

氣象與宛在：先秦儒學典籍中 「如」字的表現美學與存在能動性¹

陳伯軒²

摘要：本文意欲考究「如」字意涵，以《論語》為核心，旁及先秦儒學典籍，闡明主體現身的美學及其張力。「如」字如果作為形容詞詞尾的時候，會被解釋為「樣子」，那是一個身體展演的結果。然而，「如」字作為「像」來解釋的時候，那是一種本體與客體、此與彼，二者幾乎要同一相等的情況。在分明是二者的情況之下，盡量追求同一的存在樣貌，充滿密度與張力。由「像」引申出來的條件句的「如」字，則代表了一種情境的提取與想像。我分別以「本體樣態」、「仿擬樣態」、「想像樣態」標誌「如」的三種特質，而這三種特質很好地濃縮於「祭如在」的表述之中。我將論證「祭如在」具有豐富飽滿的美學意涵（即感性認識作用），而且這種靈動活潑的特性，除了在祭儀中展現，也很巧妙地展現於孔子「循循

¹ 收件日期：2022/12/07；修改日期：2023/01/05；接受日期：2023/02/07

本文靈感之初發，來自於孫大川教授課堂上的講述。二〇一三年於政大臺文所「臺灣原住民漢語文學專題」課堂上，我聽到這樣的觀念——老師提醒我們注意「音容『宛在』」中「宛在」的意義，很多價值在已發時可以被偵測到，但未發時似有若無的狀態更值得關注。其後，孫大川教授於自己的課堂群組定名為「宛在學派」。雖然本文集中討論儒學，但靈感溯源，其來有自。另則，此文一路以來得到許多匿名審查人的修改建議與批評，在此一併致謝。

² 吉光國文作文教室老師，國立臺北大學中國文學系兼任助理教授

善誘」的點撥教化手法，此乃是一種刻意不斷變化主體現身的位置與狀態，目的在於以逗引之姿啟發學生，並藉此成就更好的德行。

關鍵詞：身體美學、祭如在、如、循循善誘、戲弄

The Expressive Aesthetics and Existential Dynamism of “如” in the Pre-Qin Confucian Classics³

Chen, Po-hsuan⁴

Abstract : This paper analyzes the meaning of the character “如” (rú) while using the Analects of Confucius and the classics of Pre-Qin Confucianism as the core study materials. The intent of this study is to clarify the aesthetics and tension which the word manifests. If the word “如” is used as the suffix of an adjective, it would be interpreted as “appearance”, which is the result of a physical performance. However, when the word “如” is interpreted as “to resemble”, it becomes a situation in which noumenon and object, this and that, are almost the same and equal. When the latter is clearly the case, it is an attempt to achieve an identical appearance of existence, full of density and tension. The word “如” in a conditional sentence derived from “to resemble” represents the extraction and imagination of a situation. I use the terms “noumenon-like state”, “imitation-like state” and “imagination-like state” to mark the three characteristics of “如”, and these three characteristics are well-encapsulated in the

³ Received: December 7, 2022; Sent out for revision: January 5, 2023;
Accepted: February 7, 2023

⁴ Composition teacher of Muse Chinese Workcraft Classroom, adjunct assistant professor of Chinese Literature department, National Taipei University.

expression of “祭如在” (“One sacrifices as if [the deceased] were present”). I will demonstrate that “祭如在” has rich and full aesthetic meaning (i.e. the role of perceptual cognition), and its flexible and vivid properties are not only apparent in ceremonial rituals, but are also cleverly displayed in Confucius’s educational doctrine that “orderly instruction leads with skill”. This is a way of deliberately and constantly changing the position and state of the subject’s appearance for the purpose of enhancing students’ capacity for inspiration and reflection, and ultimately leading them to become more virtuous.

Keywords: Body aesthetics, “One sacrifices as if [the deceased] were present”, as if, “orderly instruction leads with skill”, play

一、前言

在先秦儒家的經典中，《論語》以其語錄體的形式，成為了解孔子思想言行最直截的文獻之一。其中，〈鄉黨〉的屬性相當特殊，大多數的內容，不同於孔門師生問答的語錄，而是記錄了孔子的舉措行動，正如朱熹注引尹焞言曰：「今讀其書，即其事宛然如聖人之在目也。」⁵我們可以看到一種對於〈鄉黨〉的詮釋角度，便是從戲劇搬演的概念，試圖去理解或還原此章的價值圖景⁶，若說文本是行動的紀錄，則孔子的視聽言動之意態，就在「如」字上有所蘊含。彭國翔就曾注意到這個關鍵：

整個〈鄉黨〉篇中「如也」共出現十六次，應當是出現頻率最高的兩個字。而這兩個字，正是同時對「體態」和「心態」的形容。就此而言，貫徹於日常生活的禮儀實踐，就絕不只是一些公共儀式的簡單履行和一些身體姿態的機械顯示，而正是一種凝聚精神、運作身體從而使自我的存在與他人、社

⁵ 此為朱注引尹焞之言。本文徵引《論語》黃懷信主撰、周海生、孔德立參撰：《論語彙校集釋》（上海：上海古籍出版社，2008年）為本，為行文簡潔之便，有關此書後續引文將以（《論語彙校集釋》，頁數）之形式直接註明。

⁶ 南懷瑾《論語別裁》提到：「這篇書過去的讀書人看得很嚴重，現在看來是生活的藝術。孔子的學生們要為孔子立一個塑像，或演一齣孔子的戲，就要拿這一篇好好研究了。」又云：「現在講這一篇書很難講，要想講得好，除非由人扮演出一個孔子，拍成電影」南懷瑾：《論語別裁》（臺北：老古文化，2008年），頁1411。此處要強調的乃是〈鄉黨〉內容不僅是日常儀禮的展示，且透過這樣的紀錄，可以想像一個生動的人物形象，並以此掌握當中呈顯的美感特質，至於個別的艺术作品如何呈顯或限制了孔子的形象，則不在本文討論之列。

會、自然和宇宙一體流行、圓融無礙的身心修練功夫。⁷

本文在此基礎上，希望能夠另闢蹊徑，從「如」字著手，以《論語》為出發點，旁及《孟子》、《荀子》、《禮記》等經典，解析「如」字所蘊藏的特殊美學張力。概述之，「如」字作為形容詞詞尾的時候，會被解釋為「樣子」，例如說《論語·述而》孔子閒居的時候「申申如也，夭夭如也」（《論語彙校集釋》，頁 576），此時乃一種表演／表現式的結果⁸，在〈鄉黨〉有更多這樣的記載。然而，「如」字作為「像」來解釋的時候，則是把表演的動態情狀展示出來，那是一種本體與客體、此與彼，二者幾乎要混同相等，卻又不能說他們完全一樣。在分明是二者的情況之下，此乃盡量追求同一的存在樣態，充滿密度與張力。《論語·八佾》：「祭如在，祭神如神在」（《論語彙校集釋》，頁 238）便是這種若存若亡的情狀，展現出「如」字非常奧妙的美學特質。

前行研究中，對於「祭如在」的討論不少，與本研究最密切相關者屬李紀祥〈「孔廟世界」的存在本質〉與楊儒賓〈恍惚的倫理：先秦儒家工夫論之源〉。李文從「人死是否還能『在』」以及「以何種方式『在』」為起頭，要探討的是朱熹及其弟子黃幹對於「祭如在」的反思與發揮——要言之，這涉及兩種不同的世界觀：若不

7 彭國翔：〈作為身心修練的禮儀實踐——以《論語·鄉黨》篇為例的考察〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第 6 卷第 1 期（2009 年 6 月），頁 18-19。

8 本文使用「表現」而不使用「再現」，主要在於「再現」預設了一個對於實在或現象的模仿，而根據本文的論述，「如」字在「仿擬狀態」之外的「設想樣態」、「本體樣態」都更偏重於「表現」。即使是「仿擬樣態」之中，我們依然能夠觀察到行動主體不同於現象實在的差異及其創造性，從這個角度而言，本文的論述主軸以「表現」可以賅「再現」，反之則不然。

相信鬼神存在，則「祭如在」的意義落實在「神道設教」上；但倘若相信鬼神確實存在，「祭如在」即為通過設想「鬼神臨在」，與之進行感通。朱子便認為必須有「神氣交感」的「共在」，才可能激發出後代子孫對於「祭」的真誠。李紀祥並援引徐復觀先生的說法，指出其中的區分為「平鋪的人文世界」與「貫通的人文世界」，或言「一重世界」與「二重世界」之別⁹。此文提供了一個非常好的參照，使我們更好理解孔子對於「祭如在」可能的態度。

相對於李紀祥從後代的發展來映照古典儒學，楊儒賓則是向上溯源，提出了由巫入儒的思想系譜，指出遠古至先秦巫士與儒士的遞漸。尤其在祭禮齋戒中，原初信仰留存的儀式，成就了一種「恍惚的工夫」，這一個脈絡到了周公、孔子，漸漸地透過人文教化的手段，畫出了一條紅線，使幽冥高遠的情感寄託，回歸到生存者的世界。楊儒賓的觀點最值得注意的，在於他對於「如」字的解說——他透過後來佛經翻譯的方式，理解「如在」之「如」，與「如如不動」、「如其仁」的意涵相同：「我們看孔子論述事物存在時，有種現量式 such as such 的解讀，他以非關凡情的平等之眼平觀天下事物，使天下事物依循同一性的原則展現自身。『如在』不是在不在，而只是在祭祀時才有的在。」¹⁰ 這個論點為本文所認同，唯本文對於「如」字之理解，乃是以收束凝結其引申義而回推。

我將試著在傳統的訓詁學與語法學研究成果之上，進行對「如」意義派生的推敲與詮釋，說明「如」字具備的多重意義，分別代表

⁹ 李紀祥此文論述細膩豐富，本文無法細述，論證內容詳見李紀祥：〈「孔廟世界」的存在本質〉，《長安大學學報·社科版》，第18卷第2期（2016年4月），頁1-12。

¹⁰ 楊儒賓：《原儒：從帝堯到孔子》（新竹：清華大學出版社，2020年），頁263。

了對於情境的不同指涉。其中最要緊的，為一個道德主體的行動展現與透過設辭比擬將人倫關係調整至恰到好處的狀態。無論是落實於道德主體的身體氣象或是人我之間的應對合宜，透過「如」字義的考索繫聯，我們可以發現當中有強烈的能動性，一則在於祭祀時跨越現存主體以求想像或感通，另則落實於孔門教育中循循善誘的靈動及活潑。

二、詞語的多樣態匯聚：「如」之考索詮釋

查考《說文解字》對於「如」字的解釋：「從隨也。从女，从口。」段玉裁則是曰：「從隨即隨從也。隨從必以口。从女者、女子從人者也。幼從父兄。嫁從夫。夫死從子。故白虎通曰：『女者、如也。』引伸之，凡相似曰如、凡有所往曰如。皆從隨之引伸也。」¹¹按此說法，如的本義為「跟隨」，至於「相似」與「前往」的意涵，乃是其引申義¹²。

然而我們檢索《論語》之中的如字，發現並沒有作為「隨從」本義的用法，亦沒有「前往」的意涵。¹³《漢語大字典》（第二版）

¹¹ 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》（臺北：洪葉文化，1998年），頁626。

¹² 以甲骨文的考釋而言，「如」字的形體變化並不大，但許進雄認為，應當釋義為「以婦女之言論見意。古時女子社會地位低下，多順從而接受指令，少下達命令。」許進雄：《古文諧聲字根》（臺北：臺灣商務印書館，1995年），頁87。不過「如」字的初義是「從隨」或「順從」，對本文的詮釋差異不大。

¹³ 康文娟整理《論語》中的「如」字，分為動詞、連詞、固定結構、詞尾四大類型，當中動詞只有「像、如同」、「及、比得上」、「就、乃是」三種意思。連詞分為「假設連詞」、「選擇連詞」、「他轉轉折連詞」。固定結構為「何如」、「如之何」、「如……何」。見康文娟：〈《論語》

對於「如」字義的分列，計有十七項¹⁴，簡要臚列分別為：1、順從，依照；2、如同，好像；3、往，去；4、相當；5、應當；6、及，比得上；7、奈；8、不如；9、均；10、農曆二月的別稱；11、表示舉例；12、副詞，將要；13、介詞，相當於「於」；14、連詞，表示「假如」或是「和」；15、語末助詞，相當於「然」或「焉」或「乎」；16、通「女」（汝）¹⁵；17、姓。只是這樣的分列卻也不是完全沒有疑義。李爾鋼〈釋「如」辨正〉據此主張，第5項的「應當」與第8項的「不如」其實是同一個意思，這樣的釋義不當乃是源於東漢高誘注與清代高郵王氏父子的影響。¹⁶在李爾鋼的論述中，提到了一個很根本的觀念：「我們知道，一個詞有多個詞義是可能的，但是一個多義詞在某一個具體的使用環境中卻只可能有一個確

中「如」字的詞性和用法〉，《濮陽職業技術學院學報》，第23卷第3期（2010年6月），頁57-59。另外亦可參考孫偉強：〈《論語》中「如」字研究〉，《承德民族師專學報》，第30卷（2010年8月），頁14-17。

- ¹⁴ 漢語大字典編輯委員會：《漢語大字典（第二版）》（成都：四川辭書出版社，2010年），頁1099-1020。
- ¹⁵ 審查意見針對「如」作為「女（汝）」，提供了我沒有注意到的見解：「就內容言，古文字中如字即可書為『女』。女，即汝，即語言中的第二人稱。若將第一人稱之說話者視為掌握發語權的命令者，則第二人稱實為接受話語命令的受命者。在這個語文學的普遍事實下，便可將作者所提的『如』的種種樣態，縮合為一。」第二人稱「女（汝）」的意義若能夠將本文提到的各種「如」字的樣態縮合為一，可能還是得展開比較仔細的詮釋。但審查意見提示了一個事實，即使是第二人稱的「女（汝）」，都有可能分溉了「如」字原本存在的「對偶成雙」的意義。因為每當「女（汝）」出現時，必然有一個發語者（我）存在。因此「女（汝）」並不是一個孤立的形象，而恆常是埋藏在「（我和）你」的語義架構之中。
- ¹⁶ 詳細論證請見李爾鋼：〈釋「如」辨正〉，《辭書研究》，2012年第2期（2012年4月），頁23-27。

定的意義。」¹⁷這是基於訓詁學「只可皆非，不能同是」的嚴格要求。實際上，在語文文本的意義派生與衍異的過程中，是否必能找到唯一的解讀，這向來就是詮釋上爭論的話題。本文不擬從對訓詁學的方法與立場進行討論，而是藉此調校視野，當我們將「如」字，從各種不同的「文本脈絡」抽取出來時，試著去重新組織當中的意義圖示，似乎可以在追求完備而詳細的辭典意義之外，嘗試另一種「整合式」、「統觀式」對於「如」的領略。

由「如」字的本意「從隨」開始，引申為「像」，這便涉及到了兩個主體之間的「關係」，必然是某一方「隨順」著另一方。推至極致，這樣的隨從便是一種「模仿」或「同一」，因而有「像」之意涵出現。換言之，某一主體固具有「本體樣態」，有待另一主體隨從、依照、模擬，乃至於最終可以達到相像（甚至可能「相同」），這時的「如」字又具備了「仿擬樣態」。段玉裁對於《說文解字》的注解中，只是從女子從父從夫的「關係」去詮釋「如」之本義，這樣的釋義顯示了一種關係中的動態，我們卻可以理解那個「被隨順」的「父」或「夫」，具某種辭典上未言明的「本體樣態」是可供「女」之「隨順」或「模仿」的，那樣的狀態落實在語言結構上，便是《漢語大辭典》論列的「語末助詞」。以《論語》為例，便是出現了為數不少的「詞尾」，有是單音形容詞、疊音詞或連綿詞+如：

這種結構是作為一個整體來對主語的狀貌加以描寫。各句的停頓語氣由句末語氣詞「也」來表達，從中可以看出「如」字是一個詞尾，而不是語氣詞，它加強了形容詞對人、事、物狀貌的描寫其動作的狀態作用，增加了形象化的色彩。¹⁸

¹⁷ 李爾鋼：〈釋「如」辨正〉，《辭書研究》，頁 26。

¹⁸ 康文娟：〈《論語》中「如」字的詞性和用法〉，《濮陽職業技術學院學報》，

換言之，「如」具有一種描摹狀態的意涵與功能，這樣的特質在後來的語義派生中，或多或少都保留了下來，只是隨順著各自不同的文本脈絡與約定俗成的句法關係，我們在辭典意義上不太從如此根源性面向去解讀。

我們可以從比較常見的幾個「如」字用法去思考當中蘊藏的情景。像是作為舉例所用的「譬如」、「比如」，便是將某事某物比擬成另一種「樣態」；「假如」則是透過假設，安置了一個「樣態」在討論者之眼前，作為一種想像；「不如」、「弗如」在辭典意義上都將「如」訓釋為「及」，但也可以理解為該事物與某一標準樣態不一致。

為了讓這樣的推測更清楚些，我們還可以從「如之何」、「如……何」、「如何」這些用詞中去理解。何永清從語法學的角度研究《論語》，將「如……何」歸類為「處置型兼語短語」¹⁹，並根據前行研究指出，「如之何」雖然在《論語》中出現了十五次之多，但當中的「之」字已經虛化，不能再稱之為「兼語短語」²⁰，但是「如之何」、「如……何」、「如何」這三者的演變關係，似乎還有爭議。陳經衛與方有國的〈先秦漢語「如何」結構考辨〉，對於「如何」之「如」訓解為「處置」之意，似乎和何永清以「處置型」命名「如……何」這一類的兼語短語之詮釋雷同。在陳、方二人的論述中，提到「『如』字可以被認為是一個表像似的動詞」，然後再引申為「應當」：

頁 9。

¹⁹ 「《論語》的處置型兼語短語第一個述詞都用『如』」詳參何永清：《《論語》語法通論》（臺北：商務印書館，2016年），頁404。

²⁰ 何永清：〈《論語》兼語短語探討〉，《儒學研究論叢》，第四輯（2011年12月），頁126。

「如」字有「應當」義，那麼，在此基礎上的「如」字，作為一個情態動詞，其「應當」義則意味著施事者必須朝著符合自己的心願、所希望達到的目標前進，在此過程中，施事者必須使用一定的方式來處理、對付其施事過程中所遇到的事。因此，「如」字便有了「處置」、「對付」義。²¹

接著，他們採取了張玉金、王力的看法，認為「如……何」→「如之何」→「如何」具有使用上的演變邏輯。²²

回到「如」訓解為「應當」，不可輕忽「應當」具備「偶雙相當」的暗示。《說文》：「應，當也。」段玉裁注：「當，田相值也。引伸為凡相對之稱。凡言語應對之字即用此。」此外，「當，田相值也。」段玉裁注曰：「值者，持也。田與田相持也。引申之，凡相持相抵皆曰當。」²³ 由這些訓解可以理解，「應當」乃是由「如」字本身具有的兩兩比較的意涵中理解。這也是為何李爾鋼主張「不如」與「應當」可以合併為一義，當我們在 A 狀態在價值上「不如」B 狀態時，其實也正隱含並暗示著 A 狀態「應當」像 B 狀態一樣展示或處置。²⁴

²¹ 陳經衛、方有國：〈先秦漢語「如何」結構考辨〉，《唐山師範學院學報》，第 32 卷 1 期（2010 年 1 月），頁 13。

²² 在此文中，作者並舉了兩種不同的意見，另一種是認為「如何」就是「如……何」的源頭，只是最後採取了張玉金與王力的看法。論證過程詳見陳經衛、方有國：〈先秦漢語「如何」結構考辨〉，《唐山師範學院學報》，頁 13-14。

²³ 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，頁 703-704。

²⁴ 李爾鋼整理先秦文獻中的「不如」、「應當」之「如」的用法，可以歸納為四個句式：A.「若……則如……」B.「……，則如……」C.「……，如……」D.「……如……」，或「……則如……」。他認為，「無論使用上述四種句式中的哪一種，上所引書証中使用的『如』字的核心邏輯義

至於「如……何」、「如之何」、「如何」，若單就把「如」字義解釋為「處置、對付、安頓」等義，似乎看不出由「如」本來的具備的表象特質，然而從現代漢語的翻譯中，似乎也殘留了某一些遺跡。通常我們在翻譯這幾個詞彙時，除了可以翻譯成「拿……怎麼辦」也可以翻譯成「怎樣對待……」或「拿……怎麼樣」²⁵，或許可以推測，那個「怎麼樣」的「樣」，保留了「如」字所斂集的描摹狀態的意義。

我們可以發現，不同文獻於各自的脈絡中，「如」字自有其恰到好處的訓詁通釋。然而回到「如」字的本義進行考索與詮釋，便明白很多詞語都或多或少承繼了一部分「如」字具備的「狀態展示」的功能或含意。既然是一種狀態的描摹與展示，我們就會發現當中充滿了一種特殊的美學意涵與價值。尤其在「本體樣態」、「仿擬樣態」的「如」字，本身就充滿了豐富的能動性——對於前者而言，那是一種主體自我的展現及表演，對於後者而言，那是一個主體對於另一個主體的逼近與模仿；另外還有「想像樣態」，乃是類似思想實驗的方式，透過想像力的調度進入特定的條件情境之中。要言之，「如」字具有偶雙相對／相成的暗示，亦有濃厚的表象特質。接著本文以此對「如」字理解的前提，探究先秦儒學經典中之「如」字的美學效果。

素都完全相同，都是在『一定條件+「如」+語義轉折』句式中，『表示比較後有一種更優的選擇』。對於這樣一個意義，『如』是譯作『應當』還是『不如』，僅僅只是一個翻譯選詞的問題，而不能將之視為兩個截然不同的意義。」李爾鋼：〈釋「如」辨正〉，《辭書研究》，頁 25。

²⁵ 孫偉強：〈《論語》中「如」字研究〉，《承德民族師專學報》，頁 17。

三、氣象及品鑑：作為本體樣態的身體美學

「如」字的審美性最具體的落腳之處，便是出現在以孔子及其弟子所展現出來的人物形象上，只是「形象」一詞在現代漢語之中或許太過於日常，乃至於我們可能容易忽略這顯示了一種特定的行動展演特質，而當中所行動者，自然不可能是一念抽離玄虛的仁心，必然落實於身體的合宜運作及行動²⁶，《論語·鄉黨》有載：

孔子於鄉黨，恂恂如也，似不能言者。其在宗廟朝廷，便便言，唯謹爾。（《論語彙校集釋》，頁 840-841）

朝，與下大夫言，侃侃如也；與上大夫言，誾誾如也。君在，踧踖如也。與與如也。（《論語彙校集釋》，頁 843）

君召使擯，色勃如也，足躩如也。揖所與立，左右手。衣前後，襜如也。趨進，翼如也。賓退，必復命曰：「賓不顧矣。」

（《論語彙校集釋》，頁 848-855）

透過這樣的文字不難看出，無論是在不同的場所或是面對不同身分的人，孔子展現出了不同的身體姿態。我們可以從個體性與社群性兩大徑路來理解儒家所展現出君子仁人所具備的身體美學。²⁷ 其一

²⁶ 孫大川也指出，人格的成長與培育、統一，不能只是停留在抽象的道德規範，而必須要有一個完整的人格圖像帶領我們，也就是典範學習。甚至從《論語》、《孟子》、《莊子》等書籍中對於理想人格的把握，都必須透過某種美學的想像來達成。見孫大川：〈試論孟子之「知言養氣」——心性存養功夫之省察〉，《東吳哲學傳習錄》，2 期（1993 年 6 月），頁 278-281。

²⁷ 郭小軍、楊明強調，在儒學視域中的人，是兼具個體性發展與社會性，一方面離開社群無以成人，但另一方面又不認為成人乃是對於孤立性自我的

是個人行動所展現出來的恰到好處的規矩與力道，若是沿用宋明儒學的慣用的話語，這可以說是一種「氣象」的展現。蔣年豐曾論及中國儒家思想對於人物的品鑑，認為早在孔門師生的互動中，就可以看出孔子對此的注重。蔣氏用了一個非常具創意的詮釋，他指出，《論語》中這些用以描述人格氣象的「如」字用法，與孔子描述音樂韻味與境界所使用的語言極為類似²⁸，透過這樣具巧思的連結，確保了身體氣象與人物品鑑本身具備的審美性，繼而論道：「就儒家而言，氣象乃是道德精神流貫瀰漫於一個人的言談舉止而產生的；氣象也可說是身體力行的成果。簡單地說，氣象是實踐的，而非思辨的。」²⁹ 杜維明探討中國儒家的美學時也特別強調作為六藝之首的「禮」，正是對於形體的嚴格訓練：「其目的是使我們在日常生

壓抑：「在個體性與社會關係上，儒學既不是高揚個體性的自我漠視社會價值需求，但也不是一味強調社會集體，用社會集體整合一個個的個體，使個體面目模糊地隱沒於龐大的社會集體之中。」郭小軍、楊明：〈論儒學視域中人的構成性〉，《江蘇行政學院學報》，102期（2018年6月），頁18。安樂哲（Roger T. Ames）也提到，透過實踐「禮」而達到的自我修養，「必須要理解為，是基於參加到具體有深刻審美感的道德修養中來的人，是基於這樣的每一個參與者的獨特性」，這樣的禮又對於「關係性的活動起到加強的作用」。見安樂哲（Roger T. Ames）著，孟巍隆譯，田辰山校譯：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》（山東：山東人民出版社，2017年），頁191。

²⁸ 蔣年豐：〈品鑑人格氣象的解釋學〉，收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》（臺北：桂冠出版社，2000年），頁10。蔣年豐此文是立基於對於牟宗三的見解進行修正及補充，相關的評述可參見吳冠宏：〈人物品鑑學之新向度的探索——從蔣年豐〈品鑑人格氣象的解釋學〉一文談起〉，《成大中文學報》，第二十七期（2009年12月），頁1-36。

²⁹ 蔣年豐：〈品鑑人格氣象的解釋學〉，收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁11。

活中轉化自己的形體，使之成為自我的一種恰如其分的表現。」³⁰

這也就涉及到我們理解掛搭在身體描摹中的「如」字的第二種面向，也就是社會性或社群性。杜維明提及：

我們學習合乎禮的立、坐、行和食，以便我們能夠和諧地同周圍的人一起生活。我們之所以這樣做，並非為了尋求他人的認同，而是為了遵循激勵我們成為群體組成部分的準則。³¹

我們都明白，孔子所展現出來的這些細緻的行動規範，可說是一種「容禮」³²，如果從美學的角度而言，雖然這並不是為了追求他人的認同，但就其行動展示，很大程度涉及了「觀看」與「表演」的互動關係，彭美玲的研究提醒我們，儒家的職能角色既脫胎於禮生，他們所擅長的正是儀式搬演：

在儒家操演的容禮機制下，一般生活場合，注重君子動靜之間的觀瞻效果；特定儀式場合，則無論節目的繁簡輕重，任何禮儀幾乎可視同一場展演（performance）——參與者各有角色，或是眾所矚目的主角，或是在旁配合演出的配角兼觀眾，他們都不自覺感知全場演出，並懷著一種合於當時禮儀的觀賞心態來「看表演」；表演之際，每個人各自經歷了身心的浸、洗、滲、溶而得以重新形塑。³³

³⁰ 杜維明：〈孟子思想中的人的觀念：中國美學探討〉，收入《儒家思想——以創造轉化為自我認同》（臺北：三民書局，1997年），頁108。

³¹ 杜維明：〈孟子思想中的人的觀念：中國美學探討〉，收入《儒家思想——以創造轉化為自我認同》，頁108。

³² 〈鄉黨〉與《儀禮》、《禮記》相關文獻對照與關係，可參見韓高年、陳丹奇：〈《論語·鄉黨》的禮學淵源與古「語」特徵〉，《安徽大學學報·社科版》，2019年第4期（2019年7月），頁34-42。

³³ 彭美玲：〈君子與容禮——儒家容禮述義〉，《臺大中文學報》，第16

展示、展演、表現、搬演、表演，在現代漢語中，無論我們用的是哪一個詞彙來校準這樣的審美特質，都無法否認「如」所包含的行動主體的表演性。克里斯托夫·武爾夫（Christoph Wulf）於《人的圖像：想像、表演與文化》提到了類似的觀點很值得參考，他認為社會關係的強度及其性質，往往取決於人們在儀式中如何挪用調度自己的身體：

通過儀式和儀式化的身體化表演，人們向他人展現著他是誰，他與其他人有著怎樣的人際關係，他又如何與周圍世界相互牽連。因此，儀式的過程就是表演性行動的情景表演過程，基於這一大的框架和前提，機構成員們分別分攤著不同的角色與任務。（《人的圖像》，頁 213）³⁴

當然，克里斯托夫·武爾夫這裡的論述並非專門針對先秦儒家思想而言，但這提供了我們一個很好的思考，我們在一個群體互動的脈絡當中，如何調度自己的身體，本身就是一種特定社會文脈絡的禮俗。儒學所謂「《經禮》三百，《曲禮》三千」³⁵，縱使隨著不同的時代會有汰換興廢的問題，其根源性的審美價值，便是在於儀式當中所具備的合宜的表演特質³⁶。

期（2002年6月），頁6。

³⁴ 克里斯托夫·武爾夫（Christoph Wulf）著，陳紅燕譯：《人的圖像：想像、表演與文化》（上海：華東大學出版社，2018年），頁213。為行文簡潔之便，有關此書後續引文將以（《人的圖像》，頁數）之形式直接註明。

³⁵ 本文徵引《禮記》。孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990年），頁651。為行文簡潔之便，有關此書後續引文將以（《禮記集解》，頁數）之形式直接註明。

³⁶ 胡伊青加（Johan Huizinga）的一段論述也適合相互發明：「儀式是一種 *dromenon*，意思是『被表演的某種東西』，即行為、行動。那種被扮演的東西或行動的材料就叫 *drama*（戲劇），意指在舞臺上表演的行為、行動。」

或以為，身體的表演性在許多行動理論之中常被忽略（《人的圖像》，頁 216），但從先秦儒家的經典中所看到的資料而言，儒家對於身體的行動展示，不但不輕忽，而且還有相當豐富的類比或譬況，例如《論語·鄉黨》及《禮記》的〈曲禮下〉及〈少儀〉的這幾則資料：

入公門，鞠躬如也，如不容。（《論語彙校集釋》，頁 857）

執圭，鞠躬如也，如不勝。（《論語彙校集釋》，頁 867）

凡執主器，執輕如不克。（《禮記集解》，頁 105）

執虛如執盈，入虛如有人。（《禮記集解》，頁 936）

這裡要注意的「如」，就已經不再只是語法上掛接在形容詞之後的用法，也就是這不再只是一種「本體樣態」意義上的「如」，而是「仿擬樣態」的「如」字。透過「如」的「仿擬」，可以非常生動且具體地將某一情境或狀態橋接於禮儀中所需要呈顯出來的身體威儀。「鞠躬如也」是一種直接描寫身體行動的「本體樣態」，而「如不容」便是透過「仿擬」使讀者多一個類比的參照，其餘類似的用法「如不勝」、「如不克」亦然。尤其值得思考的是，這樣的「仿擬」除了有意義傳達的效用、美感的興發體現外，「如」字本身就具備了活潑的能動性，可謂是在「不同於真實」的情況下，不斷地「逼近真實」。

透過「如」字具備的「仿擬」特質，接榫特定身體行動與禮儀

舉措外，有時候所設詞比擬的材料，並不來自於這麼細緻具象的身體動作，而來自於某種抽象的情感描述。在《禮記·檀弓上》有一則這樣的故事：

孔子在衛，有送葬者，而夫子觀之，曰：「善哉為喪乎！足以為法矣，小子識之。」子貢曰：「夫子何善爾也？」曰：「其往也如慕，其反也如疑。」子貢曰：「豈若速反而虞乎？」子曰：「小子識之，我未之能行也。」（《禮記集解》，頁194-195）

孔子在衛國偶然看見送葬的隊伍，因而讚嘆其遵守禮制、足以為法。子貢不達，孔子回答「其往也如慕，其反也如疑」，孫希旦《集解》曰：「其往也如慕者，孝子以親往葬於墓，欲從之而不能，如嬰兒之思慕其親兒啼泣也。其反也如疑者，既葬，迎精而反，不知神之來否，故遲疑而不欲拒還也。」前半句的訓解不太有何問題，但後半句以「不知神之來否」來詮釋「如疑」，卻似乎不如鄭玄所言：「疑者，哀親之在彼，如不欲還然。」人子思慕其親而依戀不捨的情感狀態，以「如慕」、「如疑」，具體而真切地描摹顯現。當子貢對於「其反也如疑」有所疑義，認為不如速反以準備虞祭時，孔子「言己之未能行，自抑以深善之」（《禮記集解》，頁195），由此可以理解在禮儀之中，也不並全然一味地追求理性度量中的效率，卻不顧人情之所不能免者³⁷。

³⁷ 對於人內在真實的情感，不否認、不肆濫，可以說是儒家思想執中體貼之處。即使從道德哲學的眼光來看，也無法否認情感對於道德發用的關鍵影響，這方面的研究可以參考陳靜容的論述：「主體內在之『感』雖不必然保證道德理想之實現，但卻是外在道德行為或主體修養的工夫媒介，調適吾人道德思維與實踐之合度，這是『感』與主體行動之間的第一重『內／外』關係；若由『感覺』與道德內涵符應的表現方式以觀，道德之知又即

類似的段落還出現在《禮記·問喪》中：「其往送也，望望然、汲汲然如有追而弗及也；其反哭也，皇皇然若有求而弗得也。故其往送也如慕，其反也如疑。」（《禮記集解》，頁 1351）此處的「望望然」、「汲汲然」、「皇皇然」之「然」，與「本體樣態」的「如」字相當³⁸，而「仿擬樣態」的「如有追而弗及」、「若（如）有求而弗得」³⁹，則不僅僅是從情感的描摹來對應禮儀該有的舉措，這裡用了很生動的身體動作「追而弗及」、「有求而弗得」來描寫與瞻望、急促、徬徨等情感（《禮記集解》，頁 1351）。

倘若我們從文學修辭的眼光來審視，還能看到許多因詮釋不同而產生的曖昧多義性，例如《禮記·問喪》有載：

三日而斂，在床曰尸，在棺曰柩，動尸舉柩，哭踊無數。惻怛之心，痛疾之意，悲哀志懣氣盛，故袒而踊之，所以動體安心下氣也。婦人不宜袒，故發胸擊心爵踊，殷殷田田，如壞墻然，悲哀痛疾之至也。故曰：「辟踊哭泣，哀以送之。送形而往，迎精而反也。」（《禮記集解》，頁 1350）

此處非常細緻而生動地敘寫了惻怛之心與痛疾之意如何透過男女有別的身體動作而展演，當中描寫女子因為不便袒胸，「故發胸擊心

於主體感覺之中，使得主體之『感』即是『善』與『不善』的判斷表現，成為第二重『內／外』相成的形式。」陳靜容：〈《論語》中的「媒介」尋繹——人之「感」的重層交錯與道德建立〉，《文與哲》，第 30 期（2017 年 6 月），頁 18。

³⁸ 王力：「然、爾、而、如、若。作為形容詞詞尾五字同源。五字均為日母，『然』元部，『爾』脂部，『而』之部，『如』魚部，『若』鐸部。韻部或是旁轉，或是對轉，或是通轉。」見王力：《王力古漢語字典》（北京：中華書局，2000 年），頁 660。

³⁹ 「在如同的意義上，『如』、『若』也同源。」見王力：《同源字典》（北京：中華書局，2014 年），頁 157。

爵躄，殷殷田田，如壞墻然，悲哀痛疾之至也。」這裡的「如」連結了「壞墻」，依照孔穎達的疏云：「言將欲崩倒也。」言下之意，以壞墻之傾頹，形容婦人之悲痛欲絕而不能自持，而「殷殷田田」則為「墻崩倒之聲音」。只是這樣的說法，王夢鷗認為很不妥當，他主張「壞」字為訛，應當作為「坏墻」，乃「築墻」之意，以「殷殷田田」為婦女「擊心」之聲，再「用益土築墻形容婦人擊心的聲音和型態。」⁴⁰從文獻考證的角度而言，也許該有一個不移的確見，以理解「如壞墻然」到底是「崩塌」還是「益築」。不過就「如」字作為一種「仿擬樣態」的聯繫牽引而言，這樣的比喻調度了我們對於儀制的審美判斷。換言之，後代注家在訓釋考證之時其實也在思考到底是以「崩塌形容悲痛的身體狀態」為妙，還是以「築墻的聲音描寫擊胸」更貼切。

不可否認，儒家論及的禮必須奠基於真實情感，絕對不會只是徒具虛文。但是我們也不能夠因此就從傳統心性論的面向，求一心之發用，而忽略了禮之為文的行動展演與審美性⁴¹。固然，我們可以看到孔子教育學生「禮後乎」（《論語彙校集釋》，頁220）的觀念，但也不可不對酌於「爾愛其羊，我愛其禮」（《論語彙校集

⁴⁰ 王夢鷗：《禮記今註今譯》（臺北：商務印書館，1987年），頁902-903。

⁴¹ 「所謂的『仁者』，必須能夠同時兼顧外在之容禮與內在之真情，也就是做到能以前代君子之容禮技術規訓自己容貌、行止，又能以內在的真情實感來做事、待人。」石超：〈「仁」之古文「忝」：文質彬彬與身心互攝〉，《中國哲學研究》，288期（2018年3月），頁26。彭國翔也主張，仁、知、信、直、勇或愚、蕩、賊、絞、亂、狂等特質，不會只是對「心態」或「體態」的單方面描述，必然是就「身心」兩方面兼而言之的。彭國翔：〈作為身心修練的禮儀實踐——以《論語·鄉黨》篇為例的考察〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，頁19。

釋》，頁 262）的情況。在一個社群互動的脈絡中，儀式不會僅是一種徒具形式的架構，那是一種具有交流性的文化表演。此外，儀式實踐中語言的表演性特點具有重要的意義。何況，儀式的表演性也具有審美特質（《人的圖像》，頁 217）。在傳統儒家經典中，這些表演性與審美特質，有一部分都巧妙地濃縮於「如」字本身具藏的情態指涉功能。

由此重新思考孔子「形象」的問題時，可以理解儒家經典文獻透過「如」所展示出的身體氣象，並不單純只是當代社會學談論的交往互動模式中的印象經營而已（儘管我們不能否認有類似的功能）⁴²，而是一種身心交融和諧運作的樣態，「作為修身之對象的身體是一個社會文化政治價值的展演平臺，《論語·鄉黨》所描述的孔子，就是一個最嫻熟於在文化社會政治情境中展演自己的身體的聖人」⁴³，我們除了可以看到孔子閒居「申申如也，夭夭如也」，

⁴² 關於容禮的社會功能研究不少，有論者以漢代的容禮為研究指出，「容禮與威儀也是漢代人際交往的第一重要印象，所以不論是皇帝、官員，還是隱士、女子，對於容禮和威儀的重視可以說是深入到了骨髓，成為一種思想潛意識。」見田家溧：〈漢代的容禮與威儀觀及其影響〉，《理論學刊》，第 252 期（2015 年 2 月），頁 128。這樣的論斷不可說是錯的，但是在儒學思想當中，不會只停留於強調社會性交往的人際印象經營而已，其後本蘊有身心交融的道德養成預設：「容禮的過程是將內在德行外化的過程，有德行的行禮者在行禮時容貌必與德行相稱，若容貌不莊敬，則會有損於內在的德行，施行容禮，並堅持容禮，可以培養內心的德行和性情。」見馬曉鈴：〈容禮考述〉，《赤峰學院學報·漢文社科版》，第 35 卷第 3 期（2014 年 3 月），頁 117。

⁴³ 黃俊傑：〈東亞儒家「仁」學的起點：修身理論的核心概念〉，收入蔡振豐、林永強、張政遠編：《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016 年），頁 66。

更細緻的禮貌情文，在《禮記》中屢見不鮮，甚至具有成為品鑑人物或甄別政治教化的方式，好比《論語·先進》及《孟子·盡心上》所記：

閔子侍側，閔閔如也；子路，行行如也；冉有、子貢，侃侃如也。子樂。「若由也，不得其死然。」（《論語彙校集釋》，頁 986）

孟子曰：「霸者之民，驩虞如也；王者之民，皞皞如也。」⁴⁴

透過孔門師生的互動，我們可以看見孔子對於子路展現出來的剛健強勁的身體氣象提出了品鑑，從這個意義上來說，人物的品格氣象都被詩化與藝術化了⁴⁵。而孟子則以政治教化的眼光，描述在霸、王之民因其風俗流佈之異，而造成百姓所產生了不同的氣質型態。這樣的描摹與類比當然有其主觀的詮釋與創造之處，未必符合經驗世界的客觀事實，然而這因為這種詮釋，除了寄寓了孟子的政治理想外，也顯現了他對於聖王治世的圖景之想像。

四、類比及想像：仿擬樣態中的人倫關係與情境設想

前一節分析了「如」的「本體樣態」與「仿擬樣態」，但只集

⁴⁴ 焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁 894。為行文簡潔之便，有關此書後續引文將以（《孟子正義》，頁數）之形式直接註明。

⁴⁵ 此為蔣年豐之論點：「每當孔子讚賞堯、舜、禹無為而治的人格氣象時，他事實上也把他們藝術品化或說詩化了。後世儒家及魏晉思想之品鑑人格氣象皆循此精神，所以品鑑如同在品味詩的意義與境界，並用山、水、風、月、松、玉、奇獸、禮器等意象來形容，這門學問在中國是極大的傳統。」蔣年豐：〈品鑑人格氣象的解釋學〉，收入《文本與實踐（一）》，頁 13。

中於描寫禮儀規訓下身體合宜的調度與運用，換言之，無論是掛列在形容詞詞尾作用或是譬況喻詞，都是試圖描摹身體的行動、運作，從而發散出的氣質或氣象。由身體意象向外推拓，作為「仿擬樣態」的「如」字，更多地展現在人倫關係的互動中，以及充滿戲劇性想像的情境設定。

所謂「仿擬樣態」，乃透過不同的情境、狀態、人事物進行類比，以求得在溝通上更容易理解或更具備比較參照的可能⁴⁶。如果單純從詞彙意義上來談論譬喻法所使用的「如」與差比句中所使用的「如」⁴⁷，前者通常會翻譯成「像」，後者會翻譯成「比得上」，王力便將「比得上」合併於「像」的義項中，視之為「近引申義」⁴⁸。但若依照本文試圖回歸「如」字本然具備的諸義同源的看法，就不會單純將譬喻視為一種文學上的修飾，「譬如」固然本身就具有其文學審美，然而一個恰到好處的況喻，「如」字所要擔當的同時就具備了「像」與「比（喻／較）得上」：

仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」仲弓曰：「雍雖不敏，

⁴⁶ 安樂哲在對於「如」字與「恕」字的意義關聯闡述時提及，想像力的發生就是一種感同身受的能力，「如同任何審美性的判斷，想像是花用氣力，成就特殊細節與整體效果之間的相應，這是在一個整體環境中達到的，而且這樣做，擴展了道德考慮的場景及其深刻性。」見《儒家角色倫理學》，頁 214。

⁴⁷ 「以『如』、『若』、『猶』、『似』等動詞來連系兩件事（物），表示平比的關係，自先秦發展出，現今仍然沿用。除了現代白話裏，增加『像』字的運用以外，似乎沒有什麼轉變。」鄭毓瑜：〈比較句中「如」「似」「比」的問題〉，《幼獅學誌》，第 18 卷第 4 期（1985 年 10 月），頁 144。

⁴⁸ 王力主編：《王力古漢語字典》，頁 187。根據凡例所言：「近引申義合併，遠引申義另立」，頁 19。

請事斯語矣。」（《論語彙校集釋》，頁 1068）

孟子曰：「君子之所以教者五：有如時雨化之者，有成德者，有達財者，有答問者，有私淑艾者。此五者，君子之所以教也。」（《孟子正義》，頁 942）

君子立志如窮，雖天子三公問正，以是非對。⁴⁹（《荀子集解》，頁 596）

《論語·顏淵》記載冉雍問何以行仁，孔子言及「出門如見大賓，使民如承大祭」，以「見大賓」、「承大祭」的情態，勾連「出門」與「使民」的行止舉措；《孟子·盡心上》則有孟子論及君子之教訓有五種不同的層次與方式，其一為「有如時雨化之者」，以「時雨化之」聯繫「君子之教」；尤其值得留意者，《荀子·大略》篇所言「君子立志如窮」，這裡的「如窮」並不是以「志」與「窮」產生聯繫，而是君子立志應當仿擬在困厄之時，如此方能不為利益所誘引、患得患失，有失直道。⁵⁰可見「如」字的「仿擬樣態」確保了前後二者的類比具有一定程度的合理性——也許是意象的雷同、價值的趨近、風俗習慣的運作等等。

在《禮記》，就有許多對於禮制的問答及敘述，乃是透過這種方式來協助理解禮制的合宜運作：

有薦新，如朔奠。（《禮記集解》，頁 229）

⁴⁹ 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，2013年），頁 596。為求行文簡便，本文中出自此書之引文將以（《荀子集解》，頁數）之形式直接註明。

⁵⁰ 楊倞注以「似不能變通」、「對之如一」來訓解「窮」，王先謙不以為然：「君子不以窮達易心，故立志常如窮時，雖君相問，必以正對。楊說非。」（《荀子集解》，頁 597）

凡父在，孫見於祖，祖亦名之，禮如子見父，無辭。（《禮記集解》，頁 767）

此處涉及了不同的情態下的禮儀是否具有合宜的類同性問題。「薦新」如同「朔奠」，「孫見於祖」禮同「子見父」。通常來說，用以比況的情態，乃較為人所熟知，如此才能夠達到類比的效果。但《禮記》畢竟不是一時一地一人之作，我們也未必能夠細考確認是否在〈檀弓上〉的這一則記載之時，就必然代表「朔奠」較「薦新」之禮為人所熟知。即使如此，我們依舊足以在概念上理解「薦新」與「朔奠」具有某些情態上的共同性。〈內則〉篇的這一則節錄，也提供了我們不同的思考，「無辭」乃指「無酬答之辭」⁵¹，它共同地分溉了「孫見於祖」與「子見父」所同樣應守之禮。在這樣的表述中，更能夠看出「如」字前後二者的並列類同的特質。面對禮儀法度，除了透過「如」字嫁接之外，有時候出現在對於禮制不熟的情況下而進行的討論，《禮記·曾子問》：

子游問曰：「喪慈母如母，禮與？」孔子曰：「非禮也。古者，男子外有傅，內有慈母，君命所使教子也，何服之有？昔者，魯昭公少喪其母，有慈母良，及其死也，公弗忍也，欲喪之，有司以聞，曰：『古之禮，慈母無服，今也君為之服，是逆古之禮而亂國法也；若終行之，則有司將書之以遺後世。無乃不可乎！』」公曰：『古者天子練冠以燕居。』公弗忍也，遂練冠以喪慈母。喪慈母，自魯昭公始也。」（《禮記集解》，頁 527）

⁵¹ 王夢鷗：《禮記今註今譯》，頁 479。

「慈母」為「保姆」之意⁵²，根據前後文判斷，極有可能在當時「喪慈母」已成習俗，而引起了子游的困惑就教於先生。透過孔子的回答可知他認為不應該以為母親掛孝的方式來替保姆掛孝，接著考述了歷史掌故以說明此風俗形成的由來。根據這一則記載，顯然孔子對於「喪慈母」與「喪母」二者之間的關係表達了不同的價值，而魯昭公因其不忍，為「慈母」「練冠」，便是認為「喪慈母」與「喪母」二者之間，有其能夠仿擬的要素⁵³。

「仿擬樣態」的「如」字除了能夠協助理解不同禮制的異同之外，在人倫關係與角色扮演中，也具備了相當重要的功能，例如《孟子·離婁下》：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」

⁵² 王夢鷗註解：「慈母，依下文及內則篇所言，乃是保姆之屬。」見王夢鷗：《禮記今註今譯》，頁 324。

⁵³ 此處有二點值得延伸論及：其一，關於禮制上透過類比的方式來傳遞資訊，本文雖未進行系統性的考索，但推想應該並不罕見。以「禮如子見父」一則為例，我們可以看到鄭玄的注解曰：「見子於祖，家統於尊也。父在則無辭，有適子者無適孫，與見庶子同也。父卒而有適孫，則有辭，與見冢子同。父雖卒，而庶孫猶無辭也。」從鄭玄的解釋與引申禮制的方式看來，「與見庶子同」、「與見冢子同」都是透過類比的方式說明，只是因為用詞上不以「如」字表述，故此附注參考。其二，倘若我們從語意上理解「如」與「猶」作為譬況用語時的相似性，也就是以「猶」字作為線索，可以找出更多類似這樣的用法，如：《禮記·檀弓上》：「喪服，兄弟之子猶子也，蓋引而進之也」（《禮記集解》，頁 213）、《禮記·雜記上》：「君薨，太子號稱『子』，待猶君也。」（《禮記集解》，頁 1053）或《孟子·離婁上》：「不孝有三，無後為大。舜不告而娶，為無後也，君子以為猶告也。」（《孟子正義》，頁 532）。只是，在原初的字義與引申義的派生上，「猶」與「如」的關係並不全然相同，本文既以「如」字作為焦點，對於「猶」字材料的運用，傾向謹慎地留待特殊關鍵的文獻，再加以分析。

（《孟子正義》，頁 546）這種譬喻的手法，並不只是單純形式上追求文學形象的顯明或張力，不少研究都曾指出其譬喻與思維具有同構的系統性認識⁵⁴。此外，只是我們除了不能將「如」字作為一個單純的修辭格上的分析外，也不宜逕自地將「如」過渡到「同」的概念，即使二者在某些情況下非常接近：

「仁人之事親也如事天，事天如事親」（《禮記集解》，頁 1265）《禮記·哀公問》的這一則是孔子回答的話語，這就很巧妙地將「事親」與「事天」，經由相互類比或反覆仿擬的方式，緊密地連結起來。倘若，我們逕自將「如」字前後所展示的樣態畫上等號，認為那就是「相同」的意思，則「事親如事天」一句在概念上已足以說明二者之同一。然而，正是因為「如」字的「仿擬」功能，可以盡可能地追求樣態的仿擬與逼真，卻無法確保二者等同，因而當孔子要強調「事親」與「事天」極度相類時，使之相互仿擬，便能增加兩種情態的等全性⁵⁵，《論語·先進》記錄顏淵死後，門人欲厚葬

⁵⁴ 「隱喻思維的發達是東亞思想傳統之一大特色，尤其是中國傳統思想更是如此。中國思想家浸潤中國《詩》教傳統之中，對事項之敘述常不質直言之，而以隱喻知方式屈折表達。」黃俊傑：〈東亞儒家思想傳統中的四種「身體」：類型與議題〉，《法鼓人文學報》，第 2 期（2005 年 12 月），頁 18。

⁵⁵ 這一點我的判斷與楊儒賓看法略有差異，他在〈恍惚的倫理〉中透對於「祭如在」的分析提到，「『如』字本來就不該當成關係字，它指的是同義反覆的述詞，是同一性的表達方式，語義內涵不增不減。其字就像後世禪子儒者所說的『如其自如』、『如如不動』之說的『如』字。」見《原儒：從帝堯到孔子》，頁 262。不過通讀楊儒賓的論述，其實「如」本身就是這樣充滿了曖昧，我認為「如」字不等於「同」，他認為這是「同一性的表達」，我想或許我們看到的是同一個現象當中的極微小的差異，那個差異或許只能出現在概念上（因而說異），而無法出現在直觀直覺的顯現中（因而視為同）。

的問題：

顏淵死，門人欲厚葬之，子曰：「不可。」門人厚葬之。子曰：「回也視予猶父也，予不得視猶子也。非我也，夫二三子也。」（《論語彙校集釋》，頁 981）

孔子的慨歎「回也視予猶父也，予不得視猶子也。」雖然這裡用的是「猶」，其意義等同於「如」。我們不難從文意脈絡及語氣中領略出「猶（如）父」、「猶（如）子」畢竟不同於「父」、「子」。甚至覺得「猶父猶子」會比「如父如子」離「等同」的概念更遠些。邢昺述：「言回自有父存，父意欲聽門人厚葬，我不得制止之，故曰『予不得視猶子也』」，劉寶楠正義則云：「顏子視夫子猶父，故曰『子在，回何敢死』，則同於父母在，不許友以死之義。」（《論語彙校集釋》，頁 982、983）我們從兩位注家對於「猶」字的闡釋，可以明確看到邢昺的意義，比較著重在真實情境中，孔子畢竟不是顏回的父親；而劉寶楠則以師生情分上言，此處的「猶父」則為「同父」之意涵。儘管本文尚未能考究「猶」、「如」二字的語意關係是如何交匯的，但大膽推測，「猶」字的語意上的「等同」暗示，之所以不比「如」字來的強烈，主要的原因來自「猶如」之「猶」與「猶」的本義關聯性似乎不明朗，不比「如」字的字義在一系列的引申當中，大多能夠找出意義派生的相關性。

那麼就可以推想，「如」作為「仿擬樣態」的功能時，調動前後雙方的情境，企圖使二者盡可能地「相像」、「相似」，但這個盡力的過程，對於無法企及使二者「同一」的目標，或許只有非常細微的差異，在那個那極其細微的差異中看到了「如」字所調度的特殊的美學張力。

我們談論了「如」字作為容禮概念中所呈顯的「本體樣態」與

作為聯繫兩種情境的「仿擬樣態」——包括對於身體的行動仿擬與禮制、人倫關係、角色扮演等聯繫——還有一種常見的卻很少受到細膩分析的「想像樣態」，通常在現代漢語會直接翻譯成「假如」，而在古代漢語中常見以「如」字做聯繫：

季康子問政於孔子曰：「如殺無道，以就有道，何如？」（《論語彙校集釋》，頁 1121）

公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？」（《論語彙校集釋》，頁 1105）

這種「想像樣態」的「如」字，雖然不比「仿擬樣態」的明顯地把二事物接榫，但隱約還是能夠讀出「如」字自然存在的成偶比況之關係⁵⁶——那是基於「當下的情境」去設想「可能的情境」。季康子問政，便是設想「殺無道，以就有道」，而齊景公透過設想「君不君，臣不臣，父不父，子不子」的情態自我惕勉。

「想像樣態」的「如」，提取了特定條件下的情境，這頗類似於「思想實驗」，或是可以從「道德想像力」的概念去理解。斯蒂文·費什米爾（Steven Fesmire）曾對於杜威倫理學中的道德想像力做過許多整理與分析，當中提到，杜威強調慎思與戲劇排練在情境中如何影響我們的道德判斷與道德行動：

想像性排練之所以具有戲劇性，是因為只有在更豐富的生活敘

⁵⁶ 梅廣認為，「若」、「如」成為假設連詞，應當出自於比況義。高婉瑜對假設連詞的研究之中，也標舉一類為「源自像似義的假設連詞」，分析的對象也是「若」與「如」。可見「如」之「仿擬樣態」與「想像樣態」可能有主從先後次序之關係。見梅廣：《上古漢語語法綱要》（臺北：三民書局，2015年），頁 92、高婉瑜：《漢語常用假設連詞演變研究——兼論虛詞假借說》（臺北：學生書局，2011年），頁 91-144。

事語境中，我們所面對的選擇才可以被理解。慎思就是在和他人共處的共同體中，合作編寫一個有環境條件的戲劇故事。⁵⁷ 杜威這裡的道德想像力的運作，強調的則是「在正式行動之前，我們探查可選擇的未來，並想像我們正參與其中。完整的慎思包括遇見了各種改變的條件，如果選擇了這一條或者那一條道路的話，那些變化了的條件也將隨之而來，直到最終發現這樣一種選擇，一種肯定能夠整合各種衝突要素並恢復均衡的選擇。」⁵⁸ 當然，以《論語》而言，這樣的「設想狀態」都還是比較簡單、線性、單一條件的情境提取，卻也不能因而忽視「如」字足以調動想像力的功能，以及由此發顯的某種審美端倪。相對而言《孟子》的篇幅較長，也有更多接近「思想實驗」的「情境設想」，譬如〈盡心上〉的「桃應難題」（《孟子正義》，頁 930-933）或〈告子上〉孟子教導公都子如何回應孟季子對「義內」的質疑（《孟子正義》，頁 745-748），便預設了對方的詰難。

五、宛在及善誘：存在的美學張力及能動性

「如」字具備的「本體樣態」、「仿擬樣態」、「想像樣態」等，展現了各自的審美意義，但當中最足以形成衝突感或張力者，乃是在於這三者匯聚。在文獻訓詁上，我們固然無法看到三種不同的意義集中在同一個語句脈絡中，但是透過儒家的祭儀，我們卻能

⁵⁷ 斯蒂文·費什米爾 (Steven Fesmire)，徐鵬、馬如俊譯：《杜威與道德想像力：倫理學中的實用主義》（北京：北京大學出版社，2010年），頁 119。

⁵⁸ 斯蒂文·費什米爾 (Steven Fesmire)，徐鵬、馬如俊譯：《杜威與道德想像力：倫理學中的實用主義》，頁 137。

夠發現在一個理想的禮制中，同時存在了身體氣象、仿擬逼真、與情境設想的情況。好比前文談到「如」作為「本體樣態」時，固然於語法上只是「形容詞詞尾」，用以展現君子在禮儀中合宜的舉措，但就如同杜維明指出，這本身就是一種「身教」⁵⁹，而既是「身教」，這樣的身體氣象就不會只是停留在孤立靜賞的維度，必然預設並期待著子弟的「效法」、「仿擬」⁶⁰，那麼可以說在禮儀中的身體維度就必然同時具備了「如」字的「本體樣態」與「仿擬樣態」。有意思的是，對於容禮的研究也都特意指出，「祭禮」正是彰顯身體為威儀最要緊的場合之一。⁶¹實際上，「祭禮」涉及到對於超越界存在的肯認與否，其牽涉的向度，就不遠止於「模仿」與「效法」而已：

祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」（《論語彙校集釋》，頁 238-240）

孔子是否相信鬼神存在，這件事情歷來討論雖有爭議，但回到《論語》的內容，我們至少可以很明確看到「未知生，焉知死？」（《論語彙校集釋》，頁 983），明白孔子的關懷更大的程度仍然是落實在於人活著的世界。《禮記·祭義》有言「事死者如事生」（《禮記集解》，頁 1211），《荀子·禮論》也載：「故如（事）死如生，

⁵⁹ 「身教重於言教，『身教』從其字面上看，就是人通過形體的示範行為來實施教育。」杜維明：〈孟子思想中的人的觀念：中國美學探討〉，收入《儒家思想——以創造轉化為自我認同》，頁 109。

⁶⁰ 林文琪以「孝即是肖」的觀念，詮釋古代禮典儀式中，「祖先與後輩，父子女女之間存在著楷模仿效的典範學習的關係。」林文琪：〈寓教於祭的倫理教育劇場——儒家祭祀禮典儀式中展開的典範學習活動析論〉，《漢學研究集刊》，第 25 期（2017 年 12 月），頁 139。

⁶¹ 例如石超：〈儒家容禮之學探析〉，《學術交流》，第 253 期（2015 年 4 月），頁 13-19。彭美玲：〈君子與容禮——儒家容禮述義〉，《臺大中文學報》，頁 1-48。

如（事）亡如存，終始一也。」⁶²（《荀子集解》，頁 433）無可否認，儀式最終的價值歸趨必須落實在「生」的世界。

那麼為何要「祭如在」呢？

倘若我們認為孔子著意於透過儀式進行人文教化，那麼「如」字的「仿擬樣態」就非常明顯了——那便調動透過「想像力」調動「神在」的情境，嫁接於「祭之時」，如同《禮記·祭義》所述：「齊之日：思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜。」（《禮記集解》，頁 1208）想像力的催動，自身就具備了審美的意義，王祥齡研究指出：

「祭」指的是主體的道德活動，「如」則是主體以其道德生命為基礎，將其追求的善的動力轉化成對主體生命充實之「美感」的實現。蓋以詩及藝術的幻想力，以詩及藝術的美感形式，展現所祭之客觀對象。此即儒家祭祀禮儀的特殊表現形式，由道德走向審美，由追求善昇華至對美的體現：也就是體現主體內在心靈與客體對象的和諧統一之美。⁶³

我們可以看到這樣的論斷更強調於想像力的發動與運作，祭祀者的意識與志向，極力去構築逝者的生前的樣貌。這樣的「如」，依照李紀祥的說法為「模仿義」、「祭生前的狀態」，實質上等同於「紀念」，而「《禮記》中諸篇所論的『孝』與『祭』之義，大都朝向此一種『祭』其『生前』的意義來發揮。」只是還有另一種「共在意義下」的「祭」，亦即相信鬼神臨在，此乃一種宗教性的信仰。⁶⁴

⁶² 俞樾曰：「『如死如生，如亡如存』義不可通，當作『事死如生，事亡如存』，上兩『如』字誤也。」（《荀子集解》，頁 433）

⁶³ 王祥齡：〈原始儒家的宗教向度〉，《逢甲學報》，第 27 期（1994 年 11 月），頁 7。

⁶⁴ 李紀祥與張清江都以朱熹與孔子做為參照，也就是不在孔子自身的立場上

本文則試圖在以上的討論中，另闢蹊徑，從另外一個角度來談論「祭如在」的審美性。首先，我們需要理解祭祀如同其他的禮制一樣需要有一套對應的「儀式」，而從人類學的視野而言，日常文化的各種儀式常常脫胎於「遊戲」：

從人類學的方面看，無論是對於社會、集體還是個體，遊戲都是不可或缺的。無論是語言遊戲、自由遊戲還是規則性遊戲，都具有同等重要的作用。這些裡面都包含了許多人類性的活動，如宗教禮拜、節日慶典、互動儀式以及遊戲性活動。

（《人的圖像》，頁 191）

既然如此，那麼我們可以參考日常遊戲當中的身體與意識運作模式，根據研究指出，人們在參與遊戲的時候，其實會感知到「遊戲的嚴肅性」——相信遊戲中虛構的現實，並且全然投入其中。克里斯托夫·武爾夫稱之為「彷彿性」（Als-ob）：

一方面，遊戲參與者擁有一個屬於其自身的獨特身體，這樣他才能任意地參與到各自的遊戲世界當中；另一方面，「遊戲裡的角色」又早已鑲嵌在身體中。基於這種「雙重性」，形成了一個遊戲性的身體（Spiel-körper），一個隨著每種遊戲的規則和標準變化而變化的身體。（《人的圖像》，頁 10-11）

脫胎於「遊戲」的「儀式」必然也就這樣的雙重性，一則我們必須有自身運作的肉體，才有可能參與於儀式行動之中，另外我們為了全身

進行辯駁，而是透過了南宋朱熹的對照，凸顯出孔子對於祭儀有著更濃厚的人文特質。見李紀祥：〈「孔廟世界」的存在本質〉，《長安大學學報·社科版》，第 18 卷第 2 期（2016 年 4 月），頁 1-11。張清江：〈「如在」與「臨在」之間——論朱熹對「祭如在」的理解〉，《雲南社會科學》，2013 年第 3 期（2013 年 3 月），頁 39-44。

心投入，必然有個符應於儀式應當具備的「角色」鑲嵌於身體之內。類似的觀念在邁克爾·普鳴（Michael Puett）與克里斯蒂娜·格羅斯-洛（Christine Gross-Loh）的著作也有提及，他們主張「在儒家的觀念中，禮儀具有變革性的力量，因為他能使我們在某些時刻變成完全不同的自己。它讓我們從日常生活中短暫地抽離出來，體驗到一次微小的改變。在這個短暫的時刻內，我們相當於生活在一個『假想』的世界（“as if” world）中」⁶⁵。上古祭祀中的立尸制度⁶⁶，乃至於喪禮祭禮中巫祝尸的職能分化，都與此相關⁶⁷。

然而這究竟是一種禮儀角色的扮演或是其實真有鬼神之氣的感通？站在歷史的脈絡性來看，我們明顯可以觀察到一個由原始宗教過渡到人文化成的動態變化。好比胡伊青加（Johan Huizinga）於《遊戲人》中所言：「一切真正的儀式，都是被唱、被舞與被玩的。我們現代人已經失去了對儀式和神聖遊戲的感受。我們的文明在歲月中耗損病變的過於老成。」⁶⁸ 歷史化、人文化的過程，使得許多原初信仰的儀式成了一種文化的遺跡，一方面可以說是思想的成熟理

⁶⁵ 邁克爾·普鳴（Michael Puett）、克里斯蒂娜·格羅斯-洛（Christine Gross-Loh）著，胡洋譯：《哈佛中國哲學課》（北京：中信出版社，2017年），頁32。

⁶⁶ 相關研究可參考鄭憲仁：〈古代祭祖立尸制度淺探〉，《孔孟月刊》，第33卷第7期（1995年3月）；晁福林：〈卜辭所見商代祭尸禮淺探〉，《考古學報》，2016年第3期（2016年7月），頁343-364；彭美玲：〈借用當代新學試論《儀禮》尸祭禮意及人祖感通的可能性〉，《輔仁宗教研究》，第40期（2020年3月），頁1-36。

⁶⁷ 范里從社會學的角色理論著手，說明巫、祝、尸三者的職能角色的分化現象，見范里：〈《儀禮》喪與祭中巫祝尸的分別〉，《有鳳初鳴年刊》，第11期（2015年10月），頁433-447。

⁶⁸ 胡伊青加：《遊戲人》，頁196。

性，但是也可能阻絕了人與不可知的世界的感通的可能。

楊儒賓的〈恍惚的倫理〉明白指出，孔子對於鬼神的態度似乎很曖昧，這自有其歷時性的思想發展脈絡。原初信仰過渡到後來我們認為的人文教化，周文王、周公、孔子接續了這樣子的漫長的調整工程，最後到了孔門思想中，「鬼神」遂介於在與不在之間：

它是種「如在」，「如在」比「在」少了物質性，但比「不在」多了可感性。孔子在仁與鬼神之間畫下一道紅線，不可踰越，但他留下了「如在」的縫隙。⁶⁹

從動態的歷程上我們可以看出原始信仰過渡到人文教化的傾向，但是歸結於孔子，究竟「祭如在」之「如在」、「如在」之「如」，那是展示著什麼樣的情態呢？恰好由於孔子的曖昧，保留了後世據以理解為「模仿想像」與「感通臨在」的兩種可能。回到本文的脈絡來談，則「如」同時具備著與祭者合宜的身體行動與調度，此乃屬於「本體樣態」，而「如在」之「如」乃一種「仿擬樣態」，盡可能地透過「設想」先祖的容貌情狀、行止居處，從而誘發孺慕誠敬之心。如此，「本體樣態」、「仿擬樣態」、以及暗藏著的「想像樣態」⁷⁰，通通歸結於「如」之中，遂使其審美意義飽滿充實，且層次豐富。

「如在」按語意上亦可置換成「宛在」，一般喪儀弔唁常常有「音容宛在」、「音容如在」之用法。我們從「如在」／「宛在」的置換，可以找到一個線索，「宛」有「相似」之意外，更有「婉

⁶⁹ 楊儒賓：《原儒：從帝堯到孔子》，頁 270。

⁷⁰ 「假設的事有的可能發生，有的不可能發生。不同程度的假設，在漢語是一個語意問題，不是句法問題。」詳參梅廣：《上古漢語語法綱要》，頁 85。

轉委屈」之暗示⁷¹。換言之，音容是否「在」，神是否「在」，不是一個直截二分的客觀問題，而在於祭儀中如何透過也許是感通、也許是想像，不斷地慕近先祖鬼神的樣貌形象⁷²，從而透過感性認識的發用，更真切地端正肅穆誠敬之心。克里斯托夫·武爾夫《人的圖像》有一段對於中國卷軸繪畫的描述，很適合放在這樣的脈絡去參照：

傳統中國畫，往往通過「在」與「不在」、「顯」與「非顯」的遊戲式迴旋，刻劃構成了中國畫的半陰半陽式風格。這種基於「在」與「不在」之間的迴旋流轉，同樣出現在中國傳統文化當中的祖先崇拜當中——在其表演過程中，生者對逝者敬拜，讓人深感似乎是者仍親臨現場一般。中國的畫家不僅擅長通過圖畫「展現」出某種事物，同樣精於通過圖像去刻劃「隱藏」某種事物。長期以來，這種基於「若隱若現」之間的動態迴旋，構成了中國畫家一貫的畫風。（《人的圖像》，頁5）

這裡所說的「遊戲式的迴旋」、「動態迴旋」，便是「如」表現出的對於存在的動力。這樣的審美性，不僅僅是一種孤立靜賞式的視野框限，因其本身具備的張力，往往就能夠在內部創造自成的追

⁷¹ 此觀點之運用可參考我對於「怨」字的分析：「怨字從夨得聲：《說文》：『夨，轉臥也。从夕卩，臥有卩也。』段玉裁注云：『謂轉身臥也。詩曰：展轉反側，凡夨宛聲字皆取委曲意。』則『怨』相對於『恨』有婉轉委曲之意。」詳見陳伯軒：〈〈赤壁賦〉中洞簫聲的情感特質與教學引導——以白居易〈琵琶行〉與王鼎鈞〈哭屋〉協同參照〉，《國文天地》，343期（2013年12月），頁66。

⁷² 後代祭儀有「尸廢主興」之現象，但不同的儀制演變都可以看出祭祀者對於先人形象的重現或想像。見彭美玲：〈「立主」與「懸影」——中國傳統家祭祀先象神樣式之源流抉探〉，《臺大中文學報》，51期（2015年12月），頁41-98。

尋⁷³，以現代漢語的詞彙來錨定，那就是「逼真」的概念——在不斷地迫近真實的情況之下（「真」亦有「容貌、肖像」之義），卻不得不承認那是對於「真」的無止盡的仿擬。

藉此我們要進入到最後一個議題，便是理解這種動態的、活潑的、內在生成的審美能動性，其實並不止於祭祀典儀中，在孔子日常與學生的互動下，亦可見其痕跡。換言之，對於「如」字的分析，我們從孔子的形象入手，一路談到了禮儀類比、人倫關係、祭祀等問題，既然在祭祀中挖掘了「如」字具備的美學張力與能動性，反過來說，這樣的特質是否也顯現在孔子的人格與形象上？當中最值得關注的便是《論語·子罕》由顏淵口中提及的「循循善誘」：

顏淵喟然歎曰：「仰之彌高，鑽之彌堅；瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。」（《論語彙校集釋》，頁 782-784）

若要說語言描述上的曖昧含混，這一段文字比「祭如在」更是有過之而無不及。尤其是「瞻之在前，忽焉在後」一句，更是將孔子的形象描述得靈動活潑。然而如何看得出「循循善誘」的意涵呢？如同我們前面借道於遊戲理論的方式，可以進一步地提出延續性的「戲弄」（play）的概念，然而這不是日常通俗意義之捉弄之義。

⁷³ 提到「宛在」，不免使我們想到「宛在水中央」（《詩經·秦風·蒹葭》）的詩句，詩經中對於這種水畔中出現的特殊人物之追尋，自由意涵，呂怡菁研究指出，但正也是因為這種「忽隱忽現」的特質，更能強調「我所擁有之經驗的一種實在的當下臨場感，不論是真實，是回想，甚至是虛擬的其境，這是中國古典審美精神的一個重要把握點。」呂怡菁：〈對「存在」的原始驚異——《詩經》中的水畔「神女」〉，《暨大學報》，第 6 卷第 2 期（2003 年 1 月），頁 66。

這是結合遊戲與表演的理論，透過自返性的辯證與消解，以遊戲的姿態行事，卻以使得遊戲得以化成只是一場表演。如此反覆迴旋，保留了主體的靈巧機動。在這種跳躍或自反式的消解否定中，表面上看來可能會產生價值的投機取巧，然而其目的並不是虛無或相對主義式的，而是透過行動的展演，引發出特殊的審美性，從而更能夠誘引觀看者步步深入。⁷⁴

循循善誘本身就是一種孔子教育學生的手段與方法，當中可以想見的是作為師者，這種手段的運作及展示，顯示了孔子特有的人格特質與形象。這一方面顯示在孔子面對不同情境的教育點化手法，如對於孺悲的不屑之教⁷⁵，或是強調師生互動性思辯的「不憤不啟，不悱不發」之說，又或是「叩其兩端而竭焉」⁷⁶等指引手法，都強調了孔子教學上透過鮮明而靈活的策略，去誘問學者思考及實踐⁷⁷。尤其可注意者為《論語·陽貨》所載：

子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」

⁷⁴ 陳伯軒：〈戲弄（play）〉，《2020 臺灣理論關鍵詞彙論文集》（臺北：臺灣大學文學院台灣研究中心，2020年9月），頁207-213。

⁷⁵ 皇侃義疏引李充：「聖人不顯物短，使無日新之塗，故辭之以疾，猶未足以誘之，故絃歌以表旨。」（《論語彙校集釋》，頁1578）。

⁷⁶ 皇侃義疏引李充：「日月照臨，不為愚智易光；聖人善誘，不為賢鄙易教。」（《論語彙校集釋》，頁773）。

⁷⁷ 郝大維（David L.Hall）、安樂哲（Roger T·Ames）注意到了這一點，他們指出，先秦儒學用「譬（如）」的方式，表達的是運用典範（而非訴諸客觀原理規範）來喚起適當的行為，透過這樣的典範學習，讓教學雙方進入一種共鳴的狀態，因此決定榜樣教育的關鍵不僅僅是模仿，更多的是「喚起」。這種「喚起」也是理解「循循『善誘』」的一種詮釋方式。見郝大維（David L.Hall）、安樂哲（Roger T·Ames），何金俐譯：《通過孔子而思》（北京：北京大學出版社，2020年），頁353-362。

子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（《論語彙校集釋》，頁 1574）

韓愈《論語筆解》提到，「此義最深，先儒未之思也。吾謂仲尼非無言也，特設此以誘子貢，以明言語科未能忘言，至於默識，故云天何言哉，且激子貢使進於德行科也。」（《論語彙校集釋》，頁 1575）。依照韓愈這樣的理解，孔子的這樣感嘆，其實正是「循循善誘」的教引手法之一。

此外，「瞻之在前」、「忽焉在後」，更是孔子有意去引導學生而更進一步的形象轉換與調整演示。我們可以從《荀子·哀公》篇的一段文字側面理解：

哀公曰：「善！敢問何如斯可謂之君子矣？」孔子對曰：「所謂君子者，言忠信而心不德，仁義在身而色不伐，思慮明通而辭不爭，故猶然如將可及者，君子也。」（《荀子集解》，頁 637-638）

楊倞注曰：「猶然，舒遲之貌，所謂『瞻之在前，忽焉在後』」在楊倞的理解中，君子猶然不疾不徐，即顏淵眼中看到的「瞻之在前，忽焉在後」。以孔子的主體而言，那便是「本體樣態」的「如」，孔子展示了特定的身體氣象，而顏淵等學生看來，傾力效法追趕，便是「仿擬樣態」的「如」。《荀子·哀公問》的這段文字，我們還可以在不同的典籍中讀到異文，例如《大戴禮記·哀公問五義》言：「君子猶然如將可及也，而不可及也。」⁷⁸及《孔子家語·五儀解》看到類似的說法：「油然若將可越，而終不可

⁷⁸ 黃懷信主撰，孔德立、周海生參撰：《大戴禮記彙校集注》（西安：三秦出版社，2005），頁 62。

及者，君子也。」⁷⁹都共同指向了君子展現出來的容貌、氣度、氣象、儀態，處在一種似乎可以達及又不可達及的狀態。倘若可以將教與學本身視為一種儀式或是廣義的遊戲，那麼「遊戲的本質包含在這樣一句話中：『有某種東西還結局未卜』（There is something at stake）」⁸⁰便很能夠說明顏淵對於孔子「仰之彌高，鑽之彌堅」的讚嘆，因為孔子的善誘透顯出來的精神氣度，是無法輕易一覽無遺的，從而使得學生愈發不斷地慕近而效法。

唯有透過這樣的逗引善誘，才能夠因應不同的情境樣態給予適合的教引。這些孔子在教學上所展示的氣象，靠著「如有所立卓爾」短短一句，似乎卻也以「如（似）」、「爾（如）」，完美地聯繫了本文所言的「本體樣態」與「仿擬樣態」的審美性，而具體的點撥教化（「不憤不啟」、「有鄙夫問於我」等皆可視為「假如」的情境設想）中，又屢屢提取了「如」字作為「設想情態」。

或許我們可以替楊儒賓提出的「恍惚的倫理」進行補充，這樣的特異的工夫，並不只於祭儀當中。畢竟，「善誘」要成為可能，必須有「如」（逼真）的顯現，才能致成。何晏集解云：「在前在後，言恍惚不可為形象也。」此一說法，後為邢昺、朱熹所承（《論語彙校集釋》，頁 783）。顏淵對孔子的描述，確實充滿了迷離恍惚的詩意氛圍。儘管，孔子教育的目的一定不會只是著意於機巧逗弄，而是在於回到德行之學上的典範學習，正如祭儀的意義並不會耽溺於對於先祖鬼神的感通或想像，但是孔門儒學這種活潑生動的形象展演與感性認識的發用，是斷不可等閒視之的。

⁷⁹ 王肅：《孔子家語》（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年），頁 55。

⁸⁰ 胡伊青加：《遊戲人》，頁 73。

六、結語

本文由《論語·鄉黨》的「如」字作為出發點，首先以「如」字的字義考索，選擇了不同於辭典細緻分殊詞義的方式，試圖從「如」字的幾種用法凝聚於本源意義上，提出「如」隱含著「對偶成雙」的對象仿擬或情境提取的作用，並且以此提出「本體樣態」、「仿擬樣態」、「想像樣態」等審美概念。儘管尚不足盡賅「如」字，卻可從這三種樣態中理解儒家禮儀思想蘊含著飽滿而充實的感性認識。本體樣態涉及到對於士君子修身行止應當呈顯出的身體氣象，而仿擬樣態除了可以指涉身體之外，也用以類比人倫關係以及不同的禮制對應參照，而想像樣態則調度了主體的想像力進行情境提取，頗類似於「思想實驗」或近代西方哲學指稱的「道德想像力」。「如」字所飽含的三種樣態，非常巧妙地聚結於「祭如在」的祭儀理念中，倘若用一個比較笨拙累贅的方式恢復「如」字在文句的意蘊及其對應位置，或可以下列的句式表述：

（如 1）祭，（則）如 2 在（如 3 也）。

「如 1」代表的是「設想樣態」的假設條件，倘若要祭，則應當「祭如在」；「如 2」則是「仿擬樣態」中的「如」，持續不斷地發動想像力或感通能力，逼顯鬼神之「在」；至於「如 3」則是在整個祭儀當中，一個人應當展現出來的貫串身心的氣度、氣象，是「如」字所包孕的「本體樣態」。

即使我們未必能夠確指鬼神是否實有，但「如在」之「如」，本身內具不斷逼顯的能動性，使得祭儀不單純只是行禮如儀的制度形式，而具備了豐厚強勁的審美感受。依照此審美動能，落實在孔門師生的互動，其最明顯的效用其一是孔子獨到的品鑑人物的能力，其二是循循善誘的點撥指引。過去對於《論語·鄉黨》中身體「如

也」，並非沒有人注意到，對於「祭如在」的問題，更是討論孔子鬼神觀無可避免的章節。但基於傳統訓詁文獻的方式，不太有人把這兩個議題放在一起討論，更遑論透過其展現的美學能動性，理解孔門「循循善誘」的活潑靈動。本文由此理解儒家思想中的美學價值，期望能夠提供既有的研究一點不同的詮釋徑路與視野。

尤其是我所採取的訓詁策略上，乃是透過溯源式的、統觀式的文字理解。蓋隨著歷史演進、文明發展，詞語使用呈現了孳乳分化的情勢，在所難免。同一個詞，在各自的文句脈絡中，或許應當有各自恰當合宜的訓解。然而我採取的立場，乃是預設了這些後世引申而來的用法，極有可能或多或少繼承與轉化了詞語最原初的意涵。由後往前匯聚的視野，提供了一種嶄新的「以訓詁明義理」的可能。易言之，這些不同的「如」字，我固然見其「異」，亦見其「同」。淺見以為，這樣的研究方法若可行，應當還有更多的「關鍵詞」可以透過這樣的操作方式，開展出多層次的意義圖幅。⁸¹

⁸¹ 本文初始所訂立的題目為〈氣象與宛在：「如」字的表現美學與存在能動性〉，而內文卻以先秦儒學典籍為研究對象。此乃企圖以此研究方法為經，而以儒學研究為緯，用大題涵括子題，透過題目與內文之間存在的縫隙，留下對於此研究方法的反思或進一步發展的可能。唯審查意見認為，這種涵括性的題目若能成立，則內文不該有學派之別。另一位審查人也建議在題目上加入「先秦儒學典籍」，以彌合題目與內文之間的落差。此言有理，故從之。

引用書目

一、古籍

1. 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，臺北：洪葉文化，1998 年。
2. 王肅：《孔子家語》，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978 年。
3. 焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》，北京：中華書局，1987 年。
4. 孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990 年。
5. 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，2013 年。

二、專書

1. 王力主編：《王力古漢語字典》，北京：中華書局，2000 年。
2. 王夢鷗：《禮記今註今譯》，臺北：商務印書館，1987 年。
3. 安樂哲（Roger T.Ames）著、孟巍隆譯、田辰山校譯：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》，山東：山東人民出版社，2017 年。
4. 克里斯托夫·武爾夫（Christoph Wulf）著，陳紅燕譯：《人的圖像：想像、表演與文化》，上海：華東大學出版社，2018 年。
5. 杜維明：《儒家思想——以創造轉化為自我認同》，臺北：三民書局，1997 年。
6. 何永清：《《論語》語法通論》，臺北：商務印書館，2016 年。
7. 郝大維（David L.Hall）、安樂哲（Roger T·Ames）著，何金

- 俐譯：《通過孔子而思》，北京：北京大學出版社，2020年。
8. 胡伊青加（Johan Huizinga）著，成窮譯：《遊戲人》，新北：康德出版社，2013年。
 9. 南懷瑾：《論語別裁》，臺北：老古文化，2008年。
 10. 高婉瑜：《漢語常用假設連詞演變研究——兼論虛詞假借說》，臺北：學生書局，2011年。
 11. 梅廣：《上古漢語語法綱要》，臺北：三民書局，2015年。
 12. 許進雄：《古文諧聲字根》，臺北：臺灣商務印書館，1995年。
 13. 斯蒂文·費什米爾（Steven Fesmire），徐鵬、馬如俊譯：《杜威與道德想像力：倫理學中的實用主義》，北京：北京大學出版社，2010年。
 14. 黃懷信主撰，孔德立、周海生參撰：《大戴禮記彙校集注》，西安：三秦出版社，2005年。
 15. 黃懷信主撰，周海生、孔德立參撰：《論語彙校集釋》，上海：上海古籍出版社，2008年。
 16. 楊儒賓：《原儒：從帝堯到孔子》，新竹：清華大學出版社，2020年。
 17. 蔡振豐、林永強、張政遠編：《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年。
 18. 蔣年豐：《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，臺北：桂冠出版社，2000年。
 19. 漢語大字典編輯委員會：《漢語大字典（第二版）》，成都：四川辭書出版社，2010年。
 20. 邁克爾·普鳴（Michael Puett）克里斯蒂娜·格羅斯-洛（Christine Gross-Loh）著，胡洋譯：《哈佛中國哲學課》，北京：

中信出版社，2017 年。

三、期刊論文

1. 王祥齡：〈原始儒家的宗教向度〉，《逢甲學報》，第 27 期，1994 年 11 月，頁 1-12。
2. 石超：〈「仁」之古文「忝」：文質彬彬與身心互攝〉，《中國哲學研究》，288 期，2018 年 3 月，頁 21-28。
3. 田家溧：〈漢代的容禮與威儀觀及其影響〉，《理論學刊》，第 252 期，2015 年 2 月，頁 123-128。
4. 李紀祥：〈「孔廟世界」的存在本質〉，《長安大學學報·社科版》，第 18 卷第 2 期，2016 年 4 月，頁 1-12。
5. 李爾綱：〈釋「如」辨正〉，《辭書研究》，2012 年第 2 期，2012 年 4 月，頁 23-27。
6. 呂怡菁：〈對「存在」的原始驚異——《詩經》中的水畔「神女」〉，《暨大學報》，第 6 卷第 2 期，2003 年 1 月，頁 59-81。
7. 吳冠宏：〈人物品鑑學之新向度的探索——從蔣年豐〈品鑑人格氣象的解釋學〉一文談起〉，《成大中文學報》，第 27 期，2009 年 12 月，頁 1-36。
8. 何永清：〈《論語》兼語短語探討〉，《儒學研究論叢》，第四輯，2011 年 12 月，頁 115-130。
9. 范里：〈《儀禮》喪與祭中巫祝尸的分別〉，《有鳳初鳴年刊》，第 11 期，2015 年 10 月，頁 433-447。
10. 林文琪：〈寓教於祭的倫理教育劇場——儒家祭祀禮典儀式中展開的典範學習活動析論〉，《漢學研究集刊》，第 25 期，

- 2017年12月，頁117-156。
11. 馬曉鈴：〈容禮考述〉，《赤峰學院學報·漢文社科版》，第35卷第3期，2014年3月，頁115-117。
 12. 晁福林：〈卜辭所見商代祭尸禮淺探〉，《考古學報》，2016年第3期，2016年7月，頁343-364
 13. 郭小軍、楊明：〈論儒學視域中人的構成性〉，《江蘇行政學院學報》，102期，2018年6月，頁14-19。
 14. 陳伯軒：〈〈赤壁賦〉中洞簫聲的情感特質與教學引導——以白居易〈琵琶行〉與王鼎鈞〈哭屋〉協同參照〉，《國文天地》343期，2013年12月，頁64-70。
 15. 陳經衛、方有國：〈先秦漢語「如何」結構考辨〉，《唐山師範學院學報》，第32卷1期，2010年1月，頁12-14。
 16. 陳靜容：〈《論語》中的「媒介」尋繹——人之「感」的重層交錯與道德建立〉，《文與哲》，第30期，2017年6月，頁1-22。
 17. 孫大川：〈試論孟子之「知言養氣」——心性存養功夫之省察〉，《東吳哲學傳習錄》，2期，1993年6月，頁278-281。
 18. 孫偉強：〈《論語》中「如」字研究〉，《承德民族師專學報》，第30卷，2010年8月，頁14-17。
 19. 康文娟：〈《論語》中「如」字的詞性和用法〉，《濮陽職業技術學院學報》，第23卷第3期，2010年6月，頁57-59。
 20. 張清江：〈「如在」與「臨在」之間——論朱熹對「祭如在」的理解〉，《雲南社會科學》，2013年第3期，2013年3月，頁39-44。
 21. 彭美玲：〈「立主」與「懸影」——中國傳統家祭祀先象神樣式之源流抉探〉，《臺大中文學報》，51期，2015年12月，

頁 41-98。

22. 彭美玲：〈君子與容禮——儒家容禮述義〉，《臺大中文學報》，第 16 期，2002 年 6 月，頁 1-48。
23. 彭美玲：〈借用當代新學試論《儀禮》尸祭禮意及人祖感通的可能性〉，《輔仁宗教研究》，第 40 期，2020 年 3 月，頁 1-36。
24. 彭國翔：〈作為身心修練的禮儀實踐——以《論語·鄉黨》篇為例的考察〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第 6 卷第 1 期，2009 年 6 月，頁 1-27。
25. 黃俊傑：〈東亞儒家思想傳統中的四種「身體」：類型與議題〉，《法鼓人文學報》，第 2 期，2005 年 12 月，頁 5-24。
26. 鄭毓瑜：〈比較句中「如」「似」「比」的問題〉，《幼獅學誌》，第 18 卷第 4 期，1985 年 10 月，頁 143-159。
27. 鄭憲仁：〈古代祭祖立尸制度淺探〉，《孔孟月刊》，第 33 卷第 7 期，1995 年 3 月，頁 11-19。
28. 韓高年、陳丹奇：〈《論語·鄉黨》的禮學淵源與古「語」特徵〉，《安徽大學學報·社科版》，2019 年第 4 期，2019 年 7 月，頁 34-42。

四、會議論文

1. 陳伯軒：〈戲弄(play)〉，《2020 臺灣理論關鍵詞彙議論文集》，臺北：臺灣大學文學院台灣研究中心，2020 年 9 月 7-8 日，頁 207-213。