

# 王船山《詩廣傳》論禮詩樂

陳章錫

## 第一節 論祭祀之宗教意義與誠敬之態度

船山論祭祀之義，重在崇天報本，以言天人之交相感通爲一體，此猶通於所謂「通連父母天地文化爲一體以言孝」之義。蓋人所祀之天地、祖先、聖賢，分別爲吾人宇宙生命、自然生命與文化生命之本始，而人之生命乃不可看成徒是上不在天，下不在田之孤零零之存在者。復次，人亦無法自安於有限，而莫不有報本返始之天性，莫不有超越現實、祈禱無限之宗教情懷，而祭祀之禮正能使吾人之精神當下得其安頓歸依，並有所提攜振拔，而人乃不可如世俗小人或民間信仰之流於求私媚鬼。茲即引船山之言，詳爲論述其中深刻之宗教意義。船山論周頌維清曰：

崇德、報功、祈福，三者祭之秩也，非祭之義也。舉是三心、致之社稷山川而弗忍，況孝子之享其親乎？陰陽之良能，人之性也；吉蠲之精意，神之著也。用神之著者，有事於己之性已。以崇、以祈、以報，則二之矣，故曰弗忍也。奚況孝子之享其親乎？

孝子之享其親，知其親而享之焉耳。「天地之大德曰生」，舍此而有他德，弗忍崇也；則舍此而有德，弗忍替也。周公之事文王，壹以舜之事瞽瞍、禹之事鯀事之而已。故周頌至矣，文武之德豐矣，而儉於言，弗忍以德故而崇其先，詡揚之而恐其蕩乎心，然後情至而無餘志，奚況祈報之私哉？

人之於親，無擇也，無感也，無求也，傳之而已矣。有傳心焉，有傳性焉，有傳命焉。閔予小子之警於廟，傳心者也。文王大明之播於廷，傳性者也。清廟維清之承於祀，傳命者也。傳之以命而心性絀矣。道義者命之委緒，吉凶者命之棲且，迎精合漠以反其

所自生，維清之所以益簡也。知「文王之典」，庶幾其成而已矣。故以知闕宮之祈昌熾，長發之稱聖敬，不足以與於周公之享其先也。

人得於天地陰陽之良能，而爲萬物之靈，尤因天地之心或曰自由無限心之內在，而使人有道德生命之呈現與歷史文化之日新。復從歷史上先後之人可有精神志意之相紹繼無已，更可見出人之生命雖有限而可及於無限之莊嚴意義。而祭祀之義，即在體察此純粹之天地之心，此無限之創造精神；並對祖先聖賢天地致其感恩敬慕之忱，而使之精神情懷，當下得其印證安頓；使天人交相感通爲一體，而人亦因之眞可得一身立命之道。此即祭祀之宗教意義所在。至於祭祀前之善潔（吉蠲）吾身，則唯在使吾人容光充盈，使純粹之精神易於凝結發露以迎精合漠，此時人亦唯發其誠敬惻怛之心而已，本不可夾帶絲毫現實上之私情妄念，故若移注其心於崇德報功祈福之事，反無以體察先人純粹之精神志意，更無以與天通誠。故吾人尤須分辨崇德報功祈福僅屬祭之常序，而非祭之本義所在，以免天人相隔爲二。此可比較有關「文王」諸詩之有傳心、傳性、傳命之異，以見出何者最能表達出純粹之宗教精神。

其中閔予小子一詩爲悼傷警惕之言，乃成王免喪，將始朝政，朝于先王之廟所作（註一），屬「傳心」者。文王、大明二詩言文王武王敬天修德及其立國之功業，屬「傳性」者。前者言人生一時之吉凶，而吉以實天命一時之閃現而已；後者言道德仁義之功業，而功業實仍不過是天命之下委而已（故文王大明列於雅而不列於頌）。二者皆不免是現實人生有限之迹，故曰「道義者命之委緒，吉凶者命之棲且」。而維清一詩則不然，此純屬祀文王之詩，「傳之以命，而心性絀」，故文辭簡略，不言及現實諸事，而使人唯凝結其誠敬惻怛之心，以與祖先及天地之神相遇，故最能表

現祭祀之宗教意義。至於魯頌閟宮與商頌長發二詩，則流於一味歌功頌德，而反於孝祭之崇高精神一無所會矣。

此義船山又於論周頌我將與維清曰：

子曰：「祭則受福」，奚福乎？福莫大於祭，故「迺用有成」，周之頌也；「既右享之」，子孫之保也。

天物之豐，疾胥之不作，侯氏之寧，兵戈之偃，康萬民，綏四海，樂以其仁，安以其義，可以為福矣；未底于祀事之成，而弗敢福之也，故曰：樂不如性，性不如命。天之命我者親也，親之命我者心也。烹蒿棲檜，昭明者往而不可復，而復之一日矣。有事於其所不能事，莫之致而致之，適然得之心而不違，君子之至於命，至此也。樂莫樂於復所自生，性莫貴於藏之不顯。至於命，而樂所自生者復其始也，藏之不顯者不露之福也，故福莫福於祭之成也。

舍祭之為福以求多福，更皇皇其奚求哉？日月方明而吹其燭火，時雨方灌而不釋其抱甕，或曰誕也，愚而已矣。

人自天而來，其心性之本質，本是同於天之超越無限者，至於現實上之種種道德事業，則只屬天命之下委，其本身終將成有限之往迹，故人應善知繼志述事，以秉承先人之精神志意，更擴充發展先人之未竟德業。此則唯視人是否能自秉其可無限創造之心靈以繼成之。故祭祀之時乃貴能發其誠敬惻怛、善體先人之心，真見其其慈憐悽愴之精神而與其通誠。必如此然後可證人在現實上為真能繼志述事，而將有德業之日新者，此之謂「福莫福於祭之成」也。

船山又區別祭祀時求長壽多福之語句，主意雖唯在發其所自生，而非為求遂一己之私願，其論周頌維曰：

榮吾生，榮其所自生也。引吾年，引吾心也。所自生者不榮，而榮其生，辱莫大焉。心之不引，而年引焉，凡生之日皆死之夜也。引其既死之生而永之，是名樂生而實樂死也。所自生不榮，而但生之榮，是凡榮而皆辱也。以死為生，以辱為榮，哀哉！且以之自願，而或為人願之。鰥鰥甘澗水以相殉，夫誰為詔之乎？

「綏我眉壽」，奚綏邪？「介以繁祉」，奚介邪？引其孝思，則父母憑之以存，右我考妣而所榮不昧也，然後非死而實生，非辱而實榮矣。故曰：為人子者榮為人兒，以事親之日長也。

事親之日徂，耳目口體之尚生，而儲為鬼以待死，無已而致之於祭乎，吾猶人也。悲夫！犧牲不成，樂盛不備，衣食不章，浮游以食於萬物，學無可安而未即於死，如之何其勿悲！

其意蓋云人必須真有其深情厚意以繼志述事，人之生命方能與祖先與文化連通，因先人之形體雖已墜壞，其精神志意則仍冥冥若存，常待吾人以精誠惻怛之心意與之相遇合，如此始真能見生命之綿延無限。若不此之圖，而徒求一己耳目口體之生養，則人徒具有有限之自然生命，而只是一斷層之存在；實無異於禽獸之止於無明蠢動，又將何以紹繼無窮之文化生命？如此則人雖生而若死，而其所欲榮之生亦適為辱之所在而已。故求生祈福等語句，其主意應是人為能更發其心力以繼志述事，而非為一己之私而有者。此外在祭祀之態度上，人復須準備其犧牲樂盛，整飭其身容以致其誠敬，故船山論周頌烈文曰：

「約軹錯衡，八瓊瑋」，助祭之飾也。乘大輅，載孤獨旂，十有二旒，主祭之飾也。殫敬於神，勿自貶約，而盛致其飾，於義何居？嗚呼！斯君子之交於神明，所由異於非君子者與！

是故大裘袞冕、玉輅六馬、以養其容，日享太牢，共其玉食、以養其體，喪不弔、疾不問、刑獄不省、以養其神。凡君子之交於神明者身焉耳。身以答神，蔑敢不敬也。身以綏神，蔑敢不養也。享帝者、享其對越之帝也，享親者、享其思成之親也。體悅惚幽微於其魂魄，非其盛不足以凝之矣，故不敢不敬也。敬矣，故不敢不養也。

天地之生，莫貴於人矣。人之生也，莫貴於神矣。神者何也？天之所致美者也。百物之精，文章之色，休嘉之氣，兩閒之美也。函美以生，天地之美藏焉。天致美於百物而為精，致美於人而為神，一而已矣。求之者以其類，發之者以其物。是故精生神、而神盛焉，神盛於躬、而神明通焉，神明通而鬼神交焉。匪養弗盛也，匪盛弗交也。君子所以多取百物之精、以充其氣、發其盛、而不慙也。

天有其生物不測，妙用無方之神體，致美於百物而為精，致美於人而為神。人即因有此天地創造之心之責任內在，而為萬物之良，並有其永恒之文化生命。故祭祀祀先之意，正在體贊此無限之創造精神，發其敬誠。

## 第二節 論詩樂之形上內涵與功能

前節偏重闡發祭祀之深刻內涵與應有之誠敬態度，然而就祭祀之儀式言，詩禮樂三者實密不可分，其間詩與樂之形上功能尤堪細加探討，船山論周頌昊天有成命，嘗有極爲明白之提示，其言曰：

惟「昊天有成命」，可以事上帝，（據云「成王不敢康」，不敢者非頌德之詞，故知非祀成王之詩，從序爲允。）於戲！微矣！禮莫大於天，天莫親於祭，祭莫效於樂，樂莫著於詩。詩以興樂，樂以徹幽，詩者幽明之際者也。

視而不可見之色，聽而不可聞之聲，搏而不可得之象，霏微婉婉，渙而靈，虛而實，天之命也，人之神也。命以心通，神以心棲，故詩者象其心而已矣。神非神，物非情，禮節文斯而非僅理，敬介紹斯而非僅誠。來者不可度，以既「有成」者驗之，知化以妙迹也。往者不可期，以「不敢康」者圖之，用密而召顯也。夫然，鑽不可見之色、如絳繡焉，播不可聞之聲、如鐘鼓焉，執不可執之象、如瓊粵焉；神皆神，物皆情，禮皆理，敬皆誠，故曰而後可以祀上帝也。

嗚呼！能知幽明之際，大樂盈而詩教顯者、鮮矣，況其能效者乎？效之於幽明之際，入幽而不慙，出明而不叛，幽其明而明不倚器，明其幽而幽不棲鬼，此詩與樂之無盡藏者也，而孰能知之！

人爲天地之心，故雖有限而可無限，唯須時時提攜振拔，不稍荒惰而後可。而祭天之禮即正在表達人有此超越有限以祈禱無限之心願。此報本復始之心願表現於政治之上，即是敬慎其德，不敢安逸之憂患意識，觀昊天有成命一詩云：「成王不敢康，夙夜夜命有密」，即屬其例。故船山讚嘆曰：「惟昊天有成命，可以事上帝。」可見詩者言人之志、象人之心，乃所以通天之命，擬人之神，正有其形上之意義。然猶不僅於此也，在祭祀之禮儀中，詩必與樂相配合，始真能體顯應之全，以出入於幽明，而爲禮之大成。故船山曰：「詩以興樂，樂以徹幽，詩者幽明之際者也。」必如此，在詩樂烘托之境下，人天始真感通爲一，是以曾師昭旭曰：「然

思，而非真可致一活靈活現之鬼神也。而人藉齋戒保養形體與盛致其飾，正能以其充盈之容氣，凝聚其誠敬之精神，而後方能發其精誠惻怛與鬼神幽微恍惚之魂魄相適合，而昭然若見其一冥冥若存之精神志意，而此實即不外是天地之心。又其中助祭主祭之飾所用皆爲百物之精，爲天地之心所致美者，亦有助於人之凝聚其精神。故船山總結曰：「精生神，而神盛焉，神盛於躬，而神明通焉，神明通而鬼神交焉，匪養弗盛也，匪盛弗交也。」其言甚美，吾人亦可見出祭祀儀式之過程中，其每一步驟皆莫不有深刻之內涵。例如船山又從儀式過程見出祭祀之態度須以和生敬，其論周頌「有來靡靡，至止肅肅」之句曰：

「有來靡靡」，則「至止肅肅」矣。「有來靡靡」，而後「至止肅肅」也。故敬者人之情也，緩之而隱，迫之而浮，待其生而盈。和者所以待之也，待之而後生，生而徐盈，藏於愛之宅。愛繁其外而不易出，是以迫之而浮。夫天下之不孕其敬者鮮矣。浮以爲敬，是中無敬也。以其中之無敬，億中之固無敬也，於是自外生之嫌，而義外之說立矣。

靡靡者何期乎？肅肅者能勿生乎？君子謀其和、不謀其敬，知敬之固有而不待謀也。靜居之敬、以和其心，非以謀敬、以謀和也。執事之敬、以敬其氣，即以謀敬、唯謀和也。莫敬於氣，而天下之須敬者次之。敬而不束，舒而不忘，微之而使昌，居之而使行，然後有其靡靡，而肅肅者徐以盈矣。善敬者、反之於情，致之於氣，油然而生而不息。故曰：「君子大居敬」，言乎其居之也。

祭祀之敬是入之道德心充內形外之表現。應由人心內在之情感自然生發無已，以充於其形骸生命之氣，始真有表現於外之敬，故必由性實情，以理生氣，而後始是有本有源，油然而不竭者。若不明此理，一意從外迫求敬之呈現，是終不免浮動枯竭，而非人心真誠之表現。故必先以靜居之敬謀其心之和，凝斂而非約束，寬舒而非澹忘，待其愛生而徐盈，而後始能充於內而形於外也。

總上所述，吾人可以概知船山如何凸顯祭祀之禮中深刻之宗教意義，而必期其真足以成爲吾人安身立命之地也。

後神不止是顯發爲人之神而直是天地之神，物不止是顯發爲眼前形色之情而直是宇宙全體之情，禮不止是現實形色之分別條理而直是太極之統體一理，敬亦不止是人心之誠而直是天心之誠矣。」（註三）其言甚美，且詮釋極爲洽當，而其中關於「樂」所以有如此大用之緣由，船山又嘗明白分辨於論商頌那曰：

樂爲神之所依、人之所成。何以明其然也？交於天地之間者、事而已矣，動乎天地之間者、言而已矣。事者容之所出也，言者音之所成也。未有其事，先有其容，容有不必爲事、而事無非容之出也。未之能言，先有其音，音有不必爲言、而言無非音之成也。天之與人、與其與萬物者，容而已矣，音而已矣。卉木相靡以有容，相切以有音，況鳥獸乎？蟲之輒有度，擊之鳴有音，況人乎？

是以知：言事人也，音容天也。……故音容者，人物之元也，鬼神之紹也；幽而合於鬼神，明而感於性情，莫此爲合也。……

今夫鬼神，事之所不可接，言之所不可酬，髣髴之遇、遇之以容，希微之通、通之以音，霏微婉轉，嗟吁唱歎，而與神通理，故曰：「殷薦之上帝，以配祖考。」大哉聖人之道，治之於視聽之中、而得之於形聲之外，以此而已矣。

此文藉「言事」與「音容」之別以凸顯樂之地位價值。因祭祀之義原在使形下復通於形上，有限復入於無限，故勢不能單依實人間片段有限之言事，即可達此目的；而須超越於言事之上，藉禮之「容」與樂之「音」爲出入顯隱幽明之紹介。蓋「音容」者實爲天籟之渾全，而「言事」者則已是人爲之偏限。「音」原唯有抑揚，「容」原唯有動止，必經人心以理冒之，對之有所特指規限，方成爲「言事」。故言事之義含雖較精確而顯豁，然同時亦因此而不免有其封限與隱蔽，而終不能如音容之雖混沌而卻蘊函無限豐富之意義也。吾人觀天地自然之卉木鳥獸，皆莫不繁有其音容，以昭顯天籟之渾全，即可知其理。故鬼神雖無存在之形體，而其髣髴希微之魂魄，人仍終可因於禮樂儀式之「霏微婉轉，嗟吁唱歎」之音容，與之相通誠相適合於形上之界域。故船山極讚嘆樂之功能而曰：「大哉聖人之道，治之於視聽之中，而得之於形聲之外。」皆莫非因有體於此音容之用所致。既明樂之大用，又知「詩以興樂」，則祭祀之詩並無取於多言，而尤重在以無言之境蘊函無限之意義，其理亦較然可知。船山論商頌情

廟曰：

延陵季子之所觀邪，而謂韶曰「如天之無不轉也，如地之無不載也？」故子曰：「知德者，鮮矣。」今夫天之德、元亨利貞也，人之德、仁義禮智也，可知而可言者也。雖然，言仁未足以發人之愛也，言義未足以發人之廉也，言禮未足以發人之敬也，言智未足以發人之辨也；非言之不足以發也，發之而無以函之也。故曰：知不言之言者、可以言言，謂其函之也。妄者曰：「照之以天」，則抑不知天也。不言以函言，而後仁義禮智無不函焉，斯則如天之轉、如地之載也。

「清廟之瑟，朱紘疏越，一唱三歎，有遺音也」，非其澹也，爲八音函也。清廟之詩，盛德無所揚翊，至敬無所申警，壹人之志，平人之氣，納之於靈承、而函德之量備矣。故以微函顯，不若以顯而函微也；以理函事，不若以事而函理也。用俄頃之性情，而古今宙合，四時百物、賅而存焉，非擬諸天，其何以俟之哉！張子之言天，曰清也、虛也、一也、大也，知此、乃可以與知清廟矣。

周頌之文句大皆簡略古典，一般人多不能明言其故，而船山卻能針對言語之有限性，與祭祀時所須之靜穆情境以闡明其理。蓋仁義禮智之德目，雖是客觀之性理，然必待人心自覺主動地一一秉持之，而後可發用於日常生活之中，而非可徒恃抽象之言語以強人感悟，蓋抽象之言語本身，實無以蘊函宇宙人生豐富之底蘊。有時一件簡單明白之事例，反遠較複雜之口耳聽說更易發人深省，此之謂「以理函事，不若以事而函理也」。據此以觀祀文王之「清廟」一詩，欲人即於寥寥音聲之中，有感於文王之德業，而終不倚於炎炎多言，蓋亦有得於此旨。再如清廟之禮儀唯以迹近無言之詩，配合疏越之樂音，以烘托一肅敬雍和之境，而當下即可蘊函宇宙全體之情境，亦足使人平心靜氣，當下直截默識體會其中之無限意蘊，而感悟文王之盛德，其背後實與天地冥冥若存之精神志意相通者也。反之，若一味歌功頌德，或不斷申說警惕，又曷克臻此境地？船山甚至認爲於此之時，或連「修辭立誠」之原則亦一概用不上。其論周頌維清曰：

言之不足，故長言之。君子之於言：新乎足，勿辭其長也；幾乎足，非樂其長也；故曰：「修辭立其誠。」誠者，足而無虛之謂也。雖然，有發不及於者，有舍之已盡而勢不得行，有欲大

而無可彈及者焉，有孤至而不知其餘者焉，有寢與食飲於斯而不假特學者焉。凡此者，皆終古而無足之心也，奚況終古而有足之言也？

其仁人之享帝，孝子之享親乎！以長言爲足而長言窮，以嗟歎爲足而嗟歎窮，以詠歌爲足而詠歌窮。無已而言之，曩括欲動之情，約略目前之事，惟恐其溢而有所失也，則維清是已。苟足矣，窮矣，無以將其愛敬矣。無已，終不以言宜之，而資大樂之聲，昭宣其幽潛，猶愈於言乎！維清者，待樂而成章者也。

故修辭者，不可於維清而學之也。非周公見文考之情，而斬於一足，則是孝子事親之心，鑿鑿乎待言而喻之，不亦逆與！

當仁人孝子祀天享親之時，其內心敬慕感恩之情懷實欲動無已，其精神一往於無限超越之蘄嚮，此時任何嗟歎詠歌恐均無以充盡表達其內心敬慕之情。則基於言語之有限性，其時「修辭立誠」一足而無虛」之原則乃全然不相應者，無已，則如前文所云，唯能以不言之言以蘊函無盡之情懷而已。此所謂資大樂之聲以昭宣幽潛也。（此樂之大用，前已詳論，茲不復贅）觀維清全詩云：「維清緝熙，文王之典。肇禋。迄用有成，維周之禎。」僅約略目前情事之寥寥數語而已，蓋欲囊括其欲動之情，凝聚其愛敬之心，無使溢失也。

此外，船山又言祭祖祀先，既重在發其誠敬思慕以與先人冥冥若存之精神志意相通感通，則於文辭上，須寫之以其神，蓋亦孔子所言祭如在之義也。其論周頌執贛曰：

儼然必有見乎其位，肅然必有聞乎其聲，愾然必有聞乎其歎息之聲，然後可以得似乎其先矣。故功非其所揚也，揚其功是方社之祀；道非其所擬也，擬其道是誓宗之奠也。

孝子之事其先，惟求諸其神乎！神則無所不泮矣。虛無節者，神所流也，實有節者、神所竟也。……故祀文王之詩，以文王之神寫之，而文王之聲容察矣。祀武王之詩，以武王之神寫之，而武王之聲容察矣。言之所撰，歌之所永，聲之所宜，無非是也。文王之

神：肅以清，如其學也；廣以遠，如其量也；舒以密，如其時也；故誦清廟我將而文王立於前矣。武王之神：昌以開，如其時也；果以成，如其衷也；惠以盛，如其猷也；故誦執觀而武王立於前矣。

故曰：「神也者，妙萬物而爲言也。」鐘鼓載之嗶嗶焉，磬管載之將將焉，威儀載之簡簡反反焉，醉飽載之無不足焉。見其在位，聞其聲、聞歎息之聲，即其事、成其詩歌，亦既見之於斯，聞之於斯矣，此所謂傳先王於萬年而不沒者也。故曰：「唯孝子可以享親。」

「神」即是天地之心，非另有其神秘之意味，故云「神也者，妙萬物而爲言也」，然此天地之心當表現於文王武王身上之時，即與其個人獨特之生命才情相結合，因而亦當有不同之風儀氣象。故云「文王之神：肅以清，……武王之神：昌以開，……」如此藉不同風格之詩樂禮儀以分別表達文王、武王之不同聲容，而如見其人之風儀氣象，實極有助於默識存想其人恍惚幽微之精神志意。觀執觀詩有云：「鐘鼓嗶嗶，聲筦將將，降福穰穰。降福簡簡，威儀反反。」即以武王之神寫之，而如見其威儀聲容，可知其理。至於最能秉此誠敬之心，如見其親，而徹通幽明，感格形上形下之域者，則唯孝子爲能也。

總上所說，吾人可見船山對禮詩樂之形上功能與孝祭之義，實有極其精到深刻的體悟，足以掃除凡說瑣論，以振拔吾人之心志也。

#### 附註

註一：按毛詩序云：「閔予小子，嗣王朝於廟也。」傳云：「嗣王者，謂成王也。除武王之喪，將始即政，朝於廟也。」

註二：按毛詩序云：「文王，文王受命作周也。」「大明，文王有明德，故天復命武王也。」詳細內容則參見原詩。

註三：見曾師昭旭著「王船山哲學」頁九一、九二，民國七十二年二月初版，遠景出版事業公司。