

戰國楚簡中的「曲禮」論述

臺灣大學中國文學系·葉國良

壹、緒論

戰國竹簡的大批出土，在很多學術面向，的確可以填補傳世文獻記載的不足，其中儒家著述也是一樣。儒家著述中，關於禮學的篇章不少，其中有思辨性析論的篇章，如郭店〈忠信之道〉、上博〈性情論〉等；有一套儀式的記載，如上博〈昔者君老〉，可惜不完整；也有一些禮儀守則的論述，散見各篇。本文討論的對象，是關於禮儀守則的「曲禮」方面。

筆者曾撰文指出：華夏禮學的傳統，可以區分為「經禮」、「曲禮」的研究與「禮意」的詮釋三部分。「經禮」和「曲禮」，古人稱之為「禮文」；「禮意」即是「禮文」的精神所在。所謂「經禮」，指的是為了較隆重的特定目的而實行的一整套儀式，亦即《儀禮》所載的「冠婚喪祭燕射朝聘」等各禮。所謂「曲禮」，則指日常生活的言行規範或從禮儀中歸納出來的通則，而不指一整套的儀式。但「經禮」與「曲禮」的精神是一致的，亦即其「禮意」是一致的。「經禮」和「曲禮」都源遠流長，各有苗裔。由於「經禮」是一整套的儀式，即使在古代，貴族也需要花費大量的時間去學習，後來逐漸成為專門之學，遇到冠昏喪祭燕射朝聘，仍需依賴執禮之士。朝廷方面，特設禮官、博士來主管，也將修撰禮書定為國家必行之事。士大夫家則仰賴書儀一類書籍，以求不過於違悖禮制。至於日常生活、待人接物方面，則不論童蒙或士人平民，乃至達官顯貴，學習和遵守「曲禮」乃是獲得良好教養的主要來源。關於「曲禮」論述，要從《論語》談起，而不應從《禮記·曲禮》談起。因為在《論語》中，「曲禮」論述已很豐富，若從〈曲禮〉談起，則不能完全掌握「曲禮」的淵源以及內容和精神。「曲禮」的內容和精神為何？即要在日常生活、待人接物的一舉一動之上合乎「禮意」。據此，歷代有關「曲禮」的重要著作依序有：《論語》，《禮記》中的〈曲禮〉、〈少儀〉、〈內則〉等，《管子·弟子職》、戰國楚簡中的〈昔者君老〉、〈內禮〉、〈君子為禮〉、〈三德〉等，班昭的〈女誡〉，劉向的《列女傳》，北齊顏之推的《顏氏家訓》，敦煌發現的《太公家教》（含武王家教），南宋劉清之的《誠子通錄》，朱熹的《小學》，呂祖謙的《少儀外傳》，宋末王應麟始創的《三字經》，清初朱柏廬（名用純）的〈治家格言〉，當今的「國民禮儀規範」或小學的社會課本等。¹

「曲禮」論述，在內容方面，吉本道雅〈曲禮考〉²以《禮記·曲禮》為中

¹ 參拙著：〈《論語》中的「曲禮」論述及其影響〉，排印中。

² 吉本道雅：〈曲禮考〉，收入小南一郎編：《中國古代禮制研究》（京都：京都大學人文科學研

心，以與相關著述比較，且將之分為十七類，含蓋性應已完足。但吉本的分類失之機械與平面，不能充分顯現華夏「曲禮」論述的性質，因而本文不擬沿用，而將據「曲禮」論述的表達模式分為三類：第一類，對特定項目的儀節直接以「應如何」（必、可也）、「不應如何」（毋、不、弗、勿）的格言式文字來表達，譬如《論語·鄉黨》「升車，必正立執綏。車中，不內顧，不疾言，不親指」。第二類，對某類禮儀以歸納出來的通則式文字來表達，如〈八佾〉「君使臣以禮，臣事君以忠」，這並非針對特定項目的儀節而言，而是通則。第三類，針對某一事件用述評式文字來表達，譬如〈憲問〉「蘧伯玉使人於孔子」章，使者以蘧伯玉「欲寡其過而未能」回答孔子問其近況，孔子極稱讚使者懂得為主人謙虛，能得使者應對之體。這三類的禮意是相通的，只是表達的模式不同而已。

下文就戰國楚簡所見「曲禮」論述，分三類依序討論。但盡量不舉如〈緇衣〉、〈民之父母〉、〈內禮〉等與《禮記》〈緇衣〉、〈孔子閒居〉、大戴《禮記》〈曾子立孝〉大致雷同的文字，因為該等內容早為學者所熟知，且在本論題內缺少比較上的意義。

貳、戰國楚簡中的格言式「曲禮」論述

前文提及：「應如何」（必、可也）、「不應如何」（毋、不、弗、勿）的格言式論述，是「曲禮」很重要的成分，儘管不是唯一的成分。因此，以「應如何」（必、可也）、「不應如何」（毋、不、弗、勿）的論述去檢視楚簡，我們可以很快便發現性質上屬於「曲禮」論述分量較多的篇章。譬如上博〈內禮〉，第一簡簡背有篇題「內禮」，整理人李朝遠指出：「〈內禮〉與〈內則〉有關。」按〈內則〉古人多與〈曲禮〉相提並論，觀其篇題，便知此篇必多「曲禮」論述。至於具體內容，李朝遠云：「多與《大戴禮記》中〈曾子立孝〉等篇有關。」按：實際上本篇不僅與〈曾子立孝〉有關，且文句大半雷同，多為「不……不」的句型，乃是典型的「曲禮」論述。茲另舉其中文字不相雷同的一段為例（以下舉楚簡文字使用新細明體，其前加◎符號；引以印證的先籍經籍則使用標楷體，俾便比較）：

◎君子事父母，……善則從之，不善則止之；止而不可，憐而任…不可。雖至於死，從之。（上博·內禮）

子曰：「事父母幾諫。見志不從，又敬不違，勞而不怨。」〈論語·里仁〉

子之事親也，三諫而不聽，則號泣而隨之。（禮記·曲禮）

此條所記，是兒女規勸父母應抱持的心態，因為親子關係是無法改變或斷絕的。這自然不屬於「經禮」，而是「曲禮」。

究所，1995年），頁117至163。

又如上博〈君子為禮〉，最醒目者為下引一段：

◎言之而不義，口勿言也。視之而不義，目勿視也。聽之而不義，耳勿聽也。動而不義，身毋動焉。（上博·君子為禮）

子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」〈論語·顏淵〉

〈君子為禮〉共有十六簡，前八簡的內容，整理人張光裕已指出：「兩者所強調者雖有『不義』與『非禮』之異，然實有同工之妙。……篇中亦有談及容禮應注意事項，可與《禮記》〈曲禮〉及〈玉藻〉等篇比觀。」事實上，「言之而不義」等數句，在本篇中可視為「綱領」，而以下如「凡色毋憂、毋佻、毋作，毋謠，毋正見，毋側視。凡目毋遊，定見是求。……身毋偃，毋靜。行毋眊，毋搖。足毋墜，毋高」，則稱色、口、目、身、行、足等不應如何如何，乃是實踐「綱領」的細「目」，與〈玉藻〉中的「足容重，手容恭，口容止，聲容靜，頭容直，氣容肅，立容德，色容莊，坐如尸」可以比觀。因而本篇前八簡可說是純屬「曲禮」的論述，後八簡所述則是另外一事。

再如上博〈三德〉。此篇本無標題，係整理人李零依據內容與《大戴禮記·四代》「子曰：有天德，有地德，有人德，此謂三德。三德率行，乃有陰陽，陽曰德，陰曰刑」之文相關而加，李零並說：「此篇開頭有類似表達，據以題篇。篇中多韻語，有句讀為隔，是斷讀的重要依據。」但李零對於篇中的思想傾向申論極少。有些學者因篇中有「天常」、「天禮」、「順天之時」等語，而取《荀子·天論》相比附，筆者認為借助〈天論〉篇也許也有助理解本篇，但本篇有「上帝憎之」、「上帝是祐」、「上帝弗諒，以祀不享」、「上帝喜之，乃無凶災」，「忌而不忌，天乃降災；已而不已，天乃降異」、「喜樂無期，是謂大荒，皇天弗諒，必復之以憂喪」等語，和荀子強調「天人之分」的思想有根本上的差異，應以「天人感應」的思考去理解。不過，此篇部分章句，若以思想層次去思考，可能會求之過深，而以「曲禮」論述去看待，文意更加清楚，譬如：

◎毋羞貧，毋笑刑。（上博·三德）

子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」〈禮記·里仁〉

子曰：「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！」（論語·雍也）

孟氏使陽膚為士師，問於曾子。曾子曰：「上失其道，民散久矣。如得其情，則哀矜而勿喜。」（論語·子張）

上引孔子讚美顏回的一段，有述有評，可化約為「賢者不羞貧」一句，乃是述評式論述。曾子一段，有敘述，有分析，有「哀矜而勿喜」的結論，旨意與「毋笑刑」相同，也是述評式論述。可見述評式「曲禮」論述和格言式論述在禮意上是相通的，可以印證筆者在本文〈緒論〉之言。又如：

◎毋揣深，毋度山。(上博·三德)

不登危〈禮記·曲禮〉

不登高，不臨深。〈禮記·曲禮〉

◎平旦毋哭，暝毋歌。(上博·三德)

食不語，寢不言。(論語·鄉黨)

◎毋逸其身，而多其言。(上博·三德)

君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言。(論語·學而)

◎外內有辨，男女有節。(上博·三德)

男不言內，女不言外。非祭非喪，不相授器。其相授，則女受以篚；其無篚，則皆坐，奠之，而后取之。外內不共井，不共湣浴，不通寢席，不通乞假，男女不通衣裳。內言不出，外言不入。(禮記·內則)

〈三德〉的中心思想雖是「天人感應」，但上述的種「曲禮」論述卻佔了約三分之一篇幅，這說明「曲禮」是一般人行「善」避「惡」的主要內容，同時也反映出古人往往將思想化為實踐格言的傾向。

而如上博〈從政〉甲、乙篇，整理者張光裕稱：「內容多次強調從政所應具備之道德及行為標準，……故今皆以〈從政〉名篇。……可取與《論語》、《禮記》等儒家典籍及睡虎地出土秦簡《為吏之道》比觀，為先秦政治思想研究增添可貴之新資料。」可知此兩篇思想的面向較高。但是，仍存在一些從思想化約出來的格言，如：

◎可言而不可行，君子不言；可行而不可言，君子不行。(上博·從政甲篇)

可言也，不可行，君子弗言也。可行也，不可言，君子弗行也。(禮記·緇衣。郭店·緇衣略同)

◎君子不以流言傷人。(上博·從政甲篇)

久不相見，聞流言不信。(禮記·儒行)

◎口惠而不係。(上博·從政乙篇)

口惠而實不至，怨菑及其身。(禮記·表記)

和上段所述〈三德〉相印證，不論是天人感應式的災祥思惟，或是具體施政的考量，都出現格言式的「曲禮」論述，可見這類「曲禮」資料實是儒書中值得再加注意的項目。

有些篇中，局部出現一些「曲禮」論述，譬如：

◎毋意，毋固，毋我，毋必。(郭店·語叢三)

子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。(論語·子罕)

◎不善擇，不為智。(郭店·語叢三)

子曰：「里仁為美。擇不處仁，焉得知？」(論語·里仁)

◎利木陰者，不折其枳；利其渚者，不塞其溪。(郭店·語叢四)

◎列乎其下，不折其枳；食其食（者，不毀其哭）(上博·弟子問)

食其食者，不其器；蔭其樹者，不折其枝。(新序·雜事)

◎士亡友不可。……士有謀友則言談不弱。(郭店·語叢四)

◎雖多聞而不友賢，其□焉終？子曰：「寡聞則孤，寡見則肆，……(上博·弟子問)

獨學而無友，則孤陋而寡聞。(禮記·學記)

◎朝不語內，貢不語戰，在道不語匿，居政不語樂，尊俎不誓事，聚眾不語逸，男女不語獨，朋友不語分，臨食不語惡。臨兆：不言亂，不言寢，不言滅，不言拔，不言短，故龜有五忌。臨城不言毀，觀邦不言喪。(上博·天子建州甲、乙本)

君命，大夫與士肆，在官言官，在府言府，在庫言庫，在朝言朝，朝言不及犬馬。(禮記·曲禮)

當食不歎。(禮記·曲禮)

這些條目說的都是些守則。有積極以「應如何」的方式論述的，如士人應交賢友，以避免孤陋寡聞；也有消極以「不應如何」的方式論述的，如臨卜有忌之類，這主要是為「別嫌疑」而發。

另有些篇只偶而出現一兩句，譬如：

◎口惠而實弗從，君子弗言爾。(郭店·忠信之道)

口惠而實不至，怨蓄及其身。(禮記·表記)

猶之與人也，出納之吝，謂之有司。(論語·堯曰)

◎既出於口，則弗可悔，若矢之置於弦。(上博·用曰)

言出於口，不可禁於人。(文子·微明)

言出於口者，不可止於人。(淮南子·人間)

◎內言不以出，外言不以入。(上博·昔者君老)

外言不入於梱，內言不出於梱。(禮記·曲禮)

從這裡，更可看出格言式「曲禮」論述，在儒書中的普遍程度。而其普遍之程度，說明它受到儒者的重視。今之論禮者，大多只注意思想層面，顯有不足。

參、戰國楚簡中的通則式「曲禮」論述

有些篇章中的文句，是歸納各項類似禮儀所得的通則，也是用簡短文句表達的。譬如郭店〈語叢〉：

◎君臣、朋友，其擇也。(郭店·語叢一)

◎長、弟，親道也。友、君、臣，無親也。(郭店·語叢一)

◎父無惡，君猶父也，其弗惡也，猶三軍之□³也，正也。所以異於父，君臣不相在也，則可已；不悅，可去也；不義而加諸己，弗受也。(郭店·語叢三)

◎友，君臣之道也。(郭店·語叢三)

無友不如己者。(論語·學而。又子罕作「毋友不如己者」)

孔子曰：「益者三友，損者三友。友直，友諒，友多聞，益矣。友便辟，友善柔，友便佞，損矣。」(論語·季氏)

子貢問友，子曰：「忠告而善道之，不可則止，無自辱焉。」(論語·顏淵)

以上四小段文字楚簡文字，主旨相同，也可以互相說明，即是說朋友關係、君臣關係，和父子關係、兄弟關係不同，後者有無可選擇、無法擺脫的血緣關係，前者則無，因而朋友關係和君臣關係類似，都是可以選擇的，人應選擇賢君而事，選擇賢友而交，如果不合，「不悅，可去也」，「不義而加諸己，弗受也」，所以〈語叢〉才說「君臣、朋友，其擇也」，「友」與「君臣之道」相同。據此，〈語叢〉的這四小段都是通則式的論述。

又如上博〈天子建州〉：

◎禮之於尸廟也，不精為精，不美為美。(上博·天子建州甲本)

有以下為貴者，至敬不壇，埽地而祭，天子、諸侯之尊廢禁，大夫、士斡禁，

³ 此字似「旗」字，然「其」作「共」，未悉相當何字。

此以下為貴也。……有以素為貴者，至敬無文，父黨無容，大圭不琢，大羹不和，大路素而越席，犧尊疏布甞、禰杓，此以素為貴也。（禮記·禮器）

〈天子建州〉所述，指古代祭祀以樸質為上、為貴。〈禮器〉所述，祭祀時，對象越崇高，祭處越樸實，如祭天不壇，埽地而祭，祭者地位越高，擺設越低，關係越是親近，越是無文無容，行禮越是肅穆的場合，其器物越是樸素，這些正是〈天子建州〉所述之目，而「不精為精，不美為美」乃是通則。

肆、戰國楚簡中的述評式「曲禮」論述

有些篇章，雖不明顯使用「應如何」（必、可也）、「不應如何」（毋、不、弗、勿）的語言模式，但因其精神相同，也可歸類為論述「曲禮」的篇章。其特色是：不作長篇複雜的討論，也不作思辨式的哲學思惟，文字不長，但事件之敘述外，有簡約的評論，而主旨仍可化約為一兩句應如何（必、可也）、不應如何（毋、不、弗、勿）。如郭店〈魯穆公問子思〉，連缺文共 151 字，即是此類論述。茲先錄全文於下：

魯穆公問於子思曰：「何如而可謂忠臣？」子思曰：「恆稱其君之惡者，可謂忠臣矣。」公不悅，揖而退之。成孫弋見，公曰：「嚮者吾問忠臣於子思，子思曰：『恆稱其君之惡者，可謂忠臣矣。』寡人惑焉，而未之得也。」成孫弋曰：「噫，善哉言乎！夫為其君之故殺其身者，嘗有之矣；恆稱其君之惡者，未之有也。夫為其（君）之故殺其身，效祿爵者也；恆（稱其君）之惡（者，遠）祿爵者（也。為）義而遠祿爵，非子思，吾惡聞之矣。」⁴

文中魯穆公轉述子思對忠臣的看法，並表示疑惑，成孫弋則以「夫為其君之故殺其身者，效祿爵者也；恆稱其君之惡者，遠祿爵者也」加以詮釋，而全文主旨可化約為「忠臣應恆稱其君之惡」一句，此亦是「曲禮」論述。和《論語·憲問》載子路問事君，孔子答「勿欺也，而犯之」，在精神上是一致的。子思的言論，和《孟子·萬章下》所載子思對魯穆公以師自居、不受「亟問，亟餽鼎肉」的高姿態也是一致的。

伍、結論

綜上所述，筆者認為可作以下四點思惟。

首先，戰國楚簡中的「曲禮」論述，內容頗為豐富，而且含蓋了《論語》中已有的三類表達模式。其中以格言式論述數量最多，通則式次之，述評式僅一見最少。儘管這三類，學者完全可以在傳世的戰國儒家著述中找到許多例證，但加

⁴（ ）符號表原有缺文，補入者依原整理者裘錫圭先生意見。

上上舉戰國楚簡所見，正可說明在禮學中「曲禮」是受到重視的一環。

其次，上舉三類例證，筆者都從傳世先秦漢代文獻找到可以互相印證的篇章或文句，這說明了，儘管當時儒已分為八，而以孔子為大宗師的北方儒學傳到南方時，其「曲禮」部分仍然保留相當的純粹性。從此可以推論，所謂儒分為八，是指孔門弟子在較高層次的思辨上產生觀點的差異，如對「性情」認知的不同之類，而在「經禮」、「曲禮」方面則可能有細節上的差異而沒有根本上的不同。

第三，儘管戰國楚簡的出土，不能認定可以恰合事實的完全反映當時儒學如何傳播至南方，但僅以禮學論，戰國楚簡既有「經禮」的篇章，也有「曲禮」的篇章，還有論述「禮意」的長篇思辨性析論和簡短的禮意詮釋，禮學的內涵都包括進去了，這便說明當時禮學的傳播是全面的，不是片段性的。也許當時《易》、《詩》、《書》、《春秋》也是如此，只是目前出土者尚不全面而已。

第四，儘管戰國楚簡包括了儒家、道家、墨家乃至於縱橫家的著述，譬如〈慎子曰恭儉〉應歸為道家，〈鬼神之神〉應歸之墨家，而〈語叢四〉則反映出若干縱橫家思惟，然而不少「曲禮」論述是相同的，如士應交友即是。這讓我們聯想到世人奉為處世名言的若干「曲禮」論述，其來源其實是多元的。反過來說，正因為是不同學派的共同看法，所以才能夠成為世人奉行的名言。