

凌廷堪的禮學思想

——「以禮代理」說與清乾嘉學術思想之走向

張壽安

摘要

凌廷堪在乾嘉尊經崇漢的學風下考辨學術源流，證明經書中並無「理」字，亦無「理」之概念，「天理」之說乃抄襲佛道，其因只在儒者自嘆其學弗如佛理之高妙，並非儒學所本有；遂全面否定理字亦全面否定理學。他指出儒學自來經世濟民之道，全在「禮」學。仁義禮智諸德，必須踐履在事親事兄之實事上，方可謂道德之完成。若僅存於個人之內心，縱使境界高妙，亦只不過是一種道德狀態而已，絕非道德之完成。

廷堪禮學討論之內容，主要包括家族倫理與社會禮俗。他提出「學禮復性」，主張經由知識的學習禮樂和身體的操練禮樂，達到強化家族倫理、矯正鄉黨禮俗的目的，以重整社會倫理秩序並端正社會風氣。

清儒對「禮」的重視為前古所未有，《皇清經解》中論禮的作品佔百分之廿，到《皇清經解續編》，論禮的作品增至百分之廿七。相對於理學做為理論基石的易和四書，則分別只佔百分之七、百分之九和百分之八、百分之五。所謂「棄理言禮」，廷堪最為關鍵人物，對當時學者阮元、焦循及稍後之魏源、曾國藩等影響甚鉅。研究儒學思想在清代的新面貌，廷堪及其禮學思想實為樞紐。

凌廷堪的禮學思想

——「以禮代理」說與清乾嘉學術思想之走向

張壽安

- 一、前言
- 二、思想產生之背景
- 三、思想要點
- 四、結論

一、前言

學術界對清代學術思想史的研究，大多集中在明末清初和鴉片戰爭以後，對乾嘉時期的思想界，則較少注意。這主要是因為學術界普遍認為乾嘉學術以考證為主，並無思想性可言。但，乾嘉時代絕大多數的考證學者盡量避免直接討論思想問題，雖是實情，卻也有部分具遠識深心的學者從學術源流和經世的角度重新檢審儒學的思想問題，並不只囿於考證亦不只囿於理學內部心性理氣的辨析。

余英時先生在討論清中葉學術思想之發展時，從中國學術思想史的全程來觀察，指出把辨析心性理氣認作是儒學的主要內涵是不甚符合事實的，至少也是以偏概全。重心性修養的內聖之學固然是儒學在宋明的獨特發展形式，然而在秦漢隋唐，儒學卻另有其以通經致用為標的的千年傳統。因此，研究清代的儒學思想必須對儒學採取一種廣闊而動態的看法，如果固執著心性理氣的單一儒學思想內涵去衡度清代儒學，只怕是緣木求魚南轅北轍了。^①陸寶千先生在分析清代經學考證興起

^① 余英時，《論戴震與章學誠》（香港，龍門，1975）自序。並參考〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉、〈清代思想史的一個新解釋〉，具見《歷史與思想》（臺北，聯經，1976）。英文論文見 Ying-shih Yu "Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism", *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* (清華學報), vol. 11, nos. 1 and 2(1983), pp. 105-146; also "Toward an Interpretation of the Intellectual Transition in Seventeenth-Century China" (review article), *Journal of the American Oriental Society*, 100:2(1980), pp. 115-125.

之原因時，便直接點出這是由晚明以來經世要求所導致產生的，由於要求經世，所以知識界轉向儒家經典的研析，汲求治道之源泉，以期能得知經書之義理，並據以制作濟世之方策，達到經世的目的。^②二氏之論，一為清代思想史之審視角度，開拓了一個宏觀的廣途，一指出清儒經史考證所寓含的經世意圖。而此二者之間，又有其必然之聯繫性存在。蓋因，考證以經世為目的時，考證所得出之成果就往往不可能只停留在術(方法)的地位，而或少或多的必然會觸及到義(原則)的問題。清儒的經史考證，逐漸走向經書義理之追求，並以之作為經世主張之依據，造成和傳統理學在某些價值觀念上的衝突，這當是清代思想史的另一研究重點。劉廣京先生在討論近世經世思想之興起時，就意識到這個問題。他說整個清代思想史有一組共同的命題，就是：1.經世思想是否合乎經書義理？2.經書義理之內涵為何？以及，3.當經世思想與經學義理未能合拍時又如何取舍？^③以上三種立論，最重要的是肯定了清學考證工夫背後的經世企圖和思想性，同時也為清代學術思想的研究劃出一個交叉立體的光譜。其中包括：考證學和經世思想的關係；考證所得之經書義理和理學義理間的關係；以及，經世主張和義理的關係；使考證、經世、思想三者成為素絲待治的迷人挑戰。

清儒本諸六經以求治世之道的傳統，以春秋和禮為大宗。這乃是因為春秋、^④禮較諸其他經書如易、詩、書，載存了更多的具體制度和對具體事件的裁斷，很可以作為實踐的參考。春秋已略有專著問世，^⑤禮卻乏人問津，實為一大缺失。唯近年來學術界已逐漸察覺到此一研究盲點，並開始進行探討。^⑥本研究即擬從清人

② 陸寶千，〈論清代經學〉，《清代思想史》（臺北，廣文，1978）。

③ 劉廣京，〈近世中國經世思想研討會論文集序〉，見《近世中國經世思想研討會論文集》（臺北，中央研究院近史所，1984）。

④ 專書如：孫春在，《清末的公羊思想》（臺北，商務，1985）；Benjamin A. Elman, *Classicism, Politics, and Kinship: The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*. Berkeley and L. A.: University of California Press, 1990. 論文如：陸寶千，〈清代公羊學之演變〉，見《清代思想史》，pp. 221-276；佐藤震二，〈清朝公羊學派考（上）〉，《九州中國學會報》，19（1973），pp. 20-25。

⑤ 王家儉先生在討論到清代禮樂制度之研究時，嘗慨歎清代禮制，迄今尚無人問津。見《六十年來的中國近代史研究》（臺北，中央研究院近史所，1989），頁356。唯近年來從事清代經世思想之研究者已逐漸注意到清代的禮學。張灝先生從治體治法兩層意義討論宋明理學家之經世思想和晚清經世思想之異同時，特別指出談到法治一定得談禮制，同時觀察出清代禮學地位的突出影響到乾嘉以後經世學的發展。詳〈宋明以來儒家經世思想試釋〉，見《近世中國經世思想研討會論文集》，頁15-19。劉廣京先生也注意到清儒的經世思想和其對禮教綱常的態度之間的關係，同註③。陸寶千先生從宗法制度討論鴉片戰爭之前的社會改革方案，見〈皇朝經世文編中有關宗法之討論〉，《近代中國初期歷史研討會論文集》（臺北，中央研究院近史所，1989）。又，周啟榮先生的博士論文即探討清代前半期的禮學，參見 Kai-wing Chow, "Ritual and Ethics: Classical Scholarship and Lineage Institutions in Late Imperial China, 1600-1830", Ph. D Dissertation, University of California-Davis, 1988。

之禮學著手。

禮在傳統儒學中，指儀禮、周禮和禮記，其中儀禮是本經。周禮所論多為立國之典章制度，儀禮所論乃人倫鄉黨之倫理規範和生活禮俗，禮記則是關於禮之理論的討論。^⑥用現代的話說，禮包括三部分：一是禮制（典章、制度），指國家、社會、家族的組織和規範；一是禮儀（儀文、節式），指昏冠喪祭等特定典禮的儀式；一是禮義（價值、道德），指在制度儀文之上的倫理準則和價值取向。父子君臣夫婦兄弟朋友等五倫，以及據此訂制的昏冠喪祭鄉射鄉飲酒諸典禮，都是儒家禮治理想在社會秩序、社會禮俗上的具體呈現。禮，在清代受到學術界前所未有的重視，從清初顧炎武（1613-1682）、張爾岐（1612-1677）、萬斯同（1638-1702）一直到晚清曾國藩（1811-1872）、孫詒讓（1848-1908）等，都以禮為關心的重點，尤其曾國藩直以禮為國家大政禮俗教化之大本，倡導「禮學經世」。筆者曾據清儒治經成果總匯的兩部經解略作統計，發現在《皇清經解》（阮元編，所收著作，從清初到道光九年）中，有關三禮的專著佔所有專著的百分之二十；而《皇清經解續編》（王先謙編，所收著述，從清初到光緒十四年）中，有關三禮的專著則佔了百分之二十八，這，還不包括文集中論禮的單篇文字。^⑦相對的，理學據以為理論基石的易，則只佔百分之七和百分之九，四書佔百分之八和百分之五；其間消長實可助以說明清儒治學求實用之迫切。至於清儒對禮的討論，大體而言，在明清之際尚多有涉及國家制度者，如顧炎武之論封建郡縣。其後，知識界對禮的討論則漸趨集中在社會風俗如昏冠喪葬祭的禮儀，以及倫理關係的道德實踐上，重點從國家制度轉至社會秩序和社會風氣。

清儒研治禮經和其經世目的之間的關係，以及由禮義所牽涉出的思想問題，相當繁富，絕非單書所能解答，必得作深入的個別探究不可。本文即採用個案研究的方式，以乾嘉學者凌廷堪（1755-1809）的禮學思想為中心，通過對他的治學方法、治學目的、和禮學思想之具體內涵的分析研究，來探討他的禮學思想在乾嘉之際出現，所可能具含的學術和思想上的意義。

之所以擇選凌廷堪，一則因為他兼具徽州理學、禮學和乾嘉考證學的雙重學術背景；一則因為他不只是當時治禮之考證名家，更因為他提出「以禮代理」的主

⑥ 馬宗霍，《中國經學史》（臺北，商務）。

⑦ 《皇清經解》（重編本，臺北，漢京），共收書 183 種，計文字音韻21種，天文算學1種，金石1種，四書16種，曾子、孝經3種，春秋23種，文集33種，尚書12種，禮37種，詩7種，易13種，羣經16種。《皇清經解續編》（臺北，藝文），共收書 209 種，計文字音韻18種，羣經20種，易21種，詩21種，書19種，春秋30種，禮59種，孝經2種，四書11種，文集3種，國語2種。

張，直接向宋明理學挑戰，並且建立一套禮學思想去取代理學，頗鼓動起當時學界舍理言禮的風氣，也直接帶起晚清的重禮思想。

數年前，筆者曾以徽州學派為題，探討過朱學在朱熹（1130-1200）故鄉，也是朱學重鎮——徽州——入清之後的發展情形。結果發現徽學從戴震（1723-1777）、程瑤田（1725-1814）至凌廷堪有一「從理到禮」的明顯走向，頗可以說明清學和理學在重點取向上的差異。^⑧而凌廷堪就是首先執「以禮代理」主張並有一套理論系統的關鍵人物，對當時及其後之學術界影響頗大。

凌廷堪禮學思想在乾嘉學術上的最要意義，可以一言蔽之，即：以禮代理。他主張通過五倫關係的實踐重整社會倫常秩序，並經由學禮習禮矯正社會風氣，以達到端正人心風俗的目的。晚明理學，無可諱言對哲學思辨的興趣大於對現實世界秩序的規劃。而晚明社會風氣冶蕩社會秩序崩亂與此絕對有關。廷堪舍理言禮，很顯然的，是把理學中形上抽象的部分去掉，而把焦點專注在人倫日用的實踐上。所謂，道在人倫日用是也。從理到禮，意指儒學性質的轉變，也標明了清代思想界擺脫性理玄思，另創實學思想的特殊意義。學術界所指清學是重客觀的、重實踐的和重經驗的，也唯有在掌握了清儒的禮學思想後，才更顯真切與完整。

廷堪禮學思想在當時就已引起相當之注意。其知己學友阮元（1764-1849）在嘉慶十四年春（1809，廷堪卒於該年夏）已刊刻凌氏之禮學專著《禮經釋例》一書。道光初始輯刻《皇清經解》不僅收入前書且兼錄其論禮之哲學要著〈復禮〉上中兩篇，並謂：「其尤卓然可傳者，則有〈復禮〉三篇，唐宋以來儒者所未有也。」^⑨江藩（1761-1788）於稱美其經學專著《禮經釋例》一書，謂其集顧胡惠戴之大成外，尤其推崇其禮學思想，謂其闢宋明蹈空之弊，而將禮與德性之踐履合而為一。^⑩道光六年（1826）楊國楨重刊陸燿（1723-1785）所編《切問齋文鈔》，亦補刻廷堪〈復禮〉二篇。到魏源（1794-1856）、賀長齡（1785-1848）編《皇朝經世文編》時，更將廷堪〈復禮〉二篇置於「禮論」部分之首。足徵其禮學思想所受之重視。錢穆在討論到清中葉「學者相戒惡言理，而以禮代之」時，也說：「東原之深斥宋儒以言理者，次仲乃易之以言禮。同時學者里堂芸臺以下，皆承其說，

⑧ 詳拙著《清中葉徽州義理學之發展》（香港大學博士論文，1987）。

⑨ 阮元，〈凌君次仲別傳〉，《學經室集》（臺北，商務）。

⑩ 江藩，〈校禮堂文集序〉，《校禮堂文集》（《安徽叢書》第四期，藝文，1925。以下略稱《文集》）。

若以理禮之別，爲漢宋之鴻溝焉。」^① 阮焦凌三人乃論學好友，而廷堪與阮元最爲相契。焦循（1763-1820）在乾嘉學術界以篤志義理克紹戴震稱著，今檢視其《論語通釋》一書，十五篇中亦無論「理」之目。^② 孫海波撰〈凌次仲學記〉亦謂：「以禮代理，此清學與宋學根本不相同處，而廷堪恰爲其中堅人物焉。」又說：「自廷堪復禮之說出，天下風氣爲之一變。……後世君子欲尙論乾嘉以後之學術，於廷堪不能漠視者焉。」^③ 其地位之重要如此。

本文之主要參考史料包括、凌廷堪所著《禮經釋例》、《燕樂考原》、《校禮堂文集》、《校禮堂詩集》，《凌次仲先生年譜》，《皇清經解》所收清儒論述三禮之部分，並凌氏友人之文集和經著等。分兩部分論述：一、思想產生之背景，二、思想要點。

二、思想產生之背景

(一) 社會背景

明代中期以降，中國社會經濟經歷了重大的轉變，其主要特色包括人口增加、商業活動頻繁、土地開發以及都市化等傾向。人口膨脹土地不敷分配而商業機會又頗看好的情況下，棄農從商或棄儒從商的情形益趨普遍，更增加了社會富裕，尤其江南蘇浙一帶，所謂「胥隸得與搢紳同服，商賈得與公卿同節」。^④ 這種情形，一方面使傳統嚴格劃分的社會階層漸趨鬆散，另一方面也因富裕後的淫靡貪奢之風，造成貧富差異人心貪婪等社會問題。同時，此一奢靡之風不只泛濫民間亦且深入官場。因此，如何矯風正俗重整社會秩序，一直是知識界關切的重點。

清代從世祖起就禁止刊行瑣語淫詞，^⑤ 康熙五十三年更實行全面厲禁：凡刻板者銷板、市賣者問罪、再犯者或革官職或杖或流徙、督查不嚴者則罰俸甚至降調，明季以來流行的小說戲曲至此遂多不傳於世。^⑥ 雍乾之後，規模更擴大至禁養優伶禁設戲園。^⑦ 清廷堅禁民間戲曲小說，自有其箝制漢人之意圖；但，我們在翻閱這批禁書目錄後，卻也不得不驚訝明末以來人慾泛濫現象之嚴重。^⑧ 這和晚明王學末

① 錢穆，《中國近三百年學術史》（臺北，商務，1972，臺五版），頁495。

② 焦循，《論語通釋》十五篇之篇目爲：一貫忠恕、異端、仁、聖、大、學、多、知、能、權、義、禮、仕、據、君子小人。

③ 孫海波，〈凌次仲學記〉，見《中國近三百年學術思想論集》（香港，存萃學社，1978）。

④ 陸隴其，〈治法論〉，《皇朝經世文編》（臺北，文海），頁428。

⑤ 王曉傳輯錄，〈元明清三代禁毀小說戲曲史料〉（北京，作家，1958），頁19-20。

⑥ 同前書，頁24-25。

⑦ 詳參前書，頁27-83。

⑧ 詳前書，頁114-116；121-128；167-168。

流李贄所謂「酒色財氣不礙菩提路」過份膨脹情慾所造成之流弊，直接有關。而知識界面對此一社會頹象的因應之方又如何呢？早在順治朝，給事中楊時化就曾奏請禁止官場宴會；^{①⑩} 甘汝來更深切指出江南靡熈風習所隱藏的危機，曰：「江蘇兩浙之地，俗尚侈靡，往往家無斗儲，而被服必極華鮮、飲食靡甘淡泊。兼之井里之間，茶坊酒肆，星列棋置，少年無知，遊蕩失業。彼此地狹民稠，方以衣食難充為慮，何堪習侈如此，民生安得不愈難艱？」於是他提出酌定家禮頒行天下，依司馬光、朱熹家禮為本，酌情去取，編成一書，把冠婚喪祭一切儀制都明白簡易的列出來，使百姓遵行。^{①①} 頒行家禮和制訂禮書，是清初以降知識界共同關心的主題。康熙二十三年，刑部尚書魏象樞就曾奏請編訂禮書，把庶民和官家的禮，依品次第詳定禁約，凡房屋與馬衣服器皿婚娶死喪葬祭宴飲之類皆各有定制，不得踰越。^{①②} 這裏必須特別留意的是：知識界要求訂定禮書，一方面固然是要辨上下尊卑之等以整頓社會秩序杜絕奢靡之風；但，另一方面也是為那些貧賤百姓無法應付喪葬婚祭排場而作的持衡之策。乾隆十六年，御史孫宗溥就以江浙為例，說出貧窮人家「欲儉而不能」的苦況，說：「臣嘗熟察今日之民情，不患其好侈而不節，正患其欲儉而不能。」實在是因為漸染已深，不得不隨俗波靡，遂無法獨儉，如婚禮不奢，人以為薄於姻戚；喪事不奢，人以為薄於父母；宴會不奢，人以為薄於賓客。這種因畏懼鄰里竊議而剝肉補瘡終至生計困頓的情形，是訂定禮書的另一層目的，所謂：務使「貧者無愧，而富者有節」。^{①③} 這種知識界對社會的關切，在乾嘉考證學興盛之後，確實一度消沈，習禮變成考禮，禮的經世精神不再被積極呈現。而凌廷堪一直關切禮在社會上的作用，則和他的自身經歷及個人之志趣密切相關。

廷堪先世居徽州歙縣。徽州地處山嶺川谷之中，耕地有限且土質瘠确，所獲不足以維生，故民多轉往外地經商。^{①④} 廷堪的父親也因此遠赴江蘇海州業賈為生，遂家海州。^{①⑤} 廷堪六歲，父卒，家貧無力歸葬，遂停柩海州，直到乾隆四十五年，廷堪首次返歙，才得歸葬祖塋，距其父亡已十八年矣。^{①⑥} 七歲就塾，十三歲即因家貧

①⑩ 楊時化，〈請禁宴會疏〉，《皇朝經世文編》，頁1981-1982。

①① 甘汝來，〈請酌定家禮頒行疏〉，同上，頁1982-1983。

①② 魏象樞，〈請頒禮制書疏〉，同上，頁1987-1988。

①③ 孫宗溥，〈定經制以節民用疏〉，同上，頁1983-1984。

①④ 詳參夏鑾纂，《徽州府志》（臺北，成文影印道光7年刊本），卷5之3、卷2之5。又，張佩芳、劉大樞纂，《歙縣志》（臺北，成文影印乾隆38年刊本），卷1，〈輿地志〉，〈風土〉，言：「鮮園林山澤之利，農十之三，賈七焉。」

①⑤ 張其鏞，《凌次仲先生年譜》（《安徽叢書》第四期，藝文，1925，以下略稱《年譜》），卷1。又阮元，〈次仲凌君別傳〉，《寧經室集》。

①⑥ 據《年譜》，乾隆四十五年條下言：「冬十月回海州板浦，與兄扶亡父柩歸歙。」

棄學從賈，從此十年間輾轉於工賈傭書之間，^{②⑥}直到年二十六始因受知於翁方綱（1733-1818）才得入四庫館任校職並開始習舉子業。^{②⑦}羈旅貧賤與停柩不葬的生活，使廷堪頻遭江南富豪的鄙視，廷堪嘗撰〈麥飯頌〉，表明君子固窮之志，對那些矜炫財富不耕而食的執袴子弟深表不齒。^{②⑧}貧困，使廷堪深刻認識到謀生之艱難，壯年出遊江淮、燕趙、塞外、熱河，^{②⑨}對民間衣食居室之疾苦益發矚意。終廷堪一生對人的生活的的基本慾望一直抱持著正面肯定的態度，強烈反對理學之天理人欲嚴格對立說，其因由此。觀其《詩集》中有〈河溢〉、〈渡黃河〉等詩，^{③①}痛河患頻仍生靈喪亡，且呼籲清廷克盡整河護民之責，甚至有「洪範五行多附會，願隨擊壤頌皇仁」之句，^{③②}完全表明他以政績功效論仁政與否的態度，與其正統論主張剔除晉宋改進魏金，實相互呼應。^{③③}又，乾嘉治漢學者多不能詩，而廷堪卻以詩名世，與洪亮吉、趙翼齊名，時人每以杜甫、李賀喻其詩之渾涵萬狀。蓋「禮以防性，詩以適性，剛柔互用，本異流而同源也」。^{③④}最能說明廷堪對人生情感重視的是他致力於俗樂的研究，此唯有焦循對俗戲的重視可與比匹。基本上，廷堪認為音樂戲曲都是人類表達情感的方式，俗樂本非雅樂，戲曲亦多荒誕不經，如執意要求其雅正，只怕空留形式距人情愈遠，反失了宣洩情感的功能。廷堪對俗樂的研究，在中國音樂史上居重要地位；^{③⑤}同時也是他道德教育中禮樂合一、融形式於情感的重要依據。廷堪對民間俗祀與信仰也十分留意。蓋當時農村為求豐收，每在播穀後

- ②⑥ 《年譜》，乾隆三十四年條下，錄廷堪之言：「先生昔嘗曰：『某六齡而孤，貧無立錫，賴兄致堂營生養母，次年始就塾讀書，十三歲即以家貧棄書學賈，六經未之全讀也。』」又據《校禮堂詩集》（《安徽叢書》第4期，藝文，1925，以下略稱《詩集》），卷2，戊戌，〈鈔昌黎集成書後〉一詩，知其被生活所迫，為人傭書。又據《文集》，卷4，〈辨志賦序〉言：「某春秋二十有三，托跡溟海，抱影窮巷，為賈則苦貧，為工則乏巧，心煩意亂，靡所適從，用是慨然有向學之志焉，乃為辨志賦，以自廣求聖道於六經。」並參看，朱錦琮，〈凌次仲先生年譜序〉，《年譜》，卷首。
- ②⑦ 詳《年譜》，乾隆四十七年條下所載。
- ②⑧ 《文集》，卷10，〈麥飯頌〉〈序〉有：「瀕海之民，皆食大麥，唯富商大賈，始食稻焉。余家貧恆以麥飯供膳，有客見而鄙之者」之言。又其頌辭曰：「不耕食，游惰子，餒膏粱，益增恥。……余鄙夫，惟固窮，賴爾飽，頌爾功。」
- ②⑨ 廷堪年二十四別家去揚州，年二十六入都北遊燕趙，年三十一隨翁方綱遊南昌，年三十七隨韓城往熱河遊塞外。詳見《詩集》，己亥年至癸丑年諸作。
- ③① 〈河溢〉，見《詩集》，甲午年。〈渡黃河〉，見《詩集》，己亥年。另有〈渡黃河作〉，見《詩集》，壬寅年。
- ③② 見〈河溢〉一詩。
- ③③ 阮元贈廷堪詩，暢論其經史曲學之成就，其中論史有：「讀史魏金進，論統晉宋削」之句。見《詩集》，甲辰年。又，廷堪論史之作，見《文集》，卷11、20。廷堪論史統，不以夷夏之辨論正統與否，異於宋儒，錢穆已言之，詳參氏著，《中國近三百年學術史》（臺北，商務，1972），頁509-510。
- ③④ 詳白容，〈校禮堂詩集序〉，見《詩集》，卷首。
- ③⑤ 詳參：〈論曲絕句三十二首〉，《詩集》，己亥年；〈後學古詩十首〉，庚申年。又，《燕樂考原》一書（《安徽叢書》第4期，藝文，1925）。《文集》，卷18、19諸篇。

請巫師作法祈神庇佑，村民釀財往往傾囊而出，以厚幣美食酬謝巫師，巫師去後，卻蝗災依舊，而民生衣食則益發艱難。³⁵其次，佛廟淫祀，求福祈財者趨之若鶩，福財之得否尚未可知，卻已耗盡不知多少香火油錢。假神祀之名行歛財之實，罔顧歲收豐欠，民生艱苦，廷堪深感憂慮。³⁶但他並不主張搗毀這些民間俗祀，³⁷他認為民間信神拜鬼有其心靈導善作用，只須善加利導，自能收教化之功；但，若是罔顧生計奢侈浪費就得嚴加杜絕了。富民而後教民，是廷堪的信念，³⁸他曾賦詩慨歎當時青年奇裝異服驕恣囂張，奢靡游蕩不務正業。³⁹因此，如何端正人心矯直世風，是其一生之殷念。廷堪年三十中進士，年三十七殿試入三甲，依例至少能得一知縣，卻自請為「教諭」。居安徽寧國府教授達十三年之久，其後又主講敬亭、紫陽書院，以迄終老。⁴⁰一生精力全專注於治禮經和推行禮樂教育。

廷堪治禮之目的在實踐宗族倫理以重整社會秩序，和當時知識界的共同關心並無二致。不同的是，他不祇著眼在社會層次上，乃是更關切扭轉當時的學術風氣。他以「學禮復性」為基點，建立了一套「禮學」思想，主張通過禮的踐履達到儒家禮治的理想社會，並企圖以此取代宋明以降的「理學」。此一理念與其學術思想之背景緊密相關。詳述於下。

(一)學術背景

清學在康熙乾嘉間一直有兩大流派，一是程朱理學，一是漢學。凌廷堪的禮學思想就是這兩大學術潮流下的產物。蓋乾嘉漢學以考證為主，與現實人生隔絕，廷堪起而矯正，指出學問經世之途。同時又倡導整理典章制度，堅信唯制度才最具體

³⁵ 詳〈里巫行〉，《詩集》，丙申年。

³⁶ 〈同胡維君游天竺〉詩，有：「里媪合掌進，厥狀佞且諂。金帛競布施，詎問歲豐歉。羣豕坐收利，不用事箕歛，信鬼越俗然，誰為立防檢，妄想固可強，虛擲更宜貶。倘司牧民責，厥言示之儉」之句。見《詩集》，乙卯年。

³⁷ 〈望齊雲巖眞武殿作歌〉，有：「能捍大災禦大患，祀典詎曰非功勳。我聞民在即神在，從古立主緣成羣。前者為社後為稷，遞相配位祈耕耘。周語但記內史過，楚辭亦載雲中君，乃知神亦有顯晦。寧獨城陽蔣子文，陋儒攘袂詆淫祀。不知通變空斤斤，從宜因俗貴精義，底用援引談皇墳。不見衛民兼衛國，通祀後漢前將軍」云云。見《詩集》，乙卯年。又，廷堪摯友汪中以好罵宋儒著稱，廷堪為其撰墓誌銘亦言其好罵世之淫祀，曰：「君最惡宋之儒者，聞人舉其名則罵不休。又好罵世所祠諸神，如文昌靈官之屬，聆之者輒掩耳疾走，而君益自喜」。見〈汪容甫墓誌銘〉，《文集》，卷35。又，汪中子汪喜孫亦惡淫祀，嘗與當時經學大師武億、刺史徐宗幹共同搗毀佛寺改祀鄉賢。詳汪喜孫，〈與阮雲臺先生書〉，見《汪氏叢書》，《從政錄》上，卷4。

³⁸ 乾隆58年，廷堪隨韓城往熱河，作〈熱河八觀詩〉記其地德化物產之美。其〈秀峰書院〉一首有：「從來禮義出富庶，先養後教分重輕。即看到處矩度肅，實由戶倉比箱盈。闔閭此時佳子弟，廟廊他日賢公卿」之句。對當地知禮儀飲庠射筮，極為嘉美。反而詆斥明朝忽略此地之文教，其功尚不及金、清。見《詩集》，癸丑年。

³⁹ 詳〈白溝河書所見〉，《詩集》，癸丑年。

⁴⁰ 詳《年譜》。

可行，不落虛闊。然而，在古今龐雜之制度中，廷堪卻獨治儀禮，且專其心力於倫理教化；則，極明顯的，是走著徽州理學江永、戴震以來重視性理又兼治禮學的路子。其間交互錯綜之關係，頗曲折有趣。分述於下。

1. 與乾嘉漢學之關係

「尊經崇漢」是乾嘉學術的基調，此一承顧炎武「經學即理學」和戴震「訓詁明而後義理明」之說而來的學術走向，在被揭示之初，確實含有明道、致用的雙重目的。^①然而，絕大多數的乾嘉學者表現在其學術工作上的，卻止於考證而已。誠如晚近學界所批評的：逐漸流於文獻主義（**textualism**），而迷失了早期的方向感。^②凌廷堪禮學思想的提出，就是為了矯正考證學不思致用之弊。首先他指出聖人之道是人倫日用實用之道，絕非宋明理學空言心性之道。其次他倡導：道在典章制度，唯有對制度進行整理分析，才能理出制度被訂定之初的義理原則，然後再應時代之需要修正這些制度並把它實行出來。此一「扭轉學風」的大事業，就是廷堪所深切致力的。

廷堪年二十八篤志治禮時，嘗撰〈七戒〉一文，詳辨「注疏之儒」與「經義之儒」之異，表明自己不屑囿於聲音文字名物象數之辨曠而以「折衷經義」自期許之意。^③又嘗批評考證學者斤斤於文字校勘，全然不諳古今成敗，曰：

搜斷碑半通，刺佚書數簡，爲之考同異、校偏旁。而語以古今成敗，若坐雲霧之中。此風會之所趨，學者之所蔽也。^④

知識界不關切民生實務，廷堪認爲其因全在學術風氣之所趨。當考證學披靡天下之際，學界以辨僞考訂爲尚，此唱彼和，一唯百諾，往往讀書尚未終卷，已隨俗附和妄誕真僞。又每每株守一師之說，不知通方，尊鄭（玄）許（慎）太過，反倒忘卻了周孔學術致用之旨。這種拘蔽的現象，在廷堪看來，簡直比宋學末流束書不觀爲害更鉅，所謂：「世之學者，徒惜夫宋學行而兩漢之緒遂微，不知鄭學行而六藝之途始隘。」^⑤廷堪嘗撰文暢論千古學術之流變。基本上，他認爲學術隨時代而易，後一時代之學術總在糾正前一時代之弊失。作爲一個學者，有責任辨明學術之源流，尤其是當代學術之弊失，並提出矯正。若不能識見得此，「但以譏彈宋儒爲能

① 詳參錢穆，《中國近三百年學術史》，第五章「顧炎武」；第八章「戴震」。

② 詳參余英時，《論戴震與章學誠》，「緒論」。

③ 詳〈七戒〉，《文集》，卷8。

④ 見〈大梁與牛次原書〉，《文集》，卷23。

⑤ 詳〈漢十四經師頌〉，《文集》，卷10。又，廷堪對考證學的批評，參見〈辨學〉，《文集》，卷4；〈與胡敬仲書〉，《文集》，卷23；及《詩集》。

事」，或但以「復古訓崇漢學」為風尚，則都只是些浮慕風雅之輩，絕非真能知聖道而篤好之者。因此，如何切中時弊的提出矯正的方法，是廷堪扭轉學風之致力處。^{④⑥}

廷堪不只為考證學指出學術所以經世的方向，並且在明道方法上，也鼓吹道在典章制度之說。他指出聖人之道存在於典章制度，求道之途必須循文字音聲以至典章制度，終而得知經書之義理。唯有本經書求得之義理，才本諸實事，也才是切合人倫日用的義理。「道在六經」和「訓詁明而後義理明」的治學步驟，由惠棟、戴震拈出後，已成為乾嘉學者的共同信仰。但廷堪卻發現，循訓詁求義理這個方法，往往仍使義理的獲得流於虛渺、或竟被作為程朱義理之注腳，^{④⑦}並未能真得到經書中具體可行之義理。於是他指出經書中的義理必須從「典章制度」中求得。蓋周孔垂教立法，從不訴諸空言，周公制作為後世行事之典範，孔子刪春秋寓人倫之義分於實事。^{④⑧}唯有析理出制度之真象，才能了解立制之原則，也唯有制度才是具體可行並有規範可以責成其績效者。廷堪詳言其旨於所撰〈戴東原先生事略狀〉，云：

自宋以來，儒者多剽竊釋氏之言之精者以說吾聖人之遺經。其所謂學，不求之於經，而但求之於理，不求之於故訓典章制度，而但求之於心。好古之士雖欲矯其非，然僅取漢人傳注之一名一物而輾轉考證之，則又煩細而不能至於道，於是乎有漢儒經學宋儒經學之分，一主於故訓，一主於理義也。先生則謂：「理義不可舍經而空憑胸臆，必求之故訓。故訓明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者乃因之而明。理義非他，存乎典章制度者也。彼歧故訓理義而二之，是故訓非以明理義，而故訓何為？理義不存乎典章制度，勢必流入於異學曲說而不自知。」故其為學，先求之於古六書九數，繼乃求之於典章制度。……然後古聖賢之心不為異學曲說所汨亂。蓋孟荀以還所未有也。^{④⑨}

廷堪此一學術主張，具體表現在所著《禮經釋例》一書。經書中存典章制度最富者，當屬三禮和春秋。廷堪矚意於禮，且專治儀禮，和他出身徽州的文化背景有關（詳下節），但其治禮之方法，則深受乾嘉尊經崇漢觀念之影響。乾嘉學者治經

^{④⑥} 詳〈與胡敬仲書〉，《文集》，卷23。又，孫海波〈澆次仲學記〉亦言：「廷堪處考證學極盛之時，而能不為所囿，乃將於學術思想上有所建樹，以轉移一時之風會，要不失為豪傑之士。」見《中國近三百年學術思想論集》（香港，存萃學社，1978），頁263。

^{④⑦} 詳參方東樹，《漢學商兌》（臺北，商務）一書。

^{④⑧} 詳參〈七戒〉一文，《文集》，卷4。〈學古詩廿章〉，《詩集》，乙巳年。

^{④⑨} 《文集》，卷35。

首重辨定經書，亦即嚴分經、傳、記、子、注、疏、釋、解之類別，傳文不可以混入經文，記文亦不可摻入經文。戴震早年治經所立「七經小記」之規模，^{⑤①}和龔自珍治經立下的「寫定羣經」之志，^{⑤②}都是在此一大前提下的為學職志。廷堪治禮，亦首辨經、傳、記，他專治儀禮，因為儀禮是禮之本經，而禮記、周禮只是輔經之記，只備參考價值，卻不得左右本經之旨。^{⑤③}至於他本制度求義理所用的方法，則是「釋例」。廷堪自言早年立志治禮時，只擬從釋名物著手，其後發覺禮制之儀節多有相通之處，且儀文節次之繁簡有深義存在，於是改以釋例方式全面整理禮制，曰：

初仿爾雅為禮經釋名十二篇，如是者有年，漸覺非他經可比，其宏綱細目，必以例為主，有非訓詁名物所能賅者。乾隆壬子，乃刪蕪就簡，仿杜氏之於春秋，定為禮經釋例。^{⑤④}

「釋名」的寫作方式，是就一名一物詳細考證解說，頗類似今日詳縝之詞典，但篇幅則過之，是乾嘉儒者治經習用之方法。所謂「釋例」，則首先得就不同典禮中所採用之相近似的禮儀，進行歸納並比較其異同，然後得出一「例」。例如：鄉飲酒禮（鄉大夫獻賢者於其君所行之禮），是關於飲食的禮儀。而有司徹禮（祭後，助祭者協助徹祭之禮）中所行的「祭畢飲酒」之禮儀，其節式儀文就和鄉飲酒禮近似，又和士冠禮中「冠畢酬賓」之禮儀近似，故歸為一「例」，稱之「飲食之例」，其下再細分子目，以見其同中之異、異中之同。^{⑤⑤}廷堪該書，共區分為八類：通例、飲食之例、賓客之例、射例、變例（喪葬例）、祭例、器服之例、雜例，其下細目共二百三十六例，合十三卷。^{⑤⑥}不列宮室之例，乃因李如圭《儀禮釋宮》已詳。^{⑤⑦}

廷堪《禮經釋例》一書，表面上看是整理歸納的工夫，使素以「難讀」著稱的儀禮，不再被人視為畏途。錢大昕（1728-1804）就贊美說：「尊製一出，學者得

^{⑤①} 參考錢穆，《中國近三百年學術史》，第八章「戴震」。余英時，《論戴震與章學誠》，外篇一。

^{⑤②} 詳參龔自珍〈五經正名〉、〈六經正名答問〉諸篇，《龔自珍全集》（臺北，河洛，1975）。

^{⑤③} 參見〈學古詩二十章〉，《詩集》，乙巳年；和〈高堂生墓〉，辛丑年。〈七戒〉，《文集》，卷4；〈與阮伯元考廉書〉，卷22；和〈禮經釋例序〉，卷26。

^{⑤④} 見〈禮經釋例序〉，《文集》，卷26。

^{⑤⑤} 詳〈禮經釋例序〉一文。同上。

^{⑤⑥} 計通例上十九例、通例下廿一例；飲食之例上十八例、中廿例、下十八例；賓客之例十八例；射例廿例；變例廿一例；祭例上十四例、下十六例；器服之例上廿例、下廿例；雜例廿一。詳《禮經釋例》，見《皇清經解》重編本，第八冊。

^{⑤⑦} 同註^{⑤⑥}。

指南車矣。」⁵⁷ 盧文弨（1717-1795）也說：「君此書出，而天下始無有畏其難讀者矣。」⁵⁸ 其實，廷堪考訂禮制的目的是在制度中求取治世之方。條例的歸納，一方面可使特定典禮之禮儀在執行時，有具體之儀則可循，二方面也可以從儀則之同異處得知制度訂定時所持之價值準則（詳「禮義」一節）。嘉道以降，公羊學應運而興，其治經方法亦多有採釋例一途者，如：劉逢祿（1776-1829）《春秋公羊經何氏釋例》、王闈運（1832-1916）《公羊箋》，都是對具體事例進行歸納以探知春秋褒貶之是非準則者。

2. 與徽州理學之關係

廷堪禮學思想之產生，和徽州學術之間的關係，頗為交錯，論述於下。

廷堪治學以經世為歸，然經世之方，其途甚廣，如廷堪好友汪中即留心三代學制、孫星衍留心實務。廷堪則專志於禮，且特別矚意倫理教化，於經濟事功，不甚措意。究其原因，約有二端：一，個人之志趣抉擇、二，受徽州學術（尤其戴震）之影響。

廷堪專志禮經時，撰〈七戒〉一文，以答客問的方式，反覆辨論其志。在該文中廷堪很清楚的把學問分成六類，即：書畫、辭章、性理、經濟、史學、經義。其中性理是當時的功令文，辭章乃廷堪見知於當世者，至於經濟則更是含括食貨田賦州郡邊防等實務，可以起而運作並立見治亂之效者。廷堪年少時雖也曾以建不世功業之英雄自期許，⁵⁹ 然其最終的選擇卻仍是禮。實因禮之制「以節民性，以制事宜，往聖之精神可接，先王之制作可推。」⁶⁰ 是知，致力於倫理教化乃廷堪思慮後所擇選之經世之途。

又，據廷堪自言其篤嗜禮經並無特殊之師承。⁶¹ 其實，廷堪深受其鄉學——徽學——之濡染而不自知耳。徽州是朱子故里，流風遺韻自較他處深厚，徽人對朱子頂禮有加，對朱子理學和朱子家禮更嚴守不背，所謂：「婚冠喪祭，多遵文公家禮。」⁶² 宋元以來單行之氏族譜和郡譜，寥寥無幾，然徽州卻幾乎沒有無譜之族。

⁵⁷ 〈錢辛楣先生書〉，《文集》，卷首。

⁵⁸ 〈校禮堂初稿序〉，《文集》，卷首。

⁵⁹ 參考《詩集》甲午、乙未、丙申、己亥年諸作。

⁶⁰ 見〈七戒〉，《文集》，卷4。

⁶¹ 廷堪篤嗜禮經，並無特別之師承，故其文字中每每流露出獨學無友之寂寞。詳〈辨志賦〉，《文集》，卷2；〈禮經釋例序〉，卷26；〈手鈔諸經跋〉，卷30；〈燕樂考原序〉，卷26，和〈與王蘭泉侍郎書〉，卷24。

⁶² 見趙吉士纂《徽州府志》，卷2，〈風俗〉。范涑，《休甯范氏族譜》（美國國會圖書館善本書影捲，roll 305），〈譜祠宗規〉，也說：「崇禮教，冠昏喪祭，四禮當行。」

⑤ 明清以來，徽州中舉之人數甚為可觀，有近代人文薈萃淵藪之美譽。⑥ 康熙時出任徽州同知兼祈門縣令的姚啟元，就曾描繪徽州之風教曰：「君子讓如慢，廉而知恥；小人願而恫，慎而知畏。此禮義之國，有先王之遺風焉。」⑦ 可見禮教之盛。徽州因其自然環境之故，民風樸淳而廉勁，影響於其學風亦堅實條理而長於斷制，不喜玄談。⑧ 錢穆比較吳、皖學術時，也說徽學承朱子格物之教，精於三禮，所治天文律算水地音韻名物諸端，以徵實為歸；和吳學之考辨易圖尚書之真偽、高談朱陸心性異同迥異。⑨ 徽人守朱子家禮，宗法結構十分嚴密，因此徽儒治學，重點之一，即是三禮。錢穆有吳學長於易、徽學精在三禮之說。⑩ 徽儒入清後，留心理學兼治三禮，其風不斷。江永撰《禮書綱目》，對禮制作通貫的研究，自言乃承朱子未竟之志。⑪ 戴震《七經小記》中，禮學雖未成篇，然散篇見於文集者不少。程瑤田有《宗法小記》，極之精到。金榜（1735-1801）著《禮箋》；凌廷堪撰《禮經釋例》；稍后有胡培翬（1782-1849）的《儀禮正義》，該書是清儒新疏中絕佳者之一。可見徽儒治禮之盛。⑫ 廷堪早年慕其鄉賢江永、戴震之學，又得與戴震之同門學友程瑤田相互論學，深受二人影響。然廷堪治禮之最特殊處，即：上述諸人治禮皆兼守理學，唯獨廷堪舍理言禮，並以禮建立了一套禮學思想去取代理學。在徽學的發展上，具有特殊意義。

肯定了徽學重禮切用的傳統，不免要問：廷堪治禮為何不似前述魏象樞等，直接從事朱子家禮的修正以為世用，反而要別建體系，且明白揭櫫欲以其禮學思想取代程朱理學甚至戴震理學的目的。這，就切中理學在徽州的轉化情形，也涉及廷堪以禮代理用意之所在。

-
- ⑤ 參看葉顯恩，《明清徽州農村社會與佃農制》（安徽，人民，1983），頁170-178。
- ⑥ 徽州府明清中學之人數，明代398人，清代698人。中進士之人數，明代292人，佔全國百分之壹點五五；清代226人，佔百分之零點八六。以上俱見葉顯恩書，頁190。
- ⑦ 見康熙間所編《祈門縣志》，〈序〉。轉引自葉顯恩書，頁215。原文作：「入其境，見君子讓如慢，廉而知恥，無迎魚矣；見其小人願而恫，慎而知畏，無與鹿矣。……此禮義之國，有先王遺風焉。」
- ⑧ 詳梁啟超，〈近代學風之地理的分布〉，《近代中國學術論叢》（香港，存萃學社編，崇文，1973）。
- ⑨ 詳錢穆，《中國近三百年學術史》，頁309，320-321。
- ⑩ 錢穆說：「徽學，……其精在三禮。」前引書，頁324。又說：「惠氏，……三世傳經，……最深者在易。」，頁318。
- ⑪ 徐世昌編《清儒學案》（臺北，世界），卷63，「雙池學案」曰：「汪紱，……以儀禮所存為朱子家禮之所省者，商榷而增益之，以見扶世立教之意。」卷58，「慎修學案」上，曰：「江永，……為學……尤深於三禮。以朱子晚年治禮為《儀禮經傳通解》未就，雖黃氏、楊氏相繼纂續，猶多闕漏。乃為之廣撫博討，一從周官大宗伯吉凶軍賓嘉五禮之次，名曰《禮經綱目》，凡數易稿而後定。」
- ⑫ 朱子晚年治禮，江永、汪紱、金榜、戴震、程瑤田皆治禮，此諸人之禮學與凌廷堪禮學之關係，因所涉內容龐雜，且非本文立論之角度，故不予論述。異日再撰專文詳論之。

程朱理學在清代的發展約有二途，一是朝廷作為功令的朱學，即李光地（1642-1718）等所遵行鼓吹者，在學說上並無新意，反而和考證學形成漢宋門戶之爭。一是徽州諸儒，致力於轉化的朱子理學。其中成績最著者為戴震。戴震理學從反對程朱「天理人欲」之嚴格對立處立論，痛斥社會上不顧生人情欲，以理殺人的現象。他認為，理乃客觀存在於具體之事物，即所謂「條理」，但宋明儒卻把理視為「如有物焉，得於天而具於心」，於是造成以個人之「意見」為理的現象。作官的、為尊上的、有權勢的就有理，就有權衡是非的力量。人性情欲被抹煞，而理也失去客觀衡度是非的地位。故其思想中最緊要之建樹有三：要求「理」的客觀性，即：本事物求「條理」；要求人類情欲的滿足；和崇智重學。戴震理學有否真傳，^①此處不擬討論。但戴震在批判程朱理學後所指出的義理走向，及其思想之若干重點，則為廷堪所承續。如：要求理則的客觀化，亦即，事為之準則必須有其具體客觀之規約可循，而非僅訴諸個人心中之天理。其次，承認情欲是性的一部份，並給予適當的滿足。同時，理則與情欲必須相應，換言之，理欲不對立，理從欲出。再次，重學習。相信學習是使行為達到善的唯一有效保證，而非理學家所說個人內在之心性體悟（程顥：天理二字，是吾自家體貼出來的）。^②

廷堪禮學思想在特定要點上承續戴震理學思想中的要點，表明該時代之思想走向。但是，吾人又不免追問：為何戴震以「理學」名其學，而廷堪卻轉以「禮學」名其學？這，就得從廷堪考辨學術源流和他對理學態度的轉變上去追究。

廷堪早年以戴震「私淑」自稱，對戴氏頂禮有加。所撰〈戴東原先生事略狀〉，對戴震小學、測算、典制之學極表稱佩；至於義理諸作，雖未加美譽，卻仍持保留態度，只說：「理義固先生晚年極精之詣，非造其境者，亦無由知其是非也，其書具在，俟後人之定論云爾。」^③晚年，一己之禮學思想成熟後，不但對程朱理學大肆攻擊，對戴震理學亦全面否定。尤其反對「理」字，其言辭之嚴厲，態度之堅決，儼然一代禮宗。言曰：

近時如崑山顧氏、蕭山毛氏，世所稱博極羣書者也。而崑山攻姚江，不出羅整菴之剩言；蕭山攻新安，但舉賀凌臺之緒論。皆入主出奴之餘習，未嘗洞見學術之隱微也。又吾郡戴氏著書專斥洛閩，而開卷仍先辨理字，又借體用

^① 關於戴震哲學及其後傳，可參看胡適，《戴東原的哲學》（臺北，商務，1967）。

^② 同註①。並參看拙文〈程瑤田的義理學：從理到物則〉，《漢學研究》，卷9，期2，民國80年12月。

^③ 《文集》，卷35。

二字論小學。猶若明若昧，陷於阱獲而不能出也。其餘學人，但沾沾於漢學宋學之分，甚至有云：名物則漢學勝、理義則宋學勝者，甯識宋學之理義乃禪學乎。^⑭

然廷堪洞見學術之隱微爲何呢？廷堪嘗撰文考辨千古學術源流。^⑮基本上，他堅守「道在六經」之說，認爲漢唐諸儒雖未親炙聖人，然循本訓詁以明義理，故所得之義理皆徵實可行。宋以降儒者疑經改經，不只率以私意釋經甚且援引佛理妄言經義，遂走上崇尚心性玄談之途。^⑯究其原因，只不過是「自愧弗如佛理之高妙」，於是在經籍中求其近似者而爲之演繹引申，以與佛理爭勝，殊不知名爲闢異端，實已全入於異端。^⑰因此，他痛斥宋明以降講學諸派，無論程朱陸王，全是禪學，與周孔之學根本風馬牛不相及。曰：

鄙儒執洛閩以與金谿爭，或與陽明爭，各立門戶，交垢不已。其於聖學，何啻風馬牛乎？明以來講學之途徑雖多，總之不出新安、姚江二派，蓋聖學爲禪學所亂，將千年矣。^⑱

其次，他披尋左傳三禮等古籍，又檢視宋儒最喜引用之大學論語二書，證明其中並無「理」字，只有「禮」字。理學中理事對舉體用互稱，全是抄襲自華嚴宗。^⑲至於周孔之道所論治民正俗之方，不外乎禮，不外乎倫常，未見有辨析天命理氣或遠尋天地之先幽渺不可測知之理者。曰：

考論語及大學皆未嘗有理字，徒因釋氏以理事爲法界，遂援之而成此新義。是以宋儒論學往往理事並稱，……無端於經文所未有者，盡援釋氏以立幟，

^⑭ 見〈好惡說〉下，《文集》，卷16。

^⑮ 考辨學術源流是廷堪治學之重點，所撰文字甚富。詳參〈復禮〉三篇，及〈辨學〉，《文集》卷4；〈讀孟子〉，卷5；〈荀卿頌〉、〈漢十四經師頌〉，卷10；〈好惡說〉上下、〈論語禮後說〉，卷16，和〈與王蘭泉侍郎書〉，卷24。

^⑯ 〈與胡敬仲書〉論學術自隋唐至宋之轉變曰：「代傳其書（案：指漢儒傳注），罔敢畔越。隋唐以來，王輔嗣之周易、梅仲真之古文、杜元凱之左傳稍起而好之，至於聲音文字未之或改也。自宋以降，異說爭鳴，劉原父之小傳方興，王介甫之字說復出，延及南渡，厭故喜新，變本加厲，退佚之、掙擊之，不遺餘力，而漢學遂廢焉。」《文集》，卷23。
宋人疑經改經，不只是經學上的大事，也是唐宋學術思想轉變的關鍵，詳參葉國良，《宋人疑經改經考》（臺大，文史叢刊，1980）。

^⑰ 〈復禮〉下，曰：「後儒熟聞釋氏之言心言性，極其幽深微眇也，往往怖之，愧聖人之道以爲弗如。於是竊取其理事之說而小變之，以鑿聖人之遺言。曰：吾聖人固已有此幽深微眇之一境也。復從而闢之曰：彼以心爲性，不如我以理爲性也。嗚呼！以是爲尊聖人之道，而不知適所以小聖人也。以是爲闢異端，而不知陰入於異端也。誠如是也。吾聖人之於彼教，僅如彼教性相之不同而已矣。烏足大異乎彼教哉。儒釋互援實始於此。」《文集》，卷4。

^⑱ 見〈好惡說〉下，《文集》，卷16。

^⑲ 同上。

……故鄙儒遂誤以理學爲聖學矣。^⑩

又說：

夫論語，聖人之遺書也。說聖人之遺書，必欲舍其所恆言之理，而事事附會於其未言之理，是果聖人之意邪？後儒之學，本出釋氏，故謂其言之彌近理而大亂真，不知聖學禮也不云理，其道正相反，何近而亂真之有哉？^⑪

前節論廷堪與乾嘉漢學之關係時，曾言廷堪爲學以扭轉學風自許。因此，在自認學術流變已獲澄清後，廷堪遂以拔本塞源直搗其穴之勢，^⑫全面否定理字也全面否定理學，直接指出周孔之道乃以禮治世。蓋禮有儀則可循，本人情而訂，不只杜絕理欲之對立，亦爲達成儒者禮治社會之二法門。

小 結

廷堪治禮，以經世爲歸。然其禮學思想之產生，則和當時兩大學術流派：漢學、理學有極之交錯複雜的關係。首先，廷堪專治禮經，又特別矚意倫理化問題，這本就是朱熹、戴震以降的徵學傳統。其次，廷堪以釋例方式考訂禮制，不可諱言，用的是考證學的治學方法。但是，貫通經義建立一套禮學思想，把禮制從理論落實到踐履，這種哲學上的企圖，就又非考證學所能概括，而明顯的是承襲徽州戴學之遺緒。廷堪在學術取向上，深染於徵學傳統，但，最終卻全面否定「理學」，而以「禮學」名其學，此其間之轉折，又必須訴諸尊經崇漢觀念下的廷堪的學統觀。廷堪否定了宋以降儒學以理學形式所作的發展，而直捷掌握住儒學在漢以前的禮治理想。事實上，導民正俗、倫常綱紀，是理學也是禮學所關心的題目。廷堪既然舍理言禮，自然表示他的禮學思想在性質上和治世之方法重點上，有異於理學之特點。詳述於下。

三、思想要點

廷堪禮學思想之內容可簡單描述爲：用五倫關係重整社會秩序，並經由反覆學習（演練）禮樂以達到正人心厚風俗之目的。看來平平無奇，卻意指儒學性質從理學轉向實學的重要轉化。換言之，廷堪禮學思想之重要，並非他對禮儀之內容有何

^⑩ 同上。

^⑪ 見〈復禮〉下，卷4。

^⑫ 註④之正文所引廷堪批評「崑山顧氏、蕭山毛氏」一段後，廷堪更進一步嚴斥後學者未能從根本上肅除理學以維護學統，曰：「嗟乎！理事體用闡入聖言，俱洛閩所倡，豈亦金谿、陽明爲之邪？不塞其源，徒遏其流，是亦後學者之過也，開門揖盜，反藉揖者而驅除之，深可慨之夫。」

創新，而是他「以禮代理」此一主張所透露出的清代儒學在思想上的走向。從學術思想史之發展角度觀察，廷堪此說之最大特色，乃是：把道德問題放在社會秩序的層面上討論。理學在處理道德問題時，層面相當廣，從道德本源（天命問題）到人的道德自主性（性、理問題），到道德的修為方法（涵養、致知），到成聖之境界，甚至經濟事功無所不包。而廷堪則專從社會效應著眼，所以訴諸於倫理規範和典禮儀節，企圖從社會風俗改良和倫理道德實踐兩方面重整社會秩序，對本體問題，則不甚措意。以下分五點論述。一，辨禮理之異；二，重課責的道德觀；三，學禮復性；四，人性論與荀學之復興；五，禮義。

（一）辨禮理之異

廷堪全面否定理學，甚至有「郢書燕說，認賊作子」之譏，^⑳考其立論之基礎，不過「實事求是」之學術理念一語耳。實事求是，是清學張目之旗幟，清人文集中以此自喻其學術工作者比比皆是。唯他人之實事求是僅只於考訂，廷堪之實事求是乃在求致用。廷堪嘗辨析學術之虛實，曰：

昔河間獻王實事求是。夫實事在前，吾所謂是者，人不能強辭而非之；吾以為非者，人不能強辭而為是也；如：六書九數及典章制度之學是也。虛理在前，吾所謂是者，人可別持一說以為非；吾所謂非者，人亦可別持一說以為是也；如理義之學是也。^㉑

典章制度，有實事可資徵驗，是實事可藉推行。聖人之道，依實事立教，均不外乎人倫日用，極其平易。淺求之，其義顯然；踐履之，其蹟彰然。於是又辨理、禮之異，曰：

聖人之言，淺求之，其義顯然，此所以無過不及為萬世不易之經也。深求之，流入於幽深眇微，則為賢知之過，以爭勝於異端而已矣。何也？聖人之道，本乎禮而言者，實有所見也；異端之道，外乎禮而言者，空無所依也。^㉒

廷堪於其他文字間亦不時舉特定之概念為例，比較經書義理與理學義理一實一虛之差異，如：釋道、德，曰：

（記）曰：君臣也、父子也、夫婦也、昆弟也、朋友之交也，五者，天下之達道也。知仁勇三者，天下之達德也。此道與德不易之解也。不必舍此而別

^⑳ 見〈慎獨格物說〉，《文集》，卷16。

^㉑ 見〈戴東原先生事略狀〉，《文集》，卷35。

^㉒ 見〈復禮〉下，《文集》，卷4。

求新說也。②⑥

釋慎獨，曰：

考古人所謂慎獨者，蓋言禮之內心精微，皆若有威儀臨乎其側，雖不見禮，如或見之。非人所不知，己所獨知也。②⑦

釋格物，曰：

考古人所謂格物者，蓋言禮之器數儀節皆各有精義存乎其間，既習於禮，則當知之。非天下之物，莫不有理也。②⑧

又以大學、中庸、論語為例，指出經文中明明在闡釋「禮」，而宋儒卻視若無睹地仍強以「理」字曲解。如論語孔子答孟懿子問孝，曰：無違。其下孔子自闡釋曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮；祭之以禮。」而朱子章句卻硬解「無違」為「謂不背於理」，無端把實事踐履說成玄渺虛闊之理。②⑨

宋明理學以討論性與天道為其中心內容，這是哲學問題，雖然也涵蓋政治、道德、教育、宗教。但，無論如何，對本體論進行探究是其學的主要取向。因此，在討論道德修養問題時，也側重於個人內在之心性體悟，求其一旦豁然貫通，天理人心體用大明之境界。③⑩ 即戴震所譏「如有物焉，得於天而具於心」。廷堪否定理也撇開這「遠尋夫天地之先，侈談夫理氣之辨」的本體問題，回到節心節性的威儀法則的禮，目的就是把德行落到具體實事上。所以他說：舍禮而言道，則空無所附，舍禮而言性，則茫無所從。③⑪ 在廷堪看來，禮不但是身心之矩則，也是性、道之具體實現。他嘗釋孔子「繪事後素」一語，證明禮是五性的具體實現。「繪事後素」是論語經解上的難題之一。論語原文是：

子夏問：「巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮。何謂也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者，商也。始可與言詩已矣。」③⑫

②⑥ 見〈復禮〉中，《文集》，卷4。

②⑦ 同註②⑥。

②⑧ 同上。

②⑨ 〈好惡說〉下，言：「考論語及大學皆未嘗有理字，徒因釋氏以理事為法界，遂援之而成此新義。是以宋儒論學往理事並稱，其於大學說明德曰：以其邪理而應萬事；說至善曰：事理當然之極；說格物曰：窮至事物之理。於中庸說道也者曰：道者日用事物當然之理。其宗旨所在自不能違。又於論語說知者曰：達於事理；說仁者曰：安於義理；說吾斯之未能信曰：斯指此理；說不知而作曰：不知其理；說知之及之曰：知足以知此理。至於無違下文明有三禮字，亦云謂：不背於理。無端於經文所未有者，盡援釋氏以立幟。其他如性即理、天即理也，皆指不勝屈。故鄙儒遂以理學為聖學矣。」《文集》，卷16。並參朱熹，《四書集註》（臺北，世界），《論語》「為政」篇。

③⑩ 參考侯外廬《宋明理學史》（北京，人民，1984）。

③⑪ 詳〈荷卿頌〉，《文集》，卷10。

③⑫ 見《論語》，「八佾」篇。

清儒毛奇齡、戴震皆試爲之解。其中戴震認爲「繪事後素」是指質美之君子更以禮增進其德行，斯爲可貴，釋「後素」爲「以禮進德」。⁹³ 廷堪則依據實際的繪畫方法，說明「後素」是畫畫時五色佈施之後，再以白色鉤勒輪廓，遂使五色之層次顯明。因此，後素的作用是呈顯五色，無白色，則五色夾雜無法顯現。據此，他說禮對仁義禮智信五性的作用也是如此，沒有禮，則五性只是抽象的內存於人性之中，無法表現於外。因此，他詮釋仁，不循理學家從道德本體一途立論，只簡單真實的說，仁是事親之實，能事親不失於禮，就是仁。所謂：仁是事親之實，義是從兄之實，禮是二者之節文，智是知禮，信是以誠的態度行禮。唯其有實事可徵，仁義智信才得實現。所以他說：「道德仁義，非禮不成。」⁹⁴ 縱使孟荀大儒也無例外，即「孟氏言仁，必申之以義。荀子言仁，必推本於禮。」⁹⁵ 在考辨學術源流與訓詁經義的雙重審度下，廷堪終於得出：「聖人之道，一禮而已矣」的結論。⁹⁶ 所謂：

飲食男女，人之大欲存焉。聖人知其然也，制禮以節之，自少壯以至耆老，無一日不固於禮，而莫之敢越也。制禮以防之，自冠昏以逮飲射，無一事不依乎禮，而莫之敢潰也。然後優柔厭飫，徐以復性而至乎道。周公作之，孔子述之，別無所謂性道也。⁹⁷

義因仁而生，禮因義而生。唯有藉典禮儀節之形式，抽象之道德概念才能表現出來。所以他說「禮」是大經大法，⁹⁸ 而「理」是師心自用。⁹⁹

至於廷堪所追溯的禮之內容爲何？他引證左傳子產之言，指出禮包括倫理、政事、刑罰、上下等級、惠和等等，舉凡政治倫理的一切措施都是禮。¹⁰⁰ 但，實際上他所專注討論的只是倫理部份和部份禮俗。據上所論，不難看出廷堪對道德問題的關注焦點在實事踐履以求其效應，至於道德本體，則非廷堪之興趣所在。

（二）重課責（accountability）的道德觀

以五倫關係維繫社會秩序是儒者的共同理念，漢宋無異。廷堪之有別於理學者，理學以成聖爲外王之基礎，視個人內在之心性修養和體悟天理最爲切要。而廷堪則直捷立足在社會效應層面，集中考慮如何把五倫關係在實事上踐履出來。換言

⁹³ 詳戴震《孟子字義疏證》（《安徽叢書》第六期，藝文，1936），卷下，「仁義禮智」。

⁹⁴ 詳見《論語禮後說》，《文集》，卷16。案：該文作於嘉慶7年（1802），時年四十六。

⁹⁵ 同註⁹³。

⁹⁶ 見《復禮》上，《文集》，卷4。

⁹⁷ 同註⁹⁴。

⁹⁸ 同註⁹⁴。

⁹⁹ 同註⁹⁴。

¹⁰⁰ 詳《好惡說》上，《文集》，卷16。

之，廷堪關心的不是個人內心的道德狀態或道德境界，而是道德實踐的方式和規範，並且強調實踐才是道德的完成，故可稱之為重課責的道德觀。至於未經踐履內存於心中之德性，只可視為道德狀態(moral status)。詳述於下。

〈復禮上〉開宗明義即言：

夫人之所受於天者性也，性之所固有者善也，所以復其善者學也，所以貫其學者禮也。是故聖人之道一禮而已矣。孟子曰「契為司徒，教以人倫，父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」此五者皆言性之所固有者也。聖人知其然也，因父子之道而制為士冠之禮、因君臣之道而制為聘覲之禮、因夫婦之道而制為士昏之禮、因長幼之道而制為鄉飲酒之禮、因朋友之道而制為士相見之禮。自王子以至於庶民，少而習焉，長而安焉，禮之外別無所謂學也。⑩

此處首當注意的是：五倫關係絕非三綱。五倫中父子、君臣、夫婦、昆弟、朋友之關係皆為雙方互動的，而三綱中君為臣綱、父為子綱、夫為妻綱，卻只是單向的。廷堪把五倫關係分成「天屬之親」和「非天屬之親」，凡屬血緣關係的，以親親為禮之大本，從其源也；非血緣之親的，則以尊賢為禮之大本，從其宜也。所以說：仁者人也，親親為大；義者宜也，尊賢為大。⑪五倫關係根基於親義之別，如何使其無過無不及的表達出來以顯示人我之際的義分，這就牽涉到制度和儀式的問題。所謂：

父子當親也、君臣當義也、夫婦當別也、長幼當序也、朋友當信也，五者根於性者也，所謂人倫也。而所以親之、義之、別之、序之、信之則必由情以達焉。非禮以節之，則過者或溢於情，而不及者則漠焉遇之。⑫

父子之親當以何種形式與尺度去表達才能不溢無不及。君臣之義又當如何表達才能顯示其尊尊、尊賢之意。廷堪認為唯有藉諸禮之制度和儀節。曰：

知父子之當親也，則為醴醮祝字之文以達焉，其禮非士冠可賅也，而於士冠焉始之。知君臣之當義也，則為堂廉拜稽之文以達焉，其禮非聘覲可賅也，而於聘覲焉始之。知夫婦之當別也，則為笄次輓擊之文以達焉，其禮非士昏可賅也，而於士昏焉始之。知長幼之當序也，則為盥洗酬酢之文以達焉，其禮非鄉飲酒可賅也，而於鄉飲酒焉始之。知朋友之當信也，則為雉踞奠授之

⑩ 《文集》，卷4。

⑪ 詳〈復禮〉中，《文集》，卷4。

⑫ 見〈復禮〉上，同上。

文以達焉，其禮非士相見可賅也，而於士相見焉始之。記曰禮儀三百威儀三千，其事蓋不僅父子君臣夫婦長幼朋友也，即其大者而推之，而百行舉不外乎是矣。^⑭

是故廷堪致力於制度名物的考訂，從祭祀制、宮室制、有司轍、聘覲儀到一器皿一服飾之細微處，無不詳考細查以得其真，實因情感與義分的尺寸全在這些地方表現。同時友人如程瑤田考證宗法，且與汪中、焦循、阮元往覆斟酌喪禮，用心縝密致力殷勤，用意亦在乎此。

至於典禮儀文如何表達情感之義分，以及表達出來的情感具有怎樣的互動性。試以血緣之本的父子之倫和尊賢之本的君臣之倫為例說明。廷堪嘗以士冠禮等五種典禮為例，分別指出其節次儀文中所傳達之倫常情分。曰：

三代盛王之時，上以禮爲教也，下以禮爲學也。君子學士冠之禮，自三加以至于受醴，而父子之親油然而矣。學聘覲之禮，自受玉以至于親勞，而君臣之義秩然矣。學士昏之禮，自親迎以至于徹饌成禮，而夫婦之別判然矣。學鄉飲酒之禮，自始獻以至于無算爵，而長幼之序井然矣。學士相見之禮，自初見執贄以至于既見還贄，而朋友之信昭然矣。蓋天下無一人不囿於禮，無一事不依於禮。^⑮

士冠禮是成人之禮，古人年二十始行之。據胡培翬《儀禮正義》分爲十八節次，計：筮日、戒賓、筮賓（案：主冠者）、宿賓宿贊冠者、爲期、冠日陳設、主人以下卽位、迎賓及贊冠者入、始加、再加、三加、賓醴冠者、冠者見於母、賓字（案：動詞）冠者、冠者見兄弟贊者姑姊、冠者見君及卿大夫鄉先生、醴賓、送賓歸俎。冠禮自始至終皆由父親籌劃，首先至宗廟占卜吉日，以子成人將行成人禮告於祖先，表示重視，再走請族黨之先進爲其子主持冠禮。加冠分三次進行：初加之前，將冠者著童子服飾，^⑯初加用白布冠，示其重質尚樸之意；將冠前有祝辭，勉其成人以修德爲業。初加後即換著玄端爵韞，以示體容齊正。再加時主冠者降階二等，用白鹿皮冠加之，其後換著素積素韞。三加時主冠者降階三等，表示其服益尊其敬彌至，用爵弁（案：爵位冠），其後再換著纁裳韎韐。每一加之前贊者皆祝辭，其辭曰：「令月吉日，始加元服，棄爾幼志，順爾成德，壽考惟祺，介爾景

^⑭ 同上。

^⑮ 同上。

^⑯ 詳阮元《儀禮校勘記》，見《皇清經解》，頁7426。

福。」¹⁷⁷皮弁、爵弁皆非士之常服，乃見於君卿大夫時之禮服，冠禮服制如此，表示威儀懾重之意。¹⁷⁸冠畢，主冠者向冠者行禮，而冠者以正式的禮回敬之，表明其已成人故用成人之禮與人應酬。士冠禮是父親尊重其子已為成人，正式宗祧祖廟並引導其進入社會的禮。透過繁細的儀式，表示出愛重勵志的深遠期許，所以廷堪說：父子之親油然而矣。

其次，君臣之義。據胡培翬《儀禮正義》覲禮分九節次，即：王使人郊勞、王賜侯氏舍、王戒覲期、受次于廟門外、侯氏執瑞玉行覲禮、覲已即行三享、侯氏請罪，天子辭，乃勞之、王賜侯氏車服、王辭命稱謂之殊；會同之禮、巡守之禮。君臣是非血緣之親中最重要的一環，也是尊尊、尊賢觀念的具體表現。廷堪嘗特別撰述〈覲義〉一文，詳細分段闡明君臣相對待間的義分關係。首先，諸侯朝覲天子，意在「述職」。依禮，一不朝則貶其爵，二不朝則削其地，三不朝則六師移之，示尊尊之意也。其次，諸侯朝覲天子，於未入京尚在京郊之時，天子即應先遣使者勞之，置館舍安之，表示惠其辛勞之意。入覲天子時，無論同姓異姓，天子皆在宗廟會見諸侯，敬其與己同體之意。覲享已畢，諸侯右肉袒請罪於天子，天子勉勸之以伯叔舅父稱之，並賜車服命書使歸其國，意在明以德惠諸臣。唯以上所言乃平常之禮，若遇天子有征討之事，則須另築命壇於京郊，合諸侯以命政，或為巡狩或為征伐。這類巡守會同之禮，則是大禮。不過，行大禮之前必得先行常禮。換言之，君臣以覲禮相見，表明其互相之職分之後，天子才能命諸侯行征伐之事。所謂：「侯氏先以臣禮見，天子以客禮受之也。」¹⁷⁹非血緣的倫常關係建立在尊尊、尊賢雙重準則上，君敬臣以賢，臣事君以義，所以廷堪說：君臣之義秩然矣。

禮之傳世，在上為典章制度，在下為風俗教化。有事可循，有儀可案，有物可稽；固非區區鈎沈炫博以媚古者可比，亦非斤斤辨爭理氣異同之玄談者可知。朱熹晚年篤志修禮，臨歿前猶考訂禮制，實在是「因讀此書，乃知漢儒之學有補於世教者不小。」¹⁸⁰所擬修之禮書即欲就禮制中關乎民用者如昏喪冠祭葬等整理定制，使人在日用之間可以履行。禮自漢唐以降廢亂已久，人倫關係社會禮俗淪至無禮可循，無制可依，理學者又以內在心性體悟為尚，疏忽實踐。廷堪倡導禮，強調德目

¹⁷⁷ 贊祝之辭，各家考證略有異同。此處採用劉師培《禮經舊說考略》（臺北，國民），卷1，頁16。

¹⁷⁸ 詳胡培翬《儀禮正義》（臺北，中華，四部備要本），卷1，頁33。

¹⁷⁹ 詳〈覲義〉，《文集》，卷4。又參考胡培翬《儀禮正義》「覲禮」。

¹⁸⁰ 朱熹〈答李季章書〉，見《朱文公全集》，《文集》，卷38。關於朱子晚年修禮事，參看錢穆《朱子新學案》（臺北，三民，1982），「朱子的禮學」一章。又，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，學生，1974）。

必須在實踐上驗證，也唯有有效應可資課責者，才可謂道德之完成，否則，只是內存於心的道德狀態而已。所謂：「道無跡也，必緣禮而著見，而制禮者以之。德無象也，必藉禮為依歸，而行禮者以之」。^⑩不徵諸行為效應，如何能驗明道德仁義。

（三）學禮復性

儒者理想中的禮治社會，是孔子所說的人人在社會中都能「有恥且格」。禮，不只是維繫社會秩序的外在規範，亦兼具變化氣質以端正人心的內在道德作用。前者屬於禮的社會功能，已於上節論述。本節則將闡明禮的道德功能，包括禮與人性的內在連繫以及禮之貫徹的可能性。前者涉及制禮之本原問題，如果禮只是一種為了客觀需要而被強行訂制的律令，則如何能收變化人心之效。後者涉及道德修養的方法問題，即如何將此繁瑣之禮踐履出來並產生變化氣質的功效。廷堪提出的方法是：學禮復性。一方面說明制禮之本，在人性之好惡，禮有養情節欲的雙重作用；一方面主張經由反復學習禮儀，以達成踐履與變化氣質的目的。

1. 養情節欲

基本上廷堪認為制禮之本原是人性之好惡。他廣引大學中庸曲禮及春秋大夫子產之言，說明「性者，好惡二端而已」，而「好惡者，先王制禮之大原也」。^⑪

人性秉天而生，有聲色味臭之欲，也有仁義禮智信之德，二者皆人性之所好，忤逆之或扭曲不使之滿足，皆為人所共惡。但人在訴求滿足的過程中，往往無法自行中節，遂有過與不及的現象出現，而禮之制作的本原，就在於順乎人性之好惡的同時為之節制，不使「佚於情」亦不使「失其性」，務使人我之情性遂而好惡之得正。^⑫廷堪嘗引子產之言，說明禮與天地人三者的關係：

夫禮，天之經也、地之義也、民之行也。此言禮本於天地人三才而制也。又云：天地之經而民實則之，則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行，氣為五味，發為五色，章為五聲。淫則昏亂，民失其性。此言性即食味別聲被色者也。大學言心不在焉，視而不見、聽而不聞、食而不知其味，即此義也。又云：是故為禮以奉之，為六畜五牲三犧以奉五味，為九文六采五章以奉五色，為九歌八風七音六律以奉五聲。此言聖人制禮皆因人之耳有聲、目有色、口有味而奉之，恐其昏亂而失其性也。大學以好惡為拂人之性，即此

^⑩ 見〈復禮〉中，《文集》，卷4。

^⑪ 見〈好惡說〉上，《文集》，卷16。

^⑫ 詳參〈好惡說〉上下，同上。

義也。^⑭

衣食聲色之所以有五章六畜九歌等的多樣性，是爲了配合情感欲望在不同場合及不同類別時的需要。如祭祀神靈有九歌之樂，各地風俗互異有八風之樂，吉凶軍賓嘉等不同典禮就用不同的音樂舞蹈犧牲，以期不偏不失地表達情欲。據此可知，禮在滿足人情的同時，也節度人欲。所謂：緣情遂其欲，依禮定其分，本天命民彝，是大經大法。這就是禮的「養情節欲」的功能。廷堪又認爲，不只上述之典禮儀文本諸人性之好惡，即立國之典章制度和五倫關係的禮制，以至昏喪諸禮之制定，也都本諸人性之好惡。^⑮

廷堪以「好惡」二字概括人性，不能不說是針對理學而發。他嘗以理學家據以論性之大學中庸爲本，逐段析論大學，指出「大學性字恆一見，即好惡也」。又說八條目所指之修爲工夫全不外乎好惡得其正一語。說誠意之勿自欺就是好其所當好、惡其所當惡。說正心就是勿使心因憂慮忿懣而有好惡失其中正的現象。至於齊家治國平天下也不外乎「好惡得其正」。所以作結語說，修身以至齊家治國之要策，皆在「不離乎人情也」一語。和理學者之釋大學，句句不離天理，內修工夫又時時以審辨天理人欲之幾微處爲要，實大相逕庭。舉凡典禮、儀文以至規範之制定，在廷堪看來，都是據本於人情人性之需要，因此禮與人性的關係不是理學中所說天理人欲的對立，而應是相契合的。這種對養人情欲的重視，實承戴震一脈而來。廷堪晚年釋例一書完成後，撰〈好惡說〉上下篇，持「人性只有好惡、好惡是制禮之本」兩個論點，對學庸論語做了異於宋儒近乎翻案式的新解，強調養人情欲的重要。^⑯其中，最具創意的，莫過於重新詮解「克己復禮」的「克己」一詞，此事在近世學術思想之發展上頗具意義，略述於下。

論語顏淵篇孔子有「克己復禮爲仁」一語，朱子釋之曰：「己，謂身之私欲。禮者，天理之節文」，所以克己就是「克制私欲」。^⑰清初以降學者對此章多作考辨，戴震《孟子字義疏證》「克己復禮」條即以「己」對「天下」而言爲釋，曰：「能克己以還其至當不易之則，斯不隔於天下」，^⑱少去宋儒對人之私欲的負面態度。嘉慶十三年（1808）阮元以新著《論語論仁》示廷堪，並談及論語克己之己字

^⑭ 同註^⑫。

^⑮ 同上。

^⑯ 同上。

^⑰ 詳朱熹《四書章句》，《論語》，顏淵篇。

^⑱ 見《孟子字義疏證》，卷下。

不當作私欲解。廷堪當下即以阮言爲是，其後覆書更以「扶翼遺經，覺悟來世」贊之。並舉上下文「爲仁由己，而由人乎哉」證明人己是對稱，人指他人，己指自身，克己只是「修身」之意，與克制私欲無關。又廣徵論語如「不患人之不己知」、「己欲立而立人、己欲達而達人」、「己所不欲，勿施於人」，再三證明人己一詞乃分指人我而言。故謂漢馬融之注以克己爲約身最當，邢叔明援劉光伯言謂嗜欲與禮義交戰，全屬望文生義。而朱子襲劉氏之言，實因「但喜其與己之理欲相近而已，未遑取全經而詳釋之也。」在阮、凌之前攻訐朱子此誤者，有毛奇齡的《四書改錯》，廷堪稱毛氏此言「如醫家之大黃，有立起沈痾之效，爲斯世不可無者」，至於毛氏之爲人及其其他著作之謬誤者，廷堪則謂有此一大功「其他可勿論矣」。¹¹⁹此書作於廷堪歿前一年，辭激意切，足證其對理欲對立一說扼殺人性之憤懣。

廷堪的禮學思想雖重制度儀文規範，但絕非枯人情欲之苛條。禮以養民爲先，而後教之，唯內有親切之依恃，外有儀式可遵循，內外一貫無所牽強方能收教化之功。而清儒對人之情欲的重視，無庸諱言，是對理學末流理，欲截然劃分之流弊的反彈，縱使在考證學披靡天下之際，也不曾被知識界遺忘。思想發展之幾微處，可不慎乎。

2. 禮樂化性

禮有吉凶軍賓嘉五類，每一類之下又有若干典禮，每一特定之典禮之下又有相當繁瑣之儀文節式，每一儀式中所應採用之器皿服飾犧牲甚至方位宮室皆有定制，如何使其踐履出來，又如何令人了解其意旨，是煞費工夫的大事。廷堪所提的方法只有兩個字：學習。學指知識上的了解，習指實際上的操練。其言曰：

三代盛王之時，上以禮爲教也，下以禮爲學也。……蓋天下無一人不囿於禮，無一事不依於禮。循循焉日以復其性於禮而不自知也。¹²⁰

如前節所述，士冠禮之十八節次，童子自幼學習，從一几一器皿之佈置到請賓三加拜母，自能於習演中體味出情感義分。

自來儒者論修爲方法的約有三種類型，一是程朱理學派尊德性和道問學，兼養性與求知；一是陸王學派專重尊德性，以致良知爲第一工夫；一是顏李學派，不喜

¹¹⁹ 詳〈與阮中丞論克己書〉，《文集》，卷25。又，廷堪於〈字譜即五聲二變說上〉，批評毛奇齡論學間有矯枉過正處，曰：「蕭山說經，廓除宋儒蒙晦，於聖門頗爲有功。然間有矯枉過正近於武斷者，不獨論樂也，學者辨之。」是知廷堪並非真欲置毛氏論學之誤謬處於不顧也。唯有彼言，更可見其用心之切耳。

¹²⁰ 〈復禮〉上，《文集》，卷4。略去部分已見引於註¹¹⁹，可參看。

言內在心性修養而強調習行。^⑭ 廷堪對習行之注重，頗類似顏李，卻不似顏李之廢書不讀，而是兼重知識和變化氣質。不過他採用的變化氣質的方法並非涵養主敬，乃是反復學習禮樂。人在這些嚴肅不苟的節式儀文中，又配合著服飾音樂，啟應內在情感，使性中之德與身體手足之活動相應和，達到內外兼修的目的。所以說：

卽一器數之微，一儀節之細，莫不各有精義彌綸於其間。……蓋必先習其氣數儀節，然後知禮之原於性，所謂致知也。知其原於性，然後行之出於誠，所謂誠意也。^⑮

廷堪最喜引論語孔子答顏淵問仁之四句：非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動。禮的工夫就在與外物交接時，能先以禮衡量之，不合禮，則不可視聽言動。^⑯ 這種相信儀式能帶動甚至能變化情感的看法，和近人蔡元培所說：禮儀能造就習慣，而習慣是人的第二天性，^⑰ 頗有相通之處。

禮以制外、樂以和內。孔子說：志於道，據於德，立於禮，成於樂。廷堪對樂之研究與對樂教之重視，在當時罕有匹儔。所著《燕樂考原》，專考唐代之燕樂。唐天寶間分樂爲三類：先王之樂爲雅樂，前世之新聲爲清樂，合胡樂者爲燕樂，而燕樂最貴。燕樂是周隋舊樂，也是稽求古樂之繁籥。^⑱ 禮儀要配合著音樂進行，音樂不只有樂還有器，廷堪對樂器之製造也很留意，嘗訪察樂師問樂器之長短度以考證古樂聲、譜、器之間的配合。^⑲

廷堪堅信學和習行是化性的必要之途。至於學之內容爲何，廷堪雖有「禮之外，別無所謂學」一語，但細查其所謂學禮之學，實無所不包，舉凡經史子集天文曆算金石輿地樂律皆涵蓋在內。廷堪之謂學在學知識以濟世用，和理學末流偏向證悟天理不同。廷堪嘗批評宋儒論大學修身工夫之誤，而以學禮習禮貫穿全篇。說格物曰：禮器一篇皆格物之學；說致知曰：先習其器數儀節，然後知禮之原於性。^⑳ 又釋「自天子以至庶人，一是皆以修身爲本」一語，曰：「自天子以至於庶人，少而習焉，長而安焉，禮之外，別無所謂學也」，^㉑ 把禮視爲學的主要內容。廷堪不只對宋儒大學之教不滿，對其小學之教也不贊同。他批評小學之教只習灑掃

^⑭ 參看張岱年《中國倫理想研究》（上海，人民，1989），頁216。

^⑮ 見〈復禮〉中，《文集》，卷4。

^⑯ 參考〈復禮〉三篇，《文集》，卷4；及〈覆錢曉徵先生書〉，卷25。

^⑰ 詳《蔡元培全集》（北京，中華，1984），第二冊，頁175。

^⑱ 詳《燕樂考原序》，《文集》，卷26。

^⑲ 廷堪論樂之作，詳《文集》，卷18、19諸篇。

^⑳ 詳〈覆錢曉徵先生書〉，《文集》，卷25；〈慎獨格物說〉，卷16；及〈復禮〉中，卷4。

^㉑ 〈復禮〉上，《文集》，卷4。

應對進退，而不教六藝，是經義荒廢，學術與經世脫卻的關鍵。他引周官子保氏之教，說明童子八歲入小學即教以禮樂射御書數，一以使識文字，一以強健體魄使知禮儀。^⑭案：朱子輯《小學》一書，立意之初亦欲培養童子知禮之節，後世卻誘於功令，童子入塾即每每受讀大學，教以誠正求聖之道，禮儀操習不復實踐。廷堪嘗言其自身之經歷曰：「憶昔毀齒日，初就童子師，迫使讀大學，百讀百不知。」^⑮這種迫天下士子使出於一途的情形，^⑯廷堪摯友汪中亦曾提出批評。汪中之言曰：

孔子曰：中人以上可以語上也，中人以下不可以語上也。明乎教非一術，必因乎其人也。其見論語者，問仁問政，所答無一同者。聞斯行諸判然相反，此其所以為孔門也。標大學以為綱而驅天下從之，此宋以後門戶之爭，孔氏不然也。^⑰

蓋「齊明盛服，非禮不動，所以修身也」，^⑱唯有透過外在踐履禮與內在體認禮的雙重工夫，才能變化氣質復其本性之善。

(四) 人性論與荀學之復興

儒者自孟荀以降，每喜以善惡為人性之評斷。這是因為人性本質之認定關繫到道德本原和道德修養之方法。荀子言「人之性惡，其善者偽也」，所以特重學禮，主張化性起偽；然卻也因有此性惡之說，遂自唐以下見黜千年。而宋明理學至今仍盛享肯定價值，則與其特尊人的道德自主性有絕對關係。性善性惡是哲學命題，本節並不擬從彼立論。之所以指出此一主題，乃欲從廷堪導民正俗以禮樂踐履為重此一觀點，探看廷堪對性善性惡的態度，並據以察視其思想之走向。事實上，從清中葉以來的知識界對性之善惡所作的反省中，不難看出思想界在經世此一大前提下愈趨以實務實效為重的趨勢。

據前所論得知，廷堪肯定禮與人性有其內在之聯繫，人性含仁義禮智信五性，據此頗有主張性善之意。他自己也曾明言：「夫人之所受於天者，性也。性之所固有者，善也。」^⑲但，當歸納廷堪在好惡說、荀卿頌及前引重解大學中庸論語左傳

^⑭ 詳〈學古詩廿首〉，《詩集》，乙巳年。

^⑮ 同上。

^⑯ 廷堪〈書唐文粹後〉有：「竊謂昌黎之論文與考亭之論學，皆欲以一人之見，上掩千古，雖足以矯風尚之同，而實便於空疏之習」之語，見《文集》，卷32。

^⑰ 〈大學平議〉，見《述學補遺》（臺北，世界）。

^⑱ 同註⑰。

^⑲ 見〈復禮〉上，《文集》，卷4。

中的論性文字，發現廷堪又每以食色臭味之好惡論性，則分明又落在告子「食色性也」的一邊。所謂：

人之性，受於天。目能視則爲色，耳能聽則爲聲，口能食則爲味，而好惡始基於此。^⑮

尤其說到以禮節性以禮節心時，性善的立論更明顯動搖，反倒與荀子所論禮與性的關係相近，頗有主張性惡之勢。廷堪之言：

夫人有性必有情，有情必有欲。故曰：飲食男女，人之大欲存焉。聖人知其然也，制禮以節之，自少壯以至耆老，無一日不囿於禮而莫之敢越也。制禮以防之，自昏冠以逮飲射無一事不依乎禮而莫之敢潰也。^⑯

夫性見於生初，情則緣性而有者也。性本至中，而情則不能無過不及之偏。非禮以節之，何以復其性焉。^⑰

荀子禮論篇，論性與禮之關係，曰：

禮起於何也？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，以養人欲，給人之求。^⑱

二人何其相似。廷堪似乎也意識到這種矛盾，他在荀卿頌一文中，嘗試作調和的說：

孟曰性善，荀曰性惡，折衷至聖，其理非鑿，善固上智，惡亦下愚，各成一是一，均爲大儒。^⑲

把性善視爲上智之人之性，性惡歸諸下愚之人之性，將性之精微處完全拋卻不論，自非的當。但是視荀卿爲大儒，不因其主張性惡遂黜之，重新審視儒學的傳統，則是一大突破（詳下）。廷堪對如何處理性之善惡和禮之間的關係，一直到嘉慶八年（1803）致書錢大昕，統論其禮學思想時，才有了明確的態度，曰：

孟子以爲人性善，猶水之無不下。荀子以爲人性惡，必待禮而後善。然孟子言仁言義，必繼之曰：禮則節文斯二者。雖孟子亦不能舍禮而論性也。^⑳

^⑮ 見〈好惡說〉上，《文集》，卷16。

^⑯ 〈荀卿頌〉，《文集》，卷10。又曰：「若夫荀卿氏之書也，所述皆禮之逸文，所推者皆禮之精意。……夫孟氏言仁必申之以義，荀氏言仁必推本於禮，……後人尊孟而抑荀，無乃自放於禮法之外乎。」

^⑰ 同註⑯。

^⑱ 〈荀子〉「禮論篇」。

^⑲ 同註⑱。

^⑳ 〈覆錢曉徵先生書〉，《文集》，卷24。

所謂：孟氏言仁必申之以義，荀氏言仁必推本於禮。言簡意賅，在禮的大前提下，消弭了性之善惡的問題。孟子曰：「仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。禮則節文斯二者也。」在廷堪看來，道德實踐須藉諸禮，變化氣質也得藉諸禮，至於性是善是惡，似乎無大關礙。

對人之本質進行再探討，是明末以來思想界的一股暗流。基本上，這還是針對天理人欲截然對立所造成流弊的一種反動，戴震用血氣心智釋性，說明食色乃性中所有，已傾向於直接從性的實質內容去掌握性。無奈仍囿於性善的正統說，縱使所論已偏向荀子告子，但仍標舉性善，反遭程瑤田「不知性善之精義」之譏。^⑭廷堪的時代，經學與經義之研究已臻至相當程度，對理學的反省與批判亦較前期更深入，像他全面否定理字，否定理學，比其他人是多了一份革命性。廷堪推尊荀子，其一，因二人之性論相契，其二，因荀子重學重禮，其三，因荀子傳經，功在孟子之上。這是乾嘉學者尊經崇漢溯學術源流的必然結果。論性重禮已見上述。此處單論荀學與儒學傳衍之問題。

漢儒孟荀並稱，所尊荀子之地位，尚在孟子之上。自韓愈提出道統觀並以「大醇小疵」批評荀子性惡說之後，宋人又取孟子配論語、學庸創立四書，於是荀學漸黜，而孟學獨尊，成為紹繼周孔之唯一正脈。清儒在全面整理學術的前提下，重新審視荀子，錢大昕、盧文弨等學者都從詁訓角度為荀子「其善者，偽也」的偽字辨解，證明偽字乃「人爲」之意，非「虛偽」之偽。^⑮而荀子言「偽」只是強調人在道德修為上宜下工夫以變化氣質，並非內心無善卻矯飾虛偽之意。戴震也有「荀子推崇禮義，於聖人之教不害」之語。^⑯廷堪辨學術源流也說，史記孟荀同傳無分軒輊，至於罷黜荀學而以孔孟並舉，視孟學為孔學之唯一真傳，乃後儒之私意耳。^⑰又析論荀子傳經、傳禮之功，曰：

降而七雄並爭，六籍皆闕，而禮為尤甚。縱橫捭闔之說、堅白異同之辨，敝然而不可紀，雜出而不可窮，守聖人之道者，孟荀二子而已。孟子長於詩書，七篇之中稱引甚廣，至於禮經，第曰嘗聞其略。考其父命厥子已與士冠

^⑭ 詳程瑤田《論學小記》。

^⑮ 參錢大昕《跋荀子》，見《潛研堂文集》（上海，商務）；盧文弨《書荀子後》，見《抱經堂文集》（上海，商務），卷10。

^⑯ 見《孟子字義疏證》，卷下，原文作「荀子推崇禮義，宋儒推崇理，於聖人之教不害也。」

^⑰ 廷堪《孟子時事考徵序》言：「竊惟太史公書以孟子荀卿同傳，未嘗有所軒輊於其間。而孟荀之稱，由漢迄唐無異辭。若夫罷荀卿從祀，祇七十子而以孔孟並舉，此蓋出後儒之意，於古未之前聞也。」《文集》，卷26。

相違，往送之門又與士昏不合，蓋儘得禮之大端焉耳。若夫荀卿氏之書也，所述者皆禮之逸文，所推者皆禮之精意。^⑭

和廷堪治荀子最相契合的，是以治墨學而被翁方綱斥為異端的汪中。汪中曾助謝鏞校注荀子，今傳王先謙《荀子集解》一書前序中所錄謝鏞荀子校釋，多出自汪中之手。汪中對荀子的贊辭亦包括其傳經之功，有「周公作之，孔子述之，荀子傳之，其揆一也」之句。^⑮ 其後汪中治賈誼新書，也是因為賈誼是荀子的再傳，其學精於禮。^⑯ 當時衍聖公之後以治公羊著稱的孔廣森，和廷堪論學相契，二人亦有「荀卿為儒宗老師」的共識。^⑰

荀學在清中葉復興，是清代學術思想史上的一件大事。荀孟地位之升降，不只意味知識界對人性之情欲問題有正面看法，也意指道德實踐走向要求儀則之途。茲引廷堪荀卿贊以為小結，曰：

七姓虎爭，禮去其籍。異學競鳴，榛蕪疇關。卓哉荀卿，取法後王。著書蘭陵，儒術以昌。本禮言仁，厥性乃復。如範範金，如繩繩木。金或離範，木或失繩。徒手成器，良工不能。韓氏有言，大醇小疵。不學羣起，厲聲詬之。孟曰性善，荀曰性惡。折衷至聖，其理非鑿。善固上智，惡亦下愚。各成一是，是謂自棄。史遷合傳，垂之千年。敬告後人，勿歧視焉。^⑱

(五) 禮義

禮義者，制禮之意旨也。禮在儀文節式上有繁簡直殺之異，而何時當繁？何時當簡？又為何當繁？為何當簡？其去取準則就是義。所以說：

禮之所尊，尊其義也。失其義而陳其數，祝史之事也。^⑲

掌握住禮義，不只能評斷是非，更可以據其義以制定新禮。廷堪引禮運：

禮運曰：禮也者，義之實也。協諸義而協，則禮雖先王未之有，可以義起也。^⑳

「禮以義起」是先秦孟荀以至漢儒的共識。三禮中的小戴禮記即以討論禮義為主，祭有祭義、冠有冠義、覲有覲義。至於何謂禮以義起？廷堪引禮記：

^⑭ 同註^⑬。

^⑮ 汪中〈荀卿子通論〉，見《述學補遺》。

^⑯ 詳汪中《述學》內篇二。

^⑰ 見〈孔檢討誄〉，《文集》，卷35。

^⑱ 同註^⑮。

^⑲ 〈復禮〉中，《文集》，卷4。

^⑳ 同上。

禮記曰：仁者人也，親親爲大。義者宜也，尊賢爲大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。……父子親然後義生，義生然後禮作。^⑭

親親和尊尊是制禮所本之義，亦即制禮之準則。但當二者相衝突時，又如何呢？曰：
故至親可以捨義，而大義亦可以減親。^⑮

親與義之間如何裁奪，則有待禮制之細目。禮記中論禮義之細目甚詳。如命爵有八術、喪服有六術。然其中最首要之根本原則則不外乎親親尊尊二義。^⑯ 廷堪《禮經釋例》一書雖以考訂禮制之條例儀式爲主，但條例歸納之後，卻有超乎考訂之上而直指是非之準則者在。李慈銘《越縕堂讀書記》「儀禮釋例」條下嘗惜廷堪該書「未及申釋制禮之由，俾人知等威節文，俱有精意」，^⑰ 頗憾其美中不足。李氏此言，吾以爲亦然亦不然。釋例一書雖不曾如禮記般對個別典禮作禮義的探討，但其條例下所附之案語，與其〈封建尊尊服制考〉、〈覲義〉、和文集〈讀顧命〉、〈慎獨格物說〉諸篇都直接討論到禮義，而且頗具突破意義，不容忽視。分述於下。

考訂喪服是清儒治禮的主要內容，實因宗法制度是維繫社會秩序的基礎，而喪服最能詳備的表列出宗法的關係。廷堪釋例一書於「變例」（案：喪服例）之後特別撰述〈封建尊尊服制考〉一文，其目的即欲以古代封建制度爲本據，闡明禮義中「尊尊」此一概念的實際運作情形。其言曰：

先王制禮合封建而言之，故親親與尊尊並重。封建既廢，尊尊之義，六朝諸儒或有能言者。宋以後儒者因陌生妄，於其所不知，輒以己意衡量聖人，由是說喪服者日益多，而禮意日益晦。^⑱

廷堪首先指出封建制度中所謂「尊尊」，其所尊之尊乃指：「受重者，所受宗廟土地爵位人民之重」也，^⑲ 並非單指「帝王」。又舉喪服中斬衰三年喪禮之最重者爲證，據儀禮宜服此喪制的情形有六種，即：諸侯爲天子，爲君，父爲長子，爲人後者，妾爲君，公士大夫之眾臣爲其君。爲君服斬衰三年之喪，乃因「君，至尊者也」，而所謂君並非指帝王，乃是指天子、諸侯、卿大夫、士之有土地有人民者而

^⑭ 同上。

^⑮ 同上。

^⑯ 參〈封建尊尊服制考〉，見《皇清經解》，頁5450-5451。

^⑰ 見李慈銘《越縕堂讀書記》（臺北，中華），卷上，頁81。又，參看同書卷中，頁811-814。

^⑱ 同上，頁545。

^⑲ 同註^⑱，頁5451。

言。君之所以至尊，乃因其受有土地人民爵位之重責。至於父為嫡長子斬衰三年，和子為父守三年喪之因相同，皆因為嫡長子將承重而為宗廟之主也，所以說「受重者，必以尊服服之」。可見，君與長子之尊，皆因其有「持重」之責。^⑭此即尊尊之首義，所尊者不在其為天下之主，乃在其因爵位而持有之責任是也。

唐人治經堅守疏不破注之習，遂多訛信鄭注不及查究經傳原文，致使士見黜於君之列，而不得受尊尊之禮。後世更以君指南面之帝王，遂致尊尊演成尊君。廷堪舉論語禮記為證而斥其謬誤，曰：

南面指人君，亦兼卿大夫士言之，非春秋之諸侯及後世之帝王也。……是有地有爵者皆得南面稱君而治人也。後儒乃以南面為帝王之稱，……謬矣。^⑮又曰：「大宗者，尊之統也」，「大宗者，收族者也，不可以絕也。」^⑯大宗之尊，是尊其統攝收族，有承祧宗廟之責、有撫恤宗族之任。和君有養民教民治民之責相同。故尊之當尊，尊其職責也。

其次，論親親。尊尊固然是禮中之義，卻也不能謬逆親親，所謂大義可以滅親但至親亦可以捨義。禮記服術六項首列親親次屬尊尊，即表明二者必須斟酌互用，才能協諸義而不失。後世不明尊尊之旨，曲解經義，遂至尊君太過，造成乖忤人情、違逆倫常、困苦人欲之弊病。廷堪嘗以喪服中「子為母喪」為例，說明這種現象。

子為母喪。大致而言，父在則為母齊衰期年，尊父之尊也；父卒則為母齊衰三年，伸其親也。其中最引起爭議的是：子與繼母、子與養母、妾子與母、庶子承重後與其生母間喪服的複雜關係，這也是宋以降喪服中的一大疑議。關於前者，廷堪首先據經義，指出父卒後，子為母齊衰三年之喪，子包括嫡子庶子，母則兼指父之正室、繼室、妾室以及該子之養母。所謂：繼母如母，慈母如母，何況，論語「子生三年然後免於父母之懷」，其母乃專言嫡母乎抑合指所生之母？又孟子誠諸侯只言勿以妾為妻，焉聞勿以妾為母者乎。宋以降儒者不讀經書，妄以天理二字臆禮，遂使妾子為母之喪不得伸為齊衰三年，往往以大功九月總麻三月則除服，挫人子之情、忤倫常之道。究其源，乃因胡安國之言：以妾母為夫人，徒欲崇貴其所生而不虞賤其父。^⑰廷堪嚴斥之曰：

^⑭ 同上，頁5451。

^⑮ 詳參《禮經釋例》，同上，頁5452-5453。

^⑯ 同上，頁5456。

^⑰ 同上，頁5454。

胡安國即不能知禮與春秋，豈論語孟子亦不能知乎？說春秋者啖、趙而下，妄人固多，未有如安國之甚者。憑陋腹以爲理，其罪乃至上通於天，宜見黜於聖世也。^⑫

胡安國的春秋傳乃元、明取士之標準經解，則其誤導之深遠可知。而廷堪敢於當世作此批評，其志亦可知。^⑬

至於，庶子入祧大宗，其生母卒，當服何喪？歷史上，民間或帝王家都有大宗無後，庶子承重之事。廷堪舉晉哀帝爲例。晉哀帝以琅邪王入後大宗。熙寧元年，其生母周太妃卒，哀帝初擬服齊衰三年之重喪，後因江彪啟奏以禮「厭屈私情，所以上嚴祖考」爲諱，遂一減爲期年，再減爲三月，終於以緦麻三月之服爲生母舉喪。其後明世宗明倫大典即據此訂定禮制，造成矯枉過正，乖失人情之弊。廷堪以禮「爲人子後者，爲父母服」之例正之，主張宜服期年之喪，縱使入祧大宗，以大宗之父母爲父母，然對生母之喪，縱宜減爲期年，卻切不可只以舅姑三月之喪爲服。蓋承重雖宜尊尊，但生母之親親，卻不可以義揜也。其後宋大儒王伯厚《困學記聞》說春秋，尚稱引江彪之言，毋怪乎廷堪慨歎自宋以降禮義之謬妄久矣，曰：「宋人表表如浚儀王氏，所言尚謬悠如此，其他又何足辨也。」遂慨然有志講明禮義，謂「則經義豈可不亟加講明，誤人家國乎。」^⑭是知廷堪考訂禮制，歸納禮例，其終極目標乃在辨禮義，明是非之準則，廢斥宋以降解禮之妄謬也。

四、結 論

凌廷堪的禮學主張，其目的是要把倫常禮制實踐出來，以導民正俗，達到儒家的禮治社會理想。他所採用的方法是反復學習禮樂，通過知識的瞭解和形式上的操演，以達成變化氣質和端正行爲的目的。廷堪自知此一目標必須循轉移學風、改變觀念和操習禮樂三途著手。主講紫陽書院時，遂每以禮理之辨、漢宋儒者經論之異同爲題，課試弟子。對弟子中能識得儒學重禮之傳統大別於宋學之以佛理爲理者，輒多加稱許褒揚，務必使學生的學統觀念正確無誤。據年譜載，廷堪此舉「始則大譁，繼則信疑各半焉，而先生教思之誠，終不稍懈」，^⑮足證廷堪倡導禮學轉移學

^⑫ 同上，頁5454-5455。

^⑬ 清儒對胡安國書之批評，見汪惠敏《宋代經學之研究》（臺北，師大書苑，1989），頁302-306。

^⑭ 同註^⑬，頁5455。

^⑮ 《年譜》嘉慶十二年丁卯條下，錄廷堪之課試題中，多有以漢宋經解之辨爲問者。尤其三月十八日之策問題及其評卷，最可證廷堪糾正宋學轉移學風之迫切。策問題曰：「我高祖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

風意志之堅定。晚清以撰述《儀禮正義》名世的胡培翬，即廷堪入室弟子。且培翬於晚清時，亦嘗以「禮兼學行」的觀點，調和漢宋學派之爭，跳出考證義理各據一端的檻限，所受廷堪禮學思想之影響可知。

除卻上述重整社會秩序的時代意義之外，凌廷堪的禮學思想在乾嘉之際出現，從學術思想史之發展角度觀察，其意義與價值也是多層面的。

先從微觀方面來說。首先，對乾嘉考證學而言，廷堪的禮學主張，無疑為考證學指出考證只是手段，經世才是目的的學術大方向。《禮經釋例》用的是考證學的釋例的方法，但歸納出的條例卻是為了能把禮制正確無誤的重現出來，達到經世正俗的目的。其次，對徽州學術之發展而言，廷堪承續了徽儒關切道德教化的傳統，雖然否定理學而代以禮學，但在推行五倫之禮治社會與端正人心和社會風俗方面，其精神仍與朱熹、江永、戴震等徽儒之重禮傳統相一貫。

再從宏觀方面來看。廷堪的禮學思想，在理學走向清學的轉化上，最大意義，就是他「以禮代理」的主張，轉化了理學家論道德修為偏重道德形上的興趣，而使之直接切入實際人倫日用的踐履，從「社會效應」的角度立論，把道德問題，從成聖與否的個人內在道德狀態落實到道德實踐的可課責性上。我們試再擴大從儒學發展之全程來觀察。自孔子以下，論道德修為自來有孟、荀兩個傳統，孟子認為盡其心者知其性，知其性則知其天，所以側重個人心性之涵養，所謂「先立其大者」，能掌握住生命的本原「養其性所以事天」最為重要。¹⁵⁶而荀子則從行為效應的觀點立論，認為行為無失必須藉諸禮，所謂「禮者，人之所履也，失所履，必顛蹶陷溺。」¹⁵⁷禮不只是行為準則，即「正身」，同時也是內在涵養的不二途轍，所謂「治氣養心之術，莫徑由禮。」¹⁵⁸化性起偽，經由習禮的累積工夫才能變化氣質端正行止。廷堪的禮學主張，從立論角度人性論到修為方法，都明顯的走著荀子的路數，和錢大昕、戴震、汪中相承續，清晰呈現出清學在重禮重學重行為效應的重重

長？請各據其異同之處，直抒所見，以副聖朝崇尚經學之至意。」評王度卷云：「大學云：自天子以至庶人，壹是皆以修身為本。中庸云：齊明盛服，非禮不動，所以脩身也。是禮字為中庸、大學真註腳。策問中能見及此，可謂豪傑之士」，《年譜》作者並自加案語云：「亟拔之，以為有志聖學者勸。」試再與所評王國翰卷相較，其意更明顯可見。云：「論語皆孔門遺訓，其中無一理字，易書春秋儀禮周禮，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。主天理人欲四字，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。」其餘皆類此，可參看。

¹⁵⁶ 《孟子》，〈盡心〉上，言：「盡其心者，知其性也。知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」

¹⁵⁷ 《荀子》，〈大略篇〉。

¹⁵⁸ 《荀子》，〈修身篇〉。

要求下，造成荀學地位的日漸提高。清學以實字為倡，「實」不只指經史考證之實，亦指人倫日用之實、經驗效應之實。張灝先生在論及清中葉經世思想之興起時也說此一「重實際、重實效的趨勢，是一種功效理性的強化的表現。」^⑭清學此一重效應的思想走向，唯有立足於儒學之宏觀的角度之下，才能於心性理氣的宋儒學之外，掌握住清儒學的思想走向。

廷堪此一重「功效」的思想特性，不只表現在他倫理教化的重禮觀念裏，也呈現在他的史統論中。廷堪論史統，早年即有「讀史魏金進，論統晉宋削」之句，蓋廷堪認為史之「正統與否」當以實際政治之「治亂與否」為評斷準則。北魏拓拔氏誅羣寇定中夏，較諸東晉諸帝的弑篡無道，更應居史之正統；同樣，金源氏四海稽首，德政可與漢文帝媲美，偏安的南宋尚且稱臣於金，然而史家卻因拘守春秋夷夏之辨，正統依華夷論而不以功德論，豈不陋哉。^⑮其次，廷堪對天子入主天下之資格和適子入祧宗廟之資格，也有一番意見。他認為君之於國，猶心之於身，心的功能在操作百體，而君的功能在運作百事；如果君無此能力勝任此職，縱使庶政也只會頹惰壞國。廷堪以兩晉為證，說明西晉之亡，不亡於八王構釁，而亡於惠帝之黷惑；東晉之亡，不亡於桓之阻兵，而亡於安帝之不慧。所以他引禮經「正體傳重」一語，說明如果適子有廢疾「不堪主宗廟，則不立」，切不可固執的守著立長之辭，不審經權不知變通，貽禍家國。^⑯這種從任職之能力和任職之效應來評斷功過的觀點，完全不受傳統夷夏嫡庶之說的拘蔽，是廷堪思想中重功效的強烈表現，在乾嘉考證學風之下，不可不謂特殊。

除卻思想史的審視，吾人也可以從個別的單一概念上察析廷堪思想中所含具的特質，並可作為深入探討乾嘉思想的參考。一，對人之情欲的態度，承認情欲是人性的一部分並要求其滿足，反對理學家天理人欲的截然對立。二，揭示出五倫關係的相對待性，和三綱絕對的主從關係大不相同。三，指出尊尊觀念的本始意義，並摒斥宋以降儒者轉訛尊尊為尊君，導致君權過分膨脹君臣之義無法彰顯的弊病。蓋，理學尊崇的「天理」觀念，極易流於絕對、冷峻、違反人情，此即戴震所譏之「以理殺人」，廷堪所批評的「憑陋腹以為理」。因此，據此一天理而制訂的禮制和倫常規範，在實際人生社會上往往缺乏可踐履性。廷堪的禮學主張步步扣緊人情之

^⑭ 張灝，〈宋明以來儒家經世思想試釋〉，《近世中國經世思想研討會論文集》，頁19。

^⑮ 詳〈學古詩廿首〉，《詩集》，乙巳年。

^⑯ 詳〈兩晉辨亡論〉上、下，《文集》，卷20。並參看拙文〈凌廷堪的正統觀〉，《第二屆清代學術研討會論文集》（文史哲，民國81年6月）。

好惡，就是在強調禮的可踐履性，所以他探究禮與人情的相通處，並反對不合人情的絕對的理。至於禮與人情的相通處，如何反映在思想界、甚至反映在制度上，更是有待探究的重要課題。

附記：本文之撰述，得陸寶千、王爾敏兩位先生經常提供意見作出指導，又獲劉廣京先生之書面評論與鼓勵，謹此致謝。