



國立臺灣大學文學院中國文學研究所

博士論文

Department or Graduate Institute of Chinese Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

doctoral dissertation

朱熹的禮教世界

The Ritual Order of Chu-His's World

楊治平

Chih-Ping Yang

指導教授：鍾彩鈞 博士

Advisor: Tsai-chun, Chung Ph.D

中華民國104年7月

July 2015



摘要

本文以南宋朱熹（1130~1200）晚年編撰的《儀禮經傳通解》為題材，希望透過對該文本的深入考察，能夠明瞭朱熹撰著的背景與動機。論文的第二章與第三章，先處理「禮」的範圍及所指。首先透過史書〈禮樂志〉、〈郊祀志〉，瞭解自秦漢以降，「周禮」演變的脈絡、表現的型態。本文認為西周是禮樂的典範，自秦漢以後，因應時代的需要，逐漸演變為「經」與「制」二途。前者以儒者經生為代表，成果是三禮文本的形成；後者回應統一帝制的時代需求，表現為國家禮典的蓬勃發展。二者的關係歷代分合不一，視經術在政治中是否具領導作用而定，而《大唐開元禮》是經、制結合的新典範。宋儒接收的「禮」，包含了西周以降的歷代因革，因此也包含「經」、「制」二個面向。但由於時代需求的改變，政治體制轉向於中央集權的官僚制度，因此「禮」之「制」由國家禮典轉為秩序意涵，並由於理學思潮的興起，進一步地使「禮」之「經」也內化為儒者的涵養。

論文的第四章起，首先探討朱熹撰著《儀禮經傳通解》的時代因素，歸結於南宋光宗朝的朝政紛擾，也因此確立「禮」在朱子學思中的位置。第五章以後，進入《儀禮經傳通解》的文本解讀，分為「家禮」（第五章）、「鄉、學禮」（第六章）、「王朝、邦國禮」（第七章）三部分。各章的研究方法，首先將各禮所編集的文字材料表列，並整理出各段文字主旨，再配合現今南宋制度的研究成果，分析朱熹所以撰著的背景。如家禮是以近代家族宗法的形成為背景，而鄉學禮是以地方士人活動的主要場域---學校作為撰著的立足點，邦國、王朝禮則是以南宋的官僚制度為底本，從而勾勒出理想的封建制度。

第八章為結論，整合前述各章的研究成果，定位朱熹的「禮」在時代中的位置。《儀禮經傳通解》各禮所反映的南宋社會制度，說明了朱熹論「禮」重視因革的根本態度。「禮」是以心性為本，在特定客觀條件下所做的綜合判斷，此一特點也說明了朱熹的「理」及「道統」雖然本於天命與心性，但也具有歷史因革的客觀性，因此能作為明、清二代學術的共同根源。

關鍵詞：儀禮經傳通解、朱熹、理學、宋代、家禮、學禮、鄉禮

Abstract

The Thesis focus on Chu-Hsi's (1130~1200AD) work 'I-li Jing Chuan tong Jie'(儀禮經傳通解) in his late years. By reading records about national rituals and worships in 'The Records of the Grand Historian' (史記), 'Book of Former Han'(漢書), 'Book of Later Han', the second figures out how "ritual"(Li) went to two ways: "classical"(經) and "hierarchy system"(制). And 'kai-yuan li'(開元禮) in Tang dynasty is the new paradigm of combining these two ways after Chou Dynasty.

Based on the work of Chapter second, The third and fourth chapter aim to the specific problem of Song dynasty. The imperial-centered bureaucracy system made changes in both meaning of "classical" and "imperial court system" ways. Instead of being understood as court rites, Ritual means "order of the society" or cultural personality In Neo-confucianism. Thus Chu-Hsi's 'I-li Jing Chuan tong Jie' was meant to correct social problem of that time.

The fifth, sixth, seventh chapter analyze text of three parts in 'I-li Jing Chuan tong Jie'. The first one is "family rituals", the second is "local community and school rituals", the third is "imperial and feudal rituals". With historical research results nowadays, I figured out there's specific social background in each part of 'I-li Jing Chuan tong Jie'. The last chapter is conclusion. In this chapter, I analyzed how Chu-Hsi balanced in both sides of the Nature of Mind(心性) and objective tradition of Ritual, and reconsidered the meaning of Chu-Hsi's theory.

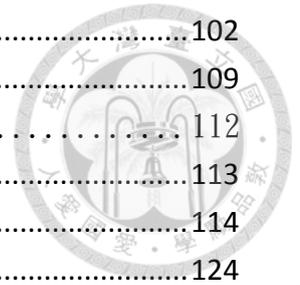
Keywords: ritual Song Neo-confucianism Chu-Hsi I-li-Jing-Chuan-tong-Jie

目 錄

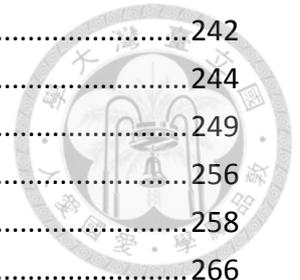


第一章 緒論	1
一、前言.....	1
二、文獻回顧與評述.....	4
三、本文研究方法.....	7
第二章 禮制的源流與演變	14
第一節 禮的根源.....	15
一、三代因革.....	15
二、「禮」的傳世文本.....	21
第二節 西漢禮樂及天子郊祀.....	25
一、《史記》《漢書》的禮樂記述.....	26
二、「禮」與「刑」的競合關係.....	27
三、〈樂書〉中理想與現實的差距.....	30
四、封禪系統中的崇奉儀式.....	31
五、「受命」及「依古制作」的時代課題.....	34
六、小結.....	37
第三節 經學成熟及五禮系統形成.....	38
一、以禮經為據的改革.....	39
二、東漢朝儀的形成.....	44
三、東漢朝儀對《晉書》五禮系統的影響.....	46
四、小結.....	50
第四節 士族社會中的晉唐禮制.....	51
一、喪服議的出現.....	52
二、魏晉士族的漢代遠源.....	56
三、《通典》及《大唐開元禮》的禮觀念.....	61
第五節 結論.....	65
第三章 宋代禮學禮制的轉向	67
第一節 宋人目錄書源流考察.....	69
一、經史之間---官修禮書的著錄.....	70
二、「聖經」與「邦國之典」.....	73
三、官修禮典的因循模式.....	76
第二節 中央集權制度下的理想禮制.....	78
一、由典常到綱紀.....	79
二、實務化的普遍秩序.....	83
三、五禮與四禮.....	87
第三節 由「禮」到「理」.....	91
一、仁義禮智與禮樂刑政.....	92
二、〈中庸〉與〈大學〉格局的確定.....	96

三、家國秩序與禮的素養化.....	102
第四節 結論.....	109
第四章 《儀禮經傳通解》之作	112
第一節 宋人禮學著作概況.....	113
一、重探著作性質.....	114
二、綜合三禮的三代禮樂.....	124
第二節 朱子的禮觀點與禮著作.....	126
一、《文公家禮》及《古今家祭禮》:	126
二、《通解》的性質.....	130
第三節 禮為天下國家之根本.....	140
一、以經術立國.....	140
二、在三禮之外---通解的體裁編制.....	146
第四節 結論.....	152
第五章 《通解》家禮的宗法組織	153
第一節 家禮的組成及編輯方式	154
一、家禮的內容及文字組成.....	154
二、《通解·家禮》與《文公家禮》	160
第二節 婦德與家族	171
一、婦德及守節.....	172
二、家族及宗法.....	177
三、小結.....	184
第六章 鄉禮與學禮—地方教化的推展	186
第一節 鄉、學禮的組成及編輯方式.....	186
一、鄉禮七篇的組成.....	187
二、編輯鄉禮的主要依據.....	188
三、學禮十五篇的組成.....	192
四、學禮的編輯方式.....	198
第二節 官師合一的教化系統.....	202
一、官署、學校與祠廟.....	203
二、亦官亦師---士人與教化.....	207
第三節 理學家的職志.....	212
一、來自山林的守道者.....	213
二、以「學」為本的淑世主張.....	218
三、學校、科舉與書院.....	221
第七章 邦國王朝禮—朝政之治體大綱	226
第一節 邦國禮、王朝禮的文字組成.....	227
一、邦國禮與王朝禮各篇內容列表.....	227
二、以朝覲制度為組成綱要.....	237



第二節 封建與郡縣.....	242
一、治體與時勢.....	244
二、諸侯的「守令化」.....	249
第三節 為治之道.....	256
一、君臣職分及關係.....	258
二、民為國本.....	266
三、小結.....	273
第八章 結論	274
一、「禮書」無所不包.....	274
二、道統傳承的歷史性.....	280
三、歸本心術的朱子禮學.....	284
參考書目	294





第一章 緒論

一、前言

民國以來，由於受到西方文化的衝擊影響，國學「經、史、子、集」的四部分類，逐漸為西式的「文、史、哲」所取代。這樣的轉換，好處是可以打開學術視野，與西方學術接軌，借重西方的求知精神，將國學的研究依各個面向專門化，將國學納入西方「學院」的體制之中，在現代走出一條路來。

以這樣的觀點來看，我認為整個二十世紀國學的學術主題可以「整理國故」¹來代表，也就是將民國以前的學術加以整頓，與現代的西方主流接軌。當代大師的努力，留下了可觀的成果，諸子百家的思想、詩詞文賦的主題、歷代的人物事件，透過新時代更為口語的書面文字，隨著現代化教育的普及，全面地進駐了這一代中國人的心靈。綱目分明的學科分類，也讓學院研究得以與西方的學術圈對話，其中「中國哲學史」就是這樣的學術轉型中的產物。幾乎所有二十世紀研究經、史、子學的大師，都曾經有「思想史」、「哲學史」、「文化史」的作品。在他們的努力下，漫長歷史上思潮的起落、變遷，被理出了脈絡、作出適切的分類，無論是先秦的諸子哲學、漢代的陰陽五行以及經學、唐代的佛學、宋明的理學、清代的考據學，在二十一世紀初的今日，兩岸三地乃至海外，都各有為數不少的專家學者繼續在領域中貢獻所長。

然而，在這近百年的學術運動中，作為傳統學術四部之首的「經」學，卻只能遊移在哲學、文學、文獻、歷史的分科之間，在當代的學院當中找不到獨立的

¹ 這是胡適先生所提出的觀點，主張以科學方法整理國故。



位置。事實上，當我們進一步深入探討無論是史、子、集各部的學問時，往往會感到當代的分科固然眉目分明，卻很難藉此把握傳統學術的底蘊。作為研究者，一開始時會為易於把握的明確分類感到欣喜，然而一旦深入到某一層次，回頭看進門時的分類，感受又不同了。「宋明理學」是我剛開始求學時所關注的面向。理學家注重天人性命、心性義理說，凡事窮本溯源的思路，特別能與西方的哲學接軌。二十世紀研究中國思想的大師，便以宋明理學注重抽象思辨的特色為媒介，將理學放到了「新儒學」、「唯心論」的學科定位上，好在新時代裡佔有一席之地，能夠繼續發展下去。在碩士論文階段選擇宋代呂大臨（1048~1094）為論文主題時，我所著重探討的，便是他在〈中庸解〉、〈禮記解〉當中的天人性命之說，而對於使呂大臨名留後世的重要論著《呂氏鄉約》，乃至於關學重視禮制的特點，卻找不到把握或切入的方式，甚至連在討論呂大臨對朱子（晦庵 1130~1200）的影響時，也對這一點略而不談。

不得不忽略《鄉約》，是由於在學科分類之後，抽象的天人性命依然可以找到討論的方式，然而《鄉約》所約之「鄉」早已時空不再，因此難以在當代「宋明理學」的領域中找到切入點。隨著現代化席捲而來，維繫舊時代的禮法綱紀，除了「制度史」的新面貌以外，的確很難有其他的把握方式，但將「禮」從理學研究中剔除，確實又使理學得不到更精確的理解。呂大臨及關學是理學的源流之一，在其身後，朱子整合了北宋理學諸家，鑄鑄為一個相對完整的理學體系。在其中，除了《近思錄》及《四書集注》中廣為人知的理氣、太極、心性等「理學」命題之外，也包括了《小學》、《文公家禮》、《儀禮經傳通解》等禮儀著作。這些著作是朱子作為一個「歷史中的理學家」的生命志業，但由於 20 世紀學科分類的潮流，往往不被視為「理學」的核心，而被視為理學家「經世致用」的歷史面，與精研天人之際的「理學」，似乎在兩個不同的水平上。然而朱子最常以「克己

復禮」指導來學，²此「禮」又豈非《文公家禮》及《儀禮經傳通解》所指之「禮」？若不能勾勒出「理」背後的禮教世界，並且重新思考「理」與「禮」的關係，對於理解「理學」，終不免有見樹不見林之憾。



在朱子關於「禮」的著作中，份量最重、用力最久的當是《儀禮經傳通解》。此書是朱子晚年號召學生極力編成的著作，可說是代表朱子一生對「禮」的最後定論。其中除了經朱子親手審定的二十三卷之外，加上弟子黃榦（勉齋 1152~1221）、楊復（信齋，生卒年不詳）續成的部分，共有六十六卷，篇秩頗為浩大。³然而在當代的理學通論著作中，卻很少有提到朱子這部著作。《儀禮經傳通解》剪輯三禮、先秦子書而成，並且以當時通行的鄭注、孔疏、賈疏為主要的注解，朱子本人的按語並不多。無法直接看出朱子的觀點，固然是缺少研究的原因之一，但更根本的原因，恐怕仍是因為在當代的學院視野下，《儀禮經傳通解》既無「理學」的天人性命，又無「經學」的校勘考據，實在很難找到切入點。因此，在二十世紀「整理國故」的呼聲下，朱子研究興盛不衰，但《儀禮經傳通解》遲遲沒有受到青睞，直到 2003 年，才在華東師範大學負責整理、上海古籍、安徽教育出版社聯合出版的《朱子全書》當中，首次有了點校版本。

《儀禮經傳通解》的難以掌握，正顯示了目前的研究方式是有缺點、需要補正的，因此恰恰顯示了它在當前的重要性。透過對它的研究，或許可以尋找到傳統國學與現代學科更好的接榫點，甚至有改寫「理學」的可能性。上一代的大師

² 「克己復禮」是朱子學說中相當重要的一部份，在與編纂《小學》的劉子澄信中，朱子將之與《通書》中的「幾」及《尚書·大禹謨》中的「精一」工夫視為一事：「歲前看《通書》極力說箇「幾」字，儘有警發人處，近則公私邪正，遠則廢興存亡，只於此處看破，便斡轉了。此是日用第一親切工夫，精粗隱顯，一時穿透，堯舜所謂「惟精惟一」，孔子所謂「克己復禮」，便是此事。」（宋）朱熹著，朱傑人、嚴佐之編：《晦菴先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 1553）

³ 稱此書為《儀禮經傳通解》是據上海古籍與安徽教育出版社出版《朱子全書》時所用的標題。但在這六十六卷中，除了朱子親自審訂的前二十三卷從宋朝以來便被稱為《儀禮經傳通解》以外，朱子沒有親自審訂的王朝禮十四卷歷代多稱《儀禮集傳集注》，而黃榦所續喪、祭禮共二十九卷則是《儀禮經傳通解續卷》。在本論文中，如無特別標註，將三部分一概通稱《儀禮經傳通解》。

將「理學」的長袍馬褂脫下，西裝筆挺地送到我們這一代面前，是有賴於他們從傳統舊學中所汲取的深厚養分，這是缺少傳統根柢的年輕研究者所不能忘記的一點。我認為《儀禮經傳通解》背後所隱藏的，就是當代學科路徑之外的傳統沃土，因此選擇它作為探討朱子禮教世界的切入點，希望透過自己的努力嘗試，可以為中國學術的未來投下一顆有意義的問路石。

二、文獻回顧與評述

目前學界對《儀禮經傳通解》的研究，與大量的朱子學研究成果相比，顯得微不足道，但是仍然有不少優秀的作品。以時間先後來看，二十世紀的作品，早期以考證成書經過、內容為主，大陸學者白壽彝在 1936 年的《〈儀禮經傳通解〉考證》⁴是民國以來看到最早的研究，台灣則有戴君仁 1967 年著〈朱子儀禮經傳通解與修門人及修書年月考〉、⁵〈書朱子儀禮經傳通解後〉，⁶對於成書年代、方式、採用內容等等，都有詳細的說明。稍晚之後，開始出現了通論朱子「禮學」的研究，綜合《朱子家禮》、《儀禮經傳通解》以及《語類》、《文集》當中論禮的文字，梳理出朱子在禮方面的主張，台灣錢穆〈朱子的禮學〉、⁷高明〈朱子的禮學〉，⁸以及日本上山春平〈朱子の《家禮》と《儀禮經傳通解》〉，⁹屬於這一類的著作。從這些作品中，可以看到「整理國故」的學思潮流正一步步地發展，由一開始的文獻考證，走向更為綜合性的論述，試圖將朱子的《家禮》與《儀禮經傳通解》找出一個定位，尋求出當代的意義來。例如錢穆認為朱子考禮能廣採

⁴ 原載《北平研究院院務彙報》七卷四期，現收入白壽彝：《朱熹撰述叢考》，《白壽彝文集》第七冊（開封市：河南大學出版社，2008）。

⁵ 原載臺灣大學《文史哲學報》第十六期（1966），現收入戴君仁：《梅園論學集》（臺北：臺灣開明書店，1970）頁 47~72。

⁶ 原載《孔孟學報》第十四期（1967），現收入戴君仁：《梅園論學集》（臺北：臺灣開明書店，1970）頁 73~79。

⁷ 錢穆：〈朱子的禮學〉《朱子新學案》第四冊（台北：個人出版，1971）頁 112~179。

⁸ 《輔仁學誌》第十一期（1982），頁 35~49。

⁹ 《東方學報》54 冊（1982 年）頁 173~255。

古籍、史書乃至當時的夷虜苗裔，「與經生治禮專一於考古者不同」，¹⁰而高明則認為朱子禮學能將理論與實際融合為一，並歸功於朱子對三禮注疏的精研，與好發議論空談的宋儒不同。¹¹有趣的是，二人指出朱子治禮注重因革損益、經世致用的一面，都是在經學的視野上與清儒或宋儒比較的結果。上山春平的研究則以理學的理氣性情分析開始，將朱子的禮分為《四書集注》所代表的「理之禮」，與《小學書》所代表的「事之禮」，認為《儀禮經傳通解》將這兩面統一，構成了朱子的禮學體系。¹²

從上述的研究當中，可以看到關於朱子禮學的研究從一開始的文獻考證，進入綜合的論述，而論述又可大致分為經學與理學兩種角度。這個世紀以來，兩種角度的研究都繼續發展，例如大陸學者蔡方鹿《朱熹經學與中國經學》中第九章〈朱熹的禮學〉，¹³台灣林美惠〈從橫攝系統到禮攝系統〉¹⁴、《朱子的政治禮攝系統》。¹⁵林美惠的研究承繼新儒家學者牟宗三，指出朱子不只是知識性的「橫攝」系統，更是政教制度的「禮攝」系統，創詞新穎，頗為醒人耳目。除此之外，台灣孫致文 2003 年的博士論文《朱熹儀禮經傳通解研究》，¹⁶是目前研究《儀禮經傳通解》最完整的作品。孫致文以經學上的校勘、解經為主要的研究論題，指出朱子解經依據的原則，文中也特別就《儀禮經傳通解》中〈保傅〉、〈臣禮〉兩篇，論述了朱子扣緊現實政治環境治禮的一面。

近年來，隨著「經學」、「哲學」、「史學」的區分逐漸鬆動，加上《朱子家禮》對東亞圈禮俗構成的研究受到重視，¹⁷關於《儀禮經傳通解》以及朱子禮學

¹⁰ 《朱子新學案》第四冊，頁 125。

¹¹ 〈朱子的禮學〉，頁 7。

¹² 〈朱子の《家禮》と《儀禮經傳通解》〉，頁 190。

¹³ 北京：人民出版社，2004 年，頁 414~461。

¹⁴ 《鵝湖月刊》第三二卷（2007.06）頁 45~53。

¹⁵ 台南市：復文圖書，2009。

¹⁶ 指導教授：岑溢成，中央大學博士論文，2003。

¹⁷ 二十世紀開始對《朱子家禮》的研究，一開始是以考訂真偽為主。在日本專精中國宗族制度

的視野又進入了新的階段。2011年一直散佚日本靜嘉堂文庫的孤本——朱子門人楊復（生卒年不詳）所著《儀禮經傳通解續卷祭禮》在台北中央研究院文哲所出版，葉純芳為此書的出版寫了導言，首度提出了「重建朱熹禮學脈絡」的想法，認為透過楊復所續的祭禮，可以解決過去研究朱子禮學「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」¹⁸的問題。無獨有偶地，大陸湖南大學的殷慧2009年以《朱熹禮學思想研究》¹⁹為題寫作博論，以《周禮》、《儀禮》、《家禮》、祭祀專章討論朱熹禮學的各面向，之後所陸續發表的〈《儀禮經傳通解》的編撰旨趣和在朱熹學術思想中的地位〉、²⁰〈學術與政治糾結中的朱熹祧廟之議〉、²¹〈朱熹禮學思想建設的啟示〉²²等一系列文章，更一再指出朱熹禮學作為中國近世社會禮教思想源頭的意義。2008年日本學者在關西大學吾妻重二的帶領下，重新翻譯《朱子語類》卷84~91關於禮的部分，之後發表〈朱子の釋奠儀禮改革について——東アジアの視點へ〉，²³也站在東亞文化圈的角度上，提出了「理氣哲學」、「性理學」不足以涵蓋朱子學全貌的觀點。

由上面所提及的近年研究來看，雖然面向各有不同，但重新思考、定位「禮」的研究角度，期待對朱子禮學作出體系完整的研究，卻是一致的。這並不是說過

研究的學者牧野巽，則將焦點放在《朱子家禮》對民間祭祀、社會型態的影響，著有〈文公家禮の宗法主義〉（《斯文》25卷2期，1943，東京）、〈東洋の族制と朱子家禮〉（《隨筆中國》第3期，1948，東京）兩篇文章。1980以後，海內外都逐漸開始出現以《文公家禮》為主題，研究東亞祭祀、家族文化的作品。例如美國 Patricia Buckley Ebrey 著 'Confucian and Family Rituals in Imperial China' (Princeton University Press, Princeton New Jersey: 1991) 一書，專門研究宋代以來士大夫修訂家禮的現象，其中對於《朱子家禮》在明清的流傳有專章探討，韓國學者盧仁淑著有《朱子家禮與韓國之禮學》（北京：人民文學，2000）（改編自國立師範大學國文系1982年博士論文，指導教授：周何），此外台灣師瓊珮、大陸楊志剛都有相關研究，詳見吳展良編：《朱子研究書目新編1900~2002》（台北：台大出版中心，2004）。2012年吾妻重二的《朱子家禮的實證研究》（上海：華東師範大學出版社，2012），可說是目前最新的研究。

¹⁸ 葉純芳：〈楊復再脩儀禮經傳通解續卷祭禮導言〉，【宋】楊復撰，林慶彰校訂，葉純芳、橋本秀美編輯：《楊復再脩儀禮經傳通解續卷祭禮》（上）（台北：中央研究院中國文哲研究所，2011），頁42。

¹⁹ 湖南大學歷史系博士論文，指導教授：尚永明，2009。

²⁰ 《儒教文化研究》no.17（大韓民國：成均館大學校出版部，2012），頁1~20。

²¹ 《湖南大學學報社會科學版》，第23卷，第4期（2009，湖南長沙）。

²² 《湖南大學學報社會科學版》，第25卷，第1期（2011，湖南長沙）。

²³ 《東アジア文化交渉研究》no.4（2011，大阪）。



去以經學、哲學為主的切入點是錯誤的，對尊重傳統鄭注三禮學的朱子而言，「經」必然是禮學思想中一個很重要的部分。只是朱子的「經學」自有其標準，它指向了更完整的制度體系，指出它與清代考據、校勘學的源流異同，固然十分重要，但並不能涵蓋它的全貌。同樣地，理氣心性、天人性命，在朱子的禮學中豈會沒有重大意義？但是這一面向卻無法解釋《儀禮經傳通解》一類的經疏彙編著作。因此，若要重新勾勒出朱子禮學的脈絡，必須要有一個更適切的立足點，也就是傳統禮教的土壤。以禮來解釋禮，不借用經學或理學、哲學的語言，從而能由禮制、禮俗來看經學或理學，在現階段可說是相當龐大而且困難的工作，但也意義非凡、值得嘗試。

三、本文研究方法

要跳脫學科分類中理學、經學、哲學的框架，由禮本身來看朱子的《儀禮經傳通解》（以下簡稱《通解》），首先必須了解朱子時代的「禮」有何意涵，這也是本書第二、三、四章希望能夠掌握的課題。朱子於三禮中最重視《儀禮》，認為「《周官》一書，固為禮之綱領，至其儀法度數，則《儀禮》乃其本經，而《禮記》〈郊特牲〉、〈冠義〉等篇，乃其義疏耳」²⁴同時，朱子也推崇唐代杜佑（735~812）所編的《通典》，認為修禮書不僅應「以《儀禮》為經，《戴記》為傳，《周禮》作旁證」，更需參照《通典》「就中卻又議論更革處」。學科分類中以《儀禮》為「經」；而《通典》為「制」，然而對朱子而言，二者並非涇渭分明的兩個門類。顯然，無論是「禮經」或「禮制」在朱子時代的意義，都需要進一步的探討。

事實上，「禮」的意義與內容包括很多種類，如禮經、歷代禮說、制度、禮

²⁴（宋）朱熹、黃榦、楊復著，王貽樑校點：《儀禮經傳通解》，收入朱傑人主編《朱子全書》第二冊，（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社），頁 25。

俗乃至於理學上仁義「禮」智之「禮」，都屬於禮的討論範圍。因此，朱子作《通解》是出於什麼樣的「禮」觀點？源流何自？是首先需要釐清的一點。而欲釐清此點，又不能不上溯「禮經」的形成，以及「禮制」的根源。因此本書先探究「禮」逐步經典化的過程，從而把握朱子如何理解「禮經」。西漢初期是「經學」形成的關鍵期，因此本書的第二章，首先透過《史記》、《漢書》、《後漢書》中對禮樂、封禪的記載，了解漢代形成的「禮經」的核心意涵為何。復次，探究「禮經」之後「禮制」的形成。「禮制」是朝廷正典，在正史中通常依《周禮》中「五禮」---「吉、凶、賓、軍、嘉」的形式來記載，其分類向來被視為「史」一門類。五禮系統並不是先秦原有的周禮，而是經歷了秦、漢以來制度、經學的變化，最後在漢晉之間「禮典法典化」的過程中應運而生。²⁵因此，在《晉書》以前的正史中，禮儀制度的記載通常是由《禮樂志》與《郊祀志》兩個主要部分組成，這樣的分類又源流自司馬遷（145bc.~86bc.）《史記》中《禮書》與《封禪書》的區別。將「禮樂」與朝廷的封禪、郊祀分開，意義為何？《晉禮》以後成立的五禮系統，雖然以《三禮》為法源依據，²⁶日後也成為《大唐開元禮》的範本，但歐陽修（1007~1072）撰寫《新唐書·禮樂志》時，卻開篇就說「由三代而上，治出於一，而禮樂達于天下；由三代而下，治出於二，而禮樂為虛名」，²⁷表現出宋初士人對五禮系統的不滿意，其中原因又是什麼？宋人理想中的「禮」又該是什麼樣子？這個宋代禮學的大哉問，如不溯源「禮經」與「禮制」的形成，便不能得到精確的理解，這也是本書在進入宋代禮學以前，不厭其煩地遠溯漢唐之故。

「禮經」、「禮制」是漢唐國家的典範，二者都以朝廷對「正統」的追求展開。

²⁵ 首部「五禮系統」的國家禮典是西晉武帝（236~290）時頒佈的晉《新禮》，成書經過詳見甘懷真：《唐代京城社會與士大夫禮儀之研究》，（台北：台大歷史系博士論文，指導教授：高明士，1993），頁 262~263。

²⁶ 甘懷真在〈制禮觀念的探析〉一文中指出，漢末鄭玄將經學一統，為《晉禮》的制作奠下基礎，其中又包含了讖緯思想中「受命改制」的觀念，以及「天子推行教化」的觀點。說明了「禮典」的完成，不是先秦儒家的「禮」觀念所能涵蓋，更必須考慮秦漢以來的政治與皇權的發展。（甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003），頁 79~115。）

²⁷ 【宋】歐陽修、宋祁同撰：《新唐書》，（台北：鼎文書局，1979），頁 307。



宋人對這個典範的批評與修正，無疑表示他們認為當代的「正統」不繫於朝廷的威儀典禮，而是另有所在。本書的第三章，便想了解宋代特殊的時代課題如何轉移了「禮」的典範。首先從正史的藝文志及宋人目錄書開始，探討宋人對「禮」的認知。從《漢書·藝文志》的〈六藝略〉，到《隋書·經籍志》，「禮」從六藝之一，發展為「經部·禮類」、「史部·儀注」、「子部·類書」三個門類。例如朱子編禮頗為重視的《通典》²⁸就屬於《新唐書·藝文志》的「子部·類書」，而被弟子拿來與所修禮書相比較的「溫公所集禮」，²⁹即司馬光（1019~1086）的《居家雜儀》、《書儀》等，又在《宋史·藝文志》中被列入「史部·儀注」類。同時，宋代幾部重要的書目著作：《崇文總目》、晁公武（生卒年不詳）《郡齋讀書志》、陳振孫（生卒年不詳）《直齋書錄解題》、尤袤（1127~1194）《遂初堂書目》、鄭樵（1104~1162）《通志》，對禮類著作的著錄，又與歷代正史頗有差異，從中可以見出宋人特有的禮觀點。凡此皆可見出宋人對漢唐制度的重新思考，使「禮經」與「禮制」的意涵都產生了變化。

勾勒出宋人的禮觀點之後，本書第四章進而探究《宋史·藝文志》與《四庫全書》中倖存的宋代禮學著作，重新思考宋人著禮、考禮的時空背景，一步步切近朱子對「禮」的認知，以及《儀禮經傳通解》的著作動機。由於科舉的興起，使「士」的群體擴大，新的士階層從事教學、應考的活動，同時也由於特殊的時代背景，對「禮」重新思考。以這樣的歷史因緣來看宋人著作，在三禮中蔚為大宗的《周禮》與《禮記》，其實是科舉、講學活動的產物。而相對上乏人問津的《儀禮》，仍然是士人制禮、考禮時主要的資源。而無論立足於三禮中的哪一禮，作者關懷的主軸都是綜合性的「三代禮樂」，而不以一經為限。以此為背景，再看到朱子一生的禮著作時，便能夠清楚地看到《文公家禮》、《古今家祭禮》與《通

²⁸ 《朱子語類》：「《通典》，好一般書。向來朝廷理會制度，某道卻是一件事，後來只恁休了。又曰：『《通典》亦自好設一科。』又曰：『《通典》中間數卷，議亦好。』」（【宋】朱熹著，【宋】黎靖德編：《朱子語類》（六）（北京：中華書局，2007），頁 2182）。

²⁹ 《朱子語類》（六），頁 2185。

解》撰著的動機，而《通解》在宋代禮學著作中，性質又如何地特殊。

朱子積極編修《通解》時，恰是南宋光宗、寧宗二朝國事動盪之際。「國家根本動搖」的時代感受，使他產生了編撰一部「為聖朝制作之助」的大型禮書的構想。《通解》的體裁在宋代禮學著作中顯得特殊，正是因為朱子以在野理學家之學思規模而編修禮經制度，實為歷代所未曾有之事。對朱子而言，本無所謂「理學」之名，只有「吾道」或「此學」---亦即載道之正學。編修禮書，雖然一開始不在朱子的著作計畫中，但時勢所至，也成為朱子晚年欲藉以挽救世事的重要工作，乃至有「恐此事不能成，為終身之恨」、「天於此學如此其厄之，何邪？」的感嘆。³⁰這說明了《通解》與《文公家禮》性質的不同，解讀《文公家禮》，需要的是對古禮今俗之儀節的掌握，而《通解》則需要宏觀使朱子展開省思、欲加以扶正的南宋社會結構。這是朱子身為一名「以道自任」的士人，本於理學的學思，對家國天下所提出的制度見解。因此本書第五、六、七章分析《通解》，除內容、材料的使用之外，更就家、鄉、學、國等各部分，拼湊出南宋的現況，將《通解》文本放到立體的「禮教世界」中來解讀。

由於《通解》屬於彙編經疏的體裁，歷來很少有研究者就它本身的內容來討論，最多是研究篇目架構的安排，或挑選單一部分如《家禮》、《學禮》探討朱子著作的用意。³¹但若要全面地看朱子的禮學觀點，不僅朱子親自審定過的《儀禮經傳通解》二十三卷（家、鄉、學、邦國禮），連未定稿的《儀禮集傳集注》十四卷（王朝禮）皆需要一併參考。本文將採用 2003 年上海古籍出版社、安徽教育出版社聯合出版的《朱子全書》中的《儀禮經傳通解》。

³⁰ 朱熹：〈答應仁仲〉，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十三冊，頁 2551。

³¹ 如林美惠：《朱子學禮研究》（高雄師範大學中文所碩士論文，指導教授：曾昭旭，1985）、張經科：《儀禮經傳通解之家禮研究》（政治大學中文碩士論文，指導教授：董金裕，1988）都是選出《通解》「家禮、鄉禮、學禮、邦國禮、王朝禮」其中一部分探討朱子如何編輯，以及著作的用意。

在閱讀《通解》時，首先注意的是編輯的架構與所用的材料。孫致文在《朱熹儀禮經傳通解研究》中，已經將《通解》前三十七卷所引用的典籍、注疏作過整理，列表於附錄。從孫致文所列的表格來看，除了三禮以外，朱子也用了《列女傳》、《白虎通義》、《左傳》、《呂氏春秋》³²等先秦兩漢的典籍。基本上以《儀禮》為禮之本經的朱子，在選用材料時，卻不避諱使用秦漢文字，從中可以見出朱子編修禮書的目的在「考實」與「致用」的兩端，實以後者為主。因此本書將《通解》〈家禮〉、〈鄉禮〉、〈學禮〉、〈邦國禮〉、〈王朝禮〉各部分的經、傳要旨以及採用文字表列於第五、六、七章的第一節，期能通篇鳥瞰各禮之「用」，同時也能掌握各禮綱領所在。

復次，《通解》中雖然僅有少數的朱子按語，沒有直接說明禮意的文字。但所編收採用的文字畢竟是代表了朱子及門人對「禮」的主張，是理學家所提出具體的家國社會草案。以往將《通解》看做是理學家「經世致用」的一部分，看作是對心性之說的補充，這樣的作法並不能解決「理」「禮」二分的問題，畢竟在朱子的時代，並沒有「內聖」與「外王」的分野，以「禮」來補充「理」自然也不會是朱子著作的本意。朱子認為禮是「專門」之學，故學者有所傳授，終身守而行之，³³因此編纂《通解》時全錄鄭注，可見肯定鄭玄對名物度數的鑽研。但這也可以見出名物度數並非朱子編禮的用心所在，否則必然在鄭注之外有所參酌、修訂。

職是之故，在閱讀《通解》時，我較注意的是朱子不得已而收入的「經史雜說」。朱子自述禮書所編用材料，以為「惟《儀禮》是古全書。若〈曲禮〉〈玉藻〉諸篇，皆戰國士人及漢儒所哀集。〈王制〉〈月令〉〈內則〉是成書。要好，自將說禮物處，如〈內則〉〈王制〉〈月令〉諸篇附《儀禮》成一書，如中間卻將

³² 《朱熹儀禮經傳通解研究》，頁 223~235。

³³ 《朱子語類》，頁 2184。

〈曲禮〉〈玉藻〉又附在末後；不說禮物處，如〈孔子閒居〉〈孔子燕居〉〈表記〉〈緇衣〉〈儒行〉諸篇，卻自成一書。〈樂記〉文章頗粹，怕不是漢儒做，自與《史記》《荀子》是一套，怕只是荀子作。《家語》中說話猶得，《孔叢子》分明是後來文字，弱甚。」³⁴然而通觀《通解》全書，即便是採用《孔叢子》文字也非特例。朱子在明知材料出於後世偽作的情況下，仍不避諱將之收入《通解》，實因為「禮意」才是朱子編修禮書最希望能傳承的內涵。因此，這些不出於三禮的文字材料，往往能透露出更多朱子編書的用意。以「家禮」為例，其中八篇〈士冠禮〉、〈冠義〉、〈士昏禮〉、〈昏義〉、〈內則〉、〈內治〉、〈五宗〉、〈親屬記〉，關於冠禮、昏禮的進行步驟、或是〈內則〉、〈內治〉中飲食、嬪妃等規定，由於大體保留了漢人經說，可說並非朱子有所發明的部分，除非需要，不必加以深究。但〈昏義〉中大量引用〈家語〉、〈列女傳〉、〈左傳〉、白虎通義的故事，卻可以看出朱子對於家族、宗法的獨特觀點。

再以「鄉禮」來說，〈鄉射禮〉、〈鄉飲酒禮〉、〈士相見禮〉雖然依循鄭注賈疏，但〈鄉射義〉、〈鄉飲酒義〉幾乎全用呂大臨之說，而〈士相見義〉則用劉敞（1019~1068）補傳。而「學禮」中〈曲禮〉一篇彙編容節、飲食、僕御共十一節君子日常生活的禮儀，多半取自《禮記·少儀》與《禮記·玉藻》，並節錄鄭注、孔疏，看不出朱子的觀點何在，但篇中的「傳」，則引用〈韓詩外傳〉、〈國語〉、〈左傳〉中數則故事，以及採用《禮記·曲禮》呂大臨的注解。這些都是可以觀察到朱子對「禮」的觀點的地方，如果再結合朱子《文集》、《語類》中的學思來看《通解》的內涵，應當可以更好地解讀《通解》的義蘊，看出朱子認為讀禮所需識得的「大綱」。³⁵

以這樣的方式閱讀過《通解》後，可以感受到朱子編修此書實處處透露著對

³⁴ 《朱子語類》，頁 2187。

³⁵ 《朱子語類》，頁 2186。



南宋社會的關懷。不僅「家禮」各篇與實用性的《文公家禮》內容遙應；鄉禮、學禮也是本於南宋的教育環境而勾勒出的理想古代學校；邦國、王朝二禮的篇章安排，更與宋代中央集權的官僚制度密切相關。因此，本書的第五、六、七章，在通觀各禮的經傳意旨及材料選用後，盡可能地將朱子所以如此編選篇章的「實際」考量呈現出來，亦即南宋當世的家族、鄉里、學校、州縣現況。如此更能清楚地看到《通解》一書中的「禮」真正的意涵，以及它作為「經」代表了理學乃至朱子學思中的什麼特點。

最後是要探討朱子禮學在中國近世思想史中代表的意義。朱子學在南宋理宗時開始受到朝廷的推尊，元、明、清三代皆為官方科舉考試的內容。與此同時，明代有王陽明的心學出現，以「良知」之說修正當時朱學的弊端，清代中葉起，又有戴震對「理」的批判。歷代思潮方向轉換中，朱子的《家禮》卻流傳不衰，影響及於東亞文化圈。這說明了朱子學流傳有兩個層面，一是外部的禮教層面，一是內部的思想脈絡，而這二者並沒有絕對的正相關。本文的最後，希望藉《儀禮經傳通解》中所顯示的朱子禮觀點，來看上述的歷代思潮，從而定位朱子學在近世思想史中的位置。

第二章 禮制的源流與演變



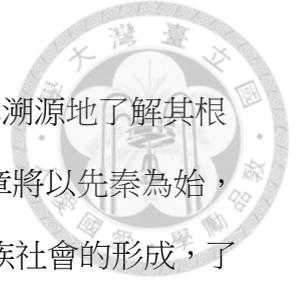
以十三經中《儀禮》、《周禮》、《禮記》文本為主，配以先秦甲骨、金文等出土文物，勾勒出先秦禮制，是今日禮學研究的主流。由於宋、元、明三朝對於漢唐注疏多所質疑，且於三禮中重視《周禮》而少讀《儀禮》，若以今日禮學研究主軸觀之，乃有宋元明為「禮學積衰」時代的說法。³⁶

相對於漢唐而言，宋元明三朝「禮」的型態與論說，的確處於一個充滿變革的時代。「禮」之為「禮」對於漢人和宋人而言，可能會是全然不同的指涉。當歐陽修在《新唐書·禮樂志》中發出著名的「由三代而下，治出於二，而禮樂為虛名」的感嘆³⁷，他對於「禮樂」的認定，究竟是什麼？若以三代為「禮」的源頭，這條文化之河曲曲折折流至宋代，除了原始的形貌外，已經容納百川，內涵相當豐富。是以在本文對《儀禮經傳通解》的研究開始以前，不能不先加以釐清「禮」在南宋時，究竟有著什麼樣的語境，代表什麼意涵。探問「禮」如何地由「三代禮樂」成為對宋人而言的「虛名」，是本章希望釐清的問題。

「禮」包羅萬象，無論採取廣義或狹義的定義，總是難以將之界定分明。本文以為，「禮」可說是一個文化群體的默契，以極為抽象的精神層面為本，發展為共同認可的行為法則，乃至具體的器物與儀式。換言之，「禮」猶如一棵自集體潛意識的土壤生長出來的大樹，隨著季節與天候、生態種種條件，逐步成長為現在的形貌，而且隨時在調整生長的方向。「禮」可說是文化生態，歷代對「禮」的研究與論說，往往隨著所注意的面向，擇其要者而論，或者論其精神根本，或者探究器物儀節，但這並不表示論者對「禮」之為「禮」的全貌一無所知。

³⁶ 彭林：《三禮研究入門》，（上海：復旦大學出版社，2012），頁15。

³⁷ 《新唐書》卷11〈禮樂一〉，（宋）歐陽修、宋祁同撰：《新唐書》（北京：中華書局，1975）台北：台灣大學圖書館影印館藏，2003，頁307。



以上述的認識為前提，要了解朱子時代的「禮」，若不窮本溯源地了解其根本，以及歷代的長養，實難把握朱子所謂「禮」為何物。因此本章將以先秦為始，探本「禮」的萌芽時期所根植的基本精神，再由儒教國家、士族社會的形成，了解漢、唐特殊的時代條件賦予了「禮」什麼樣的內容。

第一節 禮的根源

就字源考證，《說文解字》以「禮」字原出「豐」，是為「事神致福」之意。³⁸自祭祀行為開始的「禮」，作為人類社會的一部份，可以想見發源甚早，在文本記載以前，乃至甲骨、金文的時代之前，就已經存在於初民社會。

初民的祭祀行為雖然是「禮」的最早的根源，但卻不能包含日後日益豐富的禮的內涵。「禮」的內涵與指涉隨著人類社群的發展而豐富，一直到「禮」成為一個有著特定文化意義的字時，才可說是中國「禮」文化正式的起點。隨著「禮」的意義確定下來，屬於「禮」的文本也才隨之產生，也是漢唐以後歷代就「禮」而展開的討論所以可能的基礎。本節探究「禮之為禮」，將著重在「禮」的意涵固定下來的春秋時期，以及「禮」文本逐步產生的秦漢之際。先秦時期器物或文獻的詳細考證，並非本節的重點，本節希望的是能夠將本文討論的「禮」的意涵界定清楚，使研究的方向明確可循。

一、三代因革

如前所述，「禮」由人類祭祀行為而起。徐復觀在《中國人性論史》中，考

³⁸ (漢)許慎撰，(清)段玉裁注：《說文解字注》，據經韻樓藏版影印，(台北：黎明書局，1984)，頁2。

察《尚書》中周初的文獻，從〈金縢〉、〈洛誥〉、〈君奭〉中共考得五個禮字，指出這五個禮字若非指祭祀儀節，便是與祭祀有連帶關係，至於〈商書〉中雖有關於祭祀的記載，卻無「禮」字。因此認為由甲骨文的「豐」到周初文獻中的「禮」，亦即由「行禮之器」進展到祭祀儀節，是「禮」的第一步發展，由單純的事神求福，擴充為具有人文意涵的一套儀式行為。³⁹

徐復觀的觀點，在先秦文獻中，可說即是夏、商、周三代的質文損益。雖然徐復觀更重視由宗教而人文的精神發展，而《禮記》與《論語》中則著重三代相承的損益關係：

夏道尊命，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉，先祿而後威，先賞而後罰，親而不尊；其民之敝：蠢而愚，喬而野，朴而不文。殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮，先罰而後賞，尊而不親；其民之敝：蕩而不靜，勝而無恥。周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉，其賞罰用爵列，親而不尊；其民之敝：利而巧，文而不慚，賊而蔽。⁴⁰

這段出自〈表記〉的文字，以夏、商、周三代「親」與「尊」的損益關係。夏道以上之政教為本，重賞祿而忠樸，其流是樸而不文，人民愚野。因此殷商以尊鬼神而救夏之敝，尚鬼神而先罰後賞，卻又造成民風動盪的弊端。敝至於周，乃以尊禮救殷商之尚鬼神，然而久之又有文勝之敝。由此可見，三代各有其統，也各有弊端，這是天道世運無法避免的循環，因此到了世衰時蔽之際，便需有聖人出，加以扭轉挽救。

在這樣的上古史觀下，虞夏與殷周之別，乃在於「質」與「文」，故〈表記〉中

³⁹ 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，（台中：中央書局，1963），頁 42~43。

⁴⁰ 《禮記·表記》，引自（清）孫希旦：《禮記集解》，（北京：中華書局，2007），頁 1309。

又記述孔子之言說「虞夏之質，殷周之文，至矣。虞夏之文不勝其質；殷周之質不勝其文」⁴¹，將二者各自作為「至質」與「至文」的典型。相近的說法，也出現在《論語》〈為政〉及〈八佾〉篇：



子張問：「十世可知也？」子曰：「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世可知也。」⁴²

子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」⁴³

朱子認為三代之禮所因者為「三綱五常」，即「禮之大體」；而所損益者為忠、質、文及天、地、人三統等文章制度的「已然之迹」。⁴⁴無論其解釋是否合乎孔子的本意，至少周代繼夏、商之後，於前二代損益皆有所見，而所「因」者，亦能知其所以為百世不變，於三代中禮文最備，是可以肯定的。

《禮記》與《論語》是春秋以後的文字，由上文可以看出，其時「禮」字代表的意義是一個朝代的政教制度，不僅是祭祀儀式而已。這一點，從《左傳》中也可以看得十分清楚。因此徐復觀以春秋時代為「以禮為中心的人文世紀」，認為由於周初的宗教傳統因王朝衰落而墜落，使得「禮」的意涵由原本宗教性的祭祀儀式，又產生了轉化，帶有更多規範與倫常的人文精神：

《詩經》上言「禮」，多和「儀」連在一起，或多偏重於儀的意義，這是由祭祀儀節及彝的威儀的意義，互相結合而來，是重在生活的形式方面。但到春秋時代，則有時將禮與儀分開，而使其與生活之內容密切關聯著，

⁴¹ 《禮記集解》，頁 1311。

⁴² 《四書章句集注》，頁 59。

⁴³ 《四書章句集注》，頁 65。

⁴⁴ 《四書章句集注》，頁 59。

這是禮的意義進一步的發展。⁴⁵



由甲骨的「豐」到周初代表祭祀的「禮」，再由「儀」中分離，進一步析出其中人文理性的意涵，成為《左傳》當中以「禮」為一切道德依歸的觀點。徐復觀認為這代表了先秦時代由宗教而人文化的進程。當然他也注意到了文化傳統複雜的延續性，不過「為了把握思想上發展的主要傾向，只好在這裡暫時把其他方面省略掉」。⁴⁶換言之，宗教傳統與人文傳統並非不能相容，在時代的思想層面轉向時，舊有的宗教傳統漸漸為新的人文精神所轉化，產生新的結合，是由三代到春秋「禮」觀念發展的軌跡。

陳來以西方文化人類學的角度觀察上古的文物記錄，將由夏到周的三代損益視為「巫覡文化」、「祭祀文化」、「禮樂文化」的進展。與徐復觀一樣，他也指出這樣的文化轉型並非彼此排斥，而是一種「包容性的連續」：

周代的文化總體上是屬於禮樂文化，而與殷商的祭祀文化有所區別，但禮樂文化本來源自祭祀文化，而且正如殷商的祭祀文化將以往的巫覡文化包容為自己的一部份，周代的禮樂文化也是將以往的巫覡文化包容為自己的一部份，這種文化的發展方式我們稱之為包容性連續。⁴⁷

由此觀之，三代之間既有有相繼承處，也有轉型損益之處，這是文化傳統轉變時的本有的複雜現象。上古文化隨著人類社群發展而轉型，直至西周時定型為中國文化基本的人文、理性的文化特質，是今日研究者一般的共識。只是在民國以前，研究上古史的學者更傾向於將三代視為一個整體，重視「因」的部分，將「損益」

⁴⁵ 《中國人性論史（先秦篇）》，頁 47。

⁴⁶ 同前註。

⁴⁷ 陳來：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，（北京：三聯書店，1996），頁 119。

視為一種聖人「時」的表現。周代集三代大成，是綜合性、包容性的總結歷史的傳遞經驗，而非因為它能夠淘汰、提升人文理性的精髓。例如朱子注《論語》「十世可知也」說：



三綱五常，禮之大體，三代相繼，皆因之而不能變。其所損益，不過文章制度小過不及之間，而其已然之迹，今皆可見。則自今以往，或有繼周而王者，離百世之遠，所因所革，亦不過此，豈但十世而已乎！聖人所以知來者蓋如此，非若後世識緯術數之學也。⁴⁸

繼周者所以能夠「百世可知」，是因為時至於周，「禮之大體」及所因革損益處，皆已經曉然可知。所謂周監於二代，意思也在於此。孫希旦注《禮記》「夏道尊命」一段說「三代之道，或強教之意多，或說安之意多，其於或尊或親，皆不能無偏勝焉。非聖人之德有所未至，蓋所值之時不同，而救敝之道有不得不然者爾。⁴⁹」更是顯明了「時」在三代損益的關鍵性。

之所以有如此的不同，一方面是由於民國以來的研究者對於考辨上古文字材料有更多的佐證，從而判定許多夏、商的文獻是經過後人追記而成，因此帶有周代以後的主流觀念。一方面，民國的時代精神主導下，研究者對於「宗教」及「人文」的對立，有更敏銳的感受。然而無論是「因」的一面或「損益」的一面，三代文化相承，至周代的社會型態下，「禮」的意義被確定下來，是沒有異議的。

「禮」在周初，表現為上層文化的敬畏天命，結合了宗法社會，形成周室所有的祭祀、制度、儀節。陳來將中國歷史上這個特殊的時期歸功於周公個人的

⁴⁸ 《四書章句集注》，頁 59~60。

⁴⁹ 《禮記集解》，頁 1310~1311。

影響力，指出西周「崇德貴民」的政治文化形塑了「中國文化的精神氣質」。⁵⁰周公及西周特殊的人文精神，此處不煩贅述，本文要指出的是，以西周文化為核心發展而來的一整套政治制度、倫理秩序、個人儀節，其總和便是日後在春秋時代的文獻如《左傳》、《禮記》被泛稱為「禮」的事物。由於「禮」富有層次性，在引論中有時指具體、確定的儀典，有時則指西周宗法社會的慣例規範，有時是總和性的泛論「禮」的精神、意義，在《禮記》中隨處可見這樣的例子。以〈曲禮〉為例，其論說便包含了各層次的禮，如：

君子行禮，不求變俗。祭祀之禮，居喪之服，哭泣之位，皆如其國之故，
謹修其法而審行之。⁵¹

「禮」說的是一國之內一套關於祭祀、喪事等具體的儀式。

禮不諱嫌名，二名不偏諱。⁵²

「禮」指的是西周社會普遍接受的避諱法則。

人有禮則安，無禮則危。故曰：禮者，不可不學也。⁵³

是總和性的泛論「禮」維繫社會的價值意義。葉國良將華夏禮學的傳統區分為「經禮」、「曲禮」的研究以及「禮意」的詮釋三部分。其中「經禮」與「曲禮」是古人所謂的「禮文」，而「禮意」則是「禮文」的精神所在⁵⁴，正說明了「禮」豐富的層次性。若以今日工商業社會型態加以比擬，資本的生產與再生產，是驅動社

⁵⁰ 《古代宗教與倫理---儒家思想的根源》，頁 196。

⁵¹ 《禮記集解》，頁 111。

⁵² 《禮記集解》，頁 89。

⁵³ 《禮記集解》，頁 12。

⁵⁴ 葉國良：《禮學研究的諸面向》，（新竹：清華大學出版社，2010），頁 148。

會運轉的根本核心，隨之人際關係、家庭倫理、法律政治、社會正義等等，皆受「生產」的驅動而產生新的型態。西周社會奠下了中國文化精神的根本特質，隨之宗法制度、祭祀儀典、社會慣例，無不隨著此一文化的核心而產生新型態。當西周社會逐漸瓦解的春秋之際，其初始的文化與社會典範，便被稱之為「禮」。當「禮」的意涵因為受到知識份子討論而顯豁出來，關於「禮」的傳世文本才開始逐漸集結。

二、「禮」的傳世文本

以西周的社會典範為本，禮的意涵在春秋時代大致確立。然而隨著對「禮」的討論、引用愈來愈多，也表示原有的典型已經受到相當的崩壞。西周時期的禮儀制度，也在這一時期開始為知識分子記述、保存下來。作為西周社會文化載具的「禮」，內容林林總總、包羅萬象，一本完整的「禮書」是不可能存在的。然而局部、單一的文本記錄，在先秦時期還是看得到的。例如《禮記·曲禮》中有「《禮》曰：『君子抱孫不抱子。』」之語，孔穎達疏曰：「凡稱『《禮》曰』者，皆舊《禮》語也。」⁵⁵所謂的「舊《禮》語」，當是〈曲禮〉作者時代尚可見到的西周禮書。又如《禮記·雜記》中有關於《儀禮·士喪禮》的成篇經過：「恤由之喪，哀公使孺悲之孔子學士喪禮，士喪禮於是乎書」⁵⁶，可以想像在禮崩樂壞的春秋、戰國時代，西周的禮儀典範如何一點一點地被收集、記錄下來。

然而，《論語》中又有「子所雅言，《詩》、《書》、執禮，皆雅言也」⁵⁷，既云「執禮」，說明了在孔子的時代「禮」與《詩》、《書》不同，並非以文本的形

⁵⁵ 《禮記集解》，頁 72。

⁵⁶ 《禮記集解》，頁 1115。

⁵⁷ 《四書章句集注》，頁 97。

式教習傳承，亦即朱子所說「以人所執守而言，非徒誦說而已也」⁵⁸。因此透過禮的文本保存下來的古禮，應只是可資記述的其中一部份，在文本之外的禮樂文明，隨著耆老在戰火和動亂中凋零，也逐漸成為湮沒的歷史。到了西漢天下初定，《史記·儒林傳》記當時傳禮的情形：

諸學者多言禮，而魯高堂生最本，禮固自孔子時，而其經不具，及至秦焚書，散亡益多，於今獨有士禮，高堂生能言之。⁵⁹

雖然「諸學者多言禮」，說明了當時舉國上下言禮的風氣極盛，但有憑據的可傳述的先秦禮儀，已只有魯地的高堂生所傳「士禮」的部分。徐復觀認為漢初建立的龐大帝國，僅是秦制的餘緒並不足以規範所有的政治、社會、人倫的維繫。在這樣空虛的狀態下，即使古禮文獻流傳相對單薄，但「在西漢的重要奏議中，幾乎無不涉及禮的問題。由此可以反映出，西漢儒生幾乎無不學禮，無不言禮」。⁶⁰

在這樣的情形下，僅存的古禮文獻必然會得到進一步的整頓、編集，以求為漢代帝國所用。《漢書·藝文志》所記載西漢古禮文獻，保存共十三家五百五十五篇：

禮古經五十六卷，經七十篇。后氏、戴氏。

記百三十一篇。七十子後學者所記也。

明堂陰陽三十三篇。古明堂之遺事。

王史氏二十一篇。七十子後學者。師古曰：「劉向別錄云六國時人也。」

曲臺后倉九篇。

⁵⁸ 同上註。

⁵⁹ 《新校史記三家注》，頁 3126。

⁶⁰ 徐復觀：《中國經學史的基礎》，（台北：台灣學生書局，2004），頁 168。



中庸說二篇。

明堂陰陽說五篇。

周官經六篇。王莽時劉歆置博士。

周官傳四篇。

軍禮司馬法百五十五篇。

古封禪羣祀二十二篇。

封禪議對十九篇。武帝時也。

漢封禪羣祀三十六篇。

議奏三十八篇。石渠。⁶¹

其中「禮古經五十六卷」中「經七十篇」為「經十七篇」之誤，即魯高堂生所傳士禮，餘三十九篇「絕無師說，秘在於館」。⁶²高堂生所傳的十七篇士禮，日後被稱為《儀禮》，是春秋以後儒者陸續記錄下來的西周之禮。其出現年代最早，並且不存在真偽的糾紛，向來被視為最可靠的先秦禮經文獻。⁶³

如前所述，僅有高堂生所傳的士禮不足以因應漢帝國的需要。因此雖然被列於學官的只有「經十七篇」，但博士為從士禮中推演出天子、諸侯之禮，不能不借重《漢書·藝文志》中所載其他古禮文獻，二戴《禮記》便是在這樣的情形下產生。二戴據傳為高堂生的五傳弟子⁶⁴，《四庫提要》以為二人所編《禮記》取材自《漢書·藝文志》「記百三十一篇」。葉國良則推論二戴取材不僅包括「記百三十一篇」，也同時採用了「禮古經」中「秘在於館」的三十九篇，乃至《后氏曲

⁶¹ 《漢書》，頁 1709~1710。

⁶² 阮元：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，（台北：藝文印書館，影印嘉慶二十年南昌府學刊本），頁 5-1。

⁶³ 《儀禮》各篇「經」與「記」非一人、一時之創作，乃是孔子之後儒者記述西周禮儀而成，葉國良有完整的論述，見《禮學研究的諸面向》，頁 44~64。

⁶⁴ 《中國經學史的基礎》，頁 162、250。

臺記》、《明堂陰陽》、《王史氏記》等漢初保留的古禮文獻。⁶⁵以漢初「諸學者多言禮」的風氣而言，二戴廣採所能見到的古禮文獻編集為記，以說明、補充《儀禮》的不足⁶⁶，是相當合理的推論。



至於《周禮》，是西漢時河間獻王於民間蒐集所得，原以古文書寫。由於在劉歆以前都藏在秘府，未能公開，同時又沒有明確傳授的端緒可考，其真偽歷來一向受到很大的爭議。⁶⁷特別是在近代康有為《新學偽經考》以古文經為偽作之後，《周禮》是否代表西周的典章制度，再次受到嚴重的動搖。然而經學者的考證，至少能肯定《周禮》成書時間最晚不過戰國時代，且其所記述的內容，也頗有戰國諸子對「西周社會」理想投射的成分。

綜上所述三禮及《大戴禮》的成書年代及內容大要，可以歸納出一個事實。禮經的文本，正與「禮」的特質相表裡，二者都是歷代的累積，並非一人一時之作。在這樣的前提下，即便「著成年代」晚至戰國乃至漢初，並不表示其所記載的禮儀內容不是西周原有的制度。葉國良指出這種關於「著成年代」的討論，基本上屬於「辨偽學」，並不能真正代表禮書中禮儀的形成年代，也忽視了禮儀及用語的「層累」現象：

對文獻年代的討論，基本上是「辨偽學」中處理「下限」的思維。關於「下限」的論證，其優點是提供學者使用資料在年代上的底線，以避免使用晚期的資料去論證早期的歷史，就此點言，有其學術上的嚴謹性；至於缺點，則因先秦文獻大多經歷輾轉傳寫增改的歷程，其內容具有層累性，今本並非原來面目，若過於執著「下限」，則不能反映出該文獻在歷史上的真正

⁶⁵ 《禮學研究的諸面向》，頁 34~38。

⁶⁶ 《禮記》與《儀禮》的補充關係，見葉國良：《經學側論》，（新竹：國立清華大學出版社，2005），頁 113~128。

⁶⁷ 《三禮研究入門》，頁 7。

意義，勢將影響學界對先秦歷史文化的了解，而有過猶不及之弊。⁶⁸

「禮」由三代損益而來，至於西周而大備。到了禮崩樂壞的春秋時代，知識份子反思西周社會的種種制度、規範及人文精神，確立了「禮」的概念，這是先秦「禮」的層累。而「禮」的觀念確立後，所謂「禮」的文獻才有聚集編纂的基礎，因此開啟了春秋以後「禮文本」的層累。西周社會的人文典範是日後歷代討論「禮」的源頭，其豐富多層次的內涵，隨著各朝代的時代需要，論者各有所偏重，而歷代的討論又反過來充實豐富了「禮」的文化長河。這也是為什麼朱子雖然以《儀禮》為本編纂了《儀禮經傳通解》，但考古的「真」卻不是他唯一的取材標準，因為「禮」之為「禮」到了南宋，還包括了先秦之後漢、唐的發展與詮釋，這些都在朱子對「禮」的認知之中，也是本章所以寫作的原因。

第二節 西漢禮樂及天子郊祀

先秦後期，孔門後學逐漸將理想中的「周禮」撰作成篇，也因此留下了今日看到的《禮記》、《儀禮》等「先王之禮」。這些所謂的「周禮」在春秋戰國時期實際上施行的情形如何，實在難以論斷，但至少在漢代這些文獻被視作「古禮」的真實紀錄，由於六國諸侯僭亂、秦始皇焚書坑儒，才成為殘存不全的零散篇章。西漢以來隨著漢帝國的成形，一套適於當代的朝廷儀制慢慢發展出來，成為唐代以後國家實際施行五禮系統之濫觴。本節將以漢代禮制為重心，探討「禮」在先秦以後的曲折與發展。

漢代是國家禮制成形的第一階段，晉唐以後各代正史均以五禮為綱目的分類記載，在《史記》、《漢書》與《後漢書》當中是看不到的。在《史記》與《漢

⁶⁸ 《禮學研究的諸面向》，頁 271~272。

書》中，後世「五禮」的內容被分在兩個類別，一是「禮樂」系統，即《史記》的〈禮書〉、〈樂書〉與《漢書》的〈禮樂志〉，另一則是「郊祀」系統，即《史記》的〈封禪書〉與《漢書》的〈郊祀志〉。雖然說是分為兩大「系統」，但事實上無論是禮樂還是郊祀，都只在初步成形的階段，而司馬遷與班固也都不認為這二者中任何一個可與「古禮」相提並論，以下先探討「禮樂」系統，再論「郊祀」，最後綜觀西漢國家禮制的特點。

一、《史記》《漢書》的禮樂記述

據《史記》裴駟集解，《史記》的〈禮書〉與〈樂書〉原本是「有錄無書」，到了西漢元、成之間，才由博士褚少孫補足。⁶⁹從二書的內容當中，也可以看出增補的痕跡。除了前面一小部分記載上古至漢武帝時的禮樂更革大事以外，後面的大半部份〈禮書〉取《荀子·禮論》，〈樂書〉則取今日《禮記》中的〈樂記〉增補而成。在前面記載禮樂更革的部分，記述著漢初至武帝叔孫通、鼂錯等大臣企圖改制禮樂之事，當是司馬遷本人所作，短短篇幅中顯示了漢初禮樂廢壞、亟待創制的局面。褚少孫在西漢元、成之際的增補，中間又經歷數十年，但仍只能取《荀子·禮論》、〈樂記〉等先秦儒者之說，顯示了此時國家縱有初步的禮制，在儒者、經生的眼中，依然稱不上完備，也無法與先王之禮相提並論，因此寧取先秦儒者禮說補足二書。

到了《漢書·禮樂志》，時隔《史記》〈禮書〉、〈樂書〉的寫作已將近百年，中間歷經了經學上石渠閣會議以及白虎觀會議，與《史記》的寫作背景相較，經學已經相當成熟了。再加上《漢書·禮樂志》出於班固一人之手，不像《史記》〈禮書〉、〈樂書〉那樣是後人增補而成，因此更能代表東漢時代儒者的觀點。然

⁶⁹（西漢）司馬遷撰；（劉宋）裴駟集解；（唐）司馬貞索隱；（唐）張守節正義：《新校史記三家注》，（台北：世界書局，1975），頁3321。以下引用此書皆簡稱《史記》。

而在《漢書·禮樂志》中，依然是延續《史記》的記述方式，記述著歷朝大臣更革不成的事跡，顯現漢代禮制在班固眼中仍然不完備。高祖時叔孫通制訂朝儀、武帝時改正朔、定服色等措施，在《史記》、《漢書》當中都有記載，但評價卻不高，顯然不能滿足儒者對「先王禮樂」的期待。

史家對西漢的國家禮樂不加肯定，但在禮樂志當中卻對秦禮頗有讚賞之意。漢初叔孫通制訂朝儀，以秦禮為本稍加損益，做為朝廷中的君臣儀節，《史記·禮書》對此的記載是：

至秦有天下，悉內六國禮儀，采擇其善，雖不合聖制，其尊君抑臣，朝廷濟濟，依古以來。至于高祖，光有四海，叔孫通頗有所增益減損，大抵皆襲秦故。自天子稱號下至佐僚及宮室官名，少所變改。⁷⁰

秦朝立國的根本乃是法家的刑罰吏治，而非儒家的禮樂制度。因此「內六國禮儀，採擇其善」的意思，應當指大致接受各國原本的禮儀，小加修改以配合秦朝一統的局面，並無大幅度的創制。春秋時代以來諸侯僭亂，六國禮儀「不合聖制」是當然的，秦漢以來沿襲此禮而不加創改，以先王之禮的標準來看，也只是周禮衰亂之餘而已。然而史家卻因秦制「尊君抑臣」，而肯定它至少在這方面能依循古來的制度，可見君臣尊卑是史家心中「先王之禮」很重要的一個面向。進一步思考，既然在漢初先秦的典籍秦半亡佚，理想中的先王禮制應當如何把握？我認為透過分析禮與刑的關係，可以更清楚地了解先王之禮的意涵。

二、「禮」與「刑」的競合關係

⁷⁰ 《史記》，頁 1159~1160。

在《史記·禮書》開篇的太史公曰中，司馬遷敘述自己到了秦朝主掌禮儀的官所「大行禮官」，⁷¹見到了禮制的三代損益，並讚嘆「洋洋美德乎！宰制萬物，役使羣眾，豈人力也哉」。司馬遷在大行禮官所見，應當是前朝的禮樂器物，僅憑器物之盛，如何宰役萬物？今日學者以「威儀」與權力的角度來解釋這一點，認為透過國家禮儀之莊嚴盛大，可以使臣民產生敬畏順服之心。⁷²無論如何，至少從司馬遷的讚嘆中，可以看到「禮」作為一套國家儀式，它的作用是在無形中掌理百姓、萬物的運作。因此司馬遷接著又說「人道經緯萬端，規矩無所不貫，誘進以仁義，束縛以刑罰，故德厚者位尊，祿重者寵榮，所以總一海內而整齊萬民也」，⁷³將「仁義」與「刑罰」相提並論，可見「禮」與「刑」同是國家經緯人道的治具，只是「禮」從建立威儀教化人民，而「刑」從嚴刑峻法管制人民，所以有主從之別罷了。

「禮」與「刑」的關係，從文帝時鼂錯企圖改革禮制的建言又能看得更清楚。鼂錯的建議記載在《史記·禮書》中，頗值得注意：

孝景時，御史大夫鼂錯明於世務刑名，數干諫孝景曰：「諸侯藩輔，臣子一例，古今之制也。今大國專治異政，不稟京師，恐不可傳後。」孝景用其計，而六國畔逆，以錯首名，天子誅錯以解難。事在袁盎語中。是後官者養交安祿而已，莫敢復議。⁷⁴

從這段記錄中，可以注意到鼂錯之所以希望改制，其原因是十分現實的，也就是要解決「大國專治異政」的問題，同時鼂錯本人更是「明於世務刑名」，可見當

⁷¹ 此段司馬貞索隱「大行，秦官，主禮儀。漢景帝改曰大鴻臚。鴻臚，掌九賓之儀也。」（《史記》，頁 1157。）

⁷² 甘懷真在〈先秦禮觀念再探〉一文中，引用《左傳》北宮文子「有威可畏謂之威，有儀可象謂之儀」之語，說明先秦禮儀觀念「威儀觀」的源頭（《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，頁 15），我認為這也是《史記·禮書》所秉持的禮儀觀念。

⁷³ 《史記》，頁 1157~1158。

⁷⁴ 《史記》，頁 1160。

時提倡禮制改革者，也同時深諳刑名之學，並非日後的經師、博士儒生之流。而「禮」與「刑」之間的關係，也比想像中的更加接近。既然如此，何以一再有興禮樂、定制度的呼聲呢？今日一般將原因歸於儒、法兩派官員的權力鬥爭，我認為政治的角力的確是「改制」運動中很重要的一個面向，但「禮」與「刑」不只是鬥爭用的口號而已，即使二者都是國家的治具，目標也都在「總一海內整齊萬民」，但實質上仍是兩套不同的治理方式。《漢書·禮樂志》記載漢宣帝時諫大夫王吉的上疏，從中可以窺見一斑：

欲治之主不世出，公卿幸得遭遇其時，未有建萬世之長策，舉明主於三代之隆者也。其務在於簿書斷獄聽訟而已，此非太平之基也。今俗吏所以牧民者，非有禮義科指可世世通行者也，以意穿鑿，各取一切。是以詐偽萌生，刑罰無極，質樸日消，恩愛寢薄。⁷⁵

據王吉的上疏，「禮」乃是「萬世之長策」、「可世世通行者」，而俗吏的刑治則是「以意穿鑿」的一時之見而已，並不能夠傳之長久。這代表了什麼意思呢？我認為這表示了「禮」與「刑」施展的場合與權力來源的不同。吏治是針對失序的事件予以懲罰，也就是王吉所謂的「斷獄聽訟」，訟案的發生是不定時的，而且需要主事者（即吏）當下的判斷，這「隨時隨地」也就是「以意穿鑿」的意思。而「禮」就不同了，如前文所述，禮儀科指要使「諸侯藩輔，臣子一例」，又「尊君抑臣，朝廷濟濟」，施行的場合不在刑獄訴訟，而是國家朝廷重地，而且禮制一旦建立，如佐僚宮室官名等，便垂為典常世世常守，不可隨意變改，這也就是「萬事之長策」的意思。總而言之，「禮」是建立朝廷君臣之威儀，垂為典常，使百姓順服，而「刑」則是透過吏治的懲罰以赫阻各別、單一的獄訟。

⁷⁵（東漢）班固撰；（唐）顏師古注：《漢書》，（北京：中華書局，1962），頁 1033。

三、〈樂書〉中理想與現實的差距



前文已分析了西漢儒者心中「先王禮制」的特點，「禮」是朝廷的威儀，作用在透過君臣的尊卑之勢建立國家尊嚴，以掌理萬物百姓。禮是有實質內容，也有一定的施行場合的，除了平時君臣朝廷的儀制規範如服色、官名以外，更重要的是一套配合樂舞的儀式。《論語·八佾》篇中孔子說季氏「八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也」，⁷⁶《孟子·梁惠王下》齊宣王問孟子「人皆謂我毀明堂，毀諸？已乎？」⁷⁷顯現了在先秦禮制中就有特定場合的樂舞儀式。在《史記·樂書》中，先秦的「雅頌之音」與「鄭衛之曲」被當作是治世與亂世的樂聲代表，具體來說，雅頌之音指的是《詩》、《書》典籍中所記載的詩歌，用在郊廟朝會等莊重場合，而鄭衛之曲則是優人女樂之類的娛樂樂曲。⁷⁸到了秦漢，二種樂曲都已不傳，雖然漢初尚有樂官「制氏」，世傳守雅樂聲律，然而「但能記其鏗鎗鼓舞，而不能言其義」，⁷⁹表示樂官雖能傳習古來的雅樂，但對於這些雅樂應當用於什麼場合、屬於什麼性質，已經瞭然不知。

在這樣的情況下，漢朝宗廟、祭祀、朝會等需要禮樂的儀式場合，就必需另外制訂本朝的樂曲。從史書中記載樂曲所用的場合，便可以更具體地了解西漢時禮樂制度施行的情形。在《史記》寫作時，朝廷制訂的樂曲內容還很少，所記共三事，包括劉邦〈大風歌〉被用為高祖宗廟歌舞、武帝時李延年作郊祀歌十九章、以及漢家專有祭祀「太一甘泉祠」的四時樂曲。朝廷宗廟所用的禮樂尚如此簡陋，更何況也非援引古時詩書樂章而成，可以想見何以大臣如賈誼、鼂錯、董仲舒一

⁷⁶ (宋)朱熹撰：《四書章句集注》，(北京，中華書局，1983)，頁 61。

⁷⁷ 《四書章句集注》，頁 218。

⁷⁸ 《史記》、《漢書》都以齊國贈魯國女樂，而孔子去魯之事來代表「鄭衛之音」在春秋時的盛行，《史記》頁 1175~1176；《漢書》，頁 1042。《史記·孔子世家》中記載此事說：「選齊國中女子好者八十人，皆衣文衣而舞康樂，文馬三十駟，遺魯君。」(《史記》，頁 1918)可見鄭衛之音並不專指《詩經》中的鄭風、衛風，而是指帶有娛樂性質的女樂。

⁷⁹ 《漢書》，頁 1043。

直認為國家必須禮樂更化、創立制度了。



《漢書·禮樂志》中，樂的部分記載相對豐富，但所記內容依然是朝儀、宗廟二類樂曲而已，志中更說「今漢郊廟詩歌，未有祖宗之事，八音調均，又不協於鐘律，而內有掖庭材人，外有上林樂府，皆以鄭聲施於朝廷」。⁸⁰郊廟詩歌「未有祖宗之事」，指的是李延年所作十九章詩歌，內容以歌頌神靈、帝王為主，於古制不合，⁸¹而朝廷內樂官又多是女樂靡靡之音，故說「以鄭聲施於朝廷」。可見直到班固之時，君臣朝廷之間雖有叔孫通以來陸續修訂的禮樂儀法，但由於缺乏通盤的制訂更化，加上其中又多一時權宜，因此不能與先王禮樂相提並論。

綜上所言，在儒者、經生眼中，要建立與先王古禮相提並論的禮樂制度，以達到取代刑罰吏治的教化功能，西漢所制訂的朝廷官儀、宗廟祭祀是不夠的。因此從賈誼、鼂錯、董仲舒到王吉、劉向，西漢的儒者不斷地向朝廷建議「更化」，即全面修訂一套符合先王古禮的禮樂制度，認為唯有透過全面改制，才能建立朝廷德威，使四方順服。隨著禮樂的呼聲，西漢經學一步步成熟，同時讖緯思想方興未艾，這些對東漢以後逐步醞釀而成的五禮系統都有相當的影響。但在此之前，需要詳加探討的是封禪、郊祀的意義。

四、封禪系統中的崇奉儀式

《史記》、《漢書》的禮樂部分中記載了西漢禮樂殘缺不全的情形，然而與此相對的在〈封禪書〉、〈郊祀志〉當中，國家的祭祀卻蓬勃地發展，舉凡封禪、祠

⁸⁰ 《漢書》，頁 1071。

⁸¹ 《漢書·禮樂志》中有李延年所作十九章全文，各章取前二字為章名，依次為：練時日、帝臨、青陽、朱明、西顛、玄冥、惟泰元、天地、日出、天馬、天門、景星、齊房、后皇、華燿燿、五神、朝隴首、象載瑜、赤蛟。其中多是巡狩獲祥瑞靈物所作的歌頌，又或是歌頌日、星，以及帝王之容。

祀、郊天地、五帝等後世國家禮典的重大項目，在志中都有詳細的記述。《漢書·郊祀志》的前大部分大體承襲《史記·封禪書》，只有文字略作改動，後面一小部分則簡述了元、成以後匡衡、韋玄成以及王莽的改制。匡衡等人的改制，是經學成熟以後的變革，與東漢的禮樂系統密切相關，留待下文與《後漢書》中的禮樂型態一起討論。此處想先釐清的是在《史記》中原始的封禪性質內容，以及它與「先王古禮」的關係又是什麼？

《史記》以〈封禪〉為書名，正義引劉向《五經通義》解釋封禪說：「易姓而王，致太平，必封泰山，禪梁父，何？天命以為王，使理群生，告太平於天，報群神之功」，⁸²可見封禪是受命於天的帝王禮報天地群神的儀式。《漢書·郊祀志》則在卷首加了一段議論解釋「郊祀」說：「洪範八政，三曰祀。祀者，所以昭孝事祖，通神明也」，⁸³說明了封禪或郊祀主要的對象是天地、祖宗、神明，可以說是延續古代鬼神信仰而來的祭祀傳統。

古代鬼神信仰中最重要便是宰理群生的「上帝」或「天」，因此天命的移轉是〈封禪書〉中展開敘述的主軸。〈封禪書〉中雖然說古來封禪儀式「闕然堙滅，其詳不可得而記聞」，⁸⁴但引用了《尚書·舜典》、《周官》等經典印證自古以來「受命」者都有自己崇報天地的儀式，在舜、禹時是巡狩山川、望祀群神，到了周公則郊祀天地、社稷。周衰以後，天命顯然移轉到了強大的秦國，因此秦國雍地的神祠信仰便成為記載的主要內容。由此可見，「封禪」並不侷限在泰山、梁父的祭祀，而是廣義地包括了種種帝王崇奉天地的儀式，帝王與天神之間的溝通、報答才是〈封禪書〉的主要內容。

⁸² 《史記》，頁 1353。

⁸³ 《漢書》，頁 1189。

⁸⁴ 《史記》，頁 1355。

帝王與天地鬼神之間的溝通，在帝王一方靠的是禮敬與祭祀，而在天地鬼神一方，就是祥符瑞應了。〈封禪書〉中每每記載某地祠祀之興起乃是由於卜筮吉辭、祥瑞之物，或帝王夢兆，乃至方士獻策，就是因為天神對人間的溝通有賴於這些管道。正因如此，帝王巡狩海內外山川、求僊求壽的記載，也成為〈封禪書〉的重要內容。

進入漢朝以後，高祖承接了秦朝版圖各地梁、晉、秦、荆的巫覡神祠系統，並且將它們集中到首都長安。⁸⁵從這些祝官、女巫所掌理的神祠內容來看，當時的祭祀雜揉祖先與神靈、星辰，祭祀的目的主要是祈福免禍，型態相當素樸。例如荆地有「巫先」祠，《史記》集解引應劭之說「先人所在之國，及有靈施化民人，又貴，悉置祠巫祝，博求神靈之意」，⁸⁶而南山的巫祠秦中，所祭祀的竟是秦二世，因為「子產云匹夫匹婦強死者，魂魄能依人為厲也」。⁸⁷

巫祝神祠雖多，但漢代帝王最重視的祭祀，還是秦朝時建立的雍地五畝。除了依循秦朝的傳統之外，也是因為雍州地勢高，自古以來就被視為神明所居之處。⁸⁸從漢文帝開始，就以雍地五畝為郊祀上帝之處，到武帝時，更是建下三年一親郊的慣例。此外，由於漢武帝喜好方士之說，言長生、登僊、福瑞的方士如李少君、少翁、欒大、公孫卿往往能獲居高位、名重一時，以致東巡至齊時「齊人之上疏言神怪奇方者以萬數」。這樣的風潮下，武帝時又出現了兩個重要的祭祀，即太一祠和汾陰后土祠。

⁸⁵高祖平定天下之後下詔：「吾甚重而敬祭。今上帝之祭及山川諸神當祠者，各以其時禮祠之如故」，並且「長安置祠祝官、女巫。其梁巫，祠天、地、天社、天水、房中、堂上之屬；晉巫，祠五帝、東君、雲中、司命、巫社、巫族人先炊之屬；秦巫，祠社主、巫保、族繫之屬；荆巫，祠堂下、巫先、司命施糜之屬；九天巫，祠九天：皆以歲時祠宮中。其河巫祠河於臨晉，而南山巫祠南山秦中。秦中者，二世皇帝。各有時月。」（《史記》，頁 1378~1379）

⁸⁶ 《史記》，頁 1379。

⁸⁷ 《史記》集解引張晏語，頁 1380。

⁸⁸ 《史記》，頁 1359。

太一祠由亳人謬忌獻方而建，而后土祠則由祠官寬舒建議而設置。雍時所祭祀的是上帝，而太一祠則祭最尊貴的太一神，位階幾乎等同於上帝，因此武帝郊祭太一時「如雍時禮」，而有封禪、征伐等國家大事，也要先祠祀太一。天、地、太一，是當時最受到重視的三種神祇。設立太一祠時，有人上書言「古者天子三年壹用太牢祠神三一：天一、地一、太一」，而後來武帝依方士之言作甘泉宮，其中尊奉的則是天、地、太一及諸鬼神，可見天、地、太一鼎足而立是當時普遍的信仰。因此武帝某次郊雍後有「今上帝朕親郊，而后土無祀，則禮不答也」的想法，促成了寬舒等人設立汾陰的后土祠，立祠之後，「上親望拜，如上帝禮」，也成為三年親郊的對象。⁸⁹

五、「受命」及「依古制作」的時代課題

以上略述《史記·封禪書》所載內容（《漢書·郊祀志》中武帝以前的部分也大體相同），可以看到舉凡天地鬼神與人間帝王的溝通如封禪、郊祀、神祠、求僊、祥瑞等皆列入其中，與〈禮書〉、〈樂書〉「人道經緯萬端」的主軸相當不同。〈封禪書〉中的郊祀、神祠制度成為後來國家禮典的源頭，一般認為是西漢以來經學運動的成果，即儒生取得了神祠信仰的詮釋權，改造出具有宗教色彩的漢代儒學，甚而也有人將之看作是先秦儒學的迷航，使先秦禮樂的本質產生混淆。⁹⁰有關漢代儒學、經學的發展，歷來研究成果已多，也非本章討論的重點，姑置不論。我想探究的是〈封禪書〉與〈禮樂書〉在相異之外，是否有重合之處，使得儒生可以當作詮釋的施力點？也就是說，二〈書〉的「異」中必然有某些交集，

⁸⁹ 以上具見《史記·封禪書》。

⁹⁰ 王葆玟曾重新檢視這樣的觀點，並將西漢的禮學分為「人與人的關係」與「人與神的關係」兩種，指出「西漢官方禮學家比較重視的，主要是宗教領域裡的郊祀、封禪和宗廟的祭典，而不是世俗領域裡的朝廷禮儀」，（王葆玟：《西漢經學源流》，（台北：東大圖書，1994），頁 197~200）可以說明《史記》中〈封禪書〉和〈禮樂書〉著重的不同。王葆玟又將西漢初期所傳的經學分為齊學與魯學，認為宣帝之後齊魯兩派融合，才製造出封禪、郊祀制度的理論體系，並逐步地擴展這套理論的實施。（《西漢經學源流》，頁 199。）

否則不能被取為儒學復生的資源。下面先引兩段〈封禪書〉中的內容來看：



首先是漢文帝祭祀五帝廟的記載：

夏四月，文帝親拜霸渭之會，以郊見渭陽五帝。五帝廟南臨渭，北穿蒲池溝水，權火舉而祠，若光輝然屬天焉。於是貴平上大夫，賜累千金。而使博士諸生刺六經中作王制，謀議巡狩封禪事。⁹¹

文中的渭陽的武帝廟是善於望氣的趙人新垣平所建立，文帝親自致祭，可見相當信服新垣平的五帝之說，況且致祭之時又有異象，顯然五帝有所靈驗，使文帝更加信服，於是進一步計畫巡狩封禪。若未加注意，這段記載可以單純地看作是帝王迷信方士的荒唐之舉，但文帝祭祀五帝既不為求福也不為延壽，因為他曾親自下令取消秦以來神祠秘祝「移過於下」⁹²的作法，而因為連歲豐年而提高雍地五畝的祭饗之具時，他也同時下令「祝釐者歸福於朕，百姓不與焉。自今祝致敬，毋有所祈」。⁹³由此可見，文帝之所以深信五帝廟，應當從「謀議巡狩封禪事」來探究。巡狩、封禪被認為是古來帝王報天地、告太平的重大儀典，文帝不求個人的福壽，卻因五帝靈驗而謀議封禪，可見他所追求的應是「天」的認可，也就是漢家帝王受命而天的正統。

文帝的封禪後來由於新垣平受到質疑而不了了之，繼位的武帝「尤敬鬼神之事」。武帝追求長生，是眾所周知的。但在封禪一事上，除了長生以外，也是為了昭告漢家的正統。當時汾陰地中挖出寶鼎，武帝問公卿何以「歲豐廡未報」卻現祥瑞？有司便回答：

⁹¹ 《史記》，頁 1382。

⁹² 秦以來若有菑祥，秘祝就祝禱將之移於天下百姓，而不及於皇帝本人。文帝上任十三年後，便下令「今秘祝移過於下，朕甚不取。今除之」《史記》，頁 1377、1380。

⁹³ 《史記》，頁 1381。



聞昔泰帝興神鼎一，一者壹統，天地萬物所繫終也。黃帝作寶鼎三，象天地人。禹收九牧之金，鑄九鼎。皆嘗亨鬯上帝鬼神。遭聖則興，鼎遷于夏商。周德衰，宋之社亡，鼎乃淪沒，伏而不見……唯受命而帝者心知其意而合德焉。鼎宜見於祖禰，藏於帝廷，以合明應。⁹⁴

公卿大夫建議尊崇寶鼎的原因，是因為「鼎」是傳說中上古的泰帝以來帝王之德的象徵，唯有天下一統太平，這樣的祥瑞才會應世而生。今日寶鼎重現，可見武帝「心知其意而合德焉」，是上天親命的帝王。果然，從此事後武帝便開始計畫封禪泰山了。

「受命」是封禪的主軸，文武二帝為了昭告漢家天下的正統，積極謀議封禪，這樣的目的與〈禮書〉中「尊君抑臣，朝廷濟濟」、「諸侯藩輔，臣子一例」的禮樂理想是一致的，因此武帝、成帝時都因祥瑞而有制作禮樂的請言。⁹⁵由此可見，建立帝王的權位與威信，是〈封禪書〉與〈禮樂書〉共同的目標，無論是來自上天的保證或是人為的制作，目的都是在昭告帝王身份的尊貴超常。

「受命」之外，更重要的一點是「依古制作」的信念。在文帝謀議封禪時，他先「使博士諸生刺六經中作王制」，王制就是今日《禮記》中的〈王制〉。而武帝封禪前，也令群儒「采封禪尚書、周官、王制之望祀射牛事」。⁹⁶雖然群儒由於無法辨明「用希曠絕」的封禪禮而遭到罷黜，但仍然可以看出帝王依託古制的企圖。「古制」指的是什麼呢？也就是散佚不全的經書，以及禮器、樂器、樂章。這些經歷秦火和戰亂而遺留下來的古制，有些是耆老口傳、有些是民間集佚，有

⁹⁴ 《史記》，頁 1392。

⁹⁵ 《史記》，頁 1160，《漢書》，頁 1033。古磬十六枚

⁹⁶ 《史記》，頁 1397。

些則被國家保存但不確定本來的用途，例如前文所說的大行禮官、樂官制氏等等，簡單說也就是禮、樂、射、御、書、數等先秦遺留的文物制度。



「古制」是天命的保證，帝王能夠復行古制，代表接上了太古以至三王五帝、文武周公的正統。然而古制保存在禮樂射御書數之中，卻不等同於儒家的專利，在《漢書藝文志》，六藝是學術之源，儒家則與百家一樣出於王官，已是周衰以後的分流。嚴格來說，儒家的確見長於禮樂制度，先秦時齊人晏嬰批評孔子說「今孔子盛容飾，繁登降之禮，趨詳之節，累世不能殫其學，當年不能究其禮」，⁹⁷善習禮樂是儒家的傳統。然而漢代尊崇六藝，是因為六藝是古來王者統理天下的制度，並不侷限在孔子嚮往的周制。

如此，六藝作為古制的存留，可以說是諸子共同的資源，也是封禪、禮樂系統共同的語言。武帝時令李延年為十九章作樂，《史記·樂書》中說「通一經之士不能獨知其辭，皆集會五經家，相與共講習讀之，乃能通知其意」，⁹⁸〈封禪書〉中則記載十九章之作是因為武帝認為「民間祠尚有鼓舞樂，今郊祀而無樂，豈稱乎？」⁹⁹十九章是武帝時郊雍地五畝等神祠用的樂曲，然而也依託於五經古奧之文，以顯現帝王的風範，且因作為漢家制度又被記入《史記·樂書》當中。可以見出經學成熟以前，急於建立漢家制度的統治集團努力建立可與古聖先王相提並論的帝王威信，所採用的方式是多元的，封禪、禮樂都是一種嘗試。

六、小結

中國的國家禮典向來以「五禮」--吉、凶、嘉、軍、賓為分類系統，記載以皇帝為主的官民之禮。然而這個系統是經過醞釀、轉化、演變而來，它最早的來

⁹⁷ 《史記》，頁 1911。

⁹⁸ 《史記》，1177。

⁹⁹ 《史記》，1396。

源有二，也就是《史記》、《漢書》當中的封禪與禮樂兩大系統。禮樂系統是西漢儒生未能付諸實行的理想，也就是一套能取代刑罰吏治的禮樂制度。當時的儒生認為，透過朝廷的威儀制度如服色、曆法、器數，可以建立國家的尊嚴、使民信服。而將這套君臣制度規範的對象擴充到郡國，更能鞏固皇帝的權力，如此自然安定天下，不再是只依靠刑罰的恫嚇穩定治安。

直到西漢結束，儒生更化禮樂的理想都沒有成功。但封禪系統中帝王祭祀天神地祇、崇敬地方神祠、巡狩求僊等巫覡儀式卻益發興盛。到了漢武帝時，帝王郊祭已經成為定例，天下郡國神祠也受到統一的管理。封禪是以崇報天地眾神為主要宗旨，與禮樂制度教化人民的方向是不同的，但二者之間卻有著共同的目的---建立帝王正統，以及共同的資源---先秦遺留的禮器、制度，因此在日後的改革運動中，儒生不但沒有反對或推翻神祠、祭祀，反而能就之重新詮釋國家祀典的經學意義。一言之，整個西漢國家大臣各方面所努力的共同目標，就是確認漢家天命，將漢家制度上接於古來聖王的傳統。封禪與禮樂雖然看似有重鬼神與重人事的根本不同，然而在「依古制作」、「帝王受命」的歷史樂章下，又是兩首協奏的樂曲了。下一節將討論西漢元帝以後經學運動的成果，以及它如何改變了國家禮典的型態。

第三節 經學成熟及五禮系統形成

西漢初期雖有博士掌理典故，但由於先秦的文獻與古物仍然散佚各處，因此在探究「先王古制」以為漢家制度參考時，還是需要許多推測與臆想。武帝以後，民間獻書漸漸聚集到中央秘府，使國家在考論古制時，有更多的文獻依據。這些以古文撰寫的民間獻書，也是經學上「古文經」學派興起的根據。在禮學方面，原本國家設置博士掌理的是口述筆記下來的今文經，內容只有《儀禮》十七篇，

但民間所獻以古文寫成的先秦禮典，卻包含《禮記》二百餘篇、《禮古經》五十六篇，以及記載周代官制的《周官》等豐富的材料。¹⁰⁰有了新材料改變了經學的面貌，更使得參考古制建立漢家制度成為可能，若反過來思考，也可說正因為西漢有著強烈復古定制的時代要求，因此這批記載先秦貴族儀則、祭祀的古文材料才會受到禮學家的重視，而被吸收到經學系統當中。

一、以禮經為據的改革

在《史記·封禪書》的記載中，可以看到經學與封禪的密切關係，例如文帝因要舉行封禪而「使博士諸生刺六經中作王制」，¹⁰¹又武帝議封禪時因為不知古時禮儀而令「群儒采封禪尚書、周官、王制之望祀射牛事」、「頗采儒術以文之」。¹⁰²從這些記載中，可以看出當時的帝王急於建立帝王的天命正統，因此不斷地嘗試從遺留的先秦六經中拼湊、重構先王古制的情形。漢代經學正是在這樣的時代要求下應運而生，在儒者採集六經之言仍不足以建制的窘境下，河間獻王、孔壁、河內女子獻上的先秦遺文，可說是為儒者提供了有力的資源。武帝以後，博士官后倉及其弟子戴德、戴聖便整編出了大戴、小戴《禮記》，使儒生考議制度時有較為完整的古制可據，很快地，后倉的另一名弟子匡衡，便在漢成帝時發起了首波的禮制改革。

匡衡針對武帝時成為定制的天地郊祀提出了改革的意見。武帝以來，甘泉泰一廟以及汾陰后土祠是帝王親自郊祭的兩大重要祭祀，匡衡認為二地遠離長安，又需舟楫勞頓，且與《禮記》「祭天於南郊」、「瘞地於北郊」的古制不合，而提出將天地郊祀移至長安南北郊的建議：

¹⁰⁰ 古文經典的出現，詳見《西漢經學源流》，頁 76~82，關於禮書的整理經過可參考同書頁 219~235。

¹⁰¹ 《史記》，頁 1382。

¹⁰² 《史記》，頁 1397。



明王聖主，事天明，事地察。天地明察，神明章矣。天地以王者為主，故聖王制祭天地之禮必於國郊。長安，聖主之居，皇天所觀視也。甘泉、河東之祠非神靈所饗，宜徙就正陽大陰之處。違俗復古，循聖制，定天位，如禮便。¹⁰³

泰一、汾陰祠是帝王崇報天地的兩大祭祀，在〈封禪書〉中兩者都是因為方士之言而設置，並沒有經過博士諸生的議論。匡衡依據《禮記》之言，主張將兩處的郊祀移至帝王居處的南北郊，是要以「聖主」也就是「天子」作為國家祭祀的中心，淡化武帝以來巫覡信仰的色彩。因此匡衡之後又以「不應禮」為由，奏請裁撤了四百七十五所郡國神祠，又罷設了高祖接收並集中到長安的梁、晉、秦、荊各地巫覡，甚至連文帝設的渭陽五帝廟、武帝長年求仙所累積的大量神祠，也都在罷廢之列。

除了匡衡發起的郊祀改革以外，郡國的宗廟也由貢禹、韋玄成等儒者進行的整頓。西漢並沒有明文規定的宗廟系統，除了在京城近郊依陵寢設廟以外，¹⁰⁴就是隨帝王巡狩所至之處而設立的帝王廟，並由地方官吏主持祭祀。元帝對前任帝王所設的這些郡國廟的認定是「往者天下初定，遠方未賓，因嘗所親以立宗廟，蓋建威銷萌，一民之至權也」，¹⁰⁵可見郡國帝王廟設置的目的是為了統合中央與郡國，藉由帝王廟的奉祀，將帝王的威信神靈化，與後世所謂的「宗廟」意涵相當不同，反而更接近巫覡神祠的信仰。¹⁰⁶貢禹首先對全國各地氾濫的帝王宗廟提

¹⁰³ 《漢書》，頁 1254。

¹⁰⁴ 叔孫通為高祖制訂朝儀，也擬訂了初步的宗廟制度，可參考楊志剛：《中國禮儀制度研究》，（上海：華東師範大學出版社，2001），頁 142~143。

¹⁰⁵ 《漢書》，頁 3116。漢初以來郡國廟有高祖的太上皇廟，以及文帝、高祖巡幸所經過之處皆設置的高祖廟、文帝廟。漢宣帝時也為武帝在巡幸各處設武帝廟，至元帝時，六十八郡國這類的皇帝廟共計有一百六十七所，詳見甘懷真：〈西漢郊祀禮的成立〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，頁 52。

¹⁰⁶ 參見〈西漢郊祀禮的成立〉，頁 52~53。

出了改革，依據的是《禮記·禮器》「天子七廟」之說：



古者天子七廟，今孝惠、孝景皆親盡，宜毀。及郡國廟不應禮，宜正定。

107

參與此議的韋玄成的七十人也引《禮記》〈祭義〉、〈祭統〉的說法支持貢禹：

臣聞祭，非自外至者也，繇中出生於心也。故唯聖人為能饗帝，孝子為能饗親。立廟京師之居，躬親承事，四海之內各以其職來助祭，尊親之大義，五帝三王所共，不易之道也。詩云：『有來雍雍，至止肅肅，相維辟公，天子穆穆。』春秋之義，父不祭於支庶之宅，君不祭於臣僕之家，王不祭於下土諸侯。臣等愚以為宗廟在郡國，宜無修，臣請勿復修。¹⁰⁸

匡衡主張將甘泉、汾陰的天地祭祀移至帝王所居的長安南北郊，而韋玄成等人也對宗廟也主張「立廟京師之屬，躬親承事，四海之內各以其職來助祭」才是先王傳下來的不易之法。可見無論是郊祀或宗廟，儒者依據經典的主張都是將巫覡信仰的意味降低，以帝王本位取代過去神祇在祭祀中的位置。值得注意的一點是，兩方面的改革雖然激進，然而卻不是一舉推翻神祠信仰與祭祀，而是採取「應禮」與否作為整頓的原則。這說明了〈封禪書〉以降的國家祭祀雖然含有巫覡的成分，但它的本質還是上一節中所說的「受命」及「古制」，是漢家帝王上接先王帝統的努力。方士透過祥瑞、異象可以提出天命所在的表徵，因此在六經文獻不足的情形下，受到帝王的青睞。但等到古文逸經出現，儒者便可以透過較為完備的論述，直接為帝王指出「明王聖主」、「五帝三王」的「不易之道」，自然較時有事

¹⁰⁷ 《漢書》，頁 3116。

¹⁰⁸ 《漢書》，頁 3117。

跡敗露情形的方士神仙之說更有說服力。¹⁰⁹



匡衡及貢禹、韋玄成的改革受到十分大的爭議，漢成帝一開始雖然信從他們的主張，但是晚年又因為重病及沒有子嗣等原因，不僅恢復甘泉、汾陰親自郊祀的制度，連所廢置的神祠、郡國廟都重新祭祀。成帝駕崩時仍然沒有子嗣，於是匡衡等人的改制又重新被施行，反反覆覆的情形持續許久，《漢書·郊祀志》記載成帝到哀、平帝「三十餘年間，天地之祠五徙焉」。¹¹⁰而儒者之間的意見也不一致，例如劉向就以「家人尚不欲絕種祠，況於國之神寶舊時」為由，反對徙罷甘泉、汾陰及諸神祠。¹¹¹貢禹罷郡國廟，又訂定陵寢諸廟迭毀之禮，《漢書》本傳中也有「然通儒或非之」的記載。¹¹²改革備受爭議、遭受阻力，正說明了當時的改革聲勢十分浩大，是全國上下注目的重點，足見禮記等古經的出現，的確使儒者在「古制」上有了充分的發言權。

儒者對「古制」的改革，並不侷限在宗廟郊祀等國家祭祀而已。元、成之間，隨著經學的成熟，儒者延續漢興以來鼂錯、賈誼、王吉等人的主張，要以禮義科指取代刑罰吏治的呼聲也愈來愈高。在郊祀改革上相對保守的劉向，在朝儀典禮上則積極主張接續叔孫通未完成的事業，要「興辟雍，設庠序，陳禮樂，隆雅頌之聲，盛揖讓之容，以風化天下」。¹¹³由此可見禮古經等文獻的出現，使儒者有了全盤規劃先王古制的企圖心，之所以先從郊廟改革著手，是因為當時為郊廟、神祠祭祀所付出的財力人力過於巨大，對國家形成了負擔。¹¹⁴然而就儒生所信仰的禮古經來看，國家禮制的根本仍然在人間的禮樂教化，最終的目標應當是「曠

¹⁰⁹ 據載西漢時進策的方士，一開始多半憑藉神異的能力獲得皇帝的寵信。其能力之真偽不可考，但顯然無法長久保證效驗。武帝時方士少翁、樂大等皆因神異感應能力受寵，然而時日一久，或「其方益衰，神不至」；或者「其方盡，多不讎」，往往遭到誅殺。（《史記》，頁 1387~1388、1395）由此可見，西漢時方士異術雖然一時能聳人聽聞，但卻經不起時間的考驗。

¹¹⁰ 《漢書》，頁 1266。

¹¹¹ 《漢書》，頁 1258。

¹¹² 《漢書》，頁 3080。

¹¹³ 《漢書》，頁 1031。

¹¹⁴ 《漢書·貢禹傳》對當時國家祭祀奢靡浪費的情形有較詳盡的記載，見《漢書》，頁 3070~3073。

然大變其俗」，建立長安天子之都的制度與教化，使遠方郡國悅服，而不再只是依藉刑罰獄訟以維繫天下。¹¹⁵



這股依據經典全面改制的力量，在王莽攝政時達到了高潮。王莽以周公自居，因此重視古文經《周官》，將之視為周公制禮作樂的實錄，改稱為《周禮》。¹¹⁶取得政權以後，更積極推動依據《禮記》、《周禮》的新制，《漢書·王莽傳》記載當時王莽「制禮作樂，講合六經之說，公卿日入暮出，議論連年不決，不暇省獄訟冤結民之急務」，¹¹⁷可見王莽是將西漢中期以後儒者「曠然大變俗」的企圖真正落實的第一人。

分析王莽改革的原因，除了理想制度的實現以外，也有政治權力的外緣因素。王莽要取代劉氏的漢家天下，是否「受命」，亦即得到上天的認定，對他來說是極為重要的關鍵，而恢復古制，就是他宣稱上接先王帝統的有力手段。他依據讖緯符命為篡位鋪路，又以經典制度為自家新朝的天命背書，可以說是融匯了《史記》〈封禪書〉、〈禮樂書〉鬼神與人世的兩個系統。新朝雖然因為擾民過甚而失敗，但王莽的改制卻對東漢以後的國家禮制產生了深遠的影響，幾乎可說是奠定了經術主導政治的基本局面。光武帝劉秀興起，也有賴於讖緯之說，即位後自稱治天下「以柔道行之」，不欲大肆更張制度¹¹⁸，在宗廟、郊祀等國家祀典上，多

¹¹⁵ 這樣的主張可以匡衡對元帝的建言作為代表，參見《漢書》本傳，頁 3334~3337。所謂的刑罰吏治，也就是斷獄案、明刑罰的治民之道。例如《漢書·魏相丙吉傳》中，記載魏相及丙吉這二位宣帝時代的名臣，其出身為卒吏及獄吏，魏相因為察覺有客冒名御史桑弘羊一案，「收捕，案致其罪，論棄客市」而使茂陵大治。（《漢書》，頁 3133。）丙吉則在武帝末年治巫蠱獄，因保全了當時身為皇曾孫的宣帝而得到重用。（《漢書》，頁 3142。）由明察刑獄的能力而晉身高位，所謂「刑罰吏治」的治國方式，或許可從二人為人行事中窺見。

¹¹⁶ 《西漢經學源流》，頁 94~95。

¹¹⁷ 《漢書》，頁 4140。

¹¹⁸ 《後漢書·光武帝紀》記載了劉秀登基後修園廟、祠舊宅，並與家人宴飲的一則佚事：「時宗室諸母因酣悅，相與語曰：『文叔少時謹信，與人不款曲，唯直柔耳。今乃能如此！』帝聞之，大笑曰：『吾理天下，亦欲以柔道行之。』」（劉宋）范曄撰；（唐）李賢等注；（晉）司馬彪撰志；（梁）劉昭注補志：《後漢書》，（北京：中華書局，1965），頁 68~69）雖是戲謔之言，但劉秀本人治理天下的確寬厚愛民，不僅以身作則提倡薄葬，更多次令郡國吏給予地方上鰥寡孤獨者糧食。（同書，薄葬事見頁 51、77~78；給糧事見頁 47、80~81）

採用王莽攝政時的「元始故事」作為參考，¹¹⁹同時更「宣布圖讖於天下」，¹²⁰將讖緯之學正式納入官方經學，使儒生建立制度有更多的資源可用。



從西漢後期開始，大量的獻書使先秦的禮制有了比較確定的面貌，醞釀了儒者對國家祭祀、郊廟制度的改革。在經學成熟的過程中，儒者對古制的掌握程度愈來愈高，加上圖讖之學的興起，終於產生王莽的新制改革。進入東漢以後，國家的禮儀形式更趨於完備，「漢儀」於是成為後代魏、晉乃至南朝建立禮制參考的標準之一。

二、東漢朝儀的形成

西晉司馬彪續漢書，其中八志被補入范曄所著的《後漢書》中。¹²¹八志中〈禮儀〉、〈祭祀〉、〈輿服〉三志與國家禮典相關，與之前的《史記》、《漢書》，以及之後的《晉書》相較，在二十四史中頗有承先啟後的關鍵地位。

三志當中，〈祭祀〉志前有「自古以來王公所為群祀，至於王莽，《漢書·郊祀志》既著矣，故今但列自中興以來所修用者，以為祭祀志」，¹²²表明了是承接《史記·封禪》到《漢書·郊祀》的記載，其他〈輿服〉與〈禮儀〉都是《後漢書》所先創的體例。〈輿服〉記載天子公卿車馬冠服之制，而〈禮儀〉雖然志名與《史記》、《漢書》相近，但內容是依序記載天子朝廷一年內進行的種種儀式，

¹¹⁹ 參見《後漢書》〈祭祀〉，頁 3170、3181、3194。

¹²⁰ 《後漢書》，頁 84。關於王莽以來圖讖之說的興起，在經學上是相當重要的主題，本文注重的是讖緯對儒者解釋經典古制的補充作用，故不對讖緯之學細加說明。圖讖信仰早在匡衡時代的儒者就已相當流行，以祥瑞和災異來解釋天命與政治的關係，是當時儒者最常採用的方式。板野長八有〈儒教の成立〉一文，（收入《岩波講座·世界歷史 4：東アジア世界の形成》（東京：岩波書店，1970）第九章，頁 333~367），其中「圖讖の信仰と儒教の成立」一節，以建立君主「超人間的權威」為圖讖興起的理由，值得參考。

¹²¹ 司馬彪《續漢書》除八志以外均不傳，本文以下統稱為《後漢書》八志。

¹²² （劉宋）范曄撰；（唐）李賢等注；（晉）司馬彪撰志；（梁）劉昭注補志：《後漢書》，（北京：中華書局，1965），頁 3157。

與《史記》、《漢書》禮樂志慨嘆「禮崩樂壞」的主軸大為不同。



將〈輿服〉與〈禮儀〉合觀，所記載的無非就是朝廷中天子以至大小官員的日常禮儀，也就是「朝儀」。朝儀對提倡禮樂更化的西漢儒者意義重大，王吉曾向宣帝建言，希望以「可世世通行」的禮義科指為「萬世之長策」，取代「以意穿鑿」的俗吏之治，¹²³就是希望朝廷禮儀成為定制、立為典常。而元帝時匡衡主張「曠然大變其俗」以取代俗吏之治，首要的目標也是整頓天子公卿、朝廷上下的「習俗」，使「朝廷崇禮，百僚敬讓」，使郡國能引為法則。¹²⁴

西漢儒者如此強調朝廷之禮，甚至認為在治理國家的實效上，它能超越第一線與民接觸的獄訟吏治，在法治的今日是難以常識揣測的。在今日看來，「禮」最多一套建立上下等差、貴賤秩序的規範而已，況且它的範圍還只限於天子朝廷之內，於治理國家而言，可說沒有實際效用。然而對漢人而言，「刑」是治理國家的「工具」，可以用功能、實效來權量，「禮」作為政事之本，卻不是「功能」所能衡量的。司馬遷在《史記·禮書》中說「人道經緯萬端，規矩無所不貫，誘進以仁義，束縛以刑罰，故德厚者位尊，祿重者寵榮，所以總一海內而整齊萬民也」，¹²⁵「禮樂刑政」(仁義刑罰)固然都是國家經緯人世之道，但若無禮樂使「德厚者位尊，祿重者寵榮」，則根本不立，何能總一海內、整齊萬民？換言之，國家猶如一棵大樹，天子是國家之根本，朝廷是國家之楨幹，朝儀的存在能鞏固國家根本的「位」，若是本根不固，即使枝葉繁茂也不能長久，這也就是王吉認為禮樂科指才是「萬世之長策」的原因。¹²⁶

¹²³ 《漢書》，頁 1033。

¹²⁴ 《漢書》，頁 3334~3335。匡衡認為朝廷是教化的根本，因為長安是天子之都，如果天子能將轄下的首都治理得上下有序，遠方來朝的郡國自然會心生敬畏，從而形成示範作用。

¹²⁵ 《史記》，頁 1157~1158。

¹²⁶ 甘懷真以「威儀觀」來解釋古人對「禮」在政事上的意義，參見《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，頁 10~16。

回到《後漢書》的三志來看，〈輿服〉列出天子、諸侯、公卿的常服與禮服、乘輿以及駕車、鹵簿等等，這些車馬服制是為配合〈禮儀〉與〈祭祀〉中的典禮儀式而設置，可見當時朝廷中的典禮已經具有相當規模，才需獨立出〈輿服〉一志。同時，〈禮儀〉與〈祭祀〉二志採取條列方式記載朝廷禮典，與《漢書》、《史記》依年代先後記敘沿革大事的寫作方式相當不同。條列各項禮典，表示禮典的名稱、內容已經大致確定，是朝廷上下行之有年的公認規範。〈禮儀〉與〈祭祀〉二志所載典禮，多數後來成為正史禮志當中固定的項目，也是魏、晉增損本朝禮制所依據標準之一，被稱為「漢舊儀」或「漢制」。¹²⁷

三、東漢朝儀對《晉書》五禮系統的影響

後漢朝廷禮制成熟以後，成為後代國家制訂禮制的一個重要依據。漢末三國局勢不定，國家未暇制禮作樂，直到西晉一統，才依據《周禮》吉、凶、軍、嘉、賓之序，全面制訂了國家五禮。《晉書·禮志》就是依據五禮為序，記載國家禮典，不再如前史有祭祀與禮樂的區分。五禮的內容多採《後漢書》〈禮儀〉及〈祭祀〉的項目加以增損。下面將《後漢書》〈禮儀〉、〈祭祀〉的內容摘要列表，並對應到《晉書》〈禮志〉五禮的分類作比較：¹²⁸

《後漢書》分類	名稱	內容簡述	依《晉書》五禮分類
---------	----	------	-----------

¹²⁷ 三國時吳太史令丁孚因訂定吳國禮制需要而編集〈漢儀〉（《南齊書·禮志》，（北京：中華書局，1972），頁 117），至南朝劉昭注《後漢書》〈禮儀〉時，尚引用丁孚所編〈漢儀〉中「酎金律」處說明「上陵」禮中關於作酒的部分（《後漢書》，頁 3104），可見此書流傳頗久，而後漢禮儀對後代朝廷禮典而言，更是一個重要的源頭。

¹²⁸ 本表的分類是筆者大約的區分，以見出二書大致的承續關係。《晉書》中的禮儀規定與《後漢書》已有一段差距，即使是依「漢故事」行之的禮儀，多少也有所增損，甚至記述形式也不同，更何況尚有魏晉新立之禮，以及改革刪除漢儀的部分。因此分類的對應，乃是就內容來看本於《後漢書》〈祭祀〉、〈禮儀〉該部分記載而來，或是原則上本屬同類，如喪禮，無論其詳細的記載是否吻合《後漢書》的方式，至少在《晉書》中必屬凶禮。

禮儀	合朔	每月初一太史讀令，前後二日祭日，遇日蝕則祠社以救日變	吉禮
禮儀	立春	立春之日京師百官、郡縣令史皆青衣，立青幡迎春	無
禮儀	五供	正月祠祀南郊、北郊、明堂、高廟、世祖廟	凶禮
禮儀	上陵	正月五供後及八月酒熟成時，皇帝百官墓祭先帝	無
禮儀	冠	皇子、王公子冠禮	嘉禮
禮儀	夕牲	郊祀宗廟等大祭前一日展視犧牲，以血獻祭天神、太祖	吉禮
禮儀	耕	正月祠先農，天子公卿行藉田禮以勸農	吉禮
禮儀	高禱	仲春祠祀高禱求子	吉禮（廢） 129
禮儀	養老	敬三老、五更，行大射、鄉飲酒禮	嘉禮
禮儀	先蠶	皇后率公卿夫人祠祀先蠶、行養蠶禮	吉禮
禮儀	祓禊	三月官民於東流水上洗去宿垢以祛疾	嘉禮
禮儀	立夏	京都百官赤衣郊祭	無
禮儀	請雨	夏季少雨則行雩禮求雨	吉禮
禮儀	拜皇太子	授皇太子太子璽	賓禮
禮儀	拜王公	任命王公，授璽、印、綬	賓禮
禮儀	桃印	五月五日以朱索五色印為門戶飾，以止惡氣	吉禮（廢）
禮儀	黃郊	立秋前十八日京都百官黃衣迎氣於郊	無
禮儀	立秋	立秋之日京都百官白衣迎氣於郊	無
禮儀	獮劉	立秋天子田獵、操演陣戰	軍禮
禮儀	案戶	仲秋普查戶口，有八十、九十以上老者特予禮敬	無

¹²⁹ 高禱、桃印雖於《晉書·禮志》中列於吉禮，但主要是記載該禮在魏晉被廢止的情形。

禮儀	立冬	立冬之日京都百官黑衣迎氣於郊	無
禮儀	冬至	冬至不聽政事，至日使八能之士正音律	無
禮儀	臘	勞農享臘	無
禮儀	儺	臘日前禁中儺戲以逐疫	無
禮儀	土牛	季冬於國都郡縣城外立土牛六頭以送大寒	無
禮儀	遣衛士	罷遣衛士歸鄉之儀	無
禮儀	朝會	正月大朝受賀，百官受賜宴饗	賓禮
禮儀	大喪	皇帝喪儀	凶禮
禮儀	諸侯王 列侯始 封貴人 公主薨	諸侯王貴人公主喪儀	凶禮
祭祀	光武即 位告天	光武帝即位祭告天地	無
祭祀	郊	南郊祭祀天地、五帝、山川、星宿、眾神	吉禮
祭祀	封禪	光武帝封禪泰山	賓禮
祭祀	北郊	北郊祭地祇	吉禮
祭祀	明堂（辟 雍、靈 台） ¹³⁰	於明堂祀五帝，禮畢上靈台望雲氣視災變	吉禮
祭祀	迎氣	於雒陽中及四方設五郊之兆 ¹³¹ 以迎時氣	無
祭祀	增祀	東漢章帝巡狩並下詔增祀各地山川百神	吉禮

¹³⁰ 明堂、辟雍、靈台實為同一建築。《後漢書》注引薛綜注〈東京賦〉「左制辟雍，又立靈台」說：「於上班教曰明堂，大合樂射饗者曰辟雍，司曆記候節氣者曰靈台。」（《後漢書》，頁 3178。）

¹³¹ 「兆」指祭壇四周，封土為界，謂之兆，《周禮·春官·小宗伯》有「兆五帝於四郊」，見錢玄、錢興奇：《三禮辭典》，（南京：江蘇古籍出版社，1998），頁 327。

祭祀	六宗	於雒陽西北立六宗 ¹³² 祠，祀禮比照太社	吉禮
祭祀	老子	東漢桓帝於陳國苦縣親祠老子	無
祭祀	宗廟	宗廟之制，包括禘祫、遷毀、陵墓寢祭	吉禮
祭祀	太社稷	雒陽、郡縣各置社稷祠，主土地百穀，一歲三祠	吉禮
祭祀	靈星	漢高祖所立靈星祠，為漢家農神	吉禮（廢）
祭祀	先農	縣邑祭先農、風伯、雨師之常祀	吉禮
祭祀	迎春	立春之日，令一童男衣青衣，至城外迎春	無

依上表所簡列《後漢書》的禮典內容來看，〈禮儀〉內容有兩大來源，一是出自《禮記·月令》的立春、立夏、立秋、立冬、高禘、藉田、先蠶、驅劉、土牛，另外則是原屬漢代民間信仰的祓禊、桃印。¹³³整體來說，〈禮儀〉的架構來自於《禮記·月令》中天子依時施令的觀念，再融合漢代本有的民間風俗，以及皇室生活禮儀如拜皇太子、喪禮等。而〈祭祀〉的內容延續《史記·封禪》及《漢書·郊祀》，但「封禪」本身的比重逐漸降低，「宗廟」的內容則大為增加，這應當歸因於西漢以來儒者改革的效用。同時，春、夏、秋、冬四至「迎氣」之禮，兩見於〈禮儀〉與〈祭祀〉，而〈祭祀〉中迎春、先農二禮的內容也與〈禮儀〉中的「耕」、「立春」相近，可見《後漢書》中〈禮儀〉與〈祭祀〉二志的性質頗有重複，與《史記》或《漢書》封禪、禮樂二分的情形大為不同。但〈禮儀〉依時序記載一年禮儀，內容較為單純，所引起的朝廷議論不多，篇幅也不長，而〈祭祀〉源流於封禪，是帝王親祀的大典，加上又經歷過西漢末期及王莽的改革，是以所載內容較多。二者相較，顯然〈祭祀〉才是國家祀典重心所在。

¹³² 六宗之說來自尚書「類於上帝，禋於六宗」之說，首先由王莽提出加入國家祀典。「六宗」或指天宗，即「天地四方之中，上下四方之宗」或指《易》六子之氣日、月、雷公、風伯、山、澤，意涵向來有爭論，東漢安帝以前義為定論。見《後漢書》劉昭注，頁 3184~3185。

¹³³ 劉昭注《後漢書·禮儀志》，於此兩項皆引應劭《風俗通》為據，而無其他經典或緯書的根據，可見這兩項禮儀當是源出於民間信仰。（見《後漢書》，頁 3111、3122）

至於晉的五禮系統，是晉文帝時命荀顛、羊祜、任愷、庾峻、應貞等人「因魏代前事」，「參考今古，更其節文」所刊定而成的「新禮」，又稱《五禮》，共一百六十五篇。《五禮》完成之後，晉武帝太康年間又交由經學家摯虞就經義加以討論，然而其成果卻不幸亡佚於時代的動亂。¹³⁴因此《晉書·禮志》乃是依吉、凶、賓、軍、嘉的順序記載國家禮典的沿革大要，而非完整的五禮禮典。

晉禮既依「依魏代前事」所編成，對《後漢書》中的禮儀項目有完全承襲的，也有稍加改變乃至大加變革，甚至予以廢去，但「漢儀」、「漢故事」仍是不可否認的重要依據。上表的分類是指《晉書·禮志》對該段的討論置於五禮中哪一類，並不是指晉禮完全沿襲《後漢書》的內容並加以分類。基本上《後漢書》〈祭祀〉在《晉書》中多被歸於吉禮，喪禮在《後漢書》中只是〈禮儀〉中的最後一段，但在《晉書》中則為凶禮而佔有頗大篇幅。朝會、拜皇太子、拜王公由於朝廷集會的性質被歸為賓禮，而冠、養老、祓禊因屬「宴饗冠婚之道」而被列為嘉禮。其餘如迎時氣、桃印、高禩、老子、靈星或由於細瑣而被合併，或由於純屬漢制而被廢除。

四、小結

本節希望說明的是西漢末期以後古文經出現對國家禮制所產生的影響。古文經中《禮記》首先成為元、成二帝時儒者改革郊祀禮的依據，使巫覡信仰的色彩在國家禮典中降低。王莽改制以《周禮》及讖緯為依據，融合了「受命」與「改制」兩大主題，也使經典成為國家制禮作樂的標準，這一切使《後漢書》中關於國家禮典的記載在正史中有承先啟後的關鍵地位。

¹³⁴ 見《晉書·禮志》，（唐）房玄齡等撰：《晉書》，（北京：中華書局，1974），頁 580~581。由於經學的成熟以及《周禮》受到重視，以「五禮」來制訂國家禮典早在東漢便有呼聲，只是沒有適當的時機能夠付諸實行，見甘懷真：〈制禮觀念新探〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，頁 96~100。



司馬彪寫《後漢書》〈祭祀〉、〈禮儀〉所用的材料主要來自於東漢蔡邕的《東觀漢記》，南朝劉昭注《後漢書》引謝沈書曰：「太傅胡廣博綜舊儀，立漢制度，蔡邕依以為志，譙周後改定以為禮儀志」，又「蔡邕引中興以來所修者為祭祀志」。¹³⁵可見〈禮儀〉所載源出於經胡廣整理後的「漢制度」，因此依時序呈現禮儀，形式較〈祭祀〉中所載完整。無論是〈禮儀〉或〈祭祀〉，都可以看到讖緯及章句的影響。緯書及章句今多不存，但劉昭注《後漢書》二志時，尚能引用的還有《月令章句》、《孝經援神契》、《禮含文嘉》、《樂叶圖徵》、《禮稽命徵》、《河圖赤伏符》、《河圖會昌符》等緯書，可見漢制度的產生與讖緯章句的深刻關連。即使出現了古文經書，若只依靠《六經》的記載要描摹出先王古制還是相當困難的。讖緯及章句的出現，就是要彌補《六經》之不全，因為要透過有限的經書本文推衍出「天命」與「古制」，因此不得不解一字而費數萬言，甚至還需加上祥瑞符命的補充。從歷史長遠的角度來看，東漢時代流行的讖緯章句之學雖然已為時代淘汰，但若無它們補充六經，國家禮典也無從產生。

《晉書·禮志》以五禮為序，並且大體地吸收了《後漢書》二志的成果，雖然增損改革的地方不少，但整體而言對二志的繼承是很明顯的。¹³⁶然而晉代禮學的主軸與東漢是不同的，如果說東漢的時代使命是在建立一套讖緯經學作為國家制度的依據，那麼魏晉以後就是這套制度實際發揮作用、成為社會基礎的時候了。下一節，就將分析魏晉對漢制的繼承與改變，以及集前朝大成的唐人禮典《通典》與《大唐開元禮》中的禮觀念。

第四節 士族社會中的晉唐禮制

¹³⁵ 見《後漢書》頁 3101、3157。

¹³⁶ 見《晉書》，頁 649、662。

後漢開始，由於讖緯補足了經典文獻解釋「古制」的縫隙，加上王莽為篡位而更化禮樂形成的「元始故事」，使國家禮典的面貌與前漢大為不同。〈禮儀志〉中已有一套完整的朝儀，不再只有儒者更化的建請，以及禮樂廢壞的慨嘆，而〈祭祀志〉則少了方士神僊之說，同時「封禪」的比例降低，而宗廟的記載則大大增多，可以見到西漢時期郊祀改革的成果。

由於採用蔡邕《東觀書》的記載為材料，《後漢書》二志採用條列方式紀錄禮典儀式，而非沿時序記沿革，頗能看出國家禮典的全貌。將二志的內容與《晉書·禮志》的五禮分類相較，可以看到晉禮幾乎吸收了「漢舊儀」的所有項目，也就是說，五禮系統乃是在後漢朝儀禮典的基礎上成立的。但「五禮」將後漢〈祭祀〉與〈禮儀〉合一，成為更完整的國家禮典系統，並不是單純地繼承吸收而已，若深入看《晉書·禮志》中的記載，將可以看到晉代對「漢魏故事」的改革，並進而看到晉代禮制與漢代的差異。本節將由《晉書·禮志》開始，探討凶禮中喪服議的內容，進而從士族社會的角度解釋晉唐與漢魏在國家禮制的主軸上有何差異。

一、喪服議的出現

《晉書·禮志》記述各禮，多以「漢儀」或「禮經」的規定為開始，再依次敘述魏、晉的沿革。¹³⁷在各禮的因革當中，可以看到魏代對漢故事改變不大，直到晉武帝司馬炎改祚，禮典的內容才多有改變。歷代的禮制本當各有增損，以適應時宜，如服色、正朔便有五德終始之說而當隨朝代替換。因此每當改朝換代，對禮制有一番變動是一定的，今日的「革命」一詞帶有推翻上位者的意思，但古時所謂「革命」乃是指革新天命，意即有新的受命者出來總理萬民。西晉經學家

¹³⁷ 如合朔救日變一項先以「漢儀，每月旦，太史上其月曆……」開始，再依次敘及「自晉受命，日月將交會，太史乃上合朔，尚書先事三日……」（《晉書》，頁 594），就是典型的敘述方式。

摯虞上奏論五禮，說「臣以為夫革命以垂統，帝王之美事也」，¹³⁸指的就是更革禮制乃是新受命帝王的本職。這樣來看，任何一位改朝換代的開國主，總是會有所作為，以一新耳目。但晉代帝王對漢魏故事的改變，卻不僅是單純的革命垂統而已，更具有反映當代社會的特殊意義。

《晉書·禮志》所載禮制更革頗為繁瑣，以吉、凶、賓、軍、嘉的五禮分類來看，吉、凶二禮的比重最大。吉禮吸收了《後漢書·祭祀》中的大祀典如郊祀、明堂、宗廟，自然頗具篇幅，而凶禮亦即喪禮，在《後漢書》中屬〈禮儀〉，只有皇帝大喪與王侯貴人的喪儀，篇幅並不長，但到了《晉書·禮志》中，篇幅卻大大擴增，幾乎與吉禮同等，這是將《晉書》與《後漢書》比較時會首先發現的重大差異。

再次，若細就項目內容來看，《晉禮·禮志》關於凶禮的記述，已與後漢大大不同。《後漢·禮儀》中的喪禮，主要記述由皇室貴族由病篤到下葬除服的禮節及器物，較為詳細的部分多以「如禮」、「如儀」帶過。¹³⁹顯然當時已經有一套以《儀禮》中關於士喪服的規定為本，再加上經學補充而成的天子喪禮，被記述者蔡邕當作朝儀的一部分而記載下來。但《晉書·禮志》中凶禮的內容已大為不同，對於喪禮進行的節目、器數等詳細規定，沒有多加著墨，只簡單地在卷首以「漢禮，天子崩，自不豫至於登遐及葬，喪紀之制，與夫三代變易。魏晉以來，大體同漢」，¹⁴⁰來說明對漢魏的承襲。那麼凶禮幾乎與吉禮同等的篇幅當中，究竟記載了什麼呢？主要是關於皇室及朝官的喪服爭議，也就是「禮議」。舉其大者來看，約可分為三類：一、帝王喪是否短喪？二、皇帝本人於后妃（或為庶母，或為慈母，或為兄嫂、祖母）應如何服喪？三、朝臣自身家族的服制爭議。茲以

¹³⁸ 《晉書》，頁 581。

¹³⁹ 如記述皇帝出殯後百官祭祀之儀說「每變服，從哭詣陵會如儀。祭以特牲，不進毛血首。司徒、光祿勳備三爵如禮」，《後漢書》，頁 1349）對於禮或儀的詳細內容就不再加說明。

¹⁴⁰ 《晉書》，頁 613。

帝王短喪的爭議為主展開以下討論。



「短喪」來自漢文帝時立下的規定。據記載在秦漢之際，臣民都依據古禮為天子服三年之喪，漢文帝由於體恤民間禁婚喪嫁娶之種種不便，加上朝廷國事繁忙，守喪多所不便，因此立下既葬除服的短喪之制。¹⁴¹魏、晉都遵守短喪之制，以日易月，既葬除服，但武帝司馬炎在守父母之喪時「既葬除喪，然猶深衣素冠，降席撤膳」，臣下屢次勸諫，司馬炎都以「三年之喪，天下之達禮」為由拒絕，並且認為受父母終身之恩，除喪便恢復日常飲食衣服，於孝子心中實不忍之至，於是兩次喪事，武帝雖然依制除喪，但除喪之後仍然布衣蔬食以終三年。¹⁴²

之後，武帝的楊皇后逝世，舉朝又依「既葬除喪即吉」的舊制時，博士陳達卻主張皇太子「無有國事，自宜終服」。¹⁴³這次的禮議引發了朝臣正反兩方激烈的討論，最後由當時的尚書杜預以折衷的「既葬除服，諒闇終制」獲得認可。「諒闇」語出《禮記·喪服四制》，¹⁴⁴杜預將之解釋為無服心喪之制，亦即除衰麻喪服後即改服吉服，然而並不宴樂或更革國事，三年以終。諒闇終制可說是折衷了除服或不除服兩派爭議，又於經典有據的一個解決之道，然而終究不是禮經當中明文的規定，¹⁴⁵因此當時「外內卒聞預異議，多怪之，或者乃謂其違禮以合時」，

¹⁴¹ 晉武帝時尚書杜預論喪服制曾說：「古者天子諸侯三年之喪始同齊斬……漢氏承秦，率天下為天子修服三年。漢文帝見其下不可久行，而不知古制，更以意制祥禫，除喪即吉。」（《晉書》，頁 619）又《漢書》卷 4 文紀中文帝遺詔：「其令天下吏民，令到出臨三日，皆釋服。無禁取婦嫁女祠祀飲酒食肉。自當給喪事服臨者，皆無踐。經帶無過三寸。無布車及兵器。無發民哭臨宮殿中。殿中當臨者，皆以旦夕各十五舉音，禮畢罷。非旦夕臨時，禁無得擅哭臨。以下，服大紅十五日，小紅十四日，織七日，釋服。它不在令中者，皆以此令比類從事。」（《漢書》，頁 132）

¹⁴² 父即晉文帝司馬昭，母即文明皇太后。晉武帝守三年喪的朝議見《晉書》，頁 613~616。

¹⁴³ 《晉書》，頁 619。

¹⁴⁴ 在《禮記·喪服四制》當中是引用逸《書》中殷高宗服喪之事，來說明喪服制中的「恩之殺」：「《書》曰：『高宗諒闇，三年不言』，善之也；王者莫不行此禮。何以獨善之也？曰：高宗者武丁；武丁者，殷之賢王也。繼世即位而慈良於喪，當此之時，殷衰而復興，禮廢而復起，故善之。善之，故載之書中而高之，故謂之高宗。三年之喪，君不言，《書》云：『高宗諒闇，三年不言』，此之謂也。」（清）孫希旦撰，沈嘯寰，王星賢點校：《禮記集解》，（北京：中華書局，1989），頁 1472。

《禮記》，）

¹⁴⁵ 杜預所引用的「高宗諒闇，三年不言」乃是一段史事，此外引用的《尚書》「三載四海遏密八音」、《禮記檀弓》「百官總己以聽於冢宰三年」（見《晉書》，頁 620）也都不是對「諒闇」制的

杜預乃令博士段暢「博採典籍，為之證據，令大意著明，足以垂示將來」。¹⁴⁶

在上述關於皇帝及太子三年喪的朝議當中，主張恢復吉服膳食的朝臣，理由除了節哀順變、保全貴體以留心政事之外，另一個重要的依據是「若君服而臣不服，亦未之敢安」。¹⁴⁷依禮喪服行凶事、吉服行吉事，若是帝王或主上本人服喪，按禮便不能主持國家祭祀、軍事、朝會庶務。以皇太子來說，作為儲宮雖無官職在身，但依經有隨君監國之責，¹⁴⁸若皇太子依古禮服喪三年，寢苦枕塊、衰麻蔬食，但體恤下情，允許臣下吉服主理朝事、不禁婚喪嫁娶，確實有失朝廷上下之分。杜預主張太子除喪說「己不除則群臣莫敢除，故屈己以除之」，可見喪服制已是全體臣民共守的一套規則，天子或太子不除喪，將連動整套喪服制度的規定，不僅僅是他個人的問題而已。同時，服制成為牽一髮而動全身的普遍制度，也可顯見朝廷中皇室、諸侯、朝官已經形成一個緊密的生活圈。

后妃、朝臣的喪服議，也是因朝廷生活圈而起的新課題。討論最多的，是為生母或庶母是否服三年喪。此處舉晉安帝司馬德宗生母陳氏為例，陳氏非正室。在司馬德宗被封為皇太子後逝世，當時的身份是淑媛，有司以為「母以子貴」，又贈夫人封號。此時身為皇太子的司馬德宗應如何服喪？太子臣徐邈主張無服，理由是「喪服傳稱與尊者為體，則不服其私親。又，君父所不服，子亦不敢服」，¹⁴⁹於是司馬德宗從議，為生母陳氏既葬除服而已。顯然庶出、繼體、為人後等種種複雜的問題，使皇室中后妃身份多樣，以至有服議出現。

朝臣的情形也是如此，三國末長沙人王毖出使中國，因吳國叛變而無法返回

明確主張，只是在說明古時守喪的情形而已。

¹⁴⁶ 《晉書》，頁 623。

¹⁴⁷ 《晉書》，頁 615。

¹⁴⁸ 皇太子的職責，杜預以左傳中晉國里克所說冢子的職責作為根據：「君行則守，有守則從，從曰撫軍，守曰監國」。（《晉書》，頁 622）

¹⁴⁹ 《晉書》，頁 625。

長沙，於是在魏國擔任黃門郎。由於與前妻無法互通消息，於是再娶一妻，之後生下王昌，成為西晉東平王的丞相。晉武帝太康年間平定吳國，王昌獲知前母久喪，不知該如何服喪，於是由東平王上言疾求平議。王昌的情況複雜，朝臣意見不一，或依據左傳「趙姬尊嫡」¹⁵⁰典故主張追服前母，或以為「義無二嫡」主張無服，最後由具有權威性的尚書八座結論：「昌之前母，宜依叔隗為比。若亡在昌未生之前者，則昌不應復服。生及母存，自應如禮以名服三年。」¹⁵¹

上述皇室、朝臣的喪服朝議，顯現當時服喪已是舉朝上下矚目的公共議題，也可見出朝廷已成為一個緊密的禮儀生活圈。關於這點，甘懷真以「士大夫社會」形成的角度探討，認為從漢末開始，透過選舉制度，一個全國性的士大夫社會逐漸興起。喪服禮是皇帝藉以「加強他與官人之間的人身從屬關係」的有力制度，目的是建立「由皇帝到朝廷到外州郡，一個禮的人際網絡，並以此來分疏皇帝與官人之間尊卑親疏的等級」。¹⁵²晉代五禮以後漢朝儀為基礎因革而來，又發展出大量的喪服議題，士大夫社會的形成可以說明喪服議的出現，但還未能說明晉代對後漢的承襲關係。我認為追溯士族形成的遠源，便可以更為全面地解釋晉與後漢禮制的關連。

二、魏晉士族的漢代遠源

中國自古以來就重視宗族及同姓，西周封建制度就是建立在氏族社會的基礎上而成立。大陸學者馮爾康編著《中國宗族社會》¹⁵³，將中國宗族史分為先秦典

¹⁵⁰ 晉臣趙衰隨晉公子重耳奔狄，狄人以叔隗妻之，生趙盾。回國後重耳成為文公，將其女趙姬嫁給趙衰，趙姬請趙衰將叔隗及趙盾接回晉國，且以叔隗為正室，以趙盾為嫡子。見《左傳》僖公二十三年、二十四年。（郁賢浩等註釋：《新譯左傳讀本》，（台北：三民書局，2009），頁 398、409）

¹⁵¹ 《晉書》，頁 638。

¹⁵² 見甘懷真：《唐代京城社會與士大夫禮儀之研究》，（台北：台大歷史系博士論文，指導教授：高明士，1993），頁 210~211。

¹⁵³ 馮爾康等著：《中國宗族社會》，（杭州：浙江人民出版社，1994）

型宗族、秦唐世族與士族、宋元官僚宗族、明清富人宗族、近現代宗族變異五個階段，¹⁵⁴可見「宗族」乃是中國社會的基本組成，雖然隨著時代有不同的面貌，但並非某個時代特有的專利，「士族」則應當看成是魏晉時代宗族型態的特點來觀察。

魏晉時代是世家大姓組成的貴族社會，這已是中國史的常識。本文觀察士族社會，要舉出土族最具區別性的兩個特點，亦即一、受教育、出仕的優先保障，二、姓氏本身成為品評貴賤的重要參考。出仕的優先權早在西漢時代的「任子令」就已埋下遠因，據舊漢儀的規定，凡「吏二千石以上視事滿三年，得任同產若子一人為郎吏」，¹⁵⁵到了漢末魏初陳群提出九品中正制度，雖然原意為「論人才優劣，非為世族高卑」，但制度施行後仍然為高門大族把持，以致形成了「上品無寒門，下品無勢族」的情形。¹⁵⁶而以姓氏區別貴賤，最明確的例子就是官修譜書的出現。第一部由國家主導的官修譜書，是西晉時摯虞所編的《族姓昭穆記》，之後又有南朝梁王僧孺的《十八州譜》，到了唐代更有知名的《貞觀氏族志》。編定大姓名族，並予以品第，一方面是便於國家銓選、管理，一方面高門本身通婚也能有所依據。¹⁵⁷譜書的出現，表示姓氏本身已經成為一種身份的標誌。值得注意的是，品第中顯示的貴賤之別，並不來自於權力或財富的多寡，而是文化教養的高低，而這也是士族自矜貴姓的唯一理由。南齊望族王僧虔〈誠子書〉、北齊顏之推的《顏氏家訓》是士族教育子弟的作品，二者都諄諄告誡子弟仕宦之貴賤無常，唯有學問素養才能自保，如〈誠子書〉：

（筆者案：王氏自己）即化之後，若自無調度，誰復知汝事者？舍中亦有少負令譽弱冠越超清級者，于時王家門中，優者則龍鳳，劣者猶虎豹，失

¹⁵⁴ 《中國宗族社會》，頁 13~17。

¹⁵⁵ 轉引自蘇紹興：《兩晉南朝的士族》，（台北：聯經，1987），頁 3。

¹⁵⁶ 《兩晉南朝的士族》，頁 4

¹⁵⁷ 渡邊義浩：《西晉儒教國家と貴族制》，（東京：汲古書院，2010），頁 21~22、30~31。

蔭之後，豈龍虎之議？況吾不能為汝蔭，政應各自努力耳。或有身經三公，蔑爾無聞；布衣寒素，卿相屈體。或父子貴賤殊，兄弟聲名異。何也？體盡讀數百卷書耳。¹⁵⁸



王僧虔認為貴賤、聲名的高低，其根本不在「三公」或「布衣」的權位，而是是否曾「讀數百卷書」，由此可見當時貴族之門風。日本學者渡邊義浩以「文化資本」形容貴族自矜於經學、玄學素養，並且以此獲致較高的社會地位的情形，頗能指出魏晉士族所「貴」何在。士族以文化為貴，說明了它與前此的「豪強大族」有根本的不同。豪強大族指地方上有勢力的宗族，是古代封建勢力的餘留，在漢初是甫獲得政權的劉氏極力鎮壓的對象，¹⁵⁹由豪族過渡到士族，遠因可追溯至漢武帝提倡儒學的政策。班固《漢書·儒林傳贊》：

自武帝立五經博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿，訖於元始，百有餘年，傳業者寔盛，支葉蕃滋，一經說至百餘萬言，大師衆至千餘人，蓋祿利之路然也。¹⁶⁰

獎掖經學，設立五經博士，是以經學向百姓打開了一條通往國家朝廷的晉升之路。隨著朝廷中經學傳授的支葉繁滋，以儒名世的名公巨卿也開始出現了。上一節中參與宗廟改革的韋玄成之父韋賢因「兼通禮、尚書，以詩教授，號稱鄒魯大儒」而被徵為博士，少子玄成又「以明經歷位至丞相」，乃至鄒魯地方有「遺子黃金滿籝，不如一經」之諺。朝廷貴臣的待遇優渥，韋賢致仕時宣帝賜黃金百斤，又追加宅邸一區。¹⁶¹主持郊祀改革的匡衡受封樂安鄉、臨淮郡，竟因土地國界誤差

¹⁵⁸ (梁)蕭子顯著：《南齊書》，頁 599。

¹⁵⁹ 參考余英時：〈東漢政權之建立與士族大姓之關係〉，《新亞學報》第一卷·第二期，(香港：新亞書院，1956)，頁 220。

¹⁶⁰ 《漢書》，頁 3620~3621。

¹⁶¹ 《漢書》，頁 3107。

造成的稅入爭議被劾奏「專地盜土以自益」，¹⁶²無論匡衡本人是否存心收益，至少可以看出來得勢儒臣「上有朝廷、下有家庭」，經營地方田土的一面。一般而言，西漢中期以後宗族的士族化所循的發展模式有兩個方面，一是由於國家的獎勵，大宗族紛紛培養子弟讀書，二是子弟進入朝廷獲致高位後，再藉由自身的權力及榮寵經營田土回饋宗族。¹⁶³

到了新莽及東漢初期，士族的力量在政治上已充分顯現出來。王莽是孝元皇后的宗族子弟，族內公卿輩出，史載「家凡九侯，五大司馬」。王莽雖然因父早逝而孤貧，但「折節為恭儉。受禮經，師事沛郡陳參，勤身博學，被服如儒生。事母及寡嫂，養孤兄子，行甚敕備。又外交英俊，內事諸父，曲有禮意」。¹⁶⁴王莽屬於外戚宗族，勢力來自於皇室的貴寵，但早年孤貧的他是依賴於恭儉自持的儒行，才獲得「諸父」的支持與肯定，由此可見外戚宗族已相當程度地士族化。王莽推行本於《周禮》而設計的新政，可說是一種士人的政治理想，後來因為與大族的利益衝突而失敗。¹⁶⁵繼起的光武帝劉秀起義時，依然有賴於各地的士族大姓「舉宗從征」，東漢建國功臣出身多為官吏家庭，¹⁶⁶因而進入東漢以後，士族在政治上更具有舉足輕重的影響力。

日本學者西嶋定生以「儒教國家」的成形來觀察此一時期中國統治階層的變化。儒教國家是以宗教的觀念來把握皇帝對國家的統治，西嶋定生認為「儒教國

¹⁶² 《漢書》，頁 3346。

¹⁶³ 〈東漢政權之建立與士族大姓之關係〉，頁 213~214。

¹⁶⁴ 《漢書》，頁 4039。

¹⁶⁵ 〈東漢政權之建立與士族大姓之關係〉，頁 216。士人也出身大族，政治理想何以與大族利益衝突？余英時先生以知識份子的理想主義來解釋，認為個別士人的社會理想並不必然與自身的階層利益完全相合（同書，頁 218）。我認為大族性質錯綜複雜，強宗豪族與士族、外戚皇族之間，往往有重合之處，如士人可能出身豪強，又與皇族通婚。從這個角度來看，所謂的利益衝突，除了理想與現實衝突的面向外，也包含了實質上各宗族集團爭取資源的因素。

¹⁶⁶ 余英時有〈兩漢之際各地豪傑起事表〉（見〈東漢政權之建立與士族大姓之關係〉，頁 226~227），馮爾康也分析東漢功臣 34 家之家庭背景（《中國宗族社會》，頁 108~109），指出東漢初期光武集團的組成份子多屬士族，與漢高祖時由亡命無賴與「遊士」（如張良、韓信）組成的開國功臣，已經大大不同。

家」的成立也同時代表了皇帝支配的成立，亦即透過經書、讖緯形成儒教的解釋系統，建立皇帝作為絕對權威的地位。¹⁶⁷在儒教國家的視野下，皇帝接近於儒教之教主，然而六經中只有「天子」而無「皇帝」一詞，要融合「天子」與「皇帝」，就有賴於先王「古制」的新銓。如此，西漢儒者董仲舒、韋玄成、匡衡對古禮的努力，都可以看成是一種融合儒家經典中「天子」與當時「皇帝」身份的企圖。

《史記·封禪書》當中的「皇帝」承襲秦始皇求僊的概念，是以上古登天為仙的「黃帝」做為範本的。經過了西漢的儒者改革以後，「皇帝」漸漸趨向禮經中的「天子」，是透過先祖遺德及自身審慎事天才能獲得上天受命。¹⁶⁸與此同時地方的豪族也在獎掖儒術的政策下逐漸儒家化，進而以仕宦的機會進入朝廷成為決策者，儒家勢力已全面籠罩了中央與地方。¹⁶⁹

皇帝的「天子化」、宗族的士族化，與經學、讖緯學的興起同步，是漢朝儒教成為「國教」的幾個主要面向。雖然「國教」之說是否成立，後來頗受到學者的爭論，¹⁷⁰但對於說明後漢整套國家禮典的成熟，頗具有參考價值。上一節說明經學成熟使儒者有了建立「古制」的有力資源，而古制的建立，又是為了呼應國家「受命」的正統性。從社會史的角度來看，可以說皇帝以仕宦利祿編收了強宗大姓，而禮典、朝儀建立了國家威嚴，更是皇權的基礎，達成《史記·禮書》中「尊君抑臣，朝廷濟濟」、「諸侯藩輔，臣子一例」的漢初儒者理想。

「儒化」社會上主要的權力集團，孕育了魏晉的高門望族，西晉禮制對漢魏故事的承襲，當從這個角度來解釋。《晉書·禮志》中武帝主張三年喪，曾有「吾

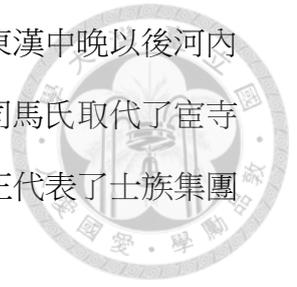
¹⁶⁷西嶋定生：〈皇帝支配の成立〉，《岩波講座·世界歷史 4：東アジア世界の形成》（東京：岩波書店，1970），頁 243。

¹⁶⁸ 〈皇帝支配の成立〉，頁 235。

¹⁶⁹ 〈皇帝支配の成立〉，頁 240~241。

¹⁷⁰ 「儒教國家」的提出之所以受到爭議，是因為在中國從來不曾有國家宣稱的唯一宗教，即使國家獎掖提倡儒術，但不曾如上座部佛教國家那樣，以佛教作為「民族內屬」的標識。渡邊義浩對「儒教國家」的爭論曾經略做整理，見《西晉儒教國家と貴族制》，頁 7。

本諸生家，傳禮來久」之語，這並非誇言身世，蓋司馬氏原為東漢中晚以後河內地區的儒家大族，司馬氏的佐命功臣也多为東漢的儒家大族。司馬氏取代了宦寺階級出身的曹魏政權，首先實現的就是儒家理想的五等爵制，正代表了士族集團的政治思想。¹⁷¹



士族社會形成對國家禮制的另一個影響，是讖緯的沒落。漢代禮典的其中一個遠源，是封禪系統中的天命感應，到了後漢，藉由讖緯符命的解釋與經學結合，成為國家禮典的依據。在西晉禮典中，則較少藉由讖緯祥瑞來宣示天命的感應，在解釋禮制上，有向「理」趨近的傾向。例如西晉新禮中，明堂、南北郊等國家祀典否定了鄭玄具有讖緯色彩的六天說及感生帝說，轉而遵從王肅的學說，認為五帝不是五方的感生帝，而是昊天上帝別稱。¹⁷²這樣的轉向，可以說是士族政權在承襲漢魏故事時所做出的改革。

前文曾說以讖緯補充經學，建立一套完整的「古制」，是後漢國家禮典的核心課題。讖緯作為皇帝「絕對權威」的背書，到了士族政權的西晉，已不能迎合時代的要求。在「皇帝」逐漸「天子」化的過程當中，天命的表徵逐漸由祥瑞讖緯移向人事儀則，依據禮經建立國家制度，比訴諸符命更能宣示帝王的天命。晉五禮對漢魏故事之因革，從士族社會形成的角度來看，大致如此。

三、《通典》及《大唐開元禮》的禮觀念

由晉入唐，門第社會更加成熟，歷經南北朝至隋朝各次的修訂整頓，到了唐

¹⁷¹ 見陳寅恪〈崔浩與寇謙之〉，收入《陳寅恪先生論文集》（上）（台北：九思出版社，1977），頁 586~589。

¹⁷² 《晉書·禮志》中桃印、迎氣、高煤、靈星祠的廢除，也是西晉禮典「理」化的一個面向，篇幅有限不能贅述，可參見《西晉儒教國家と貴族制》第二章第一節〈西晉「儒教國家」の形成〉，頁 180~193。

代玄宗開元年間，《大唐開元禮》編成，代表了漢唐帝國禮制的典範。之後，杜佑又依食貨、選舉、職官、禮、樂、兵刑、州郡、邊防八門，編成著名的《通典》，二百卷中，有一百卷是禮典，禮典當中後三十五卷，則是節選的《開元禮》。《開元禮》和《通典》的出現，可以說是大唐治世的成果，也可以看到唐人對國家制度的自豪與信心。在唐史或法制史的研究領域，《通典》與《大唐開元禮》可說是極為重要的史料，¹⁷³制度研究非本文重點，此處想探究的是大唐治世的「禮」意涵為何？與漢、晉有何異同？

在《通典·禮》的卷首序言中，杜佑敘述上古以來的禮制沿革，認為五禮始於伏羲、神農，並在堯舜之際就已經「五禮咸備」，黃帝與蚩尤戰於涿鹿，可視為軍禮，而易經中「古者葬於中野」的敘述，可視為凶禮。¹⁷⁴杜佑對上古五禮的分類，今日看似比附，但這乃是出於他視「五禮」為天經地義的信念。他引用《禮記·禮運》中孔子的話，說「禮，先王以承天之道，以治人之情，失之者死，得之者生，故聖人以禮示之天下，國家可得而正也」。¹⁷⁵上古聖人伏羲、神農掌理天下，即使只是粗具規模，也有其因時制宜的「禮」以「示之天下」。而「禮」顯然必須透過吉、凶、賓、嘉、軍的分類來掌握，杜佑說「其實天地唯吉禮也，其餘四禮並人事兼之」，¹⁷⁶在天地、人事的類別區分下，由上古以來便有五禮之說，便是可能的了。

杜佑將後世形成的五禮系統遠溯到上古，顯然認為晉唐的國家禮典與先王禮樂是一脈相承。換言之，漢初那種對古制與天命的積極探求已經不再，在接下來

¹⁷³ 張文昌以唐宋禮書為研究主題，著有《唐代禮典的編纂與傳承---以大唐開元禮為中心》（國立台灣大學歷史研究所，指導教授：高明士，1997）、《唐宋禮書研究：從公禮到私禮》（國立台灣大學歷史研究所，指導教授：高明士，2006）、《制禮以教天下：唐宋禮書與國家社會》（台北：國立台灣大學出版中心，2012），對於禮典、禮書的社會功能有頗深入的探討，值得參考。

¹⁷⁴ 杜佑：《通典》，文淵閣四庫全書第 603 冊，據國立故宮博物院藏本影印，（台北市：台灣商務，1983），頁 494。

¹⁷⁵ 同前註。

¹⁷⁶ 同前書，494~495。

的敘述中，杜佑將《周官》、《禮記》視為漢代禮制的一部分，與晉初的新禮、南朝的五禮一樣，不過是一時之沿革。對杜佑而言，自古至今，禮制的典範是《開元禮》，因此對此書的修成，有「於戲！百代之損益三變而著明，酌乎文質，懸諸日月，可為盛矣」的讚嘆。¹⁷⁷杜佑將禮經與禮制合而觀之，視為一體，因此文末小注「秦蕩滅遺文，自漢興以來收而存之朝，有典制可酌而求者」之數十人中，既有經學家如高堂生、鄭玄、王肅，也有制作朝儀的叔孫通、荀顛等人。對杜佑而言，這些人「或歷代傳習或因時制作」，在對國家禮制的貢獻上，並沒有高下之別。¹⁷⁸

由此可見，「禮」是經典或是制度，在唐代界線並不那麼清楚。不僅是撰著《通典》的杜佑如此，在《開元禮》修訂之前，更有官員王岳上疏「請刪去《禮記》舊文而益以今事」。此議付集賢院討論，學士張說以「《禮記》不刊之書，去聖久遠，不可改易」為由，決定將唐代已修的《貞觀禮》、《顯慶禮》加以折衷，才有了《大唐開元禮》的出現。¹⁷⁹從張說認為《禮記》不可改易的觀點，可以看到先秦經典比之於當代制度還是有較高的地位，然而王岳的上疏，又可以看出禮經的地位已經有所動搖。對唐人而言，禮經所具有的優位性，似乎是由於就歷史的沿革來講，三禮是國家禮制的源頭，而非因為「經典」具有神聖性，與「今制」不能相提並論的緣故。

《開元禮》是制度還是經典？不少學者曾經加以討論。例如姜伯勤研究敦煌書儀與大唐禮制，認為《開元禮》在《新唐書·藝文志》中被列為「史部·儀注」，但馬端臨《文獻通考·經籍考》中又將「儀注」類列入「經部」，應視作「經學

¹⁷⁷ 同前書，頁 496。三變指唐以來貞觀、顯慶、開元三禮的修訂。

¹⁷⁸ 同前書，頁 496~497。

¹⁷⁹ 見（唐）蕭嵩等撰：《大唐開元禮》（文淵閣四庫全書第 646 冊，據國立故宮博物院藏本影印，頁 21）。

中禮學的因時制宜的一種變通」。¹⁸⁰是將《開元禮》視為經學中禮學部分的一個支流。而吳麗娛則關注唐人對本朝禮制的推崇，提出唐人認為國家儀注的地位等同於古制禮經的看法，並且據此推論唐代是由古代「三禮」系統轉向庶民化的「五禮」系統的時代。¹⁸¹

張文昌曾經討論《大唐開元禮》在歷代目錄書上的多種角色：史部·儀注、經部·禮類、經部·儀注……等等不一而足，最後區分「禮經」與「禮典」的功用，認為禮經是「不刊經教」，而禮典是「一朝儀制」。¹⁸²簡言之，經為常，史為變，禮經是禮典制作的大原則。然而對於宋代以後官修《崇文總目》、鄭樵《通志》、馬端臨《文獻通考》何以將《開元禮》都列入了經部，張文昌則是一一就時空條件限制，以及作者本身分類觀點來作解釋，認為這是目錄學上的特例。張文昌立足於禮典「法制」的一面，因此強調禮經與禮制的區別。對於馬端臨、鄭樵將儀注與禮經合一的分類方式，不僅認為是特例，更有所批評，認為這樣的作法「無法分疏『儀注』是在闡發禮經的『經義』，抑或條陳國家的『政制』？」¹⁸³

無論如何，從上述學者的討論，可以確定的一點就是，在唐與五代時期，由於國家禮制的完備，首度使得古禮與今禮的界線變得搖擺、模糊。從本章第一節以來討論的「受命」與「古制」的禮制主題來看，大唐盛世的禮典具有法制效力，能夠全面規範朝廷臣民，幾乎已經可以滿足自漢以來儒者對於「先王古制」的所有期待，若將禮經所載也視作制度，那麼唐禮與周制可說平分軒輊。只是禮經並非單純的古代制度紀錄，從儒教國家的角度來看經學的發展，漢代以禮經為天命的依據，因此具有強大的宗教傳統，這是禮制再怎麼發展終究與禮經有一線之隔的緣故。

¹⁸⁰ 姜伯勤：〈唐禮與敦煌發現的書儀---《大唐開元禮》與開元時期的書儀〉，氏著《敦煌藝術宗教與禮樂文明》，（北京：中國社會科學出版社，1996）頁 425~427。

¹⁸¹ 吳麗娛：《唐禮摭遺：中古書儀研究》，（北京：商務印書館，2002），頁 470~495。

¹⁸² 見《唐代禮典的編纂與傳承---以大唐開元禮為中心》，頁 341~348。

¹⁸³ 《唐代禮典的編纂與傳承---以大唐開元禮為中心》，頁 351。



第五節 結論

本章從西漢《史記》與《漢書》時期「封禪」與「禮樂」兩志分列開始，探討漢代如何在經學成形的同時，發展出一套完整的國家禮制。漢初文獻不備，朝廷上下君臣禮儀也尚未制訂，因此儒者積極地想要建立一套可以取代吏治刑罰、垂為典常的禮樂制度。而相對於「禮樂」部分的貧乏，封禪與祭祀卻相當地興盛，方士、儒生都參與帝王尋求天命保證的努力，建立了一套國家的宗廟祭祀系統。一般而言，禮樂重視的是人世的規範，而封禪或祭祀尋求的是上天的意旨。然而，在漢初封禪、祭祀活動與儒者建言的禮樂制度之間，卻交織著一首重合的樂章，那就是透過恢復古制，確認帝王的正統與天命。

漢武帝期間，民間獻書充實了儒家的禮經資源，儒者逐漸取得了宗廟祭祀方面的解釋權，封禪系統中的巫覡色彩也在儒者的詮釋當中降低。然而禮經畢竟是秦火之餘，要建立一套完整的國家禮制，以建立國家帝王的尊嚴威信，還需要讖緯符命的補足。經學上緯書的出現，彌補了這個空缺，使後漢朝儀得以完成。在《後漢書》中，與禮樂相關的志分為三個部分：〈禮儀〉、〈祭祀〉、〈輿服〉，其中〈禮儀〉所記載的各項朝儀，主要依據《禮記·月令》與緯書，規範君臣一整年中配合時令的各項禮儀，加上〈祭祀〉中關於天地宗廟的祭儀，可以說已經具備了後代五禮系統的主要元素。

經學對禮制的影響，並不只是條文形式的規範而已。從漢武帝提倡儒學開始，經學的风潮慢慢地席捲了全國，使漢初的豪族逐漸「儒質化」。到了東漢光武帝中興，開國功臣中已多為官宦士族。士族在政治上的實力愈來愈強，一統天下的西晉司馬氏，便是河內地區的儒家大族。司馬氏掌政，將士族理想政治中的五等

爵制付諸實行，同時修訂五禮，將國家禮制以《周禮》的吉、嘉、賓、軍、凶統合為一，可說是勢在必然。國家禮制在士族社會中愈趨完備，除了祭祀與朝儀以外，更有喪服議的出現，顯示人與人之間身份的規範，已經成為禮制的新課題。

《大唐開元禮》與《通典》，可以說是士族社會數百年來的禮制成果。然而，隨著國家禮制的完備與法制化，「禮經」與「禮制」的界線首度出現了灰色地帶。禮制的發展由經學開始，到了禮制完備時，禮經的地位反而受到了動搖。以漢代禮制發展的根本原因來看，國家的禮制是為了確定帝王的天命與權威，當大唐盛世已經趨近這個目標時，先王禮樂究竟是「經」是「史」，自然會有游移的空間。在這樣的情況下，宋人所繼承的一套「禮」觀念，是否也在「經」與「史」之間搖擺呢？隨著宋學的興起，回歸三代的復古風潮又會對「禮」的觀念與實質產生什麼影響呢？下一章將從目錄書的討論開始，探討宋人的禮，以及理學家乃至朱子的禮觀點。

第三章 宋代禮學禮制的轉向



宋代士人論政風氣特盛，數百年間各種思潮湧現，在彼此的批判、吸收、融合中，鎔鑄出思想史上耀眼的宋學。其中理學一支興起於北宋仁宗，學脈一直延續到宋亡。理學在多方思潮的衝擊中，歷經長時間而完成，與宋學的各層面如經學、文學、史學、禮學都有深刻的互動及影響，幾乎是宋學最鮮明的特點。

上一章中探討的國家禮典與禮經，在宋代的文化主流下，又有什麼樣的發展呢？大體而言，應該可以說是新興的士大夫階層取代了國家，成為禮俗改革的推動者，而禮制的發展也以新的士人群體為中心而展開。由於理學在宋代學術思潮中佔有的重要份量，目前學界研究宋代禮學，往往將重心放在理學家所重視的《禮記·中庸》、《禮記·大學》，及其關於性命、心性的討論。此外研究者也注意到理學家「復古禮」的主張，或是更具體地以士大夫編匯的書儀、家禮為研究重心，探討「禮」的民間化、地方化。理學家以禮記為本，發展出一套天人性命的禮說，再加以冠、昏、喪、祭的四禮實踐，張載關學一派可為代表。兩岸哲學、文化的單篇研究不少，¹⁸⁴日人山根三芳《宋代禮說研究》¹⁸⁵匯集張載、司馬光、二程等人的禮說與實踐主張，是目前唯一的專書研究。至於專門以禮書為主題的研究，除了司馬光《書儀》、朱熹《朱子家禮》的研究以外，延伸而及宋代宗族、家庭的社會研究也頗為不少，張文昌《制禮以教天下---唐宋禮書與國家社會》中的研究現況整理頗為完備，此處不再贅敘。¹⁸⁶

學界的研究以理學家的「禮說」，或是書儀、家禮、鄉約等「私禮」為主，

¹⁸⁴ 如台灣方面比較新的有林素芬：〈張載的「知、禮成性」論〉（《東華漢學》第13期，2011.06，頁39~78）、陳政揚：〈張載哲學中的「理」與「禮」〉（《高雄師大學報-人文與藝術類》第18期，2005.06，頁163~178）。大陸方面魏濤、林樂昌近年來也發表不少研究。

¹⁸⁵ 廣島：溪水社，1995。

¹⁸⁶ 見該書頁34~38，序論「學界對宋代禮書之研究」。

說明了宋代整體的禮制環境已經與前代不同。以國家禮典為主的「公禮」，到了宋代已經不再吸引士人的目光，因為士庶文化的禮俗整頓，才是宋代禮學的主軸。¹⁸⁷理學家禮說與私禮的研究，勾勒出了宋代禮學圖像的輪廓：國家禮典僵化不變，新興的士大夫階層以天人、心性之說為根本，推動地方鄉里的四禮實踐。但在清晰的輪廓線之外，卻是一大片模糊不清的背景。舉例來說，張載以顏回非禮四勿來講禮的變化氣質之功，¹⁸⁸但「禮」作為視聽言動所遵守的準則，是士大夫所編的民間禮儀呢？還是朝廷所頒佈的準式？抑或是心性本有之德？朱子說的「禮者，天理之節文」中，「節文」具體內涵是冠昏喪祭？是君臣、父子、夫婦、兄弟的綱紀倫常？是否包括國家宗廟崇祀呢？禮作為修養實踐，不可能只是一個空概念而已。理學家雖然以「仁義禮知」的「禮」概念化地討論禮的價值、意義，但他們所眼見耳聞的禮制、禮俗，才是長養這個概念的土壤。無法從理學家的禮說當中，看出「禮」所指涉的實際內容，是當前研究的第一個模糊地帶。

復次，前代根據古禮制作的國家禮典，為帝王天命提供了背書保證，宋代皇室何以不再需要禮典的此一功能？標舉三代高軾的宋代士大夫，又何以不像漢代經生那樣，訴諸國家宗廟祭祀的改革？一言之，國家禮典何以不再受到矚目？此外，私禮與公禮之間關係為何？禮經與公禮、私禮的關係又是如何？「禮」並不是某本禮書或某些儀式而已，它是一套由故事、經典、風俗、制度合成的整體成規，將眼光投向鄉里禮俗的理學家，並不是從一個蠻荒世界中白手起家地制訂民間私禮，而是有所繼承，也有所轉化、改革。不能解釋私禮與公禮、禮經之間互動的關係、不能了解宋代士人如何從公禮轉向私禮，是當前研究的另一個缺憾。

189

¹⁸⁷ 張文昌認為門閥漸趨沒落，宋代庶民社會興起，但國家並未因應新社會而重新編纂禮典，因此導致公禮喪失主導議題的能力，使私禮成為禮制發展的主軸。（《制禮以教天下——唐宋禮書與國家社會》，頁 228）

¹⁸⁸ 見（宋）張載著，章錫琛點校：《張載集》，（北京：中華書局，2006），頁 264。

¹⁸⁹ 關於國家禮典與民間私禮之間的消長，唐宋變革自然是一個很好的切入點，學者也多以此一論點作為基礎，探討宋代私禮的興盛。但我認為門閥的沒落、社會庶民化可以解釋私禮的興盛，



本章的寫作，想要釐清的就是這塊模糊的宋代禮學背景。首先，延續上一章關於「經」、「史」的討論，以宋代幾部主要的目錄書為本，釐清宋代士人對於「禮」的分類與觀點。第二節以「三代之治」為中心，探討慶曆宋學萌發之際，士大夫對公禮、私禮、禮經的態度有什麼樣的轉變？代表了什麼意涵？最後聚焦理學的興起，看《禮記·大學》、《禮記·中庸》受到重視的背景，探討二程「禮即理也」觀念的形成。

第一節 宋人目錄書源流考察

班固撰著《漢書藝文志》，採取劉歆《七略》加以整理，以六藝、諸子、詩賦、兵書、數術、方技將國家圖書予以分類，可說是我國目錄學最早之源流。兩漢在目錄學上屬七略六類時期，¹⁹⁰也是學術源流之始。由於此時的國家禮典尚在發展，與經典的關係十分密切，「禮」在目錄上尚未分化為古經與今制，今人制作如武帝時的封禪儀、軍禮司馬法，皆與先秦禮經一起被分入六藝的禮類。¹⁹¹

魏晉以後，經、史、子、集四部分類興起，並且逐漸取代七略六類，到唐代以後成為目錄學的主流。¹⁹²現存最早的四部分類目錄書，是《隋書經籍志》。隨著國家五禮制度的成熟，古經與今制分流為經部禮類與史部儀注類，其中經部禮類依周禮、儀禮、禮記、通禮、三禮為序，著錄先秦經典及其注疏、解義。而史部儀注類則囊括了五禮及鹵簿、輿服等朝廷儀節，以及一些書儀、家儀等民間

但並不能解釋公禮的不受重視，因為朝廷作為國家根本的本質並沒有改變。尤其宋代形成了中央集權的官僚體制，祀典、朝儀發展更為繁複，《宋史》〈禮〉、〈樂〉、〈儀衛〉、〈輿服〉共有 57 卷，較之《新唐書》〈禮樂〉、〈儀衛〉、〈車服〉合計 14 卷，足有四倍以上。可見國家禮制依然持續發展，且更為興盛，並不受庶民化的影響，只是不再受到士人的關注而已。詳見後文。

¹⁹⁰ 昌彼得，潘美月：《中國目錄學》，（台北：文史哲出版社，1991），頁 95~103。

¹⁹¹ （東漢）班固撰；（唐）顏師古注：《漢書》，（北京：中華書局，1962），頁 1709。

¹⁹² 《中國目錄學》，頁 111~149。

私禮。¹⁹³



《隋書經籍志》以經、史區分今制與古經之後，大體為後世目錄書所沿用。尤其正史的經籍志，幾乎全部採用這樣的方式將「儀注」與「經典」分為二途。然而這樣的區分在唐末宋初卻一度鬆動，上一章中王岳上疏刪改《禮記》之事，便代表了這一時期禮制、禮經二者的界線有模糊的傾向。到了宋代這樣的情形並沒有改變，下面以宋人目錄書著作為本，來探討宋人對「禮」的觀點為何。

一、經史之間---官修禮書的著錄

吳麗娛在《唐禮摭遺：中古書儀研究》中，曾經注意到唐末五代「變禮」的趨勢。他指出《舊唐書·經籍志》雖然也有儀注和禮經的分別，但是卻將三部隋唐時期重要的官修禮書《江都集禮》、《大唐新禮》、《紫宸禮要》置於禮經類的最末。同時藉由喪服制的分析，提出這樣分類鬆動乃是唐禮「俗化」的主張，即禮典由正禮（三禮）走向俗禮（儀注）的象徵。¹⁹⁴

吳麗娛的研究頗為大膽創新，但他指出禮制的俗化趨勢被強調「復古維新」的宋人遏止，因此《新唐書·藝文志》又完全採取了傳統區別儀、禮的方式，卻不是一個公允的論斷。宋人因為強調三代而主張古禮、輕視今制，是目前一般的研究結論，然而正史之外，宋人所編幾部主要目錄書當中，將《開元禮》與宋代《開寶通禮》收入經部禮類的，卻有一半以上。顯見宋人對古禮、今制的區分，並不如想像中的涇渭分明。事實上，吳麗娛也補充說明宋人對喪服禮的復古「僅

¹⁹³（唐）魏徵，令狐德棻撰：《隋書》，（北京：中華書局，1973）經部，頁919~924；史部，頁969~971。

¹⁹⁴吳麗娛：《唐禮摭遺：中古書儀研究》，（北京：商務印書館，2002），頁470~495。

恢復到《開元禮》為止」，¹⁹⁵可見宋人雖然「復古」，但如何復、何謂古，還是需要更多細緻的討論，才能得其全貌。



現存宋人目錄書有官修《崇文總目》、晁公武《郡齋讀書志》、尤袤《遂初堂書目》、陳振孫《直齋書錄解題》、鄭樵《通志藝文略》共五部。這幾部目錄書除了《通志藝文略》獨創體例之外，其他四部都依照經、史、子、集四部著錄書籍，其下再分細目。各書的細目不盡相同，但都有「經部禮類」與「史部儀注（禮注）類」，大抵與禮直接相關的書籍，都收在這兩類當中。《通志藝文略》則較為特別，將古今目錄區分為經、禮、樂、小學、史、諸子、天文、五行、藝術、醫方、類書、文共十二類，其中禮類細分為周官、儀禮、喪服、禮記、月令、會禮、儀注七項。由於官私目錄書書籍量本來不同，書目因時因人頗有差異，譬如《崇文總目》是北宋初期所修，因此宋代書籍較少，而兩宋之際晁公武的《郡齋讀書志》以史籍居多，很少唐代官修禮書。因此，要全面比較各目錄書如何著錄歷代禮類書籍，實在很難找到基準點。下面取收錄較普遍的禮典唐代《開元禮》、《禮閣新儀》，及宋代《開寶通禮》、《太常新禮》為例，¹⁹⁶來看國家禮典在目錄書中著錄的情形。

目錄	《開元禮》	《禮閣新儀》	《開寶通禮》	《太常新禮》
《崇文總目》 ¹⁹⁷	經部：禮類	史部：儀注	經部：禮類	無
《郡齋讀書志》 ¹⁹⁸	無	無	經部：禮類	無
《遂初堂書目》 ¹⁹⁹	經部：禮類	經部：禮類	經部：禮類	經部：禮類

¹⁹⁵ 《唐禮摭遺：中古書儀研究》，頁 489。

¹⁹⁶ 《禮閣新儀》為唐憲宗時官修禮書，今已失傳，《直齋書錄解題》著錄「錄開元以後禮文損益」。（宋）陳振孫著：《直齋書錄解題》，（台北：廣文書局，1979，書目二編影印武英殿聚珍版，頁 418）。《太常新禮》則是宋仁宗時賈昌朝奉敕修撰完成，其書「凡《通禮》所存悉仍其舊，裒其異者列之為一百二十篇」（《直齋書錄解題》，頁 420）由此可見，兩書都可以說是《開元禮》與《開寶通禮》的增修。

¹⁹⁷ （清）錢侗：《崇文總目輯釋》，（台北：廣文，1968 影印粵雅堂叢書校刊）

¹⁹⁸ （宋）晁公武：《郡齋讀書志》，（台北：廣文，1967）

《直齋書錄解題》 ²⁰⁰	史部：禮注	史部：禮注	史部：禮注 ²⁰¹	史部：禮注
《通志藝文略》 ²⁰²	禮類：儀注	禮類：儀注	禮類：儀注	禮類：儀注

由上表來看，《崇文總目》、《郡齋讀書志》與《遂初堂書目》大體都將官修禮書列為經部。但各別的去取原則又不盡相同。《崇文總目》列入經部禮類的，是以《開元禮》與《開寶通禮》為中心的五部官方禮典，其餘唐代禮典如《禮閣新儀》則都列為史部儀注。《郡齋讀書志》所收禮書較少，列為經部的有《開寶通禮》及《太常因革禮》，史部儀注只有著錄八本，以北宋所修《會計錄》、《封禪記》為主。《遂初堂書目》雖然內容簡單只有一卷，但收書最多。唐代、北宋大部官方禮典如《開元禮》、《禮閣新儀》、《開寶通禮》、《太常新禮》、《政和五禮新儀》都列為經部，列在史部儀注類的，則是官修個別禮典的儀注，以及私家的禮書。

《直齋書錄解題》則與正史《隋書經籍志》、《新唐書藝文志》一樣，將「經」限於先秦禮經與後人解經之作。各朝代的禮典無論大小，都列於史部禮注類。另外鄭樵《通志藝文略》自創一格，將三禮與解經作品自傳統的經部拉出，與儀注、月令等列入禮類。雖然在細項中有所分別，但就整體的分類而言，由於禮獨立一類，不再屬經部，等於將古經與今制都一齊「制度化」了，可說十分具有革命性。

綜上所觀，宋人對於禮類著作「古經」與「今制」的分別，自北宋到南宋都不能說有固定、統一的觀點。即便到了元代馬端臨作《文獻通考·經籍考》時，仍然將儀注類列於四部中「經部」的最後一類，顯然歷代國家禮典與先秦古禮之間的分野，一直到元代仍不如後世《四庫全書總目提要》那樣涇渭分明。那麼宋

¹⁹⁹ (宋) 尤袤著，《遂初堂書目》，(台北：新文豐，1985)

²⁰⁰ (宋) 陳振孫著：《直齋書錄解題》，(台北：廣文書局，1979，書目二編影印武英殿聚珍版)。

²⁰¹ 武英殿聚珍版誤為《開「元」通禮》。但據解題劉溫叟開寶四年撰云云，可知是《開寶通禮》。

²⁰² (宋) 鄭樵著：《通志》，(台北：商務印書館，1987)

人目錄書的這個特點，在理解宋代禮學上，應當作何解讀？下面引陳振孫與歐陽修的觀點討論之。



二、「聖經」與「邦國之典」

《直齋書錄解題》樂類之前，陳振孫有一小序，說明自己何以不將樂類書籍於「六藝·樂經」類，而置於「子部·音樂」類：

劉歆、班固雖以禮樂著之六藝略，要非孔氏之舊也。然三禮至今行於世，猶是先秦舊傳，而所謂樂六家者，影響不復存矣。竇公之《大司樂章》，既已見於《周禮》；河間獻王之《樂記》，亦已錄於《小戴》，則古樂已不復有書。而前志相承，乃取樂府、教坊、琵琶、羯鼓之類以充樂類，與聖經并列，不亦悖乎。晚得鄭子敬氏書目，獨不然。其為說曰：「儀注、編年，各自為類，不得附於禮、春秋。則後之樂書，固不得列于六藝。」今從之，而著於子錄雜藝之前。²⁰³

文中「鄭子敬氏」乃是鄭樵的族孫，也是南宋末期福建的大藏書家。所作《鄭氏書目》今已不傳，該書類例乃是據鄭樵《通志藝文略》而來，但將禮、樂、小學又合入經部。²⁰⁴由陳振孫小序所言來看，鄭氏應當是將儀注、樂書、編年等後人著作自經部析出，置於他部。鄭氏與陳振孫的意見是有代表性的，他們主張「聖經」為「孔氏之舊」，也就是說，經部只包括先秦經典及其注疏、解說，其他後世制作都不得「與聖經同列」。

這一派的觀點，到了後代日益受到重視，清代《四庫總目》一出，此說幾乎

²⁰³ 《直齋書錄解題》，頁 843~844。

²⁰⁴ 《中國目錄學》，頁 171。

成為定論，成了目錄學的標準。²⁰⁵以「經」與「史」來區分古經與國家禮典，可以稱之為「經典主義」，也就是以「聖經」作為今制的來源依據，「經」萬古不變，而一朝之制則隨時損益，宜乎列入史部，以見其沿革變化。



由此觀之，將國家禮典直接與先秦經典列為一項，不再以細目區別的，在歷代目錄書中，可說是宋代特有的現象。有研究者認為，這是因為唐及宋初曾設「開元禮舉」及「開寶禮科」之故，為了伸張官方典章的權力，因此將《開元禮》與《開寶通禮》列為經部。²⁰⁶科舉考試固然是其原因，但之所以將國家禮典列為科考科目，實起自於「禮」觀念的轉變。沿著國家五禮系統的發展歷程來看，《開元禮》可說集漢、晉制禮之大成，其祀典、儀式之完備，已成為一套帝王公卿維持身份的常軌，達成了漢代初始維繫國家秩序、朝廷尊嚴的制禮發想。因此相較於古經上殘缺不全的「周制」，盛世的《開元禮》可說是形成了新的典範。唐、宋之所以將國家禮典列為科考科目，原因也在於此。

《崇文總目》修成時，歐陽修身為翰林學士，為之撰寫敘釋。在史部儀注類之末，他說明了區分「禮經」與「儀注」的原則：

昔漢諸儒得古禮十七篇，以為《儀禮》，而《大射》之篇獨曰「儀」。蓋射主於容，升降揖讓不可以失。《記》曰：「禮之末節，有司掌之」，凡為天下國家者，莫不講乎三代之制，其采章文物、邦國之典，存乎禮官，秦漢以來，世有損益；至於車旗服器、有司所記、遺文故事凡可錄者，附於史

²⁰⁵ 元明時期在目錄史上被稱為「解放的時代」，因為官私修書體例不一，亦無藏書家加以有系統地整理著錄。有條理、原則的四部著作雖不多見，《中國目錄學》，頁 173）但「儀注」與「禮經」的區分卻愈來愈明確，像《郡齋讀書志》、《遂初堂書目》那樣直接將古禮與歷代官修禮典同列於一項、不再以細目區分的，已經幾乎看不到。頂多是為歷朝禮典獨立一細目，置在「經部」或其他自創分類，如明代官修《文淵閣書目》將本朝儀制列於天字第一櫥「國朝」項下，將歷朝禮典以「禮書」細目繫於經部「三禮」之後；明代高儒《百川書志》則與《文獻通考·經籍考》一樣，將儀注列在經部之下（見《中國目錄學》，頁 181）。

²⁰⁶ 《制禮以教天下：唐宋禮書與國家社會》，頁 350。



《儀禮》十七篇中，獨有記載公卿大夫射禮的〈大射儀〉以「儀」而非「禮」名篇，歐陽修考慮其原因，認為射禮的意義在表現升降揖讓之容，而辭氣容貌屬禮之末節，故由有司掌之，稱之為「儀」。

歐陽修之見，當是本於《左傳·昭公二十五年》「子大叔見趙簡子，簡子問揖讓、周旋之禮焉。對曰：『是儀也，非禮也。』」一段。《左傳》此段引用子產之言，認為真正的禮不在貴族之間「禮容」的表現，而是「天之經也，地之義也，民之行也」，凡天地間五行、五色、六采、七音、八律，乃至人之父子、兄弟、姑姊、喜怒哀樂、禍福賞罰無一不是「禮」的內涵。因此結論「禮，上下之紀，天地之經緯也，民之所以生也，是以先王尚之。」²⁰⁸這一段可以說是秦、漢以來主導「禮」觀點的重要依據。歐陽修或許因此將歷代制作的「采章文物、邦國之典」視為經部之禮類，其目的在「講乎三代之制」；而有司所掌的車服、故事，屬於禮之末節，便列於史部儀注類。

《崇文總目》著錄經部禮類共三十三部。除了三禮及其注解之外，以國家禮制為中心的有：隋煬帝《江都集禮》、唐代《開元禮》、《續曲臺禮》等七本、宋《開寶通禮》及《義纂》，加上解說唐禮的《五禮精義》、《五服志》及諡法類共十七部。由此可見，《崇文總目》對於「禮經」的觀念非常實務化、應用化，一朝之制以外，解說當朝禮典的著作、國家諡法等等，「自漢以來沿革之制、有司之傳，著于書者」²⁰⁹都可屬於經部，與周制、漢儒經說同列。邦國之典被視作「經」，代表了宋人非常看重「禮」作為制度的一面，這樣的禮觀念也影響了後來《郡齋

²⁰⁷ 《崇文總目輯釋》，頁 208~209。

²⁰⁸ 見《左傳》昭公 25 年，趙簡子語。

²⁰⁹ 《崇文總目輯釋》，頁 59。

讀書志》與《遂初堂書目》，甚至一直到了《通志》與《文獻通考》，都是站在禮的制度面考量，因此對於「經」的定義有很大的彈性與調整空間。



以上整理了宋人目錄書兩種主要的觀點，陳振孫、鄭子敬主張「聖經」的根本性，認為後世制作不得與之同列。而以歐陽修《崇文總目敘釋》為代表的一派，則看重「禮」作為「邦國之典」的制度面，對古經與今制的分野較有彈性。上面提出兩種觀點，似乎以制度面一邊佔優勢，但事實上卻很難定論，甚至兩種觀點之間也未必是對立的。首先五部目錄書的成書時代、藏書基礎都不同，官修、私修立場亦有所區別，在這樣大的差異下，要說某派形成了主流意見難免流於武斷。復次，僅就五部目錄書要將有宋一代三百年判為兩種禮觀點，由於缺乏時間點的基準，也沒有代表性。然而，指出兩種差異的觀點，卻可以微觀地看到宋代「禮視野」的豐富多樣，不是「經」或「史」可以簡單劃清界線。歐陽修《崇文總目敘釋》視邦國之典與古經同列，但修撰《新唐書·藝文志》又選擇將《開元禮》等列於史部儀注。這並不是歐陽修本人的矛盾或疏忽，而是宋人對「禮」的經典性沒有那麼強烈的維護企圖，與宋代經學的疑經風氣倒是不謀而合。

三、官修禮典的因循模式

前文已比較了宋代官修《開寶通禮》與《太常新禮》在目錄書中的著錄，此處需要再補充的是宋代官修禮書的特點。

從後漢朝儀開始，一直到西晉《新禮》，經典做為國家禮典制作的依據，具有相當的效力，主導其事的也往往是當代著名的經學家。這樣的特色到了《開元禮》已經逐漸削弱，因為漢、晉以來累積的遺文故事，已經足以成為國家設置五禮的歷史資源，經典古義反而成為次要的參考。國家禮典發展至唐，所有經學上

的爭議都已告一段落，在明堂郊祀方面，鄭學「六天」與王學「一天」的歧異在《顯慶禮》採用王肅之說以後，²¹⁰整個國家禮制幾乎可以排除經學的依據而自行運作。因此在《開元禮》修撰之前，唐禮之運作乃是《貞觀禮》與《顯慶禮》並用，不足之處再以《周禮·春官》補充。²¹¹援引經典以解決禮制爭議的模式，已經漸漸過去。

《開元禮》集中古禮典之大成，已經成為國家禮典之典範。之後的禮書制作，都以「變禮」的形式對《開元禮》加以修訂，不再有新的制作出現。²¹²宋代《開寶通禮》的修撰也是「本唐《開元禮》而損益之」。²¹³最可注意者，仁宗時歐陽修主持《太常因革禮》的編修，「主《通禮》而記其變，及新禮以類相從」，²¹⁴以記北宋前期國禮之因革。所引用的書目，有《國朝會要》、《慶曆祀儀》、真宗時的《封禪記》、《汾陰記》等等共十數部，但竟無一部是先秦之禮經。²¹⁵可見到了北宋國禮已經完全自成一體，不再需要援用經典來強調本身的正統性。

國禮的儀注化，使歐陽修發出了「由三代而下，治出於二，而禮樂為虛名」²¹⁶的著名感嘆。然而從上文對於宋人目錄書的考察中，又可知歐陽修此言並非出於維護先秦禮經正統的復古心理，因為他依然承認秦漢以來的「邦國之典」作為經典的重要性。那麼歐陽修所言「三代而上。治出於一，而禮樂達於天下」²¹⁷應當如何解釋呢？「三代禮樂」若不是先秦禮經之正統，指的是什麼？依《禮記·曲禮》明明記載著「禮不下庶人」，那麼宋人「禮樂達於天下」的觀點又從何而

²¹⁰ 《制禮以教天下：唐宋禮書與國家社會》，頁 52~53。

²¹¹ 「二書（筆者按：指《貞觀禮》與《顯慶禮》）不同，蓋嘗並用〈春官〉充位，莫之或正」《大唐開元禮》原序，頁 646-19。

²¹² 《制禮以教天下：唐宋禮書與國家社會》，頁 92~116。

²¹³ 《宋史》卷 98〈禮志一〉，頁 2421。

²¹⁴ 《宋史》卷 98〈禮志一〉，頁 2422。

²¹⁵ 見張文昌整理之「《太常因革禮》引書統計表」，《制禮以教天下：唐宋禮書與國家社會》，頁 187~189。

²¹⁶ 《新唐書》卷 11〈禮樂一〉，（宋）歐陽修、宋祁同撰：《新唐書》（北京：中華書局，1975）台北：台灣大學圖書館影印館藏，2003，頁 307。

²¹⁷ 同上註。

來？下一節便深入宋人文集探究「三代禮樂」的核心問題。



第二節 中央集權制度下的理想禮制

宋代承五代之後，開國局面可說是舉步維艱。如何打破武力割據的天下大勢，在有限的國力下穩定宋朝的存續，使宋朝不至於成為五代之「第六代」，是迫在眉睫的危急課題。宋太祖登基之後，一方面討平南唐、北漢、西蜀等各方勢力，一方面也積極思考如何不重蹈五代覆轍，以保有得來不易的功業。軍事上強幹弱枝、用人重文輕武、集權中央等等，都是太祖保守國祚的思慮成果。這些制度的設計，雖然帶來了終宋一朝都無法解決的財政、邊防問題，但也確實讓宋朝在風雨中享國數百年，不至成為後周之後下一個短暫的王朝。

由此而言，「制度」可說是宋朝賴以自立的根本。宋朝文治的特點，所謂「重文輕武」的意涵，指的就是以「制度」穩定國勢，而不以軍事武力征伐天下。²¹⁸立國方針決定了有宋一代的思潮與學術，歷經三朝的醞釀，仁宗朝時「以天下為己任」的宋代士人開始進入朝廷。這批士人自豪於本朝與歷代不同的文治特點，自視為前所未有、超越漢唐的新時代，因而將「三代之治」視作國政的理想。有關宋代的一切學術、政策、思潮，都圍繞著「三代」的課題展開。三代之治說法的出現與宋代「文治」的立國政策密切相關，顯現了「三代」並不是一個空洞的國家藍圖而已，而是因應著國家新起、重組局勢的時代脈動的施政構思。²¹⁹

²¹⁸ 鄧小南：《祖宗之法：北宋前期政治述略》，（北京：生活讀書新知三聯書店，2006）析論宋太祖如何由五代局面逐步走向宋代中央集權、重文輕武的格局，論點細密，值得參考。如論宋初的「崇文」說：「宋代歷史上經常討論『文武關係』的問題，其實並非『文』、『武』之間的問題，而是在君臣之間的問題，是帝王如何統御文武臣僚的問題」（頁176）又如論宋初奠定的「文官政治」：「所謂『文官政治』，當然與前章所述『文臣群體』、『讀書人』有關聯，但更是指國家體制特定的組織與運作方式。」（頁196）對本章的寫作多有助益。

²¹⁹ 關於宋人對「三代」的嚮往，可參考余英時：《朱熹的歷史世界》第一章〈回向三代---宋代政治文化的開端〉，（北京：生活讀書新知三聯書店，2004），頁184~198。

「三代禮樂」也是如此，因此「回歸三代」並不限於先秦的禮經文本，反而是一套因應當代現實而構思的禮樂藍圖。宋代國禮的儀注化、私修禮書的興盛，乃至重視《禮記》等特點，背後的基本都是這張禮樂藍圖。解開組成「三代禮樂」各方面盤根錯節的因素，就能深入宋代禮學禮制的核心。



一、由典常到綱紀

由唐入宋，編纂國家禮典的議題淡出朝廷議論的視野，漢、唐以來要求國家朝廷制禮作樂以垂為典常的呼聲消失了，取而代之的是抑制、簡約的建言。南宋趙汝愚編《宋朝諸臣奏議》，其中「禮樂門」共收郊祀、明堂、宗廟、濮議等十五項一百餘篇奏議。²²⁰然而除了「褒崇先聖」一項以外，建請國家節葬、罷宴、勿興土木幾佔半數。²²¹漢宣帝時儒臣王吉、貢禹等人也有「去角抵、減樂府、省尚方」、「君子樂節禮樂」²²²的建言，但實是針對宮室、車馬、衣服、嬪妃等皇室用度而言，他們的根本主張仍是「願陛下承天心，發大業，與公卿大臣延及儒生，述舊禮，明王制，馭一世之民濟之仁壽之域」。²²³與宋人對國家典禮加以規範、抑制的角度是不同的。

《宋朝諸臣奏議》經過趙汝愚之手，確實代表了舊黨與理學家的觀點。²²⁴然而對宗廟朝廷常行的典禮，亦即西漢時王吉所說要建立的「禮義科指可世世通行者」，²²⁵已由積極提倡轉為溫和地抑制，的確是宋朝的一個特點。國家禮典故事

²²⁰ (宋) 趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心校點整理：《宋朝諸臣奏議》，(上海市：上海古籍出版：新華書店發行, 1999)

²²¹ 如仁宗朝時溫成皇后喪事、英宗朝禮崇生父濮王等，都因為不合體制使朝臣紛紛建言節制。其他在朝會、燕饗、臨幸、宗廟方面，建請勿修神御殿罷宴、節浮費等奏議也為數不少。

²²² 《漢書》卷 72 王貢兩龔鮑傳第四十二，頁 3065。

²²³ 《漢書》頁 3063，王吉語。

²²⁴ 趙汝愚與朱子的交情頗密，《宋朝諸臣奏議》的編纂，朱子及其門人也參與其中。見束景南：《朱子大傳》，(福建：福建教育出版社，1992)，頁 554~559。

²²⁵ 《漢書》，頁 1033。

化，成為太常禮官典守的儀注，以及歐陽修對國禮為「虛名」的批評，都在在地顯現出國家禮典的角色已經轉換，淡出了朝野關注的範圍。



朝廷宗廟典禮，在漢唐是國家正統的表現，是帝王天命的象徵。何以到了宋代，朝野上下對國家典禮的態度卻由倡言轉為抑制？進一步思考，宋人所認為的「天命」或「正統」應不在典禮而另有所繫，那麼宋人心中維繫王朝正統的又是什麼？下面比較中唐陸贄與北宋司馬光關於天下局勢之言，便可窺知一二。

中唐時經歷了安祿山之亂，地方權重而中央勢弱，陸贄分析天下大勢，建請德宗「轉天下租稅，徙郡縣豪傑，以實京師」：

立國之權，在審輕重，本大而末小，所以能固。故治天下者，若身使臂，臂使指，小大適稱而不悖。王畿者，四方之本也；京邑者，王畿之本也。其勢當京邑如身，王畿如臂，而四方如指，此天子之大權也。是以前世轉天下租稅，徙郡縣豪傑，以實京師。²²⁶

陸贄以京邑為王業之根本，正與漢初鼂錯主張更化禮樂時所說「大國專治異政，不稟京師，恐不可傳後」²²⁷的理由相同，是希望藉助財賦、軍力、典禮之勢，讓天子所在的京邑達到「居重御輕」的效果。西漢時匡衡主張「宜壹曠然大變其俗」時，理由也是「今長安天子之都，親承聖化，然其習俗無以異於遠方，郡國來者無所法則」。²²⁸顯然由漢到唐，如何權衡中央與地方的力量，一直是穩定國家的關鍵問題。而宗廟朝廷的盛大禮儀，更是維繫天子地位的重要象徵。

²²⁶ (宋)歐陽修、宋祁同撰：《新唐書》，(北京：中華書局，1975)台北：台灣大學圖書館影印館藏，2003，頁4912~4913。

²²⁷ 《史記》，頁1160。

²²⁸ 《漢書》，頁3335。

宋朝之建立並非沒有地方權力的威脅。經歷了唐末五代的武力割據，以禮法維持的國家尊嚴蕩然無存，如何重建朝廷的威勢，一樣是宋初需要面對的課題。然而與前代不同的是，軍權收歸中央的趨勢已經在五代逐步完成，²²⁹而太祖、太宗時期又逐步地架空地方的權力，終至使節度使成為虛銜。²³⁰在「自京師至於海隅徼障，一尉卒之職必命於朝，政之大小皆自朝出，州縣之吏奉行而已」²³¹的體制下，「綱紀」遂取代了禮儀典常，成為維繫朝廷、帝王威勢之所在。司馬光可說是最早提出綱紀之重要性的人，在〈上神宗論體要〉中，他有一段與陸贄相近的言論：

何謂為政有體？君為元首，臣為股肱，上下相維，內外相制，若網之有綱，絲之有紀。故《詩》云：「勉勉我王，綱紀四方」又云：「豈弟君子，四方之綱」。古之王者，設三公、九卿、二十七大夫、八十一元士以綱紀其內，設方伯、州牧、卒正、連帥、屬長以綱紀其外。尊卑有敘，若身之使臂，臂之使指，莫不率從。此為政之體也。²³²

講論天下局勢的輕重，司馬光與陸贄都以「身之使臂，臂之使指」作為譬喻。然而陸贄要以軍力、財賦充實京邑，達到居重御輕的效果，而司馬光提出「為政有體，治事有要」目的卻恰恰相反。他藉「體要」之說主張落實地方的權責，「凡天下之事，在一縣者當委之知縣，在一州者當委之知州，不當數遣使者擾亂其間，使不得行其職業」²³³希望達到聖帝明王「垂拱無為而天下治」的成效。何以一樣的論述卻產生兩種不同的目標？關鍵便是宋初完成的中央集權官僚體系，使中央

²²⁹ 見《祖宗之法：北宋前期政治述略》，頁 197~200。又日人佐伯富：〈宋朝集權官僚制の成立〉中「五代の分裂と統一の機運」一節，也對五代時中央集權的趨勢作了論述。（收入《岩波講座世界歷史》（九）（東京，岩波，1970），頁 165~168）

²³⁰ 《祖宗之法：北宋前期政治述略》，頁 206~209。

²³¹ 語出歐陽修：〈問進士策三首〉之二。（宋）歐陽修著，洪本健校箋：《歐陽修詩文集校箋》，（上海：上海古籍，2009），頁 1192。

²³² 〈上神宗論體要〉《宋朝諸臣奏議》，頁 69。

²³³ 〈上神宗論體要〉《宋朝諸臣奏議》，頁 70。

與地方的事權歸一，不再需要充實中央，因此要維持局勢，只剩下官僚體系的權責與效率問題。²³⁴



新的中央集權體制，正是宋人「三代禮樂」的想像據以形成的架構。歐陽修在《崇文總目敘釋》中，認為以春秋之亂周室仍得以維持，全賴禮樂之深入人心：

禮樂之制，盛於三代，而大備於周。三代之興，皆數百年，而周最久。始武王周公修太平之業，畫天下以為九服，上自天子，至於庶人，皆有法度。方其郊祀天地、開明堂以會諸侯，其車旗服器文章爛然，何其盛哉！及幽厲之亂，周室衰微，其後諸侯漸大，然齊桓賜胙而拜，晉文不敢必請隧，以禮維持又二百餘年，禮之功亦大矣。²³⁵

歐陽修認為周禮之盛明、車服文章之爛然，其功不在崇高天子的威勢，而在於由上而下全體的法度。由於尊卑法度深入人心，因此春秋雖亂，周室仍得以維繫二百餘年。司馬光也表達了一樣的意見，他說「昔三代之王，皆習民以禮，故子孫數百年享天之祿；及其衰也，雖以晉、楚、齊、秦之強，不敢暴蔑王室，豈有力不足哉？知天下不己與也。」²³⁶歐陽修與司馬光說的雖然是三代與周制，但秩序取代了威儀，成為宋人「三代禮樂」的核心考量，卻是漢唐所沒有的新觀點。

中央集權的官僚體系之下，唐代將禮視為天下儀範，主張「禮必本於太一」、

²³⁴ 宋真宗舉行封禪典禮，有說乃是因契丹習俗重視天地之祀，故神道設教，「欲假是以動敵人之聽聞，庶幾足以潛消其窺覷之志」。（（明）陳邦瞻，馮琦：《宋史紀事本末》，（北京：中華書局，1977），頁 176）若站在中國內部權勢已整合為一的角度上來看，過去朝廷與郡國的關係，便轉變為中國與外邦的關係。建立威勢，也就用在國與國的對外關係上。

²³⁵ 《崇文總目輯釋》，頁 58~59。

²³⁶ 〈上仁宗論謹習〉，《宋朝諸臣奏議》，頁 235。

「聖人以禮示之，天下國家可得而正也」²³⁷的環境已經不再。所謂「朝廷之令必行於轉運使，轉運使之令必行於州，州之令必行於縣，縣之令必行於吏民」的上下秩序、綱紀，成為「禮之大節」。²³⁸建立威儀的根本原因消失，朝廷郊廟禮典因此故事化、儀注化，成為有司所掌，與「古經」或理想的「今制」都有一段距離。禮法的觀念由朝廷與地方的權勢均衡，被化約為君臣間的上下綱紀。盛大莊嚴的典禮、儀式已不再是「古禮」的象徵，宋人心中維繫國家正統的「禮」，層面更加廣泛，是以「綱紀」為根本全面展開的家國秩序。

二、實務化的普遍秩序

「綱紀」作為維繫國家上下法度的「禮之大節」，所適用的範圍不會只在郊廟朝廷的典禮，而必然是要擴大到士庶全體，才能達到定國安邦的效果。「綱紀」作為思考禮的核心，使「禮」走出了朝廷重地，普遍化為貴賤通用的秩序、規律。禮從禮器儀式中解放，被看為全體的秩序規律，可說是走向了抽象的思辨，但一方面從「禮」原本溝通天人的角度來看，「禮」作為人間的秩序反而是實務化了。這個微妙的轉變，在范仲淹〈大禮與天地同節賦〉中表現得十分清楚。范仲淹此賦以《禮記·樂記》的「大樂與天地同和，大禮與天地同節」為題，與〈樂記〉的崇高禮樂的本旨看似一致，都在發揮「禮本於太一」的玄思。但相較於〈樂記〉的訴諸幽明鬼神的鋪陳方式，²³⁹范仲淹之「大禮」雖然「其始則生乎太一，其極則至乎無體」，但卻以人間之「節」為依歸，有了更為具體的內涵：

（大禮）原始要終，與剛柔而並啟。觀乎施為，人紀張作國維。協五常而

²³⁷ 《通典》，頁 494。

²³⁸ 〈上仁宗論謹習〉，《宋朝諸臣奏議》，頁 236。

²³⁹ 〈樂記〉該段文字作：「大樂與天地同和，大禮與天地同節。和，故百物不失；節，故祀天祭地，明則有禮樂，幽則有鬼神。如此，則四海之內合敬同愛矣。」分段為〈樂論篇〉第三章，孫希旦注該章乃是「言禮樂之本在乎愛敬之情也」。（清）孫希旦撰，沈嘯寰，王星賢點校：《禮記集解》，（北京：中華書局，1989），頁 988）

有序，齊萬物而無私。陰陽節之於消長，日月節之於盈虧。同異之儀，向清濁而別矣；往來之則，於寒暑而知之。於是各執其中，咸約其泰。父子正之於內，君臣明之於外。從無入有，統乾道而長存；自古及今，配坤元而可大。則知節者禮之本，禮者節之荃。²⁴⁰



范仲淹的「大禮」，一方面延續了《禮記》〈禮運〉、〈樂記〉及《左傳》中子產以禮為天經地義的觀點，強調禮的崇高及廣備；但一方面又將禮作為人倫紀綱的一面鋪陳得更加詳細具體，使得禮的「規律性」、「秩序性」特別地突顯出來。《禮記》中本有禮本於天地、陰陽、四時、人情之意，但乃是要強調禮的廣大悉備、不可違逆，同時更重要的要突出制禮作樂的「聖人」的聖明地位。²⁴¹范仲淹則重視「禮」在陰陽、日月、寒暑運作上的規律性，也就是「節」。無須聖人或天地鬼神的背書，禮本身就是秩序與規律。

「禮」的意涵逐漸往人事制度移動，原本「聖人以禮示之」²⁴²的國之大典慢慢地轉變為因事制宜的人間法則。《禮記·樂記》中說聖人制禮「以降上神與其先祖，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以齊上下，夫婦有所，是為承天之祐。」²⁴³是聖人以禮降神，以正倫理。但在宋人的論述中，禮本身就是「節」，是先王因人性的種種需要而制作的人世法則。李覲作《禮論》，將禮分為飲食、衣服、宮室等十二項，其中先論飲食衣服之禮的起源：

夫禮之初，順人之性欲而為之節者也。人之始生，飢渴存乎內，寒暑交乎

²⁴⁰ (宋)范仲淹著，(清)范能濬編集，薛正興校點：《范仲淹全集》，(南京：鳳凰出版社，2004)，頁 682。

²⁴¹ 譬如〈禮運〉篇中說聖人「以天下為一家，以中國為一人」，故「聖人作則，必以天地為本，以陰陽為端，以四時為柄，以日星為紀，月以為量，鬼神以為徒，五行以為質，禮義以為器，人情以為田，四靈以為畜。」(《禮記集解》，頁 588、612)就是藉天地、四時、日月、五行、鬼神之崇高廣大，來指出人事上禮義、人情、四靈等的長久不移、不可違逆。

²⁴² 《禮記集解》，頁 585。

²⁴³ 《禮記集解》，頁 588。

外。飢渴寒暑，生民之大患也。食草木之實、鳥獸之肉，茹其毛而飲其血，不足以養口腹也。被髮衣皮，不足以稱肌體也。聖王有作，於是因土地之宜，以植百穀；因水火之利，以為炮燔烹炙。治其犬豕牛羊及醬酒醴醢，以為飲食。藝麻為布，繅絲為帛，以為衣服。²⁴⁴



飲食、衣服之禮乃是聖人因先民之飢渴、寒暑而作。接著引而申之，宮室、器皿、夫婦、父子、長幼、君臣、上下、賓客、祭祀等等，無一不是因先民「手足不能以獨成事也」、「夫婦不正，則男女無別」而制作。乃至《禮記》中最重視的禘嘗郊社，李觀也認為是因先民「神者人之本也，不可以不事」的需求而制作。²⁴⁵

「禮」成為因應人間種種需求而制作的服器制度，相對上就削弱了《禮記》當中崇高威嚴的本質，因此《禮論》中又設問「古之言禮樂者，必窮乎天地陰陽，今吾子之論，何其小也？」李觀的答案是：

天地陰陽者，禮樂之象也；人事者，禮樂之實也。言其象，止於尊大其教；言其實，足以軌範於人。前世之言教道者眾矣，例多闊大，其意汪洋，其文以舊說為陳熟，以虛辭為微妙，出入混沌，上下鬼神，使學者觀之耳目驚炫，不知其所取，是亦教人者之罪也。²⁴⁶

李觀對於禮的今古之別可說有相當敏銳的省察，他注意到自己的禮論與古人不同之處，也注意到專就人事制度的論禮方式似乎過於「小」了，少了古來「尊大其教」的崇高意涵。他的回應頗具革命性，雖然以禮樂的「象」與「實」同時肯定了兩種觀點，但也指出「尊大其教」的說法使人「不知其所取」的缺點。

²⁴⁴ (宋)李觀著，王國軒點校：《李觀集》，(北京：中華書局，2011)，頁6。

²⁴⁵ 《李觀集》，頁6。

²⁴⁶ 《李觀集》，頁18。



從溝通天人的聖人制作，到因事制宜的人事法則，「禮」從由上而下的教條規範，變為本於人世的普遍規律。《禮記·曲禮》中「禮不下庶人」之語，便成為討論的焦點。李觀反駁〈曲禮〉此說，認為：

予所言者，道也。道者，無不備、無不至也。彼所言者，貨財而已耳。謂人貧富不均，不可一以齊之焉。²⁴⁷

「禮不下庶人」是由於庶人的經濟條件不如有位君子，因此在禮樂的要求上不能相提並論。張載與司馬光也都曾注意到這個問題。司馬光在策問中以此為題，請應試舉子各言其見：

《曲禮》曰：「禮不下庶人，刑不上大夫」，按《王制》修六禮以節民性，冠、昏、喪、祭、鄉、相見，此庶人之禮也。《舜典》五服三就，大夫於朝，士於市，此大夫之刑也。夫禮與刑，先王所以治群臣萬民，不可斯須偏廢也，今《曲禮》乃云如是，然則必有異旨，其可見乎？²⁴⁸

他的考量點與李觀一樣，都是在禮作為人事規律的不可偏廢。張載則從新興士人的角度來詮釋這一段：

「禮不下庶人，刑不上大夫。」於禮，庶人之禮至略，直是不責之，難責也，蓋財不足用，智不能及。若學者則不在此限，為己之所得所行，己之所識也。²⁴⁹

²⁴⁷ 《李觀集》，頁 20。

²⁴⁸ (宋)司馬光著，霞紹暉、李文澤校點：《司馬光集》，(成都：四川大學出版社，2010)，頁 1470。

²⁴⁹ (宋)張載著，章錫琛點校：《張載集》，(北京：中華書局，2006)，頁 317。



張載以「財用」、「智力」來看「禮不下庶人」的問題，觀點與李覲一樣，且又特別指出了學者的特殊性。學者財用或許不如任官有爵者，但智力上則已可窺禮制之堂奧，因此可依財智所及而行禮。

從「禮不下庶人」的討論，可以看出「禮」由社會上具體的貴賤之分，轉為一種不分貴賤的「道」。限制庶人習禮行禮的，不是因為無爵無位，而是因為現實上財力條件的不足。學者可依能力所及行禮，更說明了「禮」已逐步轉變為普同的人事規律，是人人皆可習行的「道」，不再是王室貴胄維繫天命的寶器。

三、五禮與四禮

以綱紀為本的「三代禮樂」，開展為因應人事而起的普世法則。李覲將禮分為飲食、衣服、宮室、器皿、夫婦、父子、長幼、君臣、上下、師友、賓客、死喪、祭祀等十二項，²⁵⁰幾乎是涵蓋了人類生老病死、社會文明的各個面向。這種以人事為本的禮意涵，促生了冠、昏、喪、祭四禮觀念的流行，逐漸替代了以國家朝廷為重的吉、凶、軍、賓、嘉五禮，成為宋人心中「禮」的具體項目。

五禮是環繞著朝覲、軍賓、喪葬等國家大事而設置的典禮。杜佑在《通典·禮典》中說明五禮在上古伏羲、堯舜時期的起源：

伏羲以儷皮為禮，作琴瑟以為樂，可為嘉禮；神農播種，始諸飲食，致敬鬼神，腊²⁵¹為田祭，可為吉禮；黃帝與蚩尤戰於涿鹿，可為軍禮；九牧倡教可為賓禮；易稱古者葬於中野，可為凶禮。又脩贄類帝則吉禮也；釐降

²⁵⁰ 《李覲集》，頁 7。

²⁵¹ 《四庫全書》「腊」為衣字旁，現代漢語無此字，暫依意寫作「腊」。

嬪虞則嘉禮也；群后四朝則賓禮也；征於有苗則軍禮也；遏密八音則凶禮也。²⁵²



由此可見，即便是在文明未成的初民社會，五禮的設置也是為帝王敬鬼神、朝諸侯，征伐、喪葬等大事所用。這些國家大事，並非一般的士人、庶民，甚至卿、大夫所有，幾乎可說是王者的專屬。杜佑雖說五禮可根據「事天、事地與人」分而為三，但「其實天地唯吉禮也，其餘四禮並人事兼之」，²⁵³所謂的「人事」指的仍是嘉、賓、軍、凶等國家帝王的活動。

入宋以後，由於國家體制轉變為中央集權的官僚系統，由中央指派的地方官取代了郡國勢力，成為將國家權力植入地方的重要角色。五禮本為維持中央「居重御輕」的份量而設，只要中央威勢足以鎮住地方，國家便可保持安定。但新的集權系統下，要收歸地方豪強，需要的是地方官的才幹。只有地方官才能將國家「綱紀」作為教化深入人心，達到長治久安的實效。

四禮就是在這樣的背景下逐漸受到重視。歐陽修〈本論〉描繪三代禮樂，認為井田、禮樂之制能深植王政根本，「使天下之人皆盡力於南畝而不暇乎其他」、「不用力乎南畝，則從事於禮樂之際」，因此可抵禦佛老思想的流行。²⁵⁴此處歐陽修所說的「禮樂」即是：

於其不耕休力之時，而教之以禮。故因其田獵而為蒐狩之禮，因其嫁娶而為婚姻之禮，因其死葬而為喪祭之禮，因其飲食群聚而為鄉射之禮。非徒以防其亂，又因而教之，使知尊卑長幼，凡人之大倫也。²⁵⁵

²⁵² 《通典》，頁 494。

²⁵³ 《通典》，頁 494~495。

²⁵⁴ (宋)歐陽修著，洪本健校箋：《歐陽修詩文集校箋》，(上海：上海古籍，2009)，頁 512。

²⁵⁵ 《歐陽修詩文集校箋》，頁 512。



就庶民日常生活中的田獵、嫁娶、死葬、飲食制訂禮樂，不僅在防亂而已，也在推行王政教化，使尊卑人倫的秩序能深入人心。李覲「因事制宜」的禮觀點，在歐陽修的三代想像中已有雛形。在他的藍圖中，庶民因為國家穩定的農政教化，能夠各安其份、各守其職，這點出了「禮樂」在宋代的新使命---以深入人心的秩序穩定天下。

較歐陽修稍晚的名臣陳襄在任仙居縣令時，作〈勸俗文〉以導正民俗。在這篇短文中，可以看到地方官在任上如何推廣國家的禮義教化：

為吾民者，父義、母慈、兄友、弟恭、子孝；夫婦有恩、男女有別、子弟有學、鄉里有禮。貧窮患難，親戚相救；婚姻死喪，鄰保相助。無墮農桑、無作盜賊、無學賭博、無好爭訟。無以惡凌善，無以富吞貧。行者讓路，耕者讓畔，頌白者不負戴于道路，則為禮義之俗矣。²⁵⁶

〈勸俗文〉是為地方父老而作，乃是一篇應用的文字。因此從中可以看到許多社會的現況，也更能看到作為中央權力末端的地方官職責所在。陳襄說的「禮義之俗」包括項目眾多，但貫串其中的根本精神，就是一種對安定、穩定生活的希望。杜絕盜賊、賭博、爭訟等種種具有風險的不安定因素，以人倫關係與農桑之業等穩定因素形成淳美風俗。

在歐陽修與陳襄的禮樂理想中，可以看到一幅安居樂業的農村畫。在人人各秉職業、步調緩慢的農業社會中，遊手好閒的無業之人，確實會成為某種危險的信號。歐陽修明王政以闢佛老、陳襄勸俗，都是要在「防亂」的功能上，杜絕「無

²⁵⁶ (清)黃宗羲原著，全祖望補修；陳金生，梁運華點校：《宋元學案》，(北京：中華書局，2007)，頁 231。

業」的危險份子，在教化的積極面，又要讓人對安定的秩序有深切的認同感。²⁵⁷這樣的理想是有其歷史因素的。唐末五代均田制受到破壞以後，原本土地國有、計口授田的農業制度不再，提供了土地兼併的契機。在土地私有的前提下，為了掌控地主豪強的勢力，宋代施行了「戶等制」，將戶口分為「主戶、客戶、佃戶」，又依田地條件將主戶分為五等加以課稅。戶等除了作為稅賦力役的課徵基礎以外，鄉村中負責課催的里正、戶長、耆長也由上等戶中擇人擔任，可說是均田制破壞之後，中央掌控地方的新利器。²⁵⁸

戶等制編列的基礎，是每戶所有的土地面積，土地既然可以自由買賣，較之於計口授田的均田制，顯然穩定性就低了許多。本朝的制度不盡理想，或許就是宋初以來士人一直對「井田制」抱持憧憬的緣故。張載推行井田最力，乃至有意集資買田驗行，他的出發點便是「仁政必自經界始。貧富不均，教養無法，雖欲言治，皆苟而已。」²⁵⁹長治久安、有穩定秩序的地方社會，正是井田與四禮背後的精神。

回到五禮與四禮的消長來看。五禮以典禮維繫中央的威勢，而四禮以秩序深入地方的教化。宋代的中央集權官僚系統下，後者才是能發揮長治久安實效的「禮」。隨著國家典禮儀注化，淡出朝野關注的焦點，四禮慢慢取代了五禮，成

²⁵⁷ 陳襄以「盜賊、賭博、爭訟」為破壞安定的危險因素，是可以想像的。此處可再加討論的是歐陽修何以將佛老視為禮樂王政的敵對面，要加以排除？我認為一方面是受到韓愈古文運動以來的關佛傳統影響，當時鼓吹古文者無不以「雕篆之文」、「章句之學」與「死生禍福」、「虛無報應」之說作為先王仁義禮樂的對立面加以排斥。（見《宋元學案》〈泰山學案〉及〈古靈四先生學案〉）一方面就社會的實際現象來說，佛老之徒不以農桑為業，不負力役租稅責任，除了韓愈所說的蠹民之弊以外，更重要的是形成一種「體制外」的威脅。唐宋以來，國家設立度牒制度管理僧尼，就是由於佛道徒在一般力役稅賦的體制外，需要特別地加以管理。事實上，以士農工商四民組成的社會中，宗教徒作為「方外之士」，其中確實不乏遊手好閒之輩，也因此直到清末民初仍然有許多遊方僧道被民眾視為危險份子。（可參考孔飛力的名著：《叫魂：1768年中國妖術大恐慌》（北京：三聯書店，2012），頁140~143。）

²⁵⁸ 參見柳田節子：〈宋代中央集權的文臣官僚支配の成立をめぐって〉，《歴史学研究》第288號，1964.5（東京：青木書店，1981復刻），又柳田節子：〈鄉村制の展開〉，《岩波講座世界歷史》（九）（東京，岩波，1970），頁318~322。

²⁵⁹ 呂大臨：〈橫渠先生行狀〉，《張載集》，頁384。

為國家禮樂教化的項目。太宗時張觀上書，還以「墜典未復，封祀猶闕」為憾，²⁶⁰到了英宗時，蔡襄上國論要目十二事，首項「明禮」，請國家「約古制而立今禮」，所說之禮已是「冠婚喪祭，禮之大者」。²⁶¹程顥〈上神宗十事〉請修禮制，所言也是「古者冠昏喪祭、車服器用，等差分別，莫敢逾僭，故財用易給，而民有常心。」²⁶²哲宗時，顏復請修士民五禮，已以庶民四禮的角度來看國家五禮：

當王者盛時，以人情莫不本良心而後安，故行禮未嘗外民，大而郊廟禋祫之節，小而閭里醜禱祭鬼神之儀；邇而朝覲聘問之度，遠而庠序射享飲食之事；盛而蒐苗獮狩類禡之制，卑而農畝頒禽獻豸之則；崇而加元服，降王姬，登賢養老之容，下而比族冠婚，正齒位，讀邦法，書孝嫻之序；內而賑災賻贖之惠，疏而私室送終之式。雖隆殺不同，致其恭，明其敘，發其和，復其本，汲汲以歲月日時當行之事，而不敢斯須曠怠其志意，一也。

263

對於王室之禮與庶民之禮，顏復一概以「歲月日時當行之事」來看待。王室有郊廟祀典、士庶則有閭里獻祭；王室有朝覲聘問，士庶則有鄉飲燕饗；王者有封后加爵之禮，士庶則有冠婚齒序……凡此種種，都是以「因事制宜」的角度重新詮釋了朝廷典禮，朝廷與民間之禮差別只在規模不同。換言之，五禮作為朝廷威勢的本質，已在無形中為日常秩序的四禮所取代。

第三節 由「禮」到「理」

新的中央集權官僚制度構成了宋人「三代禮樂」的基本藍圖。在「三代禮樂」

²⁶⁰ 《宋朝諸臣奏議》，頁 64。

²⁶¹ 《宋朝諸臣奏議》，頁 1692。

²⁶² 《宋朝諸臣奏議》，頁 1701。

²⁶³ 《宋朝諸臣奏議》，頁 1034。

的圖像逐步清晰的同時，理學思潮也開始醞釀成形，為宋人的「禮」觀點注入性命天理的時代課題。若說「三代禮樂」是宋人禮觀點的基本藍圖的話，加入理學性命天人的思維之後，就是這張藍圖的成品。綱紀說的出現，將「禮」由帝王天命實務化為人間秩序，也使士庶通用的四禮取代國家五禮成為注目的焦點。禮的「形式」，也就是古禮進行的細節，可說已經失去了規範性。取而代之的是更為靈活、務實的人倫思考。

慶曆以後，理學逐漸成形，學者又進一步地思考禮作為人間秩序的根本何在。對於漢唐以來重視禮典的傳統思維，幾乎是一種革命性的挑戰。「理」作為人間的秩序與倫理，愈來愈被視為是「禮」的根本。漢唐時以「經」制禮、論禮，重視的是古禮的史實與前例，到了宋代則轉為探究禮例背後的「理」為何。在宋代疑經改經風氣下的學術轉向中，「禮」所指的意涵也逐漸地被「理」所滲透。

一、仁義禮智與禮樂刑政

李觀的《禮論》附有一段後語，記述了與李觀同時的學者章望之對《禮論》的質疑，並且加以反駁。據李觀的敘述，章望之對他的攻擊是：

率天下之人為禮不求諸內而競諸外，人之內不充而惟外之飾焉，終亦必亂而已矣。亦猶老子之言「禮者，忠信之薄」。蓋不知禮之本，徒以其節制文章，獻酬揖讓，登降俯仰之繁而罪之也。²⁶⁴

章望之之所以以「不求諸內而競諸外」批評李觀的觀點，其根本原因乃是因為認為「禮」是後天的制作，不若本於人性的仁義來得根本。章望之著作今已不存，

²⁶⁴ 《李觀集》，頁 24~25。

但在《宋元學案》〈士劉諸儒學案〉中被列為「古靈同調」，學案稱其「宗孟子言性善，排荀卿、楊雄、韓愈、李翱之說」，也記述了「江南李盱江著《禮論》，謂仁、義、禮、智、信、樂、刑、政皆出于禮，先生訂其說，著《禮論》一篇」一事。²⁶⁵顯見章望之的基本主張是以人性本有的「仁義」作為「禮之本」，反對以「禮」涵蓋仁義。據李觀所述，章望之又舉了兩個例子說明在關鍵的情況下，仁、義比禮更能作為行為的指導原則，以證明「禮不勝仁」、「禮不勝義」：

心則愛兄，而拜先仲叔，此禮之易者也，固勝仁也；千金之寶，分則多伯兄，是禮不勝仁也。吾兄與嫂鬥，則不救，有嫂之嫌也。此禮之易者，固勝義也。鄉人之長者鬥於兄，救兄不勝，則佐之鬥，是禮不勝義也。²⁶⁶

章望之所舉的例子，大抵皆來自《孟子》。如「禮不勝仁」所舉的「心則愛兄，而拜先仲叔」，脫胎於〈告子上〉公都子與孟季子「義內義外」的辯論。在《孟子》該章中，孟季子以心雖敬兄，但飲宴則先酌年長之鄉人為證，主張「所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也」。²⁶⁷而章望之借用這樣的論述，主張「仁」之親愛比「禮」的規範更能適用在需要判斷的關鍵場合。「鄉人鬥於兄」一例，採用一樣的邏輯來論證，當事件的影響程度不高時，的確可以外在規範的「禮」來矯正內心立即感受到應為、不應為的「義」；但當事件的嚴重程度高時，要依循外在「不鬥」的禮規範，顯然就有困難了。

尊奉孟子性善論的章望之，由於要以「仁義」為根本，辯駁李觀的《禮論》，採取的論述方式反而變成了主張「禮外」，偏離了孟子的主張。難怪李觀借用《孟子·告子上》同章中孟子反駁孟季子之語「冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲食

²⁶⁵ (清)黃宗羲原著，全祖望補修；陳金生，梁運華點校：《宋元學案》，(北京：中華書局，2007)，頁 259。

²⁶⁶ 《李觀集》，頁 26~27。

²⁶⁷ 《四書章句集注》，頁 327~328。

亦在外也？」，²⁶⁸便輕鬆地以「夏則求輕，冬則求暖，固出於吾心，與飢渴之求飲食一也」，駁斥了章望之「禮樂刑政不發於心而偽飾」的主張。²⁶⁹

章望之辯論失敗，乃是因為忽視了李觀對「仁義禮智信」的重視。李觀雖然被後世歸類為事功派，但在《禮論》中仍重視人性本有的「仁義禮智信」多過於「禮樂刑政」。²⁷⁰他與章望之最大的歧異，其實是二人對於「性」的主張不同。章望之主張孟子性善，而李觀則認同韓愈性三品之說，認為只有聖人才能會同本性的「仁義智信」為禮。²⁷¹

事實上，重視「仁義禮智」多於「禮樂刑政」，也是當時學者的共識。連不喜言天人性命的歐陽修，也站在教化的角度說「夫禮以治民，而樂以和之，德義仁恩，長養涵澤，此三代之所以深於民者，政以一民，刑以防之，此其淺者爾」。²⁷²「仁義禮智」是孟子主張的人性四端，四端猶如四體，是人天生皆有，因此作為「禮」的論述，比制度文章上的「禮樂刑政」更具普遍性，也更適於作為綱紀秩序的根本。在宋代排斥佛老的言論中，學者提及「禮樂」時，往往將之與「義」或「仁義」並稱。歐陽修〈本論〉就以「禮義」之教統稱三代禮樂：

堯舜三代之際，王政修明，禮義之教充於天下，於此之時，雖有佛，無由而入。及三代衰，王政闕，禮義廢。後二百餘年而佛至乎中國。……使王政明而禮義充，則雖有佛無所師於吾民矣，此亦自然之勢也。²⁷³

²⁶⁸ 《四書章句集注》，頁 328。

²⁶⁹ 《李觀集》，頁 25。

²⁷⁰ 李觀將「仁義智信」視為「禮之本」，而將「樂刑政」視為「禮之支」。且說「樂、政、刑者。禮之支也，未盡於禮之道也……今言乎仁義智信，則禮之道靡有遺焉」（《李觀集》，頁 14）可見即便是以「禮」為本的李觀，也認為人性的仁義智信，比制度上的樂刑政與「禮」關係更密切。

²⁷¹ 《李觀集》，頁 18~19。

²⁷² 《歐陽修詩文集校箋》，頁 1192。

²⁷³ 《歐陽修詩文集校箋》，頁 511~512。

從〈本論〉中對三代禮樂的描述，包括了井田、四禮、學校等等，可見所謂的「禮義」，包括了構成理想社會的種種內涵。而理想的社會，能讓人人安居樂業，不作荒唐非份之奇想。在歐陽修之前，宋初三先生之一的孫復，在〈儒辱〉中也有一段相近的論述：

夫仁義禮樂，治世之本也，王道所由興，人倫所由正，捨其本，則何所為哉？噫！儒者之辱，始於戰國，楊墨亂之於前，申韓雜之於後，漢魏而下，則又甚焉。佛老之徒橫於中國，彼以死生禍福、虛無報應為事，千萬其端，給我生民，絕滅仁義，屏棄禮樂，以塗塞天下之耳目。²⁷⁴

孫復以「仁義禮樂」為「王道」、「人倫」的根本。楊墨是無君無父之輩，申韓則是以法術權謀逆詐治世，與佛老的死生禍福、虛無報應一樣，都是「仁義禮樂」的反面。由此可知，孫復與歐陽修所說的「禮義」、「仁義禮樂」，其實是王政教化的代稱，本身並沒有十分具體、確定的內涵。它來自於古文運動思潮，是作為佛老及衰世的對立面而存在的一個抽象概念。其後的古靈先生陳襄以「守經行者與「善詞章」者相對，認為前者知「先王禮義之大」，應當為國家所用。²⁷⁵「經行」指的就是以經術自任，傳承「先王禮義」的古文家風範。凡此種種，都可以看到「禮義」並稱的情況下，「禮」已被抽象化為先王之道的一個面向，不再侷限於具體的典禮或儀式。

由孫復到歐陽修、李覲、陳襄，北宋前期的思潮由古文運動開始，逐漸醞釀出理學的思維。這段期間在古文運動排佛老、反詞章的思潮下，與王道結合的「禮義」論述，取代了傳統上「禮樂刑政」合稱的論禮方式。神宗朝以後，理學興盛起來，理學家所談的「禮」便多是這種概念化的禮。《禮記·大學》與《禮記·

²⁷⁴ 《宋元學案》，頁 99。

²⁷⁵ 《宋元學案》，頁 229。

中庸》，就是在這樣的背景下受到重視，最後躍為宋代禮學著作的主流。



二、〈中庸〉與〈大學〉格局的確定

由於強調禮的普遍性，仁義禮智之「禮」，作為人的天性，較政治施為上禮樂刑政之「禮」更受重視。古文運動思潮開始，這種概念化的「禮義」論述，也逐漸匯流成為理學家以《禮記·中庸》、《禮記·大學》為本的禮學格局。

〈中庸〉與〈大學〉在北宋被提出時，並不是作為禮經的一部分而受到重視，而是古文運動與慶曆文教熱潮二者融會而成的結果。首先是其中情性、誠明、修身、家國等觀念先受到注意，被單獨地被提出來使用，接著在神宗時二程、張載等理學家才正式將〈中庸〉與〈大學〉提出，視為聖人所傳。從這樣的興起過程來看，二篇在北宋首先是被作為道德性命的理學文字來理解，因此與其說二篇是理學家的禮學見解，不如說是理學家由於獨鍾〈中庸〉、〈大學〉，然後才據此發展出他們對「禮」的基本看法。因此，要了解理學家的禮觀點，必先了解〈中庸〉與〈大學〉是如何在北宋思潮中逐漸受到重視。

〈中庸〉與〈大學〉的最早提出者，是唐代李翱〈復性書〉以及韓愈〈原道〉。²⁷⁶李翱論二篇中的情性與格物，而韓愈則是藉〈大學〉正心誠意、修身齊家之說指出「古之所謂正心而誠意者，將以有為也」，²⁷⁷以攻破佛老的治心之說。韓愈與李翱對北宋古文家的影響甚大，隨著對抗佛老、建立道統的過程，情性、天人之說也成為士人討論的主題。²⁷⁸

²⁷⁶ 〈中庸〉在秦漢與六朝具有著作，但已不傳，內容不詳，只能推測六朝戴顓、梁武帝是以佛教徒的立場注意到〈中庸〉。見楊儒賓：〈《中庸》、《大學》變成經典的歷程---從性命之書的觀點立論〉《台大歷史學報》第24期（1999.12），頁29~66。

²⁷⁷ （唐）韓愈：〈原道〉，《韓昌黎集》，（台北：河洛圖書，頁9~10）

²⁷⁸ 關於古文家的復古精神，以及性命與天人論的討論，可參見土田健次郎著，朱剛譯：《道學之形成》，（上海：上海古籍，2010），頁35~43。



然而，這樣取二篇中某些觀念加以單獨討論的作法，仍是延續著唐代古文運動的走向而已，離後來關洛理學對〈大學〉〈中庸〉整篇的重視還有一段距離。朱子《四書章句集注》雖然認為〈大學〉、〈中庸〉二篇由二程「始尊信此篇而表章之」，²⁷⁹但實際上讓二程注意到這二篇文字的，還是此前胡瑗主講太學的風氣所致。《宋元學案》中全祖望在案語中述及慶曆之際的學風：

宋仁之世，安定先生起于南，泰山先生起于北，天下之士從者如雲，而正學自此造端矣。閩海古靈先生于安定蓋稍後，其孜孜講道，則與之相埒。安定之門，先後至一千七百餘弟子，泰山弗逮也，而古靈亦過千人。安定之門如孫莘老、管臥雲輩，皆兼師古靈者也。于時濂溪已起于南，涑水、橫渠、康節、明道兄弟亦起于北，直登聖人之堂。²⁸⁰

胡瑗原在吳中講學，為范仲淹延請為蘇州教授，並令長子從學，「自是蘇學為諸郡倡」。慶曆新政時，中央更取蘇、湖學為法設立太學，仍延請胡瑗主講。²⁸¹胡瑗本無官銜，受范仲淹之賞愛提拔主講太學，且於景祐樂議時，更以白衣身份面對崇正殿，²⁸²這在當時可說是極受注目之大事。受到胡瑗經驗的鼓舞，全國各地講學風氣四起，除了文中提及的泰山先生孫復、古靈先生陳襄以外，齊魯、浙東、永嘉、浙西、關中乃至蜀地，都有學者起而講學，²⁸³形成了全祖望所說「天下之士從之如雲」的盛況。

²⁷⁹ 〈大學章句〉序中「河南程氏兩夫子出，而有以接乎孟氏之傳，實始尊信此篇而表章之」，又〈中庸章句〉序亦云「然而尚幸此書之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以續千載不傳之緒」（《四書章句集注》，頁 2、15。

²⁸⁰ 《宋元學案》，頁 228。

²⁸¹ 《宋元學案》，頁 24~25、143。

²⁸² 《宋元學案》，頁 24。

²⁸³ 《宋元學案》〈士劉諸儒學案序錄〉對當時講學的風氣敘述頗詳：「慶曆之際，學統四起。齊、魯則有士建中、劉顏夾輔泰山而興。浙東則有明州楊、杜五子，永嘉之儒志、經行二子，浙西則有杭之吳存仁，皆與安定湖學相應。閩中又有章望之、黃晞，亦古靈一輩人也。關中之申、侯二子，實開橫渠之先。蜀有宇文止止，實開范正獻公之先。筆路藍縷，用啟山林，皆序錄者所不當遺。」（《宋元學案》，頁 2）。



這些在慶曆之際講學的學者，彼此之間的關連也十分密切，齊魯的士建中與孫復門人石介交好，時有書信往來，²⁸⁴而安定門人劉彝、倪天隱則是古靈先生陳襄的妹婿。²⁸⁵可以說，當時是以太學胡瑗為首，將講學的風潮逐步推擴到四方。這些學者關係密切，所論雖不盡同，但都有著一個同樣的主題，那就將個人與國家天下連為一體，視一己立身行事之「正」為天下國家之本。如弟子劉彝向神宗述其師胡瑗「明體達用」之學：

聖人之道，有體、有用、有文。君臣父子，仁義禮樂，歷世不可變者，其體也。《詩書》史傳子集，垂法後世者，其文也。舉而措之天下，能潤澤斯民，歸于皇極者，其用也。²⁸⁶

將聖人之學區分為體、用，其中「體」歸結到一己所能為的人倫秩序與道德信念，而傳世典籍、政治施為則是聖人之道的「文」與「用」。這樣的區別，其實也在胡瑗主湖學時的作法中看得出來：

先生倡明正學，以身先之。雖盛暑，必公服坐堂上，嚴師弟子之禮。視諸生如子弟，諸生亦愛敬如父兄。其教人之法，科條纖悉具備。立「經義」、「治事」二齋：經義則選擇其心性疏通、有器局、可任大事者，使之講明《六經》。治事則一人各治一事，又兼攝一事，如治民以安其生，講武以禦其寇，堰水以利田，算曆以明數是也。²⁸⁷

²⁸⁴ 見《宋元學案》〈泰山學案〉及〈士劉諸儒學案〉。

²⁸⁵ 倪天隱與劉彝俱是安定相當重要的弟子。倪天隱為胡瑗《易口義》的紀錄者；而劉彝則是安定在湖學教授時便已從學的高弟。關於倪天隱與古靈先生的關係，《宋元學案》〈安定學案〉有述：「倪天隱，字茅岡，桐廬人，古靈先生妹婿也。古靈三妹，長適劉彝，次適先生，並學於安定。」（頁 54~55）

²⁸⁶ 《宋元學案》，頁 25。

²⁸⁷ 《宋元學案》，頁 24。

胡瑗在太學所講的「正學」，其不同當世之處，不僅在廣為人知的「經義」、「治事」二齋而已。本身「雖盛暑，必公服坐堂」、「視諸生如子弟」的風格，對當世而言，更是一種嶄新的姿態。同時，從「經義」選「心性疏通、有器局、可任大事者」，而「治事」則以治民、講武、堰水等實務為主的區分來看，也大約等於劉彝所說的體用之別。可見，這種由個人面向國家的儒者姿態，當是胡瑗根本的教育精神。因此後來程頤論安定門人說「凡從安定先生學者，其醇厚和易之氣，一望可知」，又說「安定先生之門人，往往知稽古愛民矣，于從政乎何有！」²⁸⁸更顯見了胡瑗教人，是由個人的氣質醇美到擔負政務的器局，重新奠定了身為一個儒者應有的人格質素。

胡瑗弟子曾錄《中庸義》，今已不傳。但從門人徐積曾提及胡瑗的〈中庸〉觀點，說「安定說〈中庸〉始于情性」，而情欲亦有正與不正之別，故不可全然否定情，也不可說「聖人無情」。²⁸⁹可見胡瑗對〈中庸〉的重視，雖從情性的討論出發，但並不深入中和、誠明一類的性理問題，而是在肯定情欲的角度上，將原屬佛老的性理討論，拉回儒者經劃人世的現實當中。這種建立儒者格局的教學方式，與〈大學〉之序不謀而合，胡瑗雖沒有留下關於〈大學〉的著作，但從門人弟子的言行來看，胡瑗應當已提出了〈大學〉為學之序來教人。如徐積論治《詩》應「論其大體」時，以〈大學〉家國之序為《詩》之綱領：

治《詩》者必論其大體。其章句細碎，不足道也。且《詩》何必分二《南》為《國風》，而《雅》有大小，又有《頌》也？蓋天下之本在國，國之本在家，家之本在身。故二《南》言文王之化，正于閨房衽席之間，以至乎人化之。蓋《風》為治家之始，而《小雅》者治國政之始，《大雅》者治

²⁸⁸ 《宋元學案》，頁 26。

²⁸⁹ 《宋元學案》，頁 39。

天下之始，《頌》者成功之始，是謂四始也。²⁹⁰



孔子雖說「不學《詩》，無以言，不學禮，無以立」，但徐積所主張的方式，與其說是以《詩》為多識蟲魚鳥獸之名的言語之學，不如說是藉《詩》以闡發由身而家、由家而國而天下的立人之學。此外，門人徐中行因劉彝之故從學安定，後來自己執教「必自灑掃、應對、格物、致知，達於治國、平天下」。²⁹¹門人之間不約而同地採用了〈大學〉之序教學，應當是得自於胡瑗的教導。

胡瑗以外，與胡瑗同主太學的孫復作《春秋尊王發微》，主張孔子作《春秋》的誅賞筆法乃是要顯示「大中之法」，²⁹²內容包括「不使天子首兵」²⁹³、「非天子不得專殺」²⁹⁴等王政的原則。王政的法則並不只在「尊王」而已，它所隱含的是一種對天地人倫秩序的尊重，因此孫復論《春秋》刪削筆法，也包括了「田獵以時」²⁹⁵、「勸善懲惡」²⁹⁶等規範天子行為的更高原則。在「單伯逆王姬」一條的解說中，特別可以看出孫復「大中之法」的根本：

天子嫁女于齊，魯受命主之，故使單伯逆王姬。不言如京師者，不與公使單伯如京師逆王姬也。魯桓見殺于齊，天子命莊公與齊主婚，非禮也。莊公以親讎可辭，而莊公不辭，非子也。故交譏之。²⁹⁷

²⁹⁰ 《宋元學案》，頁 38。

²⁹¹ 《宋元學案》，頁 47。

²⁹² 「孔子作《春秋》，專其筆削，損之益之，以成大中之法，豈其日月舊史之有關者，不隨而刊正之哉？此云「夏五」，無「月」者，后人傳之脫漏爾。」（《宋元學案》，頁 79。）

²⁹³ 如論「桓王以蔡人、衛人、陳人從王伐鄭」時，認為雖然是天子發兵，但因「天子無敵」，故不可以天子首兵，以示天子之尊。（《宋元學案》，頁 77）

²⁹⁴ 諸侯、大夫都命於天子，因此有罪當誅時，亦當為天子所殺。見《宋元學案》，頁 83。

²⁹⁵ 如論桓公狩于郎：「狩，冬田也。天子、諸侯四時必田者，蓋安不忘危，治不忘亂，講武經而教民戰也，豈徒肆盤遊、逐禽獸而已哉！然禽獸多則五穀傷，不可不捕也，故因田以捕之，上以供宗廟之鮮，下以除稼穡之害。故田必以時，殺必由禮。」（《宋元學案》，頁 77）

²⁹⁶ 如論周王不當追錫魯桓公時說：「賞所以勸善也，罰所以懲惡也。善不賞，惡不罰，天下所以亂也。桓弑逆之人，莊王生不能討，死又追錫之，此莊王之為天子可知也。」（《宋元學案》，頁 80）

²⁹⁷ 《宋元學案》，頁 80。



魯桓公為齊襄公所殺，魯莊公繼位，仍然依天子之命，為王姬與齊國之婚事主婚。孫復認為天子此命違逆天常，「非禮也」，而莊公本可以親仇辭之而不辭，也失為人子之道，因此孔子不書「如京師」，以示貶意。從這個事例中，便可以看出孫復「尊王」並不是指尊崇在位天子，而是尊崇作為王政法則的「大中之法」，以及其所依據的天常與人倫，與胡瑗指出「君臣父子、仁義禮樂」作為聖人之道的「體」，意義是相同的。

胡瑗與孫復以人倫天常為聖道王政的根本，以建立當代儒者的人格典範。古文運動中受到注意的〈中庸〉與〈大學〉，便在這波講學熱潮中脫穎而出，成為闡明聖學的經典。門人最盛的安定與古靈，都著有〈中庸義〉，²⁹⁸而〈大學〉為學之序也隨之受到重視，成為後來二程「續千載不傳之緒」的思想資源。²⁹⁹指出胡瑗等慶曆學者在倡明〈大學〉、〈中庸〉的關鍵性，並不是要反駁朱子的說法，也不僅在指出二篇早於理學心性之說而已。以二程為〈大學〉、〈中庸〉起點的傳統說法，會將對於二篇的思考限制在理學論題當中。在理學的論述下，似乎是先有理學家自得天理，然後依天理所合，才指認出〈大學〉與〈中庸〉作為聖人餘緒。然而這樣的論述卻讓人忽略了「家國秩序」在理學形成的過程中扮演的重要角色。將二篇的倡始溯源至慶曆學風，才能體會理學家是在思考秩序根源的過程中，逐步貼近了自得天理，從而建立了理學的論述。有了這個認識，才能討論理學家如何形成了特有了禮學觀點。

²⁹⁸ 《宋元學案》，頁 25、228。

²⁹⁹ 土田健次郎注意到早期古文家如穆修、柳開等的狷介的特質，認為一開始的古文運動「大抵都有濃厚的不滿分子的色彩」，這種「用理想主義的言詞來貶斥現實、抬高自身」的在野之士的姿態，一直到進入慶曆以後，范仲淹「用公道將自己的內在一面與公職上的行為完全貫通起來的姿態，聯結了在野時養成的對於道的希求，和身處中央時的責任意識，提出了將兩者統一的原理」之後，才逐漸轉向中央，進而形成以胡瑗為首的新儒者風格。（《道學之形成》，頁 34~35、95~96）所論甚是，值得參考。

三、家國秩序與禮的素養化



在慶曆學風中樹立的儒者典型，將天下國家之本放在儒者的身心之上，〈大學〉與〈中庸〉也在這一波新思潮中，成為重要的經典依據。治道被化約為天常及倫理，而天常倫理又被歸於一己的身心、志向，以道立身、放眼天下的儒者姿態，就這樣被建立起來。個人的立身處世，被視為家國秩序的根本，禮作為綱紀秩序，也在新思潮中逐步轉向內在，進一步地擺脫傳統外在形式的束縛。當胡瑗以布衣身份受召面對時，有這麼一則軼事：

先生嘗召對，例須就閣門習儀。先生曰：「吾平生所讀書，即事君之禮也，何以習為！」閣門奏上，人皆謂山野之人必失儀。及登對，乃大稱旨。上謂左右曰：「胡瑗進退周旋，皆合古禮。」³⁰⁰

宋初的朝儀相當繁複，至有朝臣專職風憲，負責糾舉不合儀者。³⁰¹閣門朝儀當是沿革前朝故事而來，但胡瑗本著「平生所讀書」，以「古禮」進退周旋，竟然也能得到仁宗的稱許。從這則軼事中，可以看出作為一個士人，胡瑗對禮儀所擁有的自信。然而閣門儀對山野平民而言，是一套聞所未聞的繁複儀式，應著的服色、拜對先後等等，³⁰²若未曾眼見耳聞，實無可能默契於心。可見，胡瑗所據以進退周旋的古禮，與當時的朝儀必有一段距離。而仁宗於三禮未必熟悉，因此他對胡瑗「皆合古禮」的稱許，顯然不是因為胡瑗的進退周旋真的符合古禮文本的記載，而是因為他在容貌辭氣上的莊重合宜。

³⁰⁰ 《宋元學案》，頁 28。

³⁰¹ 太宗時張觀便曾擔任此職。在一封奏議中，他曾提及自身的職務：「臣憑藉光寵，備位風憲，每遇百官起居日，分立於庭，司察不如儀者舉奏之。」（《宋朝諸臣奏議》，頁 64）

³⁰² 朱子曾提及長輩胡籍溪參與朝會的情形，可見宋朝朝儀之繁複：「祖宗時有人朝會，如元正、冬至有之。天子被法服，群臣皆有其服。籍溪在某州為解頭，亦嘗預元正朝班。又，舊制：在京升朝官以上，每日赴班；如上不御殿，宰相押班。所以韓魏公不押班，為臺諫所論。籍溪云，士服著白羅衫，青緣，有裙有佩。紹興間，韓勉之知某州，於信州會樣來製士服，正如此。」（《朱子語類》，頁 2325。）



胡瑗在教學上，的確重視士人的容貌的莊重。除了自身盛暑公服坐堂以「嚴師弟子之禮」外，教導門人也對容貌、舉止的要求十分嚴格。徐積最恪守師說，³⁰³在胡瑗的教導中，最令他銘記於心的，便是「正」字。他自己教人，常在空中寫一「正」字，並說「於安定處得此一字，用不盡。」³⁰⁴「正」字的教導，當是始於胡瑗與徐積的初次見面：

徐積初見先生，頭容少偏。先生厲聲云：「頭容直！」積猛然自省，不特頭容要直，心亦要直，自是不敢有邪心。³⁰⁵

由此可見，胡瑗對容貌辭氣的嚴格要求，是由於重視士人氣質的培養。由容貌以至於心念，自小處就要培養莊重正直的氣質。這樣的氣質，不僅是自身容貌而已，也推及於治家。胡瑗之孫胡滌回憶先祖家風「治家甚嚴，尤謹內外之分。兒婦雖父母在，非節朔不許歸寧」；³⁰⁶而門人莫君陳則是「御家嚴整，無大小對之如神明」。³⁰⁷值得注意的是，胡瑗稱自己「平生所讀書」即是「事君之禮」，這說明了他這種對容貌辭氣、門庭家風的要求，乃是為了士人擔負天下國家的重任作準備。胡瑗把這種士人素養直接視為「禮」，並且認為這種「禮」比現行的繁文縟節更有意義。

將「禮」化約為個人的素養，並不表示胡瑗完全摒棄了禮樂的形式。在仁宗時他受范仲淹的推薦，為國家制訂樂律，當時所著《景祐樂議》一直到南宋仍受

³⁰³ 《宋元學案》載徐積常對人說：「吾於安定之門，所得多矣。言之在耳，一字不違也。」，頁 41。

³⁰⁴ 《宋元學案》，頁 42。

³⁰⁵ 《宋元學案》，頁 29。

³⁰⁶ 《宋元學案》，頁 29。

³⁰⁷ 《宋元學案》，頁 50。

到重視與討論。³⁰⁸神宗為他所題畫像贊除稱美其教學之功以外，更說「議禮定樂，以迪朕躬」，³⁰⁹足見胡瑗本身深於典禮樂律。較胡瑗稍晚的古靈先生陳襄，最早提出〈中庸〉誠明之說，³¹⁰他在神宗年間也曾被命為郊祀禮儀使，詳定郊廟禮樂。³¹¹這批慶曆思潮中的講學士人，對於傳統的禮樂形式都有相當的了解，只是他們著眼的重心在禮作為普世倫理天常的一面，並將倫理天常的根本回歸到一己的身心罷了。

以個人的身心作為天下國家的起點，這樣的家國秩序之說，在慶曆以後蔚為主流。司馬光在仁、英、神三朝都曾以「修心治國」之說進言當朝皇帝，³¹²所說「修心」的內容雖是「仁、明、武」，而非〈大學〉或〈中庸〉的誠明正心，但將人主身心視為國家太平根本的架構，卻是當時十分普遍的觀點。到了神宗朝，陳襄已將「至道」擺在「得賢」與「修法度」之前，視為人主治國之先務：

臣聞為人君者，在知至道，其次務得賢，其次務修法度，知斯三者，則知所以治天下矣。³¹³

而陳襄所謂的至道，就是中庸之道：

至道之要，求之不遠，在乎養心治性，擇乎中庸而已。³¹⁴

³⁰⁸ 朱子論樂常論及景祐年間胡瑗所定樂律，雖然頗有修正批評，但由此可見胡瑗樂律一直到南宋仍然廣受討論。（參見《朱子語類》，頁 2343~2345）

³⁰⁹ 《宋元學案》，頁 29。

³¹⁰ 土田健次郎也注意到陳襄在道學形成期的重要性，將他與歐陽修並列，視為慶曆時期中央與地方的兩個主要思潮代表，並專節討論之。（《道學之形成》，頁 70~93。）

³¹¹ 《宋元學案》，頁 228。

³¹² 司馬光的〈上仁宗論人君之大德有三〉、〈上神宗論人君修心治國之要三〉、〈上哲宗論人君修心治國之要三〉，《宋朝諸臣奏議》，頁 1、8、21）都是以「仁、神、武」三德勸諫人主修心治國。

³¹³ 《宋朝諸臣奏議》，頁 15。

³¹⁴ 《宋朝諸臣奏議》，頁 15。

當時同為反對王安石新政的劉述、李常也都以「天下國家之治，亦在誠其意而已矣」、「誠能修身，天下國家之治，尚足道哉」³¹⁵勸諫神宗。劉述的同黨錢顛則以〈大學〉之序為言，向神宗建言要務十事，其二為「正心御下」：

臣聞治國者如治家，治家者先修其己，修己者先正其心。傳曰：「正心以正朝廷，修己以安百姓」，豈虛言哉！³¹⁶

在〈大學〉與〈中庸〉得到士人重視的慶曆風氣下，「至道」的觀念被提出來，不僅「修心」是「治國」之本，「治國」之理更被視為「治家」之理的放大，心、身、家、國在這樣的架構下全連成了一線。

將治國與治家視為一理，並將此理的根源放在個人的身心，這種〈大學〉中提出的家國秩序，從漢代《孝經》被提出以來，似乎淵源已久。然而從日本學者尾形勇的研究來看，至少在唐代以前，「家族國家」式的社會秩序，並不是普遍的觀點。尾形勇從君臣關係切入，認為在把天下比擬為「家」的情形中，其成員不是「父與子」而是「君與臣妾」，這說明了所謂「天下一家」之「家」與一般意義上的私家不同。尾形勇認為「所謂『天下一家』，是建立在以『君臣』構造為媒介而形成的『無家』這一基礎上的，以『君』和『臣妾』為其成員而構築起來的『天子（王者）之家』」。³¹⁷之所以必以「家」來比擬「國」，乃是因為「天子」作為天之臣妾的比擬關係。也就是說，與其說中古中國的家國關係是「忠孝一本」，莫不如說是「忠孝並立」，而父子之孝必需服從於君臣之忠。從許多忠孝不能兩立的例子來看，「家」與「國」是被視為「私」與「公」的並存、甚至對立關係，並非同質的延伸。³¹⁸

³¹⁵ 《宋朝諸臣奏議》，頁 8、18。

³¹⁶ 《宋朝諸臣奏議》，頁 11。

³¹⁷ 尾形勇著，張鶴泉譯：《中國古代的「家」與「國家」》，（北京：中華書局，2010），頁 187。

³¹⁸ 同書，頁 141~149、215。



就尾形勇的研究來看，將治家與治國視為一理的〈大學〉秩序，即便有先秦的遠源，但在漢唐並不是主流的觀點。到了宋代，此說之所以流行起來，與宋太祖開始的文治格局頗有關係。據司馬光《涑水記聞》所載，太祖曾對善於治家的李昉之子說「朕今保守祖宗基業，亦猶卿之治家也」。³¹⁹顯然一方面審慎保守的開國格局，與南北朝時期世家大族保守家業的情形可相借鏡，而另一方面，倡導文治的方針，也使太祖喜以士族家風自許。³²⁰無論如何，將國比擬於家的說法因此在宋初流行起來，司馬光規勸仁宗說「凡守太平之業者，其術無他，如守巨室而已。」³²¹而神宗時呂大臨作〈大學解〉，也借用孟子「為政不難，不得罪於巨室」之說，發揮了「巨室，大家也。仰而有父母，俯而有妻子，有兄有弟，有臣有妾，尊卑疏戚，一國之事具矣」的家國一體論。³²²

家國一體論不僅是士人流行的看法而已，也是宋代中央集權制度下的社會事實。透過科舉制與戶等制，由中央到地方形成了一個以皇帝為首的官僚集團勢力。³²³司馬光《潛虛》〈體圖〉藉三代封建制度將這個架構描繪得十分清楚：

³¹⁹ 轉引自《祖宗之法—北宋前期政治述略》，頁 60。

³²⁰ 王僧虔〈誠子書〉中云：「即化之後，若自無調度，誰復知汝事者？舍中亦有少負令譽弱冠越超清級者，于時王家門中，優者則龍鳳，劣者猶虎豹，失蔭之後，豈龍虎之議？況吾不能為汝蔭，政應各自努力耳。」（（梁）蕭子顯著：《南齊書》，頁 599）如此諄諄告誡子弟，仕宦無常，惟需以學問自守，才能使家業長久的心情，正與在風雨中建立宋朝的宋太祖遙相呼應。

³²¹ 《宋朝諸臣奏議》，頁 4。

³²² （宋）呂大臨，陳俊民輯校：《藍田呂氏遺著輯校》，（北京：中華書局，1993），頁 472。

³²³ 參見柳田節子：〈宋代中央集權的文臣官僚支配の成立をめぐって〉，頁 5。柳田認為宋代持有大片土地者雖然多為文臣官僚，但卻不能稱之為「地主政權」，因為這些新興的地主在戶等制下，並不能完全掌握自身土地的支配權，唯有透過科舉制度進入權力體系，才能夠保護發展自身所有的土地。

命。³²⁶因此以「理」為本的「禮」，就趨向於「去私」的身心守則：

父子君臣，天下之定理，無所逃於天地之間。安得天分不有私心，則行一不義，殺一不辜，有所不為，有分毫私，便不是王者事。³²⁷



二程將「天分」與「私心」的行為判准，視為「禮」所本的原則。雖然他們也指出理與文的調和才是「禮」最理想的狀態，但由於禮文本有因時損益的特質，從「禮」中析出「理」作為不變的原則的結果，就是持守上「理」與「禮」的模糊。因此二程經常將「理」取代「禮」作為士人守禮的標準，如：

視聽言動，非理不為，即是禮，禮即是理也。不是天理，便是私欲，人雖有意為善，亦是非禮。無人欲即皆天理。

曾子易箒之心，心是理，理是心，聲為律，身為度也。

敬即便是禮，無己可克。³²⁸

當「理」作為原則，逐漸取代了「禮」，成為持守的標準，外在形式的禮文也不再具有規範性，連古禮也可以依據理義的判斷而加以更改：

禮云：「惟祭天地社稷為越紼而行事」，似亦太早。雖不以卑廢尊，若既葬而行之，宜亦可也，蓋未葬時，哀戚方甚，人有所不能祭爾。³²⁹

³²⁶ 二程論佛老能「敬以直內」，而不能「義以方外」處，以君臣父子、忠孝仁義為人性秉彝、天理之自然。所謂反身而誠，即是要在自家身心中體貼出此理來。（《二程集》，頁 24）

³²⁷ 《二程集》，頁 77。

³²⁸ 《二程集》，頁 144、139、143。

³²⁹ 《二程集》，頁 138。

《禮記·王制》中記載著王遇喪三年不行祭禮的禮節，唯有天地社稷等大祭，才能服喪而祭。二程認為以人情義理而言，親喪之際哀痛逾恆，即便有「越紼而行事」的規定在，但實不適用於未葬之前，因此質疑此禮之規定「似亦太早」，宜以既葬之後再有祭天地社稷之事。二程對先秦禮經也多所質疑，認為「今之禮書，皆掇拾於煨燼之餘，而多出於漢儒一時之傳會，奈何欲盡信而句為之解乎」。³³⁰「禮」逐漸被「理」模糊、取代，最重禮經的關學張載，教學者皆須讀禮經，但卻不是為其中的儀式細節，而是為了氣質的培養：

學者且須觀禮，蓋禮者滋養人德性，又使人有常業，守得定，又可學便可行，又可集得義。養浩然之氣須是集義，集義然後可以得浩然之氣。嚴正剛大，必需得禮上下達，義者，克己也。³³¹

由此可見，理學家對慶曆學風下「以天下為己任」儒者形象的反思，進一步地將「禮」由禮經與歷朝故事的形式中解放出來，走向個人素養的持守。但理學家並非不重視外在的禮文，程頤參與英宗時的朝廷禮議，同時也致力於士庶四禮的修訂，³³²張載更是親行井田，於關中推行喪祭之禮。³³³只是對理學家而言，朝廷郊廟與士庶婚喪等具體的儀式，在「理」的判斷下，都是可以修訂的「文」，不再是崇高的天經地義。個人對「理」的持守與素養，才是他們重視的禮之根本。

第四節 結論

唐宋社會轉型以及理學的興起，使得以《大唐開元禮》為代表的中古禮學與禮制也隨之轉向。宋代所注目的禮制，是士庶的四禮，而非國家朝廷的五禮；

³³⁰ 《二程集》，頁 70。

³³¹ 《張載集》，頁 279。

³³² 《二程集》，頁 515、620。

³³³ 《張載集》，頁 383~384。

在禮學方面，理學家獨鍾《禮記》〈大學〉、〈中庸〉兩篇，是目前研究關注的焦點。然而，這樣的轉向其來何自、禮的確定內涵為何，卻沒有較為深入的探討。

本章為了彌補當前研究的缺口，透過制度與學風的轉變，探討宋人禮制、禮學特點背後的原因。首先藉宋人目錄書的著錄情形，指出宋人「復古」的實指並非指「古經」，同時，著錄將今制與古經混同的現象，也顯示了宋人開放、多元的禮觀點。

這樣的禮觀點，來自「三代禮樂」的觀念。宋代士人對於本朝的開國格局極具自覺，宋太祖奠下文治的方針，以制度取代武力，將中央與地方的事權合一。中央集權的文官政府下，原本維繫朝廷威信的盛大典禮失去了功能，文官系統的效率與職責，才是國家長治久安的根本。宋人因此提出了「綱紀」與「秩序」，視為本朝超越漢唐、直接三代的資本。綱紀觀網羅了君臣上下、朝野士庶，禮作為普遍人世規律的觀點因此發展起來。范仲淹、李覲、歐陽修，都以「因事制宜」的角度來看先王之禮，士庶的四禮正是在這樣的情形下逐漸取代傳統五禮，躍為朝野關注的焦點。

理學的興起，進一步地深化了「禮」的根源。「仁義禮智」是孟子提出的人性四端，由於具有普遍性，早在歐陽修、李覲之時，便已比「禮樂刑政」更受到重視。古文運動思潮下，士人更以抽象的「禮義」一詞概括先王之道，開啟了日後理學家概念化地論禮的風氣。隨之在慶曆講學風氣下，胡瑗、孫復樹立起以個人面向國家的新儒者姿態，〈大學〉與〈中庸〉也在這一波文教熱潮當中，開始受到學者的注意。在〈大學〉、〈中庸〉的格局下，天下國家之本繫於一己的身心，後來的理學家基於對這樣的家國秩序的反思，特別重視「禮」作為個人持養的一面，並提出「理」作為「禮」的原則。理學家喜言「非禮勿視、非禮勿聽、非禮

勿言、非禮勿動」，所說的「禮」指的就是一般性的莊重持守，而非特定的某項古禮。如程頤「一生不曾看莊列，非禮勿動勿視」、³³⁴司馬光居家如思及天下事，便「忽蹶起，著公服，執手版危坐」³³⁵一類，便是理學家所謂守禮的表現。理學家對制度禮文的重視，是以這樣的持守之禮為本發展出來，這是理學下禮學觀最重要的特色。

在漢唐禮制之後，宋代有如此的轉型，朱子作為理學集大成者，所作《儀禮經傳通解》（此下簡稱《通解》），所持禮觀點為何？下一章將從宋代的三禮著作開始，探討朱子此作在當代是否具有特殊性。同時透過撰著的發想、體例、過程，來看《通解》對漢唐及當代禮觀點的吸收。

³³⁴ 《二程集》，頁 86。

³³⁵ 《宋元學案》，頁 344。

第四章 《儀禮經傳通解》之作



朱子一生著作豐厚，在中國史上可謂罕見。從著作的歷程來看，他立足於理學，完成了《四書章句集注》等理學方面的著作後，再將範圍擴及五經，從《易》開始，逐步完成經學方面的著作。《儀禮經傳通解》作為朱子絕筆，可說是他學思的終點，重要性不言可喻。然而編輯禮經、節錄漢唐注疏的著作形式，無論是在「理學」或「經學」的光譜上，都找不到適當的切入點。以「理學」而言，不加按語的形式哲思有限，至多能以活用三禮的角度，印證朱子在「禮者，天理之節文」的言論。而以「經學」來說，也只能呈現朱子尊重漢唐注疏，校勘考證實事求是的問學風格。

「理學」從《通解》中尋求哲思義理加以分析討論，是要將《通解》吸收到二十世紀以來「中國哲學史」的學術成果中。而「經學」講究文獻考證之實，則是以清代考據學的學術標準衡量《通解》。二者都是「以今鑑古」，自然難以進入《通解》本身的意涵。本文之所以上溯漢唐，就是希望擺脫西學或是清學的學術框架，從「禮」的源頭與發展，還原朱子所看到的「禮」。³³⁶第二章爬梳了漢代禮經、晉唐禮典的形成過程，了解今制如何由古經中發展出來，從而擁有自身獨立的地位。第三章則以此為基礎，探究漢唐遺留給宋初的「禮觀點」，隨著制度的改變產生什麼樣的變化。有了前二章的準備工作，再回頭看《通解》的著作時，才能更為明確地找到定位。

從漢唐至宋，「禮」一直是實用取向的，只是一開始適用於王室大族，而宋以後則適用於臣民全體。古經作為今制的依據，雖然具有神聖崇高的地位，但援

³³⁶誠然「禮」的源流甚早，原始的祭祀活動，在殷商以前便有跡可尋。然而以《通解》大型禮書的形式來看，它的源頭是漢代以來逐步建立的禮經與禮制體系，而非考古所得的先民遺跡。

引、探究古經的目標是完善今制，而非無目的的復古。這樣以「今制」為目標的實用取向，不僅是漢代經學形成的動力，也是隋唐以後經疏注解的由來。³³⁷宋代這個取向並沒有改變，只是以「三代禮樂」的藍圖取代「今制」，成為讀禮、考禮的目標罷了。

本章的第一節，重探宋代禮學著作的概況，以著作的性質切入，提供更為切合實況的著作分類。第二節以宋代的禮學著作概況為背景，比較出《通解》的特點何在。同時以《通解》的內容大綱為本，了解朱子採取編輯形式著書的原因。最後，深入朱子的學思歷程，探討《通解》在其中擔綱什麼樣的位置。

第一節 宋人禮學著作概況

了解宋人禮學著作的概況最直接的資料，是《宋史·藝文志》經部禮類與史部儀注類的著錄。正史藝文志書目資料的來源是國家館閣書目，《宋史》所錄，是仁宗朝《崇文總目》、徽宗朝《秘書總目》、高宗朝《中興館閣書目》，以及寧宗朝續修書目的集合。³³⁸這些書或為前朝秘閣所遺，或為民間所進，由於經過秘閣的整理與篩選，都具有一定的代表性。《宋史·藝文志》共著錄禮類 113 部，儀注 171 部，雖含部分前朝著作，但仍以本朝所作為主。可惜這些著作多半亡佚，至清代《四庫全書》所錄，宋人禮類著作僅有二十餘部。

在禮書泰半亡佚，內容與作者詳情無法得知的狀況下，要確切地了解宋人的著作全貌，或多或少有些困難。今人吳萬居依據《宋元學案》、《宋元學案補遺》

³³⁷ 這一點從《隋書·經籍志》的著錄中便能看得很清楚。《隋書·經籍志》將「今制」即歷朝儀注列於史部儀注類，而三禮著作則列於經部禮類。但經部一百三十六部禮類著作中，關於喪服的便有四十九部，而「答問」一類的著作，則有十七部。這些作品的出現，顯然是為了因應魏晉士族重視喪服禮的需求。由此可見，其餘義疏、音義、禮圖等著作，應當也是因制作禮典的需求而生。

³³⁸ 〈宋史藝文志序〉，（元）脫脫等撰：《宋史》，頁 5032~5033。

與《經義考》鉤稽「宋代治《三禮》之學者及著作一覽表」，依《周禮》、《儀禮》、《禮記》為序列為一表，共列 231 人，近 300 部著作，收錄最富。³³⁹蕭公彥以《經義考》與宋人文集為本，將北宋禮學著作依《周禮》、《儀禮》、《禮記》、學庸、樂、禮論、私人撰述七類列表，共 106 部。³⁴⁰二人的嘗試，使宋代的禮學著作情況更加清楚，但分類的認定卻頗有出入。如吳萬居列出《儀禮》11 人中，北宋僅有陸佃一人，但蕭公彥則將屬於名物度數者一概列為儀禮之學，共得 17 人 29 部著作。由於分類的差異，使吳萬居的列表看似《禮記》著作最富，其次是《周禮》，最後是乏人問津的《儀禮》；而蕭公彥則是《儀禮》與禮論最多，《禮記》、《周禮》次之。

分類認定的困難，有二大原因。其一是佚書僅存書名，卷數、內容、作者都無法確知詳情，僅能望文生義；其二是應用型的著作如考訂深衣、祭法、五服等制度，或冠昏喪祭儀等難以歸類。在這樣的情形下，想藉由稽考著錄得出宋代的著作概況，就容易依個人判斷而有出入。因此，本節嘗試不依三禮文本分類，而依當代著作之環境、性質，重新考察宋代的禮學著作概況。

一、重探著作性質

宋代的禮學著作甚為多元，以其內容來看，有解禮名義、繪禮圖的名物器數之學，也有發揮性理的單篇解義、以及借古鑑今的制度論說等等，與清代以降將「三禮」定調為考釋古制的專門之學的情形相當不同。《四庫總目提要》對宋代禮學著作多有「附會穿鑿」、「自立門戶」、「務異先儒」的批評，³⁴¹就是因為二者

³³⁹ 吳萬居：《宋代三禮學研究》，（台北：國立編譯館，1999），頁 461~507。

³⁴⁰ 蕭公彥：《禮學之內涵與北宋禮學之發展》，（台北：國立台灣大學歷史學研究所碩士論文，指導教授：王德毅，1988），頁 134~148。

³⁴¹ 見《周禮詳解》、《禮經會元》、《周禮訂義》提要，《文淵閣四庫全書》第九十一冊，頁 198、第九十二冊，頁 1、第九十三冊，頁 1。

的學術標準不同所致。然而宋人著作中，卻也不乏受四庫館臣稱許的精博之作，如陳祥道《禮書》、李如圭《儀禮釋宮》等。³⁴²可見標新立異並不能概括宋代禮學的實況，而僅以三禮分類，也必然無法全盡宋代禮學。



因此，要確實了解宋代禮學著作的實況，最好的方法是跳脫三禮分類的框架，直接就著作產生的環境、著作的性質來考量。宋代的禮學作品，大約產生於以下幾種情形，一是太常博士或館臣為朝廷禮典而考禮；二是環繞著科舉活動的標準教材、民間講義；三是士人圈彼此論學、制訂家禮、鄉禮留下的作品。

（一）太常、館閣系統著作

今日在《宋史·藝文志》中所見禮經類著作中，不少是來自於太常、館閣系統。張文昌研究唐宋國家禮典修撰，指出晉唐以來國家修禮並無專責機構，往往是由國老重臣主持，再召集博學宏儒編纂。³⁴³宋以後逐漸將禮典修撰交付太常禮院或太常寺主持，或有重大因革，則負責掌理國家圖書文獻的三館（昭文館、集賢院、史館）首長，也需參與討論。³⁴⁴

國家禮典以太常為首、館職為輔，將當世嫻熟於禮的士人網羅到這個系統內。國初撰著《三禮圖》的聶崇義可說是此系統的先河。聶崇義原為後周國子監司業兼太常博士，因熟於禮經而受詔參議郊廟祭玉之事。宋太祖即位，聶崇義進所作《三禮圖》，³⁴⁵太祖「覽而嘉之，詔頒行」。³⁴⁶《三禮圖》被繪製於國學屋壁，地方學校也隨之仿繪：

³⁴² 見《禮書》、《儀禮釋宮》提要，《文淵閣四庫全書》第一百三十冊，頁 2、第一百零三冊，頁 522。

³⁴³ 《制禮以教天下---唐宋禮書與國家社會》，頁 253。

³⁴⁴ 《制禮以教天下---唐宋禮書與國家社會》，頁 279~281。

³⁴⁵ 《宋史紀事本末》，頁 41~42。

³⁴⁶ 見《三禮圖集注》四庫提要，《文淵閣四庫全書》第一百二十九冊，頁 2。



（聶崇義三禮圖）詔國學圖於宣聖殿後北軒之屋壁，至道中改作於論堂之上，以版代壁，判監李至為之記。吾鄉郡庠安定胡先生所辦論堂繪三禮圖當是依倣京監。³⁴⁷

在國學與地方學校中繪製官方禮圖，顯然對名物器數之學頗收提倡之效。其後又有神宗時陸佃作《禮象》、哲宗時陳祥道進《禮書》，皆因聶崇義《三禮圖》而作。陸佃「撰以改舊圖之失，其尊爵彝舟皆取公卿家及秘府所藏古遺器，與聶圖大異」；而陳祥道則是「論辯詳博，間以繪畫，於唐代諸儒之論、近世聶崇義之圖，或正其失，或補其闕」。³⁴⁸

陸佃由於深於名物之學，在神宗時奉旨主持太常寺編《郊廟奉祀禮文》。³⁴⁹陳祥道原為太學博士，進《禮書》後，被授與太常博士一職。³⁵⁰二人之外，《宋史·藝文志》禮經類作者中，何洵直、陳暘（祥道之弟）、王普皆曾任職太常及禮部，所著當也屬國家禮器名物之學。³⁵¹由此可見，太常及館閣擔負國家禮典的修撰之責，因此而形成了名物器數的禮學傳統。這些考禮著作範圍涵括三禮乃至前朝禮制，很難以《儀禮》、三禮、或通禮來分類。³⁵²在太常禮官以外，也有士人因關心國家禮制而考禮的著作。如與朱子同時的吳仁傑作《帝袷綿葛書》，

³⁴⁷ 《直齋書錄解題》，頁 123。

³⁴⁸ 《直齋書錄解題》，頁 124。

³⁴⁹ 《宋史·藝文志》錄《郊廟奉祀禮文》三十卷，作者為陳襄（《宋史》，頁 5133）。但據《宋元學案》所述，陳襄在神宗時受命郊祀禮儀使，詳定郊廟禮樂；而陸佃則為詳定郊廟禮文官，加集賢校理、崇政殿說書二職（《宋元學案》，頁 228、3258），則陳襄與陸佃應當都曾主導此書的編成。

³⁵⁰ 《續資治通鑑長編》哲宗元祐四年：「御史中丞李常等言，朝奉郎何宗元學問通浹，乞隨才錄用。翰林學士許將言，太學博士陳祥道尤深於禮，嘗著增廣舊圖，及考先儒異同之說，著禮書一百卷。望試以禮官，取所為書付之有司。詔以何宗元為國子監丞，陳祥道為太常博士。」（宋）李燾撰，上海師大古籍所，華東師大古籍所點校：《續資治通鑑長編》（十七）（北京：中華書局，2004），頁 10210。

³⁵¹ 昌彼得：《宋人傳記資料索引》，（台北：鼎文，1986），何洵直，頁 1278；陳暘，頁 2496；王普，頁 174。

³⁵² 四庫全書將《三禮圖集注》及《禮書》分別列為「三禮」及「通禮」類，其實忽略了二者之間沿襲的關係。

《宋史·藝文志》儀注類又錄其《廟制罪言》、《郊祀贅說》，或是為祧僖祖的朝廷禮議而作。紹興年間進士夏休著《周禮井田譜》、《破禮記》，儀注類又錄有《辨太常禮官儀定章九冕服》一卷，可想見當也是關注國家禮制的著作。



(二) 科舉教材及教學講義

科舉的普及影響宋代甚鉅。中國史上首度出現一批以讀書為業的士子，穿梭來往於各級的考試之間。國家學校的設置、民間講學的興起，都是伴隨著國家取士的需要而產生，由講學活動而產生的講義、口義、經解，也形成宋代著作的大宗。宋人為考試而習經，不僅場屋名利之徒而已，二程高弟謝顯道也曾因「決科之利」而習《禮記》：

明道知扶溝縣事，伊川侍行，謝顯道將歸應舉。伊川曰：「何不止試於太學？」顯道對曰：「蔡人鮮習禮記，決科之利也。」先生云云，顯道乃止。是歲登第。³⁵³

此條尹和靖所錄，游定夫則錄為「人有習他經，既而舍之，習戴記。問其故，曰：『決科之利也。』」³⁵⁴可見在物質資源有限的情況下，除非家世優渥，否則一般士人讀書不能不有科考的現實考量。考試的科目、教材，往往影響士人習經的決定，而刻版印書、教學講經等士人活動，也或多或少是環繞著科舉而生。

神宗熙寧四年，王安石改革科舉，罷廢進士科《儀禮》一經，又頒定《三經新義》作為學校教學定本，其中《周官新義》由王安石親自執筆，³⁵⁵對士人習經

³⁵³ 《二程集》，頁 69。

³⁵⁴ 《二程集》，頁 69。

³⁵⁵ 參見王安石《周官新義》原序及《周官新義》四庫提要，《文淵閣四庫全書》第九十一冊，頁 1~4。

風氣有相當大的影響。《儀禮》此後鮮有人讀，而《周禮》、《禮記》二經方面，為科考需要而作的「場屋禮學」也應運而生。如王昭禹《周禮詳解》「近世為舉子業者多用之，其學皆宗王氏新說」，³⁵⁶方慤、馬希孟、陸佃、陳暘等依附王安石者所作的《禮記解》，也成為士子研讀的對象。南宋衛湜簡述了當世習禮的風氣：

自列於科目，博士諸生亦不過習其句讀以為利祿計。至金陵王氏又罷《儀禮》取士，僅存《周官》、《戴記》之科，而士習於禮者滋鮮。就《戴記》而言，如〈檀弓〉、〈喪禮〉諸篇，暨指為凶事，罕所記省，則其所業僅一、二十篇耳，苟不得其義，則又諉曰：「此漢儒之說也」，棄不復講。所謂解說之詳，僅有方、馬、陳、陸諸家，然而述王氏之說者也。³⁵⁷

以科舉名利為考量的習經士人，專注在對考試有利的幾篇文字，解說作義也多用流行的王氏新學。朱子批評場屋《禮記》義「格調皆凡下，蓋《禮記解》行於世者，如方馬之屬，源流出於熙豐，士人作義者多讀此，故然」。³⁵⁸其實祖述王氏的禮義除因採用《字說》訓解而有臆斷之評以外，可採之處還是頗多。南宋林之奇反對朝廷採用王氏新經，以之為「邪說詖行淫辭」，³⁵⁹但所作《周禮全解》仍多用其說。³⁶⁰然而無論王氏新說本身內涵如何，祖述新說的解經之作，因為科考取向而缺少深意或新解，而舉子為場屋之利而習經，所作文字格調自然也不高。

在官方定本及場屋教材以外，南宋以後出現了「集解」、「集說」一類的大型參考書，通常由學者獨立編纂，書成後進於朝廷。編《禮記集說》的衛湜，在〈進禮記集說表〉中敘述其編書之歷程：

³⁵⁶ 《周禮詳解》提要，《文淵閣四庫全書》第九十一冊，頁 197。

³⁵⁷ （宋）衛湜：《禮記集說》〈序〉，《文淵閣四庫全書》第一百一十七冊，頁 2。

³⁵⁸ 《朱子語類》，頁 2187。

³⁵⁹ 《宋元學案》，頁 1244。

³⁶⁰ 參見（宋）陳友仁：《周禮集說》四庫提要，《文淵閣四庫全書》第九十五冊，頁 252。



念藝著名場者，僅止決科；業擅專門者，又多膠柱，乃考同而辨異，爰撮要以芟繁，孔鄭註疏孰是孰非，程張講授或詳或約，蒼萃略備，編摩罔遺，閱二十餘年，其書始成，凡四十九篇之義，皆在可以施於新學，庶有補於將來。³⁶¹

衛湜編書的意旨，顯然是希望到場屋文字與名物器數的禮說之間取得平衡，同時將散見的理學家之說合為一編，以為學者參考之便。衛湜為名臣衛涇之弟，家世頗厚，恐因此而有餘裕得以耗費時日編書。³⁶²書成後進於朝廷，擢直秘閣，於江東鋟板印出。九年後衛湜再加修訂，自費別刊，「期與學者共之」。³⁶³此外，王與之編《周禮訂義》，書成後由知州趙汝騰進於朝廷，趙汝騰稱其書「上可以裨聖明之治，下可以釋學者之惑，有功於六典甚多，縉紳韋布爭欲得之，與之刊於家」。朝廷以為王與之「守志厲行，無求於世，今秘省取其書，守臣上其名，與獻書自鬻者不同」，敕授賓州文學以示旌異。³⁶⁴

王與之「其學本於程張」，³⁶⁵衛湜亦宗理學，³⁶⁶二人於理宗年間進書，應是當時定理學為正學的學風所致。由此可知，編集經說進於朝廷，一方面獲朝廷授官，名留史冊；一方面透過朝廷的頒佈刊行，企收端正學風之效。這類的著作，實也屬於廣義的科學用書。

民間學者講學所編的講義與經解，也佔宋代禮學著作很大一部分。這些著作

³⁶¹ (宋) 衛湜編：《禮記集說》，《文淵閣四庫全書》第一百一十七冊，頁 4。

³⁶² 《宋人傳記資料索引》，衛涇，頁 4045~4046；衛湜，頁 4047；。

³⁶³ (宋) 衛湜：《禮記集說》，收入(清) 徐乾學輯，(清) 納蘭德成校訂：《通志堂經解》第三十冊，(台北：漢京，1985)，頁 16853。

³⁶⁴ (宋) 王與之：《周禮訂義》，《文淵閣四庫全書》第九十三冊，頁 3。

³⁶⁵ 《周禮訂義》提要，《文淵閣四庫全書》第九十三冊，頁 2。

³⁶⁶ 〈禮記集說序〉有「關洛諸大儒，上接洙泗之傳」之語，同時魏了翁為之序，也說明了衛湜與理學家的交誼匪淺。

多半是門人較多的學者為教學之用而編，或由弟子為之編集。科舉考試雖然也是民間講學的目的之一，但未必是惟一的目標，因此這類講義或經解，往往能傳達講學者本身的學思主張，內容也較為多元。譬如前文提及的林之奇在三山教學，史稱「及門常數百人」、「三山之門，當時極盛」，著作《尚書》、《周禮》、《論》、《孟》、《楊子》等講義。³⁶⁷四庫提要所說述王氏新說的《周禮全解》，當也屬教學講義之一。魏了翁「築室白鶴山下，開門授徒，士子爭從之」，³⁶⁸所著《儀禮要義》、《禮記要義》、《周禮要義》，應也是因教學而編成。《宋史·藝文志》中《四先生中庸解義》、《六家中庸大學解義》、《十先生中庸集解》等書，可能也是這類民間教學所用的書籍。

這類因教學而編成的著作，部分僅是整理他人之說或注解經文，如將鄭注賈疏「取而刪剝之，分臚綱目」的魏了翁《儀禮要義》；有的則有明確宗旨，譬如理學家《中庸解》、《大學解》一類著作。後者雖也有益於科考，但並非為此而作，論其性質實屬論學著作，因此於下一小節討論。

（三）士人論學與考禮

民間的講學名家治學多半各有宗旨，由《宋元學案》所錄諸學案中便可窺知當時講學的盛況。講學家雖以為國家培育人才為目標，其志不限於科場之利，但由於國家取士有賴科舉考試，因此民間講學實與舉業脫不了關係。永嘉學者陳傅良作《周禮說》，分為〈格君心〉、〈正朝綱〉、〈均國勢〉各四篇，期能興復王道，³⁶⁹然而其書卻因「蓋嘗獻之紹熙天子，為科舉家宗尚」，³⁷⁰講學與科舉的密切關係，由此可見一斑。然而這類議論文字嚴格來說並不屬於經解，其目的乃是傳達作者

³⁶⁷ 《宋元學案》，頁 1244。

³⁶⁸ 《宋人傳記資料索引》，頁 4241~4242

³⁶⁹ 參見（宋）陳傅良：〈進周禮說序〉，《止齋集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1150 冊，頁 810~811。

³⁷⁰ （宋）葉適：〈黃文叔周禮序〉，《水心集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1164 冊，頁 246。

本身對國家制度的關切與理想，朱子因此認為應將之與傳統的禮器名物之學區分，別為一類：



禮書，如陸農師《禮象》，陳用之《禮書》，亦該博，陳底似勝陸底。後世禮樂全不足錄。但諸儒議禮頗有好處，此不可廢，當別類作一書，方好看。

371

所謂的「諸儒議禮」，當指宋代以來儒者發揮《周禮》或《禮記》中某篇篇義、或泛論禮樂制度而成的議論文字。《四庫全書》中葉時《禮經會元》「但舉《周禮》中大指為目，凡一百篇。皆旁推交通以暢其說。蓋取鎔經義以自成一家言」；³⁷²鄭伯謙《太平經國書》「以周官制度類聚貫通，設為問答」³⁷³都是這藉禮立說的著作。而吳萬居據《宋元學案》、《宋元學案補遺》鉤稽所得二百餘篇著作中，多有以「論」、「說」或「議」名篇者，列於《周禮》部分如章綽《周官議》、程瑀《周禮義》、吳沆《周禮本制圖論》、項安世《周禮丘乘圖說》等等；列於《禮記》部分如李清臣《禮論》、李心傳《禮辨》、林震《禮問》、舒璘《禮解》等；其餘許多篇名為《中庸說》、《大學說》者，以及《宋史·藝文志》中著錄郭雍《中庸說》、黃度《周禮說》、張九成《中庸說》、鄭景炎《周禮開方圖說》等，則是短篇的議禮論說。

這樣的著作在宋代蔚為大宗，與科舉重視策論有密切關係。³⁷⁴《周禮》言周代官制，是議論王霸的重要依據，因此格外受到重視；而《禮記》〈大學〉、〈中

³⁷¹ 《朱子語類》，頁 2226~2227。

³⁷² 《禮經會元》提要，《文淵閣四庫全書》第九十二冊，頁 1。

³⁷³ 《太平經國書》提要，《文淵閣四庫全書》第九十二冊，頁 186。。

³⁷⁴ 議論國事及治道的風氣，隨著科舉的興盛而普遍流行。此類文章良莠不齊，是以朱子對此類文章也時有貶意，謂之為「秀才」的「閑說」。如言治水事說：「秀才好立虛論事，朝廷纔做一事，闕闕地闕過了，事又只休。且如黃河事，合即其處看其勢如何，朝夕只在朝廷上闕，河東決西決。凡作一事皆然。太祖當時亦無秀才，全無許多閑說。只是今日何處看修器械，明日何處看習水戰，又明日何處教閱。日日著實做，故事成。」（《朱子語類》，頁 3043。）

庸)是理學的重要論題，也留下許多議論文字。然而這樣的風氣下，依然有恪守家學，不以舉業為念的讀書人。東萊呂氏為宋代望族，世代業儒，既不需藉科考仕進，讀書工夫便能細密紮實。朱子曾言及呂氏門風：



前輩也是讀書。某曾見大東萊之兄，他於《六經》《三傳》皆通，親手點注，並用小圈點。《注》所不足者，並將《疏》楷書，用朱點。無點畫草。某只見他《禮記》如此，他經皆如此。諸呂從來富貴，雖有官，多是不赴銓，亦得安樂讀書。他家這法度卻是到伯恭打破了。自後既弄時文，少有肯如此讀書者。³⁷⁵

大東萊先生呂本中，其兄不知何人。呂祖謙為其從孫，世稱小東萊先生。呂氏由於家世富貴，多藉恩蔭任官，不需汲汲於科舉考試，因此讀書能用紮實工夫。呂祖謙登進士第，又中博學宏詞科，³⁷⁶或許於時文舉業頗有所得，因此朱子有此批評。

由呂氏讀書的門風可以想見，在講學議禮的風氣中，也包含一部分學者純為習禮而讀經、解經。這類的著作多半是因生活中祭祀、婚喪的實行需要而產生。與朱子同時的張淳，以《儀禮識誤》名世，他自述習《儀禮》的經過：

淳初與謝黔論學，曰：「《論語》曰：『子所雅言，詩書執禮』，又曰：『興於詩，立於禮』，又曰：『學詩學禮，學其在是乎』，相與取《詩》《禮》歸而誦之數年，黔皆終卷且萃其說，淳敏不類，未能半也。而成歲之漂，黔不克免，淳愴孤陋，其學旋廢。頃櫻私喪，閱喪祭之禮以省所忘，憤憤莫

³⁷⁵ 《朱子語類》，頁 175。

³⁷⁶ 《宋元學案》，頁 1652。

能再讀。」³⁷⁷



張淳與友人謝黔論學，因《論語》「執禮」、「立於禮」等語，而立志讀禮。雖然未能終卷，但之後又因私喪而有機會「閱喪祭之禮而省所忘」，可見謝黔與張淳相約所讀的禮，應以記載士喪禮的《儀禮》為主。張淳是永嘉人，與永嘉學者薛季宣、鄭景望齊名，當時頗有聲望。《宋元學案》因此將張淳列於「其學主禮樂制度，以求見之事功」的永嘉〈艮齋學案〉。張淳個性嚴重深博，不好仕進，畢生心力都放在親族鄉人的禮樂教化上。³⁷⁸張淳深信禮儀為國家綱紀，因國家禮典未能合乎古制、甚且雜入佛道，而不願仕進。³⁷⁹其深於《儀禮》當也是出於實行古禮的信念。

像張淳這樣因實行的信念或需要而研習禮經的士人，在宋代其實並不少見。由於新興的士階層在禮儀上缺少明確規範，士人自編《家禮》、《書儀》的風氣很盛。士人將周制的爵等換算為當世官品，³⁸⁰或斟酌《儀禮》中的喪祭儀節，編寫適於士庶階層的禮儀。這種實行的需要，成為宋代考證古禮的最大動力。南宋趙彥肅曾繪製《儀禮》中〈特性饋食〉及〈少牢饋食〉二禮圖，為朱子所稱許，希望他再就冠昏及堂室制度考繪圖例。³⁸¹饋食是士階層的祭禮，而冠、昏也是一般士庶的重要禮儀，由此例可見，士庶四禮的實行需要是宋代士人研習《儀禮》的重要動機。

³⁷⁷ (宋)張淳：〈儀禮識誤序〉，《儀禮識誤》，《文淵閣四庫全書》第一百零三冊，頁4。

³⁷⁸ 全祖望引述陳傅良為張淳所作墓志銘，簡述其人行誼：「五試禮部，不中，授特奏名官，棄去養母。或薦之朝，祿以監獄。先生以為徒費縣官俸，歷三任，不食祿，亦不書考。居母喪，無不與《士喪禮》合。閒為族姻治喪，亦斷斷持古制。時為文章銘人墓，有諷有勸，皆不虛書負其學。自刻苦忍窮以死。為人嚴重深博，善忍事鎮物。絕有材智，抑不使出。」《宋元學案》，頁1689。

³⁷⁹ 《宋元學案》錄其言：『今之仕者，皆非出于古之道。』或問之，曰：『始至則朝拜，遇國忌則引緇黃而薦在天之靈，古有之乎？是以雖貧不願祿也。』

³⁸⁰ 新興士人缺乏相應的禮儀規範，在建立家廟一事上最為明顯。由於依照唐《開元令》的規定，只有樞密使、節度使以上大員才有建立家廟的資格，因此到了宋代，新興士人想要建立家廟祭祖時，往往必需在今法的規定下，自行參酌古制找出適宜的方式。吾妻重二探討宋代家廟制度，對此一情形有頗深入的描述。(吾妻重二：〈宋代的家廟與祖先祭祀〉，《朱熹〈家禮〉實證研究》，(上海：華東師範大學出版社，2011)，頁104~158)

³⁸¹ 見(宋)楊復：《儀禮圖》四庫提要，《文淵閣四庫全書》第一百零四冊，頁1。



二、綜合三禮的三代禮樂

在總論宋代禮學著述時，往往有著新學主《周禮》，而理學主《禮記》〈大學〉、〈中庸〉的看法；或是因南宋事功學派與朱子的對立，而產生事功派主《周禮》，而朱子主張《儀禮》的觀點，³⁸²或是將朱子主張《儀禮》為本的觀點，視為對新學主張《周禮》的反思等等。³⁸³

這樣的歷史圖像，確實能夠掌握宋代各種思潮在禮方面的論辯特徵，然而若將這樣的區別擴張到整個「學派」時，往往就會出現困難。例如陳祥道、陸佃都被視為王安石新學的附庸，但他們作為太常禮官關心的是國家的名器，而非《周禮》制度。而同樣是新學的附庸，方慤與王昭禹所業卻有《禮記》與《周禮》的不同。因此以《周禮》來概括新學派的論說，其實並不恰當。另外永嘉學派以制度事功見長，葉時、鄭伯謙、陳傅良都以《周禮》立說，然而專精《儀禮》的張淳卻為艮齋講友。凡此都可以見到，舉著某一禮的旗幟與其他學派論辯、對立的歷史圖像，其實並不能確切地描繪出宋代禮學的概況。

究其原因，乃是因為新學或理學原不以某部禮經作為立學的根本。理學的立足點在《易》及《論》、《孟》、《庸》、《學》；而王安石雖然親自執筆《周官新義》，

³⁸² 如蕭公彥，指出北宋時禮學已分為二個支派，一是主張《周禮》的新學派；一是主張《禮記》的理學派。而到了南宋，這樣的分歧則由事功學派與朱子學派的論辯繼續，可見「王霸之辨正是《禮記》之學和《周禮》之學的分界處」（《禮學之內涵與北宋禮學之發展》，頁 125）。大陸學者殷慧注意到永嘉學派對《周禮》的重視，認為朱子是在與永嘉學派的爭論中，逐漸產生了編纂《儀禮經傳通解》的想法。（殷慧：〈學術與政治糾結中的朱熹祀廟之議〉，《湖南大學學報》（社會科學版）第 23 卷第 4 期，2009.07，頁 7、殷慧：〈《儀禮經傳通解》的編撰旨趣和在朱熹學術思想中的地位〉，《儒教文化研究》no.17（大韓民國：成均館大學校出版部，2012），頁 1~20。）

³⁸³ 伊東貴之認為王安石的學問有「制度論式、系統論式」的特質，具有頑固「集權性志向」，與道學主張從基層開始修養教化的通融性不同，因此在禮教方面有主張《周禮》與《儀禮》的區別。（伊東貴之：《思想としての中國近世》，（東京：東京大學出版會，2005），頁 54~55。

但乃是將《周禮》視為周代官制及理財之書，因而取以為新法之助。³⁸⁴及門門人陸佃、陳祥道所授或不在禮經，或依據《字說》敷衍成解，專於禮樂乃得自家學，非王安石所傳。³⁸⁵《中庸》、《大學》被視為性理之書；而《周禮》被視為制度之書，各自被學者取為勾勒「三代之治」的依據，而非作為古禮文本而受到重視。

藉禮立說的風氣之外，朝廷典禮的名物之學傳承漢唐以來的禮制傳統，其實並不存在據某禮經而立說的問題。而科舉用書除了官定的《周官新義》外，或依據當時流行的有利觀點，或裒集各說以供參考，也不存在論學的實質意義。在這樣的情況下，要掌握宋代禮學著述的概況，最好的方法還是回到著作的性質重新考量。的確在學者論學的著作中，有著以《儀禮》為本或《周禮》為本的不同觀點。如葉時認為二書皆周公所述，只是《周禮》為經禮三百，而《儀禮》言冠昏喪祭之文為次，是曲禮三千。³⁸⁶而周希聖則認為三禮皆為聖人禮經殘闕，「獨《周禮》為太平之成法，《儀禮》者又次之，《禮記》者雜記先王之法言，而尚多漢儒附會之疵」。³⁸⁷然而這些或以《周禮》、或以《儀禮》為本的不同觀點中，有個共通的部分，那就是完整的古禮文本曾經存在的信念。最極端的例子是張淳，他認為古禮「已有簡牘之傳」，河間獻王所得便是秦火所餘，然而由於漢儒不好尚，

³⁸⁴ 在《周官新義》四庫提要中，館臣有王安石「附會經義以鉗儒者之口，實非真信《周禮》為可行」的觀點（《文淵閣四庫全書》第九十一冊，頁2），將《周禮》與新法的關連切割開來。近人吾妻重二〈王安石《周官新義》の考察〉一文，反駁了這樣的觀點，深入《周官新義》的註疏，從禮及政治思想兩方面探討王安石在此經中的主張，指出與新法的密切關係。然而吾妻重二也認為王安石「周禮國家」的理想並不在於禮的儀範名物，所關注的是《周禮》中中央集權體制本位的官僚國家原理，因此於古代禮制的解說，幾乎全依賴鄭注賈疏而沒有自己的發揮。（吾妻重二：〈王安石《周官新義》の考察〉，收入小南一郎編：《中國古代禮制研究》，（京都：京都大學人文科學研究所，1995），頁515~558）

³⁸⁵ 全祖望〈陳用之論語解序〉中總述王安石門人所傳學說：「荊公六藝之學，各有傳者。攷之諸家著錄中，耿南仲龔深父之《易》，陸佃之《尚書》、《爾雅》，蔡卞之《詩》，王昭禹、鄭宗顏之《周禮》，馬希孟、方慤、陸佃之《禮記》，許允成之《孟子》，其淵源具在，而陳祥道之《論語》，鮮有知者，但見于昭德晁氏《讀書志》而已。荊公嘗自解《論語》，其子雱又衍之，而成于祥道。長樂陳氏兄弟，深于禮樂，至今推之，乃其得荊公之傳，則獨在《論語》。」（引自《宋元學案》，頁3260。）陳祥道深於禮樂蓋得自家傳，於荊公所得唯在《論語》；王昭禹多衍用王安石《字說》以解經（見《周禮詳解》四庫提要，《文淵閣四庫全書》第九十一冊，頁198），方慤、馬希孟、陸佃所解當也如此，則陸佃深於名物所作《禮象》，亦非荊公所傳。

³⁸⁶ 《禮經會元》四庫提要，見《文淵閣四庫全書》第九十二冊，頁2~3。

³⁸⁷ 衛湜：《禮記集說》，頁16855。

因此至劉向所錄已「十蓋逸其七八」，其禍甚於秦火。³⁸⁸



換言之，以《周禮》或《儀禮》為本，或對篇目較雜的《禮記》定位的不同，目的不在於經書的考訂、辨偽或核實。而是因《禮記·曲禮》「經禮三百，威儀三千」之語，就現存的文本予以排列、定位，以勾勒出三代禮樂的圖像。無論是新學、理學或事功學派皆是如此，學派間的歧異本來不在主張《周禮》或《儀禮》，而是在如何實行三代制度的本末順序上有不同觀點。本於三代禮樂文本存在的信念，學者對殘存的禮經在「古禮」中的位置有不同的觀點，顯現出各自學派的主張，才是宋代禮學的實況。

第二節 朱子的禮觀點與禮著作

朱子的禮著作中，最著名的是《家禮》與《儀禮經傳通解》。中年所作《古今家祭禮》今已不存，較少被討論。這三部著作中，《家禮》與《古今家祭禮》出於士大夫家族的禮儀需要而編制，卷秩較短而偏於實用。而晚年集眾人之力所編的《通解》整理漢唐註疏，又編入先秦典籍與諸子之說，性質顯然與前作不同。本節嘗試以朱子的禮觀點來探討其著作的意涵。

一、《文公家禮》及《古今家祭禮》：

朱子之學本於二程，並吸納了北宋濂溪、橫渠、康節諸家，鎔鑄出理學道統的脈絡。在朱子賴以建立學問規模的北宋五子當中，張載在關中用禮成俗，門人藍田呂氏兄弟「相切磋論道考禮，冠昏喪祭一本於古」；³⁸⁹而程伊川手定婚、葬、

³⁸⁸ 《儀禮識誤》四庫提要，見《文淵閣四庫全書》第一百零三冊，頁 3~4。

³⁸⁹ (宋)呂大臨著，陳俊民輯校：《藍田呂氏遺著輯校》，(北京：中華書局，1993)，頁 607。

祭禮。³⁹⁰由此可見，因家族鄉里的實際需要而論禮考禮，而非以「禮經」為對象作文本的疏解，可說是理學家論禮的一大特點。



理學家因實行需要而考禮的風氣，對朱子的影響是顯而易見的。尤其朱子也出身於執禮甚嚴的士人家庭，因父喪的契機，早在十七、八歲時，便考訂諸家祭禮以為家用，³⁹¹乾道五年朱子四十歲，在居母喪時又編喪、葬、祭禮，並擴充冠、昏二禮而成《家禮》。³⁹²五年後，又編《古今家祭禮》，其中收有《通典》、《唐書》及唐人荀氏、徐暢、孟詵家禮共十數家。³⁹³這些實用的參考書籍，延續著北宋司馬光、二程、張載、呂氏等理學家的工作，目的不僅在為士人圈提供禮儀範本，也在「上助聖朝敦化導民之意」，³⁹⁴是朱子接收的理學家治禮傳統。

所謂的「敦化導民」，意味著希望透過日常禮儀的實踐，培養士庶的素養與良善風俗。因此實用的喪祭範本的另一面，就是理學家將「禮」分為「理」與「文」，而以氣質培養為根本的禮觀點。在這樣的觀點下，「文」可以因時制宜，不需拘泥先秦周制，私禮的編定透過日常禮儀落實人倫秩序，能夠陶鑄氣質、變化風俗，因此最受理學家重視。古今異制，禮文不拘於三代禮經，但要能兼顧愛敬之實與施行之便，朱子作《家禮》「究觀古今之籍，因其大體之不可變者而少加損益於其間」，編定的原則為「大抵僅名分、崇敬愛以為之本，至其施行之際，則又略

³⁹⁰ 見《河南程氏文集》卷 10，《二程集》，頁 620~629。

³⁹¹ 《朱子語類》：「某自十四歲而孤，十六而免喪。是時祭祀，只依家中舊禮，禮文雖未備，卻甚齊整。先妣執祭事甚虔。及某年十七八，方考訂得諸家禮，禮文稍備。」（頁 2316）

³⁹² 清人王懋竑曾質疑《家禮》的真偽，但近年來研究者已釐清此一問題。朱子門人李方子在《年譜》中「乾道五年九月，先生丁母祝令人憂，居喪盡禮，參酌古今，因成喪、葬、祭禮，又推之於冠、昏，共為一編，命曰《家禮》」的記述，重新獲得正視。（參見上海古籍出版社《朱子全書》中《家禮》的校點說明。《朱子全書》第七冊，頁 859~860。）《家禮》真偽相關研究甚多，可參見張文昌《制禮以教天下——唐宋禮書與國家社會》（頁 445）及吾妻重二《朱子〈家禮〉實證研究》（頁 75）的整理。

³⁹³ （宋）朱熹：〈跋古今家祭禮〉，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十四冊，頁 3826。

³⁹⁴ 〈跋古今家祭禮〉及〈家禮序〉皆有此語。（《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十四冊，頁 3627、3826）

浮文、務本實」。³⁹⁵然而在「理」與「文」之間，朱子又較其前輩更為注重「文」的習熟：

凡禮有本有文。自其施於家者言之，則名分之守、愛敬之實者，其本也；冠昏喪祭儀章度數者，其文也。其本者有家日用之常禮，固不可以一日而不修；其文又皆所以紀綱人道之始終，雖其行之有時，施之有所，然非講之素明，習之素熟，則其臨事之際，亦無以合宜而應節，是亦不可以一日而不講且習焉者也。³⁹⁶

朱子將禮分為本與文，是承繼了二程以「理」與「文」區分禮之本末的觀點。³⁹⁷然而與二程不同的是，朱子並沒有將「理」作為禮之根本的法則擴大到「非理不為，即是禮」³⁹⁸的程度，他十分重視「文」的講習，認為平日若少了習熟禮文的工夫，則一旦到了施行禮儀的場合，便不能遵循禮儀的規範。禮雖分為「本」與「文」，但二者都不能加以偏廢，這源自於朱子在理學上「理一分殊」的觀點。朱子注《論語·學而》中有子「禮之用，和為貴。先王之道斯為美，小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也」一章說：

禮者，天理之節文，人事之儀則也。和者，從容不迫之意。蓋禮之為體雖嚴，而皆出自然之理，故其為用，必從容而不迫，乃為可貴。

又

嚴而泰，和而節，此理之自然，禮之全體也。毫釐有差，則失其中正，而各倚於一偏，其不可行均矣。³⁹⁹

³⁹⁵ 《晦庵朱文公先生文集》，《朱子全書》第二十四冊，頁 3626。

³⁹⁶ 《晦庵朱文公先生文集》，《朱子全書》第二十四冊，頁 3626。

³⁹⁷ 「禮者，理也，文也。理者，實也，本也；文者，華也，末也。」《二程集》，頁 125。

³⁹⁸ 「視聽言動，非理不為，即是禮，禮即理也」，《二程集》，頁 144。

³⁹⁹ 《四書章句集注》，頁 51~52。

由朱子對此章的注解來看，「禮」是「天理之節文」，而其體又「皆出自然之理」，「理」與「禮」之間看似體用關係，與二程將「禮」與「理」視為本末、形影關係的觀點近似。⁴⁰⁰然而細究朱子之意，應是指禮與理一樣都有體、用兩面，兩面兼備不倚於一偏，才是「理之自然」、「禮之全體」。所說「禮之為體雖嚴，而皆出自然之理」，與其說是專以「理」為「禮」之本，毋寧說是在「理一分殊」的學說架構下，萬事萬物各具一太極，無不以「理」為本，而「禮」亦不例外罷了。換言之，「禮」之理乃是「天理之節文，人事之儀則」，體嚴而用和，便能全其體而得其自然。在《語錄》中另一條記錄，朱子將這樣的觀點表達得更為清楚：

問：「先生昔曰：『禮是體。』今乃曰：『禮者，天理之節文，人事之儀則。』似非體而是用。」曰：「公江西有般鄉談，才見分段子，便說道是用，不是體。如說尺時，無寸底是體，有寸底不是體，便是用；如秤，無星底是體，有星底不是體，便是用。且如扇子有柄，有骨子，用紙糊，此便是體；人搖之，便是用。」楊至之問體。曰：「合當底是體。」⁴⁰¹

發問弟子是江西臨川人甘節，認為禮若為「節文」、「儀則」，則是具體的規則，而非掌管發用的虛靈本體。朱子批評這樣的觀點，指出「體」並非指不落事物的空闊本體，而是事物各自本有的道理。他以扇子為例，柄、紙、骨共同組成一把扇子，扇子才能有搖動搨風之用。也就是說，天理流行下萬物各具其理，理之靜為體，而理之動為用。禮雖為性之四德--仁義禮智之一，但專就禮而言，亦有其事理與體用，這就是所謂的理一分殊。

在這樣的學說架構下，朱子雖然說禮有本有文，但與二程以「形影」為譬區

⁴⁰⁰ 二程解林放問「禮之本」一章，將禮區分為理本文末，語錄後又有小註「此與形影類矣」。（《二程集》，頁 125。）

⁴⁰¹ 《朱子語類》，頁 101~102。

分本末的意涵並不相同。朱子並非要藉此區分提出「本」的重要性，而是要指出本與文不可偏廢才能得其全體。這種重視「文」的特點，使朱子在制訂家禮時特別尊重先秦傳統如《儀禮》的規範。如評論北宋禮書說「橫渠所制禮，多不本諸《儀禮》，有自杜撰處。如溫公，卻是本諸《儀禮》，最為適古今之宜」，⁴⁰² 是否能夠依據古禮加以損益，對朱子而言是十分重要的一點。

二、《通解》的性質

除了「理一分殊」的特點以外，大體而言，朱子制訂士庶的禮儀規範，仍然是延續前代理學家修禮的傳統，為涵養、教化的目的而考訂私禮。然而《通解》的性質卻顯然與《家禮》、《古今家祭禮》不同，甚至以整個宋代的禮著作為範圍，也找不到與之相類似的著作。

一般而言，宋代士人論學、議禮的著作篇幅皆不長，約在五卷之內；講學解經的著作篇幅較長，約數十卷，但以一經為範圍，沒有通論三禮的著作，皆與《通解》綜合三禮、篇秩浩大的體例有所不同。而通論三禮又卷秩浩繁的如陳祥道《禮書》，旨在考訂繪製禮器服物，以為太常禮院所用，又與《通解》綜合諸說的性質不同。由此而言，《通解》以《儀禮》為本，綜合三禮與經疏、乃至史家、諸子之說的體例，不僅在理學家是絕無僅有，在當代也可說是前無古人。

研究者注意到《通解》與《家禮》及《古今家祭禮》的不同，試圖在朱子的著作中為之定位，也企圖從朱子的學思轉折中找出朱子編制此書的動機。清人皮錫瑞注意到朱子此書對鄭注的重視，認為在寧宗為孝宗承重而產生的朝議上，「以朱子之賢，猶不能折服群疑，必得鄭志明文，然後可以自信，此朱子所以服鄭，

⁴⁰² 《朱子語類》，頁 2183。

而並欲修禮，晚年所以有《通解》之作，而直以鄭注補經也」。⁴⁰³戴君仁認為朱子之所以從事編修禮書的工作，乃是因為注意到自己中年以前所講學問偏於修身，而於修身之後的家國天下較少觸及，因此編著《通解》，以「表現王道的思想，遠和任法尚術的霸道思想不同」。⁴⁰⁴孫致文《家禮》是日常實用作，而《通解》則重在考究古禮，以為制作今禮提供依據。⁴⁰⁵殷慧則認為朱熹晚年在朝四十六日，面對一連串的朝廷禮議，如寧宗以嫡孫承重、孝宗山陵、祧僖祖等事件，因「缺乏經典依據，難服眾議而屢屢受挫」，因此反省自身學術的缺失，決心編禮。⁴⁰⁶

朱子編著《通解》，是否隱含著自身學思的轉向？首先必須釐清《通解》的編著動機。由於《年譜》將《通解》之作繫於慶元二年朱子罷歸以後，⁴⁰⁷因此使人聯想到此書之作當與朱子在朝的禮議論爭有關。又由於《通解》編錄漢唐註疏的特殊體例，進而使人有朱子晚年轉而尊述漢儒經說的印象。前人論述紛紜，未有定論。此處我將就《通解》的性質及朱子學思歷程提出自己的觀點。

（一）《通解》本身性質的轉變

朱子早有編禮書的想法，戴君仁先生考證朱子書信，認為朱子第一次修禮書是淳熙二年（1175）四十六歲時，其實當時朱子只是首度讀《周禮》、《儀禮》二經，尚未有具體的修書想法。⁴⁰⁸朱子在書信中首度透露修禮的念頭，是五十七歲

⁴⁰³（清）皮錫瑞：〈論言理不如言禮之可據朱子以此推服鄭君而鄭君之說亦由推致而得〉《經學通論》三，（台北：河洛圖書，1974），頁二十六。

⁴⁰⁴戴君仁：〈朱子儀禮經傳通解與修門人及修書年歲考〉，《梅園論學集》，（臺北：臺灣開明書店，1970），頁70。

⁴⁰⁵孫致文：《朱熹〈儀禮經傳通解〉研究》，頁23~25。

⁴⁰⁶殷慧：《朱熹禮學思想研究》，頁100~107。

⁴⁰⁷（清）王懋竑著，何忠禮點校：《朱熹年譜》，（北京：中華書局，2006），頁258。

⁴⁰⁸戴君仁考證朱子書信及語錄，認為朱子曾經三次想修禮書。第一次是四十六歲時與呂伯恭提到「近看周、儀二禮頗有意思」，第二年復有「禮書亦苦多事，未能就緒」之語，因此認為這是朱子首度想修禮書。第二次是五十七歲時與潘恭叔討論修禮，第三次是六十五歲知潭州時「欲招諸公來同理會」編禮之事，之後罷歸仍繼續此工作。（〈朱子儀禮經傳通解與修門人及修書年歲考〉，頁66~67）其實朱子四十六歲時雖然對呂伯恭說「近看周儀二禮，頗有意思」，但同時也對張栻

〈答呂子約〉信中稱許子約教學者讀禮，並提到「然此書無一綱領，無下手處。頃年欲作一功夫，後覺精力向衰，遂不敢下手。近日潘恭叔討去整頓，未知做得如何」。⁴⁰⁹此時朱子雖然樂見此事之成，但並未積極主導，給潘恭叔的信中也說「熹則精力已衰，決不敢自下功夫矣。恭叔暇日能為成之，亦一段有利益事。但地遠，不得相聚評訂為恨」。⁴¹⁰然而隨著潘恭叔修禮的進展，朱子也轉趨積極，日後《通解》的架構逐步成形，同時朱子也注意到這項工作的繁重，有了合力修書的想法。⁴¹¹

紹熙元年(1190)，光宗即位，朱子出知漳州。到郡後刊行《詩》、《書》、《易》、《春秋》四經，其中《易》用呂氏本古經傳十二篇，《春秋》取左氏傳，而《詩》、《書》則將毛序與孔序置之經後，以見古書之舊。四經之刊刻，代表了朱子治經的大體觀點，而之所以獨缺禮經，乃是因為「三禮體大，未能緒正」。⁴¹²當時弟子問及此事，朱子便提出了與潘恭叔編修禮書的計畫：

問：「聞郡中近已開《六經》。」曰：「已開《詩》《書》《易》《春秋》，惟二《禮》未暇及。《詩》《書》〈序〉各置於後，以還其舊。《易》用伯恭所定本。《周禮》自是一書。惟《禮記》尚有說話。《儀禮》，禮之根本，而《禮記》乃其枝葉。《禮記》乃秦漢上下諸儒解釋《儀禮》之書，又有他

說「且如近讀二禮，亦是無事生事也」(〈答敬夫孟子說疑義〉，《晦庵朱文公先生文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 1176。繫年依據陳來：《朱熹書信編年考證》，(北京：三聯，2011) 後文繫年皆據此書，若有不同則另加說明)。而戴君仁所引〈答呂伯恭〉「禮書亦苦多事，未能就緒」，亦非指編修禮經一類的大型著作，而是指前信提及「欲脩《呂氏鄉約》、《鄉儀》，及約冠昏喪祭之儀，削去書過行罰之類，為貧富可通行者」一事。(《朱子全書》第二十一冊，頁 1458) 由此觀之，朱子在四十六歲時並未動念修禮，只是首度用心讀二禮罷了。

⁴⁰⁹ 《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十二冊，頁 2209。

⁴¹⁰ 《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十二冊，頁 2307。

⁴¹¹ 淳熙十四年(1187)朱子五十八歲，在〈答潘恭叔〉信中，對於修禮的架構、編排方式有十分具體的指導。如以《儀禮》附記、《管子·弟子職》附入《曲禮》類、「經傳類書說禮文者並合編集，別為一書」等。雖然某些原則(如分為「上下大小通用之禮」、「國家之大制度」、「禮樂之說」、「論學之精語」、「論學之粗者」等五類)後來並未貫徹到《通解》，但仍可以看出朱子此時對編修禮書已經有了頗為具體的想法。朱子在同信中也注意到編禮書「功力不少，須得數人分手乃可成耳」。(《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十二冊，頁 2313~2314。)

⁴¹² 朱熹：〈書臨漳所刊四經後〉，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十四冊，頁 3888~3891。

說附益於其間。今欲定作一書，先以《儀禮》篇目置於前，而附《禮記》於後。如〈射禮〉，則附以〈射義〉，似此類已得二十餘篇。若其餘〈曲禮〉〈少儀〉，又自作一項，而以類相從。若《疏》中有說制度處，亦當採取以益之。舊嘗以此例授潘恭叔，渠亦曾整理數篇來。今居喪無事，想必下手。⁴¹³

此時距潘恭叔將禮書「討去整頓」已有五年光景，從朱子的敘述中可以看出編修已經頗有進展。最重要的是，由這段問答可以看出來朱子此時編修禮書的目的，與《詩》、《易》、《書》、《春秋》等經的刊定一樣，是為了正定經說，並透過教學、刊刻等方式廣為流布。這樣的動機，與《家禮》、《古今家祭禮》一類的參考守則有所不同。編著一部講學所用的經解，或官刻的經書，以正學風，是朱子編修禮書的初步構想，與此前注四書、刊刻經書秉持相同的原則。

紹熙二年（1191），朱子離漳，卜居考亭。到了紹熙五年（1194），赴任潭州，緊接著入都奏事。朱子此時對禮書的編修工作態度轉趨急切，不再交付潘恭叔整理，而是親自主導其事，且召集弟子友人共同編定：

禮編，纔到長沙，即欲招諸公來同理會。後見彼事叢，且不為久留計，遂止。後至都下，庶幾事體稍定，做箇規模，盡喚天下識禮者修書，如余正父諸人，皆教來。今日休矣！⁴¹⁴

上文中說「今日休矣」，當是因為後來遭逢黨禁，因此有編修不成的疑慮。朱子不僅從赴任潭州開始就積極主導修禮，入都奏事後任寧宗經筵侍講，又上〈乞修

⁴¹³ 《朱子語類》，頁 2186、2187。此條鄭可學所聞，《語類》記其人辛亥（光宗紹熙二年，1191）從學，故知此條問答當在朱子離漳以前。

⁴¹⁴ 《朱子語類》，頁 2191。

三禮筭子），要藉官方之力加緊禮書的編修工作。此時，朱子對禮書也有進一步的構想，除了端正學風以外，有鑑於當今朝廷上「一有大議，率用耳學臆斷」之弊，禮書更肩負有「使士知實學，異時可為聖朝制作之助」的任務。⁴¹⁵黨禁中，朱子又去信在朝同僚李季章，言及正在進行的禮書編修工作說「元來典禮淆訛處古人已說了，只是其書衰作一片，不成段落，使人難看。故人不曾看，便為儉人舞文弄法，迷國誤朝。若梳洗得此書頭面出來，令人易看，則此輩無所匿其姦矣，於世亦非少助也」。⁴¹⁶

朱子將禮書的構想擴大到朝廷典禮之用，從《語類》中晚年弟子所記評論也可窺知一二。如慶元戊午（1198）來學的沈僩記朱子評論福州治禮學者，最受稱許的王普精於禮學律曆，曾任太常博士，並「上明堂典禮未正者十一事」，⁴¹⁷弟子又問出身福州的南宋名臣黃祖舜之學，朱子則說「不同。黃只是讀書，不曾理會這功夫。」⁴¹⁸黃祖舜曾任侍讀，以所進《論語講義》名世，又著有《易說》、《詩國風小雅說》、《禮記說》等，⁴¹⁹朱子將他與王普相較，說他「只是讀書」，而「不曾理會這功夫」，可見是以朝廷禮典為禮學的標準。曾祖道慶元丁巳（1197）來學，向朱子說「自《通典》後，無人理會禮。本朝但有陳祥道陸佃略理會來。」朱子答「陳祥道理會得也穩，陸農師也有好處，但杜撰處多。」⁴²⁰以《通典》及宋代太常系統的禮學專家為知禮的標準，更可見出此時朱子心中編修禮書的構思所在。

從朱子這些晚年的言論來看，約在紹熙五年赴任潭州之際，朱子對禮書編修工作的想法已經有所轉變。與潘恭叔合作時，初步構想是一部經說集注的編纂，

⁴¹⁵ 《朱熹年譜》，頁 259。

⁴¹⁶ 《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 1708。

⁴¹⁷ 王普事跡見《宋人傳記資料索引》，頁 174。

⁴¹⁸ 《朱子語類》，頁 2184。

⁴¹⁹ 《宋元學案》，頁 1195。

⁴²⁰ 《朱子語類》，2197。

⁴²¹到了赴任潭州時，又擴大為朝廷制禮之用。這樣的轉變不能說是學思上的轉折，因為大體上潘恭叔時期定下的體例並沒有根本性的更動。導致朱子積極修禮，並且目標朝向朝廷制禮的緣故，是出於對光宗朝以後國體動亂的沈痛之思。



(二)：紹熙年間的朝事紛擾

朱子在漳州任上為期一年，紹熙二年（1191）年初，便因子喪乞祠去郡。此後的三年時間，他在建陽考亭卜居建宅，為了喪事與建宅的財費奔忙。期間丞相留正屢次召朱子出任地方官，如任荆湖南路轉運副使（1191）、靜江府廣西南路經略安撫使（1192）、知潭州荆湖南路安撫使（1193），朱子都以衰病為由請辭。一直到紹熙五年甲寅（1194）五月，才在留正的力請下出任湖南安撫使。⁴²²

在卜居考亭的前二年，朱子在喪子之痛中，一方面關心漳州經界推行的後續，一方面也為築室所需財費與治喪之事費心。⁴²³紹熙三年（1192）朱子給學生黃子耕的一封信中所述，最能代表他此時的生活與心境：

熹湘中之行，初但以私計不便懇辭，然愚意尚無固必。既而乃有決不可行者，遂至投劾。諸公蓋已厭之，然猶不肯以此為名，又以病辭，然後得免。世道艱險，乃至如此，本非欲以是為高也。歸來已一年矣，而卜葬未遂，築室未成。自春來無日不病，見苦腳氣寒熱，伏枕已兩日矣。⁴²⁴

⁴²¹ 在與潘恭叔的書信往來中，朱子有「若作集注，即諸家說可附入。或有己見，亦可放溫公《揚子法言》、《太玄》例也。若只用注疏，即不必然，亦悶人耳。」（《朱子全書》第二十二冊，頁2313~2314。）可見「集注」、「經說」，是朱子當時對禮書編修的確定構想。

⁴²² 見《朱子年譜》卷之四，頁214~226。

⁴²³ 在紹熙二年的書信內容中，除年初在漳州任上與學者論學語外，與留正、趙汝愚數書皆論經界事（《晦庵先生朱文公文集》卷28，《朱子全書》第二十一冊，頁1241~1255），與友人如蔡季通、陳同甫等人的書信中也多言及喪葬及築室之事。（參考《朱子書信編年考證》，頁328~354。）

⁴²⁴ 《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十二冊，頁2379~2380。

文中的「湘中之行」，指的是湖南之命，「私計」則是因喪而不便出任。朱子喪子未久，無意任官是可以想像的，但朱子並非因此而絕意仕進，因此說「尚無固必」。只是經界之事後續一直受到朝野阻礙，這使朱子對留正頗為不滿，因此以經界不行自劾，不願接受留正的請任。一方面，朱子年邁病衰也是事實，成為朱子考慮是否出任的重要因素之一。

朱子一面關心著朝廷的局勢，一面在考亭築居講學。與此同時，朝中卻發生了光宗「驚憂致疾」使「政治日昏，孝養日怠」的大事。從紹熙二年（1191）十一月起，光宗因李后殺黃貴妃而「震懼感疾」，此後便不能視朝，也逐漸不往壽皇（太上皇孝宗）所在的重華宮問安。一國之尊未能親政，對朝政而言無疑是相當的危機，朝中重臣如留正、趙汝愚、陳傅良、黃裳皆為此大費心力，一直到紹熙五年壽皇薨，光宗內禪寧宗，朝政才趨於穩定。⁴²⁵朱子認為兩宮失和是動搖國本的大事，憂心溢於言表。不僅與趙汝愚、留正，以及時任臺諫的劉崇之（智夫）、御史劉光祖（德脩）探論此事，也與親近的友人晚輩如蔡季通、黃榦密切關注朝中的動向。如與黃榦：

邸報中見外間事賴諸賢維持，且爾無大疏失。但定省一節，都不見人說著，此甚可懼，非小故也。⁴²⁶

與劉崇之：

時事後來復如何？竟已清明堅定否？諸公似欲便以無事處之，何慮之淺！乘此正當力為久遠計耳。⁴²⁷

⁴²⁵ 《宋史》，頁 706~709。

⁴²⁶ 《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十五冊，頁 4647。

⁴²⁷ 《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十五冊，頁 4865。



與劉光祖：

但前此時事傳聞多端，想不能不深根本之慮。今雖小定，然諸公書來，似已便謂無事，未知果便無事否耳。⁴²⁸

三書雖未明言，但所說「時事」當指光宗不視朝及不定省重華宮之事。從光宗感疾至內禪的三年間，曾經幾次疾癒視朝，或因朝臣力請而往重華宮定省，所謂「便以無事處之」，可能就是指這種暫時的安定局面帶來的假象。紹熙四年（1193）六月，留正因論逐近習姜特立出城待罪，至十一月才入朝視事。⁴²⁹視事後，留正立即推薦朱子任湖南安撫使，⁴³⁰朱子原來因經界不行對留正失望，⁴³¹但此次留正因斥近習而郊居，回朝後又有朝政一新的氣象，⁴³²使朱子對出任一事不再堅持，二度辭免以後，便於紹熙五年（1194）四月拜命啟行。⁴³³

此時，朱子也重新啟動了修禮書的計畫。在與弟子吳伯豐的一封信中，他提到了召集人手修禮書的事：

知約正父莊子相聚，甚善。前日亦已寄書約正父來官所修纂禮書，是時雖

⁴²⁸ 《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十五冊，頁 4846。

⁴²⁹ 《宋史》，頁 705~707。

⁴³⁰ 朱子〈與留丞相書〉有：「今者相公郊居累月，一旦歸來，未遑他事，而復首以不肖之姓名言於上前，付以湖南一路之寄」之語，即是紹熙三年留正歸朝後所寫。（《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 1267。）

⁴³¹ 朱子離漳以後，經界遲遲未施行，後來在漳州進士吳禹圭的鼓動下，事竟寢罷。朱子因此對當朝的留正相當失望，見朱子〈與趙帥書〉，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 1253~1254。

⁴³² 朱子〈與留丞相書〉中對留正回朝後的政局頗為肯定：「今茲之事，雖相公出舍於郊，不得親回天意，而諸賢在列，各據忠悃，並進苦言，不遺餘力，是乃無異出於相公之口」，但仍因經界之事不願出任湖南，故又說「熹之私心反復思之，終以前事有未能忘者」，且奉勸留正「今日之勢，天意雖若暫回，而恐未固，禍機雖若暫息，而恐未除。事會之來，乃有大於漳州之經界者，而恐不但如前日之易平也。」（《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 1267、1268。）

⁴³³ 《朱熹年譜》，頁 226。

未敢決赴長沙，然已乞換小郡，計必在江、湖間也。⁴³⁴



信中所言正父，應即為後來助朱子修禮書的余正甫。由信中語氣來看，朱子此時尚未決定是否赴任，但心中已有了出任地方的準備，不管最後在何地任官，都會執行修禮書的計畫。數月後，朱子赴任長沙，又去信黃子耕提到修禮書一事：

熹初意到此即遣人招正淳、伯豐及余正叔，而此間事繁財匱，時論又方擾擾，令人憂懼，不知所以為計，遂未能及。幸因書為致此意，徐觀事勢如何，乃敢議此也。⁴³⁵

此時所說的「時論」、「事勢」，當是指朝中壽皇病重，而光宗又不視事的紛亂狀況。紹熙五年七月壽皇崩，光宗以疾不能執喪，緊接著內禪寧宗。朱子此時去信吳伯豐，言及在長沙數月朝政動盪的心情，以及未能修禮書的遺憾：

熹始計不審，誤為此來，交事之後，憂恐萬端。旋復奉諱，哀殞之餘，惴慄猶甚，寢驚夢愕，便覺斬頭穴胸已在面前矣，以此百事不敢措意。前月半後宣布霽恩，始有復生之望。方欲脩召魂魄，為所欲為，則召命忽來，不復可措手矣。禮書又失此機會，良可歎息。奈何奈何！⁴³⁶

從此信中可以看出朝事動盪對朱子影響之大，以及朱子修禮的強烈意圖。在寧宗受禪，局勢底定以前，朱子完全不能考慮修禮一事，但朝事一定，朱子又立即展開修禮的計畫。只是此時又有入朝奏事的召命，使禮書修撰再度停擺。入朝後，朱子又擬進〈乞修三禮劄子〉，打算繼續修禮工作，然而還未上奏，便因御批除

⁴³⁴ 《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 2440。

⁴³⁵ 《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 2381。

⁴³⁶ 《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 2441。

宮觀而去國。之後在黨禁的氣氛中，直到慶元二年（1196）才真正開始了《通解》的修撰。



由朱子紹熙以來修禮的計畫來看，大約是在赴任長沙以前，他興起了召集識禮學者同修禮書的想法。在此之前，朱子忙於長子喪事以及經界施行事宜，無心考慮之前潘恭叔修禮的工作，與黃子耕、吳伯豐、黃榦等親近弟子友人的書信中，都不曾提到修禮一事。顯然仍抱持當年與潘恭叔所說「精力已衰，決不敢自下功夫」的態度。⁴³⁷紹熙四年，留正因劾近習姜特立而郊居，其後隨著光宗不朝重華宮時日漸久，陳傅良、黃裳、沈有開、彭龜年，乃至太學生二百多人紛紛上疏請朝重華，朝政的紛亂擴大。⁴³⁸在這樣的亂局中出任長沙，並且展開修禮的工作，即使朱子在書信中從未說明修禮與時勢的關聯，但在長沙所作〈跋三家禮範〉中的沈痛語氣，已經透露了士人不知禮而「無以議於朝廷」的急迫性：

嗚呼，禮廢久矣！士大夫幼而未嘗習於身，是以長而無以行於家。長而無以行於家，是以進而無以議於朝廷，施於郡縣；退而無以教於閭里，傳之子孫，而莫或知其職之不脩也。⁴³⁹

由此可見，《通解》最後的構想應當是成於紹熙年間。此前雖有潘恭叔的工作，但朱子本人參與程度並不深，原本以「復古經」為修禮的目的，也與後來翼助朝廷制作的構想不同。然而朝政的動盪與修禮的關聯為何？下一節將進一步了解朱子撰著的動機。

⁴³⁷ 《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十二冊，頁 2307。

⁴³⁸ 《宋史》，頁 706~707。

⁴³⁹ 《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十四冊，頁 3920。

第三節 禮為天下國家之根本



朱子在光宗朝後期的朝廷紛亂之中，興起了積極編撰《通解》的想法，並且將《通解》定位為「異時可為聖朝制作之助」的鴻篇鉅制，希望為朝廷禮議制作一部便於檢閱的禮書，不再是原先設想的經書定本而已。這樣的轉變，說明了朱子認為一部像《通解》的禮書，能夠對治光宗朝以來朝事紛擾、國體動搖的亂象，或至少提供解決方案的依據。一般的研究認為朱子在朝廷禮議中注意到「禮」的重要性，又因查找嫡孫承重的喪服規定，轉而尊崇漢唐注疏，因而興起編著《通解》的想法。這乃是因為沒有注意到朱子早在出任潭州以前，便已著手修禮，同時又太早將《通解》定位為名物考訂之作的緣故。由朱子對張淳、陳祥道、陸佃等人著作的肯定，可以看出朱子的確關心名物考訂的面向，然而這卻不能說是編作《通解》的主因。本節將透過朱子對時政的關切，來解答《通解》所代表的禮觀點。

一、以經術立國

余英時著作《朱熹的歷史世界》，旨在為二十世紀以來孤立「道體」的哲學式研究，重構出支持「道體」的歷史活動。⁴⁴⁰朱子身為一名士大夫，心繫天下、參與朝政，便是他將「道體」實現為現實政治中的「道統」的方式。因此余英時此書對南宋孝宗以來理學集團的朝政活動詳盡析論，凸顯出傳統哲學史探討「道體」時所遺失的「外王」層面，以見出比起「講明治道」來說，「得君行道」才是理學集團的終極理想。

余英時的著作扭轉了傳統研究理學的方式，讓抽象思辨以外的士人政治活動

⁴⁴⁰ 余英時：《朱熹的歷史世界》，頁 8~9。

重新進入研究視野，可說功不可沒。然而理學家身為士大夫，政治活動固然是構成生命很重要的因素，但是否真以「獲取權力以行此道」（得君行道）為全部生命內容，乃至以王安石與神宗的遇合為從政的藍本，⁴⁴¹卻容有詮釋的空間。以朱子而言，平生立朝之短、辭免之多，一方面是時不我予，一方面也是自覺性格不宜仕宦求進。⁴⁴²《年譜》記載朱子一生出處行誼，最能切近他於國事的關切態度：

平居惓惓，無一念不在於國：聞國政之闕失，則戚然有不豫之色，語及國勢之未振，則感慨以至泣下。然自少時即以興起斯文為己任，俛焉孜孜，不知老之將至，若不屑於斯世者。及其出而事君，則竭忠盡誠，不顧其身，推以臨民，則除其疾苦而正其風俗，未嘗不欲其道之行也。雖遇知於人主，而不容於邪枉，故自筮仕以至於屬纊五十年間，歷事四朝，仕於外者僅九考，立於朝者四十日而已。豈非天將以先生紹往聖之統，覺來世之迷，故嗇之於彼而厚之於此歟？⁴⁴³

由年譜所記來看，朱子中年以前「以興起斯文為己任」、「若不屑於斯世者」，對於仕進並無很高的熱情。然而中年以後出而事君，歷任南康、浙東、漳州、潭州，舉措治民、進言朝政，又皆出自肺腑，「未嘗不欲其道之行也」。可見對朱子而言，仕隱只是際遇有別罷了，在野則「興起斯文」，在朝則盡力於「道之行」，「無一念不在於國」才是貫串一生的基本關懷。換言之，「得君行道」是將道行於今日此世，而「講明治道」則是樹立典型、留待後世，二者的重要性是同等的，端看際遇如何而已。

⁴⁴¹ 余英時認為王安石得到神宗的賞識，並給予他充分的權力以推行新法，對南宋以來理學家有莫大的精神激勵，乃至「擺脫不掉王安石幽靈的召喚，隨時待機而動，為重建秩序而效命。」（《朱熹的歷史世界》，頁 315。）

⁴⁴² 淳熙十四年太上皇高宗崩，陳亮入都奏事，同時極力延請朱子入朝。朱子進《戊申封事》之後，孝宗除用崇正殿說書，朱子辭免後又去信陳亮，自言性格不宜官場，婉拒陳亮的盼望：「然世間事思之非不爛熟，只恐做時不似說時，人心不似我心。孔子豈不是至公至誠？孟子豈不是粗拳大踢？到底無著手處。況今無此伎倆，自家勾當一個身心，尚且奈何不下，所以從前不敢容易出來，蓋其自知甚審。」（《晦庵朱文公先生全集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 1223。）

⁴⁴³ 《朱熹年譜》，頁 270。



將朱子仕隱的態度剖析清楚，為的是要釐清《通解》的性質。在國亂中退而著書並不等於「平日袖手談心性，臨危一死報君王」的消極態度，反而是朱子在士大夫「以天下為己任」的關懷下，所能提出最有效的辦法。因為中國以經術立國，一旦經學不明，便將有國體動搖之禍，而「禮」又尤其是國之根本：

某人丁所生繼母憂，《禮經》必有明文。當時滿朝更無一人知道合當是如何，大家打闖一場，後來只說莫若從厚。恰似無柰何，本不當如此，姑徇人情從厚為之。是何所為如此？豈有堂堂中國，朝廷之上以至天下儒生，無一人識此禮者！然而也是無此人。州州縣縣秀才與太學秀才，治《周禮》者不曾理會得《周禮》，治《禮記》者不曾理會得《禮記》，治《周易》者不曾理會得《周易》，以至《春秋》《詩》都恁地，國家何賴焉！⁴⁴⁴

文中所說「某人」，蓋指與光宗近習姜特立、譙熙載友善的臺諫官何澹。何澹「急於榮進，阿附權奸，斥逐善類，主偽黨之禁」，⁴⁴⁵紹熙年間因所生繼母的喪事，而遭到太學生議論，最後去職服喪，待寧宗即位才復職。⁴⁴⁶朱子不因政治上的對立而贊同何澹服喪，反而認為這是國家經術不明的表現。據史傳上下文來判斷，何澹服喪的爭議，應當是在光宗不朝重華宮的紛亂之前，朱子此時便已見微知著地發出了經術不明「國家何賴焉」的感慨。此後光宗不視朝、不朝重華、不能執喪，以至內禪寧宗、嫡孫承重、孝宗山陵、僖祖廟議等等朝廷禮議，在朱子來看其實都不是單一事件，而是由於經術不明、國體動搖而導致一連串的效應。不僅朱子如此，當時的有志之士也都有這樣痛切的感受。紹熙五年（1194），光宗因

⁴⁴⁴ 《朱子語類》，頁 2184。

⁴⁴⁵ 《宋史》，頁 12026。

⁴⁴⁶ 《宋史》何澹本傳：「澹有本生繼母喪，乞有司定所服，禮寺言當解官，澹引不逮事之文，乞下給、諫議之。太學生喬嘉、朱有成等移書於澹，謂：「足下自長臺諫，此綱常之所係也。四十餘年以所生繼母事之，及其終也，反以為生不逮而不持心喪可乎？奉常禮所由出，顧以臺諫、給舍議之，識者有以闕之矣。」澹乃去。終制，除煥章閣學士、知泉州，移明州。」（《宋史》，頁 12025。）

病不能為孝宗執喪，由憲聖太后（高宗后）主持寧宗繼位承重。由於光宗本人並未參與內禪大典，使寧宗繼任頗招疑議。⁴⁴⁷在這樣國君闕位的動盪情況下，⁴⁴⁸寧宗召朱熹入朝，是相當受朝野注目的大事。樓鑰後來在朱子去國時上寧宗〈論朱熹補外〉劄，對朱子入朝時朝野的氣氛如此描述：

陛下不得已而嗣位，競業當百倍於平時。首闢經筵，刻意典學，天下風動，以為新政之第一。而又出自宸衷，收召朱熹，寘之講席，渴於一見，如恐不及。次對之寵，擢於中途。當今人望儒宗，無出熹之右者……故天下士夫，視其進退以為重輕。……忽然去之，如振槁然，舉朝失色，言之喪氣，此非細故也。⁴⁴⁹

樓鑰所說「天下士夫，視其進退以為重輕」，並非虛言。除了永嘉陳亮極力延請之外，紹熙五年八月朱子赴行在途中，門人也向朱子商討面聖機宜。朱子與門人一致認為朝廷的當務之急便是寧宗與光宗的父子關係：

門人劉黻遮道請見，曰：「先生此行，上虛心以待，敢問其道何先？」先生曰：「今日之事，非大更改，不足以悅天意，服人心；必有惡衣服、菲飲食、卑宮室之志，而不敢以天子之位為樂，然後庶幾積誠盡孝，默通潛格，天人和同，方有可為。」⁴⁵⁰

⁴⁴⁷ 光宗本人雖有內禪的意願，但可能由於心疾無法視事，因此最後決定寧宗繼任的乃是孝宗憲聖太后。《宋史·光宗本紀》：「初，正（按：丞相留正）等屢請立嘉王為皇太子，帝許之。正擬指揮以進，奉御筆：『歷事歲久，念欲退閑。』」正得之，大懼，乃謀退焉。甲子，太皇太后以皇帝疾未能執喪，命皇子嘉王即皇帝位于重華宮之素幄，尊皇帝為太上皇帝，皇后為壽仁太上皇后，移御泰安宮。」然而光宗並不知道自己已經退位成為太上皇之事，寧宗的帝位也因此並不穩固，在即位之初，依然居行宮便殿視事。

⁴⁴⁸ 光宗有疾不能視事，也未能親自肯定內禪。此時寧宗繼任，最主要的原因是因為太上皇孝宗執喪，在繼任未明朗化以前，宋朝等於是無君狀態，事態頗為危急。《朱熹年譜》記載此時的局勢說：「時論者以為上未還大內，則名體不正而疑議生，金使且來，或有窺伺」，可見舉國之動盪。（頁 241）

⁴⁴⁹ （宋）樓鑰著，顧大朋點校：《樓鑰集》，（杭州：浙江古籍出版社，2010）。

⁴⁵⁰ 《朱熹年譜》，頁 230~231。



時朱子召赴經筵，未至，先生（作者按：休寧汪莘）貽書言：「財不待先生而富，兵不待先生而強，惟主上父子之間所不能濟者，待先生而濟。否則不能為天下後世學道者之地。」朱子重其言。⁴⁵¹

朱子答劉黻所說「庶幾積誠盡孝，默通潛格，天人和同，方有可為」，將當時局勢的不穩定歸結到寧宗的孝道上，認為寧宗若能不以天子自居，宮室、衣服皆依皇儲之禮而行，並向光宗坦承不得已繼位的本衷，局勢才有可以挽回的契機。⁴⁵² 休寧士人汪莘也在此時去信朱子，指出此刻國家急務乃在「主上父子之間」，甚至較宋朝長期以來財、兵的弊病來得更為切要。以朱子為「儒宗」的天下士人，對帝王的孝道似乎有著超乎尋常的執著。⁴⁵³ 這是由於當時的經生學士將經術視為國家根本，而經術又本於人倫綱常，一旦居於萬人之上的君主無法示範天下，則人心離散、邦本動搖只是指日之事。

從朱子與友人書信來看，早從光宗因疾不能視朝開始，朱子就已覺察到這個潛藏的綱常危機，是以與黃榦信中會有「定省一節，都不見人說著，此甚可懼，非小故也」之語。⁴⁵⁴ 紹熙五年就任潭州後，朱子立即擬上封事，就光宗過宮一事

⁴⁵¹ 《宋元學案補遺·晦菴學案補遺·附錄》中「布衣汪柳塘先生莘」之記載。（台北：新文豐，1989，四明叢書（四明張氏約園開雕）影印本），卷 49，頁 699。

⁴⁵² 朱子入宮以後奏事行宮第一筭，便依這個方向進言：「陛下誠能動心忍性，深自抑損，所以自處，常如前日未嘗有位之時；內自宮掖燕私之奉、服食器用之須，不敢一毫有加於潛邸之舊；外至百辟多儀之享，恩澤匪頒之式，不敢一日而全享乎萬乘之尊。……十日一至而不得見，則繼以五日；五日一至而不得見，則繼以三日；三日而不得見，則二日而一至，以至於無一日而不一至焉。俯伏寢門，怨慕號泣，雖勞且辱，有所不憚。然而親心猶未底豫，慈愛猶未復初，逆順、名實之疑不渙然而冰釋，則臣不信也。」（《晦庵朱文公先生全集》，《朱子全書》第二十冊，頁 667。）

⁴⁵³ 在國策方針上主張帝王之德的重要性，在今日看來或許曲高和寡，但在朱子之世卻是一種流行的觀點。前一章第三節「由理到禮」中討論家國秩序已提過北宋學者如司馬光、陳襄等人的主張，到了南宋，理學更加興盛，陳亮淳熙十四年上孝宗第二書中力言恢復，文中便將當時的輿論分為「經生學士」與「才臣智士」二派，經生學士專講先王之道，「論恢復則曰修德待時，論富強則曰節用愛人，論治則曰正心，論事則曰守法。君以從諫務學為美，臣以識心見性為賢。論安言計，動引聖人，舉一世謂之正論，而經生學士合為一辭以摩切陛下者也」，紹熙五年上光宗書，又有「二十年來，道德性命之學一興而文章、政事幾於盡廢」之語，足見當時道學之說的興盛。（（宋）陳亮著，鄧廣銘點校：《陳亮集》，（石家莊：河北教育出版社，2003），頁 8、93）

⁴⁵⁴ 《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十五冊，頁 4647。

提出諫言。封事中指出「為臣者忠、為子者孝」乃是六經、《語》、《孟》乃至三代兩漢治亂得失等一切學問之歸趣，「自古天下國家未有可以外此而為治者」，是以不能不以此為諫。⁴⁵⁵待孝宗崩逝，光宗以疾不能執喪時，朱子又上〈乞放歸田里狀〉，表明了綱常壞亂、臣子無以為治的痛切慌懼之情：

顧嘗竊謂天下國家之所以長久安寧，唯賴朝廷三綱五常之教有以建立修明於上，然後守藩述職之臣有以稟承宣布於下，所以內外相維，小大順序，雖有彊猾姦宄之人，無所逞其志而為亂。不然，則以一介白面書生，彊而置諸數千百里軍民之上，彼亦何所憑恃而能服其眾哉？⁴⁵⁶

朱子對傳統中國賴以維續的本質有十分洞澈的了解。「禮教」作為「意識形態」，是依賴天子、朝廷的自持與示範，將淳美的人情化為一套約定成俗的制度規範，以保持人心不壞。士人作為文化傳承者，將禮教推行到地方鄉里，不拘四禮或鄉約的形式，最主要要能保育民志，使其安定有本，則自然能「內外相維，大小有序」。若不是有禮教的共識，不握兵權的士人又何以服眾？

禮教是一套約定成俗的不成文規定，歷代各有因革損益，但無不本於三綱五常而損益。朱子解《論語·為政》篇子張所問「十世可知也？」一章，認為三代之禮各有損益，之所以能夠「百世可知」，乃是因為皆本於三綱五常而作：

此一章「因」字最重。所謂損益者，亦是要扶持箇三綱、五常而已。如秦之繼周，雖損益有所不當，然三綱、五常終變不得。君臣依舊是君臣，父

⁴⁵⁵ 〈甲寅擬上封事〉：「臣所讀者，不過《孝經》、《語》、《孟》、《六經》之書，所學者不過堯、舜、周、孔之道，所知者不過三代兩漢以來治亂得失之故，所講明者不過仁義禮樂、天理人欲之辨，所遵守者又不過國家之條法。考其歸趣，無非欲為臣者忠、為子者孝而已。今者取此以為言，則在廷之臣言之悉矣，陛下聽之亦熟矣。但捨此以為言，自古天下國家未有可以外此而為治者。」（《晦庵朱文公先生全集》，《朱子全書》第二十冊，頁 627）

⁴⁵⁶ 《晦庵朱文公先生全集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 1041。

子依舊是父子，只是安頓得不好爾。聖人所謂可知者，亦只是知其相因者也。如四時之運，春後必當是夏，夏後必當是秋；其間雖寒暑不能無繆戾，然四時之運終改不得也。康節詩云「千世萬世，中原有人」，正與此意合。

457

君臣、父子等上下相維的人倫秩序，是百世禮教所因的根本。隨著機運、大勢之不同，各代總需因時損益，然而所以損益，也是為了維持三綱五常不斷而已。即便如秦之苛刻、嚴厲，然而君臣、父子的分際也不曾動搖，只是行得不好罷了：

秦將先王之法一切掃除了，然而所謂三綱、五常，這箇不曾泯滅得。如尊君卑臣，損周室君弱臣強之弊，這自是有君臣之禮。如立法說父子兄弟同室內息者皆有禁之類，這自是有父子兄弟夫婦之禮，天地之常經。自商繼夏，周繼商，秦繼周以後，皆變這箇不得。⁴⁵⁸

千年來朝代更迭，不是每個朝代都能達到三代的標準，然而由於三綱五常的維繫，即便如秦之無道，也依然能統掌天下，只是因其嚴峻太過而國祚不長。就是秉持著這份對國家根本的洞見，讓朱子積極展開《通解》的編著工作。期待能達成「學者有所傳授，終身守而行之。凡欲行禮有疑者，輒就質問。所以上自宗廟朝廷，下至士庶鄉黨典禮，各各分明」⁴⁵⁹的理想。

二、在三禮之外---通解的體裁編制

在綱常危機中編成的《通解》，反映了朱子的家國觀。全書分為家、鄉、學、

⁴⁵⁷ 《朱子語類》，頁 598。

⁴⁵⁸ 《朱子語類》，頁 599~600。

⁴⁵⁹ 《朱子語類》，頁 2184。

邦國、王朝、喪、祭七部分，完整涵蓋天下人生之終始。家禮始自《儀禮》冠昏喪祭，輔以人君內治、宗法等制度；鄉禮以士人相見、飲酒、射禮為主；學禮囊括經史中關於學校之制，輔以禮樂、鐘律；邦國記大夫、侯國相見、燕飲之禮；⁴⁶⁰王朝禮是朱子「草定而未暇刪改者」，⁴⁶¹內容包括朝覲、曆數、禮樂、王制；喪、祭則是弟子黃榦、楊復續修完成。

由《通解》的規模與次第來看，朱子編作的動機十分清楚，《通解》是一部「存古」之作，以為將來聖朝制作所用。因此整理梳解先秦、兩漢經史及注疏，令後人得以「因事檢閱」。⁴⁶²然而由朱子撰著的動機，以及《通解》的體裁而言，卻很容易令人產生兩個疑問。第一：朱子身為理學宗師，何以不直接訴諸「理」，而必借重「禮」作為天下國家的解方？第二：朱子既選擇以「禮」作為立國綱維，又何以採取剪裁經史、節錄注疏的形式而少錄今人新解？

關於這二點，在此希望能夠回歸「宋明理學」在民國以來被提出的背景來說明。清末民初，從熊十力、馬一浮等大師開始提倡陽明學，心學乃至理學便蔚為風潮。之後的賀麟、梁漱冥、張君勱，承續心性之學的路子，用心乃在西學浪潮衝擊下，藉中國文化之「心體」以起復興中華之「大用」。⁴⁶³之後，隨著民國的國勢衰敗，五四運動乘時而起，意圖拋開「中體西用」的溫和改革派，直就中國文化的禮教核心革命。浪潮狂起之下，新儒家學派作為制衡的保守派，特意高舉中學的「道統」、「道體」，並強調與西方哲學的會通處，以維護學脈不斷。⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ 見《通解·篇第目錄序題》，《朱子全書》第二冊，頁 30~40。

⁴⁶¹ 朱子之子朱在嘉定年刊刻時所言。《通解》，《朱子全書》第二冊，頁 26。

⁴⁶² 《通解·篇第目錄序題》中鄉射禮一篇，朱子小注何以重錄鄭注說「蓋恐後人因事檢閱者，不能一一通覽，故不憚其繁複耳」，《朱子全書》第二冊，頁 35）由此可見解決國家禮制疑義，是《通解》很重要的功能之一。

⁴⁶³ 幾位思想家小史，參見張永雋主編：《中國新文明的探索》，（台北：正中，1991）。

⁴⁶⁴ 張立文：〈中國近代新學及其發展階段〉，《中國近代新學的展開》，（台北：東大，1991），頁 1~22。

由近代宋明理學受到關注的歷程來看，之所以特受民初知識份子的青睞，是因為宋明理學本身具有的革新特質。宋學對漢唐經學的檢討與批評，與民初反對考據舊學的聲音相呼應，而宋代「以天下為己任」、「復三代」的士風，更是風雨飄搖中民初士人重現中國風采的渴望。不僅如此，宋代重文尊士，士人與君「共治天下」、「共定國是」的政治氛圍，也遙應著民國自由精神。

由於這樣的時代因素，理學研究往往側重宋學的革新面、創造性，對其承接傳統的一面，反而較少提起。事實上，宋人如朱子對漢、唐「架漏度日、牽補過時」⁴⁶⁵的批評，與民國「推翻帝制、建立民國」的強度豈可同日而語？理學家以道統自居，又豈有民國大破大立、衡判中華五千年的絕決？不知不覺間將宋學與民國精神劃上等號的結果，就是放大了宋代理學與漢唐經學的鴻溝，而在另外一面，對清初的漢宋之爭，又投注以太多的詮釋。⁴⁶⁶

事實上，帝制與六經是傳統中國思潮至少的公約數，逍遙灑脫如老莊之徒，也只是對帝王與經術有不同的詮釋罷了。若撥開民國的迷霧，宋人對於漢唐經學的成果雖有所修正，但卻不表示他們有依據道統全面整頓前人經說的革命性。朱子「《四子》，《六經》之階梯；《近思錄》，《四子》之階梯」一說，⁴⁶⁷正表示理學修養是進入經學的準備。而朱子對《易》、《詩》、《書》、《禮》的整理，也是總和北宋以來經學的成果，而非理學家依據道統的孤明先發。⁴⁶⁸一言之，以義理解經，代表一種較漢唐靈活、通融的解經方式，卻不等於推翻漢唐的經學傳統。

⁴⁶⁵ 朱熹：〈答陳同甫〉，《晦菴先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 1588。

⁴⁶⁶ 例如胡適高舉戴震，不僅是將他視為實證主義的先鋒，更肯定他是「反抗這種排斥人欲的禮教的第一人」（胡適：《戴東原的哲學》，收入季羨林主編：《胡適全集》第六卷，（合肥：安徽教育出版社，2003），頁 386）。胡適將「理學先生」視為阻礙新中國進步的傳統代表，因此對反對宋學的戴震大加肯定。即使戴震確實有「以理殺人」及肯定飲食人欲的主張，但在這種時代氛圍下很難不被擴大解釋。

⁴⁶⁷ 《朱子語類》，頁 2629。

⁴⁶⁸ 蔡方鹿分析朱子經學繼承的資源，分為「唐宋之際的疑經惑傳思潮」、「唐宋四書之學」、「義理之學」、「北宋以來的理學」、「漢唐訓詁之學」等五項（蔡方鹿：《朱熹經學與中國經學》，（北京：人民出版社，2004），頁 239~253），可見宋代以理學為小傳統，修正作為大傳統的經學的本質。



明乎此，則朱子所以選擇「禮」而非「理」來為天下國家立本，便不成其為問題。經學本來是立國之本，理學可以依據道統判斷何者為聖人之言以去蕪存菁，但目的絕非在漢唐之外另立新統。誠如朱子所言「自古天下國家未有可以外此而為治者」，動搖經學傳統，反而恰恰是理學家所擔憂的事。禮自漢唐以來是國家賴以維續的綱紀，宋代也不例外，當國家失序，捨禮以外何以為之？

至於《通解》體裁，涉及朱子對漢唐傳統吸收的程度，也是進一步探問宋學傳統一面時，需要處理的問題。孫致文的研究已將《通解》編附禮經、去取注疏的原則依校勘學的意義予以分析，指出《通解》體裁是「借用舊有的『《儀禮》』、『經』、『傳』的概念，再由傳統注疏的手法，編成一部新的『儀禮經傳』」，⁴⁶⁹也注意到朱子本來對「章句訓詁之學」的重視，以及他對舊注審慎的駁正。⁴⁷⁰可見在剪裁經史上，朱子表現了不拘經傳的宋學風格，而對漢唐注疏的整理，又表現了實事求是的審慎治學態度。

在傳統經學治學方法上的研究，孫致文的研究已經有相當詳盡的成果。然而《通解》的體裁在宋代禮類著作中獨樹一幟，既非論說、也非考證、也非經解，雖是因「聖朝異時制作」而作，又與太常禮院禮圖、制度之作或國家禮典不同。之所以如此，乃是因為朱子對「古文逸禮」的信念：

今《儀禮》多是士禮，天子諸侯喪祭之禮皆不存，其中不過有些小朝聘燕饗之禮。自漢以來，凡天子之禮，皆是將士禮來增加為之。河間獻王所得禮五十六篇，卻有天子、諸侯之禮，故班固謂「愈於推士禮以為天子、諸

⁴⁶⁹孫致文：《朱熹〈儀禮經傳通解〉研究》，（中壢：國立中央大學中國文學研究所博士論文，指導教授：岑溢成，2003），頁 107。

⁴⁷⁰《朱熹〈儀禮經傳通解〉研究》，頁 109、128~129。

侯之禮者」。班固作《漢書》時，此禮猶在，不知何代何年失了。可惜！
可惜！⁴⁷¹



《漢書藝文志》經部禮類記載著「《禮古經》五十六卷」，朱子認為這就是河間獻王搜訪所得的古文禮經。有別於今日只有士禮的《儀禮》，逸禮記錄了天子、諸侯之禮，朱子因此為其散佚惋惜不已。古文逸禮內容為何，今日已無從得知，在後漢逐漸形成國家禮典的過程中，也因古文經未能列於學官而未能發揮影響。然而對「逸禮」曾經存在的信念，卻是朱子進行復原古禮工作時時很關鍵的因素。在《通解》卷首的〈篇第目錄〉中，朱子解釋《禮記》中「經禮三百，曲禮三千」一語，認為冠、婚、吉、凶等禮之大目為經禮，而其他委曲事儀則為曲禮。然而即便加上河間獻王的五十六卷逸禮，禮經中記載典禮的篇目也遠不足三百之數，朱子乃如此約出三百篇之數：

又嘗考之，經禮固今之《儀禮》，其存者十七篇。而其逸見於它書者，猶有〈投壺〉、〈奔喪〉、〈遷廟〉、〈釁廟〉、〈中霤〉等篇。其不可見者，又有《古經》增多三十九篇，而《明堂陰陽》、《王史氏記》數十篇。及河間獻王所輯禮樂古事多至五百餘篇，儻或猶有逸在其間者，大率且以〈春官〉所領五禮之目約之，則其初固當有三百餘篇亡疑矣。⁴⁷²

從朱子「經禮三百」的內容來看，漢以後傳世文本所見的經禮十不存一、二，因此要勾勒出古禮的全貌，自然必需借重《周禮》、《禮記》乃至史籍與子書的記載。朱子認為古禮散佚大半的想法，使得《通解》的體裁有別於其他當代的禮書著作，不僅綜合三禮，且大量地採用了秦、漢之間的史籍子書。古禮是三代體制所在，雖已泰半亡佚，但其餘緒仍存於歷代的國家禮典中。因此今日若能全其原貌，便

⁴⁷¹ 《朱子語類》，頁 2193~2194。

⁴⁷² 《通解·篇第目錄序題》，《朱子全書》第二冊，頁 27、28。

能為後世天下國家制訂禮典：



三代之禮，今固雖以盡見。其略幸散見於他書，如《儀禮》十七篇多是士禮，邦國人君者僅存一二。遭秦人焚滅之後，至河間獻王始得邦國禮五十八篇獻之，惜乎不行。至唐，此書尚在，諸儒注疏猶時有引為說者。及後來無人說著，則書亡矣，豈不大可惜！叔孫通所制漢儀，及曹褒所修，固已非古，然今亦不存。唐有《開元》《顯慶》二《禮》，《顯慶》已亡，《開元》襲隋舊為之。本朝修《開寶禮》，多本《開元》，而頗加詳備。及政和間修《五禮》，一時姦邪以私智損益，疏略抵牾，更沒理會，又不如《開寶禮》。⁴⁷³

由朱子所言來看，先王之禮的留存脈絡是：「『三代之禮』→《儀禮》及逸禮→漢儀→《開元》《顯慶》二禮→《開寶禮》《政和五禮》」，而一代不如一代。《通解》的工作便是要復原古禮的全貌，重振國家朝廷綱紀，因此形成如此的體裁。

最後還需附加數語說明的是《通解》節選鄭注、孔疏的問題。朱子的確因為查找嫡孫承重的經文依據而轉而推尊鄭玄，但收錄注疏的想法，卻是原訂的構想。朱子與潘恭叔商議禮書體制時曾有「若作集注，即諸家說可附入。或有己見，亦可放溫公《揚子法言》、《太玄》例也。若只用注疏，即不必然，亦悶人耳」之語，⁴⁷⁴可見「注疏」本是禮書最基本的元素，至於己見、集注則量力而為。必編入注疏的原因無他，一方面朱子非熟於禮者，中年時讀周、儀二禮也是依現成注疏理解，⁴⁷⁵再者《儀禮》在王安石以後乏人問津，《禮記》、《周禮》又為科舉所限，朱子要編修古禮，在鄭注、孔疏之外，並無其他更好的選擇。總之，朱子對鄭玄

⁴⁷³ 《朱子語類》，頁 2182。

⁴⁷⁴ 《晦庵朱文公先生文集》，《朱子全書》第二十二冊，頁 2313~2314。

⁴⁷⁵ 朱子對張南軒提及讀禮之事，說「注疏見成，卻覺不甚費力」。《晦庵朱文公先生文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 1354~1355。

的推崇雖高，但卻不至於是《通解》撰著的動機，乃至於體裁的決定因素。



第四節 結論

《四庫全書總目》將《通解》列於「通禮」之屬，說明了在清代經學的標準下，《通解》很難歸屬於於三禮中的任何一種，而具有更多「通論」的性質。因此，本文希望能夠就宋代本身的著作環境與歷史因素來重新了解《通解》其「通論」的性質，在清代經學的標準之外，找到為了解朱子晚年這部遺作提供更完整的認識基礎。

首先從宋人的禮學著作開始，試圖以著作性質分類，提出在《三禮》範疇之外更符合宋人著作動機的概況。從歷史環境來看，宋人的禮著作主要環繞著太常禮院、科舉考試、士人論學等幾個活動，朱子的《家禮》、《古今家祭禮》就是士人制訂實用禮俗的成果之一，也是北宋以來的理學傳統。從這樣的分類，也可以對比出《通解》特殊的性質，它既非名物的考訂，也非發揮禮議的論說文字，論規模亦非傳統私禮制訂可比擬。不僅傳統的三禮分類無法規範，縱觀整個宋代著作，也沒有類似的作品。

為釐清《通解》特殊的性質，本章深入朱子晚年經歷的光宗朝動盪，看到朱子對當時時局的危機感，並注意到朱子「以禮立國」的家國觀。朱子晚年編纂《通解》，當是出於這份對國家根本動搖的痛切感受，因此希望整理先秦乃至兩漢文獻，盡可能地還原心目中「古禮」的全貌，以為將來國家制作所用。《通解》剪輯《三禮》、綜合經史諸子的特殊體裁，便是因此而來。大體而言，朱子確實重視鄭玄注的價值，但卻與《通解》的編纂沒有直接的關係。與其說《通解》是一部考訂古禮的著作，不如將它視為朱子因「逸禮」的信念而力圖呈現的三代制度。

第五章 《通解》家禮的宗法組織



在前幾章中，筆者已經釐清了宋代「禮」的觀念，及其大概的著作環境，能夠較為精確地把握《通解》在「禮」與「制」之間的特殊性質。朱子依據「逸禮」存在的想法，剪裁編輯經史著成《通解》，欲復「古禮」的全貌，《通解》可說是朱子心中天下國家的藍圖。

在這樣的前提下，了解《通解》勢必不能單就某一章節、某一禮制作細部的探討。鳥瞰全書，把握朱子組合文獻的編輯意旨，才能深入朱子著作的本意。

《通解》分為家、鄉、學、邦國、王朝、喪、祭七部分，其中喪與祭由於「於家邦更無安頓處」⁴⁷⁶而獨立成篇，並由弟子黃榦、楊復接續完成，在了解朱子家國天下的架構時，可以另外討論。而由家到王朝的五部分，則是一個由個人到天下的禮制整體，代表了朱子對社會的具體意見，將是本文主要探討的範圍。

《通解》雖然是剪輯前人文字而成，但針對的卻是朱子身處的南宋社會，在「古禮」的表層下，處處隱伏著對當代問題的考量。由此看來，《通解》具有一種雙重性，一方面是顯性的文獻考量，朱子將散逸的古禮材料重新組合成一套完整的三代制度，辨別文字的內涵、真偽、加以去取，從編輯的原則中，可以看到朱子心中「古禮」的意涵與標準。另一方面，就著作的動機而言，朱子在南宋晚期的朝事紛擾中積極編著《通解》，其意乃是為國家朝廷「立本」，是以《通解》的編排、架構，又代表了理想南宋社會的各部分。本章起，將依次探討《通解》中家禮、鄉禮、學禮、邦國禮、王朝禮的文字組成、編輯原則，接著就南宋社會的各方面，進一步探討《通解》各部分究竟對當代提出了什麼樣的主張，對後世又有什麼樣的影響。

⁴⁷⁶ 朱熹：〈答余正甫〉《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十三冊，頁 3079。



第一節 家禮的組成及編輯方式

家禮是《通解》的第一部分，代表了朱子對家族生活的重要見解。家內倫理原則如父子、夫婦、兄弟的層級關係，自然是家禮中很重要的一部分。然而就整個家禮的內容組成來看，卻可以發現所謂的「家族」，並不只是人與人之間單線對應的倫理關係而已。比較精準的說法，可以說家族是社會組織的基底，在人際上「五倫」綱領之外，還有許多構成此一空間的要素。例如冠、昏、喪、祭等禮儀，或者生活中長幼尊卑的秩序，是維持家族存續的具體條件，在這些可見的因素背後，又有許多看不見的、約定成俗的觀念基礎，例如嫡長繼承、妻妾之別、家族存續、聯姻等等。這些因素總和起來，才足以支持「五倫」的綱領。《通解》家禮八篇篇目由冠、昏到家庭、宗法，編排看似單純，但實際的文字組成卻頗為複雜，下面先以表列的方式呈現家禮的文字，再進一步分析朱子編輯的意旨。

一、家禮的內容及文字組成

家禮由〈士冠禮〉、〈冠義〉、〈士昏禮〉、〈昏義〉、〈內則〉、〈內治〉、〈五宗〉、〈親屬記〉八篇組成。前四篇採一篇「禮」、一篇「義」的形式，「禮」取《儀禮》中的成篇依據行禮的順序加以整理、區分節次；「義」的部分說明二禮的意涵與變禮、細節，其中《禮記》〈冠義〉、〈昏義〉的文字事實上只佔其中一小部分，其他從《禮記》、《家語》、《左傳》、《國語》，乃至《白虎通義》、《列女傳》等經史典籍中剪輯的文字所佔比重更高。家禮的後半部皆獨立成篇，不採取「禮」、「義」雙篇一節的形式。〈內則〉說明一般家中通用的事親、飲食、夫婦、生子之禮，〈內

治〉是專指「人君內治之法」⁴⁷⁷，〈五宗〉、〈親屬記〉則是宗族的法則。這四篇雜取經史文字編輯而成，以分節條列的家內規矩為綱，各節之下再附以「傳」，以說明意涵或補充細節。家禮的前半部與後半部編輯形式不同，下面分為二表簡列各篇的內容與文字組成。



(一)、家禮---〈士冠禮〉、〈冠義〉、〈士昏禮〉、〈昏義〉：

家禮一~四					
篇名	主旨	文字組成	篇名	主旨	文字組成
一 之 上 士 冠 禮	序冠禮之意義	《禮記·昏義》「夫禮始於冠，本於昏...」一句	一 之 下 冠 義	序冠「義」之意	《禮記·郊特牲》「禮之所尊，尊其義也...」一句
	《儀禮·士冠禮》進行之節次	《儀禮·士冠禮》		冠禮為成人禮之意義	《禮記·冠義》
	補充女子笄禮	《禮記·雜記》		天子、諸侯、大夫及三代冠禮之不同	《孔子家語·邾隱公篇》、《禮記·玉藻》、《儀禮·士冠·記》
				冠禮遇喪之變禮	《禮記·曾子問》
				先秦諸侯大夫行冠禮之事	《左傳·襄公九年》、《國語·晉語》
二 之 上 士	《儀禮·士昏禮》進行之節次	《儀禮·士昏禮》及其後記	二 之 下 昏	本篇雜記昏禮儀節及夫婦之義，大約可分為以下幾個主題：	由《禮記》、《家語》、《列女傳》、《國語》、《左傳》、《白虎通義》、《說苑》、《公羊傳》等八種典籍中

⁴⁷⁷ 《通解·篇第目錄》，頁 32。

昏禮			義 * 男女之別及夫婦之義 * 婦德 * 同姓不昏 * 天子諸侯多娶之禮 * 《左傳》中關於昏禮之記述數則 * 昏禮遇喪事的變禮 * 出妻之禮	取 27 段文字組成 
----	--	--	--	---

(二)、家禮---〈內則〉、〈內治〉、〈五宗〉、〈親屬記〉：

家禮五~八			
篇名	分節名稱	主旨	文字組成
三 內 則	事親事長	正文：《禮記·內則》事父母之則	《禮記·內則》
		傳：《禮記》它篇中關於人子事父母的禮儀細節	《禮記》〈曲禮〉、〈玉藻〉、〈檀弓〉中共 14 段文字
		曾子論孝之記載	《禮記》〈祭義〉、〈內則〉；《大戴禮記·曾子事父母》共 7 段文字
	飲食	備飯、脩、食、醬、脯之分	《禮記·內則》

		類與規則	
男女之別	正文：家中男女內外之別		《禮記》〈內則〉、〈曲禮〉2段文字
	傳：季康子晝居內寢及敬姜知婦禮二則記事		《家語》、《國語·魯語》
夫婦之別	正文：「禮始於謹夫婦...少事長，賤事貴，咸如之」一段		《禮記·內則》
	傳：冀缺夫婦相敬如賓一事		《左傳·僖公三十三年》
御妻妾	正文：與妻、妾同房之原則		《禮記·內則》
	傳：依陰陽節氣言女色之節制		《荀子·大略》、《左傳·昭公元年》
胎教	正文：婦女懷胎時坐臥飲食視聽皆須持正		《列女傳》
	傳：懷胎婦女心之所感能影響所生子之形容才識		朱子採部分《列女傳》文字自行補傳
生子	正室及妾生子以後見父及命名之禮儀		《禮記·內則》
教子	正文：男子、女子自幼至長所應習、應為之事		《禮記》〈曲禮〉、〈內則〉
	傳：就正文「凡女拜，尚右手」補充婦人拜禮之種類		《禮記·少儀》
冠笄嫁娶	「男女非有行媒，不相知名」一段，嫁女娶婦之細節		《禮記·曲禮》
四 內 治	內職	天子與后猶如日月、陰陽各司其職，又據《周禮》所載宮中后妃婦職	《禮記·昏義》、《周禮·天官》內宰、九嬪

謹始	正文：母子相感，擇孝悌有行義者為婦，是治天下正本慎始之道	《大戴禮·保傳》
	傳：婚姻為國家興亡禍福之階	《國語·周語》、《禮記·哀公問》（參校《家語·大婚解》）
后夫人侍君	正文：后夫人侍寢之儀節	《尚書大傳》
	傳：后妃德行為天下之本	《毛詩·關雎》、《漢書·匡衡傳》
	古時有德后妃守禮、死節之事	《列女傳》四則
胎教	后妃胎教之道	《大戴禮·保傳》
生子	正文：國君初見新生兒為之命名、慰勞母親之禮	《新書·胎教》、《禮記·內則》
	傳：周室諸后善胎教、養子之事	《列女傳》
立世子	正文：帝王為世子命名之禮	《新書·立後義》
	傳：立太子的嫡長原則、太子之職	《新書·立後義》、《左傳》昭公廿六年、閔公二年；《孔叢子·雜訓》
世子之記	正文：篇末「世子之記」一節	《禮記·文王世子》
	傳：文王、武王為世子時奉父之道	《禮記·文王世子》同段
齊家	正文：齊桓公會諸侯，以「誅不孝，毋易樹子，毋以妻為妾」為天子立禁	《孟子·告子下》



		傳：宋文帝為太子所弑、晉太子申生為驪姬所害、漢高祖易太子、魯公子欲以妾母為夫人四則史事	《資治通鑑·宋文帝元嘉三十年》、《禮記·檀弓》、《漢書·叔孫通傳》、《左傳·哀公廿四年》
五 五 宗	—478	正文：別子為祖，繼別為宗，繼禰者為小宗，有百世不遷之宗，有五世則遷之宗	《禮記·大傳》
		傳：明適庶之別、大小宗之界定。	《禮記》〈大傳〉、〈喪服小記〉；《白虎通·宗族》共 7 段文字
二		支子不祭，祭必告於宗子	《禮記·曲禮》
		傳：庶子得以祭祖的例外情況	《禮記·曾子問》3 段文字
三		正文：適子庶子敬事宗子及宗婦，不可擅祭、不可以富貴之勢加於父兄	《禮記·內則》
		傳：*宗子需有主婦 *「宗」所以敬祖收族之意義	《禮記》〈大傳〉、〈曾子問〉、〈喪服小記〉、《尚書大傳》
四		正文：庶子正公族之法	《禮記·文王世子》
		傳：*釋正文之意	《禮記·文王世子》、
		*宗族所以親親，雖為國子之尊亦不能廢其親	《孔叢子·雜訓》

⁴⁷⁸ 《通解·五宗》依據「正文、附傳」的組合可分為六節，但每節之後並未標明該節名稱。

	五	正文：君有合族之道，族人不得以其戚戚君，位也。	《禮記·大傳》
		傳：公族能輔弼王室，不可輕廢，且需慎擇領導公族之人	《國語·周語》、《左傳》僖公廿四年、宣公二年、文公七年；《國語·晉語》、《家語·曲禮子貢問》共 6 段文字
	六	正文：古時天子「因生以賜姓，胙之土而命之氏」諸侯姓氏、宗族之由來	《左傳》隱公八年
		傳：明同姓不娶之意	《國語·晉語》、《家語》、《白虎通·宗族》3 段文字
六 親 屬 記	宗族	父系親屬之稱謂	《爾雅·釋親》
	母黨	母系親屬之稱謂	《爾雅·釋親》
	妻黨	妻親及本宗女系親屬稱謂 (如姊妹)	《爾雅·釋親》
	婚姻	已婚婦女對夫族、本宗親屬之稱謂	《爾雅·釋親》
		傳：*釋三綱六紀之意 *釋舅姑、姊妹、兄弟稱謂之意	《白虎通·三綱六紀》2 段文字

二、《通解·家禮》與《文公家禮》

從上面二表來看，除了〈士冠禮〉、〈士昏禮〉是先秦禮經成篇以外，其餘諸篇皆是雜取經史文字組成。連〈冠義〉、〈昏義〉、〈內則〉等篇名見於《儀禮》、《禮

記》相同的篇章，其實也僅包含了禮經該篇中的一部分文字而已，相當大的程度上是由相關文字編輯而成。



再看到家禮八篇的內容。只有冠禮與昏禮是實際意義上的「儀式」，其餘如〈內則〉、〈內治〉雖然包含了生子命名禮儀，但仍以敬事父母、男女有別等曲禮雜儀為主，各篇也包含許多《左傳》、《列女傳》的史籍故事。〈五宗〉以《禮記·大傳》為本，講述「大宗、繼禰小宗、繼祖小宗、繼曾小宗、繼高小宗」的五宗原則；〈親屬記〉以《爾雅·釋親》為本，記三黨親屬稱謂，二篇結構相對嚴整，但也不屬於「儀式」的一種。

換言之，如果以「儀式」或「儀則」為「禮」的定義的話，由性質各異的八篇組成的家禮並不符合標準。那麼，朱子編輯家「禮」的標準是什麼？如何選定「家禮」應有的篇目？參考朱子身後流傳下來的五卷本《家禮》，可以得到部分的解答。朱子的門人楊復，在朱子過世之後為《文公家禮》撰寫了注，對其中喪、祭儀與《通解·家禮》之不同，多所著墨。宋人周復為該本《文公家禮》寫跋，言其本末：

右文公門人三山楊復所附注於逐條之下者，可謂有功於《家禮》矣。復別出之，以附於書之後，恐其間斷文公本書也。抑文公此書欲簡便而易行，故與《儀禮》或有不同，如婦人用今之衰裳，吊喪者徇俗而答拜之類。其所同者又不能無詳略之異，如〈昏禮〉之六禮，〈喪禮〉襲斂用衣多少之類。楊氏往往多不滿之意。復竊謂《儀禮》存乎古，《家禮》通於今，《儀禮》備其詳，《家禮》居其要，蓋並行不相悖也。故文公雖著《家禮》，而尤拳拳於編集《儀禮》之書，遺命治喪，必令參酌《儀禮》、《書儀》而行之，其義蓋可見矣。

好古而欲盡禮者，固有《儀禮》在。⁴⁷⁹



由這個版本的《文公家禮》跋文來看，早在朱子過世不久，時人已注意到《文公家禮》和《通解·家禮》的差異。對於此，周復以為是由於《通解》主於「好古」、「盡禮」，而《文公家禮》乃是為「通今」之用，故編次上的選擇有所不一。然而若就楊復為《文公家禮》所作的注文來看，楊復似乎認為本於《儀禮》的《通解·家禮》才是朱子晚年的定論。由《文公家禮》到《通解·家禮》，涉及了朱子對於「禮」的觀點轉變，同時也是《通解·家禮》編撰原則的由來，是本節探討《通解·家禮》時必須先了解的問題。

首先需要澄清《文公家禮》偽作的問題。《文公家禮》並非朱子本人生前完成的定稿。因此，要對照《通解·家禮》與《文公家禮》篇目的異同，對於《文公家禮》的版本仍需加以留意。據日人吾妻重二最近的研究，《文公家禮》在朱子生前便已有流傳的版本。該版本有冠、婚、喪、祭四部分，但由於並非定稿，只在親友、弟子之間流傳，故其中祭禮一部分，又有二種不同版本。朱子過世之後，原本散失的五卷本《文公家禮》手抄本，透過朱子的兒子朱在流傳出來，不久之後由弟子廖德明在廣州首度刊刻。⁴⁸⁰增加了〈通禮〉為首卷的五卷本是目前可見的最早版本，⁴⁸¹現將其目次簡列於下：⁴⁸²

⁴⁷⁹ 朱熹：《家禮》，《朱子全書》（上海：上海古籍；合肥：安徽教育，2003）第七冊，頁948。

⁴⁸⁰ 見吾妻重二：《朱熹〈家禮〉實證研究》，（上海：華東師範大學出版社，2011），頁75~88。

⁴⁸¹ 五卷本多出來的〈通禮〉，是朱子死後才出現的，其真實性似有疑慮。尤其在朱子洪本《年譜》中，又記《家禮》寫成於朱子喪母之年，並記其原委說：「先生居喪盡禮。既葬，日居墓側，朔、望則歸奠几筵，自始死至祥禫，參酌古今，咸盡其變，因成喪祭禮。又推之於冠昏，共為一編，命曰《家禮》。」（見（清）王懋竑：《朱熹年譜》，頁313。）似乎《家禮》原本的著作動機即在編彙喪祭相關的禮儀，最後又附上冠、婚二禮，並沒有擴充到〈通禮〉。然而，朱子所作〈家禮序〉中說「凡禮有本有文。自施於家者言之，則名分之守、愛敬之實者，其本也；冠婚喪祭儀章度數者，其文也。其本者有家日用之常禮，固不可以一日而不修……」而門人方大琮在淳祐二年（1242）重刊《家禮》時所作後序中又說「其首載司馬氏《居家雜儀》，以崇愛敬為實，必體之行，行之家，以儀其鄉而化其俗……」〈家禮序〉中所說「愛敬之實」、「有家日用之常禮」，應當即是方大琮〈後序〉中所說篇首的《居家雜儀》。那麼以分為祠堂、深衣制度、司馬氏居家雜儀三篇的〈通禮〉為首卷的五卷本，應當是經過朱子本人修訂的手稿。

⁴⁸² 目錄據《朱子全書》（上海：上海古籍；合肥：安徽教育，2003）第七冊所收《家禮》。



卷一〈通禮〉：祠堂、深衣制度、司馬氏居家雜儀

卷二〈冠禮〉：冠、笄

卷三〈昏禮〉：議昏、納采、納幣、親迎、婦見舅姑、廟見、婿見婦之父母

卷四〈喪禮〉：由始死至祥禫共 21 節喪儀、居喪雜儀、喪事文書 6 種⁴⁸³

卷五〈祭禮〉：四時祭、初祖、先祖、禴、忌日、墓祭

較之於《通解·家禮》，《文公家禮》的內容確實較為簡要，也較近於實用的儀式指南，並不涉及經典文字的整理引用。但細觀《文公家禮》之內容，也可看出它與《通解·家禮》相承的關係。簡言之，冠、昏、喪、祭四禮是家中日用禮儀的四個基本項目，而〈通禮〉是「所謂有家日用之常禮，不可一日而不修者」。⁴⁸⁴對應到《通解》家禮的篇目編排，等於是將喪、祭二禮別出，留下冠、昏二禮，並增加〈冠義〉、〈昏義〉補充禮義，及《儀禮》本篇所不含的天子、諸侯部分。而《文公家禮》「有家日用之常禮」之〈通禮〉，則擴充為《通解·家禮》後半部的〈內則〉及〈內治〉、〈五宗〉、〈親屬記〉。這樣的判斷，並非憑空而來，仔細對照《通解·家禮》後四篇與〈通禮〉的內容，就可以得到進一步的印證。

首先，〈通禮〉祠堂作為士庶人的家廟制度，《文公家禮》自注「此章本合在〈祭禮〉篇，今以報本反始之心，尊祖敬宗之意，實有家名分之守，所以開業傳世之本也，故特著此冠於篇端，使覽者知所以先立乎其大者」。⁴⁸⁵祠堂的形制雖非依循古禮，然而依五宗為序的四神龕，以及祭祀所依的宗法原則，如「凡祠堂所在之宅，宗子世守之」、「非嫡長子，則不敢祭其父」。⁴⁸⁶〈通禮〉祠堂是以「報本反始，尊祖敬宗」為本而立的五宗宗法祭祀制度，事實上與《通解·家禮》〈五

⁴⁸³ 《家禮·喪禮》的細目繁多，由於與本節討論關係較小，此處歸為三類呈現，不再一一羅列。

⁴⁸⁴ 《家禮》《朱子全書》第七冊，頁 875。

⁴⁸⁵ 《家禮》《朱子全書》第七冊，頁 875。

⁴⁸⁶ 《家禮》《朱子全書》第七冊，頁 876。

宗〉的內容是一樣的，只是〈五宗〉的規範對象不只是士庶人，因此在《禮記·大傳》的基本五宗原則之外，又加入了天子、諸侯宗室的法則，如「庶子正公族」、「君有合族之道」。



《文公家禮》〈通禮〉「司馬氏居家雜儀」一節，與《通解》的〈內則〉、〈內治〉之間，內容重合程度也頗高。司馬氏居家雜儀一節下，《文公家禮》自注「此章本在〈昏禮〉之後，今按此乃家居平日之事，所以正倫理篤恩愛者，其本皆在於此，必能行此，然後其儀章度數有可觀焉……故亦列於首篇，使覽者知所先焉。」⁴⁸⁷可見此節與「祠堂」一樣，本來是在冠、昏之後，因屬「有家日用之常禮」而移置首篇。而司馬氏居家雜儀的內容，實以《禮記·內則》關於事父母、男女之別、生子、教子的內容為主，與《通解》〈內則〉事親事長、男女之別、生子三節內容相近。如「凡父母有過，下氣怡色，柔聲以諫」、「凡為人子者，出必告，反必面」、「凡為宮室，必辨內外」等多條，皆兩見於《文公家禮》居家雜儀及《通解》〈內則〉。⁴⁸⁸

由此可見，《通解·家禮》與《文公家禮》的內容有相承的關係。〈士冠禮〉、〈冠義〉、〈士昏禮〉、〈昏義〉，本於《文公家禮》的〈冠禮〉及〈昏禮〉；〈內則〉、〈內治〉⁴⁸⁹由《文公家禮》〈通禮〉的司馬氏居家雜儀延伸；〈五宗〉、〈親屬記〉則是《文公家禮》〈通禮〉祠堂宗法制度的擴充。當然《通解》編輯目的是「聖朝制作之助」⁴⁹⁰，與《文公家禮》「究觀古今之籍，因其大體之不可變者而少加損益於其間，以為一家之書」⁴⁹¹的著作規模不可同日而語。因此《通解·家禮》

⁴⁸⁷ 《家禮》《朱子全書》第七冊，頁 880。

⁴⁸⁸ 見《家禮》頁 882、883；《通解》頁 144、146、161。

⁴⁸⁹ 〈內治〉篇是朱子自編的「人君內治之法」（《通解·篇第目錄》，頁 34），其中胎教、生子二節與〈內則〉相同，此外是后妃方面的內職、謹始、后夫人事君、齊家；太子方面的立世子、世子之記。就內容觀之，實是由士庶人的「有家日用之常禮」擴充到天子、諸侯為天下選后妃、立世子的部分。

⁴⁹⁰ 朱熹：〈乞修三禮筭子〉，《通解》頁 26。

⁴⁹¹ 朱熹：〈家禮序〉，《家禮》《朱子全書》第七冊，頁 873。

著作較為嚴謹，無論是「禮」是「義」，都有經史的文字為據，殊少個人之作。而舉凡變禮、疑義、故事，也以「傳」的形式附入篇章中，務使查照、參考之事例完備。⁴⁹²但是以「有家日用常禮」與冠、昏儀式為「家禮」的基本構成，在《文公家禮》與《通解·家禮》中，原則是一樣的。

除了基本內容範圍相同以外，《文公家禮》的主要精神與《通解·家禮》也是一線相承。《文公家禮》以祠堂制度為首篇，以為這是「先立乎其大者」，不僅如此，冠、昏、喪、祭四禮的舉行，也是以宗子為中心而展開。如主持冠禮之主人：

主人謂冠者之祖、父，自為繼高祖之宗子者。若非宗子，則必繼高祖之宗子主之，有故，則命其次宗子，若其父自主之，告禮見祠堂章祝版，前同，但云某之子某若某之某親之子某，年漸長成，將以某月某日加冠於其首，僅以，後同。⁴⁹³

冠禮的主持者必須是四小宗--繼高小宗、繼曾小宗、繼組小宗、繼禰小宗中位次最高的繼高宗子，未必是冠者本人的親父祖。若是宗子有事無法主持，由冠者之父代為主持時，還需先向祠堂行告禮以示尊祖敬宗之意。⁴⁹⁴同樣的規定，也見於昏禮男方的主昏者。《文公家禮·昏禮》注「主昏者」說「凡主昏如冠禮主人之法，但宗子自昏則以族人之長為主」，凡昏禮中納幣、具書、告祠堂等節目，都

⁴⁹² 在〈五宗〉言姓氏的最後一節中，傳文引用《國語·晉語》黃帝賜姓諸子之事，朱子按語指出其文之牴牾，並說「此等傳記之言皆難盡信。今存於此，聊廣異聞耳」（《通解》，頁 228）。由此可見朱子編輯傳文的動機，不在於嚴謹地考證出適用的先秦記載，反而是盡可能地擴充可以參考的資料基礎。

⁴⁹³ 朱熹：《性理大全書》，《四庫全書珍本》第一百二十一冊，（台北：台灣商務，1974），卷 19，頁 24。

⁴⁹⁴ 《文公家禮·祠堂》有「有事則告」一條，「事」包括生子、授官、追贈等等。此處若行冠禮的主人不是宗子，則應比照「有事則告」的告辭，將行冠禮之事向祖宗報備。

應由宗子為之，或需「具書告於宗子」。⁴⁹⁵ 女方的主人，也應由宗子為之，「非宗子之女，則其父位於主人之右，尊則少進，卑則少退」⁴⁹⁶。



喪禮之主喪者，以亡者承重之長子或長孫為之，若亡者為婦女，則以其夫為主喪者。⁴⁹⁷ 但到了將亡者神主進於祠堂的祔祭時，則需由宗子主之。《文公家禮·喪禮》祔祭一條中，「主人兄弟皆倚仗于階下，哭盡哀止」下小注：

按此謂繼祖宗子之喪，其世嫡當為後者主喪，乃用此禮。若喪主非宗子，則皆以亡者繼祖之宗，主此祔祭。⁴⁹⁸

可見主喪者主持祔祭時，是在主喪者本人即為宗子的情況下。若非如此，則應以亡者族人中的宗子來主持入廟的祔祭。祭禮中冬至的初祖之祭「惟繼始祖之宗得繼」⁴⁹⁹，立春的先祖之祭情況有二種：「繼始祖、高祖之宗得祭始祖之宗，則自初祖而下；繼高祖之宗，則自先祖而下」。⁵⁰⁰ 原則上，承重的宗子才能主持本宗的祖先祭祀，因此在禩祭時，除了支子以外，一般「繼禩之宗以上皆得祭」。⁵⁰¹

《文公家禮》中的各禮，幾乎都以「宗子」、「祠堂」為中心而展開。所謂的「祠堂」，即是取代古禮中的「家廟」功能而來。宋人劉垓孫注《文公家禮·通禮》祠堂條說：「伊川先生云古者庶人祭於寢，士大夫祭於廟，庶人無廟，可立影堂。今文公乃曰祠堂者，蓋以伊川先生謂祭時不可用影，故改影堂曰祠堂云。」

⁵⁰² 又祠堂中以四龕奉先世神主，其位次之法為：

⁴⁹⁵ 《性理大全書》，《四庫全書珍本》第一百二十一冊，卷 19，頁 30。

⁴⁹⁶ 同前書，卷 19，頁 31。

⁴⁹⁷ 《性理大全書》，《四庫全書珍本》第一百二十一冊，卷 20，頁 2。

⁴⁹⁸ 《性理大全書》，《四庫全書珍本》第一百二十二冊，卷 21，頁 5。

⁴⁹⁹ 同前書，卷 21，頁 25。

⁵⁰⁰ 同前書，卷 21，頁 27。

⁵⁰¹ 同前書，卷 21，頁 28。

⁵⁰² 《性理大全書》，《四庫全書珍本》第一百二十一冊，卷 19，頁 4。



祠堂之內，以近北一架為四龕，每龕內置一卓。大宗及繼高祖之小宗，則高祖居西、曾祖次之、祖次之、父次之；繼曾祖之小宗，則不敢祭高祖而虛其西龕一；繼祖之小宗則不敢祭曾祖，而虛其西龕二；繼禰之小宗則不敢祭祖而虛其西龕三。若大宗世數未滿，則亦虛其西龕如小宗之制。⁵⁰³

大宗及四小宗之宗子，其祠堂內的神主位次有如上的不同。這一的位次順序，元人黃瑞節以為是「放宗法也」⁵⁰⁴。也就是說，《文公家禮》藉祠堂與神主，在宋代繼續維持著古禮中的宗法精神，一家之中凡冠、昏、喪、祭都需以此為中心而展開。因此楊復序《文公家禮》說「若夫明大宗、小宗之法，以寓愛禮存羊之意，此又《家禮》之大義所繫，蓋諸書所未暇及，而先生於此尤拳拳也。」⁵⁰⁵

古禮中嚴密的宗法，的確是朱子一直認為的理想家族狀態。雖然在宋世顯然無法驟然推行，但取其精神整頓家禮，抑或由上層社會的士人家族帶領風氣，仍然是可行的作法：

大宗法既立不得，亦當立小宗法，祭自高祖以下，親盡則請出高祖就伯叔位，服未盡者祭之。嫂則別處，令其子私祭之。今世禮全亂了。⁵⁰⁶

小宗法即五世而遷的四小宗。宋世已無百世不遷的大宗，然而依現有的家族追溯及五世，立小宗宗子，於祭祀時依宗法各祭其承重的父祖，仍然可以保有古禮中設立家廟的精神：

⁵⁰³ 同前書，卷 19，頁 4。

⁵⁰⁴ 同前書，卷 19，頁 6。

⁵⁰⁵ 同前書，卷 19，頁 3。

⁵⁰⁶ 《朱子語類》，頁 2308。

人家族眾不分合祭，或主祭者不可以祭及叔伯之類，則須令其嗣子別得祭之。今且說同居，同出於曾祖，便有從兄弟及再從兄弟了。祭時主於主祭者，其他或子不得祭其父母。若恁地滾做一處祭，不得。要好，當主祭之嫡孫，當一日祭其曾祖及祖及父，餘子孫與祭。次日，卻令次位子孫自祭其祖及父。又次日，卻令又次位子孫自祭其祖及父。此卻有古宗法意。古今祭禮，這般處皆有之。如今要知宗法祭祀之禮，須是在上之人先就宗室及世族家行了，做箇樣子，方可使以下士大夫行之。⁵⁰⁷

《通解·家禮》輯先秦禮書成篇，其冠、昏禮原為宗法規範下的士人所行，因此不必如《文公家禮》一樣，對主持禮儀者的宗子身分加以強調。尤其《通解》主要以整理古禮文獻為主，不另添加自述或撰著，古禮中宗法的規範，全由儀節的行進中顯現。例如《通解·冠禮》的主人，雖僅引鄭注「主人，將冠者之父兄也」⁵⁰⁸，未必需由宗子主之，但「適子冠於阼，庶子冠於房戶外」⁵⁰⁹，仍可見其適庶之別。周代爵祿與宗法併行，《禮記·王制》中「天子七廟，三昭三穆，與太祖之廟而七。諸侯五廟，二昭二穆，與太祖之廟而五。大夫三廟，一昭一穆，與太祖之廟而三。士一廟。庶人祭於寢」⁵¹⁰，說明了得立廟行冠、昏、喪、祭禮的士，本在授田制祿的宗法規範當中。廟制本身的存在，即是宗法的具體象徵，因此朱子認為古禮中本應有專文記載廟制者：

陳振叔亦儘得。其說《儀禮》云：「此乃是儀，更須有禮書。《儀禮》只載行禮之威儀，所謂『威儀三千』是也。禮書如云『天子七廟，諸侯五，大夫三，士二』之類，是說大經處。這是禮，須自有箇文字。」⁵¹¹

507 《朱子語類》，頁 2316。

508 《通解》，頁 42。

509 《通解》，頁 71。

510 《禮記集解》，頁 343。

511 《朱子語類》，頁 2195。

以廟制為禮之大經，需有禮書專記之，朱子在《通解·家禮》中編入〈五宗〉及〈親屬記〉，或許即本於此。《通解·家禮》既與《文公家禮》有著相似的組成，以及共同的宗法精神，然而周復又有「文公雖著《家禮》，而尤拳拳於編集《儀禮》之書，遺命治喪，必令參酌《儀禮》、《書儀》而行」的評論，似乎《文公家禮》並非朱子晚年最後的定論。由楊復對《文公家禮》的注文似可窺知一二。

《文公家禮》深衣制度一條，其中有「曲裾」之制。以為深衣曲裾乃是「用布一幅，如裳之長，交解裁之，如裳之制。但以廣頭向上，布邊向外，左掩其右，交袂垂之如燕尾狀……《禮記·深衣》續衽鉤邊，鄭註鉤邊若今曲裾」。楊復注文說「深衣制度，惟續衽鉤邊一節難考」，因為就《禮記·玉藻》經文的注疏來看，皇侃、熊安生、孔穎達三家的解讀皆不同。並以為鄭註之本意，並非如《文公家禮》所依從的皇氏、熊氏「別用布一幅裁之如鉤而垂於裳旁」之說，而是指深衣本身「裳十二幅交裂裁之」的特殊形制。⁵¹²換言之，在上衣下裳之外，毋須再別用布垂掛於兩旁以「續衽」，因此「先生晚歲所服深衣去《家禮》舊說曲裾之制而不用，蓋有深意，恨未得聞其說」。

《通解》將深衣制度編於卷 34《王制之庚·名器》的最後，在《禮記·玉藻》的經文之下，只引鄭玄注。⁵¹³顯見朱子編撰《通解》時，果如楊復所說，已經「去《家禮》舊說曲裾之制而不用」，回歸鄭玄注的本意，只是「知疏家之失而未及修定」。⁵¹⁴又如喪服有「衰、負版、辟領」之制，楊復注「注疏釋衰、負版、辟領三者之義，惟子為父母用之，旁親則不用也。《家禮》至大功乃無衰、負版、辟領者，蓋《家禮》乃初年本也，後先生之家所行之禮，旁親皆無衰、負版、辟領，若此之類，皆從後來議論之定者為正。」⁵¹⁵在喪禮襲斂用衣制度上，楊復也

⁵¹² 《性理大全書》，《四庫全書珍本》第一百二十一冊，卷 19，頁 13、14。

⁵¹³ 《通解》，頁 1120。

⁵¹⁴ 《性理大全書》，《四庫全書珍本》第一百二十一冊，卷 19，頁 14。

⁵¹⁵ 同前書，卷 20，頁 18。

認為朱子早年與晚年有不同的認定：

先生初述《家禮》，皆取司馬公《書儀》，後與學者論禮，以高氏喪禮為最善，遺命治喪，俾用《儀禮》，此可以見其去取折衷之意矣。⁵¹⁶



由深衣、喪服、襲斂三例來看，雖然早年主張「泥古則闕于事情，徇俗則無所品節，必欲酌其中制，適古今之宜」⁵¹⁷，但朱子一生論禮似乎有由「從俗」轉向以經為正的趨向。《通解·家禮》雖本於《文公家禮》發展而成，於古禮中的宗法精神也有一貫的堅持，然而就禮儀的規範而言，《通解·家禮》更符合朱子晚年歸本於經注的論禮取向。同時，《通解》為求能為聖朝制作所用，整體上的規模更為完備，也在傳文的部分納入許多史籍故事的「例」、與子書論說的「義」。由於這些「禮文」之外的例與義，《通解·家禮》能夠解讀出的訊息比《文公家禮》豐富許多。

在宗法之外，夫婦與婚姻也在《通解·家禮》中佔有相當篇幅。〈昏義〉、〈內治〉對於婦德有大篇幅的描述，關於夫婦倫重要性的論斷，在各篇中一再出現：如〈內治〉「后夫人侍君」一節傳文兩度引《毛詩·關雎》及《漢書·匡衡傳》，說明夫婦有別為「人道之始」、以及「妃匹之際，生民之始」⁵¹⁸；〈昏義〉兩引《禮記·郊特牲》及《禮記·昏義》的「昏禮，萬世之始也」⁵¹⁹；〈內則〉「夫婦之別」一節，也以《禮記·內則》「禮始於謹夫婦」開始。與〈內則〉、〈五宗〉、〈親屬記〉等呈現家族宗法各篇合觀，家族與婦女的主軸，幾乎是《通解》家禮中最重

⁵¹⁶ 同前書，卷 20。《朱子語類》卷 85 論《儀禮》處，朱子曾經評論「《儀禮疏》說得不甚分明。溫公《禮》有疏漏處，高氏送終禮勝得溫公《禮》。」（頁 2195）可佐證楊復之說。

⁵¹⁷ 朱熹：〈答劉平甫〉，《晦菴先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十二冊，頁 1796。據陳來考證，該信寫於 1159 年，朱子 30 歲時，《朱子書信編年考證》，頁 18。

⁵¹⁸ 《通解》，頁 188。

⁵¹⁹ 《通解》，頁 115、118。

要的兩個主題⁵²⁰。



夫婦的結合，是原家族的延續與傳承，《通解·家禮》重視的宗法制度，不能不賴於婚姻制度的維持。冠昏之禮、居家雜儀，是「家」可見的具體禮儀、規範。而宗法規範、夫婦結合，延續了家族的傳承，禮儀與規範才有存在的空間，人與人之間的倫理關係也才得以開展。在人際關係的合乎規範的運作中，最後「五倫」的綱領才得以提出。《通解》家禮表面上是禮儀規範，但這些可見的規範，實紮根在特定的宗族組織中，與之緊密相連。下一節，將會透過婦德與夫婦兩個主題，勾勒出家禮存在的基本架構。

第二節 婦德與家族

在《通解》家禮的八篇之中，除了〈五宗〉與〈親屬記〉以外，其餘各篇幾乎都與婦女及未成年子女有關。之所以如此，是因為「家」在宋代的觀念裡，在男性家長作為對外代表之外，更是婦女與孩童主要的生活領域。男性家長為家庭獲取名聲與收入、也代表家庭對外發言，然而基於「男不言內，女不言外」⁵²¹的禮則，主掌家內事務的，應是主婦而非家長。⁵²²正因如此，《通解》家禮的內涵很大一部分與女性及未成年子女相關，朱子與劉子澄合編的《小學》與《通解》家禮的內容有很高程度的重複⁵²³，原因也在於此。婦女既與家庭共生，討論婦德

⁵²⁰ 《通解》，頁 163。

⁵²¹ 見《通解》〈內則〉「男女之別」一節，頁 161。

⁵²² 在學者伊佩霞（Patricia Ebrey）對於宋代女性的研究中，曾經探討關於男子娶妾的問題。她指出，既然男子不願意原配管束新妾，同時對原配的妒恨之情感到困擾，但作為家長，男子卻無法干涉妻子對於妾的管理，這是因為男子「不能顛覆妻子在內闈的基本權利」。她並引用了宋人周必大之妻限制妾使用水的故事，在這則故事中，不能使用水的妾只能請求家長周必大為她取水，周妻甚至藉此嘲笑周必大。（（美）伊佩霞著，胡志宏譯：《內闈：宋代婦女的婚姻和生活》（南京：江蘇人民出版社，2004），頁 149）由此可見，在家庭事務的範圍內（如家用的分配、養育子女、奉侍父母），身為主婦的母親或妻子才是最終的主導者，而非作為家長的男性。

⁵²³ 《小學》分為內篇與外篇，其中內篇〈明倫〉第二內父子之親、君臣之義、夫婦之別、長幼之

時便不能忽略南宋當時家族的情況，以下分為二小節討論。



一、婦德及守節

主婦作為持家之人，主婦個人的品德、作為，對於家族的發展便有相當大的影響。從朱子為婦人所作的墓志銘當中，可以看見朱子心中理想的女性形象。這些為子孫所崇敬的婦人，幾乎毫無例外地「居家嚴，未明而起，內外井井」⁵²⁴、「持家儉而有法」，同時孝事公婆、親愛妯娌，例如周明仲之母陳氏：

年十有七，歸同里周君。周君為人寬和樂易，不以家人生產為事。太孺人佐以勤敏，持家儉而有法。訓督諸子甚嚴，至待姻黨、遇鄰曲，則又咸有恩意。少時喪其親，哀慕不懈。及嫁，亦不逮舅姑，而歲時烝享，執事必親。訖事，常嗚咽流涕。⁵²⁵

又如朱子為自己的妹妹所作的墓志銘：

年二十有一以歸劉氏，事皇舅大夫公禮敬飭備，下及旁側侍御，委曲逢將，尤有人所難者。大夫公沒，佐彥集（朱子妹為劉彥集之婦）理家事，勤約不懈。撫教諸子，愛而有節。其逮下有恩意，門內之治雍如也。⁵²⁶

序的內容幾乎皆見於《通解》〈內則〉、〈昏義〉，以及《通解》學禮中的〈臣禮〉與〈少儀〉、〈曲禮〉。需要說明的是，《小學》與《通解》部分篇章內容雖然重複，但二者的編排方式卻不相同。《小學》以立教、明倫、敬身三者為綱，內篇輯經典要籍以明其義，外篇引時人及先賢之嘉言、故事加以推廣，與《通解》的編纂方式不同。

⁵²⁴ 〈宜人丁氏墓志銘〉，《晦庵先生朱文公文集》《朱子全書》第二十五冊，頁 4306。朱子也認為女性應當識字、讀書，但不需具有太高的學識程度。《朱子語類》中記錄了如下的問答：「問：『女子亦當有教。自《孝經》之外，如《論語》，只取其面前明白者教之，何如？』」曰：『亦可。如曹大家《女戒》、溫公《家範》，亦好。』」（《朱子語類》，頁 127）

⁵²⁵ 〈太孺人陳氏墓志銘〉，《晦庵先生朱文公文集》《朱子全書》第二十五冊，頁 4304~4305。

⁵²⁶ 〈劉氏妹墓志銘〉，《晦庵先生朱文公文集》《朱子全書》第二十四冊，頁 4227。

女性負責管理家用、教導幼子、祭祀祖先、奉侍父母，乃至為小姑安排婚事⁵²⁷，可說是實際上的「一家之主」。主婦將家內的事務整頓得井井有條，便有助於作為家長的男子無後顧之憂地為家族追求仕宦顯達。⁵²⁸所謂「男女有別」的原則，除了兩性之間的隔離以外，也指夫婦雙方社會責任的不同。因此《通解》〈昏義〉引《禮記·昏義》說明昏禮中男子親自迎娶新娘（親迎）的意義：

敬慎重正而後親之，禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而後夫婦有義；夫婦有義，而後父子有親；父子有親，而後君臣有正。故曰：昏禮者，禮之本也。⁵²⁹

由上文可見，「男女之別」是以「立夫婦之義」來完成的。換言之，《通解》〈昏義〉〈內則〉、〈內治〉諸篇嚴男女之防，是將男性與女性放在「夫」、「婦」的社會角色中而成立。以社會角色的區別，規範兩性的先天差異，這樣的「性別」，文化之別的意涵遠高於生理之別。

在一般的家庭中，夫婦各司其職如此重要，將成為家庭延續的關鍵，在王室當中，后妃之德影響宗室對國運更有不容忽視的影響力。宋朝雖無外戚亂政的問題，但后妃對於政治局勢依然有相當的影響力。現任皇帝病危或年幼時，常由皇后、皇太后「權同處分軍國事」⁵³⁰，南宋光宗的李皇后，被當時士人認為是光宗

⁵²⁷ 如宜人丁氏在舅姑死後「謀嫁諸姑」(〈宜人丁氏墓志銘〉，《晦庵先生朱文公文集》《朱子全書》第二十五冊，頁 4306)。

⁵²⁸ 婦女主掌家庭財務，在宋代是常見的事。不僅一般窮困的務農家庭如此，連擁有土地的富裕家庭，也有主婦負責向佃戶收取田租的情形。學者認為由於無論是一般或士人家庭，財務情況往往並不穩定，節儉持家，因此成為一名優秀主婦必需的能力。(見《內闈：宋代婦女的婚姻和生活》第六章，頁 104~106)

⁵²⁹ 《通解》，頁 118。

⁵³⁰ 如真宗的章獻太后在仁宗年幼時聽政：「真宗崩，遺詔尊后為皇太后，軍國重事，權取處分」(《宋史》，頁 8613)；英宗的宣仁皇后在哲宗年幼時聽政：「元豐八年，帝不豫，浸劇，宰執王珪等入問疾，乞立延安郡王為皇太子，太后權同聽政」(《宋史》，頁 8625)，皆是垂簾聽政的著名例子。

拒絕「過宮」事件的禍首⁵³¹。朱子編輯《通解》〈內治〉，謹始、后夫人侍君、胎教三節皆言后妃之德，其中后夫人侍君一節，更引《毛詩》、《漢書·匡衡傳》、《列女傳》等數段文字，強調后妃之德於國家的重要性。例如引《漢書·匡衡傳》：

妃匹之際，生民之始，萬福之原。婚姻之禮正，然後品物遂而天命全……

此綱紀之首，王教之端也。自上世以來，三代興廢，未有不由此者也。⁵³²

后妃之職不僅在哺育未來世子，也是與天子相配，共同祭祀祖先之人。由此觀之，后妃的德行較之一般家庭中的婦女，又來得更為重要。《通解》在〈內則〉之外，又增立〈內治〉一篇，專言皇室選后妃、立世子的禮則，一方面是典籍所載禮文確有等級之別，一方面更是因為必需強調帝王之家娶婦的重要性。

在〈內治〉中，對於后妃德行的要求，到達了為「死節」守禮的程度。《通解》〈內治〉后夫人侍君一節中，引了三則后夫人以死守禮的故事，如宋伯姬因「婦人之義，保傅不俱夜不下堂，越義求生，不如守義而死」，寧願於火災中死亡；楚昭貞姜與王出遊遇水，因「貞女之義不犯約，勇者不畏死」，竟因使者未持符而來，不願隨之離去，因而死亡。⁵³³出入必有保傅相隨，是后妃之體統，若失體統，則寧死守節。一般的婦女也需守節，然而標準與后妃不同。后妃所守的是「體統」，而一般婦女守的則是「志節」，亦即為夫家奉養舅姑、子嗣的職責。

《通解》〈昏義〉中所引《列女傳》的守節故事，便明顯與〈內治〉不同。在這四則故事中，所說的都是寡婦留在夫家繼續奉侍舅姑或養育子女的「義行」。⁵³⁴

依今日的標準來看，無論是后妃守「體統」或是一般婦女的守「志節」，都

⁵³¹ 余英時分析孝宗與光宗父子責善導致的複雜情結，指出了當時士大夫對過宮事件的普遍認定，以及李皇后在其中的關鍵作用。見《朱熹的歷史世界》，頁 776~778、801~804。

⁵³² 《通解》〈內治〉后夫人侍君，頁 188~189。

⁵³³ 《通解》，頁 189。

⁵³⁴ 《通解》，頁 131~133。

是一種在男女不平等的條件下，對婦女權利的強制剝奪。朱子在《通解》〈昏義〉引用了《孔子家語》中孔子關於「匹婦之德」的論斷說：

女子者，順男子之教而長其理者也。是故無專制之義而有三從之道：幼從父兄，既嫁從夫，夫死從子。言無再醮之端。教令不出於閨門，事在供酒食而已，無閭外之非儀也。不越境而奔喪。事無擅為，行無獨成。參知而後動，可驗而後言。晝不遊庭，夜行以火。所以效匹婦之德也。⁵³⁵

類似的內容又見於《小學》的夫婦之義一節中，明確地定義了「婦人，伏於人也，是故無專制之義，有三從之道……」⁵³⁶。在朱子的理想中，婦女是作為男子的支持者而存在，即便作為主婦在內闈有相當的主導權，輔佐父兄家長的命令、決斷，才是婦女的職責所在。「男主外，女主內」不僅是職責上的區別，事實上也意味不平等的從屬關係。

然而誠如當代研究者所指出，婦女史的研究，並不能從社會制度、時代文化的複雜背景中單獨地抽出來討論。⁵³⁷了解今日標準下「不平等」現象背後的社會文化脈絡，可以讓研究超越以今律古的狹隘框架，對歷史有更深刻的體會。本文以討論「家禮」為主，對於婦女的問題，無法作篇幅完整的探討，此處希望藉婦女財產權的問題來看《通解》家禮中的婦女形象問題，以求更了解朱子編著當時的真正動機與意涵。

在宋代的法律規定中，同居家庭必需共財，並且由家長統一處分財產。《宋刑統》規定的基本原則是：

⁵³⁵ 《通解》頁 120~121。

⁵³⁶ 見於《小學》《朱子全書》第十三冊，頁 408。

⁵³⁷ 參見《內闈：宋代婦女的婚姻和生活》〈導言〉，頁 3~8；又柳立言：〈淺談宋代婦女的守節與再嫁〉《宋代的家庭和律法》（上海：上海古籍出版社，2008），頁 211、215。



諸祖父母、父母在，而子孫別籍、異財者，徒三年。

又

諸同居卑幼私輒用財者，十匹笞十，十匹加一等，罪止杖一百。……疏議曰：凡是同居之內，必有尊長，尊長既在，子孫無所自專。⁵³⁸

在同居共財的原則下，家庭共同成員——諸祖父母、諸父母、兄弟的財產，無論田宅、六畜，必需共同登記在同一戶籍、同一家長的名下，不能有獨立私有的財產存在。⁵³⁹一個家庭中合法的私有財產，只有三種情況，一是妻子的嫁妝同夫為主，不算共財，無子改嫁時甚至可以帶走；二是家長基於一定理由（如子孫不肖）在生前就主持分產，使諸子自負盈虧；三是諸子白手興家或因官取得的財產。⁵⁴⁰換言之，同居共財的原則下，仍然允許、承認子孫輩藉由經商、做官、娶妻等情形所營置的私財存在。這樣的法律條件下，加上宋代厚嫁成風，同時在室女也可獲得家產以作嫁資⁵⁴¹，雖然妻子嫁妝需「同夫為主」，但是在社會習俗下，仍然被視為女人財產的一部分，可以由婦女自由支配。⁵⁴²

較為富裕的士大夫階層婦女，拿出嫁資為夫家辦事的行為被視為一種美德，朱子為婦女所撰的墓志銘，經常提到這樣的美德善行，如令人羅氏嫁予張公，「張公故貧，初仕，將遣其女弟而無資，令人悉出橐中裝以奉之」⁵⁴³；游氏嫁予黃大夫公，「遭舅喪，大夫公素貧，昆弟相顧，謀鬻田以葬」，夫人「退斥橐中妝以奉

⁵³⁸ 轉引自柳立言：〈宋代同居制度下的所謂“共財”〉《宋代的家庭和法律》，頁 328。

⁵³⁹ 同上註。

⁵⁴⁰ 見〈宋代同居制度下的所謂“共財”〉《宋代的家庭和法律》，頁 366~367。

⁵⁴¹ 見《內闈：宋代婦女的婚姻和生活》，頁 89、92。

⁵⁴² 見《內闈：宋代婦女的婚姻和生活》，頁 88。

⁵⁴³ 朱熹：〈令人羅氏墓表〉《晦庵先生朱文公文集》《朱子全書》第二十四冊，頁 4184。

其役，以故大夫公得以不煩於眾而襄大事」⁵⁴⁴



擁有美德的婦女願意拿出嫁資來為夫家經營事情，反過來說，也就不難想像一般婦女亦有可能因為私財的考量，鼓動丈夫分家，甚至暗自將共財挪為私用。即便婦女本人無此意圖，當夫死改嫁時，個人的嫁妝也常常成為訴訟的焦點。⁵⁴⁵朱子編輯《近思錄》，卷之八「治國平天下之道」第一條便引周濂溪解《周易》家人卦之語「家人離，必起於婦人，故睽次家人，以二女同居，而其志不同行也。」⁵⁴⁶在「齊家」以「治天下」的穩定要求下，對於婦女服從美德的強調，也就隨之而生。司馬光、朱子對於《禮記·內則》「子婦無私貨」的規定相當推崇，⁵⁴⁷原因也在於此。在社會風氣習俗下，以家族至上為原則時，婦女順服成為必要的美德，下一段便繼續討論南宋關於家族、宗法的情形。

二、家族及宗法

與朱子同時的理學家陸九淵，是當時江西的大家族。朱子曾與弟子因此而論及族居生活的型態：

問：「陸子靜家有百餘人喫飯。」曰：「近得他書，已自別架屋，便也是許

⁵⁴⁴ 朱熹：〈建安郡夫人游氏墓志銘〉《晦庵先生朱文公文集》《朱子全書》第二十四冊，頁 4212。伊佩霞在《內闈：宋代婦女的婚姻和生活》中也舉了四個例子：趙氏為自己富裕的嫁妝感到不安，因此將之全數捐出，充作共財；上官氏用全部嫁資贖回祖墳；范氏在夫家有經濟困難時，賣掉自己陪嫁的土地，將地契交給公公；張氏賣掉五畝畚田，為喪妻的伯叔張羅續娶（頁 95）。凡此可見，在較為富裕的上層家庭中，婦女運用嫁妝為夫家經營事情，是常見的情形，也被視為婦德的一種，為人所稱道。

⁵⁴⁵ 見《內闈：宋代婦女的婚姻和生活》，頁 96~98。又柳立言在〈淺談宋代婦女的守節與再嫁〉中，也引了許多婦女私人嫁妝成為再嫁時訴訟焦點的例子，《宋代的家庭和法律》，頁 233~237。

⁵⁴⁶ 《近思錄》，《朱子全書》第十三冊，頁 241。

⁵⁴⁷ 朱子將該條收入《通解》〈內則〉事親事長一節及《小學》父子之親一節中（《通解》，頁 145；《小學》，頁 400。）又引《司馬氏居家雜儀》中「凡為子為婦者，毋得蓄私財，奉祿及田宅所入，盡歸之父母、舅姑，當用，則請而用之，不敢私假，不敢私與」一條在《家禮》〈通禮〉中（《家禮》，頁 881）。司馬光對此條的重視，見伊佩霞的討論《內闈：宋代婦女的婚姻和生活》，頁 92）。

多人無頓著處。」又曰：「見宋子蜚說，廣西賀州有一人家共一大門，門裏有兩廊，皆是子房，如學舍、僧房。每私房有人客來，則自辦飲食，引上大廳，請尊長伴五盞後，卻回私房，別置酒。恁地卻有宗子意，亦是異爨。見說其族甚大。」又曰：「陸子靜始初理會家法，亦齊整：諸父自做一處喫飯，諸母自做一處喫飯，諸子自做一處，諸婦自做一處，諸孫自做一處，孫婦自做一處，卑幼自做一處。」或問：「父子須異食否？」曰：「須是如此。亦須待父母食畢，然後可退而食。」問：「事母亦須然否？」曰：「須如此。」問：「有飲宴，何如？」曰：「這須同處。如大饗，君臣亦同坐。」⁵⁴⁸

朱子對陸氏家族同居共食的生活方式頗有贊同之意，但也認為在人口逐漸增加的同時，維持這樣的生活方式是有困難的。廣西賀州也是同居共財的義居形式⁵⁴⁹，但私房可以自辦飲食，也就是在同居共財的形式中，保有一定的「私」。這樣具有彈性的聚族方式，以「公」聯屬「私」靠的就是「有宗子意」的敬尊長原則。對於學舍、僧房式的義居家族，朱子是嚮往的⁵⁵⁰，但也認為隨著家族繁衍、人口增長，這樣嚴格的形式終究無法維持。因此，家族中「有宗子意」的尊長原則才是朱子所看重的。

柳立言在〈宋代明州士人家族的型態〉前言中討論宋代親屬聚居型態，依其

⁵⁴⁸ 《朱子語類》，頁 2308。

⁵⁴⁹ 百餘人同居共財的家族型態，在唐代以前並不普遍，到了晚唐五代時，可能由於戰亂的因素，才逐漸流行起來。在《宋史》卷 456〈孝義〉記載許多數世同居的家族，這些家族主要由庶人階層組成，又稱為義居，地點散佈在全國各地。數世同居的是最緊密結合的家族形式，由唐末五代歷宋、元、明、清，各代皆有朝廷褒揚，予以稅賦減免。然而，這類型的義居由於多種因素（例如家族中各支貧富、貴賤發展不同，同居共財的形式不易維持），從來並非中國主要的家庭形式。從歷代朝廷對此特加表揚的事實，也可了解義居雖受人稱羨，但並非常見。（參見 Patricia Buckley Ebrey: "The Early Stages in the Development of Descent Group Organization" in Patricia Buckley Ebrey and James L. Watson, ed, 'Kinship organization in late imperial China, 1000-1940' (Berkeley: University of California Press, c1986), pp29-34.

⁵⁵⁰ 朱子在《小學》中也收入了不少關於義居家庭的事蹟，如宋呂希哲岳母探女，見屋中有廚具，斥曰：「豈可使小兒輩私作飲食，壞家法耶？」；南朝崔孝芬治家「一錢尺帛，不入私房」；宋江州陳氏七百口共食，連所畜犬也「一犬不至，諸犬為之不食」。（《小學》，頁 460、475、477）

緊密程度分為義居型家族、聚居型家族、共祖屬群三種。這三種家族型態，主要皆由三代同堂的「唐型家庭」組成。也就是說，三代同堂的共祖父家庭是宋代家庭的基本型態，隨著家庭繁衍、子孫增多，勢必需選擇聚居的方式，不分居的成為義居型家族；而分居但保有共同族產、族譜或族長等凝聚家族意識的，屬聚居型家庭；疏遠、鬆散的聚居型家族，遠親或不相聯繫，則稱為共祖屬群。⁵⁵¹回到《通解》家禮來看，若依柳立言的研究為準，〈內則〉、〈內治〉偏向於家庭中主婦持家的禮儀原則，而〈五宗〉、〈親屬記〉是家庭內、及聯屬旁系親族的宗法原則，亦即支持著禮儀原則存在的環境條件。⁵⁵²

〈五宗〉主要引用《禮記·大傳》的文字，勾勒宗法制度的大綱。第一個原則是大宗、小宗的建立。在同一共祖的親屬族群中，可以有五個宗子，其中大宗唯一，百世不遷；而小宗有四，五世則遷。⁵⁵³第二是宗子主祭的原則，庶子即便富貴，也不能主持祭祖之禮，僅能為宗子助祭。⁵⁵⁴最後則言敬宗合族的原則，另推及於帝王領導宗室之事。⁵⁵⁵由上可見，〈五宗〉所揭示的宗法原則其實很簡要，不外乎大、小宗，以及宗子主祭二端。以這二個原則出發，才有敬宗收族之事可言。

嚴格而言，宗法制度與敬宗收族並非完全相等。敬宗收族是「聚族」的努力，不僅士大夫倡導，撰寫族譜、設立族產，早在理學興起以前，便已見於士人家族中；而一般庶人家庭只要能力可及，也致力於興家、聚族。⁵⁵⁶為家族的延續而努力，富貴時贍養鄉里族人，可說是中國人安土重遷的天性使然。特別是魏晉以來

⁵⁵¹ 《中央研究院歷史語言研究所集刊》第八十一本第二分，(台北：中央研究院歷史語言研究所，2010)，頁 296~300。

⁵⁵² 關於家庭、家族、宗族三者的區分，見〈宋代明州士人家族的型態〉頁 293~305。

⁵⁵³ 《通解》，頁 201~203。關於宗法制度的簡要說明，可參見呂思勉：《中國制度史》，(台北：丹青圖書有限公司，1986)，頁 372~373。

⁵⁵⁴ 《通解》，頁 206~213。

⁵⁵⁵ 《通解》，頁 214~226。

⁵⁵⁶ 陶晉生：《北宋士族：家族·婚姻·生活》，(台北：中研院史語所，2001)，頁 83~97。又一般庶人家庭興家之努力，參見同書頁 17、18。

門閥士族興盛，譜牒之學、同居共財，以及重視孝悌、贍族等美德，都已是當時士族的特點，並非宋代的新產物。⁵⁵⁷古代交通不便，依姓氏聚族而居是自古以來的基本居住型態，⁵⁵⁸普遍地存在於中國這塊土地上。在這個聚居的基礎上，由於歷代不同的特質，如周室的分封、秦漢編戶齊民、魏晉門閥取士等等，聚居的型態也就隨之產生變化。

宋代家族的變化，是沿著出仕途徑及土地自由化⁵⁵⁹二條線索而產生的。在由唐入宋的過程中，舊式的門閥望族漸趨衰落，而以科舉出仕為「起家」⁵⁶⁰途徑的新式家族逐漸成型，鄭樵所說「取士不問家世，婚姻不問閥閱」的社會來臨。⁵⁶¹這一劇烈變動，徹底改換了過去自恃郡望高貴的士族型態，門閥譜牒的社會職能也因此喪失。在五代戰亂中散亂、遷徙各地的家族，再重新聚居起來之際，一方面抱持著對過去高門大族的嚮往，一方面也隨著當今新的社會環境作出調整，宋代的家族特點便逐漸演變成型。

放在歷代演變的宏觀角度下來看，宋代家族的特點不外乎「敬宗收族」，⁵⁶²亦即透過一些同族的活動，凝聚共祖族人的宗族意識。北宋早期開始的如撰修族譜、清明墓祭⁵⁶³、發展至南宋又有了祠堂、家塾、祭田的設置。⁵⁶⁴由北宋到南宋，家

⁵⁵⁷王善軍：《宋代宗族和宗族制度研究》，（石家莊：河北教育出版社，2000），頁 4~16。

⁵⁵⁸ 見 Patricia Buckley Ebrey: "The Early Stages in the Development of Descent Group Organization", pp.18-20.

⁵⁵⁹ 關於土地制度改變對宋代家族的影響，參見徐揚杰：《宋明家族制度史論》，（北京：中華書局，1995），頁 91~93。徐揚杰以馬克思階級理論為本，因此對土地生產以外的制度改變如科舉、政治等因素較少著墨。

⁵⁶⁰ 《北宋士族：家族·婚姻·生活》第一章，頁 1~26。

⁵⁶¹ 鄭樵：《通志》卷 25《氏族略·氏族序》，轉引自《宋代宗族和宗族制度研究》頁 19。

⁵⁶² 《宋代宗族和宗族制度研究》，頁 20~27。

⁵⁶³ 清明墓祭的習慣始於唐末五代，由民間開始，逐漸普遍於社會各階層。Ebrey 推測此一習俗可能起自於佛教的傳入，並認為清明墓祭的活動對宋代敬宗收族的過程起了頗大的作用。見 "The Early Stages in the Development of Descent Group Organization" pp.20-29.

⁵⁶⁴ 學者有南宋家族地方化一說，首出於 Robert M. Hartwell 和 Robert Hymes. 他們透過研究地方家族的婚姻安排，提出了南宋家族著重經營地方的觀點，也頗為學人所接受。（Robert Hymes: "Marriage, Descent Groups, and the Localist Strategy in Sung and Yuan Fu-chou", in Patricia Buckley Ebrey and James L. Watson, ed, 'Kinship organization in late imperial China, 1000-1940' (Berkeley : University of California Press, c1986) pp.95-136. 又包弼德：《斯文—唐宋思想的

族發展在各地區、各階層或許有細節上的不同，但總體而言，在新的取士及土地制度下，以仕宦、婚姻、置產保有家族的影響力，並且擴及血緣關係所及的宗人，是宋代以來家族發展的大方向。



在這樣的社會趨勢下，理學家是否有特殊的觀點或主張呢？有學者將理學家視為宋代收族活動的主導者⁵⁶⁵，然而仔細地觀察史實，宋朝建國之初就已標榜「以孝治天下」，又於國家法律中列入了「厚人倫者莫大於孝慈，正家道者無先於敦睦」的原則，禁止祖父母、父母尚在者分家，⁵⁶⁶則提倡家族倫理的政策，還在理學發展之先。而北宋以來最先撰寫族譜的歐陽修、蘇洵，作為元、明、清族譜的源頭⁵⁶⁷，他們也不在理學發展的傳統之內。換言之，即便不談理學家的作用，依然可以將宋代家族發展探討得十分深入，在現今諸多的宋代家族研究著作中，這都是十分明顯的一點。那麼，理學家如朱子，在這股敬宗收族的潮流中，扮演的是什麼樣的角色？

伊佩霞對此提出了頗有啟發性的觀察角度。她將「家」與「宗」作了區分，認為前者的重點在「產業」的傳承與延續，並以袁采《世範》作為「家」的代表。而「宗」則具有道德性、宗教性，強調宗族之內的尊卑長幼層級，並且對父系家族中的從屬關係有嚴格的要求。⁵⁶⁸「家」與「宗」的反差，或許不像伊佩霞所指

轉型》第二章〈士的轉型〉也採取此一論述（南京：江蘇人民出版社，2001，頁 64~81）。）然而我國的學者對家族地方化的觀點持保留態度，學者如黃寬重、陶晉生，都指出士人經營鄉里家族早在北宋已有，只是南宋史料較多，同時也更加趨於興盛，故使研究者有「轉型」存在的感覺。（陶晉生：《北宋士族：家族·婚姻·生活》，頁 313~319、黃寬重：《宋代的家族與社會》，（台北：東大，2006），頁 258~260）又柳立言：〈宋代明州士人家族的型態〉，頁 292，亦對此問題作了簡單的敘述。）

⁵⁶⁵ 例如徐揚杰認為「近代家族形成的直接原因，是理學家們的提倡和封建朝廷、官府的扶助」（《宋明家族制度史論》，頁 93）

⁵⁶⁶ 見《宋代宗族和宗族制度研究》，頁 20。

⁵⁶⁷ 《宋代宗族和宗族制度研究》，頁 21、"Marriage, Descent Groups, and the Localist Strategy in Sung and Yuan Fu-chou", pp.113-116.

⁵⁶⁸ 例如在收養問題上，強調「宗」的提倡者對收養宗族外的異姓後裔有較多的疑慮，在經營家族時也主張不過份依賴姻親家族。（Patricia Buckley Ebrey: "Conception of the Family in the Sung Dynasty", *Journal of Asian Studies* 43.2:219-45）

出的那樣大，但對「宗法」的提倡，是宋代家族趨勢下理學家的特殊主張，則是相當重要的觀察。



北宋時，張載及二程就特別指出立宗法制度的重要性。這些言論也為朱子編入《近思錄》中：

管攝天下人心，收宗族，厚風俗，使人不忘本，須是明譜系，收世族，立宗子法。（小注：一年有一年工夫）⁵⁶⁹

今無宗子，故朝廷無世臣。若立宗子法，則人知尊祖重本。人既重本，則朝廷之勢自尊……只有一箇尊卑上下之分，然後順從而不亂也。若無法以聯屬之，安可？且立宗子法，亦是天理。譬如木，必有從根直上一幹，亦必有旁枝。又如水，雖遠，必有正源，亦必有分派處，自然之勢也。⁵⁷⁰

上面二條引文朱子在《近思錄》中皆列為伊川先生語，但這也是與二程同時的張載的共同意見。張載《經學理窟》〈宗法〉篇中，有二條大意相同的文字，第一條言宗法管攝人心之效，又說「宗法不立，則人不知統系來處。古人亦鮮有不知來處者，宗子法廢，後世尚譜牒，猶有遺風。譜牒又廢，人家不知來處，無百年之家，骨肉無統，雖至親，恩亦薄」⁵⁷¹；第二條也言宗子法不立，則朝廷無世臣，而「宗法若立，則人人各知來處，朝廷大有所益……公卿各保其家，忠義豈有不立？忠義既立，朝廷之本豈有不固？」⁵⁷²

程頤、張載主張重建宗法，最主要的原因是宗法可以「管攝人心」，穩定朝

⁵⁶⁹ 《近思錄》《朱子全書》第十三冊，頁 252。此具又收入張載《經學理窟》〈宗法〉篇中，《張載集》，頁 258。

⁵⁷⁰ 《近思錄》《朱子全書》第十三冊，頁 254。

⁵⁷¹ 《張載集》，頁 258。

⁵⁷² 《張載集》，頁 258。

廷。姑不論這是否在「鞏固封建統治的作用」⁵⁷³，理學家看到了宗法制度在穩定家族時的重要性。在宗法的尊卑秩序當中，家族的完整性得以維護，不會因為特定分支的私心而分散。在理學家看來，「宗法」是族中的天然尊卑之序，作用在「聯屬」血緣親屬，而最能體現這尊卑秩序的場合，就是宗族的祭祀活動。祭祀雖然不是合族活動的全部，但「族」因「共祖」而成，祖先可以說是凝聚宗族意識的核心。在祭祀祖先時應用宗法原則，對樹立宗族內的尊卑秩序是相當關鍵的。《通解》〈五宗〉第二、三節皆在說明庶子不主祭的原則，足見祭祀與宗法有著相當密切的關係。在〈五宗〉第二節「支子不祭，祭必告於宗子」中，朱子引程子之言注經，說明了宗子主祭的意義所在：

古所謂「支子不祭」者，惟使宗子立廟主之而已。支子雖不祭，至於齋戒致其誠意，則與主祭者不異。可與，則以身執事，不可與，則以物助，但不別立廟為位行事而已。後世如欲立宗子，當從此義。若不立宗子，徒欲廢祭，適足長惰慢之志，不若使之祭，猶愈於已也。⁵⁷⁴

支子本來應當作為宗子的輔助參與祭祀，甚至在宗子無法祭祀的情形下，支子主祭也未為不可，只要「不別立廟為位行事」便不妨害宗法的原則。由此觀之，宗子主祭的真正意涵，在於「立廟」的權利，卻未必在祭祀行為本身。程頤所謂宗法能「管攝天下人心」，其關鍵也在於「宗廟」：

天下萃合人心、總攝眾志之道非一，其至大莫過於宗廟，故王者萃天下之道，至於有廟，則萃道之至也。祭祀之報，本於人心，聖人制禮以成其德耳。⁵⁷⁵

⁵⁷³ 《宋明家族制度論史》，頁 94。

⁵⁷⁴ 《通解》，頁 206。

⁵⁷⁵ 《近思錄》《朱子全書》第十三冊，頁 252。此段出自《程氏易傳》〈萃〉卦，見《二程集》，頁 929。



引文釋《易經》〈萃〉卦卦辭「王假有廟」，認為帝王的宗廟，是天下人心歸仰所在。祭祀宗廟，顯示了帝王報本反始之德，故此能夠總攝眾志。不只帝王宗廟如此，在一般的士庶之家，若「家必有廟，廟必有主」，月朔、四時、忌日依時祭祀，則「雖幼者可使漸知禮義」。⁵⁷⁶理學家重視宗廟、家廟管攝人心的功用，認為小可以治家、大足以定國，配合宗法制度的運用，就能建立一個尊卑有序的禮儀環境。

三、小結

宗法制度規範下的家族，是以三世同堂的主幹家庭為核心，向外擴及血緣親族而組成。在這樣的家族組織中，除了具體可見的生活儀則規範著夫婦、父子、長幼的舉止應對以外，更有宗法原則作為在背後架構的禮儀環境的支柱。《通解》家禮八篇，由〈冠禮〉、〈昏禮〉到〈內則〉、〈內治〉，以至〈五宗〉、〈親屬記〉，正是將這個家族組織的所有經緯線由內而外、一一條列出來。〈親屬記〉最後以《白虎通義》的三綱六紀說作為傳文總結全篇：

君臣、父子、夫婦，六人也，所以稱三綱何？一陰一陽謂之道，陽得陰而成，陰得陽而序，剛柔相配，故六人為三綱。六紀者，為三綱之紀者也。師長，君臣之紀也，以其皆成己也。諸父兄弟，父子之紀也，以其有親恩連也。諸舅朋友，夫婦之紀也，以其皆有同志為紀助也。⁵⁷⁷

前文曾經論及朱子對三綱五常的重視，以為是歷代不曾泯滅的「天地之常經」。⁵⁷⁸

⁵⁷⁶ 伊川先生語，《近思錄》《朱子全書》第十三冊，頁 253。

⁵⁷⁷ 《通解》，頁 233。

⁵⁷⁸ 《朱子語類》，頁 599~600。

所謂「三綱」---君臣、父子、夫婦，表面上看似三組對應的倫理關係，然而在上文《白虎通義》的說明中，「三綱」其實有賴於「六紀」的維持。君臣關係需要師長的提攜；而父子之外也有諸父兄弟的親恩；夫婦關係更有姻族的幫靠。〈親屬記〉總結家禮八篇的意義似乎也是如此：家族作為社會基本的構成，並不是由一對一的雙向倫理關係平行地組成，而是一個交錯複雜的親屬網絡。父子、夫婦是其中的綱要，然而綱要也有賴於背後繁複的支持網絡才得以建立。由此觀之，《通解》家禮的編輯，正是以文獻為本，將「家族」作為宗法組織的基本架構勾勒出來⁵⁷⁹，遠非簡單地羅列先秦禮文材料而已。

⁵⁷⁹ 本文多以「家族」來指稱具有血緣關係的親屬族群，是比較籠統的用法。依據柳立言的區分，「家庭」指法律上同居共財的範圍；而「家族」則是許多共祖的「家庭」所組成；「宗族」範圍最大，包括「家族」服喪圈以外的同姓親屬。然而柳立言也指出宋人本身常把「家族」與「宗族」交互使用，區分其實並不嚴格。（〈宋代明州士人家族的型態〉，頁 293~305）《通解》家禮既為「家」禮，〈親屬記〉雖包含五服以外的親屬（如父之從祖姊妹等，《通解》，頁 231），但並非家禮主要內容如冠、昏、〈內則〉、〈內治〉所規範的對象，因此本文一律以「家族」稱之。

第六章 鄉禮與學禮—地方教化的推展



前一章中，分析了作為「倫理空間」的《通解》家禮。本章探討的鄉禮與學禮，與家禮一樣，並不只是單純地整理文字材料而已。透過分析朱子編輯各篇的旨趣，可以看到架構著鄉禮、學禮存在的歷史環境。家禮、鄉禮、學禮並非個別存在的禮儀空間，在地方社會的層次，三者環環相扣。許多例子如建立家塾的大家族⁵⁸⁰，以及以鄉約的形式推行教化的藍田呂氏等，這些士人的活動，既是家族，也是鄉里、教育性質的。換言之，對於地方士人而言，家、鄉、學作為個人生活的各層面，三者是密不可分的。本章將先以表格的形式整理出鄉禮及學禮的內容大要，接著分析朱子編輯各篇所據的主要原則，最後參照當時歷史、社會環境的現況，探討朱子編輯二禮的用意所在。

第一節 鄉、學禮的組成及編輯方式

鄉禮以《儀禮》〈士相見禮〉、〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉以及《禮記·投壺》等成篇的禮儀文字為綱要組成。表面上看來，朱子或許是從先秦文本中挑選出了「鄉」---地方層次的各篇，將之組合為鄉禮。然而鄉禮實際上也被視為學禮的一部分，在《通解》學禮的〈學制〉中有「教民之法」一節，其中引用《周禮》鄉大夫及黨正之職責，包括獻賢能、鄉射詢眾庶等等，幾乎概括了鄉禮大部份的內容。⁵⁸¹因此要了解鄉禮的編輯旨趣，必需要扣緊所收各篇禮儀的「功用」，亦即教化意義。這並不是說朱子在編輯鄉禮時，心中已經有了一個「鄉禮」應有的架構，再一一從古籍中找出相應的文本填入其中。對於現有文獻材料的考量，依然

⁵⁸⁰ 《宋代的家族與社會》，頁 252~253。

⁵⁸¹ 《通解》，頁 385、386。

是朱子編輯時很重要的依據，只是這份考量當中，本身就包含了朱子對「鄉禮」的認知。鄉禮各篇的組成相對簡單，羅列於下。綜合各篇文字，又可以見出朱子挑選這些篇章根據的主要文獻，下文一併介紹。



一、鄉禮七篇的組成

鄉禮在《通解》各部分中所佔篇幅不多，所載有〈士相見〉、〈鄉飲酒〉、〈投壺〉、〈鄉射〉四種禮。其中除了〈投壺〉為燕飲時主客餘興之禮，附於第一卷士相見禮及士相見義最後，其餘三禮皆以一篇禮、一篇義的方式編排。由於四禮在《儀禮》、《禮記》中都有成篇，鄉禮的編輯原則顯得比較單純，茲列表於下：

鄉禮七篇					
篇名	主旨	文字組成	篇名	主旨	文字組成
一之上下士相見禮	「直新升為士大夫之等，同國執禽摯相見及見君之禮」 ⁵⁸² ，依相見禮的種種特殊情況、細節整理為數節呈現	《儀禮·士相見禮》及其記、《禮記》〈曲禮〉、〈玉藻〉、〈少儀〉	一之上下士相見義	* 士執摯相見以禮，則能致尊嚴而爭奪不興 * 「摯」象德且表彼此相敬之意	劉敞〈士相見義〉，《白虎通·瑞贄》
二	主旨			文字組成	

⁵⁸² 《通解·篇第目錄》，頁 33。

投壺	分節呈現賓射禮中投壺禮的進行順序、方式		《禮記·投壺》、《大戴禮記·投壺》、《禮記·少儀》		
篇名	主旨	文字組成	篇名	主旨	文字組成
三之上鄉飲酒禮	分節呈現鄉飲酒禮的進行順序、方式	《儀禮·鄉飲酒禮》及其記、《禮記·少儀》	三之下鄉飲酒義	鄉飲酒禮「尊賢尚齒」、「化民成俗」的教化意義	《禮記·鄉飲酒義》
四之上鄉射禮	分節呈現鄉射禮進行的順序、方式	《儀禮·鄉射禮》及其記、《禮記·少儀》	四之下鄉射禮	*取《禮記·射義》中「言鄉黨習射詢眾庶者為此篇」 ⁵⁸³ *射藝可以觀德行	《禮記·射義》

二、編輯鄉禮的主要依據

鄉禮由禮經所見的四種禮---士相見、投壺、鄉飲酒、鄉射組成。其中士相見、投壺二篇，《通解》中沒有明文依據，而鄉飲酒與鄉射二篇，篇首釋行禮之

⁵⁸³ 《通解·篇第目錄》，頁 35。

「主人」時，所引注疏中皆以《周禮》為據，說明二禮的施行時機及方式。⁵⁸⁴《通解》所引的文字雖為鄭玄及賈公彥的說法，但這樣的引用，也透露了朱子對二禮的認知來自於《周禮》地官大司徒及鄉大夫的職責：



大司徒：以鄉三物教萬民而賓興之，一曰六德：知、仁、聖、義、忠、和；
二曰六行：孝、友、睦、婣、任、恤；三曰六藝：禮、樂、射、御、書、
數。⁵⁸⁵

鄉大夫：正月之吉，受教法於司徒，退而頒之於其鄉吏，使各以教其所治，
以考其德行、察其道藝……三年則大比，考其德行道藝而興賢者能者。鄉
老及鄉大夫帥其吏與其眾寡，以禮禮賓之。厥明，鄉老及鄉大夫群吏獻賢
能之書於王，王再拜受之，登於天府，內使貳之。退而以鄉射之禮五物詢
眾庶，一曰和，二曰容、三曰主皮、四曰和容，五曰興舞。⁵⁸⁶

地官之屬的總領大司徒，其主要職責為「掌建邦之土地之圖，與其人民之數，以佐王安擾邦國」。⁵⁸⁷在農業社會型態中，非因飢荒災禍等不得已的因素，人民不輕易遷徙，因此土地與人民實同為一事，地官之屬掌土地圖籍，亦是教民之官。

「鄉三物」是大司徒用以教民的方式，其中「六藝」包含了射藝，而鄉三物又是鄉大夫用以考察鄉人及興賢能的標準⁵⁸⁸，同時貢士之前又有「以禮禮賓之」之記載。將大司徒與鄉大夫的職責合觀，便可以看出鄉飲酒禮主要是三年一次貢士前，由鄉大夫主持的鄉人聚會，而鄉射禮則是貢士之後以射藝考校鄉人的教民活動。

⁵⁸⁴ 《通解》，頁 263、310~311。

⁵⁸⁵ (清)阮元：《重刊宋本周禮附校勘記》(台北：藝文印書館，1989，影印嘉慶二十年江西南昌府學本)，頁 160~161。

⁵⁸⁶ 《重刊宋本周禮注疏附校勘記》，頁 180~181。

⁵⁸⁷ 《重刊宋本周禮注疏附校勘記》，頁 149。

⁵⁸⁸ 鄉大夫以「鄉三物」為考察德行、道藝的標準，也出自《周禮》賈公彥疏：「云考其德行者，謂鄉大夫以鄉三物教萬民，遂考校其萬民有六德、六行之賢者；云察其道藝者，謂萬民之中有六藝者，竝擬賓之」(《重刊宋本周禮注疏附校勘記》，頁 180)



由《通解》所引的《周禮》及《儀禮》注疏文字來看，鄉飲酒禮及鄉射禮因為是鄉里貢士之禮而收入鄉禮中。而士相見禮和投壺禮，《通解》正文中沒有特別說明二禮的施行場合，因為這二禮是當時士人日常生活中經常用到的禮儀。以士相見禮而言，宋代士人衣著與常人不同，因此士人家庭又稱為「衣冠戶」。這樣有別於一般勞作庶民的穿著，不僅是身份的象徵，也被視為士人禮儀的一部分。⁵⁹⁰胡瑗在蘇、湖二州教學時，「雖大暑，必公服終日，以見諸生，嚴師弟子之禮」⁵⁹¹，又陸游《老學庵筆記》亦曾記載宋代士人彼此謁見時，所持門狀格式的演變記錄⁵⁹²，可見士人接引來學後進，本有一定的規矩。

朱子本人對於接引士人的禮節，也相當注重。居鄉致仕後，皆著一種「上衣下裳，大帶方履」的「野服」見客，「且使窮鄉下邑，得以復見祖宗盛時京都舊俗」，並且為自身老邁不堪跪拜、禮數不周，於堂前客位公告周知。⁵⁹³《通解》

⁵⁸⁹ 以《周禮》全文觀之，鄉飲酒禮與鄉射禮的施行，也不僅在三年一次貢士的場合。例如「州長」之職有「春秋以禮會民而射于州序」（《重刊宋本周禮注疏附校勘記》，頁 182、183）而「黨正」之職又有「國索鬼神而祭祀，則以禮屬民而飲酒于序，以正齒位」（同書，頁 184）。又由於〈鄉射禮〉本身是在〈鄉飲酒禮〉的基礎上插入三番射禮，因此鄉射禮前必先行鄉飲酒禮。於是孔穎達歸納出鄉飲酒禮有四種場合，一是三年興賢能；二是鄉大夫飲國中賢者；三是州長習射飲酒；四是黨正蜡祭飲酒。而鄉射禮據鄭玄《三禮目錄》又以州長每年春秋習射之禮為主。（參見錢玄、錢興奇：《三禮辭典》鄉射禮、鄉飲酒禮條，（南京：江蘇古籍出版社，1998），頁 884~886）歷來關於二禮施行場合的說法雖多，然而在《通解》中，朱子只引用了鄉大夫「三年貢士」及以鄉射五物「詢眾庶」的說法，可見朱子認為鄉飲酒禮及鄉射禮乃是鄉里貢士之禮。這樣的認知，與南宋當時鄉飲酒禮的施行有密切關係，詳見後文。

⁵⁹⁰ 陶晉生在《北宋士族——家族·婚姻·生活》中引用了許多資料說明宋代讀書人可著儒士衣冠以自別於鄉人。其中最具有代表性的一條，是歐陽修筆下的四川文士陳巖夫，他「幼喜讀書為進士，力學，甚有志。然而亦未嘗儒其衣冠，以謁縣門。出入閭閻，必鄉其服。鄉人莫知其所為也。」（前揭書，頁 25）這說明了讀書人（未必擁有功名）的穿著與一般人有相當的差異，以致於陳巖夫的同鄉會因為他平時穿著鄉服而「莫知其所為」。

⁵⁹¹ 朱子編此條入《小學》〈善行〉篇，《朱子全書》第十三冊，頁 460。

⁵⁹² 該條筆記全文為：「士大夫交謁，祖宗時用門狀，後結牒右件，如前謹牒，若今公文。後以為煩而去之，元豐後又盛行手刺，前不具銜，止云某謹上謁某官某月日，結銜姓名。刺或云狀，亦或不結銜，止書郡名，然皆手書，蘇、黃、晁、張諸公皆然，今猶有藏之者。後又止行門狀，或不能一一作門狀，則但留語闈人云某官來見，而苦于闈人匿而不告。紹興初，乃用膀子直書銜及姓名，至今不廢。」（（宋）陸遊撰，李昌憲整理：《老學庵筆記》，《全宋筆記》第五冊，（鄭州：大象，2012），頁 38）

⁵⁹³ 朱熹：〈休致後客位咨目〉，《晦庵先生朱文公文集》《朱子全書》第二十四冊，頁 3603~3604。

的〈士相見禮〉以士人拜謁時的言辭、飲食、進退為主，而〈士相見義〉則花了不少篇幅說明「執摯」的意義。雖然未必相應於南宋時士人交際的禮儀，但作為當時士人日用的交接常禮，朱子將〈士相見禮〉編入鄉禮的首篇，是可以想像的。

投壺禮編於士相見禮之後，也是出於一樣的理由。北宋士人在聚會中常以投壺、圍碁為戲。朱子編的《五朝名臣言行錄》中，就轉錄了歐陽修《歸田錄》對宋初名臣楊億的一條記載：

楊大年每欲作文則與門人賓客飲博、投壺、奕碁，語笑諠譁而不妨締思，以小方紙細書，揮翰如飛、文不加點。每盈一幅則命門人傳錄，門人疲於應命，頃刻之際成數千言，真一代之文豪也。⁵⁹⁴

楊億以文名著稱，在聚會的歡鬧場合中，一面飲酒、投壺、博戲，一面信手為文，足以顯示其才氣。然而投壺作為一種聚會活動，也並不是以詞賦、才氣見長的文士喜愛而已，與理學家親近的司馬光也喜投壺，並作〈投壺新格序〉為此遊戲立下規矩：

司馬溫公既居洛，每對客賦詩、談文，或投壺以娛賓，公以舊格不合禮意，更定新格。以為傾邪險詖不足為善，而舊圖反為奇箭，多與之算；如倚竿帶劍之類，今皆廢其算以罰之。顛倒反覆，惡之大者，奈何以為上？如倒中之類，今當盡廢壺中算，以明逆順。大底以精密者為上，偶中者為下，使夫用機徼幸者，無所措手。此足以見公之志，雖嬉戲之間亦不忘於正也。

595

⁵⁹⁴ 朱熹編：《五朝名臣言行錄》，《朱子全書》第十二冊，頁 133。

⁵⁹⁵ （宋）王闢之：《澠水燕談錄》卷 9，《景印文淵閣四庫全書》第 1136 冊，頁 520。

由這兩例，可以看出投壺遊戲在士人聚會中頗受歡迎。朱子的啟蒙老師劉子翬，詩集中更有〈投壺〉一詩：「暇日賓朋集，投壺雅戲同。旁觀驚妙手，一矢廢前功。禮盛周垂憲，詞夸晉起戎，區區論勝負，轉眼事還空」⁵⁹⁶，足見一直到南宋初期，士人間依然有著以投壺為戲的習慣。朱子本人雖然沒有留下關於進行投壺遊戲的紀錄，但是在這樣的氛圍中成長，對於投壺遊戲應不陌生，或許也因此將〈投壺〉視為鄉禮的一環，編入〈士相見禮〉之後。

三、學禮十五篇的組成

學禮是《通解》當中很特別的一門。先秦經典中雖有關於學校的紀錄，但除了《禮記》〈大學〉、〈學記〉標明與學有關之外，其他並沒有任何記載學校、教學制度的成篇文字。即使到了漢、唐，依五禮分類的朝廷禮典，也不曾出現「學」的獨立篇章。由於科舉制度及印刷術的發明，在宋代無論是官方或私人興學都極為興盛。在這樣的大環境下，不僅宋代的識字率急速攀升⁵⁹⁷，聚書、讀書、教育子弟，更成為士人家庭乃至一般經濟能力許可的庶人家庭共同的努力。⁵⁹⁸早從北宋慶曆變法開始，歷次的變法都環繞著考試與學校的改革，教育可以說是整個宋代所有士人共同關注的盛事。朱子講學多年，並創辦書院，《通解》中創立學禮一門，除了與宋代教育風氣興盛密切相關以外，也是最能展現朱子個人關懷的一部分。下面先表列各篇內容，再進一步討論。

學禮共有十五篇，其中除了〈少儀〉、〈曲禮〉、〈學記〉、〈大學〉、〈中庸〉、〈保傅〉六篇出於三禮的成篇，其他篇皆為「古無此篇」的自創篇目。⁵⁹⁹同時，包括〈少儀〉等五篇文字在內的各篇內容，都經過朱子的編輯剪裁，例如〈曲禮〉

⁵⁹⁶ ((宋) 劉子翬：《屏山集》卷 16，《景印文淵閣四庫全書》第 1134 冊，頁 483。

⁵⁹⁷ 參見李弘祺：《宋代官學教育與科舉》，(台北：聯經出版有限公司，1994)，頁 30~31)

⁵⁹⁸ 《北宋士族—家族·婚姻·生活》，頁 67~75。

⁵⁹⁹ 參見《通解·篇第目錄》，頁 36~39。

一篇其實也參用了許多〈玉藻〉、〈少儀〉以及其他經史子的文字，〈大學〉、〈中庸〉更為朱子《四書章句集注》全篇文字。簡言之，學禮十五篇各篇都經過十分用心的編輯，可以充分顯現出朱子的教育理想。茲將各篇內容、文字組成表列於下：



學禮十五篇							
	分節	主旨	文字組成		分節	主旨	文字組成
一 之 上 學 制	法制名 號之略	*古代王者立 教學之官 *三代學校名 號及小學、大 學之制	《禮記》〈學 記〉、〈王制〉、〈明 堂位〉《尚書·舜 典》、《尚書大 傳》、《周禮》師 氏、大司樂	一 之 下 學 義	明人 倫之 義	父子、君臣、 夫婦、長幼、 朋友五倫之義	《尚書· 皋陶》、 《孟子· 滕文 公》、《左 傳·昭公 廿六 年》、《國 語·晉 語》、《白 虎通》
	教民之 法	鄉三物、鄉八 刑、屬民讀法	《周禮》大司 徒、鄉大夫、州 長、黨正、族師、 閭胥、比長		明禮 樂之 義	言禮樂配天地 而感人心，施 政之道不外乎 此	《禮記· 樂記》
	教子弟 之法	周代教國子之 六藝內容	《周禮》師氏、 保氏、大司樂、 大胥、大師		明教 學之 序	為學以忠信為 本，繼之以 詩、禮、樂	《論語· 學而，泰 伯》、 《孔叢
	教學之 通法	*司馬、司徒 之官選士、進 賢之方法	《禮記·王制》				

		*世子、選士 於學校習禮樂 之制	《禮記·文王世子》				子》、《禮記·禮器》
二	主旨			文字組成			
弟子職	將《管子·弟子職》分為九節，明幼少問學、事長之禮			朱子自注〈讀管氏弟子職〉（收入《晦庵先生朱文公文集》卷六六）			
三	輯取《禮記》中以〈少儀〉為主各篇關於卑幼事長的細則，依性質分為「差等」、「品節」、「灑掃應對進退」、「侍食」四節。			《禮記》〈曲禮〉、〈少儀〉、〈檀弓〉、〈玉藻〉			
四	正文：輯取以《禮記》〈曲禮〉為主的各篇中君子禮儀細則，依性質分為通言、容節、居處齊潔之事、步趨奉持之容...等十一節			《禮記·曲禮》、《禮記·少儀》、《禮記·玉藻》、《荀子·大略》、《周禮·春官·大祝》、《新書·容經》、《論語·鄉黨》、《管子·弟子職》、《禮記·王制》、《說苑》			
	傳：君子言語視聽敬慎有威儀，方足以服民治國			《左傳》昭公七年、成公十三年、襄公卅一年；《國語·周語》、《新書·容經》共6段文字			
	分節	主旨		文字組成			
五	將朝、始見、朝禮、侍坐賜食、恭敬	前五節言為人臣者之禮節、儀表及恭敬之心。各節附傳，記史傳中名臣禮儀之事		正文：《禮記》〈玉藻〉、〈曲禮〉、〈少儀〉、〈郊特牲〉；《論語·鄉黨》、《儀禮·士相見禮》			
		傳文：《白虎通·瑞贄》、《左傳·僖公九年》、《論語·子罕》、《論語·八佾》、《說苑·奉使》、《列女傳》					

諫諍	正文：以諫諍輔君為人臣之職	《禮記·少儀》、《孟子·離婁上》、《孝經·事君》
	傳文：史傳中名臣如箕子、比干、伯夷、叔齊等諫諍之事 5 條	《史記·微子世家》、《史記·伯夷列傳》、《左傳·昭公二十年》、《國語·晉語》
死節	正文：「國君死社稷，大夫死眾，士死制」一句	《禮記·曲禮》
	傳文：史傳中關於死節故事 8 則	《公羊傳》桓公二年、莊公十二年；《左傳》僖公廿三年、宣公十五年、襄公廿五年；《國語·晉語》、《呂氏春秋·仲冬紀·忠廉》、《資治通鑑·赧王三十一年》
復讎	正文：於父、兄弟、交遊、君、師長之復讎	《禮記·曲禮》、《周禮》調人
	傳文：輯史傳中如豫讓、張良等復君父之讎故事 4 則	《禮記·檀弓》、《史記·刺客列傳》、《資治通鑑·赧王三十二年》、《史記·留侯世家》
主旨	文字組成	主旨 文字組成

六 之 上 鐘 律	基本樂理。 ⁶⁰⁰ 分為拾貳律陰陽辰位相生次第圖、拾貳律寸分釐毫絲數、伍聲伍行之象清濁高下之次、伍聲相生損益先後之次、貳變相生之法、拾貳律正變倍半之法、旋宮捌拾肆聲之圖七小節。	朱子以《周禮·春官》大司樂鄭注、《史記·律書》、《通典·樂典》為本，參考《後漢書·律曆志》、《隋書·音樂志》、《淮南子·天文訓》等書編寫而成。	六 之 下 鐘 律 義	前篇表列樂律組成，此篇言其計算之法，及五音、十二律名義。分為伍聲之義、拾貳律之義、律寸舊法、黃鐘寸分數法、黃鐘生十一律數五節	《管子·地員》、《史記·樂書·太史公曰》、《漢書·律曆志》、《國語·周語》，參用蔡元定《律呂新書》。
七 詩 樂	主旨 傳文：十有三年，學樂，誦詩，舞勺，成童舞象。二十而冠，舞大夏 傳文：大學始教，宵雅肄三，官其始也。 正文：小雅六首詩之樂譜 傳文：周南、召南，正始之道，王化之基，故用之鄉人焉，用之邦國焉。 正文：周南國風六首詩之樂譜	文字組成 《禮記·內則》 《禮記·學記》 南宋流傳《開元十二詩譜》 《毛詩·大序》 南宋流傳《開元十二詩譜》			

⁶⁰⁰ 中國傳統音樂的樂理頗為複雜，朱子此處介紹的是相當基礎的部分，即「十二律」、「五音」的組合。大概言之，十二律以「黃鐘」為本。「黃鐘」是由特定寬徑的九寸竹管所吹出的音，將九寸之數依上增 $1/3$ 、下減 $1/3$ 之序損益，就得出十二律，此一增損的方式稱為「上下相生之法」或「三分損益法」。五音指宮、商、角、徵、羽，是以某律為本（即該調之宮音），同樣依三分損益法計算得出的音階。以「黃鐘」宮調為例，其五音分別是「宮（黃鐘）、徵（林鐘）、商（太簇）、羽（南呂）、角（姑洗）」（一般習稱的五音順序「宮、商、角、徵、羽」是依五行之次排列，但若依其三分損益相生之序，則為此處的「宮、徵、商、羽、角」）。以不同的律為「宮」，依三分損益得出的五音音階就各有不同，十二律與五音相乘，便可得出 60 聲表（當然其中是有重複的）；與七音相乘（由「角」再生「變宮」、「變徵」二個音階），則可得出 84 聲表。

八 禮 樂 記	禮樂之情及其治民施教之效。	《禮記·樂記》13 段文字 
九 書 數	闕	
十 學 記	* 「學」所以化民成俗 * 良師教學之方 * 師道尊嚴	《禮記·學記》13 段文字
十一 大 學	略	《四書章句集注·大學》全文
十二 中 庸	略	《四書章句集注·中庸》全文
十三 保 傅	* 先秦史籍所載三代輔翼太子之道 * 太公望、周公以世子法教伯禽等史籍故事 3 則	《漢書·賈誼傳》、《大戴禮記·保傅篇》、 《禮記·祭義》、《禮記·文王世子》、 《孔子家語·曲禮子夏問》、《新書·禮》、 《國語·楚語》
十四 踐 職	* 武王、魯哀公以敬慎自修為保國安民之道 * 大師、大傅、大保、少師、少傅輔翼君德之 職	《大戴禮記》〈武王踐阼〉、〈保傅〉；劉向 《新序·雜事》、《荀子》〈哀公篇〉、〈大略〉、 《戰國策·燕策》

阼	*「帝王與師處，王者與友處，霸者與臣處，亡國與役處」言帝王尊師之道		
	分節	主旨	
十五學	一	正文：天子入五學（東、南、西、北四學及太學）祭祀布政之禮	《大戴禮記·保傳》、《漢書·賈誼傳》
		傳文：「天子入太學，祭先聖，則齒嘗為臣者弗臣，所以見敬學與尊師也」	《呂氏春秋·孟夏季·尊師》
	二	天子視學養老之禮	《禮記·文王世子》
	三	正文：三王、五帝養老之禮	《禮記·內則》
		傳文：養老禮教諸侯以孝弟	《禮記·祭義》
	四	正文：*四代養老之禮 *巡狩、鄉飲酒禮中的敬老之禮 *引《禮記·內則》文字補充「養老之饌」的作法	《禮記》〈王制〉、〈祭義〉、〈曲禮〉、〈內則〉
		傳文：養老禮行孝弟之義於天下	《孔子家語·正論解》、《尚書大傳》

四、學禮的編輯方式

學禮十五篇的編輯結構相當嚴整。〈學制〉、〈學義〉是總綱，由〈弟子職〉到〈書數〉八篇，則是依六藝之序：禮（〈弟子職〉、〈少儀〉、〈曲禮〉、〈臣禮〉）

⁶⁰¹、樂（〈鐘律〉、〈鐘律義〉、〈詩樂〉、〈禮樂記〉）、射、御、書、數編排。朱子在《通解·篇第目錄》中將這二部分的編輯用意說明得十分清楚：



學制第十六

古無此篇。此類今以家塾、黨庠、遂序皆為鄉學，則其禮之次宜有以見其設教導民之法，故集諸經傳創立此篇，以為此類之首。⁶⁰²

書數第二十六

古無此篇。今案六藝之射以略見上〈鄉射〉及下〈大射〉篇，御法則廢不可考矣。唯書數日用所須，不可不講，故取許氏〈說文解字序〉說及《九章算經》為此篇，以補其闕，然亦不能詳也。⁶⁰³

〈學制〉古所無有，內容包括鄉黨學校與教育國子之制，將之立為學禮的首篇，有綱領的意思。⁶⁰⁴而接下來的八篇原本應依六藝之序編排，但射禮分見於鄉學〈鄉射〉及邦國禮〈大射〉中，故不再重複，御法又已失傳，因此只餘禮、樂及書數諸篇。⁶⁰⁵這八篇皆屬於小學的範圍。朱子在〈大學章句序〉中說「人生八歲，則

⁶⁰¹ 先秦禮經中沒有專門的臣禮，《通解·篇第目錄》中記此篇說「事親事長、隆師親友、治家居室之法各有成篇，獨臣事君三綱之大，其法尤嚴，乃獨無所聚而散出於諸書，學者無所考焉」（《通解》，頁 37），可見《通解》於六藝之「禮」中增列臣禮一項，雖然內容編列自先秦禮經的相關篇章，但實屬創制。與此可以相參照的是，劉子澄與朱熹編的《小學》〈內篇〉中〈明倫第二〉依父子之親、君臣之義、夫婦之別、長幼之序、朋友之交五倫來編列，其中「君臣之義」所列，有半數與《通解》〈臣禮〉相同。（《小學》，頁 405~407）在學禮中列入〈臣禮〉，淵源應在於此。

⁶⁰² 《通解·篇第目錄》，頁 36。

⁶⁰³ 《通解·篇第目錄》，頁 38。

⁶⁰⁴ 如前表所見，〈學制〉的內容包括鄉黨中的教民、以及國學中教公卿子弟之法，是士庶到公卿的通用之制，而學禮各篇也的確包括士庶、及帝王之學。然而朱子在〈篇第目錄〉中似只側重言家塾、黨庠、遂序鄉學之禮的編輯，與實際內容略有不同。推測其意，或許是在說明「學禮」之所以次於「鄉禮」，乃是因為學禮中本包含鄉黨之學，與鄉禮為類。事實上，地方學校在宋代的功能相當豐富，傳授知識只是其中一個面向而已，更重要的是作為地方仕紳聚會、論事的地點。換言之，地方學校是國家「教化」的據點，移風易俗、文教盛事皆屬其事。（參見山口智哉：〈南宋鄉飲酒禮考〉，收入劉海峰主編：《科舉制的終結與科舉學的興起》，（武漢：華中師範大學出版社，2006），頁 238~253。）以「地方學校」為中心來想像《通解》鄉禮與學禮的編輯，也就不難理解了，後文將詳述之。

⁶⁰⁵ 朱子認為「書數日用所須，不可不講」，是有其原因的。宋代除了地方州縣學校、京師的國子學及太學以外，也有設置醫學、算學等「專門學校」的傳統，以培育太醫及天文方面的人才。（參

自王公以下，至於庶人之子弟，皆入小學，而教之以灑掃、應對、進退之節，禮樂、射御、書數之文」，又以《禮記》〈曲禮〉、〈少儀〉、〈內則〉及《管子·弟子職》為「小學之支流餘裔」⁶⁰⁶，應是《通解》學禮中這一部分編輯的基礎。

小學的八篇之後，〈學記〉「兼大小學而言之」，此篇注解朱子採用張載的解說，補充己意而成⁶⁰⁷，是以篇中「今按」按語最多。〈學記〉以《禮記·學記》為本，並用張載注疏，附加以朱子自己的按語。所採 13 段文字，除了說明「學」於建國君民的重要性，並論古代學校教導學子之道，故說是「兼大小學而言之」。朱子〈大學章句序〉所勾勒的三代之學中，人生八歲，無論士庶均入小學習六藝之文，而十五歲以後「自天子之元子、眾子，以至公、卿、大夫、元士之適子，與凡民之俊秀，皆入大學，而教之以窮理、正心、修己、治人之道」⁶⁰⁸，《通解》學禮由〈弟子職〉到〈中庸〉這十一篇，可說是以這段話為本發展出來的。

學禮的最後三篇〈保傅〉、〈踐阼〉、〈五學〉皆與帝王相關。〈保傅〉言輔翼、教育太子之道；〈踐阼〉是帝王敬慎自修之方；而〈五學〉則是天子視學之禮。這三篇當中，〈保傅〉是將《漢書·賈誼傳》與《大戴禮記·保傅》的文字相互參校而成，並甫以史籍經傳中相關的文字。朱子原本重視皇儲的教育，在編輯《通解》前數年進孝宗的〈戊申封事〉中，言六條「今日之急務」，首條便是「輔翼太子」，並且以〈保傅傳〉為依據，希望東宮如古制建置師傅、賓客之官。⁶⁰⁹其實宋代並非不重視東宮的教育，東宮不僅設有太傅、太師、太保及詹事、庶子等輔佐官職，亦有資善堂作為講學之處。⁶¹⁰通常確定太子人選之後，也會使之視事，

見《宋代官學教育與科舉》，頁 62~64、101~113）由此也可以見出，朱子編輯《通解》處處著眼南宋當代的社會，而非單純地以文獻為編輯的唯一考量。

⁶⁰⁶ 朱熹：《四書章句集注》，頁 1~2。

⁶⁰⁷ 《通解·篇第目錄》，頁 38。

⁶⁰⁸ 《四書章句集注》，頁 1。

⁶⁰⁹ 《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第十二冊，頁 590、597~589。590、597~598。

⁶¹⁰ 張希清：《宋代典章制度》（長春：吉林文史出版社，2001），頁 9。又喬衛平：《中國教育制度通史》第三卷（濟南：山東教育出版社，2004），頁 194~195。

擔任如京城首長一類的重要職務。⁶¹¹東宮制度雖然完備，但對朱子來說仍嫌苟簡，認為「使之習事，不若勉其修德」⁶¹²，換言之，他希望東宮以輔翼太子之德行為專職，而非一普通的幕僚機構。



宋代歷朝君主在登基以前，往往以太子的身份居於東宮多年，有時擔任皇儲的時間甚至長於實際執政的時間。⁶¹³由此可知所謂太子的教育，並不限定於年幼皇儲的培育，成年的太子，即便身居要職，也依然需要保傅。也就是說，〈保傅〉與言帝王修德的〈踐阼〉，性質其實是相類的。因此〈踐阼〉也引用《大戴禮記·保傅》中的文字，說明大師、大傅、大保、少師、少傅、少保輔翼君德的職責。⁶¹⁴由〈保傅〉到〈踐阼〉，其主旨都在強調「帝者與師處，王者與友處」⁶¹⁵的帝王尊師禮賢之道。⁶¹⁶

由此可知，帝王或王儲之學，最重要的是培養一種禮賢下土的風範，與常人明善修身、齊家及國以「無負朝廷教養之意」的目標是不同的。⁶¹⁷〈五學〉篇輯列三代帝王視學養老之事，使「孝悌之義達於四海」，⁶¹⁸以帝王禮賢下士、推行教化的職責來看，無疑也屬「帝王之學」的一種。尤其在南宋，享有特權的太學生在京城經常滋生事端，甚至參與朝廷政治活動，已形成一股重要的政治力量。

⁶¹¹ 如真宗在繼位以前，皆擔任開封府尹一職。（參見鄧小南：《祖宗之法：北宋前期政治述略》，頁 284~285）

⁶¹² 《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第十二冊，頁 598。

⁶¹³ 以朱子進〈戊申封事〉當時的皇太子為例，他 24 歲時受封為太子，至朱子上封事時，已「育德春宮幾二十年」（《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第十二冊，頁 599），隨後即位成為光宗，實際掌政的時間不過五年。

⁶¹⁴ 《通解》，頁 599~601。

⁶¹⁵ 《通解》，頁 602。

⁶¹⁶ 孫致文以《通解》中〈內治〉、〈保傅〉、〈踐阼〉為帝學教育的三篇，並且注意到朱子對君德的重視，認為這是理學家在強調君臣名分的同時，也對「君」有所規範的表現。（《朱熹儀禮經傳通解研究》，頁 166~177）只是孫致文認為〈五學〉只是「記載學校制度」而非「帝王教育的一環」（同書，頁 171），與本文的認知有所不同，詳下。

⁶¹⁷ 朱熹：〈贛州教授廳記〉，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十四冊，頁 3715~3716。

⁶¹⁸ 《通解》，頁 621。

⁶¹⁹或許由於這個原因，北宋以來帝王視學之禮不過舉行過二次，到了南宋則演變成為歷朝皇帝必行的大禮。⁶²⁰



以上簡介學禮十五篇的編排方式，大體而言，朱子是依據小學、大學、帝王之學的方式編輯，結構十分嚴整。如前所述，鄉禮中的教民之法，以及各級學校的教育，是環環相扣的緊密整體，而非一個個獨立的部分。在地方層級，教民與教學，都是地方的長官一人的職責，而推行教化的地點，不外乎縣治及位於其中的地方學校。如同編輯家禮時以「家族」為倫理空間的設定一樣，編輯鄉禮與學禮時，朱子心中也有一個確定的禮儀場所，那就是各級官署及學校。下一節將詳述鄉禮、學禮的背景，從而深入其內容要旨。

第二節 官師合一的教化系統

在前一節中，已經扼要地列出了《通解》鄉禮與學禮的內容大綱。大體而言，鄉禮是士人日常生活的常儀，而學禮則是由小學而大學、帝學的理想教育系統。從《通解》前五部分---家、鄉、學、邦國、王朝的安排來看，鄉禮與學禮恰是介於「家」與「國」之間的中間地帶。如前所言，「家」是以宗法為綱、五倫為經緯構築起來的倫理空間，具體而言，就是分佈在各地或大或小的家族群體。而邦國與王朝二禮雖以周代天子、諸侯之禮為主，但實際上所指的卻是南宋當時中央與地方的官僚系統。換言之，鄉禮與學禮是「家」---在地方自然形成的家族群體---與「國」---代表國家權力的官僚系統---之間的緩衝地帶。這緩衝並非抽象的論述，而是以地方基本的行政單位---縣治與學校---展開的教化系統。本節將詳述宋代士人與地方官如何以縣治、學校作為據點，推展地方鄉里的教化，從而論說

⁶¹⁹ 《宋代官學教育與科舉》，頁 206~208、210~222。

⁶²⁰ 《中國教育制度通史》第三卷，頁 91~93。南宋帝王視學之禮包含釋奠先聖先師、詔贊儒學、由國子祭酒象徵性地講學等，與〈五學〉篇中以「養國中之老」為主的禮儀頗為不同。

「教化」的實際意義，以了解《通解》鄉禮、學禮編著的背景。



一、官署、學校與祠廟

乾道九年九月，尤溪縣的知縣石子重為尤溪縣修建了縣學，去信友人朱熹求記，並簡述了修學的曲折經過：

縣之學故在縣東南隅，其地隆然以高，面山臨流，背翳塵而挹清曠，於處士肄業為宜。中徙縣北原上，後又毀而復初。然其復也，士子用陰陽家說，為門斜指寅卯之間以出，而自門之內因短就狹，遂無一物不失其正者。熹始至而病焉，顧以敦學之初，未遑外事，歲之正月，乃始撤而新之。既使夫門堂齋序、庫庖庖漏無一不得其正，而又度作重屋于堂之東，以奉先賢，以尊古訓。唯殿為因其舊，然亦繚以重欄，嚴其陛楯，而凡像設之不稽于古者，則使視諸太學而取正焉。⁶²¹

從石子重的記錄中，可以看到很多南宋學校的基本情形。首先，「學」依附於「縣」，亦即學校是縣治附屬的一部分。再次，縣學雖然隨地方官署常設，但往往年久失修，有賴主政者如知縣、教授的關注，才能興盛發展。同時，縣學的設置，不僅是教學、講學活動而已，祭祀也是主要的功能之一。在尤溪縣的例子中，石熹「作重屋于堂之東，以奉先賢」，而其中擺設的塑像，依據京師的太學為準，說明了太學對地方學校的示範作用。

尤溪縣學是宋代地方學校的一個縮影。各地的州、縣學雖然隨著主事者的方針各有不同的特點，但作為國家教化象徵的意義，卻是一樣的。宋初君主以提倡

⁶²¹ 朱熹：〈南劍州尤溪縣學記〉《晦庵先生朱文公文集》《朱子全書》第二十四冊，頁 3718。

文風自許，其中相當重要的一個政策，就是興設各地的孔廟。這些孔廟是唐代的遺產，「左廟右學」的基本形制，原本就肩負著祭祀與教學的雙重功能。⁶²²宋初興設孔廟，作為一種文教政策的宣示，著重在「廟」的部份，卻也成為後來歷次興學的建設基礎。此後范仲淹、王安石、蔡京歷次改革學政，各地方多就文廟興設學校。⁶²³

除了祭祀與教學以外，到了南宋，各地學校也開始為地方先賢、或具有指標性的學界人物立祠。例如謝上蔡曾任應城縣令，雖然歷經金人的戰亂，「其條教設施，固無復有傳者」，到了南宋光宗時，縣令劉炳訪其遺跡，為之立祠於縣學講堂之東⁶²⁴；而黃州太守李訖在州學立二程夫子祠，則是因為該地為二程出生成長之處⁶²⁵；漳州州學的高登祠、邵武軍學的李綱祠，皆是因二人出身當地，而仕宦名望有聲於時，故立祠欲使學子及遊學之士「有所感慨而興起」。⁶²⁶由此可知，地方學校所謂的「教學」，並不專指師生之間傳授知識的活動，更重要的是透過「立典範」的作用，透過廟祠、建築、藏書等各面向宣揚教化。⁶²⁷因為教化的對象並非地方少數的士人階層而已，廣大的「鄉人」雖沒有機會讀書認字，一個學校的建立，其中種種「文教盛事」使人興起向慕之心，實為教化很重要的目標之一。

⁶²² 《中國教育制度通史》(第三卷)，頁 26。

⁶²³ 《中國教育制度通史》(第三卷)，頁 201~203。

⁶²⁴ 朱熹：〈德安府應城縣上蔡謝先生祠記〉，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十四冊，頁 3793~3794。

⁶²⁵ 朱熹：〈黃州州學二程先生祠記〉，同前書，3797~3798。

⁶²⁶ 〈邵武軍學丞相隴西李公祠〉、〈漳州州學東溪先生高公祠記〉，同前書，頁 3781~3782、3784~3785。

⁶²⁷ 例如向當時有聲望的名士求記，立碑或書於廳壁以資學子觀聽，都是一種很重要的「立典範」的教化形式。藏書也是地方學校的重要功能之一，宋代書籍雖然流通量提高，然而買書、藏書仍屬少數能力優渥士人才負擔得起的活動。如朱子在〈建寧府建陽縣學藏書記〉中敘述的：「建陽版本書籍行四方者，無遠不至，而學於縣之學者，乃以無書可讀為恨」(《晦庵先生朱文公文集》《朱子全書》第二十四冊，頁 3475)，即為一例。地方學校藏書雖不多，藏書量也因地而異，但作為地方的文教象徵，藏書仍是其很重要的基本功能之一。(見《宋代官學教育與科舉》，頁 124~125)

鄉飲酒禮就是這一類學校中舉行的「文教盛事」之一。鄉飲酒禮在被視為古時三年大比、獻賢能於王時，在鄉里中舉行的飲酒禮，隋唐以來作為學校貢士禮儀的一部份，已有舉行紀錄。⁶²⁸北宋國家初定，雖有芻議，但並未大規模的付諸施行，到了南宋，由明州士人群體開始，各地學校興起了一股舉行鄉飲酒禮的風潮。⁶²⁹明州鄉飲酒禮在當時必定頗引人觀聽，朱子也曾與學生論及此事，只是語氣似頗不以為然：

明州行鄉飲酒禮，其儀乃是高抑崇撰。如何不曾看《儀禮》，只將《禮記·鄉飲酒義》做這文字。似乎編入《國史》、《實錄》，果然是貽笑千古者也！

630

高閱（抑崇）原本師從楊時，秦檜主政時為國子司業，故學行頗為時人批評。⁶³¹朱子對明州鄉飲酒禮的不以為然，有一部份應當也是出於對高閱作風的不認同。無論如何，鄉飲酒禮對南宋當時的士人而言，絕非陌生之事。

要如何看待南宋這股鄉飲酒禮的風潮？首先看明州首次舉行此禮的基礎：「舊俗，以歲之元日或冬至，太守率鄉之士大夫釋菜于先聖、先師而後會拜堂上，長幼有序，登降有儀，賓介有數，仿古鄉飲禮」。⁶³²以此舊俗為本，隨歷任太守增益，逐漸形成較具規模的正式禮儀。最興盛時規模至數千人，所需財用除了主要的官帑以外，亦有部分本地仕紳的小額捐助。⁶³³由於行禮的基礎來自於舊時年

⁶²⁸ 參見高明士：〈論隋唐學禮中的鄉飲酒禮〉，《玄奘人文學報》第6期（2006.02），頁33~61。

⁶²⁹ 山口智哉以方志及文集為據，整理出南宋明州及其他地區施行鄉飲酒禮的紀錄，並製表詳述，其中明州一共施行了13次鄉飲酒禮，而其他地區加總共有32例。這32例與明州鄉飲酒禮的施行時期、契機，以及舉辦者與明州士人的人際關係都有或多或少的關連，說明了明州的鄉飲酒禮具有示範作用，使各地士人紛起效尤。（山口智哉：〈南宋鄉飲酒禮考〉，收入劉海峰主編：《科舉制的終結與科舉學的興起》，（武漢：華中師範大學出版社，2006），頁238~253）

⁶³⁰ 《朱子語類》，頁2266。

⁶³¹ 《宋史》，頁12857~12858。

⁶³² 引自〈南宋鄉飲酒禮考〉，頁245。

⁶³³ 如寶慶三年之禮經費本不足用，「郡出七百緡助之，貳車蔡范助百緡，鄉人厲氏助五十緡」，

末釋菜後的聚會，參與者也就以與官府、學校行政相關的人員為主，例如地方官員、學生、當地士人，以及作為「賓」前來的寄居或退休官員。⁶³⁴



不難想像，以這樣的「舊俗」發展起來的鄉飲酒禮，其實是一批原本交遊密切的地方仕紳共同主持的結果。換言之，鄉飲酒禮與南宋士人之間流行的詩會有類似的性質，原屬地方仕紳聚會的一種，只是增飾以古禮的外衣更顯慎重而已。⁶³⁵若以鄉飲酒禮在北宋的另一淵源視之，將更能掌握該禮「凝聚地方士人共同意識」的特質。在徽宗朝所頒定的《政和五禮新儀》卷首，有關於議行鄉飲酒禮的紀錄，當時的官員建議將原本歡送州縣舉人赴考省試前的「鹿鳴宴」，增飾禮儀、略加修改成為鄉飲酒禮。⁶³⁶鹿鳴宴的參加者，除了赴舉者以外，還有地方官、回鄉官員等地方仕紳，會中除飲宴之外，也多有賦別贈詩之舉。⁶³⁷有這樣的遠源，南宋鄉飲酒禮之推行，其本質實是一種官方與地方仕紳凝聚共同意識的聚會。

不能忘記的是，鄉飲酒禮與地方學校有著密切的關係。不管是鹿鳴宴這樣歡送舉子的場合、或是年末釋菜禮後的聚會，都屬於學校活動的一部份。將祭祀、立祠、仕紳聚會等地方學校的功能合觀，「教化」的意涵顯然不是「教學」的單一活動所能概括，而是一種相當豐富、立體，滲入生活細摺中的文化輸入過程。而「學校」正是教化的根據地，在其中活動的人、舉辦的事件，甚至學校本身的存在，都是「教化」的象徵。誠如李弘祺所指出：「想確切地理解宋代地方教育，那麼禮儀的職責便不應被忽略。因為近代教育在很大的程度上已經擯棄此種職責，

而淳祐六年之禮最盛大，經費則全部由官方支出：「制帥集撰龍溪顏公頤仲搜舉舊典，增造禮器，以人日行禮，盍簪酬酢者三千餘人，資政殿大學士正奉大夫陳公卓首賓席。儀文視前彌煥，為費五萬四千七百七十貫有奇，出於府帑」。(引自〈南宋鄉飲酒禮考〉，頁 244)

⁶³⁴ 同注 11。

⁶³⁵ 關於這點，由明州淳祐六年的鄉飲酒禮禮成後「制帥賦詩，大夫士賡和盈帙」的收尾可見一斑。黃寬重論明州士人家族交際，注意到怡老性質詩社的作用，認為這樣的交遊聚會，其實對地方士人關係網絡助益甚大。明州鄉飲酒禮的推動人汪大猷、史彌大，就是當地詩會真率會的成員，他們共同策劃州學的改建事宜，並在改建完成時提出恢復鄉飲酒禮的舉辦。(黃寬重：《宋代的家族與社會》，(台北：東大，2006)，頁 156~163)

⁶³⁶ 〈南宋鄉飲酒禮考〉，頁 240。

⁶³⁷ 〈南宋鄉飲酒禮考〉，頁 243。

我們因此更傾向於只將教育看成是一種傳播知識的過程。在宋代，出於道德目的
的禮儀是教育的重要組成部分，因此在考察宋代學校的實際教學時，不可以忽視
此種教育的道德含意。」⁶³⁸他所說與禮儀教育相連結的「道德」含意，即是本文
藉地方學校的各種活動想描繪的「教化」。⁶³⁹

地方學校的一切，都是「教化」的象徵，然而徒法不足以自行，教化需要的
不僅是一個「空間」，更需要的是主持教化的「人」。地方官以及地方士人如何
運作「教化」？透過對這些士人的體察，將能更精確地掌握「教化」的意蘊。

二、亦官亦師---士人與教化

「以天下為己任」的襟懷，是宋代士人給人最鮮明的印象。之所以出現這
樣的士風，實與宋初二帝崇文偃武的政策有關。自宋太祖開始，以科舉制度廣收
天下士，並有「作相當用讀書人」的名言⁶⁴⁰，而宋太宗一朝，大增科舉入士的人
數，科舉制度的運行自此漸趨嚴密、完備，最後成為朝廷主要的取士制度。⁶⁴¹

這些看似簡單且廣為人知的歷史事實中，其實蘊含了了解宋代士人特質很
重要的關鍵。首先，以科舉制度大規模取士，是前代所未曾有的盛事，同時又是
在太祖、太宗好文偃武的胸懷下，以「共治天下」的「開恩」姿態而建置的「祖

⁶³⁸ 《宋代官學教育與科舉》，頁 122~123。

⁶³⁹ 對於所謂「教化」的意涵，從程頤與禮部的一場論爭中可以進一步玩味。在元祐初政時，程頤曾經就學制的更改提出意見。其中一點，是建議禮部開放太學給四方人士參觀，以「觀禮儀，聽絃誦」。禮部認為既然原則上觀覽者不能入齋打擾講學，那麼「既不得入齋，即未見得，於何處觀禮儀聽絃誦？」因此駁回了施行的建議。程頤對此提出說明：「太學首善之地，將以流化天下。……觀學者出入往來，少長有序，威儀濟濟，即是觀禮儀。行廊廡之間，聞諸齋絃誦之聲，即是聽絃誦。自可使觀光之士以為盛談，流傳天下。何必需入齋中，及更立處所？」（《二程集》，頁 567~568）禮部認為「禮儀絃誦」必需是學校中的特定儀式場合，因此不入齋即無法觀聽；而程頤的「禮儀絃誦」則是站在「教化」的觀點上，認為只要能激起觀聽者的向慕之心，便能「以為盛談，流傳天下」。

⁶⁴⁰ 《宋代官學教育與科舉》，頁 2。

⁶⁴¹ 《中國教育制度通史》（第三卷），頁 20~22。

宗之法」。⁶⁴²因此科舉取士作為新時代組成官僚隊伍的制度，固然有戰亂以後士族衰敗、人才零落的實質背景，然而它本身的帶有的象徵意義其實相當高。或者說，它本身的實質意義就在於昭告天下帝王尊賢使能的開明胸襟。



從科舉制度「拔擢寒俊」的原始立意，可以窺知其中的奧義。乾德六年禮部舉行考試，太祖因為注意到官員子弟應舉的公正性問題，親自下詔「自今應諸色舉人內有父兄骨肉食祿者，委禮部貢院於奏名之時，並別具開折，當議更與覆試，貴于公道，無所屈焉」⁶⁴³，要求官員子弟中舉後，另外予以覆試，以驗明才具確實符合資格，杜絕偏私包庇的可能。此後太宗、真宗也都有拔擢「寒秀」、「寒俊」的宣示，真宗時的宰相王旦更以「豈可復與寒士爭進」嚴禁子侄參加科舉考試。⁶⁴⁴

從以上這些事實，以及之後糊名、謄卷的防弊措施來看，「科舉取士」似乎是國家希望建立一個「唯才是用」的競爭機制，以公平地向全國各階層開放晉身官員的機會。然而仔細玩味宋初君主所謂的「公道」，卻可以體會到「公道」不等於「公平」的微妙差異。當宋太祖要求官員子弟另外具名覆試時，他指出需「貴于公道」的原因：「賢良之選，務在得人。世祿之家，尤宜篤學。如聞搢紳之內，朋比相容，論才苟爽於無私，擢第即成於濫進……」。從以上的用語來看，「得人」是君主欲得俊秀協治理國政；而「朋比」是為人臣子最忌諱的植黨營私；「濫進」則是讓才具平庸者濫充臣列。由此可以體知一個重要的事實，所謂的「公道」並非民主社會理想中全面開放的透明競爭機制，而是指君主本身無所偏私的廣大胸襟。正因如此，太宗雍熙三年科舉時，李昉、呂蒙正等一班權臣皆有子弟入等，

⁶⁴² 對於宋初士人這種「以天下為己任」以及與天子「同治天下」的胸懷，余英時《朱熹的歷史世界》有精闢的分析。他認為科舉與五代末民間對「文士」的期待是其近因（頁 212），而門第制度的消失，則是長期的主因。（頁 215）又「同治天下」一語出自文彥博，余英時錄其全文並深入分析，見同書，頁 221~223。

⁶⁴³ 《宋會要》選舉三之二，轉引自《中國教育制度通史》（第三卷），頁 21。

⁶⁴⁴ 《中國教育制度通史》（第三卷），頁 21。

太宗竟以「此並勢家，與孤寒競進，縱以藝升，人亦謂朕為有私也」為由，全部罷免其進士及第與出身。⁶⁴⁵



由此可見，無論如何地強調公平公開，一切都是為了君主取士的需要，也因此君主「大公無私」的寬厚胸襟下，對制度做出任何調整都是極為自然合理的一件事。在科舉制度中種種強調公開、公正的防弊措施背後，是一張君主尊賢使能的英明面孔。忽略了這一個事實，便會將科舉制度「擇人」的奧義偏差地理解為一個透明開放的競爭系統。⁶⁴⁶

了解科舉制度為君主擇士的本質以後，便可以了解「士」的使命在於為君主治理國政，這也是「以天下為己任」一語出現的背景。進一步了解當時的「士人」佔全國人口的比例，對於宋代士人的高遠志向，將會有更準確的想像。李弘祺以西元 1100 年與 1200 年為採樣標準，計算具有免除丁稅和徭役特權的「士紳」階級，在總人口數中的比例。其中代表北宋的 1100 年，各縣的士紳人數平均 33 人，佔全縣總人口比例 0.038%。到了南宋，由於朝廷南遷帶來大量官員，同時又將特權範圍擴大，在原本正式官員與太學生的基礎上，增加州縣通過解試的舉人。1200 年的各縣平均仕紳人數因此增加到 92 人，然而也只佔各縣平均人口數的 0.102%---大約千分之一。⁶⁴⁷

在這些千中選一的官員與學生中，又只有少部分的人，因為任職地方，與民眾有第一線的接觸。事實上，在縣級的行政單位中，擁有正式資格的官員，最

⁶⁴⁵ 《續資治通鑑長編》，卷 26，雍熙二年三月己未。轉引自《中國教育制度通史》（第三卷），頁 21。

⁶⁴⁶ 李弘祺由科舉制度造成的社會流動入手，認為由於由科舉入仕的官員人數佔全國人口比例相當低，因此即便其中寒素出身者的比例偏高，對此流動率「與其將它視為中國社會內的流動，不如將它理解為是宋代官僚隊伍不穩定的一種表現」，因此「考試制度基本上因此第一應當看作為一種政治制度而過於其他別的制度」。（《宋代官學教育與科舉》，頁 245）由此可以進一步地了解，科舉制度並非意在為全民設置一個公開競爭的系統，而是君主本人選擇輔佐團隊的一種政治手法。

⁶⁴⁷ 《宋代官學教育與科舉》，頁 250~251。

多不過四、五人---縣令、縣尉、縣丞、主簿。這些第一線的「親民官」，手下有約一、二百人之數的胥吏及衙役。後者主要從鄉村上戶及坊郭戶中招募或輪差而來，負責行政庶務如法律、刑罰、稅賦等。⁶⁴⁸宋代各縣人口不一，據學者估計，南宋時一縣平均人口約九萬⁶⁴⁹，沿海富庶縣分，人口更是可觀，可達二十餘萬。⁶⁵⁰士人千中選一的菁英認同，加上如此懸殊的官民比例，可以想像對於平常百姓而言，「官」的權威地位甚高；而直接面對一縣數萬百姓的親民官，受天子欽選派任而掌握著如此的權力，使命感更是十分強烈。

士人作為地方官的職責，具體來看不外乎息爭訟、完成上納稅賦、錢糧，以及糴米糶米等安定地方治安的種種庶務。然而對多數到任的官員而言，作為「為天子守土」的一方之侯，⁶⁵¹其使命並非這些庶務所能概括。特別是當到任州縣地處偏遠、民風質野時，推行中原「教化」以改其俗，即成為地方官的重要職務之一。

《宋史》有循吏傳，共收十二人⁶⁵²，十二人多以軍功、農事、救災、治獄受到重視。如陳靖曾為均田使，「平生多建畫，而於農事尤詳」⁶⁵³；張綸善於降寇；而邵曄能辨誣案，受太宗褒揚賞賜。⁶⁵⁴由此可見，使地方平靖富庶，確實是「循吏」的標準所在。然而所謂的平靖富庶，不只是農桑得時、無寇盜刑獄而已，「善

⁶⁴⁸ 黃寬重：〈近民作縣---基層社會的權力結構與運作〉，《政策·對策：宋代政治史探索》（台北：聯經，2012），頁 90~94。

⁶⁴⁹ 《宋代官學教育與科舉》，頁 251。

⁶⁵⁰ 據黃寬重引《嘉定赤城志》的資料指出，南宋時台州的天台縣，戶口有四萬餘戶，以南方一戶約 6~7.5 人粗估（參見柳立言：〈宋代明州士人家族的型態〉，頁 292），一縣人口至少 25 萬，相當可觀。

⁶⁵¹ 雖然宋代並不行采邑封建制度，然而到任的地方官仍依循前朝習慣，被尊稱為「侯」。如朱子為地方官員所作的記文中，多稱其為「侯」。（見《晦庵先生朱文公文集》卷 77~80，《朱子全書》第二十四冊，頁 3691~3187）

⁶⁵² 為地方官有善政者，往往日後進於朝廷，有所作為，成為重臣，獨自列傳，因此宋祚近三百年，循吏僅有十二人。故循吏傳前言：「承平之世，州縣吏謹守法度以修其職業者，實多其人。其間必有絕異之績，然後別於賞令，或自州縣善最，他日遂為名臣，則撫字之長又不足以盡其平生，故始終三百餘年，循吏載諸簡策者十二人。」（《宋史》，頁 12691）

⁶⁵³ 《宋史》，頁 12693~12694。

⁶⁵⁴ 《宋史》，頁 12694~12696。

良」的風俗也是地方平靖的條件之一。例如忠州、衢州風俗尚巫，改變巫蠱風俗便為郡守趙尚寬、高賦的重要治績：



（趙尚寬）知忠州，俗蠱殺人，尚寬揭方書市中，教人服藥，募索為蠱者窮治，置于理，大化其俗。⁶⁵⁵

（高賦）知衢州，俗尚巫鬼，民毛氏、柴氏二十餘家世蓄蠱毒，值閏歲，害人尤多，與人忿爭輒毒之。賦悉擒治伏辜，蠱患遂絕。⁶⁵⁶

在二人的例子中，所治州郡巫蠱之風盛行。其事雖然未必直接對稅賦或刑獄、盜寇產生影響，然而由於形成一股恫嚇的力量，確實成為一種治安問題。在將害人者繩之以法外，趙尚寬也以教化的手段改變居民對蠱毒的恐懼心理，「大化其俗」，徹底解決蠱禍的問題。由這一點來看，巫蠱對治安造成的實際問題，恐怕不如心理層面的影響來得廣。下蠱者藉鬼神的力量，形成一股地方豪強勢力，威脅了地方各面向的施政順利，才是郡守亟於移風易俗的主因所在。

由巫蠱問題延伸來看，郡守治理地方所要達到的「大治」，是一個多面向的複雜標準。上納稅賦或清理刑獄等具體指標，固然是達成善政的重要條件，但這些指標背後「父母官」代天子教養一方子民，使其歸順於聖朝教化的用心，才是地方官職責自許所在。換言之，「教民」才是地方官的主要職責，而教民所要達到的標準，陳襄為仙居令時所寫〈勸學文〉寫得十分清楚：

予愍汝邑民不識為學，父子兄弟不相孝友，鄉黨鄰里不相存恤，其心惟汲汲爭財競利為事，以至身冒刑憲，鞭笞流血而不知止。奈奉天子教條，不

⁶⁵⁵ 《宋史》，頁 12702。

⁶⁵⁶ 《宋史》，頁 12703。

可私恕，每刑一人，若傷膚髮。而汝輩不知予心，乃相煽熾，構訟成獄，自以為能，使予日不得食，夜不得寢，是誠何心！然非汝百姓之樂於此也，蓋不知讀書之故也。⁶⁵⁷



陳襄教民為學，但所說的「學」或「讀書」，並非高深的經義、或文章詩賦等高級的文化修養。對於一般的鄉人而言，「讀書」不外乎「明理」，而道理就在日常生活的孝悌、忠信、友愛，這些達成安定社會的基本美德中。明事理、安本分、不為競爭財利之事，就是陳襄身為父母官「奉天子教條」要達成的目標。陳襄後來入朝為講筵官，薦舉司馬光等元祐名臣三十三人，是北宋理學的先驅。然而重視教化的作風，卻不是理學的專利。《宋史》循吏傳中的張逸是北宋真宗時的人物，知長水縣時的事蹟之一，是「興學校，教生徒。後邑人陳希亮、楊異相繼登科，逸改其居曰桂枝里」。⁶⁵⁸可見早從北宋開始，收徒興學，獎掖文教，早為地方官所注意。重視教化，是宋初以來崇儒政策及士人使命感的產物。理學興起以後，理學家繼承了這個傳統，並且為之注入新的意義，成為包括朱子在內的理學家治世的主要方針。《通解》學禮可說是朱子繼承這個傳統的表現，下一節詳述之。

第三節 理學家的職志

如上節所述，推行教化是宋代士人任官時普遍持有的志向。這樣的志向有著宋初以來國家政策、風氣的背景，而理學家也在這個傳統當中，希望將「聖朝教化」推行於海內。然而與一般的士人相較，理學家實有其特殊的姿態，使得理學家對「教化」的關懷更為特出。這特殊的姿態，表現為強調對於「道」的體認、或「道統」的傳承，在此背後也有其源自宋初的思想文化源流，決定了理學中人

⁶⁵⁷ 《宋元學案》，頁 232。

⁶⁵⁸ 《宋史》，頁 12699。

面對天下國家的態度。南宋時期由於官學素質不佳、私人講學風氣興盛，朱子、張栻、陸九淵、呂祖謙等皆設精舍聚徒講學。此後隨著理學為朝廷肯定，各地便在理學家講學之處紛紛設立書院，理學與書院的緊密關係不言而喻。⁶⁵⁹《通解》學禮著作時，書院風潮尚未來臨，僅有嶽麓、白鹿洞等大型書院被重新建立，然而這幾處書院的建設已經可以看出來理學家特殊的教化理想。本節將從理學的隱逸傳統開始，逐步分析朱子在《通解》學禮中表現的教化職志。

一、來自山林的守道者

就朱子的傳承譜系來說，理學始於周敦頤，光大於二程及張載。周、張、二程之上並無特定師承，因此朱子認為四人承接道統，於道體有所自得，視其為道學之始。⁶⁶⁰但朱子也知道這股潮流有其遠源，他肯定慶曆風氣，認為孫復、石介、胡瑗，甚至楊億、劉筠等名臣「皆天資高，知尊王黜霸，明義去利」⁶⁶¹，開風氣之始。王霸、義利實是孟子的關懷所在，而推尊孟子又實為古文家的傳統。換言之，朱子心中理學風氣之先，實指慶曆開始的古文運動。

古文運動不只是一個文學運動，更是一個承自中唐的復古思潮。韓愈論道統、關異端、尊師道，在當時並沒有成為主流，其文章與人格一直帶有狷介的特點。而繼承古文傳統的宋初古文家，也都有這種「在野遺賢」的特殊姿態，受慶曆古

⁶⁵⁹ 《中國教育制度通史》，頁 242~243。

⁶⁶⁰ 雖然對四子的評價不一，但朱子推尊周、張、二程，輯四子說為《近思錄》，對「理學」譜系的形成，有莫大的影響。就歷史思潮的演進而言，朱子同意四子之學前有所承，如云「本朝道學之盛，亦有其漸，自范文正以來已有好議論」（《朱子語類》，頁 3089）。然而純就「道體」而言，四子「自得」的意思就很明顯。朱子序《通書注》說周敦頤「莫或知其師傅之所自，獨以河南兩程夫子嘗受學焉，而得孔孟不傳之正統」（《通書注》，《朱子全書》第十三冊，頁 95），顯然就天地生發、運行之妙而言，周敦頤尤其帶有一點默契道體的方外色彩。

⁶⁶¹ 見《朱子語類》：「某問：『已前皆衰纏成風俗。本朝道學之盛，豈是衰纏？』先生曰：『亦有其漸。自范文正以來已有好議論，如山東有孫明復，徂徠有石守道，湖州有胡安定，到後來遂有周子程子張子出。故程子平生不敢忘此數公，依舊尊他。若如楊劉之徒，作四六駢儷之文，又非此比。然數人者皆天資高，知尊王黜霸，明義去利。但只是如此便了，於理未見，故不得中。』」（《朱子語類》，頁 3089~3090）

文家推尊的前輩如柳開、穆修都屬於以道自許，卻不受知遇的失意儒者。⁶⁶²宋初儒者的這種人格特點，除了受古文傳統的影響外，也與晚唐、五代武人亂政的局勢有關。馬端臨在《文獻通考·選舉》中，曾經引用了二則軼事，用以呈現五代時文士儒者為局勢所迫，隱居鄉里的窘境：

歐陽公《什邡陳氏榮鄉亭記》曰：「什邡之吏特不喜儒，必摧辱中傷之。民既素饒，樂鄉里不急祿仕，又苦吏之為，故未嘗有儒其業與服以游者。甚好學者不過專一經、工歌詩，優游自養為鄉丈人而已。逮陳君巖夫始為進士，然亦未嘗敢儒衣冠謁縣門，出入閭巷必鄉其服。已而州下天子詔書索鄉舉秀才，巖夫始改服詣門應詔，吏方相驚。既州試之，送禮部中丙科以歸省。其父曰：『噫！吾始惡進士之病，已而不知其可以為榮也！』」

歸來子序張穆之《觸鱗集》曰：「五季文物蕩盡，而魯儒猶往往抱經伏農野，守死善道，蓋五十年不改也。太祖皇帝既定天下，魯之學者始稍稍自奮，白袍舉子大裾長紳，雜出戎馬介士之間。父老見而指以喜曰：『此曹出，天下太平矣！』方是時厭亂，人思復常，故士貴蓋不待其名實加於上下，見其物色士類，而意已悅安之，此儒之效也。」⁶⁶³

從上面二則軼事中，可以看出宋初儒士由隱逸走向仕宦，有其特定的模式。其一是「守死善道」---一種「掌故」的姿態。儒學的衣冠文物，是曾經的太平盛世的象徵，陳巖夫隱藏才學、魯儒「抱經伏農野」，一方面是由於不為當世所重，一方面也有著為將來的太平存守治道的意思。其二，是以應舉的方式出仕。陳巖夫在「州下天子詔書索鄉舉秀才」時改服儒衣冠，而魯儒則在「太祖皇帝既定天下」

⁶⁶² 《道學之形成》，頁 33~34。

⁶⁶³ （元）馬端臨：《文獻通考》，收入（清）清高宗敕撰：《十通》第十三冊（台北：商務印書館，1987），頁 283。又第二則中作序者歸來子即北宋晁補之。

之後，以「白袍舉子」的身份重新出現在以武人為主的地方治理單位。這種由隱逸走向仕宦的模式，說明了瀰漫在宋初朝野間一種「收羅遺賢」以求回復太平的心理。在這股風潮中，儒生以應舉的方式出仕，道家隱者也以「招隱」的機會，向君主進言治世之方。最為人所知的如太宗召陳搏為其言長生之術，而陳搏以治國之道答之；又如真宗對陳搏弟子种放的禮遇⁶⁶⁴，都顯示了宋初是各方面的「遺賢」由在野走向朝廷的時機。

前文曾經提過「科舉」作為政治制度的一面。帝王藉此以收羅賢才，與其共治天下。科舉制度由肇始到趨於完備，恰恰是在「收羅遺賢」風氣大盛的太祖、太宗、真宗三朝，亦是宋代「祖宗之法」奠基的時期。這種禮遇賢才、尊崇文士的政策，不僅正面地塑造了宋代士人「以天下為己任」的高遠志向，也將「守道隱逸」的傳統植入了宋代士風當中。

「天下有道則現，無道則隱」⁶⁶⁵原是自孔子以來的儒家傳統。宋代士人的出處並不在這個大傳統之外，只是宋初的局勢、文士的處境，對一代士人仍有著特別的塑造。由隱逸山林的守道之士，走向朝廷廟堂、學以致用，宋代有自身的歷史特色。《宋史》有隱逸傳，所收第一人，便是范仲淹之師戚同文。⁶⁶⁶戚同文屬於典型的五代儒家隱者，雖然忠信孝悌、學宗五經，但也抱有隱逸性格。他堅持在野的生活型態，不僅亂世中「絕意仕進」，進入宋世以後，依然「生平不至京師」。⁶⁶⁷戚同文不喜仕進，一生皆於應天府聚徒講學。過世後，他的故居便被鄉人擴建為應天府書院，是北宋最具代表性的書院之一。⁶⁶⁸

⁶⁶⁴ 楠本正繼：《宋明時代儒學思想の研究》，（東京：廣池學園出版部，1964），頁 13~14。真宗與种放之事又見（宋）江少虞：《皇朝類苑》，（京都：中文，1981），頁 60。

⁶⁶⁵ 見《論語·泰伯》篇，《四書章句集注》，頁 106。

⁶⁶⁶ 范仲淹師從戚同文，見《宋史》本傳，頁 10267。

⁶⁶⁷ 《宋史》，頁 13418。

⁶⁶⁸ 《中國教育制度通史》，頁 232~234。

戚同文的自家子弟日後皆從事仕途，而所教生徒「登第者五六十人，宗度、許驤、陳象輿、高象先、郭成範、王礪、滕涉皆踐臺閣」，更是為朝廷重用。⁶⁶⁹由此可見，戚同文的隱逸型態有別於道家仙風，是儒家型態的隱者。他並非不屑仕進，對天下國家也投以相當關注，之所以一生隱逸山林，只是因為更契合於在野傳道的生活型態。⁶⁷⁰這種守道山林的儒家隱逸，在范仲淹開慶曆士風以後，又被北宋理學家所繼承。⁶⁷¹周敦頤、二程、張載都是胸懷天下而不苟於仕進的士人。周敦頤為官「以洗冤澤物為己任」，但心志卻不為此所限，有「胸中灑落，如光風霽月」之譽⁶⁷²；程顥「雖小官，賢士大夫視其進退，以卜興衰」⁶⁷³；程顥年少時上書仁宗，頗有用世之心，然而舉進士以後便絕意仕進，「自以為學不足，不願仕也」。⁶⁷⁴延及南宋，繼承北宋理學傳統的朱子，對天下國家的關懷有目共睹，然而屢次請祠宮觀，不求仕進。朱子的在野性格，由其訓門人求道的一段話可以見得最清楚：

或有來省先生者。曰：「別後讀何書？」曰：「雖不敢廢學，然家間事亦多，難得全功。」曰：「覺得公今未有箇地頭在，光陰可惜！不知不覺，便是三五年。如今又去赴官，官所事尤多，益難得餘力。人生能得幾箇三五年？須是自強。若尋得箇僻靜寺院，做一兩年工夫，須尋得箇地頭，可以自上

⁶⁶⁹ 《宋史》，頁 13418。

⁶⁷⁰ 大槻信良曾就《宋史》隱逸傳中的四十三名傳主作過分析，認為可以分為儒家、道家、經史百家、時務經世等種種不同類型的隱逸。其中儒家類的隱逸以戚同文為首，包括胡瑗弟子徐中行、朱子父執輩劉勉之、胡憲，友人魏掞之等共 20 人，是《宋史》隱逸的大宗。（大槻信良：《宋初隱逸の朱子學的風格》，《支那學研究》第 21 號（廣島：廣島支那學會，1958），頁 14~19）此外，以北宋江少虞所編《皇朝類苑》的曠達隱逸類來看，司馬光、王安石在政治上失意退隱時賞遊山林之事也收入其中（《皇朝類苑》，頁 257~258、261~262），可見所謂的「隱逸」在宋代表示不求仕進的廉退性格，未必如《論語》中長沮、桀溺一樣，是不屑於世、與鳥獸同群的出世之士。

⁶⁷¹ 《宋史》范仲淹本傳稱其「每感激論天下事，奮不顧身，一時士大夫矯厲尚風節，自仲淹倡之」（頁 10268），可見他對士風的影響之大。土田健次郎也認為范仲淹是北宋士風由在野轉向中央的關鍵人物：「范仲淹用公道將自己的內在一面與公職上的行為完全貫通起來的姿態，聯結了在野時養成的對於道的希求，和身處中央時的責任意識，提出了將兩者統一的原理。」（《道學之形成》，頁 35）

⁶⁷² 《宋史》，頁 12711。

⁶⁷³ 程顥：〈明道先生行狀〉，《二程集》，頁 637。

⁶⁷⁴ 〈伊川先生年譜〉，《二程集》，頁 338。

做將去。若似此悠悠，如何得進！」⁶⁷⁵



從朱子勸門人為學的話可以看出，瑣碎的家事、宦宦仕進，對於「求道」而言都是其次的。甚至為了使自身的學問有堅實的基礎，放下一切、往山林中閉關數載，是最好的辦法。⁶⁷⁶由此觀之，理學家作為士人的一份子，是一個特殊的群體。他們以天下自任，但往往與仕進保持著一段距離，將「求道」視為生命中更重要的職志。在官與師之間，他們更認同於「師」的角色。程顥在晉城縣令任上所為，與其說是治民之官，不如說是教民之師：

移澤州晉城令。澤人淳厚，尤服先生教命。民以事至邑者，必告之以孝悌忠信，入所以事父兄，出所以事長上。度鄉村遠近為伍保，使之力役相助，患難相恤，而姦偽無所容。……諸鄉皆有校，暇時親至，召父老而與之語；兒童所讀書，親為正句讀，教者不善，則為易置。俗始甚野，不知為學，先生擇子弟之秀者，聚而教之，去邑纔十餘年，而服儒服者蓋數百人矣。

677

從「服教命」一語，已經可以看出作為父母官以教喻地方為職的特點。程顥不僅面對民眾家事的紛爭時，以孝悌忠信勸化，同時也行伍保之制，加強教化推行的網絡。甚至親自教導可以讀書為學的鄉人子弟，使不知為學的鄉里改化其俗，最後「服儒服者蓋數百人」。這樣的「教化」政績，是一種生活方式的輸入，隨之而來的是地方士人群體的形成，以及與朝廷之間趨於緊密的聯繫。換言之，「教化」意味著將「治」的領域擴大，在理學家而言，就是將符合「道」的士人生活圈，透過擔任地方官的方式擴大開來。

⁶⁷⁵ 《朱子語類》，頁 2923。

⁶⁷⁶ 在另一條語錄中，朱子也直言高明之人不應為家事所困：「若說家事，又如何汨沒得自家？如今有稍高底人，也須會擺脫得過，山間坐一年半歲，是做得多少工夫！」（《朱子語類》，頁 2922~2923）

⁶⁷⁷ （宋）程顥：〈明道先生行狀〉，（宋）朱熹編：《伊洛淵源錄》，《朱子全書》第二十冊，頁 931。

二、以「學」為本的淑世主張



從以上的論述可以知道，「官」本來具有「師」的特質，而理學家由於以道自任的傳統，更傾斜於「師」的一端。基於這一點來看《通解》學禮，才能夠精準地掌握朱子編輯的用意——「學」是治理天下的根本，而非其中一個環節。由家而鄉而學、附以邦國、王朝，不是一個機械分類、依社會層級擴大的禮制彙整，在《通解》勾勒的天下國家整體中，其實每一個部分都是一個特殊組成。如前所述，家禮是整個社會家族倫理環境的養成，而鄉、學禮則是「立人造士」的教化推展，邦國、王朝則專為「有國者」而言之，詳後再述。家、鄉、學三者在現實環境中是重疊的，是每一個人都具有的三種層次的生活。廣義來講，三者都是「教化」的一部份，然而家禮重於環境的養成，而鄉、學則是真正意義的「學」，也是天下國家所以「立」的基點。《通解》第一篇〈學制〉便以《禮記·學記》中「古之王者建國君民，教學為先」開篇，說明了在朱子而言，國家是「教化」的表徵，「君民」的根本就是「教民」。

理學家以「教」與「學」為治世根本，一方面如上所引程顥的治績，在於推行教化，使鄉里風俗淳厚，達到孝悌、敬長、敦親、友愛的「治」的標準。另一方面，專就「學」而言，培育人材也是為政以教學為先的根本原因。對宋代理學家而言，治世本於人材，國家的農、兵、禮、樂、刑、政等一切文為制度，都有賴於一代的人材維繫、創制。以程顥的話來說：「天地生一世人，自足了一世事，但恨人不能盡用天下之才，此其不能大治」⁶⁷⁸，一世代有一世代的時運與功業，生於此世的人材，恰足以勝任此世世變，但要能善用之而已。朱子解釋程顥此語，意思似略有不同，把「人材」之用側重在「聖主」一邊：

⁶⁷⁸ 《二程集》，頁 2。

天生一世人才，自足一世之用。自古及今，只是這一般人。但是有聖賢之君在上，氣焰大，薰蒸陶冶得別，這箇自爭八九分。只如時節雖不好，但上面意思略轉，下面便轉。況乎聖賢是甚力量！少間無狀底人自銷鑠改變，不敢做出來；以其平日為己之心為公家辦事，自然修舉，蓋小人多是有才底。⁶⁷⁹

朱子認為歷代人材良莠差異不大，造成治世與否的差異，在於是否有聖賢在位。時節不好時，小人當道、國勢不振，然而若是聖賢之君主政，由於其地位與影響力非同小可，自然能夠化私為公、修舉政事。程顥認為盡用人材則足以治世，而朱子將「盡用」的意涵略略改變，轉而聚焦在執政者本身的賢能與否，然後才是其用人的方針。二者的差異頗堪玩味，但究竟並非本文的重點。本文希望突顯的是「人」在國家政事上的決定性---無論是是否能善用人材、或專指君主本身的聖賢與否，天下大治總歸是維繫在「人」的賢能臧否。在這個意義下，政事即是人事，而非一套技術性的制度。與其說「學」是國家導向地以「經世致用」為目的，培養各方面的材能之士，不如說是「以人為本」而成就人材，並盡其所用。《通解·學記》引《禮記·學記》本文「學無當於五官，五官弗得不治」，並錄張載注文「本立而道生，言以學為本，則其德於民無不化，於俗無不成」⁶⁸⁰，說明「學」為「政」之本，便是本於這種政事即人事的觀點。

由此可見，「學以成材」是治世的根本，但所謂的「材」並不是專門的技術

⁶⁷⁹此段小注又作：「或錄云：問：『天地生一人，自足了一世用，但患人不能盡用天地之才，此其不能大治。若以今世論之，則人才之可數者，亦可見矣，果然足以致大治乎？』曰：『不然。人只是這箇人，若有聖賢出來，只它氣焰自薰蒸陶冶了無限人才，這箇自爭八九分。少間無狀者惡者自銷鑠，不敢使出，各求奮勵所長，而化為好人矣。而今朝廷意思略轉，則天下之人便皆變動，況有大聖賢者出，甚麼樣氣魄！那箇盡薰蒸了，小人自是不敢放出無狀；以其自私自利辦事之心而為上之用，皆是有用之人矣。』」（《朱子語類》，頁 2684。）所謂的「薰蒸陶冶」，以「朝廷意思略轉」言之，除了政策教令的影響之外，也有著風氣上行下效的作用。

⁶⁸⁰ 《通解》，頁 544。

才能，而是個人的氣質才性。是以《通解·學禮》以六藝為內容，⁶⁸¹純粹是一種統合的人格培養，而非詩、書、禮、樂等藝能的各別專精。《通解·學義》「教學之序」一節，引程子的話說明《論語》「興於詩，立於禮，成於樂」：

天下之英才不為少矣，特以道學不明，故不得有所成就。夫古人之詩，如今之歌曲，雖閭里童稚皆習聞之而知其說，故能興起。今雖老師宿儒，尚不能曉其義，況學者乎？是以人倫不明、治家無法，是不得立於禮也。古人之樂，聲音所以養其耳，采色所以養其目，歌詠所以養其性情，舞蹈所以養其血脈。今皆無之，是不得成於樂也。是以古之成材也易，今之成材也難。⁶⁸²

在程子的定義中，「道學」即是詩書六藝之學。「詩」為興起心志；「禮」為人倫、治家之法；「樂」所以薰陶耳目、養性情，三者都是以培養人格作為教學的目的。由此可見「成材」的意義純粹是人格的定立，而非特殊專才的傳授。《通解·保傳》引《國語》申叔時教養太子之語，將經史傳授視為一種啟發才德的方式，更明確地點出了人材教養的本質：

教之《春秋》，而為之聳善而抑惡焉，以戒勸其心；教之世，而為之昭明德而廢幽昏焉，以休懼其動；教之《詩》，而為之導廣顯德，以耀明其志；教之禮，使知上下之則；教之樂，以疏其穢而鎮其浮；教之令，使訪物官；教之語，使明其德而知先王之務，用明德於民也；教之故志，使知廢興者

⁶⁸¹ 依篇目的安排來看，「六藝」似乎屬於小學的教養，而大學則是《禮記》〈大學〉、〈中庸〉的天人性命之學。但其實六藝是貫通小學、大學的教育，只是小學以薰陶為主，而在大學需明其理而已。《通解·學義》中，朱子對詩、禮、樂之學有按語：「按〈內則〉，十歲學幼儀，十三學樂誦詩，二十而後學禮。則此三者，非小學傳授之次，乃大學終身所得之難易、先後、淺深也。」（《通解》，頁 405）又依朱子《大學章句集注序》所說「八歲入小學」、「十五歲入大學」之次，詩、書六藝乃是貫通小學、大學的教育內容。

⁶⁸² 《通解》，頁 405。

而戒懼焉；教之訓典，使知族類，行比義焉。⁶⁸³



《春秋》、故志、訓典等前人事蹟，乃是為使子弟見興廢而有所警惕；詩、禮、樂所以陶養心志。經典之性質雖各有不同，但總不外乎是古聖先賢所流傳下來的教訓。因此「成材」的模範，是古聖先賢的心懷胸襟。典故即是教訓，習知典故而有所啟發，便是人格、才德的陶鑄。從鄉里風俗的改變，到詩禮六藝的精緻教養，《通解》鄉禮及學禮所呈現的，便是在位者成就人材的職責。

三、學校、科舉與書院

《通解》以鄉、學的教育為國家「造士」，其實是對宋代盛行的科舉制度的一種反思。科舉制度本有「興文教，抑武事」的美意⁶⁸⁴，然而由於其取士之多、晉身之速⁶⁸⁵，以及「只把文章謁帝居，便從平地躡空虛」⁶⁸⁶的戲劇性，對於士風也產生了一些不良影響。北宋仁宗朝以後歷次的改革中，貢舉與學校往往是改革的重點項目之一，正是由於科舉取土的弊端---無法考察士人德行---一直是有識者憂慮的問題。⁶⁸⁷大體而言，以考場中的文章決勝負，被視為一種博奕般的無根之學。紮實地培養人材的學校制度，成為改革者首先想到對治科舉弊端的方案。然而北宋以來范仲淹、王安石、蔡京對學校制度的改革結果都不理想，蔡京以新法為名，廣置學校以行擅權之私，更是使太學、地方官學的士風徹底敗壞。⁶⁸⁸在科舉弊端叢生、學校風氣不正的背景下，理學家以私人的名義建立精舍、書堂，聚

⁶⁸³ 《通解》，頁 594~595。

⁶⁸⁴ 《中國教育制度史》（第三卷），頁 22。

⁶⁸⁵ 余英時對於宋代科舉，尤其是進士科的殊榮，有頗為生動的描述，見《朱熹的歷史世界》，頁 201~202。

⁶⁸⁶ （宋）許載：〈及第後寄宜春親友〉，轉引自《北宋士族---家庭、婚姻、生活》，頁 35。

⁶⁸⁷ 李弘祺對科舉考試的弊端，以及范仲淹、王安石、蔡京的改革方針有詳盡的分析，見《宋代官學教育與科舉》第九章，頁 265~294。

⁶⁸⁸ 劉子健：〈略論宋代地方官學和私學的消長〉《兩宋史研究彙編》，（台北：聯經，1987），頁 211~227。

徒講學，成為有志者的新選擇。⁶⁸⁹



在這樣的背景下，私人講學之風在南宋又再度興盛。但在私人精舍與官學中所講授的，其實並非涇渭分明的兩種學問。在理學中人主持州縣學時，地方學校的授課內容便與理學家的精舍相近，反觀理學中人如朱子之興設私學，也並不完全排斥舉業內容。⁶⁹⁰因此私人講學雖然與理學的興盛關係密切，但卻非完全地與世相違、曲高和寡。尤其所謂「私人講學」，⁶⁹¹在當時本非新鮮詫異之事。事實上，在官學興設以前，講學的形式也只有「私人」一種而已。朱子為同安縣主簿時，當地便有柯君「避地邑居，教授常百餘人」⁶⁹²；朱子友人徐元聘「有田舍一區，旁治軒窗，明潔可喜，暇日與子弟講學其間」⁶⁹³；可見在文教興盛的地方，講學活動頗為常見，或者是鄉人子弟間的私塾、或者是朋友間講學的書堂，實是士人活動的一部份。

復次，官學雖然因科舉的影響，以詩賦、策論等舉業文字為主⁶⁹⁴，然而這樣的教學內容，與其說是國家的規定，不如說是地方仕紳的期待。前文曾經提及地方學校與鄉紳之間緊密的關係，擔負著各層面教化的學校，其實是當地士風的反映。也因此隨著學風的改變，地方學校的教學內容也隨之調整。換言之，至少在

⁶⁸⁹ 當然，南宋各學派的興盛，實際上也拜科舉普及所賜。賈志揚認為南宋科舉錄取率降低，擁有人仕機會的讀書人比例變少，相對上而言，落第而從事「舉業」的群體組成更為複雜，競爭性、對立性也更強，成為南宋地區性學派形成的背景之一。（John W. Chaffee: "Chu His in Nan-Kang: Tao-hsueh and the Politics of Education", in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee, ed., *Neo-confucian education: the formative stage* (Berkeley : University of California Press, c1989)p.415)

⁶⁹⁰ 如朱子與弟子常鄭卿論及興學之事，亦說「鄙意又恐更須招致得依本分、識道理、能作舉業者三數輩參錯其間，使之誘進此一等後生，亦是一事」（《晦菴先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十三冊，頁 3008，可見朱子雖然對科舉有所批評，但並不排斥舉業。

⁶⁹¹ 關於「私人」講學，李弘祺的論斷頗為精闢：「『私人講學』這四個字其實還是一個很現代的名詞。因為在傳統中國，公私的分別並不像現代這麼清楚。」（陳谷嘉，鄧洪波主編：《中國書院史資料》，（杭州：浙江教育出版社，1998），序二）正因為如此，「私人講學」可以包括的形式很廣，基本上在太學、官學以外的教學形式，都屬於私人講學。在這個定義下，只要國家文教建設尚未興盛，所有的教學活動只能由民間自行發起，其範圍之廣可想而知。

⁶⁹² 《晦菴先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十四冊，頁 3695~3696。

⁶⁹³ 同前書，頁 3696。

⁶⁹⁴ 《中國教育制度史》（第三卷），頁 209。

州縣的層級，官學是主政者與鄉紳的意志表現，並非朝廷直轄的範圍。官學教學內容時視主持教授本人的安排，如朱子門人李宗思在乾道年間為蘄州學官⁶⁹⁵：

……日至於學，進諸生而教誨之。蓋使之潛思乎《論語》、孟氏之書，以求理義之要，又考諸編年資治之史，以議夫事變之得失焉……凡以使之知所以明善修身之方，齊家及國之本，而於詞藝之習，則後焉而不之急也。

696

在李宗思的主持下，州學的教學內容也偏向理學的方針。朱子的另一位門人王子合任職地方官時，「在學中將實錄課諸生」，為朱子批評不知輕重。⁶⁹⁷地方長官、教授都可能對教學內容予以安排，可見官學教育並無定式，隨主政者的意向而定。

再看到書院的興設。如上所言，講學活動一直存在於宋代士人的生活中，並非新起之事。只是到了南宋情形又有改變，由於各地方學派的興起，聚徒講學的規模也擴大，朱子、陸象山、呂祖謙都設立書堂與精舍，廣收四方之士於其間住宿講學。⁶⁹⁸然而這樣的教學形式，其實並非嚴格意義的「書院」，至少在朱子當時來說，「書院」之稱乃專指北宋時幾個知名的書院如嶽麓書院、白鹿洞書院、

⁶⁹⁵ 「學官」是一個統稱，包括教授、學長、助教、學正、學錄、司計等種種地方學校中的執事者皆可稱為「學官」。在其中只有「教授」是有正式品級的官員，其餘則是辦事人員，通常由在學學生擔任。（《宋代官學教育與科舉》，頁 126~129）

⁶⁹⁶ 朱熹：〈蘄州教授廳記〉，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十四冊，頁 3716。

⁶⁹⁷ 《朱子語類》，頁 2833。王子合名遇，漳州人，受學於朱子、張栻、呂祖謙、陸象山多人。據學案所載，歷任長樂縣令、贛州通判、大宗正丞、右司郎中等職位（參見陳榮捷：《朱子門人》，（台北：台灣學生書局，1982），頁 64），語錄中「在學中」應是他任地方長官時的事情。

⁶⁹⁸ 「精舍」一詞是理學興起以後才出現的新名詞，此前多指佛、道的修行場所。陸九淵以「精舍」為教學處的名稱時，還弟子說明此詞源出儒家，可見當時以「精舍」為稱的儒者並不多。朱子本人多次設立精舍聚眾教學，朱子稱這些地方時，常常將「精舍」與「書院」交替使用，但「書院」其實是指整個教學之處中的藏書之處，並非後世常用的「書院」之意。（Wing-tist Chan: "Chu His and the Academies", in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee, ed., 'Neo-confucian education: the formative stage' (Berkeley: University of California Press, c1989) pp.389-390、393-394) 所謂理學家興設書院講學，其實是朱子身後之事。當理學成為官方認可的學派，地方州縣紛紛將理學家講學之處擴增、復建，或受朝廷頒賜勅額名為「某某書院」（如考亭書院、紫陽書院皆屬這種模式，見《中國書院史資料》，頁 80、91），「書院」之稱才正式與「理學」有了聯結。

石鼓書院等。北宋初期由於國家尚未開始學校的建設，四方讀書之士皆出自山林書院，國家安定後，朝廷往往賜額或賜經，將之納入國家教育體系中。這類民辦官助的書院，是北宋慶曆興學以前國家主要的教育形式，直到官學普遍以後，才為之取代而慢慢衰敗。⁶⁹⁹這些書院的共通特點是起於山林，而後為學者所宗，最後得到朝廷的認可與獎勵。朱子時期重修的幾個大型書院如嶽麓、白鹿洞、石鼓書院，都是由地方官主持，希望在官學之外，復興國初山林講學的傳統。⁷⁰⁰由此來看，書院代表的是國初科舉尚未氣候時，那種較為純粹的講學傳統。呂祖謙將這個傳統視為理學的發源：

當是時，士皆上質樸，下新奇，敦行義而不偷，守訓故而不鑿，雖學問之淵源統紀或未探究，然甘受和，白受采，既有進德之地矣。慶曆、嘉祐之間，豪杰並出，講治益精，至於河南程氏、橫渠張氏相與倡明正學，然後三代孔孟之教，始終條理，於是乎可考。⁷⁰¹

由此可見，書院是科舉與官學之外的另一個選擇，但仍帶有強烈的官方色彩。同時，它承繼的是北宋初期的講學傳統，並非理學家為發揚己說而專門創設。

回到本節之初所說理學的「守道」的山林傳統，可以看到理學家之所以對復興北宋書院情有獨鍾的原因。長年來的多次改革，證實了科舉與官學無法滿足「成材」乃至「取士」的需要---至少無法達到標準。由山長或洞主長年主持的書院，不受朝廷人事調動或文教政策的影響，猶如獨立「學統」，確實可以達到成就人材的目標。書院是學統奠基之處，有了學統，才能談學校的設立或取士的方式。

⁶⁹⁹ 見《中國教育制度史》（第三卷），頁 222~240。

⁷⁰⁰ 見張栻：〈潭州重修嶽麓書院記〉、朱熹：〈乞賜白鹿洞書院勅額〉、〈衡州石鼓書院記〉。《中國書院史資料》，頁 69~70、108~111。其中白鹿洞書院為朱子領南康軍時重修，嶽麓書院是與張栻、朱子交好的劉珙任地方長官時主持興設，石鼓書院為郡守宋若水重修。

⁷⁰¹ 呂祖謙：〈白鹿洞書院記〉，《中國書院史資料》，頁 72。

換言之，書院的目的並非取代學校，猶如德性之學並不表示不事舉業。⁷⁰²《通解》學禮中「始於鄉黨，而達於國都」的教學理想⁷⁰³，仍需在「學校」中完成。書院之設，是復興講學的傳統，以補救當世的士風，卻不是理學家如朱子的最終目標。



⁷⁰² 朱子的確對科舉不以為然，然而並不是認為科舉全然不可行，只是需要制度的改革，以消瀾投機、奔競的風氣。朱子對於科舉、學校的具體建議，在《文集》卷 69〈學校貢舉私議〉中表達得十分詳盡。該文作於寧宗慶元乙卯年，朱子六十五歲，與《通解》之作相距不遠（見《朱子語類》，頁 2698~2699）。文中共述八點，主在改善士風：「均諸州之解額，以定其志；立德行之科，以厚其本；罷去詞賦，而分諸經、子、史、時務之年，以齊其業。又使治經者必守家法，命題者必依章句，答義者必通貫經文，條舉眾說，而斷以己意。學校則遴選實有道德之人，使專教導，以來實學之士，裁減解額、舍選謬濫之恩，以塞利誘之塗。至於制科、詞科、武舉之屬，亦皆究其利病，而頗更其制，則有定志而無奔競之風，有實行而無空言之弊，有實學而無不可用之材矣。」（《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》，頁 3356~3357。）

⁷⁰³ 此語取自〈學校貢舉私議〉《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》，頁 3355。

第七章 邦國王朝禮---朝政之治體大綱



在前二章中，探討了《通解》家禮、鄉禮、學禮的性質。家禮是家族空間中的倫理規範，而鄉禮與學禮，則是以州縣學校的職責為本而勾勒的教化系統。組成《通解》的各部分，都有相對應的具體施行地點，如家禮以家族為本，而鄉、學禮中各禮的施行處，其實便是由地方到朝廷的各級學校。《通解》雖然以《儀禮》為本，但設想的依據卻是南宋當時的社會結構。由此觀之，朱子編輯目的與其說是整理文獻，不如說是剪輯彙編先秦禮經及兩漢史料，以完整「古制」。在這個意義下，《通解》是禮書也是政書，這點在邦國與王朝禮中，顯見得尤其清楚。

以文獻的組成來看，邦國禮是諸侯國之禮，而王朝禮則是天子之禮。其中邦國禮以〈燕禮〉、〈射禮〉、〈聘禮〉、〈公食大夫禮〉、〈諸侯相朝禮〉五篇組成，除〈燕禮〉是一國之內君臣飲宴之禮外，其餘各篇內容全是國與國之間的朝會往來。王朝禮則以〈覲禮〉、〈月令〉、〈樂制〉、〈王制〉諸篇組成，除〈覲禮〉外，全是禮樂、農政、兵刑的具體治理。同時，邦國禮各篇雖然皆為《儀禮》成篇，但組成王朝禮大部分的〈王制〉十篇，卻全為雜用經史而成的創篇，嚴格來說，其實已脫離整理三禮文獻的原則⁷⁰⁴，更接近於政書的制作。

如同家禮、鄉禮與學禮一樣，邦國王朝禮也對應著南宋社會結構中中央與地

⁷⁰⁴ 朱子編輯《通解》已在多病的晚年，是以《通解》愈近後編，文字組成形式也愈不整齊。邦國、王朝二禮由於當時朱子體力已難負荷，因此主要交由浙東的呂祖儉主持其事。後來呂祖儉因黨禁事安置韶州，不幸過世，編輯的工作是否完成、或轉交何人完成並不清楚。然而從朱子與黃榦的書信中所言「王朝禮已送與子約，令附音疏」、「王朝禮初欲自整頓，今無心力看得，已送子約，託其更定，仍令一面附疏」來看（《晦庵先生朱文公續集》《朱子全書》第二十五冊，頁 4646、4650），王朝禮的篇目及概要內容應為朱子所定，呂祖儉所作的是後續的附疏工作。因此王朝禮雖然未經朱子親定，但規模體例實起草於朱子本人無疑。（見朱子之子朱在為此書首度刊行所作之序，《通解》，頁 26）

方的關係。只是宋代中央集權制度已成形，與先秦的諸侯封建制度不同，二禮所體現的其實是理想中的「治體」，而非現實中朝廷與地方的關係。雖然如此，二禮中所勾勒的「封建」理想，依然帶有很強的中央集權傾向，這都出於朱子對「封建」的認識。本章將透過分析二禮的篇章組成，探討朱子對朝政治體的觀點。

第一節 邦國禮、王朝禮的文字組成

《通解》的王朝禮十四卷是朱子「草定而未暇刪改者」，首度刊刻時以《集傳集註》為名，以別於前二十三卷經審定的《經傳通解》。⁷⁰⁵從內容上來看，邦國禮形式整齊，而王朝禮自第八篇〈王制之丁〉以後，經傳區分較為不明。或者未區分經傳，或者以子書如《淮南子》、《荀子》、《呂氏春秋》的文字為「經」文，確實可以看到「草定而未暇刪改」的痕跡。下面先以表列方式整理邦國、王朝禮的內容主旨及選用文字。

一、邦國禮與王朝禮各篇內容列表

邦國禮共有燕、射、聘、公食大夫、諸侯相朝禮五卷，各卷以一篇「經」，以及一篇「義」的形式組成。王朝禮之一〈覲禮〉形式也是如此。然而從王朝禮之二〈曆數〉以後，可能由於適應內容需要，不再將「經」與「義」分開，各篇皆由《周禮》、《禮記》中相關制度的文字組成，「義」則以傳文的形式列於其後。下面的制表順應邦國禮、王朝禮的文字組成，分為三表。第一表為「邦國禮」及「王朝禮一」，各卷皆以「禮」與「義」上下二篇組成；第二表為「王朝禮」二～四，各卷雖分上下篇，但下篇非上篇之「義」，而是同性質的制度文字⁷⁰⁶；第

⁷⁰⁵ 參見朱子之子朱在為《經傳通解》及《集傳集註》所寫之序，《通解》，頁 26。

⁷⁰⁶ 《王朝禮四》由〈樂制〉和〈樂記〉組成，似乎仍屬前編中「禮」與「義」的組成形式。但就內容而言，〈樂制〉本身已分「經」、「傳」，「經」引《周禮》、《爾雅》組成先秦樂制之概廓，

三表則是由甲～癸十卷組成的《王朝禮·王制》。



(1) 邦國禮全五篇及王朝禮之一覲禮

邦國禮					
篇名	主旨	文字組成	篇名	主旨	文字組成
一之上燕禮	諸侯國君燕飲群臣之禮 ⁷⁰⁷	《儀禮·燕禮》及後記	一之下燕義	君臣答報所以「國安而君寧」、「上下和親而不相怨」之義	《禮記·燕義》
二之上大射儀	天子、諸侯將祭選士時所舉行射禮的儀節	經：《儀禮·大射儀》 傳：《周禮·夏官·射人》 《儀禮·鄉射禮》 後記	二之下大射義	*射禮所以立德、觀德之義。 *以射禮擇士、益地、削地，則君臣盡志於禮樂，國家能安而有譽	《禮記·射義》

而「傳」則引《左傳》、《荀子》、《白虎通》等說明樂音所象之德，已與前編上篇「禮」無論「經」、「傳」皆純說制度，而「義」才說明意涵的形式不同。

⁷⁰⁷ 「燕」指飲酒禮，不限於一定場合。《儀禮·燕禮》賈公彥疏引鄭玄《三禮目錄》說燕禮有四種場合：「諸侯無事而燕，一也；卿大夫有王事之勞，二也；卿大夫又有聘而來還與之燕，三也；四方聘客與之燕，四也」（錢杭：《三禮辭典》，（南京：江蘇古籍出版社，1998），頁1117）。另外，《禮記·射義》中又有「古者諸侯之射也，必先行燕禮」，則亦有因射而行的燕禮（見《通解·大射義》，頁716）；《禮記·王制》有「凡養老，有虞氏以燕禮」，則上古又有養老之燕禮。（《三禮辭典》，頁1113）無論是哪一種燕禮，都是天子、諸侯（君）宴請卿大夫（臣）之禮，只是被宴請的卿大夫有本國或外國之別而已。《通解》此篇主要採用諸侯宴請本國卿大夫之意，故《燕禮》篇首「小臣戒與者」賈疏「留群臣，謂群臣留在國不行者也」，朱子按語駁正說「留群臣，謂群臣朝畢將退，君欲與之燕，故使小臣留之，疏說非是。」（《通解》，頁622）而《通解·燕義》篇亦僅引《禮記·燕義》「諸侯燕禮之義」，未以餘義補充之。（《通解》，頁657）

三 之 上 聘 禮	諸侯使卿相問之禮	經：《儀禮·聘禮》及後記 傳：《周禮》大行人、小行人、司儀、司常、典瑞、玉人、掌客 《禮記》〈曲禮〉〈玉藻〉〈雜記〉〈曾子問〉	三 之 下 聘 義	*聘禮輕財重禮、能明賓客君臣之義 *聘禮使諸侯相厲以禮，不相侵陵	 《禮記·聘義》	
				陳國、晉國未能善待聘問賓客、懷愛他國之事		《國語·周語中》 《左傳》襄公卅一年
				陳國使者途中過世，其介以尸將命之事		《左傳》哀公十五年
四 之 上 公 食 大 夫 禮	小聘禮中，主國國君宴請來聘大夫之禮儀	經：《儀禮·公食大夫禮》 傳：《儀禮·公食大夫禮》後記	四 之 下 公 食 大 夫 義	養賓與養賢相同，皆為親愛尊敬。能愛敬好禮，便能長有其國	(宋)劉敞：〈公食大夫義〉	
五 之	諸侯邦交聘、問、朝之則 ⁷⁰⁸	《周禮·秋官》大行人	五 之	諸侯修德習禮，相接以敬讓，則	《大戴禮記·朝事》	

⁷⁰⁸《周禮·秋官》大行人之職為「掌大賓之禮及大客之儀以親諸侯」，其維繫各邦國之法：「凡諸

上 諸 侯 相 朝 禮	諸侯相見朝服、告廟以 示慎重	《禮記·曾子問》	下 諸 侯 相 朝 義	不相侵陵	
	兩君相為賓時，其待賓 之禮儀	《周禮·秋官》司儀			
	飲食陳設細節	《周禮·秋官》掌客			
王朝禮一					
一 之 上 覲 禮	總說諸侯朝見天子之 制。依四時、間隔長短 分為朝、覲、會、同、 宗、遇、聘等	《周禮·秋官》大行 人、小行人 《禮記》〈王制〉〈曲 禮〉	一 之 下 朝 事 義	朝聘禮儀象徵的 教化意義，如明 貴賤、別親疏、 報德、教孝、正 君臣等。大體要 明覲禮為「天子 所以養諸侯，兵 不用而諸侯自為 政之法也」之義	《大戴禮記·朝事》 ⁷⁰⁹
	諸侯朝覲之禮中「覲 禮」之進行儀節	《儀禮·覲禮》及其 後記 《周禮》中主飲食、 器服、節瑞各官於覲 禮之職掌 ⁷¹⁰			

侯之邦交，歲相問也，殷相聘也，世相朝也」((清)阮元審定：《重刊宋本周禮注疏附校勘記》(台北，藝文印書館，1989，據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印)，頁 560、566)，《通解》〈聘禮〉、〈公食大夫禮〉、〈諸侯相朝禮〉三篇便是據「歲相問，殷相聘，世相朝」的基礎編輯而成，詳見下文。

⁷⁰⁹ 《通解·朝事義》與《通解·諸侯相朝義》皆擷取《大戴禮記·朝事》的文字略加編輯而成。其中「諸侯相朝之禮，各執其圭瑞，服其服，乘其輅，建其旌旒，施其樊纓，從其貳車，委積之以其牢禮之數，所以別義也」一句，二篇皆有，惟〈朝事義〉將「諸侯相朝之禮」改為「故朝聘之禮」以順文意。(《通解》，頁 858、882)

⁷¹⁰ 《通解·覲禮》將《儀禮·覲禮》分段落，由諸侯「至郊」起，至最後「祀方明」共十二小節。每節若需補充器服、飲食之制，則以「傳」的方式附於小節後，引《周禮》、《禮記》有關部分加以說明。如「釋幣于禩」引《周禮·春官》司服中冕服之制；「行覲禮」引《周禮·春官》司常、典瑞中旗幟、玉器之制等。由於覲禮是天子諸侯之大禮，服器名物繁複，因此傳文引用亦多，此處不一一羅列。

(2) 王朝禮二~四：曆數、卜筮、夏小正、月令、樂制、樂記

王朝禮二~四					
篇名	主旨	文字組成	篇名	主旨	文字組成
二 之 上 曆 數	由五帝、至堯舜、周朝 歷代觀象制曆、正歲敘 事之事	《史記·五帝本紀》 《尚書》〈堯典〉〈舜 典〉〈洪範〉 《周禮·春官》太史、 馮相氏、保章氏	二 之 下 卜 筮	闕	
	魯文公、哀公時曆官疏 於置閏月，以至失時之 事 ⁷¹¹	《左傳·文公元年、 文公六年、哀公十二 年》			
三 之 上 夏 小 正	夏代時令	《大戴禮·夏小正》	三 之 下 月 令	《禮記·月令》 所載時令	《禮記·月令》
	1.夏商周三統不同，然 以夏數為正 2.陳國、魯國施政失時 之事	《汲冢·周書》 《國語·周語》 《國語·魯語》 《孔叢子·雜訓》			
四 之	1.宗廟祭祀、典禮所用 樂章	《周禮·春官》大宗 伯、大司樂、樂師、	四 之	音樂起於人心， 先王以之行教	《禮記·樂記》七段文字

⁷¹¹ 朱子雜著中有自注尚書數篇。其中〈堯典〉一篇中「咨！汝羲暨和，期三百有六旬有六日，以閏月定四時成歲，允釐百工，庶績咸熙」，朱子注中說明曆法置閏之重要性：「故積之三年而不置閏，則春之一月入于夏而時漸不定矣，子之一月入于丑而歲漸不成矣。積之之久，至於三失閏，則春皆入夏而時全不定矣……蓋其名實乖戾，寒暑反易，既為可笑，而農桑庶務皆失其時，為害尤甚。故必以餘置閏，而後四時不差而歲功得成。以此信治百官而眾功皆廣也。」《晦庵朱文公先生文集》《朱子全書》第二十三冊，頁 3158。（《王制已建侯》p1097 也引《春秋公羊傳》魯文公六年閏月不告朔之事，重點在告朔）

上 樂 制	2.六律、六同、五聲、 八音之名號及鐘、鼓、 磬之制作	小胥、《爾雅·釋樂》、 《周禮·春官》太師、 鐘師、典同、《周禮· 考工記》鳧氏、鞀人、 磬氏	下 樂 記	1.正樂、淫樂之辨 2.歷代古樂如清 廟、武樂、文王 操、韶樂、各國 國風、三代之樂 音所象及所以教 化感人之處	《淮南子·泰族訓》、《黃 石公三略》 ⁷¹² 、《左傳· 昭公元年》、《尚書大 傳》、《禮記·樂記》、《孔 子家語·辯樂解》、《說 苑·脩文》、《左傳·襄 公廿九年》、《呂氏春 秋·古樂》等共 12 段文 字
	八音：金、石、絲、竹、 匏、土、革、木所應之 氣及所象之德	《左傳·隱公五年》、 《荀子·樂論》、《白 虎通·禮樂》			
	記周景王鑄鐘不合聲 制之事，以明樂聲之感 於人心、發為政事	《國語·周語下》、 《左傳·昭公廿一 年》、《史記·樂書 (太史公 曰)》			

(3) 王朝禮五~十四：王制甲~癸

王朝禮五~十四：王制之甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸			
篇 名	分段主旨	經傳文字組成	傳文主旨
甲 分 土	夏時分土之法：以王城為中心，向外方五 千里分為甸服、侯服、綏服、要服、荒服 等五服，及其貢賦服事之不同	經：《尚書·禹貢》 傳：《左傳·哀公七年》	禹於塗山合會諸侯之事
	殷周分土、統帥之法	經：《禮記·王制》、《周禮·地官》大司徒、《周禮· 夏官》職方氏	

⁷¹² 《黃石公三略》今不傳，僅見於《隋書經籍志》。見孫致文：《朱熹儀禮經傳通解研究》，（中
壢：國立中央大學中國文學研究所博士論文，指導教授：岑溢成，2003）附錄一，頁 230。

		傳：《國語·周語》	王以德、刑、征伐統帥諸侯助祭、歲貢之則
		《孔叢子·居衛》、 《左傳·僖公四年》、 《公羊傳·隱公五年》、《尚書大傳》	於諸侯中設牧伯專征伐之事
乙 制 國	城廓都邑（營國）之制	經：《周禮·地官》大司徒、《周禮·夏官》量人 《周禮·考工記》匠人	
		傳：《大戴禮記·明堂》、《禮記·明堂位》、《周禮·天官》內宰	補充明堂及市之制
	鄰里設置及井田賦貢	經：《周禮·地官》載師、遂人、小司徒；《周禮·考工記》匠人、《禮記·王制》	
		傳：《孔子家語·正論解》、 《孟子·滕文公上》、 《公羊傳·宣公十五年》 及何休注、《國語·齊語》、《左傳·襄公廿五年》	孔子、孟子、管子論井田、什一、治民之事
丙	總說「天子」之儀度	經：《禮記·經解》	

王禮	由外朝、內朝、寢、宮的順序說明朝儀、 衣服飲食之制	經：《周禮·秋官》朝士鄭注；《周禮·秋官》小司寇、士師；《周禮·夏官》司士、大僕、諸子、虎賁氏；（宋）陳祥道《禮書》 ⁷¹³ ； 《周禮·天官》小宰、宰夫、宮正、宮伯、膳夫、酒正、大府、玉府、內府；《周禮·春官》司服、巾車	
		傳：《禮記·禮運》、《荀子·正論》、《尚書大傳》、《尚書·周書》、《資治通鑑》、《孝經·諫諍》、《周禮·春官》冢宰、《荀子·王霸》	天子前後左右有巫史爭臣以正其心、人主之勢及馭臣民之法
丁王事	巡守、朝聘之制	《尚書·舜典》、《禮記·王制》、《周禮·秋官》大行人、小行人、司儀、掌客；《周禮·夏官》職方氏、土方氏；《孟子·梁惠王》	
	藉田、桑蠶禮義	《淮南子·齊俗訓》、《禮記》〈祭義〉、〈祭統〉；《周禮·天官》內宰；《國語》〈周語〉、〈魯語〉	
	財用、貢賦	《周禮·天官》太宰、大府；《周禮·地官》遺人、均人、旅師；《禮記·王制》、《穀梁傳》、賈誼《新書》、《荀子》	
	天子災荒減膳	從《禮記》、《國語》、《左傳》、《周禮》、《說苑》所輯相關文字共 18 段	

⁷¹³ 本段以「王六寢，后六宮」為正文，附以「陳祥道曰」開始的小字注文。本文所參上海古籍出版社《朱子全書》此段未註明出處，但孫致文以台灣商務印書館所影印文淵閣四庫全書為本所作的附錄則指出，此段文末註明出處為「禮書」，並注「禮書為何，待查」（《朱熹儀禮經傳通解研究》，頁 231）。推測《通解》此處應是要引陳祥道對於《周禮》「王六寢」「后六宮」的說明，唯陳祥道為宋人，其言不能為本文正經，所以以小字注文的方式載錄。

戊 設 官	黃帝少皞設官治民之事	經、傳：《左傳·昭公十七年》	
	古代聖王設官職之事	經、傳：《呂氏春秋·勿躬》	
	唐虞、夏商公卿士大夫制祿之法	經、傳：《尚書·周官》、《禮記·王制》	
	周代公、侯伯、子男封地之法及周官官屬	經：《周禮·春官》大宗伯、典命；《尚書·周官》、《周禮》春夏秋冬各官	
己 建 侯	建邦國之序：測地、相宅、量城郭、祭祀、封疆	經：《周禮·地官》大司徒、封人；《周禮·夏官》土方氏、量人；《周禮·春官》太祝；《周禮·考工記》匠人	
		傳：《周禮》匠人、典命鄭玄注；《尚書·費誓》、《尚書大傳》、《禮記·玉藻》	補充天子諸侯城、郊、宮、遂之制
	分封諸侯的策命禮儀	經：《周禮·春官》大宗伯、司几筮	
		傳：《左傳·定公四年》	周公分封諸侯之事
	冢宰施六典（牧、監、參、伍、般、輔）於邦國	經：《周禮·天官》冢宰	
		傳：《尚書·牧誓》	
	貢賦、治民、頒朔於邦國	經：《周禮·天官》大宰；《周禮·春官》大祝、太史	
		傳：《禮記·玉藻》、《論語·八佾》、《公羊傳·文公六年》何休解詁	先秦典籍中諸侯受朔政之事
天子分封諸侯之命數等差，以及賞罰維繫之方	經：《周禮·夏官》大司馬；《周禮·春官》大宗伯、典命、典瑞、巾車、司服；《尚書大傳》		
	傳：《尚書》、《國語》、《左傳》、《尚書大傳》、《禮記·王制》等輯錄 10 段文字	夏、商、周以來典籍所載天子賞罰諸侯之事	

	先秦典籍所載國君敬慎保社稷之事	經：《國語·楚語》、《左傳》襄公十四年、閔公二年； 《孝經》、《論語》等 6 段文字	
		傳：《白虎通德論》	諸侯國立世子、繼嗣、受土之法則
庚 名 器 上	天子、伯、牧、諸侯、大夫、后妃、世子 自稱及稱人之名號、冠冕、袞服、車制	經：《禮記》〈曲禮〉、〈玉藻〉、〈雜記〉；《周禮·夏官》 弁師、《周禮·春官》司服、《周禮·天官》追師	
		傳：《禮記·玉藻》	魯大夫季康子、魯桓公僭 越服制之事
	裘及深衣制	經：《禮記》〈玉藻〉、〈深衣〉	
		傳：《禮記·深衣》	補充深衣其制所象及其 用
辛 名 器 下	天子、諸侯、大夫、士所用圭、璧、玉器、 笏、帶、鞶、佩玉之制	經：《周禮·春官》大宗伯、典瑞；《周禮·冬官》 玉人、《禮記》〈雜記〉、〈玉藻〉；《荀子· 大略》	
		傳：《禮記·聘義》	玉象君子之德
	天子、諸侯、大夫、士履、車、使節、旗、 弓之制	經：《周禮·天官》屨人、《周禮·春官》巾車、司常； 《周禮·夏官》司弓矢、《周禮·地官》掌節	
		傳：《禮記·明堂位》、《公 羊傳·昭公廿五年》	魯用天子禮樂之事
壬 師 田	《周禮》大宗伯、大司馬師田職事之綱要、 族師聯伍保甲合眾之法	《周禮·春官》大宗伯、《周禮·夏官》大司馬、《周 禮·地官》族師	
	《周禮》司常等共17職事	補充軍旅師田中旗幟、祭祀等細則	
	戰略陣法	《戰陳圖》、《握機經》 ⁷¹⁴	

⁷¹⁴ 戰陳圖為一簡略的陣法圖，《通解》按語「諸葛亮魚復平沙石磧八陳如左」，應是南宋時流傳

	天子親征及命將出征之禮（誓師、即敵、行賞、歸國）	《司馬法》、《孔叢子》
	保伍治民、出師治軍之法	《荀子·議兵》、《國語·晉語》、《禮記·檀弓》、《左傳·宣公二年》、《孔子家語·曲禮子貢問》、《司馬法》共 13 段文字
	平時田獵習民之事	《禮記·王制》、《詩·小雅·南有嘉魚之什·車攻·鄭箋》、《尚書大傳》、《左傳·隱公五年》、《左傳·襄公四年》、《國語·周語》、《說苑·脩文》、《賈誼新書》共 9 段文字
	邦國修築土功及戒備火災之政	土功：《左傳》莊公廿九年、昭公三十二年、宣公十一年 火災：《左傳》襄公九年、哀公三年、昭公十八年
癸 刑 辟	國家刑辟之原則與方法	《尚書·舜典》、《周禮·地官》大司徒、《周禮·秋官》大司寇、小司寇、士師、鄉士、遂士、縣士、司刑、司刺；《尚書·呂刑》
	孔子與弟子及時人論刑辟之記載，多言禮與政先於刑、刑不可輕用之意。	《國語》〈魯語〉、〈周語〉；《左傳》〈襄公十九年〉、〈襄公廿六年〉、〈昭公二十年〉；《孔子家語》〈五刑解〉、〈始誅〉；《荀子·宥坐》、《孔叢子·刑論》全文

二、以朝覲制度為組成綱要

雖然王朝禮的組成較為混亂，但仍可以看出它與邦國禮關係密切。基本上邦

的諸葛亮八陣圖。《握機經》今亦不存，《宋史·藝文志》有著錄，見孫致文《朱熹儀禮經傳通解研究》附錄，頁 234。

國指的是公、侯、伯、子、南等諸侯國之禮；而王朝禮則是天子之禮，將兩部分緊緊扣合起來的，即是諸侯朝聘與天子巡狩的往來關係。「邦國禮」中〈聘禮〉、〈公食大夫禮〉、〈諸侯相朝禮〉，是諸侯國之間的往來之禮。其中除〈諸侯相朝禮〉外，皆是《儀禮》中的成篇，似乎是在編彙現有文字之外，又新增諸侯彼此往來之「諸侯相朝」一層級。緊接著的王朝禮之一〈覲禮〉，也是取自《儀禮》成篇，其義〈朝事義〉則是取自《大戴禮記·朝事》。將〈聘禮〉、〈公食大夫禮〉、〈諸侯相朝禮〉、〈覲禮〉四部分合觀，可以看出背後有一套朝覲制度，將天子與諸侯結合起來。由於各種先秦文獻記述不一，有些甚至互相牴牾，《通解》無法確定朝覲的細節，只能將其輪廓勾勒出來。

首先是諸侯國之間的往來關係。《通解·聘禮》將《儀禮·聘禮》中的記文「久無事，則聘焉」挪置於篇首，並引用《禮記·曲禮》及《周禮·秋官》大行人之職，說明聘禮施行的場合：

記：久無事，則聘焉。○諸侯使大夫問於諸侯，曰聘。《曲禮》○《周禮》
大行人：凡諸侯之邦交，歲相問也，殷相聘也，世相朝也。⁷¹⁵

又《通解·聘義》引《禮記·聘義》：

故天子制諸侯，比年小聘，三年大聘，相厲以禮。⁷¹⁶

兩相對照來看，可以知道諸侯之間每隔一定時間就有相往來之禮，分別為「問」、「聘」、「朝」。先看「聘」與「問」。由「比年小聘」及「歲相問」可知，隔年往來的「小聘」即是「問」；而三年一次的則是「聘」或「大聘」。聘與問性質類似，

⁷¹⁵ 《通解》，頁 721。

⁷¹⁶ 《通解》，頁 803。

只是出使者的層級不同。上文所引《曲禮》文字，以使大夫「問」於諸侯為「聘」，指的是隔年一次的「小聘」；而三年一次的「大聘」，亦即《通解·聘禮》中的「聘」，據篇首引用鄭玄《三禮目錄》「大問曰聘，諸侯相於，久無事，使卿相問之禮。小聘使大夫」⁷¹⁷可知，出使的是較「大夫」再高一級的「卿」。



再看到「朝」。「朝」雖然也是諸侯往來之禮，然而與「問」、「聘」不同的是，「朝」是諸侯本身相見之禮。《通解·諸侯相朝禮》的篇首也引了《周禮》「凡諸侯之邦交，歲相問也，殷相聘也，世相朝也」一語，篇中又引賈公彥疏「《聘禮》乃君於臣，此兩君敵，明主君親為之矣」說明該禮饗食贈幣不同於《聘禮》。⁷¹⁸可見「朝」即是兩君相見之禮，而進行的時機則是「世」，也就是新君即位之時。⁷¹⁹

諸侯之間以外，諸侯對天子也有一定的往來關係。王朝禮〈覲禮〉，所說的是諸侯親至王畿覲見天子之禮。篇首有一段頗長的記文說明諸侯對天子的義務，舉其要者如下：

《禮記·王制》：諸侯之於天子也，比年一小聘，三年一大聘，五年一朝。

○天子無事，與諸侯相見，曰朝。

《周禮·春官·大宗伯》：以賓禮親邦國：春見曰朝，夏見曰宗，秋見曰覲，冬見曰遇，時見曰會，殷見曰同，時聘曰問，殷覲曰視。

《周禮·秋官·大行人》：掌大賓之禮及大客之儀，以親諸侯。春朝諸侯而圖天下之事，秋覲以比邦國之功，夏宗以陳天下之謨，冬遇以協諸侯之

⁷¹⁷ 《通解》，頁 720。

⁷¹⁸ 《通解》，頁 848。

⁷¹⁹ 鄭玄注「世相朝」：「父死子立曰世」，見《通解》頁 843。

慮。時會以發四方之禁，殷同以施天下之政。⁷²⁰



由上面三條文字歸納，諸侯對天子除了隔年、每三年以使者聘問以外，每隔五年，諸侯需親至天子之國相見。諸侯見天子也是兩君相見，故也稱為「朝」。親見之「朝」據諸侯之遠近及會見時機，又細分為「朝」、「覲」、「宗」、「遇」、「時會(聘)」、「殷同(視)」六種。《通解》引鄭玄注說明上述《周禮》大宗伯之職說：「此六禮，以諸侯見王為文。六服之內，四方以時分來。或朝春，或宗夏，或覲秋，或遇冬，名殊禮異，更遞而遍」，又「時見者，言無常期」、「殷，猶眾也，十二歲王如不巡守，則六服盡朝」。⁷²¹「六服」是以王畿為中心，將諸侯國由近而遠分為六類。諸侯有遠近親疏之別，與天子的會見也有各種不同的形式，可見「朝」的制度在應用上相當靈活。

諸侯對天子有朝、聘之禮，而天子對諸侯則有省視、巡守作為「回禮」。⁷²²《通解》王朝禮〈王制之丁·王事〉中的天子之事約可分為四類，其中第一項便是根據《周禮·秋官》大行人之職而來的巡守：

王之所以撫邦國諸侯者，歲遍存，三歲遍覲，五歲遍省；七歲，屬象胥、諭言語、協辭命；九歲，屬瞽史、諭書名、聽聲音；十有一歲，達瑞節、同度量、成牢禮、同數器、修法則；十有二歲，王巡守、殷國。⁷²³

此段下引鄭玄注「存、覲、省者，王使臣於諸侯之禮，所謂閒問也」。可見天子對諸侯的往來以十二年為循環，平時隔年派使者通問，每十二年則親自巡守四岳，

⁷²⁰ 《通解》，頁 861~862。

⁷²¹ 《通解》，頁 861~862。

⁷²² 朱子在解《尚書·舜典》時，曾明確地說：「巡守，只是去回禮一番。」(《朱子語類》，頁 2000。)

⁷²³ 《通解》，頁 1051。

大會四方諸侯。⁷²⁴



總結上述，《通解》邦國、王朝二禮中所勾勒的朝聘制度雖然細節頗為複雜，但簡言之，也就是在諸侯國之間、諸侯國對天子的朝聘、以及天子對諸侯的巡狩三組關係。由於文獻不足，周代侯國間的朝聘制度，歷來眾說紛紜。⁷²⁵朱子在《儀禮》〈聘禮〉、〈公食大夫禮〉、〈覲禮〉的基礎上，又依據《周禮》編入〈諸侯相朝禮〉，顯然他最主要的根據是「歲相問，殷相聘，世相朝」及「比年一小聘，三年一大聘，五年一朝」之語。這套制度反映了朱子對周室分封制度的獨特觀點，以朝覲制度為綱，天子統領著各方諸侯，將天下定為一個整體。《通解》〈聘義〉、〈諸侯相朝義〉、〈朝事義〉中，一再出現的「此天子所以養諸侯，兵不用而諸侯自為政之法也」⁷²⁶，說明了朝聘制度的意義---維繫邦國、統領天下。

邦國禮前四篇〈燕〉、〈射〉、〈聘〉、〈公食大夫〉，似乎只是依《儀禮》成篇為序，再增〈諸侯相朝禮〉一篇；而王朝禮中卻彙集了曆數、樂制、封建、井田、刑辟、師田等種種為治之事。二禮內容、形式的不同，若以前文所勾勒的朝聘制度視之，則可以豁然開朗。因為對朱子而言，諸侯只是「為天子守土」，雖然身

⁷²⁴ 巡守四岳、會合四方諸侯之制在《尚書·舜典》。《通解·王制之丁·王事》引用其文。但〈舜典〉中的巡守五年一次，與《周禮》所載十二年不同，關於此一歧異，《通解》只是並存二說，沒有多作說明。但朱子在《語類》中則推測說「舜巡狩，恐不解一年周遍得，四岳皆至遠也」，認為因四岳相距甚遠，理論上無法在一年之內走完，故「五載一巡守」之說，可能只是一個參考的標準而已，而《周禮》的十二歲「殷國」之制，則與之相補充：「『五載一巡狩』，此是立法如此。若一歲間行一遍，則去一方近處會一方之諸侯。如《周禮》所謂『十有二歲，巡狩殷國』，殷國，即是會一方之諸侯，使來朝也。」（《朱子語類》，頁 1999~2000）由此也可以看出朱子對「古制」的觀點頗為靈活，不因文字材料相牴牾而否認某一方，而是就歷史時空的實際考量，推測可能的情況。例如在《周禮》的真偽爭議上，朱子認為《周禮》是「周公遺典」，對於《周禮》官員過多的可疑性，他提出的解釋是「恐是當時作此書成，見設官太多，遂不用。亦如《唐六典》今存，唐時元不曾用」（《朱子語類》，頁 2203~2204），事實上也頗具說服力。

⁷²⁵ 侯國與天子之間的等級、名分，有賴於朝聘制度維持，因此如何看待朝聘制度，也反映了個人對於「名分」的觀點。茲舉清代姚際恆之看法以資對照，他認為「聘禮」是天子與諸侯、或諸侯之間相問之禮，因此是周衰以後才有：「自春秋以來，王室寢微，始聘諸侯」，又「周初分封列國，倣虞世為朝君之典，別無君聘臣禮。……至於列國自相聘，亦盛於春秋，周初無之。《周禮》大行人「凡諸侯之邦交，歲相問，殷相聘，世相朝」悉偽撰之說也」（清）姚際恆：《儀禮通論》，（北京：中國社會科學出版社，1998），頁 261）

⁷²⁶ 《通解》，頁 803、858、883。

為一國之君有一定的自主權，然而天下之「政」卻只能出於天子。⁷²⁷在《通解·王制之丁·王事》中，引《孟子·梁惠王下》「天子適諸侯曰巡守。巡守者，巡所守也。諸侯朝於天子曰述職。述職者述所職也」，該段注文出自《四書章句集注》朱子自注：

巡所守，巡行諸侯所守之地。述所職，陳其所受之職也。⁷²⁸

充分說明了在朱子「封建」的觀點中，諸侯之君不外乎守土之臣，天子才是真正主政天下的人。《通解》邦國禮與王朝禮基於此一認識編成，無怪乎篇幅內容有輕重之別。宋代是中國中央集權制度固定下來的時代，朱子對於三代「封建」的看法，其實處處反映了南宋的官僚制度，下一節將詳述此點，以進入邦國、王朝禮的內容核心。

第二節 封建與郡縣

「封建」一詞在馬克思主義（包括中國大陸學界）中有特定的用法，非本文所要討論的意涵。本文所指封建是中國傳統中的封建制度。亦即自秦始皇統一天下，實行郡縣制度以來，歷代一直交替、錯雜使用的「封建」侯國與直轄「郡縣」制度。宋代以後，由中央直接派任地方官員的郡縣制度才穩定下來，成為定制。

從歷史的演變來看，由封建走向郡縣，標識著中央集權君主制度的成熟。然而封建與郡縣的利弊，一直以來都頗受人關注，歷代討論者不乏其人。天子諸侯

⁷²⁷ 天子出政，且有賞罰諸侯的權力，在《通解》〈王制之己·建侯〉之中，可以看得十分清楚。如曆數為農事之主，而天子有頒朔諸侯之禮；又如天子可以因賞罰諸侯而益地、割地，都顯現了天子出「政」的權力，而諸侯只是守土之臣。（《通解》，頁 1097、1100~1101）

⁷²⁸ 《通解》，頁 1055。

是否為專制君主？在建立新史觀的時代要求下，成為亟待釐清的問題。⁷²⁹由於古史材料不足，研究結果眾說紛紜，但大體而言，今日接受度最高的說法，是延續著唐人柳宗元《封建論》而來的氏族部落說。如呂思勉以氏族部落的吞併為封建制度的開始⁷³⁰，而台灣最具代表性的西周史研究者杜正勝，則據柳說提出了武裝殖民的「城邦」說⁷³¹，考據工夫精詳，遂成為最廣為接受的觀點。

以氏族部落為封建體制的起源，最主要是要強調「因地而封之」的順勢而為，從而抹消了封建制「專制」與「奴役」的負面色彩。杜正勝提出了「國人」階級，認為是周代城邦的參政主體之一，認為「城裡的人（國人）以平民身份能參與政治，並且產生舉足輕重的力量，幾可與國君、貴族鼎立為三」⁷³²；呂思勉也認為天子國與諸侯國之間的尊卑之勢並非懸絕，至少就土地的分封而言，「天子之於諸侯，諸侯之於大夫，名異，其實一也」。⁷³³要之，天子分封諸侯之制，絕非奪人舊國而行賞親戚功臣的強勢措施，而是因應既有的權力集團而形成的柔性制度。

在上述的研究成果下，「封建」洗脫了專制的惡名，甚至似乎帶有一點「人民政治力量」⁷³⁴的基因，相較之下與皇帝制度並生的郡縣制，反成了歸咎傳統時的替罪羊。上古史原以難治出名，西周封建制度其實究竟如何，並非本文能力所及。但了解研究現況之後，再反觀朱子在封建、郡縣利弊上的觀點，才能額外感受到時代風氣所導致的影響。本節便要釐清朱子對封建郡縣的認識及主張，進而

⁷²⁹ 關於近代中國對於「封建制度」的研究情況，參見杜正勝：《周代城邦》第一章〈緒論〉，（台北：聯經，1979），頁 2~9。

⁷³⁰ 其言曰：「一部落之拓殖於外者，固有君臣之分；異部落之見懾服者，對其上國，亦有主從之別；此天子諸侯尊卑之所由殊，而元后群后之所以異也。自彼此無關係之部落，進而為有關係之天子諸侯，則自分立進於統一之第一步也。」（呂思勉：《中國制度史》（上），（台北：丹青圖書，1986），頁 412。）

⁷³¹ 《周代城邦》，頁 11~13。

⁷³² 《周代城邦》，頁 21。

⁷³³ 《中國制度史》，頁 433。

⁷³⁴ 《周代城邦》，頁 21。

分析《通解》邦國禮、王朝禮架構的形成。



一、治體與時勢

擺脫了「專制」與「民主」迷霧，可以看到朱子對於封建與郡縣制度的考量顯得頗為實際。首先，他也同意柳宗元之說，認為上古封建制乃是因勢而成。柳宗元之說認為封建中的諸侯、方伯、天子等主政者，是在長期的權力分合中慢慢成形的，而非一統天下時予以分封：「夫假物者必爭，爭而不已，必就其能斷曲直者而聽命焉。其智而明者，所伏必眾；告之以直而不改，必痛之而後畏；由是君長刑政生焉。……又有大者，眾群之長又就而聽命焉，以安其屬，於是有諸侯之列。則其爭又有大者焉，德又大者，諸侯之列又就而聽命焉，以安其封，於是有方伯、連帥之類。則其爭又有大者焉，德又大者，方伯、連帥之類又就而聽命焉，以安其人，然後天下會於一。」⁷³⁵而朱子對此也頗為認同：

直卿問：「孟子所論五等之地，是如何與《周禮》不合？」曰：「先儒說孟子所論乃夏商以前之制，《周禮》是成王之制，此說是了。但又說是周斥大封域而封之，其說又不是。若是恁地，每一國添了許多地，便著移了許多人家社稷，恐無此理。這只是夏商以來，漸漸相吞併，至周自恁地大了。周公也是不柰他何，就見在封他。且如當初許多國，也不是先王要恁地封。便如柳子厚說樣，他是各人占得這些子地，先王從而命之以爵，不意到後來相吞併得恁大了。」⁷³⁶

朱子的推測出於政治實際的考量，認為既成的地方勢力並非一時可移，也只能因

⁷³⁵ (唐) 柳宗元著：〈封建論〉《柳宗元集》，(北京：中華，1979)，頁 70。

⁷³⁶ 《朱子語類》，頁 2208。

「不奈他何，就見在封他」。然而柳宗元據此以論封建「非聖人之意也，勢也」⁷³⁷，從而主張能擇賢而治的郡縣制方為善制，朱子卻不以為然：

柳子厚〈封建論〉則全以封建為非；胡明仲輩破其說，則專以封建為是。要之，天下制度，無全利而無害底道理，但看利害分數如何。封建則根本較固，國家可恃；郡縣則截然易制，然來來去去，無長久之意，不可恃以為固也。⁷³⁸

在這段評論中，朱子對封建或郡縣制度的利弊考量，是就地方的治理的效益而言的。封建制來自於原有勢力的延續，在地方的經營上，無論財力、兵力皆已有基礎，因此「根本較固，國家可恃」；而郡縣制乃是派任官員為之，官員直轄於中央，無兵無財且無久駐之理，因此政策推行難以維續，而地方也往往無法自立，需依賴中央的援助。

由此觀之，以「利害分數」較之，似乎封建制佔優勢，然而誠如朱子所言「天下制度，無全利而無害底道理」，封建制度雖能長久經營地方，但其施行卻也有難以避免的弊端：

因論封建，曰：「此亦難行。使膏粱之子弟不學而居士民上，其為害豈有涯哉！且以漢諸王觀之，其荒縱淫虐如此，豈可以治民！故主父偃勸武帝分王子弟，而使吏治其國，故禍不及民。所以後來諸王也都善弱，蓋漸染使然。積而至於魏之諸王，遂使人監守，雖飲食亦皆禁制，更存活不得。及至晉懲其弊，諸王各使之典大藩，摠強兵，相屠相戮，馴致大亂。」⁷³⁷ 儻云：「監防太密，則有魏之傷恩；若寬去繩勒，又有晉之禍亂。恐皆是無

⁷³⁷ 《柳宗元集》，頁 75。

⁷³⁸ 《朱子語類》，頁 2680。

古人教養之法，故爾。」曰：「那箇雖教，無人柰得他何。」或言：「今之守令亦善。」曰：「卻無前代尾大不掉之患。只是州縣之權太輕，卒有變故，更支撐不住。」⁷³⁹



由這段問答來看，朱子對於封建制度的觀察十分透徹。封建制度的第一個問題在於無法擇賢而任，「膏粱子弟不學而居士民之上」，往往不得善治。而諸王子弟之所以難得賢才，實也有其權力結構上的背景。因為制衡侯國的需要，中央往往對諸侯加以種種限制，乃至連飲食行動之自由皆不可得。在這樣的情況下，即使生為賢才，也無培育施發的環境。然而，若放手授予侯國相當的權力，一旦中央稍弱、或局勢有變，侯國間相爭、叛亂更是動搖國本。這樣「監防太密，則有魏之傷恩，寬去繩勒，又有晉之禍亂」的兩難，是封建制度結構本身的問題，無法透過對諸王子弟的教養加以改善。如此，封建制度雖然在經營地方上有優勢，然而由於結構本身的問題，積久必然產生弊端。反觀郡縣制，雖然有守令調任而導致的強幹弱枝的問題，卻沒有封建制度結構上的弊病。

封建與郡縣制度各有其利弊，因此朱子並沒有輕易主張哪一方。但從上述的討論可以看出來，朱子考量「利害分數」，主要是在「國家穩定」的框架下進行的。封建是否「尾大不掉」，關係的固然是國家的存亡，而地方「根本較固」，為的還是「國家可恃」。換言之，封建或郡縣維持天下的兩個制度選項，其考量是如何使國家長治久安，不因制度本身的弊端而亂。只要能夠達到穩定的目標，朝廷與地方、天子與諸侯之間權力的集中或平均，沒有優劣高下之別，也不是考量的核心。

所謂「利害分數」是就審度時勢而言，然而就「治體」來說，封建畢竟是聖

⁷³⁹ 《朱子語類》，頁 2681。

王之成法，不能因形勢不允許而廢之不講。換言之，雖然到了南宋當時，實際上要施行封建的環境已經不存在了，然而封建制度的立法大意，仍然是主政者首先需要考量的。北宋蘇轍曾作《古史》以正《史記》之失，在其中的〈始皇本紀〉最後，他以史官的角度評論郡縣制，以為商、周之所以能行封建，乃是因為「上古諸侯碁布天下，植根深固，是以新故相維，勢如犬牙，數世之後，皆為故國，不可復動」，然而至秦時，各國諸侯已經因歷代的併吞而消失殆盡，就時勢而言，不能不行郡縣制：

秦已削平諸侯，蕩然無復立錐之國。雖使並建子弟，而君民不親，譬如措舟滄海之上，大風一作，漂卷而去，與秦之郡縣何異？且獨不見漢高、晉武之事乎？割裂海內以封諸將諸子，大者連城數十，舉無根之人，寄之萬民之上，十數年之間，隨即散滅，不獲其用。豈非惑於其名而未察其勢也哉？古之聖人立法以御天下，必觀其勢，勢之所去不可強反。今秦之郡縣，豈非勢之自至也歟？然秦得其勢而不免於滅亡，蓋治天下在德不在勢，誠能因勢以立法，務德以扶勢，未有不妥且治者也。⁷⁴⁰

蘇轍認為既無故國可因，封建制只是「舉無根之人，寄之萬民之上」而已，蓋時勢已易，便不能再強行封建。這樣的觀點，與上述朱子講求「利害分數」時的考量其實十分接近，甚至「治天下在德不在勢」之說，也與朱子「論治亂畢竟不在此」⁷⁴¹相同。然而，朱子卻在專為辨正蘇轍《古史》一書而作的〈古史餘論〉中，先辯駁了蘇轍「無故國之可因，封建不可行」的觀點：

必曰以郡縣善而治之，猶可以比隆於三代，至於封建，則固以為不可，豈

⁷⁴⁰ (宋)蘇轍：《古史》，(台北：商務，1976，四全書庫珍本影印文淵閣四庫全書本)，卷7，頁29~30。

⁷⁴¹ 與弟子論封建郡縣之語。見《朱子語類》，頁2680。

封建則不可以善治，而必為郡縣乃可以善治耶？若以「無根」為慮，則吾又有以折之。夫「天生烝民，有物有則」，君臣之義根於情性之自然，非人之所能為也。故謂之君，則必知撫其民；謂之民，則必知戴其君。如夫婦之相合，朋友之相求，既已聯而比之，則其位置名號，自足以相感而相持，不慮其不親也。⁷⁴²

朱子認為即便是沒有舊國統治基礎，而「舉無根之人，寄之萬民之上」的封建制度，也不一定造成蘇轍所說「十數年之間，隨即散滅」的問題。因為君臣之義本於人心，郡縣守令雖不出自地方，然而既為一方之長，必知撫育其民，反之人民也必然愛戴守令如君長。並舉項羽為魯公「未嘗得一日臨蒞其民也」，而魯人猶為之死守城池等史事，證明「君臣之義固如此也」，封建於後世並非不可行，而郡縣制也非聖人求治的唯一選擇，蓋「其利害得失之算，初不繫乎此耳」。⁷⁴³

朱子與蘇轍都不認為封建足以致治，只是蘇轍視郡縣制為聖人「因勢以立法，務德以扶勢」的唯一選擇，因而使朱子不滿。在封建、郡縣制的選擇上，朱子雖然存著審時度勢的實際考量，但若只因郡縣制為形勢所趨，便順而為之，先「因勢」而後「扶勢」，絕非朱子所能苟同。這才是朱子辯駁蘇說最主要的關鍵所在。朱子認為封建乃是先王成法，即便隨著時移勢往，「雖是聖人法，豈有無弊者」⁷⁴⁴，但本身「公天下以為心」的立意⁷⁴⁵，才是治體所在：

⁷⁴² 《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十四冊，頁 3503~3504。

⁷⁴³ 同前註。

⁷⁴⁴ 《朱子語類》，頁 2679。

⁷⁴⁵ 言君主公私，以清儒黃宗羲〈原君〉一文的觀點最為人所知。其文主張「古者以天下為主，君為客」，而後世之君「以我之大私為天下之大公」（清）黃宗羲：《明夷待訪錄》，收入楊家駱主編：《梨洲船山五書》，《增補中國思想名著第三十九冊》，（台北：世界書局，1962），頁 1~2），立下「公天下」與「家天下」的公私之分。朱子認為封建是「聖人不以天下為己私，分與親賢共理」（《朱子語類》，頁 2680），因此有「公天下」的意思，似乎與黃說接近。然而黃宗羲以「君」與「天下之人」相對，而區分公私，其實與朱子「與親賢共理」的「公」所指不同。要言之，在黃說之下，君主的存在非大公即大私，端看是否能以天下為主，是以隱含著限制君主權力的意思；而朱子的「公」只是就人主的用心而言，並無與「私天下」相對的張力。

不必封建而後可為治也，但論治體，則必如是，然後能公天下以為心，而達君臣之義於天下，使其恩禮足以相及，情意足以相通，且使有國家者，各自愛惜其土地人民，謹守其祖先之業，以為遺其子孫之計，而凡為宗廟社稷之奉，什伍閭井之規，法制數度之守，亦皆得以久遠相承，而不至如今日之朝成而暮毀也。若猶病其或自恣而廢法，或疆大而難制，則雜建於郡縣之間，又使方伯連帥分而統之，察其敬上而恤下，與其違禮而越法者，以行慶讓之典，則曷為而有弊耶！⁷⁴⁶

就封建制度的立意而言，分封諸侯是不以「得天下」為一人之功，而將功勞還諸於扶持的功臣與子弟。因此說「恩禮」、說「情意」，以為能達「君臣之義」。復次，有國者世守其土，與「朝成而暮毀」的守令之政相較，更能打下基礎，深入地方之經營。至於「尾大不掉」的結構問題，朱子提出的解決方式是並行郡縣制以補足之，或是加強「方伯連帥」的監理職能。總而言之，就立意而言，封建制能立君臣之義，且於天下人民有益，因此朱子以其為「治體」所在。至於其施行所產生的弊端，乃至時勢是否允許，則是今日的主政者斟酌補正之責。

這段辯駁蘇轍〈始皇紀〉之說的最後定論，相當程度地反映了《通解》邦國、王朝二禮的觀點。《通解》以古制為主，原則上只編匯經史之說而不出己意。但基於朱子對「治體」的想法，以及對「聖人之成法」的信念，在二禮中所呈現的邦國架構，其實正是以南宋現況為本而勾勒出的「封建治體」。二禮中的朝覲往來、君臣關係，以及方伯連帥制度等，在南宋制度中皆有跡可尋，詳下所述。

二、諸侯的「守令化」

⁷⁴⁶ 《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十四冊，頁 3505。

《通解》邦國、王朝禮以經史文字勾勒出封建治體，但其中天子與諸侯的關係，實帶有南宋中央與地方行政的色彩。這並不是朱子別有用心、託古改制，而是因為《通解》的編著本來就是因經學不明「國家何賴」⁷⁴⁷的感慨而起，其中所勾勒的「古制」也就難免透露出南宋社會的現實考量。《通解》在編輯原則上，一方面據現存先秦文獻予以整頓，一方面又是根據對南宋制度的認識，將這些經史文字材料組合起來，成為一完整的「古制」。例如王朝禮多次強調的方伯、三監制度，與朱子針對封建制「尾大不掉」的弊病所提出「使方伯連帥分而統之」的對應之道相關；而以朝覲往來為「天子所以養諸侯，兵不用而諸侯自為政之法」，固然根據《周禮·秋官》大行人及《禮記·王制》、《儀禮》〈聘禮〉、〈覲禮〉的記載架構而成，但也是南宋派任地方守令時「朝見」、「朝辭」制度的反映。

先看方伯與三監的部分。在《禮記·王制》中有「天子使其大夫為三監，監於方伯之國，國三人」一語，意指天子派任國內的大夫為「監」，至各諸侯國中監察其政之善惡。此說並無他經可以佐證，是以成為一條可疑的資料，清儒孫希旦便反對周制有「三監」，認為這乃是末世「猜防之術」：

愚謂方伯之國設三監，經傳皆無其事，而惟見於此篇，豈其聞周初有三監監殷之事，故欲放而設之與？……後世失其說，謂三監乃監於武庚之國者，而漢人遂欲於方伯之國皆設三監，亦異於先王之制矣。既使為方伯，而又立為三監以窺伺其動靜，牽制其手足，此乃末世猜防之術，曾謂先王之世

⁷⁴⁷ 在編輯《通解》的工作正式開始進行時，朱子與門人言及：「古者禮學是專門名家，始終理會此事，故學者有所傳授，終身守而行之。凡欲行禮有疑者，輒就質問。所以上自宗廟朝廷，下至士庶鄉黨典禮，各各分明。漢唐時猶有此意。如今直是無人如前者。某人丁所生繼母憂，《禮經》必有明文。當時滿朝更無一人知道合當是如何，大家打闌一場，後來只說莫若從厚。恰似無奈何，本不當如此，姑徇人情從厚為之。是何所為如此？豈有堂堂中國，朝廷之上以至天下儒生，無一人識此禮者！然而也是無此人。州州縣縣秀才與太學秀才，治《周禮》者不曾理會得《周禮》，治《禮記》者不曾理會得《禮記》，治《周易》者不曾理會得《周易》，以至《春秋》《詩》都恁地，國家何賴焉！」（《朱子語類》，頁 2184）其中丁所生繼母憂的「某人」是何澹，因此可知此段話大約記錄於《通解》編輯工作開始之際。（詳見本書第四章，頁 93~94。）

而有是乎？⁷⁴⁸



三監制度雖然缺乏佐證，但《通解》卻持此說。王朝禮《王制之己·建侯》言諸侯國之維繫，引《周禮·天官》「冢宰施六典於邦國，建其牧，立其監，設其參，傅其伍，陳其殷，置其輔」為說，並錄鄭注：

侯伯有功德者加命作州長，謂之牧，所謂八命作牧者。監，謂公、侯、伯、子、男各監一國。

鄭說蓋指「監」即為侯國之君，並非另有其人。而朱子則對此說頗表質疑，加按語於下：

監，疑謂天子大夫為三監者。蓋謂之邦國則固已有君矣，但建牧立監以總之，設卿大夫士吏以輔之耳。⁷⁴⁹

朱子認為《周禮》冢宰中所說「立其監」即是《禮記·王制》中的「三監」，乃天子國中的大夫為之。不僅如此，連侯國中的卿、大夫、士、吏，也有由天子派任者。朱子之說，並非沒有經典的依據。在《王制之戊·設官》中，引用《禮記·王制》「大國三卿皆命於天子……；次國三卿，二卿命於天子，一卿命於其君」之說，以為夏商之制，諸侯國的卿中，有受命於天子者。並引鄭注說明：「命於天子者，天子選用之，如今詔書除吏矣」，⁷⁵⁰「設卿大夫士吏以輔之」之說，即來自此。牧監之說，則是王朝禮中一再言及的重要主張。除上述引文外，在《王制之甲·分土》中，將《禮記·王制》「牧伯」與「三監」之說合為一段，說明

⁷⁴⁸ (清)孫希旦撰，沈嘯寰，王星賢點校：《禮記集解》，(北京：中華書局，2007)，頁 322。

⁷⁴⁹ 鄭注及朱子說皆見《通解》，頁 1096。

⁷⁵⁰ 《通解》，頁 1074~1075。

天子分土封國之法：

天子百里之內以共官，千里之內以為御。千里之外，設方伯。五國以為屬，屬有長。十國以為連，連有帥。三十國以為卒，卒有正。二百一十國以為州，州有伯。八州八伯，五十六正，百六十八帥，三百三十六長。八伯各以其屬，屬於天子之老二人，分天下以為左右，曰二伯。天子使其大夫為三監，監於方伯之國，國三人。⁷⁵¹

此段又引鄭注說明牧伯之職：「伯、帥、正，亦長也。凡長皆因賢侯為之，殷之州長曰伯，虞夏及周皆曰牧」，並引鄭注解三監「使佐方伯，領諸侯」。也就是說，方伯是天子由諸侯國君中，選出有德服人者任之，用以總率各方諸侯。而三監則是來自天子國中的大夫，其職在輔佐身為方伯的諸侯國君。王朝禮中對方伯、三監之職相當重視，在〈王制之甲·分土〉的傳文中引《孔叢子》、《春秋》中周文王受命為西伯，以及齊桓公、晉文公受周室命為侯伯的史事，以為前代封伯之例。此外，在《王制之戊·設官》又引《禮記·王制》、《周禮·春官》宗伯之職再言三監、牧伯受命於天子之事。。

牧伯、三監制度的存在，顯現了諸侯相當程度地受到天子國的制約。換言之，《通解》中天子分封諸侯，並不是完全的分權而治。朱子在〈古史餘論〉中提出「使方伯連帥分而統之」的精神，反映在「古制」上，成了集權於天子的封建制度。對朱子而言，諸侯是世襲的守令，而守令只是調任的諸侯，對一方之民而言，二者都是「君」，差異只在世襲與否而已。⁷⁵²

⁷⁵¹ 《通解》，頁 1008。

⁷⁵² 在〈古史餘論〉中，朱子因「君臣之義，根於情性之自然」，將守令比為諸侯，以為君民之義不因是否封建有異。此外，在論及封建是否可行於當世時，朱子說明今之時勢不宜，亦以縣尉與諸王相比：「今且教一箇錢塘縣尉，封他作靜江國王、鬱林國王，他定是不肯去，寧肯作錢塘縣尉。唐時理會一番襲封刺史，人都不肯去。符秦也曾如此來，人皆是戀京師快活，都不肯去，卻要遣人押起。這箇決是不可行。」（《朱子語類》，頁 2220~2221）朱子以外，南宋劉克莊也曾經



朱子將上古諸侯之君「守令化」的想法，其實反映了宋代當時地方官員的派任制度。宋代地方治理分為「路」、「州（府、軍、監）」、「縣」三個層級。各級長官分別為：路級設安撫使、轉運使、提刑、提舉常平事等使職官員；州級則設知州、知府、知軍事；縣級有知縣或縣令。這樣的官職設置，背後其實有自中晚唐以來中央地方權力消長的歷史沿革。「使」職起自晚唐，其稱「因事而設，事已則罷」，原為臨時差遣；而「知」某州（府、軍）事一職，也始自唐代，其初也非固定官銜，是未經正式選補臨時派任視事的名目。⁷⁵³這種臨時差遣的職務，在晚唐成為普遍、固定的官銜時，本來是代表了藩鎮勢力凌駕於中央的現象，因此使府可以不經正式除授，自行以「知」、「權」的方式選擇幕僚。⁷⁵⁴到了宋太祖時，以朝臣出守列郡、文臣知軍州事的方式，佈局收天下節鎮兵權，地方差遣長官，又成為中央收權的手段，此後遂成為定制。⁷⁵⁵

此外，中國官制到了宋代，已形成了「差遣」與「官階」分離的系統。亦即官員的位階隨年資、考績逐次遷轉，而所任的職務則隨時派遣，「官」與「職」的分離，尤其在高階的京朝官出領外任時最為明顯。⁷⁵⁶這一套管理官員銓選、考課、磨勘的複雜制度形成以後，實際的職位成為遷轉的資格、憑藉，攸關爵祿、蔭子的官階品級，才能真正標識一個官員的功勳及地位。

回到《通解》來看。王朝禮〈王制〉將分封諸侯區別為〈分土〉、〈設官〉兩

也以「視邦選侯」言理宗對地方守令的派任（見《歷代名臣奏議》卷 290，轉引自苗書梅：〈朝見與朝辭——宋朝知州與皇帝直接交流方式初探〉，收入朱瑞熙等主編：《宋史研究論文集》，（上海：人民出版社，2008），頁 133。），可見將守令等同為諸侯，是大多數宋人的想法。蓋宋世雖行中央集權，但並非將封邑、節度使等職位一切廢除，只是將之「爵祿化」，成為恩賞性質的附加官銜（參見張希清：《宋朝典章制度》，（長春：吉林文史，2001），頁 94~95），因此宋人對「諸侯」的認識也受到當代制度的影響，多將之與直接受天子管轄的守令相比。朱子在為州縣所寫的記文當中，多稱呼守令為「此邦之侯」，亦為一證。

⁷⁵³ 鄧小南：《宋代文官選任制度諸層面》，（石家莊：河北教育出版社，1993），頁 5、14。

⁷⁵⁴ 前書，頁 4~8。

⁷⁵⁵ 前書，頁 13~19。

⁷⁵⁶ 前書，頁 19~22。

部分來說。〈分土〉言「天子之田方千里，公、侯田方百里，子男五十里」之制⁷⁵⁷，講的是四海九州之土的分配。而〈設官〉據《禮記·王制》及《周禮》言夏、商、周之官制，並且言公卿大夫士「九儀」，以及諸侯「五儀」的命數等差。⁷⁵⁸可見《通解》王朝禮中天子乃是以「命數」來統領國內的公卿以及邦國諸侯。因此〈王制之己·建侯〉中引《左傳》「分唐叔，以大路、密須之鼓、闕鞶、姑洗。懷姓九宗。職官五正，命以〈唐誥〉而封於夏墟，疆以戎索」言分封晉侯之禮，朱子按語「策命晉文公乃為侯伯，非封國也」⁷⁵⁹。蓋朱子不以為「封國」--分封土地、人民與賜予侯伯之「爵命」為一事，反映了南宋官制中官、職分離的中央集權特點。

正因如此，邦國、王朝禮中的諸侯與王畿內的公卿一樣，其身份皆為天子之臣，只是有內、外任與世襲與否的區別。將諸侯「守令化」的想法，在此表露無遺。王朝禮中的三監制度，其實也反映了南宋路級長官監察轄下官員的職責。路級的安撫使、轉運使、提刑、提舉有奏劾、舉荐本路官吏的監察職能，因此又統稱為「監司」或「外台」，是溝通中央官僚機構與地方州縣的重要職務。⁷⁶⁰雖然原則上各有所掌⁷⁶¹，但實際上各路諸監司往往重疊掌管職務。朱子看重監司的監察功能，認為應將之獨立出來作為主要執掌，而財務、刑獄等職事，則於監司之下設數名通判佐之：

某嘗說，不用許多監司。每路只置一人，復刺史之職，正其名曰按察使，令舉刺州縣官吏。其下卻置判官數員以佐之，如轉運判官、刑獄判官、農田判官之類。農田專主婚、田，轉運專主財賦，刑獄專主盜賊，而刺史總

⁷⁵⁷ 《通解》，頁 1006。

⁷⁵⁸ 《通解》，頁 1076~1078。

⁷⁵⁹ 《通解》，頁 1096。

⁷⁶⁰ 《宋朝典章制度》，頁 64。

⁷⁶¹ 安撫使稱為帥司，轉運使稱為漕司，提刑稱為憲司，原則上帥司任統領之職，漕司負責財務、憲司負責刑獄。（前書，頁 59~64）

之。……諸判官下卻置數員屬官，如職幕官之類。如此，則重權歸一，太守自治州事，而刺史則舉刺一路，豈不簡徑省事，而無煩擾耗蠹之弊矣。

762



在上述朱子理想的地方官制中，太守是主要掌理地方事務之官，而諸州之上又設「刺史」，專負監察之責。太守與刺史各領轉運、刑獄、農田等職幕官⁷⁶³，由路級的「判官」佐理刺史的監察之職。這樣的治理結構，實與《通解》中方伯、三監代天子統管一方邦國的立意相近。

在《通解》「集權封建」的架構下，邦國、王朝禮中的朝覲制度，也反映了南宋的地方官員的「朝見」、「朝辭」制度。在《通解·聘義》中，朱子舉了《國語》及《左傳》中出使聘問的史事。第一則中，周定王派單襄公聘於楚國，見陳國中道路不修、農事失時，謂其棄先王法制，國祚不久；第二則則是子產使晉之事，晉國待之禮數不周，子產批評晉君「今銅鞮之宮數里，而諸侯舍於隸人。門不容車，而不可踰越。盜賊公行，而夭癘不戒。賓見無時，命不可知。」⁷⁶⁴說明了侯國之間的聘問，主要的立意是要惕勵各國「修舉職事」，與〈聘義〉、〈朝事義〉、〈諸侯相朝義〉中「此天子所以養諸侯，兵不用而諸侯自為政之法也」相呼應。

以聘問往來惕勵邦國，與南宋朝見、朝覲制度的精神相近。宋代地方高級官員在外任屆滿時，需回到京師上殿朝見皇帝，面陳職事。而新派任一職時，在離

⁷⁶² 《朱子語類》，頁 2731。

⁷⁶³ 亦即如中央尚書省下設吏、戶、禮、兵、刑、工六曹一樣，地方首長下也各設六曹。朱子曾與陳亮論此事：「陳同父謂：『今要得國富兵強，須是分諸路為六段，六曹尚書領之。諸州有事，祇經諸曹尚書奏裁取旨。又每一歲或二歲，使一巡歷，庶幾下情可達。』先生曰：『若廣中四川之類，使之巡歷，則其本曹亦有廢弛之患。』陳曰：『劇曹則所領者少，若路遠則兵、工部可為也。』曰：『此亦是一說。』」（《朱子語類》，頁 2730）

⁷⁶⁴ 《通解》，頁 804~810。

開京師前往赴任前，也需與皇帝辭別，或上殿奏事。⁷⁶⁵朝見朝辭制度，是皇帝了解與掌管地方事務的主要管道，同時對地方官施政的積極性，也有相當的鼓勵作用。外任官朝辭日，皇帝會親自頒授戒勵辭，如宋太宗有「戒諭百官辭」、宋真宗有「文官五官七條」，或者親自面授要職、恩寵賞賜等等。⁷⁶⁶凡此種種，在中央如何將政策貫徹到地方上，扮演了頗為關鍵的角色。《通解》邦國與王朝禮以朝覲往來制度，結合天子與諸侯之國，將其架構為一個統治整體，或多或少地反映了南宋派任地方官的現實情況。

綜上所述，邦國與王朝禮中天子與諸侯的關係，其實相當程度地反映了南宋的中央集權官僚制度。在這個架構下，政事、制度一出於天子，而諸侯是為天子守土之臣，其職在貫徹天子之政。《通解》將曆數、樂制、農賦、師田、刑辟等治理制度全放在王朝禮，而邦國禮則以朝覲聘問之禮為主，意即在此。

第三節 為治之道

《通解》邦國、王朝二禮以朝覲往來為架構，組成了「治體」，亦即朝政制度的框架。若將家禮與鄉禮、學禮合觀，家禮所言是家族的倫理空間，而鄉、學是州縣及學校的教化職責，邦國、王朝二禮則是以「天下」為格局的朝政治體，一層廣於一層。家族為倫理之本，以父子、夫妻為重；州縣、學校以教養為職，所重的是人材之培育陶成；朝政是治天下之綱領，規範著君、臣、民的職分。每一層次的禮有自身的重心，以制度而言，可視為獨立的部門，然而若立足於一個人的格局來看，又是一環扣於一環，無有分立之理。換言之，若各別地將家、鄉、學看成士、民之禮，而邦國為諸侯之禮、王朝為天子之禮，雖也言之成理，但不免錯失《通解》編輯的精義。

⁷⁶⁵ 苗書梅：〈朝見與朝辭—宋朝知州與皇帝直接交流方式初探〉，頁 129。

⁷⁶⁶ 同前註，頁 134~139。



正因如此，王朝禮中所載曆數、月令、樂制，以及十篇王制的内容並非天子一人之禮。朱子《文集》雜著中收有〈天子之禮〉一篇，題下編者小注「如此者數段，先生初欲以入禮書，後又謂，若如此卻是自己著書也，遂除去不用」。⁷⁶⁷篇中所收數段文字，內容為天子寢宮、居處、聽朝、府庫之事⁷⁶⁸，很可能是《王制之丙·王禮》的草稿。由此觀之，「天子」只是「王朝」的一個環節，天子所以治天下的諸層面---如何地合天時、盡地利、安百姓，才是王朝禮的主要內涵。

天子之政包含面向甚廣，但究其實，不外乎君、臣、民三個部分。雖然宋代商業肇興、文教大開，但本質上仍是完全的農業社會。在人安其土的穩定社會中，統治階層與人民的關係，實與歷經二十世紀大變以後的今日相當不同。因此在探討王朝禮內容之前，有必要對其中君、臣、民的定位與職分加以分析，才能了解該禮所言樂制、分土、制國、設官等事的準確意涵。本節將分為「君臣」及「民」二個部分對王朝禮加以探討。

⁷⁶⁷ 《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十三冊，頁 3364。

⁷⁶⁸ 《通解》王朝禮中王禮及王事兩篇，其實皆反映了南宋制度。如「府庫」一方面是《周禮》中冢宰為天子掌貨賄之職，一方面在宋代制度中，帝王有自身的「封樁庫」，用以軍用及賑災，全國稅賦中將近一半貢入封樁庫，是財政相當重要的一環。（見《宋朝典章制度》，頁 388~391）封樁庫為帝王所有，通常由宦官主管，財政機關如三司或戶部無權過問。稅賦有限的情況下，封樁庫與朝廷的公庫之間不免形成緊張關係，朱子進孝宗〈戊申封事〉中，亦曾關注此事，蓋虞允文為相時，將天下稅收多入於「內帑」，蓋內帑原為太祖所設，欲「用此錢以易胡人之首」。然而因為內帑為「私貯」，宰相無法過問，虞允文所納內帑最後亦淪於「日銷月耗，以奉燕私之費」，是以朱子對此作法有所批評。（《晦菴先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十冊，頁 605）。再如王朝禮之王事所列四事---巡狩、勸農（藉田、先蠶禮）、貢賦、災荒---也反映了南宋的實況。姑不論巡狩及勸農，貢賦一項乃是由於帝王內藏庫在財政中所扮演的重要角色，而朱子知南康軍及任浙江提舉時，一直在處理荒政賑濟的問題，與漕使、宰執措畫賑濟的文字在《文集》卷 25、26 中比比皆是，從中可以見出荒政問題在當時頗為嚴重。情況緊急時，內藏庫亦需負責支援入糴所需本錢（見《宋朝典章制度》，頁 390），屬帝王直轄之事，《通解》將之編入〈王事〉，也許反映了當時的情形。另一方面，朱子原將災異視為亂政徵兆，如地震乃「君臣上下動色相戒，飭躬正事」之機（〈與陳福公書〉，《晦菴先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 1194），又與趙汝愚書中「雷雪之變，誠可憂懼，而寒雨連月，陰盛陽微，天雖不言，意極彰著，此亦深可慮者」（〈與趙帥書〉，同前書，頁 1237），將災荒一事編入〈王事〉，也出於這樣的認識。



一、君臣職分及關係

在〈皇極辨〉中，朱子辨正先儒以「大中」釋《尚書·洪範》「皇極」之說，認為「皇」即是「君」，而「極」即是「至極」、「標準」之義。這個定義主要是來自於「君」的特殊位置：

人君以眇然之身履至尊之位，四方輻湊，面內而環觀之，自東而望者，不過此而西也；自南而望者，不過此而北也，此天下之至中也。既居天下之至中，則必有天下之純德，而後可以立至極之標準。故必順五行、敬五事以脩其身；厚八政、協五紀以齊其政，然後至極之標準卓然有以立乎天下之至中，使夫面內而環觀者，莫不於是而取則焉。語其仁，則極天下之仁，而天下之為仁者莫能加也；語其孝，則極天下之孝，而天下之為孝者莫能尚也，是則所謂「皇極」者也。⁷⁶⁹

皇極之說來自於《尚書·洪範》篇。據該篇所載，乃是武王滅殷以後，箕子將上天賜禹的「洪範九疇」傳授給武王。「九疇」分別是：五行、敬用五事、農用八政、協用五紀、建用皇極、乂用三德、明用稽疑、念用庶徵、嚮用五福，威用六極。其中第五「建用皇極」位置於九疇之中間，篇中釋其義又有「無有作好，遵王之道；無有作惡，尊王之路。無偏無黨，王道蕩蕩」一語，是以古來有以「大中」釋皇極者。朱子對此說甚為不滿⁷⁷⁰，認為皇極居中，並非指含洪寬大、不分善惡，而是指君主為萬民所瞻的至尊地位。而為了有與此至尊之位相稱的德行、胸襟，天子因而修舉其餘八疇---順五行、敬五事、厚八政、協五紀等等---從而能「有天下之純德」，以「立至極之標準」。

⁷⁶⁹ 《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十四冊，頁 3454。

⁷⁷⁰ 以「皇極」為「大中」，在南宋當時有其特殊意涵，朱子辨皇極之義，除了經典釋義的理由外，似乎也與當時的政治空氣有關。參見余英時：《朱熹的歷史世界》，頁 812~834。



朱子將「皇極」釋為標準，主要是看到了人君履九五之尊的特殊地位，所作所為對天下臣民有著絕對的影響力，因此認為〈洪範〉九疇之說乃是為「人君所以脩身立道之本」。⁷⁷¹〈皇極辨〉作於慶元黨禁中，約與編輯《通解》同時，因此《通解》中也有不少相近的說法。如《王制之丙·王禮》篇首引《禮記·經解》之語，定義天子：

天子者，與天地參。故德配天地，兼利萬物，與日月並明，明照四海而不遺微小。其在朝廷，則道仁聖禮義之序；燕處，則聽雅、頌之音；行步，則有環佩之聲；升車，則有鸞和之音。居處有禮，進退有度，百官得其宜，萬事得其序。《詩》云：「淑人君子，其儀不忒。其儀不忒，正是四國。」此之謂也。⁷⁷²

天子是與天地並參的人間至尊，其存在不容置疑。以〈皇極辨〉的話來說，即是「能作億兆之父母而為天下之王」⁷⁷³，是以其所言所思、一舉一動皆攸關生民萬物。天子本人的儀態、氣局，有賴生活起居中的宮室、車馬、音樂、服飾加以維持，引文中「居處有禮，進退有度」正為一篇內容之提要。然而天子之「位」與天子本「人」並不等同，《王制之丙·王禮》最後的傳文中，引荀子「人主者，天下之利勢也。得道以持之，則大安也，大榮也，積美之源也。不得道以持之，則大危也，大累也，有之不如無之，及其綦也，求為匹夫不可得也」⁷⁷⁴，說明了「人主」只是一客觀的「利勢」，在位者能否持之，需視其德是否相稱。〈皇極辨〉亦有「有其位，無其德，不足以首出庶物，統御人群，而履天下之極尊矣」之語，正因天子地位極尊，唯有大德者方足以持之。

⁷⁷¹ 《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十四冊，頁 3457。

⁷⁷² 《通解》，頁 1038~1039。「帝王之器」原作「霸王之器」，應為編輯《通解》時的特意修改。

⁷⁷³ 《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十四冊，頁 3456。

⁷⁷⁴ 《通解》，頁 1047。



由《王制之丙·王禮》和《皇極辨》來看，天子地位之尊是無庸置疑的。事實上「天子」的存在在近代以前，也從未受到質疑。天地間需有人出來為生民作主的觀念，一方面是物質條件不發達，農民終其一生依存於土地、天候而生，實無心力關懷生存以外的事務；一方面也因為社會整體的物質條件不佳，使可以免於勞動的「勞心者」相對極為少數，勢相懸絕的情況下，「作主」的觀念因此應運而生。「主」之勢既成，自古以來主持世道皆繫於君主，於是天下不可一日無君，人心在君臣份位中所感發的情義，便成為天經地義。朱子將君臣之義視為「根於情性之自然，非人之所能為也」，與「夫婦之相合、朋友之相求」相同，「不慮其不親也」⁷⁷⁵，意即在此。

天子之位至尊無上，有德者方足以履之。「德」指的是從氣象、格局上看天子的心思是否宏大公正、是否具備主持世事的胸襟。⁷⁷⁶所謂的聖王，並不是極一人之力以治天下，而是「恭己南面，中心無為以守至正」，謹修貌、言、視、聽、思，然後「以八柄御群臣，八統御萬民，而賞無不慶，刑無不威」。⁷⁷⁷天子雖為生民萬物之主，然不能事事躬親，所以其「德」在於明睿任人、賞罰無私。換言之，有君有臣才能成政事，官為輔翼君主而設。《王制之戊·設官》其中一節引《呂氏春秋·勿躬》說古時二十官執掌，如容成作義曆、祝融作市、巫咸作筮等，又列傳文說明設官之義：

此二十官者，聖王之所以治天下也。聖王不能二十官之事，然而使二十官盡其巧，畢其能，聖王作上故也。聖王之所不能也，其不知也，所以知之

⁷⁷⁵ 〈古史餘論〉，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十四冊，頁 3504。

⁷⁷⁶ 朱子曾評論「漢高祖、本朝太祖有聖人之材」(《朱子語類》，頁 3042)，從中可以看出所謂「聖」並不限於對「道」的體會或涵養。就用事的角度來看，能開創格局、建立一代制度者，亦可以許之為「聖」。

⁷⁷⁷ 〈天子之禮〉，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十三冊，頁 3365。

也。養其神，修其德而已矣，豈必勞形愁心弊耳目哉？⁷⁷⁸



由上段引文可見，聖王之所以聖，並不在治事之善巧，而是能夠官任其人；而官的存在本身，就是為了輔翼聖王治世。君之職在擇人，而臣之職在任事，二者相輔相成，才足以治理天下。

臣之職在輔翼君主，除了上述設官任事以外，在更高的層次，還有諷諫導善的師友之責。《王制之戊·設官》從《周禮》以九儀之命任公、卿、大夫、士之說，其中命數最高的「公」不掌事，其下才以冢宰、司徒、宗伯、司馬、司寇、司空為六「卿」，分任其職。⁷⁷⁹「公」所以不任事，是由於職責在更高層次的「論道經邦，燮理陰陽」，亦即帝王之師傅。《通解》引《尚書·周官》之說，以「公」為大師、大傅、大保三公：

周立大師、大傅、大保，茲惟三公。論道經邦，燮理陰陽，官不必備，惟其人。⁷⁸⁰

師保之任，在於勸喻導善。《通解》學禮〈保傅〉篇言世子之教「入則有保，出則有師」，「師也者，教之以事而喻諸德者也。保也者，慎其身以輔翼之而歸諸道者也」⁷⁸¹；〈踐阼〉篇言天子之學，又再次引用《大戴禮記·保傅》中賈誼語，說明大師、大傅、大保導正天子之職。⁷⁸²凡此，可以見出朱子對於「三公」勸諫、諷正君主的職責相當重視。⁷⁸³

⁷⁷⁸ 《通解》，頁 1074。

⁷⁷⁹ 《通解》，頁 1076~1079。

⁷⁸⁰ 《通解》，頁 1078。

⁷⁸¹ 《通解》，頁 592。

⁷⁸² 《通解》，頁 599~601。

⁷⁸³ 《通解》〈保傅〉及〈王制之丙·王禮〉也提及「四輔」---疑、丞、輔、弼之設置。（《通解》，頁 592、1045~1046）其職為輔翼天子或世子的德性，與三公相近。

君臣之職分，已如上述。然而在這樣的君臣關係中，君與臣究竟孰輕孰重？宋代「與士大夫共理天下」的政治特質，是否與之相呼應？要解讀這一點，需聚焦在宋代「宰相」一職所扮演的角色。在《語類》中，有一段頗長的問題，論周代以下官制的沿革。其中朱子先論「三公」的演變：

三公三孤以師道輔佐天子，本是加官。周公以太師兼冢宰，召公以太保兼宗伯，是以加官而兼宰相之職也。後世官職益紊，今遂以三公、三孤之官，為階官貼職之類，不復有師保之任，論道經邦之責矣。舊來猶是文臣之有勳德重望者方除，以其有輔教天子之名故也。後世或以諸王，或以武臣為之，既是天子之子與武臣，豈可任師保之責耶？訛謬承襲，不復釐正。⁷⁸⁴

朱子認為《周禮》中的冢宰相當於宰相之職⁷⁸⁵，而三公乃是就其德高望重者，再予以加命兼職。言下之意，《尚書·周官》中所說「官不必備，惟其人」，意指三公並非常設的官職，而是在朝中有德高望重之臣時，就其本官之上再授予「太師」或「太保」，使其兼負師輔天子的職責。而這樣兼任的形式到了宋代，流為「階官」或「貼職」⁷⁸⁶一類的爵祿品秩，亦即沒有固定執掌，純粹是用以賞賜、禮遇重臣，不再有實際上「論道經邦」的師輔職責。

⁷⁸⁴ 《朱子語類》，頁 2725。

⁷⁸⁵ 從引文中看，似乎宗伯也屬宰相之一，但由於冢宰主掌天子起居視朝之事，又統領六卿，一般被視為宰相之職。如朱子曾說：「《周禮》天官兼嬪御宦官飲食之人，皆總之。則其於飲食男女之欲，所以制其君而成其德者至矣，豈復有後世宦官之弊？古者宰相之任如此。」（《朱子語類》，頁 2210）又言「五峰以《周禮》為非周公致太平之書，謂如天官冢宰，卻管甚宮闈之事！其意只是見後世宰相請託宮闈，交結近習，以為不可。」（同前書，頁 2205）可見將《周禮》中天官冢宰相當為後世宰相一職，是當時的普遍共識。

⁷⁸⁶ 「階官」指官員的品級，宋代分為九品五十二階，除「從一品」為開府儀同三司、特進二階為官階名稱外，以下皆以某某大夫、某某郎為名稱。「貼職」則是用以禮遇文學之士的榮譽職名，如資正殿學士、龍圖閣學士等。（見《宋朝典章制度》，頁 79~83、92）二者都於實際的職事無關，只是爵祿品級而已。宋代「階官」與「貼職」中都無三公之爵銜，朱子所指的應為「檢校官」，是一種專門用以賞賜皇子、宰相、節度使以上重臣的官銜。檢校官原有 19 階，經神宗及徽宗時代的改革後，只餘三公（太師、太傅、太保）、三少（少師、少傅、少保）。（《宋朝典章制度》，頁 97~98）

不僅「三公」一職淪於空銜，冢宰之職在後世也逐漸被架空。宋代分左相右相，職稱雖然經常改易，但總之皆不外乎兼領的三省長官---尚書僕射、中書侍郎、門下侍中。⁷⁸⁷然而尚書、中書之名實起於親近人主的內侍，本非先王官制所有：

或問「僕射名義如何？」曰：「舊云，秦時置僕射，專主射，恐不然。《禮》云：『僕人師扶左，射人師扶右，君薨以是舉。』僕射之名蓋起於此。以其朝夕親近人主，後世承誤，輒失其真，遂以為宰相之號。如侍中、中書令、尚書令，亦是如此。侍中秦官，漢因之，多是侍衛人主，行則參錯於宦官之間。其初猶以儒者為之，如武帝時孔安國為侍中，嘗掌唾壺，是也。以其日與人主相親，故浸以用事。尚書是掌群臣書奏，如州郡開拆司，管進呈文字，凡四方章奏，皆由之以達。其初亦甚微，只如尚衣、尚食、尚輦、尚藥之類，亦緣居中用事，所以權日重。中書，因漢武帝游宴後庭，去外庭遠，始用宦者典事，謂之『中書謁者』；置令、僕射，尤與人主親狎，故其權愈重。⁷⁸⁸

《周禮》中冢宰之職為「掌邦治，以佐王均邦國」⁷⁸⁹，故雖然天官執掌如膳夫、醫師、酒人等等，不外乎宮中嬪妃、衣食庶事，但「佐君」才是冢宰最重要的職責。冢宰等於是天子的左右手，鄭玄注《周禮》冢宰之職，也說「六官皆總屬於冢宰」、「冢宰於百官無所不主」。⁷⁹⁰然而由於後世官制紊亂，總領內外庶事以輔佐天子的冢宰一職，逐漸被一、二名特別親近天子的侍從官所取代。如僕射之官，淵源本是扶掖左右的侍從，而尚書、中書，皆為內朝中為君主傳遞文件之人，這些職位日趨重要，乃是因為天子的特殊的擢用及授權，原不在《周禮》官制規劃中。

⁷⁸⁷ 《宋代典章制度》，頁 42。

⁷⁸⁸ 《朱子語類》，頁 2726。

⁷⁸⁹ 參見《通解》引《周禮》之文，頁 1080。

⁷⁹⁰ 同前註。



由上可知，《周禮》中輔佐天子左右的師輔之官，到了後世已經名存實亡。新的官制體系由天子近臣用事而發展出來，換言之，天子內朝的權力在歷代的演變中逐步擴大。然而朱子對這樣的內外朝權力消長，觀點頗為實際持平，他引用魏明帝「大臣太重則國危，小臣太親則身蔽」一語評論歷代的趨勢⁷⁹¹，認為無論內朝重或外朝重，大體皆有其病。在朱子看來，君臣間最重要的是要能上下相交、同心用事，如此無論是三公或宰相，皆可以善盡輔佐、勸善之職：

古者三公坐而論道，方可子細說得。如今莫說教宰執坐，奏對之時，頃刻即退。文字懷於袖間，只說得幾句，便將文字對上宣讀過，那得子指點！且說無坐位，也須有箇案子，令開展在上，指畫利害，上亦知得子細。今頃刻便退，君臣如何得同心理會事！⁷⁹²

由於權力益發集中到天子身上，因此君臣之勢也愈趨懸殊，這才是朱子關心所在。君臣各盡其職，相輔相成才能治天下，人主之「勢」雖然至尊無上，但不應抬高到上下不交的程度。另一方面，大臣以道自任，也不在強外廷之勢以限制內廷，而是在君臣一體的前提下同心用事。因此朱子甚至稱許漢代以士大夫「左右提攜，執賤役」的作法，認為如此至少能就近輔弼人主，不至如宋代君臣隔絕、不交一語⁷⁹³，使臣子無從進言輔正。

總結上述，因為臣以輔佐君主為職，朱子相當看重《周禮》中「三公」或「冢宰」的存在。只是由於「大臣太重則國危，小臣太親則身蔽」的兩難，這樣的輔諫職責不一定要以外廷的形式與天子分庭抗禮，相反地愈是親近人主的卑職，反

⁷⁹¹ 《朱子語類》，頁 2727~2728。

⁷⁹² 《朱子語類》，頁 3068。

⁷⁹³ 《朱子語類》，頁 2727。

而還更能發揮輔諫的職能。因此，與其說朱子希望以輔諫「限制」君主的權力，不如說他希望能透過臣子的輔諫「翼助」君主權力的施行。所謂「正君定國」、「格君心之非」，並不是以「道」自許，從而指導君主的施政，而是戒慎自修以輔正君心。⁷⁹⁴光宗患心病時，趙汝愚任吏部尚書，朱子去信趙汝愚，言「格君心」之道：

願反諸身而熟察之，有諸己而後可以求諸人，無諸己而後可以非諸人，雖敵己以下猶然，而況於南嚮萬乘之主乎？尚書誠以天下之事為己任，則當自格君心之非始；欲格君心，則當自身始。⁷⁹⁵

欲勸諫君主，必先戒慎自修，這道理並非專為趙汝愚而發，實是宰輔之責本來如此。⁷⁹⁶宰相統領諸官，同時輔佐君主，心量必需包容萬事，朱子說「冢宰內自王之飲食衣服，外至五官庶事，自大至小，自本至末，千頭萬緒，若不是大其心區處應副，事到面前，便且區處不下」，因此較之常人，更需作窮理致知的工夫。⁷⁹⁷此處勸趙汝愚「以天下為己任」當自身始，便是基於這樣的道理。君臣一體以共理天下，然而其中君有君職、臣有臣職，不容相混。以利勢而言，天子雖居至尊

⁷⁹⁴ 在〈讀余隱之尊孟辨〉中，朱子評論司馬光、余允文對《孟子》「不召之臣」的討論。孟子至齊國，齊王召之，孟子稱疾不往，並以「天下有達尊三」——爵、德、齒——來說明賢人為王者師，無受召往見之理。（事見《四書章句集注》，頁 242）司馬光疑之曰「君臣之義，人之大倫」，豈可因自己有齒德之尊，反恃之以凌駕人主？余允文辨司馬光之說，則以為「為臣之道」與「為王之師」不同，齊王的召見「恃萬乘之尊，不肯先賢者之屈」，故以道自任的孟子託辭不往。簡言之，司馬光與余允文爭辯的是「爵尊」或「德尊」孰為優先。朱子對此的觀點是：「孟子達尊之義，愚謂達者，通也，三者不相值，則各伸其尊而無所屈一；或相值，則通視其所重之所在而致隆焉……唯可與權者知之矣。」（《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十四冊，頁 3513~3514。）也就是說，朱子不認為「德」或「爵」有相凌駕之勢，只是應權衡場合之所宜，例如朝廷之上則以爵為尊；論道之際則以德為尊。在《四書章句集注》中，朱子注此段「此章見實師不以趨走承順為恭，而以責難陳善為敬。人君不以崇高富貴為重，而以貴德尊士為賢，則上下交而德業成矣」（頁 243）可見王師雖有德尊，但仍屬天子之臣，其「敬」的表現與一般臣子有所不同，乃是因為其職責在「責難陳善」，而非一般的盡忠職守而已。最重要的是君臣「上下交」，才能成德業。

⁷⁹⁵ 〈與趙尚書〉，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 1263。

⁷⁹⁶ 吏部負責官員的考課、銓選，號稱「百官之本」，長官吏部尚書通常由皇帝本人物色重臣為之。曾任吏部尚書一職者，後來也多晉身宰執。（見《宋代文官選任制度諸層面》，頁 50）朱子以「格君心」、「以天下為己任」勸喻趙汝愚，當是因其在朝中已位居高位，具有一定的影響力。

⁷⁹⁷ 《朱子語類》，頁 2209~2210。

之位，然而不能因此削弱臣子輔諫的功能；同樣地，為人臣者更不應僭越而失朝廷之體。⁷⁹⁸



二、民為國本

《通解》邦國、王朝禮中，君、臣的角色相當鮮明。邦國禮中的朝覲往來，定位了諸侯身為守臣對天子的關係；而王朝禮中〈曆數〉、〈樂制〉、〈王制〉等篇，規定了身為天子的施政之體。然而隱伏在君臣體統背後的「民」，相較上卻顯得面孔模糊。這並不是因為「民」在《通解》勾勒的政治世界中無足輕重，而是因為「民」在二禮中的重要性，需由君臣的體統顯現出來。

在知識未開的前現代，「民」雖然是廣大多數，但普遍來說是相當弱勢的一群。與土地共生、賴天維生，為生存終日勞碌，一旦有水旱災情，即面臨流徙逃荒的命運。朱子歷任地方，對細民之苦感受深刻。閩郡汀洲當時是窮鄉僻壤，朱子描繪當地概況說：

契勘汀州在閩郡最為窮僻，從來監司巡歷多不曾到，州縣官吏無所忌憚，科數刻剝，民不聊生，以致逃移，拋荒田土。其良田則為富家侵耕冒占，其瘠土則官司攤配親鄰，是致稅役不均，小民愈見狼狽，逃亡日眾，盜賊日多，每三四年一次發作，殺傷性命，破費財物，不可勝計。雖為王土，實未嘗得少霑惠澤，殆與化外羈縻州軍無異，甚可痛也。⁷⁹⁹

⁷⁹⁸ 朱子相當重視官府職分。友人魏掞之（元履）以仕紳的身份主持地方社倉，欲越級向朝廷申訴社倉無米之事。朱子回信勸他：「禹、稷、顏子事體不同，吾人已是出位犯分了。若合告州府、監司者告州府、監司，合告朝廷者告朝廷，盡誠以告之，而行與不行，付之於彼，猶未為大失。今一向如此，却似未是道理。蓋此事一發，使朝廷失慮四方之體，州郡監司失其職，吾輩失其守，雖活千人，不可為也。」（〈與魏元履書〉，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁1090）在朱子看來，行社倉固為善事，然而朝廷官守職分更為重要，越級上訴是出位犯分之舉，已非為人臣「輔諫」之職。

⁷⁹⁹ 《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁1207。



逃移、拋荒的問題，在宋代的土地制度上，是相當嚴重的問題。⁸⁰⁰一旦年收不豐，無以維生的下戶便拋下田地、流徙他處，這也顯示了下戶身家產業基礎之薄弱，實無安身之處可言。逃荒的問題若未能及時處理，不久缺乏生計的流民便聚結為盜賊，又對地方治理形成第二次的傷害，甚至動搖根本。

「民」的普遍弱勢，使其無參與政治之可能。《通解》邦國、王朝二禮以「君」、「臣」為主，於「民」卻無主張，原因也在此。然而不能參與政治，並不表示「民」在政治中無關緊要，相反地，君、臣之存在，乃是為民而設：

晉侯曰：「衛人出其君，不亦甚乎？」對曰：「或者其君實甚。良君將賞善而刑淫，養民如子，蓋之如天，容之如地；民奉其君，愛之如父母，仰之如日月，敬之如神明，畏之如雷霆，其可出乎？天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。有君而為之貳，使師保之，勿使過度。是故天子有公，諸侯有卿，卿置側室，大夫有貳宗，士有朋友，庶人、工商、皂隸、牧圉皆有親暱，以相輔佐也……夫君，神之主而民之望也。若困民之主，匱神乏祀，百姓絕望，社稷無主，將安用之？弗去何為？天之愛民甚矣，豈其使一人肆於民上，以從其淫而棄天地之性？必不然矣。」⁸⁰¹

這段出自王朝禮《王制之己·建侯》的文字，引《左傳》襄公十四年，師曠與晉侯對「衛人出其君」一事的評論，本意在說明諸侯之君應戒慎自修，但也同時帶出了「民」在「君、臣、民」三者中佔有的地位。以君臣大義而言，民對其君本應「愛之如父母，養之如日月」，無出君之理，但在「困民之主」的例外情況下，

⁸⁰⁰ 人口的流移將導致土地兼併、戶籍不正，是以農立國的宋代社會中相當嚴重的問題。（宋代土地、賦稅制度見《宋代典章制度》，頁 396~408）朱子擔任地方官，對由旱災造成「人戶流移」、「歲惡民流」、「流殍之民」的嚴重性相當關注（同前書，頁 1152、1158），多所措畫。

⁸⁰¹ 《通解》，頁 1104。

民出其君即非逆倫之罪。⁸⁰²因為「君」之職本為司牧其民，而「臣」則為君「補察其政」而有。天生蒸民，而民不能自養，因此為之立君、臣以司牧其民，換言之，若無民則不必有君臣，正與孟子「民為貴，社稷次之，君為輕」之說相應。



顛連無告的細民無以自立，只能待良君主持生計。由於這樣的樸厚蒙昧，「民」與天之四時、旱雨一樣，幾乎是一種「自然」（天）的存在。從這個角度來看，君臣的敬慎持國，無非是為天牧養生民，其勢雖貴，但也因此最忌因勢而忘本，成為困民之主。《王制之丁·王事》中言國用處，最能見出「民」為國本的重要性：

受計之禮，主所親拜者二：聞生民之數則拜之，聞登穀則拜之。《詩》曰：

「君子樂胥，受天之祜。」夫憂民之憂者，民亦憂其憂；樂民之樂者，民亦樂其樂。與士民若此者，受天之福矣。⁸⁰³

農業國家所賴，無非民眾與收穫。五穀豐收需要天時、地利、人和，而人口的繁衍，也有賴安定、和諧的環境。因此人口增加、五穀豐收，代表了施政者能順應天地之理，化育生民萬物，同時也代表了天命的肯定。民養五穀，而君養民，治國「不妨民利」，猶如農事上不能「揠苗助長」一樣，是遵循天地自然之理的敬慎表現。因此《王制之丁·王事》又引《國語·楚語》「古者聚貨不妨民衣食之利，聚馬不害民之財用」及《荀子·大略》「從士以上皆羞利而不與民爭業，樂分施而恥積藏」⁸⁰⁴，說明為政不可與民爭利的原則。君之貴，貴在「利勢」，然而其勢全因「持國」---身為人主---而有；而民之貴，則貴在天然樸厚，能反映施政之好壞。站在「天命」的角度看，兩方相依相恃、同等重要，但以君臣大義而

⁸⁰² 在王朝禮《王制之王·師田》中，引《國語·晉語》「宋人弑其君」之事，說明尊明君道、討伐有罪者的用兵之道。（《通解》，頁 1167）與本段引文參見可知，以君臣之義來講，弑君是有違倫理的大罪，而在「其君實甚」的特殊情形下「出其君」，則在合理的範圍中。

⁸⁰³ 《通解》，頁 1065~1066。

⁸⁰⁴ 《通解》，頁 1066~1067。

言，「有國者」是君不是民，在君沒有嚴重失職的情形下，「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」⁸⁰⁵，尊卑之勢仍十分明顯。



在這樣的架構下，民之所以為民，全視有國者如何施政。有仁民愛物之君，則民愛親敬長，孝悌恭順；若苛政侵擾，則民輾轉流徙，淪於盜賊。前所引《左傳》中「天生民而立之君，使司牧之，勿使失性」，即在指出君主施仁政，以保有人民安順本性的職責。《通解》王朝禮共有〈王制〉十篇：分土、制國、王禮、王事、設官、建侯、名器（上）、名器（下）、師田、刑辟。首篇〈分土〉是天子裂天下之土、分封諸國之事，而繼其後的〈制國〉則為養民出賦的制度。〈制國〉經文多引《周禮》地官之說，而傳文則輔以《左傳》、《孟子》、《國語》中關於井地、稅賦的紀錄。《通解》中關於民的部分，幾乎都集中在此篇。下面引〈制國〉篇中一段出自《禮記·王制》的文字，以見「民」在《通解》中的定位：

凡居民材，必因天地寒暖燥濕，廣谷大川異制，民生其間者異俗，剛柔輕重遲速異齊，五味異和，器械異制，衣服異宜。修其教，不異其俗；齊其政，不易其宜。

又

凡居民，量地以制邑，度地以居民，地邑民居，必參相得也。無曠土，無遊民，食節事時，民咸安其居，樂事勸功，尊君親上，然後興學。⁸⁰⁶

「民」在《通解》王朝禮的世界裡，並非一個與君、臣三足鼎立的政治群體。「民」是天地間一種近乎自然的存在，隨著氣候的寒暖燥濕、地形上廣谷大川之別，也展現不同的性情、風俗。「民」是被決定的一群，除了自然條件以外，主政者的

⁸⁰⁵ 在給張栻的一封信中，朱子討論「身丁錢」的蠲免問題，說「竊謂有身則有庸，此近古之法。蓋食王土、為王民，亦無終歲安坐、不輸一錢之理。但不當取之太過，使至於不能供耳。」（《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 1331）所謂「食王土、為王民」，意指「有國者」是君不是民，因此民眾有繳納稅賦的義務。

⁸⁰⁶ 《通解》，頁 1028。

政教制度是鑄鑄民性的第二個決定因素。然而主政者的施政作為，仍以「勿使失性」、保其「天地之性」為根本。換言之，善政並不是矯正或突破自然條件的限制，而是「修其教，不異其俗；齊其政，不易其宜」，在保有天性的基礎上，予以陶成培育。若是自然及政治兩方面的條件具足，四海之內的廣土眾民便能「咸安其居，樂事勸功，尊君親上」，亦即安於天性，而對於其中資質秀異者，又有學校教養培育，使之成材。

在上面安居樂業的景象中，值得探討的是何謂「政教」？什麼樣的政教可以在自然的基礎上保有民之天性？「教」指學校的禮樂教養，已見上章，此處不再贅述。而「政」具體說來，是以土地、農事為本，加之以禮樂、兵刑等安定社會的措施。王朝禮〈王制〉中〈制國〉與〈師田〉都引用了《國語·齊語》管仲治齊「參國伍鄙」之法，可以說代表了一種善政的準則。所謂「參國伍鄙」，其實是連屬管理的概念：

昔日聖王之治天下也，參其國而伍其鄙，參，三也。國，郊以內也。伍，五也。鄙，郊以外也。謂三分國都以為三軍，五分其鄙以為五屬。聖王，謂若湯、武也。定民之居，成民之事，謂使四民各居其職所也，若工就官府，農就田野，所以成其事也。陵為之終，以為葬地。而慎用其六柄焉。⁸⁰⁷ 柄，本也。六柄：生、殺、貧、富、貴、賤也。

引文中小注「三分國都」、「五分其鄙」，「國」是郊內王都所在，而「鄙」則是王都之外的鄉野。將國中分三軍，而郊外分五屬，為的是統帥連屬民眾，使其生有定業、死有歸所。管仲又說明「成民之事」為「四民者勿使雜處」：

昔聖王之處士也，使就閒燕；處工，就官府；處商，就市井；處農，就田

⁸⁰⁷ 《通解》，頁 1033。注文為三國韋昭注。

野。



使士、農、工、商各有所居、不相混雜，其子弟便能「少而習焉，其心安焉，不見異物而遷焉」，在周遭環境的教育薰陶中，自然而然繼承父業。最後「士之子恆為士」，農、工、商之子亦恆為農、工、商，形成了流動率極低的穩定社會。參國伍鄙之法，可說是名符其實的「安居樂業」。⁸⁰⁸

「參國伍鄙」是養民安國之道，也是治理的基礎。有了穩定的社會之後，還需有對外的防禦力，才能保證國家的長治久安。〈師田〉中再引《國語·齊語》中管仲之政，言「作內政而寄軍令」之道：

五家為軌，軌為之長；十軌為里，里有司……故二百人為卒，連長帥之；十連為鄉，故二千人為旅，鄉良人帥之；五鄉一帥，故萬人為一軍，五鄉之帥帥之。……春以蒐振旅，秋以獮治兵。是故卒伍整於里，軍旅整於郊。內教既成，令勿使遷徙。伍之人祭祀同福，死喪同恤，禍災共之。人與人相疇，家與家相疇，世同居，少同遊。故夜戰聲相聞，足以不乖；晝戰目相見，足以相識。其歡欣足以相死。居同樂，行同和，死同哀。是故守則同固，戰則同疆。⁸⁰⁹

以居住的基本單位---軌、里、鄉---為軍旅的單位，為之置官長，在農閒時教以兵事。這樣的「作內政而寄軍令」之法，簡言之就是「寓兵於農」，在群聚民眾的基礎上，進一步地教以兵事防禦之道。由於同在鄉里，生活共與，本來組織性就頗高，在戰事上所能發揮的力量也更大。在「寓兵於農」的架構下，「農」的份

⁸⁰⁸ 《通解》，頁 1033~1035。

⁸⁰⁹ 《通解》，頁 1167~1168。

數還是佔得比「兵」高一些。⁸¹⁰



組織性極高的管仲之政，看似頗有法家嚴密的味道。但在通訊網絡不發達的宋代，國家政令的施行除了編屬鄉里以外，實無他法。北宋王安石推行保甲之法，原意是農兵合一，以求減輕國家養兵的財政負擔。雖然最後的推行並不成功，但以「五戶為一保，二十五戶為一大保，二百五十戶為一都保」，並從上戶中選任保正、都保正的作法，卻一直持續到南宋。⁸¹¹舉凡稅賦、差役、田土，都有賴保甲制度予以管理⁸¹²，實是政府治理的基礎。朱子時保甲制度作了頗大的調整，基本上由保長負「聯比居民，出長入治」之職；而耆長「管幹鄉村盜賊、鬥毆、煙火、橋道公事」；戶長「催納租稅」，主要的功能在稅賦和保安，已經與兵事分離。⁸¹³兵事則依然以募兵制度為主。除了朝廷統籌的禁兵及廂兵以外⁸¹⁴，有時任事者也可就盜賊所起之處，募集當地人成軍，亦即鄉兵。募兵制為國家帶來沈重的財政負擔，站在減民力的立場，朱子對農兵合一的屯田制抱有期待。⁸¹⁵而屯田與井地，在基層人力的措置上，又實為一事。朱子與張栻論井地與屯田，以井地為「制民產」，是王道之先，而屯田「須就今日邊郡官田，略以古法畫為丘井溝洫之制，亦不必盡如《周禮》古制，但以孟子所言為準，畫為一法，使通行之」，是以「今日養民之政，恐無出於兩者」⁸¹⁶，確實呼應了《通解》中管仲之政的精神。⁸¹⁷

⁸¹⁰ 較之國家統籌、更戍的大批軍隊，本地的鄉兵在經費、效率、靈活度上都具有優勢。在〈論都昌創寨筭子〉、〈乞撥飛虎軍隸湖南安撫司筭子〉、〈與皇甫帥書〉中朱子論緝捕地方盜賊之事，論此頗詳。（《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 907~910、966、1147~1148）

⁸¹¹ 《宋代典章制度》，頁 263~264。

⁸¹² 朱子任官時措畫地方事宜如經界、差役、救荒等，皆有賴保正、保長將政令下達落實。如〈論差役利害狀〉、〈經界申諸司狀〉、〈與趙帥書〉，都可以見出保甲制度實是地方官治理的基礎。（《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 951~961、1183~1185）

⁸¹³ 朱子：〈論差役利害狀〉，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 952。

⁸¹⁴ 禁兵及廂兵的成立與管理，見《宋朝典章制度》，頁 245~248。

⁸¹⁵ 朱子論屯田事甚多，如〈與汪帥論屯田事〉，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 1088、又《語類》卷 110 論兵一節，也屢言屯田之利，（《朱子語類》，頁 2705~2710）

⁸¹⁶ 〈答張敬夫〉，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 1114~1115。

⁸¹⁷ 《通解》言井田與保伍之事，《國語》中管仲之事只是其中一段，《孟子》與《周禮》的文字也佔相當份量。（《通解》，頁 1029~1031、1147~1148）但因為管仲之政將井田與保伍合而言之，最能解釋朱子的觀點，因此本文選用之。必需指出的是，朱子固然以井田、屯田為養民的不二法門，但並非「全民皆兵」的意思。井田關乎民生，自然可以普遍施行，但屯田為兵則因時因地有很大的彈性。如與張栻說的是以「邊郡官田」為之，而在〈與汪帥論屯田事〉中，所言也是蜀地



三、小結

《通解》邦國、王朝禮，將「治天下」的架構列出，其中君、臣、民都有各自的職分與定位。在這樣的架構下，君為人主，臣以輔之，其職在安養萬民。而「民」雖有天地之性，但卻無法自主，有賴於君師的保育教養，才能安生樂業、不失其性。從《通解》的養民之道來看，「安」是治理之根本原則。四民不異業、安土重遷、保伍井田等等，目標都是使民眾安於土地生業，免於轉徙流移。在《語類》中，朱子論及差役與雇役的利害，認為差役雖然擾民，但卻無雇役「聚浮浪無根著之在那裡」⁸¹⁸之病。另外在論學校科舉之政時，太學補試⁸¹⁹因為使民「啟其奔趨流浪之意」⁸²⁰，最令朱子詬病。凡此都可以看出在治民一事上，一個流動性低的「安居樂業」社會，是朱子以為最理想的狀態。《通解》家禮的宗法；鄉禮、學禮的庠序學校；邦國、王朝禮的封建、井田，都是這個「人安其土」的社會的制度綱領。宗法保證家族的維續；而學校相對於考試，是就鄉里教養子弟；封建與井田則均田稅、固根本，各禮環環相扣，構成了朱子的禮教世界，下一章便總論這樣的「禮教」究竟具有什麼樣的意義。

邊防之事。

⁸¹⁸ 《朱子語類》，頁 2717。

⁸¹⁹ 宋代科舉採用「解額」制，即將每年錄取的名額分配予各級學校及地方。其中京城及太學的名額最多，因此舉子或者冒籍往京城赴試，或者落第後競相爭取補試進入太學。見《朱子語類》，頁 2695、2698。

⁸²⁰ 〈學校貢舉私議〉，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十三冊，頁 3356。

第八章 結論



為了掌握朱子《儀禮經傳通解》的著作背景，本文溯源兩漢禮經、國家禮制的形成，並且對宋代以後「禮」的「秩序化」、「素養化」作了探討。在理學的學術大方向下，自二程、張載開始，「理」作為「禮之本」，重要性漸漸凌駕於形式、儀文之上，而「禮」的作用也轉為「氣質涵養」---「理」的培養的一部份。

朱子處於南宋，承繼、接收了北宋理學家對「禮」的基本認識，然而朱子對於「理」與「禮」的體、用區分略有不同。二程有「禮即是理」的說法，指出了「理」作為形式儀節之本，朱子以「理一分殊」的角度，將這個觀點再細緻化，指出「禮」本身有體有用，「理」與「文」兼備，「禮」才能中節。這個看似微小的差異，不只顯見了朱子之學重視實行、細節的特性，將之與《通解》的撰著合觀，更可以重新認識朱子學的規模與根本所在。本文的五、六、七三章，梳理《通解》家禮、鄉禮、學禮、邦國禮、王朝禮五部分，並且尋繹出朱子編輯的動機，再回頭看朱子的「禮」或「理」觀點，不能說沒有豁然貫通之感。以下先以《通解》其書開始，論朱子對「禮」的認識為何。再從「禮」的意涵重新看朱子「理學」的性質及其在歷史中的定位。

一、「禮書」無所不包

《通解》雖然以《儀禮》為本，但本來不以《儀禮經傳通解》為名，朱子與弟子論及此書，概稱為「禮書」，南宋陳振孫《直齋書錄解題》也還以《古禮經傳通解》、《集傳集注》稱之。⁸²¹然而由於朱子一再指出王安石罷廢《儀禮》之弊，

⁸²¹ 見《通解》附錄，頁 3430。

以及對《儀禮》的重視，遂使後世逐漸開始以《儀禮經傳通解》來指稱此書。

然而，朱子對於《儀禮》的認識本來不拘於現存的士禮十七篇，他認為漢代河間獻王所得的「古禮五十六篇」包含天子、諸侯之禮，將之與十七篇合在一起，才是「儀禮」的全部。⁸²²《通解》之作，就是透過先秦、兩漢經史的補充，將這大多散佚的「古禮」全貌復原出來。而「全貌」並不是「考古」式地呈現、還原所有的層次細節，蓋當時所存禮制「只是箇題目在爾」。⁸²³朱子要做的是將古禮的輪廓勾勒出來，使人「知此源流」⁸²⁴，以備制作之用。

由此可知，理解《通解》時，最要緊的是見其規模大綱所在，而非拘拘於儀式內容的差異。詳閱《通解》的篇第目錄，除了《儀禮》十七篇外，實包含半數以上朱子摘取經、史、子文字，自編而成的篇章。這說明了以《儀禮》為本，雖然是《通解》編著的發想，但實際的編著過程中，其實是以一個「儀禮」的「概念」為綱，收納經史、子書所存的文獻線索，編織而成《通解》的各部分。朱子晚年也曾對弟子說「禮書已定，中間無所不包」⁸²⁵，從《通解》家、鄉、學、邦國、王朝各部分的組成來看，也確實符合此一敘述。

既然如此，以「儀禮」的概念編收經史而成，「中間無所不包」的《通解》，所寓含的「禮」概念究竟為何？從本文第五、六二章的分析來看，家禮以社會基本的宗法組織為範圍，由冠、婚到〈內則〉、〈內治〉、〈五宗〉、〈親屬記〉，說明的是家族中的夫婦、父子、宗法之禮。家禮中許多內容與朱子《小學》重複，事

⁸²² 《朱子語類》，頁 2193~2194。

⁸²³ 《朱子語類》，頁 2177。

⁸²⁴ 《朱子語類》，頁 2185。

⁸²⁵ 《朱子語類》，頁 2699。此句之下，朱子又說自己長年以來一直要做「科舉法」，以三年為一輪，將《易》《詩》《書》、《三禮》、《春秋》三傳週而復始、輪番考遍。這種「九年考校」的概念，也見於《通解》學禮的〈學制〉中（《通解》，頁 392~393），這說明了《語類》這一條記錄中所說「無所不包」的《禮書》即是《通解》，而《通解》的編輯，其實是一種「述而不作」的「制作」。

實上即是廣義的家庭教養；而鄉禮、學禮以地方士人文教活動開始，再言小學六藝之教，最後是〈大學〉、〈中庸〉以及帝王之學，立足於「學校」的教化功能。由此觀之，家禮言陶鑄人格的家族規範，而鄉、學禮言養成人材的學校教育，可以說是離《論語》中顏淵「克己復禮」、「博文約禮」德性修身的主軸。在這個規模上，「禮者，天理之節文也」，似乎可以理解為一面在內涵養天理，一面在外以禮文防檢，從而成就德性。

這樣的觀點，也是多數研究者對朱子「禮」學的認識。研究者以朱陸異同為起點，注意到朱子對「心」之氣性的重視，以及對小學、讀書工夫的強調，從而將朱子的「禮」視為知行實踐的一部份。這樣以「體道成德」為目的的「禮」，毋寧可說是在對「本心」自信不足下，而產生的一種防範補充措施。⁸²⁶清人阮元「朱子中年講理，固已精實；晚年講禮，尤耐繁難」一說⁸²⁷，也可說是在這個大方向上行伸出的論點。

然而，朱子學本不是為糾正陸學而有，在「朱陸異同」的視角下，固然能掌握朱子強調「克己復禮」、「博文約禮」的部分意義，但卻不能看到「禮」在朱子學中原有的意義。《通解》在家、鄉、學之後又有邦國、王朝禮，表面上來看，似乎是補充「士禮」之後的「諸侯」及「天子」之禮。但是正如前章所示，邦國、王朝禮並非天子或諸侯個人的禮儀規範，而是以「天下」為範圍的朝廷治體。換言之，二禮是容納著家族、學校的大框架，由家到鄉、學，再到邦國、王朝，並不是士庶或大夫、諸侯的身份區別，而是環環相扣、由小而大的制度範圍。

⁸²⁶ 如日人伊東貴之指出前人多以「超越個別事象，尋求本質意義」來規定宋學及朱子學的大方向，並認為這樣的定義過於偏重「理」的心性意義，而忽略了朱子學本身在「理」與「事」之間的奇妙平衡。對伊東貴之而言，朱子的「理」延伸為明代心學，而「事」則流衍為清代經學。朱子學對於宋學「尋求本質」的大方向來說，可以說是具有一種「抑制」、「製肘」的功能。（伊東貴之：《思想としての中国近世》，（東京：東京大學出版會，2005），頁 32~33）

⁸²⁷ （清）阮元：〈書東莞陳氏學部通辨後〉，《擘經室續三集》卷 3（北京：中華書局，1985），頁 1063。

如上所述，家禮、鄉禮、學禮，是以「人」的陶鑄養成為主，因此也可以視為一種「成德之學」的外部規範。然而邦國與王朝禮最主要採摘《周禮》的文字而成，即使朱子本人也說《周禮》無「一句干涉吾人身心事」因而「不敢教人學」⁸²⁸，實在很難將二禮也歸入所謂「成德」的範圍之內。既然「禮」中也包括與一己身心無涉的部分，那麼，又當如何理解朱子解「克己復禮」為「勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣」之意？「禮」是天理之節文，又豈有外於一己身心的部分？欲了解此問題，先看朱子認為何謂「禮」的「大本大原」：

聖人有作，古禮未必盡用。須別有個措置，視許多瑣細制度，皆若具文，且是要理會大本大原。曾子臨死丁寧說：「君子所貴乎道者三：動容貌，斯遠暴慢矣；正顏色，斯近信矣；出辭氣，斯遠鄙倍矣。籩豆之事，則有司存。」上許多正是大本大原。如今所理會許多，正是籩豆之事。曾子臨死，教人不要去理會這箇。「夫子焉不學，而亦何常師之有？」非是孔子，如何盡做這事？到孟子已是不說到細碎上，只說「諸侯之禮，吾未之學也。吾嘗聞之矣，三年之喪，齊疏之服，饘粥之食，自天子達於庶人。」這三項便是大原大本。又如說井田，也不曾見《周禮》，只據《詩》裡說「雨我公田，遂及我私」；「由此觀之，雖周亦助也」。只用《詩》意帶將去。後面卻說「鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持」；「八家皆私百畝，同養公田」。只說這幾句，是多少好！這也是大原大本處。⁸²⁹

朱子認為「禮」的「大本大原」不在籩豆細事上，即承《左傳》中子產「是儀也，非禮也」的說法發揚而來，北宋已有此觀點，見本文第三章的討論。刊落禮的外在形式，直接追求禮之本，是宋代學術的大方向。只是究竟何謂「本原」？二程以「理」為禮之本，而朱子對「本原」的觀點又更細緻。在上段中，他首先以關

⁸²⁸ 《朱子語類》，頁 2203。

⁸²⁹ 《朱子語類》，頁 2179。

乎一己身心的「容貌辭氣」為禮之本原，似與「勝私欲而復於禮」的「成德」主軸一致。然而，接下來朱子又以孟子「三年之喪，齊疏之服，饘粥之食，自天子達於庶人」及井田制度為「大原大本」。服喪與齋戒，尚與孝親與敬慎之心有關，至於井田制度，與一己身心的關係就遠了。

由此可知，對於「禮」的成德作用，如果僅以朱陸異同為規模，講求其在心性工夫上「實踐」、「體道」的功能的話，其實並不能概括朱子講「禮」的本意。對朱子來說，「禮」固是先王制度，然而禮本須與時損益，因此不能迷失於籩豆細節的考究，應掌握先王制禮的「用意」。這「用意」並不著眼於一人身心的氣質變化，而是面對天下萬物的陶成養育。在「理一分殊」的架構下，天下萬事各有其本與末，掌握其本原，才能知所損益。因此就君子而言容貌辭氣；就喪服制度言三年之喪；就稅賦制度言井田鄉黨，都是先王禮制的「本領」及「綱要」。在這個意義下，禮作為「天理之節文，人事之儀則」⁸³⁰，其實並沒有「理」為天、「禮」在人的超越性。若將「禮」視為「理」本體的「發用」，抑或「天理」「展現」在人間的普遍法則，將會太偏於「理」的一邊，而小看了「禮」在朱子學中的地位。所謂「天理之節文」，蓋指天理本身具有的層次，如同扇之有骨、尺之有分段⁸³¹，不能說「理」超越於「禮」。

「禮」的各面向都有本原所在，而綜觀「禮」的全體，也有其必需先講求的根本之處，那就是「人」。朱子論治道，總以「得人」為其本⁸³²，《大學》次序中以格物致知、誠意正心為治天下之本，也是此意。因此天下禮制之行，最緊要的還是切身的氣質培養：

⁸³⁰ 《四書章句集注》，頁 51。

⁸³¹ 《朱子語類》，頁 101~102。

⁸³² 如論封建郡縣說：「大抵立法必有弊，未有無弊之法，其要只在得人。若是箇人，則法雖不善，亦佔分數多了；若非其人，亦何益於事！」（《朱子語類》，頁 2680）又如弟子以為科舉法雖不能得人，但尚稱公正，朱子則說：「法至於盡公，不在人，便不是好法。要可私而公，方始好」（《朱子語類》，頁 2688）



曰：「胡氏開治道齋，亦非獨只理會這些。如所謂『頭容直，足容重，手容恭』，許多說話都是本原。」又曰：「君舉所說，某非謂其理會不是，只是次序。如莊子云『語道非其序，則非道也』，自說得好。如今人須是理會身心。如一片地相似，須是用力仔細開墾。未能如此，只管說種東種西，其實種得甚麼物事！」……「論來那樣事不著理會？若本領是了，少間如兩漢之所以盛是如何，所以衰是如何，三國分併是如何，唐初間如何興起，後來如何衰，以至於本朝大綱，自可理會。若有工夫，更就裏面看。若更有工夫，就裏面討些光采，更好。某之諸生，度得他腳手，也未可與拈盡許多，只是且教他就切身處理會。」⁸³³

胡瑗當年講學，分治事齋及經義齋。治事齋「一人各治一事，又兼攝一事，如治民以安其生，講武以禦其寇，堰水以利田，算曆以明數是也」⁸³⁴，以實事為學。朱子認為胡瑗教學上雖有此分別，但並不是只以實事教治事齋的學子，「頭容直，足容重，手容恭」的氣質培養，才是本原所在。他又將人的身心譬喻為土地，只有土地先耕耘好了，才能談種植作物。天下事固然皆當理會，但不從最切要的身心開始培擁根本，所行出來最後也必不能得其正。朱子教弟子，屢屢以切己處提醒，對於協助修禮的弟子如廖德明，也以「子晦正合且做切己工夫，只管就外邊文字上走，支離雜擾，不濟事」告誡之⁸³⁵，意即在此。

回到《通解》來看，家、鄉、學三部分以「人」的教養為主，而邦國與王朝二禮看似言「治體」而與一己身心無干涉，但只要「本領是了」---身心得其正，那麼天下事無非己事，一草一木、禮樂器數，無不與己同出一理。⁸³⁶弟子記朱子

⁸³³ 《朱子語類》，頁 2180~2181。

⁸³⁴ 《宋元學案》，頁 24。

⁸³⁵ 《朱子語類》，頁 2739。

⁸³⁶ 朱子以「禮」為天理之流行，見得透徹之人，便能知道禮儀三百、威儀三千無一不是己份上

言行說「先生愛說『恰好』二字，云：『凡事自有恰好處。』」⁸³⁷，事之恰好處，就是天理節文所在，克己復禮而「本心之德復全於我」，自然見得天理分明，合當如此。先王制禮，是本於其心之全德，能見出天下事之「恰好」處，故而為之養育裁成。在這個規模下，家族與學校的教養，是人材的根本，其中秀異者為朝廷所用，維持治體使綱紀不墜，《通解》各部分是一環環相扣的整體，將之扣合起來的，就是天地之間的靈明人心。朱子編撰《通解》「以《儀禮》為經，而取《禮記》及諸經史雜書所載有及於禮者，皆以附於本經之下」⁸³⁸的構想，即是一種立足於「人」的治世史觀---天下事無不由人做出，人之根本又在其心，古今皆然。是以與身心攸關的「儀禮」是「禮」之經，而後才有經史雜書的制度文為。

二、道統傳承的歷史性

在法治社會的今日，「法」的綱紀分明，才有井然有序的人類社會。是以在國際有「普世價值」及公法，一國之內則有憲法、民法、刑法，由一人之身至於天下之大，無不在「法」的客觀規範中，「事在人為」的成分則愈來愈淡。然而，在現代化的法治觀念輸入我國以前，「人亡政息」原是自古以來的常態。王安石的新政如此，元祐更化亦然。政事之成，有待天時、地利、人和，意即在此。舉朱子晚年努力的經界一事來說，校正土地版籍以劾實稅賦，是宋代以來一直亟需

事：「禮是那天地自然之理。理會得時，繁文末節皆在其中。『禮儀三百，威儀三千』，卻只是這箇道理。千條萬緒，貫通來只是一箇道理。夫子所以說『吾道一以貫之』，曾子曰『忠恕而已矣』，是也。蓋為道理出來處，只是一源。散見事物，都是一箇物事做出底。一草一木，與他夏葛冬裘，渴飲飢食，君臣父子，禮樂器數，都是天理流行，活潑潑地。那一件不是天理中出來！見得透徹後，都是天理。理會不得，則一事各自是一事，一物各自是一物，草木各自是草木，不干自己事。」（《朱子語類》，頁 1049）這種「道理只是一源，散見事物」的觀點，出於朱子對太極圖說的理解，確實帶有「理/事」、「體/用」的超越意味。然而細觀朱子以「一貫」、「忠恕」為例（朱子嘗說曾子「一貫」說「如一條索，曾子都將錢十十數了成百，只是未串耳。」）（《朱子語類》，頁 669），又可見出所謂「一源」、「都是一箇物事做出底」，在超越性之外，也是就「本心全德」的融會貫通來說的。換言之，天下萬物與己憂戚相關，並不是基於對超越天理的體悟而來，而是在事物的理解、實行中，逐漸領會而來。

⁸³⁷ 《朱子語類》，頁 2672。

⁸³⁸ 朱熹：〈乞修三禮筭子〉，《通解》，頁 25。

處理的大問題。但因牽涉太廣，一直難以全面施行。直到南宋偏安，戰火之後百廢待舉，有賴「秦太師之權力、李侍郎之心計」才初步達成經界重劃。⁸³⁹即使如此，在福建一路泉、漳、汀三州仍因「提刑孫汝翼以為山賊未平，民散田荒，慮有不實，亟奏罷之」，而功虧一簣。⁸⁴⁰不只經界如此，置軍、屯田、救荒、茶鹽、學校等，皆有待能人的主持方能成功。⁸⁴¹「人」與天地並為「三才」，正是出於這種「事在人為」的人治背景。

人以參贊化育為職，朱子的「理」是在這個背景下提出來的。在朱子的時代，並沒有提出完整嚴密的學說體系的學術觀念。朱子之學看似面面俱到，實是學力強的自然表現，初無自立一說之意。因此《文集》、《語類》中論太極、天理、性情往往隨論辨講學所及，語意因時因地而有所調整，不能執為定說。能夠視之為朱子正式著作的，是平生所編輯、注疏之書如《太極圖說解》、《通書解》、《近思錄》、《四書章句集注》、《周易本義》、《詩集傳》等等「述而不作」的著作。從這個角度，可以看到朱子學吸收、整理「傳統」的特性，在朱子而言，這就是所謂的「道統」。

由於朱子對周敦頤《太極圖》及《通書》的推崇，認為其說「推一理、二氣、五行之分合，以紀綱道體之精微」，是「孔孟不傳之正統」⁸⁴²，因此太極理氣之說遂成為朱子學最鮮明的標誌。如此一來，朱子教人以下學上達、涵養致知，似乎都是為了體會太極之秘，以得「孔孟不傳之正統」。然而，就實際的教學來看，

⁸³⁹ 經界在宋代土地政策中的施行情形，見《宋朝典章制度》，頁 407~408。

⁸⁴⁰ 朱熹：〈經界申諸司狀〉，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 957。

⁸⁴¹ 《朱子語類》卷 129~132 論本朝人物，最能見出當時「事在人為」的基本環境。事成之後，行之為「例」，便接近於「法」。如朱子與汪應辰論蜀地屯田事說「崇安有范芑通判者，頃從鄭資政鎮蜀，能言當時漢中屯田之利，所以實邊郡、紓民力、省歲費者，甚有條理。不知其幕府文書猶有存於今日者否？就使不完，當日官吏必尚有可訪者。」（朱熹：〈與汪帥論屯田事〉，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 1088）一直到上個世紀 80 年代，大陸改革開放之際，鄉村工業的推行也依然有待「能人」將大城市中的技術帶到農村中，才能逐步奠基。（費孝通：《行行重行行——鄉鎮發展論述》，（銀川市：寧夏人民出版社，1992），頁 115~121）可見在「法治」未成為社會的基本共識、或者政府公權力不普及時，「人治」總是人類社群最基本的型態。

⁸⁴² 朱熹：《通書注》序，《朱子全書》第十三冊，頁 95。

朱子接引後學的目的並不在此。如訓廖德明說：



須培壅根本，令豐壯。以此去理會學，三代以下書，古今世變治亂存亡，皆當理會。今只看此數書，又半上落下。且如編《禮書》不能就，亦是此心不壯，須是培養令豐碩。呂子約『讀三代以下書』之說，亦有謂。大故有書要讀，有事要做。⁸⁴³

又如門人李繼善致書探究陰陽性情之事，朱子告之曰：

來喻甚精到，但思之過苦，恐心勞而生疾，折之大繁，恐氣薄而少味，皆有害乎涵養踐行之功耳。⁸⁴⁴

朱子訓廖德明以培養此心豐壯，必需「有書要讀，有事要做」；訓李繼善則恐辨析心性「有害乎涵養踐行之功」。由此觀之，朱子教人是以培養根本、涵養踐行為先，博文辨理為後。而「聖人千言萬語，只是要教人做人」⁸⁴⁵，朱子臨終前囑弟子「為學之要，惟在事事審求其是，決去其非，積累久之，心與理一，自然所發皆無私曲。聖人應萬事，天地生萬物，直而已矣」⁸⁴⁶，則道體固然精微，亦不過是格物之一端而已，並非為學的目標。

明乎此，再回頭看朱子「道統」之說。在〈中庸章句序〉裡，朱子說「自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣」，並以堯授舜之「允執厥中」、舜授禹之「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」為列聖相傳之語。⁸⁴⁷這樣的說法

⁸⁴³ 《朱子語類》，頁 2740。

⁸⁴⁴ 朱熹：〈答李繼善〉《晦庵先生朱文公續集》，《朱子全書》第二十五冊，頁 4781。李繼善之信與朱子批文見同書，頁 4804~4825。

⁸⁴⁵ 《朱子語類》，頁 2945。

⁸⁴⁶ 《朱熹年譜》，頁 265。

⁸⁴⁷ 《四書章句集注》，頁 14。

引渡了禪家傳法的意味，確實具有將「道」從「用」中特別提出來的超越性。但並不表示「道統」是某種隱微難知的心法，必使人得之而後成聖。相反地，「道」是客觀恆久的存在。朱子認為自古以來道理俱在，只是需要有「人」（聖賢）將之傳續發明，這種「人」對「道」的傳承，才是所謂的「道統」：

此道更前後聖賢，其說始備。自堯舜以下，若不生箇孔子，後人去何處討分曉？孔子後若無箇孟子，也未有分曉。孟子後數千載，乃始得程先生兄弟發明此理。今看來漢唐以下諸儒說道理見在史策者，便直是說夢！只有箇韓文公依稀說得略似耳。⁸⁴⁸

這段論道統傳續的文字，講出了「道統」在超越性以外的另一個實際面向。首先，道統之傳雖然由堯舜而孔孟、二程一線單傳，但這種「傳承」並非如傳家寶那樣代代相傳、守而不變。朱子說「此道更**前後聖賢**，其說始**備**」，一代聖賢僅能管一代事，到了下一代，還需有聖賢出來「發明」此理，道統的傳續才能完備。從這個意義上來說，僅有堯舜之言，不足以救孔孟之世，需有夫子繼往聖、開來學之功；到了宋代，雖然孔孟之說俱在，沒有二程予以整理發明，也仍不足以振起當世。「道統」的傳續，比較接近傳遞薪火，一代一代時勢各異，聖賢依其世而為，但要能將火光照明此世、傳予後人而已。

這樣的道統薪傳中，「人」甚至比超越性的「道」更具關鍵性的地位。「上面道理」固然是朱子自身終生追尋的目標⁸⁴⁹，但作為一名振起斯文的教學者、作為一個在時間中的人，朱子並沒有將這種體悟視為一切的指歸。換言之，學者固然需以「為第一等人」立志，痛下工夫⁸⁵⁰，然而人之生本來才器、性情各各有別，

⁸⁴⁸ 《朱子語類》，頁 2350。

⁸⁴⁹ 在朱子晚年，曾有「於上面但覺得透一半」之嘆，可見就朱子自身而言，體悟天理心性的精微處，仍然是相當重要的一件事。（《朱子語類》，頁 2622）

⁸⁵⁰ 《朱子語類》，頁 2180。

正其本根、隨才成就，才是教學的實際。



對於《通解》的編纂，也當從這樣的角度來看待。朱子自認忠於文獻注疏，所謂「古者禮學是專門名家，始終理會此事，故學者有所傳授，終身守而行之」⁸⁵¹，禮制本來是歷代因革而來，即使後世有大聖人出，能予以拆洗一番，審時度勢地看，也絕不會是身陷黨禁、無位無爵的朱子本人。忠於文獻，以及對於鄭注的信服，表現了朱子承認「傳統」的實際面。然而從本文的分析中，又可以看到朱子所編的「古禮」，其實或多或少是基於他對當世制度的評判考量而來。例如將禮經中的諸侯的宗法制度視為家族通法，放在士庶通用的家禮中；又如學禮、鄉禮以南宋學校制度為基本型而構成；邦國、王朝禮中不僅加強了天子集權，其中井田、鄉遂制度，也是朱子本人經界、屯田等主張的反映。這並不是朱子有意託古改制，而是在「古禮大半散佚」的前提下，為了復全古禮大綱，就自身對禮及制度的認識，安排材料而成的結果。「禮」是天理之節文，也是先王制禮以來歷代因革的傳統。在因革之中，隨歷代人材世風不同，不免有所偏枉，以《通解》的編纂「正其綱」，在朱子來說，就是扶持道統。

三、歸本心術的朱子禮學

隨著朱子之說受到官方的肯定，乃至成為元、明、清三代科考的定本，朱子之說遂成為中國近世文化的基本型，影響也及於東亞文化圈。在數百年的歷史流轉中，朱子其人其學由於各代思潮所向，也被投射以不同的特質予以修正、批判。例如明代陽明以「致良知」之說，糾正了朱子學在心性實踐上流於嚴格道德主義的弊端，而清代漢學家，又以「宋明」合觀，以考證實學批判理學家高蹈空虛之病。到了清末民初，在對「禮教」的反叛思潮中，朱子學再度受到衝擊，成

⁸⁵¹ 《朱子語類》，頁 2184。

為封建禮制的代名詞。



在二十世紀種種試圖掌握中國近世思想的脈絡中，日人溝口雄三、小島毅、伊東貴之等從「禮教的滲透及廣泛化」的外在現象面來觀察「朱子—陽明—清學」的思潮演變。以朱子學為原型，將明、清二代的思潮視為「禮教」由士大夫階層推廣到庶民的過程中，不得不發生的調整。⁸⁵²也就是說，如果就「歷史」傳續的實際面來看，雖然王陽明及清代漢學對朱子學有所修正乃至批判，但不妨視之為朱子學流傳過程中的一種發展。從這個角度來看，可以說宋學是元、明、清思潮的原型，其特點是「廣」而「疏」，亦即立了大綱與題目，續後在實行的過程中逐步地填實或修正。我以為朱子的「禮」學即具有這樣的特點。

朱子以「人」為道統之本，而「心」又為人之本，是以在教人、論事無不歸結於心術之正邪。因此在禮制方面，朱子雖然重視先秦以來的專門傳統，但是如何用禮、行禮，還是必須歸之於人心的判斷。而判斷的方式，是本著對「理」的認識與涵養，依據各別情況的客觀條件予以調整，以得出合宜之道：

又禮，墳中用生體之屬，久之必潰爛，卻引蟲蟻，非所以為亡者慮久遠也。古人墳中置物甚多。以某觀之，禮文之意太備，則防患之意反不足。要之，只當防慮久遠，『毋使土親膚』而已，其他禮文皆可略也。又如古者棺不釘，不用漆粘。而今灰漆如此堅密，猶有蟻子入去，何況不使釘漆！此皆不可行。孔子曰：『如用之，則吾從先進。』已是厭周之文了。又曰：『行夏之時，乘殷之輅。』此意皆可見。使聖賢者作，必不盡如古禮，必裁酌從今之宜而為之也。又如士相見禮、鄉飲酒禮、射禮之屬，而今去那裏行？只是當存他大概，使人不可不知。方周之盛時，禮又全體皆備，所以不可

⁸⁵² 《思想としての中国近世》，頁 13~15。

有纖毫之差。今世盡不見，徒掇拾編緝於殘編斷簡之餘，如何必欲盡倣古之禮得！」⁸⁵³



這段與弟子討論葬儀的對話中，朱子指出古時葬禮的缺失。古時棺木封存不如今日之密，但又於墳壙中置「生體」，雖然看似隆重，然而易招致蟲蟻，對於遺體的保存而言反為不美，因此朱子以為在墳壙中置生體陪葬之禮「不可行」。對朱子而言，禮本來是隨時因革，如同道統一樣，有賴歷代聖賢的扶持整頓。「古禮」代表了周代文盛時的全貌，但禮趨於勝則人心思簡，至孔子之世已經「厭周之文」而轉向夏、商的忠質。由此可見，古禮雖然值得參考，然而聖賢制禮，必需就古禮「裁酌從今之宜而為之」，不能泥於古禮。以下引幾個朱子論禮的例子，來看朱子本人損益的標準何在。

首先先看朱子對於婦人改嫁的觀點。陳守（師中），是南宋名相陳俊卿的次子，其妹嫁給鄭鑒（自明）為妻。鄭鑒不幸過世，朱子去信陳守，建議他勿使其妹改嫁：

朋友傳說令女弟甚賢，必能養老撫孤，以全柏舟之節。此事更在丞相、夫人獎勸扶植以成就之，使自明沒為忠臣，而其室家生為節婦，斯亦人倫之美事，計老兄昆仲必不憚贊成之也。昔伊川先生嘗論此事，以為「餓死事小，失節事大」，自世俗觀之，誠為迂闊；然自知經識理之君子觀之，當有以知其不可易也。伏況丞相一代元老，名教所宗，舉錯之間，不可不審。

朱子希望陳俊卿一家讓女兒守貞，為夫家養老扶孤，並引用了伊川「餓死事小，失節事大」之語來說明守節的重要性。蓋丞相之家是「名教所宗」，可以起示範

⁸⁵³ 《朱子語類》，頁 2285。

作用，立下忠臣節婦的倫理典範。在另一封寫給陳俊卿的信中，他又提及此事，說「聞自明不幸旬月之前，嘗手書《列女傳》數條以遺其家人，此殆有先識者。然其所以拳拳於此，亦豈有他？正以人倫風教為重，而欲全之閨門耳」⁸⁵⁴，正與《通解》家禮〈昏義〉、〈內治〉中引用《列女傳》故事以明婦德的作法相呼應。人倫名教，的確是朱子論禮的重要考量。

丞相之家對士大夫群體有立竿見影的示範作用，因此動視舉錯不能不審慎。在一般百姓之家，其情況又有所不同。建陽縣有婦人因夫貧而從父母之命改嫁，朱子反而認同官府判離的作法：

「建陽簿權縣。有婦人，夫無以贍，父母欲取以歸。事到官，簿斷聽離。致道深以為不然，謂夫婦之義，豈可以貧而相棄？官司又豈可遂從其請？」曰：「這般事都就一邊看不得。若是夫不才，不能育其妻，妻無以自給，又奈何？這似不可拘以大義。只怕妻之欲離其夫，別有曲折，不可不根究。」

855

弟子以為夫婦之間有恩義，不可因貧而棄夫改嫁，因此對官府的決定不以為然。但朱子站在經濟的實際考量來看，卻認為「不可拘以大義」，只要究明實情，確實因貧困無以自給而改嫁，則可以聽離。朱子對陳師中說「餓死事小，失節事大」，在建陽縣的判例中，卻認同因貧而離的作法，可見「守節」雖是禮之大綱，但仍須審時審地而為。丞相之家不愁衣食，自然可以為名教立範，至於不能溫飽的一般民家，則不能拘以大義。

再看到關於父母之道的部分。在朱子之時，御史中丞何澹因本生繼母的服喪

⁸⁵⁴ 〈與陳丞相別紙〉，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十一冊，頁 1174。

⁸⁵⁵ 《朱子語類》，頁 2644。

問題而受到爭議，最後去職服喪。⁸⁵⁶這件事使「本生繼母」的服制受到關注。本生繼母，指的是「為人後者」本生父所續娶之妻。在南宋當時，國家的律法規定以「齊衰、不杖、期」服本生父母，而以「斬衰三年」服養父母⁸⁵⁷，亦即以「心喪」之制服本生父母⁸⁵⁸，「哀如父母而無服」。⁸⁵⁹在「禮」、「律」的綜合考量下，朱子將「本生繼母」視同為本生母，於律服心喪可也，故認為「若所生父再娶，亦當從律，某人是也」，則何澹不願以斬衰三年服本生繼母並沒有錯。⁸⁶⁰同時在答門人黃灝(商伯)關於本生父母服制的問題時，朱子也肯定應為本生繼母服「齊衰、不杖、期」：

「心喪」問，大意甚善，但云「本生之服，視其屬之親疏」，却似不然，蓋不問其親疏，而概以齊衰不杖期服之也。本生繼母，蓋以名服，如伯叔父之妻，於己有何撫育之恩，但其夫屬乎父道，則妻皆母道，況本生之父所再娶之妻乎？此兩節幸更考之。⁸⁶¹

黃商伯認為為人後者應依養父母與本生父母的親疏關係，決定如何為本生父母服喪，而朱子則肯定今禮「概以齊衰不杖期」服之的作法。同時，對「本生繼母」的服喪問題，朱子認為其服「蓋以名服」，意即雖無養育之恩，但既為本生父之妻，則為「母道」，應視同本生母服喪。

在環繞著「本生繼母」的服喪問題中，朱子論禮在「禮」之外的兩個考量，一個是當世「律」或「法」的規定，一個則是「父道」或「母道」的名教倫序。

⁸⁵⁶ 見《宋史》本傳。朱子也曾數度論及此事，見《朱子語類》頁 2184、2199。

⁸⁵⁷ 朱子論此事說「且如今人為所生父母齊衰，不杖，期，為所養父母斬衰三年……」(《朱子語類》，頁 2278)，可見當時習俗如此。

⁸⁵⁸ 朱子論此事曾說「禮為所生父母齊衰杖期，律文許申心喪」，意指在齊衰杖期服滿之後，繼續以「無服之喪」服滿三年。(《朱子語類》，頁 2199)

⁸⁵⁹ 朱熹：〈君臣服議〉，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十三冊，頁 3351。

⁸⁶⁰ 《朱子語類》，頁 2199。

⁸⁶¹ 〈答黃商伯〉，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第二十二冊，頁 2125。

朱子相當肯定《宋刑統》，曾經引王安石「律是八分《書》」之語，稱「此書甚好，疑是歷代所有傳襲下來。」⁸⁶²尤其在律法允許對所生父母在「齊衰，不杖，期」之後，繼續「心喪三年」的規定上，朱子特別肯定其用意。⁸⁶³而「其夫屬乎父道，則妻皆母道」，則是依據人的「倫理身份」來判定服制。「倫理身份」是朱子論禮很重要的依據。依禮為人後者為「養父母」斬衰三年，而「本生父母」只「齊衰、不杖、期」，於人子而言實有厚此薄彼的不安感，但朱子則以為此「不安」乃不得不然：

且如今人為所生父母齊衰，不杖，期，為所養父母斬衰三年，以理觀之，自是不安。然聖人有箇存亡繼絕底道理，又不容不安。且如濮安懿王事，當時皆以司馬公為是。今則濮安懿王下卻有主祀，朝廷卻未嘗正其號。⁸⁶⁴

由於「存亡繼絕」的重任，雖然於心有不安，但衡量的結果，仍須「安於此不安」。濮王為宋英宗之生父，英宗過繼仁宗，對生父的尊奉之禮，在當時頗引起爭議。司馬光以「為人後者，不得顧私親」為據，認為英宗應稱仁宗為「皇考」、濮王為「皇伯」，同時也不應為濮王立廟。⁸⁶⁵朱子雖然以為其說「於濮王一邊禮數太薄」，但站在「存亡繼絕」的道理上，也認同「為人後者為之子」的觀點。⁸⁶⁶然而，無論是濮議或本生繼母事，朱子都沒有給出確定的答案。對濮議只說「本朝許多大儀禮，都措置未得」⁸⁶⁷；對本生繼母之服，則不強制以「心喪」服滿三年。正如同婦女守節的兩個例子一樣，每一個禮議都需要視當事者的情況而定，處理的方式也容有變通，因此很難離具體情況直接論斷禮的規範。即使「名分」---倫理身份---是朱子論禮的主要依據，在現實情況的考量下，也有不能顧及名分的

⁸⁶² 《朱子語類》，頁 3081。

⁸⁶³ 《朱子語類》，頁 2283。

⁸⁶⁴ 《朱子語類》，頁 2278。

⁸⁶⁵ 《宋朝諸臣奏議》，頁 967~968。

⁸⁶⁶ 《朱子語類》，頁 3045。

⁸⁶⁷ 同前註。

時候。必要時，即使是「子訴母」的狀況，也需據實懲治：



「其兄在任其處，有繼母與父不恤前妻之子。其子數人貧窶不能自活，哀鳴於有司。有司以名分不便，只得安慰而遣之，竟無如之何。」曰：「不然。這般所在，當以官法治之。也須追出後母責戒勵，若更離間前妻之子，不存活他，定須痛治。」因云，程先生謂「舜不告而娶」，舜雖不告，堯嘗告之矣。堯之告之也，以王法治之而已。因云：「昔者浙東倉時，紹興有繼母與夫之表弟通，遂為接腳夫，擅用其家業，竊意破蕩。其子不甘，來訴。初以其名分不便卻之。後趕至數十里外，其情甚切，遂與受理，委楊敬仲。敬仲深以為子訴母不便。某告之曰：『曾與其父思量否？其父身死，其妻輒棄背與人私通，而敗其家業。其罪至此，官司若不與根治，則其父得不銜冤於地下乎！今官司只得且把他兒子頓在一邊。』渠當時亦以為然。」⁸⁶⁸

在這兩個「子訴母」的例子中，主事官因為「名分不便」的問題，無法對繼母作處理。朱子則就「實情」來判斷，認為即使是繼母也需予以王法懲治。由此可見，所謂的「裁酌損益」，是綜合禮、情、法的多方考量，而得出最合宜的處置，這也是朱子凡事必歸結於「心術」的原因。

回到宋、明、清的學術演變來看，朱子雖然重視禮經的傳統，但論禮仍歸結於「心」的判斷。重視「心」的作用，先在元、明發展為嚴判「理」、「欲」的道德主義，從而引出王陽明以「良知」糾正之。同時過度偏向心性修養的一邊，也忽略了朱子學中對於讀書致知的強調，易於流為主觀意見。到了清代，戴震遂批評「宋以來儒者，以己之見，硬坐為古賢聖立言之意，而語言文字實未之知，其

⁸⁶⁸ 《朱子語類》，頁 2645。

於天下之事也，以己所謂理，強斷行之……」⁸⁶⁹，然而其於「克己復禮」之見，其實與朱子之說並不相違：



克己復禮之為仁，以「己」對「天下」言也。禮者，至當不易之則，故曰，「動容周旋中禮，盛德之至也。」凡意見少偏，德性未純，皆己與天下阻隔之端；能克己以還其至當不易之則，斯不隔於天下……聖人之言，無非使人求其至當以見之行，求其至當，及先務於知也。凡去私不求去蔽，重行不先重知，非聖學也。孟子曰：「執中無權，猶執一也。」權，所以別輕重，謂心之明；至於辨察事情而準，故曰「權」，學至是，一以貫之矣，意見之偏除矣。⁸⁷⁰

戴震之所以重新解釋克己之「己」，乃是因為不能認同朱子將「己」釋為「身之私欲」。他指出「欲」與「私」並不相同，老莊之徒能夠無欲，卻不能說是無私，而聖人無私，卻仍有常人口目耳鼻之欲。因此克己並不是去耳目口鼻之欲，而是要「去私」、「去蔽」，而「禮」也不是在形氣之外的「天理之節文」，而是氣化條理井然有序下的「至當不易之則」。所謂的克己復禮，是要去掉意見的私蔽，使「心」達到「明」，亦即一以貫之，才能權衡輕重而行，還其「至當不易之則」。

這樣的觀點，起因是因為對「心」與「理」的不信任。只憑心斷理，不免流於意見之偏，是戴震相當重要的主張。要免除任意見之私的弊端，需經過博學、慎思、明辨的工夫，「一事豁然，使無餘蘊，更一事而亦如是，久之，心知之明，進於聖智，雖未學之事，豈足以窮其智哉」。⁸⁷¹對於「心」的不信任，其實遠源於朱

⁸⁶⁹ (清)戴震：〈與某書〉《戴震集》，(上海：上海古籍出版社，2009)，頁187。

⁸⁷⁰ 同前書，頁326~327。

⁸⁷¹ 戴震肯定「求理」，但指出宋儒的格物將「理」視為「如有一物」，其說「心具眾理而應萬事」，在沒有經過由博反約的客觀工夫時，亦只是「意見」而已。(《戴震集》，頁324~325)

子，朱子也認為「做事只要靠著心，但恐己私未克時，此心亦有時解錯認了」⁸⁷²。只是朱子認為「心」是由於雜了形氣之私，因此不免有「解錯認」的時候，因此將明理工夫的重心放在「辨義利」以琢磨之。而將「私」與「欲」分開來看的戴震，對於「心」的缺失，可說認識更為深刻，因此把「明」的意涵偏重在「辨察事情」的「權」上。⁸⁷³

從二者對於《論語·八佾》「繪事後素」的解釋不同，可以將這差異看得更清楚。朱子解此條說「禮必以忠信為質，猶繪事必以粉素為先」，⁸⁷⁴當弟子問是否「有質須待禮」時，朱子更說「不然，此質卻重」。⁸⁷⁵「忠信」與「禮文」之間，朱子還是以前者為本。然而戴震卻看到了即便忠信也有「差謬害道」之時：

忠信由於質美，聖賢論行，固以忠信為重，然如其質而見之行事，苟學不足，則失在知，而行因之謬，雖其心無弗忠弗信，而害道多矣。行之差謬，不能知之，徒自期於心無愧者，其人忠信而不好學，往往出於此，此可以見學與禮之重矣。⁸⁷⁶

雖然忠信以為質，然而若沒有經過「學」的工夫而不能「知」，行為差池甚至有害道之失。朱子以「忠信」為禮之本，雖然僅有忠信而不學，則不免為鄉人而已⁸⁷⁷，然而畢竟還是「質」為根本。到了戴震，對於「不學」的弊端認識更為深刻，導致對於忠信之質的信任度也降低，於是指出忠信弗學足以害道的一面。從戴震與朱子對「克己復禮」及「繪事後素」的解釋來看，二者對「質」、「心」與「禮」的觀點大方向是接近的，所重視的都是後天的「學」。只是朱子的後天工夫需以

⁸⁷² 《朱子語類》，頁 1043。

⁸⁷³ 《戴震集》，頁 327。

⁸⁷⁴ 《四書章句集注》，頁 63。

⁸⁷⁵ 《朱子語類》，頁 613。

⁸⁷⁶ 《戴震集》，頁 319。

⁸⁷⁷ 朱子注《論語·公冶長》「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也」說：「言美質易得，至道難聞，學之至則可以為聖人，不學則不免為鄉人而已。」（《四書章句集注》，頁 83。）

天性之美為本，而戴震則因為對「心」的弊端有更深的觀察，對先天的稟賦不予寄望，只主張後天工夫，並將之限制在權衡、判斷的「知」上面。

由這個角度觀察宋、清二代對「禮」的觀點的差異，可以看到朱子重視的是「心」對禮的判斷。如上述子訴母、婦女改嫁等例中，朱子重視的是當下情況條件的不同，以求出適時適宜的處置。這也是「禮是天理之節文」的意涵，天理本具於人心，即便常人之心不免雜有形氣之私，然而聖人之心無私，透過其制訂的古禮，總能逐步掌握其精神用意，亦即貼近聖人之心，從而有合宜的禮。在朱子而言，「禮」是天理必然，而「心」是其根本。而戴震將禮視為天地間必然的條理，與朱子尚在同一方向上，只是此理與人心的關係較為薄弱，只是一種「觀」與「知」的相對關係。可以說，戴震由於重視心的任意性所產生的弊端，而把心限縮在「權衡之知」上，而先王禮教對常人而言，作為客觀典範的意思也就更強。因此戴震將「仁、義、禮」視為古聖賢之道，而「智、仁、勇」視為人所以「盡道」的達德：

仁義禮者，道於是乎盡也；智仁勇者，所以能盡道也。故仁義禮無等差，而智仁勇存乎人，有「生知安行」、「學知利行」、「困知勉行」之殊。⁸⁷⁸

由此可見，從朱子到戴震，「禮」與「心」的輕重先後一直在調整，但二者的關係卻不能說有根本的轉變。戴震所強調的「權」，也包含於朱子的心知中，而禮作為「條理」，一樣也是朱子「天理之節文」中含有的意思。若以朱子作為中國近世學術的奠基者，可以說其學術是「開題」，因此規模大但尚未能盡所有曲折。明代、清代的創立新題，也可視為對朱子學術的補充或延伸，這一點在具有歷代層累特質的「禮」上，可以見得額外清楚。

⁸⁷⁸ 《戴震集》，頁 314。

參考書目



壹、古籍：

經

(東漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：《儀禮注疏》，(臺北：藝文印書館，1956，十三經注疏影印嘉慶二十年阮元重刊宋本)

(東漢)鄭玄注，(唐)賈公彥疏：《周禮注疏》，(臺北：藝文印書館，1956，十三經注疏影印嘉慶二十年阮元重刊宋本)

(宋)朱熹撰：《四書章句集注》，(北京，中華書局，1983)(2005重印)

(宋)朱熹撰：《儀禮經傳通解》，《朱子全書》第2~5冊，(上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2003)

(宋)朱熹撰：《家禮》，《朱子全書》第7冊，(上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2003)

(宋)衛湜編：《禮記集說》，收入(清)徐乾學輯，(清)納蘭德成校訂：《通志堂經解》，(台北：漢京，1985)

(宋)王昭禹：《周禮詳解》，《文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，
(台北：商務印書館，1983)第九十一冊

(宋)王安石：《周官新義》，《文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，
(台北：商務印書館，1983)第九十一冊

(宋)俞庭椿：《周禮復古編》，《文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，
(台北：商務印書館，1983)第九十一冊

(宋)葉時：《禮經會元》，《文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，(台北：商務印書館，1983)第九十二冊

(宋)鄭伯謙：《太平經國書》，《文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，
(台北：商務印書館，1983)第九十二冊

(宋)易祓：《周官總義》，《文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，(台



- 北：商務印書館，1983）第九十二冊
- （宋）林希逸：《考工記解》，《文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，
（台北：商務印書館，1983）第九十五冊
- （宋）朱申：《周禮句解》，《文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，（台北：商務印書館，1983）第九十五冊
- （宋）不著撰人、陳友仁增修：《周禮集說》，《文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，（台北：商務印書館，1983）第九十五冊
- （宋）李如圭：《儀禮集釋》，《文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，
（台北：商務印書館，1983）第一百零三冊
《儀禮釋宮》，《文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，
（台北：商務印書館，1983）第一百零三冊
- （宋）張淳：《儀禮識誤》，《文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，（台北：商務印書館，1983），第一百零三冊
- （宋）楊復：《儀禮圖》，《文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，（台北：商務印書館，1983），第一百零四冊
- （宋）魏了翁：《儀禮要義》，《文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，
（台北：商務印書館，1983），第一百零四冊
- （宋）張處：《月令解》，《文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，（台北：商務印書館，1983），第一百一十六冊
- （宋）衛湜：《禮記集說》，《文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，（台北：商務印書館，1983）第一百一十七冊
- （宋）傅崧卿：《夏小正戴氏傳》，《文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，（台北：商務印書館，1983）第一百二十八冊
- （宋）聶崇義：《三禮圖集注》，《文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，
（台北：商務印書館，1983）第一百二十九冊

(宋) 陳祥道：《禮書》，《文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，(台北：商務印書館，1983) 第一百三十冊

(清) 陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，(北京：中華書局，1994)

(清) 孫希旦撰，沈嘯寰，王星賢點校：《禮記集解》，(北京：中華書局，1989)

(清) 姚際恆：《儀禮通論》，(北京：中國社會科學出版社，1998)

史

(西漢) 司馬遷撰；(劉宋) 裴駟集解；(唐) 司馬貞索隱；(唐) 張守節正義：《新校史記三家注》，(台北：世界書局，1975)

(東漢) 班固撰；(唐) 顏師古注：《漢書》，(北京：中華書局，1962)。

(劉宋) 范曄撰；(唐) 李賢等注；(晉) 司馬彪撰志；(梁) 劉昭注補志：《後漢書》，(北京：中華書局，1965)。

(梁) 沈約撰：《宋書》，(北京：中華書局，1974)。

(梁) 蕭子顯撰：《南齊書》，(北京：中華書局，1972)。

(唐) 房玄齡等撰：《晉書》，(北京：中華書局，1974)。

(唐) 魏徵，令狐德棻撰：《隋書》，(北京：中華書局，1973)。

(唐) 杜佑：《通典》，《文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，(台北：商務印書館，1983) 第六百零三～六百零五冊，

(唐) 蕭嵩等撰：《大唐開元禮》，《文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，(台北：商務印書館，1983) 第六百四十六冊

(宋) 歐陽修、宋祁同撰：《新唐書》，(北京：中華書局，1975)。

(宋) 司馬光編著，(元) 胡三省注：《資治通鑑》，(北京：中華書局，2007)

(宋) 趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心校點整理：《宋朝諸臣奏議》，(上海市：上海古籍出版：新華書店發行，1999)

(宋) 宋綬，宋敏求同編：《宋大詔令集》，(台北：鼎文書局，1972)

(宋) 晁公武：《郡齋讀書志》，(台北：廣文，1967)



- (宋) 尤袤著，《遂初堂書目》，(台北：新文豐，1985)
- (宋) 陳振孫著：《直齋書錄解題》，(台北：廣文書局，1979，書目二編影印武英殿聚珍版)。
- (宋) 鄭樵著：《通志》，(台北：商務印書館，1987)
- (宋) 江少虞：《皇朝類苑》，(京都：中文，1981)
- (元) 脫脫等：《宋史》，(北京：中華書局，1985)
- (明) 陳邦瞻，馮琦：《宋史紀事本末》，(北京：中華書局，1977)
- (清) 黃宗羲原著，全祖望補修；陳金生，梁運華點校：《宋元學案》，(北京：中華書局，2007)
- (清) 王懋竑著，何忠禮點校：《朱熹年譜》，(北京：中華書局，2006)
- (清) 錢侗：《崇文總目輯釋》，(台北：廣文，1968 影印粵雅堂叢書校刊)

子

- (宋) 朱熹著，(宋) 黎靖德編：《朱子語類》，(北京：中華書局，2007)

集

- (宋) 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》《朱子全書》第 21 冊 (上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2003)
- (宋) 朱熹：《性理大全書》，《四庫全書珍本》第一百二十一冊，(台北：台灣商務，1974)
- (宋) 張載著，章錫琛點校：《張載集》，(北京：中華書局，2006)
- (宋) 歐陽修著，洪本健校箋：《歐陽修詩文集校箋》，(上海：上海古籍，2009)
- (宋) 程顥程頤著，王孝魚點校：《二程集》，(北京：中華書局，2006)
- (宋) 范仲淹著，(清) 范能濬編集，薛正興校點：《范仲淹全集》，(南京：鳳凰出版社，2004)
- (宋) 司馬光著，霞紹暉、李文澤校點：《司馬光集》，(成都：四川大學出版社，2010)

- 
- (宋) 李觀著，王國軒點校：《李觀集》，(北京：中華書局，2011)
- (宋) 王安石著，唐武標校：《王文公文集》，(上海：上海人民出版社，1974)
- (宋) 呂大臨著，陳俊民輯校：《藍田呂氏遺著輯校》，(北京：中華書局，1993)
- (宋) 陸遊撰，李昌憲整理：《老學庵筆記》，《全宋筆記》第五冊，(鄭州：大象，2012)
- (宋) 陳傅良：《止齋集》，《文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，(台北市：台灣商務，1983) 第一千一百五十冊
- (宋) 葉適：《水心集》，《文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，(台北市：台灣商務，1983) 第一千一百六十四冊
- (宋) 樓鑰著，顧大朋點校：《樓鑰集》，(杭州：浙江古籍出版社，2010)。
- (宋) 陳亮著，鄧廣銘點校：《陳亮集》，(石家莊：河北教育出版社，2003)
- (清) 戴震：《戴震集》，(上海：上海古籍出版社，2009)

貳、今人論著

一、學位論文：

- 甘懷真：《唐代京城社會與士大夫禮儀之研究》，(台北：國立台灣大學歷史學研究所博士論文，指導教授：高明士，1993)
- 李明哲：《宋初三朝政局之演進與學術變遷之關係》，(國立台灣大學歷史學研究所碩士論文，指導教授：王德毅，1994)
- 蕭公彥：《禮學之內涵與北宋禮學之發展》，(台北：國立台灣大學歷史學研究所碩士論文，指導教授：王德毅，1988)
- 孫致文：《朱熹〈儀禮經傳通解〉研究》，(中壢：國立中央大學中國文學研究所博士論文，指導教授：岑溢成，2003)
- 殷慧：《朱熹禮學思想研究》，(長沙：湖南大學歷史系博士論文，指導教授：肖

永明，2009)

林美惠：《朱子學禮研究》(高雄師範大學中文所碩士論文，指導教授：曾昭旭，1985)

吳萬居：《宋代三禮學研究》，(台北：國立編譯館，1999)



二、專書研究：

丁凌華：《五服制度與傳統法律》，(北京：商務印書館，2013)

土田健次郎著，朱剛譯：《道學之形成》，(上海：上海古籍，2010)

王葆玟：《西漢經學源流》，(台北：東大圖書，1994)

王善軍：《宋代宗族和宗族制度研究》，(石家莊：河北教育出版社，2000)

白壽彝：《朱熹撰述叢考》，《白壽彝文集》第七冊(開封市：河南大學出版社，2008)

包弼德：《斯文—唐宋思想的轉型》，(南京：江蘇人民出版社，2001)

甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》(台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003)

伊佩霞著，胡志宏譯：《內闈：宋代婦女的婚姻和生活》(南京：江蘇人民出版社，2004)

伊東貴之：《思想としての中國近世》，(東京：東京大學出版會，2005)

李弘祺：《宋代官學教育與科舉》，(台北：聯經出版有限公司，1994)

余英時：《朱熹的歷史世界》，(北京：生活讀書新知三聯書店，2004)

呂思勉：《中國制度史》，(台北：丹青圖書有限公司，1986)

吳麗娛：《唐禮摭遺：中古書儀研究》，(北京：商務印書館，2002)

吳萬居：《宋代三禮學研究》，(台北：國立編譯館，1999)

吳展良編：《朱子研究書目新編 1900~2002》(台北：台大出版中心，2004)

杜正勝著：《古代社會與國家》，(台北：允晨，1992)



- ：《周代城邦》，（台北：聯經，1979）
- 吾妻重二著，吳震編：《朱熹〈家禮〉實證研究》，（上海：華東師範大學出版，2011）
- 束景南：《朱子大傳》，（福建：福建教育出版社，1992）
- 尾形勇著，張鶴泉譯：《中國古代的家與國家》，（北京：中華書局，2010）
- 林美惠：《朱子的政治禮攝系統》，（台南市：復文圖書，2009）
- 柳立言：《宋代的家庭和法律》，（上海：上海古籍出版社，2008）
- 周策縱著，楊默夫編譯：《五四運動史》，（台北，龍田，1984）
- 昌彼得，潘美月：《中國目錄學》，（台北：文史哲出版社，1991）
- 昌彼得：《宋人傳記資料索引》，（台北：鼎文，1986）
- 徐揚杰：《宋明家族制度史論》，（北京：中華書局，1995）
- 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，（台中：中央書局，1963）
- 徐復觀：《中國經學史的基礎》，（台北：台灣學生書局，2004）
- 陶晉生：《北宋士族：家族·婚姻·生活》，（台北：中研院史語所，2001）
- 彭林：《三禮研究入門》，（上海：復旦大學出版社，2012）
- 馮爾康等著：《中國宗族社會》，（杭州：浙江人民出版社，1994）
- 陳谷嘉，鄧洪波主編：《中國書院史資料》，（杭州：浙江教育出版社，1998）
- 陳榮捷：《朱子門人》，（台北：台灣學生書局，1982）
- 陳來：《古代宗教與倫理---儒家思想的根源》，（北京：三聯書店，1996）
- 喬衛平：《中國教育制度通史》（濟南：山東教育出版社，2004）
- 張壽安：《十八世紀禮學考證的思想活力---禮教論爭與禮秩重省》（台北：中研院近代史研究所，2001）
- ：《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（台北：中央研究院近代史研究所專刊，1994）
- 張文昌：《制禮以教天下：唐宋禮書與國家社會》，（台北：國立台灣大學出版中

心，2012)

- 張希清：《宋代典章制度》（長春：吉林文史，2001）
- 張永儒主編：《中國新文明的探索》，（台北：正中，1991）
- 渡邊義浩：《西晉儒教國家と貴族制》，（東京：汲古書院，2010）
- 黃寬重：《宋代的家族與社會》，（台北：東大，2006）
- 楊志剛：《中國禮儀制度研究》，（上海：華東師範大學出版社，2001）
- 楠本正繼：《宋明時代儒學思想の研究》，（東京：廣池學園出版部，1964）
- 葉國良：《禮學研究的諸面向》，（新竹：清華大學出版社，2010）
- 鄧小南：《祖宗之法：北宋前期政治述略》，（北京：生活讀書新知三聯書店，2006）
- 鄧小南：《宋代文官選任制度諸層面》，（石家莊：河北教育出版社，1993）
- 蔡方鹿：《朱熹經學與中國經學》，（北京：人民出版社，2004年），頁414~461。
- 劉靜貞：《北宋前期皇帝和他們的權力》，（台北：稻鄉，1996）
- 劉子健：《兩宋史研究彙編》，（台北：聯經，1987）
- 錢玄、錢興奇：《三禮辭典》，（南京：江蘇古籍出版社，1998）
- 錢穆：《朱子新學案》，（台北市：個人出版，1971）
- 蘇紹興：《兩晉南朝的士族》，（台北：聯經，1987）



三、單篇文章：

- Patricia Buckley Ebrey: "The Early Stages in the Development of Descent Group Organization" in Patricia Buckley Ebrey and James L. Watson, ed, 'Kinship organization in late imperial China, 1000-1940' (Berkeley : University of California Press, c1986) pp.16-61
- Patricia Buckley Ebrey: "Conception of the Family in the Sung Dynasty", *Journal of Asian Studies* 43.2:219-45.
- Robert Hymes: "Marriage, Descent Groups, and the Localist Strategy in Sung and Yuan Fu-chou", in Patricia Buckley Ebrey and James L. Watson, ed, 'Kinship

organization in late imperial China, 1000-1940'(Berkeley : University of California Press, c1986)pp.95-136



John W. Chaffee:"Chu His in Nan-Kang:Tao-hsueh and the Politics of Education", in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee, ed,'Neo-confucian education: the formative stage'(Berkeley : University of California Press, c1989)pp.414-431

Wing-tist Chan:"Chu His and the Academies" , in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee, ed,'Neo-confucian education: the formative stage'(Berkeley : University of California Press, c1989)pp.389-413.

大槻信良：〈宋初隱逸の朱子學的風格〉，《支那學研究》第 21 號（廣島：廣島支那學會，1958），頁 14~19。

上山春平：〈朱子の《家禮》と《儀禮經傳通解》〉，《東方學報》54 冊（1982 年）頁 173~255。

山口智哉：〈南宋鄉飲酒禮考〉，劉海峰主編：《科舉制的終結與科舉學的興起》，（武漢：華中師範大學出版社，2006），頁 238~253。

西嶋定生：〈皇帝支配の成立〉，《岩波講座・世界歴史 4：東アジア世界の形成》（東京：岩波書店，1970），頁 217~256

余英時：〈東漢政權之建立與士族大姓之關係〉，《新亞學報》第一卷・第二期，（香港：新亞書院，1956），頁 207~280

佐伯富：〈宋朝集權官僚制の成立〉，《岩波講座世界歴史》（九）（東京，岩波，1970），頁 161~194

吾妻重二：〈朱子の釋奠儀禮改革について---東アジアの視点へ〉，《東アジア文化交渉研究》no.4（2011，大阪）。

吾妻重二：〈王安石《周官新義》の考察〉，收入小南一郎編：《中國古代禮制研究》，（京都：京都大學人文科學研究所，1995），頁 515~558

- 柳立言：〈宋代明州士人的家族型態〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，（台北：中央研究院歷史語言研究所，2010），頁 289~364
- 柳田節子：〈宋代中央集權的文臣官僚支配の成立をめぐって〉，《歴史学研究》第 288 號，1964.5（東京：青木書店，1981 復刻）
- 柳田節子：〈鄉村制の展開〉，《岩波講座世界歴史》（九）（東京，岩波，1970），頁 318~342。
- 板野長八：〈儒教の成立〉，《岩波講座・世界歴史 4：東アジア世界の形成》（東京：岩波書店，1970），頁 333~367
- 林美惠：〈從橫攝系統到禮攝系統〉，《鵝湖月刊》第三二卷（2007.06）頁 45~53。
- 苗書梅：〈朝見與朝辭---宋朝知州與皇帝直接交流方式初探〉，朱瑞熙等主編：《宋史研究論文集》，（上海：人民出版社，2008），頁 125~145
- 姜伯勤：〈唐禮與敦煌發現的書儀---《大唐開元禮》與開元時期的書儀〉，氏著《敦煌藝術宗教與禮樂文明》，（北京：中國社會科學出版社，1996），頁 425~458
- 姜伯勤：〈唐貞元、元和間禮的變遷〉，氏著《敦煌藝術宗教與禮樂文明》，（北京：中國社會科學出版社，1996），頁 443~458。
- 高明：〈朱子的禮學〉，《輔仁學誌》第十一期（1982），頁 35~49。
- 高明士：〈論隋唐學禮中的鄉飲酒禮〉，《玄奘人文學報》第 6 期（2006.02），頁 33~61。
- 殷慧：〈學術與政治糾結中的朱熹祧廟之議〉，《湖南大學學報》（社會科學版）第 23 卷第 4 期，2009.07，頁 21~27。
- 殷慧：〈《儀禮經傳通解》的編撰旨趣和在朱熹學術思想中的地位〉，《儒教文化研究》no.17（大韓民國：成均館大學校出版部，2012），頁 1~20。
- 殷慧：〈朱熹禮學思想建設的啟示〉，《湖南大學學報社會科學版》，第 25 卷，第 1 期（2011，湖南長沙）

許媛婷：〈南宋書籍的出版地域與行銷市場〉，《故宮文物月刊》第 332 期，2010.11，
（台北：故宮國立博物院，2011）

島田虔次：〈宋學の展開〉，《岩波講座世界歷史》（九）（東京，岩波，1970），頁
423~439。

陳寅恪：〈崔浩與寇謙之〉，《陳寅恪先生論文集》（上）（台北：九思出版社，1977），
頁 567~600。

陳寅恪：〈論韓愈〉，《陳寅恪先生論文集》（下）（台北：九思出版社，1977），頁
1281~1292。

張立文：〈中國近代新學及其發展階段〉，《中國近代新學的展開》，（台北：東大，
1991）頁 1~22。

黃寬重：〈近民作縣---基層社會的權力結構與運作〉，《政策·對策：宋代政治史
探索》，（台北：聯經，2012），頁 87~118

楊儒賓：〈《中庸》、《大學》變成經典的歷程---從性命之書的觀點立論〉《台大歷
史學報》第 24 期（1999.12），頁 29~66

錢穆：〈初期宋學〉，《中國學術思想史論叢（五）》，（台北：東大圖書，1991），
頁 1~14

錢穆：〈廬陵學案別錄〉，《中國學術思想史論叢（五）》，（台北：東大圖書，1991），
頁 15~26

戴君仁：〈朱子儀禮經傳通解與修門人及修書年月考〉〈書朱子儀禮經傳通解後〉
《梅園論學集》（臺北：臺灣開明書店，1970）頁 47~72。