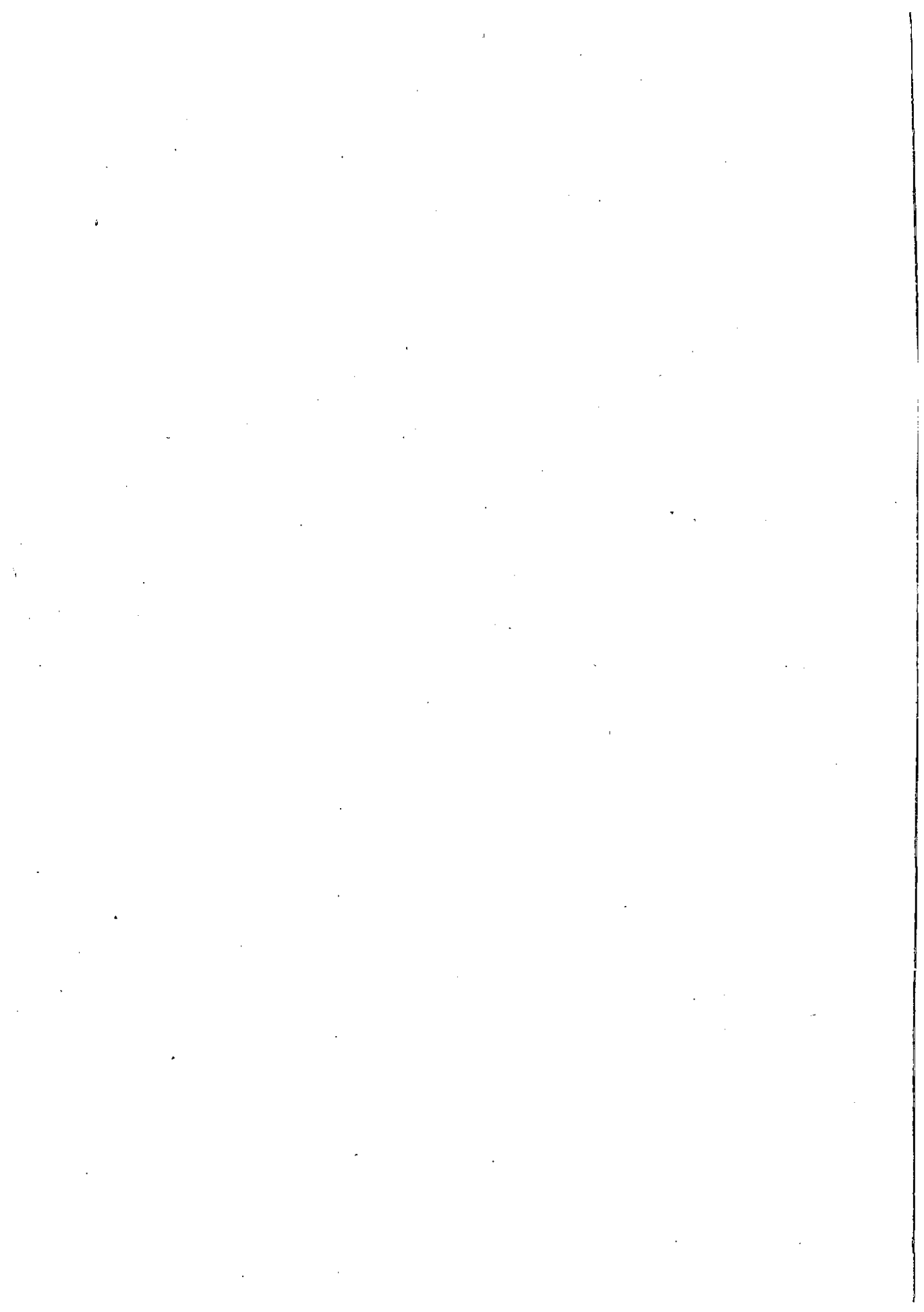


# 版本目錄學研究

Bibliographical Studies of Traditional Chinese Texts

第二輯

國家圖書館出版社



# 楊復再修《儀禮經傳通解續卷祭禮》 出版說明\*

葉純芳

## 一、前言

朱熹（1130—1200）在中國學術史上的地位與對後世的影響，以目前研究成果之豐，已無須贅言。只不過在衆多研究中，對朱子禮學的探討顯得薄弱。過去的朱子研究，偏重於理學哲學理論，禮學又走上所謂“漢學”一途，朱子禮學恰好處於不宋不漢的中間領域，導致乏人問津的窘境。雖然近來禮學研究逐漸興盛，朱子研究的範圍也擴展至禮學<sup>①</sup>，並肯定《儀禮經傳通解》的禮學地位，如白壽彝、戴君仁兩先生將重點放在考證參與編纂《儀禮經傳通解》的友朋、門人上；上山春平先生討論朱子在編纂《儀禮經傳通解》前後的禮學思想的轉變等等。但他們討論的主要根據是朱子的《文集》與《語錄》，除了有關篇目結構的討論之

---

\* 本文係教育部人文社會科學重點研究基地 2009 年度重大研究項目“朱熹禮學研究——以祭禮為中心”（項目號：2009JJD 770007）成果之一。

① 論述全面且較具影響力的早期研究成果，在中國大陸有白壽彝先生的《儀禮經傳通解考證》（《北平研究院院務匯報》七卷四期，1936 年）；在臺灣有戴君仁先生的《朱子儀禮經傳通解與修門人及修書年歲考》、《書朱子儀禮經傳通解後》（《梅園論學集》，臺灣開明書店，1970 年）；在日本有上山春平先生的《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] 第四十一號，1976 年）與戶川芳郎先生的《和刻本儀禮經傳通解解題》（《和刻本儀禮經傳通解》，東京汲古書院，1980 年）。

外，幾乎完全看不到對《儀禮經傳通解》具體內容的分析，儘管他們衆口一詞地認為此書是朱熹最重要的禮學著作。究其原因，除了學術界向來缺乏分析像《儀禮經傳通解》這種經學著作的有效方法，文獻本身的問題無疑也形成一個很大的障礙。周予同先生論朱熹經學，即認為此書是朱熹未完之作（《喪》、《祭禮》未完），又為通禮性質，“實不足以窺見朱子對於《禮經》之見解”<sup>①</sup>。試想，我們難道只能根據《文集》、《語錄》這些不成系統的言論，來討論其編纂過程以及朱熹的禮學，卻捨棄有完整體系的主要專著不論？筆者認為，我們應該想辦法克服研究方法與文獻兩方面的問題，直接切入到《儀禮經傳通解》的內容，體味朱熹及弟子投入大量心血編纂此書的具體思想，不能永遠圍繞著《儀禮經傳通解》的外圍，空談概念<sup>②</sup>。

朱子的禮學，由《儀禮經傳通解》構築而成，這是無可置疑的。以往，學者以《續編》喪、祭二禮非朱熹所作為由，不納入朱熹的禮學系統中討論<sup>③</sup>。事實上，未完成的喪、祭禮二禮，由他親手將此重任交給門人黃榦完成，並曾多次與黃榦討論《喪》、《祭禮》的規模架構。雖然黃榦僅完成《喪禮》，《祭禮》未脫稿即歿，但繼之有朱學的服膺者、黃榦的弟子楊復為二先師續完《祭禮》的工作。因此，《喪》、《祭禮》雖非直接成於朱熹之手，但其禮學思想絕對與朱熹息息相關。學者又謂，《喪》、《祭》二禮是朱子門人為求《經傳通解》之全，堆砌資料而成的資料集，故元代前期有胡庭芳云：“《三禮》惟有《通解》，缺而未備者尚多，至門人勉齋黃氏、信齋楊氏粗完《喪》、《祭》二書，而授受損益精意，竟無能續之者。”<sup>④</sup>元代後期有朱隱老說：“《儀禮經傳》朱子以命勉齋黃榦，榦以屬信齋楊復，記錄雖詳而去取未當。”<sup>⑤</sup>都以為蕪雜不足取。這些評論或許適合於楊復編次的黃榦稿本《祭禮》，而絕不適合於楊復再修之《祭禮》。

在看到楊復再修的《祭禮》之後，我們可以認為朱熹定本《經傳通解》（《家》、《鄉》、《學》、《邦國禮》）、朱熹稿本《集傳集注》（《王朝禮》）、黃榦《喪禮》、黃榦《稿本祭禮》及楊復《祭禮》五個部分結合起來，足以形成一套完整的禮書，以此視為朱熹師門禮學之圭臬，並不為過。雖然的確有如前人所批

① 《周予同經學史論著選集》（增訂本），《朱熹》第四章，《朱熹之經學·禮經學》。

② 近來的學者已有此意識，認為朱子的禮學還是應該回歸到《儀禮經傳通解》的文本上探討，如有張經科先生《儀禮經傳通解之家禮研究》（“國立政治大學”中國文學研究所碩士論文，1988年，董金裕指導），逐章分析《儀禮經傳通解》中《家禮》的內容；孫致文先生《朱熹儀禮經傳通解研究》（“國立中央大學”中國文學研究所博士論文，2003年，岑溢成指導），從文獻學、經學詮釋學等角度分析《儀禮經傳通解》，並說明此書的現實意義與學術史上的意義。其他朱子禮學相關研究，請參考林慶彰先生編《經學研究論著目錄》與《朱子學研究書目（1900—1991）》。

③ 如孫先生《朱熹儀禮經傳通解研究》稱：“《儀禮經傳通解續·喪禮》、《祭禮》部分，因為都未經朱子審定，因此不列入本研究討論範圍。”

④ 《送胡庭芳後序》，熊禾《勿軒集》卷一。

⑤ 《朱隱老傳》，林弼《登州集》卷二十一。

評，前面四部分理論結構性較為薄弱，然今得楊復《祭禮》，猶如添加一塊支柱，五部分作為整體，即使不免修補、重疊之跡，仍顯得宏偉而穩重。將此楊復《祭禮》公布於世，相信足以改變世人對《經傳通解》舊有的印象，進而能夠促使學界深入研究朱熹一門的禮學，同時也可以獲得分析禮學著作的新視角。當然，就《祭禮》的具體內容而言，本書的價值也非常突出，因為明清朝廷有關禮制的重要討論，往往以本書為理論基礎，只不過當時沒有人直接參考本書，都是通過《文獻通考》間接地利用本書而已。楊復這部書的學術價值是多方面的，遠非筆者能用簡短數語可以概括，因此迫不及待地想呈現給讀者。

以下，為行文方便與避免混淆，黃榦《儀禮經傳通解續·祭禮》，簡稱黃榦《祭禮》；楊復重新編纂的《儀禮經傳通解續卷祭禮》，簡稱楊復《祭禮》，以示區別。

## 二、兩部不同的《儀禮經傳通解續祭禮》

《儀禮經傳通解》是《朱熹》晚年所修定的一部禮學文獻資料彙編性質的書籍。在此之前，他曾經因為王安石“變亂舊制，廢罷《儀禮》，而獨存《禮記》之科，棄經任傳，遺本宗末”感到不滿，撰《乞修三禮劄子》，期待朝廷能夠重修《三禮》，終因“劄不果上”，於是晚年回鄉，集門下眾人的力量編成此書。嘉定十年丁丑（1217）八月，時任知南康軍的朱熹兒子朱在刊行《儀禮經傳通解》三十七卷，其中前二十三卷（《家禮》五卷、《鄉禮》三卷、《學禮》十一卷、《邦國禮》四卷）為朱熹所定本，題稱《儀禮經傳通解》；後十四卷（《王朝禮》）為稿本，題稱舊名《儀禮集傳集注》，而《喪》、《祭》二禮闕如。

《喪》、《祭》二禮，朱熹生前曾託之於弟子亦為女婿的黃榦完成<sup>①</sup>。慶元六年庚申（1200），朱熹病歿，前一日仍致書與黃榦訣別（《與黃直卿書》），並叮囑其編成“禮書”（按：朱熹所謂“禮書”，指《儀禮經傳通解》，下文皆同）。朱熹選擇黃榦助其完成《喪》、《祭》二禮，亦有跡可尋，《勉齋先生黃文肅公年譜》慶元二年丙辰（1196）即云：

文公雖以《喪》、《祭》二禮分畀先生，其實全帙自《冠》、《昏》、《家》、《鄉》、《邦國》、《王朝》等類，皆與先生平章之。文公嘗與先生書，云所喻編禮次第甚善。

可見在編撰《經傳通解》上，黃榦深得朱熹的倚重信賴。嘉定十三年庚辰（1220）夏，黃榦修訂《喪禮》十五卷成，將修《祭禮》，卻因“素苦瘧氣”，十四年辛巳（1221）三月，終於所居之正寢。

<sup>①</sup> 《答黃直卿》中，朱熹針對《喪禮》內容與黃榦斟酌篇目與內容之編排，見《晦庵集》卷四十六。

## (一) 兩部《祭禮》的形成與流傳

### 1. 黃榦《祭禮》

未完成的《祭禮》，朱熹對篇目內容早有構想，原本的計畫是《喪禮》由黃榦編纂，《祭禮》由吳伯豐、李如圭編纂。在與吳伯豐的書信中，即有“《祭禮》嚮來亦已略定篇目”之語，並附上與李如圭商討的篇目順序，指示各篇收錄的材料<sup>①</sup>。後來吳伯豐過世，李如圭所編不合朱子意，最末，《喪》、《祭》二禮全都交給了黃榦。

從篇目來看，黃榦《祭禮》基本上是遵照朱熹的意思而稍事增刪修改，可知朱熹在世時，《祭禮》的規模已大致確定。雖然黃榦遵照朱熹的囑咐且態度極為認真，但由於“中間奔走王事，作輟不常”，導致二禮遲遲未能定稿。直到嘉定十一年十一月，“差主管建寧府武夷山冲佑觀，置局於寓舍之書室及城東張氏南園”，纔得以重修《儀禮經傳續卷》<sup>②</sup>。

嘉定十三年夏，《喪禮》成書，黃榦接著打算要修訂《祭禮》的稿本。《年譜》引楊復語云：

《祭禮》亦已有書，本經則《特牲》、《少牢》、《有司徹》，《大戴》則《鬯廟》。所補者，則自天神、地祇、百神、宗廟以至因事而祭者，如建國、遷都、巡守、師田、行役、祈禳及祭服、祭器，事序終始，其綱目尤為詳備。先生嘗言：“某於《祭禮》，用力甚久，規模已定。”

但最後因病未及完成。黃榦曾將此書稿授與楊復，曰“子其讀之”。楊復追憶並推測黃榦之意，是“蓋欲通知此書本末，有助纂輯也”，說明他生前曾想邀楊復共任此責。目前可見的《四庫全書》本《儀禮經傳通解續·祭禮》的作者題為楊復，實際上內容是由黃榦所編纂的，只是“有門類而未分卷數，先後無辨”<sup>③</sup>，於是楊復代黃榦做稿本的編次工作。

嘉定十六年癸未（1223），張處於南康補刊《喪》、《祭》二禮，共二十九卷。其中《喪禮》十五卷，黃榦撰；《喪服圖式》一卷，楊復補撰；《祭禮》十三卷，黃榦撰稿本、楊復分訂卷次。黃榦這部《祭禮》，就是目前通行本的《儀禮經傳通解續·祭禮》部分。楊復幫助編輯黃榦《祭禮》的具體情況，在其所撰《喪祭二禮目錄後序》、《祭禮（黃榦祭禮）後序》、《祭禮（楊復祭禮）自序》等文中有基本的說明。又，《續修四庫全書》收錄黃榦弟子陳宥的文集，幫助我們瞭解張處刊刻黃榦《喪》、《祭禮》的更多細節。

元元統三年乙亥（1335）六月，江浙等處儒學提舉余謙等“刊補”黃榦《喪

① 見《晦庵集》卷五十二、五十九。

② 《勉齋先生黃文肅公文年譜》。

③ 楊復《喪祭二禮目錄後序》。

禮》、《祭禮》，當即用張處所刊書版歸國子監者（所藏版片元代歸西湖書院），修補印行。明、清所用，皆為此本；朝鮮、日本翻刻本，亦據此本<sup>①</sup>。

## 2. 楊復《祭禮》

楊復，字志仁，福州人。生年不詳，據淳祐六年（1246）十一月《中書省劄》“信齋楊先生復隱德不耀，歿已拾年”，則卒年約當在理宗嘉熙元年（1237）前後。明朱衡《道南源委錄》有《楊信齋事略》：

公名復，號信齋，福州長溪人。從文公游，後卒業黃榦之門。真德秀知福州，創貴德堂于郡學以居之。著《祭禮圖》十四卷，《儀禮圖解》十七卷，又有《家禮雜說附註》二卷。（卷七）

楊復一生，並不像朱熹、黃榦都曾在朝為官，只是一個純粹的讀書人。僅在死後，因門人鄭逢辰將其所編撰之《祭禮》上呈朝廷，被理宗特贈“文林郎”。為了方便理解楊復其人，我們姑且引用《道南源委錄》彙錄其師友對楊復的評語：

楊志仁有過於密之病，陳德本有過於疎之病。

昨寓三山，與楊志仁反復所脩《禮書》，具有本末。若未即死，尚幾有以遂此志也。（以上，《文公語錄》）

志仁最能思索，儘可講學。

見示《仁說》，考索極精傳，示朋友，無不嘆服，但恨不得相與歎語，各究所蘊耳。

志仁、謙之，孜孜不怠。

朋友寂寥，未有一人真能窺見涯涘，如志仁天資勁特，識見通敏，竊有望焉。（以上，《黃勉齋文集》）

志仁問學精深，服膺拳拳。（《陳宓文集》）

從老師與同門的描述，可以大略知道楊復是個極愛讀書、識見通敏、治學嚴謹的人，甚至到了讓朱熹有“過密之病”的評價。即使如此，他還是常與朱、黃討論《禮書》，並受到黃榦極高的評價與同門師兄弟陳宓的欣賞。

如上所言，嘉定十三年（1220），黃榦將修《祭禮》，即以其書稿授予楊復，有意讓楊復通知此書本末，以助其纂輯《祭禮》。《儀禮經傳通解續序》云：

復受書（黃榦《祭禮》稿本）而退，啟緘伏讀，皆古今天下大典禮，其關繫甚重，其條目甚詳。其經傳異同，註疏抵牾，上下數千百載間，是非淆亂，紛錯甚衆。

自此以後，楊復“朝披夕閱，不敢釋卷”，想等待機會讓黃榦筆削。未料黃榦第二年就因病過世，“遂成千古之遺憾”。

嘉定十六年（1223），張處補刊《喪》、《祭禮》，楊復被同門推舉，為黃榦《祭禮》編次。不過正如楊復所言，其中許多前後矛盾，應修改、刪補、加按語的條目，都在黃榦死後成了遺憾。楊復因此興起了重新修訂《祭禮》的想法，據鄭逢

<sup>①</sup> 關於黃榦《喪禮》、《祭禮》的詳細情況，請參看筆者另外為影印傳增湘齋藏宋刊元明遞修本《儀禮經傳通解》撰寫的出版說明。

辰《申尚書省狀》轉述楊復語“蓋積十餘年而始成書”，於紹定四年（1231）完書。

書成之後，一直是手抄本的狀態，在此期間，楊復《祭禮》也曾引起周圍學者的高度注意，如真德秀即稱此書為“千載不刊之典”。比起真德秀這句話更有具體意義，而且影響深遠的是衛湜曾將楊復《祭禮》的部分內容收入其巨著《禮記集說》中。衛湜於寶慶二年（1226）撰成《集說》，紹定四年（1231）亦即楊復撰成《祭禮》的那一年刻梓印行。之後九年的時間，衛湜繼續增訂《集說》，孜孜不倦，“倘佯於書林藝圃，披閱舊帙，搜訪新聞，遇有可採，隨筆添入”（《禮記集說後序》），至嘉熙三年（1239）重新刊刻增訂新版，此時楊復已去世兩三年。今本衛湜《集說》，於卷首“集說名氏”列“秦溪楊氏復，儀禮經傳通解續祭禮十二卷”（按：應為十四卷），書中引用多條楊復的議論，當即在紹定四年至嘉熙三年之間，衛湜“搜訪新聞”所得。

淳祐六年（1246），楊復的門人鄭逢辰連同《儀禮圖》，各繕寫一部奉進，理宗下詔“付太常寺收管，以備參稽禮典”，這已經又過了十多年的時間。而方大琮寫給鄭逢辰的一封信，似乎透露鄭逢辰在上書之後不久，曾經單獨刊刻過此書：

某伏蒙委既書籍四種，內楊信齋《祭禮》，則戶部向嘗上之送官，今又進之乙覽，遂備《儀禮通解》全書。以書樓延致考訂，十餘年而後成，又繕寫送進鈔梓，十餘年而後傳，不孤信齋之勤勞，戶部之力也。非特為信齋也，勉齋之目可瞑，考亭之志始遂。西山嘗稱其為千年不刊之典，信然。某曩得南康《祭》藁，今與此可以合觀。

“今又進之乙覽”，當指鄭逢辰淳祐六年繕寫奉進《祭禮》之事；《祭禮》紹定四年撰成，至淳祐六年奉進，亦符合“十餘年而後傳”之語。不過真相如何，仍有待更多的資料來證明。

而後，寶祐元年（1253），時任江南東路提點刑獄公事的王佖因嘉定年間的《儀禮經傳通解》、《通解續》書版被國子監取去，提議在南康重刊《儀禮經傳通解》全書，《祭禮》則改用楊復所撰：

嘉定間，嗣子侍郎公在方刻之南康郡學，後來勉齋黃公續成《喪》、《祭》二禮，亦併刻焉，而書監竟取之以去。曾幾何年，字畫漫漶，幾不可讀，識者病之，蓋懼此書之無傳也。佖乘輅東江，因啟本司發下之券尚存，遂即籌度命工重刻。爰首諾於堂長饒伯輿甫，臆契所懷，議以允協，且輟餐供餘銀以助。遂囑其事於教官丁君抑，而任其警校於洞學之善士，邦侯僚軒趙公希悅亦佐其費，復幹旋本司所有以添給之。志意既同，始克有成。迺就置其板於書院，庶幾藏之名山，或免湮墜。其經之營之，亦甚艱矣。然朱子所成三禮止二十餘秩，而勉齋所續則又倍之。厥後信齋楊君始刪其《祭禮》之繁複，稍為明淨。今《喪禮》則用勉齋所纂，《祭禮》則用信齋所修。……（云云）寶祐癸丑冬日南至，後學金華王佖端拜敬書。

雖然我們只能從《愛日精廬藏書志》看到張金吾據元抄本逐錄的王佖、丁抑、謝章三人的跋語，但記載詳細，是唯一可以說明楊復《祭禮》成為刻本的證據。

入元後，《祭禮》可能有覆刻本，內容也被當時的學者引用，如：陳師凱



《書蔡氏傳旁通》，此書的“引用書目”即有“楊信齋祭禮通解”，是與“儀禮經傳通解”分列的。書中引用《祭禮》內容共三條，且全出自楊書的“祭服”。又如：方回的《桐江集》中，亦出現此書部分的內容：

由《祭禮》而詳文公之言之意。郊祀天地，當南北分祭，而合祭非也；廟制當大祖之向左右分昭穆，而同廟議室以西為上非也。（《讀朱文公儀禮經傳疏》）這些微乎其微的元人引文，都是極為珍貴的研究資料。其中特別值得注意的，是《文獻通考》。《通考》中有關“祭禮”的部分，馬端臨摒棄前人之說，全面採用楊復整理的理論體系。這是至目前為止，我們所看到保存楊復《祭禮》最多的古代文獻。不過，馬氏依據《文獻通考》的編排體例，將此書全部打散割裂，安置於不同類別下，欲窺此書之全貌，實屬不易。

明代雖未見有引用楊復《祭禮》者，但觀各種書志所言，並未與黃榦《祭禮》混為一談。

元代以後至清，《祭禮》的內容全都仰賴《文獻通考》纔得以繼續流傳下來。凡是引用楊復語者，幾乎皆轉引自《文獻通考》，如清秦蕙田的《五禮通考》、黃以周《禮書通故》。而江永《禮書綱目序》有“黃氏之書，《喪禮》固詳密，亦間有漏落，《祭禮》未及精專修改，較《喪禮》疏密不倫。信齋楊氏有《祭禮通解》，議論詳贍，而編類亦有未精者”云云，或見過楊復此書。

今觀靜嘉堂藏本楊復《祭禮》，在元代經過補版，有的版面磨損嚴重，可見在元代印數不少。不過嘉定刻本入國子監，經余謙等修補，一直到明代國子監仍然邊修邊印，印數極多，非楊復《祭禮》可比。以至明正德劉瑞抽取經文刻本、清初梁氏重編刻本、清初呂氏刻本、《四庫全書》抄本等，《祭禮》部分用的都是黃榦的本子，楊復的本子遂被遺忘。

## （二）兩部《祭禮》的混淆

由於黃榦《祭禮》也曾經過楊復的編訂，黃榦原稿與楊復再修，兩部截然不同的《祭禮》，最後被不少學者混淆。先看明代以前有關此書的記載，如《郡齋讀書附志》云：

《儀禮經傳通解續纂祭禮》十四卷，右朱文公編集，而《喪》、《祭》二禮未就，屬之勉齋先生。勉齋既成《喪禮》，而《祭禮》未就，又屬之楊信齋。信齋據二先生藁本，參以舊聞，定為十四卷，為門八十一。（卷五上，宋趙希弁）如《內閣藏書目錄》的記載：

《儀禮經傳通解續》，宋淳祐間，信齋楊復著。……凡十四卷，八十一門。是《祭禮》一書至此始大成也。（卷二，經部，明張萱）

又如明曾榮對編次的記載：

以《特牲饋食》、《少牢饋食》為經，冠之《祭禮》之首，輯《周禮》、《禮記》諸書，分為經傳，以補其闕。綜之，以“通禮”首之，以“天神”次之，以“地祇”次之，以“宗廟”次之，以“百神”次之，以“因祭”

次之，以“祭物”次之，以“祭統”有變禮、有殺禮、有失禮，並見之篇終。（《經義考》所引，卷一百三十二，《儀禮》三）

這三條記載都針對楊復《祭禮》而言，與黃榦《祭禮》的情況完全不同。

然而四庫館臣不知《祭禮》有二，僅據黃榦《祭禮》討論問題，因此出現一系列錯誤論斷。如《四庫全書考證》對《經義考》的考證，即以上引曾榮說為誤：

曾榮曰：“次之以宗廟，次之以百神，又次之以祭物，次之以祭統。”案：

《續儀禮經傳通解》篇次，百神在宗廟上，祭統在祭物上。所引曾榮說誤。

翁方綱《經義考補正》所引丁杰說與《考證》同。上所言“《續儀禮經傳通解》篇次”，是根據黃榦《祭禮》，而曾榮所云，乃據楊復《祭禮》，篇次本來不同。丁杰僅知其一不知其二，遂以不誤為誤。

《四庫全書》收錄黃榦的《喪禮》、《祭禮》，而《提要》將楊復《祭禮》與黃榦《祭禮》混為一談：

其後楊復重修《祭禮》，鄭逢辰進之於朝。復序榦之書云“《喪禮》十五卷前已繕寫，《喪服圖式》今別為一卷，附於正帙之外”，前稱“《喪服圖式》、《祭禮》遺稿尚有未及訂定之遺憾”，則別卷之意固在此。又自序其書云：“及張侯處續刊《喪禮》，又取《祭禮》稿本，併刊而存之。竊不自揆，遂據稿本，參以所聞，稍加更定，以續成其書，凡十四卷。”

“鄭逢辰進之於朝”，“竊不自揆，續成其書”，皆謂楊復《祭禮》，非黃榦《祭禮》。然黃榦《祭禮》十三卷，與楊復自序稱十四卷顯然牴牾，於是《提要》提出彌縫之說：

今自卷十六至卷二十九，皆復所重修。

其實卷十六是楊復補撰《喪服圖式》，在黃榦《喪禮》十五卷“正帙之外”，與《祭禮》更無關聯。今《提要》意欲將《喪服圖式》一卷併黃榦《祭禮》十三卷，以合楊復《祭禮》十四卷之數，不得不強作附會。

至於內容的差異，陸心源云：

以呂留良刻本校之，脫落孱錯，妄刪妄增，竟無一合。以卷二《少牢饋食禮》一篇言之，……大約無一條不增改，無一葉無孱錯。呂留良謬妄至此，明季國初，竟負重名一時，時文鬼附之如雲，致蹈滅門之禍，殆有以也。（《詒宋樓藏書志》，卷七）

其實，陸心源拿楊復《祭禮》校呂氏所刊黃榦《祭禮》<sup>①</sup>，“竟無一合”乃事理自

<sup>①</sup> 呂氏寶誥堂所刊之《儀禮經傳通解》，封面有木記稱“禦兒呂氏寶誥堂/重刻白鹿洞原本”，而其中所收《祭禮》為黃榦《祭禮》，並且具有元統間余謙等重編《喪》、《祭禮》通訂目錄。然嘉定刻本後歸國子監，余謙等在西湖書院進行修補，後其版當在明代國子監，何得稱“白鹿洞原本”？此可疑之處一也；又，靜嘉堂文庫所藏楊復《祭禮》有“南陽講習堂”之刻印，“南陽講習堂”即呂留良之所，說明呂氏亦曾擁有此書，但呂氏寶誥堂刊《儀禮經傳通解》時，未使用楊復此本。此可疑之處二也。

然。陸心源後來也發現了自己的錯誤，在光緒十八年刊的《儀顧堂續跋》中作了以下的說明：

張處所刊，乃信齋受于勉齋之稿本，即《四庫》所收、呂氏所重刊者。此則信齋以稿本修定者，與張刊本不同。故以呂刊互勘，或增或刪，或改或易，竟無一條全同也。張刊之板，明中葉尚存南監，惟缺頁斷爛甚多。此本則流傳極少，朱竹垞《經義考》卷一百三十二《續儀禮經傳通解》下不載逢辰序，又不載《進表》、《中書省劄》、《理宗贈敕》，則亦未見此本矣。惟趙希弁《讀書附志》、張萱《內閣書目》所著錄，其言與此本合，所見當即此本也。（《儀顧堂續跋》卷二）

從《陌宋樓藏書志》“妄刪妄增，竟無一合”到《儀顧堂續跋》“或增或刪，或改或易，竟無一條全同”，陸氏纔恍然明白《祭禮》有兩種版本，是楊復的全面改寫，不是呂氏的“謬妄”。呂氏平白被陸心源責難，《儀顧堂續跋》竟也無一語說明。因此，《四庫簡明目錄標注》移錄黃紹箕批語，直接抄錄《陌宋樓藏書志》的錯誤論述。只有胡玉縉先生《四庫提要補正》，並錄《陌宋樓藏書志》與《儀顧堂續跋》，做了準確的判斷：“《跋》語是，《志》蓋未定之說。”

後來日人阿部吉雄在1936年撰《東方文化學院東京研究所經部禮類善本述略》<sup>①</sup>，其中一節專論《儀禮經傳通解》，全面釐清事件始末，他說：

《儀禮經傳通解》及《續》之編纂非出一人之手。特需注意者，《續·祭禮》部分因著者之異，後世之刻本乃有二系統存焉。即黃榦之《祭禮》外，另有楊復之《祭禮》，二書之內容組織全異。前人或於此未能了然，遂至誤解叢生。並為呂氏寶誥堂刊本所蒙受多年的不白之冤做了澄清：

此乃以黃榦之《祭禮》與楊復之《祭禮》對校之結果。然其誤不在呂氏刊本，而在校者自己。

從以上所引書志來看，推測兩部《祭禮》是從清代開始被混為一談。《經義考》將楊復《儀禮經傳通解續序》部分的内容、宋趙希弁語（見上文）誤置於“黃氏榦續儀禮經傳通解”條下，而“儀禮經傳通解續十四卷”條下，未著錄撰者名，僅錄明張萱語（見上文），應為淆亂二《祭禮》之始；《四庫全書》之誤，如上所述，而影響最鉅。又如道光時，陳金鑑輯宋黃度《周禮說》，曾根據《文獻通考》輯楊復《祭禮》引黃度《周禮說》的內容，陳氏按語云：“案此條《通考》兼引信齋楊氏《續經傳通解》，今本《通解》脫。”實則非今本《通解》脫，而是陳氏所見為通行本的黃榦《祭禮》。

此外，楊復《祭禮》不論在版式或內容編排上都與《儀禮經傳通解》幾乎相

<sup>①</sup> 原刊於《東方學報》（東京），1936年2月。今由刁小龍先生翻譯，刊於《中國文哲研究通訊》第二十卷第二期，2010年6月。

同，書成後仍名為《儀禮經傳通解續卷祭禮》，在無法看到此書的前提下，要讀者聯想到是不同的兩部《祭禮》，其實相當困難。當寶祐元年（1253）重刊《經傳通解》時，選用的是楊復所撰的《祭禮》，原本是說明兩部《祭禮》完全不同的最好時機，但主其事者王必，自己恐怕連《經傳通解》的內容都沒看過，王必《序》說：

朱子退居燕閒，姑自稗錄，分吉、凶、軍、賓、嘉五禮，而條目燦然。

僅成三禮而猶有未脫稿者。

朱熹《經傳通解》的五禮，分為《家禮》、《鄉禮》、《學禮》、《邦國禮》與《王朝禮》，加上未完成的《喪》、《祭》二禮，共有七禮；而王必誤以為五禮是吉、凶、軍、賓、嘉，又僅知《喪》、《祭》二禮未成，故言“僅成三禮”。其中又有一段曖昧不明的話：

厥後信齋楊君始刪其《祭禮》之繁複，稍為明淨。今《喪禮》則用勉齋所纂，《祭禮》則用信齋所修。<sup>①</sup>

讓後人誤會黃榦未完成的《祭禮》經過楊復修訂，因此選用楊復修訂的黃榦《祭禮》作為此次刊刻之依據。實際上，寶祐重刊所用的《祭禮》，與黃榦《祭禮》無關。若王必當初願意多補一句類似“楊君重撰祭禮”的文字，後人也不會誤解至此。

通觀歷代書志著錄，目前最令人感到疑惑的是張金吾《愛日精廬藏書志》所著錄“《儀禮經傳通解續》二十九卷影寫元刊本”：

宋黃榦撰，卷十六至末則楊復所重修也。此本從元元統補刊本影寫。

其後收有王必、丁抑、謝章等三人序。此三序內容，應為寶祐年重刊時所有，但《經傳通解》諸版本（包括靜嘉堂本楊復《祭禮》）皆不具此，僅見於張金吾所藏“影寫元刊本”中。按張金吾的描述，此抄本所自當是後歸國子監的嘉定舊版，卻有王必等三序，不知其來歷如何。

又，上海古籍、安徽教育版《朱子全書》引錄王、丁、謝三序，皆據天一閣藏明抄本，據云僅存二冊。檢《中國古籍善本書目》，此本存卷一、卷二及《續》卷六至卷八。不知其《續》卷六至卷八是否楊復所撰《祭禮》。

### 三、靜嘉堂文庫所藏楊復再修《儀禮經傳通解續·祭禮》

#### （一）版本概況

靜嘉堂文庫所藏此本，原是明代項元汴（號墨林子）天籟閣的舊藏，後展轉到了陸心源的皕宋樓。民國初年，陸氏子孫因各方因素，不能守父業，皕宋樓所藏全部的宋元版書以當時的十二萬圓賣給了日本三菱集團負責人之一的岩崎彌之

① 以上引王必《序》，據《愛日精廬藏書志》卷四。

助，岩崎氏並將此批宋元版收藏在他所創設的靜嘉堂文庫中。這段歷史，衆所周知，不多贅述。楊復《祭禮》，也就跟著一起到了日本。

陸心源《儀顧堂續跋》說此本是宋淳祐刊本，僅以卷首附錄鄭逢辰上表、敕等公文有淳祐六年、七年等時間，逕以爲刊年；別無根據。《靜嘉堂文庫宋元版圖錄·解題篇》著錄為：

儀禮經傳通解續祭禮一四卷卷首目一卷（有缺）

宋楊復撰 元刊明初印本 一五冊

其下按語云：

此書的字樣版式與宋嘉定刊本、元代元統三年修補的《儀禮經傳通解》相似；出現在《祭禮》的刻工姓名，同時也出現在元修的《儀禮經傳通解》中。

又謂：

本版避宋諱之處甚多，自當出於宋版，只是無法確定是宋版元修，還是元代覆宋版。幾乎每葉都有刻工名，都是元代刻工，連版面漫漶、刊雕時間應該離印刷時較久的版片，上面能看到的刻工名還是元代刻工。因無其他傳本可對比，姑且依據刻工名，著錄爲元刊本。

《圖錄》的上述說明，基本上都遵從阿部隆一《日本國見在宋元版本志·經部》的說法。在沒有看到其他傳本的情況下，筆者認爲《圖錄》的判斷是妥當的。

需要強調的是，無論是版式特點、刻字風格，此本與嘉定年間朱在、張處所刻《儀禮經傳通解正續編》一模一樣，而且此本所見刻工又都見於嘉定刻《儀禮經傳通解》的元代補版，這兩種書的外在特點完全一致，這就無怪乎《舊京書影》誤將此版著錄爲嘉定版（《祭禮》用黃榦本）。可是，分析刻工的結果顯示，此本書葉大都可認定爲元代刻版，似乎不存在宋代刻版，只能認爲此本非元覆宋版，即宋版元修。至於此本所出宋版之種類，則有可能是淳祐間鄭逢辰的單行刻本（如陸心源所云），也有可能是寶祐間王佖的《經傳通解正續》合刻本。當然，也不能否定有第三種宋刻本的可能性。

《圖錄》又云：“此本（案：靜嘉堂藏楊復《祭禮》）標題‘續卷第幾’，卷次自一起，未與《喪禮》通數卷次，明此本爲《祭禮》單行本。”然雙鑑樓舊藏宋版《儀禮經傳通解續》（嘉定舊版元明遞修本）卷首《目錄》前有兩行識語云“《喪》、《祭》二禮元本未有目錄，/今集爲一卷，庶易檢閱耳”（日刊本同），當是元代元統年間，余謙等人修補舊版時所爲。嘉定十六年南康始刊《喪禮》、《祭禮》時，稿本《祭禮》未分卷，楊復受託分訂爲十三卷，楊復《祭禮自序》亦云“及張侯處續刊《喪禮》，又取《祭禮》稿本併刊而存之”，蓋嘉定十六年南康始刊本，《喪》、《祭》二禮分別爲卷次，未將《喪》、《祭》統訂卷次，現存傳本每卷首行題“續卷第一”至“續卷第二十九”者，出元統修補時。果真如此，當寶祐重刊時，《祭禮》改用楊復書，《喪禮》、《祭禮》撰者不同，更無需通數卷次。

因此，卷次是否通數，並不能作為是否單行本的證據。所以上文提出此本或其底本的宋版種類有三種可能性，都不能排除。

此書目次題名為“儀禮經傳通解續卷祭禮目錄”，書內每卷首行的題名為“儀禮經傳通解續卷第幾”，每半葉七行，行十五字，注文雙行，行十五字。有“天籟閣”、“項墨林鑑賞”、“墨林祕玩”、“昌”、“南陽講習堂”、“歸安陸樹聲叔桐父印”、“臣陸樹聲”等印記。

每卷皆有闕葉，卷十四僅至“祭禮七十五”止，“卜筮”至“變禮”（祭禮七十六至八十一）皆亡佚。漫漶、補版的情況亦不少，補版不一定仍以行十五字為原則，有時十六字，亦有行十七字。所幸《祭禮》中最重要的《天神》、《地示》、《宗廟》等篇都大致完好。

因為歷時久遠，避免不了重新裝幀，而導致葉數錯置的情況；又因為錯置，而將葉數描摹成裝幀者以為的葉數，我們只能在抄錄、整理的過程中，根據前後文的銜接，一一還原其位置。

本書第一冊為序、目。不同於一般常見古籍的編排，此版本從第一卷開始的版心處，葉數上方有一個漢字作為標識，每卷的漢字都不同，將各卷依序排列：

卷數	一	二	三四	五	六	七上	七下	八上	八中	八下	九	十	十一上	十一下	十二上	十二下	十三上	十三下	十四上	十四下
葉數	52 葉	84 葉	65 葉	70 葉	88 葉	55 葉	51 葉	49 葉	48 葉	闕	47 葉	78 葉	56 葉	58 葉	64 葉	42 葉	49 葉	52 葉	44 葉	闕
標識	日	月	光	/	德	山	河	壯	帝	/	太	平	無	以	/	願	/	/	封	/
現冊次	2	3	4	5	6	7	8	8	9		10	11	12	12	13	13	14	14	15	

“/”代表版心處無字，“闕”代表此卷闕。

雖有闕字，但仍可以得出一首五言絕句：

日月光天德，山河壯帝居；太平無以報，願上東封書。

這首詩出自《南史·陳本紀》，是陳後主叔寶被俘虜後，在一次從侍隋文帝出巡時所寫的一首詩，被後人解讀為陳後主諂媚隋文帝所作的告白，《文苑英華》題名為《入隋侍宴應詔》（按：“東封書”亦有作“登封書”者，此本適闕十三卷下的標識，仍依《南史》所記作“東”）。歷代五言絕句多如牛毛，何以獨鍾意此詩作為標識順序之用，原因不明。此詩二十字，正與鄭逢辰上書云“繕寫為二十帙”相符，不知當初是否即據此分冊？這些標識是宋代初刻時即有，還是元代

覆刻時纔有？則無法驟下定論。不過，據宋朱翌《猗覺寮雜記》所言：

“日月光天德”云云，陳後主國亡入隋，從隋文東封，登芒山所獻詩也。

天下教兒童者，以此題學書紙。（卷上）

宋曹士冕撰《法帖譜系》又云：

世傳潘氏析《居法帖石》分而為二，其後絳州公庫乃得其一，於是補刻餘帖，是名“東庫本”。……且逐卷逐段各分字號以“日月光天德，山河壯帝居，太平何以報，願上登封書”為別，此又異於舊帖也。（卷下）

大約自北宋開始，此詩便常用來作為標識順序之用了。因為本書目錄、正文皆有缺葉，有了這首詩，在整理的時候，更能清楚地了解整部書的殘闕情況。靜嘉堂目前的分冊，其實也不與“日月”二十字的分法相矛盾，只是目前的第八冊、十二冊、十三冊、十四冊，原來應該分別作為二冊，後來被合訂為一本。又，在有標識字的卷中，亦見無此標識字之葉數，都可作為討論是否為補版之參考依據。

## （二）內容與價值

書共十四卷，八十一門。楊復基本依照朱熹《經傳通解》與黃榦《通解續》的作法，“正經在前，補編在後”。正經，指卷一《儀禮》經上《特牲饋食禮》、卷二《儀禮》經下《少牢饋食禮》（《有司徹》附）；補編，則指卷三《通禮篇》以下至最末卷，蒐輯《周禮》、《禮記》諸書與祭禮有關條文者，分為經、傳兩部分。並按照朱熹《經傳通解·冠禮》後有《冠義》，《昏禮》後有《昏義》的作法，隨類分之。不過考慮到“《祭禮》綱條宏闊，記博事叢，若以《祭義》盡歸於後篇，則前後斷隔，難相參照，讀禮之文不知有其義，讀禮之義不知有其文”，因此，做了些微的調整：“凡傳記論郊之義者附於《郊》，論社之義者附於《社》，論蜡之義者附於《蜡》，……”<sup>①</sup>也就是說，由於《祭禮》的條目較為繁瑣，若按照《經傳通解·冠禮》全文結束後纔有《冠義》的作法（黃榦《祭禮》最後一卷亦為《祭義》），則禮文與禮義無法貫通，於是楊復在不違背《通解》體例的前提下，於補編採取每卷細分為多條子目，如《天神篇》，又分為《祀昊天上帝禮》、《明堂禮》、《正月祈穀禮》、《孟夏大雩禮》、《祀五帝禮》、《祀五人帝五人神禮》、《祀日月星辰禮》、《祀司中司命飆師雨師禮》等，凡傳記中有言及各禮之義者，皆分屬於各禮下。使條目清晰，同時也能貫通文義。

雖然楊復很保守地在《序》中說：“竊不自揆，遂據彙本，參以所聞，稍加更定，以續成其書。”實際上從編次到內容，與黃榦的《祭禮》相較，出入頗大。不過，楊復即使是重寫《祭禮》，還是必須承認他是在黃榦《祭禮》的基礎上撰成此書，而非自己創作的。理解這個前提，我們看看關於兩部《祭禮》編次的不同

<sup>①</sup> 《儀禮經傳通解祭禮義例》。

續表

卷十一	因祭篇 立君 建都附 封國 錫命附 巡守 征伐 會同 聘 甸 旅 祈禳 旱而雩 疾而禱 難 釁 盟	祭禮四二 祭禮四三 祭禮四四 祭禮四五 祭禮四六 祭禮四七 祭禮四八 祭禮四九 祭禮五十 祭禮五一 祭禮五二 祭禮五三 祭禮五四 祭禮五五	卷十三	祭物篇下 樂 五齊三酒 鬱鬯 秬鬯附 犧牲 籩豆 庶羞附 盥盛 薪茅	祭禮六三 祭禮六四 祭禮六五 祭禮六六 祭禮六七 祭禮六八 祭禮六九
卷十二	祭物篇上 祭用 祭服 齊服 車食玉附 祭玉 祭器 几筵 車旗	祭禮五六 祭禮五七 祭禮五八 祭禮五九 祭禮六十 祭禮六一 祭禮六二	卷十四	祭統篇 祭名 祝號附 神位 守瘞附 尸禮 獻禮 禮職 宗祝 史巫附 卜筮 擇土與祭 誓戒 禁令附 容儀 詔相附 脈膳 變禮 殺禮 失禮附	祭禮七十 祭禮七一 祭禮七二 祭禮七三 祭禮七四 祭禮七五 祭禮七六 祭禮七七 祭禮七八 祭禮七九 祭禮八十 祭禮八一

楊復在《儀禮經傳通解祭禮義例》當中，特別說明《少牢饋食禮》與《有司徹》合為一卷的理由，是本之於鄭玄：“鄭《目錄》云‘《有司徹》，《少牢》之下篇也’，故併而合之，以為一篇。”從此處與各卷經文下皆先錄鄭注來看，可以說明楊復在解經的立場上與朱熹《通解》同尊鄭注。

除“正經”之外，在“補編”內容的安排上，則根據禮之重要先後為次<sup>①</sup>。其中相當引人注意的是“正經”之後、只有五葉的卷三——《通禮篇》。雖名之為“通禮”，實際上性質與我們認知的“通禮”定義不太相同。它有“義界”的作用，說明楊復認知的祭禮規模；亦有“正名”的作用，說明祭禮的內涵；又有“提綱挈領”的作用。《通禮》一篇，集中表述楊復對祭禮的基本立場，可以說是整部《祭禮》的開宗明義篇。

在經注疏與史材料的取舍上，楊復並非簡單地逐錄與堆砌，以《三禮疏》而言，大部分的賈疏、孔疏都經過他細心的剪裁與編纂。同時，也可以從這些裁剪

① 參見楊復《儀禮經傳通解續序》。



看出他的立場，《通禮篇》云：

愚案：《通禮》一篇，通論天神、地示、人鬼之禮也。然先王制禮，抑又有深意存焉。《周官·大宗伯》以禮佐王者凡十有二條，而以“禋祀祀昊天上帝”為先。蓋禮莫重於祀天，冬日至，祀昊天上帝於地上之圜丘，惟王得行之也。禮經又兼言“天子祭天、地”者，蓋王者事天明事地察，尊天親地，敬無不同。夏日至，祀皇地祇於澤中之方丘，亦惟王得行之也。自是而下，諸侯得祭社稷而不得祭天地，大夫得祭五祀而不得特立社稷，凡此皆所以明天下之大分，立天下之大經也。宗廟以下皆放此。（卷三）禮莫重於祀天，而不論是祀昊天上帝，或祀皇地祇，“惟王得行之”。體現他尊王的基本立場。

且看他如何在細節的處理上都貫徹這種基本立場：如《天神篇·明堂禮》引《禮記·明堂位》云：“天子負斧依，南鄉而立。”鄭注：“負之言背也。斧依為斧文屏風，於戶牖之間，於前立焉。”（卷五）前文有言，楊復尊《鄭》注，引用《三禮》經文幾乎全錄鄭注，但在此處，他對鄭注進行重大刪節。鄭注原文是：“天子，周公也。負之言背也，斧依為斧文屏風，於戶牖之間，周公於前立焉。”兩相對校，可見楊復刪掉兩“周公”，意指天子就是天子，而非周公。對楊復來說，周公以攝政的身份居天子之位，於“惟王得行之”不合，所以特加按語，明言“此說舛謬，故削去之”。至若在《天神篇·祀昊天上帝禮》引《孝經》“周公郊祀后稷以配天”注：“周公行郊天之祭”（卷四），玄宗注原作“周公攝政，因行郊天之祭”，楊復逕刪“攝政因”三字，無任何說明，顯然也出於否定攝政的原則性考慮。

在編纂的態度與資料的蒐集上，除以黃榦《祭禮》做為藍本，可能還從黃榦處借得相關禮書與朱熹的《語錄》、《文集》等資料。又據鄭逢辰《申尚書省狀》引楊復語云：“研精覃思，蒐經摭傳，凡日湖所藏之書，繙閱殆遍。蓋積十餘年而始成書。”按朱熹弟子閩縣鄭昭先，號日湖，為楊復弟子鄭逢辰之父。楊復所言“日湖”或即此人。大致可推知楊復自己的藏書並不多，需藉助同門、朋友家中所藏書。

本書之可貴，對藏書家來說，或許是因為世上僅存此本，不過對研究宋代禮學、朱子學派禮學思想的學者來說，全書約一百三十條的楊復按語，才是本書最大的價值所在。這些按語，有釋義、釋名物；有糾謬、斷是非。其中亦不乏近三千字，對“禘祫禮”的看法，這也是與黃榦《祭禮》僅錄經注疏文最大的不同之處。

其次，楊復《祭禮》所引用古今諸儒之說<sup>①</sup>，其中“曰‘黃氏’，則山陰黃

<sup>①</sup> 參見《儀禮經傳通解祭禮義例》。

度，先師同時之賢”者，黃度的《周禮說》已亡佚，今可見者，為清陳金鑑根據《文獻通考》等書所輯之《宋黃宣獻公周禮說》（《文獻通考》所錄者，亦引自楊復《祭禮》），兩相比對，有楊復《祭禮》有而陳輯本所無者；而“曰‘陳氏’，則門人三山陳孔碩，嘗問釋奠儀”者，則有數條均已不見於今存古籍中。又引用隋唐時期潘徵的《江都集禮》，此書今已亡佚，但由陳宓寫給楊復的信云：“昨所傳《江都禮》，今附陳戍拜納，此間無他本可校，萬一得暇，因乞是正，以惠學者，亦一幸也。”<sup>①</sup>可說明楊復《祭禮》所錄，非轉引自他書，而是直接參考《江都集禮》原書。又如李如圭《儀禮集釋》，雖然有輯自《永樂大典》的《四庫》本，世人多以為已得其全，但本書所引往往出《四庫》本之外，可以補正者不少。可說此書不論在禮學思想上或文獻價值上，都有極大的貢獻。

以上，是靜嘉堂文庫所藏本的大致情況。

目前，我們亟於知道的是楊復《祭禮》是否還有別本存世？是否真如阿部吉雄所言，此本是“天下孤本”？在抄得楊復《祭禮》後，我們也嘗試在日本及臺灣、北京等地圖書館，以及已出版的漢籍善本書目上尋找此書其他本的可能性，很可惜尚未發現。即使如此，情況不如我們想像地絕望。阿部隆一早已注意《舊京書影》所收書影是楊復再修的十四卷本《祭禮》，並且與靜嘉堂本進行對比，認定所用版片不同，是不同時期印本。我們後來在《宋元書式》中也找到一張書影，按內容可以確定是楊復《祭禮》，行格安排與靜嘉堂本相同。

《舊京書影》、《宋元書式》都是在1907年叻宋樓將宋元版書賣給了靜嘉堂文庫之後編纂的<sup>②</sup>，可以確定這兩幅書影與靜嘉堂所藏的並非同一本書。那麼，書影中的《祭禮》是一部還是兩部？現在在哪裡？由於臺灣與日本所藏之中國古籍大致上都已著錄出版，我們推測比較有可能出現的地方應該在中國大陸，或許隱匿在某個圖書館所藏的《經傳通解》之後，或許仍為私人所藏書。無論如何，我們衷心希望藉此次出版的機會，能拋磚引玉，找到《祭禮》的其他本，補足此本殘闕、漫漶之處。這是我們這次整理出版楊復《儀禮經傳通解續卷祭禮》的另外一個重要目的。

#### 四、從楊復《祭禮》勾勒出一條禮學脈絡

《周禮·春官·大宗伯》將禮儀分為吉、凶、賓、軍、嘉五禮。吉禮，是向天神、地祇、人鬼祈求，保佑人們諸事如意安康，故稱之吉禮，亦即是祭祀之

<sup>①</sup> 《與信齋楊學錄復書》，陳宓《復齋先生龍圖陳公文集》。

<sup>②</sup> 參見《舊京書影、北平圖書館善本書目》《出版說明》，人民文學出版社，2011年；《中國版本目錄學書籍解題》，長澤規矩也編著，梅憲華、郭寶林譯，書目文獻出版社，1990年。

禮。《禮記·祭統》云：“禮有五經，莫重於祭。”《左傳》成公十三年有云：“國之大事，在祀與戎。”說明較之其他禮儀，祭禮顯得尤其重要。雖然朱子說：“禮，時為大。有聖人者作，必將因今之禮而裁酌其中取其簡易易曉而可行，必不至復取古人繁縟之禮，而施之於今也。古禮如此零碎繁冗，今豈可行？亦且得隨時裁損爾。”<sup>①</sup> 但我們從歷代文獻中卻發現祭禮越來越紛雜繁瑣，學者的解說也益見分歧。

漢代以來，祭禮習俗與經學之間一直存在糾纏不清的複雜關係。祭祀本諸人心，時地不同，祭祀也相異。而且經書的形成晚於祭祀的發生，因此不同經書中散見的記載之間，經常出現互相矛盾的內容。如何解釋這些矛盾，便是經學家必須解決的理論問題。

歷代經學家都曾提出各種理論體系，對後世產生或大或小的影響，但學者歧見始終未能達到統一。其中鄭玄、王肅的理論體系，成為後世學者無可迴避的議論前提，而朱熹禮學對元、明、清三代的影響，不在鄭、王之下，無疑是最重要、最值得重視的。但理論僅僅是問題的一半，還有一半是現實的祭禮習俗問題。無論在漢代還是在宋代，現實的祭禮習俗與經學理論之間都存在巨大差異。如何調和其間差異才算理想，各種因素之間如何平衡為最現實可行，都是非常複雜的問題，容有無數種不同的答案。分析不同朝代不同學者、朝臣提出的不同答案，探討他們不同的思考習慣，是祭禮研究的關鍵所在。

### （一）朱熹禮學的形態

由前文的分析，說明我們不僅可將《祭禮》視為楊復的禮學思想，同時也可視作朱熹一派禮學思想的根據。身為朱熹的弟子，楊復在主觀上期望能全面反映朱熹的祭禮理論。

朱熹之禮學，錢穆《朱子新學案》<sup>②</sup> 已經有精要的綜述。簡言之，自從王安石罷廢《儀禮》之後，導致士人僅知有《禮記》，不知有《儀禮》。而誦讀《禮記》，只為了應付考試。朱熹認為，《三禮》學是實用之學，可成為朝廷制禮的依據，偏安的南宋朝廷的確也需要一套完整、有系統的禮制來撫慰動盪飄搖的人心。然而當時的實情卻是朝廷每有大議，博士諸生僅憑聽聞所得加以臆測而無所本，所有儀節之所以立者盲昧無所知。因此朱熹想編修禮書以供“聖朝制作之助”<sup>③</sup> 的念頭在中年時期已開始萌發。

朱熹晚年，在《答李季章書》（慶元四年，1198）中說明《禮書》的概況：

① 《朱子語類》卷八十四。

② 下引朱熹《文集》及《語錄》，均見《朱子新學案》，不另作說明。

③ 《乞修三禮劄子》。

大要以《儀禮》為本，分章附疏，而以《小戴》諸義各綴其後。其見於它篇或它書可相發明者，或附於經，或附於義。又其外如《弟子職》、《保傅傳》之屬，又自別為篇，以附其類。……今其大體已具者，蓋十七八矣。因讀此書，乃知漢儒之學有補於世教者不小。如國君承祖父之重，在經雖無明文，而康成與其門人答問蓋已及之，具於賈疏，其義甚備，若已預知後世當有此事者。

所言“國君承祖父之重”的例子，是朱熹切身的體驗。紹熙五年（1194）孝宗去世，寧宗即位，朱熹撰劄子議寧宗當服斬衰三年。當時“無文字可檢，又無朋友可問”，“時無明白證驗”，“歸來稽考，始見此說（按：賈疏所載《鄭志》說），方得無疑”<sup>①</sup>。是知《儀禮經傳通解》，以《儀禮》為主，輔以《禮記》等經典文句，附錄註疏之說可補經傳者，旨在為討論當世禮制時提供全面可靠的經典依據。既非以此書為可施今世的禮典，又非彙編歷代禮制、禮議之大全。因此，熊禾在元初稱朱熹還想將“《通典》及諸史志、《會要》、《開元》、《天寶》、《政和禮》斟酌損益，以為百王不易之大法”<sup>②</sup>，未必得朱熹本意。

朱熹另撰有一部《家禮》，是一部生活實踐禮儀的著作。要討論朱子的禮學，應通過《家禮》與《儀禮經傳通解》。但歷來的討論者，往往將這兩部書分別看待，甚至因為兩部書的性質迥異，而對《家禮》產生質疑。其實，朱熹對生活實踐禮儀的看法，相當靈活。如與上引《答李季章書》同年的《語錄》中有人問“用僧道火化”，朱熹答曰：“其他都是皮毛外事，若決如此做，從之也無妨，惟火化則不可。”雖然重要原則不能讓步，但細節問題不妨隨俗。在朝議禮，必須在現有禮制文化的基礎上提出自己的意見；在地方做官或做士紳，只能想辦法改善士紳以及庶民的禮俗。於是，作為經學理論根據的《儀禮經傳通解》，與作為實踐禮俗方案的《家禮》，不得不各自獨立成編。經傳原文，漢人注說，唐、宋人的經說，歷朝的議禮以及當代朝廷的爭議，當世民間的禮俗，還有朱熹自己的禮文化理念等等，諸多不同方面的因素互相矛盾，在朱熹心中自然會有統一理解的系統。但當他訴諸文字，著書立說，還是無法形成一體。

## （二）楊復以經學理論統馭禮制問題

當楊復從黃榦手中接下《祭禮》稿本時，直覺《祭禮》的內容“皆古今天下大典禮”、“關係甚重”、“條目甚詳”，但細讀之後纔發現“註疏抵牾”、“是非淆亂”、“紛錯甚衆”，突顯出歷代禮學的矛盾，此時的楊復，開始有了重新撰寫《祭禮》的想法。

① 《乞討論喪服劄子》後附《書奏稿後》。

② 《刊〈儀禮經傳通解〉》，《勿軒集》。

重新編寫的《祭禮》，雖然在體例上、內容編排上都承襲《經傳通解》的精神，但在面對歷代材料的取捨卻有很大的不同，對“歷世聚訟而未能決者”，如明堂、南郊、北郊、古今廟制、四時禘祫等問題，都做了深入的探討與檢擇處理，並做出自己的判斷，“使畔散不屬者悉入於倫理，厯雜不精者咸歸於至當”<sup>①</sup>，形成自己一套祭禮理論體系。宋人對鄭玄解經多所批評，他卻持肯定的態度：“鄭康成注《儀禮》、《周禮》、《禮記》三書，通訓詁，考制度，辨名數，詞簡而旨明，得多而失少，使天下後世猶得以識先王制度之遺者，皆鄭氏之功也。”（《祀昊天上帝禮》）並付諸行動，全錄鄭注。不過在幾個涉及祭禮最核心的理論問題上，他對鄭注也進行了徹底的批判。如對鄭玄以讖緯解天神、地示祭禮的批評；又如鄭玄的禘祫理論一出，對歷代的學者影響甚鉅，信服者甚衆，楊復卻以洋洋灑灑近三千言（卷八中，【帝四十一至四十八】），對鄭玄《禘祫志》作糾謬的工作。元人趙汭云“向來嘗感楊信齋譏鄭玄讀《祭法》不熟，……罔乎後世而傲視古人如此”<sup>②</sup>，今人錢玄則表示楊復評斷鄭玄“以無為有，駕虛為實”，是“確切而銳利”的評價<sup>③</sup>。且不論楊復立論是否妥當，更值得注意的是，楊復首先在《通禮篇》確定祭禮整體理論，然後根據這套理論去編輯卷四以下的具體內容。上文已見他在卷四、卷五的引文中刪除有關周公攝政的字詞，是一個淺顯的例子。理論原則貫通全編，至於引文的細節都要受理論原則控制，進行刪節調整，這是朱熹《經傳通解》、黃榦《通解續》未曾出現的情況。

楊復又廣納宋人經說，除朱熹以外，又有程頤、孫奭、司馬光、陳祥道、李如圭、陳孔碩、黃度等人，充分呈現出宋人對歷代聚訟的古今儀法制度問題的看法，並且根據自己事先樹立的理論原則評論是非。最特殊的是他在說解禮儀時，引用前朝或當朝詔令奏議的內容，而評斷態度一仍前所述。唯有透過朝臣在朝廷中對經書與禮制的討論過程，纔能證明禮儀真正的實行情況，而不再只是紙上談兵。楊復從禮學理論的角度對各種禮議進行評斷，使朝廷議禮與經學家的學說並列，納入到同一個禮學理論的框架內，可以說是經學統攝禮制的特例，亦是編纂禮書一個重要的里程碑。

### （三）隱藏已久的一條禮學脈絡

禮學介於經學與歷史、理論與實踐之間，包含多方面複雜的內容，而宋、元、明、清四朝的每一位學者選擇的重點與視角都不同。以往，我們不知道有楊復的《祭禮》，因此對朱熹的禮學似懂非懂；以往，我們不知道《文獻通考》深

① 《申尚書省狀》，鄭逢辰引楊復語。

② 《答徐大年書》，《東山存稿》卷三。

③ 《三禮通論·制度編》。楊復所論，乃錢書轉引自黃以周《禮書通故》。

藏著有關朱熹一門的禮學理論，因此總以為清代禮學家跨過明、元，僅僅是遠紹朱熹的禮書編纂方式而已。現在因為楊復《祭禮》的重新發現，我們能夠在朱熹、黃榦、馬端臨之間，再加上楊復，進行對照。在他們之間，除了直接的承襲因素之外，更突顯出各自不同的鮮明特質。我們因此對朱熹、黃榦、馬端臨也能得到新的認識，進而勾勒出一條隱藏已久的禮學脈絡。

在楊復《祭禮》之前，如唐《開元禮》者，雖通事舍人王岳曾奏請刪去《禮記》舊文而益以今事，學士張說以“《禮記》乃不刊之書，去聖久遠，不可改易”為由作罷，最後是以折衷唐《貞觀禮》、《顯慶禮》，分吉、賓、嘉、軍、凶五禮，而為《開元禮》<sup>①</sup>，經學迷失而成禮制儀典。自此往下，《太常因革禮》、《政和五禮新儀》、《大金集禮》等皆一朝儀典，同屬一類，在本質上與經學不同。

又如唐《通典》者，雖“採《五經》羣史，每事以類相從，舉其終始，歷代沿革廢置及當時羣士論議得失，靡不條載，附之於事”<sup>②</sup>，乍看之下似乎與楊復的做法沒有差別，實際上正好相反。《通典》是史書，雜糅各種資料，編成一部制度史，每一類制度按時代編排材料，《周禮》、《儀禮》只當作周代的歷史記載，與其他各代資料並列，經書無獨立地位，勉強可以說是經寓於史。

朱熹開始纂修《經傳通解》，重點在經學資料的梳理，而酌錄少數歷代議論，又另撰《家禮》。《家禮》是書儀之流，本不屬經學，繼司馬光、二程之後，至朱熹始多經學理論之考慮。但經學與禮議、經學與禮俗，語境不同，各有不同的考慮，始終未能渾然一體。

楊復為《經傳通解》補撰《祭禮》，立足明確的經學理論，網羅匯聚經傳資料，連歷代禮制、奏議也在同一經學理論的平臺上討論是非，是史寓於經。楊復另撰《儀禮圖》、《家禮》注，努力使《家禮》盡量接近《儀禮》。《儀禮圖》、《家禮》注與《祭禮》三部著作，形成一個共同的體系，互相之間有重疊而無矛盾。朱熹所關心的經學、禮議、禮俗等不同方向，可以說在楊復的調和下達到了一種統一。

在楊復《祭禮》之後，出現了一部對傳播朱熹一派禮學非常重要的著作——《文獻通考》。楊復的禮學理論被慧眼獨具的馬端臨認同，因此《文獻通考》有關“祭禮”的部分，即全面採用楊復整理的理論體系，他在《自序》中說：

蓋古者郊與明堂之祀，祭天而已。秦漢始有五帝、太一之祠，而以古者郊祀明堂之禮禮之，蓋出於方士不經之說。而鄭注《禮經》，二祭曰天、曰帝，或以為靈威仰，或以為耀靈寶，襲方士緯書之荒誕而不知其非。夫禮，莫先於祭；祭，莫重於天。而天之名義且乖異如此，則其他節目注釋雖復博

① 《新唐書·禮樂志》。

② 李翰《通典序》。

瞻，不知其果得《禮經》之意否乎？……至於禘祫之節、宗祧之數、《禮經》之明文無所稽據，而注家之聚訟莫適折衷，其叢雜抵牾，與郊祀之說無以異也。近世三山信齋楊氏得考亭、勉齋之遺文奧義，著為《祭禮》一書，詞義正大，考訂精核，足為千載不刊之典。然其所述一本經文，不復以注疏之說攙補，故經之所不及者，則闕略不接續。杜氏《通典》之書有《祭禮》，則參用經註之文，兩存王、鄭之說，雖通暢易曉，而不如楊氏之純正。今並錄其說。

《文獻通考》是一部關於研究上古至南宋嘉定末年各朝代典章制度的史書，從元至清，文人士子必讀，其影響甚鉅。雖然，馬端臨以史書的體裁要收錄楊復《祭禮》的內容，造成他編撰上的困擾，但他終究對“千載不刊之典”無法捨棄，只好割裂楊復全書，依據類別，而分置各個儀典之下；而且在每個儀典之下，先錄經傳註疏以及楊復等人的理論敘述，後列歷代禮制以及禮議、奏議等資料。馬端臨分開經學與歷史，先經學，後歷史，儘管出於史學家對朱熹一門經學的尊崇，實際上也意味著經學與歷史的再度脫節，承認歷朝的禮議不適合用經學理論的框架來判定是非。從這個意義上來說，楊復《祭禮》將經學理論的地位提升到空前絕後的高度，一切事宜都要用經學理論來審定是非，具有突出的典型意義。

明清兩代的禮學家們幾乎都是透過《文獻通考》來理解楊復、亦即是朱熹的祭禮理論；或者如秦蕙田的《五禮通考》、黃以周的《禮書通故》，都間接地從《文獻通考》中引用楊復《祭禮》的觀點作為自己解經的根據。換句話說，朱熹一派完整的禮學思想，除了《經傳通解》外，是透過《文獻通考》對後代禮學家產生潛移默化的巨大影響。可是，在看不到楊復《祭禮》原書的前提下，沒人能想像楊復《祭禮》與《文獻通考》之間存在編纂體式的根本性差別，兩者指向的方向幾乎完全相反。

現在我們看到楊復《祭禮》的內容，纔看到楊復《祭禮》將朱熹一門的祭禮理論思想發揮到極致，也了解到馬端臨以史學家的眼光對楊復《祭禮》進行徹底改造，具有重要的創新意義。禮學包含經傳、經學理論、禮議、禮俗等複雜因素，每一學者重點不同，形成不同的編纂體式。從這一角度來看，《開元禮》、《通典》、朱熹《通解》、楊復《祭禮》、《文獻通考》這五部著作的體式特點，都格外鮮明，可以說這五部具有典型意義。再往後看，秦蕙田《五禮通考》採用的就是《文獻通考》的體式，是馬端臨的嫡系。至於黃以周《禮書通故》則是經學理論的疑難考辨集，自然不得與《五禮通考》等同歸一類。

總之，這部書的整理出版，解決了朱子禮學文獻缺乏的問題，是澄清朱熹禮學思想來龍去脈最重要的一部宋代文獻，定會使朱熹禮學的研究推進到從未有過的深度。朱熹曾說“楊志仁有過於密之病”，言下之意，覺得楊復治學過於謹慎小心。如今看來，若非楊復之“過密”，就不會有《祭禮》這部思想嚴謹周慮的

著作，朱熹的禮學思想也無法重現於世人面前。而楊復《祭禮》在禮學史上的重要性，更自不待言了。筆者識見有限，相信讀者們細細品味此書，將有數不盡、論不完的發現。

## 五、點校整理工作始末

2008年11月，喬秀岩先生獲得日本“財團法人三島海雲記念財團”學術研究獎勵金的贊助，邀請筆者作為合作學者赴東京從事為期三個月的“楊復儀禮經傳通解續の研究”計畫。這三個月所安排的工作內容，除了將此書複印出來，製成電子文檔外，並開始初步的整理工作。

未料赴日後，有些外在條件無法配合的狀況發生：由於靜嘉堂文庫為三菱集團所有，開館的日期、時間都限制得比較嚴格。再者，楊復《祭禮》屬於宋元版貴重圖書，即便已拍成微捲，亦不允許複印、拍照，唯一的方法，只能看著微捲抄錄全書。因此，整個研究計劃受到時間與文庫種種規定的限制，三個月的時間，全部花在抄錄書的內容上。靜嘉堂本是目前唯一的傳本，而且世人往往分不清黃幹《祭禮》與楊復《祭禮》，至於楊復《祭禮》的具體內容，更是無人知曉。近兩百年來，除了陸心源、阿部吉雄、阿部隆一之外，都不曾聽說有人見到過這部書。在這種情況下，我們自己隨便繙看，引一部分內容隨便議論，別人都無從判斷所說是非，我們等於自言自語，沒有意義。因此必須先將這部書的內容變成大家都能看到的，我們纔有討論研究的可能。靜嘉堂本既然不能複製，那麼，只好抄錄了。花費大量時間、精力、體力和經費，編出文字、標點準確率都不能保證的整理本，也就這樣成為了我們義不容辭的工作。此次工作，以四百字稿紙抄錄，為避免漏抄，完全依照原書格式抄錄，共計一千零八十七張稿紙，約三十餘萬字。凡遇版式有疑問，即於當葉稿紙上註明，或提出我們的看法，或存疑待查。商討許久，我們決定以原書格式加上標點符號出版，即讀者會看到每頁十四行，一行十五字的形式。原書葉的葉碼標注於其下，而以 a、b 表左右，如【日 1a】、【日 1b】等。這樣，讀者遇到《儀禮經傳通解續·祭禮》的傳本，哪怕是殘卷、零葉，拿此本對照，當即可以判斷是否為楊復《祭禮》。

考慮到夾注雙行的字體太小，閱讀費力，唯一改動的地方就是將夾注雙行改為單行。雖然以原書版格式出版在版面上看起來不太整齊，但這是目前我們所能想到忠實呈現楊復《祭禮》的最佳辦法，希望能得到讀者的認可。

計畫期限結束前，除了很緊迫地將全書十四卷十五冊抄錄完畢，製成電子文檔的工作僅完成八冊，不過皆一一與微捲校對過。已製成文檔的八冊，與未製成的後七冊，於回臺灣前最後一次去靜嘉堂文庫，幸得文庫館員增田晴美與成澤麻子二位先生之應允，針對抄錄有疑問的部分與原書進行校對。



抄錄工作結束後，由於喬先生將赴北京大學任教，筆者也將回國，於是將所有抄稿以數位相機拍攝，一人留存一份，以免進行點校時，遇有問題無所依據。原抄稿則由筆者帶回臺灣，繼續後七卷尚未製成電子文檔的工作。打字工作不委託他人，有我們的考量：楊復此書脫胎於黃榦《祭禮》，又為馬端臨《文獻通考》大量引用，在輸入內容的過程中，以二書做為對照工具書，並記錄二書與楊復《祭禮》之間的關係，以供之後的研究工作所用。凡遇闕葉，我們可以根據楊書前後文及黃榦《祭禮》、馬端臨《文獻通考》所引內容盡量補齊。遇到殘闕非常嚴重而無法補的情況，亦不隨意臆測，付之闕如。

2009年8月，“國家科學委員會”通過筆者申請“靜嘉堂所藏楊復儀禮經傳通解續卷祭禮研究”（NSC98-2811-H-001-022）的計畫，在“中央研究院”中國文哲研究所擔任特約博士後研究員，本書的整理工作，纔得以繼續進行。這段時間，除將尚未製成文檔的手抄稿一一錄入外，並著手點校的工作。

前文所提尚未打字、校對原書的後七冊，以及校對過原文，但點校整理的過程中覺得仍有疑問處的前八冊，在此計劃期間，亦受“國科會”補助，再次赴靜嘉堂核對原書。

2010年7月，點校工作接近尾聲，我們再度赴靜嘉堂文庫，做了最後一次的校對工作。

2010年1月，北京大學歷史系中國古代史研究中心陳蘇鎮教授以“朱熹禮學研究——以祭禮為中心”為題，申請通過為期三年的中國教育部人文社會科學重點研究基地2009年度重大研究項目（2009JJD770007），即以此書做為研究朱熹禮學的主要依據，計畫內成員希望分別從歷史學、經學、文獻學的角度，藉由對此書深入的探討，做出與以往不同的成果。

這一部書的整理，先後受到日本以及中國大陸、臺灣各單位的經費補助與幫助，說明楊復這部書的重要性，各方所見略同。希望身為朱熹門人中最後一個為老師整理禮書的楊復，在七百多年後，看到我們為他點校整理的《祭禮》，使朱熹禮學不被埋沒，能夠稍稍感到安慰。並且期待更多的學者留心海外古籍對傳統文化研究的重要性。

這次的整理工作，是在林慶彰老師的指導下進行的。林老師年輕時即以研究明代考據學聞名於海內外學林，對經學研究有著宏偉的藍圖，視野跨越學派概念的界線，除了自己不斷地推出影響廣泛的研究成果之外，還編有《朱子學研究書目》、《經學研究論著目錄》等各種書目，以及各種經學研究資料彙編與經學論文集。因此，在林老師得知有此孤本，而我們有赴日研究的計畫時，即立刻表示贊同，並從其專業的角度分析楊復《祭禮》在經學禮學史上的重要性，讓我們對執行這個計畫更加篤定。後來我們不得已改研究為抄書，決定要將此書整理公佈時，林老師肯定我們的設想，並支持我們的工作。筆者在文哲所擔任特約博士後

研究員期間，林老師除了隨時為筆者解答疑難外，也從不間斷地督促、關心我們整理的進度。在寫出版說明的過程中，看到朱熹及其弟子們這個禮學團隊當時編撰《儀禮經傳通解》的記載，雖然大多數的學生都全力配合，但也有少數人讓朱熹感到頭痛莫名，有些學生叫不動、講不聽，或極有自己的主張、或資質駑鈍不知變通，還讓有著許多遠大計劃尚未實行的朱熹，著急地說出“諸公千萬勉力整理，得成此書，所係甚大”的話。這讓我們想起了林老師，三十多年來，為了經學研究付出一切，心力交瘁之餘，還要傷神帶領我們這群我行我素的學生編各種書，心情大概就像是朱熹一樣吧。雖是題外話，但若沒有他們的堅持，我們的經學研究就沒有今天這種蓬勃的生氣。

本次整理工作，從抄錄至點校完畢、出版，花費兩年的時間，在時間上來說，是相當匆促的。由於靜嘉堂所藏本不能隨時核查，同時又有殘卷缺葉，我們受到種種外在條件因素的限制，在品質上無法做得很完善。我們急於出版的原因，已如前文所言，於是，想到先以簡便而且能夠反映原本概貌的形式出版，一邊做為進行內容研究的依據，一邊促使其他傳本的發現。等待將來研究深化，發現其他傳本，才會有可能編撰更完善的整理本，也請讀者見諒，這並非為我們自己找到做不好的推託之詞。文獻與研究，是環環相扣的，學術發展，不可能一蹴而成。我們願意播種這第一代種子，期望將來被下一代更優秀的種子淘汰。當然，我們也不放棄自己能有培育、收穫第二代、第三代果實的機會。

## 六、整理凡例

由於本書的特殊性，在整理工作上，我們做了以下的處理：

一、凡葉次錯置，確定無疑者，一一還原，並出校記說明。

二、版面安排一仍底本，以期保留《祭禮》之原貌。惟夾注雙行改為單行。

三、夾注雙行中，又有小注，底本以小一號字表示，但區別不甚明顯。有些句子依內容看，應為小注，而底本字體卻與普通夾注無異，整理者推測應是刻工或有疏忽，或補版刻工辨識不出其中差別所致。今小注文字加〈〉，以小一號字體表示；凡應改為小注文字而底本未改者，除加〈〉外，字體大小不變，保留底本原貌。

四、遇修補擠刻等，破十四行、十五字格式之處，皆出校說明。

五、底本空格，加倍顯示。如底本空一格，今空二格；底本低一格，今低二格。因加標點符號，空格加倍之後，始有相應視覺效果。

六、由於無其他校本可供參考，整理本雖經過與底本校對，但遇底本印刷不清之處，不可避免夾雜整理者猜測的因素存在，因此在文字上不敢保證與底本完全一致。

七、凡《祭禮》正文不作改動，遇可疑（包括底本訛字與通行版本訛誤等）而經確認者，出校說明“某，底本確作如此”，以免讀者懷疑是否排印失誤。

八、凡異體字皆逕改，不出校記。

九、凡遇闕葉，根據前後葉之文字，參考馬端臨《文獻通考》與黃榦《通解續·祭禮》試補，以灰色字體表示。

葉純芳：北京大學儒藏編纂與研究中心客座研究員



