

論〈喪服〉與相關文獻詮釋中的情理類推*

狄君宏**

國立臺灣大學中國文學系

摘 要

在禮學詮釋傳統中，類推思維具有重要作用。前人指出的重要詮釋、運用禮書之法，包括「以例釋禮」、「推致」、「約」等，皆屬類推思維。本文提出的「情理類推」，亦為類推詮釋法，並主要集中在《儀禮·喪服》及相關文獻的詮釋與運用上。

本文首先界定「類推」一詞的意義，並探尋「情理類推」的禮學淵源。其次，略論「以例釋禮」等三種方法，一則以見類推思維在禮學中受到廣泛運用，二則彰明「情理類推」與三者相異處。第三部分由經典內容、實際運用及經典研究等方面，以實例討論「情理類推」在〈喪服〉詮釋與運用中的情況，顯示此法在喪服學發展中的重要地位。最後討論歷代學者運用「情理類推」產生的詮釋失誤。

關鍵詞：情理類推，喪服，詮釋

* 本文在修改過程中獲諸位審稿者的指教與意見，於此一併致謝。

** 國立臺灣大學中國文學系博士，電子郵件信箱：d681013@gmail.com

一、前言

禮書經典詮釋有長久的歷史，除探求文本意義，還有實際運用的目的。由於禮文殘缺及時代因素，經典研究與運用難免受到限制，學者採取「以例釋禮」、「推致」、「約」等方法以濟其窮。這些詮釋法都運用了「類推」思維，且在禮學研究中發揮重大作用。

「類推」源自人類認知本能，是人類擴大知識範圍及提高問題處理能力的重要方法。本文研究對象為〈喪服〉及相關文獻詮釋中的「情理類推」。此法以人倫情感與人倫事理為類推基礎，與前述三者思維的立足點不同。學界長期關注「以例釋禮」等方法，¹ 而對「情理類推」的研究較少，故本文嘗試予以闡述。

文中所謂「情理」，指人倫情感與人倫事理，故「情理類推」專指依據人倫情感、人倫事理之相似予以類推的詮釋及運用〈喪服〉及相關文獻² 的方法。

二、情理類推的禮學淵源與界說

本節先予類推界說，以明該詞意義。其次，論述情理類推的禮學淵源。其三，略論同屬「類推」的以例釋禮等三種方法，以明三者與情理類推在詮釋方法上的差異。其四，界定情理類推的意義與應用範圍。

(一)類推界說

類推 (analogy)，或稱類比，是「人類無法抑制的心理條件反射，只要人在思考就會發生」，³ 人類對於事物的概念來自不斷的類推。譬喻、象徵等都屬類推思

¹ 見凌廷堪撰，彭林點校，《禮經釋例》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004）；皮錫瑞，《經學通論》（北京：中華書局，2008）；李雲光，《三禮鄭氏學發凡》（上海：華東師範大學出版社，2012）；鄭雯馨，《論〈儀禮〉禮例研究法——以鄭玄、賈公彥、凌廷堪為討論中心》（臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，2013）；羅健蔚，《鄭玄會通三《禮》研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，2015）；〈從鄭玄《三禮注》論「推致」之法〉，《漢學研究》，37.2（臺北：2019），頁 57-93。

² 「相關文獻」，主要指《禮記》中涉及喪服的文獻，如〈檀弓〉、〈喪服四制〉等。

³ 侯世達 (Douglas R. Hofstadter)、桑德爾 (Emmanuel Sander) 著，劉健等譯，《表象與本質：類

維的形式，而類推更是創造力的來源。心理學者指出，所謂專家，並非僅在知識量上優於常人，尤在於能將概念以不同層次組織、運用，並創造性地解決問題。⁴

類推以事物間的「相似性」為媒介而作用。相似性包括形式、結構、屬性、概念等的相似。⁵ 人類提取原有認知範疇中與所面對事物、境況相應的部分，紬繹二者相似之本質，再將已知概念投射於未知，此即「相似物提取」與「類比映射」，由此完成概念推移，拓展認知範圍及問題解決的方法。⁶

類推歷程大略分為四步驟：一、主體藉由認知學習、生活經驗建立「先備知識」，此即已知部分。二、面對未知事物、事理時，藉由聯想及思緒之觸發尋求與先備知識在形式、結構、屬性、概念等的相同或相似處。三、尋得相似處之後，提取先備知識中可應對未知事物的相關要素。四、完成認知推移，得到對未知事物的理解或應對方法。⁷

概括而言，類推是利用已知與未知在形式、結構等方面的相同、相似處為媒介，完成認知推移，藉以獲得新知，並尋求適當應對的一種思維方法。

(二)禮學淵源

類推在先秦已有相關的運用與學說，如《周易》中觀物、取象、類比、體道的認知歷程。⁸《論語·雍也》「能近取譬」，⁹ 強調「性相近」是「推己及人」的基礎。《孟子》論辯中的物類與人事比擬。《墨子》「聞所不知若所知，則兩知之」¹⁰ 的類推邏輯。惠施「以其所知，論其所不知，而使人知之」¹¹ 的認識方法

比，思考之源和思維之火》（杭州：浙江人民出版社，2018），〈中文版序〉，頁 IX。

⁴ 同前引，頁 227-228。

⁵ 「相似」有客觀性，非毫無限制，如禮書詮釋時未見以君、妾為類比者，以二者在身分與情感方面皆無類似性之故。唯主觀因素仍具有影響，就喪服相關議論而言，這也是學者能對同一問題採取不同類比闡釋服制禮意的原因。

⁶ Michael W. Eysenck & Mark T. Keane 著，李素卿譯，《認知心理學》（臺北：五南圖書，2003），頁 622。

⁷ 黃幸美，〈兒童解決數學及自然科學問題的問題討論與類比推理思考之研究〉，《教育心理學報》，32.2（臺北：2001），頁 121-141。

⁸ 劉玉平，〈論《周易》思維形式的特色〉，《山東大學學報》（哲學社會科學版），4（濟南：2002），頁 66-68、82。

⁹ 何晏集解，邢昺疏，《論語注疏》，《十三經注疏》第 8 冊（臺北：藝文印書館，2007），卷 6，頁 55。

¹⁰ 孫詒讓撰，孫啟治點校，《墨子閒詁》（北京：中華書局，2009），卷 10，〈經下〉，頁 329。

¹¹ 劉向撰，向宗魯校證，《說苑校證》（北京：中華書局，2009），卷 11，〈善說〉，頁 272。

等等，都與類推思維的發展有關。¹² 本文一則限於篇幅，二則避免泛論失焦，故不一一論述，僅溯及先秦儒學中與禮學類推相關者，其中以荀子之說最為明確。

荀子 (316 B.C.-235 B.C.) 論述認知事理的方式中，已見類推思維的運用，如云：「欲觀千歲，則數今日。欲知億萬，則審一二。欲知上世，則審周道。欲知周道，則審其所貴君子。故曰：以近知遠，以一知萬，以微知明，此之謂也。」¹³ 藉由易取得的訊息來擴充、推斷各種知識，是典型的類推方法。常人認為「古今異情，其所以治亂者異道」，¹⁴ 此因常人未能紬繹普遍原理，故以事理難解。聖人則就知識、經驗推知事物原理，紬繹其中相似本質。荀子云：

聖人何以不可欺？曰：聖人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡，古今一也。類不悖，雖久同理，故鄉乎邪曲而不迷，觀乎雜物而不惑，以此度之。¹⁵

「類不悖」指出類推憑藉事物的相似性而作用，非一空依傍的發散性思維。若能善用類推，則可以約制博、以一持萬。遭遇困境時，也能從事物、事理本質尋求應對方式，荀子云：

法先王，統禮義，一制度。以淺持博，以古持今，以一持萬。……倚物怪變，所未嘗聞也，所未嘗見也，卒然起一方，則舉統類而應之，無所擬僇。張法而度之，則暗然若合符節，是大儒者也。¹⁶
君子……所聽視者近，而所聞見者遠。是何邪？則操術然也。……推禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之眾，若使一人。故操彌約，而事彌大。¹⁷

先王法度、禮義內涵、制度規範等，內容深廣，不易操持。荀子「以一持萬」之說，正是因應此類困境之法。所謂「淺」、「古」、「一」，都蘊含了與「博」、

¹² 張曉芒等，〈先秦推類方法的模式構造及有效性問題〉，《邏輯學研究》，6.4（廣州：2013），頁 38-59。

¹³ 楊倞注，王先謙集解，《荀子集解》（臺北：世界書局，2000），卷 3，〈非相〉，頁 70。

¹⁴ 同前引，頁 71。引文據王念孫說補「所」字。

¹⁵ 同前引，頁 71-72。本句依王念孫校文校正。

¹⁶ 同前引，卷 4，〈儒效〉，頁 121。

¹⁷ 同前引，卷 2，〈不苟〉，頁 41。

「今」、「萬」相似的內在之理，掌握此理，即可推導出應變萬方的處事之法，此即「操約事大」之意。其所謂「術」，實即類推之法。

荀子將類推運用於禮學中，從修身到治國，處處以禮為類推基礎。¹⁸ 論及修身，有「禮者，所以正身」、「積禮義而為君子」之說。¹⁹ 論及政治，有「國無禮則不正」、「上不隆禮則兵弱」之語，又云「禮義無統，上無君師，下無父子、夫婦，是之謂至亂」。²⁰ 可見禮作為荀子學說的核心，為用至廣。而〈勸學〉又云：「禮者，法之大分，類之綱紀也。」楊倞（生卒年不詳）注：「禮所以為典法之大分，統類之綱紀。類，謂禮法所無，觸類而長者，猶律條之比附。」²¹ 舉凡修身、治國皆須以禮持之，面對可能遇到的複雜情境、問題，則以禮為綱紀，予以「觸類而長」，獲得各種應對方式，使各方面達到理想狀態。此外，現代學者指出《荀子·不苟》篇「推禮義之統」一句，可理解為「從事禮義統一意義的類比推衍，或者在統一的觀點引導下，推擴禮義的知識」，「在應付道德交往所發生的緊迫情況時，類比推衍所展示出來的機應性，可以說是一種極富創新性的倫理思維方式」，並歸納荀子以類推行禮的特徵：以對事理的洞察為基礎，尋求相似的情境，紬繹其中的原理原則，將之作為認知、判斷、行動的指引，具體運用於各個獨立事件。²² 由此可見，類推在荀子學說中具有關鍵作用。

《荀子》全書多次提及類推理論，並發展出認識論、政治理論，受荀學影響的學者對此應不陌生。清儒汪中（1745-1794）云：

荀卿所學，本長于禮。《儒林傳》云：「東海蘭陵孟卿，善為《禮》、《春秋》，授后蒼、疏廣。」……又二戴《禮》並傳自孟卿。《大戴·曾子立事篇》載《脩身》、《大略》二篇文，《小戴·樂記》、《三年問》、《鄉飲酒義》篇，載《禮論》、《樂論》篇文。由是言之，曲臺之《禮》，荀卿之支與餘裔也。²³

¹⁸ 張曉光，〈荀子推類思想探析〉，《邏輯學研究》，2.3（廣州：2009），頁 76-87。

¹⁹ 王先謙集解，《荀子集解》，卷 1，〈脩身〉，頁 27；卷 4，〈儒效〉，頁 125。

²⁰ 同前引，卷 7，〈王霸〉，頁 188；卷 6，〈富國〉，頁 172；卷 5，〈王制〉，頁 143。

²¹ 同前引，卷 1，頁 9。

²² 張斌峰，〈荀子的「類推思維」與「以德治國」〉，收入馬德普主編，《中西政治文化論叢》第 3 輯（天津：天津人民出版社，2003），頁 30-31。

²³ 汪中著，李金松校箋，《述學校箋》（北京：中華書局，2014），〈荀卿子通論〉，頁 452-453。

可見荀子禮說實為漢代禮學之源。兩漢禮制推行與研究均受類推思維影響，此固因類推為人類本有之思維方法，但不能排除荀子禮學的指導作用。如漢文帝 (r. 180 B.C.-157 B.C.) 鑑於其時「厚葬以破業，重服以傷生」，下令禁止不合理的喪俗，並進一步指示在其下葬後，「服大紅十五日，小紅十四日，纖七日，釋服」，詔書末云：「它不在令中者，皆以此令比類從事。」顏師古 (581-645) 注云：「言此詔中無文者，皆以類比而行事。」²⁴ 即詔書不能為眾人逐一擬定標準，欲臣民各依境況類推服喪方式。又，漢儒論妾子為君，能否尊其母為夫人，許慎 (30-124) 以妾接事尊者，有所因，故得為夫人。鄭玄 (127-200) 駁之，引〈喪服〉父為長子服斬衰三年，為眾子齊衰期年，以明「不二嫡」的觀念，並利用「嫡夫人、妾」類比於「嫡子、眾子」，得出妾不得為夫人之結論。²⁵ 此皆為以類推行禮、論禮之明例。²⁶

(三)禮書類推詮釋的三種方法

1. 以例釋禮

「以例釋禮」為研究《儀禮》的重要方法。《儀禮》記文中的「凡」即屬例的運用，如〈聘禮·記〉「凡執玉無藉者，襲」。²⁷ 鄭玄亦以此法治經，黃侃 (1886-1935) 指出鄭玄注禮：「大抵先就經以求例，復據例以通經。故經文所無，往往據例以補之。經文之誤，往往據例以正之。」²⁸ 此即運用類推的成果。據例類推的治經法，以清代凌廷堪 (1757-1809)《禮經釋例》最為特出。

²⁴ 班固撰，顏師古注，《漢書》（北京：中華書局，2006），卷4，〈文帝紀〉，頁132。

²⁵ 杜佑撰，王文錦等點校，《通典》（北京：中華書局，2007），卷72，〈諸侯宗所生母議〉，頁1975。

²⁶ 董仲舒（生卒年不詳）論治《春秋》也提到類與比之說，如「合而通之，緣而求之」，蘇輿 (1874-1914) 云：「合全書而會其通，……緣此以例彼。」董氏又說：「《春秋》赴問數百，應問數千，同留經中。翻援比類，以發其端。」此即「禮法所未該，以其等倫比類而通之」之意，見蘇輿，《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992），〈玉杯第二〉，頁33、40。又禮律密切相關，漢代以《春秋》決獄，其中「決事比」即屬類推運用。陳顧遠認為，「比」之意即「取其類似之條比較類推」，又論及漢代決獄比附的狀況：「不僅比附律令，且以案為比，轉相比況，比之為制遂雜。」陳顧遠，〈漢之決事比及其源流〉，《復旦學報》（社會科學版），3（上海：1947），頁457-471。《荀子》的類推屬知識理論的抽象闡述，律法的運用則屬技術操作，且法律為士人日用之事，必然對士人觀念有指引作用，類推藉由理論與實際運用兩方面持續產生影響。鑒於禮律之關係，姑識於此。

²⁷ 鄭玄注，賈公彥疏，《儀禮注疏》，《十三經注疏》第4冊，卷24，頁287。

²⁸ 黃侃，《國學文集》（新竹：花神出版社，2002），〈禮學略說〉，頁464。

凌廷堪以例治禮，除歸納禮例以得行禮凡例之外，更欲藉例以求禮意，此可以其〈聘禮〉授受之說為例：

〈聘禮〉授玉時，賓襲，執圭，公側襲，受玉，至還玉時，賓皮弁襲，享時，公裼，降立，賓裼，奉束帛加璧，至報享時，賓裼迎，聘與還玉皆襲，享與報享皆裼，禮盛者答之亦盛，禮殺者答之亦殺也。比而觀之，禮之精意見矣。²⁹

凌氏藉例得知「襲」用於行聘、還玉，而「裼」用於享與報，以此為尋求禮意的先備知識。又《儀禮·聘禮》「賓襲，執圭」，注云：「執圭盛禮，而又盡飾，為其相蔽敬也。〈玉藻〉曰『服之襲也，充美也』，是故尸襲，執玉、龜，襲也。」又云：「裼者免上衣，見裼衣。凡當盛禮者，以充美為敬。非盛禮者，以見美為敬。禮尚相變也。」³⁰ 凌氏準此而以「襲」為盛，以「裼」為殺，³¹ 此亦為先備知識。聘禮中行聘、執圭、還玉為主要禮節，享與報為次要儀節，由是推論出行禮時以盛應盛，以殺應殺的準則，此即「禮之精意」，而此精意可遍用於各種禮儀之中。凌氏以後，論禮者仍推重此法。³²

2. 推致

《漢書·藝文志》云：

禮古經者，出於魯淹中及孔氏，與十七篇文相似，……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。³³

又，同書〈禮樂志〉亦云：

²⁹ 凌廷堪，《禮經釋例》，卷6，〈賓客之例〉，頁316。

³⁰ 賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷20，頁243、244。

³¹ 凌氏之判斷依準鄭注，實則襲、裼的盛殺考慮因素頗為複雜，見鄭雯馨，〈《儀禮》裼襲、袒襲考〉，《成大中文學報》，49（臺南：2015），頁1-34。

³² 陳澧著，黃國聲主編，《陳澧集》第2冊（上海：上海古籍出版社，2008），《東塾讀書記》，卷8，〈儀禮〉，頁138、147；皮錫瑞，《經學通論》，〈三禮〉，〈論讀《儀禮》重在釋例尤重在繪圖合以分節三者備則不苦其難〉，頁31-32。

³³ 班固，《漢書》，卷30，頁1710。

河間獻王采禮樂古事，稍稍增輯，至五百餘篇。今學者不能昭見，但推士禮以及天子，……。³⁴

班固 (32-92) 雖指出推致不如「禮古經」可信，但此法憑藉理性思維追求通經致用，以外在禮制度數為類推先備知識，推論同一禮儀在不同階級的施行規格，這種有所援據的詮釋方法，仍受到後代學者重視。

「自上以下，降殺以兩」³⁵ 為推致重要通則之一。《禮記》記載廟數有「天子七廟，諸侯五，大夫三，士一」之說。³⁶ 論及葬日，《左傳》有「天子七月而葬，諸侯五月，大夫三月，士踰月」的說法，³⁷ 學者歸納典籍獲得此一通則，並藉此推論禮儀規格。如《儀禮·聘禮》：「宰夫朝服設飧，……鼎九……。上介……鼎七，……眾介皆少牢。」眾介鼎數未見經文記載，而鄭玄注云：「鼎五。」賈公彥（生卒年不詳）曰：「知鼎五者，以賓九，上介七，眾介當五，降殺以兩。」³⁸ 又，孔穎達 (574-648) 以「降殺以兩」論古代諸侯都城廣狹云：「侯伯之城方五里，亦無正文。《周禮·冬官·考工記》『匠人營國方九里，旁三門』，謂天子之城，天子之城方九里，諸侯禮當降殺，則知公七里，侯伯五里，子男三里，以此為定說也。」³⁹ 可見推致多用於推論同一禮儀中不同階級的名物度數。

3. 約⁴⁰

清儒陳澧 (1810-1882) 云：「《周禮》有隱略而尚可考見者，後鄭則引證以明之。……若無存而可見者，則約而知之。」⁴¹ 錢基博 (1887-1957) 云：「約他經之所見，而解此經之所不言也。」⁴² 李雲光曰：「約者，約其相類之禮以言之者

³⁴ 同前引，卷 22，頁 1035。

³⁵ 同前引，卷 73，頁 3127。

³⁶ 鄭玄注，孔穎達疏，《禮記正義》，《十三經注疏》第 5 冊，卷 23，〈禮器〉，頁 451。

³⁷ 杜預注，孔穎達疏，《春秋左傳正義》，《十三經注疏》第 6 冊，卷 1，〈隱公元年〉，頁 32。

³⁸ 賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 20，頁 239-240。

³⁹ 孔穎達疏，《春秋左傳正義》，卷 2，〈隱公元年〉，頁 36。

⁴⁰ 羅健蔚指出鄭玄對「推致」法續有發展，與后倉之法不同，並指出鄭氏將「約法」作為「推致」之一環，見羅健蔚，〈從鄭玄《三禮注》論「推致」之法〉，頁 67。唯羅文第二節標題為「后倉『推致』與鄭玄的差異」，明言二者之異。西漢儒者后倉之法為文獻所見最早之「推致」，乃筆者取意所在，故所舉例證也類同於「推士禮以及天子」之說，此法顯然與「約」有異，故分別述之。又羅氏論「約」法，可見羅健蔚，《鄭玄會通三《禮》研究》，頁 165-169。

⁴¹ 陳澧，《陳澧集》第 2 冊，《東塾讀書記》，卷 7，〈周禮〉，頁 131。

⁴² 錢基博，《古籍舉要》（臺北：華世出版社，1975），頁 44。

也。」⁴³ 即利用禮儀、儀節的相似類推未知禮儀可能或應有的形式。如《周禮·秋官·司儀》載司儀之職在於相王行賓客之禮，其中「及其擯之，各以其禮：公於上等，侯伯於中等，子男於下等」，鄭玄注云：「與諸侯各於其等奠玉，降，拜，升，成拜，明臣禮也。」⁴⁴ 鄭玄認為公侯等見王奠玉之後，會有「降，拜」等儀節，但這些儀節並未見於《周禮》經文，而是鄭玄以「約」法推論所得，故賈公彥云：

公奠玉於上等，降拜於中等。侯伯奠玉於中等，降拜於下等。子男奠玉於下等，降拜於地。及升、成拜，皆於奠玉之處。必知有「降，拜，升，成拜」者，亦約燕禮，臣得君酬酒，皆降、拜，君使小臣辭之，乃升，成拜。明此王禮亦然。⁴⁵

「奠玉」的儀節並未見於燕禮之中，而鄭玄卻利用燕禮臣得君酬酒必須完成拜禮，來類推此處經文未明確記載的儀節，其中所憑藉的，是貫串於行禮儀節中的禮意，即在這類行禮境況下，完成「拜儀」乃為臣者所應遵守的臣道。此即陳澧盛讚「約」法足以補經的原因。⁴⁶

(四)「情理類推」詮釋法的界說

賈公彥在《儀禮疏》中對服制之形成有所論述，「黃帝之時，朴畧尚質，行心喪之禮，終身不變」，生者依自身感受表達哀思，少有外在文飾。其時人情純厚，哀思終身不衰。「唐虞之日，淳朴漸虧，雖行心喪，更以三年為限」，文明漸起，質樸日衰，制訂三年之喪，防止情感的過與不及。「三王以降，澆為漸起，故制喪服以表哀情」，為防止逐漸興盛的澆薄之風，藉外在文飾與規定導正情感，冀使風俗純厚。⁴⁷ 賈氏之說合乎人類生活演進的歷程。⁴⁸ 服喪是為了表達生者對死者的悼念與哀戚，因此人倫情感與人倫事理是服制最重要的思想淵源與制訂根據，故

⁴³ 李雲光，《三禮鄭氏學發凡》，頁 570。

⁴⁴ 鄭玄注，賈公彥疏，《周禮注疏》，《十三經注疏》第 3 冊，卷 38，頁 576。

⁴⁵ 同前引。

⁴⁶ 陳澧，《陳澧集》第 2 冊，《東塾讀書記》，卷 7，〈周禮〉，頁 132。

⁴⁷ 賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 28，〈喪服〉，頁 337。

⁴⁸ 林素英，《喪服制度的文化意義——以《儀禮·喪服》為討論中心》（臺北：文津出版社，2000），頁 48-51。

「情理類推」以人倫情感與人倫事理的相同、相似為類推為基礎，藉此詮釋〈喪服〉及其相關文獻，用以探明服制禮意、擴充服敘範圍、應對現實交往，並釐正人倫秩序。

「情理類推」詮釋法與前述三種方法有幾點不同：

第一，以人倫情感與人倫事理為思考原點，⁴⁹ 以其中的相同相似處為類推基礎。人倫情感與人倫事理專指與喪服及服喪方式相關的情感與事理，涉及因血緣與互動產生的情感，以及因倫理關係產生的身分、責任、義務、秩序等。又，喪服服飾或取象於自然，有其象徵意義，而此象徵意義關乎人倫，故「事理」中還包含此類與人倫間接相關之事理。「情理類推」思維原點與「以例釋禮」等不同，在類推的聯想、映射、比附對象都有所差異。

第二，適用範圍不同。因思維原點僅限於人倫情感與人倫事理，故適用範圍集中於〈喪服〉與相關文獻的詮釋、運用。

第三，「以例釋禮」立足於探尋群禮儀節之相似，「情理類推」則利用不同人倫關係在情感、事理的相同、相似上進行類比，用以補充〈喪服〉及相關文之闕載，並闡發服制禮意。

第四，「推致」立足於古代明確的階級之分，學者歸納典籍相關陳述，依循階級差異，推導出同一禮儀於不同階級的行禮規格。前賢應用、論述推致之法，多見於服器等禮物的研究，未及於服喪相關論述。此外，因推致多與器物度數有關，故其先備知識必須更為精準、客觀，否則易產生「說義又頗謬異」⁵⁰ 的境況。「情理類推」依據人倫關係進行類比，主觀成分較重，也是引起學者爭議的主因。

第五，「約」法立足於禮儀、儀節之間的相似來推論禮意，從而建構亡佚之禮的部分儀節，或藉由行禮規則，推論缺載內容。「情理類推」主要憑藉人倫情感與人倫事理的相同、相似，推論可行的服喪方法，正定人倫關係。

⁴⁹ 《史記》「緣人情而制禮，依人性而作儀」泛指人類生理、心理以及由此引申出的各種社會、制度、文化的需求，範圍廣及一切與禮相關之活動，本文所指僅以人倫情感與人倫事理為焦點。司馬遷撰，瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》（臺北：萬卷樓圖書，1996），卷 23，〈禮書〉，頁 422。

⁵⁰ 班固，《漢書》，卷 22，〈禮樂志〉，頁 1035。

三、情理類推的運用

本節從經典、實際運用與經典研究三點論述情理類推的運用。類推屬於認知活動，無論經典記述、實際運用或經典研究，皆須憑藉對人倫情感與人倫事理的理解與體會，才能提取其中的相似處，而後得到記載、操作、闡述的成果，故三者皆屬「運用」範圍。

(一)經典中的情理類推

1. 《儀禮·喪服》

《儀禮·喪服》中的某些稱謂，已透露出經文本所具有的「情理類推」思維。此舉繼父及具「母」名者為例。

《儀禮·喪服》是以父族為中心建構出的服制，在西周宗法政治及魏晉重視父系家族的思想中，給予外族之人以父名，似與服制思維有所牴觸，⁵¹ 故西晉傅玄(217-278)批評「繼父」之服云：「父無可繼之理，不當制服，此禮，焚書之後俗儒妄造也。」袁準(生卒年不詳)云：「此則自制父也，亂名之大者。」唐代徐堅(659-729)也說：「竊以父猶天也，愛敬斯極，豈宜覲貌繼以他人哉！」⁵² 然而〈喪服·齊衰不杖期章〉有「繼父同居」之服，傳文云：「夫死，妻釋、子幼。子無大功之親，與之適人，而所適者亦無大功之親，所適者以其貨財為之築宮廟，歲時使之祀焉。」〈齊衰三月章〉亦有「繼父不同居」之服。⁵³ 徐堅在隨後的論述中道出制服原因。徐氏指出為繼子、繼女者「藐爾窮孤，不能自立，既隨其母，託命他宗」，繼父又極盡養育之恩：「所適慈流，情均膝下。……笄總之儀，無不畢備，與築宮立廟無異焉。」⁵⁴ 指出繼父在情感與物質方面的付出實為仁至義盡。繼父於繼子、繼女有養育之恩，復以瑯獨相倚，在情感上實與生父相似。又以親生之母與繼父牀合，在身分地位上也與生父近似。藉由這兩點近似，使「父」之概念

⁵¹ 狄君宏，《魏晉服議中的經權研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，2018），頁75。

⁵² 杜佑，《通典》，卷90，〈齊衰三月〉，頁2473-2474。

⁵³ 賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷31，頁364、368。

⁵⁴ 杜佑，《通典》，卷90，〈齊衰三月〉，頁2473、2474。

得以推移，遂有「繼父」之名的產生。

至於〈喪服〉中生母之外的「母」名，也是利用「情理類推」而產生。如〈齊衰杖期章〉有「繼母如母」，傳文曰：「繼母何以如母？繼母之配父，與因母同，故孝子不敢殊也。」⁵⁵「慈母如母」，傳文曰：「慈母者何也？傳曰：『妾之無子者，妾子之無母者，父命妾曰：「女以為子。」命子曰：「女以為母」若是，則生養之，終其身如母，死則喪之三年如母，貴父之命也。』」⁵⁶由於服制是以父族為中心產生的制度，故兩處皆強調制服原因與父有關，「繼母」因配父而制服，「慈母」則因「父之命」而制服。唯就情理類推而言，繼母在身分地位上與嫡母相似，慈母在恩情上與生母近似，藉由這些相似性，遂得以「母」名此二人。而「庶母」無論與己身情感如何，主要因其與父之關係而得「母」名，此為身分地位之相似。乳母與父雖無直接關係，而於己身有長養之恩情，此恩情與生母之慈育己身有相似處，「母」名因此而得。至於世母、叔母及族母，固因其夫為己之世父、叔父、族父，其中涉及身分、地位，以及相處情感的近似。此外，因「君」與「父」在人倫關係中皆為「至尊」，與父胖合者為母，則與「君」胖合者，當可稱為「君母」，可知此名主要源自身分地位之相似而來。

上述藉由「情理類推」而帶有「父」名、「母」名之稱謂，早已受到社會群體認同，通行於世，並非〈喪服〉撰寫者的創造。當〈喪服〉撰寫者將這些名詞納入文本，且於漢代取得經典地位，其中所隱含的思維方式受到注目，為後世學者指示了詮釋的可行途徑。

2. 《禮記》相關篇章

《禮記》中運用情理類推討論的服喪問題，可以師弟子倫為例。西周時已有師弟子之倫，然西周教育以官學為主，政教不分，官師一體。在官學中任教者，如大司樂、師氏、保氏、大司徒等同時具有王官與教師身分，而以前者為重，「師弟子一倫被掩蓋在政治人倫關係之下」。⁵⁷又，王國維（1877-1927）認為服制「本為天子、諸侯繼統法而設」，⁵⁸用以結合血緣與政治關係。師弟子無血緣與政治關

⁵⁵ 賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 30，頁 352-353。

⁵⁶ 同前引，頁 353。

⁵⁷ 鄒遠志、陳戌國，〈從喪服禮視角看西周至晉代師弟子一倫發展的政治邏輯〉，《甘肅社會科學》，3（蘭州：2016），頁 138-142。就服制所見人倫關係，此說可從。

⁵⁸ 王國維，《海寧王靜安先生遺書》第 1 冊（臺北：臺灣商務印書館，1979），卷 10，〈殷周制度論〉，頁 446。

係，〈喪服〉不載此服，合乎宗法政治的考量。

春秋時，王官教育功能式微，私學代興，師弟子關係成為純粹的私人恩情。當情感需求與制度的差距愈益明顯，若不革新制度，則必須賦予舊制更大的彈性，儒家採取了後者，情理類推於此發揮了重大作用。《禮記·檀弓上》曰：

孔子之喪，門人疑所服。子貢曰：「昔者夫子之喪顏淵，若喪子而無服，喪子路亦然。請喪夫子若喪父而無服。」⁵⁹

服制除了服務於宗法政治，表達哀情也是其重要功能。欠缺師弟子之服，違背人情，因此孔子提出補救之道。其方法是以〈喪服〉中「父為子」服喪之法為顏淵與子路服喪，唯不著喪服。待孔子逝世，子貢等依循其法，以「若喪父而無服」為孔子服喪，這是憑藉人倫情感運用類推的創制。⁶⁰

子路死於衛國之難，孔子以喪主身分哭於中庭，孔穎達云：「若其不親，當哭於寢門外，與朋友同。」⁶¹「親」指的是孔子對子路的情感。古代喪禮哭泣之位象徵了與死者的親疏關係，無血緣者哭於中庭，表達了與死者情分的深厚，若情分疏薄，則哭於寢門之外。孔子藉由此差異，流露了視子路「若子」之情。對顏淵之死，孔子有「天喪予」的哀慟，門人認為孔子過度悲痛，孔子云：「有慟乎！非夫人之為慟而誰為！」⁶²除深惜良質美才的殞逝，也展現出深厚的師弟子之情。其後，門人違禮厚葬顏淵，孔子曰：「回也，視予猶父也，予不得視猶子也。非我也，夫二三子也。」⁶³孔子格於血緣關係，無法阻止弟子的違禮之舉，而又因視顏淵如子的情感，使孔子為顏淵下葬違禮發出了嘆息。

孔子對子路、顏淵有「視之猶子」之情，與親生父子的差異僅在血緣的有無，情感上則有相似性，孔子憑藉此相似性，類推得出「若喪子而無服」的濟窮之法。而孔門弟子對孔子亦近於子女對父親之情，⁶⁴因此子貢等人在面對師喪時，除了

⁵⁹ 孔穎達疏，《禮記正義》，卷7，頁131-132。

⁶⁰ 孔疏云：「孔子之喪，二三子皆經而出，羣居則經，出則否，是弟子相為與為夫子同，但經出與不出有異，明其服同也。」同前引，頁131。可知弟子為師同於為朋友之弔服加麻，即用弔服加麻經帶。如此則記文「若喪父而無服」、「若喪子而無服」，是指不另制衰服，但仍有服飾之變異。

⁶¹ 同前引，卷6，〈檀弓上〉，頁112。

⁶² 邢昺疏，《論語注疏》，卷11，〈先進〉，頁97。

⁶³ 同前引。

⁶⁴ 《禮記·檀弓上》「其往也如慕」，鄭注云：「慕，謂小兒隨父母啼呼。」孔穎達疏，《禮記正

憑藉孔子的示範予以類推之外，也利用子對父、弟子對師在人倫情感上的相似，為「情理類推」提供了媒介，得出「喪夫子若喪父而無服」的結論。

師弟子倫情理類推之根據，還有「三本」說。《國語》所載欒共子之語，是此說較早的文獻記錄：

成聞之：「民生於三，事之如一。」父生之，師教之，君食之。非父不生，非食不長，非教不知。生之族也，故一事之。唯其所在，則致死焉。報生以死，報賜以力，人之道也。⁶⁵

類推主要憑藉事理之相同、相似，而略其相異處。父、師、君三者皆於人大有恩，雖然「恩」的形式有生、教、祿之異，⁶⁶ 但都與受恩者最終的成立有密切關係。因此，類推思維運作時，不計生、教、祿的形式差異，而紬繹出三者的相似性，即「成立之恩」。所謂「民生於三，事之如一」，顯示作傳者已認識到三倫的相似性，因此指出三者皆應「一事之」，即皆應以能付出生命為信念來報恩。

父子、君臣、師弟子三倫除了「恩」的相似，還有授受關係的相似：父予子以生命，君予臣以奉祿、地位，師授予弟子應世、為入之道等。這種授受關係同時產生了明確的尊卑關係，偏重於人倫事理中身分、責任義務的相似性。人倫情感與事理的相似，使類推有了憑藉，故〈檀弓上〉有「事親……服勤至死，致喪三年。事君……服勤至死，方喪三年。事師……服勤至死，心喪三年」的說法，⁶⁷ 雖有致喪、方喪、心喪之異，但皆有「服勤至死」、「喪三年」的報恩方式。

〈喪服四制〉也記載了以人倫情感與人倫事理為類比基礎的喪服之論，所論為君與父、母與父的類比：

義》，卷 7，頁 131。司馬遷云：「孔子既沒，弟子思慕。」瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》，卷 67，〈仲尼弟子列傳〉，頁 888。「慕」字指弟子思念孔子，如子之思父。上引文亦云「回也，視予猶父」。

⁶⁵ 徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校，《國語集解》（北京：中華書局，2006），〈晉語一〉，頁 248。《荀子》以「天地」、「先祖」、「君師」為「三本」，見王先謙集解，《荀子集解》，卷 13，〈禮論〉，頁 324。雖與《國語》不全同，然父、師、君皆在其中，為儒家接受此觀念的明證。

⁶⁶ 韋昭注「君食之」云：「食，謂祿也。」徐元誥，《國語集解》，〈晉語一〉，頁 248。

⁶⁷ 孔穎達疏，《禮記正義》，卷 6，頁 109-110。

門內之治恩揜義，門外之治義斷恩。資於事父以事君，而敬同。貴貴尊尊，義之大者也，故為君亦斬衰三年，以義制者也。……資於事父以事母，而愛同。天無二日，土無二王，國無二君，家無二尊，以一治之也，故父在為母齊衰期者，見無二尊也。⁶⁸

引文一方面突顯父與君、父與母之異，另一方面指出君、母的服喪方式之所以能「資於父」，正在於人倫情感與人倫事理的相似性。父母於子皆有生、教、養之恩情，情感的相似性十分明確，此所以「愛同」。君於臣除了祿養與相處之恩情可與父子類比外，二者在人倫關係中的身分、責任義務性質亦有相似處，故〈喪服·斬衰章〉傳文云「父至尊」、「君至尊」，賈公彥云：「君者臣之天，故亦同之於父。」⁶⁹此所以「敬同」。母與父的類比以恩為主，君與父的類比以義主。恩與義同時並存，唯門內恩重義輕，故云「恩揜義」，門外恩輕義重，故云「義斷恩」，恩義是程度之差，而非有無之異。以「愛同」與「敬同」為情理類推的憑藉，使資父之法足以推移於事母、事君。

喪服制度因創制之目的而無法完全照應整體人倫，然而人倫情感及人倫事理有其相同、相近之處，典籍記載的事理與事例已有明確的類推運用，為後世學者指出了可行的變通之道。

(二) 實際運用中的情理類推

根據《論語》、《左傳》等記載，先秦時期，喪服制已運用於現實中。漢初，文帝提倡短喪，其擬制來源，應與當時流傳的服制有關。宣帝時，《儀禮·喪服》成為經典，⁷⁰逐漸為學者熟悉。東漢至魏晉南北朝，政治、家族秩序漸趨紊亂，重情思潮大興，人倫秩序的正定、釐清以及順應人倫情感成為當務之急，喪服學因之大盛。此現象呈現於相關著作之繁多，⁷¹更見於學者依準〈喪服〉及相關文獻而發的各種服議。服議涉及現實問題，而非止於理論探究，從中可見士人在實際運

⁶⁸ 同前引，卷 63，頁 1032-1033。

⁶⁹ 賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 29，頁 346。

⁷⁰ 漢宣帝時，博士檢視當時出土文獻，為通行之《禮》增一篇，見黃暉，《論衡校釋》（北京：中華書局，1990），卷 28，頁 1124。孔德成先生認為所增者即〈喪服〉，見孔德成，〈《儀禮》十七篇之淵源及傳授〉，《東海學報》，8.1（臺中：1967），頁 127-134。

⁷¹ 《隋書·經籍志》載魏晉南北朝禮學著作 136 部，其中 54 部為《儀禮》類，書名標舉「喪服」、「五服」者 47 部，可見喪服學之盛。

用〈喪服〉時，如何藉「情理類推」來解決各種複雜的現實問題。

1. 正定君臣關係

曹魏時，尚書左丞王粲（生卒年不詳）受命為陳國相。王粲尚未到達陳王封國，即傳出陳王薨逝的消息。在此情況下，君臣關係是否成立？當時的政治狀況與〈喪服〉制訂時代不同，即使君臣關係成立，能否依照《儀禮·喪服》記載，臣為君服斬衰三年？這種情況在經典中並無記載，卻是現實政治中亟待解決的問題。

司空陳羣 (?-236) 指出，曹魏諸侯與西周諸侯名同實異，古之諸侯，專國子民。自漢七國之亂直至曹魏，諸王無權，僅食租而已。王國相不僅代王居國，輔王為善，若王有過差，且有權糾舉彈劾，可見王國相已非陪臣，而是皇帝之臣，與諸王非傳統君臣關係，從而否定王粲為陳王服斬衰的必要性。⁷²

王肅 (195-256) 以人倫事理為基礎，運用類推，提出不同觀點。王氏首先釐清名實關係：

王國相，本王之丞相。……王則國家所以封，王相則國家使為王臣，但王不與理人之事耳。而云相專為理人，不純臣於王，非其義也。⁷³

王肅認為王國相是朝廷指定臣屬於王之人，王雖未躬親治國，但與王國相仍有明確的尊卑上下，與傳統君臣關係無異。其說排除了古今諸侯的差異，並從人倫事理中紬繹出二者相近、相同的本質。憑藉此一論斷，王氏已將問題納入古禮範疇，同時也利於從中尋求近一步的類比。王肅又云：

今粲至許昌而聞王薨，姓名未通，恩紀未交，君臣未禮，不責人之所不能，於義未正服君臣之服。⁷⁴

將事件化約為「君臣名分未定」的問題。然禮書對名分未定之君臣應如何服喪，仍無明確記載，王肅遂由其先備知識中提取古代昏禮做為類比對象。王氏云：

⁷² 杜佑，《通典》，卷 88，〈斬衰三年〉，頁 2419。

⁷³ 同前引，頁 2418。

⁷⁴ 同前引，頁 2418-2419。

禮，婦人入門，未三月廟見死，猶歸葬於其黨，不得以六禮既備，又以入室，遂成其婦禮也。則臣之未委質者，亦不得備其臣禮也。⁷⁵

根據《儀禮·士昏禮》，夫妻名分的確定，除六禮的施行外，還有重要的「廟見」儀式，完成此一儀節，夫妻關係才算正式確立。學者嘗論此儀式之意義云：

婦人藉由祭祀活動，使祖先歆饗血食的過程中，不但盡到了宗法上「婦」的職責，而且在祭祀的過程中，婦人與男方家的祖先會產生互滲和連結，使自己確實地成為男方家族成員中的一員，……。⁷⁶

此儀式使新婦為夫家先祖接納，成為宗族之人，亦有使新婦「繫屬」、「敬奉」夫宗的含意。類同於廟見儀式確定夫妻名分，「策名委質」是確定君臣名分的重要儀式。《左傳》「策名委質，貳乃辟」，孔穎達疏云：「策，簡策也。質，形體也。古之仕者於所臣之人，書己名於策，以明繫屬之也。拜則屈膝而委身體於地，以明敬奉之也。名繫於彼所事之君，則不可以貳心。」⁷⁷ 一旦「策名委質」，為臣者宣示效忠，無論職位之貴賤、職務之難易，皆應全身心奉獻於君上。廟見與策名委質在禮意上的相似，使二者有明確的可類比性。

昏禮涉及男女二方，男尊女卑與君尊臣卑有身分地位上的類似，此其一。夫婦關係藉由昏禮而定，君臣關係則藉由「策名委質」的儀式來確定，亦即都必須以禮為憑藉，建立彼此的人倫關係，此其二。夫婦關係確定後，婦順於夫，君臣關係確定後，君命臣行，屬責任義務上的相似，此其三。這三點相似性，是王肅得以將君臣關係類比於昏禮的關鍵。王肅云：

曾子問曰：「娶女有吉日而女死，如之何？」孔子曰：「壻齊縗而弔，既葬而除之。夫死亦如之。」各以其服，如服斬縗，斬縗而弔之，既葬而除之也。今娶為王相，未入國而王薨，義與女未入門夫死同，則娶宜服斬縗，既葬而除之，此禮之明文也。⁷⁸

⁷⁵ 同前引，頁 2419。

⁷⁶ 林素娟，〈古代婚禮「廟見成婦」說問題探究〉，《漢學研究》，21.1（臺北：2003），頁 62。

⁷⁷ 孔穎達疏，《春秋左傳正義》，卷 15，〈僖公二十三年〉，頁 250。

⁷⁸ 杜佑，《通典》，卷 88，〈斬衰三年〉，頁 2419。

所謂「有吉日」，指昏禮「六禮」中第五個儀節「請期」，即男方告知女方將行「親迎」之期，並為女方接受之後。此時男女二人尚未見面，處於「恩紀未交」之時，雖有名分，⁷⁹ 而無相處相濡之情，類同於初有君臣之名，而二人情、恩、義皆尚未真正發展之時。此時若要求男方為女方，或臣為君依〈喪服〉服齊衰或斬衰三年，無疑忽略了禮順人情的初衷，將使情禮不稱，因此採取「各以其服」而「既葬除之」的變通方法。此一情理類推的結論受到時人肯定，為曹魏朝廷採納。

2. 釐清政治及家族秩序

涉及政治與家族的人倫關係，在秩序的安排上如何才能妥適，也是當時面對的重要問題。此以東晉孝武帝 (r. 372-396) 為崇德太后褚氏 (324-384) 服喪為例。褚氏為康帝皇后，孝武帝從嫂，薨於孝武帝太元年間。就家族秩序而言，〈喪服〉未載嫂叔之服，《禮記·檀弓上》則有「嫂叔無服」的規則。就政治秩序而言，康帝 (r. 342-344) 在位時，褚氏為后，孝武帝與褚氏亦有君臣名分，若不服喪，在王朝帝統及君臣名分上皆有扞格。服與不服，似有衝突，故朝臣頗有疑慮。

博士徐藻（生卒年不詳）認為孝武帝應為褚氏服齊衰期年之服。徐氏首先引用春秋時期魯文公祭祀事件說：「魯譏逆祀，以明尊尊。」⁸⁰ 與此事相關的魯君在位順序為：閔公、僖公、文公。僖公為閔公庶兄。⁸¹ 魯文公二年 (625 B.C.) 祭祀先君時，將僖公之位上升於閔公之前，《春秋·文公二年》經云：「八月丁卯，大事于大廟，躋僖公。」⁸² 學者以為《春秋》意在譏刺文公此舉不當，應以為君先後而非兄弟年齒安排昭穆。⁸³ 事件的相似性在於：二者皆為兄弟輩先後為君。先為君者與後為君者雖為兄弟關係，但既有明確的君臣名分，服喪時應以君臣名分為主，不能以兄弟視之。此一相似性，為類推的第一項基礎。

⁷⁹ 昏禮第四個儀節為「納徵」，鄭玄云：「徵，成也。使使者納幣以成昏禮。」賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 4，頁 42。當指此時夫妻已具名分。

⁸⁰ 杜佑，《通典》，卷 80，〈總論喪期〉，頁 2166。

⁸¹ 《漢書》以僖公為閔公庶兄，本文取此說，見班固，《漢書》，卷 27，〈五行志〉，頁 1375。《史記》以僖公為莊公少子、閔公之弟。見瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》，卷 33，〈魯周公世家〉，頁 573。

⁸² 孔穎達疏，《春秋左傳正義》，卷 18，〈文公二年〉，頁 300。

⁸³ 如王先謙，《後漢書集解》（北京：中華書局，2006），卷 6，〈質帝紀〉，頁 118，李賢注；卷 61，〈周舉傳〉，頁 708；孔穎達疏，《春秋左傳正義》，卷 18，〈文公二年〉，頁 301。

其次，徐藻引用《禮記·喪服四制》「資於事父以事君，而敬同」、「資於事父以事母，而愛同」之說，⁸⁴ 指出〈喪服〉制度本有藉人倫情感與人倫事理類推之法。既然可以「資父事君」，則亦可「資母事君」，相似性在「君、父」與「后、母」的對比。既然可以「資父事母」，則亦可「資君事母」，相似性在「父、母」與「君、后」的對比，故得出結論：「服后宜以資母之義」。⁸⁵ 此為第二項基礎。

其三，指出孝武帝嘗為康帝之臣，則亦為褚氏之臣，並引用〈喪服·大功章〉傳文「其夫屬乎父道者，妻皆母道也。其夫屬乎子道者，妻皆婦道也」之說。⁸⁶ 此說的原意，在分別家族中的人倫輩分，即某女子嫁入本族，族人與該女子的關係，視其與女子之夫的關係而定，若為夫之子輩，則亦為女子之子輩，若為夫之父輩，則亦為女子之父輩。但徐氏藉由類推思維，擴大了此說的運用範圍，得出另一項結論：「夫屬君道，妻亦后道。」⁸⁷ 其中的相似性在於，與女性人倫關係的認定，端視己身與其夫的關係，這是第三項基礎。其思維程序可簡化為：夫父則妻母，夫子則妻婦，從而類推出「夫為君，則妻當為后」的結論。

以上三點，多偏重於人倫事理中身分與責任義務的相似。據此，徐氏曰：

今上躬奉康、穆、哀皇及靖后之祀，致敬同於所天。豈可敬之以君道，而服廢於本親？謂宜服齊縗期。⁸⁸

其說利用人倫事理的相似進行類推，總結出孝武帝與前代帝后關係，釐清與褚氏之名分。由於類比之相似性明確，朝廷從其所議，解決了難以安排的名分問題。

3. 順應人倫情感

漢末以來，重情思潮日益發展，影響了傳統學術的詮釋。〈喪服〉服制為關照政治需求而不得不壓抑情感，漢魏士人一方面重視〈喪服〉的經典地位，一方面又希望伸張情感，故頗思調和之道，情理類推的運用符合了時代需求。此處以「出母」為例。

⁸⁴ 孔穎達疏，《禮記正義》，卷 63，頁 1032、1033。

⁸⁵ 杜佑，《通典》，卷 80，〈總論喪期〉，頁 2166。

⁸⁶ 賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 32，頁 377。

⁸⁷ 杜佑，《通典》，卷 80，〈總論喪期〉，頁 2166。

⁸⁸ 同前引。

〈喪服〉服制除了政治的需要外，所載行服對象多與本宗有血緣或姻親關係，為了宗族利益，服制限制了子與出母的聯繫。由於服喪必須暫停宗廟祭祀，母為父所出，與本宗關係已絕，為父後者不應為之停止宗廟祭祀，故《禮記·喪服小記》云：「為父後者，為出母無服。」⁸⁹〈喪服·齊衰杖期章〉傳文云：「出妻之子為父後者，則為出母無服。」⁹⁰然而出母與子女仍有血緣、情感上的關係，服制壓抑了為父後者的情感，受到魏晉士人的質疑。

曹魏嘉平元年 (249)，魏郡太守鍾毓 (?-263) 為父後，其出母死，無人為之主喪，鍾毓遂迎之還家，並為之服喪。《通典》記載了相關討論，其中吳商、南朝宋庾蔚之皆指鍾毓違禮，而武申及成洽則以鍾氏未嘗違禮。武申（生卒年不詳）云：

禮，出母與父母在為母周。《記》曰：「為父後者無服。」按如《記》言，蓋謂族別家異，自有主後者無服，非謂毓出母無總麻之親，還毓家者也。禮，姑姊妹女子子無主後者，不為降，哀其無繼也。⁹¹

鍾毓面對的是經典闕載的現實境況，即「母為父所出，且死後無總麻之親可為喪主，應如何服喪」的問題。武氏認為，鍾母與〈喪服〉之「出母」遭遇的困境不同，〈喪服〉所載是母為父所出，而自有本宗可歸者。生有所歸，死有主後，這樣的「出母」，為人後者為本宗利益考量，應與之絕服。但鍾氏出母死後無人為之主喪，在人情義理上，二者不應以相同方式處置。

武申由〈喪服〉中尋求解決之道。〈喪服·齊衰不杖期章〉有「姑、姊妹、女子子適人無主者，姑、姊妹報」，傳文曰：「無主者，謂其無祭主者也。何以期也？為其無祭主故也。」⁹²一般而言，女子出適後，五服內之人為之降服一等，表示該女成為他族之人，死後有他族之人為之主喪、行服。姑、姊妹等適人，當降服大功，而〈喪服〉敘之於〈齊衰不杖期〉，關鍵在於「無主者」，鄭玄云：「無主後者，人之所哀憐，不忍降之。」⁹³武申引用此條以提取其中的相似性：其一，姑姊妹等與出母皆為女子。其次，姑姊妹等未嫁前，出母見出前，皆為本宗之

⁸⁹ 孔穎達疏，《禮記正義》，卷 32，頁 591。

⁹⁰ 賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 30，頁 355。

⁹¹ 杜佑，《通典》，卷 94，〈為父後出母更還依己為服議〉，頁 2546-2547。「出母與父母在為母周」應作「出母與父在為母周」。

⁹² 賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 31，頁 364。

⁹³ 同前引。

人。其三，姑姊妹等出嫁後，若在他族無總麻以上之親，即回歸本族，此與鍾母的狀況相似。其四，「無主後」是鍾母與此處姑姊妹等面臨的相同困境，使其同為「人之所哀憐」者。第五，姑姊妹與出母皆與服喪者有血緣、相處之情。這五點包含了人倫情感與人倫事理上的相似。根據以上五點，武申將鍾毓為出母之服類比於為姑姊妹等無主後者之服，認為在人情與事理上可等量齊觀，故鍾氏並未違禮。

成治（生卒年不詳）以不同思考途徑運用情理類推，亦以為鍾氏未違禮。成氏云：

〈喪服傳〉曰：「出妻之子為父後者，為出母無服。與尊者為體，不敢服其私親也。」經為繼父服者，亦父後者也。為父後服繼父服，則自服其母可知也。出母之與嫁母俱絕族，今為嫁母服，不為出母服，其不然乎！經證若斯其謬耳。⁹⁴

成氏以繼父、嫁母作為出母的類比對象。在「繼父」方面，成氏引用〈喪服〉說明服制中有排除政治因素後，與本宗無血緣而仍為之服喪的對象。這是繼父與出母在宗族關係上的相似。⁹⁵ 第二，繼父對本宗有養育血脈，使宗廟血食不絕之恩，故為之制服。「出母」亦有生養、慈愛本宗血脈之恩，功等繼父，此為情感與責任義務的相似。藉由這些相似性，成氏類推出出母與繼父應具有相等的人倫地位。〈喪服〉中繼父之服見於〈齊衰不杖期〉與〈齊衰三月〉經文，而為出母無服之說，見於〈齊衰杖期章〉傳文而非經文，經文的權威性高於傳文。

「嫁母」一詞初見於《禮記·檀弓上》鄭注，指父死後出嫁之母。子為嫁母有服，是後代學者以「情理類推」證成的新制。⁹⁶「嫁母」在父死後嫁於他族，與「出母」皆為絕族之人，同樣不再為夫族盡其原有之義務，這是身分與責任義務上的相似。母之嫁與出，並未改變與子女情感、血緣的繫聯，屬於人倫情感的相似。據此，成治類推出嫁母與出母並無差異的結論。綜合出母與繼父、嫁母的相似性進行類比，成治認為鍾毓為出母服喪並未違禮，而是經傳出了謬誤。

武申、成治依準〈喪服〉文本而採取不同類比對象，說明類推同時具有主、客

⁹⁴ 杜佑，《通典》，卷 94，〈為父後出母更還依己為服議〉，頁 2547。

⁹⁵ 繼父與本宗無血緣關係，為他族之人。母為父所出，亦與本宗「絕族」，成為他族之人。

⁹⁶ 孔穎達曰：「嫁母之服，〈喪服〉無文，案〈喪服·杖期〉章云『父卒，繼母嫁，從，為之服，報』，則親母可知，故鄭約云『齊衰期』也。」孔穎達疏，《禮記正義》，卷 8，頁 147。贊成此說者不少，見杜佑，《通典》，卷 94，〈為父後為嫁母及繼母嫁服議〉，頁 2548。

觀成分，是思維有所憑藉的聯想、觸發與推論。

如前所述，類推思維是創造力的根源之一，⁹⁷ 而創造力適足以彌補經典應世之不足。王肅、武申、成治、徐藻等採用「情理類推」解決〈喪服〉未載或相衝突的服敘問題，其說突破經典文本的限制，提高了服制適應現實的功能。

(三)經典研究中的情理類推

自晉律「準五服以制罪」，中國律法深受喪服學影響，學者對〈喪服〉及相關文獻的研究持續不衰，而以清儒成就最高。故此處專論清儒利用「情理類推」研究經典的成果。

1. 闡發制服禮意

人類觀察天地運行，秩序井然，故於建立群眾秩序時取法於天地，以物情、物象類推人情事理，如「至親以期斷」取象四時運行，以為哀情殺止之禮源。「父尊母卑」取象天地之位，以為人倫秩序之禮源。此皆為服制的重要思維淵源。今以後者為例論述。

父尊母卑的人倫秩序在中國行之久遠，其根源究竟從何而來？這屬於〈喪服〉服敘的根本問題。唐代已有提升母服的論點，⁹⁸ 明太祖更將母服提升為斬衰三年以同於父，⁹⁹ 二者皆以母子情感為理論基礎，則〈喪服〉屈抑母服的禮意何在？〈喪服·齊衰杖期章〉「父在為母」，傳文曰：「何以期也？屈也。至尊在，不敢伸其私尊也。」¹⁰⁰ 鄭玄於此無注。後代學者多由「治於一」、「不二尊」之意申述，著眼點在群體秩序的穩定，理論層次止於人事。然若為「治於一」、「不二尊」，何以屈母不屈父？卻無明確的回答。清儒蔡德晉《禮經本義》引華天沐(1645-1719)云：

天尊地卑而乾坤定。父，天也。母，地也。地統乎天，母統乎父，陰陽之大分，人道之大防也。夫資於事父以事母，而愛同。然而，父在為母

⁹⁷ Sarnoff A. Mednick, "The Associative Basis of the Creative Process," *Psychological Review*, 69.3 (1962), pp. 220-232; Michael W. Eysenck & Mark T. Keane, 《認知心理學》，頁 611-629。

⁹⁸ 見杜佑，《通典》，卷 89，〈齊衰杖期〉，頁 2448。

⁹⁹ 朱元璋，《御製孝慈錄》，《原刻景印百部叢書集成》初編第 16 輯（臺北：藝文印書館，1967），卷 4，頁 20。

¹⁰⁰ 賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 30，頁 354。

三年，嫌於無父也，故不得不屈而期。聖人之制服，凡以順天地之理，定尊卑之分而已。是故為父苴杖而圓，以象天也。為母削杖而方，以象地也。為父苴經，左其本而在下。為母牡麻經，右其本而在上。天左陽而升，地右陰而降，順陰陽升降之義，而示有別也。知地之不同於天，則知母之不同於父矣。知陰之必屈於陽，則知父在不得伸私尊於母矣。¹⁰¹

喪服服飾取象於自然，藉以象徵人倫事理。由喪服之飾探尋禮意，或能更接近聖人制服的禮源根據。

「天尊地卑」觀念的形成，或與先民俯仰於天地的經驗有關，其文獻根據則出於《易經·繫辭》。王弼 (226-249) 云：「天尊地卑之義既列，則涉乎萬物貴賤之位明矣。」¹⁰² 即此觀念形成後，被普遍運用於萬物貴賤之位的類比。學者考察《易經》形成時代，或上推至殷周之際，¹⁰³ 或以為晚至春秋戰國，¹⁰⁴ 無論何者為是，皆屬男性權力高張、女性受到壓抑的時代，故天高地下的位置與人倫中男尊女卑的地位有了相似性，父位似天，母位如地，藉此進行類推，鞏固了父尊母卑的觀念。而《周易·說卦》「乾健坤順」之說，¹⁰⁵ 推之於天地，則是地統於天，比附於人事，則是母統乎父。藉由服飾的象徵，彰明男尊女卑、父統母順的觀念，「不二尊」的理論根源也上升至天地的層次。

¹⁰¹ 蔡德晉，《禮經本義》，《景印文淵閣四庫全書》經部第 109 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 11，頁 652。又。華天沐名學泉，天沐其字，精於《周易》、《春秋》。華氏為清儒顧棟高母舅，亦為顧氏業師。華氏之說屢見清儒引用，然生平事蹟不顯，主要見於顧棟高，《萬卷樓文稿》，《國家圖書館藏鈔稿本乾嘉名人別集叢刊》第 2 冊（北京：國家圖書館出版社，2010），卷 6，〈先母舅霞峰先生傳〉，頁 93-97。又《江南通志》載華氏「於六經各能會通古人義疏而折衷以己意」，其與喪服相關之著作有《儀禮喪服或問》、《儀禮喪服考》二書，見趙宏恩等監修，黃之雋等編纂，《江南通志》，《景印文淵閣四庫全書》史部第 511 冊，卷 163，頁 683；第 512 冊，卷 190，頁 528。

¹⁰² 王弼、韓康伯注，孔穎達疏，《周易正義》，《十三經注疏》第 1 冊，卷 7，〈繫辭上〉，頁 143。

¹⁰³ 李鏡池認為《周易》觀念形成於殷周，成書時代則在西周末年，見李鏡池著，李銘建整理，《李鏡池周易著作全集》（北京：中華書局，2019），《周易探源》，〈周易筮辭續考〉，頁 75-153；《周易類釋》，〈導言〉，頁 1214。又黃壽祺、張善文認為《周易》之「經」作於商末周初，「傳」作於春秋、戰國，見黃壽祺、張善文，《周易譯注》（北京：中華書局，2016），〈前言〉，頁 8。

¹⁰⁴ 郭沫若著作編輯出版委員會編，《郭沫若全集》歷史編第 1 卷（北京：人民出版社，1982），《青銅時代》，〈周易之制作時代〉，頁 377-404。

¹⁰⁵ 孔穎達疏，《周易正義》，卷 9，〈說卦〉，頁 184。

確立父天母地的類推後，相關禮意可由此推出。古人認為天圓地方，¹⁰⁶ 故為父喪之苴杖為圓柱形，為母之杖則削之使方，外形的相似成為類推的基礎，藉此推論杖之形制所蘊含的禮意。古人以為天左旋、地右旋，¹⁰⁷ 故為父之苴經左本在下，顯示「重服統於內而本陽」，為母之牡麻經右本在上，顯示「輕服本於陰而統於外」。¹⁰⁸ 最後，申明天地不同、陰必屈於陽，則子為父母服喪方式自有不同，為父抑母，成為依仿天地的必然之舉。

〈喪服〉在當時被視為聖人之制，即使服飾也蘊含了人倫意涵。華氏以情理類推探尋喪服禮意，將禮源上推於天地，使父尊母卑的理論基礎更為鞏固，在當時具有一定的現實意義。

2. 辨釐經傳記之說

〈喪服〉與《禮記》相關篇章略有齟齬之處，清儒多能疏通闡明，此處以嫡婦名位的論述為例。〈喪服·齊衰不杖期章〉「適孫」傳文曰：

何以期也？不敢降其適也。有適子者無適孫，孫婦亦如之。¹⁰⁹

注云：「周之道，適子死則立適孫，是適孫將上為祖後者也。長子在，則皆為庶孫耳。孫婦亦如之，適婦在，亦為庶孫之婦。」¹¹⁰ 即夫為嫡長子，則妻為嫡婦。若夫死，由嫡孫承重，而此時嫡婦尚在，則嫡孫妻仍為庶孫婦，這是宗法「不二嫡」的原則。舅姑為嫡婦服大功，然《禮記·喪服小記》云：

適婦不為舅後者，則姑為之小功。¹¹¹

¹⁰⁶ 「天圓地方，人頭圓足方以應之。」《黃帝內經》，《四部叢刊初編》子部第 21 冊（上海：上海商務印書館，1919），卷 10，〈靈樞經〉，無頁數。《大戴禮記·曾子天圓》：「單居離問於曾子曰：『天圓而地方者，誠有之乎？』」方向東，《大戴禮記匯校集解》（北京：中華書局，2008），卷 5，頁 587。

¹⁰⁷ 《論衡·說日》：「儒者論曰：『天左旋，日月之行，不繫於天，各自旋轉。』」黃暉，《論衡校釋》，卷 11，頁 497。又《尚書考靈耀》云：「天左動，起於牽牛。地右動，起於畢。」孔安國傳，孔穎達疏，《尚書正義》，《十三經注疏》第 1 冊，卷 10，頁 154。

¹⁰⁸ 賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 36，〈士喪禮〉，頁 424。

¹⁰⁹ 同前引，卷 30，頁 357。

¹¹⁰ 同前引。

¹¹¹ 孔穎達疏，《禮記正義》，卷 33，頁 610。

注云：「謂夫有廢疾、他故、若死而無子，不受重者。小功，庶婦之服也。凡父母於子，舅姑於婦，將不傳重於適，及將所傳重者非適，服之皆如庶子、庶婦也。」¹¹² 此處《記》與傳文似有衝突，問題關鍵在「傳重」者應為嫡子妻或嫡孫妻。清儒萬斯大 (1633-1683) 云：「鄭氏謂適婦在，則亦為庶孫之婦。是不夫之從而以姑為主矣。豈禮意哉！」¹¹³ 意指婦人從夫，夫死，嫡婦當降為庶婦，改由嫡孫婦「傳重」。

凌曙 (1775-1829) 反對此說，指出「嫡婦之名，不得以夫之存亡易也。既為嫡婦，嫡子雖死，祖自以婦為嫡，不以孫婦為嫡，周制則然也」。¹¹⁴ 又引《禮記·內則》「舅沒則姑老，冢婦所祭祀賓客，每事必請於姑」，¹¹⁵ 證明嫡婦（〈內則〉之「姑」）在，即使不主事，孫婦（〈內則〉之「冢婦」）在祭祀與接待賓客時，仍須請示嫡婦。又舉〈齊衰三月章〉傳文「宗子之母在，則不為宗子之妻服」¹¹⁶ 為證，云：「宗子之母在，則不為宗子之妻服，亦豈非姑在而婦不得伸之一證耶？」¹¹⁷ 結合〈內則〉與〈齊衰三月章〉傳文，可見「孫婦」在宗族的地位不因其夫已成宗子而改變。

張錫恭 (1858-1924) 引凌氏之說，又云：

〈特牲饋食禮〉注：「主婦，主人之妻，雖姑存，亦使之主祭祀。」云「使之」者，姑使之也，與〈內則〉「每事必請於姑」義相成，非遂為傳重也。宗子不孤，攝父事而不敢代父，則冢婦攝姑事，豈遂代姑耶？故曰「非傳重」也。¹¹⁸

古禮講究名實相應，孫婦不得自專，與其尚未成為「嫡婦」有關。張說利用「情理類推」之處，在於引用宗子攝事為類比對象。根據《禮記·曲禮下》，諸侯薨，其

¹¹² 同前引。

¹¹³ 萬斯大撰，黃梨洲點定，《經學五書（上）》（臺北：廣文書局，1977），《儀禮商》，卷 2，頁 60。

¹¹⁴ 凌曙，《禮說》，《皇清經解正編》第 39 冊（臺北：藝文印書館，1962），卷 1357，頁 14752。

¹¹⁵ 孔穎達疏，《禮記正義》，卷 27，頁 522。「冢婦」，鄭注云：「長婦。」亦即「嫡婦」。

¹¹⁶ 賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 31，頁 368。

¹¹⁷ 凌曙，《禮說》，卷 1358，頁 14762。「宗子之母」即前所云「嫡婦」，「宗子之妻」則為前所云「孫婦」。

¹¹⁸ 張錫恭撰，吳飛點校，《喪服鄭氏學》（上海：上海書店出版社，2017），卷 6，〈齊衰不杖期〉，頁 407。

嫡子見天子曰「類見」，鄭注云：「代父受國。類，猶象也。執皮帛，象諸侯之禮見也。」¹¹⁹ 即使父已下葬，繼位者仍不敢自稱諸侯，故稱「類見」。此舉含有兩種意義，一則不敢必周王以己承繼父位為諸侯，二則子不忍逕取父位而代之，以明孝子之心，故孔穎達云：

案桓十三年《經》書衛惠公稱侯，成十三年《經》書宋公、衛侯，此並先君未葬而稱爵者，賈、服注譏其不稱子，杜預云：「非禮也。」僖二十五年會衛子莒慶盟於洮，時先君已葬，衛成公猶稱子者，杜預云：「善其成父之志。」故上繫於父而稱子，服虔亦云：「明不失子道。」成十年，晉侯伐鄭，時厲公父景公患，未薨，而厲公出會稱爵，譏其生代父位，不予也。¹²⁰

《禮記·王制》也有類似的說法：「七十不與賓客之事，八十齊喪之事弗及。」注云：「八十不齊，則不祭也，子代之祭，是謂宗子不孤。」疏云：「宗子不孤者，以父是宗子，年已八十，子則代之而祭。若父不為宗子，則不主祭祀，無祭可代。今已是父嫡子，代父而祭之，是有父之宗子。」¹²¹ 可見無論是政治或宗族，若為子者汲汲於取代父位，都屬悖逆人倫。子可代年老之父行事，而仍以父為主，「宗子不孤」與父死稱宗子，在人倫意涵上有重要區別，是對「孝」觀念的重視。「孝」除了關乎人倫中的身分、責任義務之外，更重要的是其中蘊含的情感。

在這樣的對比下，「宗子、父」與「嫡婦、姑」的相似性十分清楚。其一，父在時，宗子為「不孤」之宗子，可代行父事而終究非真正之宗子，如同姑在時，嫡婦可代行姑之事，而並未擁有宗族女性真正的「傳重」身分，此為人倫事理的相似。其二，宗子因「孝」之觀念而不敢、不忍逕取父而代之，此觀念同樣適用於嫡婦之於姑，此則偏重人倫情感。凌曙以分辨「嫡婦」、「宗子之母」之名為切入點，藉由釐清名實得出〈齊衰不杖期章〉傳文與〈喪服小記〉並無牴牾的看法。而張錫恭承用凌氏之說，復以「情理類推」從人倫情感與事理比對「宗子、父」、「嫡婦、姑」的承代關係，更進一步確定〈齊衰不杖期章〉傳文與〈喪服小記〉的記載並無衝突。

¹¹⁹ 孔穎達疏，《禮記正義》，卷5，頁93。

¹²⁰ 同前引。

¹²¹ 同前引，卷13，頁264-265。

此復舉一例。〈斬衰章〉傳文「童子何以不杖？不能病也。婦人何以不杖？亦不能病也」，《禮記·喪服四制》亦云：「婦人童子不杖，不能病也。」鄭注未言兩處「婦人」身分。〈喪服小記〉：「女子子在室為父母，其主喪者不杖，則子一人杖。」注云：「女子子在室，亦童子也。無男昆弟，使同姓為攝主。不杖，則子一人杖，謂長女也。許嫁及二十而笄，笄為成人，成人正杖也。」賈公彥、孔穎達據此認為〈斬衰章〉傳文之「婦人」指「童子婦人」。¹²² 曹元弼 (1867-1953) 認為，若如孔、賈之說，則鄭玄必為之注，今無注，表示「婦人」所用為平常可知之義。而〈斬衰章〉傳文層遞發問，繼童子言婦人，則「婦人」應指「成人婦人」。¹²³

曹氏以「情理類推」闡述其說。〈斬衰章〉傳文所指既然為「成人婦人」，則傳文謂婦人為父「不能病」，以天理人情視之，顯然不可信。曹氏引〈喪服小記〉「婦人不為主而杖者，姑在為夫杖」，「婦人」與夫情深意篤，夫亡則病，故以杖輔之。以對夫之「情」，類推女子未嫁者對「父」之情，則女子未嫁者亦為成人，與「婦人」同樣具備對「所天」者（父、夫）的深厚情感，是女子未嫁者為「父」亦「能病」，服喪時應用杖。如此詮釋方合乎人情義理，然卻與傳文不合，曹氏於是推知，傳文所謂「婦人」，實指「異姓來嫁之婦人」。¹²⁴

曹元弼據《禮記·喪大記》指出，君之喪，唯夫人、世婦杖。大夫之喪，唯主婦杖。唯士之喪，凡婦人皆杖。亦即參與君與大夫喪事之婦人皆有不杖者。行禮講究情禮相稱，唯與死者恩義疏遠，故「不能病」，不病則不杖。曹氏總結云：「婦人皆據來嫁者言，蓋異姓來嫁者，視父子天性創痛自有間，但妻於夫恩深義重，故雖不為主而杖。士惟一妻一妾，故引而進之，妾為君亦杖，與女君同。大夫以上則唯世婦以爵而杖，餘則否。所謂婦人不杖、不能病者如此。」¹²⁵ 曹氏之論「婦人不杖」，可謂明通。

曹氏利用婦人與女子未嫁者情感上的相似，質疑賈疏、孔疏以〈斬衰章〉傳文之「婦人」為「童子婦人」的說法，除了駁正二疏之說，更闡明了傳、記中「婦人」一詞的意義。

¹²² 賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 28，頁 340；孔穎達疏，《禮記正義》，卷 33，頁 608。

¹²³ 曹元弼著，周洪校點，《禮經學》（北京：北京大學出版社，2012），〈解紛第五下婦人不杖辨〉，頁 337。

¹²⁴ 同前引，頁 338。

¹²⁵ 同前引，頁 339。

3. 補充服制闕文

〈喪服〉以卷不盈握之篇幅，無法記載完整的人際關係，某些未見記載的人倫關係，有待研究者悉心闡微。

以高祖、玄孫服為例。據〈喪服小記〉：「親親以三為五，以五為九，上殺，下殺，旁殺，而親畢矣。」¹²⁶ 則服制中應包括高祖與玄孫之服，然〈喪服〉所記僅及曾祖與曾孫，而未見高祖玄孫之服。歷代學者認為高祖有服者不少，¹²⁷ 其中顧炎武與凌曙即以情理類推證成其說。

顧炎武 (1613-1682) 指出宗廟中無高祖、玄孫之稱，而唯有曾祖、曾孫之名，與〈喪服〉僅列曾祖、曾孫相同，此為身分之相同。宗子祭祀，對曾祖以上之祖先自稱「曾孫某」，與前一條同樣利用身分的相似。又，無論行祭與服喪，子孫皆有愛敬先祖之心，在人倫情感與事理上相同。二者有多重的相同、相似性，故云：

曾祖父母齊衰三月，而不言曾祖父之父母，非經文之脫漏也，蓋以是而推之矣。……苟六世而相見焉，其服不異於曾祖也。《經》於曾祖已上不言者，以是而推之也。觀於祭之稱曾孫，不論世數，而知曾祖之名統上世而言之矣。¹²⁸

經典中祭祀往往僅稱曾祖、曾孫，與〈喪服〉對直系親屬僅記載至曾祖、曾孫相同，顧氏由此推斷〈喪服〉之「曾祖」、「曾孫」可代表更疏遠的直系成員。且高祖、玄孫既為直系血親，在服術中屬「親親」、「尊尊」所針對的對象，而此二者又是服術最重要的原則，由此推斷高祖、玄孫必納入〈喪服〉服敘中。

凌曙於此亦有長論。凌氏引述馬融 (79-166) 之說：「族祖父，祖之從父昆弟也。族父，從祖昆弟之親也。族祖父亦高祖之孫。」指出馬融「已祖為高祖之孫，此族祖亦為高祖之孫」之說，在於推明「高祖有服之意」。¹²⁹ 意即〈喪服·總麻章〉所載「族曾祖父、族祖父、族父母、族昆弟」皆同出高祖，於已為四世旁枝，高祖於已亦為四世祖，旁枝有服，則直系高祖必有服。此由〈喪服〉服敘等次以及服術中特重「尊尊」作為類推基礎所得之結論。凌曙又舉另一類比云：

¹²⁶ 孔穎達疏，《禮記正義》，卷 32，頁 591。

¹²⁷ 包括袁準、沈括、李如圭、顧炎武、方苞、凌曙、盛世佐、張履、胡培翬、張錫恭等。

¹²⁸ 顧炎武撰，黃汝成集釋，欒保群、呂宗力點校，《日知錄集釋》（上海：上海古籍出版社，2006），卷 5，〈齊衰三月不言曾祖已上〉，頁 326-327。

¹²⁹ 凌曙，《禮說》，卷 1359，頁 14780。

若由己以上，至高祖為五世，由己以下，至玄孫亦五世，所以宗有五宗，廟有五廟，服有五服。宗至五而遷，廟至五而毀，服至五而窮也。設高祖無服，服僅四世，可乎？¹³⁰

此處紬繹世系與宗法、廟制、服制之相似性進行類比。因後三者與世系皆與宗族血緣有關，亦所以維繫宗族倫理，在人倫情感與人倫事理上有相似處。後三者之數，與世系中由自身上推至高祖，下推至玄孫之數皆為「五」，表明與整體宗族相關的四種制度皆未排除高祖、玄孫。憑藉這些相似性類推，凌曙認為高祖、玄孫有服，不因〈喪服〉闕載而無服。以上是藉由人倫情感與事理，類推出〈喪服〉應有高祖、玄孫之服。¹³¹

凌曙與顧炎武雖然同樣得到高祖、玄孫有服的結論，但採用的類比對象不同，故凌氏所推僅止於高祖、玄孫，顧氏所推則「不論世數」，意指即使遠於高祖、玄孫，只要能於生時相接，則皆為之有服。

又，依人情與倫理應有服而〈喪服〉未載者，還有昆弟子婦之服，即所謂姪婦之服。黃以周 (1828-1899) 云：

禮，嫡婦大功，庶婦小功。昆弟之子與眾子同服，昆弟之子婦宜與庶婦同服。〈喪服傳〉于〈不杖期章〉世父母、叔父母及昆弟之子、夫之昆弟之子並云「報」。〈小功章〉夫之姑，〈總章〉夫之諸祖父母亦並云「報」。獨〈大功章〉夫之世父母、叔父母不言報，則為昆弟之子婦小功明矣。¹³²

〈喪服·不杖期章〉有「世父母、叔父母」、「為眾子」、「昆弟之子」三服。就〈喪服〉行文方式而言，兩相為服者，在某服以「報」字表示，另一服不再寫出。然而「世父母、叔父母」與「昆弟之子」兩相為服，卻於兩造分別寫出，不合文例。據傳文解釋，父子、昆弟是一體之親，父子為首足，昆弟為四體，義不可分。

¹³⁰ 同前引。清人「玄孫」多作「元孫」，以避清聖祖諱，此處原作「元孫」，筆者逕改為「玄孫」，下文同，不另做說明。

¹³¹ 或以為高祖玄孫服可用推致法得出，這對推致或有誤解。在沒有更多根據的情況下，推致仍以《漢書》所載為準，它是推論同一禮儀在不同階級的禮數、器物規格的方法，不能用廟制、世系、宗法等來推致出喪服服敘，故上引二例仍屬藉由相似點進行「情理類推」的例證。

¹³² 黃以周撰，王文錦點校，《禮書通故》（北京：中華書局，2007），卷 9，〈喪服通故〉，頁 355。

故昆弟之子與昆弟一體，而我與昆弟為一體，則昆弟之子與我亦為一體，是我與眾子的關係，等同於我與昆弟之子的關係。其次，父與眾子的血緣、情感關係密切，且子為父斬衰三年，父為眾子齊衰不杖期，二者無「報」服。據父子不「報」，賈公彥云：「以昆弟之子猶子，若言『報』為疏，故不言『報』也。」¹³³ 經文不書「報」，用以明示自身與世叔父或與昆弟之子關係密切之意。可見黃以周的第一段類推思維，既然自身與眾子的關係等同於與昆弟之子的關係，而自身為眾子婦服小功，則可類推出為昆弟之子之婦亦服小功。此類推符合人情，也符合〈喪服〉應照家族人倫的禮意，其說甚可信從。

此外，夫之姑與姪婦有「報」服，而夫之姑與夫之世父母、叔父母在人倫序位上是等同的，藉由此相似性，也可以類推世叔父母與姪婦亦有「報」服。因此〈大功章〉「夫之世父母、叔父母」雖不言「報」，仍然可以確定為姪婦有服。

熟悉〈喪服〉禮意者可藉由人倫情感、事理的相似性類推，逐一尋繹出未載的服敘，擴大〈喪服〉適用的人倫範圍。這種詮釋方法，對憑藉〈喪服〉維繫人倫秩序的時代而言，實具積極作用。

四、情理類推的失誤

類推思維雖有客觀性，卻也受主觀認知影響，難免出現邏輯錯誤。「情理類推」也有類似問題。考察典籍，可見幾類謬誤，包括肯定後件謬誤 (fallacy of affirming consequent)、不當類比 (false analogy) 以及預設謬誤 (fallacies of presumption) 等。在「情理類推」中，這些謬誤固然因為犯了邏輯上的錯誤，而其根本原因則關乎人倫情感與人倫事理。

(一) 肯定後件謬誤

肯定後件謬誤是一種邏輯推論範疇認定的失誤，¹³⁴ 今以嫂叔服為例說明。此

¹³³ 賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 30，頁 355。

¹³⁴ 肯定後件謬誤的邏輯符號為：

$P \supset Q$

Q

$\therefore P$

服敘未見於〈喪服〉經文，〈大功章〉傳文云：

夫之昆弟何以無服也？其夫屬乎父道者，妻皆母道也。其夫屬乎子道者，妻皆婦道也。謂弟之妻婦者，是嫂亦可謂之母乎？故名者，人治之大者也，可無慎乎。¹³⁵

《禮記》也有相關記載，〈檀弓上〉云：「喪服，兄弟之子猶子也，蓋引而進之也。嫂叔之無服也，蓋推而遠之也。」¹³⁶〈奔喪〉云：「無服而為位者，唯嫂叔。」¹³⁷或因名分，或為別嫌，〈喪服〉體系明訂了「嫂叔無服」。但漢末、魏晉南北朝社會動亂，長嫂養育幼叔，幼叔長而奉養寡嫂的現實狀況大增，「嫂叔無服」成為違背人情的制度，加上當時的重情思潮，學者亟欲證成嫂叔有服，以滿足人倫情感的需求。受此主觀欲求影響，論證時不免略有偏頗。此舉蔣濟為例。

蔣濟 (?-249) 首先指出〈喪服〉中有兄弟服、娣姒服，¹³⁸並藉由四者情感上的相似，推論嫂叔之間有服，而〈喪服〉之所以未載，是因為「省文互體」的行文方式所致。其說為何晏、夏侯玄駁斥，指出蔣氏忽略了「禮之正名，母婦異義」的原則。蔣濟繼續申論云：

《記》云「小功無位，是委巷之禮也」。子思哭嫂有位，蓋謂知禮。制禮者小功當有位也。然則嫂叔服文，統見於經而明之，可謂微而著，婉而成章也。¹³⁹

「小功無位」、「子思哭嫂有位」等，見於《禮記·檀弓上》。蔣濟引這段記文，意在說明小功無位是失禮之舉，小功為位而哭方合於禮。今子思為位哭嫂，可見嫂叔當有小功服。這是利用「小功應為位以哭死者」、「子思為位哭嫂」二者皆「為位而哭」，屬人倫事理中責任義務的類似，以此為憑藉，推導出「叔為嫂當服小

此為常見的邏輯失誤，如：「如果所有人 (P) 為哺乳類 (Q)，那麼哺乳類 (Q) 皆為人 (P)。」見歐文·M·柯匹 (Irving M. Copi)、卡爾·科恩 (Carl Cohen) 著，張建軍等譯，《邏輯學導論》（北京：中國人民大學出版社，2016），頁 135、355、375。

¹³⁵ 賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 32，頁 377。

¹³⁶ 孔穎達疏，《禮記正義》，卷 8，頁 143-144。

¹³⁷ 同前引，卷 56，頁 945。

¹³⁸ 「娣姒」為兄嫂與弟婦相互間的稱呼。

¹³⁹ 杜佑，《通典》，卷 92，〈嫂叔服〉，頁 2506。

功」的結論。推類的謬誤在於：為小功親者 (P)，應為死者為位而哭 (Q)，則為位而哭者 (Q)，即為小功親 (P)。罔顧《禮記》「嫂叔無服」、「無服而為位者，唯嫂叔」等明確的記文。這是典型的「肯定後件謬誤」。

蔣濟是否誤用「省文互體」之說，或於其類推的邏輯謬誤矇然無識，今日已不得而知，但處在重情的時代潮流下，顯然有亟欲證成「嫂叔有服」的意圖，在此意圖的指引下，產生或利用了邏輯上的混淆，故其論辯無法得到時人認可。

(二)不當類比

不當類比，指類比對象選取不當，因而影響類推結論的正確性。此以殤服為例。〈喪服·殤大功章〉「子、女子子之長殤、中殤」，傳文曰：「不滿八歲以下，皆為無服之殤。無服之殤，以日易月。以日易月之殤，殤而無服，故子生三月則父名之，死則哭之，未名則不哭也。」鄭注云：「以日易月，謂生一月者，哭之一日也。殤而無服者，哭之而已。」賈公彥云：「若至七歲，歲有十二月，則八十四日哭之。」¹⁴⁰ 沈彤 (1688-1752) 對鄭、賈之說提出批評：

注「以日易月，謂生一月者，哭之一日也」，疏謂「若至七歲，歲有十二月，則八十四日哭之」，此說決不可從。設父母以百歲而終，計其月當一千二百。依鄭、賈所云，哭之三年尚不滿千日，豈有哭七歲之殤，而日數反過於哭父母者乎？¹⁴¹

以「類推」思維觀之，沈彤認為由七歲以下之殤的哭日，可以類推出為父母行喪的哭日，而哭父母之日，應更為長久。此一思維源自「孝」為至德、為「德之本」的觀念。就自身而言，對父母、子女皆有天性、血緣、相處之愛，此為人倫情感之相似，當即沈彤以二者可類比的原因，然又以父母於已有生育、教養之恩，故對父母之情，應深於對子女之情，即「孝」優先於「慈」。沈氏或由此類推：子女年七歲而亡，父母為之哭八十四日，則為父母之哭日，應以其齡上乘十二倍。若父母年至百歲，則應哭一千二百日，而三年之喪僅二十五月，未足應有之哭日，所謂「哭七歲之殤，而日數反過於哭父母」，意指為子女可以哭滿月數之日，為父母卻不能。據此類比，沈氏斥鄭、賈之說決不可從。

¹⁴⁰ 賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 31，頁 370-371。

¹⁴¹ 沈彤，《儀禮小疏》，《皇清經解正編》第 10 冊，卷 324，〈喪服〉，頁 3446。

運用類推須選擇恰當類比對象，沈氏於此略有失誤。對父母、對子女之情固然具有相似性，但此處經傳所論，是父母為無服之殤的子女哭喪的問題，是一種無法由服飾改變表達哀情的濟窮之道。而據古代人生禮儀順序，冠笄之禮必在昏禮之前，冠笄之禮既行，則以成人視之。父母既為成人，則無哭其「殤」之理，類比對象選取不當，故結論不能成立。張錫恭云：

服術有六，五曰長幼，謂殤服也。其以年月計者，以其術本為長幼故也。若父母之喪，其術在親親，而兼有尊尊存焉，豈可以年月計者乎？不惟父母而已，自殤服而外，有以年月計者乎？以父母例無服之殤，何其擬不於倫也。以是難注，不亦誣乎！¹⁴²

《禮記·大傳》記載六種服術，即「親親」、「尊尊」、「名」、「出入」、「長幼」、「從服」。¹⁴³就子女對父母而言，僅適用「親親」、「尊尊」兩種，亦即血緣情感以及「父尊母卑」的人倫秩序，而無服之殤則在「長幼」的範疇中，沈氏混而論之，比擬不倫，無法得出可信的結論。

(三) 預設謬誤

預設謬誤肇因於以未經驗證的假設為真，並以之為論證前提，導致結論謬誤。¹⁴⁴此處以清儒程瑤田（1725-1814）《儀禮喪服文足徵記》論「高祖、玄孫」服及「父之姑」之服為例。

程瑤田認為〈喪服〉結構完整，服敘無缺，並於序言中說：「孔子欲說夏殷之禮，而歎杞宋之無徵，則文獻不足之故。今〈喪服〉經文具在，足則能徵。」¹⁴⁵「〈喪服〉經文具在」為全書前提，書中特標「喪服無逸文述」、「喪服經傳無失誤述」等以申其說。論及「高祖、玄孫」服時，程氏歸納出「不見其人，不為制服」的結論，又以「父之姑」之服為佐證。

〈喪服〉為祖父制齊衰不杖期，本欲為曾祖制小功服，然〈齊衰三月章〉傳文云：「小功者，兄弟之服也，不敢以兄弟之服服至尊也。」故改制齊衰三月，注

¹⁴² 張錫恭，《喪服鄭氏學》，卷9，〈殤大功〉，頁624。

¹⁴³ 孔穎達疏，《禮記正義》，卷34，頁619。

¹⁴⁴ 歐文·M·柯匹、卡爾·科恩，《邏輯學導論》，頁166。

¹⁴⁵ 程瑤田撰，陳冠明等點校，《程瑤田全集》第1冊（合肥：黃山書社，2008），《通藝錄》，《儀禮喪服文足徵記》，〈序〉，頁190。

云：「重其衰麻，尊尊也。減其日月，恩殺也。」¹⁴⁶ 而經文不見為高祖之服。程瑤田云：

曾孫得見曾祖者鮮矣，故曰「恩殺」也。曾祖既不可小功，高祖亦安可
總麻？然曾祖齊衰三月，高祖亦齊衰三月，又非上殺之意。¹⁴⁷

程氏指出，依照「尊尊」原則，小功為兄弟服，不能服曾祖，而高祖尊於曾祖，更不得以總麻服之。此外，若曾祖、高祖同為齊衰三月服，是父子同服，同樣違反「尊尊」之義。¹⁴⁸ 程氏借用「為人後」的服制作為類比對象：

且經於「為人後者」，特著「為所後者之祖父母妻」諸人「若子」，以
祖建首，不以曾祖建首，以所後者之曾祖即為後者之高祖。高祖無服，
故不見。此豈非不制高祖服之確證乎？¹⁴⁹

〈喪服〉未見高祖之服，「為人後」者服喪範圍中又缺「為所後者之曾祖」之服，是兩處皆無「高祖」服，程氏以此為高祖無服之確證。此一觀點為清儒夏炘(1789-1871) 駁斥，夏氏指出〈喪服·斬衰章〉僅有「為人後者」四字，而「為人後者」應服喪之對象皆未列於經文，此為〈喪服〉省文之例，若一一列出，則補不勝補。此由〈喪服〉行文之法反對程說。¹⁵⁰

筆者以為，夏炘所說有理，但程瑤田論高祖、玄孫服主要的舛誤，在執定《禮記·曲禮上》「三十曰壯有室」為論述前提。程氏云：

¹⁴⁶ 賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 31，頁 369。

¹⁴⁷ 程瑤田，《程瑤田全集》第 1 冊，《通藝錄》，《儀禮喪服文足徵記》，〈喪服無逸文述〉，頁 263。

¹⁴⁸ 同前引，頁 263-264。

¹⁴⁹ 同前引，頁 264。程說此處略為含糊，實則〈喪服〉經文於為人後者，僅有「為人後者」四字，「為所後者之祖父母妻」九字為傳文。

¹⁵⁰ 夏炘，《學禮管釋》，《皇清經解續編》第 14 冊（臺北：藝文印書館，1965），卷 975，頁 10884-10885。以程氏誤判〈喪服〉行文方式駁斥其說者，還有段玉裁、曹元弼等人。見段玉裁，《經韻樓集》（上海：上海古籍出版社，2008），卷 2，〈為人後者於兄弟降一等報〉，頁 38-39；曹元弼，《禮經校釋》，《續修四庫全書》經部第 94 冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷 13，頁 362-363。

〈曲禮〉曰：「人生十年曰幼學。二十曰弱冠。三十曰壯有室。」當未壯盛之年，血氣未定，筋骨未堅，不任為人父而有室也。此周公緣人情以制禮之節度，所以絕人凶短折之極，而蘄人致壽考之福也。¹⁵¹

在認定三十才能有室之後，程氏推論：若隔年生子，則三十一歲見子，六十二歲見孫，九十三歲見曾孫。待曾孫得以「出悼入殯」，¹⁵² 曾祖年已百歲。唯此時曾孫「識慮淺少」，聖人必不責之以曲盡恩情，及曾孫得備禮時，曾祖已百又十歲。可知曾祖能見曾孫者少之又少，故有「曾孫得見曾祖者鮮，則得見高祖者絕無矣，故經無寧空其文不制服也」之說，¹⁵³ 又云：「若夫玄孫得備禮於高祖，高祖之年百有四十歲矣，而謂得見之乎？不見其人，不為制服，此〈喪服〉之精義也。」¹⁵⁴ 事實上，「三十曰壯有室」為未經驗證的假設，並非所有人都在三十歲才能結婚生子。且若必三十乃能有室，則〈喪服〉何以有「夫之姑姊妹之長殯」的服敘？程氏執之為論述前提，結論實不可信。

程氏為了增加說服力，援引〈總麻章〉「父之姑」作為類推依據：

況不見其人，不為制服。是例也，吾於〈喪服〉經文中得一確證焉。姑、姊妹適人者大功，其在室期，男女同也。父之姑在〈總麻〉章，不見「適人者」三字，或曰此必在室服也。夫在室男女同，豈於父之姑而有異乎？此人無在室服，但有適人服，故不必著「適人者」字也。夫父之姑何以遂無在室服也？女二十而嫁，男三十有室。兄妹年相差或十年以長，其又長至二十年止矣。比其嫁也，得見昆弟之子十歲者有之，安所更得見昆弟之孫哉？故父之姑得見昆弟之孫者必在適人之後，言告歸寧之日。是故姑、姊妹、女子子、女孫並見殯服，從在室正服降一等也。父之姑不見殯服，亦可決其無在室服也。〈喪服〉不見「適人者」字，要見在室無服，明此經不見其人不為制服之例也。¹⁵⁵

¹⁵¹ 程瑤田，《程瑤田全集》第1冊，《通藝錄》，《儀禮喪服文足徵記》，〈喪服不制高祖玄孫服述〉，頁419。

¹⁵² 據〈喪服·大功章〉傳文，未滿八歲，皆為無服之殯，則「入殯」當指八歲之下殯。

¹⁵³ 程瑤田，《程瑤田全集》第1冊，《通藝錄》，《儀禮喪服文足徵記》，〈喪服無逸文述〉，頁263。

¹⁵⁴ 同前引，〈喪服不制高祖玄孫服述〉，頁420。

¹⁵⁵ 同前引，頁420-421。

程說在證明〈總麻章〉「父之姑」應是「父之姑適人者」之服，而經文未見父之姑在室之服。程氏指出，依照人情事理推斷，昆弟之孫出生時，此女沒有仍然在室之理，既無「在室之父之姑」，故〈喪服〉不為制服。整段文字是用來作為「高祖無服」的類比對象。據程氏之觀念，二者的相似性在於皆屬多數狀況下無法於生時相見之親屬，玄孫與高祖年齡差距過大，而父之姑在室時，己身一定尚未出世，生既不見，故不為制服。這兩種情況，都以「三十曰壯有室」為論證前提。

程氏由此益信〈喪服〉「不見其人，不為制服」，而經文未見高祖，則可再次確認「高祖無服」之定論。但針對「父之姑」之服，宋代李如圭（生卒年不詳）云：「不言適人者，行屬已尊，適人可知，猶從祖祖父之不言殤服也。其在室者，自從上章從祖父之服。」¹⁵⁶ 指出為父之姑在室者，與從祖父同樣服小功。「父之姑」若為夫所出而歸本宗，抑或別有隱情而未嫁，依血緣親情，不能不為之制服。且〈喪服〉行文多舉男包女，如言昆弟以包姊妹，而「父之姑」實即「從祖祖父」之姊妹，而「從祖祖父」見在〈小功章〉，則父之姑在室自然為小功服。從人事之理與〈喪服〉文例俱可見程氏論「父之姑」無在室之服，實不足信。

由服制、實際生活作為推論基礎，程氏堅持高祖無服。但是以「三十曰壯有室」為預設前提，致使推論產生問題。凌曙云：

程又以為，若玄孫得備禮於高祖，高祖之年百有四十歲矣，此真拘泥矣。〈祭法〉「王下祭殤五：嫡子、嫡孫、嫡曾、嫡玄孫、嫡來孫」，祭不止於玄孫，而玄孫不為高祖制服，何也？《左傳》曰：「及爾玄孫，無有老幼。」如其不見，經、傳何以有玄孫之文乎？戴德《變除》云：「斬衰三年，孫為祖父後者，上通於高祖，自天子達於士，與子為父同。」若玄孫皆不及見高祖，戴德何為發此例邪？且吾目見今世之五世同堂者不一其人，其高祖之年未及百歲，又何以定於百四十歲而始見玄孫之備禮乎？¹⁵⁷

張錫恭也舉出史上年壽過百者數人，云：「夫人之壽何常之有？……高祖、玄孫何嘗不偶一得見乎？」¹⁵⁸ 人的年齡、何時結婚、何時生子，皆無確切標準，程氏雖

¹⁵⁶ 李如圭，《儀禮集釋》，收入錢儀吉輯，《經苑》第5冊（臺北：大通書局，1970），卷19，〈喪服〉，頁2181。

¹⁵⁷ 凌曙，《禮說》，卷1359，頁14781。

¹⁵⁸ 張錫恭，《喪服鄭氏學》，卷8，〈齊衰三月〉，頁587。

由生活經驗討論，看似通透人情事理，但執定「三十有室」為說，造成類推高祖、玄孫服結論的缺陷。而為求別證，又極論「父之姑」無在室之服，此亦執定「三十有室」的前提作論證，忽略父之姑在室仍應有服的人事之理，又生一誤。

五、結論

情理類推為喪服學發展過程中重要的詮釋方法，其禮學根據最晚在《荀子》中已出現。本文所論，涉及人倫中的許多面向，包括政治上的君臣關係、家族中的親緣關係、政治與家族倫理的衝突、情感與制度的齟齬，以及無政治與血緣關係的師弟子倫，其中又分為情感、身分、責任、義務、秩序等，此源於喪服所籠罩之人倫關係的複雜性，而由討論面向之廣，可見情理類推適用範圍之廣。在時間上，所舉事例從先秦、魏晉以及於清代，此因情理類推憑藉人倫中的相似性詮釋、運用服制，時代雖異，人倫情感與事理仍有可貫通之處，此即前引《荀子》所謂「以人度人，以情度情」、「以古持今，以一持萬」等類推學說的應用。從時間跨度之長，可見情理類推在運用以及研究上具有靈活應變的特性。

由喪服學的發展來看，歷代學者遭遇的難點有三。首先是〈喪服〉經、傳、記文非出於一人之手，內容不免略有扞格，必須予以疏通彌縫。其次，服制因應現實而訂定，然世易時移，社會現況與群眾思想隨之變異，原有服制難以應付後代所需。其三，服制建構時代，眾人易於明瞭其中的禮意，後代因知識背景不同，服制意義或有晦澀難明之處，禮意不明而專重外在制度，不免膠柱鼓瑟之病，因此必須探明禮意。禮意明則能調整儀節，適應現實。情理類推是消解與突破這些難點的重要方法之一，在喪服學發展上，具有重要作用。

然而類推既屬思維本能，人類常於不自覺時受其影響，尤其所見類似之例愈多，即愈確信類推之穩妥，進而將所得結論推廣至全局，而若所執持之論說前提屬於未經驗證的假設，則易產生論述偏頗。情理類推取象、聯想過程依賴主觀思維而非嚴格的推理原則，不免出現邏輯推衍之誤，是以主觀意圖愈強烈，愈須謹慎類推之運用。此為運用及檢視他人運用情理類推需致意之處。

（責任校對：廖安婷、呂依依）

引用書目

一、傳統文獻

- 《黃帝內經》 *Huangdi neijing*，《四部叢刊初編》 *Sibu congkan chubian* 子部第 21 冊，上海 Shanghai：上海商務印書館 Shanghai shangwu yinshuguan，1919。
- 孔安國 Kong Anguo 傳，孔穎達 Kong Yingda 疏，《尚書正義》 *Shangshu zhengyi*，《十三經注疏》 *Shisanjing zhushu* 第 1 冊，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2007。
- 王 弼 Wang Bi、韓康伯 Han Kangbo 注，孔穎達 Kong Yingda 疏，《周易正義》 *Zhouyi zhengyi*，《十三經注疏》 *Shisanjing zhushu* 第 1 冊，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2007。
- 王先謙 Wang Xianqian，《後漢書集解》 *Houhanshu jijie*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2006。
- 司馬遷 Sima Qian 撰，瀧川龜太郎 Takigawa Kametarou 考證，《史記會注考證》 *Shiji huizhu kaozheng*，臺北 Taipei：萬卷樓圖書 Wanjuanlou tushu，1996。
- 皮錫瑞 Pi Xirui，《經學通論》 *Jingxue tonglun*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2008。
- 朱元璋 Zhu Yuanzhang，《御製孝慈錄》 *Yuzhi xiaoci lu*，《原刻景印百部叢書集成》 *Yuanke yingyin bai bu congshu jicheng* 初編第 16 輯，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1967。
- 汪 中 Wang Zhong 著，李金松 Li Jinsong 校箋，《述學校箋》 *Shuxue jiaojian*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2014。
- 杜 佑 Du You 撰，王文錦 Wang Wenjin 等點校，《通典》 *Tongdian*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2007。
- 杜 預 Du Yu 注，孔穎達 Kong Yingda 疏，《春秋左傳正義》 *Chunqiu zuozhuan zhengyi*，《十三經注疏》 *Shisanjing zhushu* 第 6 冊，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2007。
- 沈 彤 Shen Tong，《儀禮小疏》 *Yili xiaoshu*，《皇清經解正編》 *Huangqing jingjie zhengbian* 第 10 冊，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1962。
- 何 晏 He Yan 集解，邢昺 Xing Bing 疏，《論語注疏》 *Lunyu zhushu*，《十三經注疏》 *Shisanjing zhushu* 第 8 冊，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2007。

- 李如圭 Li Rugui, 《儀禮集釋》 *Yili jishi*, 收入錢儀吉 Qian Yiji 輯, 《經苑》 *Jingyuan* 第 5 冊, 臺北 Taipei: 大通書局 Datong shuju, 1970。
- 段玉裁 Duan Yucai, 《經韻樓集》 *Jingyunlou ji*, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 2008。
- 夏 炘 Xia Xin, 《學禮管釋》 *Xueli guanshi*, 《皇清經解續編》 *Huangqing jingjie xubian* 第 14 冊, 臺北 Taipei: 藝文印書館 Yiwen yinshuguan, 1965。
- 班 固 Ban Gu 撰, 顏師古 Yan Shigu 注, 《漢書》 *Hanshu*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2006。
- 徐元誥 Xu Yuangao 撰, 王樹民 Wang Shumin、沈長雲 Shen Changyun 點校, 《國語集解》 *Guoyu jijie*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2006。
- 孫詒讓 Sun Yirang 撰, 孫啟治 Sun Qizhi 點校, 《墨子閒詁》 *Mozi jiangū*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2009。
- 凌 曙 Ling Shu, 《禮說》 *Li shuo*, 《皇清經解正編》 *Huangqing jingjie zhengbian* 第 39 冊, 臺北 Taipei: 藝文印書館 Yiwen yinshuguan, 1962。
- 凌廷堪 Ling Tingkan 撰, 彭林 Peng Lin 點校, 《禮經釋例》 *Lijing shili*, 臺北 Taipei: 中央研究院中國文哲研究所 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 2004。
- 陳 澧 Chen Li 著, 黃國聲 Huang Guosheng 主編, 《陳澧集》 *Chen Li ji* 第 2 冊, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 2008。
- 曹元弼 Cao Yuanbi, 《禮經校釋》 *Lijing jiaoshi*, 《續修四庫全書》 *Xuxiu siku quanshu* 經部第 94 冊, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 1995。
- 曹元弼 Cao Yuanbi 著, 周洪 Zhou Hong 校點, 《禮經學》 *Lijingxue*, 北京 Beijing: 北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe, 2012。
- 張錫恭 Zhang Xigong 撰, 吳飛 Wu Fei 點校, 《喪服鄭氏學》 *Sangfu Zhengshixue*, 上海 Shanghai: 上海書店出版社 Shanghai shudian chubanshe, 2017。
- 程瑤田 Cheng Yaotian 撰, 陳冠明 Chen Guanming 等點校, 《程瑤田全集》 *Cheng Yaotian quanji* 第 1 冊, 合肥 Hefei: 黃山書社 Huangshan shushe, 2008。
- 黃 暉 Huang Hui, 《論衡校釋》 *Lunheng jiaoshi*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1990。
- 黃以周 Huang Yizhou 撰, 王文錦 Wang Wenjin 點校, 《禮書通故》 *Lishu tonggu*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2007。
- 楊 倞 Yang Liang 注, 王先謙 Wang Xianqian 集解, 《荀子集解》 *Xunzi jijie*, 臺北 Taipei: 世界書局 Shijie shuju, 2000。

- 萬斯大 Wan Sida 撰，黃梨洲 Huang Lizhou 點定，《經學五書（上）》*Jingxue wu shu (shang)*，臺北 Taipei：廣文書局 Guangwen shuju，1977。
- 趙宏恩 Zhao Hong'en 等監修，黃之雋 Huang Zhijun 等編纂，《江南通志》*Jiangnan tongzhi*，《景印文淵閣四庫全書》*Yingyin Wenyuange siku quanshu* 史部第 511-512 冊，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1983。
- 鄭 玄 Zheng Xuan 注，孔穎達 Kong Yingda 疏，《禮記正義》*Liji zhengyi*，《十三經注疏》*Shisanjing zhushu* 第 5 冊，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2007。
- 鄭 玄 Zheng Xuan 注，賈公彥 Jia Gongyan 疏，《周禮注疏》*Zhouli zhushu*，《十三經注疏》*Shisanjing zhushu* 第 3 冊，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2007。
- ，《儀禮注疏》*Yili zhushu*，《十三經注疏》*Shisanjing zhushu* 第 4 冊，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2007。
- 劉 向 Liu Xiang 撰，向宗魯 Xiang Zonglu 校證，《說苑校證》*Shuoyuan jiaozheng*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2009。
- 蔡德晉 Cai Dejin，《禮經本義》*Lijing benyi*，《景印文淵閣四庫全書》*Yingyin Wenyuange siku quanshu* 經部第 109 冊，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1983。
- 蘇 輿 Su Yu，《春秋繁露義證》*Chunqiu fanlu yizheng*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1992。
- 顧炎武 Gu Yanwu 撰，黃汝成 Huang Rucheng 集釋，樂保群 Luan Baoqun、呂宗力 Lü Zongli 點校，《日知錄集釋》*Rizhilu jishi*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2006。
- 顧棟高 Gu Donggao，《萬卷樓文稿》*Wanjuanlou wengao*，《國家圖書館藏鈔稿本乾嘉名人別集叢刊》*Guojia tushuguan cang chaogaoben Qian Jia mingren bieji congtan* 第 2 冊，北京 Beijing：國家圖書館出版社 Guojia tushuguan chubanshe，2010。

二、近人論著

- 方向東 Fang Xiangdong，《大戴禮記匯校集解》*Da Dai liji huijiao jijie*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2008。
- 孔德成 Kung Teh-cheng，〈《儀禮》十七篇之淵源及傳授〉“*Yili shiqi pian zhi yuanyuan ji chuanshou*”，《東海學報》*Donghai xuebao*，8.1，臺中 Taichung：1967，頁 127-134。

- 王國維 Wang Guowei, 《海寧王靜安先生遺書》 *Haining Wang Jing'an xiansheng yishu* 第 1 冊, 臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan, 1979。
- 狄君宏 Ti Chun-hung, 《魏晉服議中的經權研究》 *Wei Jin fuyi zhong de jingquan yanjiu*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學中國文學系博士論文 Guoli Taiwan daxue Zhongguo wenxuexi boshi lunwen, 2018。doi: 10.6342/NTU201801002
- 李雲光 Li Yunguang, 《三禮鄭氏學發凡》 *Sanli Zhengshixue fafan*, 上海 Shanghai: 華東師範大學出版社 Huadong shifan daxue chubanshe, 2012。
- 李鏡池 Li Jingchi 著, 李銘建 Li Mingjian 整理, 《李鏡池周易著作全集》 *Li Jingchi Zhouyi zhuzuo quanji*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2019。
- 林素英 Lin Su-ying, 《喪服制度的文化意義——以《儀禮·喪服》為討論中心》 *Sangfu zhidu de wenhua yiyi: yi Yili, Sangfu wei taolun zhongxin*, 臺北 Taipei: 文津出版社 Wenjin chubanshe, 2000。
- 林素娟 Lin Su-chuan, 〈古代婚禮「廟見成婦」說問題探究〉“Gudai hunli ‘miaojian cheng fu’ shuo wenti tanjiu”, 《漢學研究》 *Hanxue yanjiu*, 21.1, 臺北 Taipei: 2003, 頁 47-76。
- 侯世達 Douglas R. Hofstadter、桑德爾 Emmanuel Sander 著, 劉健 Liu Jian 等譯, 《表象與本質: 類比, 思考之源和思維之火》 *Biaoxiang yu benzhi: leibi, sikao zhi yuan he siwei zhi huo*, 杭州 Hangzhou: 浙江人民出版社 Zhejiang renmin chubanshe, 2018。
- 郭沫若著作編輯出版委員會 Guo Moruo zhuzuo bianji chuban weiyuanhui 編, 《郭沫若全集》 *Guo Moruo quanji* 歷史編第 1 卷, 北京 Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe, 1982。
- 張斌峰 Zhang Binfeng, 〈荀子的「類推思維」與「以德治國」〉“Xunzi de ‘leitui siwei’ yu ‘yi de zhiguo’”, 收入馬德普 Ma Depu 主編, 《中西政治文化論叢》 *Zhong xi zhengzhi wenhua luncong* 第 3 輯, 天津 Tianjin: 天津人民出版社 Tianjin renmin chubanshe, 2003, 頁 24-35。
- 張曉光 Zhang Xiaoguang, 〈荀子推類思想探析〉“Xunzi tuilei sixiang tanxi”, 《邏輯學研究》 *Luoji xue yanjiu*, 2.3, 廣州 Guangzhou: 2009, 頁 76-87。
- 張曉芒 Zhang Xiaomang 等, 〈先秦推類方法的模式構造及有效性問題〉“Xian Qin tuilei fangfa de moshi gouzao ji youxiaoxing wenti”, 《邏輯學研究》 *Luoji xue yanjiu*, 6.4, 廣州 Guangzhou: 2013, 頁 38-59。
- 陳顧遠 Chen Guyuan, 〈漢之決事比及其源流〉“Han zhi jue shibi ji qi yuanliu”, 《復旦學報》(社會科學版) *Fudan xuebao (shehui kexue ban)*, 3, 上海 Shanghai: 1947, 頁 457-471。

- 黃侃 Huang Kan, 《國學文集》 *Guoxue wenji*, 新竹 Hsinchu: 花神出版社 Huashen chubanshe, 2002。
- 黃幸美 Hsin-mei E. Huang, 〈兒童解決數學及自然科學問題的問答討論與類比推理思考之研究〉“Ertong jie jue shuxue ji ziran kexue wenti de wenda taolun yu leibi tuili sikao zhi yanjiu”, 《教育心理學報》 *Jiaoyu xinli xuebao*, 32.2, 臺北 Taipei: 2001, 頁 121-141。doi: 10.6251/BEP.20010131
- 黃壽祺 Huang Shouqi、張善文 Zhang Shanwen, 《周易譯注》 *Zhouyi yizhu*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2016。
- 鄒遠志 Zou Yuanzhi、陳戍國 Chen Shuguo, 〈從喪服禮視角看西周至晉代師弟子一倫發展的政治邏輯〉“Cong sangfuli shijiao kan Xizhou zhi Jindai shidizi yi lun fazhan de zhengzhi luoji”, 《甘肅社會科學》 *Gansu shehui kexue*, 3, 蘭州 Lanzhou: 2016, 頁 138-142。
- 劉玉平 Liu Yuping, 〈論《周易》思維形式的特色〉“Lun Zhouyi siwei xingshi de tese”, 《山東大學學報》(哲學社會科學版) *Shandong daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)*, 4, 濟南 Jinan: 2002, 頁 66-68、82。
- 歐文·M·柯匹 Irving M. Copi、卡爾·科恩 Carl Cohen 著, 張建軍 Zhang Jianjun 等譯, 《邏輯學導論》 *Luoji xue daolun*, 北京 Beijing: 中國人民大學出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2016。
- 鄭雯馨 Jeng Wen-shin, 《論《儀禮》禮例研究法——以鄭玄、賈公彥、凌廷堪為討論中心》 *Lun Yili lili yanjiufa: yi Zheng Xuan, Jia Gongyan, Ling Tingkan wei taolun zhongxin*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學中國文學系博士論文 Guoli Taiwan daxue Zhongguo wenxuexi boshi lunwen, 2013。doi: 10.6342/NTU.2013.00308
- , 〈《儀禮》裼襲、袒襲考〉“Yili tixi, tanxi kao”, 《成大中文學報》 *Chengda Zhongwen xuebao*, 49, 臺南 Tainan: 2015, 頁 1-34。
- 錢基博 Qian Jibo, 《古籍舉要》 *Guji juyao*, 臺北 Taipei: 華世出版社 Huashi chubanshe, 1975。
- 羅健蔚 Luo Jian-wei, 《鄭玄會通三《禮》研究》 *Zheng Xuan huitong san Li yanjiu*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學中國文學系博士論文 Guoli Taiwan daxue Zhongguo wenxuexi boshi lunwen, 2015。doi: 10.6342/NTU.2015.01732
- , 〈從鄭玄《三禮注》論「推致」之法〉“Cong Zheng Xuan Sanlizhu lun ‘tuizhi’ zhi fa”, 《漢學研究》 *Hanxue yanjiu*, 37.2, 臺北 Taipei: 2019, 頁 57-93。
- Eysenck, Michael W. & Mark T. Keane 著, 李素卿 Li Su-qing 譯, 《認知心理學》 *Renzhi xinli xue*, 臺北 Taipei: 五南圖書 Wunan tushu, 2003。
- Mednick, Sarnoff A. “The Associative Basis of the Creative Process,” *Psychological Review*, 69.3, 1962, pp. 220-232. doi: 10.1037/h0048850

On the Use of Emotional and Interpersonal Analogy in Interpretations of the “Sangfu” and Related Literature

Ti Chun-hung

Department of Chinese Literature
National Taiwan University
d681013@gmail.com

ABSTRACT

In traditional interpretations of ritual, analogy plays a significant role. Analogical thinking is used in several important approaches to explaining, and making use of, the ritual classics, such as *yili shili* 以例釋禮, *tuizhi* 推致 and *yue* 約.

This article introduces the concept of emotional and interpersonal analogy, which is a method of interpreting the ritual classics. The discussion found here focuses on the “Sangfu” 喪服 section of the *Yili* 儀禮 and related texts.

The article begins by delimiting the meaning of “emotional and interpersonal analogy” and by exploring its origins in ritual. The article continues with an examination of emotional and interpersonal analogy in three different aspects: the content of the classics, the practical use of the classics, and research on the classics. These three aspects together demonstrate the importance of emotional and interpersonal analogy in the development of interpretations of the “Sangfu.” Finally, the article analyzes the mistakes scholars have made by misusing emotional and interpersonal analogy.

Key words: emotional and interpersonal analogy, *sangfu* 喪服, textual interpretation

À propos de l'analyse du « Sangfu » par analogie émotionnelle et rationnelle et des documents s'y rapportant

Dans l'interprétation traditionnelle d'études rituelles, le concept d'analogie jouait un rôle important. Cet article examine avec une approche d'analogie le sens à donner au « Sangfu 喪服 » dans le *Yili* 儀禮 et autres documents s'y rapportant.

L'article commence par une détermination de la signification de « l'analogie » et une recherche de son origine rituelle. Puis, il expose brièvement les trois méthodes de l'analogie émotionnelle et rationnelle. Pour finir l'auteur se concentre sur les contenus des classiques, les pratiques réelles et les études faites sur les premiers, en prenant des cas réels pour examiner la situation de l'analogie émotionnelle et rationnelle dans l'interprétation et l'usage du « Sangfu ». Enfin, en employant cette méthode analogique, il analyse les erreurs d'interprétation commises par les lettrés des dynasties passées.

Mots clés : l'analogie émotionnelle et rationnelle, *Sangfu* 喪服, interprétation textuelle

「喪服」と関連文献の解釈における 「情理類推」を論じる

礼学を解釈する伝統の中で、類推という考え方が重要な役割を果たしている。本論では、類推の解釈法を中心として、『儀礼・喪服』と関連文献の解釈と応用を考察した。本論では、まず「類推」という言葉を定義してから、「情理類推」の礼学の淵源を究明している。次には、「以例积礼」など三つの方法をあらましを論じた。第三部分は、経典の内容、実際の応用、及び経典の研究などの面から、実際の例によって「喪服」の解釈と応用における「情理類推」の状況を論じ、喪服学の発展におけるこの方法の重要な位置を明らかにした。最後に、歴代の学者が「情理類推」の運用の中で起こした解釈のミスについて論じた。

キーワード : 情理類推、喪服、解釈

Die Verwendung von emotionaler und interpersonaler Analogie in der Interpretation von ‚Sangfu‘ und anderer Literatur

Dieser Artikel stellt das Konzept emotionaler und interpersonaler Analogie, einer Methode die Ritualklassiker zu interpretieren, anhand der ‚Sangfu‘ 喪服 Sektion des *Yili* 儀禮 und verwandter Texte vor. Diese werden aus drei verschiedenen Perspektiven, welche ihre Relevanz für die Entwicklung der Interpretationen des ‚Sangfu‘ demonstrieren, betrachtet: der Inhalt der Klassiker, ihre praktische Anwendung, und ihre Erforschung. Unter den Pre-Qin Konfuzianern werden die Theorien von Xunzi 荀子 zu analogischem Denken mit Bezug auf das Ritual als Ursprung der emotionalen und interpersonalen Analogie betrachtet; die vier Kategorien von Analogie, die Xunzi verwendet, werden kurz diskutiert. Der Artikel schließt eine Analyse früherer Missinterpretationen aufgrund falscher Verwendung des Konzepts emotionaler und interpersonaler Analogie ein.

Key Wörter: emotionale und interpersonale Analogie, das *Sangfu* 喪服, Textinterpretation

(收稿日期：2020. 4. 8；修正稿日期：2020. 10. 20；通過刊登日期：2020. 9. 29)

