

凌廷堪與清中葉的崇禮學風

張壽安*

摘要

清嘉道間崇禮思想蔚為風氣，並和當時的主流思想——理學——形成對立抗衡之勢。據方東樹描述，當時學界獨尊禮學，視言「理」為禁忌，禮理之爭更是「勢如水火」。清儒在對理學作過深切反省後，轉而推崇重視實踐結果與人倫儀節的禮，是清學走上務實之途的最佳指針。而崇禮思想蔚起之源由，實與凌廷堪、阮元諸子的大力倡導有關。本文即以凌廷堪為緒，分述其禮學思想在徽州、江浙一帶的傳播情形。

首論凌氏之禮學思想在徽州學界所受到的推崇，包括朱珪、夏燮、洪亮吉、戴大昌、江藩等。次論凌氏任教歙縣紫陽書院時對諸子的教正，尤其著重其排斥理學申言理學非儒學正統的主張。再論其摯友阮元在浙江詁經精舍的闡揚禮學工作，當時參與其事者甚眾，有洪亮吉、汪喜孫、洪頤煊等。再論焦循、許宗彥的崇禮主張，以與凌阮等人之思想相印證。

* 中央研究院近史研究所助研究員

凌廷堪與清中葉的崇禮學風

張 壽 安

- 一、前 言
- 二、凌廷堪與歙縣紫陽書院
- 三、阮元、孫星衍與詁經精舍諸子
- 四、許宗彥
- 五、焦 循
- 六、結 語

一、前 言

嘉慶七年(1802)凌廷堪完成其禮學思想之要著——〈復禮〉三篇，同年又作〈慎獨格物說〉、〈好惡說〉和〈論語禮後說〉等以發明之。其中〈論語禮後說〉，更爲其思想之立論點尋得大本，樂不可支之狀，溢於言表。嘗語其入室弟子張其錦曰：「向嘗謂吾聖人之道，不能外禮而求。由今靜思之，直覺確不可易矣。十餘年功力，一旦卓然自信，樂不可言。」又囑其「於頌讀之際，凡說之有以禮爲主者，節錄大略，使相印證。」^①

廷堪禮學思想之系統既已完備，遂廣示友朋，公諸同好。據夏炯所言，一時之間「傳抄幾徧」。可見，該思想在學術界造成之震撼。先是嘉慶五年(1800)，廷堪座主朱珪和摯友阮元因賀其《禮經釋例》三稿成篇，分別賦詩勸勉。^②同年，

① 張其錦，《凌次仲先生年譜》(《安徽叢書》第四期，臺北，藝文影印，1925。以下略稱《年譜》)嘉慶七年。

② 阮元，《定香亭筆談》，(臺北，商務，叢書集成初編本)，卷四，錄朱珪、阮元題校禮圖詩，並凌廷堪答詩。詩前阮元所作小序云：「歙凌次仲廷堪與余以學訂交二十年。次仲於學無所不窺，九經三史過目成誦，尤精三禮，辨析古今得失，識解超妙，爲文沈博絕麗。兩榜俱受知於朱石君師，官寧國教授，奉母修潔白之養，石君師用昌黎薦士詩韻題其校禮圖，圖寄至浙，余用韓韻題之，次仲復用此韻先答，比於韓門籍湜焉。」朱珪詩云：「儀禮十七篇，姬孔所教誥，聖人柔萬物，節性義精到，損益兼夏殷，名物辨詔號，執律非空文，綿絃在師導，雜服體斯安，相暨褻可操，蘭陵學(注文轉下頁)

知交洪亮吉自塞外歸來將赴旌德主講洋川書院，特迂道來訪，二人暢談數日，亮吉尤盛贊廷堪治禮之創見。^③而當時任宣城教諭與廷堪論學素極相得的戴大昌，至此更贊歎不已，對廷堪之禮論有「此論乍聞之，若生面別開，而細案之，實還其本來

(注文接上頁)

久廢，高密傳亦耗，慶愆雖分門，彥植誰窺奧，昌黎掇奇辭，鸞鏡欣鳩噪，豆籩失司存，珠玉毀儒盜，凌君起江南，便腹擇履蹈，鉤元有湛深，解紛無慢暴，璇璣攬九重，華離擊四塊，自求照水犀，不取鸞雲鷲，句股捷心能，均律惑雅好，鑿空恥說騫，障瀾勇逾寡，源流會朝宗，疏禴先溝瀆，治禮著釋名，尊醇析酬報，衍雅七又五，盆瓶逮饋竈，左圖而右書，經緯不眊，窮年校毫芒，內心平矜躁，示我如望羊，學落智已毫，神往緇帷林，服器誰敢冒，君才北海若，大量挹不做，忝我一日知，拔尤初進造，遠利就冷官，童冠資育療，自甘蘭華養，肯發蠶鹽棹，修耕即菑畝，椎髻樂綦縞，君方束圭璋，特達待上告，鶴舄翻來庭，卮酒花映帽，履泰際光輪，駁蕩敢恇蹙，殊科需董孫，聞笙歌湘筆，君才富求戴，沃壤挾際部，實學兼華文，羣玉誦珥瑁，同時數金程，三舍避鼓鼙，丹書東面榮，簪紱北斗壽，何況禮為羅，不見鳳輝菴，桃潭暫迴翔，蓬海易轉漕，虎觀定異同，鹿角走驚澳，壁雍石經森，公鄉牢禮稿，展圖重什襲，長言當勸勞。」阮元詩云：「周儀治天下，厥功逾誓誥，揖讓升降中，精意靡不到，吾友凌經師，無雙齊許號，綿菴容臺上，不受介紹導，既有戴聖學，且持高密操，志氣堅不撼，精力滿無耗，弱冠我同遊許我入堂奧，嚶嚶兩鳥鳴，頗異凡味噪，實事必求是，虛聲共恥盜，君之入京師，以禮為履蹈，始知士相見，盡化頑與暴，北海一席間，驚譽馳四塊，惟知抱一經，不願駕雙鷲，宣城冷官舍，校禮志雅好，昌黎所苦讀，而君實排纂，經文溯江河，疏義析潢潦，得閒發一難，皇賈不敢報，餘情述周髀，知天若禘竈，重輪引虛線，測視了無耗，淺儒襲漢學，心力每浮躁，豈知后與慶，家法傳衰髦，凌君發禮例，楊李不屑冒，金程及劉廬，相見互不做，邇來文更雄，魏晉力能造，始嘆才之奇，實惟天所燾，吾師極重才，愈奇愈憐悼，新詩榮於寢，華袞被單縞，制科儻三舉，會見交章告，翹然賁弓車，豈徒離席帽，平生學何事，許國敢格擢，辟雍仰天藻，詎止泮芹苳，吾才陋且小，地偏若滕鄙，與君素投分，又若瑞與習，同在文公門，窮澁各樹藜，親老修天爵，斯言昔所禱，君今潔白養，恩勤慰孳菹，已勝飢驅時，負米比轉漕，手此十七篇，怡然志無懊，天將厚其後，茲特先韋稿，所以吾師詩，披圖深劬勞。」凌廷堪答詩前序云：「石君師用昌黎薦士詩韻題校禮圖，見贈五言古一章，敬次元韋報謝，兼答阮伯元閣學、王儕嶠編修。」詩云：「昌黎薦士詩，詰屈發周詰，千秋愛才念，情與文並到，豈同浮薄流，標榜立名號，一一為批導，寒齋靜諷誦，如見古人操，吾師今韓公，論材辨豐耗，衣被滿天下，幾人列安奧，鳴鳳翔丹穴，迥異百鳥噪，樹木必樹嘉，飲泉不飲盜，敦行龍頭選，持躬虎尾蹈，涯圻鮮矜張，門戶禁侵暴，明駁歷中外，稱譽遍穹壤，實大聲必宏，如聞奏械驚，黃裳占自吉，緇衣素所好，匪獨守鄒魯，兼可化狎界，賤子抱禮經，尺蠖困行潦，匍匐光範門，上書屢不報，公時持玉衡，餘丹分鼎竈，釋褐登公堂，耳目發聵眊，學識方虞淺，升進詎敢躁，三復白華篇，親年將蠹毫，懼乏百里才，利祿忍輕冒，投牒乞一甌，循陔志毋惟，適公撫江左，講難喜重造，學禮質疑義，良楷悉蒙燾，貽詩極獎掖，感深反成悼，同長荷諸賢，酬和龜綺縞，伯元我石交，心曲奚待告，塵埃共席噴，綢繆風雨夕，切磋兩弗謬，譬之羊在剗，唯苦始能毫，儕嶠本霸才，彈丸小箕部，流黃舊識綺，結緣新琢瑀，同歲舉南宮，翰林先拔藁，輕肥漫欣羨，事功庶祈禱，自憐飯不足，贖卵寧望抱，修塗通都驛，書倉大河漕，但令吾道存，莫作農歌懊，闕干昔齋盤，遠勝牛酒稿，何當端章甫，贈賸朔郊勞。」

③ 洪亮吉，《更生齋詩集》（臺北，中華，四部備要本）卷5，〈校禮圖為凌同年廷堪賦〉，稱羨廷堪《禮經釋例》之作。又，據小註「丁未戊申曾同客河南撫署」，知二人曾同在畢沅節署。詩中有「遠行歸來訪宣城」之句，知作於嘉慶七年。全詩云：「君年三十正據鞍，相與共客河之干，是時我有左傳癖，未暇從子研周官，禮經盤盤若干例，釋例甫完先擺筆，木天粉署非所願，只覓著書將母地，宣城僻在水一方，昔為詩藪今禮堂，驚人不賦謝眺句，解詰問學盧中郎，我行千里與萬里，羨子枕書眠不起，昨宵訪舊來此州，萬卷都堆竹窗裏，遊談我已戒不根，況子經術今專門，留賓亦復太狡獪，倉猝為我羅雞豬，君不見溪茶可煮筍可食，官滿十年階欲涉，他時博士擢禮官，兀兀看君稱其職。」

面目也。特向者未經人指點耳，今爲拈出，儒家得指南車矣」之譽，並命子從學於凌。④而主講敬亭書院的趙良燾，亦見而云然。⑤次年，廷堪又細釋其禮學思想之條貫，爲書一封寄當時學界泰斗錢大昕，統言儒學思想之本末，並指出修己治世之實策全在一個禮字。大昕覆信以「尊製一出，學者得指南車矣」稱美其釋例之作。⑥嘉慶十年（1805），廷堪丁母憂去官，次年居宣城主講敬亭書院，與江藩、洪亮吉相論學。⑦江藩在乾嘉間雖被目爲漢學干城，然其胸識卻以經世爲歸；見廷堪所爲禮學諸作，大爲折服；不僅稱揚釋例一書集清儒顧、胡、惠、戴之大成，對《復禮》三篇，尤推崇備至。認爲禮義之確立，不只對外使上下有序，對內更合乎人之性情，所謂「本於天命，稽諸度數」，真乃有體有用之學，絕非空談性命之理學者所可妄擬；遂以「一代禮宗」稱銜廷堪。同時，江藩也是少數能瞭解廷堪治樂之用心之學友，嘗論禮樂曰：「樂由中出，禮自外作，合情飾貌，相須爲用」；唯有禮樂相互輔成，禮的功能才得發揮。在廷堪諸友中，除阮元外，江藩真可謂是另一知己，無怪乎二人有綯紆之約。⑧嘉慶十二年（1807），廷堪居歙縣主講紫陽書院，與徽州訓導夏燮朝夕往來論學，時夏燮二子夏炘、夏炯亦隨侍在側，據夏炯回憶當時諸人傳抄廷堪復禮諸作之盛況曰：

予幼隨先訓導公於新安學舍讀書，時凌次仲教授以憂歸里主紫陽講席。教授向與先人爲學問交，至是復朝夕相聚。予從旁聆其議論輒欣喜，以爲聞所未聞。其譏刺宋儒，不知其非也。教授又以所作復禮上中下三篇廣示同人，一時傳抄幾徧。⑨

是其學曾在徽州造成轟動。嘉慶十三年（1808）秋，阮元再次撫浙，遣使延聘廷堪。二人闊別十餘年，相晤甚歡，論辯古今，娓娓不絕。先是，是年初阮元曾以新作〈論語論仁〉寄廷堪，就中論及論語「克己復禮」之「己」字不當作「私欲」解；廷堪深以爲是，立刻覆函闡揚此旨，即〈與阮中丞論克己書〉是也。此次見面，更出示新作並綜論一生學術心得。阮元與廷堪乃終生論學之知交，其相互影

④ 《年譜》，嘉慶七年。

⑤ 同上。

⑥ 詳《年譜》，嘉慶八年；及凌廷堪，《校禮堂文集》（《安徽叢書》第四期，臺北，藝文影印，1925年，以下略稱《文集》）前錄〈錢辛楣先生書〉。

⑦ 閔爾昌，《江子屏先生年譜》（民國十六年刊本），嘉慶十一年（1806）條下言：「是年春在宣城，時洪稚存修寧國府志，凌次仲主敬亭書院講席，並在宣城。」

⑧ 詳江藩，〈校禮堂文集序〉，《文集》卷首。

⑨ 夏炯，《夏仲子集》（民國十四年，排印本），卷3，〈書禮經釋例後〉。

響之處，比比皆是。阮元對廷堪復禮之說更推崇備至，更命子阮常生從學於凌。^⑩同年冬，廷堪由浙返歙，亦携回阮元〈論語論仁〉之墨版，廣示徽州學人，以與己說相印證。^⑪次年春（案：廷堪卒於該年夏），阮元即為凌刊刻《禮經釋例》一書，並置〈復禮〉三篇於卷首；道光初年，籌編《皇清經解》，不僅收錄釋例一書，亦兼錄復禮上中二篇；而撫浙督學期間，更以復禮思想為教，期望扭轉學風，推廣崇實重禮的思想。至此，廷堪禮學思想之影響，遂不限於徽州，而推及江浙矣。

二、凌廷堪與歙縣紫陽書院

廷堪的禮學思想，除友朋輩廣為宣播外，其自身亦闡揚之不遺餘力。嘉慶十二年主講紫陽書院時，即倡言欲以「實學」導其鄉人。據張其錦描述當時情形說：

自開課以後，始則大講，繼則信疑各半焉，而先生教思之誠，終不稍懈。^⑫可見當時遭受到相當大的壓力，即廷堪自己亦深感艱辛，嘗語弟子胡培輩：「僕既抗顏居此席，當思有以益於後世，豈忍曲學阿世，取悅流俗，以誤英雋之士乎？」^⑬

廷堪之所以力排眾議堅持以「禮」學取代「理」學教導學子，實與紫陽書院的傳統有關。紫陽書院是徽郡人才薈萃之地，江永、戴震、金榜皆嘗誦習於此，對徽州一地的學風，有著主導作用。廷堪既已證實理學非儒學之正統，儒學修己治人之實策全在一個「禮治」，豈可不大聲疾呼以矯正學風。其次，雍乾間主講紫陽書院的方婺如，影響徽州學風甚鉅，徽郡後輩子弟仍以「山斗」視之。然而，方婺如乃毛奇齡弟子，其文集中遵循師說批評宋學空虛之處比比皆是；但主講紫陽時卻隻字不提，仍以理學時文為教。廷堪憤斥其有心愚弄徽鄉子弟，甚且徽郡子弟自附於方氏者，方氏卻不屑於文集中登錄其姓名。廷堪嘗於與畢鏗書中詈斥方婺如，曰：

淳安方君朴山，吾鄉素奉為山斗者。其文集中詆誹宋儒不遺餘力，蓋朴山為西河弟子，故堅守師說如此。乃主講紫陽，從未一言道及。其卑視吾鄉，以為不足與語者，何如？然則，弟之厚待吾鄉反遭駭怪，何也？朴山之薄吾鄉至此，而吾鄉尚有依草附木以借其淵源為榮者，一何可笑？又其所作壺簪錄

^⑩ 據《年譜》，嘉慶十三年條下言：廷堪春夏在歙，整理舊稿；秋八月，因阮元再撫浙，遣使延聘，遂赴杭州節署；又因阮元督軍寧波，旋赴寧波。年譜載：「撫軍與先生十餘年契闊，渴欲相見，雖軍書旁午，相與辨證古今，娓娓不倦。」並參考，《文集》，卷25，〈與阮中丞論克己書〉。

^⑪ 詳夏忻，《景紫堂文集》（清同治六年刊本），卷11，〈與友人論論語論仁書〉。

^⑫ 《年譜》，嘉慶十二年。

^⑬ 同上。

序等文，皆不入集；而吾鄉凡自云其門下士者，集中亦未齒及姓名，其以吾鄉人士爲逆旅之藩溷可知。朴山文集具在，可覆按也。今之奉朴山爲山斗者，其文集全未寓目，而徒詫吾言，是亦不可以已乎。然同志如足下幸有數人，則吾道爲不孤矣。^⑭

並於信末附言：「此札凡吾鄉同好者，祈與之閱。天資高者，可以發其聰明；次者亦可以破其沉滯；不足語者，不必也。語雖愁而心則誠，幸轉致諸同學共諒之」。^⑮

矯正學風既是第一要務，廷堪遂每於課題中舉方婺如論學之誤謬處令學生辨其是非，以正其觀念。據《年譜》所錄：十月十八日，

雜文題：書方朴山鄭註拾藩自敍後。

古體詩題：讀方朴山與全紹辰書。（五古）

近體詩題：讀方朴山答李雪崖雜辨。（七絕）^⑯

課題中又每以漢宋異同爲問。九月十八日，經解題：

已進題：人不知不愠，不亦君子乎。

未進題：傳不習乎。

詩題：業精於勤之精字。

其題紙後識云：四書兩題，漢宋之說不同，皆頒在學宮之書，作者請各從所好。此次非課時文也。

其中以三月十八日之策問題及卷評，最可見廷堪執教紫陽時的授課方法和目的。

策問題：我高祖純皇帝欽定禮記義疏內，中庸大學二篇，前全載鄭註，後全載朱子章句，不加論斷，原欲令學者自擇，究之二家之說孰長？請各據其異同之處，直抒所見，以副聖朝崇尚經學之至意。

以大學中庸爲問，令學生比較朱子章句與鄭玄注解之異同並論其短長自定取舍，分明是以理學、禮學之孰爲正學爲問。觀其卷評之貶褒，即可知。其評王度卷云：

大學云：「自天子以至於庶人，壹是皆以脩身爲本」。中庸云：「齋明盛服，非禮不動，所以脩身也」。是「禮」字爲中庸、大學真注腳。策問中能見及此，可謂豪傑之士。

對王度能識得「禮」字爲儒學修身之大本，廷堪甚爲欣喜，遂「亟拔之，以爲有志

^⑭ 同上，〈與畢子廉書〉。

^⑮ 同上。

^⑯ 以下所錄課題、卷評，具見《年譜》，嘉慶十二年。

聖學者勸」。評王國翰卷云：

易詩春秋儀禮周禮論語皆孔門遺訓，其中無一「理」字。唯詩有「我疆我理」；易大傳有「理得」及「窮理」「順理」等語；然古人皆作條理解。至「天理人欲」四字，始見於樂記，亦漢儒采諸文子，去聖人則已遠矣。童而習之之書，不可草草看過。

對王國翰未能識得古籍中無理字，又不知天理人欲四字乃後起並非儒學所本有；廷堪的評語是讀書草率。又評曹振鏞卷云：

變易經文，標新立異，極於王柏，遂為聖門罪人矣。指點體用（體用並舉，本六祖語，九經三史無此文也），論性談天，極於白沙，遂為禪家別子矣。有志者當知所擇焉。

朱子為學庸分章句，為大學作補傳，其源本出唐人說經好標奇立異竄改經文之惡習；而理學者動言性天，又每藉體用分一事為二，則全係抄襲禪師六祖之語；非儒學所本有，更非儒者治世脩己之方策。治經為學當溯其源本，攬其精髓，徒然追逐風尚，但陷於異端而已。

廷堪主講紫陽書院，前後僅年餘。二月十八日首課，三月起，每出課試題即殷殷以理、禮之辨為訓。弟子中能闡揚師說者以胡培翬、呂飛鵬、張其錦和阮常生為最著。^{①7}

三、阮元、孫星衍與詁經精舍諸子

嘉慶六年（1801）阮元撫浙，以昔日修書之屋五十間，精選兩浙優士讀書其中，建立「詁經精舍」。請王昶、孫星衍主講，並奉祀許慎、鄭玄，標明其「學本經術不尚玄談」之旨。精舍教學，內容極廣，舉凡古今學術流派、聲韻、訓詁、名物考證、史論、算學、經說、水地、義理、金石、詩賦、銘彝等無所不包。尤其義理部分不因循宋明儒說，而特別尊崇戴震、凌廷堪重視情欲倡導復禮的主張，最可證明阮元、孫星衍推廣禮學之用心。所編《詁經精舍文集》乃阮元手訂、孫星衍為

^{①7} 呂飛鵬（乾隆三十六年～道光二十七年，1771～1843），安徽旌德人，從廷堪學。廷堪長於禮，立論精博廉悍，不多可於人，獨器飛鵬，以為能得我道者也。平居書齋，闕自銘戒，粹然一出於儒先道術之學。鄉飢籌粟倡振，人多德之。精於周禮。其平生詳《碑傳集補》，卷40，梅曾亮所撰墓誌銘。

張其錦，安徽宣城人，從廷堪游垂十年。精研章句，不墮師承。廷堪歿，為奔走海州蒐輯殘稿，編纂成文集三十六卷詩集四卷，與阮元共刊刻之。又考廷堪出處言行詳撰年譜四卷，於師學之傳績為功最鉅。

〈題名錄〉，許宗彥爲〈序〉，取舍贊貶之間，諸生言論深受其影響。^⑮

孫星衍在乾嘉以考證、校勘名世，然其爲學之目的卻在考明制度以期經世，嘗錄其師王昶之言以自期勉，謂：「坐而言不能起而行者，無用之典制，不必學也。」^⑯故其考證典制，亦以實用爲歸。又言爲官當「視世務之急，爲救弊之論」，故文集中論漕運、吏治、平糶、法律、科舉、時務者，比比皆是。^⑰此外，星衍對義理亦自有其心得。乾隆六十年（1795），阮元爲星衍所著《問字堂集》作贈言，即特贊許其〈原性〉一文，謂能排除宋明理學鄙視氣質之性的態度，轉以血氣心知論性，誠乃灼見。言：

原性篇言性本天道陰陽五行，此實周漢以來之確論；而非太極圖之陰陽五行也。引證一切精確之極，足持韓孟之平。宋儒最鄙氣質之性，若無氣質血氣，則是鬼非人矣，此性何所附麗？^⑱

星衍以陽陰五行釋性情，認爲天爲陽主性，地爲陰主情，性有五常是善，情有六欲故有不善。但因爲性之動而後生情，情之動而後生欲。欲之會有不善，乃因性情產生了變化。所以若能下工夫變化欲情，使陽勝陰，自然可以變化欲情使其復遷於善。至於化育之方，則須藉助於禮樂的學習。星衍論性不循宋明理學家言，而特別尊崇漢代的許慎，又引孝經鉤命訣、董仲舒和禮記中的性論，說明情欲與人性之間的必然連繫。他的性論對精舍諸子直接產生影響的重點有三：一指出性善只是本質之善，並不意味行爲結果一定善；二情欲因性而生，雖有不善卻不可謂之惡；三保障行爲結果合於善的方法，在於變化情欲。因此，基本上星衍認爲人之生都只是「中人之資」，所謂上智不待化育而自善和下愚不可移異者，都只是少之又少的少數。故針對此中人之資而制定的禮樂化育方策，才是行爲結果之善的最佳保證。至於唐人李翱等所說「復性」即可證見性善，是太樂觀了。^⑲星衍此一論點在當時頗引起理學家的批駁，^⑳但卻和戴震、凌廷堪、阮元的主張相應和。星衍與廷堪結交

^⑮ 阮元於嘉慶三年（1798）督學兩浙時，聚諸生於西湖孤山之麓，成《經籍纂詁》百零八卷。「詁經精舍」，即用其舊址。詳《寧經室禮集》（商務，叢書集成初編），卷3，〈西湖詁經精舍記〉。又，精舍教學之旨，詳《詁經精舍文集》（商務，叢書集成初編），〈序〉及〈題名碑記〉。許宗彥，詳第四節。

^⑯ 孫星衍，〈復王少寇昶書〉，見《平津館文稿》（商務，叢書集成初編），上，頁12。

^⑰ 甚至主張：「爲官之人，當視立功在立言之先。」同前書，〈呈安徽初撫部書〉，頁14。

^⑱ 阮元，〈閱問字堂集贈言〉。見《問字堂集》（商務，叢書集成初編），頁8。

^⑲ 詳〈原性篇〉，見《問字堂集》，卷1，頁13-17。並參考阮元，〈性說〉及〈復性辨〉，見《寧經室集》，卷3，卷4。

^⑳ 詳《問字堂集》贈言。

在乾隆四十八年（1783）廷堪居北京時，其後二人往來問學不斷，雖然廷堪對西學（案：指天文曆算）的態度和星衍相歧，但對星衍《問字堂集》《岱南閣集》中討論禮制的文字卻極表欽佩。實因二人所論義理有相合之處。^{②④}其後，阮元請星衍主講精舍，亦有深意在焉。

其次，星衍從實效的觀點辨析「格物致知」與「誠意」的差異，完全破除朱子大學格物補傳的解釋。星衍認為「正心誠意」只是內在的一種向善意圖，並不足以解決實際問題；而「格物窮理」也絕非「窮盡萬事、萬物之理」。他指出所謂「格物」是「來事」，即據典制之是非對具體事件作出裁決。如言治獄，必得判斷出個是非並且量刑定罪，才可謂之「格物」，也才可謂之「治獄安民」；否則，徒然守著個「仁心廉操」，縱使窮盡萬理，又有何用？^{②⑤}星衍此一論點和廷堪如出一轍。而阮、孫二人持此論以導士，更於精舍帶起一股徵實崇禮的學風。

精舍教學首重儒釋之辨。開宗明義即言靜坐頓悟乃釋家頓宗之旨，儒者之學重在明人倫以治天下之實務，故對理學家不切實際之虛渺之論大張討伐。阮元即首先揭明《論語》「吾道一以貫之」之「一貫」當解作「壹是皆以行事為教」，而非如理學家所說豁然貫通之「通貫」。他說論語「一貫」凡三見，有曾子之一貫、有子貢之一貫、閔子之仍舊貫，同時此三貫字之意訓當屬一致。他批評理學者說：若曾子之一貫是指「豁然貫通」，則閔子之「仍舊貫」又該如何作解？接著他廣引爾雅、廣雅、詩經、周禮以及漢書等典籍，證明貫字當訓為行、事，一貫即壹是皆以行事為教之意。宋儒以通悟解一貫，是自陷於釋家頓宗而不自知，非儒者重行事之旨也。其言曰：

若云賢者因聖人一呼之下，即一旦豁然貫通焉；此似禪家頓宗冬寒見桶底脫，即為大悟之旨；而非聖賢行事之道也。何者？曾子昔因一貫而得道統之傳，子貢之一貫，又何說乎？^{②⑥}

此處值得注意的是，阮元因批評理學家對「一貫」的解釋，而觸及到理學者的道統論，並因反對一貫而反對道統一脈相傳之說。他質疑的關鍵在：若謂孔子告曾

^{②④} 詳《文集》，卷4，〈與孫淵如觀察書〉及〈覆孫淵如觀察書〉。

^{②⑤} 其言曰：「今夫斷獄，知殺人者之當罪，非其罪之當釋；明善也。及兩造具備，格物也。不知其無罪而入之，或反疑其冤而釋之，不能致其知也。而罪之釋之之心無他，出於善善惡惡，此正心誠意之不可恃也。……子入太廟，每事問，軍旅未學，藥未達，不敢嘗，非為謙退。猶堯用鯀之試可，周公用管叔之過，比於宋儒一旦豁然貫通之說，大相逕庭。……往於都官中見有談明心見性之學者，自以為有得；試以疑獄，率不能斷。是知虛空之理，無益於政治也。善乎吾師之言，不講格致，則雖有仁心廉操，何從著手以察吏治獄安民耶。宋明之儒，知之者鮮，此星衍之所以日夜切心者也。」詳〈呈覆座主朱石君尚書〉，見《岱南閣集》（商務，叢書集成初編），卷2，頁40-41。

^{②⑥} 阮元，〈論語一貫說〉，《詒經精舍文集》，卷8，頁227。

子之一貫是曾子得「道統之傳」之明證，然則孔子告子貢、告閔子時所言之一貫，又作何解？是否亦可視為子貢、閔子得道統之傳之明證呢？可見一貫之教只指庸言庸行之踐履而已，並無獨傳道統之說。其次，阮元進一步指出此一行事之準則，只是「忠恕」二字，故曾子有「夫子之道，忠恕而已」之語。

洪頤煊（乾隆三十年～道光十七年，1765～1837）直承阮元之說，斥誣宋儒將「一貫之道」視為孔門不傳之秘。他遍讀老莊呂氏諸子之書，發現一貫只是過當時的常用語，並不存在任何不傳之秘。宋儒因為好尚玄妙，遂將一貫視為別有一物，秘不示人，又謂得之即可超凡入聖。其實孔門之道全在一個行字，何來不傳之秘。謂：

論語一貫之旨兩見於經。宋儒謂一貫為孔門不傳之秘，惟曾氏得其真詮，端木氏次之，其餘不可得聞；此其說非也。案爾雅釋詁云：貫，事；又云：貫，習也。古人解貫字，皆屬行說。……後儒好言元妙，幾若孔門一貫別有一物，得其傳，即可超凡入聖，孔子秘不示人者。此禪家頓悟法，容或有之，以此而語聖人之道，恐失之遠矣。^{②⑦}

徐養原（乾隆廿二年～道光五年，1758～1825）則進一步發揮孫星衍「格致」之旨，說明唯有人在面對事物並能審斷其是非，才是致知。換言之，致知必須在行事的效率上表現出來，絕非理學家所指內在本體之昭昭靈靈。言：

蓋知者，非昭昭靈靈之謂也，謂其能知物也，物不來則何所知乎。所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在因夫事物之來，以審夫善惡之幾而已。^{②⑧}

精舍論學既重實踐求實效，故特別尊崇兩漢之名教。汪家禧言：

士必束身名教，而後廉隅立、趨向端。名教在法先王，崇仁義，尚禮教。是故儒高於九流，而治天下之必儒也。^{②⑨}

又說：兩漢之所以多經明行修之士，即因朝野皆知敦崇名實，故堅持清議不畏黨錮的篤行之儒，終漢之世，史不絕書。其次，又特為辨明朱子晚年學術之變，指出朱子雖年輕時主張靜坐，但晚年思想一變而為尊崇典章禮教。言：

周邵之學，深明體用。繼以二程，實踐躬行，內聖外王非僅僅激厲名節已也。惜後二陸提唱心學，慈湖繼之，論漸空虛。朱子振六經絕續之傳，使聖

②⑦ 洪頤煊，〈曾氏一貫說〉，同前書，卷9，頁267-268。

②⑧ 徐養原，〈格說物〉，同前書，卷9，頁265。

②⑨ 汪家禧，〈儒與二氏出入論〉，同前書，卷8，頁234。同卷所收吳東發之作，持論相似，可參看。

學不流異教；天下貴虛，拯之以實，論說經典，章明禮教；雖少歲言靜坐、言警悟，晚歲盡反之。^⑩

討論朱子晚年思想之轉變，是明中期以降朱、王二派學者的主要論題之一。乾嘉學者雖也延續此一論題，但重點已不在辨論朱子晚年思想與陽明相合或相歧；而是轉為指出朱子晚年對禮學的重視。阮元在〈書東莞陳氏學蔀通辯後〉中即言：「朱子中年講理，固已精實，晚年講禮，尤耐繁難。誠有見乎理必出於禮也。古今治天下者，禮也。五倫皆禮，故宜忠宜孝，即理也。」^⑪提出「禮」字，因其含括制度且具體可行。汪家禧被稱為精舍諸子之首選，持論與阮元同轍，學界思想之轉向，不難窺見。

反對理學家理欲對立絕情去欲之說，重新探討性情，是精舍諸子義理思想的另一要點，也是當時思想界的一大轉向。文集所錄〈性情說〉四篇，文字說解各異，然大旨則同。要點有四：1.尊性卻不滅情；人生之性，即含情欲，不可獨尊其一；2.情中之欲，並非不善，只須善加「治」理；縱使性本是善，也有待於教習，才能臻至行爲之善；反對「擴充」之說。3.教與習的主要內容是禮樂。

汪家禧就指出聖賢之學是推情合性，而非尊性滅情；唯釋氏倡言廢情，故不能推性及物（同阮元）。又言性情如同陽陰，不可獨存（同孫星衍）；情雖有欲卻無惡，只需以忠恕之教陶冶之（同阮元、焦循、孫星衍），使欲情平遂，即是盡性。曰：

聖賢之學，推情合性，不尊性滅情，性生於陽，情生於陰，獨陽不生，獨陰不成。……詩烝民箋曰：其性有物象，其情有法則。情法性，陰承陽也。釋氏廢情，不能推性及物，性爲空虛。然則情無惡歟？曰：有欲無惡。治情以性。……然則通性何以？以恕。推己度物，發皆中節，性始有實。治情何以不以忠？因其固然，無有短長，情乃有常。大學絜矩，情通性也。中庸用中，性治情也。^⑫

汪氏此論和阮元、孫星衍、焦循實相呼應。

而胡縉在討論性善與學的關係時，強調縱使性之本爲善，仍需藉諸外在的學習對因性而生之情做適度的治節，此一治節之工夫，絕非單純的擴充性或斷絕情欲所能完成。此一論點和廷堪論性與節的關係，最爲相似。其言曰：

^⑩ 同上，頁236。

^⑪ 阮元，《寧經室續集》，卷3，頁124。

^⑫ 汪家禧，〈性情說〉，《詒經精舍文集》，卷9，頁257。

然則性既善矣，亦有待於教乎？曰：有。性之有待於教者，情爲之也。凡人函天地陰陽之氣，有哀樂喜怒之情，天稟其性而不能節也，聖人能爲之節，而不能絕也。故孔子言盡性、言存性。^③

又引董仲舒言「性非教化不成，情非度制不能」，說明無論上智下愚皆需學，和性之本質無關。至於治性情的方法，則言：「聖人之性情也，以禮樂。禮節性，樂防情。」

諸子中論性情最條理分明，且能破除諸障獨闢蹊徑者是徐養原。他首先指出以善或惡來論斷人性，根本是己見各持莫能相勝之事。重要的是得先歸納出性的內容是些什麼。他據「孟子以仁義禮智爲性也」，又據「荀子以好利疾惡聲色爲性也」，得出結論說性只是與生俱來的不待學而知、不待學而能的一些質素而已。言：

性也者，與生俱生者也。不待學而知，不待慮而能也，皆謂之性，何必限於一哉？^④

荀子論性是沿襲「節性，惟日其邁」的傳統而來，孟子論性則遠較荀子爲全面，識見也較高。但無論孟荀，言性之目的皆非論辯，而是爲了「勸學」。言：

凡二子之言性，非空言性也，將以勸學也。學以復其性，故人可以爲堯舜；學以化性，故塗之人可以爲禹。孟子之爲學，猶索捕然，求其固有者。荀子之爲學，猶殖貨然，致其所本無者，故曰聖人者，人所積而致矣。^⑤

至於孟子雖明知聲色味臭爲人之生所本有者，卻不稱其爲性，實因擔心人將順此性而廢學。至於荀子則因主張性惡，故其學說強調人不可以不學。^⑥ 養原此一持論和廷堪、阮元相似，唯較諸人更爲精確。又論善，引《樂記》「凡民有血氣心知之性，而無喜怒哀樂之常」一語，指出仁義與血氣的關係，只在於「血氣心知之不偏」卽是仁義。又說「惻隱羞惡辭讓是非」也只是「喜怒哀樂之乖」者。^⑦ 把道德置諸情欲之持平之上，說明理在欲中不在其外。

^③ 胡縉，〈性情說〉，下段所引亦出於此。同前書，頁258。

^④ 徐養原，〈性情說〉，同前書，頁262。

^⑤ 同上，頁263。

^⑥ 謂：「孟子言聲色臭味，君子不謂之性；恐人之順性而廢學也。荀子以爲正惟性惡，乃不可以不學。」同上。

^⑦ 謂：「記曰：凡民有血氣心知之性，而無喜怒哀樂之常。以血氣心知爲性，自古而然。中庸曰：喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。夫仁義禮智非他，血氣心知之不偏者是；惻隱羞惡辭讓是非非他，喜怒哀樂之不乖者是。」同上，頁263。

最值得注意的是，精舍課題中有〈顏氏復禮論〉一題，欲諸子闡明「克己復禮」之旨。洪震煊（乾隆三十五年～嘉慶二十年，1770～1815）首先以「任身」釋「克己」，說明「克己復禮」即「顏子身任復禮之事」，指出顏學之旨在恢復禮制，唯有以禮治民以樂和民，才能滿足人情需求並維持社會秩序。言：

若夫人性有男女妒忌之別，爲制婚姻之禮；有交接長幼之序，爲制鄉飲之禮；有哀死思遠之情，爲制喪祭之禮；有尊尊敬上之心，爲制朝覲之禮。……故曰博我以文，約我以禮。……若其不爾，婚姻之禮廢，則夫婦之道苦，而淫辟之罪多；鄉飲之禮廢，則長幼之序亂，而爭鬪之獄蕃；喪祭之禮廢，則骨肉之恩薄，而背死忘先者眾；朝覲之禮廢，則君臣之位失，而侵陵之漸起。³⁸

震煊認爲禮是天秩是大律，三代相因守禮不背，故得平治。周衰之後，諸侯踰法盡去禮制以遂私欲，故天下大亂。孔、顏出遂以復禮之事自任，欲天下歸仁必得先恢復禮制。文末又以「假令得有爲，遷貳之風既革，輅冕之願終售，以此及天下，則仁孰大焉」自許。匡時之志躍然紙上，實非固蔽於考禮而已者。

震煊論禮偏在制度上談，而趙春沂（生卒年不詳）則從人的內在道德與行爲的關聯上論禮，較洪氏更爲生動。他說禮是仁的具體表現，禮在「酬酢」中表現出「報」「返」的仁的宗旨，復禮之「復」即意指「回報」。他又遍引《說文》、《曲禮》、《聘禮》、《樂記》、《易》等之經注，證明禮的精義就在交接會通之際，表達人與人的回報之情。言：

嘗按說文：復，往來也。曲禮曰：禮尚往來。以之詰「復禮」，其誼最確。且聘禮注：復，報也。樂記：禮也者報也；注：禮有往來也。……聘禮記曰：賓既將公事復見之以其摯；疏云：向訝者私見已，今還以摯私報之。此以來而往者爲復也。樂記：六成復綴；注：反位止也。此以往而來者爲復也。故何妥注易曰：禮是交接會通之道也。……郊特性郊之祭，大報天而主日也。國主社，所以報本反始也。³⁹

復禮既意指人我之間情感往返的表達，因此吉凶軍賓嘉各式典禮也就在傳遞人與人和人與天地鬼神家國之間的受報之情。言：

³⁸ 洪震煊釋克己復禮曰：「克訓爲任，己詰爲身。謂顏子身任復禮之事。」見〈顏氏復禮論〉，同前書，頁272。震煊少與兄頤煊齊名，阮元招二人就學於精舍，從事十三經校勘，時有二洪之稱，尤精小戴禮記。

³⁹ 同上，頁273。

施報既爲禮之本，則報本反始，亦即復禮之謂。……然則復禮何以爲仁也？禮不云乎：禮猶有九而后君子知仁焉。郊社之祀，所以仁鬼神也。嘗禘之禮，所以仁昭穆也。饋奠之禮，所以仁死喪也。射鄉之禮，所以仁鄉黨也。食饗之禮，所以仁賓客也。故君子欲觀仁義之道，禮其本也。^⑩

春沂把仁字完全落實在禮的實踐上討論，堅信唯有藉諸人我（甚至物我）間的相互酬酢達成情感的往來，「仁」才可謂之實現。因此，仁並非內在靜態的存在於人心而已，乃是得經由必要的形式，把「禮」與「情」在「回報」的意義上緊密聯繫起來，仁的意義才能彰顯。而禮即是情感的活潑酬酢，並非宋明理學者所說天理之靜態本體。據此，遂對宋儒以「天理」釋「禮」，提出反駁。言：

夫禮者，經天緯地，本之則大一之初；酬酢往來，禮之乃人情之欲。後儒未悟厥旨，以天理爲禮，而復禮之旨遂晦。^⑪

春沂從回報觀點解釋禮，較其他諸子都來得生動活潑，且令人容易遵行。事實上，儀禮喪服篇所定服制期繁簡短長之異，都是以「報」此一觀念爲準據的。譬如孔子言「汝生三年，而後免於父母之懷」，故對父母有三年之喪之制。春沂此論頗開嘉道以後之禮論。其次，辨天理與禮爲二，雖不似凌廷堪般全面否定理學，卻爲此下漢宋學者禮理之爭，導其先河。

基本上，精舍諸子討論義理在資料上多不採用宋明理學者言，而喜上溯孔子、易、孝經、禮記、左傳、管子、淮南子，甚至許慎、董仲舒等漢儒之言，嚴守乾嘉漢學者尊崇古訓以明義理的治學態度。而在義理主張上，更明示其重實行實效和本情復禮的主張。精舍在阮元的經營下，匯集江浙雋秀之士，又積昔日諸生撰寫經籍纂詁之治學傳統，十年間，造就人才之盛，莫與之比。精舍諸子計百七十七人，其中嘉慶己未科（四年，1799）中式進士者二十二人；薦舉孝廉方正及古學識拔之士者六十三人。其中徐養原己未科一甲二名進士出身，爲官京師，一時名宿皆捧手問業，在乾嘉間以會通三禮名世。汪喜孫在浙江享素盛名，阮元建精舍時以其爲諸子之首選。許宗彥登進士第時更被朱珪譽爲一時之翹楚，學識兼綜張惠言、王引之、吳鼎三人之長。江浙人才薈萃之地，諸子之持論如此，則學風之轉變，亦可徵見矣。

^⑩ 同上。

^⑪ 同上。

四、許宗彥

乾嘉間倡導禮學最與廷堪不謀而合者是許宗彥。宗彥乾隆五十四年（1789）與阮元同舉於鄉，嘉慶四年（1799）成進士時，卻出阮元門下。阮元重其才學，不僅延入精舍讀書，且與之結為兒女親家。^④

宗彥論學以致用為歸，不喜為訓詁而訓詁為說經而說經的治學態度。對戴震循訓詁以明義理的求道方法亦不以為然，他批評說：

聖人之教學也，期於有用焉耳。今之治經者，吾惑焉。其言曰：「聖人所以明道者，辭也；以成辭者，字也；由字以通其辭，由辭以通其道，必有漸」。然字有篆隸之異，聲有古今之殊，考之蒼雅攻其訓詁，其有不通，又必博稽載籍展轉引申以說之。一字之誼，紛紜數千言，冗不可理，而相據以為古學。夫六書特小學之一耳，古之時唯年十五以下者為之，今則窮老畢精竭慮於此，而猶不能通。將由是以考其辭，復由辭以知其義，而期於道之成，雖假以彭聃之壽，而亦有所不能矣。其下又論「實學」曰：「孟子不云乎：不以文害辭，不以辭害志。」今之學者，奈何不求聖人之志，而專務其文辭也。然而不為是者，則羣斥以為空疎。夫學之虛實至易明也，積之內見之外，行其所學而賢不肖皆見焉，言其所學而賢不肖皆可知焉，斯謂之實學矣。聯牘殫翰，返之心，無當於仁義禮智之數，推之家國天下，一無所施之執；人人而告之，茫然不知其所謂；則所謂迂疏寡效者也。^③

宗彥認為通時務而能濟世者，未必需識得六書小學，只要能觀察時弊並謀求救世之方，就是實學；徒然用心纖密於字字句句，並不足法。其〈悔菴文鈔序〉批評當時儒者的經濟方策，多出於閉戶造車之作，故往往行之不遂；殊不知「耕當問奴」，^④焉有不睹世情而能謀救濟之方者。言：

若濟世之文，又有難焉。伏居一室，未嘗聽睹當世事，以審俗知弊，酌古今

^② 嘉慶四年己未科，得人最盛，而宗彥最為首選。朱珪言：「經學則有張惠言等，小學則有王引之等，詞章則有吳鼐等；兼之者，宗彥乎。」惜宗彥官兵部主事二月後，以親喪歸，遂不復出仕。宗彥與李兆洛齊名，皆具濟世之才，惜未能得展。阮元以次子福生婚宗彥女延錦。詳阮元，〈浙儒許君積卿傳〉，見許宗彥，《鑑止水齋集》，卷首。其後，阮元延宗彥入精舍，同時延入之同科進士有二十二人，亦可證精舍學風之影響。

^③ 許宗彥，《鑑止水齋集》，卷16，〈原學〉。

^④ 同上，卷10，〈答丁子復書〉言：「澠水客譚，論固絕妙，但施之於事，客未必然。……諺云：耕當問奴。孔子云：吾不如老農。……大抵儒者經濟之學，往往閉戶自思以為獨得，並耕田鑿井之事亦疑。蚩蚩者未知其妙而已獨知之，其言娓娓可聽，不行，則以為任事者之咎。議論若此多矣。」

之得失。凡行政難易輕重緩急，人情所畏所安，財用之盈絀，事可成與否，即弗曉；而徒搜索故籍爲迂遠難行之論，則不如其已也。^④

於是辨學術流變，指出考據之途窮將以「致用」爲歸。故宗彥爲學特重求六經治世之術，言：

返之宜何從？曰：於易，研消長之幾；於書，察治亂之跡；於詩，辨邪正之介；於禮，見聖人制事之大經；於春秋，見聖人制事之大權；於樂，觀陰陽進退萬物變化自然之理。……斯六經所以切於人，萬世而不可廢者也。^⑤

於六經治術中，又特別重視禮。他闡釋「下學上達」說，詩書執禮是下學，知天命是上達。理學家窮究心性忽略庸近，是只有上達而無下學，但考證名物者不求高遠，則是只知有下學而不能上達。完整的大學之道必須循本至顯，有體有用。言：

夫詩以治性情，治性情者，明德之學也；書以達政事，達政事者，新民之學也；禮以範視聽言動，克己復禮者，止至善之學也。禮者也，止也。思無邪則心正矣，允執厥中則天下平矣，動容周旋中禮則盛德之至矣。然則大學之道，亦豈有外於詩書執禮歟。始乎爲士，終乎爲聖人，此學所以爲大也。^⑥

宗彥擺脫理學家一貫以明心見性解釋大學「三條目」的傳統，而用「考察時政」和「克己復禮」之實務詮釋「新民」和「止於至善」。說明大學之道並無任何玄妙，只是庸言庸行之際以詩書修身濟世，以禮規範視聽言動而已。

宗彥作品中，最爲人重視的是〈禮論〉三篇，所論內容亦側重於家禮、禮俗之與民生日用有切身關係者。宗彥特重鄉黨禮俗，和其一生未仕以鄉賢終老有關。他嘗分辨入仕之儒與居鄉之儒的職責差異說：入仕之儒當以觀察時弊謀求改良之策爲職責，而居鄉之儒則當以持名義、抑貪僞、扶風教和以敦厚地方習俗爲己任。言：

聖人之道未嘗一日亡於天下。三代以下，凡治平之世，其君若臣之夙夜勤政事、進賢能、退不肖、求乂安，百姓生養得其所。及其衰亂，賢者在下，持名節、抑貪僞、扶風教，使弗至大壞者，蓋莫不有六經之意存焉。則皆聖人之學也。^⑦

^④ 同前書，卷11，〈答陳恭甫同年書〉亦言學以經世爲歸，考制度有不勝考且不能考，又考之却無能爲用者。又言縱使孔子生今日亦當只學明代之學，至多上溯至宋而已，「當不遠追三代爲無徵之言，而施當世無一可用也。」倘能使人人「充惻隱辭讓羞惡是非之心，以復仁義禮智之性」以「淑身淑世」，則不可勝數矣。詳〈答丁子復書〉，同書，卷10。

^⑤ 同註^④。

^⑥ 〈學說〉，同前書，卷14。

^⑦ 同註^④。

宗彥禮論三篇全著重於討論禮之「一道德同風俗」的功能。上篇首揭天下治亂之大本在人心之靜動，人心靜則天下治，反之則亂。其次，比較政刑和禮對治平天下所能產生的效果。宗彥認為在上位者以政繩民和以刑威民，都只會更挑動起人民對權位的爭慾之心，使百姓益發思忖一旦得位握權即可反賓為主惟所欲為，並不足以達到定靜人心的目的。真能靜人心止爭亂的，唯有藉諸禮。禮之所以能靜止爭心，是因為禮訂定了人我萬事的差等秩序，使人我情欲之滿足與事物之溝通都有井然之制度可循。人人守其本分，遵行分內之禮，在培養仁義之心的同時，亦遏止了覬覦非分之想。曰：

古之聖人欲天下之久治安也，於是乎本禮。禮也者，靜天下之人心者也。…
…自朝廷以至草野，吉凶萬事尊卑異等，莫不稽之天理合之人情，為一定之節制而不可越，則民無所生其覬覦。貴者富者行其禮之所得為，不為榮；貧者賤者亦行其禮之所得為，不為辱。上下相磨厲以禮，則無歆慕勢力之心。巧者無所逞其詐，強者無所用其武。雖有兵凶之變，而民猶知顧恤於禮義，則不至於動而難靜。蓋三代所以久治安，其道實在於是。^④

中篇討論禮在漢以後逐漸衰蔽的原因，並提出今日恢復禮制所得注意的應時制宜之方。宗彥指出禮在漢以後逐漸流為在上位者的耳目之飾，並未切實實行於民間。當國有大典如祭祀朝會等，羣臣議禮於朝行禮於朝；而民間日常切用的祭祀婚嫁居室墳墓等事，卻未嘗一一為之定制。雖然歷代皆編有禮書，但是自公卿以至百姓，卻罕見有能遵行者。民間禮事，官師既未訂定一定之制度，百姓則只有隨鄉村俚俗之好尚而任意臆測，加以里鄰相競炫耀奢豪，民風遂漸趨浮華。因此，禮所寓含的道德意義，遂無法正確教育於民間，而民人亦不知尊賢、不重法紀而上下無序上下不親。言：

蚩蚩之民，日相耀於勢利，則不逞之心生。采章服物無所別，而祿位輕。四民不相異，而賢知紬。州黨不讀法，社蜡不會民，而上下不相親也。其使民囂然而不靖者，皆禮之流失為之也。^⑤

社會安定必須人民有共同的倫理信則，而禮就是達到此一目的的最佳方法。如同訓練三軍，必須依照陣營操習步伐，才能齊一；駕御馬車，必須配佩轡銜以控制其快慢。言：

^④ 〈禮論上〉，同前書，卷16。

^⑤ 〈禮論中〉。同上。

御六馬者而無轡銜以習其馳驟，則不可以行；將三軍者無營陣以習其步伐，則不可以戰。民之於禮，猶馬之有馳驟，兵之有步伐也。舍禮何以治民，故曰：國有禮則安，無禮則危。^①

因此宗彥呼籲在考訂禮制的同時，必得推行典禮於民間，務必使「愚賤皆得觀聽而認識焉」，以收「一道德同風俗合天下爲一家」之效。

宗彥對禮之必可行於天下，深具信心。下篇即詳論其所恃之三原則。一，禮必須斟酌古今之宜而爲變通之革，不僅使繁簡適中，而且不得違逆四民之好尚，以便遵行。二，人情所最不便者在「無節」，而禮制之立，正在定其節度，爲一定之限制，不得踰越。他舉喪禮爲例，說明俳優百戲綵繪鼓樂，既無等威之儀，又無以見哀思之情，並非民情之所欲者；只因無禮制可循，遂轉相倣效追逐俗尚以至於此。倘若「有聖人作，察人情之所便，事事而爲之節，使上下有所遵守」，則「吾見天下之人從之如流水唯恐不及。」^②其三，宗彥在鄉閭間的親身經驗，使他深信小民對禮的好尚，足可使禮之推行無礙。言：

已適鄉野者與之相揖遜，鄉人必肅然敬且色然喜。吾觀於鄉而知禮行之易也。夫天下之亂嘗起於細民，彼細民之力固勝於士大夫，其爭鎔銖較利害或明於士大夫，獨其威儀揖讓不能及耳。古之爲鄉射禮爲鄉飲酒禮也，使細民皆觀士大夫之威儀揖讓。若是者爲君子，反是則爲小人。目見而效焉，耳聞而慕焉，漸漬於其心，則不義之事自有所恥而不敢爲，而凡邪說怪行亦不足以惑之。故百姓寧而禍亂不作，民志定而無卒然不可知之變。君子治國爲百世之計，其必由於禮乎。^③

宗彥論政事不喜紙上談兵，論禮亦然。居鄉里時即著意推行州黨讀法，社蜡會民及鄉飲酒鄉射諸典禮。蓋讀法使民知律令，會民使民親上下，而鄉飲酒禮更是禮敬鄉賢大夫的大禮，使知尊上敬賢。同時，又考辨「五廟二祧」，糾正當世以祖廟爲不毀之廟之誤。言：

周禮雖殘缺，遺說猶存，五廟二祧略可考見。五者，一祖四親，服止五，廟亦止五。先王制禮有節，仁孝無窮，於親盡之；祖限於禮，不得不毀，而又不忍遽毀，故五廟外建二祧，使親盡者遷焉，行享嘗之禮。由遷而毀，去事有漸，而仁人孝子之心亦庶乎可已。^④

① 同上。
② 〈禮論下〉，同上。
③ 同上。
④ 同上。

蓋祖廟之所祀奉者，五世而已，五世以上即應遷出，此乃「親親之殺，追遠之意」。所謂禮以節情，縱使對親人祖先亦有一定之節制。然人子之情有不忍遽毀其親廟者，於是禮制訂定在五廟之外另立二祧，使五世以上者遷於該處，續受享嘗之禮，以慰仁人孝子之心。由遷而毀，去事有漸，是禮制合情爲節之處。此外，宗彥對鄉黨更是好義舉捐輸以周恤鄰里。⁵⁵ 阮元爲宗彥作傳，即詳贊其禮論治論諸文，言能「稽古證今，通達政體」「異乎俗儒之連篇累牘卑庸無裨於世者。」⁵⁶ 蓋宗彥之學行，堪稱有守有爲，正符合其所謂鄉居之儒的職責。

五、焦 循

焦循在乾嘉學者中有通儒之稱。蓋其識力精卓，於經史、曆算、訓詁、義理無所不精，尤以易學、三禮及孟子最成專家之業。弱冠即與阮元齊名，又爲阮元之族姐夫，阮元督學山東浙江，俱招其往游，二人論學多相契合，且阮元爲人所作之序跋，頗由焦循代筆。⁵⁷ 焦循與凌廷堪交訂在乾隆四十九年（1784），廷堪二次客揚州時，較阮元識凌略晚；今廷堪文集中所見二人論學之作，不只三禮，亦兼及音律算學，足證往還之頻。⁵⁸ 而當時先後與凌訂交者，尙有汪中、程瑤田、江藩等。⁵⁹ 徽、揚本人文薈萃之地，學者間往還頻繁，學術與識見相互影響之下，頗帶動一代學之風。

焦循是戴震之後最重要的義理學者，對戴震的義理思想多所發揮。其實，焦的義理思想不只相合於戴震，亦與阮元、凌廷堪、程瑤田多所應和。尤其主張以情契情，舍理言禮，舍理言讓；及辨析禮、理之異，啟學界禮理論辯之端，在崇禮思想蔚起之際，其重要性實爲關鍵。以下就其論養性、絜矩與禮理之異分述之。

焦循論「性善」的基本態度是把性之內涵和善之完成分開來談。他說「性無他，食色而已。飲食男女，人與物同之」，⁶⁰ 性的內涵包括食色，人獸無異，不必

⁵⁵ 詳蔡定之，〈許君周生家傳〉，同書，卷首。

⁵⁶ 詳阮元，〈浙儒許君積卿傳〉，同上。

⁵⁷ 焦循生平，詳閔爾昌，〈焦里堂先生年譜〉（民國16年刊本）。焦循代阮元序跋之作，有〈代阮侍郎撰萬氏經學五書序〉〈代阮撫軍作喪服足徵錄序〉〈代阮撫軍作春秋上律表序〉，具見焦循，〈雕菰集〉（商務，叢書集成初編），卷15。又，〈代阮宮保撰王善香觀察墓誌銘〉〈代阮撫軍撰雲南府通判岸亭陳君墓誌銘〉，同書，卷22。

⁵⁸ 見諸《校禮堂文集》者有〈與焦里堂論路寢書〉，作於乾隆五十七年，卷23；〈與焦里堂論弧三角書〉，作於嘉慶元年，卷24。見諸《雕菰集》者有〈讀書三十二贊〉「燕樂考原」，卷6。

⁵⁹ 詳《年譜》，乾隆四十六、四十七、四十八、四十九年。

⁶⁰ 《雕菰集》，卷9，「性善解一」，頁127。

精深推蔽。而人之異於禽獸者，乃因人有「知」，有知善的能力，有習善的能力，因此人可以教可以學。也唯有藉著此一教和學的過程，行爲結果的「善」才被完成。言：

性何以能善？能知故善。

禽獸不知，則禽獸之性不能善；人知之，則人之性善矣。……人之性可引而善，亦可引而惡。惟其可引，故性善也。^①

人性有接受導引的能力，但如何能證明人願意被導引至善而拒惡呢？焦循引孟子「口之於味有同嗜也，易牙先得我口之所嗜者也」一段話，以食色乃人之同欲證明仁義亦人之同欲。言：

惟人心最靈，乃知嗜味好色；知嗜味好色，即知孝弟忠信禮義廉恥。故禮義之悅心，猶芻豢之悅口，悅心悅口皆性之善。^②

把人性之內涵解釋成食色知，並據人性有知之能力遂證明人性善，和戴震、阮元、凌廷堪的主張相類。表面上是承襲孟子性善之旨，但在下功夫處卻捨棄內在擴充之途而扣緊在如何「引」人之性並「導」其走向「善」的「學」的工夫上。所以說「性善猶言性靈，性靈則能通，通則變，能變，故習相遠。」^③如此，善之得以完成的關鍵就在於學習和引導，焦循稱此一工夫爲養性爲節性。至於養之節之之方，他提出了禮和絜矩之道二者。焦循引《淮南子》之言曰：

淮南泰族訓云：「民有好色之性，故有大昏之禮。民有飲食之性，故有大饗之誼。有喜樂之性，故有鐘鼓箏弦之音。有悲哀之性，故有衰絰哭踊之節。先王之制法，因民之所好而爲之節文者也。皆人之所有於性，而聖人之所匠成也。故無其性，不可教訓；有其性，無其養，不能遵道。……故善言性者，孟子之後，惟淮南子。^④

因爲人有食色好惡哀樂之情，所以聖人才得有所本據而定制婚喪饗樂之禮，所謂無其性則不可以教訓。但若順從人性，而不爲之節制，則又空有其性廢其養節而不能遵道，終將因無矩法尺度可循而天下失序。因此循禮遵法以節性養性是學的重要內容，也是達成善的主要工夫。此一論點和阮元、凌廷堪則完全相同。

其次，絜矩之道。焦循以《易傳》「遂知來物」解〈大學〉「格物」，和阮元

① 前段見「性善解三」，同上，頁128；後段先「性善解一」，同上，頁128。

② 「性善解五」，同上，頁128。

③ 「性善解四」，同上，頁128。

④ 「性善解五」，同上，頁129。

及精舍諸子相一致。而焦循議論中最深刻的是，他對物我相交接感應時，人如何以自身之「神」感通外物並作出正確裁斷，有非常明確的主張，即「絜矩之道」。所謂「反乎己以求之也，己所不欲，勿施於人」，忠恕而已。焦循認為格物就是用絜矩之道去己立人己達達人。而絜矩之道之得以通行，則是因為人心在基本上的「好惡」是一樣的，唯有好惡與人同，社會才能和諧。他說：

爲民父母，不過民之所好好之，民之所惡惡之。用之於家則家齊，用之於國則國治，用之於天下則天下平。⁶⁵

所以大學之教的格物致知誠意正心都成了與人同此好惡。說：

物格則知所好惡。誠意者，誠此好惡也。故曰：如好好色，如惡惡臭。好而知其惡，惡而知其美，能格物以致知也。……故格物者，絜矩也。絜矩者，如也。⁶⁶

特別彰顯絜矩之道是焦循思想的一大特點，但是把絜矩扣緊在人情之好惡上，卻是戴震、凌廷堪、阮元以來正視人之情欲的傳統，以大別於理學天理人卻對立之說。焦循雖不似戴凌般對宋明儒者厲言批斥，但對理欲嚴格對立的偏頗言論，也作了深刻而尖銳的抨擊。最明顯的是他引《孟子》證明「飲食男女，人之大欲存焉。聖人於己之有夫婦也，因而知人亦欲有夫婦。於己之有飲食也，因而知人亦欲有飲食」⁶⁷ 這段話，證明人類生活與秩序的形成，必須根基在人我相同之情欲皆得滿足上。有相悅者，人我相推及；有相惡者，人我互不犯；能各行恕道，自能相讓而不相爭。言：

孟子稱公劉好貨，太王好色，與百姓同之，使有積倉而無怨曠。此伏羲神農黃帝堯舜以來，修己安天下之大道。若必屏妃妾，減服食，而於百姓之饑寒此離，漠不關心，是克伐怨欲，不行苦心潔身之士，孔子所謂難而非仁者也。絕己之欲，不能通天下之志，物不可格矣。⁶⁸

人我互通，在於人我皆有情欲，倘使人人窒欲絕情，棄妻妾減服食，對人類之饑寒流離全然漠不關心，則真成了阮元所說「非人也，鬼也」的社會，又何需儒者修齊治平之道。焦循最嚮往孔子「從心所欲，不踰矩」的境界，不過他解此語的重點

⁶⁵ 「格物解一」，同上，頁131。

⁶⁶ 同上。對「忠恕」「一貫」詳加註釋，是焦循的得意之作。其〈論語通釋自序〉言，該書之作是爲補戴震《孟子字義疏證》之不足，尤惜其「於一貫仁恕之旨」未能暢發耳。詳同書，卷16。

⁶⁷ 「格物解二」，同書，卷9，頁131。

⁶⁸ 同上，頁131-132。

在前句不在後句。換言之，焦循並不強調不踰矩的規範意義，而是突顯其「心之所欲」的部分。唯有人我之欲能知其當節，「不踰矩」的有序社會才能形成。其言曰：

感於物而動，性之欲也，故格物不外乎欲。己與人同此性，即同此欲，舍欲則不可以感通乎人。唯本乎欲，以為感通之具，而欲乃可窒。人有玉而吾愛之，欲也；若推夫人之愛玉，亦如己之愛玉，則攘奪之心息矣。能推則欲由欲寡，不能推斯欲由欲多。不知格物之學，不能相推，而徒日遏其欲，且以教人日遏其欲，天下之欲可遏乎哉。孔子七十而從心所欲不踰矩，矩即絜矩之矩，以心所欲為矩法，而從之不踰者，所惡於上，不以使下也，所惡於下，不以事上也。……求於子臣弟友而反求未能者，未能從心所欲不踰矩也。⑥

以心之所欲為矩法，即是將行事之準則置諸「欲」。又，此處更值得注意的是，焦循所特重的絜矩之道，不只是五倫關係中下對上的絜矩，也含括上對下的絜矩，所謂「求於子臣弟友而反求未能者」非忠恕也。這種立論在人同此性性同此欲之大原則上的絜矩之道，不只是對理學者遏制人欲的反抗，也透露清儒思想的平實特色。

其次，禮理之異。焦循把止爭息訟的方法訴諸忠恕之道，強調推己及人；自然不能同意理學家恃理以與天下相抗的主張。他曾對論語「聽訟，吾猶人也。必也，使無訟乎」一語，提出新解。論語「使無訟」，鄭康成解作「使誠其意，不敢訟」。焦循質疑說，此言不敢訟是指於理無據者，自反而屈，故不敢訟；但是那些於理有據者，仍可以恃理而訟。因此，若將止訟置於於理有據與否，則只會造成此亦一理，彼亦一理的爭喋不休，反倒助長了訟事，焉能止訟。真要「使無訟」，還是得靠人人「以情相絜通」，唯有情相旁通，才能無訟。言：

情與情相通，則自不爭，所以使無訟者，在此而已。聽訟者以法，法愈密而爭愈起，理愈明而訟愈煩。吾猶人也，謂理不足恃也，法不足恃也，旁通以情，此格物之要也。……天下之人皆能絜矩，皆能恕，尚何訟之有。⑦

焦循認為理法都非平治天下之良策，理愈明、法愈密，皆只會造成人我更尖銳的對立。若堅持據法以斷訟或憑理以審訟，則只會走上扭曲人性枉顧人倫一途。焦循又引賈誼「慶賞刑罰無私如天地，惟禮能絕惡於未萌」一語，闡明聖人治國，治民心較治民事更為首要。必須以德導民以禮齊民，敦厚風俗，使人人相親相恕，克己復

⑥ 「格物解三」，同上，頁132。

⑦ 「使無訟解」，同上，頁138。

禮，天下之平治才可謂爲文質相備。

焦循批評「理」是此亦一是非彼亦一是非之不足恃憑，和戴震、程瑤田及凌廷堪的觀點一致。他在〈答汪孝嬰門師道書〉中，曾說「竊謂禮讓、理爭」，^①把禮理放在對立的地位，對理的社會功能，表示懷疑。到嘉慶九年（1804）焦循完成《論語通釋》一書時，終於明白完整地揭露了他對禮、理的看法。他論禮，說：

君長之設，所以平天下之爭也。故先王立政之要，惟在於禮。故曰能以禮讓爲國乎，何有。天下知有禮而恥於無禮，故射有禮、軍有禮、訟獄有禮，所以消人心之忿而化萬物之戾。漸之既久，摩之既深，君子以禮自安，小人以禮自勝，欲不治，得乎？^②

又論理，曰：

後世不言禮而言理。九流之原，名家出於禮官，法家出於理官。齊之以刑，則民無恥；齊之以禮，則民恥且格。禮與刑相去遠矣。惟先王恐刑罰之不中，務於罪辟之中，求其輕重析其豪芒，無有差謬，故謂之理，其官即謂之理官。而所以治天下，則以禮，不以理也。^③

焦循指出禮的功能不只可以止爭，更有教化人心端正廉恥的道德作用。而理只是爲了辨析罪行之輕重等級，使刑罰的處斷能恰如其分，不致有所差謬而已。換言之，儒者治天下的大本在禮，不在理。理只是禮教不成必須訴諸訟獄以定其罪罰時，作爲辨析的一種工具。因其本身的目的只在分辨是非，所以往往形成兩造各持一理爭論不休，而無法裁決之勢，徒然增加更多爭端。因此，焦循提出「禮論辭讓，理辨是非」一語，指出止爭之方仍得訴諸禮。曰：

禮論辭讓，理辨是非。知有禮者，雖仇隙之地，不難以揖讓處之；若曰雖伸於理，不可屈於禮也。知有理者，雖父兄之前，不難以口舌爭之；若曰雖失於禮，而有以伸於理也。今之訟者，彼告之，此訴之，各持一理讒讒不已；爲之解者，若直論其是非，彼此必皆不服，說以名分，勸以孫讓，置酒相揖，往往和解。可知理足以啟爭，而禮足以止爭也。^④

把禮字推向讓的一邊，主張舍理言讓，是程瑤田思想的要點。^⑤而倡導用名分和遜

① 同書，卷14，頁226。

② 焦循，《論語通釋》（木犀軒刊本，《無求備齋論語集成》第214冊），「釋禮」，頁24下。

③ 同上，頁24下至25上。

④ 同上，頁26上。

⑤ 詳拙文，〈程瑤田的義理思想〉，《漢學研究》，卷9，期2，民國80年12月，頁123-150。

讓，甚至置酒相揖以爲和解，則是兼顧禮教及禮意，即孔子所謂「君子無所爭，必也射乎。揖讓而升，飲而下，其爭也君子」^{①⑥}之鄉射鄉飲酒中的揖讓之風。強調導民教民，不主張以刑罰治民，是儒學的理想，所以對不含人倫情感的絕對的是非之理，焦循的態度不僅是反對甚至懷疑其效用。唯有禮，既合人倫，又可節欲，在名分與絜情雙方面都有持平作用。^{①⑦}焦循在釋禮的最後，又特別推崇荀子、班固論禮之精確。言：

荀子曰：「人生而有欲，欲而不得則不能無求，求而無度量分界則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。」班固志禮樂曰：「人函天地陰陽之氣，有喜怒哀樂之情，天稟其性而不能節也，聖人能爲之節，而不能絕也。故象天地而制禮樂，所以通神明立人倫正情性節萬事者也。」兩家之說可謂要矣。^{①⑧}

同時焦循在倡導禮之實踐上，更煞費苦心。當時民間好尚博奕，以爲戲耍。焦循則據禮制製定「習禮格」，做爲博奕時之局式，使弟子在博奕的同時，兼習禮制。其方法是將典禮之儀式以圖表劃成格式，再刻木石爲棋，使擔任主人、賓、介、司馬、樂工等職；又刻木石之小者，使作諸器物，如：圭、璋、篋、鼎或各式服冠。把繁瑣的禮制器物與服飾，以遊戲的方式陳列開來，使人在娛樂之間熟悉禮之儀式，減釋其畏繁之心，以易於禮之推行。言曰：

於儀禮十七篇，去喪服、士喪禮、既夕、士虞禮四篇，餘十三篇，爲格以習之。紙方尺五寸，如奕枰，作朝廟圖一、庠圖一、大夫朝廟圖一。若門、若曲、若階、若堂、若室、若房、若夾室、若東西堂、若東西榮、若坳、若牆、若墉、若屏、若戶、若牖，無不備。削木或石爲棋，……以十三篇爲之譜。習時，各任一人，或兼之，按譜而行之。若東西左右升降之度，不容紊也，一揖一讓，不容遺也，否則爲負，負則罰。子弟門人，或用心於博奕，思有以易之，爲此格。演之者，必先讀經，經熟其文熟其節。可多人演之，可少人演之，可一

^{①⑥} 《論語》「八佾」篇。

^{①⑦} 焦循《釋禮》一文嘗舉明儒呂坤「持理以與君爭」之語而批評曰：「明儒呂坤有語錄一書，論理云：『天地間惟理與勢最尊，理又尊之尊也。廟堂之上言理，則天子不得以勢相奪，即相奪而理則常伸於天下萬世。』此其邪說也。孔子自言事君盡禮，未聞持理以與君抗者。呂氏此言，亂臣賊子之萌也。」同前書，頁25上下。論者每謂焦循此言乃尊君保守之論。其實，焦循理想中的君臣人倫關係，是建基於上下互動之禮的關係上，並非單向之尊君做順臣耳。儒者的理想是寓教於政，把政治理想建立在人倫秩序上，以別於法家之懸法而治。其陳意或許太高，却不可視爲保守。

^{①⑧} 同上，頁26下。

人演之。格有定，不容爭也，不容詐也，雖戲也而不詭於正，後之學禮者，或有好焉。^⑨

因爲禮儀有固定之形式不容爭詐，故習禮的同時兼收化育人民敦厚風俗之效。文集中又有〈俗禮答問〉四篇，糾正當時鄉黨禮俗之誤，如民父母之喪三年未滿而已身卒，依禮當以凶服斂，不可以斬衰斂，以明「死則侍親地下」之意。又批評當時民間惑於風水托故停柩或經年不葬之陋習，指出依禮「天子七月而葬，諸侯五月，大夫三月，士踰月」，而據大清律，「職官庶民三月而葬」，「不葬者，杖八十」；故經久不葬，非禮也。^⑩又籌募經費整修地方上的忠烈祠，希望藉忠孝節烈事蹟之表彰，敦厚鄉邑之人心。^⑪

六、結 語

焦循的性善論和戴震最爲近似，雖然理論上堅持本體之善，但實際上已將工夫推向外在的節制和學養，已非純粹內在的擴充。因此，其工夫要點自然就得側重於禮，所謂天秉其性而不能節性，聖人能爲之節，故制禮樂以立人倫正情性節萬事。不過有趣的是，焦循雖然重視禮卻不曾對禮作全面的思想層次的探討，如凌廷堪許宗彥之所爲。同樣的，焦循雖然反對理，卻也不曾對理作全面有系統的批評，如戴震之所爲。畢竟他的工夫關鍵是放在以情繫情的忠恕之道上，把禮推向讓，和程瑤田同樣採取了溫厚的修爲方法，而不似上述諸子之具革命性。但是無論如何，焦循是第一個明白對比禮理，並提出聖人「以禮治天下，以理斷獄」的看法。把理學家奉爲宇宙萬事之本原的天理，看成只不過是辨析訟獄是非的工具。其通釋一書共十五篇，凡義理學之重要概念無不一一闡釋，唯獨不及「理」字；^⑫取舍之間，其微意不難窺見。嘉道之際，學界以談理爲禁忌，崇禮思想蔚起，其間禮理論辯，頗沿用焦循此一觀點而爲引申。

^⑨ 〈習禮格序〉，同書，卷17，頁289。

^⑩ 詳《雕菴集》，卷12，〈俗禮答問〉一至四。同書，頁190-191。

^⑪ 詳〈募修五烈祠序〉，同書，卷17，頁289。

^⑫ 焦循，《雕菴集》，卷16，〈論語通釋自序〉所錄凡十二篇，即：聖、大、仁、一貫忠恕、學、知、能、權、義、禮、仕、君子小人。今所見木犀軒本則有十五篇，增加：異端、多、據三篇。疑木犀軒本乃晚年改定之本。