臺大中文學報　第三十三期
2010年12月　頁139～184
臺灣大學中國文學系

《禮記・禮器》「經禮三百，曲禮三千」注釋異說及其影響探究

鄭　雯　馨*

提　要

「經禮三百，曲禮三千」向爲學者闡述禮學結構、體系的依據，歷來對此句的詮釋亦十分豐富。本文嘗試以引領學界的鄭玄與朱子學說作爲切入點，依次辨析與檢討鄭玄「經禮爲《周禮》，曲禮爲《儀禮》」、朱熹「經禮爲成套之儀式，曲禮爲細小儀節」二種說法，並指出其影響。然後，基於《儀禮》作者、成書年代的不同認知，筆者根據「經禮三百，曲禮三千」的原文脈絡，並省視相關說法，考察「經禮三百，曲禮三千」的含義。最後，則說明〈禮器〉原文與注釋異說所具有的重要性。

關鍵詞：經禮、曲禮、鄭玄、朱子

本文於99.08.30收稿，99.11.12審查通過。
＊國立臺灣大學中國文學研究所博士候選人。

臺灣大學學術期刊資料庫

On the Different Interpretations of "Jingli Sanbai, Quli Sanqian" in *Classic of Rites* and Their Effects

Jeng Wen-shin*

Abstract

Scholars often explain and construct the theory of Chinese etiquette with the phrase "Jingli sanbai, quli sanqian", which has many interpretations. This paper first focuses on two authoritative interpretations, one given by Zheng Xuan and the other by Zhu Xi, in attempt to explain respectively their differences and effects. When solving the problems of the two statements about the real author and publication year, this paper explores the meaning of this phrase through an analysis of the phrase's context and other related exegetic materials. The importance of the phrase in *Classic of Rites* and their different exegeses is discussed in the end.

Keywords: Jingli, Quli, Zheng Xuan, Zhu Xi

* Ph.D Student, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

《禮記・禮器》「經禮三百，曲禮三千」注釋異說及其影響探究

鄭　雯　馨

一、前　　言

注解經書，本在闡發經文眞實的面貌，以及作者的眞意。但對注疏者而言，卻不免受到學術氛圍、個人信念，抑或是社會環境所影響，因而偏離經書原意，從中烙有自己及其時代的印記。若以「研究注疏者」來說，藉由偏離的詮釋，考察其理念與意向，這類展現個人身影的印記無疑是最好的門徑。是以，注疏者衍生的意涵，雖非經書本意，仍有其價值。然若顧及經文之眞相與原作者的本意，這類印記卻是注疏者所加諸的框架，我們需先廓清、考辨，乃得其本意。

本文嘗試以《禮記・禮器》「經禮三百，曲禮三千」作爲探討注釋異說之例，一方面在於「經禮、曲禮」的界定，足以呈現注釋者所設想的禮學體系，具有代表性。另一方面，歷代學者對於此句的詮釋相當豐富，有助於辨析此說發展及其影響力。

本文將討論漢代以下「經禮三百，曲禮三千」的注釋異說及其影響，並探究此語的含意及其重要性。爲兼顧時序上的發展與議題的對話性，文中以鄭玄、朱子引領學界的兩種解釋作爲切入點。鄭玄將「經禮三百」解讀爲《周禮》，「曲禮三千」爲《儀禮》，看似尋常的注釋，實爲結合三《禮》的核心

臺灣大學學術期刊資料庫

概念。此說籠罩漢末至北宋的禮學論述，期間雖不無異調，然皆無損於鄭說的龐大影響力。直至朱子一變舊說，從儀式活動的角度，將「經禮三百，曲禮三千」界定爲完整儀式、細小儀節，重申《儀禮》與《禮記》的關連性，不僅鼓起南宋以下重探禮學體系的風氣，也間接帶動《儀禮》學的發展。本文第二、三部分，將以經學發展的角度，針對二說之內容、得失及影響，進行討論。

元明以降，更出現融合鄭、朱二說而轉加細密者。但在新說迭出之際，卻也不禁令人思索究竟何爲「經禮三百，曲禮三千」本意？職是之故，本文參考近代研究成果，未從二氏「周公制禮」說的前提，改採《周禮》、《儀禮》爲東周之後成書的立場，探討其意。方法上，首先從字辭解釋、〈禮器〉全文脈絡著眼，考察「經禮三百，曲禮三千」的意涵。然後，根據先秦禮書中相似語句檢證新說是否成立，並進一步探究相似語句的背後是否仍存有些差異？此爲本文第四部分期望達到的目標。

文末則說明鄭玄、朱子等注釋異說的現實意義及其價值，並省思〈禮器〉在學術發展上的地位。另外，需特別說明的是，《禮記》的〈曲禮〉篇命名與〈檀弓〉、〈郊特牲〉等篇相同，均來自首句，並非概括全篇之旨的命題；而且該篇形式零散，非完整篇章，故未與「經禮三百，曲禮三千」一併討論。

二、通經慕古的《周禮》、《儀禮》說

《禮記・禮器》說：「經禮三百，曲禮三千」，鄭玄解釋爲：

> 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。[1]

鄭玄認爲「三百」符合《周禮》三百六十官之數，而《儀禮》禮篇雖或有亡佚，但具體行事應有三千之數，故將經禮、曲禮分別視爲《周禮》、《儀禮》

[1] 《禮記正義・禮器》，卷 23 ，頁 459 。按：本文所引《十三經》均引自清代阮元：《重刊宋本十三經注疏》（臺北：藝文印書館， 1955 年初版），下文將不另注明版本項。又，本文所引各書之出版項，僅於首次引用時標明，裨使版面簡潔。

臺灣大學學術期刊資料庫

（以下簡稱爲二《禮》）。[2]

六朝以降，禮學傳授大抵遵從鄭玄的解釋，故以二《禮》比附經禮、曲禮之說，相當盛行。[3]如《漢書》引「禮經三百，威儀三千」時，韋昭注：「《周禮》三百六十官也。三百，舉成數也。」[4]唐朝孔穎達作《禮記正義》不僅明確地指出二《禮》爲周公制禮作樂的成果，並演繹鄭玄說法，視《周禮》爲本，由「聖人體之」；《儀禮》爲末，「賢人履之」。[5]因之，二《禮》係屬體履、本末關係。[6]賈公彥則更爲周詳地討論二《禮》關係：

> 然《周禮》言周不言儀，《儀禮》言儀不言周，既同是周公攝政六年所制，題號不同者，《周禮》取別夏、殷，故言周；《儀禮》不言周者，欲見兼有異代之法，……故不言周。又《周禮》是統心，《儀禮》是履踐，外內相因，首尾是一。故《周禮》已言周，《儀禮》不須言周，周可知矣。且《儀禮》亦名《曲禮》，故〈禮器〉云「經禮三百，曲禮三千」，鄭注云：「曲猶事也，事禮謂今禮也。」其中事儀三千，言儀者，見行事有威儀；言曲者，見行事有屈曲，故有二名也。[7]

---

[2] 《禮記正義》「禮記」大題疏，引〈鄭序〉云：「然則三百三千雖同爲禮，至於並立俱陳，則曰此經禮也，此曲禮也。或云此經文也，此威儀也。」（卷 1，頁 10）

[3] 清・皮錫瑞：《經學通論・三禮》（北京：中華書局，2003 年初版八刷），頁 6。

[4] 漢・班固著：《漢書・藝文志》（北京：中華書局，1996 年初版九刷），第 6 册，卷 30，頁 1711。

[5] 《禮記正義・曲禮上》，卷 1，頁 11。按：清人皮錫瑞說：「云：『《周禮》爲本，則聖人體之。《儀禮》爲末，賢人履之』，蓋孔穎達推論之辭，諸家輯本皆不以爲鄭君之論。」見氏著：《經學通論・三禮》，頁 2。

[6] 陸德明《經典釋文》說：「《周》、《儀》二禮，並周公所制，……三《禮》次第，《周禮》爲本，《儀禮》爲末，先後可見。」顏師古注《漢書》也以經禮三百爲《周官》，「威儀三千，乃謂冠、婚、吉、凶，蓋《儀禮》是也。」此二說，可與孔穎達並觀，可知部分唐人持此觀點。唐・陸德明著，吳承仕疏證：《經典釋文序錄疏證・次第》（北京：中華書局，1984 年初版一刷），頁 18-19。顏師古語見《漢書・藝文志》，第 6 册，卷 30，頁 1711。

[7] 《儀禮注疏》，卷 1，頁 2-3。

臺灣大學學術期刊資料庫

賈氏指出三點：首先，二《禮》均爲周公制禮的成果，[8] 書名的差異在於內容是否兼攝異代之法。《周禮》已言明爲周之制度，而《儀禮》兼有異代之法，故未將書名題爲「周」。其次，二《禮》除了作者相同，內容亦相互應和：《周禮》「統心」，近於原則綱領；《儀禮》「履踐」，偏於實行。二書內外相應，「首尾是一」。第三，《儀禮》偏重實踐，行禮時，「事有屈曲」、人有威儀，故又名爲事禮、曲禮。賈公彥的說法透露出整合學術的用心，因而綜合經禮曲禮、首尾、體履、內外等說法，使之牽連條貫，融爲一體。

孔穎達與賈公彥均肯定二《禮》爲周公作品，且與周公攝政時制禮作樂有關，黃彰健先生以爲此說源於鄭玄。[9] 今觀鄭玄以《周禮》爲「皇祖大經」，又說：

> 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。[10]

《三禮注》亦屢云周公爲「先聖」，[11] 再加上鄭玄將「念述先聖之元意，思整

---

[8] 孔穎達同樣視二《禮》爲「周公制禮」的產物，參《禮記正義・禮器》，卷 23，頁 459。賈公彥《儀禮注疏・序》：「至於《周禮》、《儀禮》發源是一，理有始終，分爲二部，並是周公攝政太平之書。《周禮》爲末，《儀禮》爲本。」見《儀禮注疏》，卷 1，頁 2。按：此處說法異於鄭玄，亦不無自相矛盾之嫌，然清人宋翔鳳則爲之疏解云：「而賈氏序《周禮》則云：『《周禮》爲本，《儀禮》爲末。』此疏家各尊其經，非至論也。」見氏著：《過庭錄》，收入《皇清經解續編》（臺北：復興書局，1972 年初版），第 18 册，卷 3，頁 4591，「《儀禮》爲本，《周禮》爲末」條。

[9] 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 11 月），頁 338。

[10] 賈公彥引鄭玄〈序〉，見《周禮注疏・序《周禮》廢興》，頁 9。

[11] 如〈哀公問〉：「孔子愀然作色而對曰：『合二姓之好以繼先聖之後，以爲天地、宗廟、社稷之主。君何謂已重乎？』」鄭注：「先聖，周公也。」《禮記正義・哀公問》，卷 50，頁 849。〈文王世子〉：「凡始立學者必釋奠于先聖先師。」鄭注：「先聖，周公若孔子。」《禮記正義・文王世子》，卷 20，頁 395。《周禮・天官・冢宰》：「惟王建國」，鄭注：「周公居攝而作六典之職，謂之周禮。」（卷 1，頁 10）

臺灣大學學術期刊資料庫

百家之不齊」[12]視爲職志，可知將經禮、曲禮解讀爲《周禮》、《儀禮》，乃是以「周公制禮作樂」爲前提。[13]而孔穎達、賈公彥也遵循相同理念，闡發鄭玄《注》。

鄭玄以「經禮、曲禮」說貫串二《禮》的影響，不僅止於後人對「經禮、曲禮」論述的加深、加密，更爲具體的影響當如下文所述。

西漢時稱《儀禮》爲「《禮經》」，《禮記》作爲解釋、補充的輔助教材，二者屬於經傳關係，具有位階性的區別。《周禮》一書晚出，至西漢末劉向歆父子校祕中書乃見。當鄭玄提出《周禮》爲經禮、《儀禮》爲曲禮後，禮學的重要典籍藉著經、曲的概念得到連繫。如《儀禮》十七篇的分類，西漢時戴德以貴族階層區別，劉向《別錄》以吉凶尊卑排序。及至東漢鄭玄則一改前人作法，轉而採用《周禮・春官・大宗伯》吉、凶、軍、賓、嘉作爲分類。如此一來，運用《周禮》五禮統括《儀禮》十七篇的作法，在整合禮學的同時，卻也讓《儀禮》納入《周禮》麾下，《周禮》的地位因而攀升。再加上《禮記》一書，則鄭玄所建構的三《禮》體系，階序上依次呈現爲：《周禮》——《儀禮》——《禮記》，前二者爲經，末者爲記。《漢書・藝文志》所見漢代尊爲「《禮經》」者，反列於後；而附於《禮經》的《周禮》，則居於前。[14]此階序迥異於兩漢經學家的觀點，對於原來的禮學體系亦產生某種程度的偏離。[15]是以《周禮》爲經禮、《儀禮》爲曲禮之說，實異於漢代學術面貌。後人承此而著書立說者，不在少數，如宋代葉時《禮經會元》之「禮經」即指

---

[12] 南朝宋・范曄著，唐・李賢等注：《後漢書・鄭玄列傳》（臺北：鼎文書局，1977 年），卷 35 ，頁 1209 。

[13] 《禮記正義・王制》，卷 11 ，頁 213 、 215 、 217 。〈樂記〉：「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。』」可見鄭玄對周公制禮作樂的看法基本上可以成立。（卷 37 ，頁 670 ）

[14] 清・皮錫瑞：《經學通論・三禮》，頁 5 。

[15] 葛志毅：〈鄭玄三禮體系考論〉，《中華文化論壇》（ 2007 年 3 月），頁 54 。

臺灣大學學術期刊資料庫

《周禮》，汪克寬《經禮補逸》以《周禮》吉、凶、軍、賓、嘉統轄《儀禮》、《禮記》等相關記載。[16]此其一也。

當鄭玄建構出三《禮》體系的同時，也延展出三《禮》互注的對話平台。如〈士喪禮〉卜葬日：「卜人坐，作龜，興。宗人受龜，示涖卜。」鄭玄注：

> 作，猶灼也。《周禮・卜人》：「凡卜事，示高，揚火以作龜，致其墨。」[17]

鄭玄引用《周禮》證明「作龜」爲「灼龜」，[18]以闡述經文。深一層來看，似乎還有另一層意涵。經文僅云卜人跪坐、灼龜，站起來，然後將龜交給宗人，十分簡略。參照《周禮・卜師》的記載可知：卜人指示龜骨高起可灼之處，接著灼龜使之顯現裂紋，再站起來，將龜交給宗人。可知鄭玄嘗試藉由《周禮》補充禮儀的細節。又如《儀禮・喪服・記》：「袪尺二寸。」鄭注：

> 吉時拱，尚左手。喪時拱，尚右手。[19]

「吉時」，指日常禮儀如冠、昏、祭等。「喪時」，指遭逢喪事。吉喪二者相對而言。鄭注之意在於拱手禮雖因吉、喪而有左右之異，但不因喪而廢，因此喪服的袖口仍是一尺兩寸，以便行禮。拱手因吉喪而有左右之分，來自《禮記・檀弓》：

> 孔子與門人立，拱而尚右，二三子亦皆尚右。孔子曰：我則有姊之喪故也。二三子皆尚左。[20]

若然，則鄭玄將《禮記》的典故，深化爲儀則，以闡述《儀禮》經文制度。

然而，亦不乏因彌縫而致誤者，如《儀禮・少牢饋食禮》：

> 陰厥：「主婦被錫，衣移袂，薦自東房，韭菹、醢醢，坐奠于筵前。」

---

16 宋・葉時：《禮經會元》、元・汪克寬：《經禮補逸》，分別收入《通志堂經解》（臺北：大通書局，1969 年），第 33 、 34 册。

17 《儀禮注疏・士喪禮》，卷 37 ，頁 442 。

18 清・胡培翬：《儀禮正義・士喪禮》（南京：江蘇古籍出版社， 1993 年 7 月初版），第 3 册，卷 28 ，頁 1821 。

19 《儀禮注疏・喪服》，卷 34 ，頁 402 。

20 《禮記正義・檀弓》，卷 7 ，頁 130 。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 鄭注：被錫讀爲髮鬄。古者或剔賤者、刑者之髮，以被婦人之紒爲飾，因名髮鬄焉，此《周禮》所謂次也。[21]

鄭玄以髮鬄爲假髻，即《周禮》中之「次」。清人戴震則指出髮鬄各與被、髲通，皆指爲假髻無誤；但「次」當爲女子首服副笄六珈之類，即步搖之類的頭飾，與髮鬄不同。[22] 黃以周則進一步從《儀禮》尋求內證。黃氏認爲〈士昏禮〉親迎載「女次，女從者被，姆纚笄」，女、女從者、姆三人首服各爲「次」、假髻、纚笄，「次」與假髻不同。[23] 因此〈少牢〉之「髮鬄」，實與《周禮》之「次」不同。易言之，鄭玄《儀禮注》受《周禮》影響而致誤。鄭玄三《禮》互注的方式對後代禮學詮釋的影響極爲深遠。此其二也。

《儀禮》在西漢稱作「《禮經》」，或單稱《禮》，[24] 然鄭玄以「事儀三千」爲該書內容，導致其名稱與地位的改變。如晉元帝時，荀崧請置鄭玄《儀禮》博士，以《儀禮》稱《禮經》，可知其以儀節之禮視之。當《禮經》名稱改變時，它的價值也隨之上下推移。朱子引陳振叔說《儀禮》云：「此乃是儀，更須有禮書。《儀禮》只載行禮之威儀，所謂威儀三千是也。」[25] 清人姚際恒也說：

---

21 《儀禮注疏・少牢饋食禮》，卷 48 ，頁 568 。

22 戴震說：「鄭注《禮》合次與髮鬄爲一，其箋是詩（筆者按：〈采蘩〉），又合被與髮鬄爲一，被之爲次，恐未然也。……《說文》：『髮，鬄也』、『鬄，髮也』，二字轉注，鬄又作髢。……髮、被古字通用，然則是詩之被乃所謂髢，不在副編次之數。既用被，然後加首服，翟衣之首服副笄六珈是矣。」見氏著：《杲溪詩經補注・召南・采蘩》，收入《戴東原先生全集》（臺北：大化書局，1987 年 4 月再版），卷 2 ，頁 185-186 。

23 清・黃以周：《禮書通故・衣服通故四》（北京：中華書局， 2007 年 4 月初版），第 1 册，頁 173 。

24 漢・班固說：「《禮》古經五十六卷，《經》十七篇」，即以「經」稱《儀禮》。見《漢書・藝文志》，第 6 册，卷 30 ，頁 1709 。

25 宋・黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局， 1994 年初版），第 6 册，卷 85 ，頁 2195 。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 《儀禮》言儀之書也，古以《易》、《詩》、《書》、《春秋》、《禮》、《樂》為六經，儀既非禮，則不得為經矣。然儀者，所以輔禮而行，則謂《禮經》之傳亦可也。[26]

於是漢代五經之一的《禮經》淪爲威儀之書，與禮意脫鉤；欲求禮意，當另覓他書。甚至從「經」的地位，陸沈爲「《禮經》之傳」。固然，後人錯認之責不可全部歸咎於鄭玄，然即此亦可概見鄭玄解釋對禮學流變的影響。《儀禮》名稱的變化，顯示其定位由核心至邊陲的發展。此其三也。

不過，至少在臣瓚注《漢書》時，便不以鄭玄爲是。臣瓚認爲「經禮」即「《禮經》」，也就是《儀禮》，[27] 此說後爲朱子所發揚（詳下文）。清代學者邵懿辰則指出西漢時《周禮》和《儀禮》原不相比附，鄭玄卻牽連偶合的三百之數，推爲定論，不可遽信。[28] 再從古籍流傳來說，若「曲禮三千」現殘存於十七篇，而每篇有數條「曲禮」，則三千條「曲禮」應有百倍於十七篇的篇數；十七篇有五萬多字，百倍之篇則當有數百萬言，「當時如何通行？學者如何誦習？且古書用簡策，必不能如此繁多。」[29] 古人不可能流傳如此多的簡策，使人學習，那麼經禮爲《周禮》、曲禮爲《儀禮》之說便不得不令人產生質疑。

三、改經創說的儀式、細節說

宋人呂大臨以經緯的觀點，闡述常禮爲經、變禮爲緯，進而指出經禮是

---

[26] 清・姚際恒著，陳祖武點校：《儀禮通論・儀禮論旨》（北京：中國社會科學出版社，1998 年初版初刷），頁 6 。按：此處標點略經修改。

[27] 臣瓚說：「禮經三百，謂冠、婚、吉、凶。《周禮》三百，是官名也。」見《漢書・藝文志》，第 6 册，卷 30 ，頁 1711 。

[28] 清・邵懿辰：《禮經通論》，《皇清經解續編》，第 18 册，卷 1277 ，頁 14449 。

[29] 清・皮錫瑞：《經學通論・三禮》，頁 6 。按：縱未能著之竹帛，其禮儀之繁雜，也非人的記憶所能及。若禮儀僅憑少數記憶力過人的司禮者傳承，則亦未必能傳之久遠、普及。

臺灣大學學術期刊資料庫

《儀禮》，爲禮之常者；曲禮則是附於篇後的「記」，爲禮之變者。[30] 朱子批評說：

> 若或者專以經禮爲常禮、曲禮爲變禮，則如冠禮之不醴而醮用酒，殺牲而有折俎；若子冠母不在之類，皆禮之變，而未嘗不在經禮篇中。「坐如尸，立如齊」、「毋放飯，毋流歠」之類，雖在曲禮之中，而不得謂之變禮。其說誤也。[31]

朱子認爲禮之常、變並非源於文本性質，《儀禮》經文未嘗不載變禮，而「曲禮」中亦不乏常禮，呂大臨之說誤。該說雖受朱子抨擊，卻已將關注的焦點轉移至《儀禮》經文與記文上，並指出曲禮爲「禮之細也」，使朱子得以進一步發揮。

（一）朱子對經禮、曲禮的界說

朱子與鄭玄同樣認爲二《禮》與周公有關，[32] 不過卻以新的眼光看待二《禮》性質：《周官》有數官兼行一事，或一官兼掌衆職，不應以《周官》所

---

[30] 呂大臨說：「然則曲禮者，威儀之謂，皆禮之細也。布帛之有經，一成而不可變者也，故經禮象之。經禮三百，蓋若祭祀、朝聘、燕饗、冠昏、鄉射、喪祭之禮，其節文之不可變者有三百也。布帛之有緯，其文曲折，有變而不可常者也，故曲禮象之。曲禮三千，蓋大小、尊卑、親疏、長幼，並行兼舉、屈伸損益之不可常者，有三千也。今之所傳《儀禮》者，經禮也；其篇末稱「記」者，記禮之變節，則曲禮也。」見宋・衛湜：《禮記集說（上）》，收入《通志堂經解》，第 30 册，卷 1 ，頁 16765 。

[31] 宋・朱熹：《儀禮經傳通解・目錄》，《四庫全書珍本・十集》（臺北：臺灣商務印書館，出版年不詳），第 26 册，頁 2 上-2 下。

[32] 「大抵說制度之書，惟《周禮》、《儀禮》可信，《禮記》便不可深信。《周禮》畢竟出於一家，謂是周公親筆做成，固不可。然大綱卻是周公意思。某所疑者，但恐周公立下此法，卻不曾行得盡。」《朱子語類》，第 6 册，卷 86 ，頁 2203 。又按：陳文豪以「漢宋兩派」區分鄭玄、朱子學說，可供學者參考。而本文著重於朱子禮學見解雖與鄭玄不同，立論前提「周公制禮」卻是一致。參陳文豪：〈「經曲之說」在經學史上的意義〉，《文藻學報》第 16 期（ 2002 年 5 月），頁 221-240 。

臺灣大學學術期刊資料庫

載之官數爲禮篇之目；而《儀禮》冠、昏、喪、祭等爲禮之大節，不容以曲禮視之。《儀禮經傳通解》說：

> 但〈曲禮〉之篇未見于今，何書爲近？而三百、三千之數又將何以充之耳？又嘗考之經禮，固今之《儀禮》，其存者十七篇。而其逸見於它書者，猶有〈投壺〉、〈奔喪〉、〈遷廟〉、〈釁廟〉、〈中霤〉等篇。其不可見者，又有古經增多三十九篇。而〈明堂陰陽〉、〈王史氏記〉數十篇，及河間獻王所輯禮樂古事多至五百餘篇，儻或猶有逸在其間者。大率且以〈春官〉所領五禮之目約之，則其初固當有三百餘篇亡疑矣。所謂「曲禮」，則皆禮之微文小節，如今〈曲禮〉、〈少儀〉、〈內則〉、〈玉藻〉、〈弟子職〉篇所記事親、事長起居飲食、容貌辭氣之法，制器備物、宗廟宮室、衣冠車旗之等凡所以行乎經禮之中者。其篇之全數雖不可知，然條而析之亦應不下三千有餘矣。[33]

朱子以《儀禮》冠、昏、喪、祭、朝、聘等具備完整儀式之章篇爲經禮，行禮時的言語、辭氣等細小儀節爲曲禮，如〈曲禮〉、〈少儀〉等篇所載。[34] 易言之，朱子以「組合式」的觀點看待禮儀，即完整的儀式可拆解爲各類細節，而各類細節又可重組爲新的禮儀分類。如〈曲禮目錄〉云：

> 所謂曲禮三千者也，其可隨事而見者，已包在經禮三百篇之內矣。此篇（筆者按：指《通解》重新編排的〈曲禮〉）乃其雜碎首尾出入，諸篇不可隨事而見者，故合而記之，自爲一篇。[35]

可隨《儀禮》經文而見的細小儀節，已附錄於相關記載之後，此即「曲禮三千」已包含在「經禮三百篇」內。至於「雜碎首尾出入，諸篇不可隨事而見

---

33 宋・朱熹：《儀禮經傳通解・目錄》，頁 2 上-2 下。

34 朱子說：「『經禮三百』，便是《儀禮》中士冠、諸侯冠、天子冠禮之類。此是大節，有三百條。如始加，再加，三加，又如『坐如尸，立如齊』之類，皆是其中之小目，便有三千條。或有變禮，亦是小目。」見《朱子語類》，第 6 册，卷 87 ，頁 2243 。

35 宋・朱熹：《儀禮經傳通解・目錄》，頁 11 下-12 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

者」則別爲一篇，名爲「曲禮」。如此一來，經禮、曲禮的節目架構，朗然分明。

（二）經禮、曲禮爲儀式、細節說的影響

朱子之說一出，許多學者毅然宗之，如敖繼公、孫希旦、戴震等。[36] 此外，朱子對於經禮、曲禮的詮釋，有其時代、學術的重要影響。就時代而言，周代爲封建社會，禮儀活動多見貴族階層的記載。然而宋代文風鼎盛，書院林立，學術教育不爲社會少數階層所專有，改善社會風氣尤爲知識分子所重，朱子曾感嘆「禮不難行於上，而欲其行於下者難也」，[37] 提出重修《政和禮》，名爲「紹興纂次政和民臣禮」，供民庶、州縣日常誦習，以之治民行事。另一方面，當朱子以組合式觀點看待禮儀時，拆解禮儀、進行重組便非難事，各篇可依主題重新匯集，如〈家禮〉、〈鄉禮〉、〈學禮〉等篇體現實踐「曲禮」之細小儀節於民間的期盼，對宋代以下的教育影響甚爲深遠。又如清人甘汝來

---

[36] 見清・胡培翬著：《儀禮正義》，第 1 册，卷 1 ，頁 5 。按：元人敖繼公說：「所謂經禮即十七篇之類也，其數乃至於三百者，豈其合王朝與諸侯之禮而言之歟！若所謂曲禮，則又在經禮之外者，如〈內則〉、〈少儀〉所記之類是也。」見氏著：《儀禮集說・序》，收入《通志堂經解》，第 33 册，頁 18906 。孫希旦：「曲禮之合，即爲經禮；經禮之分，即爲曲禮。曲禮之所以爲三千者，蓋據經禮三百而以相十之數言之，而非別有曲禮之書至於三千篇也。」見氏著：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社， 1990 年初版），卷 1 ，頁 2 。戴震《經考》則直錄朱子原文，未置一辭，顯示其贊許之意，見氏著：《戴東原先生全集》，頁 418-419 。又如邵懿辰說：「大抵禮儀三百，十七篇實總其大綱。威儀三千，〈曲禮〉、〈玉藻〉、〈內則〉、〈少儀〉實舉其要領。」見氏著：《禮經通論》，《皇清經解續編》，第 18 册，卷 1277 ，頁 14448 。顧實：「禮經三百，威儀三千者，〈中庸〉曰：『禮儀三百，威儀三千。』〈禮器〉曰：『經禮三百，曲禮三千。』其實一也。禮經具在，無煩贅釋，威儀則〈曲禮〉、〈少儀〉、〈內則〉、〈玉藻〉、〈弟子職〉之屬也。」見氏著：《漢書藝文志講疏》（臺北：臺灣商務印書館， 1976 年 6 月臺一版，東南大學叢書），頁 53 。

[37] 宋・朱熹：《朱熹集・民臣禮議》（成都：四川教育出版社， 1996 年），第 6 册，卷 69 ，頁 3628 。

臺灣大學學術期刊資料庫

請求斟酌司馬光、朱子家禮，定訂冠昏喪祭之儀，使百姓遵守。康熙二十年，魏象樞奏請編定禮書，「詳查漢、唐、宋、元所頒禮書及朱子家禮，並故明初年禮儀定式」，以作爲「崇儉去奢、移風易俗之準。」[38]

從學術的意義來說，可分爲三點：首先，朱子重申《儀禮》、《禮記》之經傳關係，並藉此解釋經禮、曲禮，引起元明學者仿效，甚而出現新說。元代吳澄撰《三禮考註》，在〈序錄〉中自述欲承朱子經、傳分離之志，將三《禮》定爲二大主體：首先是《周禮》與《儀禮》二部經書，兼蓄《儀禮逸經》及《儀禮傳》。其次爲「記」文，包含小戴《記》、大戴《記》等部分篇章。今觀其書，篇目與〈序錄〉有所出入，如〈序錄〉云《儀禮逸經》八篇，今見六篇；〈序錄〉明載二戴《記》爲主體之一，今本則刊除二戴《記》的類別，新增「曲禮」一類，包含〈盛德〉、〈入官〉等六篇。[39] 可知今本雖與〈序錄〉所述參差，但卻同樣由經、記的角度詮釋經禮、曲禮，並落實爲具體的篇章。

明代湛若水反對《三禮考註》以〈盛德〉等篇作爲「曲禮」；且認爲〈投壺〉、〈奔喪〉等篇包含逸經之傳，不應列爲經。[40] 但另一方面，湛氏又繼承該書以曲禮爲具體篇章的作法，結合〈曲禮〉、〈少儀〉二篇，訂爲「曲禮」。[41] 復以《儀禮》爲經禮，撰成《二禮經傳編纂議》一書。相較於《三禮

38 見甘汝來：〈請酌定家禮頒行疏〉、魏象樞：〈請頒禮制書疏〉，收入清・賀長齡編：《皇朝經世文編》（臺北：文海出版社，1972 年初版，近代中國史料叢刊第七十四輯），卷 54，頁 1982-1983、頁 1987-1988。

39 吳澄晚年授意於其孫吳當完成此書，今所見之《三禮考註》出自同郡（臨川）晏璧。明人楊士奇指出此本除了篇目不同於吳澄〈序錄〉所言外，並曾親見初本內「有稱『澄曰』者皆改作『先君曰』，稱『澄按』者改作『愚謂』，用粉其舊而書之，其迹隱隱可見，至後曲禮八篇皆無所塗改」，故疑今所見《三禮考註》經晏璧所增改。見氏著：《三禮考註・跋》，《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年），經部第 103 册，頁 523-524。按：此書疑似經後人所改，然對明人解讀「經禮三百，曲禮三千」卻不無影響，是以列入討論。

40 明・湛若水：《二禮經傳編纂議》，收入《四庫全書存目叢書》，經部第 104 册，頁 251。

41 明・湛若水：《二禮經傳編纂議》，頁 251。

臺灣大學學術期刊資料庫

考註》，湛氏較爲符合朱子以《儀禮》爲經禮、細小儀節爲曲禮的論述。界定經禮、曲禮意涵之後，湛氏討論經禮、曲禮的發展，並創爲新說：

> 夫禮，二而已矣，曰曲禮、曰《儀禮》。故夫小大舉矣，先其小，後其大，禮之序也。始乎敬，禮之本也。子思子曰：「優優大哉！禮儀三百，威儀三千。」夫威儀者，其曲禮乎；禮儀者，其《儀禮》乎，故曰：「禮，二而已」。[42]

所謂「曲禮」係君臣、父子、夫婦、長幼、朋友五倫相接之禮，隨著人文發展乃有冠昏喪祭等禮儀，即《儀禮》。是以，曲禮爲先、爲上經，經禮爲後、屬下經。[43]

柯尚遷結合吳澄、湛若水的說法，重新釐清經禮、曲禮：

> 尚遷竊詳《戴記》諸篇，〈曲禮〉、〈內則〉、〈少儀〉實古《禮經》篇名。〈玉藻〉則皆〈曲禮〉之文散逸者，聚而爲篇。〈文王世子〉則古教太子、世子事親，與公族大學之禮。經傳具存，漢儒取首句名篇。古《經》之幸存者，此五篇而已。〈曲禮〉「毋不敬」四言，實古帝王相傳格語，則「曲禮」爲全經之名。〈內則〉、〈少儀〉而下，皆其條理節目，宜統於「曲禮」也。尚遷既考定《周禮》、《儀禮》以成全經，敬以《戴記》五篇，正經所存，類成「曲禮」，分其記、傳，以全聖王垂世大典。[44]

柯氏首先提出〈曲禮〉、〈內則〉、〈少儀〉、〈玉藻〉、〈文王世子〉五篇爲禮古經，足與二《禮》相提並論。接著，指出「曲禮」既是篇名，也是全經之名，〈內則〉、〈少儀〉等篇爲其「條理節目」。易言之，柯氏認爲《周

---

42 明・湛若水：《二禮經傳編纂議》，頁 249。

43 明・湛若水：《二禮經傳編纂議》，頁 251。

44 清・朱彝尊：《經義考・禮記》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998 年初版），第 4 冊，卷 144，頁 878。按：柯氏認爲現存〈曲禮〉引用古代禮書「〈曲禮〉曰：毋不敬，儼若思，安定辭。安民哉！」等四句，爲古帝王相傳之格言，因此若論五篇之先後，乃至新編之經名時，皆當以「曲禮」爲先、以「曲禮」爲全經之名。

臺灣大學學術期刊資料庫

禮》、《儀禮》爲經禮，〈曲禮〉等篇爲曲禮。

上述三位學者對「經禮」的認定，實綜合鄭玄的《周禮》、朱子的《儀禮》說；對於「曲禮」的解釋則根據朱子而迭出新說。然而，三家從經、傳的角度切入討論，著重於名詞內涵、文本篇章的辨析，對於三百、三千之數鮮有討論，且未符合〈禮器〉全文語境。同時，剪裁篇章以成己說，然其收錄標準、解經效力亦值得商榷，如《四庫存目提要》指出湛若水之書遵從「曲禮三千，經禮三百」之說，故有「二禮」之名，然而其說不僅煩碎，「所註亦皆空談」。[45]

其次，是禮學體系的變化。朱子重新彰顯《儀禮》、《禮記》爲經傳關係，《周禮》則別爲一書，[46] 不僅聲明三部禮書的關係，同時也回歸到西漢對《儀禮》的定位。禮學體系因而產生恢復西漢舊貌的契機，亦爲清人區別二《禮》之濫觴。清人邵懿辰認爲：

> 《儀禮》與《周官》漸有不相膠附之機，而三《禮》之目可期訂正矣。[47]

邵氏更推論出「《儀禮》當復爲禮經」。[48] 皮錫瑞也說：「今若改正三《禮》之名，當正名《儀禮》爲《禮經》，以《大戴禮記》、《小戴禮記》附之，而別出《周官》爲一書，庶經學易分明而禮家少聚訟矣。」[49] 另一方面，朱子重申《儀禮》、《禮記》的經傳體系，並重新按類編纂，爲清代江永《禮經綱目》之先導。

第三，朱子以禮儀之繁簡看待經禮、曲禮，從而爲《儀禮》十七篇劃分章節，具體呈現《儀禮》中的曲禮，如朱子將〈士冠禮〉三加禮之前的準備階段區分爲：筮日、戒賓、筮賓、宿賓、爲期、陳器服等章，啓發清人以分節的觀點看待禮儀活動，如張爾岐《儀禮鄭注句讀》、吳廷華《儀禮章句》等。

---

45 明・湛若水：《二禮經傳編纂議》，頁 735 。

46 「以《儀禮》爲經，《戴記》爲傳，《周禮》作爲旁證。」見《朱子語類》，第 7 册，卷 113 ，頁 2739 。

47 清・邵懿辰：《禮經通論》，《皇清經解續編》，第 18 册，卷 1277 ，頁 14449 。

48 清・邵懿辰：《禮經通論》，頁 14458 。

49 清・皮錫瑞：《經學通論・三禮》，頁 6-7 。

臺灣大學學術期刊資料庫

（三）經禮、曲禮爲儀式、細節說的評議

朱子之說雖影響深遠，然仍有可商之處。以下分爲二點討論：

1.三百、三千的數目問題

朱子之說源於臣瓚以《儀禮》爲經禮、宋人葉夢得以經禮、曲禮爲凡、目的說法，[50] 再深入區別三百、三千的意涵：

> 經禮三百：⑴《儀禮》十七篇、⑵禮古經多增的三十九篇、⑶〈明堂陰陽〉、〈王史氏記〉數十篇、⑷河間獻王所輯禮樂古事多至五百多篇，或有禮篇逸於其中。
>
> 曲禮三千：條析實行於經禮之中的細小儀節，應不下三千。

就「經禮」而言，漢代所說的「禮經」爲《儀禮》十七篇，即使禮古經多增三十九篇，再加上《禮記》有〈奔喪〉、〈投壺〉二篇，亦不足「三百」之數。於是，朱子又引〈明堂陰陽〉、〈王史氏記〉數十篇、河間獻王所輯禮樂古事五百餘篇企圖補足三百之數。然而，〈明堂陰陽〉、〈王史氏記〉雖多載天子諸侯之制，[51] 其數多寡不得而知。再者，古書多單篇別行，篇章重複、文字互有參差的情形司空見慣，劉向校祕中書的記錄可見一斑，如〈孫卿書錄〉說：「所校讎中《孫卿書》凡三百二十二篇以校。除複重二百九十篇，定著二十二篇，皆已定。」那麼，古籍重複的情形十分常見，河間獻王所輯，是否也經過整理、刪汰重複的程序？且這些文獻早已亡佚，據此成說，無異平添「禮經三百」的變數。

除了篇章的問題外，禮儀的數量也值得考量。〈禮運〉載「禮可以義起」，禮儀的創作可因時制宜，而朱子也曾說：

> 《儀禮》，不是古人預作一書如此。初間只以義起，漸漸相襲，行得好，只管巧，至於情文極細密，極周經處。聖人見此意思好，故錄成書。[52]

---

[50] 宋・朱熹：《儀禮經傳通解・目錄》，頁 1 下。

[51] 漢・班固：《漢書・藝文志》，第 6 册，卷 30 ，頁 1710 。

[52] 宋・朱熹：《朱子語類》，第 6 册，卷 85 ，頁 2194 。

臺灣大學學術期刊資料庫

禮儀是經過眾人的實行、改良而傳之久遠，非一人一時所成，若以此語對照，則朱子以三百、三千爲實數，不無自相矛盾之嫌。禮儀本無定數，如子貢欲去饩羊之禮，孔子說：「爾愛其羊，我愛其禮」，不正顯示禮有所衰敗。再如晉襄公時墨絰從軍，成爲定制，不正是禮的新增？若機械式地以三百、三千來區分成套之禮與細小儀節，則此定於一之數，成於初備禮制的周公？抑或成於眼見禮崩樂壞的孔子？

2.禮的分類問題

朱子一方面從儀式的觀點，結合《儀禮》、《禮記》。另一方面，運用事、義理判定《儀禮》、《禮記》的性質，此似受道、器二分的理學主張影響，如：

> 問讀《禮記》。曰：「《禮記》要兼《儀禮》讀，如冠禮、喪禮、鄉飲酒禮之類，《儀禮》皆載其事，《禮記》只發明其理。讀《禮記》而不讀《儀禮》，許多理皆無安著處。」[53]

朱子認爲《儀禮》載事，《禮記》只發明其理，各有所偏。此種區別，對於闡發禮意、禮文具有十足重要的啓發性。然而在器數層面，將禮分爲整套儀式、細小儀節的說法，似異於先秦辨別禮學的討論。因之，接下來略舉數例說明先秦對禮的分類，以見一隅。《左傳》昭公五年：

> 公如晉，自郊勞至于贈賄，無失禮。晉侯謂女叔齊曰：「魯侯不亦善於禮乎？」對曰：「魯侯焉知禮。」公曰：「何爲？自郊勞至于贈賄，禮無違者，何故不知？」對曰：「是儀也，不可謂禮。禮所以守其國，行其政令，無失其民者也。今政令在家，不能取也。有子家羈弗能用也。奸大國之盟陵虐小國，利人之難，不知其私。公室四分，民食於他，思莫在公，不圖其終，爲國君，難將及身，不恤其所，禮之本末，將於此乎在？而屑屑焉習儀以亟，言善於禮，不亦遠乎！」君子謂叔侯於是乎知禮。[54]

「禮」涵蓋泛論經邦安民的制度、禮之精意，「儀」偏向外在的行禮套式。再

[53] 宋・朱熹：《朱子語類》，第 6 册，卷 87 ，頁 2225 。
[54] 《左傳正義》，昭公五年，卷 43 ，頁 744-745 。

臺灣大學學術期刊資料庫

參《左傳》昭公二十五年記載子大叔答趙簡文子儀、禮之別時，指出君王行禮則能治國安民，臣子行禮則能守職保族，能行禮之君子自然煥發可畏可象之「威儀」。[55] 知禮者自有其威儀，是以禮與威儀應爲一體兩面。然行禮如儀、「屑屑焉習儀以亟」者，卻不一定知禮。

孔子說：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鍾鼓云乎哉？」說明內在情感需與外在行爲相契，甚至內心的情意更重於物質層面。《孟子・告子下》說：「《書》曰：『享多儀，儀不及物，曰不享，惟不役志于享。』爲其不成享也」同之。從內外相契、識人的角度來看，古人以行爲儀態是否合禮，考察個人內在的道德情感，甚至是個人生死與國家興衰，[56] 建構「由禮考德」的識人論。[57]〈禮器〉說：「觀其發而知其人之知」、「觀其禮樂，而治亂可知」、「故君子觀仁義之道，禮其本也」，可知〈禮器〉篇在一定程度上符合先秦的觀點。

再從具體儀物來說，〈郊特牲〉載：

> 禮之所尊，尊其義也。失其義，陳其數，祝史之事也。故其數可陳也，其義難知也。知其義而敬守之，天子之所以治天下也。[58]

可知禮本有「義」、「數」之分，然在「數」的層面較不注重區分具體儀式的整全或細行。而且，〈禮器〉文中並未探討完整儀式與細節之間的關係，是以，朱子此說不僅與先秦的禮論有段差距，亦未符合〈禮器〉之意。

---

55 《左傳正義》，襄公三十一年，載北宮文子之言：「有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之儀。君有君之威儀，其臣畏而愛之，則而象之，故能有其國家，令聞長世。臣有臣之威儀，其下畏而愛之，故能守其官職，保族宜家，順是以下，皆如是，是以上下能相固也。……故君子在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂，動作有文，言語有章，以臨其下，謂之有威儀也。」卷 40 ，頁 690 。

56 詳參王仁祥：〈先秦威儀觀探論〉，《興大歷史學報》第 17 期（ 2006 年 6 月），頁 261-292 。

57 劉康公說：「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。」動作行爲、禮義、威儀三者兼之。見《左傳正義》成公十三年，卷 27 ，頁 460 。

58 《禮記正義・郊特牲》，卷 26 ，頁 504 。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、「經禮三百，曲禮三千」重探：綱、目說

（一）問題的提出與考察基點

清人除了承襲朱子說法外，另有轉加精密之見，黃式三說：

> 〈中庸〉：「禮儀三百，威儀三千」，據《周官・肆師》注，古書「禮儀」作「禮義」。《左傳》：「民受天地之中以生，是以有動作禮義威儀之則」，言人之動作禮義三百，威儀三千，有法則也。以其爲禮之大經，曰「禮經」，以其爲禮之大義曰「禮義」，其實一也。以其威可畏，儀可象，曰「威儀」；以其委曲繁重，曰「曲禮」，實亦一也。《儀禮》十七篇之大綱，是謂禮經，其中曲禮，雖以淩次仲之《釋例》，猶未盡其詳也。……《戴記》如〈冠義〉、〈昏義〉、〈鄉飲酒義〉、〈燕義〉、〈射義〉、〈聘義〉，凡以義名者，古之所謂禮義。遺篇猶在，即爲禮經，而其中言拜揖之儀、俎豆之數，非無曲禮，〈少儀〉、〈內則〉、〈玉藻〉，統言之皆爲曲禮。[59]

從二方面來看其對朱子學說的延伸：首先，黃氏根據鄭玄《周官注》，古書上的「禮儀」當作「禮義」，意味著「禮儀三百」即爲「禮義三百」。其次，當經禮和曲禮的區別只在於儀節的整體和部分時，二者只是禮儀的一體兩面，於是經禮、曲禮在這樣的立足點上被等同了。黃氏再參照《左傳》「動作禮義威儀之則」，使得禮義與禮經、曲禮與威儀，四者成爲不同角度的命名，即同事異名。今觀黃氏之所以周折爲說，實欲融合各典籍所見之經禮與曲禮、禮義與威儀，使之通暢條貫。

---

[59] 清・黃以周：《禮書通故》，第 1 册，頁 3 。按：近代沈文倬亦從此說，見氏著：《菿闇文存・菿闇述禮（選錄）》（北京：商務印書館， 2006 年初版），「曲禮考敘論」，頁 627 。

臺灣大學學術期刊資料庫

特別值得注意的是，《禮記》諸篇名爲「某某義」者，著重闡發儀式所蘊含的意義，而非儀式本身，但黃氏卻說：「凡以義名者，古之所謂禮義，遺篇猶在，即爲禮經，而其中言拜揖之儀、俎豆之數，非無曲禮」，將禮義與儀式一概而論，這不得不讓我們重新思考究竟何謂「經禮」？何謂「曲禮」？換言之，黃氏轉加精密之說反而成爲我們重新思考的契機。

進行討論之前，應先說明的是最隱微卻也是最重要的前提認知問題。經書、經典成立的前提之一來自聖人制作。鄭玄、朱子咸信二《禮》爲周公所著，然而漢代林孝存、何休已疑《周禮》爲六國之書，宋代之後質疑的聲浪愈加興盛，如樂史指出各篇所述禮器陳列及數目往往與《周禮》所載不合，若二書同出周公，不當有所出入等等各方面的矛盾。[60] 明末興起回歸經典運動，至清代考據學大興，部分清代學者考察文獻後認爲《儀禮》非周公所著，遂有孔子定《儀禮》之說，如邵懿辰、皮錫瑞等。[61] 然而，根據近代學者的考證，《周禮》、《儀禮》約成書於春秋末年到戰國時期。[62] 那麼，在作者身分與成

[60] 宋・章如愚：《群書考索》（臺北：新興書局，1969 年，據明正德三年刻本影印），卷 9，頁 298-299。按：宋人辨《儀禮》非周公作，詳參葉國良師：《宋人疑經改經考》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1980 年），第四章第二節「辨儀禮非周公作」。

[61] 詳參葉國良師：〈駁儀禮爲孔子手定完書說及其延伸論述〉，收入《屈萬里先生百歲誕辰學術研討論文集》（臺北：國立臺灣大學中國文學系、國家圖書館、行政院文化建設委員會，2006 年 12 月），頁 433-453。

[62] 《儀禮》如屈萬里認爲出自春秋末年至戰國末葉，錢穆以爲出自「周末戰國之際」，沈文倬認爲其成書從魯哀公、魯悼公之際，到魯共公十年前後，由孔子的弟子、後學陸續撰作的。見屈萬里：《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 4），頁 341。錢穆：《國學概論》（臺北：聯經出版事業公司，1995 年初版），頁 20-21。沈文倬：《菿闇文存》，上册，頁 58。討論《周禮》的成書年代，如錢穆認爲成書於戰國晚年，金春峰認爲是戰國末期、秦統一前後，徐復觀認爲是王莽所作。按：衆說雖莫衷一是，但可以確定的是二《禮》非成書於周公之手。見於錢穆：〈周官著作時代考〉，《兩漢經學今古文平議》（臺北：東大圖書公司，2003 年 8 三版三刷）。徐復觀：《周官成立之時代及其思想性格》（臺北：臺灣學生書局，1980 年）。金春峰：《周官之成書及其反映的文化與時代新考》（臺北：東大圖書公司，1993 年初版）。

臺灣大學學術期刊資料庫

書年代的不同認知下，或許可重新以此爲基點勘察「經禮三百，曲禮三千」之意。

下文先從文字解釋著眼，並根據〈禮器〉全文脈絡討論「經禮三百，曲禮三千」的含意。最後，則以其他先秦典籍中所見類似語句作爲檢證的對象。

（二）新釋的提出與檢證——以〈禮器〉爲主

首先，釋「經」、「曲」二字之意。經，原指織布的縱線，後引申爲樞要、關鍵，如《左傳》昭公二十五年：「禮，上下之紀，天地之經緯也。」又可指原則、常道等，如《左傳》昭公二十五年：「夫禮，天之經也。」〈禮器〉說：

> 居山以魚鼈爲禮，居澤以鹿豕爲禮，君子謂之不知禮。故必舉其定國之數，以爲禮之大經。[63]

君子當以立國規模的隆殺之數，作爲（制）禮的原則。此「經」字用原則、綱領義，可作爲〈禮器〉「經禮三百」的內證。

曲，有局部、部分之意，如《荀子・解蔽》：「凡人之患，蔽於一曲，而闇於大理。」《淮南子・繆稱》：「察一曲者，不可與言化。」後引申爲遍、盡之意，如《荀子・禮論》：「曲容備物之謂道矣。」《孟子・告子》載齊桓公葵丘之會的盟約內容「無曲防」。然而，遍、盡之意的「曲」字多作副詞用法，用來修飾動詞，如曲盡人情等，故仍採局部、部分之意。曲禮，爲細小、局部的禮儀，泛指各式各樣的儀節，如《孔子家語》中有〈曲禮子貢問〉、〈曲禮子夏問〉、〈曲禮公西赤問〉三篇，內容大多數談論喪禮儀節，且多爲具體行事之評論。[64]

---

63 《禮記正義・禮器》，卷 23 ，頁 449 。

64 詳參葉國良師：〈《論語》中的「曲禮」論述及其影響〉，收入黃俊傑編：《東亞《論語》學：中國篇》（臺北：臺灣大學出版中心， 2009 年初版），頁 217 。清・陳士珂：《孔子家語疏證》（臺北：藝文出版社， 1968 年，百部叢書集成，據清光緒趙尚輔校刊湖北叢書本影印），卷 10 ，第四十二、四十三、四十四共三篇。

臺灣大學學術期刊資料庫

所謂的三百、三千應爲虛數，表示禮數之繁多。劉師培指出古人習以「三」字形容衆多之辭，以「三百」表示其數之最繁者，以見其多；「三千」表示其數之尤繁者，以見其尤多，如〈禮器〉：「經禮三百，曲禮三千」，〈中庸篇〉：「禮儀三百，威儀三千」，猶言數百數千耳。[65] 易言之，三百、三千毋須限定於《周禮》、《儀禮》等禮書，亦毋庸實指禮儀之數。職是，「經禮三百，曲禮三千」之意爲禮的原則、綱領衆多，而各種具體的細目更是繁多。事實上，將經禮、曲禮解爲綱目的說法，宋人葉夢得已先得之：

> 經禮三百，曲禮三千，經禮一而曲禮十。經禮其常，猶言制之凡也，曲禮其變，猶言文之目也，故言禮儀三百，威儀三千。[66]

葉氏以實數的觀點看待三百、三千的關係，雖可商榷，然將經禮、曲禮爲凡、目，誠爲卓見。

其次，從〈禮器〉全文的脈絡著眼，檢證上述「經禮三百，曲禮三千」之說是否成立。〈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。[67]

全篇旨在說明道德情感與禮儀行爲應搭配得宜，即以「稱」爲理想。[68] 該篇討

---

[65] 劉師培：《古書疑義舉例補》（臺北：世界書局，1956 年初版），「虛數不可實指之例」條，頁 8 。按：楊天宇也指出周公制禮之後，因應時代需要對禮加以調整和新增，是以「禮的數量就不斷增多，禮儀也隨之而日益繁縟起來。故《禮記・禮器》有所謂「經禮三百，曲禮三千」之說，是極言其多且繁。」見氏著：〈《儀禮》的來源、編纂及其在漢代的流傳〉，《經學探研錄》（上海：上海古籍出版社，2004 年初版一刷），頁 233 。

[66] 宋・衛湜：《禮記集說（上）》，卷 1 ，頁 16765 。

[67] 《禮記正義・禮器》，卷 23 ，頁 449 。

[68] 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》中册，卷 23 ，頁 624 ）段玉裁則認爲此篇重禮之文，「鄭《目錄》云：『名爲禮器者，以其記禮使人成器之意也。』鄭意謂習禮之文，故篇目爲〈禮器〉。安有重忠信之意乎！」（見《經韵樓集》（上海：上海古籍出版社，2008 年初版一刷），卷 11 ，「〈禮器〉先王之立禮也有本有

臺灣大學學術期刊資料庫

論何謂「稱」時，歸納出數項要點，如：

> 禮，有以多為貴者：天子七廟，諸侯五，大夫三，士一。天子之豆二十有六，諸公十有六，諸侯十有二，上大夫八，下大夫六。諸侯七介七牢，大夫五介五牢。……此以多為貴也。[69]
>
> 有以少為貴者：天子無介，祭天特牲。天子適諸侯，諸侯膳以犢。諸侯相朝，灌用鬱鬯，無籩豆之薦。大夫聘禮以腶醢。天子一食，諸侯再，大夫士三，食力無數。……此以少為貴也。[70]

行文論述先揭示禮之綱領，繼以細目爲例加以說明。「有以多爲貴者」、「有以少爲貴者」等爲禮的綱要，爲「經禮」。而針對各項綱領所舉的各種具體儀節、器物，即爲「曲禮」。以廟制之數爲例，從天子七、諸侯五、大夫三，乃至士一廟的具體制度，歸納出禮以多爲貴的原則，從而得知尊卑貴賤的禮意。

再擴大來說，〈禮器〉所說的直而行、曲而殺、經而等、順而討、撥而播、推而進、放而文、放而不致、順而摭等，[71] 同樣爲禮的原則，即「經禮」。鄭玄注解時，一一舉例發明這些原則外，也應用這些原則注解《儀禮》，如《儀禮・特牲饋食禮》載士人正祭，牲用九體，貶於大夫，然而又有幷骨二，得十一之數，與大夫階層的少牢禮牲體數目相合，鄭玄認爲此即所謂「放而不致」者；而士人正祭用十五魚爲俎，數量同於大夫祭禮，此即爲「經而等」。[72]〈少牢饋食禮〉記載迎尸、安尸時，因主人未勸尸進食，因此尸飲酒後不需讚美酒味甘

文」條，頁 283-184 。）按：不論以禮意爲重，還是禮文爲先，此篇所措意者仍在於禮之本與禮之文二者如何配合，如「禮，時爲大，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，內之爲尊，外之爲樂，少之爲貴，多之爲美，是故先王之制禮也，不可多也，不可寡也，唯其稱也。」

69 《禮記正義・禮器》，卷 23 ，頁 451 。

70 《禮記正義・禮器》，卷 23 ，頁 453 。

71 《禮記正義・禮器》，卷 23 ，頁 459 。

72 《儀禮注疏・特牲饋食禮》，卷 46 ，頁 549-550 。

臺灣大學學術期刊資料庫

醇，鄭玄則理解爲「曲而殺」。[73] 可知〈禮器〉一文企圖多方面地揭櫫、探討禮的具體原則，並受到後代學者的運用。

〈禮器〉作者進一步關注：禮的原則和儀節如何與內心相稱的問題。〈禮器〉指出以多爲貴者，「以其外心也」，由於王者德行發揚，普及萬物，富有四海，故以外在的排場相應於內在德行；以少爲貴者，特重內心之誠敬，故減少外物以突顯內心的情感，「是故先王之制禮也，不可多也，不可寡也，唯其稱也」。[74] 儀物之多寡、高下等，不單單是制度層面的問題，更以內在的道德情感爲標準衡量。〈禮器〉繼而申說：

> 禮有大有小，有顯有微。大者不可損，小者不可益，顯者不可揜，微者不可大也。故經禮三百，曲禮三千，其致一也。未有入室而不言户者。[75]

對照〈禮器〉之文，所謂大小、顯微，均指禮的分類原則，[76] 至於爲何不可損益、揜大的原因，方慤說：

> 以多之爲美，故大者不可損以爲小。以少之爲貴，故小者不可益以爲大。以外之爲樂，故顯者不可揜以爲微。以内之爲尊，故微者不可大以爲顯。[77]

易言之，在內外相稱的標準下，禮儀行爲不宜任意改變。爲了平衡行禮者的身心、展現群體秩序，同時相諧於自然，因而產生種種原則。這些原則徵諸於儀節、事物則變化萬千，所以說「經禮三百，曲禮三千」。但綱領、細目雖多，

---

73 《儀禮注疏・少牢饋食禮》，卷 48 ，頁 569 。

74 《禮記正義・禮器》，卷 23 ，頁 456 。

75 《禮記正義・禮器》，卷 23 ，頁 459 。

76 孔穎達認爲禮之「大者」，指有以多爲貴者、有以大爲貴者；「小者」指有以少爲貴者、有以小爲貴者；「顯者」係有以高爲貴者、以文爲貴者；「微者」係有以下爲貴者、以素爲貴者。見《禮記正義》，卷 23 ，頁 459 。又按：王鍔認爲這些屬於「禮的通例」、「禮例」，然而〈禮器〉所謂「以某爲貴者」，雖然揭櫫禮文的概括性分類，但實際上作者也賦予價值範疇的意義，因此筆者以較保守態度視爲「綱領、原則」。王氏說見：《《禮記》成書考》（北京：中華書局，2007 年 3 月），頁 188-190 。

77 宋・衛湜：《禮記集說（中）》，卷 61 ，頁 17477 。

臺灣大學學術期刊資料庫

卻都是爲了表達誠、忠信等道德情感，所以說「其致一也」。

總結來說，若將〈禮器〉中禮與道德情感的關係以現今詞彙說明，可表述爲：

忠　信——經禮——曲禮
道德情感——綱領——細目
（禮之本）　（禮之文）

禮之文，指具體儀節與事物，經禮、曲禮均屬於此層次。[78] 從儀式而言，《儀禮》之成套儀式，與《禮記》各篇所載具體儀節均包含於禮文之內。從人、物來說，行禮者的神態、服制、舉止，以及器物器擺設、俎豆之數，亦屬於禮文。「禮之本」係指道德情感、人文精神，如「燕禮者，所以明君臣之義也。鄉飲酒之禮者，所以明長幼之序也。」[79]〈禮器〉所謂「體不備，不謂之君子」的「體」，即指情感（禮之本）形諸言行儀態、服飾等（禮之文）。再深一層來看，〈禮器〉說：「忠信，禮之本。義理，禮之文」，顯然具備區分、結合道德情感與儀節事物的意識，並以「禮」統攝之，則「本」與「文」實爲禮的一體兩面。

（三）從先秦禮書中相似語句檢證新釋

以下再從先秦禮書所見與「經禮三百，曲禮三千」相似的辭句，探討「以經禮、曲禮爲綱、目」之說是否成立。

1.「禮經三百，威儀三千」

《大戴禮記・本命》記載：

> 禮經三百，威儀三千，機其文之變也？其文變也。禮之象，五行也，其

[78] 葉國良師：〈《論語》中的「曲禮」論述及其影響〉，收入黃俊傑編：《東亞《論語》學：中國篇》，頁 204 。

[79] 《禮記正義・射義》，卷 62 ，頁 1014 。

臺灣大學學術期刊資料庫

義，四時也。[80]

〈本命〉指出藉由禮文之變揆察禮義之異，而禮義之所異乃在於世異時移，此亦禮文與禮意的相互印證。此處用「禮經」，與〈禮器〉用「經禮」文字順序雖不同，然其意皆指禮文。

2.**「禮儀三百，威儀三千」**

這句分別見於《禮記・中庸》、《大戴禮記・衛將軍文子》二處。在探討文句意涵之前，需先考察用辭差異的問題。《禮記・中庸》說：

大哉！聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極于天，優優大哉！禮儀三百，威儀三千，待其人然後行，故曰：「苟不至德，至道不凝焉。」故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，溫故知新敦厚以崇禮。[81]

《大戴禮記・衛將軍文子》載：

忠通而好禮，擯相兩君之事，篤雅其有禮節也，是公西赤之行也。孔子曰：「禮儀三百，可勉能也；威儀三千，則難也。」[82]

何以二篇用詞「禮儀三百，威儀三千」異於上述《禮記・禮器》、《大戴禮記・本命》，王念孫以爲〈衛將軍文子〉是後人淺學據〈中庸〉改之，正文原作「禮經」。[83]但是，〈衛將軍文子〉據〈中庸〉而來，若前者誤，則〈中庸〉亦有「禮儀三百」之說，其從何而來？故王說猶可商榷。[84]

若參照上文引黃式三「古書『禮儀』作『禮義』」的意見，那麼「禮儀三

[80] 黃懷信撰，孔德立、周海生參撰：《大戴禮記彙校集注》（西安：三秦出版社，2005 年初版一刷），下册，卷 13 ，頁 1373-1374 。

[81] 《禮記正義・中庸》，卷 53 ，頁 897 。

[82] 《大戴禮記彙校集注》，下册，卷 6 ，頁 684-685 。

[83] 見王引之述王念孫語：《經義述聞》（臺北：廣文書局， 1963 年），頁 291 。按：盧辯注說：「禮經三百，可勉學而能知，能躬行三千之威儀則難，而公西赤能躬行也。」《大戴禮記彙校集注》，下册，卷 6 ，頁 685 。

[84] 戴禮說：「王校改上『儀』爲『經』，然〈中庸〉亦有『禮儀三百』之說；或注云『禮經三百』蓋指禮儀之經，非《周官》六篇亦未可知，故不從。」《大戴禮記彙校集注》，下册，卷 6 ，頁 685 。

臺灣大學學術期刊資料庫

百，威儀三千」當有如下的形式：

1.禮儀三百，威儀三千

2.禮義三百，威儀三千

威儀指涉儀態與禮文，此較無疑義，因而兩句癥結點厥在如何解讀「禮義」與「禮儀」二詞。茲從字義與用詞情形著眼，討論「禮儀／義三百」。

1.取法則之意的「禮義」

「禮義」之「義」字爲法則義，如《尚書・洪範》：「無偏無陂，遵王之義」、《國語・周語下》：「不度民神之義，不儀生物之則」，上引黃式三文，即以「法則」解「人之動作禮義三百，威儀三千」。若「義」字爲法則義，既呼應〈禮器〉「義理，禮之文也」，又與「經禮三百」爲綱領、原則之義相符。若再參照《大戴禮記・衛將軍文子》亦可成說：

> 忠通而好禮，擯相兩君之事，篤雅其有禮節也，是公西赤之行也。孔子曰：「禮儀三百，可勉能也；威儀三千，則難也。」[85]

由於「禮儀」指禮的原則，故可勉而習之；「威儀」爲具體的儀物，不僅繁多難行，若稍有差池，其意相去千里，因而躬行爲難，是以孔子此語暗譬公西華之善於禮。[86] 也因此〈中庸〉才會說「禮儀三百，威儀三千，待其人而後行」，[87] 需等待有德者出來而後才能實踐。若據朱子的詮釋，則不禁令人質疑套式與細小儀節二者多有重複，何以三百種完整儀式可勉而行之，行於其間的細小儀節卻難以實踐的疑問？職是，經禮、曲禮爲禮之綱目，屬於禮文層次，亦適用於二篇。

2.取威儀之意的「禮儀」

清人王引之根據《說文》：「義，己之威義也」，作爲義字的原意，而後假借爲「儀」字。[88] 若「義」字因假借而爲「儀」，「禮儀三百，威儀三千」

---

85 《大戴禮記彙校集注》，卷 6 ，頁 684-685 。

86 《孔子家語・弟子行》則記載公西華進一步請教孔子：「『何謂也？』子曰：『貌以儐禮，禮以儐辭，是謂難焉。』」可見威儀三千指的是人的行爲、儀態，在實際的應用場合上，不易通達。見《孔子家語疏證》，證三，頁 8 上。

87 《禮記正義・中庸》，卷 53 ，頁 897 。

88 清・王引之：《經義述聞》，頁 302 、 312 、 365 、 423 、 448 、 452 、 487 。

臺灣大學學術期刊資料庫

有兩種可能的解釋：一種是將「三百」、「三千」視爲實數，若然，則將面臨禮儀的層累問題，是以此說不成立。另一種是視「三百」、「三千」爲虛數，二者爲互文修辭，意指儀節之繁複。此解適用於〈中庸〉：「禮儀三百，威儀三千，待其人而後行」概論性的敘述，而不宜應用於《大戴禮記・衛將軍文子》：「禮儀三百，可勉能也；威儀三千，則難也」，有所確指的「勉能」與「難也」。而且，「威儀」雖指人的神態、言行舉止，乃至衣著等儀物，但多偏向於容禮，似乎又與「曲禮」的範疇廣狹不相對應。

在這樣略顯支絀的情形下，如果只肯認「禮儀／義」爲法則義則稍嫌獨斷，因而進一步考量語彙在典籍中的應用情形，據目前所見整理如下：

經禮三百，曲禮三千（《禮記・禮器》）

禮儀三百，威儀三千（《禮記・中庸》、《大戴禮記・衛將軍文子》、《孔子家語・弟子行》）

禮經三百，威儀三千（《大戴禮記・本命篇》、《漢書・藝文志》、孔穎達《禮記正義》引《孝經說》、《春秋說》）

正經三百，動儀三千（孔穎達《禮記正義》引《禮說》）

上述語句中，孔穎達所引《孝經說》、《春秋說》、《禮說》已缺上下文，難以進行討論之外，其他說法就應用層面來看，大體呈現二類情形：其一，出現「經禮三百」、「禮經三百」者，多著重探討通則與施行細則之間的配合與變化，如：

《禮記・禮器》：「禮有大有小，有顯有微。大者不可損，小者不可益，顯者不可揜，微者不可大也。故經禮三百，曲禮三千，其致一也。未有入室而不由户者。」[89]

《大戴禮記・本命》：「禮經三百，威儀三千，機其文之變也？其文變也。禮之象，五行也，其義，四時也。」[90]

---

89 《禮記正義・禮器》，卷 23 ，頁 459 。

90 《大戴禮記彙校集注》，下册，卷 13 ，頁 1373-1374 。

臺灣大學學術期刊資料庫

另一類使用「禮儀三百」者，則多著重於人對禮則的認知與實踐，從而呈現內在修爲，如：

> 《大戴禮記・衛將軍文子》：「志通而好禮，擯相兩君之事，篤雅其有禮節也，是公西赤之行也。孔子曰：『禮儀三百，可勉能也；威儀三千，則難也。』」[91]
>
> 《禮記・中庸》：「大哉！聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極于天，優優大哉！禮儀三百，威儀三千，待其人然後行，故曰：『苟不至德，至道不凝焉。』故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，溫故知新敦厚以崇禮。」[92]

公西赤的「篤雅」氣象，與〈中庸〉的「苟不至德，至道不凝焉」，均將個人修養連繫到「三百」、「三千」的儀節。這兩類情形因其偏重的角度不同，使用不同語彙。

另一方面，再從文獻本身考量用語差別的可能性。對照近代出土的《武威漢簡》、[93]〈緇衣〉等簡帛文獻和傳世的禮學文本，呈現出文字的歧異、文句的參差，乃至篇章之有無、排列順序等情形，或許能以較開闊的視野來設想大小戴《禮記》收集戰國到漢代的禮學文獻，那麼「禮儀」與「禮義」、「經禮」與「禮經」這些字詞上的岐異，很可能是不同文本的文字記錄所致；甚至「經禮三百，曲禮三千」、「禮儀三百，威儀三千」也可能是不同套語的呈現。[94] 如鄭玄指出：先秦學術多以口耳相傳，文字寫定時常出現許多意外狀況，如倉卒之間無其字，於是或以音近者寫定，或以義同者爲之，但求文義暢

---

91 《大戴禮記彙校集注》，下册，卷 6 ，頁 684-685 。

92 《禮記正義・中庸》，卷 53 ，頁 897 。

93 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 年初版）。

94 對古人而言，「禮儀三百，威儀三千」似爲習用的套語，故遍見於〈衛將軍文子〉、〈中庸〉、《左傳》，而古人也自然地與「經禮三百，曲禮三千」相互闡釋。

臺灣大學學術期刊資料庫

通；更有受學者非一邦之人，字音或受其鄉音影響，用字也可能使用故鄉的語彙，故產生「同字異言」的情形。[95]那麼，「經禮三百，曲禮三千」、「禮儀三百，威儀三千」這些看似相當，實則不完全相稱的敘述，是否可能因其套語性質，而在應用上有較爲靈活多變的情形，甚至出現如《詩》教般斷章取義的情形？如果從這樣的觀點來看，經文注疏的爭議，或許可在書面文字外，有較大的衡量空間。[96]

五、諸說的定位與省思

就「經禮三百，曲禮三千」而言，鄭玄、朱子顯然以「經禮」爲根本的、重要的部分，「曲禮」則居於從屬地位。同時在「周公制禮」這最不可動搖的前提下，兩人各自表述「經禮、曲禮」所蘊含的「本末」爲何。辨別本末的同時，兩人皆以三百、三千爲實數，認爲周公必然有實際指涉的對象。於是鄭玄提出《周禮》爲經禮，《儀禮》爲曲禮。《周禮》因符合三百之數，故可與「經禮三百」相互呼應；而《儀禮》之殘缺，也正好作爲不足三千之數的解釋。《儀禮》是《周禮》這部「皇祖大經」的具體表現。然而，朱子則從禮書性質著眼，認爲《周禮》只是官制，不足爲禮，於是轉以《儀禮》與《禮記》爲經禮、曲禮，如此一來，禮書的典範便有所轉移。在不同典範的選用下，三百、三千之數的性質也隨之不同。鄭玄以職官之數、《儀禮》事儀定之，結合

---

95 參唐・陸德明《經典釋文・條例》引鄭玄說：「其始書之也，倉卒無其字，或以音類比方假借爲之，趨於近之而已。受之者非一邦之人，人用其鄉，同言異字，同字異言，於茲遂生矣。」見氏著：《經典釋文序錄疏證》，頁 7 。

96 范麗梅根據出土與傳世《詩經》異文的整理，探討先秦兩漢《詩經》文本書寫流傳的具體面貌，說明《詩經》異文形成於漢字體系之記號化與反記號化，而《詩經》文本流傳是以變動和固定交替的方式流傳。其說雖以《詩經》爲對象，然誠可作爲經典流傳過程中，文字、文本乃至學說差異的參考。見氏著：《簡帛文獻與《詩經》書寫文本之研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，2008 年，黃沛榮、周鳳五先生指導）。

臺灣大學學術期刊資料庫

官制及其職司活動；朱子則從儀式活動之全體與部分來看待三百、三千之數。官制與儀式活動的不同著眼點，或許顯示二人對於禮的定位不同，而不同的定位存在著什麼意義？

西漢時，劉歆校祕中書發現《周禮》後，提出《周禮》爲周公致太平之跡，[97] 東漢鄭衆、鄭興、賈逵、馬融，以及鄭玄等人皆從劉歆一脈相傳。鄭玄承此學脈並在周公制禮的前提下，將《周禮》與《儀禮》、《禮記》相互牽引成爲禮學體系。另一方面，東漢雖重視經學，但博士缺少議政作用走向專家之學，從事典禮的考察與制定，[98] 如漢章帝命曹褒制禮、漢和帝時張奮上疏籲求制禮：「聖人所美，政道至要，本在禮樂。五經同歸，而禮樂之用尤急。……臣以爲漢當制作禮樂。」[99] 朝廷有制禮的需求，而當時學者「皆專相傳祖，莫或訛雜」，乃至於有「繁其章條，穿求崖穴，以合一家之說」，或各習其師而莫之徙，或煩碎而迂滯。[100] 學者分門各是其家，精通、疏闊之說淆然不分，鄭玄以其精簡的注釋原原本本地闡釋經典意蘊，作爲學者制禮、致用的參考。其《三禮注》在結合禮書外，更引入《詩》、《書》、《春秋》等經典作爲佐證，那麼鄭玄所關懷的就不僅僅停留在「整百家之不齊」，更在於「念先聖」制禮作樂、安定黎民百姓的「元意」。[101]《後漢書》的論贊說鄭玄：

> 括囊大典，網羅衆家，刪裁繁誣，刊改漏失，擇善而從，自是學者略知所歸。[102]

---

97 唐・賈公彥：〈序周禮廢興〉，《周禮注疏》，頁 7 。

98 參呂思勉：《秦漢史》（香港：太平書局， 1962 年，據開明書店 1947 年版重印），頁 197 。王國維：〈漢魏博士考〉，《觀堂集林》，收入《王觀堂先生全集》（臺北：文華出版社， 1968 年），第 1 册，卷 4 ，頁 187 。章權才：《兩漢經學史》（臺北：萬卷樓圖書有限公司， 1995 年初版），頁 248 。

99 《後漢書》〈曹褒傳〉、〈張純傳〉，卷 35 ，頁 1203 、 1199 。

100 《後漢書・儒林列傳》，卷 79 下，頁 2588-2589 。

101 鄭玄〈戒子書〉云其志爲「念述先聖之元意，思整百家之不齊」，見范曄著，李賢等注：《後漢書・鄭玄列傳》，卷 35 ，頁 1209 。

102 《後漢書・鄭玄傳》，卷 35 ，頁 1213 。

臺灣大學學術期刊資料庫

范曄認爲鄭玄傳經之功足與制禮不分軒輊，遂將曹褒、張純與鄭玄列於同傳。[103] 是以鄭玄將「經禮三百」解爲《周禮》之官制，實有其深意。

宋代熙寧以來，王安石廢除《儀禮》科考，獨存《禮記》，博士諸生縱使略知儀法度數者亦「莫知其源」。然而國家的婚喪、祭祀、外交等制度卻並未伴隨著《儀禮》而廢除，朱子指出一旦國有大議，群臣束手無策，「率用耳學臆斷而已」；即使有心問學者，又絕無師傳。[104] 再加上時空遙隔，社會與物質環境的改變，更造成習禮的困難，《朱子語類》載：

> 本朝陸農師之徒，大抵說禮都要先求其義，豈知古人所以講明其義者，蓋緣其儀皆在，其具並存，耳聞目見，無非是禮，所謂「三千三百」者，較然可知，故於此論說其義，皆有據依。若是如今古禮散失，百無一二存者，如何懸空於上面說義？是說得什麼義？[105]
>
> 古者禮樂之書具在，人皆識其器數，卻怕他不曉其義，故教之曰：「凡音之起，由人心生也。」又曰：「失其義，陳其數者，祝、史之徒也。」今則禮、樂之書皆亡，學者卻但言其義，至以器數則不復曉，蓋失其本矣。[106]

朱子體認到古今講禮的著重點需有所不同，古人重禮義乃因禮儀、器數具在，如今禮書散失，猶講禮義，則無異於懸空說義、失其本。因而禮之「本」便從「義」轉爲儀文器數，以救當時重禮義不重禮文之弊。當時士人讀《禮記》，而不讀《儀禮》，不能見其本末，[107] 朱子認爲人若能知禮之器數，則能知其

---

103 清人王鳴盛說：「其（筆者按：鄭玄）次於張純、曹褒之後，此有深意，正是極盡尊崇。蓋純、褒皆漢名臣，手定典禮。康成終身處士，未嘗一日登朝，乃躋之使與並列。自康成外，何休、服虔、許愼皆但入〈儒林〉，不升列傳，此與司馬子長進孔子於世家義同。」見氏著：《十七史商榷》，收入《續修四庫叢書》（上海：上海古籍出版社，1995 年，影印乾隆十二年洞涇草堂刻本），第 452 冊，卷 35，頁 363，「康成注經」條。

104 《儀禮經傳通解・目錄》，附〈乞修三禮劄子〉，頁十八下。

105 《朱子語類》，第 6 冊，卷 84，頁 2178。

106 《朱子語類》，第 6 冊，卷 87，頁 2252。

107 朱子說：「今士人讀《禮記》，而不讀《儀禮》，故不能見其本末。場屋中《禮記》義，格調皆凡下。」見《朱子語類》，第 6 冊，卷 84，頁 2178。

臺灣大學學術期刊資料庫

義，則能通經致用，是以朱子將「經禮」釋爲《儀禮》之完整儀節。同時，從教材著眼，結合《儀禮》與《禮記》等相關記載，編著一方便學習的讀本《儀禮經傳通解》，吸引學習者，希望藉此達到影響社會、國家的效用。

綜上所述，鄭玄、朱子之注釋原應以傳揚經旨爲主要目標，然而在實際操作時，卻常受詮釋者個人理念所左右。[108] 因而兩人的說法不只是表面上的學術歧見，實則包含更爲深遠的理想與社會關懷。

然而，基於二《禮》作者、成書年代的認知不同，「經禮三百，曲禮三千」的解釋可以從周公制禮的框架解脫，毋需以周公制禮爲座標，尋找相合的說法。因之本文從〈禮器〉全文的脈絡考量，參照各家說法，認爲「經禮」指禮的原則、綱領，「曲禮」爲具體儀物，「三百、三千」則爲虛數，泛指儀物之多；「經禮三百，曲禮三千」指禮的原則衆多，而展現這些原則的儀物細目更是繁多。易言之，「曲禮」的界定與朱子相同，所異者爲「經禮」的意涵：朱子以《儀禮》爲經禮，本文以禮的原則、綱領爲經禮。

當解釋的立足點不同於以往，則〈禮器〉一篇的定位又當如何看待？「經禮三百，曲禮三千」屬於禮文範疇，需與「禮之本」的忠信相契。那麼回歸〈禮器〉訴求的內外相稱之旨，或許不失爲一條探索的路徑。該篇云：「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。」是以，首先說明以忠信爲內在品格需與外在言行相符的觀點，至少在春秋時便備受重視。《左傳》魯僖公五年，晉獻公伐虢，假道於虞。宮之奇諫勿

[108] 余英時先生說：「經典之所以歷久而彌新正在其對於不同時代的讀者，甚至同一時代的不同讀者，有不同的啓示。但是這並不意味著經典的解釋完全沒有客觀性，可以興到亂說。『時代經驗』所啓示的『意義』是指 significance ，而不是 meaning 。後者是文獻所表達的原意；這是訓詁考證的客觀對象。即使『詩無達詁』，也不允許『望文生義』。 Significance 則近於中國經學傳統中所說的『微言大義』；它涵蘊著文獻原意和外在事物的關係。這個『外在事物』可以是一個人、一個時代，也可以是其他作品，總之，它不在文獻原意之內。因此，經典文獻的 meaning 『歷久不變』，它的 significance 則『與時俱新』。」見氏著：〈《周禮》考證和《周禮》的現代啓示〉，《猶記風吹水上鱗》（臺北：三民書局， 1991 年），頁 165-166 。

臺灣大學學術期刊資料庫

假道而虞公不聽，因謂其子云：

> 虞將亡矣！唯忠信者能留外寇而不害。除闇以應外謂之忠，定身以行事謂之信。今君施其所惡於人，闇不除矣；以賄滅親，身不定矣。夫國非忠不立，非信不固。既不忠信，而留外寇，寇知其釁而歸圖焉。已自拔其本矣，何以能久？吾不去，懼及焉。[109]

宮之奇認爲國君唯有心無障蔽、安定身心以處事，才能假道而無害。此以忠信之修養爲治國之本。魯襄公二十七年，晉、楚同盟欲弭諸侯之兵，楚令尹欲偷襲晉軍而殺趙文子，趙文子聞之，求教於叔向，叔向說：

> 忠不可暴，信不可犯，忠自中，而信自身，其爲德也深矣，其爲本也固矣，故不可拘也。今我以忠謀諸侯，而以信覆之，荊之逆諸侯也亦云，是以在此。若襲我，是自背其信而塞其忠也。信反必斃，忠塞無用，安能害我？且夫合諸侯以爲不信，諸侯何望焉？爲此行也，荊敗我，諸侯必叛之，子何愛於死，死而可以固晉國之盟主，何懼焉？[110]

同樣以忠信爲做人立國的根本。上述二例，皆以忠信爲重要內在道德。若背塞忠信以行事，內外不符，則小至戰爭，大至亡國。郭店楚簡也有相似的區分方法，如〈六德〉：「聚人民、任土地、足此民爾、生死之用，非忠信者莫之能也。」、「仁，內也。義，外也。」〈語叢一〉：「由中出者，仁、忠、信。（由外入者，禮、樂、刑。）」[111] 可知忠信具備左右國家存亡的重要價值。從內外相稱的角度來看，春秋、戰國向以忠信爲做人處世、治國之基，[112]

---

109 《國語・晉語二》（臺北：宏業書局有限公司，1980 年 9 月出版），卷 8，頁 298。

110 《國語・晉語八》，卷 14，頁 464-465。

111 李零：《郭店楚簡校讀記（增訂本）》（北京：中國人民大學出版社，2007 年初版），頁 170-171、207。按：黃忠信出土簡帛，提出：「大概心內外的劃分意識興起於戰國初而大盛于戰國中期。」其說可參，見黃君良：〈〈忠信之道〉與戰國時期的忠信思潮〉，《管子學刊》第 3 期（2003 年），頁 37。

112 詳參黃君良：〈〈忠信之道〉與戰國時期的忠信思潮〉，《管子學刊》第 3 期（2003 年）。佐藤將之：《中國古代的「忠」論研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010 年 6 月初版），頁 35-71。

臺灣大學學術期刊資料庫

〈禮器〉以忠信爲「禮之本」、內外相符等說正與之聲氣相通。

然而，〈禮器〉雖承襲以忠信爲本的舊說，卻爲何將忠信進一步定義爲「禮之本」？設定爲「禮之本」的忠信，所訴求的對象是否與舊說相同？因此接下來，探討〈禮器〉所認定的內在道德情感「忠信，禮之本也」從何而來。

佐藤將之先生整理春秋之前的文獻，認爲《左傳》、《國語》的「忠」與「忠信」以國家、社稷等政治共同體爲對象，而《論語》則屬於「統治成員個人之倫理」。[113] 佐藤先生進一步指出孔子及其後學認爲原來針對國家、社稷的「忠」，事實上需要直接從與自己互動的人際關係做起，因而「忠」和「忠信」從國家領導人所具有之德目擴大爲「有志於領導」的士人可以追求的德目之一；同時，「忠」概念這樣的「個人化」，也促成了「普遍化」的作用。[114]

依上述脈絡來看，〈禮器〉毋寧是較爲接近《論語》的論述。孔子認爲人必須有「眞實情感」，如「剛毅木納近仁」、「巧言令色鮮矣仁」；「仁者愛人」之說正立基於眞實的情感。[115] 而人生活於群體之中，無法脫離社會組織、社會制度，乃至最基本的人際關係，此爲當時所謂的「禮」。[116] 因此孔子所認定的完全人格，基本上內在需有眞實情感（仁），發爲外在行爲適與群體相諧（禮）。《論語》中，除了孔子提倡的「仁」之外，亦時見以「忠信」

113 佐藤將之：《中國古代的「忠」論研究》，頁 35-71 。

114 佐藤將之：《中國古代的「忠」論研究》，頁 69 。按：該書以忠和忠信的發展脈絡爲主軸，提出從《左傳》、《國語》等文獻來看，春秋到戰國早中期時，忠和忠信對國家社稷具有關鍵性的價值；而《論語》的忠和忠信則爲個別實踐者的個人道德。隨著國家、社會形態的改變，忠和忠信逐漸在君德和臣德兩個領域中，與義、善等價值相結合。但在戰國中期後，開始出現嚴厲批評忠的效用的思潮。戰國晚期，同樣在君德和臣德的層面，出現重新界定「忠」對國家運作的正面價值，甚至出現雙重性格的「忠論」，前者如《荀子》，後者如《韓非子》。書中對於《論語》個人道德的「忠」和「忠信」，以及《禮記》部分著墨較少，筆者以爲〈禮器〉正是在個人道德方面承繼《論語》。此點，黃君良〈〈忠信之道〉與戰國時期的忠信思潮〉有較爲詳細的說明。

115 馮友蘭：《中國哲學史新編》（臺北：藍燈文化事業公司， 1991 年 12 月初版），第 1 册，頁 143-145 。

116 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第 1 册，頁 148 。

臺灣大學學術期刊資料庫

來表達誠摯情感之例：

1.子曰：「君子不重則不威，學則不固。主忠信。無友不如己者。過，則勿憚改。」[117]

2.子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」[118]

3.子以四教：文、行、忠、信。[119]

4.子張問崇德辨惑。子曰：「主忠信、徙義，崇德也。愛之欲其生，惡之欲其死。既欲其生，又欲其死，是惑也。『誠不以富，亦祇以異』。」[120]

5.子張問行。子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦，行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里，行乎哉？立則見其參於前也，在輿則見其倚於衡也，夫然後行。」子張書諸紳。[121]

第1、5條的「主忠信」可解爲持守內心眞實情感，孔子云：「人之生也直」，生來即具此眞實情感，後天需時時留意持守誠摯之情，即「主忠信」。或如鄭玄、邢昺解爲親附忠信之人，[122]亦可。總之，皆是肯定忠信的價值。而爲人所熟知的林放問「禮之本」：

林放問禮之本。子曰：「大哉問！禮，與其奢也，寧儉。喪，與其易也，寧戚。」[123]

禮儀與其鋪張浪費，不如儉僕；喪禮與其儀文周到，寧可哀戚。孔子以眞實的情感爲取向，作爲林放問「禮之本」的答案，意即「禮」奠基於個人內心的誠摯之情（忠信）。〈禮器〉正是在這點上，採用春秋以前習用的「忠信」一辭，重新闡釋「禮之本」。同時，〈禮器〉的作者除了細緻地分別內外、本文、忠信與義理外，更鮮明地將禮提高到統攝誠摯之情與外在儀節的地位，

117 《論語注疏・學而》，頁 7 。
118 《論語注疏・公冶長》，頁 46 。
119 《論語注疏・述而》，頁 63 。
120 《論語注疏・顏淵》，頁 108 。
121 《論語注疏・衛靈公》，頁 137-138 。
122 《論語注疏・學而》，何晏引鄭注、邢昺疏，頁 7 。
123 《論語注疏・八佾》，頁 26 。

臺灣大學學術期刊資料庫

「忠信，禮之本也；義理，禮之文也。無本不立，無文不行。」[124]

除了承襲《論語》的概念外，〈禮器〉述「忠信」、「忠」所預設的對象也與《論語》相當接近，並未特指人君或臣子，如：

1. 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。[125][6]

2. 太廟之內敬矣：君親牽牲，大夫贊幣而從；君親制祭，夫人薦盎；君親割牲，夫人薦酒。卿大夫從君，命婦從夫人。洞洞乎其敬也，屬屬乎其忠也，勿勿乎其欲其饗之也！[126]

3. 祀帝於郊，敬之至也。宗廟之祭，仁之至也。喪禮，忠之至也。備服器，仁之至也。賓客之用幣，義之至也。故君子欲觀仁義之道，禮其本也。[127]

4. 君子曰：「甘受和，白受采。忠信之人，可以學禮。苟無忠信之人，則禮不虛道。是以得其人之爲貴也。」[128]

第2、3條的「忠」，亦爲誠摯之意，如第3條「喪禮，忠之至也」，係孝子「哀痛迫切，出於眞情，而無一毫之僞，故爲忠之至。」[129]而孔穎達則特別關注該條文末言「觀仁義之道」而不言「忠敬」的情形，爲之解釋「言『仁義』，則忠敬可知也。」[130]上引四條資料並無特定的對象，各階層均適用，顯示「忠信」是普遍價值，有志爲君子者皆可勉之。

---

124 事實上，孔子所言的禮，實際上時常包含誠摯之情與外在儀節，如「禮云禮云，玉帛云乎哉？」、「人而不仁，如禮何？」然〈禮器〉則更爲明確地陳述。見《論語注疏》〈陽貨〉，頁 156；〈八佾〉，頁 26。

125 《禮記正義・禮器》，卷 23，頁 449。

126 《禮記正義・禮器》，卷 24，頁 472。

127 《禮記正義・禮器》，卷 24，頁 474。

128 《禮記正義・禮器》，卷 24，頁 474。

129 清・孫希旦：《禮記集解・禮器》，中册，頁 667。

130 《禮記正義・禮器》，孔穎達正義，卷 24，頁 474。按：戰國楚簡〈忠信之道〉云：「忠，仁之實也。信，義之期也，是故古之所以行乎蠻貉者，如此也。」同樣將「忠信」與「仁義」相互闡發。楚簡釋文參周鳳五師：〈郭店楚簡〈忠信之道〉考釋〉，《中國文字》（臺北：藝文印書館，1998 年），新 24 期，頁 121-128。

臺灣大學學術期刊資料庫

綜上所述，〈禮器〉的作者紹承春秋以忠信爲本的思想，並據此作爲「禮之本」的解答。同時，在孔子學說的基礎上，深入而有系統地將外在儀物、內在道德情感統攝於「禮」的範疇，以內外相符作爲理想的人格。此爲〈禮器〉重要創發之一。凡人皆有情，煥發於外的儀態需符合義理，才稱得上是「人」，所謂「道德仁義，非禮不成」。〈禮器〉明確定義「忠信，禮之本；義理，禮之文」，在禮文層面，以禮有以多少、大小、文素、高下爲貴等作爲綱領，並舉儀物爲具體例證，可說是嘗試將禮文的分類原則作理論性陳述。[131] 此爲〈禮器〉的重要貢獻之一。

六、結　　語

「經禮三百，曲禮三千」一語經過歷代學者的詮釋，在禮學方面呈現豐富而多元的影響層面。在上述討論後，綜合歸納爲幾點發現：

首先就鄭玄而言，鄭玄承繼西漢以來的學術發展，在「周公制禮」的概念下，將「經禮三百，曲禮三千」解爲《周禮》、《儀禮》。鄭玄不僅藉此建立三《禮》的禮學體系，也具體展示三《禮》互注的禮學詮釋方法。然而，隨著鄭玄學說風靡數百年，《儀禮》也因「事儀三千」的界說與隸屬於《周禮》的禮學定位，而導致地位陵夷。

再從朱子學說所反映的情形來看。宋代經學雖以疑經著稱，然而朱子在禮學方面卻不悖周公制禮的舊說，而是轉從儀式活動的角度著眼，視「經禮三百，曲禮三千」爲完整儀式、細小儀節。該說透露出禮儀活動可進行拆解、重構的觀點，朱子因而蒐集《儀禮》、《禮記》等相關記載，按照主題、分章截句，編錄《儀禮經傳通解》一書。同時，由於朱子重申《儀禮》、《禮記》的經傳關係，元明以降出現許多以經、傳爲概念的新說，亦可見「經禮、曲禮」

131 清人陳澧便認爲〈禮器〉應屬通論，而非如劉向所言的「制度」，見氏著：《東塾讀書記》（臺北：廣文書局，1970 年初版，影印《皇清經解續編》本），記九，頁 262 。

臺灣大學學術期刊資料庫

的界定在禮學體系的建構上確實占有一席之地。

第三，相較於二氏以「周公制禮」爲前提看待《周禮》、《儀禮》，本文則以東周以降的著作視之。根據字辭意含、〈禮器〉全文脈絡，以及先秦禮書中的相關語句，重新考察「經禮三百，曲禮三千」之意當爲禮的原則衆多，而展現這些原則的具體細目，如儀節、器物之類更是繁多。

最後，從學術價值來看，鄭玄、朱子的學說除了宏揚經旨的目標外，更具備現實層面的經世理念，二者異世而立論精神一貫。就學術流傳來說，〈禮器〉既承繼《論語》對於君子修養的期許，並深化禮學方面的論述。該篇運用「經禮三百，曲禮三千」一語，將禮文區分爲綱領原則、具體儀物，並申明禮文需與「禮之本」的忠信相契，實爲其重大創獲之一。

除了探討「經禮三百，曲禮三千」注釋異說所反映的經學意義外，「經禮三百，曲禮三千」尚呈現一重要觀點可作爲繼續深入探討的面向：相參於〈禮器〉所歸約的綱領原則，《禮記》中亦廣泛地出現歸納禮儀活動的規律，如〈曲禮上〉：「凡與客入者，每門讓於客，客至於寢門，則主人請入爲席，然後出迎客。客固辭。主人肅客而入。」、〈內則〉：「凡男拜，尚左手。」、〈少儀〉：「凡洗必盥。」[132] 這是否顯示戰國以降的學者企圖歸納一些禮儀的通則？而這些通則根據什麼樣的標準建立，其效用爲何？關於具體禮儀的歸納與分類，如何反映出蘊涵的禮意，甚至反映禮學家的思維，仍是一個有待探討的重要議題。一愚之得而不敢必，還請博雅方家批評指正。

後記：本文撰寫過程中，蒙葉師國良惠示〈從「小學」論述看朱子禮學思想的轉變〉一文，並於觀念上多所啓迪，深感謝意。本文撰畢，曾宣讀於「2010青年學者論壇學術研討會」，承金培懿教授、陳榮華教授之指正；同時，渥蒙諸位匿名審查者惠賜許多寶貴建議，使筆者得到進一步思考與學習的機會，獲益匪淺，特此致謝。

（責任校對：胡頎）

132 《禮記正義》，〈曲禮上〉，卷 2 ，頁 32 ；〈內則〉，卷 28 ，頁 539 ；〈少儀〉，卷 35 ，頁 636 。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

＊漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏：《儀禮注疏》，清・阮元：《重刊宋本十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955 年影嘉慶二十年江西南昌府學刻本。

＊漢・鄭玄注，唐・孔穎達等正義：《禮記正義》，清・阮元：《重刊宋本十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955 年影嘉慶二十年江西南昌府學刻本。

＊漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏：《周禮注疏》，清・阮元：《重刊宋本十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955 年影嘉慶二十年江西南昌府學刻本。

＊漢・戴德編，黃懷信撰，孔德立、周海生參撰：《大戴禮記彙校集注》，西安：三秦出版社，2005 年初版一刷。

＊漢・班固著：《漢書・藝文志》，北京：中華書局，1996 年初版九刷。

晉・杜預注，唐・孔穎達等正義：《左傳正義》，清・阮元：《重刊宋本十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955 年影嘉慶二十年江西南昌府學刻本。

南朝宋・范曄著，唐・李賢等注：《後漢書》，臺北：鼎文書局，1977 年。

唐・陸德明著，吳承仕疏證：《經典釋文序錄疏證》，北京：中華書局，1984 年初版一刷。

宋・朱　熹：《儀禮經傳通解》，《四庫全書珍本・十集》，臺北：臺灣商務印書館，出版年不詳。

宋・朱　熹：《朱熹集》，成都：四川教育出版社，1996 年。

宋・黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1994 年初

臺灣大學學術期刊資料庫

版。

宋・衛　湜：《禮記集說》，收入《通志堂經解》，臺北：大通書局，1969年。

舊題元・吳澄：《三禮考註》，收入《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年。

明・湛若水：《二禮經傳編纂議》，收入《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年。

清・戴　震：《戴東原先生全集》，臺北：大化書局，1987年4月再版。

清・朱彝尊：《經義考》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998年初版。

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年初版。

清・邵懿辰：《禮經通論》，收入清・王先謙輯：《皇清經解續編》，臺北：復興書局，1972年初版，第18册。

清・胡培翬：《儀禮正義》，南京：江蘇古籍出版社，1993年7月初版。

清・黃以周：《禮書通故》，北京：中華書局，2007年4月初版。

清・皮錫瑞：《經學通論・三禮》，北京：中華書局，2003年初版八刷。

清・王引之：《經義述聞》，臺北：廣文書局，1963年。

清・孫希旦：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990年初版。

清・陳士珂：《孔子家語疏證》，臺北：藝文出版社，1968年，百部叢書集成，據清光緒趙尚輔校刊湖北叢書本影印。

清・賀長齡編：《皇朝經世文編》，臺北：文海出版社，1972年初版，近代中國史料叢刊第七十四輯。

二、近人論著

王仁祥：〈先秦威儀觀探論〉，《興大歷史學報》第17期（2006年6月）。

王　鍔：《《禮記》成書考》，北京：中華書局，2007年3月。

臺灣大學學術期刊資料庫

沈文倬：《菿闇文存・菿闇述禮（選錄）》，北京：商務印書館，2006 年初版。

＊車行健：《禮儀、讖緯與經義——鄭玄經學思想及其解經方法》，臺北：輔仁大學中國文學研究所博士論文，王靜芝先生指導，1996 年。

周鳳五：〈郭店楚簡〈忠信之道〉考釋〉，《中國文字》，臺北：藝文印書館，1998 年，新24 期，頁121-128 。

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4 。

金春峰：《周官之成書及其反映的文化與時代新考》，臺北：東大圖書公司，1993 年初版。

＊范麗梅：《簡帛文獻與《詩經》書寫文本之研究》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，黃沛榮先生、周鳳五先生指導，2008 年。

徐復觀：《周官成立之時代及其思想性格》，臺北：臺灣學生書局，1980 年。

陳文豪：〈「經曲之說」在經學史上的意義〉，《文藻學報》第16 期（2002 年5 月）。

陳戍國：《中國禮制史（先秦卷）》，長沙：湖南教育出版社，2002 年二版二刷。

馮友蘭：《中國哲學史新編》，臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1991 年12 月初版。

＊黃君良：〈〈忠信之道〉與戰國時期的忠信思潮〉，《管子學刊》第3 期（2003 年）。

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11 月。

＊楊天宇：〈略論「禮是鄭學」〉，《齊魯學刊》第3 期（2003 年）。

楊天宇：〈《儀禮》的來源、編纂及其在漢代的流傳〉，《經學探研錄》，

臺灣大學學術期刊資料庫

上海：上海古籍出版社，2004 年初版一刷。

葉國良：〈《論語》中的「曲禮」論述及其影響〉，收入黃俊傑編：《東亞《論語》學：中國篇》，臺北：臺灣大學出版中心，2009 年初版。

葉國良：〈駁儀禮爲孔子手定完書說及其延伸論述〉，收入《屈萬里先生百歲誕辰學術研討論文集》，臺北：國立臺灣大學中國文學系、國家圖書館、行政院文化建設委員會，2006 年12 月。

＊葛志毅：〈鄭玄三禮體系考論〉，《中華文化論壇》（2007 年3 月）。

劉師培：《古書疑義舉例補》，臺北：世界書局，1956 年初版。

錢　穆：〈周官著作時代考〉，《兩漢經學今古文平議》，臺北：東大圖書股份有限公司，2003 年8 月三版三刷。

錢　穆：《國學概論》，臺北：聯經出版事業公司，1995 年初版。

（**說明**：書目前標示＊號者已列入Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Ban, G. (1996). *Han shu yi wen zhi* (The book catalog in *The history of the former Han Dynasty*). Beijing: Zhonghua Book.

Che, H.-C. (1996). *Cheng Hsuan's "ching-hsueh-ssu-hsiang" and his hermermeutics.* Taipei: Fu Jen Catholic University.

Ge, Z.-Y. (2007, March). Study on Tri-rituals System of Zeng Xuan. *Forum on Chinese Culture*, (3), 42-57.

Huang, H.-X., Kong, D.-L., & Zhou, H.-S. (2005). *Da dai li ji hui jiao ji zhu* (Collected revisions and annotations on *Da Dai's book of rites*). Xian: San Qin.

Kong, Y.-D., & Zheng, X. (1955). *Li ji zheng yi* (The real significance of the *Yili*). In Ruan Y. (Ed.), *Chong kan song ben shi san jing zhu shu* (Reprint of commentaries and subcommentaries on the *Thirteen Classics*). Taipei: Yee Wen.

Wong, K.-L. (2003). Doctrine of loyalty and honesty and the loyalty and

臺灣大學學術期刊資料庫

honesty thought in the warring states period. *Guan Zi Journal, 3.*

Pham, L.-M. (2008). *Early Chinese manuscripts and the written tradition of the book of odes.* Taipei: National Taiwan University.

Yang, T.-Y. (2003). A brief discussion on "The ritual doctrine was Zheng Xuan's doctrine". *Qilu Journal, 3.*

Zheng, X., & Jia, G.-Y. (1955). *Yi li zhu shu* (Commentaries and subcommentaries on the Yili). In Ruan Y. (Ed.), *Chong kan song ben shi san jing zhu shu* (Reprint of commentaries and subcommentaries on the *Thirteen Classics*). Taipei: Yee Wen.

Zheng, X., & Jia, G.-Y. (1955). *Zhou li zhu shu* (Commentaries and subcommentaries on the *Rites of Zhou*). In Ruan Y. (Ed.), *Chong kan song ben shi san jing zhu shu* (Reprint of commentaries and subcommentaries on the *Thirteen Classics*). Taipei: Yee Wen.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫