

史語所近四十年禮俗史研究回顧 (1987-2023)——以戰國秦漢時期 為中心

黃儒宣*

近代禮俗史研究肇自二十世紀初期，傅斯年「史料學派」奠定史語所發展以史料詮釋為工作重心。杜正勝提倡「新社會史」，對象擴及「人群」，課題為「生活禮俗」，探求社會與文化的特質。先後成立「生活禮俗史研究室」、「禮俗宗教研究室」舉辦學術活動促進交流。此外林富士、李建民、蒲慕州、劉增貴運用戰國秦漢考古材料及簡帛文獻，提出新的觀點，開啓新的視野和思考方向，將焦點移向下層、邊陲，更能具體真實地反映歷史。

關鍵詞：五服 游藝 墓葬形制 禁忌 日書

* 中央研究院歷史語言研究所助研究員

「禮俗」一詞最早見於《周禮》作為治理城邑的八條法則之一，用以駕御人民，¹與政事、教治、刑禁並列。²黃有志《社會變遷與傳統禮俗》提到1989年雲林縣警察取締農村廟會的脫衣舞，爆發嚴重警民衝突，憂慮民間信仰與傳統禮俗的變質脫序。³追根究底，「禮俗」和社會控制其實是分不開的，古今中外皆是如此。

近代禮俗史研究肇自張亮采《中國風俗史》，〈序例〉言「夙有改良風俗之志，未得猝遂，乃以考察為之權輿。又以為欲鏡今俗，不可不先述古俗也。」時為宣統2年(1910)，⁴充溢清末民初端正人心的社會關懷。當時在列強侵略之下，西方文明傳入，留學事業興起，推動社會風氣的變化，因而1901年發布諭旨禁止漢人婦女纏足，1906年發布上諭限十年以內革除鴉片，1907年制定章程創辦女子教育，此外還准許自由剪髮。⁵南京臨時政府成立，頒布一系列社會改革的文告、法令，包括革除前清官廳稱呼「大人」、「老爺」，改為「先生」或「君」，易跪拜禮儀為鞠躬，剪辮和勸禁纏足、禁烟、禁止蓄娼和買賣奴婢、禁止賭博和迎神賽會等。⁶舊的秩序已然崩壞之際，如何建立新的規範？是迫切需要解決的問題。

瞿兌之《漢代風俗制度史》前編出版於1928年，〈序例〉：「史者，所以記述人類活動變遷之迹，非專為一人一事秉筆者也，馬、班而下，知此義者鮮矣。杜佑、馬端臨創為典章制度之史，無慙閎識，然其所就，往往僅能排比具文，詳於帝者上儀之盛，而忽於人民日用之常。」⁷高瞻遠矚指出歷史研究的新方向在於「人民日

¹ 《周禮·大宰》：「以八則治都鄙：一曰祭祀，以馭其神；二曰灋則，以馭其官；三曰廢置，以馭其吏；四曰祿位，以馭其士；五曰賦貢，以馭其用；六曰禮俗，以馭其民；七曰刑賞，以馭其威；八曰田役，以馭其眾。」《周禮》（收入《十三經注疏》第3冊，臺北：藝文印書館，1997，據清嘉慶二十年(1815)江西南昌府學刊本影印），卷二，〈大宰〉，頁27b。

² 《周禮·小行人》：「其禮俗、政事、教治、刑禁之逆順為一書。」《周禮》（收入《十三經注疏》第3冊），卷三七，〈小行人〉，頁569b。

³ 黃有志，《社會變遷與傳統禮俗》（臺北：幼獅文化事業公司，1991），頁1。事情經過參閱沈娟娟，〈取締脫衣秀 警察挨揍 鬧劇開鑼 百餘民眾圍警所 發射沖天炮洩憤 掀翻所長的轎車 大埤廟會一團亂 涉嫌敲邊鼓鄉代 指責警方噴瓦斯〉，《聯合報》1989.09.17：第7版，檢索自「聯合報1951-99」。

⁴ 張亮采，〈序例〉，《中國風俗史》（北京：中國書籍出版社，2020），頁2,4。

⁵ 張天林，〈清末新政時期風俗改良對中國近代化的影響〉，《今古文創》2022.26：65-66。

⁶ 嚴昌洪，〈辛亥革命與移風易俗〉，《華中師院學報》1982.5：64,66-67。

⁷ 瞿兌之，〈序例〉，《漢代風俗制度史》（上海：上海文藝出版社，1991，據廣業書社1928年版影印），頁1。

用之常」。楊樹達《漢代婚喪禮俗考》〈自序〉寫於民國 22 年 (1933)，其文曰：

惟余時聞今之治史者頗以國史史料不足為言，夫云史料不足者，必先盡取現存之史料一一搜討而類聚之，至於無可復搜無可復聚，而後知其果不足也。余今敢問：今之言者曾為此搜討類聚之一段工夫否乎？……抑由於國人之怠緩乎？今之持史料不足之說者，得毋類此乎？余區區此冊，豈足與於述作之林，特欲令世之治史者知古人一言半語，皆吾史料之所存，必搜羅剔抉至於物無棄材而後始可斷言其為豐為歉。然則今之持史料不足之論者姑俟十年二十年之後發言，殆未晚也。⁸

在楊樹達眼中，怠緩的歷史工作者以史料不足為藉口，為了開闢史學研究一條新的途徑，必先通過搜討類聚現存史料的一段工夫，並寄望於未來十年二十年新發現的材料。

傅斯年〈歷史語言研究所工作之旨趣〉對於歷史學所下的定義是：「近代的歷史學只是史料學，利用自然科學供給我們的一切工具，整理一切可逢著的史料。」他這麼說是為了反對纂史，「纂史每多多少少帶點古世中世的意味，且每取倫理家的手段，作文章家的本事」，同時也反對疏通：

我們只是要把材料整理好，則事實自然顯明了。一分材料出一分貨，十分材料出十分貨，沒有材料便不出貨。兩件事實之間，隔著一大段，把他們聯絡起來的一切涉想，自然有些也是多多少少可以容許的，但推論是危險的事，以假設可能為當然是不誠信的事。所以我們存而不補，這是我們對於材料的態度；我們證而不疏，這是我們處置材料的手段。材料之內使他發見無遺，材料之外我們一點也不越過去說。⁹

學界對於上述主張看法不一，持平之論如余英時認為「史料學派」乃以史料之搜集、整理、考訂與辨偽為史學的中心工作，「史觀學派」乃以系統的觀點通釋中國史的全程為史學的主要任務，二派各有其堅強的立足點，儘管在觀點上都有需要調整的地方，但立論的核心則是經得起時間的考驗的，換句話說，即是史學與生俱來的基

⁸ 楊樹達，〈自序〉，《漢代婚喪禮俗考》（上海：上海古籍出版社，2007）。

⁹ 傅斯年，〈歷史語言研究所工作之旨趣〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》1.1 (1928)：3, 8。

本要素。¹⁰ 至於判斷進步或退步的標準有三：

- (1) 凡能直接研究材料，便進步，凡間接的研究前人所研究或前人所創造之系統，而不繁豐細密的參照所包含的事實，便退步。
- (2) 凡一種學問能擴張他所研究的材料便進步，不能的便退步。
- (3) 凡是一種學問能擴充他作研究時應用的工具的，則進步，不能的，退步。

直接研究材料、擴張材料都容易理解，而工具則是「地質，地理，考古，生物，氣象，天文等學，無一不供給研究歷史問題者之工具」。¹¹ 現在看來傅斯年極具洞見，考古帶來的歷史學發展自然不必多說，氣候變遷對於族群遷徙的影響，天文星象判斷年代記載的真偽，跨學科研究奠下劃時代的里程碑。

臺灣禮俗史研究方面，1984 年中華文化復興運動推行委員會舉辦「生命禮俗研討會」，期望傳統習俗能在去蕪存菁的情形下，改良現代生活。¹² 1990 年行政院文化建設委員會主辦「當代中國文化研討會：生命禮俗講座專輯」，目的在探討傳統文化的適應性以及當代文化的走向及內含。¹³ 我們知道 1987 年解除戒嚴令，臺灣史研究開始興盛，¹⁴ 中國史研究興趣也發生轉變，因此本文以 1987 年作為回顧的起點。

1992 年 3 月史語所舉辦第一屆「中國生活禮俗史研習會」，杜正勝專題演講〈什麼是新社會史〉，¹⁵ 收入同年 12 月《新史學》第 3 卷第 4 期「生活禮俗史」專號，其文曰：

新社會史雖然標榜全史，但不是百科全書，也不要無所不包；相反的，它應有適度的範圍和重心。它既以人群為主要對象，當探求各個社會、各個時代，該人群利用資源的方法，他們所創造的生活情境，所追求的生活方式，

¹⁰ 余英時，〈中國史學的現階段：反省與展望——《史學評論》代發刊辭〉，康樂、彭明輝主編，《史學方法與歷史解釋》（北京：中國大百科全書出版社，2005），頁 1, 9。

¹¹ 傅斯年，〈歷史語言研究所工作之旨趣〉，頁 4-6。

¹² 陳奇祿，〈生命禮俗和現代社會〉，中華文化復興運動推行委員會主編，《生命禮俗研討會論文集》（臺北：中華文化復興運動推行委員會，1984），頁 7。

¹³ 黎建球，〈序〉，行政院文化建設委員會主辦，輔仁大學、中國青年反共救國團總團部承辦，《七十九年當代中國文化研討會：生命禮俗講座專輯》（臺北：行政院文化建設委員會，1992），頁 2。

¹⁴ 王晴佳，《臺灣史學史：從戰後到當代》（上海：上海古籍出版社，2017），頁 121-158。

¹⁵ 中央研究院歷史語言研究所「歷史研習營」活動記錄，<http://www.ihp.sinica.edu.tw/~ihpcamp/activity/01.htm>。

所企盼的人生意義，以及安頓生老病死等（凡做為人必定要面臨的）問題的手段。大抵上，可以囊括在「生活禮俗」四字之內，所以「全史」的意義毋寧是探求這些問題間的關係，並且提出一個貫通各問題的概念，以說明一些社會與文化的特質，那是整體而且是聯繫的。¹⁶

杜正勝明確以「人群」為主要對象，課題為「生活禮俗」，期許找到貫通的概念，產生整體而聯繫的研究。這樣的提倡與八〇年代後期引介西方史學如年鑑學派，強調「心態史」、「日常生活史」以及較晚引入的「新文化史」有關，但更強的趨動力實為杜正勝及其工作單位「人類學組」的危機。¹⁷

凌純聲原為史語所「人類學組」主任，1955年分出去籌備「民族學研究所」，史語所「人類學組」仍維持體質人類學，至於文化人類學則轉以民族史為主。¹⁸ 八〇年代新進成員重新思索學術路向，開拓有別於人類學，也有異於傳統歷史學的新天地。¹⁹

1995年史語所成立「生活禮俗史研究室」，有「生活史」與「疾病、醫療與文化」兩個討論會。1997年分別成立「禮俗宗教研究室」和「生命醫療史研究室」。²⁰

¹⁶ 杜正勝，〈什麼是新社會史〉，《新史學》3.4 (1992)：115。

¹⁷ 劉增貴撰，鈴木直美譯，〈下層の歴史と歴史の下層——臺灣における「中國社會史」研究の回顧〉，收入初山明、佐藤信編，《文獻と遺物の境界——中國出土簡牘史料の生態的研究》（東京：東京外國語大學アジア・アフリカ言語文化研究所，2011），頁257。

¹⁸ 凌純聲於1929年獲法國巴黎大學博士，遂即受聘為中央研究院社會科學研究所民族學組研究員，1933年社會科學研究所併入歷史語言研究所，1946年聘為歷史語言研究所「人類學組」主任。李亦園，〈凌純聲先生對中國民族學之貢獻〉，《中央研究院民族學研究所集刊》29 (1970)：1。中央研究院歷史語言研究所「人類學門」簡介，<https://www1.ihp.sinica.edu.tw/AboutIHP/Departments/anthropology>。

¹⁹ 包括杜正勝 (1980)、王道還 (1982)、康樂 (1983)、蒲慕州 (1984)、王明珂 (1984)、劉增貴 (1987)、林富士 (1987)、莊申慶 (1987)，除王道還畢業於臺大考古人類學系之外，其餘都是歷史學者。林富士，〈從除魅到牽亡——中央研究院歷史語言研究所人類學組的學術歷程〉，許倬雲等作，《中央研究院歷史語言研究所七十五周年紀念文集》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2004），頁91-93。

²⁰ 中央研究院歷史語言研究所「禮俗宗教研究室」發展簡史，https://cr.ihp.sinica.edu.tw/?page_id=73。中央研究院歷史語言研究所「生命醫療史研究室」本室簡史，<https://ihpmedicine.ihp.sinica.edu.tw/本室簡史/>。中研院史語所禮俗宗教研究室，〈重訪「新社會史」之路——禮俗宗教研究室20週年座談會紀錄（三）〉（與談人：杜正勝、劉增貴、林富士，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2017.12.19），Facebook，「中研院史語所禮俗宗教研究室」，2018.09.04 發佈，<https://www.facebook.com/CRDresearch/photos/a.150678055451416/255170001668887>。

黃儒宣

2005年邢義田、黃寬重、鄧小南總主編「臺灣學者中國史研究論叢」分十三個專題，林富士主編《禮俗與宗教》。²¹ 隨著相關研究日益增加，史語所成為禮俗史領域主要研究中心之一。

劉增貴〈中國禮俗史研究的一些問題〉將當代禮俗史研究分為奠基期（1911-1949）、整理期（1949-1979）、發展期（1980-2002）三個階段，說明以往發展趨勢、未來可能的研究方向，並界定範圍、重點：

禮俗史作為一個研究範疇，我們應採取較寬鬆的、廣義的定義，不應只限於民俗層面或禮的層面。然而禮俗史研究的具體項目有哪些？大別而言，仍不外乎歷史上的物質生活禮俗、社會生活禮俗及精神生活禮俗三個層面。物質生活禮俗包括日常生活中衣、食、住、行、生產、交易、消費、工藝等禮俗。社會生活禮俗從個人的生命禮俗如生、老、病、成年、婚、喪等，到社會群體的組織與活動如家族、行會及鄉里組織倫理，以及社會交往、時令節慶、遊藝娛樂活動等都包括在內。精神禮俗包括各種宗教信仰、禁忌，及傳說、神話、故事、歌謠、敘事詩、諺語、謎語、戲曲等。禮俗史主要的目的，在研究生活禮俗的歷史變遷與傳承，從中瞭解民族與社會文化的特性，以期更全面，更具體的呈現歷史的面貌。²²

在此寬鬆的、廣泛的定義之下，史語所成員關於歷代禮俗史研究成果豐碩，非本文篇幅所能含蓋，而且「宗教」另有專文論述，這裡主要就筆者熟悉的戰國秦漢時期簡帛文獻來做具體介紹。

（一）杜正勝

杜正勝〈宮室、禮制與倫理——古代建築基址的社會史解釋〉古代宮室格局大抵不出中軸對稱和深進平遠兩大原則，分作門、庭、堂、室四大部分，取中軸線，由南而北，依次佈置；兩旁環繞廊廡、廂耳，外加圍牆，聯繫成獨立的院落。宮室格局反映《禮記·喪服》五服制的人倫關係，藉喪服之重輕和喪期的久暫表示生人與死者之親屬關係。以男子為中心，母黨、妻黨即使極親而尊者也只放在邊緣而已。

²¹ 林富士主編，《禮俗與宗教》（北京：中國大百科全書出版社，2005）。

²² 劉增貴，〈中國禮俗史研究的一些問題〉，劉增貴主編，《法制與禮俗》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2002），頁161-162。

宮室格局也從室向外推衍，愈內者愈親，愈外者愈疏。這在喪禮始死的哭位看得最明白，五服三就的差序格局由牀而室，由室而堂，由堂上而堂下。²³〈中國傳統社會的重心——家族〉、²⁴〈從五服論傳統的族群結構及其倫理〉²⁵等文，都強調五服制是傳統族群結構與人際倫理的鑰匙。〈周禮身分的象徵〉檢討車服器用等禮儀器物表現社會的價值，作為個人身分的象徵，具有階級意義和等差次序，是察考封建秩序穩定與否的指示器。²⁶〈內外與八方——中國傳統居室空間的倫理觀和宇宙觀〉家屋和生活行為規範及吉凶休咎的信仰息息相關，前者主要是格局布置，先秦以前堂後室劃分內外，漢唐以院落第二進門分別內外，塑造了男主外，女主內的倫理觀；後者由考古資料確證至遲到戰國晚期，睡虎地秦簡專論住宅的《睡簡宅經》言宮宅地形吉凶，《置室（門）》指營建宅院大門所朝方向及帶來的休咎，術數化的宇宙觀可以總括為八方概念。²⁷

（二）林富士

林富士〈試釋睡虎地秦簡《日書》中的「夢」〉指出《日書》明言「夢」（惡夢）是一種由鬼神作祟所引起的現象，疾病或疾病的病徵，或是兼具三種含意。《日書》所載的治療性禳除惡夢之法，包括呪語、法術，是現存資料中最早的，也就是說中國的「禳夢」傳統目前只能推溯至戰國晚期，自此之後卻一直沿而未絕。²⁸〈中國的占夢書〉、〈夢的解析——中國篇〉、〈中國占夢傳統導覽〉等短文收錄於《小歷史——歷史的邊陲》。²⁹

²³ 杜正勝，〈宮室、禮制與倫理——古代建築基址的社會史解釋〉，楊聯陞、全漢昇、劉廣京主編，《國史釋論：陶希聖先生九秩榮慶祝壽論文集》（臺北：食貨出版社，1987），頁 1-31。

²⁴ 杜正勝，〈中國傳統社會的重心——家族〉，《歷史月刊》12（1989）：48-58。

²⁵ 杜正勝，〈從五服論傳統的族群結構及其倫理〉，《中華文化的過去現在和未來——中華書局成立八十周年紀念論文集》（北京：中華書局，1992），頁 256-275。

²⁶ 杜正勝，〈周禮身分的象徵〉，《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集（歷史與考古組）》（臺北：中央研究院，1989），頁 295-306。

²⁷ 杜正勝，〈內外與八方——中國傳統居室空間的倫理觀和宇宙觀〉，黃應貴主編，《空間、力與社會》（臺北：中央研究院民族學研究所，1995），頁 213-268。

²⁸ 林富士，〈試釋睡虎地秦簡《日書》中的「夢」〉，《食貨月刊》17.3/4（1988）：122-129。

²⁹ 林富士，《小歷史——歷史的邊陲》（臺北：三民書局，2000），頁 63-87。

(三) 李建民

李建民〈漢代局戲的起源與演變〉考察局戲種類、器具，論述局戲、晷儀、占卜之間的關聯，博戲的本質及其流變，漢代何以流行六博，又何以沒落被圍碁取代的原因，以及局戲社會史的意義。³⁰《中國古代游藝史——樂舞百戲與社會生活之研究》著重游藝活動的社會基礎，它對社會倫理標準、社會觀念和社會行為所產生的影響，以及社會行為、社會形態對游藝活動的某些特殊形式和風格轉變所發生的作用。漢代俳優來源有肢體殘缺者，方士、外國藝人，編戶齊民中的破落戶。漢代歌舞百戲的消費特色，是以家或家族為單位，「社、閭、嘗新之祠，用錢三百」，當一種禮俗被普遍接受之後，就不得不付出這筆開銷。民間藝人分為三類：一為貴族地主豪強所豢養，是私人性的；二是流動性的表演隊伍，被一般人請到家中演出；三是業餘藝人，這三類藝人為不同的社羣服務。藉此了解當時的社會形態、人羣結構、貴賤觀念，是本書最關心的課題。³¹〈角抵、角力與角技——兼論「角力記」一書〉指出角抵其意有二，一是競賽的角力或手搏，另一是觀賞性的百戲角技，兩者之間演變的過程，亦即把原先講武之禮的競賽，到了戰國以降增益若干內容，使之成為一種戲樂，而且更名曰角抵。角抵即角材、相抵觸之戲，如力士相互角力爭勝。另一方面，角抵又不限於相撲、摔跤之專名，逐漸成為漢代百戲、雜技之泛稱。舊題宋代調露子的《角力記》一書大約問世於公元九世紀後期，是中國最早的一部角力專著。³²

〈肺石解——古代禮俗筆記之一〉推測肺石置於外朝之右，俾獨老幼有冤枉、久拘不審及冤情難申的，立於肺石三日，得非常上訴之法，保存古代神判的遺跡，有防止瀆上或禁訟的效果。漢代法制步入合理化之後，其義遂被遺忘。³³〈中國古代「掩骼」禮俗考〉探討掩埋棄置不收或不殮的屍體（包括死人之骨）禮俗的用意，主要為兵災、自然災害（水患）、客死異鄉、盜墓屍骨外露、因病而死不能自葬等。

³⁰ 李建民，〈漢代局戲的起源與演變（上）〉《大陸雜誌》77.3(1988)：97-116。李建民，〈漢代局戲的起源與演變（下）〉《大陸雜誌》77.4(1988)：171-191。

³¹ 李建民，〈序〉，《中國古代游藝史——樂舞百戲與社會生活之研究》（臺北：東大圖書公司，1993），頁2，頁172-175, 266-267。

³² 李建民，〈角抵、角力與角技——兼論「角力記」一書〉，《歷史月刊》85(1995)：102-109。

³³ 李建民，〈肺石解——古代禮俗筆記之一〉，《大陸雜誌》83.1(1991)：27-41。

「掩臍」是古代官吏的庶務，目的是撫卹救荒、防止疾疫散播，也有以待天澤求雨、撫慰遊魂的功能，並涉及背後蘊含的魂魄觀。³⁴〈「咬咀」箋證——兼論古代「嘗藥」禮俗〉指出「咬咀」咬本義為以口含味，源於嘗藥禮俗，也有別藥口味的用意，嚼碎、銼碎、切細乃後起之義。³⁵

〈馬王堆漢墓帛書「禹藏埋胞圖」箋證〉討論漢代婦女生產之後埋藏新生兒胞衣（胎膜與胎盤等）的禮俗，建立在新生兒與胞衣一體，胞衣為新生兒生命之源等觀念上。「禹藏圖」是房中書的性質，全圖為一大方環，十二個月的小方框依左行排列而成，呈上南下北、左東右西，屬於地形圖之性質。每月的方框乃「二繩四鈎」的宇宙圖式，也就是「蓋天說」的宇宙模型。十二個方位之中有兩個方位分置大時、小時，注明「死」字，隨月而易，實際使用時以產婦居室為準，其餘方位的數字象徵新生兒未來的壽限。這種圖式與漢代棊盤有相通之處，形成了天（產月、太歲、北斗）——地（場所、方位）——人（壽限）感應的關係。³⁶

〈馬王堆漢墓帛書「人字」圖考釋〉指出「人字」的「字」即分娩之意。圖以人體來表達，區分春夏、秋冬，在人體部位標注地支。根據新生兒誕生的時辰，³⁷對照圖中所標示的部位，預占新生兒未來命運或性格傾向。頭表示「富」，足下表示「賤」，腋表示「愛」，手表示「巧」，饒富當時人對身體所賦予的意涵，透過對身體的隱喻與新生兒未來吉凶，取得類比的連繫。³⁸

³⁴ 李建民，〈中國古代「掩臍」禮俗考〉，《清華學報》24.3 (1994)：319-343。

³⁵ 李建民，〈「咬咀」箋證——兼論古代「嘗藥」禮俗〉，陳文豪主編，《簡帛研究彙刊·第一輯·第一屆簡帛學術討論會論文集》（臺北：中國文化大學史學系、簡帛學文教基金會籌備處，2003），頁 557-566。

³⁶ 李建民，〈馬王堆漢墓帛書「禹藏埋胞圖」箋證〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》65.4 (1994)：725-832。李建民，〈馬王堆數術世界〉，《歷史月刊》87 (1995)：65-66。李建民，〈中國早期數術通考〉，《中華科技史同好會會刊》2.1 (2001)：68。

³⁷ 今按，秦漢記錄誕生的方式，如睡虎地秦簡《葉書》簡 45 壹「卅五年，攻大野王。十二月甲午雞鳴時，喜產」。陳偉主編，彭浩、劉樂賢等撰著，《秦簡牘合集釋文注釋修訂本（壹）》（武漢：武漢大學出版社，2016），頁 10。香港中文大學文物館藏漢代簡牘 17「則以孝惠三年十一月辛巳夕生」。陳松長，《香港中文大學文物館藏簡牘》（香港：香港中文大學文物館，2001），頁 20。上述例證以「雞鳴」、「夕」記錄誕生的時稱，可知人字圖標注的地支為日辰，非時辰。

³⁸ 李建民，〈馬王堆漢墓帛書「人字」圖考釋〉，《大陸雜誌》90.5 (1995)：193-203。李建民，〈馬王堆數術世界〉，頁 63-65。李建民，〈中國早期數術通考〉，頁 67-68。

(四) 蒲慕州

蒲慕州〈論中國古代墓葬形制〉、³⁹ “Ideas Concerning Death and Burial in Pre-Han and Han China”、⁴⁰ 〈漢代薄葬論的歷史背景及其意義〉⁴¹、〈從墓葬形制的變化看中國古代死後世界觀的轉變〉⁴² 等文，及專書《墓葬與生死——中國古代宗教的省思》⁴³ 探討中國古代的喪葬之禮，統計考古出土墓葬材料的數據，結合傳世文獻論述漢代墓葬形制的發展、社會習俗及宗教觀念的關係。戰國晚期開始發生重大變化，商周以來的豎穴土坑木槨墓，在漢代轉變為磚室墓，隨葬品也由表現身分地位的青銅禮器改為生活器具，反映死後世界觀的改變，即由強調死者身分地位轉為重視死後的生活。

〈睡虎地秦簡《日書》的世界〉指出《日書》各篇章時日吉凶推演只限於一篇之中，並不求與其它篇章統合，因此有相互牴牾之處，代表古人思維中對於神祕力量各種不同的解讀方式。本文重要性在於改變學界風氣，「《日書》研讀班」成員在討論問題時，習慣性將《日書》作為秦國社會的一面鏡子，探討秦國的穀物種植、婚姻家庭生育、社會風俗、交通、吏治、價值觀、鬼神觀、宗教、占卜術等，沒有清楚意識到使用材料的性質，與所要討論問題之間的關係，而過於膨脹。《日書》很少反映高層次的政治、軍事、外交等問題，使用者關切的問題並沒有超越一般中下階層人民所關心的事物，使用者並不是同性質的一群人，其中有士農工商等各階層的人民，共同擁有相近的文化心態，應是當時社會中下階層共同文化的一部分，是一種流傳在當時社會中的次文化產物。但是正如其中的鬼神信仰和統治階層的信仰態本質相似，而其判斷時日吉凶的結構又與〈月令〉的結構相近，不能完全排除《日書》至少反映較高層社會中一部分宗教心態和世界觀的可能性。更重要的是，不論反映出何種社會階層的世界觀，它並不能代表其使用者全部的文化涵養。人的

³⁹ 蒲慕州，〈論中國古代墓葬形制〉，《國立臺灣大學文史哲學報》37(1989)：3-47。

⁴⁰ Mu-Chou Poo, “Ideas Concerning Death and Burial in Pre-Han and Han China,” *Asia Major* 3.2 (1990): 25-62.

⁴¹ 蒲慕州，〈漢代薄葬論的歷史背景及其意義〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》61.3 (1992)：533-573。

⁴² 蒲慕州，〈從墓葬形制的變化看中國古代死後世界觀的轉變〉，《歷史月刊》139(1999)：74-78。

⁴³ 蒲慕州，《墓葬與生死——中國古代宗教的省思》（北京：中華書局，2008）。

文化和思維形態其實是極為複雜的結構，遠非一種或一類的作品可以概括整體的。⁴⁴

“How to Steer through Life Negotiating Fate in the Daybook” 如果宗教被理解為溝通控制人類命運力量的形式，那麼崇拜的行為構成了一種了解自己命運，甚至影響其進程的嘗試。《日書》避免在不吉利的日子裡採取行動，並選擇正確的日子進行活動，因此從預定的、不可改變的意義上說，命運的觀念似乎並不存在。《日書》假設天干地支每天都有指派的性質，人們只需查閱就可以建構最有利的生命歷程，似乎是對命運概念的否定。然而〈生子〉按照六十天的干支順序，描述這天誕生孩子的未來。〈人字〉用身體位置圖標識十二個地支，文本給出相應時間誕生孩子的命運，這意味著人們相信性格和命運是在誕生那天決定的，但人們並不會輕易放棄和屈服命運，希望通過巫術手段改變命運，其中一種方法是掩埋嬰兒的胎盤。《日書》一些文字規定了一個人的命運，而另一些文字則提出避免不幸和協商更好生活的方法，「盡人事，聽天命」就是大眾宗教心態的本質。⁴⁵

“Ritual and Ritual Texts in Early China” 當儀式達到相當複雜時，有必要寫下來以確保日後正確進行，因此儀式文本是最重要的證據。商代到戰國末期的儀式，包括大儺、盟誓、季節儀式、喪葬儀式、日常生活儀式等。日常生活儀式包含旅行儀式、詛咒、驅魔、治療儀式和占卜等內容。儀式行為可以召喚神力幫助實現目標，關鍵是瞭解選擇什麼對象以及採取什麼行動。在這種情況下，道德不起作用，因為個人的獲得救贖來自儀式知識而不是道德行為，這種與道德無關的宇宙論是中國宗教觀點的核心，影響了隨後時代所有形式的宗教信仰。⁴⁶

（五）劉增貴

劉增貴〈漢隋之間的车駕制度〉秦漢以下，古代象徵身分地位的鼎彝失去重要

⁴⁴ 蒲慕州，〈睡虎地秦簡《日書》的世界〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》62.4(1993)：623-675。

⁴⁵ Mu-Chou Poo, “How to Steer through Life: Negotiating Fate in the Daybook,” in *The Magnitude of Ming: Command, Allotment, and Fate in Chinese Culture*, ed. Christopher Lupke (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2005), pp. 107-125.

⁴⁶ Mu-Chou Poo, “Ritual and Ritual Texts in Early China,” in *Early Chinese Religion Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, ed. John Lagerwey and Marc Kalinowski (Leiden: Brill, 2009), vol. 1, pp. 281-313.

性，車服、印綬取而代之。統治階級不可無車，車是重要的政治符號與社會指標。皇帝以車馬賞賜大臣，不只作為財物相贈，也表示地位之尊崇。秦漢墓葬以三種形式顯現：一是車馬模型（銅、木、陶等），二是車馬飾與車馬零件，三是車騎行列圖畫（畫像石、畫像磚、壁畫等）。車駕制度具有嚴格的等級區劃，用意在於「列等威」、「別士庶」與「抑僭奢」。從漢末到魏晉以下，牛車取代馬車為上層階級所用，甚至進入車騎行列（鹵簿）制度中，與東漢光武帝提倡名節，逐漸形成清流士風密切相關。選舉必採名譽，而名譽以「清」為最高標準，「羸車敗馬」是其特徵。其後乘肩輿、騎馬之風漸盛，造成另一變化，唐以下士大夫多騎馬坐轎，車駕制度僅供典禮儀式之用，失去了重要性。⁴⁷

〈門戶與中國古代社會〉從空間通道、人群分界、社會表徵三個角度闡述門的古代政治社會意義。「七舍」（室、堂、庭、門、巷、術、野）是古代空間最具體的形象，層層門戶具有分界與通貫的雙重作用，是社會控制的重要設施。家門、閭門、城門代表家族、閭里、國人三個不同的人群範圍。宮門、官府門是政權軍權的象徵，政令的頒布，刑罰的執行，人物的表揚，教育機構的設立，都在門上施行，這與門為出入必經之處、人群聚集有關。「門戶」是家族的代稱，「門」是兩扇的大門，指有室堂庭結構的外門，凡家族稱「門」的，至少是士以上的上層階級。「戶」為單扇的小門或內門（室門），平民沒有宮室結構，各家只有戶，一般平民稱「戶」。這種情況戰國以下雖漸改變，但門大戶小的意義猶存，門戶的高卑顏色象徵家族地位的高低。在人倫關係上，門是親疏遠近的界線。門作為政權、鄉里、階層、家族、個人的代表，象徵意味濃厚，因而另立門戶、燒城門、軾門拜闕之禮、犯門斬關之罰，以及對門災的解釋，顯示門具有深刻的政治與社會文化意含，與當時的政治社會結構，以及生活禮俗都密切相關。⁴⁸

〈中國古代的沐浴禮俗〉古代身體清潔各部位有不同的稱呼，洗頭為「沐」，洗身為「浴」。戰國到漢代發展出上層官吏「五日一休沐」的制度，作為休假的代稱，反映生活節奏的調適。從場所、頻率、器具、禁忌、設施、方法，看古人對身體以及清潔的概念。古人認為洗澡導致體虛，不能常沐浴；疾病可透過沐浴的方式得到

⁴⁷ 劉增貴，〈漢隋之間的車駕制度〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》63.2(1993)：371-453。

⁴⁸ 劉增貴，〈門戶與中國古代社會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》68.4(1997)：817-897。

治療，各種藥物加在浴湯中，形成藥浴的傳統，可見沐浴與養生、醫療的關係密切。古人認為沐浴可以淨化身心，而潔淨是奉侍尊者及神明的要件，祭祀前必齋戒沐浴。在生命禮俗如出生、結婚、死亡儀式中不可或缺。沐浴還可祛除疾病，免致不祥，在生活禁忌、宗教信仰都扮演重要的角色。⁴⁹

〈禁忌——秦漢信仰的一個側面〉禁忌是某些被認為可能導致災害的行為與現象的避忌。在陰陽五行思想下，「四時之大順」是重要特色，節氣與歲時禁忌反映在〈月令〉系統的論著中，漢代政府以詔令的方式嚴格執行，見於敦煌懸泉〈四時月令詔條〉。「時日禁忌」是對時間的分類與命名，由五行生克關係使時間具有吉凶禍福的特性。天之異象最為人注目的是彗星、日月食，及虹。動植物方面伐木、種植五穀都有忌日，兩頭蛇、鴉被視為不祥。生命歷程與日常生活都存在禁忌，講究受孕、生產的時間、環境與場合。結婚之日的吉凶被看作婚姻成敗的關鍵，死亡及埋葬日期會影響生者的命運。衣、食、住、行、言語都有禁忌。禁忌不只涉及個人，還會影響他人。如不願與產婦接觸以免沾染不潔，喪事之忌擴及鄰家甚至整個社群，禁忌可說是人與人相處的守則和社會規範。對鬼神之名的忌諱、祭鬼神時的齋戒顯示禁忌與信仰的關係。若不小心觸犯，採取儀式、符咒、厭勝、遷徙等方式避免災禍。禁忌傳承了古代社會長久的原始信仰與社會經驗，經過倫理化、學術化，不僅是俗人的信仰，也是儒雅傳統的一部分。⁵⁰

〈秦簡《日書》中的出行禮俗與信仰〉一改學界不談宜忌原理的情況，破解《日書》出行的五行生剋原理。發現凡屬水、屬金之日利於出行；屬土之日不利出行。這是因為行神屬北方水，而金能生水，故最利行；而土剋水，故不可行。陸行與水行不同，陸行土盛多險阻，故忌屬土之日；水行水盛多風波，故忌屬水之日。過去將禹視為行神，但從出行法術儀式來看，出行者將自身模擬為禹，以禹之名命行神佑助，在此情況下禹不是行神，被禹所令者才是行神。《日書》行神即「行」、「常行」或「大常行」，其祭祀良日與忌日正是利金水忌土，與「五祀」中的行神屬北方水相合，也可能與《山海經》的「大行伯」有關。禮書所載「五祀」不只是上層

⁴⁹ 劉增貴，〈中國古代的沐浴禮俗〉，《大陸雜誌》98.4 (1999)：153-174。

⁵⁰ 劉增貴，〈禁忌——秦漢信仰的一個側面〉，《新史學》18.4 (2007)：1-70。Tseng-kuei Liu, "Taboos: An Aspect of Belief in the Qin and Han," in *Early Chinese Religion*, vol. 2, pp. 881-948.

階級的信仰，也對一般民眾有實質影響。⁵¹

〈睡虎地秦簡《日書》〈土忌〉篇數術考釋〉從數術原理解析神煞干支排列的規律，修正並補充不完整的簡文，如「咎日」、「土微」等。說明「月殺」指月支的三合五行方位與「四季」地支之方位相衝之日，也與丑戌未辰為四維土相關。「四敷」之季節與方土之方位相克，故不宜動土。「牝日」即後世「四窮日」，極陰故最為不吉。《日書》的五行學說在生克、納音說、三合局之外，後世的「害」、「合」等關係也已出現。一個神煞經不同關係（衝破、害、合）的變形，衍生出新的神煞，如「月建」與「地杓」、「招搖」與「招搖合」。深度發掘數術原理以呈現《日書》內涵，反映當時社會對「動土」宜忌的信仰，及背後的社會心理。⁵²

〈「左右」、「雌雄」與「反」——孔家坡《日書》〈反支〉考釋〉更正釋文與斷句之誤，指出反支有兩種計算方式，雌右行，雄左行，反是反向計算其地支。⁵³〈放馬灘秦簡《日書·直室門》及門戶宜忌簡試釋〉補釋模糊的文字，調整簡序排列或抄寫錯亂，發現放馬灘簡與孔家坡簡比較接近，睡虎地秦簡更像是節錄版，看出術數文獻在流傳過程中的變異。「啟門」指穿門洞等工作，即「開門竇」及「穿門戶」。「門」於五祀系統居西金之地，祠門良日皆為「申」，亦西金之地支；若以五行三合關係看，申為水生之時，金生水，以此為祭。忌「丁」可能與丁屬火，火生土，不可動土，火又克門所屬之金有關。「五丑」成為門忌，可能「丑為閉，主太陰」，另一可能是「丑」為四方土之日，土日動土本為禁忌，而丑位於式盤的「鬼門」可能也是原因。「傳戶」有兩種可能的解釋：一為塗治門戶，另一則為安裝門戶。⁵⁴

〈漢代葬俗中的時日信仰〉《日書》是社會日常生活行事的擇日指引，頂多只能說明當時人的觀念與心理，而不是真實的歷史事件，古代社會的真貌仍應在實例中尋求，因此以喪葬史例為切入點，透過與《日書》的對證，鉤勒漢代葬俗中的時日信仰。古代時日信仰跨越階層，除史書記載的上層階級史料外，還有碑刻、鎮墓文

⁵¹ 劉增貴，〈秦簡《日書》中的出行禮俗與信仰〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》72.3 (2001)：503-541。

⁵² 劉增貴，〈睡虎地秦簡《日書》〈土忌〉篇數術考釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》78.4 (2007)：671-704。

⁵³ 劉增貴，〈「左右」、「雌雄」與「反」——孔家坡《日書·反支》考釋〉，《簡帛》第3輯（上海：上海古籍出版社，2008），頁235-242。

⁵⁴ 劉增貴，〈放馬灘秦簡《日書·直室門》及門戶宜忌簡試釋〉，《簡帛》第6輯（上海：上海古籍出版社，2011），頁37-54。

等出土文獻補充士庶史例，可以反映社會的實態。春秋諸侯葬日皆用柔日，漢代「剛柔相應，奇偶相得」指葬日與死日要奇偶相對，58 例中有 41 例符合，可能是當時的主流。東漢鎮墓文記載儀式當天所值建除主要是閉、除、執、危等日，具有鎮厭的含意。漢代葬避「九空」、「地召」及剛柔日之選擇大體被遵守，而「辰」日及「丁丑」不可葬則被更嚴格地執行，可以看出時日禁忌在當時的確被廣泛實行。⁵⁵

〈《漢書·翼奉傳》數術考論——以「時日」為中心〉發現翼奉專長為《齊詩》，「好律曆陰陽之占」，翼奉之學更接近民間的數術，以當時人信仰的「時日」為中心，往往用干支、日時、神煞論災異吉凶，強調「用辰不用日」，並涉及「五際」論，「六情」占，「風角」術，「太陰」說等。《漢書·五行志》未提翼奉，或與這種獨特的災異論難以納入《洪範五行傳》系統有關。⁵⁶

上述杜正勝、林富士、李建民、蒲慕州、劉增貴諸位先生之作，代表史語所在禮俗史研究方面的創獲，成績斐然，不僅運用新出考古材料及簡帛文獻，也提出新的觀點，開啓新的視野和思考方向，大多數論點已成為學界共識，奠定相關研究的基礎，透過解決實際問題推進學科發展，影響廣泛而深遠。筆者〈六博棋局的演變〉、⁵⁷〈左冢棋局及博塞遊戲相關問題探究〉⁵⁸、《《日書》圖像研究》、⁵⁹〈式圖與式盤〉、⁶⁰〈馬王堆帛書《上朔》綜論〉⁶¹、〈西漢早期的天地模型——以馬王堆帛書《地剛圖》及《堪輿》為中心〉、⁶² 涉及遊藝娛樂、時日方面的嘗試，都來自於前輩著作的啟發。

外界對於史語所禮俗史研究的評價，見於何翠萍〈生活、人群與禮俗——從人類學的觀點看史語所歷史學者九〇年代以來對生活禮俗的研究〉，認為最大的突破

⁵⁵ 劉增貴，〈漢代葬俗中的時日信仰〉，邢義田、劉增貴主編，《古代庶民社會》（臺北：中央研究院，2013），頁 325-360。

⁵⁶ 劉增貴，〈《漢書·翼奉傳》數術考論——以「時日」為中心〉，《新史學》28.3 (2017)：1-30。

⁵⁷ 黃儒宣，〈六博棋局的演變〉，《中原文物》2010.1：52-60。

⁵⁸ 黃儒宣，〈左冢棋局及博塞遊戲相關問題探究〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》93.2 (2022)：273-330。

⁵⁹ 黃儒宣，《《日書》圖像研究》（上海：中西書局，2013）。

⁶⁰ 黃儒宣，〈式圖與式盤〉，《考古》2015.1：92-102。

⁶¹ 黃儒宣，〈馬王堆帛書《上朔》綜論〉，《文史》2017.2：17-34。

⁶² 黃儒宣，〈西漢早期的天地模型——以馬王堆帛書《地剛圖》及《堪輿》為中心〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》90.4 (2019)：681-732。

應在對於人群生活的探討上有了更多的角度，開發了既新又廣的資料而得以寫更全面的歷史，也提出有待改善的空間：

- (1) 對不同地域人群文化同質性的預設立場所導致生活禮俗適用人群的概論傾向。
- (2) 視生活禮俗為另類歷史的傾向。
- (3) 對生活禮俗史在歷史研究上理論意義之無意探索的傾向。⁶³

關於第一點，我們知道考古發掘能夠從出土地、葬式得知地域、族群等訊息，但出土地對於判斷簡帛文獻的來源則不一定有效，因為可能輾轉傳抄來自其他地域。傳世典籍如果不是記述某一地區的風俗，或載明作者的籍貫，自然而然就會是同質性的，後世研究者無法離析同質性的內容，這是史料本身的限制。

第二點，何翠萍認為對於為什麼有此類生活禮俗、或對生活禮俗變遷的解釋，以及生活禮俗的本質是什麼、她是如何形成的問題，大多著墨不多。⁶⁴基本上透過文獻記載和考古遺存，可以觀察到禮俗何時開始出現，也能看出發展演變的脈絡，對於如何成形的問題，通常能夠說明依據的觀念為何，但也有一些禮俗可能只出於一人一事，如宋代高承《事物紀原》提到元日鷄鳴時「捶糞」，⁶⁵如果不是轉錄文獻並記載當時社會的情況，後世未必樣樣都能解釋其原因。

第三點，何翠萍認為對於生活禮俗與其他層面社會生活研究間的連結性缺乏探討之外，對於選此課題的理論意涵沒有多加討論，在寫了一系列有關著作之後卻沒有提出有關的理論。⁶⁶禮俗與其他社會方面的連結，上述著作有些已做了嘗試，至於提出理論與否，作為標準或許陳意過高，仍是今後繼續努力的目標。

⁶³ 何翠萍，〈生活、人群與禮俗——從人類學的觀點看史語所歷史學者九〇年代以來對生活禮俗的研究〉，中央研究院歷史語言研究所七十周年研討會論文集編輯委員會，《學術史與方法學的省思：中央研究院歷史語言研究所七十周年研討會論文集》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2000），頁336, 338。

⁶⁴ 何翠萍，〈生活、人群與禮俗〉，頁350。

⁶⁵ 《事物紀原》「捶糞」條：「《錄異傳》曰：歐明遇彭澤青洪君，君有婢名如願，君使隨明，明意有所願，如願輒得之。成富人後，不復愛如願。正月歲朝鷄初鳴，呼之不即起，欲捶之。願走糞上，乃故歲掃除所聚者，由此逃去。明謂在積壤中，以杖捶糞使出，知不可得，因曰：『汝富我，不復捶汝也。』今人元日鷄鳴時，輒往積壤間捶之，云使人富。蓋起自歐明也，今京東之俗猶然。」高承撰，李果訂，金圓、許沛藻點校，《事物紀原》（北京：中華書局，1989），卷八，頁427-428。

⁶⁶ 何翠萍，〈生活、人群與禮俗〉，頁351-352。

劉增貴指出海峽兩岸禮俗史研究存在許多問題：(一) 雖然禮俗史研究漸成風氣，但歷史學者的參與明顯不足，仍是中文系而非歷史系的傳統項目。(二) 這些研究可看出一些弱項，例如與自然環境、生態相關的禮俗史研究甚少。雖與經濟史逐漸脫鉤，但經濟禮俗的生產、消費習慣與禁忌之研究仍應重視。此外仍有「重俗輕禮」的傾向，對日常生活之禮，如稱謂尊卑、姓名號、避諱禁忌、往來禮儀等的研究不夠重視。一些民間廣泛使用的日用禮書，既是禮，也是俗，應加注意。(三) 一些研究簡單移植各種不同的社會科學理論與方法，完全不顧史料的性質任意發揮，導致史學研究的失範。而論題分散，新課題間缺乏內在聯繫，成為互不相干的事項。禮俗史原是標榜「全史」，這些研究離「全史」尚遠。⁶⁷

未來禮俗史伸展空間還很大，現今仍是簡帛文獻發現的時代，應持續關注新材料，透過詮釋材料增進知識仍是最簡單直捷的研究之道。西漢海昏侯劉賀墓出土宗廟「儀」類文獻，記載諸侯「王」及以上社會層級專用的宗廟祭祀儀式流程、進退容止。西漢初年叔孫通「定宗廟儀法」，景帝元年「其與丞相、列侯、中二千石、禮官具為禮儀奏」，武帝太初改朔時「定宗廟百官之儀」。⁶⁸ 藉由西漢初期的棄除「高帝悉去秦苛儀法，為簡易」，叔孫通的重新建立「頗采古禮與秦儀雜就之」，⁶⁹ 以及景帝、武帝實際施行的不斷修正，提供我們重新思索「禮俗」的根本性問題：如何從混亂之中建立秩序，又為何調整秩序？

另一方面，也應保持瞿兌之主張的「人民日用之常」，以及「新社會史」的提倡——以人群為核心，將焦點移向下層、邊陲，發掘的不只是「下層的歷史」（從下層人群著眼），而是「歷史的下層」即日常生活與禮俗信仰（有別於政治、制度、軍事、經濟等），雖然瑣細，但涉及當時人所思、所信、所行，更能具體真實地反映歷史。⁷⁰ 如何充份運用材料，描述各個階層日常生活的舉措以及人我之間的分際，並相應的提升理論建構，仍是禮俗史研究亟待思索的課題。

⁶⁷ 劉增貴，〈中國禮俗史研究的一些問題〉，頁 176-178。劉增貴，〈下層の歴史と歴史の下層〉，頁 264。

⁶⁸ 田天，〈西漢海昏侯劉賀墓出土「禮儀簡」述略〉，《文物》2020.6：73-75。田天，〈西漢海昏侯劉賀墓出土宗廟「儀」類文獻初探〉，《文物》2022.6：65-67, 74。

⁶⁹ 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義，《史記》（北京：中華書局，2014），卷九九，〈叔孫通列傳〉，頁 3296。

⁷⁰ 杜正勝，〈什麼是新社會史〉，頁 115。林富士，〈自序〉，《小歷史——歷史的邊陲》，頁 1。劉增貴，〈下層の歴史と歴史の下層〉，頁 263。

黃儒宣

附記：

本文寫作承蒙劉增貴先生提供資料，謹此誌謝。也感謝會議與談人黃冠雲先生的建議，其中法國漢學家葛蘭言 (Marcel Granet, 1884-1940) 對於近代中國禮俗史是否產生影響？李孝遷〈葛蘭言在民國學界的反響〉(《華東師範大學學報〔哲學社會科學版〕》2010 年第 4 期) 已有論述，請有興趣的讀者參看。

引用書目

一・傳統文獻

《周禮》，收入《十三經注疏》第3冊，臺北：藝文印書館，1997，據清嘉慶二十年(1815)江西南昌府學刊本影印。

司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義，《史記》，北京：中華書局，2014。

高承撰，李果訂，金圓、許沛藻點校，《事物紀原》，北京：中華書局，1989。

二・近人論著

王晴佳

2017 《臺灣史學史：從戰後到當代》，上海：上海古籍出版社。

田天

2020 〈西漢海昏侯劉賀墓出土「禮儀簡」述略〉，《文物》2020.6：73-75。

2022 〈西漢海昏侯劉賀墓出土宗廟「儀」類文獻初探〉，《文物》2022.6：65-67, 74。

何翠萍

2000 〈生活、人群與禮俗——從人類學的觀點看史語所歷史學者九〇年代以來對生活禮俗的研究〉，中央研究院歷史語言研究所七十周年研討會論文集編輯委員會，《學術史與方法學的省思：中央研究院歷史語言研究所七十周年研討會論文集》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，頁335-357。

余英時

2005 〈中國史學的現階段：反省與展望——《史學評論》代發刊辭〉，康樂、彭明輝主編，《史學方法與歷史解釋》，北京：中國大百科全書出版社，頁1-19。

李亦園

1970 〈凌純聲先生對中國民族學之貢獻〉，《中央研究院民族學研究所集刊》29：1-10。

李建民

1988a 〈漢代局戲的起源與演變（上）〉《大陸雜誌》77.3：97-116。

1988b 〈漢代局戲的起源與演變（下）〉《大陸雜誌》77.4：171-191。

黃儒宣

- 1991 〈肺石解——古代禮俗筆記之一〉，《大陸雜誌》83.1：27-41。
- 1993 《中國古代游藝史——樂舞百戲與社會生活之研究》，臺北：東大圖書公司。
- 1994a 〈中國古代「掩骹」禮俗考〉，《清華學報》24.3：319-343。
- 1994b 〈馬王堆漢墓帛書「禹藏埋胞圖」箋證〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》65.4：725-832。
- 1995a 〈角抵、角力與角技——兼論「角力記」一書〉，《歷史月刊》85：102-109。
- 1995b 〈馬王堆漢墓帛書「人字」圖考釋〉，《大陸雜誌》90.5：193-203。
- 1995c 〈馬王堆數術世界〉，《歷史月刊》87：61-66。
- 2001 〈中國早期數術通考〉，《中華科技史同好會會刊》2.1：67-69。
- 2003 〈「咬咀」箋證——兼論古代「嘗藥」禮俗〉，陳文豪主編，《簡帛研究彙刊·第一輯·第一屆簡帛學術討論會論文集》，臺北：中國文化大學史學系、簡帛學文教基金會籌備處，頁 557-566。

杜正勝

- 1987 〈宮室、禮制與倫理——古代建築基址的社會史解釋〉，楊聯陞、全漢昇、劉廣京主編，《國史釋論：陶希聖先生九秩慶祝壽論文集》，臺北：食貨出版社，頁 1-31。
- 1989a 〈中國傳統社會的重心——家族〉，《歷史月刊》12：48-58。
- 1989b 〈周禮身分的象徵〉，《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集（歷史與考古組）》，臺北：中央研究院，頁 295-306。
- 1992a 〈什麼是新社會史〉，《新史學》3.4：95-116。
- 1992b 〈從五服論傳統的族群結構及其倫理〉，《中華文化的過去現在和未來——中華書局成立八十周年紀念論文集》，北京：中華書局，頁 256-275。
- 1995 〈內外與八方——中國傳統居室空間的倫理觀和宇宙觀〉，黃應貴主編，《空間、力與社會》，臺北：中央研究院民族學研究所，頁 213-268。

沈娟娟

- 1989 〈取締脫衣秀 警察挨揍 鬧劇開鑼 百餘民眾圍警所 發射沖天炮洩憤 掀翻所長的轎車 大埤廟會一團亂 涉嫌敲邊鼓鄉代 指責警方噴瓦斯〉，《聯合報》1989.09.17：第7版，檢索自「聯合報 1951-99」。

林富士

- 1988 〈試釋睡虎地秦簡《日書》中的「夢」〉，《食貨月刊》17.3/4：122-129。
2000 《小歷史——歷史的邊陲》，臺北：三民書局。
2004 〈從除魅到牽亡——中央研究院歷史語言研究所人類學組的學術歷程〉，許倬雲等作，《中央研究院歷史語言研究所七十五周年紀念文集》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，頁89-118。

林富士主編

- 2005 《禮俗與宗教》，北京：中國大百科全書出版社。

張天林

- 2022 〈清末新政時期風俗改良對中國近代化的影響〉，《今古文創》2022.26：64-66, 85。

張亮采

- 2020 《中國風俗史》，北京：中國書籍出版社。

陳奇祿

- 1984 〈生命禮俗和現代社會〉，中華文化復興運動推行委員會主編，《生命禮俗研討會論文集》，臺北：中華文化復興運動推行委員會，頁1-7。

陳松長

- 2001 《香港中文大學文物館藏簡牘》，香港：香港中文大學文物館。

陳偉主編，彭浩、劉樂賢等撰著

- 2016 《秦簡牘合集釋文注釋修訂本（壹）》，武漢：武漢大學出版社。

傅斯年

- 1928 〈歷史語言研究所工作之旨趣〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》1.1：3-10。

黃有志

- 1991 《社會變遷與傳統禮俗》，臺北：幼獅文化事業公司。

黃儒宣

黃儒宣

- 2010 〈六博棋局的演變〉，《中原文物》2010.1：52-60。
- 2013 《《日書》圖像研究》，上海：中西書局。
- 2015 〈式圖與式盤〉，《考古》2015.1：92-102。
- 2017 〈馬王堆帛書《上朔》綜論〉，《文史》2017.2：17-34。
- 2019 〈西漢早期的天地模型——以馬王堆帛書《地剛圖》及《堪輿》為中心〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》90.4：681-732。
- 2022 〈左冢棋局及博塞遊戲相關問題探究〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》93.2：273-330。

楊樹達

- 2007 《漢代婚喪禮俗考》，上海：上海古籍出版社。

蒲慕州

- 1989 〈論中國古代墓葬形制〉，《國立臺灣大學文史哲學報》37：3-47。
- 1992 〈漢代薄葬論的歷史背景及其意義〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》61.3：533-573。
- 1993 〈睡虎地秦簡《日書》的世界〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》62.4：623-675。
- 1999 〈從墓葬形制的變化看中國古代死後世界觀的轉變〉，《歷史月刊》139：74-78。
- 2008 《墓葬與生死——中國古代宗教的省思》，北京：中華書局。

劉增貴

- 1993 〈漢隋之間的车駕制度〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》63.2：371-453。
- 1997 〈門戶與中國古代社會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》68.4：817-897。
- 1999 〈中國古代的沐浴禮俗〉，《大陸雜誌》98.4：153-174。
- 2001 〈秦簡《日書》中的出行禮俗與信仰〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》72.3：503-541。
- 2002 〈中國禮俗史研究的一些問題〉，劉增貴主編，《法制與禮俗》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，頁157-203。

- 2007a 〈禁忌——秦漢信仰的一個側面〉，《新史學》18.4：1-70。
- 2007b 〈睡虎地秦簡《日書》〈土忌〉篇數術考釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》78.4：671-704。
- 2008 〈「左右」、「雌雄」與「反」——孔家坡《日書·反支》考釋〉，《簡帛》第3輯，上海：上海古籍出版社，頁235-242。
- 2011 〈放馬灘秦簡《日書·直室門》及門戶宜忌簡試釋〉，《簡帛》第6輯，上海：上海古籍出版社，頁34-51。
- 2013 〈漢代葬俗中的時日信仰〉，邢義田、劉增貴主編，《古代庶民社會》，臺北：中央研究院，頁325-360。
- 2017 〈《漢書·翼奉傳》數術考論——以「時日」為中心〉，《新史學》28.3：1-30。

劉增貴撰，鈴木直美譯

- 2011 〈下層の歴史と歴史の下層——臺灣における「中國社會史」研究の回顧〉，收入初山明、佐藤信編，《文獻と遺物の境界——中國出土簡牘史料の生態的研究》，東京：東京外國語大學アジア・アフリカ言語文化研究所，頁253-269。

黎建球

- 1992 〈序〉，行政院文化建設委員會主辦，輔仁大學、中國青年反共救國團總團部承辦，《七十九年當代中國文化研討會：生命禮俗講座專輯》，臺北：行政院文化建設委員會，頁2-3。

瞿兌之

- 1991 《漢代風俗制度史》，上海：上海文藝出版社，據廣業書社1928年版影印。

嚴昌洪

- 1982 〈辛亥革命與移風易俗〉，《華中師院學報》1982.5：48-54, 89。

Liu, Tseng-kuei (劉增貴)

- 2009 “Taboos: An Aspect of Belief in the Qin and Han.” In *Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*. Vol.2, edited by John Lagerwey and Marc Kalinowski. Leiden; Boston: Brill, pp. 881-948.

黃儒宣

Poo, Mu-Chou (蒲慕州)

- 1990 “Ideas Concerning Death and Burial in Pre-Han and Han China.” *Asia Major* 3.2: 25-62.
- 2005 “How to Steer through Life: Negotiating Fate in the Daybook.” In *The Magnitude of Ming: Command, Allotment, and Fate in Chinese Culture*, edited by Christopher Lupke. Honolulu: University of Hawai‘i Press, pp. 107-125.
- 2009 “Ritual and Ritual Texts in Early China.” In *Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*. Vol. 1, edited by John Lagerwey and Marc Kalinowski. Leiden: Brill, pp. 281-313.

三・網路資訊

中央研究院歷史語言研究所「人類學門」

<https://www1.ihp.sinica.edu.tw/AboutIHP/Departments/anthropology>。

中央研究院歷史語言研究所「生命醫療史研究室」

<https://ihpmedicine.ihp.sinica.edu.tw/本室簡史/>。

中央研究院歷史語言研究所「禮俗宗教研究室」

https://cr.ihp.sinica.edu.tw/?page_id=73。

中央研究院歷史語言研究所禮俗宗教研究室

- 2017 〈重訪「新社會史」之路——禮俗宗教研究室 20 週年座談會紀錄 (三)〉, 與談人: 杜正勝、劉增貴、林富士, 臺北: 中央研究院歷史語言研究所, 2017.12.19, Facebook, 「中研院史語所禮俗宗教研究室」(<https://www.facebook.com/CRDresearch/photos/a.150678055451416/255170001668887>), 2018.09.04 發佈。