

朱熹《儀禮經傳通解》家禮編之文獻運用及 通禮特質

楊治平*

摘 要

《儀禮經傳通解》是朱熹留下最具代表性的禮學著作，歷來研究者多側重該書如何整頓禮經及注疏，而其如何選用「諸經史雜書」及創立新篇，則較少受到討論。本文以家禮編為主要材料，分析此部分的編選原則，認為其一是考慮該類材料與禮經相關段落的文脈與關聯性，其二是基於當代家範、女學類應用禮學成果納入與禮經相關的文史材料。由此可知，朱熹編輯禮書固然有整頓文獻的用意，但也因實踐需求回應當代禮學出現的新課題。由於禮經缺漏，帶入當代應用禮學成果，通解以《儀禮》為本經的禮學體系，補完聖人制禮之意作為世範，是朱熹採取的辦法。本文以《禮記·禮運》「禮以義起」之說概括此一治禮特點，在文獻整理之外，提出解讀《儀禮經傳通解》的另一視角。

關鍵詞：家禮、朱熹、儀禮、通禮、宋明理學

* 佛光大學中國文學與應用學系專任助理教授。

The Textual Arrangement and the Holistic Feature of Ritual of *Jiali Bian* in Zhu Xi's *Yili Jingzhuan Tongjie*

Yang, Zhi-Ping*

Abstract

While *Yili Jingzhuan Tongjie*, traditionally regarded as the most important book on ritual among Zhu Xi's academic works, has widely been taken by scholars as arranging both classics and annotations on ritual, its textual characteristics, mainly including its selection of some secondary texts other than ancient classics, as well as its construction of new table of contents, have been less appreciated. This paper concentrates on the *jiali bian* (chapter of ritual within family) in *Yili Jingzhuan Tongjie*, arguing that the principles of material-selection it adopts include: (1) how the materials connect with classics on ritual; (2) how researches on both *jiafan* and *luxue* in the area of ritual in Zhu Xi's time can be integrated into historical materials with ritual significance. In this regard, Zhu Xi not only aims at arranging texts and materials pertaining to ritual, but also at responding to, in a practical sense, new topics occurred in his era. In short, it can be said that Zhu Xi is taken his works on defining *Yili* as the root of philosophy of ritual as a supplementary explanation of why sages in ancient time established ritual principles. What has been mentioned above will be generalized in the paper as “*li yi yi qi*” (reasonableness as the foundation of ritual) which offers, other than the approach of textual arrangement, a new perspective of reading *Yili Jingzhuan Tongjie*.

Keywords: *Jiali*, Zhu Xi, *Yili*, Holistic Feature of Ritual, *Song-Ming* Neo-Confucianism

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature and Application, Fo Guang University.

朱熹《儀禮經傳通解》家禮編之文獻運用及通禮特質

楊治平

一、前言

南宋大儒朱熹(1130-1200)晚年與弟子編纂禮書，共分為家禮、鄉禮、學禮、邦國禮、王朝禮、喪禮、祭禮七編。其中家禮至邦國禮共二十三卷，業經朱熹親自審定，朱熹逝世後於南宋理宗嘉定十年(1217)刊刻時，定名為《儀禮經傳通解》。王朝禮共十四卷，為朱熹所「草定而未暇刪改者」，定名為《儀禮集傳集注》。¹至於喪、祭二禮，朱熹生前「以規摹、次第屬之門人黃榦，俾之類次」²，歷經波折，書成付梓又在更晚。今人葉純芳將家禮等七編依據編修、刊刻順序分為五大部分：朱熹親自審定的《經傳通解》、草定的王朝禮十四卷《集傳集注》、黃榦續修之喪禮十五卷《儀禮經傳通解續喪禮》、黃榦稿本祭禮十三卷《儀禮經傳通解續祭禮》、楊復再修祭禮十四卷《儀禮經傳通解續卷祭禮》。³

上述五部分中，《經傳通解》為朱熹生前完成者，最受到研究者重視，以之為理解朱熹禮學之關鍵。⁴對其如何分章定句、引據材料首先提出完整見解者為孫致文。他將《經傳通解》的編纂分為五項：分類、分章、附注疏、附義、增篇，並且分項詳述朱熹整頓文獻之成就。⁵其中增篇一項，涉及朱熹如何透過經、傳、記

¹ 為行文簡明起見，以下簡稱為《經傳通解》及《集傳集注》。

² 以上俱見朱熹之子朱在於嘉定十年刊刻時所作之記。《儀禮經傳通解》，《朱子全書》第二冊(上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2003年)，頁26。

³ 葉純芳：〈楊復再修儀禮經傳通解續卷祭禮導言〉，宋·楊復撰，林慶彰校訂，葉純芳、橋本秀美編輯：《楊復再修儀禮經傳通解續卷祭禮》，(臺北：中研院文哲所，2011年)，頁4。

⁴ 當代研究概況可參見楊治平：《朱熹的禮教世界》(臺北：國立臺灣大學博士論文，指導教授：鍾彩鈞，2015年)，頁4-6。

⁵ 孫致文：《朱熹〈儀禮經傳通解〉研究》(臺北：大安，2015年)，頁45-165。

的認定，編列三禮及相關材料構成新篇，操作最為複雜，除了孫致文就朱熹如何組成新經、新傳提出說明外⁶，葉純芳以《禮記》為範圍，分析《經傳通解》經、傳的界定，⁷也大體釐清了彈性運用《禮記》各篇以補充經文的方式。至於朱熹以史、子、集部古籍所增列之篇目、章節⁸，王志陽《《儀禮經傳通解》研究》一書就四禮、諸經、諸子三個面向予以探討，將朱熹選材的標準歸納為三：「以古為優」、「優先擇取能解釋經的史料」、「優先擇取具權威性、典範性、孤本特徵的資料」⁹，同時也指出朱熹透過擴充選材範圍，創造了一種禮儀與禮義平等的新經傳關係。¹⁰筆者認為將傳統經學範圍之外的材料如《孔子家語》、《尚書大傳》、《列女傳》，透過文字勘定、經傳分列等「通解」的方式，納入《經傳通解》的禮學體系中與三禮結合，擴充了「經」的範圍，實是朱熹治禮最大的特色。然而所以如此編選，應是古禮殘闕的歷史問題加上實踐考量所致，因此本文以《經傳通解》家禮編為範圍，探究其編選古籍雜書的原則，以掌握在三禮文獻整理之功外，朱熹如何透過經傳文字的選取編排，擴充禮經的範圍、因應當代禮學的新課題。

由於禮書頗具規模，故朱熹自始即規劃以集體工作的方式完成。晚年朱熹與協助編禮的弟子黃榦通信，論及禮書的編纂，可以見到禮書如何在朱熹的領導下成於眾手：

《禮書》如何？此已了得〈王朝禮〉通前幾三十卷矣。但欲將〈冠禮〉一篇附〈疏〉，以為諸篇之式，分與四明、永嘉，并子約與劉用之諸人，依式附之，庶幾易了。適已報與子約，或就令編此一篇，或直卿自為編定此一篇，并以見寄，當擇其精者用之。此本已定，即伯豐、寶之輩皆可分委

⁶ 孫致文：《朱熹〈儀禮經傳通解〉研究》，頁 154。

⁷ 葉純芳：〈朱熹《儀禮經傳通解》對《禮記》經、傳的界定〉，收入葉純芳、喬秀岩編：《朱熹禮學基本問題研究》（北京：中華書局，2015 年），頁 91-114。

⁸ 《經傳通解》二十三卷中，在《儀禮》、《禮記》原有篇目之外引用其他經史雜書成立的新篇共有十四卷二十篇（《朱熹〈儀禮經傳通解〉研究》，頁 151-152）。而原有篇目如〈昏義〉、〈曲禮〉等也都經過刪節、新增、合併等大幅度的改動（〈朱熹《儀禮經傳通解》對《禮記》經、傳的界定〉，頁 95-111）。

⁹ 王志陽：《《儀禮經傳通解》研究》（南京：南京大學博士論文，2014 年），頁 155-163，指導教授：許結。

¹⁰ 王志陽：《《儀禮經傳通解》研究》，頁 163-173。

也。¹¹

又

《儀禮》疏義已附得〈冠義〉一篇，今附去看。家、鄉、邦國四類，已付明州諸人，依此編入。其〈喪祭禮〉可便依此抄節寫入，只〈覲禮〉一篇，在此須自理會。〈祭禮〉亦草編得數紙，不知所編如何？今并附去，可更斟酌。如已別有規摹，則亦不須用此也。¹²

上引二段文字先後相承，顯見朱熹是以所在的滄洲精舍為據點，帶領弟子進行揀選材料、訂定門類的初步工作。大綱底定後，以首卷〈冠禮〉、〈冠義〉為範本，與所選材料一併寄給四明、永嘉之弟子與友人，令其作附疏的後續工作。若弟子對選編材料有不同想法，亦可自為一編，完成後由朱熹做最後的審定。以黃榦負責的喪禮編為例，其中〈喪義〉一篇的編輯，朱熹曾如下指示(括號內文字為朱熹自注小字)：

以〈檀弓〉「哀戚之至」一條為首(此條甚長，今注疏皆誤分斷了，今當合之)，其餘有通說喪禮或沿喪事，如「孔子早作」、「子張庶幾」等語，皆合附入。又剪下碎段一束，恐亦可附。(邾婁復以矢、天生地藏、子羔之襲、喪不剝奠之類已削去，皆可入)¹³

朱熹以《禮記·檀弓》中「喪禮，哀戚之至也……孔子善殷」一大段作為〈喪義〉的主要內容，其餘《禮記》中各篇有說明喪禮意涵的文字材料，如〈檀弓〉的「孔子早作」、〈禮運〉的「天生地藏」、〈雜記〉的「子羔之襲」等等，則剪下文字交由黃榦自行去取。黃榦編喪、祭二禮，亦未完成而去世，所留下的未定稿中，有〈喪禮義〉一篇，篇首為《禮記·禮運》「夫禮必本於天，殽於地，列於鬼神，達

¹¹ 〈答黃直卿〉，《晦庵先生朱文公續集》卷1，《朱子全書》第二十五冊，頁4652-4653。

¹² 〈答黃直卿〉，《晦庵先生朱文公續集》卷1，頁4651-4652。

¹³ 〈答黃直卿〉，《晦庵先生朱文公文集》卷46，《朱子全書》第二十二冊，頁2158-2162。

於喪祭」，¹⁴而原訂篇首的〈檀弓〉「哀戚之至」一段則見於篇中，與朱熹的安排不同。或許黃榦自有想法，或許是草稿未定，今已無從得知，但仍可藉此了解朱熹與散在各地的弟子、友人共同編纂禮書的過程。

朱熹以首卷〈冠禮〉、〈冠義〉作為令弟子附疏的範本，而家、鄉、學、邦國四禮共二十三卷亦經其親自審定，足可就此探究朱熹編定的方法與原則。其中學禮編前無所承，為朱熹依其小學、大學之教獨創之門類，其內涵可補充朱熹提出的大學格物之教。¹⁵至於鄉禮及邦國禮二編篇幅不長，且以《儀禮》附義為主要編輯方式，其構成相對簡單，惟家禮編在《儀禮》分章定句及《禮記》附義外，又有宋代士人編修家族用禮的成果作為基礎，最能見出朱熹如何融冶經典、時俗、史書、子學為一爐。本文首先考察《儀禮》〈士冠禮〉、〈士昏禮〉及《禮記》〈冠義〉、〈昏義〉、〈內則〉的文獻脈絡，了解在「分章附疏」的大方向下，¹⁶朱熹如何選取、重組先秦禮典。復次，將家禮編的文字與司馬光(1019-1086)《家範》、《書儀》、呂祖謙(1137-1181)《家範》、劉清之(1134-1190)《戒子通錄》、朱熹《文公家禮》、《小學》做比對，分析朱熹如何吸收採納當代的禮學成果。最後就朱熹《文集》中與弟子余正甫編修禮書的歧見，進一步探討朱熹如何拿捏禮經與時宜之分寸，而若以「以義起」概括其拿捏的原則，對理解《經傳通解》的性質，又可以得到什麼啟示。

二、依禮經文獻脈絡釐定篇章

朱熹在〈乞修三禮劄子〉中，概略地敘述了修禮書的基本原則：

欲以《儀禮》為經，而取《禮記》及諸經史雜書所載有及於禮者，皆以附於本經之下，具列注疏諸儒之說，略有端緒。¹⁷

從家禮編八篇來看，在不改變《儀禮》鄭玄目錄次序的原則下，插入《禮記》篇

¹⁴ 《儀禮經傳通解續卷》卷 15，《朱子全書》第四冊，頁 2005。

¹⁵ 楊治平：〈由《儀禮經傳通解》學禮編探討朱子格物工夫的理論與實踐〉，《臺大中文學報》第 61 期(2018 年 6 月)，頁 147-190。

¹⁶ 關於《儀禮》之分章定句及附注、疏，詳見《朱熹〈儀禮經傳通解〉研究》，頁 87-128。

¹⁷ 〈乞修三禮劄子〉《儀禮經傳通解》，《朱子全書》第二冊，頁 25。

章如〈冠義〉、〈昏義〉，或者朱子自創的新篇如〈內治〉、〈五宗〉等等，大體上是依循了〈乞修三禮劄子〉的原始發想。但「《禮記》及諸經史雜書」範圍甚廣，加上朱熹編輯方式是收集可用的碎段材料再加以去取，即使篇名取自《禮記》如〈冠義〉、〈昏義〉，其內容實是以《禮記》該篇的全文或一部分，增加「諸經史雜書」的文字而成。朱熹如何剪輯文字以成篇，或者何以創立新篇，依各篇性質往往有多種的綜合考量，在歸納出的幾個大原則中，最重要的就是文獻本身的性質與脈絡。茲以家禮編〈冠義〉與〈內治〉的編輯為例說明：

（一）家禮編〈冠義〉對《孔子家語·冠頌》的運用

冠禮是朱熹相當重視的古禮之一，然而在南宋似未普遍施行。當友人張栻在廣西刊定《三家禮》，以冠禮難行為由未加刊載，朱熹答以「是自家屋裡事，關了門，將巾冠與子弟戴，有甚難」¹⁸，足見當時的士人之家對是否復行冠禮討論尚多，莫衷一是。朱熹編修自家禮書兼採《溫公家儀》與伊川之說¹⁹，《儀禮經傳通解》家禮編〈冠義〉則除《儀禮》、《禮記》相關篇章外，兼採《孔子家語》及《大戴禮記》之語。朱熹在禮書卷首有《篇第目錄·序題》，大略地介紹了各篇的組成。〈冠義〉序題如下：

此《小戴記》第四十三篇，蓋漢儒所造以釋冠禮之義者也。《家語·冠頌》篇略見天子、諸侯、大夫之禮，《小戴·曾子問》中有變禮，《春秋》內外傳有事證，今皆以附於後，定為第二，而遞改下篇之次云。²⁰

在《禮記·冠義》全文之外，因《家語·冠頌》篇有「天子、諸侯、大夫」之禮，朱熹也引用了將近全文，並在其下加按語說：

此章與《儀禮》後記、〈郊特牲〉、〈公冠〉篇多同，今從其長者。²¹

¹⁸ 宋·朱熹著，宋·黎靖德編：《朱子語類》卷 89，《朱子全書》第十七冊，頁 2998。

¹⁹ 《朱子語類》卷 89，《朱子全書》第十七冊，頁 2998。

²⁰ 《儀禮經傳通解》篇第目錄，《朱子全書》第二冊，頁 31。

²¹ 《儀禮經傳通解》卷 1，《朱子全書》第二冊，頁 76。

「後記」指《儀禮·士冠》的記文，〈郊特牲〉及〈公冠〉分別出自《禮記》及《大戴禮記》。以朱熹對《儀禮》、《禮記》的經傳判定來看，既認為「《周官》一書，固為禮之綱領，至其儀法度數，則《儀禮》乃其本經，而《禮記》〈郊特牲〉、〈冠義〉等篇，乃其義疏耳」²²，何以在家禮編〈冠義〉不用《儀禮》本篇的記文及二戴《禮記》〈郊特牲〉及〈公冠〉的文字，而寧取《孔子家語·冠頌》？我以為可從文獻的特性和內容二方面來看。首先《儀禮》各篇記文中多為補充禮儀行進之細節或變例²³，譬如〈士虞禮〉記文補充始虞至三虞的祝辭，以及無尸時「不綏祭、無泰羹涪、載、從獻」的變例²⁴，又如〈士昏禮〉記文有納采、納徵之辭，以及不親迎的情形下婿往見女方父母之禮節²⁵，然而〈士冠禮〉的記文則以太古、三代冠制及大夫、公侯、天子冠禮之有無的說明組成，不僅與〈士冠禮〉本文無關，記文之首更有「冠義」二字，與《儀禮》他篇顯得不同。由於〈士冠禮〉記全文也見於《禮記》〈郊特牲〉，僅有數字之異，清代孫希旦(1736-1784)因此推測：

〈士冠禮〉自「戒賓曰」以下，至「不履總屨」，本其記也。自「冠義」以下，則後人節取〈郊特牲〉之文，附諸篇末，其文體與《儀禮記》全不類。其後又誤以〈記〉連於經，而以「冠義」以下謂之〈記〉，失之矣。

26

朱熹雖然未曾如孫希旦一樣明確表示對〈士冠禮〉記文的懷疑，但他將《儀禮》〈士冠禮〉「戒賓曰」至「不履總屨」一段，以經文及傳文的形式移入家禮編〈士冠禮〉相關章節²⁷，又將原標註為「記」的文字與《孔子家語·冠頌》、《禮記》〈郊特牲〉及《大戴禮記》〈公冠〉通修為家禮編〈冠義〉的主要段落，即是出於對〈士

²² 《儀禮經傳通解》卷1，《朱子全書》第二冊，頁25。

²³ 唐人賈公彥為《儀禮》作疏即言「凡言『記』者，皆是記經不備，兼記經外遠古之言」。漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，清·阮元校勘：《重刊宋本儀禮注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，據清嘉慶二十年江西南昌府學刊本影印），頁33。

²⁴ 《重刊宋本儀禮注疏附校勘記》，頁507-509。

²⁵ 《重刊宋本儀禮注疏附校勘記》，頁62-66。

²⁶ 清·孫希旦撰，沈嘯寰，王星賢點校：《禮記集解》（北京：中華書局，2007年），頁706。

²⁷ 如「戒賓」一章附戒賓辭為傳文，並在賈疏之後加按語「諸辭本總見經後，故疏云爾。今悉分附本章之左，以從簡便」，又「不履總屨」一段由於事關冠禮用屨，則引入「陳器服」一章為經文。（《儀禮經傳通解》卷1，《朱子全書》第二冊，頁46、53-54）。

冠禮〉記文特殊處的認知。因此朱熹把此段文字由〈士冠禮〉切割出來，與《禮記》〈冠義〉、〈曾子問〉、〈雜記〉及《左傳》、《國語》等文字編為家禮編〈冠義〉。相較於朱熹將《儀禮》其他篇記文分章編入正經的作法，〈士冠禮〉記文被視為後儒補記禮義的文字，而非古經的一部分。

此外，朱熹對《孔子家語》頗為推重，將之視為與《儀禮》記文、二戴《禮記》相同性質的文字。《篇第目錄·序題》首先引《漢書·藝文志》禮類全文，在文末朱熹按語「諸記自一百三十一篇以下與經文本不相雜，疑今亦多見於本篇後記及二戴之《記》、《孔子家語》等書，特不可考其所自耳」²⁸，即指〈藝文志〉所錄《記》百三十一篇、《明堂陰陽》、《王史氏記》等孔門後學所記的文字或者雜見於《儀禮》記文、二戴《禮記》及《孔子家語》中。在考訂《中庸章句》時，朱熹便以《孔子家語·哀公問政》為本，斷出第二十章〈哀公問政〉：

「哀公問政」以下數章，本同時答問之言，而子思刪取其要，以發明傳授之意，鄙意正謂如此。舊來未讀《家語》，嘗疑數章文意相屬，而未有以證之，及讀《家語》，乃知所疑不繆耳。²⁹

由此可見，朱熹以記載較詳的《孔子家語·冠頌》為本，參校〈士冠禮〉記文及二戴《禮記》中互見的文字，乃是本於對文本特性的判斷，而非簡單地「從其長者」而已。若從朱熹引用《孔子家語·冠頌》時的改動來看，也可以看出〈冠頌〉所載較他本完整的現象：

	《孔子家語·冠頌》	家禮編〈冠義〉	編輯所參照之底本	備註
段落一	邾隱公之冠	刪節	《禮記·冠義》、 《左傳·魯襄公九年》、 〈士冠禮〉記文、 《禮記·郊特牲》	將重出文字刪去，保留〈士冠禮〉記文「雖天子之元子猶士也，其禮無變，天下無生而貴

²⁸ 《儀禮經傳通解》卷1，《朱子全書》第二冊，頁29。

²⁹ 〈答呂伯恭〉《晦庵先生朱文公文集》卷33，《朱子全書》第二十一冊，頁1451。

				者也」一句。
段落 二	天子無冠禮， 諸侯冠禮夏 末之造	保留	〈士冠禮〉記文、 《禮記·郊特牲》	
段落 三	周成王冠辭	保留	《大戴禮記·公冠》	
段落 四	諸侯之冠何 以為賓主	保留	《大戴禮記·公冠》	
段落 五	太古、三代冠 制	保留	〈士冠禮〉記文、 《禮記·郊特牲》	

在《儀禮》〈士冠禮〉之外的先秦典籍中，可見到對冠禮的紀錄分為三大方面，其一是闡釋冠禮的意義，主要在《禮記·冠義》中；其二是天子、諸侯有無冠禮，又如何進行，以《大戴禮記·公冠》記載最詳盡，〈士冠禮〉記文重見於《禮記·郊特牲》，亦有數語及之；其三是太古與三代的冠制，見於〈士冠禮〉記文及《禮記·郊特牲》。《孔子家語·冠頌》完整地包含了這三大方面，惟其在冠禮意義的一段詳盡不及《禮記·冠義》，又與上下文不相屬，故被朱熹刪去，另引《禮記·冠義》在本段之前。³⁰以上可知，家禮編〈冠義〉採用《孔子家語·冠頌》為底本，除了上述文字性質的判斷之外，內容、文意之完整也是考慮因素。理清先秦典籍中關於冠禮的可信文字之後，去其重複、集為一篇，使後人見其書便能概覽聖人之時冠禮施行的降殺、權衡之道³¹，在編訂自家冠禮時，即有拿捏分寸的依據。

³⁰ 朱熹於該段按語「此明世子之冠猶士禮也，然疑句上有懿子問世子之冠如何一節及『子曰』字，今亡。句下有無大夫冠禮一節，今錯在後記及〈郊特牲〉篇中，然亦有闕文。此下舊有『行冠事必於祖廟，以裸享之禮將之，以金石之樂節之』係《左傳》文。又有『所以自卑而尊先祖，示不敢擅』一節，已見上文。皆與此上下文不相屬，亦記者妄附。必損益之，然後下文亦乃相屬。」（《儀禮經傳通解》卷1，《朱子全書》第二冊，頁73。）

³¹ 朱熹特別重視《孔子家語·冠頌》中邾隱公將冠的一段答問。在這段答問中，藉由孟懿子對「天子」、「世子」、「諸侯」的冠禮疑問，孔子娓娓道出「天下無生而貴者」，天子、諸侯之冠禮應與士人相同的道理，以及周公「冠成王而朝于祖，以見諸侯，示有君也」創建天子冠禮的歷史因素。朱熹認為說「似這樣事，孔子肚裡有多，但今所載於方冊上者，亦無幾爾」（《朱子語類》卷89，《朱子全書》第十七冊，頁2999。）所以重視此段文字，即因透過聖人對「天子」、「諸侯」、「世子」冠禮等差與施行

(二) 家禮編〈內治〉與〈內則〉的對應關係

家禮編中有〈內則〉與〈內治〉二篇，〈內則〉取《禮記·內則》修成，《篇第目錄·序題》以其為古經之一篇，「必古者學校教民之書，宜以次於昏禮，故取以補經而附以傳記之說云」³²。至於〈內治〉不見於先秦禮經中，乃是朱熹匯取《禮記》〈昏義〉、〈哀公問〉、〈文王世子〉、〈內則〉及《周禮》、《大戴禮記》、《春秋》內外傳、《孟子》、《尚書大傳》、《新序》、《列女傳》、《前漢書》、《新書》、《孔叢子》等十數種典籍中有關「人君內治之法」者，「創為此記，以補經闕」。³³

由《篇第目錄·序題》來看，〈內治〉是朱熹新創以補古禮之殘缺，然而何以特意匯聚典籍創為此記，其實還是出於文獻脈絡的考量。首先《禮記·昏義》依其內容可分為四節，孫希旦釋此篇說「自篇首至『禮之大體也』，明昏禮之重。自『夙興』以下四節，明婦事舅姑之義。『古者婦人先嫁三月』一節，言婦順由於教成。『古者天子』以下，又因昏義而廣言之也。」³⁴由於前三節言納采、問名、婦見、饗婦之義，乃是發明《儀禮·士昏禮》所載儀節，故朱熹將之視為一節，編為家禮編〈昏義〉的第二段。至於最後一節「古者天子」以下「因昏義廣言之」者，內容為天子及后各領男教、女教之事，與《儀禮·士昏禮》無直接關係，而又可證古禮中本有關於天子、后妃的部分，宜另有安排。

此外，朱熹重視《禮記·內則》，篇中內容幾乎全部引用於家禮編〈內則〉。但《禮記·內則》記載生子禮的一節，除了士及大夫之禮外，由「國君世子生」到「公庶子生」一段，亦雜見人君之禮。因此朱熹將關於人君的禮儀輯出，並且略加整理文字，使之成為通順完整的一段，包含生子到接子、見子的嫡庶禮儀，編入〈內治〉。將家禮編〈內則〉與〈內治〉的分章相對照，亦可看出二者略有對應關係：

家禮編〈內則〉	家禮編〈內治〉
事親事長	內職
飲食	謹始
男女之別	后夫人事君

的拿捏，可以見出禮意，使復行古禮的後人在變通時能有所依據。

³² 《儀禮經傳通解》，《朱子全書》第二冊，卷1，頁32。

³³ 《儀禮經傳通解》卷1，頁32。

³⁴ 《禮記集解》，頁1416。

夫婦之別 御妻妾	胎教 生子
胎教 生子	立世子 世子之記
教子 冠笄嫁娶	齊家

家禮編〈內則〉除了將《禮記·內則》養老禮及宗子法的二段節出，分別編入學禮編〈五學〉及家禮編〈五宗〉外，其餘大體依照原文順序編列。〈內治〉的第一章內職由《禮記·昏義》最後一節而來，而胎教及生子二章則與家禮編〈內則〉相對應，三章在全篇各章中篇幅最長。朱熹重視《禮記·內則》，認為是古禮中「全篇做底」的成書³⁵，與《禮記》中由戰國、漢代士人哀集的其他篇章相較，重要性更高：

問《禮》書。曰：「惟《儀禮》是古全書。若〈曲禮〉〈玉藻〉諸篇，皆戰國士人及漢儒所哀集。〈王制〉〈月令〉〈內則〉是成書。要好，自將說禮物處，如〈內則〉〈王制〉〈月令〉諸篇附《儀禮》成一書，如中間卻將〈曲禮〉〈玉藻〉又附在末後；不說禮物處，如〈孔子閒居〉〈孔子燕居〉〈表記〉〈緇衣〉〈儒行〉諸篇，卻自成一書。³⁶

從今日見到的《經傳通解》二十三卷及朱熹草定的《集傳集註》王朝禮編十四卷來看，〈內則〉、〈月令〉升記為經，分別列於家禮編第三及王朝禮編三之下。〈王制〉的運用雖較複雜，但除了「天子賜諸侯樂，則以祝將之；賜伯子男樂，則以鼗將之」一處作為王朝禮編〈王制之已建侯〉的傳文以外，其餘若有引用皆為經文，顯見朱熹對完整度較高的〈王制〉、〈月令〉、〈內則〉重視程度高，在編輯禮書的過程中，盡量以不割裂原文的方式將之列於經文中。³⁷

³⁵ 宋·朱熹著，宋·黎靖德編：《朱子語類》卷 87，《朱子全書》第十七冊，頁 2943。

³⁶ 《朱子語類》卷 84，頁 2888。

³⁷ 〈朱熹《儀禮經傳通解》對《禮記》經、傳的界定〉，《朱熹禮學基本問題研究》，頁 110。

朱熹編輯禮書，最基本的發想，是將《禮記》中言禮義的諸篇如〈冠義〉、〈昏義〉、〈鄉飲酒義〉等附入《儀禮》相關各篇之下，³⁸是以《禮記》中〈昏義〉與〈內則〉一樣，皆是編輯時預定全部編入的重要文獻。二篇皆以天子、國君及士人之禮並列，是以朱熹於家禮編〈內則〉之後，又創新篇〈內治〉，以收入二篇中不屬於士禮的部分，並且以經史雜書中的相關文獻補完經意。³⁹

由以上二例可以見到朱熹編輯家禮編時重視文獻脈絡的特點。在釐定經傳時，首先考量文獻的可信度，再次就文獻之內容勾勒出「古禮」原有或應有之部分。例如由《禮記》〈冠義〉、〈郊特牲〉、《儀禮·士冠禮》記文、《大戴禮記·公冠》等各篇內容比對，採用最為完整的《孔子家語·冠頌》作為底本；又如依據《禮記》〈昏義〉與〈內則〉中各有士禮及國君禮二部分，而在家禮編〈內則〉之後新創〈內治〉一篇，以明先王之禮中的「人君內治之法」。以經、記及注疏討論的範圍為據，去其繁蕪、補充材料、釐訂類目，是朱熹編禮工作首要的原則。然而古經殘闕，注疏的討論範圍也為之所限，僅就文獻脈絡整頓材料，無法照顧到現實中的應用需求。尤其在家禮的範圍中，宋代士人為收族的實用目的編輯家禮、家範、學則已有相當成果，雖然這一類家族、教育的實用禮書與《經傳通解》性質不盡相同，但實為朱熹編次家禮編時相當重要的參考對象。汲取這類以應用為主、帶有通俗性質的當代禮學成果，顯現朱熹的編輯除了依循禮經文獻內部的脈絡外，透過擴充文獻基礎的方式，對於當代禮學實踐過程中所產生的疑義提供解決方案，也是《經傳通解》的重要目標。

三、女學、家範類書籍對《經傳通解》家禮編的影響

古代交通不便，依姓氏聚族而居是自古以來的基本居住型態，⁴⁰普遍地存在於中國這塊土地上。在這個聚居的基礎上，由於歷代不同的特質，如周室的分封、

³⁸ 將《禮記》言禮義的諸篇附入《儀禮》經文之後，略加整頓古禮，這個原始的發想可見於朱熹〈問呂伯恭三禮篇次〉一文，《晦庵先生朱文公文集》卷 74，《朱子全書》第二十四冊，頁 3579-3581。

³⁹ 至於其如何選用經史雜書，則是受到當代家範、女學等應用禮學之成果影響，詳見下文。

⁴⁰ 見 Patricia Buckley Ebrey: "The Early Stages in the Development of Descent Group Organization" in Patricia Buckley Ebrey and James L. Watson, ed, 'Kinship organization in late imperial China, 1000-1940' (Berkeley: University of California Press, c1986) pp.16-61.

秦漢編戶齊民、魏晉門閥取士等等，聚居的型態也就隨之產生變化。

宋代家族的變化，是沿著出仕途徑及土地自由化⁴¹二條線索而產生的。在由唐入宋的過程中，舊式的門閥望族漸趨衰落，而以科舉出仕為「起家」⁴²途徑的新式家族逐漸成型，鄭樵所說「取士不問家世，婚姻不問閥閱」的社會來臨。⁴³這一劇烈變動，徹底改換了過去自恃郡望高貴的士族型態，門閥譜牒的社會職能也因此喪失。在五代戰亂中散亂、遷徙各地的家族，再重新聚居起來之際，一方面抱持著對過去高門大族的嚮往，一方面也隨著當今新的社會環境作出調整，宋代的家族特點便逐漸演變成型。

放在歷代演變的宏觀角度下來看，宋代家族的特點不外乎「敬宗收族」，⁴⁴亦即透過一些同族的活動，凝聚共祖族人的宗族意識。北宋早期開始的如撰修族譜、清明墓祭⁴⁵、發展至南宋又有了祠堂、家塾、祭田的設置。⁴⁶由北宋到南宋，家族發展在各地區、各階層或許有細節上的不同，但總體而言，在新的取士及土地制度下，以仕宦、婚姻、置產保有家族的影響力，並且擴及血緣關係所及的宗人，是宋代以來家族發展的大方向。以宗法為規範的中國家族型態，隨著政治制度逐漸演變，至宋代起以同姓聚居、奉祀共祖的方式聯合小宗，進入「內向保守型家族」的新型態。⁴⁷新興的士階層為家族編修實用的喪、祭禮儀，以及訓示子弟的家範、家規，遂成為一種時代現象。今日留存者尚有趙鼎(西元 1085-1147)《家訓筆錄》、陸游(西元 1125-1209)《放翁家訓》、袁采《袁氏世範》、司馬光(西元 1019-1086)《家範》、《書儀》、朱熹的《家禮》、《小學》等。趙鼎、陸游之家訓篇幅不

⁴¹ 關於土地制度改變對宋代家族的影響，參見徐揚杰：《宋明家族制度史論》(北京：中華書局，1995年)，頁 91-93。徐揚杰以馬克思階級理論為本，因此對土地生產以外的制度改變如科舉、政治等因素較少著墨。

⁴² 陶晉生：《北宋士族：家族·婚姻·生活》(臺北：中研院史語所，2001年)，頁 1-26。

⁴³ 鄭樵：《通志》卷 25《氏族略·氏族序》，轉引自王善軍：《宋代宗族和宗族制度研究》，(石家莊：河北教育出版社，2000年)，頁 19。

⁴⁴ 《宋代宗族和宗族制度研究》，頁 20-27。

⁴⁵ 清明墓祭的習慣始於唐末五代，由民間開始，逐漸普遍於社會各階層。Ebrey 推測此一習俗可能起自於佛教的傳入，並認為清明墓祭的活動對宋代敬宗收族的過程起了頗大的作用。見“The Early Stages in the Development of Descent Group Organization” pp.20-29.

⁴⁶ 《北宋士族：家族·婚姻·生活》，頁 313-319、黃寬重：《宋代的家族與社會》(臺北：東大，2006年)，頁 258-260。

⁴⁷ 丁凌華：《五服制度與喪服研究》(北京：商務印書館，2013年)，頁 178-179。

長，著眼於身故後如何約束子弟，性質接近於預立遺囑。⁴⁸《袁氏世範》著作之意在以「夫婦之所與知能行者，語諸世俗」，全書分為睦親、處己、治家三部分，其言平易通俗，乃為中人以下而作。⁴⁹司馬光之作則是今見最早有系統地引用先秦經典者，研究者將之視為一種道德理想性較高的家族規範，有別於以保守家業為主的著作如《袁氏世範》。⁵⁰司馬光的禮學成果為朱熹所稱述，如修訂《家禮》時對《書儀》的內容多所參正引用⁵¹，頗為人熟知。而《家範》與《小學》雖然分屬家規與蒙學領域，但由於一樣擔負著基礎教育的功能，在著作形式及編採的內容上，也具有相近的特質。

首先《家範》「本諸經訓」並附以「史傳事可為法則者」的著作形式⁵²，與《小學》內篇立經言、外篇示範例的意旨相同。《家範》共分十卷，卷首引《周易》〈家人〉卦辭、《大學》、《孝經》、《堯典》、《詩》〈思齊〉為序，以小字附注已見，文末自言編著之意：

此皆聖人正家以正天下者也，降及後世，爰自卿士以至匹夫亦有家行隆美可為人法者，今采集以為家範。⁵³

序文之後為總說〈治家〉，其下依親屬分為〈祖〉、〈父母〉、〈子〉、〈女〉、〈孫〉、〈伯叔父〉、〈侄〉、〈兄弟〉、〈姑姊妹〉、〈夫〉、〈妻〉、〈舅甥〉、〈舅姑〉、〈婦妾〉、〈乳母〉等十九篇，各篇以經言為首，再附以史傳故事。《小學》內篇以立教、明

⁴⁸ 如趙鼎條列三十項訓示，其末云「右三十項恐太繁，更在臨時擇而行之，大應只是應田產不許分割，每歲計口分給約束，應本家所有田產，並不許分割，每歲據所入計口分給，其詳在私門規式冊中，可以檢照遵守。」（宋·趙鼎：《家訓筆錄》，《叢書集成新編》第三十三冊（臺北：新文豐，1985年），頁140。）陸游家訓有較多關於子弟品格的訓示，但交代身故後喪儀、墓葬、遺物之事仍為主要內容。（宋·陸游：《放翁家訓》，《叢書集成新編》第三十三冊，頁141-142）

⁴⁹ 宋·袁采：《袁氏世範》，《叢書集成新編》第三十三冊，頁161。

⁵⁰ Patricia Buckley Ebrey: "Conception of the Family in the Sung Dynasty", *Journal of Asian Studies* 43.2:219-45.

⁵¹ 如將《書儀》中〈居家雜儀〉全部引用於《家禮》卷一，冠、昏禮之年齡、喪禮棺木、靈座形制皆引用《書儀》中司馬光的說明以為參考。（朱熹：《家禮》《朱子全書》第七冊，頁880-888、889、895、903、905）

⁵² 四庫館臣語，見《家範》書前提要。宋·司馬光：《家範》，《文淵閣四庫全書》第六百九十六冊（臺北：商務印書館，1983年），頁657。

⁵³ 宋·司馬光：《家範》，頁660。

倫、敬身三部分為核心，其後續之以〈稽古〉「擴往行，實前言，述此篇使讀者有所興起」，並有外篇〈嘉言〉、〈善行〉「歷傳記，接見聞，述嘉言，紀善行」⁵⁴以廣之實之。就朱熹的格物理論而言，這樣的編輯意旨，正是以經言為綱領「究其精微之蘊」，以史傳為範例「推類以盡其餘」⁵⁵，其中示範教育的精神則遠承司馬光《家範》。

《小學》與《家範》第二個相近之處，在家庭內部父子、夫婦二倫的內容。其經文皆以《禮記》〈內則〉、〈曲禮〉、〈少儀〉為主，各見於《小學》內篇〈明倫〉父子之親、夫婦之別及《家範》〈父〉、〈子〉、〈舅姑〉、〈婦〉數章。將《小學》外篇〈實明倫〉與《家範》各章引證的史傳故事相對照，卷九、十父子、夫婦、兄弟、通論四部分引用《列女傳》及正史、類書故事共 37 條，與《家範》重複者有 20 條。由於取材範圍廣、重出機率低，可以見出朱熹在編輯《小學》時，確曾留意《家範》選用史傳故事所建立的倫理典範。

《小學》汲取了《家範》本諸經訓、並以史傳立為示範的教育精神，在父子、兄弟、夫婦、治家等家內倫理部分，更沿用了《家範》「自卿士以至匹夫亦有家行隆美可為人法者」的典範故事。足見二者雖分屬家規、蒙學，但由於教育對象相近，應用上具有密切關聯，⁵⁶故在編輯時可加以參照。若將《家範》與《小學》視為廣義的蒙學書籍，同時檢視其同類著作《東萊家範》、《戒子通錄》，進一步尋求其徵引文獻的遠源，則可以發現此類蒙學書籍在家內倫理、閨門軌儀方面的徵引，乃是延續漢、唐婦女教育範本如《女孝經》、《女誠》、《列女傳》的傳統。至朱熹編次《經傳通解》家禮編〈昏義〉、〈內則〉、〈內治〉等閨門內軌時，又以《家範》、《小學》的成果為基礎進行整編修訂。在婦女教育之外，宋代士人為敬宗收族而努力，調和古今宗法、祭祀的成果，也為此類書籍所載錄，進而在《經傳通解》家禮編的編次上起作用。凡此皆為朱熹的編禮工作找出一條傳統經學文獻之外的線索，以下據其顯著者舉例說明。

⁵⁴ 宋·朱熹：《小學》卷 5，《朱子全書》第十三冊，頁 422、433。

⁵⁵ 宋·朱熹：《大學章句》《四書章句集注》，《朱子全書》第六冊，頁 19。

⁵⁶ 宋代大家族多為族人設有私塾，規範子弟的學規、學則乃與家訓、家範功能相近。例如呂祖謙《東萊家範》卷五即〈學規〉，（《文淵閣四庫全書》第一千一百五十冊，頁 204-207）其《少儀外傳》及劉清之《戒子通錄》雖為訓蒙而作，所引用典範故事亦與《家範》互見（見本文附錄）。

(一)《禮記·內則》重要性的確立

《禮記·內則》被視為古代家族內規，自漢代劉向(西元前 77-西元前 6)《別錄》及鄭玄(西元 127-200)《目錄》即如此看待：

以其記男女居室，事父母舅姑之法，此於《別錄》屬子法，以閨門之內軌儀可則，故曰《內則》。⁵⁷

除上述閨門內軌儀之外，《禮記·內則》中又雜有一段飲食之禮，以及一段養老之禮，不在全篇脈絡之內。歷代注家對此二段或者以為錯簡脫誤，或者以為「亦豈先王之成法，因子事父母而達之天下，以及人之老」，而調動順序使文理通順。⁵⁸若扣除此二段，清人孫希旦據其內容將之分為十一段，依序如下：(一)事父母服勤之禮、(二)男女遠嫌厚別之法、(三)子婦舅姑孝慈之道、(四)父母有過諫諍之禮、(五)為人子當以父母之愛惡為愛惡、(六)冢婦介婦相與敬事之道、(七)子婦無私貨私與、(八)事宗子宗婦之禮、(九)夫婦居室之禮、(十)尊卑生子之禮、(十一)教子之法。⁵⁹若將父母舅姑等六項合為「事親事長」，《禮記·內則》之內容即包含六大類：事親事長、男女之別、宗子宗婦、夫婦居室、生子、教子。

此六類內容切近居家日常，如事父母服勤之禮「雞初鳴，咸盥漱……」及教子之法「六年教之數與方名，七年男女不同席，不共食……」等語，因女子教育書籍《女誡》、《女孝經》的節選引用，脫離了原本經文，在漢代後產生新的文本脈絡。《女誡》今本共七篇，其中並無《禮記·內則》文字⁶⁰，然而唐代陳邈妻鄭氏撰著《女孝經》十八章，自云「述經史正義，無復載乎浮詞」、「不敢自專，因以曹大家為主」⁶¹，章中凡引自班昭《女誡》者如〈開宗明義〉、〈后妃〉、〈孝治〉、〈紀德行〉等九章，皆冠以「大家曰」。此等章節之語皆不見於今本《女誡》，可

⁵⁷ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達正義，清·阮元校勘：《重刊宋本禮記注疏附校勘記》(臺北：藝文印書館，據嘉慶二十年南昌府學刊本影印)，頁 517。

⁵⁸ 清·孫希旦：《禮記集解》，頁 724。

⁵⁹ 清·孫希旦：《禮記集解》，頁 735、736、737、738、739、740、741、761、768。

⁶⁰ 東漢·班昭著：《女誡》，《諸子集成》補編第二冊(成都：四川人民出版社，據宛委山堂說郛本影印)，頁 441-443。

⁶¹ 唐·鄭氏：《女孝經》，《叢書集成新編》第三十三冊(臺北：新文豐，1985 年)，頁 471。

見《女誠》若非數本並行，即是散亡頗多。⁶²《女孝經》中《禮記·內則》共二處：〈事舅姑〉有「雞初鳴，咸盥漱衣服以朝焉，冬溫夏清，昏定晨省」，為第一段「事父母服勤之禮」與《禮記·曲禮》之語通修簡煉而來；〈母儀章〉引曹大家語，有「男子六歲教之數與方名，七歲男女不同席、不共食，八歲習之以小學，十歲從以師焉」⁶³，為簡化第十一段「教子之法」而來。雖僅有短短數語，但由於女子教育讀本具有通俗性，流傳較經典更廣，《禮記·內則》為婦職法則的經典地位，無形中便被確立起來。

《女誠》作為女子教育讀本，在宋代流傳頗廣。司馬光《書儀》〈居家雜儀〉論及女子教育，提出「女子亦為之講解《論語》、《孝經》及《列女傳》、《女戒》之類，略曉大意」⁶⁴，朱熹也將《女戒》與司馬光《家範》視為女子教育應讀之書。⁶⁵又因兒童與婦女活動領域皆以家庭內部為主，朱熹將《女誠》與管子《弟子職》以及司馬光〈居家雜儀〉視為蒙學教育書籍，曾稟交所居地建州之守官傅自得，希望能將之合刊通行：

前日所稟《弟子職》、溫公〈雜儀〉謹納上。字已不小，似可便刊。《女誠》本傳中有一序恐可并刊。……刻成之日當以《弟子職》、《女誠》各為一秩，而皆以〈雜儀〉附其後，蓋男女之教雖殊，此則當通知者，使其流行，亦輔成世教之一事也。⁶⁶

司馬光編寫《書儀》之〈居家雜儀〉共十五條凡例，其中由《禮記·內則》內容化用而來者有六條，以孫希旦之分節來看，分別為男女遠嫌厚別之法、子婦

⁶² 關於《女誠》、《女孝經》的版本現況，可參考陳姿螢：〈《女誠》、《女孝經》、《女論語》三書的版本史料分析〉，《東吳大學歷史學系研究生學報》第一期(2005年10月)，頁1-19。

⁶³ 《女孝經》，《叢書集成新編》第三十三冊，頁472-473。

⁶⁴ 宋·司馬光：《書儀》，《文淵閣四庫全書》第一百三十六冊(杭州：杭州出版社，2015年)，頁472。

⁶⁵ 《語類》中有如下問答：「問：『女子亦當有教。自《孝經》之外，如《論語》，只取其面前明白者教之，何如？』曰：『亦可。如曹大家《女戒》、《溫公家範》，亦好。』」（《朱子語類》卷7，《朱子全書》第十四冊，頁271。）

⁶⁶ 〈與建寧傅守札子〉，《晦庵先生朱文公文集》卷25，《朱子全書》第二十一冊，頁1121。此文據陳來考證作於孝宗淳熙元年(西元1174)，朱熹四十五歲前。此時朱熹未任官職，是以當地士紳的身分與傅自得交往，並因處理賑糶事宜而及此。

舅姑孝慈之道、父母有過諫諍之禮、為人子當以父母之愛惡為愛惡、子婦無私貨私與、教子之法。〈居家雜儀〉引用《禮記·內則》規範家居生活，雖配合時俗有所刪改或合併，但仍保留經文大意，較《女誡》、《女孝經》所呈現出的片段式運用更為完整且富有彈性。例如言男女之別「內言不出，外言不入……夜行以燭，無燭則止」一段，〈居家雜儀〉增修為：

男子夜行以燭，男僕非有繕修及有大故，亦必以袖遮其面，女僕無故不出中門，有故出中門亦必擁蔽其面，鈴下蒼頭但主通內外之言，傳致內外之物，毋得輒升堂室入庖廚。⁶⁷

是就生活實際作應用性的修改。又如「教子之法」六歲教之數與方名之下，新增「男子始習書字，女子始習女工之小者」等，皆是吸收經文的要旨再加以發揮，故朱熹評論司馬光的禮書有「與古不甚遠，是七八分好」⁶⁸之語。《書儀》編著的目的在條列規範以資查用，故行文簡要而少說明，化用經文則因時宜加以修訂。至於《家範》以經訓為先，附以史傳故事，依據族內親屬別分類，以訓示教育為主，無須因應用的需要而參酌時宜加以化用，故採用選取節錄的方式直接徵引經文，與《書儀》相較，更能看出經典的主導地位。

《家範》對《禮記·內則》內容的徵引相當全面，以上述孫希旦之分類而言，除第(五)「為人子當以父母之愛惡為愛惡」及第(八)「宗子宗婦之禮」二節未加以選取外，其餘九節分別見於〈治家〉、〈父〉、〈子〉、〈女〉、〈舅姑〉、〈妾〉、〈乳母〉。⁶⁹引用的段落大抵依循經文，唯將全不可適用的古制刪去，例如《禮記·內則》第一段「子事父母，雞初鳴，咸盥漱、櫛、緝、笄、總，拂髦、冠、綏、

⁶⁷ 《書儀》，《文淵閣四庫全書》第一百三十六冊，頁 471。

⁶⁸ 《朱子語類》卷 84，《朱子全書》第十七冊，頁 2883。

⁶⁹ 依《家範》篇次及孫希旦分類順序列出如下：

〈治家〉：(二)男女遠嫌厚別之法

〈父〉：(十一)教子之法、(三)子婦舅姑孝慈之道

〈子〉：(一)事父母服勤之禮、(七)子婦無私貨私與、(四)父母有過諫諍之禮

〈女〉：(十一)教子之法

〈舅姑〉：(六)冢婦介婦相與敬事之道、(七)子婦無私貨私與

〈妾〉：(九)夫婦居室之禮

〈乳母〉：(十)尊卑生子之禮。(《家範》，《文淵閣四庫全書》第六百九十六冊，頁 660-661、669、670、677-678、684、689、690、719-720、722、723)

纓、端、鞞、紳、搢笏，左右佩用。左佩紛帨、刀、礪、小觶、金燧，右佩玦、捍、管、灋、大觶、木燧，偁，履著綦……以適父母之所」⁷⁰，由於佩服之用具已不適用於當時，著錄無益，《家範》乃將此段簡化為「禮，子事父母，雞初鳴而起，左右佩服，以適父母之所」，其後再附以老萊子娛親、王延溫被等孝子故事以為範例。⁷¹又如《禮記·內則》第十一節「教子之法」，《家範》整段引用於〈父〉一章，但刪去「十年出就外傳」以下「衣不帛襦袴。禮帥出，朝夕學幼儀，請肆簡諒」，以及「二十而冠，始學禮，可以衣裘帛，舞大夏，惇行孝弟，博學不教，內而不出」二處。蓋因幼學的範圍止於冠禮，既不錄二十歲以後之學，故連帶將對照於十三歲的「衣不帛襦袴」及幼儀等經文一併刪去⁷²，使全文通暢易讀，與「愛而不教，適所以害之」⁷³的幼學宗旨相符。

由以上二例可以看出，《家範》將《禮記·內則》中父子、男女、夫妻、舅姑媳婦之禮視為家長領導訓示家庭的經典依據。其直接徵引的方式雖較《書儀》的化用手法更接近原始經文，但由於以教育為目的，仍配合全書的章節要旨加以修訂。這樣的運用方式也見於朱熹與劉清之編著的《小學》。《小學》一書區分為立教、明倫、敬身三大部分，並以嘉言、善行範例三者，《禮記·內則》文字的徵引主要在〈立教〉及〈明倫〉，分別說明教子之法及父子之親、夫婦之別。與《家範》相較，《小學》徵引經文皆標明出處，並且不刪去古制如子事父母左右佩服之具，但仍然依據章節要旨進行調整。例如《禮記·內則》第十節「尊卑生子之禮」言慈母、保母的選取及士與國君的接子禮，於宋代無所施用，《小學》僅錄此節關於「子師」的一段：「凡生子，擇於諸母與可者，必求其寬裕慈惠、溫良恭敬、慎而寡言者，使為子師」，與「教子之法」合併為一條，置於〈立教〉說明幼學次第。⁷⁴由《女誡》及《女孝經》片段式的運用，到《書儀》斟酌時宜、擷取大意而化用經文，以至《家範》及《小學》依據其書類目，功能式、條目式地選錄徵引，是《禮記·內則》從閨門儀則的文本脈絡步步回歸應用經學的歷程。朱熹編輯家禮編特別重視〈內則〉，以之為「古者學校教民之書」，除養老禮及事宗子宗婦之禮

⁷⁰ 《禮記集解》，頁 725。

⁷¹ 《家範》，《文淵閣四庫全書》第六百九十六冊，677-678。

⁷² 《家範》，《文淵閣四庫全書》第六百九十六冊，頁 668-669。

⁷³ 此語見於《家範》引用《禮記·內則》「教子之法」之後所附的史傳故事（《家範》，《文淵閣四庫全書》第六百九十六冊，頁 670）。

⁷⁴ 《小學》卷 1，《朱子全書》第十三冊，頁 395-396。

二段分別編入《經傳通解》家禮編〈五宗〉及學禮編〈五學〉外，全篇分章附傳列為家禮編〈內則〉，在禮經文獻真偽及內容脈絡的考量外，採納宋代女學及家範類禮書運用《禮記·內則》的傳統也是主要原因之一。

（二）建立胎教及婦女典範

在三禮之外，《經傳通解》家禮編選文字的來源，一部份來自可作為禮經補充的《孔子家語》及《大戴禮記》、《白虎通》，一部分來自史傳故事如《左傳》、《國語》。前者去古不遠，可據以正訂文字或補足經文之闕，前述家禮編〈冠義〉對《孔子家語·冠頌》及《大戴禮記·公冠》的運用即為一例。後者有史傳人物之嘉言善行，不僅可作先秦禮儀具體事證，更可從其對人物的褒貶建立借鑑的對象。例如〈冠義〉舉《國語·晉語》趙文子冠之故事，以明冠禮禮成後，冠者摯見鄉大夫所受之禮辭，〈昏義〉舉《左傳·莊公二十四年》姜氏見舅姑時男女同贄失禮之事，以明昏禮中男女有別之意義。⁷⁵此種經史文字之外，由於傳統經籍對婦女德性的說明不足，家禮編乃將《列女傳》引入，以為示範，主要集中在〈昏義〉、〈內則〉、〈內治〉三篇中。⁷⁶

《列女傳》作為女學教育書籍，在宋代有相當普及性，其故事也被引用在各類的女性教育讀本中。在《列女傳》之外，士大夫之家閨門教育也有以其他史傳故事為私家著述者，傳抄、編寫之久，乃成為女子教育中一種約定成俗的典範。以冀缺妻及梁鴻妻之故事為例，劉清之《戒子通錄》卷八載〈李氏戒女書〉，題下自注：

余先妣長垣趙夫人，諱琳字彥章手書且跋云：「〈李氏戒女書〉，親授之於父兄。雖愚鄙不能如其教，然朝夕覽之未嘗去手，建炎己酉渡江遂亡其本，不復盡記，惜哉！」⁷⁷

⁷⁵ 《儀禮經傳通解》，《朱子全書》第二冊，卷1，頁7980、卷2，頁128。

⁷⁶ 家禮編引用《列女傳》的作法，與《韓詩外傳》講述故事、引詩為證的形式接近，然而就四庫館臣之意見，其書「引詩以證事，非引事以明詩」，嚴格來說並非闡述經義之作。漢·韓嬰撰，許維遜校釋：《韓詩外傳集釋》（北京：中華書局，2012年）出版說明，頁1。

⁷⁷ 宋·劉清之：《戒子通錄》，《文淵閣四庫全書》第七百零三冊（臺北：商務印書館，

全書簡短，旨在述明尊夫之意，並引詩、史為例：

故易著牝馬之象，詩有關雎之興，夫孝敬貞順專一無邪者，婦人之紀綱，閨房之大節也。昔冀缺妻饁田，相敬如賓，梁鴻婦進食，舉案齊眉，書之方冊，賢者以為有禮，凡人謂之怕夫何其謬也。⁷⁸

司馬光在《家範》〈妻〉章中引用《女誡》「得意一人……」一條，戒家中女子需恭敬其夫，文末亦舉冀缺妻及梁鴻妻之故事為證：

古之賢婦未有不恭其夫者也，曹大家《女戒》曰「得意一人，是謂永畢，失意一人，是謂永訖，由斯言之，夫不可不求其心，然所求者亦非謂佞媚苟親也。固莫若專心正色，禮義貞潔……」是以冀缺之妻饁其夫，相待如賓，梁鴻之妻饋其夫，舉案齊眉，若此可謂能恭謹矣。⁷⁹

〈李氏戒女書〉為劉清之母親趙氏家族教育女子之用，其來源已不可考。至劉清之《戒子通錄》，又著之以為女子蒙學讀本，因獲得刊刻而流傳更廣。《家範》採用此二故事，文脈與〈李氏戒女書〉接近，或也取材自類似的閨門教材。其實冀缺妻之故事出自《左傳·僖公三十三年》⁸⁰，梁鴻妻故事則出於《後漢書》逸民列傳⁸¹，原文主旨皆在以妻子之敬側面書寫丈夫德性，與〈戒女書〉一類文本以婦德為主的用意不同。由此可見在北宋時，此類女性典範故事在士大夫之家頗為普及，或為私家所用，或編集刊刻以供流傳，在婦女教育讀本中已成為不可或缺的一環，在源出的史傳之外，有自身的文本脈絡。《列女傳》故事在女學、家範類書籍的應用，也當如是觀，即在傳抄的過程中形成為人熟知的典範，其原始出處則相對不

1983年)，頁102。

⁷⁸ 宋·劉清之：《戒子通錄》，《文淵閣四庫全書》第七百零三冊，頁102。

⁷⁹ 《家範》，《文淵閣四庫全書》第六百九十六冊，頁715。

⁸⁰ 初，白季使，過冀，見冀缺耨，其妻饁之，敬，相待如賓。與之歸，言諸文公曰：「敬，德之聚也。能敬必有德。德以治民，君請用之！臣聞之：出門如賓，承事如祭，仁之則也。」(楊伯峻：《春秋左傳注》(上)(臺北：源流出版社，1982年)，頁501-502。)

⁸¹ ……每歸，妻為具食，不敢於鴻前仰視，舉案齊眉。伯通察而異之，曰：「彼傭能使其妻敬之如此，非凡人也。」乃方舍之於家。南朝劉宋·范曄：《後漢書》，收入中央研究院歷史語言研究所：《漢籍電子文獻資料庫》，檢索日期：2018年5月22日。

具重要性。

《經傳通解》對《列女傳》故事的運用可大約區分為二大端，其一是比之正史故事，以樹立婦德典範。在家禮編〈昏義〉及〈內治〉后夫人侍君一節共列了八則《列女傳》故事，其中六則皆見於《家範》〈妻〉章，表列於下⁸²：

	家禮編	《家範》	《列女傳》
魯師春姜	卷二〈昏義〉	無	不見於今本《列女傳》
魯寡陶嬰	同上	無	卷四〈貞順傳〉
梁寡高行	同上	卷八〈妻〉上	同上
陳寡孝婦	同上	卷八〈妻〉上	同上
周宣姜后	卷四〈內治〉「后夫人侍君」傳文	卷九〈妻〉下	卷二〈賢明傳〉
宋共伯姬	同上	卷八〈妻〉上	卷四〈貞順傳〉
楚昭貞姜	同上	卷八〈妻〉上	同上
齊孝孟姬	同上	同上	同上

以上八則在家禮編及《家範》、《列女傳》中文字皆略有異同，顯現了婦女典範故事在女學書籍中廣泛流傳、轉引的現象。例如魯師春姜一則言婦人事夫之道有五：「平旦纒笄而朝則有君臣之嚴，沃盥饋食則有父子之敬，報反而行則有兄弟之道，受期必誠則有朋友之信，寢席之交而後有夫婦之際」，家禮編小字注明引自《列女傳》⁸³，然未見於今本，其文字與《女孝經·紀德行》引曹大家曰「纒笄而朝則有君臣之嚴，沃盥饋食則有父子之敬，報反而行則有兄弟之道，受期必誠則有朋友之信，言行無玷則有理家之度」則頗為相近。⁸⁴又如齊孝孟姬一則言妃后出處之道⁸⁵，《家範》僅引故事中孟姬之言：「妃后踰國，必乘安車輜駟，下堂必從傅母保阿，進退則鳴玉環佩。內飾則結紉綢繆，野處則帷裳擁蔽。所以正心一意，自斂制也」

⁸² 《儀禮經傳通解》，《朱子全書》第二冊，卷 2，頁 125、131-133；卷 4，188-190；《家範》，《文淵閣四庫全書》第六百九十六冊，頁 709-710、716；漢·劉向編，清·梁端校注：《列女傳校注》（臺北：中華書局，據汪氏振綺堂補刊本校刊，1981 年），卷 2，頁 1 上、下；卷 4，頁 1 下、2 上、3 下 4 上、6 上、下、8 上-10 上。

⁸³ 《儀禮經傳通解》卷 2，《朱子全書》第二冊，頁 125。

⁸⁴ 《女孝經》，《叢書集成新編》第三十三冊，頁 472。

⁸⁵ 《列女傳校注》卷四，頁 3 下、4 上。

以說明婦人「夫不在不為容飾禮」之理⁸⁶，而家禮編〈內治〉則將孟姬死而復蘇的結尾刪去，使之與宋共伯姬、楚昭貞姜一樣成為「死節」的典範故事。⁸⁷除此而外的五則故事，二者的引用皆在文字小出入之間而已。

《經傳通解》運用《列女傳》的另一重點，是以此建立了以胎教為經典的概念，將之視為先秦禮經應有的一部分，就士人與國君二類分別編入家禮編〈內則〉、〈內治〉。《列女傳》卷一〈周室三母〉中有文王之母太任懷孕時「目不視惡色，耳不聽淫聲，口不出敖言」之事，並引古代婦人胎教之法：

古者婦人妊子，寢不側，坐不邊，立不蹕，不食邪味。割不正不食，席不正不坐，目不視于邪色，耳不聽于淫聲，夜則令瞽誦詩道正事。如此則生子形容端正，才德必過人矣。故妊子之時必慎所感，感於善則善，感於惡則惡，人生而肖萬物者，皆其母感於物，故形音肖之。⁸⁸

這段關於妊娠時如何透過飲食、坐臥、視聽保持心念靜定的敘述，頗為後世女學及蒙學書籍編輯時採用，使胎教成為婦女及蒙學之一環。如《女孝經》〈胎教章〉以此段為班昭《女戒》語，章首有「大家曰：『人受五常之理生，而有性習也。感善則善，感惡則惡，雖在胎養，豈無教乎』」，其後關於胎教之敘述，文字與《列女傳》小異，如「夜則令瞽誦詩道正事」作「夜則誦經書，朝則講禮樂」，並增多「不履左道」、「手不執邪器」等應時的規範。⁸⁹《家範》〈母〉章編選此段，基本上遵循《列女傳》原文，但將〈周室三母〉的故事部分改寫簡述為「周大任之娠文王也，目不視惡色，耳不聽淫聲，口不出敖言，文王生而明聖，卒為周宗，君子謂大任能胎教」，並在胎教規範後附加評語「彼其子尚未生也，固已教之，況已生乎」，⁹⁰與《女孝經》〈胎教章〉引述曹大家「雖在胎養，豈無教乎」意思相近。顯見司馬光將胎教規範編選於〈母〉章，是引入了女學教育書籍的脈絡。此外《小學》

⁸⁶ 《家範》，《文淵閣四庫全書》第六百九十六冊，頁 709。

⁸⁷ 《儀禮經傳通解》卷 4，《朱子全書》第二冊，頁 189-190。

⁸⁸ 《列女傳校注》卷一，頁 4 上、下。

⁸⁹ 該段文字作：「古者婦人妊子也，寢不側，坐不邊，立不跛，不食邪味，不履左道。割不正不食，席不正不坐，目不視惡色，耳不聽靡聲，口不出傲言，手不執邪器，夜則誦經書，朝則講禮樂。其生子也，形容端正，才德過人，其胎教如此。」（《女孝經》，《叢書集成新編》第三十三冊，頁 473。）

⁹⁰ 《家範》，《文淵閣四庫全書》第六百九十六冊，頁 671。

及《戒子通錄》均將胎教規範列於卷一首條，以為立教之最先，並明示出處為《列女傳》⁹¹。

《列女傳》胎教規範廣見於女學、蒙學、家範書籍，無形中成為一種被普遍接受的教育觀。《小學》一書中對婦女胎教的認可與重視，即是這種歷史傳統的展現，同時也延伸到《經傳通解》的經傳編輯。家禮編〈內則〉及〈內治〉皆編有獨立的〈胎教〉章，〈內則〉將「寢不側……夜則令誓誦詩道正事」列為經文，「妊子之時必謹所感……」以下則列為傳文，說明胎教之理⁹²；〈內治〉則引《大戴禮記·保傳》中古書《青史氏之記》所言王后胎教之道為經文。蓋該記所言「王后腹之七月而就宴室」與《禮記·內則》「妻將生子，及月辰，居側室」相對應，各說明古禮中士人及國君正室生子之禮⁹³，與前篇〈內則〉參照，可使家禮編關於婦人胎教、生子的規範更具完整性。由此可見，雖然《大戴禮記》較《列女傳》近古，然而家禮編〈內則〉、〈內治〉之所以將胎教規範升格為經文，實源出於朱熹在蒙學、家範等應用禮學的認識。

以上所述家禮編運用《列女傳》的方式，可以見出幾個特點。首先是以典範故事的教育意義為重，不重視文字的考校，需要時亦加以編改，如將齊孝孟姬故事之結尾刪去。再次是與《家範》〈妻〉章的高度重合，顯見了朱熹編輯家禮編〈昏義〉與〈內治〉所以引入《列女傳》故事，乃是延續著當代蒙學、家範類書籍在女子教育方面的共識。最後尤其值得注意的是胎教規範的經典化，顯見《經傳通解》一書「以《儀禮》為經，而取《禮記》及諸經史雜書所載有及於禮者，皆以附於本經之下」⁹⁴的原則，雖以禮經文獻之可信度及脈絡為優先考量，但由於需照應到實踐的需求，若當代女學、家範成果合乎朱熹認可的「經意」，即使為古經未載者，也無妨其提升為經言，以補完聖人之禮。由此亦可理解朱熹編禮工作除禮

⁹¹ 《戒子通錄》，《文淵閣四庫全書》第七百零三冊，頁6；《小學》卷1，《朱子全書》第十三冊，頁395。

⁹² 《儀禮經傳通解》卷3，《朱子全書》第二冊，頁168。在傳文中，朱熹將《列女傳》「感於善則善，感於惡則惡」刪去，並將「人生而肖萬物者，皆其母感於物故形音肖之」改寫為「心感於物，則其子形音肖之」，使其更為符合自身提出的性理之說。

⁹³ 《儀禮經傳通解》卷4，《朱子全書》第二冊，頁190。由朱熹引用《大戴禮記·保傳》此段文字盧辯注文「王后比七月就宴室，夫人婦嬪即以三月就其側室，皆閉房而處也」，可知其將〈保傳〉這段文字與《禮記·內則》妻生子居於側室之禮，視為古禮中士人及國君生子禮對應的部分。

⁹⁴ 朱熹：〈乞修三禮劄子〉《儀禮經傳通解》，《朱子全書》第二冊，頁25。

經文獻的整頓、勘定外，回應當代禮學實踐所面對的新課題，也是重要因素之一。

（三）家禮編〈五宗〉對小宗祭祀的安排

先秦禮經中有關宗法的篇目集中在《儀禮·喪服傳》及《禮記》〈喪服小記〉、〈大傳〉、〈服問〉。除〈大傳〉之外，皆因服喪規定而論及宗法。朱熹編輯禮書之家禮編，關於宗法者在最後二篇〈五宗〉及〈親屬記〉，後者編選《爾雅·釋親》列舉三族親戚名號，前者則以《禮記》〈大傳〉、〈喪服小記〉互見的一段文字為綱要開篇，以明大宗、小宗之別：

別子為祖，繼別為宗，繼禰者為小宗，有百世不遷之宗，有五世則遷之宗。百世不遷者，別子之後也。宗其繼別子之所自出者，百世不遷者也。五世而遷者，繼高祖者也。宗其繼高祖者，五世則遷者也。⁹⁵

這段綱領性的文字，在君統之外區別出百世不遷的大宗，以及五世則遷的小宗。然而關於小宗的文字太過簡略，有賴於鄭玄及孔穎達的解釋，才將「大宗有一，小宗有四」的細節推算出來，五宗——大宗、繼高祖小宗、繼曾祖小宗、繼祖小宗、繼禰小宗——的祭祀圈，也在漢唐注疏中確立⁹⁶。

宋代士人推行敬宗收族活動，宗法攸關祭祀與服喪等實際問題，如何將古禮的規定融合今法、並合乎時宜，即成為切要之舉。其中小宗祭祀牽涉到家族各房異居同居的問題，宜有各種形式以提供應用的彈性，加上宋律明文禁止家族在三代內別籍、異財⁹⁷，因此特別受到重視與討論。朱熹編輯《家禮》，卷一言祠堂之制，在「為四龕以奉先世神主」句下，朱子小注：

非嫡長子則不敢祭其父，若與嫡長同居，則死而後其子孫為立祠堂於私室，且隨所祭世數為龕，伺其出而異居乃備其制，若生而異居則預於其地立齋

⁹⁵ 《儀禮經傳通解》卷5，《朱子全書》第二冊，頁201-202。

⁹⁶ 《儀禮經傳通解》卷5，《朱子全書》第二冊，頁201-202。見該段經文下所引鄭注及孔疏。

⁹⁷ 柳立言：〈宋代同居制度下的所謂「共財」〉，《宋代的家庭和法》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁328。

以居，如祠堂之制，死則因以為祠堂。⁹⁸

以祠堂神龕世數代替先秦之家廟，並由嫡長子主掌祭祀權，是朱熹配合時宜應用宗法的方式。在這樣的規定中，雖為繼禰小宗，若與繼祖以上小宗同住，由於其父為庶子，死後神主仍不能立於家族祠堂之神龕，只能在私室自祭，直到分居之後才能依制立祠堂藏主。

未分居之小宗在私室自祭的作法，為《禮記·喪服小記》「庶子不祭禰，明其宗也」、「庶子不祭祖，明其宗也」⁹⁹的概略說法所衍生的問題，提供了一個合乎情理及實際的解決方案。庶子固然不能主祭其祖或禰，然而庶子之死，仍當有其嫡長子為之主祭，若如此，此庶子之嫡長子對其他小宗而言是庶子，在同居的情形下不可主祭，透過私室自祭即可落實「庶子不祭祖、禰」的原則。此外，四小宗乃至大宗之宗子如何協調祭祀，也牽涉到《禮記·內則》「由命士以上，父子皆異宮」¹⁰⁰的解釋。由於律令不許三代內的別籍異財，宋人對經文中「異宮」之解釋頗費分疏，如二程以「逐位」解釋「異宮」¹⁰¹，約與朱熹同時的高閔(1153 卒)則引《儀禮·喪服傳》解釋為「異居同財」：

吾家他日如營居室，必先家廟。其餘堂寢之制僅可以叙族合宗，吾百歲之後惟嫡子孫相繼居之，衆子別營居焉。蓋嫡庶之禮明，而人自知分矣。古者父子異宮兄弟異居但同財耳，故喪服傳曰「昆弟之義無分，然而有分者，則避子之私也，子不私其父則不成為子，故有東宮有西宮有南宮有北宮，異居而同財，有餘則歸之宗，不足則資之宗」，今人不知古人異居之意，而乃分析其居更異財焉，不亦誤乎。¹⁰²

⁹⁸ 宋·朱熹：《家禮》卷1，《朱子全書》第七冊，頁876。

⁹⁹ 《禮記集解》，頁869、870。

¹⁰⁰ 《禮記集解》，頁731。

¹⁰¹ 父子異宮者為命士以上，愈貴則愈嚴，故父子異宮，猶今有逐位，非如異居也。宋·程顥、程頤：《二程集》(北京：中華書局，2007年)，頁58。逐位法之詳細內容，今已不得而知，二程曾主張「奪宗法」，即在官僚不能世襲且常遊宦四方的現實狀況中，由族內具有政治勢力或財力雄厚者取代宗子立廟祭祀(《五服制度與傳統法律》，頁178-179)，逐位之義或許也近似之。

¹⁰² 高閔著有《送終禮》並曾為明州士人制定鄉飲酒禮，今皆不傳。朱熹批評其鄉飲酒禮

高閥區分嫡庶，將同居義務及主祭權限於嫡系子孫，其餘眾子允許其別營居所，但同宗則需互通有無，不許異財。如此一來，〈內則〉及〈喪服傳〉異宮、異居之說便能與當時的律令調和，成為一套具有彈性的實踐方法。朱熹則認為先秦之「宮」有如宋代的「四合屋」，「異宮」並不指分居別處。¹⁰³他也就多人聚居難以齊整劃一的現實考慮，以同居異爨作為解決之道，提出理想中宗族同居的形式：

「古者宗法有南宮、北宮，便是不分財，也須異爨。今若同爨，固好；只是少間人多了，又卻不齊整，又不如異爨。」問：「陸子靜家有百餘人喫飯。」曰：「近得他書，已自別架屋，便也是許多人無頓圞處。」又曰：「見宋子蜚說，廣西賀州有一人家共一大門，門裏有兩廊，皆是子房，如學舍、僧房。每私房有人客來，則自辦飲食，引上大廳，請尊長伴五盞後，卻回私房，別置酒。恁地卻有宗子意，亦是異爨。見說其族甚大。」¹⁰⁴

朱熹肯定的「宗子意」，即是區分公私，不自為尊長。這樣的聚居形式，既可保有一房自主的權利，又能維持以宗子為尊的古意，與《家禮》中小宗私室自祭的作法一樣，提供了落實經文的有效辦法。

家禮編〈五宗〉經文以《禮記》〈大傳〉及〈喪服小記〉關於大、小宗及嫡庶規定為主，但在〈大傳〉「庶子不祭，明其宗也」下按語，認為〈喪服小記〉中「庶子不祭禰，明其宗也」、「庶子不祭祖，明其宗也」二句之禰及祖乃是衍文。

據〈大傳〉為準，其意只是「非大宗則不得祭別子之為祖者，非小宗則各不得祭其四小宗所祖之祖禰也」，而鄭玄及孔穎達在注疏中以下士、適士區別二句，以「(適士)雖正為禰適，而於祖猶為庶，故禰適謂之庶也」解之，雖然照顧了不繼祖的繼禰小宗的祭祀問題，然解經文終嫌節外生枝，不若依據〈大傳〉來得簡明。¹⁰⁵至於繼禰小宗與繼祖小宗不是同一人的情況下應如何祭祀其父，朱熹在〈五宗〉

未參考《儀禮》，但肯定其《送終禮》較司馬光《書儀》為勝。（《朱子語類》卷 85，《朱子全書》第十七冊，頁 2989）。此段文字出自劉清之《戒子通錄》轉引其《送終禮》，《文淵閣四庫全書》第七百零三冊，頁 73。

¹⁰³ 「宮如今人四合屋，雖各一處，然四面共牆圍，又曰：『古人所謂宮只是牆，無今廊屋。』」（《朱子語類》卷 91，《朱子全書》第十七冊，頁 3076）

¹⁰⁴ 《朱子語類》卷 90，《朱子全書》第十七冊，頁 3043。

¹⁰⁵ 《儀禮經傳通解》卷 5，《朱子全書》第二冊，頁 203。

中《禮記·內則》事宗子宗婦禮一節「終事而後敢私祭」之注文，引宋人呂大臨私祭之說，帶入當代的禮學成果：

宗子既祭其祖禰，則支子不得別祭，所以嚴宗廟合族屬，故曰庶子不祭祖與禰，明其宗也。若己為宗子而弟有子，其弟既死，其子欲祭其父，必從祖祔食，祭於宗子之家乎？將就其宮而祭，使其子自主之乎？從祖祔食，祭於宗子之家，止謂殤與無後，蓋殤與無後，必宗子主之為可，若有後者亦使宗子主之，則是子有不得事其父矣。傳曰：「子不私其父則不成為子」，故兄弟生而異宮，所以盡子之私養，及其沒也，反不得主其祭，於義可乎？蓋異宮者必祭於其宮，使其子主祭其祭也，必告於宗子而後行，不得而專，所以明其宗也。……若非異宮，則禮有所不得申，禮不得申，則雖祔食于祖廟可也。¹⁰⁶

庶子之子與宗子若異宮，則可私祭其父於其宮，但仍應事先稟報宗子。若是與宗子同宮而居，則其父僅能祔於祖廟，由宗子主祭。此說與《家禮》私室自祭之說意旨相近，而更嚴於尊宗，呂祖謙《家範》也採此說，但註明出處為張橫渠《禮記解》，文字亦稍有缺漏。¹⁰⁷顯見在敬宗收族的過程中，同居、異宮、分財、異爨等各種情況與經文解釋的調和，以及其所引發關於祭祀的實際問題，為宋代士人共同之關注。呂祖謙為本族子弟編撰《家範》，卷一以宗法為先，彙編《禮記》〈大傳〉、〈曲禮〉、〈喪服小記〉、《國語》有關宗法條目及張載、二程之議論，其後附注：

按〈與朱晦菴書〉云：「宗法春夏間嘗令諸弟讀〈大傳〉，頗欲略見之行事。其條目未堪傳家，間與叔位同居，向來先人以先叔久病之故，盡推祖業畀之，後來看得兩位藐然却無係屬，今年商量兩位隨力多少椿辦一項錢共祭祀賓客等用，令子弟一人主之，今方行得數月，俟數年行得有次序，

¹⁰⁶ 《儀禮經傳通解》卷5，《朱子全書》第二冊，頁213-214。

¹⁰⁷ 如漏去「祭於宗子之家乎？將就其宮而祭，使其子自主之乎？從祖祔食，祭於宗子之家，止謂殤與無後」，文意較不完備。(宋)呂祖謙：《東萊別集》，《文淵閣四庫全書》第一千一百五十冊(臺北：商務印書館，1983年)，頁168。此段文字今不見於《藍田呂氏遺著輯校》(北京：中華書局，1993年)及《張載集》(北京：中華書局，2006年)。

條目始可定也。此乃辛丑年所定條目。¹⁰⁸

《家範》所載錄經典及前賢之言尚屬草定，呂祖謙預定若經過施行可為成法，將再次予以修訂，過程中朱熹則是其請益討論的對象。由此可見，宋代士人援引禮經整頓本族宗法，是在實行的過程中一步步研擬出適用、合宜的條目，同時也彼此分享實踐的成果。呂祖謙於辛丑年過世，《家範》中的宗法條目沒有進一步修定的機會，其草稿則成為朱熹編輯家禮編〈五宗〉的基礎之一。

以上考察《女誠》、《女孝經》、司馬光《書儀》及《家範》、呂祖謙《家範》、朱熹《小學》及《家禮》、劉清之《戒子通錄》等宋代女學、蒙學及家範類書籍，從中發現《經傳通解》家禮編如何透過文字的編選回應當代禮學關注的課題。首先是家禮編重視《禮記·內則》除了文字本身可信度的考量外，同時也是引入了歷代閨門儀軌運用此篇的傳統。再者由於禮經文獻在婦女部分著墨不多，朱熹乃在當代家範、蒙學類書籍引用《列女傳》故事的基礎上，選編相關故事在家禮編〈昏義〉及〈內則〉作為典範，並且由於女學教育的共識，在家禮編〈內則〉、〈內治〉編列胎教規範作為經文。最後，家禮編〈五宗〉及〈親屬編〉整理禮經關於宗法之條目，實為宋代士人收族實踐的一環，朱熹更在注文中帶入了當代禮學關注的重點。

四、補改經文審慎且富於彈性

在與朱熹共同編輯禮書的弟子中，有一名余正甫者，原亦自編禮書，至《經傳通解》編輯工作的晚期，為朱熹延入集體編輯群中。然而二人歧見頗多，故朱熹有「若彼此用功已多，不可偏廢，即各為一書，相輔而行，亦不相妨」¹⁰⁹之語，似乎最後並未採用余正甫所修之部分。由朱熹與余正甫通信的紀錄看來，二人在禮學上的歧見有二大方面，其一因討論〈喪服經傳〉條文而起，遂對是否可以刪削古經產生異見。在〈喪服經傳〉中，為母親之姊妹及兄弟所服不同，姨重而舅輕。余正甫試圖提出解釋，以為經文所謂「從母」非指一般的姨母，而是特指與母親陪嫁來之姊妹即「媵」，故服重於僅為外親之舅父。朱熹指出此解與禮文矛盾

¹⁰⁸ 《東萊別集》，《文淵閣四庫全書》第一千一百五十冊，頁175。

¹⁰⁹ 〈答余正甫〉《晦庵先生朱文公集》卷63，《朱子全書》第二十三冊，頁3078。

之處，並告以解經不必強通之理：

……凡此皆不可曉，難以強通。若曰姑守先王之制而不敢改易，固為審重，然後王有作，因時制宜，變而通之，恐亦未為過也。¹¹⁰

文中所謂「後王有作」，蓋指唐朝魏徵對喪服規定的修改。魏徵曾就喪服規定進行一次修改，使其合乎當時的親屬關係。除姨重舅輕的問題外，叔嫂無服、眾子婦與兄弟之子婦親疏倒置、曾祖服太輕等，皆在魏徵調整的項目中。¹¹¹余正甫對魏徵改動古制有相當的質疑，朱熹則一一就其得失加以分判，認為魏徵之調整固有失當之處，然而大體上仍有其道理，並誠余正甫當就事論事，不應將此與魏徵的出處相提並論，使得失不明：

但以理論，外祖父母止服小功，則姨與舅自合同為總麻，徵反加舅之服以同於姨，則為失耳。抑此增損服制果若非是，亦自只合坐以輕變禮經之罪，恐與失節事讎自不相須也。蓋人之資稟見識不同，或明於此而暗於彼，或得於彼而失於此，當取節焉，不可株連蔓引，而累罪併贓也。¹¹²

朱熹認為應將姨之小功降同於舅之總麻，如此與外祖父母之服才有等差，魏徵加服乃錯在輕重失當。然而站在變通的立場，魏徵的調整確有其需要，惟其在唐太宗質疑〈喪服經傳〉「理有未得」的主張下率加改革¹¹³，對先秦禮經未免失之輕慢。朱熹為魏徵緩頰的持中態度，被余正甫認為是認同魏徵的改動，便復信表明禮經不可增損的立場。朱熹因此再度說明自己的意思(括號內為小字附注)：

某昨謂禮經闕略，不無待於後人，不可謂古經定制，一字不可增損，來諭以為若遽增損，恐啟輕廢禮經之弊。熹昨來之意，但謂今所編禮書內，有古經闕略處，須以注疏補之，不可專任古經而直廢傳注耳(如「子為父」下，

¹¹⁰ 〈答余正甫〉，《晦庵先生朱文公集》卷 63，《朱子全書》第二十三冊，頁 3072。

¹¹¹ 由唐太宗主導，魏徵與令狐德棻推行的服敘改革，是先秦以來首度的顯性修正，故顧炎武有「服紀之制始變於唐太宗」的論斷。(《五服制度與傳統法律》，頁 166-169)

¹¹² 〈答余正甫〉《晦庵先生朱文公集》卷 63，《朱子全書》第二十三冊，頁 3073。

¹¹³ 《五服制度與傳統法律》，頁 166。

便合附以「嫡孫為祖後」及「諸侯父有廢疾」之類)。其有未安，則亦且當論其所疑，別為一書，以俟制作之君子，非謂今日便欲筆削其書也(如姨舅、嫡婦、庶婦、兄弟子之婦之服之類，古經固未安，魏公之論，亦有得失)。然遂以為慮啟廢經之弊，而不敢措一詞於其間，則亦非通論矣。¹¹⁴

朱熹所舉「嫡孫為祖後」的例子，是由於宋光宗有疾，未能為孝宗服三年之喪的遺憾。當時朱熹主張由嫡孫寧宗代服，然而一時間無法找到禮經依據，僅能以禮律人情大意說明。事後見到〈喪服傳〉「父卒然後為祖後者服斬」下疏文引鄭志「諸侯父有廢疾，不任國政，不任喪事」的問答，才得到承重嫡孫為天子服斬的完整論據。¹¹⁵故此朱熹認為應當將注文中關於嫡孫為祖後、諸侯有廢疾一類的特殊狀況移列於斬衰章「子為父」條後作補充經文，以因應現實中可能的情况。至於歷代的調整若未盡完善，仍有討論空間，亦不妨以別為一書的方式論列。要之編修禮經應能滿足致用的需求，後代之增損如為必須且合乎人情禮意(即引文所言「安」)，則可以適當的方式補充經文，如升注疏為經，或另列一書以供參考，如此才是通達的作法。

由此可見，朱熹以「輕變禮經」批評魏徵的重點在「輕」而非「變」。在致用的需求下，審慎地補充乃至改動經文，反而是朱熹所肯定的「通論」。至於審慎改動應如何拿捏分寸，從引文所舉的例子來看，其一是改動的本身是否合乎人情禮意，其二是改動的方式應考慮增補文字性質予以分列，使之與古經的主從關係層次分明。朱熹與余正甫的第二個歧見，正可以說明第二點。上述關於喪服的討論，是余正甫以自編之禮書就教於朱熹，在《經傳通解》的編修上，二者的歧見則是《國語》與《孔子家語》、《孔叢子》的運用方式。余正甫為朱熹續修禮書，多採用此等文字，朱熹以為所取太雜，即使《國語》與《孔子家語》可信度較《孔叢子》高，也因「其詞繁冗」，恐反為正書之累。

今《經傳通解》各編皆有《國語》與《孔子家語》、《孔叢子》之材料，前二者所佔比例更自不低，然而編排的性質都屬於傳文而非經文。¹¹⁶這與朱熹給予余

¹¹⁴ 〈答余正甫〉《晦庵先生朱文公集》卷 63，《朱子全書》第二十三冊，頁 3075-3076。

¹¹⁵ 詳見朱熹：〈乞討論喪服劄子〉，《晦庵先生朱文公集》卷 14，《朱子全書》第二十冊，頁 685-687。

¹¹⁶ 《經傳通解》及《集傳集注》各篇所引用的文字材料出處，可參見孫致文製作「《通解》、《集傳集注》卷次篇目經傳結構表」，《朱熹〈儀禮經傳通解〉研究》，頁 335-

正甫的修正建議是相符的，他以《禮記·祭法》首尾文字皆出於《國語·魯語》為例，認為〈祭法〉的編修者或許正因為《國語》為「衰周末流文字」，因此「殊別其文，不使相近」，並建議余正甫處理此類文字的原則(括弧內為小字附注)：

蓋此雖止是纂述，未敢決然去取，然其間輕重予奪之微意，亦不可全鹵莽也。竊意一種繁冗破碎(如《國語》等，及《賈子》篇之類)，假託不真(如《孔叢》之類)，今都且寫入類，將來却別作一外書以收之，庶幾稍有甄別，不至混亂；或今寫淨本時，此等可疑者，便與別編，却依正篇次序排次，使足相照，亦自省力，更在雅意裁決也。¹¹⁷

朱熹指出「輕重予奪之微意」是編修禮書時應當審慎注意的，《國語》雖為衰世之書，說明禮儀不如《周禮》來得貼近於先王制度¹¹⁸，然而若別作外書以收錄此類文字，使之「稍有甄別，不至混亂」，或者錄於正篇之後，以為參考，即不妨收用此類書籍。¹¹⁹由上述的討論便可以見出朱熹如何拿捏分寸，以兼顧經文古制與現實需求。

National Chung Hsing University

361。

¹¹⁷ 〈答余正甫〉《晦庵先生朱文公集》卷 63，《朱子全書》第二十三冊，頁 3080。

¹¹⁸ 這是朱熹與余正甫此書歧見的主要來源。書中有「又如不附《周禮》如授田、地政等目，若不取《周禮》而雜取何休等說，恐無綱領，是乃明尊《周禮》而實貶之」，又提及有為《周禮》學者詹元善有意助編，「但渠亦好《國語》等書，熹竊以為唯《周禮》為周道盛時聖賢制作之書，若此類者，皆衰周末流文字，正子貢所謂『不賢者識其小者』」(《晦庵先生朱文公集》卷 63，同前書，頁 3079、3080)顯見朱熹所以不取《國語》及《孔子家語》、《孔叢子》等文字，是站在與《周禮》比較的立場，寧取後者更近於先王制度。反之如家禮編〈冠義〉取《國語·晉語》趙文子加冠事，以補充加冠之禮辭、〈五宗〉取《國語·晉語》黃帝賜姓之事，因事不見於其他經傳，站在補充經文的立場，沒有更好的選擇，也就不存在《國語》繁冗破碎將為正書之累的問題。(《儀禮經傳通解》，《朱子全書》第二冊，卷 1，頁 79-80、卷 5，頁 228)

¹¹⁹ 王志陽將《家語》、《孔叢子》、《國語》歸類為「諸子學資料」，並考察《經傳通解》前三十七卷中引用三書資料的情形，大體認為所引用者皆為禮經未載或記載不詳細處，因此即便對此類文獻的可信度評價不高，朱熹仍然予以編採(《儀禮經傳通解》的文獻研究)，頁 147-153)。筆者認為王書考察之功雖勤，但對此類資料在《經傳通解》整體的經傳結構中皆屬傳文一事缺乏重視，也因此未曾注意到朱熹拿捏分寸的用心。

五、結論：「禮以義起」原則及通禮之特質

本文分析家禮編如何運用「《禮記》及諸經史雜書所載有及於禮者」以附於本經，指出除了考慮禮經本身的文獻脈絡及內容完整性之外，為照應實踐的需求，家禮編更引入了司馬光《家範》、呂東萊《家範》等宋人應用禮學的成果。從朱熹與弟子余正甫的歧見，可以見出朱熹乃是透過經、傳分列的編次方法，掌握了古經與今制的主從關係，進而納入了禮經之外能夠回應當代禮學關注課題的文字材料。在個案禮例的討論中，宋人常引用《禮記·禮運》「禮，雖先王未之有，可以義起」之說，納入適情適俗的解決方案。只引朱熹為例，論家塾祀孔¹²⁰、遊宦主祭¹²¹、多娶同祀¹²²，皆援引「禮以義起」為新方案之根據。若以「禮以義起」概括朱熹編修禮書時納入三禮以外文字材料的作法，可以看到在個案的討論中，人情與時俗、經制的主從關係是「義起」新方案的主要考量；而在編修禮書時，由於須顧及經典的主導地位，為因應實踐需求選取材料補充經文，則是以先王禮意及編次的主從關係為主要考量。朱熹透過「經、傳通解」的彈性體例，兼顧了兩方面的需要，同時也擴充了「儀禮」的範圍。

「雖先王未之有，可以義起」的新篇目、新內容，一方面需權衡人情禮意，不可專斷，一方面由於尊經的原則，在編輯體例上應掌握經傳的主從關係。以當代應用禮學的成果為基礎，回溯古籍、就原文加以援引，即成為朱熹兼顧二方面需求的作法。在家禮編之外，茲再引一例說明：學禮編新立〈臣禮〉一篇，朱熹於〈篇第目錄〉案語：「事親事長、隆師親友、治家居室之法各有成篇，獨臣事君三綱之大，其法尤嚴，乃獨無所聚而散出於諸書，學者無所考焉」¹²³，是從先王禮意完整的考量來說明創篇之原因。〈臣禮〉主要集《儀禮·士相見禮》、《禮記》〈曲禮〉、〈玉藻〉中有關事君之禮的部分而成，則是本於整頓文獻的用意。〈臣禮〉有「諫諍」一節，以《禮記·少儀》「事君量而後入……」及《孟子》「責難於君謂之恭……」、《孝經》「君子事君……」三段文字組成經文，後二段亦見於《小學》〈明倫〉君臣倫，顯見〈諫諍〉章乃是擴充《小學》所選用的文字，上溯《禮記·

¹²⁰ 〈與劉子澄〉《晦庵先生朱文公集》卷35，《朱子全書》第二十一冊，頁1550。

¹²¹ 〈答劉平甫〉《晦庵先生朱文公集》卷40，《朱子全書》第二十二冊，頁1796。

¹²² 《朱子語類》卷128，《朱子全書》第十八冊，頁3995-3996。

¹²³ 《儀禮經傳通解》篇第目錄，《朱子全書》第二冊，頁37。

少儀》而成。¹²⁴此外《臣禮》〈恭敬〉傳文中《列女傳》蓬伯玉故事、〈復讎〉傳文中《史記》豫讓報仇之故事也見於《小學》〈稽古〉篇，用以說明賢臣出處。¹²⁵凡此皆可以見出朱熹如何解讀禮意並整理禮經文字，並且在回應當代禮學關懷的同時，帶入史傳雜書文字以補完禮意。

《四庫全書》將《經傳通解》列於通禮類，近人徐到穩以目錄學的角度分析「通禮」的性質，認為以《經傳通解》為始的通禮著作價值在於「體系性」，而其所以構成體系乃是本於「禮的內在邏輯」。¹²⁶從本文對家禮編構成的分析來看，禮經各篇的可信度及內容脈絡，是朱熹組成禮書各編的最重要因素。歷來研究者以確立《儀禮》及《禮記》的經傳關係，以及分章、定句、附疏等校定工作肯定朱熹整頓文獻之功，即是著眼於此。然而由於需照應到實踐上所產生的新課題與疑義，朱熹不將「禮」限於三禮範圍之內，因此構成《經傳通解》的內在邏輯，不只源於可徵的文獻，也來自於當代的討論與關懷，乃至基於理學而來的對「禮意」的認識。透過「通解」的體例在禮經文獻之外，審慎拿捏、彈性運用諸史雜書，並且融入當代禮學關注的重點，形成一新的禮學體系，是《經傳通解》「義起」先王之禮的方式，也是朱熹以理學家治禮的特色所在。

National Chung Hsing University

¹²⁴ 《儀禮經傳通解》卷 12，《朱子全書》第二冊，頁 473、《小學》卷 3，《朱子全書》第十三冊，頁 406、407。

¹²⁵ 《儀禮經傳通解》卷 12，《朱子全書》第二冊，頁 472-473、481；《小學》卷 5，《朱子全書》第十三冊，頁 427。

¹²⁶ 徐到穩：〈何謂通禮？——一種目錄學的分析〉，收入葉純芳、喬秀岩主編：《朱熹禮學基本問題研究》（北京：中華書局，2015 年），頁 39、37。徐文以目錄學的角度分析，故著重《四庫全書》所收錄通禮類禮書的共通特點，以「原委秩然，足資考證」為該類禮書的最終目標（同前書，頁 41）。我認為以此評價《經傳通解》，固能得其整頓文獻的用意，但也失落了它本於禮意彈性運用經史材料的活力。

徵引文獻

一、原典文獻

漢·劉向編，清·梁端校注：《列女傳校注》，臺北：中華書局，1981年，據汪氏振綺堂補刊本影印。

漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，清·阮元校勘：《重刊宋本儀禮注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，據清嘉慶二十年江西南昌府學刊本影印。

漢·鄭玄注，唐·孔穎達正義，清·阮元校勘：《重刊宋本禮記注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，據嘉慶二十年南昌府學刊本影印。

漢·韓嬰撰，許維遜校釋：《韓詩外傳集釋》，北京：中華書局，2012年。

東漢·班昭著：《女誡》，《諸子集成》補編第二冊，(成都：四川人民出版社，據宛委山堂說郛本影印。

唐·鄭氏：《女孝經》，《叢書集成新編》第三十三冊，臺北：新文豐，1985年。

宋·朱熹：《儀禮經傳通解》，《朱子全書》第二~五冊，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2003年。

-----：《晦庵先生朱文公文集》《朱子全書》第二十~二十五冊。

-----：宋·黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》第十四~十八冊。

-----：《家禮》《朱子全書》第七冊。

-----：《小學》《朱子全書》第一冊。

-----：《四書章句集注》，《朱子全書》第六冊。

宋·趙鼎：《家訓筆錄》，《叢書集成新編》第三十三冊，臺北：新文豐，1985年。

宋·陸游：《放翁家訓》，《叢書集成新編》第三十三冊。

宋·袁采：《袁氏世範》，《叢書集成新編》第三十三冊。

宋·司馬光：《家範》，《文淵閣四庫全書》第六百九十六冊，臺北：商務印書館，1983年。

宋·呂祖謙：《東萊家範》，《文淵閣四庫全書》第一千一百五十冊，臺北：商務印書館，1983年。

宋·司馬光：《書儀》，《文淵閣四庫全書》第一百三十六冊，杭州：杭州出版社，2015年。

宋·劉清之：《戒子通錄》，《文淵閣四庫全書》第七百零三冊，臺北：商務印書館，

1983年。

宋·程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，2007年。

宋·呂祖謙：《東萊別集》，《文淵閣四庫全書》第一千一百五十冊，臺北：商務印書館，1983年。

宋·呂大臨等著，陳俊民輯校：《藍田呂氏遺著輯校》，北京：中華書局，1993年。

宋·張載：《張載集》，北京：中華書局，2006年。

清·孫希旦撰，沈嘯寰，王星賢點校：《禮記集解》，北京：中華書局，2007年。
香港迪志文化出版：《文淵閣四庫全書電子版》內聯網版。

二、近人論著

丁凌華：《五服制度與喪服研究》，北京：商務印書館，2013年。

王志陽：《〈儀禮經傳通解〉研究》，南京：南京大學博士論文，指導教授：許結，2014年。

王善軍：《宋代宗族和宗族制度研究》，石家莊：河北教育出版社，2000年。

柳立言：〈宋代同居制度下的所謂「共財」〉《宋代的家庭和法律》，上海：上海古籍出版社，2008年。

孫致文：《朱熹〈儀禮經傳通解〉研究》，臺北：大安，2015年。

徐到穩：〈何謂通禮？——一種目錄學的分析〉，葉純芳、喬秀岩編：《朱熹禮學基本問題研究》，北京：中華書局，2015年。

徐揚杰：《宋明家族制度史論》，北京：中華書局，1995年。

陳姿螢：〈《女誠》、《女孝經》、《女論語》三書的版本史料分析〉，《東吳大學歷史學系研究生學報》第一期，2005年10月，頁1-19。

黃寬重：《宋代的家族與社會》，臺北：東大，2006年。

楊伯峻：《春秋左傳注》，臺北：源流出版社，1982年。

楊治平：《朱熹的禮教世界》，臺北：國立臺灣大學博士論文，指導教授：鍾彩鈞，2015年。

楊治平：〈由《儀禮經傳通解》學禮編探討朱子格物工夫的理論與實踐〉，《臺大中文學報》六十一期，2018年6月，頁147-190。

葉純芳：〈楊復再修儀禮經傳通解續卷祭禮導言〉，宋·楊復撰，林慶彰校訂，葉純芳、橋本秀美編輯：《楊復再修儀禮經傳通解續卷祭禮》，臺北：中研院文

哲所，2011年。

葉純芳：〈朱熹《儀禮經傳通解》對《禮記》經、傳的界定〉，收入葉純芳、喬秀岩編：《朱熹禮學基本問題研究》，北京：中華書局，2015年。

Patricia Buckley Ebrey: "Conception of the Family in the Sung Dynasty", *Journal of Asian Studies* 43.2:219-45.

Patricia Buckley Ebrey: "The Early Stages in the Development of Descent Group Organization" in Patricia Buckley Ebrey and James L. Watson, ed, 'Kinship organization in late imperial China, 1000-1940' (Berkeley : University of California Press, c1986) pp.16-61.

