

國立臺灣師範大學文學院國文學系

碩士論文

Department of Chinese

College of Liberal Arts

National Taiwan Normal University

Master's Thesis

《禮記·檀弓》喪禮研究

A Study of the Funeral Ceremony in Tan Gong



Hsieh, Wei-Fang

指導教授：林素英博士

Advisor : Lin, Su-Ying, Ph.D.

中華民國 112 年 6 月

June, 2023

謝辭

完成口試，取得碩士學位在即，完成人生的一個階段性目標，內心感觸良多。在師大就讀碩士班的時光中，首要感謝的是業師林素英老師四年來的指導，因有老師的時刻提點，我才能發現並改正自己的不足之處。這四年當中，也承蒙國文所各位老師的教導，感謝賴貴三老師、陳麗桂老師、金培懿老師、謝聰輝老師、許華峰老師、鍾宗憲老師、黃瑩暖老師、范宜如老師以及林宜蓉老師。感謝口試委員彭美玲老師、陳炫璋老師，因有兩位老師給予的建議，我的論文得以更加完善。也感謝行政人員的幫助，感謝所辦公室的劉念慈助教，系辦公室的許文齡助教、蔡慧瑜助教，所圖書室的簡惠琴助教。當然，也感謝同儕們的相互扶持，感謝薄東昀學姊、蔡知臻學長、揭忠軒學長，感謝宜宏、之瀚同學，感謝劉嵐因學妹。最後，要感謝我的父母，在我陷入瓶頸、感到沮喪挫敗時，總是無條件給與我鼓勵與支持，支撐我走完這一年撰寫論文的旅程。





摘要

「死」是人生中勢必面對的課題，在面對死亡真正降臨時，難免產生恐懼否認等抗拒心態，即便接受死亡，也會因失去至親之人而產生痛苦。為此，人們設計了一系列漫長又繁複的程序，以反覆提醒自己親友逝去的真相，並藉此時機盡情發洩悲傷的情緒。這樣的程序，便是所謂喪禮。

〈檀弓〉除收錄與喪禮有關的禮儀雜鈔，亦記載孔子、孔門子弟以及時人與喪禮相關的事件。相較於《儀禮》僅錄儀式流程，《禮記》他篇大多單純陳述禮義與零碎禮儀規範，〈檀弓〉的時事紀錄使得後世讀者能一窺春秋戰國時期人們辦喪事的實際情形，而非只是通過禮文揣摩，有助於對當時喪葬禮節與時人喪禮觀的理解。但現有先秦喪禮研究中，少有對〈檀弓〉喪禮思想的深入探討，為先秦喪禮研究的一個空缺，因此本研究對〈檀弓〉中的喪禮文本做全面性的分析，了解〈檀弓〉反映的時代背景、〈檀弓〉論述喪禮的特殊之處，以及〈檀弓〉的喪禮核心思想。

本文一共分為七章。第一章為緒論，第二章分析〈檀弓〉成篇的時代背景，第三至五章將〈檀弓〉的喪禮記載依探討的內容分為喪禮器物、喪禮儀式以及服喪規範三個類別，分析歸納各類別中討論的主題、主題中涉及哪些禮義思想，以及〈檀弓〉解讀喪禮儀節規範的角度，並從生活故事中窺見春秋戰國時期喪禮的樣貌。第六章整合第三至五章的分析成果，探討〈檀弓〉的喪禮思想。第七章為結論。

經過分析，〈檀弓〉編成的時間，恰逢東周禮崩樂壞的時期，當時的人重視利益競爭，罔顧人倫親情，促使儒者試圖通過恢復禮制以穩定社會。由於當時人們對倫理親情的漠視，〈檀弓〉在解析喪禮時特別關注喪禮中蘊含的情意與親疏尊卑之義，又因東周政局時動盪不安，〈檀弓〉亦特別關注變禮與非禮。而〈檀弓〉的喪禮核心精神，本文歸結出以下三點：應盡孝心與哀敬之情；當明辨親疏尊卑之義；應有關懷、體恤他人的思想。

關鍵字：檀弓、禮記、喪禮、凶禮、儒家



Abstract

“Death” is an inevitable issue in life. When facing the real arrival of death, it is inevitable to have the resistance mentality of fear and denial. Even if you accept death, you will suffer from the loss of your loved ones. To this end, people designed a series of long and complex procedures to repeatedly remind their relatives and friends of the truth, and take this opportunity to vent their grief. Such procedure is called funeral.

In addition to the ceremonial banknotes related to funerals, “Tan Gong(檀弓)” also records the events related to funerals of Confucius, the disciples of Confucius and contemporary people. Compared with the *Book of Etiquette and Rites*(儀禮) which only recorded ritual, and most of the other articles in the *Book of Rites*(禮記) simply stated the meaning of rites and the fragmented norms of etiquette, the current record of “Tan Gong” enables the readers to have a glimpse of the actual situation of People's funeral affairs in the Spring and Autumn period and the Warring States period, and helps them to understand the funeral etiquette and the view of Contemporary People's funeral. However, there are few in-depth studies on the idea of “Tan Gong”, which is a vacancy in the study of pre-qin funeral. Therefore, this study makes a comprehensive analysis of the funeral texts in “Tan Gong” to understand the background of the times reflected by “Tan Gong” and the special features of “Tan Gong” on funeral, and the core idea of “Tan Gong”.

This article is divided into seven chapters. The first chapter is the introduction, the second chapter analyzes the time background of the chapter of “Tan Gong”, in chapter 3 to 5, the funeral records of “Tan Gong” can be divided into three categories according to the contents discussed: funeral instruments, funeral ceremonies and rules of mourning, this paper analyzes and sums up the themes discussed in each category, the thoughts of etiquette and righteousness involved in the themes, and the interpretation of the norms of funeral rituals from the perspective of “Tan Gong”, and

from the life stories to see the appearance of the funeral in the Spring and Autumn period and the Warring States period. The sixth chapter integrates the analysis results of the third to fifth chapters, and discusses the funeral thoughts of “Tan Gong”. Chapter Seven is the conclusion.

Through analysis, the time when “Tan Gong” was edited coincided with the collapse of rites and music in the Eastern Zhou dynasty. Because of people's indifference to ethical kinship at that time, “Tan Gong” paid special attention to the meaning of affection and the sense of being close or distant, as well as the uneasiness of the political situation in the Eastern Zhou dynasty when it analyzed funerals, “Tan Gong” also pays special attention to ritual alteration and indecent assault. The core spirit of “Tan Gong” lies in the following three points: filial piety and respect should be performed; the sense of distinction between the close and the distant should be distinguished; and the thought of care and consideration should be given to others.

Keywords: Tan Gong, *Book of Rites*, funeral, funeral rites, Confucianism

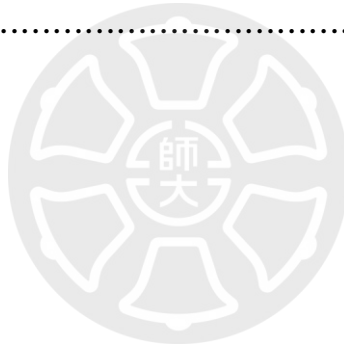
目次

第一章	緒論	001
第一節	研究動機與目的	001
第二節	文獻回顧與探討	005
第三節	研究範圍、材料與方法	013
第二章	〈檀弓〉成篇的時代背景	019
第一節	罔顧禮法，社會失序	019
第二節	失卻情意，居喪不哀	021
第三節	戰禍頻傳，禮制難守	022
第四節	多權變，功利為主	023
第五節	經濟提升，厚葬成風	025
第三章	〈檀弓〉所見喪禮器物	029
第一節	喪具／賻贈贈襚	029
第二節	喪服／弔喪所服	038
第三節	葬具	051
第四節	喪用車具	059
第五節	窆器	062
第六節	明器	065
第七節	墓與墳	069
第四章	〈檀弓〉所述喪禮儀節	079
第一節	始死之儀	079
第二節	哭踊與拜	086
第三節	奠與祭	101
第四節	襲與斂	104

第五節	弔唁與受弔之禮	107
第六節	葬禮	114
第七節	誅與謚	120
第八節	葬後變除	123
第五章	〈檀弓〉的服喪規範	129
第一節	喪服制度	129
第二節	居喪規範	146
第六章	〈檀弓〉的喪禮論述	159
第一節	〈檀弓〉論述喪禮的特點	159
第二節	〈檀弓〉提供判斷非禮的準據	161
第三節	〈檀弓〉對變禮的評價	166
第四節	整合〈檀弓〉的喪禮禮義	172
第七章	結論	183
徵引文獻		195

圖次

圖 1. 燕几	30
圖 2. 銘旌	32
圖 3. 重	33
圖 4. 翣	56
圖 5. 柩車與持翣的送葬隊伍	57
圖 6. 柩飾	60
圖 7. 戰國初期的人俑	68
圖 8. 正寢房室結構圖	80
圖 9. 正寢與燕寢	81
圖 10. 豆	104





第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

討論〈檀弓〉的價值，要分別從文學與禮學兩個方面著手。在文學成就方面，由於〈檀弓〉收錄許多短篇故事，體裁在先秦的經學典籍中較為特殊，學者在著眼〈檀弓〉的禮學思想同時，也會關注〈檀弓〉的文章義法。自宋儒謝枋得（1226-1289）《檀弓評點》與明儒楊慎（1488-1559）《檀弓叢訓》先後對〈檀弓〉之文做出評點後，〈檀弓〉的文章義法便受世人的推崇，如明儒姚應仁（1626前後在世）云：「〈檀弓〉一書，大抵為喪、葬、祭發也。其味溫，其辭文，其所述動容周旋曲而中，予私心嚮往者久之。」¹又如明儒徐師曾（生卒年不詳）讚〈檀弓〉「其文章委曲條暢，繁簡得宜，可為後世作家之祖」。²

而在禮學方面，〈檀弓〉獲得的評價則褒貶參半、差異極大。褒〈檀弓〉者如清儒王夫之（1619-1692）所評：「雜記夫子以後行禮異同之跡，其出入得失，或因聖言以為之論定，或虛懸其事而不明著其是非，誠體驗而慎思之，將必有不異之理存乎其中，而精義之用顯矣。誠學者擇善之切圖，而禮經之斷案也。」肯定〈檀弓〉的禮學價值。³貶〈檀弓〉者則如《隋書》所言：「漢初典章滅絕，諸儒捃拾溝渠牆壁之間，得片簡遺文與禮事相關者，即編次以為禮，皆非聖人之言，……〈檀弓〉雜殘，又非方幅典誥之書。」認為〈檀弓〉不過是漢儒雜輯斷編殘簡而成。⁴明清以後，則有學者質疑〈檀弓〉內容的正確性，如明儒徐養相（1521-?）在《禮記輯覽》所言「〈檀弓〉多記變禮之由與權禮之事，然其誣聖之言及自相抵牾之語，亦不為不多」。⁵清代以降則有夏炘（1789-1871）《檀

¹ 明·姚應仁：《檀弓原·題檀弓原》，收入《四庫全書存目叢書》經部第92冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年），卷首，頁742。

² 明·徐師曾：《禮記集註》，收入《四庫全書存目》經部第88冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年），卷3，頁465。

³ 清·王夫之：《禮記章句》，收入《續修四庫全書》第98冊（上海：上海古籍出版社，2002年，影印上海辭書出版社圖書館藏清同治四年湘鄉曾氏金陵節署刻船山遺書本），卷3，頁47。

⁴ 唐·魏徵等撰：《隋書·音樂志上》（臺北：鼎文書局，1983年），卷13，頁288。

⁵ 明·徐養相：《禮記輯覽》，收入《四庫全書存目叢書》經部第89冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年），頁33。

弓辨誣》不遺餘力抨擊〈檀弓〉「誣聖」：

〈檀弓〉一書，專為詆訾孔門而作也。戴次君無識，列諸四十六篇之中，後儒雖有疑其說者，往往震於古書，莫敢攻訐，但以為記禮者之失而已。余素好〈檀弓〉之文，誦之即熟，久而覺其誣妄，且誣妄者非一端，如以為記禮之失，不應所失者盡在孔氏一門，及其門下之高賢弟子也。⁶

何以徐養相與夏斨等人對〈檀弓〉多有批評？列舉幾個較具爭議的紀錄為例：

1.孔子不知父墓：

孔子少孤，不知其墓。殯於五父之衢。人之見之者，皆以為葬也。其慎也，蓋殯也。問於耶曼父之母，然後得合葬於防。⁷

孔子因少孤而不知父墓確切位置，將母親靈柩殯於五父之衢，直到找到知曉叔梁紇墳墓位置的耶曼父之母，孔子得以將父母合葬。此關於孔子合葬父母的一段故事，夏斨便質疑此則故事的真實性：孔子若真的不知道父墓確切位置，為何不問兄姊？⁸清儒邵泰衢（生卒年不詳）同樣感到困惑：「聖母不告知夫子，豈反告知耶曼父之母乎？且母何由知之真，而夫子何故信之切？」⁹方苞（1668-1749）則認為此事並非如他人所想像的一樣不合理：「聖母少寡，謹於禮法，無為數適墓所，故久而失迷，此事理之無足怪者。五父之衢必聖父平生游處熟習之地，度當年送葬者必多，故殯焉，以發人之疑而啟問端。」¹⁰

2.孔子既祥彈琴：

孔子既祥，五日彈琴而不成聲，十日而成笙歌。¹¹

⁶ 清·夏斨：《檀弓辨誣》，收入《續修四庫全書》第107冊（上海：上海古籍出版社，2002年，中國科學院圖書館藏清咸豐刻本），頁293。

⁷ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：，《禮記正義·檀弓上》，收入清·阮元校：《十三經注疏》第5冊（臺北：藝文印書館，1993年，重刊宋本附校勘記），卷6，頁113。

⁸ 《檀弓辨誣》，頁313。

⁹ 清·邵泰衢：《檀弓疑問》，收入《景印文淵閣四庫全書》第128冊（臺北：臺灣商務，1983-1986年，影印國立故宮博物院藏本），頁276。

¹⁰ 清·方苞：《禮記析疑》，收入《景印文淵閣四庫全書》第128冊（臺北：臺灣商務，1983-1986年，影印國立故宮博物院藏本），卷3，頁24。

¹¹ 《禮記·檀弓上》，頁119-120。

夏斨抨擊為「誣孔子以忘哀之速」¹²，因〈檀弓〉中另有「祥而縞，是月禫，徙月樂」的記載，與此記載相比，孔子祥後五日即彈琴，似是過早。

3.子夏喪其子而喪其明：

子夏喪其子而喪其明。曾子弔之曰：「吾聞之也：朋友喪明則哭之。」曾子哭，子夏亦哭，曰：「天乎！予之無罪也。」曾子怒曰：「商，女何無罪也？吾與女事夫子於洙泗之間，退而老於西河之上，使西河之民疑女於夫子，爾罪一也；喪爾親，使民未有聞焉，爾罪二也；喪爾子，喪爾明，爾罪三也。而曰女何無罪與！」子夏投其杖而拜曰：「吾過矣！吾過矣！吾離羣而索居，亦已久矣。」¹³

子夏因喪子而哭瞎雙眼，曾子聽聞後前來弔唁，並斥責子夏的失禮之舉。清儒姚際恆（1647-1715）主張子夏既曾發表過「死生有命」的言論，可見子夏對生死已看淡，應不至於因喪子而哭至失明。¹⁴姚舜牧（1543-1627）則並未糾結於事件的真實性，單就故事的內容做出評價：「本文曾子直辭以攻過，子夏安然以受責，煞有古意，是今世之所無者」。¹⁵

綜上所述，學者對〈檀弓〉評價兩極，理由主要有二：一是〈檀弓〉收錄春秋戰國時期喪禮時事與禮文雜鈔，當中或有行變禮者、或有做出非禮之舉者，內容駁雜，讀者難以捉摸〈檀弓〉的禮學見解；二是〈檀弓〉中孔門師生的形象與其他經籍與史料中所記有出入、甚至有失禮的行徑，使得不少學者質疑〈檀弓〉史事記載的真實性。

〈檀弓〉的來源，學者郭東明、王鏞（1964-）、林政華等人有相關考證，推斷約成篇於戰國中後期。編纂時間可解釋〈檀弓〉所記史事與史實不符的問題，如王鏞便認為〈檀弓〉中記錄的春秋時事，「基本上是以《左傳》、《國語》等

¹² 《檀弓辨誣》，頁 315。

¹³ 《禮記·檀弓上》，頁 128。

¹⁴ 清·姚際恆：《禮記通論》，收入林慶彰主編《姚際恆著作集》第 2 冊（臺北：中研院中國文哲研究所，1994 年），頁 101。

¹⁵ 明·姚舜牧：《重訂禮記疑問》，收入《四庫全書存目叢書》經部第 91 冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年），卷 2，頁 237。

文獻為準而編纂的，也可能參考了其他文獻，並在傳抄過程中出現訛誤，導致失實。」¹⁶「誣聖」一說，實源於後世儒者對孔門聖賢的既定印象甚深，而未思考過撇開「聖人」美名、這些歷史人物做為一活生生的「人」會有的面貌，最終導致誤解。¹⁷至於〈檀弓〉內容駁雜，確實讓讀者難以深入探討〈檀弓〉的禮學思想，但正如王夫之的評語：「誠體驗而慎思之，將必有不易之理存乎其中，而精義之用顯矣」，仔細探究〈檀弓〉雜鈔中涉及哪些禮學主題、又〈檀弓〉如何評價時人行禮事蹟的是非，其中必能分析出〈檀弓〉編者的禮學主張。

喪禮做為生命禮儀之一，儀式中展現的是人如何面對死亡、排解死亡帶來的傷痛等永久的人生課題，還有維繫生者社會關係網的功能，是五禮中備受重視者。〈檀弓〉做為一篇篇幅龐大的喪禮叢鈔，在禮學研究中卻長期不受重視，實是一大可惜之處。若能系統性地對〈檀弓〉的內容進行整理判讀、解析〈檀弓〉對喪禮的認知及觀點，或可對先秦儒家的禮學思想有新一層的認識。

二、研究目的

源於上述研究動機，歸結本文研究目的有三：

（一）分析春秋戰國時期喪禮施行的情況

〈檀弓〉成篇時有什麼樣時代背景？藉由比較《周禮》、《儀禮》、《禮記》等不同年代的禮儀文本以及史書記載，分析包括西周以來的器物、服飾、制度等變化，以及春秋戰國時人舉行喪禮時採用的規格等等風氣，以勾勒春秋戰國時期喪禮的面貌。了解〈檀弓〉成篇時所處的時代背景，進而揣摩〈檀弓〉編者的編纂動機，以便推論出〈檀弓〉的核心思想。

（二）整理、歸納〈檀弓〉的喪禮論述

〈檀弓〉的喪禮論述有什麼特點？本文將對〈檀弓〉的紀錄進行分類，了解

¹⁶ 王鏞：《禮記成書考·戰國晚期的文獻》（北京：中華書局，2007年），頁268。

¹⁷ 林素英〈《禮記·檀弓》對孔子形象之補充：兼與夏斡說商榷〉與方浩銘《〈檀弓〉思想研究》皆持此觀點。見林素英：〈《禮記·檀弓》對孔子形象之補充：兼與夏斡說商榷〉，《能仁學報》第14期（2015年），頁711-100。方浩銘：《〈檀弓〉思想研究》（上海：復旦大學哲學所碩士論文，2014年），頁7-8。

對喪禮本身有什麼基本看法，接著觀察〈檀弓〉彙集了與哪些與禮相關的紀錄、有無著重討論某些禮儀的現象？檢視〈檀弓〉對這些禮儀的討論、陳述以及評價，輔以後人注疏，並參春秋照戰國喪禮的施行情況，歸結出〈檀弓〉的禮義觀點以及研討該禮義的可能目的，以整合出〈檀弓〉有關喪禮的核心思想。

（三）提煉〈檀弓〉的喪禮核心思想

〈檀弓〉的喪禮核心思想是什麼？本文在對〈檀弓〉文本進行整理與比較過後，將從對喪禮各個層面問題的看法與重視程度，整理並提煉出〈檀弓〉的喪禮核心思想，開展〈檀弓〉禮學層面研究的格局。

第二節 文獻回顧與探討

一、先秦喪禮相關研究

（一）喪禮相關研究

先秦喪禮相關之研究文獻，如臺北中華書局於 1971 年編纂並出版之《儀禮復原研究叢刊》系列叢書，其中鄭良樹《儀禮士喪禮墓葬研究》¹⁸與沈其麗《儀禮士喪禮器物研究》¹⁹，具有參考價值。張捷夫《喪葬史話》起於原始社會、終於清代，細論中國歷代喪葬禮俗，並分析孔、孟、荀三人的喪禮思想。²⁰徐吉軍與賀云翱共同撰寫的《中國喪葬禮俗》，在墓制與葬具發展方面有完整論述。²¹林素英《古代生命禮儀中的生死觀——以《禮記》為主的現代詮釋》分析先秦生命禮儀中蘊含的生死觀，並探討喪禮復禮、襲斂、停殯等喪葬儀節中情意。²²考古相關的重要著作，則有中國社會科學院考古研究所著作的《新中國考古發現和研究》²³、中國科學院考古研究所《洛陽中州路（西工段）》等。²⁴

¹⁸ 鄭良樹：《儀禮士喪禮墓葬研究》（臺北：中華書局，1971 年）。

¹⁹ 沈其麗：《儀禮士喪禮器物研究》（臺北：中華書局，1971 年）。

²⁰ 張捷夫：《喪葬史話》（臺北：國家，2003 年）。

²¹ 徐吉軍、賀云翱：《中國喪葬禮俗》（杭州：浙江人民出版社，1991 年）。

²² 林素英：《古代生命禮儀中的生死觀——以《禮記》為主的現代詮釋》（臺北：文津書版社，1997 年）。

²³ 中國社會科學院考古研究所：《新中國的考古發現和研究》（北京：文物出版社，1984 年）。

（二）喪服相關研究

喪服相關研究文獻，以《儀禮復原研究叢刊》系列叢書中章景明所撰寫的《先秦喪服制度考》尤為重要，為研究先秦喪服制度的必讀書目。²⁵郁元英《喪服草案簡編》以圖表解喪服制度，並論心喪、方喪，居喪的飲食、言動、居處等規範，以及喪期祭奠等儀式，使人一目瞭然。²⁶丁鼎《《儀禮·喪服》考論》探討喪服制度的起源、流變，並論歷代學者對《儀禮·喪服》經、傳、記之述論。²⁷林素英《喪服制度的文化意義：以《儀禮·喪服》為討論中心》深入探討居喪服飾、居喪生活規範的精神價值，認為喪禮具有幫助生者走出痛苦陰影的作用，並能伸張親親之情與尊尊之義，達到凝聚宗族感情與建立人倫秩序的作用。²⁸

二、〈檀弓〉相關研究

民國以來對〈檀弓〉的研究，早期以考據成書年代與性質為主。較後期有探討文學表現的研究出現，成果頗豐。禮學與思想層面的研究則相對薄弱，大多見諸期刊，少有專書或學位論文。本文將前人的研究成果，依內容分為成篇年代、作者與性質考據、人物形象考察、禮學思想分析、文學特色分析等四個部分分別論述，其中文學特色分析一欄，雖著作豐富，但因與本文研究的方向不同，故本文僅會擇取研究成果對本文有助益的論著進行說明。以下詳述：

（一）成篇年代與性質考據

1. 成篇年代：

〈檀弓〉的成篇年代，在民國以前曾有春秋時期由檀弓所著成、以及戰國時期儒者編寫或秦漢之際由諸儒輯成等三種說法。第一種說法，由於檀弓本人所處的年代與孔子接近，約在春秋末年，而〈檀弓〉記有戰國中期的人物，故〈檀弓〉

²⁴ 《洛陽中州路》為橫貫河南省洛陽新舊市區中州路一帶大型東周墓葬群的考古發掘報告。該墓葬群一共發現 260 座墓葬，年代橫跨整個東周時期。見中國科學院考古研究所：《洛陽中州路（西工段）》（北京：科學出版社，1959 年）。

²⁵ 李玉潔：《先秦喪葬制度研究》（北京：科學出版社，2015 年）。

²⁶ 張景明：《先秦喪服制度考》（臺北：中華書局，1971 年）。

²⁷ 丁鼎：《《儀禮·喪服》考論》（北京：社會科學文獻出版社，2003 年）。

²⁸ 林素英：《喪服制度的文化意義：以《儀禮·喪服》為討論中心》（臺北：文津書版社，2000 年）。

應不可能是由檀弓編成。目前〈檀弓〉的成篇年代，學者有戰國中期、戰國後期以及秦末漢初三種說法。**郭東明**〈《禮記·檀弓》的作者及其年代〉主張〈檀弓〉成篇於戰國中期至後期，並提二論點佐證：一、提及人物多為孔子晚年子弟或戰國初年之人，且言及魯穆公。二、所記故事無論完整性、寫作手法、遣詞特色，皆與戰國中期文風相近。²⁹**王鏗**《禮記成書考》則傾向於〈檀弓〉從春秋末期開始編寫，最終成篇於戰國晚期，論點如下：一、記載的人物、歷史事件跨度長達百年，顯然不是一人一時之作。二、〈檀弓〉中「夫子」一詞皆為春秋時期指稱第三者的用法。三、引用〈曲禮〉、〈性自命出〉的內容，時間最早在戰國中期末。四、「魯禮之末失」一句，據鄭孔注疏，是「末世失禮」之意，魯國於戰國末期（公元前 256 年）亡於楚國。³⁰**林政華**〈禮記檀弓篇之性質與著成年代〉主張成書於秦漢之際，論點有三：一、引用《論語》、《左傳》、《孟子》等文獻，可證成篇不早於戰國末期。二、語法、語詞特性與《論語》相近，又稱楚為荊，可證成篇約在秦莊襄王年間。三、淮南子曾引用〈檀弓〉內容，可證成篇於漢武帝之前。³¹

2. 〈檀弓〉的性質：

〈檀弓〉的性質，**高明（1909-1992）**《禮學新探》將之歸類為「專禮」一項，又附註「論變禮」。³²**林政華**〈禮記檀弓篇之性質與著成年代〉認為高氏說法忽略〈檀弓〉中唁禮、問疾禮等凶禮之文，因而主張〈檀弓〉的性質應修正為「專禮類中言凶禮之論變禮」。**曹大中**〈《檀弓》——中國第一部生活故事集〉則從文本角度探討〈檀弓〉的性質，據曹氏整理，〈檀弓〉189 章中有 120 章屬於生活故事，因此作者將〈檀弓〉視作一生活故事集。這些故事大多語言簡約、敘事精煉且篇幅短小，最長 274 字，最短僅 18 字，多數故事在百字上下。就故事層次劃分，單層次故事最多，有 50 個，雙層次 34 個，三層次 22，四層次 11，

²⁹ 郭東明：〈《禮記·檀弓》的作者及其年代〉，《齊魯學刊》1990 年第 4 期（1990 年 8 月），頁 113-117。

³⁰ 王鏗：《禮記成書考·戰國晚期的文獻》，頁 251-268。

³¹ 林政華：〈禮記檀弓篇之性質與著成年代〉，《國立編譯館館刊》第 5 卷第 2 期（1972 年 12 月），頁 183-191。

³² 高明：《禮學新探》（香港：香港中文大學，1963 年），頁 79。

五層次最少，僅 3 個。這些故事與一般先秦民間故事的基本模式相同，其特殊之處在於，〈檀弓〉收集的故事，除了通過情節，更通過彰顯人物性格來展現所欲說明的原則義理。而人物的性格，或由曲折的故事情節，或由人物之間的對比，或由言行細節來顯示。最後，曹氏指出，雖然部分故事傳達的思想已不合於現代社會，但卻有助於現代人認識古代社會的風俗與思想。³³

綜上所述，有關〈檀弓〉的成篇年代，前人皆從〈檀弓〉的內容、用語、引用其他文獻的情況來探究，結論皆認為〈檀弓〉成篇於戰國中期以後，唯細節考據各有不同。〈檀弓〉的性質，就討論主題而言，是論凶禮中的變禮，呈現方式則是一篇篇生活故事。「變禮」之說解釋了〈檀弓〉所記禮制矛盾不一的問題，也說明〈檀弓〉真正要探討的應不在禮制，而是禮制下的禮義。故事集的性質，則提醒筆者〈檀弓〉文學的一面，不能以一般禮書看待，在解讀〈檀弓〉時須考慮到歷史背景以及〈檀弓〉的文學表現手法，才能得出深入且全面的結果。

（二）人物形象考察

人物形象考察，主要是針對孔子及孔門子弟。由於〈檀弓〉記言亦記行的特性，使得〈檀弓〉成為補充完善孔門師生形象的絕佳文獻材料。據筆者所見，人物形象考察一類研究以分析孔子其人為大宗，但也有另闢蹊徑、分析〈檀弓〉中孔門以外時人形象之作。

孔子形象方面，杜明德〈《禮記·檀弓》中的孔子形象——兼論《禮記·檀弓》可能的成篇時代〉認為〈檀弓〉中孔子形象不同於《論語》等其他典籍，是因為受到戰國諸子文獻中描繪的孔子形象的影響。³⁴陳逸鳴〈《禮記·檀弓》中孔子「非聖化」形象研究〉的觀點與杜氏類似，亦主張〈檀弓〉中的孔子形象應經過文學藝術加工。³⁵林素英〈《禮記·檀弓》對孔子形象之補充：兼與夏斨說商榷〉則對夏斨《檀弓辨誣》的「誣聖」之說提出反駁，認為〈檀弓〉敘事味溫

³³ 曹大中：〈《檀弓》——中國第一部生活故事集〉，《湖南師大社會科學學報》1987年第3期（1987年6月），頁120-122。

³⁴ 杜明德：〈《禮記·檀弓》中的孔子形象——兼論《禮記·檀弓》可能的成篇時代〉，《齊魯文化研究》第八輯（2009年12月），頁122-132。

³⁵ 陳逸鳴：〈《禮記·檀弓》中孔子「非聖化」形象研究〉，《福建師大福清分校學報》2017年第4期（2017年8月），頁22-32。

而辭文，能以簡練文字細膩表達喪祭禮最需情感涵泳的部分，生動呈現孔子與弟子的互動，既彰顯師生情誼，也讓孔子形象更為有血有肉、富有真性情。³⁶

時人形象方面，徐琳〈《禮記·檀弓》的文學書寫及道德批判〉，分析〈檀弓〉中記載的包括貴族女性、貴族、庶人等不同身分階層人物的故事，其中貴族多有違禮，與禮崩樂壞的時代背景相合；部分庶人品行高尚，甚至超過一些貴族，反映了「禮下庶人」的風氣與平民崛起的背景，呈現了春秋戰國時期歷史的多樣性。³⁷

綜上所述，部分學者基於〈檀弓〉成篇於戰國時代的背景，推測〈檀弓〉中的生動活潑的人物形象，可能受到了同時期諸子著作的影響，或是受戰國文風的影響而有「藝術加工」的成分在。另一部分學者則分析〈檀弓〉中的孔門師生與時人形象，展現了孔子等聖賢生動、有情、更加人性化的一面，豐富了孔門師生的人格形象，同時說明〈檀弓〉論禮是「富有人情味的」。而〈檀弓〉「富有人情味」的論述，也給予了啟示：在研究〈檀弓〉禮學思想時，當盡量從人情的角度進行考察。

（三）禮學思想分析

〈檀弓〉禮學思想研究可分為兩大部分：〈檀弓〉的禮學考察，以及〈檀弓〉中單章紀錄的禮儀禮義分析。〈檀弓〉禮學考察又可再細分為三個面向：考察〈檀弓〉禮義思想、分析〈檀弓〉非禮問題、考察喪體特色與變革。以下分別簡單論述：

1. 〈檀弓〉禮學考察

（1）考察禮義思想

曾亦（1969-）〈文質概念與古禮中的今古問題——以《禮記·檀弓》為例〉分析〈檀弓〉中論及的三代禮制變化與「於禮不合」的種種紀錄，認為〈檀

³⁶ 林素英：〈《禮記·檀弓》對孔子形象之補充：兼與夏斨說商榷〉，《能仁學報》第14期（2015年），頁711-100。

³⁷ 徐琳：〈《禮記·檀弓》的文學書寫及道德批判〉，《學習與探索》2017年第11期（2017年11月），頁186-190。

弓)足以佐證公羊學派「孔子改制」的說法：孔子將禮制由敬畏尊卑為主的「文」改為親情為主的「質」。此篇亦探討了〈檀弓〉展現的「中庸」概念，認為人情各有不同，聖人取中道而成禮制，此即儒家「中庸」的真諦。³⁸方浩銘《檀弓思想研究》認同曾氏改制之說，但不認為「文」是指尊卑，而是指禮的外在形式，也就是「儀」的部分。而孔子等儒家子弟改制的理由，方氏也認為公羊學「反於經然後也善」的解釋最為適切，即在原有禮文無法達成禮的精神時，改變原有禮文，而使人的行為能維持中庸之道。³⁹

許舒嬌〈從《禮記·檀弓》看儒家重視喪禮的原因〉認為，喪禮對個人而言，有加強孝道的道德意義；對家族與社會而言，則體現了不同階層的社經地位差異以及宗法制度下的家族結構，使得人透過喪禮強化社會倫理的落實，並以此達到規範社會秩序的作用。⁴⁰蘇小秋〈禮制與人情——從《禮記·檀弓》看禮制的中道原則〉透過分析〈檀弓〉所記之事，可體會儒家體制的中道原則：一是人情不齊，取中道成禮制。二是隨時間過去，當有「節哀順變」的情緒調適，是取情感與理智間的中道。三是文與質的中道，〈檀弓〉中孔子看似偏向重質，實是為補救當時文重於質的弊病，以達到中道。⁴¹

(2)分析〈檀弓〉非禮問題

梁朋飛、陳敏〈《禮記·檀弓》中的「非禮」現象〉，認為〈檀弓〉中非禮現象出現的原因可分為三種：一者，肇因於春秋時期禮崩樂壞的社會環境。二者，因為知禮賢人有意為之以矯正時風。三者，古禮有不合理或不合時宜之處，故因應實際情況而改動。⁴²

(3)考察喪體特色與變革

³⁸ 曾亦：〈文質概念與古禮中的今古問題——以《禮記·檀弓》為例〉，《中國經學》2014年第12輯（2014年12月），頁87-134。

³⁹ 方浩銘：《檀弓思想研究》（上海：復旦大學哲學所碩士論文，2014年）。

⁴⁰ 許舒嬌：〈從《禮記·檀弓》看儒家重視喪禮的原因〉，《澳門文獻信息學刊》第5期（2011年10月），頁138-144。

⁴¹ 蘇小秋：〈禮制與人情——從《禮記·檀弓》看禮制的中道原則〉，《東方論壇》2018年第1期（2018年3月），頁121-126。

⁴² 梁朋飛、陳敏：〈《禮記·檀弓》中的「非禮」現象〉，《安徽文學》2011年第6期（2011年6月），頁155。

蔡慧崑〈從《禮記·檀弓》看孔子心目中理想的喪禮——兼論孔門喪禮傳習的認知差異〉指出喪禮當重視內在哀敬之情，然情緒不宜過度，故以禮克制。⁴³董政〈從《禮記·檀弓》看先秦時期喪葬觀的嬗變〉則考察夏商周三代喪禮的變遷，提出先秦喪禮的變化是「由質趨文」，即在禮儀方面愈來愈繁複隆重。⁴⁴

2.單章紀錄解讀

單篇紀錄解讀之著作，如林志鵬〈《禮記·檀弓》「出母」考——並論孔氏三世出妻疑案〉，討論〈檀弓〉中「子上不喪出母」一節。⁴⁵高培華〈《禮記·檀弓上》曾子責子夏考辨——兼談孔門弟子是「合而不同」的君子群體〉，結合子夏生平經歷，重新解讀〈檀弓〉「子夏喪子」一節中曾子斥責子夏的用意。⁴⁶陳冠蓉〈論飯含、明器的虛實義外義——以《禮記·檀弓》為討論中心〉，以〈檀弓〉中關於飯含與明器的筆記，簡論儒家的喪葬觀。⁴⁷其他還有閻寧〈《檀弓》「有子與子游立」章新解——兼論先秦儒家理論中的情文矛盾問題〉⁴⁸。蔣林佳〈《禮記·檀弓下》「巫祝桃茢」析論〉，⁴⁹以及彭美玲〈檀弓別解試銓——禮學詮釋的個案討論〉等等。⁵⁰

從前人對〈檀弓〉禮學方面的研究中可以看見，有關喪禮變遷與〈檀弓〉核心思想這兩個論題，已經有一定的研究成果：喪禮由質趨文的演變、禮制傳承因政治動盪出現斷層，再加上喪禮對維繫人倫孝道起到的重要作用，使得孔子等儒

⁴³ 蔡慧崑：〈從《禮記·檀弓》看孔子心目中理想的喪禮——兼論孔門喪禮傳習的認知差異〉，《東海大學圖書館館訊》第162期（2015年3月），頁31-49。

⁴⁴ 董政：〈從《禮記·檀弓》看先秦時期喪葬觀的嬗變〉，《華夏文化》2018年第3期（2018年9月），頁22-24。

⁴⁵ 林志鵬：〈《禮記·檀弓》「出母」考——並論孔氏三世出妻疑案〉，《傳統中國研究集刊》第11卷（2013年5月），頁29-37。

⁴⁶ 高培華：〈《禮記·檀弓上》曾子責子夏考辨——兼談孔門弟子是“和而不同”的君子群體〉，《史學月刊》2013年第2期（2013年2月），頁24-30。

⁴⁷ 陳冠蓉：〈論飯含、明器的虛實義外義——以《禮記·檀弓》為討論中心〉，《高雄師大國文學報》第23期（2016年1月），頁161-193。

⁴⁸ 閻寧：〈《檀弓》「有子與子游立」章新解——兼論先秦儒家理論中的情文矛盾問題〉，《江漢學術》第35卷第1期（2016年2月），頁105-112。

⁴⁹ 蔣林佳：〈《禮記·檀弓下》「巫祝桃茢」析論〉，《中國古典文獻學研究》2019年第36期（2019年12月），頁80-82。

⁵⁰ 彭美玲：〈檀弓別解試銓——禮學詮釋的個案討論〉，收入鄭吉雄主編：《語文、經典與東亞儒學》（臺北：臺灣學生書局，2008年），頁251-286。

家學者積極討論，希望能矯正當時喪禮傳承缺失以及禮文過重的弊端。當中或許更有透過喪禮匡正社會風氣的期望在。「中道」觀念的提出也為儒家的「中庸」概念提供了更豐富的解讀。這些研究讓後人對〈檀弓〉禮義思想有初步的了解，但仍屬於較簡短、概略的論述，順著上述這些思路研究，仍有開展的空間。

單篇故事的研究較為零散，所關注的角度也不盡相同，有分析禮制，有討論儀式中的禮義，也有從故事情境切入分析的研究。這些研究雖不能些直接協助筆者考察〈檀弓〉的禮義思想，但提供了較為細緻的文獻解讀與禮制探討，也為本文提供助力。

（四）文學特色分析

丛月明〈《禮記·檀弓》的史傳敘事與文學特徵〉指出〈檀弓〉敘事有重「義」不重「事」的「意勝」特徵。用語平淡易讀、多用語助詞使文句節奏波瀾起伏，而簡潔的行文，也讓敘事有「言有盡、意無窮」的韻味深長之感；並多用文字做出轉折停頓等節奏變化，或透過人物口述，使說理更為生動。⁵¹吳慧玲《禮記檀弓篇之性質與文學表現研究》提及〈檀弓〉善用虛詞與句式的錯落多變，布局與結構繁複多樣，使〈檀弓〉在表現議論、禮制與禮義時，能更加精確靈活。⁵²李洪良《檀弓散文研究》，分別從文體與對後世文學的影響兩個層面進行論述。文體層面，〈檀弓〉兼具語錄、史傳及雜記三種文體的文本。對後世文學的影響方面，〈檀弓〉內容常做為素材為其他書籍採用，或選為學子學習的範本。短文中的立意構思、簡練文風曾為後世文人吸納進行創作。⁵³

從文學層面的研究可知，〈檀弓〉文風統一，內容雖是多方選取，卻有經過潤飾的痕跡，有戰國散文的明顯特徵。這樣的研究成果一方面與成書年代對應，一方面可以證明〈檀弓〉經過有意識地編纂，必然有其目的性。

綜上所述，前人研究的貢獻，在於考訂〈檀弓〉的成篇年代，並從〈檀弓〉

⁵¹ 丛月明：〈《禮記·檀弓》的史傳敘事與文學特徵〉，《北方論叢》2020年第5期（2020年8月），頁94-106。

⁵² 吳慧玲：《禮記檀弓篇之性質與文學表現研究》（新竹：玄奘大學中國語文學系碩士論文，2012年）。

⁵³ 李洪良：《檀弓散文研究》（甘肅：西北師範大學中文所碩士論文，2001年）。

的禮儀與故事記載中取材分析先秦喪禮制度以及儒家禮學思想。文學表現方面的研究成果，能佐證〈檀弓〉的成篇年代於戰國時期，「刻意虛構故事以論禮」的論點，也可與曹大中「以行為與人物形象述禮」的論點相呼應，說明在分析〈檀弓〉時需要更注意故事角色的行為舉止，才能解讀出〈檀弓〉真正的禮學思想。

但過去的禮學研究中，雖提出許多有見地的論點，很多卻點到為止，沒有進行更深入的探討。如許舒綺藉由〈檀弓〉的內容說明儒家重視喪禮的原因，是因為喪禮兼具呈現內在情感道德與維繫家族與社會倫理的雙重作用，但對於〈檀弓〉如何處理喪禮情感與倫理，則沒有深入論述。多名學者談論到〈檀弓〉呈現的喪禮情意的部分，對於〈檀弓〉倫理議題的討論則相對缺乏，惟曾亦依《公羊》學孔子改制說提出見解，但曾氏單以〈檀弓〉證明孔子改尊尊為親親，未免有失偏頗。並且在過往的研究中，多是從〈檀弓〉見孔子、孔門子弟等人物的形象思想，或是從〈檀弓〉見喪禮的演變、當時的喪禮風氣等，較少從〈檀弓〉本身的禮學思想去琢磨。因此，本文希望從〈檀弓〉本身出發，研究〈檀弓〉自身對於喪禮的思想。

第三節 研究範圍、材料與方法

承上節，本研究以戰國時期的喪禮施行樣貌以及儒者對喪禮的討論為背景，分析〈檀弓〉中討論的禮義禮文、歸結其核心思想，並考察〈檀弓〉的喪禮核心思想為主。以下分述本研究的研究範圍與材料：

一、研究範圍

本研究需要了解戰國喪禮的發展，以及當時儒者對喪禮的思考。戰國時期的喪禮是以西周喪禮制度為基礎，經過數百年演變而來，要了解戰國喪禮，須從西周喪禮制度論起。將西周、春秋與戰國的喪禮進行對照，才能觀察出禮義與禮制的變化，從而知曉當時儒者要處理的喪禮相關課題。因此從時間跨度上來說，本文的研究範圍包括西周至春秋戰國時期的喪禮。

文本層面，以〈檀弓〉的喪禮相關記載為主要研究對象，輔以西周至春秋戰國時期喪禮相關文獻資料。除了將〈檀弓〉與《儀禮》《禮記》他篇等其他同為先秦時期的喪禮紀錄、相互比對、分類、歸納之外，也會參照歷代學者的注疏與禮學研究成果進行分析與討論。由此，不僅可減輕〈檀弓〉叢鈔特性帶來的研究困難，更有助於全面性了解〈檀弓〉的禮學思想。而〈檀弓〉中少部分關於政治、征戰方面等非喪禮相關的記載，則不在本研究的討論範圍內。

二、研究材料

本文以研究〈檀弓〉禮學思想為主，涉及西周至戰國時期的喪禮變革，因此主要研究材料包含了先秦的禮書、史書、以及儒家相關經子文獻三大類。禮書部分有《周禮》、《儀禮》、《大戴禮記》以及《小戴禮記》，是了解先秦喪禮發展最重要的材料。史書有《左傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》、《國語》四部，為分析春秋末期社會環境與思想觀念的重要材料，以利判斷該西周至東周以來喪禮變革的相關背景與改變方向，另外這些史書中有一些與喪禮有關的註解，也能輔助對先秦喪禮發展的認識。儒家相關文獻則有《論語》、《荀子》以及《孔子家語》。《論語》、《荀子》當中收有春秋末至戰國時期儒家對喪禮的思想，是珍貴的參考資料。《孔子家語》當中多個記載與〈檀弓〉有互通之處，也是相當重要的文本對照材料；然《孔子家語》的成書年代，素有爭議，因此在本研究中，《孔子家語》的內容僅用於補充說明〈檀弓〉中部分記述較為簡略的紀錄，以利分析〈檀弓〉的禮學思想。

歷代學者對喪禮的研究，多見於三《禮》的注疏之中，如鄭玄（127-200）注、賈公彥（?-?）疏的《儀禮注疏》與《周禮注疏》，鄭玄注、孔穎達（574-648）疏《禮記正義》，宋魏了翁（1178-1237）《禮記要義》，宋衛湜（?-?）《禮記集說》，元吳澄（1249-1333）《禮記纂言》，元陳澧（1260-1341）《陳氏禮記集說》，清朱彝尊（1629-1709）《經義考》，清方苞《禮記析疑》，清杭世駿（?-?）《續禮記集說》，清孫希旦（1736-1784）《禮記集解》，王夢鷗（1907-2002）《禮記今注今譯》等。這些著作將用以輔助分析〈檀弓〉紀錄中的禮文禮義。

後世討論喪禮的文獻，除了三禮的注疏外，尚有不少禮書，如《白虎通德論》，也是不錯的參考資料。另外明清時期有不少專論〈檀弓〉的著作，不過當中有部分並非論〈檀弓〉的禮學，而是從文學角度探討〈檀弓〉的文本，因此本研究只會選用從禮學角度論述的著作做為參考資料，如明牛斗星（?-?）《檀弓評》，清毛奇齡（1623-1716）《檀弓訂誤》、清邵泰衢《檀弓疑問》、清程穆衡（1702-1794）《考定檀弓》等等。此外，由於〈檀弓〉內容涉及墓制、棺槨葬具與陪葬用器物等，本文也會參考現代考古研究的相關專書與期刊論文，以確實還原先秦時期的喪禮面貌。

三、研究方法

本研究以「《禮記·檀弓》喪禮研究」為題，研究方法包括建立歷史脈絡，整理、解讀材料，文本分析比較以及歸納、演繹核心思想四個方面，以下簡述之：

（一）建立歷史脈絡

欲討論〈檀弓〉的喪禮，要對戰國時期的社會背景，以及前推至西周的整體喪禮脈絡有所了解，才能確認〈檀弓〉究竟是贊同或反對當代風氣、是追求復古或開創新風氣。民國以前學者對〈檀弓〉禮學的研究難以開展，便是未將其放在歷史脈絡中觀察的緣故。在歷史研究上，錢穆（1895-1990）指出歷史有特殊性、變異性與傳統性三個特性：有特殊性才能成為特定國族的歷史，有變異性才得以被特別記錄為歷史，兩者相加，則成為歷史的傳統性。⁵⁴故錢氏研究歷史首當注意「變」的部分。若為研究文化史，錢氏認為要注意以下六點：1.應根據歷史實情。2.求其異，不重指其同。3.自大處看，不專從小處看。4.從匯通處看，不專從個別處看。5.看得遠，不可專從一橫切面只看眼前。6.不可專尋短處，應多從長處著眼。⁵⁵

西周至東周的喪禮變化，前輩學者已有相關研究。故筆者的工作是在前人研究的基礎上，進行更細緻的整理與探究。將文獻重新歸納對照，整理出「變」與

⁵⁴ 錢穆：《中國歷史研究法》（臺北：東大出版社，2017年），頁1。

⁵⁵ 《中國歷史研究法》，頁117-123。

「不變」的部分，最終歸結出喪禮的演變趨勢。考慮到〈檀弓〉的成書年代，筆者會著重關注春秋末期至戰國中期的喪禮施行情形。由於本文探討的是喪禮禮俗變遷，涉及許多考古相關資料，故本文主要參考劉緒〈晉與晉文化的年代問題〉的分期，將春秋末期至戰國中期訂定為西元前 558 年至 300 年間。⁵⁶

（二）整理、解讀材料

研究文獻，首先得對文獻有正確的理解。本文為研究〈檀弓〉的喪禮思想，因此須先從相關文獻著手，考察其內容意涵。徐復觀（1904-1982）〈治古代思想史方法〉曾論考據的四個步驟：

考據的第一步，是認清什麼是某一問題的基本材料，直接從基本材料下手。基本材料把握到了，再看他人有關的正反面的說法，精密地與基本材料相對照，……在對照時，一是他人的解釋，是否與原意相符？二是他人對材料的把握，是片段的、還是全面的？三是順著他人的論點去追查他所援引的根據，是否確實。四是細心而客觀地衡量正反兩面材料的輕重。在順著基本材料去追求約略同時的有關材料。再由基本材料追求在這以前的線索；也追求在這以後的足印。在辭典、彙書上找有關材料的引子，更憑聯想之力，在各方面動腦筋。⁵⁷

依徐氏之見，筆者先熟讀〈檀弓〉的原始文本，反覆思索並嘗試歸納、分類其中義理，同時與《左傳》、《論語》、《小戴禮記》、《大戴禮記》內容做對照，若仍無法參透其中用意，則再查閱後代的注疏，與歷史脈絡一一核對後篩選出最合理的解釋。

（三）文本分析比較

杜松柏在《中國治學方法》中歸結使用比較法的五種目的：1. 得出共同之處。2. 決定個別事物。3. 知相同相異之處何在。4. 知同中之異，異中之同。5. 知優劣是

⁵⁶ 劉緒：〈晉與晉文化的年代問題〉，《文物季刊》1993年第4期（1993年12月），頁87。

⁵⁷ 徐復觀：〈治古代思想史方法〉，收入韋政通編：《中國思想史方法論文選集》（臺北：大林出版社，1981年），頁172-173。

非之所在。⁵⁸

與喪禮有關的論述，除了〈檀弓〉，亦多見於其他文獻中，比較其他文獻與〈檀弓〉論述的異同，更能凸顯〈檀弓〉的義理思想。前輩學者對〈檀弓〉呈現的喪禮變遷、禮義思想已有一定研究成果，不過大多將視野限於〈檀弓〉本身。因此本研究的主要工作是在他們的研究成果上延伸，將〈檀弓〉納入春秋末期至戰國中期的歷史脈絡中審視，與其他禮儀文獻互參。鑒於〈檀弓〉多記變禮的特性，本研究將以《儀禮》為正禮，與〈檀弓〉記載相對照，分析〈檀弓〉所記禮節的「正」與「變」；並輔以《禮記》他篇中對喪禮的記載，了解〈檀弓〉做為喪禮文獻，其義理相較於當時其他喪禮文獻的特殊之處。

（四）歸納、演繹核心思想

所謂歸納，是從多個個別事例中推求出普遍原則的方法。徐復觀在〈研究中國思想史的方法與態度問題〉曾指出，中國哲學家的中心論點，「往往是分散在許多文字單元中。而同一篇文字中，又常涉及到多個觀念或問題，即使在一篇文章或一段語錄中，是專談某一問題，但也常只談到某一觀念、某一問題對某一特定的人或事所需要說明的一個側面，而很少下一種抽象的可以概括全般的定義或界說。因此讀者若以片面字句去推論，容易流於以偏概全。思想研究者的任務，便是要將中國思想家這種潛伏著的結構如實地顯現出來」。⁵⁹

〈檀弓〉收集各派儒者的喪禮雜鈔與喪禮事件紀錄，在成篇過程中，驅使編者選取或放棄某個紀錄的，必然是其心目中對喪禮的價值判斷。將〈檀弓〉文本加以整合分類，找出並了解文本提出的每一個觀念、問題，進一步將各觀念、各問題加以排列，求出這些觀念與問題相互間的關聯以及所處層次，從而找出隱藏在各種觀念與問題之下的核心思想。在利用歸納法得出結論後，還須經過演繹法的檢驗，將得出的結論套用於〈檀弓〉的紀錄中，確認是否對應。如此才能確保結論的正確性。

⁵⁸ 杜松柏：《中國治學方法》（臺北：五南圖書，1996年），頁224。

⁵⁹ 徐復觀：《中國思想史論集·研究中國思想史的方法與態度問題》（臺北：學生書局，1988年），頁2。

綜上所述，本研究的研究方法，首先整理、解讀〈檀弓〉的喪禮論述，與其他禮儀文獻比較以分析〈檀弓〉的思想義理，而後建構歷史脈絡，最後歸納並演繹其核心思想，以期能完整建立〈檀弓〉的喪禮觀。

基於上述研究方法與進程，本文共分為七章：

第一章為緒論，說明研究動機、研究目的、文獻回顧、研究範圍、材料與方法。

第二章簡述根據史書與考古報告，簡述〈檀弓〉成篇的時代背景。

第三章〈檀弓〉所見喪禮器物，探討〈檀弓〉中關於喪用器物與墓制的相關文本。本章共分八節，依次為喪具／賻贈贈襚、喪服／弔喪所服、葬具、喪用車具、窆器、明器、最後是墓與墳。

第四章〈檀弓〉所述喪禮儀節，分析〈檀弓〉關於喪禮儀節的記載，了解〈檀弓〉對喪禮儀式的主張。本章分為八節，依次為始死之儀、哭踊與拜、奠與祭、襲與斂、弔唁與受弔之禮、葬禮、誅與謚，以及葬後變除。

第五章〈檀弓〉的服喪規範，本章共分為兩節，第一節論〈檀弓〉中喪服制度的相關筆記與小故事；第二節探討〈檀弓〉居喪規範。

第六章〈檀弓〉的喪禮論述，本章分為四節，第一節總結〈檀弓〉論禮的特色；第二節歸納〈檀弓〉判斷非禮的準據；第三節論〈檀弓〉對變禮的評價。最後第四節則分析〈檀弓〉的喪禮禮義。

第七章為結論。

第二章 〈檀弓〉成篇的時代背景

以下根據《左傳》、《國語》等史料記載以及考古成果，簡述東周時期的喪禮施行情況：

第一節 罔顧禮法，社會失序

孔子曾哀嘆道「於呼哀哉！我觀周道，幽、厲傷之」。¹周厲王施政不當，又下令禁止國人議論時政，引發國人暴動；其子周宣王擅自干涉魯國國君繼承問題；宣王的繼位者周幽王更因偏寵褒姒，廢正室申后與太子宜臼，申后之父申侯遂聯合繒國以及犬戎攻打周王室，最後幽王被害、平王東遷，西周就此覆滅，開啟戰火綿延近四百年的東周時期。雖說西周是被申、繒二國以及犬戎的聯軍所擊潰，但究其根本原因，實乃厲王、宣王、幽王祖孫三代不顧禮法、恣意妄為在先，本應以禮統領天下萬民的天子卻首先違背禮法規範，使得周王室在諸侯面前威信盡失。申侯之所以選擇舉起叛旗，也是因宜臼被廢太子後逃往申國，幽王竟還出兵攻打申國，要求交出宜臼，申侯忍無可忍之下才選擇與周王室交戰。幽王死後，周平王繼位，政局一度穩定下來，但曾經維繫整個周王朝上下秩序的禮法卻因幽、宣、厲三王的所作所為，不再具有如西周時期那般的約束力。諸侯因犬戎之禍，更見證周王室的衰敗，於是不再對周王室如以往那般忠誠，也不再恪守禮法，政局與社會進入全面性的禮崩樂壞狀態。可以說，周朝的覆滅，正是從幽、宣、厲三王違禮亂紀而無法復振。孔子篤信禮是維繫國家穩定繁榮的關鍵，無怪乎要譴責幽、厲二王遺禍後世。

社會秩序的崩壞，首先表現在諸侯與臣子們的僭禮之舉上。在〈檀弓〉中已可見多起臣子僭用國君禮器的事件，《左傳》中亦有相關紀錄，如宋文公之喪，其墓穴中不僅使用生石灰與木炭吸收濕氣，還增加隨葬器物的數量，葬具更是「椁有四阿，棺有翰、檜」，²翰、檜是天子才能使用的棺飾，宋文公的喪禮明顯超過諸侯之喪應有的規格。此外，卿大夫專權並貶損國君喪禮規格的事件也有多起。

¹ 《禮記·禮運》，頁 420。

² 晉·杜預注，唐·孔穎達疏：《春秋左傳正義·成公二年》，收入清·阮元校：《十三經注疏》第 6 冊（臺北：藝文印書館，1993 年，重刊宋本附校勘記），頁 427。

成公十八年，晉厲公意圖清剿國內勢力龐大的卿大夫家族，被大夫欒書聯合荀偃所弑，晉厲公下葬時僅有一輛車隨葬、靈柩也被葬於翼東門之外，而非公族墓區之內。³魯昭公不滿三桓坐大，爆發「鬥雞之變」，試圖討伐季平子，最終失敗，客死異鄉。三桓因記恨昭公討伐之舉，不但不立昭公之子為國君，還將昭公的靈柩葬於於墓道之南，遠離先公墓。⁴齊莊公遭大夫崔杼叛變、殺害，在崔杼的干涉下，堂堂齊國國君的喪禮不僅只有棺飾四翟與七輛破車隨葬，靈柩也沒有被送往齊國歷代君主長眠的墓區，而是葬於士孫等低階貴族的墓區。崔杼弑君、貶損國君禮喪規格的舉動，雖與上述晉、魯兩公的案例一樣，同屬於遭受卿大夫非禮所致，然不同的則是崔杼策劃叛亂，起因乃是齊莊公與崔杼之妻棠姜有染，連晏子也認為齊莊公的死是咎由自取。⁵上述四例，足見春秋時期君臣爭權、擅自增貶禮儀規格的紊亂禮制情況。考察當時國君的胡作非為、罔顧人倫之舉，也顯示當時的在上位者並未吸取幽厲二王覆敗的慘痛教訓。

不只公卿無視禮法地黜降諸侯的喪禮規格，諸侯輕視天子之喪的情況也時有發生。以魯國為例，從隱公至哀公共十二位國君的任期中，面對周天子之喪，僅魯文公與魯昭公曾遣人前去會葬與弔唁，⁶絲毫沒有尊崇周天子之意。另外《春秋》經傳中還多次記錄周王室主動向魯國求賻，如派武氏子求賻、⁷派家父求車、⁸遣毛伯求金等。⁹據《周禮·天官·小宰》中鄭注與賈疏的說明，「賻」非正禮，而是生者感念死者生前之恩而額外贈送的助喪禮品，喪家主動求賻並不妥當。¹⁰從周王室主動求賻的行為可以看出，周王室的威信有下降的傾向，以至於連魯國這樣與周王室同姓的諸侯國都不願主動行賻禮。

³ 《左傳·成公十八年》，頁 485。

⁴ 《左傳·昭公二十五年》，頁 942。

⁵ 《左傳·襄公二十五年》，頁 618-620。

⁶ 文公八年「秋，襄王崩。注：為公孫敖如周弔傳」；昭公二十二年「夏四月乙丑，天王崩。六月，叔鞅如京師葬景王，王室亂」。《左傳·文公八年》、《左傳·昭公二十二年》，頁 319、871。隱公三年、桓公十五年、僖公八年、宣公二年、成公五年、襄公元年等亦有周天子崩的紀錄，但其中有遣人前去弔唁或會葬的，唯有文公八年與昭公二十二年這兩次。

⁷ 《左傳·隱公三年》，頁 52。

⁸ 《左傳·桓公十五年》，頁 126。

⁹ 《左傳·文公九年》，頁 320。

¹⁰ 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏·小宰》，收入清·阮元校《十三經注疏》第 3 冊（臺北：藝文印書館，1993 年，重刊宋本附校勘記），頁 49。

總而言之，在春秋時期，諸侯與卿大夫常有僭禮亂紀的舉動。造成這些貴族行為如此無法無天的根本原因，在於上行下效的結果——天子不守禮法，失卻威信；諸侯見天子違禮在先，開始無視紀律；卿大夫見諸侯僭禮爭權，也產生了登上高位的野心。孔子曾言：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」¹¹君王若能嚴以律己，臣民又豈敢明目張膽地胡作非為？這就是為什麼儒者十分重視君王的德行，正是因為君王的一舉一動都將影響全國臣民的風氣。

第二節 失卻情意，居喪不哀

禮崩樂壞的另一個表現，就在於人們多忘卻禮儀中原本蘊含的禮義，行禮時往往徒有外在形式，而失去內在應有的敬慎。如《禮記·雜記》所言：

子貢問喪，子曰：「敬為上，哀次之，瘠為下。顏色稱其情，戚容稱其服。」

¹²

「哀敬」本應是喪禮最重要的情感，更是喪禮的根本。喪禮不只有入斂、下葬等安頓死者遺體的儀式，也有三日不食、哭踊等讓親屬抒發喪親之痛的流程。在靈柩下葬後，根據與死者的親疏關係，還有數個月甚至數年的喪期，為的是讓生者有時間慢慢緩解哀戚之情。然而，東周時期的人往往忽視了喪禮中應有的「哀敬」，「居喪不哀」成了喪禮非禮紀錄中相當常見的一類。如周靈王之弟詹季去世，其子詹括在喪禮期間並未哭泣，單公子愆期警告周靈王詹括居喪不哀，恐怕野心不小，然周靈王並未放在心上。在周靈王去世、周景王即位後兩年，詹括謀反、試圖擁立王子佞夫為周天子，印證了單公子愆期的判斷。¹³魯昭公在父親魯襄公喪禮期間不僅面帶喜色，到了送葬當日仍在嬉戲，甚至弄髒了喪服。穆叔十分看不慣昭公輕浮的態度，不欲立他為君，但季武子並未採納穆叔的意見，仍讓昭公繼位。¹⁴宋卿樂祁於魯定公八年客死晉國，隔年宋景公欲派樂祁的兄弟樂大心到晉

¹¹ 魏·何晏注，宋·邢昺疏：，《論語注疏·顏淵》，收入清·阮元校《十三經注疏》第13冊（臺北：藝文印書館，1993年，重刊宋本附校勘記），頁109。

¹² 《禮記·雜記下》，頁737。

¹³ 《左傳·襄公三十年》，頁681。

¹⁴ 《左傳·襄公三十一年》，頁685-686。

國迎接樂祁的靈柩歸葬，樂大心卻佯稱有疾而推辭，讓宋景公改派向巢前去迎接靈柩，自己則待在家中擊鐘作樂。樂大心無情的行為激怒了樂祁之子子明，子明斥責樂大心居喪娛樂，樂大心反過來抨擊子明居喪生子，沒有資格指責自己奏樂。¹⁵樂大心身為樂祁兄弟，不僅不肯出國迎喪，還在樂祁喪期間娛樂，行為已是十分不可取，而子明身為樂祁之子，在居喪期間生子，違禮程度更甚於樂大心居喪奏樂，兩人竟還互相指責彼此失禮，實在是令人啼笑皆非。其他還有如晉襄公小祥後興兵攻打衛國、¹⁶魯宣公居喪婚娶、¹⁷昭公於母喪期間行蒐禮等等。¹⁸以上種種誇張離譜的行徑，顯見當時的人們多已將行喪禮時本應有的哀敬之情拋諸腦後，喪禮的施行空留表面形式，內在的精神已蕩然無存。

第三節 戰禍頻傳，禮制難守

社會階層動搖帶來的影響是人們產生野心、不安於現狀，傾向於爭權奪利，以至於征伐動亂頻傳，在這樣不安定的大環境下，喪禮往往因為各種因素而無法按照正常流程舉行。僖公七年間周惠王駕崩，周王室因為大叔帶之亂，延遲一年才發出訃告。¹⁹桓公五年陳桓公薨，文公子佗殺太子免而引發陳國動亂，國人分散而逃，慌亂中發了兩次訃告，以至於魯國接到兩次日期迥異的訃告。²⁰僖公十七年間，齊桓公薨，桓公的五個兒子為了爭奪繼承權大打出手，過了整整六十六日才平息這場動亂。此期間，宮中無人敢處理桓公喪事，不僅導致齊桓公的訃告延遲兩個月才發出，桓公的屍身更因遲遲未入斂而腐爛生蛆；齊國為了掩蓋公子們兄弟鬩牆這樣不光彩的內幕，選擇將舉行殯禮的時間改於夜間。²¹

另有幾則葬禮結束後又遷葬的案例，也反映了春秋時期有因禍亂而導致喪禮草草了事的情形：魯惠公去世時，魯國正遭遇宋國進犯，不得已只能倉促下葬，

¹⁵ 《左傳·定公九年》，頁 967。

¹⁶ 《左傳·文公元年》，頁 299。

¹⁷ 《左傳·宣公元年》，頁 360。

¹⁸ 《左傳·昭公十一年》，頁 785。

¹⁹ 《左傳·僖公八年》，頁 217。

²⁰ 「五年春正月，甲戌，己丑，陳侯鮑卒，再赴也」《左傳·桓公五年》，頁 106。

²¹ 《左傳·僖公十七年》，頁 237-238。

直到國家恢復安定後，魯隱公才將惠公靈柩遷出、重新舉行葬禮儀式並改葬。²²襄公二十八年，齊國人將因崔氏之亂而被葬於士孫之里的齊莊公靈柩遷葬回公族墓園中。²³昭公十三年，子干、子皙、蔡公棄疾等人聯合造反，楚靈王自覺不敵，自縊於申亥家中。蔡公棄疾奪位成功，是為楚平王。起初楚平王不知楚靈王下落，為了穩定政局，以囚犯的屍體假冒楚靈王屍身下葬，直到申亥將楚靈王的靈柩送回，才將假冒的囚犯屍體遷出、進行改葬。²⁴總而言之，因政局動盪而造成喪禮不合禮制的情況，在東周時期時常發生。

第四節 多權變，功利為主

即便無戰爭動亂等因素的干擾，春秋戰國時期的人們也時常因各種目的而對喪禮採取權變措施。如魯宣公因感激齊惠公曾助他獲得君位，在齊惠公薨後，決定親自前往齊國奔喪。²⁵由於春秋時期並沒有諸侯親奔諸侯喪之禮，魯宣公親奔的舉動招致經學家「忘大義而顧私恩」的抨擊。²⁶實際上，諸侯親自前往會葬或弔唁其他諸侯的案例在《左傳》中並不少見，如魯惠公改葬，衛侯親自前來會葬；²⁷成公送葬晉景公；²⁸襄公親奔楚康王……等等，²⁹滕國、邾國等小國之君也有親自來魯國會葬的紀錄。³⁰在〈檀弓〉中，記有齊國大夫陳莊子去世，齊國向魯國發出訃告、要求魯繆公為陳莊子哭喪一事。按理說諸侯沒有替他國大夫哭喪的規矩，但一來大夫在春秋時期地位上升，加上齊國國力強盛，為了避免得罪齊國，繆公最終只能答應為陳莊子哭喪。³¹在春秋時期，常有國與國結盟、弱國向強國投誠以自保等情形，國君親奔他國國君之喪，或許也是國與國之間示好的手段之

²² 《左傳·隱公元年》，頁 40。

²³ 《左傳·襄公二十八年》，頁 656。

²⁴ 《左傳·昭公十三年》，頁 805-807。

²⁵ 《左傳·宣公十年》，頁 382。

²⁶ 清·劉文淇：《春秋左氏傳舊注疏證》（臺北：明倫，1970年），頁 667。

²⁷ 《左傳·隱公元年》，頁 40。

²⁸ 《左傳·成公十年》，頁 450。

²⁹ 《左傳·襄公二十九年》，頁 665。

³⁰ 襄公三十一年，魯襄公於六月薨，同年十月下葬，滕國國君前來會葬。定公十五年魯定公薨，邾國國君前來奔喪，滕國國君亦來會葬。分別見《左傳·襄公三十一年》、《左傳·定公十五年》，頁 684、985。

³¹ 《禮記·檀弓上》，頁 145-146。

一。

其他採取權變措施案例，如魯莊公四年楚武王薨，當時楚國正與隨國交戰，為避免軍心動搖，楚國暫時隱瞞了國君去世的消息，直到戰事告一段落才發喪。³²文公九年，秦康公以秦穆公曾與魯僖公曾結同盟為由，來歸魯僖公與小君成風之襚。³³然而當時秦魯兩國已解除同盟關係，本無賻禮之義，且文公九年時，僖公與成風之喪均已除服許久，此時前往贈襚，未免太遲。推想秦康公的目的，乃在於藉由贈襚維持秦魯兩國的友好關係。以上種種權變之舉，大多是基於利益層面的考量，而對禮儀做出變通。

不過，當時人們採取權變措施並非都出於利益考量，亦會為了表揚死者而行變禮。如許穆公參加周天子討伐楚國的行動，在行軍期間過世，周天子為表揚許穆公對周王室盡忠的行為，雖許穆公僅為男爵，周天子仍讓他以公侯之禮下葬。³⁴類似情形還有鄭國公孫董曾在周天子伐秦的戰爭中立下功勞，去世後，也獲得周天子賞賜「大路」做為隨葬車輛。³⁵齊國大夫敝無存在齊國與秦國的戰爭中捐軀，齊景公不僅賞賜有犀牛皮裝飾的車做為隨葬品，齊景公送葬時還親自推喪車三次，對待敝無存宛如卿相一般。³⁶可見在春秋時期，提升喪禮規格或賞賜高級隨葬品，是獎賞有重大功勳的死者方式。這也可以解釋魯人為何會希望將為國捐軀的孩童汪錡以成人規格喪禮下葬。³⁷

與獎勵相對的，也有因死者生前有過失，而行變禮以示懲戒的案例。如昭公二十年，宗魯明知齊豹要刺殺公子孟縶，卻不試圖勸阻齊豹，以致悲劇發生。孔子認為宗魯不應任由齊豹行刺，宗魯過世時，便阻止弟子琴張前去弔唁宗魯，以示對宗魯行為的不贊同。³⁸

另有不少行變禮的案例，則是因現實條件限制、無法遵循常禮而行，不得已

³² 《左傳·莊公四年》，頁 140。

³³ 《左傳·文公九年》，頁 321。

³⁴ 《左傳·僖公四年》，頁 203。

³⁵ 《左傳·襄公十九年》，頁 586。「大路」究竟是哪種的車，說法不一，何休認為是天子所乘之車，鄭玄則認為「大路」是天子所賜之車的總稱。

³⁶ 《左傳·定公九年》，頁 968-970。

³⁷ 《禮記·檀弓下》，頁 189。

³⁸ 《左傳·昭公二十年》，頁 584-585。

而做出的變通。如晉頃公薨，鄭國因人力不足，選擇讓游吉同時兼任弔喪與送葬的使者。³⁹鄭定公父喪未葬，恰逢晉國立新君，為維繫晉鄭二國的關係，鄭定公選擇前往晉國朝見嗣君，但以有喪在身為由拒絕行享禮，獲晉人許可。⁴⁰僖公三十三年，秦國攻打晉國的屬國滑國，甫即位的晉襄公立刻發兵伐秦，由於當時晉襄公還在為晉文公守喪，晉襄公於是將喪服染黑、著「墨衰經」出戰。⁴¹又如宣公八年冬，小君敬嬴之喪因當時魯國遭遇大旱，無麻可用，遂改用葛來製作牽引靈柩的繩索，而後來魯人辦喪事，也改用葛做的引繩。⁴²上述事件中所採取的權變措施大多具有爭議性，當事人所做的變通是否合乎禮義，因禮學家對禮的審議標準不同而各有評價，如鄭定公居喪期間前往晉國朝嗣君的行為是否能被接受，歷來說法不一。⁴³〈檀弓〉收錄的變禮案例，也多屬於上述這類權變之舉。禮制若要不僵化、符合時人所需，就需要在禮制實際施行的過程中找出可能存在的問題或盲點，不斷進行調整。這些權變的案例，有助於旁觀者深入思索禮制的核心價值；同時，也能解讀事件當事人以及評論者們的禮學思想。

第五節 經濟提升，厚葬成風

在一個時代中，人們慣常使用的器物，除了受當地風土氣候影響，也與該時代人類的經濟生產能力息息相關。周朝有長達八百年的國祚，經濟能力隨著時代發展而提升，反映在周代的墓葬中，便是逐漸龐大的墓制與愈發昂貴的隨葬品。以洛陽中州路的先秦墓葬群為例，西周時期的墓葬中，經常以貝做為隨葬品，其他隨葬品如陶器、玉器的數量也不多；春秋早期的墓葬中雖仍有發現貝，但比例減少許多，與之相對地玉器則變多；春秋中期的墓葬中則幾乎看不見貝，取而代

³⁹ 《左傳·昭公三十年》，頁 927。

⁴⁰ 《左傳·昭公十二年》，頁 789-790。

⁴¹ 《左傳·僖公三十三年》，頁 290。

⁴² 《左傳·宣公八年》，頁 379。

⁴³ 如顧炎武稱讚此事「子產能守喪制，晉人不奪，皆為得禮」，見清·顧炎武：《左傳杜解補正》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 174 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983 年，影印國立故宮博物院藏本），卷下，頁 327。清儒惠棟（1697-1758）則認為《左傳》記載有誤，見清·惠棟：《春秋左傳補註》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 181 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983 年，影印國立故宮博物院藏本），卷 5，頁 200。

之的是大型墓葬中數量明顯增加的青銅器。⁴⁴

在春秋晚期至戰國中期的這段時間中，社會的生產技術與經濟能力自然也是呈現上升的狀態，喪葬規模也有愈發龐大、奢侈的趨勢。在《孟子·公孫丑下》中便記載了孟子厚葬的事跡：

孟子自齊葬於魯，反於齊，止於嬴。充虞請曰：「前日不知虞之不肖，使虞敦匠事。嚴，虞不敢請。今願竊有請也，木若以美然。」曰：「古者棺槨無度，中古棺七寸，槨稱之。自天子達於庶人。非直為觀美也，然後盡於人心。不得，不可以為悅；無財，不可以為悅。得之為有財，古之人皆用之，吾何為獨不然？且比化者，無使土親膚，於人心獨無悅乎？吾聞之君子：不以天下儉其親。」⁴⁵

孟子曾道：「養生者不足以當大事，惟送死可以當大事」，⁴⁶可知戰國中期儒者對喪禮的重視程度，也可知曉孟子支持厚葬的因由。年代更晚、所處年代介於戰國中晚期的荀子也有關於當時厚葬風氣的記載：「太古薄葬，棺厚三寸，衣衾三領，葬田不妨田，故不掘也；亂今厚葬飾棺，故扣也」。⁴⁷

而根據考古結果來看，如洛陽中州路墓葬群，春秋晚期的大型墓葬中有部分僅有一槨，而戰國初期的大型墓葬則均為重槨；⁴⁸隨葬品方面，中小型墓的隨葬種類與數量變化較小，然戰國時期大型墓葬中的青銅器數量，則明顯比春秋晚期大型墓葬中的青銅器要來得多。⁴⁹又如戰國早期隨縣曾侯乙墓，墓主之棺槨雖只有三重，然內外棺皆圖以朱漆或黑漆，並繪有紅、黑、金等顏色的圖案，十分華麗。⁵⁰總而言之，因經濟能力的提升，在《檀弓》成書的時期，社會中存在厚葬成風的現象。

⁴⁴ 《洛陽中州路（西工段）》，頁 151-153 之圖表。

⁴⁵ 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏·公孫丑下》，收入清·阮元校《十三經注疏》第 8 冊（臺北：藝文印書館，1993 年，重刊宋本附校勘記），頁 80。

⁴⁶ 《孟子·離婁下》，頁 144。

⁴⁷ 戰國·荀況撰，唐·楊倞注：《荀子注》，收入《四部叢刊初編》經部第 72 冊（上海：上海商務印書館，1929 年，縮印海鹽張氏涉園藏宗經相本），頁 215。

⁴⁸ 《洛陽中州路（西工段）》，頁 144-145。

⁴⁹ 《洛陽中州路（西工段）》，頁 155-161 之圖表。

⁵⁰ 湖北省博物館編：《隨縣曾侯乙墓》（北京：文物出版社，1980 年），頁 3。

小結

綜上所述，〈檀弓〉被逐漸編纂成篇的過程中，中國正處於一個君臣爭權、人人重利不重情、貴族生活奢靡又喜好窮兵黷武以獲得更多領地的時代。周初制定的禮法在這種動盪不堪的亂世之中，早已失去了本應有的約束力。貴族不怎麼遵守禮制，也不願意認真學習禮法，周代原有的禮制逐漸被人們摒棄、失傳，將東周時期的中國稱為禮崩樂壞的亂世，一點也不為過。

社會若要穩定運行下去，人群若要和諧相處，就需要藉由共有的傳統及意識形態等文化元素形成共同的規範，讓同一群體的人在待人接物上能有一樣的行為，而不會造成誤解與衝突；而「禮」，即為集合周民族的傳統與意識型態所形成的行為與思想規範。正如《禮記·禮運》所云：

禮義也者，人之大端也，所以講信修睦，而固人之肌膚之會、筋骸之束也。所以養生送死事，鬼神之大端也。所以達天道，順人情之大寶也。故唯聖人為知禮之不可以已也，故壞國、喪家、亡人，必先去其禮。⁵¹

對儒者而言，禮是立人之本，更是治國、平天下的基石，周朝因天子的失禮而走向覆滅，周禮又隨著周朝政權逐漸覆滅而一同崩解。眼見周朝政權體系傾頹，道家、墨家、法家捨棄了舊有的社會傳統、另尋淑世方針，儒者則仍堅守「禮」這個社會規範體系，相信只要將禮重建，就有弭平亂世的可能。

《禮記·仲尼燕居》載：「禮者何也？即事之治也」，⁵²禮是待人接物的法則，沒有完善的禮制，社會如何能正常運行？儒者們想要以恢復禮樂制度的方式，讓天下重歸和平。然因長期禮崩樂壞導致的貴族禮樂教育缺失，使得西周禮制在東周幾百年間部分儀節失傳。即便能完整流傳西周禮制，社會環境的劇變導致西周禮制不完全適用於東周，也是一個客觀事實。儒者想要真正恢復禮治社會，只能根據尚存的西周禮樂儀節，配合東周的環境進行調整。

⁵¹ 《禮記·禮運》，頁 439。

⁵² 《禮記·仲尼燕居》，頁 853。

而儒者若要重建禮，首先要面對的便是東周時期禮制施行混亂的現實。在論禮的過程中，勢必無法繞過那些真實發生過的行禮時事；且直接從真實的事件切入，才能更精確地了解禮制施行時可能面臨的問題、並給出較實用的解決方案，這或許正是〈檀弓〉多記時事的原因。在〈檀弓〉中，除了非禮與變禮，還有孔門師生論禮、問禮與分析儀式用意等小故事，以及對夏商周三代禮制的探討。在東周這個大多數人罔顧禮法、忘卻道義的時代，儒者們經由相互詢問、討論禮制與禮義，試圖建構出適合東周這個亂世的禮儀制度。



第三章 〈檀弓〉所見喪禮器物

禮義是禮的核心，禮儀則是將禮義展現於外的途徑。禮儀除了儀式本身，還包括舉行儀式所需的衣物、器具、場地等。喪禮做為生命禮儀的最後一環，其所蘊含的禮義、表現禮義的儀式、所需的物品，無一不繁複。〈檀弓〉論及的喪禮器物，雖並非全部，仍是多種多樣。以下依器物種類分為喪具／賻贈贈襚、喪服／弔喪所服、葬具、喪用車具、窆器、明器等六個小節論述〈檀弓〉中有關喪禮器物的雜鈔。而在喪禮中，墓與墳做為人死後安置遺體的空間，也是十分重要的一環。嚴格來說，墓、墳並不屬於器物，但與器物的性質相似，因此「墓與墳」也併入本章中，展開第七小節。

第一節 喪具／賻贈贈襚

本節主論〈檀弓〉中有關沐浴、飯含與襲斂等始死之儀中所使用物件的記載，以及關於賻贈贈襚等助喪物品的筆記與事件紀錄。

一、牀、几、席

牀，《釋名·釋牀帳》曰：「人所坐臥曰牀」¹，為供人坐臥的寢具。根據《禮記·喪大記》的記載：「始死，遷尸於牀……含一牀，襲一牀，遷尸於堂又一牀」²，可知喪禮飯含、襲尸、小斂等儀式均需使用牀。〈檀弓〉中提及牀的紀錄不多，其中有關喪禮儀式中使用的牀的紀錄，僅有司士賁向子游請教「請襲於牀」³的記載。

几，《玉篇·几部》曰「几，案也」⁴，為較低矮的小桌，日常生活中可用於在坐臥時倚靠，祭祀時則用來盛放祭祀用的容器。《周禮·春官·司几筵》：

¹ 漢·劉熙撰：《釋名》，收入《景印文淵閣四庫全書》經部第 215 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983 年，影印國立故宮博物院藏本），頁 411。

² 《禮記·喪大記》，頁 767-770。

³ 《禮記·檀弓》，頁 148。

⁴ 梁·顧野王撰：《玉篇》，收入《四部叢刊初編》經部第 19 冊（上海：上海商務印書館，1929 年，縮印建德周氏藏元本），卷 16，頁 61。

「凡喪事，設葦席，右素几。……每敦一几」。⁵〈檀弓〉
「虞而立尸，有几筵」、⁶「既反哭，主人與有司視虞牲，
有司以几筵舍奠於墓左，反，日中而虞」。孔疏云「几：
依神也。筵，坐神席也」。⁷較為特殊的是喪禮中綴足也
用几，《禮記·喪大記》云「綴足用燕几」。⁸由於人死
後不會馬上襲屍，為了避免襲屍時因遺體已經僵硬而穿
不上鞋襪，在復禮過後會先將死者的雙腳伸直固定，此
時便會用平時燕居用的小几做為固定工具。

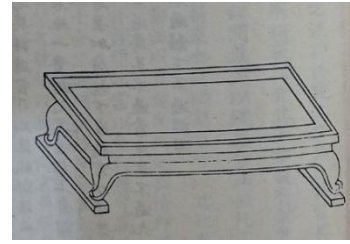


圖 1. 几
《禮書通故》，頁 609

席，為用草莖、竹條等物編織成的墊子，用途廣泛，可做為坐墊、地墊、牀墊等。在喪禮中凡設奠、小斂大斂等儀式，皆要先於地面鋪席。《儀禮·士喪禮》中記小斂「布席于戶內，下莞上簟」，⁹大斂「奠席在饌北，斂席在其東」。¹⁰席也可做為喪車的車帷，如《禮記·雜記》記「士綦，葦席以為屋，蒲席以為裳帷」。¹¹因死者身分地位的差異，能使用的席各有不同，如《周禮·春官·司几筵》「其柏席用萑，黼純。諸侯則紛純」，¹²以花紋的樣式作區別。

〈檀弓〉中提及席的紀錄僅有數條，其中與喪禮相關的，除了上述虞祭「設几筵」外，還有以下兩則：

曾子寢疾，病。樂正子春坐於牀下，曾元、曾申坐於足，童子隅坐而執燭。
童子曰：「華而晬，大夫之簣與？」子春曰：「止！」曾子聞之，瞿然曰：
「呼！」曰：「華而晬，大夫之簣與？」曾子曰：「然，斯季孫之賜也，

⁵ 《周禮·司几筵》，頁 310。

⁶ 《禮記·檀弓下》，頁 193。

⁷ 《禮記·檀弓下》，頁 170。

⁸ 《禮記·喪大記》，頁 769。

⁹ 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《儀禮注疏·士喪禮》，收入清·阮元校：《十三經注疏》第 4 冊（臺北：藝文印書館，1993 年，重刊宋本附校勘記），卷 36，頁 425。莞是用蒲製成之席，簟則為竹席。睡覺時將蒲席鋪墊於竹席下，是較為舒適的鋪法。如《詩經·小雅·斯干》：「下莞上簟，乃安斯寢。」見漢·毛亨傳；漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義·斯干》，收入清·阮元校《十三經注疏》第 2 冊（臺北：藝文印書館，1993 年，重刊宋本附校勘記），卷 11-2，頁 386。

¹⁰ 《儀禮·士喪禮》，頁 433。

¹¹ 《禮記·雜記上》，頁 711。

¹² 《周禮·司几筵》，頁 310。

我未之能易也。元，起易簣。」曾元曰：「夫子之病革矣，不可以變，幸而至於旦，請敬易之。」曾子曰：「爾之愛我也不如彼。君子之愛人也以德，細人之愛人也以姑息。吾何求哉？吾得正而斃焉斯已矣。」舉扶而易之。反席未安而沒。¹³

《爾雅·釋器》曰「簣，謂之第」。¹⁴曾子病重，子弟擅自使用了季孫氏賜予的大夫之簣，被一旁執燭的童子發覺。曾子知曉後，遂要求更易牀席，並在更換的途中撒手人寰。全章短文雖僅有短短二百字上下，但童子發問時樂正子春的慌亂，曾子乍聞自己正躺在大夫之簣上時內心的驚懼，以及堅守禮法的決心，還有曾元勸說之詞中蘊含的對父親病況的擔憂之情，無一不躍然紙上，形成生動而富有情感的場景。嚴格來說，本事件的重點不在於簣本身，而是告訴讀者不應使用與自己地位不匹配的器具。曾子即便是到了臨終之際也要堅持換席，展現了曾子恪守禮法的精神。反之，樂正子春與曾元曾申使用季孫賜與之簣，或許是出自對曾子的孝心與敬愛之情，卻忽略了禮法，反倒差點害曾子背負失禮的罵名。這個故事也告訴讀者愛護人當依循禮義道德，不可僅憑情感而行動。

另一紀錄則是孔子埋葬家中畜狗：

仲尼之畜狗死，使子貢埋之，曰：「吾聞之也：敝帷不棄，為埋馬也；敝蓋不棄，為埋狗也。丘也貧，無蓋；於其封也，亦予之席，毋使其首陷焉。」路馬死，埋之以帷。¹⁵

鄭注「畜狗，馴守……路馬，君所乘者。其他狗馬不能以為蓋」。¹⁶畜狗與路馬，前者一生替人看門，後者為人坐騎，兩者皆為人付出勞力，有恩於人，故死後讓牠們如人類一般以物覆蓋而埋葬。¹⁷馬因體型大，所以用帷；狗體型較小，故一般用車蓋。孔子因家貧無多餘的車蓋，但畜狗有恩於人不能隨意埋葬，用席替代。

¹³ 《禮記·檀弓上》，頁 117。

¹⁴ 晉·郭璞注，唐·陸德明音義，宋·邢昺疏：《爾雅注疏》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 215 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983 年，影印國立故宮博物院藏本），卷 4，頁 98。

¹⁵ 《禮記·檀弓下》，頁 197-98。

¹⁶ 《禮記·檀弓下》，頁 198。

¹⁷ 清·孫希旦：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990 年），卷 11，頁 300。

二、銘與重

(一) 銘旌的用意

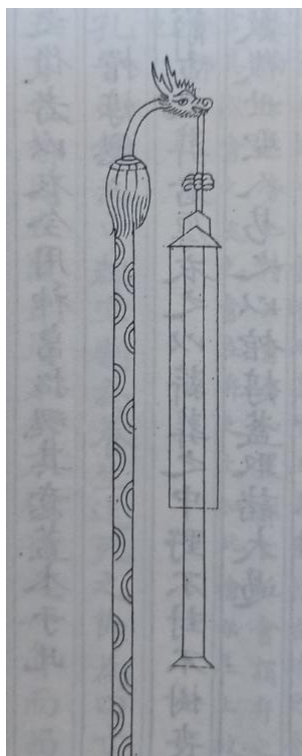


圖 2. 銘旌
《讀禮通考》，頁 303

銘旌者，喪禮中在立於靈柩前的長旛，上書死者的姓名稱謂。《周禮·春官·司常》：「大喪共銘旌」。¹⁸

《儀禮·士喪禮》：「爲銘，各以其物。亡，則以緇長半幅，經末長終幅，廣三寸。書銘于末，曰：『某氏某之柩。』竹杠長三尺，置于宇西階上」，賈疏引禮緯書曰「天子之旗九刃、諸侯七刃、大夫五刃、士三刃。但死以尺易刃」。¹⁹天子、諸侯、大夫、士，依社會階層的高低，所使用的銘旌規格各異。《禮記·喪服小記》曰「復與書銘，自天子達於士，其辭一也。男子稱名，婦人書姓與伯仲，如不知姓則書氏」，²⁰無論死者是哪個社會階層，銘旌上書寫的均為死者姓名，唯女性因少於公共場合活動，名稱多不對外公開，因此僅書寫姓氏與排行。²¹

〈檀弓〉所記則是對喪禮設立銘旌的解釋：「銘，明旌也，以死者爲不可別已，故以其旗識之。愛之，斯錄之矣；敬之，斯盡其道焉耳。」²¹人死後入斂，用層層布紵與衾包裹，直至看不出身形，又放入棺中，無法從形貌判斷死者是誰，所以用銘旌寫上姓名以表明身分。後兩句「愛之……敬之……」，孔穎達認為是討論重與奠的用意，²²孫希旦認為是重申銘旌的意義，與重或奠無關。²³

(二) 商周對重的不同處理方式

人剛死時，魂魄離體又尚未被安置祖廟，一時間無所依歸，故喪家在喪禮其

¹⁸ 《周禮·司常》，頁 422。

¹⁹ 《儀禮·士喪禮》，頁 412。

²⁰ 《禮記·喪服小記》，頁 601。

²¹ 《禮記·檀弓下》，頁 168。

²² 《禮記·檀弓下》，頁 168。

²³ 《禮記集解》，頁 254。

設置木架，架上懸掛鬲，提供死者靈魂暫時安棲之處，此木架即稱為「重」。

關於喪禮結束後該如何處理「重」，殷商兩代的做法不同：

重，主道也，殷主綴重焉；周主重徹焉。²⁴

鄭注：「始死未作主，以重主其神位。……既虞而埋之，乃後做主」。²⁵「主」，指木主。喪禮其間，屬於凶禮，由於儀式尚未進行完全，此時死者的魂魄仍處於還未穩定的「鬼」的狀態，還沒有真正進入祖廟成為祖先神，不能用木主做為憑依物，因而

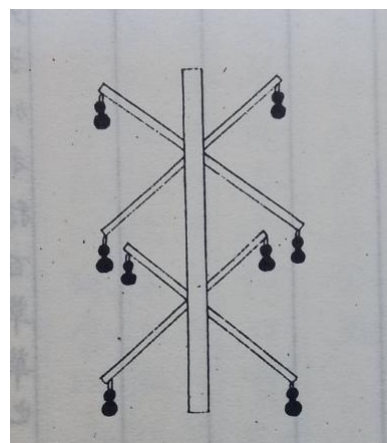


圖 3. 重
《讀禮通考》，頁 302

先用「重」做為代替。虞祭過後，禮由凶轉吉，才將「重」替換為木主。雖然早在殷商時期就有「重」，然兩代設「重」的時間、以及喪禮過後對「重」的處置方式各有不同。周人在死者剛逝世時即設「重」於中庭，殷人則在始殯時設「重」於殯宮。不同於周人虞祭後埋「重」並設木主，殷人則在葬後將「重」懸掛於殯宮。殷周對「重」處理方式的差異，可能與兩代禮制繁複程度不同有關：周人強調死生有別、以及對禮儀性質與所用器物有嚴格規定，有凶禮與吉禮的轉換過程，因而必須將「重」處理掉。相比之下，殷禮對吉禮凶禮無周禮如此嚴格的區隔，故將「重」懸掛於殯宮中即可。

三、帷堂的作用與帷殯之始

「帷堂」，指舉行喪事時於堂上設布幕，以分隔堂上堂下。據《儀禮·士喪禮》所記：「死于適室，幘用斂衾。……楔齒用角柶。綴足用燕几。奠脯醢、醴酒。升自阼階，奠於尸東。帷堂」²⁶「帷堂，……士舉遷尸，復位。主人踊無筭。卒斂，徹帷。……主人奉尸斂于棺，踊如初，乃蓋」²⁷。帷幕分別於小斂與大斂時放下，用以遮掩斂時堂上的一切活動。

²⁴ 《禮記·檀弓下》，頁 168。

²⁵ 《禮記·檀弓下》，頁 168。

²⁶ 《儀禮·士喪禮》，頁 408-410。

²⁷ 《儀禮·士喪禮》，頁 434-435。

〈檀弓〉關於帷堂的筆記有二，一為小斂帷堂的確切時間：

復、楔齒、綴足、飯、設飾、帷堂并作。²⁸

鄭注曰「設飾謂遷尸又加新衣」，孔疏「復以下諸事並起以帷堂，故云并作」。可知在死者剛去世那一刻，就開始架設帷幕，以便於進行接下來的一系列儀式。

第二則筆記為曾子與仲梁子討論帷堂的用意：

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。」²⁹

曾子認為設帷是為遮掩沐浴更衣等儀式，因此直到死者入斂後才能將褻帷而上。仲梁子則認為設帷是考慮到喪禮之初，喪主不但要承受失去親人的悲傷、還須處理接踵而至的繁雜喪禮事宜，難免一時手忙腳亂，因此暫時用帷幕遮掩一片忙亂的情況，故待小斂完畢，較不忙亂後就可徹帷。對於兩人的說法，鄭注明顯傾向於前者：「斂者，動搖尸。帷堂，為人褻之。」孔疏則進一步說明仲梁子論點的缺失之處：「知方亂非者，以小斂之後豈無夫婦方亂之事，何故徹帷？」³⁰賈公彥則主張帷堂是基於鬼神喜好幽暗的特性而設。³¹

三種說法何者為是？或可從帷堂的時機稍作推論。如《儀禮·士喪禮》所記，喪禮中兩次帷堂，分別在小斂與大斂時。小斂為替死者更衣裹尸的禮儀，大斂則為讓死者入棺、封棺的儀式。兩者均需要較大幅度移動死者尸身，尤其始死至小斂完畢的沐浴襲尸等流程，會使死者身禮裸露，更不宜為外人所見。《禮記·內則》提及子女見父母「不敢噦噫、嚏咳、欠伸、跛倚、睇視，不敢唾洩。寒不敢襲，癢不敢搔；不有敬事，不敢袒裼，不涉不擻，褻衣衾不見裏」，³²儀態不端正、動作不雅、穿著不整齊等，皆為不當的表現。《韓詩外傳》卷六中，也記有孟子因撞見其妻在家蹲坐的場面，認為妻子舉止無禮而意圖休妻的故事。³³總而

²⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 150。

²⁹ 《禮記·檀弓上》，頁 147。

³⁰ 《禮記·檀弓上》，頁 147。

³¹ 《儀禮·士喪禮》，頁 410。

³² 《禮記·內則》，頁 520。

³³ 雖然孟子意圖出妻的具體故事最早出現在西漢文獻之中，但《荀子·解蔽》中已提及孟子「惡

言之，以當時的社會風氣來說，讓他人看見自己衣衫不整、姿勢不正的樣子，是一件十分失禮之事。由此可得知，帷堂的最初用意應比較接近鄭玄的解釋，是考量到彼時喪家正在替死者著裝設衾，即曾子所謂「尸未設飾」，為避免讓他人看見有失禮儀的場面而用帷幕遮掩。此外，〈檀弓〉中的另一則記載，或可側面證明曾子的觀點為是：

季康子之母死，陳褻衣。敬姜曰：「婦人不飾，不敢見舅姑，將有四方之賓來，褻衣何為陳於斯？」命徹之。³⁴

敬姜，魯國大夫公父穆伯之妻、公父文伯之母，以博達知禮聞名。根據《儀禮·士喪禮》，襲尸之前須先將所需的衣物用具備妥、陳列於房中。³⁵季康子母親的喪禮上，僕從將貼身衣物也陳列出來，敬姜認為將有賓客前來觀禮弔唁，將私密衣物堂而皇之地陳列於房中有失禮節，隨即命僕從撤下褻衣。如敬姜所言，讓外人長輩看見儀容不整的樣貌是有失禮儀的行為。褻衣尚且不可讓外人看見，何況大小斂襲尸遷尸等大動作？是以大小斂須帷堂以做遮擋，待停殯後，屍已入棺，再無「動搖尸」的儀節，自然也不再需要降下帷幕。

前文的分析中對帷堂的作用已有所了解，〈檀弓〉另一則與帷堂有關的記載，為敬姜帷殯：

帷殯，非古也，自敬姜之哭穆伯始也。³⁶

按理來說，大斂過後封棺即成殯，《儀禮》賈疏更有「以尸入棺，名斂，亦名殯」³⁷的說法。從前一小節對帷堂作用的分析可知，喪禮中架設帷幕的目的，大抵是為了避免讓賓客看見死者尸身被挪動的場景。停殯時尸身已入棺封蓋，本沒有再架設帷幕遮擋的必要。且停殯後，喪主從哭踊無數進入朝夕哭的階段，《禮記·雜記》云「朝夕哭，不帷」，孔疏解釋為「以孝子思念其親，故朝夕哭時，乃褰

敗而出妻」，足見西漢孟子出妻的故事有其淵源。見《荀子注》，頁 158。

³⁴ 《禮記·檀弓下》，頁 175。

³⁵ 《儀禮·士喪禮》，頁 412。

³⁶ 《禮記·檀弓下》，頁 167。

³⁷ 《儀禮·士喪禮》，頁 435。

撤其帷也」。³⁸據《禮記·喪大記》，國君之喪五日殯，大夫三日，士二日。³⁹從剛死至入斂，不過短短數日，而停殯後，親人的面容不復得見，只能透過裝載遺體的棺木遙想親人生前的模樣，讓人清晰感到生離死別的悲哀，又如何能捨得再用帷幕遮擋？朝夕哭時撤下帷幕，是考量到親屬思念死者的心情，讓親屬於下葬前再多看幾眼死者的棺木，以為慰藉。

敬姜在穆伯喪禮上做出帷殯這種明顯不合禮制的安排，當不是因為不懂禮法的緣故。對於敬姜為何帷殯，鄭注與孔疏都說是為了避嫌：「敬姜哭於堂上，遠嫌，不欲見夫之殯，故帷殯」。⁴⁰公父穆伯去世時，公父文伯年紀尚幼，敬姜也還年輕，為避免來弔唁的賓客誤以為公父穆伯貪圖美色，因此敬姜特地於朝夕哭時不撤帷，與亡夫拉遠距離，以保亡夫名譽。而「帷殯自敬姜始」者，早在文公十五年孟穆伯之喪中，其妻聲己已有「帷堂而哭」的紀錄，⁴¹孔疏認為之所以不說帷殯是由聲己始，是因聲己在堂下哭，屬於帷堂。⁴²孫希旦則認為先秦喪禮中婦女不會於堂下哭泣，因此聲己是在堂上哭，也屬於帷殯；然而聲己帷殯是因怨恨穆伯，故他人不會效法。敬姜帷殯雖看似違禮，實則為權變之舉，且敬姜知禮的美德於當時流傳甚廣，引得旁人慕而效之，因此〈檀弓〉此段紀錄特別註明帷殯的風氣是自敬姜開始。

四、飯用米貝之意

待死者沐浴過後，接著行飯含之禮。《儀禮·士喪禮》記：「扱米，實右，三，實一貝。左、中亦如之。又實米，唯盈。」⁴³《禮記·雜記》云「天子飯，九貝；諸侯七，大夫五，士三。」⁴⁴可知飯含的實物與數量依身分階層而定。〈檀弓〉所收紀錄中有記飯含用米、貝的原因：

³⁸ 《禮記·雜記上》，頁 725。

³⁹ 《禮記·喪大記》，頁 767-768。

⁴⁰ 《禮記·檀弓下》，頁 167。

⁴¹ 「齊人歸公孫敖之喪，為孟氏，且國故也，葬視共仲，聲己不視，帷堂而哭」。杜注云「聲己怨敖從莒女，故帷堂」。《左傳·文公十五年》，頁 338。

⁴² 《禮記·檀弓下》，頁 167。

⁴³ 《儀禮·士喪禮》，頁 421。

⁴⁴ 《禮記·雜記下》，頁 749。

飯用米貝，弗忍虛也；不以食道，用美焉爾。⁴⁵

侍奉父母用餐，本是子女應盡的義務。如今親人去世，秉持事死如事生的原則，不捨親人空腹而去，即所謂「弗忍虛」者。讓死者前往彼世前最後一次進食，是生者對死者親愛之情的展現。鄭注曰「食道褻，米貝美」，⁴⁶煮熟的米飯易碎易腐，且經過人為加工，已與其自然本質相去甚遠，加上人鬼殊途，實不宜再用生者食用的飯行飯含之禮。相反米則為飯未經煮熟前的本真之貌，更為貼近自然，故為美。是以飯含選用米、貝充盈實死者之口。

五、賻贈贈送

要籌辦一符合規制的喪禮，所費不貲，不是每個家庭都承擔得起。如〈檀弓〉便有子路向孔子哀嘆家貧難為父母舉行喪禮的紀錄；又如子柳喪母，因家貧的緣故，其弟子碩甚至一度考慮賣掉父親的妾室以換取喪葬費用。⁴⁷總而言之，舉行喪禮對一個家族來說是一不小的負擔，親友因而贈送錢財或喪禮所需的衣衾器物，以減輕喪家的經濟負擔。

這些親友贈與喪家的錢財物品，依種類不同而有不同稱呼：《穀梁傳》有記「乘馬曰賻，衣衾曰送，貝玉曰含，錢財曰賻」。⁴⁸《禮記·文王世子》曰：「敬弔臨賻，睦友之道也。」⁴⁹可見贈賻贈贈是當時的社交禮儀之一。不過親友有喪是否要贈賻，仍須考量自己的經濟狀況，《禮記·曲禮》有云「弔喪弗能賻，不問其所費」，⁵⁰若無力致贈財物，便不應探詢其花費。同樣的，喪家也不能向他人主動求賻。隱公三年武氏子因君氏之喪向魯國求賻，便被視為非禮的行為。

51

⁴⁵ 《禮記·檀弓下》，頁 168。

⁴⁶ 《禮記·檀弓下》，頁 168。

⁴⁷ 《禮記·檀弓下》，頁 187；頁 142。

⁴⁸ 晉·范寧注，唐·楊士勛疏：《春秋穀梁傳注疏·隱公元年》，收入清·阮元校：《十三經注疏》第 7 冊（臺北：藝文印書館，1993 年，重刊宋本附校勘記），卷 1，頁 11。

⁴⁹ 《禮記·文王世子》，頁 403。

⁵⁰ 《禮記·曲禮上》，頁 55。

⁵¹ 「喪事無求，求賻非禮也」漢·何休解詁，唐·徐彥疏：《春秋公羊傳注疏·隱公三年》，收入清·阮元校：《十三經注疏》第 7 冊（臺北：藝文印書館，1993 年，重刊宋本附校勘記），卷 2，頁 28。

〈檀弓〉中與賻、贈有關的紀錄有二，其中之一為孔子遇衛國舊館人之喪：

孔子之衛，遇舊館人之喪，入而哭之哀。出，使子貢說驂而賻之。子貢曰：「於門人之喪，未有所說驂，說驂於舊館，無乃已重乎？」夫子曰：「予鄉者入而哭之，過於一哀而出涕。予惡夫涕之無從也。小子行之。」⁵²

孔子到衛國，偶然遇見昔日舊識之喪，前往哀悼，將身邊僅有可贈的財物——馬匹贈與喪家。然依禮制來說，賻馬過於貴重，且孔子過去弔唁更為親近的門下弟子時，也未曾賻馬，由此觀之，禮之輕重未免有所失衡，故子貢提出質疑。而孔子與衛館人久未碰面，再見竟已生死兩隔，難免悲從中來，前往弔唁並贈物，也是順情而為。而若從禮的權變角度來說，臨時而遇，未有準備，然空手前往弔唁而不致賻未免失禮，故此時只能用馬。雖稍嫌貴重，特殊情況稍做權變亦無不可。

賻於喪禮過後若有所剩餘該如何處置？則見〈檀弓〉記子柳母喪：

既葬，子碩欲以賻布之餘具祭器。子柳曰：「不可，吾聞之也：君子不家於喪。請班諸兄弟之貧者。」⁵³

親人之喪為至哀之事，用親友給予的助喪錢財購買非喪具以外之物，有如利用親人之死致富，並非有德孝子應有的表現。故子柳選擇將剩餘的錢財分給家族中貧困的手足，既能表明不將錢財據為己有，同時也能資助親族。〈檀弓〉中同樣不將剩餘的助喪財物收為己用的，還有孟獻子：「孟獻子之喪，司徒旅歸四布。夫子曰：『可也』」，⁵⁴孟獻子將剩餘的賻布盡數歸還贈與者，這樣的舉動也獲得孔子的認可。

第二節 喪服／弔喪所服

喪禮所用服飾，依穿著者的身分，可分為死者的斂喪之服、喪家的居喪之服以及弔唁者的弔喪之服三類。〈檀弓〉並未特別提及斂喪之服，本節僅就居喪之

⁵² 《禮記·檀弓上》，頁 129。

⁵³ 《禮記·檀弓上》，頁 142。

⁵⁴ 《禮記·檀弓上》，頁 150。

服與弔喪之服兩類分而述之。

一、居喪之服

(一) 居喪之服的意義

〈檀弓〉有記：

袒、括髮，變也；慍，哀之變也。去飾，去美也；袒、括髮，去飾之甚也。有所袒、有所襲，哀之節也。⁵⁵

孔疏曰：「袒衣括髮者，孝子形貌之變也。……哀甚則袒，哀輕則襲。」⁵⁶禮的制定本順應人的情感，孝子喪親，用和平時不同的裝束展現心中悲痛，同時藉由服飾的細節變化提醒自己控制情緒，此為居喪服飾的意義與準則。

正面案例如石祁子的事：

石駘仲卒，無適子，有庶子六人，卜所以為後者。曰：「沐浴、佩玉則兆。」五人者皆沐浴、佩玉。石祁子曰：「孰有執親之喪而沐浴、佩玉者乎？」不沐浴、佩玉。石祁子兆。衛人以龜為有知也。⁵⁷

石駘仲去世，須從庶子中選出繼承人。這本來僅是一次占卜，占卜者卻在儀式前傳出了「沐浴佩玉可」的說法。據《禮記·玉藻》所述：

古之君子必佩玉，……周還中規，折還中矩，進則揖之，退則揚之，然後玉鏘鳴也。故君子在車，則聞鸞和之聲，行則鳴佩玉，是以非辟之心，無自入也。……凡帶必有佩玉，唯喪否。佩玉有衝牙；君子無故，玉不去身，君子於玉比德焉。⁵⁸

玉為代表君子品德的佩飾，平時為外出時必佩戴之物，唯喪禮時不能佩玉。佩玉沐浴，非居喪者應為，五子因聽聞佩玉有利於占卜結果，不顧居喪應有的著裝規範而為之，將繼承權看得比為父守喪還要重要，已然捨棄為人子應有的孝心。反

⁵⁵ 《禮記·檀弓下》，頁 169。

⁵⁶ 《禮記·檀弓下》，頁 169。

⁵⁷ 《禮記·檀弓下》，頁 186。

⁵⁸ 《禮記·玉藻》，頁 563-564。

觀石祁子堅持居喪應有的服裝規矩，以父親之喪為重，不慕榮利、貫徹孝道，是真正的有德者。最後占卜結果與卜者先前的說法相悖，由石祁子勝出，彷彿天意對石祁子德行的肯定。

（二）具體的著裝規範

居喪之服與常服的不同，主要表現在材質與顏色花紋上，如〈檀弓〉記「喪冠不綉」。⁵⁹綉，指帽帶垂下來的絲帶。《禮記·問喪》云「夫悲哀在中，故形變於外也，痛疾在心，故口不甘味，身不安美也」，⁶⁰悲痛難抑之下，面對任何美好的事物只會觸景傷情、加深心中的痛苦，因此乾脆捨棄衣物上所有的裝飾，用素面的麻布或麤布，藉由服飾的粗糙醜陋表現傷痛。⁶¹奠時使用素器亦為同理。

〈檀弓〉論及的具體居喪著裝規範，基本可分為兩大要點：一者，著裝須與喪禮儀式對應；二者，以服飾的不同彰顯男女有別。以下根據此二點分別析論之。

1. 著裝須與儀式流程對應

人不能永遠沉浸於喪親之痛中。當喪禮隨著時間而進行，從入斂到停殯、下葬乃至於虞祭、祥祭，心情也要隨之調適，表現於外在便是居喪之服的改變。先秦喪禮相當注重時間，何時變服喪禮有細緻的規定，提早或過晚皆為違禮之舉，如：

叔孫武叔之母死，既小斂，舉者出戶，出戶袒，且投其冠括髮。子游曰：「知禮」。⁶²

叔孫武叔，為公子牙之六世孫，《論語·子張》中有詆毀孔子的紀錄。⁶³《儀禮·士喪禮》「卒斂，徹帷。主人西面馮尸，踊無筭；主婦東面馮亦如之。主人髻髮，袒，眾主人免于房。……士舉，男女奉尸俛于堂，幘用夷衾」，⁶⁴可知按正禮，

⁵⁹ 《禮記·檀弓上》，頁 113。

⁶⁰ 《禮記·問喪》，頁 946。

⁶¹ 斬衰之冠以麤麻布製成；齊衰之冠以牡麻布製成。牡麻布的質感較麤麻布細緻。大功小功緦麻之冠則用白色麤布製成。麤布的質感相比麻布又更為細緻一些。參考郁元英編著之《喪服草案簡編》之整理。見郁元英：《喪服草案簡編：喪禮儀式》，頁 19a、28a、46b。

⁶² 《禮記·檀弓上》，頁 142。

⁶³ 《論語·子張》，頁 174。

⁶⁴ 《儀禮·士喪禮》，頁 426。

括髮在小斂之後、奉尸俛於堂之前。而武叔在奉尸俛於堂之後才投冠括髮，不符禮制。又《禮記·問喪》「三日而斂，……惻怛之心，痛疾之意，悲哀志慙氣盛，故袒而踊之，所以動體安心下氣也」，⁶⁵可以說禮制訂定小斂袒免，本就是為了照顧喪家因看見屍體入斂而激動的心情，奉尸俛於堂過後才括髮，完全失去括髮的本意。故鄭玄認為叔孫武叔之舉「失哀節」⁶⁶，空有禮之文，而無禮之質。子游最終言武叔「知禮」，歷代禮學家多以為是反諷，嘲諷叔孫武叔失禮。

又如：

練，練衣黃裏、縗緣，葛要經，繩履無紃，角瑱，鹿裘衡長祛，祛裼之可也。⁶⁷

此段說明小祥之祭過後孝子可以穿著的居喪服裝。縗為只染色一次的赤黃色絲帛。鄭注曰「黃之色卑於縗」，⁶⁸縗為淺絳色，與玄色同為最高級的顏色之一，而縗由於顏色較淺，故位較卑。⁶⁹葛經者，婦人有喪、公子為其妻服喪，皆用葛經。紃，《說文解字·糸部》曰「纏繩紃也」，為以布縷絲麻搓編而成的繩索。⁷⁰《廣韻·平聲·虞韻》則解為「屨頭飾也」，指鞋頭的裝飾。⁷¹「繩履無紃」的「紃」，意思應與《廣韻》的解釋較為切合，指鞋頭無裝飾的繩履。「瑱」為繫於冠冕兩側，垂於耳邊，用以塞耳的玉飾。鄭注「吉時以玉，人君有瑱」。祛，《說文解字·衣部》「衣袂也」。⁷²裼，通「絳」，《儀禮·既夕禮》曰「縗練絳」，鄭注「飾裳在幅曰練，在下曰絳」，⁷³也就是說祛裼是在袖口邊緣有裝飾的上衣。孝子服喪，起初穿著粗麻製成喪服，袖口的線頭等都不會加以修飾，草鞋上的繩頭也裸露在外，用服飾粗劣的質感與外表來表現孝子心中尚未平復下來

⁶⁵ 《禮記·問喪》，頁 946。

⁶⁶ 《禮記·檀弓上》，頁 142。

⁶⁷ 《禮記·檀弓上》，頁 151。

⁶⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 151。

⁶⁹ 「服縗裳。」鄭注：「凡染絳，一入謂之縗，再入謂之縗，三入謂之縗，朱則四入與。」見《儀禮〈士冠禮〉》，頁 20。

⁷⁰ 漢·許慎：《說文解字》，收入《四部叢刊初編》經部第 12 冊（上海：上海商務印書館，1929 年，縮印海鹽張氏涉園藏宗經相本），卷 13 上，頁 113。

⁷¹ 宋·陳彭年：《大宋重修廣韻》，收入《四部叢刊初編》經部第 12 冊（上海：上海商務印書館，1929 年，縮印海鹽張氏涉園藏宗經相本），卷 1，頁 20。

⁷² 《說文解字》，頁 71。

⁷³ 《儀禮·既夕禮》，頁 475-476。

的喪親之痛。到了小祥之祭時，喪期已滿一年，此時孝子應當開始轉換情緒，讓自己能在三年喪期滿後，能恢復平靜、回到正常生活。此時的服飾已可以開始加入一些花紋裝飾，表示情緒正逐漸平復。雖說情緒平復不少，卻並非完全走出喪親之痛，故仍著草鞋、葛絰表示心傷，用來裝飾的顏色也選擇較為淺淡的縗色。〈檀弓〉中其他持相似觀點的筆記如「祥而縗」，此處「祥」指大祥之祭，⁷⁴於小祥之祭隔年舉行。縗即縗冠，孔疏「縗是生絹而近吉」，⁷⁵又《孔叢子·小爾雅·廣服》：言「縗之精者，曰縗」。縗為白色且較精細的絲織品，喪禮中以粗糙的布料反映心中的悲傷，反過來說，以面料細緻的絲織品做衣飾，則對表示內心已不再被悲傷完全佔據。大祥之祭後戴縗冠，代表孝子將要走出喪親之痛，也昭示著即將結束喪期、回歸正常生活。

另有一反面案例：

有子蓋既祥而絲屨、組纓。⁷⁶

有子似乎在小祥過後就用上了絲屨與組纓。此事為尚未經過證實的傳聞，故用推測語氣。鄭注「既祥，白屨無紃」，絲屨經孫希旦考據，是「以素絲為纒、純也」，⁷⁷並沒有問題。然祥祭過後當用素為纓，而組纓則為冠禮、聘禮時使用，屬於吉服。大祥畢竟並未真正除服，用組纓為時過早，故記者譏諷之。

又如：

弁絰葛而葬，與神交之道也，有敬心焉。周人弁而葬，殷人冔而葬。⁷⁸

按常理，喪時應著喪冠、麻絰、衰裳，「弁絰葛」為著素弁又用葛絰，非純凶之服。鄭注云「接神之道不可以純凶」，⁷⁹孫希旦解釋為「始死，全用事生之禮，將葬而漸神之，故變服而葬，以交於神明者不可不敬也」。⁸⁰若對於生者來說，

⁷⁴ 完整原文為「祥而縗，是月禫，徙月樂」。可知此處的「祥」為大祥之祭。《禮記·檀弓上》，頁 154。

⁷⁵ 《禮記·檀弓上》，頁 154。

⁷⁶ 《禮記·檀弓上》，頁 120。

⁷⁷ 《禮記集解》，頁 182。

⁷⁸ 《禮記·檀弓下》，頁 169。

⁷⁹ 《禮記·檀弓下》，頁 169。

⁸⁰ 《禮記集解》，頁 257。

喪禮是向死者道別的過程。對於死者自身而言，喪禮則是讓死者完成由新死之鬼、向守護家族的祖先神蛻變的儀式。故在喪禮中，隨著一個接一個儀式完成，死者的靈魂也藉由這些儀式，從鬼逐漸轉化為神。因此，生者對死者，也要隨著喪禮的進程，逐漸改用對祖先神的態度待之，其中一個變化，就在於著裝上。面對祖先神不可不敬，因而在下葬禮時，改佩戴非純凶的弁經葛。

又據鄭注「天子諸侯變服而葬」，⁸¹孔穎達認為與天子諸侯之喪停殯超過三月才下葬有關：周禮中多有以三月為期的禮制，婚後的反馬致女，五服制中最短的總麻之喪，以及平時的祭祖活動，皆以三月為期。三個月恰好是一季的時長，三月一過節氣轉換，便開始進入下一個季節，這樣的自然現象也讓古人聯想到了人生不同身分、心態的轉換，從而有了相對應的禮制。停殯過一季，五服制中最短的總麻之喪甚至已經除服，如此長的時間，孝子的心情當已經從喪親的哀痛欲絕中稍微平復過來，接受親人已逝、且正逐漸轉化為祖先神的事實，從而改用對祖先神的態度待之。⁸²

而孫希旦則從人倫角度作解，認為大夫與士階層，父子之間是單純的親子關係，較為親近，抒發喪親的哀傷即可；相較之下天子諸侯階層之父子既為親子，也是君臣，比起士大夫，子在面對父親時更多了一分臣對君的尊尊之情，加之國君與諸侯階層之喪停殯時間較長，等到下葬時，喪親的哀戚已除，漸轉為對祖先神的尊敬，因此「不敢以凶服接之」。⁸³上述兩種說法，從原文「與神交之道」來看，當屬孔疏之說為是。

此則紀錄後半截的內容「周人弁而葬，殷人冔而葬」，是簡述商周兩代喪冠的不同。關於「冔」，《儀禮·士冠禮》鄭注曰：「冔，名出于幠。幠，覆也，言所以自覆飾也」⁸⁴。可惜殷禮失傳已久，「冔」的具體型制究竟為何，目前尚不得而知。

最後一則紀錄則為變禮，為除喪後受弔的應對：

⁸¹ 《禮記·檀弓下》，頁 169。

⁸² 《禮記·檀弓下》，頁 169-170。

⁸³ 《禮記集解》，頁 257。

⁸⁴ 《儀禮·士冠禮》，頁 33。

將軍文子之喪，既除喪，而后越人來弔，主人深衣練冠，待于廟，垂涕洟。
子游觀之曰：「將軍文氏之子其庶幾乎！亡於禮者之禮也，其動也中。」

85

「既除喪」者，據《禮記·雜記》「祥，主人之除也」，⁸⁶推測應指大祥之祭後。孔穎達分析，一般而言賓客來弔喪，應在喪禮開始至大祥之祭之間這段時間內前來，也因此，禮書並沒有記載若賓客大祥之祭後才前來弔唁，該如何應對。子游所言「亡於禮者之禮」，即稱讚將軍文子之喪的喪主，雖面對沒有既定禮制可依循的情況，其人的權變措施仍切中禮之精髓。

在此則故事紀錄中，將軍文子之子面對遲來的弔唁者，其應對措施主要展現在服裝上：《禮記·間傳》「小祥，練冠繚緣。……又期而大祥，素縞麻衣」。⁸⁷深衣即大祥之祭過後穿著的麻衣，練冠則為大祥之祭前戴的冠。越人來弔時，已經過了大祥之祭。一般而言賓客不在大祥之祭過來弔，直接以大祥之祭後的素縞麻衣裝扮接受弔唁恐怕不妥。由於始死至大祥前為正確的弔唁時段，以小祥後練冠繚緣裝束接受弔唁應能符合規範，但喪禮的進程如同人死不能復生，沒有回頭重來的道理，因此也不能直接將服飾改回大祥之祭前的穿著。最終，將軍文子之子受弔時仍穿大祥後的麻衣，唯獨將冠改為大祥前所帶的練冠，既非將服裝完全改回大祥前的裝束，又非完全是大祥後的打扮，而是以介於小祥與大祥之間的裝扮，面對遲來的弔唁者。

一般人遇到這種親友大祥祭後才來弔唁的情況，大多都會直接穿著祥祭後穿的素縞麻衣接受弔唁，而不會想到以這樣的服飾接待弔喪者是否合禮。而將軍文子之子不但注意到了著裝的細節，還給出了能令人接受的權變方案，因而獲得子游的盛讚。同時，從這則紀錄中，讀者也能注意到，子游應該是較為重視喪禮中服飾與喪禮進程的對應，才會對將軍文子之子改服受弔一事感到讚賞。

2.居喪之服男女有別

⁸⁵ 《禮記·檀弓上》，頁 135。

⁸⁶ 《禮記·雜記下》，頁 738。

⁸⁷ 《禮記·間傳》，頁 956。

居喪著裝的規範，除了展現並控制孝子情緒，還有一個重要的準則——男女有別。〈檀弓〉論及女性居喪服裝的筆記有二，其一為婦人為舅姑服髻與笄總之法：

南宮縉之妻之姑之喪，夫子誨之髻曰：「爾毋從從爾，爾毋扈扈爾。蓋榛以為笄，長尺，而總八寸。」⁸⁸

《孔子家語·七十二弟子解》所記：「南宮縉，魯人，字子容。以智自將，世清不廢，世濁不污。孔子以兄子妻之」，⁸⁹可知南宮縉之妻為孔子的姪女，因此孔子特意教導喪服的穿著規範。髻者，《禮記·喪服小記》曰「男子冠而婦人笄，男子免而婦人髻」，⁹⁰髻為女子居喪時的髮髻。《儀禮·喪服·斬衰裳》鄭注「髻，露紒也，猶男子之括髮。斬衰括髮以麻，則髻亦用麻。以麻者，自項而前，交於額上，卻繞紒，如著慘頭焉」，⁹¹可知髻以麻布挽成。又云「婦為舅姑，惡笄有首以髻」。⁹²惡笄或用櫛、或用榛。故孔子用「蓋」這樣的疑問詞。「從」與「扈」皆有「大」之意，孔子刻意提醒姪女笄不可過大，乃因婦為舅姑所服者，為疏衰期年之喪，而非最重的斬衰之喪，笄的規格須有克制。

筆記其二為：

婦人不葛帶。⁹³

《禮記·郊特牲》「葛帶榛杖，喪殺也」。⁹⁴《禮記·間傳》「男子除乎首，婦人除乎帶。男子何為除乎首也？婦人何為除乎帶也？男子重首，婦人重帶。除服者先重者，易服者易輕者」。⁹⁵《儀禮·士虞禮》「婦人說首經，不說帶」。⁹⁶男女有別，所以服裝著重的佩飾也有所不同。女性喪服的重點在於腰飾之上，因此

⁸⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 118-119。

⁸⁹ 魏·王肅注：《孔子家語》，收入蕭天石主編：《中國子學名著集成》第 21 冊（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978 年，景印國立中央圖書館藏本），卷 9，頁 359。

⁹⁰ 《禮記·喪服小記》，頁 589。

⁹¹ 《儀禮·喪服》，頁 347。

⁹² 《儀禮·喪服》，頁 400。

⁹³ 《禮記·檀弓上》，頁 150。

⁹⁴ 《禮記·郊特牲》，頁 501。

⁹⁵ 《禮記·間傳》，頁 956。

⁹⁶ 《儀禮·士虞禮》，頁 511。

不特別替換腰部的服飾。

(三) 新興的服飾潮流

〈檀弓〉記錄了當時以綌、總等輕薄布料製作喪服的風氣：

縣子曰：「綌衰總裳，非古也。」⁹⁷

孔疏云「當記時失禮，多尚輕細，故有喪者，不服麤衰，但疏葛為衰、總布為裳，故云非古也。古，謂周初制禮時也」。⁹⁸《論語·鄉黨》曰「當暑，衿絺綌，必表而出之」，⁹⁹衿，指單衣。絺綌，為葛布，《小爾雅·廣服》言「葛之精者曰絺，麤者曰綌」，¹⁰⁰可知綌為夏服用的輕薄衣料。然絺綌輕薄，須加穿一件外衣才能外出，《禮記·曲禮》曰「衿絺綌不入公門」同理。¹⁰¹以上記載，可知綌因其輕薄，並不適合做為正式服裝的材料，用綌製作喪服，明顯有違既有的禮制。總者，《說文解字·糸部》曰「細疏布也」，¹⁰²總與綌同樣，皆為比較輕薄細緻的布料。《儀禮》記喪服有以總做衰，卻無以總為裳者，故總裳亦非古禮。

同樣以總做喪服的案例還有叔仲皮之喪：

叔仲皮學子柳。叔仲皮死，其妻魯人也，衣衰而繆經。叔仲衍以告，請總衰而環經，曰：「昔者吾喪姑姊妹亦如斯，末吾禁也。」退，使其妻總衰而環經。¹⁰³

叔仲皮，魯國叔孫氏一族之人，子柳之父，教導子柳禮制。文中「其妻」，鄭玄認為是子柳之妻。¹⁰⁴子柳之妻性情魯鈍，但仍知道遵守禮法，在叔仲皮的喪禮上穿斬衰與繆經。婦為舅姑服喪，依禮須服斬衰不杖麻屨之喪，據《儀禮·喪服》之記，斬衰服為「斬衰裳，苴經，杖，絞帶，冠繩纓，菅屨」。¹⁰⁵《說文·糸部》

⁹⁷ 《禮記·檀弓上》，頁 147。

⁹⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 147。

⁹⁹ 《論語·鄉黨》，頁 88。

¹⁰⁰ 清·王煦撰：《小爾雅疏》，收入《叢書集成續編》第 73 冊（臺北：新文豐出版公司，1989 年），卷 5，頁 126。

¹⁰¹ 《禮記·曲禮下》，頁 74。

¹⁰² 《說文解字》，頁 112。

¹⁰³ 《禮記·檀弓下》，頁 200。

¹⁰⁴ 王夫之則以為是叔仲皮之妻。見《禮記章句》，頁 108。

¹⁰⁵ 《儀禮·喪服》，頁 338。

「繆，臬之十絜也」，¹⁰⁶繆經為麻製之經。簡而言之，子柳之妻的裝扮符合婦為舅姑服喪的規範。

叔仲皮的弟弟叔仲衍看見子柳之妻穿著斬衰繆經，要求子柳讓妻子更換服裝為總衰環經。總衰為大功之喪的喪服，¹⁰⁷是諸侯之大夫為天子所服的服制。環經者，《釋名·釋喪制》言「末無餘散麻，圓如環也」。孔疏說明環經為「弔服之經」，¹⁰⁸環經為弔唁用的佩飾。讓本應服斬衰之喪的人穿著大功之喪的喪服、以及弔唁時穿戴的環經，明顯於禮不合，在當時卻形成風氣。因總為細而疏的麻布，而環經亦比較精緻，鄭注云「時婦人好輕細而多服」。¹⁰⁹子柳貴為大夫，又親受父親教導，然見當時婦女多服總衰環經，仍誤以為是正禮，反映了當時禮制教育出現嚴重缺失的情況。對比其妻雖魯鈍卻能守禮，尤為諷刺。

春秋時期婦女為何喜好輕薄服裝？根據學者的研究，商末周初的氣候偏向暖濕，但周代中晚期就變為寒冷乾旱。¹¹⁰如《竹書紀年》記周昭王六年（1047B.C.）「冬十二月桃李華」，至周孝王七年（903B.C.）時「冬大雨電，江漢水，牛馬死」，¹¹¹加之考古發現的竹、象等動植物分布變化，¹¹²可知約在西周中期時曾有過一次小冰河期。到了春秋時期，氣候又回暖，如《左傳》桓公十四年、成公元年與襄公二十八年有冬春二季無冰的紀錄。¹¹³總而言之，西周至春秋戰國期間氣候確實有暖化的現象。就這點來說，當時婦女改用綌、總等較為輕薄的材料做成喪服，可能不是單純的「好輕細」，而多少有順應氣候變化的因素在內。但對於當時熟習周禮的儒者來看，這種為了自己舒適而做的改動仍屬於非禮行為。

二、弔喪之服

¹⁰⁶ 《說文解字》，頁 113。

¹⁰⁷ 「總衰裳，牡麻經，既葬除之者。諸侯之大夫為天子。」《儀禮·喪服》，頁 380。

¹⁰⁸ 《禮記·檀弓下》，頁 200。

¹⁰⁹ 《禮記·檀弓下》，頁 200。

¹¹⁰ 參滿志敏：《中國歷史時期氣候變化研究》（山東：山東教育出版社，2009年），頁 135-137。
葛全勝：《中國歷朝氣候變化》（北京：科學出版社，2010年），頁 31-33。

¹¹¹ 梁·沈約注：《竹書紀年》，《四部叢刊初編》史部第 21 冊（上海：上海古籍出版社，1926年，縮印天一閣刊本），卷 28，頁 366；卷 31，頁 396。

¹¹² 文煥然，文榕生著：《中國歷史期冬半年氣候冷暖變遷》（北京：科學出版社，1996年），頁 111，歷史時期中國野生亞洲象、犀牛的分布與氣候關係表。

¹¹³ 《左傳·桓公十四年》，頁 125；《左傳·成公元年》，頁 419；《左傳·襄公二十八年》，頁 650。

（一）小斂前後弔服不同

《儀禮·士喪禮》曰「三日成服，杖」，¹¹⁴又如前一章節討論的小斂後「括髮」。居喪之服隨喪禮進程而變，同理，弔唁之服也因時而有不同的規定。〈檀弓〉有記：

夫子曰：「始死，羔裘玄冠者，易之而已。」羔裘玄冠，夫子不以弔。¹¹⁵

鄭注「不以吉服弔喪」，士冠禮、特牲饋食禮皆戴玄冠，為吉服。孔穎達認為此節記了「始死易服」與「小斂後不得吉服弔」兩件事：在死者死後，親屬將服裝由養疾穿的羔裘、玄冠改為深衣，以及小斂後不宜穿著羔裘玄冠弔喪。¹¹⁶與孔疏觀點不同的是，後世禮學家多認為此節整體討論弔喪之服，如郝敬（1558-1639）《禮記通解》「主人未變服，賓不麻經，但少改其所著之吉服」¹¹⁷，孫希旦《禮記集解》「弔於未成服之前者皆吉服，以主人尚未喪服也；主人既成服，則不以吉服弔矣」。¹¹⁸姚際恆亦贊成此觀點。¹¹⁹此處當以郝敬、孫希旦、姚際恆等人所言為是。而鄭玄之注，多是針對此節後半而言，此段或取自《論語·鄉黨》「羔裘玄冠不以弔」，指斂後喪主易服，前來弔唁者也不得以吉服弔喪。

關於喪主成服後弔者改服一事，〈檀弓〉中尚有兩條記文如下：

曾子襲裘而弔，子游禡裘而弔。曾子指子游而示人曰：「夫夫也，為習於禮者，如之何其禡裘而弔也？」主人既小斂、袒、括髮；子游趨而出，襲裘帶經而入。曾子曰：「我過矣，我過矣，夫夫是也。」¹²⁰

衛司徒敬子死，子夏弔焉，主人未小斂，經而往。子游弔焉，主人既小斂，子游出，經反哭，子夏曰：「聞之也與？」曰：「聞諸夫子，主人未改服

¹¹⁴ 《儀禮·士喪禮》，頁 438。

¹¹⁵ 《禮記·檀弓上》，頁 148。

¹¹⁶ 《禮記·檀弓上》，頁 148。

¹¹⁷ 明·郝敬：《禮記通解》，收入《四庫全書存目叢書》經部第 91 冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年），卷 3，頁 710。

¹¹⁸ 《禮記集解》，頁 224。

¹¹⁹ 「案問喪云：『親始死，雞斯徒跣，扱上□』。則孝子當投冠扱衽，以示凶變，豈但云『易之而已』乎？云『易之而已』者，指弔者之辭也」《禮記通論》，頁 119。

¹²⁰ 《禮記·檀弓上》，頁 134。

則不經。」¹²¹

「裼裘」與「襲裘」為穿衣方式的不同，裼裘指外衣不完全遮蓋裘衣，襲裘指外衣完全遮住裘衣。《禮記·玉藻》言「裘之飾也，見美也。弔則襲，不盡飾也；君在則裼，盡飾也」。¹²²可知裼裘為吉服的著裝方式。經為凶服佩飾。《孔子家語·曲禮子貢問·魯昭公夫人吳孟子卒》引孔子言「主人未成服，則弔者不經焉，禮也」，¹²³可知斂後經才是正確的，此亦為喪主成服前著吉服弔、成服後以凶服弔的概念。兩條記文，皆為前來弔喪的其中一方過早穿上凶服，而做為「知禮代表」的子游，則是待小斂過後、主人成服，才改變著裝為弔喪之服，以凸顯小斂後改服這一細節。

以上三則紀錄皆論小斂後改服之事，除了解說弔服的細節規矩，同時也傳遞出一個觀點：喪禮相當注重「循序漸進」，即便弔唁者也須配合喪家的禮儀進程活動。值得注意的是，這些紀錄中展現了一小部分儒門各派對喪禮的不同見解：曾子、子夏認為喪禮是凶禮，因此直接穿著凶服前往弔喪。子游則是以喪家為主，待喪家小斂完改服後，才跟著換上凶服。簡而言之，比起曾子子夏單純遵照禮的吉凶著裝，子游的作法更考慮到人本身。

（二）天子弔諸侯喪

天子之哭諸侯也，爵弁經紂衣。¹²⁴

鄭注「服士之祭服以哭之，以明為變也。天子至尊，不見尸柩不弔服，麻不加於采」，又孔疏「薨在本國，天子遙哭之，不親見尸柩，不服總衰弔，而服爵弁經紂衣」。¹²⁵天子弔諸侯，若親自前往弔唁，服總衰；若遙哭，則穿士階層的祭服，搭配經做為弔服。此吉服稍加變化的著裝形式，是前段論及的、喪家未成服之前的弔唁著裝。何以遙哭須著未成服之服？孫希旦作解：「巡守所至，遇有諸侯之

¹²¹ 《禮記·檀弓下》，頁 173。

¹²² 《禮記·玉藻》，頁 559。

¹²³ 「魯昭公夫人吳孟子卒，不赴於諸侯。孔子既致仕，而往弔焉。適于季氏，季氏不經，孔子投經而不拜。子游問曰：『禮與？』孔子曰：『主人未成服，則弔者不經焉，禮也。』」《孔子家語》，頁 419。

¹²⁴ 《禮記·檀弓上》，頁 153。

¹²⁵ 《禮記集解》，頁 236。

喪，或諸侯來朝，薨於王國，而弔於成服之後者。赴於王而哭之，則聞喪即哭，故用未成服之弔服也」。¹²⁶諸侯與天子居處相距較遠，而天子又不能隨意出行，若諸侯薨時恰逢天子巡守至該諸侯封地，又或者諸侯到天子領地朝見天子時意外亡故，天子才有著總衰之服、親身前往弔唁的機會。若非以上兩種情況，天子恐怕無法親臨諸侯之喪。從前一節子游與曾子等人有關弔唁之服的爭論可知，弔唁的著裝需要配合喪禮進程更易。無法親臨諸侯之喪的天子，自然也難以確定接到訃告的當下，喪禮進行到哪個階段，又該如何著裝？對於天子來說，唯一可以確定的是，赴者受命自喪家出發時，必然是死者剛身亡尚未小斂的時候，因此當天子遙哭諸侯時，便以赴者受命出發的時間為準，即遵照小斂前的著裝規範。

（三）魯國婦人以喪服為弔服的風氣

〈檀弓〉一節記魯婦人以喪服著裝弔唁之事：

魯婦人之鬢而弔也，自敗於臺始也。¹²⁷

鄭注「禮，婦人弔服，大夫之妻錫衰，士之妻則疑衰，皆吉笄、無首、素總」¹²⁸。婦人弔服，大夫之孺人著錫衰，士之婦著疑衰，頭飾則佩吉笄、素帶。鬢為婦人居喪服制，用惡笄，與弔唁用的吉笄不同。魯婦人鬢而弔，等同以服喪著裝弔唁。孔穎達評為「失禮」。此一節所記的事件可見於《左傳·襄公四年》：「冬，十月，邾人，莒人，伐鄆，臧紇救鄆，侵邾，敗于狐駘，國人逆喪者皆鬢，魯於是乎始鬢」，孔疏「時魯大敗，遭喪者多，婦人迎子迎夫，不能備其凶服，唯鬢而已，同路迎喪，以鬢相弔」。¹²⁹魯國大敗，死傷慘重，婦女來不及備齊喪服，只有挽起鬢，又迎喪的路上多家同行，因而相互弔唁。可以說魯婦人最初「鬢而弔」，是大難之下的權變之舉。孔穎達之所以認為魯國失禮，並非抨擊大敗當時人們的舉措，而是就魯婦人「將一時的權變發展為常俗」這一點而言。

¹²⁶ 《禮記集解》，頁 236-237。

¹²⁷ 《禮記·檀弓上》，頁 118。

¹²⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 118。

¹²⁹ 《左傳·襄公四年》，頁 508。

第三節 葬具

葬具，即埋葬死者所用的棺槨等容器。〈檀弓〉中關於葬具的記載，涉及夏商周三代葬具發展、周代的葬具等級制度，以及棺飾、槨飾等飾物。以下析論。

一、葬具的發展與等級制度

《周易·繫辭下》曰「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，蓋取諸〈大過〉」，¹³⁰敘述了由上古隨意掩埋屍體到出現棺槨等具體葬具的發展過程。〈檀弓〉即記周禮因襲前代棺制，細分為不同年齡階層所用之棺：

有虞氏瓦棺，夏后氏壘周，殷人棺槨，周人牆置翣。周人以殷人之棺槨葬長殤，以夏后氏之壘周葬中殤、下殤，以有虞氏之瓦棺葬無服之殤。¹³¹

夏朝約於西元前 2070 年至前 1600 年之間，有虞氏在此之前，處於新石器時代，〈檀弓〉言有虞氏使用瓦棺，與考古結果基本一致。¹³²壘周者，鄭注曰「火熟曰壘，燒土冶以周於棺也，或謂之土周，由是也」，¹³³即燒土為磚，環繞棺之四周。「殷人棺槨」者，指殷商時期開始出現木製的棺槨。不過，從現有的考古結果來看，早在舊石器時代的大汶口文化中中期便曾發現過木質葬具，並且在舊石器時代晚期已出現類似後來棺槨的葬具。¹³⁴新石器時代末期發現的木質葬具更多，木棺形狀種類更多，如陶寺文化 II、工字形棺，馬家窪長方形、梯形棺等等。棺具上也加入裝飾，如良渚文化高等級墓葬有用玉裝飾的棺，龍山文化出土的棺槨出現等級差異，可能是禮制正趨於成熟的跡象。此時期也開始出現井字槨，並為殷商所沿用。¹³⁵雖然文獻記載與出土文物有些差異，但葬具隨著時代演進更加精細、

¹³⁰ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏：《周易正義·繫辭下》，收入清·阮元校：《十三經注疏》第 1 冊（臺北：藝文印書館，1993 年，重刊宋本附校勘記），卷 8，頁 168。

¹³¹ 《禮記·檀弓上》，頁 113-114。

¹³² 如仰韶文化、屈家嶺文化、石家河文化等。參考許宏：〈略論我國史前時期甕棺葬〉，《考古》1989 年第 4 期（1989 年 4 月），頁 331-339。

¹³³ 《禮記·檀弓上》，頁 113-114。

¹³⁴ 山東省博物館、山東省文物考古研究所：《鄒縣野店》（北京：文物出版社，1985 年），頁 31-32。

¹³⁵ 樂豐實：〈史前棺槨的產生、發展和棺槨制度的形成〉，《文物》2006 年第 6 期（2006 年 6 月），頁 49-55。

等級結構更趨鮮明的發展趨勢，卻是不變的。

更為具體的棺制，如天子之棺：

天子之棺四重；……柩棺一，梓棺二，四者皆周。棺束縮二衡三，衽每束一。柏槨以端長六尺。¹³⁶

鄭注「諸公三重、諸侯在重，大夫一重，士不重」。¹³⁷重即二棺之意，又棺外有槨，可知天子棺制，有五棺一槨。關於先秦棺制的記載還見於《莊子》與《荀子》中，《莊子·雜篇·天下》言「天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重」，¹³⁸《荀子》記「天子棺槨十重，諸侯五重，大夫三重，士再重」，¹³⁸兩者對於天子棺制，所述略有不同。《莊子》、《荀子》以及《檀弓》均成書、成篇於戰國時期，其中記載的棺制究竟是西周已制定，又或者是春秋戰國時期發展出的制度？就目前出土的先秦墓葬文物來看，西周時期諸侯墓中的棺槨，基本為一棺一槨或二棺一槨。¹³⁹春秋時期士與大夫的棺制已與鄭注所言相似，如上村嶺虢國墓地中士階層墓為一棺一槨，大夫墓為一槨二棺（或一棺二槨）。諸侯墓方面，蘇州滄關真山大墓中則發掘出七重墓葬，¹⁴⁰虢國國君之墓與大夫墓相同，僅一槨二棺；而戰國時期發掘出的墓葬遺址中，除沿襲春秋士、大夫的葬具規模，諸侯墓則發掘出一槨四棺的墓葬。¹⁴¹至於天子棺制，考古學界至今仍未發掘出天子墓，無從考證。總體而言，現階段的關於先秦葬制的考古成果有限，尚不足以判定《莊子》、《荀子》以及《檀弓》所記載的究竟分別是哪個時代的棺制。

除了討論棺槨的數量，此則筆記亦紀錄了棺上的小零件，如「衽」。衽者，孔疏「衽，小要也。其形兩頭廣，中央小也。既不用釘棺，但先鑿棺邊及兩頭合際處，作坎形，則以小要連之，令固棺」，¹⁴²即榫接的木楔。

¹³⁶ 《禮記·檀弓上》，頁 152。

¹³⁷ 《禮記·檀弓上》，頁 152。

¹³⁸ 王先謙：《莊子集解》（臺北：華正書局，1985 年），卷 8，頁 225。《荀子注》，頁 140。

¹³⁹ 如晉侯墓、浚縣辛村衛侯墓等。同時期衛國公族墓中發現的士與大夫的墓則皆為單棺。

¹⁴⁰ 蘇州博物館：《真山東周墓地：吳楚貴族墓地的發掘與研究》（北京：文物出版社，1999 年），頁 48-50。

¹⁴¹ 參考印群：《黃河中下游地區的東周墓葬制度》（北京：社會科學文獻出版社，2001 年），頁 152-180。

¹⁴² 《禮記·檀弓上》，頁 152。

關於天子棺槨的材料，孔疏云「梓棺二者，柩棺之外，又有屬棺，屬棺之外，又有大棺，大棺與屬棺并用梓，故云二也」。¹⁴³除去最內層的槨棺，天子的棺由內而外依次為柩棺、梓棺、屬棺、大棺。棺外的槨用柏木製成。《禮記·喪大記》言「君松槨，大夫柏槨，士雜木槨」，¹⁴⁴與〈檀弓〉略有差異。《左傳·定公元年》記錄魏獻子卒於甯，「范獻子去其柏槨」。¹⁴⁵魏獻子為大夫，與《禮記·喪大記》言記載相同，故《禮記·喪大記》可能比較貼近於春秋時期的制度。

關於天子柏槨，筆記中又記「以端長六尺」，「以端」者，鄭注「題湊也，其方蓋一尺。題，頭也；湊，聚也」，孔疏言「以端者，由端頭也，積柏材做槨並葺才頭也，故云以端。長六尺者，天子槨材每段長六尺方一尺」。¹⁴⁶題湊為葬具的一種，「題」指題頭，即木材接近根部的一端，「湊」有向內聚合之意，即長木環繞棺槨、題頭朝向棺木、層層疊加成圍牆狀。此處指天子柏槨用長六尺的柏木、以題湊的方式堆壘而成。¹⁴⁷

除了棺槨制度本身，〈檀弓〉亦有記下一制辦葬具過於奢侈的案例：

有子問於曾子曰：「問喪於夫子乎？」曰：「聞之矣：喪欲速貧，死欲速朽。」有子曰：「是非君子之言也。」曾子曰：「參也聞諸夫子也。」有子又曰：「是非君子之言也。」曾子曰：「參也與子游聞之。」有子曰：「然，然則夫子有為言之也。」

曾子以斯言告於子游。子游曰：「甚哉，有子之言似夫子也。昔者夫子居於宋，見桓司馬自為石槨，三年而不成。夫子曰：『若是其靡也，死不如速朽之愈也。』『死之欲速朽』，為桓司馬言之也。南宮敬叔反，必載寶而朝。夫子曰：『若是其貨也，喪不如速貧之愈也。』『喪之欲速貧』，為敬叔言之也。」

¹⁴³ 《禮記·檀弓上·》，頁 152。

¹⁴⁴ 《禮記·喪大記·》，頁 790。

¹⁴⁵ 《左傳·定公元年》，頁 941。

¹⁴⁶ 《禮記·檀弓上》，頁 152。

¹⁴⁷ 此處參考了劉振東：〈題湊與黃腸題湊〉，見中國社會科學院考古研究所：《新世紀的中國考古學——王仲殊先生八十華誕紀念論文集》（北京：科學出版社，2005年），頁 607-625。

曾子以子游之言告於有子，有子曰：「然，吾固曰：非夫子之言也。」曾子曰：「子何以知之？」有子曰：「夫子制於中都，四寸之棺，五寸之槨，以斯知不欲速朽也。昔者夫子失魯司寇，將之荊，蓋先之以子夏，又申之以冉有，以斯知不欲速貧也。」¹⁴⁸

有子向曾子探聽孔子對喪禮的見解，得到「喪欲速貧、死欲速朽」的回答，然而有子認為這不會是孔子真正的想法，兩人因此起了爭執。在詢問過同樣聽見孔子這段話的子游後才揭開真相：所謂「欲速貧、速朽」其實是針對宋國司馬桓魋耗費三年製造石槨、南宮敬叔回魯國後帶寶物朝見國君的行徑而言。

《列子·楊朱》曰「衣薪而棄諸溝壑亦可，袞文繡裳而納諸石槨亦可」，¹⁴⁹可知即便到了生產能力較好的戰國時期，石棺仍是極為貴重的葬具，不但原料比木棺還難以取得，製作過程中還要加以雕飾，更為費時費力。春秋時期至尊如天子，尚且使用木製葬具，相較之下用石槨則顯得過於奢侈。桓魋為了一己私慾造石棺，曠日廢時，實屬鋪張浪費。也難怪孔子見到此情此景，要忍不住發出「不如速朽」的感嘆。

而有子之所以堅定認定「喪欲速貧、死欲速朽」非孔子本意，是因知曉孔子設定的棺槨規格：四寸之棺，五寸之槨，《荀子·正論》「太古薄葬，棺厚三寸」、¹⁵⁰《墨子·節葬下》「棺三寸，足以朽骸」，¹⁵¹孔子制棺四寸，仍算偏厚。部分學者會認為孔子提倡簡喪，但或許比起節儉，孔子更在意有無符合禮制，只是因為當時僭越之人太多而造成孔子主張簡喪的假象。

但若經濟貧困，孔子亦不介意在槨上有所減省：

子路曰：「傷哉貧也！生無以為養，死無以為禮也。」孔子曰：「啜菽飲水盡其歡，斯之謂孝；斂首足形，還葬而無槨，稱其財，斯之謂禮。」¹⁵²

¹⁴⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 144-145。

¹⁴⁹ 晉·張湛注：《列子·楊朱》（臺北：藝文印書館，1971年），卷 7，頁 2b。

¹⁵⁰ 《荀子注》，頁 132。

¹⁵¹ 戰國·墨翟：《墨子》，收入《四部叢刊初編》子部第 93 冊（上海：上海商務印書館，1929年，縮印明嘉靖唐堯臣本），卷 6，頁 48。

¹⁵² 《禮記·檀弓下》，頁 187。

子路悲嘆家中貧困，非但父母生前在物質上難滿足需求，父母死後也沒有足夠的經濟能力負擔喪禮所需。孔子的回答量力而為，做到生能「盡其歡」、死後葬禮能做到「斂首足形」，即便下葬時如庶民一樣有棺無槨、不用窆器亦可。

又論內棺的製作：

君即位而為椁，歲一漆之，藏焉。¹⁵³

鄭玄注：「椁謂地棺，親尸者，椁，堅著之言也」。¹⁵⁴《禮記·內則》言喪具「六十歲制、七十時制、八十月制、九十日脩」，¹⁵⁵六十歲以下是否要先行預備喪具，並沒有說明。國君即位年齡有少有長，登基之後即開始製作內棺，或許是為了避免國君若意外早逝而無棺可用的窘境。

二、棺飾與槨飾

先秦時期已經有了一整套詳盡的喪葬禮儀程序，而做為體現死者尊崇地位的棺飾也很複雜，包括帷、荒、翼等部分。棺飾之數量、質地、形制均有尊卑之分。

如天子所用的棺飾：

（天子之棺）水兕革棺被之，其厚三寸。¹⁵⁶

天子之殯也，菽塗龍輻以槨，加斧于槨上，畢塗屋，天子之禮也。¹⁵⁷

第一則紀錄記天子喪禮用水牛與犀牛皮包裹棺木，皮革有三寸之厚。第二則紀錄則論天子停殯時在槨與輻上的塗飾。鄭注曰「菽木以周，龍輻加槨而塗之。天子殯以輻車，畫輻為龍。……斧謂之黼，白黑文也，以刺繡於繡幕，加槨以覆棺，已，乃屋其上，盡塗之」。孔疏曰「先菽四面為槨，使上與棺齊，而上猶開也，以棺衣從槨上入，覆於棺，故云加斧於槨上也。斧覆既竟，又四柱為屋，覆上而下，四面盡塗之也，故云畢塗屋」。¹⁵⁸在車輻上繪龍，並在柩車四周堆疊木材為

¹⁵³ 《禮記·檀弓上》，頁 150。

¹⁵⁴ 《禮記·檀弓上》，頁 150。

¹⁵⁵ 《禮記·內則》，頁 531。

¹⁵⁶ 《禮記·檀弓上》，頁 152。

¹⁵⁷ 《禮記·檀弓上》，頁 153。

¹⁵⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 153。

椁型，待木材高度與棺齊平，將有黑白繡紋的繆幕覆在棺上，而後再繼續堆疊木為頂，用泥土封住縫隙，此為天子停殯之法。《禮記·王制》言「天子七日而殯，七月而葬」。¹⁵⁹從停殯到下葬有超過半年的時間，將棺以木頭與泥土密封，能保護棺木長久放置不受損害。

又「有子與子游立」一節論及萋與翣：

人死，斯惡之矣，無能也，斯倍之矣。是故制絞衾、設萋翣，為使人勿惡也。¹⁶⁰

絞衾為入斂用的束帶，在此不多論。則萋翣為何？鄭注「萋翣，棺之牆飾」。¹⁶¹

「萋」通「柳」，朝祖後靈柩束載於柩車上，此時商祝會於靈柩周圍架起木架，並罩上帷幕與各類飾物，使靈柩完全被遮擋住，「柳」即棺飾的上半部分，形狀如同鰲甲；「翣者」，《說文解字》曰「棺羽飾也。……下垂」、¹⁶²《釋名》曰

「齊人謂扇為翣，此似之也，象翣扇為清涼也」，¹⁶³解釋為羽製扇形的裝飾物，但根據目前的考古發現，先秦時期多以銅製的「銅翣」做為棺飾。¹⁶⁴由於人對死亡有本能上的恐懼，又因死亡無法避免而加倍厭惡，在喪禮中會用遮蔽物與裝飾物來削減人們的厭惡感。如將屍身完全包裹，使人不因見到屍體而恐懼；在棺與車上加上裝飾，也能削減生者對喪禮的不適感。此為子游認為的棺飾的作用。

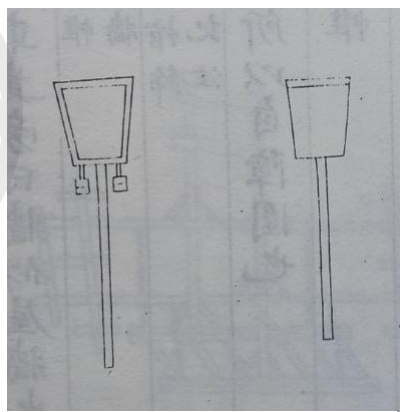


圖 4. 翣
《讀禮通考》，頁 330

¹⁵⁹ 《禮記·王制》，頁 239。

¹⁶⁰ 《禮記·檀弓下》，頁 175。

¹⁶¹ 《禮記·檀弓下》，頁 175。

¹⁶² 《說文解字》，頁 31。

¹⁶³ 《釋名》，頁 423。

¹⁶⁴ 參王龍正：〈周代喪葬禮器銅翣考〉，《考古》2006 年第 9 期（2006 年 9 月），頁 61-71。

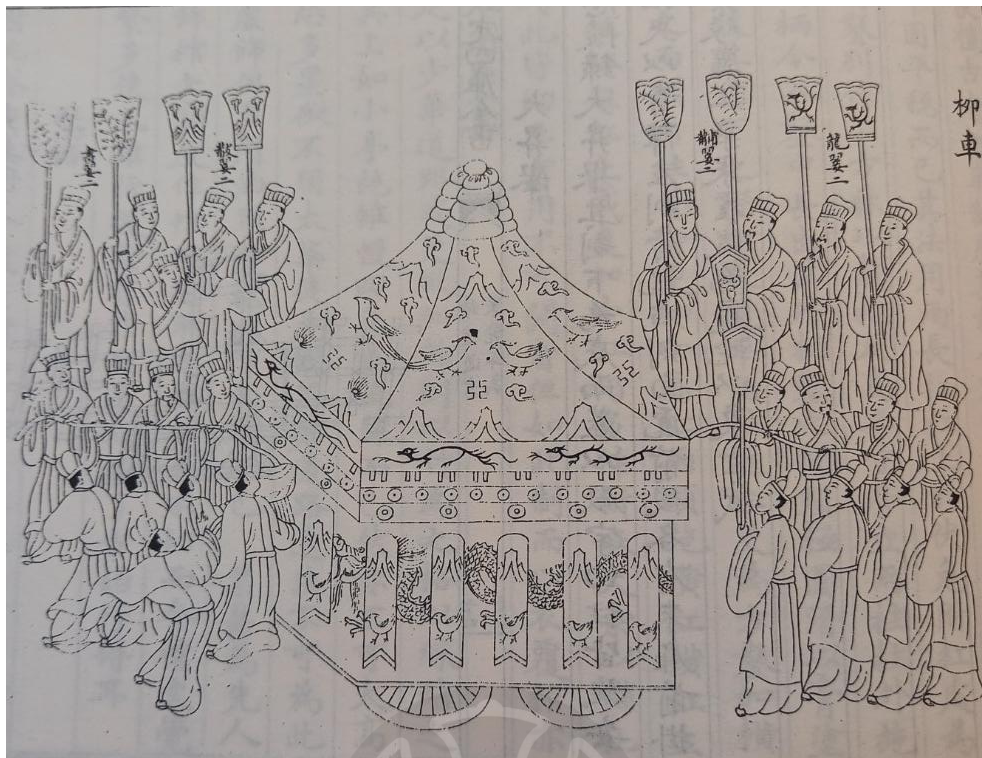


圖 5. 柩車與持旒的送葬隊伍。柩車因以柳為飾，又稱「柳車」。
《讀禮通考》，頁 331

當時有僭用天子棺飾的情況：

穆公之母卒，使人問於曾子曰：「如之何？」對曰：「申也聞諸申之父曰：哭泣之哀、齊斬之情、饘粥之食，自天子達。布幕，衛也；繡幕，魯也。」

159

鄭注：「衛諸侯禮，魯天子禮。兩言之者，僭已久矣」。孔疏：「刺繡於繡幕，加椁以覆棺，乃屋其上，盡塗之。……周公一人得用天子禮，而後代僭用之，故曾申舉衛與魯，具是諸侯，則後代不宜異」。¹⁶⁰無論天子或庶人，皆有自己的母親，喪母所感受到的痛苦，是人之常情，故為母守齊衰之喪的規矩，人人皆適用。而關於衛用布幕、魯用繡幕的敘述，禮學家有不同解釋。若按鄭玄解讀，以繡有

¹⁵⁹ 《禮記·檀弓上》，頁 115。

¹⁶⁰ 《禮記·檀弓上》，頁 115。

斧文的繆幕覆棺，是天子規格的棺飾，諸侯用的則為布幕。魯國國君身為諸侯，依禮該與衛國一樣用布幕，卻長年使用天子規格之繆幕。究其原因，孔穎達認為是因周公有輔佐周成王之功，得以破例使用天子之禮。原本只有周公一人有此殊榮，後代的魯國國君卻擅自沿用了天子禮制，曾子特意同時提及衛國與魯國的禮制的差異，也是為了提醒穆公正確的禮制。而孫希旦則認為衛用布幕、魯用繆幕，單純是兩國習俗不同，棺飾本就非重要的器物，該採用哪種布幕覆棺，可由喪家自行參酌。¹⁶¹就文意的連貫性來說，孫希旦的說法比較合理。

從上述可知，棺飾的使用較為彈性。除了各國的棺飾樣式各有不同，也有混用前朝棺飾的情況。如孔子的喪禮除了周代棺飾，還使用了夏商兩代的棺飾：

孔子之喪，公西赤為志焉：飾棺、牆，置翣設披，周也；設崇，殷也；綢練設施，夏也。¹⁶²

鄭注：「夫子雖般人，兼用三王之禮，尊之」。孔疏：

以素為褚，褚外加牆，車邊至翣，恐柩車傾虧，而以繩左右維持之。此者，皆周之法也。其送葬乘車所建旌旗，刻繒為崇牙之飾，此則殷法。又韜盛旌旗之竿，以素錦於杠首，設長尋之旒，此則夏禮也……夏雖八尺之旒，更無餘飾。¹⁶³

孔子雖生於魯國陬邑，其祖先卻來自宋國貴族，是殷商遺族的後代。其喪禮所用的棺飾，褚、牆、翣為周禮。「崇牙」為旌旗的齒狀邊飾，為殷禮。以素白錦布做旒則是夏代的禮節。案鄭注所言，公西赤使用的三代棺飾，皆為天子規格。孔穎達則說公西赤所用非天子棺飾，而是夏商周三代大夫的棺飾。不過在《孔子家語·終記解》中，明確記載了公西赤主持孔子之喪「兼用三王禮」，¹⁶⁴故此處以鄭玄的說法為是。公西赤刻意同時使用三代之飾，是謂表示對孔子的尊崇。但守

¹⁶¹ 《禮記集解》，頁 174。

¹⁶² 《禮記·檀弓上》，頁 132。

¹⁶³ 《禮記·檀弓上》，頁 132。

¹⁶⁴ 「孔子之喪，公西赤掌殯葬焉。啗以疏米三貝，襲衣十有一稱，加朝服一，冠章甫之冠，珮象環，徑五寸而緝組綬，桐棺四寸，柏棺五寸，飭棺牆，置翣設披，周也；設崇，殷也；綢練設施，夏也。兼用三王禮，所以尊師，且備古也」《孔子家語》，頁 785-786。

禮如孔子，是否會同意公西赤以這種僭用天子禮的方式表示尊崇？恐怕有待商榷。

使用前代棺飾的還有子張之喪：

子張之喪，公明儀爲志焉；褚幕丹質，蟻結于四隅，殷士也。¹⁶⁵

鄭注：「畫褚之四角，其文如蟻行往來相交錯」。孔疏：

褚謂覆棺之物，若大夫以上，其形似幄。士則無褚。今公明儀尊敬其師，故特爲褚，不得爲幄，但似幕形，故云褚幕，以丹質之布而爲之也。所以不牆不翣者，用殷禮也。所以畫蟻者，殷禮士葬之飾也。棺蓋亦或取虵蟬。夫子聖人雖行殷禮，弟子尊之，故葬兼三代之禮。今公明儀雖尊其師，祇用殷法，不牆不翣，唯特加褚幕而已。¹⁶⁶

不同於孔子使用三代之禮，子張之喪以殷禮使用的棺飾為主，不牆不翣，於褚幕上繪製蟻型圖樣。褚爲一種形狀似帳幕的覆棺之幕，爲大夫以上貴族用的棺飾，子張爲士，本無資格使用，公明儀爲表示對子張的尊敬，仍使用了褚，然外型變爲似幕型、又改材質爲朱紅色的布，以避免真正僭用大夫之禮。

同樣是使用更高階貴族的棺飾，公明儀刻意稍做變動，使之不至於真正僭越，相比起來，公西赤直接用三王之禮的舉措，雖同樣是有意尊師，卻因僭越而失禮，甚至可能違背了孔子守禮的意願。上述兩筆紀錄表達了一個道理：即便為了表示對死者的尊崇，也須守禮，不應僭用上層貴族的器物，否則只是失禮之舉，甚至害得死者可能也一同遭受批評。

第四節 喪用車具

喪禮為了運送棺槨、陪葬品等物前往墓地下葬，會用車協助載運，包括送葬者乘坐的喪車、運送棺木的柩車等等。〈檀弓〉提及喪用車具的紀錄不多。其中

¹⁶⁵ 《禮記·檀弓上》，頁 132。

¹⁶⁶ 《禮記·檀弓上》，頁 133。

一則論柩車上的配件：

池視重霤。¹⁶⁷

鄭注「承霤以木爲之，用行水，亦宮之飾也……今宮中有承霤，云以銅爲之」。

孔疏：

池者，柳車之池也……生時既屋有重霤以行水，死時柳車亦象宮室，而在車覆鯨甲之下，牆帷之上，織竹爲之，形如籠，衣以青布，以承鯨甲，名之爲池，以象重霤方面之數，各視生時重霤。¹⁶⁸



如上所述，承霤為設於屋簷下、用以排水的長形器具，也可做為建築裝飾的一部分。秉持事死如事生的觀念，將運載棺槨的喪車裝點如人生前居住的宮室，頂部有象徵屋頂的車蓋，四周有做為圍牆的帷幕。池為用竹編之如籠一般的器具，以青色布料包裹，吊掛於車蓋邊緣。而池的規格則參照死者生前居住宮室的承霤。

除了承載棺槨的柩車，尚有遣車：

圖 6. 柩飾。車蓋邊緣懸掛池。
《禮書通故》，頁 661

君之適長殤，車三乘；公之庶長殤，車一乘；
大夫之適長殤，車一乘。¹⁶⁹

孔疏云：

遣車也。葬，柩朝廟畢，將行，設遣奠，竟，取遣奠牲體臂臠，折之爲段，用此車載之，以遣送亡者，故謂之遣車。……言父母方將遠去，亦如賓客之義，所以載牲體送之也。……殤未成人、未有爵命車馬之賜，而得遣車

¹⁶⁷ 《禮記·檀弓上》，頁 150。

¹⁶⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 150。

¹⁶⁹ 《禮記·檀弓下》，頁 163。

者，言其父有之，得與子也。¹⁷⁰

「臠」指動物的前肢。在送葬前會先設奠，供品即為「臠」。奠儀完畢後，用一種體型較小的車裝載「臠」，隨靈柩一同送往墓地，這種車就是「遣車」。《周禮·春官·巾車》云「大喪飾遣車」，鄭注「使人以次舉之，以如墓也」。¹⁷¹又《禮記·雜記》言「遣車視牢具。疏布綦，四面有章，置於四隅」，¹⁷²可知遣車會做為陪葬品之一停放於椁內，與靈柩一併埋葬。天子、諸侯、大夫之喪皆有遣車，而《儀禮·既夕禮》中記士階層的喪禮，無論送葬下葬等環節中皆未提及遣車，故推測士之喪無遣車。何以有以「臠」送死者的禮節？可參見《禮記·雜記》之論：

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，卷三牲之俎歸於賓館。父母而賓客之，所以為哀也！子不見大饗乎！」¹⁷³

諸侯宴賓，在賓客離去後還會把剩餘的佳餚送往賓客所住的賓館，這是好客的表現。在喪禮中，死者離開原本居住的住宅，被送往遠在城外下葬，不再回到生前的居所，就好像那不會再前來拜訪的客人一般。因此孝子送親人出殯，以送別賓客的禮儀待之，這也是一種表達悲哀與不捨的方式。

而〈檀弓〉此節所討論者，乃是未成年人之殤。兒童與青少年因尚未行成年禮，還不算是能獨當一面的成人、也未獲得成人擁有的社會地位，其喪禮本不會有遣車送葬，但若該未成年人的父親為諸侯或大夫等地位較高的貴族，考量到其父身分尊貴，仍會為其安排遣車，不過必須降等：若為適子，降一等，若為庶子，則須再降一等。禮書中並未說明中殤以下有無遣車，若以低一級則減二車的規準來判斷，國君適子之中殤下殤或分別有遣車三乘與一乘。

〈檀弓〉中有一則有關晏子的爭論：

¹⁷⁰ 《禮記·檀弓下》，頁 163。

¹⁷¹ 《周禮·巾車》，頁 418。

¹⁷² 《禮記·雜記上》，頁 723。

¹⁷³ 《禮記·雜記上》，頁 740。

曾子曰：「晏子可謂知禮也已，恭敬之有焉。」有若曰：「晏子一狐裘三十年，遣車一乘，及墓而反；國君七個，遣車七乘；大夫五個，遣車五乘，晏子焉知禮？」曾子曰：「國無道，君子恥盈禮焉。國奢，則示之以儉；國儉，則示之以禮。」¹⁷⁴

曾子誇讚晏子知禮，有若以晏子平時用度與喪禮過於減省為由反駁：晏子為齊國大夫，其喪禮本應遣車五乘，卻只有一乘；遣車本應陪葬入墓中，卻在葬後被帶回，於禮不合。而按曾子的解釋，晏子並非不知身為大夫應當遣車五乘，而是因為當時齊國作風奢靡，晏子刻意用過於儉省的禮節下葬，以提醒國君應當節制。當國家已經處於禮崩樂壞的情況之下，獨自遵守禮法，漠視他人違禮而不加以勸諫，並非君子當為的表現，此所謂「國無道，君子恥盈禮」者。《禮記·少儀》言「為人臣下者，有諫而無訕」，¹⁷⁵勸諫國君本為臣子的義務。《禮記·曲禮》言「為人臣之禮，不顯諫」，¹⁷⁶因而晏子並非選擇出言進諫國君，而是以自己的行為做委婉的提醒。

第五節 窆器

「窆器」即下棺入葬時所立的碑及所用繩索等物，主要有楹柎、緘、碑、桓楹等。貴族階層的喪禮，其棺數少則一棺多則五棺，使用的木材也比一般平民使用的更為堅實，其葬具的總重量必然也隨著階級遞增，才需要窆器的輔助。《禮記·喪大記》云「君葬用輅，四綵二碑，御棺用羽葆。大夫葬用輅，二綵二碑，御棺用茅。士葬用國車。二綵無碑，比出宮，御棺用功布」。¹⁷⁷窆器規格的不同，既區分社會階層，也是從實際需求考慮。

一、貧可減省

〈檀弓〉對於制辦喪具的基本看法，可以從以下兩則對話窺知一二：

¹⁷⁴ 《禮記·檀弓下》，頁 174。

¹⁷⁵ 《禮記·少儀》，頁 630。

¹⁷⁶ 《禮記·曲禮》，頁 95。

¹⁷⁷ 《禮記·喪大記》，頁 789。

子游問喪具，夫子曰：「稱家之有亡。」子游曰：「有無惡乎齊？」夫子曰：「有，毋過禮；苟亡矣，斂首足形，還葬，縣棺而封，人豈有非之者哉！」¹⁷⁸

子游向孔子詢問準備喪具的準則，孔子本回答須視各家經濟情況而定。然不同家族間貧富各有不同，難有統一標準，故子游再問。這次孔子回答得較為具體：若家境富裕，則依禮制規定的規格操辦，不可過度。若經濟條件不足以承擔既有規定所需，則可對喪具與儀式進行刪減。「還葬」謂大斂完畢即葬，省去停殯環節。「縣棺而封」者，孔疏「貧而即葬者，但手縣棺而下之，同於庶人」。¹⁷⁹即不使用窆器，如平民一般直接將棺木徒手懸吊而下葬。鑒於窆器是因應棺槨的重量而設的，孔子說不用窆器而葬，恐怕不只不用窆器，而是連棺本身也改為庶民規格。《論語·八佾》中林放問禮之本，孔子回答「禮，與其奢也，寧儉。喪，與其易也，寧戚」，¹⁸⁰比起外在的禮儀形制，行禮更應看重禮的核心精神與情感。《周禮·地官·大司徒》也中有國家遇到災荒時「省禮」的規範。¹⁸¹總而言之，禮數依實際情況可做刪減，卻不宜擅自增設。

二、時有僭用的情況

當時使用窆器，有僭用天子禮者：

孺子^孺之喪，哀公欲設撥，問於有若，有若曰：「其可也，君之三臣猶設之。」顏柳曰：「天子龍輅而惇憐，諸侯輅而設憐，為榆沈故設撥。三臣者廢輅而設撥，竊禮之不中者也，而君何學焉！」¹⁸²

孔疏：「撥，紼也」。¹⁸³撥為牽引棺用的繩索，是天子與諸侯喪禮才會使用的窆器。孺子^孺為魯哀公幼子，為大夫，本不須設撥，哀公欲設，有若以仲孫、叔孫、季孫三大臣都使用了撥為理由表示贊同。顏柳指出了此舉的不可舉之處：「為

¹⁷⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 148。

¹⁷⁹ 《禮記·檀弓上》，頁 148。

¹⁸⁰ 《論語·八佾》，頁 26。

¹⁸¹ 「省禮」指減省吉禮的禮數。《周禮·大司徒》，頁 157。

¹⁸² 《禮記·檀弓下》，頁 191-192。

¹⁸³ 《禮記·檀弓下》，頁 192。

榆沈故設撥」者，鄭注云「以水澆榆白皮之汁，有急以播地，於引輜車滑」，¹⁸⁴榆沈即榆皮的黏汁，在喪禮中用以給靈車助滑。天子諸侯送葬有輜車，又使用助滑用的榆沈，為避免在下葬的過程中因為榆沈太滑導致意外，才需要使用撥。先前三臣之喪沒有使用輜車，設撥非但毫無必要，還會背上不知禮的罵名。故顏柳最後斥責魯哀公何必學人壞榜樣。

三、公輸若試用機械

較為特殊的事例，為公輸若試圖在季康子之母的喪禮上使用器械下葬：

季康子之母死，公輸若方小，斂，般請以機封，將從之，公肩假曰：「不可！夫魯有初，公室視豐碑，三家視桓楹。般，爾以人之母嘗巧，則豈不得以？其母以嘗巧者乎？則病者乎？噫！」弗果從。¹⁸⁵

鄭注：

公輸若，匠師。……般若之族多技巧者，見若掌斂事年尚幼，請代之而欲嘗其技巧。……豐碑，斲大木為之，形如石碑，於椁前後四角樹之，穿中於間為鹿盧，下棺以緯繞。天子六緯四碑，前後各重鹿盧也。……諸侯四緯二碑，碑如桓矣。¹⁸⁶

又陳澧《陳氏禮記集說》：「機窆，謂以機關轉動之器下棺，不用碑與緯也」。¹⁸⁷古時引棺入墓，乃用碑與繩索懸吊，棺下方設緯繩，引導棺椁下葬。而「機封」，則是用機器取代原有的碑與緯，將棺木放入墓中。公輸若擔任季康子母親喪禮的匠師，其族人趁機請求使用新設計的機械下棺，被公肩假以喪禮本設有碑而阻止。喪禮以哀傷敬重為主，是送別親人的重要禮儀，孔子言侍奉父母「生，事之以禮，死，葬之以禮」¹⁸⁸，葬禮也是子女對父母盡孝的最後一次機會，其重要性可見一斑。若要測試新發明的工具，多的是其他機會，豈能隨意拿他人母親的喪禮試驗？

¹⁸⁴ 《禮記·檀弓下》，頁 192。

¹⁸⁵ 《禮記·檀弓下》，頁 188。

¹⁸⁶ 《禮記·檀弓下》，頁 188。

¹⁸⁷ 元·陳澧：《陳氏禮記集說》，收入《四庫全書薈要》經部第 56 冊（臺北：世界書局，2012 年，景印摛藻堂四庫全書），卷 2，頁 60。

¹⁸⁸ 《論語·為政》，頁 16。

這無疑是不尊重的表現。公輸若因年幼，不知其中的嚴重性，因而答應。幸得公肩假出言阻止，才免於犯下非禮之過。

第六節 明器

出於對親人的關懷，希望親人在死後世界生活順利，備妥生活所需的食物與用品，與死者一同下葬。以器物陪葬的習俗由來已久，早在舊石器時代，就曾出土陪葬的石器。¹⁸⁹在新石器時期的墓葬中也可發現武器、生活用具甚至玉器陪葬品。¹⁹⁰早期陪葬品以死者生前的生活用品為主，至殷商時期開始，逐漸出現了專門給死者陪葬用的明器。

一、從明器見事死如事生與生死有別

孔子對於明器的看法見於〈檀弓〉：

孔子曰：「之死而致死之，不仁而不可為也；之死而致生之，不知而不可為也。是故，竹不成用，瓦不成味，木不成斲，琴瑟張而不平，竽笙備而不和，有鐘磬而無篋虞，其曰明器，神明之也。」¹⁹¹

親人剛死即用事死之道待之，彷彿心中無不捨之情，為不仁，故不為。然用事活人之道對待死者，卻又如不能區分生死之別，亦不可。人死後為鬼神，所需的器物當與生人不同，但生者畢竟無從得知死者的需求，只能權以人世的用物為推論，並稍加改動，使其「備物而不可用」。¹⁹²既事死如生，也處處提醒死生有別的道理。

陪葬品不只不堪使用的明器一種，也有與生人之器無異的祭器，究竟使用哪種，歷代各有不同：

仲憲言於曾子曰：「夏后氏用明器，示民無知也；殷人用祭器，示民有知

¹⁸⁹ 朱天順：《中國古代宗教初探》（上海：上海人人出版社，1982年），頁191。

¹⁹⁰ 濟南市博物館：《大汶口：新石器時代墓葬發掘報告》（北京：文物出版社，1974年），頁8-9。

¹⁹¹ 《禮記·檀弓上》，頁144。

¹⁹² 《古代生命禮儀中的生死觀——以《禮記》為主的現代詮釋》，頁119-120。

也；周人兼用之，示民疑也。」曾子曰：「其不然乎！其不然乎！夫明器，鬼器也；祭器，人器也；夫古之人，胡為而死其親乎？」¹⁹³

孔疏：

二代用此器送亡者，非是謂有知與無知也，正是質文異耳。夏代文，言鬼與人異，故純用鬼器送之，非言為無知也。殷世質，言雖復鬼與人有異，亦應恭敬是同，故用恭敬之器，仍貯食送之，非言為有知也。……周家極文，言亡者亦宜鬼事、亦宜敬事，故並用鬼敬二器。¹⁹⁴

可知歷代陪葬祭器或明器，主要在於重質或重文的不同。林素英指出，使用祭器、明器之別，不在於人死後有知或無知，而是生者權衡自身經濟能力，選擇以實物或以明器致送死者。周人隨葬品除了明器，還夾雜祭器，也是為彌補不能以生器相送的遺憾。¹⁹⁵

〈檀弓〉有誤用明器之例，為宋襄公葬夫人一事：

宋襄公葬其夫人，醯醢百甕。曾子曰：「既曰明器矣，而又實之。」¹⁹⁶

鄭注「是亂鬼器與人器」。認為宋襄公混亂了鬼器與人器的分界。又孔疏：

曾子不譏其器之多，但譏其實為非也。言既曰神明之器，當虛也，故譏云「而又實之」也。……大夫以上兼用鬼器與人器，若此大夫、諸侯並得人鬼兼用，則空鬼而實人，故鄭云與祭器皆實之，是亂鬼器與人器也。士既無人器，則亦實明器，……若夏后氏專用明器，則分半以實之；殷人全用祭器，則亦分半以虛之；周人兼用明器、人器，人器實之，明器虛之。¹⁹⁷

明器或虛或實，須看使用的實際情況：若僅用明器，便將明器中的一部分權當人器使用，拿來盛裝醴、醯醢等物。若同時使用明器與人器，則明器不可用於盛裝物品。宋襄公為國君，其夫人的葬禮當同時使用祭器與明器，然宋襄公卻用明器

¹⁹³ 《禮記·檀弓上》，頁 146。

¹⁹⁴ 《禮記·檀弓上》，頁 146。

¹⁹⁵ 《古代生命禮儀中的生死觀——以禮記為主的現代詮釋》，頁 123-126。

¹⁹⁶ 《禮記·檀弓上》，頁 148。

¹⁹⁷ 《禮記·檀弓上》，頁 148。

的甕盛裝醢醢，有違明器的用意。是以遭到曾子的批判。

二、人俑與人殉

孔子謂：「爲明器者，知喪道矣，備物而不可用也。」哀哉！死者而用生者之器也。不殆於用殉乎哉？「其曰明器，神明之也。」塗車、芻靈，自古有之，明器之道也。孔子謂「爲芻靈者善」，謂「爲俑者不仁」，不殆於用人乎哉？¹⁹⁸

此節孔子從明器與喪道的關係做為開端，重申明器空有形體而不可實用的特性，所謂「備物而不可用」也是闡述同樣一種觀念。如果讓死者使用生人之器做為陪葬，等於讓死者用生者的用品，壞了生死有別之道。隨後將話題一轉，引導至芻靈與人俑兩種陪葬物之上。芻靈，為茅草網紮而成的人型。俑，為用木雕或泥塑而成的人型。二者均為替代活人殉葬的陪葬物。孔子支持以芻靈為陪葬，同時反對用俑。

孔子對人俑與芻靈的評價，一方面是就明器的本質討論，另一方面也可能與春秋再度興起的殉葬風氣有關。人殉的風氣史前時代已存，殷商時期達到高峰，西周時期一度衰落，到了春秋戰國時期又死灰復燃，達到殷商之後的第二個高峰。如《左傳》成公二年宋文公喪「始用殉」；昭公十三年楚靈王薨，申亥「以其二女殉而葬之」。《詩經·秦風》中的〈黃鳥〉，其內容便是控訴文公六年，秦伯任好之喪讓子車氏等三子殉葬的悲劇。¹⁹⁹從考古資料顯示，當時各國諸侯殉葬人數少則數十多則上百，其中又以秦國與齊文化諸國的人殉最為密集。²⁰⁰而人殉本身，與儒家重視人命的仁心完全背道而馳，故多有批評。〈檀弓〉對人殉風氣的批判，昭示於「陳子車妻與家大夫謀以殉葬」與「陳乾昔令二婢子殉葬」兩節：

¹⁹⁸ 《禮記·檀弓下》，頁 172。

¹⁹⁹ 《左傳·成公二年》，頁 427；《左傳·昭公十三年》，頁 807。《詩經·黃鳥》，頁 243-244。

²⁰⁰ 先秦人殉風氣的興衰，參考馮世綱：《西周至春秋之合葬及殉葬研究》（臺南：國立臺南大學國語文學系碩士論文，2011年），頁 39-62、73-82。王元朝：《先秦秦漢從人殉到俑殉習俗演變與比較研究》（陝西：陝西師範大學中國古代史碩士論文，2013年），頁 11-30。張夢晗：〈秦國人殉風氣最盛之原因〉，《歷史教學問題》2013年第4期（2013年8月），頁 13、104-106。高應勤：〈東周楚墓人殉綜述〉，《考古》1991年第12期（1991年12月），頁 1121-1124。

陳乾昔寢疾，屬其兄弟，而命其子尊己曰：「如我死，則必大為我棺，使吾二婢子夾我。」陳乾昔死，其子曰：「以殉葬，非禮也，況又同棺乎？」弗果殺。²⁰¹

鄭注「善尊己，不陷父於不義」。²⁰²陳乾昔病重將死，要求家人讓兩名妾室與自己同棺殉葬。幸其子明辨是非，以殉葬非禮為由，阻止了家人的舉動，不僅救了兩位妾室的無辜性命，也避免讓父親因為臨終的一時糊塗、於死後陷入不義的名聲。

陳子車死於衛，其妻與其家大夫謀以殉葬。定，而後陳子亢至，以告曰：「夫子疾，莫養於下，請以殉葬。」子亢曰：「以殉葬，非禮也。雖然，則彼疾當養者，孰若妻與宰？得已，則吾欲已；不得已，則吾欲以二子者之為之也。」於是弗果用。²⁰³

鄭注「度諫之不能正，以斯言拒之。已猶止也」。²⁰⁴陳子亢為孔子弟子，也是陳國大夫陳子車的弟弟。陳子車去世，其妻與家宰計畫用人殉，以希望陳子車死後仍能獲得事奉為由，請求陳子亢的許可。陳子亢心知勸諫不成，故意要求子車之妻與家宰兩位最熟悉陳子車生活起居的人殉葬，頗有暗示己所不欲勿施於人的意味，最後果真成功阻止一次人殉。

上述兩紀錄，都闡釋了一樣的觀點：以人為殉並非儒者所當為。先秦以俑為殉的風氣，最早見於西周，興盛於春秋戰國，與西周以降人殉的興衰相對應，並且發展得更为迅速，逐步替代人殉。至秦漢時期時，人殉已幾乎完全為俑所替代。²⁰⁵因此，從減少人殉的目的來看，俑實際上與芻靈一樣，起到



圖 7. 戰國初期的人俑
《洛陽中州路（西工段）》
圖版柒拾

²⁰¹ 《禮記·檀弓下》，頁 187-188。

²⁰² 《禮記·檀弓下》，頁 187。

²⁰³ 《禮記·檀弓下》，頁 186。

²⁰⁴ 《禮記·檀弓下》，頁 186。

²⁰⁵ 《先秦秦漢從人殉到俑殉習俗演變與比較研究》，頁 11-30。

了積極作用。既然如此，孔子為何仍反對使用人俑？乍看之下，人俑似乎也符合「備物而不可用」的條件，然而因材質與製作技術，人俑能做出十分精細的形貌，甚至可做出如秦始皇墓中身形相貌皆與活人無異的兵俑，彷彿真的用活人陪葬一般。使用人俑，容易讓人聯想到活人，無法真正根絕人們以活人為殉的想法。相比之下，芻靈因材料的限制，僅能做出粗略的四肢與軀幹，與明器空有形而無實的特性更為貼近，故言「明器之道」。且人俑過於精緻，製造的成本大大提高，實屬非必要的開銷，是以孔子不贊同以人俑為殉。

第七節 墓與墳

如何處理遺體，不同文化中各有不同的做法。在先秦時期，中國都是使用土葬的方式：在地面挖出固定形狀的坑洞、將棺槨與陪葬物放入其中後，再用土將坑洞重新填平。僅用土將棺槨掩埋、填平者，稱為「墓」。若在墓上堆起土堆，則稱作「墳」。不同時代的墓葬，其墓穴的大小、形狀、朝向，墳丘的有無、墳丘的高度，乃至掘墓的地點，會因社會結構的不同、生活環境差異以及生產能力高低等種種因素，而有不同的特色，甚至約定成俗，形成既定的規範。而這樣的既定規範即為「墓制」。

根據考古，早在殷代時，貴族墓與平民墓已有明顯的分別，足見殷代已有依社會階層區分墳墓規格的禮制。周代不只承襲殷代之制，還發展出更為複雜而嚴格的墓制，不只分別平民與貴族，貴族中也區分出不同的層級。到了春秋戰國時期，隨著舊有社會體制的鬆動、社會生產能力的上升，墓制也隨之發生變化。墓制具體發生過哪些變化？墓制背後蘊含著什麼禮義？種種問題，也成為春秋戰國時期禮學家討論的議題之一。

〈檀弓〉多有以墓制主題的事件與議論，討論的要點主要有三：一為墳丘的起始，二為合葬的發展，三為墓地安排與墳墓朝向。以下分三部分分析論。

一、「古不修墓」的議論

〈檀弓〉收錄有國子高對墓制發展的說法：

葬也者，藏也；藏也者，欲人之弗得見也。是故，衣足以飾身，棺周於衣，
槨周於棺，土周於槨；反壤樹之哉。²⁰⁶

從國子高的陳述，可以看到先秦墓葬制度經歷過一段由「隱」到「顯」的歷程：起初人們對死亡感到恐懼，因此選擇將屍體掩埋藏起，隨著人文意識的覺醒，人們對死亡的態度逐漸由懼怕轉為對死者的敬意與懷念。出於追憶先祖的目的，開始於墓上堆起墳丘、栽植樹木，讓生者得以認出已故親人長眠的地點。

關於堆墳習俗興起的具體時間，從文獻記載觀之，《周禮·春官·冢人》已載有「以爵等為丘封之度與其樹數」之制度，鄭注「王公曰丘，諸臣曰封」，賈疏引《春秋緯》「天子墳高三刃，樹以松。諸侯半之，樹以栢。大夫八尺，樹以藥草。士四尺，樹以槐。庶人無墳，樹以楊柳」²⁰⁷作解。又《禮記·王制》「庶人縣封，葬不為兩止，不封不樹」。²⁰⁸《孔子家語·相魯》記孔子初仕中都宰「因丘陵為墳，不封不樹」。²⁰⁹《大戴禮記·本命》「喪不過三年，苴衰不補，墳墓不坏，同于邱陵」。²¹⁰以及〈檀弓〉孔子之喪一節子夏引孔子生前所言「吾見封之若堂者矣，見若坊者矣，見若覆夏屋者矣，見若斧者矣」、²¹¹延陵季子長子之墓「既葬而封，廣輪揜坎，其高可隱也」。²¹²綜上所述，周代確實有修墓的制度，與孔穎達殷商以前不墳的論點對應。但並非所有階層皆然，庶人百姓則大多沒有修墳。

而就考古來看，先秦時期的墓葬主要有黃河中下游地區的豎穴土坑墓，以及長江中下游地區不挖墓穴、就地封土成墩的土墩墓，先秦文本中記載的墓多半指前者豎穴土坑墓。土坑墓不同於土墩墓堆出一饅頭狀的墳丘，而是在回填墓坑時將土夯實，到了春秋末年戰國時期開始出現刻意堆起的高大墳丘，墳丘高度最高

²⁰⁶ 《禮記·檀弓上》，頁 149。

²⁰⁷ 《周禮·冢人》，頁 334。

²⁰⁸ 《禮記·王制》，頁 239。

²⁰⁹ 《孔子家語》，頁 9。

²¹⁰ 漢·戴德撰，北周·盧辯注：《大戴禮記》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 128 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983 年，影印國立故宮博物院藏本），卷 13，頁 533-534。

²¹¹ 《禮記·檀弓上》，頁 149。

²¹² 《禮記·檀弓下》，頁 194。

可達十七公尺。關於墳丘出現的具體時間，早期學者多推測為春秋戰國之際，然隨著春秋早期大型冢墓、以及河南省羅山縣麟張鄉天湖村晚商息氏家族墓地中封土痕跡的發現，也開始有了墳丘出現於春秋初期或者殷代晚期的說法。²¹³可以確定的是，高大的墳丘在春秋末年以降頗為盛行。至於春秋中前期乃至西周時期的墓葬封土的情況，根據羅振東的推測，可能在西周至春秋這段時間，墳丘普遍為較低矮，至春秋末年時才發展為目前考古所建的高大墳丘墓。²¹⁴簡而言之，兩周的墓都有修墳，但春秋戰國的墓明顯修得比西周時期更高更大，這與《荀子·正論》「太古薄葬，棺厚三寸，衣衾三領，葬田不妨田，故不掘也；亂今厚葬飾棺，故扣也」²¹⁵之言對應。

又如孔子為父母修墳之事：

孔子少孤，不知其墓。殯於五父之衢。人之見之者，皆以為葬也。其慎也，蓋殯也。問於耶曼父之母，然後得合葬於防。

孔子既得合葬於防，曰：「吾聞之：古也墓而不墳；今丘也，東西南北人也，不可以弗識也。」於是封之，崇四尺。孔子先反，門人後，雨甚；至，孔子問焉曰：「爾來何遲也？」曰：「防墓崩。」孔子不應。三，孔子泫然流涕曰：「吾聞之：古不脩墓。」²¹⁶

孔子幼年失怙，又於十七歲時失恃，欲將父母合葬，卻因喪父時年紀太小，又未能記起父親埋葬的確切地點，因此故意將母親的靈柩殯於路旁，用失禮之舉引起關注，試圖找出知曉叔梁紇埋葬地點之人，最後從耶曼父之母口中問得地點，成功讓父母合葬。從墳堆的發展來看，孔子不知父墓，除了因為年代久遠不知確切地點外，恐怕也有叔梁紇墳丘較低而難以尋找的緣故在，所以在父母合葬後，孔子才會強調要修墳。而孔子「不可以弗識」這段話也點出了墳的意義：是為了標

²¹³ 墳丘的敘述與研究資訊，參考劉振東：《冥界的秩序：中國古代墓葬制度概論》（北京：文物出版社，2015年），頁9-38。胡方平：〈中國封土墓的產生和流行〉，《中原文物》1994年第4期（1994年6月），頁52-55。董坤玉：〈古代墳丘墓起源新探〉，《考古》2017年第3期（2017年3月），頁94-99。

²¹⁴ 《冥界的秩序：中國古代墓葬制度概論》，頁33-34。

²¹⁵ 《荀子注》，頁131。

²¹⁶ 《禮記·檀弓上》，頁112-113。

記死者埋葬的確切地點，讓生者日後有可以緬懷死者的地方。這樣對先人的懷念與敬意延伸到了對墳地的修護上。〈檀弓〉有記「易墓，非古也」，²¹⁷孔疏「墓謂冢旁之地，易謂芟治草木，不使荒廢。不易者，有草木如丘陵然。……古則殷以前，墓而不墳，是不治易也」。²¹⁸封墓的同時也需要對墳墓周圍的草木進行修整，以免墳墓被埋沒於雜草中，此為對死去親人敬愛的表現。而殷以前，因無封墓做標記的習俗，也沒有修整草木的必要，故云易墓非古。

春秋末期社會失序，貴族間奢侈浪費的情況愈發頻繁，愈堆愈高的墳丘，也成為了各國諸侯競爭炫耀自身財力的工具。〈檀弓〉收錄不只一則與修墳有關的紀錄，反覆提及古不修墳這點，或許也是想要藉此提醒世人修墳的本意，而不要讓親人的墳墓淪為炫富的場所。

二、合葬制的古今異同

〈檀弓〉記了舜之葬

舜葬於蒼梧之野，蓋三妃未之從也。季武子曰：「周公蓋祔。」²¹⁹

鄭注「祔謂合葬，合葬自周公以來」指舜葬於蒼梧之野，其三位配偶並沒有與之合葬，因合葬的制度事由周公制定的，堯舜時期並無夫妻合葬一事。與修墓一樣，〈檀弓〉也收錄了幾個論及「古不合葬」的紀錄：

季武子成寢，杜氏之葬在西階之下，請合葬焉，許之。入宮而不敢哭。武子曰：「合葬非古也，自周公以來，未之有改也。吾許其大而不許其細，何居？」命之哭。²²⁰

孔疏曰：

武子自云合葬之禮非古昔之法，從周公以來，始有合葬，至今未改。「我成寢之時」，謂此冢墓是周公以前之事，不須合葬，故我夷平之為寢。不

²¹⁷ 《禮記·檀弓上》，頁 133。

²¹⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 133。

²¹⁹ 《禮記·檀弓上》，頁 125。

²²⁰ 《禮記·檀弓上》，頁 110。

肯服理，是文飾其過。先儒皆以杜氏喪從外來就武子之寢合葬，與孔子合葬於防同。²²¹

上述兩紀錄都提及了一個觀點：周之前無合葬，周公制禮後始有合葬。

然而就考古結果來看，舊石器時期的山頂洞人就有合葬習俗，²²²殷商時期出現兩墓緊密並排的「異穴合葬」，墓主幾乎皆為一男一女，且兩者的墓葬規格與陪葬器物都差不多，生前應處於相同階級，應該是夫妻合葬。並有極少數的同穴合葬。²²³但在周之前，合葬的形式較為多樣，除了上述的夫妻合葬，也有同性別合葬墓、成人與嬰兒的合葬墓等等。²²⁴周禮中則有規定非男女夫妻關係者不得合葬，²²⁵故所謂合葬自周公始應指確立夫妻合葬規範而言。

又孔子論周代合葬的形式：

孔子曰：「衛人之祔也，離之；魯人之祔也，合之，善夫！」²²⁶

鄭注「祔謂合葬也。離之，有以間其椁中」，指兩國都是同穴合葬，唯棺槨間有無隔板的差別。孫希旦則言「愚謂離之者，穿為二壙，夫婦之棺槨各藏一壙也。合之者，穿一壙，而以夫婦之棺槨合藏其中也」²²⁷為孔子此處所言，指衛國是異穴合葬，魯國是同穴合葬。《詩經·王風·大車》雖言「穀則異室，死則同穴」，²²⁸就目前所見的周墓來看，仍以沿襲殷代「異穴合葬」的墓制為主。至今考古發現的同穴合葬墓不多，殷代與西周時期有零星幾例，其餘集中於東周。春秋早期發現較具代表性的同穴合葬墓，²²⁹可知夫妻同穴合葬在春秋時期已有案例，但整

²²¹ 《禮記·檀弓上》，頁 110。

²²² 吳新智：〈周口店山頂洞人化石的研究〉，《古脊椎動物與古人類》1961 年第 3 期（1961 年 8 月），頁 181-211。

²²³ 賈玉俊、孟憲武、王素梅：〈安陽市殷代墓葬發掘簡報〉，《華夏考古》1995 年第 1 期（1995 年 3 月），頁 1-13。孟憲武：〈安陽鐵西劉家莊南殷代墓葬發掘簡報〉，《中原文物》1986 年第 3 期（1986 年 10 月），頁 14-23。

²²⁴ 考古所寶雞發掘隊：〈陝西寶雞新石器時代遺址發掘記要〉，《考古》1959 年第 5 期（1959 年 5 月），頁 229-230、241、273-275。楊國忠：〈1981 年河南偃師二里頭墓葬發掘簡報〉，《考古》1984 年第 1 期（1984 年 1 月），頁 37-40、99-100。

²²⁵ 「禁遷葬者與嫁殤者」鄭注「遷葬謂生時非夫婦，死既葬，遷之使相從也」。《周禮·媒氏》，頁 218。

²²⁶ 《禮記·檀弓下》，頁 202。

²²⁷ 《禮記集解》，頁 308。

²²⁸ 《詩經·大車》，頁 154。

²²⁹ 王與剛：〈河南信陽市平橋春秋墓發掘簡報〉，《文物》1981 年第 1 期（1981 年 1 月），頁

體大環境仍就以異穴合葬為主。因此就考古結果來看，當以孫希旦的解釋為是。而魯國是否如孔子所言以同穴合葬為主，由於目前發現的魯國墓中，僅曲阜魯國故城乙組墓 M4 為同穴合葬墓，無法確定春秋末年魯國是否已出現同穴合葬的風氣，這部分仍有待考古新發現。

三、墓地與埋葬方向

《周禮·春官·冢人》及〈墓大夫〉記載大夫以上貴族與庶人之墓地：

冢人掌公墓之地，辨其兆域而為之圖。先王之葬居中，以昭穆為左右。凡諸侯居左右以前，卿、大夫、士居後，各以其族。凡死於兵者，不入兆域；凡有功者居前。²³⁰

墓大夫掌凡邦墓之地域，為之圖。令國民族葬，而掌其禁令；正其位，掌其度數，使皆有私地域。凡爭墓地者，聽其獄訟。帥其屬而巡墓厲，居其中之室以守之。²³¹

周代設有公墓，當中由墓園管理者為各家族劃分領域，安排具體的埋葬位置，並處理墓地先關的一些訴訟。其中由冢人負責貴族的山墓，墓大夫則管理平民的山墓。

而周代公墓都設在哪裡？〈檀弓〉有言：

葬於北方北首，三代之達禮也，之幽之故也。²³²

孔疏：「葬於國北及北首者，鬼神上幽闇，往詣幽冥故也」。死者與生者相反，親近幽冥之地。北方氣候較冷，又少見陽光，自古以來被認為是幽冥之處，因而埋葬時選北方之地、頭朝北而下葬。《白虎通德論·崩薨》曰「葬於城郭外何？死生別處、終使異居」。²³³並從結合上一節的考古資料，周代公墓應是設立於成

9-12。歐潭生：〈春秋早期黃君孟夫婦墓發掘報告〉，《考古》1984年第4期（1984年4月），頁302-332。

²³⁰ 《周禮·冢人》，頁334。

²³¹ 《周禮·墓大夫》，頁335-336。

²³² 《禮記·檀弓下》，頁170。

²³³ 清·陳立：《白虎通疏證》下冊（北京：中華書局，1994年），卷11，頁558。

郊外以北的丘陵地帶。但也不是毫無選擇，如齊大公選擇葬於周天子領地：

大公封於營丘，比及五世，皆反葬於周。君子曰：「樂樂其所自生，禮不忘其本。古之人有言曰：狐死正丘首。仁也。」²³⁴

鄭注：「齊大公受封留，為大師，死，葬於周，子孫生焉，不忍離也。五世之後，乃葬於齊」。孔疏：「論忠臣不欲離王室之事」。²³⁵此處展示齊大公的忠心，即便有自己的封地，死後仍選擇葬在周天子轄地內。

也有貴族自選墓地的事件，如：

公叔文子升於瑕丘，蘧伯玉從。文子曰：「樂哉斯丘也，死則我欲葬焉。」蘧伯玉曰：「吾子樂之，則瑗請前。」²³⁶

鄭注「刺其欲害人良田」。²³⁷誠如《周禮》所述，周人死後應葬於劃分好的公墓內，擅自選擇非公墓範圍的土地為墓地，不符合禮制。同為論及擇取墓地的還有成子高臨終前與慶遺的對話，其中成子高要求「我死，則擇不食之地而葬我焉」，²³⁸不欲因一己之私危害到他人的利益，態度與公叔文子成鮮明的對比。嚴格來說，葬於瑕丘一事，公叔文子只是隨口一提，並未真正強佔田地為墓。但即便並未真正付諸行動，有這樣的想法，也屬於不義。因而蘧伯玉假意也欲葬於此地，提醒公叔文子此舉之非。

小結

綜合本章的整理，〈檀弓〉論及的器物又可以分為兩類：第一類與當時社會環境較無關聯，如席、銘旌與重、帷堂、飯含用的米、貝等小物件，多僅有解釋器物作用的筆記，少數有時事案例者，也基本為獨立偶發事件。第二類涉及春秋

²³⁴ 《禮記·檀弓上》，頁 125。

²³⁵ 《禮記·檀弓上》，頁 125。

²³⁶ 《禮記·檀弓上》，頁 142。

²³⁷ 《禮記·檀弓上》，頁 142。

²³⁸ 「成子高寢疾，慶遺入，請曰：『子之病革矣，如至乎大病，則如之何？』子高曰：『吾聞之也：生有益於人，死不害於人。吾縱生無益於人，吾可以死害於人乎哉？我死，則擇不食之地而葬我焉。』」《禮記·檀弓上》，頁 149。

戰國時期的喪禮禮制或社會現象，如服飾、葬具、車具、窆器、陪葬器物與墓制等，多記有時事案例，並輔以孔子、孔門子弟的論說。以上兩類就篇幅來看，後者明顯要多於前者，顯示就喪具這個大主題而言，〈檀弓〉編者是有意識地針對當時的某些議題進行資料彙整。第一類較零散的筆記條目，可能是在編者彙整議題資料時恰好看見並被一併纂入。

第一類器物的紀錄被編者編纂入〈檀弓〉並非純粹偶然。當探討喪具作用時，兩類紀錄展現出一種共性——從情意的角度進行詮釋：帷堂是為避免讓外人看見襲屍的動靜、飯含起源於生者對死者的孝心、服飾的樣式材質能展現情緒、棺飾用以減輕生者對屍體的恐懼、明器既能表達生者孝心也能提醒生者死生有別、堆起墳丘是為了讓後代能認出先人埋葬地點……等等，喪禮中每一個器物的使用，無不體現出人文關懷，差別僅在於替生者還是死者考慮。而那些偶發的權變案例，其權變之舉也出自真摯的情感：比如因突遇舊館人喪，悲傷之情難抑而賻馬。

若要更進一步討論喪具的作用，則會涉及器物與儀式的配合。在〈檀弓〉中以服飾相關的紀錄最多此方面的論述。如居喪不宜佩玉、小斂前後弔服不同、祥祭後服裝可稍加裝飾等。喪禮制定的初衷，除了送別死者，也為了讓生者釋放悲傷，並隨著喪禮的進程一步步收斂情緒，最終平復心情回歸正常生活。因具有表現情感的作用，服飾在儀式中該有什麼變化，也被著重探討。

除開蘊含情意的部分，喪具的使用也涉及倫理。棺具車具等器具多有僭越的情況，從時事紀錄中可見一斑。與之相應的是，天子諸侯各自的棺制、使用遣車數量等與階級、年齡相關的禮制筆記也被收入〈檀弓〉中。再三強調不同社會階層的所使用的器物規格，或許是有意提醒讀者各階層有各自的禮節，不可任意逾越。

另一個反覆涉及的則是古禮今變的議題。〈檀弓〉記喪具的演變，有將目光放長遠至夏商周三代，這又分為兩方面：一是三代禮制相異之處，基本反映了三代禮義的不同、社會生產力增加等變化；二是周禮對夏商器物的承襲沿用，也顯示了周禮的繁瑣細膩。而相較《禮記》他篇不同的是，〈檀弓〉同時也關注了西

周與東周的喪具變化，甚至會試圖從史書記載中找出變化的伊始。〈檀弓〉對於喪具變化持較中立的態度，若由於情意上的考量而變，〈檀弓〉會給與肯定，反之則加以批判。如同樣是一時權變發展成俗，帷殯能被接受，魯婦人髻而弔則是失禮之舉。





第四章 〈檀弓〉所述喪禮儀節

前一章已大致將〈檀弓〉論及的喪用器物一一論述，本章則將重點放在禮的外在表現的另一部分——儀式上。以下將〈檀弓〉提及的喪禮相關儀式，分為始死之儀、哭踊與拜、奠與祭、襲與斂、弔唁與受弔之禮、葬禮、誅與謚、葬後變除等八個小節，依序析論。

第一節 始死之儀

整套喪禮中，從死者甫身亡到襲屍小斂前的一系列儀式程序，稱為始死之儀。〈檀弓〉有言「復、楔齒、綴足、飯、設飾、帷堂並作。父兄命赴者」，¹一方面說明喪事之初事務十分繁忙緊湊，另一方面也簡述了始死的禮儀：對亡者首先要進行招魂，為挽回親人生命做最後的努力。當確認親人的死亡已成定局，隨後便是替死者清潔身體、更換衣物，同時布置喪禮的禮堂。對外，則必須派人發送訃告給親朋好友，傳達家族中有人逝世的消息。

一、最後的挽留——復禮

先從復禮說起。復禮，為死者嚙氣之際試圖將死者魂魄招回以求延續生命的儀式。以《儀禮·士喪禮》所記：

士喪禮。死于適室，幪用斂衾。復者一人以爵弁服，簪裳于衣，左何之，扱領于帶；升自前東榮、中屋，北面招以衣，曰：「臯某復！」三，降衣于前。受用篋，升自阼階，以衣尸。復者降自後西榮。²

「適室」，鄭注解釋為「正寢堂後之室」。胡培翬則指出，正寢為齋戒或疾病時的所居。天子與諸侯的正寢稱為「路寢」，大夫與士的正寢則稱「適寢」。³人的晚年，大多因病痛與年老體衰而行動不便，臥病家中，直到離開人世。因此，

¹ 《禮記·檀弓上》，頁 150。

² 《儀禮·士喪禮》，頁 408-409。

³ 清·胡培翬：《儀禮正義》，收入《萬有文庫簡編》第 55 冊（上海：商務印書館，1939 年），卷 26，頁 3。

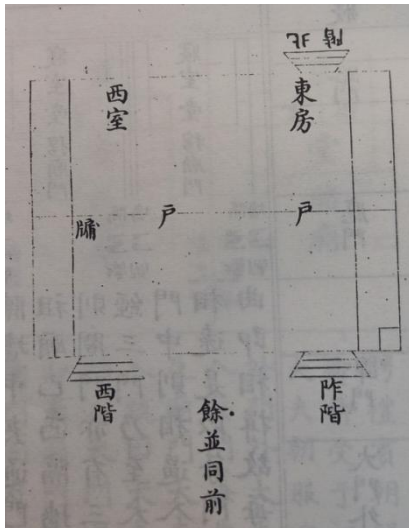


圖 8. 正寢房室結構圖
《儀禮旁通圖》，頁 307

先秦若非因各種原因逝世於異鄉，正常情況下皆在自己家中正寢度過人生中最後一段時光，故曰「死於適室」。成語以「壽終正寢」描述男子安享天年、於家中自然死亡，即源自於周代「死於正寢」的禮制。又《儀禮·既夕禮》之記云「士處適寢，寢東首于北墉下」，⁴鄭注解為病時臥於北牆下、死時移至室牖下。「斂衾」，鄭注「被也」，為覆蓋遺體用的被子。

當病人嚥下最後一口氣，家屬會先用斂衾將遺體覆蓋，復者則持死者生前穿的爵弁服，將裳

與衣用針固定連接、搭於復者左肩，並將爵弁服的衣領插進復者腰帶間。「榮」，指飛檐，即傳統建築中屋檐兩頭翹起的部分。復者從正寢東側屋檐登上屋頂、走到房屋的中脊上，朝北方揮舞死者的衣服並大喊死者姓名，試圖將死者的靈魂招回。呼喚三次後，復者將招魂用的衣物往下扔到堂前，由在堂上等待的另一人拾起、收於篋中，自阼階登入屋內，將方才招魂用的衣物覆蓋於死者身軀上。同時復者本人自西側飛檐處走下屋頂。此為復禮的整個流程。大喊死者之名，是希望死者神魂能循聲而返；在呼喚的同時揮舞死者的衣物，則是基於靈魂與自身衣物同氣相應的道理，以求提高神魂返家的機會。

〈檀弓〉中講解復禮的筆記有兩則，一為說明復禮的意義，一為記錄國君復禮的規格。說明復禮意義的筆記如下：

復，盡愛之道也，有禱祠之心焉；望反諸幽，求諸鬼神之道也；北面，求諸幽之義也。⁵

「禱祠」為一種非常規的祭祀：《周禮·春官·小宗伯》曰「大哉，及執事禱祠于上下神示」，又鄭注「求福曰禱，得求曰祠」，⁶可知「禱祠」為國家發生重

⁴ 《儀禮·既夕禮》，頁 473。

⁵ 《禮記·檀弓下》，頁 168。

⁶ 《周禮·小宗伯》，頁 293。

大變故時，向鬼神祈求保佑、並在事情結束後還願的祭祀。面對剛逝世的親人，舉行招魂儀式試圖將親人的靈魂喚回，可以說是生者為搶救自己親人，向死亡做的最後抵抗，因而說是傾盡孝子愛親之情的表現。同時，復禮也有向祈求鬼神送回親人靈魂的意思：向北方招魂，是依照當時觀念，認為北方較為幽暗，是鬼神喜好聚居的方位，與前一章提及的、墓地設在城外北方同理；既然北方為鬼神的領域，祈求鬼神讓親人魂魄返回，自然也要朝北方呼喊。鄭玄更推測，復禮除了揮衣招魂的儀式，同時也會向門、戶、井、灶、中霤等「五祀」⁷之神祇祝禱，祈求精氣回歸。

後又言國君規格的復禮：

君復於小寢、大寢，小祖、大祖，庫門、四郊。⁸

不同於士的復禮僅於正寢屋頂招魂，國君復禮的招魂地點則多達八處。小寢與大寢，鄭玄認為分別是高祖以下廟以及太祖廟之寢，陳澧則認為分別是國君生前居住的「燕寢」與「正寢」。若從《禮記》他篇與其他先秦兩漢的文獻記載來看，《禮記·玉藻》記「大夫退，然後適小寢釋服」；⁹《漢書·五行志上》言「西宮者，小寢，夫人之居也」，¹⁰又如《禮記·文王世子》中言太子應該「朝夕至於大寢之門外」問候父

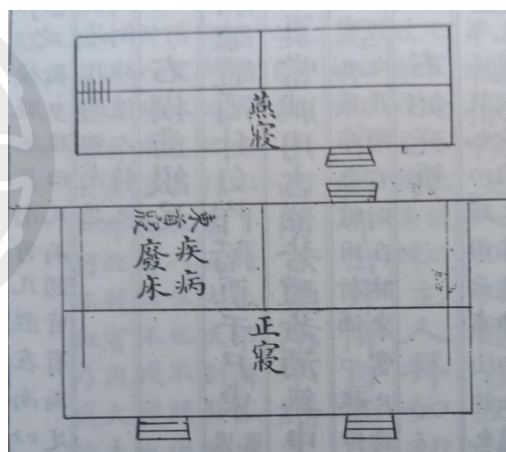


圖 9. 正寢與燕寢
《儀禮圖》，頁 209

親的健康情況。¹¹以上三例，可證陳澧對「寢」的解釋尤佳。小祖則為高祖以下之廟，大祖為天子始祖與諸侯太祖之廟。庫門者，諸侯國都城中有庫門、雉門、路門三門，庫門為最外圍的城門。¹²四郊者，則指城外四方的郊野。

⁷ 「五祀者，何謂也？謂門、戶、井、灶、中霤也。所以祭何？人之所處出入、所飲食，故為神而祭之。」《白虎通疏證·五祀》，頁 77。

⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 151。

⁹ 《禮記·玉藻》，頁 545。

¹⁰ 漢·班固撰，唐·顏師古注：《漢書》，收入《景印文淵閣四庫全書》史部第 7 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983 年，影印國立故宮博物院藏本），卷 27 上，頁 634。

¹¹ 《禮記·文王世子》，頁 406。

¹² 鄭注：「天子五門，臯、庫、雉、應、路。魯有庫、雉、路，則諸侯三門。」《禮記·名堂

《禮記·郊特牲》有記：「魂氣歸于天，形魄歸于地」，¹³〈檀弓〉亦記孔子之言：「骨肉歸復于土，命也。若魂氣則無不之也，無不之也。」¹⁴周人認為魂魄二分，魄主形體之知覺，魂則指人之精神。人去世時，魂脫離軀體而散於四方，無所不至。若只在正寢招魂，唯恐無法順利將死者神魂招回，故國君復禮在多個地點行禮，希望招魂儀式能有更高的成功率，以求能盡快招回死者之魂。陳澧則指出，大小寢為國君平時居處之處，有要事時均須前往祖廟稟告祖先，出入城須通過庫門，迎春迎夏等歲時祭禮則舉行於四郊。以上八個地點，均為國君常去之處，自然也是國君較為熟悉的場地。人的神魂剛離體，會先待在生前較常去的地方，因此於此國君生前常去的八處招魂，以求提高招魂的成功率。此處亦以陳澧的解釋為佳。¹⁵

其他階層者進行復禮的規格如何？用以招魂的衣物，《禮記·雜記》曰「復，諸侯以褻衣冕服，爵弁服，夫人稅衣揄狄，狄稅素沙」、「內子以鞠衣，褻衣，素沙。下大夫以禮衣，其餘如士」，¹⁶可知根據身分地位、性別，所用衣物各有不同，而《禮記·喪大記》則曰「小臣復，復者朝服。君以卷，夫人以屈狄，大夫以玄纁，世婦以禮衣，士以爵弁，士妻以稅衣」，¹⁷與《禮記·雜記》所述略有差異。同時《禮記·喪大記》則提及無論諸侯大夫或士階層，「皆升自東榮，中屋履危」。¹⁸若死於家中以外的地方，「公館復，私館不復；其在野，則升其乘車之左轂而復」，公館、戶外可復，唯獨私館不復，是因私館為他人的私人住宅，在他人家中行凶禮儀式，於禮不合。招魂時呼喚的稱呼根據死者的性別亦有所不同：若為男子則稱名，若為婦人則稱字。¹⁹

二、沐浴、綴足

行過復禮，確認親人真正身亡後，生者便正式開始為死者料理後事。第一件

位》，頁 579。

¹³ 《禮記·郊特牲》，頁 507。

¹⁴ 《禮記·檀弓》，頁 195。

¹⁵ 《陳氏禮記集說》，頁 48。

¹⁶ 《禮記·雜記上》，頁 715。

¹⁷ 《禮記·喪大記》，頁 762。

¹⁸ 《禮記·喪大記》，頁 762。

¹⁹ 《禮記·喪大記》，頁 762、763。

事就是為死者淨身，以及淨身後的飯含、襲屍等儀式做準備，當中包括楔齒、綴足、沐浴等步驟。

綴足於第三章「几」的介紹中已有提及，茲不贅述。楔齒者，用柶撐開死者的唇齒，使嘴巴保持張開的狀態，以便於沐浴後行飯含之儀，即為「楔齒」。《儀禮·士喪禮》記「楔齒用角柶」。²⁰角柶，《周禮·天官·玉府》鄭注「角柶，角匕也」，²¹指以動物的角制成，狀如匙的小型禮器。

沐浴的流程則較為複雜，替死者沐浴，不能直接用清水，而會使用淘洗穀物後混有澱粉的水，稱作「潘水」。準備潘水的步驟十分講究：「甸人掘坎于階間，少西。為墜于西墻下，東鄉。新盆，槃，瓶，廢敦，重鬲，皆濯，造于西階下」。²²由於對喪禮抱持十分慎重的態度，沐浴用的潘水必須十分潔淨，不能用已經被使用過的灶臺與鍋具燒煮，唯恐沾染上烹煮食物殘留的汙穢。因此，周代之人籌辦喪禮，會在房屋的西牆下另外壘起簡易的灶臺，專門用來給死者燒沐浴用的潘水。同理，盆，槃，瓶，廢敦與重鬲等給死者沐浴盛水盛穀物用的容器也不能有一絲髒汙，必須使用全新的器皿，且使用前須經過清洗。與此同時，喪家還會在賓階與阼階中間偏西的地方挖出一個坑洞，方便死者沐浴後掩埋使用過的潘水、布巾以及先前楔齒用的角柶等器物。

相關器具準備完畢後，便開始著手燒水沐浴：

祝淅米于堂，南面，用盆。管人盥階，不升堂，受潘，煮于墜，用重鬲。
祝盛米于敦，奠于貝北。……外御受沐入。主人皆出，戶外北面。乃沐，櫛，拮用巾，浴，用巾，拮用浴衣。渎濯棄于坎。²³

祝用盆淘米，並將淘米得出的潘水交與管人。管人將潘水送至在西牆的爐灶上加熱，煮好後交給外御。外御用潘水為死者洗頭擦身、整理儀容，待死者沐浴完畢，就將用剩下的潘水與布巾倒入先前挖好的坑洞中並掩埋。

²⁰ 《儀禮·士喪禮》，頁 409。

²¹ 《周禮·王府》，頁 96。

²² 《儀禮·士喪禮》，頁 412。

²³ 《儀禮·士喪禮》，頁 420。

《荀子·禮論》有言「始卒，沐浴、髻體、飯含，象生執也」，²⁴人皆希望自己的儀容能夠潔淨整潔，秉持事死如生的理念，在喪禮中替死者沐浴淨身，讓死者能帶著潔淨的身軀，體面地走完人生的最後一段旅程，也是生者對死者關懷之情的展現。

（一）殷代的禮制及其意涵

關於沐浴與綴足，〈檀弓〉有記殷代的禮制：「掘中霤而浴，毀竈以綴足」。²⁵據《禮記·月令》「其祀中霤」一節之鄭注「中室也，土主中央而神在室，古者複穴，是以名室為霤」、以及孔疏「復穴皆開其上取明，故兩霤之，是以後因名室為中霤」、「中霤猶中室，乃是開牖象中霤之取明」，²⁶先秦房室中央設有類似於現今「天窗」的用以採光的裝置，稱為「中霤」。《禮記·坊記》記周喪禮「浴於中霤，飯於牖下」，²⁷指讓死者於房室中央沐浴。殷禮「掘中霤而浴」，則指在房室中央挖坑；在坑上架牀沐浴，坑則用以承接沐浴後的廢水。為何要在室中掘坎？孔疏解釋「言此室於死者無用」：²⁸人過世後，不出數日便會入斂，停殯於堂之西階上一段時間，最後送到墓地、從此埋入墓穴之中，不會再待在生前住的房室內。因此，殷人掘中霤象徵房室之於屋主已無用。殷人拆毀原有的竈的理由，也與在房室中掘坑的原因相同：人死後不再需要吃飯、自然也不再需要用竈，因此將竈拆毀，表示屋主再也用不到它。而用拆下來的建材綴足，則是物盡其用的表現。

在一些學者看來，在喪禮中，拆毀居所的儀式，是對居所原主死亡、肉體毀壞的隱喻。如林素娟有言：

在喪禮儀式中，宮室常被隱喻為主人的身體，在重病時透過宮室空間的淨化、祀禱以祈求主人身體的淨化和療癒。主人死亡後，喪禮儀式往往伴隨

²⁴ 《荀子注》，頁 143。

²⁵ 《禮記·檀弓上》，頁 136。

²⁶ 《禮記·月令》，頁 322。

²⁷ 《禮記·坊記》，頁 869。

²⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 136。

宮室空間的毀壞。²⁹

到了周代喪禮中，綴足的用具、與沐浴時挖坑的地點已和殷代大相逕庭，但拆毀房屋一部分的習俗仍有所保留：《禮記·喪大記》中記沐浴時「甸人取所徹廟之西北扉薪，用爨之」，³⁰拆下祖廟西北側牆上的木材做為沐浴燒水用的薪材，也是因為「主人已死，此堂無復用」、「毀廟改塗、易檐之意也」。³¹死亡不只是一人的生命走到盡頭，對社會與死者家族來說，還需要另尋他人以填補死者離去所造成的人事空缺。毀壞舊有的建築，待喪禮結束後再重新修整，也有象徵的死亡所帶來的人事變動的意味。

（二）曾子浴於爨的爭議

除卻有關殷時禮制的記載，〈檀弓〉中還有一段「曾子之喪，浴於爨室」³²的紀錄，言曾子過世後，是在家中廚房燒沐浴用的潘水。此則紀錄有不小的爭議：如本小節開頭所介紹，喪禮中為求潔淨，給死者沐浴用的器皿都需要是全新的，燒水用的爐灶也要在西牆之下新建一個，以免在燒水中途不小心混入不潔之物。直接在家中現有的廚房與灶臺上燒給死者淨身用的水，無疑是違禮之舉。然而，從《論語》、《禮記》等文獻的記載中可以知曉，曾子對禮制頗有鑽研，並非不知禮之人，為何其子孫會犯下如此嚴重的錯誤？孔穎達認為是曾子有意為之。在曾子生前病重時，其子用了大夫才能用的牀席，曾子為了教育兒子守禮的重要性，臨終前刻意命兒用廚房的灶臺替他燒水沐浴，做為責罰，讓兒子深刻記住僭用上級貴族之物的不可取。³³但這樣的說法未免過於牽強，多不被後來的學者所認同。更多學者認為這則記載是誤傳。³⁴又或者如陳澧，猜測或許是文本有缺失，³⁵才導

²⁹ 林素娟：〈喪禮儀式中的空間象徵、遞變與倫理重整——以三禮書之喪禮空間象徵、轉化為核心進行探討〉，《漢學研究》第33卷第4期（2015年12月），頁26。

³⁰ 《禮記·喪大記》，頁770。

³¹ 《禮記集解》，頁1151-1152。

³² 《禮記·檀弓上》，頁126。

³³ 《禮記·檀弓上》，頁126。

³⁴ 如姜兆錫與任啟運，見清·姜兆錫：《禮記章義》，收入《四庫全書存目叢書》經部第101冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年），卷2，頁27。清·任啟運：《禮記章句》，收入《四庫全書存目叢書》經部第103冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年），卷7-2，頁148。

³⁵ 《陳氏禮記集說》，頁37。

致了「知禮賢人的喪禮出了嚴重錯誤」這樣奇怪的「紀錄」出現。

三、「赴」以告死訊

復禮過後，除了開始替死者淨身襲衣之外，還須趕緊向親朋與君主告喪，讓人有時間前來參加喪禮。如《禮記·文王世子》所言「五廟之孫，祖廟未毀，雖及庶人，冠，取妻必告，死必赴，不忘親也」，凡同一宗族的親人，無論身分高低貴賤，有冠禮、婚禮、喪禮等重要事件，必發訊通知，維持親人之間該有的溝通往來。而孔穎達解「赴」曰「死者生時於他人有恩識者，今死，則其家人宜使人往相赴告也」，³⁶表示除了親戚之外，朋友恩人也被含括在發送訃告的範圍內。

對於「赴」，〈檀弓〉言「父兄命赴者」。父兄者，即同宗的叔伯與族兄。親人去世、由父兄處理發送訃告的事宜。此處與《儀禮·士喪禮》「乃赴于君。主人西階東，南面，命赴者，拜送」³⁷的說法不同。孔穎達解釋為大夫以上才有讓父兄代勞的規矩，雖實質上是由父兄代勞，但仍用喪主的名義派遣。³⁸孫希旦則認為僅有發送給國君的訃告是由喪主親自遣人執行，其他親朋的訃告皆交由叔伯與族兄打理。³⁹此處當以孫希旦的說法為是。

第二節 哭踊與拜

人的生命，始於初生的啼哭。情到深處，流淚嚎泣以宣洩，是人與生俱來的本能。喪禮自然也將哭泣視為禮儀的一部分，除了哭，還有踊、搥胸等動作，用以闡發內心的激動。

在周禮中，哭踊之儀貫串喪禮全程，如喪禮期間每日「朝夕哭」、設奠時「主人踊」、筮宅時「哭，不踊」、下葬時「哭，踊無筭」，或者接待國君派遣來慰問的使者時「主人哭，拜稽顙，成踊」等等，⁴⁰何時該哭、何時該踊，何時該拜，

³⁶ 《禮記·文王世子》，頁 403。

³⁷ 《儀禮·士喪禮》，頁 410。

³⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 151。

³⁹ 《禮記集解》，頁 231。

⁴⁰ 詳見《儀禮·士喪禮》、《儀禮·既夕禮》、《儀禮·士虞禮》等章節。

以及哭踊的頻率、程度，均有嚴格而詳細的規定。

〈檀弓〉中有關哭踊、拜儀的紀錄頗多，其中大多涉及哭踊的種種規範，這些規範經過整理，可分為與倫理、與動作、與時間頻率以及與空間有關的四類規範，以下分別論述之。

一、與倫理有關的規範

在第三章論居喪與弔喪服飾一節中談論到，死者親屬當隨著喪禮進程將情緒釋放或收斂。然而，面對親人之喪該抱持什麼程度的悲傷情緒，除了時間有所影響，倫理尤其是重要的影響要素。即，生者與死者的關係，將決定生者在喪禮中該抱持何種程度的悲傷之情，甚至參加喪禮與否，也視與死者的關係而定。例如，父母之於子女，既有血脈親情與養育恩情，也是需要尊敬的長輩，面對父母之喪，悲痛欲絕、袒免哭踊，屬於人之常情。但若參加朋友之喪，卻也哭得像是父母去世一般，則已完全超過朋友之間應有的親疏距離，為禮所不容許。

在儒家的觀念中，關係的親疏與血緣有極大的關係，如〈檀弓〉「有殯，聞遠兄弟之喪，雖總必往；非兄弟，雖鄰不往」一節。⁴¹遠兄弟，指沒有同居一處的族兄弟。家中有喪，聽聞住在遠方的族兄弟去世，即便是關係最疏遠的族兄弟，也要趕去哭喪。但死者若非同宗的親戚，即便是鄰居，也不能前去哭弔。顯示對〈檀弓〉編者而言，同宗族的兄弟即便平時相距甚遠，彼此之間仍是血脈相連的手足，比熟悉的鄰里還要親近。

親戚之間，因有血緣這樣的先天聯繫存在，關係較為穩定。君臣、師生、朋友等無血緣關係者，則可能因各種因素而產生變化。隨著春秋時期社會的劇變，君臣之間的關係尤其發生改變，如陳莊子之喪：

陳莊子死，赴於魯，魯人欲勿哭，繆公召縣子而問焉。縣子曰：「古之大夫，束脩之間不出竟，雖欲哭之，安得而哭之？今之大夫，交政於中國，雖欲勿哭，焉得而弗哭？且臣聞之，哭有二道：有愛而哭之，有畏而哭之。」

公曰：「然，然則如之何而可？」縣子曰：「請哭諸異姓之廟。」於是與

⁴¹ 《禮記·檀弓上》，頁 152。

哭諸縣氏。⁴²

陳莊子，齊國大夫。其人去世後，齊國遣人向魯國發出訃告。據《儀禮·喪服》所記，除了血親、姻親，人為友人、君為貴臣，也有服總麻三月之喪的規矩。⁴³國君有為自己臣子哭喪的義務，然對於鄰國臣子，派遣使者前往弔唁即可，繆公本沒有為陳莊子死哭喪的義務。⁴⁴因此繆公本不願為陳莊子哭喪，向縣子詢問應對之策。縣子則就古今情勢變化做分析：西周時期，大夫地位低微，多負責處理國內的事物，幾乎沒有代表國君出國外交的機會，國君自然也沒有機會接觸並認識他國的大夫，更也沒有為之哭喪的道理。而春秋時期權力旁落，國君式微、大夫地位上升，開始把持政權與外交事儀，與他國往來頻繁，地位已非同日而語。縣子此言表明，繆公若依原有的禮制，本不須為陳莊子哭喪，但也不能忽略當今的大夫權力提升的事實：就當時大夫們常操辦國內政事與擔任外交官的情況而言，其實質地位已如同更高階的貴族，因此國君也須為這些鄰國大夫們哀悼。且當時齊國國力強盛，齊國若真的強硬要求魯國為陳莊子哀悼，魯國也不好違抗。為了兩國外交，繆公最好順應齊人要求為陳莊子哭。而「哭有二道」者，則是縣子指出一個人為他人哭喪有兩種原因，一是因彼此之間有交情而哭，二是因敬畏他人而哭。這也是縣子為繆公哭他國大夫的失禮之舉找臺階下：繆公並非不知禮，而是畏懼齊國國威而「被逼無奈」。後又建議繆公哭於異姓之廟：在他人祖廟哭喪，本為非禮之舉，刻意於他人祖廟為鄰國大夫哭喪，表示整件事情本非禮所當為。最後繆公採取縣子的建議，在縣氏之廟哭弔陳莊子。

整起事件，顯示了春秋時期的社會已不若西周時期一樣社會等級分明且穩定，君臣的權力分配出現變化，連帶不同社會階層間的人際交往、倫理關係也發生震盪。雖然既有的禮制不能輕易改變，卻也不可忽視這巨大的社會變化。找出適當的因應措施，成了春秋乃至戰國時期人們所面臨的重大課題。

二、與動作有關的規範

⁴² 《禮記·檀弓上》，頁 145-146。

⁴³ 《儀禮·喪服》，頁 389、頁 397。

⁴⁴ 《禮記·檀弓上》，頁 145。

首先，是有關「拜」與「稽顙」的討論：

孔子曰：「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。」⁴⁵

拜稽顙，哀戚之至隱也；稽顙，隱之甚也。⁴⁶

《荀子·大略》言「平衡曰拜，下衡曰稽首，至地曰稽顙」。⁴⁷稽顙即下跪叩頭之禮。又《禮記·問喪》云「男子哭泣悲哀，稽顙觸地無容，哀之至也」，⁴⁸在喪禮中，男子哭泣、叩頭，是至悲的表現。「隱」即「痛」之意。拜，指拜賓，唯有喪主有拜賓的資格與義務。〈檀弓〉記晉獻公喪，重耳面對前來弔唁的秦穆公使者，「稽顙而不拜」，⁴⁹表示雖心中哀痛至極，仍不敢以喪主身分自居。

先交手而拜，而後下跪叩頭，動作上較為連貫。先叩頭而後再拜，則表示心思以思念亡故的父母為先，隨後才想到要接待來訪的客人，為誠懇至悲的表現。鄭玄認為拜而稽顙是殷代禮制，稽顙後拜是周禮，⁵⁰但《儀禮·士喪禮》與《禮記》他篇皆云「拜，稽顙」，⁵¹與鄭玄的推測不符。周代喪主迎賓的禮節或本為「拜，稽顙」的順序，然在孔子看來，先拜表示態度上以禮賓為主，對情緒仍有所克制，先稽顙則表示心情哀痛至極，已無暇顧及接待賓客。喪禮以哀戚為本，父母之喪，為人子者本應極為哀痛，因此孔子改「拜，稽顙」為「稽顙，拜」，更重視孝子哀敬之情的抒發。

另有一則紀錄，指出哭時不應喊死者之名：

⁴⁵ 《禮記·檀弓上》，頁 111。

⁴⁶ 《禮記·檀弓上》，頁 168。

⁴⁷ 《荀子注》，頁 192。

⁴⁸ 《禮記·問喪》，頁 947。

⁴⁹ 「晉獻公之喪，秦穆公使人弔公子重耳，且曰：『寡人聞之：亡國恒於斯，得國恒於斯。雖吾子儼然在憂服之中，喪亦不可久也，時亦不可失也。孺子其圖之。』以告舅犯，舅犯曰：『孺子其辭焉。喪人無寶，仁親以為寶。父死之謂何？又因以為利，而天下其孰能說之？孺子其辭焉。』公子重耳對客曰：『君惠弔亡臣重耳，身喪父死，不得與於哭泣之哀，以為君憂。父死之謂何？或敢有他志，以辱君義。』稽顙而不拜，哭而起，起而不私。子顯以致命於穆公。穆公曰：『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·檀弓下》，頁 166-167。

⁵⁰ 《禮記·檀弓上》，頁 111。

⁵¹ 〈曾子問〉中曾子問「君薨而世子生，如之何？」，孔子回答「祝立于殯東南隅。祝聲三曰：『某之子某，從執事，敢見。』子拜，稽顙，哭。」《禮記·曾子問》，頁 359；「擯者進，主人拜，稽顙。」《禮記·喪大記》，頁 784。

子蒲卒，哭者呼滅。子臯曰：「若是野哉。」哭者改之。⁵²

子蒲，春秋時期秦國大夫。「哭者呼滅」者，鄭玄推測「滅」是子蒲的本名。依《儀禮·士喪禮》，唯有行復禮時會呼喚死者本名，因為復禮是為了招魂，希望死者能聽見自己本名後循聲歸返。而在復禮過後，就應避諱死者本名。子蒲的親屬在哭喪時呼喊子蒲的本名，⁵³子臯見之，批評喪家此舉不達禮，哭者知曉子臯的批評後，就改正了自己的行為。

另有天子哭諸侯的規範：

天子之哭諸侯也，……或曰：使有司哭之，爲之不以樂食。⁵⁴

天子遙哭諸侯，有可以讓有司代為哭泣的說法。鄭玄主張「哀戚之事不可虛」，認為沒有讓他人代替自己悲傷的道理，判定此說法為非。不以為樂食者，《白虎通德論·禮樂》言「天子食時舉樂」，⁵⁵天子平日吃飯時有樂師奏樂，若遇諸侯之喪則暫停奏樂。不奏樂的具體時間，鄭玄認為是在諸侯之喪的殯斂期間不奏樂，王夫之則認為只有在天子收到訃告，並遙哭的那一天才停止奏樂。⁵⁶天子居處與諸侯駐地相隔遙遠，要知曉殯斂的確切時間恐有難度，故此處王夫之的說法或較為合理。

三、與時間、頻率有關的規範

與時間、頻率有關的規範，泛指「何時哭」、「哭多久」、「多久哭一次」等相關規範。〈檀弓〉中相關紀錄有二，其一為：

父母之喪，哭無時，使必知其反也。⁵⁷

喪禮中有三個可隨時哭泣思親的時段，一是初喪未殯之前「哭不絕聲」；二是停殯後，除朝夕哭之外「思憶則哭」；三是小祥之後「哀至而哭」，鄭玄以為此處

⁵² 《禮記·檀弓上》，頁 148。

⁵³ 關於直呼子蒲名諱者是誰，孔穎達認為是子蒲之子，孫希旦認為是子蒲尊屬。《禮記》〈檀弓上〉，頁 148。《禮記集解》，頁 223。

⁵⁴ 《禮記·檀弓上》，頁 153。

⁵⁵ 《白虎通疏證》，頁 118。

⁵⁶ 《禮記章句》，頁 79。

⁵⁷ 《禮記·檀弓上》，頁 151。

「哭無時」是在小祥之後。而「使必知其反也」者，鄭注「為君服金革之事，反必有祭」，小祥之祭後，國家若有戰事，孝子須服從徵調，參加征戰；而孝子在征戰結束後回到家中，必須設祭告親，猶如子女侍奉父母「出必告，反必面」之禮。陳澧也同意鄭玄的觀點。⁵⁸其他說法如萬斯大（1633-1683）主張此段紀錄是指未殯前「哭不絕聲」時，孝子思慕之情迫切，希望父母的魂魄能在聽見子女的哭聲後，能回到家中。又如姚際恆解「使必知其反」為「知道哭泣該適可而止」，雖可隨時哭，但仍須注意不可悲傷過度，以免傷身。⁵⁹以上三種解讀，私以為鄭玄的說法較為正確。

又如穆伯之喪與文伯之喪，敬姜哭喪的時間也有所不同：

穆伯之喪，敬姜晝哭；文伯之喪，晝夜哭。孔子曰：「知禮矣。」⁶⁰

敬姜為丈夫哭喪，只在白日哭泣。為自己的兒子文伯哭喪，則晝夜皆哭。何以然者？鄭玄注曰「喪夫不夜哭，嫌思情性也」，⁶¹此說或因循《禮記·坊記》「寡婦不夜哭」之說：⁶²妻子夜間為自己的丈夫哭泣，容易讓他人誤以為妻子是懷著情慾在思念丈夫。也就是說，如同第三章論及的帷堂而哭一樣，敬姜不夜哭，是為了避嫌，以免前來弔唁的賓客與親朋誤以為自己德行有虧。與之相對的，母子關係中無男女情愫存在，母為子哭無須避嫌，因此無論在白日或晚間哭泣皆可。雖同樣是失去至親，但與死者關係不同，生者在行為上就應有不同的考量。敬姜在承受喪親的悲痛之餘，仍能恪守禮法，所以孔子稱讚她知禮。

而敬姜哭文伯尚有其他紀錄，乃是敬姜從文伯親朋的態度觀察出文伯生前為人：

文伯之喪，敬姜據其牀而不哭，曰：「昔者吾有斯子也，吾將以為賢人也，吾未嘗以就公室；今及其死也，朋友諸臣未有出涕者，而內人皆行哭失聲。」

⁵⁸ 《陳氏禮記集說》，頁 48。

⁵⁹ 《禮記通論》，頁 124。

⁶⁰ 《禮記·檀弓下》，頁 174-175。

⁶¹ 《禮記·檀弓下》，頁 174-175。

⁶² 《禮記·坊記》，頁 873。

斯子也，必多曠於禮矣夫！」⁶³

「據其牀」，王夫之解為「踞坐於牀，怒而怠也」，因對兒子的憤怒與籌辦喪禮的疲勞，而倚坐於牀上。⁶⁴文伯的喪禮中，文伯的妻妾均痛哭失聲，而文伯的朋友下屬則表現得不那麼悲傷，由此可見文伯生前與人相處，與妻妾親密、與朋友下屬疏遠，恐怕行為舉止之中多有失禮之處，才會造成這樣的人際關係。敬姜過去一直相信自己的兒子是賢明之人，直到文伯去世，才發現文伯對外的行為竟如此失禮，失望之餘感到憤怒，進而發出感慨，也是人之常情。而有關文伯之喪的記載同見於《孔子家語·子夏問》，與〈檀弓〉不同，《孔子家語》中所記，是敬姜見妻妾皆哭失聲，出聲制止糾正她們的行為。⁶⁵

四、與空間、地點有關的規範

(一) 有既定排序

周代的禮儀儀式中，往往要求參與的人員依照性別與身分高低區分站位，以示尊卑倫理。喪禮中亦有列位而哭的規矩。如朝夕哭時，喪主先踊，隨後主婦跟進，乃因喪主地位較高之故。又如〈檀弓〉記「士備入而后朝夕踊」。⁶⁶國君之喪，不只是世子，大夫、士等臣子也須為國君行朝夕哭之禮。孔疏指出，朝夕哭時，群臣與世子須按地位尊卑排序，待列位完畢，才開始一齊哭踊。其中士地位最低，為貴族中最晚入列也列位最後者，故云士皆就位後，即可開始哭踊。

由於哭喪時的站位與哭泣的順序與倫理有關，故就算是關係再遠的親戚的喪禮，哭喪時也需要注意排序的問題。如曾子便曾譴責過當時人們不為位而哭：

曾子曰：「小功不為位也者，是委巷之禮也。子思之哭嫂也為位，婦人倡踊；申祥之哭言思也亦然。」⁶⁷

⁶³ 《禮記·檀弓下》，頁 175。

⁶⁴ 《禮記章句》，頁 79。

⁶⁵ 「公父文伯卒，其妻妾皆行哭失聲。敬姜戒之曰：『吾聞好外者，士死之；好內者，女死之。今吾子早夭，吾惡其以好內聞也。二三婦人之欲供先祀者，請無瘠色，無揮涕，無拊膺，無哀容，無加服，有降服，從禮而靜，是昭吾子也。』孔子聞之，曰：『女智無若婦，男智莫若夫。公文氏之婦，智矣。剖情損禮，欲以明其子為令德也。』」《孔子家語》，頁 442。

⁶⁶ 《禮記·檀弓上》，頁 154。

⁶⁷ 《禮記·檀弓上》，頁 127。

據孔穎達推測，當時有人哭小功之喪，沒有按照親疏排序而哭，故曾子對此感到不以為然，認為小功之喪雖是五服中較輕，表示死者與服喪者關係較疏遠的服制，生者哭喪時，仍須依照尊卑親疏列隊。曾子舉為嫂哭喪為例，⁶⁸依喪服制度，嫂叔無服，而妻子為丈夫兄弟之妻有服小功五月之喪，⁶⁹因此在喪禮上，有服的妻子先踊，無服的子思隨後而哭。且不只子思如此，子張之子申祥在妻子兄弟的喪禮上，也是因自己無服、妻子有大功之喪，而讓妻子先哭，自己隨後而哭。⁷⁰

又如：

唯天子之喪，有別姓而哭。⁷¹

異姓，指外戚、姻親；庶姓，則指無關係的諸侯。天子做為承接天命者，地位最尊，因此當天子去世，各地的諸侯貴族都有義務前往奔喪。由於死者地位崇高，哭喪的人數相比其他貴族階層多出許多，自然也有更多的規矩。「別姓」者，鄭注云「使諸侯同姓異姓庶姓相從而為位，別於朝覲來時。朝覲，爵同同位」。⁷²

（二）以地點顯示親疏

除了依照尊卑親疏列隊，親屬可以哪些場所為死者哭泣，周代喪禮也有嚴格規範，《禮記·奔喪》、《禮記·喪大記》等篇章中多有記載，如《禮記·奔喪》「齊衰，望鄉而哭；大功，望門而哭；小功，至門而哭；總麻，即位而哭」，⁷³若須為死者服齊衰之喪，表示關係較為親密，從外地回鄉奔喪，才到鄉里就忍不住哭泣；若僅須為死者服總麻之喪，代表關係較為疏遠，感情不深，因此直至趕到喪禮現場才開始哭泣；《禮記·喪大記》則有記「既正尸，子坐於東方，卿大夫父兄子姓立於東方，有司庶士哭於堂下北面；夫人坐於西方，內命婦姑姊妹子姓

⁶⁸ 根據孔家後代的族譜考證，自孔子以降，孔家七代單傳，故此節曾子提及的「子思」並非孔子之孫，而是另有其人。孔家族譜參考孔子世家譜續修工作協會編纂：《孔子世家譜》第1冊（北京：北京文化藝術出版社，2009年），卷首，頁240、241之間的附圖。

⁶⁹ 《儀禮·喪服》，頁386。

⁷⁰ 據《儀禮·喪服》，已出嫁女子為嫡兄弟服斬衰不杖麻屨之喪，為庶兄弟服大功布衰三月之喪。《儀禮·喪服》，頁359、377。

⁷¹ 《禮記·檀弓上》，頁153。

⁷² 《禮記·檀弓上》，頁153。

⁷³ 《禮記·奔喪》，頁944。

立於西方，外命婦率外宗哭於堂上北面」。⁷⁴總而言之，周代喪禮根據生者的尊卑、性別、與死者關係的親疏等種種與倫理有關的因素，詳細規定了可以哀哭的場所。

〈檀弓〉中有「孔子惡野哭者」一節。⁷⁵野哭的定義，鄭玄未說明，而解釋孔子厭惡野哭的原因，也只說「為其變眾」；孔穎達解釋野哭為「哭非其地」，⁷⁶但此說法也有些模糊。由於《周禮·秋官·銜枚氏》有「禁詔、呼、歎、鳴於國中者，行歌哭於國中之道者」的規定，⁷⁷舊說多認為野哭指「在家中以外的地方哭」。然而《禮記·奔喪》中有記「所識，於野張帷」，⁷⁸若為朋友哭喪，當在家外的一個地方，以帷幕圍出一個空間後，在帷幕後哭泣。故「野哭」應不是指在家外。王夫之則主張野哭是指「不為位」，泛指沒有遵照喪禮的規矩、在正確的地點哭喪的情況。⁷⁹此處以王夫之的說法為佳。

〈檀弓〉中有關具體哭泣地點的紀錄有七。其一為：

妻之昆弟為父後者死，哭之適室，子為主，袒免哭踊，夫入門右，使人立于門外告來者，狎則入哭；父在，哭於妻之室；非為父後者。哭諸異室。

80

此節孔疏曰「論哭無服者之事」。妻子的兄弟，丈夫本不須為之服喪，但因有姻親關係，也有哭喪的義務。若死者為妻族的嫡長子，丈夫須哭於正寢的室中。因外甥須為舅服總麻之喪，故讓有服的兒子暫代喪主，行喪主該行的哭踊之儀，自己則在門右側面朝北哭泣。哭的同時，也要派人站在門外，向聞哭聲而前來探究的鄰居說明情況。若當中有認識死者的人，也可讓他一同進入室內哭泣。若遇妻族嫡子之喪時，丈夫的父親還健在，代表丈夫的家族還是由長輩執掌，此時則不能在正寢的室內哭，而是要改到妻子居住的室內哭。若死者非妻族的嫡長子，則

⁷⁴ 《禮記·喪大記》，頁 763。

⁷⁵ 《禮記·檀弓上》，頁 153。

⁷⁶ 《禮記·檀弓上》，頁 153。

⁷⁷ 《周禮·銜枚氏》，頁 560。

⁷⁸ 《禮記·奔喪》，頁 945。

⁷⁹ 《禮記章句》，頁 80。

⁸⁰ 《禮記·檀弓下》，頁 165。

丈夫改在其他房室中哭。

又如：

有殯，聞遠兄弟之喪，哭于側室；無側室，哭于門內之右；同國，則往哭之。⁸¹

親人朋友，彼此的所在地不一定相近，或因一方遠行、或因雙方居住地本就相距遙遠。從遠處傳來親友訃告，若因種種條件無法奔喪，則須在特定場所哭喪，以示哀悼。家中有喪，同時聽聞居遠在他國的兄弟去世，則哭於偏房。無偏房，則在寢門內右側、靠近南方的位置哭。若兩家在同國之內，相距不遠，直接前往兄弟家中哭喪即可，不必刻意在自家安排空間哭喪。

其中一則紀錄，講述子思哭母：

子思之母死於衛，赴於子思，子思哭於廟。門人至曰：「庶氏之母死，何為哭於孔氏之廟乎？」子思曰：「吾過矣，吾過矣。」遂哭於他室。⁸²

庶氏，指他姓，「庶氏之母」即指他姓之母。加之前文言子思之母「死於衛」，歷代學者多理解為子思之母已改嫁至衛國，成為其他家族之婦。按《禮記·奔喪》，「哭父之黨於廟；母妻之黨於寢」，⁸³母親與妻子家族之人，即外戚，雖有親緣，卻是外姓之人，因而不在于祖廟中哭，而哭於寢內。簡而言之，唯有哭宗族內的親屬，才能在祖廟之中哭。無論是夫妻生前離異再婚，或是丈夫死後妻子才改嫁，子思之母既已離開孔家，便不是孔家之人，子思也不能在孔家祖廟中為母哭喪，門人提及「庶氏」與「孔氏」，也是為了提醒子思母子已非同一家族中人的事實。而子思也立刻意識到自己的錯誤，改於其他房間中哭泣。

在一些記載中，哭踊位置的不同，不是因為身分地位，而是根據性別區分：

反哭升堂，反諸其所作也；主婦入于室，反諸其所養也。⁸⁴

⁸¹ 《禮記·檀弓下》，頁 165。

⁸² 《禮記·檀弓下》，頁 196。

⁸³ 《禮記·奔喪》，頁 945。

⁸⁴ 《禮記·檀弓下》，頁 170。

葬後返家而哭，即反哭。依《儀禮·既夕禮》，反哭時喪主站在正寢堂上哭，主婦則入西室內哭，⁸⁵有別於送葬前婦人在堂上，喪主在堂下的站位。何以做此安排？因男主外、女主內的分工模式，兒子、媳婦平時最常見到父母的場合各有不同：堂上為家主主持禮儀的處所，喪主過去常有機會見到父母在堂上主持大大小小的儀式；正寢之西室為家主夫婦居住之處，而媳婦有奉養舅姑的義務，故主婦過去必須時常前往正寢之室，照顧舅姑的飲食起居。堂上與室中這兩個場所，必然各自盛載著兒子與媳婦對父母／舅姑的種種回憶。《禮記·問喪》曰「故其往送也如慕，其反也如疑。求而無所得之也，入門而弗見也，上堂又弗見也，入室又弗見也。亡矣喪矣！不可復見矣！故哭泣辟踊，盡哀而止矣」。⁸⁶整整數個月馬不停蹄的喪禮儀式告一段落後，親屬終於能暫時喘口氣、整理心情。這時回到家中，來到過去時常見到父母的場所，看著充滿回憶的空間，想起父母生前的種種，又想到靈柩已下葬，往後是真正再也見不到父母了，心中那些被克制的、積累的悲傷此刻再也忍耐不住，終於潰堤而出，痛哭失聲。在後文會論及的「反哭之弔」一節中，稱反哭為「哀之至」，⁸⁷所以然者，正是因為反哭時會讓生者深刻感受到物是人非的空虛與苦痛。

有時，規範制定得再怎麼詳細，現實中也還是會有出現意外情況的時候。如伯高之喪，孔子為該在哪裡哭而煩惱：

伯高死於衛，赴於孔子，孔子曰：「吾惡乎哭諸？兄弟，吾哭諸廟；父之友，吾哭諸廟門之外；師，吾哭諸寢；朋友，吾哭諸寢門之外；所知，吾哭諸野。於野，則已疏；於寢，則已重。夫由賜也見我，吾哭諸賜氏。」遂命子貢為之主，曰：「為爾哭也來者，拜之；知伯高而來者，勿拜也。」

88

伯高去世，發訃告於孔子。如文中孔子所言，若死者為兄弟，則哭於自家祖廟。父親的友人，為與父親親近且為長輩，哭於廟門之外。師，雖不在五服之內，然

⁸⁵ 《儀禮·既夕禮》，頁 472。

⁸⁶ 《禮記·問喪》，頁 946-947。

⁸⁷ 《禮記·檀弓下》，頁 170。

⁸⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 128。

對學生有教育之恩，有如第二個父親，因而哭於正寢門內。朋友雖親近，然為同輩，因而哭於正寢門外。認識而無深交者，則哭於野外。從祖廟到野外，從親近到疏遠，藉由空間的近與遠表現哭喪者與死者關係的緊密程度。

伯高與孔子認識，交情尚不足以稱為朋友，卻也不是什麼點頭之交，因此孔子起初難以抉擇該在哪個地點哭。最終想起伯高是由子貢介紹給孔子，因而選擇在子貢家中哭，並讓子貢暫代喪主。依禮，喪主面對前來弔喪者，無論是與喪主等家屬熟識者、還是與死者熟識者，皆須拜謝。然而，孔子要求子貢，若來訪者是為了慰問子貢而來，就拜謝；反之，若來訪者是為了哀悼伯高而來，則不拜謝。孔子之所以對子貢有上述的要求，是因子貢僅僅只是暫代喪主，而非伯高喪禮真正的喪主，因此孔子讓子貢只向前來慰問自己的人拜謝，以示子貢並非真正的喪主。

又如曾子弟子哭父之喪：

曾子與客立於門側，其徒趨而出。曾子曰：「爾將何之？」曰：「吾父死，將出哭於巷。」曰：「反，哭於爾次。」曾子北面而弔焉。⁸⁹

徒，鄭注「謂客之旅」，⁹⁰也有說是曾子弟子，⁹¹此處以曾子弟子的解釋為佳。

「次」陳澧解為「其所寓之館舍」，⁹²指弟子寄宿的房間。客人與曾子站在門旁，有一名弟子突然向外走。曾子詢問原因，是因弟子收到父親去世的訃告，由於無法立即啟程奔喪，而在曾子住處哭喪又顯得失禮，只能前往巷裡哭。曾子照顧弟子為人子的孝心，讓他回到目前借住的房間內哭，自己則面朝北站在賓位，向弟子弔唁。一如孔子「生，於我乎館；死，於我乎殯」⁹³的樂善好施，此處讓弟子回屋內哭，也展現了曾子溫厚通融的一面。

最後則是孔子哭子路一事：

⁸⁹ 《禮記·檀弓上》，頁 144。

⁹⁰ 《禮記·檀弓上》，頁 144。

⁹¹ 如陳澧、孫希旦。見《陳氏禮記集說》，頁 44。《禮記集解》，頁 215。

⁹² 《陳氏禮記集說》，頁 44。

⁹³ 《禮記·檀弓上》，頁 149。

孔子哭子路於中庭。有人弔者，而夫子拜之。既哭，進使者而問故。使者曰：「醢之矣。」遂命覆醢。⁹⁴

中庭者，鄭注云「寢，中庭也」，與學生哭師的位置相同，表示與死者之間關係親密。⁹⁵然也有學者認為中庭不能與寢畫上等號，而是介於寢門與堂室之間的室外空間，表示孔子與子路亦師亦友的關係。⁹⁶有人前來慰問，孔子以喪主的身分答拜。並向前來訃告的使者詢問子路身亡的經過，在得到「醢之」的答覆後，遂命人倒掉所有肉醬，以免觸景傷情。短短數十字，師對弟子的深厚感情已溢於言表。

五、訂定規範的原因：控制情緒

哭踊可謂喪禮中與人的天生情感最密切相關的儀節，但也因此，喪禮哭踊的細緻規範，有時不免讓人感到困惑，如「有子與子游立」一節中，有子見到小孩哭著尋找父母時的有感而發：

有子與子游立，見孺子慕者，有子謂子游曰：「予壹不知夫喪之踊也，予欲去之久矣。情在於斯，其是也夫？」子游曰：「禮：有微情者，有以故興物者；有直情而徑行者，戎狄之道也。禮道則不然，人喜則斯陶，陶斯咏，咏斯猶，猶斯舞，舞斯愠，愠斯戚，戚斯歎，歎斯辟，辟斯踊矣。品節斯，斯之謂禮。人死，斯惡之矣，無能也，斯倍之矣。是故制絞衾、設萋翣，為使人勿惡也。始死，脯醢之奠；將行，遣而行之；既葬而食之，未有見其饗之者也。自上世以來，未之有舍也，為使人勿倍也。故子之所刺於禮者，亦非禮之訾也。」⁹⁷

禮的組成，含括涉及情感、倫理的「禮義」，以及做為外在形式的「禮數」；若禮數能將禮義展現得淋漓盡致，即到達《荀子·禮論》中所謂「情文俱盡」⁹⁸的

⁹⁴ 《禮記·檀弓上》，頁 112。

⁹⁵ 此處孔穎達補充：「若其不親，當哭於寢門外，與朋友同」。《禮記·檀弓上》，頁 112。

⁹⁶ 吳澄主張此說。見元·吳澄：《禮記纂言》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 121 冊（臺北：臺灣商務，1983 年，影印國立故宮博物院藏本），頁 386。

⁹⁷ 《禮記·檀弓下》，頁 175。

⁹⁸ 《荀子注》，頁 138。

境界。但，禮義與禮數如何調配才算「情文俱盡」？始終是儒家學者爭執不下的議題。有子的觀點顯然較不重視禮數規範：既然喪禮的本質之一是抒發生者喪親的不捨與痛苦，而哭又是人與生俱來表達情緒的方式，既然如此，讓親屬隨心所欲的哭泣即可，為何又要規定何時哭、何時不哭，甚至還要有辟踊這樣的規範？有子的質疑固然有些道理，但他忽略了禮的作用並不只有抒發情緒這一項。就如子游的回答，禮的作用除了抒情，還有「微情」，還有「以故興物」。

高興則手舞足蹈，生氣則跳腳，以特定的肢體動作表達並發洩情緒，是人的本能，然而情緒若是毫不節制地宣洩，則可能會損傷己身：如悲傷時哭泣是人之常情，但若哭得太兇，消耗太多體力，就容易生病發燒，由此可見，情緒是需要有所節制的。喪禮讓孝子哭踊，卻規範哭踊的時間與次數，就是為了讓孝子有限度地抒發喪親之痛，以免因悲傷過度而傷身，此即禮「微情」的作用。

而除了克制情緒以免傷身之外，禮也有改變人們對某件事物的印象的作用：如婚禮中六禮均在祖廟中舉行，以此讓人明白締結婚姻須敬慎重正。死亡本是一件令人恐懼厭惡、想要遠離的事，喪禮規定用衣被裹住死者，裝入棺槨中，又在喪車上設置帷蓋遮擋，使生者看不到遺體，減輕對死亡的厭惡，又安排種種祭祀，加強生者對死者的緬懷之情。藉由外在事物引起人們心中的某些情感，即子游所謂「以故興物」者。

簡而言之，禮的種種規定，不只要讓人抒發情感，還要節制情緒、以及調節人們對於某些事物的觀感。有子未能理解禮抒情以外的兩個作用，才會覺得喪禮哭踊的規範不合理。

「禮以節情」的觀點，在〈檀弓〉中反覆出現，如「辟踊，哀之至也，有筭，爲之節文也」。⁹⁹辟，指搥胸；踊即跳躍。孝子喪親，心中悲痛鬱悶至極，此時哭泣已不足以宣洩，還須要靠搥胸跳躍這樣更激烈的動作。依禮，男子以踊（頓足）表示悲傷，女子則以辟（搥胸）表示。為何男女表現哀痛的方式不同？參見《禮記·問喪》「惻怛之心，痛疾之意，悲哀志懣氣盛，故袒而踊之，所以動體

⁹⁹ 《禮記·檀弓下》，頁 169。

安心下氣也。婦人不宜袒，故發胸擊心」。¹⁰⁰ 踉腳跳躍，袒衣露體，對女性而言較不雅觀，因而改袒依頓足為搥胸。而搥胸、頓足均屬於較激烈的動作，做太多次的話，皆可能對身體造成傷害，因此在《儀禮·士喪禮》、《儀禮·既夕禮》中，視情況對辟踊的次數有規定，這是為了控制孝子的情緒，使之不至於失控傷身。

因悲痛過度而傷身的案例，如子夏因喪子而哭泣至失明：子夏喪子，悲傷痛哭，甚至眼睛都失明了。曾子前往弔唁，同時譴責他的失禮之舉：子夏身為孔子弟子，聞名於鄉里，今喪子哭泣乃至失明，如此失禮之舉，旁人見了都要指責子夏不懂禮，此為其一。相比喪親時低調處理，不讓他人知曉，此次子夏喪子弄得人盡皆知，甚至原本住在他處的曾子都能聽到消息趕來，兩相比較，似有輕父母而重子女的嫌疑，此為其二。其三，父母因失去子女而哭泣，本無可厚非，然哭到損害視力，有危禮「可以為繼」的標準，更是失禮。子夏在聽聞曾子的嚴厲斥責後，幡然醒悟，自言太久沒與同門的同學相處交流，以致忘了哭喪應有所節制。

¹⁰¹

同樣失控的案例還有「弁人有其母死而孺子泣者」一節：

弁人有其母死而孺子泣者，孔子曰：「哀則哀矣，而難為繼也。夫禮，為可傳也，為可繼也。故哭踊有節。」¹⁰²

弁人因母親去世，在喪禮上毫無節制的嚎哭，孔子見狀，直言此人舉動雖哀痛至極，與喪禮講究哀戚的基調相符，但僅憑滿腔情緒所動，不顧自身體力能否承受，如此強烈的情緒與舉止，對他人來說是很難做到的。禮儀的制定，應該以可傳承、可持續為準則，故先賢制定喪禮，對哭與踊的次數加以限制，控制在絕大多數人都可以做到的程度。從孔子言論中可以知道，禮的重點，在於其普遍性，需要符合人情實際，天子、諸侯、大夫、士乃至庶民，禮節各有不同，就是順應各階層生活模式與經濟實力，訂定出適合各階層的規範。當禮儀為大多數人所接受時，

¹⁰⁰ 《禮記·問喪》，頁 946。

¹⁰¹ 《禮記·檀弓上》，頁 128。

¹⁰² 《禮記·檀弓上》，頁 142。

才能成為社會的規範長久傳承。

簡而言之，喪親之痛必須有發洩的管道，卻也不能隨意任由情緒毫無克制地傾洩，過度則傷身。且禮制的制定，講求情感與理性的調和，以及世人皆能遵照而行的普世性，以達到人人遵守共同規範的和諧社會。誠然喪親之痛可讓人痛徹心扉，然過於激烈的舉措並非人人皆能效法，自然也不會被提倡。

第三節 奠與祭

「奠」，《說文解字·丌部》曰「奠，置祭也」，¹⁰³為喪禮中始死至下葬期間祭拜死者的儀式。與祭拜祖先的祭禮不同，因死者靈魂尚未祔入祖廟，「奠」沒有接受祭品的「主」或「尸」，同時「奠」用的脯醢等供品也不會用几盛放，而是直接放置於地面。「奠」是喪禮中相當複雜的儀節，從死者嚥氣之後的「始死之奠」，停殯期間的「朝夕奠」、在陰曆朔日設的「朔奠」、¹⁰⁴朝祖時的「祖奠」、靈柩將出門前往墓地時設的「大遣奠」等等，隨著喪禮進行至不同的段落，有不同名目之「奠」。「奠」的規模與所用的供品也會有所變化，如「始死之奠」與「朝夕奠」用醴酒、脯醢，「朔奠」用「特豚、魚、腊，陳三鼎」等。¹⁰⁵

一、事死如生的喪奠儀節

關於喪奠，〈檀弓〉所記多為儀式上或祭品方面的注意事項。如「有薦新，如朔奠」，¹⁰⁶此段或摘錄自《儀禮·士喪禮》。¹⁰⁷「薦新」，孔疏「謂未葬終兼得之新味」，¹⁰⁸指在斂後葬前新收成的穀物。平時朝夕之奠，若恰逢當季穀物收成，須設大奠，將新穀與特牲、魚、腊等品一同供奉。《禮記·內則》中有記，媳婦必將所得的食品布帛先獻諸舅姑，兒子若在外獲得裘衾車馬等物、回家後也

¹⁰³ 《說文解字》，頁 40。

¹⁰⁴ 孔疏云「薦亡者如朔奠者，謂未葬前月朔，大奠於殯宮者，大奠則牲饌豐也。朔禮視大斂，士則特豚三鼎，今若有新物及五穀始熟，薦於亡者，則其禮牲物如朔之奠也。大夫以上則朔望大奠。若士，但朔而不望。」《禮記·檀弓上》，頁 150。

¹⁰⁵ 《儀禮·士喪禮》，頁 434。

¹⁰⁶ 《禮記·檀弓上》，頁 150。

¹⁰⁷ 《儀禮·士喪禮》，頁 439。

¹⁰⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 150。

必須獻與父母。¹⁰⁹簡而言之，將所得之物轉獻給父母，是子女奉養父母的禮儀之一。因此，秉持「事死如生」的觀念，在喪禮期間收到新收成的穀物，也要設奠讓父母享用。同樣從「事死如生」角度出發的還有「朝奠日出，夕奠逮日」。¹¹⁰停殯期間，朝夕設奠，朝奠設於日出時，夕奠設於日落前。鄭玄推測這麼做是比照當時人們早晚各食一餐的生活作息，姚際恆同意此說。¹¹¹

二、無法確定的禮儀細節

由於喪禮常須設奠，不同時候的奠禮又各有不同供品，十分繁瑣，或許導致當時儒者對於奠祭的一些細節規範也有些記憶模糊，從而產生了不同主張。如曾子與子游對小斂之奠的看法分歧：

小斂之奠，子游曰：「於東方。」曾子曰：「於西方，斂斯席矣。」小斂之奠在西方，魯禮之末失也。¹¹²

小斂之奠，子游認為應設於遺體東側，曾子則認為應設在西側，且須鋪席。案《儀禮·士喪禮》所記，小斂之奠「奠于尸東」，且未設席。大斂之奠雖有席，但那是因為在室內設奠，才有鋪席。¹¹³故〈檀弓〉中子游的說法符合禮制。而曾子為何會有小斂之奠「設於西側且鋪席」的錯誤認知，孔穎達認為這是因為在春秋末期、魯國出現了將小斂奠設於西側且有鋪席的風氣，此即「魯禮之末失」者。曾子曾經見過一些喪家將小斂之奠設於遺體西側，從而誤將這樣的錯誤風氣當作正禮。

在〈檀弓〉收錄的喪奠筆記中，有些甚至僅僅是對喪奠的細節提出疑問，而沒有給予任何解答。如曾子問道：「始死之奠，其餘閣也與？」¹¹⁴閣，鄭注「度，藏食物」，指儲放食物的架子。人年老生病，行動不便，時常臥牀，照護者多會在牀邊準備食品，以備不時之需。「餘閣」，即度架上剩餘的食品。曾子主張「始

¹⁰⁹ 《禮記·內則》，頁 522。

¹¹⁰ 《禮記·檀弓上》，頁 151。

¹¹¹ 《禮記通論》，頁 123。

¹¹² 《禮記·檀弓上》，頁 147。

¹¹³ 《儀禮·士喪禮》，頁 410。

¹¹⁴ 《禮記·檀弓上》，頁 127。

死之奠」應該可以直接用原本準備給死者食用的酒與脯醢做為供品。

為何曾子會有這樣的想法？孔穎達認為是因為人剛逝世，來不及準備新的供品，因此先用閣上剩餘的食品。抱持同樣看法的還有王夫之，主張若是另備供品，恐要花費不少時間，而孝子「不忍神之須臾無所依」，因此直接用餘閣做為供品。¹¹⁵朱軾（1665-1736）、陸奎勳（1663-1738）則主張用「餘閣」乃秉持事死如生的態度，親人才剛過世，家屬捨不得馬上以死者之禮待之，故仍用親人生前吃剩的食品奠祭，彷彿親人還活著一般。¹¹⁶這種始死仍用生時之禮對待死者的作法，在〈檀弓〉「扶君，卜人師扶右，射人師扶左。君薨以是舉」中也有所體現：國君因年老病重而行動不便，若需要起身行走，會讓卜人師與射人師一右一左攙扶而行。國君薨後，也是讓卜人師、射人師將遺體遷至牖下，孔疏曰「未復之先猶未忍遽變於生也」，也是在死者剛亡故時，喪家不忍馬上將其當成死人對待，因而沿用生前禮節的作法。¹¹⁷孫希旦則綜合孔穎達與朱路等人的兩種說法，認為使用餘閣進行奠禮祭，同時包含「來不及另行準備供品」與「事死如生」兩種因素在內。¹¹⁸

又如「喪不剝，奠也與？祭肉也與？」¹¹⁹剝，裸露之意。不剝，則指用布巾蓋住喪奠的供品，用以防塵。究竟是所有供品皆用布蓋住，還是只有供品是肉時才需要以布覆蓋？此段筆記同樣僅提出問題，並沒有給予答覆。鄭玄認為奠牲肉時才需要用布覆蓋以防灰塵，若只是奠脯醢，便不須要用布巾蓋住。孔穎達認為《儀禮·既夕禮》中朝廟之奠雖只奠脯醢，仍「巾之」，¹²⁰主張應是所有供品皆用布蓋住防塵。從《周禮·天官·醢人》的敘述可知，祭祀時脯醢多用名為「豆」的器皿盛裝，¹²¹「豆」本就有蓋，可以防塵，若再覆以布巾，未免多此一舉；因此，關於「喪不剝」的討論，或許鄭玄的看法才是比較正確的。

¹¹⁵ 《禮記章句》，頁 57。

¹¹⁶ 清·陸奎勳：《戴禮緒言》，收入《四庫全書存目叢書》經部第 102 冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年），卷 1，頁 5。元·吳澄撰，清·朱軾校補：《校補禮記纂言》，收入《四庫全書存目叢書》第 101 冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年），頁 509。

¹¹⁷ 《禮記·檀弓上》，頁 143。

¹¹⁸ 《禮記集說》，頁 187。

¹¹⁹ 《禮記·檀弓上》，頁 151。

¹²⁰ 《儀禮·既夕禮》，頁 450。

¹²¹ 《周禮·醢人》，頁 82。



圖 10. 豆
《洛陽中州路（西工段）》
圖版伍捌

以上三段紀錄，尤其是後兩段對喪奠禮儀細節的猜測，反映當時儒者對於喪禮的一些儀式細節不甚了解的情況。但於此同時，連「哪些供品要蓋布」這樣細微的儀節也要提問、探究，也顯示了當時儒者在試圖解讀喪禮時精益求精的精神。

第四節 襲與斂

依照喪禮進程，綴足、沐浴等儀式完成後，緊接著則是襲屍與大小斂之儀：讓死者穿上壽衣，用被褥與衣衾層層包裹，直至看不出死者原有的身形。數日後，將死者遺體放入棺中，蓋上棺蓋。此為襲屍與大小斂的儀式梗概。

〈檀弓〉涉及襲或斂的紀錄有三，其一為夏商周三代大斂的時間：「夏后氏尚黑：大事斂用昏，戎事乘驪，牲用玄。殷人尚白：大事斂用日中，戎事乘翰，牲用白。周人尚赤：大事斂用日出，戎事乘駟，牲用騂」。¹²²如孔疏所言，此節為「論三代正朔所尚色不同」，主要說明夏商周三代對顏色的偏好以及該偏好對選擇舉行儀式的時間、犧牲的品相所造成的影響。

其他三則紀錄與入斂前的襲屍之儀有關，且每個事件當中皆有失禮之處。其一為諸侯請含曹宣公一事：

諸侯伐秦，曹桓公卒于會。諸侯請含，使之襲。¹²³

在《左傳》中，有關曹桓公的記載，僅有逝世於桓公十年春、夏五月葬等寥寥數筆，¹²⁴反倒是其子孫曹宣公，有於成公十三年五月，聯合晉、齊、宋、衛、鄭、邾婁、滕等諸個國家攻伐秦國、並在軍中亡故的紀錄。¹²⁵因此，後代的學者多認為〈檀弓〉此節的「曹桓公」應為傳鈔時出現筆誤，最初記載的版本應是「曹宣

¹²² 《禮記·檀弓上》，頁 114。

¹²³ 《禮記·檀弓下》，頁 190。

¹²⁴ 《左傳·桓公十年》，頁 120。

¹²⁵ 《左傳·成公十三年》，頁 460。

公卒于會」。曹宣公不幸于伐秦途中去世，聯軍的諸侯們前來弔唁時，要求為曹宣公行含禮，曹國人答應，並同時請諸侯協助襲屍。鄭玄以為，諸侯請求替曹宣公含，是因「朋友有相啖食之道」，¹²⁶朋友之間常會相互宴請款待，因此在死後也要如生前一般，協助朋友享用人生的「最後一餐」。然據《儀禮·士喪禮》之記，飯含須由喪主親自著手，僅有商祝在旁協助，而無讓前來弔唁的賓客動手的道理。¹²⁷同樣，替死者沐浴穿衣均由「外御」著手，此期間喪主會暫時迴避，¹²⁸即鄭玄所言，襲是「賤者之事」。¹²⁹諸侯們要求協助行飯含之禮，形同自貶身分。而曹國人未察覺其中不妥，甚至進一步要求諸侯協助襲屍，顯示出各國國君對於喪禮儀節多為一知半解，反映春秋時期禮崩樂壞的大環境。但曹國不過是一個小國，以曹國的影響力，是否足以讓聯軍中的諸侯們前來弔唁，乃至「請含」、「使襲」，也十分令人懷疑。故有些學者認為〈檀弓〉此節可能與史實不符。¹³⁰

其二為魯襄公弔楚康王的事件：

襄公朝于荊，康王卒。荊人曰：「必請襲。」魯人曰：「非禮也。」荊人強之。巫先拂柩。荊人悔之。¹³¹

荊即楚國。楚康王卒於襄公二十八年十二月，並於隔年四月下葬。如前段所述，要求襄公襲屍，是讓襄公自降身分做下位者的職務。楚國人明知此中道理，卻仍執意要求襄公協助襲屍，實有侮辱之意。襄公讓巫拂柩，是行巫祝桃茢之禮。有關巫祝桃茢，同見於〈檀弓〉：「君臨臣喪，以巫祝桃茢，執戈，惡之也；所以異於生也。喪有死之道焉，先王之所難言也」，¹³²國君蒞臨臣子之喪，為避免沾染上死亡的惡氣，會讓巫祝持桃茢、小臣執戈，走在國君前面，以淨化凶邪之氣。襄公先行巫祝桃茢之禮，有如將楚國視為魯國的臣下。楚國人試圖貶抑鄰國國君

¹²⁶ 《禮記·檀弓下》，頁 190。

¹²⁷ 「主人出，……洗貝，執以入。……商祝執巾從入，……祝又受米，奠于貝北。宰從立于牀西，在右。主人在扱米，實于右，三，實一貝。左、中亦如之。又實米，唯盈」。《儀禮·士喪禮》，頁 421。

¹²⁸ 「外御受沐入。主人皆出，戶外北面。乃沐，櫛，捫用巾。浴，用巾，捫用浴衣。澳濯棄于坎。蚤，捫如他日。髻用組，乃笄，設明衣裳。主人入，即位。」《儀禮·士喪禮》，頁 420。

¹²⁹ 《禮記〈檀弓下〉》，頁 190。

¹³⁰ 如孫希旦質疑：「曹國弱小，何能得此於諸侯？使襲之事，恐未可信」《禮記集解》，頁 285。

¹³¹ 《禮記·檀弓下》，頁 190-191。

¹³² 《禮記·檀弓下》，頁 171。

以自抬身價，反而讓對方以君對臣之禮反擊，無異自取其辱。

此事件同見於《左傳》，然《左傳》中記載的事件細節與〈檀弓〉所記略有不同。在《左傳》中，襄公在康王去世的隔年正月來到楚國，此時楚人並非要求襄公協助襲屍，而是「親禭」。依禮，諸侯若要向喪家致贈賻等助喪財物，則派遣使者前去。楚人要求襄公親自行致禭之禮，與要求親自襲屍一樣，是讓襄公做使臣做的事，形同視襄公為鄰國之臣而非一國之君，有貶低之意。襄公本不願遵照楚人的要求，在聽從穆叔「祔殯而禭」的建議後，選擇使用巫祝桃茢之禮反擊。¹³³兩則記載中，楚人的要求各有不同，但楚人強硬要求襄公行臣子之禮，襄公則以君臨臣喪之禮反擊的故事結構，基本相同。

最後一則記載為子游許諾司士賁襲於牀一事：

司士賁告於子游曰：「請襲於牀。」子游曰：「諾。」縣子聞之曰：「汰哉叔氏！專以禮許人。」¹³⁴

此文依鄭孔二人之推測，是因起初襲屍所用之席鋪設於地，這樣的擺設不合禮制，故司士賁向子游請示「襲於牀」，子游則回答可以。依《禮記·喪大記》所記，「含一牀，襲一牀，遷尸于堂又一牀，皆有枕席」，¹³⁵無論飯含、襲，皆將遺體安置於牀上，司士賁「襲屍於牀」這項安排並沒有什麼錯誤之處。那為何縣子聽聞此事後卻痛斥子游不是？關鍵在於子游的回答。如孔疏所評，「凡有來諮禮事，當據禮以答之，今子游不據前禮答之，專輒許諾，如似禮出於己，自矜大。故縣子聞而譏之曰汰哉。當言禮也。言諾，非禮也」，¹³⁶子游之失，在於其應答的措辭，應說「這樣符合禮制」、而非「可以這麼做」。直接告知司士賁「可以」，就彷彿襲屍之禮是自己訂定的一般，並非禮所當為。此事說明，在他人向自己請教禮法時，需要注意自己的措辭，不應輕易用「諾」一類的詞彙。

¹³³ 《左傳·襄公二十九年》，頁 665。

¹³⁴ 《禮記·檀弓上》，頁 148。

¹³⁵ 《禮記·喪大記》，頁 769。

¹³⁶ 《禮記·檀弓上》，頁 148。

第五節 弔唁與受弔之禮

弔的定義，《說文解字》則解釋為「問終」，¹³⁷《玉篇》曰「弔，弔死也」，¹³⁸指哀悼死者的舉措。簡而言之，親友等人聞訊前往喪者家中悼念死者的相關禮儀，即為弔禮。

先秦弔禮的相關記載，大多收錄於《禮記》中，其中又以〈檀弓〉收錄的最多，在本文的第三章中，已整理並論述了弔唁之禮中與服飾有關的規範，此節將討論弔唁的對象、弔唁者的行為，以及賻、贈、襚等贈送助喪物的相關禮節規範，同時也將喪家受弔之禮納入此節的探討範圍中。以下析論。

一、弔唁之禮

(一) 弔唁的對象

有關弔唁對象的問題，〈檀弓〉只收錄幾條簡短的規範。如「所識，其兄弟不同居者皆弔」。¹³⁹此段與「有殯，聞遠兄弟之喪」一節的分章有爭論。孔穎達認為兩者應合為一節，皇侃（?-?，南朝梁）則認為兩節各自獨立，孫希旦也同意皇侃的觀點。¹⁴⁰鑒於《禮記·曲禮》對「弔」的定義，判斷以皇氏的說法為佳。「所識」，孔穎達解讀為「平生所共知識，往來同恩好」¹⁴¹的對象，即有深刻友誼者。朋友之間關係親密，因此若知道他有遠兄弟去世，都應前往弔唁，以撫慰朋友失去手足的悲痛。

有必須前往弔唁的情況，也有不能前往弔唁的情況。〈檀弓〉列舉了三種情況，前兩者特指趕往他國弔唁的規範：「五十無車者，不越疆而弔人」。¹⁴²人過中年，體力已衰，此時長途跋涉前去他國，若無車馬代步、只靠步行，體力恐無法負荷，因此不宜前往弔唁。且無車者多為社會階層較低的人士，生活圈基本僅限於國內，平時極少有機會去前往別國，遑論認識其他國家的人，自然也不會有

¹³⁷ 《說文解字》，頁 70。

¹³⁸ 《玉篇》，頁 16。

¹³⁹ 《禮記·檀弓上》，頁 152。

¹⁴⁰ 《禮記集解》，頁 235。

¹⁴¹ 《禮記·檀弓上》，頁 152。

¹⁴² 《禮記·檀弓下》，頁 164。

前往他國弔喪的必要。同樣不能跨國弔喪的還有婦女：「婦人不越疆而弔人」¹⁴³周代秉持著「男主外、女主內」的性別分工模式，女性極少接觸家族外部的的事物，交際圈也大多限縮在自己的娘家與夫家，不大可能有機會認識親戚以外的人，遑論其他國家的人士，自然也沒有越過國境弔唁的需要。

前兩種情況與弔喪者自身的身分地位有關，後一種情況則涉及死者的死因：「死而不弔者三：畏、厭、溺」。¹⁴⁴畏，有多種說法，孔穎達解為他人以莫須有之罪責問，自己沒有辯解，最終導致自己喪命者。¹⁴⁵陳澧、孫希旦認為是受脅迫而自殺者。¹⁴⁶王夫之則認為是被盜賊殺害者。¹⁴⁷《白虎通德論·喪服》則釋「畏」為「兵死」，¹⁴⁸指因犯罪遭而處死者。此處以《白虎通德論》的解釋為佳。厭，指在有危險的懸崖山壁下活動，最終被崩墜的土石壓死。溺，即溺斃。以上三種死法，或是犯法入獄而死，或是不夠謹慎，讓自己立於危險的處境，最後招致死亡的情況，均屬「輕身忘孝」的行為。如孝經所言：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也」，¹⁴⁹行事不夠小心謹慎，傷及自己性命，也是不孝的表現，故「不足恤」。

（二）行為的規範

有關弔唁禮節的記載，基本為簡短的筆記，如：

大夫弔，當事而至，則辭焉。¹⁵⁰

大夫前往喪家弔喪，若恰逢喪家正在進行浴、襲、斂、殯等儀式時，則先派人傳話，自己等待喪家事情處理完畢後才入內哀悼。孔穎達曰「始喪，哀戚甚」，喪禮之初，喪家必然是悲痛難抑，又沐浴、襲屍、大小斂等儀式十分繁忙，喪家恐無心力抽空迎接賓客，因此只是先派人告知有賓客前來的訊息，待儀式結束，喪

¹⁴³ 《禮記·檀弓下》，頁 164。

¹⁴⁴ 《禮記·檀弓上》，頁 120。

¹⁴⁵ 《禮記·檀弓上》，頁 120。

¹⁴⁶ 《陳氏禮記集說》，頁 36。《禮記集解》，頁 182。

¹⁴⁷ 《禮記章句》，頁 55。

¹⁴⁸ 《白虎通疏證》，頁 524。

¹⁴⁹ 唐·唐玄宗注，陸德明音義，宋·邢昺疏：《孝經注疏》，收入清·阮元校：《十三經注疏》第 8 冊（臺北：藝文印書館，1993 年，重刊宋本附校勘記），卷 1，頁 11。

¹⁵⁰ 《禮記·檀弓下》，頁 164。

家有餘力迎接賓客時，再正式請賓客入內。

又如：

弔於人，是日不樂。行弔之日不飲酒食肉焉。

弔於葬者必執引，若從柩及壙，皆執紼。

君遇柩於路，必使人弔之。¹⁵¹

弔唁死者，哀樂不同日，同理，弔喪當日不能飲酒食肉，以表心中哀傷。若弔唁時適逢喪家出殯，則弔唁者須幫忙拉柩車，到了墓地，也要協助將靈柩送入墓穴中。倘若國君外出時遇到送葬的隊伍，則須派人慰問。

有關執引的紀錄還有一則：

君於大夫，將葬，弔於宮；及出，命引之，三步則止。如是者三，君退；朝亦如之，哀次亦如之。¹⁵²

國君親臨大夫之喪，若逢將出殯的時候，須先到殯宮中弔喪，待靈柩起殯，命隨從執紼拉柩車，走三步則止，如此反覆三次、共計走九步後，國君才離開。若國君到訪時正逢朝廟、或者靈柩已出行至孝子居喪時暫住的廬舍，均遵照上述儀式流程而行動。

至於在周代大夫的喪禮中，為何會有這樣一個國君讓隨從執紼拉柩車的儀節，古時學者說法不一：鄭玄注「以義奪孝子」，陳澧補充解釋道「柩已行也，孝子攀號不忍，君命引之，奪其情也」。¹⁵³送葬之時，孝子不捨父母將葬，攀附柩車嚎哭，不願柩車出行。國君命人拉動柩車，以行動告訴孝子柩車當出行，不能因一己的不捨而拖延了時間。至於只走九步則止，孔穎達認為是「為了不奪孝子情，走九步則止」；姚舜牧亦言「不忍其行之遽也，姑三步則止。如是者三，以致其不忍之情」，¹⁵⁴雖以執引強迫孝子接受應當送親人出殯的事實，仍顧慮孝

¹⁵¹ 《禮記·檀弓下》，頁 165。

¹⁵² 《禮記·檀弓下》，頁 163。

¹⁵³ 《陳氏禮記集說》，頁 50。

¹⁵⁴ 《禮記疑問》，頁 242。

子的心情，僅短暫的拉動柩車三次做為提醒後，便將主動權還給喪家，讓孝子選擇以自己能接受的速度送柩車前往墓地。

最後一則紀錄，則有關反哭之儀後的弔唁：

反哭之弔也，哀之至也。反而亡焉，失之矣，於是為甚。殷既封而弔，周反哭而弔。孔子曰：「殷已慤，吾從周。」¹⁵⁵

如前一節所論，反哭哭於堂上、室中，回顧過去與逝去親人最常相處的地點，深刻感受到物是人非的空虛與孤寂，哀痛最甚。親友照顧喪主心情，要在反哭時過來弔唁。葬後弔唁，殷禮是下葬後就在壙中慰問，周禮則是等反哭時才前去慰問。孔子雖評價殷禮「質樸」，然墓地只是埋葬遺體的處所，非親人靈魂依歸之處，且彼時剛下葬完畢，悲哀之情方興，尚未到達極致，因而孔子仍選擇遵從周禮。

（三）賻、贈、襚之禮

如本文第三章中曾提及，親朋弔喪，除了慰問喪家與悼念死者之外，也時常會贈送一些喪禮所需的物品與錢財等，以減輕喪家籌辦喪禮造成的經濟負擔。弔者致贈助喪用的物品有相應的禮節，然除了《儀禮·既夕禮》中有簡略的記述，¹⁵⁶先秦禮書中難以見到較詳細的記載，唯《禮記·雜記》有關於贈含玉的儀式的細節：

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。含者坐委于殯東南，有葦席；既葬，蒲席。降，出，反位。宰朝服，即喪履，升自西階，西面，坐取璧，降自西階以東。¹⁵⁷

弔唁者手捧玉璧告知來意，由相者引入。若死者尚未出殯，便將璧置於葦席上；

¹⁵⁵ 《禮記·檀弓下》，頁 170。

¹⁵⁶ 「賻贈者將命，擯者出請，入告，出告須。馬入設，賻奉幣。擯者先入，賻從，致命如初。主人拜于位，不踊。賻奠幣如初，舉幣、受馬如按。擯者出請。若奠，入告，出，以賻入，將命如初。士受羊，如受馬。又請。若賻，入告。主人出門左，西面。賻東面將命，主人拜，賻坐委之；宰由主人之北，東面舉之，反位。若無器，則拊受之。又請，賻告事畢，拜送入。贈者將命，擯者出請，納賻如初。賻奠幣如初。若就器，則坐奠於陳。凡將禮，必請而後拜送」。《儀禮·既夕禮》，頁 462。

¹⁵⁷ 《禮記·雜記上》，頁 727。

若已下葬，則放於蒲席上。喪家的宰穿著朝服與喪履，跪坐並拾起璧玉，隨後從西階走下堂來，表示喪家接受賓客送來的玉。

在春秋戰國時期，由於天子權力的衰減，貴族僭用上級禮制、諸侯以天子自居等亂象可謂層出不窮，〈檀弓〉記載的徐君弔含邾婁考公亦為其中之一：

邾婁考公之喪，徐君使容居來弔含，曰：「寡君使容居坐含、進侯玉，其使容居以含。」有司曰：「諸侯之來辱敝邑者，易則易，于則于，易于雜者未之有也。」容居對曰：「容居聞之：事君不敢忘其君，亦不敢遺其祖。昔我先君駒王西討濟於河，無所不用斯言也。容居，魯人也，不敢忘其祖。」

158

邾婁考公的喪禮，徐國國君派遣容居贈送飯含用的璧玉。考公為隱公益之曾孫，隱公與魯哀公為同時期的人物，故考公應該是戰國人士。然按《左傳》記載，徐國已在魯昭公三十年被吳國所滅，¹⁵⁹因此顧炎武認為此事應非邾婁考公之喪，而是定公之喪。¹⁶⁰容居做為徐國使臣，前往邾婁贈含玉，直言「寡君使容居坐含、進侯玉」，與《禮記·雜記》所記國君遣使臣弔含之詞「寡君使某含」有些差異。且據傳當時徐國以天子自居，故學者推測「坐含、進侯玉」很可能是天子遣人贈諸侯含玉時所用的說辭。面對容居的無禮，有司的答覆中，「易」指臣禮、「于」指君禮，整段話的意思是：若來者為君，則用君禮待之；若來者為臣，則用臣禮待之，沒有以君禮待臣、或以臣禮待君的做法。徐國君主身為諸侯，卻僭用天子的弔辭，形同臣用君禮，因此被有司直言其舉措失禮。由於上述有司這段臣禮、君禮的陳述，加之曹宣公卒時「諸侯請含」的紀錄，鄭玄因而推測周的飯含之禮有「含不使賤者」的規範：「君行則親含，大夫歸含耳」。¹⁶¹然此論點受到孫希旦的反對，認為當時鄰國有喪，諸侯皆會派遣使者弔唁，因此不會有國君親自到場協助飯含的情況發生。¹⁶²而容居的回答也反映了徐國僭用天子已久的情況。「駒

¹⁵⁸ 《禮記·檀弓下》，頁 195。

¹⁵⁹ 《左傳·昭公三十年》，頁 927。

¹⁶⁰ 清·顧炎武：《日知錄》，收入《景印文淵閣四庫全書》子部第 164 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年，影印國立故宮博物院藏本），卷 6，頁 526。

¹⁶¹ 《禮記·檀弓下》，頁 195。

¹⁶² 《禮記集解》，頁 296。

王」為徐國先君自比天子時使用的僭號。徐國與楚、吳、莒、齊等國君互有征伐，尤其與楚國的衝突最多，¹⁶³此應即容居所言「西討濟於河」者，不只常與鄰國發生征戰，打仗時還都以天子自居，徐國先君駒王不可謂不狂妄。容居面對邾婁有司的指責，宣稱自己使用天子等級的弔辭，不過是按照自己國家舊有慣例而行，可見徐國僭用天子禮制之久，甚至後代子孫也未意識到此舉的不妥。足見當時周天子失卻威望，諸侯爭權已有相當長的一段時間。

同樣失禮的還有冉子擅自替孔子賻於伯高一事：

伯高之喪，孔氏之使者未至，冉子攝束帛、乘馬而將之。孔子曰：「異哉！徒使我不誠於伯高。」¹⁶⁴

伯高之喪，冉有事先未徵詢孔子的意見，擅自以孔子的名義賻布帛。冉有或許是為了替師長分憂解勞，然代替他人送禮，若非本人授意，也只是空有禮品而無送禮的心意，因此孔子責怪冉子「使我不誠於伯高」。此說明禮以誠意為本，空有禮節而無心意之禮，只是徒有其表。

二、受弔之禮

《禮記·曲禮》云「禮尚往來。往而不來，非禮也；來而不往，亦非禮也」。¹⁶⁵他人前往喪家弔喪有既定禮節，與之相對的，喪主也有接待弔唁者之禮。以下列舉〈檀弓〉中有關受弔之禮的四則紀錄析論之。

首先，是誰能受弔問題。〈檀弓〉曰「大夫之喪，庶子不受弔」，¹⁶⁶鄭注「不以賤者為有爵者主」。¹⁶⁷唯有喪主能夠接待來弔唁的賓客，庶子不受弔，則代表在有嫡子可擔任喪主的情況下，庶子沒有擔任喪主的資格。但若是沒有喪主的情況下，則須請特定人士代為受弔：

¹⁶³ 相關紀錄如莊公二十六年「公會宋人，齊人，伐徐」；僖公三年「徐人取舒」；僖公十五年「冬，宋人伐曹，楚人敗徐于婁林」；文公七年「冬，徐伐莒」；昭公五年「冬，楚子，蔡侯，陳侯，許男，頓子，沈子，徐人，越人，伐吳」；昭公十二年「冬，楚子伐徐」；昭公十六年「春，齊侯伐徐」。見《左傳》，頁 175、200、229、316、742、788、825。

¹⁶⁴ 《禮記·檀弓上》，頁 128。

¹⁶⁵ 《禮記·曲禮上》，頁 14。

¹⁶⁶ 《禮記·檀弓下》，頁 165。

¹⁶⁷ 《禮記·檀弓下》，頁 165。

喪，公弔之，必有拜者，雖朋友州里舍人可也。弔曰：「寡君承事。」主人曰：「臨。」¹⁶⁸

國君前來弔唁，即便無喪主，也必有人暫代喪主拜謝，死者的友人、鄰人、家裡的親信或門客皆可。接待時，使者說「國君前來協助喪事」，喪主則說「辱蒙光臨」。

餘下兩則紀錄，則有關喪主受弔時的舉措，其一曾子弔於負夏一事：

曾子弔於負夏，主人既祖，填池，推柩而反之，降婦人而後行禮。從者曰：「禮與？」曾子曰：「夫祖者且也；且，胡爲其不可以反宿也？」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。」¹⁶⁹

曾子前往負夏邑弔唁，當時喪家剛遷柩朝祖、設祖奠，見曾子前來弔唁，又將靈柩推回停殯的位置以接受曾子的弔唁。此則紀錄又顯示了一次曾子與子游在禮義解讀上的衝突：曾子認為朝祖只是暫時的，自然可以將靈柩復位。子游則舉飯含、小斂大斂以及停殯等禮儀為例，指出在喪禮中，隨著儀式進行，死者遺體會被他人從室中移出，安放於中庭，最後送出家門埋入墓地，離生前所住的室愈來愈遠，這樣的空間安排象徵死者神魂逐漸遠離人世。從這個觀點出發，靈柩既已離開中庭，就不應再推回去，因為死者神魂的離去是不可逆的過程。最終曾子也被子游的論點所說服。

又如蕢尚畫宮受弔一事：

哀公使人弔蕢尚，遇諸道。辟於路，畫宮而受弔焉。曾子曰：「蕢尚不如杞梁之妻之知禮也。齊莊公襲莒于奪，杞梁死焉，其妻迎其柩於路而哭之哀，莊公使人弔之，對曰：『君之臣不免於罪，則將肆諸市朝，而妻妾執；

¹⁶⁸ 《禮記·檀弓下》，頁 165。

¹⁶⁹ 《禮記·檀弓上》，頁 134。

君之臣免於罪，則有先人之敝廬在。君無所辱命。』」¹⁷⁰

蕢尚家中辦喪事，魯哀公遣人前往弔唁。使者趕路的途中與蕢尚家族的送葬隊伍相遇，蕢尚於是讓出道路，在地面畫出殯宮的平面圖權作殯宮，接著就站在「殯宮」接受哀公使者的弔唁。蕢尚之舉看似是一種權變，實為失禮之舉：鄭注云「行弔禮於野，非也」。¹⁷¹喪主應於殯宮受弔，而非於路邊。曾子在批評蕢尚的同時，又舉杞梁之妻為例：同樣於路中與前來弔唁的使者相遇，杞梁之妻直言當下場合不適合受弔，讓使者前往杞家祖宅行禮。兩相比較，蕢尚為一時方便而在路邊畫宮受弔，實屬自作聰明。

然而，在〈檀弓〉中也記有國君若在道中遇上送葬隊伍，必遣人弔唁的規範，¹⁷²此處曾子與杞梁之妻為何又會主張喪家不能在路邊受弔？面對這兩則記載中看似矛盾的禮儀規範，禮學家也做出過解釋：如孫希旦指出，一般來說，若是大夫與士等貴族之喪，皆會遣人赴於君，國君接到消息後即可遣人來弔，不至於直到看見行至中途的送葬隊伍，才知道有喪事發生。與之相對的，若死者為庶民、又或者雖有士的身分，卻沒有擔任官職，這類人因地位較低、也因生前與國君無來往，喪家不會發送訃告給國君，國君自然也不知有喪，直到靈柩出殯，國君又恰好於當天外出，才有機會看見而知曉有戶人家正在辦理喪事的事實。而之所以連平民之喪也會派人弔唁，是出自關懷人民的仁義之情，也讓人民親身體會國君的仁恩。¹⁷³如「陽門之介夫死」一節中，宋國司城子罕親自前往陽門介夫的喪禮弔哭，不只深得民心，原本欲攻打宋國的晉國，也因此事判斷宋國君民上下一心，不宜攻伐，最終放棄戰爭。¹⁷⁴

第六節 葬禮

大斂之後，將停殯一段時間，等待遠方親友前來弔唁。停殯的時長，天子七

¹⁷⁰ 《禮記·檀弓下》，頁 191。

¹⁷¹ 《禮記·檀弓下》，頁 191。

¹⁷² 「君遇柩於路，必使人弔之」。《禮記·檀弓下》，頁 165。

¹⁷³ 《禮記集解》，頁 246。

¹⁷⁴ 《禮記·檀弓下》，頁 198。

月，諸侯五月，大夫與士三月，庶民斂後即葬，¹⁷⁵停殯期間靠占卜選定下葬日期。待確定下葬之日後，將依序有朝廟儀式、送葬、下葬等一系列程序。以下論〈檀弓〉關於朝廟、送葬與下葬的相關記載。

一、葬前朝廟之儀

下葬前日，天大亮時，有將靈柩從中庭遷移至廟中的儀式，稱作「朝祖」。其具體儀式流程見《儀禮·既夕禮》的記載：

遷于祖，用軸。重先，奠從，燭從，柩從，燭從，主人從。升自西階。……主人從升，婦人升東面，眾主人東即位。正柩于兩楹間，用夷牀。主人柩東，西面。置重如初。席升設于柩西，奠設如初，巾之，升降自西階。主人踊無筭，……主婦及親者由足，西面。薦車直東榮，北轡。¹⁷⁶

將靈柩自西階運至堂上，再由軼軸搬至陳屍用的夷牀上。喪主站在靈柩東側，主婦也上堂，面朝東站，其他親屬則在東階下就位。如同停殯時一樣，將「重」置於中庭，並在靈柩西側鋪席設奠、用布巾蓋住供品以防塵。此期間喪主哭踊不計其數，主婦與親屬從靈柩南側走到東階，面朝西站立。隨後，將死者生前所乘之車拉入祖廟，朝北停放。此為遷柩於廟的流程。在遷廟至正式送葬的一段時間內，還有準備車馬、裝飾柩車、處理贈贈之物等任務須完成，待送葬當日天大亮時，才將靈柩遷出。

為何有朝廟的儀式？〈檀弓〉解釋道：

喪之朝也，順死者之孝心也，其哀離其室也，故至於祖考之廟而后行。殷朝而殯於祖，周朝而遂葬。¹⁷⁷

如《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」，¹⁷⁸隨著喪禮儀式的進行，死者遺體從窗邊被移至阼階、西階，從屋內到屋外、主位

¹⁷⁵ 見「子游問喪具」一節。《禮記·檀弓上》，頁 148。

¹⁷⁶ 《儀禮·既夕禮》，頁 449-450。

¹⁷⁷ 《禮記·檀弓下》，頁 172。

¹⁷⁸ 《禮記·坊記》，頁 869。

到客位，逐漸遠離原本居住的室，象徵死亡的不可逆、以及死者與生者之間的距離愈來愈遠。送葬，代表生者與死者間正式告別：此次出門，死者將離開原本的居所，永遠長眠於遠方的墓園之中。《禮記·曲禮》曰「夫為人子者，出必告，反必面」，¹⁷⁹出門前告知父母行程、不讓父母擔心，外出返家後向父母請安，讓父母知道自己已經回來，此為為人子女的義務。葬禮之於死者，如同離家遠行，故在下葬前將靈柩遷至祖廟，有如生前告知父母自己將要出門一般，讓死者最後一次盡為人子女的孝心。

該紀錄後段寫商周朝廟後儀式的不同，殷禮朝祖後即殯於祖廟，周禮則是先殯於庭中，朝祖後立即下葬。孔穎達認為是商周兩代死亡觀的不同所致：殷人鬼神崇拜強烈，認為死後即成為神，因此朝祖後殯於祖廟。周人對鬼神雖然同樣抱持敬畏之情，但就如孔子所言「敬鬼神而遠之」，周人不如殷人那般依賴祖先，也更能認識到人鬼殊途的道理。對周人而言，太快以鬼神之禮對待逝去的親人，就好似想讓那位親人的神魂盡早離開人世間、去往鬼神的世界一般，是孝子不忍心做的事，故先停殯他處，朝廟後即葬。¹⁸⁰

二、送葬之禮

朝祖後隔天，即啟行送葬之日。在啟程前，有請史讀贈、讀書、讀遣的儀式，〈檀弓〉有「讀贈，曾子曰：『非古也，是再告也』」的說法，¹⁸¹然《儀禮·既夕禮》中確實記有送葬前讀贈的環節，¹⁸²「讀贈非古」或許是曾子的誤會。讀遣完畢，商祝執功布，引領柩車出行。主人袒衣跟隨喪車出行，途中哭踊無數次，宣洩將父母送離家中的悲痛之情，直到到達國都城門，才停止哭泣。待到達墓地，將靈柩下葬後，喪主將返家，行反哭之禮。

（一）重新興起的殷代送葬禮儀

〈檀弓〉記春秋戰國時期儒者間常採用的殷代送葬禮俗：「及葬，毀宗躐行，

¹⁷⁹ 《禮記·曲禮上》，頁 19。

¹⁸⁰ 《禮記·檀弓下》，頁 172。

¹⁸¹ 《禮記·檀弓上》，頁 149。

¹⁸² 《儀禮·既夕禮》，頁 466。

出于大門」。¹⁸³毀宗，鄭玄認為是毀去廟門西側的牆體，與本章第一節提及的「掘中霽而浴，毀灶以綴足」原因相同，拆毀祖廟的牆，是藉由毀壞原有的宮室，象徵原主的逝去。躡行，則源於殷代外出遠行的禮儀，在出門前告知家中的行神後，駕車經過神壇而出，以求出行期間安穩如在神壇中。喪禮躡行，即讓靈柩經過行神神壇，以求送葬途中安穩。

不只送葬之儀，包括先前提及的殷代沐浴綴足之禮，也常為當時的儒者們所採用。之所以選用殷禮，王夫之認為是儒者們模仿孔子：孔子為殷人後代，因此使用殷禮，表示不忘其本，而追隨孔子的儒者也跟著效仿。然而，王夫之也評價到，孔子行殷禮是因自己的身世，其他儒者並非殷人後裔，沒有行殷禮的必要，一味模仿孔子行禮，不過是盲目照做而已。¹⁸⁴

（二）與送葬相關的論述

除開當時流行的殷制，〈檀弓〉還記有其他與送葬相關的討論，如孔子與子貢論送葬：

孔子在衛，有送葬者，而夫子觀之，曰：「善哉為喪乎！足以為法矣，小子識之。」子貢曰：「夫子何善爾也？」曰：「其往也如慕，其反也如疑。」子貢曰：「豈若速反而虞乎？」子曰：「小子識之，我未之能行也。」¹⁸⁵

孔子與子貢在衛國巧遇一支送葬的隊伍，孔子見送葬時隊伍中人們的哭聲，如同幼兒哭喊父母一般傷心，下葬後返程時又猶豫慢行，彷彿不願太快遠離親人之墓，便稱讚此喪家的舉措符合喪禮的精神。子貢卻認為既然已經下葬，死者遺體安頓完畢，剩下的便是安頓魂魄，若真的敬愛死者，比起返程時依依不捨，倒不如趕緊回家舉行虞祭，好早點讓親人的魂魄安頓。〈檀弓〉記子路之言：「吾聞諸夫子：喪禮，與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也」，¹⁸⁶又如《論語·八佾》「居上不寬，為禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉」，¹⁸⁷不捨親人逝世的

¹⁸³ 《禮記·檀弓上》，頁 136。

¹⁸⁴ 《禮記章句》，頁 67。

¹⁸⁵ 《禮記·檀弓上》，頁 130。

¹⁸⁶ 《禮記·檀弓上》，頁 133。

¹⁸⁷ 《論語·八佾》，頁 32。

哀戚之情為喪禮本質，孔子更重視喪禮哀情的表達，因此讚賞死者家屬依依不捨的行為。孔子看來，子貢過於重視完成儀式這件事、而忽略喪禮哀戚的本質，是捨本逐末，因此並不認同子貢的觀點。孔子要求「小子識之」，也是要子貢了解喪禮「哀戚為本，祭祀為末」的道理。

又如「季子臯葬妻犯人禾」的事件：

季子臯葬其妻，犯人之禾，申祥以告曰：「請庚之。」子臯曰：「孟氏不以是罪予，朋友不以是弃予，以吾為邑長於斯也。買道而葬，後難繼也。」

188

季子臯，此名僅見於〈檀弓〉中，鄭玄認為季子臯即高柴，為孔子七十二弟子之一。¹⁸⁹季子臯時任孟氏領地的邑長，備受孟氏重用。本次事件，肇因於季子臯在送葬妻子的過程中，車隊經過他人田畝、壓壞了莊稼。子張之子申祥因此要求季子臯賠償田地的損失，季子臯卻認為身為領主的孟氏不究責、自己的朋友中也沒有譴責者，顯然損失的莊稼不多。加上自己身為邑長，雖有財力賠付損失，但若開了先例，往後其他送葬者若意外損壞了他人的作物、財務，恐怕也會被要求賠償，到那時喪家是否有能力承擔賠償又會是個問題。簡而言之，季子臯以自己犯的錯不大，以及怕自己若賠償會造成不良的影響為由，拒絕申祥的要求。

季子臯的做法與理由是否適當，歷代學者說法不一。鄭玄批評季子臯仗著得到孟氏的重用而「恃寵虐民」，顧炎武（1613-1682）、姚際恆同意此觀點。¹⁹⁰孫希旦認同季子臯的說法，主張「上有體，不欲行小惠以悅民」，認為沒有賠償莊稼的相關規範，隨意賠償反而可能開了不當的先例。¹⁹¹與孫氏持相同看法的有秦繼宗（1576-?）¹⁹²、郝敬¹⁹³、朱軾¹⁹⁴、李光坡（1651-1723）¹⁹⁵等人。方苞則認為

¹⁸⁸ 《禮記·檀弓下》，頁 192。

¹⁸⁹ 也有學者認為季子臯可能不是高柴，如姚際恆。《禮記通論》，頁 151。

¹⁹⁰ 《禮記通論》，頁 151。

¹⁹¹ 《禮記集解》，頁 289。「上有體」，萬有文庫本做「上有禮」。

¹⁹² 明·秦繼宗集，陳郊纂輯：《禮記疏意參新》，收入《域外漢籍珍本文庫》第 5 輯（重慶：西南師範大學出版社；北京：人民出版社，2015 年），頁 397。

¹⁹³ 《禮記通解》，頁 730。

¹⁹⁴ 《校補禮記纂言》，頁 517。

¹⁹⁵ 清·李光坡：《禮記述註》，收入《景印文淵閣四顧全書》第 127 冊（臺北：臺灣商務，1983

若損害太大，還是需要賠償。¹⁹⁶陳澹根據其他文獻中有關「高柴」的紀錄，推斷季子臯應是賢明之人，其朋友的品行當也不差，朋友不追究季子臯毀民作物，應是損失金額不大，還不到需要賠償的地步。季子臯不賠的理由固然令人不以為然，但那是因為他對賠償可能造成的負面影響憂慮過度，並非有意文過飾非。¹⁹⁷但季子臯究竟是不是高柴，也有人提出質疑。王夫之則認為周代墓地的位置有既定規劃，也鋪設有能讓棺車通往墓園的道路，照理說這類給棺車通行的道路應足夠寬敞，不會有毀人莊稼的情況發生。比較可能的情况，是季子臯送葬時沒有走既定的大道，而改走其他較狹窄的道路，才造成傷人莊稼的事發生。如此一來，毀人莊稼這件事本就是季子臯有錯在先，此時再以不願首開先例為理由拒絕賠償，就屬詭辯之舉了。¹⁹⁸

孔子治喪，以量力而為、不害生者為原則，反對人殉、子柳不願賣父親小妾籌錢都是一個道理，又豈能因自家的喪事傷害到他人的財產？何況若毀壞程度不多，申祥也不至於為民眾要求賠償。季子臯壞人作物，有錯在先，卻仗著上司與朋友的袒護，絲毫沒有認錯反省，也不願為自己造成的損害負責，簡直是仗勢欺人。就這點來說，認為季子臯「虐民」的一派評價應較符合〈檀弓〉編者的想法。

三、下葬時的禮儀

送葬隊伍到達墓地後，開始行葬禮。儀式流程同見《儀禮·既夕禮》：

至于壙，陳器于道東西，北上。茵先入。屬引。主人袒，眾主人西面，北上，婦人東面，皆不哭。乃窆。……藏器於旁，加見。藏苞筭於旁。加折卻之，加抗席覆之，加抗木。實土三。¹⁹⁹

到了挖好的墓穴前，將明器陳列於墓道兩側，先將茵放入，隨後下棺，將陪葬用的明器、苞筭等器物藏於靈柩兩側，於棺上放棺飾。接著封墓填土。儀式進行時，男性親屬站在墓穴東邊，面朝西。女性親屬則站在墓穴西邊，面朝東。靈柩用窆

年），卷4，頁397。

¹⁹⁶ 《禮記析疑》，頁37。

¹⁹⁷ 《陳氏禮記集說》，頁62。

¹⁹⁸ 《禮記章句》，頁110-111。

¹⁹⁹ 《儀禮·既夕禮》，頁471-472。

器運入墓穴中，陪葬的明器安置於靈柩兩側，主人掘土填入墓穴中三次，隨後先行返家準備虞祭，賓客中的青壯一輩則留下來協助填土封墓。²⁰⁰

〈檀弓〉「國昭子葬母」一節有提及下葬時，參與葬禮的人員的站位：

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。」²⁰¹

國昭子主持母親的喪禮，詢問子張下葬時親友賓客該如何站位。子張舉孔子主持司徒敬子喪禮的經驗，認為應遵循男女有別的準則，無論家屬或賓客，男性皆站在墓東側，女性則站在西側。國昭子並不認同子張之說，而要求讓家屬一邊、賓客一邊，女性親屬就跟男性親屬同樣站在墓東側。

國昭子為齊國大夫，鄭玄評其人「自謂齊之大家，有事，人盡視之，欲人觀之，法其所為」，國昭子自視甚高，每逢家中有大事，均希望人人都來觀禮，進而效法自家的作法，因此才會說「我喪也斯沾」，意指將有人前來觀禮。²⁰²子張言男子站墓東側、婦人站西側，與《儀禮·既夕禮》所記下葬之儀相同，是正確的安排。²⁰³而國昭子的做法則為錯誤的，既失禮，又顯示其人過於自負的一面。

第七節 誄與謚

誄，即誄文，《說文解字》解為「謚也」。²⁰⁴乃於喪禮上誦讀、闡述死者生前的功德以示哀悼的文章。如《荀子·禮論》之言，「其銘誄繫世，敬傳其名也」。²⁰⁵讀誄過後，將依死者功過給予謚號。《禮記·樂記》「聞其謚，知其行也」，

²⁰⁰ 「弔，非從主人也。四十者執紼：鄉人五十者從反哭，四十者待盈坎。」《禮記·雜記下》，頁 741。

²⁰¹ 《禮記·檀弓下》，頁 174。

²⁰² 《禮記·曲禮下》，頁 174。

²⁰³ 《儀禮·既夕禮》，頁 471。

²⁰⁴ 《說文解字》，頁 22。

²⁰⁵ 《荀子注》，頁 144。

²⁰⁶謚為根據死者生前所作所為給予的稱號，可說是對死者生平功過的總結。

並非人人皆得有誄文與謚號的待遇。《儀禮·士冠禮》有記：「死而謚，今也。古者生無爵，死無謚」，據鄭注，「古」指殷商，殷代無謚，周初唯大夫以上之貴族有謚，直到春秋時期，才開始為士做謚。²⁰⁷又《禮記·曲禮》言「已孤暴貴，不為父作謚」，父親死時因地位不高而無謚，做兒子的日後即便坐上尊位，也不宜追謚父親。為何不謚？孔疏曰：「暴貴，謂士庶起為諸侯，非一等之位也。……父賤無謚，於今雖貴而乎為造之，如似鄙薄父賤，不宜為貴人之父也。」²⁰⁸孫希旦則認為謚號本地位較尊者所賜予，父尊於子，斷沒有子為父謚的道理。

²⁰⁹

〈檀弓〉中與誄相關的記載有二，其一為魯哀公誄孔子：

魯哀公誄孔丘曰：「天不遺耆老，莫相予位焉，嗚呼哀哉！尼父！」。²¹⁰

依照鄭玄與孔穎達的解釋，此段為魯哀公替孔子誄而謚的紀錄：前段哀嘆孔子死後再無能輔佐國君之人，後稱孔子「尼父」，「尼」為謚號。²¹¹魯哀公為孔子讀誄的相關紀錄同見於《孔子家語·終記解》，然相比〈檀弓〉文本與鄭孔注疏，則不帶任何評價的陳述，《孔子家語》還記了子貢對於此事的批評：

哀公誄曰：「昊天不弔，不憇遺一老，俾屏余一人以在位。愴愴余在疚，於乎！哀哉！尼父無自律。」子貢曰：「公其不沒於魯乎？夫子有言曰：『禮失則昏，名失則愆。失志為昏，失所為愆。』生不能用，死而誄之，非禮也；稱一人，非名。君兩失之也。」²¹²

孔子於魯定公十四年離開魯國周遊列國，晚年雖被哀公迎回魯國並賜封國老，「國老」為名譽顧問職，有君臣關係，但無實權，此為「生不能用」的意思。依

²⁰⁶ 《禮記·樂記》，頁 677。

²⁰⁷ 《儀禮·士冠禮》，頁 34-35。

²⁰⁸ 《禮記·曲禮下》，頁 73。

²⁰⁹ 《禮記集解》，頁 113。

²¹⁰ 《禮記·檀弓上》，頁 153。

²¹¹ 《禮記·檀弓上》，頁 153。

²¹² 《孔子家語》，頁 374。

照子貢的說法，哀公在孔子生前未能重用孔子，孔子去世後卻為孔子做誄，是非禮之舉。哀公的失禮之舉，也反映了春秋末年禮制教育不完善的情況。

事件之二為魯莊公替縣賁父與卜國誄：

魯莊公及宋人戰于乘丘。縣賁父御，卜國為右。馬驚敗績，公隊。佐車授綏。公曰：「末之卜也。」縣賁父曰：「他日不敗績，而今敗績，是無勇也。」遂死之。圉人浴馬，有流矢在白肉。公曰：「非其罪也。」遂誄之。士之有誄，自此始也。²¹³

魯莊公與宋國於乘丘開戰的事，記載於《左傳·莊公十年》：

經：公敗宋師於乘丘。

傳：夏，六月，齊師，宋師，次于郎，公子偃曰：「宋師不整，可敗也，宋敗，齊必還，請擊之。」公弗許。自雩門竊出，蒙臯比而先犯之，公從之。大敗宋師于乘丘，齊師乃還。²¹⁴

在《左傳》中，齊軍與宋軍聯合攻魯，公子偃向莊公提議先攻打宋軍未果，自行從雩門出而進攻，莊公隨後跟出，最終大敗宋軍。其中未有縣賁父與卜國的事蹟，戰爭勝敗也與《檀弓》中「馬驚，敗績」的結果相反。可能是傳鈔的訛誤，又或者對是該戰爭側重描寫的面向不同所致。就《檀弓》記載的那一部分而言，是莊公的車右車御因戰場上馬匹失控導致戰事失利，因而以死謝罪。後來才知曉馬失控是被流矢射傷所致，並非車右車御二人的責任。莊公因對兩人的死感到愧疚，於是替按照階級而言本不會有誄文的兩人作誄。而自此次事件之後，士階層貴族的喪禮上也開始有誄文總結死者平生功過。

以上兩則故事，皆與誄文有關。而《檀弓》中論及做謚者，唯有以下一節：

公叔文子卒，其子戍請謚於君曰：「日月有時，將葬矣。請所以易其名者。」君曰：「昔者衛國凶饑，夫子為粥與國之餓者，是不亦惠乎？昔者衛國有

²¹³ 《禮記·檀弓上》，頁 117。

²¹⁴ 《左傳·莊公十年》，頁 147。

難，夫子以其死衛寡人，不亦貞乎？夫子聽衛國之政，脩其班制，以與四鄰交，衛國之社稷不辱，不亦文乎？故謂夫子『貞惠文子』。」²¹⁵

公叔文子即公叔發，又名公叔拔，是衛國之卿。衛靈公依公叔拔生前三個較大的功勳，分選取了「貞」、「惠」、「文」三字做為諡號。據《逸周書·諡法解》所記每個諡號對應的行為：

經緯天地曰文；道德博厚曰文；勤學好問曰文；慈惠愛民曰文；愍民惠禮曰文；錫民爵位曰文。……內外用情曰貞。……柔質慈民曰惠；愛民好與曰惠。²¹⁶

飢荒時公叔文子賑濟災民，符合「惠」字「慈民」、「愛民」的行為要求。捨身護衛國君，與「貞」字「內外用情」的行為要求相應。執掌國政邦交有成，則符合「文」字「經緯天地」之意。就諡號的意義來說，衛靈公取的諡號與公孫拔生前功勳相配，然周代取諡，基本只有一字，至戰國時有二字為諡的記載，²¹⁷但也只是零星個案。如衛靈公這般給公孫拔取三字的諡號，更是聞所未聞。且就《逸周書》對諡字的解讀，以「文」字為諡，除了指此人生前有經緯天地之功績，也可指此人有「道德博厚」、「慈惠愛民」等良好事蹟。單就「文」字，已足夠表示公叔文子濟民、忠君、內穩定國政、外與四鄰交等功績，故後世的諸多文獻如《論語》、《春秋》經傳中稱呼公叔文子的諡號時，多不言「貞惠」，僅稱「文」。衛靈公為公叔文子取諡三字，看似盡可能囊括公孫拔生前之功，實則為對禮制一知半解的表現。

第八節 葬後變除

下葬之後，死者遺體的處理可謂告一段落，接下來則是安頓死者靈魂的一系列祭祀活動，包含虞祭、卒哭之祭、祔祭，以及葬後滿一年舉行的小祥之祭、滿

²¹⁵ 《禮記·檀弓下》，頁 186。

²¹⁶ 晉·孔晁注：《汲冢周書》，收入《四部叢刊初編》史部第 57 冊（上海：上海商務印書館，1929 年，縮印江陰繆氏菴風堂藏明刊本），卷 6，頁 35、36。

²¹⁷ 如周天子周威烈王、周慎靚王；秦國的秦惠文王、秦莊襄王等。

二年舉行的大祥之祭，與大祥之祭後舉行的禫祭。隨著這些祭祀的舉行，孝子將逐步改變居喪的服飾與行為規範，最終在禫祭時除去喪服，重新回到正常生活中。而祔祭後會將死者的神主供奉於祖廟，讓神魂可以享用祭祀，並在禫祭後正式轉化為祖先神。

〈檀弓〉論及的葬後祭儀，只有虞祭、卒哭與祔祭。虞祭者，《釋名·釋喪制》曰「既葬，還祭於殯宮曰虞，謂虞樂安神，使還此也」，²¹⁸虞祭即為在父母下葬後，將其魂魄安置於殯宮的儀式。並且，虞禮不同於奠儀，為自喪禮起始以來首次有尸的祭祀。虞祭的細節，〈檀弓〉記錄道：

既封，主人贈，而祝宿虞尸。

既反哭，主人與有司視虞牲，有司以几筵舍奠於墓左，反，日中而虞。²¹⁹

贈，孔疏「主人以幣贈死者於墳」。²²⁰靈柩入墓後，主人贈束帛以送死者，將帛放入墓穴中。同時祝先歸反，讓擔任虞祭尸的人先準備。稍後，喪主讓一位有司留在墓地，於墳墓左側擺几席、設奠。自己先回家行反哭之禮。反哭後，就與另一位有司共同檢查虞祭要用的犧牲，待留在墓地的有司在墓前設奠後歸返，就在稍後的正午之時舉行虞祭。何以下葬當日就要舉行虞祭？〈檀弓〉曰「葬日虞，弗忍一日離也。是月也，以虞易奠」。²²¹孝子不忍有一日與親人神魂分離，因此在下葬當月，就改奠為虞祭，讓死者神魂返回、安置於殯宮。

虞祭之後，則是卒哭之祭與緊隨其後的祔祭。《儀禮·既夕禮》曰「三虞，卒哭」，一般而言，士之虞祭共舉行三次，第三次虞祭過後，就要舉行卒哭之祭。如《釋名·釋喪制》曰「又祭曰卒哭，卒，止也。止孝子無時之哭，朝夕而已也」。²²²卒哭，並非代表祭後完全不哭，而是從朝夕之間「哀至則哭」的「哭無時」狀態，改為僅於早上與黃昏時各哭一次。²²³有關舉行卒哭之祭的時間，《儀禮·士

²¹⁸ 《釋名》，頁 423。

²¹⁹ 《禮記·檀弓下》，頁 170。

²²⁰ 《禮記·檀弓下》，頁 170。

²²¹ 《禮記·檀弓下》，頁 171。

²²² 《釋名》，頁 423。

²²³ 見〈既夕禮〉之鄭注。《儀禮·既夕禮》，頁 473。

虞禮》曰「死三日而殯，三月而葬，遂卒哭」，²²⁴虞祭、卒哭之祭皆在同月舉行完畢，胡培翬（1782-1849）則補充唯有士於虞祭同月卒哭，大夫以上則在虞祭後隔月才行卒哭之祭。²²⁵

卒哭之後，禮由凶而逐漸轉吉，因此生者也要開始以待祖先神的方式對待死者靈魂。其中一條規矩，就是避諱死者之名。〈檀弓〉有記：「卒哭而諱，生事畢而鬼事始已。既卒哭，宰夫執木鐸以命于宮曰：『舍故而諱新。』自寢門至于庫門」。²²⁶捨故者，指不再稱呼死者的本名，且須開始避諱死者的名諱。卒哭之後，由宰夫將開始避諱死者名稱之事廣傳於國內。

〈檀弓〉曰「卒哭曰成事。是日也，以吉祭易喪祭，明日，祔于祖父」，又曰「其變而之吉祭也，比至於祔，必於是日也接，不忍一日未有所歸也」。²²⁷「成事」者，孔疏曰「成祭事也。祭以吉為成」。虞祭之後行卒哭之祭，從凶禮轉為吉禮，至此喪禮正式告一段落，故曰「成事」。卒哭之祭後隔日，又馬上舉行祔祭，將魂魄正式遷祔至祖廟之中。孝子不忍親人魂魄有一日無所依歸，因此在舉行卒哭之祭後隔日就進行祔祭，讓親人魂魄能盡早安祔於祖廟中。

然而，孔子對於舉行祔祭的時間有不同的看法：「殷練而祔，周卒哭而祔。孔子善殷」，²²⁸孔子比較喜歡殷代在小祥之祭後舉行祔祭的做法。為何？《孔子家語·子夏問》中可找到解答：「孔子曰：『殷人既練之明日而祔于祖，周人既卒哭之明日而祔于祖。祔、祭神之始事也。周以戚，吾從殷』」戚，王肅注「猶促也」，²²⁹指周禮於卒哭之祭後馬上舉行祔祭，太過迅速。孔子此說，與周禮中先將靈柩停殯於庭中的用意相同，是心中仍有不捨，希望能晚些送親人靈魂到鬼神的世界。至於〈檀弓〉何以同時收錄「不忍一日未有所歸」與「孔子善殷」兩種說法，目前尚不得而知。

²²⁴ 《儀禮·士虞禮》，頁 511。

²²⁵ 《儀禮正義》，頁 52。

²²⁶ 《禮記·檀弓下》，頁 193。

²²⁷ 《禮記·檀弓下》，頁 171。

²²⁸ 《禮記·檀弓下》，頁 171。

²²⁹ 《孔子家語》，頁 438。

小結

相比第三章中關於器物的記載，〈檀弓〉中關於喪禮儀式的紀錄，雖然也有如哭踊與拜、弔唁與受弔之禮、葬禮等較為著重討論的主題，然其他諸如始死之儀、奠祭、襲與斂、讀誄做謚、葬變後除等較小的題目，也有不小的篇幅，並且在每個主題中，都有至少一個事件紀錄、或者孔門師生的論說。簡而言之，〈檀弓〉收錄的喪禮儀式紀錄乍看之下較為零散；然而，這些紀錄也同樣反映了春秋戰國時期喪禮傳承的情況、以及喪禮中蘊含的情意與倫理。

就時代背景而言，與器物紀錄所反映的狀況相同，儀式紀錄也顯示了當時諸侯僭用禮制的問題，如容居用天子弔含之辭。同時也能窺見當時諸侯之間的明爭暗鬥，如楚人提出讓襄公襲屍這樣帶有汙辱性質的要求。而齊國要求魯繆公為陳莊子哭一事，背後反映的是春秋戰國時期天子與諸侯式微，士大夫階層崛起的社會變化。

春秋戰國時期禮制教育殘缺不全的問題，在儀式紀錄中更加凸顯。諸侯為曹宣公飯含、襲屍，衛靈公給公叔文子取謚「貞惠文子」，魯國人誤將小斂之奠設於遺體西側，蕢尚畫宮受弔等等，均顯示了當時人們對喪禮一知半解的狀態。孔門的學生雖然有較良好的禮樂教育，然從曾子搞錯小斂之奠的規矩、以及對奠祭的種種疑問來看，即便是當時熟習禮制之人，仍有不少禮儀細節不甚明瞭。

由於自西周時期傳承而來的禮制以有缺失，加上春秋戰國時期的社會環境已與西周相去甚遠，西周的禮儀不見得適用於春秋戰國。對儒者們而言，當務之急是建構出符合春秋戰國時期需求的喪禮禮制；而若想適當地調整禮數，必然要回到喪禮的禮義上做討論。也因此，儀式是否符合喪禮的基本精神，也成了孔門師生積極深究的議題。如子貢與孔子討論下葬後究竟是猶豫而返、還是速反而虞，哪種作法較符合孝子親親之情，又或者如「有子與子游立」這樣討論禮制作用的篇章。

與討論器物時相同，〈檀弓〉仍然多以情義的角度解釋或評價儀式，如對復禮、朝祖之儀的詮釋。在孔子比較殷禮與周禮哪個好的幾則紀錄中，還可以發現

孔子並不全然選擇周禮，有時反而覺得殷禮比較好，如祔祭的時間，孔子認為遵照殷禮於小祥之祭後再行祔祭會比較好。而孔子的選擇標準，便在於哪種儀式安排更符合喪禮「哀傷、不捨」的情感基調。

同時，幾個因悲傷過度導致失態甚至損傷健康的故事，也讓讀者再次注意到禮儀節情的一面。孔子的一句「難以為繼」，顯示了他對制定禮儀的標準：禮要能讓行禮者能表達自己的情感，同時要保持理智，不至於因情緒太激動而失控或對身體造成傷害。除此之外，禮儀還須具備普遍性，即社會中大多數人都能接受並做到，如此一來禮制才能在社會中被長久傳承，形成穩定的社會規範。

而在倫理的部分，曾子批評小功不為位的風氣、哭兄弟與哭朋友各有不同位置等紀錄，顯示〈檀弓〉編者對於倫理的重視，但凡涉及關係的親疏遠近，在儀式上均須嚴謹表現，不可輕忽。同時，「遠兄弟之喪，雖總必往；所識之喪，雖鄰不往」等筆記，也能感覺到〈檀弓〉編者更強調血親之間的聯繫。





第五章 〈檀弓〉的服喪規範

本章主要探討〈檀弓〉中涉及五服制度以及居喪規範的紀錄，觀察春秋戰國時期人們服喪的情形與西周相比發生哪些變化，推測造成變化的可能原因，並分析儒者對於喪服與居喪規範的看法。

第一節 喪服制度

〈檀弓〉簡述了侍奉親、君、師的不同：

事親有隱而無犯，左右就養無方，服勤至死，致喪三年。事君有犯而無隱，左右就養有方，服勤至死，方喪三年。事師無犯無隱，左右就養無方，服勤至死，心喪三年。¹

此段首先子女侍奉父母之道。父母既是最親近的親人，也是需要尊敬的長輩，但當父母犯錯的時候，為人子女該如何做？「無犯」，指勸諫父母時不冒犯。《禮記·內則》云「父母有過，下氣怡色，柔聲以諫。諫若不入，起敬起孝，說則復諫；不說，與其得罪於鄉黨州閭，寧孰諫。父母怒、不說，而撻之流血，不敢疾怨，起敬起孝」。²父母有過，孝子當態度恭順地勸諫父母，若勸諫無效，孝子更加孝敬，待父母心情愉快時再趁機勸諫；若父母不高興，與其讓父母因犯錯而得罪鄰里，寧可犯顏直諫。那怕苦諫招致父母大怒、重重責打孝子，孝子也不會有半分怨言，反而對父母更加孝敬。

「有隱」，指對外不宣揚父母的過錯。《論語·子路》曾探討過類似的問題：

葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是。父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」³

父親偷羊，兒子該不該告發父親？孔子認為不應該。血脈親情無可割捨，父親偏袒兒子、兒子維護父親，實為人之常情；若兒子主動告發父親、或是父親主動告

¹ 《禮記·檀弓上》，頁 109-110。

² 《禮記·內則》，頁 521。

³ 《論語·子路》，頁 118。

發兒子，可能破壞父子間的親情與信任，破壞家庭和諧，故孔子認可親子互相袒護彼此的舉動。「就養無方」，則指孝子奉養父母事必躬親。簡而言之，父母若犯了錯，需和顏悅色反覆勸諫，但若父母的行為可能導致嚴重後果，則如孔疏所言「亦當犯顏」，因比起冒犯父母，孝子更不應放任父母犯下大錯。但不管在家中如何勸諫，孝子都不會向外人提及父母曾犯的過失，以維護父母的名譽。孝子奉養父母，事必躬親，不假他人之手。父母逝世後，孝子當極盡哀戚之情，為父母服喪三年。

臣事君，則各司其職，不得逾越。若國君犯錯，臣子不會向他人隱瞞國君的錯誤，即便冒犯君主也要極力勸諫，務求國君改正。國君薨後，臣用事父喪之禮以事君喪。師生之間並非血親，學生對外不必隱瞞老師的過失，但勸諫老師時也要和顏悅色、不得冒犯，且要像侍奉父母一樣侍奉老師。因老師教育學生有恩，老師去世時，學生雖不著喪服，仍為老師在心中哀悼三年。以上子事父、臣事君以及學生事師，無論是生前侍奉的方式、還是死後服喪，都有不同，可知根據生者與死者的關係不同，生前的相處之道、死後的服喪規範都有不小的差異。

喪期中，生者根據與死者的關係，穿著不同規格的居喪服飾並守喪的制度，即為喪服制度；因喪服分為五種等級，又稱為「五服制度」。喪服的等級，涉及了著服者與所服者關係的親疏、尊卑差異等倫理議題。關於喪服，原本還包含了服飾的版型、所用的面料、顏色等問題，但這些問題已於第一章有所探究，故本節僅就論及有服無服、著哪種喪服等相關問題的記載進行分析。以下根據著服者與所服者的關係，分為親屬之喪、君臣之喪、師友之喪，以及特殊個案等四個小節展開討論。

一、親屬之喪

（一）有亂尊卑親疏者

〈檀弓〉記為親屬服喪失禮之事，或為位卑者服重服，或原本無服卻著服，共兩例。為位卑者服重服的案例，有魯哀公為妾服齊衰：

悼公之母死，哀公為之齊衰。有若曰：「為妾齊衰，禮與？」公曰：「吾

得已乎哉？魯人以妻我。」⁴

魯悼公之母死後，魯哀公為她服齊衰之喪。然而，魯悼公的母親並非魯哀公的正妻，而是妾室。依照宗法制度，妾地位低下，丈夫只需要為貴妾服總麻之喪，對地位更低的妾則無服；唯有為正妻服喪時，丈夫才要著齊衰服。魯哀公為自己的妾室服齊衰之喪，無疑違禮，因而引得有若前去質問。面對有若的譏問，魯哀公辯稱這是因為魯國百姓皆誤以為悼公之母就是哀公的正妻，為了配合百姓的認知，哀公才不得已為悼公之母服齊衰之喪，並非有意違禮；但魯哀公的說法並不為後世的學者所接納，多認為這不過是哀公文過飾非的狡辯而已。

原本無服卻著服者，則如魯莊公為王姬服大功：

齊穀王姬之喪，魯莊公為之大功。或曰：「由魯嫁，故為之服姊妹之服。」

或曰：「外祖母也，故為之服。」⁵

嫁去齊國的王姬去世，魯莊公在接獲齊國的訃告後，為王姬服大功之喪。為何魯莊公要為王姬服喪？當時流傳有兩種說法：一說此記載中的王姬，為莊公元年由魯莊公主婚出嫁至齊國、並於莊公二年七月去世的王姬；由於魯莊公曾為王姬主婚，因此在王姬去世後，魯莊公也如為嫁做國君夫人的姊妹服喪一般，為她服大功之喪。⁶另一說則主張〈檀弓〉此記載中去世的王姬，並非是莊公元年由魯國主婚出嫁的那位王姬，而是莊公的外祖母，所以莊公才為她服大功之喪。

記載中的「王姬」究竟是誰？從現存史料來看，文獻中並沒有莊公外祖母的相關資訊，而春秋三傳清楚記載了莊公元年有位王姬從魯國出嫁、並在隔年去世。⁷從喪服制度來看，外孫應為外祖母服小功，而非大功；而國君為嫁作他國國君夫人的姑母、姊妹、女兒等女性親屬服喪，則須服大功九月之喪。基於上述兩點，後世學者普遍認為記載中的「王姬」，就是在莊公元年從魯國出嫁的那位。

⁴ 《禮記·檀弓下》，頁 192。

⁵ 《禮記·檀弓下》，頁 166。

⁶ 「外夫人不卒，此其言卒，何也？吾女也，適諸侯則尊同，以吾為之變，卒之也。」注曰：「姑姊妹女子子嫁於國君者，尊與己同，則為之服大功九月，變不服之例」。見《穀梁傳·莊公四年》，頁 47。

⁷ 「王姬歸于齊」《左傳·莊公元年》，頁 136。「秋，七月，齊王姬卒。為之主者卒之也」《穀梁傳·莊公二年》，頁 46。

莊公為王姬服喪的舉措是否合宜？多數學者批評為失禮。如吳澄言「主婚者不宜有服」。姚際恆則認為，莊公母親文姜為齊襄公異母妹妹，而王姬嫁給齊襄公，論輩分應該算是莊公舅母，⁸外甥僅為舅舅服喪而不為舅母服喪，因此莊公的做法失禮。

（二）有明確區分親疏之別者

不同於上述兩位魯國國君尊卑親疏不分，孔家治喪則恪守親疏有別的道理：

子上之母死而不喪。門人問諸子思曰：「昔者子之先君子喪出母乎？」曰：「然」。「子之不使白也喪之。何也？」子思曰：「昔者吾先君子無所失道；道隆則從而隆，道污則從而污。伋則安能？為伋也妻者，是為白也母；不為伋也妻者，是不為白也母。」故孔氏之不喪出母，自子思始也。⁹

子上的母與子思離異後過世，做為父親的子思卻不讓孩子為母親服喪。由於孔家人過去會為出母服喪，門人對於子思不讓子上服喪的舉動感到困惑，遂向子思詢問。面對門人的詢問，子思的回答則顯得有些含糊：先人的安排完全合乎禮制，子思自己的安排雖不若先人完善，但也有自己的考量。之所以不讓子上服喪，是因為子上的生母已改嫁，成為別人的妻子與媳婦，與子上的母子恩情也已斷絕，子上自然也不能為她服喪。記者在最後又補充道，孔家人自子思起，不再為出母服喪。

這段紀錄中涉及到另外兩個事件：門人所言的「子之先君子」即子思的父親伯魚：

伯魚之母死，期而猶哭。夫子聞之曰：「誰與哭者？」門人曰：「鯉也。」夫子曰：「嘻！其甚也。」伯魚聞之，遂除之。¹⁰

伯魚喪母，過了一年，伯魚仍然在為母親的死哭泣。孔子知道後，批評伯魚的行為太過分，伯魚聽了之後，便停止哭泣。《儀禮·喪服》中有記：

⁸ 《禮記通論》，頁 132。

⁹ 《禮記·檀弓上》，頁 110-111。

¹⁰ 《禮記·檀弓上》，頁 128。

疏衰裳齊，牡麻經，冠布纓，削杖，布帶，疏屨，期者，父在為母，妻，出妻之子為母。傳曰：出妻之子為父後者，則為出母無服。傳曰：與尊者為一體，不敢服其私親也。¹¹

出母亡故，子女可為出母服齊衰期年之喪，但若兒子已成為宗主，則不能為出母服喪。為何一旦繼承宗主之位，兒子便不能再為自己的出母服喪？因女子與丈夫離異，便不再隸屬於夫家家族；而宗主做為家族的最高掌權者，對外代表著整個家族，對內有負責主持祭祖儀式的義務，所作所為代表整個家族，也只能為家族中的人服喪，因此不能為自己的出母服喪。伯魚生母去世時，孔子仍健在，伯魚尚未繼承宗主之位，故伯魚為出母服喪一年是合禮的。

而記錄者所言的「孔氏之不喪出母，自子思始」，相關記載同樣收錄於〈檀弓〉中：

子思之母死於衛，赴於子思，子思哭於廟。門人至曰：「庶氏之母死，何為哭於孔氏之廟？」子思曰：「吾過矣！吾過矣！」遂哭於他室。¹²

子思之母死於衛，柳若謂子思曰：「子，聖人之後也，四方於子乎觀禮，子蓋慎諸。」子思曰：「吾何慎哉？吾聞之：有其禮，無其財，君子弗行也；有其禮，有其財，無其時，君子弗行也。吾何慎哉！」¹³

子思之母死於衛國，子思收到訃告後，跑到祖廟中哭泣。門人提醒子思，子思之母已經改嫁，子思不應在孔家祖廟中為其他家族的成員哭泣，子思於是改到其他其他房間哭。又柳若提醒子思，四方之人皆會關注他如何為生母持喪，須小心謹慎，子思則回答自己並沒有機會行禮，又何必謹慎？綜合兩則記載來看，子思的生母確實在生前已離開孔家，而子思雖曾為母親的死而哭泣，但並沒有為母親服喪。

同樣是離開夫家的生母過世，何以伯魚有服，子思與子上無服？歷來學者看

¹¹ 《儀禮·喪服》，頁 353-355。

¹² 《禮記·檀弓下》，頁 196。

¹³ 《禮記·檀弓上》，頁 146。

法不一。鄭玄稱〈檀弓〉記「子上不喪出母」一事是「記禮所由廢，非之」，認為子思、子上不為生母服喪是失禮之舉。¹⁴徐乾學（1631-1694）同意鄭玄的觀點，並言「凡檀弓之記物始，皆言其變禮之失者」。¹⁵姜兆錫（1666-1745）則曰「孔子出其妻，而其後聽伯魚之喪之者，父在時也。子思之母嫁於衛之庶氏，而不為服者，父卒後也。今子思尚在，而不聽子上之喪出母，故言自子思始以慨之」。¹⁶陸奎勳同樣認為在這件事上，子思的安排不合禮。¹⁷

也有學者認為子思、子上不服喪的作法才是正確的。朱熹（1130-1200）便認為兒女不該為出母服喪：「出母得罪於祖，不得入祖廟」，主張子思子上不喪出母是正禮，孔子讓伯魚為母親服喪才是變禮，子思面對門人質疑的時候，因不好直接說孔子變禮，才會含糊其辭，並推測《儀禮·喪服》中為出母服喪的規矩是後世儒生擅自增加的。¹⁸然朱熹此說的最大問題在於，《儀禮·喪服》裡明白寫著子女可為出母服喪，而後儒增添說也無任何資料可佐證，故朱熹主張不足取信。

其他說法，如吳澄從〈檀弓〉「小功不為位」一節中「子思哭嫂」的記載，推測子思有兄長，進而認為子上早已過繼給子思過世的兄長，並繼承孔家宗主之位，故無法再為生母服喪。¹⁹吳氏的說法倒是別出心裁，但根據其他史料，孔家從伯魚起七世單傳，子思應當沒有男性手足，「子思哭嫂」的「子思」另有其人，故吳澄的主張不足信。任啟運（1670-1744）與方苞則認為子思與妻子離異是因為妻子曾犯下大過，由於妻子德行有虧，才不讓兒子服喪，²⁰然而此說僅憑一己的推測而無實質證據，同樣難以令人信服。

上述學者們的論述都忽略了一點，那就是子思之母已改嫁的事實。也就是說，

¹⁴ 《禮記·檀弓上》，頁 110-111。

¹⁵ 清·徐乾學：《讀禮通考》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 112 冊（臺北：臺灣商務，1983 年，影印國立故宮博物院藏本），卷 8，頁 221。

¹⁶ 《禮記章義》，頁 24。

¹⁷ 《戴禮緒言》，頁 4。

¹⁸ 宋·朱熹：《朱子語類》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 701 冊（臺北：臺灣商務，1983 年，影印國立故宮博物院藏本），卷 87，頁 819。

¹⁹ 《禮記纂言》，頁 382。

²⁰ 清·任啟運：《禮記章句》，頁 150。《禮記析疑》，頁 22。

子思之母並非只是與丈夫離異後回到娘家居住的「出母」，而是已經另嫁他人的「嫁母」。若出母未再婚，與前夫仍有可能恢復婚姻關係，對子女而言，母親不過回娘家暫住，彼此關係未曾改變，出母去世了自然也要照常服喪；但若出母改嫁、成了其他家族的母親，那就徹底與前夫家族斷絕關係，與子女們的母子恩情自然也一併斷絕，子女也就沒有為嫁母服喪的義務。

嚴格來說，子女並非完全不能為嫁母服喪。《儀禮·喪服》中有記「父卒，繼母嫁，從；為之服，報」，²¹繼母攜繼子改嫁，將繼子帶在身邊撫養成人，繼子當為繼母服喪齊衰期年喪。也就是說，若嫁母對子女有深重的養育之恩，子女可以為嫁母服喪，以報這份恩情；反之，若子女留在父族，未隨母親改嫁，還需要為嫁母服喪嗎？顯然是不用的。嫁母既沒將子女帶在身邊教養，何來養育之恩？既無養育之恩，子女又何必為嫁母服喪？

綜上所述，子思不為生母服喪，是因生母改嫁，母子恩情已絕、又無養育之恩可報，子思沒有服喪的義務。而子思不讓子上為生母服喪的原因，也是因為子上的生母已經改嫁為他人婦。子思告訴門人「不為伋也妻者，是不為白也母」，便是在暗示子上生母已經改嫁。子思不讓子上為其母服喪的舉措，並沒有禮法上的錯誤。或許子思並不希望門人知道自己的前妻改嫁，面對門人提問時，才會說得如此隱諱。

除了子上不喪出母一節，〈檀弓〉中含有一則論為不同親屬喪服差異的禮儀筆記，也闡述了親疏有別的道理：

喪服，兄弟之子猶子也，蓋引而進之也；嫂叔之無服也，蓋推而遠之也；
姑姊妹之薄也，蓋有受我而厚之者也。²²

為自己的孩子與侄子服喪，均服齊衰不杖期之喪，這是為了拉近叔姪之間的關係，強化宗族內部的情感聯繫。姑姑、姊妹等女性親屬，若已出嫁，只需為她們服大功之喪；若姑姑、姊妹未婚，則服齊衰不杖麻屨期年之喪。姑姑、姊妹出嫁之後，

²¹ 《儀禮·喪服》，頁 355。

²² 《禮記·檀弓上》，頁 143-144。

喪服之所以降為大功，是因女性結婚後將脫離原生的家族，轉而成為夫家家族的成員。《詩經》與《禮記》中時常以「歸」字描述女性出嫁，說明出嫁的女性將歸入夫家。既然姑姑、姊妹已出嫁、成為其他家族的成員，各自有自己的家族、自己的生活，兄弟姊妹間自然不會再如過去那樣親密，因此為這些已婚女性親人服喪時，就不會像為未婚姊妹服喪那樣隆重，而降服大功喪。

此篇引起較多爭議的，是「嫂叔無服」的部分：嫂叔屬於內親，無服似乎有違人之常情；加上《儀禮·喪服》中註記「夫之所為兄弟服，妻降一等」，²³嫂叔究竟有服無服，成為後世學者爭論不休的話題，如毛奇齡、徐乾學、朱軾等，就主張嫂叔應當有服。²⁴

周禮規定嫂叔無服，其實有當時現實的考量。《春秋》中記有因嫂叔私通而引發的政治動亂，如魯莊公的夫人哀姜與莊公庶弟公子慶父私通，並在莊公薨後，協助慶父弑繼位的魯閔公以求篡位。²⁵又如僖公二十四年，周襄王后隗氏與襄王庶弟王子帶私通，最終引發王子帶聯合大臣頽叔、姚子引導西戎兵入侵、周襄王倉皇出奔的禍事。²⁶嫂叔輩分相當，年齡相近，最容易互生情愫。為了避免嫂叔因為朝夕相處之下、彼此之間產生不倫情感，進而引發兄弟鬩牆甚至手足相殘的人倫悲劇，只能盡量將嫂叔從彼此的生活中區隔開來。嫂叔不能為彼此服喪，正是為了提醒嫂叔之間不能太過親近。

與手足之子相親，與出嫁的女性親屬、再婚的母親疏遠，可知對儒者而言，家族相處須嚴守外戚與內親的親疏差異，同宗族則親之，非同宗則疏遠。嫂叔則屬於較特殊的情況，為避免發生不正當的男女關係，刻意推而遠之，強調男女授

²³ 《儀禮·喪服》，頁 393。

²⁴ 參見清·毛奇齡：《喪禮吾說篇》，收入《續修四庫全書》第 95 冊（上海：上海古籍出版社，2002 年），卷 9，頁 90。《讀禮通考》，頁 310。《校補禮記纂言》，頁 504。

²⁵ 如《春秋公羊傳·莊公二十七年》：「秋……公子慶父、公子牙通乎夫人以脅公」；莊公三十二年：「公子慶父如齊。狄伐邢」。見漢·何休注，唐·徐彥疏：《春秋公羊傳註疏·莊公二十七年》，收入清·阮元校：《十三經注疏》第 7 冊（臺北：藝文印書館，1993 年，重刊宋本附校勘記），卷 8，頁 104；《公羊傳·莊公三十二年》，頁 113。

²⁶ 「夏，狄伐鄭，取櫟。王德狄人，將以其女為后。富辰諫曰：『不可。臣聞之曰：報者倦矣，施者未厭。狄固貪恠，王又啟之。女德無極，婦怨無終，狄必為患。』王又弗聽。……昭公奔齊，王復之，又通於隗氏。王替隗氏。頽叔、桃子曰：『我實使狄，狄其怨我。』遂奉大叔以狄師攻王。……秋，頽叔、桃子奉大叔以狄師伐周，大敗周師，獲周公忌父、原伯、毛伯、富辰。王出適鄭，處于汜。大叔以隗氏居于溫。」《左傳·僖公二十四年》，頁 257。

受不親的原則。

（三）論古禮今變與禮制是否適用當代

喪服制度與倫理高度相關，不同的朝代中，因為社會、家庭結構的改變，喪服制度也會有所不同。如縣子瑣談殷商時期無降服：

縣子瑣曰：「吾聞之：古者不降，上下各以其親。滕伯文為孟虎齊衰，其叔父也；為孟皮齊衰，其叔父也。」²⁷

鄭注曰：「古謂殷時也。上不降遠下不降卑。」在周代，位尊者於位卑者，可因尊降服，如大夫為兄弟本應服齊衰期年喪，但若兄弟為士，則降服大功九月之喪。²⁸而縣子瑣則稱殷禮無降服，該著哪種喪服，全取決於著服者與所服者的親疏遠近。

自西周以降，中國發展出宗法制度，嫡庶尊卑的觀念加強，喪服從而有因著服者地位高而降服的規範；相對而言，商代禮制更關注血脈親疏，故服喪時「各以其親」。商周禮制的差異是因社會環境不同所造成，並沒有好壞之分。

也因為社會變遷，過去的禮制不見得適用於當代，如曾子對小功不稅的規範提出質疑：

曾子曰：「小功不稅，則是遠兄弟終無服也，而可乎？」²⁹

「稅」者，即「追服」，指喪期過後才補行服喪的舉動。依禮，大功之喪以上可追服；相反，小功與緦麻之喪則不追服。但曾子並不認同小功之喪不追服的規定：小功服包含了叔公、堂叔伯、堂叔伯之子（遠房堂兄弟）、堂姊妹等，雖然是關係較遠的親戚，但仍屬於同一宗族的長輩與兄弟姊妹；若與這些親戚長期相隔兩地，有喪時訃告不能即時傳達，豈非形同無服？不難看出，曾子相當重視親情，希望家族成員間關係能更緊密。

韓愈（768-824）認為要根據每個時代的實際社會情況來看，西周時期交通

²⁷ 《禮記·檀弓上》，頁 147。

²⁸ 《儀禮·喪服》，378。

²⁹ 《禮記·檀弓上》，頁 127。

不便，親戚之間住得近，不太會有過了喪期才收到訃告的情況發生；而在春秋戰國時期，時常有兄弟相隔千里之遙，若再堅持小功之喪不追服，勢必將有更多人不能為住在遠方的親人服喪。聚少離多本就會讓人與人變得疏離，倘若又因彼此相距太遠而不為親人服喪，更會淡化已經薄弱的親情，有違喪服維繫宗族情感的精神；因此，韓愈認同曾子小功應追服的觀點。姜兆錫也說道，曾子會對禮制當中的不合理處提出質疑，可見行禮不可執著於禮文，而是要隨時思考禮文規範是否符合當代人的需求。³⁰

（四）因社會變遷而產生的變禮

在〈檀弓〉中，另外有兩個為五服之外的血親姻親服喪的相關記載，其一為替同母異父的兄弟服喪：

公叔木有同母異父之昆弟死，問於子游。子游曰：「其大功乎？」狄儀有同母異父之昆弟死，問於子夏，子夏曰：「我未之前聞也；魯人則為之齊衰。」狄儀行齊衰。今之齊衰，狄儀之問也。³¹

公叔木與狄儀有同母異父的兄弟過世，分別向子游與子夏詢問要著哪種喪服。依照一般情況，一個人要為自己親兄弟服齊衰不杖期之喪；然而，是否要為異父兄弟服喪？又該採用哪種服制？以上問題，《儀禮》中沒有明確的說明，因此公叔木與狄儀才會轉而向對禮制較為了解子游以及子夏請教。面對公叔木與狄儀的詢問，子游推測應當為異父兄弟服大功之喪；子夏則表示自己不知道正確的規範，但曾見過魯人為自己的異父兄弟服齊衰不杖期之喪，與為親兄弟服的喪制相同。狄儀聽完子夏的回答後，也依照魯人的做法，為自己的異父兄弟服齊衰不杖期之喪。紀錄的最後，記者提及當時人們多為異父兄弟服齊衰不杖期之喪，並認為這是受到狄儀的影響而形成的風氣。

而後世學者又如何看待子游與子夏的回答？學者們普遍認為子游的回答較合禮，而子夏的回答則是失禮的。姜兆錫批評「異父兄弟與親兄弟同服是無差別，

³⁰ 引自《禮記章義》，頁 28。

³¹ 《禮記·檀弓上》，頁 146。

無差別是禽獸也」，³²異父兄弟分別隸屬於不同的宗族，屬於外親，若與同宗的親兄弟同服，等同同姓外姓不分，有違倫理親疏，因此子游推測應當降服，改服大功之喪，才是比較正確的思路。

異父兄弟隸屬於不同宗族，為何可以為彼此服喪？鄭玄認為異父兄弟能為彼此服喪、與子女能為出母服喪同一樣，是因為彼此間血脈相連；但王肅（195-256）不認同鄭玄的說法，認為異父兄弟得以為彼此服喪，是與繼父有關：若孩子曾居於繼父家、受繼父撫養，孩子有為繼父服齊衰期年之喪的義務，並依據服術中的屬從原則，也為繼父之子服喪。王肅的說法應是較符合孔子想法的：《孔子家語·曲禮子貢問》記有邾人想為同母異父兄弟服喪，問禮於孔子的事件；並且在《孔子家語》的記載中，孔子回答：「繼父同居者，則異父昆弟從為之服；不同居，繼父且猶不服，況其子乎？」³³可知一個人能為異父兄弟服喪的理據，並非因為彼此血脈相連，而是因為過去曾受繼父養育，在為繼父服喪以報養育之恩的同時，也從而為繼父的兒子服喪。

第二篇記載則論外甥為姨父與舅母服喪之道：

從母之夫，舅之妻，二夫人相為服，君子未之言也。或曰同爨，總。³⁴

「從母」，即姨母，從母之夫便是姨丈。過去沒有外甥為姨丈與舅媽服喪的規矩，但在春秋戰國時期有種說法：若外甥曾與姨丈或舅媽同住過，就為他們服總麻之喪。

對此節紀錄中所談論的、外甥與姨母舅父同居的情況，鄭玄與孔穎達均有非議：依周代宗族制度，一個人本應與自己同宗族的親人同居，唯有年幼時父親早逝、家族中又無叔伯等男性長輩能協助撫養的情況下，才會離開自己的原生家族，跟隨改嫁的母親到繼父家住，而不會有在姨母舅父等外姓人家中長住的機會。簡而言之，外甥借住於姨母／舅舅家，本身就是一件違反常規之事，遑論以「與姨母／舅舅同居」為前提討論「外甥為姨丈／舅母等姻親服喪」的問題。姚際恆則

³² 《禮記章義》，頁 34。

³³ 《孔子家語》，頁 418。

³⁴ 《禮記·檀弓上》，頁 143。

認為在特殊情況下甥舅可同居：外甥若年幼喪父喪母，原生家族又無力撫養的前提下，可交由姨母或舅舅家收養；外甥為報姨母／舅舅一家的養育之恩，才會替原本無服的姨父／舅母服喪。³⁵

以上兩則紀錄，主論喪服變禮。禮制順應實際需求而變通，本理所當然，但兩則紀錄中顯示的社會現象卻值得深思：母親攜子改嫁的條件苛刻，但光是〈檀弓〉與《孔子家語》中，就出現了至少三個案例；宗族衰敗以致無力撫養失怙失恃的幼兒，竟要交給外姓的舅父甚至姨母照顧，令人感到不可思議，卻是春秋戰國時期可能真實發生過的事。公叔木與狄儀問同母異父昆弟之喪，雖只是一個獨立事件，然記錄者提及後人效法狄儀為異父兄弟服齊衰之喪，可見記錄者所聞所知的案例不少，表示當時女性因丈夫早逝而攜子改嫁者不在少數。那麼，是什麼原因造成社會中常有母親攜子改嫁，甚至甥舅同居的情況？或許與春秋戰國時期的國際局勢有關。

自犬戎之禍以降，周王室權威大幅衰退，各地諸侯逐鹿天下的野心漸起，征戰頻繁。根據文獻記載所做的統計，中國在西元前五世紀後，每三十年間（373~340年除外），各國之間均爆發超過 60 次的大小戰役。³⁶單就魯哀公在位的十二年間，魯國便不只一次與邾、齊、衛等國爆發衝突，至於其他國家間的征伐，更是不勝枚舉。戰國時期，步兵逐漸取代戰車成為戰場的主導，使得戰況相比春秋時期更加慘烈；長年而頻繁地征戰，勢必會造成軍民的大傷亡。妻子失去丈夫，家族中青壯年男性紛紛戰死沙場，恐怕在春秋戰國時期並非罕見；幼子因戰爭而失去父母、家族因戰爭而衰弱，最終導致家族無力撫養幼子，從而讓尚有餘力的外戚照撫，也是很有可能發生的事。不論是母親攜子改嫁，還是幼子投靠姨母舅父，現象背後反映的都是青壯年大量傷亡、宗族成員凋零的窘境，究其原因，與春秋戰國時期諸侯們窮兵黷武脫不了關係。

二、天子、國君之喪

³⁵ 《禮記通論》，頁 112。

³⁶ Cho-yun Hsu, *Ancient China in Transition: An Analysis of Social Modality, 722-222B.C.* (Stanford: Stanford University Press, 1965), p. 64.

相比於親屬之喪，天子、國君之喪的紀錄就少得多，共四則。其一，記天子喪制：

天子崩，三日祝先服，五日官長服，七日國中男女服，三月天下服。³⁷

天子死後的第三天，商祝因協助飯含襲斂等事，首先成服；第五天，各處行政機關的首長成服；第七天，天子停殯，國人與有官職的庶人成服。所謂「三月天下服」者，諸侯旗下的大夫須為天子服小功總衰裳、牡麻經之喪，待天子停殯滿七月下葬後便除服。由於周代交通不便，訊息傳遞緩慢，較遠的諸侯國要等上好一段時間才會接到訃告，因此停殯三月後才成服。若是距離較近的諸侯國的大夫，則不必等到天子崩後三月成服。

其二，記諸侯之喪：

公之喪，諸達官之長，杖。³⁸

「達官」者，孔疏曰「國之卿大夫、士被君命者」，指地位較高、有機會面見國君、受國君親自指使的臣子。凡是由國君直接任命的卿、大夫、士，應服斬衰。公士、大夫等職位較低的眾臣同樣服斬衰，但改斬衰服之絞帶菅屨為布帶繩屨。倘若是地位較低的庶人，則服齊衰三月之喪即可。臣子、庶民須為君服喪，是因服制中「尊尊」的原則。國君地位尊貴，是領導臣民者，因而國君去世後，臣民要為他服喪以示尊崇。之所以臣民中地位越高，服制愈重，是因為唯有顯達高位者有機會見到國君，與國君較為親近，關係親近加上尊尊，因而服斬衰之喪；相比之下，地位較低的小臣庶人與國君關係較為疏遠，服齊衰三月之喪即可。

其三，記客卿「違」而君薨不為服：

仕而未有祿者：君有饋焉曰獻，使焉曰寡君；違而君薨，弗為服也。³⁹

所謂「仕而未有祿者」究竟是指什麼樣的身分，有不同的說法。孔穎達認為是雖

³⁷ 《禮記·檀弓下》，頁 196。

³⁸ 《禮記·檀弓下》，頁 163。

³⁹ 《禮記·檀弓下》，頁 192。

有官職，卻因不受重用而未得俸祿者，⁴⁰姜兆錫與方苞覺得是指客卿，⁴¹顧炎武則主張「仕而未有祿者」指賢能者，因賢能有才，受國君尊敬，不以對待臣子的方式，而以接待賓客的禮節相待。⁴²此處以姜兆錫與方苞的說法為佳。面對這些客卿，國君以待客之禮待之，若贈與物品，則稱「獻」；若請求協助，則自稱「寡君」，以示自謙。「違」者，孔疏「謂三諫不從，以禮去者」；若客卿離開暫居的國家後，才接到該國國君薨逝的消息，此時由於客卿過去並未真正獲得國君錄用，加上客卿已經動身前往下一個國家，國君與客卿之間交情不深又緣分已盡，客卿自然也就沒有為國君服喪的義務。

第四則關於是否該為舊君服喪的討論，則顯現了禮的古今變化：

穆公問於子思曰：「為舊君反服，古與？」子思曰：「古之君子，進人以禮，退人以禮，故有舊君反服之禮也；今之君子，進人若將加諸膝，退人若將隊諸淵，毋為戎首，不亦善乎！又何反服之禮之有？」⁴³

此則故事敘述魯穆公詢問子思臣為舊君反服之禮。若依《儀禮·喪服》的記載，臣子需為舊君服齊衰三月之喪，⁴⁴但有例外，據《禮記·雜記》云「違諸侯，之大夫，不反服。違大夫，之諸侯，不反服」，⁴⁵臣子若離開諸侯、改到大夫旗下任職，形同自降身分，不宜再為地位較高的舊君服喪；若臣子從大夫之臣躍遷成為諸侯之臣，同樣不為地位較低的舊君反服，因為這是對新君的汙辱。子思的看法則與《禮記·雜記》的說法有差異。子思主張臣子為舊君反服與否，關鍵在於君臣的關係好壞。西周國君對待臣子，無論重用與否，皆以禮相待，因此即便君臣關係不再，臣子仍會感念過往的恩義而為舊君服喪。到了春秋時期，國君對待臣下相當無禮而勢利，有求於人時對臣子百般禮遇，無事時就棄臣子如敝屣，如此一來，君臣之間又有多少恩義可言？是以在春秋時期，許多遭受前主無禮對待的臣子便不為舊君服喪。

⁴⁰ 《禮記·檀弓下》，頁 192。

⁴¹ 《禮記章義》，頁 46。《禮記析疑》，頁 37。

⁴² 《日知錄》，頁 526。

⁴³ 《禮記·檀弓下》，頁 173。

⁴⁴ 《儀禮·喪服》，頁 368。

⁴⁵ 《禮記·雜記上》，頁 722。

孟子對為舊君反服的看法與子思相同：

王曰：「禮，為舊君有服。何如斯可為服矣？」曰：「諫行言聽，膏澤下於民；有故而去，則使人導之出疆，又先於其所往；去三年不反，然後收其田里。此之謂三有禮焉。如此則為之服矣。今也為臣，諫則不行，言則不聽，膏澤不下於民；有故而去，則君搏執之，又極之於其所往；去之日，遂收其田里。此之謂寇讎。寇讎何服之有？」⁴⁶

在孟子看來，若國君對臣子以禮相待，臣則為國君反服；若國君對待臣子毫無禮節可言，君臣的關係就好樣仇敵一樣，又有誰會為自己的仇敵服喪呢？從子思與孟子的言論來看，思孟學派儒者的觀點認為，春秋以降臣子不再為舊君服喪，是因人心不古，國君失禮，君臣關係惡化所致。

論起國君與臣子的相處之道，孔子曾說「君使臣以禮，臣事君以忠」，⁴⁷國君對臣下以禮相待，臣對國君報以忠誠，反之若君對臣無禮，則臣不會對君真心效忠。以禮待人者，他人必以禮待之；對他人無禮者，他人也必對他無禮。子思與孟子對臣為舊君反服之禮的論述，顯示儒家強調人與人須以禮相待的主張。

三、師、友之喪

〈檀弓〉中為師、友服喪的相關記載有二。其一，為孔子之喪：

孔子之喪，門人疑所服。子貢曰：「昔者夫子之喪顏淵，若喪子而無服；喪子路亦然。請喪夫子，若喪父而無服。」⁴⁸

孔子之喪，二三子皆經而出。群居則經，出則否。⁴⁹

孔子去世後，孔子門人想為老師服喪，由於過去並沒有制定為師服喪的相關禮制，門人們因此不知該如何是好。子貢援引孔子生前哀悼顏淵與子路時，雖未穿著喪服、言行舉止則有如為兒子服喪一般的作法為參照，主張門人應該如孔子一樣，

⁴⁶ 《孟子·離婁下》，頁 142。

⁴⁷ 《論語·八佾》，頁 30。

⁴⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 131。

⁴⁹ 《禮記·檀弓上》，頁 133。

心喪三年。⁵⁰門人於是在孔子墓邊搭建了一個小屋，居住在小屋中為孔子守喪。在小屋中，門人會綁上經帶，表示自己正在為老師服喪，若有職務須外出時，則會解下經帶。從此兩則紀錄中可以得知，周禮中原無為師服喪的規範，是孔門子弟因感念孔子而開創的先例。在後來的朝代中，師喪的服制也時常被拿出來討論。西漢夏侯勝曾教授竇太后《尚書》，夏侯勝過世後，太后為師著素服哀悼；東漢時根據當時風俗、讓學生為師制杖。王肅、鄭稱（?-?，漢末魏初人士）主張弟子應為師「以弔服加麻臨之，哭之於寢，三月除之」。到了晉代一度改制讓弟子為師齊衰三月，然摯虞（250-300）認為聖賢如孔子，弟子也只是著弔服加麻經；且晉時師生不過是「淺教之師，斲學之徒」，師生關係淺薄，不應服齊衰，而應改回無服心喪的規範。而晉代以降的朝代，也多為師服無服之心喪。⁵¹可知因師生關係的變化，弟子為師服的服制也會有所變化。

其二，曾子論為朋友哭：

曾子曰：「朋友之墓，有宿草而不哭焉。」⁵²

「宿草」，指隔年的草。曾子所言，指朋友若去世已滿一年，就不應再哭泣。朋友雖不同於親戚，但彼此生前志趣相投、交流頻繁，關係親近，面對好友的故去，人自然也會感到非常悲痛而哭泣。《儀禮·喪服》中也記錄道，為朋友應服總麻之喪；⁵³不過，總麻之喪僅有三個月的喪期，與曾子「朋友去世滿一年就不再哭泣」的說法相比，時間明顯短得多；因此孔穎達推測，此則紀錄中曾子說的哭泣，並非是指服喪時的「為位而哭」，而是指在朋友去世後一年內，若經過朋友的墓，可以哭泣哀悼，一年過後就不再哭。

四、特殊個案

⁵⁰ 「心喪，身無衰麻之服，心有哀戚之忱，三年之間，不飲酒、不食肉、不御內，時至而哀、哀至而哭」。《續禮記集說》，頁 678。

⁵¹ 以上參考唐·杜佑：《通典·師弟子相為服議》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 604 冊（臺北：臺灣商務，1983 年，影印國立故宮博物院藏本），卷 101，頁 284；清·杭世駿：《古道堂文集·師制服議》，收入《清代詩文集彙編》第 282 冊（上海：上海世紀出版公司，上海古籍出版社，2010 年），卷 23，頁 243。

⁵² 《禮記·檀弓上》，頁 112。

⁵³ 《儀禮·喪服》，頁 397。

〈檀弓〉中還有兩個較特殊的變禮案例，其一為魯莊公之喪：

魯莊公之喪，既葬，而經不入庫門。士、大夫既卒哭，麻不入。⁵⁴

此記國家經歷重大變故下的國君喪禮。魯莊公薨逝，其原定的繼承者子般被庶兄慶父殺害，年幼的魯閔公繼位，此時國家局勢動盪，莊公於八月薨逝，停殯到隔年六月才下葬，又於一年後的五月提前行吉禘，整場喪禮完全失了常規。⁵⁵「經不入庫門」與「麻不入」等敘述，鄭玄推測「時子般弑慶父作亂，閔公不敢居喪，葬，已吉服而反正，君臣欲以防遏之，微弱之至。……群臣畢虞卒哭，亦除喪也」；但鄭玄的推測與《左傳》中莊公薨逝二十二個月後行吉禘的記載不符。孫希旦則認為「經不入庫門」應是指閔公在莊公下葬後除去斬衰服中的首經，而群臣則在卒哭之祭後受服，改麻帶為葛帶。⁵⁶此處以孫希旦的解釋較佳。

其二則為魯童汪錡之喪：

戰于郎，公叔禺人遇負杖入保者息，曰：「使之雖病也，任之雖重也，君子不能為謀也，士弗能死也。不可！我則既言矣。」與其鄰重汪錡往，皆死焉。魯人欲勿殤重汪錡，問於仲尼。仲尼曰：「能執干戈以衛社稷，雖欲勿殤也，不亦可乎！」⁵⁷

「郎」，魯國地名。魯國與齊國軍隊在郎交戰。魯國的公叔禺人與鄰居家的小孩汪錡為保衛國家，一起奔赴戰場，最後雙雙戰死。汪錡雖尚未成年，然魯人感念汪錡為國捐軀的英勇行為，想用成人規格的喪禮下葬他，然而由於過去沒有為兒童舉行成年人之喪的先例，於是去請教孔子是否能夠破例。孔子亦認同汪錡保家衛國的英勇行為，即便破例用成人規格的喪禮為汪錡送終，也是無可厚非。

莊公喪禮的異常，顯示國家政局動盪之下，不得不更易禮制的無奈，也反映了慶父作亂危害之大，以至於連國君的喪禮都要被一再拖延。而孔子贊同為汪錡

⁵⁴ 《禮記·檀弓下》，頁 198。

⁵⁵ 「夏，六月，葬莊公，亂故，是以緩」；閔公二年「夏，吉禘于莊公，速也」。《左傳·閔公元年》，頁 187、190。

⁵⁶ 《禮記集解》，頁 301。

⁵⁷ 《禮記·檀弓下》，頁 189。

舉行成人規格的喪禮，也表現出孔子行禮因時制宜的原則。

第二節 居喪規範

孝子守孝，除了要穿上喪服，守喪期間飲食、居處、日常活動等方方面面，也都有相對應的規矩，統稱為居喪規範。

一、〈檀弓〉中的居喪禮儀筆記

居喪時飲食起居等規範的記載，主要見於《禮記》〈間傳〉、〈雜記〉、〈喪大記〉與〈喪服四制〉等篇章中。〈檀弓〉記居喪之禮，多為時人居喪失禮之事，能被歸類於禮儀筆記的紀錄僅有三條，羅列如下：

其一：

大功廢業。或曰：「大功，誦可也。」⁵⁸

服大功之喪時，不可習業，但也有可以誦讀的說法。關於「業」的定義以及「業」與「誦」的區別，各家說法不一。孔疏云「業，謂所學習業。則身有外營，思慮他事，恐忘其哀，故廢業也。誦則在身，所為其事稍靜，不慮忘哀，故許其口習言」。陳澧認為「業」指舞蹈、射、琴瑟等訓練肢體的課程，誦讀不須運用肢體，故不必避免。⁵⁹姚際恆則認為「業」是指舞蹈、琴瑟等有音樂的學業；居喪時不可奏樂，故與音樂有關的學業都要暫停，而誦讀無樂，故可持續進行。⁶⁰此處以姚際恆的說法為佳。

其二：

衰，與其不當物也，寧無衰。齊衰不以邊坐，大功不以服勤。⁶¹

「若不能完整遵守居喪的行為規範，還不如不居喪」，當然，這句話只是強調遵

⁵⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 126。

⁵⁹ 《陳氏禮記集說》，頁 37。

⁶⁰ 《禮記通論》，頁 97。

⁶¹ 《禮記·檀弓上》，頁 129。

守居喪規範的重要性，而不是說若無法遵守居喪的所有守則，就真的可以不居喪。「邊坐」，孔穎達釋為「偏倚」，指倚靠搭物而坐的不端正坐姿；「服勤」，指公職人員平時執行的工作。服齊衰之喪，守喪期間不能倚靠物體而坐。服大功之喪，若服喪者有官職在身，守喪期間須暫停處理職務。

其三：

子夏問諸夫子曰：「居君之母與妻之喪。」「居處、言語、飲食術爾。」

62

「術爾」，指自得之貌。古時女子甚少出席公眾場所，臣子平時與國君的母親、妻子不會有多少交流，關係疏遠，因此，臣子為國君的母親與妻子服喪時，較不會有強烈的悲傷情緒。

二、時人居喪事例

值得注意的是，〈檀弓〉中有關時人居喪行為的記載，幾乎都有失禮之處。如魯國卿大夫季武子獨攬大權，僭用國君禮節：

季武子寢疾，孺固不說齊衰而入見，曰：「斯道也，將亡矣；士唯公門說齊衰。」武子曰：「不亦善乎，君子表微。」及其喪也，曾點倚其門而歌。

63

依照周禮，周人若在守喪期間晉見國君，需要暫時脫下喪服。⁶⁴季武子專橫，自比國君，要求有喪在身的人拜訪自己時，也要向見國君時一樣換下喪服。當時的人們畏懼季武子的威權，大多選擇違背禮制，改遵照季武子的要求脫下喪服；然而，孺固前去探望重病的季武子時，仍舊身著齊衰喪服，意在表明自己不畏季武子的強權，以及堅守禮法的決心。季武子去世後，曾點倚著季武子家的大門唱歌。士僅為自己的親朋與國君服喪，曾點刻意在季武子的家門外唱歌，意在表明他的態度與孺固相同，只會以對待大夫的禮節對待季武子。〈檀弓〉另有記：「鄰有

⁶² 《禮記·檀弓上》，頁 149。

⁶³ 《禮記·檀弓下》，頁 164。

⁶⁴ 據〈曲禮〉，喪服、凶器均不能進入公門。《禮記·曲禮下》，頁 74。

喪，春不相；里有殯，不巷歌」，⁶⁵鄰居家有喪事，就不能唱歌，這是顧及死者家屬的情緒，同時也向喪家表示哀悼。曾點在季武子家門外唱歌，雖是為了表明立場，仍舊顯得過於冷酷無情，並非面對有喪之家應有的態度，故陳澧批評曾點此舉失禮。⁶⁶

又有國君於喪期間不廢繹祭：

仲遂卒于垂；壬午猶繹，萬入去籥。仲尼曰：「非禮也，卿卒不繹。」⁶⁷

魯卿仲遂去世，而魯宣公在仲遂喪禮期間仍舉行繹祭，被孔子斥為非禮。據《周禮·春官·大司樂》「諸侯薨，令去樂」之疏曰「但卿佐卒，輕於正祭，故辛巳之日不廢正祭，重於繹祭，當廢之」，⁶⁸繹祭為正祭次日舉行的續祭，卿之喪雖輕於正祭，然重於繹祭。仲遂去世，魯宣公本應取消繹祭而未取消，故被視作違禮行為。

除了上述臣僭君禮以及卿喪猶繹兩個案例，其餘居喪失禮者，大多是犯了居喪不哀之過，如權臣不為國君確實守喪：

悼公之喪，季昭子問於孟敬子曰：「為君何食？」敬子曰：「食粥，天下之達禮也。吾三臣者之不能居公室也，四方莫不聞矣，勉而為瘠則吾能，毋乃使人疑夫不以情居瘠者乎哉？我則食食。」⁶⁹

魯悼公薨，季昭子與孟敬子討論居喪時的飲食安排。依禮，居喪時本應食粥，然孟敬子自覺三桓⁷⁰自宣公時期發動政變以來，始終執掌國政、更對國君無尊敬之情；且三桓的專橫跋扈，眾所皆知，此時若自己乖乖為悼公守喪，只會讓人懷疑自己的舉動並非發自真心，因此孟敬子選擇居喪時仍照常吃飯，而不改喝粥。孟敬子的論點顯然不被後世的學者所認同，鄭玄便批評他「存時不盡忠，喪又不盡禮，非也」，在國君生前不盡忠已是無禮，國君薨後又不肯好好送對方最後一程，

⁶⁵ 《禮記·檀弓上》，頁 113。

⁶⁶ 《陳氏禮記集說》，頁 51。

⁶⁷ 《禮記·檀弓下》，頁 189。

⁶⁸ 《周禮·大司樂》，頁 345。

⁶⁹ 《禮記·檀弓下》，頁 173。

⁷⁰ 季昭子隸屬季孫氏，與上文的季武子同氏族。孟敬子為仲孫氏第 11 代宗主。

更是錯上加錯。

也有國君在近臣喪禮期間飲酒作樂者：

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，忘君之疾，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。」杜蕢洗而揚解。公謂侍者曰：「如我死，則必無廢斯爵也。」至于今，既畢獻，斯揚解，謂之杜舉。⁷¹

知悼子去世，靈柩還停殯於中庭，魯平公便已開始飲酒作樂，絲毫不顧及自己的大臣才剛去世沒多久。杜蕢得知魯平公失禮之舉，刻意當魯平公的面前讓陪魯平公作樂的師曠、李調各飲罰酒一杯，杜蕢也在自罰一杯後離去。杜蕢此舉引起魯平公的疑惑，遂上前詢問杜蕢何意？杜蕢告知魯平公君不應在臣子之喪期間享樂的道理，罰師曠、李調，是因二人明知魯平公此時飲酒不妥而未阻止；自罰一杯，則是因以杜蕢身為管理膳食的宰夫，糾正國君行為舉止並非宰夫的職責，因此對杜蕢來說，勸諫魯平公是一種逾矩的行為，也需要受罰。最後魯平公接受了杜蕢的勸諫並修正自己的行為。整個故事以魯平公居喪失禮為開端，杜蕢突兀地罰酒製造懸疑氛圍，藉由魯平公的追問層層揭曉杜蕢的用意，到最後魯平公欣然接受杜蕢的勸諫，情節一波三折、跌宕起伏，令人印象深刻。

更有甚者，有人不願為自己的親生哥哥服喪：

成人有其兄死而不為衰者，聞子臯將為成宰，遂為衰。成人曰：「蠶則績

⁷¹ 《禮記·檀弓下》，頁 177-178。

而蟹有匡，范則冠而蟬有綫，兄則死而子臯爲之衰。」⁷²

成邑中有人不願為過世的哥哥服喪，但在得知閔子騫即將來成邑擔任邑宰之後，因懼怕閔子騫責罰，最終仍乖乖為哥哥服喪。成地居民為此作了一首歌，諷刺這人不為自己的兄弟服喪，反倒因畏懼閔子騫的責罰而服喪。

少數行為失禮而不受譴責的，〈檀弓〉中有兩例。其一是孔子的舊識原壤：

孔子之故人曰原壤，其母死，夫子助之沐椁。原壤登木曰：「久矣，予之不托於音也。」歌曰：「狸首之斑然，執女手之卷然。」夫子爲弗聞也者而過之，從者曰：「子未可以已乎？」夫子曰：「丘聞之：親者毋失其為親也，故者毋失其為故也。」⁷³

原壤喪母，孔子前往協助他治椁，期間原壤告訴孔子自己已許久沒有用歌唱抒懷，隨即叩棺木高歌，而孔子裝做沒聽見原壤唱歌一樣。隨從見狀，問孔子原壤行為如此失禮，為何不與他絕交？⁷⁴孔子則回答朋友始終是朋友，不打算因為原壤的一次失禮行為而斷絕彼此間的友誼。

單就〈檀弓〉中「孔子惡野哭者」、「弁人有其母死而孺子泣者」等紀錄可知，孔子對行禮的態度十分嚴謹；且在《論語·憲問》中，有原壤因夷俟受孔子斥責「老而不死是為賊」的紀錄。⁷⁵原壤坐姿不端便受孔子斥責，而在母親的喪禮上歌唱，相比坐姿不正，顯然要失禮得多，何以孔子就這麼睜一隻眼閉一隻眼？這個問題的解答，或可參考孫希旦的解釋：

愚謂原壤母死而歌，與子桑戶死，孟子反、琴張臨喪而歌相類，蓋當時老氏之學者多如此。然壤之心實非忘哀也，特以為哀痛在心而禮有所不必拘耳，故夫子原其心而略其跡，而姑以是全其交也。若朝死夕忘，曾鳥獸之

⁷² 《禮記·檀弓下》，頁 201。

⁷³ 《禮記·檀弓下》，頁 199。

⁷⁴ 「已」，孔穎達做「停止治椁」解；孫希旦則解釋為絕交。《禮記·檀弓下》，頁 199。《禮記集解》，頁 303。

⁷⁵ 「原壤夷俟。子曰：『幼而不孫弟，長而無述焉，老而不死，是為賊！』以杖叩其脛」。《論語·憲問》，頁 131。

不若者，聖人豈容哉？⁷⁶

莊子喪妻，鼓盆而歌；孟子反、琴張在朋友子喪戶死後彈琴歌唱以悼念。東周亂世中，有如孔子這般堅持重建禮法的賢人，也有如莊子、孟子反一般選擇捨棄世間規範、特立獨行的智者。秉持的處世之道不同，表達情緒的方式自然也會有所差異，君子和而不同，不必強求一致。原壤在歌前先言「久矣，予之不托於音也」，可知原壤是藉歌唱抒發喪母之痛，雖然表達方法與一般人不同，但因喪母所感受到的痛苦，原壤不會比其他遵守禮法的人差多少；況且，遭遇親喪時，有些人確實會因為傷心過度而做出反常的舉動。孔子清楚原壤唱歌是為了抒發喪母之痛，而非忘哀，故原壤的行為雖不合禮，孔子也只是保持沉默而不譴責。

其二則是魯人朝祥而莫歌：

魯人有朝祥而莫歌者，子路笑之。夫子曰：「由，爾責於人，終無已夫？三年之喪，亦已久矣夫。」子路出，夫子曰：「又多乎哉！踰月則其善也。」

⁷⁷

有一魯國人，在早上舉行完大祥之祭後，當天晚上就開始唱歌。依禮，「祥而縞，是月禫，徙月樂」，⁷⁸直到舉行完禫祭後一個月，才可以奏樂；魯人剛舉行完祥祭便唱歌，顯然為時過早。子路得知有人喪期還未完全結束便開始唱歌，便笑那名魯人不知禮。孔子見了子路的反應，責怪他不應如此苛責人。

如前文提及的幾個案例所示，春秋末期上至君王下至平民百姓，都有不肯遵守居喪禮節的人存在。〈檀弓〉的另一個紀錄中也提到：

子張問曰：「《書》云：『高宗三年不言，言乃歡。』有諸？」仲尼曰：「胡為其不然也？古者天子崩，王世子聽於冢宰三年。」⁷⁹

鄭注曰「時人君無行三年之喪禮者，問有此、與怪之也」。子張所處的春秋末期，少有守完三年喪期者，以至於子張見到《尚書》中高宗守喪三年的記載，竟一時

⁷⁶ 《禮記集解》，頁 303。

⁷⁷ 《禮記·檀弓上》，頁 116。

⁷⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 154。

⁷⁹ 《禮記·檀弓下》，頁 177。

間難以相信。簡而言之，在春秋末期，甚少有人會嚴格遵守喪服制度。魯人未等禫祭過後才開始唱歌雖然為時過早，但能守喪近三年，已是難能可貴，值得予以鼓勵，不必再為提早唱歌這樣的小錯誤而譴責。

但孔子真的能接受魯人朝祥莫歌的做法嗎？其實不然。在子路聽完孔子的教誨離開後，孔子又轉頭告訴身邊的其他子弟，最好還是舉行完祥祭後一個月才開始奏樂歌唱。孔子自己服喪時，也是在大祥之祭後：「五日彈琴而不成聲，十日而成笙歌」。⁸⁰而在另一則記載中，孟獻子行完禫祭「縣而不樂，比御而不入」，堅持禫祭後一個月不奏樂、不予妻妾同房，孔子得知此事，評價孟獻子「加於人一等矣！」，稱讚他在社會大眾多不依禮形式的社會環境中，仍能堅守禮法。⁸¹以上幾條記載，可知孔子較認同禫祭後再逐漸恢復奏樂的作法，只是對於他人未能完全遵守禮制而行，孔子也能包容。

三、孔門居喪情形

相對於君臣民眾不願老老實實守喪，孔門子弟們卻往往是居喪過禮，形成另一種極端。〈檀弓〉中賢人居喪過禮的案例有兩類，一者為居喪期間行為過激，二者為喪期已過卻不除服。行為過激者有三例，第一個案例為曾子因父喪而七日不食：

曾子謂子思曰：「伋！吾執親之喪也，水漿不入於口者七日。」子思曰：「先王之制禮也，過之者俯而就之，不至焉者，跂而及之。故君子之執親之喪也，水漿不入於口者三日，杖而後能起。」⁸²

曾子為父守喪時，長達七日不吃不喝。曾子與父母之間親情深厚，能讓他為父母去世而接連七日食不下嚥。依禮，孝子服最隆重的斬衰之喪，也只需三日不食即可。⁸³〈檀弓〉有記：「歆主人、主婦、室老，為其病也，君命食之也」，⁸⁴親人

⁸⁰ 《禮記·檀弓上》，頁 119-120。由於祥祭為凶禮，一般於遠日舉行，故祥後十日多已逾月。

⁸¹ 《禮記·檀弓上》，頁 119。

⁸² 《禮記·檀弓上》，頁 127。

⁸³ 「斬衰，三日不食；齊衰，二日不食；大功，三不食；小功緦麻，再不食；士與斂焉，則壹不食。」《禮記·問傳》，頁 955。

⁸⁴ 《禮記·檀弓下》，頁 170。

死後三日，必須設法讓孝子、主婦等人進食，以免他們因身體虛弱而生病，可知三日不食是大多數人身體所能承受的極限。又言「喪不慮居，毀不危身。喪不慮居，為無廟也；毀不危身，為無後也」⁸⁵，「慮居」鄭注「謂賣舍宅以奉喪」。賣住宅以籌措喪費，則祖先將無廟可依，故不可為；「毀」，鄭注「謂憔悴將減性」，孝子為喪事哀傷憔悴，但不可危害到身體，身體髮膚受之父母，損害健康不是為人子女應當做的事。無論是籌辦喪禮、或是為親人守喪，都必須量力而為，以不敗家不傷身為原則。而曾子不食七日，正如陳澧對此節的評述：「七日則幾於減性」，⁸⁶人三天不喝水，就可能危及生命，何況七日？七日不食實在不是值得提倡的作法。

奇怪的是，曾子並非不知曉居喪不可減性的道理：〈檀弓〉就記有曾子曾說過的話：「喪有疾，食肉飲酒，必有草木之滋焉。以為姜桂之謂也」。⁸⁷「姜」，即「薑」。本來在守喪期間，不能飲酒食肉，但曾子認為，居喪時若生病，可以破例飲酒食肉，且可以在飲食中加入薑、桂等調味料，讓食物更加容易入口，好補充營養，盡早恢復健康。曾子既然認為居喪期間身體不適的人可破例食肉，理應知曉居喪也要顧及身體健康的道理，又為何會認為七日不飲食是合理的？秦繼宗（1576-？）認為這是因為曾子「純孝不自覺其過中」：⁸⁸曾子十分敬愛自己的父母，因而在父母去世時也特別悲痛，情不自禁下，就這麼不吃不喝七日，也沒發覺有什麼不對。

先王制禮，意在取中庸之道，制定讓大多數人都能接受的行為規範，除了讓禮制能做為長久的社會規範傳承給後代，也能對人的情感進行調控，讓情感深厚者能夠以禮克制，情感淡薄者也能透過恪守禮儀而讓行為符合普世標準。子思在得知曾子居喪過禮後，立刻提及先王制禮的準則，意在提醒曾子，他的行為已經過禮，並不時甚麼值得稱道的事，曾子應該反省，不要再有過禮的行為出現。

第二為樂正子春居母喪五日不食：

⁸⁵ 《禮記·檀弓下》，頁 194。

⁸⁶ 《陳氏禮記集說》，頁 37。

⁸⁷ 《禮記·檀弓上》，頁 128。

⁸⁸ 《禮記疏意參新》，頁 375。

樂正子春之母死，五日而不食。曰：「吾悔之，自吾母而不得吾情，吾惡乎用吾情！」⁸⁹

樂正子春為曾子的弟子。在母親的喪禮上，樂正子春效法曾子，勉強自己五日不食。同樣是居喪過禮，曾子是因孝親之情深厚、過禮而不自知，樂正子春卻是為了效法自己的老師。居喪禮儀本意是為了讓生者抒發喪親之痛，樂正子春刻意過禮，反倒失了禮的本意。事後，樂正子春對自己刻意過禮的行為感到後悔。後悔的原因，一說是樂正子春懊惱未能達如曾子一樣七日不食，也有說是樂正子春懊惱自己持喪時過於執著效法曾子，而不能用最純粹的孺慕、不捨之情為母親送終，反而失卻持喪禮應有的態度與禮義。

最後一個案例，則為高子臯守喪三年未嘗一笑：

高子臯之執親之喪也，泣血三年，未嘗見齒，君子以為難。⁹⁰

高子臯，即高柴，孔子弟子之一。「泣血」，指無聲而泣，眼淚如同血一樣無聲無息地流出來。「未嘗見齒」，鄭注曰「言笑之微」，指高子臯幾乎不曾笑過。高子臯為父親守喪時，默默流淚了三年，且守喪期間從未笑過。君子認為守喪要做到如高子臯這般是非常困難的。

高子臯的做法是否得當？孔穎達認為高子臯居喪過禮。〈檀弓〉中有一節論居喪者在喪禮每個階段該有的情緒：

始死，充充如有窮；既殯，瞿瞿如有求而弗得；既葬，皇皇如有望而弗至。練而慨然，祥而廓然。⁹¹

喪禮的存在，既是為了替死者送行，也是讓生者有一既定方式與時間處理生離死別帶來的情緒，愈接近喪期末尾，居喪者的心情應愈加平靜。高子臯在三年喪期中持續沉默流淚，始終沉浸在失去父親的悲傷中，沒有隨著喪期即將結束而平復心情，亦屬於失禮；況且長時間沉浸在強烈的悲傷中，也會對身心帶來傷害。總

⁸⁹ 《禮記·檀弓下》，頁 201。

⁹⁰ 《禮記·檀弓上》，頁 129。

⁹¹ 《禮記·檀弓上》，頁 118。

而言之，高子臯的做法雖然是出自一片孝心，然應當有所收斂。

喪期已過卻不除服者則有兩例，分別為子路與伯魚：

子路有姊之喪，可以除之矣，而弗除也，孔子曰：「何弗除也？」子路曰：「吾寡兄弟而弗忍也。」孔子曰：「先王制禮，行道之人皆弗忍也。」子路聞之，遂除之。⁹²

伯魚之母死，期而猶哭。夫子聞之曰：「誰與哭者？」門人曰：「鯉也。」夫子曰：「嘻！其甚也。」伯魚聞之，遂除之。⁹³

子路因手足不多而不忍除姊喪，伯魚母喪期滿仍哀哭，兩人對親人情感的深厚，固然值得為人稱道，但正如孔子對子路說的，先王制禮，就是要讓人有方法控制自己的情感，否則若所有喪親者都長期沉浸在悲傷中而不事生產，社會的運作將大受影響，故喪期已滿，無論是否還在悲傷，都要強迫自己除喪，讓生活回到常軌。

除卻上述居喪過禮的事跡，〈檀弓〉中孔門子弟疑似居喪失禮者，還有曾子於母喪期間往哭子張：

子張死，曾子有母之喪；齊衰而往哭之。或曰：「齊衰不以弔。」曾子曰：「我弔也與哉？」⁹⁴

曾子為母守喪時，接到子張去世的消息，便前去為子張哭喪。其他門人知道後，指責曾子不該在母喪期間出門弔唁。《禮記·曾子問》中曾記載曾子曾問孔子為父母守喪期間是否可外出弔唁人，孔子回答「三年之喪，練，不群立，不旅行。君子禮以飾情，三年之喪而弔哭，不亦虛乎」？⁹⁵可見曾子應當十分清楚，為父母守喪期間不可行弔禮。在曾子看來，自己前去子張家並非是弔唁子張，而是為子張哭喪，因此自己的行為沒有失禮之處。後世的學者大多接受曾子「非弔唁，而是往哭」的說法，但對於是否能往哭子張，則有不同看法。孔穎達認為曾子與

⁹² 《禮記·檀弓上》，頁 120。

⁹³ 《禮記·檀弓上》，頁 128。

⁹⁴ 《禮記·檀弓下》，頁 166。

⁹⁵ 《禮記·曾子問》，頁 176。

子張無服，「無服不往哭」，故曾子行為失禮。陳澹則主張曾子與子張是朋友，朋友間有緦麻之喪，且朋友之間情義深厚，不可不往哭，故曾子的作法無誤。此處以陳澹所言為是。

從上述多個案例可知，孔門子弟中常有居喪過禮的情況發生。但在〈檀弓〉中還是有兩個居喪守禮的案例，做為後人效法的典範；其中一個案例正是孔子為顏淵心喪：

顏淵之喪，饋祥肉，孔子出受之，入，彈琴而後食之。⁹⁶

顏淵去世時，孔子曾一度般悲痛難以自抑，甚至喊出「天喪予」這樣的話來。⁹⁷雖然孔子與顏淵情同父子，兩人卻並非五服之內的親戚，孔子即便哀傷如失去親子，仍恪守禮法，僅以「若喪子而無服」的方式盡哀情。至大祥之祭時，距離顏淵去世已過兩年，孔子早已調整好心情；面對顏淵家人餽贈的祥肉，也只是收下後，彈琴以緬懷這位早逝的弟子，而後食用祥肉。孔子的行為，乃衡量與弟子間親疏遠近關係後所得出的合於義的盡哀情方式，不因與顏淵情感深厚而過禮。

而〈檀弓〉中孔門子弟居喪守禮的典範，則有子夏與子張：

子夏既除喪而見，予之琴，和之不和，彈之而不成聲。作而曰：「哀未忘也。先王制禮，而弗敢過也。」子張既除喪而見，予之琴，和之而和，彈之而成聲，作而曰：「先王制禮不敢不至焉。」⁹⁸

子夏在喪期結束時雖還未平復哀戚之情，仍遵照禮制除喪奏樂；子張在喪期結束前已經平復喪親之痛，卻仍堅持到期滿才除喪奏樂。兩人情感的深厚程度雖各有不同，在行為上卻皆能遵禮而行、趨於一致。鄭玄稱二人「雖情異，善其具順禮」。吳澄也讚「二子各能損益其情而順於禮，是以孔子皆善之」。⁹⁹

此則唯一引起爭議的部分，乃《孔子家語·六本》中也有相似的記載，但當中的人物以及人物的行為與〈檀弓〉所記有不小的差異：據《孔子家語》所記，

⁹⁶ 《禮記·檀弓上》，頁 130。

⁹⁷ 《論語·先進》，頁 97。

⁹⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 135。

⁹⁹ 《禮記纂言》，頁 407。

除喪後彈琴者並非子夏與子張，而是子夏與在《論語》中被孔子稱讚富有孝心的閔子騫，¹⁰⁰閔子騫的琴聲「切切而悲」，並表示「先王制禮，弗敢過也」，而子夏彈琴時則「侃侃而彈」、並說「先王制禮，不敢不及」。¹⁰¹究竟是〈檀弓〉還是《孔子家語》的記載符合史實，現今難以考證，但不論哪方的記載正確，故事中所要表達的「損益其情而順於禮」的道理，並沒有因故事中人物不同而產生變化。

小結

相比於第三章與第四章中關於喪禮器物與喪禮儀式的紀錄，〈檀弓〉中有關服喪規範的紀錄要少得多；但因喪服制度與倫理高度相關，我們仍能在有限的紀錄中，觀察到不少社會變遷的蛛絲馬跡、以及〈檀弓〉編者的倫理思想。

時代變遷方面，禮崩樂壞的社會環境讓國君與臣子的相處模式發生變化，使得君臣的關係不同於以往，服喪情況也隨之改變。各國頻繁的征戰也讓母攜子改嫁、外甥借住舅家等過去少有的情況一再發生，喪服制度要如何調整以應對這樣的新型家庭組成，也成為人們急須面對的社會議題。

對於儒者而言，顯然更想強化宗族血親的聯繫：子不為嫁母服喪、女性親屬出嫁前後服制不同，都反映了喪服制度中親疏有別的原則，強調人與人之間若同宗則親近，非同宗則疏遠的觀念。對於同宗的親人，則有希望彼此關係能更緊密的傾向，如曾子對「小功不稅」提出質疑，顯然認為哪怕是住得遠的親戚，也要維繫好親情；縣子瑱提及商代不因尊卑降服，除了顯示商周社會制度不同，或許也有希望喪服制度能不再有降服的規矩、回歸「上下各以其親」原則的意願存在。

師友之喪方面，透過孔子之喪的相關記載，讀者可以知曉周禮本無為師服喪的規矩，是孔門子弟因感念孔子而開的先河。除了血親、姻親與君臣，儒者也開始關注師生等人際關係。

¹⁰⁰ 「子曰：『孝哉閔子騫！人不問於其父母昆弟之言。』」《論語·先進》，頁 96。

¹⁰¹ 《孔子家語》，頁 152-153。

居喪行為方面，時人不願遵守居喪規範與守喪時間縮短，反映了春秋戰國時期人們治喪已失卻喪禮最根本的哀情與對亡者的敬意；而孔門子弟們大多居喪過禮，則與時人居喪不哀形成鮮明反差。或許是〈檀弓〉編者有感於時人居喪不哀的情形十分嚴重，刻意收錄孔門中純孝者的居喪事跡，試圖藉此向讀者宣導居喪應有的情意。



第六章 〈檀弓〉的喪禮論述

本文已在第二章中簡述〈檀弓〉成書的時代背景，且在第三至五章中，已對〈檀弓〉所收錄的喪禮筆記與喪禮時事紀錄進行過整理與分析。本章將綜合本文二至五章的歸納分析成果，論述〈檀弓〉之喪禮思想。

第一節 〈檀弓〉論述喪禮的特點

一、關注變禮與非禮

〈檀弓〉最與眾不同之處，要屬〈檀弓〉十分關注變禮與非禮。所謂變禮，包含古禮今變與權變之舉。古禮今變者，可分為夏商周三代禮制演變、以及西周與東周的禮俗變化。〈檀弓〉論夏商周禮制演變，或比較三代禮制相異之處，從中可分析夏商周三代禮學思想的差異；或觀察周禮對夏商禮制的承襲，感受西周禮制的繁瑣細膩。〈檀弓〉論西周與東周的禮俗變化，則會試圖從史書記載中找出變化的根源，以了解禮俗變遷的脈絡。權變之舉即禮制因某些因素無法完整施行，只能暫時改變一些禮數以因應的特殊情況。在部分權變之舉的紀錄中，〈檀弓〉記有儒者對該事件的評價，可從中窺探〈檀弓〉編者的喪禮思想。

二、從情義角度探討喪禮

〈檀弓〉中有許多充滿人情味的故事，如孔子讓父母合葬並修墳，當中充滿身為人子的孝心；孔子見原壤在喪禮上高歌抒情而不責備，展現了對朋友的包容與體諒；子夏因喪子而痛哭失明，曾子特地前去拜訪，故事當中既有子夏身為父親對孩子的疼愛與不捨，也有曾子對老同學深厚的關切之情。論〈檀弓〉中的非禮事件時，可知〈檀弓〉十分看重喪禮中的哀敬之情，再加上〈檀弓〉中還有許多充滿人情味的喪禮故事，都足以證明在〈檀弓〉編者眼中，情意是喪禮的重要元素。

〈檀弓〉多從情義角度詮釋喪禮禮儀以及器物的作用。孝子因不捨父母離世，故在喪禮最初有試圖喚回父母靈魂的復禮；飯含之禮，是因孝子不忍父母空腹；

朝廟之禮則是「順死者之孝心」，讓父母的靈魂有時間向祖先報告自己即將出殯。〈檀弓〉評價喪禮儀節優劣，也多從情意的角度出發，如孔子較喜歡魯國的同穴合葬風俗，因夫妻本是至親伴侶，死後也該長眠於同一個墓穴中；主張喪主接待賓客時應先稽顙後再拜，因稽顙是至悲的表現，先稽顙表示喪主心中的喪親之痛大過一切。此外〈檀弓〉記錄了貴族們居喪不哀不敬的種種亂象，而〈檀弓〉中一則筆記稱「衰，與其不當物也，寧無衰」，¹或許這句話正是在譴責貴族們居喪失禮的行徑。相對地，〈檀弓〉收錄了孔門子弟居喪過禮的行為紀錄，凸顯儒家學者們重孝道的思想。

除了喪禮中的哀敬之情，〈檀弓〉還流露出人文關懷精神。儒者重視人的生命價值，反對殉葬，認為貴族不應為了喪禮而犧牲人命；成子高臨終前要求選擇貧瘠不可耕種的土地做為墓地，以免危害到生者的利益；貴族為了替自己或親人準備華貴的喪具而大興土木、勞民傷財，亦為儒者不齒。〈檀弓〉也提倡人們應出力協助鄰居籌辦喪事，並在喪事期間不歌唱娛樂，以免讓喪家感到更加悲切。此外，弔喪者弔喪時也須配合喪家的禮儀進程活動，若弔喪者抵達時恰逢喪家正在進行浴、襲、斂、殯等儀式時，須等待喪家進行完儀式後才入內弔唁，避免讓喪家因賓客的到來而分身乏術。

三、重視喪禮中蘊含的親疏尊卑之義

法國民俗學者范熱內普（Arnold van Gennep, 1873-1957）曾這麼描述喪禮後的筵席與祭祀活動：「其目的在於將群體內所有生者都團結起來，有時也是與亡者結合起來，猶如因一個成員消失而導致一條鍊子的一個環節斷裂，隨後需要馬上連接起來」²。一個人的死亡，意味著原本由他擔任的社會與家庭角色出現空缺，將影響家庭與社會的運作，因此在送別死者後，需要有人繼承死者留下來的職責，生者的人際關係網也需要重建。在重建關係網前，必須先釐清死者生前的職責為何，還有生者們與死者的關係，如此才能確認究竟該由誰來繼承死者的職

¹ 《禮記·檀弓上》，頁 129。

² Arnold van Gennep（阿諾爾德·范熱內普）著，張舉文譯：《過渡禮儀》（北京：商務印書館，2012 年），頁 164。

務。喪禮便透過不同的禮數細節，申明死者生前的社會地位，還有生者與死者的親疏尊卑關係，讓生者經由喪禮禮儀，就能確認死者生前的社會角色，自己與死者的關係，以及喪禮過後死者帶來的人事空缺將如何彌補。因此儒者凡深入論述喪禮，必不可避免地要探討喪禮中的親疏尊卑之義，〈檀弓〉也不例外。

〈檀弓〉論尊卑之義，如藉由不同階級貴族使用的棺槨數量以及棺飾的不同凸顯尊卑差異，其中多強調天子之喪的獨特性，以彰顯天子至尊的地位。論親疏之義，如在家中為親友哭喪，關係愈親近者，哭泣的場所離祖廟越近。論男女之別，如反哭時喪主升堂而哭，主婦則入於室。上述種種，顯示男女親疏尊卑不同，禮數各有差別。

由於東周時期是個社會局勢動盪不安的時代，許多西周流時期傳下來的禮制不完全適用，故〈檀弓〉也關注順應時局而演變出的一些新興風俗。如西周有臣為舊君反服之禮，東周時期的君臣之間的關係比西周時期惡劣，部分國君對臣子無禮，一些臣子在離開無德的舊君後，都不願遵守反服之禮。或許是因為戰爭的緣故，讓一些孤兒不得不寄居於外親家中，從而有了在特殊情況下，可為舅媽姨丈等出五服的姻親服喪的風俗。

東周的社會環境，禮法敗壞，時人行為罔顧倫理，或僭禮、或廢嫡立庶、或服喪時不按親疏尊卑著服等等，使社會陷入長久的混亂無序中。儒者不願眼見世道沉淪而無作為，故藉由不同的禮儀筆記以及時人行禮故事，反覆申明親疏尊卑之義，希望能讓讀者明白嚴分親疏尊卑的重要性。

第二節 〈檀弓〉提供判斷非禮的準據

要重建禮，首先要確定禮的核心思想。既然〈檀弓〉多記喪禮的非禮與變禮紀錄，本文便從非禮與變禮的判定標準切入，分析〈檀弓〉的喪禮核心思想。在本節中，首先分析〈檀弓〉的非禮判定。

〈檀弓〉在記錄喪禮時事時，較少直接給出是非對錯等評價，這導致了讀者

在解讀〈檀弓〉禮學思想上相對困難。但在部分時事紀錄或孔門師生的語錄中，仍能窺得儒者對於一種行為失禮與否的判斷標準；藉由這些紀錄，本文歸結出以下幾類會被歸類為失禮的行為：

一、混亂倫理的非禮案例

混亂倫理之舉有多種，諸如廢嫡立庶、服喪時紊亂尊卑親疏關係以及僭越禮制等行為皆然。廢嫡立庶者，以〈檀弓〉中「公儀仲子之喪」與「司寇惠子之喪」兩起事件為例：

公儀仲子之喪，檀弓免焉。仲子舍其孫而立其子，檀弓曰：「何居？我未之前聞也。」趨而就子服伯子於門右，曰：「仲子舍其孫而立其子，何也？」伯子曰：「仲子亦猶行古之道也。昔者文王舍伯邑考而立武王，微子舍其孫腓而立衍也；夫仲子亦猶行古之道也。」子游問諸孔子，孔子曰：「否！立孫。」³

司寇惠子之喪，子游爲之麻衰牡麻經。文子辭曰：「子辱與彌牟之弟游，又辱爲之服，敢辭。」子游曰：「禮也。」文子退反哭，子游趨而就諸臣之位，文子又辭曰：「子辱與彌牟之弟游，又辱爲之服，又辱臨其喪，敢辭。」子游曰：「固以請。」文子退，扶適子南面而立曰：「子辱與彌牟之弟游，又辱爲之服，又辱臨其喪，虎也敢不復位。」子游趨而就客位。

4

公儀仲子去世時，並未讓嫡孫擔任喪主，反而立了庶子為喪主。子服伯子以周文王立次子姬發、微子傳位給庶弟微仲為例，主張公儀仲子的做法有前例可循。孔子則認為公儀仲子的作法錯誤，微子是殷商貴族後裔，遵照商代兄終弟及制的慣例傳位給微仲並無不妥，而周禮則規定立嗣以立嫡子、嫡孫為優先。公儀仲子是周朝人，既然有嫡孫，就應遵照周禮，立嫡孫為喪主，而非立庶子。司寇惠子之喪同樣不立嫡子虎為喪主，子游前去弔喪時，刻意穿錯弔喪服並站錯位置，以此

³ 《禮記·檀弓上》，頁 109。

⁴ 《禮記·檀弓上》，頁 135。

譏諷司寇惠子廢嫡立庶的行為。公孫彌牟一開始不明白子游行非禮的用意，後來終於領悟，將喪主之位還與司寇惠子的嫡子虎，子游才停止非禮的行為。除此之外，還有「大夫之喪，庶子不受弔」⁵等禮制筆記，強調嫡子做為宗主繼承者的絕對地位。

杜明德在〈論「喪主」〉一文中曾言：「所謂『喪主』，乃從亡者之親友中，依親疏、尊卑等關係立之，對內以統理喪事，對外以代表喪家」。⁶一般而言，喪主由死者宗族的宗主擔任，若死者就是宗主本人，則由宗主的繼承人擔任喪主。周代的宗法制度向來為嫡長子繼承制，公儀仲子的嫡子早逝，不立嫡孫反立庶子為喪主，違反宗法制度的規範。司寇惠子去世，不讓嫡子擔任喪主，也是亂了倫理。

服喪時亂尊卑親疏者，如魯哀公為妾服齊衰，⁷魯莊公為舅母齊穀王姬服大功，⁸以及曾子主張可為同母異父的兄弟服齊衰等等。⁹古聖先賢制定喪服制度的意義，在於讓人們藉由服制的不同，了解彼此之間的關係是親是疏、誰尊誰卑。唯有知曉人與人之間的關係遠近，才能找到正確的相處之道。為關係疏遠者或地位低下者穿過重的喪服，只能說是尊卑親疏不分。若與人相處時無法明確尊卑親疏的界限，長期下來必將招致禍害，故亂尊卑親疏者，亦屬非禮。

最後，則是僭禮。僭用上級貴族禮制的行為最常被記錄，也最受譴責。如孺子^孺之喪，魯哀公本欲設置唯有諸侯天子才能使用的「撥」，被顏柳嚴厲斥責不知禮。¹⁰又如容居奉徐君命前往弔含邾婁考公時，使用了唯有天子使者才能使用的應答辭令。¹¹又如魯大夫季武子要求居喪者在見他時，要如晉見國君一樣換下喪服。¹²楚康王之喪，楚人要求魯襄公如「外御」一樣協助襲屍，不把他國國君看在眼裡，其行為中也蘊含了僭禮的思想。此外，〈檀弓〉反覆提及置辦喪具

⁵ 漢《禮記·檀弓下》，頁 165。

⁶ 杜明德：〈論「喪主」〉，《高雄師大國文學報》第 32 期（2020 年 7 月），頁 58。

⁷ 《禮記·檀弓下》，頁 192。

⁸ 《禮記·檀弓下》，頁 166。

⁹ 《禮記·檀弓上》，頁 146。

¹⁰ 《禮記·檀弓下》，頁 191-192。

¹¹ 《禮記·雜記上》，頁 727。

¹² 《禮記·檀弓下》，頁 164。

不可奢侈過禮：子游問喪具，夫子曰「稱家之有亡」、「毋過禮」，若家中經濟狀況不佳，甚至可以減省一些器具。¹³孔子見到桓司馬耗費三年的時間製作石椁，感嘆「喪欲速貧、死欲速朽」；¹⁴〈檀弓〉又多提及「古不修墓」的事實，似在暗自譴責東周時期諸侯的墳丘愈修愈高的現象。禮制規範不同階層的人使用器物的規格不同，也是考量到不同階層人士的經濟能力各有不同，花費過多的錢財、使用超規格的器具，亦為僭禮的一種。

若人不安於既有的處境、想要往上晉升，便會產生競爭之心，進而帶來混亂。公子們為爭奪君位而相殘，士大夫為爭權而弑君，諸侯為擴充勢力而發動戰爭……對於儒者而言，造成春秋國社會動盪不安的根本原因之一，就在於這些不安分守己、蠢蠢欲動的野心家們，因此儒者們對僭禮之舉向來是嚴加批判。在《論語》等其他文獻中，也能看到孔子對僭禮行為表達強烈不滿，最具代表性的便是季氏八佾舞於庭，孔子對此事的憤怒至極，甚至說出了「是可忍也，孰不可忍也」這樣激烈的言詞。¹⁵而冉求為已富可敵天子的季氏斂財，簡直目無法紀，也讓孔子大失所望，不只公開譴責冉求，也要求其他學生參與聲討，希望能藉此讓冉求省悟過來自己的過錯。¹⁶

二、傷人性命的悖禮案例

在〈檀弓〉中有三則紀錄，傳達了反對殉葬的觀點：陳子車去世，陳子車之妻與家大夫本欲使用人殉，被陳子亢制止。¹⁷陳乾昔彌留之際要求讓自己的二位小妾殉葬，其子尊已並未遵循父親的遺願，放了兩位小妾一條生路。¹⁸另一則孔子論明器的筆記中，也記錄了孔子「為俑者不仁」、「不殆於用人乎哉」的觀點。¹⁹人俑精緻而酷似真人，以人俑陪葬無法消除人們以活人殉葬的想法，因此孔子厭惡人們使用人俑陪葬。從以上三則紀錄中，能明顯感受到〈檀弓〉編者反對殉

¹³ 《禮記·檀弓上》，頁 148。

¹⁴ 《禮記·檀弓上》，頁 144-145。

¹⁵ 《論語·八佾》，頁 25。

¹⁶ 「季氏富於周公，而求也為之聚斂而附益之。子曰：『非吾徒也，小子鳴鼓而攻之，可也！』」
《論語·先進》，頁 98。

¹⁷ 《禮記·檀弓下》，頁 187-188。

¹⁸ 《禮記·檀弓下》，頁 186。

¹⁹ 《禮記·檀弓下》，頁 172。

葬風俗的主張。

殉葬是〈檀弓〉中被直言為「非禮」的行為。自周王室擊敗商王朝、建立周朝以來，周人意識到人事的運作並非全由鬼神主宰，從而有了「天命靡常，惟德是輔」的觀念。有別於殷商時期對鬼神的無限尊崇與依賴，周人雖對鬼神仍抱持敬意，但更關注於人本身，在《論語》中就能看到孔子重視人世事物的思想：

子不語：怪、力、亂、神。²⁰

季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」敢問死。曰：「未知生，焉知死？」²¹

在孔子看來，鬼神的世界活人無從知曉，討論鬼神沒有實質意義，與其探究如何侍奉虛無縹緲的鬼神，不如多關注生活周遭真實的人事物。也因為將目光放在現實世界，孔子更重視人的生命價值：

廐焚。子退朝，曰：「傷人乎？」不問馬。²²

馬做為交通工具的一種，在汽車尚未發明的年代始終是十分貴重的牲畜。馬廐失火，孔子首先關心的是有無人員受傷，至於珍貴的馬匹有無傷亡，卻隻字不提，可知在孔子心中，人的性命要比馬匹重要許多。

儒家關注現實、重視人命的處世態度，在〈檀弓〉中尤為明顯。除了對人殉表示強烈反對，〈檀弓〉也譴責不愛惜自己生命的行為，如「死而不弔者三：畏、厭、溺」，君子不弔唁因犯罪而遭處死者、立於懸崖下被落石壓死者、以及溺水而亡者，這是對他們生前不重視自己生命安危的行為的懲戒。²³子夏因喪子而哭瞎雙眼，也遭到曾子痛斥失禮。²⁴曾子居父喪七日不食，雖曾子的行為是出自一片孝心，但七日不食對身體健康有害，亦為失禮。²⁵也因為重視生者，儒者認為居喪規範可以依行禮者的身體情況作出調整，如曾子之言「喪有疾，食肉飲酒，

²⁰ 《論語·述而》，頁 63。

²¹ 《論語·先進》，頁 97。

²² 《論語·鄉黨》，頁 90。

²³ 《禮記·檀弓上》，頁 120。

²⁴ 《禮記·檀弓上》，頁 128。

²⁵ 《禮記·檀弓上》，頁 127。

必有草木之滋焉。以爲姜桂之謂也」，²⁶居喪期間本只能食粥，但若孝子身體有恙，也可視情況在飲食中添加薑、桂等調料，以免孝子因不堪居喪生活的艱辛而病倒。從孝道角度考慮，正如《孝經》所言：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也」。²⁷子女身體是否健康、生活是否平安，是為人父母最關切的事。做父母的若地下有知，恐怕也不希望見到子孫因為自己的死而憂傷成疾。

三、處理喪事不哀不敬的無禮態度

季康子之母去世，下葬時，擔任匠師的公輸若本欲使用機械代替人力下棺；公肩假得知公輸若的想法後，斥責公輸若怎麼可以利用他人母親的喪禮測試器械，這是何等不敬的行為。²⁸ 敬慎重正，是行禮應有的基本態度，尊重既有社會規範、慎重舉行儀式，時刻不忘禮的核心精神，久而久之，才能將禮法內化進言行舉止之中，成為真正的有德之人。日常的生活禮儀尚且須要審慎對待，何況是喪禮這樣重要的生命禮儀？

〈檀弓〉喪禮時事記載中，言行不敬主要表現在居喪行為不符合規範上。如三桓在魯昭公喪禮期間拒絕食粥，²⁹魯平公在知悼子喪禮期間飲酒奏樂，³⁰成邑之人不願為自己哥哥服喪等等。³¹服喪、食粥、停止飲酒奏樂等規矩，本是為了讓生者能專心為死者哀悼、有時間排遣生離死別帶來的悲傷而制定，居喪不合規，代表生者心中沒有哀痛，不僅無情，更是對死者的不敬。

第三節 〈檀弓〉對變禮的評價

根據造成禮制變化的因素與帶來的影響不同，本文將〈檀弓〉中的變禮分為兩種類型：一種是因為長期的環境、觀念演變等因素所造成的風俗之變，如殷商時期有墓無墳、到了周代才開始堆墳丘，即為長期的禮俗演變。另一種則是因現

²⁶ 《禮記·檀弓上》，頁 128。

²⁷ 《孝經·開宗明義》，頁 11。

²⁸ 《禮記·檀弓下》，頁 188。

²⁹ 《禮記·檀弓下》，頁 173。

³⁰ 《禮記·檀弓下》，頁 177-178。

³¹ 《禮記·檀弓下》，頁 201。

實條件限制，使禮制無法完整施行，只能暫由其他對策替代的權宜之變，如孔子因家中一時沒有多餘的車蓋，只好改用席子埋葬死去的畜狗，即屬於此類權宜之變。而在〈檀弓〉的記載中，有少數原本為權宜之變、最終卻被民眾接受並演變成常俗的案例，本文將這類案例歸類於風俗之變的範圍中。以下將分別從風俗之變與權宜之變兩中類型的變禮，探討〈檀弓〉對變禮的評判標準。

一、風俗之變

(一) 〈檀弓〉收錄的「風俗之變」類型

〈檀弓〉所記的風俗之變，以喪用器物和墓制、埋葬風俗等變化的案例佔比最多，如春秋末期女性服喪習慣以綌衰代替斬衰服、夏商周三代棺槨墓制的變化、周初正式確定僅夫妻可合葬、殷商的殉葬風氣再度在各諸侯國中復燃等等。喪具與墓制變化的紀錄之所以如此之多，最主要的原因和人們使用器物的習慣與經濟能力息息相關。以飯含之禮為例，若比較《禮記·雜記》與《白虎通德論·崩薨》中對飯含之物的記載，會發現兩本文獻的資料存在不小的分歧：根據《禮記·雜記》中的記載，無論天子、諸侯、大夫或是士，均使用貝做為飯含之物，唯以貝的數量多寡區分階級；在《白虎通德論·崩薨》中，則記載天子用玉、諸侯用珠、大夫用璧、士用貝。³²《禮記·雜記》收錄的應為較早期的制度，因經濟條件有限，只用相對容易取得的貝類當作飯含之物。在社會生產能力上升、有能力取得更多玉、珠等更貴重之物後，則演變成《白虎通德論·崩薨》中所記的「天子用玉、諸侯用珠」的制度。類似情形還有有虞氏用瓦棺、殷商有木製葬具、西周諸侯葬用兩棺一槨、戰國時期增為四棺，這樣的變化也與社會生產能力上升有直接的關係。比起社會制度、價值觀等無形框架，經濟發展要更為迅速且直觀，器物的變化自然也是最快且最明顯的。

其他造成器物演變的因素，還有環境的變化與社會觀念的改變等：據滿志敏、葛全勝等學者的研究，西周初期氣候偏暖，中後期漸趨寒冷乾旱，春秋時期則又回暖，故春秋時期女性流行穿輕薄布料制成的喪服，可能與春秋時期氣候回暖有

³² 「天子飯，九貝；諸侯七，大夫五，士三」。《禮記·雜記下》，頁 749。「天子飯以玉，諸侯以珠，大夫以璧，士以貝也」《白虎通疏證》，頁 548。

關。³³殉葬風氣的復興，則肇因於周王室衰微、周禮約束力減弱，致使地方舊風俗復甦。

喪服制度方面，雖然不如器物的變化來得多，但也有些許改變，如西周時期有臣為舊君反服之禮，東周時期的臣子則不見得會為舊君服喪；舅母不屬於五服之內的親屬，外甥本不須為舅母服喪，然根據〈檀弓〉的記載，東周時期有外甥為舅母服緦麻之喪的案例出現；³⁴在西周時期本沒有學生為師服喪的制度，直到孔子去世，孔門子弟因感念孔子的教導，首開學生為師服心喪的先河。上述種種服制改變的出現，顯示東周時期人與人的關係與倫理觀念已與西周產生分歧。

喪禮儀式方面，〈檀弓〉中除了記有夏商周三代人斂時間不同外，幾乎沒有其他有關喪禮儀式變遷的紀錄。但從〈檀弓〉中許多非禮紀錄可得知，東周時期的人們對於喪禮儀節往往處於一知半解的狀態，弄錯儀式細節的情況並不罕見，反映了東周時期禮樂教育殘缺不全的問題。

（二）「風俗之變」的評價標準

在〈檀弓〉各項紀錄中有時會出現「非古」這個詞彙，用以說明某個器物、儀式或觀念非古時所有，而是周代才出現的禮俗。但說某個禮俗「非古」，不代表儒者不認同這個禮俗。孔子雖曾說過「合葬非古」、「古不修墓」，但是孔子也贊同合葬與修墳，可見「非古」並不是判斷禮制正確與否的標準。「非古」一辭的出現，只能說明東周的儒者們十分了解「禮制隨時代而變」的道理，並能區分各時代禮制的不同。「因時制宜」是訂定禮制的重要準則，夏商周三代無論自然環境、經濟發展與社會體系都有不小的差異，因此每個朝代都會制定出自己的禮制體系；同樣的，相比西周，東周的社會環境與人們的價值觀都出現了變化，禮制會改變也是理所當然。

即便認同禮儀應隨時代而調整，也不代表〈檀弓〉編者接受了東周時期所有

³³ 滿志敏：《中國歷史時期氣候變化研究》（山東：山東教育出版社，2009年），頁135-137。
葛全勝：《中國歷朝氣候變化》（北京：科學出版社，2010年），頁31-33。

³⁴ 「從母之夫，舅之妻，二夫人相為服，君子未之言也。或曰同爨，緦」。《禮記·檀弓上》，頁143。

風俗之變。〈檀弓〉編者對一部分風俗之變抱持肯定態度，但是對有些部分則加以否定並譴責。風俗之變是否被〈檀弓〉編者認可，有以下幾個因素：

第一個因素，是該變化是否影響禮的核心精神表達？以葬具為例，有虞氏時期用瓦棺、殷人使用木製棺槨，先秦各時期有不同的葬具，但不管每個時期葬具的材質如何變化、樣式有什麼差異，人們使用葬具的目的，都是為了裝斂遺體，不曾改變。葬具形制發生變化的根本原因，在於每個朝代易取得的材料不同，是順應時代發展的結果，故儒者能心平氣和地看待葬具的變化。〈檀弓〉中孔子譴責桓司馬製作石槨，不是因為不可用石材制棺，而是以春秋時期的經濟情況而言，石槨太過貴重，孔子不滿桓司馬為一己之私而勞民傷財的緣故。又以飯含之禮為例，之所以行飯含之禮，是因孝子不忍父母空腹而去，故用米、貝填滿父母遺體之口，象徵最後一次侍奉父母用餐。將米、貝替換為玉、珠，同樣能填滿父母遺體之口，且玉、珠比米、貝更為珍貴，更能表現孝子對父母的重視，因此儒者對諸侯與天子改用玉、珠行飯含之禮的行為，並沒有加以批判。

反面案例，如春秋時期女性為了應對愈發炎熱的氣候，流行穿著綌衰服斬衰之喪。³⁵但綌太過輕薄，正式場合不宜穿以綌做的服裝，穿著綌衰服喪，有不敬死者之嫌。〈檀弓〉既言「衰，與其不當物也，寧無衰」，³⁶強調遵守居喪規範的重要性，自然不會接受婦女在服喪時穿不夠莊重的綌衰。

風俗之變被〈檀弓〉編者認可另一個因素，是該禮變中蘊含的意義是否符合儒家的道德價值，如時人效仿敬姜帷殯。敬姜帷殯是出於避嫌的道德考量，以敬姜的情形來說，帷殯固然有疏遠丈夫之嫌，但維護丈夫的名譽明顯更為重要。敬姜的行為是為了維護丈夫名聲，值得讚賞。後人效仿敬姜帷殯，是因為傾慕敬姜的美德，故儒者不會譴責這樣的風俗變化。

又如周朝開始的修墳風俗，在周代以前，墓僅有埋藏遺體的作用，墳塚的出現則可讓墳墓變得顯眼。在墓上堆土可使後代子孫更容易找到祖先的墓，從而加深對先祖的印象，與儒家講求孝親、敬祖、慎終追遠的道德價值相貼合，因此孔

³⁵ 《禮記·檀弓上》，頁 147。

³⁶ 《禮記·檀弓上》，頁 129。

子十分贊同修墳。但當諸侯們開始拿墳塚的大小做為炫富的工具時，墳塚便失去了它原有的正面意義，東周時期愈發高大的墳丘自然也成了儒者抨擊的對象。

反面案例，如魯婦人們鬢而弔的風氣。襄公四年魯邾交戰，魯國大敗。因死傷人數太多，婦人們在迎喪的途中順勢相互弔唁，開啟了魯婦人鬢而弔的首例。³⁷須知以居喪裝扮行弔禮，本就是過禮之舉，只是魯婦人最初鬢而弔的時空背景是國家遭逢大難，情況太過特殊，故儒者能將魯婦人鬢而弔視為一種合理的變通方式。當魯國敗於邾國的事過去後，魯婦人鬢而弔的行為就失去正當理由，只能被稱之為失禮之舉。

二、權宜之變

權宜之變，指正禮無法實行的前提下所做出的變通，《禮記·曾子問》中曾子與孔子所討論的諸如「並有喪」、³⁸「君薨而世子生」、³⁹「君薨，既殯，而臣有父母之喪」⁴⁰等禮儀難以照常施行的情況下所應採取的應對措施，即屬於權宜之變。

（一）〈檀弓〉收錄的「權宜之變」類型

〈檀弓〉收錄的權宜之變案例，基本都是在使用喪用器物或喪禮儀式細節安排上出現變動。例如死者親屬的經濟情況、氣候等因素，皆有可能導致喪用器物無法準備完善，如孔子認為若死者家族的經濟條件差，可以視情況以降殺之禮下葬。⁴¹儀式則可能因為國際情勢等種種因素而出現意料之外的情況，需要隨時隨機應變，如魯襄公親赴楚康王之喪，被楚人要求襲屍一事。⁴²喪服規範則由於涉及尊卑親疏等倫理問題，除了居喪時可以視身體健康與否，而在飲食上稍做調整，極少有需要臨時「變通」的情況發生。

（二）「權宜之變」的評判標準

³⁷ 《禮記·檀弓上》，頁 118。

³⁸ 《禮記·曾子問》，頁 361。

³⁹ 《禮記·曾子問》，頁 358。

⁴⁰ 《禮記·曾子問》，頁 377。

⁴¹ 《禮記·檀弓上》，頁 148。

⁴² 《禮記·檀弓下》，頁 190-191。

總體而言，〈檀弓〉編者判斷權宜之變是否適當的標準與風俗之變類似，皆即根據「是否符合禮的核心精神」或「是否具有正面意義」兩大準則。以下舉幾則事件為例：

蕢尚在送葬的路途中遇到魯哀公遣來弔喪的使臣，而在路邊地上畫宮受弔。⁴³依禮，喪主應在殯宮接待前來弔唁的使者，曾子就認為蕢尚畫宮受弔的變通措施過於草率，應該等葬禮過後回到殯宮，再接受弔唁。同樣涉及喪禮空間的，還有曾子前往負夏邑弔喪，恰逢喪家剛舉行完朝廟之禮，喪家於是將靈柩推回中庭，接受曾子弔唁。子游並不認同喪主的應對方式，認為亡者遺體儀式進程，從嚙氣於西室北墉下、大斂於阼、殯於西階、後朝祖於庭，這種離生前居住的房室愈來愈遠的空間距離變化，象徵著死亡一去不回的特性，靈柩既已朝廟完、進入準備出行下葬的階段，就不應退回喪禮的前一階段——停殯時放置的位置。⁴⁴子游對喪家舉措的批評，反映了子游對喪禮儀式的見解：喪禮儀式中一些元素寓意著死亡是不可逆的，故喪禮儀式有進無退，進入下一個環節後，就不應該有返回前一環節的舉動。

孔子埋葬家中畜狗時，因家貧無舊車蓋可用，改用草席代替。在衛國遇舊館人喪，孔子前去弔唁並賻馬。上述兩個事件，都是因為事發當下沒有合適的物品，改取其他物品代替的案例。⁴⁵雖然無論是葬畜狗時用草席代替舊車蓋、還是賻馬給交情不深的舊識，都有過禮之嫌，但比起讓看家有功的畜狗「首陷」而葬、或者弔唁死者時不賻，稍微過禮的權宜措施還是比較能被孔子接受。其他類似的情形，還有孔子為了讓母親與父親合葬，將母親靈柩停殯於五父之衢，希望能以此找出知曉父親墳墓位置的人。⁴⁶孔子將母親靈柩停殯於五父之衢的安排，固然有失禮之嫌，但孔子這麼做的動機是出於為人子女的孝心，為了合葬父母，又為了避免因找錯地點而導致下葬時出現問題，權衡之下，孔子選擇犧牲自己的聲譽，換取讓母親安穩地與父親合葬。只要知曉孔子的用心良苦，就不應譴責他將母親

⁴³ 《禮記·檀弓下》，頁 191。

⁴⁴ 《禮記·檀弓上》，頁 134。

⁴⁵ 《禮記·檀弓下》，頁 129、頁 198。

⁴⁶ 《禮記·檀弓上》，頁 1。

殯於五父之衢的舉措。

將軍文子之喪，大祥之祭後越人來弔，主人著深衣練冠受弔。⁴⁷一般而言，弔喪的使者都是在大祥之祭前抵達，將軍文子之喪卻遇到大祥之祭後，使者才姍姍來遲的特殊情況。這個事件的問題在於，喪主穿著大祥之祭後的素縞麻衣接受弔唁恐怕不妥，但既然已舉行過祥祭，也不宜再穿大祥之祭前穿的練冠繚緣。最終喪主採用折衷的方式，同時穿著大祥之祭後穿的麻衣以及祥祭前戴的練冠，以介於小祥與大祥之間的裝扮接受使者弔唁，喪主的安排受到子游肯定。

孔子與子張兩人喪禮使用的靈柩，分別由公西赤與公明儀置辦。公西赤與公明儀為了表示對師長的尊崇，均用了前朝貴族的棺飾。⁴⁸公明儀使用了殷大夫才能用的褚幕，但公明儀將褚幕的形制與顏色稍做更改，以這種變通方式，既能表現對師長的崇敬之心，也免去了僭用殷大夫棺飾的嫌疑，因此能被儒者接受。反觀公西赤，在孔子的靈柩上直接使用夏商王室成員才能使用的棺飾，雖公西赤的行為同樣是出於對老師的崇敬之心，但公西赤未能顧及倫理，反倒害老師在死後蒙上了僭用王室棺飾的污名，實屬好心辦壞事。

總體而言，變禮「是否符合禮的核心精神」或「是否具有正面意義」，許多時候取決於儒者對喪禮的理解，而在〈檀弓〉中，判斷變禮適當與否，多參照孔子和子游的見解。

第四節 整合〈檀弓〉的喪禮禮義

昭公五年，魯昭公前往晉國見晉平公。雖然待在晉國的期間，魯昭公從郊勞到贈賄等種種外交禮節均做得一絲不苟，晉國大夫女叔齊仍認為魯昭公並非真正知禮：「是儀也，不可謂禮」。⁴⁹禮的核心在於鞏固倫理、適當表達情意，儀式不過是外在的表現形式而已，魯昭公雖能掌握儀式，卻不懂儀式背後的精神所在，

⁴⁷ 《禮記·檀弓上》，頁 135。

⁴⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 132。

⁴⁹ 《左傳·昭公五年》，頁 745。

因而被女叔齊評價為不知禮。簡而言之，禮的精髓在於禮義。

對〈檀弓〉編者而言，喪禮的禮義為何？綜合〈檀弓〉對非禮與變禮的評價標準，以及〈檀弓〉中孔門子弟對喪禮的討論，可推知〈檀弓〉的喪禮核心思想：

一、孝心與哀情為喪禮之根本

禮制是如何形成的？《禮記·禮運》中孔子稱：

夫禮之初，始諸飲食，其燔黍捭豚，汙尊而抔飲，蕢桴而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神。⁵⁰

又《禮記·問喪》曰：

親始死，雞斯徒跣，扱上衽，交手哭。惻怛之心，痛疾之意，傷腎乾肝焦肺，水漿不入口，三日不舉火，故鄰里為之糜粥以飲食之。夫悲哀在中，故形變於外也，痛疾在心，故口不甘味，身不安美也。⁵¹

禮的外在儀式，起源於人的日常生活作息；禮的內在精神，則源自人們的情感，或為對天地鬼神的敬意、或為失去親人的傷悲，所以《禮記·禮器》才會說「禮也者，合於天時，設於地財，順於鬼神，合於人心，理萬物者也」。⁵²

生離死別，對講求團圓的中國傳統文化來說，向來是件令人悲傷不捨的事。倘若逝去的人是自己最愛的親人，當事人心中的悲痛更是會強烈得無以復加。失去親人所帶來的痛苦如此劇烈，家屬或一時間難以接受事實、仍試圖喚回親人，或嚎啕大哭以發洩心中之痛，或終日食不下嚥……種種行為，久而久之，形成慣例，這便是喪禮的雛形。在喪禮中，「悲戚」是最核心的情感。在〈檀弓〉中，便藉由不同的筆記反覆強調喪禮儀式中的哀情：

喪禮，哀戚之至也。⁵³

子路曰：「吾聞諸夫子：『喪禮，與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而

⁵⁰ 《禮記·禮運》，頁 416。

⁵¹ 《禮記·問喪》，頁 946。

⁵² 《禮記·禮器》，頁 449。

⁵³ 《禮記·檀弓下》，頁 167。

哀有餘也。』』⁵⁴

辟踊，哀之至也。⁵⁵

袒、括髮，變也；慍，哀之變也。⁵⁶

反哭之弔也，哀之至也。反而無焉，失之矣，於是為甚。⁵⁷

喪禮是所有禮儀中最哀淒的一種。哭鬧、跳腳是人與生俱來發洩情緒的方式，喪禮中不時會有哭踊的環節，是由於子女心中的喪親之痛無法忍耐，需要時常發洩。胸中充滿悲哀鬱悶，再也無心力整理儀容，於是乾脆不梳頭、敞開衣襟，藉此表達自己心中的悲痛煩悶。喪禮的第三日，孝子換上由粗劣麻布製成的喪服，以素顏無飾的裝束，告知眾人自己心中傷悲，無心打理儀表。此外，孔子明知喪禮中奏樂歌唱是非禮之舉，卻仍能接受朋友原壤在準備葬具的過程中高歌，也是體諒原壤一時悲傷難抑，因而通融好友的失禮之舉，此事亦顯示在孔子心目中，喪禮的重點在於表現失去親人之悲，而非外在的禮儀規範。

喪禮中另一個重要的情感，則是孝心。因父母生養子女之恩，子女對父母產生發自內心的敬愛與感恩之情，是為孝心。〈檀弓〉記孝子在喪禮的不同階段應有的態度：

始死，充充如有窮；既殯，瞿瞿如有求而弗得；既葬，皇皇如有望而弗至。練而慨然，祥而廓然。⁵⁸

顏丁善居喪：始死，皇皇焉如有求而弗得；及殯，望望焉如有從而弗及；既葬，慨焉如不及其反而息。⁵⁹

父母剛去世時，惶恐痛心，乞求父母復生而不得；行殯禮、葬禮時依依不捨，彷彿還在等著父母靈魂回來一般；祥祭過後，想到父母的靈魂已離開陽世，則感到

⁵⁴ 《禮記·檀弓上》，頁 133。

⁵⁵ 《禮記·檀弓下》，頁 169。

⁵⁶ 《禮記·檀弓下》，頁 169。

⁵⁷ 《禮記·檀弓下》，頁 170。

⁵⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 118。

⁵⁹ 《禮記·檀弓下》，頁 177。

惆悵孤寂。為何會因父母的離去感到痛苦、感到不捨、感到孤寂？這是由於子女對父母的孺慕之情，不希望與父母分別，才會在父母去世後感到悲傷寂寞。在喪禮中，「孝心」與「悲戚」之情密不可分——因有孝心，所以不捨父母離開自己，所以對父母的逝去感到萬分悲戚。喪禮當中許多儀節中就能感受到子女對父母的孝親之情：

復，盡愛之道也。⁶⁰

飯用米貝，弗忍虛也。⁶¹

喪之朝也，順死者之孝心也，其哀離其室也，故至於祖考之廟而后行。⁶²

由於發自內心的孺慕、孝親與不捨之情，在喪禮之初，子女還沒完全接受父母已過世的事實，仍以奉養生者的方式為父母沐浴、更衣、準備飯食，希望父母的神魂不會挨餓，能以潔淨體面的形象走完這段人生的最後路程。朝廟儀式也是出自子女事死如事生的心情，想著父母的靈柩將要啟程被送往墓地埋葬，父母的神魂或許會捨不得離家，因此在葬禮前一晚將靈柩遷至祖廟前，如生者出遠門前必稟告父母先祖一般，讓父母的神魂有機會好好向先祖告知即將離家前往幽冥世界的事實。

孔子在評判喪禮禮制合適與否上，也大多是以「是否盡可能表現喪家哀情」為標準，如孔子在喪主迎接前來弔唁的賓客時，究竟該「拜而后稽顙」還是「稽顙而后拜」這個問題上，選擇更能表現喪主心中悲傷的「先稽顙、後拜」的順序。⁶³比起周禮「卒哭而祔」，孔子也更喜歡殷禮「練而祔」，因孝子對逝去的親人仍心懷眷戀，希望死者的靈魂能晚點離開人世前往鬼神所在的幽冥世界。⁶⁴此外，孔子稱讚衛人的送葬隊伍「其往也如慕，其反也如疑」的態度，而不贊同子貢「豈若速反而虞」的觀點，也是因子貢只顧及儀式的完成與否，而忽略喪禮主哀的本

⁶⁰ 《禮記·檀弓下》，頁 168。

⁶¹ 《禮記·檀弓下》，頁 168。

⁶² 《禮記·檀弓下》，頁 172。

⁶³ 《禮記·檀弓上》，頁 111。

⁶⁴ 《禮記·檀弓下》，頁 171。

質。⁶⁵

二、喪禮有調節人情的功能

如「有子與子游立」這一個故事中，子游給有子的回答：「禮：有微情者，有以故興物者」，正可說明喪禮立基於人的情感，讓人有管道抒發情感的同時，也應有調節人們情感的作用。喪禮調節人情，可分為兩個層面：一者，調節死亡帶給生者的傷痛；二者，激發生者對死者的緬懷之情。

（一）調節生者之傷痛

與家人死別固然令人傷心而久久不能釋懷，但死者已矣，生者的生活還要繼續，在送別死者後，生者就要回到日常生活中。然而，人心中的傷痛不可能輕易平復，負面情緒需要釋放，需要以理性告誡自己應繼續前行，需要花費時間讓原本激動的心情慢慢緩和下來。聖人於是根據關係的親疏遠近，給死者的親人們訂下長則三年、短則三月的喪期，讓生者有足夠的時間撫平與親人死別所帶來的痛苦。如〈檀弓〉中所記：「節哀，順變也」。⁶⁶隨喪禮程序的進行，情緒也應當漸趨平靜。天下無不散的筵席，離別再苦，仍要坦然接受。

調節情感的具體方式，如練衣「祛褐之可也」、⁶⁷又記「祥而縞」⁶⁸：孝子所穿的喪服，起初是由粗麻布製成、縫衣的線頭裸露在外的粗糙衣冠，小祥之祭後可改穿稍有花紋裝飾的喪服，大祥之祭後可改戴用細緻絲織品縫製的喪冠，以服飾的精細與美觀程度，象徵服喪者的心情正逐漸從悲傷中脫離，同時也提醒孝子應當整理情緒、準備讓生活回到常軌。最明顯的是與哭踊相關的規範：停殯前「哭不絕聲」、殯後除朝夕哭外「思憶則哭」、卒哭之祭後僅有朝夕哭，哭的頻率漸漸減少，同樣是表現孝子心中的傷痛已逐漸淡化。〈檀弓〉中孔子譴責子路姊喪期滿而不除、伯魚母喪滿期年猶哭，還有子夏除服後彈琴「彈之而不成聲」等記載，也一再告訴讀者，當喪期已滿，即便心中的傷痛仍未化消完全，也不能再沉

⁶⁵ 《禮記·檀弓上》，頁 130。

⁶⁶ 《禮記·檀弓下》，頁 175。

⁶⁷ 《禮記·檀弓上》，頁 151。

⁶⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 154。

浸於悲傷中，要回歸日常生活。

簡而言之，「收斂情緒」是喪禮的重要環節之一，到了喪期末期，儒者關注服喪者的情緒是否有收斂，因此君子不贊同高子臯居喪三年不露齒的行為，⁶⁹因高子臯並沒有隨著喪期逐漸進入尾聲而調整心情，而是始終讓自己沉浸在哀情中，此舉與喪禮調節情感的目的背道而馳。

（二）激發生者對死者的緬懷之情

就如子游所說的：「人死，斯惡之矣，無能也，斯倍之矣。是故制絞衾、設萋翣，為使人勿惡也」。⁷⁰恐懼死亡、厭惡人的遺體，是人與生俱來的本能，但聖人不希望人們對死亡的印象只停留在恐懼上，更希望人們能習得慎終追遠、崇敬先祖的精神。在喪禮中，以衣衾將死者遺體層層包裹、使遺體被完全隱藏在衣衾之下，讓參與喪禮的人們不會直接看見屍體，減輕心中的恐懼；又在喪禮期間安排定期的祭奠儀式，加強生者對死者的記憶，以激發生者對死者的緬懷之情。其他具有類似作用的禮節如修墳：周代之前，人們對死者的恐懼多過敬意，因此有墓無墳，想要徹底隱藏任何與死亡相關的事物，只求眼不見為淨。周代有墓且有墳，意在提醒後代子孫其先祖長眠於此地，讓子孫有明確的追憶先祖的地點，以此加強子孫對祖先的敬意與緬懷之情。

時至今日，在清明節掃墓活動中，仍能看到原本四散各方的家族成員因掃墓而團聚，在祭祖的同時，相互確認確認彼此親疏遠近的輩分關係，進而建立聯繫感情的管道。由於還能追溯共同的血脈起點，做為後代的人們得以找到彼此間不可磨滅的血緣紐帶，家族也因此能綿延不斷、不至於因成員們四散天涯而離散。這或許就是儒家一再強調慎終追遠的用意所在。

三、喪禮能伸張親疏尊卑之義

誠如《禮記·喪服小記》所言，「親親、尊尊、長長，男女之有別，人道之

⁶⁹ 《禮記·檀弓上》，頁 129。

⁷⁰ 《禮記·檀弓下》，頁 175。

大者也」，⁷¹了解自己與他人之間的關係，親近該親近的人、尊敬該尊敬的人、奉年齡較大者為長輩，並明確認知自己在這社會上所扮演的角色，各司其職、各安其位，國家社會才會長治久安。禮儀的作用之一，正是讓人們明白自己的職分、以及與他人的正確相處之道。做為生命禮儀之一的喪禮，同樣在倫理層面上有細緻的規範。在〈檀弓〉中，讀者能看到喪禮區分男女、親疏、尊卑的禮儀細節：

（一）別男女

南宮縚的母親去世，孔子教導南宮縚的妻子挽髻：「爾毋從從爾，爾毋扈扈爾。榛以為笄，長尺，而總八寸」，⁷²服喪時，女性以麻布挽髻、用榛做的笄，有別於男人括髮；此外，由於死者為女性，南宮縚的妻子只能服疏衰之喪，笄的長度必須有所限制。除了髮髻樣式與男性不同外，〈檀弓〉在服裝上又言「婦人不葛帶」，乃因「男子重首，婦人重帶，除服者先重者，易服者易輕者」，⁷³男子祥祭後可改換經帶，女子則否，同樣是以服裝規範不同來區別男女。服飾樣式的不同，能讓人一眼看出彼此身分的差異。周代禮制有意強調男女有別，在男女衣著上自然也訂定了許多相異的規範以區分兩性，如女子佩箴、男子佩玦；男子戴冠、女子佩笄等。喪服也沿襲了平時男女裝束中的不同規範。

男女有別的觀念有時也表現在空間上。如：

反哭升堂，反諸其所作也；主婦入于室，反諸其所養也。⁷⁴

反哭時，喪主站在堂上哭，主婦則進入西室內哭，這是因男女社會角色不同，造成主人、主婦平時與父母／舅姑相處的場所各有不同的緣故。「國昭子葬母」的故事中，子張提及靈柩下葬時喪家與賓客的站位，應是「男子西鄉，婦人東鄉」，⁷⁵也是根據男女有別的原則所安排的站位。

正如《禮記·昏義》所云：「男女有別，而後夫婦有義；夫婦有義，而後父

⁷¹ 《禮記·喪服小記》，頁 594。

⁷² 《禮記·檀弓上》，頁 118-119。

⁷³ 《禮記·檀弓上》，頁 150。

⁷⁴ 《禮記·檀弓下》，頁 170。

⁷⁵ 《禮記·檀弓下》，頁 174。

子有親；父子有親，而後君臣有正」，⁷⁶有男女而後有夫妻，有夫妻而後有家庭，有家庭才會有社會、有社會也才會有國家。區分男女、明確性別分工，讓天下的男女都能各司其職，才可促成家庭與社會穩定發展。〈檀弓〉重視禮制穩定社會秩序的作用，因此也對喪禮中女性的禮制較為關注。

（二）分親疏

試舉〈檀弓〉中幾個論及親疏關係的紀錄：

有殯，聞遠兄弟之喪，雖總必往；非兄弟，雖鄰不往。⁷⁷

家中正在舉行喪禮時，若收到住在遠方的兄弟的訃告，即便是關係最遠的堂兄弟也要前往奔喪；反之，若與死者沒有親戚關係，即便對方就是隔壁鄰居，也沒有前往弔唁的必要。可知關係的親疏遠近，在於血緣關係的有無，而非居住地相近與否；而是否參加死者的喪禮，也取決於當事人與死者的關係遠近。

喪禮也以空間距離表現生者與死者的關係親疏。如「曾子曰：『小功不為位也者，是委巷之禮也。』」⁷⁸哭喪時，家屬們需要先按照與死者的親疏遠近列隊，才能開始哭泣。又如在「伯高死於衛」這個故事中，孔子自言「兄弟，吾哭諸廟；父之友，吾哭諸廟門之外；師，吾哭諸寢；朋友，吾哭諸寢門之外；所知，吾哭諸野」，⁷⁹兄弟、師長、朋友，死者的輩分越高、與自己的關係越近，生者哭泣的地點就離停殯處越近。「子思之母死於衛」中，子思收到母親的訃告後，原本在祖廟中哭泣，經門人提醒，想起母親生前早已改嫁，在祖廟中為其他宗族的成員哭泣並不合適，於是改到其他房間哭泣。⁸⁰

（三）明尊卑

在〈檀弓〉中能看到不同階層人士的喪禮規格：

⁷⁶ 《禮記·昏義》，頁 998。

⁷⁷ 《禮記·檀弓上》，頁 152。

⁷⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 127。

⁷⁹ 《禮記·檀弓上》，頁 128。

⁸⁰ 《禮記·檀弓下》，頁 196。

君復於小寢、大寢，小祖、大祖，庫門、四郊。⁸¹

君之適長殤，車三乘；公之庶長殤，車一乘；大夫之適長殤，車一乘。⁸²

相較於士只在正寢的屋頂上行復禮，國君的復禮除了在正寢招魂，還會在燕寢、祖廟、城門與城外郊野等地招魂。同樣是長殤，因父親的社會地位不同以及嫡庶差異，陪葬用的遣車數量便有不同。喪禮藉由器物數量、器物精緻程度、行禮地點等種種禮數的不同，來表現行禮者的社會階層，讓人在行禮時，就能清楚明白自己處於哪個社會階層，從而了解自己的社會職責。

由於周王室權力衰微，諸侯、卿大夫中不安分守己、僭用上級禮制者大有人在。〈檀弓〉則表現出「反對僭越」的思想，在「孺子^殯之喪」與「曾子寢疾」兩則小故事中尤為明顯：「孺子^殯之喪」中，魯國大夫孺子^殯的喪禮上，哀公想要使用諸侯之喪使用的筮器「撥」，被顏柳斥責並阻止。⁸³從該故事中還提到仲孫、叔孫、季孫等人的喪禮中都會使用過「撥」，顯示在魯國已發生過不只一次大夫僭用諸侯禮的事件，甚至人們都有些習以為常，因此哀公起初才會想要為孺子^殯設「撥」。「曾子寢疾」則記曾子彌留之際，曾子的兒子與弟子使用了季孫賜予的大夫之簣。曾子知道後，堅持要求更換牀席，因為以曾子的身分地位，不應使用大夫之簣。⁸⁴此外，「唯天子之喪，有別姓而哭」⁸⁵、「天子崩，三日祝先服，五日官長服，七日國中男女服，三月天下服」、⁸⁶「天子崩，巷市七日；諸侯薨，巷市三日」⁸⁷等與天子之喪相關的記載，也反覆強調天子之喪的獨特性、以及天子喪禮規格要高於諸侯之喪的事實。根據史料，可知自春秋時期起，諸侯便有輕視天子的傾向，從〈檀弓〉多記天子之喪，可顯示了〈檀弓〉以周天子為尊的態度。

（四）〈檀弓〉中已可見東周時期的倫理觀念稍有變化

⁸¹ 《禮記·檀弓上》，頁 151。

⁸² 《禮記·檀弓下》，頁 163。

⁸³ 《禮記·檀弓下》，頁 191-192。

⁸⁴ 《禮記·檀弓上》，頁 117。

⁸⁵ 《禮記·檀弓上》，頁 153。

⁸⁶ 《禮記·檀弓下》，頁 196。

⁸⁷ 《禮記·檀弓下》，頁 201。

雖說以《禮記·大傳》的說法，親親、尊尊、長長等倫理規範不可輕易發生變化，是「不可得與民變革者」。⁸⁸但從〈檀弓〉的另一些紀錄中，還是能發現相較於西周，東周的倫理觀念也已出現了一些改變。如在「穆公問於子思」這個故事中，提到了西周禮儀中有臣子為舊君反服的制度，但在春秋時期已沒有多少人為自己的前主服喪，並且子思也認同這樣的變化。⁸⁹子思認為春秋時期部分臣子不為舊君服喪，是因為春秋時期的部分國君用惡劣的態度對待自己的臣子，臣子另謀高就後，不回頭討伐對自己無禮的舊君，已是仁至義盡，又怎麼可能為舊君服喪？子思的論點再次凸顯了儒家主張以禮待人則可服眾，待人無禮適足以招怨的思想。

而在宗族方面，或許是時局動盪的緣故，儒者們更強調宗族血親的聯繫，如「喪服，兄弟之子猶子也，蓋引而進之也」、⁹⁰「小功不稅，則是遠兄弟終無服也，而可乎」？⁹¹「縣子瑣曰：『吾聞之：古者不降，上下各以其親』」等等，⁹²示意同宗族的族人之間應該更為親近才好；反之，與其他宗族的人則相對疏遠些。如對已出嫁的姊妹降服，是因姊妹們既然成為別人的新婦，便與娘家疏遠，且出嫁的姊妹死後自然有夫家成員為她們服喪，故娘家的手足為出嫁姊妹降服大功之喪。⁹³其他方面的變化，如孔門子弟出於對孔子的尊崇，在孔子去世後開啟了弟子為師服喪的先例。總而言之，儒者們雖強調倫理秩序不能輕易變動，但仍能根據現實社會變遷與觀念的改變調整禮制，反映了禮有彈性且因時制宜的特性。

四、禮儀中蘊含人文關懷

關注人民，造福社會，一直是儒家思想的重要議題。所謂人文關懷，指以人為本，關注且理解人性，尊重並維護人的需求、利益，尊嚴。在與子弟討論「仁」的議題時，孔子曾說：

子貢曰：「如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事

⁸⁸ 《禮記·大傳》，頁 617。

⁸⁹ 《禮記·檀弓下》，頁 173。

⁹⁰ 《禮記·檀弓上》，頁 143。

⁹¹ 《禮記·檀弓上》，頁 127。

⁹² 《禮記·檀弓上》，頁 147。

⁹³ 《禮記·檀弓上》，頁 143-144。

於仁，必也聖乎！」⁹⁴

樊遲問仁。子曰：「愛人。」⁹⁵

能關愛民眾，是「仁」；能造福百姓，是「仁」。孔子稱讚管仲「仁」，因管仲使齊桓公「九合諸侯，不以兵車」、一匡天下，讓北方的夷狄無機會進犯。⁹⁶孟子對仁政的定義是「省刑罰，薄稅斂，深耕易耨」，⁹⁷以讓人民生活富足為優先。總而言之，儒家思想十分強調做人應當時常關懷他人、盡己所能幫助他人、對他人抱有同理心。在〈檀弓〉的喪禮規範中，讀者也能看到禮儀中關懷他人的部分，如儒者們強烈反對以活人殉葬，因人命無貴賤、都是寶貴的。又談到鄰居家中之喪：「鄰有喪，舂不相；里有殯，不巷歌」，⁹⁸鄰里中有人去世，左右鄰居就不再舂米、而是前去幫忙處理喪事；一戶人家正舉行喪禮，左鄰右舍就該多點同理心，不要在喪事期間唱歌娛樂。即便是不認識的陌生人，在對方經歷人生至悲之事時，也要給予關懷與尊重；所以國君外出時，若遇到送葬的隊伍，也要前去憑弔，表示對人民的關懷。



⁹⁴ 《論語·雍也》，頁 55。

⁹⁵ 《論語·顏淵》，頁 110。

⁹⁶ 「子路曰：『桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。』曰：『未仁乎？』子曰：『桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！』」、「子貢曰：『管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。』子曰：『管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆，而莫之知也。』」《論語·憲問》，頁 126。

⁹⁷ 《孟子·梁惠王上》，頁 13。

⁹⁸ 《禮記·檀弓上》，頁 113。

第七章 結論

本文於第二張分析〈檀弓〉所處的時空環境，第三章至第五章對〈檀弓〉中的喪禮故事與禮儀筆記進行分類、整理與解讀，並於第六章分析〈檀弓〉論禮的特性、判斷非禮的準據、對變禮的評價以及喪禮禮義等相關思想。在本章中，將對前幾章的論述成果進行總結，以下析論。

第一節 〈檀弓〉的時代背景

一、罔顧禮法，社會失序

周厲王專橫壓制輿論，周宣王干涉魯國內政，周幽王廢嫡立庶，接連三代周天子因自己的私慾選擇打破禮法規範，不只為自己招來禍端，還導致周王室在諸侯面前威信盡失。諸侯們親眼見證本應維繫天下秩序的周天子帶頭違反規矩，紛紛起而效尤。許多諸侯不再如西周時期那樣恪守禮法，尤其犬戎之禍後周王室權力大幅下降，更激起諸侯們爭權稱霸的野心，使得東周陷入無盡的戰火之中。諸侯麾下的卿大夫們看著諸侯與周天子目無法紀的種種舉動，也選擇順從私慾，加入了爭權奪利的行列。

喪禮為送死之禮，本意是讓死者能體面地離去，同時讓子女親朋有時間哀悼並抒發心中的悲傷。換句話說，喪禮禮儀中本應蘊含著子女親朋對死者深厚的親情友情，然而在人們專注於爭利的風氣下，生命中的美好情感往往就這麼被忽視。許多人不為親友的逝去感到悲痛，例如魯昭公在父親喪禮上嬉鬧、季昭子與孟敬子不願認真為魯悼公守喪、宋卿樂祁之子子明居喪生子……人們行喪禮，不再如以往哀敬，喪禮空留外在的形式，失去內在的情意價值。

由於不再打從心底遵守禮法，種種案例，不勝枚舉，諸如：強勢的諸侯國輕視周天子與其他弱小諸侯國、勢大的卿大夫打壓自己國君等事件在東周時期層出不窮，連帶著僭禮的事件也大幅增加。徐國國君自比天子，遣使出使他國時，僭用天子規格的外交辭令；魯卿大夫行葬禮時，意圖僭用天子諸侯才能用的罍器；

晉國卿大夫欒書為維護自己的利益，不但弑君，甚至黜降國君的喪禮規格……貴族們之所以僭禮，是為了彰顯自己掌握的權勢：因有權勢，所以能不顧非議而使用上層貴族的禮制；因自己擁有的權勢已超過自己的君主，所以能恣意打壓國君而不擔心受懲戒。簡而言之，東周時期的諸侯、卿大夫頻繁僭禮的現象，反映了貴族們棄禮法於不顧、專注於擴張一己權勢的心態。

在東周時期重視利益的社會風氣之下，喪禮的內在情意價值往往被忽視，外在的政治功用則被強化，人們不再在意喪禮的內在精神，轉而關注喪禮所能帶來的利益。諸侯國或藉由國君親自弔唁、親自奔喪等方式，向鄰近強大的諸侯國投誠，以此換取庇護；或以賻襚為藉口，以維繫邦交國之間的情誼。有時面對臣子之喪，天子或諸侯會賜予高級的喪用器具，以表揚這些臣子生前忠君愛國的行為，同時以此鼓勵其他臣民忠君報國。

二、禮制難守，教育缺失

為了爭權奪利，貴族們彼此頻繁爭鬥，不只諸侯國之間時有戰爭爆發，國內卿大夫爆發政變、公子們為了競爭國君之位而大打出手的案例也比比皆是。在這種局勢瞬息萬變、動盪不安的環境下，即便有人想按照規矩好好地處理親人喪事，也可能迫於各種外力影響而無法完成。例如魯隱公因宋國來犯，不得已只能先將父親魯惠公匆匆下葬；齊桓公的兒子們為了爭取國君之位而大打出手，使得齊桓公屍身後遲遲無法入斂。總而言之，混亂的局勢也是造成東周時期常有喪禮不合禮制的原因之一。

除了政局動盪導致喪禮難以正常施行，東周時期貴族禮制教育缺失也是個嚴重的問題。魯哀公未重用孔子，卻在孔子死後為孔子做誄；夏父弗忌在文公二年擔任冬祭的宗伯，竟調換魯閔公與魯僖公的昭穆序列……¹從不少事件紀錄中可以發現，春秋時期的貴族們對喪禮禮節規範等往往是一知半解，有時甚至誤解了

¹ 夏父弗忌擅改昭穆之常一事，《孔子家語》、《國語》以及《春秋》中均有記載。至於夏父弗忌為何要調換閔公與僖公的位次，《左傳》記夏父弗忌主張「新鬼大，故鬼小，先大後小」而在《國語》中，夏父弗忌則以僖公更有德為藉口：「明者為昭，其次為穆，何常之有！」完全搞錯昭穆制度的意義。見《左傳·文公二年》，頁302-303；《孔子家語》，頁413；吳·韋昭注：《國語》，收入《叢書集成新編》第109冊（臺北：新文豐出版公司，1985年），頁605。

禮制的用意。哪怕是熟習禮制的孔門子弟，在面對始死之奠使用的供品、小斂之奠擺設的位置等細節時，也會有意見分歧或不確定的時候。上述種種，說明早在春秋時期，貴族的禮制教育就出現缺失，導致許多人雖知喪禮的大致流程，然其中的儀式細節、儀式的用意等更細緻的部分，卻不甚明白。

三、有厚葬趨勢

舊有社會秩序被破壞、人心浮動，讓東周時期喪禮施行情形與西周時期大相逕庭；而東周時期生產能力提升，也替東周時期的喪禮風氣帶來影響。譬如葬具，據考古資料，西周時期諸侯葬具多為一棺一槨或二棺一槨；到了戰國時期，部分墓葬中則出現一槨四棺的墓葬。又譬如墓制，西周時期多為較低矮的豎穴土坑墓，春秋時期開始堆起高大墳丘，部分大型墓的墳丘，高度甚至可達十七公尺。²因為經濟能力提升，貴族們能花費更多資源在喪禮上，但也因為可用的資源多了，貴族們舉行喪禮時愈發豪奢，宋襄公葬夫人「醢醢百甕」，桓司馬耗費超過三年的時間為自己製作石槨，都是較為典型的例子。

喪禮的重點在於哀悼死者、送別死者，而非器物的華貴與否。為了一人之喪而勞民傷財地準備喪具、修築墓室，實屬不仁。在〈檀弓〉中，能見到孔子要求學生置辦喪具「毋過禮」，³以及《論語·八佾》中「禮，與其奢也，寧儉」的主張。⁴反覆提及行禮寧簡勿奢，就是為了對抗貴族們奢侈浪費的風氣。

第二節 〈檀弓〉記錄的喪禮器物

在喪禮中，為了舉行儀式，為了妥善處理死者遺體，以及為了讓死者在死後的世界舒適生活，需要相當多的器物。在〈檀弓〉的記載中，讀者能見到數量繁多的器物種類：從始死之儀使用的助喪器物，親友贈與的賻贈襚等助喪物，暫代神主的「重」，服喪與弔喪時應穿著的服飾，棺與棺飾，到葬禮用的喪車與窆器、

² 數據參考《冥界的秩序：中國古代墓葬制度概論》，頁 9-38。

³ 「子游問喪具，夫子曰：『稱家之有亡。』子游曰：『有亡惡乎齊？』夫子曰：『有，毋過禮。』」《禮記·檀弓上》，頁 148。

⁴ 《論語·八佾》，頁 26。

陪葬的明器等等。除了上述這些器物外，〈檀弓〉還論及了在葬禮中也是舉足輕重的葬制與墓制，可說〈檀弓〉編者收錄的喪禮器物紀錄相當全面。

一、以情義、倫理角度論禮

〈檀弓〉收錄的紀錄，在詮釋、解讀喪禮器物的作用，以及評價當時人們製辦喪禮器物的風氣時，多從情意以及倫理的角度出發，尤其以情義角度為甚。〈檀弓〉中論及的情意又可分為許多面向：一者，為人們面對親人去世時自然而然產生的悲戚之情，例如喪禮期間喪家袒衣括髮、穿戴粗麻布製成的素面喪服喪冠，都是為了藉由粗劣不修邊幅的外貌表達內心劇烈的悲痛；而依照禮制的規定，在親人離世一段時間後，親屬應漸進式地平復自己的心情，因此親屬穿著的喪服也應跟隨祥祭、禫祭等儀式的舉行而更換。二者，為孝子事死如事生的孝親之心。如在墓穴中放入明器等陪葬品、希望死者在幽冥世界中也能過上富足的生活；靈柩下葬後在墓上修起墳包，方便來年子孫後代找到父母先祖的墳墓祭拜，這也是出於為人子女的孝心。

反對奢靡與重視人文關懷，也是〈檀弓〉論及的情意面向。春秋末期以降，各國諸侯士大夫為自己或家人喪禮準備的棺槨、明器等，均有愈發隆重華貴的趨勢，連墳包也修建得愈來愈高大、甚至遠高於自己身分階層所應修建的高度。使用過於華美的喪具不僅會造成一筆不必要的開銷，更有踰矩之嫌，故聖人呼籲人們準備喪具「毋過禮」，反對當時厚葬的風氣。重視人文關懷者，則主要針對春秋時期於部分諸侯國間再度流行起來的人殉風氣。儒者重視人的生命價值，故對於殘害他人生命的活人殉葬風俗，明確予以「非禮」的批判。

倫理方面，〈檀弓〉多記錄天子、諸侯與士大夫所使用的棺木型制之差異以及陪葬品數量的不同，並收錄多起春秋末期貴族失禮僭越的事件，以此強調各階層的禮數不同，不可隨意逾越的道理。

二、重視禮制變遷的現象

除了從情意與倫理兩種解度理解喪禮器物之外，〈檀弓〉還收錄了一些夏商以來的喪禮器物變遷紀錄。有記錄夏商周三代變化的，如商周兩代喪冠不同、商

曰「罍」周稱「弁」；又如三代葬具的變遷，周人使用的棺槨不僅遠比夏人商人的葬具來的華麗，周人還承襲了夏商的葬具做為給夭折兒童用的棺，顯示周代禮儀的繁瑣細膩。與《禮記》他篇不同的是，〈檀弓〉還記錄了西周與東周使用喪禮器物的差異，如始於敬姜的帷殯風氣。因知曉禮制需因時制宜的道理，〈檀弓〉對古禮今變的現象多抱持中立的態度。

第三節 〈檀弓〉收錄的喪禮儀節

與喪禮器物相同，〈檀弓〉所收錄的喪禮儀節相關記載，從喪禮之初的復禮、沐浴、襲尸入斂，到停殯數月後的朝廟下葬、葬後的虞祭卒哭，以及貫串喪禮全程的哭踊與奠祭，甚至含括弔唁之禮，也是十分全面。

一、強調禮制節情的功能

〈檀弓〉收錄的這些記載在探討喪禮儀式的用意時，也多從情意的角度出發，如解釋行復禮是出於孝子對雙親的敬愛之情；在接待前來弔唁的賓客時，為了讓孝子更好地表達內心的喪親之痛，孔子選擇將舊有禮節「拜，稽顙」調換順序，改為「稽顙，拜」，貫徹喪禮以哀戚為本的核心概念。

但〈檀弓〉也特別強調了克制情緒的重要性。子夏喪子失明遭曾子嚴厲斥責的事件，以及孔子評價因喪母而哭得像個稚子的弁人「哀則哀矣，而難以為繼」，都說明聖賢不贊同毫無節制發洩情緒的行為。「有子與子游立」一節中，更直接點明了禮制的兩大作用：「節情」以及「以故興物」。喪禮引導死者親屬抒發喪親之痛，也訂定時限，要求時間到了就收斂情緒、回歸正常生活，更利用種種儀式減輕人們對死亡的恐懼、加強對父母先祖的懷念之情，展現了禮制陶冶人民性情的功用。

二、事件反應春秋末期的社會情況

除了探討喪禮儀節的用意之外，〈檀弓〉中也有許多春秋末期時人行喪的記載，反映了春秋末期的社會風氣。其中，諸侯與士大夫等貴族僭用上級禮制的情

形較為嚴重，例如其國大夫陳莊子去世，齊國竟要求魯繆公為他國大夫哭喪；又如容居奉徐君之命前往弔唁邾婁考公時，使用了天子的應答辭令。早在犬戎之禍、平王東遷那時起，周天子在貴族間的威信已然一落千丈，到了春秋末期，更是先後經歷了齊、晉、秦、宋、楚五霸稱雄，大權旁落。諸侯想方設法為自己謀求更多權力，原本地位較低的士大夫也趁亂世崛起，失序的社會也就造成了僭用上級禮制的種種事件發生。

不只僭用禮制，〈檀弓〉也記錄了數起當時貴族忘禮、擅改禮制的事件。例如國昭子在母親葬禮上自作主張改動親屬與賓客觀禮的站位，絲毫不顧禮儀中男女有別的基本原則。又如衛靈公為公叔文子取謚「貞惠文子」，顯示衛靈公並不真正了解取謚的規則。這些事件都反映了春秋末期貴族禮樂教育有所缺失的問題。

與時人多僭禮、不知禮的社會現象相反，孔門師生則相當注重倫理規範。在〈檀弓〉中有許多孔門師生關於哭喪的論述，如孔子在舊識伯高去世時，仔細思考自己與伯高究竟是哪種關係，並根據自己與伯高的關係親疏，決定在哪個地點哭泣；又或者如曾子強調，家屬為死者哭泣時，需要按照親疏列隊。親疏尊卑大大影響著人與人之間的相處模式，是以人們常藉由禮儀中禮數的不同以確定彼此之間的關係。〈檀弓〉收錄許多孔門師生大力強調喪禮倫理規範的紀錄，或許也有呼籲矯正時弊、恢復倫理秩序的意涵。

第四節 〈檀弓〉記錄的服喪規範

相較於喪禮器物與喪禮儀式，〈檀弓〉中有關服喪規範的記載明顯數量少得多，但這些記載當中，仍有許多值得討論的觀念，並從中可以觀察出春秋末期以降的一些社會現象。

一、重視宗族觀念

首先是倫理觀念的部分。從〈檀弓〉收錄的不同筆記與事件紀錄可以知曉，

先秦的儒者仍舊十分重視宗族制度，主張人們應親近同宗的族人、與其他宗族保持距離。較有名的事件如子思、子上不喪出母，便是因為子思之母與子上之母在生前均已改嫁，以他族之婦的身分去世，故子思、子上不為已成為其他宗族成員的生母服喪，明辨親疏。此外，曾子思考在越來越多族兄弟遠赴他國謀求職位的情形下，是否仍要維持「小功不稅」的制度？顯示儒家學者重視服喪制度背後維繫宗族親情的功用，尤其在時局混亂、族人聚少離多的東周亂世，服喪制度顯得尤為重要。

二、事件反映時代變遷

在儒者試圖維繫傳統宗族制度的同時，〈檀弓〉中的一些紀錄也隱晦反映了社會變遷。公叔木、狄儀、子游以及子夏等人針對為異父兄弟服喪的討論，顯示當時女子喪夫後攜子改嫁的現象或許不是特別罕見；關於該如何為五服之外的姨父、舅母服喪的爭論，也說明了當時人們的倫理觀念出現一些變化，側面反映倫理關係的改變。更為直觀的變化發生在君臣關係與師生關係上：西周原有的臣子為舊君反服制度，在東周時期因君臣關係惡化、君對臣不再以禮相待而逐漸被世人所忽視；「師」本不在五服之內，然而，由於孔子的弟子們感念孔子在教育上作出的貢獻，在孔子去世後，首開為師服喪的先河。以上種種案例，均顯示先秦的倫理觀念經過一些變化，以及禮制能順應時代環境而調整的較彈性的一面。

三、疾呼喪禮盡孝本質

而在時人與孔門子弟居喪生活的相關記載中，可看到十分有趣的對比：時人居喪往往不夠哀敬，譬如三桓不願確實為魯悼公守喪，魯平公在臣喪期間仍飲酒作樂。而孔門子弟們則往往是居喪過禮而不自知，譬如曾子親喪不食七日，樂正子春效仿曾子，在母喪時也不食五日。〈檀弓〉透過兩方人士截然相反的行為所形成的反差，彰顯孔門子弟的純孝美德，其中或許也隱含了規勸世人盡孝的意涵。

第五節 〈檀弓〉中的喪禮論述

在整理與分析〈檀弓〉中與喪禮有關的筆記與事件紀錄後，不難發現〈檀弓〉收錄的紀錄有以下特點：其一，時常從情意角度闡釋喪禮；其二，重視喪禮中蘊含的倫理思想；其三，變禮與非禮事件紀錄的占比相較其他文獻高出不少。由上述這些特點，可延伸出幾個問題：〈檀弓〉如何判斷何種行為為非禮，又如何評價變禮？什麼才是〈檀弓〉的喪禮核心思想？

一、判斷非禮與變禮的準據

〈檀弓〉判斷非禮的準據有三：其一，其行為混亂倫理者，如魯哀公不顧尊卑有別，為亡妾服齊衰之喪；或如公儀仲子廢嫡立庶，選擇立庶子而非嫡孫做為繼承人。其二，其行為將會傷人性命者，如彼時陳子車、陳乾昔欲用人殉，被直斥非禮；曾子與樂正子春居喪過禮的行為，嚴格來說也算非禮，因過長時間不食容易對身體造成傷害。其三，居喪期間行為不哀不敬者，如〈檀弓〉記成邑之人不願為去世的兄長服喪、魯宣公卿喪猶繹。以上三種類型的非禮行為，在史書中均有對應，由此可知〈檀弓〉基本反映東周時期的喪禮施行面貌。〈檀弓〉收錄的非禮事件中，又以僭越禮數、混亂倫理以及行禮時不哀不敬三類的事件數最多，顯示〈檀弓〉十分看重喪禮中的哀敬之情以及倫理觀念。

變禮方面，或因社會變遷、或因某些特殊情況，禮制總有不得不做出彈性調整以順應現實需求的時候，因此儒者對變禮本身並不排斥，唯對變禮的細節有些要求：其一，禮儀變化需切合禮義、不影響禮的核心精神表達；其二，變化中蘊含著儒家認可的道德觀念，只要符合以上兩點要求，儒者便能接受變禮。

二、〈檀弓〉的喪禮核心精神

《左傳·昭公二十五年》趙簡子問太子叔揖讓之禮，太子叔回答「是儀也，非禮也」。⁵《說文解字》云：「儀，度也」，⁶泛指揖讓、辭令、著裝、器物等具體禮節與儀式。在儒家思想中，「禮儀」不等於「禮」，只是展現禮義的一種形式。而「禮義」，《禮記·冠義》云「凡人之所以為人者，禮義也」，⁷「禮

⁵ 《左傳·昭公二十五年》，頁 888。

⁶ 《說文解字》，頁 69。

⁷ 《禮記·冠義》，頁 998。

義」一詞所涉，含括了儒者對人倫、政治、社會等方面的基本價值觀，是人之所以為人、禮之所以成禮的核心精神所在。

對〈檀弓〉編者而言，喪禮的核心精神是什麼？或者說〈檀弓〉編者認為人們舉行喪禮時，應該遵照哪些準則行事？整合本文對〈檀弓〉文本的分析，歸結出以下三點：

（一）應盡孝心與哀敬之情

《論語·陽貨》云：「子生三年，然後免於父母之懷」，⁸新生兒降生以來，大約得經過父母三年寸步不離的照護，才能漸漸學習獨立，但父母要將一個孩子養育成人，付出的豈止三年心力？為人子女者，豈能不知父母對自己恩情深重？又怎能不敬父母的辛勞與偉大？

故孝子面對父母離世，悲極痛極，哭踊宣洩，直到靈柩下葬後仍感到依依不捨，希冀父母的靈魂能回來。孝子執親之喪，事死如生，無論沐浴、斂、殯、設奠，都慎重執行，這是由於敬重父母，故凡是侍奉父母的時候，均不敢有絲毫怠慢，更因為父母已經去世，喪禮是父母在這個世間的最後一段旅程，孝子必須把握最後的盡孝機會。父母下葬後，孝子穿著斬衰或齊衰喪服，不出仕、不婚娶、不出遠門，居於堊室之中，為父母守喪三年，以報答父母的養育之恩。

孝子面對父母之喪雖然悲痛萬分，卻也必須控制住自己的情緒。子女身體健康、生活平安快樂，是每個父母的願望，子女因為思念父母而悲傷過度生病，父母地下有知，將會多難過多自責？子女讓父母為自己難過擔憂，也是一種不孝；且孝子在喪禮結束後，還須繼任成為一家之主，若是病倒而無力管理家族的事務，豈不是辜負了父母的託付？因此孝子雖以哭踊發洩情緒，但有所節制；除了喪禮的頭三日不吃不喝，三日之後就應恢復飲食；三年喪期期滿，即便心中仍思念父母，也會除去喪服，離開堊室，讓生活回到常軌中。

（二）當明辨親疏尊卑之義

⁸ 《論語·陽貨》，頁 157。

若將國家社會視為一個整體，人便是國家社會中的一個個零件。在先秦的封建體制下，相比一個人的個人意志，更重視一個人所扮演的社會角色。當每個人都能盡自己角色應盡的義務，社會便能順利運轉；反之，若有人怠忽職守，則會對社會運作造成阻礙，嚴重時甚至會動搖體制。幽厲二王的所作所為與導致的後果，即為前車之鑑。

人們行喪禮時，應當清楚明白男女有別的道理，男戴喪冠、女梳髻；為父服斬衰之喪，為母服齊衰之喪；葬禮時觀禮的男女分開站位等等，種種禮節上的不同，均是以細微的禮數差異區別男女。唯男女可結為夫妻，而夫妻為家庭之根基，家庭為社會之根基，亦為國家之根基。了解男女有別的道理，兩性才能和諧相處，共同組建家庭，成為社會的基石。

明白了男女有別，還要分清楚親疏。如列隊哭喪時，與死者關係越近者位置越靠前；嫂叔平時須保持距離以免產生不倫情感，因此嫂叔也不為彼此服喪；子不為嫁母服喪，因嫁母已成為其他家族的一員。倘若疏遠應當親近者，易造成親人冷漠，家庭關係不穩固；倘若太過親近應當保持距離者，則易導致周圍親友的不滿，進而引發衝突。因此行禮時，應明分親疏、劃清界線，才能與親友長期和諧相處，減少紛爭。

最後，則是遵守尊卑差等。喪家身處哪個社會階層，便應遵照該階層的禮數行禮，而非謀求更高層級的待遇。若人人皆汲汲營營於爭取更多的權力資源，而不履行自己社會職責的話，社會便會如《左傳》中呈現的一樣，君臣相鬥、兄弟鬩牆，禍亂不斷。釐清自己的身分地位，做好自己分內的事，不爭奪不屬於自己的利益，才不會害人害己。

（三）應有關懷、體恤他人的思想

孔子接受魯國禮樂教育的薰陶，有身為貴族應有的眼界，又因為年幼失怙，母親帶著他離開孔家自力更生，就如孔子自己說的，「吾少也賤，故能多鄙事」。⁹由於孔子在年少時期曾有過一段在社會底層艱辛求存的生活，使孔子有機會親

⁹ 《論語·子罕》，頁 78。

身經歷底層百姓的處境。與眾不同的成長歷程，讓孔子能理解並感受平民生活的艱苦，因此在談論為政之道時，孔子十分關注民生福祉，強調為政者施政時應當優先保障人民的生活。在探討做人的基本道理時，孔子更主張人平時應時常體恤他人、關懷他人。在孔子的思想中，均有著深厚的人文關懷。

喪禮雖是送死的禮儀，但在一些細節處仍可以體現人文關懷。不以活人殉葬，選擇墓地時不佔用耕地，了解己所不欲勿施於人的道理，避免傷害他人的生命或財產；當鄰居親友家中有喪，當盡己所能給予協助，或前去幫忙處理喪葬事宜，或贈送一些財物用品以減輕喪家籌辦喪禮的經濟負擔，學習人與人之間互相幫助之道；除了學會幫助他人，還要有同理心、懂得體恤他人，故君子見他人家中有喪時，會前去哀悼慰問。種種儀節，雖多是小事，但勿以善小而不為。行禮者能藉由這些小小的禮節學會照護、體諒、尊重並關愛他人，當人人心中皆有為他人著想的意念，社會便能減少紛爭與怨恨，而維持長久和平與穩定發展。

誠如《禮記·曲禮》所言「夫禮者，所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也」。¹⁰禮是古時人們言行舉止的準則，是社會秩序穩定的基礎。東周亂世，人心不古，儒者試圖藉由修復禮制以矯正時弊。〈檀弓〉選擇以喪禮為主題，因喪禮是生命禮儀中最隆重複雜的一環，也因喪禮禮儀中蘊含了深厚的親親之情與尊尊之義。透過〈檀弓〉，後人得以一睹東周時期的社會面貌，了解為何當時的儒者們力求恢復禮制，並能窺見儒者試圖修復禮樂的片段，從而更深刻理解儒家的思想主張。

¹⁰ 《禮記·曲禮上》，頁 13。



徵引文獻

一、古籍(依著者年代排序)

- 戰國·荀況撰，唐·楊倞注：《荀子注》，收入《四部叢刊初編》經部第 72 冊，上海：上海商務印書館，1929 年，縮印海鹽張氏涉園藏宗經相本。
- 戰國·墨翟：《墨子》，收入《四部叢刊初編》子部第 93 冊，上海：上海商務印書館，1929 年，縮印明嘉靖唐堯臣本。
- 漢·毛亨傳；漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義》，收入清·阮元校《十三經注疏》第 2 冊，臺北：藝文印書館，1993 年，重刊宋本附校勘記。
- 漢·何休解詁，唐·徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，收入清·阮元校：《十三經注疏》第 7 冊，臺北：藝文印書館，1993 年，重刊宋本附校勘記。
- 漢·班固撰，唐·顏師古注：《漢書》，收入《景印文淵閣四庫全書》史部第 7 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年，影印國立故宮博物院藏本。
- 漢·許慎：《說文解字》，收入《四部叢刊初編》經部第 12 冊，上海：上海商務印書館，1929 年，縮印海鹽張氏涉園藏宗經相本。
- 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，收入清·阮元校《十三經注疏》第 8 冊，臺北：藝文印書館，1993 年，重刊宋本附校勘記。
- 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》，收入清·阮元校《十三經注疏》第 3 冊，臺北：藝文印書館，1993 年，重刊宋本附校勘記。
- 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《儀禮注疏》，收入清·阮元校《十三經注疏》第 4 冊，臺北：藝文印書館，1993 年，重刊宋本附校勘記。
- 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記正義》，收入清·阮元校《十三經注疏》第 5 冊，臺北：藝文印書館，1993 年，重刊宋本附校勘記。
- 漢·劉熙撰：《釋名》，收入《景印文淵閣四庫全書》經部第 215 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年，影印國立故宮博物院藏本。
- 漢·戴德撰，北周·盧辯注：《大戴禮記》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 128 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年，影印國立故宮博物院藏本。
- 吳·韋昭注：《國語》，收入《叢書集成新編》第 109 冊，臺北：新文豐出版公

- 司，1985年。
- 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏：《周易正義》，收入清·阮元校：《十三經注疏》第1冊，臺北：藝文印書館，1993年，重刊宋本附校勘記。
- 魏·王肅注：《孔子家語》，收入蕭天石主編：《中國子學名著集成》第21冊，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年，景印國立中央圖書館藏本。
- 魏·何晏注，宋·邢昺疏：《論語注疏》，收入清·阮元校：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1993年，重刊宋本附校勘記。
- 晉·孔晁注：《汲冢周書》，收入《四部叢刊初編》史部第57冊，上海：上海商務印書館，1929年，縮印江陰繆氏蓺風堂藏明刊本。
- 晉·杜預注，唐·孔穎達疏：《春秋左傳正義》，收入清·阮元校：《十三經注疏》第6冊，臺北：藝文印書館，1993年，重刊宋本附校勘記。
- 晉·范寧注，唐·楊士勛疏：《春秋穀梁傳注疏》，收入清·阮元校：《十三經注疏》第7冊，臺北：藝文印書館，1993年，重刊宋本附校勘記。
- 晉·郭璞注，唐·陸德明音義，宋·邢昺疏：《爾雅注疏》，收入《景印文淵閣四庫全書》第215冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年，影印國立故宮博物院藏本。
- 梁·沈約注：《竹書紀年》，《四部叢刊初編》史部第21冊，上海：上海古籍出版社，1926年，縮印天一閣刊本。
- 梁·顧野王撰：《玉篇》，收入《四部叢刊初編》經部第19冊，上海：上海商務印書館，1929年，縮印建德周氏藏元本。
- 唐·杜佑：《通典》，收入《景印文淵閣四庫全書》第604冊，臺北：臺灣商務，1983年。
- 唐·唐玄宗注，陸德明音義，宋·邢昺疏：《孝經注疏》，收入清·阮元校：《十三經注疏》第8冊，臺北：藝文印書館，1993年，重刊宋本附校勘記。
- 唐·魏徵等撰：《隋書》，臺北：鼎文書局，1983年。
- 宋·朱熹：《朱子語類》，收入《景印文淵閣四庫全書》第701冊，臺北：臺灣商務，1983年，影印國立故宮博物院藏本。

- 宋·陳彭年：《大宋重修廣韻》，收入《四部叢刊初編》經部第 12 冊，上海：上海商務印書館，1929 年，縮印海鹽張氏涉園藏宗經相本。
- 宋·楊復：《儀禮圖》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 104 冊，臺北：臺灣商務，1983 年，影印國立故宮博物院藏本。
- 宋·楊復：《儀禮旁通圖》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 104 冊，臺北：臺灣商務，1983 年，影印國立故宮博物院藏本。
- 宋·衛湜：《禮記集說》，收入《景印摛藻堂四庫全書薈要》經部禮類第 53-56 冊，臺北：世界出版，1986 年。
- 宋·魏了翁：《禮記要義》，上海：上海古籍出版社，1995 年。
- 元·吳澄：《禮記纂言》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 121 冊，臺北：臺灣商務，1983 年，影印國立故宮博物院藏本。
- 元·吳澄撰，清·朱軾校補：《校補禮記纂言》，收入《四庫全書存目叢書》第 101 冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年。
- 元·陳澔：《陳氏禮記集說》，收入《四庫全書薈要》經部第 56 冊，臺北：世界書局，2012 年，景印摛藻堂四庫全書。
- 明·姚舜牧：《重訂禮記疑問》，明萬曆戊午原刊本，明。
- 明·姚應仁：《檀弓原》，收入《四庫全書存目叢書》經部第 92 冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年。
- 明·秦繼宗集，陳郊纂輯：《禮記疏意參新》，收入《域外漢籍珍本文庫》第 5 輯，重慶：西南師範大學出版社；北京：人民出版社，2015 年。
- 明·徐師曾：《禮記集註》，收入《四庫全書存目》經部第 88 冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年。
- 明·徐養相：《禮記輯覽》，收入《四庫全書存目叢書》經部第 89 冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年。
- 明·郝敬：《禮記通解》，收入《四庫全書存目叢書》經部第 91 冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年。
- 清·毛奇齡：《檀弓訂誤》，清道光辛卯六安晁氏活字印本，清。

- 清·毛奇齡：《喪禮吾說篇》，收入《續修四庫全書》第 95 冊，上海：上海古籍出版社，2002 年。
- 清·王夫之：《禮記章句》，收入《續修四庫全書》第 98 冊，上海：上海古籍出版社，2002 年，影印上海辭書出版社圖書館藏清同治四年湘鄉曾氏金陵節署刻船山遺書本。
- 清·王煦撰：《小爾雅疏》，收入《叢書集成續編》第 73 冊，臺北：新文豐出版公司，1989 年。
- 清·方苞《禮記析疑》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 128 冊，臺北：臺灣商務，1983-1986 年，影印國立故宮博物院藏本。
- 清·孔廣森：《大戴禮記補注》，北京：中華書局，2013 年。
- 清·皮錫瑞：《經學通論》，北京：中華書局，1954 年。
- 清·朱彝尊：《經義考》，臺北：中研院文哲所籌備處點校本，1997 年。
- 清·任啟運：《禮記章句》，收入《四庫全書存目叢書》經部第 103 冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年。
- 清·李光坡：《禮記述註》，收入《景印文淵閣四顧全書》第 127 冊，臺北：臺灣商務，1983 年，影印國立故宮博物院藏本。
- 清·邵泰衢：《檀弓疑問》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 128 冊，臺北：臺灣商務，1983-1986 年，影印國立故宮博物院藏本。
- 清·杭世駿：《續禮記集說》，臺北：明文，1992 年。
- 清·杭世駿：《古道堂文集》，收入《清代詩文集彙編》第 282 冊，上海：上海世紀出版公司，上海古籍出版社，2010 年。
- 清·胡培翬：《儀禮正義》，收入《萬有文庫簡編》第 55 冊，上海：商務印書館，1939 年。
- 清·姚際恆：《禮記通論》，收入林慶彰主編《姚際恆著作集》第 2 冊，臺北：中研院中國文哲研究所，1994 年。
- 清·姜兆錫：《禮記章義》，收入《四庫全書存目叢書》經部第 101 冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年。

- 清·徐乾學：《讀禮通考》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 114 冊，臺北：臺灣商務，1983 年，影印國立故宮博物院藏本。
- 清·孫希旦：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990 年。
- 清·夏炘：《檀弓辨誣》，收入《續修四庫全書》第 107 冊，上海：上海古籍出版社，2002 年，中國科學院圖書館藏清咸豐刻本。
- 清·陸奎勳：《戴禮緒言》，收入《四庫全書存目叢書》經部第 102 冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年。
- 清·陳立：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994 年。
- 清·黃以周：《禮書通故》，收入《續修四庫全書》第 112 冊，上海：上海古籍出版社，2002 年。
- 清·惠棟：《春秋左傳補註》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 181 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年，影印國立故宮博物院藏本。
- 清·程穆衡章句：《考定檀弓》，收入嚴一萍編輯：《百部叢書集成》第 1 集，臺北：藝文印書館，1964 年。
- 清·顧炎武：《日知錄》，收入《景印文淵閣四庫全書》子部第 164 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年，影印國立故宮博物院藏本。
- 清·顧炎武：《左傳杜解補正》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 174 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年，影印國立故宮博物院藏本。

二、近人著作(依姓氏筆畫排序)

- 山東省博物館、山東省文物考古研究所：《鄒縣野店》，北京：文物出版社，1985 年。
- 中國社會科學院考古研究所：《新中國的考古發現和研究》，北京：文物出版社，1984 年。
- 中國社會科學院考古研究所：《新世紀的中國考古學——王仲殊先生八十華誕紀念論文集》，北京：科學出版社，2005 年。
- 中國科學院考古研究所：《洛陽中州路（西工段）》，北京：科學出版社，1959 年。

- 文煥然，文榕生著：《中國歷史期冬半年氣候冷暖變遷》，北京：科學出版社，1996年。
- 王先謙：《莊子集解》，臺北：華正書局，1985年。
- 王夢鷗註譯：《禮記今註今譯》，臺北：臺灣商務，2009年。
- 王鏞：《禮記成書考》，北京：中華書局，2007年。
- 孔子世家譜續修工作協會編纂：《孔子世家譜》，北京：北京文化藝術出版社，2009年。
- 印群：《黃河中下游地區的東周墓葬制度》，北京：社會科學文獻出版社，2001年。
- 朱天順：《中國古代宗教初探》，上海：上海人人出版社，1982年。
- 任銘善：《禮記目錄後案》，山東：齊魯書社，1982年。
- 杜松柏：《中國治學方法》，臺北：五南圖書，1996年。
- 李玉潔：《先秦喪葬制度研究》，鄭州：中州古籍出版社，1991年。
- 周何：《古禮今談》，臺北：國文天地，1992年。
- 周何：《說禮》，臺北：萬卷樓出版社，1998年。
- 周何：《禮學概論》，臺北：三民書局，1998年。
- 林素英：《古代生命禮儀中的生死觀——以禮記為主的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1997年。
- 林素英：《古代祭禮中之政教觀——以《禮記》成書前為論》，臺北：文津出版社，1997年。
- 林素英：《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。
- 林素英：《禮學思想與應用》，臺北：萬卷樓圖書，2003年。
- 韋政通編：《中國思想史方法論文選集》，臺北：大林出版社，1981年。
- 郁元英：《喪服草案簡編：喪禮儀式》，臺北：郁氏印書及講學基金會，1984年。
- 高明：《禮學新探》，香港：香港中文大學，1963年。

- 徐復觀：《中國思想史論集》，臺北：學生書局，1988年。
- 章景明：《先秦喪服制度考》，臺北：臺灣中華書局，1986年。
- 湖北省博物館編：《隨縣曾侯乙墓》，北京：文物出版社，1980年。
- 楊伯峻：《春秋左傳注》，臺北：洪葉文化，2015年。
- 葛全勝：《中國歷朝氣候變化》，北京：科學出版社，2010年。
- 滿志敏：《中國歷史時期氣候變化研究》，山東：山東教育出版社，2009年。
- 劉笑敢：《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》，北京：商務印書館，2009年。
- 劉振東：《冥界的秩序：中國古代墓葬制度概論》，北京：文物出版社，2015年。
- 鄭吉雄主編：《語文、經典與東亞儒學》，臺北：臺灣學生書局，2008年。
- 錢穆：《中國歷史研究法》，臺北：東大出版社，2017年。
- 濟南市博物館：《大汶口：新石器時代墓葬發掘報告》，北京：文物出版社，1974年。
- 蘇州博物館：《真山東周墓地：吳楚貴族墓地的發掘與研究》，北京：文物出版社，1999年。

三、譯著(依字母排序)

- Arnold van Gennep (阿諾爾德·范熱內普) 著，張舉文譯：《過渡禮儀》，北京：商務印書館，2012年。

四、學位論文(依姓氏筆畫排序)

- 王元朝：《先秦秦漢從人殉到俑殉習俗演變與比較研究》，陝西：陝西師範大學中國古代史碩士論文，2013年。
- 方浩銘：《〈檀弓〉思想研究》，上海：復旦大學哲學所碩士論文，2014年。
- 李洪良：《檀弓散文研究》，甘肅：西北師範大學中文所碩士論文，2001年。
- 吳慧玲：《禮記檀弓篇之性質與文學表現研究》，新竹：玄奘大學中國語文學系碩士論文，2012年。

馮世綱：《西周至春秋之合葬及殉葬研究》，臺南：國立臺南大學國語文學系碩士論文，2011年。

五、期刊論文(依姓氏筆畫排序)

王與剛：〈河南信陽市平橋春秋墓發掘簡報〉，《文物》1981年第1期（1981年1月），頁9-12。

王龍正：〈周代喪葬禮器銅鬲考〉，《考古》2006年第9期（2006年9月），頁61-71。

石磊：〈《儀禮·喪服篇》所表現出的親屬結構〉，《中央民族學院研究所輯刊》第53期（1983年6月），頁1-43。

丛月明：〈《禮記·檀弓》的史傳敘事與文學特徵〉，《北方論叢》2020年第5期（2020年8月），頁94-106。

考古所寶雞發掘隊：〈陝西寶雞新石器時代遺址發掘記要〉，《考古》1959年第5期（1959年5月），頁229-230、241、273-275。

吳新智：〈周口店山頂洞人化石的研究〉，《古脊椎動物與古人類》1961年第3期（1961年8月），頁181-211。

杜明德：〈《禮記·檀弓》中的孔子形象——兼論《禮記·檀弓》可能的成篇時代〉，《齊魯文化研究》第八輯（2009年12月），頁122-132。

杜明德：〈論「喪主」〉，《高雄師大國文學報》第32期（2020年7月），頁55-78。

林志鵬：〈《禮記·檀弓》「出母」考——並論孔氏三世出妻疑案〉，《傳統中國研究集刊》第11卷（2013年5月），頁29-37。

林政華：〈禮記檀弓篇之性質與著成年代〉，《國立編譯館館刊》第5卷第2期（1972年12月），頁183-191。

林素英：〈《禮記·檀弓》對孔子形象之補充：兼與夏斨說商榷〉，《能仁學報》第14期（2015年），頁711-100。

林素娟：〈喪禮儀式中的空間象徵、遞變與倫理重整——以三禮書之喪禮空間象徵、轉化為核心進行探討〉，《漢學研究》第33卷第4期（2015年12月），

頁 1-36。

孟憲武：〈安陽鐵西劉家莊南殷代墓葬發掘簡報〉，《中原文物》1986 年第 3 期（1986 年 10 月），頁 14-23。

胡方平：〈中國封土墓的產生和流行〉，《中原文物》1994 年第 4 期（1994 年 6 月），頁 52-55。

高培華：〈《禮記·檀弓上》曾子責子夏考辨——兼談孔門弟子是「和而不同」的君子群體〉，《史學月刊》2013 年第 2 期（2013 年 2 月），頁 24-30。

高應勤：〈東周楚墓人殉綜述〉，《考古》1991 年第 12 期（1991 年 12 月），頁 1121-1124。

徐琳：〈《禮記·檀弓》的文學書寫及道德批判〉，《學習與探索》2017 年第 11 期（2017 年 11 月），頁 186-190。

曹大中：〈《檀弓》——中國第一部生活故事集〉，《湖南師大社會科學學報》1987 年第 3 期（1987 年 6 月），頁 120-122。

許宏：〈略論我國史前時期甕棺葬〉，《考古》1989 年第 4 期（1989 年 4 月），頁 331-339。

許舒嬌：〈從《禮記·檀弓》看儒家重視喪禮的原因〉，《澳門文獻信息學刊》第 5 期（2011 年 10 月），頁 138-144。

郭東明：〈《禮記·檀弓》的作者及其年代〉，《齊魯學刊》1990 年第 4 期（1990 年 8 月），頁 113-117。

梁朋飛、陳敏：〈《禮記·檀弓》中的「非禮」現象〉，《安徽文學》2011 年第 6 期（2011 年 6 月），頁 155。

陳冠蓉：〈論飯含、明器的虛實義外義——以《禮記·檀弓》為討論中心〉，《高雄師大國文學報》第 23 期（2016 年 1 月），頁 161-193。

陳逸鳴：〈《禮記·檀弓》中孔子「非聖化」形象研究〉，《福建師大福清分校學報》2017 年第 4 期（2017 年 8 月），頁 22-32。

陳瑞近：〈蘇州泮關真山大墓發掘紀要〉，《東南文化》1995 年第 4 期（1995 年 12 月）。

- 張夢晗：〈秦國人殉風氣最盛之原因〉，《歷史教學問題》2013年第4期（2013年8月），頁13、104-106。
- 閻寧：〈《檀弓》「有子與子游立」章新解——兼論先秦儒家理論中的情文矛盾問題〉，《江漢學術》第35卷第1期（2016年2月），頁105-112。
- 曾亦：〈文質概念與古禮中的今古問題——以《禮記·檀弓》為例〉，《中國經學》2014年第12輯（2014年12月），頁87-134。
- 賈玉俊、孟憲武、王素梅：〈安陽市殷代墓葬發掘簡報〉，《華夏考古》1995年第1期（1995年3月），頁1-13。
- 董坤玉：〈古代墳丘墓起源新探〉，《考古》2017年第3期（2017年3月），頁94-99。
- 董政：〈從《禮記·檀弓》看先秦時期喪葬觀的嬗變〉，《華夏文化》2018年第3期（2018年9月），頁22-24。
- 楊國忠：〈1981年河南偃師二里頭墓葬發掘簡報〉，《考古》1984年第1期（1984年1月），頁37-40、99-100。
- 歐潭生：〈春秋早期黃君孟夫婦墓發掘報告〉，《考古》1984年第4期（1984年4月），頁302-332。
- 蔡慧崑：〈從《禮記·檀弓》看孔子心目中理想的喪禮——兼論孔門喪禮傳習的認知差異〉，《東海大學圖書館館訊》第162期（2015年3月），頁31-49。
- 蔣林佳：〈《禮記·檀弓下》「巫祝桃茢」析論〉，《中國古典文獻學研究》2019年第36期（2019年12月），頁80-82。
- 劉緒：〈晉與晉文化的年代問題〉，《文物季刊》1993年第4期（1993年12月），頁83-87。
- 蘇小秋：〈禮制與人情——從《禮記·檀弓》看禮制的中道原則〉，《東方論壇》2018年第1期（2018年3月），頁121-126。
- 樂豐實：〈史前棺槨的產生、發展和棺槨制度的形成〉，《文物》2006年第6期（2006年6月），頁49-55。

六、外文著作(依字母排序)

Cho-yun Hsu, *Ancient China in Transition: An Analysis of Social Modility, 722-222B.C.*(Stanford: Stanford University Press, 1965).

