

國立臺灣大學文學院中國文學系

博士論文

Department of Chinese Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

doctoral dissertation



論《儀禮》禮例研究法

——以鄭玄、賈公彥、凌廷堪為討論中心

On the Research Methods of Ritual Rules in *YILI* : Focus on
Zheng Xuan, Jia Gongyan and Ling Tingkan's Interpretation

鄭雯馨

Jeng, Wen-shin

指導教授：葉國良教授

Advisor: Professor Yeh, Kuo-liang

中華民國 102 年 5 月

May 2013

國立臺灣大學博士學位論文
口試委員會審定書

論《儀禮》之禮例研究法

On Research Methods of Ritual Rules in *YILI*

本論文係鄭雯馨君 (D94121006) 在國立臺灣大學中國文學系、所完成之博士學位論文，於民國一百〇二年 5 月 28 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

葉國良

(簽名)

徐福全 (指導教授)

周聯清

林素英

胡文玲

葉國良



摘 要

經學詮釋的方法豐富而多元，條例正是其中一種。本文以研讀《儀禮》為對象，探討鄭玄《儀禮注》、賈公彥《儀禮疏》、凌廷堪《禮經釋例》等對禮例的界定及應用禮例的情形。透過凡言例句的整理與分析，將提出的問題與研究所得總結如下：

第一，禮例的界定與演變。禮例，是具有必然性的禮儀規則，包含禮意、禮文層面。禮例可規範行為與價值觀，放在時間的脈絡下則成為處理新事物的參考，如同慣例一般。比較三《禮》、《儀禮注》、《儀禮疏》、《禮經釋例》後，發現漢朝成立經學後，在「周公制禮」的觀點下，禮例產生如下變化：來源從生活中的禮儀實踐到以《儀禮》一經為據，性質從慣例到比較經文所得之例，內容從兼具禮意與禮文到專主於禮文。此外，根據慣例的觀點，及單一的禮儀行為、整套禮儀進程皆可為例的現象，可知注解者認為《儀禮》是周公致太平之迹，是舊經驗（慣例）的匯聚，因此《儀禮》記載的禮儀也具有規則性質。

第二，禮例的作用。在規則具有必然性的觀點下，禮儀皆有其固定的步驟、行禮者、時間、地點等規定，注解者以此為基準，應用互見、比類、推次等方法，解讀經籍文本，表現如下：其一，校勘經文，如字之誤、聲之誤、當為、衍文、脫文等。其二，辨正舊有的經說。其三，界定禮儀種類、辭語、階級禮數等。其四，推論經文所未載的儀節，補足禮文。其五，規則的必然性反映社會與政治制度的存在，因此運用禮例可解釋其他經籍中的禮儀實踐與因革損益，並成為褒貶的根據。

運用「禮之大節」為禮儀關鍵與流程的概念，闡明禮例亦有助於研治禮文與禮意。就單一儀節而言，禮例有助於綜合禮文、辨別禮意。就一整套禮儀而言，禮儀進程蘊涵核心與邊緣的概念，有助於解讀各類禮儀變化。如飲酒禮的「禮盛禮殺」係指同一套禮儀中逐漸遞移且相對的繁、簡禮數，而非以一固定的尺度作為標準增減。又如士喪禮由小斂奠到大遣奠的「漸凶」、虞祭與卒哭祭的「反吉」、卒哭祭畢的「漸吉」、喪畢復常的「吉」，吉凶層層遞進變化，呈現喪禮的過渡性質。

第三，禮例的不足。本文從方法與目的（解經、解禮）之間能否對應，及禮例方法本身的應用過程，討論禮例的不足。禮例須與禮意、禮文具備固定、一致的關係，方有助於解經或解禮。就此而言，有三種情形將降低禮例解經的效用：

其一，禮例詮釋紛紜。其二，禮文捨取紛歧。其三，禮例無法得到禮意、禮文的佐證。

應用禮例，最關鍵的步驟在於分類。以此觀之，《禮經釋例》具有三項較為明顯的缺失：首先，界定標準多重不一、敘述無法呈現分類的包含關係，以致類與類的界限不明。其次，過度同化禮文，禮意詮釋產生序列化。其三，專主於《儀禮》一書，忽略其他典籍，導致以偏概全。

第四，禮例的分類。從規則的「必然性」著眼，禮例可分為常例與特例二類：特定禮儀中特定身分的固定作法為常例，因部分因素改變既有作法卻仍被視為規則者，稱為特例。形成特例的因素，可分為倫理關係、事件性質二類。因倫理關係而異的禮例，旨在強化特定價值觀的重要性；因事件性質而異的禮例，則藉此將變異或特殊事件納入規則體制內，以穩定社會秩序。除了秩序訴求外，常例與特例的區別也反映出農業社會的生活背景。分類過程中，亦發現禮例具有多重層次的結構，顯示禮是一種相對值，而非絕對值。

On Research Methods of Ritual Rules in *YILI*: Focus on Zheng Xuan, Jia Gongyan
and Ling Tingkan's Interpretation

Abstract

There is a huge variety and diversity of research methods of Confucian Classics, rules is one of them. This thesis takes Yili (儀禮) as the main object of research, examining how ritual rules are defined and applied in Zheng Xuan's (鄭玄) “Yili Annotation” (儀禮注), in Jia Gongyan's (賈公彥) Yili Shu (儀禮疏), and in Ling Tingkan's (凌廷堪) Lijing shili (禮經釋例). After synthesising and analysing various examples and notes, here is the summary of the results of my research and the questions I would like to propose.

First: definitions and evolutions of ritual rules. Ritual rules are rules of rituals with inevitability, including ritual meanings and ritual forms. Ritual rules can also regulate behaviours and rectify values, with time they become a point of reference, as conventions for dealing new situations. After comparing three Li classic texts—Yili Annotation (儀禮注), Yili Shu (儀禮疏), and Lijing shili (禮經釋例), I found that since the establishment of Confucian Classics in Han dynasty, the ritual rules have had the following changes under the notion that “Zhou Gong established the rites of Zhou”: the source of ritual rules have changed from usual daily practices to referencing the classic of Yili; the nature of ritual rules have changed from conventions to references found by comparing different classic texts; the content of ritual rules have changed from including both ritual meanings and ritual forms to focusing mainly on ritual forms; the scope of ritual rules ranges from small single ritual behaviour to large, complete set procedure of ritual ceremonies. Thus we can conclude that after the establishment of Confucian Classics, annotators considered Yili the trace of Zhou Gong with which he lead the world to peace, and the collection of ancient experiences (conventions). Therefore, the ritual ceremonies recorded in Yili can also be seen as rules and regulations.

Second: functions of ritual rules. From the point of view that rules must have inevitability, all ritual ceremonies have specific rules of procedure, performers, time and place, etc. Taking this as the reference point, annotators used different methods such as comparison, classification and inferring to interpret classic texts in the following ways: 1. to compare and correct classic texts such as errors of written word and pronunciation, superfluous words, missing words, etc. 2. to discriminate and authenticate former scholarly opinions. 3. to classify the type, the language, and the class of ritual ceremonies. 4. to infer the ritual details not recorded in the text to complete the ritual forms. 5. the inevitability of rules reflects the existence of social and political systems. Therefore we can use ritual

rules to interpret as well as evaluate the practices of rituals and their developments and/or reductions in other classic texts.

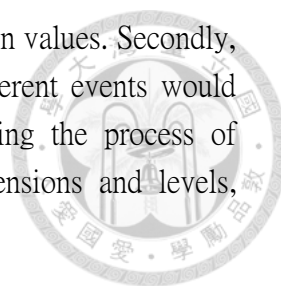
With the concept that ritual limit lies in transitions and procedures of ritual ceremonies, interpreting ritual rules helps the further study of ritual forms and ritual meanings. For single ritual behaviour, interpreting ritual rules helps integrate ritual forms and define ritual meanings. For set ritual ceremonies, ritual procedure contains the concepts of edge and core, and helps interpret all kinds of changes in ritual ceremonies. Taking drinking ritual as an example, "lishenglisha" (禮盛禮殺) implies that within the same set of ritual ceremony, the ritual details were gradually transformed and became comparatively more elaborate or simplified, instead of being added or omitted according to a fixed standard. Taking scholarly funeral as another example, the ritual started from the initial death, to gradual inauspiciousness (漸凶) of Daqiandian (大遣奠), the inauspiciousness of Yu ceremony (虞禮), the gradual auspiciousness (漸吉) of Zuku (卒哭), to the auspiciousness of the end of the funeral and the return to ordinary life. This gradual progress and transformation from inauspiciousness to auspiciousness shows the transitional nature of a funeral.

Third, insufficiencies of ritual rules. In this thesis, I will discuss insufficiencies of ritual rules from two aspects: the correspondence or not between methods and objectives (to interpret classic texts and to interpret rituals); and the particularities of ritual rules themselves. Ritual rules must have a steady and consistent connections with ritual meanings and ritual forms in order to help interpret classic texts or interpret rituals. From this point of view, there are three situations which would render ritual rules inefficient in interpreting classic texts: 1. discrepancy between interpretations of ritual meanings. 2. discrepancy between choices (adding or omitting) of ritual forms. 3. ritual rules not supported and proved by ritual meanings and ritual forms.

The most important procedure of applying ritual rules is to compare the similarities and dissimilarities between them as well as their classification. From this point of view, Lijing shili (禮經釋例) has three obvious deficiencies: 1. the standards used to classify similarities and dissimilarities are not consistent, resulting in the ambiguity of the distinction between different classes of ritual rules. 2. too much assimilation of ritual forms, resulting in the lack of interpretation of ritual meanings. 3. focusing merely on Yili (儀禮) and neglecting other classic texts, resulting in over-generalisation.

Four: classifying ritual rules. Focusing on the inevitability of rules, in this thesis I have identified two elements which have transformed ritual rules: firstly, by changing ritual details or introducing another set ritual procedures according to different moral

relationships, these ritual rules thus reinforced the importance of certain values. Secondly, the ritual rules which were changed according to the nature of different events would integrate this variation or exception into the system of rules. During the process of classifying ritual rules, I also found that they have multiple dimensions and levels, reflecting that Li (禮) is relative, not definitive.





全書體例



一、引文標示法：(一)行文中引述作品者，皆加注說明出處。(二)單獨引文者，若引用《十三經注疏》，均據清朝阮元審定、盧宣旬校：《重刊宋本十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1955年初版，據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印），為兼顧版面簡潔與清晰說明，僅於獨立引文末加括號標明《書名》，注疏者，卷次，頁次，不另出注。若單獨引文為其他書籍，則加注說明。

二、注釋內容：首次引用的作品，將詳注作者、書名、出版項及頁碼。再次引用，則不另說明版本項。

三、表格依其作用，決定是否列入「附表目錄」中：(一)作為論證主要根據的表格，列入目錄。(二)梳理正文內容或便於正文說明的表格，不列入目錄中。

論《儀禮》之禮例研究法

目次



第壹章 緒論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 前人相關研究述評.....	3
第三節 研究範圍與對象.....	10
第四節 研究問題與方法.....	22
第五節 章節安排.....	28
第貳章 禮例主要範式的演變.....	31
第一節 三《禮》的禮例內容.....	31
第二節 實踐與解經之例的雛型——《儀禮注》.....	41
第三節 義疏體規範下的禮例——《儀禮疏》.....	52
第四節 解《儀禮》為主的禮例——《禮經釋例》.....	65
第五節 從「慣例」到「比經推例」.....	82
第參章 鄭、賈、凌以禮例研治經籍文本的表現.....	97
第一節 辨正經、說.....	102
第二節 界定禮制.....	115
第三節 補足禮文.....	123
第四節 貫通經籍.....	128
第肆章 論鄭、賈、凌以禮例闡釋禮意、禮文.....	155
第一節 綜合禮文，闡明禮意.....	156
第二節 飲酒禮的序列儀節與盛殺之辨.....	177
第三節 士喪禮的吉凶遞移與身分轉換.....	192
第四節 論「正禮」的類型.....	221
第伍章 評論鄭、賈、凌以禮例解經的不足.....	258
第一節 從禮意與禮文的結構探討禮例解經的不足.....	258

第二節 從用例的過程論《禮經釋例》分類的不足.....	303
第三節 應用比例法的省思.....	345
第陸章 從禮儀規則的必然性論禮例分類.....	363
第一節 從必然性分類的條件.....	366
第二節 因倫理關係而定的常例與特例.....	381
第三節 因事件性質而定的常例與特例.....	392
第四節 常例與特例所顯示的意義.....	413
第五節 多重相對的常例與特例.....	418
第柒章 結論.....	423
第一節 禮例的演變——從慣例到比經推例.....	423
第二節 禮例的運用——研治文本、禮意與禮文.....	424
第三節 禮例的不足——解經效用不足、用例過程有誤.....	427
第四節 禮例的分類.....	428
第五節 從禮例論經學詮釋之法.....	429
引用及主要參考文獻目錄.....	433
附表目次	
附表 1：《儀禮》經文所見的「凡」.....	32
附表 2：《儀禮》士、大夫廟祭飲酒奠爵的情形.....	173
附表 3：《儀禮》所見設几的情形.....	198
附表 4：《儀禮》所見陳鼎情形.....	203
附表 5：《儀禮》設洗的情形.....	205
附表 6：《儀禮》所見主人迎接外來者之禮.....	223
附表 7：《儀禮》所見主人拜送賓者.....	225
附表 8：《儀禮》所見主人「不拜」或「不送」賓者.....	226
附表 9：《儀禮》所見士喪禮主人「出」送賓的情形.....	227
附表 10：《儀禮》所見祭禮迎送尸.....	229
附表 11：《儀禮》所見「獻」與「薦」、「祭酒」的情形.....	231
附表 12：《儀禮》所見「洗爵」的情形.....	243
附表 13：《儀禮》所見奠爵的情形.....	252
附表 14：《儀禮》所見喪奠的升降.....	255

附表 15：《儀禮》所見「拜至」、「不拜至」、「至再拜」的情形.....	267
附表 16：《儀禮》士喪禮所見主人袒襲情形.....	273
附表 17：〈鄉射〉、〈大射〉所見司射袒襲的記載.....	277
附表 18：〈鄉射〉、〈大射〉所見司馬袒襲的記載.....	279
附表 19：《儀禮》所見授受禮.....	295
附表 20：《儀禮》所見食前祭祀順序.....	333
附表 21：《儀禮》所見升階揖讓記載.....	349
附表 22：《儀禮》所見用肺的情形.....	354
附表 23：《儀禮》所見婦人與丈夫行拜禮.....	360
附表 24：〈燕禮〉、〈大射〉所見「公受獻酒而拜」的情形.....	384



第壹章 緒論



第一節 研究動機

禮，為中國古代文化的重要特色之一。根據禮書，傳揚禮意、躬身實踐禮文，使禮成為一股安定人心、穩固社會的強大力量。記載禮文細節的禮書，首推《儀禮》。然而，《儀禮》素稱「難讀」，¹不僅文字深奧、禮節繁複，加之以器服、宮室之制師說紛歧，習而易忘，往往令人掩卷。清人陳澧針對這種情形說：

《儀禮》難讀，昔人讀之之法，略有數端：一曰分節，二曰繪圖，三曰釋例。今人生古人後，得其法以讀之，通此經不難矣。²

陳氏指出解讀《儀禮》的三個法門：分節、繪圖、釋例。

分節之法，即為《儀禮》全文分章節、區別禮儀進程。鄭玄《儀禮注》已略見端倪，如「飲酒禮成於酬」、「事尸之禮始於綏祭，終於從獻」。³賈公彥《儀禮疏》明言分節，亦有助於辨別禮儀段落。至宋代朱熹《儀禮經傳通解》截斷眾節，於後一行標明「右某事」，較之賈疏尤為分明，朱子說：

前賢常患《儀禮》難讀，以今觀之，只是經不分章，記不隨經，而注疏各為一書，故使讀者不能遽曉，今定此本，盡去此諸弊，恨不得令韓文公見之也。⁴

此法雖不免割裂經文之嫌，卻極便讀者學習。其後，吳廷華《儀禮章句》、江永《禮書綱目》、胡培翬《儀禮正義》等皆仿效之。

繪圖之法，乃依《儀禮》經文所述，繪製宮室、器服，及人物行止之圖，鄭玄、阮諶曾有著作。今之存者，以宋代聶崇義《三禮圖》為最早，⁵其書著重於器服形制；宋代楊復、清代張惠言等各著《儀禮圖》，詳述宮室、器服，及禮儀進行方位等，按圖索驥，有益於掌握行禮的空間方位與名物。

釋例之法，係據《儀禮》經文，指出行禮者的舉動、器物、宮室等常見規範。

¹ 唐·韓愈：《韓昌黎文集》（臺北：廣文書局，1973年6月初版），上冊，卷1，頁70。

² 清·陳澧：《東塾讀書記》，收入《陳澧集》（上海：上海古籍出版社，2008年初版），第2冊，頁138。

³ 漢·鄭玄注：《儀禮·燕禮》（臺北：藝文印書館，1955年初版，據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印），卷14，頁166。《儀禮·士虞禮》，鄭注，卷43，頁507-508。

⁴ 宋·朱熹著：《朱熹集·答應仁仲書》（成都：四川教育出版社，1996年10月初版一刷），第5冊，頁2705。

⁵ 宋代聶崇義的《三禮圖》乃彙集六本圖說而成，見氏著：《三禮圖·序》，收入清·納蘭成德編：《通志堂經解》（臺北：漢京文化事業有限公司，1971年），第28冊，頁15519。

依康金村統計，漢代鄭玄《儀禮注》有一百一十七條凡例。⁶唐代賈公彥《儀禮疏》在鄭注的基礎上加以擴充，並引用大量資料驗證凡例。其後，宋代李如圭《儀禮釋宮》、清代江永《儀禮釋例》、任大椿《深衣釋例》與《弁服釋例》等著作，不僅革新括例的著作體式，又擴充禮例的內容與深度。而清代凌廷堪《禮經釋例》「於諸儀中求例，復以諸例求禮」，成為禮學史的里程碑。⁷

上述三法，就發展性而言，分節與繪圖之法，經多位清代學者數十年沈潛與考證，已有質量均佳的成績，若無新出土的《儀禮》文獻或周代宮室遺址，則進一步發展的可能性較小。反觀釋例，同樣以《儀禮》內文為根基，在凌廷堪撰成《禮經釋例》後，學界仍有不同意見產生。就括例而言，凌氏從「射事」與「袒襲」的關係著眼，歸納出「凡有事于射則袒，無事于射則襲」。⁸黃以周則認為當作「凡有事於射耦，不論堂上堂下，皆袒；有事於有司，堂上袒，堂下襲」。⁹黃氏將敘述的焦點轉移為受命者與地點，未從凌說。就禮意的詮釋來說，《禮經釋例》亦不盡然受到肯定。如「凡卜筮皆于廟門，唯將葬則于兆南」，凌氏認為將葬筮宅于兆南的原因在於「反吉也，亦質文相變之義」。¹⁰胡培翬引用該條禮例時，刪去此語，改釋為「以宜就地筮之也」。就方法而言，清人翁方綱認為《禮經釋例》「雖不為害，而究亦無所益，蓋此事原不能求其備善者也」、「愚謂治《禮經》者，但當纂言，而不當纂禮」¹¹，指出歸納禮制本有其先天的限制，不宜使用纂輯之法。可見不論是括例、禮意詮釋，還是方法，釋例仍有探討的空間。

然而筆者以為釋例之法的重要性在分節、繪圖之上，可從三方面說明：

第一，釋例法融合分節、繪圖的成果，是研讀禮書不可或缺的方法。¹²根據禮文分節，始能反覆比較各儀節之異同；依照繪圖，才能理解經文記載的人物行止、器物擺設，從而括例或確認條例的有效性。如此，以條例解經，將有益於禮文化繁為簡，研讀禮書能舉一反三。

第二，有別於分節與繪圖之法，釋例不僅是工具性的方法，也能適切體現禮儀的細節與禮意。一方面以禮書為據，斷定禮例是否成立。另一方面，在詮釋者

⁶ 康金村：《鄭玄〈儀禮注〉凡言例句之研究》（新竹：玄奘人文社會學院中國語文研究所碩士論文，2003年，柯金虎教授指導），頁10。

⁷ 彭林：〈《禮經釋例》前言〉，收入清·凌廷堪著，彭林點校：《禮經釋例》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年初版），頁9。

⁸ 清·凌廷堪：《禮經釋例·射例》，卷7，頁365-366。

⁹ 清·黃以周：《禮書通故·射禮通故第二十五》（北京：中華書局，2007年4月初版初刷），第3冊，頁1134。

¹⁰ 清·凌廷堪：《禮經釋例·雜例》，卷13，頁666。

¹¹ 清·翁方綱：〈考訂論下之二〉、〈考訂論下之三〉，《復初齋文集》，收入沈雲龍編：《近代中國史料叢刊》（臺北：文海出版社，出版年不詳），第43輯，第421冊，卷7，頁311、319。按：此書承蒙 葉國良師告知，特此致謝。

¹² 但並非先有分節、繪圖的著作在先，釋例因之而出，而是注釋者心中對於禮儀節度有一定的掌握，釋禮時應有宮室之圖作為參考。

的手中，又轉用以解釋、檢證禮儀活動，二者之間成為互饋循環的模式。李如圭《儀禮釋宮》根據《儀禮》內文，揭示出宮室之例；而凌廷堪則據此尋繹行禮者在宮室中進退行止的意涵。如此一來，禮例既出乎《儀禮》，又入於《儀禮》，形成互饋的模式，使得禮例不僅僅是治禮的方法，更是闡述禮意的關鍵，此亦為凌廷堪《禮經釋例》的「釋」所蘊含的重要意義。

第三，擴大視野來看，由於禮書反映古代貴族生活，那麼源自禮書的禮例，應用範圍將不僅止於禮學而已。若欲研究先秦典籍、古代文化，禮例不啻提供了有力的後盾。讀《論語·鄉黨》：「賓退，（孔子）必復命曰：『賓不顧矣。』」¹³若對於「凡拜送之禮，送者拜，去者不答拜」¹⁴條有所認識，當不至以為是記載孔子言行或讚譽孔子的泛泛之語。¹⁵又如對「凡臣與君行禮，皆堂下再拜稽首，異國之君亦如之」¹⁶條有所認識，則《左傳》僖公十五年，秦晉韓之戰，晉惠公戰敗被俘，晉大夫因之對秦穆公行「三拜」稽首之厚禮；¹⁷僖公二十三年追述晉公子重耳為感謝秦穆公協助返國即位，於是「公子降拜稽首，公降一級而辭焉」¹⁸等行為，亦可瞭然於心。

若上溯至先秦的《儀禮》記文、《禮記》，則運用凡例詮解《儀禮》的傳統已行之數千年。而釋例的成果向來以清代凌廷堪《禮經釋例》為集大成，學者多所讚譽，如清人阮常生以為《禮經釋例》多抒特見，條理分明，從今以後「海內學人，當不苦其難讀矣。」¹⁹陳澧則進一步指出凌廷堪《禮經釋例》「善承鄭、賈之學，大有助於讀此經者矣。」²⁰可見該書對讀經、釋禮助益匪淺。然而，當學者或如胡培翬《儀禮正義》專注於應用禮例解釋經文，或如黃以周《禮書通故》引經據典糾謬、苴補其例時，這兩種不同態度，顯示禮例必要性的同時，不也顯示禮例的可信度值得省察或有待重視？²¹因此應用禮例闡述禮書，乃至於進行禮學研究，實有必要探討禮例。

第二節 前人相關研究述評

¹³ 《論語·鄉黨》，頁 86。

¹⁴ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷 1，頁 110。

¹⁵ 邱德修曾著：〈以禮解經初探——以《論語》為例〉，《文與哲》第 7 期（2005 年 12 月），頁 71-96。

¹⁶ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷 1，頁 93。

¹⁷ 《左傳》僖公十五年，卷 14，頁 231。

¹⁸ 《左傳》僖公二十三年，卷 15，頁 253。

¹⁹ 清·阮常生：〈《禮經釋例》序〉，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995 年），第 90 冊，頁 1。

²⁰ 清·陳澧：《東塾讀書記·儀禮》（廣文書局本），記 8，頁 237。

²¹ 就筆者所見，討論凌廷堪《禮經釋例》多從學術思想史的角度出發，較少直接從經學的角度著眼，如錢穆從漢學、宋學的觀點評論凌廷堪撰寫《禮經釋例》的動機，見氏著：《中國近三百年學術史》（北京：商務印書館，1997 年初版二刷），頁 547-548。

研究經學的方法眾多，訓、詁、傳、記、注、箋、章句、義、例等皆是，目的皆在闡釋經旨。²²在經學作品中，較早討論「例」者，殆為《春秋》。從《公羊傳》、《穀梁傳》、《左傳》之奠基，到杜預撰成《春秋釋例》，《春秋》褒貶義例，一再為學者所探索。當《春秋》學者沸沸揚揚地討論義例之際，「禮例」一詞也首度出現在《春秋》學中。據目前所見，最早始於清代毛奇齡《春秋毛氏傳》：

一曰禮例，謂《春秋》二十二門皆典禮也。……言《春秋》一書，以禮為例，故《左傳》于隱七年「書名例」云：「諸侯策告，謂之禮經。」而杜《註》與孔《疏》皆云發凡起例，悉本周制；所謂禮經，即《春秋》例也。……二曰事例，則以二十二門一千八百餘條無非事也。……三曰文例，則史文之法也。孟子曰：「其文則史。」大凡史官記事，從列國來者謂之赴告，從本國登者謂之記注，而合而成為策書，則謂之文。……乃四曰義例，則直通貫乎禮與事與文之間，天下有禮與事與文而無義者乎！²³

禮例當指具體的禮文規則，事例為歷史事件、義例則是抽象的原則概念，文例指文字敘述所具有的法度。禮例、事例、文例皆是形式上用來比較的根據，而義例則是隱含的觀點。毛氏將禮例應用於《春秋》，使禮例依附於《春秋》，尚未彰顯其獨特的禮學意涵。

禮例一詞雖晚見，事實上運用禮例詮釋經書，已見諸三《禮》文字、鄭玄《三禮注》等作品。禮例在禮學中涉及的層面十分豐富，對於研究先秦典籍及文化亦頗有裨益。可惜的是，具體研究的著作卻十分有限。目前所見，與禮例相關著作，一類是探討禮學議題時，兼述禮例發展，屬於歷史性的沿革說明。另一類則採用專家或主題式的探討。

一、歷史性的沿革說明

這類作品討論禮例的篇幅較為短小，其主旨多呈現以例治禮的益處，並依時代脈絡說明禮例相關著作，代表作品如陳澧《東塾讀書記·儀禮》、曹元弼《禮經學·明例》、段熙仲〈禮經十論〉等。陳澧不僅率先指出治《儀禮》之法：分節、繪圖、釋例；還點明從《儀禮》記文，到鄭玄、賈公彥，再到凌廷堪這一脈的禮例發展。陳氏詳細闡述鄭玄《儀禮注》、賈公彥《儀禮疏》對禮例的開拓與承襲，並將之分類為：

有鄭注發凡，而賈疏辨其同異者。

有鄭注不云「凡」，而與發凡無異，賈疏申明為凡例者。

有鄭注不發凡，而賈疏發凡者。

²² 葉國良師：〈論凌廷堪的《禮經釋例》〉，《禮學研究的諸面向》（新竹：國立清華大學出版社，2010年12月初版），頁83。

²³ 清·毛奇齡：《春秋毛氏傳》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第176冊，頁11-13。



有經是變例，鄭注發凡而疏申明之者。

有經是變例，注不發凡，而疏發凡者。

有賈疏不云凡，而無異發凡者。²⁴

各分類之下，又引證《儀禮》經文與注疏，清楚勾勒鄭、賈之間的遞嬗。該文篇幅雖短，但對於禮例發展的關鍵人物、概念，無不一一點出，為我們提供研究禮例的鮮明指標。

清人曹元弼繼陳澧之說，綜合經文、記傳、注、疏等作品，並抄錄各家作品，將例區別為：

尊尊、親親、長長、賢賢、男女有別五大義例；節文等殺例；喪服例；宮室例；職官例；經文例；禮通例；記傳例；注例；疏例；校賈疏舉例；讀經例；注疏通例。²⁵

就繼承關係來看，該書收集歷代以例研治《儀禮》的作品，如「節文等殺例」錄自清人凌廷堪《禮經釋例》、「宮室例」錄自宋人李如圭《儀禮釋宮》、「職官例」錄自清人胡匡衷《儀禮釋官》、「讀經例、注疏通例」錄自陳澧《東塾讀書記》。曹氏並指出學者「有用以治《春秋》之法治《禮經》，其學乃精」²⁶，此法即為例。

近代學者段熙仲〈禮經十論〉則將目光上移至《儀禮》原文與鄭玄《注》之間的承襲關係，如段氏認為〈聘禮〉歸上介饗餼「凡其實與陳如上賓」，是省文例始見于經者，鄭玄深知經文敘述的省文筆法，注〈士冠禮〉時說：「如初，為不見者言也」，指出經文未詳述者皆如初，「此則鄭君為經之省文從可知者發凡起例也。」²⁷段氏對《儀禮》經文的敘述模式與鄭《注》發凡起例的關係，可謂觀察深入。

段氏並詳加區別各類凡例，如省文例、屬文例、辭例、禮例、凡例、特例等，同時在各類中援引經注之文，增加論述的可信度。²⁸如於「凡例」類說明：

²⁴ 清·陳澧：《東塾讀書記》，收入《陳澧集》，第2冊，卷8，頁143-147。皮錫瑞：《經學通論·三禮通論》（北京：中華書局，2003年11月初版八刷）。黃侃：〈禮學略說〉，《黃侃論學雜著》（上海：上海古籍出版社，1980年新一版）。彭林亦承陳澧的觀點，詳述賈公彥在經學詮釋、禮例發展上的貢獻，見氏著：〈論《儀禮》賈疏——以凌廷堪《禮經釋例》為中心〉，中央研究院第四屆國際漢學會議，2012年6月21日，發表於中國文哲所。按：這些作品大體上承襲陳澧的說法，故未特別討論。

²⁵ 清·曹元弼：《禮經學·明例》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995年初版），第94冊，卷1，頁545-584。

²⁶ 清·曹元弼：《禮經學·明例》，《續修四庫全書》，第94冊，卷1，頁585。

²⁷ 段熙仲：〈禮經十論〉，《文史》第一輯（1998年7月初版三刷），頁25。

²⁸ 段熙仲：〈禮經十論〉，《文史》第一輯，頁25-29。

凡例文式則有三種：其一，發凡以起其例，其文用「凡」；其二，言其無例外而不變，其文用「必」、用「不得」；其三反言之明例，其文重言無、若不。²⁹

接著，段氏又舉〈大射〉：「凡乏，用革」、〈喪服經傳〉：「公子不得禭先君」、〈聘禮·記〉：「無饗者無饗禮」、〈鄉射禮·記〉：「不洗者不祭」等為例說明。段氏拈出《儀禮》經文的敘述模式和鄭玄《注》括例的關係，提供禮例發端的重大線索。然而，該文缺乏說明各類定義，無法彰顯分野；但就探討禮例內容而言，仍是非常重要的參考。

這類「歷史性的沿革說明」有助於瞭解禮例發展的梗概，但對於禮例的具體變化，探討較為不足。此或因屬於《儀禮》議題的附加說明，關懷對象不同，毋須深究。

二、專家或主題式探討

相對於歷史性的敘述，也有一些學者致力於專家或主題式的探討，³⁰從研究取徑上，可區別為兩類：

（一）純粹從傳統禮學的觀點加以闡釋，兼顧禮例有效性的考量者。³¹

張舜徽為「鄭玄的凡例」分出二大類：一、通釋禮意者。二、分釋名物制度禮儀者：包含論飲、論食、論賓、論儀、論喪、論服、論祭、論射、論名、論物、論宮、論卜、論辭。³²可知在禮意、禮文對舉的結構下，進行討論。禮文諸例，依主題匯聚為類。

錢玄指出「例」「指『凡例』，即行禮時的一些規則。」³³同時，在「禮儀通例」的標題下，為禮例分類：向位之儀、跪拜之儀、脫履之儀、盥洗之儀、授受之儀、迎送之儀、飲食之儀、奏樂之儀。³⁴部分沿用《禮經釋例》的條目，但條例、分類統稱為「禮儀通例」，可知其「通例」的定義顯與凌氏不同。敘述模式大抵承襲凌廷堪之書，然該文廣泛運用三《禮》、相關史書與考古資料作為佐證，嘗試從宏觀的角度建構禮例，則異於凌廷堪專主《儀禮》一書。錢氏雖未明說分

²⁹ 段熙仲：〈禮經十論〉，《文史》第一輯，頁 27。

³⁰ 在這類作品中，如張壽安《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思之轉變》、商榀《一代禮宗：凌廷堪之禮學研究》等以清代思想脈絡為切入角度，又如李雲光：《三《禮》鄭氏學發凡》整理禮例未析論者，或有助於深化思考層次，或擴展視野。然因取徑不同，本文未加討論。

³¹ 下文的討論，按照著作出版年代排序。

³² 張舜徽：《鄭學叢著·鄭氏經注釋例》（武漢：華中師範大學出版社，2005 年 12 月初版一刷），頁 85-90。

³³ 錢玄：《三禮通論》（南京：南京師範大學出版社，1996 年 10 月初版一刷），頁 67。

³⁴ 錢玄：《三禮通論·禮儀編·禮儀通例》，頁 515-556。

類原則，但仍豐富後人思考禮例分類的向度。

康金村《鄭玄《儀禮注》凡言例句之研究》採用李雲光對鄭玄禮例的歸納與分類，³⁵逐例討論內涵，並引用歷代禮家說法辨其是非，探討禮例的有效性，論證方式值得參考。分析鄭玄《儀禮注》的禮例後，康氏指出鄭玄之例或補經文無說，或僅該一禮，或為總括之言，或為儀文之常。³⁶誠有助於思考如何闡述禮例的內容與分類。然而，該書以「凡言例句」為研究焦點，對「凡言」的分析頗有分量，但「例句」的部分，則相對不足，如：

以「禮」字明例者：「禮，將有事，先戒而又宿戒。」³⁷

以「皆」字明例者：「相左，皆由進者之北。」³⁸

以「變」字明例者：「(女子)執爵拜，變於男子也。」³⁹

這類不言「凡」而實為凡例者，也是古人以例釋禮的面向之一，應提升重視的程度，讓禮例的探討更為全面。

彭林點校《禮經釋例》時，曾言簡意賅地探討該書各層面，包含作者的生平學行與學術思想、《禮經釋例》的撰作緣起與學術貢獻等，深入淺出，有助於初步瞭解凌廷堪及其書。尤其，文中提及「《禮經釋例》之學術貢獻」時，揭示出禮例對於研究《儀禮》的正面價值，值得進一步研究，如名物疏解、發凡起例、闡明禮義，及推求省文、訂正文字。彭氏讚譽《禮經釋例》「建立起一說解和檢驗諸說之體系」，又說：

毋庸諱言，次仲《禮經釋例》並非處處皆是，無論是申鄭、駁敖，或是創立新說，皆有可商之處。⁴⁰

在建立起說解和檢驗之體系後，仍有「可商之處」，是否意謂著形塑此體系的方法存在某種問題？此文雖短，卻點出禮例研究法的重要貢獻，亦為本論文希望進一步探討的部分。

馬楠的碩士論文《比經推例——漢唐經學導論》探討漢、唐時《春秋》三《傳》、三《禮》之例。⁴¹以《儀禮》之例而言，著重於兩方面的探討：其一，例的來源與敘述形式，如經記相明、同篇前後相明、諸篇相兼乃具、據同篇見隆殺、據諸篇見尊卑。其二，例與經的關係，包含傳記注疏發經例、經例不合則出注以說、

³⁵ 李雲光整理鄭玄《三禮注》言「凡」之例，參考李如圭《儀禮釋宮》、凌廷堪《禮經釋例》而，分類為：通例、飲食之例、賓客之例、射例、喪例、祭例、器服之例、宮室之例、雜例等九類。見氏著：《三《禮》鄭氏學發凡》（臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1966年初版），頁628-644。

³⁶ 康金村：《鄭玄《儀禮注》凡言例句之研究》，頁234-236。

³⁷ 《儀禮·鄉飲酒》，鄭注，卷10，頁103。

³⁸ 《儀禮·鄉射禮》，鄭注，卷12，頁129。

³⁹ 《儀禮·有司徹》主婦受尸酢，從獻亦三，與侑同等：「主婦執爵以出于房，西面于主人席北，立卒爵，執爵拜。」卷49，頁589。

⁴⁰ 彭林：〈《禮經釋例》前言〉，收入凌廷堪：《禮經釋例》，頁31。

⁴¹ 馬楠：《比經推例——漢唐經學導論》（桂林：廣西師範大學中國古典文獻學，力之教授指導，2008年4月）。按：北京新世界出版社於2012年出版此書，由於大陸書購買不易，目前未見。

「就經明例，據例通經」。該書最後探討比經推例之得失，指出經文簡奧易生歧解；用例解經時，易因先入為主的成見而妄生義例，以致牽合失當或拘例說經。該書有助於理解禮例的形成與應用過程。

葉國良師〈論凌廷堪的《禮經釋例》〉⁴²一文，按照凌書，從行禮動作、器物方位談禮例。各節重點如下所述：首先，為禮例分類：

定例：無例外，或絕少例外。

常例：大多數。

特例：極少數。指行禮時遇到特殊狀況必須加以權變的個案。⁴³

並根據此分類，認為《禮經釋例》未處理異常狀況、僅一見的儀節，為不足之處。其次，從禮文與禮義是否相映的觀點，盱衡《禮經釋例》一書之優缺點。葉師指出《禮經釋例》大多足以見義，或有不能見義，或有逸出釋例以見義之宗旨者。其三，葉師指出《儀禮》各項儀節均須深究其義，並以設介、堂上北面拜、堂上室中設席等為例加以說明。該文脈絡分明，有其洞見。文中說道：

重要的是，要檢討凌書是否在揭例見義這一方面做得完美，如果還不完美是為了什麼？如何才能比凌書再進一步而對禮意（義）的闡釋更加明白而合乎古義？⁴⁴

葉師以為「闡釋禮義」足為今後研究《禮經釋例》，乃至研究古禮的方向，可為定評。

（二）兼用西方學說的研究成果

彭美玲師《古代禮俗左右之辨研究——以三《禮》為中心》以秦漢之前所見「左右」相關禮俗為探討焦點，引用考古成果、西方人類學，及結構主義等觀點，將左右禮俗區隔為現象面的生活習慣與深層的思維結構兩類。文中簡要說明禮例的重要性及括例傳統，並在界定「例」為「規則」後，說：

見諸禮書的、關乎禮文的、經常不變的、具體可行的行為規範。⁴⁵

根據葉國良師《石學蠡探》對石例的分類，彭氏將禮例範圍分為三種：

通例：諸禮大體如此，幾無例外。

別例：專屬某禮。

變例：少數，與一般情形相對。⁴⁶

此分類突破傳統以「常變」或「正變」區別禮例的方式，且將禮例的概念應用於「左右禮俗」分析，洵為結合理論與實踐之作，值得取法。在禮意的詮釋方面，

⁴² 葉國良師：〈論凌廷堪的《禮經釋例》〉，《禮學研究的諸面向》，頁 82-101。

⁴³ 葉國良師：〈論凌廷堪的《禮經釋例》〉，《禮學研究的諸面向》，頁 87、89。

⁴⁴ 葉國良師：〈論凌廷堪的《禮經釋例》〉，《禮學研究的諸面向》，頁 86。

⁴⁵ 彭美玲師：《古代禮俗左右之辨研究——以三《禮》為中心》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1997 年 4 月初版），頁 79。

⁴⁶ 彭美玲師：《古代禮俗左右之辨研究——以三《禮》為中心》，頁 80。

亦有獨到之處，為本文多所借鑑。

程克雅〈胡培翬《儀禮正義》釋例方法研究——兼述段熙仲之「以例治禮」說〉曾從禮書的範圍與對象，為例分類：

以釋例為主通貫經解的禮書，因立「例」的性質有異，故依範圍及對象略分為三，其名目分別為：一、本經釋例；二、專題釋例；三、專家釋例等三類。⁴⁷

「本經釋例」以《儀禮》一經為主，如凌廷堪《禮經釋例》；「專題釋例」為主題性的討論，如任大椿《弁服釋例》；「專家釋例」以人為主，針對個別禮學家從事辨正，如敖繼公《儀禮集說》專事駁鄭。⁴⁸程氏的分類關照歷代禮例所針對的對象。其後，程氏的博士論文《乾嘉學者「以例釋禮」解經方法比較研究——江永、凌廷堪與胡培翬為主軸之析論》比較江永、凌廷堪、胡培翬三家的禮學思想與解經方法，以觀察清代禮學的演變。程氏界定「例」的意涵為：

一是例證、舉例之意的「example」、「instance」；一是指先例、例外的「precedent」、「exception」；一是範例、規律之意的「regulation」、「rule」。在中國傳統學術中所稱的「例」，其實也涉及以上三種不同的性質和涵義。經注中緣例解釋的意識及方法的強調，可能著重在舉證、示例的性質，則屬於第一種意義；如果藉著語句或事物內容而企圖歸納出條理，則屬於第二種意義；強調解釋時的原則與規律，則是第三種形態。⁴⁹

釐清「例」字的定義後，程氏分別將江永《儀禮釋例》、凌廷堪《禮經釋例》、胡培翬《儀禮正義》加以歸類。⁵⁰同時，參酌段仲熙、西方社會人類學與語言學的說法，將禮學凡例分類、凡例與治禮的關係等作更深層的剖析；同時，對釋例方法的侷限有所省思，如詮釋者的立場問題、論據的主從，及所用的底本問題等，⁵¹予以筆者多方的啟發。從儀式分析的觀點，探究釋例方法、《儀禮》分節與禮學專題，亦相當具有研究潛力。⁵²不過，該書雖題為「乾嘉學者『以例釋禮』解

⁴⁷ 程克雅：〈胡培翬《儀禮正義》釋例方法研究——兼述段熙仲之「以例治禮」說〉，《中央大學中國文學研究所論文集刊》第2期（1995年6月），頁3。

⁴⁸ 程克雅：〈胡培翬《儀禮正義》釋例方法研究——兼述段熙仲之「以例治禮」說〉，《中央大學中國文學研究所論文集刊》第2期（1995年6月），頁3。

⁴⁹ 程克雅：《乾嘉學者「以例釋禮」解經方法比較研究——江永、凌廷堪與胡培翬為主軸之析論》（臺北：國立師範大學國文研究所博士論文，1998年6月，岑溢成教授指導），頁91。

⁵⁰ 程克雅：《乾嘉學者「以例釋禮」解經方法比較研究——江永、凌廷堪與胡培翬為主軸之析論》，頁164、199、257。

⁵¹ 程克雅：《乾嘉學者「以例釋禮」解經方法比較研究——江永、凌廷堪與胡培翬為主軸之析論》，頁168、270。

⁵² 較早如林素英師之《喪服制度的文化意義：以《儀禮·喪服》為討論中心》，亦嘗試從喪禮儀式的轉變探討其文化意涵，論證翔實，兼顧喪禮理論與情感特質，相當富有啟發性。近期則如林素娟採用西方人類學家特納過渡／通過儀式的觀點，重新審視《儀禮》中的飲食，細密剖析，並深化儀式研究的內容。見氏著：〈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），以及〈喪禮飲食的象徵、通過意涵及教化功能——以禮書及漢代為論述核心〉，《漢學研究》第27卷第4期（2009年12月）。

經方法比較研究」，實以勾勒清代禮學發展為主要關懷，解經方法僅占部分篇幅，殊為可惜。

之後，程氏〈乾嘉禮學學者解經方法中「文例」之建立與運用——以凌廷堪《禮經釋例·飲食之例》三篇為主的探討〉延續上揭書中運用西方語言學、方法論的觀點，以飲食之例為主題，分析文例的建構與運用實例。程氏定義文例、闡述其建立方法，同時提出文例在釋經原理方面包含的內容，如：

第一、「關鍵詞」：藉相同「辭例」對比出不同的名物禮義。

第二、「句式」：藉相似「句式」排比出不同的儀節。

第三、「篇章」：藉同類「篇章」對比出不同的制度。⁵³

從而細緻分梳文例應用。文中並指出凌廷堪以《儀禮》一經為核心，使用類聚與對比的方法發掘凡例，在應用文例解經方面擁有系統性與代表性。⁵⁴程氏說：

在整部著作中（筆者按：《禮經釋例》），回歸到「關鍵詞」或曰「辭例」的基本方法，在「釋例」內容中，實層層套疊著必要的「辭例」及「文例」等基礎；就如同「名物」、「儀節」也具體的套疊在制度之中，而組織成為合理的整體禮制。⁵⁵

此說以「辭例」為文例的基本方法，不僅有助於理解禮書的特質，亦提供思考禮例形成的原由。

第三節 研究範圍與對象

歷來討論先秦具體禮文，多涉及《儀禮》一書的內容，如朝聘、昏禮、祭祀等。因此本文擬先說明以《儀禮》及其注解的禮例，作為研究範圍的原因。然後，說明禮例的意義、應用過程、作用、表現面向等，以作為本文討論的基礎。

一、《儀禮》及其注解作品

《儀禮》記載各類禮儀始末，從前置作業的籌備、邀請，到禮儀的進行，最後結束、明日拜賜等等，是目前所見先秦典籍中最為詳盡者。而且《儀禮》的書寫具有理想性：十七篇排除國別、時代、地域等因素，並附有各類突發狀況、特殊事件，如孤子冠禮、出聘之使者亡故等。可知《儀禮》的編寫者期望在各種情

⁵³ 程克雅：〈乾嘉禮學學者解經方法中「文例」之建立與運用——以凌廷堪《禮經釋例·飲食之例》三篇為主的探討〉，收入蔣秋華主編：《乾嘉學者的治經方法》（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，2000年10月初版），頁464。

⁵⁴ 程克雅：〈乾嘉禮學學者解經方法中「文例」之建立與運用——以凌廷堪《禮經釋例·飲食之例》三篇為主的探討〉，收入蔣秋華主編：《乾嘉學者的治經方法》，頁470-471。

⁵⁵ 程克雅：〈乾嘉禮學學者解經方法中「文例」之建立與運用——以凌廷堪《禮經釋例·飲食之例》三篇為主的探討〉，收入蔣秋華主編：《乾嘉學者的治經方法》，頁480。

形下，皆能行禮如儀，故不僅詳述一般禮儀，亦兼及特殊情形。因此《儀禮》是探討禮例時，極具重要性的一部經典。

以《儀禮》的注釋而言，取法前人研究述評中第一類「歷史性的沿革說明」，⁵⁶以「禮例沿革」為脈絡，選擇最具關鍵地位的鄭玄《儀禮注》、賈公彥《儀禮疏》、凌廷堪《禮經釋例》以觀察禮例的歷時性發展。東漢時，鄭玄注解《儀禮》、《禮記》、《周禮》三部典籍，為現存漢代重要而完整的禮學著作。參考六朝黃慶、李孟慙的義疏，唐朝賈公彥作《儀禮疏》申說鄭意，並加以補充。唐代科舉考試選用鄭玄注解，故《儀禮疏》、《禮記正義》、《周禮疏》皆據鄭說加以闡發，形成「禮是鄭學」。⁵⁷於是，在科舉考試的要求下，漢代到唐代的三《禮》的經典原文、三《禮》的義疏，皆因鄭玄而匯聚、互通。除了陳澧之外，江藩也指出凌廷堪《禮經釋例》繼承鄭玄、賈公彥：

繼本朝大儒顧、胡之後，集惠、戴之成，精於三《禮》，專治十七篇，著《禮經釋例》，上紹康成，下接公彥。⁵⁸

江氏指出在清代漢學的背景，凌廷堪承襲鄭玄、賈公彥的禮說。《禮經釋例》援引鄭、賈二氏的條例與解釋，可視為禮例應用與解釋的連續發展。

總之，本文以《儀禮》一經為對象，在注釋作品中選擇《儀禮注》、《儀禮疏》、《禮經釋例》為主要的討論範圍。

二、禮例的界定

（一）禮例的意涵

禮以秩序為訴求，提供一套分辨、維持關係的方法與標準。⁵⁹在人類的群居生活中，經由情感與理性的交互作用，產生一些維繫共同生活的原則；這些原則包含抽象的理想概念、具體的個人生活規範及國家社會的組織制度。⁶⁰經由長期

⁵⁶ 未以主題式的禮例為討論對象的原因，一方面在於作品的篇幅多為單篇，且各有主題，對話性有限。另一方面，此類作品多為凌廷堪《禮經釋例》參考，實亦包含於論文的討論範圍中。如宋代李如圭《儀禮釋宮》歸納出來的宮室格局，即為凌廷堪《釋例》所採用；又如清朝任大椿〈弁服釋例〉、〈深衣釋例〉則為《禮經釋例·器服之例》所引用。

⁵⁷ 詳參楊天宇：〈略論「禮是鄭學」〉，《經學探研錄》（上海：上海古籍出版社，2004年11月初版一刷），頁283-290。

⁵⁸ 清·江藩：〈校禮堂文集序〉，收入《凌廷堪全集》（合肥：黃山書社，2009年初版），第4冊，頁321。

⁵⁹ 瞿同祖：《中國法律與中國社會》（北京：中華書局，1996年8月初版二刷），頁273。

⁶⁰ 上述詳參周何：《禮學概論》（臺北：三民書局股份有限公司，1998年1月），頁19-20。陳來：《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2005年6月初版），頁235。按：本文所謂的秩序，指整齊有條理的排列次第，形成結構上的等級次序，包含「分別、次序、規則、條理」等概念。適用於自然現象，如《楚辭·離騷》：「日月忽其淹兮，春與秋其代序」；亦通用於社會現象，如《荀子·君子》：「長幼有序」。以靜態而言，指人和事物按照特定條件加以排序，而有相對固定的先後次第，形成整齊而有條理的組織。就動態發展來說，指自然和社會現象具備程序上的連續性、一致性和確定性。職是，事件、行為、現象具有「秩

地實踐規則，使人們在習以為常的慣性中，達到維持秩序和促進文明的效果。⁶¹禮以倫理關係為出發點，運用多寡豐陋繁簡的禮文實踐、顯示社會差異的方式，維持社會秩序。⁶²各階級身分的禮儀行為、器服，具有固定的內涵、相同身分者具有一致性，並且能夠連續地實踐，方能形成並穩固尊卑、貴賤的關係及價值觀。違背禮，即是破壞原有秩序的「連續性、一致性、確定性」。「禮崩樂壞」正是指倫理關係及其義務，不再為人所遵行。⁶³因此，禮既是形塑秩序的途徑（禮樂教化），同時也是展現秩序成果的舞臺（禮儀之邦、詩禮之家、有禮）。

禮例，是維繫群體生活秩序的規則，包括抽象的概念、具體的個人生活規範及國家社會的組織制度等。

（二）禮例的應用過程

根據禮例，可以得知社會生活的準則，也能解讀禮書的內容。不論是具體實踐的社會生活，還是書面文獻的知識學習，應用禮例的過程，主要是互見、比類，及推次⁶⁴之法。

關於互見，賈公彥說：

凡言互文者，各舉一事，一事自周，是互文。（《儀禮·鄉射禮》，賈疏，卷 13，頁 143）

單就甲儀節或乙儀節，以其省略，故稱為「省文」或「文不具」。相互參照甲儀節、乙儀節，而推得全貌，是為互文、互見。

比類⁶⁵，係指根據特定標準，辨別諸事異同後，綜合相同或相近者成為種別，而同種事物所具有的共性，將可歸納出法則與事理。⁶⁶這些法則與事理，成為面

序」時，意指具有固定的先後順序、連續性、一致性、確定性，及伴隨而來的「可反覆」、「可預測」等特質，從而形成規律或規則。秩序的特質，可滿足社會群體心理上對於安定與信賴感的需求。參（美）埃德加·博登海默著，張智仁譯：《法理學——法律哲學和方法（修訂版）》（上海：上海人民出版社，1992 年 2 月初版一刷），頁 199-206、210。

⁶¹ 上述詳參周何：《禮學概論》，頁 20。

⁶² 詳參瞿同祖：《中國法律與中國社會》，頁 273。

⁶³ 如「大夫無外交」，國君才有權力，此為君臣尊卑的表現。春秋時，大夫僭越（破壞君臣倫理），而有外交之舉（不遵行大夫所當為）。

⁶⁴ 推次，為相推以次第之意。部分學者或因《漢書》載后倉等人「推土禮而致於天子」，又稱為「推致」；或比擬的角度，稱為「準況」，如皮錫瑞：「鄭之所謂準況，即倉等所謂推致也，其後孔賈之疏經注，亦用推致之法。」見氏著：《經學通論·三禮》，頁 13。

⁶⁵ 《禮記·月令》，孔穎達正義，卷 16，頁 325。《禮記·月令》：「〔孟秋之月〕是月也，乃命宰祝循行犧牲，視全具，案芻豢，瞻肥瘠，察物色，必比類；量大小，視長短，皆中度。五者備當，上帝其饗。」孔穎達說：「已行故事曰比，品物相隨曰類。」（卷 16，頁 325）《漢書·文帝紀》：「它不在令中者，皆以此令比類從事。」顏師古注：「言此詔中無文者，皆以類比而行事。」見漢·班固著，唐·顏師古注：《漢書》（北京：中華書局 1996 年初版九刷），卷 4，頁 132、134。《後漢書·范升傳》：「《京氏》既立，《費氏》怨望，《左氏春秋》復以比類，亦希置立。」見劉宋·范曄：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1987 年元月五版），卷 36，頁 1228。

對未知事物的參考依據，謂之為類，又稱例。⁶⁷

分類的同時，也產生某種程度的數量、位階關係，如凡目、總目。部分具有參考價值或可作為標準的經驗，被冠以「凡」字。因而《說文解字》指出：「凡，取括也」，段玉裁說：「總聚而絜束之也」，聚麻而總成一束。⁶⁸申言之，即通盤考量舊經驗而得出一條規則或規律。因此，相對於「原則」，林林總總的經驗便被視為「目」，如：

號凡而略，名詳而目。目者，徧其事也。凡者，獨舉其大也。⁶⁹

作為規則或規律的「凡」，「獨舉其大事」，較為簡要；作為細項的「目」，「徧辨其事」，較為詳盡。⁷⁰如享鬼神之事，總稱為「祭」，若散名則有「春曰祠，夏曰禘，秋曰嘗，冬曰烝」；獵禽獸之事，概括為「田」，分殊而言，「春苗、秋蒐、冬狩」。⁷¹

推次法的應用，基於比類呈現的是一種系統化的過程⁷²：將已知作一系統性的整理，經由分類得出事物的法則或比式，界定彼此之間的位置、異同。從而根據已知，辨別未知，使未知事物同化或納入到熟悉的族類，再次進行界定次第位置的過程，有助於作出判斷，或藉由詮釋得到新知⁷³。準此，就狹義而言，推次

⁶⁶ 陸宗達、王寧指出「類」字的意義發展：「（一）它有『相同』之義，將相同的東西歸納在一起叫『一類』。（二）它有條理之義，分類即使物有條理。（三）它有繫聯之義，同類之物因其特徵相同而有聯繫。這三方面的意義是相通的。眾多物品有次序地聚集叫類，從而引申出『大多數』義，就毫不奇怪了。」見二氏著：《訓詁與訓詁學·釋「類」》（太原：山西教育出版社，2005年7月二版三刷），頁214。又，《春秋》比例的討論，可參葛志毅：《〈春秋〉例論》，《管子學刊》2006年第3期，頁66。王葆玟：《今古文經學新論（增訂版）》（北京：中國社會科學出版社，2004年版），頁102。

⁶⁷ 《荀子·非相》說：「類不悖，雖久同理，故鄉乎邪曲而不迷，觀乎雜物而不惑。」見周·荀卿著，清·王先謙集解，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解·非相》（北京：中華書局，1997年10月初版四刷），上冊，卷3，頁82。又，《儀禮·喪服》賈疏說：「若然，經之體例，皆上陳服，下陳人。此服之異在下言之者，欲見與男子同者如前，與男子異者如後，故設文與常不例也。」（卷29，頁348）「與常不例」，即「與常不類」，異於常類，「例」字有類的意義。

⁶⁸ 漢·許慎著，清·段玉裁注：《新添古音說文解字注》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1998年10月初版一刷，經韻樓臧版），13篇下，頁688。按：如《禮記·雜記上》：「凡將命，鄉殯將命，子拜稽顙，西面而坐委之。」孔穎達說：「此一經將命言「凡」，是總說上文、前文所不見者。」（卷41，頁729）此例概括《雜記》載諸侯喪，行弔、含、禭、贈之使者皆鄉殯致命，為人子者皆拜稽顙，「西面而坐委之」。由於「凡」具有概括的作用，因此解釋者或使用同樣具有合束眾物之意的「總」、「約」等字說明。

⁶⁹ 舊題董仲舒撰，蘇輿義證：《春秋繁露義證·深察名號》（北京：中華書局，2008年8月初版三刷），卷10，頁287。

⁷⁰ 相同的例子，還有《周禮·天官·小宰》：「師掌官成，以治凡。……司掌官法，以治目。」（卷3，頁47）揚雄《長楊賦》「請略舉凡，而客自鑒其切焉」的「凡」，取其「綱要」之意，鄭玄《詩譜序》：「舉一綱而萬目張」的綱、目，其意同於凡目。賈公彥說：「以其言『凡』，非一之義。」《周禮·春官·司几筵》，賈疏，卷20，頁310。

⁷¹ 舊題董仲舒撰：《春秋繁露·深察名號》，卷10，頁262。

⁷² 馬壯寰：《對類比的辯證分析》，《語言·文學·文化論稿》（北京：中國社會科學出版社，2009年4月初版一刷），第2集，頁6。

⁷³ （美）赫施（E.D. Hirsch）著，王才勇譯：《解釋的有效性》（北京：三聯出版社，1991年

是界定關係。就廣義而言，推次包含互見異同、分類、界定關係等條例應用過程，故為「禮家之通例」⁷⁴。

運用互見、比類、推次的過程於學習時，《荀子·勸學》說：「倫類不通，仁義不一，不足調善學」，楊倞申說：

通倫類，謂雖禮法所未該，以其等倫比類而通之。謂一以貫之，觸類而長也。⁷⁵

辨別事物異同，進而歸類使「物各從其類」，得到其中「一以貫之」的法則，方能觸類旁通、「以類度類」、「推類而不悖」。⁷⁶若應用於評論人事時，則是辨別該人言行遵循或違背該類的法則，進而評判其是非善惡。《國語·周語》載叔向引《詩》：「其類維何？室家之壺」，並解釋說：

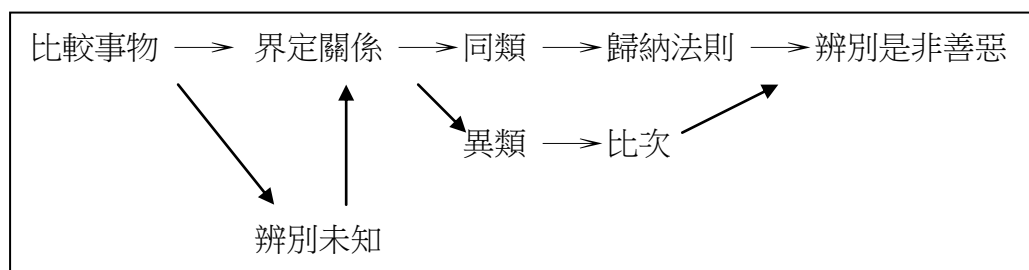
類也者，不忝前哲之謂也。⁷⁷

族人之間以孝為法則之一。以孝道施於族類，不辱先人，為人所當遵循的法則，故為善。《禮記·緇衣》說：「下之事上也，身不正，言不信，則義不壹，行無類也。」鄭注：「類謂比式」，孔穎達申說：

言行之無恆，不可比類也。（《禮記》，孔穎達正義，卷 55，頁 934）

言行符合「正」、「信」，乃是常規的表現。綜言之，條例可用於知識、經驗上的學習，亦可作評論人事的根據。

總結上述互見、比類、推次等應用過程的討論，整理如下：



值得注意的，是人文學科的例，與自然科學的規則不盡相同。卡西勒指出自

初版），頁 200。陳榮華：《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》（臺北：明文書局股份有限公司，1998 年 3 月初版），頁 226。

⁷⁴ 清·皮錫瑞著：《經學通論·三禮》，頁 22。

⁷⁵ 周·荀卿：《荀子·勸學》，楊倞注，上冊，卷 1，頁 18。按：朱子說：「『九年知類通達』，此謂之大成，橫渠說得推類兩字最好，如《荀子》：『倫類不通，不足調之善學』，而今學者只是不能推類，到得『知類通達』，是無所不曉，便是自強不反。」正將類比對於學習的貢獻，作出最合適的說明。見宋·朱熹：《朱子語類·林賜錄》，見李光地：《朱子禮纂》，卷 1，頁 6 上。

⁷⁶ 周·荀卿：《荀子·非相》，上冊，卷 3，頁 82；《正名》，下冊，卷 16，頁 423。

⁷⁷ 舊題左丘明撰：《國語·周語下》（臺北：宏業書局有限公司，1980 年 9 月出版），卷 3，頁 117。按：《詩·大雅·瞻卬》：「威儀不類」（卷 18，頁 696）、《左傳》僖公二十四年：「召穆公思周德之不類」（卷 15，頁 256），均釋為「善」。《禮記·樂記》鄭注：「擇善從之曰比。」（卷 39，頁 691）

然科學和歷史雖然同樣具有使用符號的共性，但自然科學要盡可能地排除人的因素，而歷史卻是一門有關人的活動和意義的學問，「意義」的範疇，不能和「存在」的範疇等同視之。⁷⁸故人文學科和自然科學對於「例」的概念不同：人文學科和自然科學同樣具有數量多寡的意識，然而人文學科的「例」，不論是個人觀察而得，還是習得之「例」，多依據既有的歷史經驗，重視少數的、個別的特殊情形，並進行意義上的理解與詮釋。自然科學則普遍使用數量統計、概率解釋的方式，盡量排除主觀或個人因素，毋須顧及個別差異（原子、量子力學，甚至將極少數的、游離的偏差值，視為「零」）。簡言之，自然科學的「例」重視普遍性，人文學科的「例」受經驗影響，可以具有特殊性。

（三）禮例的作用

根據上述的應用過程，可進一步說明禮例的作用。《禮記·王制》說：「疑獄汜與眾共之，眾疑赦之，必察小大之比，以成之」，鄭注：「小大，猶輕重，已行故事曰比。」陸德明說：「比，必利反，注同例也。」⁷⁹孔穎達說：

「必察小大之比，以成之」者，「小大，猶輕重也」，比例也。「已行故事曰比」，此言雖疑而赦之，不可直爾而放，當必察按舊法輕重之例，以成於事。（《禮記》，孔穎達正義，卷 13，頁 261）

「比例」，乃比較並參考舊法或輕或重的判例，決定當下事件。鄭玄說：「已行故事曰比」，孔穎達申之為「察按舊法輕重之例」，可知比、例二字作為名詞時，意思相同，皆指可作為依據的事物。就「當必察按舊法輕重之例，以成於事」而言，「例」的作用在於：以舊有的事件或經驗為基礎，衡量當下事件的輕重、小大，從而歸類並判斷當下事件，即所謂的「比例」⁸⁰。準此，例的作用至少表現在二方面：

其一，以規則的性質而言，「例」具有必然性，即相同的條件下，採用同樣的應對之策，具有固定、一致、不可避免，乃至可預測等因素。若新事件與舊經驗性質相同，可比照辦理或推論其結果。因此，規則所具有的規範性，能形塑價值觀。⁸¹如上引《國語·周語》以孝施於族人、不辱先人為法則，亦是人群相處的價值觀。又，《國語·周語上》載：

幽王二年，西周三川皆震。伯陽父曰：「周將亡矣！夫天地之氣，不失其序。若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能烝，於是地震。」

⁷⁸（德）恩斯特·卡西勒著，劉述先譯：《論人：人類文化哲學導論》（桂林：廣西師範大學出版社，2006 年 11 月），頁 273-274。劉述先：〈論所謂中國文化的超穩定結構〉，杜維明主編：《儒學發展的宏觀透視》（臺北：正中書局，1997 年 7 月初版），頁 111-112。

⁷⁹《禮記·王制》，卷 13，頁 259。

⁸⁰漢·王充：「論者以儒生不曉簿書，置之於下第。法令比例，吏斷決也。文吏治事，必問法家。」見《論衡校釋·程材》（北京：中華書局，1996 年 11 月初版三刷），第 2 冊，卷 12，頁 541-542。黃暉釋「比」字說，「比，今言判例也。」（頁 542）

⁸¹葛志毅：〈鄭玄三禮體系考論〉，《中華文化論壇》2007 年 3 月，頁 47。

今三川實震，是陽失其所而鎮陰也。陽失而在陰，川源必塞；源塞，國必亡。夫水土演而民用也。水土無所演，民乏財用，不亡何待？昔伊洛竭而夏亡，河竭而商亡。今周德若二代之季矣，其川源又塞，塞必竭。夫國必依山川，山崩川竭，亡之徵也。⁸²

根據夏、商亡國的歷史教訓，伯陽父提出「夫天地之氣，不失其序。若過其序，民亂之也」的原則，人民的生養仰賴山川資源，當「山崩川竭」、失去原有的自然秩序時，將導致國家滅亡，從而斷言「周將亡矣！」。歸結歷史經驗，形成演繹推論的法則，即是比例。

以規則的必然性或規律的普遍性而言，「凡」也可稱作「常」，如《荀子·禮論》：「喪禮之凡：變而飾，動而遠，久而平。」楊倞注：

凡，謂常道。⁸³

根據喪禮過程，歸結為殯斂加飾、移動棺木「即遠」，及日久哀殺，平復心情等原則。由於「凡」可稱作常，因此注釋者時以「禮之常」一辭，指稱規則之意⁸⁴。

其二，若無法採用比照辦理的方式，「例」可作為處理新事物的參考基準。《禮記·服問》：

傳曰：罪多而刑五，喪多而服五。上附下附，列也。（《禮記·服問》，卷 57，頁 952）

鄭注：「列，等比也」。⁸⁵犯罪行為的種類眾多，卻只有五種刑罰，親疏遠近的喪事眾多，卻只有五服，是因為斟酌既有的五刑或五服，即可得到合宜的處理辦法。

由於「例」的功能在於比照舊經驗，協助判斷當下事件，於是往昔的生活（歷史）藉此凝鍊而融入當下，乃至未來。重視過去經驗的鮮明表現，莫過於引證與應用文化積澱的經典、前人言語，如「諺曰」、「古人有言」、「前志有之」、引《書》、引《詩》等等。⁸⁶然而，隨著事件、思維、社會環境的不同，過去的經驗並非因應未來的唯一法則，而是重要參考。在這樣的過程中，若無新事件、意外，舊經驗的影響力是普遍而廣泛的。當新事件發生時，新、舊事件之間不必然是對立或衝突的，也可以是協助判斷的基礎。新事件也可能促使既有對策的調整或制定出

⁸² 舊題左丘明著：《國語·周語上》，卷 1，頁 26-27。按：《公羊傳》僖公五年說：「一事而再見者，前目而後凡也。」（卷 10，頁 128）重複出現的事，前者詳加說明，後者從簡，乃因參考前例而知。

⁸³ 周·荀卿：《荀子·禮論》，卷 13，頁 362。

⁸⁴ 《儀禮》，〈鄉飲酒禮〉賈疏：「以其盥後辭洗，是禮之常故也」，卷 9，頁 88；〈鄉射禮〉賈疏：「進宜難，禮之常然」，卷 11，頁 111。《禮記·檀弓》，孔穎達正義：「禮之常事」，卷 6，頁 113；〈禮器〉孔穎達引鄭玄說：「禱祈有為言之，主於求福，豈禮之常？」卷 23，頁 458；〈樂記〉孔穎達：「言顯著誠信，退去詐偽，是禮之常也」，卷 38，頁 684。

⁸⁵ 《經典釋文》說例字，「亦作列」，段玉裁認為古人比、例等字，大體作「列」字。可知列、例二字在古籍中時可互通。見《說文解字》，段玉裁注，8 篇上，頁 385。

⁸⁶ 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》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002 年 12 月初版），頁 133-173。

新的解決之道，如《左傳》的「晉於是始墨」⁸⁷。

值得注意的是，來自經驗的「例」之所以能夠被應用或推論其他事物，是由於同一時空的行為與認知具有相當程度的共同性（或稱為文化）⁸⁸，而非以抽象、客觀的理論法則作為「先行的」指導原則。自然科學重視確定與規律，人文學科雖認為人類具有相似的本性，發自本性的行為當具有某種程度的一致性，卻不是絕對的確定或規律。⁸⁹由於行為具有相當程度的一致性，因此可採用歸納法進行討論。

（四）禮例的表現面向

1. 禮例、義例、文例、事例的區別

近代學者探討條例時，多在概念上細分為義例、文例、事例、禮例等，但實際分析時卻屢見重複。⁹⁰下文以禮學為範圍，試說明此情形：

首先，抽象的道德情感須形諸具體的禮文，義例與禮文規則無法一分為二。從古人學習禮的目的來看，《左傳》載趙衰答晉文說：

《詩》、《書》，義之府也；禮、樂，德之則也；德、義，利之本也。（《左傳》僖公二十七年，卷 16，頁 267）

《詩》、《書》、禮、樂，為學習的課目，屬於道藝層面，但同時又是德行準則的根據所在。⁹¹禮儀學習，既是研習技藝，也是陶養身心。就禮義、禮文的結構而言，《儀禮·燕禮》君臣各就位次「小臣設公席于阼階上，西鄉，設加席。」公席後設，鄭注：「凡禮，卑者先即事，尊者後也。」⁹²為行動先後賦予尊卑的倫理價值，此乃受禮「別貴賤，明親疏」的先天特質而來。《儀禮·喪服》賈公彥疏說：

凡喪服所以表哀，哀有盛時、殺時，服乃隨哀以降殺。（《儀禮》，賈疏，卷 28，頁 342）

⁸⁷ 《左傳》僖公三十三年，卷 17，頁 290。

⁸⁸ 詳參（維也納）舒茲（A. Schutz）著，盧嵐蘭譯：《社會世界的現象學》（臺北：久大文化股份有限公司，桂冠圖書股份有限公司），頁 163-232。

⁸⁹ 孫振青：《知識論》（臺北：五南圖書出版有限公司，1994 年三版二刷），頁 304-305。

⁹⁰ 其他經籍中也出現相似的情形，《易》學方面，如王弼《易略例》、劉師培：《經學教科書·說比例》，收入《劉師培講經學》（南京：鳳凰出版社，2008 年 11 月初版一刷），頁 88。《尚書》方面，如黃侃：〈講《尚書》條例〉，《黃侃論學雜著》，頁 442。《春秋》方面，如清·毛奇齡：《春秋毛氏傳》，《景印文淵閣四庫全書》，第 176 冊，頁 13。清·毛奇齡：《春秋屬辭比事記》，《景印文淵閣四庫全書》，第 176 冊，卷 1，頁 442。陳槃：《〈左氏春秋〉義例辨（重訂本）》，收入《陳槃著作集》（上海：上海古籍出版社，2009 年 9 月初版，據中研院史語所專刊 1993 年 5 月 2 版影印出版），頁 141-143。宋惠如：〈以「例」釋經初探：以漢代《左傳》學為中心〉，林慶彰師主編：《經學研究論叢》，第 18 輯，頁 157。

⁹¹ 陳槃：《春秋時代的教育》（臺北：中央研究院歷史語言研究所中國上古史編輯委員會，1974 年 6 月初版），頁 43。

⁹² 《儀禮·燕禮》，鄭注，卷 14，頁 160。

外在喪服的變除，反映內在的悲傷逐漸褪去。又如凌廷堪雖標明以「行禮大節」⁹³為括例標準，但禮例條文中仍不免參雜禮意詮釋，如「凡不償尸之祭，賓三獻爵止，則均神惠于室；加爵者爵止，則均神惠于庭」⁹⁴。此為儀節、器服等禮文之例，無法與義例分割討論者。

其次，文字敘述是禮儀規則的載體，文例、禮例亦時見重合。《儀禮·鄉飲酒禮》「主人獻賓」章⁹⁵，「賓拜洗。主人坐奠爵，遂拜。降盥。」賈公彥疏：

凡賓、主行事相報，皆言答。此不言答，省文也。（《儀禮》，賈疏，卷8，頁83）

賓客向主人拜洗，主人「遂拜」為答拜。經文多標明「答」字，此〈鄉飲酒禮〉經文未言「答」，賈公彥認為是省文。此條既可為禮儀行為之例，亦可屬於文例。之所以兩從的原因，在於《儀禮》一書純粹記載禮儀，文字記載與禮儀之間的關係，有二：一，文字與禮儀部分重合：文字未記載，但藉由禮儀流程推知為「省文」，而非事實上的「無」。因此，就文字記載而言，此為省文之例。就禮儀而言，〈鄉飲酒禮〉賓拜洗，主人行「答拜」之禮。二，文字與禮儀完全重合，如文字敘述的先後，往往也是禮儀行為的先後；文字記載的內容，即為禮儀的內容。文字所未記載者，即為禮儀所無。如段熙仲說：

若〈服經〉之多為禮例，如「君之所為服，子亦不敢不服，君之所不服，子亦不敢服也」，反復以明尊厭及從服之例。⁹⁶

〈喪服〉既是文字記載，也是服喪的規則。特別是在肯定聖人制禮的時代，文字記載的先後、有無，不僅等於禮儀的先後、有無，也可能蘊涵聖人的用心。文例、禮例、義例乃相互為用。

沈文倬曾指出禮儀先於文字記載⁹⁷，而柳詒徵說：

史出於禮。……周之為教，言動有法，稱謂有別，治事有序，御物有方，如〈士相見禮〉言凡者六，即可見其精意。〈曲禮〉之言凡者尤多。由動作事為，皆有規律，至於記言記載，亦必有共守之規律。王朝之史，至諸國之史，一皆據以為書。⁹⁸

文本記載反映禮儀及其規則，「此非異事也」⁹⁹。

其三，具體事件反映禮文規則的存在。《禮記·檀弓下》載延陵季子適齊，

⁹³ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁118。

⁹⁴ 清·凌廷堪：《禮經釋例·祭例下》，卷10，頁523。

⁹⁵ 本文所引的《儀禮》章名，主要根據張爾岐《儀禮鄭注句讀》。而少數「記」文，張氏並未分章，則據彭林《儀禮全譯》所定的章名。

⁹⁶ 段熙仲：〈禮經十論〉，《文史》第1輯（1998年7月初版三刷），頁27。

⁹⁷ 沈文倬：〈略論禮典的實行和《儀禮》書本的撰作〉，《薊閣文存——宗周禮樂文明與中國文化考論》（北京：商務印書館，2006年6月初版一刷），上冊，頁6-7。

⁹⁸ 柳詒徵：《國史要義》（臺北：中華書局股份有限公司，1962年9月臺二版），頁162-163。

⁹⁹ 柳詒徵：《國史要義》，頁163。

返途中，長子死，孔子往觀其葬禮：

其坎，深不至於泉。其斂，以時服。既葬而封，廣輪揜坎，其高可隱也。

既封，左袒，右還其封，且號者三，曰：「骨肉歸復于土，命也！若魂氣

則無不之也，無不之也！」而遂行。（《禮記》，卷 10，頁 194-195）

從禮意、禮文，可分四點說明：首先，「墓穴深不至於泉」，一方面在於「以生怨死」¹⁰⁰，生人所居不欲近泉，死亦不至於泉。另一方面，為防墓崩壞之虞。其次，「斂以時服」，以出行的衣物為大斂。《儀禮·聘禮》載士介死，為棺而斂，鄭玄注：

不具他衣物也，自以時服也。（《儀禮》，鄭注，卷 24，頁 282）

知此殆為常禮。第三，封墳已竟，季子左袒其衣。《儀禮·覲禮》載侯氏見天子「乃右肉袒于廟門之東」，鄭注：

凡以禮事者，左袒。（《儀禮》，鄭注，卷 27，頁 326）

喪禮，亦屬禮事，故季子左袒。第四，季子哭號說：「若魂氣則無不之也，無不之也。」下葬後，形體歸於土，魂氣則無所不往。《儀禮·既夕禮》鄭玄注指出葬後舉行虞祭即是為了安定亡者的精氣。¹⁰¹以此觀之，季子為人父不得已葬子於他鄉。然魂氣無所不至，可隨季子返鄉。此條記載屬於歷史事件，而季子的言行（事件內容）契合禮文規則，故孔子稱許說：「延陵季子之於禮也，其合矣乎！」

¹⁰²

當人們實踐禮儀產生種種事件，筆之於書形成文本。於是儘管在概念或理論上可分為義例、禮例、文例、事例，但實際應用與分析時，並無法斷然切割禮儀與文字（內容與載體）、禮儀與事件（規則與具體實踐）、禮儀與禮意（具體表徵與無形的觀念）等。¹⁰³究其本質，義例、禮例、文例、事例也只是規則的表現面向不同而已。這反映古人對於「例」的表現與分類，未如後代之明確嚴謹。¹⁰⁴屈萬里分析《易》例時，指出：

要而言之，〈彖〉、〈象〉傳釋爻位之義，大率與經合。然作爻辭者，不過因六爻上中下之位不同，遂引起動機，觸類而繫之耳。未嘗固執其例，不容絲毫變通也。¹⁰⁵

古人言例，具相當程度的靈活性，並非先有一固定分明的概念。若執一義，以貫

¹⁰⁰ 《禮記·檀弓下》，鄭注，卷 10。頁 194。

¹⁰¹ 《儀禮·既夕禮》，鄭注，卷 40，頁 473。

¹⁰² 《禮記·檀弓下》，卷 10，頁 195。

¹⁰³ 《左傳》文公 18 年，「先君周公制周禮曰：則以觀德，德以處事，事以度功，功以食民。」（卷 20，頁 352）「則」為法則，法則、道德、行事不分。《禮記·仲尼燕居》：「制度在禮，文為在禮，行之其在人乎！」（卷 50，頁 855）則是制度、文章、實踐（行事）不別。

¹⁰⁴ 程元敏師指出「『凡例』亦簡稱『凡』、『例』，或『義』、『義例』，或《春秋》之『書法』。」可知凡例、義例、書法（文例）並非涇渭分明。見氏著：《春秋左氏經傳集解序疏證》（臺北：臺灣學生書局，1991 年 8 月初版），頁 38。按：此受 葉國良師提點「古人用語不精確」而得，特此致謝。

¹⁰⁵ 屈萬里：《先秦漢魏《易》例述評》，收入《屈萬里先生全集》，第 8 冊，卷上，頁 25。

通不同時代、不同著作、不同學者的觀點，容易妨礙對禮例的理解。

2·言「凡」、例句的區別

除了言「凡」之外，未冠以「凡」字的例句，時亦用以解經。而這類例句的性質是否與言「凡」一類相同，值得留意。觀察《禮記》的例句敘述形式所反映的思維，可分為三類：第一種是直敘其例，如：

外事以剛日，內事以柔日。（《禮記·曲禮上》，卷3，頁59）

卜、筮不過三。卜、筮不相襲。（《禮記·曲禮上》，卷3，頁59-60）

道路，男子由右，女子由左。（《禮記·內則》，卷27，頁520）

登席不由前，為躡席。（《禮記·玉藻》，卷29，頁549）

這類例句，雖無具體的禮儀情境或事件，但編寫者當是以記錄禮儀規則的態度為之。第二種敘述方式，具有數目與比例的意識¹⁰⁶，表示應用場合的廣狹，或事態的普遍與特殊。如：

凡見人，無免經。雖朝於君，無免經。唯公門，有稅齊衰。（《禮記·服問》，卷57，頁952）

喪三年不祭，唯祭天地社稷，為越紼而行事。（《禮記·王制》，卷12，頁238）

禮曰：童子不總，唯當室總。（《禮記·問喪》，卷56，頁947）

就性質而言，「唯」字之前所述，屬於普遍情形；「唯」字以下，則指特殊或例外情形。就數目與比例關係而言，「唯」字以下的特殊情形，亦當為少數。第三類直陳特殊情形，而一般的常見狀況，雖略而不言亦可反推：

（1）唯天子之喪，有別姓而哭。（《禮記·檀弓》，卷8，頁153）

（2）餼餘不祭：父不祭子，夫不祭妻。（《禮記·曲禮》，卷2，頁42）

（3）唯水漿不祭，若祭，為已僣卑。（《禮記·玉藻》，卷29，頁550）

第一條，除了天子以外，其他階層的喪禮大體上無異姓者哭。第二條，除了父於子、夫於妻之外，食餘食者當祭食先。第三條，除了水漿不祭，其他多行祭食先之禮。這類條例顯示寫作者嫻熟於禮，考量各種情形，而作出數目與比例意識的推論。

直至清代仍有未冠以「凡」字，而稱為例者，最為鮮明的是清人任大椿的《深

¹⁰⁶ 葉國良師：〈凌廷堪的《禮經釋例》〉，《禮學研究的諸面向》，頁94。

衣釋例》、《弁服釋例》二書。如《深衣釋例》說：

深衣為古養老及燕群臣之服。又為諸侯之夕服。又為遊燕之服。又為大夫、士私朝夕服及家居之服。又為道路之服。又為庶人之吉服。又為親始死之服。又為奔喪未成服之服。又為親殯時之服。又為殯後君弔，反未殯之服。又為既祥之服，又為除喪受弔之服。又為公子為其母與妻之服。又為親迎女在塗聞婿父母死，趨喪之服。……凡服，殊衣裳；深衣，不殊衣裳。深衣露著而素紕長袂者曰長衣。有表而長袂者曰中央。中衣在裳及裼衣之內。布緣者曰麻衣。通曰禪衣。禪衣之別曰裸。曰袷衣。曰裡衣，曰襜褕……。¹⁰⁷

《弁服釋例》也是同樣的作法。書名為「例」，文中所言卻罕冠以「凡」字，可知古人對於言「凡」、例句並未嚴格區別。

甚至，注釋者的條例遞相為用時，原屬例句者，後人或冠以「凡」字，如鄭玄說：「吉事交相左，凶事交相右」，凌廷堪則說：「凡凶事交相右，吉事交相左。」¹⁰⁸又，《禮記》說：「夫婦相授受，不相襲處，酢必易爵。」¹⁰⁹鄭玄解《儀禮·有司徹》時引為「男女不襲爵」¹¹⁰，而凌廷堪冠以「凡」字說：「凡飲酒，君臣不相襲爵，男女不相襲爵。」¹¹¹可知二者的區別，亦未如此疆彼界般不可踰越。¹¹²

（五）小結

綜結上述，「禮例」指以禮為範圍，具有必然性的規則或規律，包含政治制度、個人生活規範、價值觀等方面。禮例的作用，一方面在規範言行，引導價值觀。另一方面，根據既有的原則決斷當下新事件。因此就時間向度而言，禮是社會長期實踐、用以維持秩序的產物，禮例亦為長期形成的規則或規律，其本質如同「慣例」。禮例的應用過程為互見異同、分類、推次，不僅可應用於知識或經驗的學習，亦可用於評判人事褒貶。就表現形式與內容而言，可分為義例、禮例、文例、事例，或言「凡」、例句，然而實際分析、應用時，這些區別並無法明確分割（也不宜分割），故本文以較為寬泛的態度，將見之於禮書的凡言、例句，皆視為禮例。

¹⁰⁷ 清·任大椿：《深衣釋例》，收入《續經解三禮類彙編（三）》（臺北：藝文印書館，1986年初版），卷191，頁3037-3074。清·任大椿：《弁服釋例》，收入《皇清經解三禮類彙編（三）》（臺北：藝文印書館，1986年初版），頁1811-1935。

¹⁰⁸ 清·凌廷堪：《禮經釋例·變例》，卷8，頁422。

¹⁰⁹ 《禮記·祭統》，卷49，頁836。

¹¹⁰ 《儀禮·有司徹》，鄭注，卷49，頁588-589。

¹¹¹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例下》，卷5，頁266。

¹¹² 廖平考察《左傳》的五十凡、例句後，說：「杜氏所謂不言凡者，若以凡字冠其首，依然文義詳明，與言凡者一律相同，非有古今文字之異、前後體制之殊。可見左氏文筆隨宜，時或言凡，時或不言凡，亦傳記立言之常，初無容心於其間也。」言「凡」、例句的形式表現不同，但皆具規則性質。此亦可作為解釋《禮記》言「凡」、例句的參考。見氏著：〈五十凡駁例〉，《圖書集刊》第4期（1943年3月），頁15。



第四節 研究問題與方法

一、研究問題

參考前人研究第二類的「專家或主題式的探討」，本文擬進行的方向有三：

第一，探討禮例內容的演變及其原因。彭美玲師界定禮例為「行為規範」，林素英師闡發「嫂叔無服」的喪服規則時，說：

若以古人注重生活經驗累積、講求生活實踐的特色而論，如此將男女「推而遠之」的措施，必定曾經遭遇過歷史苦痛的教訓。¹¹³

可知禮儀規則來自實踐與經驗累積。相對地，部分學者以為禮例來自經書的文字，如段仲熙、程克雅、彭林、馬楠等指出禮例經由比較、歸納文本而得。¹¹⁴禮例來源為何有如此不同的認定？不同的來源是否反映在禮例內容上？歷代的禮例變化內容為何，又為何產生變化？

第二，從方法與目的觀點，探討《儀禮注》、《儀禮疏》、《禮經釋例》的條例應用及其不足。禮例的應用方式，來自於目的。根據上述學者的見解，發現用例目的可別為二種：其一，褒貶人事，如上引毛奇齡說：

《春秋》一書以禮為例，故《左傳》于隱七年「書名例」云：「諸侯策告，謂之禮經。」而杜《註》與孔《疏》皆云：「發凡起例，悉本周制」。所謂「禮經」，即春秋例也。故孔《疏》又云：合典法者，即在褒例；違禮度者，即在貶例。凡所褒貶，皆據禮以斷，並不在字句之間，故曰「禮例」。

115

毛氏所言的「禮例」，應用於人事，以禮作為褒貶得失的準繩，強調其規範性，進而闡發《春秋》的微言大義。易言之，此禮例著重為人處事應有的分際。其二，解讀經文。皮錫瑞說：

《春秋》有凡例，《禮經》亦有凡例。讀《春秋》而不明凡例，則亂。讀《禮經》而不明凡例，則苦其紛繁。¹¹⁶

錢玄也說：

¹¹³ 林素英師：〈「嫂叔無服」的文化意義——以《儀禮》〈喪服〉為討論中心〉，《禮學思想與應用》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2003年9月初版），頁159。

¹¹⁴ 段熙仲：〈禮經十論〉，《文史》第1輯（1998年7月初版三刷），頁26。程克雅：〈乾嘉禮學學者解經方法中「文例」之建立與運用——以凌廷堪《禮經釋例·飲食之例》三篇為主的探討〉，收入蔣秋華主編：《乾嘉學者的治經方法》。彭林認為凌廷堪之所以能「以例為主」，與「著手抄寫《儀禮》」的經驗有關。見氏著：〈《禮經釋例》·前言〉，收入《禮經釋例》，頁12。馬楠：《比經推例——漢唐經學導論》（桂林：廣西師範大學中國古典文獻學，力之教授指導，2008年4月）。

¹¹⁵ 清·毛奇齡：《春秋毛氏傳》，《景印文淵閣四庫全書》，第176冊，頁11。

¹¹⁶ 清·皮錫瑞：《經學通論·三禮》，頁31。

前人說學《春秋》要學習《春秋》的凡例，纔懂得其褒貶。學習《儀禮》也要明白《儀禮》的凡例，纔明白禮儀的升降揖拜之節。¹¹⁷這類條例，乃為了研讀《春秋》、《儀禮》等經書文獻。禮例應用於評論人事與解經的具體表現有哪些？

第三，嘗試為禮例分類。據前人研究，禮例的分類大體有四種：

其一，以行禮的情境作為區分標準，有常變、正變等。使用常例、變例二詞者，如陳澧說：「綜而論之，鄭、賈熟於《禮經》之例，乃能作注、作疏，注精而簡，疏則詳而密，分析常例、變例，究其因由，且經有不具者，亦可以例補之。」¹¹⁸遺憾的是，陳氏雖有此分別，卻無實例可供區別常、變的標準。使用正例、變例者，如凌曙說：「《易》、《禮》、《春秋》此皆以例言者也。其中有正例，有變例，且有變例中之正例，有正例中之變例，更有變例中之變例也。參伍錯綜，非比而同之，不能知也。」¹¹⁹凌曙區別一般情形、特殊狀況，以探討喪禮儀節與事件，參考價值相當高。

其二，以應用範圍的廣狹為區分標準。目前所見最早為朱子的《儀禮經傳通解》，該書以禮儀、階級辨別應用範圍，如適用於天子、諸侯、大夫、士階級的儀節列為通例。清人江永《禮書綱目》承之。又如凌廷堪《禮經釋例》在《儀禮》十七篇的範圍內，以禮文出現次數為禮例分類，繼承其說者如曹元弼、李雲光、康金村等。¹²⁰

其三，彭美玲師的通例、別例、變例，葉國良師的定例、常例、特例，為綜合行禮的情境與應用範圍二種分類方式。

其四，對比無形的禮意與具體的禮意並加以分類，如張舜徽將鄭玄的凡例別為「通釋禮意者」、「分釋名物制度禮儀者」，在禮意、禮文兩類之下，復於禮文區分主題討論條例。這類分法具體地考量到禮意、禮文的結構。然而如上文探討禮例的表現面向所言，古人並未嚴格二分禮意、禮文之例。故張先生之說雖可成立，然本文探討禮例分類時，仍以應用範圍、行禮情境的分類法為主要關懷對象。

細繹之，禮例分類所指向的，乃是禮儀界定及其分類。最能具體反映禮儀分類和禮例關係者，莫如喪服條例。喪服，既屬於喪禮所著之服，同時也是居喪的規定。林素英師《喪服制度的文化意義：以《儀禮·喪服》為討論中心》，將服制條例的類型區分為二：正例、變例；並詳細說明分類原則：

¹¹⁷ 錢玄：《三禮通論》，頁 67。

¹¹⁸ 清·陳澧：《東塾讀書記》，卷 8，頁 237。

¹¹⁹ 清·凌曙：《禮說》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995 年，影印皇清經解本），第 110 冊，卷 1，頁 505。

¹²⁰ 曹元弼《禮經學》直錄凌廷堪之說。李雲光則略加調整，如改「變例」為「喪例」、增加宮室之例等。見氏著：《三禮鄭氏學發凡》，頁 630-644。康金村復據李氏之說，為鄭玄的凡例分類。

喪禮既然以親屬間的盡致哀情為主，所以當初考慮各級喪等服制之時，亦必應以此為主軸，然後由近及遠，使各有差次等第之分，此即所謂服制之正例；不過由於人際關之錯綜複雜，所以在一般正例之外，亦當有因為服喪者與喪亡者之身分特殊、關係特別，或者另有其他特殊需要與目的，導致喪服的規畫勢必要另作一番妥當的安排者，於是亦當會有變例產生；所以本文即按照一般人情與特殊狀況之不同，將喪服區分為正例與變例兩大類。¹²¹

正例，是依其親疏、交往關係原本應服之服，如本親、外親、君臣、師友。變例，則是因為部分特殊緣故而改變應服之服，如加服、降服。那麼，禮儀與禮例的關係又是什麼？。

總之，本文以《儀禮注》、《儀禮疏》、《禮經釋例》為對象，期望釐清禮例的意義，探討應用禮例解經的作用與不足處，並嘗試為禮例進行分類。

二、研究方法

問題的性質與內容，影響文獻的解讀方式。本論文欲探討的第一個問題「禮例的內容及其演變」與第三個問題「禮例的分類」，均涉及禮例的內容，性質較為接近，其文獻解讀方式可歸為一類。第二個問題「禮例的應用及其不足」，屬於「運作過程或方法」，故別為一類。

（一）探討禮例內容演變、禮例分類的研究方法

參考《易》例的發展，當可清楚說明本文解決此議題的方法。屈萬里考察漢代以前的《易》例發展，說：

蓋上下經文，原為占筮而設，其文本至平易，其例亦至簡明；非有鴻文奧例，使人窮索而不能解也。說《易》例者，始於〈象〉、〈象〉傳，其例至簡，平易近人。〈文言〉、〈繫辭〉以下諸傳，亦不繁赜。太羹玄酒，古義猶存。孟喜開漢人象數之學之端，然尚未敢妄造義例以為說也。至京房而有互體爻變之創，然亦未能以象數說全《易》也。下至馬、鄭、荀、虞諸家，乃變本加厲，至於繇辭一句一字，無不以象數證之。於是卦之本象不足，遂取互體；互體不足，更及卦變。而爻體、爻辰、納甲、半象、兩象、旁通、反卦諸例，紛然並興。推其用意，祇不過巧設義例，俾得多牽卦象，以遂成其說耳。¹²²

以時間為脈絡，屈先生一一辨別經文、《十翼》、孟喜、京房、馬鄭荀虞諸家之例

¹²¹ 林素英師：《喪服制度的文化意義：以《儀禮·喪服》為討論中心》（臺北：文津出版社，2000年10月初版一刷），頁110。

¹²² 屈萬里：〈自序〉，《先秦漢魏《易》例述評》，《屈萬里先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1984年初版），第8冊，頁2-3。

的異同，從而得出《易》例的發展、象數解《易》乃為漢人為「成其說」而興等重要結論。承屈先生的作法，本文期望藉此觀察《儀禮》條例的發展。因此，本文視三《禮》、《儀禮注》、《儀禮疏》，及《禮經釋例》等著作為獨立作品。解讀時，擬區隔原典含義與後人闡釋時所衍生的意義。¹²³而且禮雖為「鄭學」，但各家詮釋著重點仍或有異同，因此辨析各家立場與條例內容的異同，仍其有重要性。

探討條例發展時，禮書著作誠然是首要資料，作者所處的時代與學術環境亦不可小覷。如鄭玄承襲西漢以來的復古思潮，認為《周禮》是周公致太平之跡，並影響賈公彥。而賈氏則因唐科舉考試的需求，在解釋經文、鄭注時，以疏不破注為主要態度。凌廷堪在清人考據學的基礎上，以《儀禮》本經證本經，¹²⁴間或輔以其他典籍證明禮例。可知禮例的沿革與括例者的學術環境有著密切關係，因此辨明不同時代的禮例發展特質，亦需對詮釋者的生平、時代有基本的瞭解。

此外，西方詮釋學理論的反省，提供以更為嚴謹的觀點探討文本與原作者、詮釋者的區別，如《解釋的有效性》指出「正確的解釋不應與創造性的解釋相混淆，正確性是指解釋與本文所複現含義之間的一種相合狀態」¹²⁵、「書面解釋的所有形式以及超越單純個人體驗的所有解釋性目標都要求具備這樣一個條件，即作者意指的含義不僅是確定的，而且是可複製的……。」¹²⁶

至於禮例分類的問題，若分類因目的而有所異，則當思考依禮儀情境、應用範圍廣狹等禮例分類，「何者」為基礎而重要的分類，及「為何」是基礎而重要的分類。針對此議題，本文將回歸禮儀之所以產生的根源問題，以《儀禮》與先秦相關文獻為主要材料，從禮儀規則的本質探討禮例分類。同時，參考人類學與社會學的作品，如《原始思維》的作者路先·列維-布留爾指出傳統泰勒、弗萊澤及其學派等人類學者，以「人類的思維永遠是和處處是同一類型」作為前提進行解釋，並批判其方法「只不過講得通罷了」，卻忽略「思維類型與社會類型同樣具有差異」。¹²⁷列維重新反省研究時提問的方法：就原始人而言，「根本不須要去尋找解釋，這種解釋已經包含在他們的集體表象的神祕因素中了。」現象與解釋本為一複合體，現代人因智力習慣不得不作區分，但就原始人而言，複雜的表象是一種不分化的東西。¹²⁸

（二）探究「禮例的作用與不足」的方法

¹²³ 詳參車行健：《禮儀、讖緯與經義——鄭玄經學思想及其解經方法》（臺北：私立輔仁大學中國文學系博士論文，1996年，王靜芝教授指導），頁8-15。

¹²⁴ 詳參鄭吉雄師：〈乾嘉學者治經方法與體系舉例試釋〉，蔣秋華主編：《乾嘉學者治經方法》，上冊，（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處印行，2000年10月）。

¹²⁵ （美）赫施：《解釋的有效性》，頁19。

¹²⁶ （美）赫施：《解釋的有效性》，頁37。

¹²⁷ （法）路先·列維-布留爾，丁由譯：《原始思維》（臺北：臺灣商務印書館，2001年初版一刷），頁17-28。

¹²⁸ （法）路先·列維-布留爾：《原始思維》，頁41-43。

禮例的性質與內容、用例的表現與不足，誠因應用者而異。禮例內容之異，已在「禮例內容演變」此一議題進行探討。禮例內容之「同」的部分，當從方法與目的的角度加以釐清，理由如下：首先，禮例是一種解經方法，那麼直接從「方法」的角度切入，以《儀禮注》、《儀禮疏》、《禮經釋例》三部具有承續關係的著作為主要範圍，探討禮例應用的優缺點，當可成立。同時，也可避免重複之虞。再者，就方法與目的而言，禮例既為一解經方法，則從「應用」層面探討禮例解經的作用與不足，亦有其必要性。

從解經方法的角度來看，應用禮例解釋《儀禮》的情形，可分為三類：第一，鄭玄、賈公彥、凌廷堪從《儀禮》所得之例，用以解釋《儀禮》。第二，引用其他典籍的條例，解釋《儀禮》。第三，相較於前二類專主解釋《儀禮》經文，三人皆運用《儀禮》條例解釋其他經典，這不僅是條例的運用，也是透過條例以界定《儀禮》與其他經典的關係。凌廷堪《禮經釋例》正文各卷之下多附有專文，彭林認為這些文章「或以文獻與《儀禮》相互印證，或專題說解《儀禮》禮義，意在打通《儀禮》與經籍，以發明古代禮制。」¹²⁹凌廷堪〈詩楚茨考〉以〈小雅·楚茨〉和〈少牢饋食禮〉對讀，彭先生認為：

讀之令人耳目一新，不失為《儀禮》研究之新徑。¹³⁰

此乃承襲先秦、西漢及鄭玄以禮說《詩》的方法，並非「新徑」。然此說誠啟發筆者探討鄭玄、賈公彥、凌廷堪等應用《儀禮》條例解釋其他經籍的情形，以界定《儀禮》與其他經籍的「關係」，此亦為研究《儀禮》的一種方法。

就方法與目標的角度切入，除了上述條例外，不同時代的禮說、出土文獻乃至於西方人類學與社會學等資料，均可作為解決問題的參考：

首先，相關禮說可促進對經文的認識，提供不同的思考面向，對於剖析禮例與詮釋者意向有莫大的助益。相關禮說可分為二類：其一，是鄭玄、賈公彥、凌廷堪其他著作，如鄭玄《周禮注》與《禮記注》中的凡例。其次，歷代許多學者也提出不少關於禮例是否成立、應用範圍及分類等見解，如孔穎達《禮記正義》、朱子《儀禮經傳通解》、敖繼公《儀禮集說》、李如圭《儀禮集釋》、孫希旦《禮記集解》、胡培翬《儀禮正義》、孫詒讓《周禮正義》、黃以周《禮書通故》等。因此，本文雖以鄭玄、賈公彥、凌廷堪所言之例為對象，但實際探討禮例應用時，亦參酌歷代禮說。

其次，擬運用出土文獻，增添驗證的依據與對照。如武威漢簡的出土，有助於瞭解《儀禮》經文、記文的關係，¹³¹進而作為分辨經文、記文敘述禮例異同的

¹²⁹ 彭林：〈前言〉，收入清·凌廷堪：《禮經釋例》，頁 25。

¹³⁰ 彭林：〈前言〉，收入清·凌廷堪：《禮經釋例》，頁 27。

¹³¹ 甘肅省博物館、中國科學院考古研究所編：《武威漢簡》（北京：中華書局，2005 年 9 月初版初刷）。按：相關爭議，較近期的作品如：沈文倬：《荀閣文存——宗周禮樂文明與中國文化考論》。葉國良師：〈論《儀禮》經文與記文的關係〉，《禮學研究的諸面向》，頁 44-65。

基礎。又如以遺址比對宮室之制¹³²、墓葬器物或楚簡參照禮例之說等¹³³，均有助於探討禮儀規則的實際應用。

其三，參酌西方人類學儀式研究、社會學集體行為與秩序。范·根納普《通過禮儀》、維克多·特納《象徵之林》與《儀式過程——結構與反結構》、蘭德爾·柯林斯《互動儀式鍊》等，期盼藉由「禮儀活動」的觀點來看待禮例應用，而不只是平面的文字記載。如蘭德爾·柯林斯指出儀式的結果可分為短暫的集體興奮，集體精神受到振奮後，將具體表現在群體團結的情操、符號或神聖物，及個體情感能量等長期影響；柯林斯並說：

儀式的一系列影響中的最後一項是道德。……儀式是群體道德標準的來源。正是群體儀式中的互為主體性和情感力量的強化體驗，形成了什麼是善的概念；也形成了與之相對的什麼是邪惡的概念。¹³⁴

禮，重視每個身分盡到應盡職責。身分之間是相對的，也是直接相連繫的，「父慈」而「子孝」，「君仁」而「臣忠」。界定彼此關係及在此位置上的義務，不僅有道德上的自我要求，亦含有倫理間的互惠互利。¹³⁵透過儀式，可強化彼此的情感與道德標準。申言之，禮文本身即是意義（禮意）的具體化，禮例的解釋應兼具禮文與禮意，避免流於空洞。社會學分析不同的思維類型、群體與空間秩序的觀點，將有助於從群體的角度看待禮儀中的人際互動。

需特別說明的是，葉國良師曾指出「實則凡是禮儀，多是遠古習俗經過長久演化而來，自有其義，只因社會演變的因素，各種禮儀的存廢或變形種種不一」。¹³⁶禮文¹³⁷或禮書文獻上¹³⁸，均反映出這種變化與層累的特質。參考西方相關理論或田野調查等資料，因新觀點而見獵心喜之餘，仍希望思考：這些其他民族的禮儀行為是否為形式上的雷同，而內在理路可能不同？即使初民的思維相同，然而

¹³² 遺址與宮室制度的考察，如王恩田：〈岐山鳳村西周建築群基址的有關問題〉，《文物》總 296 期（1981 年第一期）。陝西周原考古隊：〈扶風召陳西周建築群基址發掘簡報〉，《文物》總 298 期（1981 年第三期）。傅熹年：〈陝西岐山鳳雛西周建築遺址初探——周原西周建築遺址研究之一〉，《文物》總 296 期（1981 年第一期）。傅熹年：〈陝西扶風召陳西周建築遺址初探——周原西周建築遺址研究之二〉，《文物》總 298 期（1981 年第三期）。鄭憲仁：〈周代「諸侯大夫宗廟圖」研究〉，《漢學研究》第 24 卷第 2 期（2006 年 12 月）。

¹³³ 墓葬器物對照禮制之說，如陳瑞庚師：《土昏禮服飾考》（臺北：臺灣中華書局，1986 年 9 月二版）。吳十洲：《兩周禮器制度研究》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2004 年 7 月初版一刷）。馬承源主編，陳佩芬、吳華烽、熊傳新編撰：《中國青銅器》（臺北：南天書局有限公司，1991 年 10 月初版一刷）。邱敏文：《戰國楚地遺策禮器研究》（臺北：國立師範大學國文學系博士論文，2008 年，賴明德教授指導）。

¹³⁴ （美）蘭德爾·柯林斯著，林聚任、王鵬、宋麗君譯：《互動儀式鍊》（北京：商務印書館，2009 年 4 月初版一刷），頁 76。

¹³⁵ 杭廷頓著，王冠華譯：《變化社會中的政治秩序》（北京：生活·新知·讀書三聯書店，1989 年初版），頁 10。

¹³⁶ 葉國良師：《禮學研究的諸面向》，頁 94。

¹³⁷ 孔子說：「麻冕，禮也。今也純，儉。……拜下，禮也。今也拜乎上，泰也。」（《論語·子罕第九》，頁 77）可知禮器、禮儀行為的時代變化。

¹³⁸ 葉國良師：〈論《儀禮》經文與記文的關係〉，《禮學研究的諸面向》，頁 46-55。

禮是中國特有的文化，從西周周公、春秋時期以來，已不斷地進行人文化的詮釋並加以應用，若可供借鏡，則歷代注釋者的說法也不宜隨意摒棄，因為他們的說法或許不一定能解釋初民的思維，但也顯示因應不同的政治社會環境而對既有經典作出新詮釋，其致用的努力與用心值得重視與肯定，而且其說法也有助於研究該時代的經學。因此本文參考西方理論是希望能夠更細緻而深刻地理解禮儀內蘊，而非刻意比附。何況西方理論新說迭出的同時，亦對舊說有所修正補充，同樣也有學說發展與衝突。因此，本文討論仍以經文、經說為主，相關理論為輔。

第五節 章節安排

關於本論文三個問題的先後順序，擬說明如下。就性質而言，「禮例的應用與不足」屬於方法層面，而「禮例的演變」與「禮例的分類」二個議題皆屬於禮例內容的探討，性質較為相近。但討論順序先後，首先應明瞭禮例形式與內容的變化，然後才有可能論其應用與分類，因此以禮例的演變為第一個討論的問題。誠如「前人相關研究述評」一節所言，目前已有數種禮例分類，若欲重新探究「禮例分類」此一議題，宜先明瞭各類分法應用於解經的得失。因此將「禮例的應用與不足」作為第二個討論的問題，「禮例的分類」為第三個討論的問題。

「禮例內容演變」的問題，除了希望具體觀察禮例是什麼，也嘗試藉由歷時性的角度，討論在言「凡」、例句的相同形式下，其內容產生什麼樣的變化。因此，第貳章〈禮例主要範式的演變〉首先觀察三《禮》、《儀禮注》、《儀禮疏》、《禮經釋例》的禮例內容與演變，並賦予意義上的解釋。

關於禮例的作用，參考沈文倬區別禮書、禮典（禮儀）的觀點¹³⁹，本文分別從文本、禮文與禮意的角度討論禮例的應用：

以文本而言，第參章〈鄭、賈、凌以禮例研治經籍文本的表現〉，說明鄭玄、賈公彥、凌廷堪等注解者應用禮例校勘經文、界定禮制、補足禮文，及貫通經籍。然後，根據第貳章的結論，比較《禮記》與鄭、賈、凌三位注解者應用禮例的異同，並探究產生差異的原因。

以禮儀而言，第肆章〈鄭、賈、凌以禮例闡釋禮意、禮文的表現〉，從禮文、禮意的結構，說明禮例不僅有助於闡發個別儀節，對於探討一整套禮儀的流程與變化也極具效益。

關於禮例的不足，將於第伍章〈評論鄭、賈、凌以禮例解經的不足〉從兩方面討論：其一，從方法與目的的角度切入，探討在哪些因素下，應用禮例之法卻

¹³⁹ 沈文倬指出「禮典」為具體儀式，包含名物度數的「禮物」、儀容動作的「禮儀」；「禮書」是記錄禮物、禮儀和它所表達的禮意的文字書本。見氏著：〈略論禮典的實行和《儀禮》書本的撰作〉，《薊閣文存——宗周禮樂文明與中國文化考論》，上冊，頁 6-7。

無法順利達成解經的目標。其次，就禮例本身而言，應用禮例或括例的過程中，有哪些因素可能降低解經的效用。

關於禮例的分類，在釐清各家禮例內容、辨析禮例的作用與不足後，第陸章〈從禮儀規則的必然性論禮例分類〉將回歸規則的本質，並參考近代研究，嘗試重新為禮例分類，同時探討此分類可能具有的意義。需事先說明的是，此分類法受限於禮例的條陳形式與禮書資料，並不足以周納所有的儀式與階級，仍是有局限性的作法。



第貳章 禮例主要範式的演變



從著作的獨立性來看，每一部經典及其重要注解作品所包含的條例，都在某種程度上成為後代的榜樣，並產生相當的影響力。就時間的脈絡而言，除了承繼前人的相同內容外，各著作亦有其新創。繼承與創新，因而產生演變。為追本溯源，本章先觀察三《禮》的禮例涵蓋哪些內容。其次，分別探討《儀禮注》、《儀禮疏》、《禮經釋例》等注解作品的禮例，有何異同。最後，觀察諸書的演變是否有跡可尋。

第一節 三《禮》的禮例內容

一、《儀禮》的禮例

《儀禮》經文約有十二條凡例，內容包含以下數類：

第一，禮儀行為的概括說明，如：

凡拜，北面于阼階上，賓亦北面于西階上答拜。（《儀禮·士冠禮》，卷3，頁30）

凡燕見于君，必辯君之南面。若不得，則正方不疑君。（《儀禮·士相見禮》，卷7，頁73）

凡將禮，必請而后拜送。（《儀禮·既夕禮》，卷39，頁462）

冠以「凡」的句子，可分為在前的條件限定句，與在後的陳述句，即「在某種情形下，當如何作…」。

第二，說明稱謂的固定用法，如：

凡自稱於君，士大夫則曰下臣。宅者在邦，則曰市井之臣；在野，則曰草茅之臣。庶人，則曰刺草之臣。他國之臣，則曰外臣。（《儀禮·士相見禮》，卷7，頁76）

稱謂涉及關係確認，乃至與身分相應的禮儀，因此在禮儀場合有固定用語，故發為凡例。

第三，禮器的記載，如：

凡乏，用革。（《儀禮·大射》，卷16，頁188）

為免流箭傷人，以堅固的皮革製作乏。又：

凡宰夫之具，饌于東房。（《儀禮·公食大夫禮》，卷25，頁300）

為便於堂上行禮，宰夫所用器具多置於東房。上條為禮器的材質，此為器物陳置處，因為是固定、常見的行為，故冠以「凡」字。比較三類條例，上述第二類、第三類，與禮儀行為的相關性較小，也被視為凡例，可知因其具有固定性、一致性的特質，故被視為規則。

附表 1：《儀禮》經文所見的「凡」

篇名	章名與經文	卷	頁
士冠禮	「孤子冠法」章，「凡拜，北面于阼階上，賓亦北面于西階上答拜。」	3	30
士相見禮	「燕見於君之禮」章，「凡燕見于君，必辯君之南面。若不得，則正方不疑君。」	7	73
士相見禮	「進言之法」章，「凡言，非對也，妥而後傳言，與君言，言使臣。與大人言，言事君。與老者言，言使弟子。與幼者言，言孝弟於父兄。與眾言，言忠信慈祥。與居官者言，言忠信。」	7	74
士相見禮	「進言之法」章，「凡與大人言，始視面，中視抱，卒視面，毋改，眾皆若是。若父則遊目，毋上於面，毋下於帶。若不言，立則視足，坐則視膝。」	7	74
士相見禮	「侍坐於君子」章，「凡侍坐於君子，君子欠伸，問日之早晏，以食具告，改居，則請退可也。」	7	74-75
士相見禮	「相見時稱謂、執幣之禮」章，「凡執幣者不趨，容彌蹙以為儀，執玉者則唯舒武，舉前曳踵。」	7	76
士相見禮	「相見時稱謂、執幣之禮」章，「凡自稱於君，士大夫則曰下臣。宅者在邦，則曰市井之臣；在野，則曰草茅之臣。庶人，則曰刺草之臣。他國之人，則曰外臣。」	7	76
大射	「前射三日，戒宰視滌量道張侯」章，「凡乏用革。」	16	188
聘禮	「歸饗餼於賓介，君命下大夫贈介」章，「凡其實與陳，如上賓。」	22	263
公食大夫禮	「陳具」章，「凡宰夫之具，饌于東房。」	25	300
士喪禮	「朝夕哭」章，「凡異爵者，拜諸其位。」	37	438
既夕禮	「賓贈奠、賻、贈之禮」章，「凡將禮，必請而后拜送。」	39	462

二、《周禮》的禮例

《周禮》一書雖非本文主要探討對象，但由於該書被視為三《禮》之一，內容中「凡」言的數量，可說居於先秦典籍之冠。因此在正式討論前，不妨參考其中「凡」言的情形。下文首先觀察《周禮》「凡」言與例句，次則比對言「凡」與言「若」的情形。

（一）言「凡」與例句

《周禮》一書開端明言：

惟王建國，辨方正位，體國經野，設官分職，以為民極。（《周禮·天官·冢宰》，卷1，頁10-11）

君王建立國都，辨正方位，劃分地域，設立官員區分職務，使萬民各得其中正，不失其所。所謂政治組織，係指以穩定秩序為目的，經由特定的程序安排人或事物，相互配合、組合成行為（政治運作）的系統。《周禮》設官分職，天、地、春、夏、秋、冬六官，各司宮廷、民政、宗族、軍事、刑罰、營造等，嘗試涵蓋政治社會各個層面；並以名位的角度著眼，具體規定各項制度，如用鼎、樂縣、禮玉等。易言之，《周禮》以政府組織為架構，納入各類禮儀，一一界定各種身分、場合應有的禮文。規定的詳細程度與避免僭禮的期望，成正相關。就身分而言，如〈玉人〉：

玉人之事：鎮圭尺有二寸，天子守之；命圭九寸，謂之桓圭，公守之；命圭七寸，謂之信圭，侯守之；命圭七寸，謂之躬圭，伯守之。（《周禮·考工記·玉人》，卷41，頁631）

這類敘述直接從身分著眼，雖不用「凡」字揭明禮例，但「名位不同，禮亦異數」，就性質而言，無異於規定。就禮儀場合而言，如〈鼓人〉：

鼓人掌教六鼓、四金之音聲，以節聲樂，以和軍旅，以正田役。教為鼓，而辨其聲用。以雷鼓鼓神祀，以靈鼓鼓社祭，以路鼓鼓鬼享，以鼗鼓鼓軍事，以鼙鼓鼓役事，以晉鼓鼓金奏。以金鐃和鼓，以金鐃節鼓，以金鐃止鼓，以金鐃通鼓。凡祭祀百物之神，鼓兵舞、帔舞者。凡軍旅，夜鼓鼗，軍動則鼓其眾，田役亦如之。救日月，則詔王鼓。大喪，則詔大僕鼓。（《周禮·地官·鼓人》，卷12，頁189-190）

先指出鼓人職責主要在於用鼓、金音聲「以節聲樂，以和軍旅，以正田役」。次而區別鼓名與用鼓場合，一方面顯示用鼓有其規定；另一方面，也是鼓人職務的細目。最後，從禮儀說明用鼓情形，由祭祀百物之神、軍旅、田役、救日月、大喪來看，以行禮的吉凶為序。其他職官的記載，大體如此，顯示該書具有相當程度先吉後凶的固定概念。

清人段玉裁曾從凡目的觀點，說明《周禮》一書的架構：

《周禮》多言凡。六典，凡也。治典、教典、禮典、政典、刑典、事典，目也。鄭《注》言取目者，謂其總數也，若其他言凡祭祀、凡賓客、凡禮事、凡邦之弔事，言師掌官成以治凡，亦皆聚括之謂。¹

《周禮》具有層層相因的凡目關係：相對於「六典」一詞的「凡」，「治典、教典、禮典、政典、刑典、事典」是「目」。遞降言之，治典、教典等六項又為凡，凡祭祀、凡賓客、凡禮事等，則為其目，並散見於各官員所屬的職務之中。因此，《周禮》的敘述呈現出組織分層運作的規則。

¹ 《說文解字》，段玉裁注，13篇下，頁688。



(二)「凡」與「若」

除了「凡」言、例句外，另一類敘述方式為「凡」與「若」。《周禮》敘述官職內容的方式，多將常職列之於前，且時以「凡」為開端，表明其太多如此、固定如此。特殊或少數事件列於後，或冠以「若」字。如〈秋官·大行人〉：

凡諸侯之王事，辨其位，正其等，協其禮，賓而見之。若有大喪，則詔相侯之禮。若有四方之大事，則受其幣，聽其辭。（《周禮·秋官·大行人》，卷 37，頁 566）

「凡諸侯之王事」至「賓而見之」，為大行人的常務。「若有大喪」為「非常之禍」，「若有四方之大事」為「國有兵寇」，²皆非常事，故以「若」字表明。³官有常職、常事，形成規則，如《左傳》定公四年載衛國的子行敬子，請衛靈公帶善於言辭的大祝子魚，參加晉國的諸侯大會，子魚推辭說：

臣展四體，以率舊職，猶懼不給而煩刑書。若又共二，徼大罪也。且夫祝，社稷之常隸也。社稷不動，祝不出竟，官之制也。君以軍行，祓社、釁鼓，祝奉以從，於是乎出竟。若嘉好之事，君行師從，卿行旅從，臣無事焉。（《左傳》定公四年，卷 54，頁 946）

「官之制也」，反映出官僚體系分工合作、各司其職，有其常制，不得任意改變。子魚雖善言辭，但身為大祝，只有在軍行、祓社、釁鼓時，從君出境；嘉好之事，則不與焉。

值得注意的是，《周禮》所記載的特殊事件，也有冠以「凡」字的情形。以〈天官·宰夫〉為例：

凡邦之弔事，掌其戒令，與其幣器財用。凡所共者，大喪小喪，掌小官之戒令，帥執事而治之。（《周禮》，卷 3，頁 49）

同樣是弔、喪等事，〈大行人〉以「若」字為始，〈宰夫〉以「凡」字敘述。甚至有常務不冠以凡、若字，直接以例句的形式呈現，如〈天官·外饗〉：

邦饗耆老、孤子，則掌其割烹之事，饗士庶子，亦如之。師役則掌共其獻賜脯肉之事。凡小喪紀，陳其鼎俎而實之。（《周禮》，卷 4，頁 63）

「邦饗耆老、孤子」、「師役」，皆以例句呈現，無「凡」、「若」等字；而「凡小喪紀」的特殊事件，則冠以「凡」字。這些用字的歧異，可從二方面思考：其一，

² 《周禮·秋官·大行人》，賈疏，卷 37，頁 566。

³ 《周禮·秋官·小行人》：「小行人（1）掌邦國賓客之禮籍，以待四方之使者，令諸侯春入貢，秋獻功，王親受之，各以其國之籍禮之。（2）凡諸侯入王，則逆勞于畿，及郊勞，胝館，將幣，為承而擯。（3）凡四方之使者，大客則擯，小客則受其幣，而聽其辭，使適四方，協九儀，賓客之禮。……（4）若國札喪，則令賻補之。（5）若國凶荒，則令賙委之。（6）若國師役，則令槁禴之。（7）若國有福事，則令慶賀之。（8）若國有禍戕，則令哀弔之。」（《周禮》，卷 37，頁 567-569）按：（1）「掌邦國賓客之禮籍，以待四方之使者，令諸侯春入貢，秋獻功，王親受之，各以其國之籍禮之」，為概括其職務內容，以下分項細述職務：（2）、（3）的「凡」，以諸侯入王、四方使者往來，為其常務。（4）、（5）、（6）、（7）、（8）的「若」包含疫癘、喪事、災害、征伐、福事、禍厄等非常之事，亦有其職司。

從職務的「必然性」思考，以「凡」字言特殊事故，強調在此情形下，該官員固定從事這類職務，故未加區別。而以災變為「凡」，顯示面對災變或不可預測之事時，也有固定的相應作法。其二，《周禮》的編寫者對於「凡」、「若」的區別程度，或許並不嚴謹，以致體例不一。綜上所述，《周禮》的「凡」、「若」用字體例不一，但皆呈現該官員具有固定的職司，不僅顯示規則的必然性，更說明規則與制度的關係。清人孫詒讓歸結《周禮》的內容說：

其閎意眇眇，通關常、變，權其大較，要不越政、教二科。⁴

《周禮》的意旨不僅包含一般、日常的行事，也包括「若國危、國遷、立君等非常大故」⁵等重大事故；內容則以政治、教化為主。「通關常、變」的評語，殆出於《周禮》鮮明的書寫模式。

三、《禮記》的禮例內容

「記」為記憶、記住的意思，如《禮記》：「記有成。」進而可解為：記錄下來使之不忘，形成一種傳述方式⁶：

記曰：「君子不奪人之親，亦不可奪親也。」（《禮記·曾子問》，卷 19，頁 385）

記曰：「三王、四代唯其師。」（《禮記·學記》，卷 36，頁 654）

在《禮記》中又有「記曰」，形成記中有記的情形，更突顯作為一種傳述方式的「記」可為片斷記載或一整部書，類似於隻言片語的「傳曰」與一整部書的《公羊傳》。以形式來看，《說文解字》：「記，疏也」，取其記錄的形式為「條陳」，如臣子向天子進呈奏疏，即以條列的方式直陳其事，如《史記·匈奴列傳》載中行說「教單于左右『疏記』，以計課其人眾畜物。」⁷再從「條陳」來看《禮記》的篇章，〈坊記〉、〈樂記〉、〈學記〉等名為「記」的篇章，皆是圍繞著坊、樂、學等主題的條列性記載。其中以〈樂記〉最為明顯，樂本、樂論、樂施、樂言、樂禮、樂情、樂化、樂象、賓牟賈、師乙、魏文侯等十一篇，合為一篇。漢代劉向《別錄》指出《禮記》的內容，包含通論、制度、喪服、世子法、祭祀、吉禮、吉事、樂記、明堂陰陽記等，內容涵蓋甚廣。可知《禮記》一書，以廣義的「禮」

⁴ 清·孫詒讓：《周禮正義·序》，第 1 冊，頁 1。

⁵ 清·孫詒讓：《周禮正義·序》，第 1 冊，頁 1。

⁶ 《禮記·禮運》：「孔子曰：大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。」鄭注：「志，調識古文。」孔疏：「志，是記識之名。古文，是古代文籍，故《周禮》云：『掌四方之志』、《春秋》云：『其善志』，皆志記之書也。」（卷 21，頁 412-413）《國語·楚語上》：「其在志也，國為大城，未有利者。……皆志於諸侯，此其不利者也。」韋昭注：「志，記也。言在書籍所記，國作大城，未有利也。」、「皆見記錄於諸侯。」《國語·楚語上》，卷 17，頁 547-549。

⁷ 漢·司馬遷著，劉宋·裴駰集解，唐·張守節正義，司馬貞索隱：《新校史記三家注·匈奴列傳》（臺北：世界書局，1993 年 12 月 6 版二刷），第 5 冊，卷 110，頁 2899。按：揚雄〈解嘲〉「獨可抗疏，時道是非」的疏，亦同。見《全漢文》，卷 53，「揚雄三」，頁 412。

字為主題進行多方論述⁸，編選先秦古經、記⁹，形式則以記之「條陳」為主。

由於《禮記》的例句，已在第壹章第三節提及，因此下文以言「凡」、見於事件的規則作為說明的對象：

（一）言「凡」

言「凡」的部分，可分為數類：

第一，禮儀行為的記載，如：

凡為長者糞之禮，必加帚於箕上，以袂拘而退，其塵不及長者，以箕自鄉而扱之。（《禮記·曲禮》，卷 2，頁 34）

凡祭於公者，必自徹其俎。（《禮記·曲禮》，卷 3，頁 58）

凡奉者當心，提者當帶，執天子之器則上衡，國君則平衡，大夫則綏之，士則提之。（《禮記·曲禮》，卷 4，頁 70）

以「凡」冠於各種禮儀細節之首，表示固定如此、大體皆然。就規則來說，這類屬於長久實踐而形成禮儀規律。

第二，制度的記載，或為各階層之禮，或為歷代所行之制，或為政治運作的固定規則，如：

凡官民材，必先論之，論辨然後使之，任事然後爵之，位定然後祿之。（《禮記·王制》，卷 11，頁 224）

凡養老，有虞氏以燕禮，夏后氏以饗禮，殷人以食禮，周人脩而兼用之。（《禮記·王制》，卷 13，頁 263）

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。（《禮記·內則》，卷 28，頁 534）

第三，名物之例，如：

凡祭宗廟之禮，牛曰一元大武，豕曰剛鬣，豚曰腍肥，羊曰柔毛，雞曰翰音，……。（《禮記·曲禮》，卷 5，頁 98）

⁸ 羅聯添、戴景賢、張蓓蓓師、方介：《國學導讀》（臺北：巨流圖書公司，1995 年 11 月增訂版），頁 247。又，關於《禮記》各篇內容詳細討論，可參彭美玲師：〈《禮記》分篇題解匯錄綜考〉（民國九十四年行政院國科會補助專題研究計畫成果報告）。

⁹ 葉國良師指出二戴《禮記》不完全來自「〈記〉百三十一篇」，其中至少包含禮古經、禮樂古籍。見氏著：〈二戴《禮記》與《儀禮》的關係〉，《經學側論》（新竹：國立清華大學出版社，2005 年 11 月初版），頁 122-125。

凡自稱，天子曰予一人，伯曰天子之力臣，諸侯之於天子，曰某土之守臣某，……。（《禮記·玉藻》，卷 30，頁 569-570）

凡祭有四時，春祭曰禘，夏祭曰禘，秋祭曰嘗，冬祭曰烝。（《禮記·祭統》，卷 49，頁 837）

不同的稱呼，顯示有別於日常的特定場合，也反映說話者、聆聽者的身分尊卑。因應行禮場合之別，名物稱謂亦異，同為禮儀、制度的一環。

第四，概論禮儀、制度，如：

凡學之道，嚴師為難，師嚴然後道尊，道尊，然後民知敬學。（《禮記·學記》，卷 36，頁 654）

凡治人之道，莫急於禮，禮有五經，莫重於祭。（《禮記·祭統》，卷 49，頁 830）

凡禮之大體，體天地，法四時，則陰陽，順人情，故謂之禮。（《禮記·喪服四制》，卷 63，頁 1032）

此類主要在揭示某類事物或態度的重要性，基本上是針對既存事實而賦予價值，猶如述先王之制提示其重要性，因此仍屬慣例的性質。

第五，禮包含個人修養，凡例當中亦包含此類，如：

凡人之所以為人者，禮義也。（《禮記·冠義》，卷 61，頁 998）

凡為天下國家有九經，曰脩身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。（《禮記·中庸》，卷 52，頁 888）

第一條，將「人」的特色，定義在道德上。第二條，提出天子所應有的修養。據第四、第五類，可知在先秦，禮例不只是具體儀節，禮意也佔了很重要的一部分。藉著規定性的陳述，使之成為確然不疑的信念。孔德成師曾概括《禮記》的內容說：「《禮記》這部書，可以說是包含了儒家對於禮的觀念、態度、用途，及哲學思想。」¹⁰禮例的內容，同樣反映了《禮記》的豐富性。

（二）見於事件的規則

禮例的內容與形式，並非一成不變。《禮記》亦記載許多事件的評論，反映當時行禮具有一定的規則。

記載事件是否合禮，是《禮記》、《春秋》三傳常見的內容之一。這類評判是

¹⁰ 孔德成師：〈《禮記》成書時代及其在經典中之性質〉，《孔孟月刊》第 18 卷第 11 期（1980 年 7 月），頁 23。

否合禮的記載，或為人們在事件「當下」的直接反應，或事後評論。就事後評論來說，也非手持一禮書與之考校、查對，而是就日常實踐、認知的禮儀規範加以評論，因此「禮也」、「非禮也」的評論，源自慣例思維。¹¹尤其是「非禮也」，更能反襯既有禮制的存在，及其深入人心而成為評論標準。如《左傳》成公十三年，諸侯朝王之後，會晉侯伐秦，成肅公受脤於社，「不敬」，劉康公遂言：

吾聞之：民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。能者養之以福，不能者敗以取禍。是故君子勤禮，小人盡力。勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤。敬在養神，篤在守業。國之大事，在祀與戎。祀有執膾，戎有受脤，神之大節也。今成子惰，棄其命矣，其不反乎！（《左傳》，卷 27，頁 460）

關於先秦的禮學思想，劉康公的評論具有相當的代表性：上天賦予人類生命，但並不完全決定人的命運，透過「動作禮義威儀」的實踐、自我修養的圓熟與否，才是決定命運禍福的關鍵。「禍福無門，唯人自召」，符合社會規範、保持「動作禮義威儀之則」，將招來福分；反之，輕則輿論撻伐，重則犯法，為自取禍。「勤禮」的君子，首要在於禮敬侍養鬼神，國之大事的祭祀、軍事，適為其重要節目。在受脤的重大事件中，成肅公惰、「不敬」，不努力「自求多福」，顯示自棄天命的心態，恐怕無法順利返國。以是否合「禮」為標準，預測個人未來發展：一方面，合宜的禮儀行為是心態的表現，心態將決定個人發展的盛衰，其評價與預測亦繫於此。¹²另一方面，更顯示禮儀行為的普遍性與影響力。外在言行合於禮，表示有內在的德，有德者將受上天庇祐、眾人肯定，天與人歸¹³。

進一步來看，觀人論事「由小見大」並能預測吉凶，乃因禮是社會長期演變的產物，藉由實踐的方式，內化為待人處事的共識：

¹¹ 周何指出中國最早的禮，約屬於祭祀神鬼方面，祭祀不可隨便，因而具有約束之義，「約束即是說可以或不可以，也就是所謂『是非判斷』的觀念」。按：本文旨在說明慣例形成之後的應用，周氏從禮儀活動界定約束及是非判斷的由來，十分值得參考。見氏著：《禮學概論》（臺北：三民書局股份有限公司，1998 年 1 月初版），頁 2。

¹² 徐復觀認為「《左傳》由禮以推定人的吉凶禍福，說得幾乎是其應如響。……但禮既是當時的時代精神，是一般人所共同承認的軌範，有如今日的所謂法治的法，則行為因出軌而受禍，亦如今日毀法犯紀的必無好結果，並不是不合理的推測。」見氏著：《中國人性論史（先秦篇）》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1999 年 9 月初版十二刷），頁 50。張端穗則指出《左傳》選擇、詮釋史事的標準之一在於禮，「對《左傳》作者而言，禮不僅是人群所『應該』遵循的道德規範，也是實際在歷史發展過程中產生作用的主要因素。換言之，禮不僅是應然的道德律則，也是實在的歷史變化的律則。」見氏著：《左傳思想探微》（臺北：學海出版社，1987 年 1 月初版），頁 135。

¹³ 如《國語·周語下》：羊舌肸（叔向）聘于周，發幣於大夫及單靖公，相當於〈聘禮〉的聘賓問大夫，代表晉君問侯周王朝的大臣。單靖公以饗禮招待叔向，「儉而敬」；以賓客之禮贈物、飲食，皆無踰越；燕飲無私自加禮或饋以好貨，送叔向至郊而返，語說「昊天有成命」。單靖公的家臣送叔向出郊，叔向告之曰：「異哉！吾聞之曰：『一姓不再興。』今周其興乎！其有單子也。……單若不興，子孫必蕃，後世不忘。……單若有關，必茲君之子實續之，不出於他矣。」（《國語·周語下》，卷 3，頁 114-118）《孟子·萬章上》：「然則舜有天下也，孰與之？曰：天與之。」（卷 9 下，頁 168）《穀梁傳》莊公三年，「其曰王者，民之所歸往也。」（卷 5，頁 47）均源於這類思維。

某人作為人存在，因為他屬於一個共同體，因為他接受該共同體的規定並使之成為他自己的行動。……他把自己置於「泛化的他人」(generalized other)的位置，後者代表了群體所有成員的有組織的反應。正是它指導著受原則控制的行動，而具有這樣一組有組織的反應的人便是我們在道德意義上所說的有品格的人。¹⁴

道德、禮儀需在群體中，方能產生意義。群體的組成包含不同的世代，新世代的價值觀由上一代(父)或更早的長者形塑而成。「傳統」是在這樣的過程中形成與延續。具有組織的群體傳給新世代的，不只是該群體的組織結構，也包括群體活動的規則、經驗。因此，個人心靈、言行反映出「有組織的社會關係與相互作用的趨勢或型式」，同時也是社會經驗與行為過程的產物。¹⁵換言之，個體在群體中實現自我、發展自我；社會化是人格發展的表現之一。¹⁶評論個人的標準、個人的價值不在於自然所賦予的生物本能，「真正的價值完全在於人類自身的行為，和在於人類藉此行為所要成全的。」¹⁷於是觀察禮儀表現而來的評論，實為社會規範的價值體系。

這套價值體系的評判根據，不在於攻城掠地、取敵首級等事功，而是以外在言行、面容反映的內在修養為主。¹⁸無形的內在修養不易得知，外在的具體言行與儀態，適為理解的途徑。《國語·周語下》說：

夫君子目以定體，足以從之，是以觀其容而知其心矣。¹⁹

藉由眼神及視界、體態、手足舉動之「容」，觀察內在心志。因此，禮所訴求的修養，是內外合一。²⁰「世上最難以名狀，最難以傳遞、最難以模仿、也因此也是最珍貴的，莫過乎加上了價值的軀體，由隱性教育裡面潛藏的信念經由『質變』(transubstantiation)而塑造出來的身體」，隱性教育透過訓戒等方式，將宇宙觀、倫理學、形而上學、政治哲學，灌輸到思想中。²¹藉由肢體動作、言談、容貌等途徑，而能瞭解該人的品性，即以見微知著的方式，洞察人心。因此，「就算只執一端也能窺見全體，就算是再狹隘、再偶然的習慣動作，也能勾勒出大體的狀況」，此時的行為具有象徵性，而且是「天經地義」的，「以致自動放棄不做等於

¹⁴ (美)喬治·H·米德著，趙月瑟譯：《心靈、自我與社會》(上海：上海譯文出版社，1997年7月初版二刷)，頁144。

¹⁵ (美)喬治·米德著，趙月瑟譯：《心靈、自我與社會》，第三篇，頁198-200。

¹⁶ 伍振勳：〈荀子的「身、禮一體」觀——從「自然的身體」到「禮義的身體」〉，《中國文哲研究集刊》19期(2001年9月)，頁328-329。

¹⁷ (德)恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)著，關子尹譯：《人文科學的邏輯》(臺北：聯經出版事業股份有限公司，2003年9月初版五刷)，頁176。

¹⁸ 先秦威儀觀的發展與式微，可參王仁祥：《人倫鑒識起源的學術史考察(魏晉以前)》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2008年11月初版)，頁53-89。

¹⁹ 《國語·周語下》，卷3，頁91。

²⁰ 雖無內外之別，但有其進程：由他律，而自律，最終的理想目標是「從心所欲，不踰矩」、無入而不自得的「無律」。詳參林素英師：《禮學思想與應用》，頁167。

²¹ (法)皮耶·布赫迪厄：《實作理論綱要》(臺北：城邦文化事業股份有限公司，2009年3月二版一刷)，頁193。按：此書承 楊晉龍師提示，特此致謝。

不肯做，甚至形如提出挑戰」。²²於是在這套價值體系下，符合教養的、合禮的行為，是人之所以為人的「應然」，一旦違反群體長久以來認可的規則，將形諸筆墨，以示懲戒。《禮記》的「非禮也」、「自……始也」，乃至鄭玄、孔穎達所說「記失禮之所由」，皆根源於這類價值規範的語境，只是內容上不記載禍福的預測、評論而已。茲從規則的概念，舉《禮記》所載的合禮、非禮事件為證：

例一：諸侯不敢祖天子，大夫不敢祖諸侯。

《禮記·郊特牲》：

諸侯不敢祖天子，大夫不敢祖諸侯。而公廟之設於私家，非禮也，由三桓始也。（《禮記》，卷 25，頁 487）

依宗廟制度，天子嫡子為天子，庶子為諸侯；諸侯嫡子為諸侯，庶子為大夫，庶子不祭於父廟。「諸侯不敢祖天子，大夫不敢祖諸侯」為廟制規矩。以此規矩審視魯國廟制，魯國因周公之故，而立文王廟，為特例。《左傳》襄公十二年吳子卒，魯襄公臨哭於文王廟。可知魯有文王廟，並得於此為同姓行禮。仲孫、叔孫、季孫三家大夫立桓公廟，則「祖諸侯」而設於私家，是為僭禮。²³

例二：官於大夫者，為其服。

《禮記·雜記上》載：

違諸侯，之大夫，不反服。違大夫，之諸侯，不反服。（《禮記》，卷 41，頁 722）

若先後服事的主人尊卑不同，不反服，以免產生嫌隙。若新君與舊君皆為諸侯或大夫，則可反服齊衰三月。²⁴春秋時，管仲曾於群盜中擇取二人為臣，後薦為齊桓公之臣。管仲死時，桓公命二人為管仲服喪。〈雜記下〉說：

官於大夫者之為之服也，自管仲始也，有君命焉爾也。（《禮記》，卷 43，頁 753）

依禮，二人仕宦於大夫而升為諸侯之臣，新、舊之君尊卑異，不應為管仲（大夫）服喪。然有桓公之命而為之服，此後「升為公臣，皆服官於大夫之服也」²⁵。作記者言「有君命焉爾也」，反映二人受桓公之命而然。然此為一時善舉，不應相沿成例，以致成為「失禮所由」²⁶。

例三：凡喪服未畢，有弔者則為位而哭、拜、踊。

《禮記·檀弓下》載晉獻公之喪，秦穆公派公子繫弔公子重耳，且勸其返國，意欲納之。重耳辭之以不敢有他志，行禮時：

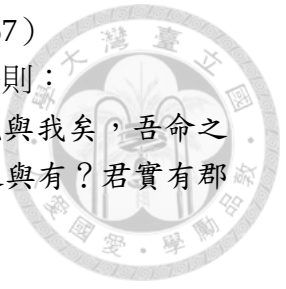
²² （法）皮耶·布赫迪厄：《實作理論綱要》，頁 193-194。

²³ 《禮記·郊特牲》，鄭注，卷 25，頁 487。

²⁴ 《禮記·雜記上》，鄭注、孔穎達正義，卷 41，頁 722。

²⁵ 《禮記·雜記下》，孔穎達正義，卷 43，頁 753。

²⁶ 《禮記·雜記下》，鄭注，卷 43，頁 753。



稽顙而不拜，哭而起，起而不私。（《禮記》，卷 9，頁 167）

「私」，指正式禮儀結束後，私下和使者見面。相較之下，夷吾則：

再拜稽首，起而不哭，退而私於公子絜曰：「中大夫里克與我矣，吾命之以汾陽之田百萬。亡人苟入掃宗廟，定社稷，亡人何國之與有？君實有郡縣，且入河外列城五。」²⁷

再拜、不哭、私見使者，皆異於重耳。秦穆公聽聞後，說：

仁夫公子重耳！夫稽顙而不拜，則未為後也，故不成拜。哭而起，則愛父也。起而不私，則遠利也。（《禮記》，卷 9，頁 167）

這條評論分成三方面：首先，就《儀禮·士喪禮》而言，再拜稽顙，為主人之禮。《禮記》載孔子說：

拜而后稽顙，顙乎其順也。稽顙而后拜，頎乎其至也。三年之喪，吾從其至者。（《禮記》，卷 6，頁 111）

反映「再拜稽顙」或許有兩種拜法，但不論拜之先後，皆屬主人之拜。重耳「稽顙而不拜」表示不欲繼君位，夷吾以繼承人自居，故「再拜稽首」。秦穆公遂於二人的舉動，觀其志向。其次，《儀禮·士喪禮》載君使人弔：

主人進中庭，弔者致命。主人哭，拜稽顙，成踊。（《儀禮》，卷 35，頁 411）

《禮記·雜記》亦載：「凡喪服未畢，有弔者則為位而哭、拜、踊。」弔者致命後，主人哭、拜稽顙、踊，表達感謝與哀戚。據此，重耳「哭而起」，夷吾「起而不哭」，宜秦穆公言重耳「愛父也」。第三，依《儀禮·士喪禮》弔者致命畢，即出，主人拜送。若有故，則與之言，如孔子哭子路於中庭後，進使者而問子路死事。²⁸夷吾於正禮畢，又私會使者，籌謀返國之事。相較之下，重耳不另見使者，故言重耳「遠利也」。可知秦穆公就喪禮規則評論重耳，當可說明禮儀實踐。

《禮記》這類兼述規則與事件的記載，相當程度地表示先秦具體實踐禮儀的情形。同時，從規則的必然性著眼，按照遵守禮儀規則與否，對人事進行褒貶，稱遵守規則者為「禮也」，違反規則者為「非禮也」。相較之下，凡言例句一類，在《禮記》中或無事件與之相應，但其他先秦典籍仍能部分證明這類規則受到履行。如《禮記·曲禮下》：「凡視，上於面則敖，下於帶則憂，傾則奸。」²⁹孔穎達舉二件史事說明這條規定：其一，《左傳》定公十五年，邾隱公朝魯，「執玉高，其容仰。公受玉卑，其容俯。」其二，《左傳》昭公十一年，單成公會韓宣子於戚地，「視下，言徐」之事。因此，《禮記》所記載的禮例，不僅形式多元，亦具有實踐的背景。

第二節 實踐與解經之例的雛型——《儀禮注》

²⁷ 舊題左丘明著：《國語·晉語二》，卷 8，頁 311。

²⁸ 《禮記·檀弓上》，卷 6，頁 112。

²⁹ 《禮記·曲禮下》，卷 5，頁 100。

西漢，經學詮釋使用條例之法，如《春秋公羊解詁·序》云：「往者略依胡毋生條例，多得其正」³⁰，胡毋生已運用條例解《公羊傳》。東漢時期，條例之法逐漸盛行。何休《春秋公羊傳條例》雖已亡佚，但顯然是沿襲《公羊》學釋義的傳統。而何休《公羊解詁》以條例解說《春秋》，《公羊墨守》以條例為辯論的出發點，當出於條例對於經文的全盤掌握，勝過於章句之學的「破碎大道」。³¹另一方面，古學者著重比合事類，詳於名物，訓詁「必求之事類以解其紛，立為條例以標其臬，或鉤玄提要而立其綱，或遠紹旁搜以覘其言。」³²同樣以條例之學治經，如西漢劉歆、鄭興共撰《春秋左氏傳條例》、東漢鄭眾撰《春秋難記條例》、賈逵《春秋左氏經傳朱墨列》（列即例）。可知東漢末年，以例治經形成普遍風氣，《春秋》學領域尤為鮮明。在此學風下，鄭玄曾說：

舉一綱而萬目張，解一卷而眾篇明，於力則鮮，於思則寡，其諸君子，亦有樂於是與？³³

鄭玄注解經書時，懷抱著綱舉目張的理想。同時，鄭玄曾注《漢律》，漢代法律以事類編纂判例，「集類為篇，結事為章」。³⁴清人陳澧說：

鄭君注禮，又注律。禮所以為教也，律所以為戒也。注律，即注禮之意也。

35

禮具有積極引導的作用，法律則是消極地禁止，二者取徑不同，但追求政教清明的目的是相同的。而法律上的判例，與禮例參考舊經驗以判斷當下事件的作用相

³⁰ 東漢·何休：《春秋公羊解詁·序》，頁4。按：宋惠如認為「學界於書法條例之說，始依於何休說，未查東漢以前，解經形式為訓詁、章句與傳記，還沒有出現以『例』或『條例』解經之說，因此胡毋生作條例之說十分可疑。根據可考文獻，『條例』之說，始見於《後漢書·鄭興傳》，謂劉歆使鄭眾父興撰條例、章句、訓詁，以及《賈逵傳》中賈逵父徽作《條例》云云。如此看來，有意識的以例解經，《左傳》學者當更早於何休，而始於劉歆之引傳解經。」此可備一說，但仍需考慮史書著錄並不完整的可能性。即使條例一「詞」晚見，也不等於條例「應用」晚出現。見宋惠如：〈以「例」釋經初探：以漢代《左傳》學為中心〉，林慶彰師主編：《經學研究論叢》，第18輯，頁147。又，林慶彰師曾指出《漢書·藝文志》著錄書目並不完備，略顯粗疏，見氏著：〈傳記之學的形成〉，香港中文大學中國語言及文學系、中國文化研究所中國古籍研究中心：《先秦兩漢古籍國際學術研討會論文集》（北京：社會科學文獻出版社，2011年1月），頁14-129。

³¹ 王葆玟：《今古文經學新論（增訂版）》，頁102-103。

³² 劉師培：〈漢宋學術異同論總序〉，《劉申叔先生遺書》（臺北：大新書局，1965年8月出版，影印民國二十三年寧武南氏校印本），第1冊，頁647。

³³ 鄭玄：《詩譜·序》，見於《詩》，頁7。按：楊天宇也認為這段話可以說明「鄭玄注經方法的主要特色。」見氏著：〈論鄭玄《三禮注》〉，林慶彰師主編：《中國經學史論文選集》（臺北：文史哲出版社，1992年10月初版），頁398。

³⁴ 《周禮·秋官·士師》：「五禁。」鄭注說：「古之禁盡亡矣，今宮門有符籍，宮府有無故擅入，城門有離載下帷，野有《田律》，軍有囂譟夜行之禁，其稍可言者。」賈疏說：「舉漢法以況之。」（卷35，頁526）彭林指出「『離載下帷』為漢律文，《田律》為漢律名，『符籍』相當於漢之引籍，鄭玄以漢法況之，可見，都是通行於漢代的制度。」見氏著：《周禮》主體思想與成書年代研究（增訂版）（北京：中國人民大學出版社，2009年11月初版一刷），頁68。按：此為現存《三禮注》中，鄭玄以律治禮的證據之一。又，鄭玄所注之律，後受魏明帝下詔採用。唐·房玄齡等撰：《晉書·刑法志》（臺北：鼎文書局，1979年二月二版），第2冊，卷30，頁922-923。

³⁵ 清·陳澧：《東塾讀書記》，《陳澧集》，第2冊，卷14，頁272。

近。可知鄭玄以例解經有其經學詮釋、社會的背景。

另一方面，西漢末年，劉歆校中祕書發現《周禮》，以此為「周公致太平之迹」³⁶，進而傳授學者。經過東漢鄭眾、鄭興、賈逵、馬融等人遞相傳習，馬融兼注三《禮》，而盧植亦曾著《三禮解詁》。³⁷後者認為《儀禮》「特多回冗」，其《解詁》乃據《周禮》諸經「發起牴謬」。³⁸鄭玄踵繼前人亦注三《禮》，卻未以《周禮》訂正《儀禮》。相反地，鄭玄據《周禮》解釋《儀禮》³⁹，並提高《周禮》的地位。鄭玄以《周禮》為周公之書，⁴⁰其云：「《周禮》是周公之制」⁴¹，又稱譽《周禮》為「皇祖大經」，說：

斯道也，文、武所以綱紀周國，君臨天下，周公定之，致隆平龍鳳之瑞。

（《周禮》，賈公彥〈序《周禮》廢興〉引，頁9）

鄭注〈禮器〉「經禮三百，曲禮三千」云：

經禮，謂《周禮》也。《周禮》六篇，其官有三百六十。曲猶事也，事禮，謂今《禮》也。禮篇多亡，本數未聞，其中事儀三千。（《禮記·禮器》，鄭注，卷23，頁459）

《儀禮》為周制，至秦大壞，賴高堂生傳十七篇，⁴²向為漢代所重，稱為《禮》或《禮》經。在「周公制禮」的前提下，鄭玄結合《周禮》、《儀禮》二書，以《周禮》為經禮、《儀禮》為曲禮，再加上補充、詮釋《儀禮》的《禮記》，則《三禮注》所展現的階序是：《周禮》——《儀禮》——《禮記》。⁴³

當禮書的作者、位階確立之後，將影響字句形式與意義的解讀。在周公制禮的概念下，禮制的精義，既見於實際的禮文，亦可見於文字書寫所呈現的法度。下文按照條例所針對的內容，分為兩類：其一，以禮儀制度為主的條例。其二，以經書文字為主的解經之例。後者指文字書寫具有一定的法度、規則，即所謂的文例或書法。

³⁶ 賈公彥：〈序《周禮》廢興〉，《周禮》，頁7。

³⁷ 黃彰健：《經今古文學問題新論》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1982年出版，中央研究院歷史語言研究所專刊之79），頁336。

³⁸ 劉宋·范曄：《後漢書·盧植列傳》，第3冊，卷64，頁2116。

³⁹ 鄭玄《三禮注》與前人的態度不同，詳參黃彰健：《經今古文學問題新論》，頁336-337。

⁴⁰ 「周公居攝而作六典之職，謂之《周禮》；營邑於土中。七年，致政成王，以此禮授之，使居雒邑治天下。」（《周禮·天官·冢宰》，鄭注，卷1，頁10）《禮記·樂記》說：「王者功成作樂，治制定禮。」鄭注：「功主於王業，治主於教民，〈明堂位〉說周公曰：『治天下，六年朝諸侯於明堂，制禮作樂。』」（《禮記·樂記》，鄭注，卷37，頁670）「周公攝政，致太平，斥大九州之界，制禮成武王之意。」（《禮記·王制》，鄭注，卷11，頁213）

⁴¹ 《禮記·王制》，孔穎達正義引，卷13，頁265。

⁴² 漢·班固著：《漢書·藝文志》，第6冊，卷30，頁1709。

⁴³ 葛志毅：〈鄭玄三《禮》學體系考論〉，《中華文化論壇》（2007年3月），頁42-57。拙著：〈《禮記·禮器》「經禮三百，曲禮三千」注釋異說及其影響探究〉，《臺大中文學報》第33期（2010年12月），頁139-183。

一、解禮儀制度之例



下文從禮例的內容、形式著眼，說明鄭玄《儀禮注》的條例表現。

(一) 禮例的內容

第一，名物制度之例。稱謂的部分，如：

凡妾，稱夫曰君。(《禮記·內則》，鄭注，卷 28，頁 537)

稱謂表示彼此的關係，進而規定相關的義務，因此固定稱謂，有其必要。又，鄭玄說：

凡女，行於大夫以上曰嫁，行於士、庶人曰適人。(《儀禮·喪服》，鄭注，卷 29，頁 349)

「名位不同，禮亦異數」，名稱是決定禮儀規格的重要根據，因此稱「嫁」、稱「適人」，不僅表達婚嫁對象，也包含禮儀規格。

器物之制，茲舉二例：其一，士喪禮陪葬用的箭制。鄭玄說：

無鏃短衛，亦示不用。生時志矢骨鏃。凡為矢，前重後輕也。(《儀禮·既夕禮》，鄭注，卷 41，頁 487)

士喪禮入壙用的「志矢」無鏃、羽衛短，箭身前後輕重一致。此志矢作為明器，故形制異於日常使用者。鄭玄發凡說明生人用的志矢為骨鏃，箭身前重後輕。其次，君王乘車曰路。鄭玄說：

凡君所乘車，曰路。(《儀禮·覲禮》，鄭注，卷 37，頁 327)

《禮記·樂記》云：「所謂大輅者，天子之車也」⁴⁴，輅，即「路」⁴⁵。《白虎通》亦云：「路，大也，道也，正也。君至尊，制度大，所以行道德之正也。路者，君車也。」鄭注《周禮·春官·序官》亦云「路，王之所乘車」。⁴⁶可知「路，大也」之釋，甚至為君車之名，由來已久，故鄭玄發凡解之。器物之制，為身分尊卑的表徵，因而具有固定的規則。

這類凡例重視「名」和「實」的連結性，名稱一旦固定，內涵與義務亦隨之確定，從而有別於他者、劃清界限，最後可達到執「名」以規範儀節、行為的作用。

第二，禮儀活動之例。如：

凡為人使，不當其禮。(《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 13，頁 233)

行禮過程中，主人行禮的對象貌似為使者，實際上是使者所代表的身分(如國君、壻父)，因此主人行拜禮，使者不敢受，故「不當其禮」。同一條禮例及其概念，

⁴⁴ 《禮記·樂記》，卷 34，頁 684。

⁴⁵ 高亨、董治安：〈魚部第十九(中)·各字聲系〉，《古字通假會典》(濟南：齊魯書社，1997 年)，頁 880。

⁴⁶ 《周禮·春官·典路》，鄭注，卷 17，頁 266。

鄭玄時以不同的語彙注解，茲整理如下表：

篇名	章名與經文	鄭注	卷	頁
士昏禮	「納采」章，「主人如賓服，迎于門外，再拜。賓不答拜，揖，入。」	不答拜者，奉使不敢當其盛禮。	4	39-40
聘禮	「郊勞」章，「勞者不答拜。」	凡為人使，不當其禮。	13	233
聘禮	「聘享」章，「賓入門左，公再拜。賓辟不答拜。」	辟位逡遁，不敢當其禮。	20	242
聘禮	「聘享」章，「賓致命。公左還，北鄉。公當楣再拜。賓三退，負序。」	三退，三逡遁也。	20	244
聘禮	「歸饗餼」章，「賓皮弁迎大夫于外門外，再拜。大夫不答拜。」	大夫使者，卿也。	22	262
聘禮	「賓問卿」章，「大夫朝服迎于外門外，再拜。賓不答拜。」		22	264
公食大夫禮	「戒賓」章，「賓出，拜辱。大夫不答拜。」	不答拜，為人使也。	25	299
覲禮	「王使人郊勞」章，「侯氏亦皮弁迎于帷門之外，再拜。使者不答拜。」	不答拜者，為人使不當其禮也。	26 下	318

又，鄭玄說：

凡饌，以豆為本。（《儀禮·聘禮》，卷 20，頁 239）

設饌以豆為「本」，指陳饌時先設豆，後設餘饌，如〈士昏禮〉贊者先設醬、菹醢，而後置俎。⁴⁷此條又見於：

篇名	章名與經文	鄭注	卷	頁
聘禮	「致館設飧」章，「堂上之饌八，西夾六。」	八、六者，豆數也。凡饌以豆為本。	20	239
聘禮	「歸饗餼，賓之西夾設酒六壺」章，「西上，二以並，東陳。」	東陳，在北墉下。統於豆。	21	257
聘禮	「歸饗餼，東夾之饌」章，「壺東上，西陳。」	亦在北墉下，統於豆。	22	261
既夕禮	「葬日陳大遣奠」章，「醴酒在籩西，北上。」	統於豆也。	39	465

又，鄭玄說：

⁴⁷ 《儀禮·士昏禮》，卷 5，頁 51。按：贊者未設豆時，執俎者只能「執而俟」，不能預先放置。

古者與人飲食，必歸其盛者，所以厚禮之。（《儀禮·鄉射禮》，鄭注，卷13，頁143）

與人飲食，饋贈俎實，使主人的隆情厚意在宴畢得以延續，甚至廣及賓者的家人。此條同樣見於：

篇名	章名與經文	鄭注	卷	頁
士冠禮	「送賓歸俎」章，「主人送于外門外，再拜，歸賓俎。」	使人歸諸賓家也。	2	22-23
士昏禮	「舅姑饗婦」章，「歸婦俎于婦氏人。」	婦氏人，丈夫送婦者。使有司歸以婦俎，當以反命於女之父母，明其得禮。	5	55
鄉飲酒禮	「徹俎」章，「賓取俎，還授司正。司正以降，賓從之。……介取俎，還授弟子。弟子以降，介從之。若有諸公、大夫，則使人受俎，如賓禮。」		10	100-101
鄉射禮	「請坐燕，因徹俎」章，「司正以（賓）俎出，授從者。」	古者與人飲食，必歸其盛者，所以厚禮之。	13	143
燕禮	「立司正，命安賓」章，「賓北面取俎以出。」		15	174
大射	「徹俎安坐」章，「賓北面取俎以出。諸公、卿取俎如賓禮，遂出，授從者于門外。」		18	218
公食大夫	「歸俎於賓」章，「有司卷三牲之俎歸于賓館。」		25	307
特牲饋食禮	「禮畢，尸出」章，「佐食徹尸俎，俎出于廟門。」	〈少牢饋食禮〉曰：『有司受歸之。』	46	545
有司徹	「饋尸之禮畢」章，「司士歸尸、侑之俎。」	尸、侑尊，送其家。	50	600
有司徹	「不饋尸者，為陽厭」章，「祝告利成，乃執俎以出于廟門外。有司受歸之。」		50	605

據上述，鄭玄配合經文敘述指出禮例，具有極為重要的意義：

其一，《禮記》雖有條例，但適用範圍、情境並不明確。鄭玄以凡例注禮，使條例具有針對性，建立經文與條例的連結關係。如據上表「凡為人使者，不當其禮」，可用於〈士昏禮〉；〈聘禮〉的郊勞、聘享、歸饗餼；〈公食大夫禮〉、〈覲

禮〉。

其二，禮儀開始產生內在秩序與脈絡。設想若無凡例，禮儀只是分別的、單獨的一套套儀式，有天子、諸侯、大夫、士等以階級為區別的禮儀，也有冠禮、昏禮、聘禮、喪禮、祭禮等不同場合，及吉凶異質的禮儀，彼此的異同無法明確認知。但經由禮例，可以得知「凡為人使者，不當其禮」，跨越士、卿大夫、諸侯的身分區別；亦可得知「凡饌以豆為本」不受限於吉凶之辨。換言之，禮儀雖然紛繁，但有其內在的一致性。

其三，禮例的作用是根據已知的舊經驗，決定未知的事物；從通盤考量到決定的過程，具有推論、演繹的思考。以此觀之，「古者與人飲食，必歸其盛者，所以厚禮之」條，鄭玄只指出〈士冠禮〉、〈士昏禮〉、〈鄉射禮〉、〈特牲饋食禮〉、〈有司徹〉饋尸之禮等，但後人仍可據例推知〈鄉飲酒禮〉、〈燕禮〉、〈大射〉、〈公食大夫禮〉、〈有司徹〉不饋尸之禮等，亦適用此例。

綜上所述，《儀禮注》中，名物制度、禮儀之例，呈現人物關係或器物作用的確定性與普遍性。同時，由於隨文注釋的解經方式，使禮例具有針對性，並可推論經文所未載的儀文。

（二）禮例的形式

《儀禮注》的凡例用語，相當多元。茲以禮儀規則的概念，分為四類討論：

第一，以凡、禮、必、恆、皆等字表述者，顯示禮例的必然性。如：

凡薦出自東房。（《儀禮·士冠禮》，鄭注，卷3，頁28）

凡腊用全。（《儀禮·士昏禮》，鄭注，卷4，頁42）

凡不答而受其摯，唯君於臣耳。（《儀禮·士相見禮》，鄭注，卷7，頁72）

禮，君行師從，卿行旅從。（《儀禮·聘禮》，鄭注，卷19，頁230）

禮，臣子人賜之而必獻之君父，不敢自私服也。（《儀禮·聘禮》，鄭注，卷23，頁275）

禮，妾從女君而服其黨服。（《儀禮·喪服》，鄭注，卷31，頁367）

宿者必先戒，戒不必宿。（《儀禮·士冠禮》，鄭注，卷1，頁7）

大夫有故，君必使其同爵者為之致之。（《儀禮·聘禮》，鄭注，卷22，頁267。又見於〈公食大夫禮〉，鄭注，卷26上，頁314）

尸配尊者，必使適也。（《儀禮·士虞禮》，鄭注，卷43，頁507）

自死至於殯，自啟至於葬，主人及兄弟恆在內位。（《儀禮·既夕禮》，鄭注，卷38，頁455）

尸恆坐，有事則起；主人恆立，有事則坐。（《儀禮·少牢饋食禮》，鄭注，卷 48，頁 572）

主人之位恆左人。（《儀禮·有司徹》，鄭注，卷 50，頁 597）

水器，尊卑皆用金罍，及大小異。（《儀禮·士冠禮》，鄭注，卷 1，頁 8）

其祭，皆離肺。（《儀禮·特牲饋食禮》，鄭注，卷 46，頁 543）

凡衾制同，皆五幅也。（《儀禮·士喪禮》，鄭注，卷 36，頁 423）

第二，以唯、變、鬼神與吉凶等辭彙者，表示禮例在必然性之外，仍有其特殊的變化條件。如「唯」表示數量多寡或特定條件；「變」表示生死、男女等二元的比較觀念。如：

唯稍不拜。（《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 24，頁 290）

唯醢醬無大。（《儀禮·公食大夫禮》，鄭注，卷 10，頁 204）

唯三年之喪不櫛，期以下櫛可也。（《儀禮·士虞禮》，鄭注，卷 42，頁 500）

進下，變於食生也，所以交於神明，不敢以食道，敬之至也。（《儀禮·少牢饋食禮》，鄭注，卷 47，頁 563）

右首，進腴，亦變於食生也。（《儀禮·少牢饋食禮》，鄭注，卷 47，頁 563）

執爵拜，變於男子也。（《儀禮·有司徹》，鄭注，卷 49，頁 589）

生人陽，長左；鬼神陰，長右。（《儀禮·有司徹》，鄭注，卷 49，頁 582）

吉時拱，尚左手；喪時拱，尚右手。（《儀禮·喪服》，鄭注，卷 34，頁 402）

吉事交相左，凶事交相右。（《儀禮·既夕禮》，鄭注，卷 38，頁 449）

第三，以「古」字、「周」字明例者，則出於古、今時間連續而又對比的觀點。如：

古者與人飲食，必歸其盛者，所以厚禮之。（《儀禮·鄉射禮》，鄭注，卷 13，頁 143。）

古者以冠名服。（《儀禮·士喪禮》，鄭注，卷 35，頁 414）

古者飯用手，吉時播餘于會。（《儀禮·士虞禮》，鄭注，卷 42，頁 497）

周禮祭尚肺。（《儀禮·少牢饋食禮》，鄭注，卷 47，頁 562）

周貴肩賤髀。（《儀禮·既夕禮》，鄭注，卷 39，頁 463）

右體，周所貴也。（《儀禮·鄉射禮》，鄭注，卷 13，頁 147）

以「周」字、「古」字明例者，表示鄭玄意識到實踐禮例的時間因素。於是《儀禮注》亦時見以周制和漢禮相較的情形。以下分為同、異二方面說明。

其一，漢禮同於周者，如〈士冠禮〉：「設洗，直于東榮。」鄭注：「洗，承

盥洗者棄水器也，士用鐵。」⁴⁸據叔孫通《漢禮器制度》，士洗用鐵，大夫用銅，諸侯用白銀，天子用黃金。⁴⁹可知鄭玄認為洗之制，周、漢同。又，〈覲禮〉：「斧依」，鄭注：「依，如今綈素屏風也。有繡斧文，所以示威也。斧，謂之黼。」⁵⁰鄭玄以漢代厚繒製作的素色屏風，比況〈覲禮〉白黑斧文⁵¹的屏風，而強調「依」字，可知其所比況者為屏風，而非紋樣、材質。又，〈聘禮〉：「釋幣于行」，鄭注：「今時民春秋祭祀有行神，古之遺禮乎？」鄭玄以歷時性的觀點，認為漢時民間春秋祭行神之禮，似猶有古之遺風。

其次，漢禮異於周者，如《儀禮·鄉射禮》鄭玄注：

今郡國行此禮，以季春。（《儀禮》，鄭注，卷 11，頁 109）

今郡國行此鄉射禮，皮弁服，與《禮》為異。（《儀禮》，鄭注，卷 11，頁 110-111）

鄭玄認為周朝的鄉射禮，屬於「鄉」的層級，在春、秋舉行，著朝服；漢代則為「郡國」行禮於季春，且服皮弁服。行禮的地方層級、季節與次數、服制，均稍異於《儀禮》所載的周制。又，〈燕禮·記〉：「燕，朝服，於寢。」鄭玄注：

今辟雍十月行此燕禮，玄冠而衣皮弁服，與《禮》異也。（《儀禮》，鄭注，卷 15，頁 179）

以地點而言，周人行燕禮於路寢，漢人行於辟雍。以服飾而言，周人著玄冠、朝服，漢人著玄冠、皮弁服。進一步來說，鄭玄《三禮目錄》指出燕禮為「諸侯無事，若卿大夫有勤勞之功，與群臣燕飲以樂之。」⁵²舉行燕禮的時間，並不固定。而漢人則固定十月行禮，則舉行時間亦有別於周代。

鄭玄運用比況的方式注解，陳澧曾指出「以後代之事況古事，其來遠矣」，又申明其義說：

古語則以後世之語通之，古官、古事則以後世之官、後世之事況之，其義一也。古地理亦以今地名釋之，即是此法。此乃注經一定不易之法也。漢法依古而來，所謂繼周百世可知也。周法無文，則約漢法以況之，亦約他經以注此經之法也。至亂世之法，鄭君不以解《周禮》，賈疏之說尤明。⁵³

此有三層意涵：其一，從注經、訓詁的層面來看，以今制解釋、比況古事，「舉今以曉古」，誠有助於理解經文。其次，陳氏更精準地指出之所以能進行比較的

⁴⁸ 《儀禮·士冠禮》，鄭注，卷 1，頁 8。

⁴⁹ 漢·叔孫通撰，清·孫星衍校集：《漢禮器制度》（北京：中華書局，1985 年初版），頁 1。

⁵⁰ 《儀禮·覲禮》，鄭注，卷 26 下，頁 321。

⁵¹ 《淮南子·說林》：「黼黻之美，在於杼軸。」高誘注：「白與黑為黼，青與赤為黻，皆文衣也。」見漢·劉安著，漢·高誘注，劉文典集解，馮逸、喬華點校：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989 年），下冊，卷 17，頁 576。

⁵² 《儀禮·燕禮》，賈公彥疏引，卷 14，頁 158。

⁵³ 清·陳澧：《東塾讀書記·周禮》，收入《陳澧集》，第 2 冊，卷 7，頁 134。

根本原因在於「漢法依古而來」，古今因革，遂使比況具有可能性。⁵⁴其三，鄭玄不以「亂世之法」解釋《周禮》，當出於《周禮》是周公制禮的結晶，「擬人必於其倫」，不得以亂世僭禮比況「太平制禮之事」。⁵⁵可知鄭玄以比況之法注經，具有相當嚴謹的態度。進一層來說，漢制與周制的比況，乃出於比對「已行故事」，即慣例思維。⁵⁶

第四，未以括例之語為之，而可為凡例者：

一獻之禮，有薦有俎。（《儀禮·士冠禮》，鄭注，卷 2，頁 22-23）

屨者，順裳色。（《儀禮·士冠禮》，卷 3，頁 32）

奠摯，尊卑異，不親授也。（《儀禮·士相見禮》，鄭注，卷 7，頁 72）

男女不相襲爵。（《儀禮·有司徹》，鄭注，卷 49，頁 588-589）

上述禮例型態的活潑多元，顯示「今人所調規律、法則、通義，在漢代都可用一『例』字概括。」⁵⁷另一方面，參照上述「凡為人使，不當其禮」、「凡饌以豆為本」、「古者與人飲食，必歸其盛者，所以厚禮之」三例，顯示鄭玄不一定在該禮儀首次見於經文時，點明禮例。而且時或重複，時或未標明禮例，顯示鄭玄並非嚴謹地以「例不重出」的方式為之。

二、解經書文字之例

鄭玄不僅認為《儀禮》內容具有意義，《儀禮》的文字敘述形式也同樣具有意義。直書其禮、有其禮而不書，乃至於陳述順序的變化，皆蘊涵深意，須予以深層地、針對性的解讀。另一方面，比例是根據舊有的事物，比較、判斷當下的人事，在文例之中，也呈現相同的操作模式：根據「已書／不書」的部分，探討「不書／書」的原因；或根據文字敘述先後，討論或先或後的原因。申言之，在

⁵⁴ 此語出於賈公彥：「漢依而用之，……古雖無言，漢亦依古而來」，揭示時代因革損益之跡。見《周禮》〈地官·鼓人〉，賈疏，卷 12，頁 190；〈夏官·方相氏〉，賈疏，卷 31，頁 475。按：日本學者西川利文指出鄭玄以漢制比況周制，目的在於證明漢制直承周制，甚至致力於闡發「漢制等於周制」，否定漢制與秦制具直接繼承的關係。然而，《禮記·王制》鄭玄注指說：「今漢有正、平、丞，秦所置」，而〈月令〉亦言漢初的驚蟄、雨水等節氣，同於秦制。是則，漢於秦制猶有所承。見西川利文：〈『周禮』鄭注所引の「漢制」の意味〉，小南一郎編：《中國古代禮制研究》（京都：京都大學人文科學研究所，1995 年 3 月初刷），頁 339-358。

⁵⁵ 《周禮·秋官·司烜氏》，賈疏，卷 36，頁 550。

⁵⁶ 王應麟說：「蓋自西晉板蕩之後，見聞放失，習俗流敗，漢世之名物稱謂知者鮮焉，況帝王制作之法象意義乎！此漢制之僅於傳注者，不可忽、不之考也。愚少嘗有聞，老弗敢墜，因紬次為編，以俟後之君子。自流遡源，三代之禮，庶乎其可識矣。」見氏著：《漢制考·序》（北京：中華書局，2011 年 1 月初版），頁 5。王應麟認為漢世近古，可藉以識三代之制，因此必須重視傳注中的漢制。此亦從社會演變的觀點，說明傳注的價值。彭林：「名物有形，而其形有不易描述者，這是名物訓詁的難點之一。事實上，這些器物往往就存在於現實生活之中，只是名稱已經變化，世人不知而已。有識於此，鄭玄每每徵引漢制，以為訓釋之助。」亦從現實生活和解經兩方面著眼，說明鄭玄解經比況漢制的意義。見氏著：〈鄭玄與《三禮》名物研究〉，王振民主編：《鄭玄研究文集》（濟南：齊魯書社，1999 年 10 月初版一刷），頁 111。

⁵⁷ 王葆玟：《今古文經學新論（增訂版）》，頁 102。

同一位作者的前提下，這是一種要求經文字句具有一致性的態度，也就是講究文獻的秩序。職是，當聖人制禮的「禮」，被坐實或限定為「禮『書』」時，為明瞭聖人之道，亦當致力於比對、解讀字句形式。

首先，文字的有無，表示尊卑有別，如「書／不書」。〈特牲饋食禮〉主人獻賓，「薦脯醢，設折俎。」鄭注：

凡節解者，皆曰折俎。不言其體，略云折俎，非貴體也。（《儀禮》，鄭注，卷 45，頁 535）

鄭玄先括例說明盛肢解牲體之俎為折俎，繼之闡發《儀禮》編寫者不細數骨體，乃因此俎所盛非貴體。骨體貴賤，可依「尊者俎尊骨，卑者俎卑骨」⁵⁸討論：祭禮中的尊者為尸、主人，經文詳述二者俎實。相較之下，此用俎者為賓，「不言其體」，乃因其地位較低、俎無貴體。換言之，鄭玄以文字上的有無（言、不言），推斷尊卑之意。

又，〈特牲饋食禮〉「嗣舉奠獻尸」章，嗣子入室，尸舉觶授嗣子。嗣子受觶、飲卒觶的過程中，行再拜稽首的「拜受」、「拜卒爵」之禮；相對地，尸當有拜送、拜既爵之禮，而經文僅載嗣子之拜，總括尸禮為「尸備答拜焉」一句。⁵⁹鄭玄說：

每拜，答之。以尊者與卑者為禮，略其文耳。（《儀禮》，鄭注，卷 46，頁 543）

依「禮不虛受」，鄭玄指出尸於嗣子「每拜，答之」，並指出尊者與卑者行禮，省略尊者的禮文。於是，文字之「略」，源於尊卑有別。

以書或不書顯示尊卑意涵，還見於〈大射〉「公取腍觶酬賓遂旅酬」章，經文只載賓的活動：「賓進受虛觶，降，奠于筐。易觶興，洗」，卻未言公的禮節，鄭玄解釋說：

不言公酬賓於西階上及公反位者，尊君，空其文也。（《儀禮》，鄭注，卷 17，頁 197）

為了表示國君身分的尊貴，故不言其行為。因此，對鄭玄而言，《儀禮》為聖人所作，其筆法與《春秋》一般，筆削之際存有深刻的倫理意涵。

其次，變化遣詞用字，表達尊卑。《儀禮·燕禮》告誡設具「設洗、筐于阼階東南，當東霤，壘水在東，筐在洗西，南肆。設膳筐在其北，西面。」鄭注：

膳筐者，君象觚所饌也，亦南陳，言西面，尊之，異其文。（《儀禮》，鄭注，卷 14，頁 158-159）

設臣子所用的筐，經文用「南肆」一詞；設國君使用的膳筐，則言「西面」，陳器用字之異，源於使用者的身分尊卑。又如：

⁵⁸ 《儀禮·鄉飲酒》，鄭注，卷 10，頁 103。

⁵⁹ 《儀禮·特牲饋食禮》：「（嗣子）進受，復位，祭酒，啐酒。尸舉肝。舉奠左執觶，再拜稽首，進受肝，復位，坐，食肝，卒觶，拜。尸備答拜焉。」卷 46，頁 543。

齊衰不書受月者，亦天子、諸侯、卿、大夫、士，虞、卒哭異數。（《儀禮·喪服》，鄭注，卷 30，頁 352）

齊衰不言受月，乃因各階級虞、卒哭異制。

解禮儀制度之例與解經書文字之例，同樣蘊涵慣例思維，只是形式不同：前者是經由行為反覆操作，成為人們共同認可的、具有規範作用與必然性的慣例。文例，來自經書是聖人所作，使得經典無形中也具有規範的作用，本質上也是一種慣例，只是它見諸書面文字，而非具體行為。由於《儀禮》保留周公「致太平」的事蹟，筆法值得深究之外，禮儀行為、典章制度，均可被視為學習的典範。總結上述，鄭玄所揭示的解禮儀制度之例、解經書文字之例，大致的分別為：

禮儀制度之例：文字的先後、有無→儀節→禮意

經書文字之例：文字的先後、有無→禮意

這二類凡例，在賈公彥《儀禮疏》，將有更為鮮明的表現。

第三節 義疏體規範下的禮例——《儀禮疏》

義疏是一種兼明傳注、經書的經學詮釋類型。對義疏而言，「明傳注乃所以明經」⁶⁰，傳注是指明路徑的指標，最終目的仍是闡明經義。六朝時期，延續漢儒治經的傳統外，又受到佛教疏鈔和僧徒講論的影響，興起義疏類的著作。這類著作的主要特點有二：一為運用標明起迄的方式，為經書分章。由於分章標明起迄，因此在形式上「條紬縷繹」⁶¹。二為採用問答方式講解經書，這種問答並無相難之意，而是合作相成。⁶²同時，六朝文風盛行，義疏類的著作亦每每重視用辭的解析。⁶³六朝義疏「依傍一家之注」，重新詮釋經文，甚至可異於舊注，並無「疏不破注」之事。⁶⁴

唐從隋制，舉行科舉考試，需統一經說，作為考試依據，於是高宗永徽四年頒定《五經正義》。在「統一經說」的前提下，《五經正義》一方面承襲六朝的義疏體。另一方面，刪除與經說無關的佛理，並淘汰舊疏中訂正或違反注說的內容，

⁶⁰ 清·黃承吉：〈春秋左傳舊疏考正序〉，《夢陔堂文集》（臺北：文海出版社，1967年5月初版），卷5，頁117。

⁶¹ 清·黃承吉：〈春秋左傳舊疏考正序〉，《夢陔堂文集》，頁117。

⁶² 牟潤孫：〈論儒釋兩家之講經與義疏〉，《注史齋叢稿（增訂本）》，（北京：中華書局，2009年6月），上冊，頁147。戴君仁：〈經疏的衍成〉，《梅園論學續集》（臺北：藝文印書館，1974年11月初版），頁102-107。古勝隆一：〈釋奠禮と義疏學〉，收入小南一郎編：《中國の禮制と禮學》（京都：朋友書店，2001年10月），頁469-504。

⁶³ 張寶三師：〈儒家經典詮釋傳統中注與疏之關係〉，《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》（臺北：國立政治大學，2001年初版），頁324。

⁶⁴ 張寶三師：〈儒家經典詮釋傳統中注與疏之關係〉，《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》，頁334-335。

「使《正義》依注釋經，專崇注說。」⁶⁵《五經正義》雖不包含《儀禮》，但根據《兩唐書》記載國子監教授此書；科舉考試亦列《儀禮》為中經。⁶⁶另外，根據現存清代嘉慶二十年江西南昌府學重刊的《儀禮》宋刻本上，載「唐朝散大夫行大學博士弘文館學士『臣』賈公彥等撰」，自稱為「臣」。可知唐代《儀禮》應屬於官學。

六朝的疏解者，可依照文本解釋文句，也可發揮己見，甚至批評舊注，較為自由。而唐代義疏體，因科舉統一經說之故，尊崇注說，限制詮釋空間。賈公彥《儀禮疏》徵引六朝黃慶、李孟愬二家章疏，在內容上「欲以諸家為本，擇善而從，兼增己義」。⁶⁷然而，《儀禮疏》既為科舉考試而編著，「定本」的性質，使得詮釋者必須根據「一家舊注」，詳細解釋，即使舊注有誤，或出現異於舊注卻更好的說法，多只能圓融輾轉地為舊注辯解。⁶⁸劉師培認為：

是《正義》所折衷者，僅一家之注，而士民之所折衷者，又僅一家之疏，故學術定于一尊，使說經之儒不復發揮新義，昧天下之目，錮天下之聰。

69

從學術自由來看，唐代義疏尊崇一家之注、限制詮釋空間，對獨立思考和自由詮釋產生負面影響。但失之東隅，收之桑榆，這種框架卻也產生共同關注的議題，同時在解經方法上也能得到相當程度的延續。

就禮例而言，清人陳澧曾著眼於賈公彥對鄭玄禮例的闡發，歸結出六種關係：

1. 有鄭注發凡，而賈疏辨其同異者。
2. 有鄭注不云「凡」，而與發凡無異，賈疏申明為凡例者。
3. 有鄭注不發凡，而賈疏發凡者。
4. 有經是變例，鄭注發凡而疏申明之者。
5. 有經是變例，注不發凡，而疏發凡者。

⁶⁵ 張寶三師：〈儒家經典詮釋傳統中注與疏之關係〉，《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》，頁 336。

⁶⁶ 國子監教授《周易》、《尚書》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《毛詩》、《春秋左氏傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》，見《舊唐書·職官志》，卷 44，頁 1891，「祭酒、司業之職」。《新唐書·選舉志》則載：「凡《禮記》、《春秋左氏傳》為大經，《詩》、《周禮》、《儀禮》為中經，《易》、《尚書》、《春秋公羊傳》、《穀梁傳》為小經。」（卷 44，頁 1160）見宋·歐陽修、宋祁：《新唐書》（北京：中華書局，1995 年初版三刷）。

⁶⁷ 《儀禮》，賈疏，卷 1，頁 2，「《儀禮》大題疏」。

⁶⁸ 張寶三師曾指出「唐修《正義》，雖大體遵注，亦非全不破注也。若謂《正義》以『不破注』為原則乃可，謂其嚴守此例，則非確論也。」詳見氏著：《五經正義研究》（上海：華東師範大學出版社，2010 年 10 月初版一刷），頁 387-395。《儀禮疏》亦可見到對鄭玄不滿的用語，如〈大射〉「戒百官」章，斥其「斷章取義」（卷 16，頁 187）。〈聘禮〉「郊勞」章，指出鄭注之誤（卷 19，頁 233-234）。又，喬秀岩從對六朝義疏的繼承與新變的角度，指出賈公彥《周禮疏》、《儀禮疏》因襲舊說，缺少創造新說的能力，並認為義疏學不講究實事求是，而專主於闡明鄭學並使之細緻化形成體系、及訓詁的固定化表現。見氏著：《義疏學衰亡史論》（東京：白峰社株式會社，2001 年 2 月初版），頁 213-266。

⁶⁹ 劉師培：《國學發微》（臺北：廣文書局有限公司，1970 年 10 月初版），頁 73。

6·有賈疏不云凡，而無異發凡者。⁷⁰

從內容分析，第1、4條，為賈公彥「解釋」鄭玄的禮例；第2、3、5條，為鄭玄未發凡或以例句說明，而賈氏「發凡」；第6條，則為賈氏以「例句」的形式呈現規則。簡言之，從禮例來看，《儀禮注》與《儀禮疏》有解釋前人凡例、發凡括例二種關係。為呈顯賈公彥介於鄭玄、凌廷堪之間的地位，下文同樣從禮制之例、解經之例的結構對照鄭玄《儀禮注》，並別立解釋方法，以說明《儀禮疏》條例的特色。⁷¹需特別說明的是，所舉的禮例以彰顯特色為主，而不從禮例能否成立著眼。

一、禮制之例的新貌

唐人義疏以「疏不破注」為主軸，因此從內容著眼，《儀禮疏》的禮例分類將得到與《儀禮注》十分接近的結果，本文不擬重複。雖然如此，《儀禮疏》仍闡發許多鄭玄所未點明的禮例。據目前統計，鄭玄《儀禮注》以「凡」字為首的禮例，約百餘條；而賈公彥《儀禮疏》以「凡」字為首的禮例，有二百餘條，就數量而言，明顯增加。在表現形式上，《儀禮疏》的禮例略有所異，形式轉變所潛藏的意涵頗值得留意。下文嘗試闡述賈公彥與鄭玄禮制之例的差異。

（一）開發新禮例，提升禮例數量

為了闡明經旨，《儀禮疏》將鄭玄未言「凡」的例句或解釋，冠以「凡」字，並多為後人所繼承。如：

例一：禮之通例，賓主敵者，賓主俱升。

〈士冠禮〉「迎賓及贊冠者入」章，「至于階，三讓。主人升，立于序端西面，賓西序東面。」鄭注：「主人、賓俱升，立相鄉。」⁷²賈公彥認為〈士冠禮〉、〈士昏禮〉之賓主為敵體，故揭示此升階之例。賈氏並辨別主、賓尊卑異的升階法：一、主尊賓卑時，如〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉主尊賓卑，主人升一等，賓乃升；〈聘禮〉則公升二等，賓始升，君先於臣，為「君行一，臣行二」。二、主卑賓尊時，如〈覲禮〉王使人慰勞侯氏，使者不讓先升。⁷³此例後為凌廷堪所承，「凡升階皆讓，賓主敵者俱升，不敵者不俱升。」⁷⁴

⁷⁰ 清·陳澧：《東塾讀書記》，收入《陳澧集》，第2冊，頁143-147。

⁷¹ 由於本文旨在呈現《儀禮疏》的特色，而《儀禮疏》之所以能解釋前人凡例、闡發新例，實與義疏體的形式與寫作宗旨密切相關，為詳細說明此點，筆者曾撰〈從義疏體談《儀禮疏》對禮例發展的貢獻〉，《書目季刊》（已通過審查，待刊）。

⁷² 《儀禮·士冠禮》，鄭注，卷2，頁19。

⁷³ 《儀禮·聘禮》，賈疏，卷22，頁262。

⁷⁴ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷1，頁83。

例二：凡賓主體敵之法，主人降，賓亦降。

〈聘禮〉歸饗餼，聘賓僎使者，「賓降堂，受老束錦，大夫止。」鄭注：「止不降，使之餘尊。」⁷⁵賈公彥認為賓、主體敵時，若主人降階，則賓亦降；並應用此例說明〈聘禮〉「歸饗餼於賓介，賓僎使者」章，賓降堂取束錦，使者不降，在於「使之餘尊」⁷⁶，尊卑不敵，故使者不降。凌廷堪沿襲此說，括為「凡賓、主人敵者，降則皆降」，用以說明〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉、〈燕禮〉、〈大射〉、〈有司徹〉等篇。⁷⁷

例三：1·凡士之廟，五架為之。棟北一楣，下有室戶，中脊為棟，棟南一架為前楣，楣前接簷為戺。

2·凡廟之室堂皆五架，棟南北皆有兩架，棟北一架，下有壁，開戶；棟南一架謂之楣，則楣北有二架，楣南有一架。

見於賈疏〈士昏禮〉「納采」章、〈聘禮〉「聘享」章。⁷⁸〈鄉射禮·記〉鄭注五架之屋說：「正中曰棟，次曰楣，前曰戺」，賈氏遂闡明士廟制五架：中脊為棟，棟南一架為前楣，楣前接簷為戺；棟北的後楣下，有室戶。宋人李如圭承襲賈氏之說，考察〈士昏禮〉、〈鄉射禮〉、〈聘禮〉的經、注、疏後，認為上自天子下至士人，通用五架之制，「而其廣狹隆殺則異耳」。⁷⁹

（二）禮例的形式

1·限定有效範圍的禮例

相較於鄭玄「禮，……」、「凡……」等禮例敘述形式，賈公彥在部分禮例中明確標誌「《儀禮》之內」、「《經》」等，限定括例及應用範圍。這顯示賈氏對於禮例應用的有效範圍，具有相當程度的自覺。而這些用語也意謂著賈氏括例態度較為嚴謹。如：

經，有俎必有特牲。（《儀禮·士冠禮》，賈疏，卷2，頁23）

《儀禮》之內，單言廟者，皆是禰廟。若非禰廟，則以廟名別之。（《儀禮·士冠禮》，賈疏，卷1，頁3）

《儀禮》之內，單言薦者，皆據籩、豆而言也。（《儀禮·士昏禮》，賈疏，卷5，頁51）

⁷⁵ 《儀禮·聘禮》，鄭注，卷22，頁262。

⁷⁶ 《儀禮·聘禮》，賈疏，卷22，頁262。

⁷⁷ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷1，頁145-147。

⁷⁸ 《儀禮》〈士昏禮〉，卷4，頁40；〈聘禮〉，卷20，頁244。

⁷⁹ 宋·李如圭：《儀禮釋宮》（臺北：藝文印書館，1968年出版原刻景印百部叢書集成，守山閣叢書6），頁2上。按：近人鄭良樹考察近代出土文物與文獻互證的復原圖，亦十分相近。見氏著：《儀禮宮室考》（臺北：臺灣中華書局，1971年12月初版）。

《儀禮》一部之內，牛羊豕炙皆無醬配之。（《儀禮·公食大夫禮》，賈疏，卷 26 上，頁 315）

《儀禮》文，薦膏皆不云「折」，唯兄弟云「之膏，折」。（《儀禮·有司徹》，賈疏，卷 49，頁 584）

2·具衡量標準的禮例

與鄭《注》相同的是，《儀禮疏》括例的辭彙仍然豐富多變。較為特別的是，多樣的用語中不僅出現規律、綱領意涵的「體例」、「某某之『法』」，同時也以「禮之『通』例」、「禮之常」等表現頻率的用詞。再加上義疏文字的說明、舉證，於是就敘述形式而言，《儀禮疏》的禮例意識更為鮮明。茲舉數條證明：

第一，體例。《疏》所言「體例」，或指行事的規律、法則，如：

鄭云：「婦人於丈夫，雖其子猶俠拜」者，欲見禮子之體例，但是婦人於丈夫皆使俠拜，故舉子以見義也。（《儀禮·士冠禮》，賈疏，卷 2，頁 21）

鄭云：「降席，席西」，不言面，案前體例，降席，席西拜者，皆南面，拜訖則告旨。（《儀禮·燕禮》，賈疏，卷 14，頁 162。筆者按：「案前體例」，指〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉主人獻賓。）

第二，以「法」字揭例。「法」字同樣具有規律、常態的意思，如《大戴禮記·曾子立孝》：「言必有主，行必有法，親人必有方。」王聘珍說：「法，常也。」⁸⁰

凡設几之法，受時或受其足，或受于手間，皆橫受之。（《儀禮·士昏禮》，賈疏，卷 4，頁 41）

凡堂上行禮之法，立行禮，不說屨；坐則說屨。（《儀禮·鄉飲酒禮》，賈疏，卷 10，頁 101）

主人之法，先升導賓，賓後升，進宜難，禮之常然。（《儀禮·鄉射禮》，賈疏，卷 11，頁 111）

第三，以「禮之通例」表示常規，如：

禮之通例，衣與冠同色。（《儀禮·士冠禮》，賈疏，卷 1，頁 3）

禮之通例，衣與冠同，屨與裳同。（《儀禮·士冠禮》，賈疏，卷 3，頁 32）

禮之通例，賓、主敵者，賓、主俱升。……主尊賓卑，……主人升一等，賓乃升。（《儀禮·士昏禮》，賈疏，卷 4，頁 40）

第四，以「禮之常」可表示次數的頻繁，也可表示普遍、固定的意思，如

（按：主人）先升一等，禮之常。（《儀禮·鄉射禮》，賈疏，卷 11，頁 111）

⁸⁰ 清·王聘珍：《大戴禮記解詁·曾子立孝》（北京：中華書局，2004 年 5 月初版五刷），卷 4，頁 74。

牽馬在右，禮之常。（《儀禮·聘禮》，賈疏，卷 21，頁 252）

盥後辭洗，是禮之常。（《儀禮·鄉飲酒禮》，賈疏，卷 9，頁 88）
第五，使用「大判而言」、「大判言之」等詞彙，表示依據大體上、大概之意。在衡量標準上，具有數目比例的意識。如：

云「（按：陳饌）要方」者，據大判而言耳。（《儀禮·士昏禮》，賈疏，卷 5，頁 51）

云「君行一，臣行二」者，但君行少，臣行多，大判而言，非謂即「君行一，臣行二」。（《儀禮·聘禮》，賈疏，卷 20，頁 244）

但六入為玄，七入為緇，大判言之，緇衣亦名玄。（《儀禮·特牲饋食禮》，賈疏，卷 44，頁 519）
靈活多變的括例用語，共同指涉衡量、標準的意涵，表現出禮例所具有的標準性質。

3·歸納類型的禮例

對照之下，歸納類型的禮例，在《儀禮注》十分罕見⁸¹，而《儀禮疏》較為豐富。後者採用統計觀點，歸納禮儀行為、名物的共相，並加以分類。同時，亦出現「應用」歸納而得的禮例，說明目前的經文當作何解。這類禮例反映出客觀的考察態度。以下舉數例為證：

第一，肺的種類。賈疏：

凡肺有二種：一者舉肺，一者祭肺。就舉肺之中，復有三稱：一名舉肺，為食而舉。二名離肺，〈少儀〉云「三牲之肺，離而不提心也」。三名齍肺，以齒齍之。此三者，皆據生人為食而有也。就祭肺之中，亦復有三稱：一者謂之祭肺，為祭先而有之。二者謂之忖肺，忖切之使斷。三者謂之切肺，名雖與忖肺異，切肺則忖肺也。三者皆為祭而有。若然，切肺、離肺，指其形，餘皆舉其義稱也。（《儀禮·士冠禮》，賈疏，卷 3，頁 29-30）

凡舉肺有二名：一名離肺，亦名舉肺。祭肺，亦名刲肺也。（《儀禮·公食大夫禮》，賈疏，卷 25，頁 304）

賈氏歸納肺可分為二類：一為舉肺，又稱離肺、齍肺，見於生人食禮、祭祀之禮。二為祭肺，又稱忖肺、切肺，見於祭祀之禮。不過，賈公彥也意識到這條禮例有例外。〈士昏禮〉「婦至親迎」明為生人食禮，為何出現祭祀場合才有的祭肺？賈

⁸¹ 就筆者目前所見，僅有一例：「凡下未拜有二：或禮殺，或君親辭。君親辭則聞命即升，升乃拜，是亦不言成拜。」《儀禮·燕禮》，鄭注，卷 14，頁 165。

氏引用〈郊特牲〉說明娶婦「玄冕齊戒，鬼神陰陽也」，故同於祭祀而有二肺。⁸²易言之，賈公彥括例除了歸納肺體的名稱、使用場合，更留意到與例相違的情形，並進一步尋找解答。此可呼應上文賈氏具有禮例意識的說法。

第二，趨的種類。賈疏：

凡趨有二種：有疾趨，行而張足曰趨是也。有徐趨，則下文「舒武，舉前，曳踵」是也。今此經云：「不趨」者，不為疾趨，故云「主慎也」。既不云疾趨，又不為下文徐趨，但徐、疾之間為之，故以進而益恭為威儀也。（《儀禮·士相見禮》，賈疏，卷 7，頁 76）

賈氏首先指出「趨」可分為兩類：一種是「行而張足」的疾趨，一種是「舒武，舉前，曳踵」的徐趨。根據分類結果，賈氏認為〈士相見禮〉「凡執幣者，不趨」，當在「徐、疾之間為之」，以為威儀。⁸³此則先歸納「趨」可分為兩類，再以歸納的結果解釋經書。

第三，升降階的種類。賈疏：

凡升階之法有四等：連步，一也。栗階，二也。歷階，三也。歷階，謂從下至上，皆越等，無連步。若《禮記·檀弓》云：「杜蕢入寢，歷階而升」是也。越階，四也。越階，謂左右足越三等，若《公羊傳》云：「趙盾避靈公，踰階而走」是也。（《儀禮·燕禮》，賈疏，卷 15，頁 181）

凡升降有四種：云足者，君臣急諫諍，則越三等為足階，越一等為歷階，又有連步，又有栗階，為四等也。義已具於〈燕禮·記·疏〉也。（《儀禮·公食大夫禮》，賈疏，卷 25，頁 301）

賈氏將升降階的方式分成四類：一，連步，為右足（或左足）升一階，左足（或右足）繼之，併於右足，即「聚足」；右足再升一階，左足繼升、併之，重複進行。二，栗階，前二級階用連步法，餘階則「左右足各一發」，即一足一階，不聚足。三，歷階，從下至上皆越等，不連步聚足，如《禮記》載杜蕢入寢「歷階而升」。四，越階，又稱「足階」，為「左右足跨三等」，如《公羊傳》載趙盾避靈公「踰階而走」。觀察此例，可知賈公彥不僅意在歸納《儀禮》的升降階法，更有意統整各經典出現的升降階方式，如《禮記》、《公羊傳》。同時，賈氏亦應用此例解釋〈聘禮〉「主君禮賓」章，聘賓升堂「栗階」之事。⁸⁴

比較《儀禮注》與《儀禮疏》的禮例，可以發現賈公彥雖受鄭玄影響，但禮例意識較為鮮明。同時，賈氏的禮儀制度之例，出現統整歸納的類型有其特出之處；再者，禮例的數量上升，亦有拓展之功。

⁸² 《儀禮·士昏禮》，賈疏，卷 4，頁 43。

⁸³ 《儀禮·士相見禮》，賈疏，卷 7，頁 76。

⁸⁴ 《儀禮·聘禮》，賈疏，卷 21，頁 251。

二、解經書文字之例

賈公彥肯定《儀禮》為「周公攝政致太平之書」⁸⁵，在詮釋經文的作用上至少發揮兩方面的影響：首先，作者身分與人數得到確認，《儀禮》為周公一人所著，不假他人之手。其次，著作背景與動機也隨之明朗，《儀禮》是周公為了周朝長治久安而作，蘊含深刻的義理。在這樣的觀念下，賈公彥以嚴謹的態度看待經文用辭，不僅詳細剖析其文學性，又追求周公之意。⁸⁶

（一）文學評點式的用辭解析

承襲六朝義疏體重視用辭解析的態度，《儀禮疏》亦屢見類似文學評點的述語。

第一，〈喪服〉「齊衰三月」章，載「寄公為所寓」服喪。「寄」、「寓」二字同意，經文卻使用不同的兩個字。賈氏認為「作文之勢」，「寄」字不可重複使用，故改用「寓」字。⁸⁷

第二，〈覲禮〉侯氏受車服禮畢，拜送使者，又言「僎使者」之事。經文的敘述順序與實際的禮儀順序不符：

經文敘述順序：受車服禮→拜送使者→僎使者。

實際禮儀順序：受車服禮→僎使者→拜送使者。

鄭玄指出二者歧異的原因是「以勞有成禮，略而遂言」，由於慰勞使者有正規的禮儀，因此簡略地在文末順帶提過。賈氏進一步說：

經云：「侯氏送，再拜」者，事勢宜終，故連言之，其實「僎使者」在拜送前，必以之僎，後略言者，以僎有成禮可依，故後略言。案上篇以來，每有僎禮，皆是成篇之法，是「成禮」也。（《儀禮》，賈疏，卷 27，頁 327）賈氏承襲鄭說的同時，更比較〈覲禮〉侯氏郊勞使者的禮儀，指出「案上篇以來，每有僎禮，皆是成篇之法」，經文書寫有其特定模式，「僎禮」為「成篇之法」。根據上述二條，可知賈氏將《儀禮》重視經文的字句變化，進而加以剖析。

第三，〈士冠禮〉「加冠祝辭」章，始加冠的祝辭為：「令月吉日」，再加冠則說：「吉月令辰」。賈氏提出二者用語不同，為「互見其言，是作文之體」，並無「義例」存在。⁸⁸同時，此條亦反證賈公彥認為部分文字歧異的情形，是有「義例」存在的。

⁸⁵ 《儀禮·士冠禮》，賈疏，卷 1，頁 2。賈公彥：〈序周禮廢興〉，《周禮》，卷 1，頁 7。

⁸⁶ 林慶彰師：〈中國經典權威形成的幾個原因〉，《中國經學研究的新視野》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2012 年 12 月初版），頁 25-46。

⁸⁷ 《儀禮·喪服》，卷 31，頁 367。

⁸⁸ 《儀禮·士冠禮》，賈疏，卷 3，頁 31。

(二) 追求周公之旨的用辭解析

在「周公制禮」的核心概念下，當經文出現不一致的書寫時，除了上述的文學手法外，賈公彥認為若非書籍流傳過程中有所差池，則是蘊含深意。前者，如〈有司徹〉不償尸之禮，經文未載主婦之魚、腊取於何處，鄭玄說「未聞」，而賈公彥則指出「轉寫者脫耳」的可能性。⁸⁹至於蘊含深意的部分，賈公彥嘗試勾勒「周公致太平之迹」，呈現完整儀節，使學習者知其來龍去脈，採取的辦法是：比較相關記載，按其詳略，補足儀節；並說明其為「互見為義」，或「省文」，或「文不具」等等。⁹⁰如〈鄉射禮〉「賓、主人射」章，「主人堂東袒、決、遂，執弓，搯三挾一个，賓於堂西亦如之。……賓序西，主人序東，皆釋弓，說決、拾，襲，反位。」

鄭注：「或言堂，或言序，亦為庠、謝互言也。」

賈疏：「上云『榭則鉤楹內』，謂射於榭者也；『堂則由楹外』，謂射於庠者也。此當有鄉大夫射於庠，亦有州長射於序，故互見其義。『互言』者，今袒、決、遂，則言堂東西，見在庠。在榭亦然。『釋弓，說決、拾』，則言序東序西，序則榭也。在庠亦然。故言『互言』之，周公省文，欲兩見之也。」（《儀禮》，鄭注、賈疏，卷 12，頁 130）

鄭玄指出經文記載行射禮或言堂、或言序的現象，為不同建築物「互言」的結果。賈公彥則進一步指出「互言」，是「周公」有意兩見的緣故。

「周公設經」的概念，不僅僅停留在表面文字敘述的差別，最重要的是必須顯現階級上的尊卑位序，如此方能穩定社會秩序，使人人各安其位，達到天下太平。因此賈公彥特別重視尊卑階序與文字歧異的關聯，以下分作三類見其梗概。

1. 因尊卑而敘述有先後

尊卑顯現在文字敘述的先後上，如：

(1)〈喪服〉「殤大功」章，賈疏：「尊卑為前後，次第作文也。」（《儀禮》，賈疏，卷 30，頁 371）

(2)〈喪服〉「齊衰不杖期」章，賈疏：「喪服條例，皆親而尊者在先。」（《儀禮》，賈疏，卷 30，頁 355）

(3)〈喪服〉「齊衰不杖期」章，賈疏：「凡大夫之服，例在正服後。」（《儀禮》，賈疏，卷 30，頁 357）

⁸⁹ 《儀禮·有司徹》，賈疏，卷 50，頁 601-602。

⁹⁰ 日人高橋忠彥注意到賈公彥大量應用「省文」筆法解經，進而詳細爬梳《儀禮疏》的省文情形，如互見、不具、各舉一邊、舉上明下、不言、不云、「文不具，其實…」、「不言…可知」、文有詳略、「文有詳略，相兼乃具」、互見為義等等。（日）高橋忠彥：〈『儀禮疏』、『周禮疏』に於ける「省文」について〉，《中哲文學會報》第 8 號（昭和 58 年，西元 1983 年），頁 39-50。按：此文承 張寶三師提示而知，特此致謝。

《儀禮》十七篇的文辭解析，以〈喪服〉一篇所見最富，此或出於六朝時期「章疏甚多」⁹¹，可資者眾。上述前二條指出〈喪服〉行文時，以尊者為先；最後一條則指出身為「貴人」⁹²的「大夫之服」在正服之後，說法看似矛盾，實則有生死的不同。所謂「尊卑為前後」、「尊者在先」，指〈喪服〉敘述死者的次序，以尊者在先，如斬衰喪以父為先，齊衰喪以母為先，不杖期喪以祖為先。⁹³而「大夫之服，例在正服後」指服喪的生者而言，若服喪者身分為大夫或與大夫相關之人士，則敘述時多置於該喪服之末。因此，〈喪服〉敘述的先後，反映出死者、生者身分的尊卑。

2·因尊卑而變文

尊卑也表現在用詞是否一致，如：

案上文體例，與卑者之爵稱「易」，與尊者之爵稱「更」。（《儀禮·燕禮》，賈疏，卷 14，頁 166）

若然，經之體例，皆上陳服，下陳人。此服之異在下言之者，欲見與男子同者如前，與男子異者如後，故設文與常不例也。（《儀禮·喪服》，賈疏，卷 29，頁 348）

上下體例，平文皆士，若非士，則顯其名位。（《儀禮·喪服》，賈疏，卷 33，頁 389）

「體例」的意思之一，是行文規範或用詞格式。承襲鄭玄的作法，賈公彥亦觀察經文的書寫模式，並從尊卑的角度解釋用字差異或區別一般與特殊情形。

3·因尊卑而省文

文字敘述的詳略，也是表現尊卑的方式之一。茲舉二例作為說明：

第一，〈鄉射禮〉「司射作射，請釋獲」章，「司馬命去侯，獲者許諾。」賈疏：

案〈大射〉第二番射，司馬命去侯，云「如初」。此司馬命去侯，不言「如初」者，此臣禮威儀省。（《儀禮》，賈疏，卷 12，頁 129）

〈大射〉為諸侯之禮，該篇描述第二番射箭時，司馬命獲者離開設侯的位置，言「如初」，指同於第一番射。而〈鄉射禮〉則省略「如初」二字，乃因〈鄉射禮〉的主人為臣子（州長為士）的身分，故不詳言司馬活動細節，以顯示君臣尊卑有別。

第二，〈燕禮〉「公酬賓，賓酬大夫，遂成旅酬」章，「公坐取大夫所腍觶，興，以酬賓。」

⁹¹ 《儀禮》，賈疏，卷 1，頁 2，「《儀禮》大題疏」。

⁹² 《儀禮·喪服》，卷 33，頁 387。

⁹³ 《儀禮·喪服》，賈疏，卷 30，頁 371。

鄭注：「興，以酬賓，就其階而酬之也。升，成拜，復再拜稽首也。先時君辭之，於禮若未成然。」

賈疏：「云『興，以酬賓，就其階而酬之也』者，經但云『興，以酬賓』，鄭知公就西階者，以其賓降拜不於阼階下，而言西階下，故知公在賓西階上也。不言西階者，以公尊，空其文也。」（《儀禮》，賈疏，卷 14，頁 165）

經文僅言國君取觶酬賓，而鄭玄則指出國君「在西階」行酬禮。賈氏進一步解釋經文不詳載公的活動，乃因公的身分尊貴，故「空其文也」。比較鄭玄、賈公彥的敘述，鄭玄的說明補足禮儀細節，而賈氏卻加上尊卑意涵加以詮釋，可見在「周公制禮」概念下，解析經文詳略之旨，或因人而異。

上述諸條，禮儀活動皆相同，差別只在文字敘述。可見探討文字歧異的根本，在於禮儀活動具有必然性的概念。

三、檢證內文的傾向

相較於鄭玄《儀禮注》，《儀禮疏》的條例明顯反映內在詮釋、檢證的特色，故特別獨立討論。

義疏體以闡明經旨、注意為目標，《儀禮疏》一方面引用許多典籍進行解釋，如《儀禮·士昏禮》：「賓降出主人降授老鴈。」鄭注：「老，群吏之尊者」，賈公彥疏：

大夫家臣，稱老。是以〈喪服〉公、士、大夫以「貴臣」為室老。《春秋左氏傳》云：「執臧氏老」，《論語》云：「趙魏老」，《禮記》「大夫，室老行事」，皆是。老，為家臣之貴者，士雖無君臣之名，云「老」亦是羣吏中尊者也。（《儀禮》，賈疏，卷 4，頁 40）

賈氏引用《左傳》、《論語》、《禮記》等關於「老」的記載，與鄭注「老，群吏之尊者」互證。另一方面，賈氏引用《儀禮》經文以闡明《儀禮注》，形成《儀禮》經、注、疏的內在詮釋、檢證。而《儀禮疏》之所以能大量使用《儀禮》經文，實與禮儀分節密切相關。

鄭玄《儀禮注》已略見分章、節的端倪，如「事尸之禮，始於綏祭，終於從獻」、「記俎出節」。⁹⁴承襲六朝義疏體標明起迄的作法，《儀禮疏》或直接標明經文起迄，或以「節」字、「科」字表明。以「節」字表明段落，如〈士冠禮〉：「士

⁹⁴ 《儀禮》，〈士虞禮〉，鄭注，卷 43，頁 508；〈特牲饋食禮〉，鄭注，卷 46，頁 547。按：《禮記·學記》：「一年離經辨志」，鄭注：「離經，斷句絕」。清人孫希旦引張子：「離析經之章句也」見氏著：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990 年 8 月一版），卷 36，頁 959。可知漢代已為經文分章斷句。關於章句的形式與內涵，可參戴君仁：《梅園論學續集·經疏的衍成》，頁 98、100。林慶彰師：〈兩漢章句之學重探〉，《中國經學史論文選集》（臺北：文史哲出版社，1992 年），頁 277-297。張寶三師：〈漢代章句之學論考〉，《臺大中文學報》第 14 期（2001 年 5 月），頁 35-76。

冠禮。筮于廟門。」賈疏：

自此至「宗人告事畢」一節，論將行冠禮，先筮取日之事。（《儀禮》，賈疏，卷1，頁3）

先述經文起、迄為一「節」，後述其章旨。用「科」字者，為六朝義疏體「科分」、「章段」之遺風，如「以其皆在無算爵之科」、「此四等婦人，皆在杖科之內」，⁹⁵區別出無算爵、杖等儀節。值得注意的是，賈公彥計算飲酒時的用爵數量，一方面是為了估計禮器數量，另一方面卻也意調著細分禮儀步驟，如〈特牲饋食禮〉賈疏：

此一科之內，乃有十一爵：賓獻尸，一也。主婦致爵于主人，二也。主人酢主婦，三也。主人致爵于主婦，四也。主婦酢主人，五也。尸舉奠爵酢賓長，六也。賓長獻祝，七也。又獻佐食，八也。賓又致爵于主人，九也。又致爵于主婦，十也。賓獻主人酢，十一也。（《儀禮》，賈疏，卷45，頁533-534）

計算酒爵數量的同時，也將〈特牲饋食禮〉賓三獻一科的流程區別為：賓獻尸、主婦致爵于主人、主人酢主婦等十一個步驟。又，〈特牲饋食禮〉賈疏：

但賓長獻十一爵，此兄弟之長加獻則降，唯有六爵。以其闕主人、主婦致爵，并酢四爵，及獻佐食五。唯有六在者：洗觶為加獻，一也。尸酢長兄弟，二也。獻祝，三也。致爵於主人，四也。致爵於主婦，五也。受主人酢，六也。（《儀禮》，賈疏，卷45，頁536）

〈特牲饋食禮〉經文僅言長兄弟加爵，「如初儀，不及佐食。洗致如初，無從」，賈氏比較賓三獻、兄弟之長加爵的儀節，指出不同：兄弟之長加爵因無獻主人、主婦，及佐食之禮，故只有六爵。此六爵的禮儀包括加獻尸、尸酢長兄弟、獻祝、致爵於主人、致爵於主婦、受主人酢。準此，賈氏主於計爵的同時，也闡述其中儀節。因此除了標明文句起迄者，此類推算禮器數量的文字亦可視為辨別禮儀進程的記號。清人陳澧讚譽《儀禮疏》分章之細密，「使讀之者心目俱朗徹矣」。⁹⁶

（一）運用內證闡明經例

禮例是禮儀的規則，後人需透過歸納的方式，方能證明規則的存在及其應用場合。然而《儀禮》記載連續的禮儀活動，若欲引用，並不容易。因此義疏體區隔儀節進行流程的分章，提供簡明的敘述詞彙。如：

（1）凡有戒無宿者，非止於此。案〈鄉飲酒〉、〈鄉射〉主人戒賓，及〈公食大夫〉各以其爵，皆是當日之戒，理無宿也。（《儀禮·士冠禮》，賈疏，卷1，頁7）

⁹⁵ 《儀禮》，〈鄉射禮〉，賈疏，卷13，頁145；〈喪服〉，賈疏，卷28，頁341。

⁹⁶ 清·陳澧：《東塾讀書記》（廣文書局本），記8，頁222。

(2) 凡用醴，皆不見用冪，質故也，即〈士冠〉禮子，〈昏禮〉禮賓、贊禮婦，〈聘禮〉禮賓，此等用醴皆無冪是也。(《儀禮·鄉射禮》，賈疏，卷 13，頁 146)

(3) 凡用醴者，無玄酒。〈士冠禮〉醴子、〈昏禮〉醴婦、〈聘禮〉醴賓，醴皆無玄酒，質故也。(《儀禮·燕禮》，賈疏，卷 14，頁 159)

上述三條，賈氏皆先發凡，而後引述各篇章節，如第(1)條的「主人戒賓」，第(2)條的禮子、禮賓、贊禮婦、禮賓，第(3)條的醴子、醴婦、醴賓，均為儀節簡稱。括例的同時，以章節作為佐證，無形中使章名猶如括例或證例的單位，言禮者從而得到共同的依據。至清人凌廷堪有進一步的發展，詳下文。

(二) 運用內證闡明注例

賈公彥同樣引用《儀禮》經文闡明鄭玄《儀禮注》的條例，茲舉三例作為說明：

第一，〈士昏禮〉「醴使者」章，鄭注：「凡祭，於脯醢之豆間。必所為祭者，謙敬，示有所先也。」⁹⁷進食前，以乾肉條沾染肉醬，置於豆間，以祭祀、感念先人。賈公彥說：

云「凡祭於脯醢之豆間」者，謂祭脯醢俎豆皆於豆間，此及〈冠禮〉、〈鄉飲酒〉、〈鄉射〉、〈燕禮〉、〈大射〉皆有脯醢，則在籩豆之間。此注不言「籩」，直言「豆」者，省文。〈公食大夫〉及〈有司徹〉豆多者，則言祭於上豆之間也。(《儀禮》，賈疏，卷 4，頁 42)

首先，以〈士冠禮〉、〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉、〈燕禮〉、〈大射〉等皆祭於豆、籩之間，闡明鄭玄注。其次，指出脯盛於籩，醢於豆，鄭玄「凡祭，於脯醢之豆間」只言豆不言籩，是為「省文」，以補救鄭玄措辭不夠嚴謹的問題。最後，舉〈公食大夫〉、〈有司徹〉祭於上豆之間的例外情形，補充《儀禮注》的不足。

第二，〈鄉射禮〉第二番射事，司馬獻獲者時，設其薦、俎於侯，而非獲者的位置「乏南」。鄭玄因而括例指出：

凡他薦、俎，皆當其位之前。(《儀禮》，鄭注，卷 12，頁 133)

其他獻酒時，薦、俎的陳設之位，皆在受獻者的位置前方。賈公彥則進一步指出所謂「凡他薦、俎」，係指「凡燕，及食，并祭祀之薦、俎」均設置受者之位前，而〈鄉射禮〉、〈大射禮〉為行祭侯之禮，故將獲者的薦俎設於侯前。⁹⁸是以賈氏證明、解說鄭玄禮例的同時，禮例的應用範圍也隨之區別。

第三，〈少牢饋食禮〉載「司宮設盥水于洗東，有料；設篚于洗西，南肆。」

⁹⁷ 《儀禮·士昏禮》，鄭注，卷 4，頁 41。

⁹⁸ 《儀禮·鄉射禮》，賈疏，卷 12，頁 133。

鄭玄注：「凡設水用罍，沃盥用料，禮在此也」⁹⁹，說明禮制存於器物中。賈公彥考察〈士冠禮〉、〈士昏禮〉、〈鄉飲酒禮〉、〈燕禮〉、〈大射〉、〈特牲饋食禮·記〉後，總結說：

凡摠《儀禮》一部內，用水者，皆須罍盛之；沃盥水者，皆用料為之。……

餘文不具，省文之義也。（《儀禮》，賈疏，卷47，頁561）
此為鄭玄括例，而賈公彥據《儀禮》經文，檢證其說。

第四節 解《儀禮》為主的禮例——《禮經釋例》

清代，凌廷堪曾著〈辨學〉闡明對學術流變的看法，並自云學術歸趨說：

若夫斤斤於聲音文字者，蓋閔小學之不行而六書之久昧也；遲遲於二《傳》三《禮》者，蓋知異說之未淆而古義之尚在也。其又何怪乎？且吾聞之，氣之所開，勢不能禁。庸衆以從俗為良圖，豪傑以復古為己任。¹⁰⁰

所謂「異說」，當指歸趨新義的濂、洛、關、閩「後學者」所提出的「空談」，其治學態度為「以篤學為鄙俗，以空談為粹精」。¹⁰¹「古義」，據凌氏自言「其視唐以還固無足重輕矣，且欲軼魏晉而上之」¹⁰²，則指漢人經說，擴大範圍亦可包含闡釋漢人經說的義疏或著作。凌氏表明遵崇古義的學術立場，「豪傑以復古為己任」，頗有慨然澄清天下「異說」之志。

針對空談的異說，凌廷堪以「禮」為核心，運用儒家既有的經典重新定義心性論、工夫論，特別是宋儒曾經作為立論根據之一的〈中庸〉、〈大學〉。〈慎獨格物說〉：

〈禮器〉曰：「禮之以少為貴者，以其內心者也。德產之致也精微，觀天下之物無可以稱其德者，如此，則得不以少為貴乎？是故君子慎其獨也。」此即〈學〉、〈庸〉慎獨之正義也。慎獨指禮而言。禮之以少為貴，〈記〉文已明言之。然則〈學〉、〈庸〉之慎獨，皆禮之內心精微可知也。後儒置〈禮器〉不觀，而高言慎獨，則與禪家之獨觀空何異？由此觀之，不惟明儒之提倡慎獨為認賊作子，即宋儒之詮解慎獨，亦屬郢書燕說也。又曰：「君子曰：無節於內者，觀物弗之察矣。欲察物而不由禮，弗之得矣。故作事不以禮，弗之敬矣。出言不以禮，弗之信矣。故曰：禮也者，物之致也。」此即〈大學〉格物之正義也。格物亦指禮而言。禮也者，物之致也，〈記〉文亦明言之。然則〈大學〉之格物，皆禮之器數儀節可知也。後儒置〈禮器〉不問，而侈言格物，則與禪家之參悟木石何異？由此觀之，不

⁹⁹ 《儀禮·少牢饋食禮》，鄭注，卷47，頁561。

¹⁰⁰ 清·凌廷堪：《校禮堂文集·辨學》（北京：中華書局，2006年3月初版二刷中國歷史文集叢刊），卷4，頁34。

¹⁰¹ 清·凌廷堪：《校禮堂文集·辨學》，卷4，頁34。

¹⁰² 清·凌廷堪：《校禮堂文集·辨學》，卷4，頁34。

惟明儒之爭辨格物為牀下鬪螳，即宋儒之補傳格物，亦屬鬻沙為飯也。……嘗謂〈學〉、〈庸〉之慎獨及〈大學〉之格物，其說皆在〈禮器〉中，本極簡易。¹⁰³

以經典選擇來說，凌氏認為〈中庸〉、〈大學〉，「其說皆在〈禮器〉中，本極簡易」¹⁰⁴，如二篇所言的慎獨，皆為〈禮器〉的所說的「內心精微」；〈大學〉的格物，凌氏界定為「禮之器數儀節」，即〈禮器〉一篇的內容。¹⁰⁵凌氏此說有幾項重要的意義：第一，朱子將〈中庸〉、〈大學〉從《禮記》抽出，與《論語》、《孟子》合為《四書》。凌廷堪則重新將〈中庸〉、〈大學〉放回禮學脈絡中¹⁰⁶，並以「禮意」與「禮文」、內與外結合二者加以詮釋。當〈中庸〉、〈大學〉回到禮學脈絡的闡述後，《四書》也在無形中為之消解。第二，相較於宋儒的形上、形下之分，凌氏採取的詮釋策略是禮意、禮文的「內外」之分，將理學當中的「慎獨」定位於「內心精微」，而相對於「外在」的器數儀節。第三，以內外之分而言，「外」、器的重要性並不亞於內。「內心精微」猶需憑藉具體可見、可實踐的器數儀節，方能達致於外。若無「器」，則「精微」無由而見，「禪家之獨觀空何異？」因之「器」有其不可或缺的重要性。此當為凌廷堪以〈禮器〉周納〈大學〉、〈中庸〉二篇之意。

相較於宋明理學，凌廷堪同樣提出以禮為核心的心性論和工夫論。根據《孟子》，凌氏指出父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信五者，為人性所固有之善。學禮，乃為回復人受之於天的善，「夫性具於生初，而情則緣性而有者也。性本至中，而情則不能無過不及之偏，非禮以節之，則何以復其性焉」¹⁰⁷，以禮節制人情，而達到復性。聖人本於「人所共由」的五倫制禮，「故曰道者所由，適於治之路也，天下之達道是也」。¹⁰⁸禮既是人所當遵循的「達道」，同時也是大道所指向的目標。凌氏說：

是故聖人之道，一禮而已矣。……禮之外，別無所謂學也。……蓋至天下無一人不囿於禮，無一事不依於禮，循循焉日以復其性於禮而不自知也。¹⁰⁹

蓋道無迹也，必緣禮而著見，而制禮者以之；德無象也，必藉禮為依歸，而行禮者以之。¹¹⁰

¹⁰³ 清·凌廷堪：《校禮堂文集·慎獨格物說》，卷 16，頁 144-145。

¹⁰⁴ 清·凌廷堪：《校禮堂文集·慎獨格物說》，卷 16，頁 145。

¹⁰⁵ 清·凌廷堪：《校禮堂文集·慎獨格物說》，卷 16，頁 144-145。

¹⁰⁶ 凌廷堪〈好惡說上〉從歷史、學說的，指出《左傳》中探討禮的本原的見解，與〈大學〉、〈中庸〉相表裡，並說：「然則〈大學〉雖不言禮，而與〈中庸〉皆為釋禮之書也明矣。」見氏著：《校禮堂文集》，頁 140-142。

¹⁰⁷ 清·凌廷堪：《禮經釋例·復禮上》，卷首，頁 59。

¹⁰⁸ 清·凌廷堪：《禮經釋例·復禮中》，卷首，頁 63。

¹⁰⁹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·復禮上》，卷首，頁 59-61。

¹¹⁰ 清·凌廷堪：《禮經釋例·復禮中》，卷首，頁 63。

禮被凌氏提升到制高點。凌氏認為宋明理學的宇宙論易涉虛玄、易沾染佛道，但禮學則是無可取代的儒家正宗，強調禮學及古義，即擺落宋明以降的理學、釋老之說。退一步來說，凌廷堪是在理學的詮釋框架下（心性論、工夫論），重新賦予新內容。所謂的「新內容」，其實是周公所制之「禮」、「古義」。以工夫論而言，張壽安指出：

先習禮之器數儀節，是格物的工夫；從儀制中體驗思辨其精義，洞明禮原本於人之情性，明白親親之等、尊尊之義，都是人性之本然需求，此是致知的工夫；洞曉禮原於性，然後以誠意踐履之，就是誠意；堅守人我的同好同惡，不落入偏私，就是正心。依此一習禮學禮內外兼修的工夫循序漸進，自然成就修齊之事，一旦事事皆有實效可驗，即能成治平之道。¹¹¹

職是，〈大學〉的八條目格物、致知、修身、齊家、治國、平天下，在禮的範圍內可以完成，毋須外求於形上的理。另一方面，禮是具體實踐之學，身分的尊卑、親疏表現在具體可見的器服、行為上。凌氏認為學習禮儀，可以歸約人的言行，如金之於模範、木之於規矩，¹¹²從而達到變化氣質、涵養德行的效用。皮錫瑞對於凌廷堪以復禮等同於復性，提出相當精要的闡述：

其（筆者按：凌廷堪）論禮所以節情復性，於人心世道，尤有關繫。據此可見古之聖人制為禮儀，先以灑埽應對進退之節，非故以此為束縛天下之具。蓋使人循循於規矩，習慣而成自然，囂陵放肆之氣，潛消於不覺，凡所以涵養其德，範圍其才者，皆在乎此。¹¹³

皮氏指出凌廷堪體認到禮儀對人的規範作用，乃經由外在實踐，久而內化於意識、思想。

以「禮」為復古的途徑（也是目標），凌廷堪所認定的「禮」乃周公所制之禮，即《儀禮》。《禮經釋例·序》說：

廷堪年將三十，始肆力于是經，潛玩既久，知其間同異之文，與夫詳略隆殺之故，蓋悉體夫天命民彝之極而出之，信非大聖人不能作也。學者舍是，奚以為節性修身之本哉！¹¹⁴

《儀禮》為體認「天命民彝之極」者、「大聖人」而著，是「節性修身之本」。此未言「聖人」的身分，據《禮經釋例》（以下簡稱《釋例》）卷八〈封建尊尊服制考〉，《校禮堂文集》〈拜周公言〉、〈荀卿頌并序〉，皆言「周公制禮」，¹¹⁵可知其延續漢唐舊說，認為《儀禮》是周公的著作。凌廷堪曾說：

¹¹¹ 張壽安：《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思之轉變》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994年5月出版 中央研究院近代史研究所專刊（72）），頁60-61。

¹¹² 清·凌廷堪：《校禮堂文集·復禮上》，卷4，頁28。

¹¹³ 清·皮錫瑞：《經學通論·三禮》，頁13。

¹¹⁴ 清·凌廷堪：《禮經釋例·序》，頁39。

¹¹⁵ 清·凌廷堪：《禮經釋例·封建尊尊服制考》卷8，頁434，「慈母如母」條。《校禮堂文集》〈拜周公言〉，卷5，頁40；〈荀卿頌并序〉，卷10，頁76。

昔河間獻王實事求是。夫實事在前，吾所謂是者，人不能強辭而非之；吾所謂非者，人不能強而是之也，如六書、九數及典章制度之學是也。虛理在前，吾所謂是者，人既可以持一說以為非；吾所謂非者，人亦可別持一說以為是也，如義理之學是也。¹¹⁶

六書、典章制度等「實事」，不得因個人意見變化；義理之學、虛理，將隨個人想法而不同。對照之下，異說、空談之所以不為凌氏所取，蓋因其不得徵實¹¹⁷、無定，典章制度等「實事」則具有較為客觀的標準，因而可具有人我適用的普遍性。於是凌氏致力於禮制的考訂，《禮經釋例》即為完成復性說的重要著作之一。

然而，追求周公之道，需有所憑藉，此即乾嘉時期漢學的風氣。凌氏在〈辨學〉中說：「其視唐以還固無足重輕矣，且欲軼魏晉而上之」，欲據漢人經說，闡明聖人之道。¹¹⁸劉師培曾說：

是則所謂漢學者，不過用漢儒之訓故以說經，及用漢儒注書之條例以治群書耳，故所學即以漢學標名。¹¹⁹

運用漢人的訓詁、條例解釋諸經群書，故名漢學。準此，遵崇古義的觀點，反映在《釋例》有二：其一，以鄭玄《儀禮注》為了解周公《儀禮》的重要根據。其二，採納鄭玄、賈公彥的解釋、條例及用例法等，闡明周公所著的《儀禮》。下文將從禮例的內容、比例的方法與應用進行討論。

一、禮例與禮之大節

上文曾指出賈公彥依六朝義疏體，為《儀禮》區分章節。此法下至宋代，朱熹《儀禮經傳通解》可說是為《儀禮》分章的里程碑。該書截斷眾節，於後一行標明「右某事」，較之賈疏分節尤為「簡明」¹²⁰。雖不免割裂經文之嫌，然補疏、駁疏、校勘等仍屬經學考訂之法，「純是漢唐注疏之學」¹²¹，且極便讀者學習《儀禮》。礙於書籍流傳，清代首部為《儀禮》分章的《儀禮鄭註句讀》（下文簡稱「《句讀》」），卻是張爾岐自行摸索《注》、《疏》而得。¹²²該書形式上亦採截斷經文之

¹¹⁶ 清·凌廷堪：《校禮堂文集·戴東原先生事狀略》，卷35，頁317。

¹¹⁷ 劉師培將漢學分為懷疑派、徵實派、叢綴派、虛誣派，將凌廷堪列為徵實派，見劉師培：《左盦外集·近代漢學變遷論》，收入《劉申叔先生遺書》，頁1784。

¹¹⁸ 清代漢學，以漢人經說的「古義」作為瞭解聖人經典的憑藉，惠承 林慶彰師的教導，特此致謝。而清代漢學以「古義」詮釋經典，成為「新疏」，形成經學史上漢唐之學、宋學和清代漢學三階段，詳參林慶彰師：〈《五經大全》之修纂及其相關問題探究〉，《明代經學研究論集》（臺北：文史哲出版社，1994年5月），頁33。張素卿師：〈古義與新疏——從新疏薈萃清代經學之成果談起〉，林慶彰師、蔣秋華主編：《經典的形成、流傳與詮釋（一）》（臺北：臺灣學生書局，2007年11月初版），頁59-86。

¹¹⁹ 劉師培：《左盦外集·近代漢學變遷論》，收入《劉申叔先生遺書》，頁1783。

¹²⁰ 清·皮錫瑞：《經學通論·三禮》，頁24-25。

¹²¹ 清·陳澧：《東塾讀書記》（廣文書局本），記8，頁223。

¹²² 張爾岐：「聞有朱子《經傳通解》，無從得其傳本，坊刻考註解詁之類，皆無所是正，且多謬

法，分「科」起迄則沿襲賈公彥《疏》並加以發展，將一整套的禮儀活動區分為更小而獨立的禮節。¹²³

凌廷堪《禮經釋例》辨明經文儀節，即得力於《儀禮疏》與《句讀》。就直接引述而言，如「凡獻尸畢，皆獻祝與佐食」條，引用賈公彥提出〈特牲饋食禮〉賓長三獻共用十一爵、〈有司徹〉賓長三獻用十爵之說。¹²⁴又，〈特牲饋食禮〉載賓長獻祝及佐食事，然〈士虞禮〉則無此敘述。凌氏引用張爾岐「當亦獻祝及佐食」之說，補足儀節，進而推斷「士禮吉祭、虞祭，每獻尸畢，必獻祝及佐食也。」¹²⁵就分章而言，「凡酢如獻禮，崇酒，不告旨；禮殺者，則以虛爵授之」條，比較正祭與飲酒禮的獻酢時，凌氏大量使用分章名稱：

〈特牲饋食禮〉主人初獻，尸酢主人，主婦亞獻，尸酢主婦，賓三獻，主婦致爵于主人，受爵酌醋，主人致爵于主婦，更爵酌醋，尸卒爵，酢賓，賓酌致于主人主婦，更爵酢于主人，〈少牢饋食禮〉主人初獻，尸酢主人，主婦亞獻，尸酢主婦，賓長三獻，尸酢賓長。〈有司徹〉不償尸之禮，主人初獻，尸酢主人，主婦亞獻，尸酢主婦，賓長三獻，主婦致爵于主人，受爵自醋，尸作止爵，酢賓，賓致爵于主人主婦，易爵自醋，以及〈士虞禮〉主人獻尸，尸酢主人，……。¹²⁶

〈特牲饋食禮〉「主人初獻」章，包含主人獻尸、主人獻祝、主人獻佐食等三項儀節，而各項儀節又有酌酒、拜受、拜送、祭酒等種種步驟。運用章名概括禮儀程序，可使行文精簡，毋須重述禮文，又令人明其所指，猶如共同的比較單位。綜上所述，凌廷堪用張爾岐的《儀禮鄭注句讀》，而張氏是從鄭注、賈疏而來，換言之，這是一系列從漢唐注疏，到清代漢學的發展脈絡。

在前人區分章節的基礎下，凌廷堪以「禮之大節」作為禮例的基準之一。節，為竹子枝幹分段處。¹²⁷以其為分段，故有節制、停止之意，如《易·頤》「象曰：

誤，所守者唯鄭註、賈疏而已。註文古質，而疏說又漫衍，皆不易了讀，不數繙輒罷去。」張爾岐：《儀禮鄭注句讀·序》，頁 23。顧炎武亦說：「濟陽張處士稷若篤志好學，不應科名，錄《儀禮鄭氏註》，而采賈氏、吳氏之說，略以己意斷之，名曰《儀禮鄭注句讀》。」顧炎武：〈儀禮鄭注句讀序〉，《儀禮鄭注句讀》，頁 10。按：張氏自言「所守者唯鄭註、賈疏而已」，顧炎武則說「采賈氏、吳氏之說」，二說略有不同。就筆者目前所見，《儀禮鄭注句讀》中未引用吳廷華《儀禮章句》或《三禮疑義》的說法，由於張氏是否參考吳書，不影響本文的討論，因此進一步比對張氏與吳氏書中的章句分法當俟他日。

¹²³ 以〈特牲饋食禮〉一篇為例，賈公彥《儀禮疏》和張爾岐《儀禮鄭注句讀》分章大致相近，但《句讀》更為具體、詳盡。如《儀禮疏》將筮尸、宿尸為合一節，《句讀》則分而為二。《儀禮疏》不為「記」文分節，《句讀》則多有區別。

¹²⁴ 清·凌廷堪：《禮經釋例·祭例上》，卷 9，頁 499-500。

¹²⁵ 清·凌廷堪：《禮經釋例·祭例上》，卷 9，頁 500。按：本文主要針對凌廷堪繼承《句讀》的部分作討論，不過，凌廷堪也有根據禮例辯駁《句讀》者，如《禮經釋例》，卷 6，頁 337；卷 8，頁 410-411。

¹²⁶ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例上》，卷 3，頁 191。

¹²⁷ 漢·許慎：「竹約也。」見氏著：《說文解字》，五篇上，頁 191。

君子以慎言語，節飲食」¹²⁸。因其節制而有法度、適當的概念，如《禮記·樂記》：「好惡無節於內」，鄭注：「節，法度也。」¹²⁹同時，因竹子分段而可指關節、經過裁斷的重要關鍵，如《國語·魯語》：「夫祀，國之大節也」，韋昭注：「節，制也」。¹³⁰甚至於將「節」與禮互釋，如《禮記·文王世子》：「興秩節」，鄭注：「秩，常也。」孔穎達疏：「興舉尋常舊禮，以祭先師先聖焉。」應用在一套禮儀流程上，「禮之大節」可指禮儀活動中的重要步驟或程序，¹³¹亦可指經過裁斷，確定具有關鍵意義的禮儀規則。

以禮儀步驟而言，飲食、賓客、射禮、喪事、祭祀諸篇，大體依照禮儀進程排列。如〈賓客之例〉前八條為：

- 1· 凡賓至，則使人郊勞。
- 2· 凡郊勞畢皆致館。
- 3· 凡賓至廟門，皆設几筵。
- 4· 凡賓、主人相見，皆行受摯之禮。
- 5· 凡賓、主人受摯畢，禮盛者則行享禮。
- 6· 凡賓、主人行禮畢，主人待賓，用醴則謂之禮，不用醴則謂之儐。
- 7· 凡為人使者，正禮畢，則行私覲或私面之禮。
- 8· 凡賓、主人禮畢，皆還其摯。

將〈聘禮〉、〈覲禮〉等篇的禮儀活動，分成四個階段：第一，由賓初入境的郊勞、致館，為上述第 1、2 條。第二，正式禮儀開始的設几筵、主人受摯、享禮，包含上述第 3、4、5 條。第三，正式禮儀結束後，主人款待賓客的「禮」或「儐」，使者以個人身分見主人的私覲或私面之禮，為第 6、7 條。第四，最後禮畢時，還摯，為上述第 8 條。可知部分條例的排列順序，乃禮儀進程的反映。

以禮儀關鍵而言，凌氏自言為「禮之大節」的八條：

凡庭洗，設于阼階東南，南北以堂深，天子諸侯當東霤，卿大夫士當東榮，水在洗東。

凡內洗，設于北堂上，南北直室東隅，東西直房戶與隅間。

凡設尊，賓、主人敵者于房戶之間，君臣則于東楹之西，並兩壺，有玄酒，有禁。

¹²⁸ 《易·頤》，卷 3，頁 69。

¹²⁹ 《禮記·樂記》，卷 37，頁 666。按：《荀子·彊國》：「禮義，節奏是也。」楊倞注：「節奏，有法度也。」見《荀子集解·彊國》，下冊，卷 11，頁 291。

¹³⁰ 舊題周左丘明著：《國語·魯語》，卷 4，頁 165。舊題漢董仲舒著：《春秋繁露·循天之道》：「節者，天之制也」，亦同。

¹³¹ 周何：「祭祀鬼神，當有一定的儀式節目，因此而有禮節的意義。」見氏著：《禮學概論》，頁 2。



凡醴尊，皆設于房中，側尊，無玄酒。

凡堂上之簠，在尊南，東肆。

凡堂下之簠，在洗西，南肆。

凡陳鼎，大夫、士，門外北面，北上；諸侯，門外南面，西上。反吉，則西面。

凡設席，南鄉、北鄉，于神則西上，于人則東上；東鄉、西鄉，于神則南上，于人則北上。¹³²

這些關於器物的條例，本應列入〈器服〉之卷，以其關乎行禮者的身分定位，或可辨禮儀吉凶，或諸侯禮儀所常見者，因而視為重要儀節規則，置於〈通例〉。

當《釋例》選擇條例，著眼於禮儀活動的「過程」或「關鍵」時，經文中只出現一次的儀節，也視為例，如：

凡初食加饌之稻粱，則用正饌之俎豆；卒食正饌之黍稷，則用加饌之庶羞。

凡正饌醢醬大羹滹，加饌簠粱，皆公親設。

凡公親設之饌，必坐遷之；公親臨食，必辭之。

凡會同之禮四傳擯，皆如覲禮。

凡會同、巡守之禮，皆祀方明。¹³³

可知凌氏認為構成禮例的因素，在於儀節的必然性，即同一套禮儀內必然出現的環節，而且每次出現內容都一致。

二、比例與屬辭比事

相較於《儀禮注》、《儀禮疏》寓禮例於注釋中，《釋例》最明顯的不同，在於以凡、目的形式成書。禮學詮釋中，之所以產生如此創新的作法，凌廷堪說：

初仿《爾雅》，為《禮經釋名》十二篇。如是者有年，漸覺非他經可比，其宏綱細目必以例為主，有非訓詁名物所能賅者。乾隆壬子，乃刪蕪就簡，仿杜氏之於《春秋》，定為《禮經釋例》。¹³⁴

¹³² 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下目錄》，卷2，頁118。

¹³³ 清·凌廷堪：《禮經釋例》，〈飲食之例中〉，卷4，頁233、234、235；〈賓客之例〉，卷6，頁324、326。

凌氏參照杜預的方法，欲使學者得《儀禮》之經緯塗徑。據今所見，《春秋釋例》先揭凡例，繼而列舉經文為「目」，後以「釋例曰」闡述該條例之涵義，並剖析筆法不一的原因。如「公即位例」，杜氏列舉《春秋》十四公元年的經文、《左傳》之文後，說：

凡有國有家者，必審別嫡庶，以明正統。君薨之日，嗣子之位，國已定也。……嗣子位定於初喪，而改元必須踰年者，繼父之業，成父之志，不忍有變于中年也。¹³⁵

杜氏闡明諸侯、大夫即位，以正統為尊，從喪禮中站立的位置，可知繼承者為何人，而「踰年」始得改元，乃在於嗣子承父之業，不忍年中改號。杜預不僅說明諸侯、大夫即位者的身分於何時確認、如何得知，並解釋君薨踰年始書「即位」的禮意。就結構而言，《春秋釋例》對《禮經釋例》的影響在於凡目的形式，與解釋禮意的作法。

凌廷堪綜合《春秋釋例》與賈公彥將禮例的範圍限定於《儀禮》一書的作法，取《儀禮注》、《儀禮疏》的條例，參之以《儀禮》「同異詳略之文」，而成凡目的形式，如：

凡餞者亦祭

廷堪案：〈士昏禮〉婦饋舅姑畢，「婦餞姑之饌。御贊祭豆、黍、肺、舉肺、脊。乃食，卒。姑醕之，婦拜受，姑拜送。坐祭，卒爵。」〈特牲饋食禮〉尸出，宗人遣舉奠及長兄弟餞，佐食授舉，各一膚，又云：「皆取舉、祭食、祭舉乃食，祭釂，食舉。」主人「酌，醕上餞」，酌酢主人，「主人坐祭，卒爵」。〈少牢饋食禮〉尸出，「司宮設對席，乃四人餞」，又云：「餞者皆祭黍、祭舉」。卒食，主人酌醕，「皆祭酒，卒爵。」是餞者亦祭也。餞是殺禮，亦祭者，重尊者之餘也。又〈士昏禮〉：「媵餞主人之餘，御餞婦餘，贊酌外尊醕之。」又婦饋舅姑，婦餞畢，「媵御餞，姑醕之」，皆不云祭者，禮又殺也。¹³⁶

「凡」之下，皆列舉經文為目，並加以疏通其意「餞是殺禮，亦祭者，重尊者之餘也」。同時，闡明例外的原因，如媵御食餘食時，經文未云祭食，凌氏以為「禮又殺也」。仿照《春秋釋例》的形式，使《禮經釋例》不同於鄭玄、賈公彥的隨文注釋，以單獨成條的凡例形式，附加檢驗參考的《儀禮》內文及禮意闡釋。於是，禮例被突出成為主角，經文提供檢證的基礎，意義則成為解釋異同的關鍵。在《釋例》一書中，明確地揭示出禮文、禮意的結構。不僅是形式，在括例方法、辨別條例的標準上，《釋例》亦深受《春秋》學影響，下文將進一步說明。

（一）儀節的比例之法

¹³⁴ 清·凌廷堪：《禮經釋例·序》，頁39。

¹³⁵ 晉·杜預：《春秋釋例》（臺北：臺灣中華書局，1970年3月臺一版），卷1，頁1下。

¹³⁶ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例下》，卷5，頁264-265。

《禮記·經解》說：「屬辭比事，《春秋》之教也」。《春秋釋例》在凡例之下，列舉經、傳為證，即為此法。以「屬辭比事」的角度觀察《禮經釋例》的作法，當為儀節的「比例」。凌氏說：

其繁縟之中，有條而不紊，非比其例而觀之，則聖人親親之殺、尊賢之等，何由而見乎？¹³⁷

今比其例而觀之，雖微文瑣節，井井然若網在綱，有條而不紊，始知《禮經》廣大精深，非聖人不能作也。¹³⁸

即比較相同儀節，而得其規則。曹元弼申述《禮經釋例》指出：

《傳》曰：「屬事比辭，《春秋》教也。」周公制禮，猶孔子作《春秋》。《春秋》一字一句，皆褒貶所寓。《禮經》一字一句，亦皆名義所關。凌氏釋禮例，屬事也；今釋經例（筆者按：曹氏闡明《儀禮》經文之例），比辭也。……夫治《禮》如治《春秋》，亦如治律。《春秋》與律，一字不可忽也。故治《禮》者，必以全經互求，以各類各篇互求，以各章各句互求，而後辭達義明，萬貫千條，較若畫一，人倫天秩，斯為真知。¹³⁹

曹氏以《禮經釋例》未闡明《儀禮》文例為不足，猶可商榷。但這段話非常深刻地指出禮、《春秋》、律三者，極重視遣詞用字，宜以屬辭比事推求其義。從文字和意義的層面來看，張素卿師曾比較各家之說，會通王夫之、孫希旦、章學誠，及章炳麟的詮解，指出：

「屬辭」，指斟酌用語以命字設辭，並綴輯相續以成文；「比事」，指將事件排比編次使整合為一。「屬辭比事」之《春秋》教，是教化學者使之能善於連屬文句、比次事蹟，藉此判斷是非、嚴明大義；蓋「屬辭」以成「文」，而「事」即其實際的內容，編次「事」之始終本末而理序井然，則「義」在其中矣。¹⁴⁰

由辭而文，而事，進而達義，脈絡分明。那麼，按照條例應用的互見、比類、推次等過程，¹⁴¹《禮經釋例》的比例可分為三點說明：

第一，「比較」異中之同、同中之異。以「異中之同」而言，如祭禮與飲酒禮，性質雖有不同，然而就儀節流程來說，則有相同處：

〈鄉飲酒〉，此飲食之禮也，而〈有司徹〉祭畢飲酒，其例亦與之同。尸即〈鄉飲酒〉之賓也，侑即〈鄉飲酒〉之介也。主人獻尸、主人獻侑、主

¹³⁷ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁134。

¹³⁸ 清·凌廷堪：《禮經釋例·射例》，卷7，頁378。

¹³⁹ 清·曹元弼：《禮經學》，《續修四庫全書》，第94冊，卷1，頁568。

¹⁴⁰ 張素卿師：《敘事與解釋——左傳經解研究》（臺北：書林出版社有限公司，1998年初版），頁135。

¹⁴¹ 程克雅曾從語言學的觀點，以《禮經釋例》的飲食之例為對象，說明《釋例》對關鍵詞、句式、篇章等文例的比較與歸納，相當值得參考。本文則以《春秋》學的屬辭比事的觀點，進行討論。見氏著：〈乾嘉禮學學者解經方法中「文例」之建立與運用〉，收入蔣秋華編：《乾嘉學者的治經方法》，頁461-507。

人受尸酢，即〈鄉飲酒〉之主人獻賓、主人獻介、賓酢主人也。主人酬尸，奠而不舉，即〈鄉飲酒〉之主人酬賓，奠而不舉也。旅酬、無算爵，即〈鄉飲酒〉之旅酬、無算爵也。此異中之同也。¹⁴²

是以，祭禮、飲酒禮，皆有獻、酢、酬、旅酬、無算爵等流程。

第二，為禮例分類。《釋例》藉由經文記載進行比較、推論後，得知各條例應用範圍的廣狹，進而將禮例分為八類：

曰通例，上下二卷；曰飲食之例，上中下三卷；曰賓客之例，一卷；曰射例，一卷；曰變例，一卷；曰祭例，上下二卷；曰器服之例，上下二卷；曰雜例，一卷；共為卷十三。¹⁴³

按照《釋例》，通例為：

凡禮皆有之。¹⁴⁴

行禮之大節。¹⁴⁵

為人使者不答拜，是禮之通例，〈聘禮〉之外，如〈昏禮〉、〈公食大夫禮〉、〈覲禮〉之使者皆然，《禮經》具在，可考而知也。¹⁴⁶

雜例為：

凡冠、昏之禮有類可歸者，散見諸例；無類可歸者，皆附于雜例。¹⁴⁷

界於通例、雜例之間者，則為專屬某類禮儀、器服之例，數量可匯為一類者。易言之，「遍見」於各種禮儀的迎送、拜、授受、升降階、戒宿、洗盥、禮器等，均納入通例。而「專屬」飲食、賓客、射禮、喪事、祭祀、器服等，則細分各類，視為別例。¹⁴⁸數量不足以成類，而仍可成例者，則歸入雜例。簡言之，該書的條例有通例、別例、雜例三種層次。這種由應用範圍廣狹而分類的方法，係比較該事物在整體中所佔的分量（相當於現代「百分比」的概念），則屬於另一種「比例」之法。總之，凌廷堪將規則的必然性視為禮例的要素，並應用歸納法，辨別各條例應用範圍加以分類。

另一方面，應用歸納法將產生例與例外的分辨，如：「凡升階皆連步，唯公所辭則栗階」、「凡無算爵不拜，唯受爵於君者拜」、「凡牲皆用右胖，唯變禮反吉用左胖」等條，「唯」字以下，皆屬例外。

近代學者梁啟超即從方法上稱許《釋例》說：

¹⁴² 清·凌廷堪：《禮經釋例·序》，頁37。

¹⁴³ 清·凌廷堪：《禮經釋例·序》，頁40。

¹⁴⁴ 凌廷堪云：「所謂擯介者，凡禮皆有之，亦禮之通例也。」見氏著：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁134。

¹⁴⁵ 凌廷堪云：「自此以下八例，皆行禮之大節，故不入飲食及器服之例，而入通例。」見氏著：《禮經釋例·通例下·目錄》，卷2，頁118。

¹⁴⁶ 清·凌廷堪：《禮經釋例·變例》，卷8，頁415。

¹⁴⁷ 清·凌廷堪：《禮經釋例·雜例·目錄》，卷13，頁642。

¹⁴⁸ 彭美玲師曾為「別例」定義說：「專屬某禮者（如冠昏之例、飲酒之例等）。」本文承彭師之定義與用語。見氏著：《古代禮俗左右之辨研究——以三《禮》為中心》，頁80。

乾嘉間則有凌次仲的《禮經釋例》十三卷，將全部《儀禮》拆散了重新比較整理貫通一番，發現出若干原則。其方法最為科學的，實經學界一大創作也。¹⁴⁹

「將全部《儀禮》拆散了重新比較整理貫通一番」，即在分節的基礎上，拆散禮文，比較異同，並加以分類的步驟。梁氏並認為《禮經釋例》為禮學中「登峰造極」的作品之一。¹⁵⁰

（二）儀節的判例之法

《春秋》也涉及法律判案，即決事比。清人皮錫瑞指出「借事明義」是《春秋》大旨，說：

蓋所謂見之行事，謂託二百四十二年之行事，以明褒貶之義也。……猶今之大清律，必引舊案以為比例，然後辦案乃有把握，故不得不借當時之事，以明褒貶之義，即褒貶之義，以為後來之法。¹⁵¹

評判往昔陳跡，以「為後來之法」，與慣例模式相近。劉寧指出孔子並非在《春秋》中闡述綱常倫理，而是藉由一個又一個的具體判例來傳達其「微言大義」：

因此，《春秋》很類似判例法傳統中的判例彙編，它所記錄的春秋二百四十二年間的每一件歷史事件，都包含了孔子的裁斷，每一個事件，便是一個判例。……所謂「比」既指將判例與新案件進行對比以斷案，又指所運用的判例的本身。運用「判例法」斷案，要大量運用「判例」之間、判例與新案件之間的對比，所謂的「遵循先例」原則，就是對比法的運用，法律學上將這種對比，稱為「區別技術」(distinguishing technique)。¹⁵²

孔子應用「既有的」倫常規範與行事準則（慣例¹⁵³），判斷各個事件合禮與否，從而給予褒貶的評價，猶如法官判案。

以此觀點，重新看待「屬辭比事」一語，或許可以有不同的解釋。「屬辭比事」一語，屬、比為動詞，辭、事為屬與比的對象。「屬」，「連也」，段玉裁指出「凡言屬而別在其中，……言別而屬在其中」¹⁵⁴，即「屬」與「別」為部分和全體的關係。「比」，「密也」，因其相親密，而有「及也、次也、校也、例也、類也、

¹⁴⁹ 梁啟超：《中國近三百年學術史》，頁 264。

¹⁵⁰ 梁啟超：《中國近三百年學術史》，頁 268。

¹⁵¹ 清·皮錫瑞：《經學通論·春秋》，頁 21。

¹⁵² 劉寧：〈從「比事」到「屬辭」——杜預與《春秋》義例學的轉型〉，《魏晉南北朝經學國際學術研討會論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008 年 11 月），頁 3。按：此文承蒙劉柏宏先生指點，特此致謝。

¹⁵³ 博登海默考察英美、歐洲大陸的司法體系，指出判例本身或審判者的命令、意志，並不同於權威，而是判例蘊涵的「原則的內在優點，或體現在判例中的習慣的現實性」，使判例具有權威；因此司法判例在歐洲大陸被認為是「可以結晶成為習慣法規範，從而取得充分的法律力量和效力。」見（美）埃德加·博登海默著，張智仁譯：《法理學——法律哲學和方法（修訂版）》，頁 388-394。

¹⁵⁴ 《說文解字》，段玉裁注，頁 406。

頻也、擇善而之、阿黨」等意。¹⁵⁵「辭」，指言說、陳述，而《說文》：「辭，說也，……猶理辜」¹⁵⁶，按照一定的標準處理有罪者，故「辭」可指法律相關的兩造言辭，乃至訴狀、供詞等。¹⁵⁷如《禮記》：「分爭辯訟，非禮不決」，爭訟以禮為標準。若「辭」可能與爭訟、治罪有關，則在此語境下的「事」，當是帶有某種價值意涵的事件，而非單純現象。如：

《國語·周語上》：「賦事行刑，必問於遺訓。」¹⁵⁸

《禮記·經解》：「屬辭比事，《春秋》教也。」鄭注：「《春秋》多記諸侯朝、聘、會、同，有相接之辭、罪辯之事。」孔疏：「屬，合也。比，近也。《春秋》聚合會同之辭，是『屬辭』，比次褒貶之事，是『比事』也。」（《禮記》，卷 50，頁 845）

《漢書·翟方進傳》：「行事以贖論」，《漢書補注》引劉敞說：「漢時人言『行事』、『成事』，皆已行、已成事也。」¹⁵⁹

《後漢書·陳寵傳》陳寵「撰《辭訟比》七卷，決事科條，皆以事類相從。」

¹⁶⁰

上述資料中的「事」，多指「疑似違反禮法」的案件。而秦朝所行的「廷行事」、漢朝的「決事比」等，以「事」指稱案件，並以「禮法」作為衡量的標準。那麼，相對於書面文辭的比較，實際應用於法律時，「屬辭比事」即連綴各種罪行，比次案件，從而判斷其刑罰。《周禮·秋官·大司寇》：「凡庶民之獄訟，以邦成弊之。」鄭眾：「邦成，謂若今時決事比也。弊之，斷其獄訟也。」賈公彥說：

云「邦成，謂若今時決事比也」者，此八者皆是舊法成事品式。若今律，其有斷事，皆依舊事斷之，其無條，取比類以決之，故云決事比也。（《周禮》，賈疏，卷 34，頁 518）

依照舊有的判決，判斷新案件；若因「律文有限，人事無窮」¹⁶¹，無可襲用者，

¹⁵⁵ 《說文解字注》，段玉裁注，頁 390。按：如《周禮·地官·小司徒》：「凡民訟，以地比正之」，鄭司農：「以田畔所與比，正斷其訟。」賈公彥疏：「以地之比鄰，知其是非者，共正斷其訟。」（《周禮》，賈疏，卷 11，頁 173）

¹⁵⁶ 漢·許慎：《說文解字》，14 篇下，頁 749。

¹⁵⁷ 周鳳五師曾探討包山楚簡《集筭言》言字的意義，指出「言」與「辭」在「理辜」方面完全可以相通，因此「言」當指與司法訴訟有關的訴狀、供詞等，而《集筭言》這一標題，當理解為與戶籍登錄有關的司法訴訟文書。見氏著：〈包山楚簡《集筭》、《集筭言》析論〉，《中國文字》新 21 期（1996 年 12 月），頁 35-36。

¹⁵⁸ 舊題周左丘明著：《國語·周語上》，卷 1，頁 23。

¹⁵⁹ 清·王先謙：《漢書補注·翟方進傳》（臺北：藝文印書館，1996 年初版 4 刷），下冊，卷 84，頁 1481，引劉敞言。又王念孫說：「行事者，言已行之事，舊例成法也。」見氏著：《讀書雜誌·漢書》（臺北：樂天出版社，1972 年），志四之十二，頁 341，「比事」條。

¹⁶⁰ 劉宋·范曄：《後漢書·陳寵傳》，卷 46，頁 1548-1549。

¹⁶¹ 劉詠濤：《〈周禮〉賈疏引唐制集證》，收入《民國時期經學叢書》（臺中市：文听閣圖書公司，2009 年初版，據民國 22 年蔭餘堂校印本影印），第三輯，第 30 冊，頁 36-37。

則取相似案件，上下推次以裁斷。相較之下，禮例和決事比的操作模式相同；只是審度事件的核心價值，一以禮為主，一以法為主。

這種近似判案的態度，在《釋例》中的表現有二：一，以《儀禮》經文為衡量標準，或裁斷是否為例，或評判前人舊說。二，比例的操作方式，為參考舊經驗以評判新事件，反映在《禮經釋例》上，即襲用前人的禮例成說。

1·以《儀禮》經文為首要判斷根據

三《禮》的關係，凌廷堪認為：

若《周官》則別為一書，《漢志》附於禮家者，……非禮之本經也。至于二戴氏之《記》，乃章句之餘，雜記說禮之言，互相引證，不但非禮之經，且與傳注有間。¹⁶²

《釋例》所用之例，首先排除「非禮之本經」的《周官》。其次，《儀禮》與《禮記》的位階，凌氏指出二戴《記》為「章句之餘」、「《禮記》出于漢儒說禮者之言」¹⁶³。面對經、記異說，凌廷堪明確地劃清界線：

傳記之文，有與經合者，有與經違者，當據經以正傳記，未可強經以就傳記也。¹⁶⁴

易言之，《釋例》以《儀禮》經文為首要依據，並進而以此為準，衡量是否為例、評斷學者的見解。

(1) 以《儀禮》為據評斷禮例

《釋例》「凡拜送之禮，送者拜，去者不答拜」條，凌氏先舉〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉、〈聘禮〉、〈公食大夫禮〉、〈特牲饋食禮〉、〈有司徹〉送賓為證，又說：他如〈士冠禮〉醴賓畢，賓出，主人于外門外，再拜；〈士昏禮〉納采問名，主人送于門外，再拜；〈士相見禮〉賓見主人，賓退，主人送于門外，再拜，還贄亦然；皆此例也。¹⁶⁵

在「條例」的觀念下，以經文敘述為根據，評論〈士冠禮〉醴賓、〈士昏禮〉納采問名、〈士相見禮〉舊臣見君，皆屬此例。

相對地，根據《儀禮》經文，凌廷堪亦判定部分禮文屬於「非例」：

其一，「凡賓升席自西方，主人升席自北方」條，凌氏說：

又案〈鄉飲酒禮〉：「賓升席，自西方」注：「升由下也。」此據〈鄉射〉經文賓席東上而言。〈鄉飲酒·記〉：「主人、介升席自北方，降自南方。」

¹⁶² 清·凌廷堪：《校禮堂文集·與阮伯元孝廉書》，卷22，頁198。

¹⁶³ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷1，頁100。

¹⁶⁴ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷1，頁101。

¹⁶⁵ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷1，頁102。

注：「席南上，升由下，降由上，由便。」此據〈曲禮〉而言，皆因文釋之，非謂禮之通例如此也。故〈鄉射禮〉：「賓升席，自西方。」注云：「賓升降，由下也。」賈疏不得注意，徵引雖繁，而膠葛不明。今但據見于經文及注者，取以為例，經注無文者，不敢為之說也。¹⁶⁶

以《儀禮》經文為首要根據下，凌氏認為鄭玄注解根據《禮記》，且「因文釋之」，以致經說不一。同時，凌氏未從「升由下，降由上」之說，括例僅言「凡賓升席自西方，主人升席自北方」，而不討論降席，乃因「經注無文」。綜言之，凌氏以《儀禮》為據，駁鄭玄「升由下，降由上」並非通例，¹⁶⁷並斥其據《禮記》注解《儀禮》。

其二，「凡飲酒，君臣不相襲爵」條，君臣飲酒時，臣子不敢襲用君王之爵，皆易爵而用，然而〈燕禮〉、〈大射〉酬賓時，「公有命，則不易不洗」¹⁶⁸，賓卒觶後，「若膳觶也，則降，更觶，洗」，《釋例》載：

敖氏繼公曰：「公優所酬者，或使得用膳觶，而不可及乎其他，是以更用角觶」，受酬者得用象觶，蓋以君命之故，非常例也。¹⁶⁹

國君有命，賓可不易、不洗而襲用國君之觶，但「不可及乎其他」，禮遇的對象不得類推，因此賓飲畢而降堂、更觶，以便後續與他人行飲酒禮。相較於君臣飲酒，臣子不襲君爵，此受酬者因受君命，始得襲用象觶，具有或然性，因此凌廷堪認為「非常例也」。此以禮儀行為的必然性與否作為衡量標準。

其三，《釋例》「凡室中、房中拜，以西面為敬。堂下拜，以北面為敬」條，文末言：

唯〈聘禮·記〉私獻、〈公食大夫禮〉禮終賓降，皆東面再拜稽首。（自注：〈公食大夫〉注：「不北面者，異于辭。」）此不北面者，以禮殺之故，非正例也。¹⁷⁰

〈聘禮·記〉私獻之禮，賓於門外東面坐奠獻，行再拜稽首禮。¹⁷¹〈公食大夫禮〉禮畢，賓降堂東面再拜稽首，公亦降而答拜。為了和行禮過程中的辭讓有所區別，此禮畢之拜，屬於禮殺，故「東面」，不北面故「非正例」。此以禮儀流程的盛殺，考量是否為禮儀規則。

因此，慣例中「禮也」、「非禮也」的裁判，在《禮經釋例》轉換為「例也」、「非例也」。由於凌廷堪講究徵實，在態度上近似法家，因此得到後人「綜核名

¹⁶⁶ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁142。

¹⁶⁷ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁141。按：凌廷堪此條禮例的不確之處，詳參葉國良師：〈論凌廷堪的《禮經釋例》〉，《禮學研究的諸面向》，頁92-93、95-97。

¹⁶⁸ 《儀禮》〈燕禮〉，卷14，頁165；〈大射〉，卷17，頁197。

¹⁶⁹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例下》，卷5，頁267。

¹⁷⁰ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷1，頁93。

¹⁷¹ 〈聘禮〉私獻，因行禮於門外，故東面，似乎不能和「堂下」北面拜相比。

實，威令嚴明」¹⁷²，及「上溯古義，而斷以己之律令」¹⁷³的評價。

(2) 以《儀禮》為據評斷學者的見解

第一，以《儀禮》經文為基礎，進行詮釋者，多受到凌氏的讚美。如〈郊特牲〉：「朝覲，大夫之私覲非禮也，……大夫執圭而使，所以申信也」，鄭玄、孔穎達指出大夫「受命出聘」，則有私覲；若大夫從君出境，則「不敢私覲」。凌氏說：

今以《禮經》證之，〈覲禮〉無私覲，〈聘禮〉有私覲，鄭、孔之說甚明，悉與經合也。¹⁷⁴

以《儀禮》考察鄭、孔二氏對《禮記》的詮釋，合於經文，故譽之「甚明」。

第二，若學者詮釋古籍時，於《儀禮》經文無據、不引用《儀禮》、悖於《儀禮》者，凌氏或未從其說，或指其「疏於禮」，或明言其誤。如陳祥道《禮書》說：「士人之所俎，立舌而不立心；大夫之所俎，立心而不立舌。」凌氏考察士祭的〈特牲饋食禮〉但言「立舌」，而大夫「立心」之說，則「於經亦無明文可證也」，故未從其說。¹⁷⁵又，〈少牢饋食禮〉所俎「舌皆切本末」，鄭注：「凡割本末，食必正也。」據此，凌氏說：

至于《論語集注》謂割不正為割肉不方正，不知引〈少牢〉疏，而引漢陸績母事，則更非經義矣。¹⁷⁶

頗有朱子引證失當之意。宋人洪邁《容齋五筆》引《左傳》、《公羊傳》中乘馬束帛的記載，譏《湘山野錄》及夏竦之誤，而未引用《儀禮》經、注，凌氏遂言其「疎於《禮》，可知也。」¹⁷⁷再如胡三省研究《資治通鑑》時，引用〈投壺〉的「釋算」解釋射箭的「畫籌」，未引《儀禮》射禮諸篇解釋。凌氏乃喟歎說：「豈精於史學，而疏於《禮經》歟！」¹⁷⁸

凌氏以《儀禮》經文為本位，若學者引用其他經籍闡明《儀禮》經義，時或招致凌氏的批評。如〈聘禮〉「郊勞」章，「受于舍門內。」鄭注：「不受于堂，此主於侯伯之臣也。公之臣受勞於堂。」凌氏說：

然則鄭氏此注，蓋據《周禮》而推之，非《禮經》本義矣。¹⁷⁹

¹⁷² 劉師培：《左龔外集·近代漢學變遷論》，收入《劉申叔先生遺書》，頁 1784。

¹⁷³ 章炳麟：〈清儒〉，收入王小紅選編：《章太炎儒學論集》（成都：四川大學出版社，2010 年 5 月初版一刷），下冊，頁 1046。按：此語為章太炎總論凌廷堪、三胡、段玉裁、王念孫、俞樾、孫詒讓等數家戴震後學的評語，當可說明凌廷堪的特色。

¹⁷⁴ 清·凌廷堪：《禮經釋例·賓客之例》，卷 6，頁 314。

¹⁷⁵ 清·凌廷堪：《禮經釋例·祭例上》，卷 9，頁 482。

¹⁷⁶ 清·凌廷堪：《禮經釋例·祭例上》，卷 9，頁 482。

¹⁷⁷ 清·凌廷堪：《禮經釋例·器服之例上》，卷 11，頁 582。

¹⁷⁸ 清·凌廷堪：《禮經釋例·器服之例上》，卷 11，頁 593。

¹⁷⁹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·賓客之例》，卷 6，頁 299。

又如〈覲禮〉：「庭實唯國所有」，鄭玄引《禮記·禮器》互證，認為初享用馬或虎豹之皮，次享用三牲、魚腊等物，其餘無常貨。¹⁸⁰凌氏認為鄭玄根據《禮記》解釋，「其說非也」，並以《儀禮》為經文為主，考察〈聘禮·記〉載「皮馬相間可也」、〈覲禮〉經文：「匹馬卓上，九馬隨之」，指出「則三享皆皮馬，無他物可知」。¹⁸¹申言之，禮儀以慣例思維進行人事褒貶、《春秋》學的決事比，表現在《禮經釋例》以《儀禮》為本位評論前人經說的形式中。

2·以鄭玄《儀禮注》為次要標準

《釋例》以鄭玄《儀禮注》為次要標準，進行詮釋的情形如下：

首先，以《儀禮注》為解經的主要根據。《釋例》的行文先言經，次言注，視情形引《儀禮疏》，即以《儀禮注》為階，見經文之旨。若經、注相吻合，而其他經說違注時，凌氏則視他說為誤。如「凡藉玉之器曰繅」條，討論繅的制度時，凌氏認為敖繼公之說「與《注》異，不可從。」¹⁸²又如〈士昏禮·記〉「父醴女而俟迎者」，鄭注：「父醴之于房中，南面，蓋母薦焉，重昏禮也。女奠爵于薦東，立于位而俟壻。」凌氏評論說：

此數語直可補經。識者謂鄭氏注精確處與經並行，良不誣也。¹⁸³
是以凌氏多據《儀禮注》解經文、闡明禮例。

其次，《儀禮注》的影響力，還表現在禮例條目的沿用上。茲舉數條正面承襲而無疑者：

凡入門，將右曲，揖；北面曲，揖；當碑，揖；謂之三揖。¹⁸⁴

凡一辭而許曰禮辭，再辭而許曰固辭，三辭不許曰終辭。¹⁸⁵

凡設饌，以豆為本。¹⁸⁶

凡凶事交相右，吉事交相左。¹⁸⁷

此類正面承襲者，為鄭玄已提及，而凌氏進一步引用經文證明。另一類更能彰顯《儀禮注》的權威者，為凌氏有疑，但在條目上仍遵從鄭玄的說法。以授受之例而言，凌氏統觀《儀禮》全文後，認為「行禮尊者之前，則同面受；不於尊者之前，則訝相受」¹⁸⁸，並指出：

¹⁸⁰ 《儀禮·覲禮》，鄭注，卷 27，頁 325。

¹⁸¹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·賓客之例》，卷 6，頁 306-307。

¹⁸² 清·凌廷堪：《禮經釋例·器服之例上》，卷 11，頁 585。

¹⁸³ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例下》，卷 5，頁 248。

¹⁸⁴ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷 1，頁 80。

¹⁸⁵ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷 2，頁 147。

¹⁸⁶ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例中》，卷 4，頁 230。

¹⁸⁷ 清·凌廷堪：《禮經釋例·變例》，卷 8，頁 422。

¹⁸⁸ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷 2，頁 126。



蓋鄭、賈之說，以訝受為尊卑相受法，並受為敵者相受法。敖氏之說，則以訝受為行禮之事，並受為相禮之事。皆與經不合。今仍依鄭氏注釋之，而附鄙見於此，俟深於禮者擇焉。¹⁸⁹

凌氏明知鄭注異於《儀禮》經文，仍遵用鄭玄的條例：

凡授受之禮，同面者謂之並授受。¹⁹⁰

凡授受之禮，相鄉者謂之訝授受。¹⁹¹

再參照《釋例》其他關於授受的禮例：

凡授受之禮，敵者于楹間，不敵者不于楹間。¹⁹²

凡相禮者之授受，皆訝授受。¹⁹³

凡卑者于尊者，皆奠而不授；若尊者辭，乃授。¹⁹⁴

相較於這些授受條例皆點出行禮者的身分，獨獨「並授受」、「訝授受」兩條明顯地省略行禮者身分，可以發現凌廷堪是有意地以訓詁的解釋形式，在遣辭用字上迴避這兩種授受法的身分問題，從而在內文中表達他的考量，也是尊鄭的表現。又，「凡會同巡守之禮皆祀方明」條說：

考此二節，經、注文多疑義，未敢強解，姑即舊注大概錄之，以俟知禮者。

¹⁹⁵

凌氏雖有疑義，而仍錄之。禮器諸例，說明其原則為：

《禮經》諸器，必有關禮例者始錄之，即有詳其形制者，亦皆據經、注之明文，其餘瑣細無足輕重，及後人臆說，如聶氏《三禮圖》諸書所載，不暇悉辨也。¹⁹⁶

同樣以經、注為據。若上述不誤，從判例的角度來看，《禮經釋例》取鄭玄《儀禮注》既有的禮例為條目，進而一一比對經文，鑑別、裁決某儀節合例與否，實為另一種形式的判例彙本。

復以判例的角度，審視《釋例》的分類。漢代法律判例彙編以「集類為篇，結事為章」¹⁹⁷，綜合相同或相似的事件為主要編輯形式。《釋例》一書，不論在通例、還是別例，均有「以類集結」的作法：在通例中，將有關的條例比鄰而列；別例更是以主題的方式呈現，如飲食、賓客、射禮等類。職是，《春秋》學的「屬辭比事」法反映在《釋例》一書的「比例」，具體表現則為詮釋方式與分類。

¹⁸⁹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁126-127。

¹⁹⁰ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁121。

¹⁹¹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁124。

¹⁹² 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁127。

¹⁹³ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁129。

¹⁹⁴ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁131。

¹⁹⁵ 清·凌廷堪：《禮經釋例·賓客之例》，卷6，頁327。

¹⁹⁶ 清·凌廷堪：《禮經釋例·器服之例上》，卷11，頁587。

¹⁹⁷ 唐·房玄齡等撰：《晉書·刑法志》，第2冊，卷30，頁922-923。

第五節 從「慣例」到「比經推例」

西漢博士官編訂的《禮記》、鄭玄《儀禮注》、賈公彥《儀禮疏》、凌廷堪《禮經釋例》，皆以《儀禮》為對象，然其條例內容、形式卻有所不同，顯現禮例的認定，隨編著者或注解者而有所不同。本節將從時代環境的改變，探討禮例變化的原因。

一、經學成立對禮例的影響

西漢博士官為講解《儀禮》，編定先秦到西漢的文獻而成《禮記》一書。¹⁹⁸相較於鄭玄《儀禮注》，作為《儀禮》之「記」的《禮記》並無解析經書文字的條例敘述。如果從「經典」成立的過程分為「一、內容的出現。二、內容的成文化。三、成書。四、成為經典」等四個階段，¹⁹⁹或許能解釋這種現象。

第一，從內容的出現來看，禮以實踐作為主要傳承方式。²⁰⁰先秦禮學的傳承與孔子有關，孔子傳禮於弟子時，「《詩》、《書》，執禮，皆雅言」，其傳授法以具體的實際操作為主。朱子說：

然古禮非必有經，蓋先王之世上自朝廷，下達閭巷，其儀品有章，動作有節，所謂禮之實者，皆踐而履之矣，故曰「禮儀三百，威儀三千，待其人而後行」，豈必簡策而後傳哉！²⁰¹

禮以實踐、「行」為主。再以先秦口耳相傳的傳授過程來看，習禮時，似不必然按照文獻的記載，舉手投足；身體力行地習得容禮、體態、舉措的可能性較高。沈文倬曾指出非常重要的概念：禮儀活動的出現，先於禮書撰作；《儀禮》反映宗周文化。²⁰²準此，先秦的記，有部分可能是當時實際學習禮儀活動的筆記，因

¹⁹⁸ 羅聯添、戴景賢、張蓓蓓師、方介：《國學導讀》，頁 255-262。

¹⁹⁹ 甘懷真：〈先秦禮觀念再探〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2004 年 6 月初版，東亞文明研究叢書 7），頁 3。按：錢玄亦曾從此觀點探討，其云「配合禮經的記，它的發展有三個過程。其最初的記，常附在經之篇末，不成篇。如今《儀禮》十七篇中有十三篇篇末有記。據鄭玄注中校今古文，今文、古文皆有記。武威漢簡中《儀禮》也有記。其次，為獨立成單篇，分散而未輯成書，如《古文記》，因未成書，所以它的篇目、篇數都不固定。最後，編輯成書，如成之大小戴《禮記》。」此說對於思考經、記關係，實富啟發性。然其說涉及《儀禮》成書必在《禮記》之前，而且以漢代經學的觀點說明二書的關係，但先秦時期，《禮記》並未成書，而是單篇流傳的方式，如《漢書·藝文志》載：「記百三十一篇，七十子後學所記也」，故未從之。見氏著：《三禮通論》，頁 35。

²⁰⁰ 春秋時期有禮書，如《左傳》哀公三年，魯國火災，子服景伯「命宰人出禮書，以待命，命不共，有常刑。」（卷 57，頁 997-998）又，《周禮·春官·大史》說：「大祭祀，與執事卜日，戒及宿之日，與群執事讀禮書而協事。祭之日，執書以次位常，辨事者考焉。不信者誅之。大會同朝覲，以書協禮事，及將幣之日，執書以詔王。」（卷 26，頁 402）可知「禮書」較接近官方文書，記載日常行禮或逢變事的流程、職司。

²⁰¹ 宋·朱熹：《朱子文集·講禮記序說》，見於李光地：《朱子禮纂》，卷 1，頁 3 上。

²⁰² 沈文倬：〈略論禮典的實行和《儀禮》書本的撰作〉，《薊閣文存——宗周禮樂文明與中國文化

此內容多敘述具體的禮儀活動與器物，或禮的意涵，而對經書的字句訓詁較少。

《禮記·郊特牲》：

禘之為言倬也，斝之為言敬也。……嘏，長也，大也。

鄭注：「主人受祭福曰嘏，此訓也。」（《禮記》，卷 26，頁 507）

此似為針對某一文本的訓詁之辭，但也可能是口耳相傳過程中的學習記錄，或是解釋某個儀節、禮器的「義」。參考《國語·周語下》載叔向對單靖公的家臣說：

其《詩》曰：「昊天有成命，二后受之。成王不敢康，夙夜基命宥密。於，緝熙！亶厥心，肆其靖之。」是道成王之德也。成王能明文昭，能定武烈者也。夫道「成命」者而稱「昊天」，翼其上也。「二后受之」，讓於德也。「成王不敢康」，敬百姓也。「夙夜」，恭也。「基」，始也。「命」，信也。「宥」，寬也。「密」，寧也。「緝」，明也。「熙」，廣也。「亶」，厚也。「肆」，固也。「靖」，馭也。²⁰³

叔向引用《詩經》、逐字解釋，並非手持一文本，加以說明，而是根據記憶，直接呈現在對話中。《左傳》襄公九年穆姜引述《易》、《左傳》昭公二十八年成鯨引述《詩經》，也是類似的模式。那麼，《禮記》當中這類訓詁之辭，也可能源於記誦而見於口耳相傳、論談，不一定是書面學習。

《禮記》之所以能如孔穎達所說的「凡言記者，皆是記經所不備，兼記經外遠古之言」²⁰⁴，記載《儀禮》經文所無的部分。按照漢、唐學者的看法，《儀禮》為周公之書，《禮記》則少數包含禮古經，其他多為七十子所記。就時序而言，《儀禮》在前，《禮記》在後；就編撰目的而言，《禮記》是解釋《儀禮》的傳記，因此可以解釋《儀禮》與《禮記》重見的禮儀。但問題是，成書在後者，為何能夠出現較早的《儀禮》所無的內容？第一種可能，《禮記》多於《儀禮》的內容，乃是針對今人看不到的禮古經。第二種可能，禮儀的流傳，不以書面為主，而是實踐。²⁰⁵後代仍行前人之禮，故後人能寫下前人所未寫的禮儀。即使《禮記》內容可能針對亡佚的禮古經進行解釋²⁰⁶，亦無法排除禮以「實踐」作為長期流傳的

考論》，上冊，頁 1-58。

²⁰³ 舊題周左丘明著：《國語·周語下》，卷 3，頁 116。

²⁰⁴ 《禮記》，孔穎達正義，卷 1，頁 11，「《禮記》大題疏」。

²⁰⁵ 日本學者田中利明也留意到賈公彥對「記」文定義的矛盾，按照與經文的相關性，重新將「記」分為直接的記、間接的記二類。直接的記，與經文具有主從關係，為實踐禮儀當世「即使不敘述人們也能夠知道的，而對於後世來說卻無法理解的内容。……隨著社會變動，口耳傳誦關於古代儀式的內容逐漸有被遺忘的可能，因此需要把這些內容記錄下來。」間接的記，與經文關係不緊密，「是一種對等的關係」，這類「記」文有部分可單列成為經文。該文從經、記的關係與實踐的角度著眼，解釋《儀禮》「記」文與經文產生歧異的原因，頗值得參考。然其將動詞「記載」、名詞「記」文等同視之，並忽略《儀禮》篇名或取首句數字，如〈士相見禮〉因先言士相見而名篇，其內容仍可包含其他階級的禮儀，因此論述細節可進一步商榷。見田中利明著、刁小龍譯：〈《儀禮》中「記」的問題——關於武威漢簡〉，《武威漢簡《儀禮》整理與研究》，頁 332-348。

²⁰⁶ 根據宋朝王應麟考證的十八篇禮古經之名，包含〈學禮〉、〈天子巡狩禮〉、〈朝貢禮〉、〈朝事儀〉、〈烝嘗禮〉、〈中霽禮〉、〈王居明堂禮〉、〈古大明堂禮〉、〈昭穆篇〉、〈本命篇〉、〈聘禮志〉；又有〈奔喪〉、〈投壺〉、〈遷廟〉、〈饗廟〉、〈曲禮〉、〈少儀〉、〈內則〉、〈弟子職〉。十八篇中，

主要方法，口耳相傳或文獻記載為次。²⁰⁷

從漢代講禮分成容禮、通經二派，或可證明實際操作與禮書學習，得為二事。容禮一派，由「善為容」的徐生被立為禮官大夫，傳其子徐襄，「不能通經」的徐襄，同樣因「善為容」而為禮官大夫，並傳授學生。通經一派，則由漢初高堂生傳士禮十七篇，蕭奮傳孟卿、后倉，后倉傳戴德、戴聖、慶普等，立為學官。兩派雖言禮，然其學習層面不同。²⁰⁸

第二，《儀禮》與《禮記》篇章的「成文化」時間相近。先秦古書主要為單篇流傳的形式，當孔門後學於春秋末期至戰國時陸續撰作《儀禮》，²⁰⁹《禮記》同時也處於形成階段。《儀禮》成書的上限約在魯哀公末年魯悼公初年，為周元王、定王之際；下限是魯共公十年前後，即周烈王、顯王之際，「由孔子的弟子、後學陸續撰作的。」²¹⁰而《禮記》的來源多方，相對地「成文化」的時間有所不同。據葉國良師的研究，《禮記》各篇的來源可分為三類：

- 1 來自於《禮》古經：如小戴《禮記》的〈投壺〉，大戴《禮記》的〈投壺〉等。
- 2 來自「記」：如〈月令〉、〈明堂位〉等可能出自《明堂陰陽》、《明堂陰陽說》。
- 3 來自漢人作品：如孔德成先生認為〈曲禮〉開頭有「曲禮曰」，此篇可能選錄自《后氏曲臺記》。²¹¹

由「內容成文化」觀之，有來自《禮》古經或七十子及其後學的作品，也有漢人作品。而來自《禮》古經、部分七十子後學的篇章，可能和《儀禮》成書時間重疊。成書時間重疊，是以二書反映相近的思想與禮文；加之以禮是一門講究具體實踐的學問，²¹²那麼《禮記》所記載的可能是比《儀禮》一書更早的禮儀背景。

〈學禮〉或可對應《禮記》的〈學記〉，〈聘禮志〉或可對應《禮記》的〈聘義〉，而〈王居明堂禮〉、〈古大明堂禮昭穆篇〉或可對照〈明堂陰陽記〉。而〈奔喪〉以下數篇則見於大、小戴《禮記》、《管子》。然而，古人名篇或取首句數字，上述思考係據篇名相互對應，能否成立，猶可商榷。見宋·王應麟：《漢書藝文志考證》（北京：中華書局，2011年1月初版），卷2，頁156。

²⁰⁷ 周·荀卿：《荀子·勸學》：「始乎誦經，終乎讀禮。」（上冊，卷1，頁11）《禮記·曲禮》：「居喪未葬，讀喪禮。既葬，讀祭禮。喪復常，讀樂章。」（卷4，頁74）按：《說文解字》載：「讀，誦書也。」（三篇上，頁91）在口耳相傳的時代，運用記憶、聽覺的方式學習禮儀，而不專指視覺的閱讀文本。段玉裁《說文解字注》有更為詳盡的例證與說明，可參。

²⁰⁸ 《史記·儒林列傳》，第5冊，卷121，頁3126。另參劉文強、簡文山：〈《禮記》〈月令〉、〈王制〉鄭注「周制」、「殷制」觀念探析——兼論鄭玄經學立場問題〉，《中山人文學報》第7期（1998年8月），頁8-9。

²⁰⁹ 沈文倬：〈略論禮典的實行和《儀禮》書本的撰作〉，《荀閣文存——宗周禮樂文明與中國文化考論》，上冊，頁1-58。

²¹⁰ 沈文倬：〈略論禮典的實行和《儀禮》書本的撰作〉，《荀閣文存——宗周禮樂文明與中國文化考論》，上冊，頁58。

²¹¹ 葉國良師：〈二戴《禮記》與《儀禮》的關係〉，《經學側論》，頁113-129。

²¹² 孔德成師從禮文、禮意的觀點，指出：「道德本來只是種抽象的觀念，如果想把他見諸實行，必須有一種組織在社會上，作為依據，這才能把他樹立起來。」見氏著：〈論儒家的「禮」〉，

因此《禮記》能補經文所「不備」，「兼記經外遠古之言」。同時，也因為長期實踐的結果，只需記錄「變禮」或「非禮」，即知舊制。



《禮記》當中有些資料，可以此觀點解讀：

其一，〈檀弓下〉說：

國昭子之母死，問於子張曰：「葬及墓，男子、婦人安位？」子張曰：「司徒敬子之喪，夫子相，男子西鄉，婦人東鄉。」曰：「噫！毋！」曰：「我喪也，斯沾。爾專之，賓為賓焉，主為主焉。婦人從男子，皆西鄉。」（《禮記》，卷9，頁174）

子張說：「夫子相，男子西鄉，婦人東鄉」，反映弟子觀察孔子執禮事的言行，從而模仿、學習，即禮儀的習得並非專主於書面文獻。國昭子的回答，除了顯示當時貴族對禮的生疏，也可能表示《儀禮》尚未成書或禮儀的規範性不高。又，〈檀弓上〉說：

曾子弔於負夏，主人既祖，填池，推柩而反之，降婦人而后行禮。從者曰：「禮與？」曾子曰：「夫祖者，且也。且，胡為其不可以反宿也？」從者又問諸子游曰：「禮與？」子游曰：「飯於牖下，小斂於戶內，大斂於阼，殯於客位，祖於庭，葬於墓，所以即遠也。故喪事有進而無退。」曾子聞之曰：「多矣乎，予出祖者。」（《禮記》，卷7，頁134）

倘若當時《儀禮》業已著成，並且流傳，就不會有子游、曾子的歧見，直接以〈既夕禮〉為據即可。孔穎達亦曾留意到《禮記》多有「不定之辭」，而為之說解：

其作記之人多云「蓋」，多云「或曰」，皆無指的，並設疑辭者，以周公制禮，永世作法，時經幽厲之亂，又遇齊晉之強，國異家殊，樂崩禮壞，諸侯奢僭，典法訛舛，是以普天率土不聞禮教。……但初制禮之時，文已不具，略其細事，舉其大綱；況乃時經離亂，日月縣遠，數百年後，何能曉達？記人所以不定，止為失禮者多。推此而論，未為怪也。（《禮記·檀弓》，孔穎達正義，卷7，頁126）

孔氏將《禮記》存有異說的現象，歸結為：周公制禮時，舉其大綱而已，略其細事，經西周末年、春秋時期，「樂崩禮壞」而典法訛舛，世人不習禮教，故多異說、不定之辭。此承漢代周公制禮、且將「禮」視為具體的《儀禮》、《周禮》之書的觀念。就孔氏所處疏不破注的學術環境而言，誠將《禮記》異說現象作了相當合適的闡述。然就近代將禮的實踐與禮書撰作分別討論的研究成果來看，《禮記》異說現象，實則反映《儀禮》成書之晚。

其二，《禮記》屢見「聞」之於某人，如后木「聞諸縣子」、縣子瑣云：「吾聞之」、曾子「聞之」於夫子「喪欲速貧，死欲速朽」、子路「聞諸夫子：喪禮，與其哀不足而禮餘也，不若禮不足而哀有餘也」等等。此固然是話術的一種，卻也突顯古禮藉由口耳相傳，代代傳承，並躬身實踐的特質。

其三，元人敖繼公未從朱子《儀禮經傳通解》將記文逐條列於經文之後，認為記文：

有特為一條而發者，有兼為兩條而發者，亦有兼數條而發者，亦有於經意之外，別見他禮者。²¹³

兼為兩條、數條而發者，或因便於學習，而揭示禮儀規則；「於經意之外，別見他禮者」，如「〈士冠·記〉言無大夫冠禮而有其昏禮」，作記之時，猶見大夫昏禮，反映作記的年代亦甚早。以是，《禮記》未特重解讀《儀禮》文字有無、先後之例，或許相當程度地反映《禮記》成文化的時代和《儀禮》相近。

第三，《禮記》的成書是為了救濟《儀禮》的不足。葉國良師曾指出《儀禮》與《禮記》的關係：《儀禮》載士禮六篇，天子禮一篇，階級越高，記載越少，為救濟《儀禮》的不足，后倉採取「推士禮而致於天子」的辦法，以滿足階級社會的禮儀需求，並撰寫或從古禮書編選補充教材，此即《禮記》成書的背景。²¹⁴由於二戴《禮記》是補充與發揮性質，因此編輯上缺乏系統性。²¹⁵以此觀之，《禮記》一「書」，內容本身收集整理前人之作²¹⁶，而前人作品並不完全針對《儀禮》一書，因此現存的《禮記》專門講解《儀禮》字句的部分較少，以字句之有無、先後討論聖人制禮意涵者，尤為罕見。綜言之，先秦到漢代的諸篇「記」在撰寫時，針對的是更早以前或寫作當時的禮儀，而不全然針對《儀禮》的書面文字；至漢代，為講解《儀禮》而編選先秦到漢代的文獻，成為《禮記》一「書」。先秦之「記」與《禮記》，二者的編寫動機不同。

另外，《禮記》中的六篇「義」與〈喪服四制〉，就其冠、昏、飲酒、射、燕、聘、喪服的次第同於《儀禮》，及名為「義」，指「《儀禮》有其事，此《記》釋其義也」²¹⁷來看，這七篇文章的排序異於戴德或戴聖的《儀禮》編次，而與劉向排序的十七篇次第相應，則此七篇當是劉向本的《儀禮》出現後，所形成的順序。²¹⁸此編排方式顯示《禮記》的「成書」年代，重視《禮記》與《儀禮》的關係。

第四，《禮記》成為經典，卻仍籠罩在《儀禮》之下進行解釋。唐代時，《禮

²¹³ 元·敖繼公：《儀禮集說·後跋》，《通志堂經解》，第33冊，卷17，頁19361。

²¹⁴ 葉國良師：〈二戴《禮記》與《儀禮》的關係〉，《經學側論》，頁114-120。

²¹⁵ 葉國良師：〈二戴《禮記》與《儀禮》的關係〉，《經學側論》，頁125。

²¹⁶ 高明：〈禮記概說〉，《高明文輯》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1978年3月1日初版），上冊，頁394-395。

²¹⁷ 《禮記·鄉飲酒義》，孔穎達正義，卷61，頁1003。

²¹⁸ 《儀禮》一書，除了武威漢簡外，傳世本有戴德、戴聖、劉向的三種不同的次序。今本《儀禮》的篇章次序為劉向本，而《禮記》六篇「義」和〈喪服四制〉的次序，與此本相應。可知這七篇文章和劉向本《儀禮》關係密切。見清·孫希旦：《禮記集解·冠義》，下冊，卷58，頁1411。又，認為六篇「義」為一人作，如清人孫希旦曾指出〈冠義〉以下六篇「皆據《儀禮》正經之篇而言其義。其辭氣相似，疑一人所作。」莊有可：「〈冠〉、〈昏〉、〈鄉〉、〈射〉、〈燕〉、〈聘〉六義，蓋一人手筆。」見《禮記集說》（臺北：力行書局，1970年，影印清嘉慶九年刻本），第2冊，卷48，頁1411。《禮記》此七篇順序與《儀禮》版本，乃至漢代禮學流傳的關係，仍有待進一步研究。

記》被立為五經之一。孔穎達等學者以「疏不破注」為解釋基調，遵從並深化鄭玄《禮記注》的說法。而鄭玄是以《儀禮》為經、《禮記》為傳記的體系、位階，解釋《禮記》。因此《禮記》雖被唐人立為「經」，但因「疏不破注」的緣故，實質上仍不得不在《儀禮》的脈絡中進行詮釋。

總之，《禮記》諸「篇」本不完全針對《儀禮》經文撰作，如相傳來自《子思子》的〈大學〉、〈中庸〉等篇。在漢代經學成立之後，《禮記》成「書」以補救《儀禮》經文不足，並在經傳體系、周公制禮的觀點下，居於《儀禮》經之次。唐人雖立《禮記》為「經」，但唐代注疏仍遵循鄭玄的觀點，在《儀禮》的脈絡下解釋《禮記》。因此，《禮記》有別於鄭玄《儀禮注》，缺乏據文字有無、先後等探討意義的禮例類型，其原因殆與「經學」成立有極為密切的關係。²¹⁹

二、內證詮釋所反映的意涵

以歷時性而言，長期積累、實踐的禮儀，被視為先例、慣例。因此鄭玄注解禮書時，按照禮的慣例特質，疏通制度沿革，反映在禮例上，則為三代沿革，與周、漢對照之例。特別是漢人承周、秦之禮，就鄭玄所處的時代，禮儀仍被躬行實踐。²²⁰當禮儀是親身經歷或生活的一部分時，禮例就不完全來自於書面學習與歸納，也包含具體實踐的成分。

唐人賈公彥的《儀禮疏》，卻缺乏古今（唐制）互證之例，異於鄭玄《儀禮注》。此點不同，或可從二方面觀察。

第一，賈公彥《周禮疏》仍以唐制和古禮相比況，如〈大司徒〉「以保息六養萬民」，「五曰寬疾」，鄭玄注：「寬疾，若今癰不可事，不算卒。可事者，半之也。安富平其繇役，不專取。」賈疏：

²¹⁹ 趙伯雄指出早期的《春秋》學，《公羊傳》很少使用日月時例，通過何休的發揮，「日月時例」才成為《公羊》學的重要解經方法。據何休自云據胡毋生「條例」解釋，則日月時例也可能就在胡毋生的條例中，只是受限於材料，目前無法加以證明。見氏著：〈《春秋》學中的「日月時例」〉，彭林主編：《中國經學》第1輯（2005年11月），頁211-212。按：胡毋生為漢景帝時的博士，可知《公羊》學也是在立於學官之後，較為有系統地發展條例解經法。

²²⁰ 《禮記·郊特牲》：「詔祝於室，坐尸於堂。」鄭玄注：「謂朝事時也。朝事，延尸于尸西，南面，布主席東面，取牲腍膋，燎于爐炭，洗肝于鬱鬯而燔之，入以詔神於室，又出以墮于主，主人親制其肝，所謂制祭也。時尸薦以簠豆，至薦孰，乃更延主于室之奧，尸來升席，自北方，坐于主北焉。」孔疏：「鄭之此注，雖參《禮記》及〈少牢〉、〈特牲〉而言之，亦約漢時祭宗廟之禮言也，故其事委曲也。」（卷26，頁507-509）按：漢代所行之禮，包含承襲前人之舊，亦有新創者，鄭玄的注解反映新舊二種禮儀。劉增貴師指出漢代許多典禮中，仍行沃盥，但已出現「擬而不盥」的情形，「只是在祭祀中做個樣子，顯示此一習俗的改變。」可知漢人亦有新變者。見氏著：〈中國古代的沐浴禮俗〉，《大陸雜誌》第98卷第4期（1999年4月），頁13。又，楊樹達《漢代昏喪禮俗考》、劉善澤《三禮注漢制疏證》（長沙：岳麓書社，1997年初版初刷）說明漢代仍行前代禮俗。劉氏書，承 彭美玲師指點，敬致謝忱。

云「寬疾，若今癰不可事不算卒」者，漢時癰病不可給事，不算計以為士卒。若今廢疾者也。云「可事者半之也」者，謂不為重役，輕處使之，取其半功而已，似今殘疾者也，是其寬饒疾病之法。云「安富平其繇役，不專取」者，言繇役均平，又不專取，則富者安，故云「安富」也。（《周禮·地官·大司徒》，賈疏，卷 10，頁 158）

唐代對廢疾、殘疾者的寬待，如《新唐書·食貨志》載：「凡主戶內有課口者為課戶。若老及男廢疾、篤疾」不課。²²¹《唐六典》說：

凡州、縣城門及倉庫門須守當者，取中男及殘疾人均為番第以充，而免其徭賦焉（自注：若修理廨宇及園廚，亦聽量使）。²²²

唐朝前期的課征，租庸調以人丁為基準，徵收穀物、布疋（力役可用物品折抵），並另有雜徭與色役。對於廢疾者，不課役；而殘疾者視身體狀況，課徵雜徭或色役。此法，和漢代對癰者「不可事不算卒、可事者半之」之法，皆合於周代「寬疾」。又，《周禮·地官·小司徒》：「以歲時入其數」，賈公彥疏：

云「歲時入其數，若今四時言事」者，漢承周後，皆四時入其數。今時白役簿，皆在於冬。代異時殊，故有革別也。（《周禮》，賈疏，卷 11，頁 168）

按照《唐六典》：「凡三衛皆限年二十以上，每歲十一月已後，本州申兵部。」又，《新唐書·食貨志》說：

凡里有手實，歲終具民之年與地之閭閻，為鄉帳。鄉成於縣，縣成於州，州成於戶部，又有計帳，具來歲課役，以報度支。²²³

周朝以歲時申報家中人口與財物，漢代則四季申報，而唐代則在冬季申報人口與田里，或有同異，因此賈公彥說「代異時殊，故有革別也」。²²⁴賈公彥以唐制注解《周禮》，一方面繼承漢儒杜子春、鄭玄、馬融、賈逵及六朝干寶等注經家，「舉今以曉古，沿流而溯源以明時制之遠有本原，以見《周禮》之『行』於後世」；另一方面，亦有其社會背景，唐太宗「尊信周禮，銳意欲行周公之道」。²²⁵是則，自漢代以降，注釋者以禮制沿革的觀點，引用時制闡明《周禮》經文，不絕如縷。古今制度沿革、實踐層面的比例法，仍保留在賈公彥《周禮疏》中。²²⁶

第二，《儀禮疏》的禮例具內證傾向：其一，《儀禮疏》根據文字有無、先後，以省文、互文、舉中以見上下等解經書文字之例，闡發周公之道，屬於《儀禮》

²²¹ 宋·歐陽修等撰：《新唐書·食貨志》，卷 51，頁 1343。

²²² 唐·李林甫等撰：《唐六典》（北京：中華書局，1992 年初版），卷 5，頁 152。

²²³ 宋·歐陽修等撰：《新唐書·食貨志》，卷 51，頁 1343。

²²⁴ 劉詠濤：《〈周禮〉賈疏引唐制集證》，《民國時期經學叢書》，第三輯，第 30 冊，頁 17。

²²⁵ 劉詠濤：《〈周禮〉賈疏引唐制集證》，《民國時期經學叢書》，第三輯，第 30 冊，頁 1-2。按：遵崇周公的唐太宗亦期盼藉由知晉朝之興亡以求唐代長治久安，故重修《晉書》。以舊經驗作為當下依據，亦屬慣例思維。關於唐太宗修《晉書》的考察，詳參張蓓蓓師：〈唐修《晉書》論衡〉，陳飛、徐正英主編：《中國古典文學與文獻學研究》（北京：學苑出版社，2008 年 1 月初版一刷），第 4 輯，頁 323-364。

²²⁶ 孔穎達亦時以「唐禮」與《禮記》相印證，如「唯隋禮及今禮，皆蜡之後日」（卷 26，頁 502）、「今禮及隋禮，藁輶為祭天席，蒲越為配帝席，俱藉神也。」（卷 26，頁 503）

的內在詮釋。其二，賈公彥應用內證法闡明《儀禮注》的禮例，已如本章第四節，此不重複。其三，歸納統計之例、表明用例範圍的禮例。目前所見，六朝時期已出現這二類禮例。歸納統計之例，如：

皇氏云：享有四種：一是諸侯來朝，天子饗之，則《周禮·大行人》職云：「上公之禮，其享禮九獻」是也。……二是王親戚及諸侯之臣來聘，王饗之。禮亦有飯食及酒者，親戚及賤臣不須禮隆，但示慈惠，故並得飲食之也。其酌數亦當依命，其牲折俎，亦曰穀烝也。……三是戎狄之君使來，王享之，其禮則委饗也。其來聘賤，故王不親饗之，但以牲全體委與之也。……四是享宿衛及耆老、孤子，則以醉為度。（《禮記》，孔穎達正義引，卷 13，頁 263）

皇侃將天子享禮依對象分成諸侯來朝、王親戚及諸侯之臣來聘、戎狄之君使來、享宿及耆老孤子共四類，並比較各類所用的禮儀細節。又如崔靈恩統計一年當中祭日月之禮為四：一，迎氣之時，祭日於東，祭月於西。二，春分朝日，秋分夕月。三，夏至郊天之時，主日以配月。四，孟冬大蜡之時，祭日月。²²⁷至於標明用例範圍，如《禮記正義》引熊安生說：

凡《儀禮》之例，一種席皆稱重。故《燕禮注》云：「重席，重蒲筵」是也。所以《鄉射》大夫辭加席，亦是一種。稱「加」者，以上已云「公三重，大夫再重」，故變云「加」耳。若餘經，雖異席亦稱重，則此經是也（筆者按：指《禮記·禮器》）。（《禮記·禮器》，孔穎達正義引，卷 23，頁 453）

「重」指數量的單位，使用同一種席而欲標明數量時，用「一重」、「二重」。若是兩種材質或紋樣不同的席，經文多直接標示，如《公食大夫禮》上下大夫之禮「蒲筵常，緇布純，加萑席尋，玄帛純」，蒲席、萑席為不同材質，經文直接標示。熊安生認為其他經典即使是不同材質的席，亦稱「重」，因此標示「凡《儀禮》之例」，確定其範圍。

面對賈公彥是否引用唐制解經的現象，從實踐的角度來看，《儀禮》記載古代貴族的禮儀活動，除了名物制度外，還有揖讓周旋、跪坐興立等古人的動作形態、生活情狀。²²⁸先秦席地而坐，不使用桌子、椅子，禮儀活動中奠物、取物，多跪坐於地，如《鄉飲酒禮》主人獻賓一節，賓祭食、祭酒、堂酒、拜等共跪七次，「或者因為這些食物放在地上，取來方便，或者因為把手中之爵放在地上，

²²⁷ 《禮記·郊特牲》，孔穎達正義引，卷 26，頁 497。按：這類例子，又如《禮記·文王世子》孔穎達引熊安生語「凡釋奠有六」，包含始立學釋奠、四時釋奠、師還釋奠。（卷 20，頁 396）《郊特牲正義》引熊安生語：「凡大祭並有三始：祭天，以樂為致神始，以煙為歆神始，以血為陳饌始。祭地，以樂為致神始，以腥為歆神始，以血為陳饌始。祭宗廟，亦以樂為致神始，以灌為歆神始，以腥為陳饌始。」（卷 26，頁 508）。《郊特牲正義》：「凡祫有二種：一是正祭之時，既設祭於廟，又求神於廟門之內。……二是明日繹祭之時，設饌於廟門外西室，亦謂之祫。」（卷 26，頁 509）

²²⁸ 沈文倬：《坐跪通釋——從甲骨文、金文的一些象形文字說古人的坐》，彭林主編：《中國經學》第 4 輯，頁 41。

便於拱手而拜」。²²⁹相對地，行禮時亦可因部分有高度的器物，而不須跪坐。如〈士喪禮〉國君使人襚，尸用夷床，床有高度，致襚時不須跪而致衣，故鄭玄說：「床高由便」。倘若禮儀行為與器物息息相關，那麼當物質環境改變時，記載周代禮儀的《儀禮》便逐漸失去可行性。²³⁰如古人席地而坐，漢末以降，多居床榻，則跪坐進退的動作便無法一如《儀禮》。²³¹唐朝韓愈指出《儀禮》難讀，並說：

其行於今者蓋寡，沿襲不同，復之無由考，於今誠無所用之。²³²

那麼，《儀禮疏》缺少和唐制相證的記載，或許出於實踐上的不易。²³³

據上所述，似乎表示六朝到唐代時期，經學詮釋進入歸納、比較文本，從而總結條例的過程。晉朝杜預《春秋釋例》一一羅列《春秋》經文，歸納、闡發凡例，亦可呼應此說。六朝到唐代時期，比較禮學「書面文獻」的作法，不僅欲探求周公制禮之精義，同時也嘗試尋求文字的內在關聯與書面秩序，故比例而得周公之制，亦比例而足周公之制。²³⁴綜言之，鄭玄《儀禮注》十分簡要，加之以漢人因襲前代禮制者眾，²³⁵尚無法確知鄭玄是否採用歸納比較文本而括例的方式。但根據《儀禮疏》的凡例類型、比例方法，及比例內容，較為明確地顯示禮例係從比對文獻而得，禮例的性質從先秦產生於實踐、具規範作用的「慣例」，逐漸地轉化為「解經之例」。

三、專解《儀禮》之例

目的與使用的方法，將改變禮例的特質。隨著賈公彥將《儀禮》詮釋轉向內化後，凌廷堪參考杜預《春秋釋例》的作法，使詮釋方法、禮例內容等方面，有更為深刻的進展。

²²⁹ 沈文倬：〈坐跪通釋——從甲骨文、金文的一些象形文字說古人的坐〉，彭林主編：《中國經學》第4輯，頁43。

²³⁰ 參考自葉國良師：〈二戴《禮記》與《儀禮》的關係〉，《經學側論》，頁128。按：《儀禮》記載的禮儀（禮文）因物質條件、社會環境而失去可行性，然而人的情感仍須透過一定的形式表達，因此許多禮儀內容隨時代而變化，此當為禮儀因革損益的原因之一。

²³¹ 尚秉和：《歷代社會風俗事物考》（臺北：臺灣商務印書館，1971年4月台三版），卷23，頁288。

²³² 唐·韓愈：《韓昌黎文全集》，上冊，卷1，頁70。

²³³ 然而，《周禮疏》仍有以唐制和周制相對應的記錄，原因可能有二：一，禮制因革的概念。二，唐太宗時重《周禮》欲以之改革，政策、制度仍可應用於唐，這顯示比需要物質環境（如宮室制度）相配合的禮儀行為，政策方面的沿襲與接受較為容易。

²³⁴ 林慶彰師探討經學史上「回歸原典」的運動時，指出「原典」為聖人集團所作，具有神聖性和權威性、內容是顛撲不破的真理、及高明的寫作技巧。此說甚有助於理解古代經典詮釋。見氏著：〈中國經學史上的回歸原典運動〉，《中國經學研究的新視野》，頁86-87。

²³⁵ 彭林曾從更為實質的社會演變，指出「先秦、兩漢，時代相接，其文獻大多經過整理，故文字、文物當屬同一系統。」見氏著：〈鄭玄與三《禮》名物研究〉，王振民主編：《鄭玄研究文集》，頁100。

（一）內證法的表現

就詮釋方法而言，從六朝以降，呼應鄭玄「周公制禮」的概念，《儀禮》為周公一人所作，筆法當中蘊涵深刻的意義，禮學詮釋逐漸走向內證法。至唐朝，由於科舉考試和義疏體的規範，孔穎達《禮記正義》、賈公彥《儀禮疏》的內證傾向尤為鮮明。參考杜預《春秋釋例》屬辭比事的作法，內證法在《禮經釋例》被運用得更為徹底：

其一，相較於鄭玄、賈公彥引用《周禮》、《禮記》等其他經典的條例，《禮經釋例》一書的條例多來自《儀禮》經文、鄭注與賈疏。即使沿用鄭注、賈疏的條例，亦於《儀禮》經文有據。特別鮮明的是官制，鄭玄引用《周禮》等經籍闡明職官的職責，而凌廷堪則僅就《儀禮》的禮儀活動加以說明，如「凡佐禮者，在主人曰摯，在客曰介」²³⁶、「凡相大禮，皆上摯之事」²³⁷。

其二，解釋條例時，鄭玄、賈公彥或徑引《周禮》、《禮記》等其他經籍的說法，凌氏則先羅列《儀禮》的禮文，並加以闡述，其他經籍的相關記載附於文末，顯示主從位階分明。「凡燕禮使宰夫為主人，食禮公自為主人」條，引用〈燕禮〉、〈大射〉、〈公食大夫〉、〈聘禮·記〉的經文後，凌氏解釋說：

蓋君與臣行禮不敵，故使宰夫獻。若兩君相燕，亦自為主人，如昭公十二年《左氏傳》「晉侯以齊侯宴」是也。至於昭公二十七年傳「公如齊飲酒，使宰獻而請安」，杜氏曰：「比公於大夫也。」然則昭公失國，齊侯不以兩君之禮待之矣。²³⁸

「蓋君與臣行禮不敵，故使宰夫獻」，解釋此條禮例之意。「若兩君相燕」以下，則補充敵體的燕禮與食禮。而魯昭公與齊侯為敵體，卻使宰獻，與此條例所言相同，可知齊侯以君臣禮待之。

其三，《禮經釋例》所附專文，也以《儀禮》經文為主要根據，如〈周官九拜解〉，凌氏說：

〈大祝〉九拜，鄭注、賈疏而後釋《周官》者，多語焉不詳。……今據《禮經》為之疏通而證明之。²³⁹

〈周官九祭解〉，凌氏說：

〈大祝〉九祭，後鄭破杜子春及先鄭之說，以為皆飲食之祭，善矣。惜其猶徵傳記，未能悉依《禮經》也。爰取舊注之善者從之，餘則以經為主，下以己意，俟後之學者擇焉。²⁴⁰

〈射禮數獲即古算位說〉，凌氏說：

²³⁶ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁134。

²³⁷ 清·凌廷堪：《禮經釋例·賓客之例》，卷6，頁330。

²³⁸ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例中》，卷4，頁241。

²³⁹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷1，頁111。

²⁴⁰ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例下》，卷5，頁284。

自珠算盛行，古算籌算位皆已不傳，僅此見於《禮經》者，尚可推見聖人遺制。²⁴¹

因此，解釋《周禮》等其他典籍的禮制時，凌氏也以《儀禮》為主要根據。準此，凌氏基本上以《儀禮》為主，盱衡其他經典。進一步來說，凌廷堪降低《周禮》的地位、不遵循三《禮》互注的方式²⁴²、將《儀禮》與《禮記》區分經記的位階等作法，可說是回歸鄭玄以前的經學面貌。²⁴³

除了以《儀禮》為範圍進行內證詮釋外，凌廷堪根據歸納《儀禮》經文的結果，為禮例分類。於是「比例」法，在《釋例》呈現出三種面向：第一，比較禮文的異同。同者為類，可進而推次經文所未言者。異者或視為「非例」，或解釋歧異的原因。第二，參考舊經驗，以評斷當下事件的比例。在《釋例》中轉為參考周公之經、鄭注和賈疏等，評論其他經說。第三，比例之法，本具有數目和比例意識，如上引《禮記》當中「凡……，唯……」的敘述。《釋例》採用歸納法探討禮例「應用範圍廣狹」的同時，也表現出整體和局部的關係，即分類上的通例、別例、雜例之別。

鄭玄、賈公彥與凌廷堪，同樣採取互見異同、評斷禮例與事件的作法，分類亦皆有數目比例之別。《禮記》、《儀禮注》的數目意識多來自價值觀，《釋例》亦承之，然該書體例上的「分類」因使用歸納法而以禮文出現次數為主要根據，近似今人所謂的百分比，而有別於鄭玄、賈公彥。

（二）禮例內容的改變

禮例內容的改變，可分為二點說明：

第一，解釋經書文字之例，大幅減少。凌廷堪承繼前人說法，認為《儀禮》為周公所作，然而相較於鄭玄、賈公彥對經書文字先後、有無的重視，《釋例》則未強調「書／不書」所蘊涵的價值觀，而較著重於重建、建構禮儀制度，以得周公之精意。因此，《釋例》屢以相變為敬、文不具解釋文字、儀節，而較少針對經書文字的有無等問題，闡發禮意。²⁴⁴此或因從文字著眼探討禮意，易形成此

²⁴¹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·射例》，卷7，頁384。

²⁴² 雖然凌氏仍有不得不引用《禮記》、《周禮》之處，但基本上仍以《儀禮》為基。此待討論禮例的限制時，一併說明。按：以本經證本經，本為注釋舊法，但清人似乎更有意識地採用內證法，如皮錫瑞說：「古文家即尊信《周禮》，亦但可以《周禮》解《周禮》，不可以《周禮》解各經。」見氏著：《經學通論·三禮》，頁57。

²⁴³ 凌廷堪說：「以《儀禮》一經，在漢與《易》、《書》、《詩》、《春秋》，並列為五」，《周官》「非禮之本經」，二戴《記》「為章句之餘，雜記說禮之言」。見氏著：《校禮堂文集·與阮伯元孝廉書》，卷22，頁198。

²⁴⁴ 相對於鄭玄、賈公彥，凌廷堪言經書文字之例，數量明顯下降。目前所見，如〈通例下〉，卷2，頁126、151、155、162；〈飲食之例下〉，卷5，頁280；〈賓客之例〉，卷6，頁310；〈射例〉，卷7，頁382；專文〈封建尊尊服制考〉，卷8，頁460。上述諸條雖言「經例」一詞，卻多從禮儀流程考量，經例與禮文之例的界線並不明確。如凌氏說：「考〈喪服〉「子嫁」注云：『凡女行於大夫以上曰嫁，行於士庶人曰適人。』此經例也。上經〈齊衰三月〉章『女子

亦一是非，彼亦一是非，無可徵驗而流於「空談」，不如從儀物討論之徵實。²⁴⁵同時，藉著書面文獻的考察，禮儀活動中所蘊涵的一致性、固定性、連續性因而得以闡明。故相較於《儀禮注》、《儀禮疏》，《釋例》可謂是解《儀禮》禮儀制度之例的集大成。

第二，就禮儀之例而言，《儀禮注》、《儀禮疏》的「凡」言呈現多元內容，而《釋例》在專書形式下，以禮儀進程排列禮例先後順序，使「凡」言章程法式的意味轉濃。²⁴⁶

從慣例的角度來看，由於例的作用主於參考舊經驗、規則，以決定當下事件，在「周公制禮」的概念下，《儀禮》成為「周公致太平之迹」的一部分，是周代的舊經驗之一。因此相對於漢代的鄭玄、唐代的賈公彥、清代的凌廷堪，《儀禮》一書皆視作可供參考的前朝之制、《儀禮》一書皆是例。

鄭玄、賈公彥皆以《儀禮》為規則，進而用於解經、釋禮，此待下章詳細討論。但因為《儀禮注》、《儀禮疏》為隨文注釋，「凡」言較為分散，而且「凡」言亦因對照經文內容而呈現多元內容，使得《儀禮》全書皆是例的表現較不明確。「凡」言的多元內容，如「凡者，五服悉然」²⁴⁷、「凡下未拜有二：或禮殺，或君親辭」等為全體總計之辭。說明禮意者，如「凡異者，君尊變於賓」、「必用異姓，廣敬也。」用例對照經文內容，表明普遍與特殊，如「凡魚之正十五，而鼎減一為十四者，欲其敵偶也」，說明士昏禮取敵偶之意，用十四條魚，屬於特殊情形。《儀禮注》與《儀禮疏》中各種形式的例句，顯示作者雖具有禮例意識，但隨宜而言，並未以嚴謹的態度統一禮例形式與內容。

對照之下，《禮經釋例》的凡例內容以具體禮文為主。有別於隨文注釋，《禮經釋例》作為一部專書，匯聚諸條凡例，〈飲食之例〉、〈賓客之例〉、〈射例〉、〈變例〉、〈祭例〉等依照儀節進程排列先後順序，突顯一套禮儀的標準流程具有章程法式的意涵。²⁴⁸因此個別的、單一的儀節，乃至整套的禮儀流程，皆可為例。若《儀禮》中各套禮儀進程皆是例，即顯示凌氏認為《儀禮》一書皆是例。而《禮經釋例》則嘗試在諸多禮儀規則中，抽繹出較具關鍵性或普遍性的原則。

子嫁者、未嫁者為曾祖父母』，傳曰：『嫁者，其嫁於大夫者也。未嫁者，其成人而未嫁者也。何以服齊衰三月？不敢降其祖也。』詳傳意，未嫁者謂許於大夫而未嫁者，蓋尊尊之意。」（卷 8，頁 460-461）可見即使是遵從鄭玄闡明經文用字的條例，凌氏亦從嫁與未嫁的身分對服喪（禮儀）的影響，加以說明。

²⁴⁵ 凌廷堪承戴震而說：「義理，不存乎典章制度，勢必流入於異學曲說而不自知。」見氏著：《校禮堂文集·戴東原先生事略狀》，卷 35，頁 312。

²⁴⁶ 凡字性質的細微變化，及重視面向的不同，係與學妹楊素梅女士討論時受到啟發，特此致謝。

²⁴⁷ 《禮記·雜記上》，孔穎達正義，卷 41，頁 721。

²⁴⁸ 張壽安指出明清禮學轉型的現象為由「私家儀注」的家禮學，轉向「以經典為法式」的《儀禮》學，循典章制度、儀文節式，以求禮意。見氏著：《十八世紀禮學考證的思想活力——禮教論爭與禮秩重省》（北京：北京大學出版社，2005 年），頁 16、63。該說指出明清禮學的發展脈絡，誠為洞見。而本文則嘗試從禮例的角度說明產生變化的因素之一。

復從實踐的角度，觀察《禮經釋例》中缺少清代禮制與《儀禮》對照的內容。鄭玄、賈公彥仍處於跪拜、坐席的環境中，因此禮例的性質可有慣例、歸納書面而得的條例。但是唐代以後，社會環境的改變，影響禮儀的實踐。尚秉和根據唐宋筆記，指出：

蓋席地之風，歷三代兩漢至晉而更。跪坐之容，歷三代兩漢以訖於唐，約數千年，至宋而革，迄於今惟日本、高麗仍席地跪坐，合中國無有也。且高座既興，高几、高案亦相因以起，凡讀書習字諸動作亦相因以變更。……此中國起居史上之一大革命，而載籍無詳者，豈不異哉！²⁴⁹

漢魏至唐，席地者漸少，²⁵⁰南宋以後大量地使用桌椅，至少產生二方面的影響：其一，器物的改變。古人席地而坐時，豆、爵、俎等飲食器皆高足，葉國良師指出此不僅從力學考量，便於取用，亦兼避灰塵。使用桌椅後，高足飲食器，也漸漸從日常生活中消失。²⁵¹又，古人在正式禮儀中，設几而不倚，以示莊重；燕居則倚几，較為舒適自在。²⁵²使用桌椅後，席地而憑几亦漸漸消失。其二，人們的生活習慣、行為產生變化。席之廢，則飲食不須跪坐於地，可同桌宴飲，則跪坐之禮廢、行酒之禮異。²⁵³皮錫瑞亦從古代宮室、衣冠、飲食與後代不同的觀點，認為習禮者宜先考其大略、熟讀經文，從而以焦循的習禮格演習禮儀。²⁵⁴此反映出清人深刻地體認到古今社會環境、物質條件對於禮儀實踐的影響。在此情形下，禮儀的實踐性亦隨之下降。²⁵⁵因此《釋例》當中「屬辭比事」的態度，正是基於文獻本身，而非來自躬身實踐的揖讓升降。

職是，不論從方法，還是內容來看，在所謂「集大成」²⁵⁶的《禮經釋例》中，

²⁴⁹ 尚秉和：《歷代社會風俗事物考》，卷 23，頁 290。

²⁵⁰ 尚秉和：《歷代社會風俗事物考》，卷 23，頁 288。

²⁵¹ 參葉國良師：《禮制與風俗》（上海：復旦大學出版社，2012 年 8 月），頁 148-153。

²⁵² 如《左傳》昭公五年「設机而不倚」，乃行禮時。《莊子》載「南郭子綦隱机而坐」、「公子牟隱机大息」則為燕居時。見《左傳》昭公五年，卷 43，頁 746。《莊子集釋》〈齊物論〉，卷 1 下，頁 43；〈秋水〉，卷 6 下，頁 598。

²⁵³ 尚秉和：《歷代社會風俗事物考》，卷 23，頁 298-299。葉國良師：《禮制與風俗》，頁 26。沈文倬：〈坐跪通釋——從甲骨文、金文的一些象形文字說古人的坐〉，彭林主編：《中國經學》第 4 輯，頁 47。按：朱子曾批評宋代禮制敗壞，細思其中緣故，部分亦來自於失去實踐的環境。如春秋時期，人們席地而坐，朱子到各地州縣學時，見孔子塑像多坐在椅子上，而椅子又放在臺座上，「到春、秋釋奠，卻乃陳簋簠籩豆於地，是甚義理？」反映雜糅古今禮文以致不諧。見宋·黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1994 年 3 月），卷 90，頁 2293。

²⁵⁴ 清·皮錫瑞：《經學通論·三禮》，頁 77-78。按：焦循說：「為此格演之者，必先讀經。」反映物質條件轉變後，禮儀實踐的層面有所轉換或不再落實於現實生活，見氏著：《雕菰樓集·習禮格序》，收入《叢書集成初編》（上海：商務印書館，1936 年初版），第 2191 冊，卷 17，頁 288-289。

²⁵⁵ 李隆獻師觀察清代學者「禮書」中所表現的復仇觀，說：「清儒考證《周禮》、《禮記》之復仇細節，蓋非必欲施行於現實社會，而係以詮解經文、經義為主，此實清代學者『禮書』復仇觀之大異於歷代者，蓋亦為其最大之特色。」同樣指出清儒在解釋禮書時，部分缺少實踐性。見氏著：〈清代學者「禮書」復仇觀的省察與詮釋〉，《臺大中文學報》第 35 期（2011 年 12 月），頁 240。

²⁵⁶ 李富俠：〈凌廷堪《禮經釋例》對戴震學術的繼承與發展〉，《洛陽師範學院學報》2012 年 31

禮例非常清晰地在禮學之內，成為專門研讀「《儀禮》經文」的方法。²⁵⁷如清人陳澧讚美《釋例》「大有助於『讀』此經者矣」²⁵⁸，即著重於解經的功能。而禮例功能的轉變，適呼應凌氏個人的理想——復禮——專注於周公所著之經典，辨別各種禮儀的場合，以掌握禮儀程序，幫助人們學習，進而達到復禮、修身養性，乃至移風易俗的效果。

卷 9 期，頁 85-88。

²⁵⁷ 後人對於凌廷堪《禮經釋例》的正面評價多源於此觀點，除了第壹章曾引阮常生、陳澧之言外，皮錫瑞：「近時則凌氏《禮經釋例》，善承鄭、賈之學，大有助於讀此經者矣。」清·皮錫瑞：《經學通論·三禮》，頁 31。錢大昕書云：「《禮經》十七篇，以樸學，人不能讀，故鄭君之學獨尊。然自敖繼公以來，異說漸滋。尊製一出，學者得指南車矣。」見〈錢辛楣先生書〉，收入《校禮堂文集》，卷首，頁 4。盧文弨：「君此書出，而天下始無有畏其難讀者矣。」清·盧文弨：〈校禮堂初稿序〉，收入《校禮堂文集》卷首，頁 1。又，錢基博承陳澧之說，茲不贅引，見氏著：《經學通志·三禮志》，頁 142。「在今日看來，凌廷堪的《禮經釋例》可以說是《儀禮》一書的最重要的導讀書。」見姜廣輝編：《中國經學思想史》（北京：中國社會科學出版社，2010 年 11 月初版一刷），第四卷上，第九十四章「倡復古典禮學的凌廷堪」，頁 405。

²⁵⁸ 清·陳澧：《東塾讀書記》，《陳澧集》，第 2 冊，卷 8，頁 147。



第參章 鄭、賈、凌以禮例研治經籍文本的表現

根據第貳章第五節的探討，禮例的來源可分為慣例與比經推例二種。《禮記》所載的慣例，主要針對當時或更早的禮儀實踐及其人事，不完全針對《儀禮》經文。鄭玄、賈公彥、凌廷堪等學者以《儀禮》經文為主臬，逐向轉向比經推例。三位學者應用禮例的主要表現有二：其一，根據禮儀規則以研治經籍文本，此為本章的內容。其次，應用「禮之大節」的概念闡述禮文與禮義，將於下一章進行討論。

應用禮例研治經籍文本，可分為：一，校勘經文、考訂舊說。二，界定禮制、補足禮文。三，貫通經籍，研治其他經籍文本，從而界定《儀禮》與其他經籍的關係。

試想面對經籍白文時，如何校勘經書文字、界定禮制，乃至貫通經籍？以校勘而言，張舜徽指出校勘書籍有外證、內證之法：

凡屬本書以外的一切實物或記載，直接、間接可以訂正本書謬誤、補綴本書遺佚的材料，都是「外證」。至於「內證」，便在於從本書的文字、訓詁、語法，以及前後文氣、全書義例各方面找線索，來證明哪些地方有錯字、有脫文，雖沒有他書可資佐證，但也有足夠的理由說明其所以然，使所提出的論斷，可以成立。¹

此說清楚界定外證、內證的意義與用法。以《儀禮》條例辨正其他經書或傳注（相對於《儀禮》，傳注自為一書），屬外證；運用《儀禮》條例辨正《儀禮》經文，為內證。從禮儀的角度來看，禮儀的種類不同、行禮者階級不同，禮文亦隨之有同有異，運用內證或外證校勘如何能成立？《儀禮》中，〈燕禮〉、〈大射〉皆為諸侯禮，獻酢酬等禮儀或有重疊處，以〈燕禮〉校〈大射〉固無不可，反之亦然。但〈大射〉主人獻工後，舉行射禮的記載，卻不能以〈燕禮〉相對照，而需與〈鄉射禮〉相參，乃因後者禮儀種類、流程相似的緣故。而〈大射〉與〈鄉射禮〉二篇雖然相近，因階級不同，又不得一一互勘。即使有相同篇章時，如《儀禮》有古文、今文本，《周禮》有故書、今書，《禮記》亦有「或本」的異文，鄭玄亦根據「禮制」駁正經文，²此所謂「禮制」實為禮儀規則。簡言之，禮書的校勘，不宜片面地取數篇文獻進行本書前後比較的內證（或本校法）、以他書校本書的外證（或他校法），而須謹慎觀察相關因素。³

¹ 張舜徽：《中國古代史籍校讀法》（臺北：里仁書局，2000年9月三版），頁122。按：此書承林慶彰師提示，特此致謝。

² 李雲光：《三《禮》鄭氏學發凡》，頁106-112。

³ 陳垣、王叔岷指出以書籍互校，為校讎學方法之一。相較於陳氏僅將書籍區分為本書、他書，王先生進一步指出底本（本書）、注、疏、類書、關係書等階序性，符合古人認為書籍之間是具有體系、階序的看法。詳參陳垣：《校勘學釋例》（上海：上海書店，1997年7月初版一刷），

除了書籍、篇章之間的校勘外，還有從文字字形、聲韻著眼的校勘方法，如字之誤、聲之誤。當學者閱讀經書，發覺上下文不合而懷疑文字有誤時，大體從字形、聲韻尋找線索，求得可能的答案。以聲韻而言，⁴虞萬里指出聲誤約有三種情形：其一，聲同韻同；其二，聲同而韻有旁轉、對轉關係；其三，韻同而聲類部位相同或發音方法相近。⁵同聲韻的字本已不少，若再加上旁轉、對轉等，聲韻相近的文字並不在少數。在此情形下，如何界定是甲字而非乙字，可用於解釋古書？⁶龍宇純認為「只以旁轉之說為憑講假借，而不問有無其他充分理由或證據，應該是不可靠的。」⁷陸宗達、王寧認為「離開了文獻的語言實際而任意聯繫音義關係，會變成一種聲韻遊戲。所以，在運用『因聲求義』的訓詁方法時，一定要認真檢證於文獻語言。」⁸字形相近者，或許不多，但仍應考量訛誤、地域性的書寫習慣，及相互影響、文飾等情形。而且「探求字義不能只憑字形附會，必須核證文獻語言」⁹，在眾多文字中選擇合適者，仍當以全文能否通讀作為前提。簡言之，字形、聲韻的校勘法，是在語境（上下文義）的規範內進行。於是解釋古書並不當只是字（詞）對字（詞）的層面，當有更為寬廣的背景作為判定標準。¹⁰語境既然是最重要的因素，那麼要進一步追問的是，《儀禮》或禮書的語境是什麼？是什麼樣的語境，提供學者考量何者為合適的文字？以禮書而言，當是禮制或經義。所謂禮制，係指各「階級」因應「禮儀的種類」而有其應行的禮數，如士冠禮、公冠禮、士昏禮。所謂「經義」，可以指經文的意思或義理。判讀文字時，經文的意義是一項重要指標。那麼「禮書經文的意思」為何？從禮文來說，可指各階級在各種禮儀場合所當行的禮數，如上所述的禮制；就禮義而言，則是尊卑、親親、男女有別等概念。¹¹因此，學者討論鄭玄《注》的字之誤、

頁 118-122。王叔岷：《斟讎學（補訂本）》（北京：中華書局，2007 年 6 月初版一刷），頁 105-165。

⁴ 關於鄭玄《三禮注》、《毛詩箋》中，聲訓的探討與轉變，可參劉文清：〈《三禮注》「之言」訓詁術語析論——兼論其術語意義之演變〉，《語文與文獻國際學術研討會會議論文集》（臺北：國立臺灣大學中國文學系，2012 年 12 月 7、8 日），頁 377-407。

⁵ 虞萬里：〈《三禮》漢讀、異文及其古音系統〉，《榆枋齋學術論集》，頁 112。

⁶ 龍宇純、張以仁探討如何界定聲訓、並從學術思想的角度說明聲訓的起源與應用，特別是龍先生、陳槃認為禮制與聲訓關係密切，值得參考。見龍宇純：〈論聲訓〉、〈正名主義之語言與訓詁〉，陳槃：〈〈正名主義之語言與訓詁〉附記〉，收入龍宇純：《絲竹軒小學論集》（北京：中華書局，2009 年 2 月初版一刷），頁 346-357、358-377。張以仁：〈聲訓的發展與儒家的關係〉，《中國語文學論集》（臺北：東昇出版事業有限公司，1981 年 9 月初版），頁 53-83。

⁷ 龍宇純：〈有關古書假借的幾點淺見〉，《絲竹軒小學論集》，頁 405。

⁸ 陸宗達、王寧：《訓詁與訓詁學》，頁 92-101。

⁹ 陸宗達、王寧：〈《說文解字》與以形索義的訓詁方法〉，《訓詁與訓詁學》，頁 57。

¹⁰ 葉國良師指出文字能傳達概念、制度等內容，若涉及名物制度時，單憑形音義的訓解將產生侷限性。見氏著：〈從名物制度之學論經典詮釋〉，《居愚居文獻論叢》（臺北：大安出版社，2011 年 9 月），頁 89-131。

¹¹ 《禮記·坊記》：「唯卜之日，稱二君。」鄭注：「二，當為貳。」孔疏：「云『二當為貳』者，小二是一二之二，大貳是副貳之貳，此取副貳之貳，不取一二之二，故轉二為貳也。云『惟卜之時辭得曰君之貳某爾』者，言嗣子於他餘事皆不得自稱君之貳，惟代君臨卜之時，得稱君之貳某。所以然者，敬重卜之神靈，不敢私顧父子之嫌。若不稱君貳，無緣代君而卜，辭窮不得

聲之誤，因字形、字音而誤者雖為大多數，卻仍不得不出「應用禮制、經義」而判定字誤、聲誤一類，可見規則的必然性對校勘經文具有重要影響。

《禮記·玉藻》：「君子遠庖廚。凡有血氣之類，弗身踐也。」鄭注：

踐，當為翦，聲之誤也。翦，猶殺也。（《禮記》，鄭注，卷 29，頁 546）

由於踐字在原文的上下脈絡，無法成說。因此，鄭玄從聲音的角度說明「踐」字當為「翦」，為「殺」的意思。此乃根據語境，決定哪一個字詞可以成立。張以仁曾指出鄭玄《禮記注》「踐，當為翦，聲之誤也」等相似例子，說：

聲誤和假借，是不易明確畫分界限的。是否段玉裁即認為聲誤實亦假借，或鄭玄於假借和聲誤之間，另有其他依據，皆有待進一步的論證。¹²

有些例證顯示聲誤和假借難以區分，張先生認為鄭玄判斷聲之誤時，可能另有其他依據。受張先生啟發，進而參考近代相關學者的著作，如楊天宇指出鄭玄校《禮記》版本時有「據禮制以決不從或本」，注三《禮》的「當為」術語包含「據禮制以糾字之誤」，「聲之誤」、「字之誤」等術語亦涵蓋「某字之用因不合禮制而誤而鄭注『聲之誤』」、「某字之用因不合禮制而誤而鄭注為『字之誤』」。¹³虞萬里〈三《禮》鄭注「字之誤」類徵〉亦說明禮制、經義為判斷字之誤的根據之一。¹⁴因此，從篇章（文例或版本）、字形、聲韻等觀點，並不能作為辨正《儀禮》經文、經說的全部解答，禮儀規則的必然性，亦扮演舉足輕重的角色。值得說明的是，學者校書時，並非單用一種方法，而是綜合相關線索，處理文字和內容的問題。

界定禮制，採取由此及彼的界定方式，如互文、文不具、文相變、推次等。沈文倬說：

不具者，文同互見之法也。事同則儀同，如門外之迎送，兩階之升降，堂上之獻、酢、酬，固通乎諸禮者也。苟非變文參伍言之，將雷同而流於刻板矣。¹⁵

從寫作的觀點來看，文不具、互見是簡省文字的方法。藉由比較篇章，將可得知原文所減省的部分。而推次，則以「由士禮以推天子」最為人所知。然而，從禮儀的觀點來看，上述方式將面臨與校勘同樣的問題：除非有相同的篇章，否則階級尊卑有別、禮儀種類不同，如何能以此就彼？即使是有相同篇章的今古文《儀禮》，也同樣有根據禮制以決定採用何者的情形。¹⁶至於缺乏文本者，如《禮記·喪大記》：「主人即位，襲帶經，踊。」鄭注：「有襲經乃踊，尊卑相變也。」孔

不稱君二故也。」（卷 51，頁 870）孔穎達指出鄭玄從副貳的尊卑之意，認為「二」當為「貳」。當二字同音時，選用另一個異於經文的字，更突顯意義的重要性。

¹² 張以仁：〈「讀如」、「讀若」、「讀曰」與「當為」〉，《中國語文學論集》，頁 170-171。

¹³ 楊天宇：《鄭玄《三禮注》研究》，頁 565-567、710-716、747-748、755-758。

¹⁴ 虞萬里：〈三禮鄭注「字之誤」類徵〉，
http://www.360doc.com/content/10/1213/20/5061576_77823437.shtml

¹⁵ 沈文倬：〈蒍闡述禮〉，《蒍闡文存——宗周禮樂文明與中國文化考論》，下冊，頁 636。

¹⁶ 參楊天宇：〈鄭玄校《儀禮》兼采今古文之條例考〉，《鄭玄《三禮注》研究》，頁 303-313。

穎達說：

云「有襲經乃踊，尊卑相變也」者，案〈士喪禮〉先踊乃襲經，此先襲經乃踊，士為卑，此據諸侯為尊，故云「尊卑相變也」。（《禮記》，孔穎達正義，卷 44，頁 766）

在不改變經文、符合文意的前提下，鄭玄、孔穎達比對〈士喪禮〉、〈喪大記〉，認為諸侯喪禮「襲、經→踊」，士喪禮「踊→襲、經」。此說並不宜以文例的觀點視之，主要原因在於若為文例，文字記載或禮儀應當全同，而二篇有同有異。況且諸侯與士階級不同，禮儀或有同異，難以從文例的觀點解釋。從不同階級各有其禮數的觀點，或許能較好地解釋這個問題。因此，記載階級社會的禮儀文獻，推次、互文、文不具、互見之所以能成立，禮儀規則所具有的必然性，當是原因之一。

以貫通經籍而言，鄭玄、賈公彥、孔穎達、凌廷堪等學者皆徵引諸多文獻，闡明經文、注文。引述者以個人的觀點，組織不同的作品，加以詮釋。¹⁷因此，若出現斷章取義或是再創造的情形，是情理之中的事。但引述的目的為何？引用其他經籍說明禮書，解釋字義，誠然是一種極為重要的目的。但從理解的過程來看，讀懂一字、一句，乃至段落、篇章及全書，是一種部分和全體的關係。因此字句的解釋，可以包含在全書之中。明瞭該書的內容，屬於閱讀的層面；闡發該書對讀者（後人）的價值和意義，則是另一層面的問題。¹⁸傳統訓詁學認為「訓詁」專指字句解釋者，多據《經典釋文》引張揖《雜字》說：「訓者，謂字有意義也。」¹⁹但漢代的《說文解字》指出：「訓，說教也。」所謂的「教」是指由「上所施、下所效」的傳承路徑，²⁰其內容為「使識舊事也」²¹。而且其他文獻論及「訓」字時，亦著重於往昔教訓之意，如《國語·魯語》：「若啟先王之遺訓。」《尚書·顧命》鄭注：「大訓，謂禮。法先王禮教，即虞書典謨是也。」²²因此，「訓」主要的意思當是以口傳或文獻的方式，以「往昔的經驗」作為內容教導後人，使人馴順、合於法度與規則。近年出土的清華簡〈保訓〉，記載文王向武王

¹⁷ 馬耀民：〈作者、正文、讀者——巴赫汀的《對話論》〉，呂正惠編：《文學後設思考》（臺北：正中書局，2001年9月初版），頁71。

¹⁸ 如《禮記·祭義》：「樂以迎來，哀以送往，故禘有樂，而嘗無樂。」鄭注：「迎來而樂，樂親之將來也。送去而哀，哀其享否不可知也。小言之，則為一祭之間，孝子不知鬼神之期。推而廣之，放其去來於陰陽。」孔穎達指出「言推此一祭而廣論一年」，神之去來猶如陰陽二氣。（卷47，頁807）意義可有多方的解讀，亦可由小及大、見微知著。

¹⁹ 唐·陸德明：《經典釋文》（上海：上海古籍出版社，1985年10月初版一刷，據北京圖書館藏宋元遞修本影印縮印），下冊，卷29，頁1618。

²⁰ 漢·許慎：《說文解字》，3篇上，頁91；3篇下，頁128。

²¹ 《周禮·地官·師氏》：「掌國中、失之事以教國子弟。」鄭注：「教之者，使識舊事也。」（卷14，頁212）

²² 《左傳》文公六年：「告之訓典。」杜注：「訓典，先王之書。」《周禮·夏官·訓方氏》：「掌道四方之政事與其上下之志，誦四方之傳道。」鄭注：「傳道，世世所傳說往古之事也，為王誦之，若今論聖德堯舜之道矣。」（卷33，頁21上）按：訓方氏，既為「訓」，而鄭玄將之解為「傳說往古之事」，則將訓著重於往昔教言。

傳授取得、維持天命的寶貴訓示，北京大學藏西漢竹書〈周訓〉以商周史事訓誡太子，²³皆以往昔經驗教導下一代。可知所謂的「訓」，本從參考舊經驗的「慣例」而來。²⁴「詁」字，亦有故言、事、「指義」等意思。²⁵何況，《經典釋文》除了引用張揖的話，在解釋《爾雅》時亦說：

案〈釋詁〉以下三篇皆釋古今之語、方俗之言，意義不同，故立號亦異。

至於訓釋墳典，其實一焉。²⁶

更可佐證解釋字詞、闡發篇章或全書的意義，乃為部分與全體關係。那麼，引述其他經籍解釋《儀禮》時，除了解釋字句外，亦可從價值方面思考。

更進一步來說，古人具有聖人制禮作樂的觀點，為經籍排列位階，與現代去除聖人光環、並列群書的校勘法，並不完全相同。就鄭玄、孔穎達、賈公彥等人而言，以周公之制辨別後代書籍之誤，以《儀禮》之經校《禮記》之記，實屬情理自然。葉國良師說：

取《儀禮》和《詩經》互證其中所載禮典，本是漢唐儒者舊法。毛傳、鄭箋以禮說《詩》，旨在「據源說委」，因在當時，既以《儀禮》、《周禮》為記錄周公制禮作樂之書，年代較《詩》三百為早，則就毛、鄭而言，在論證之邏輯上順理成章，無需特別說明其合理性。賈公彥《儀禮疏》，引《詩經》篇章印證《儀禮》禮典或儀節，旨在「據委證源」，賈氏既以《儀禮》為周公所作，則就賈氏而言，亦順理成章，同樣無需特別說明其合理性。

27

鄭玄、賈公彥、凌廷堪認為《儀禮》為周公所作，《儀禮》一書既為周人實踐、遵循的舊經驗，那麼據此討論與《儀禮》同時代、較晚的著作亦可成立。葉師此說不僅指出作者的時代是解讀《詩》與禮的關鍵之一，更說明源委的慣例思維。而且除了時代先後、經傳體系外，注釋者並非僅具有比較甲「書」、乙「書」異同的觀點，更在於「某禮應當如此進行」的觀點，即「禮儀規則」的概念。綜上

²³ 周鳳五師：〈北京清華大學藏戰國竹書〈保訓〉新探〉，《孔德成先生學術與薪傳研討會論文集》（臺北：國立臺灣大學中國文學系，2009年12月初版），頁191-203。閻步克：〈北大竹書〈周訓〉簡介〉，《文物》2011年6期，頁72。

²⁴ 《淮南子·要略》說：「孔子脩成、康之道，述周公之訓，以教七十子，使服其衣冠，脩其篇籍，故儒者之學生焉。」（卷21，頁709）孔子根據周代篇籍，傳述成康之道、周公流傳下來的遺訓。闡揚周公遺訓，是希望能夠恢復禮樂秩序。筆者以為漢代經學所立多為周代的王官學，此為前代之訓，漢人吸取前人經驗與教訓，並為當代施政提供參考，以達到通經致用的目標。東漢以後，博士倚席不講，學術與政治分流，唐代更以經書為考試取士之用，訓字才轉而著重於字句層面。訓、故訓、訓詁等字的歷時性變化，或許反映經學與政治的演變。此外，若「訓詁」只是字與字、篇與篇、書與書之間相互解釋，實無法呈現「古代」注釋者心目中的經學位階（如《漢書·藝文志·六藝略》所言的《儀禮》與《禮記》、《春秋》與《論語》的關係），也無法說明在口耳相傳盛行的時代，如何進行訓詁？

²⁵ 漢·許慎《說文解字》說：「詁，訓故言也。」（3篇上，頁93）《漢書·揚雄傳》顏師古注說：「詁謂指義也。」（第11冊，卷87上，頁3514）《後漢書·盧植傳》載盧植作《三禮解詁》，李賢注說：「詁，事也，言解其事意。」（第8冊，卷64，頁2116）。

²⁶ 唐·陸德明：《經典釋文·爾雅·釋訓》（宋元遞修本），下冊，卷29，頁1618。

²⁷ 葉國良師：〈《儀禮》與《詩經》互證的學術意義〉，《中國經學》第10輯（2012年），頁22。

所述，就古人而言，能夠以《儀禮》貫通其他典籍，乃在於學術位階（王官學、經）與禮儀的規範性（規則）。

總之，本章擬「傳述」注解者應用規則的必然性、慣例的觀點，說明以禮例校勘經文、界定禮制、貫通經籍的表現。由於賈公彥、凌廷堪皆承襲鄭玄之法，僅在說法上或有異同，為廓清源流，本章以鄭玄為主要對象，賈公彥、凌廷堪的說法則視情形列舉。

第一節 辨正經、說

《漢書·藝文志》載周朝制禮後：

及周之衰，諸侯將踰法度，惡其害己，皆減去其籍。自孔子時而不具，至秦大壞。²⁸

周衰，諸侯僭越，為免「害己」而減去記載各階級制度的禮書。因此在孔子時，禮書本已不全。秦焚書，使禮制不全的情形更為嚴重。漢初，高堂生所傳僅十七篇，武帝時，河間獻王得古禮五十六篇，其中十七篇同於高堂生所傳，其他則為逸禮。那麼，漢代學者固然認為《儀禮》是周公所著，但並非全書。再者，高堂生所傳的十七篇，因流傳過程導致文字多異，乃至誤字。因此，除了篇章不足外，文獻本身亦有字句上的問題。除了字形、聲韻外，從禮儀規則的必然性著眼，亦能提供一項良好的校訂文字之法。沈文倬說：

以禮例比勘其制、其儀、其文而刪衍、補脫、正誤者，咸若剖符復合，固善之善者也。²⁹

沈氏指出運用禮例可比勘禮制、文字。本節先說明應用禮例校勘經文、經說的情形，校定禮制則於下節討論。

一、訂正誤字

段玉裁《周禮漢讀考·序》說：

漢人作注，於字發疑正讀，其例有三：一曰讀如、讀若，二曰讀為、讀曰，三曰當為。……當為者，定為字之誤、聲之誤而改其字也，為救正之詞。形近而譌，謂之字之誤。聲近而譌，謂之聲之誤。字誤、聲誤而正之，皆謂之當為。³⁰

²⁸ 漢·班固：《漢書·藝文志》，第6冊，卷30，頁1710。

²⁹ 沈文倬：〈蒍聞述禮〉，《蒍聞文存——宗周禮樂文明與中國文化考論》，下冊，頁663。

³⁰ 清·段玉裁：《周禮漢讀考·序》，《皇清經解三禮類彙編（二）》，卷634，頁959。張以仁〈讀如、讀若、讀為、讀曰與當為〉，指出此類術語最常見於許慎《說文解字》、鄭玄《三禮注》、《毛詩箋》、《尚書注》，及高誘《呂氏春秋注》、《淮南子注》。見氏著：《中國語文學論集》，頁165-166。按：李雲光考察段玉裁《周禮漢讀考》後，指出讀為、讀曰、讀當為、讀如等，「皆所以注音，或因以見義者，其間並無差異。段氏所倡之音讀三例，似當有所修正。」可

段氏指出「當為」是糾正之詞，可包含字之誤、聲之誤兩類。然而，如何判斷某字為誤，同時又根據什麼判斷當讀某字？而且段玉裁雖區分「當為」有字之誤、聲之誤，但鄭玄《儀禮注》中，仍存在未聲明是字或聲之誤而徑言「當為」者。清人陳壽祺說：

先子曰：鄭注《禮記注》引出本經異文及所改經字，凡言或為某者，《禮記》他本也；凡言讀為某、當為某者，皆據經典以定之也。³¹

陳氏指出「或為」是不同的本子造成文字上的差異；讀為、當為，則是根據「經典」加以證明、定奪。陳氏所言，提供後人思考鄭玄依據古書注釋的線索。但是所謂的「經典」是指什麼樣的書？據第貳章第五節所述，鄭玄、賈公彥、凌廷堪等人視《儀禮》全書皆為規則（例）。因此，《儀禮》可作為校勘的依據。³²

近代學者黃侃指出鄭玄注《禮》「大抵先就經以求例，復據例以通經，……經文之誤，往往據例以正之」。³³黃氏指出鄭玄交互運用例與經文進行解釋、校勘，誠為卓見。如〈鄉射禮〉請徹俎者為司正，〈大射〉為司馬正，韋協夢、李寶之皆以為當作「司正」。³⁴沈文倬比對簡本後說：

今本蓋涉〈鄉射〉之文而誤，據簡本而韋、李之推比得以證實，亦見簡本所據之本善也。³⁵

運用互見的方式，校正文字，經由簡本證實有效。

以此觀之，近人李雲光討論鄭玄駁正三《禮》的「以禮制駁之」、楊天宇〈鄭玄注《三禮》之「當為」例考辨〉、〈鄭玄《三禮注》中的「聲之誤」、「字之誤」考辨〉二文，及虞萬里〈三禮鄭注「字之誤」類徵〉，張舜徽討論鄭玄「改字例」等³⁶均不約而同地指出鄭玄據禮制、經義以糾字之誤，內文的部分例證亦屬於此類。而賈公彥《儀禮疏》、凌廷堪《禮經釋例》亦承襲鄭玄的方法，運用禮例校

知段氏區別讀如、讀為，過於拘牽，而本文則欲從此傳統分類切入，探討「當為」術語潛在的判別標準亦屬於綜合性，而非單一的字形或聲韻。參李雲光著：《三禮鄭氏學發凡》，頁 341。林平和：《〈禮記〉鄭注音讀與釋義之商榷》（臺北：文史哲出版社，1981 年 4 月初版），頁 21-23。

³¹ 清·陳壽祺：《禮記鄭讀考》，收入《續經解三禮類彙編（三）》，卷 1080，頁 2810。

³² 《詩·邶風·綠衣·序》：「衛莊姜傷己也。」鄭《箋》：「綠，當為祿，故作祿，轉作綠，字之誤也。」彭美玲師指出「然則鄭《箋》改綠衣為祿衣，即認定此為字誤，究其根據，端在《周禮》。」按：此亦為鄭玄因周公制禮、《周禮》為周公作，而訂正其他經籍的例證。見彭美玲師：《鄭玄《毛詩箋》以禮說詩研究》，頁 149。

³³ 黃侃：《黃季剛先生論學名著·禮學略說》，頁 459。

³⁴ 韋協夢說：「〈鄉射〉請徹俎，司正之職，則此（筆者按：〈大射〉）請徹俎，亦當以司正。李氏謂司馬正當作司正，今從之。」目前未見李寶之書，故轉引自韋書。清·韋協夢：《儀禮蠡測》，《續修四庫全書》，第 89 冊，卷 7，頁 604。

³⁵ 沈文倬：〈蒍聞述禮〉，《蒍聞文存——宗周禮樂文明與中國文化考論》，下冊，頁 663-664。

³⁶ 李雲光：《三禮鄭氏學發凡》，頁 106-112。楊天宇：《鄭玄《三禮注》研究》（天津：天津人民出版社，2007 年 4 月），頁 710-716、755-758。虞萬里：〈三禮鄭注「字之誤」類徵〉，http://www.360doc.com/content/10/1213/20/5061576_77823437.shtml 張舜徽：《鄭學叢著》，頁 78。按：李氏書中討論鄭玄對三《禮》的校勘、駁正，或以資料作為分類標準，如以本書內他篇經文校之、據他書以駁之、據本書他篇以駁之等，實包含部分鄭玄運用禮例校勘經文的例證，讀者可進一步參考。

正文字。彭林則針對凌廷堪《禮經釋例》明確地指出：

《儀禮》之文字校勘，有賴於經義之理解，而經義之理解則不離文字之校正，兩者相輔相成，不可或缺。至凌廷堪《禮經釋例》，將前人研究成果總結提煉，歸納各色儀節，創為通例，尤有助校勘。如此交匯融通，校勘之有飛躍，宜矣。³⁷

可知從鄭玄至凌廷堪，皆應用禮例校勘經文之法。可惜的是，上述學者較少論及此乃禮儀規則的運作，因而本文略舉數條加以說明。

例一：酬之禮，皆用觶。

《儀禮·燕禮》載公為士舉行旅酬時，賓「媵觶于公」。鄭注：

此當言媵觶。酬之禮，皆用觶。言「觶」者，字之誤也。古者「觶」字或作「角」旁「氏」，由此誤爾。（《儀禮》，鄭注，卷 15，頁 176）

〈燕禮〉公為卿、大夫舉行旅酬時，皆用觶，³⁸從禮儀的必然性，此亦當用觶。鄭玄並追溯產生誤字的原因：古代觶字或作「觥」，「角」旁從「氏」字，因字形而誤。³⁹除了〈燕禮〉外，亦校正〈大射〉、《周禮》之誤字：

〈大射〉「賓舉爵為士旅酬」章，「賓降，洗象觶，升酌膳，坐奠于薦南，降，拜。」

鄭注：「此觶當為觶。」（《儀禮》，鄭注，卷 18，頁 219）

賈疏：「凡旅酬，皆用觶。獻士尚用觶，故知觶當為觶，下經觶亦當為觶。」（《儀禮》，賈疏，卷 18，頁 220）

《周禮·考工記·梓人》：「為飲器，勺一升，爵一升，觶三升，獻以爵而酬以觶，一獻而三酬，則一豆矣。」

鄭注：「觶、豆，字、聲之誤。觶當為觶，豆當為斗。」（《周禮》，鄭注，卷 41，頁 638）

二者皆以「酬禮，用觶」的禮例，校正經文誤字。凌廷堪進而比較〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉、〈大射〉、〈燕禮〉，指出酬、旅酬、無算爵皆用觶。⁴⁰

例二：凡祭，於脯醢之豆間，必所為祭者，謙敬示有所先也。

見於《儀禮·士昏禮》鄭注。⁴¹《儀禮·士冠禮》醢子殺禮：

³⁷ 彭林：〈論清人《儀禮》校勘之特色〉，《經學研究論文選》（上海：上海書店出版社，2001 年 12 月初版），頁 234。按：商榷也指出凌廷堪以例校經的特色，見氏著：《一代禮宗：凌廷堪之禮學研究》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2004 年 2 月初版），頁 125。

³⁸ 《儀禮·燕禮》，賈疏，卷 15，頁 175。

³⁹ 鄭玄駁《五經異義》說：「觶字角旁支，汝穎之間，師讀所作，今《禮》角旁單，古書或作角旁氏，角旁氏則與觶字相近。學者多聞觶，寡聞觥，寫此書亂之而作觶耳。」《周禮·考工記·梓人》，賈疏引，卷 41，頁 638。

⁴⁰ 清·凌廷堪：《禮經釋例·器服之例上》，卷 11，頁 556-557。

⁴¹ 《儀禮·士昏禮》，鄭注，卷 4，頁 41。

始醯，如初。再醯，兩豆：葵菹、羸醢。兩籩：栗、脯。三醯，攝酒如再醯，加俎，齊之，皆如初。齊肺。（《儀禮》，卷 3，頁 30）
初醯、再醯僅有豆、籩而無俎，三醯始設「俎」，卻出現兩次「齊」。鄭玄認為：加俎齊之，「齊」當為「祭」，字之誤也。祭俎如初，如祭脯醢。（《儀禮》，鄭注，卷 3，頁 30）

按照禮儀規則，祭食先之後，乃齊俎實。⁴²因此，三醯始設俎，經文「加俎，齊之」，應改為「加俎，祭之」，先祭食先，方得齊。⁴³

例三：〈大行人〉職曰：「諸侯廟中將幣，皆三享。」

《儀禮·覲禮》覲禮正式結束後，「四享，皆束帛加璧，庭實唯國所有。」鄭注：

「四」當為「三」。古書作三、四，或皆積畫。此篇又多四字、字相似，由此誤也。〈大行人〉職曰：「諸侯廟中將幣，皆三享」，其禮差又無取於四也。初享或用馬，或用虎豹之皮。其次享，三牲、魚、腊、籩豆之實、龜也、金也、丹漆、絲纁、竹箭也，其餘無常貨。此地物非一國所能有，唯所有分為三享，皆以璧帛致之。（《儀禮》，鄭注，卷 27，頁 325）

鄭玄從三方面說明經文「三享」誤為「四享」的原因：其一，古代書寫「三」字、「四」字，或皆以積畫為之，故字形易相似而誤。其次，本篇多用四字如四傳擯、路下四亞之、四馬、四門、四尺之類，易因重複而誤。第三，《周禮·秋官·大行人》言五等諸侯見天子以三享為規則，無「四享」之說。是以，鄭玄綜合使用字形、經文內證、禮例等方法，證明經文「四」為「三」之誤。

例四：大功之殯中從上，小功緦麻之殯中從下。

《儀禮·喪服》「緦麻」章，「庶孫之中殯。」根據此例，鄭玄指出：

庶孫者，成人大功；其殯，中從上，此當為下殯，言中殯者，字之誤爾。

又諸言中者，皆連上下也。（《儀禮》，鄭注，卷 33，頁 388）

庶孫成人而亡，服大功。若庶孫長殯、中殯，皆服小功。而此經庶孫之殯入於「緦麻」章，足見其為「下殯」，因此鄭玄認為經文「中殯」當為「下殯」之誤。另一方面，為殯者服喪時，「大功之殯中從上，小功緦麻之殯中從下」，中殯，皆連同上殯、下殯一併言之，並未獨用「中殯」服者，亦可證明經文「中殯」為誤。綜言之，鄭玄以禮制之例、經文用字之例，推論「中」為「下」之誤。

二、校對衍文

古書經過輾轉抄寫或刻版、排版，造成訛誤多餘的字句，稱為衍文。由於各

⁴² 《儀禮·士冠禮》，賈疏，卷 3，頁 30。

⁴³ 凌廷堪亦沿用此條禮例，但著重於「凡祭，於脯醢之豆間」一句。見氏著：《禮經釋例·飲食之例下》，卷 5，頁 261，「凡祭皆于豆籩之間，或上豆之間」條。

類禮儀皆有其規則、各階級皆有其禮數，若經文出現衍字，亦能予以校正。

例一：凡一辭而許曰禮辭，再辭而許曰固辭，三辭不許曰終辭。

賓主之間有所請求時，於受方而言，一次禮貌性婉拒而後接受為「禮辭」、再次婉拒而後應允為「固辭」，及拒絕三次始終未答應為「終辭」。⁴⁴鄭玄亦以此例校正經文，如：

(1)〈聘禮〉「賓私覲」章，「擯者請受。賓禮辭，聽命。牽馬右之，入設。」

鄭注：「請以客禮受之。」（《儀禮》，鄭注，卷 21，頁 252）

(2)〈聘禮·記〉「覲後，賓私獻」章，「擯者東面坐取獻，舉以入告，出，禮請受。賓固辭。公答再拜。擯者立于闔外以相拜。賓辟。」

鄭注：「固亦衍字。」（《儀禮》，鄭注，卷 24，頁 288）

(3)〈聘禮〉私覲，士介覲：「擯者辭，介逆出。擯者執上幣以出，禮請受。賓固辭。公答再拜。擯者出，立于門中以相拜。」

鄭注：「禮請受者，一請受而聽之也。賓為之辭，士介賤，不敢以言通於主君也。固衍字，當如面大夫也。」（《儀禮》，鄭注，卷 21，頁 254）

(4)〈聘禮〉士介面卿：「擯者執上幣出，禮請受。賓辭。大夫答再拜，擯者執上幣，立于門中以相拜。」

鄭注：「賓亦為士介辭。」（《儀禮》，鄭注，卷 22，頁 265）

鄭玄以第（1）條經文：「擯者請受，賓禮辭」，對照第（2）條的記文：「禮請受。賓固辭」，同樣是聘賓以臣子的身分拜會主國之君，並獻上禮物的場合，前者為「禮辭」，後者為「固辭」，因此鄭玄視後者之「固」字為衍文。而第（3）條士介私覲主國之君，賓為士介「固辭」，係參照第（4）條士介面卿，賓為士介一辭，因而鄭玄亦以「固」為衍文。除了比對禮儀判斷衍字外，鄭玄認為「固」是衍字，也可能與「禮請受」的定義有關：

禮請受者，一請受而聽之也。（《儀禮》，鄭注，卷 21，頁 254）

擯者請受，賓辭讓一次後，擯者即聽之，「不再請也」。⁴⁵「禮請受」既為一請，則二次禮貌性拒絕的「固辭」，並不符合禮尚往來，因此視「固」為衍字。⁴⁶

⁴⁴ 《儀禮·士冠禮》，鄭注，卷 1，頁 6。清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷 2，頁 147。

⁴⁵ 清·胡培翬：《儀禮正義·聘禮》，第 2 冊，卷 17，頁 1047。

⁴⁶ 凌廷堪以為〈聘禮〉私獻，「賓固辭」為「再辭」，即賓再辭而後公許，「故曰固也。禮請受者，一請；賓固辭者，再辭；《注》未確」。凌氏將行禮者進一步區別為擯者、公、賓，並認為擯者請受一次，賓再辭後，得到公的允許，因此「固」為衍字。此忽略鄭玄定義「禮請受」的一致性，而且擯者「一」請受，賓何以「再辭」？凌氏雖然同樣使用禮例校對衍文之法，本文仍從鄭玄的結論。見清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷 2，頁 149。

例二：啐酒時，坐。

〈有司徹〉「主婦致爵于主人」章，「主人其祭糗、脩，祭鉶，祭酒，受豕匕涪，拜啐酒，皆如尸禮。」賈公彥指出：

或此經啐酒之上，無「拜」文，有者，衍字也。（《儀禮》，賈疏，卷 49，頁 588）

據目前所見，十七篇中，啐酒行於祭酒之後，皆無拜禮，「拜」字為衍文的可能性相當高。清人阮元說：

經文「拜」，疑當作「坐」。⁴⁷

提出「拜」當為「坐」字。細思〈校勘記〉之意，當視此為誤字：一方面以坐、拜的字形相近。另一方面，經文中亦多見「坐啐酒」的禮儀，如〈士冠禮〉、〈鄉飲酒禮〉、〈燕禮〉、〈大射〉、〈有司徹〉等篇。⁴⁸而且，「凡禮盛者，坐卒爵」，主婦致爵于主人，屬於盛禮，亦當坐。因此根據飲酒的禮儀規則，及字形，〈有司徹〉「拜啐酒」的拜字，可能是衍字或誤字。

例三：凡拜，皆北面。

凡獻酬禮，多先拜受，後拜送。

兩條禮例分見於《儀禮·特牲饋食禮》「無算爵」章鄭注、《儀禮·燕禮》「主人獻公」章賈疏。⁴⁹《儀禮·特牲饋食禮》「主人酬賓」章，載：

主人洗觶，賓辭，主人對。卒洗，酌，西面。（1）賓北面拜。主人奠觶于薦北。賓坐取觶，還，（2）東面，拜。（3）主人答拜。賓奠觶于薦南，揖，復位。（《儀禮》，卷 45，頁 536）

主人酬賓，賓北面、東面各拜一次，主人則答一拜，於禮不合。⁵⁰清人戴震根據「凡拜，皆北面」，與「男子不執觶拜」例，指出經文「東面拜」的「拜」字，為誤衍。⁵¹戴氏言「男子不執觶拜」，誠是。然而「凡拜，皆北面」卻未必盡是，凌廷堪認為堂下之拜，有東面、南面、西面，不完全北面。⁵²是以〈特牲饋食禮〉主人堂下酬賓之拜，學者雖有所辨正，仍當詳細討論。從飲酒禮的流程來看，《儀禮》各篇載主人酬賓，為賓酌酒之後的禮儀，如：

⁴⁷ 清·阮元：〈十三經校勘記〉，《儀禮》，卷 49，頁 595。

⁴⁸ 《儀禮》，〈士冠禮〉，卷 3，頁 29；〈鄉飲酒禮〉，卷 8，頁 84；〈鄉射禮〉，卷 11，頁 112；〈燕禮〉，卷 14，頁 162；〈大射〉，卷 16，頁 193；〈有司徹〉，卷 49，頁 585、587、588。

⁴⁹ 《儀禮·特牲饋食禮》，鄭注，卷 46，頁 544。《儀禮·燕禮》，賈疏，卷 14，頁 163。

⁵⁰ 清·胡培翬：《儀禮正義·特牲饋食禮》（南京：江蘇古籍出版社，1993 年 7 月初版一刷），第 3 冊，卷 35，頁 2160。

⁵¹ 戴震說：「案此下各本衍拜字。考上經『賓北面拜，主人奠觶於薦北』，下云『主人答拜』，答賓北面之拜也。『賓坐取觶還東面』下，乃云『賓奠觶于薦南』賓方執觶在手，不得拜明矣。」見《儀禮集釋》，《經苑（五）》（臺北：大通書局，1970 年，清同治七年刻本），頁 2289。

⁵² 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷 1，頁 93。

賓西階上立，主人實觶賓之席前，北面。賓西階上拜。主人少退。卒拜。進坐奠觶于薦西。賓辭，坐取觶，復位，主人阼階上拜送。（《儀禮·鄉飲酒禮》，卷 9，頁 89）

賓西階上立，主人實觶賓之席前，北面。賓西階上拜。主人坐奠觶于薦西。賓辭，坐取觶，以興，反位，主人阼階上拜送。（《儀禮·鄉射禮》，卷 11，頁 112-113）

主人酌膳，賓西階上拜。受爵于筵前，反位。主人拜送爵。（《儀禮·燕禮》，卷 14，頁 164）

主人酌膳，賓西階上拜，受爵于筵前，反位。主人拜送爵。（《儀禮·大射》，卷 17，頁 196-197）

（主人）酌，降，復位。賓拜受爵，主人拜送爵。（《儀禮·有司徹》，卷 50，頁 597）

其儀節流程皆為：主人實爵→賓拜受→賓取爵→主人拜送。反觀〈特牲饋食禮〉，「主人實爵→賓拜」，屬於常禮。賓取觶後，又「東面拜」，於禮無據。因此，從禮儀流程來看，「東面拜」的「拜」為衍文，仍可成立。

例四：尊者俎尊骨，卑者俎卑骨。

〈鄉飲酒·記〉載俎實：

賓俎：脊、脅、肩、肺。主人俎：脊、脅、臂、肺。介俎：脊、脅、肫、胙、肺。肺皆離。皆右體，進腩。（《儀禮》，卷 10，頁 103）

鄭玄應用此例，指出賓、主人、介之俎實代表身分尊卑。然而，鄭玄並未解釋為何介俎用「脊、脅、肫、胙」四體，悖於「凡俎實之數，奇」⁵³之例，而且牲用四體多於賓、主人用三體，亦尊卑不倫。宋人李如圭認為此與大夫人數有關，大夫雖不與賓主正禮，但其俎尊於介俎，大夫俎用肫肫，而介用胙；但如果僅一位大夫蒞臨，「則介得用肫」。⁵⁴據此，則介俎需視當日參加的大夫人數而定。若然，則介俎豈非遲遲未定，甚至因大夫抵達的人數而改變俎實？清人盛世佐更指出若三位大夫前來，則介「更何所用乎」？⁵⁵

從禮儀流程來看，主人獻介時，為介設俎，旅酬一人舉觶時，大夫入，介俎已設而後大夫至，因此介俎因大夫人數而變之說不可從。再從「尊者俎尊骨，卑者俎卑骨」之例來說，介是賓黨中之次尊者，若使大夫俎的規格高於介，將掩蓋

⁵³ 《儀禮·特牲饋食禮》，鄭注，卷 46，頁 549。

⁵⁴ 宋·李如圭：《儀禮集釋》，《經苑（五）》，卷 4，頁 1983。

⁵⁵ 清·盛世佐：《儀禮集編》，《景印文淵閣四庫全書》，第 110 冊，卷 7，頁 291。

〈鄉飲禮〉的「尊賢」之意。朱子從文字、版本方面著眼，指出《釋文》無音，《疏》又云有肫、肫，而介不用，因此本無「肫」字。⁵⁶胡培翬因朱子之說，續考《釋文》及賈《疏》上下文，認為「作《疏》之時，或本已有兩言「肫、肫」二字者矣。是蓋後人妄增之，而當時無有是正之者，故二本並行。」⁵⁷楊大埏亦從之。⁵⁸因此，從禮儀的固定流程、版本而言，經文中的「肫」字應為衍字，介俎為脊、脅、肫、肺。

三、訂正脫文

校勘文字時，凡原文有脫落的文字稱為「脫文」。鄭玄按照禮儀有固定流程及內容的概念，訂正《儀禮》的脫文、錯簡，主要有三處：

第一，〈聘禮·記〉說：「各以其爵，朝服」，鄭注：

此句似非其次，宜在「凡致禮」下，絕爛在此。（《儀禮》，鄭注，卷 24，頁 289）

於是，記文的原句當為：

凡致禮，各以其爵，朝服，皆用其饗之加籩豆。

鄭玄指出記文的「凡致禮」，相當於「經文」中國君「若不親食」之禮。〈聘禮〉「主國君臣饗食賓介之法」章說：

若不親食，使大夫各以其爵，朝服，致之以侑幣，如致饗，無擯。（《儀禮》，卷 22，頁 267）

因此，經文的「若不親食」、記文的「凡致禮」，二者禮儀性質相同，儀節內容亦當同，故以經文的進程為範本，推論記文「各以其爵，朝服」簡次有誤。

第二，〈聘禮·記〉：「大夫不敢辭，君初為之辭矣」，鄭玄認為：

此句亦非其次，宜在「明日問大夫」之下。（《儀禮》，鄭注，卷 24，頁 289）

將此句調至另一段記文，為：

聘日，致饗。明日，問大夫。大夫不敢辭，君初為之辭矣。

鄭玄的說法一方面符合〈聘禮〉的流程：

聘享→歸饗餼→（明日）賓問卿、面卿。

另一方面，也契合禮意：〈聘禮〉記載聘享當日，聘賓向主國之君提出「問卿」的請求，「公禮辭，許」，主國之君代卿禮辭，並應允此事。因此，明日問卿時，大夫之擯者出請事於聘賓，「但入告而不辭」⁵⁹，不再婉拒。

⁵⁶ 宋·朱熹：《儀禮經傳通解》，《朱子全書》，第 2 冊，卷 7，頁 273。

⁵⁷ 清·胡培翬：《儀禮正義·鄉飲酒禮》，第 1 冊，卷 7，頁 429。

⁵⁸ 楊大埏：「注但言肫肫，不云肫肫，使經文為肫字，注必明言肫與肫之為一，其不言，則鄭所據本，無肫字可知也。別本蓋以注之肫肫即肫肫，因加肫字於肫字上，唐石經不察，遂從其本，要當以陸、賈為正。」見清·胡培翬：《儀禮正義·鄉飲酒禮》，第 1 冊，卷 7，頁 429。

⁵⁹ 清·胡培翬：《儀禮正義·聘禮》，第 2 冊，卷 18，頁 1172。

第三，〈聘禮·記〉：

曰：「子以君命在寡君，寡君拜君命之辱。」「君以社稷故，在寡小君，拜。」
「君貺寡君，延及二三老，拜。」又拜送。（《儀禮·聘禮·記》，卷 24，頁 290）

鄭玄說：

自拜聘享至此，亦非其次，宜承上「君館之」下。（《儀禮·聘禮·記》，鄭注，卷 24，頁 290）

因此，「記」文的敘述當為：

明日，君館之，曰：「子以君命在寡君，寡君拜君命之辱。」「君以社稷故，在寡小君，拜。」「君貺寡君，延及二三老，拜。」又拜送。

根據經文的禮儀流程，聘禮結束後：

還玉報享→賓將行，君館賓→賓行，主國之君贈賄

這段話移至聘賓將行，「君館之」下，成為國君拜別之言。可知鄭玄對於簡次的位置，當出於禮儀進程的考量。然而，宋人李如圭則認為：

此贊拜辭在重賄反幣下，釋皮帛謝主人上，與公館賓之節正相當，其次宜在此。⁶⁰

這段拜謝之辭，出現在賓即將離去，與賓留皮帛以贈館主人之間，故李氏以為不當調動簡次。比較鄭玄和李氏之說，二者均肯定此段「記」文屬於國君親自到賓館拜謝的「館之」儀節。鄭玄從記文的「內容」著眼，以為當調動位置。李氏則從記文的整體「結構」著眼：此段拜別之辭，介於國君以厚禮答謝將返國的賓、賓出館前留皮帛致謝之間，故不須調動簡次。李氏之說亦可成立。二者的異說，更突顯鄭玄從禮儀內容分類，進而思考簡次位置的特色。

綜上所述，由於有一完整原文或者固定的禮儀流程作為前提，因此才能判斷某為脫文或錯簡。這種情形，不僅反映周公所制的禮當是縝密的，也顯示禮儀進程本身具有法度意涵

四、今古文的取捨

目前所見，清人胡承珙《儀禮古今文疏義》、楊天宇〈鄭玄校《儀禮》兼采今古文之條例考〉⁶¹等，已指出鄭玄以禮制作為取捨今古文的標準之一。然因文章關懷面向不同，二氏未討論禮制何以能成為標準之一。本文試從禮儀規則的必然性著眼，舉數例加以申述，至於全面的探討，可參考二氏著作。⁶²

⁶⁰ 宋·李如圭：《儀禮集釋》，《經苑（五）》，卷 14，頁 2119。

⁶¹ 參楊天宇：〈鄭玄校《儀禮》兼采今古文之條例考〉，《鄭玄《三禮注》研究》，頁 303-313。按：楊氏的分類十分細密，其中最直接應用禮例者取捨今古文為「據禮制以決所從」，其他類別中仍有部分可歸類於禮例應用者，如據文意、據文例、據上下文以決所從等。

⁶² 第伍章第二節「凡升階多揖讓」條，亦涉及今古文的選擇，可參。



例一：聘、覲禮，迎君使於外門外。

《儀禮·覲禮》「王賜侯氏車服」章，「天子賜侯氏以車服。迎于外門外，再拜。」鄭注：

古文曰迎于門外也。（《儀禮》，鄭注，卷 27，頁 326）

鄭玄從今文的「外門外」，可推知鄭玄認為侯氏所居至少有二門。元人敖繼公則認為「上云賜舍，則此門外，乃舍門外也。凡舍唯有一門。」⁶³清人胡承珙說：

〈聘禮〉大夫館于大夫，其歸饗餼還玉，皆迎於外門外。天子賜諸侯之舍，何知惟有一門？敖氏之說，殊不足據。鄭於〈聘禮〉還玉從古文，作外門外，此又從今文有外字，其去取當矣。⁶⁴

欲探討此條，需先解決一門、二門的爭議，方能判斷鄭玄從今文「外門外」是否與禮儀規則有關？

首先，諸侯受館。〈覲禮〉王賜侯氏舍，「天子賜舍」。鄭玄注：

賜舍，猶致館也。（《儀禮》，鄭注，卷 26 下，頁 319）

可知郊勞後，侯氏所受之舍為有屋宇的館，而非帷幕之次舍。⁶⁵根據〈聘禮〉諸侯待聘賓在祧廟，賈公彥認為「天子待覲、遇，亦當在祧」。⁶⁶若侯氏覲見天子居住在王畿之臣的祧廟中，則至少有廟門、大門等二門。

其次，諸侯受舍、受次的問題。諸侯受次於廟門外，經文說：「諸侯前朝，皆受舍于朝。同姓西面北上，異姓東面北上。」鄭注：

受舍於朝。受次於文王廟門之外。〈聘禮·記〉曰：「宗人授次，次以帷，少退于君之次」，則是次也。言舍者，尊舍也。天子使掌次為之。（《儀禮》，鄭注，卷 26 下，頁 320）

帷幕之次，卻稱作「舍」，乃因受之於天子，故尊稱之。參之以〈聘禮〉的記載，更為清楚，「厥明，訝賓于館。賓皮弁聘，至于朝，賓入于次」⁶⁷，館為賓所居，次為行禮的臨時休息處。

綜上所述，舍、館、次三字有通用的情形，侯氏先受館、後受次（舍），館為王畿之臣的祧廟，帷幕之次在文王廟之外。由於敖繼公未解舍、館、次通用的情形，誤以覲禮見君的帷幕「次舍」即為侯氏所居之「館」，故認為只有一門。

〈聘禮〉、〈覲禮〉之使者與侯氏皆居於廟中，至少有廟門、大門等二道門。那麼，天子使者奉命前來時，侯氏當迎於外門外，以示尊崇，因此鄭玄從今文本

⁶³ 元·敖繼公：《儀禮集說·覲禮》，《通志堂經解》，第 33 冊，卷 10，頁 19264。

⁶⁴ 清·胡承珙：《儀禮古今文疏義》，《續清經解三禮類彙編（三）》，卷 487，頁 2106。

⁶⁵ 據《禮記·曾子問》：「有司所授舍，則公館已」，清人胡培翬更指出「館舍通稱」。見氏著：《儀禮正義·覲禮》，第 2 冊，卷 20，頁 1270。

⁶⁶ 《儀禮·覲禮》，賈疏，卷 26 下，頁 320。

⁶⁷ 《儀禮·聘禮》，卷 20，頁 240。

的「迎于外門外」。《儀禮》中，主人迎敵體、尊者於大門外（外門外），主人迎卑者於大門內的記載，可參《禮經釋例》「凡迎賓，主人敵者于大門外，主人尊者于大門內」條⁶⁸。

例二：凡堂上之拜，皆北面。

《儀禮·鄉飲酒禮》「主人獻介」章，「主人介右北面拜送爵。」鄭注：

今文無北面。（《儀禮》鄭注，卷 9，頁 89）

胡承珙說：

案凡堂上之拜，皆北面。此主人獻介時西南面，介既北面拜受爵（按上文云「介西階上立。主人實爵，介之席前西南面獻介。介西階上北面拜」），主人當北面拜送爵。凡拜者同面，若無「北面」，嫌于主人尚西南面，故鄭從古文。⁶⁹

由於「堂上之拜，皆北面」，主人西南面獻介，介北面拜受爵，為免主人仍為西南面的誤會，因此鄭玄從古文本的「北面拜送爵」。關於《儀禮》中的堂上北面拜，可參《禮經釋例》「凡門外之拜皆東西面，堂上之拜皆北面」⁷⁰條。

例三：凡君使人弔、禭、贈，主人（士）皆拜稽顙成踊。

《儀禮·士喪禮》「君臨視大斂之儀」章，「君坐，撫當心。主人拜稽顙，成踊，出。」鄭注：

今文無成。（《儀禮》，鄭注，卷 37，頁 437）

胡承珙：

案上文君使人弔，云「弔者致命，主人哭，拜稽顙，成踊。」注：「成踊，三者三。」疏引〈曾子問〉：「三者三，凡九踊也。」蓋主人於君之弔、禭、贈，及臨大斂，無不拜稽顙成踊者，則此踊亦當言「成」，故從古文。⁷¹士喪禮，君使人弔，有古文本的「成踊」、今文本的「踊」；君使人禭，經文言「主人如初」；若君臨視大斂，君哭，「主人哭，拜稽顙，成踊」，君撫死者，則有古文本的「成踊」，與今文本的「踊」；君使人贈，經文言「主人哭，拜稽顙，成踊」。⁷²是則，君臨視大斂、使人贈，古今文本皆言「成踊」。

就禮數而言，小斂前「唯君命出」，主人因國君之命而出室，行「三者三」的成踊禮，並向其他賓客行特拜或旅拜。⁷³相較之下，禮數完整的成踊，表示

⁶⁸ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷 1，頁 71-74。

⁶⁹ 清·胡承珙：《儀禮古今文疏義》，《續清經解三禮類彙編（三）》，卷 481，頁 2076。

⁷⁰ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷 1，頁 87-90。按：此條的辨正，可參葉國良師〈論凌廷堪的《禮經釋例》〉，《禮學研究的諸面向》，頁 95-97。清·黃以周《禮書通故·相見禮通故第二十一》，第 3 冊，頁 968。

⁷¹ 清·胡承珙：《儀禮古今文疏義》，《續清經解三禮類彙編（三）》，卷 489，頁 2119。

⁷² 《儀禮》，〈士喪禮〉，卷 35，頁 411、436-437；〈既夕禮〉，卷 29，頁 461。

⁷³ 清·胡培翬：《儀禮正義·士喪禮》，第 3 冊，卷 26，頁 1659。

國君之尊有別於其他賓客，如凌廷堪即據此指出「凡君使人弔襚贈，主人皆拜稽顙成踊，非君之弔襚贈則拜而不踊。」⁷⁴君若臨視大斂撫死者，今文本言主人「踊」，古文本言主人「成踊」。鄭玄從古文本，胡培翬解釋說：

凡君使人弔、襚、贈，無不拜稽顙、成踊。下拜大夫後至者，亦成踊，則此亦當言「成」，故從古文也。⁷⁵

從「凡君使人弔、襚、贈，無不拜稽顙、成踊」的固定流程來看，胡氏認為連大夫後至者，主人都行成踊之禮，則國君親臨大斂，亦當成踊。以此觀之，鄭玄之所以選擇古文本的「成踊」，不僅有「固定的禮儀進程」概念，亦具身分尊卑的考量。

五、辨正舊說

基於各種因素，導致文獻流傳產生問題。規則的必然性，適提供辨正舊說的切入角度。茲舉三例說明：

例一：凡宗廟之禮，黍曰薌合。⁷⁶

《儀禮·士虞禮·記》始虞祝辭：「敢用絜牲、剛鬣、香合、嘉薦、普淖、明齊漻酒，哀薦禋事。」鄭玄注「香合」說：

黍也。大夫、士於黍稷之號，合言「普淖」而已。此言「香合」，蓋記者誤耳。辭次，黍又不得在薦上。（《儀禮》，鄭注，卷 43，頁 508）

鄭玄分別從兩方面說明「記」文所載的「香合」為誤：其一，大夫、士階層合稱黍稷為「普淖」，而不單稱黍或稷。其二，依照「祭以牲為主」⁷⁷，祝辭數物皆以牲、肉類為先，表明盛饌以歆神的誠心。即使出現「香合」，祝辭的順序亦不當在脯醢的「嘉薦」之前。此依各階層禮異的觀念，以及祭禮祝辭的特質，指出「記」文之誤。

例二：凡堂下拜，以北面為敬。

〈特性饋食禮〉「無算爵」章，「舉觶者皆復位，答拜。長皆奠觶于其所，皆揖其弟子，弟子皆復其位。」鄭玄注：

凡堂下拜，亦皆北面。（《儀禮》，鄭注，卷 46，頁 544）

經文不著儀節面位，鄭玄特別補充說明。⁷⁸鄭玄以全稱「凡……，皆……」的方

⁷⁴ 清·凌廷堪：《禮經釋例·變例》，卷 8，頁 412-413。按：清人胡培翬亦承此說，見氏著：《儀禮正義·士喪禮》，第 3 冊，卷 28，頁 1785。

⁷⁵ 清·胡培翬：《儀禮正義·士喪禮》，第 3 冊，卷 28，頁 1786。

⁷⁶ 《禮記·曲禮下》，卷 5，頁 98。

⁷⁷ 《儀禮·士虞禮》，賈疏，卷 43，頁 508。按：孔穎達也指出：「此等諸號，若一祭並有，則舉其大者牲牢、酒齊而言，不應諸事皆道，……或唯有雞犬，或唯魚兔及水酒韭鹽之祭，則各舉其美號，故此經備載其名。」見《禮記·曲禮》，孔穎達正義，卷 5，頁 99。

⁷⁸ 清·胡培翬：《儀禮正義·特性饋食禮》，第 3 冊，卷 35，頁 2175。

式說明，賈公彥進而補述主人酬賓、弟子舉於其長、旅酬至無算爵，皆北面拜。⁷⁹然而，凌廷堪考察《儀禮》中的堂下拜，卻出現例外情形，如〈鄉射禮〉司馬獻獲者時「西面拜送爵」、司射獻釋獲者，「釋獲者東面拜受爵」；〈特牲饋食禮〉主人獻賓，「西面拜」；〈有司徹〉主人獻賓，「南面拜眾賓」等，從而指出：

此皆堂下拜，有東面、南面、西面之不同，不皆北面。然堂下再拜稽首，類多北面者，則堂下之拜以北面為敬也。⁸⁰

職是，「堂下拜，北面」是大多數情形，鄭玄的用語不周。

例三：凡入門，將右曲，揖；北面曲，揖；當碑，揖；謂之三揖。⁸¹

〈士冠禮〉「迎賓及贊冠者入」章，「至于廟門，揖入。三揖。」鄭注：

入門，將右曲，揖；將北曲，揖；當碑，揖。（《儀禮》，鄭注，卷 1，頁 19）⁸²

入門後將右曲、將北曲至堂塗、當碑時，各一揖，是為三揖。賈公彥則為之括例：

凡入門三揖者，以其入門，賓、主將欲相背，故須揖。賓、主各至堂塗，北面相見，故亦須揖。至碑，碑在堂下，三分庭之一，在北，曲庭中之節，故亦須揖。……三者，禮之大節，尊卑同，故〈鄉飲酒〉、〈鄉射〉、〈聘禮〉、〈公食大夫〉皆有此三揖之法，但《注》有詳略耳。（《儀禮》，賈疏，卷 4，頁 40）

賈氏指出三揖為行禮的重要關鍵，不論尊卑皆有之。元人敖繼公說：

三揖者，於入門左右之位揖，參分庭一在南揖，參分庭一在北揖。凡經言「揖入，三揖」者，放此。⁸³

於入門揖之後，再三分中庭，於南、北各一揖，而為三揖。敖說三分庭一在北，相當於碑的位置，與鄭、賈同，而「三參庭一在南」則異於前人堂塗之說。

針對前人的說法，後人分別從禮儀、禮意二方面進行補充或更正。禮儀的部分，賈公彥指出〈聘禮〉、〈公食大夫禮〉主尊賓卑的情形下，亦行三揖。問題是〈聘禮〉聘享時，公與聘賓從大門至廟門前，「每門每曲揖」，至廟時，公先入「中庭」⁸⁴等候，並未與賓一同入廟，該如何與賓進行「將右曲」、「將北曲」之揖？凌廷堪以為此節疏文，刊本錯誤不可讀，因而重新復原儀式過程：

⁷⁹ 《儀禮·特牲饋食禮》，賈疏，卷 46，頁 545。

⁸⁰ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷 1，頁 93。

⁸¹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷 1，頁 80。

⁸² 此又見於〈士昏禮〉，鄭注，卷 4，頁 40；〈鄉飲酒禮〉，鄭注，卷 8，頁 86；〈聘禮〉，鄭注，卷 20，頁 243。

⁸³ 元·敖繼公：《儀禮集說》，《通志堂經解》，第 33 冊，卷 1，頁 18916。

⁸⁴ 《儀禮·聘禮》，卷 20，頁 242。

詳其意，蓋謂入門將曲揖者，公先在庭南，賓既入門，將曲，揖主君；賓既曲北面，又揖主君。二者主君皆向賓揖之，再揖訖，主君亦東面向堂塗，曲而北行，當碑，乃得賓主相向而揖。⁸⁵

公先揖入，於庭南候賓；當賓入行「將右曲」、「將北曲」之揖時，公皆與之行揖禮；在「將北曲」揖之後，公從中庭走至堂塗，與賓行「當碑」之揖，以作為「君行一，臣行二」的具體表徵。凌氏認為敖繼公之說不僅乖違鄭注，亦失卻禮意，故「不可從也。」⁸⁶

〈公食大夫禮〉、〈聘禮〉均為諸侯與外臣（受命之使）行禮，〈公食大夫禮〉公與賓至廟門時，公先揖、入，其三揖之禮當與〈聘禮〉同。⁸⁷〈聘禮〉之賓為代君行事，其所受之禮折衷於人臣、國君之間。人臣則如〈燕禮〉、〈大射〉受小臣命，進入庭中，公降一階，揖。⁸⁸可知君臣禮無三揖。諸侯（國君）之間，則當如敵體者行三揖。〈聘禮〉聘賓兼具臣子與國君代表的雙重身分，所以折衷行禮，故公俟於中庭，行三揖禮。是以，賓主體敵之三揖，則如賈氏所言；主尊賓卑，則如凌氏所述。至於〈燕禮〉、〈大射〉為君臣禮，無三揖之法。

禮意的部分，黃以周質疑賈公彥以賓主之相背、相見作為行三揖的理由：從大門至廟門，難道賓主亦行每曲揖之禮？⁸⁹於是黃氏重釋入門揖、三揖之意：

每門揖，請入也；每曲揖，請折也；當碑揖，近階也。⁹⁰

易言之，行揖禮具有謙讓賓客先行、提醒賓客注意轉彎、近階梯之意；而賓客行揖答謝主人殷勤厚意，同時也請主人小心注意。此說較近禮意。

第二節 界定禮制

鄭玄、賈公彥、凌廷堪認為《儀禮》為周公所制定，且《儀禮》一書的內容皆為禮儀規則（即特定人物在固定的時間、地點，按照固定的步驟、器服，進行應有的禮儀行為）。根據規則必然性的概念，運用互見、比類、推次等方法，將可辨別不同的禮文現象，如階級異制、職官制度、用辭差異等。

⁸⁵ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷1，頁80-81。按：賈公彥之說經阮元校勘，所得之儀節，與凌氏復原者同，「謂公先在庭南面，賓既入門，至將曲之時、既曲北面之時，主君二者皆向賓揖之。再揖訖，主君東面向堂塗，北行，當碑，乃得賓主相向而揖。是以得君行一，臣行二，非謂即『君行一，臣行二』也？」見《儀禮·聘禮》，卷20，頁244、247-248。

⁸⁶ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷1，頁82。

⁸⁷ 凌廷堪以為二禮「小異」，然未指出相異之處及其原因。見氏著：《禮經釋例·通例上》，卷1，頁81。

⁸⁸ 《儀禮》，〈燕禮〉，卷14，頁160；〈大射〉，卷16，頁191。

⁸⁹ 清·黃以周：《禮書通故·相見禮第二十一》，第3冊，頁966。

⁹⁰ 清·黃以周：《禮書通故·相見禮第二十一》，第3冊，頁966。

一、界定階級禮數

運用互見、類比乃至推次法的前提之一，在於明確的分類。所謂的類，如以階級作為區別，「王命諸侯，名位不同，禮亦異數」⁹¹，「名」決定個人在禮儀活動中的「位置」，「任事然後爵之，位定然後祿之」，有爵始有位，有位而後得其祿，如〈燕禮〉君臣就位時，國君在阼階上，諸臣在堂下：

卿、大夫皆入門右，北面東上。士立于西方。東面北上。祝、史立于門東，北面東上。小臣師一人，在東堂下，南面。士旅食者，立于門西東上。（《儀禮》，卷 14，頁 160）

身分，決定站的位置。因此「唯器與名，不可以假人」⁹²，禮器、名稱代表個人身分與社會地位，及其相應的義務；若輕易地更替，將使社會秩序蕩然無存。漢人「推士禮而致於天子」，之所以可能，即在於明確的士、大夫、卿、諸侯、天子的階級區分。《禮記·中庸》：

子曰：「武王、周公其達孝矣乎！夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。……旅酬下為上，所以逮賤也。」（《禮記》，卷 52，頁 886-887）

鄭注：

「旅酬下為上」者，謂若〈特牲饋食〉之禮，賓弟子、兄弟之子，各舉解於其長也。（《禮記》，卷 52，頁 887）

〈中庸〉原文主於武王、周公廟祭禮，鄭玄卻以士人〈特牲饋食禮〉解之，實出於士卑，不嫌與君同，故不引大夫禮的〈有司徹〉。⁹³《禮記·喪大記》：「君沐粱，大夫沐稷，士沐梁。」鄭注：

〈士喪禮〉沐稻，此云「士沐梁」，蓋天子之士也。以差率而上之，天子沐黍與？（《禮記》，鄭注，卷 44，頁 770）

天子、諸侯之下，皆有士。鄭玄認為《儀禮·士喪禮》沐稻之士為諸侯之士，⁹⁴則此沐梁者當為天子之士。同時，以禮有定制、禮制等差的觀點而言，鄭玄推論天子或當沐黍。孔穎達說：

黍稷相對，稷雖為重，其味短，故大夫用之。黍則味美而貴，……故天子用之。無正文，故疑而云「與」也。（《禮記》，孔穎達疏，卷 44，頁 771）

孔穎達指出鄭玄並無文獻依據而推論天子沐黍。可知此為應用禮儀的固定規則，判斷經文已載的內容或推知未載儀節。在階級身分與禮儀相對應的概念下⁹⁵，各階級固定的禮制，適提供解經的進路。

⁹¹ 《左傳》莊公十八年，卷 9，頁 159。

⁹² 《左傳》成公二年，卷 25，頁 422。

⁹³ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例上》，卷 3，頁 198。

⁹⁴ 其論述，詳參《儀禮·士喪禮》，賈疏，卷 35，頁 408。

⁹⁵ 德國社會學家 Norbert Elias 根據十四世紀後的歐洲貴族和平民，由於身分不同，在餐桌禮儀、吐痰、擤鼻涕等相同行為，發展出不同的行為方式。可知同一行為，由不同階級、身分者施行時，將有不同的方式。見 Norbert Elias 著，王佩莉譯：《文明的進程（一）：文明的社會起源和心理起源的研究》（北京：三聯出版社，1998 年），頁 161-266。



例一：《周禮》曰：「凡諸侯之卿，其禮各下其君二等。」

《儀禮·聘禮》「賓至境迎入」章，鄭注：

聘禮，上公之使者七介，侯伯之使者五介，子男之使者三介，以其代君交於列國，是以貴之。《周禮》曰：「凡諸侯之卿，其禮各下其君二等。」（《儀禮》，鄭注，卷 19，頁 231）

卿代表國君，往來列國，介的人數、賓主之間的距離等待遇低於國君二等。⁹⁶當他國關人問從者幾人，而以介的人數作答時，表示不僅表示使者（聘賓）的身分，亦可知出聘國君的階級。

目前所見，此例的應用情形有三：

首先，根據介的人數，推論行禮者的身分。介的人數見於禮書者，如：

- (1)《周禮·秋官·大行人》諸侯親見天子：上公九介，侯伯七介，子男五介。「凡諸侯之卿，其禮各下其君二等。」（《周禮》，卷 37，頁 562）
- (2)《禮記·聘義》：「聘禮：上公七介，侯伯五介，子男三介。」（《禮記》，卷 63，頁 1037）
- (3)《儀禮·聘禮》：「上介奉束錦，士介四人，皆奉玉、錦束。」（《儀禮》，卷 21，頁 252）

第（1）、（2）條記載的介數不同，而第（1）條又明言為諸侯親見天子，因此鄭玄根據「凡諸侯之卿，其禮各下其君二等」，臣子出使的介數較國君減二，判斷第（2）條《禮記·聘義》所載為「使卿出聘之介數也」。⁹⁷第（3）條運用「凡諸侯之卿，其禮各下其君二等」之例，已知〈聘禮〉為臣子出使、介有五人，可推知出聘國君的身分為侯伯，臣子為諸侯臣子中身分最高的卿。又，〈禮器〉指出「大夫五介五牢」，鄭玄說：

「大夫五介五牢」者，侯伯之卿使聘者也。《周禮》：上公九介九牢，侯伯七介七牢，子男五介五牢。〈聘儀〉所云：「上公七介，侯伯五介，子男三介」，乃謂其使者也。（《禮記》，鄭注，卷 23，頁 451）

根據《周禮》的上公九介九牢、侯伯七介七牢、子男五介五牢之制，和「君為臣使，各降其君二等」的降殺之法，鄭玄推知〈禮器〉所說的「大夫五介五牢」，指的是侯伯之卿。

其次，根據此例，推算賓與上賓之間的距離。〈大行人〉載朝位，賓主之間，上公九十步，侯伯七十步，子男五十步。若卿禮下其君二等，則〈聘禮〉為侯伯使者，賓與上賓之間的距離當為五十步。⁹⁸

第三，據「卿禮下其君二等」之例，推算擯者的人數。參照敖繼公的說法，

⁹⁶ 其他禮節，則因使者的爵位而定。見《周禮·秋官·大行人》，鄭注，卷 37，頁 564。

⁹⁷ 《禮記·聘義》，鄭注，卷 63，頁 1027。

⁹⁸ 《儀禮·聘禮》，賈疏，卷 20，頁 241。

並引〈大行人〉「凡諸侯之卿，其禮各下其君二等，卿擯一人」，凌廷堪反推〈聘禮〉主君之擯者，當有上擯、承擯、紹擯三人；而聘賓問卿，卿使下大夫一人為擯者。⁹⁹是則，凌廷堪又應用此例解決國君擯者人數的問題。

例二：士有上、中、下三等。

〈士冠禮〉「冠日陳設」章，「玄端，玄裳、黃裳、雜裳可也。」鄭注：

玄端，即朝服之衣，易其裳耳。上士玄裳，中士黃裳，下士雜裳。（《儀禮》，鄭注，卷 2，頁 16）

經文說士人玄端服，可著玄裳、黃裳、雜裳。鄭玄以階級異制的觀點，指出上士著玄裳、中士黃裳、下士雜裳。賈公彥首先指出三等士著三種裳，「此無正文」，屬於鄭玄個人的看法；接著說明玄是天色，黃是地色，天尊地卑，因此上士服玄，中士服黃，下士服雜色。¹⁰⁰

鄭玄同樣以士分三等的概念解釋〈特牲饋食禮·記〉的服制，經文載：「唯尸、祝、佐食，玄端，玄裳、黃裳、雜裳可也，皆爵韞。」鄭注：

與主人同服。周禮，士之齊服有玄端、素端。然則，玄裳上士也，黃裳中士，雜裳下士。（《儀禮》，鄭注，卷 46，頁 547）

據《周禮》，士人吉祭齋服為玄端，「札荒有所禱請」之齋戒著素端，故知素端乃連言之，無關此處吉祭的經文。周朝四命以上的階級，齋戒、祭祀異冠；士在四命以下，齋戒與祭祀應同冠，故鄭玄以士分三等的規則推論若為上士則著玄端玄裳，中士則玄端黃裳，下士則玄端雜裳。¹⁰¹

此外，〈既夕禮〉「豫於祖廟陳饌」章，「夙興，設盥于祖廟門外。」鄭注：

祖，王父也。下士祖禰共廟。（《儀禮》，鄭注，卷 38，頁 448）

〈既夕禮〉「記：二廟者啟殯先朝禰之儀」章，「其二廟，則饌于禰廟，如小斂奠。」鄭注：

士事祖廟，上士異廟，下士共廟。（《儀禮·既夕禮·記》，鄭注，卷 41，頁 484）

經文記載一廟之士朝祖廟，「記」文另載二廟之士朝祖、禰，鄭玄根據「士分三等」的觀點，認為朝二廟者為上士，一廟者為下士。根據《禮記·祭法》：「適士二廟，官師一廟。」鄭玄說：「官師，中士、下士。」那麼，中士亦為一廟者。

⁹⁹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·賓客之例》，卷 6，頁 329。按：敖繼公認為〈聘禮〉但言上擯、承擯、紹擯而不言人數，則「諸侯之擯者三人而已，不以己爵及朝聘者之尊卑而異，所以別於天子也。」見氏著：《儀禮集說》，收入《通志堂經解》，第 33 冊，卷 8，頁 19094。又按：賈氏據《周禮·秋官·大行人》與鄭玄之說，推論鄭玄認為公之擯者五人，侯伯擯者四人，子男擯者三人（見《儀禮·聘禮》，賈疏，卷 20，頁 241）。若綜合鄭玄、賈公彥、凌廷堪的說法，則〈聘禮〉主國之君當為子男之爵。

¹⁰⁰ 《儀禮·士冠禮》，賈疏，卷 2，頁 16。

¹⁰¹ 以上據《儀禮·特牲饋食禮·記》，賈疏，卷 46，頁 547。

例三：士二鬲，則大夫四、諸侯六、天子八，與簋同差。

《儀禮·士喪禮》「設重」章，「夏祝鬻餘飯，用二鬲于西牆下。」鄭注：

士二鬲，則大夫四，諸侯六，天子八，與簋同差。（《儀禮》，鄭注，卷 36，頁 423）

賈公彥疏：

云「士二鬲，則大夫四、諸侯六、天子八，與簋同差」者，亦無正文。鄭言之者，以其同盛黍稷，故知同差也。案〈特牲〉用二敦，〈少牢〉用四敦，同姓之大夫、士用簋，故皆以簋言之。〈明堂位〉云「周之八簋」，《詩》云「陳饋八簋」，皆天子禮，自上降殺以兩，明諸侯六。〈祭統〉諸侯禮而云「四簋黍」，見其脩於廟中也。二簋留陽厭不用餽，故不言也。（《儀禮》，賈疏，卷 36，頁 423）

賈氏所言，要點如下：一，鄭玄之言並無文獻根據，而簋、鬲的階級等差之數當同的原因，在於二者「同盛黍、稷」。二，〈特牲饋食禮〉與〈少牢饋食禮〉若主祭者為同姓大夫用四簋、士用二簋，〈明堂位〉與《詩》載天子八簋，按照「降殺以兩」的方式，可推知諸侯六簋。¹⁰²三，賈氏闡明鄭玄的說法後，亦留意到〈祭統〉諸侯禮而為四簋，似為例外。因而指出〈祭統〉有二簋留作陽厭之用，經文未載，故諸侯禮仍為六簋。

據上所述，復參《禮記·喪大記》鄭玄：「以差率而上之，天子沐黍與？」¹⁰³可知具有必然性的禮儀規則，當是運用「降殺以兩」之推次法的重要關鍵。

例四：士腊用兔。

《儀禮·既夕禮》「葬日陳大遣奠」章，「魚、腊、鮮獸皆如初。」鄭注：

鮮，新殺者。士腊用兔。（《儀禮》，鄭注，卷 39，頁 464）

賈疏：

必知士腊用兔者，雖無正文，案〈少牢禮〉「大夫腊用麋」，鄭云「大夫用麋，士用兔與？」以無正文，故云「與」以疑之。此亦云「士腊用兔」，雖不云「與」，亦同疑可知。但士腊宜小，故疑用兔也。（《儀禮》，賈疏，卷 39，頁 464）

可知二點：一，〈少牢饋食禮〉經文言「大夫腊用麋」，鄭玄遂推論「士用兔與？」此從階級尊卑有別的觀點，界定禮數。二，鄭注〈少牢饋食禮〉「士用兔與？」「與」字表示疑問、未定之意。而〈既夕禮〉此章，鄭玄說：「士腊用兔」，直接以敘述句呈現，轉為肯定的用法。然而，賈公彥指出此說「無正文」，可知鄭玄所說的部分禮儀規則，來自於個人推論，並復用此推論而得之例解釋其他經文。

例五：凡天子、諸侯、卿大夫既虞，士卒哭，而受服。

¹⁰² 《禮記·祭統》孔穎達疏（卷 49，頁 831），亦從鄭玄「天子八簋」之說。

¹⁰³ 《禮記·喪大記》，鄭注，卷 44，頁 770。

〈喪服〉成人大功，「大功布衰裳，牡麻經，纓布帶，三月，受以小功衰，即葛。」¹⁰⁴傳曰：大功布九升，小功布十一升。」鄭注：

凡天子、諸侯、卿大夫既虞，士卒哭，而受服。正言三月者，天子、諸侯無大功，主於大夫、士也。（《儀禮》，鄭注，卷 37，頁 371）

服喪者以漸除服，經文言服大功三月後，去牡麻經帶而就小功之葛經帶，至九月後除之。鄭玄此例說明天子至士變服的時機。天子、諸侯、卿、大夫既虞受服，士卒哭受服。¹⁰⁴然而，天子諸侯絕旁期，無大功之服；¹⁰⁵據《禮記》〈王制〉、〈雜記〉，大夫三月而葬，葬即返家行虞禮，¹⁰⁶則大夫「既虞」受服，與士同為「三個月」受服，故鄭玄指出此條除服的經文「主於大夫、士。」

值得注意的是，上述例三、例四、例五，不僅運用各階級有其固定禮數的觀點，辨別各類禮文現象。同時，從經、注的對話性來看，鄭玄的部分說法與經文無直接關係或「無正文」可為佐證，而鄭玄之所以特別說明，乃是為了彰顯各階層階序性的禮文，有意延伸、補充經文的不足。

二、界定職官制度

鄭玄認為《儀禮》、《周禮》皆為周公之書，《周禮》內容以官制為主，在同一作者的概念下，鄭玄、賈公彥屢引《周禮》解釋《儀禮》的職官，以補充《儀禮》對於官員職責敘述的不足，並界定諸侯官制。

例一：諸侯禮降於天子，故宜使小臣相。

《儀禮·燕禮》告誡設具「燕禮。小臣戒與者。」鄭注：「小臣相君燕飲之法。……小臣則警戒告語焉，飲酒以合會為歡也。」賈公彥說：

云「小臣相君燕飲之法」者，案《周禮·大僕》職云「王燕飲則相其法」，又案〈小臣〉職云「凡大事佐大僕」，則王燕飲，大僕相、小臣佐之。此諸侯禮降於天子，故宜使小臣相。是以下云「小臣師一人，在東堂下」，注云「師，長也」，小臣之長一人，猶天子大僕，正君之服位者也，是諸侯小臣當大僕之事。」（《儀禮》，賈疏，卷 14，頁 158）

依《周禮·夏官》〈大僕〉、〈小臣〉，天子燕飲，由大僕贊其事，小臣協助大僕行禮。賈公彥在「諸侯禮降於天子」的觀念下，認為諸侯「宜使小臣相」，諸侯的小臣長，猶如天子的大僕。此條據《儀禮》、《周禮》經文，推次解釋諸侯飲酒禮的職官。

¹⁰⁴ 清·胡培翬：《儀禮正義·喪服》，第 2 冊，卷 23，頁 1489。

¹⁰⁵ 賈公彥：「天子諸侯絕旁期，無此大功喪。以此而言，經言『三月』者，主於大夫、士三月葬者。若然，大夫除死月，數亦得為三月也。」見《儀禮·喪服》，賈疏，卷 37，頁 371。

¹⁰⁶ 《禮記·王制》載天子七月而葬，諸侯五月而葬，大夫、士及庶人三月而葬。（卷 12，頁 239）〈雜記〉：「士三月而葬，是月也卒哭。大夫三月而葬，五月而卒哭。諸侯五月而葬，七月而卒哭。」鄭注：「天子至士，葬即反虞。」（卷 43，頁 749）



例二：凡諸侯入王，則逆勞于畿。

《儀禮·覲禮》王使人郊勞「至于郊，王使人皮弁用璧勞。」鄭注：

郊，謂近郊，去王城五十里。〈小行人職〉曰：「凡諸侯入王，則逆勞于畿」，

則郊勞者，大行人也。（《儀禮》，鄭注，卷 26 下，頁 318）

經文僅言「王使人」郊勞，但未言使者的身分，鄭玄據〈小行人〉勞侯氏於王畿，¹⁰⁷推測侯氏距王城五十里時，由大行人進行郊勞。大、小行人職務上的區別，出於「尊者宜逸」。¹⁰⁸

例三：凡賓客之治，令訝聽之。

《儀禮·聘禮》歸饗餼於賓介，「明日，賓拜于朝，拜饗與餼，皆再拜稽首。」

鄭注：

拜謝主君之恩惠於大門外。《周禮》曰：「凡賓客之治，令訝聽之。」（《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 22，頁 263）

賓客從賓館至朝，往來之禮，皆由掌訝為引導、前趨。¹⁰⁹聘賓在他國，有引導、陪伴的當地官員，以盡地主之誼。鄭玄引《周禮》闡明其官制。值得注意的是，《儀禮》中也有關於訝的記載，如〈聘禮·記〉云：「凡賓拜于朝，訝聽之」，〈公食大夫禮〉亦云：「明日，賓朝服拜賜于朝，訝聽之。」鄭玄卻引《周禮》為據，對於牽合二《禮》的意識非常明顯。

三、界定禮儀異語

經書用詞不一，注解者時以變文、異其文等詞解釋。清人俞樾曾指出鄭玄注解禮書，使用「通異語」、「文相變」等辭，皆為「互文以見義之例」。¹¹⁰以禮例的角度來看，儀節的步驟先後、行禮時間、地點、人物身分、禮器、禮服、動作、辭令等，皆具有規則的必然性，因此同一禮儀的記載，出現不同的辭彙時，可據此加以解釋，此即互文、變文、異其文等訓詁方式之所以能成立的原因之一。茲舉三例說明：

第一，〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉、〈大射〉大師異稱。〈大射〉主人獻工，「工

¹⁰⁷ 《周禮·夏官·職方氏》說：「乃辨九服之邦，國方千里曰王畿，其外方五百里曰侯服。」王畿內千里，國城周圍五百里為「王畿界」。因此小行人逆勞于畿當在五百里。見《周禮》〈夏官·職方氏〉，卷 33，頁 501；〈地官·載師〉，賈疏，卷 13，頁 198。

¹⁰⁸ 《儀禮·覲禮》，賈疏，卷 26 下，頁 318。

¹⁰⁹ 《儀禮·聘禮》，賈疏，卷 22，頁 263。

¹¹⁰ 清·俞樾：「鄭注有云『通異語』者。〈文王世子〉篇：『庶子以族之無事者守於公宮，正室守太廟。』注云：『或言宮，或言廟，通異語。』又有云：『文相變』者，〈喪大記篇〉：『浴水用盆，沃水用料，……沐用瓦盤。』注曰：『浴沃用料，沐於盤中，文相變也。』亦皆互文以見義之例。」見氏著：《古書疑義舉例》，收入《古書疑義舉例五種》（北京：中華書局，2006 年 6 月再版六刷），卷 1，頁 10。

不興，左瑟，一人拜受爵。」

鄭注：「謂大師也。言一人者，工賤，同之也。」

賈疏：「〈鄉飲酒〉、〈鄉射〉云『大師則為之洗』，則知此『一人』謂大師，不言大師，對君工賤，不異其文，故同之而云一人也。」（《儀禮》，賈疏，卷 17，頁 199-200）

比較〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉、〈大射〉三篇，大師有不同稱呼。賈氏認為原因在於〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉主人的身分為士，而〈大射〉主人為國君，對士而言，大師的身分較為尊貴，可稱「大師」；對國君而言，大師則只是工，不須「殊其名號」，故稱「工」。

第二，《儀禮·士虞禮》設几用辭異於〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉。〈士虞禮〉「改饌陽厭」章，「祝反，入徹，設于西北隅，如其設也，几在南，扉用席。」鄭注：

几在南，變右文，明東面，不南面，漸也。（《儀禮》，鄭注，卷 42，頁 499）

賈疏：

云「几在南，變右文」者，上文陰厭時設几席「于室中，東面，右几」，今云「几在南」，明其同。必變文者，案〈少牢〉大夫禮陽厭時，南，亦「几在右」，此言「右几」，嫌與大夫同南面而右几，故變文云「几在南」。與前在奧同，故云「明東面」也。又以〈特牲〉云「祝筵几于室中，東面」，至於改饌，云「佐食徹尸薦俎，敦設于西北隅，几在南」，是與此同也。（《儀禮》，賈疏，卷 42，頁 499）

〈士虞禮〉陰厭、陽厭皆設几於右，然而，前者言「右几」，後者卻言「几在南」，用辭不同。賈公彥分別以大夫禮的〈少牢饋食禮〉陽厭、士禮的〈特牲饋食禮〉陽厭相較，指出：大夫吉祭的陽厭，經文言「几在右」。為免大夫、士尊卑不分，因此變言士祭陽厭「几在南」，士吉祭、〈士虞禮〉陽厭皆然。可知賈公彥是以經文用辭不同反映（階級）尊卑有別的觀點，說明「几在南」、「右几」、「几在右」等異語問題。

第三，《儀禮》大夫、士祭禮中，賓的異稱問題。〈有司徹〉載上大夫在正祭結束後，進行饋尸之禮。行禮過程中，上賓向尸獻酒時，「上賓洗爵以升，酌獻尸。」鄭注：「上賓，賓長也，謂之上賓，以將獻異之，或謂之長賓。」賈疏：

云「上賓，賓長」者，上文云「賓長設羊俎」，是此與上文「長賓」互見為一人。云「謂之上賓，以將獻異之」者，言「長賓」，賓中長，尊稱輕。若言「上賓」，賓中上，尊稱重，故以將獻變言「上賓」。云「或謂之長賓」者，「或」，〈少牢〉文。案彼云「長賓洗爵，獻于尸」。此異之稱長上者，〈少牢〉尸有父尊，屈之，故但云「長賓」耳。若然，不饋尸亦云「長賓」。〈特牲〉云「賓三獻，如初」，又不言「長賓」者，士賓卑，又闕之。（《儀禮》，賈疏，卷 49，頁 589）

同樣是上大夫廟祭禮，〈少牢饋食禮〉經文稱「賓長」，或長賓，而〈有司徹〉

卻使用「上賓」一詞，鄭玄認為是賓長即將向尸獻酒，故變異稱呼。賈氏承其說，從而發展出二個論點：第一，從行禮儀節辨別稱謂。正祭時，受祭的祖靈依附於尸¹¹¹，因此尸有「父尊」，故賓「屈之」而用「長賓」的名稱。正祭結束後的饋尸之禮，以對待賓客的禮儀向尸行禮，此時的尸，身分較接近生人飲酒禮的賓客，而非受祭的祖先。因此，賓得用「上賓」之稱，表示身分相對提高。第二，主人身分的尊卑，也反映在賓的稱呼上。士人之賓地位較低，因此〈特牲饋食禮〉經文不言「長賓」。下大夫正祭禮畢，送賓時，經文載：「眾賓出，主人拜送于廟門外，乃反。」賈公彥指出經文不特別著明「長賓」，乃因「下大夫賤，無尊賓，故不別其長也。」¹¹²可知賈氏認為異稱不僅涉及禮儀流程，亦反映主人身分尊卑。

第三節 補足禮文

禮儀規則具有必然性，面對相同或相近的條件，可以推知經文所未載的儀節，舉一反三¹¹³，進而補足禮文。此即清人陳澧所言：「約與推次，皆所以補經也。」¹¹⁴《儀禮注》、《儀禮疏》、《禮經釋例》中，運用禮例復原禮儀活動的情形，十分豐富，如文不具、省文、不言、可知、知、舉、互見、文略等，多屬此類。至於引用相關篇章加以證明者，亦時具復原禮儀活動的企圖。下文試從補足禮儀活動、器服之制二方面，觀察禮例的運用。

一、復原禮儀活動

本文分別從飲酒禮、喪服¹¹⁵略舉數條，說明復原禮儀活動的情形。

¹¹¹ 章景明：《周代祖先祭祀制度》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，屈萬里教授、孔德成教授指導，1973年），上冊，頁104。

¹¹² 《儀禮·有司徹》，賈疏，卷50，頁605。按：此承鄭玄：「拜送賓者，亦拜送其長。不言『長賓』者，下大夫無尊賓也」而來（卷50，頁605）。

¹¹³ 《儀禮·喪服》：「傳曰：問者曰：『中殤何以不見也？』『大功之殤，中從上。小功之殤，中從下。』鄭注：『凡不見者，以此求之也。』（卷32，頁381）《儀禮·喪服》：「長殤、中殤降一等，下殤降二等。齊衰之殤，中從上。大功之殤，中從下。」鄭注：『凡不見者，以此求之。』（《儀禮·喪服》，卷33，頁390-391）。凌廷堪曾在〈復禮上〉說：「其篇亦不僅〈士冠〉、〈聘〉、〈覲〉、〈士昏〉、〈鄉飲酒〉、〈士相見〉也。即其存者而推之，而五禮舉不外乎是矣。」可知欲以現存的十七篇推致五禮的企圖。見氏著：《禮經釋例》，卷首，頁60。吳廷燮：「雖由胡培壠學於廷堪，亦由《釋例》之作舉一反三，無所滲漏。如讀《禮經》類書，易令常人尋繹了解。」見氏著：《凌廷堪《禮經釋例》提要》，收入《凌廷堪全集》，第4冊，頁311。而皮錫瑞則指出「凌氏作《禮經釋例》，於十七篇用功至深，故能知十七篇足以赅括一切禮文，即有不備，可以推致。」「禮由義起，在好學深思，心知其意者，即無明文可據，皆可以意推補。」清·皮錫瑞著：《經學通論·三禮》，頁13、21。

¹¹⁴ 清·陳澧：《東塾讀書記》，收入《陳澧集》，第2冊，卷7，頁132。

¹¹⁵ 喪服本為服制，可列入「補足器服之例」。下文所舉之例偏重服制之有無、當著何服，即是否服喪（是否參與此禮）、喪期之長短（此禮進行時間的長短），而非服制本身，故暫歸此類。

（一）飲酒禮

《儀禮·士昏禮》「醴使者」章，賈疏：

此經云「坐奠觶，遂拜」，言遂者，因事曰遂，因「建柶，興，坐奠觶」，不復興，遂因坐而拜。〈冠禮〉禮子并醢子，及此下禮婦不言「坐奠觶，遂」者，皆文不具。〈聘禮〉賓不言拜者，理中有拜可知也。（《儀禮》，賈疏，卷4，頁41）

根據〈士昏禮〉使者受主人獻醴，坐奠觶「遂拜」的儀節，賈公彥應用互見的方法，認為〈士冠禮〉禮子、醢子，〈士昏禮〉禮婦、〈聘禮〉國君禮賓等一系列「禮／醴」的儀節，經文雖不言拜，但「理中有拜」，推論當行拜禮。

〈鄉飲酒禮〉「主人酬賓」章，賈疏：

酬酒先飲，乃酬賓，故云「將自飲」。若然，既自飲而盥洗者，禮法宜繁故也。若然，經云「賓降，主人辭」，應奠爵，不言者，理在可知，故為文略也。（《儀禮》，賈疏，卷9，頁88）

飲酒禮時，主人降堂盥洗，是為了以潔淨表示禮遇的誠意。當主人持爵欲洗時，賓亦降階，經文記載「主人辭」，而未云主人是否「奠爵」，按照男子拜不執爵的規則，因此雖然「文略」，但賈公彥認為「理在可知」，推知主人奠爵而拜。

〈鄉飲酒禮〉「徹俎」章，賈疏：

云「司正升自西階，受命于主人」，此不言阼階上受。案〈鄉射〉「司正升自西階，阼階上受命于主人，適西階上，北面，請坐於賓」，則此亦同。彼云「主人曰『請坐于賓』」者，亦是使司正傳語於賓也。（《儀禮》，賈疏，卷10，頁100）

此條按照〈鄉射禮〉補足〈鄉飲酒禮〉的細節有二：其一，〈鄉飲酒禮〉未言司正是否於阼階上受主人命，據〈鄉射禮〉司正「阼階上受命于主人」，知其亦同。其二，〈鄉飲酒禮〉未載主人使司正傳語於賓，據〈鄉射禮〉亦可推知。

上述，賈公彥所說「理中拜可知也」、「理在可知」、「則此亦同」，明確顯示應用禮例推論、復原禮儀。可見陳澧讚美賈公彥「熟於禮例，則可據例以補經」¹¹⁶，並非空穴來風。

（二）喪服

〈喪服〉「殤小功」章，「小功布衰裳，澡麻帶經，五月者。」賈疏：

又，殤大功直言「無受」，不言月數。此直言月，不言「無受」者，聖人作經，欲互見為義。大功言「無受」，此亦無受。此言五月，彼則九月、七月可知。又且下章（筆者按：成人小功）言「即葛」，此章不言即葛，

¹¹⁶ 清·陳澧：《東塾讀書記》，收入《陳澧集》，第2冊，卷8，頁147。

亦是兼見無受之義也。又不言布帶與冠，文略也。不言屨者，當與下章同，吉屨無絢也。（《儀禮》，賈疏，卷 32，頁 381）

賈氏以「殯小功」為基準點，分別進行二方面的比較：其一，與殯大功比對喪服制度與喪期月數。殯大功「無受」，指服喪期間不改著次一等的服制，喪畢即除服。以殯大功的「無受」，推知殯小功亦無受。相對地，據殯小功的「五月」，可推知殯大功當為七月，或為九月。其二，與成人小功比對服制。據成人小功「即葛」、布帶與布冠、吉屨無鞋鼻，則殯小功亦同。這三種不同的服制，之所以能相互比勘，乃因其儀節性質相近，可歸為一類。進而運用互見的觀點，以殯大功、成人小功為據，可得知殯小功禮制的梗概。由殯小功的「五月」，推知殯大功當為七月或九月，即比對同類儀節之詳略，進而辨其等次，屬於推次的應用。

又，《儀禮·喪服》「成人小功」章，「君子子為庶母慈己者。」「君子子」，指公子、大夫嫡妻之子。依禮，君子子受師、慈母、保的照顧養護。〈喪服〉記載庶母慈己者過世，君子子為之服成人小功，以回報其恩惠。然而〈喪服〉並未說明君子子是否為師、保服喪。鄭玄說：

不言師、保，慈母居中，服之可知也。（《儀禮》，鄭注，卷 33，頁 387）

賈公彥說：

周公作經，舉中以見上下，故知皆服之矣。（《儀禮》，賈疏，卷 33，頁 388）

慈母的位階在師、保之間，君子子為慈母服喪，則可上下推知亦為師、保服喪。此以慈母之喪，上下推次師、保二種喪制。¹¹⁷

又，〈喪服〉「緦麻」章，「族曾祖父母、族祖父母、族父母、族昆弟。」鄭注：「族曾祖父者，曾祖昆弟之親也。族祖父者，亦高祖之孫，則高祖有服明矣。」賈疏說：

云祖父之從父「昆弟之親」者，欲推出高祖有服之意也。以己之祖父與族祖父，相與為從昆弟，族祖父與己之祖俱是高祖之孫，此四緦麻又與己同出高祖已上，至高祖為四世，旁亦四世，旁四世既有服，於高祖有服明矣。鄭言此者，舊有人解見齊衰三月章，直見曾祖父母，不言高祖以為無服，故鄭從下鄉上推之，高祖有服可知。（《儀禮》，賈疏，卷 33，頁 388）

經文未載高祖父之喪服。根據「族祖父」為高祖之孫，於己為旁系四世血親，有喪服，因而推論高祖於己亦為四世，且屬於直系血親，亦當有服。

二、補足器服之制

例一：宮必有碑，所以識日景、引陰陽也。凡碑，引物者，宗廟則麗牲焉，以

¹¹⁷ 值得注意的是，鄭注平實地陳述：「慈母居中，服之可知也」，而賈公彥則將焦點一轉，指出「周公作經，舉中以見上下」，強調經文的減省，乃周公有意為之。

取毛血。

見於鄭注〈聘禮〉「歸饗餼於賓介」章，「陪鼎當內廉，東面，北上，上當碑，南陳。」¹¹⁸按照入門三揖「將曲揖、既北揖、當碑揖」之例，及鄭玄所言「宮必有碑」，賈公彥認為〈士昏禮〉之廟、〈聘禮〉大夫、士之廟、〈鄉飲酒〉與〈鄉射禮〉之庠序、〈燕禮〉諸侯之寢皆有碑。¹¹⁹此補足經文所未載者。宮必立碑的作用，在於識碑景之長短、斜正而知時辰與季節（夏至影最長，冬至影最短）。碑除了識日景、引陰陽之外，宗廟之碑亦繫牲，以取其毛血祭祀。〈祭義〉載：

祭之日，君牽牲，……卿大夫序從，既入廟門，麗于碑。卿大夫祖而毛牛，尚耳，鸞刀以割，取脾腎乃退。燔祭，祭腥而退，敬之至也。（《禮記》，卷 47，頁 812）¹²⁰

牲繫於碑，卿大夫取其耳毛以告純，以鸞刀割其血與腸間脂肪獻祭，先祭腥，後行「沈肉于湯」燔祭，為「敬之至」也。此例與〈聘禮〉經文內容不相涉，而鄭玄發凡起例的用意，或因〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉為「薦熟」的饋食禮，不血食；鄭玄不能逸出經文而為之注，故於得用血食的諸侯禮發凡。¹²¹

例二：《周禮》凡嫁子取妻，入幣，純帛無過五兩。

見於〈士昏禮〉「納徵」章鄭注。¹²²一匹布有兩端，中分其匹，各從兩端卷而合之，雖為一匹布而有兩卷，故謂之「兩」。¹²³從「卷」來數「五兩」，即為十

¹¹⁸ 《儀禮·聘禮》，卷 21，頁 255。

¹¹⁹ 《儀禮·聘禮》，賈疏，卷 21，頁 255-256。

¹²⁰ 《詩·小雅·信南山》云：「以啟其毛，取其血膋。」（卷 13-2，頁 461）《國語·楚語下》觀射父論祀牲，「毛以示物，血以告殺，接誠拔取以獻具，為齊敬也。」韋昭注：「接誠於神也，拔毛取血，獻其備物也。」見《國語·楚語下》，卷 18，頁 565-566。《禮記·郊特牲》：「有虞氏之祭也，尚用氣。血、腥、燔祭，用氣也。」（卷 26，頁 507）、〈禮運〉：「玄酒以祭，薦其血毛，腥其俎，孰其殽。」（卷 21，頁 419）〈郊特牲〉「毛、血，告幽全之物也。告幽全之物者，貴純之道也。血祭，盛氣也。祭肺、肝、心，貴氣主也。」鄭注：「氣主，氣之所舍也。」（卷 26，頁 507）

¹²¹ 取血祭祀為「敬之至」的用意，學者多以報本返古、近人情為褻釋之，即透過模仿先民「飲其血，茹其毛」的生活形態，祭祀祖先以求福祐。近代學者考察血祭的應用，認為血具有溝通天神的特殊功能，與玉同功。另一方面，古人相信血液中具有精氣，血腥之祭所以「不饗味」，乃因受祭者「貴氣也」，以新鮮、具有獨大精氣的血，來祭祀他界以精氣型態存有的鬼神，為祭祀者最誠摯的敬意。由於天子、諸侯宗廟、社稷之禮均以血為祭，故「社稷血食」、「宗廟血食」成為先秦乃至後代禮制用語，彰顯延續宗廟、保有國家之意。見《禮記·禮器》鄭注：「近人情者褻，而遠之者敬」（卷 24，頁 467）。《禮記·禮運》，卷 21，頁 417。張光直：〈從商周青銅器談文明與國家的起源〉，《中國青銅時代》（臺北：聯經出版事業有限公司，1990 年 11 月初版），第二集，頁 124。楊華：〈先秦血祭禮儀研究——中國古代用血制度研究之一〉，《世界宗教》（2003 年第 3 期）。陳麒仰：《與巫術相關之周代禮俗探蹟》，頁 54-62。按：陳氏認為士、大夫盡量推遲殺牲的時間，以免將衰敗、散失的血作為祭品（頁 62，注 151）。然而大夫、士之禮無朝踐之禮，始於薦熟，是為「饋食」禮，而非血食。因此殺牲時間接近祭日，乃是為了保持牲體的新鮮度，而非血。

¹²² 《儀禮·士昏禮》，卷 4，頁 42。

¹²³ 王國維：《海寧王靜安先生遺書·釋幣》（臺灣：臺灣商務印書館股份有限公司，1976 年 12 月臺一版），頁 2。按：關於幣的形制及使用場合，王書有詳細說明，另可參清·惠士奇：《禮說》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 101 冊，卷 2，頁 429。

端。鄭玄引用同是周公所著的《周禮·地官·媒氏》，補足《儀禮》所未言的束帛數量——五兩。

例三：凡衾制同，皆五幅也。

見於《儀禮·士喪禮》鄭注。¹²⁴小斂的衣物中，祭服不能顛倒放，其他衣物和衾被則可。生前使用被識，而小斂所用的衾被以緇布為表，裡為紅色，不縫辨別前後的被識，「死者去之，異於生也」¹²⁵。小斂無被識，易引發衾制是否改異之疑，故鄭玄應用《禮記·喪大記》「紵五幅，無統」，說明衾制用五幅，不異於生，以補足經文。胡培翬認為鄭玄發凡解釋衾制同用五幅，以示「無尊卑之分」¹²⁶，亦可參。賈公彥說：

云「凡衾制同，皆五幅也」者，此無正文。《喪大記》云「紵五幅，無統」，衾是紵之類，故知亦五幅。（《儀禮》，賈疏，卷 36，頁 423）

賈氏指出這條凡例並無文獻上的依據，鄭玄應用衾、紵同類的概念，「紵五幅」，推論衾亦當為五幅。此說明禮文的補足，部分源自應用規則的必然性推論文獻所未載者。

例四：凡裳，前三幅，後四幅也。

見於《儀禮·喪服·記》鄭注。¹²⁷古代男子服以上衣下裳為主，燕居之深衣得衣裳相連。裳共七幅，每幅二尺二寸，視腰圍之寬窄而有摺疊（辟積）。前後分為不相連的兩片，穿著時，先服後四幅，再服前三幅。¹²⁸經文云上裳向外折縫，下裳向內折縫，每幅布三個縐褶。由於「削幅」的緣故，為避免服制是否因喪而變的疑惑，鄭玄發凡說明裳的幅數與平日相同。此條為服制的通例，即便是死者沐浴後所襲之明衣，「有前後裳」，亦為前三幅，後四幅。又，敖繼公認為「衣重而裳輕，變其重者，以示異足矣，故裳不必變也。」¹²⁹可備一說。

例五：凡婦人助祭者，同服也。

見於《儀禮·特牲饋食禮》鄭注。¹³⁰經文載筮日時，主人、子姓兄弟、有司等皆端玄，筮尸、宿尸、宿賓及視濯、視牲等儀節均如初服。相較於詳細的男子服，經文僅言士妻服，未載助祭之婦人服，故鄭玄發凡說明祭祀當日二者同服。

¹²⁴ 《儀禮·士喪禮》，鄭注，卷 36，頁 423。

¹²⁵ 《禮記·喪大記》，鄭注，卷 45，頁 778。

¹²⁶ 清·胡培翬：《儀禮正義·士喪禮》，第 3 冊，卷 27，頁 1718。

¹²⁷ 《儀禮·喪服·記》，鄭注，卷 34，頁 401。

¹²⁸ 清·黃以周：《禮書通故·衣服通故二》，第 1 冊，頁 128。

¹²⁹ 元·敖繼公：《儀禮集說》，《通志堂經解》，第 33 冊，卷 11，頁 19210。郝敬從而申說：「衰以推為義，裳以常為義，衣貴裳賤，衣變裳不變也。」見氏著：《儀禮節解》，《續修四庫全書》，卷 11，頁 719。

¹³⁰ 《儀禮·特牲饋食禮》，鄭注，卷 44，頁 524。

然而，〈特牲饋食禮〉祭祀當日，「主人服如初」，鄭注：「主人服如初，則其餘有不玄端者。」¹³¹當經文只說主人服如初（玄端服），便知其他人或有不著玄端者。那麼，經文也只說主婦之服，鄭玄卻認為其他助祭婦人之服亦同，何故？或許是鄭玄參照〈特牲饋食禮〉敘述筮日、筮尸等儀節時，群兄弟、有司之服皆同於主人，兼及〈少牢饋食禮〉主婦、主婦贊者均髮髻衣移袂，故推論〈特牲饋食禮〉助祭婦人服同於士妻。¹³²賈公彥則進一步參照《周禮·春官·內司服》說明天子、諸侯、王后以下助祭者皆異服，呈現尊卑等差，而「大夫、士卑服窮則同也」。¹³³

第四節 貫通經籍

禮是先秦貴族「一切生活之方式」，約言之，「當時列國君大夫所以事上、使下、賦稅、軍旅、朝覲、聘享、盟會、喪祭、田狩、出征，一切以為政事、制度、儀文、法式者莫非『禮』。」¹³⁴從實踐的觀點來說，禮例是社會長期共同遵守的行為規則。每一套禮儀、每一個細微的儀節，皆有固定且形成共識的規矩，人們方能以此互動、溝通，而不致引起誤解或敵意。禮與禮例，可視為社會文化的積澱。藉由禮儀規則的必然性，印證不同經籍記載的禮儀實踐，將可溝通各典籍的內容，形成互饋循環並深化經學詮釋的系統。¹³⁵就方法而言，相互引用、印證經書，乃出自分類、互見的觀點：引用制度甲而非制度乙，正因為制度甲和經文具有共同點或相似性。如《儀禮·聘禮》：「公問君」，鄭注：

蘧伯玉使人於孔子，孔子問曰：夫子何為？此公問君之類。（《儀禮》，鄭注，卷 8，頁 254）

主國之君向聘賓問候聘君近況，猶如孔子向使者問候蘧伯玉。基於同或異的分類，選擇性地引用經典中相同或相近的說法加以解釋。¹³⁶於是，經籍之間彼此相互涵攝而得以貫通，亦部分源自於禮制的互見、比類。

引用禮例解釋《儀禮》經文，是直接研究《儀禮》的方式。引用《儀禮》解釋其他經籍，或引用其他經籍解釋《儀禮》，以界定《儀禮》和群書的關係，則是間接的研究方式。據陳韋銓研究，鄭玄三《禮》注，以三《禮》互注最多；其

¹³¹ 《儀禮·特牲饋食禮》，鄭注，卷 44，頁 523。

¹³² 凌廷堪承鄭玄之說，見《禮經釋例·器服之例下》，卷 12，頁 629-631。

¹³³ 《儀禮·特牲饋食禮》，賈疏，卷 44，頁 524。按：胡培翬、秦蕙田皆從之，詳參胡培翬：《儀禮正義·特牲饋食禮》，第 3 冊，卷 34，頁 2111。

¹³⁴ 錢穆：《國學概論》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2003 年 5 月臺二版三刷），頁 34-36。

¹³⁵ 非禮書的典籍也有助於歸納、印證禮例，如賈公彥引《韓詩外傳》：「一升曰爵，二升曰觚，三升曰觶，四升曰角，五升曰散」，並說明爵、觶相對時有異，「散文則通」。然本文旨在討論禮例對於解讀經籍所能發揮的貢獻，是以弗論。

¹³⁶ 李雲光：「說經之法，有但解經文未足喻其意，復類舉事物用以實其說者。」見氏著：《三禮鄭氏學發凡》，頁 230。

次為引《春秋》經傳，復次為引《詩》。¹³⁷目前未見鄭玄有關《春秋》的專著，故從《儀禮注》觀察引用《春秋》的情形。鄭玄《儀禮注》亦引用《禮記》、《詩》解釋經文，但若直接從鄭玄《禮記注》、《毛詩箋》等專著觀察引用《儀禮》的情形，或許更能呈現鄭玄與後代注解者確實以慣例的概念貫通經籍。因此下文試以《禮記注》、《毛詩箋》、《儀禮注》引《春秋》經傳三者為對象，觀察運用禮例貫通經籍的情形，從而衡量《儀禮》與其他經籍的關係。

一、以禮例解《禮記》

相較於詳細記載各種禮儀流程的《儀禮》，《禮記》的內容較為多元，包含禮儀行為、事件、禮義的陳述等。對此，鄭玄、孔穎達等注釋者除了採取解讀《儀禮》的方法，更因應《禮記》的內容而有不同表現。前者，如應用規則的必然性校正經文、判斷階級禮數、界定禮制因革。至於新面貌，則如界定禮儀種類。

（一）界定階級禮數

例一：大夫爵弁而祭於己，唯孤爾。

《禮記·雜記上》載：

大夫冕而祭於公，弁而祭於己。士弁而祭於公，冠而祭於己。士弁而親迎，然則士弁而祭於己可也？（《禮記》，卷 41，頁 724）

鄭注：

弁，爵弁也。冠，玄冠也。祭於公，助君祭也。大夫爵弁而祭於己，唯孤爾。（《禮記》，鄭注，卷 41，頁 724）

孔穎達說：

知「弁，爵弁也」者，與士弁連文。「士弁祭於公」，爵弁，故知大夫弁者亦爵弁也。云「大夫爵弁而祭於己，唯孤爾」者，以《儀禮》〈少牢〉上大夫自祭，用玄冠。此亦云「弁而祭於己」者，與〈少牢〉異，故知是孤。知非卿者，以〈少牢禮〉有卿儋尸、下大夫不儋尸，明卿亦玄冠，不爵弁。（《禮記》，孔穎達正義，卷 41，頁 724）

依孔穎達的解釋，可知：一，〈雜記〉說：「士弁而親迎」，參照《儀禮·士昏禮》士人著爵弁服親迎，可知「士弁而親迎」乃至上文「士弁而祭於公」、大夫「弁而祭於己」的弁，皆指爵弁服。此據《儀禮》闡明「弁」為爵弁服。二，《儀禮》記載的上大夫（卿）、下大夫自祭其廟，皆用玄冠。而〈雜記〉的大夫是「弁而祭於己」，著爵弁服自祭己廟，異於《儀禮》記載卿、大夫之禮，因此鄭玄界定為〈雜記〉所說的大夫為「孤」。

¹³⁷ 陳韋銓：〈試論鄭玄《儀禮注》引《春秋》經傳之事類〉，《齊魯文化研究》第 10 輯，頁 179-180。
按：據陳氏的整理和研究，鄭玄注《周禮》、《儀禮》，引用《詩》的數量為第三位；注《禮記》，以《爾雅》為第三，故本文取《詩》為第三。

例二：諸侯之士禮，與大夫異。

《禮記·喪大記》：「君沐粱，大夫沐稷，士沐粱。」鄭注：

〈士喪禮〉沐稻，此云「士沐粱」，蓋天子之士也。（《禮記》，鄭注，卷 44，頁 770）

《儀禮·士喪禮》為諸侯之士，沐稻，此篇云「士沐粱」，因此鄭玄推論此當為天子之士。¹³⁸小斂時，〈喪大記〉說：「大夫、士陳衣于房中，皆西領，北上。」鄭注：

〈士喪禮〉小斂陳衣於房中，「南領，西上」，與大夫異。今此同，亦蓋天子之士也。（《禮記·喪大記》，鄭注，卷 44，頁 772）

《儀禮·士喪禮》小斂陳衣於房，為「南領，西上」。而此篇的大夫、士陳衣方式相同，因此鄭玄認為當是「天子之士」。大斂陳衣時，〈喪大記〉說：「大夫陳衣于序東，五十稱，西領，南上。士陳衣于序東，三十稱，西領，南上。」鄭注：

〈士喪禮〉大斂，亦陳衣於房中，「南領，西上」，與大夫異，今此又同，亦蓋天子之士。（《禮記·喪大記》，鄭注，卷 45，頁 778）

《儀禮·士喪禮》大斂陳衣於房中，「南領，西上」，而此士陳衣「西領南上」又與大夫同，故推為天子之士。

觀察鄭注〈喪大記〉的三段記載，有二個基本預設：其一，以《儀禮·士喪禮》作為比較、解釋身分的標準。其二，「諸侯之士喪禮，當異於諸侯之大夫喪禮」，即尊卑有別，亦為其基本預設。當出現士、大夫禮相同時，鄭玄則推論此為不同層級的士，故「天子」之士可同於「諸侯」之大夫禮的說法。¹³⁹易言之，禮書上許多同一身分，卻使用不同的禮制，鄭玄採取的辦法之一，是以不同的層級界定。

例三：天子諸侯廟祭，先灌，次朝踐，次薦孰。

《禮記·郊特牲》：

周人尚臭，灌用鬯臭，鬱合鬯，臭陰達於淵泉。灌以圭璋，用玉氣也。既灌然後迎牲，致陰氣也。蕭合黍、稷，臭陽達於牆屋，故既奠然後燂蕭合羶、薌。（《禮記》，卷 26，頁 507）

鄭注：

灌，謂以圭瓚酌鬯，始獻神也。已，乃迎牲於庭，殺之。天子諸侯之禮也。奠，謂薦孰時也。〈特牲饋食〉所云「祝酌奠于銅南」是也。（《禮記》，鄭注，卷 26，頁 507）

以《儀禮》〈少牢饋食禮〉、〈特牲饋食禮〉的大夫、士禮為比較的基準，大夫、士無灌、迎牲之事，因而得知〈郊特牲〉所言為「天子諸侯之禮」。¹⁴⁰在界定行

¹³⁸ 《禮記·喪大記》，孔穎達正義，卷 44，頁 771。

¹³⁹ 孔穎達曾指出喪禮「諸侯大夫與天子士同。」（《禮記·喪大記》，孔穎達正義，卷 45，頁 780）按：此受羅健蔚先生啟發而得，參氏著：《鄭玄三《禮》互注研究》（未刊稿）。

¹⁴⁰ 《禮記·郊特牲》，孔穎達正義，卷 26，頁 509。

禮階級之後，復依〈特牲饋食禮〉為據，解「奠」為進獻熟食之意。此亦屬以士禮比對天子禮的作法。

（二）校訂經文

王夢鷗認為鄭玄《禮記注》指明「某字『當為』某字」，大抵有確實證據，並說：

其餘，鄭《注》未提出證據，但被指為「字之誤也」或「聲之誤也」又有九十多處；被指為「亂簡」的有十餘處；被指為「脫字」的六處；被指為「衍字」的有七處。¹⁴¹

可知「字之誤」、「聲之誤」、「亂簡」、「脫字」、「衍文」為鄭玄注解禮書的常用辭彙。下文試從禮例的觀點，探討校訂《禮記》經文的情形。

1·校訂誤字

例一：請啟期，告于賓。

《禮記·曾子問》載曾子問同時有親人之喪，孔子回答說：

葬，先輕而後重；其奠也，先重而後輕，禮也。自啟及葬，不奠，行葬不哀次。反葬，奠，而後辭於殯，遂脩葬事。其虞也，先重而後輕，禮也。

（《禮記》，卷 18，頁 361）

葬時，以恩輕者為先。奠，以恩重者為先。先葬恩輕者，從啟殯至下葬，皆不設奠，葬時「不哀次」。葬畢返家，為恩重者設奠請啟期。鄭注：

「殯」，當為「賓」，聲之誤也。辭於賓，謂告將葬啟期也。（《禮記》，鄭注，卷 18，頁 361）

殯、賓二字，音近而誤。然鄭玄之所以能判斷二字音近而誤，係來自禮儀的固定程序。孔穎達指出：

案〈既夕禮〉云主人「請啟期，告于賓」之後，即陳葬事，設盥，陳鼎饌、夷牀之屬，下乃云「祝聲三」，是告殯之事。今先云「辭於殯」，乃云「遂脩葬事」，故云「殯當為賓」，謂詔告賓也，與〈既夕禮〉同。（《禮記》，孔穎達正義，卷 18，頁 362）

按照〈既夕禮〉的流程：

1 確認葬期（請期）→2 主人告于賓→3 準備下葬事宜，「遂脩葬事」→4 下葬當日，告死者將啟殯，為「辭於殯」。

而〈曾子問〉先言「辭於殯」，後說「遂脩葬事」，在流程上先 4 後 3，與上述不符。於是從「2 辭於賓」、「3 遂脩葬事」的流程著眼，推論「殯」字當為「賓」之誤。由於禮儀活動有固定而連續的流程（禮之大節），故可供參考以解決文字上的問題。

¹⁴¹ 王夢鷗：《鄭注引述別本〈禮記〉考釋·敘略》（臺北：臺灣商務印書館，1969 年七月初版，人人文庫 1114），頁 4-5。

例二：徹祖奠，設大遣奠。

《禮記·檀弓上》：「曾子弔於負夏。主人既祖填池，推柩而反之，降婦人而后行禮。」鄭注：

祖，謂移柩車去載處，為行始也。填池，當為奠徹，聲之誤也。奠徹，謂徹遣奠，設祖奠。（《禮記》，鄭注，卷 7，頁 134）

根據《儀禮·既夕禮》的流程，孔穎達認為將出葬時，載柩於庭中之車，徹遷祖奠，旋轉柩車向外而為行始謂之「祖」，而後設祖奠。至隔日天明，徹祖奠，設大遣奠。¹⁴²簡言之，喪禮部分流程為：

（1）徹遣奠→（2）旋柩車向外→（3）設祖奠→（4）設大遣奠

曾子來弔時，「正當主人祖祭之明旦既徹祖奠之後，設遣奠之時」，即由第（3）個步驟結束，正在進行第（4）個步驟。由於曾子來弔，主人因而徹去大遣奠，重新設置祖奠，即由步驟（4）回歸到步驟（3）。因此，「填池，當為奠徹」可在禮儀流程中得到解釋。

例三：祝掌斂事。

《禮記·喪大記》說：「君之喪，大胥是斂，眾胥佐之。大夫之喪，大胥侍之，眾胥是斂。士之喪，胥為侍，士是斂。」鄭注：

胥，樂官也，不掌喪事。胥，當為「祝」，字之誤也。侍，猶臨也。〈大祝〉之職：「大喪贊斂。」〈喪祝〉：「卿大夫之喪掌斂。」〈士喪禮〉商祝主斂。（《禮記》，鄭注，卷 45，頁 779）

孔穎達說：

知「胥」當為「祝」者，以胥是樂官，不掌斂事，故引〈大祝〉「大喪贊斂」及〈喪祝〉「卿大夫之喪掌斂」，并引〈士喪禮〉商祝主斂，明諸祝主斂也，故引此文以證之。（《禮記》，孔穎達正義，卷 45，頁 779）

胥為樂官，「不掌斂事」，《周禮》、《儀禮》皆載祝負責各階級的斂事，因而判斷「胥」當為「祝」。此乃根據各職官具有固定的職務，辨別經文之誤。

2·校正衍文

例一：腳以東臠、臠、牛炙。

《禮記·內則》：

腳、臠、臠、醢、牛炙。（《禮記》，卷 27，頁 523）

鄭注：

此上大夫之禮，庶羞二十豆也。以〈公食大夫禮〉饌校之，則臠、牛炙間，不得有醢。醢，衍字也。（《禮記》，鄭注，卷 27，頁 523）

鄭玄認為〈內則〉所載為上大夫之禮，按照〈公食大夫禮〉：「腳以東臠、臠、牛

¹⁴² 《禮記·檀弓上》，孔穎達正義，卷 7，頁 134。

炙」¹⁴³，膳之東，即為牛炙，無「醢」字，故以「醢」為衍字。然而，〈內則〉所載為上大夫之禮，鄭玄卻以〈公食大夫禮〉的下大夫校之，似屬不倫。進一步考察〈公食大夫禮〉經文載下大夫十六豆，上大夫二十豆，「上大夫庶羞二十，加於下大夫以雉、兔、鶉、鴛」¹⁴⁴。此四物，乃在十六豆的四行之外，另起第五行，由西排列，故前十六豆的排法，上下大夫皆同。¹⁴⁵此條以各階層所行之禮制具有必然性的觀念，校對〈內則〉之衍字，並明言以〈公食大夫禮〉「校之」。

例二：襲則設冒。

《禮記·雜記下》：「自襲以至小斂，不設冒則形，是以襲而后設冒也。」鄭注：

襲而設冒，言「后」，衍字耳。（《禮記》，鄭注，卷 42，頁 739）

孔穎達說：

「言后者，衍字也」，襲則設冒，至小斂之前，則以衣總覆於冒上。（《禮記》，孔穎達正義，卷 42，頁 739）

按照《儀禮·士喪禮》將為死者穿衣，「陳襲事于房中」，準備的衣物包含套尸體的「冒」；襲尸禮儀之末為：

設冒，櫛之，幠用衾。巾、枲、髻、蚤埋于坎。（《儀禮》，卷 36，頁 422）
用冒將尸體藏盛妥當，收拾所用的巾、枲等埋入坎穴中。可知用冒是襲尸最後一環，而非外於襲尸的儀節。因此鄭玄認為「襲而后設冒」的「后」，是衍字。

（三）界定禮儀種類

以《儀禮》為根據，可界定與《儀禮》異同的禮儀種類。下文以飲酒禮為對象說明互見、比類、推次禮儀的情形。

《禮記·玉藻》載：

君若賜之爵，則越席再拜稽首受，登席，祭之，飲卒爵而俟君卒爵，然後授虛爵。君子之飲酒也，受一爵而色洒如也，二爵而言言斯，禮已三爵而油油以退。（《禮記》，卷 29，頁 550）

以《儀禮·燕禮》的君臣飲酒禮為基準，孔穎達說：

此一節論臣於君前受賜爵之禮。「飲卒爵，而俟君卒爵，然後授虛爵」者，俟君飲盡，己乃授虛爵與相者也。必在君前先飲者，亦示其賤者先即事；後授虛爵者，亦不敢先君盡爵。然此謂朝夕侍者始得爵也。若其大禮，則君先飲而臣後飲。故〈曲禮〉云「長者舉未醕，少者不敢飲」，〈燕禮〉「公卒爵，而後飲」是也。此經云「再拜稽首」，受於尊所，〈曲禮〉云「拜受於尊所」；此經先再拜稽首而後受，〈燕禮〉「興，受爵，降下，奠爵，再

¹⁴³ 《儀禮·公食大夫禮》，卷 25，頁 305。

¹⁴⁴ 《儀禮·公食大夫禮》，卷 26，頁 312。

¹⁴⁵ 《禮記·內則》，孔穎達正義，卷 27，頁 524。

拜稽首」，則先受而後再拜，與此不同者，熊氏云：「文雖不同，互以相備，皆先受而後再拜。」今刪定，以為〈燕禮〉據大飲法，故先受爵而後奠爵再拜；此經據朝夕侍君而得賜爵，故再拜而後受。必知此經非饗燕大飲者，以此下云「受一爵」以至「三爵」而退，明非大饗之飲也。若〈燕禮〉，非惟三爵而已。（《禮記》，孔穎達正義，卷 29，頁 550）

孔氏將此段界定為「朝夕侍者得爵」的禮儀情境，並比較二者的差異：其一，君臣飲酒之「大禮」，國君先飲而後臣飲，如〈燕禮〉：「公卒爵，而後飲」。朝夕侍者受賜爵，則先於國君飲酒，「示其賤者先即事」，在國君之後遞虛爵，表示「不敢先君盡爵」。其次，〈燕禮〉君臣飲酒禮，先受爵而後奠爵拜。此朝夕侍君得獻者，則先拜而後受爵。其三，〈燕禮〉君臣飲酒禮的程序為：賓主獻酢、獻卿大夫等、旅酬、無算爵。此侍君「小燕之禮」，則三爵而退。確定《儀禮·燕禮》為君臣飲酒禮之後，方能界定此為侍君得獻的「小燕」。

《禮記·檀弓下》說：

知悼子卒，未葬。平公飲酒，師曠、李調侍，鼓鐘。杜蕢自外來，聞鐘聲，曰：「安在？」曰：「在寢。」杜蕢入寢，歷階而升，酌曰：「曠飲斯。」又酌曰：「調飲斯。」又酌，堂上北面，坐飲之，降，趨而出。平公呼而進之，曰：「蕢，曩者爾心或開予，是以不與爾言。爾飲曠，何也？」曰：「子卯不樂。知悼子在堂，斯其為子卯也，大矣！曠也，大師也，不以詔，是以飲之也。」「爾飲調，何也？」曰：「調也，君之褻臣也，為一飲一食，亡君之疾，是以飲之也。」「爾飲，何也？」曰：「蕢也，宰夫也，非刀匕是共，又敢與知防，是以飲之也。」平公曰：「寡人亦有過焉，酌而飲寡人！」杜蕢洗而揚觶，公謂侍者曰：「如我死，則必無廢斯爵也。」至于今，既畢獻，斯揚觶，謂之杜舉。（《禮記》，卷 9，頁 177-178）

討論禮例的解經功能，此條頗具代表性。當鄭玄面對的是一條白文的資料時，他指出晉平公「與群臣燕」，將這條資料放在〈燕禮〉的脈絡下詮釋。原因可能如下：一，《禮記》說：「平公飲酒」，可定調為諸侯飲酒禮。二，「在寢」，與〈燕禮〉在寢相符，而非在射宮的〈大射〉先行飲酒禮。

在〈燕禮〉的脈絡下，可以判斷杜蕢進入的時機。《禮記·檀弓下》鄭玄注：〈燕禮〉，賓入門奏〈肆夏〉，既獻而樂闋，獻君亦如之。（《禮記》，鄭注，卷 9，頁 177）

孔穎達說：

經唯云：「鼓鐘」，〈燕禮〉云：「若舞則〈勺〉」，知非工入升歌、下管間歌、合樂之後，無時奏鐘。必以為賓初入門奏〈肆夏〉者，以〈鐘師〉云：「以鐘鼓奏〈九夏〉」，故知聞鐘是初奏〈肆夏〉也。（《禮記》，孔穎達正義，卷 9，頁 177）

孔穎達判斷賓初入門時，為杜蕢聞鐘之時，其理由有二：

第一，整套〈燕禮〉的流程，奏樂有六處：一，賓入門。二，主人獻賓。三，

主人獻公。四，歌、笙。五，無算樂。六，燕畢，公出。從燕禮奏樂的規定來看，賓入門、主人獻賓、主人獻公皆「鼓鐘」奏〈肆夏〉；工入升歌以下，不再奏鐘。而《禮記》記載杜蕢一聽到鐘聲，入寢，「歷階而升」。若當時主人已獻賓，或主人獻公，則「既獻，而樂闋」。因此杜蕢聞鐘當在「主人獻公」以前。

第二，國君行燕禮，有侍飲之臣、獻主、命賓。杜蕢初入，即飲侍臣的師曠、李調，不言獻主、命賓，可知應在「主人獻賓」之前，即「當時在未獻之前」¹⁴⁶。又，〈檀弓下〉說：「至于今，既畢獻，斯揚觶，謂之『杜舉』」，鄭注：「畢獻，獻賓與君」，孔氏說：

知獻君與賓者，以杜蕢此事舉爵，在燕禮之初，賓主既入，得杜蕢之言，不可即廢，唯獻君與賓，燕事則止。（《禮記》，孔穎達正義，卷9，頁178）確定杜蕢於「未獻之前」諫止燕飲，復以〈燕禮〉的固定流程，解讀「畢獻」為主人獻賓與獻公，而停止公為賓舉行旅酬以下的儀節。

（四）界定因革損益

後代注解者，在規則必然性的概念下，以《周禮》、《儀禮》、《尚書》等周代文獻作為基準，為制度斷代。當確立制度的時代之後，方能「比方損益古今之宜，而從之也」¹⁴⁷。第貳章第二節曾說明確立《周禮》、《儀禮》為周公所制後，可上推三代，下言漢朝之制，茲復舉二例說明以《儀禮》為定點，解釋不同時間的制度。

第一，說明周初不同宮室制度的原因。如孔穎達解釋《禮記·玉藻》時，說：云「天子廟及路寢，皆如明堂制」者，按〈考工記〉云：「夏后氏世室」，鄭注云：「謂宗廟」；「殷人重屋」，注云：「謂正寢也」；「周人明堂」，鄭云：「三代各舉其一，明其制同也」。又〈周書〉亦云宗廟、路寢、明堂其制同。又按〈明堂位〉：「大廟，天子明堂。」魯之大廟如明堂，則知天子大廟亦如明堂也。然大廟、路寢既如明堂，則路寢之制，上有五室，不得有房，而〈顧命〉有東房、西房。又鄭注〈樂記〉云：「文王之廟，為明堂制。」按〈覲禮〉朝諸侯在文王廟，而「記」云：「几俟于東箱」者，鄭答趙商云：「成王崩時，在西都。文王遷豐、鎬，作靈臺、辟廱而已，其餘猶諸侯制度焉。故知此喪禮設衣物，有夾有房也。周公攝政，制禮作樂，乃立明堂於王城。」如鄭此言，是成王崩時，路寢猶如諸侯之制，故有左右房也。覲禮在文王之廟，而「記」云：「几俟于東箱」者，是記人之說誤耳。或可文王之廟，不如明堂制，但有東房、西房，故魯之大廟如文王廟，〈明堂〉經云：「君卷冕立于阼，夫人副褱立于房中」是也。〈樂記〉注稱「文王之廟，如明堂制」，有「制」字者，誤也。然西都宮室既如諸

¹⁴⁶ 《禮記·檀弓下》，孔穎達正義，卷9，頁178。

¹⁴⁷ 《毛詩·大雅·皇矣》，孔穎達正義引服虔，卷16-4，頁571。

侯制，按《詩·斯干》云：「西南其戶」，箋云：「路寢制如明堂。」是宣王之時，在鎬京而云「路寢制如明堂」，則西都宮室如明堂也。故張逸疑而致問，鄭答之云：「周公制于土中，〈洛誥〉云：『王入大室裸』，是〈顧命〉成王崩於鎬京，承先王宮室耳。宣王承亂，又不能如周公之制。」如鄭此言，則成王崩時，因先王舊宮室。至康王已後，所營依天子制度。至宣王之時，承亂之後，所營宮室，還依天子制度，路寢如明堂也，不復能如周公之時先王之宮室也。若然，宣王之後，路寢制如明堂。按《詩·王風》：「右招我由房」，鄭答張逸云：「路寢房中所（可）¹⁴⁸用男子。」而路寢又有左右房」者，劉氏云：「謂路寢下之燕寢，故有房也。」熊氏云：「平王微弱，路寢不復如明堂也。」（《禮記》，孔穎達正義，卷 29，頁 543-544）鄭玄指出天子大廟、路寢，如明堂之制，則路寢、廟不當有房。但〈顧命〉有東西房、〈覲禮〉有東箱。參考區別三代之制的作法，孔穎達整合經籍、鄭注，以周代政治發展說明宮室制度的演變：周文王遷豐鎬，依諸侯之制，路寢有左右房。為文王立廟時，周公尚未制禮作樂，故廟得有左右房，此為〈覲禮·記〉「几俟于東箱」的由來（孔氏的另一個解釋是〈覲禮·記〉誤）。周公攝政時，制禮作樂，立明堂於王城（土中、東都），路寢始如明堂之制，有五室而無房。成王崩時，猶因先王舊宮室，路寢有左右房。宣王之後，依周公所創制的天子制度，路寢如明堂，有五室、無房。以周公制《儀禮》的時間點，作為判斷禮制因革、解讀經文的依據。

第二，推論周代祭五祀之法。《禮記·祭法》：「王為群姓立七祀：曰司命，曰中霤，曰國門，曰國行，曰泰厲，曰戶，曰竈。王自為立七祀。諸侯為國立五祀：曰司命，曰中霤，曰國門，曰國行，曰公厲。諸侯自為立五祀。大夫立三祀：曰族厲，曰門，曰行。適士立二祀：曰門，曰行。庶士、庶人立一祀，或立戶，或立竈。」鄭注：

〈明堂月令〉：「春曰其祀戶，祭先脾。夏曰其祀竈，祭先肺。中央曰其祀中霤，祭先心。秋曰其祀門，祭先肝。冬曰其祀行，祭先腎。」〈聘禮〉曰：使者出，「釋幣於行」；歸，「釋幣於門」。〈士喪禮〉曰：「疾病，禱於五祀。」司命與厲，其時不著。今時民家，或春秋祠司命、行神、山神，門、戶、竈在旁，是必春祠司命，秋祠厲也。或者合而祠之。（《禮記》，鄭注，卷 46，頁 802）

孔穎達說：

云「〈聘禮〉曰：使者出，『釋幣於行』；歸，『釋幣於門』」者，證大夫有門、行。云「〈士喪禮〉曰『疾病禱於五祀』」者，證祀（筆者按此當為士）亦有五祀。云「司命與厲其時不著」者，以其餘五祀，〈月令〉所祀，皆

¹⁴⁸ 據孔穎達《詩經正義·王風·君子陽陽》說：「《鄭志》張逸問：何知在位有官職？又男子焉得在房？答曰：房中而招人，豈遠乎！故可知招者，當在位也。招之者，樂官有祿而無言責，苟免時耳。路寢房中可用男子，是說男子得在房招友之事也。」（卷 4-1，頁 149）故《禮記正義》此句的「所」字，當為「可」字。

著其時；唯司命與厲，祀時不顯著。云「今時民家，或春秋祠司命、行神、山神、門、戶、竈在旁」者，鄭以無文，故引今漢時民家或有春秋二時祠司命、行神、山神也。民或然，故云「或」也。……云「是必春祠司命，秋祠厲也」者，漢時既春秋俱祠司命與山神，則是周時必應春祠司命，司命主長養，故祠在春，厲主殺害，故祠在秋。云「或者合而祠之」者，鄭又疑之，以見漢時司命與山神春秋合祭，故云「或者合而祠之」。（《禮記》，孔穎達正義，卷 46，頁 802）

這條資料涉及兩方面的問題：其一，各階級具有固定的禮數。鄭玄引〈明堂月令〉證諸侯有五祀，引〈聘禮〉證大夫有門、行之祭，引〈士喪禮〉證士於疾病求禱時，祭五祀。其二，運用禮制因革的概念，反推古制。由於〈祭法〉並未指出祭祀的時間，鄭玄根據漢時民間春、秋祭司命、行神、山神等，反推周制是當春祭司命、秋祠厲，或者「合而祠之」。

二、以禮例解《詩經》

《毛詩故訓傳》的意涵，齊佩瑢根據：

《商書·說命》：「王人求多聞，時惟建事，學于古訓乃有獲。事不師古，以克永世，匪說攸聞。」孔傳：「王者求多聞以立事，學於古訓乃有所得；事不法古訓而能以長世，非說所聞，言無是道。」（《尚書》，卷 10，頁 142）

《詩·大雅·烝民》：「仲山甫之德：柔嘉為則，令儀令色，小心翼翼，古訓是式，威儀是力。」毛傳：「古，故。訓，道。」鄭箋：「故訓，先王之遺典也。」（《詩》，卷 18-3，頁 675）

《國語·周語上》：「賦事行刑，必問于遺訓而咨于故實。」¹⁴⁹

齊氏指出「古訓」、遺訓是先人教言、聖王遺典，也就是古昔教訓。¹⁵⁰因此，《毛詩故訓傳》旨在傳述記載於《詩經》中的古人教訓。是則該書配合周王朝歷史事件闡述的原因，亦當在此。《毛詩·序》說：「至于王道衰，禮義廢，國異政，家殊俗，而變風、變雅作矣」，以王道與禮義的衰廢，說明變風、變雅的興起。鄭玄《詩譜·序》更申說為：

文武之德，光熙前緒，以集大命於厥身，遂為天下父母，使民有政有居。其時《詩》：《風》有〈周南〉、〈召南〉；《雅》有〈鹿鳴〉、〈文王〉之屬。及成王、周公致大平，制禮作樂，而有《頌》聲興焉，盛之至也。本之由此風雅而來，故皆錄之，謂之《詩》之「正經」。

¹⁴⁹ 舊題周左丘明著：《國語·周語上》，卷 1，頁 24。

¹⁵⁰ 齊佩瑢：《訓詁學概論》（臺北：華正書局，1991 年 9 月），頁 2-3。

後王稍更陵遲，懿王始受譖，享齊哀公；夷身失禮之後，〈邶〉不尊賢。自是而下，厲也、幽也，政教尤衰，周室大壞。〈十月之交〉、〈民勞〉、〈板〉、〈蕩〉，勃爾俱作，眾國紛然，刺怨相尋。五霸之末，上無天子，下無方伯，善者誰賞，惡者誰罰，紀綱絕矣。故孔子錄懿王、夷王時詩，訖於陳靈公淫亂之事，謂之「變風」、「變雅」。（《詩》，鄭玄〈詩譜序〉，頁5-6）

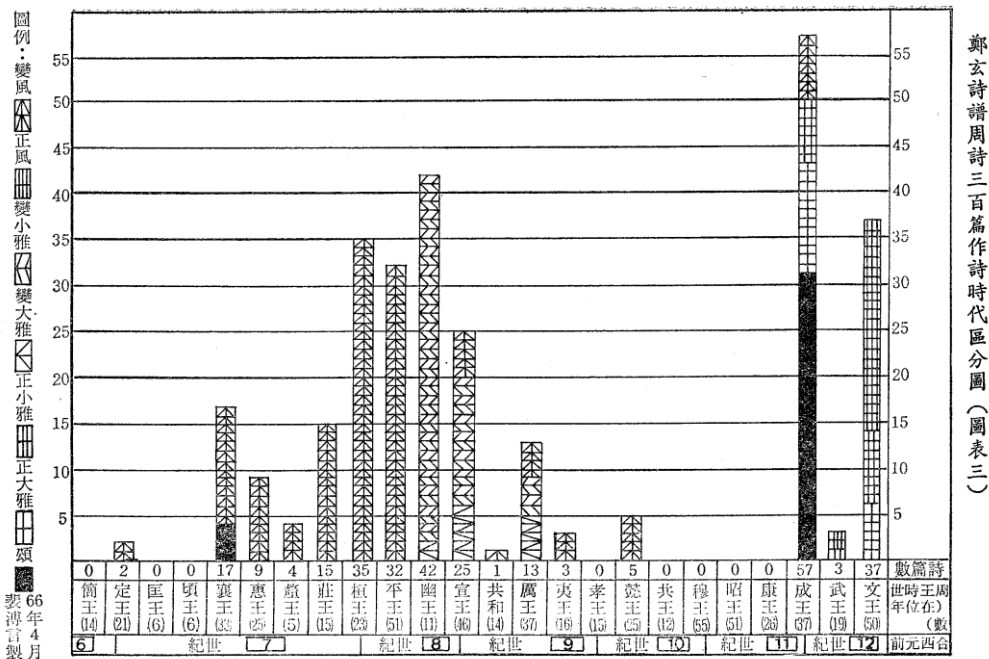
從周初到成王、周公制禮作樂，這段期間屬於盛世，詩篇和樂而美，屬於「正經」。懿王以下，¹⁵¹逐步敗壞，漸為衰世，詩篇刺怨，屬於「變風」、「變雅」。鄭玄所言，不僅是歷史發展，也是詩篇屬性。以政教之盛衰、禮樂之興廢，決定詩篇屬性，形成一系列的對照模式：

政教	禮樂	時序	詩性質	詩內容
盛	興	古	正	美
衰	廢	今	變	刺

對照政教、時序、詩的性質，裴普賢曾費心製成一簡明的圖表：¹⁵²

¹⁵¹ 鄭玄答張逸說：「宣王承亂，未必如周公之制。」宣王受時運影響，未必可視為盛世。見清·皮錫瑞：《鄭志疏證》，《經學輯佚文獻彙編》（北京：國家圖書出版社，2010年初版），第22冊，卷3，頁248。

¹⁵² 裴普賢說明此圖製定未納入商詩五篇、去除有目無詩者六篇、夷厲之際四篇權作夷王、厲王各二篇。由於上引「鄭玄《詩譜》周詩三百篇作詩時代區分圖」已可佐證筆者的觀點，故未引裴氏所製更為詳盡的「鄭玄《詩譜》所列三百篇世次一覽表」，其中包含時世、正變風雅、頌的配合情形，讀者可參。裴普賢：〈鄭玄《詩譜》圖表的綜合整理〉，糜文開、裴普賢著：《詩經欣賞與研究（改編版）》（臺北：三民書局股份有限公司，1987年11月），第4冊，頁301。按：此文承 林慶彰師提示，特此致謝。



文王、武王皆為正風、正雅，成王為正風、正雅、頌，懿王以下則未見正風、正雅之作。而成王時的七篇變風，可進一步探討。

以時代而言，〈豳風〉諸詩作於成王之時，卻被列入變風¹⁵³，其矛盾頗受批評。觀〈豳風〉七篇之〈序〉及鄭箋：

〈七月〉陳王業也。周公遭變故，陳后稷先王風化之所由，致王業之艱難也。(箋：周公遭變者，管、蔡流言，辟居東都。)

〈鴟鴞〉，周公救亂也。成王未知周公之志，公乃為詩以遺王，名之曰〈鴟鴞〉焉。(箋：未知周公之志者，未知其欲攝政之意。)

〈東山〉，周公東征也。(箋：成王既得〈金縢〉之書，親迎周公。周公歸，攝政。三監及淮夷叛，周公乃東伐之，三年而後歸耳。)

〈破斧〉，美周公也。周大夫以惡四國焉。(箋：惡四國者，惡其流言毀周公也。)

〈伐柯〉，美周公也。周大夫刺朝廷之不知也。(箋：成王既得雷雨大風之變，欲迎周公，而朝廷群臣猶惑於管、蔡之言，不知周公之聖德，疑於王迎之禮，是以刺之。)

¹⁵³ 《詩·豳譜》說：「成王之時，周公避流言之難，出居東都二年。后成王迎而反之，攝政，致大平。其出入也，一德不回，純似於公劉、大王之所為。大師大述其志，主意于豳公之事，故別其詩以為豳國變風焉。」(卷 8-1，頁 276)

〈九罍〉，美周公也。周大夫刺朝廷之不知也。

〈狼跋〉，美周公也。周公攝政，遠則四國流言，近則王不知。周大夫美其不失其聖也。（箋：不失其聖者，聞流言不惑，王不知不怨，終立其志，成周之王功，致大平，復成王之位，又為之大師，終始無怨，聖德著焉。）

（《詩》，毛傳、鄭箋，卷 8-1、8-2、8-3，頁 279-303）

首先，從周公出居東都對禮樂教化的影響來看，〈詩序〉指出周公出居東都，是一段「王業艱難」的非常時期¹⁵⁴：成王聽信譖言、不知周公之志，實與懿王受譖而烹齊哀公的事件，性質相同，程度有別而已；朝廷大夫也聽從四國流言而疑惑。從文王、武王以來的禮樂教化，隨周公出居東都而中斷。因此「攝事變改」¹⁵⁵，以致王業艱難，故視為變。其次，從成王之「正」與周公攝政的關係來看，〈詩譜·序〉說：「及成王，周公致大平，制禮作樂」，孔穎達指出「時當成王，功由周公，故〈譜〉說成王之詩，皆并舉周公為文。」¹⁵⁶成王因有周公而得太平，故列為「詩之正經」。當周公出居，則成王失去禮樂教化的憑藉，故視為變。第三，就詩篇內容來看歸屬風或雅的問題，〈豳風·七月〉陳述豳公為諸侯之政教，他篇則以周公為主，表明周公欲繼「諸侯」之心志，「不美王業之本，不得入〈周〉、〈召〉之正風也；又非刺美成王，不得入成王之正雅」¹⁵⁷，亦不得屬於變雅，故列入變風。

準此，鄭玄以〈豳風〉為變風，基本上符合政教禮樂與詩對照的觀點。申言之，正風與變風的判斷標準之一，是禮制。

鄭玄〈詩譜·序〉說：

以為勤民恤功，昭事上帝，則受頌聲，弘福如彼。若違而弗用，則被劫殺，大禍如此。吉凶之所由，憂娛之萌漸，昭昭在斯，足作後王之鑒，於是止矣。（《詩》，鄭玄〈詩譜序〉，頁 6-7）

根據文、武、成王修德行禮而致太平，厲王、幽王、陳靈公等不「勤民恤功，昭事上帝」而遭禍等具體史事與詩篇，孔子編錄《詩》以陳述政教盛衰、禮樂興廢與吉凶憂娛的因果關係，作為「後王之鑒」。申言之，這些周代史詩的作用，與慣例相當。因此從周公禮制實踐著眼，亦可作為掌握《詩》旨的方法之一。¹⁵⁸

¹⁵⁴ 《儀禮·士喪禮》筮宅兆，「無有後艱」，鄭注：「艱難，謂有非常，若崩壞也。」（卷 37，頁 440）

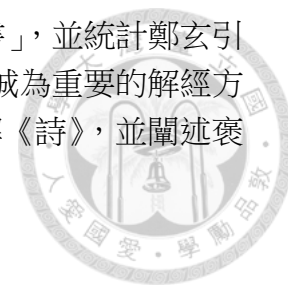
¹⁵⁵ 《詩·豳風·七月》，孔穎達正義，卷 8-1，頁 279。

¹⁵⁶ 《詩·詩譜序》，孔穎達正義，頁 5。

¹⁵⁷ 《詩·豳風·七月》，孔穎達正義，卷 8-1，頁 277。按：日本學者間嶋潤一指出周公自比公劉、大王、豳公，作〈七月〉欲成就「王命」亦可參。見氏著：《鄭玄と『周禮』——周の太平國家の構想》（東京：明治書院株式會社，2010 年 11 月），頁 404-406。

¹⁵⁸ 鄭玄《毛詩箋》以禮解《詩》，詳參彭美玲師：《鄭玄《毛詩箋》以禮說《詩》研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，張以仁教授指導，1992 年 6 月）。按：宋以下學者著眼於詩篇的情感、本義，認為以禮解詩，失之於拘、有跡。清代漢學則從文字聲韻訓詁，研究詩篇，柳存仁指出文字聲韻訓詁「似乎還只能說是最基礎或最基本的工作，雖然我們研

賴炎元曾指出鄭玄「精於三《禮》，故釋《詩》多引據禮書」，並統計鄭玄引三《禮》釋《詩》，共一百二十一條。¹⁵⁹職是，以禮解《詩》誠為重要的解經方法之一。下文列舉昏禮、祭祀之詩，說明鄭玄應用禮儀進程解《詩》，並闡述褒貶的情形。¹⁶⁰



（一）以昏禮進程解《詩》

1·〈邶風·匏有苦葉〉

昏禮的進程有六：納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎。〈詩序〉指出〈邶風·匏有苦葉〉為刺衛宣公之詩，其首章、三章責宣公「不依禮以娶」。¹⁶¹首章「匏有苦葉，濟有深涉。」鄭玄《箋》：

八月之時，陰陽交會，始可以為昏禮，納采、問名。（《詩·邶風·匏有苦葉》，鄭箋，卷 2-2，頁 87）

鄭玄將自然情境的描述，賦予人文活動的詮釋：夏曆八月，為秋，可以行納采、問名之禮。三章則云：「雝雝鳴鴈，旭日始旦」，毛傳：「納采用鴈，旭日始出，謂大昕之時。」鄭《箋》：

究古代歷史仍然得跟著它的成就走。但是同樣重要的，我們更不能忘記要從材料上瞭解古代風俗、信仰、習慣、典章制度的大目標，「《詩經》裡單純的發抒個人的情感的戀歌、情詩，……即使唱個千百萬次，它們所要傳達的情緒仍然是長期不變，萬古常新的。但是，詩裡面包含變動中的風俗制度、生活觀念、習慣信仰……那一類的詩篇，吸收時代的變動性的因素很多，紀錄都是不可能完全的，其中往往有殘剩的材料依然埋藏在深厚而乾涸的土壤裡面，需要我們細心地去發掘，那麼，作為是陳舊的，有時候甚至是荒謬的，看似漠不相關、不能深信的資料，也該有引起我們高度注意的機會。對《詩經》一書來說，常常使用各種傳統的經籍做它的支柱的〈傳〉、〈箋〉和〈疏〉恐怕就是這樣的、我們可以利用的一種工具。」因此，以禮解《詩》，固然可能在情意的解讀上有所不足，但就先秦的社會風俗而言，仍然是不可或缺的方法之一。而林慶彰師則指出從教化觀點而言，漢、宋並無大異，甚至可說「宋學繼承而且發揚了漢學的傳統」。另一方面，《禮記·學記》：「不學博依，不能安詩。」在廣博譬喻背後，除了情感之外，針對時事作詩，也是可能的。那麼，從先秦貴族生活著眼，亦為解經路徑之一。柳存仁：《〈毛詩傳箋〉、《正義》和朱熹《詩集傳》》，鍾彩鈞師主編：《朱子學的開展——學術篇》（臺北：漢學研究中心，2002 年 6 月初版），頁 1-25。林慶彰師：〈朱子《詩集傳·二南》的教化觀〉，鍾彩鈞師主編：《朱子學的開展——學術篇》，頁 53-67。關於《詩經》反映貴族生活，可參屈萬里：〈論國風非民間歌謠的本來面目〉，《書傭論學集》，收入《屈萬里先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1984 年 7 月初版），第 14 冊，頁 193-214。葉國良師：〈《詩經》的貴族性〉，《經學側論》，頁 37-61。又，歷代對鄭玄以禮解《詩》的討論，可參吳鷗：〈淺談鄭玄的以禮注詩〉，《北京大學中國古文獻研究中心集刊》第 4 輯，頁 129-140。按：此文承 張寶三師提示，特此致謝。

¹⁵⁹ 賴炎元：〈毛《詩》鄭《箋》釋例〉，《臺灣省立師範大學國文研究所集刊》第 3 期（1959 年 6 月），頁 117。

¹⁶⁰ 更為詳盡的儀節討論，可參彭美玲師：《鄭玄《毛詩箋》以禮說詩研究》、季旭昇：《《詩經》古禮研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2010 年 9 月出版）、葉國良師：〈《儀禮》與《詩經》互證的學術意義〉，《中國經學》第 10 輯。按：葉師文，從「現代」觀點解讀《儀禮》與《詩經》的關係，適可對照本文討論「漢代」鄭玄以禮為標準解讀《詩經》的方法。

¹⁶¹ 《詩·邶風·匏有苦葉》，孔穎達正義，卷 2，頁 87。

自納采至請期用昕，親迎用昏。（《詩·邶風·匏有苦葉》，鄭箋，卷 2-2，頁 88-89）

詩句的情境中，蘊涵昏禮進程。「鳴鴈」為納採用幣，「旭日始旦」的早晨為行納采、問名、請期之禮的時刻。鄭玄又說明親迎用黃昏之時，補足舉行六禮的時刻。又「士如歸妻，迨冰未泮」，鄭《箋》：

歸妻，使之來歸於己，謂請期也。冰未散，正月中以前也。二月可以昏矣。

（《詩·邶風·匏有苦葉》，鄭箋，卷 2-2，頁 89）

士人請期，需在冰未散的正月初旬前，二月親迎，「可以昏矣」。昏期的部分，據〈召南·行露〉、〈唐風·綢繆〉，鄭玄認為二月嫁娶；〈豳風·東山〉、〈小雅·我行其野〉，則言「仲春」，均同。¹⁶²綜上所述，〈匏有苦葉〉的詮釋，實以說明昏禮正規儀節的方式，反襯衛宣公之不合禮。

2·〈衛風·氓〉

〈氓〉除了昏禮進程之外，亦涉及媒妁之言。其詩首章，男子「匪來貿絲，來即我謀」，鄭《箋》：

此民非來買絲，但來就我，欲與我謀為室家也。（《詩·衛風·氓》，鄭箋，卷 3，頁 134）

孔穎達則申言有絲之時，當為夏季。相較於〈匏有苦葉〉秋八月納采、問名，此男子謀家室於夏，已屬非禮。又，「送子涉淇，至于頓丘」，鄭《箋》：

至此頓丘，定室家之謀，且為會期。（《詩·衛風·氓》，鄭箋，卷 3，頁 134）

可知二人私訂終身，未經父母、媒妁之言。此次婚期，女子因無良媒來告，過期未與。但女子又希望男子無怒於己，故自行提出「秋以為期」，仍是私定昏期。又，「爾卜爾筮，體無咎言」，鄭《箋》：

復關既見此婦人，告之曰：「我卜女筮，女宜為室家矣。」兆卦之繇，無

凶咎之辭，言其皆吉，又誘定之。（《詩·衛風·氓》，鄭箋，卷 3，頁 135）

以昏禮進程觀之，此為納吉。本應由男方之父告廟、卜筮，而此詩為男子自行卜筮。「以爾車來，以我賄遷。」鄭《箋》：

¹⁶² 《詩·召南·行露》：「厭浥行露，豈不夙夜？謂行多露。」鄭《箋》：「謂二月中，嫁取時也。」（卷 1-4，頁 55）清人包世榮也說：「諸侯、大夫雖以中春為正時，餘月亦聽之。」《周禮·地官·媒氏》掌萬民之婚姻判合，仲春時節，令未婚男女相會，「於是時也，奔者不禁」，係出於天人相應之思維。〈月令〉仲春，玄鳥至，天子親祠高禘之神，懷有身孕的嬪妃「帶以弓韉，授以弓矢于高禘之前」，以求男丁。依〈月令〉所載，天子行事不違農時，諸侯、大夫亦當如此，則昏禮之期應無階級之別。鄭玄說：「玄鳥，燕也。燕以施生時，來巢人堂宇，而孚乳嫁娶之象也。媒氏之官以為候。高辛氏之出玄鳥，遺卵蜃簡吞之而生契，後王以為媒官，嘉祥而立其祠焉。變媒言禘，神之也。」（《禮記》，鄭注，卷 15，頁 299）「天命玄鳥，降而生商」，玄鳥具有孚乳後代的神話典故。再加上，玄鳥為燕，燕築巢於人的堂宇，相偶、孕蘊後代，為人親眼所見的實際經驗，因此將玄鳥至的仲春二月，作為婚姻、求子的月分，也具有神話和實質經驗的可能性。參包世榮：《毛詩禮徵》，卷 3，頁 15、19。

信其卜筮皆吉，故答之曰：徑以女車來迎我，我以所有財賄徒就女也。

（《詩·衛風·氓》，鄭箋，卷3，頁135）

藉由女子回憶的口吻，說明親迎的情形。親迎當由男子奉其父之命前往迎娶，詩中卻是女子告男子前來迎娶，「女子嫁不以禮」¹⁶³。女子耽溺於非禮之樂，最終見棄而自悔。

在禮儀進程的脈絡中，解讀詩篇，〈氓〉因不符六禮的規矩，故被視為「禮義消亡，淫風大行，男女無別，遂相奔誘」，屬於「刺淫佚」。¹⁶⁴

3·〈召南·野有死麕〉

依詩句內容，可分為昏禮用鴈幣、媒人、親迎三項討論：其一，用幣。「野有死麕，白茅包之」，男子以白茅純束包裹麕肉、鹿肉作為禮物前來。「昏禮五禮用鴈，唯納徵用幣」，此以麕肉、鹿肉為禮，當係亂世民貧，故以麕肉、鹿肉為禮，以示尊敬。¹⁶⁵其次，媒人。「有女懷春，吉士誘之」，鄭玄：

有貞女思仲春以禮與男會，吉士使媒人道成之。疾時無禮而言然。（《詩·召南·野有死麕》，鄭箋，卷1-5，頁65）

冀此吉士有媒人為導，成此婚事，即「取妻如之何，匪媒不得」。其三，親迎。「舒而脫脫兮，無感我帨兮，無使彪也吠」，男子依禮而來，威儀當舒遲有節，毋奔走失節，致使女子佩巾振動、犬驚而吠。「犬吠」，鄭玄答張逸：

正行昏禮，不得有狗吠。（《詩·召南·野有死麕》，孔穎達正義引，卷1-5，頁66）

可知其為成昏之時。女子的佩巾，當係《儀禮·士昏禮·記》：「母施衿結帨，曰：勉之、敬之，夙夜無違宮事」¹⁶⁶，女子出嫁當日，母結以佩巾，庶母結以鞶囊，告戒謹敬慎重，隨身佩戴，作為提醒之用。

〈野有死麕〉一詩，鄭玄承襲〈詩序〉，認為紂王時，天下昏禮不由媒妁、鴈幣不至，劫脅以成婚，然而貞女雖處亂世，惡其無禮，欲令人行禮事。故此為運用反諷手法的刺詩。

（二）以祭祀儀節解《詩》

1·〈小雅·楚茨〉¹⁶⁷

¹⁶³ 《詩·衛風·氓》，鄭箋，卷3，頁135

¹⁶⁴ 《詩·衛風·氓·序》，卷3-3，頁134。

¹⁶⁵ 《詩·召南·野有死麕》，孔穎達正義，卷1-5，頁66。

¹⁶⁶ 《儀禮·士昏禮·記》，卷6，頁64。

¹⁶⁷ 據王應麟云：「〈楚茨〉可以見〈少牢饋食禮〉」一語，凌廷堪〈詩楚茨考〉遂以〈小雅·楚茨〉為王朝卿大夫之祭禮，而〈少牢饋食禮〉為侯國卿大夫之祭禮。按照階級、命制推算，上公九命，侯伯七命，子男五命；王之卿六命，大夫四命。可知王朝之卿的命數，高於子男；大夫次子男一級。那麼，王朝卿大夫即相當於諸侯的身分。從牢牲與身分的關係來看，《國語·楚語》載：「觀射父：『祀加於舉。天子舉以大牢，祀以會；諸侯舉以特牛，祀以太牢；卿舉

〈毛詩序〉說：

〈楚茨〉，刺幽王也。政煩賦重，田萊多荒，……故君子思古焉。（《詩·小雅·楚茨》，卷 13-2，頁 453）

於是，這篇同樣運用古代合禮之事，以反諷幽王失政。孔穎達說：

周之盛王，致太平者，莫過成王，則此思古者，思成王也。此篇思古明王先成其民，而後致力於神。（《詩·小雅·楚茨》，孔穎達正義，卷 13-2，頁 454）

將此篇界定為天子禮。然天子祭禮所存不多，鄭玄、孔穎達根據《儀禮》詳細記載士、大夫廟祭的流程為基準，推次而言天子祭祀的《詩·楚茨》。《儀禮》載士、大夫廟祭事尸，主於饋食，包含：

接祭→尸飯→三獻（醑）→主人獻眾賓與眾兄弟→旅酬→無算爵
饋食禮畢，卿有饋尸之禮。天子、諸侯事尸之禮，大致可分為：

裸→朝踐→饋食→繹祭（祭之明日）

散見於《周禮》、《禮記》、《詩》及相關鄭注或《毛詩箋》。

〈楚茨〉首章包含祭前準備、裸，並略言饋食之禮等。開端以黍稷盈滿糧倉供祭祀之用，「以為酒食，以享以祀。以妥以侑，以介景福」，鄭《箋》：

以黍稷為酒食，獻之以祀先祖。既又迎尸，使處神坐而食之。為其嫌不飽，祝以主人之辭勸之，所以助孝子受大福也。（《詩·小雅·楚茨》，鄭箋，卷 13-2，頁 454）

〈楚茨〉為天子禮，以黍稷概括酒食：以用酒而言，「以獻祀其先祖也」，「謂鬱鬯之酒以灌，朝踐酌醴，饋熟酌盎以獻，比至於尸醑以酢，諸臣皆為用酒也」¹⁶⁸。灌用鬱鬯，朝踐用醴，饋食用酒，後者從天子以下皆同。以設食而言，饋獻時，迎尸於室，以拜安妥之，設食以進，並請祝勸食，以表孝子之心。因此，詩之首章，以概括性的用語，統攝祭祀事尸所有的酒、食。

次章，包含殺牲（朝踐）、禘祭等。「或剝或亨，或肆或將」鄭箋：

祭祀之禮，各有其事。有解剝其皮者，有煮熟之者，有肆其骨體于俎者，或奉持而進之者。（《詩·小雅·楚茨》，鄭箋，卷 13-2，頁 455）

祭祀的準備過程中，諸臣各司其職，剝皮、烹煮、割解、進呈牛羊之俎。「祝祭于禘，祀事孔明」，鄭箋：

以少牢，祀以特牛；大夫舉以特牲，祀以少牢。」《大戴禮記·曾子天圓》：「序五牲之先後貴賤：諸侯之祭，牛，曰大牢。大夫之祭牲，羊，曰少牢。」而〈楚茨〉言「絜爾牛羊」，行禮者的身分，為諸侯以上，凌氏所言，就階級來說可以成立。

從禮儀流程來看，凌氏認為〈楚茨〉之第二章為正祭之禮、第五章為正祭告利成之禮，而將第三章、第四章與〈少牢饋食禮〉下篇的饋尸之禮作為比較基準，形成正祭→饋尸→正祭的禮儀流程，不無矛盾。準此，凌氏之說，就階級而言，可以成立；而其禮儀進程的解釋，稍顯不足，故未從之。但也可見凌氏以禮例觀點解《詩》。上述資料見《禮經釋例·詩楚茨考》，卷 10，頁 541-544。《周禮·春官·典命》，卷 21，頁 321-322。《國語·楚語下》，卷 18，頁 564-565。《大戴禮記·曾子天圓》，卷 5，頁 101。

¹⁶⁸ 《詩·小雅·楚茨》，孔穎達正義，卷 13-2，頁 454。

孝子不知神之所在，故使祝博求之平生門內之旁，待賓客之處，祀禮于是甚明。（《詩·小雅·楚茨》，鄭箋，卷 13-2，頁 455）

使祝博求祖先神靈於平生門內之傍，待賓客之處，即〈禮器〉所云：「為祊於外」求先人所在之處，以孝親。¹⁶⁹鄭玄《箋》扣合詩句與祭祀進程，加以解釋。

三章，包含燔燎、薦熟（饋食）、從獻、九獻、旅酬等。「君婦莫莫，為豆孔庶，為賓為客」，鄭箋：

祭祀之禮，后夫人主共簋豆，必取肉物肥美者也。（《詩·小雅·楚茨》，鄭箋，卷 13-2，頁 456）

后夫人所供之簋豆皆取肉之美者。「獻醕交錯，禮儀卒度，笑語卒獲。」鄭箋：

始主人酌賓，為獻。賓既酌主人，主人又自飲酌賓，曰醕。至旅而爵交錯以徧。（《詩·小雅·楚茨》，鄭箋，卷 13-2，頁 456）

可知鄭玄運用祭祀飲酒主人與賓獻、酢、酬，及旅酬等進程，解釋詩句。

由於天子諸侯廟祭，兼行正祭與繹祭，不易區別。參考《儀禮》的祭祀流程：〈少牢饋食禮〉正祭為「主婦薦韭菹醢醢」→主人獻尸；〈有司徹〉載性質與繹祭相同的大夫饋尸之禮¹⁷⁰，為主人獻尸→「主婦薦韭菹」。孔穎達認為此章后夫人先薦豆，然後主人獻尸，當屬正祭，而非繹祭。

四章，屬致嘏之禮。尸禮食畢，令祝致福於主人：「既齊既稷，既匡既勅，永錫爾極，時萬時億」，鄭箋：

嘏之禮，祝徧取黍稷牢肉魚，擣于醢以授尸，孝孫前就尸受之。天子使宰夫受之以筐，祝則釋嘏辭以勅之。（《詩·小雅·楚茨》，鄭箋，卷 13-2，頁 457）

致嘏時，祝取黍稷牢肉魚，擣於醢以授尸，「孝孫前就尸受之」，祝以嘏辭祝福主人。孔穎達指出此儀節，相當於〈少牢饋食禮〉、〈特牲饋食禮〉尸酢主人時，命祝致嘏。¹⁷¹

五章，包含祝告利成、送尸、徹饌。祭事既畢，祝告利成，「鼓鍾送尸」。接著，「諸父兄弟，備言燕私」，鄭箋：

祭祀畢，歸賓客之俎。同姓則留與之燕，所以尊賓客、親骨肉也。（《詩·小雅·楚茨》，鄭箋，卷 13-2，頁 458）

鄭玄將之視為祭禮畢，接著舉行同族燕聚的流程。上述三、四、五章的饋食儀節，多可與《儀禮》士、大夫廟祭相參。

六章，祭畢，與同族燕飲，族人並祝福主人：「使君壽考，孔惠孔時，維其盡之，子子孫孫，勿替引之」。大夫、士雖未見主人另外單獨與族人燕飲的儀節，

¹⁶⁹ 《詩·小雅·楚茨》，孔穎達正義，卷 13-2，頁 456。

¹⁷⁰ 鄭玄：「卿大夫既祭而賓尸，禮崇也。……天子諸侯明日祭於祊而繹。」見《儀禮·有司徹》，鄭注，卷 49，頁 580。

¹⁷¹ 《詩·小雅·楚茨》，孔穎達正義，卷 13-2，頁 457-458。

然〈少牢饋食禮〉亦載上餽親嘏主人：「主人受祭之福，胡壽保建家室」，可知禮儀細節雖因身分而隆殺，然相聚彼此祝福的情意不變。是則，運用禮儀具有固定流程的概念，有助於解讀《詩經》。

值得注意的是，清人孫希旦、胡培翬等根據〈楚茨〉第二章，反過來辨駁鄭玄、孔穎達所言的祊祭之禮。〈郊特牲〉：

孔子曰：「繹之於庫門內，祊之於東方，朝市之於西方，失之矣。」（《禮記》，卷 25，頁 489）

鄭注：

祊之禮，宜於廟門外西室，繹又於其堂，神位在西也。此二者同時，而大名曰繹。（《禮記》，鄭注，卷 25，頁 489）

孔穎達遂總括《詩·小雅·楚茨》、〈郊特牲〉鄭注，指出：

凡祊有二種：一是正祭之時，既設祭於廟，又求神於廟門之內。……二是明日繹祭之時，設饌於廟門外西室，亦謂之祊。（《禮記》，孔穎達正義，卷 26，頁 509）

據孔氏所言，祊既行於正祭，又行於明日繹祭時。唐人賈公彥也有相近的看法。¹⁷²據鄭玄、孔穎達引《爾雅·釋宮》「廟門謂之祊」，以及〈楚茨〉所言的順序，孫希旦、胡培翬釐清：一，正祭之禮，不宜出廟，因此祊祭的地點在廟門「內」之塾，而非門外西室。二，祊祭，行於饋食之前，相當於朝踐之節。三，由於廟門又稱作「祊」，而繹祭行於廟門，因此產生混淆，遂有所謂的繹祭之祊，實則無之。¹⁷³準此，二氏以為祊祭行於正祭當日朝踐之時，地點為廟門內，明日繹祭不另行祊祭。此則據詩句，重新詮釋禮儀流程。

2·〈小雅·賓之初筵〉

毛《傳》以此詩為燕射，鄭玄則以為大射，二者的差別在於是否與祭祀有關。據《儀禮·大射》，先行燕禮的賓主獻酢、公與賓卿舉旅，次行射禮，最終以旅酬、無算爵，作為結束。《禮記·射義》說：

古者諸侯之射也，必先行燕禮。（《禮記》，卷 62，頁 1014）

天子將祭，必先習射於澤宮。澤者，所以擇士也。已射于澤，而后射於射宮。射中者得與於祭，不中者，不得與於祭。（《禮記》，卷 62，頁 1019）

可知大射結束後，天子諸侯將與善射者，行廟祭。化約儀節流程如下：

飲酒（燕）→射→飲酒（燕）→祭祀。

而〈賓之初筵〉說：「錫爾純嘏，子孫其湛」，適為祭祀的嘏辭，因此釋為大射，較符詩旨。〈毛詩序〉說：

¹⁷² 《儀禮·有司徹》，賈疏，卷 49，頁 580。

¹⁷³ 清·孫希旦：《禮記集解》，上冊，〈禮器〉，卷 24，頁 665；〈郊特牲〉，卷 25，頁 684；〈郊特牲〉，卷 26，頁 715-716。胡培翬：《儀禮正義·有司徹》，第 3 冊，卷 39，頁 2319-2321。

衛武公刺時也。幽王荒廢，嬖近小人，飲酒無度，天下化之，君臣上下沈湎淫液。武公既入而作是詩也。（《詩·小雅·賓之初筵》，卷 14-3，頁 489）此詩旨為幽王荒廢政事、近小人、飲酒無度，故屬刺詩。

首章，前八句「賓之初筵，左右秩秩。籩豆有楚，殽核維旅。酒既和旨，飲酒孔偕。鍾鼓既設，舉醕逸逸。」先言燕飲之事。後六句「大侯既抗，弓矢斯張。射夫既同，獻爾發功。發彼有的，以祈爾爵」，言大射之事。燕飲→大射的進程，適與《儀禮·大射》先飲酒，至公為大夫舉旅，始行射禮的程序，相合。而「發彼有的，以祈爾爵」，適為射禮飲不勝者爵的儀節。

二章，言作樂以祭。「錫爾純嘏，子孫其湛」，鄭《箋》：

嘏，謂尸與主人以福也。湛，樂也。王受神之福於尸，則王之子孫皆喜樂也。（《詩·小雅·賓之初筵》，鄭箋，卷 14-3，頁 493）

相當於事尸禮畢，尸命祝致嘏於主人。「其湛曰樂，各奏爾能。賓載手仇，室人入又。」鄭《箋》：

謂既湛之後，各酌獻尸，尸酢而卒爵也。士之祭禮，上嗣舉奠，因而酌尸。天子則有子孫獻尸之禮。〈文王世子〉曰：「其登、饌、獻、受爵則以上嗣」是也。……室人，有室中之事者，謂佐食也。又，復也。賓手挹酒，室人復酌為加爵。（《詩·小雅·賓之初筵》，鄭箋，卷 14-3，頁 493）

鄭玄以士禮解天子、諸侯祭，殆士卑不嫌與國君同；不直接引用〈文王世子〉而先引用士祭，「以〈文王世子〉記文無行事之次，約士禮準之而後明」¹⁷⁴，更突顯禮例的重要性。依照〈特牲饋食禮〉的進程：

嗣子舉奠獻尸→賓長、兄弟之長加爵→佐食加爵。

詩云子孫既樂之後「各奏爾能」，即向尸獻酒，相當於士祭的嗣子舉奠獻尸。「賓載手仇，室人入又」，相當於士祭的賓長、兄弟之長加爵，及佐食加爵。可知鄭玄以禮儀流程解析詩句。同章，「酌彼康爵，以奏爾時」，鄭玄箋說：

康，虛也。時，謂心所尊者也。加爵之間，賓與兄弟交錯相醕，卒爵者酌之，以其所尊，亦交錯而已，又無次也。（《詩·小雅·賓之初筵》，鄭箋，卷 14-3，頁 493）

賓弟子與兄弟弟子向其所尊者交錯敬酒，為旅酬之末，故「無次」。¹⁷⁵

三章言今王祭末之燕，小人為賓，不能自敕戒。「曰既醉止，威儀幡幡，舍其坐遷，屢舞僊僊」，鄭《箋》：

此言賓初即筵之時，能自勅戒以禮。至於旅酬，而小人之態出。（《詩·小雅·賓之初筵》，鄭箋，卷 14-3，頁 495）

此章言賓初即筵時，猶能自持，旅酬既醉，「不知其秩」。

四章，繼言賓醉而失度。鄭《箋》：

¹⁷⁴ 《詩·小雅·賓之初筵》，孔穎達正義，卷 14-3，頁 494。

¹⁷⁵ 《詩·小雅·賓之初筵》，孔穎達正義，卷 14-3，頁 495。

此更言賓既醉而異章者，著為無算爵以後也。（《詩·小雅·賓之初筵》，鄭箋，卷 14-3，頁 495）

可知鄭玄以三、四章相連，皆為失禮之事，此章為旅酬之後的無算爵。卒章，從政教的觀點，闡明君王失禮，則天下相率而行。

此篇涉及燕飲、射禮、祭祀等不同禮儀類型，而著重於祭祀。根據鄭玄對上述詩句的說明，祭祀的進程約為：事尸→致嘏→子孫獻尸、加爵→旅酬→無算爵。至於按照禮儀規則加以評價，則如「不知其秩，醉而失度」，因而這首詩可說是以例進行褒貶的典型之一。

彭美玲師曾指出在周王朝興衰的歷史背景下，經詩人創作、史官潤飾、孔子編修等發展，完成託諷寓譏，而此發展流程與美刺正變、合禮與非禮相應。¹⁷⁶準此，觀察上述詩篇，〈匏有苦葉〉、〈野有死麕〉、〈楚茨〉等詩採用思古以諷今的方式，〈氓〉、〈賓之初筵〉則直陳其非，在合禮與非禮的判斷中，由於詩的文學性質，在時空交錯、變化解釋等方式下，豐富褒貶形式，使美刺正變、合禮與非禮的對應或需經過一番轉折，如〈野有死麕〉明為刺詩，內容卻陳述合禮之事。而評判合禮或非禮的部分依據，來自禮儀進程。¹⁷⁷

三、以禮例解《春秋》三《傳》

以例而言，「使亂臣賊子懼」，並率先在漢朝政治發揮影響力的《春秋》，是相當值得取道的切入點。《史記·孔子世家》說：

乃因史記作《春秋》，……約其文辭而指博。故吳楚之君自稱王，而《春秋》貶之曰「子」；踐土之會實召周天子，而《春秋》諱之曰「天王狩於河陽」。推此類以繩當世。貶損之義，後有王者舉而開之。《春秋》之義行，則天下亂臣賊子懼焉。……弟子受《春秋》，孔子曰：「後世知丘者以《春秋》，而罪丘者亦以《春秋》。」¹⁷⁸

「吳、楚之君自稱王」、「踐土之會實召周天子」實已違反春秋時的禮法，然周王室無力加以糾正，故孔子因魯史而筆之於書，希望藉此「使亂臣賊子懼」，回復應有的秩序。這種對禮秩的深刻期盼，根源於慣例與新變之間的矛盾。見諸文字，則「約其文辭而指博」，形成文字與意義之間錯綜複雜的鍊結。字句與意義之間的關係，遂構成文例、義例。同時，藉由「筆則筆，削則削」等文字的有無¹⁷⁹，

¹⁷⁶ 彭美玲師：《鄭玄〈毛詩箋〉以禮說詩研究》，頁 57。

¹⁷⁷ 王啟發考察鄭玄《三禮注》引《詩》，指出引《詩》其中一項作用在於證明禮儀程式。可見鄭玄不論是以禮箋《詩》還是引《詩》注解三《禮》，確實是以禮儀流程、規則的觀點貫通經籍。見氏著：《禮學思想體系探源》（鄭州：中州古籍出版社，2005 年 1 月初版），頁 261-262。

¹⁷⁸ 漢·司馬遷：《史記·孔子世家》，第 3 冊，卷 47，頁 1943。

¹⁷⁹ 所謂「常事不書」，乃因史書並非流水帳，不須記例行公事。復加之以微言大義的觀點，筆法成為重要的解經方式。如紀裂繻代君親迎，違背昏禮親迎的規則，故筆之於書。

及吳楚稱王而《春秋》曰「子」等文字的變易，以禮為標準，表達褒、貶、損、諱等評價與意涵。《史記》記載董仲舒說：

夫不通禮義之旨，至於君不君，臣不臣，父不父，子不子。夫君不君則犯，臣不臣則誅，父不父則無道，子不子則不孝；此四行者，天下之大過也。

以天下之大過予之，則受而弗敢辭。故《春秋》者，禮義之大宗也。¹⁸⁰

《春秋》辨別人倫的是非善惡，是「禮義」的直接繼承者。換言之，《春秋》記載的事件及其評論，表現出禮儀規則的規範作用。

除了未著明來源的歷史事件之外，¹⁸¹《禮記》有部分內容是以禮儀規則的概念解釋春秋，茲舉二例說明：第一，《禮記·坊記》說：

子云：取妻不取同姓，以厚別也。故買妾不知其姓，則卜之。以此坊民，魯《春秋》猶去夫人之姓，曰「吳」；其死曰「孟子卒」。（《禮記》，卷 51，頁 872）

〈曲禮上〉、〈郊特牲〉、〈大傳〉均有相近的記載。異姓聯姻，旨在親附不同血緣的異族、重視彼此的連繫。¹⁸²〈坊記〉說明「取妻不取同姓」的規則後，即證以違例之事：魯為周公姬旦之後，吳為古公亶父之子太伯的後代，亦為姬姓；而魯昭公卻娶同姓吳國之女。陳國的大夫批評說：

君取於吳，為同姓，謂之吳孟子。君而知禮，孰不知禮？（《論語·述而》，卷 7，頁 64）

因此《春秋》經文不書「夫人某氏薨」，而載「孟子卒」，以「諱取同姓」¹⁸³。〈雜記下〉則說：「夫人之不命於天子，自魯昭公始也。」¹⁸⁴第二，《禮記·坊記》說：

子云：「升自客階，受弔於賓位，教民追孝也。」未沒喪不稱君，示民不爭也。故魯《春秋》記晉喪曰：「殺其君之子奚齊及其君卓。」以此坊民，子猶有弑其父者。（《禮記》，卷 51，頁 869-870）

魯僖公九年秋，晉獻公卒。同年，里克殺奚齊。十年，里克殺卓子。按照《左傳》：「凡在喪，王曰小童，公侯曰子」、〈坊記〉：「未沒喪不稱君」，因此與晉獻公同一年亡故的奚齊被稱為「君之『子』」。《公羊傳》說：「君存稱世子，君薨稱子某，既葬稱子，踰年稱公。」獻公九年卒，十年卓子被殺，踰年，故稱卓子為「君」。〈坊記〉這條記載運用禮儀規則，解讀《春秋》經文。若從作者身分來看，《春秋》為孔子所作，《禮記》包含孔門七十子後學的作品，可知孔門教學法之一，係根據禮儀評論史事。

¹⁸⁰ 漢·司馬遷：《史記·太史公自序》，第 5 冊，卷 130，頁 3298。

¹⁸¹ 如〈檀弓〉：「邾婁復之以矢，蓋自戰於升陞始也」，係為魯僖公二十二年，魯與邾婁在升陞之戰。〈檀弓上〉載晉獻公殺世子申生事，為僖公四年事。〈檀弓下〉載晉大夫知悼子卒，平公飲酒而杜蕢諫，見於《春秋》昭公九年。

¹⁸² 《國語·晉語四》：「同姓不婚，惡不殖也。」（卷 10，頁 349）《左傳》僖公二十三年：「男女同姓，其生不蕃。」（卷 15，頁 252）從優生學的觀點，避免子嗣不盛、遺傳疾病等問題。

¹⁸³ 《禮記·坊記》，孔穎達正義，卷 51，頁 872。

¹⁸⁴ 《禮記·雜記下》，卷 43，頁 752。

鄭玄及其弟子亦曾以禮儀與《春秋》的關係，進行討論。《禮記·曾子問》載古代世子不為慈母服喪，魯昭公因幼年喪母，由慈母養育，受其恩重。當慈母過世，昭公欲為之服喪，有司勸諫說：

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！（《禮記》，卷 18，頁 368）

有司勸諫若行此事將遺臭萬年。魯昭公最終採用練冠的權宜之計，但仍不改為慈母服喪的心願。從「逆古之禮」、「亂國法」，可知「古禮」的本質猶如法度，得制約人的行為；當違背古禮時，所受到的評價無異於「亂國法」。因此，就這條記載而言，魯昭公為慈母服喪，「非禮也」。鄭玄及其弟子趙商亦曾論及此事。依禮，庶子為後者，為其母（妾）服緦麻三月。趙商據禘祫月分，推算魯昭公為妾母服三年喪，而《春秋》經文「無譏」，因而提問：為妾母服三月緦麻誤，抑或是《春秋》載禘祫之事錯？鄭玄回答說：

《春秋》經所譏、所善者，皆於禮難明者也。其事著明，但如事書之，當案禮以正之，今以不譏，為是亦寧有善之文與？¹⁸⁵

鄭玄並未肯定魯昭公為妾母服三年喪，而認為其事當有後人難明之「善」，故《春秋》不譏。值得注意的是，鄭玄認為《春秋》「所譏、所善」者，當以禮作為評判標準。¹⁸⁶日本學者間嶋潤一指出：

事實上，關於妾母的緦麻服，鄭玄在視為成于周公之手的《儀禮·喪服》上已有表示。如果注意到這一點，鄭玄對趙商所說的「禮」必然是「周禮」。就是說，對於趙商的回答，借助于妾母的服制，提出了他解釋《春秋》之禮時的理念。對鄭玄而言，只有「周禮」才是對《春秋》之禮作做出解釋時包容統合的標準。¹⁸⁷

易言之，《春秋》之禮當在「周禮」的觀點下進行解讀，而鄭玄所認定的「周禮」又以周公制禮為標的，即以《儀禮》、《周禮》為主。

由於鄭玄並無注解《春秋》的專著，因此以《儀禮注》引《春秋》為範圍，以鄭玄所說：「《春秋》多記諸侯朝、聘、會、同」¹⁸⁸的朝聘之事，作為討論內容。一方面可觀察注釋者引用《春秋》解釋《儀禮》的表現。另一方面，也呈現注釋者是在「禮」的觀點下，理解《春秋》。如此，其引述方具有效力。

¹⁸⁵ 清·皮錫瑞：《鄭志疏證》，《經學輯佚文獻彙編》，第 22 冊，卷 7，頁 291。

¹⁸⁶ 鄭玄相似的說法還可見於《周禮·地官·師氏》：「掌國中、失之事，以教國子弟。」鄭注：「教之者，使識舊事也。中，中禮者也。失，失禮者也。故書『中』為『得』。杜子春云：『當為得。記君得失，若《春秋》是也。』」（《周禮》，鄭注，卷 14，頁 212）師氏的職責之一為：以舊事中合禮、失禮者教導國中子弟。記載往事合禮、失禮者，如《春秋》。《詩·商頌·玄鳥》孔穎達正義引鄭玄〈禘祫志〉說：「竊念《春秋》者，書天子、諸侯中、失之事，得禮則善，違禮則譏，可以發起是非，故據而述焉。」（《詩》，孔穎達正義，卷 20-3，頁 793）鄭玄認為禮是探討《春秋》的切入點。

¹⁸⁷ （日）間嶋潤一著，曹峰譯：〈鄭玄《魯禮禘祫義》的結構和意義〉，方旭東主編：《日本學者論中國哲學史》（上海：華東師範大學出版社，2010 年 12 月初版一刷），頁 180。

¹⁸⁸ 《禮記·經解》，鄭注，卷 50，頁 845。



(一) 朝位

《儀禮·覲禮》覲禮當日，諸侯「受舍於朝」之位：

同姓，西面北上。異姓，東面北上。（《儀禮》，卷 26 下，頁 320）

鄭注：

分別同姓、異姓，受之將有先後也。《春秋傳》曰：「寡人若朝于薛，不敢與諸任齒」，則周禮先同姓。（《儀禮》，鄭注，卷 26 下，頁 320）

鄭玄認為受禮時，以同姓為先，故同姓西面，並引《春秋》的事件闡明《儀禮》之制。《左傳》隱公十一年，滕侯、薛侯朝魯，「爭長」，滕侯說：

我，周之卜正也；薛，庶姓也，我不可以後之。（《左傳》隱公十一年，卷 4，頁 79）

言下之意，滕侯不僅是周王室的卜官之長，也是同姓諸侯，何能後於庶姓之薛！隱公使人請求薛侯發揮同理心，說：

周之宗盟，異姓為後。寡人若朝于薛，不敢與諸任齒。君若辱貺寡人，則願以滕君為請。（《左傳》隱公十一年，卷 4，頁 79）

可知周人的朝會之禮，以同姓為先。¹⁸⁹

(二) 國君與外臣的無算樂

《儀禮·鄉飲酒禮》：「無算樂」，鄭玄指出燕樂不拘樂曲數目、演奏方式亦不侷限於「間樂」或「合樂」，「盡歡而止也」，又說：

《春秋》襄二十九年，吳公子札來聘，請觀于周樂。此國君之無算。（《儀禮》，鄭注，卷 10，頁 101）

魯國，為周公之後，受賜禮樂。因此，吳季札至魯，請觀周樂，魯國為之歌二〈南〉、〈小雅〉、〈大雅〉、〈頌〉等。〈燕禮·記〉：「若與四方之賓燕，……有房中之樂」，鄭注：

弦歌〈周南〉、〈召南〉之詩，而不用鍾磬之節也。（《儀禮》，鄭注，卷 15，頁 181）

是則，鄭玄認為諸侯燕外臣本不用鍾磬，因季札請求，魯君遂在不拘曲目與形式、用樂「無次無數」的無算樂時，使季札觀之。易言之，鄭玄在燕禮的進行脈絡中，說明季札得觀周樂的時機。¹⁹⁰

¹⁸⁹ 關於此例，陳槃曾十分詳細地考證說：「今按：證以隱十一年以後之事，則實際與傳說完全相反。……余詳考之，復得與傳說相反者三十七事，……若夫禮制則不然，時有古今，事有因革，自然之道如是。即以會盟之書法論，『異姓為後』，周初封建之制也。大國為先，春秋霸者之法也。周自東遷以入春秋，『周之子孫，日失其序。』齊、晉、宋、楚，交相主盟。天子之為天子，時移勢易，尾大不掉。雖有周禮，誰則用之，不可謂本無此禮也。」見氏著：《左氏春秋》義例辨，上冊，頁 138-139。

¹⁹⁰ 清人盛世佐則認為季札觀周樂，乃魯國因其請而備陳之，相當於〈聘禮〉的「歸大禮之日，即受饗餼，請觀」的請觀，「非國君之無算也」。盛氏以〈聘禮〉流程的「請觀」相應於季札「請觀周禮」，亦可備一說。鄭玄、盛世佐雖從不同的禮儀，探討「請觀」的時機，但皆反映禮儀流程有其規則性，可據此解說他經。見清·盛世佐：《儀禮集編》，《景印文淵閣四庫全書》，



（三）特聘則重賄，反幣。

〈聘禮·記〉：「無行，則重賄，反幣。」鄭注：

必重其賄與反幣者，使者歸，以得禮多為榮，所以盈聘君之意也。……昔秦康公使西乞術聘于魯，辭孫而說，襄仲曰：「不有君子，其能國乎？厚賄之。」此謂重賄反幣者也。（《儀禮》，鄭注，卷 24，頁 290）

至某國行聘而不再到他國的使者將返時，主國之君贈予豐富的禮物，並以禮玉、束帛、乘皮以回報聘君之享。鄭玄引《左傳》文公十二年秦國西乞術特聘魯國，返國前，魯國襄仲「厚賄之」的典故，以說明《儀禮》的儀節。同時，也呈現鄭玄是在〈聘禮〉的流程下，理解這段《左傳》經文。賈公彥則進一步說：

此特來，非歷聘。歷聘則吳公子札聘於上國，聘齊、聘魯是也。（《儀禮》，賈疏，卷 24，頁 290）

經文記載特聘一國的情形，而吳國公子季札出聘齊、魯等國，屬於「歷聘」。相較於鄭玄直接引述史事解釋經文，賈氏則引用相關禮儀以補充經文、鄭注。

（四）使者歸，請反命

〈聘禮〉「使者反命」章，「使者歸，及郊，請反命。」鄭注：

春秋時，鄭伯惡其大夫高克，使之將兵，逐而不納，此蓋請而不得入。（《儀禮》，鄭注，卷 23，頁 272-273）

根據《公羊傳》閔公二年說：

鄭伯惡高克，使之將，逐而不納，棄師之道也。（《公羊傳》閔公二年，卷 9，頁 116）

鄭玄據此反證「使者歸國，請反命」之禮的存在，並可解釋《公羊傳》「逐而不納」，當為請命而不得入。

（五）無庭實之聘

相較於《儀禮·聘禮》經文設定為諸侯「久無事，使卿相問」的情境，若遇事故，對他國有所請求，「則以束帛，如享禮」。鄭注：

《春秋》臧孫辰告糴于齊、公子遂如楚乞師、晉侯使韓穿來言汶陽之田，皆是也。無庭實也。（《儀禮》，鄭注，卷 21，頁 249）

鄭玄引三件史事說明這段經文：其一，莊公二十八年，穀不熟，臧孫辰至齊國，請買穀。其二，僖公二十六年，齊師屢侵，魯國公子遂至楚國乞師，請求外援。其三，成公八年，晉景公派韓穿至魯，使魯將汶陽之田，歸於齊國。三事，皆為有事而聘。¹⁹¹參考《禮記·玉藻》：「大夫私事使，私人擯則稱名。」鄭注：

若魯成公時，晉侯使韓穿來言汶陽之田，歸之于齊之類。（《禮記》，鄭注，卷 30，頁 570）

第 110 冊，卷 7，頁 280-281。

¹⁹¹ 凌廷堪承此說，見氏著：《禮經釋例·賓客之例》，卷 6，頁 306。

孔穎達說：

按成二年，晉及魯、衛伐齊，使齊人歸魯汶陽之田。至成八年，齊人服晉，晉侯使韓穿來言汶陽之田，歸之于齊。云「之類」者，若乞師、告糴，故云「之類」。(《禮記》，孔穎達正義，卷 30，頁 570)

《禮記》記載的是行禮原則，而鄭玄、孔穎達以「類」的觀點，引述成公二年晉歸汶陽之田的史事，並指出乞師、告糴亦列入此類「私事使」。因此，相較於聘禮為諸侯「久無事，使卿相問」、「歲相問，殷相聘也，世相朝也」¹⁹²，這類因臨時事件而至他國者，非正聘之禮。《儀禮》、《春秋》經皆未言其庭實，故鄭玄推論這類聘問「無庭實」。職是，闡明聘問禮的有事、無事，亦透過具體事件說明禮儀規則。根據此例，哀公七年，魯伐邾，獲邾隱公，將獻於亳社以為人牲，邾臣茅夷鴻「以束帛乘韋，自請救於吳」，賈公彥認為茅夷鴻求救「有乘韋為庭實」¹⁹³不合法度。此亦因經文、鄭注以解釋《左傳》，為「應然之原則—實然之事件」的關係。

觀察上述，就禮例與《春秋》史事的關係而言，鄭玄及唐代義疏引用《春秋》時，相當明確地以禮書的記載為標準。因此禮與《春秋》形成至少兩種形式的連結：首先，就時間脈絡而言，禮所表徵的是周公、先王之制的「古」(先)，《春秋》是今(後)。其次，綜合《禮記》的「古之禮」、鄭玄的「案禮以正之」，就遵禮／古與否，可知禮／古代表的是應當遵守的規則，《春秋》記載的內容，是遵禮／古或違禮／古的事件，具有「規則—事件」、「應然—實然」的關係，因此可「案禮以正之」，更可據禮以譏善、褒貶。¹⁹⁴

總結前四節的討論，鄭玄、賈公彥、凌廷堪比較周公所著的《儀禮》中禮制的異同，運用互見異同、分類、推次等方法，辨正經說、界定禮制、補足禮文。就歷時性而言，根據周公之禮，可將《周禮》、《儀禮》等周代文獻所未見的禮儀上推至三代，亦可衡量周代後王的實踐情形，乃至於下言漢制由來。甚至在「周法無文」的情形下，「約他經以注此經」，亦在於禮制因革的概念。¹⁹⁵於是從慣例的角度而言，以周公制作《儀禮》、《周禮》為標準，注解者得以論述其他典籍所記載的禮制：相同者視為沿襲，可疏通證明或補足文獻，並理解讚譽之言所為何來。變異者，則明其僭越失禮，並加以斥責。於是遵禮與否，成為價值判斷的標準。《禮記》的禮也、非禮也，《詩》的美刺、正變，《春秋》的褒貶，大體皆以禮為作為衡量依據。而且就貫通經籍來說，《儀禮》與《禮記》誠然可放在經、

¹⁹² 《儀禮·聘禮》，賈疏引，卷 19，頁 226。

¹⁹³ 《儀禮·聘禮》，賈疏，卷 21，頁 249。

¹⁹⁴ 王啟發指出鄭玄引用《春秋》注解三《禮》，呈現重視禮制因革損益的現象，然並未解釋原因。本文承王氏之說，嘗試從時間、例的觀點，提出可能的解釋。王說見姜廣輝主編：《中國經學思想史》，第 2 卷，頁 510。又，王氏曾指出鄭玄引用歷史材料，以證明制度、禮儀，並說：「鄭玄稱引歷史資料的意圖就在於證明這些禮儀在歷史上的實行情況。」此則符合本文所說「規則—事件」的關係。見王啟發：《禮學思想體系探源》，頁 287。

¹⁹⁵ 清·陳澧：《東塾讀書記》，收入《陳澧集》，第 2 冊，卷 7，頁 134。

傳關係下說明，但同樣屬於「經」書的《詩》與《春秋》，卻也在禮例的觀點下進行解釋，使《儀禮》在某種程度上成為經典詮釋的座標，表現在時間的古今、合禮與非禮等方面。

此外，第壹章第三節、第貳章第一節曾說明《禮記》根據既有規則衡量人事，重視合遵古踐禮與否，其比例根據，來自禮儀實踐的「慣例」，故不完全和《儀禮》經文相符。對照之下，鄭玄、賈公彥、凌廷堪皆運用「《儀禮》的內容」解釋其他經書文本。從「慣例」轉移到「《儀禮》內容」的禮例根據，誠再次呼應第貳章第五節條例從慣例轉移為比經推例，以及《儀禮》一書皆是例的說法。

第肆章 論鄭、賈、凌以禮例闡釋禮意、禮文



禮的結構，可分為道德情感的禮意、具體儀節器服的禮文。《禮記·禮器》說：

先王之立禮也，有本有文。忠信，禮之本也；義理，禮之文也。無本不立，無文不行。¹

禮可分為「本」與「文」二個層次。忠信，為內心的道德情感，是「禮之本」；合宜的行為、制度，為「禮之文」，內在情感與外在言行相副，為「稱」。²禮之文，可細分為包含行為、辭令等的「禮儀」，與包含器服、車制等的「禮器」。³而器服、車制，又依上下貴賤而有多寡之別。⁴禮以分別、節制形體的運作方式，調節「人心」好惡與「行為」，以達成穩定社會秩序的目標。⁵

每套禮儀皆有其功能，如《禮記·樂記》說：

是故先王之制禮樂，人為之節。衰麻哭泣，所以節喪紀也。鐘鼓干戚，所以和安樂也。昏姻冠笄，所以別男女也。射鄉食饗，所以正交接也。禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以防之，禮樂刑政，四達而不悖，則王道備矣。（《禮記》，卷 37，頁 667）

藉由具體而詳細地設定各種行為應有的範式或限制，達到該禮儀的功能。因此，一套禮儀中的不同節目，亦屬於完成此禮意的分項。於是，各分項亦具有規範、規則的意涵。繼承鄭玄、賈公彥的分節，清人凌廷堪明確指出「禮之大節」一詞，並用以闡明禮例，十分精準地掌握個別儀節與整套禮儀的法式意涵。若比較不同

¹ 《禮記·禮器》，卷 23，頁 449。

² 孫希旦說：「此篇以忠信義理言禮，而歸重於忠信；以內心、外心言禮之文，而歸重於內心。」（《禮記集解》中冊，卷 23，頁 624）而段玉裁則認為此篇重禮之文，「鄭《目錄》云：名為禮器者，以其記禮使人成器之意也。鄭意謂習禮之文，故篇目為〈禮器〉。安有重忠信之意乎！」（見《經韻樓集》（上海：上海古籍出版社，2008 年初版一刷），卷 11，頁 283-184。）按：不論以禮意為重，還是禮文為先，此篇所措意者仍在於禮之本與禮之文二者如何配合，得其「稱」，如「禮，時為大，順次之，體次之，宜次之，稱次之」、「孔子曰：『禮不可不省也。禮不同，不豐、不殺』此之謂也，蓋言稱也」、「古之聖人，內之為尊，外之為樂，少之為貴，多之為美，是故先王之制禮也，不可多也，不可寡也，唯其稱也。」

³ 《禮記·樂記》：「簠簋、俎豆、制度、文章，禮之器也。升降、上下、周還、裼襲，禮之文也。故知禮樂之情者能作，識禮樂之文者能述。」（卷 37，頁 669）〈樂記〉將具體的儀物分為禮之器、禮之文二類，後文又別為情、文相對的結構。參照〈禮器〉的「有本有文」，可知古人論述禮時，以外在儀物與內在情感相對，但分類具體儀物時，或有異同。本文從〈禮器〉「有本有文」的說法，以「文」涵蓋具體儀物。又參沈文倬：〈略論禮典的實行和《儀禮》書本的撰作〉，《荊閣文存——宗周禮樂文明與中國文化考論》，上冊，頁 6。

⁴ 《禮記·禮運》，孔穎達正義，卷 21，頁 413。

⁵ 孔穎達說：「禮是形化」、「樂云『興』，禮加『制』字，而云『禮制行』者，禮以裁斷為義，故特加『制』。樂以興作為本，故不云『制』也。……義主斷割，禮為節限，故『義近於禮』也。……禮者裁制形體。」《禮記·樂記》，孔穎達正義，卷 37，頁 670、671。

禮例，當有助於掌握禮意，並過渡到原先的禮儀流程（禮文），令人深入瞭解禮儀的豐富本質。

本章首先藉由比較個別條例的方式，說明禮例有助於綜合禮文現象，並闡明相似的禮文可能具有不同的禮意。其次，從「禮之大節」、一整套禮儀流程即為法式的觀點，以列舉的方式探討飲酒禮、士喪禮的情形：依照《儀禮》記載的飲酒禮流程，排列鄭玄、賈公彥、凌廷堪所括的飲酒禮條例，嘗試闡述禮盛禮殺的意涵。然後，以士喪禮為範圍（包含〈士喪禮〉、〈既夕禮〉、〈士虞禮〉三篇），運用喪禮規則辨別死者與嗣子身分轉換的時間點，及吉凶的遞移情形。相較於第參章「傳述」以呈現注解者思維的寫作方式，由於禮意與禮文的認定往往因人而異，因此本章的討論將有所考辨，以期明確彰顯禮例的作用，並釐清相關的禮儀進程與解釋術語。

第一節 綜合禮文，闡明禮意

柳詒徵指出凡例的用處在於以簡馭繁：

然事有不勝列舉者，一一舉示，其繁猥何如，則必括其性質之相近者，賅以一詞使知事物之相類者，一一皆依此措置不必贅述，故發凡之用，由馭繁而得執簡者也。⁶

綜合禮文而得的條例，有助於化繁為簡。本節根據鄭玄、賈公彥、凌廷堪三位學者所括之例，以比較禮文、禮例的方式，一方面說明禮例綜合禮文之功，另一方面則闡明禮意，並藉此釐清相關問題。討論的內容，首先從「關係」著眼，探討賓主、君臣等不同關係者的迎送禮儀與禮意的異同。其次，以禮儀種類為著眼點，比較飲酒禮與祭祀後飲酒，不同的禮儀種類中的禮文、禮意異同。

一、賓主、君臣迎送的比較

在討論賓主禮儀之前，需界定何謂賓。

首先，相對於主人，外來者為「賓」。因此《儀禮》十七篇的訪客，如士吏、壻、處士、臣子、外臣、使者等不同身分者，皆稱賓。值得注意的是，主人對賓所行之禮視禮儀性質而定，如〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉的「賓」為主人之私臣，而二篇中真正的賓，實為尸，主人皆不迎，而由祝出迎尸（詳參附表 10「《儀禮》所見祭禮迎送尸」）。可知「賓」是否受主人迎接、能否與主人抗禮，視禮儀性質而定，不宜受「賓」之名所牽制。

其次，賓的人數。如〈士冠禮〉有賓、贊冠者，〈鄉飲酒禮〉賓、介、大夫等皆屬賓客之列，祭禮有長賓、眾賓，主人所行之禮不盡相同。按照「禮，賓、

⁶ 柳詒徵：《國史要義》，頁 162。

主宜各一人」⁷，賓客雖然眾多，但可依正客、陪客加以區分。而主人所行的禮以正客為主，陪客即使身分再尊貴，亦不踰越正客的待遇，即「客，一坐所尊」⁸。如〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉禮儀開始，主人於大門外迎處士之賓；一獻之禮畢，迎諸公、大夫等尊者於門內。諸公、大夫在一人舉觶初行旅酬時，乃入，為「不干主人正禮也」，故主人迎之於門內。⁹公或大夫雖為尊者，但禮儀場合中，正賓只有一位，故主人不迎尊者於門外，而於「門內」，以示區別。

其三，賓的身分與禮儀行為。《左傳》襄公二十三年，季武子為魯國的執政大夫，無嫡子。按禮，應立庶子之長者公彌，但季武子欲立寵愛的少子悼子，求助於臧紇。臧紇建議舉行飲酒禮，並以己為上賓。酒宴「既獻」，一獻之禮結束後，臧紇命人北面設重席，並設置潔淨的酒杯。當正客臧紇起而降堂，陪客的大夫皆起，不敢安坐。結果，臧紇迎悼子入；至旅酬時，始召公彌。一獻之禮後，正是尊者進入的時機，「重席」為大夫之禮，¹⁰臧紇善用人所共知的禮儀，表明所迎者為大夫之尊，而進入的人正是悼子，表示其為季武子的繼承人。旅酬為「少長以齒」取其長幼有序、相親之意，讓公彌此時入，「使與之齒」，便意謂著公彌只是眾親族之一。又如《國語·魯語下》載公父文伯請南宮敬叔飲酒，以魯國大夫露睹父為客，上菜時，進給露睹父的甲魚有點小，露睹父怒說：「等甲魚長大點，我再來吃！」說罷便離席而去。文伯之母聽說此事，訓斥兒子說：

吾聞之先子曰：「祭養尸，饗養上賓。」驚於何有？而使夫人怒也！¹¹
以客為一坐之尊，待遇自當高於其他陪客。若與其他賓客同，甚至禮數低於他人，則近於羞辱，故露睹父怒而離席。因此，同樣是相對於主人的賓客，不同的身分界定將影響其禮儀行為。

其四，禮儀種類與賓主之禮。〈鄉飲酒禮〉的賓，實際社會階級低於主人，但主人卻以敵體之禮待之。〈士喪禮〉主人不迎賓而待於廟內阼階下，送賓出廟門（參附表 9「《儀禮》所見士喪禮主人出送賓的情形」）。鄭玄解釋為「不迎而送，喪無接賓之禮。」¹²對於代國君致綏的使者，「使人必以其爵」，同於死者、孝子，屬於士階級，但因其銜君命而來，故迎、送於廟門外，而不與其他賓客等同視之。故賓、主雙方的互動來自當下情境裡的關係與實際身分。總而言之，決定雙方互動的行為標準，乃綜合禮儀場合中的象徵身分與實際身分而來。

由於賓的實際階級與象徵身分、禮儀種類，皆影響禮儀互動，為集中討論焦點，本文的賓主迎送，以敵體之正賓為對象，並藉此對照君臣尊卑的不同。篇章

⁷ 《儀禮·士昏禮》，賈疏，卷 5，頁 50。孔穎達也說：「享宴之禮，賓旅雖多，特以一人為客。」見《左傳》昭公二十七年，孔穎達正義，卷 38，頁 647。

⁸ 《左傳》昭公二十七年，杜預集解，卷 38，頁 647。

⁹ 《儀禮·鄉飲酒禮》，鄭注，卷 10，頁 101-102。

¹⁰ 《儀禮·鄉飲酒禮》：「公三重，大夫再重。」（卷 10，頁 102）

¹¹ 舊題周左丘明著：《國語·魯語下》，卷 5，頁 203。

¹² 《禮記·雜記上》，鄭注，卷 41，頁 729。

則以〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉的敵體禮¹³，〈燕禮〉、〈大射〉的君臣禮，及〈聘禮〉、〈公食大夫禮〉描述諸侯對外臣的君臣禮、大夫間的敵體禮作為主要範圍。

例一：凡迎賓，主人敵者于大門外。

例二：凡君與臣行禮，皆不迎。

二條禮例，見於《禮經釋例》。¹⁴首先，「凡迎賓，主人敵者于大門外」條，可涵蓋：

〈鄉飲酒禮〉「速賓、迎賓、拜至」章，「主人一相，迎于門外，再拜賓。賓答拜。拜介。介答拜。揖眾賓。主人揖，先入。」¹⁵（《儀禮》，卷 8，頁 82）

〈鄉射禮〉「迎賓拜至」章，「主人一相，出迎于門外，再拜。賓答再拜。揖眾賓。主人以賓揖，先入。」（《儀禮》，卷 11，頁 111）

〈聘禮〉「郊勞」章，「賓禮辭，迎于舍門之外，再拜。」（《儀禮》，卷 19，頁 233）

〈聘禮〉「歸饗餼」章，「賓皮弁，迎大夫于外門外，再拜。」（《儀禮》，卷 22，頁 262）

〈聘禮〉「賓問卿」章，「大夫朝服，迎于外門外，再拜。」（《儀禮》，卷 22，頁 264）

〈聘禮〉「還玉報享」章，「賓皮弁襲，迎于外門外，不拜。」（《儀禮》，卷 23，頁 271）

〈公食大夫禮〉「大夫相食之禮」章，「迎賓于門外。」（《儀禮》，卷 26，頁 313）

此皆於屬敵體關係。〈聘禮〉聘享時，「公皮弁，迎賓于大門內」，鄭玄說：「降于

¹³ 〈鄉飲酒禮〉的主人為諸侯之鄉大夫，賈公彥認為身分雖為大夫，但此篇從士禮；〈鄉射禮〉主人為州長（士階級），雖大夫在亦行鄉飲酒禮，可知屬士禮。曾永義根據樂器的擺設，指出〈鄉飲酒禮〉當屬大夫禮，〈鄉射禮〉為士禮。按：學者對二篇所行的階級禮數看法不同，然皆為敵體禮，本文以關係著眼，不從階級區分，故仍可進行討論。見《儀禮》〈鄉飲酒禮〉，賈疏，卷 8，頁 80；〈鄉射禮〉，賈疏，卷 11，頁 109。曾永義：《儀禮樂器考》（臺北：臺灣中華書局，1971 年 12 月初版 儀禮復原研究叢刊），頁 114-115、117-118。

¹⁴ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷 1，頁 71、74。

¹⁵ 賈公彥說：「調主人於群吏中立一相，使傳賓主之命，主人乃自出，迎賓於大門外。必非一相迎賓者，案〈鄉飲酒義〉云：『主人拜，迎賓于庠門之外』，明主人自迎。」可知主人出迎賓。見《儀禮·鄉飲酒禮》，賈疏，卷 8，頁 82。

待其君也。」¹⁶〈公食大夫禮〉國君迎賓於「大門內」，鄭玄注：「降於國君。」¹⁷可知諸侯相迎，亦在大門外。

其次，「凡君與臣行禮，皆不迎」，包括：

〈燕禮〉「君臣各就位次」章，「公升，即位于席，西鄉。小臣納卿大夫。卿大夫皆入門右，北面東上。」（《儀禮》，卷 14，頁 160）

〈燕禮〉「納賓」章，「射人納賓。賓入，及庭，公降一等揖之。」（《儀禮》，卷 14，頁 161）

〈大射〉「命賓、納賓」章，「公升，即位于席，西鄉。小臣師納諸公卿大夫，諸公卿大夫皆入門右，北面東上。」「擯者納賓。賓及庭，公降一等揖賓，賓辟。」（《儀禮》，卷 16，頁 191、192）

比較上述儀節，主人迎賓，出於歡迎之意；國君不出迎，則因尊卑之故。而國君在堂，向在庭的命賓，「降一等，揖」以示意，仍具鮮明的尊卑之別。如《禮記》載魯哀公弔季孫之母喪，曾子、子貢至時，哀公「降一等而揖之。」¹⁸

賓客親至時，賓主雙方的定位明確，因此禮儀行為較為單純。若為使者，將具有多重身分：使者個人的階級、外來之賓、受君命之使，反映在禮儀行為上，如：

〈燕禮〉「記：國君宴請異國使臣之禮」章，「若與四方之賓燕，則公迎之于大門內。」鄭注：「四方之賓，謂來聘者也。」（《儀禮》，卷 15，頁 179）

〈聘禮〉「聘享」章，「公皮弁，迎賓于大門內。」鄭注：「公不出大門，降于待其君也。」（《儀禮》，卷 20，頁 241）

〈公食大夫禮〉「賓入，拜至」章，「公如賓服，迎賓于大門內。」（《儀禮》，卷 25，頁 300）

為了在外臣、己臣之間取得平衡，又需下於他國之君親至的儀節，因此對待外國使者採用迎於大門內的禮遇措施。

例三：凡賓、主人門，主人先入。

以大門而言，若賓主體敵，如：

〈鄉飲酒禮〉「迎賓」章，「主人揖，先入。」（《儀禮》，卷 8，頁 82）

〈鄉射禮〉「迎賓拜至」章，「主人以賓揖，先入。」（《儀禮》，卷 11，頁 111）

¹⁶ 《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 20，頁 241。

¹⁷ 《儀禮·公食大夫禮》，鄭注，卷 25，頁 300。

¹⁸ 《禮記·檀弓下》，卷 10，頁 198。

〈聘禮〉「郊勞」章，聘賓「揖，先入。」（《儀禮》，卷 19，頁 233）

〈聘禮〉「歸饗餼」章，聘賓「揖，入。」（《儀禮》，卷 22，頁 262）

〈聘禮〉「還玉報享」章，聘賓「帥大夫以入。」（《儀禮》，卷 23，頁 271）

主人出大門迎敵體之賓，入門時，主人先。以內門而言，〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉在庠或序舉行，庠、序僅一門，故無入內門之禮。〈聘禮〉所見入內門之禮，如：

〈聘禮〉「歸饗餼」章，「及廟門，賓（聘賓此時為主人）揖入。大夫奉束帛入。」（《儀禮》，卷 22，頁 262）

〈聘禮〉「賓問卿」章，「及廟門，大夫揖入。」（《儀禮》，卷 22，頁 264）亦主人先入。

〈燕禮〉、〈大射〉等君臣禮，由於君不迎臣，故無入門先後的問題。而〈聘禮〉、〈公食大夫禮〉國君迎四方之賓於大門內，亦毋須區別先後。但接下來的內門，則「凡君與賓入門，賓必後」¹⁹，國君（主人）先入。

就禮意來說，主人先入大門，旨在「道賓」²⁰，引導賓客行進，善盡主人職責。入廟門或寢門時，主人先入，既出於確認「內事」是否準備妥當，²¹同時也是為雙方預留準備行禮的時間。確認準備妥當後，主人於門內俟之，²²邀請客入。如〈公食大夫禮〉「賓入拜至」章，〈聘禮〉「歸饗餼」章、「賓問卿」章等。²³

這條禮例的解釋還涉及一條《禮記》的記載，〈曲禮〉說：

凡與客入者，每門讓於客。客至於寢門，則主人請入為席，然後出迎客，客固辭。（《禮記》，卷 2，頁 32）

鄭玄的讀法是「主人請入為席。然後出迎客，客固辭。」即主人先入寢門，察視準備妥當，然後出寢門迎賓，與客人謙讓先入，客人則一再婉拒。²⁴孔穎達、賈公彥的斷句同。²⁵如此一來，主人不僅必須先入為禮，而且還得重出寢門，與客人謙讓一番。於禮意上，更為慎重；但在儀節上，卻不同於《儀禮》載主人於「門內俟之」。清人黃以周將〈曲禮〉這段文字讀作：

〈記〉文「入為席然後出迎客」當作一句讀，此為主人之請辭，非果入也，亦非入而復出也。客固辭，辭入數席，非讓先入也。讓者讓其先後，辭者直辭其事。鄭注此句誤。²⁶

主人向客人請求說：「請讓我先入門鋪席、準備，然後再出來迎接您。」而客人

¹⁹ 《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 20，頁 242。

²⁰ 《儀禮·士冠禮》，鄭注，卷 2，頁 18。清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷 1，頁 81。

²¹ 《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 20，頁 242。

²² 《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 22，頁 262。

²³ 《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 22，頁 262。

²⁴ 《禮記·曲禮》，鄭注，卷 2，頁 32。

²⁵ 《禮記·曲禮》，孔穎達正義，卷 2，頁 33。《儀禮·聘禮》賈疏，卷 22，頁 264。

²⁶ 清·黃以周：《禮書通故·相見禮第二十一》，第 3 冊，頁 963。

則婉拒主人的請求。觀《儀禮》記載賓主至廟門時，皆無主人入而復出之禮，當以黃以周所言為是。綜上所述，敵體之禮，大門、廟門或寢門皆主人先入以引導賓客、「省內事」，君臣無此禮，諸侯與外臣則在內門有先後之別。

例四：凡入門，賓入自左。主人入自右。（賓若降等，則入自右。）

例五：凡以臣禮見者，則入門右。（若君以客禮待之，臣入門左。）

主人入門左，賓入門右，顯示二者敵體，表達對賓客的禮敬，亦呼應古人的二元觀。²⁷如：

〈鄉飲酒禮〉「迎賓」章，「賓厭介，入門左。……眾賓皆入門左。」（《儀禮》，卷 8，頁 82）

〈鄉射禮〉「迎賓拜至」章，「賓厭眾賓，眾賓皆入門左。」（《儀禮》，卷 11，頁 111）

主人入門右，賓行門左，從而衍生出賓主各分西階、東階的行進路線。

以臣禮見者，如：

〈燕禮〉「君臣各就位次」章，「小臣納卿大夫。卿大夫皆入門右。」（《儀禮》，卷 14，頁 160）

〈大射〉「命賓、納賓」章，「小臣師納諸公卿大夫，諸公卿大夫皆入門右。」（《儀禮》，卷 16，頁 191）

為臣者不敢與君亢禮，故從門右入，以示遵從。

同樣地，由於使臣身分性質較為多元，儀節亦較為繁複。〈聘禮〉聘享時，賓入門左²⁸，因聘賓受君命而來，故行賓客之禮。〈公食大夫禮〉「賓入拜至」章，「公入門左，公再拜。賓辟，再拜稽首。」鄭注：「左，西方，賓位也。」²⁹經文言「公入門左」，而鄭玄指出西方「賓位」。以君臣、賓主禮而言，公為國君、主人，無入門左之理，而且此時公在「門內」候賓，也不可能「入門左」，因此經文的「公」字當為「賓」字之誤。〈公食大夫禮〉的賓入門左，則因國君視此大夫為賓客，為之設食禮款待。

下文依次討論〈聘禮〉私覲、賓面卿的部分。〈聘禮〉「私覲」章，賓「入門右，北面奠幣」，鄭玄注：

入門而右，私事自闌右。奠幣、再拜，以臣禮見也。（《儀禮》，鄭注，卷 21，頁 251）

賈公彥說：

²⁷ 彭美玲師：《古代禮俗左右之辨研究——以三《禮》為中心》，頁 221。

²⁸ 《儀禮·聘禮》，卷 20，頁 241、243。

²⁹ 《儀禮·公食大夫禮》，鄭注，卷 25，頁 300。

云「入門而右，私事自闌右」者，〈玉藻〉云：「公事自闌西」，鄭注云：「聘享也。」又云：「私事自闌東」，注云：「覲，面也。」此行覲禮，故引之也。（《儀禮》，賈疏，卷 21，頁 251）

聘賓私覲，以臣禮見諸侯，因此入門右。賓者傳達國君辭讓之意後，聘賓於是改從客禮「入門左」、「以客禮入」。³⁰凌廷堪總結說：

臣于君入門右，……皆見君之常禮。若君以客禮待之，則辭，于是出，乃復入門左。³¹

明確區別臣子見君的常禮、國君禮遇臣子的客禮。

〈聘禮〉「賓面卿」章，「賓奉幣，庭實從，入門右。大夫辭。賓遂左。」鄭注：

見，私事也。雖敵，賓猶謙入門右，為若降等然。〈曲禮〉曰：「客若降等，則就主人之階」，主人興，辭於客，「然後客復就西階。」（《儀禮》，鄭注，卷 22，頁 264）

鄭玄指出賓入門右為降等之禮，大夫謙辭後，則恢復原有的禮節，入門左。凌廷堪說：

此聘賓及介面主國之卿之禮，夫概與賓覲君同。賓、介非卿之臣，何以先入門右？注謂「見，私事也。雖敵，賓猶謙。入門右，為若降等然」是也。大夫辭，賓即左者，殺于君也。³²

根據「夫概與賓覲君同」、「殺于君也」，凌氏認為聘賓私見主國之卿，禮儀性質近於外臣見主國之君的私覲。因此所謂的「降等」，係指禮數降於私覲，故聘賓在「大夫辭」之後，即由門左進入，省去私覲見國君時「賓禮辭」的儀節。清人黃以周則從身分界定的角度，反對凌氏之說：若入門右為「臣禮」，那麼「聘賓」與「主國之卿」並非君臣關係，為何「面卿」時，亦先入門右？黃氏並指出〈聘禮〉私覲，因主國之君辭讓，使身為臣子的聘賓入門左，屬於「用盛禮」，「凡禮盛、禮殺，皆非正例」。³³從臣子的身分著眼，否定臣子「入門左」可以為正規禮儀之「例」。

鄭玄之意本明，然因凌廷堪以《儀禮》內容為主、不用《禮記》之說，依進門的左右區分為君臣、賓主二種關係，故將賓面卿的「敵體」之禮，視為君臣相見的「殺禮」，成為尊卑序列的解釋，以致產生偏差。事實上，賓主之間，除了敵體禮外，還有一種「降等」的行為。〈曲禮〉記載客若「降等」則行東階，為

³⁰ 《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 21，頁 252。

³¹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷 1，頁 79。

³² 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷 1，頁 78。

³³ 黃以周說：「〈曲禮〉云：『大夫、士出入君門由闌右』，是本國之臣通例。〈玉藻〉云：『公事自闌西，私事自闌東』，是聘賓通例。聘賓闌東闌西以公私分，非以臣禮自居。如曰聘賓入門右亦以臣禮見，則聘賓及介非卿之臣，何以問卿亦先入門右？鄭注云：『見，私事也』得之。其君大夫辭終入門左者，用盛禮。凡禮盛、禮殺，皆非正例。」見氏著：《禮書通故·相見禮第二十一》，第 3 冊，頁 965。

「繼屬於主人」³⁴，表示謙讓、不敢以敵體的賓客自居。換言之，賓、主行進時，雖有左右之分，但仍容許部分謙讓、「降等」的行為調整。如《史記》載信陵君存趙有功，趙王執主人之禮，欲引信陵君至西階，而信陵君辭讓「從東階上」³⁵。

藉此角度觀察〈聘禮〉「賓面卿」章，聘賓、主國大夫為敵體，賓「入門右」。此為兩國大夫進行交流的私事，雖然體敵，但賓仍謙讓入門右，鄭玄認為此亦屬於「降等」³⁶，表示不敢與主人亢禮。此時，由於主人的辭讓，賓客遂改入門左。準此，由於賓客降等「入門右」，與臣子「入門右」，二者禮儀有重疊之處。後人從入門左、入門右的表面形式二分，忽略禮儀變化的彈性，導致上述爭議。³⁷

例六：凡送賓，主人敵者于大門外。

例七：凡君與臣行禮，皆不送。（唯使臣送於大門內。）

二例見於《禮經釋例》，³⁸凌廷堪說：

賓主人相敵，或尊賓使與相敵者，前迎于大門外，故送亦于大門外也。……

賓主不敵者，前迎于大門內，送亦于大門內也。³⁹

主人迎送正賓的地點反映二者的關係，禮儀過程雖然繁複，但在禮文上具有相當程度的固定性與對稱性。主人送敵體之賓，如：

〈鄉飲酒禮〉「賓出」章，「賓出，奏〈陔〉。主人送于門外，再拜。」（《儀禮》，卷 10，頁 101）

〈鄉射禮〉「賓出，送賓」章，「主人送于門外，再拜。」（《儀禮》，卷 13，頁 145）

〈聘禮〉「歸饗餼于賓介」章，「賓送于外門外，再拜。」（《儀禮》，卷 22，頁 263）

〈聘禮〉「賓問卿、面卿」章，「賓出。大夫送于外門外，再拜。賓不顧。」（《儀禮》，卷 22，頁 265）

此皆主人送敵體之賓於大門外者。

君不送臣，如：

³⁴ 《禮記·曲禮上》，孔穎達正義，卷 2，頁 33。

³⁵ 漢·司馬遷：《史記·信陵君列傳》，卷 77，頁 2382。

³⁶ 《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 22，頁 264。

³⁷ 如《禮經釋例》「凡入門，賓入自左，主人入自右」、「凡以臣禮見者，則入門右」等條，強調賓主、君臣關係的二分。見清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷 1，頁 75、77。

³⁸ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷 1，頁 107、110。

³⁹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷 1，頁 108。

〈燕禮〉「燕畢，賓出」章，「賓所執脯以賜鍾人于門內雷，遂出。卿大夫皆出。公不送。」（《儀禮》，卷 15，頁 178）

〈大射〉「賓出公入」章，「賓所執脯以賜鍾人于門內雷，遂出。卿大夫皆出。公不送。」（《儀禮》，卷 18，頁 221）

鄭玄指出「賓禮訖，是臣也」⁴⁰，故君不送臣。然而，〈燕禮〉、〈大射〉命賓之後，國君降一階行揖。那麼，禮畢賓出之前，國君是否行揖？凌廷堪認為：

竊謂〈燕禮〉、〈大射〉賓入不迎，及庭，公但降一等揖之。然則賓出不送，公亦當降一等揖之。⁴¹

凌氏認為公當降階一等揖送之。但問題是，最初眾臣入內行禮時，公並無特別的表示，繼之命賓，賓出廟門，復入時，公降一等揖之。當禮畢時，賓的身分恢復為臣，故直出大門，此時公是否仍需行揖禮？從禮儀終始來看，公本不迎臣，則禮儀結束時，亦不須送。⁴²況且，迎接賓客當在「門」，賓受命後出廟門，復入「及庭」，公方揖之，當屬禮貌性示意，而非「迎賓」之舉；那麼賓出門時，公似不須揖送之。參考〈士相見禮〉「記：臣侍坐賜食賜飲及退去之儀」章，「君若降送之，則不敢顧，辭，遂出。」胡培翬說：

今於君降送而不敢辭者，經云：「君若降送之」，言「若」，不定之辭，明非常禮。故云：（筆者按：鄭注）「於己大崇，不敢當也。」⁴³

可知「君降送」不屬於常禮。〈燕禮〉、〈大射〉國君當不揖送臣。

諸侯與使臣之禮，如：

〈聘禮〉「聘享」章，「及大門內，公問君。……賓出，公再拜送，賓不顧。」（《儀禮》，卷 21，頁 254）

〈公食大夫禮〉「禮終賓退」章，「賓出，公逆于大門內，再拜。賓不顧。」（《儀禮》，卷 25，頁 307）

皆於大門內送使臣，亦與諸侯迎使臣於大門內相應。

上述禮例，在綜合禮文上，有綱舉目張之效。同時，比較賓主敵體、君臣、諸侯與外臣三種不同身分者，實踐同一儀節的細微差異，亦有助於呈現箇中禮意：敵體之禮兼顧平等與主人殷勤款待之意；君臣禮則著重於尊卑，因此減省部分儀節；而諸侯與外臣，折衷於敵體賓客與君臣間，依禮儀性質變化禮文，表達情意。

⁴⁰ 《儀禮·燕禮》，鄭注，卷 15，頁 178。

⁴¹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷 1，頁 110。

⁴² 明·郝敬：《儀禮節解》，《續修四庫全書》，第 85 冊，卷 6，頁 631。

⁴³ 清·胡培翬：《儀禮正義·士相見禮》，第 1 冊，卷 4，頁 267。

二、飲酒禮、祭祀禮的比較

鄭玄曾指出飲酒禮類似饋尸之禮⁴⁴，清人凌廷堪據而申明二者相同處：

〈有司徹〉主人獻尸，「尸升筵自西方」，主人獻侑，「侑升筵自北方」，與〈鄉飲酒〉同。蓋祭畢饋尸，筵尸于尸西南面，如〈鄉飲酒〉之賓。筵侑于西序東面，如〈鄉飲酒〉之介，侑以輔尸，如介以輔賓也，故主人升筵自北方，亦與〈鄉飲酒〉同也（自注：〈有司徹〉主人席于東序，西面）。侑、主人降筵，皆自北方，與〈鄉飲酒〉異者，少變於飲酒正禮也。⁴⁵

饋尸之禮與飲酒禮的相似性，以人物而言，尸如賓，侑如介，以輔賓。就儀節而言，尸、侑之席的位置與飲酒禮相同，主人升筵自北方亦同；而侑、主人降席自北方則稍異於飲酒禮的降自南方。又，「凡賓告旨在卒爵前，于席西拜。主人崇酒在卒爵後，于階上拜」條，凌氏說：

〈有司徹〉主人獻尸，亦席末坐啐酒，拜告旨，然後尸降筵，北面于西楹西坐卒爵，饋尸之尸，如飲酒之賓，故其例同也。⁴⁶

「凡執爵皆左手，祭薦皆右手」條，凌氏說：

此皆祭畢饋尸之禮也，儀並與飲酒同。⁴⁷

可知告旨、卒爵、拜於席西、左手執爵、右手祭薦等儀節皆相同。這些條例，誠有助於整合禮文、解讀經書。

然而，就禮文和禮意的結構而言，飲酒禮與祭禮的舉行目的（禮意）本有不同，禮文或因現實條件而在形式上相同。若完全等同視之，是否可能掩蓋原有的禮意？而且除了共同點外，鄭玄、賈公彥也指出許多飲酒與祭祀有別的條例。因此本文希望綜合比較鄭玄、賈公彥、凌廷堪的條例，以見飲酒、祭祀二者在禮文、禮意上的異同。下文謹以〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉、〈燕禮〉、〈大射〉等四篇飲酒禮，與〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉、〈有司徹〉三篇士、大夫吉祭作為討論的主要根據。

（一）飲酒禮和祭祀飲酒相同處

例一：一獻之禮，有薦、有俎。

例二：獻酒重，無不祭也。

第一條，見於《儀禮·士冠禮》鄭注。⁴⁸「一獻之禮，有薦、有俎」，指行獻、酢、酬者，得設薦、俎。據附表 11「《儀禮》所見獻、薦、祭酒的情形」，《儀禮》的禮儀皆然。

⁴⁴ 《儀禮·士冠禮》，鄭注，卷 2，頁 22。

⁴⁵ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷 2，頁 141。

⁴⁶ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例上》，卷 3，頁 192。

⁴⁷ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例下》，卷 5，頁 252。

⁴⁸ 《儀禮·士冠禮》，鄭注，卷 2，頁 22-23。

第二條，見於《儀禮·鄉飲酒禮》鄭注。⁴⁹依附表 11，受主人獻者皆祭酒，此包含上述獻酢酬俱備者、得主人獻酒而無酢、酬者。

上述二例，皆可應用於飲酒禮、祭祀禮，並補足經文未載的祭酒細節，如〈少牢饋食禮〉「主婦獻祝」章、〈有司徹〉饋尸之禮，「主婦獻侑」章、「上賓三獻」章之賓獻侑、賓獻祝及二佐食等。

不過，這兩條禮例雖然適用於目前所見的飲酒禮、祭祀禮，但仍有些細節上的差異：一，祭禮中，獻、酢、酬俱備者，隨受獻者身分而增設籩、從獻等，因此祭酒、食的次第與內容，變化較多，如尸、主人、主婦、賓長等（參第五章第二節「凡大夫、士事尸之禮，始於接祭，三獻而禮成，多之為加」條）。二，祭禮中，受主人獻而無酢、酬的卑者，亦得設俎，異於飲酒禮。此因祭祀以共同分享食物促進族人和諧，因此受獻者皆設俎，「所以明祭之必有惠也」⁵⁰。

例三：凡獻，位定。

見於〈有司徹〉「主人獻私人」章，鄭注。⁵¹禮儀活動中，站立的位置是身分表徵之一，因此「凡獻，位定」一語的適用範圍與意涵，頗值得重視。胡培翬認為此例的適用對象為賓、兄弟、私人，並說明「位」指「薦胄所設之處也」，即設置脯醢、俎實的位置。⁵²下文先依胡氏所言，逐一考察〈有司徹〉賓、兄弟、私人等位置變化，確認「凡獻，位定」的意涵。首先，是長賓、眾賓。長賓與眾賓原在「門東」，以示「純臣」。主人向長賓、眾賓獻酒，待以賓客禮，較尊，故長賓之位得至「西階西南」，眾賓繼於其南方。⁵³而長賓、眾賓的薦胄，也隨之設於西階下西南位。其次，是兄弟之位。兄弟位在洗⁵⁴東，西面北上。鄭玄認為眾兄弟之位受爵前後皆不變。那麼，兄弟薦胄之位亦在此。⁵⁵第三，私人之位。據〈特牲饋食禮·記〉，私臣的位置初於「門東，北面西上。」⁵⁶至主人徧獻之後，則立於兄弟之南，北上；即洗東，西面北上。⁵⁷

若參照飲酒禮，此例之意將更為清晰。〈鄉飲酒禮〉主人、賓、介、眾賓皆

⁴⁹ 《儀禮·鄉飲酒禮》，鄭注，卷 9，頁 92。

⁵⁰ 《禮記·祭統》，卷 49，頁 836。

⁵¹ 《儀禮·有司徹》，鄭注，卷 50，頁 598。

⁵² 清·胡培翬：《儀禮正義·有司徹》，第 3 冊，卷 40，頁 2388。

⁵³ 《儀禮·有司徹》，卷 50，頁 596。

⁵⁴ 洗，在阼階東南，當東榮，見《儀禮·少牢饋食禮》，卷 47，頁 560。

⁵⁵ 不過，鄭玄以為兄弟「位不繼於主人，而云洗東，卑不統於尊。」所謂「位不繼主人」，胡氏以為主人位在堂上東序，眾兄弟在堂下，故稱不繼主人。吳紱指出兄弟本應繼主人之位（筆者按：阼階東，西面）而南，但因〈少牢〉賓位在門東北面，故兄弟不可直繼主人之位，而退於洗東，以讓賓。其說可參。見《儀禮·有司徹》，鄭注，卷 50，頁 597。清·胡培翬：《儀禮正義·有司徹》，第 3 冊，卷 40，頁 2384。按：吳紱之書未見，故轉引自《儀禮正義》。

⁵⁶ 《儀禮·特牲饋食禮·記》，卷 46，頁 550。

⁵⁷ 《儀禮·有司徹》，卷 50，頁 597。

有席，設俎或薦，皆於其位；獻工、獻笙，其薦皆於其席。⁵⁸〈鄉射禮〉主人、賓、眾賓之薦皆設於席前，其位未因飲酒而變。⁵⁹因此獻酒前已設席者，在禮儀過程中，位置大體不變。〈燕禮〉中，公與賓之席設於禮儀之始。卿、大夫之位初在堂下，隨主人獻卿、獻大夫之禮結束，升堂就席。⁶⁰主人獻士之前，士原在庭西方東面，相對於卿、大夫的庭東之位。及士得獻時，卿、大夫已升堂，士得就東方之位，故薦於此。可知「凡獻，位定」者，亦適用於非正主、正賓者。

總對，「凡獻，位定」之「位」，指受爵之後的位置，也是薦胙所在。在主人獻酒前，眾人的位置或依禮儀活動而改變。至主人獻酒後，當有固定位置以陳設脯醢或俎實，因而眾人之位也隨之確定。

（二）相異處

例一：凡獻，皆薦：飲酒禮先獻後薦，祭禮先薦後獻。

〈燕禮〉「主人獻庶子以下于阼階」章，鄭注：

凡獻，皆薦。（《儀禮》，鄭注，卷 15，頁 177）

此「獻」指主人獻酒時，進脯醢於受獻者，包含獻酢酬兼備者、獻而無酢者。據附表 11，飲酒禮，主人獻酒時，皆為受獻者設薦。比較飲酒禮和祭祀異同，有三點需討論：

其一，〈少牢饋食禮〉的佐食是否有薦，影響「凡獻，皆薦」是否成立。主人獻兩佐食時，〈特牲饋食禮〉經文載：

主人酌，獻上佐食。上佐食戶內牖東，北面拜，坐受爵。主人西面答拜。佐食祭酒。……俎設于兩階之間。……主人又獻下佐食，亦如之，其胙亦設于階間西上，亦折一肅。（《儀禮》，卷 48，頁 573）

鄭玄認為佐食「有胙而無薦，亦遠下尸。」⁶¹賈公彥循此說。⁶²然而，就十七篇所見，獻酒後不進脯醢者，唯有佐食。若循此說，又與鄭玄「凡獻，皆薦」、「凡獻佐食，皆無從」⁶³等說矛盾，引發不少學者加以討論。如元人敖繼公以身分、禮儀著眼，認為從眾賓到私臣皆有薦，且佐食於堂上相禮，不應無薦，「似文略」。⁶⁴根據〈有司徹〉不饋尸之禮，佐食之薦、胙「如饋禮」，清人褚寅亮認為佐食

⁵⁸ 《儀禮·鄉飲酒禮》，卷 8，頁 84；卷 9，頁 88-89、92-93。

⁵⁹ 《儀禮·鄉射禮》，卷 11，頁 112-113。

⁶⁰ 《儀禮·燕禮》，卷 15，頁 170、171。

⁶¹ 《儀禮·少牢饋食禮》，鄭注，卷 48，頁 573。

⁶² 《儀禮·少牢饋食禮》，賈疏，卷 48，頁 573。

⁶³ 《儀禮·特牲饋食禮》，鄭注，卷 45，頁 534。

⁶⁴ 敖繼公：「下篇獻眾賓以至於私人，皆有薦胙。佐食在眾賓之中，又有上事，不宜貶於私人，但有胙而無薦，此不云『薦』，亦似文略也。」敖氏並舉不饋尸之禮言佐食「其位、其薦胙皆如饋」，則此佐食有薦明矣。見氏著：《儀禮集說》，《通志堂經解》，第 33 冊，卷 16，頁 19331-19332。

應有薦。⁶⁵吳紱則從身分說明為何經文未載佐食之薦：佐食身分較室中的尸、主人等卑下，無席，且其薦、俎設於堂下兩階之間，不在主要行禮場合的室，因此缺載。⁶⁶職是，就各篇獻酒後進薦的情形來看，佐食應有薦，原因當如敖繼公、吳紱所言佐食薦於兩階之間，不在室內，故「文略」耳。而且尸與佐食的身分本高下立見，並無嫌疑，若為「下尸」之故，使佐食無薦，實無此必要。因此，受主人獻者，皆設脯醢。

其次，「凡獻，皆薦」適用於飲酒禮和祭祀，但具體實踐仍因禮儀而有先後差異。鄭玄雖指出飲酒禮「凡獻，皆薦」，卻也說：「先薦後酌，祭禮也。」⁶⁷因此設薦的時機，也涉及到禮儀的分類。「凡祭，陰厭則薦豆、設俎」⁶⁸，陰厭時，已設薦。其後，尸入行食禮，祭薦。故主人酌酒醢尸時，不須復行獻薦之禮，尸亦無祭薦之事。而〈聘禮〉聘賓返國奠告禰廟，「薦脯醢，觴酒陳」，謝德瑩認為是主人「初獻終也。」⁶⁹經文記載雖然簡略，仍可概見主人獻禮先薦脯醢，後陳觴酒之序。《大戴禮記·諸侯遷廟》：

贊者盥，升，適房，薦脯醢。君盥，酌，奠于薦西，反位。⁷⁰
諸侯遷廟之祭，亦先設薦，後酌酒而獻。

其三，大夫、諸侯正祭先薦後獻，僎尸反之。根據鄭注〈聘禮〉、〈祭義〉，賈公彥指出正祭時，「先薦後酌」；繹祭、僎尸之禮則「先獻後薦」。⁷¹僎尸之禮，先獻後薦，禮儀過程近似飲酒禮，已如上述，此不重複。諸侯祭祀先以鬯酒獻之，後薦熟食。⁷²繹祭的部分，〈祭義〉說：

君牽牲，夫人奠盥；君獻尸，夫人薦豆。卿大夫相君，命婦相夫人。（《禮記》，卷 47，頁 808）

鄭注：

君獻尸，而夫人薦豆，謂繹日也。僎尸，主人獻尸，主婦自東房薦韭菹醢。（《禮記·祭義》，鄭注，卷 47，頁 808）

⁶⁵ 清·褚寅亮：《儀禮管見》，《皇清經解續編》，第 8 冊，卷 16，頁 2152。

⁶⁶ 吳紱：「佐食不設席，薦、俎設于階間，而不在室，又無從，佐食卑也。吉祭亦然。」按：筆者查無吳紱之書，見於王士禛《儀禮紱解》引，《續修四庫全書》，第 88 冊，卷 12，頁 272-273。

⁶⁷ 《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 23，頁 275。按：名詞的薦，在飲酒禮指脯醢，在祭禮、食禮指菹醢，如〈士昏禮〉「婦至成禮」章，壻與婦「祭薦、黍、稷、肺。」鄭注：「薦，菹醢。」（卷 5，頁 51）〈士虞禮·記〉：「嘉薦、普淖。」鄭注：「嘉薦，菹醢。」（卷 43，頁 508-509）

⁶⁸ 清·凌廷堪：《禮經釋例·祭例下》，卷 10，頁 525。

⁶⁹ 《儀禮·聘禮》，卷 23，頁 275。謝德瑩：《聘禮儀節研究》（臺北：文史哲出版社，1983 年 7 月初版），頁 436。

⁷⁰ 《大戴禮記·諸侯遷廟》，卷 10，頁 201。

⁷¹ 《儀禮·有司徹》，賈疏，卷 49，頁 582-583。

⁷² 《禮記·郊特牲》：「周人尚臭，灌用鬯臭，鬱合鬯；臭，陰達於淵泉。灌以圭璋，用玉氣也。既灌然後迎牲，致陰氣也。蕭合黍稷，臭，陽達於牆屋，故既奠，然後炳蕭合羶薌。」鄭注：「灌，調以圭瓚酌鬯，始獻神也。已，乃迎牲於庭殺之。天子、諸侯之禮也。奠，謂薦孰時也，〈特牲饋食〉所云『祝酌，奠于錒南』是也。」可見先獻鬯酒，後薦熟食之序。（卷 26，頁 507）

鄭玄根據「君獻尸，夫人薦豆」之儀，非正祭的「先薦後酌」，故視此為繹祭，並引饋尸禮相參。孫希旦以為鄭說與祭禮不合：祭禮中，主人、主婦獻尸，尸不奠爵，此「奠盎」之文可疑。孫氏引〈禮器〉：「君制祭，夫人薦盎」，認為〈祭義〉「夫人奠盎」的「奠」當作「薦」，為夫人獻尸。由於夫人獻尸在「君獻尸」之前，與祭禮先薦豆，其次君獻尸，其次夫人獻尸的順序不合，孫氏遂指〈祭義〉逆陳此三事，「蓋於君、夫人各以一事相對言之，故不以先後為序也」。⁷³易言之，孫希旦以文學修辭的方式解讀此章。只是，《禮記》所錄儀節或與《儀禮》不盡相同，但鮮少不顧先後次序者。黃以周則舉出〈祭統〉：「宗婦執盎從，夫人薦浣水」，以此為夫人薦盎之事，黃氏將此視為祭前準備，「君迎牲後，將制祭于室，夫人薦盎于其主。盎即醢，醢酒浣于清」，祭前君迎牲、制祭，而夫人設醢酒。⁷⁴據此，〈祭義〉的「君牽牲，夫人奠盎」為祭前準備，而「君獻尸，夫人薦豆」因不符正祭的「先薦後酌」，為繹祭的可能性較高。

綜上所述，「凡獻，皆薦」之例，還可細分為飲酒禮、饋尸禮的先獻後薦；正祭的先薦後獻。

例二：飲酒禮，一獻之禮，宜親洗爵。

例三：士、大夫祭三獻，行爵從尊者向卑者，不洗爵；從卑者向尊者、異性行爵，則洗爵。

飲酒禮中，賓、主行獻、酢、酬的一獻之禮時，致爵者親洗爵、酌酒，以示潔淨與尊重。⁷⁵〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉、〈燕禮〉、〈大射〉各篇的一獻之禮，皆親洗爵（詳參附表 12「《儀禮》所見「洗爵」的情形」），不擬細述。

〈特牲饋食禮〉載祝代酌尸酢主人之酒，鄭注：

祝酌，不洗。尸不親酌，尊尸也。（《儀禮》，鄭注，卷 45，頁 532）

尸因尊貴，不親自為主人酌酒，由祝代酌而不洗爵。⁷⁶相較之下，〈特牲饋食禮〉賓獻佐食後，洗爵，致爵主人，鄭玄指出洗爵為「異事新之」；〈有司徹〉主人獻侑不洗爵，鄭玄解釋說：「不洗者，俱獻間無事也」。⁷⁷然而，所謂的「事」，內容不詳。賈公彥分別在〈特牲饋食禮〉、〈有司徹〉說明，⁷⁸〈有司徹〉疏所言較完整，引述如下：

此則以其獻尸訖，即獻侑，中間無別酢酬之事，故不洗。凡爵，行爵從尊者來向卑者，俱獻間無事，則不洗爵。從卑者來向尊，雖獻間無事，亦洗，

⁷³ 清·孫希旦：《禮記集解·祭義》，下冊，卷 46，頁 1210。

⁷⁴ 清·黃以周：《禮書通故·肆獻裸饋食禮通故第十七》，第 2 冊，頁 811。

⁷⁵ 《儀禮·士昏禮》鄭注：「獻、酬、酢，以絜清為敬。」（卷 5，頁 55）。《儀禮·鄉飲酒禮》鄭注「凡旅不洗」說：「敬禮殺也。」（卷 10，頁 105）

⁷⁶ 《儀禮·特牲饋食禮》，賈疏，卷 45，頁 532。

⁷⁷ 《儀禮·特牲饋食禮》，鄭注，卷 45，頁 534；鄭注，卷 49，頁 586。

⁷⁸ 《儀禮》，〈特牲饋食禮〉，賈疏，卷 45，頁 534；〈有司徹〉，賈疏，卷 49，頁 586。

是以此文獻尸訖，俱獻侑不洗，是爵從尊者來故。（《儀禮》，賈疏，卷 49，頁 586）

洗爵，涉及行爵雙方身分的尊卑。所謂「獻間」，指祭禮的各獻之內所包含的禮儀，以主人初獻而言，便包含主人獻尸、尸酢主人、主人獻祝及獻佐食等儀節。賈公彥說明「事」指祭禮一獻之間若有酢、酬之事，或承賤者之爵，則當洗爵。

考察〈士虞禮〉、〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉三篇，主人初獻之始，洗爵，其後行獻尸、尸酢主人、主人獻祝及佐食，皆不再洗。賈氏所說「行爵從尊者來向卑者」不洗爵，可以成立。但過程中有「尸酢主人」卻同樣不洗，不符合賈公彥說一獻之間「無別酢酬之事」不洗爵，值得重新考察。

《儀禮》記載士、上大夫、下大夫祭祀三獻，皆始於主人初獻。三獻結束的儀節，據士祭〈特牲饋食禮〉長兄弟加爵，鄭注：「大夫、士三獻而禮成，多之為加也。」⁷⁹加爵之前的儀節，包含在三獻內。然因階級之故，三獻結束的儀節不完全相同：士三獻之禮至「獻賓與兄弟」結束。上大夫正祭，三獻結束於賓長獻祝。上大夫饋尸禮三獻，結束於賓受尸酢。下大夫祭，三獻結束於主人遍獻堂下并內賓。為集中討論焦點，並與飲酒禮的一獻之禮作比較，下文以士、大夫正祭三獻、饋尸禮三獻中，有獻、酢、酬者為範圍。

1．士、大夫正祭三獻與飲酒禮的異同

（1）同性行爵

據附表 12，在不涉及異性授受爵的情況下，各獻行爵結束後，重新開始另一獻，皆洗爵，此為鄭玄所言的「異事新之」⁸⁰。而在一獻之間或同一群體中行爵，從尊者向卑者皆不洗，不論過程中是否有酢、酬，如士、大夫吉祭的主人初獻、〈士虞禮〉與〈少牢饋食禮〉的賓長三獻皆然。祭禮，當欲藉著共用一爵、不洗爵的方式，表示親近，以達到收族的效果。祭祀以收族為目的之一，如：

《禮記·坊記》：「因其酒肉，聚其宗族，以教民睦也。」（《禮記》，卷 51，頁 869）

《詩·小雅·楚茨》：「諸父兄弟，備言燕私。」

鄭箋：「祭祀畢，歸賓客豆俎，同姓則留與之燕，所以尊賓客、親骨肉也。」

（《毛詩》，鄭箋，卷 13-2，頁 458。）

宗族之間的血緣關係是天生的，由血緣關係所生發的社會內聚力隨生活習慣逐漸養成，持續地內化成為潛意識，並在無形中轉為自發性，有助於收族。⁸¹藉著燕飲，可和睦、強化彼此的關係。相對地，宗子為燕飲的主人，從卑者向主人（尊

⁷⁹ 《儀禮·特牲饋食禮》，鄭注，卷 45，頁 536。

⁸⁰ 《儀禮·特牲饋食禮》，鄭注，卷 45，頁 534。

⁸¹ 管東貴：〈周人「血緣組織」和「政治組織」間的互動與互變〉，《從宗法封建到皇帝郡縣制的演變——以血緣解紐為脈絡》（北京：中華書局，2010 年 9 月），頁 36。

者)敬酒時，皆洗爵，以示尊卑之異，寓有鞏固倫理、重視教化之意。如〈特牲饋食禮〉賓長獻「佐食」後，獻「主人」則洗爵；〈有司徹〉饋尸之禮，尸取侑爵獻主人，飲爵者由「侑」進行到「主人」時，則洗爵。不饋尸之禮，賓長三獻時，飲爵者由「佐食」轉而為「主人」時，亦洗爵。

(2) 異性行爵

若行爵過程中，接到異性飲用過的爵，當易爵而後洗。〈特牲饋食禮〉主人致爵于主婦後，主人「更爵」自酢。鄭玄指出「男子不承婦人爵」，更引〈祭統〉說明：

夫婦相授受，不相襲處。酢必易爵，明夫婦之別。(《儀禮》，鄭注，卷 45，頁 534)

祭禮中，男女不重複使用同一隻爵。⁸²而〈少牢饋食禮〉主婦獻尸後，祝「易爵、洗」，以行尸酢主婦之禮。當主婦受酢飲畢，同樣易爵、洗爵，方行獻祝及佐食之禮。以簡明的方式呈現主婦亞獻時「飲爵者」與「易爵、洗爵」的情形為：

尸→(易爵，洗)主婦→(易爵，洗)祝→兩佐食

可知異性之間行爵，為了避嫌，必易爵；易爵而後洗，有尊敬之意。《禮記》載：

非祭、非喪，不相授器。(《禮記·內則》，卷 27，頁 520)

子云：『禮，非祭，男女不交爵』。(《禮記·坊記》，卷 51，頁 872)

日常生活中，男女不相授受。⁸³祭祀時，為完成禮事，且「祭事嚴敬，不嫌也」⁸⁴，故主婦得與異性行禮，但男女之別仍存在於易爵、洗爵中。職是，獻間是否洗爵，除了尊卑的問題之外，還涉及性別。

總之，祭祀行獻禮時，男子行爵由尊者至卑者，不洗爵；從卑者向尊者則洗；若男女行爵，則易爵而洗。祭禮中的飲酒，以不洗爵表示親暱，親親故禮殺；洗爵為敬，尊尊而見其等級之別。飲酒禮，以潔淨為敬，故親洗。

若上述不誤，回過頭來探討賈公彥所說的內容。其一，尸不親酌，為禮遇尊者之故，賈氏所言為是。其二，賈氏說尸酢主人時，尸「不親洗、酌，尸尊故也」。事實上，祭禮本以不洗爵表示親近，與尸尊無關。其三，「獻間無事」之「事」，賈氏以為指有酬酢之禮、卑者向尊者行爵。然而，是否洗爵似與酬酢關係較小，而是行爵雙方的尊卑、性別，及祭祀性質。賈氏僅言及尊卑。賈公彥所言，雖有

⁸² 凌廷堪則括為「男女不相襲爵」，「襲」為重複之意，指不重複使用同一隻爵。關於襲字的意思，見《左傳》哀公十年：「吾卜於此起兵，事不再令，卜不襲吉。」杜注：「襲，重也。」(卷 58，頁 1015)又，〈特牲饋食禮〉主婦亞獻尸，鄭玄說：「不易爵，辟內子。」(卷 45，頁 533)此說的討論，詳參第五章第一節。

⁸³ 如《韓詩外傳》載孔子南遊適楚，子貢向婦人求飲之事：「(婦人)受子貢觴，迎流而挹之，奩然而棄之，從流而挹之，奩然而溢之，坐置之沙上，曰：『禮固不親授。』」漢·韓嬰著，許維遹校釋：《韓詩外傳集釋》(北京：中華書局，2009年5月初版三刷)，卷1，頁3。

⁸⁴ 清·孫希旦：《禮記集解·坊記》，下冊，卷50，頁1295。

不足，但仍指出探討祭禮的重要關鍵。

2·上大夫饋尸之禮與飲酒禮的異同

上大夫祭祀的饋尸之禮，主人初獻的行爵過程為：

尸→侑→（洗）主人

爵從尸到侑，不洗。侑飲後，尸以此爵酢主人，則洗。主婦亞獻一節，行爵順序為：

尸→侑→主人

皆不洗。賓長三獻節，行爵順序為：

尸→侑→主人→賓

皆未洗爵。同樣是侑飲用過的爵，同樣是由「侑」到「主人」，初獻洗爵，亞獻、三獻卻不洗？目前僅見胡培翬提出說明：「此饋尸，則尸受侑爵，降洗、降盥自酌者，賓主之禮然也。」⁸⁵胡氏所言，提供一條思考的線索：若從賓、主考量，三獻之禮由主人、主婦、賓發起，三者皆為主黨。而尸、侑與主人雖具事實上的血緣關係，但在此行禮場合中，二者相對屬於賓黨。初獻時，當尸從侑手中接過爵，將酢主人時，即代表賓黨的一方，與主人行禮，故洗爵，以表敬意。亞獻、三獻，為主黨的主婦、賓長，從侑的手中接過爵，向主人行禮，主黨為示親近、無別之意，故不洗。

賓長三獻畢，主人繼而酬尸，洗爵。此屬當「異事新之」。

綜上所述，饋尸之禮的三獻，除了「異事新之」而洗爵外，大體沿續正祭的不洗爵，與飲酒禮異。是以，饋尸之禮雖近似飲酒禮，其中仍有同有異。

例四：飲酒禮，奠爵，將舉者于右，不舉者于左。唯獻公之爵，奠于左。

例五：祭禮奠爵，將舉者于左，不舉者于右。

〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉兩篇「記」文指出「凡奠者，於左；將舉，於右。」⁸⁶飲酒禮奠爵的情形，大致如是。與飲酒禮相對，鄭玄指出祭禮為示「神惠」⁸⁷，故奠於右為不舉，奠於左為舉。然而，祭禮亦有非神惠者，如〈特牲饋食禮〉無算爵，舉觶者皆奠于「薦右」，鄭玄以此為「非神惠」⁸⁸，但並未解釋箇中原由。凌廷堪因而反對「神惠」之說，改採「相變為禮」的說法解之：〈特牲饋食禮〉之旅酬，主人奠於薦左，當如〈燕禮〉二大夫媵爵於公「奠於薦左」之意，即「不敢必賓舉」；而無算爵輕於旅酬，其儀簡，「故舉觶者逕奠於薦右」；凌氏總結說：可見蓋皆以相變為禮，《注》以行神惠、非神惠解之，似與禮例不合。⁸⁹

⁸⁵ 清·胡培翬：《儀禮正義·有司徹》，第3冊，卷39，頁2359。

⁸⁶ 《儀禮》〈鄉飲酒禮·記〉，卷10，頁104；〈鄉射禮·記〉，卷13，頁147。

⁸⁷ 《儀禮·有司徹》，鄭注，卷50，頁599。

⁸⁸ 《儀禮·特牲饋食禮》，鄭注，卷46，頁544。

⁸⁹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例中》，卷4，頁225-226。

凌氏從禮儀過程的變化來看待薦左、薦右之別，不無道理。然而，凌氏反對鄭玄以神惠解之，卻又說：

唯〈有司徹〉主人受尸酢，將祭俎，先奠之於左，《注》：「神惠，變於常」

是也。主人受尸酢，將舉者奠於左，則主人獻尸，將舉亦奠於左矣。⁹⁰

此又採用「神惠」的標準，依違鄭注，似無一致的標準。因而本文期望藉由比較飲酒禮、祭祀飲酒的儀節，嘗試闡明差異所在。

1·飲酒禮的奠爵

根據〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉兩篇「記」文，鄭玄揭示「凡奠爵，將舉者於右，不舉者於左」，闡明奠爵左右位置與後續禮儀的關係：奠爵於右，表示後續仍將使用此爵行禮；奠於左者，表示不舉爵。之所以區分左右與用爵的關係，主要在於右手文化：為便於右手舉爵，故將舉者奠於右；不舉之觶奠於左，以免妨礙行禮。⁹¹除了「是否用爵」的意涵外，禮畢奠爵於左，亦為禮儀告一段落之意，如〈士昏禮〉「舅姑饗婦」章，鄭玄以奠酬為「正禮成，不復舉」⁹²。若奠於薦左者皆不再舉，則後續禮儀如何進行？鄭玄指出：

凡酬酒皆奠於薦左，不舉。其燕，則更使人舉爵。（《儀禮》，鄭注，卷5，頁55）

因此〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉復使一人或二人舉觶敬酒於賓，〈燕禮〉、〈大射〉使二大夫或賓媵爵於公，以此爵作為下一階段旅酬的開端。

上引鄭玄說「凡酬酒皆奠於薦左，不舉」，〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉中，賓、主雙方行獻、酢禮已各飲一爵，至酬禮時，主人先自飲，後奠爵於賓薦之右。奠爵的舉動，意味著勸賓飲酒。而賓不敢盡主人之盛意，故移於薦左、不舉爵飲酒。值得注意的，是〈燕禮〉、〈大射〉二篇略有些不同：一，主人酬賓時，不直接奠於地而親授受。蓋因其為國君飲酒禮，酒為君物，故主、賓親授受，不奠爵，而賓受酒、祭酒後，方奠於薦左。⁹³二，〈燕禮〉、〈大射〉二篇媵爵於公時，奠於薦左，「不敢必君舉」⁹⁴，而公徑取薦左之爵舉行旅酬，則君臣飲酒禮，薦左之爵亦用。

2·祭祀飲酒的奠爵

參照鄭玄的解釋，祭祀飲酒，以奠爵於「左」為將舉，奠於「右」為不舉。由於凌廷堪提出不同的看法，為清楚討論此議題，茲將士、大夫廟祭飲酒奠爵的資料整理如下：

附表2：《儀禮》士、大夫廟祭飲酒奠爵的情形

⁹⁰ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例中》，卷4，頁226。

⁹¹ 《儀禮·鄉飲酒禮》，鄭注，卷10，頁104。

⁹² 《儀禮·士昏禮》，鄭注，卷5，頁55。

⁹³ 宋·李如圭：《儀禮集釋》，收入《經苑（五）》，卷7，頁2023。

⁹⁴ 《儀禮》〈燕禮〉，鄭注，卷14，頁164；〈大射〉，鄭注，卷17，頁197。

篇名	章名與經文	備注	卷	頁
特牲饋食禮	「賓三獻」章，「賓三獻如初，燂從，如初。爵止。」	鄭注：「初，亞獻也。尸止爵者，三獻禮成，欲神惠之均於室中，是以奠而待之。」	45	533
特牲饋食禮	「主人酬賓」章，「主人奠觶于薦北。賓坐取觶，還，東面拜。主人答拜。賓奠觶于薦南，揖，復位。」	鄭注：「奠酬於薦左，非為其不舉，行神惠，不可同於飲酒。」按：賓席於堂下西階前東面。薦北，薦左。薦南，薦右。行旅酬時，賓舉此觶酬長兄弟。	45	536
特牲饋食禮	「旅酬」章，「賓坐取觶，阼階前北面酬長兄弟。」		46	543-544
特牲饋食禮	「無算爵」章，賓弟子及兄弟弟子「舉觶者洗，各酌于其尊，復初位。長皆拜。舉觶者皆奠觶于薦右。長皆執以興，舉觶者皆復位，答拜。長皆奠觶于其所，皆揖其弟子。」	鄭注：「奠觶，進奠之于薦右，非神惠也。……弟子舉觶於其長，所以序長幼，教孝弟。」	46	544
有司徹	「饋尸之禮，主人受尸酢」章，「主人坐奠爵于左，……北面于阼階上，坐，卒爵，執爵以興，坐奠爵，拜，執爵以興。……主人坐奠爵于東序南。」	鄭注：「奠爵於左者，神惠變於常也。」	49	587
有司徹	「饋尸之禮，上賓三獻」章，「尸奠爵于薦左。」	鄭注：「奠爵，爵止也。」按：「三獻禮成」章，舉此爵。故奠薦左，屬神惠。	49	589
有司徹	「饋尸之禮，主人酬尸」章，「主人實觶，尸拜受爵，主人反位答拜，尸北面坐奠爵于薦左。」	按：此爵不舉，卻奠於左。	49	589-590
有司徹	「饋尸之禮，主人酬長賓」章，「賓拜受爵。主人拜送爵。賓西面坐，奠爵于薦左。」	賈疏：「其賓奠左者，後舉之以為無算爵也。」按：將舉為左，亦神惠。	50	597
有司徹	「饋尸之禮，上賓三獻禮成」章，「尸作三獻之爵。」	鄭注：「上賓所獻爵。」	50	598
有司徹	「饋尸之禮，二人舉觶旅酬」章，「尸侑皆拜受爵，舉觶者皆拜送，侑奠觶于右。」	鄭玄說：「奠于右者，不舉也。神惠，右不舉，變於飲酒。」按：堂上，奠於右，不舉。	50	599
有司徹	「不饋尸之禮，賓長三獻」章，「尸拜受。賓戶西，北面答拜。爵止。」	鄭注：「尸止爵者，以三獻禮成，欲神惠之均於室中，是以奠而待之。」	50	603

有司徹	「不償尸之禮，賓長三獻」章，「尸作止爵，祭酒，卒爵，賓拜。」	50	603

上述儀節中，不符合祭祀奠爵於左為將舉者，有二：

第一，〈特牲饋食禮〉「無算爵」章，賓弟子及兄弟弟子酌酒于其尊長，奠於「薦右」，尊長接受弟子答拜後，「奠觶于其所」，仍是「薦右」。鄭注：

奠觶，進奠之于薦右，非神惠也。（《儀禮》，鄭注，卷 46，頁 544）

賈疏：

案上「尊兩壺於阼階東，加勺，南柄。西方亦如之。」鄭注云：「為酬賓及兄弟，行神惠。」（筆者按：此指主人獻賓與兄弟）至此云：「非神惠」者，彼三獻止爵，欲得神惠均于室中。眾賓長為加爵，止爵者，欲神惠均于在庭，故止爵。行旅酬雖以尸而奠爵待之，亦得為神惠。至此別為無算爵，在下自相勸，故得為非神惠。故奠於薦右，同於生人飲酒：舉者，奠於薦右也。（《儀禮》，賈疏，卷 46，頁 544）

透過比較上賓三獻→眾賓長加爵→嗣子舉奠獻尸→旅酬→無算爵等一連串禮儀流程，賈公彥提出一較為合理的說法：上賓三獻時，尸止爵，欲均神惠於室，主婦與主人相互致爵後，尸乃卒爵。眾賓長加爵時，「爵止」。鄭玄說：

尸爵止者，欲神惠之均於在庭。（《儀禮》，鄭注，卷 45，頁 537）

尸希望庭中的眾賓、眾兄弟旅酬飲酒後，方舉爵飲。於是接下來，嗣子獻尸，尸「啐酒，奠之」，不卒爵。⁹⁵尸啐酒，以回報嗣子敬酒的心意，而不卒爵則是再次表明「均神惠」、希望與在庭者一同分享飲酒。於是，旅酬雖行於庭中的眾賓與眾兄弟，但因尸置眾賓長所獻之爵而待之，有「欲神惠之均於在庭」的用意，故仍與上賓三獻之禮同屬神惠。而無算爵則是由堂下的眾賓、眾兄弟發起「自相勸」，與尸無關，因此近似生人飲酒「將舉者，奠於薦右」。⁹⁶易言之，以禮儀的發端者辨別賓弟子及兄弟弟子各酌于其尊長，不屬於神惠。

第二，〈有司徹〉「償尸之禮，主人酬尸」章，「主人實觶，尸拜受爵，主人反位答拜，尸北面坐奠爵于薦左。」鄭玄無注。賈疏：

主人酬尸，尸奠於薦左者，不舉。案下經不舉，二人舉爵于尸侑，侑奠爵于右，注云：「奠於右者，不舉也。神惠，右不舉，變於飲酒。」與此不同者，〈特牲〉及下不償尸，皆無酬尸之事，此特有之。由償尸如與賓客飲酒，無故有酬，異於神惠。神惠，右不舉，侑奠於右是也。侑一名加者，〈少牢〉無侑尸，此乃有，故無加稱。是以主人酬賓，賓奠於左，亦是神

⁹⁵ 《儀禮·特牲饋食禮》，卷 46，頁 543。

⁹⁶ 清人褚寅亮承賈氏之說而更為簡要，「旅酬、無算爵，同酌下尊，而《注》一以為神惠，一不為神惠者，蓋旅酬尸奠爵以待，即神惠也。此賓主弟子各舉觶于其長，於尸無與，故不為神惠，而同生人禮也。《注》不誤。」《儀禮管見》，收入《續經解三禮類彙編（二）》，第 2 冊，頁 1207。

惠，故即舉之。〈特牲〉及不償尸皆有酬賓，同是神惠，故皆奠於左也。《儀禮》，賈疏，卷 49，頁 589-590)

賈公彥認為償尸禮的性質近於飲酒禮，故主人酬尸奠於薦左為不舉，「非神惠」。後人多從此說，如李如圭、張爾岐、盛世佐、胡培翬。然而，賈氏此說，並無法解釋同樣是償尸之禮，上賓三獻時，尸亦奠於薦左，而且尸初未舉觶，最後卻「作三獻之爵」⁹⁷，飲用上賓所獻之酒的原因。

清人秦蕙田說：

前上賓獻尸而尸不舉，此主人復為酬爵勸飲，而尸終不舉，皆欲惠均于下之意。⁹⁸

秦氏比對〈有司徹〉上賓三獻、主人酬尸，尸連奠二爵於薦左、不舉，認為當同於〈特牲饋食禮〉賓三獻而尸止爵，欲普及神惠；此〈有司徹〉尸奠爵亦然，故主人獻賓、眾賓與眾兄弟、內賓、私人等禮畢，尸於是「作三獻之爵」，飲用上賓三獻的酒。

從禮儀流程來看，士、下大夫正祭，賓長三獻時，尸皆止爵，欲均神惠。⁹⁹上大夫正祭，賓長三獻，尸不止爵而卒爵，無得均神惠。故償尸之禮時，賓長三獻，尸止爵，以均神惠。後者，鄭玄雖無說，但廟祭禮的相同禮文，當在同樣的語境中解釋，故推知上大夫償尸之禮，尸止爵當屬欲均神惠之意。而且主人酬尸的「酬」，本為勸飲之意，¹⁰⁰接續在尸奠賓爵之後，更見主人殷勤勸飲的心意。尸又奠主人爵，再次表明均神惠的意願。於是，主人乃獻眾人。最終主人獻私人畢，方得稱「均神惠徧」¹⁰¹，故尸舉賓長三獻之爵，「作三獻之爵」。從禮儀流程或禮意來說，秦氏之言較為合理。

比較飲酒禮和祭祀飲酒禮奠爵的左右，除了反映了右手文化的取向外，¹⁰²葉國良師指出飲酒禮與祭祀飲酒，之所以措意於左右不同，乃在於標誌禮儀性質不同。上文所討論的祭禮之爵，可以為證。又如一般生人飲食，大羹汁置於薦右；祭祀鬼神時，由於死生異道，故置於左側，¹⁰³顯示古人慣用改變左右的方式，表

⁹⁷ 《儀禮·有司徹》，卷 50，頁 598。

⁹⁸ 清·秦蕙田：《五禮通考》（桃園：聖環圖書有限公司，1994 年 5 月初版一刷），第 4 冊，卷 112，頁 15 上。

⁹⁹ 〈有司徹〉下大夫不償尸之禮，賓長三獻時，「尸拜受。賓尸西，北面答拜。爵止。」鄭注：「尸止爵者，以三獻禮成，欲神惠之均於室中，是以奠而待之。」（《儀禮》，鄭注，卷 50，頁 603）

¹⁰⁰ 《儀禮·鄉飲酒禮》，鄭注，卷 9，頁 88。

¹⁰¹ 見於張爾岐：《儀禮鄭注句讀》，卷 17，頁 761。胡培翬：《儀禮正義·有司徹》，第 3 冊，卷 40，頁 2388。按：二氏從賈公彥之說，但在分章時，則又言「主人獻私人均神惠徧」。可知二氏將尸欲均神惠之意，上溯於「上賓三獻，尸止爵」，屬於祭祀的意涵，但「主人酬尸，尸止爵」則放在飲酒禮的脈絡談。

¹⁰² 彭美玲師：《古代禮俗左右之辨研究——以三禮為中心》，頁 103。

¹⁰³ 林素娟：〈喪禮飲食的象徵、通過意涵及教化功能——以禮書及漢代為論述核心〉，《漢學研究》第 27 卷第 4 期（2009 年 12 月），頁 12。

示人神之異。

綜上所述，飲酒禮和祭祀飲酒相同的禮文，大致包含受獻者祭酒、受一獻之禮者有薦有俎、受獻之後，薦爵之位始定。禮文略有歧異者，有三：一，飲酒禮先獻後設薦，祭禮先設薦後獻酒，此為禮儀流程不同所致。二，飲酒的一獻之禮以洗爵為敬，祭祀多不洗爵以表親近。三，飲酒禮多奠酬於左，表示不用或不敢請尊者「一定」要舉爵。祭禮多奠酬於右，表示不舉爵。而士祭無算爵，因發端於堂下的眾賓與眾兄弟，長者奠於薦右，表示將舉，同於飲酒禮。大夫饋尸禮，尸奠上賓三獻之爵、主人酬爵於右，表明欲均神惠，其後復舉爵。

第二節 飲酒禮的序列儀節與盛殺之辨

禮源自人情，相對地也能引導人情。自鄭玄彰示禮儀活動可分節後，賈公彥、凌廷堪等學者便從「禮之大節」的觀點揭示禮例。就禮儀程序而言，部分儀節具有相對固定的前後次序，本文稱為「序列儀節」¹⁰⁴。如飯後用酒漱口以安食氣，即「先飯後醕」，為一基本序列。就食禮而言，〈士昏禮〉婦至成禮、婦饋舅姑，皆三飯後一醕，當為士人食禮的普遍情形。相較之下，〈公食大夫禮〉賓十一飯畢，「三飲」。就祭禮而言，士尸九飯而得三獻之醕、下大夫尸十一飯後亦三獻、上大夫尸則十一飯後三獻，並在三獻結束後，再次進行另一場飲酒盛會——饋尸之禮。而〈樂記〉載天子以食禮養三老、五更，食訖，天子「執爵而醕」，親自執爵獻老者，使之醕口。可知飯、醕的數量與形式，將因主人身分、禮儀種類而異，但「先飯後醕」的序列基本上是固定的。

不只個別的儀節具有固定的先後關係，一整套禮儀的進程具有同樣的特質。以歸納禮儀活動而言，清人凌廷堪《禮經釋例》依據前人所分之章節，歸納禮儀進行的關節，按之讀經，猶「若網在綱，有條而不紊」¹⁰⁵。如〈鄉射禮〉、〈大射〉雖行禮者身分、舉行目的不同，但就儀節而言，射前飲酒，行射禮時，司射誘射、初射不釋獲、再射釋獲而飲不勝者、三射以樂節射而飲不勝者，均同；〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉有別，但陰厭、尸飯、主人初獻、主婦亞獻、賓長三獻、祭畢旅酬、無算爵等例亦相同；會通諸例，則能覩《儀禮》之「經緯塗徑」。¹⁰⁶因此下文據凌氏禮儀進程的觀點，以飲酒禮為對象，藉由禮例討論禮盛禮殺的意涵。¹⁰⁷

¹⁰⁴ 儀式的序列行為參考自詹姆斯·萊德羅、卡羅琳·哈木芙瑞：〈儀式行為〉，收入王霄冰主編：《儀式與信仰——當代文化人類學新視野》（北京：民族出版社，2008年3月初版一刷），頁61。按：該文以為儀式行為屬於無意義，本文則認為儀式與意義不能二分。

¹⁰⁵ 清·凌廷堪：《禮經釋例·射例》，卷7，頁378。

¹⁰⁶ 上述詳參清·凌廷堪：《禮經釋例·序》，頁39。

¹⁰⁷ 關於禮儀的盛殺，目前僅見章太炎〈禮隆殺論〉，從時代先後、行禮與否的觀點討論禮儀隆殺。而本文則從禮儀步驟的角度，嘗試說明鄭玄《儀禮注》、賈公彥《儀禮疏》、凌廷堪《禮經釋例》中的術語及其反映的禮學思維。章太炎之文，見王小紅選編：《章太炎儒學論集》，下冊，

整理〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉、〈燕禮〉、〈大射〉四篇的儀節如下：

〈鄉飲酒禮〉	〈鄉射禮〉	〈燕禮〉	〈大射〉
主人獻賓	主人獻賓	主人獻賓	主人獻賓
賓酢主人	賓酢主人	賓酢主人	賓酢主人
		主人獻公	主人獻公
		主人自酢於公	主人自酢於公
主人酬賓	主人酬賓	主人酬賓	主人酬賓
		公為賓旅酬大夫	公為賓旅酬大夫
主人獻介	(主人獻大夫)	主人獻卿	主人獻卿
		公為卿舉旅	公為卿舉旅
介酢主人	(主人自酢於大夫)		
主人獻眾賓	主人獻眾賓	主人獻大夫	主人獻大夫
主人獻工、笙	主人獻工、笙	主人獻工	主人獻工
樂備而旅酬	(樂備而行射)		(樂備而行射)
賓酬主人：旅酬之始	賓酬主人：旅酬之始	公為大夫舉旅	公為大夫舉旅
主人酬介	(主人酬大夫)		
		主人獻笙	
請坐燕因徹俎，脫屨	請坐燕徹俎，脫屨	徹俎，卿大夫說屨	徹俎，賓、公卿大夫說屨
		主人獻士及旅食	主人獻士及旅食
		公為士舉旅	公為士舉旅
		主人獻庶子以下	主人獻庶子等
無算爵	無算爵	無算爵	無算爵

〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉的飲酒禮流程大致為：

- (1) 主人與賓，行獻、酢、酬的飲酒禮，又稱為「一獻之禮」。此時的酬為主人單向行禮，賓並不飲酒。
- (2) 主人與賓黨之次尊者——介或大夫，進行第二輪獻、酢的飲酒禮，無酬。
- (3) 主人按照尊卑向賓黨獻酒。相較於前二者，主人獻，而無酢、酬之禮。
- (4) 賓黨受獻畢，賓酬主人，主人酬介，行旅酬。
- (5) 無算爵。

比較主人與賓、介（或大夫）、眾賓所行之禮呈依次遞減的情形：

主人與賓：獻、酢、酬

主人與介：獻、酢

主人與眾賓：獻

禮數的多寡，正顯示身分尊卑。〈燕禮〉、〈大射〉的流程，與上述細節之異在於：

(1) 主人與賓行獻、酢之禮後，暫停與賓行「酬」，改向公行獻、酢之禮，此為〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉所無。

(2) 主人酬賓之後，公為賓旅酬大夫，先於酬卿，異於〈鄉飲酒禮〉主人依尊卑之次獻眾賓。

(3) 按身分尊卑，「主人獻」、「公舉旅」交替進行，如主人獻卿、公旅卿；主人獻大夫、公旅大夫。庶子以下，因位卑，故公不為之舉旅。

可知〈燕禮〉、〈大射〉的流程，是按階級、身分的不同，將〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉的主人獻賓黨、旅酬混合交替進行。而〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉「主人獻眾賓」統括眾賓，〈燕禮〉、〈大射〉則明確別為卿、大夫、士、庶子等，乃因主人的身分位階有別，以致受邀出席的階級有所不同，故形式有簡省、繁複之別，如〈鄉飲酒禮〉的旅酬從單次，擴展為〈燕禮〉的四次。〈燕禮〉、〈大射〉由獻主（宰夫）獻，而旅酬則由公發起，令臣子行酬，可從多方面思考：首先，二者為國君款待大臣的禮儀，實質上並無可與眾臣交替行酬的「主『黨』」，因此公舉旅後，諸臣彼此行酬。其次，宰夫代為獻主，不敢以主人的身分行旅酬。同樣地，賓亦不敢為旅酬的發起者，免得主客易位、有踰越之嫌。其三，祭禮的旅酬為廣施「神惠」，那麼飲酒禮中「少長以齒，終於沃、洗者」的旅酬，亦當由國君為首，普及施恩。

綜合上述，飲酒禮的進程，主要為賓主一獻之禮、主人獻賓黨之次尊者（或有或無）、主人獻眾賓、旅酬、無算爵。

一、飲酒禮的正獻

《儀禮》中所見的「獻」，以進奉為基本義，按照出現情形可分為三類：第一種是寬泛的「凡進物曰獻」¹⁰⁸。第二種，飲酒禮中，主人向某人敬酒，可稱為獻。第三種是指飲酒禮中，具有獻、酢、酬等一套完整的儀式，可稱為「獻」，又名「一獻之禮」¹⁰⁹。若重複進行獻、酢、酬等禮儀，則可為三獻、五獻、九獻等。根據第二、第三類，可分為獻而「無」酢酬者，與獻而「有」酢酬者。

所謂「正獻」，賈公彥說：「言『不獻酒』則旅酬亦不與，旅酬所以酬正獻。」¹¹⁰飲酒禮中，正獻與旅酬是相對的二個節目，旅酬是正獻的賓客輪流行酒致意。

¹⁰⁸ 《儀禮·鄉射禮》，鄭注，卷 11，頁 111。

¹⁰⁹ 《儀禮·士冠禮》，鄭注，卷 2，頁 22-23。

¹¹⁰ 《儀禮·鄉飲酒禮》，賈疏，卷 10，頁 99。

凌廷堪則直接括例為「凡正獻既畢之酒，謂之旅酬。」¹¹¹因此，飲酒禮的正獻至少包含旅酬前，主人與賓行禮、主人與介（或大夫）行禮、主人獻眾賓等儀節。

（一）賓主一獻之禮

主人與賓行獻、酢、酬的一獻之禮，為飲酒禮中最重要的儀節。相關禮例與流程，《禮經釋例》載：

（獻禮）

凡獻酒皆有薦，禮盛者則設俎。

凡薦脯醢在升席先，設俎在升席後。

凡獻酒，禮盛者受爵于席前，拜與卒爵于階上。

凡獻酒，禮盛者則啐酒，告旨。

凡啐酒于席末，告旨則降席拜。

凡獻酒，禮盛者受爵、告旨、卒爵皆拜，酢主人。

（酢）

凡酢如獻禮，崇酒，不告旨。

凡賓告旨在卒爵前，于席西拜。主人崇酒在卒爵後，于階上拜。

凡禮盛者坐卒爵。

（酬）

凡酬酒，先自飲，復酌，奠而不授，舉觶、媵爵亦如之。

凡酬酒奠而不舉。

凡酬酒不拜洗。¹¹²

其中還可涵蓋祭酒、祭薦、祭俎之例。¹¹³主人獻賓時，賓祭薦、祭肺、祭酒於席上，「以示敬主人之物」¹¹⁴。而賓以酒「入於己」，故於席末啐酒，表示「非專為飲食也，為行禮也，此所以貴禮而賤財也。」¹¹⁵酒為穀物釀成的精華，甚為珍貴，故視之為「財」¹¹⁶。席上祭薦、祭酒，是重視禮儀的表現，而在席末啐酒，表示不看重飲食之物的甘旨、多寡。¹¹⁷接著，由於禮尚往來，賓酢主人。最後，主人

¹¹¹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例上》，卷3，頁173。

¹¹² 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例上》，卷3，頁178-199。

¹¹³ 如凡醴皆設柶，用籩豆。凡醴皆用觶，不卒爵。凡祭醴，始扱一祭，又扱再祭，謂之祭醴三。凡酌而無酬酢曰醕。凡執爵皆左手，祭薦皆右手。凡祭薦者坐，祭俎者興，祭薦者執爵，祭俎者奠爵。凡祭薦不挽手，祭俎則挽手。凡祭酒，禮盛者啐酒，不盛者不啐酒；祭肺，禮盛者嚙肺，不盛者不嚙肺。凡祭皆于豆籩之間，或上豆之間。見清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例下》，卷5，頁245-264。

¹¹⁴ 清·孫希旦：《禮記集解·鄉飲酒義》，下冊，卷59，頁1428。

¹¹⁵ 《禮記·鄉飲酒義》，卷61，頁1005。

¹¹⁶ 賈公彥說：「啐酒於席末者，酒是財，賤財之義也。」《儀禮·鄉飲酒禮》，賈疏，卷8，頁84。按：從古人以穀物交稅、以物易物來看，穀實為財貨的一種。

¹¹⁷ 清·孫希旦：《禮記集解·鄉飲酒義》，下冊，卷59，頁1428。

執觶酬賓，「更新酒器，以再示主人禮敬賓客之意」。¹¹⁸而主人先自飲而後飲賓的「酬」禮，表現「忠信」的誠摯情感。¹¹⁹禮儀的複雜程度，適與其重要性、內心的敬意成正比，因此一獻之禮亦透過重複洗爵、盥手的清潔程序，表達「敬」意。

120

（二）主人獻介或大夫

〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉，主人獻賓、主人獻介、主人獻大夫的儀節及相應禮例，對照如下：

儀節項目	主人獻賓	主人獻介或大夫 ¹²¹	《禮經釋例》相關禮例
獻酢酬之異	獻、酢、酬，單獨舉行	獻、酢。酬禮併於旅酬	凡主人進賓之酒謂之獻。凡賓報主人之酒謂之酢。凡主人先飲以勸賓之酒謂之酬。
拜洗與否	賓拜謝主人洗爵	介或大夫不拜洗	
拜禮地點	賓在西階，主人在東階	主人與介，同階	凡賓、主人禮，盛者專階，不盛者不專階。
受獻後儀節	嘑肺、啐酒、告旨	不嘑肺、不啐酒、不告旨	凡獻酒，禮盛者則啐酒、告旨。凡祭酒，禮盛者啐酒，不盛者不啐酒；祭肺，禮盛者嘑肺，不盛者不嘑肺
酌酢者	賓為主人酌酒	主人自酌	凡酢，禮殺者，則以虛爵授之

以主人獻賓的禮儀為基準，主人減少向介或大夫所行的禮數，以表徵禮儀場合中的身分差異。

（三）主人獻眾賓

〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉、〈燕禮〉、〈大射〉四篇，主人獻眾賓後，即進脯醢，鄭玄謂之「凡獻，皆薦也」¹²²。獻酒與進脯醢雖然是相偕而行的禮，但透過細微差異，可突顯身分尊卑。眾賓身分較為繁複的〈燕禮〉，或許是合宜的觀察對象。〈燕禮〉主人獻眾賓的前三項節目為：

獻卿→獻大夫→獻工

¹¹⁸ 林素英師：〈論鄉飲酒禮中詩樂與禮相融之意義〉，《井岡山大學學報（社會科學版）》第 32 卷第 2 期（2011 年 3 月），頁 112。

¹¹⁹ 鄭玄：「酬之言周，忠信為周。」賈疏：「此解主人將酬賓，先自飲之意。以其酬賓，若不自先飲，是不忠信，恐賓不飲，示忠信之道，故先自飲乃飲賓，為酬也。」（《儀禮·鄉飲酒禮》，鄭注，卷 9，頁 88）

¹²⁰ 《儀禮·士昏禮》，鄭注，卷 5，頁 55。

¹²¹ 《儀禮》，〈鄉飲酒禮〉，卷 9，頁 89-90；〈鄉射禮〉，卷 11，頁 114。

¹²² 《儀禮·燕禮》，鄭注，卷 15，頁 177。

獻卿時，一卿獻畢，即薦脯醢；主人獻大夫時，全部的大夫獻畢，始進脯醢。針對個別或群體進薦的差別，鄭玄認為大夫位卑賤於卿，故「徧獻之，乃薦」，作為辨別尊卑的標誌。賈公彥繼而視此為例，指出：

凡大夫升堂受獻，得獻訖，即降。獻徧，不待大夫升，遂薦於其位。（《儀禮》，賈疏，卷 15，頁 171）

然而，主人獻工一人，即進脯醢，不待眾工，鄭玄解釋為「變於大夫」，賈公彥完足其意指出「禮尚異，變於大夫」。易言之，同樣是個別進脯醢的禮儀，卿之於大夫為尊卑之辨，工之於大夫則為禮尚異。學者遂以此為鄭注之失，如盛世佐以為「每獻輒薦」為獻工的常禮，注說穿鑿。¹²³李雲光則認為獻後即薦，為飲酒之通例，縱使大夫遍獻而後薦之，同樣屬於獻而後薦，「此古人飲食之法，不必由此而見義也。」¹²⁴從「禮以異為敬」來看，鄭說不為無據，但從尊卑的觀點來看，主人獻大夫之禮竟輕於獻工，卻又令人費解。觀察〈燕禮〉、〈大射〉全篇的獻禮，似可另尋解釋。

主人獻工，與獻卿、大夫的顯著差異有二：第一，工有相者。受酒時，相者在旁協助，異於主人逐一向卿、大夫行禮。第二，工「左瑟」，同時服飾上也有別於卿、大夫。因此就外觀而言，獻工與獻大夫十分容易區別，以形式上「變於大夫」的可信度較小。更進一步來說，鄭玄採用回溯的方式，以工對照身分較尊的卿、大夫，得出「略賤」、「變於大夫」的解釋；但後續的主人獻笙、獻士、獻庶子、獻左右正與內小臣，皆採用相同模式：

（1）向該群體的代表獻酒、進脯醢。

（2）代表祭薦、祭酒。

（3）向該群體眾人獻酒，獻畢，一同呈上脯醢，眾人祭酒、不祭薦。

那麼，獻笙毋庸區別於工？獻庶子毋須有別於士？若無區別的必然性，則獻工實可同於大夫。與上述模式略異者，為〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉、〈燕禮〉主人獻笙，笙一人作為代表升堂受酒，待眾笙受獻畢，代表與眾笙同時受薦。¹²⁵職是，綜合獻工、獻笙、獻士、獻庶子、獻左右正與內小臣的模式來看，同一群體的尊卑之別，除了受獻先後外，還顯示在：是否單獨接受獻酒、是否單獨設薦。

參照上述模式，主人獻大夫時，受酒者亦為大夫這一群體的代表。但特別的是，主人亦是大夫¹²⁶，且受國君之命為獻主，因此就該群體來說，主人實際上尊於受酒者，故此時主人得薦，而非大夫代表。同時，為了避嫌起見，將薦設於堂下，而非主人之位的阼階（國君在此）；薦於堂下，不祭，¹²⁷是以主人無祭薦之

¹²³ 清·盛世佐：《儀禮集編》，《景印文淵閣四庫全書》，第 111 冊，卷 12，頁 441。

¹²⁴ 李雲光：《三禮鄭氏學發凡》，頁 706。

¹²⁵ 〈大射〉未載主人獻笙之禮，似為文略。

¹²⁶ 《儀禮》〈燕禮〉鄭注：「某，大夫也。」〈大射〉鄭注：「主人，下大夫也。」（卷 14，頁 160；卷 17，頁 199）賈疏〈燕禮〉：「以其賓主相對，宰夫為主人，是大夫，明賓亦是大夫。」（卷 14，頁 160）

¹²⁷ 〈燕禮〉主人獻笙、眾士、旅食、祝、史、小臣師、庶子、左右正與內小臣，皆不祭。《儀禮》，

禮。因此，所謂主人獻大夫與上述模式的差異在於：一，主人受薦，大夫代表不受薦。主人獻大夫時，由於主人亦是大夫，且為「有事者」較尊，故主人得單獨受薦，大夫群體則一齊受薦。二，主人薦設於堂下，不祭。主人雖得薦，卻非受酒者，因此不祭薦、不祭酒。

此外，身為大夫的主人獻卿，屬於卑者獻尊者之禮，應一一向卿敬酒、致意，及進薦。¹²⁸因此主人獻卿皆個別設薦，異於獻大夫的群體設薦。此源於尊卑之異。

順此模式的思維，還可解決〈燕禮〉、〈大射〉之「主人獻士及旅食」章，出現非士長者單獨受薦的情形。士長為士群體的代表，單獨受酒，並無疑義。而〈燕禮〉司正，與射人一人、司士一人、執事二人，〈大射〉司正、射人，皆屬於士階層，本應與眾士同時受脯醢，卻單獨受薦，有別於其他階層。其道理，與主人相對於大夫群體單獨受薦相同，皆為「有事者」，藉此表示尊崇。¹²⁹

總結上述，飲酒禮以賓主一獻之禮最為隆重，次為主人獻介或大夫，復次為主人獻眾賓。〈燕禮〉、〈大射〉為國君飲酒禮，參與的階級較多，為別尊卑，故儀節、行禮者略有不同。

二、飲酒禮的旅酬

（一）旅酬的儀節

正獻之後，為依次行酒的旅酬¹³⁰：於〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉為主黨的眾兄弟與賓黨依其長幼行禮，「賓酬主人，主人酬介，介酬眾賓，少長以齒」¹³¹。於〈燕禮〉、〈大射〉，則是群臣依尊卑之次行酒：

獻君，君舉旅行酬；而后獻卿，卿舉旅行酬；而后獻大夫，大夫舉旅行酬；而后獻士，士舉旅行酬；而后獻庶子。俎豆、牲體、薦羞，皆有等差，所以明貴賤也。（《禮記·燕義》，卷 62，頁 1022-1023）

卷 15，頁 173-177。

¹²⁸ 《禮記·王制》載「大國三卿，……下大夫五人，上士二十七人」（卷 11，頁 220），各國實際情形雖未必完全相符，大體可知卿人數少，而大夫、士相對較多。以此考量主人獻卿時，每獻輒薦，與人數亦不無關係。

¹²⁹ 宋·李如圭：「此皆有事者，故別在觴南，北面而先薦。」見氏著：《儀禮集釋》，卷 8，頁 2031。。清·胡匡衷：「大射以射為主，故司射與射人特薦。」見氏著：《儀禮釋官》，《皇清經解》，第 12 冊，卷 777，頁 8780。另外，主人向群體獻酒的模式，亦可應用於祭禮，如〈特牲饋食禮〉主人獻賓長與眾賓、長兄弟與眾兄弟、士長與眾士。

¹³⁰ 《儀禮·鄉飲酒禮》：「司正升相旅，曰：『某子受酬。』受酬者降席。」鄭玄注：「旅，序也。於是介酬眾賓，眾賓又以次序相酬。」（卷 10，頁 99）《儀禮·燕禮·記》：「凡公所酬，既拜，請旅侍臣。」鄭玄注：「旅，行也。請行酒於羣臣。」（卷 15，頁 181）《儀禮·大射》：「賓告于擯者，請旅諸臣。擯者告于公，公許。」鄭玄注：「旅，序也。賓欲以次序勸諸臣酒。」（卷 17，頁 198）旅酬近似接力飲酒：甲酬乙飲，乙酬丙飲，丙酬丁飲。先按照分群體，各群體之中則依長幼之序，呼受酬者之姓及伯仲等排行。

¹³¹ 《禮記·鄉飲酒義》，卷 61，頁 1007。

卿、大夫、士、庶子的貴賤之別，不僅在於行酬次序，亦顯示在俎豆、牲體等器物上。

正獻與旅酬主要的區別有二：其一，正獻由主人一人依固定順序向特定對象獻酒，如先賓，次介或大夫，後眾賓、工等。旅酬是「以尊酬卑」¹³²，尊者先自飲以勸酒，飲畢實爵，向卑者敬酒，眾人輪番飲酒。其二，旅酬儀節較為減省，如：

旅酬，同階禮殺。（《儀禮》〈鄉飲酒禮〉，鄭注，卷 10，頁 99；〈鄉射禮〉，鄭注，卷 12，頁 136）

凡旅不洗，不洗者，不祭。（《儀禮·鄉飲酒禮·記》，卷 10，頁 105）

立飲。（《儀禮·鄉射禮》，鄭注，卷 12，頁 136）

相較於主人獻賓專階、洗爵、祭酒、坐飲，旅酬則同階、不洗爵、不祭酒、立飲酒。凌廷堪遂據此括例為：

凡旅酬皆以尊酬卑，謂之旅酬下為上。

凡旅酬，不及獻酒者不與。

凡旅酬皆拜，不祭，立飲。

凡旅酬，不洗，不拜既爵。¹³³

以受酒不祭來說，祭酒為「賓敬重主人之禮」¹³⁴，旅酬「以次序相酬」，既不與主人為禮，其「弟長」¹³⁵、和睦眾人的性質較為濃厚，故不祭。放寬、減少部分儀節的限制，可降低拘束感，從而帶動歡樂的氣氛，可知旅酬以彼此親近為要。¹³⁶旅酬和賓主一獻之禮的具體差異，表現禮意的不同。

（二）「飲酒禮成於酬」解

探討一獻之禮和旅酬的差異時，還需界定「飲酒禮成於酬」一語的意涵。鄭玄指出飲酒禮的進程，說：

（1）獻、酢、酬，賓、主人各兩爵而禮成。（《儀禮·士冠禮》，鄭注，卷 2，頁 22）

（2）酬而後獻卿，別尊卑也。飲酒，成於酬也。（《儀禮·燕禮》，鄭注，卷 14，頁 166）

¹³² 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例中》，卷 4，頁 206。

¹³³ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例中》，卷 4，頁 206-215。

¹³⁴ 《禮記·鄉飲酒義》，孔穎達正義，卷 61，頁 1005。

¹³⁵ 《儀禮·鄉飲酒禮》，鄭注，卷 10，頁 99。

¹³⁶ 〈鄉飲酒禮·記〉：「凡旅不洗。」鄭注：「敬禮殺也。」（卷 10，頁 105）凌廷堪說：「蓋獻、酢、酬所以申敬，旅酬、無算爵所以為歡也。」見氏著：《禮經釋例·飲食之例中》，卷 4，頁 207。

(3) 酬賓而後獻卿，飲酒禮成於酬。(《儀禮·大射》，鄭注，卷 17，頁 198)

(4) 酬賓乃獻長兄弟者，獻之禮成於酬。(《儀禮·特牲饋食禮》，鄭注，卷 45，頁 536)

意指獻、酢、酬的一獻之禮，告成於「酬禮」。然而，〈燕禮〉「公舉媵爵酬賓，賓遂旅酬」章，鄭玄又說：「酬而禮殺」¹³⁷，此時賓正進行旅酬，賈公彥因而將「酬」解讀為「旅酬」，並認為「飲酒禮成於酬」的「酬」，指旅酬。賈氏說：

(5) 凡飲酒禮成於酬。前已旅酬，所盛禮已重。今主人復舉觥，為無算爵盡歡情，客不盡主人歡，故且奠之，未舉之，故不奠薦左。(《儀禮·鄉射禮》，賈疏，卷 13，頁 143)

(6) 此酬非謂尋常獻酬，乃是君為賓舉旅行酬。……飲酒之禮成於酬，故酬辨乃獻卿，以君尊卿卑，是以君禮成，卿乃得獻，故云「別尊卑」也。(《儀禮·燕禮》，賈疏，卷 14，頁 166)

由於「酬」可指獻酢酬的酬，也可指旅酬。¹³⁸賈公彥對於「飲酒禮成於酬」的解釋，以「旅酬」為說，清人張爾岐從其說¹³⁹。然而，酬雖可指數種禮儀，但所謂「飲酒禮成於酬」的禮成，當指一固定的界限，作為區隔禮儀的明顯標誌。若以門限而言，出入內門（廟門或寢門）為禮儀暫告一段落的標誌，故出而復入時，身分的象徵性將稍微減輕或轉變，如〈聘禮〉聘賓出廟門復入，遂從代表國君前來的使者，轉為外臣的身分，行私覲主國之君的禮儀。¹⁴⁰但飲酒禮過程中，賓主並無出內門復入之禮，此時將以何者作為禮儀段落的記號？

從禮意來說，如果「飲酒禮成於酬」為旅酬，將如何突顯賓有別於眾賓，而為「一坐所尊」¹⁴¹？就禮儀行為而言，上引鄭注（1）至（4）條，皆以「主人」為行為者，〈燕禮〉、〈大射〉的禮儀流程為：

主人酬賓→公舉媵爵酬賓→旅酬大夫→主人獻卿。

可知「酬賓而後獻卿」，指「主人」酬賓而後獻卿。若如賈氏所言「酬」為旅酬，那麼「酬賓而後獻卿」一句，將分屬兩個行為者「『國君』酬賓而後『主人』獻卿」，也略過「旅酬大夫」一節，於理未安。再者，若「酬」作旅酬解，也無法理解第（1）條〈士冠禮〉「獻、酢、酬，賓、主人各兩爵而禮成」，以主人與賓之禮為「禮成」；以及第（4）條〈特牲饋食禮〉鄭注「酬賓乃獻長兄弟，獻之禮成於酬」，明言「獻之禮」成於酬，且以主人為主詞。可知「獻之禮成於酬」，當

¹³⁷ 《儀禮·燕禮》，鄭注，卷 14，頁 166。

¹³⁸ 如孔穎達便曾說：「酬有二等：既酢而酬賓者，賓奠之不舉，謂之奠酬。至三爵之後，乃舉嚮者所奠之爵，以行之於後，交錯相酬，名曰旅酬，謂眾相酬也。」見《毛詩·小雅·小弁》，孔穎達正義，卷 12-3，頁 422。

¹³⁹ 清·張爾岐：「成於酬，謂成於旅酬」，見氏著：《儀禮鄭注句讀》，卷 6，頁 248。

¹⁴⁰ 關於門的邊界性質，可參（法）阿諾爾德·范熱內普：《過渡禮儀》（北京：商務印書館，2010 年 11 月初版），頁 17-18。

¹⁴¹ 《左傳》襄公二十七年，杜預集解，卷 38，頁 647。

指獻酢酬的酬。綜上所述，酬可指獻酢酬之酬、旅酬；賈氏分辨鄭玄「酬而禮殺」為旅酬，有助於後人理解經、注；但將「飲酒禮成於酬」視為旅酬，恐未必然。

再從「正禮」一詞，探討古人對於飲酒禮的進程劃分，兼論「飲酒禮成於酬」。
〈士昏禮〉舅姑饗婦，新婦「奠酬」，鄭注。

奠酬者，明正禮成，不復舉。（《儀禮》，鄭注，卷 5，頁 55）
〈士昏禮〉以奠酬為正禮。又，〈鄉飲酒禮〉「遵者入之禮」章，「賓若有遵者諸公、大夫，則既一人舉觶，乃入。」鄭注：

不干主人正禮也。（《儀禮》，鄭注，卷 10，頁 101）

賈疏：

「正禮」謂賓主獻、酢是也，是以一人舉觶為旅酬始，乃入。（《儀禮》，賈疏，卷 10，頁 101）

〈鄉射禮·記〉、〈大射〉鄭注，皆以旅酬之前的禮儀為正禮。¹⁴²因此，飲酒禮、射禮以主人獻眾賓為正禮。綜言之，士昏禮因受禮者為新婦一人，故禮止於奠酬。飲酒禮、射禮參與者眾，則以主人獻眾賓畢，為「正禮畢」。職是，「正禮」指正規禮儀，在一整套禮儀活動中，為最重要的儀節。主人獻賓與眾賓禮畢，意味著飲酒禮最重要的儀節完成。那麼，所謂「飲酒禮成於酬」的酬，亦當指主人與賓互動之獻、酢、酬的酬，而非旅酬。

細究賈氏之所以致誤，可從三方面來談：

首先，肇因於鄭注古奧。鄭玄說：

〈鄉飲酒禮〉「徹俎」章，鄭注：「至此盛禮俱成。」（《儀禮》，鄭注，卷 10，頁 100）

〈鄉射禮〉「司正使二人舉觶」章，鄭注：「不舉者，盛禮已崇。」（《儀禮》，鄭注，卷 13，頁 143）

〈鄉射禮〉「請坐燕，因徹俎」章，鄭注：「請坐，欲與賓燕，盡殷勤也。至此盛禮已成。」（《儀禮》，鄭注，卷 13，頁 143）

可知〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉的部分流程為：

旅酬→使二人舉觶→徹俎→坐燕。

盛禮，指一套禮儀活動中較為盛大隆重的儀節。在飲酒禮中的盛禮，指旅酬以前的禮儀。如〈燕禮〉公為大夫舉行旅酬，大夫在脫屣燕坐後，始祭薦，鄭注：

燕乃祭薦，不敢於盛成禮也。（《儀禮》，鄭注，卷 15，頁 175）

立司正之前，眾人立行禮為「盛」，大夫因地位較卑，故於燕坐後始祭薦¹⁴³。同時，根據上述三條資料，「盛禮已成」和「盛禮已崇」指涉相同的意涵，則「崇」

¹⁴² 《儀禮·鄉射禮》，鄭注，卷 13，頁 151。《儀禮·大射》，鄭注，卷 18，頁 220。

¹⁴³ 《儀禮·燕禮》，賈疏，卷 15，頁 175。

字當作「終」解釋，如《詩·衛風·河廣》：「誰謂宋遠，曾不崇朝！」毛傳：「崇，終也。」《荀子·賦》：「周流四海，曾不崇日！」〈鄉射禮〉鄭玄注：「旅則禮終也」，故射禮行於旅酬之前。¹⁴⁴因而旅酬結束為「禮終」、「盛禮已成」、「盛禮已崇」，皆指盛禮已經告成、終了。賈公彥將「崇」字解讀為「崇高、隆重」，故言「盛禮已重」¹⁴⁵，因而誤解「飲酒禮成於酬」之意。

其次，鄭玄以「酬」字兼指獻酢酬之酬、旅酬，致使賈氏誤解。如〈鄉射禮〉：「升不拜洗」，鄭注：

酬禮殺也。（《儀禮》，鄭注，卷 11，頁 112）

此「酬」，指賓主正酬。¹⁴⁶而鄭注〈燕禮〉、〈大射〉時，說「酬而禮殺」¹⁴⁷、「酬之禮，皆用觶」¹⁴⁸則又指旅酬。

第三，部分禮儀中，正酬和旅酬緊密連結，不易切割，導致賈氏錯解。正酬為主人自飲後實爵，以勸賓飲。賓則奠爵。某些禮儀中，賓舉此奠爵酬主人，作為旅酬開端，如〈特牲饋食禮〉。¹⁴⁹此爵既是正酬的完成，又是旅酬的開端。

總得而言，從禮儀流程的觀點，飲酒禮以賓主獻、酢、酬為禮成，「飲酒禮成於酬」指主人酬賓。相較於無算爵，一獻之禮和旅酬被視為「盛禮」。下文進一步討論無算爵在儀節上的變化。

三、飲酒之無算爵

在旅酬之前，皆「立」行禮，為盛禮。當旅酬結束後，主人立司正請坐于賓，此後行無算爵，為「坐」行禮，屬於禮殺。¹⁵⁰旅酬之前的禮儀，與無算爵的不同：

首先，徹俎。凌廷堪說：

凡無算爵，必先徹俎、降階。¹⁵¹

俎，是身分的象徵，也是「肴之貴者」，在貴賤不相當的思維下，無算爵既為禮殺，則「不敢以禮殺當貴者」¹⁵²，故徹俎。

¹⁴⁴ 《儀禮·鄉射禮》，鄭注，卷 11，頁 117。

¹⁴⁵ 《儀禮·鄉射禮》，賈疏，卷 13，頁 143。

¹⁴⁶ 鄭玄以「酬」指賓、主正酬，又見於《儀禮》〈燕禮〉，鄭注，卷 14，頁 164；〈大射〉，鄭注，卷 17，頁 196。

¹⁴⁷ 《儀禮·燕禮》，鄭注，卷 14，頁 166；〈大射〉，鄭注，卷 17，頁 198。又，對於酬字異說，疑因唐代為經、注分行本，故賈公彥對應時產生誤會，或者經、注、疏合刻而誤。

¹⁴⁸ 《儀禮·燕禮》，鄭注，卷 15，頁 176。

¹⁴⁹ 凌廷堪說：「凡酬酒奠而不舉，禮殺者則用為旅酬、無算爵始。」見氏著：《禮經釋例·飲食之例上》，卷 3，頁 197-198。

¹⁵⁰ 《儀禮·鄉飲酒禮》，賈疏，卷 10，頁 100。

¹⁵¹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例中》，卷 4，頁 216。

¹⁵² 《儀禮·鄉飲酒禮》，鄭注，卷 10，頁 100。

其次，脫屣。賓客隨著徹俎而降階、脫屣。鄭玄注〈燕禮〉說：

凡燕坐，必說屣。屣賤，不在堂也。禮者，尚敬，敬多則不親。燕安坐，相親之心。（《儀禮》，鄭注，卷 15，頁 174）

禮以敬為尚，然而專主於敬則不易產生親密感，是以行禮告一段落後，安坐以相親近，「燕則有跣，為歡也」¹⁵³。

其三，坐行禮、不拜。凌廷堪說：

凡無算爵，皆說屣，升坐，乃羞。

凡無算爵不拜，唯受爵於君者拜。¹⁵⁴

行酒雙方不拜受、不拜送；由於無算爵坐行禮，故行酒時，除了受爵於國君，其他皆不拜。俎實表徵身分之別，立行禮以示恭敬，著屣為服儀的完整，表示莊重。相對地，徹俎、坐行禮、說屣，都是擺脫拘束，以較為輕鬆的姿態，與他人進行交流，加深情誼。

其四，參與者眾、飲酒次數與樂曲較為自由。凌廷堪說：

凡無算爵，堂上、堂下執事者皆與。¹⁵⁵

參與者擴及堂上、下的執事者，「終於沃洗者焉」¹⁵⁶。行禮的對象不拘長幼，也不像旅酬受限於司正所指定的人選，可「唯己所欲」、「交錯以辯」，向自己希望的對象行禮，「使之交恩定好」，建立、交流情感。¹⁵⁷而飲酒的次數，「無次第之數」¹⁵⁸，相當自由。同時，無算爵時，進行的樂歌可不依照正歌演奏的順序、曲目，帶動場面的活絡氣氛，使賓主更為盡興。¹⁵⁹

正式的禮儀以莊重、誠敬為要，「酒清，人渴而不敢飲也；肉乾，人飢而不敢食也。」¹⁶⁰但若一味嚴肅，則不近人情，因此在禮儀過程中也有放鬆的時刻，兩相對照，彰顯「一張一弛，是文武之道也」¹⁶¹。情感與道德必須透過行為、物質的具體化，方能發揮長遠的影響力。

¹⁵³ 《禮記正義·少儀》：「凡祭於室中、堂上無跣。燕則有之。」鄭注：「祭不跣者，主敬也。燕則有跣，為歡也。」（卷 35，頁 632）按：《隋書·禮儀志》：「今則極敬之所，莫不皆跣。」為六朝以後，朝祭皆脫屣解屨，閻若璩說：「古祭不跣，所以主敬。朝不脫屣，以非坐，故唯登坐於燕飲，始有跣為歡。後則以跣示敬，此亦古今不同處。」見唐·魏徵：《隋書》（臺北：鼎文書局，1975 年 3 月初版），第 1 冊，卷 11，頁 218。閻若璩著：《潛邱劄記·與傅青主書》（臺北：臺灣商務印書館，1973 年出版，四庫全書珍四集），卷 6，頁 11 上。

¹⁵⁴ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例中》，卷 4，頁 217、220。

¹⁵⁵ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例中》，卷 4，頁 220-223。

¹⁵⁶ 《禮記·鄉飲酒義》，卷 61，頁 1007。

¹⁵⁷ 《儀禮·特牲饋食禮》，鄭注，卷 46，頁 545。

¹⁵⁸ 《儀禮·特牲饋食禮》，鄭注，卷 46，頁 545。

¹⁵⁹ 林素英師：〈論鄉飲酒禮中詩樂與禮相融之意義〉，《井岡山大學學報（社會科學版）》第 32 卷第 2 期（2011 年 3 月），頁 118。

¹⁶⁰ 《禮記·聘義》，卷 63，頁 1030。

¹⁶¹ 《儀禮·鄉飲酒禮》，賈疏，卷 10，頁 100。按：「一張一弛，文武之道」為孔子之語，見於《禮記·雜記下》，卷 43，頁 751。

四、禮盛禮殺之辨



以飲酒禮而言，禮盛、禮殺，實為一整套禮儀中，核心儀節與其他儀節的相對關係。如相對於一獻之禮的隆重，旅酬為殺；相對於旅酬，無算爵為殺。以核心和邊緣的關係來看，飲酒禮在一獻之後，逐漸遞減儀節的限制。以〈燕禮〉的賓為例，禮儀開始時，由小臣令諸臣入寢，國君不迎臣，見其為君臣之禮。命賓後，賓出寢門復入，國君降一階，示意。而後宰夫為獻主，與賓行獻、酢禮時，賓先於主人升階，以見「尊賓」之意。¹⁶²然而，主人酬賓畢，賓立於席西（席於戶西），而非受獻時的西序內，鄭玄解釋說：

彌尊也。位彌尊者，其禮彌卑。《記》所謂「一張一弛」者，是之類與！

（《儀禮》，鄭注，卷 14，頁 164）

相較於〈鄉飲酒禮〉酬禮畢，賓降立於西階下，東面；〈燕禮〉之賓則立於堂上戶西，故稱「尊」也。從「酬而禮殺」的觀點來看，當飲酒禮的中心點「一獻之禮」結束後，接著便是轉向「禮殺」之儀，因此稱之為「禮彌卑」。比較〈燕禮〉的旅酬、無算爵，可以清楚地說明「禮彌卑」的情形。國君舉腍爵初行旅酬時，先從酬賓開始。而且此時，賓降堂再拜稽首，公皆命升堂成拜。公再次行爵為卿旅酬時，則「若賓若長，唯公所酬」，從賓與長卿二選一，不特定先從賓開始，此則「賓禮殺矣」¹⁶³。第三次為大夫舉行旅酬時，「公又舉奠觶，唯公所賜」，此時國君選擇舉行旅酬的對象，不再有限定範圍。而且經文用「賜」字，相較於第一次、第二次的旅酬之禮，「是君又彌尊，賓長彌卑也」。¹⁶⁴第四次旅酬為士，同於第三次。至無算爵時，國君下令徹酒罍，賓與卿、大夫等皆下拜，國君雖辭，但眾臣不升成拜，「明雖醉，正臣禮也」、「不言賓，賓彌臣也」。¹⁶⁵從旅酬是否有特定對象、經文用字、下拜之儀，可見一獻之禮後，賓的地位逐步恢復為臣。燕禮結束時，卿大夫皆出，國君不拜送，「賓禮訖，是臣也」¹⁶⁶，回歸君臣之禮。

復對照核心儀節與其他儀節的參與者。按照正獻的過程來看，儀式中心的參與者，為兩方的主要人物，如賓、主。¹⁶⁷由儀式中心的賓、主，次為接近儀式中心的介或大夫，再次為賓黨、主黨，最後為外緣的工、笙等。這種分層機制，確立各項儀節的局內人與局外人，而局內人之間又有領導者和追隨者的主從之別。¹⁶⁸該禮儀場景中，所有人皆知目前何人可得受酒或敬酒，何人則被排除在外。這

¹⁶² 《儀禮·燕禮》，卷 14，頁 162。

¹⁶³ 《儀禮·燕禮》，鄭注，卷 15，頁 171。

¹⁶⁴ 《儀禮·燕禮》，鄭注、賈疏，卷 15，頁 172。

¹⁶⁵ 《儀禮·燕禮》，鄭注，卷 15，頁 178。

¹⁶⁶ 《儀禮·燕禮》，鄭注，卷 15，頁 178。

¹⁶⁷ 沈文倬：「所有典禮，或微或顯地組織成主黨、賓黨兩造以揖讓周旋的。」見氏著：〈宗周歲時祭考實〉，《薊閣文存——宗周禮樂文明與中國文化考論》，下冊，頁 363。

¹⁶⁸ （美）蘭德爾、柯林斯著，林聚任、王鵬、宋麗君譯：《互動儀式鏈》（北京：商務印書館，

種區別至少有三項作用：第一，由縱向的主從分層，建立尊卑秩序。在中國社會裡以「關係」為重點，¹⁶⁹個體建構其關係網絡時，以自己為圓心，從圓心出發，按照親疏尊卑之別，他人散佈在不同的圓圈上，愈親近、尊貴者愈靠近圓心，愈疏、卑則愈遠。¹⁷⁰因此，〈鄉飲酒禮〉獻酒時，主人對賓、介、眾賓所行的禮儀逐漸減殺。¹⁷¹第二，由於被標識為同一群體，橫向的各分層的參與者藉由共同的行動，會產生相近的意識、情愫，從而達到連繫情誼、提高群體認同的功能。第三，從一獻之禮、主人獻賓黨、旅酬、無算爵，藉由儀式不斷擴大參與者的人數，那些被排除在一獻之禮外的成員，或者被排除在群體結構之外的人，將被激發出「有為者亦若是」的自我期許，極力爭取獲得成員身分，建立新的社會聯繫。¹⁷²這種積極爭取榮譽的態度，一旦引起共鳴，對於社會秩序、道德情感的向上提升有莫大助益。相對地，禮儀既能促進交流，也就能從交流的過程中達到傳播禮儀的功效。

於是，禮盛與禮殺，突顯出禮文與禮意具有流動變化的特色。藉由參與者的人數由少而多、服飾由莊重完備而簡便、儀節由繁複而簡略，推知從一獻之禮的「敬」，到旅酬、無算爵的「親」與「歡」¹⁷³。易言之，禮儀活動可以引導情意的趨向，儀節的意義可以由情境建構。¹⁷⁴以〈燕禮〉而言，清人孫希旦說：

諸侯燕禮者，諸侯燕其群臣之禮也。蓋君臣之分雖嚴，而上下之情不可以不通，故無事則相與燕飲為樂，以通上下之情。¹⁷⁵

燕禮，從剛開始一獻之禮的敬，隨著禮儀進行，逐漸開展到敘歡，以溝通上下之情。但是到歡愉到了一定程度，也必有所收束，回歸日常生活，因而曲終又恢復君臣之禮的敬。這顯示禮儀的情境有其規律或過程。¹⁷⁶禮儀活動誠然經由重複的實踐，具有固定的模式，但就參與者的情感來說，並非如磐石般毫無變化。藉由禮儀活動，適時地調整、放鬆，使人們跳脫日常身分的框架，有助於情感交流、調節人際關係，並感受重視。尤其是臣子為賓，受國君禮敬；孫輩之尸受子輩的主人敬養，甚至於〈鄉飲酒禮〉主人為司正行勞禮，均暫時淡化君臣、父子的框架，交流情感。當其回歸日常生活時，則能安於日常之固定行為，將使既有的社會結構更形穩固，有益於教化。《禮記·燕義》說：

2009年4月初版一刷)，頁79。

¹⁶⁹ 勞思光：《中國文化要義新編》，頁157。

¹⁷⁰ 費孝通：《鄉土中國 生育制度》（北京：北京大學出版社，2002年3月初版四刷），頁24-30。

¹⁷¹ 「殺」有「漸」的意思，見《禮記·祭統》，孔穎達正義，卷49，頁836。

¹⁷² （美）蘭德爾·柯林斯：《互動儀式鏈》，頁43。林素英師：〈論鄉飲酒禮中詩樂與禮相融之意義〉，《井岡山大學學報（社會科學版）》第32卷第2期（2011年3月），頁113。

¹⁷³ 鄭注：「燕以飲酒為歡，醉乃止，主人之意也。」（《儀禮·鄉射禮》，鄭注，卷13，頁145）

¹⁷⁴ （美）蘭德爾·柯林斯：《互動儀式鏈》，頁64。

¹⁷⁵ 清·孫希旦：《禮記集解·燕義》，下冊，卷60，頁1451。

¹⁷⁶ （美）蘭德爾·柯林斯：《互動儀式鏈》，頁33。

君舉旅於賓，及君所賜爵，皆降再拜稽首，升成拜，明臣禮也；君答拜之，禮無不答，明君上之禮也。臣下竭力盡能以立功於國，君必報之以爵祿，故臣下皆務竭力盡能以立功，是以國安而君寧。禮無不答，言上之不虛取於下也。上必明正道以道民，民道之而有功，然後取其什一，故上用足而下不匱也；是以上下和親而不相怨也。和寧，禮之用也；此君臣上下之大義也。故曰：燕禮者，所以明君臣之義也。（《禮記》，卷 62，頁 1022）

禮尚往來，不僅止於禮儀上的拜與答，更在於各盡職分：臣下盡能以立功，君則報之以爵祿；上以正道引導人民，百姓則從之而有功，使上下和親而無怨，達到穩定社會秩序的「和寧」、強化君臣之間的道德要求。由小見大，禮儀的重要性可見一斑。¹⁷⁷

藉由序列性儀節進程所蘊涵的中心與邊緣概念，同樣有助於掌握其他禮儀的核心儀節，並藉此判斷禮盛與禮殺的標準。以〈聘禮〉而言，其核心儀節為聘享。在聘享之前，聘賓與主國的交涉，「士請事，大夫請行，卿勞，彌尊賓也」、「賓彌尊，事彌錄」、「事彌至，言彌信」¹⁷⁸，均是從各項細節建立尊賓之意，強調禮儀的中心點即將到來。當核心儀節的聘享結束後，則漸轉為「殺」，如主國之君欲以醴酒慰勞聘賓時，出廟門迎；聘賓私覲，公則不出迎；還玉報享時，賓迎使者而不拜，「示將去」¹⁷⁹，從細節昭告禮儀之變與殺。祭禮也有相同情形：祭禮以事尸為中心，祭祀之前，如〈特牲饋食禮〉愈接近祭祀開始的時刻，宗人與祝的位置也隨之轉變，「事彌至，位彌異」。¹⁸⁰祭祀結束後，如〈有司徹〉載饋尸之禮，雖是以尸為賓客，舉行飲酒禮，但在性質上主人的地位漸尊、尸則漸卑，主人迎尸及侑時，「尸與侑北面于廟門之外，西上。」鄭玄說：「北面者，賓尸而尸益卑。西上，統於賓客。」經文載：「主人出迎尸，宗人擯。」鄭注：「賓客尸而迎之，主人益尊。」¹⁸¹而尸舉賓長所獻之爵，鄭玄解釋說：「不言三獻作之者，賓尸而尸益卑，可以自舉。」¹⁸²尸站立時的位置與面向、主人迎與不迎、尸自舉爵等，均以尊卑為概念作出相對應的表現，回歸原有的社會階層機制。

職是，《儀禮》所闡述的禮儀，基本構造主要來自於一層又一層的階序，甚至有時在同一階序中又區分為賓主、男女之禮等，故而所謂的簡、殺、省等，多是出於相對性的，而不是以一固定範式作為標準加以增減的。藉由禮例揭示出具有相對固定先後順序的序列性儀節，簡約禮文，提供一條發現禮意的路徑。

¹⁷⁷ 蘭德爾·柯林斯指出最早關於儀式的社會學思考是由中國思想家提出的，尤其是孔子及其後學闡明儀式對維持社會秩序、形塑道德不可或缺的重要性。見氏著：《互動儀式鏈·中文版譯序》，頁 13。

¹⁷⁸ 《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 20，頁 233、243。

¹⁷⁹ 《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 23，頁 271。

¹⁸⁰ 《儀禮·特牲饋食禮》，鄭注，卷 44，頁 522。

¹⁸¹ 《儀禮·有司徹》，鄭注，卷 44，頁 581。

¹⁸² 《儀禮·有司徹》，鄭注，卷 50，頁 598。

第三節 士喪禮的吉凶遞移與身分轉換

「吉凶異道」，居喪儀節和日常生活的禮儀，具有相當程度的區別。然而，喪禮儀節的吉凶界定卻顯得十分錯綜。如《禮記·檀弓下》曾指出卒哭之日「以吉祭易喪祭」¹⁸³，以卒哭為吉祭、喪祭的分水嶺。但鄭玄《儀禮注》卻仍有看似矛盾的說法：

(1) 是日也，以虞易奠，祔而以吉祭易喪祭。(《儀禮·士虞禮》，鄭注，卷 42，頁 493)

(2) 〈檀弓〉曰：「葬，日中而虞，弗忍一日離也。是日也，以虞易奠。卒哭曰成事，是日也，以吉祭易喪祭，明日祔於祖父。」如是虞為喪祭，卒哭為吉祭。(《儀禮·士虞禮》，鄭注，卷 43，頁 509)

第一條，以祔祭作為吉、喪的區隔，可知鄭玄將祔祭之前的卒哭視為喪祭。第二條，根據〈檀弓〉，以卒哭為吉凶分界，並指出「卒哭為吉祭」。二條說法略見歧異。唐代的《禮記正義》同樣出現定位模糊的情形，如：

〈士虞禮〉云：卒哭以後稱哀子，祔祭稱孝子。(《禮記·曲禮上》，孔穎達正義，卷 3，頁 54)

喪稱哀子、哀孫者，凶祭謂自虞以前祭也，喪則痛慕未申，故稱哀也。故〈士虞禮〉稱哀子，而卒哭乃稱孝子也。(《禮記·雜記上》，孔穎達正義，卷 41，頁 723)

吉祭，祝辭稱主人為「孝子」。孔穎達認為卒哭祭或稱主人為哀子，或稱為孝子，顯示對卒哭祭的吉凶定位不明。除了卒哭祭之外，清人凌廷堪對士虞禮，亦時見矛盾的說法：

(1) 凡陳鼎，……反吉則西面。……至于〈士喪禮〉小斂奠、大斂奠，朔月奠，〈既夕禮〉陳鼎皆門外西面。〈士虞禮〉：「陳三鼎于門外之右，北面，北上。」入設于西階前，東面，北上，則又禮之變，不可引以為據也。¹⁸⁴

(2) 〈士虞·記〉豚解，「升左肩、臂、臠、肫、胙、脊、脅。」又云：「升腊左胖，髀不升。」是變禮反吉，始用左胖也。¹⁸⁵

第(1)條從鼎制判斷從小斂奠到大遣奠陳鼎「西面」者為「反吉」，士虞禮陳鼎「東面」為「禮之變」，顯示反吉、禮之變的定義不同。第(2)條以士虞禮為「變

¹⁸³ 《禮記·檀弓下》，卷 9，頁 171。

¹⁸⁴ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷 2，頁 159-160。

¹⁸⁵ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例下》，卷 5，頁 272。

禮反吉」，復等同變禮與反吉，則士虞禮的性質是什麼？職是，歸結士喪禮的問題有二：其一，禮儀性質的吉凶。其二，身分的轉換與界定。¹⁸⁶

如何界定整個喪禮過程中死者和生者的身分轉換？參考《禮記·喪服小記》說：

故期而祭，禮也。期而除喪，道也。祭，不為除喪也。（《禮記》，卷 32，頁 595）

鄭注：

禮，正月存親。親亡至今而期，期則宜祭。期，天道一變，哀惻之情益衰，衰則宜除，不相為也。（《禮記》，鄭注，卷 32，頁 595）

練祭因思親而舉行，變服相對於天道及哀惻之情衰，祭祀死者、變服二事雖同時，但「不相為也」。¹⁸⁷此說清晰地呈現喪禮分成死者之禮、生者之禮二條主線。喪禮，是轉換死者存在形式由生人而鬼神的禮儀，也是轉換家屬身分的禮儀，如由人妻而為遺孀、由人子而為一家之主。為了從具體的禮文探討論無形的身分轉換，本文以為可從二方面著眼：

首先，整個喪禮過程皆屬於過渡時期，主要的作用在於降低身分轉換所帶來的衝擊。法國學者阿諾爾德·范熱內普認為過渡禮儀（或譯為通過禮儀），係指運用禮儀行為，降低社會成員身分轉變所帶來的衝擊與害處。¹⁸⁸其禮儀進程可大致區隔為：分隔（割）禮儀→邊緣禮儀→聚（結）合禮儀等三種直線式的階段；但在實踐中，三種階段並非扮演同樣重要的角色，而且各民族的過渡禮儀特徵也不盡相同。¹⁸⁹近代學者余光弘透過臺灣漢族彌月、昏禮、喪葬等生命儀禮的田野調查與相關的記載，修正並延伸該理論。¹⁹⁰余氏指出此理論混淆儀式時間和儀式行為，而且忽略部分禮儀行為具有雙重性質，如「毀飾」既區隔新成員與其他人，但同時又使之具有特定群體擁有的記號，而成為其中一員。因而余氏提出：「過渡時期並不僅存在於分割與結合儀式之間，而是整個儀禮進行的期間都是過渡或邊際時期」，在這段期間內，分割儀式與結合儀式交替、反覆進行，而非一次性

¹⁸⁶ 目前所見，章景明從靈魂是否得到安頓的觀點，配合《禮記》、《儀禮》中相關的祝辭記載與經說，指出虞禮為喪祭，卒哭為喪祭和吉祭的分野，十分值得參考。見氏著：〈祭、喪之禮吉凶觀念之分別〉，李日剛等著：《三《禮》研究論集》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1982年10月再版），頁171-180。林素娟從通過儀式的角度，探討飲食對於喪禮中死者存在狀態的改變及生者身心過渡的轉化功能。該文運用分離、闕限、聚合的階段，比對喪禮過程的細節，不僅詳盡闡述喪禮過渡特質，亦有益於釐清喪禮的脈絡，使筆者受益良多。見林素娟：〈喪禮飲食的象徵、通過意涵及教化功能——以禮書及漢代為論述核心〉，《漢學研究》第27卷第4期（民國98年12月），頁1-34。本文嘗試從「禮例」此一進路著眼，希望有助於擴展思考士喪禮的不同面向。

¹⁸⁷ 《禮記·曲禮上》：「生與來日，死與往日。」（卷3，頁54）可知喪禮有區隔生者、死者之禮的意識。

¹⁸⁸ （法）阿諾爾德·范熱內普：《過渡禮儀》，頁10。

¹⁸⁹ （法）阿諾爾德·范熱內普：《過渡禮儀》，頁11、138-140。

¹⁹⁰ 上述詳參余光弘：〈A. van Gennep 生命儀禮理論的重新評價〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第60期（1985年秋季），頁229-257。

的先後關係。¹⁹¹易言之，余氏認為范熱內普的「邊緣禮儀」可歸入分割儀式、結合儀式兩類，而整個行禮時間皆為「過渡時期」。余氏以臺灣漢族的禮儀印證過渡禮儀的理論，較貼近臺灣漢族特有的禮儀行為與思維。而臺灣漢族所行的喪葬禮儀，大體承古漢族而來。¹⁹²故本文承余氏之說，將整個喪禮過程視為過渡時期。過渡時期內，透過反覆舉行儀式，確認死者和生者的身分轉變，「逐漸地灌輸給社群中的所有成員，以便彼此互相間的互動關係可以重新得到調整。」¹⁹³易言之，屬於過渡時期的喪禮，其主要意涵當在於死者和生者的身分轉換及其人際關係的重新確認。

其次，運用差序格局的概念，將討論的焦點集中於死者與嗣子。就喪禮而言，身分的轉變包含死者、其父母、其妻或夫、子女、孫等群體。除了死者外，許多的儀式集中於其子、媳或長孫上。¹⁹⁴費孝通指出傳統中國人際關係類似同心圓，依親疏向外遞減。¹⁹⁵關係不同，禮儀亦異，以界定尊卑、親疏。因此討論可聚焦在儀式較多且關係較密切的死者與嗣子（下文依討論的需要，或稱嗣子為主人，或稱為人子者）。

其三，吉凶、身分都是無形的概念，運用禮文規則可具體觀察吉凶性質與身分的轉換。「名位不同，禮亦異數」，古人透過禮儀行為、器物、服飾界定無形的身分關係。作為禮儀重要關鍵或步驟的禮例，適能彰顯喪禮過程中個人身分與他人關係的變化。

總之，參考《禮記·喪服小記》的觀點，將鄭玄、賈公彥、凌廷堪的禮例重新分類，透過具體的禮文規則，探討《儀禮》士喪禮中無形的吉凶觀念與身分轉換的脈絡：首先，根據向死者致意的奠、祭之例，討論死者從生者（人）被界定為鬼神（祖先）的次第變化。清人張爾岐說：

喪禮凡二大端：一以奉體魄，一以事精神。楔齒綴足，奉體魄之始。奠脯醢，事精神之始也。¹⁹⁶

張氏指出喪禮過程中，分從體魄、精神（魂）兩方面服侍死者。始死到殯的三日內，整飾死者的體魄；殯後，除了修飾棺柩外，大致上不再變動遺體。因此，討論的內容以針對精神的奠、祭禮儀為主。其次，從居喪生活的變化，探討主人從

¹⁹¹ 余光弘：〈A. van Gennep 生命儀禮理論的重新評價〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 60 期（1985 年秋季），頁 233-239。

¹⁹² 徐福全師說：「臺灣民間喪葬儀節之力求慎終追遠、事死如事生及儀節之安排等，實皆源自儒家《禮經》及《文公家禮》等。」見氏著：《臺灣民間傳統喪葬儀節研究》（臺北：作者自印本，2003 年 9 月），頁 511。

¹⁹³ 余光弘：〈A. van Gennep 生命儀禮理論的重新評價〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 60 期（1985 年秋季），頁 239。

¹⁹⁴ 余光弘：〈A. van Gennep 生命儀禮理論的重新評價〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 60 期（1985 年秋季），頁 240-241。

¹⁹⁵ 關於差序格局，詳參費孝通：《鄉土中國 生育制度》，頁 24-30。

¹⁹⁶ 清·張爾岐：《儀禮鄭注句讀》，卷 12，頁 2 上。

為人子者轉換為一家之主的身分。藉由過渡時期的觀點，亦可進一步理解「喪事略」、「反吉」、「漸吉」、「彌吉」等注解的意涵。需補充說明的是，古人根據死者生前的階級、性別、年齡等，給予不同的待遇，¹⁹⁷《禮記·王制》說：

天子七日而殯，七月而葬。諸侯五日而殯，五月而葬。大夫、士、庶人三日而殯，三月而葬。（《禮記》，卷 12，頁 239）

各階級的儀節，有其規定。《儀禮》記載的喪禮為成年的男性士階級，本文進行討論時，將以士階級的禮儀資料為優先，其他階級之禮次之。

一、奠、祭儀節之例與亡者身分轉換

下文先論述向死者致意的奠、祭儀節之例，再藉由禮例內容，探討死者身分轉換的情形。

（一）禮例

1·陳徹奠的方位之例

例一：凡奠於堂室者，陳徹多升自阼階，降自西階。奠於庭者，陳由重北而西，徹訖由重南而東。

見於〈士喪禮〉「還柩車、設祖奠」章，賈疏說：

凡奠於堂室者，皆升自阼階，降自西階。奠於庭者，亦由重北，東方來陳，由重北而西，徹訖，由重南而東，象升自阼階，降自西階也。（《儀禮》，賈疏，卷 38，頁 455）

賈氏嘗試說明設奠地點，與設、徹奠路徑的關係：於堂室設奠時，升自東階，降自西階。奠於庭中，由重北之東往西，則由重南往東。凌廷堪亦據此括例說：

凡奠于堂室者，陳、徹皆升自阼階，降自西階。奠于庭者，陳由重北而西，徹由重南而東。¹⁹⁸

據附表 14「《儀禮》所見喪奠的升降」，小斂奠於堂、大斂奠於室、朔月奠及朝夕奠等，皆符合此例。設、徹奠的特殊情形有三：其一，在殯宮時，若國君臨視大斂之儀。賈公彥說：

凡奠，皆升自阼階。是為君在阼，故辟之而升西階也。（《儀禮》，賈疏，卷 37，頁 437）

「以君在阼」¹⁹⁹，故升自「西階」。其二，還柩於禭廟時，死者有「子道」，從西階升柩於堂，還柩從奠也由西階而上。其三，在禭廟時，柩位於堂上兩楹之間，北首，奠設於死者的右手邊處，且為了「辟其足」²⁰⁰，因此設還祖奠時，升降自

¹⁹⁷ 如諸侯階級的喪禮考察，可參周何：《春秋吉禮考辨》（臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1970年10月初版），頁231-244。

¹⁹⁸ 清·凌廷堪：《禮經釋例·變例》，卷8，頁403。

¹⁹⁹ 《儀禮·士喪禮》，鄭注，卷37，頁437。

²⁰⁰ 《儀禮·既夕禮》，鄭注，卷38，頁451。

西階。

柩載於車後，遷祖奠隨著移於「庭」，設於柩車西，當尸牖之處。往後設奠、徹奠皆以「重」作為行進路線的定點。徹遷祖奠時，「由重南，東」。²⁰¹而設、徹祖奠時，由重北東方來，去時至重南而後往東行。

設奠以「依神」²⁰²，奠是亡靈憑依處之一，因此設奠、徹奠的行進路線，象徵對死者的界定。設、徹堂室之奠，多升自主人（或一家之長）使用的阼階，降自賓客使用的西階，象徵死者的地位將由生前的主人，漸轉為賓客。《禮記》載：

子云：「賓禮，每進以讓。喪禮，每加以遠：浴於中霤，飯於牖下，小斂於戶內，大斂於阼，殯於客位，祖於庭，葬於墓，所以示遠也。」（《禮記·坊記》，卷 51，頁 869）²⁰³

喪禮的整個過程，象徵死者在生人的世界裡逐漸褪去身影，最終以賓客待之。或者更為直接地說，相對於冠禮時，冠子於阼階，「以著代也」；昏禮，舅姑饗婦畢，先降自西階，婦降自阼階，「以著代也」；那麼，喪禮設奠「升自阼階，降自西階」，也是另一種形式的「以著代也」。

庭中之奠，設從重北而西，徹從重南而東。重為鬼神所依託²⁰⁴，「重以南為後，由重南而東，如由足而西，無事不敢出其前也」，象徵生前服事之禮。²⁰⁵而重北、重南的行進方向，「象升自阼階，降自西階」²⁰⁶，同樣與主、賓身分轉移對應。

例二：凡將奠，皆先設饌於東堂下，徹則設于西堂下南方。

此見於賈公彥：「凡奠在室外，經宿者，皆辟之於序西南」，²⁰⁷後由凌廷堪作較為完整的括例：「凡將奠，皆先設饌於東方，徹則設于西方。」²⁰⁸凌氏的考察可分四點說明：第一，未奠之前，皆先設堂下東方，如小斂奠、大斂奠、朝夕奠、朔月奠、薦新奠、遷柩朝祖奠、大遣奠。第二，徹下的饌食（統稱徹奠），設於堂下西方，為小斂奠、大斂奠、朔月奠、祖奠、朝夕奠。第三，例外可分成二類：其一，再設之奠，徹後不復設於西方，如遷柩從奠、遷祖奠。其二，始死設於肩

²⁰¹ 《儀禮·既夕禮》，鄭注，卷 38，頁 455。

²⁰² 鄭玄：「鬼神無象，設奠以馮依之。」《儀禮·士喪禮》，鄭注，卷 35，頁 410。清·胡培翬：《儀禮正義·士喪禮》，第 3 冊，卷 27，頁 1763；《既夕禮》，第 3 冊，卷 31，頁 1934。

²⁰³ 可另參《禮記·檀弓上》，卷 7，頁 130；《禮記·檀弓上》，卷 7，頁 134。

²⁰⁴ 《禮記·檀弓下》，孔穎達正義，卷 9，頁 168。

²⁰⁵ 清·沈彤：《儀禮小疏》，《景印文淵閣四庫全書》，第 109 冊，卷 6，頁 987。

²⁰⁶ 《儀禮·既夕禮》，賈疏，卷 38，頁 455。按：《既夕禮》設祖奠，「主人要節而踊。」鄭注：「要節者，來象升，丈夫踊。去象降，婦人踊。」（《儀禮》，鄭注，卷 38，頁 455）徹祖奠時，鄭玄注：「人由重東，而主人踊，猶其升也。自重北西面而徹，設於柩車西北，亦猶序西南。」（《儀禮》，鄭注，卷 39，頁 464）可知賈公彥之說，當承鄭玄之意。

²⁰⁷ 《儀禮·士喪禮》，賈疏，卷 36，頁 425。

²⁰⁸ 清·凌廷堪：《禮經釋例·變例》，卷 8，頁 401。

隅的小斂辟奠，為「事之始，未忍以神事之」；大遣奠，為「事之終，以賓客事之」，故皆不設於西方。第四，據鄭注，凌氏說明徹奠設於西方，乃「為求神于庭。孝子不使其親須臾無所馮依也」，待後設之奠事畢，可去除西堂下的徹奠。²⁰⁹

然而，除了小斂辟奠、大遣奠之外，箇中禮意猶有可申說者。人死為鬼，設奠祭祀，意味著古人認為鬼仍有需求感受。²¹⁰如《左傳》載：

司馬子文曰：「鬼猶求食，若敖氏之鬼不其餒而！」（《左傳》宣公四年，卷 21，頁 370）

衛甯惠子曰：「君入，則掩之。若能掩之，則吾子也。若不能，猶有鬼神，吾有餒而已，不來食矣。」（《左傳》襄公二十年，卷 34，頁 589）

設奠，即照應為人子者不忍以鬼神事之的情感需求，行「事死如事生」之禮。設於東方之意：

《儀禮·鄉飲酒禮》：「薦脯五脰，橫祭于其上，出自左房。」

鄭注：「左在東，陽也，陽主養。」（《儀禮》，鄭注，卷 10，頁 103）

《禮記·玉藻》：「君子之居恆當戶，寢恆東首。」

鄭注：「首生氣。」（《禮記》，鄭注，卷 29，頁 548）

東為太陽上升之處，是生氣之所在。食品陳設於東房，「主於養」之意；臥息時東首，是為了攝取生氣。那麼，設奠於東堂下，無異於生人取薦於東房，為「養」之意。日落西方，為死亡幽暗、危險之處。²¹¹徹奠設於西方，是為了讓親人的靈魂有所依附。徹奠設於西堂下，以「依神」，即在某種程度上，逐漸轉化死者的身分。因此喪奠雖然講求「事死如事生」，但同時也不斷地藉由各種細節，改變死者的身分界定。

2·奠、祭的器物之例

例三：生人左几，鬼神右几。

見於〈有司徹〉鄭玄注。²¹²為生人設几於左，便於右手取物。²¹³禮儀過程中，

²⁰⁹ 上述詳參清·凌廷堪：《禮經釋例·變例》，卷 8，頁 401-402。

²¹⁰ 康韻梅師：《中國古代死亡觀之探究》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1994 年 6 月初版《文史叢刊》之九十五），頁 149。

²¹¹ 黃應貴：〈儀式、習俗與社會文化——人類學的觀點〉，《新史學》第 3 卷 4 期（1992 年 12 月），頁 129-130。按：伊里亞德說：「住家也被認為是在世界的中心上，並在這小宇宙的範圍中，複製這世界。」住屋是世界的複製，太陽的東升西落與行進方向、人的生死可以相印證。見氏著：《聖與俗：宗教的本質》，頁 93。

²¹² 《儀禮·有司徹》，鄭注，卷 49，頁 582。

²¹³ 彭美玲師指出神右几，人左几，體現「左尊右卑」之義；而天子左右几，以「優至尊」。同樣可作為理解禮文的參考。見氏著：《古代禮俗左右之辨研究——以三《禮》為中心》，頁 236。關於設几與布席的關係，可參張光裕：〈讀《儀禮》札記二則〉，收入李日剛等著：《三《禮》研究論集》，頁 77-78。

主人若親授几，表示禮遇、隆重，如〈士昏禮〉醴使者、〈聘禮〉主君禮賓、〈覲禮〉王使人郊勞，侯氏禮使者。若有其他表示禮遇的行為，則主人不一定親授几，如〈公食大夫禮〉雖設几，而公不親授，乃因公親設涪醬，「可以略此」²¹⁴。相對地，禮儀較不盛大，則不設几，如小聘。不論鬼神或常人，多用一几，而天子左右几，以「優至尊也」。²¹⁵

據〈士喪禮〉，從小斂奠到大遣奠，無几。士虞禮設几，「几在南」，祝布席於室中，東面，設几於右，鄭玄釋為「漸也」，即「向吉之漸也」²¹⁶，表明逐漸從凶禮轉向吉禮。

祭祀或行禮於廟，為鬼神設几於右，以「依神」²¹⁷，如〈士昏禮〉納采、親迎；〈聘禮〉聘享，〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉等。

比對上述各篇設几，可知：一，古人運用設几左、右之別，表明用几者為生人或鬼神。二，正式禮儀中，主人為賓客設几，致其殷勤之意。而喪禮從小斂奠到大遣奠，無几，當出於事死如事生，不以賓客之禮待之，又不得以鬼神視之的特殊作法。至虞禮始設几，且在南，為「右」，屬於鬼神之禮，具有指標性的意義。

附表 3：《儀禮》所見設几的情形

篇名	章名與經文	備註	卷	頁
士昏禮	「納采」章，「主人筵于戶西，西上，右几。」		4	39
士昏禮	「醴使者」章，「主人徹几改筵，東上。」	鄭注：「徹几改筵者，鄉為神，今為人。」	4	41
士昏禮	「醴使者」章，「主人拂几，授校，拜送。賓以几辟，北面設于坐，左之。」		4	41
士昏禮	「親迎」章，「主人筵于戶西，西上，右几。」	鄭注：「主人，女父也。筵，為神布席。」	4	45
士昏禮	「舅姑没，婦廟見」章，「席于廟奧，	按：以夫婦體敵而言，南面之姑	6	59

²¹⁴ 《儀禮·公食大夫禮》，鄭注，卷 25，頁 300。

²¹⁵ 《儀禮·覲禮》，卷 26 下，頁 321。按：熊安生：「天子、諸侯在殯宮則有几筵，大夫、士大斂有席，虞始有几。然殯宮几筵，為朝夕之奠，常在不去。」（《禮記·曾子問》，孔穎達正義引，卷 18，頁 359）林素娟：「天子諸侯由於身分尊貴，始死則已備几席之具，於此亦可看出禮儀行使中身分差異所反映的儀式豐儉的不同。」見氏著：〈喪禮飲食的象徵、通過意涵及教化功能——以禮書及漢代為論述核心〉，《漢學研究》第 27 卷第 4 期（民國 98 年 12 月），頁 15，注 59。

²¹⁶ 清·胡培翬：《儀禮正義·士虞禮》，第 3 冊，卷 32，頁 2015。

²¹⁷ 《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 20，頁 243。

	東面，右几。席于北方，南面。」	席亦當設几。		
聘禮	「將行告彌」章，「有司筵几于室中。」		19	228
聘禮	「聘享」章，「几筵既設，擯者出請命。」	鄭注：「有几筵者，以其廟受，宜依神也。」	20	243
聘禮	「主君禮賓」章，「宰夫徹几改筵。」	鄭注：「將禮賓，徹神几、改神席，更布也。」	21	250
聘禮	「主君禮賓」章，「公東南鄉，外拂几三，卒，振袂，中攝之，進，西鄉。擯者告。賓進，訝受几于筵前，東面俟。公壹拜送。賓以几辟，北面設几。」	鄭注：「凡賓，左几。」	21	250
聘禮	「使還奠告」章，「乃至于彌，筵几于室，薦脯醢。」		23	275
聘禮	「遭所聘國君喪」章，「不筵、几。」	鄭注：「致命不於廟，就尸柩於殯宮，又不神之。」	23	276
聘禮	「小聘」章，「主人不筵几。」		24	282
聘禮	「記」章，「唯大聘有几筵。」	鄭注：「謂受聘享時也。小聘輕，雖受於廟，不為神位。」	24	291
公食大夫禮	「陳具」章，「宰夫設筵，加席、几。」	鄭注：「設筵於戶西，南面，而左几。公不賓至授几者，親設涪醬，可以略此。」	25	300
公食大夫禮	「記」章，「不授几。」		26	314
覲禮	「王使人郊勞，侯氏禮使者」章，「侯氏先升，授几。侯氏拜送几，使者設几，答拜。」	鄭注：「几者，安賓，所以崇優厚也。」	26 下	319
覲禮	「侯氏執瑞，行覲禮」章，「天子設斧依於戶牖之間，左右几。」	鄭注：「几，玉几也。左右者，優至尊也。」	26 下	321
士虞禮	「主人及賓自門外入，即位」章，「(祝)布席于室中，東面，右几。」		42	494
士虞禮	「改設陽厭」章，「祝反，入徹，設于西北隅，如其設也。几在南，扉用席。」	按：几在南，仍是右几。	42	499
士虞禮	「記：卒哭祭畢餞尸」章，「席設于尊西北，東面，几在南。」	按：尊在廟門外之右。設席於尊西北，東面，「几在南」則右几。	43	510
士虞禮	「記：卒哭祭畢，無尸可踐者送神	按：同餞尸之禮，右几。	43	511

	之禮」章，「無尸則不餞，猶出几、席，設如初。」			
特牲饋食禮	「祭日陳設及位次」章，「祝筵几于室中，東面。」	鄭注：「為神敷席也。至此使祝接神。」	44	524
特牲饋食禮	「改饌陽厭」章，「佐食徹尸薦、俎、敦，設于西北隅。几在南，屏用筵。」	按：「几在南」，右几。	46	547
少牢饋食禮	「將祭，即位，設几加勺載俎」章，「祝設几于筵上，右之。」		47	561
有司徹	「饋尸之禮，主人獻尸」章，「主人西面，左手執几，縮之，以右袂推拂几三，二手橫執几，進，授尸于筵前。尸進，二手受于手閒。主人退。尸還几，縮之，右手執外廉，北面奠于筵上，左之，南縮。」	鄭注：「左之者，異於鬼神。生人陽，長左。鬼神陰，長右。不坐奠之者，几輕。」	49	582
有司徹	「不饋尸者為陽厭」章，「右几，屏用席。」		50	605

例四：凡士吉禮陳鼎於內門外，東方北面。

士喪禮，小斂奠到大遣奠陳鼎於內門外，東方西面。虞禮陳鼎內門外，西方北面。

目前所見，最早指出陳鼎與吉凶關係者，為賈公彥：

凡鼎陳於外者，北面為正。阼階下，西面為正。〈士喪禮〉小斂陳一鼎於門外西面者，喪禮少變在東方者，未忍異於生。於大斂大奠及朔月奠、〈既夕〉陳鼎，皆如大斂奠。門外皆西面者，亦是〈喪禮〉、〈既夕〉變也。〈士虞〉陳三鼎于門外之右，北面北上，入設于西階前東面北上，不在東者，既葬鬼事之，反吉故也。〈公食〉陳鼎七，當門南面西上者，以賓是外人，向外統之。（《儀禮·士昏禮》，賈疏，卷4，頁43）

門，皆指內門，即寢門或廟門。其要點如下：一，吉禮陳鼎於門外時，以東方北面為正。入設於堂下時，在阼階下，西面。二，〈士喪禮〉、〈既夕禮〉，鼎仍設於門外東方，為「未忍異於生」之意。但面向則由北改為「西面」，以示「變」。三，〈士虞禮〉陳鼎，門外時於「西方」，北面北上；門內時，「西階」下東面北上。此乃「既葬鬼事之」，與吉禮在東相反對。四，〈公食大夫禮〉陳鼎「南面西上」，與「北面北上」有別。賈公彥認為「賓是外人」。此「外」，不是指「家門」內、外，而是指「國」內、外。由於〈公食大夫禮〉的賓為外國下大夫，為了表示優禮之意，也為了有別於款待國內之臣，故「南面西上」。綜上所述，賈公彥基本上是以禮儀性質區別陳鼎位置、面向異同。另外，賈公彥曾比較〈士冠禮〉父為子行冠禮、孤子冠，指出陳鼎於內外與禮儀性質的關係：

凡陳鼎在外者，賓客之禮也。在內者，家私之禮也。是在外者為盛也。（《儀禮》，賈疏，卷3，頁30）

士父為子行冠禮，陳鼎於階下，屬「家私之禮」；士孤子冠，陳鼎於門外，屬「賓客之禮」。後者的禮儀，較為隆重。

針對賈公彥的說法，凌廷堪考察〈士冠禮〉、〈士昏禮〉、〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉等性質較接近家私之禮者，均陳鼎於門外，與賈氏所言不符。凌氏並以〈公食大夫禮〉陳鼎於門外，「南面西上」，對照賈氏所說「凡鼎陳于門外者，北面為正。阼階下，西面為正」，亦不合。因此凌氏說：

以經文證《疏》，多不合，疑《疏》說誤也。²¹⁸

因而凌氏將小斂奠、大斂奠、朔月奠等陳鼎於門東西面者視為「反吉」，而〈士虞禮〉陳鼎於「門外之右，北面北上」，為「禮之變，不可引以為據也」²¹⁹。於是，改從「階級」的標準，括例說：

凡陳鼎，大夫、士，門外北面，北上；諸侯，門外南面，西上。反吉，則西面。²²⁰

凌氏將陳鼎之法分成大夫、士、諸侯之常禮與反吉，同樣也符合《儀禮》的記載。可見相同的資料，由於詮釋者的觀點不同，而產生不同的條例。

根據上述，以階級作為區別，主要的問題有二：

第一，如何界定士階級的孤子冠法、喪禮的陳鼎地點或面向。〈士昏禮〉、〈特牲饋食禮〉等士階層的吉禮中，陳鼎於內門外，皆東方，北面。「北面」，以「鄉內相隨」²²¹，方便依次入設於廟或寢中。當入設於寢或廟時，則置於阼階下西面。〈士冠禮〉載孤子冠禮，設鼎於門外，東塾，北面。鄭玄認為「孤子得申禮，盛之。父在，有鼎不陳於門外。」²²²孤子冠禮，自為主人，身為一家之主，故得設鼎於門外。父在之冠子禮，並非父（主人）自身與外人所行之禮，而是父為子舉行冠禮，故設鼎於阼階下，而非門外，以免產生誤會。因此，士冠禮陳鼎於內外的差異，當出於主人身分不同（可參第陸章第二節討論士冠禮「因身分而異」）。

凌廷堪指出士喪禮陳鼎於廟門外之東，西面北上為「反吉」；虞禮在門外之西，北面北上為「禮之變」，將反吉、禮之變視為二種不同的情形。若然，凌氏說：

〈士虞·記〉豚解，「升左肩、臂、臠、肫、胙、脊、脅。」又云：「升腊左肫，脾不升。」是變禮反吉，始用左肫也。²²³

²¹⁸ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁160。

²¹⁹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁160。

²²⁰ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁159。

²²¹ 《儀禮·少牢饋食禮》，鄭注，卷47，頁561。

²²² 《儀禮·士冠禮》，鄭注，卷3，頁30。

²²³ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例下》，卷5，頁272。

「變禮反吉」復為同一意涵。凌氏又說：

〈特牲〉、〈少牢〉皆奉饗者東面，執匱者西面；〈士虞〉執饗西面，執匱東面，亦反吉也。²²⁴

此復以士虞禮為反吉。可知虞禮的性質，凌氏看法游移不定。參照附表 4「《儀禮》所見陳鼎情形」整理，士喪禮陳鼎分為二階段：其一，小斂奠到大遣奠，陳鼎於廟門外，「東方西面」。在「事死如事生」的大前提下，設鼎於東方，同於士冠禮、士昏禮等吉禮；又在細節上標明與日常生活的禮儀不同，故改為「西面」，異於冠、昏禮。其二，士虞禮設鼎於廟門外「西方」，北面。從以「吉凶異道」來說，特牲饋食禮吉祭陳鼎於「東方北面」，士虞禮陳鼎「西方北面」，以東、西為生死之別，符合古人以東方為生氣，西方為殺氣的思想。因此士虞禮方為「反吉」。凌氏視小斂奠到大遣奠陳鼎門外東方西面，為「反吉」，士虞禮為「禮之變，不可引以為據」，實可商榷。

第二，諸侯與外臣（大夫）行禮的陳鼎法。〈聘禮〉與〈公食大夫禮〉均為諸侯禮遇身為使者的大夫，可一併參看。〈聘禮〉諸侯命人為賓客設飧、饋贈饗餼時，陳鼎於門內中庭的方式相近：東階下西面為未煮熟的腥牢，西階下東面為熟食的飪牢。以「東一春一生、西一秋一熟」²²⁵的生熟，及「禮尚初」的觀點來看，應以在東的腥牢為貴，「有腥者，所以優賓也」²²⁶。〈公食大夫禮〉諸侯設食款待下大夫，陳鼎於廟門外或廟門內的中庭時，皆南面西上。比較二篇陳鼎的差異，可能的原因有四：其一，受禮者為侯伯之卿或子男之下大夫的階級差異所致。²²⁷然據〈少牢饋食禮〉、〈有司徹〉兩篇載卿、下大夫祭禮，陳鼎未因階級而異，則此可能性較小。其二，諸侯本身的階級尊卑所致。目前資料僅顯示鼎數與階級的關係，但無諸侯陳鼎面向的資料可供討論，如《周禮·秋官·掌客》載各級諸侯、大夫的鼎簋之數，而無面向的說明。其三，禮儀本身的性質所致，如鄭玄認為〈公食大夫禮〉為了賓客舉行食禮，賓立於門外西方，鼎亦隨賓的所在位置而設，故南面西上，「統於外」。²²⁸其四，陳設地點。〈聘禮〉在賓館（大夫廟），〈公食大夫禮〉在諸侯廟。

綜上所述，諸侯與外臣之禮，因資料不足，無法深入討論陳鼎面向不同的原因。然而，就士階級之禮而言，陳鼎亦呈現吉凶不同的情形：吉禮陳鼎於內門外者，東方北面。喪禮，小斂奠到大遣奠，內門外，東方西面；虞禮則內門外，西方北面。

²²⁴ 清·凌廷堪：《禮經釋例·祭例上》，卷 9，頁 506-507。

²²⁵ 《儀禮·聘禮》，賈疏，卷 20，頁 239。

²²⁶ 《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 21，頁 256。

²²⁷ 《儀禮·聘禮》，賈疏，卷 19，頁 226。

²²⁸ 《儀禮·公食大夫禮》，鄭注，卷 25，頁 299。清人胡培翬亦從此說，見氏著：《儀禮正義·公食大夫禮》，第 2 冊，卷 19，頁 1188。

附表 4：《儀禮》所見陳鼎情形

篇名	章名與經文	備注	卷	頁
士冠禮	「孤子冠法」章，「若殺，則舉鼎陳于門外，直東塾北面。」	鄭注：「孤子得申禮，盛之。父在，有鼎不陳於門外。」 按：孤子冠禮設鼎，廟門外，東方，北面。	3	30
士昏禮	「將親迎，預陳饌」章，「期，初昏，陳三鼎于寢門外，東方，北面，北上。」	按：士昏禮，鼎在寢外，東方，北面。	4	42
士昏禮	「婦至成禮」章，舉者「舉鼎入，陳于阼階南，西面，北上。」	按：士昏禮，鼎在寢內，阼階下，西面，北上。	5	51
聘禮	「致館設飧」章，「飪一牢在西，鼎九，羞鼎三。」「腥一牢，在東，鼎七。」	鄭注：「中庭之饌也。飪，孰也。孰在西，腥在東，象春秋也。」	20	239
聘禮	「歸饗餼」章，賓之禮「飪一牢，鼎九，設于西階前，陪鼎當內廉，東面，北上。」「腥二牢，鼎二七，無鮮魚、鮮腊，設于阼階前，西面，南陳。」「餼二牢，陳于門西，北面，東上。」		21-22	255-261
聘禮	「歸饗餼」章，上介之禮「飪一牢，在西，鼎七，羞鼎三。」「腥一牢，在東，鼎七。」「餼一牢，門外。」		22	263
公食大夫禮	「陳具」章，「甸人陳鼎七，當門，南面西上。」	鄭注：「南面西上，以其為賓，統於外也。」	25	299
公食大夫禮	「載鼎實於俎」章，「陳鼎于碑，南面，西上。」	鄭注：「入由東，出由西，明為賓也。」	25	301
士喪禮	小斂奠，陳鼎實，「陳一鼎于寢門外，當東塾，少南，西面。」	按：士喪祭，寢門外，東方，西面。	36	425
士喪禮	「陳大斂衣、奠及殯具」章，「陳三鼎于門外，北上。……其他如初。」	按：士喪祭，寢門外，東方，西面。	37	434
士喪禮	「朔月奠」章，「陳三鼎如初。」	按：士喪祭，寢門外，東方，西面。	37	439
既夕禮	「豫於祖廟陳饌」章，「陳鼎皆如殯，東方之饌亦如之。」	鄭注：「皆，皆三鼎也。」 賈疏：「殯後，大斂之陳三鼎有豚、魚、腊在廟門外，西面北上，此陳	38	448

		鼎亦如之。」 按：士喪祭，寢門外，東方，西面。		
既夕禮	「葬日，陳大遣奠」章，「陳鼎五于門外，如初。」	鄭注：「如初，如大斂奠時。」 按：士喪祭，寢門外，東方，西面。	39	463
士虞禮	「陳虞祭牲羞酒醴器」章，「陳三鼎于門外之右，北面，北上。」	鄭注：「門外之右，門西也。」 按：士喪祭，寢門外，西方，北面，北上。	42	494
士虞禮	「設饌饗神，是為陰厭」章，「鼎入，設于西階前東面，北上。」	按：士虞祭，鼎在西階前，東面，北上。	42	495
特牲饋食禮	「視濯視牲」章，「陳鼎于門外，北面北上。」	鄭注：「門外，北面，當門也。」 按：士祭鼎在廟外，北面北上。依照設鼎於門外、內「鄉內相隨」的方便性，此亦當陳於東方。	44	522
特牲饋食禮	「陰厭」章，「主人在右及佐食舉牲鼎，……當阼階南面，鼎西面錯。」	按：士祭鼎在廟內，阼階下西面。	45	529
少牢饋食禮	「羹定實鼎饌器」章，「陳鼎于廟門之外，東方，北面北上。」	鄭注：「北面北上，鄉內相隨。」 按：上大夫祭鼎，在廟外，東方，北面，北上。	47	561
少牢饋食禮	「將祭，即位設几，加勺載俎」章，「陳鼎于東方，當序，南于洗西，皆西面北上。」	按：上大夫祭鼎，在廟內，阼階下，西面北上。	47	562

例五：凡庭洗，士吉禮設於阼階東南，南北以堂深。

士喪禮小斂奠到大遣奠，無洗，士虞禮設洗於西階西南。

據〈士冠禮〉、〈士昏禮〉等士吉禮，設洗的位置在阼階東南，當東榮，南北以堂深。物品的相對位置為：水在洗東，篚在洗西。堂下之洗，為男子所用，又稱南洗。婦人行禮，使用設於房中之北的洗，又謂之北洗。

清人凌廷堪為庭洗與禮儀吉凶性質，括例說：

（1）凡庭洗設于阼階東南，南北以堂深，天子諸侯當東霤，卿大夫士當東榮，水在洗東。²²⁹

（2）凡凶事無洗，或設盥于堂下，或設盥于門外。²³⁰

凌氏考覈各篇吉禮，並以各階級宮室有別，歸納出上述第（1）條禮例。第（2）條的凶禮則以小斂奠、大斂奠、豫於祖廟陳設等，作為凶事無洗之證，並提出「蓋

²²⁹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁149。

²³⁰ 清·凌廷堪：《禮經釋例·變例》，卷8，頁411。

凶事略，不設洗，惟設盥以代之」。至於〈士虞禮〉，凌氏說：

〈士虞禮〉在既葬之後，始設洗，然亦設于西階西南，水在洗西，筐在東，異於吉時之洗在東階東南也。²³¹

據〈士虞禮〉，設洗於西階西南，水在洗西，筐在東，異於吉禮。凌氏以為「凡凶事無洗」，「異於吉時」的虞禮當屬於凶事，卻也設洗，略顯矛盾。

參〈士喪禮〉小斂奠時，在堂下東方「設盆盥于饌東，有巾。」鄭注：

為奠設盥也。喪事略，故無洗也。（《儀禮》，鄭注，卷 36，頁 424）

而〈士虞禮〉陳具時，「設洗于西階西南，水在洗西，筐在東。」鄭注：

反吉也，亦當西榮，南北以堂深。（《儀禮》，鄭注，卷 42，頁 493）

可知鄭玄認為士喪禮過程中，從小斂到大遣奠，死者形體猶在，以「奠」向死者致意，故「設盥」而無庭洗，為「喪事略」；虞禮與吉禮相對，為「反吉」，故設洗於西。²³²彭美玲師指出凌廷堪對於〈士虞禮〉的性質「未達一間，故定有『凶事無洗』之例，又於陳鼎諸例顯其瑕疵」²³³，實為的評。

附表 5：《儀禮》設洗的情形

篇名	章名與經文	備注	卷	頁
士冠禮	「冠日陳設」章，「夙興，設洗直于東榮，南北以堂深，水在洗東。」	鄭注：「洗，承盥洗者，棄水器也。」	1	8
士冠禮	「夏殷冠子之法」章，「若不醴則醢用酒，……洗有筐，在西，南順。」	鄭注：「洗，庭洗，當東榮，南北以堂深。」	3	28
士昏禮	「將親迎，預陳饌」章，「設洗于阼階東南。」	鄭注：「洗，所以承盥洗之器棄水者。」	4	43
士昏禮	「舅姑饗婦」章，「舅洗于南洗，姑洗于北洗。」	鄭注：「南洗在庭，北洗在北堂，設兩洗者，獻酬酢以絜清為敬。」	5	55
士昏禮	「記：醴婦、饗婦饌具儀節」章，「婦洗在北堂。」	鄭注：「洗在北堂，所謂北洗。北堂，房中半以北。洗，南北直室東隅，東西直房戶與隅間。」	6	62
鄉飲酒禮	「陳設」章，「設洗于阼階東南，南北以堂深，東西當東榮。水在洗東，筐在洗西，南肆。」	鄭注：「榮，屋翼。」	8	82
鄉射禮	「陳設」章，「設洗于阼階東南，南北以堂深，東西當東榮。水在洗東，		11	110

²³¹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·變例》，卷 8，頁 412。

²³² 關於《儀禮》盥洗具的陳設，可參張光裕：〈《儀禮》盥洗說〉，李曰剛等著：《三《禮》研究論集》，頁 87-91。

²³³ 彭美玲師：《古代禮俗左右之辨研究——以三《禮》為中心》，頁 259。

	簠在洗西，南肆。」			
燕禮	「告誡設具」章，「設洗簠于阼階東南，當東霤。盥水在東。簠在洗西南肆，設膳簠在其北，西面。」	鄭注：「當東霤者，人君為殿屋也，亦南北以堂深。」	14	158-159
大射	「射日陳燕具席位」章，「設洗于阼階東南，盥水在東，簠在洗西，南陳。設膳簠在其北，西面。又設洗于獲者之尊西北。水在洗北，簠在南，東陳。」		16	191
公食大夫禮	「陳具」章，「設洗如饗。」		25	300
士喪禮	「設東方之盥」章，「設盆盥于饌東，有巾。」	鄭注：「為奠設盥也。喪事略，故無洗也。」	36	424
士虞禮	「陳虞祭牲羞酒醴器具」章，「設洗于西階西南，水在洗西，簠在東。」	鄭注：「反吉也，亦當西榮，南北以堂深。」	42	493
士虞禮	「記：卒哭祭畢餞尸」章，「洗在尊東南，水在洗東，簠在西。」	鄭注：「在門之左，又少南。」 按：此非庭洗。設於廟門外	43	510
特牲饋食禮	「視濯視牲」章，「設洗于阼階東南。」		44	522
特牲饋食禮	「記：器具品物陳設之法」章，「設洗，南北以堂深，東西當東榮。水在洗東，簠在洗西。」	鄭注：「祖天地之左海。」	46	547
少牢饋食禮	「祭日視殺視濯」章，「設洗于阼階東南，當東榮。」		47	560

3・奠、祭的食物之例

例六：凡牲皆用右胖，唯變禮反吉用左胖。

此條見於《禮經釋例》。²³⁴以食禮而言，本應以〈士昏禮〉婦至成禮、婦饋舅姑或〈公食大夫禮〉為主要討論根據，然〈士昏禮〉用特豚合升，而〈公食大夫禮〉未載牲體之左右，無法作為討論牲體左右的參考，故以屬於士階級禮的〈鄉射禮〉²³⁵、〈特牲饋食禮〉為對照。

²³⁴ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例下》，卷5，頁271。胡培翬進一步指出「凡吉祭，神俎牲用右胖。」見《儀禮正義·特牲饋食禮》，第3冊，卷36，頁2215。

²³⁵ 賈公彥認為〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉均為士禮，曾永義從樂器判定〈鄉飲酒禮〉屬大夫禮、〈鄉射禮〉屬士禮。雖然兩篇賓、主人、介或大夫的俎實相同，但本文從較嚴格的標準，引〈鄉射禮〉。見《儀禮》，〈鄉飲酒禮〉，賈疏，卷8，頁80；〈鄉射禮〉，賈疏，卷11，頁109。曾永義：《儀禮樂器考》，頁114-115、117-118。

士喪禮過程中，小斂奠、大斂奠用特豚，標誌「人道之終」²³⁶。朝夕哭奠，用右肫，以示「事死如事生」²³⁷。可知，喪禮雖性質屬於凶禮，其中仍有同於吉禮之處，以安頓為人子者對亡父的不忍之情。及至大遣奠，用羊、豕之「左」肫，屬於「反吉祭也」²³⁸；虞祭用「左」肫：肩、臂、臑、肫、胙、脊、脅共七體。

士人吉禮，〈鄉射禮〉以狗為牲，茲以主人、賓的俎實，依尊卑之次為：

賓俎：脊、脅、肩、肺。

主人俎：脊、脅、臂、肺

主人、賓，皆用右體，以其「周所貴也」。²³⁹〈特牲饋食禮〉所用牲體：²⁴⁰

尸俎：右肩、臂、臑、肫、胙、正脊二骨、橫脊、長脅二骨、短脅。

主人俎：（左）臂、正脊二骨、橫脊、長脅二骨、短脅。

主婦俎：彘折。

佐食俎：彘折、脊、脅。

吉祭尸俎十一體，以右肫為主；凶祭尸俎七體，以左肫為主。若牲體不足，得用另一肫。²⁴¹主婦與佐食俎的「彘折」，乃分牲之右後足。以牲體「前貴後賤」、右肫尊於左肫來看，尸用右臂，主人用左臂，而主婦與佐食分用右後足，顯示階序上的差異。至於左右之別與吉凶的關係，《禮記·檀弓上》載孔子因姊喪，拱手尚右，鄭玄注說：

喪尚右，右陰也。吉尚左，左陽也。（《禮記》，鄭注，卷7，頁130）

孔穎達進一步申述說：

此既凶事尚右，吉事尚左。案〈特牲〉、〈少牢〉吉祭皆載右肫，〈士虞禮〉是凶事載左肫者，取義不同。吉祭載右肫者，從地道尊右。〈士虞禮〉凶祭載左肫者，取其反吉。故〈士虞禮〉設洗于西階西南，鄭注「反吉」是也。（《禮記》，孔穎達正義，卷7，頁130）

牲體的左右，與陰陽觀念相應。²⁴²復從空間位置來看，古代建築坐北朝南，太陽升起的東方為左，古人遂以左為陽、為吉，右為陰、為凶。²⁴³因此，吉禮牲體以右肫為主，凶禮以左肫為主。

例七：凡用醴者，無玄酒。

辨別酒類組合的關係，首見於〈燕禮〉賈疏：

²³⁶ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例下》，卷5，頁273。

²³⁷ 人子以「事死如事生」的方式進行喪葬儀式，乃本之於人情，詳參林素英師：〈先秦儒家的喪葬觀〉，《漢學研究》第19卷第2期（2001年12月），頁83-112。

²³⁸ 《儀禮·既夕禮》，鄭注，卷39，頁463。

²³⁹ 《儀禮·鄉射禮》，鄭注，卷13，頁147。

²⁴⁰ 《儀禮·特牲饋食禮·記》，卷46，頁550。

²⁴¹ 詳參彭美玲師：《古代禮俗左右之辨研究——以三《禮》為中心》，頁113。

²⁴² 此承林素英師提示，特此致謝。

²⁴³ 詳參彭美玲師：《古代禮俗左右之辨研究——以三《禮》為中心》，頁211-219。

凡無玄酒者，直陳之而已，不言上下。……又，凡用醴者，無玄酒。〈士冠禮〉醴子、〈昏禮〉醴婦、〈聘禮〉醴賓，醴皆無玄酒，質故也。……〈士喪〉、〈既夕〉、〈士虞〉皆有酒、醴，無玄酒者，以凶變於吉故也。（《儀禮》，賈疏，卷 14，頁 159）

賈氏首先比對〈燕禮〉堂上設酒、玄酒各一壺，堂下門西士旅食為兩壺酒，因為兩壺皆用，故經文不特別標明「上下」。可知同一套禮儀中，酒的種類因尊卑而異。其次，十七篇中用醴者皆無玄酒。用醴情形可分為二：一，單用醴，如〈士冠禮〉醴子等篇。二，使用醴、酒的組合，如喪禮諸篇，「以凶變於吉故也」。下文承賈氏之說，進一步觀察《儀禮》中士階級禮儀使用酒類的組合情形。

首先，士階級飲酒，以玄酒、酒為主，如〈鄉射禮〉只使用這二種酒。²⁴⁴

其次，吉禮禮盛，則單用醴。此所謂「禮盛」，指冠子、昏禮醴婦確認家族新成員、喪禮初事死者等²⁴⁵，以及昏禮醴使者，主人賜予隆盛之禮。²⁴⁶質樸的醴，單獨用於特定對象時，往往表示極大的誠意或禮遇。

第三，喪奠、虞祭，用醴、酒。〈士喪禮〉、〈既夕禮〉、士虞祭酒、醴並用，以凶變吉，無玄酒。賈公彥遂據此括例「凡用醴者，無玄酒」，又說：

醴法上古，酒是人所常飲，故在東。吉禮，玄酒在酒上。今以喪祭，禮無玄酒，則醴代玄酒在上，故云上醴也。（《儀禮》，賈疏，卷 42，頁 493-494）

賈氏指出喪禮用醴，是為了有別於日常。而以醴為尚，周聰俊師則提出解釋說：

蓋以至敬不尚味，故祭祀用味薄之五齊；以三酒味厚，故為人所飲也。醴之貴於酒者，於此亦可知矣。²⁴⁷

以「至敬不尚味」為切入角度，說明醴貴於酒，誠有其洞見。

第四，祭祀時，士之正祭事尸，用玄酒與酒²⁴⁸。陽厭時，《儀禮·特牲饋食禮》經文載「納一尊」，未說明酒類。參照〈有司徹〉下大夫廟祭陽厭，「納一尊」，鄭玄說：「陽厭殺，無玄酒。」²⁴⁹可知士階級祭禮陽厭的「一尊」當盛酒。

²⁴⁴ 〈鄉飲酒禮〉同。而諸侯禮的〈燕禮〉、〈大射〉則按照身分有所區別。〈燕禮〉公、卿、大夫、士用玄酒、酒，士旅食單用兩壺酒。〈大射〉除了與〈燕禮〉相同之外，比士旅食身分更低的隸僕人、巾車、獻者，用兩壺名為「獻酒」的濁酒。

²⁴⁵ 鄭玄解釋初遭喪，用醴或酒的原因是「或卒無醴，用新酒。」可知本當用醴。但喪事「一日二日而可為者」不預備，若匆促之間無醴，則用新酒。《儀禮·既夕禮·記》，鄭注，卷 40，頁 474。

²⁴⁶ 陳祥道：「禮之質者尚醴，文者尚酒。冠禮醴子，昏禮醴婦、禮賓，厚其親也；聘禮醴賓，厚其私覲也；士喪及虞醴神，存其養也；非此無所事醴，則用酒而已。」按：陳氏羅列各類用醴情形，及其禮意，可供參考。見氏著：《禮書》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 130 冊，卷 84，頁 533。按：日本東京大學東洋文化研究所藏宋慶元年間(1195-1200)刊元至正七年(1347)福州路儒學修補至明遞修本影印本，因文字模損，故仍以《景印文淵閣四庫全書》本為據。

²⁴⁷ 周聰俊師：〈殷禮制中醴及醴器研究〉，《三禮禮器論叢》（臺北：文史哲出版社，2011 年 1 月初版），頁 54。

²⁴⁸ 《儀禮》〈特牲饋食禮〉，卷 44，頁 523；〈少牢饋食禮〉，卷 47，頁 561。

²⁴⁹ 《儀禮·有司徹》，鄭注：「陽厭殺，無玄酒」，卷 50，頁 605。

吉祭以用玄酒、酒為主，且以玄酒為上。喪奠、士虞祭改用醴代替玄酒，「上醴」亦在左。因此，「玄酒與酒」、「醴與酒」為吉凶禮儀用酒的對照組。²⁵⁰至於卒哭祭畢餞尸，設「水尊在酒西」，兼用玄酒、酒，以示由凶喪漸入吉禮。

例八：凡士虞祭，無胾俎，不致爵、不加爵。獻尸畢，不獻賓、不旅酬、不餞。

見於凌廷堪《禮經釋例》。²⁵¹比較〈特性饋食禮〉、〈士虞禮〉的儀節差異如下：其一，吉祭用胾俎裝盛食用過的俎實，虞祭無胾俎，置於筐，「筐，猶吉祭之有胾俎」²⁵²。其次，就儀節流程來說，虞禮三獻禮畢，無致爵、加爵、獻賓、旅酬、餞等事，「蓋虞祭是葬畢迎精之祭，與吉祭異，故不能備禮也」²⁵³。

（二）死者身分的轉換階段

《禮記·檀弓下》說：

葬日虞，弗忍一日離也。是日也，以虞易奠。卒哭曰成事，是日也，以吉祭易喪祭。明日祔于祖父。其變而之吉祭也。（《禮記》，卷9，頁171）

明確揭示奠、虞祭、卒哭祭、祔祭等重要進程，本文將依此探討諸奠、祭的吉凶變化。

1·兼具「事死如事生」與「漸凶」的小斂奠到大遣奠

士喪禮第一日、第二日，遺體在正寢之室，始死奠、小斂奠皆設於尸旁。大斂時，遷遺體於堂上東階，而第三日的大斂奠猶設於正寢之室，因此奠與遺體不在同一處，「自是不復奠于尸」。大斂奠，始設席，鄭玄以為「安神位」，胡培翬進而指出是「廟祭之始」。²⁵⁴

從第四日開始，至下葬前，在正寢之室每日朝、夕設奠，謂之朝夕奠。同時，燕寢之室亦設平日供養之物、朝夕奠食、四時珍異與湯沐等，「孝子不忍一日廢

²⁵⁰ 除了辨別禮儀外，也可從實用的層面看待不兼設玄酒、醴的原因。玄酒為水，為先民最初用以禮敬上帝之物。設玄酒，以示「不忘古」、法其初。據《周禮·天官·酒正》，醴是初發酵，未經過濾、蒸餾的酒，非精製的酒類。《說文解字》亦云醴為「一宿孰」。那麼，醴是一種酒味較淡，帶有甜味的酒。與釀造時間較久、酒精濃度較高的酒相比，醴較接近穀物的原貌，較為樸實，與玄酒相似。玄酒是為了沖淡酒而設置，如《禮記·郊特牲》說：「祭齊加明水，報陰也。……明水浼齊，貴新也。」（卷26，頁507-508）鄭注：「五齊加明水，則三酒加玄酒」，用水（玄酒）沖淡濁酒，使之清澈、寓有以「新」為貴之意。而醴，釀造時間短，酒味薄，不須沖淡，故不與玄酒並設。以水和酒說，詳參尚秉和：《歷代社會風俗事物考》，卷7，頁113。王國維：《觀堂集林·說盃》，頁152。

²⁵¹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·祭例》，卷10，頁532。

²⁵² 《儀禮·士虞禮》，鄭注，卷42，頁498。按：清人凌廷堪襲用以為「凡尸所食，皆加于胾俎，若虞祭則以筐代之。」見氏著：《禮經釋例·祭例上》，卷9，頁477。

²⁵³ 清·凌廷堪：《禮經釋例·祭例下》，卷10，頁532。

²⁵⁴ 清·胡培翬：《儀禮正義·士喪禮》，第3冊，卷28，頁1772。

其事親之禮，於下室設之，如生存也。」²⁵⁵因此，從第四日開始，正寢之室、燕寢之室皆設奠。後者仿效生前侍奉之禮，主於「事死如事生」之意。前者正寢之奠，異於生前之禮，傾向廟祭性質。或許可以說從第三日大斂奠到下葬後，喪禮兼有事死如事生、異於生二種性質。而正寢之奠隨時日有所變化，可藉此觀察吉凶與身分的轉變。

從小斂奠到大遣奠，形式上略同於吉，而又有變。同者，如牲體用右、陳鼎於門外東方等「事死如事生」的吉禮，因應人子回報父母的「仁愛」之心²⁵⁶，並告慰亡靈：生者並未驟然棄絕死者、「致死之」，仍奉行生前之事。變者如陳鼎仍在門外東方，卻由「西面」變為「北面」，及「喪事簡略」不設几、洗等，亦異於生。這些禮儀細節上的改變或簡省，一方面顯示禮儀性質不同²⁵⁷，轉化死者的身分認定。另一方面，也象徵死者處於複雜多重的身分界定：形體雖存，卻非生人；雖非生人，卻又不得以鬼神視之。就禮意而言，據《荀子·禮論》：「喪禮者，以生者飾死者也、大象其生以送其死，故事死如生，事亡如存，終始一也」，章景明說：

然而所謂「大象其生以送其死」，實是自始死以至下葬，整個喪禮進程中的原則，而其所以有這般的禮俗形式，最主要的乃是基於靈魂不滅，死者可能復活的觀念而產生的禮俗行為。²⁵⁸

章氏精準地指出「事死如事生」潛藏著家屬期盼死者復活的心情²⁵⁹、靈魂不滅的觀念。

值得注意的是，朝夕哭奠用右胖，屬於吉禮；大遣奠用左胖，為凶禮。鄭玄說：「遣，謂祖廟之庭大奠，將行時也，人之道終於此。」²⁶⁰送別死者人生最後一程，設置遣奠。《禮記·曾子問》載：

或問於曾子曰：「夫既遣而包其餘，猶既食而裹其餘與？君子既食則裹其餘乎？」曾子曰：「吾子不見大饗乎？夫大饗，既饗，卷三牲之俎歸于賓館。父母而賓客之，所以為哀也。子不見大饗乎？」（《禮記》，卷 42，頁 740）

大遣奠畢，士包取牲之臂、臠、骼以隨葬。父母本為一家之主，如今裹餘食而贈之，猶如以賓客之禮待之。總之，大遣奠裹牲體隨葬以賓客之禮待父母、牲體用左胖與吉禮相對，喻示禮儀將進入另一階段，即喪禮「反吉」——下葬、虞禮。

261

²⁵⁵ 《儀禮·既夕禮》，鄭注，卷 41，頁 483。

²⁵⁶ 章景明：〈儒家對於喪禮的基本觀念與態度〉，李曰剛等著：《三《禮》研究論集》，頁 167。

²⁵⁷ 彭美玲師：《古代禮俗左右之辨研究——以三《禮》為中心》，頁 259。

²⁵⁸ 章景明：〈祭、喪之禮吉凶觀念之分別〉，李曰剛等著：《三《禮》研究論集》，頁 175。

²⁵⁹ 章景明：〈祭、喪之禮吉凶觀念之分別〉，李曰剛等著：《三《禮》研究論集》，頁 175。

²⁶⁰ 《周禮·春官·大史》，鄭注，卷 26，頁 403。

²⁶¹ 〈既夕禮〉載重出自門中央。重，為已故主人的靈魂附著處。重出而不反，猶如主人遺體出而不反，故不以日常所行的門左、門右出，而從門中央，以變於「恒出入」。上博楚簡（七）

2. 「反吉」的葬、士虞禮

鄭玄說：

葬者，送亡之終。²⁶²

埋葬，表示為亡者送行的禮儀告一段落。孔穎達說：

論葬後當以鬼神事之。禮，未葬，由生事之，故未有尸；既葬，親形已藏，

故立尸，以係孝子之心也。（《禮記·檀弓下》，孔穎達正義，卷 10，頁 193）

「喪禮自葬以前」，慮及孝子心情，不忍以鬼神看待死者，「未有尸」，故稱「奠」而不言「祭」。²⁶³下葬，埋葬形體後，當日中午舉行虞「祭」，如同生前侍奉的「燕寢」之「奠」不再舉行。²⁶⁴這表示原本兼行事死如事生、異於生二種性質的禮數，藉由不斷地加重「異於生」乃至反吉的成分，至下葬後則完全去除「事死如事生」的部分，轉為反吉。

如何界定虞禮的性質，在於凶、反吉的比較基準點是什麼？若「反吉」的吉指與日常生活相對的吉，則禮主於生人。若「反吉」是指與吉祭相對，則禮主於鬼神（死者）。參考《儀禮》、《禮記》注疏，除了上述大遣奠用左胖外，「反吉」多指士虞禮，並以〈特牲饋食禮〉作為「吉」的對照。²⁶⁵從禮例提供的線索來看，〈士虞禮〉異於〈特牲饋食禮〉的儀節至少包含：²⁶⁶

器物陳設：牲用左體、陳鼎於門西、設洗於西方、無玄酒、無所俎。

儀節流程：不致爵、不獻賓、不旅酬、不餞、不加爵、不啜主人。

從器物、儀節等條例來看，士虞禮和吉祭的〈特牲饋食禮〉形成反對，是為反吉。復從靈魂是否得到安息的觀點而言，安魂的虞祭未畢之前，亡靈尚未能安定止息，故屬凶喪之禮。²⁶⁷

除了士喪禮儀節之外，還可從禮儀之間的衝突，印證埋葬對死者身分轉換的

〈鄭子家喪〉載楚莊王不欲使鄭子家如禮下葬，其中一項舉措即是「不當門」。見《儀禮·既夕禮》，鄭注，卷 39，頁 465。復旦大學出土文獻與古文字研究中心研究生讀書會：〈《上博七·鄭子家喪》校讀（首發）〉，http://www.guwenzi.com/SrcShow.asp?Src_ID=584

²⁶² 清·皮錫瑞輯：《鄭志疏證》（臺北：世界書局，1963 年 4 月初版，《讀書劄記叢刊》第二集），卷 6，頁 19 上。

²⁶³ 朱子：「喪禮自葬以前，皆謂之奠，其禮甚簡，蓋哀不能文，而于新死者，亦未忍遽以鬼神之禮事之也。」見清·李光地：《朱子禮纂》，《景印文淵閣四庫全書》，第 142 冊，卷 3，頁 690。

²⁶⁴ 鄭玄說：「既虞祭，遂用祭禮，下室遂無事也。」虞祭時，不再奠於燕寢之室。孔穎達則認為「卒哭之時，乃不復饋食於下室。」然而，《儀禮·士虞禮·記》指出再虞如初虞，三虞、卒哭「亦如初」，士虞祭、卒哭祭的差別在於舉行日期和祝辭，禮儀大體相同。而且《儀禮·士虞禮》載葬後「猶朝夕哭不奠」（卷 40，頁 473），則當去此燕寢之室奠，故本文從鄭玄說。見《禮記·檀弓下》，鄭注、孔穎達正義，卷 10，頁 193。《儀禮·士虞禮·記》，卷 43，頁 509。

²⁶⁵ 《儀禮》，〈士冠禮〉，賈疏，卷 3，頁 29；〈士昏禮〉，賈疏，卷 4，頁 43；〈士虞禮〉，鄭注、賈疏，卷 42，頁 493；〈士虞禮〉，賈疏，卷 42，頁 500。《禮記》，〈檀弓上〉，孔穎達正義，卷 7，頁 130；〈檀弓下〉，孔穎達正義，卷 9，頁 174。

²⁶⁶ 孫希旦說〈士虞禮〉：「牲升左胖進柩，魚進鬯，皆喪祭之禮也。」亦為士虞禮與吉祭不同之處。見氏著：《禮記集解·檀弓下》，上冊，卷 10，頁 261。

²⁶⁷ 章景明：〈祭、喪之禮吉凶觀念之分別〉，李日剛等著：《三《禮》研究論集》，頁 177。

重要性。《禮記·內則》記載一般情形下，諸侯世子出生後三個月，舉行接子禮，並命名。〈曾子問〉則記載若君薨而未葬，世子生，則「三日」見子、命名。²⁶⁸若君已葬，而世子生，則「三月」命名。²⁶⁹孔穎達解釋說：

葬時，攝主已弁經葛以交神明，葬竟又服受服，喪之大事便畢。……葬後，神事之，故依平常之禮，三月不見也，三月乃見，因見乃名，故云：「乃名于禩。」（《禮記》，孔穎達正義，卷 18，頁 360）

若君葬後，世子生，依平常「三月乃見、命名」之禮的原因，即在於「葬後，神事之」。

當進行到凶禮核心的虞祭時，既為反吉，卻也蘊含由凶轉吉的因素。如從小斂奠到大遣奠不設几，虞禮設右几，為鬼神用，屬於「向吉之漸也。」²⁷⁰又如〈特牲饋食禮〉陳設時，「主婦視饔饔于西堂下。」²⁷¹士人廟祭時，在西堂下設炊黍稷的竈。相較之下，〈士虞禮〉載「饔饔在東壁，西面。」虞禮設竈於堂下東壁，與吉禮廟祭在堂下西壁設竈，形成反對。而鄭玄說：「於虞，有亨饔之饔，彌吉。」虞禮之前的奠，或設黍稷，然其竈似未設於殯宮裡，至虞禮方見烹煮黍稷的竈，故為「彌吉」。²⁷²因此，「反對」的本身有時也呈現轉吉的意涵。

3·吉凶分界的卒哭祭畢

《禮記·檀弓下》載卒哭之日「以吉祭易喪祭」，卒哭為喪祭、吉祭的分水嶺。鄭玄的說法未見一致，如：

《儀禮·士虞禮》陳器，「側亨于廟門外之右，東面。」

鄭注：「是日也，以虞易奠，祔而以吉祭易喪祭。」（《儀禮·士虞禮》，鄭注，卷 42，頁 493）

《儀禮·士虞禮·記》：「三虞、卒哭、他用剛日，亦如初，曰：『哀薦成事。』」

²⁶⁸ 《禮記·曾子問》，卷 28，頁 536。按：此處未行「事死如事生」之禮，可能是因為小斂奠到大遣奠之間，包含兩種概念：事死如事生、異於生，而見世子禮採用「異於生」的作法。

²⁶⁹ 《禮記·曾子問》，卷 18，頁 358-360。

²⁷⁰ 清·胡培翬：《儀禮正義·士虞禮》，第 3 冊，卷 32，頁 2015。

²⁷¹ 《儀禮·特牲饋食禮》，卷 44，頁 523。

²⁷² 賈公彥解釋鄭玄之意說：「朔月、薦新之等，始有黍稷，向吉。仍未有饔，至此始有亨饔之饔，故云『彌吉』。」（《儀禮·士虞禮》，賈疏，卷 42，頁 493）清人吳廷華《三禮疑義》說：「但朔奠既有黍稷，斷無無饔饔之理，彼文略耳。此疏謂彼未有饔，至此始有亨饔之饔。是以〈士喪禮〉所陳黍稷皆生矣，豈不大誤！且虞本喪祭，烏得言吉？彌字亦習語，可厭。」（《三禮疑義》，第 20 冊，卷 42，頁 5 下）胡培翬認為：「吳說似有理，存之。」（《儀禮正義·士虞禮》，第 3 冊，卷 32，頁 1977）按：士喪禮，朝夕奠亦於燕寢之室設黍稷。而經文說：「饔饔在東壁，西面」，此殯宮原為正寢，不當設饔，而此言設「饔」，乃著眼於地點（正寢、殯宮、廟），而非著重於黍稷生熟。而且，「奠」講究事死如事生，天子諸侯方有血食之祭，士階級亦似不宜以未烹飪的黍稷與其他祭品向死者致意。

鄭注：「〈檀弓〉曰：『葬日中而虞，弗忍一日離也。是日也，以虞易奠。卒哭曰成事，是日也，以吉祭易喪祭。明日祔於祖父。』如是，虞為喪祭，卒哭為吉祭。」（《儀禮·士虞禮·記》，鄭注，卷 43，頁 509）

《儀禮·士虞禮·記》載卒哭祭的饗辭「哀子某，主為而哀薦之，饗！」鄭玄注：「凡吉祭饗尸，曰孝子。」（《儀禮·士虞禮·記》，鄭注，卷 43，頁 512）

第一條，以祔為吉祭。第二條，以卒哭為吉祭。第三條，吉祭饗尸稱主人為「孝子」，反推鄭玄認為卒哭是喪祭。同一篇文章，說法前後矛盾。其實問題都歸結於如何解讀《禮記·檀弓下》。

《禮記·檀弓下》說：「葬日虞，弗忍一日離也。是日也，以虞易奠。卒哭曰成事，是日也，以吉祭易喪祭。明日祔于祖父。其變而之吉祭也。」²⁷³運用排比句的觀點，解讀這段經文，很容易得出「卒哭為吉祭」的說法。然而，葬日，清晨行大遣「奠」，「日中而虞」。因此「以虞易奠」係指「日中」行虞祭之時，而非虞禮「當日」皆屬之。卒哭為喪祭，「以吉祭易喪祭」的時間點在卒哭祭「畢」，非卒哭本身，亦非行卒哭祭「全日」。為闡明此觀點，當從卒哭祭的禮文著眼。²⁷⁴

第一，從喪禮過程來看，虞祭、卒哭祭禮儀大體相同，僅舉行日期和祝辭略有不同，後者多一餞尸禮。可知二者性質接近。²⁷⁵

第二，從喪禮進程來看，卒哭祭畢，有即吉之事，茲舉三例：其一，如卒哭祭畢餞尸，始設玄酒，鄭玄注：

有玄酒，即吉也。此在西，尚凶也。（《儀禮·士虞禮·記》，鄭注，卷 43，頁 509）

相對於奠、士虞禮無玄酒，卒哭祭畢餞尸設玄酒，為漸向吉。但相對於〈特牲饋食禮〉吉祭的玄酒在東，卒哭餞尸「水尊在酒西」²⁷⁶，玄酒在西仍屬凶。其二，《禮記·檀弓下》載「『既』卒哭」而有神諱，以諱事神，²⁷⁷則近於吉祭。其三，祔祭，主人自稱「孝子」，為吉祭用辭。

第三，從「吉凶不相干」的觀點來看，卒哭祭畢，行吉禮。《禮記·雜記下》：「大功之末，可以冠子，可以嫁子。父小功之末，可以冠子，所以嫁子，可以取婦。己雖小功，既卒哭，可以冠、取妻。」鄭注：

²⁷³ 《禮記·檀弓下》，卷 9，頁 171。

²⁷⁴ 承 徐福全師的提點，使筆者重新思考卒哭的性質，敬致謝忱。

²⁷⁵ 《禮記·雜記下》：「上大夫之虞也少牢，卒哭成事、附皆大牢。下大夫之虞也餼牲，卒哭成事、附皆少牢。」（卷 42，頁 739）牲體的種類與禮儀的隆殺有關，而非吉凶性質，因此未列入討論。

²⁷⁶ 《儀禮·士虞禮·記》，卷 43，頁 509。

²⁷⁷ 清·孫希旦：《禮記集解·檀弓下》，卷 11，頁 291。

此皆謂可用吉禮之時。父大功卒哭，而可以冠子、嫁子；小功卒哭，而可以取婦。己大功卒哭，而可以冠子；小功卒哭，而可以取妻。必偕祭乃行也。（《禮記》，鄭注，卷 42，頁 743）

喪禮儀節的性質和其他禮儀息息相關，卒哭祭畢，可行冠子、嫁子等吉禮，似反證卒哭的性質較近凶禮。

第四，從喪禮與其他凶事之間的衝突來看，卒哭祭畢得參與其他凶事。《禮記·喪大記》說：

大夫、士既葬，公政入於家；既卒哭，弁經帶金革之事無辟也。（《禮記》，卷 45，頁 782）

《禮記·曾子問》也有相似的記載。若有征戰之事，大夫、士卒哭祭畢，「還其職位於君」，為國效力。²⁷⁸士喪禮至三月卒哭時，「哀殺」²⁷⁹，故可從戎。

第五，從祝辭來看，卒哭祭時，祝辭稱主人「哀子」，屬於喪祭用辭（詳見主人居喪儀節的討論）。又，《儀禮·士虞禮·記》載三虞、卒哭的祝辭為「曰哀薦成事。」這不僅顯示虞祭和卒哭密切相關，更值得關切的是「成事」一詞的意涵。《禮記》〈曾子問〉、〈雜記下〉載「卒哭成事」，而〈檀弓下〉則說：「卒哭曰成事。」「成」為備的意思，喪祭之事至卒哭為「備」，故曰「成事」，猶如士人吉祭時，祝宣告奉養完成的「利成」為事尸禮畢之意。「卒哭曰成事」，卒哭祭是祭事的完成，那麼卒哭祭當劃入此事之內，還是此事之外？卒哭祭之前為虞祭，虞祭屬喪祭。因此卒哭若劃入「此事之內」，則屬喪祭；若為「此事之外」，則為吉祭。參照飲酒至酬禮而告備的「飲酒禮『成』於酬」，以及卒哭祭的作用在於報告亡靈明日即將舉行祔祭，為「告祔」。即使無尸、不餞，但同樣舉行告祔，向亡靈說明將有所歸。因此卒哭當屬於凶喪之祭。

綜上所述，卒哭祭與虞祭性質相同，當屬喪祭。若此說不誤，鄭玄以卒哭為「吉祭」，賈公彥承之並進一步說明「卒哭對虞為吉祭，卒哭比祔為喪祭」²⁸⁰，則忽略《禮記·檀弓下》用語不精的問題，與《儀禮》卒哭禮文和虞禮的相似性。

下葬後，亡者被界定為鬼神，此時的亡靈未歸入祖廟確定昭穆，是未被序列化的祖先，「鬼有所歸，乃不為厲」，有成為厲鬼的可能性，因此虞禮、卒哭為喪祭，性質屬於凶。²⁸¹卒哭祭「畢」方轉向吉。亡靈祔祭祖廟，得其所歸，故為吉祭。「其變而之吉祭」則指虞祭、卒哭祭、祔祭的進程由凶喪而遞移向吉，呈現「喪中自相對」²⁸²的變化，即相對於卒哭，祔祭是吉祭，但相對於士人特性饋食

²⁷⁸ 《禮記·曾子問》，鄭注，卷 19，385。

²⁷⁹ 《儀禮·士虞禮·記》，鄭注，卷 43，頁 509。

²⁸⁰ 《儀禮·士虞禮》，鄭注，卷 43，頁 509。《儀禮·士虞禮》，賈疏，卷 42，頁 493。

²⁸¹ 黃啟方從民俗學的觀點，說明奠祭的習俗是由對死者的畏懼心理而演變成敬仰和崇拜，亦可參。見氏著：《儀禮·士喪禮》中的喪俗》，《中國東亞學術研究計劃委員會年報》第 9 期（1970 年），頁 45。

²⁸² 《儀禮·士虞禮》，賈疏，卷 43，頁 509。

禮，祔祭則屬凶。

擴大範圍來說，相較於其他吉禮，整個三年之喪皆為凶。鄭玄注《禮記·曾子問》曾比較一系列喪禮飲酒說：

奠無尸，虞不致爵，小祥不旅酬，大祥無算爵，彌吉。（《禮記》，鄭注，卷 18，頁 363）

奠，以事生之禮為主，故無尸，虞禮三獻尸而不致爵於生者，小祥致爵而無旅酬，大祥旅酬而不行無算爵。死亡，不僅是自然生命狀態的改變，同時也是社會身分的轉變。²⁸³隨著由奠而祭的禮儀進程，反映小斂奠到大遣奠的事死如事生與漸凶、虞禮與卒哭的反吉、祔祭的漸吉等變化，確立死者身分由生人逐步轉為「先人」。

二、居喪儀節之例與主人身分轉換

喪禮過程中，涉及身分轉換的生者甚廣，包含子女、孫、媳等遺族。目前所見的禮例皆以主人（嗣子）為焦點，反映主人在過渡時期所受的影響，遠甚於他人，故居喪儀節以主人為討論對象。

（一）居喪儀節之例

例一：吉時拱，尚左手。喪時拱，尚右手。

見於《儀禮·喪服·記》鄭注。²⁸⁴吉、喪皆行拱手禮；男子拱手，吉禮左手在上，喪禮右手在上。如《禮記·檀弓》載孔子因服姊喪，拱手尚右，學生從之，於是：

孔子曰：「二三子之嗜學也。我則有姊之喪故也。」二三子皆尚左。（《禮記》，卷 7，頁 130）

經說明後，學生拱手遂以左手為上，有別於孔子拱右，表示吉、喪不同。〈奔喪〉記載：聽聞遠方兄弟過世時，喪事已畢，此時「免、袒、成踊」，表示內心哀傷，遇賓來弔，則以左手為上，「從吉拜也」²⁸⁵，表示喪事畢。

例二：吉冠則纓、武別材，凶冠則纓、武同材。

見於賈疏〈喪服〉「斬衰」章。平日所著之冠纓、冠武的材質不同；若遭喪等凶事時，二者材質相同，以示「喪事略也」²⁸⁶。除了材質不同外，冠的形制亦略有差異：吉冠，圈於首的冠武，與纓分離；喪冠，則使用同一條繩，屈而繞首

²⁸³ （美）伊里亞德：《聖與俗：宗教的本質》，頁 225。

²⁸⁴ 《儀禮·喪服·記》，鄭注，卷 34，頁 402。

²⁸⁵ 《禮記·奔喪》，孔疏，卷 56，頁 945。按：鄭玄注〈奔喪〉時說：「逸〈奔喪禮〉曰：『凡拜，吉喪皆尚左手。』」（卷 56，頁 945）可知鄭玄未從逸《禮》，而取《禮記·檀弓》孔子故事成說。又，較為詳盡的拱手禮探討，可參葉國良師：《禮制與風俗》，頁 26-28。

²⁸⁶ 《禮記·雜記上》，鄭注，卷 41，頁 722。

為武，垂而為纓，亦稱「條屬」。²⁸⁷條屬的形制，有輕重服之分。據鄭注，大功以上，首經有纓，以一條繩為之；小功以下，首經無纓。²⁸⁸同時，條屬的縫法也表現輕重喪之異，《禮記·雜記上》載：

喪冠條屬，以別吉凶。三年之練冠亦條屬，右縫；小功以下，左。（《禮記》，卷 41，頁 722）

小功以下服輕，左縫，以與重喪「右縫」相別。因此，冠的材質、形制表示吉凶之異，條屬的形制、縫法則進一步區別輕重喪。

例三：吉時有行戒，故有紼。喪中無行戒，故無紼。

〈喪服〉「成人小功」章，經文未載成人小功鞋頭是否裝飾，鄭注引舊說「小功以下，服無屨頭飾的吉屨」，賈氏則括此例闡明吉凶著屨的區別。²⁸⁹紼為鞋頭突出的裝飾，「狀如刀衣鼻」。²⁹⁰以鞋鼻倒扣住下裳的裙襞，避免行動過於匆促，故稱作「行戒」。《禮記·檀弓上》鄭注：

禮，既祥，白屨無紼。（《禮記》，鄭注，卷 6，頁 120）

是則三年之喪，至祥祭之後，其屨猶無紼。

例四：凡喪服變、除，皆法天道、隨哀以降殺。

親始死時，為人子者去冠²⁹¹、赤足，「扱上衽」，三日去笄纒括髮。²⁹²喪服只有經、帶，腰經多餘的麻散而下垂，不作整飭。²⁹³第四天成服，則六升服、冠、首腰之經、杖、菅屨皆服之，表達內心哀傷，甚至以此作為不孝的自我責罰。²⁹⁴下葬後，主人漸次除服。隨著喪期虞、卒哭、練、大祥、禫、吉祭等重要節目²⁹⁵，喪服漸次變除。喪服之「變」，與「受服」、「有受」同義，指換穿輕一等的喪服。「除」指除服，即喪期內不再換輕一等的喪服，喪期滿，直接改穿日常服飾，與「無受」意思相同。賈公彥在〈喪服疏〉指出喪服變除的原則：

凡喪服所以表哀，哀有盛時、殺時，服乃隨哀以降殺。（《儀禮·喪服》，賈疏，卷 28，頁 342）

²⁸⁷ 《儀禮·喪服》，鄭注，卷 28，頁 339。

²⁸⁸ 《儀禮·喪服》，鄭注，卷 31，頁 371。

²⁸⁹ 《儀禮·喪服》，鄭注、賈疏，卷 33，頁 386。

²⁹⁰ 《儀禮·士冠禮》，鄭注，卷 3，頁 32。

²⁹¹ 中國古代冠帽的意涵，參彭美玲師：〈君子與容禮——儒家容禮述義〉，收入葉國良師等著：《漢族成年禮及其相關問題研究》（臺北：大安出版社，2004 年 8 月初版一刷），頁 251-255。

²⁹² 《禮記·問喪》，鄭注，卷 56，頁 946。

²⁹³ 《禮記·喪服小記》，孔穎達正義，卷 33，頁 606。

²⁹⁴ 關於喪服起源與演變的探討，可參林惠祥：《文化人類學》（北京：商務印書館出版，2000 年 9 月再版三刷），頁 246。章景明：《先秦喪服制度考》，頁 3。王明珂：〈慎終追遠——歷代的喪禮〉，《中國文化新論——宗教禮俗篇 敬天與親人》（臺北：聯經出版事業公司，1991 年 1 月初版六刷），頁 325。

²⁹⁵ 章景明：《先秦喪服制度考》（臺北：臺灣中華書局，1986 年 9 月二版 儀禮復原研究叢刊），頁 263。

凡變除，皆因葬、練、祥乃行。（《儀禮·喪服》，賈疏，卷 31，頁 367）²⁹⁶

凡喪服變除，皆法天道。（《儀禮·喪服》，賈疏，卷 33，頁 388）
總括來說，賈氏認為喪服變除的原則有二：其一，與內心哀傷互為表裡。初遭喪親，內心甚為哀慟則服重。時日長久，心情逐漸平復緩和，服制也依次變除。伴隨著喪禮進程一系列的儀式，死者逐步獲得確定的位置。²⁹⁷同時，親屬的情感也從中得到安頓。服飾相應於情感，隨著喪禮的重要節目而變、除喪服，表徵情感的轉變，俾使「顏色稱其情，戚容稱其服」²⁹⁸、「稱情而立文」²⁹⁹。其二，人是自然萬物的一環，當順從天地之易、四時之變，而變除喪服、弔服。以人和自然關係來看，《禮記·三年問》說：

然則何以至期也？曰：至親以期斷。是何也？曰：天地則已易矣，四時則已變矣，其在天地之中者，莫不更始焉，以是象之也。（《禮記》，卷 58，頁 961-962）

三月一時，效法季節轉換而得沐；四時一年，天地更始，則小祥以「象之」。「宇宙本身受一種周期性控制，而這種周期性體現於人類生活。」³⁰⁰人為天地萬物的一分子，起居俯仰，乃至死生大事，亦當與自然節奏相應，相偕於宇宙。即使是弔服，「亦當依氣節而除」³⁰¹，回歸日常生活。³⁰²

例五：凡主人之位，小斂前在尸東，小斂後在阼階下，謂之內位；既殯在門外，謂之外位。

見於《儀禮·既夕禮》鄭注、賈疏，及凌廷堪《禮經釋例·變例》。³⁰³小斂之前，主人位於室中尸東，「唯君命出」，故無其他位置。若因君命而出，主人「即位于西階下」，鄭注：

即位西階下，未忍在主人位也。（《儀禮·士喪禮》，鄭注，卷 35，頁 411）

²⁹⁶ 參照上引《禮記·喪服小記》「祭，不為除喪。」鄭玄指出除服與祭祀「不相為。」（卷 32，頁 595）賈公彥說：「凡變除，皆因葬、練、祥乃行」，當指變、除喪服，藉著下葬、小祥、大祥祭的時機而舉行，而非「因為……所以……」的因果關係。

²⁹⁷ （法）列維-布留爾著，丁由譯：《原始思維》，頁 406。

²⁹⁸ 《禮記·雜記下》，卷 42，頁 737。

²⁹⁹ 《禮記·三年問》，卷 58，頁 961。

³⁰⁰ （法）阿諾爾德·范熱內普：《過渡禮儀》，頁 4。又參林素英師：《喪服制度的文化意義：以《儀禮·喪服》為討論中心》，頁 204-213。

³⁰¹ 《儀禮·喪服》，賈疏，卷 34，頁 397。

³⁰² 喪服的變化，可參章景明：《先秦喪服制度考》，頁 263-280。林素英師：《喪服制度的文化意義：以《儀禮·喪服》為討論中心》，頁 204-213。按：林師並指出受服變除的例外，包含為殤者服喪、諸侯之大夫為天子服總衰、齊衰三月與緦麻三月等喪期太短者。見上揭書，頁 202-204。

³⁰³ 《儀禮·既夕禮》，鄭注、賈疏，卷 38，頁 455-456。清·凌廷堪：《禮經釋例·變例》，卷 8，頁 417。

其父始死，為人子者猶盼其復生，不忍居主人之位。小斂後，俛尸於堂。賈疏：
至小斂後，始就東階下西南面，主人位也。（《儀禮·士喪禮》，賈疏，卷
35，頁411）

若有弔喪之賓、贈衣物之襚者，主人待於阼階下之位，此為內位。殯後，朝夕哭之禮，「丈夫即位于門外，西面北上。外兄弟在其南，南上。……主人即位，辟門。」主人始有門外之位：門東，西面。當其入廟行禮時，仍就阼階下的內位。入祖廟行禮，主人之位亦在阼階下。可見隨著喪禮進程，為人子者逐漸立於主人之位。

例六：凡吉祭饗尸，曰「孝子」。

見於《儀禮·士虞禮·記》鄭注。³⁰⁴據《禮記·雜記》：「祭稱孝子孝孫，喪稱哀子哀孫」，鄭玄以喪奠饗辭，稱主人為「哀子」，對照出吉祭饗尸，稱主人為「孝子」。

《禮記·雜記下》說：「祝稱卜葬、虞，子孫曰『哀』。」祝者卜葬、卜虞時，若主人為子，則祝辭稱：「哀子某卜葬其父某甫」；若主人為孫、為祖後者，祝辭則說：「哀孫某卜葬其祖某甫」。³⁰⁵虞祭以前屬凶喪之禮，「痛慕未申」³⁰⁶故稱「哀」。卒哭祝辭與饗辭，用「哀子」³⁰⁷，仍屬喪。祔祭祝辭用「孝子」，則為吉祭。³⁰⁸「哀子」至「孝子」的變化，一方面顯示主人「善事父母」³⁰⁹，「葬之以禮，祭之以禮」³¹⁰。另一方面，表示祔祭具有某種程度的關鍵性，此待下文討論。

若上述不誤，孔穎達說：「故〈士虞禮〉稱『哀子』，而卒哭乃稱『孝子』也。」³¹¹參照《儀禮》經文，卒哭祝辭猶稱「哀子」，孔氏此說似誤。

例七：凡非主人，升降自西階。

見於《儀禮·特牲饋食禮》鄭注。³¹²〈士冠禮〉、〈士昏禮〉、〈特牲饋食禮〉等士吉禮，主人多升降自阼階、席於阼階上，以示其為一家之尊。

〈士喪禮〉「君使人襚」章載：

唯君命出，升降自西階。（《儀禮》，卷35，頁411）

³⁰⁴ 《儀禮·士虞禮·記》，鄭注，卷43，頁512。

³⁰⁵ 《禮記·雜記下》，鄭注、孔穎達正義，卷42，頁739。

³⁰⁶ 《禮記·雜記上》，孔穎達正義，卷41，頁723。

³⁰⁷ 《儀禮·士虞禮·記》，卷43，頁509、511、512。

³⁰⁸ 《儀禮·士虞禮·記》，卷43，頁512。

³⁰⁹ 漢·許慎：《說文解字》，8篇上，頁402。

³¹⁰ 《論語·為政》，卷2，頁16。邢昺疏說：「『死葬之以禮』，謂為之棺槨、衣衾而舉之，卜其宅兆而安措之之屬也。『祭之以禮』，謂春、秋祭祀，以時思之，陳其簠簋而哀戚之之屬也。」

³¹¹ 《禮記·雜記上》，孔穎達正義，卷41，頁723。

³¹² 《儀禮·特牲饋食禮》，鄭注，卷46，頁543

小斂以前，主人位在室內尸東。若國君命人前來致意，主人始出室，並升降自西階。《禮記·曲禮上》：「升降不由阼階」，孔穎達說：

升降不由阼階者，阼階，主人之階也。孝子事死如事生，故在喪，思慕猶若父在，不忍從父阼階上下也。若祔祭以後，即得升阼階。知者，案〈士虞禮〉云卒哭以後稱哀子，祔祭稱孝子。祔祭如饋食之禮，既同於吉，則孝子得升阼階也。（《禮記》，孔穎達正義，卷3，頁54）

升降自阼階，象徵一家之主的身分。為人子者思慕其父，不忍即從阼階上下。孔氏認為祔祭如饋食之禮，「既同於吉，則孝子得升阼階」。對照〈特牲饋食禮〉，吉祭時，代表祖靈受祭的尸升自賓客使用的西階，而主人升自阼階，差異尤為明顯。

此外，父母寢疾，為人子女當在旁服侍。若遇出使而奔喪，亦「入門左，升自西階」³¹³，未忍異於生，故不從阼階。

（二）主人身分轉換的討論

相較於奠、祭之例所反映的事死如事生、反吉、漸吉等轉折，主人居喪儀節大體可分為二類：一類是以日常生活和居喪相對，如服飾、「吉事交相左，凶事交相右」，「吉時拱，尚左手；喪時拱，尚右手」、行戒有無等。另一類，是整個喪禮過程中，從突遭變故漸進式地恢復一般生活狀態，如喪服以次漸除、立位由室內而門外、祝辭由哀子而孝子。主人的居住、飲食也反映同樣的情形。以居住而言，先是「居倚廬，寢苫、枕塊，不說經帶」。³¹⁴此所以為「至痛飾也」。下葬後，主人的居住環境為「柱楣翦屏，芻翦不納」³¹⁵，並隨各項進程修飾、改變居處環境。以飲食而言，三日之內，水漿不入於口、不舉火，而由鄰里製作糜粥弔問之，其「惻怛之心、痛疾之意，傷腎、乾肝、焦肺」。³¹⁶三日後，「疏食水飲」，不食蔬菜、果物。《禮記·間傳》說：

父母之喪，既虞卒哭，疏食水飲，不食菜果。期而小祥，食菜果。又期而大祥，有醯醬。中月而禫，禫而飲醴酒。（《禮記》，卷57，頁955）

小祥，食菜果；大祥，有醯醬；至禫祭，可飲醴酒。³¹⁷禫，「澹澹然，平、安意也」³¹⁸，為人子者喪父，雖經三年猶有餘哀，「哀痛未盡、思慕未忘」，以禫祭安

³¹³ 《禮記·奔喪》，卷56，頁940。

³¹⁴ 《禮記·間傳》，卷57，頁955。

³¹⁵ 《禮記·間傳》，卷57，頁955。

³¹⁶ 《禮記·問喪》，卷56，頁946。按：三日之內，可由鄰里製作糜粥以飲食之，亦可由「君命，食之也」（〈檀弓下〉，卷9，頁170），因此「水漿不入於口」為守喪的原則，但仍有些變通的辦法。又，〈問傳〉載：「斬衰三日不食，齊衰二日不食，大功三不食，小功、緦麻再不食。」（卷57，頁955）可知「三日不食」除了等待親人復生，還具有「別親疏」的作用。

³¹⁷ 《禮記·間傳》，卷57，頁955。

³¹⁸ 《儀禮·士虞禮》，鄭注，卷43，頁513。

頓、平撫其悲傷，終至除服，回歸日常生活，使之「復生有節」。³¹⁹

在喪禮的過渡時期中，透過具體儀節逐漸確立主人的身分，其中值得注意的時間點有三：

第一，殯。以位置而言，從始死立於尸東，至小斂的阼階下位、殯後的門外位等，由內而外，逐漸擴展主人的活動空間，與宗族、賓客交接，藉由行為建立起人子者的主人意識。從殯後，主人之位大體如此。不過，殯後，死者形體猶存，行事死如事生之禮，為人子者似不宜以一家之主視之。

第二，埋葬也是較為顯著的時間點。葬後行虞禮，主人開始漸次除服、修飾喪次。然改變服飾、居住環境為內心哀傷稍褪的表徵，和主人身分關係不大。

第三，祔祭。從行禮細節來看，祔祭有二個較為明顯的改變：其一，主人升自阼階。參照〈曲禮〉「為人子者，升降不由阼階」、〈冠義〉適子冠於阼「以著代也」、〈昏義〉婦人降自阼階「以著代也」，那麼祔祭時，主人升自阼階，當是為人子者轉換身分的關鍵。其二，祝辭對主人稱呼的改變。士階級三次虞祭、卒哭，祝皆稱主人為「哀子」。³²⁰祔祭時，始稱主人為「孝子」³²¹，而吉祭的〈特牲饋食禮〉則稱主人為「孝孫某」³²²。按照人類學親稱體系，親屬稱謂的標準之一是「存歿標準(criterion of decedence)」，依存在狀態而改變稱呼。³²³如《禮記·曲禮》說：「生曰父，曰母，曰妻；死曰考，曰妣，曰嬪」，即屬於存歿異稱。一旦改變死者的稱謂，即表示死者的存在狀態、與生者的關係有所轉變，同時也意味著生者的身分發生變化。祔祭，以「孝」稱主人，表示定位改變。「死是那些把個人與社會集體連結起來的繩索的猝然中斷。於是，又確立了死者與這個集體之間的新的關係。」³²⁴祔祭時，死者之靈祔於祖先之列，確認彼此昭穆關係³²⁵，死者與遺族的新關係同時獲得確認。相對地，嗣子實質性的主人身分，也由此得到正式的確立。

總結上述，向死者致意之禮、生人所行之禮兩種脈絡並存於喪禮儀節，其中不乏轉進下一階段的變動因子，因此顯得端緒紛陳。透過禮例所闡明的規則，一方面可以修正鄭玄、孔穎達對卒哭祭定位不明的問題，與凌廷堪或以虞禮為反吉或以為禮之變的說法，並闡明賈公彥相對而定的吉喪(凶)觀點與喪禮過渡性質。

³¹⁹ 《禮記·三年問》，卷 58，頁 961。

³²⁰ 《儀禮·士虞禮·記》，卷 43，頁 508-509、511、512。

³²¹ 《儀禮·士虞禮·記》，卷 43，頁 512。

³²² 《儀禮·特牲饋食禮》，卷 44，頁 520。

³²³ (美) 喬治·彼得·穆道克(George Peter Murdock)著，許木柱等譯：《社會結構》(臺北：洪葉文化事業公司，1996 年 9 月初版一刷)，頁 126。

³²⁴ (法) 路先·列維-布留爾：《原始思維》，頁 314。

³²⁵ 徐福全師：《〈儀禮〉〈士喪禮〉〈既夕禮〉儀節研究》(臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，周何教授指導，1979 年 6 月)，頁 419-420。

另一方面，運用禮例界定身分的轉換：就亡者而言，下葬前，事其體魄與精神之禮並行。既葬至卒哭祭，死者的身分由人而確立為鬼神、是未界定昭穆次序的祖先。祔祭，亡靈進入祖先之列，正式界定其昭穆位置。以嗣子而言，祔祭以前，嗣子兼行子禮與一家之主的禮儀，以前者為主。亡靈祔於祖廟後，嗣子確立為一家之主。

同時，藉由禮例釐清死者、生者二條禮儀脈絡及其中的「漸」，當有助於理解吉凶遞移的情形。所謂的「反吉」，係與〈特牲饋食禮〉相對。而「彌吉」，則是三年之喪整個過程中的前後禮儀相比較而得。就喪禮進程而言，由事死如事生的漸凶、反吉、漸吉，而終歸於三年之喪結束後的「吉」，呈現出「喪中自相對」³²⁶，即喪禮諸節目彼此相對為吉凶，卻又漸轉為吉的情形。擴大範圍來看，以三年之喪和日常吉禮相對而言，整個喪禮仍屬於凶禮。³²⁷茲整理如下：

吉→始死，小斂、大斂、朝夕哭奠、大遣奠（由邊緣朝向喪禮核心，漸凶）
→葬、虞禮、卒哭（喪禮核心、反吉）→祔、小祥、大祥、禫（遠離核心
朝向邊緣，漸吉）→吉

第四節 論「正禮」的類型

《儀禮》與《禮記》注、疏屢見「正禮」一詞，其論述內容卻頗有不同。經過第參章與本章，討論注解者應用禮例的各種情形後，藉由規則的概念，當有助於澄清「正禮」的面向。

「正」為不偏邪之意，引申為合於法則的、善的、正確的。合於法則的表現有四：

第一，符合特定身分或階級的行為。〈士相見禮〉「士見大夫」章，「於其入也，一拜其辱也。」鄭注：

大夫於士，不出迎，入一拜，正禮也。（《儀禮》，鄭注，卷7，頁72）
大夫迎士，以「不出迎，入一拜」為規則。符合大夫身分的禮儀行為，稱為「正禮」。又，《禮記·文王世子》：「至于贈、賻、承、含，皆有正焉。」鄭注：「正，正禮也。」孔穎達進一步申說：

庶子之官治之，使贈、賻、贈、含，隨其親疏各有正禮。（《禮記》，孔穎達正義，卷20，頁401）

³²⁶ 《儀禮·士虞禮》，賈疏，卷43，頁509。

³²⁷ 《禮記·檀弓下》：「卒哭曰：『成事』。是日也，以吉祭易喪祭，明日祔于祖父。」清人孫希旦說：「凡言吉祭，有二：一是喪中卒哭之祭，此言『以吉祭易喪祭』，〈曾子問〉「其吉祭特牲」是也。一是喪畢吉祭，〈士虞·記〉：『是月也吉祭，猶未配。』《大戴·遷廟禮》『乃擇日而吉祭焉』是也。」孫氏已指出「吉祭」一詞的不同意涵，本文放在禮儀進程的脈絡下討論，以為卒哭祭仍屬喪祭，卒哭祭畢方為分界。見孫希旦：《禮記集解·檀弓下》，上冊，卷10，頁261。

著眼於親屬關係的遠近，規定贈、賻等內容。符合者，則為正禮。

第二，正禮的正，為首、長的意思。同一套禮儀中有主從、輕重之別，最首要的正禮相對於其他禮儀，為核心與邊緣的關係。如本章第二節指出飲酒禮本為賓而舉行，因此以賓主互動的禮儀為核心，主人獻賓、介或眾賓，合稱為「正禮」。

〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉尊者或大夫至，在旅酬「一人舉觶，乃入。」鄭玄注：「不干主人正禮也。」（《儀禮》，鄭注，卷4，頁101）

賈疏：

正禮，謂賓主獻酢是也。（《儀禮》，賈疏，卷4，頁101）

為免地位較低的主、賓與眾賓行禮有所顧忌，大夫至正禮畢，旅酬時方入。又，〈士昏禮〉舅姑饗婦，為婦一人受禮，無獻次賓之事，因此「正禮」結束於一獻之禮的奠酬，賈公彥說：「奠酬得正禮，不旅。」³²⁸孔穎達亦同。³²⁹相較之下，〈燕禮〉、〈大射〉之國君飲酒禮，因參加者眾，「正禮」包含主人獻賓、卿、大夫、士、庶子等，而於獻庶子結束後，為「正禮畢」³³⁰。可知正禮的範圍因禮儀種類具有彈性，要皆以禮儀核心為主。

第三，與日常生活相對的正式禮儀，稱為正禮。此為兩套不同禮儀的關係。如《儀禮·士相見禮》：「若君賜之食，則君祭，先飯徧嘗膳飲，而俟君命之食，然後食。」賈疏：

云「此謂君與之禮食」者，謂君與臣小小禮食法，仍非正禮食。正禮食則〈公食大夫〉是也。（《儀禮》，賈疏，卷7，頁75）

相對於〈公食大夫禮〉的正規禮食，〈士相見禮〉所載的侍食禮，雖為食禮的一種，但就程度而言，仍不足以謂之正禮食。又，《禮記·曲禮上》：「長者辭，少者反席而飲。長者舉未酬，少者不敢飲。」孔穎達比較〈燕禮〉、〈玉藻〉、〈士相見禮〉等篇的飲酒禮儀說：

案二文皆先君卒爵，而此云後飲者，此據燕飲正禮，故引〈燕禮〉以証之，〈玉藻〉及〈士相見禮〉謂私燕之禮，故不同也。（《禮記》，孔穎達正義，卷2，頁42）

《禮記·玉藻》、《儀禮·士相見禮》臣子先於國君卒爵，《禮記·曲禮》、《儀禮·燕禮》則尊者先飲。就飲酒禮而言，有正規、正式的〈燕禮〉，也有日常的私燕之禮。從正式的程度區別，故言其為「正禮」。

第四，與特殊情形相對的正禮，如《禮記·曲禮下》：「國君去其國，止之，曰：『奈何去社稷也。』……國君死社稷。」孔穎達引《五經異義》說：

《異義》：《公羊》說：國滅君死，正也。故〈禮運〉云：「君死社稷，無去國之義。」《左傳》說：昔大王居豳，狄人攻之，乃踰梁山，邑於岐

³²⁸ 《儀禮·士昏禮》，賈疏，卷1，頁22。

³²⁹ 《禮記·昏義》，孔穎達正義，卷61，頁1001。

³³⁰ 《儀禮·大射》，鄭注，卷18，頁220。

山，故知有去國之義也。許慎謹案：《易》曰：「係遯有疾，厲畜臣妾，吉。」知諸侯無去國之義也。鄭不駁之，明從許君用《公羊》義也。然則《公羊》之說，正禮；《左氏》之說，權法；義皆通也。（《禮記》，孔穎達正義，卷 4，頁 78）

國家滅亡，君為之死，是一般的規則。若國滅而君遷徙「去國」，則屬於變通的作法。又，《禮記·明堂位》載：「昔者周公朝諸侯于明堂之位，天子負斧依，南鄉而立。……此周公明堂之位也。」鄭注：

朝之禮不於此，周公權用之也。（《禮記》，鄭注，卷 31，頁 575）

根據《儀禮·覲禮》行禮於文王廟，而〈明堂位〉載諸侯朝於明堂，因此判斷為「周公權用之」，當屬攝政之時。又《禮記·王制》：「天子將出征，類乎上帝。」孔穎達說：

但類者，以事類告天。……以事類告祭，則是非常。故孔注《尚書》亦云以攝位事類告天。鄭又以類雖非常祭，亦比類正禮而為之，故〈小宗伯〉注云：「類者，依其正禮而為之」是也。（《禮記》，孔穎達正義，卷 20，頁 236）

天子郊天本有固定時節，³³¹此謂之正禮。若因出巡、征伐、攝位等不特定事件而以類祭告上帝，則屬於非常。這類具有固定作法、既有的正禮，是相對於特殊事件而言。

根據上述標準，判斷合於正禮者為「善」，如《禮記·檀弓上》記載子路取笑早上行祥祭傍晚即歌的魯人，孔子制止子路，待子路離開後，孔子說：「又多乎哉，踰月則其善也。」³³²孔穎達說：

時孔子抑子路、善彼人，既不當實禮，恐學者致惑，待子路出後，更以正禮言之。（《禮記》，孔穎達正義，卷 6，頁 116）

可知能夠確實遵行三年之喪的「正禮」，為「善」。《禮記·樂記》孔穎達疏指出：

人有多少品類，故先王因其先後使尊卑得分，然後乃可制禮作樂，為法以班天下，如周公六年乃制禮樂也。（《禮記》，孔穎達正義，卷 38，頁 686）

因此周公所制的禮，本身就是一種「法」、一種規範。

附表 6：《儀禮》所見主人迎接外來者之禮

說明：配合「凡迎賓，主人敵者于大門外」、「凡君與臣，行禮皆不迎」條。

篇名	章名與經文	備注	卷	頁
士冠禮	「迎賓及贊冠者入」章，賓及贊冠者「立于外門之外」、「主人迎，出門左，	鄭注：「賓，主人之僚友。」（卷 1，頁 6）按：賓、主皆士。	1	18

³³¹ 周何指出周天子郊祭有二：正月冬至圜丘之祭，三四月間祈穀之祭。見氏著：《春秋吉禮考辨》，頁 43。

³³² 《禮記·檀弓上》，卷 6，頁 116。

	再拜。」			
士昏禮	「納采」章，主人「迎于門外，再拜。」	鄭注：「使者，夫家之屬若群吏使往來者。」「門外，大門外。」	4	39-40
士昏禮	「親迎」章，「主人玄端迎于門外，再拜。」	按：賓、主皆士。	5	50
士昏禮	「記：不親迎者見婦父母之禮」章，「主人出門左，西面。壻入門，東面奠摯，再拜出。」	鄭注：「出門，出內門。入門，入大門。出內門，不出大門者，異於賓客也。壻見於寢。」	6	65
士相見禮	「士相見之禮」章，主人「出迎于門外，再拜。」		7	71
士相見禮	「士見於大夫」章，「於其入也，一拜其辱也。賓退，送再拜。」	鄭注：「大夫於士，不出迎，入一拜，正禮也。」	7	72
鄉飲酒禮	「速賓、迎賓、拜至」章，「主人一相，迎于門外，再拜賓。賓答拜。拜介。介答拜。揖眾賓。主人揖，先入。」	鄭注：「相，主人之吏，擯贊傳命者。」賈疏：「謂主人於群吏中立一相，使傳賓主之命，主人乃自出迎賓於大門外，必非一相迎賓，案〈鄉飲酒義〉云：『主人拜，迎賓于庠門之外』，明主人自迎。」	8	82
鄉飲酒禮	「尊者人之禮」章，「主人迎，揖讓，升。」	鄭注：「主人迎之於門內也。」	10	102
鄉射禮	「迎賓拜至」章，「主人一相，出迎于門外，再拜。賓答再拜。揖眾賓。主人以賓揖，先入。」	鄭注：「相，主人家臣，擯贊傳命者。」	11	111
鄉射禮	「遵者入獻酢之禮」章，「大夫若有遵者，則入門左。主人降。賓及眾賓皆降，復初位。」	鄭注：「迎大夫於門內也。不出門，別於賓。」	11	113
鄉射禮	「息司正」章，「使人速，迎于門外，不拜。」		13	145
燕禮	「記：國君宴請異國使臣之禮」章，「若與四方之賓燕，則公迎之于大門內。」	鄭注：「四方之賓，謂來聘者也。」	15	179
聘禮	「郊勞」章，「賓禮辭，迎于舍門之外，再拜。」	按：郊勞者為卿。	19	233
聘禮	「郊勞」章，「夫人使下大夫勞，……賓之受，如初禮。」		20	238
聘禮	「聘享」章，「公皮弁，迎賓于大門內。」	鄭注：「公不出大門，降于待其君也。」	20	241
聘禮	「歸饗餼」章，「賓皮弁，迎大夫于外門外，再拜。」		22	262

聘禮	「賓問卿」章，「大夫朝服，迎于外門外，再拜。」		22	264
聘禮	「介問下大夫」章，「下大夫如卿受幣之禮。」		22	265
聘禮	「夫人歸禮賓介」章，「賓如受饗之禮。」		22	266
聘禮	「大夫餼賓介」章，「賓迎，再拜。」		22	266
聘禮	「還玉報享」章，「賓皮弁襲，迎于外門外，不拜。」		23	271
聘禮	「賓行，主國贈送」章，「受于舍門外，如受勞禮。」		23	272
公食大夫禮	「賓入，拜至」章，「公如賓服，迎賓于大門內。」		25	300
公食大夫禮	「大夫相食之禮」章，「迎賓于門外。」		26	313
覲禮	「王使人郊勞」章，「侯氏亦皮弁，迎于帷門之外。」		26 下	313
覲禮	「王賜侯氏車服」章，侯氏「迎于外門外，再拜。」		27	326

附表 7：《儀禮》所見主人拜送賓者

說明：（1）配合「凡送賓，主人敵體于大門外」、「凡君與臣行禮皆不送，唯使臣送于大門內」條。

（2）此表不錄賓主行禮於建築物之外的情形，如〈既夕〉在道，君使宰贈之儀章，以及窆柩、藏器葬事畢章。³³³

篇名	經文	備註	卷	頁
士冠禮	「送賓歸俎」章，「賓出。主人送于外門外，再拜，歸賓俎。」		1	22
士昏禮	「醴使者」章，賓出，「主人送于門外，再拜。」	納吉、納徵、請期，皆同。	4	42
士相見禮	「士相見，賓見主人」章，賓退「主人送于門外，再拜。」		7	71
士相見禮	「士相見，還摯」章，賓出「主人送于門外，再拜。」		7	72
士相見禮	「士見於大夫」章，「賓退。送，再拜。」	鄭注：「大夫於士，不出迎，入一	7	72

³³³ 《儀禮·既夕禮》，卷 39，頁 466；卷 40，頁 471。

禮		拜，正禮也。『送，再拜』，尊賓。」		
士相見禮	「大夫相見，上下大夫相見」章，「如士相見之儀。」	鄭注：「大夫雖摯異，其儀猶如士。」	7	73
鄉飲酒禮	「戒賓」章，「主人退。賓拜辱。」	鄭注：「退猶去也。去又拜辱者，以送謝之。」按：此於賓大門外行禮。	8	81
鄉飲酒禮	「賓出」章，「賓出，奏〈陔〉。主人送于門外，再拜。」	鄭注：「門東，西面拜也。」	10	101
鄉射禮	「戒賓」章，「主人退。賓送，再拜。」	按：此於賓大門外行禮。	11	109
鄉射禮	「賓出，送賓」章，「主人送于門外，再拜。」	鄭注：「拜送賓于門東，西面。」	13	145
鄉射禮	「記：送賓細節」章，「大夫後出，主人送于門外，再拜。」	鄭注：「主人送賓，還入門，揖，大夫乃出，送拜之。」	13	151
聘禮	「郊勞」章，「勞者揖皮出，乃退。賓送，再拜。」	按：勞者為卿，且賓迎之於帷門外，則「賓送，再拜」當行於帷門外。	19	234
聘禮	「聘享」章，「賓出，公再拜送，賓不顧。」	按：公送賓時，「及大門內」，問候君、大夫畢，賓方出，則公亦當止於大門內行拜送禮。	21	254
聘禮	「歸饗餼于賓介」章，「賓送于外門外，再拜。」		22	263
聘禮	「賓問卿、面卿」章，「賓出。大夫送于外門外，再拜。賓不顧。」		22	265
聘禮	「介問下大夫」章，「下大夫如卿受幣之禮。」		22	265
公食大夫禮	「禮終賓退」章，「賓出，公逆于大門內，再拜。賓不顧。」		25	307
覲禮	「王使人郊勞」章，「侯氏送于門外，再拜。侯氏遂從之。」	按：由於〈聘禮〉主人隨下大夫勞者至于朝，故鄭玄以為不拜。然〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉賓從入，〈覲禮〉侯從入，皆再拜。	26 下	319
覲禮	「王賜侯車服」章，「使者出。侯氏送，再拜。」	按：侯氏迎使者於「外門外」(卷27，頁326)，則拜送禮亦當行於外門外。	27	327

附表8：《儀禮》所見主人「不拜」或「不送」賓者

	經文	備註	卷	頁

篇名				
士昏禮	「親迎」章，婿出「婦從，降自西階。主人不降送。」		5	50
士相見禮	「大夫舊臣見大夫」章，「賓出。使摯者還其摯于門外。」	按：言「使摯者」，則大夫似未送賓。	7	72
燕禮	「燕畢，賓出」章，「賓所執脯以賜鍾人于門內霤，遂出。卿大夫皆出。公不送。」	鄭注：「賓禮訖，是臣也。」	15	178
大射	「賓出公人」章，「賓所執脯以賜鍾人于門內霤，遂出。卿大夫皆出。公不送。」	鄭注：「臣也。與之安燕交歡，嫌亢禮也。」	18	221
聘禮	「夫人使下大夫勞」章，「下大夫勞者遂以賓入。」	鄭注：「因東面釋辭，請道之以入。然則，賓送不拜。」按：賓隨下大夫至于朝，故不行拜送禮。	20	238
聘禮	「還玉報享」章，「大夫出，賓送，不拜。」	按：賓迎於外門外，「不拜」，鄭注：「迎之不拜，示將去，不純為主也。」（卷 23，頁 271）迎既不拜，送亦不拜。	23	272
覲禮	「覲禮結束，侯氏請罪，天子辭，乃勞之」章，侯氏「升，成拜，降，出。」		27	326

附表 9：《儀禮》所見士喪禮主人「出」送賓的情形

說明：據此表可知小斂之前，「主人唯君命出。」小斂之後，虞禮之前，主人迎賓於東階下，送於廟門外；主人迎君使於廟門外，送於大門外；主人迎君於大門外，送於大門外。

篇名	章名與經文	備注	卷	頁
士喪禮	「君使人弔」章，「主人迎于寢門外。……賓出，主人拜送于外門外。」	鄭注：「使人，士也。使人必以其爵。使者至，使人入將命，乃出迎。」按：小斂前，主人之位於室內尸東。	35	410-411
士喪禮	「君使人禭」章，「主人如初。……（按：禭者）出，主人拜送如初。」	按：主人亦迎於寢門外，送至外門外。	35	411
士喪禮	「君使人禭」章，「唯君命出，升降自西階，遂拜賓。有大夫則特拜之，即位于西階下，東面，不踊。大夫雖不辭，入也。」	鄭注：「唯君命出，以明大夫以下，時來弔禭，不出也。始喪之日，哀戚甚，在室，故不出拜賓也。」 賈疏：「小斂後，始就東階下西」	35	411

		南面，主人位也。」		
士喪禮	「小斂奠」章，「賓出，主人拜送于門外。」	鄭注：「廟門外也。」	36	427
士喪禮	「小斂後致禭之儀」章，「有禭者，則將命。擯者出請，入告。主人待于位。……擯者出，告須，以賓入。……賓出，主人拜送。朋友致禭如儀。」	鄭注：「喪禮略於威儀，既小斂，擯者乃用辭，出請之。辭曰：孤某使某請事。」 鄭注：「須，亦待也。出告之辭曰：孤某須矣。」	36	427-428
士喪禮	「大斂」章，「有大夫則告。」	鄭注：「後來者則告以方斂，非斂時，則當降拜之。」	37	434-435
士喪禮	「大斂畢，送兄弟及出就次之儀」章，「賓出，……主人拜送于門外。……兄弟出，主人拜送于門外。」	按：此應在廟門外。	37	436
士喪禮	「君臨視大斂之儀」章，「主人出，迎于外門外。……君出門，廟中哭，主人不哭，辟。……貳車畢乘，主人哭，拜送。」	按：主人迎君於外門外，當送君於外門外。	37	436-437
士喪禮	「君臨視大斂之儀」章，「賓出，主人拜送。」	鄭注：「自賓出以下，如君不在之儀。」按：廟門外。	37	438
士喪禮	「朝夕哭奠」章，「賓出，……主人拜送。」	按：當為廟門。	37	439
士喪禮	「卜葬日」章，「賓出，拜送。」	按：當為廟門。	37	442
既夕禮	「薦車馬，設遷祖之奠」章，「賓出，主人送于門外。」	鄭注：「每事畢，輒出。」按：當為廟門。	38	452
既夕禮	「還柩車，設祖奠」章，「賓出，主人送。」	鄭注：「主人也，自死至於殯，自啟至於葬，主人及兄弟恒在內位。」按：內位指阼階下位。送賓，當至廟門。	38	455
既夕禮	「國君贈禮」章，「主人釋杖，迎于廟門外。……主人送于外門外。」		39	461
既夕禮	「賓贈奠、賻贈之禮」章，賓贈，「擯者出請，入告，出告：『須』。……擯者先入，賓從，……主人拜于位。」	鄭注：「不迎，告曰：『孤某須』。」 「柩車東位也。」	39	462
既夕禮	「賓贈奠、賻贈之禮」章，賓奠，擯者「入告，出，以賓入，將命如初。」		39	462
既夕禮	「賓贈奠、賻贈之禮」章，「若賻。（按：擯者）入告。主人出門左，西面。賓	鄭注：「主人出者，賻，主施於主人。」	39	462

	東面，將命。……賓告事畢，拜送。」			
既夕禮	「賓贈奠、賻贈之禮」章，「贈者將命。擯者出請、納賓如初。」	按：未載拜送之事，應與賻同。	39	462
既夕禮	「葬日，陳大遣奠」章，「賓入者拜之。」	鄭注：「明自啟至此，主人無出禮。」按：據鄭注，從啟殯至大遣奠，主人以在殯宮內為常。	39	464
既夕禮	「窆柩、藏器葬事畢」章，「賓出，則拜送。」		40	471
既夕禮	「反哭於廟、於殯宮，出就次」章，「賓降出，主人送于門外，拜稽顙。」		40	472
既夕禮	「反哭於廟、於殯宮，出就次」章，「兄弟出，主人拜送。」		40	472
既夕禮	「記：經於君命弔襚，直言主人，不言眾主人故記之」章，「尸在室，有君命，眾主人不出。」	鄭注：「不二主。」	40	475
士虞禮	「主人及賓自門入即位」章，「主人及兄弟如葬服。賓執事者如弔服，皆即立于門外，如朝夕臨位。」	鄭注：「賓執事者，賓客來執事也。」	42	494
士虞禮	「禮畢送賓」章，「主人降，賓出。主人出門。……宗人告事畢。賓出，主人送，拜稽顙。」	鄭注：「宗人詔主人降，賓則出廟門。」「送拜者，明于大門外也。」按：根據經文「拜送」、「送拜」的不同，鄭玄認為虞禮畢，主人送賓於大門外。此仍可進一商榷。	42	500
士虞禮	「記：卒哭祭畢餞尸」章，「賓出，主人送，拜稽顙。」	鄭注：「送賓拜於大門外。」賈疏：「送賓於大門外，自是常禮。」	43	510

附表 10：《儀禮》所見祭禮迎送尸

說明：配合「廟門外，無事尸之禮。」

篇名	章名與經文	備注	卷	頁
士虞禮	「主人及賓自門外入即位」章，「賓執事者如弔服，皆即位于門外，如朝夕臨哭位。」	鄭注：「賓執事者，賓客來執事也。」	42	494
士虞禮	「延尸妥尸」章，「祝迎尸。」		42	496
士虞禮	「祝告利成，尸出」章，「祝前，尸出戶，踊如初，……出門亦如之。」		42	499

士虞禮	「禮畢送賓」章，「主人降，賓出。主人出門……賓出，主人送，拜稽顙。」	鄭注：「宗人詔主人降，賓則出廟門。」「送拜者，明于大門外也。」	42	500
特牲饋食禮	「宿尸」章，尸「出門左，西面。……尸入，主人退。」	鄭注：「相揖而去，尸不拜送，尸尊。」按：尸出迎，而不拜送主人。	44	521
特牲饋食禮	「宿賓」章，賓「出門左，西面，再拜。……主人退，賓拜送。」	鄭注：「賓在有司中。」按：此禮行於賓大門外。	44	521-522
特牲饋食禮	「視濯視牲」章，「賓及眾賓即位于門西，東面北上。……賓出，主人拜送。」	按：未載主人是否迎賓。	44	522-523
特牲饋食禮	「祭日陳設及位次」章，「主人及賓、兄弟、群執事即位于門外，如初。」	按：未載主人是否迎賓。	44	524
特牲饋食禮	「尸入九飯」章，「祝迎尸于門外。主人降，立于阼階東。」	鄭注：「尸自外來，代主人接之，就其次而請，不拜，不敢與尊者為禮。」「主人不迎尸，成尸尊。……事神之禮，廟中而已，出迎則為厭。」	45	530
特牲饋食禮	「尸出，歸尸俎，徹庶羞」章，「祝東面告利成。尸稷，祝前，主人降。」	鄭注：「〈少牢饋食禮〉曰：『祝入，尸稷。主人降，立于阼階東，西面。祝先，尸從，遂出于廟門。』前尸之儀，〈士虞禮〉備矣。」按：可知主人亦不拜送。	46	545
特牲饋食禮	「禮畢送賓」章，「賓出，主人送于門外，再拜。」	鄭注：「拜送賓也，凡去者不答拜。」	44	547
少牢饋食禮	「宿尸」章，「主人退，尸送，揖，不拜。」	鄭注：「尸不拜者，尸尊。」賈疏：「以大夫尸尊故也。」按：士禮〈特牲〉之尸亦不拜，則不拜非因「大夫」之尸，而因其為「尸」。	47	559
少牢饋食禮	「將祭，即位設几加勺載俎」章，「宗人遣賓就主人，皆盥于洗。」	鄭注：「長賓先，次賓後也。」按：經文未言主人是否迎賓。	47	562
少牢饋食禮	「迎尸入妥尸」章，「祝出，迎尸于廟門之外。」	鄭注：「主人不出迎尸，伸尊也。」	48	569
少牢饋食禮	「祭畢，尸出廟」章，「祝先，尸從，遂出于廟門。」	鄭注：「事尸之禮，訖於廟門。」	48	574
有司徹	「饋尸之禮，迎尸及侑」章，「尸與侑北面于廟門之外，西上。主人出迎尸，宗人擯。」	鄭注：「賓客尸而迎之，主人益尊。擯，贊。」	49	581
有司徹	「饋尸禮畢」章，「尸出，侑從。主人	鄭注：「拜，送之。」	50	600

	送于廟門之外，拜。尸不顧。」			
有司徹	「饋尸禮畢」章，主人「拜侑與長賓亦如之，眾賓從。」	鄭注：「從者不拜送也。」按：當為廟門外。	50	600
有司徹	「不饋尸者，禮終尸出」章，「祝前，尸從，遂出于廟門。」		50	605
有司徹	「不饋尸者為陽厭」章，「眾賓出，主人拜送于廟門外，乃反。」	鄭注：「拜送賓者，亦拜送其長。不言長賓者，下大夫無尊賓也。」	50	605

附表 11：《儀禮》所見「獻」與「薦」、「祭酒」的情形

說明：配合「一獻之禮，有薦、有俎」、「凡獻皆薦」、「獻酒重，無不祭也」等條。

篇名	章名與經文	備註	卷	頁
士冠禮	「賓醴冠者」章，「冠者筵西拜受觶，賓東面答拜。 <u>薦脯醢</u> 。冠者即筵坐，左執觶，右祭脯醢， <u>以柶祭醴三</u> 。」	鄭注：「贊冠者也。」按：薦脯醢者，為贊冠者。	2	21
士冠禮	「醴賓」章，「乃醴賓以壹獻之禮。…… <u>歸賓俎</u> 。」	鄭注：「一獻之禮，有薦有俎。」	2	22-23
士冠禮	「夏殷冠子之法」章，「始加， <u>醢用脯醢</u> 。……冠者升筵坐，左執爵，右祭脯醢，祭酒。」		3	28-29
士昏禮	「醴使者」章，「賓拜受醴，復位。主人阼階上拜送。贊者 <u>薦脯醢</u> 。賓即筵坐，左執觶，祭脯醢， <u>以柶祭醴三</u> 。」	鄭注：「主人西北面疑立，待賓即筵也。賓復位於西階上，北面，明相尊敬。」	4	41
士昏禮	「贊者醴婦」章，「婦東面拜受。贊西階上北面拜送。婦又拜。 <u>薦脯醢</u> 。婦升席，左執觶，右祭脯醢， <u>以柶祭醴三</u> 。」		5	54
士昏禮	「舅姑饗婦」章，「舅姑共饗婦以 <u>一獻之禮</u> 。」		5	55
士昏禮	「饗送婚者」章，「舅饗送者以 <u>一獻之禮</u> ，酬以束錦。姑饗婦人送者，酬以束錦。」		5	55
士昏禮	「舅姑沒，婦見及饗婦、饗送者之禮」章，「老醴婦于房中，南面， <u>如舅姑醴婦之禮</u> 。壻饗婦送者丈夫、婦人， <u>如舅姑饗禮</u> 。」		6	59-60
士昏禮	「記：不親迎者見婦父母之禮」章，「主人請醴及揖讓，入，醴以 <u>一獻之</u> 」		6	66

	禮。」			
鄉飲酒禮	「主人獻賓」章，「賓進受爵以復位。主人阼階上拜送爵。賓少退。 <u>薦脯醢</u> 。賓升席自西方，乃設折俎。……賓坐，左執爵，祭脯醢。……右手取肺，卻左手執本，坐，弗繅，右絕末以祭，尚左手，嚙之，興，加于俎。坐，挹手，遂祭酒。」	鄭注：「薦，進也。進之者，主人有司。」	8	84
鄉飲酒禮	「賓酢主人」章，「主人進受爵，復位。賓西階上拜送爵。 <u>薦脯醢</u> 。主人升席自北方，設折俎，祭如賓禮。」	鄭注：「祭者，祭薦、俎，及酒，亦嚙啐。」	9	88
鄉飲酒禮	「主人獻介」章，「介進北面受爵，復位。主人介右，北面拜送爵。…… <u>薦脯醢</u> 。介升席自北方。設折俎。祭如賓禮。」		9	89
鄉飲酒禮	「主人獻眾賓」章，眾賓之長「 <u>坐祭立飲</u> ，不拜既爵，授主人爵，降，復位。眾賓獻則不拜受爵， <u>坐祭立飲</u> 。每一人獻，則 <u>薦諸其席</u> 。 <u>眾賓辯有脯醢</u> 。」	鄭注「每一人」，說：「謂三人也。」 鄭注「眾賓辯有脯醢」，說：「亦每獻，薦於其位。位在下。」	9	90
鄉飲酒禮	「升歌三終及獻工」章，「主人獻工，工左瑟，一人拜，不興受爵。主人阼階上拜送爵。 <u>薦脯醢</u> 。 <u>使人相祭</u> 。」 「眾工則不拜受爵， <u>祭飲</u> ， <u>辯有脯醢</u> ，不祭。」	鄭注：「使人相者，相其祭酒、祭薦。」 鄭注：「祭飲，獻酒重，無不祭也。」	9	92
鄉飲酒禮	「笙奏三終及獻笙」章，笙一人「階前 <u>坐祭立飲</u> ，不拜既爵，升授主人爵。眾笙則不拜受爵， <u>坐祭立飲</u> ， <u>辯有脯醢</u> ，不祭。」	鄭注：「亦受爵于西階上，薦之者，於其位。」	9	93
鄉飲酒禮	「主人慰勞司正」章，「乃息司正，無介，不殺， <u>薦脯醢</u> 。」		10	103
鄉飲酒禮	「記：禮樂、儀節隆殺，面位次序」章，「樂正與立者，皆 <u>薦以齒</u> 。」	鄭注：「既飲，皆薦於其位。」	10	104
鄉射禮	「主人獻賓」章，「賓進受爵于席前，復位。主人阼階上拜送爵，賓少退。 <u>薦脯醢</u> 。賓升席自西方。乃設折俎。主人阼階東疑立。賓坐，左執爵，右祭脯醢。奠爵于薦西，興取肺，坐絕		11	111-1 12

	祭。……坐掄手，執爵，遂祭酒。」			
鄉射禮	「賓酢主人」章，「主人進受爵，復位。賓西階上拜送爵。薦脯醢。主人升席自北方。乃設折俎。祭如賓禮。」	鄭注：「祭薦、俎，及酒，亦嘑啐。」	11	112
鄉射禮	「主人獻眾賓」章，眾賓之長「坐祭立飲，不拜既爵，授主人爵，降，復位。眾賓皆不拜受爵，坐祭立飲。每一人獻，則薦諸其席，眾賓辯有脯醢。」		11	113
鄉射禮	「尊者入，獻酢之禮」章，「主人實爵，席前獻于大夫。大夫西階上拜，進受爵，反位。……乃薦脯醢。大夫升席，設折俎。祭如賓禮。」		11	114
鄉射禮	「獻工與笙」章，「工不興，左瑟，一人拜受爵。主人阼階上拜送爵。薦脯醢。使人相祭。……眾工不拜受爵，祭飲，辯有脯醢，不祭。」		11	115-1 16
鄉射禮	「獻工與笙」章，「笙一人拜于下，盡階，不升堂，受爵。主人拜送爵，階前坐祭立飲，不拜既爵。……眾笙不拜受爵，坐祭立飲，辯有脯醢，不祭。」		11	116
鄉射禮	「司馬獻獲者」章，「司馬洗爵，升，實之以降，獻獲者于侯。薦脯醢，設折俎，俎與薦皆三祭。獲者負侯，北面拜受爵。司馬西面拜送爵。獲者執爵，使人執其薦與俎從之，適右个，設薦俎。獲者南面坐，左執爵，祭脯醢，執爵興，取肺，坐祭，遂祭酒。興，適左个、中，皆如之。」	鄭注：「人，謂主人贊者，上設薦俎者也。」	12	133
鄉射禮	「司射獻釋獲者」章，司射「獻釋獲者于其位，少南。薦脯醢、折俎，有祭。釋獲者薦右東面拜受爵。司射北面拜送爵。釋獲者就其薦坐，左執爵，祭脯醢，興，取肺，坐祭，遂祭酒。」		12	133
鄉射禮	「息司正」章，「薦脯醢，無俎。」		13	145
燕禮	「主人獻賓」章，「賓西階上拜，筵		14	162

	前受爵反位。……膳宰薦脯醢，賓升筵，膳宰設折俎。賓坐左執爵，右祭脯醢，奠爵于薦右，興，取肺，坐絕祭，嚼之。興，加于俎。坐，掬手執爵，遂祭酒。」			
燕禮	「賓酢主人」章，「主人北面拜受爵。賓，主人之左拜送爵。主人坐祭，不啐酒。」	鄭注：「辟正主也。未薦者，臣也。」	14	162
燕禮	「主人獻公」章，「公拜受爵，主人降自西階，阼階下北面，拜送爵。士薦脯醢，膳宰設折俎，升自西階。公祭如賓禮。」		14	163
燕禮	「主人獻卿或獻孤」章，「卿升拜受觚，主人拜送觚。……乃薦脯醢。卿升席坐，左執爵，右祭脯醢，遂祭酒。……卿降復位。」 「若有諸公，則先卿獻之，如獻卿之禮。」	鄭注：「卿無俎者，主於羞。」按：〈燕禮·記〉：「羞卿者，小膳宰也。」	14-15	166-170
燕禮	「主人獻大夫，兼有胥薦主人」章，「大夫升，拜受觚。主人拜送觚。大夫坐祭，立卒爵，不拜既爵。……胥薦主人于洗北西面，脯醢，無胾。辯獻大夫，遂薦之。」	鄭注：「徧獻之，乃薦，略賤也。」	15	171
燕禮	「獻工」章，「工不興，左瑟，一人拜受爵。主人西階上拜送爵。薦脯醢。使人相祭。卒受不拜。主人受爵，眾工不拜受爵，坐祭，遂卒爵。辯有脯醢，不祭。」	鄭注：「輒薦之，變於大夫。」賈疏：「案上獻大夫之時，云『辯獻大夫，遂薦之』，鄭注云：『徧獻之乃薦，略賤也』，此獻工之長一人，即薦脯醢，非謂貴工即獻之，正是禮尚異，變於大夫也。」	15	172
燕禮	「獻笙」章，笙者「一人拜，盡階不升堂，受爵，降。主人拜送爵。階前坐祭，立卒爵，不拜既爵，升授主人。眾笙不拜受爵，降，坐祭，立卒爵，辯有脯醢，不祭。」	賈疏：「亦獻訖，薦于位之前。」	15	173
燕禮	「主人辯獻士及旅食」章，「主人洗，升，獻士于西階上。士長升，拜受觶。主人拜送觶。士坐祭立飲，不拜既爵，其他不拜，坐祭立飲，乃薦司正		15	175

	與射人一人、司士一人、執事二人，立于觶南，東上。」			
燕禮	「主人辯獻士及旅食」章，「辯獻士。士既獻者立于東方，西面北上。 <u>乃薦士</u> 。祝、史、小臣師，亦就其位而薦之。」	鄭注：「每已獻而即位于東方，蓋尊之。畢獻，薦于其位。」 賈疏：「知畢獻薦之者，以其經云『辯獻士』、『乃薦士』，故知當畢獻後，乃薦也。」	15	175
燕禮	「主人辯獻士及旅食」章，「主人就旅食之尊而獻之，旅食不拜受爵，坐祭立飲。」	鄭注：「亦畢獻乃薦之。」 賈疏：「云『亦畢獻乃薦之』者，亦上文士，此畢獻乃薦可知。」	15	175
燕禮	「主人獻庶子以下於阼階」章，「主人洗，升自西階，獻庶子于阼階上， <u>如獻士之禮</u> 。辯。降，洗，遂獻左右正與內小臣，皆於阼階上， <u>如獻庶子之禮</u> 。」	鄭注：「凡獻，皆薦也。」 賈疏：「知『凡獻皆薦』者，以經云『如獻士』，獻士有薦，凡此等獻訖，明皆有薦也。」	15	177
大射	「主人獻賓」章，主人「筵前獻賓。賓西階上拜，受爵于筵前，反位。……宰胥薦脯醢。賓升筵，庶子設折俎。賓坐，左執觚，右祭脯醢，奠爵于薦右，興，取肺，坐絕祭，嚙之，興，加于俎，坐揜手，執爵，遂祭酒。」	鄭注：「不使膳宰薦，不主於飲酒，變於燕。」	16	193
大射	「主人獻公」章，「公拜受爵。乃奏〈肆夏〉。主人降自西階，阼階下北面拜送爵。宰胥薦脯醢由左房，庶子設折俎，升自西階。 <u>公祭如賓禮</u> 。」		17	196
大射	「主人獻卿」章，「卿升，拜受觚。主人拜送觚。…… <u>乃薦脯醢</u> 。卿升席，庶子設折俎。卿坐，左執爵，右祭脯醢，奠爵于薦右，興，取肺，坐絕祭，不嚙肺，興，加于俎。坐，揜手，取爵，遂祭酒。」		17	198
大射	「主人獻大夫」章，「大夫升，拜受觚。主人拜送觚。……大夫降，復位。胥薦主人于洗北，西面，脯醢無胾。辯獻大夫， <u>遂薦之</u> 。」	鄭注：「主人，下大夫也。先大夫薦之，尊之也。不薦于上，辟正主。」按：主人此時得脯醢之薦。	17	199
大射	「作樂娛賓，射前燕禮備」章，「主人洗，升，實爵獻工。工不興，左瑟，一人拜受爵。主人西階上，拜送爵，	鄭注：「輒薦之，變於大夫。」	17	200

	薦脯醢，使人相祭。……眾工不拜受爵，坐祭，遂卒爵，辯有脯醢，不祭。」			
大射	「獻獲者」章，「服不侯西北三步，北面拜受爵。司馬正西面拜送爵，反位。宰夫有司薦，庶子設折俎，卒錯。獲者左執爵，右祭薦俎，二手祭酒。適左个，祭如右个，中亦如之。」	鄭注：「不言服不，言獲者，……變其文，容二人也。司馬正皆獻之，薦俎已錯，乃適右个。」	18	215
大射	「獻獲者」章，司馬師「洗，獻隸僕人與巾車、獲者，皆如大侯之禮。」		18	215
大射	「獻釋獲者」章，司射「獻釋獲者于其位少南。薦脯醢，折俎，皆有祭。釋獲者薦右，東面拜受爵。司射北面拜送爵。釋獲者就其薦坐，左執爵，右祭脯醢，興，取肺，坐祭，遂祭酒。」		18	216
大射	「主人獻士及旅食」章，「士長升，拜受觶。主人拜送。士坐祭立飲，不拜既爵。其他不拜，坐祭立飲。乃薦司正與射人，于觶南，北面東上。」	鄭注：「司正、射人，士也。以齒受獻，既乃薦之也。」 賈疏：「案上獻士立飲，是畢獻訖，乃云『乃薦司正與射人于觶南』，是獻士，又獻司正已下。若然，薦士當在乃薦司正上，至此言之者，其實薦士，在乃薦司正上。今此更言『士得獻訖，立在東方，立畢乃薦』，不畢獻，待司正薦，乃薦士也。是以薦司正，言乃者，緩辭，明司正已下，薦在士後也。」	18	219
大射	「主人獻士及旅食」章，「辯獻士。士既獻者立于東方，西面北上。乃薦士。」	鄭注：「士既獻易位者，以卿大夫在堂，臣位尊東也。畢獻薦之，略賤。」	18	219
大射	「主人獻士及旅食」章，「祝、史、小臣師，亦就其位而薦之。」	鄭注：「亦者，亦士也。辯獻乃薦也。」	18	219
大射	「主人獻士及旅食」章，「主人就士旅食之尊而獻之。旅食不拜受爵，坐祭立飲。」		18	219
大射	「主人獻庶子等」章，「主人洗，升自西階，獻庶子于阼階上，如獻士之禮。辯獻，降，洗，遂獻左右正與內小臣，皆於阼階上，如獻庶子之禮。」		18	220

聘禮	「主君禮賓」章，「賓不降，壹拜，進，筵前受醴，復位。公拜送醴。宰夫薦籩豆脯醢，賓升筵。擯者退，負東塾。賓祭脯醢，以醢祭醴三。」		21	250
聘禮	「使還奠告」章，「乃至于禩，筵几于室，薦脯醢，觴酒陳。席于阼，薦脯醢。」	鄭注：「先薦後酌，祭禮也。」 按：「席于阼」以下，為酢主人之禮，不行於室中。鄭注「席于阼，薦脯醢」說：「成酢禮也。」	23	275
士虞禮	「主人獻尸」章，「尸拜受爵。主人北面答拜。尸祭酒，嘗之。賓長以肝從，實于俎，縮，右鹽。」	按：陰厭時，已設薦；饗尸時，已祭薦，故此無設薦、祭薦的記載。	42	498
士虞禮	「主人獻尸」章，「主人獻祝，祝拜，坐受爵。主人答拜。薦菹醢，設俎。祝左執爵，祭薦。奠爵，興，取肺，坐祭，嚼之。興，加于俎，祭酒，嘗之。」		42	498
士虞禮	「主人獻尸」章，「主人酌獻佐食，佐食北面拜，坐受爵，主人答拜。佐食祭酒，卒爵，拜。」		42	498-499
士虞禮	「主婦亞獻」章，「主婦洗足爵于房中，酌亞獻尸，如主人儀。自反兩簋：棗、栗，設于會南，棗在西。尸祭簋、祭酒如初。賓以燂從如初，尸祭燂，卒爵如初。」		42	499
士虞禮	「主婦亞獻」章，主婦「酌獻祝，簋燂從。獻佐食，皆如初。」		42	499
士虞禮	「賓長三獻」章，「賓長洗總爵，三獻，燂從，如初儀。」		42	499
士虞禮	「記：卒哭祭畢餞尸」章，主人初獻「尸拜受。主人拜送，哭，復位。薦脯醢，設俎于薦東。尸左執爵，取脯孺醢，祭之。……祭酒。」		43	510
士虞禮	「記：卒哭祭畢餞尸」章，主婦亞獻「主婦洗足爵，亞獻，如主人儀。」		43	510
士虞禮	「記：卒哭祭畢餞尸」章，賓長三獻「賓長洗總爵，三獻，如亞獻。」		43	510
特牲饋食禮	「主人初獻」章，主人獻尸「尸拜受。主人拜送。尸祭酒，啐酒。賓長以肝	按：陰厭時，已設薦；饗尸時，已祭薦，故此無設薦、祭薦的記	45	532

	從。尸左執角，右取肝，擣于鹽，振祭，嚙之，加于菹豆，卒角。」	載。		
特牲饋食禮	「主人初獻」章，「主人酌，獻祝。祝拜受角。主人拜送。 <u>設菹醢</u> 、俎。祝左執角，祭豆，興，取肺，坐祭，嚙之，興，加于俎，坐祭酒，啐酒。以肝從。」	鄭注：「行神惠也。先獻祝，以接神，尊之。菹醢，皆主婦設之。佐食設俎。」	45	532
特牲饋食禮	「主人初獻」章，主人「酌，獻佐食。佐食北面拜受角。主人拜送。佐食坐祭，卒角，拜。主人答拜，受角。」	按：經文載「執事之俎陳于階間」（卷 44，頁 524），其薦亦當於此。	45	533
特牲饋食禮	「主婦亞獻」章，主婦獻尸「尸拜受。主婦北面拜送。宗婦執兩簋，戶外坐，主婦受，設于敦南。祝贊簋祭。尸受，祭之。祭酒，啐酒。兄弟長以燔從。尸受，振祭，嚙之。」	「祝贊簋祭」，鄭注：「于豆祭。」	45	533
特牲饋食禮	「主婦亞獻」章，主婦「獻祝，簋燔從， <u>如初儀</u> 。及佐食， <u>如初</u> 。」		45	533
特牲饋食禮	「賓三獻」章，「賓三獻 <u>如初</u> ，燔從如初。」		45	533
特牲饋食禮	「賓三獻」章，主婦致爵於主人「主婦洗爵，酌，致爵于主人。主人拜受爵。主婦拜送爵。宗婦贊豆如初。主婦受， <u>設兩豆兩簋</u> 。俎入設。主人左執爵，祭薦，宗人贊祭。奠爵，興，取肺，坐，絕祭，嚙之。興，加于俎，坐，挹手，祭酒，啐酒。」		45	534
特牲饋食禮	「賓三獻」章，主人致爵主婦「主人降，洗，酌，致爵于主婦。……主婦拜受爵。主人西面答拜。 <u>宗婦薦豆、俎、從獻，皆如主人</u> 。」		45	534
特牲饋食禮	「賓三獻」章，賓獻祝、佐食，及致爵主人、主婦，賓「酢，酌，獻祝及佐食。洗爵，酌，致于主人、主婦，燔從， <u>皆如初</u> 。」	鄭注：「凡獻佐食，皆無從。其薦、俎，獻兄弟以齒設之。」 賈疏：「以上佐食得獻時（筆者按：指主人獻佐食），不見有設薦、俎之文，下「記」云：『佐食於旅也，齒於兄弟』，故佐食薦、俎，亦與兄弟同時設之也。」	45	534
特牲饋	「獻賓與兄弟」章，主人「酌，西階		45	535

食禮	上獻賓。賓北面拜受爵。主人在右答拜， <u>薦脯醢</u> ，設折俎。賓左執爵，祭豆。奠爵，興，取肺，坐絕祭，嚙之，興，加于俎，坐挹手，祭酒。」			
特牲饋食禮	「獻賓與兄弟」章，主人獻眾賓「眾賓升拜受爵， <u>坐祭立飲</u> ， <u>薦、俎設于其位</u> ，辨，主人備答拜。」		45	535
特牲饋食禮	「獻賓與兄弟」章，主人獻長兄弟，「主人洗爵，獻長兄弟于阼階上， <u>如賓儀</u> 。」	鄭注：「亦有薦胾，設于位。私人為之與？」	45	536
特牲饋食禮	「獻賓與兄弟」章，主人獻眾兄弟，「 <u>如眾賓儀</u> 。」		45	536
特牲饋食禮	「獻賓與兄弟」章，主人獻內兄弟，「洗，獻內兄弟于房中， <u>如獻眾兄弟之儀</u> 。」	鄭注：「如眾兄弟，如其拜受、坐祭、立飲、設薦俎於其位。……不殊其長，略婦人者也。」	45	536
特牲饋食禮	「嗣舉奠獻尸」章，「舉奠洗，酌，入。尸拜受。舉奠答拜，尸祭酒，啐酒，奠之。」		46	543
特牲饋食禮	「佐食獻尸」章，「利洗散，獻于尸，酢。及祝， <u>如初儀</u> 。」		46	545
少牢饋食禮	「主人獻尸」章，「尸拜受，主人拜送。尸祭酒，啐酒。賓長羞牢肝，用俎，縮執俎。」	鄭注：「醕，猶羞也。既食之，而又飲之，所以樂之。」	48	571
少牢饋食禮	「主人獻祝」章，「主人獻祝，設席南面。祝拜于席上，坐受。主人西面答拜。 <u>薦兩豆菹醢</u> ，佐食設俎。……祝取菹，擣于醢，祭于豆閒。祝祭俎，祭酒。」		48	572
少牢饋食禮	「主人獻兩佐食」章，「主人酌，獻上佐食。上佐食戶內牖東，北面拜，坐受爵。主人西面答拜。佐食祭酒。……俎設于兩階之間。……主人又獻下佐食， <u>亦如之</u> ，其胾亦設于階閒西上，亦折一膚。」	鄭注：「有胾而無薦，亦遠下尸。」	48	573
少牢饋食禮	「主婦獻尸」章，「尸拜受。主婦，主人之北西面，拜送爵。尸祭酒，卒爵。主婦拜。祝受尸爵，尸答拜。」		48	573
少牢饋食禮	「主婦獻祝」章，「主婦洗，酌，獻	按：未載祝是否祭酒。主婦獻尸、	48	573-

食禮	祝。祝拜，坐受爵。主婦答拜于主人之北。卒爵，不興，坐授主婦。」	獻佐食，受者皆祭酒，則祝當祭酒。	574
少牢饋食禮	「主婦獻兩佐食」章，主婦「獻上佐食于戶內。佐食北面拜，坐受爵。主婦西面答拜。祭酒，卒爵，坐授主婦。主婦獻下佐食亦如之。」		48 574
少牢饋食禮	「賓長三獻」章，「賓長洗爵獻于尸。尸拜受爵。賓戶西北面拜送爵。尸祭酒，卒爵。」		48 574
少牢饋食禮	「賓長三獻」章，「賓酌獻祝。祝拜坐受爵。賓北面答拜。祝祭酒，啐酒，奠爵于其筵前。」		48 574
有司徹	「饋尸之禮，主人獻尸」章，「尸北面拜受爵，主人東楹東，北面拜送爵。主婦自東房薦韭菹、醢。……尸興，左執爵，右取肺，坐祭之，祭酒。」		49 582-585
有司徹	「饋尸之禮，主人獻侑」章，「主人酌獻侑。侑西楹西，北面拜受爵。主人在其右，北面答拜。主婦薦韭菹、醢，……（按：侑）興，左執爵，右取肺，坐祭之，祭酒。」		49 586
有司徹	「饋尸之禮，主人受尸酢」章，「主人東楹東，北面拜受爵。尸西楹西北面答拜。主婦薦韭菹、醢，……主人坐取爵以興，次賓羞燔，主人受如尸禮。主人降筵自北方，北面于阼階上，坐卒爵。」		49 586-587
有司徹	「饋尸之禮，主婦獻尸」章，主婦「實爵，尊南西面拜，獻尸。尸拜于筵上，受。主婦西面于主人之席北，拜送爵。……（按：尸）祭酒。」		49 587-588
有司徹	「饋尸之禮，主婦獻侑」章，主婦「酌，獻侑。侑拜受爵。主婦，主人之北，西面答拜。……次賓羞豕燔，侑受如尸禮，坐卒爵。」		49 588
有司徹	「饋尸之禮，主婦致爵于主人」章，「主人筵上拜受爵。主婦北面于阼階上答拜。……主人其祭糗脩、祭鉶、	按：「其」字，阮元以為「共」字之誤。	49 588

	祭酒，受豕匕涪，拜，啐酒，皆如尸禮。」			
有司徹	「饋尸之禮，主婦受尸酢」，「尸酌。主婦出于房，西面拜受爵。尸北面于侑東，答拜。主婦入于房。……婦贊者薦韭菹、醢，坐奠于筵前，菹在西方。……（按：主婦）坐掄手，祭酒，啐酒。」		49	589
有司徹	「饋尸之禮，上賓三獻」章，「尸拜受爵。賓西楹西，北面拜送爵。尸奠爵于薦左。……尸取膾祭，祭之，祭酒，卒爵。」		49	589 、598
有司徹	「饋尸之禮，主人獻長賓」章，「長賓升，拜受爵。主人在其右，北面答拜。宰夫自東房薦脯醢，醢在西。司士設俎于豆北。……賓坐左執爵，右取肺，擣于醢，祭之。執爵興，取肺，坐祭之。祭酒，遂飲。」	鄭注：「祭脯、肺。」 賈疏：「案經云『取脯、取肺，祭之』，明祭是脯、肺。」	50	596
有司徹	「饋尸之禮，主人辯獻眾賓」章，「眾賓長升，拜受爵。主人答拜。坐祭立飲，卒爵，不拜既爵。宰夫贊主人酌，若是以辯，辯受爵，其薦脯醢與胾設于其位，其位繼上賓而南，皆東面。」		50	596
有司徹	「饋尸之禮，主人獻兄弟」章，「兄弟之長升，拜受爵。主人在其右答拜。坐祭，立飲，不拜既爵，皆若是以辯。辯受爵。其位在洗東，西面北上，升受爵，其薦、胾設于其位。」	鄭注：「兄弟長幼立飲，賤不別。大夫之賓尊於兄弟，宰夫不贊酌者，兄弟以親昵來，不以官待之。」	50	597
有司徹	「饋尸之禮，主人獻內賓」章，「主人洗，獻內賓于房中。南面，拜受爵。主人南面于其右，答拜。坐祭，立飲，不拜既爵。若是以辯，亦有薦、胾。」	鄭注：「亦設薦胾於其位，〈特牲饋食禮·記〉曰：『內賓立于房中西墉下，東面，南上。宗婦，北堂東面，北上。』」	50	597- 598
有司徹	「饋尸之禮，主人獻私人」章，「主人降，洗，升，獻私人于阼階上。拜于下，升，受。主人答。其長拜，乃降，坐祭，立飲，不拜既爵。若是以辯。宰夫贊主人酌。主人於其群私人不答拜，其位繼兄弟之南，亦北上，	鄭注：「亦有薦胾，初亦北面，在眾賓之後爾。言繼者，以爵既獻為文。凡獻，位定。」 賈疏：「凡獻以前，非定位也。」	50	598

	亦有薦、胾。」			
有司徹	「饋尸之禮，上賓三獻」章，賓「酌，獻侑。侑拜受。三獻北面答拜。司馬羞涪魚一， <u>如尸禮</u> 。卒爵拜。三獻答拜，受爵。」		50	598
有司徹	「饋尸之禮，上賓三獻」章，「主人拜受爵。三獻東楹東，北面答拜。司士羞一涪魚， <u>如尸禮</u> 。卒爵拜。三獻答拜，受爵。」		50	598
有司徹	「不饋尸者，主人初獻」章，「主人洗，酌，醕尸。賓羞肝， <u>皆如饋禮</u> 。」		50	602
有司徹	「不饋尸，主人初獻」章，「其獻祝與二佐食， <u>其位、其薦胾，皆如饋</u> 。」		50	602
有司徹	「不饋尸，主婦亞獻」章，「主婦其洗、獻于尸，亦如饋。……尸兼祭于豆祭， <u>祭酒</u> ，啐酒。」		50	602
有司徹	「不饋尸，主婦亞獻」章，「主婦獻祝，其酌如饋。拜，坐受爵。……（按：祝） <u>祭酒</u> ，啐酒。」		50	602-603
有司徹	「不饋尸，主婦亞獻」章，「主婦受爵，酌，獻二佐食， <u>亦如饋</u> 。」		50	603
有司徹	「不饋尸，賓長三獻」章，「尸拜受。賓戶西北面答拜。爵止。……尸作止爵， <u>祭酒</u> ，卒爵。」		50	603
有司徹	「不饋尸，賓長三獻」章，「主婦洗于房中，酌，致于主人。……主婦薦 <u>韭菹、醯</u> ，坐設于席前，菹在北方。……（按：主人）坐掄手， <u>祭酒</u> 。」		50	603
有司徹	「不饋尸，賓長三獻」章，賓「獻祝及二佐食。」		50	604
有司徹	「不饋尸，賓長三獻」章，賓「洗，致爵于主人。主人席上拜受爵。賓北面答拜。 <u>坐祭</u> ，遂飲，卒爵，拜。」		50	604
有司徹	「不饋尸，賓長三獻」章，賓「酌，致爵于主婦。……主婦席北，東面拜受爵。賓西面答拜。 <u>婦贊者薦韭菹、醯</u> ，菹在南方。……主婦升筵，坐，左執爵，右取菹，擗于醯，祭之。祭		50	604

	籩。奠爵，興取肺，坐絕祭，嚙之。興，加于俎，坐挹手，祭酒。」			
有司徹	「不償尸，三獻後，主人徧獻堂下并內賓之事」章，主人「獻眾賓，其薦羞、其位、其酬酢，皆如償禮。」		50	604
有司徹	「不償尸，三獻後，主人徧獻堂下并內賓之事」章，「主人洗，獻兄弟、與內賓、與私人，皆如償禮。其位、其薦羞，皆如償禮。」		50	604

附表 12：《儀禮》所見「洗爵」的情形

說明：(1) 配合「飲酒，一獻之禮，宜親洗爵」、「祭禮，行爵從尊者向卑者，不洗爵；從卑者向尊者，則洗爵」、「男女不相襲爵」條。

(2) 加爵、旅酬、無算爵等不列入其中。

篇名	章名與經文	備注	卷	頁
士昏禮	「舅姑饗婦」章，「舅姑共饗婦以一獻之禮。舅洗于南洗，姑洗于北洗。奠酬。」	鄭注：「南洗在庭，北洗在北堂。設兩洗者，獻、酬、酢以絜清為敬。」	5	55
鄉飲酒禮	「主人獻賓」章，主人「適洗南面，坐奠爵于篚下盥、洗，……卒洗。」	鄭注：「已盥，乃洗爵，致絜敬也。」	8	83
鄉飲酒禮	「賓酢主人」章，「賓東北面盥，坐取爵，卒洗，揖讓如初，升。主人拜洗，賓答拜。」		9	88
鄉飲酒禮	「主人酬賓」章，主人「降洗。賓降，主人辭降，賓不辭洗，……卒洗。……主人降，洗。賓降，辭，如獻禮，升，不拜洗。」	鄭注：「不辭洗者，以其將自飲。」 鄭注：「不拜洗，殺於獻。」	9	88-89
鄉飲酒禮	「主人獻介」章，主人「降，洗。介降，主人辭降，介辭洗如禮賓，升，不拜洗。」	鄭注：「介禮殺也。」	8	89
鄉飲酒禮	「介酢主人」章，「介降洗，主人復阼階，降辭如初。卒洗。……主人實爵，酢于西階上。」		9	89-90
鄉飲酒禮	「主人獻眾賓」章，主人「降，洗，升實爵，于西階上獻眾賓。」		9	90
鄉飲酒	「賓酬主人」章，賓「不祭，立飲，		10	99

禮	不拜，卒觶，不洗，實觶，東南面授主人。」			
鄉飲酒禮	「尊者入之禮」章，「大夫則如介禮。」		10	102
鄉飲酒禮	「記：禮樂、儀節隆殺，面位次序」章，「眾賓之長一人辭洗，如賓禮。」	鄭注：「於三人之中，復差有尊者，餘二人雖為之洗，不敢辭。其下不洗。」	10	104
鄉飲酒禮	「記：禮樂、儀節隆殺，面位次序」章，「凡旅，不洗。不洗者，不祭。」	鄭注：「敬禮殺也。」「不甚絜也。」	10	105
鄉射禮	「主人獻賓」章，主人「坐奠爵于篚，下，盥、洗。賓進東北面辭洗，……賓反位。主人卒洗。」	鄭注：「盥手又洗爵，致絜敬也。」	11	111
鄉射禮	「賓酢主人」章，賓「坐奠爵于篚下，興，盥，洗。主人阼階之東，南面辭洗。……賓卒洗，揖讓如初升。」		11	112
鄉射禮	「主人酬賓」章，「主人坐取觶，洗，賓不辭洗，卒洗。」 「主人降洗。賓降、辭，如獻禮。升，不拜洗。」	鄭注：「不辭洗，以其將自飲。」 鄭注「升，不拜洗」說：「酬禮殺也。」	11	112
鄉射禮	「主人獻眾賓」章，主人「降洗，升，實爵西階上，獻眾賓。」		11	113
鄉射禮	「尊者入獻、酢之禮」章，主人獻大夫，「主人以爵降。大夫降。主人辭降。大夫辭洗，如賓禮。」		11	114
鄉射禮	「尊者入獻、酢之禮」章，大夫酢主人，「大夫降，洗。主人復阼階，降、辭如初。卒洗。」	鄭注：「將酢主人也。大夫若眾，則辯獻長乃酢。」	11	114
鄉射禮	「獻工與獻笙」章，「大師則為之洗。……工不辭洗，卒洗。」	鄭注：「尊之也。君賜大夫樂，又從之以其人，謂之大師。」	11	115
鄉射禮	「獻工與獻笙」章，主人「不洗，遂獻笙于西階上。」	鄭注：「不洗者，賤也。眾工而不洗矣。而眾笙不洗者，笙賤於眾工。正君賜之，猶不洗矣。」	11	116
燕禮	「主人獻賓」章，「主人降洗，洗南，西北面。……主人北面盥，坐取觚洗。賓少進，辭洗。主人坐奠觚于篚，興對。賓反位。主人卒洗。賓揖。乃升。主人升。賓拜洗。」		14	161-1 62

燕禮	「賓酢主人」章，「賓坐取觚，奠于簠下，盥、洗。主人辭洗。……卒洗。」	鄭注：「簠下，簠南。」	14	162
燕禮	「主人獻公」章，「主人盥、洗象觚，升實之，東北面獻于公。」		14	163
燕禮	「主人自酢於公」章，主人「更爵，洗，升，酌膳酒以降，酢于阼階下北面。」	鄭注：「更爵者，不敢襲至尊也。」	14	163
燕禮	「主人酬賓」章，「主人盥，洗，升，媵觚于賓。……主人降洗。賓降。主人辭降，賓辭洗。卒洗。揖，升，不拜洗。」	鄭注：「不拜洗，酬而禮殺。」	14	164
燕禮	「主人獻卿或獻孤」章，「主人洗，升，實散，獻卿于西階上。」		14	166
燕禮	「主人獻大夫兼有胥薦主人」章，「主人洗，升，獻大夫于西階上。」		15	171
燕禮	「獻工」章，「主人洗，升，獻工。」		15	172
燕禮	「獻笙」章，「主人洗，升，獻笙于西階上。」		15	173
燕禮	「主人辯獻士及旅食」章，「主人洗，升，獻士于西階上。」		15	175
燕禮	「主人獻庶子以下於阼階」章，「主人洗，升自西階，獻庶子于阼階上，如獻士之禮。辯，降洗，遂獻左右正與內小臣，皆於阼階上，如獻庶子之禮。」		15	177
大射	「主人獻賓」章，「主人降，洗，洗南，西北面。……主人北面盥，坐取觚洗。……主人卒洗。賓揖，升，主人升。賓拜洗。」	鄭注：「賓將從降，鄉之，不於洗北，辟正主。」	16	192
大射	「賓酢主人」章，「賓坐取觚，奠于簠下，盥，洗。……卒洗。」		17	196
大射	「主人獻公」章，「主人盥，洗象觚，升，酌膳，東北面獻于公。」		17	196
大射	「主人受公酢」章，主人「更爵，洗，升，酌散以降。酢于阼階下，北面坐奠爵，再拜稽首。」		17	196
大射	「主人酬賓」章，「主人盥，洗，升，	鄭注：「媵，送也。」	17	196

	媵觚于賓。……主人降，洗。賓降。主人辭降。賓辭洗。卒洗。賓揖，升，不拜洗。」	鄭注：「不拜洗，酬而禮殺也。」		
大射	「主人獻卿」章，「主人洗觚，升，實散，獻卿于西階上。」		17	198
大射	「二人再媵觶」章，長致者「洗象觶，升，實之，坐奠于薦南。」		17	198
大射	「主人獻大夫」章，「主人洗觚，升，獻大夫于西階上。」		17	199
大射	「作樂娛賓」章，「主人洗，升，實爵，獻工。」		17	199
大射	「主人獻士及旅食」章，「主人洗，酌，獻士于西階上。」		18	219
大射	「主人獻庶子等」章，「主人洗，升自西階，獻庶子于阼階上，如獻士之禮，辯獻，降，洗，遂獻左右正與內小臣，皆於阼階上，如獻庶子之禮。」		18	220
士虞禮	「主人獻尸」章，「主人洗廢爵，酌酒，醑尸。」		42	498
士虞禮	「主人獻尸」章，「尸卒爵，祝受，不相爵。……祝酌，授尸，尸以醋主人。」		42	498
士虞禮	「主人獻尸」章，「主人獻祝。祝拜，坐受爵。」		42	498
士虞禮	「主人獻尸」章，「祝坐，受主人。主人酌，獻佐食。佐食北面拜，坐受爵。」	按：主人獻尸章中：尸→主人→祝→佐食，不洗爵。	42	498-499
士虞禮	「主婦亞獻」章，「主婦洗足爵于房中，酌亞獻尸，如主人儀。」		42	499
士虞禮	「主婦亞獻」章，主婦「酌，獻祝，籩、燂從。獻佐食，皆如初。」	按：主婦亞獻章：尸→祝→佐食，未洗爵。	42	499

士虞禮	「賓長三獻」章，「賓長洗纒爵三獻。燂從，如初儀。」	張爾岐曰：「當亦兼獻祝及佐食。」 334	42	499
士虞禮	「記：卒哭祭畢餞尸」章，「主人不哭，洗廢爵，酌獻尸。」		43	510
士虞禮	「記：卒哭祭畢餞尸」章，「主婦洗足爵，亞獻，如主人。」		43	510
士虞禮	「記：卒哭祭畢餞尸」章，「賓長洗纒爵，三獻，如亞獻。」		43	510
特牲饋食禮	「主人初獻」章，「主人洗角，升，酌，醕尸。」	鄭注：「醕猶衍也。是獻尸也，謂之醕者，尸既卒食，又欲頤衍養樂之。」	45	532
特牲饋食禮	「主人初獻」章，「祝酌授尸，尸以醋主人。」	鄭注：「祝酌，不洗。尸不親酌，尊尸也。」	45	532
特牲饋食禮	「主人初獻」章，「主人酌，獻祝。」	鄭注：「行神惠也。先獻祝，以接神尊之。」	45	532
特牲饋食禮	「主人初獻」章，主人「受角，酌，獻佐食。」	按：主人初獻章：尸→主人→祝→佐食，不洗爵。	45	533
特牲饋食禮	「主婦亞獻尸」章，「主婦洗爵于房，酌，亞獻尸。」		45	533
特牲饋食禮	「主婦亞獻尸」章，尸酢主婦，「酢，如主人儀。」	鄭注：「尸酢主婦，『如主人儀』者，自祝酌，至尸拜送，如酢主人也。不易爵，辟內子。」按：此應易爵，見第伍章第一節。	45	533
特牲饋食禮	「主婦亞獻」章，主婦「獻祝，燂、燂從，如初儀。及佐食，如初。」		45	533
特牲饋食禮	「賓三獻」章，「賓三獻如初，燂從如初，爵止。」	鄭注：「初，亞獻也。」	45	533
特牲饋食禮	「賓三獻」章，「主婦洗爵，酌，致爵于主人。」			534
特牲饋食禮	「賓三獻」章，主婦自酢于主人，主婦「受爵，酌，醋，左執爵，拜。」	按：此應易爵。	45	534
特牲饋食禮	「賓三獻」章，「主人降，洗，酌，致爵于主婦。」	按：主人於此當易爵，經文未載。	45	534
特牲饋食禮	「賓三獻」章，主人自酢于主婦，「主人更爵，酌，醋，卒爵。」	鄭注：「主人更爵自酢，男子不承婦人爵也。〈祭統〉曰：『夫婦相授受，不相襲處。酢必易爵，明	45	534

³³⁴ 清·張爾岐：《儀禮鄭注句讀》，卷14，頁641。

		夫婦之別。』		
特牲饋食禮	「賓三獻」章，尸酢賓，「尸卒爵，酢。」		45	534
特牲饋食禮	「賓三獻」章，賓「酌，獻祝及佐食。」		45	534
特牲饋食禮	「賓三獻」章，賓「洗爵，酌，致于主人、主婦，燂從，皆如初。」	鄭注：「洗乃致爵，為異事新之。」	45	534
特牲饋食禮	「賓三獻」章，賓「更爵，酢于主人，卒，復位。」	鄭注：「賓更爵自酢，亦不承婦人爵。」	45	534
特牲饋食禮	「獻賓與兄弟」章，「主人降，阼階西面，拜賓如初，洗。賓辭洗。卒洗。」	鄭注：「拜賓而洗爵，為將獻之。」 按：異事新之。	45	535
特牲饋食禮	「獻賓與兄弟」章，主人自酢于賓，主人「受爵，酌，酢，奠爵拜。」	鄭注：「主人酌自酢者，賓不敢敵主人。主人達其意。」	45	535
特牲饋食禮	「獻賓與兄弟」章，主人獻眾賓，「眾賓升，拜受爵，坐祭立飲。」	按：參「主人獻眾兄弟」鄭注，當洗爵。主人與長賓，有獻、酢之禮。主人不宜以飲用過的酢爵，獻眾賓，故洗。屬於異事新之而洗。	45	535
特牲饋食禮	「獻賓與兄弟」章，「主人洗觶，酌于西方之尊。西階前，北面酬賓。……主人洗觶，賓辭，主人對。卒洗，酌。」	按：主人獻眾賓之後，將酬賓，為異事新之，故洗爵。	45	535-536
特牲饋食禮	「獻賓與兄弟」章，「主人洗爵，獻長兄弟于阼階上，如賓儀。」	鄭注：「酬賓乃獻長兄弟者，獻之禮成於酬，此主人之義。」	45	536
特牲饋食禮	「獻賓與兄弟」章，主人「洗，獻眾兄弟，如眾賓儀。」	鄭注：「獻卑而必為之洗者，顯神惠。此言如眾賓儀，則如獻眾賓洗明矣。」按：異事新之，故洗。	45	536
特牲饋食禮	「獻賓與兄弟」章，主人「洗，獻內兄弟于房中，如獻眾兄弟之儀。」	鄭注：「內兄弟，內賓、宗婦也。……〈有司徹〉曰：『主人洗獻內賓於房中，南面，拜受爵。』」	45	536
少牢饋食禮	「主人獻尸」章，「主人降，洗爵，升，北面酌酒，乃醕尸。」		48	571
少牢饋食禮	「主人獻尸」章，「主人拜受尸爵，尸答拜。祝酌受尸，尸酢主人。」		48	571
少牢饋食禮	「主人獻祝」章，「主人獻祝。……祝拜于席上，坐受。」		48	572
少牢饋食禮	「主人獻兩佐食」章，「主人酌，獻	按：尸→主人→祝→兩佐食，未	48	573

食禮	上佐食。……主人又獻下佐食，亦如之。」	洗爵。		
少牢饋食禮	「主婦獻尸」章，「主婦洗于房中，出，酌，入戶，西面拜，獻尸。」	按：新起一獻而洗，異事新之。	48	573
少牢饋食禮	「尸酢主婦」章，祝「易爵，洗，酌，授尸。主婦拜受爵。」	鄭注：「祝出易爵，男女不同爵。」 按：尸→（洗）主婦，異性行爵。	48	573
少牢饋食禮	「主婦獻祝」章，「主婦以爵出，贊者受，易爵于筐，以授主婦于房中。主婦洗，酌，獻祝。」		48	573
少牢饋食禮	「主婦獻兩佐食」章，「主婦受（按：祝爵），酌，獻上佐食于戶內。……主婦獻下佐食亦如之。」	按：祝→上佐食→下佐食，似無洗爵之事。	48	574
少牢饋食禮	「賓長三獻」章，「賓長洗爵，獻于尸，尸拜受爵。」		48	574
少牢饋食禮	「賓長三獻」章，尸酢賓長，「祝受尸爵，……祝酌，授尸。賓拜受爵。尸拜送爵。」		48	574
少牢饋食禮	「賓長三獻」章，賓長獻祝，「賓酌，獻祝。」	鄭注：「不獻佐食，將殯尸，禮殺。」 賈疏：「祭末禮殺，故不及佐食，闕之也。」	48	574
有司徹	「主人獻尸」章，「主人降洗，尸、侑降，尸辭洗，主人對。卒洗，揖，主人升。……主人坐取爵，酌，獻尸。」		49	582
有司徹	「主人獻侑」章，「主人酌，獻侑。」	鄭注：「不洗者，俱獻間無事也。」	49	586
有司徹	「主人受尸酢」章，「尸受侑爵，降，洗。……主人降自阼階，辭洗。……卒洗。主人升。」	按：尸→侑→（洗）主人。	49	586
有司徹	「主婦獻尸」章，「主婦洗于房中，出，實爵，尊南西面拜，獻尸。」		49	587
有司徹	「主婦獻侑」章，主婦「受爵，酌，獻侑。」	鄭注：「酌獻者，主婦。」	49	588
有司徹	「主婦致爵于主人」章，主婦「受爵，酌，以致于主人。」	按：尸→侑→主人，不洗爵。	49	588
有司徹	「主婦受尸酢」章，「尸易爵于筐，盥，洗爵。……尸酌。主婦出于房，西面拜受爵。」	鄭注：「易爵者，男女不相襲爵。」	49	588
有司徹	「上賓三獻，尸奠爵不舉」章，「上		49	589

	賓洗爵以升，酌，獻尸。」			
有司徹	「主人酬尸」章，「主人降洗觶，尸、侑降。……卒洗。揖，尸升，侑不升。主人實觶，酬尸。……（按：主人）降，洗，……卒洗。主人升，尸升。主人實觶，尸拜受爵。」		49	589
有司徹	「主人獻長賓」章，「主人洗爵，長賓辭。……卒洗。升，酌，獻賓于西階上。」		50	596
有司徹	「辯獻眾賓」章，「眾賓長升，拜受爵。主人答拜。」		50	596
有司徹	「主人自酢于長賓」章，「乃升長賓，主人酌，酢于長賓，西階上，北面。」	鄭注：「主人酌自酢，序賓意，賓卑不敢酢。」	50	596
有司徹	「主人酬賓」章，「宰夫洗觶以升。主人受，酌，降，酬長賓于西階南，北面。……主人洗，賓辭。……卒洗。升，酌，降，復位。賓拜受爵。主人拜送爵。」		50	596
有司徹	「主人獻兄弟」章，「主人洗，升，酌，獻兄弟于阼階上。兄弟之長升拜受爵。主人在其右答拜。坐祭，立飲，不拜既爵。皆若是以辯。」	按：異事新之。	50	597
有司徹	「主人獻內賓」章，「主人洗，獻內賓于房中。」	鄭注：「內賓，姑姊妹及宗婦。」	50	597
有司徹	「主人獻私人」章，「主人降，洗，升，獻私人于阼階上。拜于下，升，受。主人答。其長拜，乃降，坐祭立飲，不拜既爵。若是以辯。宰夫贊主人酌，主人於其群私人不答拜。」	鄭注：「私人，家臣，己所自謁除也。」按：爵從內賓來，應更爵才是。經文云「洗」，似為更爵而後洗，而此洗屬於異事新之。	50	598
有司徹	「上賓三獻禮成」章，賓獻侑，「三獻北面答拜，受爵。酌，獻侑。侑拜受。」	按：尸→侑，不洗爵。	50	598
有司徹	「上賓三獻禮成」章，賓致爵主人，「（按：侑）卒爵拜。三獻答拜，受爵。酌，致主人。」	按：尸→侑→主人，不洗爵。	50	598
有司徹	「上賓三獻禮成」章，「（按：主人）」	按：尸→侑→主人→賓，不洗爵。	50	598

	卒爵拜。三獻答拜，受爵。尸降筵受三獻爵，酌以酢之。三獻西楹西，北面拜受爵。尸在其右以授之。」			
有司徹	「不償尸之禮，主人初獻」章，「主人洗，酌，醕尸。……皆如償禮。」		50	602
有司徹	「不償尸之禮，主人初獻」章，「祝酌，授尸，尸以醋主人，亦如償。」	按：尸→主人，不洗爵。	50	602
有司徹	「不償尸之禮，主人初獻」章，「其獻祝與二佐食，其位、其薦齊皆如償。」	按：尸→主人→祝→二佐食，不洗爵。	50	602
有司徹	「不償尸之禮，主婦亞獻」章，「主婦其洗、獻于尸，亦如償。」	按：其事更張，則洗爵。	50	602
有司徹	「不償尸之禮，主婦亞獻」章，「祝易爵，洗，酌授尸。尸以醋主婦。」	按：異性行爵，洗爵。	50	602
有司徹	「不償尸之禮，主婦亞獻」章，「主婦獻祝，其酌如償。」	按：異性行爵，洗爵。	50	602
有司徹	「不償尸之禮，主婦亞獻」章，「主婦受爵，酌，獻二佐食，亦如償。」	按：不洗爵。	50	603
有司徹	「不償尸者，賓長三獻」章，「賓長洗爵，獻于尸。……爵止。」	按：異事新之，洗爵。	50	603
有司徹	「不償尸者，賓長三獻」章，「主婦洗于房中，酌，致于主人。」	按：異性行爵，洗爵。	50	603
有司徹	「不償尸者，賓長三獻」章，主婦自酢於主人，「受爵，酌以酢，戶內北面拜。」	鄭注：「自酢不更爵，殺。」按：注誤，應洗。參第伍章第一節「男女不相襲爵」條。	50	603
有司徹	「不償尸者，賓長三獻」章，尸酢賓，「祝酌，授尸，賓拜受爵。」	按：尸→賓，不洗爵。	50	604
有司徹	「不償尸者，賓長三獻」章，賓「獻祝及二佐食。」	按：尸→賓→祝→佐食，應不洗。	50	604
有司徹	「不償尸者，賓長三獻」章，賓「洗，致爵于主人。」	鄭注：「『洗，致爵』者，以承佐食，賤，新之。」按：尸→賓→祝→佐食→（洗）主人。	50	604
有司徹	「不償尸者，賓長三獻」章，賓「受爵，酌，致爵于主婦。」	按：主人→主婦，應更爵。	50	604
有司徹	「不償尸者，賓長三獻」章，賓自酢，「賓受爵。易爵于筐，洗，酌，醋于主人。」	按：主婦→賓，爵從主婦來，故易爵。	50	604

有司徹	「不饋尸者，三獻後，主人獻堂下并內賓之事」章，「主人降，拜眾賓，洗，獻眾賓。……皆如饋禮。」		50	604
有司徹	「不饋尸者，三獻後，主人獻堂下并內賓之事」章，「主人洗，獻兄弟與內賓與私人，皆如饋禮。」		50	604

附表 13：《儀禮》所見奠爵的情形

說明：配合「飲酒禮奠爵，將舉者于右，不舉者于左。」祭禮「將舉者于左，不舉者于右。」

篇名	章名與經文	備注	卷	頁
士冠禮	「冠者見于母」章，「冠者奠觶于薦東。」	鄭注：「凡奠爵，將舉者於右，不舉者於左。」	2	21
士冠禮	「醴賓」章，「乃醴賓以壹獻之禮。主人酬賓，束帛儷皮。」	按：壹獻之禮，有獻、酢、酬，則當奠。	2	22
士冠禮	「夏殷冠子之法」章，冠者「冠者奠爵于薦東，立于筵西。……加皮弁如初儀，再醢攝酒，其他皆如初。加爵弁如初儀，三醢有乾肉折俎，嚙之，其他如初。」	按：薦左。	3	29
士冠禮	「夏殷冠子之法」章，「若殺，……始醢如初。再醢兩豆：葵菹、羸醢，兩簋：栗、脯。三醢攝酒如再醢。」		3	30
士冠禮	「庶子冠法」章，「若庶子，則冠于房外，南面，遂醢焉。」		3	30
士昏禮	「醴使者」章，「賓即筵，奠于薦左。」		4	42
士昏禮	「贊醴婦」章，婦「奠于薦東。」	按：薦東，在左。	5	54
士昏禮	「舅姑饗婦」章，「舅姑共饗婦以一獻之禮。舅洗于南洗，姑洗于北洗，奠酬。」	鄭注：「奠酬者，明正禮成不復舉。凡酬酒皆奠於薦左，不舉。其燕，則更使人舉爵。」	5	55
士昏禮	「饗送婚者」章，「舅饗送者以一獻之禮，酬以束錦。姑饗婦人送者，酬以束錦。」	按：有獻、酢、酬之禮，則當行奠爵。	5	55
士昏禮	「舅姑沒，婦廟見及饗婦、饗送者之禮」章，「老醢婦于房中，南面，如舅姑醢婦之禮。壻饗婦送者丈夫、婦人，如舅姑饗禮。」		6	59-60

鄉飲酒禮	「主人酬賓」章，主人「進，坐奠觶于薦西。賓辭，取觶，復位。主人阼階上拜送，賓北面坐奠觶于薦東，復位。」	鄭注：「酬酒不舉，君子不盡人之歡，不竭人之忠，以全交也。」 按：薦西，薦右。薦東，薦左。	9	89
鄉飲酒禮	「一人舉觶」章，一人「進坐奠觶于薦西。賓辭，坐受以興。舉觶者西階上拜送，賓坐奠觶于其所。」	鄭注：「舉觶不授，下主人也。」 鄭注：「所，薦西也。」 賈疏：「賓奠於其所者，待作樂後立司正，賓乃取此觶以酬主人，以其將舉，故且奠之於右也。」 按：奠右之例。	9	91
鄉飲酒禮	記：「凡奠者於左；將舉，於右。」	鄭注：「不飲者，不欲其妨」、「便也。」 賈疏：「奠於左者，謂主人酬賓之觶，主人奠於薦右。客不盡主人之歡，奠之於左。是不欲其妨後奠爵也。」 賈疏：「謂若上文一人舉觶為旅酬始，二人舉觶為無算爵始，皆奠於右，是其將舉者於右，以右手舉之便也。」	10	104
鄉射禮	「主人酬賓」章，「主人坐奠觶于薦西。賓辭，坐取觶以興，反位。主人阼階上拜送。賓北面坐奠觶于薦東，反位。」	鄭注：「酬酒不舉。」按：先右而後左。	11	112-1 13
鄉射禮	「一人舉觶」章，「舉觶者進，坐奠觶于薦西。賓辭，坐取以興。舉觶者西階上拜送。賓反奠于其所。」	賈疏：「反奠于其所者，還於薦西，以其射後賓北面舉之，為旅酬，故不奠于薦東也。」按：先右而後右，亦為奠右之例。	11	113
鄉射禮	「司正使二人舉觶」章，「舉觶者皆進，坐，奠于薦右。賓與大夫辭，坐受觶以興。……賓與大夫坐，反奠于其所。」	按：奠右。	13	143
鄉射禮	記：「凡奠者於左，將舉者於右。」		13	147
燕禮	「主人酬賓」章，「主人酌膳，賓西階上拜，受爵于筵前，反位。主人拜送爵，賓升席，坐祭酒，遂奠于薦東。」	鄭注：「奠之者，酬不舉也。」按：薦東，左。直接在薦左者。	14	164
燕禮	「二人媵爵於公」章，「媵爵者洗象觶，升實之，序進，坐奠于薦南。……	鄭注：「奠于薦南，不敢必君舉也。」按：薦南，薦左。	14	165

	公取大夫所腍觶，興以酬賓。」			
燕禮	「再請二大夫腍觶」章，二大夫「洗象觶，升，實之，坐奠于南。……（按：「為卿舉旅」章）公又行一爵，若賓若長，唯公所酬。……（按：「公三舉旅以成獻大夫之禮」章）公又舉奠觶，唯公所賜，以旅于西階上如初。」	鄭注：「奠于薦南者，於公所用酬賓觶之處。」按：薦南，薦左。	15	171-172
燕禮	「賓腍觶於公，公為士舉旅酬」章，「賓降，洗象觶，升，酌膳，坐奠于薦南，降拜。……公坐取賓所腍觶，興。唯公所賜。」	按：薦南，薦左。	15	176
大射	「主人酬賓」章，「主人酌膳。賓西階上拜，受爵于筵前，反位。主人拜送爵。賓升席，坐，祭酒，遂奠于薦東。」	鄭注：「奠之者，酬不舉也。」按：薦東，薦左。	17	196-197
大射	「二人腍觶，將為賓舉旅酬」章，「腍爵者洗象觶，升，實之，序進，坐奠于薦南。……公坐取大夫所腍觶，興，以酬賓。」	鄭注：「奠於薦南，不敢必君舉。」按：薦南，薦左。	17	197
大射	「二人再腍觶」章，「若命長致者，……洗象觶，升，實之，坐奠于薦南。……（按：為卿舉旅）公又行一爵，若賓若長，唯公所賜。」	按：薦南，薦左。	17	198
大射	「為大夫舉旅酬」章，「公又舉奠觶，唯公所賜，若賓若長，以旅于西階上如初。」	按：此奠觶，當在薦左。	17	218
大射	「賓舉爵為士旅酬」章，「賓降，洗象觶，升，酌膳，坐奠于薦南。」	按：薦南，薦左。	18	219
聘禮	「主君禮賓」章，賓「以杞祭醴三，……坐啐醴。……建柶，北面奠于薦東。」	按：薦東，薦左。	21	251
公食大夫禮	為賓設正饌「宰夫右執觶，左執豐，進設于豆東。」	鄭注：「食有酒者，優賓也。設于豆東，不舉也。〈燕禮·記〉曰：『凡奠者於左。』」按：賈公彥指出〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮·記〉均有此文，鄭注以為出於〈燕禮·記〉，應為轉寫之誤。	25	303
特牲饋食禮	「賓三獻」章，「賓三獻如初，燔從，如初。爵止。」	鄭注：「初，亞獻也。尸止爵者，三獻禮成，欲神惠之均於室中，是以奠而待之。」	45	533

特性饋 食禮	「主人酬賓」章，「主人奠觶于薦北。賓坐取觶，還，東面拜。主人答拜。賓奠觶于薦南，揖，復位。」 「旅酬」章，「賓坐取觶，阼階前北面酬長兄弟。」	鄭注：「奠酬於薦左，非為其不舉，行神惠，不可同於飲酒。」 按：賓席於堂下西階前東面。薦北，薦左。薦南，薦右。行旅酬時，賓舉此觶酬長兄弟。	45 、46	536 、543-544
有司徹	「饋尸之禮，主人受尸酢」章，「主人坐奠爵于左，……北面于阼階上，坐，卒爵，執爵以興，坐奠爵，拜，執爵以興。……主人坐奠爵于東序南。」	鄭注：「奠爵於左者，神惠變於常也。」	49	587
有司徹	「饋尸之禮，上賓三獻」章，「尸奠爵于薦左。」	鄭注：「奠爵，爵止也。」	49	589
有司徹	「饋尸之禮，主人酬尸」章，「主人實觶，尸拜受爵，主人反位答拜，尸北面坐奠爵于薦左。」		49	589
有司徹	「饋尸之禮，主人酬長賓」章，「賓拜受爵。主人拜送爵。賓西面坐，奠爵于薦左。」		50	597
有司徹	「饋尸之禮，上賓三獻禮成」章，「尸作三獻之爵。」		50	598
有司徹	「饋尸之禮，二人舉觶旅酬」章，「尸侑皆拜受爵，舉觶者皆拜送，侑奠觶于右。」	鄭玄說：「奠于右者，不舉也。神惠，右不舉，變於飲酒。」按：堂上，奠於右，不舉。	50	599
有司徹	「不饋尸之禮，賓長三獻」章，「尸拜受。賓戶西，北面答拜。爵止。」	鄭注：「尸止爵者，以三獻禮成，欲神惠之均於室中，是以奠而待之。」	50	603
有司徹	「尸作止爵，祭酒，卒爵，賓拜。」		50	603

附表 14：《儀禮》所見喪奠的升降

說明：（1）配合「凡奠於堂室者，陳徹多升自阼階，降自西階。奠於庭者，陳由重北而西，徹訖由重南而東」條。

（2）各章名稱與喪奠之設徹多交錯，為明確標識各奠之升降，下表不標章名。

篇名	奠名與經文	備注	卷	頁
士喪禮	設始死之奠，「奠脯醢、醴酒，升自阼階，奠于尸東。」	按：未載徹於何時。	35	409-410
士喪禮	設小斂奠，「夏祝及執事盥，執醴先，酒、脯醢、俎從，升自阼階。」		36	427

	丈夫踊。……祝受巾，巾之，由足降自西階。婦人踊。奠者由重南，東。丈夫踊。」			
士喪禮	徹小斂奠，「祝徹盥于門外，入，升自阼階。」「徹饌，先取醴酒，北面。其餘取先設者，出于足，降自西階。」		37	434
士喪禮	大斂奠，「乃奠，燭升自阼階。祝執巾，席從，設于輿東面。……祝執醴如初，酒、豆、籩、俎從，升自阼階。」「既錯者出，立于戶西，西上。祝後，闔戶，先由楹西，降自西階。」		37	435
士喪禮	若君臨視大斂之儀，「乃奠，升自西階。」	鄭注：「以君在阼。」	37	437
士喪禮	徹大斂奠「徹者盥于門外，燭先入，升自阼階，丈夫踊。」「祝先出，酒、豆、籩、俎序從，降自西階。」		37	439
士喪禮	設朝夕哭奠，「乃奠。醴、酒、脯、醢升，丈夫踊。入，如初設，不巾。」「祝闔戶，先降自西階。」		37	439
士喪禮	設朔月奠，「舉鼎入升，皆如初奠之儀。」「祝與執豆者巾，乃出；主人要節而踊，皆如朝夕哭之儀。」		37	439-440
既夕禮	設遷柩從奠，「奠設如初，巾之，升降自西階。」	鄭注：「柩也，猶用子道，不由阼也。」	38	450
既夕禮	徹遷柩從奠，「徹者升自阼階，降自西階。」		38	451
既夕禮	設遷祖奠，「乃奠，如初，升、降自西階。」	鄭注：「為遷祖奠也。奠升不由阼階，柩北首，辟其足。」	38	451
既夕禮	徹遷祖奠，「徹奠，巾席俟于西方。主人要節而踊。」	鄭注：「要節者，來象升，丈夫踊；去象降，婦人踊。徹者由明器北，西面。既徹，由重南東。」	38	455
既夕禮	設祖奠，「乃奠如初。」		38	455
既夕禮	徹祖奠，「徹者入，丈夫踊。設于西北，婦人踊。徹者東。」	鄭注：「猶阼階升時也。……入由重東，而主人踊，猶其升也。自重北西面而徹，設於柩車西北，亦猶序西南。」按：「徹者東」，鄭注：「由柩車北，東適葬奠之饌。」其路線	39	464

		應是至重南後而東行。		
既夕禮	大遣奠，「乃奠。……奠者出，主人要節而踊。」	鄭注：「亦以往來為節。奠由重北西，既奠，由重南東。」 賈疏：「此奠饌在輅之東，言由重北者，亦是由車前明器之北，鄉柩車西設之。設訖，由柩車南而來者，禮之常也。」	39	465
既夕禮	記：大斂奠之儀，「巾奠執燭者，滅燭出，降自阼階，由主人之北東。」	鄭注：「巾奠，而室事已。」	41	480
既夕禮	記：二廟者啟殯先朝禰之儀，「乃奠。升降自西階。」		41	484

第五章 評論鄭、賈、凌以禮例解經的不足

禮例作為解讀《儀禮》的一種方法，探討其不足處，首要當從方法與目的之間，是否產生落差著眼。推次法根植於禮例的「必然性」，即同類的禮文應具有固定、一致的現象與規則，禮意、禮文二者之間應具有固定的關係。反之，若禮意、禮文與禮例不一致，將使類推產生問題。於是，禮文現象與規則的對應是否固定、一致，禮意解釋是否合宜，不僅是影響禮例是否成立、推論是否合宜的關鍵，也會涉及禮例解經的可信度與經典的意涵。因此判斷禮例的解經效用，當可從禮意、禮文的結構加以討論。¹

其次，從比較異同（互見）、分類、推次的「禮例應用過程」著眼，辨別異同後的「分類」是最關鍵的步驟。事物的異同，只是現象，不一定有優劣高下。但進入分類階段，若標準不一或歸類有誤，甚至是標準本身的界定有問題，容易導致條例應用上的不足，並影響條例是否成立。

職是，本章從方法與目的的角度、禮意與禮文的結構，探討應用禮例解經的不足；同時，從用例過程，說明禮例應用本身可能產生的問題。

第一節 從禮意與禮文的結構探討禮例解經的不足

從禮意與禮文的結構，探討禮例解經的不足，須考量文獻根據問題。兼具禮文與禮意根據者，如《禮記·雜記上》載諸侯亡於朝覲天子或諸侯自相朝會，柩車「至於廟門，不毀牆，遂入，適所殯，唯輶為說於廟門外。」鄭注：

凡柩自外來者，正棺於兩楹之間，尸亦俵之於此，皆因殯焉。異者，柩入自闕，升自西階；尸入自門，升自阼階。其殯必於兩楹之間者，以其死不於室而自外來，留之於中，不忍遠也。（《禮記》，鄭注，卷 40，頁 710）

孔穎達指出鄭玄根據《公羊傳》定公元年、《禮記·曾子問》，推論諸侯亡於境外者，其柩入的禮儀為：入自闕，升自西階，停放於兩楹之間。²今觀其說，依〈檀弓上〉³、〈坊記〉⁴，周人殯於西階，而此亡於外者停柩於兩楹之間，乃因不忍疏遠以客待之。禮文、禮意上的推論，皆有文獻依據。然而，諸侯亡於外的喪禮

¹ 可參葉國良師：〈論凌廷堪的《禮經釋例》〉，《禮學研究的諸面向》，頁 82-100。

² 《禮記·雜記上》，孔穎達正義，卷 40，頁 710。

³ 《禮記·檀弓上》：「周人殯於西階之上，則猶賓之也。」（卷 7，頁 130）《禮記·檀弓上》：「子游曰：『飯於牖下，小斂於戶內，大斂於阼，殯於客位，祖於庭，葬於墓，所以即遠也，故喪事有進而無退。』」（卷 7，頁 134）

⁴ 《禮記·坊記》：「子云：『賓禮，每進以讓。喪禮，每加以遠：浴於中霤，飯於牖下，小斂於戶內，大斂於阼，殯於客位，祖於庭，葬於墓，所以示遠也。』」（卷 51，頁 869）

是否如此，則因目前資料不足，無法評判。

除了因目前材料不足，無法討論外，近代出土文物十分豐富，以此檢證注釋，雖然極有助於探求古代文化原貌，但以此批判未曾得見出土器物的注解者而言，卻似乎有失公允。因此材料的運用方面，參考劉述先說：

對於一個歷史現象的了解是一回事，評價又是另一回事。同時回到當時歷史的情況作出評斷與根據現在的需要作出評斷，更是截然不同的兩樁事體，不可以混為一談。……如果要當時人作出像現代人那樣的評斷，事實上是不可能的，因而也是沒有意義的。但歷史的本性既是變化，它自不能拘限後世產生新的觀點與角度，但這不是要我們去厚誣古人，而是需要了解歷史的前因後果。⁵

鄭玄、賈公彥、凌廷堪等學者因應禮儀文獻不足，故從規則的必然性，使用推次法解釋《儀禮》與經籍，並且自成體系。因此本文按照「回到當時歷史的情況作出評斷」，主要以注解者可見之傳世文獻、所能得到的訊息討論禮例解經的不足，相關的出土文物、西方學說則作為輔助之用。

下文分別從禮意、禮文的角度，討論應用禮例解經的不足。

一、不當的禮例解釋降低解經的可信度

先秦時，解讀禮制已產生眾說紛紜的現象。《禮記》記載禮意詮釋的爭議，如：

曾子曰：「尸未設飾，故帷堂，小斂而徹帷。」仲梁子曰：「夫婦方亂，故帷堂，小斂而徹帷。」（《禮記·檀弓上》，卷 8，頁 147）

曾子說「尸未設飾」，涉及孝子對死者的關懷，「為人褻之」⁶，避免他人對亡故的親人感到汙穢。仲梁子說：「夫婦方亂」，則重視生者的形象。同樣的帷堂行為，禮意的解釋卻不同。又如魯文公五年時，王使榮叔「歸含且贈」，《左傳》說：

王使榮叔來含且贈，召昭公來會葬，禮也。（《左傳》，卷 19 上，頁 311）

《左傳》以此為合禮之事。而《公羊傳》的解讀是：

其言「歸含且贈」何？兼之。兼之，非禮也。（《公羊傳》，卷 13，頁 167）

《穀梁傳》同樣認為：

含，一事也；贈，一事也。兼歸之，非正也。（《穀梁傳》，卷 10，頁 101）

二《傳》認為榮叔兼行含、贈之事為非禮。⁷解釋歧異的現象，可從三方面解讀：

⁵ 劉述先：〈論所謂中國文化的超穩定結構〉，杜維明主編：《儒學發展的宏觀透視——新加坡一九八八年儒學群英會紀實》（臺北：正中書局，1997 年 7 月初版），頁 115。

⁶ 《禮記·曾子問》，鄭注，卷 8，頁 147。

⁷ 據《公羊傳注》，含為卑者之事，天子使者以至尊行至卑之事，「失尊之義也」，再加上含為殯前之禮，經文說「歸含且贈」不僅表明使者晚來，也表示「本不當含」（卷 13，頁 167）。《穀梁疏》則認為天子於諸侯之喪，「含、襚常各異使」，不應一人行二種禮儀（卷 10，頁 101）。

其一，禮儀雖受到實踐，卻不一定在認知上形成共識，即知、行並未合一。其二，不同的解釋，不必然此是彼非，有時一條規則所蘊涵的意義，可能是多方面的。其三，禮為長期形成的生活習慣，解讀可能因時代、社會文化、地域、學派、個人主觀等因素而異。

然而，解讀經書，著重一致的、固定的解釋，方能達到良好的學習效果。若以例解經時，解釋言人人殊，將影響禮文的解讀，並混淆讀者對禮例的認知與應用，也降低以例解經的可信度。⁸目前所見，禮意詮釋失當之例，大多來自尊卑觀念，如君尊於臣、男尊於女等，乃至鄭玄注釋的權威（唐代「疏不破注」、清代漢學）等。下文將針對此類現象進行說明。

例一：凡爵，不相襲者也。（君臣不相襲爵）

〈燕禮〉公舉媵爵酬賓時，「賓進，受虛爵。降奠于筐，易觶洗。」鄭注：

凡爵不相襲者也。於尊者言「更」，自敵以下言「易」。更作新，易，有故之辭。（《儀禮》，鄭注，卷 14，頁 165）

鄭玄以行禮者的身分為基準：受尊者爵言「更」，受敵體以下者言「易」。「更」字者，如〈燕禮〉主人自酢於公「更爵洗升」⁹、公舉媵爵酬賓，賓受爵「若膳觶也，則降，更觶」¹⁰、公為士舉旅酬時，受者「降，更爵洗」¹¹。〈大射〉主人受公酢「更爵，洗」¹²、公取媵觶酬賓，「若膳觶也，則降，更觶」¹³、公為士舉旅酬，受者「降，更爵」¹⁴。用「易」字，表示授受敵體、卑者之爵。如上引〈燕禮〉文、〈有司徹〉不償尸之禮，主婦亞獻，尸卒爵後，「祝易爵」¹⁵。

然而，更、易二字的使用，是否如鄭玄所言的涇渭分明，朱子認為：

更、易二字，注疏之說雖詳，然於例頗有不合，疑本無異義，不必強為分別也。¹⁶

朱子指出更、易二字本無異義，不須強為區分。自朱子之後，禮家多從互文的角度來看更字、易字的使用。如敖繼公《儀禮集說》：

易觶，謂更取角觶也，或言更，或言易，互文耳。¹⁷

清人凌廷堪亦承其說，括為「凡飲酒，君臣不相襲爵」之例。¹⁸

⁸ 前幾章的討論中已出現這類情形，如第肆章第三節「凡士吉禮陳鼎，於內門外，東方北面」條，讀者可相互參考。

⁹ 《儀禮·燕禮》，卷 14，頁 163。

¹⁰ 《儀禮·燕禮》，卷 14，頁 166。

¹¹ 《儀禮·燕禮》，卷 15，頁 176。

¹² 《儀禮·大射》，卷 17，頁 196。

¹³ 《儀禮·大射》，卷 17，頁 198。

¹⁴ 《儀禮·大射》，卷 18，頁 220。

¹⁵ 《儀禮·有司徹》，卷 50，頁 602。

¹⁶ 宋·朱熹：《儀禮經傳通解·燕禮》，《朱子全書》，第 2 冊，卷 20，頁 635。

¹⁷ 元·敖繼公：《儀禮集說》，《通志堂經解》，第 33 冊，卷 6，頁 19137。

本文以朱子說為是，茲舉數例以證成朱子之說：

首先，鄭玄認為於尊者應言「更」，經文卻出現使用「易」字的情形，如〈大射〉公取腍鰾酬賓，賓從公處受爵，「易鰾」¹⁹；〈少牢饋食禮〉尸將酢主婦，祝從尸受爵，「（祝）易爵，洗，酌，授尸。」²⁰上述均為卑者於尊者受爵而用「易」字。

其次，敵體以下，應言「易」字，卻使用「更」字的情形，如〈特牲饋食禮〉主人致爵主婦後，主人自酢「主人更爵，酌，醋。」²¹主人與主婦為一體，依鄭玄所言，應用「易」字，而經文卻用「更」。又，〈少牢饋食禮〉主婦獻祝時，「贊者受，易爵于筐」²²，此贊者，為有司贊者，²³身分低於主婦。從贊者的身分來說，應用「更」字，而經文用「易」字。是知《儀禮》的編寫者當未於更、易二字與尊卑的關係有所措意。

鄭玄以尊卑觀念為基礎解經，侷限於文字異同，故在禮意詮釋上產生缺失。更、易二字雖與身分尊卑無關，然君臣不相襲爵之說仍可成立。

例二：凡〈夏〉，以鍾鼓奏之。

見於鄭注〈燕禮〉「燕畢賓出」章。²⁴燕禮畢，奏〈陔夏〉，以樂送賓，賓亦據樂節調整行走的速度、姿態。據《周禮·春官·鍾師》注，〈陔夏〉為九夏之一，以鍾、鼓奏之。²⁵〈鄉射禮〉載賓出奏〈陔〉，鄭注：

〈陔夏〉者，天子諸侯以鍾、鼓，大夫、士鼓而已。（《儀禮》，鄭注，卷13，頁145）

〈鄉飲酒〉注同。²⁶鄭玄認為各階級皆可用〈陔夏〉，所異者在於樂器：天子、諸侯備用鍾、鼓兩種樂器，大夫、士僅用鼓演奏。因此「凡〈夏〉，以鍾鼓奏之」只適用於天子、諸侯。²⁷

演奏〈陔夏〉時，各階級以不同的樂器表示身分有別，所面臨的首要問題是：

¹⁸ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例下》，卷5，頁266。

¹⁹ 《儀禮·大射》，卷17，頁197。

²⁰ 《儀禮·少牢饋食禮》，卷48，頁573。

²¹ 《儀禮·特牲饋食禮》，卷45，頁534。

²² 《儀禮·少牢饋食禮》，卷48，頁573。

²³ 《儀禮·少牢饋食禮》，卷48，頁573。

²⁴ 《儀禮·燕禮》，鄭注，卷15，頁178。

²⁵ 《周禮·春官·鍾師》，鄭注，卷24，頁365。

²⁶ 《儀禮·鄉飲酒禮》，鄭注，卷10，頁101。

²⁷ 清人盛世佐認為天子與大夫送賓俱用〈陔夏〉，「何其無差等也？」又據《周禮·春官·鍾師》九夏中，並無〈陔夏〉，指出鄭玄混同〈鍾師〉的「緘夏」與「陔夏」，致使「天子諸侯大夫之樂，尊卑莫辨，其誤甚矣。」盛氏似以為天子奏〈緘夏〉、諸侯以下奏〈陔〉，從樂曲本身著眼，指出鄭玄改字解經以互注三《禮》，因而致誤。見清·盛世佐：《儀禮集編》，《景印文淵閣四庫全書》，第110冊，卷7，頁281。

單用鼓是否能演奏出樂曲？就樂曲而言，鼓是無法傳達樂章，至多鼓其節奏而已。²⁸再者，《儀禮》的行文著重記錄主要行禮者的動作，行禮者未嘗使用的器物、眾有司的相關儀節往往記載從簡、甚至略而不談。〈鄉飲酒〉：「笙入，堂下磬南，北面立。樂〈南陔〉、〈白華〉、〈華黍〉。」敖繼公說：

《詩》曰：「笙磬同音」，而禮有笙磬、笙鍾，則吹笙之時，亦奏鍾、磬之篇以應之矣！不言者，主於笙也。²⁹

經文僅載笙，但事實上演奏時，還有笙鍾、笙磬用以和協笙。《儀禮》經文之所以不言鍾，「可能因為樂縣平常就擺設在堂下的」³⁰，如〈曲禮下〉：「大夫無故不徹縣」，常事不書。從樂器擺設來看，〈鄉飲酒〉有笙鍾、笙磬各一肆，還有頌鍾、頌磬各一肆，符合「諸侯之卿大夫半天子之卿大夫，為判縣，二面二肆」，當屬於大夫禮。³¹曾永義指出〈鄉射禮〉為「諸侯之士半天子之士，為犗縣，一面一肆」，屬士禮。³²若然，則士、大夫皆有鍾鼓，即可奏〈陔夏〉送賓。

當諸侯、大夫、士皆得奏鍾鼓，皆用〈陔夏〉送賓，將如何區別尊卑？王國維〈釋樂次〉提供相當完整的考察結果：

大夫、士有送賓之樂，而無迎賓之樂。其送賓也，以〈陔夏〉。

諸侯迎以〈肆夏〉，送以〈陔夏〉。

天子迎以〈肆夏〉，送以〈肆夏〉。³³

各階級迎送賓的差別，在於迎送樂曲是否皆備，及樂曲之異同，而不全然是樂器。根據同一批材料，鄭玄與近代學者解釋上的差別，在於天子、諸侯、大夫、士的尊卑概念先行，以致解釋略有不足。

例三：男女不相襲爵

鄭玄曾指出異性不同用一隻爵，即「男女不相襲爵」³⁴，並認為《儀禮》中有二條例外：第一，因尸酢大夫妻「易爵」，為了避嫌起見，〈特牲饋食禮〉尸酢士妻時，不易爵。第二，相較於上大夫饋尸之禮，下大夫主婦自酢于主人，「自酢不更爵，殺」。前者出於尊卑避嫌之故，後者雖言「禮殺」，亦主於卿、下大夫之妻尊卑有別。易言之，鄭玄認為男女不相襲爵，可因尊卑而異禮。清人凌廷堪從鄭玄「自酢不更爵，殺」之說，加上〈特牲饋食禮〉主婦致爵于主人共三條資

²⁸ 曾永義：《儀禮樂器考》，頁116。

²⁹ 元·敖繼公：《儀禮集說》，《通志堂經解》，第33冊，卷4，頁18973。

³⁰ 曾永義：《儀禮樂器考》，頁115。

³¹ 曾永義：《儀禮樂器考》，頁114-115。按：曾先生指出「一肆」為二列，二肆四列，二肆又稱「堵」，天子、諸侯、諸侯之卿大夫的身分尊卑，表現在樂器是肆或堵，及排列位置上。其說精審可參。見前揭書，頁108-109。

³² 曾永義：《儀禮樂器考》，頁117-118。

³³ 王國維：《觀堂集林·釋樂次》，上冊，頁88-89。按：《周禮·春官·大司樂》載尸出入奏〈肆夏〉，大饗「如祭祀」（卷22，頁344），是知〈肆夏〉用於祭祀、大饗。

³⁴ 《儀禮·有司徹》，鄭注，卷49，頁588-589。

料，皆解為禮殺。³⁵由於凌氏以鄭玄為根據，因此下文以鄭玄所言的兩條資料為討論對象。若廓清鄭玄所言，則凌氏新增的〈特牲饋食禮〉主婦致爵于主人一條，亦隨之而明。

第一，〈特牲饋食禮〉尸酢主婦時，經文載：「酢，如主人儀。」鄭玄注：

不易爵，辟內子。（《儀禮》，鄭注，卷 45，頁 533）

根據經文「如主人儀」，鄭玄認為主婦受尸酢時，如同主人受尸酢，「不易爵」。同時，鄭玄解釋襲爵是為了「辟內子」，即大夫之妻。但清人吳廷華說：

蓋經雖曰：「如主人儀」，其中原有不同處。……豈因經言「酢，如主人」，而遂可謂之親嘏主婦邪？³⁶

經文雖說：「酢，如主人儀」，但觀察大夫、士祭，〈少牢饋食禮〉主人受尸嘏，主婦不嘏；〈特牲饋食禮〉主人受嘏，主婦亦當不嘏。可知「酢，如主人儀」，在實際操作時，仍可保有細微差異，並非完全一致。清人胡培翬遂據「男女不相襲爵」，以及〈少牢饋食禮〉尸酢主婦「更爵」，認為此篇亦更爵，經文未細述箇中差異而已。³⁷就字義而言，「如」字至少有四種作用：一，比較作用，即甲與乙相同；二，比擬作用，即甲與乙類似；三，舉例作用，即列舉其中之一；四，假設作用，即順此便可產生應有的作用。³⁸相較之下，鄭玄視「如」字，為甲與乙相同的比較作用，因此主婦同於主人之儀不易爵。吳廷華、胡培翬則從甲與乙類似的比擬作用著眼，提出主婦亦當易爵。根據吳氏所舉的受嘏之禮來看，尸酢主婦當易爵。

第二，〈有司徹〉下大夫之祭，主婦自酢於主人，「受爵，酌以酢」。相較於上大夫，經文未載主婦更爵之事，鄭注遂云：「自酢不更爵，殺」。問題是，下大夫的不償尸之禮雖較上大夫的償尸之禮簡省，但三獻之「醕」仍屬事尸，禮尚隆重，儀節當與償尸之禮「更爵」相同。參照《禮記·祭統》說：

夫人薦豆執校，執醴授之執鐙。尸酢夫人執柄，夫人受尸執足。夫婦相授受，不相襲處，酢必易爵，明夫婦之別也。（《禮記》，卷 49，頁 836）

可知祭祀時，尸與主婦授受執器異處³⁹，主人與主婦除了「不相襲處」之外，「酢必易爵」。是以，此當屬「文不具」之類。此條例本身無誤，但由於經文缺載，形成解釋上的空間。面對《禮記》的男女有別說，鄭玄認為經文不書「更爵」即無此禮，並以地位尊卑為考量，故其說異於《禮記》。

例四：凡牲皆用左胖。

³⁵ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例下》，卷 5，頁 268。

³⁶ 清·吳廷華：《三禮疑義·特牲饋食禮》，卷 45，頁 20 下。

³⁷ 清·胡培翬：《儀禮正義·特牲饋食禮》，第 3 冊，卷 35，頁 2147。

³⁸ 陸宗達、王寧：《訓詁與訓詁學》，頁 211。

³⁹ 清·孫希旦：《禮記集解·祭統》，卷 47，頁 1247。

見於鄭注〈士冠禮〉夏殷冠子之法用醺禮一節。⁴⁰相較於賓和冠者以醴行禮，鄭玄解釋用酒行醺禮者，為「國有舊俗」、「醺，夏殷之禮」，聖人用而不改。⁴¹賈公彥以醺為「夏殷之禮」，並在這樣的觀念下，認為牲用左胖為夏殷之法，與周朝相異。⁴²宋人魏了翁、李如圭，從其說。⁴³

然而，宋人陳祥道卻認為夏殷之說不可考，鄭玄解「凡牲用左胖」不知何據。⁴⁴清人則質疑「左」字似為誤字，如沈彤⁴⁵、張惠言⁴⁶、盛世佐⁴⁷等人。凌廷堪考證經文儀節，提出「凡牲皆用右胖，唯變禮反吉用左胖」，並說：

竊謂注凡牲皆用左胖，當作「右胖」，「左」字蓋傳寫之誤。⁴⁸胡培翬則進一步概括右胖的使用情形：「凡吉祭，神俎牲用右胖。」⁴⁹就《儀禮》經文而言，當以清人所言為是。除了左右之辨外，鄭玄說：「凡牲皆用左胖」，所言當指尊者之俎。鄭玄以全稱的方式敘述，確有不妥，如彭美玲師指出「凡牲皆用右胖」，實為「凡牲以用右胖為主」或「凡牲以用右胖為貴」，左胖並非全然不用。⁵⁰

根據此例，賈公彥亦不乏檢視經文儀節的流程，如：

案〈特牲〉、〈少牢〉皆用右胖，〈少儀〉云：「大牢則以牛左肩折九箇」，為歸胙用左，則用右而祭之。〈鄉飲酒〉、〈鄉射〉主人用右體，生人亦與祭同用右者，皆據周而言也。此云「用左」，鄭據夏、殷之法，與周異也。

但〈士虞〉喪祭用左，反吉故也。（《儀禮·士冠禮》，賈疏，卷3，頁29）然而在迴護鄭注的立場下，運用三代異制的推次法解決文字問題、闡明鄭玄《注》，成為闡釋鄭注「國有舊俗」的最佳延伸。因此檢證的過程固然不可或缺，但是先入為主的觀念比起客觀論述的影響，恐怕更為深遠，也更不易為人所察覺。

例五：凡拜至者，皆是尊之也。

⁴⁰ 《儀禮·士冠禮》，鄭注，卷3，頁29。

⁴¹ 《儀禮·士冠禮》，鄭注，卷3，頁28、33。

⁴² 《儀禮·士冠禮》，賈疏，卷3，頁28、29。按：此說承自鄭玄：「醺，夏殷之禮。」見《儀禮·士冠禮·記》，鄭注，卷3，頁33。

⁴³ 宋·魏了翁：《儀禮要義·士冠禮》，《景印文淵閣四庫全書》，第104冊，卷3，頁368-369。李如圭：《儀禮集釋》，《經苑》（五），卷1，頁1933。

⁴⁴ 宋·陳祥道：《禮書》，《景印文淵閣四庫全書》，第130冊，卷64，頁407。

⁴⁵ 沈彤說：「云『凡牲，皆用左胖』，亦誤。」見氏著：《儀禮小疏》，《景印文淵閣四庫全書》，第109冊，卷3，頁918。

⁴⁶ 張惠言：「惟《注》云：『凡牲皆用左胖』，似左為誤字，《疏》以夏殷禮釋之，亦未的。」見氏著：《讀《儀禮》記》，《續經解三禮類彙編（二）》，卷1，頁1356。

⁴⁷ 盛世佐：「《注》左胖之左，恐是右字之譌。」《儀禮集編》，《景印文淵閣四庫全書》，第110冊，卷2，頁112。

⁴⁸ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例下》，卷5，頁273。

⁴⁹ 清·胡培翬：《儀禮正義·特牲饋食禮》，第3冊，卷36，頁2215。

⁵⁰ 彭美玲師：《古代禮俗左右之辨研究——以三《禮》為中心》，頁113。

〈鄉飲酒〉「拜至」章，鄭玄指出拜至為「尊賓」之意，賈公彥引〈燕禮〉、〈大射〉、〈公食大夫禮〉證明拜至之禮，並括為此例。⁵¹「尊賓」之說，來自《禮記·鄉飲酒義》：「所以致敬也」。是以，「拜至」為主人感謝賓客前來，並向其致敬之禮。〈士昏禮〉賈公彥疏說：

云「主人北面，再拜」者，拜賓至此堂飲之。是以〈公食大夫〉、〈燕禮〉、〈鄉飲酒〉、〈鄉射〉、〈大射〉皆云「拜至」，並是拜賓至此堂也。但〈燕禮〉、〈大射〉、〈公食大夫〉皆云「至再拜」，先言「至」者，欲見賓至乃拜之，是有尊卑不敵之義。餘皆言「拜至」，「至」在「拜」下者，體敵之義也。若然，此（筆者按：指〈士昏禮〉）為禮賓有拜至者，前雖有納采、問名之事，以昏禮有相親之義，故雖後亦拜至也。〈聘禮〉享禮及禮賓不拜至者，聘禮不取相親之義，故不拜至，是以彼鄭注云「以賓不於此始至」也。（《儀禮》，賈疏，卷4，頁41）

賈氏詮釋《儀禮》所見拜至的情形，區別為二類：其一，言「至再拜」者，主人見賓至乃拜之，有尊卑不敵之義，如〈燕禮〉、〈大射〉、〈公食大夫禮〉等。其二，言「拜至」者，體敵之義，如〈士昏禮〉。同時，賈氏進一步解釋經文不言拜至的情形，如〈士冠禮〉無拜至之禮，因冠子禮並非特地為賓客而行之禮，「故異於〈鄉飲酒〉之等也」；〈聘禮〉不拜至，乃因其「聘禮不取相親之義」。⁵²綜言之，賈氏以身分尊卑、禮意解釋「拜至」。賈氏之說衍生出三個議題：

第一，是「拜至」、「至再拜」用辭不同，是否顯示身分尊卑？據附表15，《儀禮》所見拜至的情形可分成三種：其一，明言「拜至」，如〈鄉射禮〉主人獻大夫、〈公食大夫禮〉大夫相食。其二，直述禮儀行為而不申明「拜至」二字，如〈士昏禮〉醴使者、〈鄉飲酒〉賓主升堂行拜。其三，使用「至再拜」一詞，如〈燕禮〉、〈大射〉主人拜賓及〈公食大夫禮〉主人拜賓至。然而，〈燕禮〉代為獻主的宰夫，為下大夫⁵³，賓亦下大夫，二者體敵卻用「至再拜」。〈鄉射禮〉主人為州長，屬士階層，⁵⁴地位低於鄉大夫，卻用「拜至」一詞，與賈氏的定義不符。進一步思考構成辭彙差異的原因可能有二：其一，行禮場合中最高身分階層的人是否為國君，若是，則使用「至再拜」，否則「拜至」或直述禮儀皆可。其二，與身分無關，經文的不同用語，似為編寫者不一所致。「拜至」為常用語，而「至再拜」或表示雙方在堂上站定、就位後，方行再拜禮。據目前所見資料，這兩種原因都可能成立。

第二個議題為〈聘禮·記〉載「禮不拜至」的禮意，及該篇是否如賈公彥所

⁵¹ 《儀禮·鄉飲酒禮》，賈疏，卷8，頁83。

⁵² 上說見《儀禮》，〈士冠禮〉，賈疏，卷2，頁19；〈士昏禮〉，卷4，頁41。宋人李如圭亦沿用賈氏之說，「至再拜者，賓至乃拜之，有尊卑不敵之義。體敵者，皆言拜至。」見氏著：《儀禮集釋》，《經苑》（五），卷7，頁2020。

⁵³ 鄭注《儀禮·燕禮》指出賓的身分為「某大夫也」，賈公彥說：「以其賓主相對，宰夫為主人，是大夫。」（卷14，頁160）《儀禮·大射》鄭注：「主人，下大夫也。」（卷17，頁199）

⁵⁴ 清·胡培翬：《儀禮正義·鄉射禮》，第1冊，卷8，頁453。

言「不取相親之義」，並由此構成與〈昏禮〉的區別。〈士昏禮〉載男方遣使行納采、問名之禮，若使者甫入，即行拜至，則所拜的對象是使者本人，還是使者象徵的男方主人？除了易造成混淆之外，即使主人（女父）拜至，為人使者因「不當其盛禮」，不能答拜，也失去禮尚往來的意義。因此，納采、問名等禮，主人不行拜至。正禮結束後，使者的任務完成，主人醴使者，乃拜至，「主人北面，再拜。賓西階上，北面答拜」⁵⁵，為主人向使者個人表達敬意，並慰勞辛苦。

〈聘禮〉行聘享時，主君未向賓行拜至禮。所謂「禮，不拜至」，鄭玄注：以賓不於是始至。（《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 24，頁 287）

鄭玄認為聘賓抵達之次日，方行聘享禮，因此主國之君不向聘賓拜至。清人胡承珙從經文與記文「互相備」的觀點，說：

蓋經於聘時無拜至明文，〈記〉獨言：「禮，不拜至」，正見聘有拜至，與經文互相備。⁵⁶

胡氏以為「記」文適可補足經文所無的拜至之禮。但此說並未解釋「禮，不拜至」的「禮」所指為何？而且「記」文說「不」拜至，如何能推論出「正聘」時「有」拜至？此說仍未達一間。

筆者以為「禮，不拜至」當指主君禮賓時，不拜至。理由如下：其一，從〈燕禮〉鄭注來看：

四方之賓，謂來聘者也。自戒至於拜至，皆如〈公食〉。（《儀禮》，鄭注，卷 15，頁 179）

此言為來聘者行飲酒禮有拜至，儀如〈公食大夫禮〉。〈燕禮〉、〈聘禮〉之鄭注，不無矛盾，「禮，不拜至」仍可再議。其二，「禮，不拜至」，鄭玄說：「今文『禮』為『醴』。」而「記」文載：

禮，不拜至。醴，尊于東箱，瓦大一，有豐。薦脯五臠，祭半臠橫之。祭醴再扱，始扱一祭，卒再祭。主人之庭實，則主人遂以出，賓之士訝受之。

（《儀禮·聘禮·記》，卷 24，頁 287）

與主君用醴酒招待賓的儀節、用物完全相應。⁵⁷可知「禮，不拜至」的「禮」，當指主君禮賓。其三，參照上述〈士昏禮〉主人醴使者，行拜至。此國君禮賓，同樣為慰勞使者的禮節，也應拜至之禮。但事實上，主君禮賓卻未行拜至禮，因此「記」文特別記載「禮，不拜至」。

那麼，〈聘禮〉是否行拜至？何時拜至？從上述分類來看，〈聘禮〉經文並未明言「拜至」或「至再拜」，因而觀察是否有直述禮儀行為而不申明「拜至」一類，發現〈聘禮〉賓私覲時，經文載：

⁵⁵ 《儀禮·士昏禮》，卷 4，頁 41。

⁵⁶ 清·胡承珙：《儀禮古今文疏義》，收入《皇清經解續編》，第 8 冊，卷 1，頁 5766。

⁵⁷ 《儀禮·聘禮》：「宰夫實觶以醴，加柶于觶，面枋。公側受醴。賓不降，壹拜，進筵前受醴，復位。公拜送醴。宰夫薦籩豆脯醢，賓升筵。擯者退，負東塾。賓祭脯醢，以柶祭醴，三。庭實設。……賓執左馬以出。上介受賓幣，從者訝受馬。」（卷 21，頁 250-251）。

公揖讓如初，升。公北面再拜。賓三退，反，還，負序。（《儀禮》，卷 21，頁 252）

私覲，為聘賓初以「臣禮」見公，公辭後，聘賓遂行賓客禮入門左、升堂，公於堂上行再拜。公行再拜禮，聘賓雖以賓客的身分入門左，仍不敢自尊大，故「三退，反，還序」，避免「與君亢賓主之禮」⁵⁸。鄭玄解釋國君「再拜」為「新之也」。⁵⁹但為何「新之」？當因此時聘賓去除「諸侯使者」的身分，以「臣子」的定位拜見主國之君，與〈士昏禮〉主人醴賓相同。故此當屬經文直敘禮儀行為，而不用「拜至」二字的情形。易言之，〈聘禮〉主君於賓私覲時，行拜至禮。由於主君以一境之主的身分，行拜至禮，而主國之臣無此資格，故往後聘賓私下拜見主國之卿，卿亦不拜至。從禮意來說，〈聘禮〉為「諸侯相於久無事，使卿相問之禮」⁶⁰，本具相親之意，賈公彥為分別〈士昏禮〉、〈聘禮〉拜至之有無，強加區別相親與否之意，恐非。

第三個探討的議題，為行「拜至」禮的場合是否存在共相？賈氏認為「冠子非為賓客」故不行拜至，異於〈鄉飲酒〉之等。⁶¹此可作為討論的切入點。據附表 15 的整理，〈士昏禮〉、〈鄉飲酒〉、〈鄉射禮〉、〈燕禮〉、〈大射〉、〈公食大夫禮〉、〈有司徹〉等篇屬於賓主互動、飲食的場合皆行拜至，知主人藉此表達誠敬歡迎之意。敖繼公則從儀節的角度，說明拜至的意義：「將與賓行禮，先為此以發之也」⁶²，亦可備一說。對照之下，〈士冠禮〉、〈覲禮〉、喪禮、喪祭、吉祭未見拜至之禮，唯殯尸之禮有拜至。〈士冠禮〉主人是否在醴賓時行拜至，由於資料不足，目前無法討論。然〈覲禮〉、喪禮、正祭等，無拜至的原因，當可據敖氏之說，非賓主互動之禮，故不拜至。而殯尸之禮，為主人以賓客之禮款待尸、侑，類似生人飲酒禮，故有拜至。

綜上所述，賈公彥「凡拜至者，皆是尊之也」一語固然無誤，然而認為〈聘禮〉不具相親之意，略顯不足。

附表 15：《儀禮》所見「拜至」、「不拜至」、「至再拜」的情形

篇名	章名與經文	備注	卷	頁
士昏禮	「醴使者」章，「主人北面，再拜。賓西階上，北面答拜。」		4	41
鄉飲酒	「拜至」章，「主人升，賓升。主人阼階	鄭注：「復拜，拜賓至此堂，	8	83

⁵⁸ 《禮記·曲禮下》，鄭注，卷 4，頁 76。

⁵⁹ 《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 21，頁 252。

⁶⁰ 《儀禮·聘禮》，賈疏引鄭玄《三禮目錄》，卷 19，頁 226。

⁶¹ 《儀禮·士冠禮》，賈疏，卷 2，頁 19。

⁶² 元·敖繼公：《儀禮集說》，《通志堂經解》，第 33 冊，卷 2，頁 18930。《禮記·鄉飲酒義》認為拜至之禮，在彰顯「隆殺之義」。見《禮記·鄉飲酒義》，卷 61，頁 1007。

	上，當楣，北面，再拜。賓西階上，當楣，北面，答拜。」	尊之。」		
鄉飲酒	「主人獻眾賓」章，「主人西南面三拜眾賓，眾賓皆答壹拜。」	鄭注：「不升拜，賤也。」	9	90
鄉飲酒	「尊者入之禮」章，「主人迎，揖讓，升。公升，如賓禮。」	按：據「公升，如賓禮」，可知主人對尊者亦行拜至之禮。	10	102
鄉射禮	「迎賓拜至」章，「主人阼階上，當楣北面，再拜。賓西階上，當楣北面，答再拜。」	鄭注：「主人拜賓至此堂。」	11	111
鄉射禮	「主人獻大夫」章，「主人揖讓，以大夫升，拜至。大夫答拜。」		11	114
鄉射禮	「息司正」章，主人「迎于門外，不拜。入，升，不拜至。」		13	145
燕禮	「主人獻賓」章，「賓升自西階。主人亦升自西階，賓右，北面， <u>至再拜</u> 。賓答再拜。」	鄭注：「至再拜者，拜賓來至也。」	14	161
燕禮	「記：國君宴請異國使臣之禮」章，「若與四方之賓燕，則公迎之于大門內，揖讓，升。」	鄭注：「四方之賓，謂來聘者也。自戒至於拜至，皆如〈公食〉。」	15	179
大射	「主人獻賓」章，「賓升自西階，主人從之，賓右北面， <u>至再拜</u> ，賓答再拜。」		16	192
聘禮	「私覲」章，「公揖讓如初，升，公北面再拜。賓三退，反還，負序。」	鄭注：「公再拜者，以其初以臣禮見新之也。」	21	252
聘禮	「記：公禮賓儀物」章，「禮，不拜至。」	鄭注：「以賓不於是始至。」賈疏：「此文承執玉帛之下，聘臣事據〈鄉飲酒〉賓主升堂，主人有拜至之禮，此賓昨日初至之時，主人請賓行禮，賓言：『俟閒』，此時賓已至矣，故聘時不拜至，是以鄭云：『以賓不於是始至。』」	24	287
公食大夫禮	「賓入，拜至」章，「公當楣北鄉， <u>至再拜</u> 。賓降也，公再拜。」	鄭注：「至再拜者，興禮，俟賓，嘉其來也。」	25	301
公食大夫禮	「大夫相食之禮」章，大夫「迎賓于門外，拜至，皆如饗拜。」		26	313
有司徹	「饋尸之禮，迎尸及侑」章，「主人東楹東，北面拜至，尸答拜。主人又拜侑，侑	鄭注：「拜至，喜之。」	49	581

	答拜。」		

二、紛歧或不足的禮文證據增加解經的困難

經書是禮儀的載體，透過文字敘述，得以瞭解禮儀的進行過程，特別是具有先後順序的儀節，如「凡無算爵，必先徹俎、降階」，包含徹俎→降階→無算爵等禮儀順序。⁶³「《儀禮》經皆依事序次，不比記文有補記之法」⁶⁴，以經書為據，闡明禮儀，乃重視敘述本身所呈現的儀軌。

然而，文字敘述與實際行禮之間，仍有不能對應的情形。除了常見的省文、文不具等文字未載而事實上有此儀節者外，復舉二種情形為例說明：其一，同一時段發生的禮儀行為。〈鄉射禮〉請坐燕因徹俎：

賓取俎，還授司正。司正以降自西階。賓從之降，遂立于階西，東面。……

主人取俎，還授弟子。弟子受俎，降自西階以東。……大夫取俎，還授弟子。弟子以降自西階，遂出授從者。（《儀禮》，卷 13，頁 143-144）

賓取俎授司正的同時，主人與大夫亦取俎，授弟子，「經特各終言其事耳，非有先後也」⁶⁵。同時進行的儀節，表現在文字上不得不有先後，二者不完全對應。其二，文字敘述、禮儀程序二者之間的差參。如《儀禮》記載辭洗、盥手的先後順序，各篇不一。沈文倬比較〈鄉飲酒〉、〈鄉射〉、〈燕禮〉、〈大射〉辭洗儀節異同，認為辭洗是「辭其為己洗爵，非辭其盥手，又何嫌乎於未盥時辭洗也」，盥手是為了洗爵，是以不論辭洗是在盥手前還是盥手後，所辭者皆在於辭洗爵之事，不宜從其先後，曲生枝節。⁶⁶申言之，《儀禮》的編寫者未留意敘述的一致性，或者辭洗與盥手雖然都是應行的禮節，但並無固定的先後順序。上述情形都可能造成文字敘述不完全反映禮儀進程。

由於文字敘述不一定完全對應禮儀，再加上歷來許多學者在肯定某條禮例的前提下，各自選擇不同的禮文解釋該條例或提供的禮文證據有限，以致爭議不斷，進而影響禮例的實質應用。針對這類情形，下文先以三條禮例說明禮文取捨紛歧，但考察之後，仍具有相當程度的結果，可供參考。其次，舉二條禮例說明儀文證據不足，以致影響禮文認知，並降低禮例解經的效力。

例一：凡解牲之法，體解為二十一體。

〈少牢饋食禮〉「將祭，即位設几，加勺載俎」章，「佐食二人上利升羊載右胖，髀不升，肩、臂、臑、膊、骼、正脊一、脰脊一、橫脊一、短脅一、正脅一、

⁶³ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例中》，卷 4，頁 216-217。

⁶⁴ 清·胡培翬：《儀禮正義·特牲饋食禮》，第 3 冊，卷 36，頁 2194。

⁶⁵ 清·胡培翬：《儀禮正義·鄉射禮》，第 1 冊，卷 9，頁 608。

⁶⁶ 沈文倬：〈蒍闡述禮〉，《蒍闡文存——宗周禮樂文明與中國文化考論》，下冊，頁 643-644。

代脅一，皆二骨以並。」鄭注：

凡牲體之數及載，備於此。（《儀禮》，鄭注，卷 47，頁 562）

鄭玄雖然指出牲體之數備於〈少牢饋食禮〉此章，但用語簡明，致使後人看法分歧。以下就目前所見分為兩類：

其一，賈公彥提出牲體二十一算法：前體肩、臂、臠，左右肢共六；後體膊、脠，左右肢共四；短脅、正脅、代脅，左右兩相為六；加上脊之三體，則總數為十九。此十九體，正祭可薦於神俎。若再加上不薦於神尸的二髀，則通為二十一體。⁶⁷宋人陳祥道承之，⁶⁸而清人凌廷堪更據此括例為「凡牲二十一體，謂之體解」。⁶⁹

其二，根據〈少牢〉經文所載的俎體，朱子提出二十一體應去兩髀，加入兩脾。⁷⁰敖繼公承其說。⁷¹褚寅亮⁷²、秦蕙田等人轉從正體的觀念著眼，認為髀附於髀，非牲體之正，應去之；而「兩脾雖以近竅之故，賤之而不升，然究屬正體」，因此脾應在二十一體之列。⁷³

綜合上述兩方面的說法，其差異在於應包含犧牲兩後蹄的髀，還是後大腿近臀處的脾。賈公彥等人因脾近竅賤，故不計，而將兩髀納入二十一體，但不置於俎。朱子等人則從「牲體之正」的觀點著眼，脾雖賤，但仍屬「軀幹」而非四肢末端；同時，經文亦不乏使用脾為俎者，故將脾計入二十一體。⁷⁴

今觀二說，若二後蹄的髀列為二十一體，則上述〈少牢饋食禮〉經文明言「脾」不符。敖繼公也指出：

⁶⁷ 賈公彥：「案此經即折前體肩、臂、臠，兩相為六。後體膊、脠，兩相為四。短脅、正脅、代脅，兩相為六。脊有三，摠為十九體，唯不數髀二，通之為二十一體。二髀，正祭不薦於神尸，故不言。是牲體之數，備於此。」見《儀禮·少牢饋食禮》，賈疏，卷 47，頁 563。

⁶⁸ 宋·陳祥道：「二髀，正祭不薦於神尸、主人之俎。兩脾，不升於主人、主婦之俎。臠，不升於吉祭之俎。（自注：〈士虞〉祝俎脾、脰。）則祭之所用者，去脾、臠而二十有一，去二髀而為十九矣。」見氏著：《禮書》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 130 冊，卷 77，頁 493。

⁶⁹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例下》，卷 5，頁 273。

⁷⁰ 宋·朱熹：《儀禮經傳通解》，收入《朱子全書》，第 2 冊，卷 1，頁 66-67。

⁷¹ 元·敖繼公：《儀禮集說》，收入《經志堂通解》，第 33 冊，卷 15，頁 19316。

⁷² 褚寅亮說：「蓋髀附於髀，可析可合，不得為體。經明言脾不升，則脾是體之一，安得去之而取髀乎？」見氏著：《儀禮管見·十六》，收入《續清經解三禮類彙編》，卷 186，頁 1211。

⁷³ 清·秦蕙田：「正脊之前，肩之上當頸處，謂之脰，亦謂之臠。髀之下，後足之末，近蹄者謂之髀。臠一而髀兩，皆不在正體之數。……兩脾雖以近竅之故，賤之而不升，然究屬正體。通數之得二十一體，則牲體之數備矣。」《五禮通考·吉禮》，卷 111，頁 9 下-10 上。

⁷⁴ 如胡培翬認為：「此經升鼎載俎，歷序牲體，皆不及髀。賈疏乃去兩脾，而通二髀為二十一體，與經不合。陳氏祥道沿其誤，朱子嘗辨之。後儒（筆者按：指凌廷堪）仍有取陳說者，以經言脾不升也。然脾雖不升於神俎，而〈士虞〉、〈特牲〉、〈少牢〉祝俎皆用。若髀，亦不升於神俎也。」見氏著：《儀禮正義·少牢饋食禮》，第 3 冊，卷 37，頁 2268。

殼非正體，折肱之下而取之，故云殼折。凡牲固皆折也。然經文之例，其先言體，乃言折或單言折者，必非正體若全體者也。⁷⁵

牲體皆肢解（折），但不意味折者皆為正體。因此，殼非牲之正體。再從「牲體」前貴後賤來看，骨體分成二十一體後，別為前貴後賤，即前肢的肩貴於後肢的髀；同一肢體中，又以近脊者為貴，如前肢可分為肩、臂、臑三部分，肩近脊，以肩為貴，臂次之，臑為下。那麼，殼為兩後蹄，屬軀幹之末，賤於後大腿近臀處的髀，亦不宜屬正體。〈鄉飲酒禮·記〉載不同身分者的俎實為：⁷⁶

賓：脊、脅、肩、肺。

主人：脊、脅、臂、肺。

介：脊、脅、肱、胛、肺。

賓、主皆用前肢，然賓用肩，主人用臂，即有尊卑之分。介用後肢的胛，可見其序位在賓、主之後。⁷⁷俎實的貴賤相應於使用者身分，潛藏擬人化的思維，⁷⁸更進一步地說，是社會秩序具體而微的展現。⁷⁹因此，根據經、注的說法，及骨體前貴後賤的觀點，當以朱子去兩殼加入兩髀的說法為是。

例二：凡當盛禮者，以充美為敬；非盛禮者，以見美為敬，禮尚相變也。

〈聘禮〉聘享「公側授宰玉，裼，降立。」鄭注：

裼者，免上衣，見裼衣。凡當盛禮者，以充美為敬；非盛禮者，以見美為敬，禮尚相變也。……凡禮裼者，左。（《儀禮》，鄭注，卷 20，頁 244）

古代男子穿著上衣下裳，鄭玄認為「裼」，指去除上衣之外服，露出裼衣。以是，「裼」有二層意思：就衣物而言，指裼衣；就穿著狀態而言，指脫去外服，露出裼衣。唐代賈公彥、孔穎達，均賡續鄭說。⁸⁰清代學者則迭出新見，如金榜認為掩合上衣謂之中衣，袒上衣而露見內層的錦衣、絞衣、素衣之類，謂之「裼衣」；

⁷⁵ 元·敖繼公：《儀禮集說》，收入《經志堂通解》，第 33 冊，卷 15，頁 19316。

⁷⁶ 《儀禮·鄉飲酒禮·記》，卷 10，頁 103。

⁷⁷ 介俎「肱、胛」的肱為衍字，詳見第參章第一節「尊者俎尊骨，卑者俎卑骨」條。

⁷⁸ John O'neil 指出：「人類身體是怎樣作為一種智慧和評判的源泉，導致了那些大大小小的擬人論秩序的形成——正是這些秩序支撐著我們的社會、政治和經濟結構體系。」可參。見氏著，張旭春譯：《五種身體》（臺北：弘智文化事業有限公司，2001 年 8 月初版一刷），頁 3。

⁷⁹ 睡虎地秦簡出土日書〈人字篇〉，以春夏、秋冬的出生季節，配合干支時辰，繪於人形圖象，以占人生子吉凶。其中，也表露出以人體軀幹之中為貴的思維：「其日在首，富貴難勝。夾頸者貴，在奎者（筆者按：指人的髀部）富。在腋者愛。在手者巧盜，在足下者賤，在外者奔亡。」以首、頸、髀為富貴，手足為賤，可知以軀幹為主要的想法，在人體、牲體皆同。〈人字篇〉的釋讀參劉樂賢：〈秦漢睡虎地日書〈人字篇〉研究〉，《江漢考古》（1995 年第 1 期），頁 58-61。

⁸⁰ 如賈公彥按照季節冷暖的不同，由裡到外說明古人禮服的穿著，冬季為襯身禪衫、襦袴、裘、裼、上服；夏季為絺綌、中衣、上服；春秋兩季為袷褶、中衣、上服。冬季時若由衿前呈露出裼衣，亦謂之袒。易言之，賈氏認為裼為衣之名，袒為衣著的狀態。孔穎達以為夏月衣葛，其上有裼衣、襲衣、常著之服如皮弁之屬，以其為衣著名稱。但孔氏同時指出「若開此皮弁及中衣，左袒出其裼衣，謂之為裼」，則屬衣著狀態。見《儀禮·聘禮》，賈疏，卷 20，頁 244。《禮記·曲禮》，孔穎達正義，卷 4，頁 71。

中衣、裼衣異名同物。⁸¹蔡德晉提出裼為捲正服之袖，「襲」為復衣也，故裼、襲皆為衣著狀態，又指出「裼」為裼衣。蔡氏綜合衣物之名與衣著狀態，同於鄭玄、孔穎達，然捲正服之袖之說則異。⁸²凌廷堪遵從鄭玄的說法，指出：「凡袒裼皆左，在衣謂之袒，在裘謂之裼」⁸³，並說：

〈大射〉言袒不言裼者，舉春秋以該冬夏也。〈聘禮〉言裼不言袒者，舉冬以該三時也。〈鄉射〉言袒不言裼者，《周禮》州長春秋以禮會民而射于州序，其時不用裘故也。〈覲禮〉言袒不言裼者，《周禮·大宗伯》：「秋見曰覲」，其時亦不用裘故也。〈覲禮〉並不言襲者，蓋其節文別見於三時禮中，故文不具也。⁸⁴

根據《儀禮》、《禮記·玉藻》、《周禮·春官·大宗伯》，按照季節服飾不同，凌氏認為袒與裼為一事，只因季節服飾不同而異名，相對於袒裼者，為襲。若如凌氏所言，則主人行袒襲的士喪禮，只能在春、夏、秋三季？還是別有一「主人裼襲」的士喪禮？而且袒襲、裼襲若只是季節的不同，那麼裼為「見美」的禮意，與喪禮大斂，主人「袒」為「大斂變也」⁸⁵的禮意，是否還存在？

針對前人說法，清人朱大韶逐一分梳袒、裼、襲，大要如下：其一，除了貼身衣物以外，古人著衣次序，由裡到外：夏季為葛→文飾之衣→禮服，冬季為裘→文飾之衣→禮服。其次，裼、襲為衣著的狀態，「非衣之名」。在（夏季）葛、（冬季）裘上加文飾之衣以為表，古代禮服皆直領，開左右襟，若禮服開而見此文飾之衣，稱「裼」，表示處於裼的狀態。襲，掩也，以禮服掩蓋所裼之衣則曰襲，非別有一衣曰襲。因此裼、襲表示衣著的狀態。其三，裼、襲的禮意。參照《禮記·玉藻》，「弔則襲」，不盡飾也；「君在則裼」，盡飾也。朱氏認為裼之義，主於盡飾。裼順裘色，於衣則見其美，可以想見其裘之美，故裼「與見美義同」。又，《禮記·玉藻》云：「禮不盛，服不充」，禮之極重者，襲，故以襲為充美。總之，一般以裼表示敬意，襲則為大禮。其四，袒。左袒指脫左袖，露其肩臂（仍有衣物），並將左袖插於右腋下之帶。肉袒則無衣，直接呈露出左肩臂。如射禮左袒「袖寬恐礙弦」，故袒而加拾韝於繻上。射禮君在則肉袒，喪禮亦肉袒。其五，〈士虞禮〉之鉤袒，則為卷袖。⁸⁶此說從各方面討論袒、裼、襲的禮文與禮意，相當完備，筆者以為可從。

據朱氏之說，「凡當盛禮者，以充美為敬；非盛禮者，以見美為敬」意指盡

⁸¹ 清·金榜：《禮箋》，收入《續修四庫全書》，第109冊，卷3，頁75。

⁸² 蔡德晉以「裼」為捲袖之說，出自朱大韶之說，筆者未見於《禮經本義》，當是蔡氏其他著作。裼衣，為衣物之名，見蔡德晉：《禮經本義》，《景印文淵閣四庫全書》，第109冊，卷9，頁623。

⁸³ 清·凌廷堪：《禮經釋例·器服之例下》，卷12，頁631。

⁸⁴ 清·凌廷堪：《禮經釋例·器服之例下》，卷12，頁632。

⁸⁵ 《儀禮·士喪禮》，鄭注，卷37，頁434。

⁸⁶ 清·朱大韶：《實事求是齋經義》，卷1，頁285-289，「駁蔡氏裼襲袒說」。按：以袒、襲為服制儀節，而非衣名者，清人孫希旦之說同，見氏著：《禮記集解·曲禮下》，卷5，頁107、109。

飾、見美之裼，以彰顯君子風采，是為「曲敬」；襲為充美，服儀完備整齊，突顯氣象莊重、敬慎禮儀，此為「禮盛者，服充，大事不崇曲敬」⁸⁷。服飾的變化相應於禮儀場合，更顯現出「禮以別異」的誠敬態度。

參朱大韶之說，可以發現「裼襲」、「袒襲」各為一組服儀語彙。裼襲，以衣著之盡飾或整齊莊重，表示誠意。用襲的情形，除了上述的弔、聘禮外，《禮記·玉藻》尚載尸襲、執玉龜襲，孔穎達認為充美、見美涉及的是表達敬意的二種方式：以質為敬，如子於父母，著重先天的親親之情，故不裼；以文為敬，如臣之於君，主於後天的忠義、尊卑，故以裼為敬。⁸⁸孫希旦總結說：「凡行禮以裼為常，其襲者皆有為為之也。」⁸⁹相對於裼，襲是因應特定情形的服飾變化。

另一組「袒襲」的對照，為脫左袖衣物或呈露左肩臂的「袒」，及衣著完整的「襲」，二者相對，表示執行某類儀節與否。射禮中，將射者袒，射畢者襲（詳見下條「凡事升堂乃袒」條）。且射禮中是否左肉袒，依身分高低而定，如：

大夫與士射，袒纁繻。（鄭注：「不肉袒，殊於耦。」）

君袒朱襦以射。（鄭注：「君尊。」）

君在，大夫射則肉袒。（鄭注：「不袒纁繻，厭於君也。」）⁹⁰

射禮的肉袒是相對性的：若大夫與士射，三耦則肉袒；若君在，則大夫亦肉袒。⁹¹

此外，士人喪禮亦以袒、襲象徵儀節起始點。賈公彥指出「括髮據正主人，齊衰已下皆以免代冠，以冠不居肉袒之禮故也。」⁹²朱大韶認為喪禮肉袒蓋承賈氏之說。清人王士禛說：

蓋有勞事、敬事則袒，以致其不安，便其運動，而因以為行禮之節，故《檀弓》云：「有所袒，有所襲，哀之節也。」⁹³

當進行有關移動尸體、柩車等儀節，主人「袒」，不僅表示內心的不安，亦便於行禮。事畢，主人襲。茲整理如下表：

附表 16：《儀禮》士喪禮所見主人袒襲情形

⁸⁷ 《禮記·玉藻》，鄭注，卷 30，頁 567。

⁸⁸ 《禮記·玉藻》，孔穎達正義，卷 30，頁 559。

⁸⁹ 清·孫希旦：《禮記集解·玉藻》，中冊，卷 29，頁 808。

⁹⁰ 《儀禮·鄉射禮·記》，卷 13，頁 150、152。

⁹¹ 與大夫為耦之士，經、注皆未載袒否，凌廷堪認為士射亦當有衣，不肉袒，「但不必定以纁繻朱襦，故不言耳。……若肉袒及右袒，則經必特言之。」見凌廷堪著：《禮經釋例·器服之例下》，卷 12，頁 632。

⁹² 《儀禮·喪服》，賈疏，卷 34，頁 397。

⁹³ 清·王士禛：《儀禮紉解》，《續修四庫全書》，第 88 冊，卷 12，頁 260-261。按：華學泉也說：「凡動變皆袒，於事變也。」見胡培翬：《儀禮正義·喪服》，第 2 冊，卷 25，頁 1588。

篇名	章名與經文	備注	卷	頁
士喪禮	「飯含」章，「主人出，南面，左袒，……又實米唯盈。主人襲，反位。」	鄭注：「襲，復衣也。」 飯含時，主人袒，禮畢，襲。	36	421
士喪禮	「小斂俛尸」章，「主人髻髮，袒。……（主人）即位，踊，襲，經于序東，復位。」	小斂俛尸，主人袒，禮畢而襲。	36	426
士喪禮	「大斂」、「殯」章，「主人及親者升自西階，出于足，西面袒。……祝取銘置于肆。主人復位踊，襲。」	鄭注：「袒，大斂變也。」 大斂帷堂，主人袒，殯畢復襲。	37	434-435
士喪禮	「君臨視大斂」章，「主人出迎于外門外，見馬首，不哭，還，入門右，北面，及眾主人袒。……主人哭，拜送，襲，入即位。」	君若臨視大斂，主人袒，禮畢送君後，主人襲。	37	436-438
既夕禮	「啟殯」、「遷柩朝祖」章，「主人拜賓，入，即位袒。……主人踊無算，降，拜賓，即位，踊，襲。」	啟殯，主人袒，於祖廟既設柩，主人襲。	38	449-450
既夕禮	「將朝祖，先載柩，飾柩車」章，「主人入，袒。乃載，踊無算。卒束，襲。」	將祖而飾柩車時，主人袒，飾畢復襲。	38	452
既夕禮	「還柩車，設祖奠」章，「主人要節而踊，袒。……乃祖，踊，襲。」	還柩車設祖奠，主人袒，既奠則襲。	38	455
既夕禮	「國君贈禮」章，主人「及眾主人袒。……主人送于外門外，拜，襲，入復位，杖。」	國君贈禮，主人袒，禮畢襲。	39	461-462
既夕禮	「柩車發行」章，「主人袒，乃行，踊無算。出宮，踊，襲。」	鄭注：「袒為行變也。」 柩車將行，主人袒乃行，柩車出宮則襲。	39	466
既夕禮	「窆柩、藏器葬事畢」章，「主人袒，……及窆，主人哭，踊無算，襲。」	至于壙下葬，主人袒，埋葬後復襲。	40	471

例三：凡事升堂乃袒。

〈鄉射禮〉取矢委楅，第一番射事畢，「司馬由司射之南，退，釋弓于堂西。襲，反位。弟子取矢，北面坐，委于楅，北括，乃退。司馬襲，進，當楅南，北面坐，左右撫矢而乘之。」鄭注：

上既言「襲」矣，復言之者，嫌有事即袒也。凡事升堂乃袒。（《儀禮》，鄭注，卷 12，頁 127）

鄭玄以為經文兩言司馬「襲」，在於避免讀者認為司馬有所從事即袒，故重複說明司馬為「襲」的狀態。同時，發凡指出司馬因事升堂時，乃袒。賈公彥進一步說明司馬即使堂下有事，亦不袒，而「司射不問堂上、堂下，有事即袒。司馬與

司射遞行事，恐同，故明之也。」⁹⁴簡言之，賈氏認為司馬與司射袒襲的時機各不相同。

鄭玄所謂「凡事，升堂乃袒」、賈公彥「有事即袒」，皆指明「事」與「袒」之間的關聯。清人凌廷堪接續鄭、賈之說，從「事」與「袒」的角度括例為：

凡有事于射則袒，無事于射則襲。⁹⁵

一方面將「事」定義為射事：所謂「有事于射」包括三耦與賓、主人等在射前準備時「袒」、司射請射、司馬命去侯取矢，以及罰爵時，勝者「袒」；「無事于射」則指卒射退各項射器、向獲者等人獻酒、請樂射，以及不勝者「襲」飲酒。可見凌氏將袒、襲的行為者，擴大為司馬、司射、與射者、勝者及不勝者。⁹⁶

凌氏詮釋鄭玄、賈公彥等說的「事」為射事，其定義有助於後人理解其意涵。然而，就敘述而言，凌氏僅列舉禮文，並未能清楚劃分「有事於射」與「無事於射」的界限，及其與袒、襲的關係。如〈鄉射禮〉司馬命去侯訖、〈大射〉司馬正命去侯訖，皆襲。事實上射者「去侯」之後，射禮即將開始，為何將此視為「無事於射」？又如第三番射為「請以樂節射」，〈鄉射禮〉載司射「襲」，異於前二輪射事，凌氏解讀第三番射為禮射，所講求者不在「能中」，「故袒襲不相因而相變也」。⁹⁷但是〈大射〉載司射獻釋獲者畢，「袒決遂」，接著向公請求開始第三番射事，其儀節「如初」。⁹⁸如此一來，同樣是以樂節射，〈鄉射禮〉之司射襲，而〈大射〉之司射袒，凌氏未解釋箇中原由，亦使袒襲與射事的關係模糊。

鄭、賈所言，與司馬、司射等行禮者有關，因此清人黃以周轉從行禮對象著眼，認為「凡有事於射耦，不論堂上堂下，皆袒；有事於有司，堂上袒，堂下襲」。⁹⁹就黃氏所舉的例證，所謂「有事於射耦」的行為者，指司射；「有事於有司」指司馬，而袒的意涵在於「示武」。¹⁰⁰黃氏「示武」說提供解讀射禮的線索。然而，〈鄉射禮〉第一番射事畢，司馬於「堂下」命「弟子」設楅，為袒，而〈大射〉第一番射司馬在堂下命小臣師設楅，亦袒；設畢，司馬「說決拾，襲」。¹⁰¹此為司馬「有事於有司，堂下襲」的反證，與黃說不符。

那麼，當如何理解射禮中袒、襲的問題？如果暫時不論身分問題，轉從與「袒」同時並行的儀節來觀察所謂的「事」，可以發現射禮中除了飲不勝者外，**凡執弓者皆袒**。由於執弓皆袒，經文中對於執弓、釋弓的強調，甚至高過袒襲。如〈鄉

⁹⁴ 《儀禮·鄉射禮》，賈疏，卷 12，頁 127。

⁹⁵ 清·凌廷堪：《禮經釋例·射例》，卷 7，頁 365。

⁹⁶ 清·凌廷堪：《禮經釋例·射例》，卷 7，頁 365-366。

⁹⁷ 清·凌廷堪：《禮經釋例·射例》，卷 7，頁 366。

⁹⁸ 《儀禮·大射》，卷 18，頁 216。

⁹⁹ 清·黃以周：《禮書通故·射禮通故第二十五》，第 3 冊，頁 1134。

¹⁰⁰ 清·黃以周：《禮書通故·射禮通故第二十五》，第 3 冊，頁 1134。

¹⁰¹ 《儀禮》〈鄉射禮〉，卷 12，頁 126；〈大射〉，卷 17，頁 204。

射禮〉第二番、第三番射，經文載司馬升堂命去侯，不言袒襲，但降堂時，卻特別說明「釋弓反位」¹⁰²，足證執弓的重要性及其與袒的可能連繫。而飲不勝者時，不勝者「襲」而執弓，則為因其敗，故以之示不武，為特殊情形。總之，執弓與否，是決定袒襲的關鍵。

就射者而言，三耦¹⁰³、賓與主人、眾賓，乃至遵者或公，皆於執弓取矢與執弓射箭時，左袒。

射禮的兩位重要執行官司射與司馬。司射之職：請射、命弟子納射器、比耦、命射者拾取弓矢、誘射、命射、告卒射、請釋獲、視算、飲不勝者、獻獲者、命退射器。命令的對象涵蓋了三耦、有司、弟子與眾賓。司射大部分的時間都是袒執弓，其釋弓的時刻有三：視算、設豐、獻釋獲者，皆於堂下、皆在射事暫告一段落時。唯獨〈鄉射禮〉第三番射，司射「去扑，襲，升，請以樂樂于賓。」¹⁰⁴司射「襲」而請射，與前兩番射事異。敖繼公認為「司射惟去扑耳，其決、遂、執弓、挾矢自若也，似不宜襲，此言『襲』蓋衍文。」¹⁰⁵據〈大射〉第三番射事，司射亦袒而請射，則〈鄉射禮〉之「襲」為衍文的可能性較高，而非凌廷堪所認定的因禮射而襲。

相對地，司馬大部分都處於襲的狀態。司馬之職務：命張侯倚旌、命執旌負侯、命去侯、射事畢命取矢、命設楅、乘矢、獻獲者、命退射器，多與射事前後的設備、庶務相關，類似設備組。從職務與命令對象看來，司馬不主管射箭者及其禮儀，命令的對象為主要是有司與弟子。司馬在三種情形下，袒執弓：其一，在「堂上」命去侯，是對有司正式宣告射禮即將開始。其二，在「堂上」命取矢，則為射禮結束後命令三耦等收拾箭。其三，司馬在「堂下」命設楅亦袒，為命取矢後延續的職務，所拾之矢當置於楅，故亦袒。從堂上堂下的位置來看，司馬升堂時，皆袒，因此鄭玄說：「凡事升堂乃袒。」對照〈鄉射禮·記〉說：「司馬無事不執弓」¹⁰⁶，亦可見袒與執弓的關連性。

就鄭玄隨文注釋的立場來看，「凡事，升堂乃袒」自是司馬無疑。但因鄭玄此例用語籠統，不僅省略主詞，亦未詳述所謂「事」係為何事，雖經賈公彥進一步比較司馬與司射之別，但仍招來後代學者議論紛紛，謹討論如上。

¹⁰² 《儀禮·鄉射禮》，卷 12，頁 129、135。

¹⁰³ 鄭注：「(三耦)必袒決遂者，明將有射事。」《儀禮·鄉射禮》，鄭注，卷 12，頁 128。

¹⁰⁴ 《儀禮·鄉射禮》，卷 12，頁 135。

¹⁰⁵ 元·敖繼公：《儀禮集說·鄉射禮》，《通志堂經解》，第 33 冊，卷 5，頁 19012。胡培翬亦從敖氏所言，見氏著：《儀禮正義·鄉射禮》，第 1 冊，卷 9，頁 594。按：若就執弓皆袒的觀點來看，〈鄉射禮〉第三番射的「襲」字確實如敖繼公所說為「衍文」，那麼盛世佐不以「襲」字為衍，而從文武之別，指出「樂，文事也，故請樂則襲」，以及黃以周認為樂為文事，「為尚文事，故變其例而襲升」便無法成立。見清·盛世佐《儀禮集編》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 111 冊，卷 9，頁 361。清·黃以周：《禮書通故·射禮通故第二十五》，第 3 冊，頁 637。

¹⁰⁶ 《儀禮·鄉射禮·記》，卷 13，頁 149。

附表 17：〈鄉射〉、〈大射〉所見司射袒襲的記載

射次	〈鄉射〉司射	卷	頁	〈大射〉司射	卷	頁
第一番射	司射請射，「袒、決、遂，取弓于階西。」。	12	117	司射於堂下阼階前，請納射器、誓射、比耦，「袒、決、遂，執弓，挾乘矢」。	17	201
第一番射	司射「不釋弓矢，遂比三耦於堂西」。	12	118			
第一番射	司射堂上誘射。 ¹⁰⁷ 按：射箭則袒。	12	124	司射誘射「搯三挾一个」。按：射箭則袒。	17	202
第一番射	司射誘射畢，執弓降堂，「適堂西改取一个挾之」。鄭注：「不射而挾之，示有事也。」按：仍袒。	12	125-1 26	司射誘射畢，「適堂西改取一个挾之。」按：仍袒	17	202
第一番射	第一番射事畢，司射去扑升堂，告卒射。按：未見釋弓、襲。	12	126	第一番射事畢，司射於堂下，告卒射。按：未見釋弓、襲。	17	204
第二番射	司射請射比耦，倚扑于階西，升堂。按：未見釋弓、襲。	12	127	司射請射、比耦。按：未見釋弓、襲。	17	204- 205
第二番射	司射命三耦拾取矢。按：未見襲。	12	129	司射命三耦拾取矢。按：未見釋弓、襲。	17	205
第二番射	司射「作射如初」按：未見釋弓、襲。	12	129	司射「作射如初」、請釋獲于公。按：未見釋弓、襲。	17	205- 206
第二番射	司射「猶挾一个」，請釋獲于賓。鄭注：「司射既誘射，恒執弓挾矢以掌射事，備尚未知，當教之也。今三耦卒射，眾足以知之矣，猶挾之者，君子不必也。」按：	12	129			

¹⁰⁷ 清人張爾岐對於第一番射的數法，有二種：就狹義而言，第一番，為三耦之射，獲而不釋者。司射誘射，因屬示範性質，故不列入其中。就廣義而言，「司射請射于賓，命弟子納射器，比三耦，司馬命張侯，又命倚旌、樂正遷樂器，三耦取弓矢，司射誘射，乃作三耦射，司馬命設楅取矢，凡九節，射之第一番也。」（《儀禮鄭注句讀·鄉射禮第五》，頁 178）司射誘射，可列入第一番射中。由於本文旨在討論射禮的袒襲，因此從寬看待司射誘射的定位。此承葉國良師提示，特此致謝。

	據此，則上述禮節，司射皆袒。					
第二番射				司射告射於公。按：未見釋弓、襲。	18	211
第二番射	司射「釋弓，去扑，襲」，堂下視算。	12	131	司射「釋弓，去扑，襲」，堂下視算。按：據此，則上述禮節，司射皆袒。	18	212
第二番射	司射於堂下西處，命弟子設豐。按：仍襲。	12	131	司射於堂下西處，命設豐。按：仍襲。	18	213
第二番射	司射「袒、執弓，挾一个」，命飲不勝者。	12	131-1 32	司射「袒、執弓，挾一个」，命飲不勝者。	18	213
第二番射	司射適階西「釋弓矢，去扑，說決、拾，襲」，獻釋獲者。	12	133	司射「釋弓，說決，拾，襲」，獻釋獲者。	18	216
第二番射	司射適堂西，「袒決遂，取弓，挾一个」，反位。	12	134	司射獻釋獲者畢，「袒、決、遂，取弓，挾一个」，反位。	18	216
第三番射	司射請射、命耦。按：則袒。	12	134	司射倚扑於階西，於阼階下北面請射于公，「如初」。按：言「如初」則袒。	18	216
第三番射	司射使眾人拾取矢。按：則袒。	12	134	小射正使眾人拾取矢，「如初」。	18	216
第三番射	司射去扑「襲，升，請以樂節射」。按：敖繼公以此「襲」字為衍文。	12	135	司射「猶挾一个，以作射如初」，請以樂節射。按：則袒。	18	217
第三番射	釋算告獲「司射釋弓，視算，如初」。按：此時當襲。	12	135	「司射釋弓，視算，如初」。按：言「釋弓」、「如初」，則司射襲。	18	218
第三番射	司射命弟子設豐。按：仍襲。	12	135	司射命弟子設豐。按：仍襲。	18	218
第三番射	司射「袒、決、遂，左執弓，右執一个」，命拾取矢如初。按：據下文，可知此時袒。	12	136	司射「袒、決、遂，左執弓，右執一个」，命拾取矢如初。按：至此袒。	18	218
第三番射	拾取矢畢，司射「釋弓，去扑，說決、拾，襲，反位」。	12	136	拾取矢畢，司射說決、拾、襲。	18	218
第三番射	司射於堂下命釋獲者退中與算。	12	136	司射於堂下命釋獲者退中與算。	18	218

附表 18：〈鄉射〉、〈大射〉所見司馬袒襲的記載

射次	〈鄉射〉司馬	卷	頁	〈大射〉司馬	卷	頁
第一番射	司馬於堂下命張侯、倚旌於侯中。按：未言袒襲，則仍襲。	11	118	司馬師於堂下命執旌負侯。按：未言袒襲，則仍襲。	17	202
第一番射	司馬適堂西「不決遂，袒，執弓。」升堂，命去侯。去侯畢，釋弓、襲於堂下，反位。	12	125	司馬正「袒決遂，執弓。」升堂，命去侯。去侯畢，釋弓、襲於堂下，反位。	17	203
第一番射	第一番射事畢，司馬適堂西，「袒，執弓」，升堂，命取矢。	12	126	第一番射事畢，司馬正「袒決遂，執弓」，升自西階，命取矢。	17	204
第一番射	第一番射事畢，司馬命降自西階，適堂前北面，立於所設楅之南，「命設楅」，按：據下文，可知此時仍持弓，袒。	12	126	第一番射事畢，司馬正降自西階，命設楅，「以弓為畢」。按：仍袒。	17	204
第一番射	既設楅，司馬降堂，「釋弓於堂西，襲」，反位。	12	127	既設楅，司馬正適次，「釋弓，說決、拾，襲」，反位。	17	204
第一番射	司馬襲，當庭中之楅坐，乘矢。	12	127	司馬師坐，乘矢。按：未言袒襲。	17	204
第一番射	若取矢不備，司馬「又袒、執弓如初」，升堂，命復求矢。	12	127	若矢不備，司馬正「又袒，執弓」，升堂，「命取矢如初」。	17	204
第二番射	司馬命去侯，「降，釋弓」。按：釋弓則襲。	12	129	司馬命去侯，「如初」。「司馬降，釋弓，反位」。按：言「如初」，則袒。	17	205
第二番射				公將射，司馬師命負侯者執旌而俟。公準備妥當，司馬師升堂，「命去侯如初」，命畢，降堂，「釋弓，反位」。按：賈公彥以為司馬師揚弓「命去侯」，若然，則司馬師命去侯時，當執弓、袒，降時乃釋弓、襲。	18	211
第二番射	第二番射事畢，司馬「袒、決、執弓」，升堂，	12	130	第二番射事畢，司馬「袒，執弓，升」命取矢、以旌負侯，「如	18	212

	「命取矢如初」。			初」。		
第二番射	司馬命畢，「降，釋弓，反位。」按：釋弓則襲。	12	130	司馬命畢，降堂，「釋弓如初」。	18	212
第二番射	第二番射事畢，司馬於堂下乘矢如初。按：言「如初」則襲。	12	131	第二番射事畢，司馬正撫矢。	18	212
第二番射	射畢，司馬於堂下獻獲者。按：未言袒襲。	12	132-133	司馬正於堂下獻服不。司馬師獻隸僕人與巾車、獲者。按：未言袒，則仍襲。	18	214
第三番射	司馬升堂，命去侯；降堂，「釋弓反位」。按：釋弓則襲。	12	135	將射，司馬升堂，命去侯，「降，釋弓，反位。」按：升堂命去侯時袒，降堂；釋弓則襲。	18	217
第三番射	射畢，司馬升堂「命取矢」，降堂，「釋弓，反位」。按：釋弓則襲。	12	135	射畢，司馬升堂，命取矢，「降，釋弓，反位。」按：升堂命取矢，袒；釋弓則襲。	18	218
第三番射	司馬乘矢，「如初」。按：言「如初」則「襲」。	12	135	射畢，司馬師乘矢，「如初」。按：言「如初」則襲。	18	218
第三番射	司馬於堂下命去旌、楅等射器。按：未言袒襲。	12	136	司馬正於堂下命退楅，司馬師命獲者退旌與薦俎。按：未言袒襲。	18	218

例四：凡下未拜，有二：或禮殺，或君親辭。君親辭則聞命即升，升，乃拜，是亦不言成拜。

此見於《儀禮·燕禮》鄭注。¹⁰⁸《禮經釋例》已詳舉經文說明臣子在堂下向國君行再拜稽首，¹⁰⁹此不重複。本文所欲探討的是貫串鄭玄《儀禮注》、賈公彥《儀禮疏》、凌廷堪《禮經釋例》的儀文證據與成拜的認定。

1· 儀文證據不足

此說為鄭玄所揭示，須同時對照數段〈燕禮〉「公酬賓，賓酬大夫，遂成旅酬」章的經文、鄭注，方能完整呈現鄭玄的意思。

（1）公坐取大夫所饔餼，興以酬賓。賓降，西階下，再拜稽首。公命小臣辭，賓升，成拜。公坐奠饔，答再拜。

鄭注：「升，成拜，復再拜稽首也。先時君辭之，於禮若未成然。」（《儀禮》，鄭注，卷 14，頁 165）

¹⁰⁸ 《儀禮·燕禮》，鄭注，卷 14，頁 165。

¹⁰⁹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷 1，頁 93-95。

(2) (筆者按：公) 執觶興，立卒觶。賓下，拜。小臣辭，賓升，再拜稽首。公坐奠觶，答再拜。

鄭注：「不言成拜者，為拜故下，實未拜也。下不輒拜，禮殺也。此賓拜於君之左，不言之者，不敢敵偶于君。」(《儀禮》，鄭注，卷 14，頁 165)

(3) 公有命，則不易不洗。(筆者按：賓) 反升，酌膳觶，下，拜。小臣辭。賓升，再拜稽首。公答再拜。

鄭注：「下拜，下亦未拜。凡下未拜有二：或禮殺，或君親辭。君親辭則聞命即升，升乃拜，是亦不言成拜。」(《儀禮》，鄭注，卷 14，頁 165)

就鄭注所說，可分為兩組禮儀行為，如下所示：

組別	降堂的行為敘述	升堂的行為敘述
第一組	下，再拜稽首	升，成拜
第二組	下，拜	升，再拜稽首

鄭玄有鑑於同一套禮儀使用兩組不同的辭彙，因而提出說明：針對第一組，賓降堂「再拜稽首」，公辭之，則賓升堂，復行再拜稽首禮，稱為「成拜」。第二組，若賓降堂，「未拜或拜禮未卒」，公即辭之，則賓升堂完成此一儀節。相較於第一組賓降堂完成再拜稽首，第二組的賓拜禮未畢便升堂，因此經文稱為「下，拜」，而升堂後的拜禮，直書為「升，再拜稽首」。可知鄭玄以儀式的完成度作為區分標準，辨別經文何以使用「下，再拜稽首」與「升成拜」、「下，拜」與「升，再拜稽首」等不同語彙。同時，鄭氏也解釋賓降堂而未拜的原因：禮殺，或君親辭。

賈公彥進一步融合「禮殺」、「君親辭」之說，將臣拜君之禮分為三等：

凡臣拜於君有三等：初受獻拜於堂下，或親辭或遣小臣辭，成與不成如上說（筆者按：賈氏上文申述鄭玄之意）。至於酬酒，雖下堂拜未即拜，待君辭，即此下經云：「公坐奠觶，答再拜，執觶興，立卒觶。賓下，拜。小臣辭。賓升，再拜稽首。」鄭注云：「不言成拜者，為拜故下，實未拜也。下不輒拜者，禮殺也。」此篇末無算爵受公賜爵者，皆下席，堂上拜稽首，不堂下拜者，禮末又輕於酬時。(《儀禮·燕禮》，賈疏，卷 14，頁 165)

第一等為初受獻時，因君親辭之故，有成拜、不成拜的分別。此承鄭玄之說。第二等進入「酬酒」階段時，綜合君親辭和禮殺，出現降堂未拜的情形。第三等則為無算爵時，由於禮殺，因而君雖未辭，亦於堂上拜稽首。據此可知，鄭玄所說的「禮殺」為旅酬、無算爵。

凌廷堪則結合前人之說，括為二例：

凡臣與君行禮，皆堂下再拜稽首，異國之君亦如之。

凡君待以客禮，下拜則辭之，然後升成拜。¹¹⁰

二條禮例無「禮殺」一詞，然其內文則沿用鄭玄、賈公彥的說法，並區別為本國君臣、異國君臣兩類討論，得出相同的答案。

然而，編寫者確實希望透過二組辭彙的差異，顯示賓降堂拜禮的完成度？對照〈燕禮〉、〈大射〉經文或可略知一二。二篇經文中，公為卿、大夫舉行旅酬，多用「如初」二字減省儀節說明，無法引用討論。目前所見為士旅酬的部分：

(3) 賓降，洗，升，媵觚（筆者按：應為觶）于公，酌散，下，拜。公降一等，小臣辭，賓升，再拜稽首。公答再拜。（《儀禮·燕禮》，卷 15，頁 176）

(4) 賓降，洗象觶，升，酌膳，坐奠于薦南，降，拜，小臣辭。賓升，成拜。公答再拜。（《儀禮·燕禮》，卷 15，頁 176）

(5)（受者）降，更爵洗，升，酌膳，下，拜。小臣辭。升，成拜。公答拜。（《儀禮·燕禮》，卷 15，頁 176）

(6) 賓降，洗，升，媵觶于公，酌散，下，拜。公降一等。小臣正辭。賓升，再拜稽首。公答再拜。（《儀禮·大射》，卷 18，頁 219）

(7) 賓降，洗象觶，升，酌膳，坐奠于薦南，降，拜。小臣正辭。賓升，成拜。公答拜。（《儀禮·大射》，卷 18，頁 219）

(8)（筆者按：受賜者）降，更爵，洗，升酌膳，下，再拜稽首。小臣正辭。升，成拜。公答拜。（《儀禮·大射》，卷 18，頁 220）

第（3）條符合上述三位學者的說法，第（4）、（7）條，「降，拜」即「下，拜」。按照鄭玄的說法，「下，拜」是降堂而未拜或拜禮未卒，當公辭後，賓當「升，再拜稽首」。那麼第（4）、（5）、（7）條，用「升，成拜」顯然不符。而且，相較於獻禮，士行旅酬屬於禮殺的範圍，則升堂所行之禮應為「再拜稽首」，但第（4）、（5）、（7）、（8）條卻名為「成拜」，亦與鄭玄說法相悖。而第（5）與第（8）條，同樣敘述公賜爵於士，前者使用「下，拜」，後者使用「下，再拜稽首」，而升堂之後卻都是「成拜」，顯示經文與鄭注不符。禮文無法支持禮例「未下拜」之言，乃至影響其解經的可信度。不免令人思考究竟「成拜」的意思為何？

2·成拜的界定

清人黃以周認為「成拜」，在於「公答禮」的時機：

¹¹⁰ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷 1，頁 93-99。

凡臣拜堂下，君答拜，謂之成拜，與「降再拜稽首，公答拜」一例。若臣拜堂下，君客之，不答拜，使小臣辭，猶未成拜也，故升又拜，君答拜，謂之升成拜，與「升再拜稽首，公答拜」一例。若君辭時，即答拜，如〈燕禮〉、〈大射〉之徹褻，是已成拜矣，故不復言升成拜。經之通例如此。¹¹¹

黃氏指出：若賓降堂拜畢，公答拜，則禮成，謂之「成拜」；若賓降堂，不論再拜稽首禮是否結束，只要公辭或不答拜，則是「未成拜」，當賓升堂復行拜禮，公再答拜，則謂之「升成拜」。之所以如此複雜，乃因臣拜於堂下、君於堂上拜，是君臣正禮；若賓降階拜，而君不即答拜，待賓復升堂行拜，而後答拜，則是客禮。¹¹²黃說確有其洞見。

下文復參照其他記載，探討「成拜」的情形：

其一，《禮記·燕義》說：

君舉旅於賓，及君所賜爵，皆降，再拜稽首，升成拜，明臣禮也。君答拜之，禮無不答，明君上之禮也。（《禮記》，卷 62，頁 1022）

賓受國君舉旅，群臣受君賜爵，皆降堂、再拜稽首；君辭之，乃升堂完成拜禮。鄭玄所說的旅酬於「下未拜」，似未符合〈燕義〉所言。因此，應用「凡下未拜」的說法解經，仍值得商榷。

其二，參考《左傳》文公三年載晉國念及二年時陽處父無禮於魯公，請求改盟。魯文公以莊叔相禮，晉襄公以禮招待，賦〈菁菁者莪〉。莊叔相文公降階下拜，表示謝意，晉襄公亦降而辭謝，然後雙方「登，成拜」。¹¹³此可佐證「成拜」的判定，在於答禮的時機。《左傳》僖公二十八年，周襄王命晉文公為「侯伯」，晉文公再拜稽首，為諸侯向天子行再拜稽首的一般情形。若天子待之以客禮，則如僖公九年，周襄王命宰孔致胙於齊桓公，命「無下拜」。

其三，《儀禮》其他篇章記載「成拜」的情形：

〈聘禮〉「歸饗餼」章，「大夫東面致命。賓降，階西，再拜稽首，拜餼亦如之。大夫辭。升，成拜。受幣堂中西，北面。」（《儀禮》，卷 22，頁 262）

〈聘禮〉「賓問卿」章，「賓東面致命，大夫降階西，再拜稽首。賓辭，升，成拜。受幣堂中西，北面。」（《儀禮》，卷 22，頁 264）

〈覲禮〉「王賜侯氏車服」章，「大史述命，侯氏降兩階之間，北面，再拜稽首，升，成拜。大史加書于服上，侯氏受。」（《儀禮》，卷 27，頁 327）

上述三條，皆為國君或天子派使者致命。受者降階再拜稽首，使者傳達君命辭其下拜，故受者升「成拜」。由於「凡人為使，不當其禮」，使者不答拜，因此當受

¹¹¹ 清·黃以周：《禮書通故·相見禮通故第二十一》，第 3 冊，頁 969。

¹¹² 清·黃以周：《禮書通故·相見禮通故第二十一》，第 3 冊，頁 970。

¹¹³ 《左傳》文公三年，卷 18，頁 305。按：若晉侯未下堂辭謝，而於堂上，則類於君臣禮。

者升堂行拜後，此禮已成，得直接稱為「成拜」。

綜上所述，由於禮文的記載不足，產生相當大詮釋空間。鄭玄說：「不言成拜者，為拜故下，實未拜也，下不輒拜，禮殺也」¹¹⁴。〈燕禮〉、〈大射〉二篇，經文所言賓「升，成拜」、「升，再拜稽首」的差別，在於前者特別強調儀式的完成，而後者則側重於敘述賓的行動。二者偏重的角度不同，與賓下堂時是否完成拜禮或未拜無關。而且「成拜」的時間點，不在於賓或臣子單方面的行禮，乃在受禮者答拜的時機。因此從文字敘述的形式判斷賓降堂是否行拜，是有問題的。

例五：禮，敵者並授。

關於授受的說法，歷來多有爭議，為完整呈現學者的不同見解，雖以鄭玄的「禮，敵者並授」為題，亦同時探討相對受、訝受。下文首先說明鄭玄的觀點，其次，以凌廷堪為中心，列舉影響凌氏的敖繼公、繼承凌氏的胡培翬、反對凌氏的夏忻、黃以周等學者。最後，根據《儀禮》經文，嘗試討論授受禮。

（一）鄭玄對授受的論述

根據鄭玄《儀禮注》、《禮記注》，授受可分為兩類：

1. 並授受

並授受，指行禮者雙方面向相同的方向，行授受禮。鄭玄認為施行並授受的情形有二：

其一，是敵體之禮。《禮記·曲禮上》載：

凡遺人弓者，張弓尚筋，弛弓尚角，右手執簫，左手承弣，尊卑垂悅。若主人拜，則客還辟，辟拜。主人自受，由客之左，接下承弣，鄉與客並，然後受。（《禮記》，卷 2，頁 44）

鄭玄指出：

於堂上則俱南面。禮，敵者並授。（《禮記》，鄭注，卷 2，頁 44）

敵者在堂上行授受禮，同面。《儀禮·士昏禮》納采「（使者）授于楹間，南面。」鄭注：「南面，並授也」¹¹⁵，言其同面向。

其二，是臣子在國君面前，以同面向授受物。如〈聘禮〉授幣：「宰執書，告備具于君，授使者。使者受書，授上介。」鄭注：

其受、授，皆北面。（《儀禮》，鄭注，卷 19，頁 227）

國君南面，宰與使者的面向皆為北面，以示非私相授受之意。〈聘禮〉受命遂行，「使者受圭，同面，垂纁以受命」，亦同面。至於同面向時，該如何交接物品？鄭玄以為：

凡授受者，授由其右，受由其左。（《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 19，頁 229）

¹¹⁴ 《儀禮·燕禮》，鄭注，卷 14，頁 165。

¹¹⁵ 《儀禮·士昏禮》，鄭注，卷 4，頁 40。

當雙方均同面向時，授者立於右，受者居左，使後者以右手接物，避免物品掉落。

2·相鄉受與訝受

相對於並授受，行禮者面向相對或側面授受物者，稱為相鄉受、訝受。以飲酒禮而言，〈大射〉賓「以酢主人于西階上。主人北面拜受爵。賓，主人之左拜送爵。」鄭注：

賓南面授爵，乃於左拜。凡授爵，鄉所受者。（《儀禮》，鄭注，卷 17，頁 196）

〈大射〉因國君在阼階，故身為臣子的獻主、賓在西階上行禮。經文言「主人北面拜受爵。賓，主人之左拜送爵」，就字面看來，二者之拜皆北面，但鄭玄卻補充說明：「賓南面授爵，乃於左拜」¹¹⁶，表示授爵、拜的面向不同。再參考〈鄉飲酒禮〉的記載，主人獻賓時：

主人坐取爵，實之，賓之席前，西北面獻賓。賓西階上，拜。主人少退。
賓進受爵以復位。主人阼階上拜送爵。（《儀禮》，卷 8，頁 83-84）

主人獻介時：

主人實爵，介之席前，西南面獻介，介西階上北面拜。主人少退。介進北面受爵，復位。主人介右，北面拜送爵。（《儀禮》，卷 9，頁 89）

可知飲酒禮授受爵的過程當為：

賓（介）在西階上，北面「拜」受爵→主人西北面獻賓，賓受爵。主人西南獻爵，介北面受爵→賓（介）復位→主人北面拜送爵。

比對鄭注、經文，可知拜受或拜送、授受爵的面向，不一定相同。¹¹⁷

授受爵時，雖「鄉所受者」，但各類禮儀的賓主面向不同：〈大射〉為賓南面、主人北面；〈鄉飲酒禮〉賓面向不明、主人西北面；介北面、主人西南面。〈鄉飲酒禮〉中，主人的面向，稍側於受爵者，而非正相對的原因，清人張爾岐認為主人獻賓時：

賓在西階，欲其就席受爵，故西北向之也。¹¹⁸

主人獻酒時，賓在西階上北面，主人西北向之，實欲待賓就席受爵，以為大禮。

¹¹⁶ 漢朝時，郡國行鄉射禮，天子行大射，雖然鄭玄的話可能反映的是漢朝的飲酒禮，但從禮儀重沿襲的特質而言，鄭玄的話仍具有相當的可信度。漢代郡國行鄉射禮、天子行大射，見《儀禮·鄉射禮》，鄭注，卷 11，頁 109、110、111。《禮記·月令》，鄭注，卷 15，頁 305。

¹¹⁷ 拜、授受爵的面向不一定相同，因此凌廷堪結合酒爵、物品的授受，並根據賈公彥疏，認為「詳疏意，蓋以獻酢酬之授受者，並受也」，仍可商榷。見氏著：《禮經釋例·通例下》，卷 2，頁 123-124。

¹¹⁸ 清·張爾岐：《儀禮鄭注句讀·鄉飲酒禮第四》，頁 129。按：康金村亦提出解釋：「主人獻賓於堂上，本當賓席前北面向賓授爵。此時賓立於西階上北面拜受爵，主人又得受賓之拜受禮，故西北面以兼顧北面獻爵與西面受拜也。是以賓酢主人，本當東面授爵主人席，主人於阼階北面拜受，故擯東南面也，兼顧也。」然而，飲酒之拜受，多為北面，較少朝向主人行拜，故以主人為受賓之拜受禮而西北面，仍可商榷。見氏著：《鄭玄《儀禮注》凡言例句之研究》，頁 27。

然而賓謙讓，不在席前行禮，而是先在西階上行拜受之禮，才進至席前受爵。可知賓東南面酢主人也是同樣的道理。再對照〈大射〉賓南面、主人北面的尊卑之別，〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉之斜向受爵，實為謙虛的表現。準此，飲酒禮授受爵時，行禮者面相對，或稍微側面、從旁受爵，而不行並受。此或出於避免酒爵脫滑、潑灑酒液之故。

訝受，如〈聘禮〉主國之君禮賓，用束帛，賓「受幣，當東楹，北面。」鄭注：

亦訝受，而北面者，禮主於己。己，臣也。（《儀禮》，鄭注，卷 21，頁 251）賓北面為臣，則君此時當為南面。又如〈聘禮〉聘賓僎使者畢，「大夫降，執左馬以出。」鄭注：「出廟門，從者亦訝受之。」¹¹⁹大夫降堂，以右手執庭中西邊的馬時，¹²⁰從者迎而受之，亦為相向授受之意。此類訝受，多見於尊卑或君臣關係者。

綜言之，鄭玄認為飲酒禮的授受爵，當以面相向的授受為主；其他授物禮則視身分尊卑而分為並授受、訝授受。可知鄭玄區分授受面向時，至少具有二種標準：物品（爵與他物）、身分尊卑。

（二）授受新說

1· 敖繼公

敖繼公以並受、訝受的二分法，注解《儀禮》經文。並受的部分，至少有三種情形：其一，敖氏以「凡庭實，並受」¹²¹為原則，解釋〈公食大夫禮〉賓執庭實時，北面揖「象親受之也」。其次，敖氏指出並受為「贊者授觶之正禮也」，如〈士冠禮〉贊者授醴、〈聘禮〉主君禮賓時，宰夫授醴。¹²²其三，正禮畢，隨從受主人之幣於庭亦並受，如〈聘禮〉主君禮賓畢，「上介受賓幣，從者訝受馬」，敖氏說：

受馬云「訝」，則幣並受矣。並受幣、訝受馬，皆變於賓主授受之禮也。¹²³〈覲禮〉侯氏僎郊勞之使者畢，使者降出，敖氏指出：

其從者並受幣，而皆訝受馬也。¹²⁴

敖氏似據「禮以相變為敬」，認為正禮畢，從者於庭受幣時，採並受法，以「變於賓主授受之禮」。與此相對的是，〈聘禮〉介私覲，主君使擯者辭，「介禮辭，

¹¹⁹ 《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 22，頁 263。

¹²⁰ 《儀禮·聘禮》：「牽（庭實之）馬，右之。」（卷 21，頁 252）《禮記》〈曲禮上〉：「效馬、效羊者，右牽之。」（卷 2，頁 45）〈少儀〉：「牛則執紃、馬則執勒，皆右之。」（卷 35，頁 633）

¹²¹ 元·敖繼公：《儀禮集說·公食大夫禮》，《通志堂經解》，第 33 冊，卷 9，頁 19251。

¹²² 敖繼公說：「言面枋，見其訝受也。」見氏著：《儀禮集說》，《通志堂經解》，第 33 冊，〈士冠禮〉，卷 1，頁 19019；〈聘禮〉，卷 8，頁 19100。

¹²³ 元·敖繼公：《儀禮集說·聘禮》，《通志堂經解》，第 33 冊，卷 8，頁 19201。

¹²⁴ 元·敖繼公：《儀禮集說·覲禮》，《通志堂經解》，第 33 冊，卷 10，頁 19260。

聽命，皆進、訝受其幣」，敖氏認為士介訝受，乃因「此時統於尊者，而不敢異之也」，士介隨上介進、訝受幣，而不行並受幣。¹²⁵

訝受，為面相對之授受，包含正式禮儀的授受、〈聘禮〉與〈覲禮〉的從者訝受馬、〈士冠禮〉與〈士昏禮〉的贊者授醴或授肺脊、〈聘禮〉與〈少牢饋食禮〉的主人（君）授几。值得注意的，是〈士昏禮·記〉不親迎者見婦父母時，壻持摯見主人，「主人再拜受，壻再拜送，出」，敖氏說：

主人拜于位，進訝受于門中，皆西面。壻復位，東面拜送。¹²⁶

經文未言主人、壻的面向，而敖氏認為授受庭實「並受」，故壻當從主人之面向「皆西面」，在門中行授受。敖氏的「進訝受于門中」表示前迎欲授受的行為，「皆西面」方為實際授受的面向。綜言之，敖氏的「訝受」可指二種意思：其一，授受時「面向相對」，如〈士相見禮〉士人之賓、主相見，敖氏說：「其拜則相鄉，其摯則東西訝授于門中」¹²⁷，東西相對授受，用「訝」字。《儀禮集說》的訝受，以面向相對授受占多數。其二，授受時前迎的行為，取「訝」為迎的意思，甲迎乙方，甲、乙面相對，迎而後「同面」行禮，如〈士昏禮〉不親迎之壻持摯見主人。

敖氏以並受為「贊者授觶之正禮」之說，異於鄭玄授受酒爵相對或側面授受。據《儀禮》經文，〈士冠禮〉賓醴冠者時，

贊者持爵「面葉」以授賓→賓受而「面枋」→冠者「面葉」。¹²⁸

贊者面枋葉，與賓相對受，故賓受而面對枋柄。賓與冠者亦相對行禮，故冠者面葉。在此情形下，冠者得直接持枋柄，以枋葉朝己的方向扱醴，行祭酒禮。因此，〈士昏禮〉贊者醴婦：

贊者執爵「面枋」以授婦→婦「面葉」受。¹²⁹

贊者直接授醴於婦，不假他人之手，故「面枋」，而婦受得「面葉」行祭酒禮。至於〈聘禮〉主君醴賓時：

宰夫持爵「面枋」以授公→公→賓。¹³⁰

三人授受酒爵、枋，經文明載宰夫「面枋」，與上述〈士冠禮〉的傳遞方式不符。宋人李如圭指出：

凡主人授賓醴者，皆面枋，賓迎受之，皆面葉。〈冠禮〉贊者酌醴以授主人，主人迎受，故贊者面葉，主人受之得面枋。此宰夫實醴，公不迎受，故宰夫面枋，公受之，亦得面枋也。¹³¹

¹²⁵ 元·敖繼公：《儀禮集說·聘禮》，《通志堂經解》，第33冊，卷8，頁19204。

¹²⁶ 元·敖繼公：《儀禮集說·士昏禮》，《通志堂經解》，第33冊，卷2，頁19052。按：清人如褚寅亮、盛世佐等則以為當如〈士相見禮〉在「中庭」，此地點與授受面向的關係較小，暫時弗論。

¹²⁷ 元·敖繼公：《儀禮集說·士相見禮》，《通志堂經解》，第33冊，卷3，頁19056。

¹²⁸ 《儀禮·士冠禮》，卷2，頁20-21。

¹²⁹ 《儀禮·士昏禮》，卷5，頁54。

¹³⁰ 《儀禮·聘禮》，卷21，頁250。

〈士冠禮〉主人與贊為相對授受，因此贊者面葉，主人受得面枋；〈公食大夫禮〉國君不與宰夫相對迎受，宰夫面枋，「公側受醴」為旁側受醴，故公「面枋」以授賓，而賓得「面葉」行祭酒禮。若上述不誤，敖繼公以並受為「贊者授觶之正禮也」，仍可商榷。而敖氏「訝受」兼有面向、前迎行為之意，則有助於思考「訝受」的意涵。

2·凌廷堪

清人凌廷堪歸納出授受之禮的通例：

凡授受之禮，同面者謂之並授受。

凡授受之禮，相鄉者謂之訝授受。

凡授受之禮，敵者于楹間，不敵者不于楹間。

凡相禮者之授受，皆訝授受。¹³²

前二條，以面向為基準，而非鄭玄的敵體、尊卑「身分」說，可知受敖繼公影響。然凌氏對於經文與鄭注的差異，有所疑惑：

又〈士昏禮〉納采授鴈，〈聘禮〉賓歸餼使者，又賓面卿，受束帛，經皆云于楹間南面，而注納采為並受，賓歸餼使者，面卿為訝受，疑不能明，豈以士卑，故與使者不嫌歟？¹³³

又〈士相見禮〉雖受贄於庭，亦是相敵者之授受；依〈士昏禮〉納采之注，則是並授受，依〈聘禮〉歸餼使者，及賓面卿之注，則是訝授受。¹³⁴

〈士昏禮〉納采、〈聘禮〉賓歸餼使者、賓面卿，經文皆載「于楹間，南面」，但鄭玄卻認為〈士昏禮〉行並授受、〈聘禮〉行訝授受，在解釋上產生不一致的情形。同時，凌氏指出鄭《注》的不一致，將使類推產生困難，尤其是在〈士相見禮〉的敵體授受，無法判斷是並授受，還是訝授受。為了解決疑難，凌廷堪重新爬梳經文，提出《儀禮》中無「並受」二字，鄭玄「並受」之說受〈曲禮〉影響。凌氏以《儀禮》為範圍，重新提出《儀禮》的授受之例當為：

行禮於尊者之前，則同面受，不於尊者之前，則訝相受。¹³⁵

以尊者是否在場，作為區別面向的標準，並指出：「竊疑〈士昏禮〉之注非也。蓋鄭、賈之說，以訝受為尊卑相受法，並受為敵者相受法。……皆與經不合。」¹³⁶易言之，凌氏認為〈士昏禮〉納采，當行訝授受。職是，《釋例》雖在條目上繼承前人說法，但就內文看來，實以「行禮於尊者之前，則同面受，不於尊者之前，則訝相受」為條例。

¹³¹ 宋·李如圭：《儀禮集釋》，《經苑》（五），卷12，頁2086。

¹³² 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁117-131。

¹³³ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁122。

¹³⁴ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁123。

¹³⁵ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁126。

¹³⁶ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁126-127。

「凡授受之禮，敵者于楹間，不敵者不于楹間」條，凌氏進一步根據行禮者的身分，區別堂上行禮的三種情形：其一，主尊賓卑，授受於中堂之東。其二，賓尊主卑，授受於堂中西。其三，相敵者，授受於楹間。

至於「凡相禮者之授受，皆訝授受」，凌氏列舉相禮者訝授受的記載，並據此推論〈特性饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉、〈有司徹〉等經文未載之儀節。

3·胡培翬

在凌廷堪的基礎上，胡培翬進一步釐清行禮的地點、面向、訝受等問題。

第一，關於行禮的地點。胡氏指出堂上授受在楹間者，共有四法：

- 一為賓主敵體，在兩楹間。賓面卿，受幣於楹間是也。
- 一為賓主雖敵體，而所趨者君命，則在堂中西鄉。歸饗餼于聘賓，受幣堂中西，賓問卿堂中西，是也。
- 一為賓臣主君，則直趨君位，當東楹。賓覲，進授幣，當東楹……。
- 一為賓主雖君臣，而所執者君之器，則在中堂與東楹之間。聘賓致命，公側襲受玉于中堂與東之間，是也。¹³⁷

其一，賓主敵體時，在兩楹之間行禮。其二，賓主雖敵體，然賓銜君命而來，則在堂中西行禮。其三，賓為臣，主為君，則當東楹。其四，主賓雖為君臣，但賓受君命而至，則在中堂與東楹之間。胡氏不僅整合堂上授受的地點，也說明賓主所在之處，便是身分尊卑的象徵。

第二，授受面向與尊卑的關係，胡氏細分為三種情形：其一，君臣關係，則君南面，臣北面，如〈公食大夫禮〉公贈賓侑幣、〈聘禮〉賓私覲時，賓北面受，則公南面。其次，敵體關係而其中一方身負君命，則銜君命者南面，受者北面，如〈聘禮〉歸饗餼與問卿，受於堂中之西、北面，表示同於親受國君。其三，一般敵體的情形，則受者於兩楹之間而南面，如〈聘禮〉僎使者與面卿。¹³⁸胡氏指出《儀禮》仍有同面的記載：

蓋於君前皆北面，故授由其右，受由其左，其餘無同面者。¹³⁹

〈聘禮〉歸饗餼與問卿，為奉君命而行，行禮者皆北面，「與受於公所同」。¹⁴⁰然而，〈士昏禮〉經文明載「授于楹間，南面」，表明授者南面。那麼，受者縱然非鄭玄所言的南面並受，也當是受者北面相對受。若是北面，則悖於胡氏敵體之禮「受者南面、授者北面」之說。胡培翬似意識到已說與經文不符的嚴重性，於是提出：

¹³⁷ 清·胡培翬：《儀禮正義·士昏禮》，第1冊，卷3，頁155。

¹³⁸ 清·胡培翬：《儀禮正義·士昏禮》，第1冊，卷3，頁156。

¹³⁹ 清·胡培翬：《儀禮正義·士昏禮》，第1冊，卷3，頁156。

¹⁴⁰ 清·胡培翬：《儀禮正義·士昏禮》，第1冊，卷3，頁156。

「授」當為「受」字之誤也。文承主人再拜下，自然言主人受，不當言使者授。〈聘禮〉諸條皆主受者言，其例自明。鄭不審「授」為「受」之譌，故以南面屬之使者，解為並授，與〈聘禮〉注異耳。¹⁴¹

考察經文文例，認為「授」當為「受」字，運用誤字的觀點，解決已說與經文不符的問題。

第三，訝受的問題。胡氏列舉四條《儀禮》經文記載，認為「訝受與對面相授受者，義亦別，但相傳以為訝受耳」，¹⁴²並未作進一步說明。綜上所述，胡氏基本上認為行禮時雙方在兩楹之間所站的定點顯示其尊卑關係，面向則以南北向為主：尊卑不敵時，尊者南面，卑者北面；敵體時，受者南面，授者北面。

4·夏斡

由於凌廷堪、胡培翬俱以《儀禮》為討論範圍，尚未解決〈曲禮〉的問題，致使其說仍存罅漏，並未就此成為定論。夏斡即指責敖繼公、凌氏讀鄭注不確，重新提出：

凡授弓、授圭、授雁等，敵者皆竝受，卑者皆訝受。凡授爵、授解等，尊卑俱訝授受。¹⁴³

夏氏以授受之物、行禮者尊卑為分類基準，分為並受、訝受兩類。

5·黃以周

黃以周認為凌廷堪之說無當，又指謫「夏氏于訝受之義尚未明，不足深辨」，¹⁴⁴並重新分類授受法：

一曰受，相鄉而受也。

一曰同面受，故亦謂之並受。

一曰訝受，位不相鄉，亦不相並，因前迎受之也。¹⁴⁵

「受」與「同面受」的區別，在於面向。而「訝受」與前二者的不同，在於面向、「前迎」的行動。然黃氏以訝受禮為不相鄉、不相並，其詮釋空間仍然很大。如〈聘禮〉主國之君禮賓時，公持几由東南進向西，而賓「進，訝受几于筵前，東

¹⁴¹ 清·胡培翬：《儀禮正義·士昏禮》，第1冊，卷3，頁156。按：胡氏的改字說，仍有相當的可信度。〈士虞禮〉「主人獻尸」章，主人獻佐食，「祝坐受主人。主人酌，獻佐食。」（卷42，頁498）此「受」字當為「授」之誤。又，〈少牢饋食禮〉「主人獻尸」章，尸酢主人，「祝酌受尸，尸酢主人。」（卷48，頁571）此「受」亦當為「授」字之誤。可知胡氏以為「授」為「受」之誤，並非絕無可能性。又，楊樹達曾指出古書有「施受同辭」例，「受義之反為『授』，字從受聲，則二字古本同音，與今相同。據此知初民語言，受、授本無區別，加手作「授」，乃造字者恐其溷惑而為之別白耳。然則施、受同辭，蓋猶初民之遺習歟？」是則，毋須改字，而胡氏所言亦可成立。楊樹達：《古書疑義舉例續補》，收入《古書疑義舉例五種》（北京：中華書局，2006年6月再版六刷），卷1，頁191。

¹⁴² 清·胡培翬：《儀禮正義·士昏禮》，第1冊，卷3，頁156。

¹⁴³ 清·夏斡：《學禮管釋》，《續經解三禮類彙編（一）》，卷1，頁227。

¹⁴⁴ 清·黃以周：《禮書通故·相見禮第二十一》，第3冊，頁980。

¹⁴⁵ 清·黃以周：《禮書通故·相見禮第二十一》，第3冊，頁978-979。

面俟。」¹⁴⁶黃以周解為「時公自東南進鄉西，賓東面，兩前送迎，相敬也。」¹⁴⁷然而，經文指出公「鄉西」、賓「東面」，黃以周如何確認正式授受時，雙方的面向非東、西相對，而是「不相鄉」？參考賈公彥疏〈士昏禮〉說：

凡授几之法，卑者以兩手執几兩端，尊者則以兩手於几間執之，授皆然。……又案〈聘禮〉云「公東南鄉外拂几三，卒，振袂中攝之，進西鄉，賓進訝受几于筵前，以此言之，公尊中執几以一手，則賓以兩手於几兩端執之也。」（《儀禮》，賈疏，卷4，頁41）

如賈氏所言，賓受几以兩手持几兩端，則公與賓相對授受的可能性較高。

（三）授受諸說的省思

綜上所述，對於授受的分類，現存的經文並無法提供有效的辨別原則。《儀禮》的簡略，加之以時空睽隔，後代學者需要更為縝密的古禮儀節而不得時，這些字裡行間所留下的空隙，適足以容納不同說法。當眾說紛紜時，欲以例解經或觸類旁通，形成相對困難。本文僅據前人說法，提供下面的討論。

1．授受地點

總結上述，授受地點如凌廷堪、胡培翬所言，按身分可別為四類：其一，當東楹，為君臣關係，如〈聘禮〉私覲。其二，堂中東，兼具賓主、君臣雙重關係者，主人為國君，賓為代表國君的使者（實質身分為臣子），如〈聘禮〉聘享。其三，堂中西，兼具賓主、君臣雙重關係，主人為臣子，賓為代表國君前來的使者（實際身分為臣子），如〈聘禮〉的歸饗餼、賓問卿。其四，兩楹之間，為敵體禮，如〈聘禮〉歸饗餼畢，僎使者。

2．授受面向——並授受

《儀禮》中並授受如下：

第一，君前，臣子之間行禮，如〈聘禮〉授幣、受圭、使者反命。還玉報享時，行並受，亦「若鄉君前耳」¹⁴⁸。

第二，正式禮儀中，庭實的授受是在尊者面前，因此以同面授為主。若禮畢，牽馬以右手為便，因此以同面授受。¹⁴⁹如〈聘禮〉私覲，士受馬者適牽者之右，

¹⁴⁶ 《儀禮·聘禮》，卷21，頁250。

¹⁴⁷ 清·黃以周：《禮書通故·相見禮第二十一》，第3冊，頁979。

¹⁴⁸ 《儀禮·聘禮》，鄭注，卷23，頁271。

¹⁴⁹ 〈士昏禮〉執皮「左首」、〈聘禮〉受皮「右首」，鄭玄認為前者「象生」，後者「變于生」（卷6，頁60-61；卷21，頁249）。凌廷堪重視禮儀的一致性，並主張授受以「相對」為主，因此認為堂下庭實亦相對授受，故而認為鄭注有誤。見凌廷堪：《禮經釋例·賓客之例》，卷6，頁318。然而，〈士昏禮〉之摯的獨特性，不只在執皮「左首」，「摯不用死」亦異於常禮。從〈士昏禮〉合二姓之好，以延續家族生命而言，摯、皮「象生」實有其理。〈聘禮〉所行乃男子執摯相見，性質不同。再者，庭實在尊者前行並授受，亦非相對受。因此本文從鄭玄之說，

以受馬，此乃取己以右手持繩「已授而去」¹⁵⁰的方便性。

第三，〈昏禮〉納采，鄭玄僅言「並授」，後人多據〈曲禮〉授受弓「禮，敵者並授」，認為鄭玄三《禮》互注，故〈士昏禮〉納采亦行敵者並授禮。參照鄭玄原文：

授於楹間，明為合好，其節同也。南面，並授也。（《儀禮》，鄭注，卷 4，頁 40）

就行禮地點，男方派遣使者（吏），至女方家行禮，本當如同〈聘禮〉聘享般，行禮於「中堂與東楹之間」。然此為「合兩姓之好」的昏禮，不宜別尊卑，故授受於「楹間」，提高使者禮儀的規格，可說是某種程度的「攝盛」。以面向來說，敵體當如〈聘禮〉賓面卿的敵體禮，為受者「南面」，而〈士昏禮〉經文卻云：「授於楹間，南面」，在不改變經文的原則下，鄭玄解為並授。據《禮記》「執禽者，左首」¹⁵¹，所謂「左首」，指橫捧鴈鳥，其首在人左手，「若並授，則主人在左，故客以鳥首授之也」。¹⁵²那麼，〈士昏禮〉主人與使者並授鴈，可從二方面解讀：其一，為表示合兩姓之好，故行敵體禮，具有界定身分的意涵。其二，按照古人持物的規則，授受時，為免倒持鴈鳥，故行並授法。因此賓主已在「楹間」界定出敵體關係，而並授乃出於器物之故，與身分無涉。復以禮意觀之，昏禮為「合二姓之好」、「辭不稱主人」，不宜區別賓主尊卑，故其授受當屬特殊情形。

古人因物而決定授受法，如《禮記·曲禮》授弓：

凡遺人弓者，張弓尚筋，弛弓尚角，右手執簫，左手承弣，尊卑垂悅。若主人拜，則客還辟，辟拜。主人自受，由客之左，接下承弣，鄉與客並，然後受。（《禮記》，卷 2，頁 44）

鄭玄注：「鄉與客並，於堂上則俱南面。禮，敵者並授。」可知鄭玄因並授的行為，認為行禮雙方為敵體。但據〈曲禮〉經文，實無法確認賓主雙方的階級，清人孫希旦轉而指出：

客不拜送者，客乃使人，弓非己物故也。¹⁵³

孫氏認為客「不拜送」弓，當為使者。承孫說的啟發，進一步探討使者的身分。首先，據「為人使者，不當其禮」，〈曲禮〉說：「主人拜，則客還辟，辟拜」的客，不當主人之禮，應為使者。其次，使者與主人的尊卑關係。〈聘禮〉聘享，賓致命，公再拜，「賓三退，負序」¹⁵⁴。聘享的受禮者為國君，使者（賓）為卿，使者受君命而至，當國君再拜表示感謝時，使者由於身為卿（臣）的緣故，故需「三退，負序」，有所迴避，此屬於使者卑於主人的情形。〈聘禮〉歸饗餼，大

凌氏重視禮儀的一致性，可參第伍章第二節討論「過度同化的禮文與解釋」部分。

¹⁵⁰ 《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 21，頁 252。

¹⁵¹ 《禮記·曲禮上》，卷 2，頁 45。

¹⁵² 《禮記·曲禮上》，孔穎達正義，卷 2，頁 45。

¹⁵³ 清·孫希旦：《禮記集解·曲禮》，上冊，卷 3，頁 67。

¹⁵⁴ 《儀禮·聘禮》，卷 20，頁 244。

夫使者致命，賓降堂再拜稽首，大夫「辭，升成拜」¹⁵⁵，為使者受君命而至聘賓處所之禮。歸饗餼的受禮者（賓）為卿，使者亦卿。使者受君命而來，故賓降再拜稽首，行臣禮，使者辭，使之升堂成拜，而使者不答禮，此為使者尊於主人的情形。比較〈聘禮〉聘享、歸饗餼的拜法，〈曲禮〉的客「辟拜」，很可能表示客的身分低於主人，且據主人「拜」而非如〈聘禮〉賓拜君使、〈覲禮〉侯氏對天子使者「再拜稽首」，可知使者的主人與受禮的主人雙方，非君臣關係。

若〈曲禮〉之「客」身分不明，可能低於主人，則其並受將作何解釋？孔穎達說：

主人既還在客左與客並，以卻左手接客左手之下而承弣，又覆右手捉弓下頭。……必知客主俱卻左手承弣，右手覆簫者，若主人用右手承弣，便是主人倒執弓，故知然也。（《禮記》，孔穎達正義，卷 2，頁 44-45）

弓有固定的上下，所謂「倒執弓」，即相對面授受弓的結果。《禮記·少儀》：

弓則以左手屈韜執拊。（《禮記》，卷 35，頁 633）

鄭注：「左手屈衣并於拊執之，而右手執簫。」

笏、書、脩、苞苴、弓、茵、席、枕、几、頽、杖、琴、瑟、戈有刃者櫝、策、簫，其執之，皆尚左手。（《禮記》，卷 35，頁 633）

鄭注：「左手執上，上陽也。右手執下，下陰也。」

可知某些物品具有特定的持拿方式。孫希旦指出此十六物，「蓋授受之法，主人在左，必如是，乃得以尊處授主人也。」¹⁵⁶〈曲禮〉授受之客，本以左手持上端，右手持下端，¹⁵⁷主人不和客人相對授受，乃因相對授受後，主人將變成左手持下端、右手持上端的「倒執弓」，故行並授受，主人以平移的方式，「接下承弣」，從客的手中接過弓。

據上所述，〈士昏禮〉的鴈、〈曲禮〉的弓，除了階級之外，也可能因其物本身有固定的持法，行並受禮。

3·授受的面向——相對授受、訝授受

以並受的「同面向」為界限，則「正面」相對、稍微「側面」，皆可歸為相對授受一類。此類行禮於堂上的情形，包含：一，飲酒禮。酒爵相對授受，避免酒液潑灑，失去禮儀的莊重。二，君臣行禮，君南面、臣北面，皆為相對授受。三，相禮者。¹⁵⁸四，敵體之間，如〈聘禮〉歸饗餼畢，賓償使者；賓面卿、介問

¹⁵⁵ 《儀禮·聘禮》，卷 22，頁 262。

¹⁵⁶ 清·孫希旦：《禮記集解·少儀》，下冊，卷 35，頁 941。

¹⁵⁷ 清·孫希旦：《禮記集解·少儀》，下冊，卷 35，頁 941。彭美玲師：《古代禮俗左右之辨研究——以三《禮》為中心》，頁 94-95。

¹⁵⁸ 〈大射〉載大射正執弓：「左執弣，右執簫，以授公。」（《儀禮》，卷 18，頁 212）「左執弣，右執簫」，與〈曲禮〉所說「右手執簫，左手承弣」相同。易言之，持弓有固定的方式，以左手執弣在上，右手執簫在下。若據〈曲禮〉，則當非相對授受；然〈大射〉大射正授公，屬於

下大夫的私人訪問。

關於訝受的界定。敖繼公、凌廷堪認為相對授受等於訝受，胡培翬、黃以周指出相對受、訝受存在差異性。根據《儀禮》經文，〈聘禮〉載主君禮賓畢：

賓執左馬以出。上介受賓幣，從者訝受馬。（《儀禮》，卷 21，頁 251）
〈公食大夫禮〉賓執庭實以出，

上介受賓幣，從者訝受皮。（《儀禮》，卷 25，頁 306）

二篇皆同時使用受、訝受二詞，可知有別。據附表 19，行訝受的場合與行禮者如下：首先，外臣向國君行訝受，如〈聘禮〉主君禮賓時，賓訝受國君之幣與几；私覲時，介訝受國君命辭之幣。其次，聘賓受庭實、皮幣而出時，士介「訝受」，如〈聘禮〉、〈公食大夫禮〉。賓的身分，在〈聘禮〉為卿，〈公食大夫禮〉為下大夫。士介的身分，孔穎達認為「正聘之時，則用公家之士為賓，不用私人也」¹⁵⁹，則賓與士介具階級上的尊卑關係。其三，〈既夕禮〉主人受賓賻時，將物奠於地而致贈，表示遭喪異於常禮，若禮物無器以裝盛，由宰代勞「拊受之」。準此，行訝受者，皆具有尊卑關係，而且以君臣居多。

所謂的「訝受」是什麼樣的禮儀行為？鄭玄釋「訝」，為「迎也」¹⁶⁰，許慎《說文解字》亦說：

訝，相迎也。¹⁶¹

據《儀禮》經文所見，皆為卑者「訝受」。可知訝受的特點在於：行禮時，雙方相向，卑者以迎向尊者方向的姿態，從尊者手中接物，表達恭敬、不敢勞駕尊者之意。如〈聘禮〉「賓問卿」章，「賓東面致命，大夫降階西，再拜稽首。賓辭，升，成拜。受幣堂中西，北面。賓降，出。」鄭注：

於堂中央之西受幣，趨聘君之命。（《儀禮》，鄭注，卷 22，頁 264）

主國之卿欲從聘賓手中接受聘君贈予的幣，「趨」至「堂中西」。可知身分尊卑決定堂上授受的地點，一旦地點決定，行進速度也隨之受到影響。《禮記·玉藻》載：

君與尸行接武，大夫繼武，士中武，徐趨皆用是。……執龜玉，舉前曳踵，蹢蹢如也。（《禮記》，卷 30，頁 568）

君、尸行進時，前後二足平行重疊一半，大夫二足足踵相繼，士則二足踵之間還有一足間隔，執龜玉時，亦用此法。聘賓（大夫）執龜玉行禮時，足踵相繼而

相禮者，似不宜與公在堂上行正式的授受禮。如〈公食大夫〉宰夫酌醴授公，「公側受」，酒爵之授受當為相對，然此為相禮者，故從旁授公。

¹⁵⁹ 《禮記·玉藻》，孔穎達正義，卷 30，頁 571。按：元人敖繼公則以為「蓋賓之私臣也」，據《禮記》載季札長子於出使途中亡故，則賓亦可能攜其家臣出行。然而，卿大夫的家臣，是否能在正式禮儀擔任重要職務，仍可進一步考察。見元·敖繼公：《儀禮集說》，《通志堂經解》，第 33 冊，卷 8，頁 19201。

¹⁶⁰ 《儀禮》〈士昏禮〉，鄭注，卷 5，頁 50；〈聘禮〉，鄭注，卷 20，頁 240；〈公食大夫禮〉，鄭注，卷 25，頁 306。按：阮元〈校勘記〉說：「『迎』，閩本作迓，陳本、通解俱作訝。」卷 24，頁 285、294。

¹⁶¹ 漢·許慎著：《說文解字》，3 篇上，頁 96。

行，速度較國君快。再加上行禮地點因尊卑之別而接近東楹，亦將導致君臣行走速度有所不同，「君行一，臣行二」¹⁶²，「尊者舒遲」¹⁶³而卑者速，是為「前迎」的姿態，故以「訝」言之。如《左傳》成公六年載鄭悼公前往晉國拜謝去年垂棘與蟲牢的兩次結盟，「子游相，授玉于東楹之東。士貞伯曰：『鄭伯其死乎！自棄也已。視流而行速，不安其位，宜不能久。』」二君本當行進速度一致，在堂中兩楹之間行禮。而鄭悼公快步進授玉，到達東楹之東，「行速」為臣禮，過於卑下，故云「自棄」。

值得注意的是，《儀禮》經文有「進授」物的情形，¹⁶⁴如：

〈聘禮〉「聘享」章，「公北面再拜。賓三退，反還，負序，振幣進授，當東楹北面。」（《儀禮》，卷 21，頁 252）

〈有司徹〉「主人獻尸」章，「主人西面，左手執几，縮之，以右袂推拂几三，二手橫執几，進授尸于筵前。尸進，二手受于手閒。」（《儀禮》，卷 49，頁 582）

此為卑者持物，進授尊者。就實際禮儀考量，既有卑者迎受尊者物，亦當有卑者迎授尊者禮，如上述兩條。而注釋者多論及訝受，罕言「訝授」，或許是經文僅指明「訝」受，迎授則使用「進授」一詞，故未受重視。以是，訝受、進授出現於尊卑不敵的情形，卑者以較快的行進速度，表示殷勤之意。¹⁶⁵

附表 19：《儀禮》所見授受禮

說明：奠摯、辭而不受者，未列於表中。

篇名	經文	備注	卷	頁
士冠禮	「初加」章，賓「降西階一等，執冠者升一等，東面授賓。」	按：賓南面、執冠者東面。	2	19
士冠禮	「再加」章，賓「降二等，受皮弁，右執項，左執前，進，祝、加之，		2	20

¹⁶² 《晏子春秋》載：「晏子曰：『嬰聞兩楹之間，君臣有位焉。君行其一，臣行其二。君之來速，是以登階歷、堂上趨以及位也。』」晏嬰指出當國君行進速度過快時，為符合「君行一，臣行二」的規則，臣子當歷階升堂、疾趨以到達行禮地點。周·晏嬰：《晏子春秋·內篇·諫上》，《中國子學名著集成 珍本初編》（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年，據明覆宋本印，缺從汲古閣本補入），第 81 冊，卷 5，頁 230。相似的記載，亦見於《韓詩外傳》，卷 4，頁 142-143。

¹⁶³ 《禮記·玉藻》，孔穎達正義，卷 30，頁 568。

¹⁶⁴ 此據清人黃以周所言：「位不相鄉，亦不相並，因前迎受之也，……其禮有賓、主人兩前相迎者，為禮之盛。亦有受者自前迎取，為禮之殺」啟發而得。見氏著：《禮書通故·相見禮通故第二十一》，第 3 冊，頁 979。

¹⁶⁵ 若訝受為向前迎取之意，那麼〈鄉飲酒禮〉主人獻賓，賓進受爵，是否也屬於訝授受？筆者以為非是，因為主人已先抵達筵前等待，而賓才前行，與行禮時雙方同時動作不同。

	如初。」			
士冠禮	「三加」章，「賓降三等，受爵弁，加之服纁裳黻韍，其他如加皮弁之儀。」		2	20
士昏禮	納采「賓升西階，當阿，東面致命。主人阼階上北面，再拜。授于楹間，南面。」	鄭注：「授於楹間，明為合好，其節同也。南面，並授也。」	4	40
士昏禮	「醴使者」章，「主人拂几，授校，拜送。賓以几辟，北面設于坐，左之，西階上答拜。」		4	41
士昏禮	「納吉」章，「納吉，……如納采禮。」		4	42
士昏禮	「納徵」章，「納徵，……如納吉禮。」		4	42
士昏禮	「請期」章，「請期，……如納徵禮。」		4	42
士相見禮	「士相見」章，「賓奉摯，入門左。主人再拜受。賓再拜送摯，出。」	鄭注：「受摯於庭，既拜送，則出矣。不受摯於堂，下人君也。」	7	71
士相見禮	「大夫舊臣見大夫」章，舊臣入奠摯，出時，大夫使摯者還摯，「（舊臣）再拜。受。」	鄭注：「受其摯而去之。」	7	72
士相見禮	「大夫、士、庶人見君」章，「庶人見於君，不為容，進退走。士、大夫則奠摯，再拜稽首。君答壹拜。」	鄭注：「君答士、大夫一拜，則於庶人，不答之。庶人之摯，驚。」 按：王引之《經義述聞》：「下，指堂下。」若然，庶人可至堂下，則鄭玄認為士相見在庭，似可商榷。	7	73
士相見禮	「外臣見君」章，使摯者於外臣出時，還摯，「（外臣）再拜稽首。受。」		7	73
大射	「君與賓耦射」章，「大射正執弓，……左執弣，右執簫，以授公。」		18	212
大射	「君與賓耦射」章，「射臣師以巾內拂矢而授矢于公，稍屬。」		18	212
大射	「君與賓耦射」章，「公卒射，……大射正受弓。小射正以筈受決，拾，退奠于坫上，復位。」		18	212
聘禮	「授幣」章，「宰執書，告備具于君，授使者，使者受書，授上介。」	鄭注：「史展幣畢，以書還授宰。宰既告備以授使者，其受授皆北面。」	19	227
聘禮	「受命遂行」章，國君「南鄉」，使者及眾介「北面東上」，賈人「取圭，垂纁，不起而授宰。宰執圭，屈纁，自公左授使者。使者受圭，同面，	鄭注：「同面者，宰就使者，北面，並授之，既授之，而君出命矣。凡授受者，授由其右，受由其左。」	19	229

	垂纁以受命。既述命，同面授上介。上介受圭，屈纁，出授賈人。」			
聘禮	「受命遂行」章，「受享束帛加璧，受夫人之聘璋、享玄纁束帛加琮，皆如初。」		19	229
聘禮	「郊勞」章，「勞者奉幣入，東面致命。賓北面聽命，還，少退，再拜稽首，受幣。勞者出。」	鄭注：「（勞者）東面，鄉賓」、「北面聽命，若君南面然。少退，象降拜。」 賈疏：「若然，此行尊卑禮訝受法。歸饗餼時，上北面受幣。此在庭，亦當北面訝受幣，勞者南面可知也。」	19	233
聘禮	「郊勞」章，賓僨使者，「賓用束錦僨勞者。勞者再拜稽首，受。賓再拜稽首，送幣。」	鄭注：「稽首，尊國賓也。」「受、送，拜皆北面，象階上。」按：拜雖北面，但授受的面向未明。	19	233-234
聘禮	「郊勞」章，「夫人使下大夫勞，……賓受棗，大夫二手授栗。賓之受，如初禮。」	鄭注：「右手執棗，左手執栗。」「如卿勞之儀。」按：相向授受。	20	238
聘禮	「聘享」章，賓立於廟門外西塾，賈人東面「取圭，垂纁不起而授上介。上介不襲，執圭，屈纁，授賓。」	鄭注：賈人「授圭不起，賤不與為禮也。」「上介北面受圭，進西面授賓。」 賈疏：「賓東面，故上介西面授賓。」按：相向授受。	20	243
聘禮	「聘享」章，聘時，「公側襲，受玉于中堂與東楹之間。」	鄭注：「中堂，南北之中也。入堂深，尊賓事也。東楹之間，亦以君行一，臣行二。」按：君尊賓卑之禮。	20	244
聘禮	「聘享」章，享時，賓「致命，張皮。公再拜受幣。士受皮者，自後右客。」	鄭注：「自，由也。從東方來，由客後西，居其左，受皮也。執皮者既授，亦自前西而出。」	21	249
聘禮	「聘享」章，「聘于夫人用璋，享用琮，如初禮。」	鄭注：「如公立于中庭以下。」	21	249
聘禮	「主君禮賓」章，「賓進訝受几于筵前，東面俟。」	鄭注：「未設也。今文訝為梧。」	21	250
聘禮	「主君禮賓」章，「宰夫實觶以醴，加柶于觶，面枋。」	鄭注：「酌以授君也。君不自酌，尊也。宰夫亦洗，升，實觶以醴自東箱來，不面攏，不訝授也。」	21	250
聘禮	「主君禮賓」章，賓「升，再拜稽首，受幣，當東楹，北面。退，東	鄭注：「亦訝受而北面者，禮，主於己。己，臣也。」按：君尊賓卑之	21	251

	面俟。公壹拜，賓降也。公再拜。」	禮。		
聘禮	「主君禮賓」章，「賓執左馬以出。上介受賓幣，從者訝受馬。」	鄭注：「受尊者禮，宜親之也。效馬者，并左右勒授之，餘三馬，主人牽者從出也。」	21	251
聘禮	「私覲」章，賓「振幣進授，當東楹北面。士受馬者，自前還牽者後，適其右受。」	鄭注：「不言君受，略之也。」「自，由也。適牽者之右而受之也。此亦並授者，不自前左，由便也。便其已授而去也。受馬自前，變於受皮。」按：君尊賓卑。	21	252
聘禮	「私覲」章，介私覲，奠幣於庭，擯者請受，「介禮辭，聽命，皆進，訝受其幣。」	鄭注：「此言『皆』、『訝受』者，嫌擯者一一授之。」	21	253
聘禮	「私覲」章，「上介奉幣，皮先，入門左，奠皮。公再拜。介振幣，自皮西進， <u>北面</u> 授幣，退復位，再拜稽首送幣。」	鄭注：「進者，北行，參分庭一而東行，當君，乃復北行也。」	21	253
聘禮	「卿勞賓」章，「大夫奠鴈，再拜，上介受。」		21	255
聘禮	「歸饗餼」章，「大夫東面致命。賓降，階西，再拜稽首，拜餼亦如之。大夫辭。升，成拜，受幣堂中西，北面。」	鄭注：「趨主君命也，堂中西，中央之西。」按：大夫尊賓卑。	22	262
聘禮	「歸饗餼」章，賓僎使者「賓降堂，受老束錦，大夫止。……賓致幣。大夫對，北面 <u>當楹</u> ，再拜稽首。受幣于楹間，南面，退，東面俟。賓再拜稽首，送幣。大夫降，執左馬以出。」	鄭注：「止不降，使之餘尊。」大夫「稽首，尊君客也。」「賓北面授，尊君之使。」「出廟門，從者亦訝受之。」按：敵體。	22	262 -26 3
聘禮	「君命下大夫贈介」章，「下大夫韋弁，用束帛致之。上介韋弁以受，如賓禮。僎之，兩馬束錦。」		22	263
聘禮	「賓問卿」章，「賓東面致命，大夫降階西，再拜稽首。賓辭，升，成拜。受幣堂中西，北面。賓降，出。」	鄭注：「於堂中央之西受幣，趨聘君之命。」按：賓尊大夫卑。	22	264
聘禮	「賓面卿」章，「賓稱面。大夫對，北面 <u>當楹</u> 再拜，受幣于楹間，南面，退，西面立。賓 <u>當楹</u> 再拜，送幣，降，出。」	鄭注：「受幣，楹間，敵也。賓亦振幣，北面授。」按：敵體。	22	264 -26 5

聘禮	「介面卿」章，「介升，大夫再拜受。介降，拜。大夫降，辭。介升，再拜送幣。」	鄭注：「亦於楹間南面而受。」「介既送幣，降出也。大夫亦授老幣。」	22	265
聘禮	「介問下大夫」章，「問下大夫。下大夫如卿受幣之禮。其面，如賓面于卿之禮。」		22	265
聘禮	「夫人歸禮賓介」章，「大夫以束帛致之。賓如受饗之禮，僎之乘馬束錦。上介四豆四簋四壺，受之如賓禮，僎之，兩馬束錦。」		22	266
聘禮	「大夫餽賓介」章，「老牽牛以致之。賓再拜稽首，受。老退，賓再拜送。上介亦如之。」	鄭注：「老，室老，大夫之貴臣。」	22	266 -26 7
聘禮	「還玉報享」章，「大夫升自西階，鉤楹。賓自碑內聽命，升自西階，自左，南面受圭，退負右房而立。」	鄭注：「鉤楹，由楹內將南面致命。致命不東面，以賓在下也。」「自左，南面，右大夫且並受也。必並受者，若鄉君前耳。」	23	271
聘禮	「還玉報享」章，「賓降自碑內，東面，授上介于阼階東。……賓迎大夫還璋，如初入。」	鄭注：「授於阼階東者，欲親見賈人藏之也。賓還阼階下，西面立。」	23	271
聘禮	「賓行，主國贈送」章，「公使卿贈，如覲幣。受于舍門外，如受勞禮。無僎。使下大夫贈上介，亦如之。使士贈眾介，如其覲幣。大夫親贈，如其面幣，無僎。贈上介亦如之。使人贈眾介，如其面幣。」		23	272
聘禮	「使者反命」章，使者「北面。上介執璋，屈纁，立于其左。……宰自公左，受玉。受上介、致命亦如之。」	鄭注：「此主於反命，士介亦隨入並立，東上。」宰「亦於使者之東，同面並受也。不右使者，由便也。」	23	273
聘禮	「使者反命」章，使者「授上介幣，再拜稽首。公答再拜。」	鄭注：「授上介幣，當拜公言也。」	23	274
聘禮	「記：公禮賓儀物」章，「主人之庭實，則主人遂以出，賓之士訝受之。」	鄭注：「此謂餘三馬也。左馬，賓執以出矣。士，士介從者。」	24	287
公食大夫	「公以束帛侑賓」章，「賓升，再拜稽首，受幣，當東楹，北面。退，西楹西，東面立。公壹拜，賓降也，公再拜。」	鄭注：「主國君南面授之，當東楹者，欲得君行一，臣行二也。」按：公尊賓卑。	25	306

公食大夫	「公以束帛侑賓」章，賓「執庭實以出。……上介受賓幣，從者訝受皮。」	鄭注：「從者，府、史之屬。訝，迎也。今文曰悟受。」	25	306
覲禮	「王使人郊勞」章，「侯氏升聽命，降，再拜稽首，遂升受玉。使者左還而立，侯氏還璧，使者受。侯氏降，再拜稽首。」	鄭注：「左還，還南面，示將去也。」	26 下	318 -319
覲禮	「王使人郊勞」章，「侯氏先升，授几。侯氏拜送几。使者設几答拜。侯氏用束帛、乘馬饗使者，使者再拜受。侯氏再拜，送幣。」		26 下	319
覲禮	「王賜侯氏舍」章，「饗之，束帛乘馬。」		26 下	319
覲禮	「侯氏執瑞玉，行覲禮」章，「侯氏坐取圭，升致命。王受之玉。」		26 下	322
覲禮	「覲已，行三享」章，「侯氏升致命。王撫玉。侯氏降自西階，東面授宰幣，西階前再拜稽首，以馬出，授人，九馬隨之。」		27	326
覲禮	「王賜侯氏車服」章，「大史加書于服上，侯氏受。」「饗使者，諸公賜服者，束帛、四馬，饗大史亦如之。」		27	327
既夕禮	「賓賻」章，「賓東面將命，主人拜。賓坐委之，宰由主人之北，東面舉之，反位。若無器，則悟受之。」	鄭注：「坐委之，明主人哀戚，志不在受人物。反位，反主人之後位。」 「謂對相授，不委地。」 賈疏：「以堂上授有並受法。以其在門外，若有器盛之，則坐委於地。若無器，則對面相授受，故云『悟受之』。悟，即還也，對面相逢受也。」	39	462

三、禮文、禮意無法證成的禮例不足以解經

例一：吉祭，尊在房戶之間。至於虞祭，尊在室，是凶。今卒哭餞尸，尊在門西，不在門東，是尚凶，故變於吉也。

賈公彥根據設酒的處所，同樣從吉凶相變的觀點，提出此例。賈氏並指出〈特牲饋食禮〉吉祭尊在房戶之間，而卒哭餞尸禮，尊設在門西，為尚凶。

然而，〈士虞禮·記〉「卒哭祭畢餞尸」章，「尊兩甌于廟門外之右，少南。」

水尊在酒西，勺北枋。」鄭玄注說：

有玄酒，即吉也。此在西，尚凶也。言「水」者，喪質。（《儀禮》，卷 43，頁 509）

「記」文、鄭玄所言的「此在西」，乃玄酒相對於酒的位置：卒哭餞尸「即吉」，漸轉為吉禮的性質，故設玄酒；吉禮玄酒在酒之東，而卒哭尚屬凶禮，故設玄酒於酒之西。因此「此在西，尚凶也」，指玄酒和酒的相對位置，而非設酒的處所「門西」。賈氏似誤解經文與鄭注。再從設酒的處所來看，吉祭的房戶、虞祭的室、卒哭餞尸的門西，適反映因應行禮地點而設酒。由於《儀禮》中的吉禮，並無設酒於門東的情形，賈氏亦不宜以吉凶相對的概念，認為卒哭餞尸在「門西」為「變於吉」。

例二：禮之大例，薦羞者尊於設俎者。

〈燕禮〉「請命執冪者」章，賈公彥指出：

禮之大例，薦羞者尊於設俎者。公士為薦羞，膳宰設俎，故知膳宰卑也。……〈大射〉主於射，略於飲酒，故公及賓，同使宰胥薦脯醢，庶子設折俎。此〈燕禮〉燕私，主於羞，故賓之薦俎、庶羞，同使膳宰；君之脯醢庶羞，同使士尊官為之。〈大射〉必使庶子設折俎者，案《周禮》庶子下大夫，〈大射〉序尊卑，變於〈燕禮〉，故尊官為之。〈大射〉必使庶子設折者，案《周禮》庶子下大夫，〈大射〉序尊卑變於〈燕禮〉，故尊官為之。（《儀禮》，賈疏，卷 14，頁 161-163）

賈氏在「薦羞者尊於設俎者」的前提下，指出〈燕禮〉公受主人獻酒時，公士薦脯醢、膳宰設俎，故膳宰卑。〈大射〉公與賓受獻酒時，皆是宰胥設脯醢、庶子設折俎。庶子的身分是下大夫，尊於宰胥，「〈大射〉序尊卑」，因此不適用於「薦羞者尊於設俎者」的條例。

〈燕禮〉中，賓之羞、折俎，皆為膳宰一人設置，故不須討論。設公之羞為士，折俎為膳宰。膳宰或與「宰夫」通稱，如《左傳》宣公二年「宰夫胹熊蹯不熟」，《公羊傳》宣公六年敘同一事件而言：「膳宰也，熊蹯不熟。」《左傳》昭公九年「膳宰屠蒯」，《禮記·檀弓下》作「杜蕢」，說：「蕢也，宰夫也。」可知春秋時，膳宰、宰夫通稱，而賓客飲食為其職掌之一。¹⁶⁶至於膳宰的爵位，據《周禮·天官·序官》：「宰夫，下大夫四人」，諸侯之制較天子下一等，則膳宰當為上士，是以賈疏云：「諸侯宰夫是士」。若膳宰為上士，而設公差者亦為士，那麼二者至少地位相等（皆為上士），甚至身為「上士」的膳宰可能高於設羞之士（中士，或下士）。

〈大射〉賓與公之羞、折俎者，皆是宰胥薦脯醢、庶子設折俎。宰胥，為膳

¹⁶⁶ 清·胡匡衷：《儀禮釋官》，《皇清經解三禮類彙編（二）》，卷 776，頁 1482。張中惠：《〈儀禮·大射儀〉職官研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1993 年 5 月修訂，周何教授指導）。

宰之胥，其爵級，《周禮》載：

膳夫，上士二人，中士四人，下士八人，府二人，史四人，胥十有二人，徒百有二十人。（《周禮·天官·冢宰》，卷1，頁13）

據此，宰胥的階級低於下士，當為吏之類者，如鄭玄〈大射〉注：「胥，膳宰之吏也。」¹⁶⁷庶子的爵級，《周禮》載：

諸子，下大夫二人，中士四人，府二人，史二人，胥二人，徒二十人。（《周禮·夏官·司馬》，卷28，頁432）

鄭注：

諸子，主公、卿、大夫、士之子者，或曰庶子。（《周禮·夏官·司馬》，鄭注，卷28，頁432）

可知諸子、庶子通稱，為世子之官。以諸侯制降天子一等來看，諸侯之庶子，當為上士。設醢脯的宰胥，為低於下士的「吏」；設折俎者的庶子，為上士，不符合「禮之大例，薦羞者尊於設俎者」。

賈公彥雖言〈大射〉序尊卑，認為「禮之大例，薦羞者尊於設俎者」不適用於〈大射〉。然而，就〈燕禮〉設折俎者與羞者身分可能相等，甚至尊於設羞者，此語恐未能成立。¹⁶⁸而且薦羞者尊於設俎者的禮意，賈氏亦未說明。

例三：禮，婦人見舅以棗、栗為贄，見姑以股脩為贄，見夫人至尊，兼而用之。

〈士昏禮〉婦見舅姑「婦執筭棗、栗，自門入，升自西階，進拜，奠于席。」鄭玄無說，賈公彥根據何休《公羊傳解詁》，特別申明此例。¹⁶⁹比對〈士昏禮〉婦人執棗栗見舅、執股脩見姑，與《公羊傳》莊公二十四年，使宗婦用幣覲哀姜事，何休歸納出婦人見舅、姑、夫人的不同禮物種類及其等級。該說或源自男子之摯各有其等，婦人亦當如之。然而，《公羊傳》莊公二十四年說：

戊寅，大夫宗婦覲用幣。宗婦者何？大夫之妻也。覲者何見也？用者何？用者，不宜用也。見用幣，非禮也。然則曷用？棗栗云乎？股脩云乎？（《公羊傳》，莊公二十四年，卷8，頁101）。

經文旨在說明大夫宗婦覲夫人用幣，「非禮也」，並指出棗栗、股脩為婦人所用之摯。《左傳》、《穀梁傳》及《國語》敘述同一事件時，均著重於男女之摯有別，而非婦人的用摯「等級」。¹⁷⁰復參照《儀禮·聘禮》夫人使下大夫郊勞，「其實棗

¹⁶⁷ 《儀禮·大射》，鄭注，卷15，頁171。

¹⁶⁸ 參清·胡匡衷：《儀禮釋官》，《皇清經解三禮類彙編（二）》，卷776，頁1482。

¹⁶⁹ 《儀禮·士昏禮》，賈疏，卷5，頁53。

¹⁷⁰ 《左傳》莊公二十四年：「男贄，大者玉帛，小者禽鳥，以章物也。女贄，不過榛、栗、棗、脩，以告虔也。今男女同贄，是無別也。男女之別，國之大節也。而由夫人亂之，無乃不可乎！」（卷10，頁172-173）《穀梁傳》莊公二十四年：「戊寅，大夫宗婦覲用幣。覲，見也。禮，大夫不見夫人。不言及不正其行婦道，故列數之也。男子之贄，羔、鴈、雉、脰。婦人之贄，棗、栗、鍛脩。用幣，非禮也。用者，不宜用者也。大夫，國體也，而行婦道，惡之，故謹而日之也。」（卷6，頁60）《國語·魯語上》：「夫婦贄不過棗、栗，以告虔也。男則玉、

烝栗擇」¹⁷¹，可見婦人普遍以此類物品為禮，並非特定於舅姑、夫人等對象。因此，排比婦人見舅、姑、夫人之贄，在禮意與禮文上無法得到有力的證明。¹⁷²

例四：吉禮膾肝加菹豆，喪禮膾肝加于俎。

〈士虞禮〉「主人獻尸並獻祝及佐食」章，賈公彥疏：

云「以喪不志於味」者，決〈特牲〉、〈少牢〉尸膾肝訖，加菹豆以近身，此虞禮尸膾肝訖，不加于菹豆，而遠加於俎以同牲體者，以喪志不在於味，故遠身加俎也。若然，〈特牲〉、〈少牢〉祝不敢與尸同加於菹豆，膾肝訖加于俎，與此尸同者，祝無不在位之嫌，禮窮則同故也。（《儀禮》，賈疏，卷 42，頁 498）

主人獻尸，賓長進肝俎，尸膾訖，加於俎。賈公彥因鄭注云：「喪不志於味」，進而比較〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉尸皆加於菹豆，以為菹豆近於身體，而俎相對地離身體較遠，喪祭肝置於俎上，表示喪祭「不志於味」。這種藉由比較吉、凶禮異，進而推闡箇中禮意的作法，確實可行，而且往往能從中得知古人的思惟。但就此條而言，堂上尸可置肝之處，共有三個：一，神俎。二，羞俎。三，菹豆。若以喪祭不備禮來說，〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉主人獻祝，祝膾肝訖，皆加于俎，則尸誠可加於神俎。但改饌陽厭時，將用神俎祭祀鬼神，實不宜以食餘之物加之，以免不敬。¹⁷³就羞俎來說，根據〈有司徹〉羞俎皆是虛降，¹⁷⁴而且賓以羞俎進獻肝，若尸食訖又返回羞俎，不免顯得傲慢或嫌棄不甘旨之意。因此仍以菹豆的可能性較高。凌廷堪考察〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉二篇經文，認為〈士虞禮〉「俎」字恐是「菹」字之誤，「蓋加于菹，即菹豆也。」¹⁷⁵因此，不論是從具體的禮儀活動，還是禮意，已膾肝，皆不宜復設於俎。

第二節 從用例的過程論《禮經釋例》分類的不足

《禮記·學記》：「古之學者，比物醜類」，比較事物異同，進而分門別類，形成體系。學者運用習得知識，又比方時事，透過不斷地辨別異同，界定新知，

帛、禽、鳥，以章物也。今婦執幣，是男女無別也。男女之別，國之大節也，不可無也。」（卷 4，頁 156）。按：其細節或有出入，然多以男女之摯有別為論述主旨。

¹⁷¹ 《儀禮·聘禮》，卷 20，頁 238。

¹⁷² 宋人陳祥道另從禮儀場合與用物的觀點，指出〈士昏禮〉婦人執棗栗見舅姑，〈特牲饋食禮〉與〈少牢饋食禮〉婦人設棗栗，指出「婦人之用棗栗，豈特為摯而已哉！」以駁何休之說。見氏著：《禮書》，《景印文淵閣四庫全書》，第 130 冊，卷 61，頁 384。

¹⁷³ 褚寅亮：「尸於從獻之肝燔不加於俎者，以俎徹後，猶設於西北隅，不可以食餘之物加之也。」見氏著：《儀禮管見》，《續經解三禮類彙編（二）》，頁 1206。

¹⁷⁴ 胡培翬說：「鄭注以加于俎為牲俎，敖氏、張氏從之。方氏則以為仍加于羞肝之俎。然據〈有司徹〉凡以羞俎降者，皆是虛俎，肝不應仍加其上。至牲俎是正俎，祭畢將以改饌，似不可以食餘之物加之。《釋例》疑俎為菹之誤，殆以是歟！」見氏著：《儀禮正義·士虞禮》，第 3 冊，卷 32，頁 2007。

¹⁷⁵ 清·凌廷堪：《禮經釋例·祭例上》，卷 9，頁 485。

培養觸類旁通的能力。¹⁷⁶這種學習的過程表現在條例應用上，即為互見異同、分類、推次等步驟。在此過程中，「比較異同」屬於現象分析，並不會影響禮例應用。而「分類」則是判讀禮文與禮意、進而影響推次得當與否的關鍵。因此，本文著眼於用例過程的「分類」，探討禮例解經的不足。

漢唐注疏雖運用禮例解經，然其著作類型皆屬隨文注釋，應用形式與說法較為分散。而清人凌廷堪承襲前人之法，以專書的形式著作《禮經釋例》，較為明確而完整地呈現以例解經的方式，當可作為討論此法的主要對象。

凌廷堪以《儀禮》一經為對象，由於使用歸納法，以致在應用禮例過程的「分類」上產生缺失。歸納法的使用概念，不僅認為「一切現象的發生，必有其充足理由」，而且以為同類事物必有相同性質、相同性質必能產生同類現象。¹⁷⁷以此視之，《禮經釋例》的分類，有三項較為明顯的不足：首先，界定異同的標準不明確，以致類與類的界限模糊。其次，過度重視禮文的共相，導致將不同階級、不同性質的禮儀一概而論。第三，凌氏區別禮書時，專主於《儀禮》，忽略其他典籍記載的禮儀實踐，致使禮例不易應用於其他經典，甚至產生以偏概全之失。

一、游移不明的分類標準

凌廷堪曾說明撰著《禮經釋例》的方法之一，為「比較」異中之同、同中之異。根據歸納的結果，該書分為通例、別例、雜例三種層級。不同層級的條例，應用範圍有所不同。然而，凌氏辨別異同的標準並不一致，而且敘述條例的包含關係時或有矛盾處，不僅容易混淆規則的本質，也將禮例應用產生疑義。下文將以〈通例〉的判斷標準、分類層級為討論對象。

（一）混淆多重概念的〈通例〉界定標準

禮注重分別，但《禮記》也記載某些禮文適用於一個以上的身分或階級，如〈玉藻〉云：

居冠屬武，自天子下達，有事然後綏。（《禮記》，卷 29，頁 551）

自天子至於士，平日燕居時，將冠纓之垂者，固定在冠卷的兩旁，若有禮事，則將冠纓垂下。〈雜記下〉說：

自諸侯達諸士，小祥之祭，主人之酢也，嚕之；眾賓兄弟，則皆啐之。大

祥，主人啐之，眾賓兄弟皆飲之，可也。（《禮記》，卷 42，頁 737）

自諸侯至士階層，服三年喪時，小祥之祭，主人受賓酢，可沾唇，眾賓兄弟可淺嘗一小口；大祥，主人喝一小口酒，眾賓兄弟則可飲之。這些行禮者，或特定諸

¹⁷⁶ 《禮記·學記》，孔穎達正義，卷 36，頁 656。

¹⁷⁷ 孫振青：《知識論》，頁 246-247。

侯以下，或是普遍適用。¹⁷⁸除了行禮者之外，亦有從禮儀性質著眼說明禮文適用範圍的情形，如〈玉藻〉：

見於天子與射，無說笏。（《禮記》，卷 30，頁 559）

鄭注：

言凡吉事，無所說笏也。（《禮記》，鄭注，卷 30，頁 559）

臣子在「吉事」的場合，不脫笏。又，〈玉藻〉載：

小功不說笏，當事免則說之。（《禮記》，卷 30，頁 559）

鄭注：

免，悲哀哭踊之時，不在於記事也。小功輕，不當事，可以搢笏也。（《禮記》，鄭注，卷 30，頁 559）

服斬衰、齊衰、大功喪，皆脫笏。小功服輕，故不脫笏，惟「當事免」則脫笏。這些涉及禮例應用範圍的條件限定，一旦遠離行禮的環境，就只能根據文獻探討。

「凡」，為「非一」¹⁷⁹之辭，以歸納法確認規則應用的範圍，應是可行的途徑之一。賈公彥《儀禮疏》屢見「通例」一詞，如：

禮之通例，衣與冠同色。（《儀禮·士冠禮》，賈疏，卷 1，頁 3）

凡禮之通例，稱「側」有二：一者，無偶特一為側，……一者，〈聘禮〉云：「側受几」者，側是旁側之義也。（《儀禮·士冠禮》，賈疏，卷 2，頁 17）

禮之通例，大夫得稱君子，亦得稱貴人，而士賤不得也。（《儀禮·士相見禮》，賈疏，卷 7，頁 75）

禮之通例，云「君子」與「貴人」，皆據大夫已上。（《儀禮·喪服》，賈疏，卷 33，頁 387）

賈氏所謂「通例」，係指一般情形下普遍適用的規則，應用範圍不盡如《禮記》明確。

以「通例」一詞具體說明應用範圍者，如宋代朱子編《儀禮經傳通解》。該書先根據《儀禮》分辨「禮儀種類」，復於各類禮儀下，以「行禮者身分」別類。以喪禮而言，朱子說：

自天子達於庶人者，居喪之禮也。若其送死之節，禮文制數，則貴賤之等，固不同矣。¹⁸⁰

¹⁷⁸ 《禮記·喪大記》：「始死，遷尸于牀。幰用斂衾，去死衣。小臣楔齒用角柶，綴足用燕几。君、大夫、士一也。」（卷 44，頁 769）《禮記·喪大記》：「含一牀，襲一牀，遷尸于堂又一牀，皆有枕席，君、大夫、士一也。」（卷 44，頁 769）此為另一種說明行禮者普遍性的方式。

¹⁷⁹ 《儀禮·公食大夫禮》，鄭注，卷 25，頁 300。《禮記·雜記》，孔穎達正義，卷 41，頁 721。

¹⁸⁰ 清·江永：《禮書綱目》（臺北：臺聯國風出版社，1974 年 10 月出版），卷首，頁 58。

從天子到庶人，皆行喪禮。然其禮文度數，則因士、大夫、諸侯、天子貴賤而有別。朱子並說：

若是上下通用，即入喪服通例。¹⁸¹

各階級禮儀本不得相雜，若「上下通用」者，屬於通例。可知朱子以禮儀種類、行禮者身分作為雙重標準，界定通例的應用範圍。

清人凌廷堪在《儀禮》一書皆是例的前提下，以應用範圍廣狹作為辨別禮例層次的標準，形成全書體例的通例、別例、雜例。但凌氏卻未具體說明〈通例〉的標準，致使應用範圍與禮文出現次數、論述形式相混淆。

1. 「應用範圍」與「禮文次數」相混淆

就先秦的禮儀實踐，「例」之所以為「例」，是出於必然性，如進食時，醬放在近身處，是因為「由便」，避免醬汁因太遠而在途中滴落，久之成為規律、規則。又，以右手進食，是因為人類多數為右利者，為免並坐飲食過程中相互干擾，故教導孩童以右手進食。禮儀行之既久，成為一般人的認知，而記載在古書上。後人因為脫離古代的生活習慣，故採用歸納法收集古書中禮儀實踐的資料，證明「醬在近身處」、「以右手進食」等條例的「存在」，因此歸納法只是表現禮儀規則的「結果」，而不是「成因」，而且也不能決定例「為何是」例。規則的必然性不完全和普遍性相對應。如臺灣民俗過年作年糕、吃年糕，若在喪期中，喪家不製作年糕。¹⁸²人們遵循、實踐這項民俗，是源於自家的生活習慣，代代相傳，祖父母、父母、家族都如此作，自己也遵循作為年節活動之一，而非搜集一百家過年的活動後，決定過年當如此作，或發現過年應如此作。遵循前人作法的性質是慣例、實踐之例，搜集一百家過年活動所得者是科學歸納之例，而且搜集所得也只能證明活動的「存在」及其普遍性。即使應用範圍十分狹小，只要遇到這種情形，就得如此作，此之謂例。如為父母服三年之喪，一個人一生中，至多也只能為父母各行一次三年之喪，應用的對象如此具有針對性，而次數至多二次，但三年之喪仍是一條服喪的規則。以歸納法證明規則的存在，為後人學習古禮不得不然的作法，但行為規則並非出自科學公式的歸納或證明，「意義」的範疇不能和「存在」的範疇等同視之¹⁸³。因此例的成立與否，在於本質上的必然性，而歸納法只是證明它的存在。

歸納涉及經驗事實的次數，結論的可靠性與經驗事實的次數成正比。而這種要求前提與結論之間具有必然的可推關係、由普遍法則推論特殊事物的態度，是

¹⁸¹ 清·江永：《禮書綱目》，卷首，頁 58。

¹⁸² 徐福全師指出臺灣民間居喪飲食之制：「做三年之前，不做年糕鹹粽等。」詳參氏著：《臺灣民間傳統喪葬儀節研究》，頁 480-481。吳念真：「台灣習俗，服喪之家過年不做年糕，但至親好友通常都會記得幫他們多做一份。」見氏著：《這些人，那些事》（臺北：圓神出版社有限公司，2011 年初版七刷），頁 74-75。

¹⁸³ 卡西勒：《論人》，第十章「歷史」，頁 273-274。劉述先：〈論所謂中國文化的超穩定結構〉，杜維明主編：《儒學發展的宏觀透視》，頁 111-112。

一種演繹的性質，意即按照禮例可推論出典籍所未載的禮儀細節，具有相當程度的可信度。¹⁸⁴因此，「次數」是非常重要的依據。然而，如何界定次數的標準？在《禮經釋例》中，以歸納所得的禮文次數為主要根據，界定通例、別例、雜例。雖然如此，應用範圍卻因為與禮文次數相混淆，產生下列問題：

第一，歸納禮文，產生齊頭式平等的計算問題。在〈通例〉中，不強調該例的行禮者「階級」或劃分禮儀「種類」，凌氏一一臚列篇名與儀節，顯示著重的是《儀禮》記載次數的多寡，也就是禮文的出現次數，故將次數多者視為通例。然而，這些儀節多是禮儀的開端、過程和結束時，固定出現的行為，如主人「迎」賓、入門、三揖三讓、升堂、戒宿、拜禮、陳具、授受、「送」賓等。若以規則的必然性而言，這些條例當與其他條例等同視之。若因其記載次數多於其他禮儀，而視為通例，則不無齊頭式平等之嫌。

第二，〈通例〉的取捨不一。遍見於各套禮儀中的禮儀，得列為〈通例〉，卻也出現僅見於部分篇章或階級的條例歸為〈通例〉。如「凡婦人重拜則扱地」條，僅以〈士昏禮〉證成禮例；「凡升階皆連步，唯公所辭則栗階」條，以〈燕禮〉為證；「凡醴尊皆設于房中，側尊，無玄酒」條，以〈士冠禮〉、〈士昏禮〉為證；「凡堂上之筐，在尊南，東肆」條，以〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉為證。這類當是著重於規則的必然性，並以此判斷經文未載之處亦當如此。暫且不論這些條例是否能廣泛地應用於其他禮儀，以分類標準而言，這些條例卻不符〈通例〉以出現次數多寡的標準。

此外，亦有當列入〈通例〉而歸於他卷者，如「凡衣與冠同色，裳與韠同色，屨與裳同色」，如〈士冠禮〉三加服，〈鄉飲酒禮〉與〈燕禮〉的朝服亦如此例，《釋例》指出：「注、疏蓋舉其多者言之耳，故疏亦云：『其衣冠異色，經即別言之。』」¹⁸⁵又說：

考禮之通例，屨與裳同色，故其屨色亦不同，此玄端、朝服之分也。¹⁸⁶那麼，根據「舉其多者」、「禮之通例」等說法，則此條亦當列入通例，而凌氏卻置於〈器服之例〉中。

第三，凌廷堪以儀節出現次數多寡作為標準，除了上述問題外，另一個更重要的問題是：如何界定「例外」？〈通例〉各條之內，又分為細則和例外（不符合〈通例〉的條目）。如「凡迎賓，主人敵者迎于大門外，卑者迎于大門內」，以〈士冠禮〉、〈士相見禮〉、〈公食大夫禮〉、〈覲禮〉、〈燕禮·記〉等為證。不符合該條例的情形包含：其一，〈士昏禮〉主人為士（女父），卻迎夫家屬吏的使者，或迎有子道之壻於大門外，凌氏說：

此主人尊者，而迎于大門外，以賓客接之，故盛其禮也。¹⁸⁷

¹⁸⁴ 上述歸納法的概念，參考自孫振青：《知識論》，頁 230-249。

¹⁸⁵ 清·凌廷堪：《禮經釋例·器服之例下》，卷 12，頁 601。

¹⁸⁶ 清·凌廷堪：《禮經釋例·器服之例下》，卷 12，頁 610。

故〈士昏禮〉主人迎使者、壻於大門，為「禮盛」。其二，〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉主人為諸侯的鄉大夫或州長（士），賓皆為處士，凌氏說：

賓主不敵，而迎于大門外者，尊賢，故具賓、主正禮也。¹⁸⁸

因尊賢而提高待遇，迎於大門外。其三，〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉正祭，祝迎尸於大門外；〈有司徹〉饋尸之禮，主人迎尸於廟門外（參附表 10「《儀禮》所見祭禮迎送尸」）。凌氏說：

蓋以鬼神事尸則祝迎，以賓客事尸則主人迎。正祭之尸，鬼神也；饋尸之尸，賓客也；故禮有不同焉。¹⁸⁹

正祭，祝代主人迎尸於大門外，因非主人迎，故不符合此條例。上大夫的饋尸之禮，接於正祭之後，故主人不須出大門，而於廟門外迎尸。此因禮儀性質不同，而異於條例。其四，喪禮。凌氏說：

又，上篇（筆者按：〈士喪禮〉）君使人弔，主人迎于寢門外，賓出，主人拜送于外門外。下篇（筆者按：〈既夕禮〉），公賙，主人釋杖，迎于廟門外；賓出，主人送于外門外，尊君之使，故迎于寢門外。又云：「貳車畢乘，主人哭，拜送」，亦當送于外門外也。君親至，益尊，故迎送皆于大門外也。……此皆異于賓客正禮者也。¹⁹⁰

喪禮的迎送，與日常賓客正禮不同。相對於「凡迎賓，主人敵者迎于大門外，卑者迎于大門內」的各種儀文，上述四種情形確實都不符合條例所言。然而，在原有的禮儀中，這四種情形亦屬於規則，如祭祀事尸於廟中，鄭玄說：「事神之禮，廟中而已，出迎則為厭。」「事尸之禮，訖於廟門。」¹⁹¹而士喪禮小斂前，迎送以「唯君命出」為準則之一。當放在「通例」/〈通例〉的觀點中，尤其是「賓客正禮」的條件限定下，該如何界定這四種情形？是別例，還是例外？若為例外，那麼，例外的性質是合於禮還是違背禮？

又，「凡臣與君行禮，皆堂下再拜稽首，異國之君亦如之」條，以〈燕禮〉、〈大射〉、〈覲禮〉、〈士相見禮〉、〈聘禮〉、〈公食大夫禮〉等篇的儀節為證。同時，凌氏指出：

又案：亦有非君臣而再拜稽首者，如〈士昏禮〉親迎，賓升，北面奠鴈，再拜稽首。此壻之于女父也。〈聘禮〉聘賓饋郊勞及歸饗餼使者，受幣、送幣皆再拜稽首。主國之卿餼賓，賓再拜稽首，受。〈公食大夫禮〉大夫相食，受侑幣，再拜稽首。主人送幣，亦然。此皆相敵者之禮也。〈特牲〉、〈少牢〉宿尸，主人皆再拜稽首。〈士虞〉、〈特牲〉、〈少牢〉陰厭，主人

¹⁸⁷ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷 1，頁 72-73。

¹⁸⁸ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷 1，頁 73。

¹⁸⁹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷 1，頁 74。

¹⁹⁰ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷 1，頁 109。

¹⁹¹ 《儀禮》〈特牲饋食禮〉，鄭注，卷 45，頁 530；〈少牢饋食禮〉，鄭注，卷 48，頁 574。

亦再拜稽首。此主人之事尸與神也。〈特牲〉嗣舉奠，亦再拜稽首。此主人嗣子之事尸也。皆尊之，故盛其威儀，又不可以常禮論也。¹⁹²

非君臣而行再拜稽首禮者，共分為壻之於女父、異國受君命的敵體之臣、士與大夫事尸與神、士嗣子事尸等四種情形，包含〈士昏禮〉、〈聘禮〉、〈公食大夫禮〉、〈士虞禮〉、〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉等六篇。由於凌氏以「臣與君行禮」為條件限定，且羅列〈燕禮〉等篇的君臣禮，因此這些情形不屬於〈通例〉。以君臣關係而言，誠是。但若轉換立足點，想法亦有所不同：以祭禮的角度觀之，士、大夫廟祭，主人向尸與神行再拜稽首禮，實為固定的禮儀規則。以聘禮而言，異國敵體者銜君命而來，故受禮者行再拜稽首禮，所拜者非此敵體使者，而是使者所代表的「國君」，如同〈覲禮〉侯氏向使者再拜稽首、《左傳》載齊桓公受天子胙，降堂行再拜稽首禮。因此，就聘禮而言，向受君命的敵體使者，行再拜稽首禮，也是一條規則。

易言之，當混淆應用範圍的廣狹與儀節出現次數的多寡，易使出現次數較少的規則的必然性受到忽略，甚至誤判為「非常禮」。而這也顯示凌氏的〈通例〉，將「形成」規則的必然性、「應用」範圍等兩個不同層次的問題，放在同一平面討論。

2. 「應用範圍」與「論述形式」相混淆

除了界定的標準之外，應用歸納法辨別禮例的適用範圍，至少需考量作者人數、文獻年代、禮儀因革、攝盛加禮等問題。即使如鄭玄、賈公彥、凌廷堪將《儀禮》視為周公所著，在確定成書年代、作者為一人的情形下，得使用歸納法探討禮例，仍需注意論述形式所產生的問題。《釋例》說：

(1) 凡庭洗，設于阼階東南，南北以堂深，天子、諸侯當東甃，卿、大夫、士當東榮，水在洗東。

(2) 凡設尊，賓、主人敵者于房戶之間，君臣則于東楹之西，並兩壺，有玄酒，有禁。

(3) 凡陳鼎，大夫、士，門外北面，北上；諸侯，門外南面，西上。反吉，則西面。

這類以「事」為條件限定，囊括各階級不同之禮，或兼攝吉凶的禮例敘述，是否當為通例？若然，首先必須面對的問題為：是否為通例，只在於敘述範圍或條件限定的廣狹？其次，第(1)條的行禮者階級包含天子、諸侯、卿、大夫、士，而第(3)條包含諸侯、大夫、士，通例的界線應該劃在哪裡？

葉國良師曾精準地指出《禮經釋例》「差不多不處理在《儀禮》中僅一見的

¹⁹² 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷1，頁94-95。

儀節」。¹⁹³細思箇中緣故，當因凌氏應用歸納法，故於儀節的認知或分類上，產生上述的不足。若旁參屈萬里對《易》例的研究，或許更能說明將「應用範圍」與規則「必然性」等同視之的流蔽。屈先生指出「〈彖傳〉隨事取義，初無一定不移之例也。」¹⁹⁴又說：

〈彖傳〉釋卦之例，不過如此，且亦未盡有徵於經文。後人往往執其一鱗一爪，擴而充之，以說全經，變本加厲，已失其真。又況益之以卦變，加之以互體，附之以納甲、爻辰，半象見、兩象易等例，郢書燕說，如塗塗垌。¹⁹⁵

括例者不一定具有嚴格的凡例意識，可能只是針對特定情形說明規則。後人若未明瞭此點，欲以一例解說全經，易失本意。

（二）不精確的包含關係敘述

就分類而言，可以有平列式的分法，類與類之間，屬於平等關係。也可以有大分類、小分類等具有高下、多寡、廣狹、包含與被包含等關係的分法。當條例敘述失當，無法合宜地呈現分類關係，將使該條例的應用範圍產生疑義。以下將分為三方面說明：

1．前後矛盾的包含敘述

就條例性質而言，《禮經釋例》中，時見「凡……皆……」的敘述，指出在某種條件限定下，全體的情形皆如此。¹⁹⁶以全稱說明的同時，卻又指出在某種情形下「唯……」的例外，包含關係的敘述前後矛盾。如：

卷名	條例	卷	頁
通例上	<u>凡</u> 升階 <u>皆</u> 連步， <u>唯</u> 公所辭則栗階。	1	85
飲食之例下	<u>凡</u> 牲 <u>皆</u> 用右胖， <u>唯</u> 變禮反吉用左胖。	5	271
變例	<u>凡</u> 尸柩 <u>皆</u> 南首， <u>唯</u> 朝祖及葬始北首。	8	390
變例	<u>凡</u> 奠于殯宮， <u>皆</u> 饋于下室， <u>唯</u> 朔月及薦新不饋。	8	399
雜例	<u>凡</u> 卜筮 <u>皆</u> 于廟門， <u>唯</u> 將葬則于兆南。	13	665
雜例	<u>凡</u> 昏禮，使者行禮 <u>皆</u> 用昕， <u>唯</u> 壻用昏。	13	682

茲以二例說明：第一，是「凡卜筮皆于廟門，唯將葬則于兆南」條。此例首見於〈士昏禮〉納吉「納吉，用鴈，如納采禮。」賈疏：

¹⁹³ 葉國良師：〈論凌廷堪的《禮經釋例》〉，《禮學研究的諸面向》，頁 89。

¹⁹⁴ 屈翼鵬：《先秦漢魏《易》例述評》，收入《屈萬里先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1984 年 7 月初版），第 8 冊，卷上，頁 6。

¹⁹⁵ 屈翼鵬：《先秦漢魏《易》例述評》，收入《屈萬里先生全集》，第 8 冊，卷上，頁 6-7。

¹⁹⁶ 此說從 葉國良師所言的定例，得到啟發。見氏著：〈論凌廷堪的《禮經釋例》〉，《禮學研究的諸面向》，頁 87。

凡卜，並皆於禰廟故然也。未卜時，恐有不吉，昏姻不定，故納吉乃定也。

（《儀禮》，賈疏，卷4，頁42。）

納吉，為男方徵得祖先同意婚事後，前往女方家告知結果。所問者為祖先，故於禰廟中進行。今觀十七篇記載，除了〈士昏禮〉納吉外，另有〈士喪禮〉用龜卜葬日¹⁹⁷於殯宮之門。以「凡宮有鬼神曰廟」而言¹⁹⁸，此時殯宮得稱廟，但基本上不能列入禰廟。因此賈氏所言「並皆於禰廟」仍可商議。

清人凌廷堪指出筮亦有不在廟門者，如〈士喪禮〉筮宅，因而括例為「凡卜筮皆于廟門，唯將葬則于兆南」。¹⁹⁹凌氏說：

筮宅不于廟門而于兆南者，反吉也，亦質文相變之義。²⁰⁰

以吉凶、質文相變，解釋改變地點的原因。然而，喪禮卜葬日亦於廟門，以「反吉」作為詮釋，猶有未周之處。胡培翬進而指出筮宅於兆南者，說：

以宜就地筮之也。²⁰¹

凌氏從禮意上的「反吉」、質文相變著眼，胡氏則從實踐的角度考量，二者皆以《儀禮》為範圍，比較、統整各篇記載。根據筮辭說：「哀子某為其父某甫筮」，代其父筮宅，以求其地「無有後艱」。那麼，胡氏所言的就地卜問，較為合理。比較賈公彥、凌廷堪、胡培翬三者的說法，很明顯地看出敘述矛盾的問題，從賈公彥即有之，凌氏乃承其誤而已。

第二，「婦人於丈夫，必俠拜」條。見於〈士冠禮〉冠者見母時，「母拜受，子拜送，母又拜。」鄭玄注：

婦人於丈夫，雖其子猶俠拜。（《儀禮》，鄭注，卷2，頁21）

鄭玄認為婦人對於丈夫，行俠拜之禮。此雖為母子關係，但母所拜者，為冠子的「社會身分」——士，即婦人向士行禮。〈冠義〉說：「成人而與為禮也」²⁰²，因其「成人」而拜，非因親子關係而拜。〈士昏禮〉記文載不親迎之禮，主婦對壻亦行俠拜之禮，鄭玄說：

婦人於丈夫，必俠拜。（《儀禮·士昏禮·記》，鄭注，卷6，頁65-66）

可知鄭玄視此為定例，即所有情形皆如此。清人凌廷堪亦承此說，括例為：

凡婦人于丈夫，皆俠拜。²⁰³

以「凡……皆……」的敘述方式，表明此為定例。²⁰⁴然而，鄭玄曾在〈特牲饋食禮〉主婦亞獻，指出「不俠拜，士妻儀簡耳」²⁰⁵。凌廷堪也指出婦人不夾拜的情

¹⁹⁷ 《儀禮》〈士喪禮〉，卷37，頁441；〈既夕禮·記〉，卷41，頁483。

¹⁹⁸ 《儀禮·士喪禮》，鄭注，卷37，頁436。

¹⁹⁹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·雜例》，卷13，頁665-666。

²⁰⁰ 清·凌廷堪：《禮經釋例·雜例》，卷13，頁666。

²⁰¹ 清·胡培翬：《儀禮正義·士冠禮》，第1冊，卷1，頁7。

²⁰² 《禮記·冠義》，卷61，頁998。

²⁰³ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷1，頁104。

²⁰⁴ 葉國良師：〈論凌廷堪的《禮經釋例》〉，《禮學研究的諸面向》，頁86-88。

²⁰⁵ 《儀禮·特牲饋食禮》，鄭注，卷45，頁533。

形，如〈少牢饋食禮〉正祭時，尸酢主婦、主婦獻祝與兩佐食；饋尸之禮，主婦獻侑等等。對照鄭玄、凌廷堪的敘述，定例而有例外，不無自相矛盾外，更值得深思的問題是，婦人拜禮的情形為何？

據附表 23 整理，從禮儀性質探討婦人與丈夫行俠拜禮的情形：

其一，〈士冠禮〉、〈士昏禮〉皆為人生、家族大事來看，冠者成年，具有嗣子身分；新婦受舅姑肯定為新的家族成員，不親迎之婿見女方主婦，確立關係。那麼，相應於禮儀的隆重性質，婦人得向丈夫行盛禮。

其二，大夫之祭，主婦俠拜出現的情形不一。上大夫主婦亞獻尸，正祭、饋尸之禮皆向尸俠拜。下大夫正祭，主婦亞獻尸、受尸酢時，皆行俠拜禮。鄭玄注〈有司徹〉說：

主婦夾爵拜，為不賓尸降崇敬。（《儀禮》，鄭注，卷 50，頁 602）

褚寅亮申明鄭注：

注云「為不賓尸降崇敬」，降字略讀，言既不賓尸而降其禮矣，故受醋必俠拜以崇其敬也。²⁰⁶

褚氏認為不賓尸已是降禮，故行禮之際不得再有所減省，故主婦受酢時行夾拜以表達敬意。吳紱說：

〈少牢〉正祭于室，與賓尸于堂，主婦獻尸，皆夾爵拜。可見其為正禮也。

其受尸酢則否，以有兩番獻，故于酢略之。此不賓尸，受酢與獻尸同，亦仍是兩番夾爵拜耳。²⁰⁷

上大夫之祭，分為兩階段：正祭、饋尸之禮，主婦各於亞獻時，向尸行夾拜禮。下大夫之祭，因無饋尸之禮，故主婦亞獻、受尸酢，以俠拜表示敬意。因此，上、下大夫之祭，主婦皆行兩番俠爵拜。

其三，大夫之祭，主婦向尸行兩番俠爵拜，而主婦與主人行禮、主婦獻祝、侑、佐食等，未見俠拜之禮。在祭祀場合中，主婦與主人一起以孝養的方式禮遇尸，因此對尸行盛禮。而主人乃主婦之敵體，祝、侑與佐食等地位次於尸，故不行盛禮，「不夾拜，下尸也」²⁰⁸。

其四，相較於大夫，士祭皆未見主婦俠拜的記載。鄭玄說：

主婦貳獻，不俠拜，士妻儀簡耳。（《儀禮·特牲饋食禮》，鄭注，卷 45，頁 533）

從身分階級，解釋士妻不俠拜之因。若然，則主婦向尸、祝、佐食行禮無別，似不符「禮以別異」之意。〈特牲饋食禮〉主人宿尸、受尸嘏、嗣子舉奠，皆再拜稽首，則士妻亦當夾拜，以表敬意。另一方面，參照大夫廟祭主婦夾拜之禮，士

²⁰⁶ 清·褚寅亮：《儀禮管見》，收入《續經解三禮類彙編（二）》，第 2 冊，頁 1218。

²⁰⁷ 目前查無吳紱之書，轉引自清·王士禛：《儀禮訓解》，《續修四庫全書》，第 88 冊，卷 17，頁 359。

²⁰⁸ 《儀禮·少牢饋食禮》，鄭注，卷 48，頁 574。

妻獻尸亦當行俠拜，經文不具耳。

綜合上述，「俠拜」可能是針對特殊情形的盛禮，而非普遍情形。凌氏承鄭玄之說，視此為普遍多數情形，仍可商議。



2·前後錯置的包含敘述

就大類別、小類別的包含與被包含的關係來說，〈器服之例上〉以功用名器，卻錯置器名與功能，以致形成敘述邏輯有誤：

卷名	條例	卷	頁
器服之例上	凡所以馮者曰几，所以藉者曰席。	11	547
器服之例上	凡盛水之器曰甕， ~~甕~~ 水之器曰料，棄水之器曰洗。	11	552
器服之例上	凡盛酒之器曰尊， ~~甕~~ 酒之器曰勺。	11	553
器服之例上	凡酌酒而飲之器曰爵。	11	556
器服之例上	凡亨牲體之器曰鑊。	11	558
器服之例上	凡升牲體之器曰鼎，出牲體之器曰杣。	11	558
器服之例上	凡載牲體之器曰俎。	11	562
器服之例上	凡實乾物之器曰簠。	11	568
器服之例上	凡盛黍稷之器曰簋、曰敦，盛稻粱之器曰簠。	11	571
器服之例上	凡實羹之器曰鉶，實大羹之器曰鑊。	11	576
器服之例上	凡扱醴、扱羹之器皆曰杴。	11	577

「凡所以馮者曰几」，「馮」是几的功能，但可以「馮」者，卻不一定是几，如憑軾。此句用「所以馮者」限定「几」，當為「凡几，所以馮者」的錯置。「凡升牲體之器曰鼎」，實則為「升於鼎」，牲體煮熟後，「盛放」在鼎，以運送、保溫的青銅器，而非用來從鑊中取出牲體使之由下而上的器物。上述禮器功能諸說雖敘述邏輯有誤，但在《儀禮》一書中，由於應用範圍有限，仍可成立。若與其他文獻相對應，將使其不足更為鮮明，如「凡所以馮者曰几」條，《左傳》僖公二十八年：「請與君之士戲，君馮軾而觀之。」《漢書·酈食其傳》：「韓信聞食其馮軾下齊七十餘城，乃夜度兵平原襲齊。」²⁰⁹軾，為乘車時所馮，卻與几不同。

3·代表性不足的包含關係

由於《儀禮》所收錄的禮儀種類、行禮者的階級有限，以此為範圍括例，將容易導致代表性的問題，即該條例是否可概括該類所有禮文（小是否能包大）？如〈飲食之例〉：

1 凡食禮，初食三飯，卒食九飯。

²⁰⁹ 《左傳》僖公二十八年，卷 16，頁 272。漢·班固：《漢書·酈食其傳》，第 7 冊，卷 43，頁 2110。

2 凡初食加饌之稻粱，則用正饌之俎豆；卒食正饌之黍稷，則用加饌之庶羞。

3 凡正饌醢醬大羹滂，加饌簠粱，皆公親設。

4 凡公親設之饌，必坐遷之；公親臨食，必辭之。

5 凡燕禮使宰夫為主人，食禮公自為主人。

上述五條凡例，皆限定於飲食禮的範圍內，實則主於〈公食大夫禮〉、〈燕禮〉，即諸侯為特定的臣子（食禮為卿，燕禮為下大夫）舉行飲食禮。在行文上，卻有如普遍適用的規則一般。尤其是，前二條並未標明適用身分，一旦改變行禮者身分，禮數或將有所不同。如同樣是食禮，〈士昏禮〉婦至成禮時，三飯卒食、有司設醢醬，且無正饌、加饌之別，異於第 1 條「凡食禮，初食三飯，卒食九飯」的飯數、第 2 條的加饌，及 3、4、5 條的行禮者。可見凌氏的條例不一定能適於於整部《儀禮》的食禮，而其陳述方式亦不無令人混淆之處。

又，「凡賓、主人行禮畢，主人待賓，用醴則謂之禮，不用醴則謂之儐」條，由於《儀禮》中主人待賓（使者），只有醴、儐二種方式，而「儐使者，或用束帛，或用束錦。庭實或用皮，或用乘馬，或用兩馬。或用几，或不用几」²¹⁰，變項較多，因此凌氏以相對固定的「醴」作為區分標準，得出「用醴謂之禮，不用醴則謂之儐」。同時，指責鄭玄、賈公彥說：

《周禮·秋官·司儀》云：「賓亦如之」，後鄭注：「賓，當為儐，謂以鬱鬯禮賓也。上於下曰禮，敵者曰儐。」鄭氏蓋以上文凡諸公相為賓，故云：「敵者曰儐」，與禮例未合。賈氏引之以釋《禮經》，非也。……然〈覲禮〉覲享畢，經不云禮賓，注亦不引〈大行人〉以釋之，蓋以其難同歟？²¹¹

凌氏先據《儀禮》歸納此例，復以己例為標準，認為鄭玄之說「與禮例未合」、賈公彥引《周禮》釋《儀禮》「非也」。然而，凌氏既以己例衡量鄭、賈之說，那麼根據這條禮例，當如何為諸侯相見、王禮諸侯用鬱鬯定位？更進一步說，這條禮例若不在《儀禮》之內，是否成立？此係以《儀禮》為範圍的禮例，所必須面對的問題。再者，諸侯相見用鬱鬯、王禮諸侯亦用鬱鬯，然而〈覲禮〉未載王禮諸侯，鄭玄亦未引〈大行人〉補釋，凌氏認為此出於《周禮》、《儀禮》「難同」之故。言下之意，似以為鄭玄為避免強作解人，故不引〈大行人〉。然而，〈覲禮〉為重新確認君臣關係，〈聘禮〉為諸侯之間遣使往來友好，性質不同，故覲禮畢，天子未立即禮遇諸侯。二禮確實「難同」，然非凌氏所認定的原因。

若以同階級的不同禮儀而言，〈士冠禮〉主人醴賓用獻酢酬兼具的一獻之禮，以束帛儷皮為酬幣。〈士昏禮〉主人醴使者，授几，獻醴而無酬酢。同樣是士階層，醴賓因禮儀性質而異。若以不同階級的同一種禮儀來看，《左傳》襄公九年載季武子說：

²¹⁰ 清·凌廷堪：《禮經釋例·賓客之例》，卷 6，頁 310。

²¹¹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·賓客之例》，卷 6，頁 311。

君冠，必以裸、享之禮行之，以金石之樂節之，以先君之祧處之。今寡君在行，未可具也，請及兄弟之國，而假備焉。（《左傳》襄公九年，卷 30，頁 529）

此裸用鬱鬯酒，然未知受者的身分為冠者，或賓客。《大戴禮記·公冠》載公冠四加玄冕後，「饗之以三獻之禮，無介，無樂，皆玄端。其酬幣朱錦采（束）四馬，其慶也。」國君冠禮，則以三獻之禮饗賓，並贈朱錦束、四馬，異於〈士冠禮〉的一獻之禮、束帛儷皮。同為冠禮謝人勤勞，方式因階級而異。²¹²綜合上述，可知同樣的禮意，禮文因禮儀性質、主人身分有所不同。

鄭玄所言「上於下曰禮，敵者曰儔」，以身分關係界定禮儀名稱，實出於《周禮·秋官·司儀》朝聘禮的語境，似非泛言所有的賓主相見禮。²¹³學者欲以此句貫通《儀禮》、《周禮》各種形式下的賓主禮而不得，故或如凌氏、胡培翬加以批評，或如孫詒讓、曹元弼加以迴護、申說。²¹⁴然而，考慮到上述禮意相同，禮文因禮儀、行禮者身分而有別的情形，以及鄭玄依語境隨文注釋、古人括例用語不夠精確，及禮例的有效性並非普及所有的禮儀等因素，若將「上於下曰禮，敵者曰儔」，放在朝聘禮中，或可成立。

禮賓，為主人謝賓客之「勤勞」，²¹⁵朝聘禮中，主人用醴酒感謝使者，如〈聘禮〉主國之君禮賓，屬尊卑關係。「儔」字與賓，王國維解釋說：

古者賓客至，必有物以贈之，其贈之之事謂之賓，故其字从貝，其義即禮經之儔字也。……後世以賓為賓客字，而別造儔字以代賓字。²¹⁶

賓與儔，原是一事的不同面向。主人「儔使者」，見於：

²¹² 王國維：「天子諸侯之保即大夫士之醴也。故〈士冠禮〉用醴或醢，而諸侯之冠則用裸享之禮。」見《觀堂集林·周書顧命後考》，卷 1，頁 63。

²¹³ 《禮記·內則》：「宰醴負子，賜之束帛。」鄭注：「醴，當為禮，聲之誤也。禮以一獻之禮，酬之以幣也。」鄭玄可能為了容納更大的禮儀體系而改字，相當值得注意。（卷 28，頁 534）

²¹⁴ 凌廷堪、胡培翬認為鄭玄立論不周，主要在於〈士冠禮〉之賓為主人之「僚友」，為敵體關係，卻行主人醴賓。孫詒讓認為凌說「甚析」之後，指出《周禮·秋官·司儀》：「但此經之儔為裸禮。《禮經》之儔為幣、馬，事實不同。鄭此注之意，蓋謂此經字雖作『儔』，實與《禮經》之禮相近，但以尊卑文異，其與《禮經》之儔事，固不相涉也。若然，此注之禮，即《禮經》之禮，而儔非即《禮經》之儔，不必援彼釋此。」見氏著：《周禮正義·秋官·司儀》，第 12 冊，卷 72，頁 3037。曹元弼則從「對文」的觀點，「禮與儔對文，則上於下曰禮，敵者曰儔。……不對，則自敵者以下皆稱『禮』，冠禮及此經禮賓（筆者按：士昏禮），敵者通言禮是也。」見氏著：《禮經校釋》，《續修四庫全書》，第 94 冊，卷 2，頁 134-135。按：孫氏認為鄭玄注《周禮》、《儀禮》時，用語雖同，其意或異，固然反映一字多義的情形，然而孫氏遵循凌廷堪「不用醴則謂之儔」的說法，以「物」區別禮儀的觀點，解釋鄭玄引〈禮器〉「諸侯相朝灌用鬱鬯」，為「證儔不用醴，而用鬱鬯也」。實則，鄭玄係以「身分」界定禮、儔，而非「物」。又，曹氏以對文、不對的觀點解讀〈士冠禮〉、〈士昏禮〉僅用醴，而無儔，〈聘禮〉則醴、儔俱有，此係據經籍文字解讀，是從目前可以驗證的「結果」來說，對於解讀經文具有一定的價值。然是否為先秦禮儀實踐時用以區分的思維，仍可進一步考量。

²¹⁵ 《儀禮·士冠禮》，鄭注：「禮賓者，謝其自勤勞也」，卷 2，頁 21。王聘珍：《大戴禮記解詁》，卷 13，頁 248。孫詒讓：《大戴禮記斟補（外四種）》（北京：中華書局，2010 年 4 月初版一刷，《孫詒讓全集》），卷下，頁 104。《斟補》承學弟狄君宏先生惠贈，特此致謝。

²¹⁶ 王國維：〈與林浩卿博士論洛誥書〉，《觀堂集林》，上冊，卷 1，頁 44。

第一，〈聘禮〉郊勞、歸饗餼，皆賓賓卿、上介儼下大夫，符合鄭玄所言的身分對應。

第二，〈覲禮〉提及儼禮的部分，有三處：其一，侯氏儼郊勞使者。據《周禮·秋官·大行人》，鄭玄認為使者是大行人。《周禮·春官·典命》指出：

掌諸侯之五儀、諸臣之五等之命。上公九命為伯，……侯伯七命，……子男五命，……。王之三公八命，其卿六命，其大夫四命；及其出封，皆加一等，其國家、宮室、車旗、衣服、禮儀亦如之。（《周禮》，卷 21，頁 321）

大行人為四命的中大夫，與七命的侯氏，身分不相當。²¹⁷胡培翬委婉地說明經文只言「使人」，而未言使者身分，「以五等諸侯爵位不同，使人亦異，故渾言之也」。²¹⁸據「凡使人必以其爵」，胡氏所言值得重視。其二，王賜侯氏舍，使者的身分，鄭玄以為「司空與？」²¹⁹司空當為卿，受六命，身分與侯氏較接近。²²⁰其三，王賜侯車服，以諸公為使者。諸公八命，²²¹身分較侯氏高。

〈覲禮〉的儼禮身分不敵的問題，可從兩方面探討：首先，從職官的命數來看，侯氏見天子的過程中，未見命數相同的招待者，或出於王畿內外的策命數不同：「王之三公八命，其卿六命，其大夫四命」，王畿內的百官命數為偶數，而公侯伯子男的命數為九、七、五的奇數。因此，王所命的使者，無法與侯氏相敵。其次，就禮意而言，據鄭玄所述，郊勞、賜舍、賜車服的使者身分，分別為四命的大行人、六命的司空、八命的諸公，由卑漸尊。與〈聘禮〉相參照，聘賓為卿，主國之君使「士」迎賓入境，使「下大夫」請問所行目的地；至確認來意後，使「卿」郊勞，以示「彌尊賓」²²²。那麼，〈覲禮〉的使者由卑而尊，用意似同。而且〈覲禮〉乃侯氏以臣子的身分，朝見天子，接受考核、重新確認君臣關係。就政治運作而言，天子辭說：「伯父無事，歸寧乃邦」²²³，確認無罪之前，亦不宜以較尊者前往行禮，以維護君臣尊卑。至侯氏請罪，天子辭之後，方命以身分較尊的諸公賜車服。〈覲禮〉屬君臣禮，侯氏身處王畿，使者有天子之餘尊，侯氏似不宜自尊大用上下之禮對待來使，故行敵體之儼。據此條，可知凌廷堪以《儀禮》為範圍的括例，需留意其代表性的問題。

²¹⁷ 《周禮·秋官·司寇》，卷 34，頁 514。

²¹⁸ 清·胡培翬：《儀禮正義·覲禮》，第 2 冊，卷 20，頁 1265。按：關於鄭玄、凌廷堪對醴、禮、儼的異說，胡氏的立場頗不一致，如〈士冠禮〉主人醴賓，從鄭玄、賈公彥說；〈士昏禮〉主人醴使者，駁賈公彥說；〈聘禮〉聘賓儼郊勞者，從凌氏。因該書為未成書，亦不宜以此深究之。見氏著：《儀禮正義》，第 1 冊，卷 1，頁 84；第 1 冊，卷 3，頁 158；第 2 冊，卷 16，頁 984。

²¹⁹ 《儀禮·覲禮》，鄭注，卷 26 下，頁 319。

²²⁰ 《周禮·春官·典命》，卷 21，頁 321。按：司空為卿，係筆者據冢宰、司徒、宗伯、司馬、司寇皆為卿推論而得。

²²¹ 《周禮·春官·典命》，卷 21，頁 321。

²²² 《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 19，頁 233。

²²³ 《儀禮·覲禮》，卷 27，頁 326。



二、過度同化的禮文與解釋

分類後，使用歸納法以綜合禮文共相，從而提出一適用較廣的條例，誠有助於認識禮文。然而，分類本身蘊含操作者對事物的認知，若個人認知與禮儀本文的對應有所不足，將影響禮文的分類與禮意的解釋，乃至條例是否有效。

（一）禮文的同化

凌廷堪《禮經釋例》為了綜合共相以闡明條例，在比較禮文異同的過程中，過於求同，分類過於寬泛，無形中將禮儀同化，忽略禮文的本質及其特殊性，即禮文相似但禮意不同的情形。以下舉例說明：

例一：凡升階皆讓，賓主敵者俱升，不敵者不俱升。

凡降洗、降盥，皆壹揖、壹讓升

〈聘禮〉「歸饗餼於賓介」章，「至于階，讓，大夫先升一等。賓從升堂。」鄭玄說：

讓不言三，不成三也。凡升者，主人讓于客三，敵者則客三辭，主人乃許升，亦道賓之義也；使者尊，主人三讓，則許升矣。今使者三讓，則是主人四讓也。公雖尊，亦三讓，乃許升，不可以不下主人也。古文曰三讓。

（《儀禮》，鄭注，卷 21，頁 255）

「成三」，指主人三讓，賓客三辭。²²⁴鄭玄於此歸納升階的禮例：升階時，主人禮讓賓客先升，若賓為敵體，則三辭，主人於是先升階，以引導賓客；若賓尊，則主人三讓後，賓不三辭，應允而先升。鄭玄括例後，卻又認為「歸饗餼」使者所行的禮，與禮例不同：使者行三讓之禮，可見主人行四讓。因為正聘時，國君（公）行三讓之禮，則歸饗餼時，當「下主人」，聘賓（主人）應施行比國君更為謙卑的禮儀，為四讓，以見尊使者之意。²²⁵在〈聘禮〉「賓問卿」章，「賓奉束帛，入。三揖皆行，至于階，讓。」鄭玄注：

皆，猶並也。古文曰三讓。（《儀禮》，鄭注，卷 22，頁 264）

賈公彥說：

不從古文者，亦是不成三，故賓先升一等，大夫從升堂，故不從三讓也。

（《儀禮》，賈疏，卷 22，頁 264）

²²⁴ 《儀禮·聘禮》，賈疏，卷 22，頁 262。

²²⁵ 後人對此句的詮釋十分著力，如賈公彥指出鄭玄不從《周禮·秋官·司儀》三讓，蓋從經書行文判斷「讓」的主詞是大夫，並將「不可以不下主人」，解為「必下主人」、「不下賓客，主人之義」。（《儀禮》，賈疏，卷 22，頁 262）清人張爾岐讀「今」為「令」，假使之意。「今使者三讓，則是主人四讓」，為假設使者三辭，則主人四讓。（卷 8，頁 376）按：「不可以不下主人」，意為「必下主人」，於是賈氏將焦點轉為「不下賓客，主人之義」，以迴護鄭說，張氏亦同。

在上述「歸饗餼於賓介」章，為了闡述四讓，表明尊卑有別，因此鄭玄不用古文本的「三讓」。在「賓問卿」章，為了說明聘賓未三辭，「讓不成三」，並突顯聘賓代表己國之君，身分尊貴，因此鄭玄亦不用古文的「三讓」。²²⁶

升階，除了禮讓的次數外，還有先後順序的問題：〈士冠禮〉主人迎賓，鄭玄以為主、賓「俱升」。²²⁷〈鄉射禮〉載「主人先升一等，賓升」，鄭玄認為賓、主人不俱升，為「賓客之道，進宜難。」²²⁸二者，皆為賓主敵體初入門升堂，但前者為俱升，後者為主人先升，說法不同。此外，鄭玄又指出〈鄉飲酒禮〉卒洗後，敵體賓主「俱升」。²²⁹那麼，卒洗後升堂與初入門升堂是否有別？上述三篇賓主皆為敵體，升階法卻有所不同。

綜合上文，《儀禮注》留給後人三個問題：一，初入門升階的禮讓次數為何？二，初入門升階法與身分的關係為何？三，卒洗後升階的先後順序，是否同於初入門升階？

面對《儀禮注》複雜的升階說法，賈公彥嘗試融會眾說，卻又不免出現矛盾。賈公彥一方面肯定並繼承鄭玄所括之例，如〈聘禮〉歸饗餼，賓僎使者時，說：

今賓私僎使者，無君命，體敵，故賓先升，在館，如主人之儀故也。（《儀禮》，賈疏，卷 22，頁 262）

僎使者非公事，二人行敵體之禮，聘賓為主人先升。另一方面，賈氏闡發新例：

禮之通例：賓、主敵者，賓、主俱升，若〈士冠〉與此文（筆者按：〈士昏禮〉）是也。若〈鄉飲酒〉、〈鄉射〉皆主尊賓卑，故初至之時，主人升一等賓乃升。至卒洗之後，亦俱升。唯〈聘禮〉公升二等，賓始升者，彼注云「亦欲君行一，臣行二也。」〈覲禮〉王使人勞侯氏，使者不讓先升者，奉王命尊故也。（《儀禮》，賈疏，卷 4，頁 40）

文中首先指出賓主相敵則俱升；若尊卑有別，尊者先升，尊者為君則先升二等，賓始升；若賓奉王命而來，則使者不讓先升。其次，飲酒禮至卒洗後，即使賓主有別，亦俱升。凡此，可以概見賈公彥融會《儀禮注》諸說的努力，只是，賓主敵者則「俱升」，卻與上述〈聘禮〉賓僎使者體敵，「主人先升」，相互抵牾。

清人凌廷堪延續二人之說，括例為：

凡升階皆讓，賓主敵者俱升，不敵者不俱升。²³⁰

凡降洗、降盥，皆壹揖、壹讓升。²³¹

²²⁶ 《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 22，頁 264。

²²⁷ 《儀禮·士冠禮》，鄭注，卷 2，頁 19。按：《儀禮·士冠禮》，鄭注：「主人、賓俱升，立相鄉。」（卷 2，頁 19）俱字，為「皆」的意思。參照〈鄉射禮〉鄭注：「三讓而主人先升者，是主人先讓於賓。不俱升者，賓客之道，進宜難也。」（卷 11，頁 111）先升、俱升相對，可知鄭玄說「俱升」，是指皆升階、一齊升階。

²²⁸ 《儀禮·鄉射禮》，鄭注，卷 11，頁 111。

²²⁹ 《儀禮·鄉飲酒禮》，鄭注，卷 8，頁 83。

²³⁰ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷 1，頁 83。

面對三讓、四讓的問題，凌氏歸結為「凡升階皆讓」，未作進一步探討。此或出於經文無說，因而從略。而敵體升階的部分，凌氏除了保守地引用《儀禮疏》為證，並積極地重新闡釋經文。例如〈鄉飲酒禮〉：「至于階，三讓。主人升，賓升」，凌廷堪認為主人為大夫，賓為士：

此賓、主不敵而亦俱升者，盛其禮，尊賓，使與敵者同也。²³²
此禮之賓主敵體，故俱升。卒洗的部分，凌氏則延續舊說，並進一步綜合比較各篇，指出〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉為主人正禮，降洗或降盥後，「揖讓俱升」；〈燕禮〉、〈大射〉則以宰夫為主人，故賓「揖、不讓、先升也」。²³³

不過，〈鄉射禮〉的解讀，卻產生身分定位不一致的情形。凌廷堪說：

〈鄉飲酒禮〉「至于階，三讓。主人升，賓升。」（自注：主人，大夫。賓，士。）此賓、主不敵而亦俱升者，盛其禮，尊賓，使與敵者同也。〈鄉射禮〉「及階，三讓，主人升一等，賓升」，注：「三讓而主人先升者，是主人先讓于賓。不俱升者，賓客之道，進宜難也。」²³⁴

依《釋例》「賓主敵者俱升，不敵者不俱升」條，〈鄉飲酒禮〉為敵體俱升，〈鄉射禮〉則為尊卑不敵，故「主人升一等，賓升」。若是凌氏自有體系，固然無妨，但在「凡迎賓，主人敵者于大門外，主人尊者于大門內」條，凌氏說：

考〈鄉飲酒〉主人，諸侯之鄉大夫也；〈鄉射〉主人，州長及鄉大夫也；

而賓皆處士。賓、主不敵，而迎于大門外者，尊賢，故具賓主正禮也。²³⁵

同一篇〈鄉射禮〉，或用禮儀場合中的「象徵」身分，以符合「賓主正禮」迎於大門外；或從賓、主不敵的「實質」身分著眼，論其尊卑故不俱升，不無游移以證成己說之嫌。

在凌氏之前，學者已指出賈公彥的問題，如褚寅亮認為禮儀中，「無賓主俱升法，《疏》似失之。」²³⁶而孫希旦則重新括例說：

凡升階之法，賓尊於主，則賓升一等而主從之。〈聘禮〉「歸饗餼」，「大夫先升一等，賓從」，大夫銜主君之命，尊也。「賓問卿」，「賓先升一等，大夫從」，賓銜聘君之命，尊也。主尊於賓，則主升二等，而賓從之。〈聘禮〉及〈公食禮〉皆「公升二等而賓升」是也。賓主敵者，則主升一等，而賓從之。〈聘禮〉賓賓大夫，「賓升一等，大夫從」；賓面大夫，「大夫先升一等，賓從」，是也。然主升二等而賓從，亦惟臣與君升則然，若主人為大

²³¹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁144。

²³² 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷1，頁83。

²³³ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁145。

²³⁴ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷1，頁83-84。

²³⁵ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例上》，卷1，頁73。

²³⁶ 清·褚寅亮：《儀禮管見》，《皇清經解續編》，第8冊，卷2，頁2077。

夫，賓為士，亦不過主升一等而賓升耳。〈鄉飲酒禮〉鄉大夫尊於賓，但言「主人升，賓升」，不言主人升二等，可見矣。²³⁷

凌氏之後的學者，如胡培翬撰《儀禮正義》，時徵引眾說加以考辨，而仍循凌氏之說。²³⁸黃以周則再次批判「並升」之說：

階無並升之法。〈士昏禮〉、〈鄉飲禮〉于主人升之下又言賓升，明非並升。

〈聘禮〉賓僎大夫，賓升一等，大夫從堂，賓與大夫敵體而先升者，為無並升法也。鄭《注》賓先升，敵也，鄭亦不以敵者為並升。凡敵者，賓皆從升，不居盛禮。惟奉君命尊則先升，主人降等亦先升。〈聘禮〉僎大夫時，賓為主人，先升一等，大夫從；與〈鄉射禮〉主人升一等，賓升同：皆敵者主人先升之例。〈覲禮〉郊勞，亦賓為主人，不先升者，敬王命也。

〈燕禮〉、〈大射禮〉主人獻賓，賓酢主人，降盥洗皆賓先升，主人乃升，時宰夫為主人，賓尊。²³⁹

黃氏不僅提出「敵體時，主人降等亦先升」的新見，更結合〈燕禮〉、〈大射〉盥洗復升階與初入門升階討論。

上述諸說紛紜不已，且各自徵引有利者為證。若僅憑其立論根據、結論，似皆有理，卻無法得知《儀禮》各類禮儀是否符合其說。再者，上述所引各家多著重於初入門升階之禮，並未針對降洗、降盥是否「俱升」的問題討論。職是，本文重新爬梳經文中相關儀節，除了從身分尊卑考慮揖讓與升階先後之外，更應留意升階的時機是初入門，或是處於禮儀過程中。所得如下：

1·初入門升階揖讓法

初入門，賓主之禮皆行三揖，君臣禮則無三揖，如〈燕禮〉、〈大射〉，討論詳見第參章第一節「凡入門，將右曲，揖；北面曲，揖；當碑，揖；謂之三揖。」此不重複。

《儀禮》記載賓主「初入門」升階謙讓的情形，可分為四類：

第一，敵體時，主人三讓，而客三辭，主人先升階一級以導賓。賓客不與之同時升堂，為「進宜難也」²⁴⁰，以〈鄉射禮〉「及階，三讓，主人升一等，賓升」最為明顯。²⁴¹

另外，需特別討論的是〈士冠禮〉主人迎賓及贊冠者入時，鄭玄說：

²³⁷ 清·孫希旦：《禮記集解·曲禮上》，上冊，卷2，頁31-32。

²³⁸ 清·胡培翬：《儀禮正義·士冠禮》，第1冊，卷1，頁63-65。

²³⁹ 清·黃以周：《禮書通故，相見禮通故第二十一》，第3冊，頁966-967。按：黃氏於此運用文字先後推斷賓主的行動，可見文例對判別禮例的影響。

²⁴⁰ 《儀禮·鄉射禮》，鄭注，卷11，頁111。

²⁴¹ 〈鄉飲酒禮〉的部分，鄭玄無說。可參《禮記·坊記》孔疏：「案〈鄉飲酒禮〉主人迎賓，至門三辭，至階三讓，皆主人先入先登，是『賓禮每進以讓。』」（卷51，頁869）孔穎達也認為主人先升階。

主人、賓俱升，立相鄉。(《儀禮》，鄭注，卷 2，頁 19)

此則異於上述鄭玄認為主人敵體先升以導賓、「進宜難」之說。復參《禮記·曲禮上》載：

主人入門而右，客入門而左。主人就東階，客就西階。客若降等，則就主人之階，主人固辭，然後客復就西階。主人與客讓、登，主人先登，客從之。(《禮記》，卷 2，頁 32)

據主人入門右、就東階，客人入門左、就西階，而有別於臣從君入門右、升東階，知此為敵體或無君臣關係而尊卑有別的關係。那麼，「主人與客讓、登，主人先登，客從之」，當可證明主人與賓為敵體時，主人先升階。²⁴²在上述考量下，〈士冠禮〉「至于階，三讓，主人升，立于序端西面，賓西序東面」、〈士昏禮〉「納采」章，「主人以賓升，西面。賓升西階」，皆主人先升，而非如賈公彥、凌廷堪所說的主人與賓同時升階。

第二，賓主同時兼具君臣關係，主人三讓後，主人(國君)先升二階，賓(臣)始升一階，為「君行一，臣行二」，如〈聘禮〉聘享、〈公食大夫禮〉賓入拜至。《左傳》襄公七年，孫文子至魯行聘，「公登亦登」，經叔孫穆子勸告後，孫文子無辭亦無慚色。杜預說：「禮，登階，臣當後君一等」，²⁴³可相互印證。

第三，賓受諸侯之命而來，形成賓尊主卑的情形，則主人三讓後，賓先升。如〈聘禮〉歸饗餼、賓問卿等，賓主雙方實質上為體敵，但因奉君命之故，地位益形尊貴，故先升階。至於揖讓次數，鄭玄認為〈聘禮〉歸饗餼時，「今使者三讓，則是主人四讓也」。之所以產生四讓之說的問題，除了有別於國君的尊卑觀念外，又在於「三揖皆行。至于階，讓」的主語為何人？鄭玄認為是大夫使者，故有四讓之說。〈聘禮〉經文「大夫奉束帛，入，三揖皆行。至于階，讓，大夫先升一等。賓從升堂」，若所言多指大夫，則先行三揖、先讓者，皆為大夫。那麼，身為館內主人的賓，地位是否過於卑微，且由外來的大夫主導禮儀，亦不無主客易位之嫌。就〈聘禮〉經文來看，「大夫奉束帛，入，三揖皆行。至于階，讓，大夫先升一等。賓從升堂。」大夫與賓同為卿，當行敵體的三揖、三讓，主人(賓)先升之禮。但大夫因受君命而來，經文的編寫者特別標明「三揖皆行」，表示不異於常禮，但「先升一等」則異於一般常禮。據附表 21，初入門「至于階，(三)讓」為一普遍用語，當指雙方從初入門三揖，至階前，揖讓的行禮過程。若需繫於單一行禮者，也當是引導賓客的主人，而非外來的賓，如〈士冠禮〉孤子冠禮，「主人紛而迎賓，拜、揖、讓，立于序端，皆如冠主。」²⁴⁴〈覲禮〉郊勞畢，侯氏僎使者，「使者乃入。侯氏與之讓，升。」再者，賓主敵體，「主人」

²⁴² 孔穎達說：「主人先登者，讓必以三，三竟，而客不從，故主人先登，亦肅客之義。不言三者，略可知也。客從之者，言主人前升至第二級，客乃升，中較一級，故云從之也。」可知其禮儀細節。(《禮記·曲禮上》，孔穎達正義，卷 2，頁 33)

²⁴³ 《左傳》襄公七年，卷 30，頁 519。

²⁴⁴ 《儀禮·士冠禮》，卷 3，頁 30。

三讓而先升的過程為：主人一讓，賓一辭；主人二讓，賓再辭；主人三讓，賓三辭，主人升。讓，然後有「辭」。讓，指主人；「辭」，指賓客。若上述不誤，〈聘禮〉歸饗餼的辭讓當為：主人一讓，賓一辭；主人二讓，賓再辭；主人三讓，賓「不辭先升」。就主人而言，亦是三讓。

第四，天子之使者為賓時，由於「天子無客禮」，因此承王命而來的使者，不讓先升，如〈覲禮〉郊勞、賜侯氏車服等。

升階時，主人三讓，是尊崇賓客、表示謙讓之意，「所以致尊讓也」。²⁴⁵第三、第四種的區別，在於第四種不讓，以符合身分之尊。總之，賓主初入門時，行三揖三讓之禮，升階時依關係而有先後，無俱升之法。

2·卒洗、卒盥後升階「揖」讓法

入門後，行禮過程中，賓、主因洗爵、盥手等而降階，²⁴⁶未出內門，則升堂時一揖一讓，以降於初入門之禮。²⁴⁷而升階的次序，鄭玄提出卒洗後升階「俱升」蓋因初入門升階禮畢，此時復升，主人已毋須導賓，故俱升。賈公彥、凌廷堪等皆從之。而凌氏在「凡降洗、降盥，皆壹揖壹讓升」條，以體敵則俱升為前提，參照鄭注，更為細緻地區分出〈燕禮〉、〈大射〉賓先升階，為主人「尊賓」之意；〈公食大夫禮〉卒盥，公先升，具有君臣意涵；而〈有司徹〉卒洗、卒盥，主人皆揖尸而「不讓」，為禮殺。²⁴⁸在上述澄清「賓主體敵，初入門升階，無俱升法」的情形下，有必要重新審視鄭玄「卒洗、卒盥，賓主體敵則俱升」之說。

十七篇的筆法，多以主人的角度描述禮儀過程。相似的行為，多用「如主人禮」、「如某某之禮」以減省筆墨，但同時卻也使其他行禮者在儀節上的細微差異，受到忽略。因此，應將討論的視角轉換到其他行禮者降堂洗、盥。再者，若經文敘述的先後，和行為順序相應，則經文詳細記載「甲升，乙升」，而不用「甲、乙俱升」時，便應指甲先升，乙後升。

在上述考量下，先將焦點轉移至描述「非」主人的洗、盥記載：

(1) 賓盥卒，壹揖，壹讓，升。主人升，復初位。（《儀禮·士冠禮》，卷2，頁19）

(2)（筆者按：介）卒洗。主人盥。介揖，讓，升，授主人爵于兩楹之間。（《儀禮·鄉飲酒禮》，卷9，頁89）

²⁴⁵ 《禮記》〈鄉飲酒義〉、〈聘義〉，「所以致尊讓也。」卷61，頁1004；卷63，頁1027。

²⁴⁶ 邱德修指出：「凡禮盛者必先行沃盥，而澡手的目的是在致潔敬。」見氏著：〈說「盥」及其相關問題〉，常宗豪等編：《第二屆國際中國古文字學研討會論文集：香港中文大學三十周年校慶》（香港：香港中文大學中國語言及文學系，1993年），頁318。

²⁴⁷ 鄭玄：「揖讓皆壹者，降於初」、「殺於初」。《儀禮》，〈士冠禮〉，鄭注，卷2，頁19；〈公食大夫禮〉，鄭注，卷25，頁303。

²⁴⁸ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁145。



(3) 公降盥。賓降，公辭。卒盥，公壹揖壹讓，公升。賓升。(《儀禮·公食大夫禮》，卷 25，頁 303)

降堂盥手、洗爵的一方畢事後，至階前，行壹揖壹讓而升，另一方亦升。可知卒洗、卒盥後，賓主升階亦分先後。

其次，除去兼述賓主行為、以「如」字省略儀節等不易判斷的陳述後，觀察敘述主人降堂盥、洗的記載，如：

(4) 卒洗，主人壹揖，壹讓，升。(《儀禮·鄉飲酒禮》，卷 8，頁 83)

(5) 主人卒盥，壹揖，壹讓，升。賓升，西階上疑立。(《儀禮·鄉射禮》，卷 11，頁 111)

這兩條為主人獻賓，同樣以行盥、洗者的一方先揖、升。上引第(1)、(4)、(5)皆敵體。(2)為主人與介、(3)為公與下大夫的賓，屬於主尊賓卑。不同身分，均由盥洗者先行禮。從禮意設想，初入門時，主人先升以「導賓」、賓後升「進宜難」的情境已經消失，取而代之的，是謙讓與感謝之意：承蒙您降堂，陪伴洗爵（盥手），現在洗（盥）畢，請您先升堂吧。另一方婉辭則省文。據經文，卒洗（盥）者「壹讓」，可知行婉辭時為「一辭」，不敢自尊大。盥洗者在對方禮辭後，則先升堂。

根據上述二類記載，敵體飲酒禮中，卒洗、卒盥後，行禮雙方一揖一讓，由洗盥者先升。²⁴⁹

以此重新審視其他禮儀，亦可對照出不同情境中行為變化的意義。首先，〈燕禮〉與〈大射〉以宰夫為獻主，與賓升降自西階，二者體敵同用一階。賓洗、盥而先升，符合洗（盥）者先升之例。但主人洗盥本當先升，卻禮讓賓先升，適能呈現「尊賓」²⁵⁰之意。因此，二篇中，賓揖而不讓、先升堂。其次，饋尸之禮，主人與尸行獻、酢、酬之禮，或者代主婦降堂與尸行禮，主人皆不讓、先升，並且省略升堂前的「揖」，可見主人益尊、「尸禮益殺」之意。

3· 出內門復入升階「揖」讓法

若入門後，賓客因禮儀告一段落而出內門（寢門、廟門等），復入時，則賓主重新行三揖三讓之禮。〈士昏禮〉醴使者、〈聘禮〉主君禮賓與私覲、〈有司徹〉饋尸之禮，尸及侑出廟門，復入則以賓客的身分，故與主人行三揖三讓等皆是。沈文倬指出〈有司徹〉主人迎尸、侑說：「『揖，乃讓』是『三揖，至于階，三讓』

²⁴⁹ 降洗、降盥時，行禮雙方的升階儀節，仍可能如第伍章第一節討論儀文證據般，可能是同時進行的禮儀，但因文字敘述而有先後。本文只是想指出不同性質與階級的禮儀，皆先敘述降洗盥者升階的儀節，那麼降洗盥者先升階的可能性較高。

²⁵⁰ 《儀禮·燕禮》，賈疏，卷 14，頁 162。

的省文，與飲酒禮入門升堂相同。」²⁵¹在《儀禮》中，禮儀告一段落時，多以出內門表示。其後，開始下一階段禮儀，則復入。鄭玄釋為「禮更端」²⁵²，為後人揭示箇中關鍵。

門戶，具有「邊際性質」，可區隔空間上的內外，從而構成家族與社會等人倫關係的界線，並具有社會表徵。古人亦習於以「梱」代借整體的「門」，作為內外的界線，如〈曲禮上〉「外言不入於梱」²⁵³、《史記·張釋之馮唐傳》云「閭以內者，寡人制之；閭以外者，將軍制之。」²⁵⁴以門作為區隔家族、朝廷的界線，從而有不同的處事標準，如〈喪服四制〉說：「門內之治，恩捨義；門外之治，義斷恩。」²⁵⁵家門之內重恩情，家門之外重公義。因之，門（闔）既是空間上的區隔，也是人倫關係的分界。²⁵⁶易言之，古人所認定的空間，並非中性，而是將建築物、空間區隔賦予價值標準。²⁵⁷

就門的邊際性質而言，²⁵⁸十七篇所見的使者或尸，往往藉著出內門的行為，表示完成任務、去除或減輕象徵的身分，當復入內門後，則以個人身分，與主人行禮。各篇正禮後所見賓使者、醴使者、禮賓、賓尸，皆是如此。以〈士昏禮〉為例，使者任務結束，出廟門，復入。主人行「醴使者」之禮，使者回復個人身分，故與主人復行三揖三讓。

4·喪、祭禮的升階討論

《儀禮》中未見喪禮賓客來弔的升階之法，僅載主人升自西階。依〈士喪禮〉，從始死，至卒哭之前，主人皆升降自西階。²⁵⁹哀子事死如事生，「不忍即父位」²⁶⁰，故升降自西階，而賓亦升自西階，是否如〈燕禮〉、〈大射〉同用一階法，賓揖而先升？還是另有他法，暫時闕疑。謹列出《禮記》二條諸侯禮的記載，以備參考：

第一條，《禮記·雜記上》載：

²⁵¹ 沈文倬：〈宗周歲時祭考實〉，《薊閣文存——宗周禮樂文明與中國文化考論》，上冊，頁372。

²⁵² 《儀禮·聘禮》，鄭注，卷21，頁250。

²⁵³ 《禮記·曲禮上》，卷2，頁37。

²⁵⁴ 《史記·馮唐列傳》，卷102，頁2758。

²⁵⁵ 《禮記·喪服四制》，卷63，頁1032。

²⁵⁶ 劉增貴師：〈門戶與中國古代社會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》（1997年12月），第68本第四分，頁2。

²⁵⁷ 徐宏鑫：《禮制空間之規範研究——以《儀禮》為例》，頁14。

²⁵⁸ 余光弘：〈A. van Gennep 生命儀禮理論的重新評價〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第60期（1985年秋季），頁235。劉增貴師：〈門戶與中國古代社會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第68本第4分（1997年12月）。杜正勝：〈內外與八方——中國傳統居室空間的倫理觀和宇宙觀〉，黃應貴主編《空間、力與社會》（臺北：中央研究院民族所，1995年12月初版）。

²⁵⁹ 詳參第肆章第三節「凡非主人，升降自階」條。

²⁶⁰ 《禮記·坊記》，鄭注，卷51，頁869。

弔者入。主人升堂，西面。弔者升自西階，東面致命曰：「寡君聞君之喪，寡君使某，如何不淑！」子拜稽顙，弔者降，反位。含者執璧，將命曰：「寡君使某含。」相者入告，出曰：「孤某須矣。」含者入，升堂致命，再拜稽顙。……禭者執冕服，左執領，右執要，入，升堂致命曰：「寡君使某禭。」子拜稽顙，委衣于殯東，禭者降。……（贈者）坐委於殯東南隅，宰舉以東。凡將命，鄉殯將命，子拜稽顙，西面而坐委之。……（臨哭之禮）孤降自阼階，拜之，升，哭，與客拾踊三。（《禮記》，卷 41，頁 727-728）

弔、含、禭、贈禮，未見主人升降階。據「凡將命，鄉殯將命，子拜稽顙」，可知主人皆在堂上，與使者行禮。而臨哭時，主人（孤子）「降自阼階，拜之，升，哭，與客拾踊三」，則主人拜後，升堂，但未見是否行揖讓之禮。值得注意的是，有別於士喪禮升自「西階」，諸侯之喪主人升降自「阼階」的原因可能有二：其一，階級之異。士喪禮，至祔祭後，始升降自阼階。諸侯為一國之君，需及早定君位，如杜預《春秋釋例》載：「君薨之日，嗣子之位，國已定也。」²⁶¹因此，升降自阼階的時間可提早。其二，因行禮對象不同而異禮。《禮記·雜記上》：「君薨，大子號稱子，待猶君也。」鄭注：

謂未踰年也。雖稱「子」，與諸侯朝會如君矣。《春秋》魯僖公九年夏，葵

丘之會，宋襄公稱「子」而與諸侯序。（《禮記》，鄭注，卷 40，頁 716-717）

諸侯之間朝會，雖在喪期內，但猶得稱君。而此條主人與受君命的外國使者行禮，故行君禮，升降自阼階。

第二條，《禮記·曾子問》載衛靈公弔魯國大夫季桓子之喪：

公（筆者按：魯哀公）為主，客入弔，康子立於門右，北面。公揖讓，升自東階，西鄉。客升自西階，弔。公拜興哭，康子拜稽顙於位。有司弗辯也。今之二孤，自季康子之過也。（《禮記·曾子問》，卷 18，頁 367）

國君親至，「臣不有其家」，因此魯哀公於季康子宅升自阼階。〈士喪禮〉國君臨視大斂，亦升自阼階，可互證。按照這條批評的是季康子拜稽顙形成「二孤」，則升階禮當無誤。若然，綜合第一條「主人升堂，西面。弔者升自西階」，與第二條「公揖讓，升自東階，……客升自西階」來看，諸侯喪禮，賓主升階行揖讓之禮，且主人先升，賓客後升。

祭禮的部分，上大夫以賓客之禮待尸，行饋尸之禮的部分已討論如上。而祭禮開始，尸初入，由祝代主人迎，《禮記·郊特牲》說：

祭祀之相，主人自致其敬，盡其嘉，而無與讓也。（《禮記》，卷 26，頁 508）

庾蔚說：

賓主之禮，相告以揖讓之儀。祭祀之禮，則是主人自致其敬，盡其善，故詔侑尸者，不告尸以讓，故其無所與讓。（《禮記》，孔穎達正義引，卷 26，頁 510）

²⁶¹ 晉·杜預：《春秋釋例》，卷 1，頁 1 下。

祭祀追孝繼養，尸雖由祝詔侑，升自西階，但事之如先人，故不須言讓。據〈郊特牲〉和庾氏所言，亦知禮儀的種類決定揖讓之法，故祭祀禮、賓主禮不同。謹將上述整理如下：

賓主禮，初入門升階三讓，不敵則尊者先升，體敵則主人先升。

天子使者，初入門升階不讓，先升。

敵體飲酒禮，降堂洗、盥，賓主一揖一讓升。

賓尸之禮，降堂洗、盥，主人不讓先升。

出內門，復入行禮，三揖三讓升。

回顧凌氏的禮例，「凡升階皆讓，賓主敵者俱升，不敵者不俱升」條，此概括性的語言，重視相同的儀節，誠有助於囊括禮文。然而，列舉禮文證明條例的同時，仍有所不足：首先，未探討三讓、四讓的問題，以致忽略鄭玄用今文本「讓」以達到四讓說的用意，實異於經書禮文。其二，出內門復入行禮的部分，未受到重視。其三，「凡升階皆讓」的全稱方式，和天子使者「不讓」、〈燕禮〉與〈大射〉賓「不讓」相矛盾。

「凡降洗、降盥，皆壹揖、壹讓升」條，凌氏似以〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉、〈特牲饋食禮〉主人獻賓的「揖讓俱升」為正禮，並在內文指出〈燕禮〉、〈大射〉、〈有司徹〉賓尸之禮等不符合條例的情形。雖然如此，〈燕禮〉、〈大射〉的「不讓、先升」，〈公食大夫禮〉公先升，〈有司徹〉主人對尸揖而無讓，〈鄉飲酒禮〉與〈鄉射禮〉主人獻眾賓、〈有司徹〉主人獻長賓不揖不讓，〈燕禮〉、〈大射〉獻卿、大夫、士亦不揖讓等，這些為數眾多的「例外」，不僅對〈通例〉形成數量比重上的不平衡，更顯示凌氏以〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉為正禮，進而括例。至於其他諸多不同儀節，凌氏的重視程度並不高。

例二：凡肺皆有二：一舉肺，一祭肺。

賈公彥首先揭示舉肺、祭肺之分，並整理《儀禮》所見的異名：

就舉肺之中，復有三稱：一名舉肺，為食而舉。二名離肺，〈少儀〉云「三牲之肺離而不提心也」。三名齍肺，以齒齍之。此三者皆據生人為食而有也。就祭肺之中，亦復有三稱：一者謂之祭肺，為祭先而有之。二者謂之忖肺，忖切之使斷。三者謂之切肺，名雖與忖肺異，切肺則忖肺也。（《儀禮·士冠禮》，賈疏，卷3，頁29）

祭時二肺俱有，生人唯有舉肺，皆祭。今此得有祭肺者，《禮記·郊特牲》論娶婦「玄冕齊戒，鬼神陰陽也」，故與祭祀同二肺也。（《儀禮·士昏禮》，賈疏，卷4，頁43）

賈氏整合肺的分類、異名，及其由來，為後人提供進一步發展的基礎。清人凌廷堪因而指出：

凡祭肺，禮盛者齍肺，不盛者不齍肺。

凡肺皆有二：一舉肺，一祭肺。²⁶²

然其文中並未詳細辨別舉肺、祭肺，是以本文承前人的成果，根據附表 22，進一步探討祭肺、舉肺的區別，復以此為基礎討論凌廷堪的條例。

1·祭肺、舉肺的區別

祭肺，是被切斷的部分肺體，尺寸不詳。祭肺為部分的肺體，或與「鬼神之餘」²⁶³的「餘」有關，以其為餘食，故不用整全之體。行禮時，取祭肺行掇祭，藏於「兩豆間之隙地」²⁶⁴，不嘗、不嚼。以祭肺行掇祭，是尊敬的表現，如〈少牢饋食禮〉尸行掇祭，為「將食神餘，尊之而祭之」；主人行掇祭「亦尊尸餘而祭之」。²⁶⁵由於以祭肺行掇祭，為表示對尊者及其食物的敬重，故其禮皆先於舉肺。如〈鄉射禮〉的獲者與釋獲者、〈士昏禮〉、〈士虞禮〉、〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉皆然（〈公食大夫禮〉待下文討論）。祭肺為部分的肺體，故可單手行禮，因而多見左執爵，右祭肺的情形，「凡祭祭肺，皆不奠爵，是其常」²⁶⁶。祭肺不食，²⁶⁷且其為部分肺體，不會因撕裂而汙手，故無掇手禮。祭祭肺畢，不奠爵，徑行祭酒。

舉肺，外形為切割中央而不斷裂的肺，「長終肺」²⁶⁸，長度完整。食時，左手持肺，用右手繚繞肺的下端，使之斷絕，使用斷絕的小塊肺行振祭，經文稱為「絕末以祭」，或省稱為「絕祭」。行振祭後，嘗食小塊肺體。食俎實，最先用肺，一方面因其為「氣之主」，先食以導氣。²⁶⁹另一方面，「禮，食殺牲則祭先」²⁷⁰，以周人所重之肺，作為食先的祭品之一。是以，先祭舉肺，而後食之。行禮儀節來看，「食所先舉」²⁷¹當為舉肺一名的由來，而非賈氏所言的「為食而舉」。未食的肺體，暫置於菹豆上。待禮儀告一段落，移置其他容器，如喪禮的〈士虞禮〉

²⁶² 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例下》，卷 5，頁 259-261、頁 277-278。按：其他與肺相關的禮例還有「凡祭薦者坐，祭俎者興，祭薦者執爵，祭俎者奠爵」（頁 253-257）、「凡祭薦不掇手，祭俎則掇手」（頁 258-259）、「凡祭皆于籩豆之間，或上豆之間」（頁 261-264）、「凡餽者亦祭」（頁 264-266）。

²⁶³ 《儀禮·特牲饋食禮》，賈疏，卷 46，頁 545。

²⁶⁴ 清·方苞：《儀禮析疑》，《景印文淵閣四庫全書》，第 109 冊，卷 15，頁 249。

²⁶⁵ 《儀禮·少牢饋食禮》，鄭注，卷 48，頁 570、572。

²⁶⁶ 《儀禮·大射》，賈疏，卷 18，頁 215。

²⁶⁷ 祭肺用掇祭，置於豆間，且經文記載使用祭肺時，皆言「坐祭之」，而未有一語提及食用，可知祭肺不食。《禮記·祭統》孔穎達疏認為祭肺與舉肺「二肺皆嚼之」。然和《儀禮》經文、鄭玄注不相侔，故未從之。見《禮記·祭統》，孔穎達正義，卷 49，頁 833。

²⁶⁸ 《儀禮·少牢饋食禮》，卷 47，頁 562。

²⁶⁹ 《儀禮》，〈士昏禮〉，鄭注，卷 4，頁 42；〈少牢饋食禮〉，鄭注，卷 48，頁 570。按：透過攝取食物，人可得到生物的靈性，反映人和萬物之間具有相互感染、影響的質性，可參弗雷澤著，汪培基譯，陳敏慧校閱：《金枝》（臺北：久大文化股份有限公司、桂冠圖書股份有限公司，1991 年 2 月初一刷），下冊，頁 725、728。

²⁷⁰ 《禮記·曲禮下》，鄭注，卷 4，頁 77。

²⁷¹ 《儀禮·少牢饋食禮》，鄭注，卷 47，頁 560。

置肺於筐；吉禮的〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉則置於胙俎。由於舉肺為整全之肺，斷裂肺體時，需用雙手持之行禮，故奠爵。而手因斷裂肺體時受染汙，因此在舉肺食畢，均挽手以淨，而後乃行祭酒。²⁷²

職是，除了形體的整全、部分之外，從儀節來看，所行的祭禮種類是振祭或挹祭、行禮時是否奠爵、是否嚼食²⁷³、後續是否挽手，皆可作為分辨舉肺、祭肺的線索。

2·舉肺、祭肺的應用場合

就經文看來，舉肺，為生人之禮所用。喪禮之奠，亦用舉肺，為「不異於生也」。祭肺，用於「祭祀」，如〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉等吉祭、〈士虞禮〉之祭。〈鄉射禮〉、〈鄉飲酒禮〉獲者用祭肺，因其「祭侯」。〈士昏禮〉婦至成禮、婦饋舅姑時，皆有祭肺，乃因其為「上以事宗廟，而下以繼後世」²⁷⁴的家族重大事件，故慎重看待，與祭祖禰同有祭肺。賈公彥認為「祭時，二肺俱有，生人唯有舉肺，皆祭」，而〈士昏禮〉使用祭肺，為「鬼神陰陽」。²⁷⁵賈氏以「鬼神陰陽」視之，希冀祖先神靈參與見證，誠有其道理，然不宜將昏禮過度偏重鬼神陰陽以解釋：

其一，從昏禮流程來看，親迎之前，男女雙方各告其廟，故齋戒、著祭服。《禮記·文王世子》載：

五廟之孫，祖廟未毀，雖為庶人，冠、取妻必告。（《禮記》，卷 20，頁 401）有廟者，冠、昏皆告，以致敬於先祖。《左傳》昭公元年楚國公子圍至鄭國親迎，「圍布几筵，告於莊、共之廟而來」²⁷⁶，為出境親迎告廟之禮。告廟禮畢，壻遂著祭服親迎，女子亦著祭服出嫁，〈郊特牲〉說：「玄冕齋戒，鬼神陰陽也」²⁷⁷當由此而來。因此，就儀節的先後流程而言，此祭肺乃承告廟禮而來，藉以追念先祖²⁷⁸、「思嗣親」感傷世代交替。

其二，婦至成禮的寢、室，為壻日常生活的寢、室²⁷⁹，屬於生人的活動空間，而非廟之室；饌設醯醬，為生人食法。本質上，仍屬生人食禮，因其為繼祖體的

²⁷² 《儀禮·特牲饋食禮》，鄭注，卷 45，頁 534。

²⁷³ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例下》，卷 5，頁 277。

²⁷⁴ 《禮記·昏義》，卷 61，頁 999。

²⁷⁵ 《儀禮·士昏禮》，賈疏，卷 4，頁 43。

²⁷⁶ 《左傳》昭公元年，卷 41，頁 697。

²⁷⁷ 《禮記·郊特牲》，卷 26，頁 506。

²⁷⁸ 《禮記·祭統》指出祭祀者「既內自盡，又外求助，昏禮是也。」（卷 49，頁 831）昏禮，是放在祭祖的脈絡下彰顯其意義。

²⁷⁹ 《禮記·內則》：「由命士以上，父子皆異宮。」（卷 27，頁 519）《禮記·雜記下》鄭注：「禮，由命士以上，父子異宮。」（卷 43，頁 748）《儀禮·士昏禮》鄭注：「古者命士以上，年十五，父子異宮。」（卷 5，頁 53）士「父」的室，至少有正寢之室、燕寢之室、廟之室，而士「子」夫婦成昏、夜宿的室，當為其子日常生活的室。

人生大事，故得承祭祀禮而有祭肺。

綜言之，《儀禮》中，舉肺用於生人飲食禮、「事死如事生」的喪奠；祭肺用於吉祭、確定死者為鬼神的士虞祭、祭侯，及承續祖先的昏禮。

數量方面，祭祀中，一俎兼用舉肺、祭肺，則為禮盛，²⁸⁰如吉祭的尸俎、〈有司徹〉的尸俎與主人俎。同一場合中，有兼用二肺、有單用舉肺者，顯示階序上的差異，如〈有司徹〉的主人俎兼用二肺，主婦俎則只有羊舉肺。

據上所述，可進一步探討〈公食大夫禮〉祭肺之有無的問題。該篇載賓祭正饌時：

三牲之肺不離。贊者辯取之，壹以授賓。賓興受，坐祭，掄手。（《儀禮》，卷 25，頁 304）

鄭玄視此為舉肺，「不離而刊之，便賓祭也」²⁸¹。賈公彥承其說。清人凌廷堪則從食舉肺、不食祭肺的二分法來看，經文未載賓嘗食，當是「祭肺」。²⁸²然而，舉肺亦有不食者，如〈燕禮·記〉載國君宴請異國使臣，正賓席於諸公之坐，另以上介為賓，正賓為尊者，卻不干預正禮，故禮殺而不嚼肺。²⁸³〈大射〉的卿，因自貶於君，同樣以不嚼肺表徵身分有別。而〈公食大夫禮〉載賓祭肺之後，「掄手」，當因祭舉肺時，撕裂肺體之故。而且，依〈少牢饋食禮〉、〈有司徹〉所載，大夫用羊、豕之牲，此得用牛、羊、豕三牲；大夫用五鼎，此用七鼎，當是大夫出使，主國之君加禮款待，如同《周禮·春官·典命》指出王臣「出封，皆加一等」²⁸⁴。那麼舉肺而「不離」，亦當出於禮遇賓客之意。再者，若此為祭肺，那麼此禮將缺少一般食禮所當有的舉肺。因此，該篇「三牲之肺不離」，應如鄭玄所言的「舉肺」為是，〈公食大夫禮〉無祭肺。凌氏似從食、不食的二分法，將禮儀簡化，而忽略〈公食大夫禮〉為禮遇賓客「便賓祭」之特殊待遇。

又，「凡祭薦者坐，祭俎者興，祭薦者執爵，祭俎者奠爵」條，凌氏說：

〈有司徹〉主人獻尸，次賓授匕、滂，「尸興，左執爵，右取肺，坐祭之」，主人獻侑，侑祭豆籩畢，興，左執爵，右取肺，坐祭之。主人受尸酢，祭與獻侑同。又主婦獻侑，主人獻長賓，侑賓祭肺皆不奠爵，蓋祭畢償尸，殺于飲酒正禮，故祭俎不奠爵。唯主人獻尸及主人受尸酢，至司馬羞羊肉滂時祭肺，始一奠爵也。此皆禮之殺者。……（筆者按：〈士虞禮〉、〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉等篇）尸祭俎不興者，尊尸也。此皆禮之隆者。再考〈公食大夫禮〉及〈燕禮〉、〈大射〉主人獻公，亦禮之隆，而祭俎亦

²⁸⁰ 清·黃以周：《禮書通故·肆獻裸饋食禮第十七》，第2冊，頁870。

²⁸¹ 《儀禮·公食大夫禮》，鄭注，卷25，頁304。

²⁸² 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例下》，卷5，頁277。

²⁸³ 《儀禮·燕禮》，卷15，頁179。

²⁸⁴ 《周禮·春官·典命》，卷21，頁321。

興者，事人之禮，不同于事鬼神也。至于祭畢僨尸于堂，則以人道事尸，與在室中者不同，故祭俎亦興也。²⁸⁵

相較於條例的「祭俎者奠爵」，〈有司徹〉僨尸之禮祭俎不奠爵，凌氏以為僨尸之禮「殺於飲酒正禮」、「禮之殺者」。此乃以飲酒禮作為「標準」而得到的評語。相較於條例所言的「祭俎者興」，〈士虞禮〉、〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉等正祭，尸祭俎皆不興，凌氏認為出於「尊尸」、「禮之隆者」。凌氏並以「尸祭俎不興」和其他禮儀相比較：其一，以祭祀、食禮、飲酒禮相比較。祭祀時，尸祭俎不興。同屬於「禮之隆」的〈公食大夫禮〉及〈燕禮〉、〈大射〉主人獻公等三篇卻祭俎而興，凌氏認為是「事人之禮，不同于事鬼神也」。其二，就祭祀禮儀之內的儀節進行比較。正祭時事鬼神，故尸祭俎不興；僨尸之禮祭俎而興，乃因「人道事尸」之故。

然而，從肺體與禮儀場合之間的關係來看，首先，僨尸之禮祭俎不奠爵，與祭肺有關。參照附表 22，凌氏所言〈有司徹〉僨尸之禮祭俎不奠爵者，其儀節與所用之肺如下：主人獻尸，尸用羊俎「祭肺」；主人獻侑，侑用羊俎「祭肺」；主人受尸酢，用羊俎「祭肺」；主婦獻侑，侑用豕俎「祭肺」；主人獻長賓，長賓用「祭肺」。因其皆為祭肺，故不須奠爵。而凌氏視為禮之殺的主人獻尸、主人受尸酢，「奠爵」，此因羊肉湑俎舉肺，故尸、主人「坐絕祭」²⁸⁶，以雙手斷絕肺體而祭，故需奠爵。

其次，正祭時，尸祭俎不興，亦與祭肺有關。〈士虞禮〉、〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉等正祭事尸，尸先用祭肺行授祭，由於祭肺已切割，故不須站立絕肺、不須奠爵。授祭後，佐食授舉肺、脊等，尸行振祭而食。此舉肺當為佐食所斷裂，故經文未載尸站立絕肺，仍坐行禮。因此鄭玄說：「尸恒坐，有事則起。」²⁸⁷

職是，是否「興」祭俎、是否奠爵祭俎，除了正祭、僨尸之禮的場合不同外，最主要的原因當是祭肺、舉肺的不同。或者反過來說，是祭禮的性質、場合，決定使用的物品，影響禮儀行為。簡言之，禮儀性質、禮文是整體相互配合的。

如果單從「祭禮」正祭、僨尸之禮的場合而言，祭肺、舉肺誠然可從禮之隆殺解讀。但若與飲酒禮相比，並進而排序，指出主人獻公與士、大夫正祭，同為「禮之隆」；僨尸之禮同於飲酒禮而「以人道事尸」，並認為僨尸之禮「殺于飲酒正禮，故祭俎不奠爵」，似乎過度同化禮儀，不僅降低階級尊卑的差異性，也忽略禮儀性質與用物的不同，如〈燕禮〉、〈大射〉、〈公食大夫禮〉為諸侯禮，而〈士虞禮〉、〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉為士、大夫禮，乃至於飲酒禮和祭祀的差異。

²⁸⁵ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例下》，卷 5，頁 255-256。

²⁸⁶ 《儀禮·有司徹》，卷 49，頁 585-586、587。

²⁸⁷ 《儀禮·少牢饋食禮》，鄭注，卷 48，頁 572。



例三：事尸之禮始於綏祭，終於從獻。

凡尸未食前之祭，謂之墮祭，又謂之掇祭。

相關禮例見於〈士虞禮〉「記：虞祭無尸者陰厭之儀」章，鄭注、賈疏：

事尸之禮，始於綏祭，終於從獻。（《儀禮》，鄭注，卷 43，頁 508）

凡祭禮，以獻為終。（《儀禮》，賈疏，卷 43，頁 508）

《儀禮》所載祭祀先人之禮，除了上大夫以饗尸之禮取代陽厭外，〈士虞禮〉、〈特牲饋食禮〉、下大夫不饗尸之祭等，可分為陰厭、事尸、陽厭三個主要部分。²⁸⁸一般而言，鬼神不可得見，因此以陰厭與陽厭冀其歆饗。出於同樣的理由，以受祭者之孫輩為尸，繫立親之形象，主祭者仿照孝敬先人的方式供養尸，以表追慕，此為事尸之禮。下文按照掇祭、三獻的次序，說明事尸之禮。

所謂掇祭，鄭玄認為是「祭神食也」，並根據《周禮》，說明掇祭的方式為下墮部分祭品，祭後則「藏其墮」。²⁸⁹鄭玄說：

黍、稷之祭為墮祭，將食神餘，尊之而祭之。（《儀禮》，鄭注，卷 42，頁 497；卷 45，頁 531）

賈公彥基於經文與鄭說，進一步補充「肺與黍稷俱得為墮」，並闡述：

陰厭是神食，後尸來即席、食，尸餽鬼神之餘，故尸亦尊神而祭之，以其凡祭者，皆不是盛主人之饌，故以祭之為尊也。（《儀禮》，賈疏，卷 48，頁 570）

凡餽者，尸餽鬼神之餘，祭者餽尸之餘，義取鬼神之惠徧廟中。（《儀禮》，賈疏，卷 46，頁 545）

因此，掇祭的主要祭品為黍、稷、肺，而其祭祀之意為食用神的餘食，為示尊敬而祭，是另一種形式的「餽」。

接著，討論「三獻禮成」。正祭後，大夫、士皆行三獻之禮：主人初獻、主婦亞獻、賓長三獻。通觀〈士虞禮〉、〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉中，賓大體為主人的屬官，²⁹⁰協助進行祭祀。從三獻禮來看，主人與主婦獻酒，仿照為人子者盡孝道；賓長為屬官而獻酒，則類於生前服侍主人。因此，雖名為賓，但在禮儀初始，即從屬主人之列，²⁹¹不同於一般賓客與主人分庭抗禮。獻尸的性質，為

²⁸⁸ 凌廷堪說：「凡尸未入室之前，設饌于輿，謂之陰厭。」「凡尸既出室之後，改饌于西北隅，謂之陽厭。」見氏著：《禮經釋例·祭例上》，卷 9，頁 490、494。

²⁸⁹ 《儀禮》，〈士虞禮〉，鄭注，卷 42，頁 497；〈特牲饋食禮〉，卷 45，頁 530；〈有司徹〉，卷 50，頁 602。

²⁹⁰ 賈公彥指出士虞禮的賓，為士的屬官兼朋友（卷 42，頁 494）。鄭玄認為特牲饋食禮的賓「在有司之中」，少牢饋食禮的賓地位低，「純臣也」，也是屬官的性質。見《儀禮》，〈特牲饋食禮〉，鄭注，卷 44，頁 521；〈有司徹〉，鄭注，卷 50，頁 596。

²⁹¹ 《儀禮》〈士虞禮〉，卷 42，頁 494-495；〈特牲饋食禮〉，卷 44，頁 524；〈少牢饋食禮〉，卷 47，頁 562。

醕，既「頤衍養樂之」²⁹²，又能「以安食氣」。²⁹³獻酒時，有伴隨而來的食品，²⁹⁴謂之「從獻」，如肝、燔肉等。賈公彥說：

主人獻之後，賓長以肝從。主婦亞獻，賓以燔從。賓長獻後，亦如之。（《儀禮》，賈疏，卷 43，頁 508）

易言之，「從獻」即尸飲酒的下酒菜。

三獻禮畢，事尸之禮大致告成，故〈士虞禮〉三獻畢，尸即出廟門。三獻後續儀節，視禮儀性質、主人身分而異。以吉禮而言，士、下大夫三獻後，行加爵、嗣子獻尸、旅酬、無算爵等一連串的燕飲。由於旅酬、無算爵為族人與賓客互飲，因此「禮將終」時，²⁹⁵由佐食再次加爵獻尸，表達感謝與敬重之意。上大夫禮則更為隆重，尸雖獻畢即出廟門；然其後復入，接受主人特別舉行的饋尸之禮。若上述無誤，所謂「事尸之禮」，主要為尸表徵受祭者，接受生人奉養之禮。因此，過程中特別標誌承續鬼神陰厭的授祭、餽，而以奉養告成。

關於此條禮例，較大的爭議在於授祭的界定與步驟。下文先列舉凌廷堪、黃以周、孫詒讓的議論，以突顯凌說的影響。其次，探討《儀禮》祭食的順序，檢證祭食的過程。最後，檢討凌廷堪界定祭食之禮方式，因過度簡化而造成應用上的困難。

1· 授祭的爭議

上文指出鄭玄以祭黍、稷、切肺為授祭，清人凌廷堪擴大授祭的範圍，「凡尸未食前之祭，謂之墮祭，又謂之授祭」條說：

祭黍、稷、肺為授祭，其餘皆統于授祭也。祭肺脊，在尸未食之前，統于授祭，與祭幹、祭骼、祭肩不同，故尸亦奠肺、脊于菹豆，不于胾俎也。

²⁹⁶

根據〈特牲饋食禮〉，凌氏以「食前」為時間點，認為祭菹醢、祭黍稷肺、祭酒、祭鉶、祭離肺與正脊均屬於授祭的內容。以此觀之，凌氏的「食前」似指「飯前」，以飯黍為時間定點。然而，「離肺與正脊」用振祭，祭畢，食之；「黍、稷、切肺」用授祭，先沾染醢醬而後墮於豆間，祭畢，不食。二者祭法不同，如何能同屬於授祭，凌氏的解決之道是：祭離肺、脊的時間不僅在「未食前」，而且離肺、脊奠於菹豆，異於幹、骼、肩在胾俎，因此根據時間、器物，將離肺、脊歸入授祭。此外，凌氏又將《儀禮》與《周禮》二書相參，認為：

墮祭即《周禮·大祝》九祭中之命祭也。此祭必祝命之，故曰命祭。〈特牲〉、〈少牢〉及〈士虞〉皆然。²⁹⁷

²⁹² 《儀禮·特牲饋食禮》，鄭注，卷 45，頁 532。

²⁹³ 清·吳廷華：《儀禮章句》，《景印文淵閣四庫全書》，第 109 冊，卷 14，頁 452。

²⁹⁴ 鄭注：「從，猶隨也。」見《儀禮·鄉飲酒禮》，鄭注，卷 8，頁 82。

²⁹⁵ 《儀禮·特牲饋食禮》，鄭注，卷 46，頁 545。

²⁹⁶ 清·凌廷堪：《禮經釋例·祭例上》，卷 9，頁 485。

於是，掞祭又等於《周禮·春官·大祝》九祭中的命祭，此說又見於《釋例》卷五末的〈周官九祭解〉。不論就掞祭的內容，還是祭祀方法（祝命之）、名稱，凌氏皆以鄭說為基準點，輻射出新的見解。胡培翬著《儀禮正義》，從其說。²⁹⁸

清人黃以周運用「進食與否」作為標準，認為掞祭「既祭則藏其隋」，則不啻不嘗，故排除「嘗之」、「啻之」的祭酒、祭鉶等，黃氏說：

凡隋祭有二：一曰祭豆，一曰祭黍稷肺。²⁹⁹

此將隋祭的範圍縮小至祭豆、祭黍稷肺二種，而無凌廷堪所說的祭離肺、脊。其後，孫詒讓一方面認同凌廷堪視「掞祭」為《周禮》之「命祭」。另一方面，鄭注《周禮·春官·守桃》說：「隋，尸所祭肺、脊、黍、稷之屬」的「脊」字，關係到掞祭的範圍。若「脊」字正確，則凌氏之說可以成立。若「脊」字為誤衍，³⁰⁰則黃說的可能性較高。孫詒讓引〈特牲饋食禮〉為證，認為「脊」字當作「祭」，並說：

肺祭者，別於舉肺之辭，校者不審，或疑其祭字複出，臆改為「脊」，遂與《禮經》不合耳。³⁰¹

可知孫詒讓讀為「隋，尸所祭肺祭、黍、稷之屬」。孫氏雖解決用字問題，卻在掞祭的定義上，游移於凌氏、黃氏二說而不決，「不審二說孰得鄭旨」。³⁰²總之，三位學者主要以食用與否為標準，判斷掞祭的內容。

2·《儀禮》所見祭食順序及其禮意

《儀禮》所見的掞祭，不僅止於祭祀，〈士昏禮〉、〈公食大夫禮〉亦有之。因此本文將一併觀察，期望較為周全地討論此議題。

茲將《儀禮》所見祭食順序，整理如下：

附表 20：《儀禮》所見食前祭祀順序

篇名	食前的祭祀順序（由左至右）							卷	頁
士昏禮	祭菹醢	祭黍稷肺	祭肺脊					5	51
公食大夫禮	祭菹醢	祭黍稷	祭三牲之肺	祭鉶	祭酒	祭梁稻 （加饌）	祭庶羞之 大（加饌）	25	304
士虞禮	祭菹醢	「祝命佐	祭肺脊	祭鉶				42	497

²⁹⁷ 清·凌廷堪：《禮經釋例·祭例上》，卷 9，頁 487。

²⁹⁸ 清·胡培翬：《儀禮正義·特牲饋食禮》，第 3 冊，卷 35，頁 2124-2125。又，胡培翬根據《周禮》鄭注：「隋，尸所祭肺脊黍之屬，藏之以依神」、《說文》：「隋，裂肉也」，並廣徵清人學說，提出掞、墮等皆當作「隋」祭。其說可從。然為與《儀禮》經文相同，且因討論方便，仍使用「掞祭」一詞。見同書，第 3 冊，卷 32，頁 1998-1999。

²⁹⁹ 清·黃以周：《禮書通故·肆獻裸饋食禮通故第十七》，第 2 冊，頁 815。

³⁰⁰ 《周禮·春官·守桃》，賈疏，卷 21，頁 329。

³⁰¹ 清·孫詒讓：《周禮正義·春官·守桃》，第 6 冊，卷 41，頁 1685-1686。

³⁰² 清·孫詒讓：《周禮正義·春官·守桃》，第 6 冊，卷 41，頁 1685。

		食 墮 祭」，祭黍 稷肺。							
特性饋 食禮	「祝命 授祭」 祭 菹 醢。	祭黍稷肺	祭酒	祭鉶	祭 肺 脊			45	531
少牢饋 食禮	祭菹醢	祭黍稷肺	祭肺脊 ³⁰³	祭鉶				48	570

除了〈特性饋食禮〉之外，《儀禮》所見祭食的順序大致為：

1 祭菹醢→2 祭黍稷（肺）→3 祭肺（脊）→4 祭鉶。

1、2，皆未食，而 3、4 則嚼、嘗之。以下依次討論。

首先，祭菹醢，為祭食先。〈士昏禮〉鄭注指出飲酒時，祭脯醢為祭「食先」，然未言食禮祭菹醢之意。³⁰⁴而凌廷堪歸納出「食禮有豆無籩，飲酒禮豆籩兼有」，亦未細究箇中原由。³⁰⁵相較於飲酒禮有脯醢，食禮、正祭設菹醢，亦當為祭食先，著重「報」的意涵。因此，豆籩之兼設與否，顯示食品為菹醢或脯醢之異，也表示不同場合中，祭食先之物有別。《左傳》襄公二十八年，叔孫穆子以食禮招待慶封，慶封汜祭，穆子不悅。杜預說：

禮，食有祭，示有所先也。汜祭，遠散所祭，不共。（《左傳》，杜注，卷 38，頁 655）

孔穎達闡述食必先祭，「以示有所先」，並引〈公食大夫禮〉證明祭食各有其處。

³⁰⁶慶封因遠散祭食之物，不於應有之位，顯示態度不恭，致使穆子不悅。又如：

雖疏食、菜羹、瓜，祭必齊如也。（《論語·鄉黨》，卷 10，頁 89）

此「祭」，亦為「祭先」。因此古人食禮，普遍祭食先。

其次，祭黍稷肺。就禮意而言，祭黍稷肺，屬於尊鬼神之餘的授祭，表明己之得食，亦承鬼神先人福佑。因此，大夫、士吉祭時，主人、主婦皆得授祭。〈士虞禮〉主人、主婦不行授祭，主要在於不忍心以鬼神看待亡者，而不全然是「祭不備禮，故不餼。」³⁰⁷再深一層來說，尸行授祭，為「餼鬼神之餘」，那麼嗣子、佐食等餼尸之餘，除了「均神惠」之外，³⁰⁸亦不無喚起承繼先人使命感之意。

³⁰³ 據賈疏，佐食授尸肺、脊後，經文缺「尸受祭肺」四字。見《儀禮·少牢饋食禮》，賈疏，卷 48，頁 570。

³⁰⁴ 《儀禮·士昏禮》，鄭注，卷 4，頁 41。

³⁰⁵ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例中》，卷 4，頁 236。

³⁰⁶ 《左傳》襄公二十八年，孔穎達正義，卷 38，頁 655。

³⁰⁷ 清·凌廷堪：《禮經釋例·祭例上》，卷 9，頁 505。

³⁰⁸ 《儀禮·特性饋食禮》，賈疏，卷 46，頁 545。

就用物而言，掇祭之物為黍、稷、祭肺，祭肺的部分，已如食禮之例「凡肺有二：一為舉肺，一為祭肺」條所言，不複述。而使用黍稷為祭，如《韓非子·外儲說左下》載孔子說：「夫黍者五穀之長也，祭先王為上盛。」³⁰⁹《白虎通·社稷》說：

稷，五穀之長，故立稷而祭之也。稷者，得陰陽中和之氣，而用尤多，故為長也。³¹⁰

黍、稷為重要農作物，先民以為美品，故祭祀以黍稷為上乘。³¹¹

第三，祭肺脊、祭鉶，為進食的開端。肺、脊為氣之主、體之貴者，可導食氣。而經過烹煮、調味的鉶羹口感滑潤，有助於溫暖身體、增進食欲。³¹²另外，〈士虞禮〉載尸「嘗醴」；³¹³〈特牲饋食禮〉載尸祭酒、啐酒、告旨，「主人拜，尸奠觶答拜」。³¹⁴前者嘗醴，後者則不僅啐酒，又與主人為禮。對照祭黍稷肺為「尊鬼神之餘」而不食，更呈現出掇祭畢，進入受奉養階段，故食肺脊、嘗鉶羹、「盛主人之饌」、飲酒「告旨」。

至於〈特牲饋食禮〉的「命祭」時機異於〈士虞禮〉的原因，可能有二：第一，是〈特牲饋食禮〉「命祭」的時間點在祭菹醢，與〈士虞禮〉於祭黍稷肺異。以祭禮先陰厭鬼神、後事尸的過程來看，〈特牲饋食禮〉「命祭」於禮儀之始的祭菹醢，自是較符合「祭神食」之意。然而，對照生人食禮，可知祭菹醢為常見的食禮祭祀，因此〈士虞禮〉命祭於「祭黍稷肺」，似為從嚴標誌祭禮所特有的儀節。此殆為二篇「命祭」時間點有所出入的原因之一。第二，〈特牲饋食禮〉的祭祀順序為：

1 祭菹醢→2 祭黍稷肺→3 祭酒→4 祭鉶→5 祭肺脊

除了 1、2 之外，次序與他篇不同。此或出於編寫者不明其禮序，或傳抄疏失所致。³¹⁵是則，「命祭」的時間點異於〈士虞禮〉，也可能出於這個緣故。

³⁰⁹ 周·韓非：《韓非子·外儲說左下》，收入《四部備要》（臺北：臺灣中華書局，1981 年，據吳氏影宋乾道本校刊）第 349 冊，卷 12，頁 6 上-6 下。

³¹⁰ 漢·班固撰，清·陳立疏證：《白虎通疏證·社稷》（北京：中華書局，1997 年 10 月初版二刷），卷 3，頁 83-84。按：《韓非子》以「黍」為五穀之長，而《白虎通》以「稷」為五穀之長，可知「五穀之長」似無定論，但皆顯示黍稷在祭祀的重要性。而唐人則認為黍貴於稷。《禮記·喪大記》孔穎達正義說：「案〈公食大夫禮〉，黍稷為正饌，稻粱為加，是稻粱卑於黍稷。……黍稷相對，稷雖為重，其味短，故大夫用之。黍則味美而貴，故〈特牲〉、〈少牢〉『爾黍于席』，以其味美故也。《詩·頌》云：『其饌伊黍。』鄭注：『豐年之時，雖賤者猶食黍。』是黍貴也，故天子用之。」（卷 44，頁 771）此述喪禮沐浴時，依身分而使用不同的穀物，又旁及祭祀，或可作為思考黍稷尊卑的切入點之一。

³¹¹ 錢穆：〈中國古代北方農作物考〉，《新亞學報》第 1 卷第 2 期（1956 年），頁 1-27。許倬雲：《西周史（補增本）》（北京：三聯書店，2001 年 1 月初版一刷），頁 245。

³¹² 鉶盛菜羹，為鼎屬，但非陪鼎。可參周聰俊師：〈儀禮用鉶考辨〉，《三禮禮器論叢》（臺北：文史哲出版社，2011 年 1 月初版），頁 1-19。

³¹³ 《儀禮·士虞禮》，卷 42，頁 497。

³¹⁴ 《儀禮·特牲饋食禮》，卷 45，頁 531。

³¹⁵ 就目前所見，〈特牲饋食禮〉與其他禮儀的歧異時有不能明瞭者，如上大夫饋尸之禮、下大夫

3·應用《釋例》之說的困難

應用《釋例》「凡尸未食前之祭，謂之墮祭，又謂之掇祭」之說，將至少面臨二個問題：

第一，同化禮文將產生禮意上的模糊：其一，《釋例》所謂「尸未食」的「食」意義模糊。就〈特牲饋食禮〉經文看來，命祭之後，尸祭鉶「嘗之，告旨」，祭肺脊「嚙之」、「乃食」³¹⁶，嘗、嚙難道不屬於「食之」？而且祭肺脊以「導食氣」，本身即是進食的開端，若欲以飯黍為界，亦當說明其意義。其二，掇祭、振祭，祭名有別，表示祭祀方法與意涵不同。如今凌氏一以「食前」的時間點統之，易模糊二祭的區別：以「食前」、尸「飯」，作為區隔的時間點，則掇祭「既祭，則藏其墮」，祭品不食而置於豆間；振祭肺脊「嚙之」後，置於菹豆，祭禮畢則置於胾俎，二者在禮儀上的差異，乃至蘊涵的禮意，容易受到混淆。因此，以「進食前」的時間點將掇祭與振祭統合，似宜再商。

第二，「命祭」的禮文、意涵及應用範圍的問題：其一，命祭時間參差。凌氏雖清楚劃分未食與食的界線，亦界定「命祭」為祝命之祭。但即便是事尸之禮中亦有參差，如〈士虞禮〉的命祭，始於「祭黍稷肺」，〈特牲饋食禮〉的命祭則始於「祭菹醢」，凌氏並未詳加解釋。其二，「命祭」的意涵與應用範圍。〈士虞禮〉、〈特牲饋食禮〉皆見「祝命掇祭」之事，前者為命佐食，後者為命尸，對象不同。褚寅亮折中說明：

然祝詔尸掇祭，佐食即取黍稷肺授尸矣，實一也。³¹⁷

其說可從。鄭玄釋「命」為「詔」之意。³¹⁸凌廷堪將命祭與《周禮》九祭相比，視為祭祀的專有名稱之一，從而將掇祭與命祭等同看待。根本的問題，在於「祝命掇祭」是否可以等同《周禮》九祭的「命祭」？暫且不論鄭玄注《周禮·春官·大祝》指出「命祭」的場合，為臣侍食於君，君賜食並以賓客禮遇臣故「命之祭」的侍食禮，異於食禮或祭祀事尸；亦不論賈公彥認為「生人祭食，不合與祭鬼神同」的說法。《爾雅》載：

命，告也。（《爾雅》，卷1，頁10）

祝為接神者，職責在於「詔侑尸」³¹⁹，所謂的「命掇祭」為「宣告」開始進行掇祭的禮儀。³²⁰《禮記·雜記下》：「凡侍祭喪者，告賓祭薦而不食。」鄭注：

不儻尸之禮均送賓出「廟門外」（卷50，頁600、605），而〈特牲饋食禮〉送賓「主人送于門外，再拜。」（卷44，頁547）清人胡培翬認為此門為「大門外」，見氏著：《儀禮正義》，第3冊，卷36，頁2194。黃啟方以為「主人送賓于廟門外。」見氏著：《儀禮特牲饋食禮儀節研究》，頁61。那麼，廟門、大門的歧異，所顯示的是士、大夫禮的不同？還是傳抄之誤？抑或另有他故？

³¹⁶ 《儀禮·特牲饋食禮》，卷45，頁531。

³¹⁷ 清·褚寅亮：《儀禮管見》，《皇清經解續編》，第8冊，卷15，頁2146。

³¹⁸ 《儀禮·特牲饋食禮》，鄭注，卷45，頁530。

³¹⁹ 《儀禮》，〈士虞禮〉，鄭注，卷42，頁501；〈士虞禮〉，賈疏，卷42，頁495。

³²⁰ 「命祭」的命為宣告之意，與《禮記·玉藻》的「若賜之食，而君客之，則命之祭」的上對

吉祭告賓祭薦，賓既祭而食之。喪祭，賓不食。（《禮記》，鄭注，卷 42，頁 737）

「告」為相者之事，宣告並協助禮儀進行。³²¹若掞祭等於命祭，那麼〈士昏禮〉婦至成禮時，行掞祭；〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉等吉祭時，主人、主婦亦行掞祭，皆無「祝命」之儀，則可稱為掞祭乎？³²²換言之，以「命祭」等同「尸的掞祭」，同化這兩種禮文後，是否能應用到其他的禮儀或其他的行禮者？

上述三例，在運用歸納法的思維下，辨別禮儀異同，但過度強調共性、化約禮文，並忽略其中細微的差異，以致在括例或解釋上略有不足。

（二）禮儀的序列化

由於凌廷堪將不同性質的禮儀等同看待，於是整合、排列相似的禮儀行為，進而將盛殺序列賦予禮儀與詮釋。此見於條例敘述、解釋條例的內容，茲分別討論。

1．見於條例敘述的禮儀序列化

禮文排序見於條例敘述者，以飲酒禮最為明顯。就「獻」而言，有主人獻賓、獻介（大夫）、獻眾賓。就「酢」而言，有主人酢賓、酢介（大夫）。因此在獻禮、酢禮的條例中，為區隔不同行禮者的儀節，而產生禮盛、禮殺的區別。酬禮，只有主人酬賓，故無盛殺之分。進一步觀察《禮經釋例》飲酒禮中所謂「禮盛」的行禮者身分：

受禮者 條例	鄉飲酒禮		鄉射禮		燕禮		大射	
	獻賓	獻介	獻賓	獻大夫	獻賓	獻公	獻賓	獻公
凡賓、主人，禮盛者專階，不盛者不專階。	●		●					
凡禮盛者必先盥。	●	●	●	●	●	●	●	●
凡獻酒皆有薦，禮盛者則設俎。	●	●	●	●	●	●	●	●
凡獻酒，禮盛者受爵于席前，拜與卒爵于階上。	●	●	●	●	●		●	
凡獻酒，禮盛者則啐酒，告旨。	●		●		●		●	
凡獻酒，禮盛者受爵，告旨，卒爵皆拜，酢主人。禮殺者，不拜告旨。又殺者，不酢主人。	●		●		●		●	

下的指令，不盡相同。〈玉藻〉的「命」為上對下的指令，如《禮記·表記》：「命之於民也，親而不尊。」鄭注：「命，謂四時政令，所以教民勤事也。」（卷 54，頁 915）

³²¹ 如《禮記·祭統》：「詔祝於室。」鄭注：「詔祝，告事於尸也。」孔疏：「云『詔祝告事於尸也』者，謂灌鬯、饋熟、醕尸之等，祝官以祝辭告事於尸，其事廣也，以總論事神，故廣言之。」（卷 49，頁 835）

³²² 〈少牢饋食禮〉無命祭之儀，即使凌廷堪引吳廷華之語以為「文不具」，仍無法說明〈士昏禮〉和祭禮中主人、主婦的掞祭能否列入「命祭」。凌廷堪：《禮經釋例·祭例上》，頁 487。

凡禮盛者坐卒爵，禮殺者立卒爵。	●	●	●	●	●		●	
凡祭酒，禮盛者啐酒，不盛者不啐酒。	●		●		●	●	●	●
祭肺，禮盛者啐肺，不盛者不啐肺。	●		●		●		●	

同樣是「禮盛」，其行禮者身分並不一致，且不易辨別其標準。凌氏之所以形成如此複雜的檢視條例：

一方面在於凌氏未區別主賓的一獻之禮、主人與介獻、酢而無酬，主人與眾賓獻而無酬酢等三種層次（詳參第肆章第二節）。

另一方面，則是凌氏將敵體飲酒禮、君臣飲酒禮共同檢視的緣故。就〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉而言，專階、啐酒與告旨、啐肺，屬於主人與賓行禮，主人與介則不行此禮，儀節差異反映賓、介的尊卑之別。而〈燕禮〉、〈大射〉二篇，如「凡獻酒，禮盛者受爵于席前，拜與卒爵于階上」條，凌氏說：

賓、主人同在西階上，與〈鄉飲酒〉獻介、〈鄉射〉獻大夫同，〈燕禮〉、〈大射〉宰夫為主人，故殺于正主也。亦啐肺、啐酒、告旨者，賓之禮盛于介與大夫也。³²³

以〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉的賓主敵體禮為衡量標準，認為〈燕禮〉、〈大射〉以宰夫為主人，賓、主同在西階上，是「殺于正主」。然而，〈燕禮〉、〈大射〉二篇之賓亦啐肺、啐酒、告旨等又屬於禮盛，因此推論〈燕禮〉、〈大射〉之賓禮，處於正賓與介之間，以致同樣是〈大射〉、〈燕禮〉的主人獻賓，或盛或殺，標準不一。實則，君臣、敵體飲酒，本在禮儀上有部分差異，〈燕禮〉、〈大射〉由於國君在阼，獻主不得至阼階行禮，以致在形式上賓、主不專階，此為君臣飲酒禮之本然。如欲比較〈燕禮〉之盛殺，當就「大夫與其臣」的飲酒禮，或「諸侯敵體」禮，或〈燕禮〉中不同行禮者的儀節。若以「諸侯」的「君臣」飲酒禮，與「大夫或士」之「敵體」飲酒禮相較，忽略行禮者的階級及雙方關係，而以單一標準衡量，綜合排列出禮文之盛殺並以序列化的方式解釋，亦可再思。

2．見於條例解釋的禮儀序列化

在條例內容中，《釋例》同樣應用序列化的方式，進行禮意上的解釋。茲舉二例說明。

第一，「凡堂下之筐，在洗西，南肆」條，《釋例》說：

蓋〈鄉飲酒〉、〈鄉射〉賓主皆尊，禮盛，故堂上、堂下並設筐；〈燕禮〉、〈大射〉君燕其臣，禮殺，〈特牲〉、〈少牢〉祭畢而飲，禮更殺，故僅設堂下之筐歟？³²⁴

以設筐的地點、數量作為標準：〈鄉飲酒〉、〈鄉射禮〉賓主行敵體禮，堂上、堂

³²³ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例上》，卷3，頁184。

³²⁴ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷2，頁159。

下皆設筐為禮盛，獨設堂下者，為禮殺，如〈燕禮〉、〈大射〉的君臣飲酒、〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉祭畢飲酒。

設筐的地點，當與禮儀性質、身分有關。〈鄉飲酒〉、〈鄉射禮〉主人與賓於堂上行一獻之禮，無算爵時，堂下觥籌交錯，故設二筐。〈燕禮〉、〈大射〉國君席於阼階上，筐為盛爵之器，若設於近君處，則獻主與賓、卿、大夫、士、庶子等往來獻酢時，將從君側取爵、置爵，國君的位置成了茶水間，是為不敬，故設於堂下。〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉等祭祀，三獻尸之禮行於室中，不須於堂上設筐，且祭禮以不洗、易爵為敬，唯異性、卑者向尊者行爵方洗爵。何況〈少牢饋食禮〉載「饌豆、籩與筐于房中，放于西方」³²⁵，是知房中本設筐備用。堂下設筐，當便於無算爵時使用。除了上述之外，凌氏運用「禮以多為貴」的概念解釋，然而此條若用「禮以少為貴」亦無不可，而且筐本身有何特殊意義，可作為盛殺的標準？以筐之地點、數量，作為辨別盛殺的標準，似可再商。

第二，「凡授受之禮，敵者于楹間，不敵者不于楹間」條，《釋例》說：

又〈鄉飲酒禮〉介酢主人，「授主人爵於兩楹之間」，此飲酒之禮與受摯之禮不同也。蓋授玉、授幣，此授受之盛禮也。授几、授醴，次之。授祭，又次之。若飲酒之授爵、〈士昏·記〉之授綏，則其殺焉者矣。³²⁶

凌氏在「授受禮」的範圍內，將《儀禮》所見物品的授受，皆納入其中，從而區別盛、殺。此不僅混合聘禮、食禮、飲酒、昏禮、祭禮等不同場合的授受，其解釋亦不無可商之處。如凌氏以聘禮授玉為盛，然則「國之大事，在祀與戎」、「禮有五經，莫重於祭」，祭禮事尸授肺、脊，何以為輕？又，凌氏以為授幣為禮盛，飲酒之授爵為輕，若〈士冠禮〉的士（主人）授賓幣，比之於〈燕禮〉諸侯授爵於賓，則何者為輕？若單從禮文本著眼，未辨別禮儀性質、行禮者身分，將不同禮儀等同視之，加之以排序，並無法有效詮釋該序列中的禮意。

三、限於《儀禮》以偏概全

追根究柢，上述分類標準不明確、禮文過於同化的問題，指向凌廷堪對禮書的區別。第貳章第四節曾提及凌廷堪以《儀禮》為範圍，進行括例、釋例。但事實上，仍有不得不引用《禮記》、《周禮》的部分，特別是〈賓客之例〉「凡會同之禮四傳擯，皆如覲禮」條，直接引《周禮》〈春官·大宗伯〉、〈秋官·大行人〉，及鄭注，並以鄭注包含的《大戴禮記·朝事》、《周禮·秋官·司儀》、《禮記·明堂位》等，證成其說。³²⁷「凡相大禮，皆上擯之事」條，《釋例》云：

³²⁵ 《儀禮·少牢饋食禮》，卷 47，頁 560。

³²⁶ 清·凌廷堪：《禮經釋例·通例下》，卷 2，頁 128。

³²⁷ 清·凌廷堪：《禮經釋例·賓客之例》，卷 6，頁 324-325。

又，〈聘禮〉：「賓出，公再拜送，賓不顧。」注：「君命上擯送賓出，反告賓不顧，於此君可以反路寢矣。《論語》說孔子之行曰：『君召使擯，色勃如也，足躩如也。賓退，必復命曰：賓不顧矣。』」然則孔子是時蓋以大夫攝卿，為上擯也。³²⁸

《釋例》雖引〈聘禮〉經文、鄭注，實則主於鄭注所引的《論語》，並據此作為「上擯」的證明。又，「凡聘、問、覲皆于廟，會同于壇，士相見于寢」，條，討論覲禮行於廟時，《釋例》云：

〈覲禮〉：「諸侯前朝，皆受舍于朝。同姓西面北上，異姓東面北上。」注：「受舍于朝，受次于文王廟門之外。」疏云：「諸侯待朝聘之賓，皆在太祖之廟」，以其「遷主所藏，皆在始祖之廟，故以始祖為祧。天子待覲、遇，亦當在祧。〈祭法〉云：『天子七廟有二祧』，又《周禮·守祧》職云：『掌守先王先公之廟祧』，「穆之遷主藏于文王廟，昭之遷主藏于武王廟。今不在武王廟而在文王廟者，父尊而子卑，故知在文王廟也。」……《周禮·大行人》上公、諸侯、諸伯、諸子、諸男皆廟中將幣三享，亦指朝覲宗遇而言。所謂廟者，皆祧廟也。覲者，諸侯見于天子之禮，較之聘問為尤重，故天子受之於文王廟也，是聘、問、覲皆受之於廟也。³²⁹

除了明確引《周禮·秋官·大行人》之外，《釋例》摘錄大段的《儀禮疏》，乃因《儀禮疏》引用《禮記·祭法》、《周禮·春官·守祧》，可證明鄭玄說覲禮選在文王廟舉行，是出於「祧廟」的緣故。易言之，《禮經釋例》雖以《儀禮》主要範圍，但仍不得不引用《周禮》、《禮記》，特別是在天子、諸侯禮的部分。引用的方式，除了明引之外，亦透過鄭注、賈疏，進行間接引述，以達到論證的效果。

然而，《儀禮》一書的行禮者階級、禮儀種類有限，以《儀禮》為括例的主要範圍，實產生部分負面影響，最明顯者莫如上述禮儀解釋序列化、分類的問題。下文則進一步討論據《儀禮》所得之例無法適用於其他經典的情形，茲舉二例說明。

第一，根據〈覲禮〉：「庭實唯國所有」，〈聘禮·記〉凡庭實「皮馬相間可也」，鄭注：「間猶代也。土物有宜，君子不以所無為禮」，鄭玄注〈覲禮〉又說：

初享或用馬，或用虎豹之皮。其次享，三牲魚腊，籩豆之實，龜也，金也，丹漆、絲纁、竹箭也，其餘無常貨。此地物，非一國所能有，唯所有分為三享，皆以璧帛致之。（《儀禮》，鄭注，卷 27，頁 325）

凌氏認為「此據〈禮器〉文而言，其說非也」³³⁰，並進一步區分《儀禮》和《禮記》的記載：《儀禮》的部分，〈覲禮〉、〈聘禮〉經文所載的庭實為皮馬，因此「言有皮則以皮，有馬則以馬，即〈覲禮〉唯國所有之義」。《禮記》的部分，〈禮器〉、

³²⁸ 清·凌廷堪：《禮經釋例·賓客之例》，卷 6，頁 331。

³²⁹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·賓客之例》，卷 6，頁 335-336。

³³⁰ 清·凌廷堪：《禮經釋例·賓客之例》，卷 6，頁 306。

〈郊特牲〉所載馬或虎豹之皮、三牲魚腊等物，指「饗食燕之饗禮」。³³¹易言之，凌氏根據《儀禮》經文的有無，以為《儀禮》聘覲三享的庭實，只用皮或馬；《禮記》〈禮器〉等篇所載眾多物品，為饗禮所用。下文分別從文獻根據、饗禮庭實的政治意義進行討論。

其一，文獻根據的問題。參〈士昏禮〉載舅姑饗送者時：

舅饗送者以一獻之禮，酬以束錦。姑饗婦人送者，酬以束錦。若異邦則贈丈夫送者，以束錦。（《儀禮》，卷 5，頁 55）

若據凌氏的理路，〈士昏禮〉未見庭實，則饗禮當無庭實。然此種討論方式，仍可商榷。清人黃以周則就凌氏的說法與《禮記》的原文說：

凌氏以「大饗王事」為燕饗之饗，謂享之庭實，皮馬外無他物；饗之庭實得兼有龜、金、丹漆、絲纊、竹箭。其說何據？三牲、魚、腊為諸侯貢物，故曰「四海九州之美味」，如謂此以饗諸侯，何必舉四海九州為說？³³²

黃氏不僅批評凌廷堪的說法無據，更從《禮記·禮器》經文著眼，指出若以三牲魚腊饗諸侯，何必特別說明「四海九州之美味」？因此，就文獻根據之有無而言，實可人人異說，凌氏之說亦不必然成立。

其二，饗禮庭實的政治意義。饗，為「以酒、食勞人」³³³，兼用酒和食物慰勞之禮。³³⁴《禮記·禮器》載：

大饗其王事與！三牲魚腊，四海九州之美味也；籩豆之薦，四時之和氣也。內金，示和也。束帛加璧，尊德也。龜為前列，先知也。金次之，見情也。丹漆絲纊竹箭，與眾共財也。其餘無常貨，各以其國之所有，則致遠物也。其出也，〈肆夏〉而送之，蓋重禮也。（《禮記》，卷 24，頁 473）

依照〈禮器〉的語境，鄭玄將這段記載解讀為「盛其饌與貢，謂祫祭先王」，屬於祫祭先王之禮，並指出其庭實為諸侯所貢獻，如金為「庭實」之一，由荊、揚二州所貢，束帛加璧為「貢享所執致命者」，荊州貢丹、兗州貢漆絲、豫州貢纊、揚州貢篠簜等。³³⁵賈公彥申之，指出：

凡享者，貢國所有，或因朝而貢，或歲之常貢。歲之常貢，則〈小行人〉云：「春入貢」，及〈大宰〉「九貢」是也。因朝而貢者，則〈大行人〉云：「侯服歲一見，其貢祀物之等」是也。皆有璧帛以致之。（《儀禮》，賈疏，27，頁 325）

諸侯因朝而貢或歲之常貢，王以之為饗禮庭實，故〈禮器〉說：「各以其國之所有，則致遠物也。」鄭玄、賈公彥將〈覲禮〉三享之庭實，與〈禮器〉饗禮庭實

³³¹ 凌廷堪區分饗禮、朝聘之享的觀點，又見於《禮經釋例·雜例》，卷 13，頁 649、655。

³³² 清·黃以周：《禮書通故·覲禮通故第二十九》，第 3 冊，頁 1274。

³³³ 《儀禮·士昏禮》，鄭注，卷 5，頁 55。

³³⁴ 關於饗禮的具體儀節，可參周聰俊師：《饗禮考辨》（臺北：文史哲出版社，2011 年 1 月初版）、狄君宏《饗禮、食禮、燕禮比較研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2010 年 11 月，葉國良教授指導）。

³³⁵ 《禮記·禮器》，鄭注，卷 24，頁 473。

互注，當出於考量諸侯進貢的時機，為常朝或歲貢，及王以此貢品祭先王。三享，必須是該國之所有，一方面，係因「居山以魚鼈為禮，居澤以鹿豕為禮，君子謂之不知禮」³³⁶，君子不以無為禮。進貢該國所產物類品項不拘，視「土地之宜」³³⁷，如《周禮》〈天官·大宰〉、〈秋官·大行人〉所述的祀物、嬪物、器物、服物、材物、貨物等等。另一方面，就政治運作而言，朝覲、歲貢皆為諸侯義務。進貢地方特產，表示諸侯有能力治民，以致風調雨順、農作豐收，作為政績的表現。《左傳》莊公二十二年載：「庭實旅百，奉之以幣帛，天地之美具焉。」孔《疏》以為「天子賜之土田，國君獻國所有，天地之美備具焉，朝王之儀畢足矣。」³³⁸美人何偉亞曾說：

禮物必須明顯具有藩王領地的特色，必須與其他領地的物產有所區別，必須以某種方式與藩王統治的組成相連，並且必須有可能對世間無數產物的生產與再生產定位。³³⁹

物產第一次被製造或收成後，進貢給天子，表示忠誠。物產的客觀存在，被賦予政治社會的意義。所謂的「再生產」，指天子以子孫的身分，將諸侯貢品「再次」拿來致敬於鬼神，以求福祐；或天子將某諸侯貢品「轉而賞賜」給其他諸侯，以示天子的恩惠。因此，地方特產的庭實，具政治上的意義。

凌氏區分出饗禮和朝聘之「享」應有不同，誠有助於解讀禮儀。然而，鄭玄、賈公彥將〈覲禮〉、〈聘禮〉的庭實，與《禮記》諸篇相印證，亦可成立。若依凌氏所言，經文僅見皮馬，故朝聘之享僅用皮馬，則居川澤者、居南方者，該地氣候濕熱、林木茂密，不利生活於草原的馬成長，亦不利製皮，「君子不以所無為禮」，將以何為禮？且〈覲禮〉經文明言：「庭實唯國所有」³⁴⁰，凌氏認為各地諸侯皆以皮或馬為庭實，不僅不符經文，亦未說明箇中禮意。

第二，《禮經釋例》卷五附有〈《儀禮》釋牲上篇〉、〈《儀禮》釋牲下篇〉，以《儀禮》為範圍，說明各部位牲體的名稱、肢解方式與名稱、十七篇所見鼎實與俎實，有統整、辨別之功。文中提及：

殊左右肱股四、脊一、兩脅二，謂之七體，又謂之豚解，豚解謂之全胄。（自注：〈士虞·記〉：「豚解。」鄭注：「豚解，解前後脛脊脅而已。熟乃體解，升于鼎也。」）左右肱股骨各六，脊骨三，左右脅骨六，謂之二十一體，又謂之體解，體解謂之房胄。（自注：股骨三，陳氏祥道《禮書》曰：「肫也，胙也，髀也，不數髀，以經云：『髀不升』故也。」）《儀禮經

³³⁶ 《禮記·禮器》，卷 23，頁 449。

³³⁷ 《禮記·郊特牲》：「旅幣無方，所以別土地之宜，而節遠邇之期也。」（卷 25，頁 485）

³³⁸ 《左傳》莊公二十二年，孔穎達正義，卷 9，頁 164。

³³⁹ （美）何偉亞著，鄧常春譯：《懷柔遠人：馬嘎爾尼使華的中英禮儀衝突》（北京：社會科學文獻出版社，2002 年 10 月初版一刷），頁 134。按：此書承蒙 楊晉龍師提示，特此致謝。

³⁴⁰ 《儀禮·覲禮》，卷 27，頁 325。

傳通解》謂當去二軀，增二髀，為二十一體。與陳為異。）節解謂之折骨，折謂之軀胾。³⁴¹

具體指出七體為豚解，二十一體為體解，在二十一體的基礎上更進一步分解牲體「折骨」，是為節解，詳盡地區分各專有名詞。同時，凌氏整合牲體數量與名稱，茲整理如下表：

牲體數目	名稱	又稱
七體	豚解	全胾
二十一體	體解	房胾
二十一體以上	節解	軀胾

然而，此說略與前人所述不同，如《國語·周語中》：「禘郊之事，則有全烝」，韋昭注：「全烝，全其牲體而升之。」³⁴²既是全其牲體，為何《釋例》認為是「七體」？《詩·魯頌·閟宮》：「籩豆大房」，毛傳：「大房，半體之俎。」若房胾是半體之俎，凌氏根據《儀禮》解為全牲的二十一體，並不相符。於是，問題便導向《儀禮》之內各種可以相互對應的名稱，是否能夠與其他經典相合？畢竟，讀經不只是讀一經，而需要透過某一經書與其他經典相互闡發。

清人孫詒讓結合《儀禮》、《春秋》、《左傳》、《國語》及韋、杜、賈諸說，提出胾解之法有五，而分為四等：一、全烝，不肢解牲體，故謂之全。使用於禘、郊等祭祀，以犢為祭。他如成牲及薦腥、熟，皆節解牲體。二、房烝，又稱體薦。中分為左、右二體，升其胖於俎。三、豚解，先半解，而後豚解為前後肱股四、脊一、脅二為七體。相較於《儀禮》的合升之法，房烝胖升而不解餘體，即以半體的形式進獻。合升則為左右胖解後，又肆解為七體。豚解與房烝同屬「薦腥之節」，隆殺相等，但解法則異也。四、體解，又稱折俎、軀胾、節折。於豚解七體，復解前後肱股、脊、脅各為三體，共為二十一體。「凡牲之燂熟者，必體解」，熟牲用體解。五、骨折，於二十一體中更折為多骨，因此視為軀胾之一，如〈特牲饋食禮·記〉：「正脊二骨、脰脊二骨、長脅二骨」，及〈少儀〉「牛左肩、臂、臠折九箇」之類。孫氏並指出「上關二十一體，下關不成體之通名」，軀胾包含體解、及骨折兩種。³⁴³茲整理孫氏所言如下：

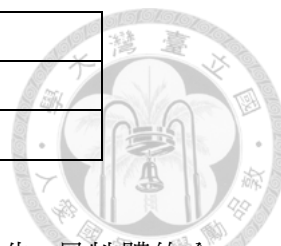
牲體數目	名稱	又稱
全牲	全胾	
半牲	房胾	

³⁴¹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例下》，卷5，頁290。按：「凡牲七體，謂之豚解」條，引述陳祥道之語，與此說相近，可知全胾為豚解、房胾為體解、軀胾為骨折，受陳氏影響。見凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例下》，卷5，頁276。

³⁴² 舊題周左丘明：《國語·周語中》，卷2，頁62-63。

³⁴³ 清·孫詒讓：《周禮正義·夏官·小子》，第9冊，卷57，頁2386-2388。

七體	豚解	
二十一體	彘胾	體解
二十一體以上		節解、骨折



孫氏為牲體所作的區別，有助於探討古人對牲體的看法。首先，是牲體的全、折。天子禘郊用全胾，講究牲體的整全；房胾則可用於天子廟中饗禮、親族聚會；而豚解、體解則見於各階層的祭祀、飲食。可見祭品的運用因受祭神靈、主祭者的身分而異。身分越尊，祭品益形整全，人為的成分越少，〈禮器〉稱之為「以素為貴」，突顯內心誠意。³⁴⁴其次，為牲體腥熟與主祭者的關係。大夫、士祭廟，自薦熟始，故稱「饋食」；諸侯以上有血腥之薦。以血腥之氣歆神，謂之「反本修古」、「法於太古」，即模擬先民茹毛飲血的生活習性，提供血腥食用，以取悅先人，乃至增強祖先精力。³⁴⁵那麼，牲體之腥熟，與主祭者的階級有關。³⁴⁶

接下來，以《儀禮》相關記載，驗證孫氏之說。

第一，合升，《儀禮》中記載特豚合升較為明確者，為〈士喪禮〉小斂用特豚「四鬣，去蹄，兩肱，脊、肺」³⁴⁷，可見「特豚合升」係指將小豬之左右體升於鼎，然其肢解法為：節解四肢，再加上兩肱（肱）及脊，即為七體。而〈士昏禮〉將親迎預陳饌，特豚合升，「舉肺、脊二」³⁴⁸。既然只用特豚，「脊」當為特豚之脊，「脊二」則特豚不當只分作兩肱（二體）。依上述〈士喪禮〉合升為七體，脊一個。而〈士昏禮〉卻是「脊二」，鄭玄解釋說：「每皆二，夫婦各一」³⁴⁹，則昏禮特別將一脊分為二，令夫婦各一，既表示敵、偶之意，又可使二人皆各持一脊與肺行振祭。因此〈士昏禮〉合升有八體。那麼，〈士喪禮〉的七體、〈士昏禮〉的八體，何者當為禮儀的一般情形？按照喪禮在大遣奠以前，行事死如事生之禮，而〈士昏禮〉脊二、魚十四是表示夫妻偶敵的特殊作法，那麼合升當以七體為主。若上述不誤，〈士昏禮〉鄭玄注：「合升，合左右肱升於鼎也」³⁵⁰、賈公彥說：「以夫婦各一，故左右肱俱升」³⁵¹，則過於簡略，易致誤解，如孔穎達便根

³⁴⁴ 林素娟則認為牲體整全之故，在於「用物精多則魂魄強」，其說亦可參。見氏著：〈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197-199。

³⁴⁵ 詳參楊華：〈先秦血祭禮儀研究——中國古代用血制度研究之一〉，《世界宗教研究》2003年第3期，頁23-28。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194-197。陳麒仰：《與巫術相關之周代部分禮俗探蹟》，頁53-62。

³⁴⁶ 宋人陳祥道從身分的觀點，說明大夫、士有體解，無豚解薦腥之俎，天子諸侯則有豚解薦腥之俎、體解。見氏著：《禮書》，《景印文淵閣四庫全書》，第130冊，卷77，頁493-494。

³⁴⁷ 《儀禮·士喪禮》，卷36，頁425。

³⁴⁸ 《儀禮·士昏禮》，卷4，頁42。

³⁴⁹ 《儀禮·士昏禮》，鄭注，卷4，頁42。

³⁵⁰ 《儀禮·士昏禮》，卷4，頁42。

³⁵¹ 《儀禮·士昏禮》，卷4，頁43。

據鄭玄《注》，誤認〈士昏禮〉婦饋舅姑之特豚合升，即為「半體」的房胾。³⁵²除了上述文獻根據外，就禮文而言，正式食禮開始時，以肺、脊祭食先。倘為半體，則脊未從牲體切下，無法祭食先，則亦不得進行食禮。若不得食，則與饗禮有何區別？因此孫氏解「合升」為七體，可從。

第二，孫詒讓認為豚解與房胾為「薦腥之節」，此說似受鄭玄影響。《禮記·禮運》說：「腥其俎，孰其殽」，鄭玄注：

腥其俎，謂豚解而腥之，及血毛，皆所以法於大古也。孰其殽，謂體解而爛之。（《禮記》，鄭注，卷 21，頁 419）

「豚解而腥之」、「體解而爛之」，孫氏似據此區分豚解為腥、體解為熟。但在〈士昏禮〉、〈士喪禮〉中，特豚合升皆為熟食，且士人不行血腥之祭，則孫氏認為豚解屬於「薦腥」，仍可商榷。簡言之，牲體的節解方式與腥熟不必然具有特定的對應關係。

總結上述，單以《儀禮》為據，凌氏將節解牲體的方式與全胾、房胾、殽胾對應，並不能和其他經典對應。

清人翁方綱曾說：

凌廷堪之《儀禮釋例》，雖不為害，而究亦無所益。蓋此事原不能求其備善者也，故執己所長，以議人之短者，可偶舉其一二，而不可繩其全也。

353

以系統化的觀點來看，《儀禮》一書所能提供的禮例是有限的，憑藉《國語》、《左傳》等其他經典，方能得到較為普遍的觀照。凌氏受制於文獻，導致視野的侷限，不無以偏概全之弊。同時，凌氏冀用以簡馭繁的方式，將《儀禮》之例推擴至其他禮儀或文獻，「意在打通《儀禮》與經籍，以發明古代禮制」。³⁵⁴凌氏說：

〈記〉曰：「禮儀三百，威儀三千」，其事蓋不僅父子、君臣、夫婦、長幼、朋友也。即其大者而推之，而百行舉不外乎是矣。其篇亦不僅〈士冠〉、〈聘〉、〈覲〉、〈士昏〉、〈鄉飲酒〉、〈士相見〉也。即其存者而推之，而五禮舉不外乎是矣。³⁵⁵

《儀禮》為百行、五禮的核心，可即其大者、存者而推之，周納一切道德價值、禮儀活動。雖則如此，仍需留意禮例在禮儀實踐的環境中，如何解讀、應用的問題，而且禮儀的比較也應視階級或禮儀種類而定。凌氏欲以《儀禮》周納五禮的觀點，在材料、方法上仍有部分不足。

第三節 應用比例法的省思

³⁵² 《毛詩·魯頌·閟宮》，孔穎達正義，卷 20-2，頁 780。

³⁵³ 清·翁方綱：《復初齋文集·考訂論中之二》，卷 7，頁 311。

³⁵⁴ 彭林：〈《禮經釋例》前言〉，收入清·凌廷堪著，彭林點校：《禮經釋例》，頁 25。

³⁵⁵ 清·凌廷堪：〈復禮上〉，《禮經釋例》，卷首，頁 60。

分類，重視內涵與外延具有嚴格的一對一關係。如孔子的正名思想，重視身分與相對應的義務，《論語·子路》說：

子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉，子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」（《論語》，卷 13，頁 115）

根據身分，限定言談內容，所謂「不在其位，不謀其政」。有名，而後有發言的立場，及其相對應的內容、踐履的義務，從而建立禮樂教化。³⁵⁶為了維持秩序，名實的穩定對應有其必要性。名，限制並強調事物的某一方面，從而產生相對應的內容與價值；其功能不在於周延地指涉具體情狀，而在「區分」和「定著」在某一特殊的方面上。³⁵⁷因此，命名的同時，便具有分類的作用，區別是此而非彼。

某一類本身的形式與內容需相符之外，各類的界線與層級「都是經過邏輯思維檢驗了的。」³⁵⁸然而，古人的分類來自感覺經驗，著重於個人感知與描繪。如《左傳》昭公二十五年，根據子產之言，子大叔指出君臣尊卑效法自地有高下，夫婦各治家門內外之事，六親和睦以事嚴父如眾星拱辰，政治事務「以從四時」等³⁵⁹，將對自然界的感知具象於社會形式，以整體、互滲的觀點傳達自然與人文的圓融。³⁶⁰《荀子·正名》指出緣目而知形色，藉耳知聲音之清濁，以口知味之甘苦等，人類以耳目等天官認知世界。藉由感官之知，分辨外物的異同，進而「當簿其類」，心靈方能產生智識。³⁶¹就荀子而言，分類是為了認識世界，理解天、人各有其職分³⁶²，實踐人之所當為。那麼，這種知識建構的過程，實來自天人合一的前提，³⁶³「清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功」³⁶⁴，也是為了實踐天命。《禮記·樂記》說：

³⁵⁶ 《荀子·正名》也有相同的觀點，其云：「故知者為之分別，制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異，貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍，此所為有名也。」見《荀子》，下冊，卷 16，頁 415。

³⁵⁷ （德）恩斯特·卡西爾著，劉述先譯：《論人》，頁 187。

³⁵⁸ （法）路先·列維-布留爾：《原始思維》，頁 127。

³⁵⁹ 《左傳》昭公二十五年，卷 51，頁 890-891。

³⁶⁰ （法）路先·列維-布留爾：「原邏輯思維則不像這樣使自然界客觀化。我們不如說它是借助自己與自然界的互滲的感覺、到處都有的互滲的感覺來感知自然界的；它是以社會的形式來表現這些錯綜複雜的互滲的。」見氏著：《原始思維》，頁 127。按：《左傳》記載人文精神昂揚的春秋時期，然而仍可作為觀察古人思維遞進與變化的重要參考。

³⁶¹ 周·荀卿：《荀子·正名》，下冊，卷 16，頁 415-418。

³⁶² 《荀子》「天人之分」的解釋，詳參何澤恆師：〈略論中國傳統文化中的「人定勝天」思想〉，《臺大中文學報》第 33 期（2010 年 12 月），頁 10-14。

³⁶³ 伍振勳：〈《荀子·正名》釋義——語意學的詮釋取徑〉，《北京大學中國古文獻研究中心集刊》第 9 輯（2010 年 6 月），頁 358。

³⁶⁴ 周·荀卿：《荀子·天論》，下冊，卷 11，頁 310。

土敝則草木不長，水煩則魚鼈不大，氣衰則生物不遂，世亂則禮慝而樂淫。

（《禮記》，卷 38，頁 681）

運用土與草木、水與魚鼈、氣與生物的比喻，說明世道衰亂對禮樂的負面影響。這些比擬不是來自於科學客觀的論證，而是來自於「模擬式表述（mimetic representation）」，直接建立各種現象的關係，毋須說明所用的詞彙屬性，或其間的關係有何原理。³⁶⁵綜言之，這類思維的邏輯是整體性的，透過模擬式表述可以直接產生明確的領會，而不必選擇哪些「切入角度」。³⁶⁶

分類既是根植於感官經驗的組合或分離，「依靠於對一個關係間架的自由選擇，並沒有嚴格和預先建立的系統——依照它，我們的分類和再分類可以一次即永久地做好。」³⁶⁷因此，分類不必然具有不變的標準，也無法一次性地完成分類。或者說人類透過感官經驗認識世界，逐漸地累積材料，並產生反饋：由新的認識修正、擴充已知，復由已知辨別新知，成為不斷擴充的過程。由認識而形成或調整理論，而非理論先於認識或材料。因此，對於材料的分類本因人、因目的而異。

《儀禮·士昏禮》用玄纁束帛為幣，鄭玄指出「用玄纁者，象陰陽備也。」又說：

納幣用緇，婦人陰也。凡於娶禮，必用其類。五兩，十端也。必言兩者，欲得其配合之名。十者，象五行十日相成也。（《周禮·地官·媒氏》，鄭注，卷 14，頁 217）

玄纁束帛，為玄帛三兩、纁帛二兩。「玄」屬黑色系，故可稱緇。鄭玄認為納幣之所以用玄色，乃因「婦人陰也」。對照之下，則男子用纁色，為「陽」。後代禮學家更疏解為「欲婦人深思陰從陽、婦從夫之義也。」³⁶⁸可知其用「分類」的方法，以「男女」為基準，表述如下：

婦人→陰→緇（黑）

男子→陽→纁（紅）

更早的《白虎通》卻說：

納徵玄纁束帛，離皮。玄三法天，纁二法地也。陽奇陰偶，明陽道之大也。

³⁶⁹

以天地為出發點，表述為：

天→玄→陽→奇→男

地→纁→陰→偶→女

於是男女所用之色，與鄭玄所言正好相反。玄纁之色取其「陰陽備也」³⁷⁰，仿效

³⁶⁵（法）皮耶·布赫迪厄：《實作理論綱要》，頁 238。按：這種模擬式表述與觀照，近於《詩經》「賦比興」的比、興。

³⁶⁶從禮的角度，闡述這類思維，如葉國良師從巫術思維探討古漢族諱名取的意涵，見氏著：〈冠笄之禮中取字的意義及其與先秦禮制的關係〉，《禮學研究的諸面向》，頁 276-285。

³⁶⁷（德）恩斯特·卡西爾著，劉述先譯：《論人》，頁 187。

³⁶⁸清·曹元弼：《禮經校釋》，收入《續修四庫全書》，第 94 冊，卷 2，頁 137。

³⁶⁹漢·班固編：《白虎通·嫁娶》，卷 10，頁 457-458。

³⁷⁰《儀禮·士昏禮》，鄭注，卷 4，頁 42。

天地之色。《禮記·郊特牲》說：「天地合，而後萬物興焉。夫昏禮，萬物之始也。」在天地合、夫婦合配、「陰陽備」的大前提下，分類雖然不同，卻未必矛盾衝突。

同時，分類是種帶有目的性的簡化步驟，³⁷¹在簡化的過程中，也可能產生模糊地帶。「夫禮之初，始諸飲食」，生人以飲食向鬼神致敬，因而食禮與祭祀的部分儀節相同。如《禮經釋例》的〈飲食之例〉仍見到部分祭祀條例，如：

凡祭醴，始扱一祭，又扱再祭，謂之祭醴三。

凡祭薦者坐，祭俎者興，祭薦者執爵，祭俎者奠爵。

凡祭薦不扱手，祭俎則扱手。

凡祭酒，禮盛者啐酒，不盛者不啐酒；祭肺，禮盛者齍肺，不盛者不齍肺。

凡祭皆于豆籩之間，或上豆之間。

凡餽者亦祭。³⁷²

食禮與祭祀，皆行祭食先之禮。因此，生人飲食禮與祭禮的確存在難以切割者。《左傳》五十凡的分類，也遇到相似的情形，戴君仁指出：

依其性質分，有關於禮節，有關於制度的，有關於書法的，有關於文字的，有關於名物的……當然每類不是截然分明的，類與類也有互跨著的。³⁷³

這一方面顯示括例者或用例者不一定具有嚴格的内容與外延一對一的觀念。另一方面也表現出例以實用為目的（用於規範實踐行為、用於讀經）；這些看似矛盾的分類，在具體應用的層面並不衝突。³⁷⁴

相對地，分類既然根植於經驗，那麼形塑個人經驗的環境其實很容易左右分類的結果。本文第貳章曾指出先秦社會具有禮儀實踐的環境，清代因物質條件的改變，部分禮儀的實踐性下降，此為凌廷堪《禮經釋例》以「讀《儀禮》」一經的背景之一。以解經為目的，強調解讀須具有秩序性：固定、一致、乃至可預測的解釋，即相同或相似禮文應當放在同一意義脈絡下解讀。而這樣的觀點更涉及人類生活是否先存在一理論架構然後產生現象、行為能否因時制宜地調整等問題。或者說，禮儀實踐期盼現實生活具有秩序，解經則要求文獻記載具有秩序。但現實生活變化多端，文獻記載相對有限而固定，後者所得出的秩序是否能完全對應現實生活？或經由何種方法可以使文獻解讀得出來的結果較貼近具體的禮儀實踐？這些仍是筆者有待學習之處，尤其是：

由智力造成的邏輯，要求隨概念的明確性和限定性一起增長，而這種明確性和限定性的一個必要條件，則是集體表象的神祕的前關聯的減弱。³⁷⁵

明確性和限定性的強調，正是反映互滲思維的減弱。³⁷⁶那麼，事物在類型中的意

³⁷¹ 洪謙德：《思想及方法》（臺北：牧童出版社，1978年3月15日再版，牧童文史叢書16），頁216。

³⁷² 清·凌廷堪：《禮經釋例·飲食之例下》，卷5，頁248、253、258、259、261、264。

³⁷³ 戴君仁：《春秋辨例》，頁105-106。

³⁷⁴ 此觀點渥蒙 林素英師指點，謹致謝忱。

³⁷⁵ （法）路先·列維-布留爾：《原始思維》，頁459。

³⁷⁶ 這在許多考古學、人類學的作品特別可以見到，如以「進化觀」、「科學觀點」研究其他民族

義與否與原貌相同？當研究方法越講究「分析」精準、分類應具一對一的內涵與外延關係時，是否越和研究對象（古人的「整體」思維）或目的（理解古人的思維）背道而馳？



附表 21：《儀禮》所見升階揖讓記載

說明：配合討論賓主、君臣「入門後」三揖，及「升階」三揖三讓等禮例。

篇名	章名與經文	備注	卷	頁
士冠禮	「迎賓及贊冠者入」章，「至于階，三讓，主人升，立于序端西面，賓西序東面。」	鄭注：「主人、賓俱升，立相鄉。」 按：三讓。	2	19
士冠禮	「初加」章，「賓盥卒，壹揖，壹讓，升。主人升，復初位。」	鄭注：「揖讓皆壹者，降於初。」 按：一讓。	2	19
士冠禮	「孤子冠法」章，「冠之日，主人紒而迎賓，拜、揖、讓立于序端，皆如冠主。」		3	30
士昏禮	「納采」章，「至于階，三讓。主人以賓升，西面。賓升西階。」	按：三讓。	4	40
士昏禮	「醴使者」章，「主人迎賓于廟門外，揖讓如初，升。」	按：揖讓如初，則三讓。（出廟門）	4	41
士昏禮	「親迎」章，「至于階，三讓。主人升，西面。賓升，北面。」	按：三讓。	5	50
士昏禮	「不親迎者，見婦之父母之禮」章，「主人請醴，及揖、讓、入，醴以一獻之禮。」	按：出而復入，當為三讓。	6	66
鄉飲酒禮	「速賓、迎賓、拜至」章，「至于階，三讓。主人升，賓升。」	按：三讓	8	83
鄉飲酒禮	「主人獻賓」章，「主人坐取爵。沃洗者西北面。卒洗，主人壹揖，壹讓。升。賓拜洗。」	鄭注：「俱升。」	8	83
鄉飲酒禮	「主人獻賓」章，「主人辭，賓對，復位，當西序。卒盥，揖，讓，升。賓西階上疑立。」	按：一讓。	8	83

的同時，而帶有優越感，如《金枝》、《憂鬱的熱帶》等。古、今的差異，有時如同各民族的不同，固然可以從現代觀點再詮釋古代作品，而得出「新」見解。然而，新說、舊說，只是狀態的不同，並不完全和價值劃上等號，甚至學說時具有和當代社會對話的意義，其「價值」有時也不完全和解經「是非」完全相同。那麼，古人因社會、政治環境異於今，以致在思維上和今人不同時，亦不應受到輕視。

鄉飲酒禮	「賓酢主人」章，「賓東北面，盥，坐取爵。卒洗，揖、讓如初，升。主人拜洗。賓答拜。」	按：一讓。	9	88
鄉飲酒禮	「賓酢主人」章，「降盥，如主人禮。」	按：一讓。	9	88
鄉飲酒禮	「主人酬賓」章，「卒洗，揖，讓，升。」	按：一讓。	9	88
鄉飲酒禮	「主人酬賓」章，「主人降洗，賓降辭如獻禮，升不拜洗。」	按：一讓。	9	88-89
鄉飲酒禮	「主人獻介」章，「主人以介揖、讓、升、拜，如賓禮。」	按：一讓。	9	89
鄉飲酒禮	「主人獻介」章，「介辭洗，如賓禮，升，不拜洗。」	按：一讓。	9	89
鄉飲酒禮	「介酢主人」章，介「卒洗。主人盥。介揖，讓，升，授主人爵于兩楹之間。」	按：一讓。	9	89
鄉飲酒禮	「主人獻眾賓」章，「主人揖，升，坐取爵于西楹下，降洗，升實爵，于西階上獻眾賓。眾賓之長升、拜受者三人。主人拜送。」	按：一讓。	9	90
鄉飲酒禮	「一人舉觶」章，主人「揖，讓，升。賓厭介升，介厭眾賓升，眾賓序升，即席。」	按：一讓。	9	90
鄉飲酒禮	「坐燕」章，「說屨，揖讓如初，升，坐。」	按：一讓。	10	101
鄉飲酒禮	「尊者人之禮」章，「主人迎，揖讓，升。公升如賓禮。」	按：「如賓禮」，則三讓。	10	102
鄉射禮	「迎賓拜至」章，「及階，三讓，主人升一等，賓升。」	鄭注：「三讓而主人先升者，是主人先讓於賓。不俱升者，賓客之道，進宜難也。」按：三讓，主人先升。	11	111
鄉射禮	「主人獻賓」章，「主人卒洗，壹揖壹讓，以賓升。」	按：一讓。	11	111
鄉射禮	「主人獻賓」章，「主人卒盥，壹揖壹讓升。賓升，西階上疑立。」	按：一讓。	11	111
鄉射禮	「賓酢主人」章，「賓卒洗。揖讓如初，升。」	賈疏：「言『如初』，則亦一揖一讓也。」	11	112
鄉射禮	「賓酢主人」章，賓「盥如主人之禮。」	按：一讓。	11	112

鄉射禮	「主人酬賓」章，主人「卒洗，揖讓升。」	按：一讓。	11	112
鄉射禮	「主人酬賓」章，主人飲畢，降洗，賓「升，不拜洗。」	按：一讓。	11	112
鄉射禮	「主人獻眾賓」章，主人「降洗，升實爵，西階上獻眾賓。眾賓之長升拜受者三人。」	按：一讓。	11	113
鄉射禮	「一人舉觶」章，主人「揖讓，升。賓厭眾賓升，眾賓皆升，就席。」	按：一讓。	11	113
鄉射禮	「尊者入，獻酢之禮」章，大夫初入門「主人揖讓，以大夫升。」	按：三讓。	11	114
鄉射禮	「尊者入，獻酢之禮」章，主人獻大夫，「升，不拜洗。」	按：一讓。	11	114
鄉射禮	「尊者入，獻酢之禮」章，主人自酢於大夫，大夫「卒洗。主人盥，揖讓升。」	按：一讓。	11	114
鄉射禮	「合樂、樂賓」章，「主人揖讓以賓升；大夫及眾賓皆升就席。」	按：一讓。	11	114
鄉射禮	「坐燕」章，「主人以賓揖讓，說屨，乃升。大夫及眾賓皆說屨，升，坐。」	按：一讓。	13	144
燕禮	「主人獻賓」章，「賓升自西階，主人亦升自西階。」	按：無讓。	14	161
燕禮	「主人獻賓」章，「主人卒洗。賓揖，乃升。主人升。」	鄭注：「賓每先升，尊也。」按：無讓。	14	162
燕禮	「主人獻賓」章，主人「卒盥。賓揖，升。主人升。」	按：無讓。	14	162
燕禮	「賓酢主人」章，賓「卒洗，及階，揖，升。主人升。」	按：無讓。	14	162
燕禮	「賓酢主人」章，賓「卒盥，揖，升。」	按：無讓。	14	162
燕禮	「主人酬賓」章，主人「卒洗，揖，升。不拜洗。」	按：無讓。	14	164
燕禮	「記：國君宴請異國使臣之禮」，「若與四方之賓燕，則公迎之于大門內，揖讓，升。」	按：三讓。	15	179
大射	「主人獻賓」章，「賓升自西階，主人從之。」	按：無讓。	16	192
大射	「主人獻賓」章，「主人卒洗。賓揖升。」	鄭注：「賓每先升，尊也。」	16	192

	主人升。」			
大射	「主人獻賓」章，「卒盥，賓揖升，主人升。」	按：無讓。	16	192
大射	「賓酢主人」章，賓「卒洗，及階，揖升。主人升。」	按：無讓。	17	196
大射	「賓酢主人」章，賓「卒盥，揖升。」	按：無讓。	17	196
大射	「主人酬賓」章，主人「卒洗。賓揖升，不拜洗。」	按：無讓。	17	196
聘禮	「聘享」章，「至于階，三讓。公升二等，賓升。」	鄭注：「先賓升二等，亦欲君行一，臣行二。」按：三讓。	20	244
聘禮	「聘享」章，賓行享，「賓入門左，揖讓如初，升。」	按：「如初」，為三讓。	21	249
聘禮	「主君禮賓」章，「公出，迎賓以入，揖讓如初。」	鄭注：「公出迎者，已之禮更端。」按：賓出廟門。「如初」，三讓。	21	250
聘禮	「私覲」章，「公揖讓如初，升。」	按：三讓。	21	252
聘禮	「歸饗餼」章，「至于階，讓，大夫先升一等。賓從升堂。」	鄭注：「讓不言三，不成三也。凡升者，主人讓于客三，敵者則客三辭，主人乃許，升，亦道賓之義也。使者尊，主人三讓則許，升矣。今使者三讓，則是主人四讓也。公雖尊亦三讓乃許，升，不可以不下主人也。」按：三讓。	22	262
聘禮	「歸饗餼」，僎使者，「入，揖讓如初。賓升一等，大夫從，升堂。」	鄭注：「賓先升，敵也。」按：三讓。	22	262
聘禮	「賓問卿」章，「至于階，讓。賓升一等，大夫從，升堂，北面聽命。」	鄭注：「古文曰三讓。」「賓先升，使者尊。」 賈疏：「不從古文者，亦是不成三，故賓先升一等，大夫升從堂，故不從三讓也。」	22	264
聘禮	「賓面卿」章，「揖讓如初。大夫升一等，賓從之。」	鄭注：「大夫先升，道賓。」按：敵體，主人先升。三讓。	22	264
聘禮	「介面卿」章，「大夫揖讓如初。介升，大夫再拜受。」	鄭注：「大夫亦先升一等。」按：尊卑，尊者先升。三讓。	22	265
聘禮	「問下大夫」章，上介「問下大夫。下大夫如卿受幣之禮。其面如賓面于卿之禮。」	按：三讓。	22	265
聘禮	「夫人歸禮賓介」章，「賓如受饗之禮。僎之……。上介，……受之如賓	按：三讓。	22	266

	禮。」			
公食大夫禮	「賓入拜至」章，「至于階，三讓。公升二等，賓升。」	鄭注：「讓先升」、「遠下人君」。 賈疏：「亦取君行一，臣行二之義也。」按：三讓。	25	300
公食大夫禮	「為賓設正饌」章，「公降盥。賓降，公辭。卒盥，公壹揖壹讓。公升，賓升。」	鄭注：「揖讓，皆壹，殺於初。」 按：一讓。	25	303
公食大夫禮	「賓卒食」章，「賓入門左……公辭，揖讓如初，升。」	鄭注：「如初入也。」按：三讓。	25	306
覲禮	「王使人郊勞」章，「至于階，使者不讓，先升。侯氏升。」	鄭注：「不讓先升，奉王命，尊也。升者，升壇。」按：不讓。	26 下	318
覲禮	「王使人郊勞」章，「侯氏先升，賓禮統焉。」 賈疏：「行賓禮，是賓客之禮。是以賓在館為主人，主人先升。使者為賓，賓後升。」按：三讓。	鄭注：「侯氏先升，賓禮統焉。」 賈疏：「行賓禮，是賓客之禮。是以賓在館為主人，主人先升。使者為賓，賓後升。」按：三讓。	26 下	319
覲禮	「王賜侯氏車服」章，諸公「升自西階，東面。……侯氏升。」	按：亦不讓先升。	26 下	327
特性饋食禮	「主人獻賓」章，主人「卒洗，揖讓升。」	按：一讓。	45	535
有司徹	「迎尸及侑」章，「揖乃讓。主人先升自阼階，尸、侑升自西階。」	鄭注：「沒霑相揖，至階又讓。」 賈疏：「案上篇〈鄉飲酒〉之等，入門三揖，至階又讓，故知也。」 按：三讓。	49	581
有司徹	「主人獻尸」章，主人降受宰几，「揖尸。主人升，尸、侑升復位。」	按：無讓。	49	582
有司徹	「主人獻尸」章，主人獻爵，「卒洗，揖，主人升，尸、侑升。」	按：無讓。	49	582
有司徹	「主人獻尸」章，主人獻爵，「卒盥。主人揖升，尸、侑升。」	按：無讓。	49	582
有司徹	「主人受尸酢」章，「卒洗。主人升，尸升自西階。」	按：無讓。	49	586
有司徹	「主人受尸酢」章，「卒盥，主人升，尸升。」	按：無讓。	49	586
有司徹	「主婦受尸酢」章，「尸易爵于筐，盥，洗爵。主人揖尸、侑。主人升，尸升自西階，侑從。」	按：無讓。	49	588 -58 9
有司徹	「主人酬尸」，主人「卒洗，揖。尸升，侑不升。」	按：無讓。	49	589

有司徹	「主人酬尸」，主人「卒洗。主人升，尸升。」	鄭注：「降洗者，主人。」按：無讓。	49	589

附表 22：《儀禮》所見用肺的情形

說明：(1) 配合「凡肺有二，一為舉肺，一為祭肺」條。

(2) 為了容易分辨起見，以舉肺、祭肺為分類名稱。

篇名	章名與經文	備注	卷	頁
士冠禮	「夏殷冠子之法」章，「若殺，則特豚，載合升，離肺實于鼎。」	按：舉肺。	3	29-30
士昏禮	「將親迎，預陳饌」章，「陳三鼎于寢門外，……其實特豚合升，去蹄，舉肺脊二、祭肺二。」	鄭注：「舉肺脊者，食時所先舉也。肺者，氣之主也，周人尚焉。脊者，體之正也，食時則祭之，飯必舉之，貴之也。」按：舉肺、祭肺。	4	42
士昏禮	「婦至成禮」章，壻與新婦「皆坐，皆祭。祭薦、黍、稷、肺。」「贊爾黍、授肺脊，皆食以涪醬。皆祭舉、食舉也。」	按：依文意判斷，「黍、稷、肺」的「肺」，當為祭肺。「祭舉」的「舉」其中包含舉肺、脊。	5	51
士昏禮	「婦饋舅姑」章，「婦餽姑之饌。……御贊祭豆、黍、肺、舉肺、脊，乃食。」	按：舉肺、祭肺。	5	54
鄉飲酒禮	「主人獻賓」章，賓「奠爵于薦西。興，右手取肺，卻左手執本，坐，弗繅，右絕末以祭，尚左手，嚙之。興，加于俎。坐，掄手，遂祭酒。」	賈疏：「此是舉肺。」	8	84
鄉飲酒禮	「主人獻介」章，「介升席自北方，設折俎，祭如賓禮，不嚙肺、不啐酒、不告旨。」	按：「如賓禮」，則為舉肺。	9	89
鄉飲酒禮	「記：器具、牲羞之屬」章，「賓俎：脊、脅、肩、肺。主人俎：脊、脅、臂、肺。介俎：脊、脅、肫、臠、肺。肺皆離。皆右體，進腠。」	按：舉肺。	10	103
鄉射禮	「主人獻賓」章，賓「取肺，坐絕祭，尚左手，嚙之。興，加于俎。坐，掄手。執爵，遂祭酒。」	鄭注：「嚙，嘗也。右手在下，絕以授口嘗之。」按：舉肺。	11	112
鄉射禮	「主人獻大夫」章，「大夫升席，設折俎，祭如賓禮，不嚙肺，不啐酒，不告旨。」	按：「如賓禮」，則為舉肺。	11	114
鄉射禮	「司馬獻獲者」章，獲者「執爵興，	按：祭肺。	12	133

	取肺，坐，祭，遂祭酒。」			
鄉射禮	「司射獻釋獲者」章，釋獲者「左執爵，祭脯醢，興，取肺，坐，祭，遂祭酒。」	按：祭肺。	12	133
鄉射禮	「記：俎」章，「賓俎：脊、胾、肩、肺。主人俎：脊、胾、臂、肺。肺皆離。皆右體也，進腍。」	按：賓與主人皆用舉肺。	13	147
鄉射禮	「記：獲者之俎」章，「獲者之俎：折脊、胾、肺、臠。……釋獲者之俎：折脊、胾、肺，皆有祭。」	鄭注：「皆，皆獲者也。祭，祭肺也。以言肺，調判肺不離，嫌無祭肺。」按：舉肺、祭肺。	13	150-151
燕禮	「主人獻賓」章，賓「奠爵于薦右，興，取肺，坐絕祭，嚙之，興，加于俎。坐，掄手，執爵，遂祭酒。」	按：舉肺。	14	162
燕禮	「主人獻公」章，「公祭如賓禮。膳宰贊授肺，不拜酒，立卒爵，坐，奠爵，拜。」	按：舉肺。	14	163
燕禮	「記：國君宴請異國使臣之禮」章，「賓為苟敬，席于阼階之西，北面。有胾，不嚙肺，不啐酒。」	鄭注：「不嚙、啐，似若尊者然也。」按：「不嚙肺」，但仍為舉肺。	15	179
大射	「主人獻賓」章，賓「奠爵于薦右，興，取肺，坐絕祭，嚙之，興，加于俎。坐，掄手，執爵，遂祭酒。」	按：舉肺。	16	193
大射	「主人獻公」章，「公祭如賓禮。庶子贊授肺，不拜酒，立卒爵。」	鄭注：「凡異者，君尊變於賓。」賈疏：「『異者』，使庶子授肺、不拜酒、立卒爵之等，皆異於賓也。」按：舉肺。	17	196
大射	「主人獻卿」章，卿「奠爵于薦右，興，取肺，坐絕祭，不嚙肺，興，加于俎。坐，掄手，取爵，遂祭酒。」	鄭注：「陳酒肴，君之惠也。不嚙、啐，亦自貶於君。」按：舉肺。	17	198
大射	「獻獲者」章，「宰夫有司薦，庶子設折俎。……獲者左執爵，右祭薦、俎，二手祭酒。」	按：應同〈鄉射禮〉，舉肺、祭肺兼有。	18	215
大射	「獻釋獲者」章，釋獲者「左執爵，右祭脯醢，興，取肺，坐祭，遂祭酒。」	按：應同〈鄉射禮〉，舉肺、祭肺俱有。	18	216
公食大夫禮	「賓祭正饌」章，「三牲之肺不離。贊者辯取之，壹以授賓。賓興受，坐祭，掄手。」	鄭注：「肺不離者，判之也。不言判，判則祭肺也。此舉肺不離而判之，便賓祭也。祭離肺者，絕肺祭也。」賓亦每肺興受，祭於豆祭。」	25	304

士喪禮	「陳鼎實」章，「陳一鼎于寢門外，……其實特豚，四鬣，去蹄，兩胎、脊、肺。」	按：若大斂用舉肺，則小斂應同樣也用舉肺，似具「不異於生」之禮。	36	425
士喪禮	「小斂奠」章，「乃柩載。載兩髀于兩端，兩肩亞，兩胎亞，脊、肺在於中，皆覆。」	按：舉肺。	36	427
既夕禮	「葬日，陳大斂奠」章，「陳鼎五于門外如初，其實羊左胖，髀不升，腸五、胃五，離肺，豕亦如之。」	按：舉肺。	39	463
士虞禮	「饗尸，尸九飯」章，「佐食取黍、稷、肺祭授尸。尸祭之，祭奠。祝祝，主人拜如初。」	按：祭肺。	42	497
士虞禮	「饗尸，尸九飯」章，「佐食舉肺、脊授尸，尸受，振祭嚼之，左手執之。」	鄭注：「右手將有事也。尸食之食，亦奠肺、脊于豆。」按：舉肺。	42	497
士虞禮	「主人獻祝」章，祝「奠爵，興，取肺，坐祭，嚼之，興，加于俎。」	按：據〈士虞禮〉記文所載之祝俎，知為舉肺。	42	498
士虞禮	「記：牲殺體數、鼎俎陳設之法」章，「羹飪升，左肩、臂、臠肫、骼、脊、脅、離肺、膚祭三，取諸左臠上，肺祭一，實于上鼎。」		42	500
士虞禮	「記：牲殺體數、鼎俎陳設之法」章，「祝俎：髀、脰、脊、脅、離肺。」	鄭注：「祭以離肺，下尸。」	42	501
特牲饋食禮	「尸入九飯」章，「佐食取黍、稷、肺祭授尸。尸祭之，祭酒，啐酒，告旨。」	鄭注：「肺祭，刲肺也。」按：祭肺。	45	530-531
特牲饋食禮	「尸入九飯」章，佐食「舉肺、脊以授尸。尸受之，振祭，嚼之，左執之。乃食，食舉。」	按：舉肺。	45	531
特牲饋食禮	「尸入九飯」章，「佐食盛肝俎，俎釋三个。舉肺、脊加于肝俎。」	鄭注：「肺、脊，初在菹豆。」按：舉肺。	45	531
特牲饋食禮	「尸酢主人」章，「佐食授掞祭。主人坐，左執角，受祭，祭之。祭酒，啐酒，進聽嘏。」	按：依「記」文載，尸俎有「刲肺三」，鄭注：「為尸、主人、主婦祭。」且主人行掞祭，則此當為祭肺。	45	532
特牲饋食禮	「主人獻祝」章，「祝左執角，祭豆。興，取肺，坐祭，嚼之，興，加于俎。」	按：據「記」：「祝俎：髀、脰脊二骨、脅二骨、膚一、離肺一。」知為舉肺。	45	533
特牲饋食禮	「尸酢主婦」章，「主婦適房，南面。佐食授祭。主婦左執爵，右撫祭。祭	鄭注：「撫掞祭，示親祭。佐食不授而祭於地，亦儀簡也。」按：祭	45	533

	酒，啐酒，入（按：室），卒爵，如主人儀。」	肺。理由同「尸酢主人」章。		
特牲饋食禮	「主婦致爵於主人」章，主人「奠爵，興，取肺，坐絕祭，嚙之，興，加于俎。坐，掄手，祭酒，啐酒。」	鄭注：「絕肺祭之者，以離肺長也。〈少儀〉曰：『牛羊之肺，離而不提心』，豕亦然。掄，拭也。掄手者，為絕肺染汙也。刲肺不掄手。」按：據「記」文：「阼俎：臂、正脊二骨、橫脊、長脅二骨、短脅、膚一、離肺一。」知為舉肺。	45	534
特牲饋食禮	「主人致爵於主婦」章，「主婦拜受爵，主人西面答拜，宗婦薦豆俎、從獻，皆如主人。」	按：據「記」文：「主婦俎：軀折，其餘如阼俎。」知為舉肺。	45	534
特牲饋食禮	「主人獻賓」章，賓「奠爵，興，取肺，坐絕祭，嚙之，興，加于俎。坐，掄手，祭酒，卒爵，拜。」	按：據「記」文：「賓餼，長兄弟及宗人折，其餘如佐食俎。」知為舉肺。	45	535
特牲饋食禮	「記：諸俎體之名數」章，「尸俎：右肩、臂、臠、肫、胙、正脊二骨、橫脊、長脅二骨、短脅、膚三、離肺一、刲肺三。」	鄭注「刲肺三」：「為尸、主人、主婦祭。」	46	549-550
特牲饋食禮	「記：諸俎體之名數」章，「佐食俎：軀折、脊、脅、膚一、離肺一。」	按：舉肺。	46	550
特牲饋食禮	「記：諸俎體之名數」章，「眾賓及眾兄弟、內賓、宗婦，若有公有司、私臣，皆殺胙、膚一、離肺一。」	按：舉肺。	46	550
少牢饋食禮	「羹定，實鼎饌器」章，「司馬升羊右胖，脾不升。……舉肺一、祭肺三，實于一鼎。」	鄭注：「舉肺一，尸食所先舉也。祭肺三，為尸、主人、主婦。」	47	560
少牢饋食禮	「羹定，實鼎饌器」章，「司士升豕右胖，脾不升。……舉肺一、祭肺三，實于一鼎。」	按：豕舉肺一、豕祭肺三，其用當與羊肺同。	47	561
少牢饋食禮	「將祭，即位設几，加勺載俎」章，尸羊俎：「佐食上利升羊，載右胖，脾不升，……舉肺一，長終肺。祭肺三，皆切。」		47	562
少牢饋食禮	「將祭，即位設几，加勺載俎」章，尸豕俎「下利升豕，其載如羊。」		47	563
少牢饋食禮	「尸十一飯是謂正祭」章，「下佐食取牢一切肺于俎，以授上佐食。上佐	鄭注：「同，合也。合祭於俎豆之祭也。黍稷之祭為墮祭，將食神	48	570

	食兼與黍以授尸。尸受，同祭于豆祭。」	餘，尊之而祭之。」按：祭肺。		
少牢饋食禮	「尸十一飯是謂正祭」章，「上佐舉尸牢肺、正脊以授尸。……食舉。」	鄭注：「舉，牢肺、正脊也。先飲啗之以為道。」按：舉肺。	48	570
少牢饋食禮	「尸十一飯是謂正祭」章，「上佐食受尸牢肺、正脊，加于肫。」	按：舉肺。	48	571
少牢饋食禮	「尸酢主人，命祝致嘏」章，「下佐食取牢一切肺，以授上佐食。上佐食以綏祭。主人佐執爵，右受佐食，坐祭之。又祭酒，不興，遂啐酒。」	鄭注：「綏或作掇，掇讀為墮，將受嘏，亦尊尸餘而祭之。」按：祭肺。	48	572
少牢饋食禮	「尸酢主婦」章，「上佐食綏祭。主婦西面于主人之北，受祭，祭之。其綏祭如主人之禮。」	按：祭肺	48	573
有司徹	「饋尸之禮，主人獻尸」章，「司馬牝羊，亦司馬載。載右體，……祭肺一，載于一俎。」「羊肉涪：……臠肺一、載于南俎。」「司士牝豕，亦司士載，亦右體，……臠肺一，載于一俎。」	按：尸羊俎有祭肺一、羊肉涪俎舉肺一，豕俎有舉肺一。羊俎祭肺，用於主人獻尸時。羊肉涪俎舉肺，用於與主人行禮。豕俎舉肺，用於與主婦行禮。	49	583-584
有司徹	「饋尸之禮，主人獻尸」章，「侑俎：羊左肩……切肺一，載于一俎。」「侑俎：豕左肩折、……切肺一，載于一俎。」	鄭注：「豕又祭肺，不臠肺，不備禮。」按：侑羊俎祭肺一、豕俎祭肺一。羊俎祭肺，用於與主人行禮。豕俎祭肺，用於與主婦行禮。	49	584
有司徹	「饋尸之禮，主人獻尸」章，「阼俎：羊肺一、祭肺一、載于一俎。羊肉涪：……臠肺一，載于一俎。豕胾：……臠肺一，載于一俎。」	按：主人羊俎舉肺一、祭肺一；羊肉涪舉肺一；豕俎舉肺一。羊俎舉肺、羊肉涪舉肺用於與尸行禮。豕俎舉肺用於與主婦行禮。	49	584
有司徹	「饋尸之禮，主人獻尸」章，「主婦俎：羊左臠……臠羊肺一，載于一俎。」	按：主婦俎有羊舉肺一，用於尸酢主婦時。	49	584
有司徹	「饋尸之禮，主人獻尸」章，「尸興，左執爵，右取肺，坐祭之。祭酒，興，左執爵。」	鄭注：「肺，羊祭肺。」按：羊俎祭肺。	49	585
有司徹	「饋尸之禮，主人獻尸」章，「尸坐奠爵，興，取肺，坐絕祭，臠之，興，反加于俎。」	鄭注：「絕祭，絕肺末以祭。《周禮》曰：『絕祭。』」按：羊肉涪俎舉肺。	49	585-586
有司徹	「饋尸之禮，主人獻侑」章，「司馬橫執羊俎以升，設于豆東。……（按：	按：為侑設置羊俎後行禮，故當為羊俎祭肺。	49	586

	侑)興，左執爵，右取肺，坐祭之。祭酒，興，左執爵。」			
有司徹	「饋尸之禮，主人受尸酢」章，「長賓設羊俎豆西，……(按：主人)興，左執爵，右取肺，坐祭之。祭酒，興。」	按：羊俎祭肺。	49	587
有司徹	「饋尸之禮，主人受尸酢」章，「司馬羞羊肉涪，……主人坐奠于左，興，受肺，坐絕祭，嚙之，興，反加于涪俎。」	按：羊肉涪俎舉肺。	49	587
有司徹	「饋尸之禮，主婦獻尸」章，「司士羞豕臠。尸坐奠爵，興，受，如羊肉涪之禮。坐，取爵興。」	按：「如羊肉涪之禮」，則尸亦用豕俎祭肺。	49	587
有司徹	「饋尸之禮，主婦獻侑」章，侑「左執爵，取糗、脩兼祭于豆祭。司士縮執豕臠以升。侑興，取肺，坐祭之。」	按：豕俎祭肺。	49	587
有司徹	「饋尸之禮，主婦致爵于主人」章，主人「其受豕臠、受豕燔亦如尸禮。」	按：豕俎舉肺。	49	585
有司徹	「饋尸之禮，主婦受尸酢」章，「司馬設羊俎于豆南，……主婦奠爵，興，取肺，坐絕祭，嚙之，興加于俎。坐，挽手。」	按：羊俎舉肺。	49	589
有司徹	「饋尸之禮，主人獻長賓」章，「司士設俎于豆北，羊髀一、腸一、胃一、切肺一、膚一。……(按：賓)執爵興，取肺，坐祭之。祭酒，遂飲。」	按：長賓之俎用祭肺。	50	596
有司徹	「不饋尸之禮，尸八飯後事」章，「若不賓尸，則祝侑亦如之。」	鄭注：「謂尸七飯時。」按：尸七飯前皆同，則尸於祭禮之初，亦用羊祭肺、羊舉肺。	50	600
有司徹	「不饋尸之禮，主人初獻」章，「尸以酢主人，亦如饋。其綏祭、其嘏，亦如饋。」	按：主人初獻與饋尸者正祭和獻同，則主人用祭肺。	50	602
有司徹	「不饋尸之禮，主婦亞獻」章，「上佐食綏祭如饋。」	按：祭肺。	50	602
有司徹	「不饋尸之禮，主婦致爵于主人」章，「佐食設俎(按：主人俎)：臂、脊、脅、肺皆牢，膚三、魚一、腊臂。」		50	603
有司徹	「不饋尸之禮，主婦致爵于主人」章，主人「奠爵，興，取牢肺，坐絕	按：舉肺。	50	603

	祭，嘑之，興，加于俎。坐，挹手，祭酒，執爵以興。」			
有司徹	「不償尸之禮，賓致爵主婦」章，佐食設主婦俎「羊臠、豕折、羊脊脅、祭肺一、膚一、魚一、腊臠。」主婦「奠爵，興，取肺，坐絕祭，嘑之，興，加于俎。坐，挹手，祭酒，執爵興。」	按：「祭肺」之「祭」字，唐石經所無，故阮元視為衍字。另外，主婦行絕祭之禮，故此當為舉肺。	50	604

附表 23：《儀禮》所見婦人與丈夫行拜禮

說明：由於同一「章」記載可能二個以上的拜禮儀節，因此標明行禮者與經文內容。

篇名	行禮者與經文	備注	卷	頁
士冠禮	冠者見于母，「母拜受，子拜送，母又拜。」	鄭注：「婦人於丈夫，雖其子猶俠拜。」賈公彥：「婦人于丈夫皆俠拜，故舉子以見義也。」按：俠拜。	2	21
士冠禮	冠者見姑姊，「入見姑姊，如見母。」	鄭注：「如見母者，亦北面，姑與姊亦俠拜也。」按：俠拜。	2	22
士昏禮	婦見舅姑，「(婦)升自西階，進拜，奠于席。舅坐撫之，興，答拜。婦還又拜。」	鄭注：「還又拜者，還於先拜處拜。婦人與丈夫為禮，則俠拜。」按：俠拜。	5	53
士昏禮	贊醴婦，「婦東面拜受。贊西階上北面拜送。婦又拜。」	按：俠拜。	5	54
士昏禮	贊醴婦，婦「坐啐醴，建柶，興，拜。贊答拜。婦又拜。」	按：俠拜。	5	54
士昏禮	「記」：不親迎，壻見主婦，「主婦一拜，壻答再拜，主婦又拜。」	鄭注：「必先一拜者，婦人於丈夫必俠拜。」按：俠拜。	6	65-66
特牲饋食禮	主婦亞獻，「酌，亞獻尸。尸拜受，主婦北面拜送。」	鄭注：「不俠拜，士妻儀簡耳。」	45	533
特牲饋食禮	尸酢主婦，「酢，如主人儀。」		45	533
特牲饋食禮	主婦獻祝、佐食，「獻祝，籩、燔從，如初儀。及佐食，如初。」		45	533
特牲饋食禮	主婦致爵於主人，「酌，致爵于主人。主人拜受爵。主婦拜送爵。」		45	534
特牲饋食禮	主婦自酢於主人，「醋，左執爵，拜。」		45	534

食禮	主人答拜。坐祭，立飲，卒爵，拜。 主人答拜。」			
特牲饋 食禮	主人致爵於主婦，「酌，致爵于主婦。……主婦拜受爵，主人西面答拜。」		45	534
特牲饋 食禮	賓致爵於主人、主婦，「酌，致于主人、主婦，燔從，皆如初。」		45	534
少牢饋 食禮	正祭，主婦亞獻，「西面拜，獻尸。尸拜受。主婦，主人之北，西面拜送爵。」	鄭注：「拜而後獻者，當俠拜也。」 按：俠拜。	48	573
少牢饋 食禮	正祭，尸酢主婦，「主婦拜受爵，尸答拜。……卒爵拜，尸答拜。」		48	573
少牢饋 食禮	正祭，主婦獻祝，「祝拜，坐受爵。主婦答拜于主人之北。」	鄭注：「不俠拜，下尸也。」	48	574
少牢饋 食禮	正祭，主婦獻兩佐食，「（上）佐食北面拜，坐受爵。主婦西面答拜。……主婦獻下佐食，亦如之。」	鄭注：「不言拜於主人之北，可知也。」	48	574
有司徹	饋尸之禮，主婦亞獻尸，「西面拜，獻尸。尸拜，于筵上受。主婦西面，于主人之席北，拜送爵。」「（尸）坐卒爵，拜，主婦答拜。」	按：主婦獻尸，俠拜。	49	587
有司徹	饋尸之禮，主婦獻侑，「酌，獻侑。侑拜受爵。主婦，主人之北，西面答拜。」「（侑）坐卒爵拜，主婦答拜。」		49	588
有司徹	饋尸之禮，主婦致爵於主人，「主人筵上拜受爵，主婦北面于阼階上答拜。」「（主人）坐卒爵拜，主婦北面答拜，受爵。」		49	588
有司徹	饋尸之禮，主婦受尸酢，「主婦出于房，西面拜受爵。尸北面于侑東，答拜。」「（主婦）立卒爵，執爵拜。尸西楹西，北面答拜。」		49	588
有司徹	饋尸之禮，主人獻內賓，「（內賓）南面拜受爵，主人南面于其右答拜。」		50	597
有司徹	不饋尸之禮，主婦亞獻，「主婦其洗，獻尸，亦如饋。」「卒爵，主婦拜，祝受尸爵，尸答拜。」	按：「如饋」，則主婦俠拜。	50	602
有司徹	不饋尸之禮，尸酢主婦，「主婦，主人之北，拜受爵。尸答拜。主婦反位，又拜。」「卒爵拜，尸答拜。」	鄭注：「主婦夾爵拜，為不賓尸降崇敬。」按：俠拜。	50	602

有司徹	不饋尸之禮，主婦獻祝，「主婦獻祝，其酌如饋。拜，坐受爵。主婦，主人之北答拜。」	按：「如饋」，則不夾拜。	50	602
有司徹	不饋尸之禮，主婦獻二佐食，「獻二佐食，亦如饋。」		50	603
有司徹	不饋尸之禮，主婦致爵於主人，「酌，致于主人。主人拜受。主婦戶西，北面拜送爵。」「(主人) 坐卒爵，拜。主婦答拜。」		50	603
有司徹	不饋尸之禮，主婦自酢於主人，「酌以醋，戶內北面拜。主人答拜。卒爵，拜。主人答拜。」		50	603

第陸章 從禮儀規則的必然性論禮例分類



禮例的分類可以有很多種。第壹章曾指出目前所見的分類大致有四種：一，從應用範圍廣狹區別。二，從禮儀情境區別。三，綜合前二者的分法。四，從禮意、禮文的結構區別。¹就應用範圍廣狹的分類而言，第伍章討論《禮經釋例》在未辨別行禮者階級身分、禮儀種類的情形下，以《儀禮》一經為範圍進行比例、分類，以致過度同化禮儀，部分條例與解釋得出如同模型般的結果。細繹箇中緣故，除了凌廷堪認為《儀禮》為周公之作而侷限於《儀禮》外，亦因遠離禮儀實踐的生活環境，只根據文獻比較、排列禮文，易忽略禮意的重要性。若欲從應用範圍廣狹的角度為禮例分類，本文以為宋代朱子編《儀禮經傳通解》的作法可以參考。朱子採用雙重標準的方式為禮儀分類：首先，區別禮儀種類。其次，在特定禮儀中，辨別行禮者的階級或身分，以判定不同階級各有其例，或是上下通例。基本的概念可表述如下：

冠禮→各階級通用的儀節

↘各階級相異的儀節

昏禮→各階級通用的儀節

↘各階級相異的儀節

喪禮→各階級通用的儀節

↘各階級相異的儀節

以冠禮來說，有上下皆同的「通例」，與各階級相異的「別例」。於是，依禮儀的不同，可有冠禮通例、昏禮通例、喪禮通例。再進一步比較三種不同的通例，可知有的條例僅限於喪禮，有的條例見於冠、昏等吉禮，甚至有的條例遍見於吉凶。如此，當可得到層次較為嚴明的條例分類。

筆者原欲遵循朱子之法為禮例進行分類，然而卻需面對以下的考量：

第一，資料不足的問題，如主人因尊、卑而迎賓於大門內、外之例，〈鄉射禮〉載主人「息司正」：

使人速。迎于門外，不拜，入，升，不拜至，不拜洗。（《儀禮》，卷 13，頁 145）

息司正之禮，主於慰勞、感謝家臣，類似慶功宴，故各項禮儀均較為簡省。然司正為家臣，主人卻「迎于門外」，與禮例不符。欲究此禮何以「迎于門外」至少需從兩方面思考：其一，舉行地點。行禮地點有二種可能性：一，若行禮於〈鄉

¹ 從禮意、禮文區別的分類法，其不足處已於第壹章說明，此不重複。

飲酒禮〉、〈鄉射禮〉的庠或序，庠、序只有「一門」²。此時，主人若在門內迎，則無「先入以導之」的禮意，故在門外迎司正？二，若行禮於主人之家，則此「門外」，當指「內門之外」。然而，經文未載行禮地點，無法進一步討論。其二，該禮之性質，可與《儀禮》二篇相比：一，類似於〈燕禮〉之「若卿大夫有勤勞之功，與群臣燕飲以樂之」。³然〈燕禮〉之賓，為國君「命賓」始確認何人為賓，因此〈燕禮〉各就位時，君不迎臣，異於〈鄉射禮〉主人慰勞司正「迎于門外」。二，類似〈公食大夫禮〉，國君禮遇特定的大臣，使大夫召請賓客，國君迎於大門內。而〈鄉射禮〉之司正為家臣，因居正賓之位，是以主人迎之。後者雖然可能性較高，但目前未見學者申說此迎於門外之禮，且經文記載不足，因此即使以《儀禮》為範圍，亦無法判斷「主人尊，迎賓於門內」的適用範圍。

第二，禮說的爭議。同一條禮例，歷代可能有相當多的解釋，僅僅判斷一條可能費時甚久，甚至因文獻不足而無解。如九拜之說，段玉裁、凌廷堪皆根據經典加以分梳，所得卻不盡相同，李慈銘因而說：「段氏、凌氏皆各分經緯，言人人殊。」⁴又如經文為「省文」、「文不具」的筆法，還是事實上的「無」，亦爭議紛歧。如第五章第一節「男女不相襲爵」條，〈特牲饋食禮〉尸酢士妻時，經文未載易爵，鄭玄即以為事實上的「無」，並認為此出於士妻卑。而清人吳廷華則以為是「省文」的筆法，事實上仍有易爵之禮。

第三，時間因素。鄭玄、賈公彥、孔穎達、凌廷堪等學者認為《儀禮》為周公所著，成書於一時一人之手，故可用歸納法。然而，據近代研究成果，《儀禮》不僅不是周公所作，而且成書時間長，又經眾人編輯而成。除了文獻本身是長時期形成，禮儀內容亦因時而變。葉國良師指出《儀禮》所記為宗周以來曾經實行的禮典，但「禮大都為長期演化而來」、「古代是否真有一個禮制嚴明不二、各方都嚴格遵守的時期，大可質疑」、「實則凡是禮儀，多是遠古習俗經過長久演化而來，自有其義，只因社會演變的因素，各種禮儀的存廢或變形種種不一」。⁵再加上禮書的內容，或包含托古改制的理想，不完全是既有的事實。⁶那麼，在辨別有效範圍前，需考察其真偽或禮制實踐的時代，故以應用範圍廣狹著眼，進行分類，誠有其困難度。

第四，空間因素，即禮制實施的普遍性。《國語》載隨武子問周王饗禮用牲之事、《左傳》載魯遵循晉國之禮「始尚羔」，可知先秦的禮儀實踐可能具有一定

² 《儀禮》，〈鄉飲酒禮〉，賈疏，卷 8，頁 82；〈鄉射禮〉，賈疏，卷 11，頁 109。

³ 《儀禮·燕禮》，賈疏引鄭玄《三禮目錄》，卷 14，頁 158。

⁴ 清·李慈銘：《越縕堂讀書記》（臺北：世界書局，1975 年 7 月再版，中國學術名著三輯第二集 2-4 冊），中冊，頁 815。

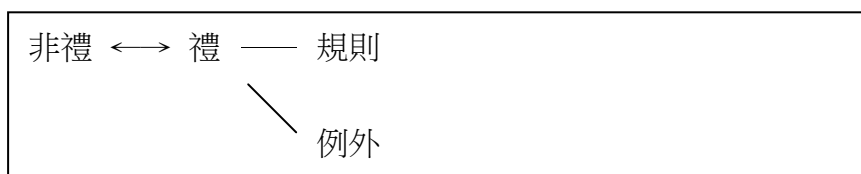
⁵ 葉國良師：《禮學研究的諸面向》，頁 49、85、94。

⁶ 孔德成師指出《禮記》內容「多為拼湊，本不出於一時或一手」，其中有的是真史料，有的是托古改制。高明指出〈王制〉、《周禮》「各著其理想之制度，而非必錄彼已有之事實」。見孔德成師：〈禮記成書時代及其在經典中之性質〉，《孔孟月刊》18 卷 11 期（1980 年 7 月），頁 25、26。高明：〈王制及其注疏摘謬〉，《高明文輯》，上冊，頁 350。

的規範，但因王室衰微等政治因素而呈現靈活變化的現象。那麼，所謂的規則當以「何地」的規則為準？

綜上所述，現今欲從應用範圍廣狹的角度，根據古籍進行比經推例、分類，實有其困難度。⁷於是轉而思考「禮儀情境」分類法的可能性。

以禮儀情境為禮例分類，即「在某種禮儀情境中，行禮者應當如此作」，呈現出規則的必然性。就例／規則而言，只有遵循與否的問題（應當如此作為、不如此作為）。觀察條例的表述方式，凡、必、恒、皆、「禮，……」、行禮之法、禮之常、禮之通例、大判而言、「凡……，皆……」等敘述方式，均反映出遵守規則的必然性。相對地，卻也出現「凡……，唯……」、「變」、「古者」、「非常」、「禮異」等，不符合既有規則，改採另一種作法，卻仍被視為禮的情形。因此禮儀規則的層次，可表述如下：



那麼，該如何界定規則與「例外」的關係，或者說，在何種條件下，可以改變規則、致使規則之外還有規則？規則之所以產生，即是為了提供一適用準則，遇到突發事件時，可供參考。換言之，如何運用規則處理不規則之事，乃至在某種程度將之秩序化、涵攝於規則之中，或者排斥為不合法度，似為禮儀實踐較為關切的議題。⁸

以禮儀情境分類至少具有三種意義：其一，以溯源的態度，探討實踐規則的情形，可作為比經推例的參考。禮儀之所以產生或存在，應是對行為者「有意義」。理解禮儀在實踐上的必然性及其內在思維，乃至「社會面在他（古人）的習性裡構造出來的圖式」⁹，是討論禮儀不可或缺的基礎。釐清禮儀規則的情境後，可進一步根據文獻探討應用範圍廣狹。其二，在規則體系內，觀察變與不變的因素，不僅能使人明白事物表面上的異同，並深入瞭解事物內部的性質與關係。此有助於降低比較禮文的異同而忽略禮意的問題。其三，這類作法毋需將所有的現象蒐集無遺，才能進行討論。參考先秦相關文獻的敘述，確認兩種事物之間甲變而乙與之俱變時，即能研求箇中的關係，有益於減輕經說異詮的問題。

⁷ 雖然困難，但並非無法操作，筆者曾探討從天子至士階級廟祭行十日齋戒至戰國猶施行，而撰〈三《禮》的廟祭齋戒日程考〉，日後也希望朝此方向學習。本文第肆章第一節討論的「凡獻，皆薦」、「一獻之禮，有薦、有俎」，亦是貫通《儀禮》全書之例。

⁸ 這類作法見於歷代編纂的禮書，如宋代朱子《儀禮經傳通解》、清代江永《禮書綱目》、秦蕙田《五禮通考》，乃至於近代學者周何《春秋古禮考辨》、林素英師《古代祭禮中之政教觀：以《禮記》成書前為論》、《喪服制度的文化意義：以《儀禮·喪服》為討論中心》等，本文承繼學者的研究觀點與成果，以禮儀規則的角度，嘗試探討此議題。

⁹ （法）皮耶·布赫迪厄著：《實作理論綱要》，頁 236-237。

基於分類和詮釋禮儀需根植於古人生活環境的想法，本章以規則應當遵循的必然性著眼，以《儀禮》、《禮記》的禮例為主，參考先秦的文獻及經說，探討在「合禮的範圍內」，禮例遵循與否的情形。

值得補充說明的是，根據禮書明確記載的內容，以必然性為禮例分類，可以暫時不論真偽和時代的問題，但同樣具有侷限性。針對中國祭祖禮的儀式，李亦園曾指出：

儀式行為或日常生活上並不一定把所有存在於理念層次的各種原則都表達出來，只有在特殊的情況下，不同的原則才視環境的需要而被強調以作為調適的方法。¹⁰

此說亦可適用於其他禮儀。易言之，此分類法不足以周納所有儀式活動。幸而本文只是想說明「在部分特定情形下」可以不遵守既有規定，並有另一套規定可供遵從，即規則的層次與種類，可能不是單一平面，而是隨當下處境靈活應用。

本章將先說明禮儀為何具有必然性，並討論改變必然性的因素有哪些。然後，按照這些因素為禮例分類，並著眼於實踐的生活型態，解釋出現這些因素的意義。

第一節 從必然性分類的條件

欲從必然性探討禮例分類，首先須討論不成於一時、一人的禮書，為何能夠作為資料來源？禮儀的本質為何？其次，《禮記》記載的禮例具有相當程度的實踐性質，其中有「禮也」（依禮而行）、「非禮也」（不依禮而行）之別，還有所謂的「權」。釐清禮、非禮、權三者之間的關係，方能從必然性探討禮例分類。最後，在「禮」的範圍內，討論禮儀轉變的條件有哪些。

一、以規則為本質的禮儀

古人的禮儀活動見諸文獻記錄，然而，禮儀活動與禮書內容卻是不完全重合的。沈文倬曾指出：

禮典的實踐先於文字記錄而存在，……禮書出於後人的追記，可能對禮典在發展中出現的分歧作過某些整齊劃一的修訂，但主要的內容是不會有大差異的。但是，必須指出，禮書與禮物、禮儀不能等同，不是一個東西，……。由禮物、禮儀構成的各種禮典早已存在於殷和西周時代，而「禮書」則撰作於春秋之後，……。¹¹

¹⁰ 李亦園：〈中國家族與其儀式〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第59期（1985年春季），頁60。

¹¹ 沈文倬：〈略論禮典的實行和《儀禮》書本的撰作〉，《薊閣文存——宗周禮樂文明與中國文化

沈氏精闢地說明「禮典先於禮書」、禮書的著作時代不能等同於禮儀和禮物等重要概念，有助於後人探討禮儀活動與禮書關係。依沈說，下文分別討論禮儀與禮書的性質。

第一，長期實踐的禮儀具有規範的性質。沈氏指出禮儀活動在殷周時業已存在，禮書則於春秋之後陸續撰作。那麼，從殷周到春秋，長期實踐禮儀的結果，將使禮儀具有規則的性質。禮儀規範人們互動應有的行為分際，形成社交時的默契，以便直接交流達到有效溝通¹²，並減少誤會或敵意。經由重複的實踐，社會成員將期待與身分階層、結構相應的行為。¹³易言之，當禮儀成為套式時，實踐者解讀行為的意涵及預設後續行為，是彼此心照不宣的。如〈特性饋食禮〉主人自酢于賓，主人「受爵，酌，酢，奠爵拜。」鄭注：

主人酌自酢者，賓不敢敵主人。主人達其意。（《儀禮》，鄭注，卷 45，頁 535）

賓、主之間不須言說，身為屬吏的賓，不敢與主人相敵，主人知其意，故酌而自酢。又〈聘禮〉主國之君禮賓，賓受幣後，「退，東面俟。」鄭注：

俟君拜也。不北面者，謙若不敢當階然。（《儀禮》，鄭注，卷 21，頁 251）
賓預設國君將行拜受禮，因此事先以「東面」待之。藉由這種共知的行為語言，人我之間得以相互聯繫，構築社會體系。¹⁴

更深一層說，當禮儀行為具備共同的認知時，不同身分在各種場合中，也應有相對應的行為，即部分儀節將被視為該身分者的象徵。如「君行一，臣行二」，君臣升堂時，君先升二階，臣登一階，為合禮之事。《左傳》襄公七年，衛國孫文子到魯國聘問，「公登亦登」，升階時不後於魯襄公，經叔孫豹規勸，孫文子竟「無辭」、「亦無悛容」，叔孫豹因而說：

孫子必亡，為臣而君，過而不悛，亡之本也。（《左傳》，卷 30，頁 519）
孫文子違反為人臣者應有的行為，經勸導後，又無悔悟之色，因而招致叔孫豹的批評。行為合禮與否，表示人們心中蘊涵「應有行為」¹⁵的意識，顯現禮儀反映

考論》，上冊，頁 7-8。

¹² 禮可展現主體，並與人溝通，可參祝平次：〈從禮的觀點論先秦儒道身體/主體觀念的差異〉，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 年初版），頁 275-287。

¹³ 羅納爾德·格萊姆斯：〈儀式的分類〉，收入王霄冰主編：《儀式與信仰——當代文化人類學新視野》，頁 19-21。

¹⁴ 羅納爾德·格萊姆斯：〈儀式的分類〉，收入王霄冰主編：《儀式與信仰——當代文化人類學新視野》，頁 20。按：人類學者考察原始部落時，也發現每個人在特定場合下，都知道該遵循哪些禮儀行事，知道哪些禮儀雖在流程上不可或缺，但有時卻也成為形式的一部分，如努爾族長以詛咒調停世仇，「酋長的詛咒本身並不是調解的真正律令，而是在世仇調解中的一種習俗性的、儀式性的運作步驟，這是人們事先就知道並在他們的算度中已有考慮的。」見（英）埃文斯·普理查德著，褚建芳、閻書昌、趙旭東譯：《努爾人——對尼羅河畔一個人群的生活方式和政治制度的描述》（北京：華夏出版社，2002 年 1 月初版一刷），頁 200-201。

¹⁵ 羅納爾德·格萊姆斯：〈儀式的分類〉，收入王霄冰主編：《儀式與信仰——當代文化人類學新視野》，頁 21。

社會結構、秩序的功能。擴大到整套的禮儀活動來看，有些禮儀限定某種身分者舉行，如覲禮只有天子能當之；有的禮儀則上下各級貴族都能使用，如射禮。¹⁶預設某類身分應有的行為，也意味著在適合的場合重複應有行為，及符合規則地的互動。這類符合步驟的結構期待、合理互動模式的預設，反映出禮儀活動的流程、行為、器服本身就具有規範的意義。如《左傳》昭公五年，晉平公認為魯昭公從郊勞到贈賄，皆合於禮，是知禮者。其臣女叔齊則說：「是儀也，不可謂禮。」昭公二十五年，鄭國游吉問趙簡子（趙鞅）揖讓、周旋之儀，簡子對曰：「是儀也，非禮也。」女叔齊、趙簡子之言指出禮的精髓在於穩定社會秩序，但相對地，晉平公、游吉之言卻也顯示禮文本身即具規則的意涵。

第二，禮書記載的內容講究普遍性的常態，「蓋先王所著之為《禮》者，其常也」¹⁷。沈文倬說：

古代的名物制度，往往因地域的南北、時代的先後而產生很多不同現象。群書記載，多出於後人追述，傳聞又未免有異。子史古籍是記敘史事或闡發學說而述及物制的，都採用個別特殊的事物；而《周禮》是專記制度之書，多取通常一般的情狀；二者的撰述目的不同，其不能完全吻合，乃屬情理中事。後人考證，求其何者最可信據，進行各種記載的異同比勘，完全有必要；但對這些不同情狀的疏解，則不應拘守膠執，處處必求纖毫盡符，見一異而疑其有真有偽，會妨礙自己的深入研究，恐難以探得其真相的。¹⁸

禮書雖是禮儀活動的載體，但因地域、時代，乃至後人追述或傳聞等因素，形成不同記載。值得注意的是，沈氏指出子史古籍與《周禮》因寫作目的不同，致使內容偏重各有不同：子史古籍因記敘史事或闡發學說，而述及名物制度，故「採用個別特殊的事物」；《周禮》等禮書是專記制度之書，「多取通常一般的情狀」，由於寫作目的不同，因此物制不盡相同。在沈說的啟發下，對照《儀禮》的內容，彭林指出：

禮必須有嚴格的操作的程序，包括行禮的時間、場所、人選，人物的服飾、站立的位置、使用的辭令、行進的路線、使用的禮器，以及行禮的順序等等，這就是禮法。《儀禮》一書，就是先秦各種禮儀的禮法的匯編。¹⁹

禮法，係指行禮的章法、程式。《儀禮》的內容，記載禮儀活動的細節及步驟，亦「多取通常、一般的情狀」，而不偏重於特殊事件。「《禮》是記事之典，須委曲備言」²⁰，以記載各類禮儀活動的標準程序為主。茲以二例說明禮書和子史古籍的不同：

¹⁶ 沈文倬：〈略論禮典的實行和《儀禮》書本的撰作〉，《薊閣文存——宗周禮樂文明與中國文化考論》，上冊，頁5。

¹⁷ 清·孫希旦：《禮記集解·曾子問》，卷18，頁506。

¹⁸ 沈文倬：〈孫詒讓《周禮》學管窺〉，《宗周禮樂文明考論》，頁447-448。

¹⁹ 彭林：《中國古代禮儀文明》，頁34。

²⁰ 《禮記·明堂位》，孔穎達正義，卷31，頁584。

其一，《韓非子·內儲說下》說：

齊中大夫有夷射者御飲於王，醉甚而出，倚於郎門，門者別跪請曰：「足下無意賜之餘瀝乎？」夷射叱曰：「去！刑餘之人，何事乃敢乞飲長者？」別跪走退。及夷射去，別跪因捐水郎門霑下，類溺者之狀。明日，王出而訶之，曰：「誰溺於是？」別跪對曰：「臣不見也。雖然，昨日中大夫夷射立於此。」王因誅夷射而殺之。²¹

初讀之際，僅見別跪心胸狹隘，因中大夫夷射未賜餘食、以言語叱喝，故構陷夷射入罪被殺。然而，參照《儀禮》〈燕禮〉，國君飲酒禮畢，賓出，贈鍾人脯於門內，〈大射〉亦同。²²二者皆國君飲酒禮畢，受禮者在近門處，贈人以宴席之餘食，可知此為古人行禮的習慣。《韓非子》載門者別跪請「餘瀝」之事，因故事情節及韓非所欲陳述「似類之事，人主之所以失誅，而大臣之所以成私也」²³的學說，易受忽略。

其二，《左傳》襄公十七年記載：

齊人獲臧堅，齊侯使夙沙衛唁之，且曰：「無死。」堅稽首曰：「拜命之辱。抑君賜不終，姑又使其刑臣禮於士。」以杙抉其傷而死。（《左傳》，卷 33，頁 574）

齊靈公派宦官夙沙衛慰問受俘的臧堅（魯人），並希望臧堅不要自殺。臧堅以人臣的再拜稽首禮答謝君命後，因靈公派宦官為使，感到受辱，終自殺身亡。因宦官為使而感到羞辱，實因古代為階級社會，宦官為刑餘之人，與臧堅的貴族身分不對等。更進一步來說，「禮，使人必以其爵」²⁴，使者的身分應與受禮者相同或相近，此為古代行禮規則之一，見於〈聘禮〉、〈公食大夫禮〉、〈士喪禮〉等篇。齊靈公雖命「無死」，卻以刑餘之人前往慰問，明顯違背當時禮俗，「無死」之言與「遣刑餘者」之行並不一致，故臧堅說：「君賜不終」，而自殺。此為史書偏重記事，未指明其禮，但對照禮書，可得其旨。

總之，禮儀因長期實踐，本身即具有規則的性質，喪禮服制尤為鮮明代表。而禮書與其他子史古籍因撰作目的不同，故內容不完全相應。但詳細觀察子史古籍的記載，亦能相當程度地說明禮書內容以具有固定性的禮儀為主。因此，禮儀本身相當於規則，不同作者的禮書可作為資料來源。

二、禮例、權、非禮之辨

在禮儀等於規則的概念下，進一步比較「禮／例」、「權」、「非禮」等相關名

²¹ 陳啟天：《增訂韓非子校釋·內儲說下》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1994年11月初版七刷），卷5，頁444。

²² 《儀禮》，〈燕禮〉，卷15，頁178；〈大射〉，卷18，頁221。

²³ 陳啟天：《增訂韓非子校釋·內儲說下》，卷5，頁429。

²⁴ 《儀禮·士喪禮》，鄭注，卷35，頁410。

詞的區別，方能突顯「禮／例」意涵。

（一）權與禮例的區別

權，指稱錘，稱來物時，移動稱錘，知來物之輕重；一稱之中，唯獨權可移動，移至恰當處，則與物輕重相當，形成平衡。²⁵權以達到平衡的方式，得物之輕重，比喻於日用行為，即人如何應接外物或因應不同境況。²⁶如《禮記·禮器》指出「禮，時為大」，並說：

堯授舜，舜授禹，湯放桀，武王伐紂，時也。（《禮記》，卷 23，頁 450）
堯、舜、禹禪讓，而商湯、武王違背君臣之義、討伐天子，乃因時制宜。若新事件可比照舊經驗處理，直接遵循即可。當事件不同於已往，遂有「反常」²⁷之舉，因此權有改變的意思，如《荀子·臣道》：「權險之平」，注：「權，調變也。」《孟子·離婁上》：「嫂溺援之以手者，權也。」注：「權，變也。」

同樣地，權在禮與非禮二端，因應不同事件衡量輕重，形成價值取捨，乃至以結果的優劣論斷。《荀子·臣道》說：

奪然後義，殺然後仁，上下易位然後貞，功參天地，澤被生民，夫是之謂權險之平，湯、武是也。²⁸

湯、武征伐，為君臣之義與天下百姓的福祉的取捨。湯、武雖一時違背君臣之義，但「奪然後義，殺然後仁」，最終回歸到義、仁的價值範圍內。最後，「功參天地，澤被先民」，則根據結果，論斷應變之道（權）的是非得失。因此《公羊傳》說：

權者，反於經，然後有善者也。（《公羊傳》桓公十一年，卷 5，頁 63）
從過程的「反於經」、結果的「善者」，來評論「權」。又，嫂溺而叔援以手²⁹，是「男女有別」與「生命價值」的衝突；面對生死存亡之際，生命的價值更勝於男女禮儀規範。又，《周禮·地官·媒氏》掌萬民之婚姻判合，「中春之月，令會男女，於是時也，奔者不禁。」鄭注：

重天時，權許之也。（《周禮》，鄭注，卷 14，頁 217）

面對「娶妻必經父母之命」與「不孝有三，無後為大」的選擇，後者繼承祖統更為重要。因此《孟子》載舜不稟告父母而娶妻，乃是權宜之計。³⁰這一類情形，違於日常所習、悖其常行，心性將有所不安，但「於道，無以易之」³¹，為了更

²⁵ 何澤恆師：〈《論語》《孟子》中所說的權〉，《先秦儒道舊義新知錄》（臺北：大安出版社，2004年8月初版），頁207。

²⁶ 《漢書·律曆志》：「權者，銖、兩、斤、鈞、石也，所以稱物平施，知輕重也。」卷21上，頁969。何澤恆師：〈《論語》《孟子》中所說的權〉，《先秦儒道舊義新知錄》，頁207。

²⁷ 漢·許慎：《說文解字》，6篇上，頁248。

²⁸ 周·荀卿：《荀子·臣道》，上冊，卷9，頁257。

²⁹ 《孟子·離婁》，卷7下，頁134。

³⁰ 《孟子·離婁》，卷7下，頁137。

³¹ 舊題董仲舒撰：《春秋繁露·玉英》，頁74。

高的道德價值或契合禮意，異於日常的規範行為，稱為「權」。³²換言之，「權」以當下所處的環境、時機作為衡量根據，並未固守既有的法則，但最終仍以禮意為歸趨。³³

權，指異於已往的禮文而合於禮意的作為。當其評價來自於結果，將涉及個人的判斷、預測能力。《春秋繁露·竹林》比較丑父與祭仲皆「枉正以存其君」，但二人的所受的評價卻有所不同，箇中原因在於：

是非難別者在此。此其嫌疑相似而不同理者，不可不察。夫去位而避兄弟者，君子之所甚貴；獲虜逃遁者，君子之所甚賤。祭仲措其君於人所甚貴以生其君，故《春秋》以為知權而賢之。丑父措其君於人所甚賤以生其君，《春秋》以為不知權而簡之。其俱枉正以存君，相似也；其使君榮之與使君辱，不同理。故凡人之有為也，前枉而後義者，謂之中權，雖不能成，《春秋》善之，魯隱公、鄭祭仲是也。前正而後有枉者，謂之邪道，雖能成之，《春秋》不愛，齊頃公、逢丑父是也。³⁴

丑父與祭仲同樣作出存君命的行為，但丑父使國君雖得活命卻受辱，「獲虜而逃遁」，不得臨其臣，也就失去身為國君的意義，故謂之「邪道」；祭仲存君之性命，「去位而避兄弟」，並保留國君尊嚴，因而謂之「知權」。這反映出面對「生存」與「尊嚴」的衝突，丑父顧及的是眼下的生存，而祭仲則能兼顧生存與尊嚴，就結果而言，祭仲賢於丑父。申言之，知權最重要的能力之一，是預測結果。這種能力一方面來自於個人智慧與反應，如《禮記·喪服四制》：「權者，知也。」〈服問〉：「為其母之黨服，則不為繼母之黨服」，鄭玄弟子趙商問：

「禮，母亡，則服其黨，不服繼母黨，以外氏不可貳也。若母黨先滅亡無親，己所未服，服繼母黨不？」

答：「此所問，權也，非禮之正。假令母在，本自都無親黨，何所服邪？權者由心。」³⁵

趙商指出理論上，為母方親戚服喪，則不為繼母之黨服；但若遇母方親戚先滅亡，是否可為繼母之黨服？鄭玄答說此非常規的禮儀，而是特殊情形的「權」，當由個人判斷。另一方面，預測結果的能力，來自平日守禮的訓練。藉由實踐，習知常禮的價值貴賤、輕重所在，「去位而避兄弟者，君子之所甚貴；獲虜而逃遁者，君子之所甚賤」，方能判斷、預測相同的「存君」行為，將產生「使君榮之與使

³² 盧瑞容：《中國古代「相對關係」思維探討——「勢」「和」「權」「屈曲」概念溯源分析》（臺北：商鼎出版社，2004年初版），頁239-240。

³³ 這類說法，又見於《春秋繁露·竹林》：「前枉而後義，謂之中權。」（卷2，頁60）《春秋繁露·玉英》：「夫權雖反經，亦必在可以然之域。」蘇輿注：「在可以然之域，即為合道。」（卷3，頁79）《後漢書·馮衍傳》注：「於正道雖違逆而事有成功者，謂之權，所謂反經合義者也。」（第4冊，卷28上，頁962）《淮南子·汜論》亦云：「權者，聖人之所獨見也。故忤而後合者，謂之知權；合而後舛者，謂之不知權。不知權者，善反醜也。」（卷13，頁956-957）

³⁴ 舊題董仲舒撰：《春秋繁露·竹林》，卷2，頁59-61。

³⁵ 清·皮錫瑞：《鄭志疏證》（世界書局本），卷6，頁25上-25下。

君辱」的不同結果。所謂「不知貫，不知應變」³⁶，以道之條貫的禮，應變；修養圓熟者，將「應當時之變，若數一二」，乃至於「坐於室而見四海，處於今而論久遠」³⁷。

當判斷標準來自於「結果」，時間因素也將影響「權」的認定。《禮記·檀弓》論及文王捨長子伯邑考而立武王，鄭玄指出「權也」，孔穎達申述其意說：

今伯邑考見在而立武王，故云「權也」。故《中候》云：「發行誅紂，且弘道也」，是七百年之基驗也。（《禮記》，孔穎達正義，卷 6，頁 109）

此乃從建立周朝、國祚達七百年的結果，認為文王立武王之「權」為是。相對地，《公羊傳》隱公三年，載宋宣公病危時，面對親情之「愛」與「社稷宗廟主」的考量，捨棄其子與夷，選擇立其弟和為穆公，其後穆公欲傳位給宣公之子與夷，穆公死，其子馮弒與夷。《公羊傳》的評論是：

故君子大居正，宋之禍，宣公為之也。（《公羊傳》，隱公三年，卷 2，頁 29）

《公羊傳》認為宋宣公違背立子以嫡的規則，因此導致宋國十世之亂。³⁸從今之視昔的角度來看，宋宣公未依長子繼承制而讓位於弟，以致紛爭不斷，乃不當行為。

除了影響「權」的評價外，時間因素也可能使一時之「權」成為固定的「例」。《禮記·喪服四制》載：

杖者何也？爵也。三日授子杖，五日授大夫杖，七日授士杖，或曰擔主，或曰輔病。婦人、童子不杖，不能病也。百官備、百物具，不言而事行者，扶而起。言而后事行者，杖而起。身自執事而后行者，面垢而已。禿者不髻、偃者不袒、跛者不踊、老病不止酒肉，凡此八者，以權制者也。（《禮記》，卷 63，頁 1033）

服喪時，未成人的婦人、童子不杖，王侯待人扶而後起，大夫、士杖扶而起，庶人自行事而無杖，禿者、跛者、老病者等視身體狀況而得異其禮數，乃「以權制者」。既是「權」，而得細數其目，可知其初本因時制宜（權），相沿既久而為例。尤其是「老、病不止酒、肉」，對照居喪期間「不食肉、不飲酒」³⁹的常則，《禮記》說：

居喪之禮，……六十不毀，七十唯衰麻在身，飲酒、食肉，處於內。（《禮記·曲禮》，卷 3，頁 54）

³⁶ 周·荀卿：《荀子·天論》，下冊，卷 11，頁 318。

³⁷ 周·荀卿：《荀子》，〈儒效〉，上冊，卷 4，頁 130；〈解蔽〉，下冊，卷 15，頁 397。

³⁸ 詳參林義正：〈《春秋公羊傳》思想中的經權問題〉，《文史哲學報》第 38 期（1990 年 12 月），頁 325。

³⁹ 《禮記·喪大記》，卷 44，頁 772。

曾子曰：「喪有疾，食肉、飲酒，必有草木之滋焉。」（《禮記·檀弓》，卷 7，頁 128）

可知對老、病者的一時權宜之法，成為居喪的規則。⁴⁰又，《禮記·喪大記》：「既葬，與人立，君言王事，不言國事；大夫、士言公事，不言家事。」鄭注：

此常禮也。（《禮記》，鄭注，卷 45，頁 782）

孔穎達說明此為「居喪常禮」⁴¹。〈喪大記〉又說：「君，既葬，王政入於國，既卒哭而服王事。大夫、士，既葬，公政入於家，既卒哭，弁經、帶，金革之事無辟也。」鄭注：

此權禮也。（《禮記》，鄭注，卷 45，頁 782）

孔穎達說：

若值國家有事，孝子不得遵恒禮，故從權事。（《禮記》，孔穎達正義，卷 45，頁 782）

居喪本有固定禮數，若遇變故、國家有金革之事，則改變居喪的流程。相傳魯公伯禽因徐戎作亂而改變居喪之禮，⁴²就〈喪大記〉的敘述看來，此已成為規則之一。究其成為常法的原因，乃在於禮「可以義起」，包含變化的可能性。合宜的權變可能為後人所因襲，而進入秩序（禮儀）的體系內、成為例。⁴³

以例與權的關係來說，二者皆在「禮意」的範圍內，前者遵從既有的禮儀規則，後者則因應新事件而作出違背日常禮法的行為⁴⁴。何澤恆師曾以《孟子》嫂溺為例，說明常禮與權變的關係：

居家處常，叔嫂不通問，謹守常禮，乃根於仁義之道；今則嫂溺，處此變局，斷然援手，是之謂權，亦非如此不能符合仁義之道。故此一所謂權，或竟可稱之為變禮。⁴⁵

權乃是因應變局，為了符合仁義而違背常禮，可視為外在情勢不同的另一種禮。

⁴⁶孫希旦說：

⁴⁰ 張煥君曾從時間的觀點，指出〈曾子問〉「這種補充性質的討論，在後世都成為禮學家的重要參考依據，也是變禮轉為常禮的例證。」見氏著：《制禮作樂——先秦儒家禮學的形成與特徵》（北京：中國社會科學出版社，2010 年 1 月初版），頁 263。

⁴¹ 《禮記·喪大記》，孔穎達正義，卷 45，頁 782。

⁴² 《禮記·曾子問》，孔穎達正義，卷 19，頁 386。

⁴³ 《韓詩外傳》：「夫道二：常調之經，變調之權。懷其常道而挾其變權，乃得為賢。」按：此分成常、變兩類，而本文依論述的需要細分為常、變、權三類，相沿已久的「權」可屬於「變」，因此從廣義來看，「變」本身也包含權。見漢·韓嬰著，許維通校釋：《韓詩外傳集釋》，卷 2，頁 34。

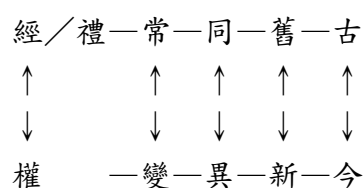
⁴⁴ 《後漢書·梁商傳》李賢等注：「權時，謂不依禮也。」（第 5 冊，卷 34，頁 1177）

⁴⁵ 何澤恆師：〈《論語》《孟子》中所說的權〉，《先秦儒道舊義新知錄》，頁 229。

⁴⁶ 「另外，亞里士多德也反對柏拉圖認為道德知識有數學的確定性。如果道德知識是處境知識，而處境是可變的，則道德知識也必須是可變的。基本上，道德知識只是一個大綱。人在大綱的限制內，針對當時的處境而作出道德抉擇。道德是一種抉擇，不是推理。人只能在不斷的抉擇中，逐漸累積對道德知識的瞭解，但即使他對道德有非常深刻的瞭解，它依舊是一個大綱。人依然要針對他的處境，作出相應的抉擇，以指導他的行為。」陳榮華：《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》，頁 137。

蓋先王所著之為《禮》者，其常也。然事變不一，多有出于意度之外，而為禮制所未及備者。曾子預揣以為問，夫子隨事而為之處，蓋本義以起夫禮，由經以達之權，皆精義窮理之實也。⁴⁷

「本義以起夫禮」，根據常禮的禮意處理特殊事件而得宜者，謂之「由經以達之權」，因此權可救禮之不足。職是，例、權皆在禮意的統攝下。「本來一切事物，常者為多，變者為少，經以處常，權以處變；並且權變是一種不得已」，若無難以抉擇的事件，或者事件本身並無爭議，亦無權可言。⁴⁸因此權之於例，是為少數。《淮南子·說林》：「道德可常，權不可常，故遁關不可復，亡犴不可再」⁴⁹，權只是暫時的、不得已的，若以權為常，將突破秩序的框架，造成社會結構的瓦解。茲整理上述禮與權的關係，如下：



（二）「非禮」的界定

例與權，以其符合禮意，仍在秩序的體系內。與之相對者，為「非禮」，指悖其應行的禮儀，亦不符禮意者，如《禮記·郊特牲》：

覲禮，天子不下堂而見諸侯。下堂而見諸侯，天子之失禮也，由夷王以下。
（《禮記》，卷 25，頁 486）

「覲禮，天子不下堂而見諸侯」是常例，當天子「下堂見諸侯」，不僅違背禮意，也違反覲禮講究尊卑的意涵，故視為「失禮」。又，〈曲禮上〉載「齊者不樂」，而季桓子將舉行祭祀，「齊三日，而二日鐘鼓之音不絕」，孔子評論此事說：

孝子之祭也，散齋七日，慎思其事，三日致齋，而一用之，猶恐其不敬也，而二日伐鼓，何居焉！⁵⁰

三日致齋，不用樂，猶恐恭敬之心不足，二日伐鼓殆為慝禮。

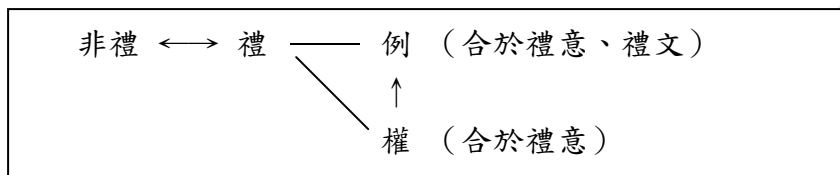
綜上所述，禮本身即具規則性質，從禮文與禮意的結構來分，「例／禮」符合禮文與禮意，「權」不符合禮文，而合於禮意；「非禮」，違背禮文與禮意，茲表述如下：

⁴⁷ 清·孫希旦：《禮記集解·曾子問》，卷 18，頁 506。

⁴⁸ 何澤恆師：〈《論語》《孟子》中所說的權〉，《先秦儒道舊義新知錄》，頁 208、222。

⁴⁹ 漢·劉安：《淮南子·說林》，下冊，卷 17，頁 1201。

⁵⁰ 《孔子家語·公西赤問》，《中國子學名著集成 珍本初編》（據明覆宋本印，缺從汲古閣本補入），第 21 冊，卷 10，頁 452。



三、禮之常變的區別標準

前言曾提及條例的敘述形式中，有「凡……唯……」的形式，在禮儀的區分中亦時見「變」、「古者」、「非常」、「禮異」等，究竟古人以哪些觀點辨別禮儀規則的常與非常？若禮儀等於規則，那麼根據《儀禮》的內容，尋繹禮儀的變化因素，並從中探討分類標準，或許不失為可行的方法。

（一）《儀禮》諸篇禮儀進程的變化因素

《儀禮》記載禮儀的書寫模式，為先敘述某一身分所行的禮儀，再以「若」字為首，描述特定情形下的禮儀。「若」為「不定之辭」⁵¹，「如果」、「或者」的意思。經文出現冠以「若」字的敘述，顯示前述禮儀由於某種因素而改變。⁵²故以《儀禮》冠以「若」字的禮儀為觀察對象，並說明對整套禮儀「進程」影響較鉅者：

1·士冠禮

〈士冠禮〉經文敘述的冠禮可分成四大類：

甲、醴冠者法。

乙、醕冠者法，以「若不醴，則醕用酒」為首句，其中又包含「若殺」一類。

丙、孤子冠法，以「若孤子，則父兄戒、宿」為首句，其中又包含「若殺」一類。

丁、庶子冠法，以「若庶子，則冠于房外」為首句。

甲、乙二類的區別，主要在於酒類和行禮細節，鄭玄、賈公彥視甲類的醴冠者為

⁵¹ 《儀禮·喪服》，賈疏，卷 34，頁 401。

⁵² 這類情形，亦可參第貳章第一節討論《周禮》的凡例內容。《禮記》亦記載不少禮儀規則和變化的條件，唯有時不以「若」字呈現，如《禮記·喪大記》：「（1）婦人迎客、送客，不下堂；下堂不哭。男子出寢門見人，不哭。（2）其無女主，則男主拜女賓于寢門內。其無男主，則女主拜男賓于阼階下。子幼，則以衰抱之，人為之拜。為後者不在，則有爵者辭；無爵者，人為之拜。在竟內則俟之，在竟外則殯葬可也。喪有無後，無無主。」（卷 44，頁 767）（1）為男、女服喪時，普遍的禮儀規則。（2）以下，則為喪禮無主使人攝的各類特殊情形，而未冠以「若」字。然孔穎達解釋時，皆冠以「若」字表示禮儀改變的條件。既有「若」字，可知孔氏預設有一普遍、正常的儀則在。

「禮」，乙類醢冠者為「俗」或夏殷之禮。⁵³甲、乙為有父之冠禮，丙為孤子冠禮，三者不可能混淆。至於丁類庶子冠法，因受禮者身分地位不同，從而與前三種禮儀有所不同。綜言之，這四類禮無法兼行，〈士冠禮〉的編寫者刻意以「若」字區別不同身分所行的禮儀。

2·士昏禮

〈士昏禮〉記載禮儀變化有二種：

其一，「若舅姑既沒，則婦入三月乃奠菜」。⁵⁴賈公彥進而區別說：

若舅沒姑存，則當時見姑，三月亦廟見舅。若舅存姑沒，婦人無廟可見，或更有繼姑，自然如常禮也。（《儀禮》，賈疏，卷 6，頁 59）

是以，在舅姑皆存、皆歿、舅歿姑存、舅存姑歿四種不同的情形下，新婦所行之禮異。若更有繼姑，則如同舅姑皆存之禮。賈公彥指出舅存姑歿，「或更有繼姑，自然如常禮也」，可知其以「舅姑皆存」為常禮。總之，舅姑的存歿，將影響新婦的身分為主婦或子婦的界定，及禮儀的進行步驟。

其二，「若不親迎，則婦入三月，然後壻見」⁵⁵，成昏可分為親迎與否的儀節。親迎為士人一般禮儀，壻親迎而見岳父、岳母。若因故不親迎，三個月後，壻當前往拜見岳父、岳母。

3·鄉飲酒禮、鄉射禮

對〈鄉飲酒禮〉進程影響較鉅者，為「賓『若』有遵者，諸公大夫則既一人舉觶，乃入」，尊者在此時機進入，以避免影響主人與賓行獻、酢、酬之「正禮」⁵⁶。賈公彥則意識到這段儀節的敘述，置於整套禮儀結束之後：

若然，即是作樂前入，而於此篇末乃言之者，以其無常，或來或不來，故於後言之也。（《儀禮》，賈疏，卷 10，頁 101）

諸公大夫不必然參與禮儀，故將此「無常」之事，置於文末。清人張爾岐則強調禮儀與「若」字的關係：

遵不必至，故曰「若有」。⁵⁷

冠以「若」字，表示不確定。相較於〈鄉飲酒禮〉的文末敘述，〈鄉射禮〉在「一人舉觶」章後，載：「大夫若有遵者，則入門左」⁵⁸，可知此篇出於禮儀流程的考量，直接在尊者「當入」的時機敘述，但同樣用「若」字標誌其「不定」⁵⁹。張爾岐從禮儀場合中的身分著眼，說：

⁵³ 《儀禮·士冠禮》，鄭注、賈疏，卷 3，頁 28。

⁵⁴ 《儀禮·士昏禮》，卷 6，頁 59。

⁵⁵ 《儀禮·士昏禮·記》，卷 6，頁 65。

⁵⁶ 《儀禮·鄉飲酒禮》，卷 10，頁 101。

⁵⁷ 清·張爾岐：《儀禮鄭註句讀》，卷 4，頁 15 下。

⁵⁸ 《儀禮·鄉射禮》，卷 11，頁 113。

⁵⁹ 《儀禮·鄉射禮》，賈疏，卷 11，頁 113。

言「若有」者，或有或無，不定也。案〈鄉飲酒〉於篇末略言尊者之禮，此經乃著其詳，正所云如介禮也。⁶⁰

〈鄉射禮〉無介，而尊者所受的待遇與〈鄉飲酒禮〉之介等同，以其禮儀較為正式，因此〈鄉射禮〉敘述不必然蒞臨的尊者於「一人舉觶」後，而非如〈鄉飲酒禮〉置於文末。

4·燕禮

相較於國君以燕禮款待「本國」臣子，〈燕禮·記〉載「若與四方之賓燕」的招待外國使者之禮。可知以「若」字區隔不同身分的禮儀。

5·聘禮、公食大夫禮

〈聘禮〉描述使者遇出聘國君或夫人或世子喪，或本國君喪時，禮儀的變化。賈公彥說：

此以下論或遭主國君喪，或聘君薨於後，或使者與介身卒。安不忘危，故見此非常之事。從此盡練冠以受，論主國君或夫人薨，或世子死，行變禮之事。（《儀禮》，賈疏，卷 23，頁 276）

這類變故，屬於「非常」之事，記之以「不忘危」。此外，還有賓私喪，賈氏說：

使者有父母之喪，行變禮之事。（《儀禮》，賈疏，卷 23，頁 273）

當聘禮的過程中，遇到喪事，將改變原有儀節。編寫者或許刻意比較一般情形與遭喪之聘的異同。

據鄭玄所言，聘禮行於「久無事」、「歲相問，殷相聘、世相朝」⁶¹。而「記」文載：

若有故，則卒聘。（《儀禮·聘禮·記》，卷 24，頁 283）

「倉猝而聘」⁶²，即在上述常態之外，因災患或時事而於倉促之間相告聘。⁶³

聘享之禮後，主國之君將舉行食禮、饗禮，親自招待賓客。但國君「若不親食」，則使相同爵位的大夫負責此禮。鄭玄說：

君不親食，謂有疾及他故也。（《儀禮》，鄭注，卷 22，頁 267）

賈公彥進一步指出「他故之中，兼及有哀慘」、死喪之事。⁶⁴公食大夫禮、大夫相食禮，亦同。⁶⁵綜上所述，〈聘禮〉中，因喪事、災患、疾病等意外事件而改變原有的禮儀流程。

⁶⁰ 清·張爾岐：《儀禮鄭注句讀》，卷 5，頁 6 下。

⁶¹ 《儀禮·聘禮》，賈疏引鄭玄《三禮目錄》，卷 19，頁 226。

⁶² 清·張爾岐：《儀禮鄭注句讀》，卷 8，頁 31 下。

⁶³ 《儀禮·聘禮·記》，鄭注，卷 24，頁 283。按：具體例證可參第參章第四節之以禮例解《春秋》三《傳》中，無庭實之聘的討論。

⁶⁴ 《儀禮·聘禮》，賈疏，卷 22，頁 267；賈疏，卷 26，頁 312。按：張爾岐認為「他故謂死喪，及賓有過，或大客繼至之屬。」見氏著：《儀禮鄭注句讀》，卷 9，頁 10 下。

⁶⁵ 《儀禮·公食大夫禮》，卷 26，頁 312、314。

6·觀禮

〈觀禮〉記載廟見後，或行時會殷同之禮。《周禮·春官·大宗伯》載：「時見曰會」，鄭注：

時見者，言無常期。諸侯有不順服者，王將有征討之事，則既朝覲，王為壇於國外，合諸侯而命事焉。《春秋傳》曰：「有事而會，不協而盟」是也。

（《周禮·春官·大宗伯》，鄭注，卷 18，頁 275）

天子將征討不順服的諸侯時，先行朝覲，後行時見禮。〈春官·大宗伯〉載：「殷見曰同」，鄭注：

殷猶眾也。十二歲，王如不巡守，則六服盡朝，朝禮既畢，王亦為壇，合諸侯以命政焉。所命之政，如王巡守殷見四方，四方四時分來，終歲則遍。

（《周禮·春官·大宗伯》，鄭注，卷 18，頁 275）

殷見之禮，為王不出巡守，六服諸侯來朝，先行朝禮，後行殷見。上述二者因征戰事件、王不巡狩而改變既有的朝覲禮。

7·士喪禮

〈士喪禮〉載大斂畢，「君若有賜焉，則視斂」，記國君親臨大斂的儀節。因此，就士大斂而言，可分成國君未至、國君親至二種無法並行的儀節。李如圭比較〈聘禮〉士介死，「君不弔焉」，說：

〈士喪禮〉：「君有賜，則視斂。」常禮，君不親弔士。⁶⁶

胡培翬進而根據〈喪大記〉指出國君不臨視士人大斂，為常態；國君於士人之喪，「宜既殯而往弔」，若為優賜則親視大斂，並說：

言「若有」，則不有者其常也。⁶⁷

可知「若」字以下，表示不固定的儀節。

又，〈既夕禮〉「賓賁、奠、賻、贈之禮」章：

賓賁者將命。……若奠，……。若賻，……。若無器則拊受之，……若就器則坐奠于陳。（《儀禮》，卷 39，頁 462-463）

賓奉命前來，向喪家致意。卿、大夫、士之使者，「一人行數事可也」⁶⁸，可連續舉行數禮，即甲禮行畢，再行乙禮。此章以「若」字區隔各類助喪葬之禮。胡培翬根據《周禮·天官·宰夫》注、《春秋》譏武氏子求賻事，以為：

又上直云賁者，下直云贈者，惟奠與賻言「若」，是有無不定之辭也。⁶⁹經文以「若」字標誌於奠、賻之前，表示非固定儀節。

8·少牢饋食禮

〈有司徹〉主要記錄二類禮儀，一為上大夫饋尸之禮。二，「若不饋尸」之

⁶⁶ 宋·李如圭：《儀禮集釋》，《經苑（五）》，卷 14，頁 2109。

⁶⁷ 清·胡培翬：《儀禮正義·士喪禮》，第 3 冊，卷 28，頁 1779。

⁶⁸ 《儀禮·既夕禮》，賈疏，卷 39，頁 462。

⁶⁹ 清·胡培翬：《儀禮正義·既夕禮》，第 3 冊，卷 29，頁 1874。

禮。鄭玄說：

不償尸，謂下大夫也。其牲物則同，不得備其禮耳。舊說云：謂大夫有疾病，攝昆弟祭。〈曾子問〉曰：「攝主不厭祭、不旅、不假、不綏祭、不配，布奠于賓，賓奠而不舉」，而此備有，似失之矣。（《儀禮》，鄭注，卷 50，頁 600）

鄭玄所知舊說以為「不償尸禮」為大夫有疾，使兄弟代行祭禮。然而，舊說卻與〈曾子問〉的攝主祭祀之禮相矛盾，因此鄭玄從牲物、禮儀之異同，得出此禮為「身分不同」的下大夫。根據「名位不同，禮亦異數」的角度，詮釋償尸與否的問題。

確認「不償尸」為下大夫禮後，那麼在〈少牢饋食禮〉、〈有司徹〉（〈少牢饋食禮〉的下篇）內，同時記載上、下大夫之禮的原因，似與〈士冠禮〉、〈燕禮〉以相近的禮儀施行於不同身分，附於文末的原因相同。清人王士禛說：

經通例，凡禮有異同者，皆附於篇後。⁷⁰

殆為此類。

綜合上述，《儀禮》經文冠以「若」字的儀節，立足在先述的既有禮儀上，以極為簡鍊的文字相互比較異同。這顯示先述禮儀的性質屬於基本、固定，也可能是主要的；而後述儀節則為枝節、變動，也可能是次要的。⁷¹冠以「若」字的內容，大致顯示二類變動因素：其一，不同身分、關係者，實行同一套禮儀的差異。此係出於「名位不同，禮亦異數」的觀點。其二，因死亡、疾病、征伐乃至優禮等不固定事件，而更動或增刪原有儀節。簡言之，古人行禮因倫理關係、事件性質而有所不同。

（二）常變的界定

上述〈士昏禮〉、〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉、〈聘禮〉、〈公食大夫禮〉、〈士喪禮〉等篇，皆出現「常」與「非常／有故／變禮」的對照敘述。因此，下文將進一步界定所謂常、變。

常與變是一組相對的概念，⁷²變，須有一立足點或支撐點，方能決定何者是變，何者是相對的常。

首先，從同異的觀點來看，「常」為長期相同、長久持守者，如《易·象》：「未變常也」、《詩·魯頌·閟宮》：「魯邦是常」。相較之下，變是改易、更改舊有作法，《詩·豳風·七月·序》鄭箋：「周公遭變」，孔穎達說：「變者，改常之

⁷⁰ 清·王士禛：《儀禮紉解》，卷 7，頁 357-358。

⁷¹ 本文從「禮儀」著眼，探討《儀禮》的「若」字以下的敘述潛在的意涵。葉國良師從「禮書」的角度，指出文獻具有累增的現象，十分值得參考。詳參葉師：〈論《儀禮》經文與記文的關係〉，《禮學研究的諸面向》，頁 46-55。

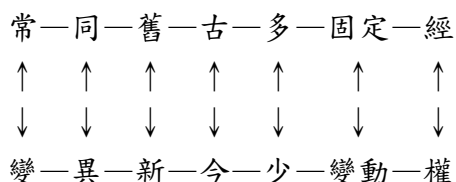
⁷² 錢穆：〈中國文化的變與常〉，《中國文化精神》，收入《錢賓四先生全集》，第 38 冊，頁 37。

名」。《荀子·不苟》：「變化代興」，楊倞注：「改其舊質謂之變。」

其次，從普遍與特殊的觀點來看，常由於可長久持守，而為法式典範，從而具有普遍性，如《周禮·天官·大宰》：「太宰之職，掌建邦之六典」，鄭注：「典，常也，經也、灋也。」變則是突然的、特殊的，甚至有少數之意，如《漢書·楊敞傳》：「遭遇變故，橫被口語」、《文選·曹植·贈白馬王彪詩》：「變故在斯須，百年誰能持？」故「變」或用來指涉意外事故、災難。如《禮記·雜記下》：「國禁哭則止，朝夕之奠，即位自因也。」鄭注：

自因，自用其故事。（《禮記》，鄭注，卷 43，頁 748）

天子郊祭或大祭之日，百姓居喪止哭，朝夕哭奠「自因其故事而設奠。」於是就異同來看，主人居阼階下位、設奠為「同」，禁止哭泣為「變」、為異。從普遍與特殊而言，「自因其故事」指居喪的普遍行為，因郊祭而止哭則為特殊、少數。茲整理上述常與變的關係為：



值得注意的是，以因襲為主軸的禮，發生變化時，便潛藏失禮的危機。《禮記》載曾子問孔子：「葬下殯不用槨而以磚周附於棺、葬於近宮室之墓，若墓遠，將如何處理？」孔子回答說從前史佚葬下殯，因墓遠而「用棺衣棺」。鄭玄認為是此「問禮之變也」。⁷³孔穎達便根據「用棺衣棺」的結果，指出「時世禮變」、「失禮所由」。⁷⁴可知相對於舊制，踐禮時改變禮文，可能是「禮之變」；若後人遵從，則可能成為失禮的由來。又，《禮記·雜記下》載古代不論貴賤皆有杖，叔孫武叔見輪人以扶病之杖，穿過車轂迴轉其輪，因而改變原來「貴賤皆杖」的古制，「有爵而後杖」。⁷⁵鄭玄注：

記庶人失禮所由始也。（《禮記》，鄭注，卷 42，頁 739）

改「變」既有的禮制，是為「失禮」。

由於「變」字兼攝改易、失序之義，本文所欲探討的層面在於「變而合禮」者，為避免模糊焦點，因此使用常例、特例二詞。同時，根據上述《儀禮》冠以「若」字內容的討論，從倫理關係、事件性質二類變化因素切入，探討禮儀規則的遵循與合禮的改易。不過，此類分法，僅為討論上的方便，古人或有合併論述的情形，如〈曲禮下〉：

⁷³ 《禮記·曾子問》，鄭注，卷 19，頁 384。

⁷⁴ 《禮記·曾子問》，孔穎達正義，卷 19，頁 385。

⁷⁵ 《禮記·雜記下》，卷 42，頁 739。

凡非弔喪、非見國君，無不答拜者。（《禮記》，卷4，頁76）
根據禮尚往來的禮意，受拜者當答拜以報之，弔喪、見國君則不答拜。弔喪屬於事件性質，見國君則屬於倫理關係，二者見於同一條例中。



第二節 因倫理關係而定的常例與特例

同一個禮儀、同一位行禮者（同一個人），因與其他人的「倫理關係」不同⁷⁶，將使禮儀有所不同，如成年男子在外相對於主人，是賓，故升自西階；在家相對於子，是父；相對於私臣，是主人，故升自阼階。因此，本節稱為「因倫理關係而定的常例與特例」。

一、因尊卑而異

《禮記·雜記上》說：

大夫之庶子為大夫，則為其父母服大夫服，其位與未為大夫者齒。（《禮記》，卷40，頁713）

大夫雖尊貴，卻是屬於在家門外的社會關係。若為家門內有喪，庶子雖貴為大夫，猶與士同列，以尊宗子。因此，所謂的尊卑，包含家門外社會階級的高低，與家門內血緣關係的親疏。

常例：禮尚往來。

特例：凡不答而受其摯，唯君於臣、父母於子女。

〈士相見禮〉：「士見於大夫，終辭其摯。」鄭注：

終辭其摯，以將不親答也。凡不答而受其摯，唯君於臣耳。（《儀禮》，鄭注，卷7，頁72）

禮尚往來，是否「親答」回報對方的禮物，決定於雙方的關係。以相見禮而言，可分為三種情形：第一，敵體之間受摯，需親自回禮，故不終辭摯，如士與士相見。第二，若尊卑有別而不具君臣關係者，因尊者不親自答禮，故終辭不受，如這條資料中的士見於大夫。第三，若是國君與外臣、大夫與嘗為臣者，不終辭摯，而使賓者於賓出時還摯。⁷⁷如〈聘禮〉聘賓私覲之禮，主國之君於聘賓出境時，饋贈禮物以報私覲之禮，即〈士相見禮〉君與外臣不終辭摯而使人於賓出時歸還。上述二、三項，為了符合禮尚往來，因此終辭不受或暫受即還。

然而，有些倫理關係不從「禮尚往來」的原則，看待受摯之事。「凡不答而受其摯，唯君於臣耳」，受而不還的不對等關係，既表示尊卑有別，同時具有委

⁷⁶ 詳細的倫理關係討論，可參林素英師：《從〈郭店簡〉探究其倫常觀念：以服喪思想為討論基點》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2003年2月）。

⁷⁷ 清·黃以周：《禮書通故·相見禮通故第二十一》，第3冊，頁961。

摯為臣之意。⁷⁸此外，「凡不答而受其摯」還包括父母之於子女，如〈士昏禮〉夫家使者見女父所持之鴈、布帛等，新婦見舅姑之棗、栗、棗脩等，不親迎之壻見女父所持之摯，皆未見歸還。清人夏炘指出〈士昏禮〉之摯，「主人受之而不還，所以許之也。」⁷⁹之所以不還摯，除了表示應允婚事，亦在於確立親屬關係的尊卑，新婦見舅姑、不親迎之壻見女父，可作如是觀。

值得進一步思考的是，倘若「禮尚往來」是禮的重要原則之一，那麼國君、父母為何能夠「不答而受其摯」，破壞此原則，似為「來而不往非禮也」？溯其源，需從古人何以執摯相見談起。楊寬認為摯見禮源於氏族制末期的傳統習慣，古人往來時，賓客總是帶著打獵所得野獸、野禽或自製的物品，作為見面禮，這就是「摯」或「贄」的起源；主人也不讓賓客空手而歸，回贈財物，這就是「賓」或「饋」的起源。⁸⁰法國學者牟斯考察美拉尼西亞群島的庫拉（Kula）制度，人們先沿著固定路線進行儀式性禮物（手鐲和項圈）之交換，然後開展討價還價的貿易，牟斯認為這類活動正說明送禮習俗與原始交換的關係。⁸¹易言之，送禮習俗可能源自於交換關係。送禮具有維繫雙方權利與義務的功能，透過送禮與回禮又是原始交換的一種形式。⁸²但為何回禮成為一種固定的行為？一方面來自於人們相信：同樣的東西（相同的線）會相互回報。⁸³更重要的原因恐怕在於物品沾染了來自先人的靈氣，或者是贈予者的部分精髓：

保有別人的東西是危險的，不僅因為它是不合法，而且這東西在道德上、形體上與精神上都來自另一個人。無論這東西是食物也好，或是財貨、女人、小孩、儀式，它都對收受者有一種宗教性的魔力。⁸⁴

因此若是不加以回報，不僅在人格上受到嚴重的質疑，而且足以危害或改變受禮者的人際關係。

最初的交換模式，或出於平等的送禮與回禮，及至社會地位分層之後，開始出現「非對稱性送禮」，地位高者收禮之後可以不必答禮。⁸⁵「一個社會的進步，取決於此社會及其亞群和成員能固守信約，並付出接受及還報的程度而定。」⁸⁶

⁷⁸ 參楊寬：《西周史·贄見禮新探》（上海：上海人民出版社，1999年11月初版初刷），頁790-819。

⁷⁹ 清·夏炘：《學禮管釋·釋昏禮不還贄》，《皇清經解續編》，第14冊，卷9，頁10881。

⁸⁰ 楊寬：《西周史》，頁803。

⁸¹ （美）牟斯著，汪珍宜、何翠萍譯：《禮物：舊社會中交換的形式與功能》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2004年一版三刷）。

⁸² （美）牟斯著：《禮物：舊社會中交換的形式與功能》。汪寧生：《古俗新研》（臺北：蘭臺網路出版商務股份有限公司，2001年3月初版），頁216。

⁸³ （美）牟斯著：《禮物：舊社會中交換的形式與功能》，頁33。

⁸⁴ （美）牟斯著：《禮物：舊社會中交換的形式與功能》，頁22。

⁸⁵ 汪寧生：《古俗新研》，頁216。

⁸⁶ （美）牟斯著：《禮物：舊社會中交換的形式與功能》，頁107。按：李隆獻師曾指出「報」與「報仇」二觀念具有規範性，而且在不同的社會型態中有不同方向的演變。見氏著：《復仇觀的省察與詮釋 先秦兩漢魏晉南北朝隋唐編》（臺北：臺大出版中心，2012年11月初版），頁3-6。又，此書承 李隆獻師賜贈，敬致謝忱。

社會化與社會分層，可能是君王、父母受摯而不答的淵源。而國君與外臣、大夫與嘗為臣者的受摯而復還，可能是出於折衷敵體的「報」與君臣的收而不答。

常例：凡尊必上玄酒。

特例：唯君面尊。

見於《禮記·玉藻》。⁸⁷所謂「尚玄酒」，指設酒的相對位置。〈特性饋食禮〉「祭日陳設及位次」章，「尊于戶東，玄酒在西。」鄭注：

戶東，室戶東。玄酒在西，尚之。凡尊，酌者在左。（《儀禮》，鄭注，卷44，頁523）

酌者，指「酒」，相對於備而不用的玄酒⁸⁸。居堂上，南面視之，酒在左（東），玄酒在右（西）。《禮記·少儀》說：

尊者，以酌者之左為上尊。（《禮記》，卷35，頁636）

此酌者，指「人」，北面臨尊而稱左右，酒右，玄酒左。因此《禮記·少儀》與《儀禮》設酒方位相同，只是敘述方式一從南面、一從北面而有所異。⁸⁹〈玉藻〉說：「凡尊必尚玄酒」，指玄酒、酒的相對位置，玄酒皆在酌酒者的左邊。〈士冠禮〉、〈士昏禮〉、〈鄉飲酒〉、〈鄉射禮〉、〈燕禮〉、〈大射〉、〈特性饋食禮〉等吉禮，皆於房戶之間（或言戶東），設酒與玄酒，玄酒在西。〈少牢饋食禮〉設兩甒於房戶之間，「甒有玄酒」⁹⁰，亦當在西。

〈燕禮〉、〈大射〉之尊，設於東楹之西，國君席於阼階上⁹¹。此為〈玉藻〉所云的「唯君面尊」。就酌者的方位來看，西面酌酒，玄酒在南，即其左，⁹²並不違反「以酌者之左為上尊」的前提。但相較於其他禮儀未有以尊面向人者、堂上不設房戶間「北向」之席者，「尊面有鼻，鼻向君，示君專有此惠也」⁹³，以示國君之尊。

對面北的酌者來說，將待用的酒尊置於右邊（東），是為了方便以右手酌取酒。不酌的玄酒置於左（西），一方面不妨礙酌者的行動。另一方面，因其於「左」，以示尊崇⁹⁴。玄酒何以較為尊貴的原因，鄭玄釋之為「不忘古」，⁹⁵皇侃則進一步論證說：

⁸⁷ 《禮記·玉藻》，卷29，頁550。按：此條常例與特例，意義層次不一、不直接相關，然因其為《禮記·玉藻》原文，故錄之。

⁸⁸ 《儀禮·士冠禮》鄭注：「玄酒，新水也。雖今不用，猶設之，不忘古也。」（卷3，頁28）

⁸⁹ 清·張爾岐：《儀禮鄭注句讀》，卷15，頁664-665。

⁹⁰ 《儀禮·少牢饋食禮》，卷47，頁561。

⁹¹ 《儀禮》，〈燕禮〉，卷14，頁159、160；〈大射〉，卷16，頁190、191。

⁹² 《禮記·曲禮上》，孔穎達正義，卷2，頁42。

⁹³ 《禮記·曲禮上》，孔穎達正義，卷2，頁42。

⁹⁴ 彭美玲師：《古代禮俗左右之辨研究——以三《禮》為中心》，頁95-96。

⁹⁵ 《儀禮·士冠禮》，鄭注，卷3，頁28。

玄酒，水也。上古未有酒，而始之祭但酌水用之，至晚世雖有酒，存古禮，尚用水代酒也。⁹⁶

以社會、時代的演進解釋玄酒何以尊的緣故，可參。申言之，國君面玄酒之尊，為人、物皆尊的模擬式表述。

常例：飲酒禮送爵，先拜受，後拜送。

特例：唯公得後拜受。

《儀禮·燕禮》「主人獻公」章，「公拜受爵。主人降自西階，阼階下北面拜送爵。士薦脯醢，膳宰設折俎，升自西階。」賈公彥指出：

凡此篇內，公應先拜者，皆後拜之，尊公故也。（《儀禮》，賈疏，卷 14，頁 163）

賈氏認為國君因身分尊貴，故行拜受禮的先後，異於一般飲酒者。然而，清人吳廷華駁之：

《儀禮》十七篇，凡獻酬禮俱先拜受，後言拜送，……蓋《禮經》之例，不是異也。《疏》謂此篇公先應拜者皆後拜云云，此不可解。據下言公答再拜者一十有三，此《疏》所謂後拜之者也。然皆為答拜禮，……是不應先拜，故序其拜于後，諸臣皆然，不獨公也。若公應先拜而序之于後，則篇內泛無此說，則尊公之說，其謬不必言矣。……不知此為十七篇之常例，非有別義也。賈乃以受獻禮重解之，誤矣。⁹⁷

吳氏首先指出飲酒禮中獻酬「先拜受、後拜送」為固定的順序，公受主人獻爵，亦如此常例先拜為是，賈公彥的後拜之說，「殊不可解」。其次，吳氏根據經文指出《疏》所謂的「後拜」為答拜，答拜本不應先拜，則「尊公」之言為非。吳氏所言「先拜受、後拜送」甚有啟發性。然而，吳氏似區別獻酬禮為拜受、媵爵為答拜，以此討論公拜先後，則值得重新考量。

本文考察〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉飲酒授受時，不論獻酢酬的一獻之禮，或是徧獻眾人、旅酬等，皆先拜受，後拜送。對照之下，〈燕禮〉、〈大射〉二篇，公只有在「主人獻公」時，行應有的「先」拜受禮；而賓、大夫等向公敬酒時，公皆「後拜受」。按照禮儀，受酒者先拜，表示感謝；國君尊，故敬酒者先拜送，國君復答其拜。此答拜，仍是拜受酒之意。以是，賈氏所言固然精確不足，然其意非誤。就此例而言，公之得「後拜受」，乃因公為尊者。

附表 24：〈燕禮〉、〈大射〉所見「公受獻酒而拜」的情形

〈燕禮〉經文	卷	頁	〈大射〉經文	卷	頁
主人獻公「公拜受爵」，主人降自	14	163	主人獻公「公拜受爵」，乃奏〈肆	17	196

⁹⁶ 漢·司馬遷著：《新校史記三家注·禮書》，第 2 冊，卷 23，頁 1169，引皇侃言。

⁹⁷ 清·吳廷華：《儀禮疑義》（中央研究院傅斯年圖書館藏詒經堂烏絲欄鈔本），卷 14，頁 29 上-29 下。

西階，阼階下北面拜送爵。」			夏）。主人降自西階，阼階下北面拜送爵。」		
二人媵爵於公「媵爵者洗象觶，升，實之，序進，坐奠于薦南，北上。降，阼階下皆再拜稽首，送觶。公答再拜。」	14	164	二人媵觶將為賓舉旅酬「媵爵者洗象觶，升，實之，序進，坐奠于薦南，北上。降，適阼階下，皆再拜稽首，送觶。公答拜。」	17	197
再請二大夫媵觶「（筆者按：致者）洗象觶，升，實之，坐奠于薦南，降與立于洗南者二人皆再拜稽首，送觶。公答再拜。」	15	170-171	二人再媵觶「（筆者按：長致者）洗象觶，升，實之，坐奠于薦南，降，與立于洗南者二人皆再拜稽首，送觶，公答拜。」	17	198
賓媵觶於公，公為士舉旅酬「賓降洗象觶，升，酌膳，坐奠于薦南，降拜。小臣辭，賓升成拜。公答再拜。」	15	176	賓舉爵為士旅酬「賓降洗象觶，升，酌膳，坐奠于薦南，降拜，小臣正辭，賓升成拜。公答拜。」	18	219
燕末，無算爵、無算樂「士也，有執膳爵者，有執散爵者。執膳爵者酌以進公，公不拜，受。」	15	177	燕末盡歡「士也，有執膳爵者，有執散爵者。執膳爵者酌以進公，公不拜，受。」	18	221

常例：婦人受命，著命服。

特例：唯世婦復受命於奠醢，始服。

《禮記·玉藻》說：

王后禕衣，夫人揄狄，……君命屈狄，再命禕衣，一命禮衣，士祿衣。唯世婦命於奠醢，其他則皆從男子。（《禮記》，卷 30，頁 562）

婦人因夫而貴，男子在朝受命時，其妻得服相應的命服。⁹⁸「禮，天子諸侯命其臣，后、夫人亦命其妻以衣服」，婦人受后之命。⁹⁹其服分為：禕衣、揄翟、闕翟、鞠衣、展衣、祿衣六等。「王后禕衣，夫人揄狄」，王后著翬飾的禕衣以下六種，夫人服畫搖翟之雉的揄翟以下。「君命屈狄，再命禕衣，一命禮衣，士祿衣」，「禕」當為鞠字，¹⁰⁰指子男之妻服刻雉形而無采畫的闕翟以下；子男之卿二命，其妻服鞠衣，「黃桑服」，色如鞠塵；子男之大夫妻一命服展衣；子男之士不命，其妻服祿衣，「黑衣裳，以赤緣之」。¹⁰¹

受命者當中，由於世婦及子男之卿大夫妻地位較低，因此雖受命卻不得立即著服，需待獻醢後，因助蠶事有功，君更親命，而得著服。

⁹⁸ 《禮記·雜記上》說：「凡婦人，從其夫之爵位。」鄭注：「婦人無專制，生禮、死事，以夫為尊卑。」（卷 41，頁 725）

⁹⁹ 《禮記·玉藻》，鄭注，卷 30，頁 562。

¹⁰⁰ 《禮記·玉藻》，鄭注，卷 30，頁 562。

¹⁰¹ 《禮記·玉藻》，孔穎達正義，卷 30，頁 562。



常例：食餽前，祭食先。

特例：父食子餽、夫食妻餽，不祭。

《禮記·內則》載父母朝夕食，「子、婦佐餽，既食恒餽」，吃餘食稱「餽」。為人子、婦者，服侍父母進食，父母食畢，子、婦始食其餘，如《儀禮·士昏禮》婦饋舅姑，亦舅姑食畢，新婦食其餘。夫妻之間，如〈內則〉載接子禮畢，「夫人，食如養禮」，鄭注：

夫入，已見子，入室也。其與妻食，如婦始饋舅姑之禮也。（《禮記》，鄭注，卷 28，頁 536）

可知夫妻禮食，夫先食，妻食其餘，如「始饋舅姑之禮」。就一般的禮儀而言，尊者先食，卑者食其餘。食「尊者」之餘食前，祭食先。

《禮記·曲禮》：

餽餘不祭：父不祭子，夫不祭妻。（《禮記》，卷 2，頁 42）

鄭注：「餽而不祭，唯此類也」¹⁰²。父餽子之餘食、夫餽妻之餘食，可不祭而食，乃因尊卑有別之故。

二、因身分而異

此處所言的「因身分而異」，係指同一階級的行禮者、同一套禮儀，但「行禮者本身」的身分界定有所不同，以致在禮儀上產生差異。劉師培曾指出：

蓋經文（筆者按：〈士冠禮〉經文）「若不醴」以下所記，別為一禮；〈既夕·記〉「其二廟」以下別記一制者，例約相同。與〈昏禮·記〉「若不親迎」屬於變禮者，其例迥異。¹⁰³

細繹劉氏之意，〈士冠禮〉「若不醴」以下、〈既夕·記〉「其二廟」以下，所載為因時代、階級貴賤而異的固定制度，〈昏禮·記〉「若不親迎」則是本當親迎而未親迎，同樣是「士」人的「昏禮」，行禮的壻、女父相同，然因成禮前、後，壻與女父的「關係」不同，故表現在禮儀上。

常例：士，父為子行冠禮。

特例：士孤子自行冠禮。

朱子在〈士冠禮〉三加禮畢，「送賓歸俎」章下說：「此章以上正經已具，以下皆禮之變。」¹⁰⁴所謂「變」者，係從常禮與變易的觀點，相對於由父親為子舉行的冠禮，視失父或父母之孤子¹⁰⁵冠禮為特殊情形。孤子行冠禮，一方面既是受

¹⁰² 《禮記·曲禮》，鄭注，卷 2，頁 42。

¹⁰³ 劉師培：《禮經舊說》（臺北：國民出版社，1960 年初版），卷 1，頁 15 上。

¹⁰⁴ 宋·朱熹等撰：《儀禮經傳通解》，收入《朱子全書》，第 2 冊，卷 1，頁 63。

¹⁰⁵ 《禮記·王制》：「少而無父者謂之孤，老而無子者謂之獨，老而無妻者謂之矜，老而無夫者

冠者，即未經正式認可的「士」及家族主人；另一方面又需代已故的父親與賓行禮，因此在儀節上略異於父在的冠禮，表現為以下幾點：

第一，冠禮前的戒、宿賓之事，由伯叔父或堂兄代勞。孤子雖為一家之主，但因其未行冠禮，「不可與成人為禮於外」，因此戒宿賓客之事由長者代勞。¹⁰⁶

第二，父在之冠禮，由父迎賓，拜、三揖、三讓，升堂各立於東序端、西序端。孤子冠禮，由孤子自迎賓，拜、三揖、三讓、立於序端等儀節，皆同於以父為主人者。易言之，孤子與賓的互動，是以主人與賓的身分為之。《大戴禮記·公冠篇》：「公冠自為主」，父歿，其子繼為諸侯，因此冠者自為主人，如「孤子冠法」。¹⁰⁷或可與士人孤子行冠禮相參。

第三，父在之冠禮，陳鼎於廟門內。孤子冠禮，得陳鼎於廟門外，「孤子得申禮，盛之。父在，有鼎不陳於門外。」¹⁰⁸賈公彥說：

凡陳鼎在外者，賓客之禮也；在內者，家私之禮也。是在外者為盛也。今孤子則陳鼎在外，故云：「孤子得申禮，盛之也。」（《儀禮》，賈疏，卷3，頁30）

賈氏以賓客之禮、家私之禮解釋陳鼎於廟門外、內的區別。然而，舉行冠禮是為了「冠者」，而非為賓。以此觀點詮釋，容易導致主客易位。孤子所行之禮綜合主人、受冠者（子）二者，因此陳鼎於門外，應與孤子「當室」¹⁰⁹有關。換句話說，孤子以主人的身分行禮，則鼎自然陳於門外，此或為鄭玄比較「孤子」、「父在」陳鼎的用意。

第四，冠後的儀節。父在之冠者，禮畢，「奠摯見于君。遂以摯見于鄉大夫、鄉先生。」¹¹⁰目前未見「士」禮孤子冠後儀節，然《禮記·曾子問》載諸侯、大夫孤子冠禮，或可參看：

父沒而冠，則已冠，埽地而祭於禰。已祭，而見伯父、叔父，而后饗冠者。（《禮記》，卷18，頁362）

此可分為三項細節：其一，掃地清潔後，舉行祭禮，向亡父稟告。此為繼嗣者得祭宗廟，如《國語》載晉獻公之喪，秦穆公派使者弔公子夷吾，夷吾又私下對使者說：「亡人苟入掃宗廟、定社稷，亡人何國之與有！」¹¹¹同樣以父喪後，為人子者「掃宗廟」，表徵繼立。其二，祭亡父後，見族中長輩，如伯父、叔父。參

謂之寡。此四者，天民之窮而無告也，皆有常餼。」（卷13，頁266-267）《管子·輕重己篇》：「民生而無父母，謂之孤子。」（《四部備要》，第347冊，卷24，頁20下）按：若孤、獨、矜、寡為社會普遍情形，眾人皆然，習以為常，則不須特地照顧、提供社會福利。

¹⁰⁶ 元·敖繼公：《儀禮集說·士冠禮》，《通志堂經解》，第33冊，卷1，頁19024。

¹⁰⁷ 清·凌廷堪：《禮經釋例·雜例》，卷13，頁678。

¹⁰⁸ 《儀禮·士冠禮》，鄭注，卷3，頁30。

¹⁰⁹ 《禮記·曲禮》，卷1，頁21。按：鄭玄以為孤子指「年未三十者」，即年二十九以下。

¹¹⁰ 《儀禮·士冠禮》，卷2，頁22。

¹¹¹ 舊題左丘明著：《國語·晉語二》，卷8，頁311。

照《國語》記載趙氏孤兒——趙文子行冠禮畢，拜見欒書、中行宣子等九位卿大夫。眾人各以其語教戒之。此雖為大夫禮，然與上述父在之士冠者，禮儀相同。其三，「饗冠者」，即禮賓，¹¹²猶如士冠禮父在者「醴賓」之儀。據此，士孤子之冠者，禮畢或當見尊長、醴賓。

常例：士，請期而後親迎。

特例：不親迎之士壻，見婦父母。

士昏禮以壻親迎為常態，壻若因故不親迎，則昏後三個月，拜見岳父、岳母。比較親迎與不親迎的禮儀，大致呈現下列差異：

比較項目	親迎	不親迎	備注
主人迎壻處	大門外	大門內	按：不親迎時，主人使摯者謙辭於大門外，親迎則無。
行禮地點	廟	寢	
壻所持摯	雁	雉	
壻見主婦	無	有	
主人醴壻	無	有	按：行一獻之禮，無幣。
主人送壻	主人不降送	主人送再拜	

從主人迎壻於大門「內」來看，即以尊者的身分迎接，不同於親迎時迎於大門「外」的敵體之禮。而主人見於寢、壻奠雉，也表示禮儀的性質異於親迎。

參照大夫禮，《左傳》宣公五年秋九月，齊國大夫高固親自到魯國迎娶叔姬，冬則反馬。¹¹³依禮，遣使反馬，不宜親行，而高固卻藉著叔姬歸寧，親自反馬，俱至魯國。孔穎達說：

〈士昏禮〉又稱：「若不親迎，則婦入三月，然後壻見於妻之父母。」此高固親迎，則不須更見，故譏其親反馬也。（《左傳》，孔氏正義，卷 22，頁 376）

高固親迎，又自行反馬，既非親迎者所行之禮，又非不親迎者之禮，因此受譏。易言之，親迎與不親迎，仍有一套固定的禮數。

何以是「三個月」，不親迎的士壻方才往見岳父母？賈公彥以為「亦如三月婦廟見，一時天氣變，婦道成，故見外舅姑。」¹¹⁴昏後三月，行廟見禮，認可女子為男方家族成員，即「婦道成」，故壻此時往見。參照其他記載，在種種因素

¹¹² 鄭玄：「饗，謂禮之。」見《禮記·曾子問》，鄭注，卷 18，頁 362。

¹¹³ 「反馬」，為留送女之馬於男方家，表示「謙，不敢自安」；女子若被出棄，將乘之以歸。昏後三月，廟見禮畢，夫家遣使反馬，「以示與之偕老，不復歸也」。見《左傳》宣公五年，杜預集解、孔穎達正義，卷 22，頁 376。

¹¹⁴ 《儀禮·士昏禮》，賈疏，卷 6，頁 65。

下，昏後三月，除了廟見¹¹⁵、壻見岳父母外，尚有：

婦人三月廟見，然後執婦功。（《詩·魏風·葛屨》，毛傳，卷 5-3，頁 206）

若舅姑既沒，則婦入三月，乃奠菜。（《儀禮·士昏禮》，卷 6，頁 59）

婦入三月，然後祭行。（《儀禮·士昏禮·記》，卷 6，頁 62）

（女未廟見而死）歸葬于女氏之黨。（《禮記·曾子問》，卷 18，頁 366）

執婦功、祭行、舅姑歿則奠菜等，皆為昏後三月之禮。特別是《禮記·曾子問》載女嫁未三月而死，則歸葬於女氏之黨，凡此種種，顯示新婚前三個月，屬於不穩定狀態。至三個月後，透過各類儀式，認定男女雙方及其與家族的關係。

常例：童子不總。

特例：唯當室，總。

見於《禮記·問喪》。童子年少，不備禮數，若遇喪事，雖不杖、無服、不踊等，仍著深衣無麻，以「往給事」¹¹⁶，在喪家幫忙。若童子「當室」主持家事，由於與族人為禮，「有恩相接之義」¹¹⁷，故為族人服總、「杖而免」¹¹⁸。

三、因長幼而異

禮儀活動或因年齡而不同，以年幼者而言，《禮記·內則》載男女未冠笄者，雞初鳴即起，盥洗後，向父母請安，進食固定為朝夕二餐，更年幼的「孺子」則「蚤寢晏起，唯所欲，食無時」，睡眠、飲食無時，不必拘於禮節。王夫之認為孺子是「八歲以下未入小學者」¹¹⁹可參。《詩·大雅·行葦》鄭箋指出王與族人行飲酒禮：

年稚者為設筵而已，老者加之以几。（《毛詩》，鄭箋，卷 17-2，頁 600）
為年幼者設筵而坐。飲酒禮多不設几，特別為老者設筵加几，增加舒適度。因年長而禮異，「五十始衰」¹²⁰，從五十歲開始有各種不同的待遇。如服喪時，「五十不成喪」，包含：一，「五十不散送」，始死三日、啟殯到下葬後，腰經不垂散。二，「五十不致毀」，不能過哀而極羸瘦。¹²¹由於童子不備禮¹²²，無法用成人之禮

¹¹⁵ 廟見之禮的定位問題，因與本文內容相關性較小，故未作討論，可參胡新生：〈試論春秋時期貴族婚禮中的「三月廟見」儀式〉，《東岳論叢》第 21 卷第 4 期（2000 年 7 月）。林素娟：〈古代婚禮「廟見成婦」說問題探究〉，《漢學研究》第 21 卷第 1 期（2003 年 6 月）。

¹¹⁶ 《禮記·玉藻》，鄭注，卷 30，頁 565。

¹¹⁷ 《禮記·玉藻》，孔穎達正義，卷 30，頁 565。

¹¹⁸ 《禮記·問喪》，鄭注，卷 56，頁 947。

¹¹⁹ 清·王夫之：《禮記章句》（臺北：廣文書局有限公司，1977 年 7 月再版），上冊，卷 12，頁 608。

¹²⁰ 《禮記·王制》，卷 23，頁 264。

¹²¹ 《禮記》〈喪大記〉，卷 44，頁 772；〈玉藻〉，卷 29，頁 551；〈曲禮〉，卷 3，頁 54。

¹²² 《禮記·雜記下》：「童子哭，不懷、不踊、不杖、不菲、不廬。」鄭注：「未成人者，不能備禮也。」（卷 43，頁 748）

說明，因此下文以七十歲為例，說明因年長而異禮的情形。



常例：依親疏關係著喪服、飲食。

特例：居喪之禮，七十唯衰麻在身，飲酒、食肉、處於內。

凡自七十以上，唯衰麻為喪。

居喪，食疏食，不飲酒食肉，夜息於外。《禮記·曲禮》：

居喪之禮，……五十不致毀，六十不毀，七十唯衰麻在身，飲酒、食肉，處於內。（《禮記》，卷3，頁54）

五十始衰，「不得極羸瘦」、形骨露見。¹²³六十益衰，不許毀，《春秋》襄公三十一年，「子野卒」，即因哀毀過度以致減性。¹²⁴七十歲服喪，「唯衰麻為喪」¹²⁵，只服重喪，且服喪期間「居處、飲食，與吉時同也」¹²⁶，得飲酒、食肉、處於內。此係考量年長者的身體情形，故採取特別措施。

常例：大夫七十而致事。

特例：若不得謝，則優禮之。

據《禮記》〈曲禮〉、〈王制〉、〈內則〉¹²⁷，大夫至七十歲，應致其所掌管之事告老於君。若國君不許致事，慰留大夫，「異其禮而已」¹²⁸：首先，七十者受賜几杖，得「杖於朝」。君若有問，則布席使之坐。若八十以上，可不待朝事畢，即退朝；君有事則使人就其家問之。¹²⁹其次，賜婦人、安車，以養其身體。相較於其他七十歲以下在朝為官者，此為優禮之。¹³⁰

常例：夫婦為宮室，辨外內。

特例：夫婦之禮，唯及七十，同藏無間。

此出自《禮記·內則》。夫婦平日各有寢宮，男子居外，女子處內。¹³¹至七十歲時，由於衰老，無所嫌疑，故可同處居藏。因年齡之故，而有別於七十歲以下者。

四、因性別而異

¹²³ 《禮記·曲禮》，孔穎達正義，卷3，頁54。

¹²⁴ 見於《左傳》襄公三十一年，卷40，頁685。

¹²⁵ 《禮記·內則》，卷28，頁531。

¹²⁶ 《禮記·喪大記》，鄭注，卷44，頁772。

¹²⁷ 《禮記》〈曲禮〉，卷1，頁17；〈王制〉，卷13，頁264；〈內則〉，卷28，頁531。

¹²⁸ 《禮記·祭義》，鄭注，卷48，頁823。

¹²⁹ 《禮記》〈曲禮〉，卷1，頁17；〈祭義〉，卷48，頁823。

¹³⁰ 同於七十以下之禮，如：「自稱曰『老夫』，於其國則稱名。」（《禮記》，卷1，頁17）君前臣名，大夫之老者於己君前自稱名；出使四方時，自稱「老夫」，則同於平日。參清·孫希旦：《禮記集解·曲禮》，卷1，頁16。

¹³¹ 《禮記·內則》，鄭注，卷28，頁537；孔穎達正義，卷28，頁534。

《禮記·內則》說：「(子)能言，男唯女俞，男鞶革女鞶絲。……七年，男女不同席，不共食」，幼童開始能以言語表達時，教之應對男女有別，其佩飾的小袋材質亦異，至七歲開始在生活作息上加以區別，往後進行一系列的性別教育，如「男拜尚左手，女拜尚右手」、「男不言外，女不言內」、「男子冠而婦人笄，男子免而婦人髻」。¹³²以是，男女的言行有別，猶如身分階級一般，是固定的。本文第肆章第一節，曾探討「祭禮，行爵從尊者向卑者，不洗爵；從卑者向尊者、異性行爵，則洗爵」，同一禮儀因性別而異。下文復舉數例說明：

常例：無服者，無哭位。

特例：無服而為位者，唯嫂叔。

《禮記·奔喪》說：

無服而為位者，唯嫂叔。(《禮記》，卷 56，頁 945)

喪服依親疏遠近，分為五種，為位而哭時，亦有所別。同樣是喪禮，唯獨叔、嫂，無服而有哭位，乃出於男女避嫌之故。¹³³

常例：事尊者，請退。

特例：凡婦，不命適私室，不敢退。

《禮記·內則》載為人婦者事舅姑，如事父母；事父母飲食，子、婦侍食、「佐餼」，「父母、舅姑，必嘗之而後退」。然而，〈內則〉又言：

凡婦，不命適私室，不敢退。(《禮記》，卷 27，頁 522)

是則，侍父母時，男子或如事君子一般¹³⁴，可告退；婦人則待舅姑之命，而退。

常例：士廟祭，主人獻眾賓、眾兄弟等，殊其長。

特例：士廟祭獻內兄弟，不殊其長。

《儀禮·特牲饋食禮》載主人「洗獻內兄弟于房中，如獻眾兄弟之儀。」鄭注：

不殊其長，略婦人者也。(《儀禮》，鄭注，卷 45，頁 536)

賈公彥說：

決上文献賓于西階上，獻兄弟於阼階上，皆殊其長，此不殊，故云略之。

(《儀禮》，賈疏，卷 45，頁 536)

士廟祭，主人先獻兄弟之長者一人，再獻眾兄弟。獻內兄弟時，經文說：「如獻眾兄弟」，則不別其長者與少者。鄭玄、賈公彥將此歸之為「略婦人」，因其為婦人而殺減禮數。於是，同樣是獻兄弟之禮，亦因性別而異。

¹³² 詳參林素娟：《空間、身體與禮教規訓——探討秦漢之際的婦女禮儀教育》（臺北：臺灣學生書局有限公司，2007年5月初版）。

¹³³ 林素英師曾從社會文化背景，探討嫂叔無服的意義，見氏著：「嫂叔無服」的文化意義——以《儀禮》〈喪服〉為討論中心，《禮學思想與應用》，頁 149-180。

¹³⁴ 《儀禮·士相見禮》：「君子欠伸問日之早晏、以食具告、改居，則請退可也。夜侍坐，問夜、膳葷，請退可也。」（卷 7，頁 75）



第三節 因事件性質而定的常例與特例

除了因應倫理關係而異，禮儀流程也可能因災禍、戰爭、遭喪等事件而改變，而同類事物中也可能因價值輕重而改變禮儀，故此節稱為「因事件性質而定的常例與特例」。

一、因災害而異

《尚書·洪範》治國大法中的第八種，為注意各類徵兆：

庶徵：曰雨，曰暘，曰燠，曰寒，曰風。曰時五者來備，各以其敘，庶草蕃廩。一極備，凶。一極無，凶。（《尚書》，卷 12，頁 176）

雨天、晴天、溫暖、寒冷、刮風等五種氣象形態在一年中依時序發生，草木將生長蕃盛。某種現象過多或過少，都是不吉利的。天子、百官、庶民的作為將影響氣象變化，氣象是人間政治的反映，如「曰肅，時雨若」，天子恭敬嚴整，就依時而下雨。「天反時，為災」¹³⁵，若氣象未依時序變化，不僅是自然災害，同時也具政治上的警戒作用，如董仲舒〈對策〉說：「國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之。不知自省，又出怪異以警懼之。尚不知變，而傷敗乃至。」¹³⁶故古人特別重視災害。下文舉數例，以見禮儀因災害而異的情形。

常例：周曆六月，常雩以祈穀實。

特例：因旱而雩。

1. 常雩

常雩舉行時間，據《禮記·月令》「仲夏之月」、《左傳》桓公五年「龍見而雩」、《詩·周頌·噫嘻·序》：「春夏祈穀于上帝」，孔穎達以為：

凡正雩，在周之六月，常事不書。（《禮記·月令》，孔穎達正義，卷 16，頁 317）

周曆六月，為常雩的舉行時間。

就禮文而言，據《禮記·月令》說：

命樂師脩鞀、鞀、鼓、均、琴、瑟、管、簫，執干、戚、戈、羽，調竽、笙、箎、簧，飭鍾、磬、祝、敔。命有司為民祈祀山川百源。大雩帝，用盛樂。乃命百縣雩祀，百辟卿士有益於民者，以祈穀實。（《禮記》，卷 16，頁 315-316）

常雩備金、石、絲、竹、匏、土、革、木等八音，並持干、戚、戈、羽，為文武

¹³⁵ 《左傳》宣公十五年，卷 24，頁 408。

¹³⁶ 漢·班固：《漢書·董仲舒列傳》，第 5 冊，卷 56，頁 2498。

之舞，¹³⁷又加之以歌者，故常雩乃歌、樂、舞俱備。禮儀進程可分為三階段：首先，「有司」向能興雲雨的山川百源，進行求福之「禱」。其次，「天子」以樂、歌、舞具備之禮，「大雩帝」。最後，天子命「諸侯以下」，雩祭古代上公、卿士及有益於民者。據此，常雩統於天子，依階段有不同的行禮者。雖名為「雩」，但整個行禮過程為先向山川百源行禱禮，後向上帝和百辟卿士有益於民者行雩禮，故謂常雩「必先禱」¹³⁸。

雩祭的目的為「以祈穀實」，祈求風調雨順、穀物豐收。春雩祈雨，農作豐收則行「秋饗」以報功，為一組相應的禮儀。

2·特雩

特雩，乃因旱澇而行祈雨之祭，即上述「禱」的部分。由於天為天子專祭，因此天子兼備常雩、禱雩；諸侯不得祭天，故無常雩，當諸侯國發生旱災時，向境內山川百源行禱雩。¹³⁹《說苑》載齊國大旱，景公說：「吾使人卜之，祟在高山廣水」。《說苑·君道》載湯時大旱「使人持三足鼎祝山川」，亦向山川祈求。漢代的《春秋繁露·求雨篇》亦載春旱求雨令縣邑：「禱社稷山川」。可知欲止旱降霖，需祭山川。然而，境內山川眾多，欲知當祭何者，交由卜筮決定。除了上述《說苑》齊景公事外，《左傳》僖公十九年，衛國大旱，「卜有事於山川，不吉」¹⁴⁰、上博楚簡〈楚柬王泊旱〉載楚國遇旱，簡王命龜尹「速卜高山深溪」，而後得知祟在夏水。¹⁴¹

按照時序流轉，風起雲布皆有定時，形成節氣。旱災乃出於鬼神作祟，因此就時間而言，特雩無常期。

就禮文而言，參考：

〈春官·司巫〉：「司巫掌群巫之政令。若國大旱，則帥巫而舞雩。」（《周禮》，卷 26，頁 399）

〈春官·女巫〉：「旱暵則舞雩，凡邦之大裁，歌哭而請。」（《周禮》，卷 26，頁 400）

歌者有哭，希望「以悲哀感神靈也」，如〈雲漢〉之詩；¹⁴²保留舞雩而不配樂，「凡

¹³⁷ 韶、鞀、鼓，為革音；琴、瑟，為絲音；管、簫、箏，竹音；竽、笙，匏音；鐘，金音；磬，石音；柷、敔，木音；塤，土音，此為「八音」具。清·孫希旦：《禮記集解·月令》，上冊，卷 16，頁 450。

¹³⁸ 《禮記·月令》，孔穎達正義，卷 16，頁 317。

¹³⁹ 周何認為魯國得天子特賜，得行祀天之禮，故大雩蓋兼山川、天帝、百辟卿士之祭，而備其全祀，與其他諸侯國不同。詳參《春秋吉禮考辨》，頁 80-81。

¹⁴⁰ 《左傳》僖公十九年，卷 14，頁 240。

¹⁴¹ 周鳳五師：〈楚柬王泊旱〉，《簡帛》第 1 輯（2006 年 10 月），頁 120。

¹⁴² 《周禮·春官·女巫》，鄭注、賈疏，卷 26，頁 400-401。

它雩，用歌、舞而已」。因此特雩只有歌、舞，而不備八音之樂。¹⁴³

禱祭的目的：

《周禮·春官·小宗伯》：「大災，及執事禱、祠于上下神示。」

鄭注：「求福曰禱，得求曰祠。」（《周禮·春官·小宗伯》，卷 19，頁 293）

《說文解字》：「禱，告事求福也。」¹⁴⁴

因災害、疾病或其他不可預料的故事，舉行「求福消災」的祭祀。特雩的主要目的，為降甘霖止旱或祈求停止水患。

面對旱澇，除了禱雩求雨外，也有些不同的應變之策，《禮記·玉藻》：

至于八月不雨，君不舉。（《禮記》，卷 29，頁 546）

鄭玄注：「為旱變也。」不舉樂、不殺牲謂之「不舉」。¹⁴⁵國君每日殺牲以食，食前舉肺脊而祭，聆聽樂章；若長達八個月不下雨，則改變日常生活習慣。又如《禮記》載魯穆公遇旱，行天子諸侯喪禮的徙市，以示憂戚。此皆以自苦贖罪的方式，請求上天降雨。

常例：天子春朝，朝日；秋暮，夕月。

特例：因日月食，祭日月。

據《國語·魯語》，¹⁴⁶春分的早上¹⁴⁷，天子服大采之服，與諸公卿行朝日禮，以「識地德」，並於「日中」考核百官之政；秋分的傍晚，天子服少采，與大史等行夕月禮，以「糾虔天刑」，太陽西下，監察九御清潔案盛的情形。天子行朝日、夕月之禮的目的，主要在於「明有別」¹⁴⁸：其一，天子以身作則禮敬日月，「教民事君」¹⁴⁹。其二，〈祭義〉從「日照晝，月照夜」，論述祭日月的目的，為區別「幽明」、「外內」，「制上下」，陰陽各職其司，使天下達致於「和」。綜言之，朝日、夕月禮的禮意，與天下秩序相應。

對古人而言，日月食並非氣象的常態，如《禮記·曾子問》載下葬途中若遇日食，「止哭以聽變。」以日食為變事。¹⁵⁰因日月食之災而祭，¹⁵¹如《左傳》昭公元年說：

¹⁴³ 鄭玄：「凡它雩，用歌、舞而已。」《禮記·月令》，鄭注，卷 16，頁 316。

¹⁴⁴ 漢·許慎：《說文解字》，1 篇上，頁 6。

¹⁴⁵ 《禮記·檀弓上》，孔穎達正義，卷 8，頁 153。

¹⁴⁶ 《國語·魯語下》，卷 5，頁 205。

¹⁴⁷ 《大戴禮記·保傳篇》：「天子春朝朝日，秋暮夕月」，可知朝日禮行於早上，夕月禮行於傍晚。見清·王聘珍：《大戴禮記解詁·保傳》，卷 3，頁 53。

¹⁴⁸ 清·王聘珍：《大戴禮記解詁·保傳》，卷 3，頁 53。

¹⁴⁹ 舊題周左丘明著：《國語·周語》，卷 1，頁 37。

¹⁵⁰ 《禮記·曾子問》，鄭注，卷 19，頁 383。

¹⁵¹ 《禮記·祭法》，孔穎達正義，卷 46，頁 798。

日月星辰之神，則雪霜風雨之不時，於是乎禋之。《左傳》，卷 41，頁 706）氣候異常，亦祭日月，以求風調雨順。日月運行有常，相應於人間秩序的尊卑。發生日食時，天子、諸侯各有其禮。《左傳》文公十五年載：

六月辛丑朔，日有食之。鼓、用牲于社，非禮也。日有食之，天子不舉，伐鼓于社；諸侯用幣于社，伐鼓于朝，以昭事神、訓民、事君，示有等威，古之道也。《左傳》，卷 19 下，頁 339）

相對於日常生活，日食是少數情形，故為特殊事故。發生日食時，各階層透過「威儀之等差」，祓除災變：天子減膳、伐鼓於社；諸侯則用幣于社，伐鼓於朝。¹⁵²而魯國用牲、擊鼓於社，有違諸侯之禮，故以為「非禮也」。同時，天人相應的觀點，也衍生出以日食檢覈人間各類事務的說法。如上博五〈競建內之〉載齊桓公問當時發生日食的原因，隰朋直指「公身無道。」日食來自桓公沈溺美色、田獵無度、重用小人等無道之舉，導致齊國將面臨天災、戰爭，及國君有虞等重大災難。¹⁵³職是，日食是人間失序的象徵，同時也是國君反省施政的時機。¹⁵⁴

常例：常日不哭。

特例：先人之室焚，則三日哭。

常日不哭，若宗廟遇火則哭。《禮記·檀弓下》：

有焚其先人之室，則三日哭，故曰：「新宮火，亦三日哭。」（《禮記》，卷 10，頁 193）

宗廟是祖先靈魂憑依之處。宗廟遇火災，哀其無所歸依，故三日哭。「新宮火，亦三日哭」，見於《春秋》成公三年，宣公之廟失火。《公羊傳》則直言：

廟災，三日哭，禮也。《公羊傳》成公三年，卷 17，頁 217）

《左傳》昭公十八年，宋、衛、陳、鄭國發生火災，鄭國子產的應變措施之一為「三日哭」¹⁵⁵，以示憂戚。

二、因疾病而異

《尚書·洪範》五福中的「壽」、「考終命」，指形體健康、得其天年，「康寧」為心理上的安適。可知古人十分重視身心健康，並以此為福分。「凡人死，皆因

¹⁵² 《左傳》昭公十七年，載昭子曰：「日有食之，天子不舉，伐鼓於社。諸侯用幣於社，伐鼓於朝，禮也」，說法近似。見《左傳》，卷 48，頁 834。

¹⁵³ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（五）》（上海：上海古籍出版社，2005 年 12 月初版），頁 163-177。按：此篇簡序與釋讀，從周鳳五師說。

¹⁵⁴ 陳侃理指出秦漢之際，人們對於日食的原理和發生的規律已有所瞭解，但因政治上約束人君與政權合法性的需求，及客觀的觀察技術等緣故，使救日禮儀仍持續到清代。見氏著：〈天行有常與休咎之變——中國古代關於日食災異的學術、禮儀與制度〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 83 本第 3 分（101 年 9 月），頁 389-443。

¹⁵⁵ 《左傳》昭公十八年，卷 48，頁 842。

疾」¹⁵⁶，疾病不僅奪去人的生命，若行禮者有疾，也可能改變禮儀，甚至廢禮。〈士冠禮〉母在，受冠者脯於闔門；母有疾，則使人受於西階下。¹⁵⁷此為因疾而異禮。又，〈聘禮〉聘賓問大夫，若大夫有疾則不受其問禮；此因疾而廢禮。可見疾病對禮儀的重大影響。

常例：廟祭以時。

特例：因病禱祭。

1·廟祭有常

《禮記·禮器》說：

祭祀不祈，不麾蚤，不樂葆大，不善嘉事，牲不及肥大，薦不美多品。（《禮記》，卷 23，頁 458）¹⁵⁸

依〈禮器〉所言，敘述常祭的特質如下：

第一，祭祀動機。「祭祀不祈」，常祭不為求福，乃孝子有感於時節變化，思慕先人而設祭，以「追養繼孝」；同時也是為了「報本反始」，報其生我之恩而祭。〈禮器〉說：「不善嘉事」，指行冠、昏之禮時，宜稟告祖先，係「有為而然」。¹⁵⁹常祭不因應特殊事件，異於冠昏之禮具特定目的。簡言之，常祭並非因特定目的而舉行。¹⁶⁰

第二，祭祀時間與對象。「不麾蚤」，常祭有固定的日期，不以先之為快，且過時不祭。《左傳》僖公三十一年：

禮不卜常祀，而卜其牲、日。（《左傳》，卷 17，頁 287）

由於常祀固定舉行，因此不問舉行與否，而問犧牲、日期之可否。¹⁶¹

祭祀時間因階級而異，《國語·周語》說：

日祭、月祀、時享、歲貢、終王，先王之訓也。¹⁶²

此條旨在說明各地諸侯在天子祭祀時的應盡義務，同時也證明天子廟祭時間的固定性。〈楚語下〉載：

¹⁵⁶ 《儀禮·既夕禮》，賈疏，卷 40，頁 473。

¹⁵⁷ 《儀禮·士冠禮》，賈疏，卷 3，頁 31。

¹⁵⁸ 關於此段文字的解析，本文著重於禮制，日本學者栗原圭介對於思想背景有更為深入而細膩的分析，見氏著：《〈禮記〉宗教思想の研究》（東京：明德印刷出版社，1969 年 1 月初版），頁 165-168。

¹⁵⁹ 《禮記·禮器》，孔穎達正義，卷 23，頁 458。

¹⁶⁰ 以常祭而言，〈少牢饋食禮〉筮日、筮尸禮，皆云：「用薦歲事」、「尚饗」¹⁶⁰，陰厭時，祝為主人釋辭於神說：「孝孫某，敢用柔毛、剛鬣、嘉薦、普淖，用薦歲事于皇祖伯某，以某妃配某氏。尚饗！」（《儀禮》，卷 48，頁 569）常祭猶如生前孝養，期望受祭者享用祭品，未提出特定的需求。

¹⁶¹ 詳參周何：《春秋吉禮考辨》，頁 49-65。

¹⁶² 舊題周左丘明著：《國語·周語》，卷 1，頁 4。

是以古者先王日祭、月享、時類、歲祀。諸侯舍日，卿、大夫舍月，士、庶人舍時。¹⁶³

依照身分，禮儀有別：天子日祭於祖、考，月薦於曾祖、高祖，四時行告事的類祭於二祧，歲祭於壇。諸侯行月享以上之禮。卿大夫行四時之祭以上之禮，士及庶人歲祭其祖。¹⁶⁴不同階級，有不同的祭祀時間。

第三，祭品內容。「牲不及肥大，薦不美多品」，祭品依身分，有固定的內容和數量，不得因個人好惡而改變。〈禮器〉又說：

是故君子大牢而祭，謂之禮；匹士大牢而祭，謂之攘。（《禮記》，卷 23，頁 457）

大夫以上，視情形用大牢；士人常祭用特牲，大遣奠、卒哭等禮加一等，得用少牢，過此則為僭。¹⁶⁵因此，曹劌與魯莊公論戰時，莊公曾以「犧牲、玉帛，弗敢加也，必以信」作為出征的條件之一，顯示祭品有常制，不得隨意改變。相對地，晏平仲身為大夫，祭祀先人，卻用士禮的豚，豚又過小，「君子以為隘也」，受到批評。¹⁶⁶各階層使用的祭品，如《大戴禮記·曾子天圓》：

序五牲之先後貴賤：諸侯之祭，牛，曰太牢。大夫之祭牲，羊，曰少牢。士之祭牲，特豕，曰饋食。無祿者，稷饋。¹⁶⁷

諸侯之祭以牛為盛，稱大牢；大夫之祭以羊為盛，稱少牢；士人祭用特豕，稱饋食；無祿的庶民以稷致祭。

2·因病禱祭

以下對照常祭逐項敘述。首先，行禮的動機：

《周禮·天官·女祝》：「掌王后之內祭祀，凡內禱、祠之事。」

鄭玄注：「內祭祀，六宮之中竈、門、戶。禱，疾病求瘳也。祠，報福。」（《周禮·天官·女祝》，卷 8，頁 122）

趙商問：「祭祀不祈。商按《周禮》設六祈之科，禱禳而祭，無不祈，故敢問《禮記》者何義也？」答云：「祭祀常禮以序孝敬之心，當專一其志而已。禱祈有為言之，主於求福，豈禮之常也。」¹⁶⁸

一般固定舉行的常祭，行禮者表現其「孝敬之心」。舉行禱祈的原因之一，是行禮者為了「疾病求瘳」、「求福」舉行。《論語》載孔子病，子路請禱於上下鬼神，即是為了求福。戰國出土的江陵望山楚簡，說：

……既瘞，以駭心，不入食，尚毋為大慴。（簡 9）¹⁶⁹

¹⁶³ 舊題周左丘明著：《國語·楚語下》，卷 18，頁 567。

¹⁶⁴ 以上詳參《國語·楚語下》，韋昭注，卷 18，頁 568-569。

¹⁶⁵ 《禮記·禮器》，孔穎達正義，卷 23，頁 457。

¹⁶⁶ 《禮記·禮器》，卷 23，頁 457。

¹⁶⁷ 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·曾子天圓》，卷 5，頁 101。

¹⁶⁸ 清·皮錫瑞：《鄭志疏證》（世界書局本），卷 6，頁 14 下-15 上。

……以瘞，尚毋以其故有大咎。(簡 40)¹⁷⁰

因身體不適，行禮者向鬼神提出具體的期望，避免發生憂虞之事。

第二，行禮的時機，《儀禮·既夕禮·記》載：

疾病，……乃行禱于五祀。(《儀禮·既夕禮·記》，卷 40，頁 473-474)

孝子不忍親死，「故當垂危之際，猶必竭誠以禱」，冀望神靈降福。¹⁷¹病疾而禱，人情之常，然何時生病或病篤，則非人所能預期。因此「禱」是不定時的，並非固定舉行的祭祀，屬於「非常之事」¹⁷²。

第三，祭祀對象與儀節，以疾病行禱而言，上引《儀禮·既夕禮·記》重病而祭「五祀」，似為固定的祭祀對象。《尚書·金縢》載「既克商二年」，武王病，周公為武王告禱於大王、王季、文王。此尚不能確定病重而祭祖先，係出於固定的禮儀，或卜得祖先作祟致疾而祭之。¹⁷³不過，周公禱祭時說：

若爾三王是有丕子之責于天，以旦代某之身，……爾之許我，我其以璧與珪歸俟爾命，爾不許我，我乃屏璧與珪。(《尚書》，卷 13，頁 186)

周公以自身年壽、璧與珪作為交換，祈求祖先讓武王痊癒。因此禱祭部分流程為：禱祭求福、向鬼神許諾→病瘳而賽禱報償，以示感謝。¹⁷⁴祭祀次數與常祭不同。

最後，祭品內容似因主祭者身分、作祟鬼神而異，呈現不固定的情形。¹⁷⁵江

¹⁶⁹ 湖北省文物考古研究所、北京大學中文系編：《望山楚簡》（北京：中華書局，1995 年 6 月初版一刷），頁 69。

¹⁷⁰ 湖北省文物考古研究所、北京大學中文系編：《望山楚簡》，頁 71。

¹⁷¹ 清·胡培翬：《儀禮正義·既夕禮》，第 3 冊，卷 31，頁 1918。

¹⁷² 宋·楊復撰，林師慶彰校訂，葉純芳、橋本秀美編輯：《楊復再脩儀禮經傳通解續卷祭禮》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2010 年 9 月初版），下冊，卷 11，頁 805。

¹⁷³ 古人認為致疾之因，或出於鬼神作祟，或出於個人行為所致。本文著重於因鬼神作祟致疾而舉行祭祀的部分，後者則如《莊子·庚桑楚》引老子的話：「衛生之經」。《呂氏春秋·盡數》：「凡食，無強厚味，無烈味重酒，是以調之疾首（致疾之端）。」《春秋繁露·循天之道》：「男女性其盛，臭味取其勝，居處就其和，勞佚居其中，寒暖無失適，飢飽無失平，欲惡度禮，動靜順性，喜怒止于中，憂懼反之正。此中和常在乎其身，謂之大得天地泰。大得天地泰者，其壽引而長，不得天地泰者，其壽傷而短。」《孔子家語》：「人有三死，而非其命也，己自取也。夫寢處不時，飲食不節，逸勞過度者，疾共殺之。」上天賦予生命，有固定之數，人若能遵從「衛生之經」好好地完成此固定的壽命，為「考終命」。若因個人生活作息無時、心情喜怒、外在環境的寒暖、飲食無節、逸勞不均而致疾，乃是自取滅亡。所以疾病也可能是個人因素造成。

¹⁷⁴ 周鳳五師：〈讀郭店竹簡《成之聞之》札記〉，《古文字與古文獻》試刊號（1999 年 10 月），頁 46-48。

¹⁷⁵ 有學者比對禱祭楚簡的祭品，認為神祇與祭品具有對應關係。然而，文中所舉的例子時見參差之外，討論神祇與祭品的關係，尚需考慮祭祀者的階級、祭祀性質（常祭或特祭）、祭祀動機（廟祭或事王、疾病、災難等）、古人觀念中作祟鬼神的需求。再者，就楚簡書寫而言，亦需考慮否因不同記錄者而致使書寫方式有異。第三，對應關係的有無，還需就整體出土資料得其比例而言。因此本文對禱祭的祭品是否具有潛在規則，暫持保留態度。詳參陳偉：〈望山楚簡所見的卜筮與禱祠——與包山楚簡相對照〉，《江漢考古》1997 年第 2 期，頁 72、75。沈培：〈從戰國簡看古人占卜的「蔽志」——兼論「移祟」說〉，《古文字與古代史》第一輯（2007 年 9 月），頁 37。

陵望山楚簡 109 載「聖_王、悼王各佩玉一環，東宅公佩玉一環」，簡 110「聖王、悼王、東宅公各特牛，饋祭之」，聖_王、聖王，即楚聲王的異稱。¹⁷⁶這兩條的祭祀對象相同，祭品卻有玉、特牛之異，可知向祖先行禱祭的祭品內容似不固定，或許與應用卜筮徵詢鬼神意願有關。

常例：居喪，不食美味。小功以上，非虞祔練祥，無沐浴。

特例：居喪之禮，頭有創則沐，身有瘍則浴，有疾則飲酒食肉。

喪事為凶禮，其儀節多與吉禮異，如變服、不言樂、讀喪禮或祭禮（日常讀樂章）¹⁷⁷。不食美味，也是其中一項有別於常的儀節。居父母之喪，葬前飲食以粥、水、蔬食為主，不重視味覺享受，和內心的哀戚相應。其後，隨著既葬、練、祥而哀殺，飲食也隨之調整，得食菜果、食肉，逐步回復到日常生人「重褻味」的飲食（詳參第肆章第三節「士喪禮的吉凶遞移與身分轉換」）。

《禮記》載：

居喪之禮，頭有創則沐，身有瘍則浴，有疾則飲酒食肉，疾止復初。不勝喪，乃比於不慈不孝。（《禮記·曲禮上》，卷 3，頁 54）

曾子曰：喪有疾，食肉飲酒，必有草木之滋焉。（《禮記·檀弓上》，卷 7，頁 128）

身有瘍則浴，首有創則沐，病則飲酒食肉。（《禮記·雜記下》，卷 42，頁 742）

若服喪期間生病，為了更高標準的大孝「毀不危身」、保全形體，得飲穀物精華的酒類，食用以薑、肉桂等香料植物調味的肉類，促進食欲，恢復居喪者的健康。孔子說：「毀而死，君子謂之無子。」若居喪過度而致死，將使父母絕嗣。

此外，〈雜記〉載：

凡喪，小功以上，非虞附（祔）練祥，無沐浴。（《禮記》，卷 42，頁 742）小功之喪以上，只有虞禮、祔祭、一年的練祭、二年的大祥祭，洗頭、洗身。沐浴自飾以行祭事，表示敬意，並有助於淨化精神，交通神明。¹⁷⁸但若身、首有瘍或傷口，亦得沐浴以清潔傷口。

三、因喪事而異

對人而言，朝夕相處的家人、朋友死亡，不啻是一種災禍，而且在醫學不發

¹⁷⁶ 陳偉：〈望山楚簡所見的卜筮與禱祠——與包山楚簡相對照〉，《江漢考古》1997 年第 2 期，頁 74。

¹⁷⁷ 《禮記·曲禮下》：「居喪未葬，讀喪禮；既葬，讀祭禮。喪復常，讀樂章。」（卷 4，頁 74）

¹⁷⁸ 詳參劉增貴師：〈中國古代的沐浴禮俗〉，《大陸雜誌》第 98 卷第 4 期（1999 年 4 月），頁 18-19。

達的環境下，也容易引發恐懼。章景明說：

然而，人類既不能避免死亡，死者的家屬族人也不得不以種種應變的措施對待死者，於是喪葬的禮俗在觀念上便視為一種處理災禍的行為，而屬於凶禮了。……死者的家屬或族人在處理或對待死者的屍體的過程，嚴格上說起來，只能說是應付災變所進行的種種禁忌措施。¹⁷⁹

死亡為變故之一，不可預期，與災變的本質部分相同。而死亡事件也將對禮儀有所影響。《禮記·雜記下》：「麻者不紳，執玉不麻，麻不加於采。」鄭玄解釋說：「吉凶不相干也。」¹⁸⁰居喪和日常生活的禮儀，具有相當程度的區別。

常例：士冠禮，三加成服後，醴冠子、醴賓。

特例：凡冠者，其時當冠，則因喪而冠之。

據《儀禮·士冠禮》，冠禮當日的流程為：

(1) 陳設器服→(2) 迎賓及贊者→(3) 三加→(4) 賓醴冠者→(5) 冠者見母→(6) 賓字冠者→(7) 冠者見兄弟、贊者、姑姐等人→(8) 父醴賓→(9) 送賓歸俎。

冠禮具有固定程序，屬於吉禮。若遇喪事變故，由於「吉凶不相干」，將對原有禮儀產生一定程度的影響。《禮記·曾子問》說：

曾子問曰：「將冠子，冠者至，揖讓而入。聞齊衰、大功之喪，如之何？」
孔子曰：「內喪則廢。外喪則冠而不醴，徹饌而埽，即位而哭。如冠者未至，則廢。如將冠子而未及期日，而有齊衰、大功、小功之喪，則因喪服而冠。」(《禮記》，卷 18，頁 362)

當冠禮和喪禮發生衝突時，基於人道立場，以喪禮為先。曾子論述假若行禮當日，賓及贊者入門，三加禮即將開始，卻遇齊衰、大功之喪，該如何處理？換言之，據上述流程，已至第(2)階段。孔子根據得知的時間點，說：第一，迎賓後得知，則需視亡者的親疏關係，決定禮儀的程序：若為同門內喪的齊衰、大功，則廢止冠禮。若為異門外喪的齊衰、大功，則行三加，而不行醴冠子之事，即至流程的第(3)階段結束。第二，若冠禮當日得知，而賓及贊者未至，即流程的第(1)階段，則不論內、外喪，皆廢禮。第三，若在冠禮日期之前，得知有齊衰或大功或小功，則以喪服完成冠禮。¹⁸¹

總之，在冠禮之前得知，改變整套禮儀，如〈雜記下〉說：「以喪冠者，雖三年之喪可也。既冠於次，入哭、踊，三者三，乃出」¹⁸²，在喪次加冠後，入殯宮，行哭、踊禮後，出。地點、儀節流程皆有所不同。在冠禮當日得知，則廢禮

¹⁷⁹ 章景明：〈祭、喪之禮吉凶觀念之分別〉，李曰剛等著：《三《禮》論文集》，頁 173。

¹⁸⁰ 《禮記·雜記下》，卷 43，頁 748。

¹⁸¹ 《禮記·雜記下》鄭注：「始遭喪，以其冠月，則喪服因冠矣。非其冠月，待變除卒哭而冠。」(卷 42，頁 743) 喪在冠前，同一個月內，則以喪服完成冠禮。若遭喪先於冠禮一個月，則依變除受服之節，行冠禮。

¹⁸² 《禮記·雜記》，卷 42，頁 743。

或縮短禮儀流程。若是廢禮，由於童子不能備成人的喪服之禮，此時當改著喪冠、喪服，以表徵成人身分，並向喪家示意。



常例：昏禮，請期而後親迎。

特例：請期畢，親迎前，有父母之喪，易禮而行。

士昏禮六禮的流程為：

(1) 納采→(2) 問名→(3) 納吉→(4) 納徵→(5) 請期→(6) 親迎。昏禮之始，為男方遣使至女方家，傳達結為二姓之好的期望。當女父應允後，使者問名，以歸卜於宗廟。若卜吉，復遣使者「納幣以成昏禮」，至此男女雙方皆確定昏禮之事。納徵後，「請期」，向女方請示親迎的日期。請期之辭說：

惟是三族之不虞，使某也請吉日。(《儀禮·士昏禮·記》，卷 6，頁 63)

鄭注：

三族，謂父昆弟、己昆弟、子昆弟。虞，度也，不億度，謂卒有死喪。此三族者，己及子皆為服期，期服則踰年，欲及今之吉也，〈雜記〉曰：「大功之末，可以冠子、嫁子。」(《儀禮·士昏禮·記》，鄭注，卷 6，頁 63) 由於「吉凶不相干」，昏禮屬吉，男方無期親以上的喪服，方能行禮；據〈雜記〉「嫁子」一詞，則女方亦同。因此，請期之禮，不僅確定親迎日期，亦徵詢女方當時是否有期親之喪。¹⁸³

然而，從「請期」至「親迎」，所需日數不等。據《詩·邶風·匏有苦葉》，鄭玄箋說：「歸妻，使之來歸於己，謂請期也。冰未散，正月中以前也。二月可以昏矣。」正月中旬以前請期，二月親迎「可以昏矣」，則請期和親迎，相隔至少半個月。¹⁸⁴若期間發生喪事，將改變原有的禮儀過程。¹⁸⁵《禮記·曾子問》載曾子指出納徵與請期禮畢、親迎之前，遇「女之父母死」當如何處理？孔子除了說明「使人慰問」的禮儀外，又以「壻之父母死」為例，闡述昏禮與喪禮產生衝突的處理辦法：

壻已葬，壻之伯父致命女氏曰：「某之子有父母之喪，不得嗣為兄弟，使某致命。」女氏許諾而弗敢嫁，禮也。壻免喪，女之父母使人請，壻弗取，而后嫁之，禮也。女之父母死，壻亦如之。(《禮記》，卷 18，頁 364-365)

¹⁸³ 關於「三族之不虞」的三族，《五經異義》認為兼主外親，即當包含男父之姻親（壻之母黨）。鄭玄則以為三族專指祖、父、子三者的昆弟。按：若以昏禮為合兩姓之好，繼承祖先大統之事，應專主於父族，不當含攝異姓（母黨）之事，則鄭玄之說長於《五經異義》。然而，鄭玄認為「婦人歸宗，女子雖適人，字猶係姓，明不與父兄為異族，其子則然」，外孫與外祖父、舅父為異姓、異族，既為異姓，則「異姓其服，皆緦麻」。鄭玄認為異姓服「緦」，係來自〈喪服·傳〉：「外親之服，皆緦也。」然而，《儀禮·喪服》明文指出外祖父母、「從母」的姨母，以其有祖、母之名，故加尊為小功；為舅則服緦麻。因此，鄭玄之說雖長於《五經異義》，但在論證上略顯不足。（《儀禮·喪服》，卷 33，頁 386、390）

¹⁸⁴ 《詩·邶風·匏有苦葉》，鄭玄箋，卷 2-2，頁 89。

¹⁸⁵ 清人朱軾即以昏禮過程中遭逢喪事為「變禮」，見氏著：〈變禮〉，《朱文端公文集》，收入《清代詩文集彙編》（上海：上海古籍出版社，2010 年初版，據清同治朱氏刻本影印），第 214 冊，頁 526。

壻之伯父使人向女方家說明因服喪之故，昏禮延期。女方應允，則待壻除喪，遣人請昏。若壻不娶，則女方父母改嫁其女。「女之父母死，壻亦如之」，故請期禮畢到親迎之前，若男女某方遭父母喪，則延後親迎的日期，或取消婚事（廢禮）。

〈曾子問〉並記載若親迎的路途中，壻的父母過世的處理辦法：

女改服，布深哀，縞總，以趨喪。女在塗，而女之父母死，則女反。（《禮記》，卷 18，頁 365）

這段話分述兩種不同情形：其一，若親迎途中，壻的父母過世，女子得以「婦」的身分進門，為之服喪。女子為舅姑服喪後，是否重新舉行夫婦同牢、饋食舅姑及饗送婚者之禮？〈曾子問〉載孔子說：

祭，過時不祭，禮也。又何反於初？（《禮記》，卷 18，頁 365）

該當行禮的時節已過，不應重新舉行。若女之父母亡，由於未至男家「成禮」，故以「女」的身分返家服喪。¹⁸⁶其二，若女子為己之父母返家服喪，則將回復到上文所引《禮記·曾子問》的流程：壻或待喪畢而娶，或立即中止昏事，或喪事畢而中止昏禮。

常例：君使大夫出聘，始於受命，終於復命。

特例：大夫出聘，遇喪事。

據《儀禮·聘禮》，出使過程中，若遇喪事，將改易原有儀節，故為「非常之事」、「變禮之事」¹⁸⁷。賈公彥說：

或遭主國君喪，或聘君薨於後，或使者與介身卒。（《儀禮》，賈疏，卷 23，頁 276）

〈聘禮〉中，最重要的行禮者有三：一、發動聘禮的聘君。二、代替聘君行禮的使者（聘賓）與介。三、受聘問的主國之君。若三者其中之一死亡，或主國夫人、世子薨，主國之君成為喪主，將使聘禮或缺少行禮者、受禮者，或失去代為執行者，從而影響其禮文。至於聘賓的私喪，「哭于館，衰而居，不饗食。歸，使眾介先，衰而從之。」賈疏：

使者有父母之喪，行變禮之事。（《儀禮》，賈公彥疏，卷 23，頁 278）

使者受命出聘，而有父母之喪，相對於一般的聘禮，使者平日著喪服而居，不受饗食之禮，「禮，吉時，道路深衣」¹⁸⁸，歸途不著深衣改著喪服，從於眾介之後。臣子不敢干國君之吉禮，故聘賓雖有私喪，但對聘禮流程的整體影響較小。故下文以主國之君、聘君、賓介為例，說明聘禮過程中遇喪事，對禮儀進程的影響。

1·聘賓入境，主國之君或夫人或世子喪

若聘賓已入境，卻遇主國之君喪，禮儀的改變如下：首先，「不郊勞」。郊勞

¹⁸⁶ 《公羊傳》隱公二年載：「女在其國稱女，在塗稱婦，入國稱夫人。」（卷 2，頁 25）因所在地點不同，對於身分有不同的認定。

¹⁸⁷ 《儀禮·聘禮》，賈疏，卷 23，頁 276。

¹⁸⁸ 《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 23，頁 278。

時，使者自稱奉君命來慰勞聘賓。若主國之君喪，而世子又未即位，此時「無使之者」，¹⁸⁹，無法稱述主人之命，故不行此禮。如《春秋》文公八年，天子崩，毛伯至魯國求金，《公羊傳》載：「何以不稱使？當喪未君也。」¹⁹⁰其次，致命於殯宮，且「不筵几」。聘禮本行於祖廟舉行，為使祖靈見證此禮，故設几、筵讓祖靈憑依。主國之君喪，聘賓改在殯宮（廟）致命。此時未下葬，不忍以鬼神視之，故不設筵几於柩前。其三，不禮賓。〈聘禮〉聘享後，主國之君親自以醴酒禮賓，表慰勞之意。國君薨，子未為君，有嗣子在，大夫亦不得攝事，故取消此禮。其四，主人行饗、餼、饗、食之禮，而聘賓只受饗餼禮。饗、食為主國之君表示歡迎、禮遇之意，如今國君亡故，無主而廢。饗餼有牲、米禾、芻薪等，為日常生活所必需，故受。其五，「不賄、不禮玉、不贈」。賄與禮玉，是主國之君用以回報聘君之物，「今主君薨，難乎其為辭，故闕之」；遭喪時，不行私覲禮，亦無回贈使者之物，故「不贈」。¹⁹¹

若主國夫人、世子薨，主國之君成為喪主。因「吉凶不相接」的緣故，主國之君不與聘賓行禮，而使本國大夫在廟外接受聘賓所帶來的君令，其他如主國之君喪。

2·聘賓入境，己國之君喪

若聘賓已入境，而己國之君喪，禮儀流程上的變化為：一，聘賓受日常所需的饗餼，及米穀之類的稍，而婉拒饗、食禮。二，當正式的訃聞抵達主國時，聘賓受主國之君小禮得著凶服，「若行聘享大事，則吉服」。¹⁹²三，返國復命，升自西階，不升堂。四，復命畢，行奔喪之禮。《儀禮·聘禮》載出聘後，本國君喪，使者返國復命之禮：

復命如聘，子、臣皆哭。與介入，北鄉哭，出，袒，括髮，入門右，即位踊。（《儀禮》，卷 23，頁 277）

使者復命、哭畢，出廟袒、括髮，復行門右入廟，即位踊。《左傳》載公孫歸父故事，適可與此相印證。魯國東門遂（襄仲）在魯文公死後，殺文公正妻之子的惡、視，擁立妾敬嬴所生的宣公，並殺害反對者叔仲（惠伯）。東門遂死後，其子公孫歸父（子家），得寵於宣公，出使晉國，欲藉晉國之力削弱三桓的力量。此時宣公薨，三桓提出東門遂「殺適立庶」之罪，逐東門氏。於是出使在外的公孫歸父：

壇帷，復命於介。既復命，袒、括髮，即位哭，三踊而出。遂奔齊。書曰：「歸父還自晉」，善之也。（《左傳》宣公十八年，卷 24，頁 413-414）

因東門氏被逐，公孫歸父無家可歸，不欲反國，故使介代已復命於國君之殯。公

¹⁸⁹ 清·胡培翬：《儀禮正義·聘禮》，第 2 冊，卷 18，頁 1118。

¹⁹⁰ 《公羊傳》隱公三年，卷 2，頁 28。

¹⁹¹ 元·敖繼公：《儀禮集說·聘禮》，《通志堂經解》，第 33 冊，卷 8，頁 19225。

¹⁹² 《禮記·雜記下》，孔穎達正義，卷 43，頁 748。

孫歸父將復命之語告於介後，行臣子奔喪禮的「袒、括髮，即位哭，三踊」。以其行禮得宜，故公孫歸父雖未返魯，《春秋》猶言「歸父還自晉」，表示稱許。

3·聘賓入境而死

以聘禮的過程來看，「聘賓出國完成使命，返國」為常事，若聘賓於出使途中亡故，屬於意外情形。《禮記·曾子問》也說國君出境，有喪備，則人臣出境亦可能預慮喪事，防患未然。¹⁹³若賓死於途中，則當視其地點，決定是否繼續出聘的任務。「賓入竟而死，遂也」，聘賓若死於主國境內，將由介代為完成使命。¹⁹⁴若未入境，則返國。¹⁹⁵整理如下：

聘賓亡於主國境外→返國

聘賓亡於主國境內→上介代行使命

若聘賓入境而死，主國之君為之準備始死至殯時的用具，對於禮儀流程的影響為：一，聘禮由介代為完成。二，新增主國之君來弔的儀節。三，不受饗食之禮。四，介返國復命後，聘國之君弔聘賓。又，《禮記·曾子問》載：

曾子問：「為君使而卒於舍，禮曰：『公館復，私館不復。』凡所使之國，有司所授舍，則公館已。何謂私館不復也？」孔子曰：「善乎，問之也！自卿大夫之家曰私館，公館與公所為曰公館。公館復，此之謂也。」（《禮記》，卷 19，頁 384）

「公館」為官方提供的官舍，或國君命使者所居之處，如《儀禮·聘禮》卿居大夫之廟、大夫居士之廟。公館，既為官方專為使者提供的住處，使者得在此行主人之禮。那麼，當使者不幸亡故時，可於此行招魂之禮。若是「私相停舍」¹⁹⁶的私館，如上述孔子所說的「卿大夫之家」，本質上，聘賓未獲境內之主的國君授權居住，仍為賓客，故不宜行招魂之禮。

《左傳》哀公十五年，楚伐吳，陳閔公派公孫貞子弔之。但公孫貞子卻「及良而卒」，良地在吳國境內，陳人欲以尸柩而入，吳國派大宰嚭以水潦辭之。陳國的上介芋尹蓋嚴詞以對，認為尸不入吳門，陳君之命委草莽，且斥吳失禮，說：

且臣聞之曰：「事死如事生，禮也。」於是乎有朝聘而終、以尸將事之禮。又有朝聘而遭喪之禮。若不以尸將命，是遭喪而還也，無乃不可乎！以禮防民，猶或踰之。今大夫曰：「死而棄之」，是棄禮也，其何以為諸侯主？

¹⁹³ 《禮記·曾子問》，卷 19，頁 378。《左傳》文公六年，季文子將出聘於晉，「使求遭喪之禮以行」。杜預認為季文子當是聽聞晉襄公重病之故，而劉炫認為：「聘使之法，自須造遭喪之禮而行，防其未然也，非是聞晉侯有疾。」（《左傳》文公六年，孔穎達正義引，卷 19 上，頁 315）按：據《左傳》載季文子又說：「求而無之，實難。」而《儀禮·聘禮》載聘賓入境而亡，由主國之君準備始死至殯的用具，當以杜預之說較近。

¹⁹⁴ 《儀禮·聘禮》，卷 24，頁 282。

¹⁹⁵ 《儀禮·聘禮》，賈疏，卷 24，頁 282。

¹⁹⁶ 《禮記·曾子問》，孔穎達正義，卷 19，頁 384。

先民有言曰：「無穢虐士。」備使奉尸將命，苟我寡君之命達于君所，雖隕于深淵，則天命也，非君與涉人之過也。《左傳》，卷 59，頁 1034-1035）從「有朝聘而終、以尸將事之禮」一句看來，當時對這種突發狀況，是有固定禮數的。據〈聘禮〉以聘賓亡故的地點衡量，失禮的是吳國，因此在陳國上介一番據「禮」力爭後，使團得以進入吳國。

相較之下，主國之君及其夫人、世子薨，儀節的改變最鉅。次為賓介，次為聘國之君亡故。可知聘賓所在地點與受禮者狀況，對儀節流程的決定性較高，此與聘賓入他國之境，需以他國情形為主有關。相較之下，聘國之君亡故，對於儀節的影響較小，或因聘賓已入他國之境，又身負國君生前所託，故不敢變君命之故。

進一步比較其他禮儀面對喪禮的情形，冠、昏、祭禮中，發生吉、凶衝突時，若為門內之喪，則廢禮；若為外喪，則改變部分儀節。可知「吉凶不相干」的原則下，以「凶」事作為優先考量，而調整吉禮。調整的幅度，視親疏遠近關係而定。但「聘禮」若遇喪，則有所不同：未入境則中止禮儀；已入境，則因應喪事改變部分禮儀，並完成聘問。因此「吉凶不相干」的原則，在聘禮是有所折衷的。

常例：婦人無外事。

特例：三年之喪，婦人越境而弔。

《禮記·內則》說：「為宮室，辨內外」，內、外之別，溯源於宮室的空間概念，其社會意義是從居住習慣衍生而來。¹⁹⁷所謂「婦人無外事」，係指禮儀活動時，相對於男子，婦人的活動範圍處於宮室內部、深處。¹⁹⁸茲舉三例說明：

第一，〈士昏禮〉載「姑饗婦人送者」，鄭玄說「凡饗，速之。」賈公彥認為舅饗男子，主人親自前往邀請；若姑饗婦人送者，則否，「以其婦人迎客，不出門，當別遣人速之。」¹⁹⁹此以宮室大門作為內外之別。至於婦人行饗禮時：

凡婦人相饗，無降。《儀禮·士昏禮·記》，卷 6，頁 62）

婦人行饗禮不降堂，此即「婦人有事不下堂」²⁰⁰。為因應此禮儀規則，故設北洗、筐於堂上。相對於男子行禮，於堂下當東榮設洗為「外」，婦人之禮於堂上房內設北洗則為「內」。

¹⁹⁷ 杜正勝：〈宮室、禮制與倫理〉，《古代社會與國家》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2005 年 12 月初版三刷），頁 772-773。

¹⁹⁸ 古代宮室格局「深遠」、對稱的特質，詳參杜正勝：〈宮室、禮制與倫理〉，《古代社會與國家》，頁 748-775。按：杜氏指出「婦人無外事」，在廟以「序」，在寢以門限為分，確有其文獻、文物依據，同時對於理解、思考內外之別，非常具有啟發性。然而，古書中亦不乏婦人在序外、寢門外之禮，如〈士冠禮〉冠子見母於闔門；昏禮時「禮，送女，父不下堂，母不出祭門，諸母兄弟不出闔門」；殯尸之禮，主婦獻尸於堂上，已出「序」的界限。因此，「內外」之別，亦因禮儀性質而異，甚有破例者。是以，本文將「婦人無外事」，以「男女有別」的概念為基礎，指相對於男子而言，婦人多處內，而「內」的實質意涵則視禮儀作較為靈活的詮釋。

¹⁹⁹ 《儀禮·士昏禮》，賈疏，卷 5，頁 55。

²⁰⁰ 《儀禮·士昏禮》，賈疏，卷 6，頁 62。

第二，處喪時，士之主人與婦人之位：

凡主人之位：小斂前在尸東；小斂後，在阼階下，謂之內位；既殯在門外，謂之外位。

凡婦人之位：小斂前，在尸西；小斂後至既殯，皆在阼階上；柩將行，始降在階間。²⁰¹

所謂主人門外位，為行事準備之位。真正進行禮儀時，主人仍立於阼階下的門內位。小斂後，主婦位於堂上，相對於主人的堂下位，亦屬於宮室之「內」。
〈士虞禮〉餞尸時，婦人出廟門，立於門東，「即位于主人之北」²⁰²，亦相對主人而居於「內」。楊復說：

始死，哭位辨室中、戶外、堂下之位，……蓋非特男女、內外、親疏、上下之分不可以不正，此亦治喪馭繁、處變之大法也。²⁰³

令人悲傷的喪禮，所有親屬齊聚一堂，若不因其名分而正其位，無異是平添爭端。

第三，祭祀時，相對於主人降堂迎尸，主婦多於堂上房內待事。主人得升降堂向賓黨、眾兄弟等獻酒，卻獻內賓於房中。主婦與宗婦等燕飲時，皆在房內。²⁰⁴主人降堂送尸，亦未見主婦。因此夫婦雖然共同完成祭祀，但從男女有別之位，仍可概見祭祀以男性為主，顯示宗子傳承的重要性。綜言之，相較於男子的行禮空間，女子處於「內」。《易·彖辭》說：「家人，女正位乎內，男位乎外，男女正，天地之大義也。」男女各司其職，協力維持家庭事務的運作與和諧。

《禮記·雜記》：

婦人非三年之喪，不踰封而弔。（《禮記》，卷 43，頁 750）

婦人無外事，但遭父母三年之喪，則可越境奔喪，以盡孝心、報其恩惠。若為諸侯夫人，諸侯與之俱往，夫人入廟自闔門，升「自東面之階」²⁰⁵，哭而盡哀。可知喪禮，使婦人突破日常禮儀的界限。

四、因出行征伐而異

近年出土的秦簡記載關於出行的禮俗，包含時日禁忌、方位信仰、出行儀式、禍祟防衛、行神崇拜等，內容相當豐富。²⁰⁶可知古人看重出行之事。出行的原因甚多，基於《儀禮》的內容與《左傳》「國之大事，在祀與戎」，本文以朝聘、征

²⁰¹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·變例》，卷 8，頁 417-422。

²⁰² 《儀禮·士虞禮》，鄭注，卷 43，頁 510。

²⁰³ 宋·楊復：《儀禮圖》，《景印文淵閣四庫全書》，第 104 冊，卷 12，頁 210。

²⁰⁴ 《儀禮·特牲饋食禮》，鄭注，卷 46，頁 545。

²⁰⁵ 《禮記·奔喪》，孔穎達正義，卷 56，頁 942。

²⁰⁶ 詳參劉增貴師：〈秦簡《日書》中的出行禮俗與信仰〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 72 本第 3 分（2001 年 9 月），頁 503-541。

伐為討論對象。

常例：廟祭以時。

特例：出行、反國，告廟。

各階級廟祭，在固定的時間舉行，如《國語·楚語》載大夫行四時之祭、歲祭，諸侯則月祭、時祭、歲祭。當大夫或諸侯出行時，猶如父母在世，「為人子者，出必告，反必面」²⁰⁷，行告廟之禮。〈聘禮〉記載卿出行前的告廟之禮，說：

賓朝服釋幣于禰。有司筵几于室中。祝先入，主人從入。主人在右，再拜，祝告，又再拜。釋幣，制玄纁束，奠于几下，出。主人立于戶東，祝立于牖西。又入，取幣，降，卷幣實于筭，埋于西階東。（《儀禮》，卷 19，頁 227-228）

相較於卿廟祭的〈少牢饋食禮〉，此出行前告廟，有三點不同：其一，因出聘者由國君決定，故聘賓告廟的時間不固定。其二，告廟不事尸，故無相關的饗食、醕酒等儀節。其三，以制幣為禮，而無牲體之類。

大夫返國後，奠告祖先之禮為：

乃至于禰，筵几于室，薦脯醢，觴酒陳，席于阼，薦脯醢。三獻，一人舉爵，獻從者，行酬乃出。（《儀禮·聘禮》，卷 23，頁 275-276）

在室中薦脯醢、設酒告祭祖先，同於廟祭，然「無牲牢，進脯醢而已，以告祭，非常故也」²⁰⁸。相較於〈少牢饋食禮〉在室飲酒，此於堂上阼階行飲酒禮，酢主人，此其異一也。祭禮三獻，分別由主人、主婦、賓長；此為主人、室老、士，為其異二也。大夫祭禮三獻後，主人獻眾賓與眾兄弟等人，此則獻從者，為其異三也。大夫祭禮飲酒程序為三獻、主人獻眾賓與眾兄弟等人、旅酬、無算爵，此則至旅酬即止，為其異四也。

諸侯出境，亦告於宗廟，²⁰⁹如《禮記·曾子問》說：

孔子曰：「諸侯適天子，必告于祖，奠于禰。冕而出視朝，命祝史告於社稷、宗廟、山川，乃命國家五官而後行，道而出。告者，五日而徧，過是，非禮也。凡告，用牲幣。反，亦如之。諸侯相見，必告于禰，朝服而出視朝。命祝史告于五廟所過山川。亦命國家五官，道而出。反，必親告于祖禰。乃命祝史告至于前所告者，而后聽朝而入。」（《禮記》，卷 18，頁 360）

「用牲幣」的牲，鄭玄以為「制」字之誤。綜言之，諸侯出行，亦告廟以制幣，所告者，除宗廟之外，還包含社稷、山川，故行禮長達五日。《左傳》桓公二年，從唐返回國，「告于廟」：

²⁰⁷ 《禮記·曲禮》，卷 1，頁 19。

²⁰⁸ 《儀禮·聘禮》，賈疏，卷 23，頁 275。

²⁰⁹ 漢·穎容：《春秋釋例》，《漢魏遺書鈔》，頁 2 上。按：因征伐而告廟，詳參林素英師：《古代祭禮中之政教觀》，頁 180-182。

凡公行，告於宗廟；反行，飲至，舍爵，策勳焉，禮也。（《左傳》，桓公二年，卷 5，頁 96）

據《儀禮》、《禮記》的記載，則魯桓公出行、返國皆祭告宗廟，而「飲至、舍爵」為告祭後，國君與群臣飲酒，相當於大夫「獻從者」；「策勳」則記載臣子功勞。又，桓公十六年：「公至自伐鄭，以飲至之禮也。」²¹⁰則為戰爭反國告廟的飲酒禮。

常例：七十致事，不入朝。

特例：若有大故，而入。

《禮記·祭義》說：

七十者，不有大故，不入朝。若有大故而入，君必與之揖讓而后及爵者。

（《禮記》，卷 48，頁 825）

致仕在家者，不在其位，不入朝言事。若國家發生兵寇等重大事件²¹¹，欲請教老成人，則請其入朝，而國君必先和老成人行揖讓之禮，後向其他大夫、士等有爵者行禮。

常例：諸侯以時見天子。

特例：天子將有征討，諸侯朝天子。

依《禮記·王制》²¹²，諸侯之於天子，每年使大夫行一次小聘，三年使卿朝天子為大聘，每五年諸侯親自朝見天子一次。若依《周禮》，則王畿外五百里內的侯服，每年朝見一次；侯服外五百里的甸服，每二年一次；男、采、衛、要等，各以次類推；九州之外的蕃國，於嗣王即位時，始朝天子。²¹³制度雖異，然皆有固定朝見天子的「常朝」。

天子征伐前，行時會之禮，此時諸侯見天子，非為常朝。²¹⁴清人金鶚整合經典所見的天子會同禮說：

會同之禮有四：一是王將有征討，會一方之諸侯，《周官·大宗伯》云「時見曰會。」……一是王不巡守，四方諸侯皆會京師，〈大宗伯〉云「殷見曰同」。……此二者，皆行於境內者也。一是王巡守，諸侯會于方岳，《尚書·周官》篇所謂「王乃時巡，諸侯各朝于方岳」也。……一是王不巡守而殷國，諸侯畢會于近畿，若周宣王會諸侯于東都，《詩》言「會同有繹」是也。二者皆行於境外者也。時見，時巡所會，皆止一方，諸侯是會同之

²¹⁰ 《左傳》桓公十六年，卷 7，頁 128。按：關於《春秋》三《傳》中「公至」的討論，可參宋鼎宗：《春秋左氏傳 賓禮嘉禮考》（臺北：花木蘭文化出版社，2009 年 3 月），頁 124-133。

²¹¹ 清·孫希旦：《禮記集解·祭義》，下冊，卷 46，頁 1233。

²¹² 《禮記·王制》，鄭注、孔穎達正義，卷 12，頁 235。

²¹³ 《周禮·秋官·大行人》，卷 37，頁 564-565。

²¹⁴ 《禮記·王制》，孔穎達正義，卷 12，頁 235。

小者也。殷見，殷國所會則四方、六服諸侯畢至，故曰殷，是會同之大者也。²¹⁵

是則，按照發生原因、行禮地點，將「時見曰會、殷見曰同」併為「會同」之禮，並細分為四種情形。孫詒讓承其說，進一步指出：

會同禮蓋有常、變不同，鄭、賈所釋並據常典言之，故壇宮受玉，不出郊甸。若其變禮，則多與巡守並行，或在方岳，或在東都，如周公朝諸侯於東都之明堂，宣王亦有東都之會，《詩·小雅·車攻》云：「會同有繹」是也。其殷國，則又或在侯國，道里遠近，不可豫定，故六軍群子從行，而委積館舍之煩，亦與大師無異。²¹⁶

依固定、變動的概念，認為會同有常、變的不同。孫氏似以「不出郊甸」作為區分常變的標準：「常」指不出郊甸者。「變」者多與巡守並行，包含：一，王巡守而會諸侯於方岳，此不在郊甸之內。二，王不巡守，會諸侯於東都或殷國，或侯國，亦不在王畿附近的郊甸內。於是，相對於朝覲宗遇，會同為非常；而諸侯見天子的會同之禮又因其事件性質、地點，復別為常、變（此待下文進一步討論）。

217

五、因事物輕重而異

在不影響或改變現實身分的前提下，禮儀制度可作一定程度的上下推移。如諸侯在一定範圍內可合禮地使用天子禮，如《國語》說：

天子舉以大牢，祀以會；諸侯舉以特牛，祀以太牢。卿舉以少牢，祀以特牛；大夫舉以特牲，祀以少牢；士食魚炙，祀以特牲。²¹⁸

在祭祀場合中，各階層都可使用上一層級的禮。雖然禮文可在相當程度作上下推移，但這推移似乎不是同步進行。在同類的禮儀活動中，不同身分階層的禮文或有重疊之處，如廟祭時，士用三獻之禮，大夫亦用三獻。而且這類因輕重而異的禮例也包含價值的體現，如《左傳》僖公四年載：

許穆公卒于師，葬之以侯禮也。凡諸侯薨于朝會加一等，死王師加二等。

於是，有以衰斂。（《左傳》僖公四年，卷 12，頁 203）

許穆公為朝見天子而亡，忠心可嘉，故加禮一等；勤於天子征伐之事，則加禮二等。此皆為嘉勉其忠心而改變原有的禮制。下文試舉數例，說明古人依事物輕重而變禮的情形。

（一）因重而改禮

²¹⁵ 清·金鶚：《求古錄禮說·會同考》，收入《續清經解三禮類彙編（一）》，卷 675，頁 182。

²¹⁶ 清·孫詒讓：《周禮正義·春官·大宗伯》，第 5 冊，卷 34，頁 1349-1350。

²¹⁷ 關於諸侯之間、大夫與諸侯、大夫之間，及貴族異性的會禮，可參宋鼎宗：《春秋左氏傳》賓禮嘉禮考》，頁 70-93。

²¹⁸ 舊題周左丘明著：《國語·楚語下》，卷 18，頁 564-565。



常例：各階級依禮儀場合而著服。

特例：士昏禮一時之極，攝盛服。

依《禮經釋例》的整理，士階級行禮多著玄端、朝服。²¹⁹然而，昏禮為人生大事，故服飾與一般行禮不同。茲分別敘述壻、新婦之服。

1·士著爵弁服

《儀禮·士昏禮》記載壻「爵弁，纁裳」前往親迎。²²⁰《禮記·雜記》：「士弁而親迎，然則士弁而祭於己可也？」鄭注：「緣類欲許之也。親迎，雖亦己之事，攝盛服爾，非常也。」孔疏：

以祭、親迎，事類相似，親迎既弁，故自祭欲許其著弁，其理不可，故鄭云：「親迎，雖亦己之事，攝盛服爾，非常著之服」。所以親迎攝盛服者，以親迎配偶，一時之極，故許其攝盛服。祭祀，常所供養，故須依其班序。

（《禮記》，孔疏，卷 41，頁 724）

親迎配偶，為人生大事，故於服飾攝盛。祭祀是日常供養先人之禮，則當依照階級行禮。換言之，禮儀輕重反映在服飾攝盛上。

2·士妻著施衽之衣

〈士昏禮〉親迎「女次，純衣，纁衽，立于房中，南面。」鄭注：

凡婦人，不常施衽之衣，盛昏禮為此服。〈喪大記〉曰：「復衣不以衽」，明非常。（《儀禮·士昏禮》，鄭注，卷 5，頁 49）

鄭玄引〈喪大記〉為據，說明招魂時用死者平日之服，「復衣不以衽」，表示士妻平日之服，衣緣無飾。對照日常服飾，昏禮為盛事，著纁邊之純衣²²¹，屬於特殊之事。

常例：士用一鼎或三鼎，以物為旗。

特例：士喪禮，大遣奠五鼎、朝祖載旗。

《儀禮·既夕禮》葬日陳大遣奠，「陳鼎五」，鄭注：

鼎五，羊、豕、魚、腊、鮮獸各一鼎也。士禮，特牲三鼎，盛葬奠，加一等用少牢也。（《儀禮》，鄭注，卷 39，頁 463）

士制用特牲三鼎，大遣奠用大夫禮的羊牲、五鼎，屬於攝盛。又，〈既夕禮·記〉二廟之士，朝祖廟時，薦乘車，「載旗，載皮弁服」，鄭注：

通帛為旌，孤卿之所建，亦攝焉。（《儀禮》，鄭注，卷 41，頁 485）

據《周禮·春官·司常》：「孤卿建旗，大夫士建物」，此言「載旗」，故為攝孤卿

²¹⁹ 清·凌廷堪：《禮經釋例·器服之例下》，卷 12，頁 602、605、606、608、615。

²²⁰ 《儀禮·士昏禮》，卷 4，頁 43。

²²¹ 鄭玄認為衽為以纁緣其衣，「象陰氣上升也」。敖繼公則駁之，衽當為裳連于衣而異其色之稱。清人黃以周認為敖繼公所言則是婦人衣裳有別，然而婦人服本不殊衣裳，豈有嫁時反其制，當從鄭注。參黃以周：《禮書通故·衣服通故第三》，頁 182。

之制。此條亦可列入「因喪事而異」，但因鼎制、旗制等出現在喪禮中某個特定階段，並非喪禮過程皆如此。而且上述儀節多有加榮之意，亦與「因喪事而異」表達吉凶有別的概念不同，故於此部分討論。



常例：飲酒禮，尊者酌堂上之尊，卑者酌堂下之尊。

特例：唯論學於郊，郊人取於上尊。

《禮記·文王世子》載天子論說於郊學，取賢才。若其中有無道德、解世事、言語等才能，卻有小小技術者，仍可進於眾學者，稱為「郊人」。當天子在虞庠的成均飲酒時，恩德被及於郊人，郊人得「取爵於上尊」，相互旅酬。孔穎達說：

凡飲酒之禮，尊者酌於堂上之尊，卑者酌於堂下之尊。故〈特牲禮〉主人獻賓及獻眾賓及長兄弟等，及次賓及次兄弟等，皆酌於堂下之尊以相旅是也。今郊人雖賤，亦得酌於堂上尊，故云「取爵於上尊」。（《禮記》，孔穎達正義，卷 20，頁 396）

飲酒禮之例，酌酒於堂上或堂下之尊，是身分尊卑的表徵，如〈特牲饋食禮〉。孔氏由士禮以推及於天子，解釋郊人取於「上尊」，實為優禮之。

（二）因輕而改禮

常例：禮，尊者加惠，明日往拜謝之。

特例：唯稍不拜。

當尊者特地為卑者行饗禮，或食、燕禮等²²²，乃至賜予食品、侑幣、衣物、車馬等。隔天，卑者應前往拜謝。儀節主要為：若受贈之物為車馬、衣物則乘之、服之，²²³前往尊者宅邸大門外或國君外朝²²⁴求見，欲表謝意。主人辭不見，卑者遂於大門外再拜。「凡尊卑不敵，則不答拜賜之禮」，²²⁵主人尊於賓，不答拜賜之禮；但若主人以敵體之禮相待，則於卑者返家後，親至卑者門外「拜辱」，禮儀和拜謝禮同。²²⁶賓主敵體的拜謝、拜辱之禮，亦未相見。

據目前所見資料，有二點需加以討論：

第一，〈公食大夫禮〉賓受國君饋贈，明日皆拜賜於朝。那麼，大夫相食之禮，賓是否拜賜？據清人的觀點，大夫不能親食時，公遣人致以侑幣，侑幣為公家給付，故賓受幣如對主君，必行再拜稽首禮。²²⁷參照此說，侑幣為官幣，代表

²²² 清·胡培翬：《儀禮正義·聘禮》，第 2 冊，卷 17，頁 1090。

²²³ 《禮記·玉藻》：「君賜車馬，乘以拜賜；衣服，服以拜賜。」（卷 30，頁 566）

²²⁴ 宋人李如圭根據〈鄉射禮〉認為聘賓拜饗饋「於朝」，亦於大門外；而經文卻言「朝」，可見「諸侯外朝在大門外明矣」。見氏著：《儀禮釋宮》，頁 13 上-下。

²²⁵ 元·敖繼公：《儀禮集說》，《通志堂經解》，第 33 冊，卷 4，頁 18980。

²²⁶ 元·敖繼公：「拜賜之禮，賓至於門外，賓者出請入告，主人辭不見，賓乃拜。主人拜辱亦如之。」見氏著：《儀禮集說》，《通志堂經解》，第 33 冊，卷 5，頁 19017。

²²⁷ 清·方苞：「受侑幣，再拜稽首，主人送幣亦然」，「平敵而稽首，以主人稱君命以將幣也。〈聘禮〉賓雖私獻，猶遙稱君命以將之，況食他國之卿大夫，有不奉命而私有事者乎！惟稱君，

國君餽贈之物，而「大夫相食禮」章的經文說：「其他皆如公食大夫之禮」²²⁸，則賓亦應行明日拜賜之禮。

第二，〈士喪禮〉載主人成服後，出門拜謝國君命使來弔及眾賓。²²⁹參照《禮記·檀弓下》：

喪，公弔之，必有拜者，雖朋友、州里、舍人可也。（《禮記》，卷 9，頁 165）

拜謝國君來弔的儀節，大致是：朝奠禮畢，主人出門往拜；在國君的大門外行拜謝禮，而所拜者不見。²³⁰至於眾賓，吳紱認為「次第拜之，不定在一日」²³¹。然則，主人得數日於外，回拜答謝？因此朱軾提出經文言「及」字，表示因拜君命而出，「故拜及之，否則不拜」。²³²參照國君使人致贈死者衣物時，「唯君命出，升降自西階，遂拜賓」²³³因君命而及於賓客，則朱氏所言較為合理，也符合主人不欲久離父的情感。可見吉凶不同，而明日拜賜之禮一也。²³⁴《左傳》文公二年，秦國孟明視帥師伐晉，以報僖公三十三年之殽之役，結果秦師又敗績，晉人稱為「拜賜之師」²³⁵，對照《儀禮》經文，更見其嘲諷之意。

特例的部分，鄭注〈聘禮〉，指出「唯稍不拜」。²³⁶「稍」係米稟芻薪等，是各國東道主照顧往來使者日常生活所需，非隆重之禮故不拜。此外，《禮記·玉藻》說：「酒肉之賜，弗再拜。」受君賜酒肉，初至時拜受，但因酒肉「輕」，故「至明日則不重往拜也」。²³⁷

常例：食前，祭食先。

特例：唯水漿不祭，若祭為已僣卑。

見於《禮記·玉藻》。祭食先時，不用水漿。鄭玄說：

水漿，非盛饌也。已，猶大也。祭之，為大有所畏迫。臣於君則祭之。（《禮記·玉藻》，鄭注，卷 29，頁 550）

故受者如受主君之賜，而送者亦稽首也。」見氏著：《儀禮析疑》，《景印文淵閣四庫全書》，第 109 冊，卷 9，頁 145。王士禛：「侑幣乃公幣，非私幣也。故若不親食者，則公必作大夫朝服以侑幣致之。今此大夫親相食，則受侑幣，如對主君；送侑幣，如對聘君。二大夫皆奉命相將者也，則其相稽首也，為公也。」見氏著：《儀禮紉解》，《續修四庫全書》，第 88 冊，卷 9，頁 201。

²²⁸ 《儀禮·公食大夫禮》，卷 26，頁 314。

²²⁹ 《儀禮·士喪禮》，卷 37，頁 438。

²³⁰ 元·敖繼公：《儀禮集說》，《通志堂經解》，第 33 冊，卷 12，頁 19237。

²³¹ 吳紱語，見王士禛：《儀禮紉解》引，卷 12，頁 272-273。

²³² 清·朱軾：《儀禮節略》，《四庫全書存目叢書》，第 110 冊，卷 7，頁 641。

²³³ 《儀禮·喪服》，卷 35，頁 411。

²³⁴ 清·胡培翬：《儀禮正義·士喪禮》，第 3 冊，卷 28，頁 1792。

²³⁵ 《左傳》文公二年，卷 18，頁 301。

²³⁶ 《儀禮·聘禮》，鄭注，卷 24，頁 290。

²³⁷ 《禮記·玉藻》，鄭注、孔穎達正義，卷 30，頁 566。

水漿，「非盛饌」，故不祭。若祭水漿，則表示自己身分卑微，如《儀禮·公食大夫禮》載宰夫執觶漿飲以進於賓，「賓坐祭，遂飲」²³⁸，臣於君之食禮，祭水漿。

常例：知生者弔。所識者弔。

特例：死而不弔者三：畏、厭、溺。

依《禮記》，當親友遭遇喪事，命使或親自前往慰問。²³⁹如子夏喪其子，曾子往弔；²⁴⁰晉獻公之喪，秦穆公使人弔公子重耳。²⁴¹〈文王世子〉甚至指出同族之人「宜弔不弔」者，將受到有司責罰。²⁴²可知弔禮的普遍性。

弔問，出於溫暖的同情心，慰問生者，既與之同哀，又提醒對方保重身體。然而，弔問之禮有也特殊情形。〈檀弓〉載：

死而不弔者三：畏、厭、溺。（《禮記》，卷 6，頁 120）

畏而凶死者，鄭玄以孔子畏於匡為例，認為是「人或時以非罪攻己，不能有以說之死之者」。²⁴³清人孫希旦認為是遭受脅迫而「恐懼自裁者」²⁴⁴，孫詒讓則認為是「兵死者」²⁴⁵。「厭」則是行、止於危險之處；「溺」為淹死者。若死亡原因出於「畏、厭、溺」的橫死，以其「輕身忘孝也」²⁴⁶，輕身犯險、忘繼先人之重的嫌疑，故不前往弔問。²⁴⁷

第四節 常例與特例所顯示的意義

誠如第壹章所言，禮例是維繫群體生活秩序的規則，因而下文將先從維持秩序的角度，觀察常例與特例可能具有的意義。其次，重視秩序，反映人們普遍地追求安定的心態。形塑此種心態的生活背景為何，及其對常例與特例的分別有何影響，也是值得觀察的角度。

（一）從維持秩序的角度觀察常例與特例的意義

上文第一類「因倫理關係而定的常例與特例」，主要表達調節人際關係的制

²³⁸ 《儀禮·公食大夫禮》，卷 25，頁 306。

²³⁹ 《禮記·曲禮上》：「知生者，弔；知死者，傷。知生而不知死，弔而不傷；知死而不知生，傷而不弔。」（卷 3，頁 54）指遣使致辭，有弔辭、傷辭。《禮記·奔喪》：「所識者，弔」（卷 56，頁 945），則為親自前往弔唁。

²⁴⁰ 《禮記·檀弓上》，卷 7，頁 128-129。

²⁴¹ 《禮記·檀弓下》，卷 9，頁 166-167。

²⁴² 《禮記·文王世子》，卷 20，頁 401。

²⁴³ 《禮記·檀弓上》，鄭注，卷 6，頁 120。

²⁴⁴ 清·孫希旦：《禮記集解·檀弓》，上冊，卷 7，頁 182。

²⁴⁵ 清·孫詒讓：《周禮正義·春官·冢人》，第 6 冊，卷 41，頁 1697。

²⁴⁶ 《禮記·檀弓上》，鄭注，卷 6，頁 120。

²⁴⁷ 此屬於「禮、非禮」的結構，雖然是「非禮」卻又以規則的形式呈現，故於此討論。

禮初衷，如尊卑、身分與義務、男女有別等。此類運用「不遵守／改變」常規的方式，強化特定價值觀或身分義務的重要。同時，這類禮例在某種程度上還具有「數量與比例」的關係，相互參照下，形成兩種價值觀的對話，並突顯少數特例所蘊涵的價值觀，如各階級皆當答摯，唯君、父不答，反而顯示出君父的尊貴。又如服喪以盡「哀」，五十以上則因「尊老」而異禮。本章第一節指出「權」是兩種價值觀的選擇，只能擇一；而此類禮儀行為則「並存」兩種以上的價值觀，並強化某一種的價值觀，有助於維持社會秩序、倫理關係的體系。

第二類「因事件性質而定的常例與特例」，在數目比例的概念之外，還包含「固定／偶發」的性質歧異。這類禮例因應自然災害、出行、喪禮等偶發或少數事件，改變常禮或另行一套新的禮儀，乃為表現「有別」的狀態。社會活動中，如何處理不規則的、偶然的情形，有時比對待符合規則者，更具難度。相對於日常生活，攝盛、災變等並非人生當中長期持續、固定發生的事件。周何指出《春秋》所見的「大雩」，屬因旱災而起的旱雩，旱事不常有，《春秋》二百餘年，見於經者，不過二十一事。²⁴⁸日食，見於《春秋經》有三十五條，相對於二百餘年的春秋時期，亦非多數。以時間為向度，最初因應少數的、不可預測的（或不定期的）災害、出行等，改變舊法，稱之為「權」，此後發生類似事件，比照辦理，而有相對應的禮儀，則為例。尤其是因應災害的禮儀，係累積長久的經驗而得固定應對之道，非出自一時一地。因此藉由時間因素、經驗傳承，一時之權可進入禮儀的規則體系，形成新的特例。禮的生生不息，正在於此。

以經驗累積而得的行為規則，也反映在敘述上，如〈曾子問〉載老聃說：

諸侯朝天子，見日而行，逮日而舍、奠；大夫使，見日而行，逮日而舍。夫柩不早出，不莫宿。見星而行者，唯罪人與奔父母之喪者乎！（《禮記》，卷 19，頁 383-384）

相較於一般諸侯朝天子、大夫出使，皆日落而止；唯罪人與奔父母之喪者，夜行。此條討論常態與特殊情形，聚焦在「出行」範圍內，指出罪人、奔喪者異禮。擴大而言，出行包含朝聘、征伐、到野外四方、田獵等情形，此條僅以朝聘、下葬，和罪人、奔喪作對照，並非嚴謹的歸納、統計法。這顯示常態與特殊的區別，根植於不夜行的生活習慣，即以經驗傳承為運作模式。李豐楙以神話為對象，指出古人以「常」與「非常」的概念，按照生物性質對世界進行歸類，建構秩序的分類「乃是為了符合經驗法則而形成的秩序觀」。²⁴⁹可知不同性質的文本，均反映古人常與非常的思維、建構秩序的目標。在神話之中，將這些無類可歸者，視為變異或非常。而在禮儀活動中，經由時間、經驗的傳承，將變異或特殊納入體制內，形成特例，進而達到穩定秩序的目標。

²⁴⁸ 周何：《春秋吉禮考辨》，頁 90-91。

²⁴⁹ 李豐楙：〈導言〉，《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》（北京：中華書局，2010 年 10 月初版一刷），頁 6。

（二）從生活背景的角度觀察常例與特例的意義

特例的存在，反映人們預期每一套禮儀皆有固定、必須遵守的程序，因此儀式受到改變、中斷，或非固定時節舉行，屬特殊情形。注重完成儀節套式的態度，蘊涵一種安定的心態、追求事物可預期的心理，此究竟從何而來？倘若禮例根植於傳統社會習俗、價值觀，那麼，要進一步追問的是，社會既然是蘊孕禮的環境，那麼這個環境的特質是什麼，又如何影響常態與特殊的分別？「禮，源於俗」，或許從影響「俗」的地理、氣候、經濟型態著眼，同樣可以討論「禮」的形塑原因。

舊石器時代，人類以採集、漁獵為生產方式，糧食來源不固定，所能養活的人口較少，屬於游牧階段。進入新石器時代，龍山文化發現可裝木柄的磨石鐮、蚌鐮，及掘土用的雙齒木耒；河姆渡文化發現農耕用的骨耜、稻穀；半坡村文化發現粟，此時產生農業、畜牧兩種新型態的經濟生產，培育天然植物、飼養野生動物，人類的飲食有較為可靠的保障。²⁵⁰以地理而言，唐虞、夏、周文化發生在黃河大曲周圍，涇水、渭水、伊水、汾水等幾條支流，「每一條支流的兩岸，及其流進黃河三角樞紐地帶裡面，都合宜於古代農業之發展。而這一些支流的上游，又莫不有高山疊嶺及其天然的屏蔽，故每一支流實自成一小區域，……合宜於人類文化之生長。」²⁵¹受河水、高山等自然形勢劃分，這些小區域得密集人口，發展文化，發展到相當程度，又可藉著水系進到大水系，彼此接觸，由於各地均宜於農業發展，生活情形容易同化，因而聚合為較大的農業區，成為民族融合、國家凝成的基礎。²⁵²以氣候來說，周代關中地區的氣候較現代來得溫暖濕潤，雨水豐沛。²⁵³《詩·秦風》〈車鄰〉：「阪有漆，隰有栗」、〈終南〉：「終南何有？有條有梅」，漆、梅等副熱帶植物因關中氣候溫暖而生長。地理開闊、氣候溫暖，相較於寒帶、熱帶地區，謀生容易，有利於發展農業的經濟型態。「農耕活動特有的矛盾，連同為了要解決矛盾而有的儀式用具，也一樣要放在生產模式和感覺模式特有的關係裡看，才能界定為兩大對比原則出現了危險甚至褻瀆的衝突。在經濟體系和神話儀式體系裡看得到的關係，就是要透過技術或儀式實作負有的功能，才能建立起來。」²⁵⁴對禮儀的詮釋和分類，當可從農業社會的生活背景著眼。

255

²⁵⁰ 杜正勝主編：《中國文化史》（臺北：三民書局股份有限公司，2003年修訂二版六刷），頁16-17。
呂思勉：《先秦學術概論》（昆明：雲南人民出版社，2005年12月初版一刷），頁13。

²⁵¹ 錢穆：《中國文化史導論》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1995年初版），第29冊，頁2-3。

²⁵² 詳參錢穆：〈中國文化之地理背景〉、〈國家凝成與民族融合〉，收入氏著：《中國文化史導論》，《錢賓四先生全集》，第29冊，頁1-8、24-25。

²⁵³ 竺可楨繪製：〈中國近五千年來氣候變遷的初步研究〉，《考古學報》1972年第1期。王子今：〈秦漢時期氣候變遷的歷史學考察〉，《歷史研究》1995年第2期，頁3-19。朱士光、王元化、呼林貴：〈歷史時期關中地區氣候變化的初步研究〉，《第四紀研究》1998年第1期，頁1-11。

²⁵⁴ （法）皮耶·布赫迪厄著：《實作理論綱要》，頁237。

²⁵⁵ 陳槃曾比較四夷華化的情形，發現東夷、南夷受華夏影響較為顯著，而匈奴則不易改變，最

以農立國，重視順天時，特別是不違農時的施政，〈月令〉、〈夏小正〉、《詩經》記載農耕、祭祀、飲食等等依四時行事，本出於配合氣候變化而產生的規律性活動，經久而成為生活方式，如同歲時節令般。表面上看來是生活習慣，因其長久地為人所實踐，而帶有社會規則的性質，見諸於禮儀，於是在固定時序，行固定的禮儀，如四時之祭、薦新、郊天等。郭店楚簡〈忠信之道〉以忠信之道類比於天地，從而推論忠信乃人得之於天地的德行。²⁵⁶值得注意的是，文中對於天的敘述：

至忠如土，化物而不伐；至信如時，必至而不結。

不期而可要者，天也。

信之為道也，群物皆成而百善皆立。²⁵⁷

四季依時、依序運轉，毋須約定而必至，故將天的道德品質歸結為「信」，反映古人對於四季運轉的信賴與安定感。²⁵⁸四時有序，人的生活以此為節，而產生規律與秩序。相較之下，《逸周書·文傳》說：

天有四殃：水、旱、饑、荒，其至無時，非務積聚，何以備之？²⁵⁹

天災「其至無時」，面對雨潦、旱災等突如其來的災難，應謹慎小心，長期防備。依時序行事的環境下，天災、人禍等不可預期的事件²⁶⁰，將被視為特殊情形。因此定時定制的常例與自然災害的特例，主要區別在於「時」，即是否固定、可預測，禮儀行為只是思維的反映。

定居的農業生活，產生長期而穩定的聚落，「安土重遷，黎民之性」²⁶¹，不輕易遷徙，使同聚落的居民，彼此連結性極強，如《孟子·滕文公上》說「死徙無出鄉」、「鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持」。²⁶²而且農業生產定

主要的原因在於匈奴是游牧民族，古代華夏是農業社會，生活環境不同，因而形成文化接受難易程度不同。可知經濟型態對於禮儀產生、傳播的影響。見陳槃：《春秋時代的教育》（臺北：中央研究院歷史語言研究所中國上古史編輯委員會，1974年6月初版），頁58。

²⁵⁶ 周鳳五師：〈郭店楚簡《忠信之道》考釋〉，《中國文字》新24期（臺北：藝文印書館，1998年），頁126。

²⁵⁷ 周鳳五師：〈郭店楚簡《忠信之道》考釋〉，《中國文字》新24期，頁121-122。

²⁵⁸ 《禮記·樂記》說：「天則不言而信」，孔疏：「謂四時不失。」傳世文獻同樣將四時依序運轉，視為「信」。《禮記·樂記》，卷39，頁698。

²⁵⁹ 黃懷信等：《逸周書彙校集注》（上海：上海古籍出版社，1995年12月初版一刷），卷3，頁259。

²⁶⁰ 《禮記·檀弓》：「是故君子非有大故，不宿於外。」鄭玄指出「大故」為「喪、憂」，孔穎達進而指出寇、戎、災、禍、喪等細目。（卷7，頁129）

²⁶¹ 漢·班固：《漢書·元帝紀》，卷9，頁292。許倬雲：「所以遷移的時候，絕對不是全家拔腿就走。總會留幾個人在家鄉，……多餘的人口是往外傾送，而不是整個村拔掉。」《許倬雲觀世變·中國歷史特質》，頁135。

²⁶² 《孟子·滕文公上》，卷5上，頁92。按：《逸周書·大聚》：「飲食相約，興彈相庸，耦耕俱耘，男女有婚，墳墓相連。」，卷4，頁1951。《韓詩外傳》也說：「八家相保，出入更守，疾病相憂，患難相救，有無相貸，飲食相召，嫁娶相謀，漁獵分得。」卷4，頁143。

期、定量，年收有定額。²⁶³只要沒有突如其來的意外，生活是可預期的、安定的，每個人的身分與關係是確定的。如《詩經》〈豳風·七月〉、〈周頌·臣工〉、〈周頌·載芟〉、〈周頌·良耜〉記載播種、收成等農業活動，亦可見人們豐收的喜悅，「匪今斯今，振古如茲」，期盼年年有今日、歲歲有今朝。

為了避免群居生活發生紛爭，從身分關係界定其義務，即正名伴隨著相對應的職責。反映在禮儀上，產生確定尊卑、長幼、性別等倫理關係的作法。然而，出生、懷孕等正處於身分轉變的模糊地帶，²⁶⁴故異於平日的禮儀。懷孕時，屬於為人母的身分轉換時期。在此特殊情形下，隔離即將生產的婦女，「及月辰，居側室」，不僅有助於調整身分轉換的心態，亦可減少感染機會或因操持家務過勞而降低免疫力。古代醫學不發達，嬰兒易夭折。因此嬰兒出生後，與人隔離，「異為孺子室」²⁶⁵，以避免疾病感染。三個月後，始見父、確立為家族成員，使自然生命具有社會意義。

對依附土地、重視生活安定的農業社會而言，離開世代依存的土地，出行到陌生環境，將令人恐懼不安。尤其是人民流亡，不僅瓦解原有的聚落，更可能使國家喪失生產力，成為執政者最大的隱憂。追根究柢，百姓因災害而遷移，乃是執政過失。上博楚簡〈簡大王袞旱〉說：

帝將命之攸諸侯之君之不能治者，而刑之以旱。夫雖毋旱，而百姓移以去邦家，此為君者之刑。²⁶⁶

因此在農業社會中，災害、戰爭、出行、遷徙或流亡，不能說是生活的常態。

農業文化由於自給自足，無事外求，又因久居一地，少遷徙，因此相較於游牧社會，為「靜定的、保守的」²⁶⁷。所謂「保守」，指態度較傾向舊有的制度、習慣或傳統，也就是崇古尊老。在農業社會中，老者是青年的指導，他們是祖先遺留的智慧與經驗的寶藏，「鄰國來問，必問於老者以答之，制法度」²⁶⁸，故顯現出尊敬老者與遵循傳統²⁶⁹。由於重視安定、尊重傳統，因此吸取前人經驗，將

²⁶³ 錢穆：《中國文化史導論·弁言》，《錢賓四先生全集》，第29冊，頁6。

²⁶⁴ (法)阿諾爾德·范熱內普：《過渡禮儀》，頁34-50。

²⁶⁵ 《禮記·內則》，卷28，頁535。

²⁶⁶ 周鳳五師：〈楚柬王泊旱〉，《簡帛》第1輯（2006年10月），頁120。按：《左傳》記載百姓因戰征而逃亡，稱「潰」，如文公三年、僖公四年、十九年，及昭公二十九年等。

²⁶⁷ 錢穆：《中國文化史導論·弁言》，《錢賓四先生全集》，第29冊，頁4。

²⁶⁸ 《禮記·曲禮》，鄭注，卷1，頁17。

²⁶⁹ 金耀基：《從傳統到現代》（臺北：時報文化出版企業有限公司，1987年11月二版四刷），頁55-56。呂思勉指出古代社會「生活所資，惟是一族之人互相依賴。立身之道，以及智識技藝，亦惟恃族中長老，為之牖啟。故與並世之人關係多疏，而報本追遠之情轉切。一切豐功偉績，皆以付諸本族先世之酋豪，而其人遂若介乎神與人之間。以情誼論，先世之酋豪，固應保佑我；以能力論，先世之酋豪，亦必能保佑我矣。凡氏族社會，必有所崇拜之祖先以此。我國民尊祖之念，及其崇古之情，其根莖，實皆植於此時者也。」見氏著：《先秦學術概論》，頁4-5。費孝通：「在現代社會裡知識即是權力，因為在這種社會裡生活的人要依他們的需要去做計畫。從知識裡得來的權力是我在上文中所稱的時勢權力；鄉土社會是靠經驗的，他們

應變之道也納入體制內，形成較為固定的措施，如上述日食、旱災等。

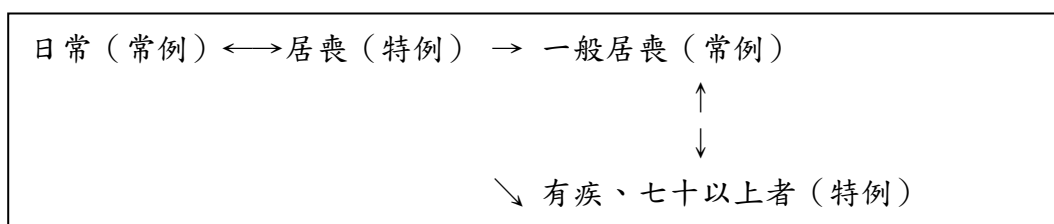
根據上述，禮制當中的常變思維，實與社會環境息息相關。制度本身可以生成、損益，乃至消亡，但人們期盼安定的心理需求、針對普遍和特殊採取因應之道，則是相對穩定的。



第五節 多重相對的常例與特例

就分類而言，所謂常例、特例的界限，是根據比較基準而定的。經過上述討論，發現若倫理關係與事件性質二項因素同時發生，將形成多重層次的表現。茲舉四例加以說明：

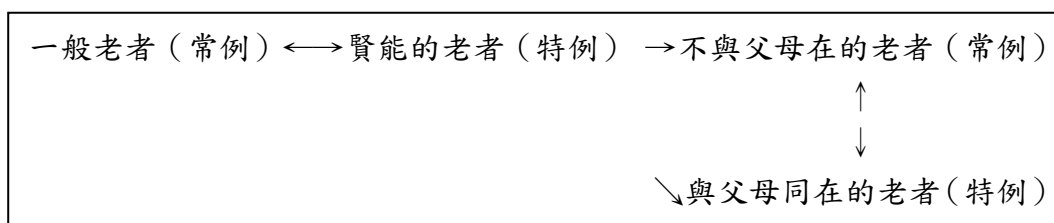
第一，相對於「日常」飲酒食肉，「喪禮」疏食為特殊情形；然站在「喪禮」的立場，疏食本為常例，當居喪有疾或七十以上者得飲酒食肉，則為特例，如下述：



第二，「凡養者，五帝憲，三王有乞言」，以禮遇賢能的養老禮而言，「老人眾，多非賢者，不可皆養」²⁷⁰，賢能的老者在老人中占少數。《禮記·內則》記載養老禮說：

凡父母在，子雖老，不坐。（《禮記》，卷 28，頁 531）

一般情形的養老禮，年老者坐而行禮。在賢能老者的少數中，若發生「有父母在」的情形，為別尊卑，其子不得坐行禮，可謂是「少數中的少數」。於是，形成如下結構：



第三，三年之喪屬凶事，吉凶異道，故不舉行祭祀。然而，《禮記·王制》

不必計劃，因為時間過程中，自然替他們選擇出一個足以依賴的傳統的生活方案。各人依著欲望去活動就得了。」費孝通：《鄉土中國 生育制度》，頁 86。

²⁷⁰ 《禮記·王制》，鄭注，卷 13，頁 266。

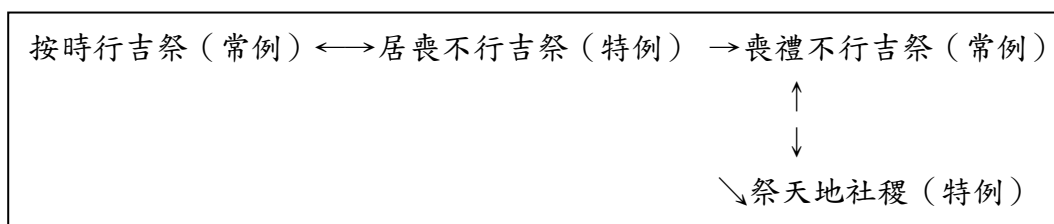
說：「唯祭天地社稷，為越紼而行事。」²⁷¹三年喪期間，若遇祭祀天地社稷，則行禮。鄭玄說：

天地社稷之祭，豫卜時日，今忽有喪，故既殯越紼行事。若遭喪之後，當天地郊社常祭之日，其啟殯至於反哭，則避此郊社祭日而為之。（《禮記·王制》，孔穎達正義引，卷 12，頁 239）

越紼行事，喪無事時。天地郊社有常日，自啟及至反哭，自當辟之。²⁷²郊社之祭，「豫卜時日」，有固定日期的「常日」，臣子可自行推算，避免在祭郊之日行喪禮節目。此不僅反映郊祀屬於「常祭」，更顯示常祭具有固定性與可預測性，故臣子得改變喪禮節目的日期。〈郊特牲〉、〈雜記下〉記載王祭郊之日，百姓不哭、不敢著凶服而出，但其他朝夕奠的儀節，仍照常舉行。²⁷³《春秋繁露》說：

《春秋》之義，國有大喪者，止宗廟之祭，而不止郊祭。不止郊祭者，不敢以父母之喪，廢事天之禮也。²⁷⁴

申說禮儀有其層級。吉凶衝突時，多以凶禮為先，如上述冠、昏「因喪事而異」諸例。此條則因祭祀「天地社稷」，以其尊貴，故不廢禮。於是，就層次而言，形成：



第四，諸侯無事不入諸臣之家，而《禮記·禮運》說：

諸侯非問疾、弔喪，而入諸臣之家，是謂君臣為讎。（《禮記》，卷 21，頁 422）

有喪、有疾等特殊情形，國君方至。以喪禮而言，國君臨視大夫大斂為常，小斂為加恩（賜）；視士已殯為常，大斂為加恩。²⁷⁵因此國君至臣家弔喪的特殊情形中，又得區別出常、加恩：

²⁷¹ 《禮記·玉藻》，卷 12，頁 238。

²⁷² 清·皮錫瑞：《鄭志疏證》（世界書局本），卷 6，頁 12 上。

²⁷³ 《禮記·郊特牲》，卷 26，頁 499。《禮記·雜記下》，卷 43，頁 748。

²⁷⁴ 舊題董仲舒撰：《春秋繁露·郊祭》，卷 15，頁 404。

²⁷⁵ 《禮記·喪大記》：「君於大夫、世婦，大斂焉；為之賜，則小斂焉。……於士，既殯而往；為之賜，大斂焉。」（卷 45，頁 783-784）

君不入臣家（常例）←→弔喪而入（特例）→依階級而異（常例）



↘加恩（特例）

準此，常例與特例的分別，視比較的基準點而定，並且因應身分關係、外在環境等變項，可能形成多層次的結構。

除了經文本身，這類視參照基準而改變性質的說法，亦普遍見於後代的經文詮釋，茲以數例為證：

第一，以內外而言，如《禮記·內則》：

適子、庶子見於外寢，撫其首，咳而名之，禮帥初，無辭。（《禮記》，卷 28，頁 536）

鄭注：「外寢，君燕寢也。」孔疏：

燕寢當在內，而云：「外寢」者，對側室而為外耳。側室在旁處內，故謂燕寢為外寢也。（《禮記》，孔穎達正義，卷 28，頁 536）

相對於路寢，燕寢為「內」。而經文言燕寢為「外寢」，則是相對於宮室建築更深處的「側室」而言。

第二，吉凶的概念，士喪禮下葬後，舉行虞祭→卒哭祭→祔祭→小祥祭→大祥祭→禫祭，相對於卒哭的凶，祔祭為吉祭。〈士虞禮〉載小祥祭的祝辭：「曰：薦此常事」，鄭注：

祝辭之異者。言「常」者，暮而祭，禮也。（《儀禮》，鄭注，卷 43，頁 513）

賈疏：

祝辭之異者，謂小祥辭與虞祔之辭有異。異者，以虞祔之祭，非常。一期，天氣變易，孝子思之而祭，是其常事，故祝辭異也。（《儀禮》，賈疏，卷 43，頁 513）

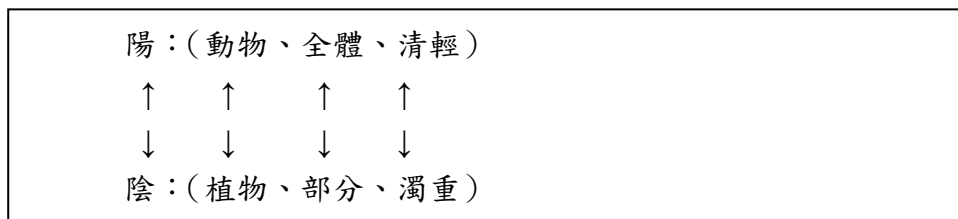
相對於小祥，虞祔之禮又為「非常」（詳見第肆章第三節）。從虞祭、卒哭、祔祭、小祥祭等互為凶吉、非常與常的過程中，不僅顯示喪禮逐漸向吉禮遞移的線性進程，亦反映吉、凶是相對的概念。

第三，陰陽的觀念，《禮記·郊特牲》：「鼎俎奇而籩豆偶，陰陽之義也。」孔穎達說：

按〈宗伯〉云：「以天產作陽德」，注云：「天產者，動物，六牲之屬也。」動物，故為陽也。庶物，陰也者，庶物雖出於牲體，雜以植物相和，非復牲之全體，故為陰也。然〈聘禮〉陳醢醢，醢在碑東，醢在碑西，鄭云：「醢，穀，陽也；醢，肉，陰也。」與此不同者，醢是穀物所為，其體清

輕，故為陽也；醢是肉物所為，肉有形質，故為陰。文各有所對，故不同也。（《禮記》，孔穎達正義，卷 26，頁 503）

天為陽，地為陰。動物為「天產」故屬陽，醢菹等物雖為牲體所製，但與植物相和，又非動物全體，故屬陰，而與動物牲體相對。此從「製作原料」是否純為動物牲體判斷陰陽。若以「天產→動物→陽」的觀點來看，由肉製成的醢醬亦當為陽，而與穀物製的醢相對。但辨別醢、醢時卻轉以「製成品」的「體」，作為衡量陰陽的標準：醢「清輕」故為陽，醢有形質，故為陰。職是，由陰陽延展的相對概念，有：



第四，數量的成數與實數，《禮記·明堂位》：「有虞氏官五十，夏后氏官百，殷二百，周三百。」注：「周之六卿，其屬各六十，則周三百六十官也。此云『三百』者，記時〈冬官〉亡矣。」孔穎達說：

「周之六卿，其屬各六十」者，〈小宰〉職文。云「此云『三百』者，記時〈冬官〉亡矣」者，以此經四代相對，各陳其官，宜舉實數，故云〈冬官〉亡矣。若文無所對，即舉其成數，故〈禮器〉：「經禮三百，曲禮三千」鄭〈禮序〉云：「舉大略小，闕其殘者」，是與此經不同。（《禮記》，孔穎達正義，卷 31，頁 584）

孔氏以有對時，「宜舉實數」；無對，則言其「成數」，解釋經籍記載周朝職官數目略有不同的原因。

第五，文質相變的觀點，《禮記·玉藻》：「君在則裼，盡飾也。」孔穎達說：

凡君在之時，則露此裼衣，盡其文飾之道，以敬於君。……〈聘禮〉行聘致君命亦襲者，彼是聘享相對，聘質而享文，欲文質相變，故裼襲不同也。……凡執玉得襲，故〈聘禮〉執圭璋致聘，得襲也。若執璧琮行享，雖玉，裼。此執玉，或容非聘享。尋常執玉，則亦襲也。（《禮記》，孔穎達正義，卷 30，頁 559）

這段話可分為三點說明：其一，臣於君所，當「裼」，以外表的文飾表現內在的美好。其二，出使外國，行聘致圭，則襲；行享致璧，則裼，取其文質相變。其三，致圭或尋常執玉之所以襲，乃因「執玉、龜，襲」的規則。於是據「君在則裼」，〈聘禮〉致聘之襲，為特例。據「執玉、龜，襲」，則〈聘禮〉致聘之襲，為常例。

同是一事，立足點不同，判斷亦異。此並非隨意立說，而是因為禮儀本身是

一種相對性的規則，²⁷⁶既是相對值，就必須看相對者為何物（也就是從關係立論），從而決定其屬性。²⁷⁷當參照基準改變了，即使是同一物，也可能改變性質。

《春秋繁露·玉英》對於禮的相對特質，有極為深刻的認識：

《春秋》有經禮，有變禮。為如安性平心者，經禮也；至有於性雖不安，於心雖不平，於道無以易之，此變禮也。是故昏禮不稱主人，經禮也。辭窮無稱，稱主人，變禮也。天子三年然後稱王，經禮也；有故則未三年而稱王，變禮也。婦人無出境之事，經禮也；母為子娶婦、奔喪父母，變禮也。明乎經變之事，然後知輕重之分，可與適權矣。難者曰：《春秋》事同者辭同，此四者俱為變禮，而或達於經，或不達於經，何也？曰：《春秋》理百物，辨品類，別嫌微，修本末者也。是故星墜謂之隕，蟲墜謂之雨，其所發之處不同，或降於天，或發於地，其辭不可同也。今四者俱為變禮也同，而其所發亦不同。或發於男，或發於女，其辭不可同也。是或達於常，或達於變也。²⁷⁸

昏禮稱主人、天子有故未三年而稱王、母為子娶婦出境、婦奔父母之喪而出境，皆為因應一時事件而改變既有的禮則。四者皆為變禮，《春秋》當用相同的標準記錄，卻出現不一致的情形。此因這些變禮的立足點不同、具有個別差異，以致「或達於常，或達於變也」，有的應變之策經過沿用而成為規則，有的則仍屬權變、未進入規則體系。此為「《春秋》無達辭，從變從義」²⁷⁹，不一定執一辭而能通解全經。

²⁷⁶ 《禮記·雜記上》，孔穎達正義，卷 41，頁 727。

²⁷⁷ 此概念可解釋許多禮書、史書正例、變例的分別。如清人凌曙《禮說》說：「斬衰章，子為父、臣為君，此正例也。……故《傳》以為父卒然後為祖後者，服斬，此變例也。然凡父卒傳重于祖者，莫不服斬，是變例中之正例也。此指祖為君，父卒而孫為君，則今君之臣，祖之臣也，孫為祖服斬，臣為君服斬固也。乃有始封之君，其父與祖未嘗為君，是今君之臣于君之父祖，無君臣之分，此不可從服斬也。故君為父祖斬，而臣從服期也，此變例中之變例也。」（收入《皇清經解三禮類彙編（一）》，卷 1356，頁 571）以圖示，當為：

正例：為父服斬衰 ↔ 變例：為祖服斬衰 — 變例之正：繼體之君（孫）及其臣，服斬衰

↘ 變例之變：始封君（孫）服斬衰，其臣從服期。

²⁷⁸ 舊題董仲舒撰：《春秋繁露·玉英》，卷 3，頁 75-76。又《春秋繁露·竹林》說：「《春秋》之道，固有常有變，變用於變，常用於常，各止其科，非相妨也。」（卷 2，頁 53）二者各有其適合的情形，不宜混為一談。《春秋繁露·竹林》：「故說《春秋》者，無以平定之常義，疑變故之大則，義幾可論矣。」（卷 2，頁 55）可與之相參。

²⁷⁹ 舊題董仲舒撰：《春秋繁露·精華》，卷 3，頁 95。劉向：「傳曰：『《詩》無通詁，《易》無通吉，《春秋》無通義。』」見氏著：《說苑·奉使》（北京：中華書局，2009 年 4 月初版四刷），卷 12，頁 293。

第柒章 結論



本論文以《儀禮》一經，及鄭玄《儀禮注》、賈公彥《儀禮疏》、凌廷堪《禮經釋例》等注解作品的禮例為主要範圍，參考前人研究成果，提出三個一連串關於禮例的議題：一，禮例內容的演變。二，禮例的作用與不足。三，禮例的分類。經過以上各章節的討論後，將研究議題的回應，總結於本章。

第一節 禮例的演變——從慣例到比經推例

一、具有必然性的慣例

禮以秩序為訴求，提供一套界定、維持天人關係的方法與標準。這套方法所界定的社會秩序，乃至禮文實踐，皆以倫理關係為出發點：不同的階級身分，使用不同的禮儀與禮器。各階級身分的禮儀行為、器服，具有固定的內涵；相同身分者具有一致性，並且能夠連續地實踐，藉此形成並穩固尊卑貴賤的關係及價值觀。違背禮，即是破壞原有秩序的「連續性、一致性、確定性」。禮例，為禮的規則。就規則的本質而言，具有「必然性」，即在相同的條件下，具有固定、一致、不可避免，及可預測等因素。因此，在時間的因素下，禮例或成為人們遵守的規則，此謂之慣例；或成為處理、評論新事物的參考。

禮例的應用過程為辨別事物異同的「互見」、綜合相同或相近事物成為種別的「分類」，由同類事物所具有的共性，界定未知事物次序的「推次」。應用禮例辨別事物的過程中，若符合該類事物的共性與法則，將被認可為正確、善，謂之合禮，若反之則為非、為惡，謂之失禮。

二、從慣例到比經推例的演變

本論文討論禮例的具體內容及其演變，以三《禮》、《儀禮注》、《儀禮疏》、《禮經釋例》為觀察對象。《儀禮》、《周禮》的凡言例句強調規則的一致與確定性，而與變動相對。《禮記》由於「記」的條陳特色，形式多為隻言片語，罕見在一整套的禮儀脈絡下敘述。進一步對照《禮記》記載的事件與禮例，可知其禮例是在禮儀實踐的環境下所提出的。從目的來看，東漢，鄭玄《儀禮注》的禮例，大體可分為禮儀制度之例與解經書文字之例。前者，以儀節和禮意的關係為主；後者，著重於文字有無、先後與禮意的關係。唐人賈公彥《儀禮疏》承襲鄭說而進一步發展、提升禮例數量。同時，《儀禮疏》的禮例也具有特色，如限定禮例的範圍、歸納類型的禮例、以《儀禮》經文為根據應用內證法闡明禮例等。清人凌

廷堪根據鄭玄、賈公彥之說，並採用杜預《春秋釋例》的凡、目形式，撰著《禮經釋例》。在屬辭比事的觀念下，凌氏一方面以《儀禮》為範圍，運用比例之法，以禮儀的重要關鍵或步驟為「凡」、各篇儀節為「目」，並依照用例範圍的廣狹，而別為通例、別例、雜例三種層次。同時，以《儀禮》經文、鄭玄《儀禮注》作為判斷儀節、經說的標準。禮例遂成為專門針對《儀禮》的解經方法。

比較《禮記》、《儀禮注》、《儀禮疏》、《禮經釋例》的禮例形式與內容，發現漢朝經學成立後，在「周公制禮」的概念下，禮例產生如下變化：來源從生活中的禮儀實踐到以《儀禮》一經為據，性質從慣例到比較經文所得之例，內容從兼具情、文到專主於禮文。

另外，從慣例思維著眼，《儀禮》是周公致太平之跡、記載「周」人所行之禮，是周人舊經驗（慣例）的匯聚，因此《儀禮》全書皆是例。於是，禮例的範圍，小至單一的禮儀行為，大到整套禮儀的進程。凌廷堪《禮經釋例》〈飲食之例〉、〈賓客之例〉、〈射例〉、〈變例〉、〈祭例〉諸卷以一套禮儀先後順序括例，特別能顯示出禮儀的進程具有法式意涵。基於此點觀察，將可進一步理解鄭玄、賈公彥、凌廷堪為何和如何以禮例解讀《儀禮》一經，乃至其他經籍中的禮儀記載。

第二節 禮例的運用——研治文本、禮意與禮文

參考沈文倬區分禮書、禮儀的概念¹，探討運用禮例的表現，分為文本、禮意與禮文兩個層面。

一、應用禮例的必然性可研治文本

根據《儀禮》的內容，在規則具有必然性的概念下，鄭玄、賈公彥、孔穎達、凌廷堪等人應用互見、比類、推次等法，解讀禮制、經文及經說。其主要表現如下：

第一，按照比經推例的思維，禮例根據經文記載而得，因此運用規則的必然性、比較相關記載的異同，可反過來「校勘」經書誤字、衍文、脫文等情形。此種經文校勘法，多稱為據禮制或經義糾字之誤、聲之誤，實則部分源於規則必然性的概念。此外，根據規則的必然性與更為詳盡的禮文對照，亦可辨正舊有的經說。

第二，以各禮儀皆有其固定的步驟、行禮者、舉行時間等規定為基準，界定禮儀的辭語、不同階級、職官制度。同時，以「周公制禮」為時間定點，可根據

¹ 沈文倬：〈略論禮典的實行和《儀禮》書本的撰作〉，《薊閣文存——宗周禮樂文明與中國文化考論》，上冊，頁7-8。

《儀禮》比較不同時、空所行之禮，而得三代、周、漢等制的異同。

第三，依照禮儀規則的必然性而進行比較異同、比類與推次，可補足經文所未載的儀節、器服制度，即注釋中常見的「互見」、「不言」、「文不具」等訓詁詞語的根源之一。

第四，禮儀規則的必然性反映的是社會與政治制度的存在，如同一階級所行的禮儀應當相同，因此運用禮例可解釋不同經籍記載的禮制，也能界定《儀禮》與其他經籍的關係，屬於《儀禮》的間接研究。就方法而言，引用、印證經書乃出自互見、分類的觀點：引用制度甲而非制度乙，正是因為制度甲和經文具有共同點。注解者根據周公制作的《儀禮》內容，辨正《禮記》的文字、界定階級禮數、禮儀種類等。又在時間的脈絡下，根據周公制作的《儀禮》，剖析《詩經》、《春秋》及三傳的禮制異同，不僅界定禮制因革損益、合禮與非禮，也顯示《詩經》美刺、《春秋》及三《傳》褒貶的根據，皆涉及《儀禮》經文，這使得《儀禮》在某種程度上成為經學解釋的座標。

二、「禮之大節」的觀點有助於研治禮意、禮文

運用凌廷堪「禮之大節」的概念，以禮意與禮文對應的概念，闡明禮例的運用有助於研治禮儀。所得如下：

第一，根據「禮之大節」為禮儀關鍵的概念，禮例有助於綜合禮文、舉一反三，並藉由比較禮文而得知其中潛藏的禮意。如比較賓主、君臣等不同關係的行禮者在迎送禮儀上的差異，可闡明敵體、君臣尊卑，及國君對外臣的折衷措施。又如比較飲酒禮與祭祀中的祭酒、獻薦先後、洗爵與否、奠爵等條例，可知人神之異，及生人飲酒禮以敬為主、祭祀以彼此相親、追思先人為主的特質。

第二，「禮之大節」亦指禮儀進程具有先後固定順序，此觀點有助於理解一整套禮儀的進行。如飲酒禮中，相對於一獻之禮的隆重，同階、不洗爵、立飲的旅酬為殺；相對於旅酬，徹俎、脫屨、坐行禮的無算爵為殺。「禮盛禮殺」，係指同一套禮儀中逐漸遞移且相對的繁、簡禮數，並非以一固定的尺度作為標準上下、增減。同時，禮儀進程的規律性，可引導情意，從一獻之禮的「敬」，到旅酬、無算爵的「親」與「歡」，有助於情感交流、調節人際關係。此外，「禮盛禮殺」的觀點，揭示出禮儀進程中蘊涵核心與邊緣的概念，亦可作為解讀各類禮儀的參考。

第三，在核心與邊緣的概念下，據《禮記·喪服小記》所言祭祀與除喪「不相為」的說法，從士喪禮進程的吉凶轉換探討死者、主人的身分轉換：其一，藉由比較向死者致意的奠、祭之例，可知從始死到大遣奠，其人雖亡而形體猶存，故行事死如事生之禮。同時，又運用各類禮儀細節表示「漸凶」之意。既葬而藏

其形體，死者被正式確認為鬼神。然因亡靈尚未祔於祖廟，故葬後的虞禮、卒哭為喪禮過程的核心、反吉。此後由凶轉吉，祔祭相對於之前卒哭祭為吉，相對於之後的小祥祭則為喪（凶），乃因「喪中自相對」。擴大範圍來看，相對於日常生活與禮儀，三年之喪仍是凶禮。這層層遞進的吉凶相對，顯示喪禮的過渡特質。其二，相較於向死者致意儀節「由漸凶而凶而漸吉」的轉折變化，嗣子心情由鉅痛而哀殺，反映在禮文上則由鉅變而逐步回復日常。透過具體的居喪儀節，逐漸轉化嗣子的身分。在亡靈祔祭於祖先之列的同時，嗣子也正式確立為一家之主的地位。

第四，綜合應用禮例研治文本、禮意與禮文的表現，討論注釋中「正禮」一詞的內涵有四：一，符合特定身分或階級的行為。二，一套禮儀中的核心儀節。三，與日常生活相對的正式禮儀。四，與特殊情形相對的一般禮儀。符合上述其中之一者，將可得到「善／合禮」的評價。注解作品中「正禮」一詞反映禮具有法則、規範的意涵。

第三節 禮例的不足——解經效用不足、用例過程有誤

禮例的主要作用在於研治文本、禮儀，其不足處可從方法與目的（解經、解禮）之間能否對應，及方法的應用本身是否有誤，進行討論。

一、無法對應禮意、禮文的禮例導致解經效用不足

以禮例解經，需具備固定、一致的解釋，方能闡明禮文與禮意、減少疑惑。然而，從方法與目的的觀點來看，有三種情形將降低禮例解經的效用。其一，注解者解釋禮例時，意見紛歧，或以先入為主的觀念解釋，將增加讀者理解上的困難。如「男女不相襲爵」例，鄭玄以「尊卑」觀念解讀《儀禮》經文，認為尸酢士妻、下大夫主婦酢於主人皆不易爵，屬於例外情形。然而，重新解讀《儀禮》經文並根據《禮記·祭統》的記載，尸酢士妻、下大夫主婦酢主人當從「男女有別」的觀念解釋，仍應易爵而用。其二，禮文取舍紛歧，甚至缺少相應的禮文佐證禮例，那麼禮例解經的可信度與可行性，也相對地不夠充分。如「凡解牲之法，體解為二十一體」條，歷代學者的爭議在於二十一體應包含犧牲兩後蹄的髀，還是後大腿近臀處的髀？學者各自依據《儀禮》經文佐證其說，看法紛歧。根據《儀禮》經、注的說法，及骨體前貴後賤的觀點，當以朱子所說二十一體去兩髀，加兩髀為是。其三，注釋者雖揭示禮例的存在，然而若在禮意、禮文二方面得不到對應者，將無法用以解經。

二、分類標準不定或過於簡化單一導致應用的疑義

鄭玄、賈公彥、孔穎達等漢唐經說，已有意識地應用比例之法解經。其著作類型皆屬隨文注釋，比例的應用較為分散。清人凌廷堪《禮經釋例》以專書的形式，完整呈現比例解經的方式，故本文以該書為範圍討論禮例應用的問題。承第壹章所說，比例的過程是：別同異、分類、排定次序與界定關係。由於「分類」是呈現別同異是否得當，及推次的基礎，具有關鍵性。因此本文從分類的角度觀察《禮經釋例》的不足處，所得如下：

第一，分類標準不定：其一，在〈通例〉的界定上，未能區別禮例的應用範圍、敘述廣狹、禮文出現次數三者，以致標準不一。其次，條例敘述無法合宜地呈現分類概念中包含與被包含的關係，如以全稱方式闡述禮例卻又指出例外的矛盾；以小包大，致使條例的代表性不足、應用範圍產生疑義。

第二，過於簡化禮文。凌氏以《儀禮》為封閉系統與均質的操作空間，應用歸納法，比對各種禮儀的關係，將不同性質、行禮階級的禮儀等同視之，並進一步加以排序為盛殺。此忽略各階級本有不同的禮數、各種禮儀本有其特殊性，不宜以特定身分的某類禮儀為標準，並列或排序禮文。

第三，應用範圍可議。《儀禮》十七篇的禮儀種類、身分階級是有限的，凌氏欲以此封閉系統中所得出來的禮例，從而推次、解釋其他經籍所載的禮儀，不無以偏概全之失。追根究柢，《禮經釋例》之所以產生上述缺失，最主要的原因在於以《儀禮》一經為材料根據，缺乏禮儀實踐的整體思維。

慣例與比經所得之例針對的對象與作用，並不完全相同，而運用禮例解經的不足或許也源自於此。先秦禮書的編寫者，將長期實踐的禮儀固定於文本上。禮書的內容並非包含先秦全部禮儀，本身已有所不足。而禮儀經長期實踐，具有慣例的性質，可用以衡量事物。若其事可比照辦理，直接遵循即可，不一定形諸筆墨，屬「常事不書」。但若遇到不合禮或特殊事件時，評論者並非手持禮書或限定以哪一部書作為標準，而是以既有的規則（慣例）辨別是非善惡，《禮記》的禮也、非禮也尤為鮮明。因此，就慣例而言，評論的根據是多元的，可以是代代遵循的禮儀「實踐」、某一時期盛行的禮儀，也可以是古代文獻的書面記載。漢武帝以後，成立經學，注釋作品中的條例針對特定「經書」，形成封閉體系：根據一部書或某幾本書的內容，進行闡釋。由於對象是固定的、可反覆思考、衡量的文本，因此形成解釋者個人對於這些典籍的詮釋系統。但是這個詮釋系統不一定和實踐系統相同，以致於有的例可用，有的例不可用，雖有缺點，但以其仍具有有效性，因此又無法割捨。

在釐清禮例具有慣例和比經推例兩種不同性質，可進一步思考未來研究面向：其一，運用慣例思維，觀察歷代禮制的因革損益。如《左傳》昭公十七年載日食，大史指出國君當「辟移時」，辟正殿待日食結束。而《新唐書·僖宗本紀》

載乾符三年發生日食，僖宗「避正殿」²。《唐會要》載德宗貞元十年發生日食：

大常博士姜公復狀奏，準《開元禮》，太陽虧，皇帝不視事，其朝會合停。
敕旨依奏。³

德宗不視事，停止朝會，即「辟移時」。此則遵循周代禮制。相對地，據《左傳》文公二年，發生日食，天子當行伐鼓之禮。《新唐書·禮樂志》：

貞元三年八月，日有食之，有司將伐鼓，德宗不許。太常卿董晉言：「伐鼓所以責陰而助陽也，請聽有司依經伐鼓。」不報。由是其禮遂廢。⁴

太常認為應當「依經」伐鼓，但唐德宗未應允，「其禮遂廢」。此則改變周代以來的作法。在繼承與創新的過程中，形成禮制的因革損益。⁵其二，從慣例與比經推例的交涉過程中，觀察經學與政治的關係。歷代學者運用慣例思維，或據三《禮》解決當下事件，如西漢元始改郊廟之制、明代的大禮議；或據三《禮》重新編訂禮書以供國家、民間應用，如唐之《顯慶禮》、宋之《政和禮》、明之《明集禮》、清之《大清通禮》，乃至相傳為宋代朱子所作的《文公家禮》等。先秦禮儀實踐的慣例，似在後代分為官修政典、經學領域中的比經推例二大脈絡進行：官修政典延續的是慣例的實踐思維，經學中的比經推例則表現在文本比對與思想更新的層面。同時，二條脈絡之間又交互影響：依據經典左右施政與當代禮制，如上述的明代大禮議；又因應現實政治社會需求重新詮釋經典。如《貞觀禮》、《顯慶禮》係依三《禮》、《隋禮》而來，可知為政者不僅參考前代之制，又根據更早的三《禮》（周代禮制）與現實需求，訂立國家典制。其三，比較不同學者比經推例的目的、方法及成果，探討其經學思想。如喪服是喪禮規定的一種，比較宋代楊復《儀禮經傳通解》、《儀禮圖》，和清代凌廷堪《禮經釋例》中解說喪服的方式及喪服所蘊涵禮意，有助於理解二位學者的思想，甚至可進一步觀察宋代到清代《儀禮》詮釋的異同與發展。

第四節 禮例的分類

² 《新唐書·僖宗本紀》：「九月乙亥朔，日有食之，避正殿。」見宋·歐陽修、宋祁撰：《新唐書》，第1冊，卷9，頁266。

³ 宋·王溥：《唐會要》（北京：中華書局，1990年初版三刷），中冊，卷42，頁760。

⁴ 宋·歐陽修、宋祁撰：《新唐書·禮樂志》，第2冊，卷16，頁392。按：關於歷代日食禮的演變，詳參陳侃理：〈天行有常與休咎之變——中國古代關於日食災異的學術、禮儀與制度〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第83本第3分（101年9月），頁389-443。

⁵ 近代許多學者仍非常重視此一面向的研究，以古禮與現代禮俗的關係為例，從禮文因革的觀點，如徐福全師曾說明臺灣民間喪葬儀節沿續《儀禮》、《文公家禮》等而來，韓碧琴考察民間喪事「答紙禮俗」，源自《儀禮》「拜君命及拜眾賓之命」。從禮義「同情共感」的觀點，如林素英師指出《禮記》諸篇如何落實於情意教學。見徐福全師：《臺灣民間傳統喪葬儀節研究》，頁511。韓碧琴：〈答紙禮俗研究〉，《國文學報》第51期（2012年6月），頁71-108。林素英師：〈談《禮記》〈檀弓〉的教學對中學生情意教育的意義——請讓中學生在生活中與「禮」結緣〉、〈從現實到理想的境界——談「大同與小康」的教學意義〉、〈從生命禮儀論《禮記》之情意教學——讓大學生擁抱有情有意之生命〉，《禮學思想與應用》，頁227-306。

第壹章緒論曾指出禮例的分類至少有四種：一從用例範圍分類，二從禮儀情境分類，三是綜合前二者的分類法，四是從禮意與禮文的結構分類。由於禮的長期演化特質⁶、禮書記載的內容有限、古人的禮例概念較為靈活，及筆者的學養不足等考量，本文嘗試以禮儀情境中「遵守規則與否」作為切入的角度，為禮例分類。分類的先決條件有三：首先，長期實踐禮儀的結果，使禮儀具有規則的性質，因此禮書的內容可作為分類的依據。其次，從禮文、禮意的角度，區別例（禮）、非禮、權三種層次。「例」為符合禮文、禮意者，「非禮」為不符合禮文、禮意者，而「權」則指符合禮意、不合禮文者。經由時間因素、經驗傳承，前人部分權宜的作法可成為後人的「例」。其三，聚焦在「例」的範圍內，依照一般與特殊、普遍與少數等觀念，禮例可分為常例、特例二類：常例係指特定禮儀中特定行禮者的固定作法或規則。特例，指因部分因素而改變既有作法，卻仍被視為規則者。

目前所見，形成特例的因素，可分為倫理關係、事件性質二類。從倫理關係著眼，區分出某些禮儀因尊卑、行禮者的身分、長幼、性別等因素而異的常例與特例。從事件性質的角度，區分出某些禮儀因災害、疾病、喪事、出行征伐、輕重而異的常例與特例。參照上述分類，進一步探討：因倫理關係而有別的禮例，運用「不遵守」常規的方式，強化特定價值觀的重要，有助於維持社會秩序、倫理關係的體系。因事件性質而異的禮例，乃因應災害等偶發或少數事件，改變部分既有禮儀的細節或另行一套禮儀，並藉此將變異或特殊事件納入規則（禮儀）體制內，形成特例，以達到穩定秩序的目標。同時，從生活背景著眼，說明常、變思維與農業社會的經濟型態息息相關。在分類的過程中，也發現禮儀實踐時，常例與特例的分野，可具有多重層次的結構，並非單一而平面。可知以關係為判斷標準的禮儀，是一種相對值，而非絕對值。

進一步思考禮之所以是相對值，在於禮以實用／實踐為主，可因應實際情勢、身分與關係作出相對應的調整，而非固守成規。禮以具體實踐為表現形式，而世代實踐的結果，形成具有因應人事、自然的慣例。這套方法以日常與特殊為對應模式：在日常生活中，恪守應有的職分；面對特殊事件，可參考前人經驗調整既有的規定。「禮以義起」，經由時間因素，一時權宜之計也可能因符合實用與人情而成為固定的禮／例，並改變或去除舊制。在常例與特例的規範外，又具有調整性，當可體會禮的相對值意涵。

第五節 從禮例論經學詮釋之法

在釐清禮例的相關議題後，本研究的發現亦可啟發其他經籍的條例研究。誠如本文第壹章所言，禮例一詞來自《春秋》學。在方法上，凌廷堪《禮經釋例》承襲杜預《春秋釋例》的「屬辭比事」之法，以研治《儀禮》的禮例，故下文擬

⁶ 葉國良師：《禮學研究的諸面向》，頁 49、85、94。

以「禮義之大宗」的《春秋》學為觀察對象，加以說明：

首先，就方法而言，規則的成因在於必然性，而非來自歸納法。歸納法，只能證明例的「存在」與有效範圍。例外，可能是受到肯定的少數特殊情形，或一時的權宜作法，或完全違背條例的形式與內涵者，因而例與非例的判斷標準可能是多重的。若以歸納法證明其例之有無，或過度重視歸納的結果，忽略其中的變化條件，不僅有本末倒置之虞，也容易讓多元而靈活的條例趨於單一、平面化。

其次，例包含因實踐而來的慣例、因書面文獻而得比經推例，二者不一定能完全等同。皮錫瑞說：

鄭君云：「《左氏》善於禮。」實則《左氏》之所謂禮，多春秋衰世之禮，不盡與古禮合，故《左氏》亦自有矛盾之處，以如大蒐為非禮，載叔向辭諸大夫欲見新君，非不知吉凶不可並行，而於他處以為禮。此矛盾之甚者。朱子曰：「《左氏》說禮，皆是周末衰亂不經之禮，無足取者。」陳傅良謂：「禮也者，蓋魯史舊文，未必皆合於《春秋》。」其說是也。⁷

暫且不論皮錫瑞、朱子以古禮為法式的態度，及陳傅良指出《左傳》和《春秋》之間可能有落差的問題。《左傳》的禮，交疊新舊、互通異地（如魯始尚羔），其例正是基於實踐、長期演變的慣例。若嚴格地以「比經推例」的態度看待「慣例」，如「《春秋》一字之褒，踰於華袞，一字之貶，強於斧鉞」，字字句句都有微言大義的情形下，運用有限的文獻進行封閉式的歸納，討論的卻是因應身分、情境而變化的禮儀實踐，不僅無法形成體系反而更加混亂。《禮記·雜記上》載：

君訃於他國之君，曰：「寡君不祿，敢告於執事。」；夫人，曰：「寡小君不祿。」；大子之喪，曰：「寡君之適子某死。」（《禮記》，卷 40，頁 711）孔穎達指出同樣是諸侯死亡事件，可能因身分、心態、稱述場合的不同，使用不同的辭彙，如赴告者口頭報告、赴告的正式文書、鄰國史書及其筆法等三者不一定同辭。⁸若然，注解者本欲解經，可能因文獻不足而缺少相對應的禮儀、事件，導致錯誤的比例對象，使得最終成就的結果可能是《春秋》的可信度低或不可信。

其三，以義例、文例、事例、禮例的結構而言，「不書」的文例，可能包含「事實上」的無，也可能有孔子「個人的褒貶」之意。如「公即位」例，依照《左傳》的記載，杜預《春秋釋例》指出隱公因攝政、莊公因「文姜出故也」、閔公因「亂故也」、僖公因「公出故也」，因此《春秋》不書「公即位」三字。朱子則認為「如書即位者，是魯君行即位之禮；繼故不書即位者，是不行即位之禮。」同樣是不書「公即位」三字的現象，杜預從孔子的微言大義解讀，朱子從事實的有無判斷，二者取徑的不同，顯示有義例、無義例之別。然而，即使是從「有義例」的角度，亦呈現取義紛歧的現象，如「弑君者不復書其名」，崔杼弑其君屬於此例；趙盾弑其君，三年後復書其名，以示非趙盾所弑、罪其不討賊。這類情

⁷ 清·皮錫瑞：《經學通論·春秋》，頁 48。

⁸ 《禮記·雜記上》，孔穎達正義，卷 40，頁 711。戴君仁：《春秋辨例》，頁 67-68。

形，則顯示文例與義例或具有一對多的關係，並且皆符合禮。這類一對多或多對多、不固定的關係連結，乃繫於當時的禮儀實踐與生活習慣。對於物質條件、思維改變的後人而言，卻提供各種經學解釋上的空間，以致形成迷山霧海。

條例，是經學詮釋法之一。就經學詮釋法本身，禮例的研究成果也同樣具有意義和啟示。章太炎在《國故論衡》中曾指出「解故」可分為故訓、故事兩類。⁹如《周禮·秋官·掌客》：「凡諸侯之禮，上公五積，皆眡飧牽，三問皆脩，群介行人宰史皆有牢。」鄭注：

上公「三問皆脩」，下句云：「群介行人宰史皆有牢」，君用脩而臣有牢，非禮也。蓋著脫字失處且誤耳。（《周禮》，鄭注，卷 38，頁 583）

各階級皆有其禮數，禮數的不同反映尊卑有別。鄭玄以禮儀規則的觀點，判斷此處為「脫字失處且誤耳」，可知規則的必然性可應用於校勘經文與訓讀文義。就「故事」而言，「例」具有慣例的性質，因此前人所行之事可作為當下事件的參考。若後人改變前例而成為新的規則，那麼從時間的序列而言，「故事／例」亦有助於理解古籍與古人思維，如《易》：「古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹，喪期無數。後世聖人易之以棺槨。」¹⁰同樣是葬，古今葬法不一。從禮儀規則的觀點加以理解，將有助於思考禮制因革損益的現象、原因及其意義。準此，禮例法在經典詮釋上確實具有重要性。

⁹ 章太炎撰，龐俊、郭誠永疏證：《國故論衡·明解故上》（北京：中華書局，2008 年 6 月初版一刷），頁 329。

¹⁰ 《易·繫辭下》，卷 8，頁 168。



引用及主要參考文獻目錄



本目錄中，古籍的部分，依《四庫全書》部、類、屬的分類法。除了禮類因著作較多標明屬別外，各類依其「屬」排序，不另說明其「屬」。近人研究專著、專書論文及期刊論文，依作者姓氏筆劃數目遞增排列。

一、古籍

(一) 經部

◎易類

魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等正義：《周易正義》 臺北：藝文印書館，1955年初版 影印清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本

◎書類

舊題漢代孔安國傳，唐·孔穎達等正義：《尚書正義》，臺北：藝文印書館，1955年初版 影印清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本

◎詩類

漢·毛亨傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達等正義：《毛詩正義》，臺北：藝文印書館，1955年初版 影印清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本

◎禮類

1·周禮之屬

漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義：《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，1955年初版 影印清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本

清·方苞：《周官析疑》 上海：上海古籍出版社，1995年序 《續修四庫全書》第79冊

清·惠士奇：《禮說》 臺北：臺灣商務印書館，1983年初版 《景印文淵閣四庫全書》第101冊

清·孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》 北京：中華書局，2000年3月初版二刷

2·儀禮之屬

漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《儀禮注疏》 臺北：藝文印書館，1955年初版 影印清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本

宋·李如圭：《儀禮集釋》 臺北：大通書局，1970年 清同治七年刻本《經苑(五)》

宋·李如圭：《儀禮釋宮》 臺北：藝文印書館，1968年出版原刻景印百部叢書集成，守山閣叢書6

- 宋·魏了翁：《儀禮要義》 臺北：臺灣商務印書館，1976年初版 《景印文淵閣四庫全書》第104冊
- 元·敖繼公：《儀禮集說》 臺北：大通書局，1969年出版 《通志堂經解》第33冊
- 明·郝敬：《儀禮節解》 臺南：莊嚴文化，1997年出版 《續修四庫全書》第85冊
- 清·張爾岐：《儀禮鄭注句讀》 臺北：學海出版社，1997年10月再版 乾隆八年夏鐫濟陽張稷若手定和衷堂藏板
- 清·萬斯大撰，黃梨洲點定：《儀禮商》 臺北：廣文書局，1977年1月初版
- 清·吳廷華：《儀禮疑義》 中央研究院傅斯年圖書館藏詒經堂烏絲欄鈔本
- 清·姚際恒著，陳祖武點校：《儀禮通論》 北京：中國社會科學出版社，1998年10月初版一刷
- 清·方苞：《儀禮析疑》 臺北：臺灣商務印書館，1976年初版 《景印文淵閣四庫全書》，第109冊
- 清·江永：《儀禮釋例》 臺北：藝文印書館，1968年出版原刻景印百部叢書集成，守山閣叢書3
- 清·王士禳：《儀禮紉解》 上海：上海古籍出版社，1995年序 《續修四庫全書》第88冊
- 清·沈彤：《儀禮小疏》 臺北：臺灣商務印書館，1983年初版 《景印文淵閣四庫全書》第109冊
- 清·褚寅亮：《儀禮管見》 臺北：藝文印書館，1965年出版原刻景印百部叢書集成
- 清·盛世佐：《儀禮集編》 臺北：臺灣商務印書館，1983年初版 《景印文淵閣四庫全書》第110-111冊
- 清·凌廷堪著，彭林點校：《禮經釋例》 臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年初版
- 清·凌廷堪：《禮經釋例》 上海：上海古籍出版社，1995年出版 《續修四庫全書》第90冊
- 清·張惠言：《讀儀禮記》 臺北：復興書局，1972年 《皇清經解》第5冊
- 清·胡承珙：《儀禮古今文疏義》 臺北：復興書局，1972年11月初版 《皇清經解續編》第8冊
- 清·胡承珙：《儀禮古今文疏義》 臺北：藝文印書館，1986年9月初版 《續經解三禮類彙編（三）》
- 清·胡匡衷：《儀禮釋官》 臺北：復興書局，1972年 《皇清經解》第12冊
- 清·胡培翬著，段仲熙仲點校：《儀禮正義》 南京：江蘇古籍出版社，1993年7月初版一刷
- 清·鄭珍：《儀禮私箋》 上海：上海古籍出版社，1995年序 《續修四庫全書》第93冊

清·邵懿辰：《禮經通論》 臺北：復興書局，1972 年 11 月初版 《皇清經解續編》第 18 冊

清·廖平：《禮經凡例》 上海：上海古籍出版社，1995 年序 《續修四庫全書》第 93 冊

清·曹元弼：《禮經校釋》 上海：上海古籍出版社，1995 年序 《續修四庫全書》第 94 冊

清·曹元弼：《禮經學》 上海：上海古籍出版社，1995 年序 《續修四庫全書》第 94 冊，據清宣統元年刻本影印

清·曹元弼著，周洪校點：《禮經學》 北京：北京大學出版社，2012 年 6 月初版

3·禮記之屬

漢·鄭玄注，唐孔穎達等正義：《禮記正義》 臺北：藝文印書館，1955 年初版 據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印

宋·衛湜：《禮記集說》 臺北：大通書局，1969 年出版 《通志堂經解》第 30 冊

清·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 8 月一版

清·郭嵩燾：《禮記質疑》 上海：上海古籍出版社，1995 年序 《續修四庫全書》第 106 冊

清·任大椿：《弁服釋例》 上海：上海古籍出版社，1995 年出版 《續修四庫全書》第 109 冊

清·任大椿：《深衣釋例》 上海：上海古籍出版社，1995 年出版 《續修四庫全書》第 107 冊

清·孫詒讓：《大戴禮記斟補（外四種）》 北京：中華書局，2010 年 4 月初版一刷 《孫詒讓全集》

清·王聘珍：《大戴禮記解詁》 北京：中華書局，2004 年 5 月初版五刷

4·三禮總義

清·金榜：《禮箋》 上海：上海古籍出版社，1995 年序 《續修四庫全書》第 109 冊

清·金鶚：《求古錄禮說》 上海：上海古籍出版社，1995 年序 《續修四庫全書》第 110 冊

清·夏炘：《學禮管釋》 臺北：復興書局，1972 年 11 月初版 《皇清經解續編》第 14 冊

清·黃以周著，王文錦點校：《禮書通故》 北京：中華書局，2007 年 4 月初版初刷

清·黃以周：《禮說略》 臺北：復興書局，1972 年 11 月初版 《皇清經解續編》第 20 冊

5·通禮之屬

- 宋·陳祥道：《禮書》 臺北：臺灣商務印書館，1974 年（據日本東京大學東洋文化研究所藏宋慶元年間(1195-1200)刊元至正七年(1347)福州路儒學修補至明遞修本影印）
- 宋·陳祥道：《禮書》 臺北：臺灣商務印書館，1983 年- 《景印文淵閣四庫全書》第 130 冊
- 宋·朱熹撰，黃幹續：《儀禮經傳通解》 臺北：臺灣商務印書館，出版年不詳，《四庫全書珍本》十集，第 26 冊
- 宋·朱熹撰，黃幹續：《儀禮經傳通解》 收入《朱子全書》 上海：上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002 年初版一刷
- 宋·楊復撰，林慶彰師校訂，葉純芳、橋本秀美編輯：《楊復再脩儀禮經傳通解續卷祭禮》 臺北：中央研究院中國文哲研究所，2010 年 9 月初版
- 清·江永：《禮書綱目》 臺北：台聯國風出版社，1974 年清嘉慶十五年婺源俞氏鏤恩堂刊本影印
- 清·秦蕙田：《五禮通考》 桃園：聖環圖書有限公司，1994 年 5 月初版一刷

6·雜禮書

- 清·李光地：《朱子禮纂》 臺北：臺灣商務印書館，1979 年《四庫全書珍本》九集第 134-136 冊

◎春秋類

- 晉·杜預集解，唐·孔穎達等正義：《春秋左傳正義》 臺北：藝文印書館，1955 年初版 據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印
- 晉·杜預：《春秋釋例》 臺北：中華書局，1970 年 3 月臺一版 中華國學叢書
- 清·毛奇齡：《春秋毛氏傳》 臺北：臺灣商務印書館，1983 年 《景印文淵閣四庫全書》第 176 冊
- 漢·何休解詁，唐·徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》 臺北：藝文印書館，1955 年初版 據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印
- 舊題漢代董仲舒撰，蘇輿義證：《春秋繁露義證》 北京：中華書局，2008 年 8 月初版三刷

◎五經總義類

- 唐·陸德明：《經典釋文》 上海：上海古籍出版社，1985 年 10 月初版一刷，據北京圖書館藏宋元遞修本影印縮印
- 唐·陸德明著，清·吳承仕疏證：《經典釋文序錄疏證》 北京：中華書局，1984 年 3 月初版一刷 吳檢齋遺書
- 清·程瑤田：《通藝錄》 合肥：黃山書局，2008 年 12 月初版一刷 《程瑤田全集》第 1 冊
- 清·王引之：《經義述聞》 臺北：廣文書局有限公司，1963 年出版
- 清·朱大韶：《實事求是齋經義》 上海：上海古籍出版社，1995 年序 《續修四庫全書》第 176 冊

- 清·皮錫瑞疏證：《鄭志疏證》 臺北：世界書局，1963年4月初版，《讀書劄記叢刊》第二集
- 清·皮錫瑞疏證：《鄭志疏證》 北京：國家圖書出版社，2010年初版 《經學輯佚文獻彙編》第22冊
- 清·皮錫瑞：《經學通論》 北京：中華書局，2003年11月初版八刷
- 清·皮錫瑞：《增註經學歷史》 臺北：藝文印書館，2000年11月初版四刷

◎四書類

- 宋·朱熹：《四書章句集注》 臺北：大安出版社，1996年11月出版

◎小學類

- 漢·許慎著，清·段玉裁注：《說文解字注》 臺北：洪葉文化事業有限公司，1998年10月初版一刷 經韻樓藏版

（二）史部

◎正史類

- 漢·司馬遷著，劉宋·裴駰集解，唐·張守節正義，司馬貞索隱：《新校史記三家注》 臺北：世界書局，1993年12月6版二刷
- 漢·班固著，唐·顏師古注：《漢書》 北京：中華書局 1996年初版九刷
- 宋·范曄：《後漢書》 臺北：鼎文書局，1987年元月五版
- 唐·房玄齡等：《晉書》 臺北：鼎文書局，1979年二月二版
- 唐·魏徵：《隋書》 臺北：鼎文書局，1975年3月初版
- 宋·歐陽修、宋祁撰：《新唐書》 北京：中華書局，1995年初版三刷

◎雜史類

- 舊題左丘明：《國語》 臺北：宏業書局有限公司，1980年9月出版

◎職官類

- 唐·李林甫等：《唐六典》 北京：中華書局，1992年初版

◎政書類

- 宋·王應麟：《漢制考》 北京：中華書局，2011年1月初版

◎傳記類

- 舊題周·晏嬰：《晏子春秋》 臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年，《中國子學名著集成 珍本初編》 據明覆宋本印，缺從汲古閣本補入

◎目錄類

- 清·朱彝尊著，侯美珍、黃智信、汪嘉玲、張惠淑點校：《點校補正經義考》 臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998年6月初版

(三) 子部

◎儒家類

周·荀卿著，清·王先謙集解，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》 北京：中華書局，1997年10月初版四刷

◎雜家類

1·雜說之屬

漢·班固編，清·陳立疏證，吳則虞點校：《白虎通疏證》 北京：中華書局 1997年初版二刷

2·雜考之屬

漢·王充著，黃暉校釋：《論衡校釋》 北京：中華書局，1996年11月初版三刷

清·顧炎武：《原抄本日知錄》 臺北：台灣明倫書局，1979年版

清·閻若璩：《潛邱劄記》 臺北：臺灣商務印書館，1973年出版 《四庫全書珍本四集》

清·陳澧：《東塾讀書記》 臺北：廣文書局有限公司，1970年12月初版

清·陳澧：《東塾讀書記》 上海：上海古籍出版社，2008年初版 《陳澧集》第2冊

清·俞樾：《古書疑義舉例》收入《古書疑義舉例五種》 北京：中華書局，2006年6月再版六刷

清·俞樾著，劉師培補，楊樹達續補，姚維銳補附：《古書疑義舉例（七卷）》 臺北：世界書局，1956年初版樸學叢書

3·雜編之屬

漢·叔孫通撰，清·孫星衍校集：《漢禮器制度》 北京：中華書局，1985年初版

◎道家類

周·莊周著，清·郭慶藩集釋：《莊子集釋》 臺北：莊嚴出版社，1984年

(四) 集部

宋·朱熹：《朱熹集》 成都：四川教育出版社，1996年10月初版一刷

清·段玉裁著，鍾敬華點校：《經韻樓集》 上海：上海古籍出版社，2008年4月初版一刷 清代學者文集叢刊

清·凌廷堪著，王文錦點校：《校禮堂文集》 北京：中華書局，2006年3月初版二刷中國歷史文集叢刊

清·凌廷堪著，紀健生校點：《凌廷堪全集》 合肥：黃山書社，2009年初版

清·黃承吉：《夢陔堂文集》 臺北：文海出版社，1967年5月初版

清·胡培翬撰，黃智明點校：《胡培翬集》 臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005年11月初版

清·黃以周：《儆季文鈔》 清光緒二十一年（1895），臺灣大學圖書館藏江蘇南





二、專著

- 丁凌華：《中國喪服制度史》 上海：上海人民出版社，2000年1月初版一刷
- 王子今：《門祭與門神崇拜》 上海：生活·讀書·新知上海三聯書店，1996年8月初版一刷
- 王仁祥：《人倫鑒識起源的學術史考察（魏晉以前）》 臺北：國立臺灣大學出版中心，2008年11月初版
- 王旭東：《史學理論與方法》 合肥：安徽大學出版社，1998年10月初版一刷
- 王叔岷：《斟讎學（補訂本）》 北京：中華書局，2007年6月初版一刷
- 王振民主編：《鄭玄研究文集》 濟南：齊魯書社，1999年10月初版一刷
- 王國維：《觀堂集林（附別集）》 北京：中華書局，2006年8月初版九刷
- 王啟發：《禮學思想體系探源》 鄭州：中州古籍出版社，2005年1月初版
- 王章濤：《凌廷堪傳》 揚州：廣陵書社，2007年8月初版一刷
- 王葆玟：《今古文經學新論（增訂版）》 北京：中國社會科學出版社，2004年12月初版二刷
- 王夢鷗：《鄭注引述別本《禮記》考釋》 臺北：臺灣商務印書館，1969年7月初版 人文庫 1114
- 王霄冰主編：《儀式與信仰——當代文化人類學新視野》 北京：民族出版社，2008年3月初版一刷
- 王鐸：《《禮記》成書考》 北京：中華書局，2007年3月
- 王關仕：《儀禮服飾考辨》 臺北：文史哲出版社，1977年12月初版
- 王關仕：《儀禮漢簡本考證》 臺北：臺灣學生書局，1975年9月初版
- 史應勇：《鄭玄通學及鄭王之爭研究》 成都：巴蜀書社，2007年8月初版一刷
- 甘肅省博物館、中國科學院考古研究所編：《武威漢簡》 北京：中華書局，2005年9月初版初刷，考古學專刊乙種第十二號
- 甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》 臺北：臺灣大學出版中心，2004年6月初版 東亞文明研究叢書 7
- 余嘉錫：《目錄學發微 古書通例》 北京：中華書局，2009年6月二版二刷
- 余鶴清：《史學方法》 臺北：洪氏出版社，1975年2月再版
- 吳十洲：《兩周禮器制度研究》 臺北：五南圖書出版股份有限公司，2004年7月初版一刷
- 吳宏一：《鄉飲酒禮儀節簡釋》 臺北：臺灣中華書局，1985年9月二版 儀禮復原研究叢刊
- 吳萬居：《宋代三禮學研究》 臺北：國立編譯館，2000年五月初版
- 吳萬鍾：《從詩到經：毛詩解釋的淵源及其特色》 北京：中華書局，2001年3月初版一刷

- 吳達芸：《儀禮特牲少牢有司徹祭品研究》 臺北：臺灣中華書局，1985年9月二版 儀禮復原研究叢刊
- 呂思勉：《先秦學術概論》 昆明：雲南人民出版社，2005年12月初版一刷
- 宋鼎宗：《春秋左氏傳》賓禮嘉禮考》 臺北：花木蘭文化出版社，2009年3月
- 李曰剛等：《三《禮》研究論集》 臺北：黎明文化事業股份有限公司，1982年10月再版 孔孟學說叢書
- 李亦園：《文化的圖像》 臺北：允晨文化實業股份有限公司，1992年1月初版，允晨叢刊38
- 李安宅：《《儀禮》與《禮記》之社會學的研究》 上海：商務印書館，1935年1月二版
- 李宗侗：《中國古代社會史（一）（二）》 臺北：中華文化出版事業社，1963年4月再版 現代國民基本知識叢書第二輯
- 李威熊：《中國經學發展史論》 臺北：文史哲出版社，1988年初版
- 李隆獻師：《復仇觀的省察與詮釋 先秦兩漢魏晉南北朝隋唐編》 臺北：臺大出版中心，2012年11月初版
- 李雲光：《三《禮》鄭氏學發凡》 臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1966年12月初版
- 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10月初版一刷
- 杜正勝：《古代社會與國家》 臺北：允晨文化實業股份有限公司，2005年12月初版三刷
- 沈文倬：《薊閣文存——宗周禮樂文明與中國文化考論》 北京：商務印書館，2006年6月初版初刷 浙江大學精品文叢
- 沈其麗：《儀禮士喪禮器物研究》 臺北：臺灣中華書局，1985年9月二版 儀禮復原研究叢刊
- 汪寧生：《古俗新研》 臺北：蘭臺網路出版商務股份有限公司，2001年3月初版 蘭臺文史叢書8
- 車行健：《釋經以立論——漢代毛鄭《詩經》經解的思想探索》 臺北：里仁書局，2011年9月初版
- 周何：《古禮今談》 臺北：萬卷樓圖書館有限公司，2002年初版五刷
- 周何：《春秋吉禮考辨》 臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1970年10月初版
- 周何：《禮學概論》 臺北：三民書局股份有限公司，1998年1月初版
- 周聰俊師：《三禮禮器論叢》 臺北：文史哲出版社，2011年1月初版
- 周聰俊師：《饗禮考辨》 臺北：文史哲出版社，2011年1月初版
- 季旭昇：《群經總義著述考》 臺北：國立編譯館，2003年初版
- 尚秉和：《歷代社會風俗事物考》 臺北：臺灣商務印書館，1971年4月台三版
- 屈萬里：《先秦文史資料考辨》 臺北：聯經出版事業公司，1985年3月二版，《屈萬里先生全集》第4冊

- 屈萬里：《先秦漢魏《易》例述評》 臺北：聯經出版事業公司 1984 年初版 《屈萬里先生全集》第 8 冊
- 屈萬里：《尚書釋義》 臺北：中國文化大學出版部，1995 年 7 月二版二刷
- 林平和：《《禮記》鄭注音讀與釋義之商榷》 臺北：文史哲出版社，1981 年 4 月初版
- 林素英師：《古代祭禮中之政教觀：以《禮記》成書前為論》 臺北：文津出版社，1997 年初版
- 林素英師：《從古代的生命禮儀透視其生死觀：以《禮記》為主的現代詮釋》 臺北：花木蘭文化出版社，2009 年 3 月再版 中國學術思想研究輯刊四編第十五冊
- 林素英師：《喪服制度的文化意義：以《儀禮·喪服》為討論中心》 臺北：文津出版社，2000 年 10 月初版一刷
- 林素英師：《禮學思想與應用》 臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2003 年 9 月初版
- 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：臺灣學生書局有限公司，2007 年 5 月初版 中國文學研究叢刊
- 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：臺灣學生書局，2011 年 8 月初版
- 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：臺灣學生書局，2011 年 6 月初版
- 林惠祥：《文化人類學》 北京：商務印書館，2000 年 9 月再版三刷
- 林慶彰師、張壽安主編：《乾嘉學者的義理學》 臺北：中央研究院中國文哲研究所，2003 年初版
- 林慶彰師：《中國經學研究的新視野》 臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2012 年 12 月初版
- 林慶彰師：《清代經學研究論集》 臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002 年初版
- 芮逸夫：《中國民族及其文化論稿》中冊 臺北：國立臺灣大學人類學系出版，1972 年出版
- 邴尚白：《葛陵楚簡研究》 臺北：國立臺灣大學出版中心，2009 年 12 月初版，國立臺灣大學文史叢刊 137
- 姜廣輝編：《中國經學思想史》 北京：中國社會科學出版社，2010 年 11 月初版一刷
- 施隆民：《鄉射禮儀節簡釋》 臺北：臺灣中華書局，1985 年 9 月二版 儀禮復原研究叢刊
- 洪謙德：《思想及方法》 臺北：牧童出版社，1978 年 3 月 15 日再版 牧童文史叢書 16
- 孫振青：《知識論》 臺北：五南圖書出版有限公司，1994 年三版二刷

- 徐富昌：《武威《儀禮》漢簡文字編》 臺北：國家出版社，2006年初版
- 徐復觀：《中國人性論史》 臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1999年9月初版十二刷
- 徐福全：《臺灣民間傳統喪葬儀節研究》 臺北：作者自印本，2003年9月
- 納日碧力戈：《姓名論》 北京：社會科學文獻出版社，1997年12月初版一刷
- 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》 北京：文物出版社，1998年5月初版
- 馬承源主編，陳佩芬、吳華烽、熊傳新編撰：《中國青銅器》 臺北：南天書局有限公司，1991年10月初版一刷
- 商瑀：《一代禮宗——凌廷堪之禮學研究》 臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2004年初版
- 康韻梅師：《中國古代死亡觀之探究》 臺北：國立臺灣大學出版委員會，1994年6月初版 《文史叢刊》之九十五
- 張光直：《中國青銅時代》 臺北：聯經出版事業公司，1984年初版二刷
- 張光直：《中國青銅時代》第二集 臺北：聯經出版事業公司，1990年11月初版
- 張光裕、袁國華合編：《望山楚簡校錄》 臺北：藝文印書館股份有限公司，2004年12月初版
- 張光裕：《儀禮士昏禮、士相見禮之禮儀節研究》 臺北：臺灣中華書局，1986年9月二版 儀禮復原研究叢刊
- 張自慧：《禮文化的價值與反思》 上海：學林出版社，2008年9月初版一刷
- 張舜徽：《中國古代史籍校讀法》 臺北：里仁書局，2000年9月三版
- 張舜徽：《鄭學叢著》 武漢：華中師範大學出版社，2005年12月初版一刷 《張舜徽集》第二輯第四冊
- 張煥君：《制禮作樂——先秦儒家禮學的形成與特徵》 北京：中國社會科學出版社，2010年1月初版
- 張壽安：《十八世紀禮學考證的思想活力——禮教論爭與禮秩重省》 北京：北京大學出版社，2005年初版一刷
- 張壽安：《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思之轉變》 臺北：中央研究院近代史研究所，1994年5月出版 中央研究院近代史研究所專刊（72）
- 張端穗：《左傳思想探微》 臺北：學海出版社，1987年1月初版
- 張寶三師：《五經正義研究》 上海：華東師範大學出版社，2010年10月初版一刷
- 張鶴泉：《周代祭祀研究》 臺北：文津出版社，1993年5月初版 大陸地區博士論文叢刊
- 曹建墩：《先秦禮制探蹟》 天津：天津人民出版社，2010年10月初版一刷
- 梁啟超：《中國近三百年學術史》 臺北：里仁書局，1995年初版三刷
- 梁滿倉：《魏晉南北朝五禮制度考論》 北京：社會科學文獻出版社，2009年5月初版一刷 中國社會科學院文庫·歷史考古研究系列

- 梁漱溟：《中國文化要義》 香港：三聯書店香港分店，1987年9月
- 許倬雲：《西周史》（增補本） 北京：三聯書店，2001年1月初版一刷
- 許倬雲：《求古編》 臺北：聯經出版事業公司，1994年10月初版四刷
- 陳戌國：《中國禮制史（先秦卷）》 長沙：湖南教育出版社，2002年2月二版二刷
- 陳來：《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》 臺北：允晨文化實業股份有限公司，2005年6月初版
- 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》 北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002年12月初版
- 陳垣：《校勘學釋例》 上海：上海書店，1997年7月初版一刷
- 陳瑞庚師：《士昏禮服飾考》 臺北：臺灣中華書局，1986年9月二版 儀禮復原研究叢刊
- 陳榮華：《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》 臺北：明文書局股份有限公司，1998年3月初版
- 陳槃：《《左氏春秋》義例辨（重訂本）》，收入《陳槃著作集》 上海：上海古籍出版社，2009年9月初版，據中研院史語所專刊1993年5月2版影印出版
- 陳槃：《春秋時代的教育》 臺北：中央研究院歷史語言研究所中國上古史編輯委員會 1974年6月初版
- 陸宗達、王寧：《訓詁與訓詁學》 太原：山西教育出版社，2005年7月二版三刷
- 章炳麟著，王小紅選編：《章太炎儒學論集》 成都：四川大學出版社，2010年5月初版一刷
- 章炳麟：《章太炎全集》 上海：上海人民出版社，1982年7月初版初刷
- 章景明：《先秦喪服制度考》 臺北：臺灣中華書局，1986年9月二版 儀禮復原研究叢刊
- 勞思光：《中國文化要義新編》 香港：香港中文大學出版社，1998年出版
- 彭林：《三禮研究入門》 上海：復旦大學出版社，2012年1月初版一刷
- 彭林：《中國古代禮儀文明》 北京：中華書局，2004年1月一版一刷
- 彭林：《儀禮全譯》 貴州：貴州人民出版社，1997年10月初版初刷 中國歷代名著全譯叢書
- 彭林：《儒家禮樂文明講演錄》 桂林：廣西師範大學出版社，2008年初版
- 彭美玲師：《古代禮俗左右之辨研究——以三禮為中心》 臺北：國立臺灣大學出版委員會，1997年4月初版 文史叢刊之103
- 曾永義：《儀禮車馬考》 臺北：臺灣中華書局，1971年12月初版 儀禮復原研究叢刊
- 曾永義：《儀禮樂器考》 臺北：臺灣中華書局，1971年12月初版 儀禮復原研究叢刊
- 湖北省文物考古研究所、北京大學中文系編：《望山楚簡》 北京：中華書局，1995

- 年6月初版一刷
- 費孝通：《鄉土中國 生育制度》 北京：北京大學出版社，2002年3月初版四刷
- 黃啟方：《儀禮士喪禮中的喪俗》 臺北：中國東亞學術研究計劃委員會，1970年出版 中國東亞學術研究計劃委員會年報第九期抽印本
- 黃啟方：《儀禮特牲饋食禮儀節研究》 臺北：臺灣中華書局，1986年9月二版 儀禮復原研究叢刊
- 黃彰健：《經今古文學問題新論》 臺北：中央研究院歷史語言研究所 中央研究院歷史語言研究所專刊之79 1982年出版
- 楊天宇：《經學探研錄》 上海：上海古籍出版社，2004年11月初版一刷
- 楊天宇：《鄭玄三禮注研究》 天津：天津人民出版社，2007年4月初版一刷
- 楊向奎：《宗周社會與禮樂文明》 北京：人民出版社，1992年5月初版一刷
- 楊向奎：《清儒學案新編》 濟南：齊魯書社，1994年3月初版一刷
- 楊志剛著：《中國禮儀制度研究》 上海：華東師範大學出版社，2000年5月初版一刷
- 楊寬：《西周史》 上海：上海人民出版社，1999年11月初版初刷
- 楊儒賓：《儒家身體觀》 臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999年4月修訂一版 孟子學研究叢刊4
- 楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》 臺北：巨流圖書公司，1993年3月初版一刷
- 楊聯陞：《中國文化中「報」、「保」、「包」之意義》 香港：香港中文大學出版社，1987年出版，2009年重排本
- 葉國良師、李隆獻師、彭美玲師：《漢族成年禮及其相關問題研究》 臺北：大安出版社，2004年8月初版一刷
- 葉國良師、夏長樸師、李隆獻師：《經學通論》 臺北：國立空中大學，1996年1月初版
- 葉國良師：《古代禮制與風俗》 臺北：臺灣書店，1997年3月初版
- 葉國良師：《禮制與風俗》 上海：復旦大學出版社，2012年8月
- 葉國良師：《禮學研究的諸面向》 新竹：國立清華大學出版社，2010年12月初版
- 董洪利：《古籍的闡釋》 瀋陽：遼陽教育出版社，1995年6月初版二刷，國學叢書
- 虞萬里：《榆枋齋學術論集》 南京：江蘇古籍出版社，2001年初版
- 管東貴：《從宗法封建到皇帝郡縣制的演變——以血緣解紐為脈絡》 北京：中華書局，2010年9月
- 蒲慕州：《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》 北京：中華書局，2008年1月初版一刷
- 齊佩瑢：《訓詁學概論》 臺北：華正書局，1991年9月
- 劉兆祐：《儀禮著述考（一）》 臺北：國立編譯館，2003年初版

- 劉雨：《金文論集》 北京：紫禁城出版社，2008 年 5 月初版 故宮博物院學術文庫
- 劉師培：《國學發微》 臺北：廣文書局有限公司，1970 年 10 月初版
- 劉師培：《劉申叔先生遺書》 臺北：大新書局，1965 年 8 月出版 影印民國二十三年寧武南氏校印本
- 劉詠濤：《《周禮》賈疏引唐制集證》，收入《民國時期經學叢書》 臺中市：文听閣圖書公司，2009 年初版，據民國 22 年蔭餘堂校印本影印，第三輯，第 30 冊
- 蔡尚思：《中國禮教思想史》 上海：上海古籍出版社，2006 年 12 月初版一刷 中華學術叢書
- 鄭良樹：《儀禮士喪禮墓葬研究》 臺北：臺灣中華書局，1971 年 9 月初版 儀禮復原研究叢刊
- 鄭良樹：《儀禮宮室考》 臺北：臺灣中華書局，1971 年 12 月初版 儀禮復原研究叢刊
- 鄧聲國：《清代《儀禮》文獻研究》 上海：上海古籍出版社，2006 年 4 月初版初刷
- 盧瑞容：《中國古代「相對關係」思維探討——「勢」「和」「權」「屈曲」概念溯源分析》 臺北：商鼎出版社，2004 年初版
- 錢玄、錢興奇編著：《三禮辭典》 南京：江蘇古籍出版社，1998 年初版二刷
- 錢玄：《三禮通論》 南京：南京師範大學出版社，1996 年 10 月初版一刷，中國傳統文化研究叢書第二輯
- 錢基博：《經學通志》 桂林：廣西師範大學出版社，2009 年 1 月初版一刷 錢基博作品系列
- 錢穆：《中國文化史導論（修訂本）》 臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1994 年初版二刷
- 錢穆：《中國文化史導論》 臺北：聯經出版事業公司，1995 年初版 《錢賓四先生全集》 第 29 冊
- 錢穆：《中國近三百年學術史》 臺北：聯經出版事業公司，1995 年初版 《錢賓四先生全集》 第 16-17 冊
- 錢穆：《兩漢經學今古文平議》 臺北：聯經出版事業公司，1995 年初版 《錢賓四先生全集》 第 8 冊
- 錢穆：《國學概論》 臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2003 年 5 月臺二版三刷
- 龍宇純：《絲竹軒小學論集》 北京：中華書局，2009 年 2 月初版一刷
- 戴君仁：《春秋辨例》 臺北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1978 年 12 月再版
- 謝德瑩：《儀禮聘禮儀節研究》 臺北：文史哲出版社，1983 年 7 月初版 文史哲學集成 87

- 韓碧琴：《儀禮鄭註句讀校記》 臺北：國立編譯館，1996 年初版 人文社會科學叢書
- 瞿同祖：《中國法律與中國社會》 北京：中華書局，1996 年 8 月初版二刷
- 羅聯添、戴景賢、張蓓蓓師、方介：《國學導讀》 臺北：巨流圖書公司，1995 年 11 月增訂版

三、專書論文

- 刁小龍：〈論清代學者關於《儀禮》篇末記問題研究〉，彭林編：《清代經學與文化》 北京：北京大學出版社，2005 年 11 月初版初刷
- 王明珂：〈慎終追遠——歷代的喪禮〉，藍吉富、劉增貴師主編：《中國文化新論——宗教禮俗篇敬天與親人》 臺北：聯經出版事業公司，1991 年 1 月初版六刷
- 史嘉柏（David Schaberg）：〈唐經學家對〈鄉飲酒禮〉之詮釋〉，蔡長林主編：《隋唐五代經學國際研討會論文集》下冊 臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009 年 6 月初版
- 甘懷真：〈先秦禮觀念再探〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》 臺北：臺灣大學出版中心，2004 年 6 月初版 東亞文明研究叢書 7
- 江林：〈〈小雅·楚茨〉與宗周歲時祭〉，浙江大學古籍研究所編：《禮學與中國傳統文化——慶祝沈文倬先生九十華誕國際學術研討會論文集》 北京：中華書局，2006 年 12 月初版初刷
- 牟潤孫：〈論儒釋兩家之講經與義疏〉，《注史齋叢稿（增訂本）》 北京：中華書局，2009 年 6 月
- 何澤恆師：〈《論語》《孟子》中所說的權〉，《先秦儒道舊義新知錄》 臺北：大安出版社，2004 年 8 月
- 李宗侗：〈史官制度——附論對傳統之尊重〉，杜維運、黃進興編：《中國史學史論文選集》第 1 冊 臺北：華世出版社，1976 年 9 月初版
- 李源澄：〈禮之衍變〉，林慶彰師、蔣秋華主編：《李源澄著作集》 臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008 年 11 月
- 杜正勝：〈內外與八方——中國傳統居室空間的倫理觀和宇宙觀〉，黃應貴主編：《空間、力與社會》 臺北：中央研究院民族學研究所，1995 年 12 月
- 杜正勝：〈古代聚落的傳統與變遷〉，許倬雲主編：《第二屆中國社會經濟史研討會文集》 臺北：漢學研究資料及服務中心印行，1983 年 7 月出版
- 邢義田：〈從「如故事」和「便宜從事」看漢代行政中的經常與權變〉，《秦漢史論稿》 臺北：東大圖書館股份有限公司，1987 年 6 月
- 周啟榮：〈清代禮教思潮與考證學——從三禮館看乾隆前期的經學考證學兼論漢學興起的問題〉，勞悅強、梁秉賦主編：《經學的多元脈絡：文獻、動機、義理、社群》 臺北：臺灣學生書局有限公司，2008 年 10 月初版
- 林素英師：〈從郭店儒簡檢視文王之人君典型〉，林慶彰師、李學勤等著：《新出

- 土文獻與先秦思想重構》 臺北：臺灣書房出版，2007 年
- 林慶彰師：〈《五經大全》之修纂及其相關問題探究〉，《明代經學研究論集》 臺北：文史哲出版社，1994 年 5 月
- 林慶彰師：〈朱子《詩集傳·二南》的教化觀〉，鍾彩鈞師主編：《朱子學的開展——學術篇》 臺北：漢學研究中心，2002 年 6 月初版
- 林慶彰師：〈兩漢章句之學重探〉，林慶師主編：《中國經學史論文選集》 臺北：文史哲出版社，1992 年
- 林慶彰師：〈傳記之學的形成〉，收入香港中文大學中國語言及文學系主編：《先秦兩漢古籍國際學術研討會論文集》 香港：社會科學文獻出版社，2011 年 1 月
- 邱德修：〈說「盥」及其相關問題〉，常宗豪等編：《第二屆國際中國古文字學研討會論文集：香港中文大學三十周年校慶》 香港：香港中文大學中國語言及文學系，1993 年
- 柳存仁：〈《毛詩傳箋》、《正義》和朱熹《詩集傳》〉，鍾彩鈞師主編：《朱子學的開展——學術篇》 臺北：漢學研究中心，2002 年 6 月初版
- 洪國樑師：〈王引之《經義述聞》「增字解經」說述論〉，國立臺灣大學中國文學系主編：《孔德成先生學術與薪傳研討會論文集》 臺北：臺大中國文學系，2009 年 12 月初版一刷
- 祝平次：〈從禮的觀點論先秦儒、道身體／主體觀念的差異〉，楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》 臺北：巨流圖書公司，1993 年 3 月初版一刷
- 高明：〈王制及其注疏摘謬〉，《高明文輯》 臺北：黎明文化事業股份有限公司，1978 年 3 月 1 日初版 上冊
- 高明：〈禮記概說〉，《高明文輯》 臺北：黎明文化事業股份有限公司，1978 年 3 月 1 日初版 上冊
- 張以仁：〈《說文》「訓」、「詁」解〉，《中國語文學論集》 臺北：東昇出版事業有限公司，1981 年 9 月初版
- 張以仁：〈聲訓的發展與儒家的關係〉，《中國語文學論集》 臺北：東昇出版事業有限公司，1981 年 9 月初版
- 張光裕：〈士相見禮成篇質疑〉，《儀禮士相見之禮儀節研究》 臺北：臺灣中華書局，1986 年
- 張素卿師：〈古義與新疏——從新疏薈萃清代經學之成果談起〉，林慶彰師、蔣秋華主編：《經學的多元脈絡：文獻、動機、義理、社群》 臺北：臺灣學生書局有限公司，2008 年 10 月初版
- 張寶三師：〈賈公彥「周禮疏序」論考〉，張以仁先生七秩壽慶論文集編輯委員會編：《張以仁先生七秩壽慶論文集》上冊 臺北：臺灣學生書局有限公司，1999 年初版

- 張寶三師：〈儒家經典詮釋傳統中注與疏之關係〉，國立政治大學文學院編：《孔學與二十一世紀國際學術研討會論文集》 臺北：國立政治大學，2001年初版
- 梁釗韜：〈古代的饋牲祭器及祖先崇拜〉，《梁釗韜民族學人類學研究文集》 北京：民族出版社，1994年3月初版初刷
- 陳戌國：〈論六經總以禮為本〉，浙江大學古籍研究所編：《禮學與中國傳統文化——慶祝沈文倬先生九十華誕國際學術研討會論文集》 北京：中華書局，2006年12月初版初刷
- 陳秀琳：〈《儀禮疏》探原試例〉，林慶彰師主編：《經學研究論叢》第七輯 臺北：臺灣學生書局有限公司，1999年9月
- 陳韻：〈從黃奭所輯《三禮目錄》論"禮是鄭學"〉，浙江大學古籍研究所編：《禮學與中國傳統文化——慶祝沈文倬先生九十華誕國際學術研討會論文集》 北京：中華書局，2006年12月初版初刷
- 彭林：〈清人學術視野中的敖繼公與鄭玄〉，彭林編：《清代經學與文化》 北京：北京大學出版社，2005年11月初版初刷
- 彭林：〈評楊大堉、胡肇昕補《儀禮正義》〉，勞悅強、梁秉賦主編：《經學的多元脈絡：文獻、動機、義理、社群》 臺北：臺灣學生書局有限公司，2008年10月初版
- 曾聖益：〈清儒論《左傳》之禮義與禮例〉，國立臺灣師範大學國文學系等編：《經學論叢》第2輯 臺北：洪葉文化事業有限公司，2006年3月初版
- 程克雅：〈乾嘉禮學學者解經方法中「文例」之建立與運用——以凌廷堪《禮經釋例·飲食之例》三篇為主的探究〉，蔣秋華主編：《乾嘉學者的治經方法》上冊 臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，2000年初版
- 黃侃：〈禮學略說〉，《黃侃論學雜著》 上海：上海古籍出版社，1980年新一版 原中華書局上海編輯所1964年版更正後重版
- 遼耀東：〈漢晉間對經書解釋的轉變〉，《魏晉史學及其他》 臺北：東大圖書股份有限公司，1998年1月初版
- 楊天宇：〈論鄭玄《三禮注》〉，林慶彰師主編：《中國經學史論文選集》 臺北：文史哲出版社，1992年10月初版
- 楊向奎：〈讀胡培翬《儀禮正義》〉，林慶彰師主編：《中國經學史論文選集》下冊 臺北：文史哲出版社，1993年初版
- 楊聯陞著，段昌國譯：〈報——中國社會關係的一個基礎〉，段昌國等著：《中國思想與制度論集》 臺北：聯經出版事業公司，1985年11月初版五刷
- 葉國良師：〈二戴《禮記》與《儀禮》的關係〉，《經學側論》 新竹：國立清華大學出版社，2005年11月初版
- 葉國良師：〈從名物制度之學論經典詮釋〉，《居愚居文獻論叢》 臺北：大安出版社，2011年9月

- 葉國良師：〈駁《儀禮》為孔子手定完書說及其延伸論述〉，國家圖書館，中央研究院歷史語言研究所，國立臺灣大學中國文學系主編：《屈萬里先生百歲誕辰國際學術研討會論文集》 臺北：行政院文化建設委員會，2006 年 12 月初版初刷
- 葉國良師：〈論《儀禮》經文與記文的關係〉，國立臺灣大學中國文學系主編：《孔德成先生學術與薪傳研討會論文集》 臺北：臺大中國文學系，2009 年 12 月初版一刷
- 漆永祥：〈論中國傳統經學研究方法——古書通例歸納法〉，蔣秋華主編：《乾嘉學者治經方法》，上冊 臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處印行，2000 年 10 月
- 裴普賢：〈鄭玄《詩譜》圖表的綜合整理〉，糜文開、裴普賢著：《詩經欣賞與研究（改編版）》 臺北：三民書局股份有限公司，1987 年 11 月
- 劉文清：〈《三禮注》「之言」訓詁術語析論——兼論其術語意義之演變〉，《語文與文獻國際學術研討會會議論文集》 臺北：國立臺灣大學中國文學系，2012 年 12 月 7、8 日
- 劉述先：〈論所謂中國文化的超穩定結構〉，杜維明主編：《儒學發展的宏觀透視》 臺北：正中書局，1997 年 7 月初版
- 劉寧：〈從“比事”到“屬辭”——杜預與《春秋》義例學的轉型〉，中央研究院中國文哲研究所主辦：《魏晉南北朝經學國際學術研討會論文集》 臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008 年 11 月
- 劉增貴師：〈瑟琴和鳴——歷代的婚禮〉，藍吉富、劉增貴主編：《中國文化新論——宗教禮俗篇 敬天與親人》 臺北：聯經出版事業公司，1991 年 1 月初版六刷
- 鄭吉雄師：〈乾嘉學者治經方法與體系舉例試釋〉，蔣秋華主編：《乾嘉學者治經方法》，上冊 臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處印行，2000 年 10 月
- 錢穆：〈中國文化的變與常〉，《中國文化精神》 臺北：聯經出版事業公司，1995 年初版 《錢賓四先生全集》第 38 冊
- 龍宇純：〈正名主義之語言與訓詁〉，《絲竹軒小學論集》 北京：中華書局，2009 年 2 月初版一刷
- 龍宇純：〈論聲訓〉，《絲竹軒小學論集》 北京：中華書局，2009 年 2 月初版一刷
- 戴君仁：〈朱子《儀禮經傳通解》與修門人及修書年歲考〉，《梅園論學集》 臺北：臺灣開明書店，1970 年 9 月初版
- 戴君仁：〈書朱子《儀禮經傳通解》後〉，《梅園論學集》 臺北：臺灣開明書店 1970 年 9 月初版
- 戴君仁：〈書張爾岐《儀禮鄭注句讀》後〉，《梅園論學集》 臺北：臺灣開明書店，1970 年 9 月初版
- 戴君仁：〈經疏的衍成〉，《梅園論學續集》 臺北：藝文印書館，1974 年 11 月初版

顧史考：〈從楚國竹簡論戰國「民道」思想〉，《郭店楚簡先秦儒書宏微觀》 臺北：臺灣學生書局有限公司，2006 年 6 月初版



四、期刊論文

- 于成龍：〈上得兼下，下不得僭上——戰國楚卜筮祈禱簡中的「饋食禮」〉，《中國歷史文物》2007 年第 6 期
- 孔德成師：〈《儀禮》十七篇之淵源及傳授〉，《東海學報》第 8 卷第 1 期（1967 年 1 月）
- 孔德成師：〈《禮記》成書時代及其在經典中之性質〉，《孔孟月刊》第 18 卷第 11 期（1980 年 7 月）
- 孔德成師：〈論儒家之「禮」〉，《中國文化月刊》第 11 期（1980 年 9 月）
- 孔德成師：〈宗法略論〉，《孔孟月刊》第 19 卷第 11 期（1981 年 7 月）
- 王家儉：〈清代禮學的復興與經世禮學思想的流變〉，《漢學研究》第 24 卷第 1 期（2006 年 6 月）
- 王恩田：〈岐山鳳村西周建築群基址的有關問題〉，《文物》總 296 期（1981 年第 1 期）
- 王夢鷗：〈《禮記》與鄭玄〉，《中央月刊》第 4 卷第 8 期（1972 年 6 月）
- 伍振勳：〈《荀子·正名》釋義——語意學的詮釋取徑〉，《北京大學中國古文獻研究中心集刊》第 9 輯（2010 年 6 月）
- 伍振勳：〈荀子的「身、禮一體」觀——從「自然的身體」到「禮義的身體」〉，《中國文哲研究集刊》19 期（2001 年 9 月）
- 何澤恆師：〈略論中國傳統文化中的「人定勝天」思想〉，《臺大中文學報》第 33 期（2010 年 12 月）
- 余光弘：〈A.vanGennep 生命儀禮理論的重新評價〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 60 期（1985 年秋季）
- 吳鷗：〈淺談鄭玄的以禮注詩〉，《北京大學中國古文獻研究中集刊》第 4 輯（2004 年 10 月）
- 宋惠如：〈以「例」釋經初探：以漢代《左傳》學為中心〉，林慶彰師主編：《經學研究論叢》第 18 輯（2010 年 9 月）
- 李亦園：〈中國家族與其儀式〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 59 期（1985 年春季）
- 李富俠：〈凌廷堪《禮經釋例》對戴震學術的繼承與發展〉，《洛陽師範學院學報》2012 年 31 卷 9 期
- 李隆獻師：〈清代學者「禮書」復仇觀的省察與詮釋〉，《臺大中文學報》第 35 期（2011 年 12 月）
- 李豐楙：〈先秦變化神話的結構性意義——一個「常與非常」觀點的考察〉，《中國文哲研究集刊》第 4 期（1994 年 3 月）

- 杜正勝：〈「編戶齊民論」的剖析〉，《清華學報》新 24 卷第 2 期（1994 年 6 月）
- 杜正勝：〈從眉壽到長生——中國古代生命觀念的轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 66 本第二分（1995 年 6 月）
- 沈文倬：〈坐跪通釋——從甲骨文、金文的一些象形文字說古人的坐〉，彭林主編：《中國經學》第 4 輯（2009 年 1 月）
- 周鳳五師：〈包山楚簡《集箸》、《集箸言》析論〉，《中國文字》新 21 期（1996 年 12 月）
- 周鳳五師：〈郭店楚簡《忠信之道》考釋〉，《中國文字》新 24 期 臺北：藝文印書館，1998 年
- 周鳳五師：〈郭店楚簡編序復原研究〉，《古文字與古文獻》試刊號（1999 年 10 月）
- 周鳳五師：〈楚柬王泊旱〉，《簡帛》第 1 輯（2006 年 10 月）
- 周鳳五師：〈讀郭店竹簡《成之聞之》札記〉，《古文字與古文獻》試刊號（1999 年 10 月）
- 林存陽：〈張爾岐與《儀禮鄭注句讀》〉，《齊魯學刊》第 160 期（2001 年第 1 期）
- 林素英師：〈先秦儒家的喪葬觀〉，《漢學研究》第十九卷第二期（2001 年 12 月）
- 林素英師：〈論鄉飲酒禮中詩樂與禮相融之意義〉，《井岡山大學學報（社會科學版）》第 32 卷第 2 期（2011 年 3 月）
- 林素娟：〈古代婚禮「廟見成婦」說問題研究〉，《漢學研究》第 21 卷第 1 期（2003 年 6 月）
- 林素娟：〈喪禮飲食的象徵、通過意涵及教化功能——以禮書及漢代為論述核心〉，《漢學研究》第 27 卷第 4 期（2009 年 12 月）
- 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）
- 林素清：〈上博四〈內禮〉篇重探〉，《簡帛》第 1 輯（2006 年 10 月）
- 林啟屏：〈古代文獻中的「德」及其分化——以先秦儒學為討論中心〉，《清華學報》新 35 卷第 1 期（2005 年 6 月）
- 林義正：〈《春秋公羊傳》思想中的經權問題〉，《文史哲學報》第 38 期（1990 年 12 月）
- 林慶彰師：〈中國經學史上的回歸原典運動〉，《中國文化》第三十期（2009 年秋季號）
- 邱德修：〈以禮解經初探——以《論語》為例〉，《文與哲》第 7 期（2005 年 12 月）
- 段熙仲：〈禮經十論〉，《文史》第一輯（1998 年 7 月初版三刷）
- 洪麗娣：〈鄭玄「因文為訓」釋詞方法淺談〉，《遼寧教育學院學報》（1997 年第 2 期）

- 胡新生：〈《儀禮·士昏禮》用雁問題新證〉，《文史哲》總第 298 期（2007 年第 1 期）
- 胡新生：〈西周時期三類不同性質的射禮及其演變〉，《文史哲》總第 274 期（2003 年 1 期）
- 胡新生：〈周代祭祀中的立尸禮及其宗教意義〉，《世界宗教研究》總第 42 期（1990 年第 4 期）
- 唐文：〈鄭注群經體例發微〉，《吉林大學社會科學學報》（1991 年第 1 期）
- 陝西周原考古隊：〈扶風召陳西周建築群基址發掘簡報〉，《文物》總 298 期（1981 年第三期）
- 馬壯寰：〈對類比的辯證分析〉，滑明達主編：《語言·文學·文化論稿》第 2 集 北京：中國社會科學出版社 2009 年 4 月初版一刷
- 張光裕：〈《儀禮》與周代禮制研究的關係舉隅〉，《臺大中文學報》第 10 期（1998 年 5 月）
- 張娣明：〈鄭注〈士昏禮〉之研究〉，《中國學術年刊》第 22 期（2001 年 5 月）
- 張國安：〈另類"行為藝術"——《儀禮》"儀注"呈現的中國古代儀式禮樂〉，《藝術百家》總第 108 期（2009 年第三期）
- 張蓓蓓師：〈唐修《晉書》論衡〉，陳飛、徐正英主編：《中國古典文學與文獻學研究》第 4 輯 北京：學苑出版社，2008 年 1 月初版一刷
- 張麗珠：〈清代之三禮學復興暨清初禮學名家〉，《經學研究集刊》第 6 期（2009 年 5 月）
- 張麗珠：〈凌廷堪「以禮代理」的禮治理想暨乾嘉復禮思潮〉，《國文學誌》第 2 期（1998 年 6 月）
- 張寶三師：〈漢代章句之學論考〉，《臺大中文學報》第 14 期（2001 年 5 月）
- 張寶三師：〈論訓詁學研究與儒家注疏之關係〉，《經學研究論叢》第 10 輯（2002 年 3 月）
- 曹建墩：〈周代牲體禮考論〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》第 23 卷（2008 年第 3 期）
- 陳一弘：〈荀子與周禮之關係——以威儀執持為考察中心〉，《漢學研究》第 27 卷第 2 期（2009 年 6 月）
- 陳侃理：〈天行有常與休咎之變——中國古代關於日食災異的學術、禮儀與制度〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 83 本第 3 分（101 年 9 月）
- 陳金木：〈經學家傳記的文化意涵：《後漢書·鄭玄傳》析論〉，《興大中文學報》第 19 期（2006 年 6 月）
- 陳韋銓：〈試論鄭玄《儀禮注》引《春秋》經傳之事類〉，《齊魯文化研究》第 10 輯
- 陳祖武：〈姚際恆與《禮經通論》〉，《亞洲研究》第 23 期（1997 年 7 月）
- 陳鴻森：〈考據學的虛與實〉，《經學研究集刊》第 2 期（2006 年 10 月）
- 傅熹年：〈陝西岐山鳳雛西周建築遺址初探——周原西周建築遺址研究之一〉，

- 《文物》總 296 期（1981 年第一期）
- 傅熹年：〈陝西扶風召陳西周建築遺址初探——周原西周建築遺址研究之二〉，
《文物》總 298 期（1981 年第三期）
- 程克雅：〈胡培翬《儀禮正義》釋例方法探究——兼述段熙仲之「以例治禮」說〉，
《中央大學中國文學研究所論文集刊》第 2 期（1995 年 6 月）
- 程艷梅：〈淺析賈公彥《周禮義疏》、《儀禮義疏》中對修辭手法的闡釋〉，《古
籍整理研究學刊》第 1 期（2007 年 1 月）
- 程艷梅：〈試論賈公彥義疏中的同義詞辨析方法〉，《阿坝師範高等專科學校學
報》第 27 卷第 1 期（2010 年 3 月）
- 馮浩菲：〈鄭玄三《禮》注解句要例舉證〉，《漢學研究》第 15 卷第 1 期（1997
年 6 月）
- 黃啟方：〈《儀禮·士喪禮》中的喪俗〉，《中國東亞學術研究計劃委員會年報》第
9 期（1970 年）
- 黃應貴：〈儀式、習俗與社會文化——人類學的觀點〉，《新史學》第 3 卷 4 期（1992
年 12 月）
- 楊天宇：〈從漢簡本《儀禮》看《儀禮》在漢代的傳本〉，《史林》（2009 年
第四期）
- 楊天宇：〈談《儀禮》中的宰〉，《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》（1996
年第 5 期）
- 楊希枚：〈先秦賜姓制度理論的商榷〉，《歷史語言研究所集刊》第 26 本（1955
年）
- 楊華：〈「五祀」祭禱與楚漢文化的繼承〉，《江漢論壇》（2004 年 9 月）
- 楊華：〈先秦血祭禮儀研究——中國古代用血制度研究之一〉，《世界宗教》（2003
年第 3 期）
- 楊華：〈楚簡中的「上下」與「內外」〉，武漢大學簡帛研究中心編《簡帛》第 4
輯（2009 年 10 月）
- 楊學軍：〈與先秦兩漢冠服文化相關的詞語考釋〉，《北京師範學院學報（社會科
學版）》（1992 年第 4 期）
- 楊鴻勛：〈西周岐邑建築遺址初步考察〉，《文物》總 298 期（1981 年第三期）
- 葉純芳：〈鄭玄《周禮注》從違馬融《周官傳》考——兼論漢人師法、家法之議
與曹元弼〈子鄭子非馬融弟子考〉〉，《中國文哲研究通訊》第 19 卷第 1 期（2009
年 3 月）
- 葉國良師：〈《儀禮》與《詩經》互證的學術意義〉，《中國經學》第 10 輯（2012
年）
- 葉國良師：〈劉師培《禮經舊說》的寫作宗旨與詮釋上的問題〉，《臺大中文學
報》第 31 期（2009 年 12 月）
- 葉國良師：〈論凌廷堪的《禮經釋例》〉，《臺大中文學報》第 28 期（2008 年
6 月）

- 葉舒憲：〈儀式敘事與歷史書寫——代序《儀禮》文化記憶與儀式敘事〉，《百色學院學報》第22卷第2期（2009年4月）
- 葛志毅：〈《春秋》例論〉，《管子學刊》（2006年第3期）
- 葛志毅：〈鄭玄三《禮》學體系考論〉，《中華文化論壇》（2007年3月）
- 賈宜璫：〈胡培翬「儀禮正義」論鄭玄「儀禮注」、敖繼公「儀禮集說」正誤舉隅——以古禮賓介問題為例〉，《中國文學研究》第15期（2001年6月）
- 廖平：〈五十凡駁例〉，《圖書集刊》第4期（1943年3月）
- 趙伯雄：〈《春秋》學中的「日月時例」〉，彭林主編：《中國經學》第1輯（2005年11月）
- 劉文強、簡文山：〈《禮記》〈月令〉、〈王制〉鄭注「周制」、「殷制」觀念探析——兼論鄭玄經學立場問題〉，《中山人文學報》第7期（1998年8月）
- 劉增貴師：〈中國古代的沐浴禮俗〉，《大陸雜誌》第98卷第4期（1999年4月）
- 劉增貴師：〈門戶與中國古代社會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第68本第四分（1997年12月）
- 劉增貴師：〈秦簡《日書》中的出行禮俗與信仰〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第七十二本，第三分（2001年9月）
- 劉樂賢：〈秦漢睡虎地日書〈人字篇〉研究〉，《江漢考古》（1995年第1期）
- 鄭雯馨：〈《禮記·禮器》「經禮三百，曲禮三千」注釋異說及其影響探究〉，《臺大中文學報》第33期（2010年12月）
- 鄭憲仁：〈周代「諸侯大夫宗廟圖」研究〉，《漢學研究》第24卷第2期（2006年12月）
- 鄧聲國：〈鄭玄所見《儀禮》古今異文考——兼談《儀禮》異文的價值〉，《中國語文通訊》第61期（2002年3月）
- 賴炎元：〈毛《詩》鄭《箋》釋例〉，《臺灣省立師範大學國文研究所集刊》第3期（1959年6月）
- 錢穆：〈中國古代北方農作物考〉，《新亞學報》第1卷第2期（1956年）
- 閻鴻中：〈義例、名教與實錄——劉知幾史學思想溯義〉，《臺大歷史學報》第31期（2003年6月）
- 韓章訓：〈凡例綜論〉，《中國地方志》（2006年第三期）
- 韓碧琴：〈《儀禮》〈少牢饋食禮〉、〈特牲饋食禮〉儀節之比較研究〉，《國立中興大學臺中夜間部學報》第3期（1997年11月）
- 韓碧琴：〈答紙禮俗研究〉，《國文學報》第51期（2012年6月）

五、學位論文

- 成玲：《春秋公羊傳稱謂例釋》 臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文 1990年5月 周何教授指導
- 吳安安：《〈儀禮〉飲食品物研究》 臺北：國立師範大學國文研究所 博士論文

- 2006 年 6 月 邱德修教授指導
- 吳安安：《五禮名義考辨》 臺北：國立師範大學國文研究所 碩士論文 2000 年 6 月 邱德修教授指導
- 宋金華：《《儀禮疏》體例及其特點研究》 南京：南京師範大學中國古典文獻學碩士論文 2011 年 4 月 王鐸教授指導
- 狄君宏：《饗禮、食禮、燕禮比較研究》 臺北：國立臺灣大學中國文學研究所 碩士論文 2010 年 11 月 葉國良教授指導
- 車行健：《禮儀、讖緯與經義——鄭玄經學思想及其解經方法》 臺北：私立輔仁大學中國文學系 博士論文 1996 年 王靜芝教授指導
- 周聰俊：《饗禮考辨》 臺北：國立師範大學國文研究所 博士論文 1988 年 周何教授指導
- 林素娟：《春秋至兩漢婚姻禮俗與制度研究》 新竹：國立清華大學中國文學系 博士論文 2003 年 2 月 劉增貴教授、朱曉海教授指導
- 邱敏文：《戰國楚地遣策禮器研究》 臺北：國立師範大學國文研究所 博士論文 2009 年 賴明德教授指導
- 邱德修：《商周禮制中鼎之研究》 臺北：國立師範大學國文研究所 博士論文 1980 年 孔德成教授、周何教授指導
- 徐宏鑫：《禮制空間之規範研究——以《儀禮》為例》 臺南：國立成功大學建築研究所 碩士論文 1990 年 6 月 王明衡教授指導
- 徐福全：《《儀禮》〈士喪禮〉〈既夕禮〉儀節研究》 臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文 1979 年 6 月 周何教授指導
- 馬楠：《比經推例——漢唐經學導論》 桂林：廣西師範大學中國古典文獻學 2008 年 4 月 力之教授指導
- 康金村：《鄭玄《儀禮注》凡言例句之研究》 新竹：私立玄奘人文社會學院中國語文研究所 碩士論文 2003 年 柯金虎教授指導
- 張中惠：《《儀禮·大射儀》職官研究》 臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文 1993 年 5 月修訂 周何教授指導
- 張明嫻：《先秦齋戒禮研究》 臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文 2010 年 2 月 葉國良教授指導
- 陳銘煌：《《春秋》三《傳》性質之研究及其義例方法之商榷》 臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文 1991 年 6 月 張以仁教授指導
- 陳麒仰：《與巫術相關之周代部份禮俗探蹟》 新竹：國立清華大學中國文學系 博士論文 2010 年 1 月 朱曉海教授指導
- 章景明：《周代祖先祭祀制度》 臺北：國立臺灣大學中國文學研究所 博士論文 1973 年 屈萬里教授、孔德成教授指導
- 彭美玲師：《鄭玄《毛詩箋》以禮說詩研究》 臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文 1992 年 6 月 張以仁教授指導
- 程克雅：《乾嘉學者「以例釋禮」解經方法比較研究——江永、凌廷堪與胡培翬

為主軸之析論》 臺北：國立師範大學國文研究所 博士論文 1998 年 岑溢成教授指導

鄭雯馨：《王莽的經學與政治》 臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文 2005 年 葉國良教授指導



六、外國著作

- (英) 霍華德 (Michael C. Howard) 著，李茂興、藍美華譯：《文化人類學》 臺北：揚智文化事業有限公司，1997 年 9 月初版一刷 譯自 Contemporary cultural anthropology
- (英) 維克多·特納 (Turner, Victor) 著，黃劍波、柳博賢譯：《儀式過程——結構與反結構》 北京：中國人民大學出版社，2007 年 4 月初版二刷 譯自 The ritual process : structure and anti-structure
- (英) 維克多·特納 (Turner, Victor) 著，王燕、歐陽敏、徐洪峰譯：《象徵之林——恩登布人儀式散論》 北京：商務印書館，2006 年 11 月初版一刷 譯自 The forest of symbols : aspects of Ndembu ritual
- (英) 弗雷澤 (James George Frazer) 著，汪培基譯，陳敏慧校閱：《金枝》 臺北：久大文化股份有限公司、桂冠圖書股份有限公司，1991 年 2 月初版一刷 譯自 The golden bough : A study in magic and religion
- (日) 間嶋潤一：《鄭玄と『周禮』——周の太平國家の構想》 東京：明治書院，2010 年 11 月 (平成 22 年 11 月)
- (日) 間嶋潤一著，曹峰譯：〈鄭玄《魯禮禘祫義》的結構和意義〉，方旭東主編：《日本學者論中國哲學史》 上海：華東師範大學出版社，2010 年 12 月初版一刷
- (日) 喬秀岩：《義疏學衰亡史論》 東京：白峰社株式會社，2001 年 2 月初版
- (日) 栗原圭介：《《禮記》宗教思想の研究》 東京：明德印刷出版社，1969 年 1 月初版
- (日) 栗原圭介：《古代中國婚姻制の禮理念と形態》 東京：東方出版社，昭和 57 年 (1982)
- (日) 古勝隆一：〈釋奠禮と義疏學〉，收入小南一郎編：《中國の禮制と禮學》 京都：朋友書店，2001 年 10 月
- (日) 高橋忠彥：〈『儀禮疏』、『周禮疏』に於ける「省文」について〉，《中哲文學會報》第 8 號 (昭和 58 年，西元 1983 年)
- (日) 小島毅：《東アジアの儒教と礼》 東京：山川出版社，2004 年初版
- (日) 小南一郎：《中國の禮制と禮學》 京都：朋友書店，2001 年出版
- (日) 小南一郎：《中國古代禮制研究》 京都：京都大學人文科學研究所，1995 年出版
- (日) 西川利文：〈『周禮』鄭注所引の「漢制」の意味〉，小南一郎編：《中國古

- 代禮制研究》 京都：京都大學人文科學研究所，1995 年 3 月初刷
- (日) 中國古代史論叢編輯委員會：《中國古代史論叢》二、三、四集 京都：立命館東史學會，平成十八年（2006 年）出版
- (日) 渡辺信一郎著，徐冲譯：《中國古代的王權與天下秩序：從日中比較史的視角出發》 北京：中華書局，2008 年初版
- (日) 齋木哲郎：《禮學關係文獻目錄》 東京：株式會式東方書店，1985 年 10 月初版一刷
- (美) 帕瑪 (Richard E. Palmer) 著，嚴平譯：《詮釋學》 臺北：桂冠圖書股份有限公司，2002 年 10 月初版四刷 譯自 *Hermenutics*
- (美) 伊利亞德 (Eliade, Mircea) 著，楊素娥譯：《聖與俗：宗教的本質》 臺北：桂冠圖書股份有限公司，2001 年 1 月初版一刷 譯自 *The sacred and the profane : the nature of religion*
- (美) 何偉亞 (James L. Hevia) 著，鄧常春譯：《懷柔遠人：馬嘎爾尼使華的中英禮儀沖衝》 北京：社會科學文獻出版社，2002 年 10 月初版一刷 譯自 *Cherishing men from afar*
- (美) 赫施 (E.D. Hirsch) 著，王才勇譯：《解釋的有效性》 北京：生活·新知·讀書三聯書店，1991 年初版 譯自 *Validity in interpretation*
- (美) 喬治·H·米德 (Mead, George Herbert) 著，趙月瑟譯：《心靈、自我與社會》 上海：上海譯文出版社，1997 年 7 月初版二刷 譯自 *Mind, self, and society : from the standpoint of a social behaviorist*
- (美) 喬治·彼得·穆道克 (George Peter Murdock) 著，許木柱等譯：《社會結構》 臺北：洪葉文化事業公司，1996 年 9 月初版一刷 譯自 *Social structure*
- (美) 杭廷頓著，王冠華譯：《變化社會中的政治秩序》 北京：生活·新知·讀書三聯書店，1989 年初版 譯自 *Political order in changing societies*
- (美) 本杰明·史華茲 (Schwartz, Benjamin Isad) 著，程鋼譯：《古代中國的思想世界》 南京：江蘇人民出版社，2004 年 1 月初版一刷 譯自 *The world of thought in ancient China*
- (美) 牟斯 (Marcel Mauss) 著，汪珍宜、何翠萍譯：《禮物：舊社會中交換的形式與功能》 臺北：遠流出版事業股份有限公司，2004 年一版三刷 譯自 *The gift-forms and functions of exchange in archaic societies*
- (美) 約翰·歐尼爾 (John O'neil) 著，張旭春譯，王乾任校閱：《五種身體》 臺北：弘智文化事業有限公司，2001 年 8 月初版一刷 譯自 *Five bodies : the human shape of modern society*
- (美) 埃德加·博登海默 (Edgar Bodenheimer) 著，張智仁譯：《法理學——法律哲學和方法 (修訂版)》 上海：上海人民出版社，1992 年 2 月初版一刷 譯自 *Jurisprudence : the philosophy and method of the law*
- (美) 杰夫瑞 C·亞歷山大 (Jeffery C. Alexander)·史蒂芬·謝德門 (Steven Seidman) 編，吳潛誠總編校：《文化與社會》 臺北：立緒文化事業有限公司，2008

- 年7月初版八刷 譯自 Culture and society : contemporary debates
(法)阿諾爾德·范熱內普(Gennep, Arnold van)著,張舉文譯:《過渡禮儀》北京:商務印書館,2010年11月初版一刷 譯自 Les rites de passage
(法)杜蒙(Dumont, Louis)著,王志明譯:《階序人 I:卡斯特體系及其衍生現象》臺北:遠流出版事業股份有限公司,1992年4月初版一刷
(法)皮耶·布赫迪厄(Bourdieu, Pierre)著,宋偉航譯:《實作理論綱要》臺北:麥田出版 城邦文化事業股份有限公司,2009年3月二版一刷 譯自 Outline of a theory of practice
(法)羅蘭巴特(Roland Barthes):〈從作品到本文〉,朱耀偉編譯:《當代西方文學批評理論》臺北:駱駝出版社,1992年4月出版 譯自 From work to text
(法)里克爾(Ricoeur, Paul)著,林宏濤譯:《詮釋的衝突》臺北:桂冠圖書股份有限公司,1995年初版一刷 譯自 Le conflit des interpretations
(法)路先·列維-布留爾(Lucien Levy-Bruhl)著,丁由譯:《原始思維》臺北:臺灣商務印書館,2001年初版一刷 譯自 The Savage mind
(法)傅柯(Michel Foucault):〈何為作者?〉朱耀偉編譯:《當代西方文學批評理論》臺北:駱駝出版社,1992年4月出版
(德)恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)著,劉述先譯:《論人:人類文化哲學導論》桂林:廣西師範大學出版社,2006年初版一刷 譯自 An essay on man : an introduction to a philosophy of human culture
(德)恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)著,關子尹譯:《人文科學的邏輯》臺北:聯經出版事業股份有限公司,2003年9月初版五刷 譯自 Zur logik der kulturwissenschaften: Funf Studien
(德)蓋奧爾格·西美爾(Georg Simmel)著,林榮遠譯:《社會學——關於社會化形式的研究》北京:華夏出版社,2004年1月初版二刷 譯自 Soziologie
(德)諾貝特·埃利亞斯(Norbert Elias)著,王佩莉譯:《文明的進程(一):文明的社會起源和心理起源的研究》北京:生活·新知·讀書三聯書店,1998年初版 譯自 Ü ber den Prozess der Zivilisation
(德)亞圖·考夫曼(Kaufmann, Arthur)著,吳從周譯,顏厥安校:《類推與事物本質——兼論類型理論》臺北:學林文化事業有限公司,2003年5月一版再刷 譯自 Analogie und "Natur der Sache"

七、電子資料庫

中央研究院漢籍電子文獻
中國知識資源總庫
中國基本古籍庫
臺灣期刊論文索引系統