

※研究動態※

近一百年日本《儀禮》研究概況 ——1900-2010 年之回顧與展望

工藤卓司*

前 言

《三禮》之中，《儀禮》位居於特別的位置，是因為與《周禮》、《禮記》兩書相比，《儀禮》幾乎沒有文獻上的懷疑，被認為是「最有本質性的書籍」¹。可是，《三禮》之中最難讀的也是《儀禮》，宋張載(1020-1077)曾說：「看得《儀禮》，則曉得《周禮》與《禮記》。」²因為《儀禮》頗為難讀，且後來之人較重《禮記》，所以讀《儀禮》者逐漸減少，造成文本上的混亂，又使得《儀禮》更加難讀，造成惡性循環。尤其是元朝，從科舉科目中除去《儀禮》，結果以後幾乎無人認真讀《儀禮》了。清儒顧炎武(1613-1682)曾指出明監本的粗劣，此背後可能存在著科舉制度的影響。

另一方面，如唐韓愈(768-824)云：「余嘗苦《儀禮》之難讀，……然文王、周公之法，粗在於是。」³明郝敬(1558-1639)也說：「《儀禮》者，禮之儀，周衰禮亡，

本文為筆者於民國 97-99 年擔任中央研究院中國文哲研究所博士後研究人員時所撰寫，承蒙蔣秋華教授懇切指教，並由匿名審查人提供寶貴意見，特此致謝。

* 工藤卓司，致理技術學院應用日語系助理教授。

¹ 原文：「儒家の基本的な經書の一つで、《周禮》《禮記》と合わせて三禮と稱せられるが、他の二禮に比べて最も本質的な書である。」池田末利：〈儀禮〉，日原利國編：《中國思想辭典》(東京：研文出版社，1984 年)，頁 80-81。

² [清]朱彝尊原著，林慶彰等編審，侯美珍等點校：《點校補正經義考》(臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998 年)，第 4 冊，頁 573。

³ [唐]韓愈：〈讀儀禮〉，《昌黎先生集》，收入《四部備要·集部》(臺北：臺灣中華書局，1965 年)，第 229 冊，卷 11，頁 15-16。

昔賢纂輯見聞，著爲斯儀，非必盡先聖之舊，然欲觀古禮，舍此末由矣。」⁴《儀禮》雖爲難讀的文獻，但確實提供我們許多中國古代相關的資料。《儀禮》中可看出大量中國古代風俗的痕跡。當然這些不盡然是在當時現實社會施行，一定也包括古代的理想；因此我們研究中國思想、歷史、文化時，不該將之忽視。

日本如何看待《儀禮》？因爲日本與中國在社會上有不同之處，所以《三禮》之學在日本不甚盛行，特別是《儀禮》和《周禮》。六世紀的日本文獻中，未發現明確記載證明《儀禮》何時由何人傳到日本，說「禮」時大部分是用《禮記》的文辭，可能是受唐朝的影響，《五經》先傳到日本的關係⁵。到了七世紀，《養老律令·學令》有：「凡經，《周易》、《尚書》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《毛詩》、《春秋左氏傳》，各爲一經。《孝經》、《論語》，學者兼習之。」又云：

凡教授正業：《周易》，鄭玄、王弼注；《尚書》，孔安國、鄭玄注；《三禮》、《毛詩》，鄭玄注；《左傳》，服虔、杜預注；《孝經》，孔安國、鄭玄注；《論語》，鄭玄、何晏注。

凡《禮記》、《左傳》各爲大經，《毛詩》、《周禮》、《儀禮》各爲中經，《周易》、《尚書》各爲小經。通二經者，大經內通一經，小經內通一經。若中經即併通兩經。其通三經者，大經、中經、小經各通一經。通五經者，大經並通。《孝經》、《論語》皆須兼通。⁶

《養老律令》在日本史上是第二律令，在天平寶字元年(757)施行。引文中，《儀禮》在大學「明經」科目中，位於中經。一般認爲，《養老律令》的內容與日本第一律令《大寶律令》略同。《大寶律令》是在大寶元年(701)參考唐朝《永徽律令》而成，《大寶律令》亦可能含有這些條文，假使如此，則可說《儀禮》最晚在七世紀末傳到日本。

⁴ [明]郝敬：《儀禮節解》，收入《四庫全書存目叢書·經部》(臺南：莊嚴文化事業公司，1997年)，第87冊，頁352。

⁵ 據《日本書紀》卷十七曰：「[繼體天皇]七年夏六月，百濟遣姐彌文貴將軍、洲利即爾將軍，副穗積臣押山，貢五經博士段楊爾。」參見小島憲之等編：《日本書紀》卷2，收入《新編日本文學全集》(東京：小學館，1996年)，第3冊，頁300-301。由此可推測公元513年百濟五經博士段楊爾來日本時，《五經》也傳到日本。關於此點，可參考市川本太郎：《日本儒教史·上古篇》(東京：汲古書院，1989年)、內野熊一郎：《日本漢文學研究》(東京：名著普及會，1991年)等。

⁶ 惟宗直本：《令集解》卷15，收入《新訂增補國史大系》(東京：吉川弘文館，1943年)，卷23，頁447-449。

然唐《永徽律令》條文中，尚有《公羊傳》與《穀梁傳》，相反地，《養老律令》則無這兩部書。此處可以看出當時日本人的抉擇：即，他們不選《公羊傳》和《穀梁傳》，但採《儀禮》。古代日本，通過遣唐使而接受唐朝律令，雖然加以稍微改變，還承認《儀禮》在日本古代社會上的必要性，將其當作朝廷儀禮的基礎。德川時代的學者唐橋（菅原）在家（1729-1791）指出：「朝廷亦然。人唯知其制度仿隋、唐，而不知其禮本出於《儀禮》。」⁷現在皇室儀禮中仍可看到古代朝廷儀禮的痕跡。

雖是如此，後來讀《儀禮》者並不多。藤原佐世（847-897）《日本見在書目錄》只載錄「《儀禮》十七卷（鄭玄注）」及「《儀禮疏》五十卷（唐賈公彥撰）」而已，此數目不但比《周官》、《禮記》少很多，亦為經書中最少的⁸。一方面是因為中國唐以前鮮有《儀禮》相關著作，另一方面是因為當時日本人沒對《儀禮》感興趣。日本雖模仿中國的國家制度，然日本與中國社會上多有不同之處，《儀禮》對日本人來說更難讀，因而《儀禮》學不甚盛行。德川時代，重視《儀禮》的朱子學繁盛，日本人對《儀禮》的態度依舊沒變，一直到現在。

但另一方面，日本文化可說是尚「禮」的文化。此「禮」概念如何培養？現在在日本說到「禮」，人人就想到「小笠原流禮法」等傳統禮法。「小笠原流禮法」原是在鎌倉、室町時代由一部分階級（武士）獨占，但到了德川時代才普及到一般民眾。明治日本深受西方國家的影響，政府乃重新作成官製禮法，亦非完全地西化，而是以「小笠原流禮法」等日本傳統禮法為基礎。所以「小笠原流禮法」等所代表

⁷ 唐橋在家：〈儀禮序〉，長澤規矩也編：《和刻本經書集成（古注之部）》（東京：古典研究會，1976年），第2輯，頁321。

⁸ 藤原佐世《日本國見在書目錄》中，與《周禮》相關書籍有《周官禮》十二卷（鄭玄注）、《周禮義疏》十四卷、《周官禮抄》二卷、《周禮義疏》六卷（冷然院）、《周官禮義疏》三十卷（汴重撰）、《周官禮義疏》十卷、《周官禮義疏》十九卷、《周官禮義疏》九卷、《周禮疏》（唐賈公彥撰）、《周禮音》一卷、《周禮圖》十五卷、《周禮圖》十卷以及《周禮圖》十卷（鄭玄、院〔阮〕諶等撰）；《禮記》相關書籍有《禮記》二十卷（漢九江太守戴聖撰、鄭玄注）、《禮記》二十卷（魏術軍王肅注）、《禮記抄》一卷（鄭代注）、《禮記子牟義疏》百卷（梁國子助教皇侃撰）、《禮記正義〔義〕》（孔穎達撰）、《御刪定禮記月令》一卷（冷然院錄云一卷第一卷）、《月令圖讚》一卷（何楚之撰）、《禮記音》（徐爰撰）。另外有《三禮》三十卷（陸善經注）、《三禮義宗》（崔靈恩撰）、《三禮大義》三十卷（梁武帝撰）、《三禮開題義帙》（崔通意撰）、《吉凶禮》一卷、《喪服九族圖》一卷、《古今喪服要記》一卷（冷然院）等，應該與《儀禮》有關，但與《周禮》、《禮記》相比還是不多，不但是《三禮》中最少，在《日本國見在書目錄》所載錄的經書中和《穀梁傳》同樣少。請參考藤原佐世：《日本國見在書目錄》（臺北：新文豐出版公司，1984年），頁7-10。

的日本傳統禮法適應時代的變化而遺留到現在，仍受日本人的重視。這些日本傳統禮法已是與國家制度無關，而僅是與個人的行爲（禮節）、人際關係（禮貌）相關，如：荻生雙松（號徂徠，1666-1728）《經子史要覽》曰：「禮者，天下萬事之儀式也。學之如今人習吉良、小笠原等諸禮故實。不及讀書籍，只以習其舉止爲主。」⁹雖是如此，這些禮法非參考《三禮》則不可成，尤其是《儀禮》，因爲《儀禮》正是論「舉止」之書。日本人的確不重《儀禮》這部書，然日本傳統禮法的精神必定包括與《儀禮》相通的概念。

如上所述，我們該承認「禮」這概念在日本社會上也確實擔任了相當重要的角色。日本的「禮」並非僅在日本社會中培養，一方面的確有著日本獨自禮法的發展，但另一方面深受中國禮學的影響。因此，我們必須注意日本傳統禮法背後存在著《三禮》，尤其是《儀禮》。換言之，研究《儀禮》不僅爲了釐清中國禮學的一端，在研究日本禮法上也相當值得重視，此點我們不該忽視。

那麼日本人如何研究《儀禮》？本文先回顧從一九〇〇年以來的日本《儀禮》研究的情況，再試圖展望未來的《儀禮》研究。

一、《儀禮》的和刻本與日譯

德川時代，漢籍版刻盛行。然《儀禮》一書的和刻本並不多，只有兩種而已。其一，寬永十三年（1636）的周哲（號愚齋，生卒年未詳）點《儀禮》十七卷、《周禮》六卷合刊本，這本僅有經文，未附上注、疏。〈序〉曰：

予見《儀禮》、《周禮》二書，苦其難讀，且憾無倭字之訓解。古或有之，而爲失火所焚邪？抑遭亂賊而委于塵土邪？嘗竊聽羅山先生之點焉，意必秘而不出越，不揆樛昧點之，而思授諸童蒙者，故悉鄙情，從事于機案間，手寫白文，經三霜而漸終其功。自漢、唐、宋、元以來注之者有多門，予惟從鄭康成之解，則聊存古之義也。既而顧蛄蜣轉凡之譏，謁于先生，需是正之，

⁹ 原文：「禮ハ天下萬事ノ儀式也。コレヲ學フハ、今ノ人ノ吉良小笠原ナトノ諸禮故實ヲ習フカゴトシ。書籍ヲ讀ニモ及ハス。只其所作ヲ習フヲ以テ主トス。」長澤規矩也編：《江戸時代支那學入門書解題集成》（東京：汲古書院，1975年），第1集，頁260。吉良氏當時掌管德川將軍家的儀典、禮法。吉良義典（1641-1703）與赤穂藩主淺野長矩（1667-1701）爲了儀典而發生衝突，後來引起出名的赤穂事件（1703），徂徠也擔任這事件的處理人。

先生使予讀其始終，被質十其一二，遂跋其卷尾。¹⁰

寬永九年(1632)林道春(名信勝，號羅山，1583-1657)〈跋〉又曰：

《儀禮》者，文王、武王之制度，而周公所撰之經也。……余往日滴句讀之露，行墨點之鴉，姑藏于家，以待再校。今茲大江參議甲州牧君之近習周哲生，手自寫白文，且點之，來問其臧否，又請補寫其脫落者懇甚。於是出示家本以使參考焉。¹¹

由此可知，由於當時未有《儀禮》與《周禮》日本的訓解，大江參議¹²的家臣周哲也苦惱二禮的難讀。因此，他花了三年親寫《儀禮》和《周禮》的白文，而後依鄭注句讀。周哲後來訪問林道春，求教他指點校本有無錯誤。於是，林道春則將事先親點的《儀禮》與《周禮》提供給他參考，還加以訂正、撰寫跋文。所以這本可說是周哲與林道春合作完成的。池田末利(1910-2000)說：「林道春跋周哲點本文字、訓讀都較為正確，可以看出費了心血。」予以高度評價¹³。

另一種是寶曆十三年(1763)刊河(河野)子龍校點本。河野子龍(字伯潛，號恕齋，1743-1779)是肥前蓮池藩(現佐賀縣之一部)儒官，住在大阪時參與混沌詩社的活動¹⁴，主要著作有《洪範孔傳辯正》、《國語韋注補正》、《韓非子解》、《格物餘話》、《儒臣傳》及《功臣傳》等。《儀禮》則是子龍在二十歲時所校勘。他

¹⁰ 長澤規矩也編：《和刻本經書集成(正文之部)》，第2輯，頁3。

¹¹ 同前註，頁124。

¹² 「參議大江甲州牧」可能指長府藩(現山口縣)初代藩主毛利秀元(1579-1650)，因為毛利氏祖先是長江氏，且他的官位達到正三位參議。德川時代後期的隨筆《雨窗閑話》(著者、成書年未詳)，收入《百家說林·正編上》(東京：吉川弘文館，1905年)，又云：「昔日有十個人，他們身為大猷公(第三代將軍德川家光)御嘶之眾，每晚登城陪大猷公講故事。毛利甲斐秀元侯、丹羽五郎左衛門長重侯、蜂須賀蓬菴至鎮侯、林道春之類也(昔、大猷公御嘶の眾とて、每夜登城して居物語申し上げ、御夜話申し上げられし眾中十人あり。毛利甲斐秀元侯・丹羽五郎左衛門長重侯・蜂須賀蓬菴至鎮侯・林道春の類也)。」可知毛利秀元當過「甲斐守」，即甲州牧。在此可看出毛利秀元與林道春之間的關係。因而毛利秀元臣周哲豈不可以認識林道春而向他請教？周哲的生涯未詳，但早稻田大學所藏《御指物揃》收有他所寫的序文。

¹³ 原文：「林道春跋、周哲點本は文字も訓讀も比較的正確で、苦心の跡が窺われる。」池田末利：〈跋——改訂再版を終えて〉，《儀禮(V)》(東京：東海大學出版社，1977年)，頁648。

¹⁴ 「混沌詩社」是明和元年(1764)以片山北海(1723-1790)為盟主創設的漢詩沙龍、學問所，產生了木村兼葭堂(1736-1802)、篠崎三島(1737-1813)、尾藤二洲(1745-1814)、賴春水(1746-1816)及古賀精里(1750-1817)等知識分子。

所寫〈刻《儀禮》序〉云：

《禮經》，周公之所制作也。……魯國高堂生所傳者，裁一十有七篇，是乃周公所制作《禮經》也。唯其王朝之禮咸缺，邦國之制存半。淹中之出者，亦堙泯之餘，亾有師說，亾是以不傳。今之《儀禮》，即高堂生之舊也。¹⁵

子龍認為，高堂生所傳的十七篇就是今之《儀禮》，也是周公所制作的《禮經》之一部分。但後來學《儀禮》者減少，子龍描述當時中國《儀禮》學寂寥的情況：

嗚乎，專門之學廢，而士之習禮節者益少，明氏排《儀禮》，學官獨立《禮記》，陳氏之說遂孤行，而世之讀《儀禮》者益鮮。亾稽之談一錯廁，明氏之敝斯流矣，悲矣夫。且夫辭之棘焉，韓愈而難之，儀文已繁，讀者不能竟篇，奇辭奧旨又奚自得焉。世之儒者，遂束而不窺，弁髦而麾棄之，迺又謗曰：「禮不在法度、威儀，屑屑焉于繁文末節，祝史之事爾。」¹⁶

根據子龍的說法，《儀禮》學衰退的原因有二：第一，明代科舉只採用《禮記》，不採《儀禮》；第二，如韓愈也曾談過，《儀禮》之難讀。所以世之儒者不顧《儀禮》而束之高閣，視為無用而棄之。子龍再說：

《禮經》雖缺，有固之制可知也。其物之與本，既審而已矣。讀《儀禮》者之於禮也，其猶視諸其掌乎。不獨禮也，六籍皆是也。余得錢塘鍾氏校本校之，文字紕繆甚多，不得則不通，迺會數本，徧蒐諸注家，即朱熹以降莫不該焉，唯其古義之得以為難。自朱熹旁引經傳，分析篇章，其徒頗知言《儀禮》，而其得也蓋少。獨元敖繼公所著論，學雖不純古，皆誦證于「二禮」、《春秋》，多所發明，予是以旨之，於是改定較訂，窮年累月，始得其正。¹⁷

他認同《儀禮》在六經中的重要性，以錢塘鍾氏版本為底本，開始校勘，但發現文字上頗有誤謬。於是彙集諸家注釋，南宋朱熹(1130-1200)以後的注釋幾乎無不收集。但他認為朱熹後學通古義者不多，只有元敖繼公(生卒年未詳)《儀禮集說》多所發明。敖繼公《儀禮集說》成於元大德五年(1301)，其〈序〉曰：

此書舊有鄭康成注，然其間疵多而醇少，學者不察也。予今輒刪其不合於經者而存其不謬者，意義有未足則取疏記或先儒之說以補之，又未足則附之以

¹⁵ 長澤規矩也編：《和刻本經書集成（古注之部）》，第2輯，頁322-323。

¹⁶ 同前註，頁324。

¹⁷ 同前註，頁324-325。

一得之見焉。因名《儀禮集說》。¹⁸

雖然鄭注有瑕疵，但當時學者都不知，敖繼公對此非常不滿。於是，他將不合經文的鄭注刪除，在說明不足的部分，以先儒之說和自己的看法補之¹⁹。子龍參考敖繼公書而加以改訂，終於認為「始得其正」。此書完成時，菅原在家「喜而不寐」。京都儒者皆川愿（號淇園，1735-1807）亦利用此文本，一邊在行間注上敖繼公之說，一邊修正子龍訓點錯誤的部分。

如此，《儀禮》本身的和刻本僅有兩種，但我們不能忽視朱子《儀禮經傳集解》的存在。朱子學在日本德川時代的影響很大，根據大庭脩(1927-2002)的研究，當時朱子所著《儀禮經傳通解》相關書籍的輸入也不少²⁰，可知《儀禮經傳通解》相當受重視。

關於《儀禮經傳通解》的和刻本，有戶川芳郎(1931-)詳細地解說²¹。依他的研究，最早期的和刻本是寬文二年(1662)五倫書屋刊本。戶川根據德川後期水戶藩儒會澤安(號正志齋，1782-1863)著《及門遺範》載錄他師父藤田一正(號幽谷，1774-1826)「野中兼山嘗命鏤之梓」之言，認為土佐(現高知縣)野中良繼與此和刻本很有關係。野中良繼(號兼山，1615-1663)一邊是實行藩政改革的政治家，一邊身為朱子學一派南學的學者，極尊重儒教，甚至於禁止火葬。由於開版的五倫書屋在京都，戶川認為山崎嘉(號闇齋，1619-1682)也協助野中的版刻事業。因為山崎在土佐時與野中交往過，又山崎於明曆元年(1655)回京都，和刻本《儀禮經傳通解》出刊時恰在該地²²。大高坂季明(號芝山，1649-1713)《芝山南學傳·兼山傳》云：「野中出版《儀禮經傳通解》前，『繕寫異本，校訂舛訛』。」戶川根

¹⁸ [清]紀昀等編：影印文淵閣《四庫全書》(臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年)，第105冊，頁36。

¹⁹ 請參閱程克雅：〈敖繼公《儀禮集說》駁議鄭注《儀禮》之研究〉，《東華人文學報》第2期(2000年7月)，頁291-308。關於敖繼公書，有曹元弼等的批判。

²⁰ 大庭脩：《江戸時代における唐船持渡書の研究》(大阪：關西大學東西學術研究所，1967年)。

²¹ 戶川芳郎：〈解題〉，長澤規矩也編：《和刻本儀禮經傳通解》(東京：汲古書院，1980年)，第3輯，頁397-417。

²² 此在越後新發田藩(現新潟縣新發田市)道學堂藩版目錄載錄「《儀禮經傳通解》三十七卷《續》二十九卷合二十四本 同上」。這「同上」指上文「《四書章句集注》十九卷十四本 山崎嘉點」的「山崎嘉點」。由此可知，當時存在著稱為「山崎嘉點」的《儀禮經傳通解》。戶川認為，這也可能是寬文二年野中所刻的版本，後來由於山崎嘉與此版本的關係很密切，傳成「山崎嘉點」本。

據此記事，最後認為野中良繼就是寬文二年版的開板者。另外有寬文九年(1669)京都山本平左衛門(秋田屋)印本，此是最普及的，後來寬政八年(1796)大阪柳原喜兵衛(河內屋)亦用同板印刷。

黃榦(1152-1221)繼承朱子《儀禮經傳通解》事業，最後完成《儀禮經傳通解續》，天明二年(1782)以新發田藩藏本為底本，由京都吉野屋(林權兵衛、文泉堂)和秋田屋(山本平左衛門、景雲堂)共同出版。新發田藩第八世藩主溝口直養(號浩軒，1736-1797)信奉山崎嘉的學問，安永元年(1772)創立藩校道學堂而開山崎派朱子學的課程，主動地出版山崎派相關文獻。如此脈絡下，《儀禮經傳通解續》亦出版。但這版本因為是復刻明本的，所以毫無訓點。

這兩部和刻本究竟源自何種版本？戶川當時還未仔細調查，所以保留結論。但他指出，京都大學圖書館收藏明正德十六年(1521)劉瑞序刊本，及《儀禮經傳通解續》著錄了在版式上與和刻本一致的南京國子監(半葉十一行、一行二十字)之精刻本，皆可參考。再加上《儀禮經傳通解續》校注附有與「宋本」(南宋嘉定中刊本)、「清本」(康熙中呂氏寶誥堂刊本)比較的部分，戶川最後推測兩本均源於明本。

如上所述，德川時代《儀禮》和刻本比起其他經書並不多，然已有一部分知識分子承認《儀禮》的重要性。德川時代後期學者市野光彥(1765-1826)曰：

《儀禮》實難讀，然聖制之所在，學者不可不讀也。先做先輩句讀本而正其句，其後取諸本校之，習熟可以得其意矣。²³

市野本學朱子學，後來受狩谷望之(號椽齋，1775-1835)的影響而轉為考證學者。他的看法與周哲、林道春、河野子龍等一致，可知德川時代的學者不管屬於任何學派，皆視《儀禮》為「文王、武王之制度，而周公所撰之經」、「周公之所制作」、「聖制之所在」而加以注重。《儀禮》相關書籍，另有越後高田(現新潟縣上越市)藩儒松安(本名村松貞吉，號蘆溪，?-1787)撰《新定儀禮圖》、紀州(現和歌山縣)藩儒川合衡(號春川，生卒年未詳)撰《儀禮釋宮圖解》等²⁴。

到了明治時代，漢籍的日譯逐漸展開，但很久未有《儀禮》的日譯。第二次世

²³ 市野光彥：《讀書指南》，長澤規矩也編：《江戶時代支那學入門書解題集成》(東京：汲古書院，1975年)，第2集，頁305。

²⁴ 池田末利：〈解說——經學史的考察〉，《儀禮(V)》，頁525-643。

界大戰後才有影山誠一《儀禮通義》²⁵。自昭和二十四年(1949)到昭和三十二年(1958)之間總共出版了七冊。筆者未見，所以此處借用池田末利的〈解說——經學史的考察〉加以說明。影山《儀禮通義》是根據胡培翬(1782-1849)《儀禮正義》，參考其他清儒的見解，還加以自己的看法，全文達一千三百十七頁之長。先有總敘，其內容是〈序說〉、〈經學與其範圍〉、〈禮學與其對象〉、〈儀禮的成立〉、〈儀禮的傳承〉以及〈儀禮參考書目〉。接著加訓點於各篇經文，附之以詳細解說。池田批評：「他加訓點的方法，爲了瞭解經文的意思而增補缺字，非常綿密，解說亦極爲詳細，而且都很精確。」²⁶按池田的說明，影山《儀禮通義》還不是日譯，可說是訓點本。

《儀禮》日文版目前僅有兩種：其一是川原壽市《儀禮釋攷》²⁷，另一是池田末利《儀禮》²⁸。不知何故，日本近代以後，任何漢文叢書均未收錄《儀禮》。

首先介紹川原氏《儀禮釋攷》。第一冊中有小島佑馬(1881-1966)〈讀川原君《儀禮釋攷》〉一文，曰：

先師狩野君山者，熟悉四部書籍的通儒，特以經學爲主，尤其最重視禮學。

川原先生在京都大學附設臨時教員養成所承蒙君山師的指導，一定受過師父學風的影響。在師父長久的任內，京都大學受他多年薰陶的許多英才，沒有

²⁵ 影山誠一：《儀禮通義》(富來田：油印本，1949-1958年)。筆者未見，根據NACSIS Webcat，網址：<http://webcat.nii.ac.jp/webcat.html>，檢索日期：2012年12月12日，在日本僅有東洋大學附屬圖書館及大東文化大學圖書館所藏。

²⁶ 原文：「訓點的施し方は意義を疏通させるために缺字を補って懇切であり、解説は亦詳細を極め、且つ全般的に精確である。」池田末利：〈解說——經學史的考察〉，頁615。

²⁷ 川原壽市：《儀禮釋攷》(京都：朋友書店)，第1冊(解說篇)(1973年4月)；第2冊(士冠禮、士昏禮、士相見禮)(1974年3月)；第3冊(鄉飲酒禮、鄉射禮)(1974年6月)；第4冊(燕禮、大射儀)(1974年8月)；第5冊(聘禮)(1974年10月)；第6冊(公食大夫禮、覲禮)(1974年12月)；第7冊(喪服上)(1975年2月)；第8冊(喪服下)(1975年4月)；第9冊(士喪禮)(1975年7月)；第10冊(既夕)(1975年10月)；第11冊(士虞禮、特牲饋食禮)(1976年2月)；第12冊(少牢饋食禮、有司徹)(1976年5月)；第13冊(生辰禮、育成禮)(1976年8月)；第14冊(索引上)(1978年6月)；第15冊(索引下、贅語錄)(1978年10月)。贅語錄載錄〈禮記曾子問篇孔子の老聃を引く四條〉、〈孔子禮を老子に問うことについて〉與〈老子の思想〉三篇論文。

²⁸ 池田末利：《儀禮(I)》(東京：東海大學出版社，1973年)；《儀禮(II)》(東京：東海大學出版社，1974年)；《儀禮(III)》(東京：東海大學出版社，1975年)；《儀禮(IV)》(東京：東海大學出版社，1976年)；《儀禮(V)》(東京：東海大學出版社，1977年)。

一個繼承師志而專治禮學。川原先生師事的時間雖不多，僅聽師緒言，終於爲了禮學貢獻出自己的性命，令人欽佩。假如師在世時知道這件事，一定會非常歡喜。²⁹

狩野君山，就是京都帝國大學教授狩野直喜(1868-1947)。川原在大東文化學院畢業後³⁰，暫在狩野指導下讀書，後擔任立命館大學預科教授。此時的同事有白川靜(1910-2006)，白川與川原針對中國旅行談過話，見於〈蘆北先生遺事〉³¹。然川原在昭和十六年(1941)辭職，結束二十多年的教師生活，而後開始執筆《儀禮釋攷》。正當其時，日美開戰，他與妻子很辛苦地致力於著作，總共花了七年，昭和二十三年(1948)草稿終於完成。狩野已在前年過世，所以小島最後說：「假如師在世時知道這件事，一定會非常歡喜。」

川原《儀禮釋攷》以皆川愿訂河子龍本爲底本。首先川原在內容上將各篇分爲幾個部分。比方說：〈土冠禮〉，分成〈加冠前的諸雜儀〉、〈加冠之儀〉、〈依醮法的冠儀〉、〈孤子庶子或者母親不在時的冠儀〉、〈於冠儀的辭令〉、〈三服之屨制〉以及〈記冠儀〉七章，再以各章細分爲幾節。而後加之以序記、訓點、訓讀、釋考、注釋。「序記」是置於篇首，說明各篇的內容與意義。接著「訓點」，川原直接剪下河子龍本而將其貼在稿子上，參照子龍點而加以訓點。「訓讀」，是順從鄭注以經文翻譯成日文(書き下し)的部分。「釋考」就是川原本身的解釋，有時也利用繪畫、圖表，將《儀禮》本文翻成現代日語。「注釋」置於各篇後面，參考其他文獻而說明文義、器物之名義、文字上的異同等，非常詳細。另第十三冊爲〈生辰禮〉、〈育

²⁹ 原文：「先師狩野君山先生は、四部の書に曉るい通儒であつたが、その主とするところは經學であつて、經學の中では禮の學問を最も重んじてゐられた。京都大學附設の臨時教員養成所で君山先生の教を受けた川原君は、恐らく先生の學風の影響を受くところがあつたにちがひない。それにしても久しきに鉤る先生の在任中、京都大學において長い間の薰陶を受けた幾多の英才が、一人として先生の志を繼いで礼の學問を專攻しようとするものゝ無い間にあつて、君が僅少の時間先生に師事し、その緒言を聞いただけで禮の學問に一生を捧げるに至つたことは、まことに奇特のことであつて、もし先生在世中にこの事を知られたならば、どんなにか喜ばれたことであつたらうと思ふ。」小島佑馬：〈川原君の儀禮釋考を讀む〉，《儀禮釋考》，第1冊，頁1。

³⁰ 池田末利：〈自序〉，《儀禮(Ⅰ)》，頁3云：「因みに二氏〔筆者注：影山誠一、川原壽市兩位〕ともに大東文化學院の出身で、私の先輩に當ることも奇縁といはねばならぬ。」

³¹ 白川靜：〈蘆北先生遺事〉，《立命館文學》第511號(1989年6月)，頁667-698。

成禮》，《儀禮》中當然沒有此二禮，是川原抽出《禮記》、《春秋》等從誕生到長到成人相關的記事而補充，就研究古代教育史來說，值得參考。

其次是池田《儀禮》。昭和三十一年(1956)左右，當時擔任廣島大學教授的池田與研究所的學生一起開始《儀禮》的翻譯。當初因為需要葬制資料，以胡培翬《儀禮正義》為底本，從〈士喪禮〉著手，昭和三十二年(1957)將其成果與關連資料合在一起，出版《葬制集錄》³²。翌年作為《葬制集錄》的續篇出版〈既夕禮〉和〈士虞禮〉的翻譯³³，昭和三十五年(1960)又出版了《祖先の祭祀儀禮》——即〈特牲〉、〈少牢〉及〈有司徹〉三篇的翻譯³⁴。之後以上記三篇作當作第一集(《葬制集錄》與續篇)與第二集(《祖先の祭祀儀禮》)，從昭和三十八年到四十六年之間，〈士冠禮〉、〈士昏禮〉、〈士相見禮〉與〈公食大夫禮〉四篇為第三集³⁵；〈鄉飲酒禮〉和〈鄉射禮〉為第四集³⁶；〈大射禮〉與〈燕禮〉為第五集³⁷；〈聘禮〉與〈覲禮〉為第六集³⁸；最後〈喪服〉一篇為第七集³⁹，陸續出版。後來，由於吉川幸次郎(1904-1980)的介紹，整理舊稿，按《儀禮》原來的次序重新排列而為《東海大學古典叢書》之一，就是《儀禮》全五冊。山根三芳(1927-)、三上順、久保田剛(1930-)、下見隆雄(1937-)、福屋正武諸氏從事這些修改舊稿、整理資料等的工作，池田本人也承認是合著。

³² 廣島大學文學部中國哲學研究室：《儀禮國譯(1上)葬制集錄(1)——士喪禮》(廣島：廣島大學文學部中國哲學研究室，1958年)。

³³ 廣島大學文學部中國哲學研究室：《儀禮國譯(1下)葬制集錄(2)——既夕禮、士虞禮》(廣島：廣島大學文學部中國哲學研究室，1959年)。

³⁴ 廣島大學文學部中國哲學研究室：《儀禮國譯(2)祖先の祭祀儀禮——特牲禮、少牢禮、有司徹》(廣島：廣島大學文學部中國哲學研究室，1960年)。

³⁵ 廣島大學文學部中國哲學研究室：《儀禮國譯(3)——士冠禮、士昏禮、士相見禮、公食大夫禮》(廣島：廣島大學文學部中國哲學研究室，1963年)。

³⁶ 廣島大學文學部中國哲學研究室：《儀禮國譯(4)——鄉飲酒禮、鄉射禮》(廣島：廣島大學文學部中國哲學研究室，1967年)。

³⁷ 廣島大學文學部中國哲學研究室：《儀禮國譯(5)——大射禮、燕禮》(廣島：廣島大學文學部中國哲學研究室，1968年)。

³⁸ 廣島大學文學部中國哲學研究室：《儀禮國譯(6)——聘禮、覲禮》(廣島：廣島大學文學部中國哲學研究室，1968年)。

³⁹ 廣島大學文學部中國哲學研究室：《儀禮國譯(7)——喪服》(廣島：廣島大學文學部中國哲學研究室，1971年)。

池田本人談到此書的特點：「本書將重點置於儀禮行動的推移，因此致力於經、記文的翻譯。」⁴⁰ 他以胡培翬《儀禮正義》為底本，各節放著原文、訓讀（書き下し文）、現代語譯以及注釋四個部分，將原在篇末的「記」附載於各節末。並且其器物圖，根據宋龔崇義《新定三禮圖》而參照清朝《欽定禮記義疏》所附的《禮器圖》。再加上各卷附有別冊，是參照清張惠言（1761-1802）《儀禮圖》而作成，令讀者容易理會儀禮的推移、次序。確實是「當前日本《儀禮》研究集大成的代表性著作」⁴¹。

除川原、池田外，另有《儀禮》注疏的翻譯。例如：倉石武四郎（1897-1975）〈賈公彥の儀禮疏——喪服篇（一）〉⁴²，是最早期企圖將賈疏翻成現代日語的成果。但這篇僅翻譯「〈喪服〉第十一」標題下的賈疏，續編最後沒有出版。近年還有石田梅次郎、原田種成（1911-1995）主編〈訓注儀禮注疏（第一回）〉⁴³，此原是石田、原田兩先生的講義錄，內容相當詳細，不過也僅是將從〈儀禮疏序〉到〈士冠禮〉「有司如主人服」一節的本文、鄭注與賈疏翻成日文（書き下し文）而已，無續。

影山誠一亦有《喪服經傳注疏補義》⁴⁴、《少牢饋食禮注疏補義》⁴⁵ 以及《有司徹注疏補義》⁴⁶ 三作。這些原都是自家出版的油印本，所以出版量不多，僅有《喪服經傳注疏補義》後來從影山所執教的大東文化大學再版，較為容易參閱。三書皆對《儀禮》原文加以訓點，將鄭注及賈疏翻成日語（書き下し文），還加「補義」而提出自己的見解。〈後記〉曰：「此是試圖作為拙論《喪服の研究》之姊妹篇。」⁴⁷ 他所說的《喪服の研究》指後來出版的《喪服總說》之舊稿⁴⁸。「補義」中亦常出

⁴⁰ 原文：「本書は儀禮行動の推移、したがって經・記文の譯出に重點を置いた。」池田末利：〈自序〉，《儀禮 (I)》，頁 3。

⁴¹ 李慶：《日本漢學史》（上海：上海外語教育出版社，2004 年），卷 3，頁 665。

⁴² 倉石武四郎：〈賈公彥の儀禮疏——喪服篇（一）〉，《漢學會雜誌》第 10 卷第 1 號（1942 年 5 月），頁 77-86。

⁴³ 石田梅次郎、原田種成主編：〈訓注儀禮正義（第一回）〉，《東洋文化》復刊第 65、66 號（1990 年 10 月），頁 111-133。

⁴⁴ 影山誠一：《喪服經傳注疏補義》（富來田：松翠庵，1964 年；東京：大東文化學園，1984 年）。

⁴⁵ 影山誠一：《少勞饋食注疏補義》（富來田：松翠庵，1965 年）。

⁴⁶ 影山誠一：《有司徹注疏補義》（富來田：松翠庵，1966 年）。

⁴⁷ 原文：「此は拙論「喪服の研究」の姊妹篇としての試みである。」影山誠一：《喪服經傳注疏補義》（大東文化學園版），頁 670。

⁴⁸ 影山誠一：《喪服總說》（東京：大東文化大學東洋研究所，1969 年）的〈後記〉曰：「本書舊稿

現「喪服の研究」云云，兩部書最好同時參考。

其次是蜂屋邦夫(1938-)所編《儀禮士冠疏》⁴⁹與《儀禮士昏疏》⁵⁰。東京大學東方文化研究所東亞部門思想研究分野，在一九七三年四月開設「中國古代禮制研究」研究班。依《儀禮士冠疏》的〈序〉和〈あとがき〉，研究班的目的主要在於正確讀解賈疏，花了約十年的時間，總共經過二百二十一回的研究會，一九八二年十一月終於結束〈士冠禮〉、〈士昏禮〉計六卷讀疏的作業。而後蜂屋與東京大學戶川芳郎、影山輝國(1949-)、日本大學今西凱夫(1932-)、お茶の水女子大學佐藤保(1934-)、千葉大學澤田多喜男(1932-)一起作成譯注，一九八四年三月《儀禮士冠疏》、一九八六年三月《儀禮士昏疏》各自付梓。雖是《儀禮疏》部分翻譯並將重點置於唐代研究上，但註釋內容相當豐富，而且《儀禮士冠疏》附上日本宮內廳書陵部所藏平安時代筆寫本《儀禮疏》的寫真版，《儀禮士昏疏》則於後附加藤堂明保(1915-1985)的《鄭玄研究》，值得參考。蜂屋一方面指出賈疏有太簡約、太冗長之處，一方面承認其論理性。另說：

在賈疏中，不僅從經學、自然學兩個方面去追求，還可以看出從多方面的觀點去挖掘的豐富世界。學者在唐初經書解釋由國家來審定，且儒學思想停滯等這種印象下，總是將此世界棄置不顧，然此世界就是將來以正確讀解賈疏的基礎研究為開端，應該大幅發展的領域。⁵¹

筆者也認為，絕對沒有思想停滯的時代，此點同意蜂屋的觀點。隋唐禮學研究的成果在日本實在不多，應該仍有發展的餘地。

在日本，如此《儀禮》日譯並不多，與《禮記》和刻本相當多，翻譯也不少，完全不同。然周哲本、河子龍本雖是較為早期的作品，可看出努力的痕跡。影山《儀禮通義》、川原《儀禮釋攷》與池田《儀禮》皆尚有一些錯誤，但瑕不掩瑜，不僅是在研究《儀禮》上，就連探究中國古代文化時，都非參閱不可。

是我在擔任高校長時代著作的（本書の舊稿は、私の高校長時代のものです）。」他在1953年到1960年擔任千葉縣立天羽高等學校校長。《喪服總說》的出版雖在後年，然原稿在1964年的《喪服經傳補義》以前大致完成。

⁴⁹ 蜂屋邦夫：《儀禮士冠疏》（東京：汲古書院，1984年）。

⁵⁰ 蜂屋邦夫：《儀禮士昏疏》（東京：汲古書院，1986年）。

⁵¹ 原文：「賈疏のうちには、經學的、自然的という二方面からの追求のみならず、さまざまな觀點から把握されうる豊かな世界が認められる。それらは、唐初における經書解釋の國定化と

二、《儀禮》文獻學研究

日本人《儀禮》文獻學研究，大致有三種趨勢。第一，《儀禮》成書考；第二，西漢《儀禮》的傳授與《逸禮》研究；第三，《儀禮》注疏研究。

(一)《儀禮》成書考研究

首先介紹《儀禮》成書考。《儀禮》文獻上的問題實不比《周禮》、《禮記》多，是因為今本《儀禮》源自於西漢時代被稱為《經》、《禮》、《禮經》、《士禮》的文獻。《漢書·藝文志》(以下簡稱為《漢志》)載錄：「《禮古經》五十六卷，《經》七十篇。后氏、戴氏。」又云：

漢興，魯高堂生傳《士禮》十七篇。訖孝宣世，后倉最明。戴德、戴聖、慶普皆其弟子，三家立於學官。《禮古經》者，出於魯淹中及孔氏，與十七篇文相似，多三十九篇。及《明堂陰陽》、《王史氏記》所見，多天子、諸侯、卿大夫之制，雖不能備，猶瘡倉等推《士禮》而致於天子之說。⁵²

由此可知，《漢志》所說的《經》非「七十篇」而是「十七篇」⁵³，也就是高堂生所傳的《士禮》。關於漢代禮學傳授，《漢書·儒林傳》曰：

漢興，魯高堂生傳《士禮》十七篇，而魯徐生善為頌。孝文時，徐生以頌為禮官大夫，傳子至孫延、襄。襄，其資性善為頌，不能通《經》；延頗能，未善也。襄亦以頌為大夫，至廣陵內史。延及徐氏弟子公戶滿意、桓生、單次皆為禮官大夫。而瑕丘蕭奮以禮至淮陽太守。諸言禮為頌者由徐氏。

孟卿，東海人也。事蕭奮，以授后倉、魯閭丘卿。倉說禮數萬言，號曰《后氏曲臺記》，授沛聞人通漢子方、梁戴德延君、戴聖次君、沛慶普孝公。……由是禮有大戴、小戴、慶氏之學。普授魯夏侯敬，又傳族子咸，為豫章太守。大戴授琅邪徐良旂卿，為博士、州牧、郡守，家世傳業。小戴授

儒學思想の停滯という名のもとに一括して抛擲されてきたものであるが、賈疏の正確な讀解という基礎的研究を足がかりとして、今後大いに發展させられるべき分野であろう。」蜂屋邦夫：〈序〉，《儀禮士昏疏》，頁3。

⁵² 〔東漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書》(北京：中華書局，1962年)，頁1710。

⁵³ 北宋劉敞(1019-1068)曰：「此七十與後七十，皆當作十七。計其篇數則然。」施之勉：《漢書集釋》(臺北：三民書局，2003年)，卷9，頁4105。

梁人橋仁季卿、楊榮子孫。仁爲大鴻臚，家世傳業，榮琅邪太守。由是大戴有徐氏，小戴有橋、楊氏之學。⁵⁴

在西漢時代，一方面有著擅長「頌」(容)的魯徐氏之系統，但他們都不能精通《經》；另一方面有著「獨有」的禮文獻《士禮》，從高堂生經過蕭奮、孟卿、后倉之手，傳到聞人通漢、戴德、戴聖、慶普四位學者。尤其兩戴與慶普的《士禮》學非常盛行，都被立於學官，後有了徐氏與橋氏、楊氏之學。如此，西漢時期的禮學以《士禮》爲中心而開展。

東漢時代，已有了《周官》、兩戴《禮記》，人人仍重《士禮》而開始加注。例如《後漢書·馬融傳》云：

〔馬融〕注《孝經》、《論語》、《詩》、《易》、《三禮》、《尚書》、《列女傳》、《老子》、《淮南子》、《離騷》。⁵⁵

〔盧植傳〕又曰：

〔盧植〕作《尚書章句》、《三禮解詁》。⁵⁶

今已不見馬融(79-166)與盧植(?-192)《儀禮》相關的著作⁵⁷，然他們注解《三禮》應該包括《士禮》。「三禮」這一詞確實是從鄭玄(127-200)開始⁵⁸，但可能在他以前已有了走向「三禮」的路線，鄭玄則繼承這趨勢⁵⁹，而不但對《周官》與《禮記》加

⁵⁴ 班固撰，顏師古注：《漢書·儒林傳》，頁3614-3615。司馬遷《史記·儒林列傳》也有：「諸學者多言禮，而魯高堂生最本。禮固自孔子時而其經不具，及至秦焚書，書散亡益多，於今獨有《士禮》，高堂生能言之。而魯徐生善爲容。孝文帝時，徐生以容爲禮官大夫。傳子至孫徐延、徐襄。襄，其天姿善爲容，不能通經；延頗能，未善也。襄以容爲漢禮官大夫，至廣陵內史。延及徐氏弟子公戶滿意、桓生、單次，皆嘗爲漢禮官大夫。而瑕丘蕭奮以禮爲淮陽太守。是後能言禮爲容者，由徐氏焉。」〔西漢〕司馬遷撰，〔劉宋〕裴駟集解：《史記》（北京：中華書局，1959年），頁3126。

⁵⁵ 〔宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注：《後漢書》（北京：中華書局，1965年5月），頁1972。

⁵⁶ 同前註，頁2116。

⁵⁷ 《隋志》著錄馬融《喪服經傳》一卷，但是，這本可能不是馬融《儀禮》注的殘餘，而是加單行《喪服》注釋。

⁵⁸ 《後漢書·儒林列傳》曰：「中興，鄭眾傳《周官經》，後馬融作《周官傳》，授鄭玄，玄作《周官注》。玄本習《小戴禮》，後以《古經》校之，取其義長者，故爲鄭氏學。玄又注小戴所傳《禮記》四十九篇，通爲《三禮》焉。」（頁2577）。

⁵⁹ 清皮錫瑞《論鄭樵辨儀禮皆誤毛奇齡駁鄭樵而攻儀禮之說多本鄭樵》曰：「鄭玄以前沒有加注《儀禮》的人。」《經學通論·三禮》（北京：中華書局，1954年），頁27。但據上文所引，馬融、盧

注，再加上統一今文《士禮》與古文《古經》，這就是今本《儀禮》直接的原本⁶⁰。

如上所述，《儀禮》的傳授過程較為清楚，所以文獻上的問題並不多。但還留著《士禮》的原本何時成書這一問題，先進研究也集中於此點。其中，林泰輔(1854-1922)〈儀禮成立年代考〉⁶¹是最早期的研究成果。自古以來，有說《儀禮》為周公的著作，梁崔靈恩、唐陸德明(550?-630)、孔穎達(574-648)、賈公彥皆說之。然後世懷疑此說者陸續出現，如宋徐績(1028-1103)、元何異孫、明何喬新(1427-1502)、郝敬、清毛奇齡(1623-1716)、顧棟高(1679-1759)及崔述(1740-1816)等，林泰輔亦站在懷疑周公著作說的立場。

他的根據有：第一，《儀禮》的奏樂引《詩》之例相當多，如〈鄉飲酒禮〉及〈燕禮〉中有唱《詩》的〈鹿鳴〉、〈四牡〉、〈皇皇者華〉、〈魚麗〉、〈南有嘉魚〉、〈南山有臺〉等歌，又演奏〈南陔〉、〈白華〉、〈華黍〉、〈由庚〉、〈崇丘〉、〈由儀〉、〈關雎〉、〈葛覃〉、〈卷耳〉、〈鵲巢〉、〈采芣〉、〈采蘋〉等樂曲。〈鄉射禮〉、〈大射儀〉亦各處用《詩》。林認為，這些《詩》不盡是在周公以前成立。第二，〈士冠禮〉的祝辭與醮辭相似於《詩》之〈雅〉、〈頌〉，例如：〈士冠禮〉「壽考維祺，介爾景福」與〈大雅·行葦〉「壽考維祺，以介景福」、〈大雅·既醉〉「君子萬年，介爾景福」及〈小雅·小明〉「神之聽之，介爾景福」等。林自己也承認《禮》與《詩》的先後關係難以判定，但最後認為，〈士冠禮〉的祝辭、醮辭等是熟悉〈雅〉、〈頌〉者制作，《儀禮·士冠禮》的成立該在《詩》之〈雅〉、〈頌〉之後。第三，在中國古代，算命的方法有兩種：一種是卜，另一種是筮，卜先筮後。然《儀禮》中多見筮，用卜僅在〈士喪禮〉中而已。相反地，周公多用卜。因而林認為，《儀禮》與周公事蹟不一致。第四，《儀禮》中稱「字」的事例眾多，但周初未有稱字的習慣。第五，《儀禮·喪服》中有亡命君主為了寄住國的君主而服齊衰三月的喪制，此制度不該是開國創業時的，而確實是後來衰世之法。總之，林認為《儀禮》並非周初周公之作。

那麼《儀禮》是何時的著作呢？林又說，《儀禮》之文該在《論語》、《孟子》

植亦可能都有《儀禮》注。

⁶⁰ 梁阮孝緒曰：「《古經》出魯淹中，其書周宗伯所掌。五禮威儀之事，有六十六篇，無敢傳者。後博士侍其生得十七篇，鄭注今之《儀禮》是也。餘篇皆亡。」（《七錄》）以及唐陸德明《經典釋文·敘錄》曰：「漢興，有魯高堂生傳《士禮》十七篇，即今之《儀禮》也。」吳承仕疏證：《經典釋文序錄疏證》（北京：中華書局，2008年），頁87。

⁶¹ 林泰輔：〈儀禮成立年代考〉，《周公及其時代》（東京：大倉書房，1915年），頁825-849。

之前。林根據《論語·鄉黨》「賓退，必復命曰，賓不顧矣」與《儀禮·聘禮》「賓出，大夫送于外門外，再拜，賓不顧」，或《孟子·萬章下》「在國曰市井之臣，在野曰草莽之臣」與《儀禮·士相見禮》「宅者在邦，則曰市井之臣，在野則曰草莽之臣」，認為《論語》、《孟子》的記述都依照《儀禮》所說的古禮。再加上他將《論語》與《儀禮》的〈記〉加以比較，論述《論語》參考《儀禮》的〈記〉而成。〈記〉一定是經文以後的著作，連〈記〉也在《論語》之前，《儀禮》經文則絕對不在《論語》之後。又指出《儀禮》中的昏禮、聘禮、喪服、喪禮等與春秋中期以後不同。例如：〈士昏禮〉「若舅姑沒，則婦入三月，乃奠菜」與〈士昏記〉「婦入三月，然後祭行」不一致；但〈士昏記〉與《左傳》的記述一致，因此林認為，〈士昏記〉與《左傳》的記述同一時代，所以〈士昏禮〉所述是《左傳》以前的古禮。如此，《儀禮》不是周初的，也不是孔子以後或戰國時代的。最後，《周官》為西周末年的著作⁶²；反之，《儀禮》中多見許多東南地區的方言，且在春秋時代施行《儀禮》中之儀禮的範圍不大，因而將《儀禮》視為《周官》以後的著作，他說：

筆者認為，西周四百年間，紀錄禮儀的文獻應不少，今本《儀禮》實是春秋初期，博學洽聞而尤精通禮的學者以這些資料為材料而編，所以當時未至於列國中所普及，是以雖是名卿賢大夫，讀此書精通者不多。然春秋末年，孔子講禮樂之時起，《儀禮》亦開始被學者誦讀且實際上運用。⁶³

林認為，《儀禮》的原書已被編於春秋初期，於春秋末年普及於各地區。

川原壽市《儀禮釋攷》亦承認在孔子時已有了禮書，但他認為，此並非《儀禮》本書。川原通過分析《儀禮》中的卜筮、祝、犧牲、尸、含貝、引《詩》、「寡君」與「寡小君」的謙稱、姓的問題、「邦」與「國」、「伯父、伯舅」與「叔父、叔舅」的分別、文法等等，認為《儀禮》係從孔子沒後未到戰國時代之間所編輯。

⁶² 林泰輔：《周公と其時代》，詳參拙文：〈近一百年日本《周禮》研究概況——1900-2010年之回顧與展望〉，《經學研究論叢》第20輯（2012年12月），頁357-424，尤其是頁376-379。

⁶³ 原文：「西周四百年の間において、儀禮のことを記録せしもの尠からざるべければ、今の儀禮は實にそれ等の記録を材料として、春秋の初代に當り、博學洽聞にして尤も禮に精通せし學者の編輯せられたるものなるが故に、未だ嚙く列國の間に行はるゝに至らず、是を以て當時の名卿賢大夫と雖も、この書を讀み、この書に通ずるもの多からざりし所以なるべし。されども春秋の末世、即ち孔子の禮樂を講ずる頃よりして、儀禮も亦頗る學者の間に誦讀せられ、且實際に用ひらるゝことゝなれり。」林泰輔：〈儀禮成立年代考〉，頁848-849。

總而言之，《儀禮》的編者一方面懷念周初美好的時代，另一方面連傳到周初以前之相當古老的禮俗也保存下來。雖考慮到隨著時代變化而發生的禮俗，然這些也仍未及戰國時代。因此結論為：春秋為下限，編者注視動盪的時代而編《儀禮》。⁶⁴

假使如此，何人編《儀禮》呢？川原以子游為《儀禮》編者。

子游是在孔門中以有學問為代表的人物，而且是孔門中首屈一指對禮造詣頗深的人，除他，無人能擔任《儀禮》的編纂。⁶⁵

其理由為：第一，子游對禮的態度。《論語·子張》有：「子游曰：『子夏之門人小子，當洒掃、應對、進退，則可矣，抑末也。本之則無，如之何？』」〈雍也〉又有：「子游為武城宰。子曰：『女得人焉耳乎？』」曰：『有澹臺滅明者，行不由徑，非公事，未嘗至於偃之室也。』」「澹臺滅明」者，《史記·仲尼弟子列傳》「狀貌甚惡，欲事孔子，孔子以為材薄」，因他容貌醜陋，孔子不加評價的人物。反之，子游發現滅明被容貌隱蔽的優點。川原據此認為，子游一直保持著「不固執外面而凝視內面」的態度，成為孔子門下首屈一指的儀禮派而受人欽佩。第二，《禮記·禮運》與《儀禮》之間多有共通點，並且〈禮運〉與子游學派密切相關。第三，《儀禮》多含有南方方言。《史記·仲尼弟子列傳》：「言偃，吳人，字子游。」⁶⁶孔子弟子中只有子游出身於南方。第四，依據《論語·先進》：「文學，子游、子夏。」《儀禮》的文章枯淡簡古也適稱子游所編。第五，《儀禮》中的詞彙用法幾乎被統一，此意味著《儀禮》除〈喪服〉外成於一人之手。子游後獲《荀子·非十二子》相當高的評價，川原認為，這也暗示《儀禮》與子游密切關連。總之，川原視《儀禮》為春秋孔子以後的著作，與林不同。

本田成之(1882-1945)《支那經學史論》因孔子、孟子與荀子都未引《周禮》、

⁶⁴ 原文：「以上述べたところを綜考するに、儀禮の編者は、周初のよき時代に思いを馳せながら、周初に伝わったそれ以前の随分と古い礼俗をも温存させている。新しく時代とともに生れた礼俗に対しても考慮を掃っているが、それも戦国期には及ぶを得ない。春秋を下限として、揺れ動く時代をみつめながら儀礼を編したのでだろうと結論づけられる。」川原壽市：《儀禮釋攷》，卷1，頁134-135。

⁶⁵ 原文：「子游は孔門下で学問をもって代表される人物であり、而も孔門随一の礼に関する造詣の深い者であってみればこの人をおいて儀礼編纂にあたりえるものはない。」同前註，頁60-61。

⁶⁶ 司馬遷撰，裴駟集解：《史記·仲尼弟子列傳》，頁2201。

《儀禮》而說：

〔孔子時〕至於禮、樂，無疑未有任何記載。以往皆云，《周禮》、《儀禮》二書為周公旦的著作，又傳說孔子以前已有這兩部書，但此只不過是為了附加兩部權威而假托周公的，這些書至少皆是荀子以後的著作。⁶⁷

又云：

《儀禮》是七十子以後的人，因為從來實行的禮逐漸不實行，恐怕完全忘記，因此留在記錄上。孟子時未成書，但到了荀子時，一部分確實已存在。並且其十七篇可能各自單行。⁶⁸

本田認為，《儀禮》自戰國中期至末年之間逐漸形成。

松浦嘉三郎(1986-1945)〈儀禮の成立に就て〉亦與本田同步⁶⁹，首先視《孟子·萬章下》「大國地方百里」、「小國地方五十里」為周初的制度，認為《儀禮·聘禮》所述的制度需要大量金錢，周初諸國該不能支付。又指出《春秋左氏傳》的〈僖公三年〉、〈僖公二十三年〉、《論語·子罕》等以降階下拜作為古禮，反之，〈聘禮〉與〈覲禮〉則視升階上拜為正禮。如此，由於《儀禮》與《孟子》、《論語》、《左傳》的古禮不同，松浦與林泰輔相同，認為《儀禮》非周初之書，而視《儀禮》為戰國時代的著作。其理由為：第一，如《論語·述而》「子所雅言，詩、書、執禮」等，孔子學派都重視動容本身，這些動容由實習傳到後代。第二，根據《史記·儒

⁶⁷ 原文：「禮、樂に至つては勿論書物に記載された何者もなかつたに相違ないのである。從來『周禮』、『儀禮』の二書は周公旦が作ったものであると云ひ孔子以前に是等の書物があつたと云ひ傳へて居るけれども、其れは只此の二書に難有味を附ける爲に周公に託した迄であつて此等の書は少なくとも荀子以後に出來たものである。」本田成之：《支那經學史論》（京都：弘文堂，1927年），頁77。

⁶⁸ 原文：「『儀禮』は七十子以後の人達が從來行つて居たことが次第に事實はぬやうになつたので全く忘れられるのを恐れて記録に止めたものであらう。これも孟子の時には未だ出來て居なかつたろうが荀子の時には其一部分位は出來て居たに違ひない。而して其の十七篇づゝ單行されて居たらうと思はれる。」同前註，頁167。

⁶⁹ 松浦嘉三郎：〈儀禮の成立に就て〉，《支那學》第5卷第4號（1929年12月），頁77-101。松浦是京都帝國大學內藤虎次郎（湖南，1866-1934）教授的學生，畢業後於北京當《順天時報》的記者，昭和四年（1929）回去日本，於東方文化學院京都研究所當研究員，著有幾篇與《儀禮》相關的論文。然他的名字見於日本厚生勞動省所製作〈蘇聯及蒙古扣留死亡者名簿（資料未提供者名簿）〉，網址：<http://www.mhlw.go.jp/topics/bukyoku/syakai/soren/miteikyoku/html/ma.html>，檢索日期：2012年12月12日，可惜第二次世界大戰後在被蘇聯扣留期間過世。

林列傳》：「禮固自孔子時，而其經不具。」可知孔子時未有禮文獻，動容暫時由實習來傳授，後來才成爲文獻。第三，今本《儀禮》不過是源自鄭玄校本，鄭玄校本雖是今古文折衷的結果，仍是以今文爲中心統一今古文的。因此，他認爲：

周室衰退而諸侯獨立的形勢到來，在魯國的民間，與以周室爲中心施行的儀式關係較爲疏遠，接著至於諸侯、大夫之禮易爲忘記，僅有必要於民間教養的士禮，在魯國民間學者之間保存下來。到了戰國時代末期，寫在簡策的傾向很旺盛，士禮也與《禮記》諸篇相同，可能在戰國時代開始成爲文獻，然《儀禮》的傳授仍不只依文獻，還重動容，而傳到漢初。到了漢初徐生爲禮官大夫，《儀禮》亦爲官學而培養出許多學徒，才成爲與今本同樣的文字。⁷⁰

松浦當然承認漢初以後也按照社會的現實而稍有改變，也認爲《儀禮》的原本已在戰國末年成書，到了漢初才成爲與今本略同的文字。清儒邵懿辰(1810-1861)《禮經通論》以《禮記·禮運》爲孔子之作，並由《儀禮》與《禮運》相似，認爲《儀禮》也屬於孔子自著。松浦則與此相反，一方面利用邵氏的論理，一方面參考武內義雄(1886-1966)等視《禮運》爲荀子以後或漢儒之著作⁷¹，而指出《儀禮》著作年代更晚的可能性。

池田末利《儀禮》則根據卜辭、金文、《書》、《詩》，其中均未見禮書相關的記載，因此認爲古文家所主張周公制禮，是源自一種「周公主義」(Zhougongism)的推測，與事實不符，而加以否定。其次，依照《論語·述而》「執禮」等表示當時

⁷⁰ 原文：「周室が衰へ、諸侯獨立の形勢となつたから、魯の民間に於ては、周の王室を中心として行はれたる儀式は縁遠いものとなり、次いで諸侯や大夫の禮は忘れ勝ちとなり、僅かに民間の教養に必要な士禮のみが魯の民間學者の間に保存せられたのである。此れが戰國末の如き簡策に記す傾向の旺盛なる時代に至りて文獻とされたのであろうから禮記の諸篇と同様に戰國時代から文獻をなり始めたものであろうが、尚ほ文獻のみを主とせず動容をも尊重して漢初に傳はつたものと思はれる。然るに漢初に至りて徐生が禮官大夫となるに至つて、儀禮は官學となり多數の學徒を生じて初めて現今の如く成るに至つたものではなからうか。」松浦嘉三郎：〈儀禮の成立に就て〉，頁 99-100。

⁷¹ 本田成之：〈禮運と秦漢時代の儒家〉，《支那學》第 1 卷第 11 號（1921 年 7 月），頁 1-17；武內義雄：〈禮運考〉，《支那學》第 2 卷第 11 號（1922 年 7 月），頁 16-26，後收入《武內義雄全集》（東京：岩波書店，1979 年），卷 3，頁 488-494。本田認爲《禮運》是秦漢時代，尤其是武帝時代成立的；武內指出《禮運》與《荀子》的共通點，推測是荀子的後學孟卿或者后倉所撰。詳細請參考拙著：〈近一百年日本《禮記》研究概況——1900-2008 年之回顧與展望〉，《中國文哲研究通訊》第 19 卷第 4 期（2009 年 12 月），頁 53-101。

禮的傳授以實踐為主，認為孔子時代還未存在禮書⁷²，因此也否認邵懿辰⁷³、皮錫瑞(1850-1908)⁷⁴等今文學家所提倡的孔子制禮說⁷⁵。那麼池田如何看《儀禮》的成書？影山曾指出：《儀禮》採錄許多孔、孟時代齊、魯的風俗；《儀禮》與《論語》相比，《儀禮》較為詳細又發達；《孟子·滕文公上》的三年之喪與《儀禮》一致，由此反對林泰輔的《儀禮》春秋初期成書說，並認為孔子時代存在的儀禮概要，到了戰國末年逐漸成為一部整齊的文獻，就是《儀禮》原書⁷⁶。池田一方面大致支持影山說，一方面卻不滿影山未論《儀禮》與荀子的關係。因《荀子》的〈勸學〉有「讀禮」，〈大略〉又有「聘禮志曰」云云、「禮經」之詞，池田指出〈勸學〉的「禮」不必是《禮經》，但〈大略〉的「禮經」是以《禮經》的存在為前提。又參考常盤井賢十(1906-)〈荀子經說考〉⁷⁷，論述今本般的《禮經》在《荀子·禮論》時還未成書，然較為晚出的〈大略〉時已存在，因而荀子本人至少未見《禮經》。總之，池田認為《儀禮》成書於荀子之後，在荀子後學活動的時代大略成書，全面支持本田成之的說法⁷⁸。

接著是林已奈夫(1925-2006)〈《儀禮》と敦〉⁷⁹。因為作者是考古學者，不僅利用文獻資料，也從考古學的觀點注意到《儀禮·少牢饋食禮》「敦皆南首」的記述。「敦」是祭器之一，林認為《儀禮》中既然言敦，《儀禮》就成書於使用敦的時期：即公元前六世紀到三世紀之間，尤其是「敦皆南首」的規定，使用於公元前六世紀

⁷² 加藤常賢：《禮の起源と其發達》(東京：中文館書店，1943年)根據《左氏傳·哀公三年》有「子服景伯至，命宰人出禮書」與〈昭公四年〉「禮六」等記錄而承認春秋時代禮書已經存在，反之，池田認為，這些文獻並不是《儀禮》、《周禮》般的禮書，只不過是私人的儀禮概要。

⁷³ 邵懿辰《禮經通論》的〈論孔子定禮樂〉、〈論孔子定禮十七篇亦本周公之意〉。

⁷⁴ 皮錫瑞之《經學通論·三禮·論禮十七篇為孔子所定邵懿辰之說最通》。

⁷⁵ 諸橋轍次：《儒學の目的と宋儒：慶曆至慶元百六十年間の活動》(東京：大修館書店，1929年)也認為《儀禮》是禮教之書，很適合孔子著作，池田批判諸橋缺少具體性。

⁷⁶ 影山誠一《儀禮通義·總敘》，筆者未見。今據池田末利：〈解說——經學史的考察〉，《儀禮(V)》。

⁷⁷ 常盤井賢十：〈荀子經說考〉，《支那學研究》第6卷第1號(1932年1月)，頁71-127。常盤井論述，《荀子》中還未明確「三禮」區別，與《儀禮》相比，一致處不多，《荀子·禮論》的喪禮與《儀禮》的〈士喪禮〉、〈既夕禮〉不一致，但〈大略篇〉與〈聘禮〉、〈士昏禮〉之間有不少共通之處。可是，〈大略篇〉大部分是成於荀子後學之手。

⁷⁸ 本田成之《支那經學史論》。

⁷⁹ 林已奈夫：〈《儀禮》と敦〉，《史林》第63卷第6號(1980年11月)，頁1-25。

到五世紀。並在《儀禮》規定上，大夫、士可用敦，大夫以上者則不是敦，而是簋；在燕、三晉地區，從大型墓、中型墓中都可發現敦，小型墓中卻完全沒有；反之，楚地區的墓無論大小，陪葬品中都有敦。因此認為，《儀禮》至少不是在燕、三晉地域的成書，林泰輔與川原壽市都曾指出過，《儀禮》中多見南方方言，由考古學的觀點也可印證林、川原所言。他的結論稍有模糊之處，但可參考考古學的研究成果。

宇野精一(1910-2008)〈《儀禮》についての二三の問題〉是論述《儀禮》的名稱、《儀禮》的作者、〈喪服〉與《禮記·檀弓》的關係，尤其是關於《儀禮》的作者，整理先儒的見解，舉以三個重點：一、與《毛詩》的關係，二、與春秋時代之禮的關係，三、與《論語·鄉黨》的關係⁸⁰。然真可惜，宇野本身對《儀禮》的看法不太明顯。宋熊朋來(1246-1323)、清趙翼(1727-1812)等論《儀禮·聘禮》與《論語·鄉黨》的關係，憑藉晁說之(1059-1129)、蘇軾(1037-1101)等的說法而證明《論語》引〈聘禮〉之語，下了《儀禮》先在於孔子的結論，宇野僅對此說：「這個問題，該慎重決斷，但筆者難以承認《儀禮》在孔子以前存在。」⁸¹

綜上，日本學者針對《儀禮》成書時代有三種說法：其一是林泰輔的春秋初期說，其二是川原壽市、林巳奈夫的春秋末年著作說，其三是影山誠一、本田成之、松浦嘉三郎、池田末利等戰國末年著作說。關於《儀禮》的作者，僅有川原提到《儀禮》與子游的關係。無論結論如何，他們的研究均相當細膩，值得參考。但筆者認為，他們的論點稍微曖昧，他們想要釐清的到底是《儀禮》各篇的成書？還是《儀禮》整部書的成書？或者是《儀禮》所記載的儀禮之成立？但除非有新資料，否則成書考是不可能有可能有正確答案的，加賀榮治(1915-1998)曾說過：

《禮經》或《禮記》的形成過程，尤其是文獻化的過程，僅靠今日可看到的資料，只能大概地瞭解。……在研究中國禮概念的基本性格或中國民族文化觀念的本來性格上，我們應探討：在《禮》的《記》扎根的階段，《記》大量堆積表示何種意義？原不是以文獻化為目的的禮，為何最後形成大量的禮

⁸⁰ 宇野精一：〈《儀禮》についての二三の問題〉，《國學院雜誌》第86卷第11號（1985年11月），頁39-48，後收入《宇野精一著作集》（東京：明治書院，1986年），卷2，頁409-429。

⁸¹ 原文：「この問題は、速断を慎まなければならぬが、私は『儀禮』の方が孔子以前に存在したとは認め難い。」宇野精一：〈《儀禮》についての二三の問題〉，頁43。

文獻？等問題。⁸²

加賀的要求非常困難，但筆者認為他的看法值得參考。

（二）西漢《儀禮》的傳授與《逸禮》研究

就《儀禮》文獻學上的問題，接著將討論高堂生所傳《士禮》的原貌為何。一般認為《士禮》與《儀禮》是相同的內容，然兩者的關係實不甚清楚。清梁玉繩(1716-1792)云：

案：《漢書》〈志〉、〈傳〉皆言高堂生傳《士禮》十七篇，即《儀禮》也，而今書若〈燕禮〉、〈大射〉、〈聘禮〉、〈公食大夫〉、〈覲禮〉五篇，皆諸侯之禮，〈喪服〉一篇總包天子已下之服制，則所云《士禮》者十一篇耳。疑今《儀禮》非高堂原本，或所傳實不止於《士禮》耶？⁸³

又與《儀禮》有關的是《逸禮》。由《漢志》可知，《禮古經》五十六篇中，除了與《士禮》十七篇相同部分外，另有三十九篇的《禮古經》，這三十九篇後卻散佚，被稱為《逸禮》。若視今本《儀禮》為完本，如何看待《逸禮》？如此，我們仍不能簡單地視《士禮》與今本《儀禮》為一。

川原壽市討論西漢高堂生所傳的《士禮》原貌，指出幾點：其一，高堂生所傳不是用今文，而仍是用古文來寫。根據《漢志》「《禮古經》五十六卷，《經》七十〔十七〕篇」，可知西漢末年有古文《禮古經》五十六篇和今文《經》十七篇。於是，川原說：

只看《漢志》，不得不為今文，筆者卻認為，高堂生所傳的是先秦時代儒生之間所講的十七篇，可能仍是古文，從高堂生傳授到后倉之間終究改成今

⁸² 原文：「『禮經』ないし『禮記』の形成過程、とりわけその文獻化の過程は、こんにちみ得る資料だけでは、概然的にとらえる以外不可能といってよいからである。……むしろ、われわれは、『禮』の『記』が定着するに至った段階で、そのおびただしい堆積は、いったい何を意味するのか。もともと文獻化を志向するものでない禮が、結果として、多量の禮關係文獻を形成するに至ったわけは、いったいどうしてか。中國における禮觀念の根本的性格にかかわるものとして、また、中國民族の文化觀念の本來的性格にかかわるものとして、それを問うべきであろう。」加賀榮治：〈「禮」經典の定立をめぐって〉，《人文論究》第50號(1990年3月)，頁22。

⁸³ 〔清〕梁玉繩：《史記志疑》(北京：中華書局，1981年)，頁1439。

文，這最適當。⁸⁴

其二，十七篇未含有〈喪服〉與〈喪服傳〉。川原注意到《儀禮》他篇與〈喪服〉在形式上相異，另指出十七篇中原含〈饗禮〉一篇。由此，他推測十七篇中原未收〈喪服〉與〈喪服傳〉。其三，十七篇就是完本。因為《儀禮》已含有冠、昏、相見、飲酒、射、聘、覲、食、喪祭等的禮，中國古代社會生活中重要的儀禮全包羅，所以川原與邵懿辰⁸⁵等相同，認為十七篇是完本。其四，眾所周知，雖稱《士禮》或《禮》、《禮經》，當時未有《儀禮》之名。《白虎通》引用《儀禮》時僅說「《禮》」，鄭注亦然⁸⁶。晉荀崧(262-328)奏疏中始云：

時方修學校，簡省博士，置《周易》王氏、《尚書》鄭氏、《古文尚書》孔氏、《毛詩》鄭氏、《周官》《禮記》鄭氏、《春秋左傳》杜氏服氏、《論語》《孝經》鄭氏博士各一人，凡九人，其《儀禮》、《公羊》、《穀梁》及鄭《易》皆省不置。崧以為不可，乃上疏曰：「……伏聞節省之制，皆三分置二。博士舊置十九人，今五經合九人，準古計今，猶未能半，宜及節省之制，以時施行。今九人以外，猶宜增四。願陛下萬機餘暇，時垂省覽。宜為鄭《易》置博士一人，鄭《儀禮》博士一人，《春秋公羊》博士一人，《穀梁》博士一人。」⁸⁷

宋范曄(398-446)著《後漢書·鄭玄傳》又曰：

凡玄所注《周易》、《尚書》、《毛詩》、《儀禮》、《禮記》、《論語》、《孝經》、《尚書大傳》、《中候》、《乾象歷》，又著《天文七政論》、《魯禮禘祫義》、《六藝論》、《毛詩譜》、《駁許慎五經異義》、《荅臨孝存周禮難》，凡百餘萬言。⁸⁸

可知晉代已有了《儀禮》這書名⁸⁹，所以應該最早在魏、晉，《士禮》開始被稱為《儀

⁸⁴ 原文：「漢志でみるかぎりに於ては今文であつたとする外ないが、高堂生はすでに先秦時代に儒生の間に講ぜられていた十七篇を伝えたもので、それはなお古文であり、高堂生から后倉へと授受されていく間に今文に書きあらためられるに至つたとみるのが至当であろう。」川原壽市：《儀禮釋攷》，卷1，頁140-141。

⁸⁵ 邵懿辰《禮經通論》依據《禮記·禮運》「其行之以貨力、辭讓、飲食、冠、昏、喪祭、射、御、朝聘」，要證明十七篇是完本。

⁸⁶ [清]段玉裁：《禮十七篇標題漢無儀字說》，《經韻樓集》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁27-29。

⁸⁷ [唐]房玄齡等撰：《晉書》（北京：中華書局，1974年），頁1976-1978。

⁸⁸ 范曄撰，李賢等注：《後漢書》，頁1212。

⁸⁹ 皮錫瑞：《論段玉裁謂漢稱禮不稱儀禮甚確而回護鄭注未免強辭》，《經學通論·三禮》，頁11；

禮》⁹⁰。關於「儀禮」這一詞，如宋張淳《儀禮識誤·序》云：「〔漢初〕時未有《儀禮》之名也，豈漢後學者觀十七篇中有儀有禮，遂合而名之歟？」⁹¹明郝敬說：「儀禮者，禮之儀。」等，有許多說法。川原據此，推測《儀禮》這書名始於三國魏時，並就「儀禮」之意採郝敬「禮之儀」說。其五，主要根據戴德、戴聖、劉向(77-6 B.C.)《儀禮》次序的差異，又因為各篇之間多有重複，所以認為高堂生十七篇未有篇序，各篇獨立存在。在漢代師承上，弟子不敢改編次序，然到了戴德、戴聖、劉向本時，就有了各自的次序。今本《儀禮》同篇中若動作重複，常省略地用「介亦如此」、「如主人禮」等的表現。然在兩、三篇之間有同樣動作時，不厭其煩重複而反覆紀錄，川原將其認為十七篇各自獨立的證據。

關於此點，池田末利則首先整理先儒的說法。清江永(1681-1762)《禮書綱目》據賈公彥〈序周禮廢興〉將《漢志》所言「博士禮」作「博士傳」⁹²，認為高堂生所傳不是《士禮》；邵懿辰亦然，並視《逸禮》為劉歆(前50?-23)的偽作⁹³。然大多數學者都認為，高堂生所傳是《士禮》，例如朱子，他認為《士禮》之名只是舉首篇而言之⁹⁴；皮錫瑞則一方面贊同邵懿辰對《逸禮》的說法，另一方面依「后倉等推《士禮》以致於天子」而否定江永、邵懿辰等「博士傳」⁹⁵。池田則既承認《士禮》包括的內容不必是士禮，又認為：

蓋〈藝文志〉既然明示后倉等推《士禮》以致於天子，漢末人都相信后倉等所傳的十七篇是以《士禮》——即使不只是《士禮》——為中心，非常明顯。因此，仍然該將《史記》、《漢書》的〈志〉、〈傳〉中之傳授禮的記述為《士

以及陳夢家：〈武威漢簡敘論〉，《武威漢簡》(北京：中華書局，1964年)，頁13。

⁹⁰ 清胡培翬曰：「《儀禮》之名，始見《後漢書·鄭康成傳》，其為魏晉閒人所加可知。」《儀禮正義》(南京：江蘇古籍出版社，1993年)，卷1，頁5。

⁹¹ [宋]張淳：〈序〉，《儀禮識誤》，收入影印文淵閣《四庫全書》，第103冊，頁3。

⁹² 賈公彥〈序周禮廢興〉曰：「漢興，至高堂生博士傳十七篇。」《周禮注疏》，收入影印文淵閣《四庫全書》，第90冊，頁11。

⁹³ 邵懿辰：〈論逸禮三十九篇不足信〉，《皇清經解續編》(臺北：復興書局，1972年)，第18冊，頁14442-14444。

⁹⁴ [宋]朱熹：〈儀禮經傳目錄〉，《儀禮經傳通解》，收入影印文淵閣《四庫全書》，第131冊，頁4。朱子曰：「其所謂《士禮》者，特略舉首篇以名之。」

⁹⁵ 皮錫瑞：〈論后倉等推士禮以致於天子乃禮家之通例鄭注孔疏是其明證〉，《經學通論》，頁21-23。

禮》的傳授，關於此點，江永、邵懿辰的見解不正確。⁹⁶

至於《逸禮》的問題，另有清丁晏(1794-1875)《佚禮扶微》的見解，否認劉歆偽作《逸禮》說，而認為《逸禮》既然存在，《士禮》十七篇並非完本。池田對此表示贊同，又指出十七篇的確是包羅禮的八經(冠、昏、喪、祭、射、鄉、朝、聘)，但各篇之間在內容上多有差異，而認同《四庫全書提要》「《儀禮》出於殘闕之餘」⁹⁷，此點與川原不同。關於《儀禮》這書名，池田也認為是始於魏晉時代，但他考慮到與《漢志》「禮經三百，威儀三千」⁹⁸的關係，認為鄭玄以《周官》為「經禮三百」，將《儀禮》為「曲禮三千」(即「威儀三千」)後⁹⁹，原稱《禮經》不得不改為《儀禮》。宇野精一也指出，《儀禮》、《周禮》書名的誕生及《禮記》成為《三禮》最重要的經典，與「禮」概念的變遷，密切相關¹⁰⁰。

武內義雄對《士禮》的看法較為出色。清黃以周(1828-1899)曾留意到《史記》與《漢書》在記載上有所不同，《史記·儒林列傳》僅說：「於今獨有《士禮》，高堂生能言之。」《漢書》〈藝文志〉及〈儒林傳〉則均有：「魯高堂生傳《士禮》十七篇。」因此推測當高堂生傳《士禮》時未有十七篇，僅有〈冠〉、〈昏〉、〈相見〉、〈士喪〉、〈既夕〉、〈特牲〉、〈士虞〉、〈鄉飲酒〉、〈鄉射〉九篇。武內主要根據黃說，另一方面參考清崔述《豐鎬考信錄》，而認為孟、荀之間所編的《古文禮經》其中之五十六篇為後世流傳。然隨著時代的變化，古禮的大部分就不合於現實，於是後儒抽出最有普遍性的九篇，此為高堂生所傳的《士禮》；之後需求新禮的趨勢高漲，戴德與戴聖加之以八篇，遂成為與今本相同的十七篇¹⁰¹。就此而言，兩戴就是今

⁹⁶ 原文：「思うに、藝文志に明かに后倉等が士禮から天子の禮を推定したというからには、やはり漢末には后倉等の傳えた十七篇が士禮を中心とする——士禮だけではなかったとしても——ものであったと信ぜられていたことは明かである。したがって、史記・漢書の志・傳に見える禮の傳受記述はやはり士禮と見るべきで、この點に關する江永や邵懿辰の見解は當を得ていない。」池田末利：〈解説——經學史的考察〉，頁 546。

⁹⁷ 紀昀編纂：《四庫全書總目》(臺北：藝文印書館，2004年)，頁 420。

⁹⁸ 班固撰，顏師古注：《漢書·藝文志》，頁 1710。

⁹⁹ 《禮記·禮器》注曰：「經禮，謂《周禮》也。《周禮》六篇，其官有三百六十。曲，猶事也。事禮，謂今《禮》也。禮篇多亡，本數未聞，其中事儀三千。」〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥正義，呂友仁整理：《禮記正義》(上海：上海古籍出版社，2008年)，頁 986。

¹⁰⁰ 宇野精一：〈《儀禮》についての二三の問題〉，頁 40。

¹⁰¹ 武內義雄：〈禮記の研究〉，《武內義雄全集》(東京：岩波書店，1979年)，卷 3，頁 213-309。

本《儀禮》成書最關鍵的人物。

關於《逸禮》，濱久雄(1925-)有〈逸禮考〉，以邵懿辰、陳奐、丁晏爲主，論述《逸禮》與清儒的關係，雖非探討《逸禮》本書，但可參考¹⁰²。

最後，考慮西漢《儀禮》的傳授過程時，《武威漢簡》也不該忽視。一九五九年七月在甘肅省武威縣磨咀子地區發現的第六號漢墓中，大量竹簡、木簡出土，竟然全是《儀禮》的簡策。根據陳夢家(1911-1966)的研究，墓主爲從西漢末年到王莽時代的人物，《武威漢簡儀禮》可能是西漢時期《儀禮》傳授的一個型態。因此，《武威漢簡儀禮》在西漢《儀禮》學研究上是相當重要的。然在日本，研究《武威漢簡》者極少，管見所及，僅有一篇：田中利明〈儀禮の「記」の問題——武威漢簡をめぐる〉¹⁰³。《武威漢簡》中發現的《儀禮》共有九篇，即〈士相見之禮〉、〈喪服〉、〈服傳甲、乙〉、〈特牲〉、〈少牢〉、〈有司徹〉、〈燕禮〉、〈泰射〉。與今本相比，可發現次序、文字等諸多差異，尤其田中所提出的問題是「記」的存在。眾所周知，今本《儀禮》中〈士冠禮〉、〈士昏禮〉、〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉、〈燕禮〉、〈聘禮〉、〈公食大夫禮〉、〈覲禮〉、〈喪禮〉、〈既夕禮〉、〈士虞禮〉及〈特牲饋食禮〉均有稱「記」的部分，《武威漢簡》則除〈燕禮〉之外，卻未稱「記」。田中由此推測，今本稱「記」的部分都在西漢末年已存在，但當時在「經」與「記」之間未有明確區分，並據劉向所整理的《荀子·大略》有「聘禮志」、《白虎通》、鄭注的引文等，認爲最晚自西漢末年漸漸開始有分爲「經」部分與「記」部分的工夫，到鄭玄時大致完成。並且田中將「記」分爲兩種：一是與經關係很密切的「直接的記」，另一是不甚密切的「間接的記」，而指出本來靠口傳傳承的「直接的記」，隨著時代的變化，已在戰國末年成書；反之，「間接的記」被視爲與經同等，仍與經相同口傳，戰國末年到漢初之間兩者連而爲一而成書，就是《士禮》十七篇。他最後認爲，《漢簡》的〈喪服〉、〈特牲〉等的體裁是《士禮》十七篇成書時的形體。

(三)《儀禮注》、《儀禮疏》的研究

後代在《儀禮》學上很有影響力的確實是鄭玄《儀禮注》與賈公彥《儀禮疏》。

¹⁰² 濱久雄：〈逸禮考〉，《大東文化大學紀要（人文科學）》第33號（1995年），頁173-194。

¹⁰³ 田中利明：〈儀禮の「記」の問題——武威漢簡をめぐる〉，《日本中國學會報》第19集（1967年10月），頁93-108。

如上所述，鄭玄之前有馬融、盧植等《儀禮注》。又東漢以後，《隋志》著錄魏王肅(195-256)注《儀禮》十七篇、無名氏之《儀禮疏》兩種¹⁰⁴，《北史·儒林傳下》亦有：「〔沈重〕著《周禮義》三十一卷、《儀禮義》三十五卷、《禮記義》三十卷。」但這些《注》、《疏》後來都被淘汰，賈公彥〈儀禮疏序〉曰：

至於《周禮》、《儀禮》，發源是一，理有終始，分爲二部，並是周公攝政大平之書，《周禮》爲末，《儀禮》爲本。本則難明，末便易曉，是以《周禮》注者則有多門，《儀禮》所注，後鄭而已。¹⁰⁵

可知唐初《儀禮注》僅有鄭注而已。《四庫全書總目》亦曰：

其書自元〔筆者注：鄭玄〕以前絕無注本，元後有王肅《注》十七卷，見於《隋志》。然賈公彥〈序〉稱：「《周禮》注者則有多門，《儀禮》所注，後鄭而已。」則唐初肅書已佚也。爲之義疏者有沈重，見於《北史》，又有無名氏二家，見於《隋志》，然皆不傳。

鄭玄《儀禮注》的文獻學研究，只有服部宇之吉(1867-1939)〈儀禮鄭注補正〉一文，一看題目就知道，是參考後儒的見解而補充、訂正鄭注，〈儀禮鄭注補正〉是〈士冠禮〉與〈士昏禮〉¹⁰⁶；〈儀禮鄭注補正二〉則是〈鄉飲酒禮〉與〈鄉射禮〉¹⁰⁷；〈儀禮鄭注補正三〉僅錄〈士喪禮〉¹⁰⁸。服部沒有爲此文撰寫序文、跋文，所以他爲何編輯〈儀禮鄭注補正〉？爲何選這五篇？原因不詳。雖未完整，然在研究《儀禮注》上尚有參考價值。另有高橋忠彥(1952-)〈《三禮注》より見た鄭玄の禮思想〉¹⁰⁹、栗原圭介(1913-)〈三禮鄭注に見る訓詁と科學思想〉¹¹⁰及〈《儀禮》鄭玄注における禮經理念〉¹¹¹等，都是透過《儀禮注》而研究鄭玄思想。

¹⁰⁴ 魏徵：《隋書·經籍志》，頁919。

¹⁰⁵ 參見鄭玄注，賈公彥疏：《十三經注疏·儀禮注疏》(臺北：藝文印書館，1955年)，卷1，頁2。

¹⁰⁶ 服部宇之吉：〈儀禮鄭注補正〉，《支那學研究(斯文會)》第1編(1929年4月)，頁43-131。

¹⁰⁷ 服部宇之吉：〈儀禮鄭注補正二〉，《支那學研究(斯文會)》第2編(1931年12月)，頁1-105。

¹⁰⁸ 服部宇之吉：〈儀禮鄭注補正三〉，《支那學研究(斯文會)》第3編(1933年8月)，頁69-134。

¹⁰⁹ 高橋忠彥：〈《三禮注》より見た鄭玄の禮思想〉，《日本中國學會報》第32集(1980年10月)，頁84-95。

¹¹⁰ 栗原圭介：〈三禮鄭注に見る訓詁と科學思想(上)〉，《大東文化大學紀要(人文科學)》第32號(1994年3月)，頁119-136；〈三禮鄭注に見る訓詁と科學思想(下)〉，《大東文化大學紀要(人文科學)》第33號(1995年3月)，頁195-206。

¹¹¹ 栗原圭介：〈《儀禮》鄭玄注における禮經理念〉，《大東文化大學紀要(人文科學)》第35號(1997

到了唐代，賈公彥著作《儀禮義疏》，《舊唐書·賈公彥傳》曰：

賈公彥，洺州永年人。永徽中，官至太學博士。撰《周禮義疏》五十卷、《儀禮義疏》四十卷。¹¹²

《舊唐書·經籍上》著錄賈公彥所疏的《周禮疏》、《儀禮疏》及《禮記疏》。賈〈疏序〉云：

其為章疏，則有二家：信都黃慶者，齊之盛德；李孟愬者，隋曰碩儒。慶則舉大略小，經注疏漏，猶登山遠望，而近不知。愬則舉小略大，經注稍周，似入室近觀，而遠不察。二家之疏，互有脩短，時之所尚，李則為先。¹¹³

可見賈公彥前有齊黃慶、隋李孟愬二家的《儀禮疏》，「賈公彥僅據齊黃慶、隋李孟愬二家之疏，定為今本」。此賈《疏》直到今日，在研究《儀禮》上仍占有非常重要的地位。

近代日本《儀禮疏》文獻研究，應該以倉石武四郎《儀禮疏攷正》為嚆矢¹¹⁴。此原是自昭和六(1931)到十二年(1937)在東方文化學院京都研究所所進行「禮疏校譌」的研究報告。據倉石所寫的跋文，纂述的凡例有四：其一，考究賈《疏》的源流。賈《疏》中有未註明根據何人所說之處，倉石則透過與其他《義疏》、《通典》等的對照，推測賈《疏》所據。其二，改正賈《疏》的疏謬。賈《疏》中有許多錯誤，如「誤《公羊》為《左氏》，引《禮記》稱《周禮》之類」¹¹⁵。另外，公彥已見中多發現不一致之處，因此倉石改正賈《疏》的謬誤而調整齟齬。其三，訂正宋

年3月)，頁165-182；《儀禮》鄭玄注における禮經理念(二)，《大東文化大學紀要(人文科學)》第36號(1998年3月)，頁117-134；《儀禮》鄭玄注における禮經理念(三)，《大東文化大學紀要(人文科學)》第37號(1999年3月)，頁87-110；《儀禮》鄭玄注における禮經理念(四)，《大東文化大學紀要(人文科學)》第38號(2000年3月)，頁1-23；《儀禮》鄭玄注における禮經理念(五)，《大東文化大學紀要(人文科學)》第40號(2002年3月)，頁51-78。

¹¹² [後晉]劉昫等撰：《舊唐書》(北京：中華書局，1975年)，頁4950。《儀禮義疏》，「四十卷」應作「五十卷」。

¹¹³ 同前註，頁1972-1973。

¹¹⁴ 倉石武四郎《儀禮疏攷正》(1937年1月)，後作為汲古書院、東洋學文獻センター叢刊影印版第7集出版(1979年3月)。原書為京都大學人文科學研究所所藏。

¹¹⁵ 原文：「公羊ヲ誤リテ左氏ト爲シ、禮記ヲ引キテ周禮ト稱スルノ類。」倉石武四郎：《儀禮疏攷正》，頁585。

刻的訛脫。倉石使用的版本是清道光中蘇門汪氏所刻宋景祐官本（缺少的卷三十二到卷三十七使用陽城張氏校刻注疏本）。但倉石說：「此本亦頗魯魚亥豕之誤。」¹¹⁶於是，他參照李氏《集釋》、張氏《識誤》、黃氏《通解》、魏氏《要義》等諸書和近儒之說而訂正宋本。其四，矯正近儒的臆改。倉石承認清儒的研究成果，例如乾隆館臣的《儀禮注疏考證》、浦鏜(?-1762)《十三經注疏正字》、金日追(1737-1800)《儀禮經注疏正譌》、盧文弨(1717-1796)《儀禮注疏詳校》、阮元(1764-1849)《儀禮注疏校勘記》及曹元弼(1867-1953)《禮經校釋》等，他評之曰：「皆彌縫譌脫而還於舊觀，可謂賈氏之功臣。」另一方面云：「然往往求太過，疑不可疑，或等閑視之，有不中關要。」¹¹⁷因此，倉石矯正這些近儒太過分的說法，研究《儀禮》者不得不參考。

高橋忠彥〈《儀禮疏》《周禮疏》に於ける「省文」について〉注視《儀禮疏》與《周禮疏》中散見的「不具」、「互見」、「各舉一邊」、「舉上明下」等被稱為「省文」的體例。就高橋而言，公彥認為當周公制作《儀禮》與《周禮》時，依據「省文」的方針而避免重複表現，所以學禮者為了體諒周公的本意，得由類推、參照而復原完美的禮。高橋又通過與孔穎達《禮記正義》相比，指出《儀禮疏》、《周禮疏》在文獻特色上有別於《禮記正義》，即《儀禮疏》、《周禮疏》的重點在於抽出周公所制作的古禮，所以「省文」等體例發達；反之，《禮記正義》雖使用相同詞彙，但「省文」的體例沒《儀禮疏》、《周禮疏》般發達；這是因為《禮記》原有文獻上的性格。

在《儀禮》學上，朱熹《儀禮經傳通解》也不該忽略。南宋以後的禮學研究，在現代日本的確是較受重視的題目。然以《儀禮經傳通解》為主的研究並不多，除了上文所引戶川芳郎外，僅有上山春平(1921-2012)〈朱子の禮學——「儀禮經傳通解」研究序說〉與〈朱子の《家禮》と《儀禮經傳通解》〉兩篇¹¹⁸。本文的主題

¹¹⁶ 原文：「此本亦タ頗ル魯魚亥豕ノ誤アリ。」同前註，頁 586。

¹¹⁷ 原文：「皆譌脫ヲ彌縫シテ之ヲ舊觀ニ還ス賈氏ノ功臣ト謂フヘシ然レトモ往々求ムルコト太タ過キテ其ノ疑フ可カラサルヲ疑ヒ或ハ等閑ニ之ヲ視テ其ノ關要ニ中ラサルモノアリ。」同前註，頁 587。

¹¹⁸ 上山春平：〈朱子の禮學——「儀禮經傳通解」研究序說〉，《人文學報（京都大學人文科學研究所）》第 41 號（1976 年 3 月），頁 1-54 以及〈朱子の《家禮》と《儀禮經傳通解》〉，《東方學報（京都）》第 54 冊（1982 年 3 月），頁 173-256，後收於《上山春平著作集》（京都：法藏館，1995 年），卷 7，頁 339-432。

不在於《儀禮經傳通解》，此處僅提其名以供參考¹¹⁹。

三、《儀禮》內容上的研究

接著談到《儀禮》內容上的研究。管見所及，前賢《儀禮》內容上的研究，可分為二：一、分篇研究，二、其他研究。

(一) 分篇研究

首先介紹《儀禮》分篇研究的成果。《儀禮》一書雖然只有十七篇，然而包含著豐富內容，研究《儀禮》者必須了解多方面的知識，很不容易做整體性的研究。因此自然而然偏向於分篇研究。在日本，《儀禮》分篇研究，最有成果的是關於〈喪服〉的研究。除〈喪服〉外，《儀禮》分篇研究其實不多。至於〈士冠禮〉、〈士昏禮〉、〈射禮〉、〈鄉飲酒禮〉、〈士喪禮〉等，亦有不少卓越研究。

1. 〈士冠禮〉

〈士冠禮〉就是《儀禮》的首篇。關於〈士冠禮〉的研究，較早有後藤俊瑞(1893-1961)在一九三六年所發表的〈儀禮冠禮の道德的意義¹²⁰〉。後藤從一九二九年到一九四七年任教於臺北帝國大學（現國立臺灣大學），這篇為他在臺灣時的著作¹²¹，從朱子學研究的觀點，論述《儀禮》冠禮所包含的道德意義。就後藤而言，冠笄之禮就是使男女成為成人的一種境界，成人之後，男女既可以主張成人的權利，又必須主動地履行義務。因而後藤指出，冠笄之禮是促進成人的自覺與決心，帶來冠笄者在精神上的成長，此就是冠禮最重要的使命。後藤研究的內容並非特別，然筆者認為，後藤指出冠禮塑造出成人之後的自發性或主動性，此點很有趣。這篇雖是最早期研究〈士冠禮〉的成果，至今仍可參考。

¹¹⁹ 清代《儀禮》學相關的論文有水上雅晴：〈阮元《十三經注疏校勘記》——《儀禮》の校勘を中心に〉，《中國哲學》第32號（2004年3月），頁123-158。

¹²⁰ 後藤俊瑞：〈儀禮冠禮の道德的意義（上）〉，《斯文》第18編第3號（1936年3月），頁1-7；〈儀禮冠禮の道德的意義（下）〉，《斯文》第18編第4號（1936年4月），頁27-31。

¹²¹ 關於後藤俊瑞的生平可參考藤井倫明：〈近代日本旅臺學者後藤俊瑞的朱子學研究〉，《儒學研究論叢》第1輯（2008年12月），頁89-105。

其次是赤塚忠 (1913-1983) 〈土冠禮の構成及意義〉¹²²。赤塚研究〈土冠禮〉結構時，首先發現冠禮有以「賓」為中心的部分與以「主人」為中心的部分，前者比後者占有更重要的位置，而指出：

總之，我們豈不是該認為，冠禮原是有以賓為中心的原形，後隨著家族的發達，走向增大家族意義的方向，最後為其家族意義所吸收？¹²³

那麼，原占冠禮中心的「賓」有何內涵？赤塚認為，「賓」原是在以禮為紐帶的鄉黨中占著主要的位置，掌控集團存在的絕對權。後來冠禮收於家禮中，賓仍是代表鄉黨集團生活者。赤塚接著談到冠禮在冠者本人的意義，將其當作「從幼年到成人的轉機」。此時，最象徵冠者的特質是「冠」與「字」，加冠是以集團的權威而要求服從鄉黨集團，加字則保證冠者在鄉黨中的地位。此外，赤塚注意到〈土冠禮〉之中的兩個特色：其一，統合冠禮的宗教觀念。冠禮中所看到的宗教觀念並不是以祖先為中心，而是以天為中心。此也是暗示冠禮與鄉黨秩序之間的關係。其二，冠禮並非禮的整體，它只不過是履禮的起點。

赤塚認為，隨著時代的變化，家族漸漸強大化，《儀禮·土冠禮》中的冠禮就是反映家族強大化後的冠禮形態。但仍有不變之處，就是冠禮的本質、原義，即是「貫通〈土冠禮〉的是表示冠者與團體的關係」¹²⁴。此關係當然包含集團對冠者的肯定與否定，若他能夠順從集團的規定，就受認可；否則，便不能得到成人的承認。赤塚最後說：

總之，士冠禮是以中國古代最明顯的倫理事實來表現出其構造的。由此可知，倫理在實踐倫理者進入有秩序的集團時成立，含有否定的一面與肯定的一面之二元結構。而士冠禮是禮的一種，又因為是所謂禮之起點，所以預設還有

¹²² 赤塚忠：〈土冠禮の構成及意義（一）〉，《漢學會雜誌》第9卷第3號（1941年12月），頁319-332，以及〈土冠禮の構成及意義（二）〉，《漢學會雜誌》第10卷第1號（1942年5月），頁46-67。後改題為〈土冠禮の構成および意義〉，收於《赤塚忠著作集》（東京：研文社，1986年），卷3，頁327-360。

¹²³ 原文：「要するに冠禮は、本來賓中心の原形から家族の發達と共に家族的意義を増大する傾向をとり、ついにその中に包攝されるに至ったと見るべきではなからうか。」《赤塚忠著作集》，卷3，頁337。

¹²⁴ 原文：「土冠禮を一貫するものは冠者と團體との關係を示していることである。」同前註，頁357。

後續，在這意義上，筆者認為此架構不止是士冠禮的，亦是禮本身的。¹²⁵赤塚在〈士冠禮〉中看出「禮」的基本結構。

與〈士冠禮〉相關的研究，另有田中正春〈「儀禮」士冠禮の祝辭について〉¹²⁶及小林徹行(1961-)〈《儀禮》士冠禮篇にみえる女禮〉¹²⁷。祝辭、女禮等，是以往研究者未討論的題目，各有參考價值。

2. 〈士昏禮〉

〈士昏禮〉的研究，僅有平岡武夫(1909-1995)〈士昏禮に見えたる用鴈の古俗に就いて〉¹²⁸。〈士昏禮〉有納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎六禮，之中除了納徵之外，都含有「用鴈」儀節，所以平岡認為，在婚姻成立上「用鴈」占著非常重要的位置。在古代中國社會，婚姻是人生大事，平岡說：

既然婚姻是人生大事，而且「用鴈」儀節與婚姻的成立之間有很密切的關係，探究此儀節，在研究〈士昏禮〉上，或者闡明中國文化社會上，有非常重要的意義，自不待言。¹²⁹

「鴈」有兩種說法：鄭玄解釋為冬鳥的雁，唐疏、宋明人皆繼承。但清儒王引之(1766-1834)《經義述聞》將其視為鷺，以後王劼《毛詩讀》卷三、陳奂(1786-1863)

¹²⁵ 原文：「要するに士冠禮は支那古代における最も顯著なる倫理的事實をとってその構造を示しているものである。しかしてそれによれば倫理とは秩序ある集団に倫理実践者が入る時に成り立ち、しかしてそれは否定的側面と肯定的側面との二元的構造をもつものであることを物語っている。そしてそれはまた士冠禮が禮の一つであるという点においても、またいわゆる禮の始めとして後に續きを豫想していることにおいても、士冠禮のみならず禮そのものの構造でもあるのであると思う。」同前註，頁359。

¹²⁶ 田中正春：〈「儀禮」士冠禮の祝辭について〉，《漢文學會會報（國學院大學漢文學會）》第18輯（1973年3月），頁25-34。

¹²⁷ 小林徹行：〈《儀禮》士冠禮篇にみえる女禮〉，《日本中國學會報》第51集（1999年10月），頁1-15。

¹²⁸ 平岡武夫：〈士昏禮に見えたる用鴈の古俗に就いて〉，《支那學》第7卷第4號（1935年5月），頁33-78。

¹²⁹ 原文：「既に婚姻が人生の大事であり、而して「用鴈」の儀節がその婚姻の成立に深き關係をもつものである以上、この儀節の検討が士昏禮の攷究、並びに此の儀節を婚禮に持つた當該文化社會の闡明に如何に重要な意義をもつものであるかはもはや言をまたない。」同前註，頁34。

《詩毛氏傳疏》卷三、王先謙(1842-1917)《詩三家義集疏》卷三皆都支持王說。平岡認為，研究〈士昏禮〉時，雁與鷺之差別不該忽視，是因為鷺四時都可以捕獲；反之，雁冬天才能看到，因而是雁還是鷺？此一問題實與古代中國婚姻規定的季節相關。關於婚禮的季節有三種說法：(1)毛公等的秋冬說，(2)鄭玄的仲春說，(3)束皙的四時通用說。平岡則依據古代社會以農事為主要的規準，認為古代中國在原則上避免農忙期，而在農閑期的秋冬舉行婚禮，因此婚禮時可以用雁。

其次，平岡討論婚禮時使用雁的理由，而留意到射與雁的關係。中國人常有將雁當作射的目標，或者視為與射的聯想。而古代中國人非常重射，因為射是表示男子能力之一。表示新郎生產能力的儀式，多見於諸民族結婚風俗中。因此，平岡說：

蓋以秋冬為婚季的社會情勢的基礎上，結合尊重射技的觀念與對雁的特殊想法，使得婚禮時選用雁，並且必限於雁。¹³⁰

平岡推測，婚禮用雁的風俗，在狩獵畜牧民族接觸到農業社會而迅速農業化時發生，即離周初不太遠的時代。

平岡再談到「用鴈」史上的發展。隨著時代的變化，人人都忘掉「用鴈」原有表示男子能力的意義，但「用鴈」風俗卻一直被保留下來。因為農業經濟的約束力越強大，冬日的結婚越需要，用雁的儀節能夠滿足這條件，並且更增加宗教的神聖性。平岡又指出，中國人擁有一種性情，尊重自古以來的儀禮，所以「用鴈」雖喪失原有的意義，仍能保留下來。不過到了漢代，就漸有變化，如：為了避免重複，納徵禮之中的「用鴈」被省略。雁有時間上、費用上的限制，所以西漢時代之以四時常畜的鷺。直到清代，克服許多困難，中國人婚禮時仍重用雁的概念，所以平岡認為「用鴈」就是中國人特有的習俗，因而注意「用鴈」的重要性。平岡論文始於「用鴈」，最後談到中國人的性質，雖與〈士昏禮〉有關的論文僅有一篇¹³¹，但此篇論文富有啟發性，值得參考。

¹³⁰ 原文：「蓋し秋冬を婚季とする社會情勢の地盤の上に、射伎尊重の觀念と雁に對する特殊な通念とが結びついて、婚禮に雁を選び用ひしめ、且必ず雁に限らしめたのである。」同前註，頁59。

¹³¹ 另有〈學術參考ビデオ解説——「儀禮」士昏禮の復元、臺灣省における現代の或る葬禮の記録〉，《中國研究集刊》特別號（1994年10月），頁1263-1274。此文是介紹孔德成教授所指導的《儀禮》復原實驗小組所拍攝之影片。

3. 〈鄉飲酒禮〉

〈鄉飲酒禮〉相關的研究，有藤川正數(1915-)〈鄉飲酒禮に現われたる秩序の原理〉¹³²，是研究鄉飲酒禮中的秩序原理與結構。他首先主要根據《孟子》而指出鄉飲酒中的三種原理：尚齒、尚爵、尚德。尚齒起源於家族倫理，但後來隨著血緣結合的孤立性社會公正化，成為鄉飲酒禮的原理。多數人另尊重尚爵的原理，然如《周禮·黨正》說：「一命齒於鄉里，再命齒於父族，三命而不齒。」尚爵在鄉里比不上尚齒的原理。不過，因為鄉是家外的世界，尚齒仍不及尚德的原理，所以尚齒雖然可適用於賓眾的身上，賓與介之間卻以賢能（德）為主。總而言之，就藤川的看法而言，鄉飲酒禮中的三種原理密切相關。

佐川繭子(1971-)〈中國古代に於ける鄉飲酒の概念形成について——《儀禮》《禮記》の關係を中心に〉¹³³則首先注視《儀禮·鄉飲酒禮》與《禮記·鄉飲酒義》之間的差異，指出《儀禮》的記載之外，另存在其他鄉飲酒禮的可能性。於是，她針對《禮記》、《大戴禮記》、《白虎通義》及《鹽鐵論》中的「鄉飲酒」、「鄉飲」、「鄉」作出分析，確認「鄉飲酒」在「鄉」之外還有飲酒禮，而主張〈鄉飲酒禮〉中的儀禮並非鄉飲酒的全貌，而僅不過是一個典型而已。因此，她認為原在鄉黨所進行的飲酒是庶民也可參加的，也是無儀節的飲酒機會；此外在士大夫之間發展出以賓為主的飲酒儀禮。後世兩種之間的區別喪失，人人都混為一談，進而加以年齡秩序的意義。她的研究很有趣，例如注意到《儀禮》與《禮記》之間的差別、「鄉飲酒」概念的變遷等，這些都是研究兩部經書時相當重要的角度。然論述稍有不足之處，如：鄉黨中所進行的飲酒與士大夫之間所進行的儀節之間的區別為何喪失？此點是此篇論文的關鍵，可惜她毫無說明。

接著是小南一郎(1942-)〈飲酒禮と裸禮〉¹³⁴。小南的基本立場，與其所著〈射の儀禮化をめぐる——その二つの段階〉¹³⁵相同（詳後述），是重視從宗教到儀

¹³² 藤川正數：〈鄉飲酒禮に現われたる秩序の原理〉，《內野台嶺先生追悼論文集》（東京：內野台嶺先生追悼論文集刊行會，1954年），頁66-76。

¹³³ 佐川繭子：〈中國古代に於ける鄉飲酒の概念形成について——《儀禮》《禮記》の關係を中心に〉，《日本中國學會報》第49集（1997年10月），頁15-28。

¹³⁴ 小南一郎：〈飲酒禮と裸禮〉，小南一郎編：《中國の禮制と禮學》（京都：朋友書店，2001年），頁65-99。

¹³⁵ 小南一郎：〈射の儀禮化をめぐる——その二つの段階〉，小南一郎編：《中國古代禮制研究》

禮的變化，也關注儀禮背後存在的宗教要素，云：

已到儀禮從宗教獨立，並與鬼神之關係的要素不顯露的階段，實際上讓儀禮有效的，是不顯露的宗教要素。¹³⁶

飲酒確實在中國儀禮制度上占有相當大的部分，這論文中，他根據如上觀點，通過分析青銅器「尊」在飲酒儀禮中的角色，而討論飲酒儀禮為何占有中國儀禮重要的位置。就他的看法而言，西周以後戒酒的習慣普及於上層階級，儀禮為以禮樂為主。然而當時人仍施行「裸禮」，而邀請神到堂之深處敬酒，此意味著他們還是意識到祖先神在共同體的飲酒儀禮中降臨。如此與祖先神共食的儀禮，有維持鄉黨組織的功能。總之，西周中期以後，禮樂制度逐漸確立，然在其禮樂制度的基礎部分，仍然遺留鄉飲酒禮所伴隨的古代傳統。

4. 〈鄉射禮〉、〈大射〉

小南另有〈射の儀禮化をめぐる——その二つの段階〉一文，他在此文中一方面承認禮原有宗教性，另一方面說：

假設籠統地對中國的禮下了如下定義：是一連串的規範按預先規定的腳本限制個人的行動，如此規範在其他古代文明地域，除了在政治上之外，大半由宗教的力量來支持。並且其政治權威大概亦是以宗教的力量為背景而成。反之，至少從外表看來，中國的禮制是排除宗教要素而成。¹³⁷

因此又說：「中國古代的禮制度，……相當特別。」重視中國禮制排除宗教性的階段，將焦點集中於射禮這一點而研究其變遷的各種姿態。小南首先討論辟雍的射

（京都：京都大學人文學研究所，1995年），頁47-116。

¹³⁶ 原文：「儀禮が宗教から獨立し、鬼神との關わりといった要素が表面に出ることがない段階になっても、儀禮に實備あらしめているのは、實はそうした、表面には出ない、宗教的要素であった。」小南一郎：〈飲酒禮と裸禮〉，頁66。

¹³⁷ 原文：「中國の禮を、對人的な場において、個々人の行動が一定のシナリオに従うよう規制する一連の規範群であるとおおまかに定義づけるならば、同様の規範は、他の古代文明地域においては、政治的な場におけるものを除けば、宗教的な力によって支えられている場合が多かった。しかも、その政治的權威もまた、宗教的な力を背景にすることがしばしばであったのである。しかし、中國の場合には、少なくとも表面的に見る限り、禮制度は宗教的な要素を排除して成り立っている。」小南一郎：〈射の儀禮化をめぐる——その二つの段階〉，頁47。

禮。楊寬(1914-2005)〈射禮新探〉¹³⁸、川原壽市《儀禮攷釋》等皆認為，射禮起源於狩獵，對民眾進行軍事訓練是射禮實際上的目的。小南也依《周禮·夏官·大司馬》而承認狩獵的確是以軍事訓練為目的，他卻同時看出狩獵與《儀禮》所述的射禮之間有很大的距離，是因為射禮一定在堂上進行，又含有飲酒的儀禮。因此，小南完全否認楊寬、川原的說法。於是，小南注目西周前期末到中期初的金文資料中所散見的射禮與辟雍、辟雍與大池關係，又考慮到當時祭禮後的宴席有射禮，而認為：「見於西周金文中的射禮，是在主要祭祀結束後的宴席上所進行，其宴會是大家一起享受神的供品之儀式。」¹³⁹又指出：「射，原是尋問神意志的方法，也是處理神聖犧牲的方法。」¹⁴⁰總之，就小南而言，射禮源自宗教行事。但當時與射禮相關的金文資料中屢次看到周王之名，小南由此認為，原有宗教性的射禮，隨著西周社會的變化，獲得政治性。換言之，圍繞周王的宗教性行事在西周中期被政治化、儀式化，所以小南在禮制度形成史上相當重視西周中期這一時代。

接著，小南討論《儀禮》中的鄉射禮與大射禮的關係，推測大射禮基於鄉射禮而成。他又指出，西周所施行的射禮與鄉射禮之間有很大的差別：第一，西周的射禮是在祭祀後的宴會中所進行；反之，鄉射禮僅含有以飲食為中心的宴會和射禮。第二，西周的射禮已是作為王者的儀禮而被制度化，鄉射禮卻在地域共同體中所培養，《儀禮》所記載的就是與地域關係很密切的儀禮。小南並注意戰國前半期的禮器上所描述的人物圖像與《儀禮》記載的共通點，而推測《儀禮》中的儀禮成立的時代。就他而言，春秋到戰國的社會結構之變化，引起神與人之間的新觀念，基於如此觀念，終於完成了排除神的禮制。小南最後結論為：「在西周中期到後期之間，形成王者的儀禮；在戰國前半期，完成士大夫的禮制度。」¹⁴¹他認為，中國的禮制度經過這兩個階段而成，擱置神的禮制，規定以後的中國文明。小南的研究不

¹³⁸ 楊寬：〈射禮新探〉，《古史新探》（北京：中華書局，1965年），頁310-337。

¹³⁹ 原文：「西周金文に見える射禮が、主要な祭祀が終わったあとの宴會に伴うものであり、その宴會が、いわば神への捧げ物に相伴するなおらいの儀式であった。」小南一郎：〈射の儀禮化をめぐる——その二つの段階〉，頁68。

¹⁴⁰ 原文：「射は、元來、神の意志を問う方法であり、また神聖な犠牲の處理方法。」同前註，頁114。

¹⁴¹ 原文：「西周中期から後期には、王者の禮制度が形をなし、戰國前半期には、士大夫たちの禮制度が形をなしたのだと考えられるのである。」同前註，頁115。

僅是文獻資料，還利用金文、圖像資料，加以詳細地分析，相當可信¹⁴²。

5. 〈喪服〉

日本《儀禮》研究史上，最有成果的是與〈喪服〉相關的研究。依《隋志》的記載，馬融、鄭玄等都有《喪服經傳》，並多見魏晉以後〈喪服〉相關的著作，可知〈喪服〉早就獲得許多知識分子的關注。在日本亦然，不少學者關注這篇，是因為研究中國家族制度時，〈喪服〉可供相當豐富的相關資料。

廣池千九郎(1866-1938)是日本近代最早期的〈喪服〉研究者。他原是大分縣中津市出身的法學者、歷史學者，開拓「東洋法制史」的領域，後提倡 *moralogy* (道德科學)，創立了道德科學研究所。他在一九一五年所出版的《東洋法制史本論》中有〈喪服〉相關的研究，這就是〈中國喪服制度の研究〉¹⁴³。由凡例可知，廣池爲了了解中國親族法、相續法的原理，開始喪服制度的研究。他首先討論喪服制度的起源與發展過程，而認爲殷以前以血緣的親疏爲標準而決定服喪，到了周代進而推廣到君臣、師友的關係，喪服制度終於完成，周代的封建制度正是根據喪服制度。《儀禮·喪服》所記述的就是周代的喪服制度，他從中看出從「質」到「文」的轉換。其次，廣池指出喪服有兩種形式：其一是喪服期間所穿的衣服、冠帶以及其他附屬品，表示自然血緣上的親疏；其二是穿喪服期間的長短，意味著人爲尊卑的分別，各爲「仁」與「義」的表徵。他如此從法制史的觀點來研究〈喪服〉，既獨特又有趣。廣池另有〈中國古代親族法の研究〉¹⁴⁴，亦可參考。

¹⁴² 射禮研究另有三上順：〈中國古代の射禮についての一考察〉，《哲學（廣島哲學會）》第21集（1970年3月），頁97-114。三上的論點總共有四點：第一、大射禮是天子或者諸侯的禮；第二、燕射禮爲天子、諸侯的禮，鄉射禮爲鄉大夫、士的禮，都是射獸侯；第三、由於賓射禮與大射禮的侯制等相似，賓射禮是大射禮下一段重要的禮；第四、侯的形狀，鄭玄說爲然。伊藤清司：〈古代中國の射禮〉，《民族學研究》第23卷第3期（1959年7月），頁11-28，則從民族學的角度，指出中國古代的射禮原爲占卜射手所屬社會集團的年成豐歉、幸福之義，亦值得參閱。

¹⁴³ 廣池千九郎：〈中國喪服制度の研究〉，原收入《東洋法制史本論》（東京：早稻田大學出版部，1915年），後收入《廣池博士全集》（小金：道德科學研究所，1937年），第2冊；《廣池博士全集》（千葉：廣池學園出版部，1968年），第3冊，以及內田智雄校訂：《東洋法制史研究》（東京：創文社，1983年）等。

¹⁴⁴ 廣池千九郎：〈中國古代親族法の研究〉，收入《東洋法制史本論》。

關於〈喪服〉，松浦嘉三郎也有〈喪服源流考〉一文¹⁴⁵。松浦首先說：「余曾欲知支那古代家族制度，讀過最重要的文獻《儀禮·喪服》，但是，就其源流，不禁湧出種種疑惑。」¹⁴⁶松浦認為《儀禮》中，〈喪服〉與其他十六篇的源流不同。其理由有三：第一，記述的方式。其他十六篇的內容都是儀禮的順序、規則；反之，〈喪服〉論述服喪的期間、喪服的精疏，行文上經爲先，其次附傳，似乎描述師弟之間的問答。第二，關於西漢《儀禮》的傳授。劉向將禮學分爲制度、通論、明堂陰陽記、喪服、世子法、子法、祭祀、樂記、凶禮、吉事等。松浦根據劉向的分類，認爲「喪服」在西漢時代已得到了獨立的位置。第三，今、古文的問題。鄭玄加注時，參考今古兩種文本，若有差異，必註明「今文作某」或「古文作某」，其他十六篇中到處都可看到；反之，〈喪服〉則僅有一處。因此松浦推測，今古文兩派所使用的文本相同，或僅有〈喪服〉無今古文的對立。總之，他認爲，〈喪服〉與其他十六篇不同，是有其特殊的背景。如上所述，松浦在〈儀禮の成立に就て〉中指出過《儀禮》原本成書於戰國末期到漢初，或更晚的可能性。〈喪服源流考〉承之討論《儀禮》在西漢傳授的過程，最後認爲經過接受《禮記·禮運》思想的后倉或戴德之手，十七篇《禮經》最後成書。〈喪服〉原不在高堂生所傳的《士禮》中，也非徐生所傳的禮容，與《禮經》十七篇成書同時，亦屬於十七篇中。於是，松浦注意〈喪服〉與《公羊傳》思想上的類似性，結論爲〈喪服〉就是禮今文派所制作的新文獻。

接著要介紹的是一位臺灣人的研究。郭明昆(1905-1943)，是在日據時代的臺南麻豆生，一九三一年早稻田大學文學部哲學科畢業後，一度回到臺灣，任教於臺南第二中學，然因一九三三年受津田左右吉(1873-1961)的招聘而返回早大大學院，受津田的指導而作了中國親族稱謂的研究。一九三四年到一九三六年留學北京，從北京回日本後，歷任第二早稻田高等學院臨時講師、早稻田大學特設東亞專攻科講師、第二早稻田高等學院專任講師。一九四三年二月，他的夫人溘逝，四月升任教授，然十一月二十三日他與他三個孩子一起回臺途上，受到了美國潛水艦的攻擊而沉入大海，享年三十七歲。戰爭又奪去學術界極爲重要人物的年輕生命。戰後，他

¹⁴⁵ 松浦嘉三郎：〈喪服源流考〉，《東方學報（京都）》第3冊（1933年3月），頁150-181。

¹⁴⁶ 原文：「余囊に、支那古代の家族制度を知らんと欲し、その尤も重要なる文獻をなす儀禮の喪服篇を讀みたるに、その源流に就きて種種の疑惑の湧き來ること禁ずる能はざるものあり。」同前註，頁150。

的研究成果以《中國の家族制及び言語の研究》為題出版¹⁴⁷。郭明昆《儀禮・喪服》研究有兩篇：其一是〈儀禮喪服考〉¹⁴⁸，其二是〈喪服經傳攷〉¹⁴⁹。

〈儀禮喪服考〉是探討《儀禮・喪服》的成立過程。他先從〈喪服〉中看出斬衰、大功、削杖各是據齊衰、小功、苴杖而發生，受服、尊厭的降服以及君臣關係上的從服有關的規定，在喪服制度的歷史上不算太舊。加之，他指出〈喪服〉涵蓋廣泛身分的關係，這亦是新的發展。他因此認為〈喪服〉在《荀子》以後的戰國末期成立，其理由為：戰國時代的上層社會有厚葬的風習，儒家從孝的觀點使其正當化；又因為厚葬有眾多列席者，儒家需要定立列席者的次序。換言之，〈喪服〉的成立，源自於實際上的需求。

郭氏〈喪服經傳攷〉則探究〈子夏傳〉是否忠實地傳承〈喪服經〉的意圖。結果在〈經〉與〈傳〉之間可看出很大的差異，〈傳〉並非忠實於〈經〉文，說：「總的說來，〈傳〉對喪服禮的解釋，與其說是道德的，倒不如說是權力的，說其為人情味淡薄的權勢本位思想也是恰如其分。」¹⁵⁰假使如此，〈子夏傳〉何時成立？郭已提出過〈經〉在戰國末期成立，所以〈傳〉則必在秦漢以後。郭於是注目〈子夏傳〉與《禮記・大傳》有所相同，而根據〈大傳〉為在西漢武帝時成立，得到了〈子夏傳〉與〈大傳〉約成立於同一時期的結論。他的研究雖受津田左右吉很大的影響，然其內容既細膩又踏實，至今仍可參考。

第二次世界大戰後，較為代表性的三位學者的〈喪服〉研究如下：其一是影山

¹⁴⁷ 郭明昆著，李獻璋編：《中國の家族制及び言語の研究》（東京：早稻田大學出版部，1963年）。郭明昆的生平據本書附載的〈郭明昆教授略歷〉，頁5-7。另有陶希聖：〈郭明昆及其遺著〉，《新時代》第1卷第12期（1961年12月），頁42及林慶彰編：〈作者簡介〉，《日據時期臺灣儒學參考文獻》（臺北：臺灣學生書局，2000年），上冊，頁393-394。

¹⁴⁸ 郭明昆：〈儀禮喪服考〉，《東洋學報》第21卷第2號（1934年1月），頁135-167。這篇原是他早稻田大學時代所寫的畢業論文，也是他第一篇與《儀禮》相關的成果。後收入《中國の家族制及び言語の研究》，頁1-36；李寅生譯：《〈儀禮・喪服〉考》，《日據時期臺灣儒學參考文獻》，頁395-432。

¹⁴⁹ 郭明昆：〈喪服經傳攷〉，《フィロソフィア》第3卷（1933年12月），頁碼未詳。後收入《中國の家族制及び言語の研究》，頁37-79；金培懿譯：《〈喪服〉經傳考》，《日據時期臺灣儒學參考文獻》，頁433-482。

¹⁵⁰ 原文：「總じて傳の喪服禮の解釋は、道德的であるよりはむしろ權力的であり人情味の薄い權勢本位のものであると言つてよい。」郭明昆：《中國の家族制及び言語の研究》，頁72。金氏譯，頁481。

誠一，他有許多與〈喪服〉相關的著作，其中第一篇是〈喪服篇の特異性について〉¹⁵¹。影山開宗明義說：

筆者針對《儀禮·喪服篇》的特異性，擬舉出三點：第一、此篇的構成與其他十六篇不同；第二、透過研究此篇的成立，可以推測《儀禮》的成立過程；第三、此篇的服制後來成為歷代服制的根本。¹⁵²

此處容易看出他對〈喪服〉的基本看法。關於第一點，他進而舉出四個根據：第一，〈鄉飲食禮〉、〈鄉射禮〉、〈燕禮〉、〈大射儀〉等都以某個階級為對象，由篇名可知儀禮的主宰者；反之，〈喪服〉則是唯一不能由篇名認識主宰者。第二，《儀禮》中〈士冠禮〉、〈士昏禮〉等十二篇均有「記」，但另附〈傳〉的僅有〈喪服〉而已。第三，《儀禮》其他十六篇在內容上是描述儀禮的順序，與此不同，〈喪服〉則被理論性地體系化。第四，〈喪服〉原是以四親等為限制的四服，後為以五親等為基本的五服。影山據此認為，〈喪服〉的形成是經過由「四服」至「五服」兩階段的發展，此點與其他十六篇的成書過程不同。那第二階段的發展為何時？影山根據〈喪服〉的父次有天子或君主、〈喪服〉與《禮記》諸篇的比較等，認為〈喪服〉成書於周朝衰退的時代，即戰國末年。總括天子、諸侯以下整個階級的〈喪服〉在戰國末年成立，這就是《儀禮》各篇成立的下限。他最後談到了〈喪服〉後世的變遷，而指出雖稍有改變，但基本內涵仍被保持，因此將〈喪服〉當作中國家族制度史研究的重要資料。影山以後也陸續發表了《喪服經傳注疏補義》、〈喪服義例考〉¹⁵³、〈喪服立文考〉¹⁵⁴、〈喪服概說（一）〉¹⁵⁵等，最後合為一書而出版了《喪服總說》，然

¹⁵¹ 影山誠一：〈喪服篇の特異性について〉，《大東文化大學紀要》第1輯第1分冊（1963年3月），頁73-90。後收入《喪服總說》（東京：大東文化大學東洋研究所，1969年），頁152-175。

¹⁵² 原文：「儀禮の喪服篇の特異性について、一、此の篇は他の十六篇と其の構成を異にして居ること、二、此の篇の成立を考察することによつて、儀禮の成立を推定することの可能性が見出せること、三、此の篇の服制は、歷代服制の根幹をなして居ることの三點を挙げたい。」影山誠一：〈喪服篇の特異性について〉，頁73。

¹⁵³ 影山誠一：〈喪服義例考（上）〉，《大東文化大學紀要（文學部）》第2號（1964年3月），頁21-37；〈喪服義例考（下）〉，《大東文化大學紀要（文學部）》第3號（1965年3月），頁83-100。後收入《喪服總說》，頁209-258。

¹⁵⁴ 影山誠一：〈喪服立文考〉，《大東文化大學紀要（文學部）》第4號（1966年3月），頁1-11。後收入《喪服總說》，頁259-275。

¹⁵⁵ 影山誠一：〈喪服概說（一）〉，《大東文化大學紀要（文學部）》第6號（1968年1月），頁23-38。後收入《喪服總說》，頁1-26。

他基本上的研究立場見於〈喪服篇の特異性について〉這一篇。

其次是谷田孝之(1915-)。谷田是廣島文理大學漢文科出身，戰後受到當時廣島大學教授池田末利的指導，而發表了〈經の絞、散についての一考察〉¹⁵⁶、〈古代喪服の辟領について〉¹⁵⁷、〈中國古代の服喪における深衣について〉¹⁵⁸、〈中國古代の喪における兼服について〉¹⁵⁹等，一九六一年將這些成果總括成一書，出版了《中國古代喪服の基礎的研究》¹⁶⁰。以後也陸續發表〈喪服〉有關的研究：〈儀禮喪服篇に見える婦人不杖について〉¹⁶¹、〈儀禮喪服を中心として觀た相續の次序について〉¹⁶²、〈儀禮喪服篇大功章大夫の妾の條件について〉¹⁶³等等。其中，他的代表性研究是《中國古代喪服の基礎的研究》，從宗教學、社會學的角度，透過研究禮文獻上所出現的中國古代喪服制，追究喪服原初的形態與意義，而指出喪服原只是到殯的脫除，後來加以衰服、受服。他因此認為，喪服變除的順序，不但相應於一時代的葬喪過程，還與其變遷過程密切相關。至於喪服原初的意義，谷田指出喪服規定含有與日常生活相反的特性，如左右、內外與日常非日常等，並認為這些喪服形制原是以逃避死者為目的，後衍生出社會標誌的意義。

最後，栗原圭介〈古代中國の服喪制度と親屬稱謂〉¹⁶⁴是從文化人類學的觀點

¹⁵⁶ 谷田孝之：〈經の絞、散についての一考察〉，《哲學（廣島哲學會）》第7集（1957年1月），頁14-28。

¹⁵⁷ 谷田孝之：〈古代喪服の辟領について〉，《支那學研究（廣島支那學會）》第22號（1959年8月），頁24-33。

¹⁵⁸ 谷田孝之：〈中國古代の服喪における深衣について〉，《東方學》第19號（1959年10月），頁13-27。

¹⁵⁹ 谷田孝之：〈中國古代の喪における兼服について〉，《支那學研究（廣島支那學會）》第24、25號（1960年10月），頁62-74。

¹⁶⁰ 谷田孝之：《中國古代喪服の基礎的研究》（廣島：廣島大學文學部中國哲學研究室，1961年），本書1970年5月再版於東京風間書房，這本亦附上谷田孝之：《禮經の儀禮主義——宗教學的考察》（廣島：廣島大學文學部中國哲學研究室，1965年），非常便利。

¹⁶¹ 谷田孝之：〈儀禮喪服篇に見える婦人不杖について〉，《哲學（廣島哲學會）》第13集（1961年10月），頁13-24。

¹⁶² 谷田孝之：〈儀禮喪服を中心として觀た相續の次序について〉，《日本中國學會報》第15集（1963年10月），頁8-24。

¹⁶³ 谷田孝之：〈儀禮喪服篇大功章大夫の妾の條件について〉，《支那學研究（廣島支那學會）》第30號（1965年3月），頁1-10。

¹⁶⁴ 栗原圭介：〈古代中國の服喪制度と親屬稱謂〉，《漢學研究（日本大學中國文學會）》第22、23

來探究喪服制度，他在喪服制度背後看出中國民族所擁有尊崇宗廟的信念（原始心性），又指出喪服結構以「己」為中心。換言之，喪服以「己」為基準而決定血緣的親疏。栗原進而討論親屬稱謂、「正名」的問題，依美國心理學者詹姆斯·黑爾曼 (James Hillman, 1926-2011) 的「樹木象徵」說¹⁶⁵ 和法國漢學者汪德邁 (Léon Vandermeersch, 1928-) 的「系統樹」而說：

恰似樹木的樹幹和樹枝、大枝和小枝，每一枝都作為被個別化的一個單位，發揮各有各的作用，而總括為有機的統一體，構成親屬的小宇宙。¹⁶⁶

栗原利用心理學、文化人類學來研究喪服，筆者認為這也是重要的角度。

以上談到日本人〈喪服〉研究的成果，都非常細膩。尤其是郭明昆的研究，水準相當高，從現代的角度來看也毫無遜色，研究〈喪服〉者不得不參考。另外，專論後代的喪服制度，有藤川正數〈魏晉時代における喪服禮說に関する一考察〉¹⁶⁷ 等，也值得參考。

6. 〈士喪禮〉、〈既夕禮〉、〈士虞禮〉

接著是喪禮相關的研究。與冠禮、婚禮並列，喪禮介於生與死之間，占有人生中重要的位置，自不待言。《儀禮》十七篇中〈士喪禮〉、〈既夕禮〉、〈士虞禮〉三篇都與喪禮有關，可知古代人很重視喪禮。科學未發達的時代，與死者的訣別包含著特別的意義。喪禮相關的研究，不但釐清古代風俗的原貌，還可提供我們古代中國人的生死觀。因此自古以來，不少學者關注喪禮，從各種各樣的觀點來研究。

號 (1985年3月)，頁15-31。

¹⁶⁵ 栗原〈古代中國の服喪制度と親屬稱謂〉介紹 James Hillman 的看法 (頁27)。Hillman 曾說：「樹木は人間の個我的、つまり、整合的、有機的統一體としての人間の自己感覺を現わす主要な象徴形體です。ユングをはじめ、多くの心理學者が、個々の人間の生命に對等するものとして、樹木象徴を使っています (樹木は表示人的自我，即身為整合、有機統一體的人之自我感覺的主要象徴形體。以榮格 [Carl Gustav Jung] 為代表，許多心理學者作為相等於各人的生命使用樹木的象徴)。」井筒俊彦、James Hillman、河合隼雄鼎談：〈ユング心理學と東洋思想〉，《思想》第708號 (1983年6月)，頁10。

¹⁶⁶ 原文：「恰も樹木の幹と枝との、また大枝と小枝との一枝ごとに個別化された單位として、機能し、それが有機的統一體となつて、親屬の小宇宙を構成している。」栗原圭介：〈古代中國の服喪制度と親屬稱謂〉，頁29。

¹⁶⁷ 藤川正數：〈魏晉時代における喪服禮說に関する一考察〉，《日本中國學會報》第8集 (1956年10月)，頁55-70。

以「尸」為主題的研究，有狩野直喜〈支那古代祭尸の風俗について〉¹⁶⁸。狩野云：「尸者，古代中國民族之間一般所進行的風俗，是在人死而葬禮已結束之後，將他當為神祭祀時，好像模仿神的形象，而邀請他來祭奠之席飲食；他既然模仿神，即使他的地位實際上比祭者低賤，也將其視為尊嚴神聖者加以招待。」¹⁶⁹而後對「此珍奇的風俗」進行討論其起源和意義。狩野首先探究中國人「死」的觀念，指出「奠」與「祭」之間的差異。喪禮過程中，從人死到埋葬之間，並不視死者為死者。然從埋葬後起，即以死者為神而事之。狩野此處看出「奠」與「祭」的區別，而發現「祭」以後才出現「尸」。然後舉出奠時的「重」、「尸（屍）」與祭時的「主」、「尸」，注視「屍」和「尸」的關連，一方面論尸有死者鬼魂依靠的意義；另一方面論用祭「尸」的風俗比用「重」、「主」的風俗古舊。他又在下篇討論天地、社稷、山川祭祀中的「尸」。

池田末利〈立尸考——その宗教的意義と原初形態〉¹⁷⁰也是討論「尸」的問題。中江丑吉(1889-1942)《中國古代政治思想史》曾討論過尸的起源：第一，靈魂離開肉體不能存在的思想；第二，視生者與死者為類似的思想；第三，人崇拜時需要具體對象的思想¹⁷¹。池田一方面高度評價中江的看法，因為能說明古代人要求「尸」心理的根據，另一方面從宗教的角度，進而探究尸的原初形態。池田首先注意被葬者的孫子為「尸」。大部分的學者已指出過，此與昭穆制度的關係，然而池田另認為因孫子最相似被祭者，所以孫子擔任「尸」的角色。那麼，其原貌如何？

¹⁶⁸ 狩野直喜：〈支那古代祭尸の風俗に就きて（上）〉，《支那學》第2卷5號（1927年1月），頁1-26；〈支那古代祭尸の風俗に就きて（下）〉，《支那學》第2卷9號（1927年5月），頁29-39。後收入《支那學文叢》（東京：みすず書房，1973年），頁63-87。

¹⁶⁹ 原文：「尸は上代の支那民族間に一般に行はれたる風俗にして、人が死して葬已に了り、神として之を祭る場合に、象神者を立て、此人を祭の席に招き之に飲食せしむることにて、已に神に象りたる上は、縱令それが實際に於ては祭者より地位卑しきものなれども、非常に尊嚴神聖なるものとして、之を取扱ひたり。」狩野直喜：〈支那古代祭尸の風俗について（上）〉，頁325。

¹⁷⁰ 池田末利：〈立尸考——その宗教的意義と原初形態〉，《廣島大學文學部紀要》第5號（1954年3月），頁48-70。後收入《中國古代宗教史研究：制度と思想》（東京：東海大學出版社，1981年），頁623-644。

¹⁷¹ 中江丑吉：《中國古代政治思想》（東京：岩波書店，1950年），頁100-102。丑吉就是明治的思想家中江兆民(1847-1901)的長子。

池田通過契文、金文「尸」字的分析，指出「尸」起源於戴著骷髏的形象，到了殷代已有了將相似於死者的孫子立為「尸」的習慣。也就是說，崇拜祖先原是基於崇拜骷髏 (skull cult) 的死者崇拜 (toten cult)，「尸」就是後來代替骷髏，象徵祖先的孫子。栗原圭介〈虞祭の儀禮的意義〉¹⁷²亦與池田同步，注意到從「屍」、「重」到「尸」、「主」的轉移，而討論虞祭的性格。虞祭一般認為是凶禮，反之，栗原以虞祭位於純吉與純凶的中間，此處看出虞祭的特殊性¹⁷³。

探討人死後所進行的「復」的論考也不少：例如有內野台嶺 (1884-1953) 〈「復」禮について〉¹⁷⁴、栗原圭介〈復の習俗について〉¹⁷⁵及大形徹 (1954-) 〈《儀禮》士喪禮の「復」をめぐって——「復」は蘇生を願う儀式なのか〉¹⁷⁶等。前兩者筆者未見，此處僅能介紹大形徹的研究。以往研究者多半都認為，被稱為「復」的儀式是希望死者的回生，大形本身亦曾依鄭注，而認為是一種回生術¹⁷⁷。然雖舉行回生的儀式，大半卻不回生，儀式就為了作為「亡骸」的尸體而進行，此毫無意義。所以大形在其後所發表的〈中國醫學は「死」をどのようにとらえてきたか〉一文中將前說改為非回生說¹⁷⁸。〈《儀禮》士喪禮の「復」をめぐって〉這一文亦是在非回生說的脈絡上所撰寫，論述後世何以出現將「復」視為回生儀式的看法。大形首先確認《儀禮》、《禮記》及《墨子》中完全沒有與回生相關的記述，到了東漢，就發

¹⁷² 栗原圭介：〈虞祭の儀禮的意義〉，《日本中國學會報》第13集（1961年10月），頁19-33。

¹⁷³ 栗原另有〈「綏祭」について〉，《東方學》第35號（1968年1月），頁27-41；〈喪祭論辨考——盧鄭二家の説を繞って〉，《大東文化大學漢學會誌》第11號（1972年6月），頁5-16；〈喪の期間における儀禮の諸相〉，《大東文化大學漢學會誌》第19號（1980年3月），頁34-53；〈漢民族の喪禮における哭踊の原始心性〉，《大東文化大學漢學會誌》第20號（1981年3月），頁8-27；〈喪禮に見る「反哭」の心的原理〉，《大東文化大學漢學會誌》第24號（1985年3月），頁1-19。

¹⁷⁴ 內野台嶺：〈「復」禮について〉，《東洋學研究（駒澤大學東洋學會）》第7號（1938年10月），頁碼未詳。

¹⁷⁵ 栗原圭介：〈復の習俗について〉，《東洋文化研究所紀要（無窮會）》第8號（1972年），頁碼未詳。

¹⁷⁶ 大形徹：〈《儀禮》士喪禮の「復」をめぐって——「復」は蘇生を願う儀式なのか〉，《アジア文化交流研究》第2號（2007年3月），頁189-233。

¹⁷⁷ 大形徹：《魂のありか 中國古代の靈魂觀》（東京：角川書店，2000年），頁107-108。

¹⁷⁸ 大形徹：〈中國醫學は「死」をどのようにとらえてきたか——（續）魂魄觀念と鍼灸〉，《鍼灸史學會論文集》第1輯（2005年11月），頁29-66。

現班固《白虎通德論·崩薨》有「尚冀其生，二日之時，魂氣不還，終不可奈何」般的發言，鄭玄亦在《禮記·喪大記》注云「復者庶其生」，「復而不蘇，可以為死事」，影響到後世。那麼，為何「復」與回生結合起來呢？大形從《禮記·檀弓下》「復，盡愛之道也」中看出一條線索，將其視為連結「復」的儀式與仁愛，而認為想為人的心情引起回生的欲望，之後造成以「復」為回生術的說法。這篇不僅收錄中國，還蒐集韓國、日本的回生、招魂之相關例子，資料性也相當高¹⁷⁹。

另有閒瀨收芳(1930-)〈瑤について〉¹⁸⁰。「瑤」是死者口中所含的玉，閒瀨首先依據《儀禮·士喪禮》等的文獻資料說：「春秋、戰國時代對死者所進行的啥，到了漢代，作為禮制被整理，人人都開始考慮其意義。」¹⁸¹他在此提出問題：即當時人常食黍、稷之類，《儀禮》何故提倡瑤用稻米？他於是分析考古資料，而指出「瑤」在新石器時代盛行於山東地區，而後傳到殷、西周，但到了春秋、戰國時代，就迅速地衰退。又依從陝西長安灃西、陝西長安普渡村、甘肅慶陽韓家灘、河南洛陽北瑤及山西洪洞永凝出土的資料，而認為西周當時的瑤並未用稻米，最後指出文獻與現實風俗的乖離，而反對常金倉(1948-2011)「原始風俗轉化成禮」的看法¹⁸²。

7. 〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉

〈特牲饋食禮〉及〈少牢饋食禮〉的相關研究，先有西岡市祐(1933-)〈「特牲饋食禮」における「祭食」について〉¹⁸³。西岡透過「祭食」的分析而指出，從〈士冠禮〉到〈士虞禮〉的「祭食」是伴隨主要儀禮所進行，〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋

¹⁷⁹ 大形另有《儀禮 凶禮と魂、魄、鬼、神》，收入吾妻重二、二階堂善弘編：《東アジアの儀禮と宗教》(東京：雄松堂出版，2008年)，頁263-282。他根據《儀禮》本文中完全未有「魂」、「魄」、「鬼」、「神」四個字，討論《儀禮》與其他文獻的關係、後世註釋的展開等，指出原來儒教中沒有「魂」、「魄」，但是，東漢時代已經一般化，因此鄭玄用「魂」、「魄」而加注。

¹⁸⁰ 閒瀨收芳：〈瑤について〉，小南一郎編：《中國古代禮制研究》(京都：京都大學人文科學研究所，1995年)，頁11-46。

¹⁸¹ 原文：「春秋、戰國時代におこなわれていた死者に對する啥の行爲が漢代には禮制として整序せられ、その意義についてもいろいろと考えられるようになったものと思われる。」同前註，頁19。

¹⁸² 常金倉：《周代禮俗研究》(臺北：文津出版社，1993年)。

¹⁸³ 西岡市祐：〈「特牲饋食禮」における「祭食」について〉，《漢文學會會報(國學院大學漢文學會)》第12輯(1961年4月)，頁21-27。

食禮)與〈有司徹〉的「祭食」倒是儀禮本身。他又分析〈特牲饋食禮〉中「祭食」的食物與「祭食」的對象，而認為「祭食」是每次飲食時對祖先所進行的儀禮，年中第一次吃食物時為「薦新禮」，每個季節選吃一種農產品時為「時享」，含有對祖靈的感恩。

其次，栗原圭介〈飲食儀禮にあらわれた餼について〉¹⁸⁴是依據《禮記·祭統》的說法，討論《儀禮》的〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉中「餼」實際上的目的、性格、特色等。栗原在文中指出中國古代神與人的交流主要以食物為媒介進行，因而在宗廟中祭祀時，由於依序分配食物——「餼」強化血緣關係。接著，栗原在〈古代中國における禮經主義——特牲、少牢饋食について〉¹⁸⁵，從「禮經主義」的立場來指出〈特牲饋食禮〉及〈少牢饋食禮〉「擇日」的重要性。栗原認為，〈特牲饋食禮〉在丁巳，〈少牢饋食禮〉在丁亥舉行，是因為乙丁己辛癸是柔日。加以他依照《殷契粹編》而論及饋食禮的原初形態，雖未得到結論，但指出兩個線索：第一，周代的大宗小宗之別殷代已存在，栗原認為是家族制度必然所造成，此基本理念為《禮記·大傳》「自仁率親，等而上之至于祖；自義率祖，順而下之自于禰。是故人道親親也。親親故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗廟嚴，宗廟嚴故重社稷」云云。後來此理念引起特牲、少牢的饋食禮。第二，殷代王者的特權「禘」，周代也承襲，到了後世形成祖禘祭祀，成為饋食禮出現的背景。最後，栗原闡述〈特牲饋食禮〉與〈少牢饋食禮〉中最重要的儀式「胙俎」和「利成」的意義，認為伺候尸時以胙俎，這就是兩饋食禮的特色。

(二) 其他研究

高木智見(1955-)〈古代中國の儀禮における三の象徴性〉¹⁸⁶可謂是日本《儀

¹⁸⁴ 栗原圭介：〈飲食儀禮にあらわれた餼について〉，《大東文化大學漢學會誌》第12號（1973年2月），頁19-43。栗原另有〈擇日攷——禮經少牢饋食禮を中心として〉，《大東文化大學漢學會誌》第8號（1968年2月），頁31-41，但筆者未見。

¹⁸⁵ 栗原圭介：〈古代中國における禮經主義——特牲、少牢饋食について〉，《大東文化大學漢學會誌》第23號（1984年3月），頁13-32。

¹⁸⁶ 高木智見：〈古代中國の儀禮における三の象徴性〉，《東洋史研究》第62卷第3號（2003年12月），頁33-68。高木另有〈春秋時代の聘禮について〉，《東洋史研究》第47卷第4號（1989年3月），頁109-139，探究春秋時代的聘禮，根據玉圭在聘禮中的角色，而指出聘禮是以人際關係有了祖先神的介入後才成立的歷史條件為背景，因而如此條件喪失後，聘禮也就不進行了。

禮》研究最有特色的一篇。「三」的數字常見於古代儀禮中，例如，〈士喪禮〉「曰『皐，某復』三」；〈士冠禮〉的「三加」；〈聘禮〉中「聘享」、「主君禮賓」、「私覲」及〈特牲饋食禮〉中「陰厭」、「厭尸」、「陽厭」的三個階段；射禮的「三番射」等等，凶禮、嘉禮、賓禮、吉禮、軍禮都有包括「三」的儀禮。高木認為，這「三」起源於天、地、人的世界觀。

由天、地、人三個世界而成的世界觀下所進行的儀禮中，三是表示無限，或是代表全體的數字，此無非是因為其三起源於世界觀。¹⁸⁷

高木進而通過卜占、時間觀念、空間觀念、軍事組織之中的三，論述如此三的世界觀至少溯及到殷代早期。但這種「三才思想」常見的是《禮記》、《荀子》、《周易·繫辭》等戰國時代的文獻中。就他而言，天、地、人三個構成世界的要素確實存在於「原中國」的人心中¹⁸⁸，但戰國以後「神人共同體」崩潰，這三個要素之間有激烈的變化，才呈現出後來被稱為三才思想的世界觀。他的研究，可以說是日本唯一《儀禮》整體性研究的成果，有與林巳奈夫、小南一郎的研究共同之處，可以參考。

結 語

以上談到日本近一百年研究《儀禮》的概況。《儀禮》研究有許多意義，尤其是研究中國古代家族制度、社會制度及風俗時，我們不能輕忽《儀禮》中的條文。由本文可見，日本學者研究《儀禮》涉及多方面，在研究中國古代上非常有意義。並且他們的研究都既扎實，又細膩，可多參考。

《儀禮》不僅有中國古代研究上的意義，我們不該忘記另有「經學」上的意義：第一，西漢經學中《儀禮》的意義。眾所周知，西漢禮學是以《儀禮》（《禮經》）

¹⁸⁷ 原文：「天・地・人三界からなる世界觀のもとで行われる儀禮において、三が無限あるいは全體を意味する數字であったのはまさにその三が世界觀に由來するからにほかならない。」高木智見：〈古代中國の儀禮における三の象徴性〉，頁 50。

¹⁸⁸ 高木曾在《先秦の社會と思想》（東京：創文社，2001年）中主張過：春秋以前的社會是不只人，還包括天帝、祖先神等，由血族意識、祖先觀念強烈地被規定。反之，戰國以後是血族的倫理崩潰，以人為主的時代。前者為「原中國」；後者為「傳統中國」，直到清代。民國以後稱為「現代中國」（〈はじめに——本書の目的と立場〉，頁 3-10）。

爲中心，筆者認爲以往學者都不重此點，此點在研究經學時應多關注。第二，《儀禮》在後代經學的影響。《儀禮》原是「經」，卻後被《周禮》與《禮記》奪取「經」的地位，不少人亦指出過《儀禮》的難讀。另一面吸引知識分子的關注，產出相當多與《儀禮》有關的著作，例如：北宋陸佃(1042-1102)《儀禮義》、南宋李如圭(1167-?)《儀禮集釋》、朱熹《儀禮經傳集解》、魏了翁(1178-1237)《儀禮要義》、元敖繼公《儀禮集說》等。特別是清代，《儀禮》研究代表性的著作陸續出版，張爾岐(1612-1678)《儀禮鄭注句讀》、阮元《儀禮校勘記》、胡培翬《儀禮正義》以及凌廷堪(1757-1809)《禮經釋例》等。對筆者而言，此點頗有趣，《儀禮》爲何一直未被淘汰而遺留下來呢？研究各時代《儀禮》的地位者並不多，筆者認爲，此點也是經學上的重點。

目前在日本，連專治經學者都減少了，主要原因是青年學者在大學、研究所時太少時間研究經學巨大的系統，尤其是最難讀的《儀禮》。但如上所述，《儀禮》研究在中國與日本文化研究上的意義，不可忽視，又日本人對《儀禮》的研究成果並不少，青年學者以後也必須繼承先學的遺業而開展出新《儀禮》學的方向。最後，筆者提出兩個方向的可能性：第一，近年北京清華大學購買一批戰國竹簡群，根據報導，其中有與《儀禮》相關的部分。通過與今本相比，應該發現到新的知識。第二，《儀禮》是否可從中國哲學的角度來研究？以往學者都認爲，《儀禮》只不過是紀錄古代儀禮的梗概或順序。那麼，爲何如此僅是「紀錄」的文獻得到「經」的地位？中國人一方面覺得繁瑣，另一方面依然主動地順從《儀禮》詳細的行動規定。筆者認爲，這些問題可以當作開展新研究的線索。

本文因爲作者能力不足，僅能以近代日本人《儀禮》相關論著的內容爲主，可惜無法討論到他們著作的社會背景、中日學者的交流等，都是筆者將來研究的課題。