

## 文稿

## 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

蔡慧崑\*

### 一、前言

禮，是孔子學說的重心之一，喪禮更是孔門論禮時經常提及的課題。《禮記》一書乃孔門後學所記，非一人一時之作，與《儀禮》、《周禮》合稱「三禮」，被視為「繇歷周、秦、漢五百餘年號稱『孔門後學』禮說殘篇之一總匯……吉光片羽皆足以考見周、秦、漢五百餘年間儒家思想演進之痕跡」<sup>1</sup>，「不但是打通《儀禮》、《周禮》二書之內蘊的鑰匙，同時亦是孔子以後發展至於西漢時代，許多孔門後學所共同宣說儒家思想的一部叢書」<sup>2</sup>，即使現存《禮記》屬今文經，具有尊孔色彩，仍不失為佐證孔門禮學傳習情況的有力文獻，可謂《論語》之外研究孔子禮學思想極為重要的典籍。《禮記》全書著重闡明禮的作用和精神，「更偏重於揭示包藏在各種形形色色的儀文制度內部的『義』」<sup>3</sup>，《禮記·檀弓》則記載孔子、孔門弟子以及時人對禮的見解和踐禮的具體情事，尤其論述了許多孔門師弟子間有關喪禮的言行，內容遍及哭泣、飲食、居處、言語、服飾等方面。孔子心目中理想的喪禮如何運作？注重那些環節？體現何種精神特徵？均可從中看到一些端倪。《儀禮·喪服》賈公彥疏曰：「傳曰者，不知是誰人所作，人皆云孔子弟子卜商字子夏所為。」<sup>4</sup>《禮記·雜記下》又云：「恤由之喪，哀公使孺悲之孔子學士喪禮，士喪禮於是乎書。」<sup>5</sup>據此，則子夏、孺悲實有功於孔門喪禮之傳習也。不過，由《禮記·檀弓》的記載中，我們發現，孔門弟子如子路、冉有、有若、子貢、子游、子夏、子張、曾參、原憲等人都曾對喪禮有過見解或作為，考察孔門喪禮的傳習實不能只著眼於子夏和孺悲兩個系統。此外，孔子與弟子間或弟子同儕間對於喪禮的

\* 國立屏東科技大學通識教育中心兼任助理教授

<sup>1</sup> 見王夢鷗：〈禮記思想體系試探〉，《國立政治大學學報》第4期（1961年12月），頁21。

<sup>2</sup> 見王夢鷗：《禮記今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，2009年），冊上，〈敘禮記今註今譯〉頁2。

<sup>3</sup> 見劉松來：《禮記漫談》（新北：頂淵文化事業有限公司，1997年），頁11。

<sup>4</sup> 見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》，收入〔清〕阮元校勘：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1993年），冊4，卷28，頁338。

<sup>5</sup> 見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達正義：《禮記正義》，收入〔清〕阮元校勘：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1993年），冊5，卷43，頁751。

運作有時會有不同的見解，顯示孔門喪禮傳習的過程中存在著一些認知差異。本文將依《禮記·檀弓》記載的事例，分別從喪葬器物的安排、弔喪與送葬的禮儀應對、哭喪與除喪的情感表達三個主軸來理解和討論孔子心目中理想的喪葬運作，從而分析孔門喪禮傳習中存在的認知差異及其所蘊含的時代意義。

## 二、喪葬器物的安排

如何備辦喪具，是喪禮的重要環節之一，有時必須在外在的禮制儀文和內在的哀敬情感之間作抉擇，《禮記·檀弓上》載：

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；苟亡矣，斂手足形，還葬，縣棺而封，人豈有非之者哉？」<sup>6</sup>

子游問孔子關於喪具的標準，孔子認為喪具的標準和家中經濟情況相稱就可以了。如果家中是富有的，在經濟情況允許下，他們固然可以完備地達到喪禮所要求的喪具標準，然而，卻不可以因為家中富有而予以厚葬，過分的鋪張揮霍就違禮了。反之，當家計艱難，完備的禮文是家中經濟情況無法負擔的，所以孔子說，只要準備的衣衾足以斂藏死者的形體，並且在斂畢後就出葬，下葬的時候用手拉著繩子懸棺而下，盡力而為，即使在禮文上不能完備，人們也不會有所批評的。根據家中的經濟情況來安排喪具如何合乎喪禮的標準呢？子游對此有所疑問，他顯然在意外在的禮文是否完備。反觀孔子強調的卻是喪禮的內在精神，富有人家雖然可以在外在的禮文上臻於完備，孔子仍然要提醒他們不可以過分厚葬。孔子在乎的是讓親人好好的往生安息，慎其終而致乎哀敬，外在禮制儀文的作用，主要為順應內心的哀敬之情，內在的哀敬，才是喪禮的根本精神。過分的鋪張揮霍，徒然造成喪禮的變質，失去以哀敬親人為重的意義和焦點。因此，即使貧窮人家的經濟情況無法讓外在的禮制儀文完備，孔子也不忘勉勵他們盡力辦好喪禮，符合喪禮的內在精神。

《禮記·檀弓下》亦載：

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；斂手足形，還葬而無槨，稱其財，斯之謂禮。」<sup>7</sup>

子路感嘆家中貧窮，父母在世的時候，無法好好的奉養他們，父母死後，也無法為他們舉辦符合標準規制的喪禮，子路在意的也是外在的禮制儀文。孔

<sup>6</sup> 見《禮記正義》，卷 8，頁 148。

<sup>7</sup> 見《禮記正義》，卷 10，頁 187。

子則認為，即使是吃稀飯、喝清水，只要能使老人家在精神上獲得愉悅和滿足，就稱得上孝了。父母死後，只要衣衾足以斂藏形體，斂畢即葬，雖然沒有槨，還是能在自己的經濟情況許可下來盡力為之，可以說是符合喪禮的要求了。由此可知，「孔子亦允許在環境不許之境，可以權宜行事而不以為非禮」<sup>8</sup>，強調的是喪禮的內在精神，也就是哀敬，他再一次指出，外在的禮文只要配合自己實際的經濟情況來籌備即可，和周全的禮文相比就算有所缺然，也不會妨礙哀敬的體現。

《禮記·檀弓上》又載：

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。」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。」<sup>9</sup>

曾參一開始對孔子「喪欲速貧，死欲速朽」之言顯然還未能確解，子游和若有根據孔子從前的行事推斷，較能貼近理解孔子此言的用意。孔子「喪欲速貧」之言是專為南宮敬叔說的，因為南宮敬叔喪失官位後，每次回朝，一定帶了許多珍貴的禮物去活動疏通，希望為自己干求祿位。孔子認為與其像南宮敬叔為了求官而用寶貨來從事賄賂等不正當的活動，那麼，一個人在喪失官位後，還不如早點變得貧窮要好些。孔子「死欲速朽」的話則是專為桓司馬說的，因為從前孔子在宋國時，看到桓司馬親自設計石槨，匠人花了三年的工夫還沒琢磨完成。孔子認為與其像桓司馬將死後的事辦得那麼奢侈，一個人死了，還不如讓他快點腐朽好些。孔子並不反對製作棺槨要符合一定的

<sup>8</sup> 見蔡介裕：〈從儒家鬼神喪葬觀以辨正墨子非儒之說〉，《中國文化月刊》第142期（1991年8月），頁116。

<sup>9</sup> 見《禮記正義》，卷8，頁144-145。

規制，更不是不仁地主張「死欲速朽」，而是當他見到有人如桓司馬之流運用豐厚的財力物力來準備後事，奢侈浪費，模糊了喪禮的內在精神與焦點，使喪禮的意義變質時，不得不就事論事而提出糾正。<sup>10</sup>

孔子重視喪禮的內在哀敬，也可以從他對明器的看法上得到印證。《禮記·檀弓下》載：

孔子謂：為明器者知喪道矣，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。孔子謂為芻靈者善，謂為俑者不仁，殆於用人乎哉！<sup>11</sup>

《荀子·禮論》曰：「喪禮者，以生者飾死者，大象其生以送死者也。故事死如生，事亡如存，終始一也。」<sup>12</sup>「事死如生」是儒家喪葬思想的重要觀念，即認為人死之後，彷彿只是居處的遷徙，仍然「生活」在另一個世界，因此，對待死者要像生前一樣心懷誠敬，並設法滿足死者在另一個世界的「生活」所需。這種「事死如生」的認知貫穿於喪禮的諸多環節，尤其體現在各種明器殉葬上，「各種日常生活用品，以及具有不同用處的各种明器等，將死者的地下世界充實得應有盡有，與生前的生活場面和生活質量幾乎毫無二致」<sup>13</sup>。值得注意的是，在孔子看來，用明器殉葬的人是很瞭解辦喪事的道理的，固然準備了種種的器物，實際上卻都不堪使用。他指出，如果用生人使用的器物來殉葬，豈不是太類似於用生人殉葬了嗎？孔子是反對用生人殉葬的。殉葬的器物之所以稱為明器，是奉死者為神明的意思。像泥塑的車子、草製的人形，自古有之，這就是製作明器的原則。基於「備物而不可用」的精神，「明器不必講求實用，如此一來，既表恭敬於死者，生者亦免除不必之浪費」<sup>14</sup>，孔子認為製作草人殉葬的人心地仁厚，<sup>15</sup>認為用偶人來殉葬則是太殘忍了，愈

<sup>10</sup> 陳麗蓮認為：「『死欲速朽』實為孔子厭惡財利傷害禮義而發。」見陳麗蓮：《早期儒家喪禮思想研究》（高雄：國立中山大學中國文學系碩士論文，1997年），頁76。

<sup>11</sup> 見《禮記正義》，卷9，頁172。

<sup>12</sup> 見〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），卷13，頁243。

<sup>13</sup> 見萬麗華：《左傳中的先秦喪禮研究》（北京：中央民族大學出版社，2011年），頁53。

<sup>14</sup> 見蔡介裕：〈從儒家鬼神喪葬觀以辨正墨子非儒之說〉，《中國文化月刊》第142期，頁116。

<sup>15</sup> 林素英指出：「芻靈，為束茅草以作人之形，雖用以模擬生人用為殉葬，但無機識發動現象，因此不易引發以生人入壙的殺念。」見林素英：《古代生命禮儀中的生死觀：

雕塑得栩栩如生，便愈接近用生人來殉葬，《孟子·梁惠王上》中即載孔子曾直言：「始作俑者，其無後乎！」<sup>16</sup>

孔子弟子陳亢實踐了孔子反對用生人殉葬的理念，如《禮記·檀弓下》載：

陳子車死於衛，其妻與其家大夫謀以殉葬，定，而后陳子亢至，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。<sup>17</sup>

陳子亢（鄭玄以為即孔子弟子陳亢）的兄長陳子車客死衛國，其妻和家宰計劃用活人殉葬，他們告知陳子亢，陳子亢直言活人殉葬不合禮制，並指出沒有人比子車之妻和家宰殉葬更為適當，成功阻止了用活人殉葬的事。

《禮記·檀弓上》亦載：

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，笙篳備而不和，有鐘磬而無篋虞，其曰明器，神明之也。」<sup>18</sup>

孔子指出，人死之後就認為死者是沒有知覺的，這太缺乏仁心，不可以這樣。然而，人死之後如果還認為死者具有活人般的知覺，又太缺乏理智了，這樣也不行。因此，孔子認為要給死者的器物，在情感與理智之間，必須有一個折衷的製作原則，明知其非而姑且為之，即感情上不得已而自己故意欺騙自己，形成一種揣摩想像般的「詩的態度」(make-believe)。<sup>19</sup>如此一來，我們看到陪葬的竹器沒有籐緣，不好使用；泥盆也沒有燒過，不能盛湯水；木器也沒有好好雕斲；琴瑟雖然張了絃，卻沒有調平；笙篳齊備卻不調和；準備了鐘磬，卻少了木架。各種樂器根本不堪演奏。以上種種陪葬的器物之所以稱為明器，是把死者當作神明來奉侍的意思。孔子看重明器的製作，一則因為它兼顧了人的情感與理智，體現了人道的精神，對死者含著一種不死不生的折衷認知。二則因為明器的製作打破了外在禮文的制式思考，不是強調製

以《禮記》為主的現代詮釋》（臺北：文津出版社，1997年），頁124。

<sup>16</sup> 見〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，收入〔清〕阮元校勘：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1993年），冊8，卷1上，頁14。

<sup>17</sup> 見《禮記正義》，卷10，頁186。

<sup>18</sup> 見《禮記正義》，卷8，頁144。

<sup>19</sup> 參見李安宅：《儀禮與《禮記》之社會學的研究》（上海：上海人民出版社，2006年），頁13-14。

作的精美與細膩，不是強調栩栩如生，轉而著眼於喪禮的內在精神，「希望死者能以其神而明之的感受體會生者的一番心意，並因而滿足生者對死者生活作周全準備的情感需求」<sup>20</sup>。換言之，一方面以各種陪葬的器物的表現出對死者的哀敬，一方面也以陪葬器物的不堪使用提醒生者要接受死者已遠的事實。讓明器代替實物以成爲陪葬物品，正是仁、知精神的一種體現，即使殉葬的器物豐薄不同，卻都是生者爲報答死者一生奮鬥所給予的最後回饋與慰藉，由生者殷勤地爲死者備辦所需物品，可見人情之維繫及其溫暖。<sup>21</sup>

關於用明器殉葬，同爲孔子弟子的曾參與原憲卻有不同看法，如《禮記·檀弓上》載：

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，胡爲而死其親乎？」<sup>22</sup>

仲憲即原憲。原憲指出：夏人使用明器殉葬，是爲了告示人們死者是沒有知覺的；殷人使用祭器殉葬，是爲了告示人們死者還有知覺；周人兼用兩者殉葬，則是爲了告示人們死者有無知覺是疑惑難辨的。曾子不同意原憲的說法，他認爲明器是爲鬼魂特設的器物，祭器是孝子用自己使用的器物來祭祀先人，他不認爲古人會相信親人死後就不再有知覺了。曾子對於明器的看法與原憲不同，他的看法較接近孔子。

此外，值得一提的是，關於修墓之事，孔子與弟子們之間也存在著認知差異，如《禮記·檀弓上》載：

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。」<sup>23</sup>

古代墓而不墳，孔子把父母合葬於防地，因爲自己常四處奔波，於是作記號以爲變通，這是合乎人情的權宜做法。不料防地的墓地遇大雨而崩壞，弟子們見之而加以修葺，是以遲到。弟子們幫忙修墓，實是就人情之常而爲之，然

<sup>20</sup> 見林素英：《古代生命禮儀中的生死觀：以《禮記》爲主的現代詮釋》，頁 120。

<sup>21</sup> 參見林素英：《甜蜜的包袱--《禮記》》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，1998 年），頁 126-127。

<sup>22</sup> 見《禮記正義》，卷 8，頁 146。

<sup>23</sup> 見《禮記正義》，卷 6，頁 112。

而此舉卻違背了不修墓的古禮，由《禮記·檀弓上》云：「易墓，非古也。」<sup>24</sup>亦可見芟治墓地並非古代禮俗。孔子泫然落淚，顯示他內心的矛盾與無奈，既悲先人之墓崩壞，又悲古禮、人情不能兩全也。

### 三、弔喪與送葬的禮儀應對

除了喪葬器物的準備外，孔子也重視弔喪之禮的內在哀敬。《禮記·檀弓上》載：

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。」<sup>25</sup>

孔子的朋友伯高死於衛國，孔子家中致弔的人還沒到，他的學生冉有就代為準備了束帛乘馬為助喪之儀，裝作是奉了孔子之命去弔喪。孔子知道了，不但沒有嘉許冉有，反而批評冉有的做法，是讓他「不誠於伯高」。冉有自做主張持束帛乘馬代孔子弔伯高之喪，並不合孔子的原意，冉有助喪所持的束帛乘馬再貴重也只是虛有其禮，孔子顯然不滿意冉有代弔，但是如果他再派人重弔，於誠信而言則更有不周之處，所以孔子才會批評冉有讓他不得誠信行禮於伯高。孔子重視的是弔喪之禮的內在哀敬，簡單來說，就是致弔的誠意，而不是表面的助喪之物或束帛乘馬而已，冉有自作主張沒能得到孔子的肯定，可見他與孔子在如何致弔伯高之喪的認知上是有差距的。也就是說，冉有持束帛乘馬代弔之舉和孔子原本設想的弔喪做法是不同的。<sup>26</sup>

然而，孔子並不是全然否定以貴重的束帛乘馬助喪，《禮記·檀弓上》又載：

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。」<sup>27</sup>

<sup>24</sup> 見《禮記正義》，卷7，頁133。

<sup>25</sup> 見《禮記正義》，卷7，頁128。

<sup>26</sup> 林素英指出：「冉有雖然可以說是基於學生應該為老師服務、代勞的美意，但是由於事先並未向老師報告，也沒有徵求孔子送禮的意見，在無法明辨老師與伯高交情的深淺厚薄之下，自作主張地代送贈物，所贈送的禮品自然很難稱情達禮，也無法表示孔子對死者哀悼的誠意，又險些造成一人死亡而『雙胞喪贈』的尷尬場面，釀成更大的烏龍事件，而顯得缺乏誠意，當然孔子要表示極度地不高興了。」見林素英：《陌生的好友--《禮記》》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007年），頁31。

<sup>27</sup> 見《禮記正義》，卷7，頁129。

孔子路過衛國，遇上以前房東的喪事，他前去弔喪，而且哭得很傷心，叫子貢解下驂馬給喪家助喪。子貢質疑孔子對門人的喪事從來沒有這樣做過，對於以前房東的喪事卻要用驂馬助喪，於禮之輕重而言，恐怕是過重了。我們由孔子弔故人之喪而哭之甚哀，「過於一哀而出涕」，可見其弔喪致哀的誠意與專一，他之所以如此，是有感於從前房東的厚遇深恩，讓孔子覺得有必要藉由外物的回饋來表示內心的深刻感念，而旅途中攜帶的東西有限，所以孔子要子貢解下驂馬來助喪。這件事在子貢看來，覺得孔子偏頗故人，然則孔子著重的是致弔之禮內在真誠的哀思，助喪的驂馬只是表達對故人哀思的一種憑藉，驂馬之重不僅凸顯孔子對故人哀思之深，亦可想見故人待孔子之厚。

關於弔喪的禮儀，孔門弟子同儕之間亦有著不同認知和做法。如《禮記·檀弓下》載：

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，主人未改服則不經。」<sup>28</sup>

衛國司徒敬子去世，子夏前往問喪，於主人未舉行小斂之前即戴經進屋；同為孔門弟子，子游則是穿著常服去問喪，且在主人行過小斂儀式之後才出去載上經、再回屋內號哭。子游弔喪，乃順應主人節制，根據的是親身聞之於孔子的說法，即：主人未改服時，賓客不能戴經。比起子夏，子游的做法顯然較能尊重主人的處境和感受，也較能契合孔子的弔喪理念。

子游弔喪因主人而變的作為，又如《禮記·檀弓上》載：

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。」<sup>29</sup>

曾子掩著上衿，以凶服的裝束前去弔喪；子游則敞開上衿，以吉服的裝束前去弔喪。曾子起初還指責子游不知禮。子游的做法其實是：主人未變服之前，弔喪的他則仍穿著吉服；待主人完成小斂的儀式且變服以後，他才跟著變為凶服。曾子見到子游易服，始明白子游對喪禮內涵認識精到，非自己所能及。<sup>30</sup>

<sup>28</sup> 見《禮記正義》，卷9，頁173。

<sup>29</sup> 見《禮記正義》，卷7，頁134。

<sup>30</sup> 黃俊郎即指出：「然則子游於同門諸子中，以禮見長，據禮記檀弓篇所載，即曾子亦未能及之。」見黃俊郎：《子游學案》（臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1969年），頁37。



《禮記·檀弓上》則載：

曾子弔於負夏，主人既祖，填池，推柩而反之，降婦人而后行禮。從者曰：「禮與？」曾子曰：「夫祖者且也；且，胡為其不可以反宿也？」從者又問諸子游曰：「禮與？」子游曰：「飯於牖下，小斂於戶內，大斂於阼，殯於客位，祖於庭，葬於墓，所以即遠也。故喪事有進而無退。」曾子聞之曰：「多矣乎，予出祖者。」<sup>31</sup>

曾子到負夏弔喪，主人已行過祖奠、設了池，裝飾好柩車，正要出葬，見曾子來弔，又將柩車推回原位，卻又使婦人降到階下，然後行禮，此舉顯然違禮了。但曾子認為：祖奠只是暫時的儀式，即然這樣，為何不可以將柩車推回原位呢？子游的見解與曾子不同，他認為自小斂、大斂、停柩、祖奠乃至下葬，每經一個儀式，則意謂死者逐漸遠去，所以喪事是有進而無退的。曾子聽聞子游之說，也讚美子游的見解勝過自己。曾子的認知，只考量到自己弔喪的需要；子游關於死者逐漸遠去之說，則進一步可使生者由喪禮進行、移動之中逐漸適應死者遠離的劇變，使生者居喪的情緒得到緩衝和慰藉，對居喪中的主人實頗有體恤之心，<sup>32</sup>「亦足以說明子游之長於禮也」<sup>33</sup>。

孔子重視喪禮的內在精神，以哀敬為重，也反映在對送葬的看法上。《禮記·檀弓上》載：

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。」<sup>34</sup>

衛國有孝子在送柩時，就像小孩思念父母一般的哭叫著，深怕趕不上。下葬反哭（埋葬死者後奉神主歸家而哭），無法割捨對親人的哀思，擔心親人的神靈是否有跟來而遲疑不欲速回。孔子嘉許他們的做法，視為可以學習的榜樣。子貢對此卻不以為然，他認為下葬之後，應該趕快回家準備虞祭的儀式，以安頓親人的神靈。虞者，即安定也，子貢著重的是外在的喪祭禮儀，恐怕因

<sup>31</sup> 見《禮記正義》，卷7，頁134。

<sup>32</sup> 萬麗華提及：「儒家不是要忽略死亡或否定死亡，反而相當重視處理死亡的喪葬儀式，但其目的是著重在對生者的撫慰上，重建社會人倫的生存秩序，將『事死』，擺在『事生』的基礎上。」見萬麗華：《左傳中的先秦喪禮研究》，頁51。

<sup>33</sup> 見黃俊郎：《子游學案》，頁41。

<sup>34</sup> 見《禮記正義》，卷7，頁130。

返家太遲而對虞祭之禮有所違背。孔子則著重孝子心中的哀戚，也就是喪禮的內在精神，在孔子的認知中，因親人逝去的所產生的哀思和憂傷是孝子內心的真情流露，為喪禮之根本，相形之下，返家安神只是喪祭儀式、喪禮的末節罷了。<sup>35</sup>

#### 四、哭喪與除喪的情感表達

孔子心目中理想的喪禮另一個精神特徵是以禮節情，即藉由喪禮對人的情感與行為有所節制，在孔子看來，喪禮固然以哀敬為重，但是人的哀敬情感與行為在喪禮中的呈現，太過與不足都是不值得肯定、違背先王制禮之本意的。

服喪期間的哭泣必須適度節制，如《禮記·檀弓上》載：

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。」<sup>36</sup>

弁邑有人因母親去世而像嬰兒一樣盡情地痛哭。孔子認為，就哀傷而言，弁人充分表現了他喪親的哀傷，但是這樣的行為並不是一般人能夠跟著做的。孔子強調，喪禮的哭踊（邊哭邊頓足）各有一定的節度，「可傳」、「可繼」即為制禮的準則。站在體恤生者的立場，孔子關注的是，透過禮的節制，始可避免哀毀而傷生。<sup>37</sup>先王制定的禮制，是具有普遍性的，即人人可以依循著做的，所以哭喪之禮的踐行，都有一定的規定和節度。<sup>38</sup>孔子強調人的情感在喪禮中的呈現要有所節制，如果太過哀傷，不懂得節制自己情感的發洩，反而不合乎人之常情。

《禮記·檀弓上》載：

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

<sup>35</sup> 林素英認為：「子貢認為虞祭重要，這當然沒有錯，問題是：假如死者的神魂根本不會跟隨親人返家，那麼，虞祭做得再多、再隆重，也無法達到安頓死者神魂的目的，更無法安頓生者對死者思念的情懷，只是徒然具有儀式罷了，一點也沒有實質的意義。」見林素英：《陌生的好友--《禮記》》，頁 38。

<sup>36</sup> 見《禮記正義》，卷 8，頁 142。

<sup>37</sup> 許舒嬌認為：「可見，哭泣除了作為一種表達悲痛感情的途徑，在喪葬活動中更上升為一種禮儀，它的具體方式在一定程度上須以傳播、普及為目的，因而也就受到了嚴格具體的規範。」見許舒嬌：〈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 139。

<sup>38</sup> 周何〈制禮的原則〉一文即強調：「制禮適中，賢愚不肖，都能做得到，這才是最高的原則。」見周何：《說禮》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，1998 年），頁 84。

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。」<sup>39</sup>

子夏因其子之死過度哀傷而哭瞎眼睛。曾子前去慰問，怒責子夏不應該太過哀傷而傷身。可見曾子依循孔子之說，認為喪葬情感的表達仍須以禮為節度，一旦沒有節制而使身體受到傷害，將與喪禮的本意相違，反倒成爲一種罪過。子夏雖對喪禮有一定的瞭解和研究，當事不關己，猶能發之中節，一旦關己則亂，他遭遇喪子之痛，方寸已亂，當局者迷，以致哀毀失明。

對於哭喪，有若和子游亦有不同見解，如《禮記·檀弓下》載：

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，陶斯詠，詠斯猶，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。」<sup>40</sup>

有若質疑喪禮中有關哭踊的規定，認為應該像孺子那般直接了當地號哭才是真情流露；然而面對親人的死亡，有人會痛不欲生、哀毀傷生，有人卻朝死夕忘、冷漠以對，因此子游認為直率地發洩情緒是戎狄般粗野的做法，若是一味放任主觀好惡的情緒和行爲，恐將徒增形銷骨立或背死忘恩之流，對個人或社會皆會產生不良的影響。子游強調以禮節情的重要，依禮而行才能妥善調理、控制情緒。<sup>41</sup>子游反駁有若的說法是對喪禮不合理的毀謗，申明自始死、送葬、葬後的一連串的禮儀規範，其實都是爲了節制人們的情感，讓生者與死者之間保持一種的情感的聯繫，使其不要厭惡、背棄死者。由此觀之，子游的看法貼近孔子，較切合孔子對理想喪禮的認知，而有若對喪禮的批判

<sup>39</sup> 見《禮記正義》，卷7，頁128。

<sup>40</sup> 見《禮記正義》，卷9，頁175。

<sup>41</sup> 劉丰指出：「如果對情不加限制，則必然會使禮制混亂，社會崩潰。……儒家『重情』是以禮爲前提和歸宿的。」見劉丰：《先秦禮學思想與社會的整合》（北京：中國人民大學出版社，2003年），頁106。

則相形見絀。

除了情感的表達需要有所節制，孔子還特別重視哭得其所的觀念。《禮記·檀弓上》載：

孔子惡野哭者。<sup>42</sup>

所謂「野哭」，是指哭喪不得其所，哭喪的地方不對。哭喪不得其所的人是孔子所厭惡的。由此我們可以看出，在孔子理想的喪禮中，哭喪不但有情感上的節制，對於哭喪之處也認為要有所區別，我們從《禮記·檀弓上》中孔子哭伯高之喪窺其梗概：

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。」<sup>43</sup>

當孔子得知伯高的死訊，他思量著要到何處哭喪。孔子認為，兄弟則哭之於祖廟，父親的朋友則哭之於廟門外，老師則哭之於寢室，朋友則哭之於寢門外，泛泛之交則哭之於野外。伯高是由子貢介紹給孔子認識的朋友，如果在野外哭之則嫌太疏遠，如果在寢室哭喪則又嫌太崇重。因此孔子決定到子貢家去哭伯高，叫子貢做主人，告訴他說，如果弔喪的人是因為你的關係而來哭喪的，你就拜謝，如果是為了和伯高的交情而來哭的，你就不用拜謝了。由此觀之，孔子是以身分、關係的親疏來界定哭喪之所的，身分、關係親疏的不同，就有不同的哭喪之所，一切須符合禮制的標準和精神。<sup>44</sup>也就是說，哀敬之情要在喪禮中表現，需要以禮節之，不僅要讓哀敬之情發而得其宜，也要得其所，如此一來，才能算是知禮與合禮。

此外，除喪之際的行為表現、情感調節也必須適宜恰當，無過與不及，這是孔子心目中理想喪禮不可或缺的關鍵要素。且看《禮記·檀弓上》載：

魯人有朝祥而莫歌者，子路笑之。孔子曰：「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

<sup>42</sup> 見《禮記正義》，卷8，頁153。

<sup>43</sup> 見《禮記正義》，卷7，頁128。

<sup>44</sup> 陳麗蓮亦指出：「喪禮哭泣之位充分顯現生者與死者的親疏關係。」見陳麗蓮：《早期儒家喪禮思想研究》，頁83。

也。」<sup>45</sup>

魯國有人有早上行祥祭（此指「大祥」，父母去世後二十五個月舉行的祭禮）除喪服，晚上就唱起歌來，子路拿他當笑話。孔子不想子路總是愛批評別人，就對子路說三年的服喪已經很久了，似乎在為魯人的行為緩頰。實際上，孔子並不苟同魯人朝祥暮歌的行為，他認為魯人在行祥祭除喪服以後，如果能夠踰月才唱歌，於禮而言會好一點。他沒有馬上肯定子路，是為了壓抑子路愛批評別人的氣焰，並不是否定子路對於喪禮的認知。<sup>46</sup>所以當子路出去之後，孔子又對魯人朝祥暮歌的行為做了一番註解，認為雖然三年之喪已經很久了，<sup>47</sup>但是於禮而言，在除喪之初，不應立即唱歌作樂。因為這顯然是哀敬不足或太早忘哀的表現，是違背喪禮以哀敬為重的精神的。

《禮記·檀弓上》亦載：

有子蓋既祥而絲屨、組纓。<sup>48</sup>

有若在祥祭完畢以後就穿起有絲飾的鞋子，戴起用絲組為纓的帽子。《禮記·檀弓》中雖然不見孔子對於有若這樣的行為做何評論，但是如果以孔子對魯人朝祥暮歌不敢苟同的看法推之，有若的行為多半是不會得到孔子的肯定的，因為孔子既然認為喪禮應該以哀敬為重，那麼，對於哀敬不足或太早忘哀如魯人、有若者，又豈能許之。

《禮記·檀弓上》載：

孔子既祥，五日彈琴而不成聲，十日而成笙歌。<sup>49</sup>

孔子在祥祭完畢後五天開始彈琴，但是彈不成聲調；十天以後才吹出和諧的笙歌。孔子之所以彈琴而不成聲調，是因為他還沒有忘哀。祥祭是凶事而用遠日，所以十天得以踰月，雖然可以吹出和諧的笙歌，但比起魯人朝祥暮歌者，孔子除喪作樂仍然謹守喪禮的限度。

《禮記·檀弓上》又載：

孟獻子禫，縣而不樂，比御而不入。夫子曰：「獻子加於人一等矣。」<sup>50</sup>

<sup>45</sup> 見《禮記正義》，卷6，頁116。

<sup>46</sup> 卓秀巖認為：「祥祭後，可以彈琴，不可以唱歌，所以子路笑之。孔子阻止子路，是聖人嚴以律己，寬以待人的態度，但子路知禮，則無可疑。」見卓秀巖：〈子路禮學〉，《成功大學學報》第30卷（人文·社會篇）（1995年11月），頁25。

<sup>47</sup> 《禮記·三年問》曰：「三年之喪，二十五月而畢。……」見《禮記正義》，卷58，頁961。

<sup>48</sup> 見《禮記正義》，卷6，頁120。

<sup>49</sup> 見《禮記正義》，卷6，頁119-120。

孟獻子到了禫祭（父母去世後二十七個月舉行的祭禮）而除喪服，可是他只將樂器掛起而不奏樂，到了可以讓妻妾陪伴的時候，還不肯入寢，孔子嘉許孟獻子的行爲比一般人要高一等。孟獻子之所以如此做爲，大抵因爲他還未忘哀，一般人到了大祥祭就除去喪服，踰月而作樂，孟獻子卻到禫祭才除去喪服，還無法忘哀作樂，足見他謹禮之處。孔子對孟獻子的嘉許，是由喪禮以哀敬爲重的角度來評斷他的，在以禮節情的考量上，應不樂見孟獻子長此下去。畢竟，禫祭之後，喪禮已告尾聲，喪家的生活實應歸於正常，一切澹然平安，<sup>51</sup>孟獻子雖致乎哀敬，然於正常生活仍缺然，有未能釋懷者也。進一步言之，如《禮記·三年問》曰：「三年之喪，二十五月而畢；哀痛未盡，思慕未忘，然而服以是斷之者，豈不送死者有已，復生有節哉？」<sup>52</sup>當服喪跨入第三年的第二十五個月後即脫去喪服，乃希望早日恢復生者的生命意志，回歸其生活常態，意在「提醒服喪者該自我節制哀情，好好調適自己，以求能早日重回社會的脈動」<sup>53</sup>。

在孔子的認知裡，喪禮以哀敬爲重，哀敬不足或太早忘哀誠然不獲肯定，除喪作樂需要有基本的節制。然而，相對而言，哀之太甚或久未忘哀的情形，孔子也不敢苟同。《禮記·檀弓上》即載：

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。<sup>54</sup>

子路爲姊服喪，到了服滿可以除喪了，卻因爲家中兄弟少，對其姊的哀思未忘而不忍心除喪。孔子勸告子路說，人們對於服親人之喪的解除難免心有不忍，都希望能爲已故的親人做些事，表達內心的哀敬；但先王對於服喪既然有一定的禮制規範，人們即使心有不忍，仍需謹守禮制，節哀順變，是以子路才將喪服脫掉。<sup>55</sup>

《禮記·檀弓上》又載：

---

<sup>50</sup> 見《禮記正義》，卷 6，頁 119。

<sup>51</sup> 參見徐吉軍、賀雲翔：《中國喪葬禮俗》（杭州：浙江人民出版社，1991 年），頁 117。

<sup>52</sup> 見《禮記正義》，卷 58，頁 961。

<sup>53</sup> 見林素英《甜蜜的包袱--《禮記》》，頁 142-143。

<sup>54</sup> 見《禮記正義》，卷 6，頁 120。

<sup>55</sup> 卓秀巖亦指出：「子路知禮，只是姊弟情深，不忍除服，經過孔子曉諭之後，便就除服。子路之聞過即改，可見他是謹守禮制的賢者。」見卓秀巖：〈子路禮學〉，《成功大學學報》第 30 卷（人文·社會篇），頁 25。

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：「嘻！其甚也。」伯魚聞之，遂除之。<sup>56</sup>

伯魚即孔子之子孔鯉，其母死後，孔鯉為她服喪滿一年，仍免不了哭泣，孔子覺得他的行為是過度了。據《禮記·喪大記》載：「期終喪，不食肉，不飲酒，父在為母，為妻。」<sup>57</sup>依禮，父親健在當為母親降服為一年，孔鯉已服喪滿一年，卻因未能忘懷失去母親的哀痛以至「期而猶哭」。他的哀敬與孝心固然可憫，但「期而猶哭」的行為則與先王強調中道的禮制不合，因此孔子才提醒他應該除喪了。

先王制定喪禮，有服喪的規定，就有除喪的規定，主要是為了節制折衷人的情感，讓人們內心的哀敬有獲得調節的時候，因為過度哀傷、思念情緒蔓延，不但會對人的身心造成傷害，同時也違背了喪禮的本意。也就是說，孔子理想中的喪禮固然以哀敬為重，但是哀敬仍需有相應的限度，太過的哀敬是不值得肯定的。對孔子而言，喪禮的內在精神重在對死者致上心中的哀敬，但並不需要哀傷到身心勞瘁，孔子認為人的哀傷需要有所節制，如何節制與折衷人的情感，正是先王制定喪禮時極為重要的考量因素。

值得注意的是，每個人調適情感的情況不一樣，子夏、子張除喪後的行為表現就形成鮮明的對比，如《禮記·檀弓上》載：

子夏既除喪而見，予之琴，和之不和，彈之而成聲。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。」<sup>58</sup>

子夏除喪後還不能完全忘掉哀傷，因此彈琴音律不諧，不成曲調；子張除喪後哀情已忘，是以彈琴能夠音律和諧，彈成曲調。這種差異導因於他們兩人對先王制定喪禮的認知差異，子夏顯然偏重哀敬：強調內心情感的抒發，子張則傾向以禮節情：崇尚禮制儀文的實踐。<sup>59</sup>

<sup>56</sup> 見《禮記正義》，卷7，頁125。

<sup>57</sup> 見《禮記正義》，卷44，頁772。

<sup>58</sup> 見《禮記正義》，卷8，頁135。

<sup>59</sup> 卓秀巖則認為：「子夏和子張除喪的情形相同，而彈奏的情形卻不一樣，其中差別，由於子夏篤信，用情真摯；子張務外，情較浮誇，但都能守禮卻無二致。」見卓秀巖：〈子夏禮學〉，《成功大學學報》第28卷（人文·社會篇）（1993年11月），頁47。林素英則認為：「然而心情這種東西，是最無法統一不變的，因此儘管服喪的形式可以有一定的期限，但是服喪者的心情卻無法用規約加以限定，……這兩種不同

## 五、結語

《禮記·檀弓上》載：

子路曰：「吾聞諸夫子，喪禮與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也。祭禮與其敬不足而禮有餘也，不若禮不足而敬有餘也。」<sup>60</sup>

子路轉述孔子的話再一次印證孔子心目中理想的喪禮重視內心哀敬之情，<sup>61</sup>換句話說，孔子重視喪禮內在精神，更甚於外在完備的禮文。如果不能體現內在的哀敬，徒然追求外在禮制儀文的完備，甚至流於奢侈浪費，勢必違反先王制定喪禮的本意。

進一步來說，孔子也認為喪禮的外在禮制儀文必須有所節制，如《論語·八佾》載：

林放問禮之本。子曰：「大哉問，禮與其奢也，寧儉；喪與其易也，寧戚。」<sup>62</sup>

孔子認為，一般的禮與其奢侈鋪張，還不如樸素儉約好些。喪禮與其外在的禮文周到齊全，不如內心哀戚好些。《論語·八佾》中孔子回答林放的話正可與《禮記·檀弓上》中子路轉述孔子的話互相參照，指出孔子對喪禮能否體現哀敬的重視，也反映孔子對禮之本的認知，我們可以說，在喪禮的部份，內在精神--哀敬，才是根本所在。

其次，孔子理想中的喪禮以哀敬為重，哀敬不足或太早忘哀固不可取，然而哀敬太過或久未忘哀，也是孔子不敢苟同的。從前文的論述中，我們可以看到孔子強調人的哀傷情感與行為必須加以節制，先王制定喪禮規準的本意，就是為了以禮節情，避免人們因為過分的哀傷思念而導致自己身心交瘁乃至社會整體生活機能的廢弛，這也是孔子心目中理想的喪禮精神特徵之一。必須言明的是，孔子所強調的以禮節情，不僅意謂情感表達須節制，亦

---

的琴聲，不必代表兩人做人的優劣，而是說明兩人對於他們各自服喪的對象，感情的深淺有所不同。更重要的，是藉由不同的琴聲可以使兩人警覺自己的心情如何，知道該如何調整自己的心情，來與外在的環境相諧和，並且學習對事情的處理要懂得一定的分寸。」見林素英：《陌生的好友--《禮記》》，頁 53。

<sup>60</sup> 見《禮記正義》，卷 7，頁 133。

<sup>61</sup> 周何就說：「喪禮所有儀節的設置，原本就是為了表達那份發自內心的哀悼之情。」見周何：《古禮今談》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2002 年），頁 174。

<sup>62</sup> 見〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，收入〔清〕阮元校勘：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1993 年），冊 8，卷 3，頁 26。



指涉喪禮相關的財用器物亦應適度。<sup>63</sup>從孔子對於喪禮的外在禮文、內在情感都傾向允執厥中看來，孔子心目中理想的喪禮具有濃厚的中庸意味。

此外，《論語·子張》亦載：

子張曰：「士見危知命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。」<sup>64</sup>

子游曰：「喪致乎哀而止。」<sup>65</sup>

孔子的學生子張和子游都認為居喪重在致哀，由此可知，他們對於喪禮的看法顯然受到了孔子的影響。

然而，在《禮記·檀弓》中，我們也看到孔子的學生如子貢、子路、冉有、原憲等人與孔子對喪禮有不同的見解或做法，孔門弟子對於孔子有關喪禮的言論也出現不同的解讀或質疑，孔門弟子同儕間對喪禮的看法亦時或有所差異。《韓非子·顯學》謂自孔子死後而「儒分爲八」：「有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。」<sup>66</sup>從孔門的喪禮傳習出現認知差異的現象，我們可以推想，孔門討論其他課題時是否也存在著許多不同的見解呢？這些歧見的產生，與孔子死後儒家內部流派的形成與發展是否存在著因果關係，甚至具有推進的作用？如果答案是肯定的，則將《禮記·檀弓》中孔門喪禮傳習的認知差異視爲戰國時代「儒分爲八」的一種醞釀或現實反映亦無不可。<sup>67</sup>

學者高明據《禮記·檀弓》稱引的人物以仲梁子爲最後、且尊稱其爲「子」，

<sup>63</sup> 參見成守勇：《古典思想世界中的禮樂生活：以《禮記》爲中心》（上海：上海三聯書店，2013年），頁119。

<sup>64</sup> 見《論語注疏》，卷19，頁171。

<sup>65</sup> 見《論語注疏》，卷19，頁172。

<sup>66</sup> [清]王先慎撰：《韓非子集解》（臺北：世界書局，1991年），頁351。

<sup>67</sup> 王夢鷗認為：「孔子用是（案：先秦儒說）以傳授弟子，弟子後學承其緒論，又因其各有專門，由分頭精詣結果，乃又顯成異趣而同歸的諸派學說。易言之，孔子以前之生活經驗談，即所謂『格言古訓』；孔子以後之諸子傳說，即所謂諸氏之儒。」見王夢鷗：〈禮記思想體系試探〉，《國立政治大學學報》第4期，頁22。周何《禮學概論》說：「既然當時已有八儒之名，至少可以想見在學術思想的見解上，彼此間一定是各有異同。」見周何：《禮學概論》（臺北：三民書局，1998年），頁134。梁濤亦指出：「如果說孔子生前思想中的矛盾還沒有充分暴露出來的話，那麼，在他去世後，這一矛盾則被他的弟子們發展起來，……孔門後學的分化是沿者孔子思想中仁、禮的矛盾發展起來的。」見梁濤：〈孔子思想中的矛盾與孔門後學的分化〉，《西北大學學報》（哲學社會科學版）第29卷第2期（1999年5月），頁12。

而認為《禮記·檀弓》一篇可能是仲梁子一派的人所記載的，<sup>68</sup>此可備一說。除此之外，必須強調的是，經過上述的討論和歸納，我們其實不難發現，就喪禮而言，《禮記·檀弓》的敘事者時常直接或間接地記載、凸顯甚至讚許子游的見解和做法，隱約暗示子游乃最得孔子喪禮之真傳者，這不僅使子游其人在孔門喪禮傳習過程中的重要性不言可喻，亦從而提升朱熹所謂《禮記·檀弓》可能是子游門人所作的可信度。<sup>69</sup>

### 參考書目

#### (一) 古籍

- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》，收入〔清〕阮元校勘：《十三經注疏》第 4 冊，臺北：藝文印書館，1993 年。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達正義：《禮記正義》，收入〔清〕阮元校勘：《十三經注疏》第 5 冊，臺北：藝文印書館，1993 年。
- 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，收入〔清〕阮元校勘：《十三經注疏》第 8 冊，臺北：藝文印書館，1993 年。
- 〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，收入〔清〕阮元校勘：《十三經注疏》第 8 冊，臺北：藝文印書館，1993 年。
- 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1986 年。
- 〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1988 年。
- 〔清〕王先慎撰：《韓非子集解》，臺北：世界書局，1991 年。

#### (二) 近人著作

- 王夢鷗：《禮記今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2009 年。
- 成守勇：《古典思想世界中的禮樂生活：以《禮記》為中心》，上海：上海三聯書店，2013 年。
- 李安宅：《《儀禮》與《禮記》之社會學的研究》，上海：上海人民出版社，2006 年。

---

<sup>68</sup> 參見高明：《禮學新探》（臺北：臺灣學生書局，1984 年），頁 19。

<sup>69</sup> 《朱子語類·禮四·小戴禮·檀弓上》云：「〈檀弓〉恐是子游門人作，其間多推尊子游。」見〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1986 年），冊 6，卷 87，頁 2231。

- 周何：《古禮今談》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2002年。
- 周何：《說禮》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，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：《陌生的好友--《禮記》》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007年。
- 林素英：《甜蜜的包袱--《禮記》》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，1998年。
- 徐吉軍、賀雲翔：《中國喪葬禮俗》，杭州：浙江人民出版社，1991年。
- 高明：《禮學新探》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- 黃俊郎：《子游學案》，臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1969年。
- 萬麗華：《左傳中的先秦喪禮研究》，北京：中央民族大學出版社，2011年。
- 劉丰：《先秦禮學思想與社會的整合》，北京：中國人民大學出版社，2003年。
- 劉松來：《禮記漫談》，新北：頂淵文化事業有限公司，1997年。

### （三）期刊論文

- 王夢鷗：〈禮記思想體系試探〉，《國立政治大學學報》第4期（1961年12月），頁21-64。
- 卓秀巖：〈子夏禮學〉，《成功大學學報》第28卷（人文·社會篇）（1993年11月），頁41-59。
- 卓秀巖：〈子路禮學〉，《成功大學學報》第30卷（人文·社會篇）（1995年11月），頁17-39。
- 梁濤：〈孔子思想中的矛盾與孔門後學的分化〉，《西北大學學報》（哲學社會科學版）第29卷第2期（1999年5月），頁11-16。
- 許舒綺：〈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。
- 蔡介裕：〈從儒家鬼神喪葬觀以辨正墨子非儒之說〉，《中國文化月刊》第142期（1991年8月），頁100-122。

### （四）學位論文

- 陳麗蓮：《早期儒家喪禮思想研究》，高雄：國立中山大學中國文學系碩士論文，1997年。