

十八世纪礼学考证的思想活力 ——礼教论争与礼秩重省

张寿安 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

十八世纪礼学考证的思想活力/张寿安著.—北京:北京大学出版社,2005.12

(思想史丛书)

ISBN 7-301-09009-9

I. 十... II. 张... III. 儒家-礼仪-哲学思想-中国-18世纪
IV. ①B249②K892.26

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 038942 号

书 名:十八世纪礼学考证的思想活力——礼教论争与礼秩重省

著作责任者:张寿安 著

责任编辑:岳秀坤

标准书号:ISBN 7-301-09009-9/K·0376

出版发行:北京大学出版社

地 址:北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址:<http://cbs.pku.edu.cn> 电子信箱:pkuwsz@yahoo.com.cn

电 话:邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752025

排 版 者:北京军峰公司

印 刷 者:

经 销 者:新华书店

650mm×980mm 16开本 21.75印张 290千字

2005年12月第1版 2005年12月第1次印刷

定 价:30.00元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,翻版必究

北大版序言

本书是“以礼代理”议题的进一层发展。主要探究：18世纪的礼学家如何反思经验界的秩序，尤其是“三纲纲纪”下的伦理秩序？包括：君臣/父子、妾母/妾子、夫妻/舅姑与妇、兄弟/兄弟妻。传统儒家的秩序观是建立在宗法、封建的双重文化理念下，此一根基于亲亲、尊尊的双系理想，在实践上极易产生相互制约的困局，因此如何持衡就成为经、权的大议题。本书采用的方法是通过制度、实例和历代经解来观察理念转移、价值改变，甚至可能是价值扭曲、理念刊落。贯彻全书的主线则扣紧两个思想议题：礼与理如何对话？情与理如何重构？最终关怀的还是近代早期个体——相对于家族与君权而言——如何争取独立空间与独立价值。晚清民初的反礼教运动实源自18世纪以降的礼学考证与礼秩重省。我深信情与私是很重要的原动力。值得继续开发。

清代学术思想史的研究，百年来人才辈出，各有所见。我的研究也是在前贤的启示下再做转进。近年来清代学术思想的研究逐渐复苏，晚近学界又倡导复兴经学，再结合近年成果丰硕的简帛研究，儒学的原初思想资源逐渐丰富，相信不久将会有突破性的诠释出现。本书所论只是清学议题之一，还请专家学者不吝指正。

本书在繁体字版出版的三年间，我收到四份书评。北京清华大学彭林教授（《中国文哲研究集刊》第22期，台北2003年3月）、台湾“中研院”王尔敏教授（《二十一世纪》第84期，香港2004年8月）、中国社科院姜广辉教授（《汉学研究》第46号，台北2005年6月）和最近一份寄自香港的书评。他们都给我许多肯定，也提出许多修正。特别是王尔敏教授在书评完稿后寄来一份校勘，纠正多处错误。王

II 十八世纪礼学考证的思想活力——礼教论争与礼秩重省

教授年事已高又一目失明,望着他从加拿大寄来亲笔书写的斗大字迹,我很是感动!立即汇整其他师友的指正印制成“校勘表”,寄奉各赠书单位。日本北海道大学水上雅晴教授精研清代学术,阅读本书后认为第二章特别重要,着手翻译,译稿已发表在《中国哲学》第33号(日本,北海道中国哲学会,2005年3月);同时指出几处重要错误。我都在这次的简体字版中一一改正。这些师友不吝赐正,诚恳切磋,令人感铭。谨致最深谢意!

本书能出简体字版,得感谢贺照田先生的介绍,和北京大学出版社张凤珠主任的大力协助。出版前,本所魏秀梅教授又全书校对一遍,情谊深重。一并致谢。

张寿安 南港

2005年10月18日 初秋

自序

17世纪以降,中国社会思想呈现两股强大走势,一是情欲觉醒,一是礼学复兴。这两股看似背驰却又同时存在,看似互斥却又不断对话的文化力量,是观察中国前近代思想转变的有力视点。18世纪初,礼学兴起,百余年间以狂飙之势披靡天下,挑战程朱理学。这股乍看是以移风易俗为诉求的文化运动,终极攻伐的竟是宋明以降天理观念下严立尊卑的“三纲纲纪礼教”,包括理念与形式,而作为其驱动力的,正是戴震、凌廷堪以降“以欲为首出”的自然人性论。

清代礼学复兴,对儒学思想而言,不只是理学转型,更是礼学转型。礼学成为18世纪以降儒学思想的主轴,最主要的原因就是它揭示了儒学思想的另一种型态:经验界的秩序。清儒无论治理学、礼学、甚至公羊学,在相当程度上关怀的都是“制度”问题,礼的制度、法的制度,换言之就是经验世界的秩序,包括秩序之原则与秩序之形式。数十年来,“理学”几乎成为儒学思想的唯一论述型态,形上思辨与内在道德成为儒学思想探究之大宗,本书特举“礼学思想”研究,揭示出儒学思想的另一型态。这种直指经验世界之秩序安排的思想,因其兼具理念与形式,故在展开时,与理学产生必然之歧异。礼与理对话,成为儒学思想的另类交锋。

传统中国是一个宗法社会,宗法伦理和宗法秩序通过“身份”从价值面贯彻到形式面,举凡教育、仕宦、赏罚,把人的生命意义、生活事实和终极审判结合成一气,而“礼”正担当着这个责任。但是,如果我们据此即认为两千年宗法制度是一个整体并无变化(瞿同祖,1937、1944),那就完全忽略了礼的内在活力,也无法解释两千年来的文化生机。《礼记》言制礼之本有三:“夫礼,承天之道以治人之情。”

(《礼运》)“礼也者,义之实。”(《礼运》)又言:“礼,时为大。”(《礼器》)显然,情、义与时是推动两千年间礼学思想演变的基本力量。事实上,无论是汉魏的忠孝之争、北宋的仁义之争、明清的亲亲尊尊之争,都是礼学企图突破外在制式时所进行的内部思想重构。这个根于人性之情(仁、恩)、人我之义(宜)和当下时空的三间考量,正是礼学思想从原则论辩到制度因革所共本的基础。至于所使用的方法,则几乎都是对经典进行重新诠释。也因有此一经典诠释之传统,经典、思想和制度之间的变化,才能通过历史的横面与纵面得到观察。

本书讨论 18 世纪的礼学思想,一方面关注清儒礼学思想与宋明天理观念下礼思想之间的差异,包括原则面与制度面,以观察 18 世纪礼学思想在前近代史脉络里所可能出现之突破。一方面更注目 18 世纪知识界对宗法秩序和宗法理念所提出的质疑,这些质疑留下极大的开放空间,令回应成为旧知识转型与新知识援引的多向可能。

本研究观察出 18 世纪的知识界,因礼学考证、阐明礼意,进而探求礼制之原型,遂对元明以来程朱理学天理观念下的三纲纲纪礼教进行批判,可称之为“18 世纪的礼学考证与反宋明礼教”。从清代礼学者的礼经考证与新途中,我们看到的是清儒对个人之情、家族之情的重视,甚至包括相对于家族而言的个人之私体、相对于皇权而言的家族之私体等,皆备受重视并给予正面价值。吾人几可说兴起于 19 世纪末、20 世纪初的“反礼教运动”,其萌动实源自 18 世纪,而策动此一批判的思想原动力,毫无疑问是“情”与“私”。至于两者的差异,或可谓:18 世纪的反礼教是反宋明清作为正统的礼教(Anti-Confucian Orthodoxy),而 20 世纪新文化运动时的反礼教则几乎是全面反传统(Anti-Confucianism)。前者的主力是知识界的反省,后者则俨然是一全民运动。

罗威廉(William T. Rowe)在其近作 *Saving the World: Chen Hongmou and Elite Consciousness in Eighteenth-Century China* 中称,18 世纪是中国近代转型的“枢纽”(pivotal)。我认为此一枢纽绝不单指西学的输入,尤指中国本身的变化。当然复杂万象的变化定然兼具

自变(本土性因素)与他变(外力兼摄因素)。在撰写本书的过程中,我深深观察到 18 世纪的中国是一个传统观念与价值不断遭受挑战的社会。有趣的是,这些转化的力量有许多是来自技术层面的知识和物质层面的知识,换言之,生活实境(The livingness)成为知识界最关怀的认知事实。对策与纾困之方,不仅转型了传统知识,也开创新的知识。因此,我拟就的下一个课题将是探讨 18 世纪传统知识的转型,在自变与他变的内外因素下观察传统儒学知识如何转型为近代性的知识。

在撰写这本书的漫长日子里,有几件欢愉值得一述。首先是我参加的两个院内主题计划研究群。一个是由文哲所林庆彰教授主持的“清代扬州学派研究”(1998—2000)和“清代乾嘉经学研究”(1998—2001),主要成员有:文哲所蒋秋华、杨晋龙,师范大学赖贵三先生等。庆彰做事稳健笃实,一板一眼,三年间我们整个团队曾先后三次赴扬州、徽州搜集资料,考察史迹。一行人包辆箱型车,除了裹腹时间外可说是马不停蹄地上山下乡,寻古墓石碑,访先贤旧址,或入书肆搜括新旧版书,或入图书馆、档案馆翻阅明清善本,或进行学术座谈,每天回到住处都是灰头土脸、满脚泥泞。最记得在徽州寻访张廷玉墓,冬雨霏霏,山泥湿滑,车轮陷入红泥无法运转,我们只好弃车步行,说是步行也太浪漫了,其实是和泥泞奋斗,左脚陷入拔右脚,右脚陷入拔左脚,就这么毫无理性地走了两个时辰,到山脚下才赫然发现眼前竟还有三百公尺的山梯得爬。一时间,我们全傻了眼,弄不清学术研究何须耗精丧神至于斯!三年间我们几乎访遍了扬州、徽州的乾嘉学者故居,扬州秀美,徽州静谧,错落有致的山居村落,出了许多近代史上的重要人物,我不得不对这“贫不丢书,富不丢猪”的礼教之乡另眼相看,在棠樾牌坊下沉思良久。

另一个研究团队是由近史所熊秉真教授主持的“明清社会文化中的礼教与情欲”(1998—2001)。主要成员有:民族所余安邦、文哲所李明辉、近史所黄克武、政治大学高桂惠诸位先生。秉真热情浪漫,充满活力,再加上“礼教与情欲”本就是极具吸引力的议题,更有

安邦主持的“情与中国文化工作坊”支持,这个以跨学科合作为号召的主题,四年间学术活动频繁,卷进了心理学、哲学、文学、艺术、民俗学,甚至性学、死亡学、临终医学等各种学科的专才,声势之浩大,颇有形成“情欲论述”新知识之可能。情欲明清的聚会方式和乾嘉经学完全两样,我们曾和熊月之教授在阳明山烟雨濛濛中漫步论学,也和高彦颐(Dorothy Ko)在猫空断崖临风把盏,看云雾从脚下升起,天地颠倒,更不时找个屋角围上圆桌,指天赌地的大声论辩。议题本身的兴奋性和学科差异难以逾越却又拼命想说服对方的互不相让的争嚷,永远是这个团队最令人着迷的地方,而我们的情谊也就在这一次次鸡同鸭讲的所谓“学科对话”中日滋深厚。今年底这两个研究主题都得结案了,回顾四年来相伴互励的朋友,心中有太多感谢和不舍。

1997年冬,我应香港浸会大学之邀赴林思齐东西文化研究所任访问研究员一年。旧地重游,感触良多。二十年来浸会在谢志伟校长的努力下已改制为大学,校区扩大,建筑新颖,进而跻身国际,一片欣欣向荣。对校方邀我分享的这份厚意,备感温馨。我被安排入住火炭山上的浸会宿舍 Tower 4,群树环拥,背山面海,落地窗下正是游泳池,池外即俯瞰沙田夜景。我带着女儿之铭,雇菲佣咪咪为伴,徜徉于山海之间,除研究教学外,确实过了一年恬静舒适的海外日子。这本书的初稿第四章就在林思齐中心完成的。谨在此向谢志伟校长、曾宪博副校长(兼林思齐中心主任)致上诚挚的感谢。

这本书能够顺利出版,得感谢许多师友。王尔敏、陆宝千、张以仁三位教授阅读部分篇章,提供了宝贵的意见。黄进兴、陈鸿森教授和北京清华大学彭林教授指正一些错误。美国 Bernard 大学高彦颐(Dorothy Ko)、纽约大学 Angela Zito、本所沙培德(Peter Zarrow)和香港中文大学金观涛、刘青峰教授、扬州大学田汉云教授都给了我许多鼓励。其中,刘述先教授的一系列提问,更是我一头栽进此一议题的最大挑战。再要感谢曾担任我单篇论文审查的诸位匿名审查人,及专书出版前的二位匿名审查人。尤其要感谢庆彰和秉真这几年来的知识激荡。另外,我得特别谢谢我的二位助理:区志坚和林志宏。志坚

是我在香港时的助理,他做事快捷、思想敏锐,我的许多研究资料都由他主动搜集。目前志坚已获得博士学位,在香港理工大学任教。志宏担任我的助理长达三年,他好学深思,刚毅勤劳,这本书的注解和书目全经他一一核对,若无志宏的耐心协助,这本书是不可能顺利完工的。本所出版小组召集人魏秀梅小姐校正全书,一并致谢。

再要感谢我的父母。父母出身世家,我们兄弟姊妹四人自小即熏陶于琴棋书画之间,乐声盈庭。2000年秋,父亲去世,我十分哀伤。我与父亲感情极好,儿时父亲的教诲都成为我日后行事的箴言。在成长过程中,博得父亲欢颜一直是策励我上进的最大力量。我总喜爱拿一百分回家,让父亲开心。就是这质朴的“娱亲”,让我感受到生命的延续。父亲走了,未能留下只字片语。可我知道他行前曾来看我,爱怜不舍他的孩子。在生命流逝的另一端,灿烂阳光下,之铭正茁茁壮壮的成长。天真烂漫的童言童语,不时流露出令人脑醒的智慧,是我最大的快乐源泉。六年多的钻研岁月,我深深感谢外子昌龙、女儿之铭给我的包容与支持。

明清在中国近代早期历史上的关键地位以及18世纪堪称“枢纽性议题”的多方发掘,是学术界方兴未艾的热点。本书所论礼学研究只是众多议题之一,疏漏与错误之处尚多,敬请前辈方家不吝指正。

张寿安

南港 2001 年 11 月 17 日冬暖

目 录

北大版序言	(I)
自 序	(III)
绪 论	(1)
第一章 明清礼学转型与清代礼学之特色	(19)
第一节 明清礼学转型	(21)
第二节 从私家仪注的“家礼学”到以经典为法式的 “仪礼学”	(35)
第三节 仪礼学的兴起与特色	(49)
第四节 清儒礼学的两种性格 :考礼、议礼	(72)
小 结	(82)
第二章 “亲亲尊尊”二系并列的情理结构	(86)
第一节 “亲尊并列”的情理结构	(87)
第二节 亲尊冲突与宋明君权独尊	(95)
第三节 清儒的“尊尊”与“尊君”之辩	(113)
第四节 亲尊持衡与失衡之后	(134)
小 结	(139)
第三章 “为人后”清儒论“君统”之独立	(144)
第一节 “继嗣”观念下的明代大礼仪	(146)
第二节 毛奇龄论“传位法”	(162)
第三节 乾嘉学者论“为人后”的特殊身份与意义	(171)
第四节 晚清学者论“统嗣二分”与“君臣伦非 父子伦”	(193)

第五节 光绪宣统入继与“君统独立”之争	(207)
小 结	(222)
第四章 “嫂叔无服？嫂叔有服？”	
——“男女有别”观念的松动	(227)
第一节 文献资料与历代律令	(229)
第二节 万斯同与“有服”“无服”争议之起	(233)
第三节 从考证古制到辨析礼意	(244)
第四节 达情遂欲与服制改革	(258)
小 结	(264)
第五章 “成妇？成妻？”清儒论婚姻之成立	(270)
第一节 婚礼议题之起	(271)
第二节 毛奇龄论“成妇重于成妻”	(277)
第三节 乾嘉学者论“成妻重于成妇”	(291)
第四节 “贞”观念与成妻意重之结合	(300)
小 结	(306)
结 论	(310)
征引书目	(319)

绪 论

本书研究 18、19 世纪礼学考证背后的思想与意义。^{*} 这段被视为中国近代史早期的学术,在研究意义上担负着传统与近代的双向解说。

“清代礼学考证的思想性”究竟为何?是我近年来研治清代学术思想史的主要课题。这本书可说是一个成果,无论在方法上、议题上和观察上都呈现了深刻的心得,相信有一定突破。我很高兴发现清代的礼学考证居然展现了三方面的思想特质:首先,它和明清以降的情欲论述紧紧相扣,在考证制度的同时也建立了新的情理观。其次,它对宋明礼学(经典诠释)提出严厉批评,并攻击宋明礼教。再次,它本身形成一个“礼秩重省运动”。其中暗潮汹涌着宗法礼秩与新情理之间的拉扯、脱臼与困阨,为 19 世纪末以降的反礼教思想提供了相当的“暗示性”,而其知识考古所展现的思想再造活力,对近代新伦理观的出现,也不可谓无潜移之功。因此我相信礼学思想将是重新诠释儒学思想的另一条大道。这个异于理学习型态的另一种儒学型态,是一个关怀“经验界之秩序形式”的思想,至今,它仍是一片未开发的处女地。^①此一学术园地的开拓,不仅能解答学界极之关切的“礼教

^{*} 18 世纪乃指直至 19 世纪上半的 long eighteenth-century。

^① 早期有周林根,《中国古代礼教史》、《中国中古礼教史》、《中国近代礼教史》(台北:海洋学院,1971),属资料汇纂性质。蔡尚思,《中国礼教思想史》(香港:中华书局,1991),作者自言此书是一种“思想专史”,从批判旧礼教观出发。又作者自言“本书从产生

议题”更能呈现礼经(经典诠释)、礼制(历代律令)和礼俗(各地风俗)三度空间在历史时间脉络里交互影响的复杂互动,从而为儒学思想史展开以人伦日用经验面向为焦点的另一章。

一、问题意识

这一段的学思摸索,十分艰辛,每一寸挖掘都是下一步进程的基石,不容虚晃。也因此这六年来的层层积累式的研究,就成为今日解读书的必要之筌钥。环顾四周,几乎见不到同类型的著作,偶有主题相近者,也迅速被吸纳为本研究之疑题丛聚(problematiques),勉励我得用更宏观的角度去囊括、剖析,以见其异同。因此,这一段学思记录,反倒成了说明清儒礼学研究的必要回顾。以下我就依时序说明此一研究的探索进程,包括:研究议题、研究方法、各阶段的发现,以及中途的迷惑和转向,以具体导引读者了解为何清代礼学的思想性该如此索求,又为何清代礼学思想的特质将是如此。

1994年我撰写了《以礼代理》一书,指出儒学思想在清代的关键性转变是摆脱宋明理学形上思辨的哲学型态,而走向社会型态。清儒最关怀的不是个人内在道德修为的成圣境界,而是如何在经验界重整社会秩序。这个观察发表后,在学术界获得肯定,也引发追问。学界肯定从理到礼议题的提出,是“恢复了清中叶儒学转变的一条线索”^①,在研究方法上,也被称为“本书不应再被传统的学术分类所束

念头到真正动笔竟历时近半个世纪”,足见治礼学思想之困难。见该书《自序》,页2。陈戌国,《先秦礼制研究》、《秦汉礼制研究》、《魏晋南北朝礼制研究》(长沙:湖南教育出版社,1991、1993、1995)。重点在讨论历代的礼制,资料详备,议论贯通,是目前所见极好的礼制史研究。陈其泰等编,《20世纪中国礼学研究论集》(北京:学苑出版社,1998),所收34篇20世纪的重要礼学论文,很可作为18世纪至20世纪礼学研究之型态变化的重要参考。其他尚有礼学经学式之研究,如吴万居,《宋代三礼学研究》(台北:编译馆,1999)等。至于专从思想角度研究礼学思想,则十分罕见。晚近惠吉兴有《宋代礼学研究》(广州:中山大学博士论文,1999),讨论宋代礼学的理学化,对了解近世礼教之兴起颇有助益。高明士的礼制史研究,也企图从制度面探究思想。

① 《“中央研究院”周报》(台北),第561期,1996年1月26日。

缚,而应评类为一创新研究领域中的新学科”^①。证明儒学思想在清代的转变是从理到礼,确实打破了梁启超以来认为清学只有学术而无思想的偏见。但接踵而来的更深层的挑战与提问,却不是一句“以礼代理”的标帜所能含括。清代礼学的思想性,还得由更具体的议题和更广阔的历史脉络去寻求。正如我在《自序》所写:

事实上,清代的礼学思想此一研究主题,还有极辽阔的可开发空间。首先,礼理争议是个大问题。不仅意指清代汉宋学之争的思想核心,也涉及儒学中道德的判定准则问题,是探讨近世儒学从其哲学型态(理学)转向社会学型态(礼学)的重要课题。其次,清初以降思想界对人之情欲的正视,导致情与理、或情与礼之间的尺度重审问题,更是联系近代反礼教思想及精确定位清代礼学思想的关键课题。^②

显然,明清情欲论述和19世纪末以降的反礼教思想,是我18世纪礼学思想研究,在时间向度上无法闪躲的双向质问。

但在迎刃这两大提问之前,如何整构出18世纪礼学研究的内部议题,尤其是思想议题,最是迫切。事实上,在《以礼代理》一书收笔后,我内里的最大提问就是:礼与理怎么对话?情与理(礼)如何重整?

首先是礼与理对话的问题。礼,作为道德规范,背后一定有一抽象原则(理),而理,作为一抽象原则,必然有实践面的规范(礼)。《礼记·乐记》说:“礼也者,理之不可易也。”似乎认为抽象原则与规范之间的密合性,有其必然。但同时《礼记·礼运》又说:“礼也者,义之实也。协诸义而协,则礼虽先王未之有,可以义起也。”似乎又认为规范

^① 小岛毅说,若依传统的学术分类本书将“被界定为思想史及社会史之间的中间学科”,详小岛毅,《新书评介·张寿安〈以礼代理:凌廷堪与清中叶儒学思想之转变〉》,《近代中国史通讯》第24期(1997年9月),页112—116;及以日文发表之《书评·张寿安著〈以礼代理〉》,《中国》,第21期(1999年3月),页231—235。

^② 张寿安,《以礼代理:凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》(台北:近代史研究所,专刊第72号,1994),《自序》,页ii-iii。

之原则,存在于经验界,两者的关系应为实然。换言之,礼与理乃相异层次之概念,因此双方的对话必须落实到历史的现实面,从具体事例中进行观察。若只纯做概念式的讨论,恐将极易堕入玄元乙己不知所云。于是,探索宋明理学在抽象原则上的“理”和落实面上的“礼”,清儒在实践面上的“礼”和据以归纳出的道德原则“理”,就成为两组分头展开、之后再行对话的双向议题。这项预设是,先观察出宋明理学和清代礼学在原则面及实践面上的差异,并据以分析儒学思想于其间之变化。

其次是情欲与理(礼)的重整。“达情遂欲”是晚明以降社会文化思想上的一大走向。治明清思想史者都注意到这种对人之情欲的正面肯定所带起的自然人性论,及所造成天理人欲观念之重整。沟口雄三先生说,明清儒学思想有一“坐标转移”,就是从“灭人欲的天理”到“存人欲的天理”。^①余英时先生也说,民间力量的兴起造成士商互动,富民观念改变了传统儒学的价值意识,并称此乃明清儒学“基调的转变”。^②“以欲为首出”的戴震思想堪称是清代儒学典范之转移,已是学界公认之事实。但更重要的是,戴震情欲之不爽失是为理的新命题所引发的学界质疑。刘述先先生指出“把形上世界往下拉落的呼声,是整个明末清初思想的潮流与基调”,在这样一个背弃“道德形上学”的走势中,刘先生不得不担忧的是:道德的堕落。^③同样的,却是相对的,王汎森也指出,自然人性论的思想“可以为放荡踰检的行为提供思想根据,但是也可能产生一种新的道德严格主义”。他

^① 沟口雄三著,林右崇译,《中国前近代思想的演变》(台北:编译馆,1994)。日文原著出版于1980年。

^② 余英时,《现代儒学的回顾与展望——从明清思想基调的转换看儒学的现代发展》,收入氏著,《现代儒学论》(香港:八方文化,1996),页8—27;余英时,《士商互动与儒学转向——明清社会史与思想史之一面相》,收入郝延平、魏秀梅编,《近世中国之传统与蜕变:刘广京院士七十五岁祝寿论文集》(台北:近代史研究所,1998),页3—52。

^③ 刘述先,《有关理学的几个重要问题的再反思》,收入钟彩钧编,《国际朱子学会议论文集》(台北:中国文哲研究所筹备处,1993),页263—294;刘述先、郑宗义,《从道德形上学到“达情遂欲”——清初儒学新典范论析》,收入刘述先、梁元生编,《文化传统的延续与转化》(香港:中文大学出版社,1999),页81—105。

并认为明末清初有一种严格道德主义的出现，“对外在客观可据的准则的要求日高”，而清代的“礼学研究的兴起是其中一个现象”。^①基于以上的论述，我作出如下之提问：肯定人性情欲之私，改变了清儒的天理观念，“理存乎欲”，确实是清儒的新理观，但是，欲绝不就是理。因此，我们仍得追问：“理的基础”是什么？此其一。其二，自然人性论当然有走上道德堕落或严格的道德主义的可能，但是否也有其他可能？在肯定了人性情欲之私后的明清思想，我们实在很难接受清学只能走向古典的保守的说法。事实上，当我们抛开这过快的推论，回到资料里去研讨清儒二百多年的情欲与礼理论述时，赫然发现，正是这自然人性论带起了考证学的思想活力。

二、学思进程

1994年之后的三年，我试图从“观念史”的角度去解答清儒思想中的情论和理论。先后撰写了《孙星衍的原性说及其在清代思想史上的地位》、《黄式三对戴震义理思想之响应》^②，及《清儒论“理”之基础》（未刊稿）。我证明了戴震（1723—1777）以来的达情遂欲思想经程瑶田（1725—1814）、凌廷堪（1755—1809）、焦循（1763—1820）、孙星衍（1753—1818）、黄式三（1789—1862），尤其是阮元（1764—1849）及所建诂经精舍之诸学子的推广，流传到江浙皖，其后又因广州学海堂

^① 王汎森，《明末清初的一种道德严格主义》，收入郝延平、魏秀梅编，《近世中国之传统与蜕变：刘广京院士七十五岁祝寿论文集》，页80。作者在72页有相类似的书写：“自然人性论只是对人性的一个新认识。它可以为人的解放奠下基础，但也可以发展出道德严格主义。”此二段之上半句未必做得联解，则“为人的解放奠下基础”，亦不排除有另类可能。罗威廉也认为纵使近代早期中国曾出现对个人的较新的看法，但帝国晚期的中国，其家族中仍进行着严格的道德价值，包括：伦常、安分、辨上下、严内外等。详 William T. Rowe, “Ancestral Rites and Political Authority in Late Imperial China: Chen Hongmou in Jiangxi”, *Modern China* (October, 1998), pp. 378-407. 及 *Saving the World: Chen Hongmou and Elite Consciousness in Eighteenth-Century China* (Stanford: Stanford University Press, 2001).

^② 分别收入郝延平、魏秀梅编，《近世中国之传统与蜕变：刘广京院士七十五岁祝寿论文集》，页103—137；《第五届清代学术研讨会论文集》（高雄：中山大学中文研究所，1997），页17—53。

的建立而影响到岭南。修正了学界前此认为戴震思想并无后传的误解。^①这种肯定人性有五德也有七情的观点,承认了人性中情欲与私的本然性,甚至认为德性之美必须通过情欲来呈现。因此,规范的产生必须不离人我之情欲。这种被学界称为理气一元或理欲一元的思想,在“理之建构”上造成了一个转型,较诸宋明理学,我称之为从“天理”到“情理”。清儒对“规范”进行重省,就奠基于此一“情理”。

1997年冬,是我清学思考的一个跃进期。短短三数月,归纳出三个重要观点。11月在香港浸会大学发表《清儒的考证、经世与礼制重建》^②,是我初步观察到清儒的礼学考证具有丰富的经世意图,这些经世意图虽未必是盐、漕、水利之类的经济性实务,却是立国之典制、经国之大法。我当时特别关切到的是乾隆朝的重建“辟雍”,以恢复天子讲学之礼。然而更引发我兴趣的则是,这一场天子临雍讲学所明示的君主与知识界在治国理念上的对峙。当满清皇帝亲临太学面对文武百官、中外学子公开“裁定经义”时,其所宣示的正是皇权独尊下的“思想领导新方向”,当然也摆明了对汉家经生企图推行之周孔之道治国理念的否决。其次,我清楚地意识到礼与法的关系,清儒治礼有一大部分的理由是为了断狱(这个议题,还有待开发)。12月在香港大学发表了《乾嘉学统重建》的文章(这是下一个清学研究的大议题,容后再述)。次年4月在浸会大学林思齐中心讲演《礼教与情欲:近代早期中国社会文化的内在冲突》。^③5月,完成了《嫂叔无服,情何以堪?——清代礼制与人情的冲突议例》,并发表在“中研院”近史所主办的“礼教与情欲”学术研讨会。^④

① 胡适,《戴东原的哲学》(台北:台湾商务印书馆,1967)。

② 演讲稿《清儒的考证、经世与制度重建》,整理刊于《当代史学》,第1卷第4期(1998年12月),页73—77。改稿《清儒的考证经世与礼制重建》,收入《学术思想评论》(吉林:吉林人民出版社),第十辑。

③ 定稿收入张以仁先生七秩寿庆论文集编辑委员会编,《张以仁先生七秩寿庆论文集》(台北:台湾学生书局,1999),页735—752。

④ 收入熊秉真、吕妙芬编,《礼教与情欲:前近代中国文化中的后/现代性》(台北:近代史研究所,1999),页125—177。

这一段学思进程,令我观察到明清以降社会文化思想有两大走势。我写道:

17世纪以降,中国社会文化呈现出两大走势:其一为“情欲觉醒”,其二为“礼学复兴”。这两股看似对立却又不断对话、看似背驰却又相互激荡的思想力量,是观察中国近代与前近代之衔接的重要线索。^①

在此一体认下,我搁置了纯概念式的追索,转而从人伦日用的社会议题去切近我所预设的“礼制与人情的冲突”。

三、从“概念”到“实务”

在一个宗法社会里,宗族组织和宗法伦理是理原则和礼规范之大本,而“服制”则是最能呈现此一规范的焦点。“嫂叔有服?嫂叔无服?”就是试图从“丧服议题”进行观察的第一个议例。当我考察了从唐宋至明清关于“嫂叔是否应互服丧服”一事所进行的历代大论辩之后,我对礼理争议的反省,有了具体的焦点。从道德原则上说,男女别嫌是原则(理),落实在行为规范上就是《仪礼·丧服》的“嫂叔无服”(礼)。至于唐以降出现的质疑,终至明清间儒生、经师的“有服?无服?”激烈辩论,所提问的不正是情与理(礼)的重新裁量。嫂叔既同居一家、共炊甘苦、共祀一祖,甚至幼叔有由长嫂抚养成人者,于情于理,叔之于嫂是否应该“有服”?这个看似规范面之“礼”的质问,其内里挑战的却正是原则面“男女别嫌”的“理”,应否更改疆界(boundary)?清儒或回归原典持守《仪礼》“别嫌”之礼意,或另觅经典源头,为嫂叔有服寻找“理论根据”,双方引经据典,一是宣称得原典之本,一是倡言变革有据,言之凿凿,莫肯相让。这令我观察到清儒治学“实事求是”的双面性,并提出质疑。

1998年之后,我在“中研院”文哲所“清代乾嘉学术研讨会”上两

^① 《明清情欲论述与礼秩重省》,《汉学研究通讯》,第78期(2001年5月),页4。该文文字始撰于1997年10月,为“近史所礼教与情欲研究群”所写之成立说明。

次发言质疑清儒考证学的“实事求是”。^①我并无意否认清儒治学所持实事求是的态度,尤其相较于宋儒治经每每自以为是的疑经、改经,但我质疑“目的论式”的实事求是。因我确实观察到清儒在整理经书回复原貌的“求是”过程中,也相当有意识的进行了“思想上的再造”。同时,我也在公开的会议场合宣示我对清学思想性之追索,已从概念式的探讨转向人伦日用的具体礼制,以响应学界先前的质疑。

“礼制与人情之冲突”此一观察点成为我探索道德原则、道德规范和人之情性三方互动的极佳方式,而《嫂叔无服,情何以堪》一文带出的从唐至明清的礼制研读,更开拓了个人在礼学研究上的新视域。1999年我在“中研院”民族所发表《儒家的礼秩序与情》,文中特别指出“情、义是儒家礼秩序的基础”,“缘情制礼”、“礼以义起”和“礼,时为大”是儒者制礼的三大基础理念。在此一理念下,历代皆有其礼教,历代也都有其反礼教。换言之,历代都曾进行礼之改革,包括经典诠释、律令更革、礼俗变易。该文乃分别说明唐宋元明中国历代所进行之“礼制改革”,当然官方和知识界永远有拉扯不清的复杂斗争,包括观念和价值。^②事实上,礼,作为规范,并非一成不变;理,作为原则,必要时也得重新诠释。

同年,我完成了《18、19世纪中国传统婚姻观念的近代转化——中国中心观的论述》。讨论清儒对当时婚礼之仪式、律令、和礼俗所提之质疑,从而观察婚姻观念如何从“成妇重于成妻”转向“成妻重于成妇”。^③

^① 有关我对清儒“实事求是”治学方法的讨论,参考《清乾嘉学者治经方法座谈会(二)·引言》,收入蒋秋华主编,《乾嘉学者的治经方法》(台北:中国文哲研究所筹备处,2000),下册,附录三,页2—8,及页19—23。

^② 《儒家的礼秩序与情》,收入民族学研究所编,《叙说、记忆与历史——以“情与文化”为核心的论述学术研讨会论文集》(排印中)。并参考余安邦,《情、义论述:晚近人文社会科学的若干观察》,《汉学研究通讯》,第78期(2001年5月),页20—21。

^③ 《18、19世纪中国传统婚姻观念的现代转化》,《近代中国妇女史研究》,第8期(2000年9月),页41—87。本文纳入此书时,曾做相当之增删修改。

四、礼经研究与制度仪文

2000年是我在礼学思想研究上的另一重要转折。这个转折主要得力于“经学的研究”。礼,是六经之一,研究礼学,绝对离不开经学。1999年“中研院”文哲所经学中心举办了两次大规模的经学方法研讨会。在师友攻错之下,我在引言中说明治经方法除了一般人熟知的文字、音韵、诂训之外,还有名物、典章、制度。前三者学界称为小学,是治经之第一步,而名物、典章、制度的研究才能使经学与史学、社会之互动得到观察,应是治经学思想的第二步。同时的另外两篇引言,都有相似的取向。^①2000年春,我完成了《清代仪礼学的研治方法与成就》,全文乍看之下全是书目,其实是有意识地归纳出清儒治《仪礼》这部经书的方法与步骤,包括:校勘、分节、释例、名物典制。^②事实上,治礼经一定得通过文字考订、断句分节、体例归纳,先厘清经文、传文、记文、注文、疏文,才有被认定的经书“文本”可资研究,礼意的解析也才有正确性。

为了说明典章制度与礼学思想的密切性,在此颇有必要加述一段清儒的求道方法,以为治清代学术思想史者参考。治清学者都知道清儒“道在六经”的主张,也知道戴震“由字通词,由词通义,诂训明而后义理明”的治学方法,也知道乾隆二十二年(1757)戴震南游扬州见惠栋之后学术大变,一改前此“宋儒得其义理失其训诂、汉儒得其训诂失其义理”的二分法,转而宣称宋儒于诂训、义理两失,并开始猛烈批判理学。惟其中还有一要点直接涉及戴震求道方法之具体表述,并影响乾隆以降学界至深且远的宣言,却未获学界足够之重视。

^① 详《乾嘉学者治经方法座谈会(一)(二)》诸先生之《引言》及讨论。尤其陈鸿森、詹海云二位。蒋秋华主编,《乾嘉学者的治经方法》,页989—1049。此外,该座谈会清儒“训诂明而后义理明”的求理义方法有精彩讨论。可为治清代学术思想者参考。

^② 详本书第一章第二节。事实上,从“三礼馆”到“四库馆”最可观察乾隆朝前后期的学风变化,也是证见专门汉学兴起之关键。换言之,即清儒治经如何转向崇汉,此一“清初经学思想”之研究,仍有待开发。

就是戴震说的：“理义非他，存乎典章制度”，所谓“循典章制度以求圣人之道”。

典章制度之学本就是徽学之特长，戴学之“变”不在此。乾隆十九年(1754)戴震入都，行囊里装的是《考工记图》，这《周礼》中的一篇，自乾隆元年(1736)开“三礼馆”至乾隆十三年(1748)《钦定三礼义疏》完成，都没法获得善解，成为《钦定周官义疏》的遗憾。戴震带着这部作品入北京，立刻受到纪昀(1724—1805)的欣赏，急欲刊刻。但纪昀向戴震提出了一个要求，就是要戴震以汉代郑玄(127—200)注本为基准，而将自定之说附后为补注。这是戴震最早接触到吴学的“尊经崇汉”学风。二年后戴震在扬州卢见曾(1690—1768)幕识得惠栋(1697—1758)，两人“论学有合”，自此戴震对“义理之学”的态度大大改变。戴震义理之学的变化除了从其《原善》、《绪言》、《孟子字义疏证》等哲学性作品得见之外，最重要的另一宣言就是所撰《题惠定宇先生授经图》，文中戴震清清楚楚的推崇惠栋的“求道方法”。说：

训故明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明。贤人圣人之理义非它，存乎典章制度者是也。松崖先生之为经也，欲学者事于汉经师之训故，以博稽三古典章制度，由是推求理义，确有据依。彼歧训故、理义二之，是训故非以明理义，而训故胡为？理义不存乎典章制度，势必流入异学曲说而不自知。其亦远乎先生之教矣。^①

这段话其实是戴震将自己的“故训明则理义明”的方法转扣住“典章制度”，同时阐扬惠栋尊经、崇汉儒诂训的目的在求“三代典章制度”，并由是而推求“理义”。戴震这段宣言，成为吴学与皖学的具体汇流，其后被扬州学者发扬光大。乾隆六十年(1795)凌廷堪撰《戴东原先生事略状》时，就根本不提惠栋，直接把这一大段话当作是戴震的求道方法，所谓“理义不存乎典章制度，势必流入于异学曲说而

^① 戴震，《戴震全书》(合肥：黄山书社，1995)，第6册，《题惠定宇先生授经图》，页504—506。

不自知。”凌氏又加了一段话阐述戴旨,说:

故其为学,先求之于古六书九数,继乃求之于典章制度。以古人之义释古人之书,不以己见参之,不以后世之意度之。既通其辞,始求其心。然后古圣贤之心不为异学曲说所汨乱。盖孟荀以还所未有也。^①

六书九数是小学,典章制度可就直涉经学所含摄的多样化知识了。凌廷堪、阮元、焦循被称为扬学之始,尤其乾嘉以后的学坛由阮元领导形成之“阮元学圈”,都阐扬此一治学理念,并将经学之知识内涵予以扩大。“道在典章制度”、“循典章制度以求圣人理义”,俨然成为乾嘉以降汉学界的治学宣言。^②

徽学精于三礼,本以典章制度之学擅长。今与圣人之道相结合,使小学→典章制度→理义→道,成为一完整的治经方法。乾嘉以降百余年间的礼学研究都在此一方法下进行。最有趣的是它的结果,当礼学家循典章制度上溯理义本则时,竟然和理学家的理义及本此理义所生之礼教产生相歧。此一焦点的碰撞,令清儒的礼学思想和宋明的理学思想,包括实践面与原则面,都有了对话议题。

2000年冬,在文哲所发表《从“亲亲尊尊”论儒家礼秩的情理结构》。指出儒家对经验界的秩序安排之原则,不是惟一“天理”,也不是独尊“尊尊”,而是血缘关系之“亲亲”与政治关系之“尊尊”二系并列。任何偏斜都将造成情理失衡、秩序颠覆。“亲亲/尊尊”议题的拈出,是直接戮入礼理思想的一个突破。

2001年春,在近史所发表《从“亲亲尊尊”二系并列到“君臣伦”

^① 凌廷堪,《校礼堂文集》(北京:中华书局,1998),卷三十五,《戴东原先生事略状》,页312—313。前引戴、惠两人“论学有合”一语,亦见此文,页313。

^② 焦循言:“经学者,以经文为主,以百家子史,天文术算、阴阳五行、六书七音等为辅。汇而通之,析而辨之,求其训诂,核其制度,明其道义,得圣贤立言之旨,以正立身经世之法。”焦循,《与王引之论易书》,收入罗振玉编,《昭代经师手简二编》,载《罗雪堂先生全集》五编(台北:大通书局,1973),第12册,总页5554—5555。其实从顾炎武倡音韵小学,到戴震倡由字、词通义,再到典制之学,乃清儒治经求道之方法论的逐步成熟。详本书第一章。

与“父子伦”分立——从清儒对明代大礼议的批判谈起》。这篇文章是最具体地说明清儒挑战了程朱理学对“礼秩序”的安排。从清儒对宋明两代大礼议的批判,观察清儒在其新情理结构下,如何重审“皇位过继”事件中的亲亲尊尊之礼秩序。

至此,18世纪礼学研究的内部议题似乎已初步安顿。但在我进行综合性归纳前,我还得先回到礼学史的大脉络里再响应学界的另一个大提问,就是:清代礼学和明代礼学的差异为何?

五、明清礼教议题

这个提问缘自对礼教与礼之实践的关怀。1986年“中研院”近史所举办了“中国近世经世思想国际研讨会”,在该论文集的《序》里,刘广京先生和张灏先生同时拈出“礼教”议题。张灏先生从治体治法两层意义讨论宋明理学家的经世思想和晚清经世思想之异同,特别指出谈到治法一定得谈礼制,同时也观察到清代礼学地位的突出,影响到乾嘉以后经世学的发展。刘广京先生也指出清儒经世思想的一个主要关键,就是对“名教、礼教”的态度。^①两位先生都把清儒的礼学研究(包括礼教、礼制)视为了解清儒经世思想的一条重要线索。1990年刘广京先生编辑《中国帝国晚期的正统教义》,收录十一篇论文,分别从社会规范、国家祭祀、教育制度、家训、家族制度、主仆关系、地域纷争、民间宗教各方面,对明清时代的社会秩序进行考察。^②全书以儒教与习俗之关系加以贯通,开展了近代礼学研究的多元性。

1991年伊沛霞(Patricia Ebrey)出版两种有关《朱子家礼》和《家礼》的专著。她讨论儒家理论如何通过《家礼》中的冠昏丧祭被运用

^① 刘广京,《近世中国经世思想研讨会论文集·序》,收入近代史研究所编,《近世中国经世思想研讨会论文集》(台北:近代史所,1984),页1—14。张灏,《宋明以来儒家经世思想试释》,同书,页15—19。

^② Kwang-ching Liu(刘广京)ed., *Orthodoxy in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1990). 中文书名乃本人试译。刘氏于此书撰写,“Socio-ethics as Orthodoxy: A perspective.”

在习俗上,她也讨论了《朱子家礼》的编纂,及一直到清代的流传过程。Ebrey并未做思想源出式的讨论,她关怀的是礼之实践。她观察到明代的礼有一“由下而上”的改造,并指出明代礼学十分兴盛。^①

1994年 Kai-Wing Chow(周启荣)出版 *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China* (《儒家的礼教主义》)一书。他主要说明18世纪到19世纪初最主要的学术潮流是儒家礼教主义的兴起,它们表现在伦理学、古典研究(考证学)和宗族论域上。基本上,这是一种以孔门儒礼之正典(pure Confucian rituals and doctrines)为依据而进行的社会秩序重整运动,主要表现在宗族组织、家族伦理、行为规范、祖先祭祀和妇女贞节。^②周书对明清礼教主义的展开有详细分析。

1996年小岛毅出版《中国近世における礼の言说》一书,把重点放在朱子歿后一直到16世纪《家礼》在社会上的生根和被接受、被实践,也就是南宋后半期到元、明。值得注意的是小岛注意到《家礼》并非以其原本形态被接受,事实上流行于16世纪的《家礼》是15世纪后半期明儒邱濬所改编的《家礼仪节》。同时作者也观察到民间的家礼实践,尤其是神祇祭拜,和儒家的理论乃至朝廷的命令是相对立的。^③

伊沛霞和小岛都指出朱子《家礼》在明代获得普遍实践,虽然屡经改编,并在礼典上渗入佛道仪式。但无论如何,若结合作为科举定式的程朱经说和实践于人伦日用的家礼、族规,我们仍能观察出程朱

① Patricia B. Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: a Social History of Writing About Rites* (Princeton: Princeton University Press, 1991)及 *Chu Hsi's Family Rituals: A Twelfth-Century Chinese Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

② Kai-wing Chow(周启荣), *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse* (Stanford: Stanford University Press, 1994). 及论文“Ordering Ancestors and the State: Chang Hsüeh-ch'eng(1738 - 1801) and Lineage Discourse in Eighteenth-Century China.”收入近代史研究所编,《近世家族与政治比较历史论文集》(台北:近代史研究所,1992),页297—321。

③ 小島毅,《中国近世における礼の言说》(日本:东京大学出版会,1996)。

型态的儒家礼教思想透过昏丧冠祭之仪典,传达并贯彻着上下尊卑贵贱内外的礼教秩序于民间。这就带起了一个转折性的历史议题;清儒怎么对待程朱理学?又怎么对待宋以降的家礼学?或者说普遍的礼教。当然也包括被渗入的僧道礼意和礼仪。若回叩刘广京、张灏两先生的提示,就是:清儒对宋明礼教的态度如何?事实上,当一种提问从实践面(礼教)上追到学术面(礼学)时,就已经不再是冠昏丧祭的仪式,而是礼教背后的思想意识和价值观念了。当清儒对其当时被视为正当性的礼制、礼教和礼学提出批判与异议时,经世的具体面貌就展现了。

这就是我整个思索过程的最后一步:清代礼学和明代礼学的差异何在?也算是响应了学界的另一大提问。

六、研究方法与研究主题

至此,我可以将18世纪礼学思想的研究,包括研究方法、研究议题做一归纳。

首先,何谓礼。礼包括礼意和礼仪。前者是思想,后者是形式。思想与形式的紧密结合,是礼的最大特质。礼学是实学,不可抽象空谈。礼学研究一定得循制度、仪文进行。因此在研究方法上除了经学方法中的文字、音韵、训诂小学之外,名物、制度、仪文是最重要的资料。以人伦日用的冠昏丧祭而言,每一礼典都含有礼仪、礼器和礼意,礼意是礼的思想,这些思想完全是凭借器物(utility)和仪文(ritual, performance)来呈现,因此仪文是探讨礼意必循之规矩。这些琐碎^{短订}的诂训、名物、度数、仪文就是我们今天看到的礼学考证。其实,考证只是一种论述方式,如同诗歌语言或绘画语言一样,虽然有其工具的抽象性,但只要能通过这坚硬的考证文字,就能接触到礼学的思想。

其次,议题。在点出议题之前,有必要先说明一下如何研究礼学思想。礼学思想的研究,很难以单一概念或相关概念组群的方式进行,如研究理学般。它必须拈出特定的专题,而且在进行讨论时也

很难纯用思辨方式,而必须有具体指实。换言之,它必须是针对特定礼典,展开每一细节之仪文的讨论,并至少得含摄四个方面:礼经、礼制、礼教和礼俗。礼经指礼的经典,包括三礼及其他经籍中所载之礼论。礼经是礼学思想的根源,研究并分析历代的礼经诠释,不仅可以掌握两千年来礼学思想的变化,也有助于了解历代礼制之更革。礼制指历朝历代的礼法律令。自西晋“纳礼入律”,礼律正式结合。礼虽然作为律的基础,但新君登基制礼作乐却每因时势而各有更革。故此,礼经诠释与制度增损之间就拓展出一片学术与政治的激烈对话,有待探究。礼教指有形和无形的家训、家礼、族规、乡约、圣谕等所形成的一种文化氛围,对社会造成制约力量,形成文化秩序。礼教历代皆有无处不在,其理念或源自礼典,但因时空变异往往衍生出特定之目的与价值。礼俗的指涉就更多样,“千里不同风,百里不同俗”,因人文地理环境形成的各地风俗,其复杂样貌已成为今日民俗学研究之大宗。这四方面共同构成传统中国社会的礼文化。当然,最得留意的是这四者之间的相互“落差”。礼制、礼教、礼俗虽在相当程度上源自礼典,而有相似之礼意,但却在落实过程中因主客因素而产生极大落差,甚至背反。因此在进行研究时,不仅得先掌握住资料的性质,更得辨明其指述之层面,不可泛滥。本书从学术思想史的角度立论,历代经典诠释与相对应之礼制度,是本研究的主要材料,虽也兼用另二类,惟力求定位分明,以达到资料性质与研究性质的一致性。

依据上述,清代礼学思想研究可撮要成三大议题:(一)清代礼学和明代礼学有何差异?清代礼学的特质又是什么?(二)明清以降思想界肯定人性情欲之私,也就是“理存乎欲”思想成为新的情理结构之后,清儒对当下“礼教”的态度有何改变?兼及经典注疏所反映的礼原则和民间社会的礼实践?(三)清儒的礼学研究究竟是回归于古典考证,走向更为严格、保守?还是具有新的思想活力?它和19世纪以降的反礼教思想可有联系?

《礼记·礼器》言:“经礼三百,曲礼三千。”礼典何其庞博纤细,当由何切入方得掌握“思想”变化,而非只落入形式?《礼记·大传》言:

圣人南面而治天下，必自人道始矣。立权度量，考文章，改正朔、易服色、殊徽号、异器械、别衣服，此其所得与民变革者也。其不可得与民变革者则有矣，亲亲也，尊尊也，长长也，男女有别，此其不可得与民变革者也。

说明朝代更替礼乐制作纵使各有兴废，但亲亲、尊尊、长长、男女有别四个原则，则是万古不易的礼之大本。本书即取亲亲、尊尊、男女有别为例，分别讨论从宋明至清的变化，以响应上述提问。亲亲尊尊分二章论述，先论亲亲尊尊制礼之大本，次举皇位过继之实例，以见宋明清礼思想之变革；男女有别亦分二章论述，先言其分，嫂叔别嫌，次言其合，男女婚礼。

以下介绍本书的五个篇章。

第一章：“明清礼学转型与清代礼学之特色”。首先，说明明清礼学有一转型，要点是从“私家仪注”的“家礼学”，转向“以经典为法式”的“仪礼学”。同样是论述冠、昏、丧、祭，但清儒的“礼据”和明儒大不相同。明儒走的是“缘俗则礼行”，清儒守的是“以经典为法式”。其次，说明清儒治礼的方法，是循典章制度、仪文节式，以求礼意。行此仪节，即存此礼意；废此仪节，即弃此礼意。因此，清儒对《家礼》在仪文节次上的废弛散乱与杂混佛道，提出严厉批判。宣示“礼有定制，不容轻议”，惟其有定制，故原型可考，惟其有定制，故礼意可寻。再次，说明清代仪礼学的兴起与仪礼学之特色。并从乾隆元年开三礼馆到乾隆三十八年开四库馆，以观察这近四十年间宋明经学的逐渐没落与专门汉学的逐渐兴起。再次，说明清儒礼学的两种性格：考礼和议礼。以回归原典为治学信念的礼学家和藉考礼以议礼的礼学家，在清代并存，甚至出现在同一学者身上。这说明18世纪的礼学考证是复杂多向的并存。

第二章：“亲亲尊尊”二系并列的情理结构。主要说明儒家对“秩序”的安排，并非独崇尊尊，也非尊尊为主亲亲为辅，而是“亲亲尊尊二系并列”。首先，本章指出亲尊持衡之意义与困难；其次说明亲尊冲突分别在政治关系上造成的尊君与亲父之争，及在家族内造成的

尊父与亲母之争。并以汉魏以降的“仁孝之争”“忠孝之争”为例,及唐以后丧服中的母服与父服之争为例,说明礼秩引发之思想层面的争论。再次,指出程朱理学兴起,在“天理”观念下出现的独尊“尊尊”,造成“三纲纲纪”的礼秩观,使君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲走上单向化。学界称之为“礼学的理学化”。明以后专制君权的极端发展,与此直接相关。再次,说明清儒通过礼经考证恢复了“亲亲尊尊二系并列”的礼秩理念,并因亲亲礼序之提高,对母系(尤其妾)地位作了相当之调整。同时又根据《仪礼·丧服》之研究指出礼学思想的“尊尊”和程朱理学的“尊君”完全背驰,为“尊君”提出新论。

第三章：“为人后”：清儒论“君统”之独立。本章通过清儒对明代大礼仪的批判,研讨清儒针对“皇位过继”事件之“尊亲议题”所进行的礼意研索与礼制安顿。首先,说明杨廷和等坚持明世宗改称呼(称生父为叔父)、不立庙、不称考的思想依据是程朱理学“一本”观念下的“继统必先继嗣”。其次,分析清儒对皇位过继的礼制研考。毛奇龄的世次、庙次之辨,为清初以降的大礼仪批判开启了一条回归经典的反思之途。再次,说明乾嘉学者把皇位过继定位为“为人后”,使成为一“礼制议题”,乾嘉学者考证的最大心得是:为人后不必为之子、为人后乃一政治身份、为人后是一种礼制,目的在维系君统之不易以承认其政权在道德上拥有正当性。其中最值得注意的是:所后宗与本宗并重、丧服兼服,挑战理学的“一本”说。再次,将清儒的礼学考证落实到现实面,讨论清末光绪、宣统先后以支子入继大统,在西宫与汉家儒生间产生的争论。最终,拈出亲尊二系并列的“困局”,与晚清学者的解困之方,以导出君臣伦与父子伦之二分。

第四章：“嫂叔无服？嫂叔有服？”——“男女有别”观念的松动。本章讨论大盛于明清礼学界关于嫂叔是否应该互服丧服的“服制”大辩论,藉以观察儒家“男女别嫌”观念在18世纪的论辩。首先,说明《仪礼》“嫂叔无服”之意在“别嫌”。其次,从生活实际之情理讨论唐以后士大夫与官方共议定制的“嫂叔有服”。再次,讨论明清以降学界对“嫂叔有服？嫂叔无服？”之争议。二派对立,引经据典,各有所

本。其最终呈现的意义则是，知识界对男女别嫌落实在嫂叔服制此一“实践方式”的质疑，男女别嫌之“别”，其限界宜重新再议。

第五章：“成妇？成妻？”：清儒论婚姻之成立。这本是一桩因朱子《家礼》变乱婚礼仪式造成婚意扭曲、遂而引发清儒批判、转而回归《仪礼·昏礼》展开婚礼仪式的考证研究。有趣却不意外的是，这项礼典考证与礼教批判，在众议攒簇之下，与“室女守贞”议题做了巧妙的结合，成为批判室女守贞的最佳经典证词。首先，说明晋以降历代律令视许嫁女属夫家，系以“纳聘”为婚姻之确定。盖女子纳聘后即称“妇”，之前称“女”。明清以降流行的“室女守贞”，即在此一婚姻意识下形成。这是视“成妇之意重于成妻”，遂使无夫之“妇”，亦得嫁入夫家守志。其次，指出清儒依《仪礼·昏礼》证明六礼齐备，“亲迎”才是婚姻之成立，无夫不成“妇”，是所谓“子得妻之，父母乃得妇之”新命题的出现。再次，讨论兴起于18世纪“何谓夫妇”的质疑。以辨析女子之称谓从“女”、到“妇”、到“妻”，及男子称谓之从“子”、到“婿”、到“夫”的变迁，以说明“夫妇之名成于合巹”，“夫妇合体”为婚姻之成立，是所谓“成妻之意重于成妇”。

第一章

明清礼学转型与清代礼学之特色

晚明以降，移风易俗成为儒者的新使命。^①与此相关最切的四礼学，亦应势而起，成为明清学术之一大特色。但有趣的是在移风易俗使命下出现的礼学研究，却在明代与清代呈现出两种迥异的学术走向。原因何在，令人思忖。

礼学在清初兴起，大盛于乾嘉。两部《皇清经解》中，三礼著作占了三分之一，远居他经之上。较诸宋明以四书为主之著作，真有天壤之别。故经学史每称清代是经学的复兴时代，以三礼为尤盛；反讥明代是经学的衰颓时代，以三礼为尤甚。^②礼学兴起的原因之一，当然是移风易俗，明清皆然。但为何经学史会有如此褒贬悬殊之断语？意旨为何？值得深究。

晚近学者伊沛霞及小岛毅分别从改良礼俗及《周礼》的观点出发，指出明代礼学并非不盛。据伊沛霞统计明清家礼类的著作达66种之多（晚近学者更指出总数应有88种），并从家礼著作之体例观察

^① 余英时，《士商互动与儒学转向——明清社会史与思想史之一面相》，收入郝延平、魏秀梅编，《近世中国之传统与蜕变：刘广京院士七十五岁祝寿论文集》，页3—52，及《现代儒学的回顾与展望——从明清思想基调的转换看儒学的现代发展》，收入氏著，《现代儒学论》，页8—27。

^② 皮锡瑞著，周予同注，《经学历史》（北京：中华书局，1989），页274—349。小柳司气太著，连清吉、林庆彰译，《元明的经学史》，收入安井小太郎等讲述，林庆彰等译，《经学史》（台北：万卷楼，1996），页182—189。事实上，此乃治中国经学史者之共识。

得出朱熹有进行由下而上之社会改革的企图。^① 小岛毅亦据《四库全书》统计出明代的礼学著作有 77 种之多,并称明代礼学的特色是注重实践,名之为“执礼精神”,与清代之专重考证迥异。^② 二位学者都反对经学史对明代礼学之贬抑。而晚近之学术界遂亦以此对举,分别定位明、清礼学,一为实践、一为考证。

事实上,这是两种不同的学术角度,探讨着不同性质的知识,也解决不同性质的疑难,各有其学术意义与知识目的。从社会文化史的角度观察,伊沛霞的论述关怀着大小传统之对话,极有意义;但从学术思想史的角度观察,则未切中思想要理。首先,“礼者,履也。”自汉至清治礼学者莫不重视实践,所异者在实践之内涵耳,故礼之内涵的探讨应是礼学思想研究者责无旁贷之要职。其次,明代礼学撰述虽多,但多属“家礼类”著作,反观清儒的礼学著述则以“经礼类”为大宗。二类礼书,不仅形式各异,意义尤殊,不但不可混同比附,其礼意上的差异,更是落差之大令人惊愕。又再次,清儒的礼学研究多属考证,确是事实,但考证只是治礼之形式,考证背后所企图呈现的思想,才是清代礼学的特色。学界每苦考证训诂之艰辛,又畏礼经文义之古奥,多避而不谈,遂使清儒考证之思想意义未获彰显。

其实,明清间此一从家礼转向经礼的礼学变化,是近世学术转向之一大特色,堪称之为“明清礼学转型”。其中不仅包含治学方法的转变、学术材料的转变,更重要的是因研究礼学而开启了另一个儒学思想的场域。本章即针对此一转型探讨为何同样在移风易俗的大前提下清代礼学会走上和明代礼学迥异的路子?并说明清代礼学走上

^① 参考 Patricia B. Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: a Social History of Writing About Rites*. 据统计,家礼著作,明代 48 种,清代 18 种,共 66 种,见书后附录,页 231—235。又据何淑宜之增补统计,明代 64 种,清代 24 种,共 88 种。见氏著,《明代士绅与通俗文化的关系——以丧葬礼俗为例的考察》(台北:师范大学历史研究所硕士论文,1999),附录二 明清三代出版之家礼类与丧葬类礼书一览,页 181—184。

^② 小岛毅著,张文朝译,《明代礼学的特点》收入林庆彰、蒋秋华主编,《明代经学国际研讨会论文集》(台北:中国文哲研究所筹备处,1996),页 393—409。小岛此文着重比较明清《周官》研究的差异,以说明清儒有别于明儒的特殊学术兴趣,极有创见。

考据之途,其治礼之理念、方法及意义为何?最终指出清儒礼学之特色及其在研求礼学思想之大目标下所展现的转折性意义,以开启以下各章之论述。

第一节 明清礼学转型

一、移风易俗与家礼学兴起

移风易俗是明清儒者的共同新使命。虽然在明中叶以后的阳明讲会中,我们已看到儒者透过宗族、乡约、讲会深入下层民间社会,以定时聚会的方式、通俗的语言宣扬儒家伦理德目、婚丧祭葬生活礼仪,企图敦厚风俗。^①但是真切地把儒学教化的焦点集中在端正社会礼俗,并在知识界清楚提出“以儒礼正今俗”全面排除僧道、俗礼的,则是清初的儒者。对他们而言,风俗之厚薄关系着人心之正邪,治平之要件不只在个人的内在道德,更迫切的是儒家生活礼仪的外在实践。这种使命形成儒家“四礼学”的兴起,所谓四礼是指婚、丧、葬、祭四种礼,也是和人伦日用最相关切的四种礼。

移风易俗不始于清初,四礼学兴起亦不始于清初,但却在清初有一转折。欲了解清代礼学之转向,得先掌握此一明清间礼学的转折。

明代礼学之盛,以《家礼》为最。朱熹(1130—1200)的《家礼》在明代不断地被刊刻,从明中叶到清初这段时间,《家礼》类的注释与修订本更是大量涌现。这些著作几乎都在为了更有效地推行《家礼》于民间,遂删减文字使简易明晓,礼文部分更是在“因时而易”的信念

^① 参考:Kandice Hauf, “The Community Covenant in Sixteenth-Century Ji’an Prefecture, Jiangxi,” *Late Imperial China* 17 2(1996), pp. 1-50。梁其姿,《施善与教化——明清的慈善组织》(台北:联经出版公司,1997)。Timothy Brook, “Funerary Ritual and the Building of Lineages in Late Imperial China,” *The Journal of Asian Studies*, 49 2(1989), pp. 477-493。陈来,《明嘉靖时期王学知识人的会讲活动》,《中国学术》,第4辑(2000),页1—52。周昌龙,《良知与经世——从王龙溪良知经世思想看晚明王学的真貌》,收入张以仁先生七秩寿庆论文集编辑委员会编,《张以仁先生七秩寿庆论文集》,页957—990。

下,吸纳地方习俗。甚至对佛老异言亦采取弹性的态度,予以融通接受。“缘俗则礼行”应是明代家礼学者共同的观念。虽然他们也关怀“节以先王之意则礼存”,^①但在强大的民俗压力之下,往往走上妥协一途。就连阳明学派的学者,也不例外。晚近的研究指出,到了晚明这种私家撰述的家礼类书比先前的著作更是注重民间习俗,甚至连对民间礼俗的述录方式也相应的改变,从原本比附于家礼礼文之后以论其合宜与否,转至通篇全录民间俗礼,而不录家礼文本,尤其是丧葬类的礼书。^②明清之际排斥佛道丧葬祭俗最力的理学家张履祥(1611—1674)和陈确(1604—1677)面对如此之民俗时,也都只能把焦点放在针对流行民间的礼俗提出批判、组织葬社、撰写《葬书》;至于儒家经典所载录之丧葬“礼文”,则完全无法兼顾。^③

明代这种“缘俗而以先王之礼杂就之”^④的礼学态度,受到清初礼学考证者的强力抨击。同样是移风易俗以礼经世,引毛奇龄的话说,清学所标示的是“礼有定制,不容轻议”,这就是清代“以古礼正今俗”之礼学研究新趋势。

清初最早致力于礼学者,有张尔岐(1612—1677)、顾炎武(1613—1682)、毛奇龄(1623—1713)、徐乾学(1630—1694)、万斯大(1633—1683)、万斯同(1638—1702)、李塨(1659—1733)等,略后则有苏州惠士奇(1670—1741)、惠栋,徽州江永(1680—1762)、汪绂(1692—1759)等。

^① 上二句皆见张祥鸞,《华阳洞稿》,收入《四库全书存目丛书》(台南:庄严文化事业公司,1995—1997),集部第132册,卷一,《家礼考订序》,总页523。《家礼考订》作者方元煥,嘉靖时人。

^② 详何淑宜,《明代士绅与通俗文化的关系——以丧葬礼俗为例的考察》,第三章“明代士绅对丧葬礼制的反省”,页119—135。

^③ 张履祥,《杨园先生全集》,收在《四库全书存目丛目》,子部第165册,《丧祭杂说》,总页235—243。陈确,《陈确集》(北京:中华书局,1979),别集卷七,《葬书》,特别是页504;张寿安,《十七世纪中国儒学思想与大众文化间的冲突——以丧葬礼俗为例的探讨》,《汉学研究》,第11卷第2期(1993年12月),页69—80。詹海云,《陈确葬论探微》,收入氏著,《清初学术论文集》(台北:文津出版社,1992),页123—198。

^④ 张祥鸞,《家礼考订序》,总页523。

顾炎武所撰《日知录》中篇(卷八至十二)主要就是在勘察各地风俗,以风俗为政论之本。他撰述了许多文字批斥当时民间袭自佛道丧葬的经讖、佛戏、宴饮、火葬、风水、停柩不葬等俗礼。顾氏认为,佛道的丧葬仪式代表着佛道的人生观,如经讖是表示死去的人生前行有恶事,故需藉作佛事诵佛经为亡者祛除罪孽、早登极乐。这种在先人死后不思追崇先人之厚德伟绩,反倒辱诋先祖为罪人,需要诵经超渡消弭孽障的行为,真是不肖子孙莫此为甚,大大违反儒家“慎终追远”的家族情义。我们试翻阅明清儒者的文集,立刻会发现讨论四礼的文字与案例比比皆是。而陈确不顾妻子临终遗言“以佛礼葬吾”,反倒以“儒礼”葬妻,更是儒者以身作则,力拒佛道的表率。

佛道礼俗混入儒礼,使儒家文化的价值意义在失去“礼仪形式”之后,无处着落,确实是晚明社会的严重现象。而儒者振臂疾呼,高揭“以古礼正今俗”,更是明显的学术发展事实,尤其在观察了清代的礼学走势之后。前面已经提到“四礼学”在此情势下兴起,同时更值得注意的则是“古礼学”及“仪礼学”也在搭配着儒者的正俗理念下兴起。

顾炎武堪称清初第一位治《仪礼》的学者^①,虽然他做的只是校勘,但对仪礼学的深切期许,却毫无保留地表述在他为张尔岐《仪礼郑注句读》所撰的序言中。顾炎武说:

礼者,本于人心之节文,以为自治治人之具。是以孔子之圣,犹问礼于老聃。而其与弟子答问之言,虽节目之微,无不备悉。语其子伯鱼曰“不学礼,无以立”。《乡党》一篇,皆动容周旋中礼之效。然则周公之所以为治,孔子之所以为教,舍礼其何以焉?……王安石变乱旧制,始罢《仪礼》,不立学官,而此经遂废。此新法之为经害者一也。南渡以后,二陆起于金溪,其说以德性为宗,学者便其简易,群然趋之,而于制度文为一切鄙为末事。赖

^① 清儒在《仪礼》校勘方面的贡献,详彭林,《论清人〈仪礼〉校勘之特色》,《中国史研究》,1998年第1期,页25—37。

有朱子正言力辩,欲修三礼之书而卒不能胜夫空虚妙悟之学。此新说之为经害者二也。……济阳张处士稷若,笃志好学,不应科名,录仪礼郑氏注,而采贾氏吴氏之说,略以己意断之,名曰《仪礼郑注句读》。……后之君子,因句读以辨其文,因文以识其义,因义以通制作之原。则夫子所谓以承天之道而治人之情者,可以追三代之英。……如稷若者,其将为后世太平之先倡乎!若乃据石经,刊监本,复立之学官以习士子,而姑劝之以禄利,使毋失其传,此又有天下者之责也。^①

顾炎武在这段文字中指出仪礼学之两大灾厄:一是宋王安石(1021—1086)罢《仪礼》。宋初之前,科举考试三礼并列,熙宁年间王安石变法,废了科举中的“仪礼房”,从此不试《仪礼》。既然科举不考,士子遂不再习《仪礼》。这是仪礼学衰败之远因。二是二陆心学兴起,以德性为宗,学者便其简易,群然趋之,视一切制度仪文为鄙末之事。三礼之学正是度数仪文之学,遂在元明之后益形衰败。顾炎武在清初倡导三礼之学,他不仅认为矫正理学虚空之病的最佳良方是以礼自治、以礼治人,恢复儒礼之制度仪节,使家国乡党人我行事之动容周旋皆合礼。同时更鼓励学术界研治《仪礼》,甚至还呼吁统治阶层将《仪礼》纳入学官、恢复科举之仪礼房,以利禄诱使学子习礼。

张尔岐治《仪礼》在顺治初年,《仪礼郑注句读》成书于康熙十年(1671),顾炎武以石经校勘《仪礼》在康熙二年(1663),二人治礼几乎同时。近人戴君仁指出,张尔岐在明亡之后坚拒薙发垂辫,奉母遁隐山林,不应科举,除了因为清军有杀父杀弟之仇外,愤慨大汉文化沦丧异族亦为一因。故其泽慕周孔矢志治礼,虽不可施之行事,然戴弁垂绅之间如遇周文之郁郁。^②是可见明末遗老之治礼,除移风易俗、抗拒僧道之外,也有保留汉文化之深远用心。

^① 顾炎武,《仪礼郑注句读序》,收入贺长龄辑,《皇朝经世文编》(台北:文海出版社[影印],1979),第4册,页1990。

^② 戴君仁,《书张尔岐仪礼郑注句读后》,收入氏著,《梅园论学集》(台北:台湾开明书店,1970),页80—87。

同时南方有毛奇龄亦治礼学。^①毛奇龄不仅治婚、冠、丧、祭四礼,他对学制、庙制、宗法、明堂都有专著。毛奇龄的经学论著中有关礼的多达13种,诚如他所说:“吾于礼则庶几矣。”^②毛氏视礼为其终生职志,目的何在?我们试看他在《丧礼吾说篇》中的二段话:

少时与先仲兄相订,纂丧祭二礼以正未俗。而丁年辟雝,老以一官还乡里。……初还里时,先辑《祭礼通俗谱》藉以问世。而衰疾顿至,急取丧礼所为说,因陋就简,编缀成帙。间较胸臆所未备者,纵或原文难稽,多以己意疏析而一往审慎。……夫说礼者,行礼者也。趋庭学礼,本思稍布诸绵蕞。而入官太晚,且值圣天子御世,礼明乐备之际,躬亲盛典,何所表建。然而石渠之议礼,则其职也。往者承侍东除,曾遇国恤,随诸亲王大臣后恭送皇后殡宫于遵化陵园,班哭沙河。尔时诣奉常大夫窃询行事,终不敢有所论说。以为王朝典制,非所当预。惟是民间瘞埋狃于沿习,有与古礼今制并相悖者。子不云乎吾学礼今方用之。则但从先古所传与习俗所误而较论其间,是亦夫子吾说之遗意也。^③

^① 李元度辑,《国朝先正事略》,卷三十二 陆邦烈,《毛西河先生事略》,收入《续修四库全书》(上海:上海古籍出版社,1995),第538册,总页678—681。施闰章,《学余堂文集》,卷十七,《毛子传》,收入《影印文渊阁四库全书》(台北:台湾商务印书馆,1983—1986,以下简称《四库全书》),第1313册,总页212—213。毛奇龄,《墓志铭》,收入《毛西河先生全集》(康熙三十八年[1699]刻本),卷一〇一,《盛唐》,《西河先生传》,收入《毛西河先生全集》,卷首。全祖望,《鮑琦亭集·外编》(台北:华世出版社,1977),卷十二,《萧山毛检讨别传》,页825—828。

^② 盛唐,《西河先生传》,页10—29。兹据《毛西河先生全集》统计,奇龄著共57种,礼占13种。

^③ 《丧礼吾说篇》,卷一,收入《毛西河先生全集》,第19册,页1—3。奇龄《辨定祭礼通俗谱》(一名《二重礼谱》)自序亦言:“古礼不传久矣。曲台十七篇,只得士礼。而李氏所上周官经则专记周代官政,而不切民用。若戴马礼记,率战国以后学徒所录。零论赘屑,并无一通全之礼,可为世法。而汉宋群儒则又各起而聚讼其间,于是古礼亡。即俗礼亦沫沫焉。幼时与仲氏学礼,伤时俗蛊坏,思一补救,而无可考证。不得已取朱氏家礼一书为之胚模。而其书鲜据,不惟古礼不甚合,实时俗有未便行者。会崇禎之末,东江被兵,与仲氏分窳者久。暨鼎定,未几,予复以避人,故流离走四方。学既荒落,而壮齿又复磨灭,胸腹无所记,即有记,途路无书,难用为引断。因思礼制烦琐,或得先取二重礼所云:‘民食丧祭者,略为之考辨,以存初志。’”见《毛西河先生全集》,第18册,页1。

这段长文至少透露了四层消息。一是毛氏年少时即与仲兄关怀到社会礼俗的问题,事实上毛氏这位仲兄毛锡龄一直是他最亲近的学友,在毛氏的许多作品中锡龄的言论不断出现。二是毛氏认为欲“端正风俗”得先考辨古礼,其次才是衡量今制。这种积极的经世态度,不仅可以修正当今学界视清儒治学为考证而考证弃现实问题于不顾的误解,也说明清儒礼学转向考证之用心。第三层意义牵涉到清初非常敏感的满汉文化礼仪相互排拒却又不得不顺势互融的问题。康熙二十年(1681)仁孝、孝昭两皇后亡。依礼,举凡皇帝登基、婚配、立皇子、嫁皇女、及帝后丧葬等都属王朝典制。满人以异族入主中原,自保有满族礼仪,然又因心仪汉族文化礼仪,因此殡葬之仪在当时成为极敏感的议题。毛氏自言“不敢有所论说”。可见他是在权衡时势之后,舍弃了对“王朝典制”的议论,而专注于“社会礼俗”。第四层意义最重要的是彰显了清代士大夫的“职志”,所谓“石渠之议礼,则其职也”。有清一代儒者治礼,专其心力于冠、婚、丧、祭、葬、乡饮、乡射等,罕言《周礼》^①,或即是在此政治族群相抗拮的主客观因素下所做的抉择。然则无论如何,治礼、议礼蔚为清代学术之主流,乃学术事实,不容置疑。而毛奇龄实开先河。又,毛氏虽言王朝典制不敢有所论议,但只是避开满族内廷之礼典而已,对国朝典制他还是毫无忌讳地博辩纵横,独断是非,不可一世。毛氏任明史馆编修时对明代嘉靖大礼议提出的洋洋巨辩,就是明证。

二、王朝典制与礼学考证

康熙十八年(1679)开明史馆对清初礼学研究产生积极的推动作用,也使得礼学从关注移风易俗的四礼学,拓展到王朝典章制度和礼乐刑政。明史馆以徐元文(1634—1691)为监修,张玉书(1642—1711)为总裁,征博学鸿儒五十余人入馆。其间最受注目的当然是万斯同。万斯同早年与兄万斯大从学于黄宗羲(1610—1695)。实则,明清之

^① 梁启超,《中国近三百年学术史》(北京:中国书店,1987),页190—191,200—201。

交浙学最盛,黄宗羲治经史理学兼言礼制,斯大、斯同兄弟最得其传。万氏兄弟幼时即观礼于郡庠,详于乡饮酒礼。及长,致力研礼以移易风俗。万斯大《学礼质疑》考辨礼制,万斯同《群书疑辨》亦论丧礼葬礼,反对立神主、三年之丧、葬用明器等陋俗,主张改革古礼,并说:“礼由情起,人情之所不能已者,先王勿禁。”^①

先是康熙十四年(1675)冬,徐元文生母(即顾炎武之妹)卒,徐氏三兄弟(徐乾学、元文、秉义)回昆山守孝。徐乾学慨叹明代经学衰颓,思于守阙三年间撰写丧礼考证之书,但又不谙经学。其后从元文处得知万斯同精于三礼,遂延之至家助修丧礼。^②这就是康熙三十五年(1696)以徐乾学之名刊刻的《读礼通考》,实则多出斯同之手。从韩菼(1637—1704)的记述中可以清楚看出当时礼经之学的荒废情形,言:

近世阙不讲学,士大夫罕能举其物,本根不立,为人道祸,乃辑比自古以来及于晚近^柅文戚敬之宜,经以三礼,纬以史,本于王朝,达于野,始于皋,复讫于徐,谨于大经,详于曲,守其故常,通于变,为《读礼通考》一书。^③

这是说丧祭之礼乃人道之根本,慎终追远,民德归厚,然在明清之际的士大夫却连柅文戚敬之仪也茫然不知,遑论礼经。以徐乾学之家学,竟致对丧祭之礼不能举其器物,不能明其仪式,则当时学界对礼典仪文之茫昧,令人惊讶。

万斯同因徐元文之延揽入馆纂修《明史》,又得与京都饱学之士交往论学,尤其与陆陇其(1630—1692)、阎若璩(1636—1704)、梅文鼎(1633—1721)交最密,其礼学之素养遂渐为学界所重。陆陇其记万斯同在史馆与其兄万斯备、汤斌(1627—1687)、黄虞稷(1629—1691)

^① 陈训慈、方祖猷,《万斯同年谱》(香港:中文大学出版社,1991),页50;方祖猷,《万斯同传》(台北:允晨文化公司,1998),页224—225。

^② 详方祖猷,《万斯同传》,页141—144。

^③ 韩菼,《资政大夫经筵讲官刑部尚书徐公乾学行状》,钱仪吉辑纂,《碑传集》,卷二十,收在陈金林等编,《清代碑传全集》(上海:上海古籍出版社,1987),总页138a。

论礼学,言:

季野曾助健庵修《丧礼考》,言之_盡_盡,真博雅君子也。又言《仪礼图》及《通解》皆有未当处,又言明之《孝慈录》不免武人为于大君之失,又言服制当遵时王。^①

这里的《仪礼图》应是指宋代杨复所撰,《通解》则是朱熹的《仪礼经传通解》,《孝慈录》当然是指明太祖因孙贵妃薨遂增改母(庶母)服而颁定的新服制。从万斯同对这三本书所提之质疑,可见他的礼学研究,不仅在方法上已撇开经传混言的形式,主张经、传分言;同时也涉及图像、方位、器物制作,更深入到丧服礼意尊亲等序。凡此种种,皆开雍、乾以降礼学研究之先河。(清儒对朱熹《仪礼经传通解》的批评,详本章第三节。对《孝慈录》的批评,详第三章)其后,万斯同又将乃兄万斯大所撰《学礼质疑》、《周官辨非》诸书介绍给陆陇其,使二万礼学得传于京师。

万斯同的主要礼学著作有《读礼通考》、《群书疑辨》、《讲经口授》及《庙制图考》。^②其中《庙制图考》论帝王宗庙之制,综贯经史,折衷郑玄七庙、王肃(195—256)四庙之说,上溯秦汉,下迄元明,凡庙制沿革,皆为之图,附于经后。《四库全书》著录此书,《四库提要》谓此书“援征精确,为前人所未发矣。虽大旨宗王黜郑,固守一隅,然通贯古今,有条有理,不可谓非通经之学也。”^③与陆陇其上言并观,提要言其“发前人所未发”,开创之功,此语不虚。

与毛、万同时年纪略轻的李塨,是另一位清初研治礼学并值得留

^① 陆陇其,《陆子全书》(清光绪十六年[1890]宗培等刊本),《三鱼堂日记》,卷八,癸亥年八月初六日条,页9。

^② 详陈训慈、方祖猷,《万斯同年谱》,附录:季野著作考,页281—296。

^③ 永瑆等撰,《四库全书总目》(北京:中华书局,1995),史部政书类二,仪制之属,页708—709。按:《四库全书总目》版本可概分为浙江地方官府借文澜阁本翻刻之“浙本”,以及乾隆六十年由武英殿校刊刻颁之“殿本”。二本最显著之不同,在于殿本多删略浙本中较为繁复之提要内容(参考司马朝军,《四库全书总目研究》,武汉:武汉大学博士论文,2001年)。本书所征引之提要内容,一以浙本为主,如遇出入较大者,再将殿本内容附于注释之中。

意的学者,尤其他治礼方法的前后转变,更可视作清代礼学转向之一明证。李塉早年(年27)从学于颜元(1635—1704),颜元治学注重习行反对静坐,为学之三大内容:兵、农、礼乐,礼居其一。颜元讥诋宋儒,独称美张载(1020—1077)之学最近孔门,就是因为张载之学以礼为教。基本上,颜元对礼的态度仍是看重习行,不喜颂读著述,李塉早年持论亦如此。康熙三十四年至三十八年间(1695—1699)李塉多次南游,在浙杭得识王复礼、毛奇龄、姚际恒(1647—1715?)等精于考订之学者,始知南方考证学之博辨精湛,几经思忖,遂折入考据,并于康熙三十六年(1697,年39)拜毛奇龄为师学乐,开始礼乐考据的著作。李塉曾自述其由“习礼”转入“考礼”之意义,说:

吾人行习六艺,必考古准今。礼残乐缺,当考古而准以今者也。射御书有其_考_据,宜准今而稽之古者也。数本于古,而可参以近日西洋诸法者也。且礼之冠昏、丧祭,非学习不能熟其仪,非考订不能得其仪之当,二者兼用者也。宗庙、郊社、_禘_祫、朝会,则但可考究,以待君相之求,不便自我定礼,以为习行者也。矧今古不同,公西华之礼乐,惟宜学习。何者?三代之礼,至周而备,时王之制厘然也,修之家,献之廷,无变易者。然殷辂、周冕、舜乐,孔子且以考究为事矣。^①

又批评朱熹《家礼》,说:

今世率遵《朱子家礼》,然多杜撰无凭,行之_僭踳。其考议之当急,为何如者?海内惟毛河右知礼乐,万季野明于礼文,向问之,不厌反复。^②

李塉自习行折入考究是否为颜学之歧出点,姑且不论。明显的是“考古以准今”“论礼知所据”应是当时南方学术的大标帜与大趋势。杜撰无凭的《家礼》,在实践上造成进退失据,而援佛道入儒礼更丧失了儒礼的伦理意义,所以考证古礼成了当急之务。

^① 冯辰、刘调赞撰,陈祖武点校,《李塉年谱》(北京:中华书局,1988),卷三,页96—97。

^② 同上书,页97。

李塉与万斯同的结识,也是清初礼学史上的一件大事,尤其蕴含着礼仪实践在思想面上的意义,值得细忖。康熙三十九年(1700)李塉于京师初识万斯同,斯同与毛奇龄论学多有齟齬,因而对李塉盛赞毛氏之学不以为然,二人不欢而散。九月,李塉问礼于斯同,斯同为之详言郊、禘之礼,宗庙之制,二人情谊渐近。十月,斯同请李塉参与甬上讲会,讲元明制度。次年,二人再会于京师,因李塉论《大学》“格物”之物即是《周礼》“乡三物”之物,斯同极为赞同,自此“情好日密”。四月,斯同在宁绍会馆讲学,众人拈得郊社一题,斯同先请李塉登座讲大学格物,再请讲郊社,并称李塉“续周孔之绝学,得圣道之正途”。^①甚至称李塉为晚年知己,可见二人论学辨礼之深谊。史称万斯同思想三变,从青年期的戴山之学转成为暮年颜李之学的信从者。其实,万斯同此一转变乃学行思辨的臻至融合。他欣赏李塉的《大学辨业》是因为他坚信仁义礼知、子臣弟友和礼乐兵农乃道器之结合不可割裂。诚如李塉所言:“苟失其仁义礼知,不可以言子臣弟友矣,不可以言礼乐兵农矣。……然使无礼乐兵农,亦安见所谓仁义礼知哉!亦安尽子臣弟友之职哉!”^②这就是道寓于器,仁义因礼而见之意。其实这一层转向,也正暗示着数十年后乾嘉礼学的开拓面。同年,万斯同欲荐李塉入馆修史,盖《明史》传记皆成,尚缺表志,却无人可助。李塉擅长礼乐之学,正合此职,惜事未果而斯同卒(康熙四十一年,1702)。

在李塉的考礼论述中,值得注意的是所论“宗庙郊社禘祫朝会”之“国朝大典”。虽然李塉和毛奇龄都认为这些考究必有待乎君相之求,和自我习行的生活礼典不同。但二人都注意到这些风俗之外的立国礼仪典章。其后,李塉著《禘祫考辨》、《郊社考辨》,又于宗庙、田赋各有论著,皆寓意于此。

康熙三十八年(1699)定“北郊之祀”,也是清初议礼的一件大事。

① 陈训慈、方祖猷,《万斯同年谱》,康熙四十年条下,页209—213。

② 方祖猷,《万斯同传》,第六章,页260—261。并参考《李塉年谱》,卷三,页87。

盖满清获得政权入主中原,将行祭天地之礼,以告神明示百姓,宣谕大清帝国乃奉天命承皇权,以说明其统治权的正当性。康熙皇帝致力于制礼作乐,目的即此。依《周礼》所言,祭天之礼以“冬至圜丘,祭昊天”为最尊,其次为“南郊,祭上帝祈谷”。祭地之礼以“夏至方丘,祭地示”为最尊,其次即“北郊祀地”。北郊祀的是神州之神,与南郊上帝对称。禘祫之礼,即是祀天地于郊时,以统治者之始祖配享之,表明乃祖授命于天,是惟天子得行之礼。^① 历代开国之君皆制此礼。康熙定北郊之祀时,即因庙制之方向、配享之位次等礼制,在礼臣间引发争辩。

先是,康熙三十年(1691),万斯同在明史馆时即因明代礼制之淆乱而作《禘说》八篇,反驳郑玄等汉儒的禘祫二分,认为禘祫实为一祭,是“祭始祖所自出而以始祖配之”,深得王士禛(1634—1711)的赞赏。^② 斯同此论实出于乃兄万斯大。^③ 其后万斯同又将庙制部分,汇编成《庙制图考》一书,并亲自题词,说明他考证礼制的用心。言:

宗庙之制,众说纷然。帝王制礼,亦因之有同异,是非折衷群言,曷由归于一是?……自同堂异室之制兴,近亲四庙之典定,先王遗意,殆无复存。欲昭近代之规模,必复玄公之制作。采《王制》七庙之文,参刘氏三宗之说,会而通之,典礼斯在。^④

宗庙是天子祭祀先祖之处,郑玄言天子七庙。后世因兄终弟及同一世次,遂有兄弟同堂异室、或各自立庙之争。这是帝王歿后的庙次问题,关系到昭穆的父子辈世代,而四亲庙则更是表述新君政统之承受源自。万斯同主张恢复郑玄之制,反对同堂异室。此二礼制直接牵涉到最深层的亲统与政统之礼意纠葛,乾嘉后学者讨论更烈。(详第

^① 钱玄、钱兴奇编著,《三礼辞典》(南京:江苏古籍出版社,1998),“禘”、“郊”各条,页926—927,597—598。

^② 陈训慈、方祖猷,《万斯同年谱》,页173—174;方祖猷,《万斯同传》,页225—226;万斯同《禘说》八篇,见氏撰,《群书疑辨》(台北:广文书局,1972),卷六,《郊禘说》,页1—15。

^③ 参考万斯大,《学礼质疑》,卷一,《禘祫一事》,收入《四库全书》,第129册,总页441—444。

^④ 万斯同,《庙制图考》,收在《四库全书》,第662册,总页168。

二章、第三章)

“北郊定配位”争议一起,太常卿徐元珙即依“尚左”为由,言:既然南郊南向之三祖配位是分别依东设西向、西设东向、及东设西向为三配之定位,则北郊北向即应改尚左为“尚右”、位次也反过来依次为西设东向、东设西向、西设东向为三祖配位。但是如此设位,将使南郊北郊三祖配位之“昭穆”庙次正好颠倒,于礼不合。于是康熙下诏学士徐乾学、韩菼再议,翰林官多各持一议。毛奇龄遂因李文定之召询,引《曲礼》为证,说明方位尊次之原则是“席,南向北向,以西方为上,东向西向,以南方为上”,所以南郊尚左,配先左,北郊尚右,配先右。北郊定配位之典制,至此乃定。^①稍后,李塉与万斯同讨论庙制、夹室的方位问题,意见相左。万斯同认为“夹室、庙室皆南向”,李塉则认为“庙室南向,夹室则东西向”。^②这种种正说明清儒的礼学考证已从移风易俗之四礼转向国朝典制之大礼。

雍正间治礼较著名者有姜兆锡(1666—1745),姜书现存者有《仪礼经传内外编》,观其目录,仍依朱子《仪礼经传通解》体例,分礼为五目。姜氏所见之《仪礼》只有十四篇。姜书在体例上遵循朱书,但在思想上却走上性理之学与三礼之学的贯通之途,他自述著书的目的是贯通性理与三礼,以扭转理学疏失之弊。他说人自生以来即俱理气,蕴于心者为五性,措于身者为五品,此即秩序之道,施于天下家国即为法度纲纪。姜氏甚至说《中庸》之性命道教、《大学》之纲领条目,皆源于三礼。换言之,《大学》、《中庸》必须回归到《礼记》一书和三礼并论,以观其思想。这和宋明《四书》概念已完全相反。总之,姜氏最特殊的是,他提出理学之流于虚妄,皆因三礼之学的荒废。与乾嘉以后学术思想之走向并观,姜氏此语,暗指着康雍间的学风变化,确是

^① 陆邦烈,《毛西河先生事略》,总页 680。

^② 万斯同认为“夹室、庙室皆南向”,李塉则认为“庙室南向,夹室东西向”,详《李塉年谱》,卷三,页 86。

有迹可寻。^①

雍、乾之际治礼者尚有苏州三惠，徽州江永、汪绂。惠周惕（康熙辛未进士）深于经学，著《三礼问》，以教子弟。惠士奇博通九经，著《礼说》十四卷，以诂训探礼意之源，批判那些徒以理想体系妄图符合者。惠士奇论礼与俗的关系，坚信“化不因民，不能成俗”，所谓百里不同风，千里不同俗，所以主张“俗不同而一之以礼，则无不同。”又由礼上考典章制度，论宗法制度之社会本原在“宗以族得民”，若族不任宗，宗不收族，则宗法制毁。又考井田制度，兼论义理。凡此种种，皆开惠栋、戴震之先路。杨向奎谓其“开吴皖两派之先河”，诚然。^② 惠栋家学深厚，经史子集释道百家皆所精研，尤以《明堂大道录》名世。“明堂”是天子布政之宫，惠栋认为圣王“赞天地之化育”的最要途径是施行“明堂制度”，明堂的内容包括了：

明堂为天子太庙、禘祭、宗祀、朝覲、耕籍养老、尊贤、乡射、献俘、治历、望气、告朔、行政皆行于其中，故为大教之宫。……创始于神农之制，自黄帝、尧、舜、夏、商、周皆遵而行之。而行之者以天下至诚，贯三才之道，……始于尽性，终于尽人性、尽物性，赞化育而成既济者也。^③

明堂是太庙，是祭天地、先祖之所在，又是朝覲的地方，是养三老五更之所在，也是举行尊贤、射礼的地方，献俘、治历、望气、告朔都在此。惠栋是希望通过明堂这种行政制度把儒家的天道和入道、神权和治道结合起来，表面看是天子掌一国之行政，实际上则是兼天地人“三才”，以神道控制君权。从这一层礼制的转折意义中，更可以看出清初知识界关怀的不只是礼俗，不只是立国典制，更注意到礼制与君权

^① 姜兆锡，《仪礼经传内外编·序》，收入《续修四库全书》，第87册，总页167—169。自序于雍正十三年（1735）夏，成书于雍正十一年（1733），刻于乾隆元年。

^② 杨向奎，《清儒学案新编》（济南：齐鲁书社，1994），第三卷，页113。有关惠士奇之《礼说》，《建国立极邦之六典》及《大宰礼俗以驭其民》，皆见同书，页133—134。

^③ 惠栋，《明堂大道录》，卷一，《明堂总论》，收入《续修四库全书》，第108册，总页545。

之制衡。

徽歆为朱熹故里，流风未歇，故江永之学深于三礼。他说礼之原则以《曲礼·上》之言最为中肯，即：“太上贵德，其次务施报，礼尚往来。”对朱学的信从者江永而言，立身处事的最高境界是“德”，以德与人交，不计得失。其次才是“施报”，讲求付出与回馈。礼的制作，就是在此一基础上肯定往来、注重平衡。江永务实的说圣人作礼以教人，对统治者而言，班朝、治军、莅官、行法，若无“礼仪”，则威仪不行。宦学事师，非礼不亲；至于与天下人交往，则更是“道德仁义，非礼不成，教训正俗，非礼不备”。因为道与德是人所同由人所同得，仁义是我人相交之理；但若无“礼仪”以“行践”之，则全属虚宕。这些礼包括家居之礼、学礼、乡礼、射礼、饮食礼、相见礼等等。^①江永深感礼乐所以安上治民，慨叹朱熹晚年修礼之志未竟，故依朱书体例续成《礼书纲目》，分嘉、宾、凶、吉、军五礼及通礼、曲礼、乐八门。该书除阐发经义之外，解释名物制度、威仪细节，较朱书尤精详。^②江永弟子戴震、程瑶田、金榜(1735—1806)皆以礼学享盛名，主导乾嘉学界。只是治礼之方法，已迥异于江永。

同时又有汪绂认为礼乐的功能是治身、为国，礼的基础是仁与义。尤其汪绂强调礼分礼仪和礼意，若内无此诚敬仁爱之心，则任何外在的仪文都是末节。汪绂深深知道“世远年湮，经残礼废”，古礼是不可能行于当今的。但他也深切体会到考礼者的用心是：“情深服古之儒，志在践履先王，以求陶淑其身心，以昭周孔之训。”汪绂的礼学基本上是承朱熹礼学而来，但他对《大学》《中庸》的兴趣已渐淡，转而关注冠昏、丧、祭、乡射、燕饮诸篇，尤其值得注意是汪绂特别重视礼的“节目”，他甚至批评朱子《仪礼经传通解》一书虽说是尊《仪礼》为经，却并未专治《仪礼》，反而走上了经、记混同的路子，无法独立凸显

^① 江永，《礼记训义择言》，收入《四库全书》，第128册，总页291。书成于乾隆二十五年(1760)。

^② 江永，《礼书纲目·序》，收入《四库全书》，第133册，总页43—44。

出《仪礼》为经的意义。至于他自己的礼书撰著,汪绂坚定地说是为了“羽翼《仪礼》”。^①汪绂的《礼记章句》成书于乾隆元年(1736),以“章句”的方法专治一礼,大别于朱子的“经传通解”。此一著述体例之转变,正萌孳着乾隆以降礼学研究在方法上的转向。

第二节 从私家仪注的“家礼学”到 以经典为法式的“仪礼学”

清代礼学最异于前明的,就是从“私家仪注”的家礼学转向“以经典为法式”的仪礼学。而最能呈现此一转向的,就是乾隆朝的两次编书工程:乾隆元年(1736)开“三礼馆”和乾隆三十八年(1773)开“四库馆”。

乾隆和康熙的学术兴趣,颇有差异。康熙尊崇宋学,经筵讲席先用熊赐履(1635—1709),后用李光地(1642—1718),起用理学名臣甚多。^②又纂修《朱子全书》、《性理精义》,旨在培养士风、敦励名节。乾隆则崇尚经术、讲求实用,视“穷究性理”为空疏。即位之初,即颁各地学校《十三经》、《廿一史》,倡读经史。乾隆八年(1743)又命校刊《十三经注疏》,颁布学宫,造成“鼓篋之儒,皆馥馥乎研求古学”的风气^③,更重要的是两朝科举取士的标准也有所变化。

乾隆即位之初,即命“保荐经术之士,萃至都下,课其学之醇疵。”^④

^① 汪绂,《礼记章句·序》;及吴引孙,《礼记章句·序》,皆见汪绂,《礼记章句》,卷首,收入《续修四库全书》第100册,总页347—351。书成乾隆元年(1736)。

^② 清圣祖尊道学,有清一代以达官从祀文庙者凡三人:陆陇其、汤斌、张伯行,皆康熙朝名臣。讲道未入两庑,有治功者,如于成龙、陈鹏年、赵申乔。又有李光地、徐乾学辈,君臣师友,讨论从容,开馆修书,成就靡然。详孟森,《清代史》(台北:正中书局,1960),页203—215;萧一山,《清代通史》(台北:台湾商务印书馆,1967),第1册,第六篇“康雍时代之武功及政教”,页777—778。

^③ 永瑤等撰,《四库全书总目》,上册 经部,诗类一,《毛诗正义》,页119。

^④ 昭,《曝亭杂录》(北京:中华书局,1980),卷一,“重经学”条,页15—16。

乾隆六年(1741)又诏各省采访进呈“研究六经,阐明性理”^①之著作。十四年(1749)再开“博学宏词科”诏求“崇尚经术,……宗仰儒先”之士。^②次年,又下诏求“经明行修之儒”。两江总督尹继善(1695—1771)欲以惠栋荐,惠氏以老病为辞。但对乾隆朝此一举才标准之变化印象深刻,赞美说:

国家两举制科,犹是词章之选。近乃专及经术,此汉、魏、六朝、唐、宋以来所未行之旷典。^③

从专意性理到特尊经术,清廷取士标准之变化明显可见。不只如此,连科举程序也作了更革。乾隆二十二年(1757)为倡导实学,特移经文于第二场(原居第四场),罢论、表、制三科。乾隆四十七年(1782)更将原居首场的《四书》性理论,移置二场经文之后。王鸣盛(1722—1797)就盛赞此举是“削繁除滥,徐进于研经穷理。”曰:

今天子金声玉振,以实学为海内倡,更定取士令式。丁丑,礼部试贡士,首以“循名责实”发题。盖欲学者削繁除滥,崇雅黜浮,由辞章而徐进于研经穷理之地。^④

乾隆十九年(1754)甲戌科,堪称清代学术转变之渊藪。在通经汲古的号召下,是科最号得人。纪昀、钱大昕(1728—1804)、朱筠(1729—1781)、王鸣盛、王昶(1724—1806)、翟灏同登进士,皆博通经史之才。这一群翰苑新贵交游款洽,考经辨古,确实引导了乾隆二三十年代北京、扬州两地的学风。先是钱大昕肄业吴中紫阳书院时尝亲闻惠氏之学,王鸣盛求学苏州亦从沈彤(1688—1752)、惠栋习经,

① 勒德洪奉敕撰,《大清高宗纯皇帝实录》(台北:华联出版社,1964),卷一三四,乾隆六年辛酉春正月庚午条,总页2008。

② 勒德洪奉敕撰,《大清高宗纯皇帝实录》,卷三五二,乾隆十四年己巳十一月己酉条,总页5325。

③ 惠栋,《松崖文钞》(上海:上海书店,1994),卷一,《上制军尹元长先生书》,页16。

④ 王鸣盛,《西庄始存稿》,卷廿六,《金轩来 豳风月令诗 序》,收入《续修四库全书》,第1434册,总页332。关于清代科举的研究,参考 Benjamin A. Elman, A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China (Berkeley: University of California Press, 2000)。

尊许慎、郑玄之学。纪昀久居京都与二人相善，得闻惠氏崇经之教。乾隆二十年(1755)戴震入都，其天文历算名物制度之学立刻受到学界推重，尤其《考工记图》一书最受赏于纪昀，纪氏更急于为之刊刻，惟要求戴氏应再参考郑注重作整理。^①吴皖治学理念相互汇通。到乾隆二十二年(1757)戴震南游，于卢见曾幕得识惠栋，其后学风丕变，复古崇汉，倡导循制度以求圣人之道之汉学学风遂以狂飙之势披靡学界。其后，朱筠倡开四库馆，纪昀主持馆事，钱大昕以史学独步乾嘉又主持东南学术，王鸣盛、王昶以考证实学为学界倡，都对乾隆以后的学术走向产生了决定性的影响。

以下即以乾隆朝的两次修书工程为题，探讨清代礼学研究和前明间的变化。

一、“三礼馆”与学风初变

乾隆元年(1736)诏开“三礼馆”，纂修礼书。乾隆之初衷有二：一，续成康熙重修诸经之志。盖康熙时曾命重修四经：《易》、《诗》、《书》、《春秋》，皆有成书，独缺三礼。二，礼切于人伦日用，乾隆希望修成一部士民易守易行之礼仪书，以辨等威明秩序。上谕言：

前代儒者，虽有《书仪》《家礼》等书，而仪节繁委，时异制殊，士大夫或可遵循，而难施于黎庶。本朝会典所载，卷帙繁重，民间亦未易购藏。应萃集历代礼书，并本朝会典，将冠婚丧祭，一切仪制，斟酌损益，汇成一书，务期明白简易，俾士民易守。^②

从乾隆的上谕不难看出修礼之初的构想只是要编纂一部类似家礼或简明律令之类的日用仪书，所以上谕中所列的参照资料都是历代注疏、本朝律令、家礼书仪之属。殊料，此议一出，在群臣间立刻引发热烈回响，议论四起，遂将此一家礼式的修礼工作导入了正式的“礼经

^① 纪昀与乾隆二三十年代北京、扬州两地的学风及其交流，可参看张维屏，《纪昀与乾嘉学术》(台北：台大文史丛刊，105种，1998)，第二章。

^② 勒德洪奉敕撰，《大清高宗纯皇帝实录》，乾隆元年，总页529；并参考元年丙辰六月乙卯上谕，总页523—524。

义疏”式的经注型态。

三礼馆由鄂尔泰(1677—1745)总纂,方苞(1668—1749)、钟琬(1694—1772)、姚际恒、任启运(1670—1744)皆参与其事,其后方苞亦兼主《仪礼》纂修。从上述诸人对纂修体例的讨论可以看出这次的修礼和康熙朝的纂经有极大不同。方苞在《拟定纂修三礼条例札子》中就明白指出,康熙朝所修四经是以明初《五经大全》为底本,而《五经大全》的编修体例是各主一说:《易》主程颐、《书》主蔡沈、《诗》主朱熹、《春秋》主胡安国、《礼记》主陈澧。因此康熙朝所修四经,除了《周易》因康熙皇帝圣心自裁多有阐发故特名为《折中》之外,其余诸经则并无特识,只依时代编次先儒之言而不虑其无所归宿,遂命名为《汇纂》而已。方苞反对这种修经方法,他主张既是纂修经籍即应阐明“经义”,不可以杂汇形式出之。于是综汇诸人之议,提出修礼六例,方苞言:

臣等审思详议,拟分为六类,各注本节、本注之下。一曰正义:乃直诂经义,确然无疑者。二曰辨正:乃后儒驳正旧说,至当不易者。三曰通论:或以本节本句参证他篇,比类以测义;或引他经与此经互相发明。四曰余论:虽非正解,而依附经义,于事物之理有所发明,如程子《易传》、胡氏《春秋传》之类。五曰存疑:各持一说,义皆可通,不宜偏废。六曰存异:如《易》之取象,《诗》之比兴,后儒务为新奇而可欺惑愚众者,存而驳之,使学者不迷于所从。^①

方苞所说“拟分为六类,各注本节本注之下”,表示他已经留意到礼经的经文和注文必须二分;六类当中的“正义”、“辨正”,也注意到“直诂经义”,保存经注的本义,排除支蔓推衍。至于“余论”、“存疑”兼收虽非正解比附经义却于事理有所发明者,则仍属宋学习性。此后十余年间礼馆诸儒对礼制、名物之考证皆循此例,尤其是有关服制之论

^① 方苞,《方苞集·集外文》(上海:上海古籍出版社,1983),卷二,《拟定纂修三礼条例札子》,页564—565。并参考同书,《奏重刊十三经廿一史事宜札子》,页565—568。

辩^① ,不难看出汉学考证风气正逐渐兴起。至于修成之三礼 ,较诸宋明之礼学 ,有何变化?试析于下。

乾隆十三年(1748)三礼修成 ,分别定名为 :《钦定周官义疏》四十八卷、《钦定仪礼义疏》四十八卷、《钦定礼记义疏》八十二卷。三礼之编修 ,皆依七例 ,与方苞前礼所言略同。只将第六例“存异” ,改为“名物、象数 ,久远无传 ,难得其真。或创立一说 ,虽未即惬人心 ,而不得不存之以资考辨者也” 。并加入第七例“总论” ,收录那些“合数节而论之、合一职而论之者” 。^② 这两点看似小异 ,其实代表着汉学考证学风的更形深入。“存异”所存者 ,方苞意指义理之务为新奇者 ,但钦定义疏之所存 ,却是名物、象数、制度面之可资考证者。新增入的第七例 ,更是肯定对特定职官、制度、仪节做专门通贯之考订著作。以下试以《仪礼》、《礼记》略作说明。

《周礼》正名为《周官》 ,乃考信自《汉书·艺文志》所言“《周官经》六篇” ,纠正唐宋以降袭自唐贾公彦《周礼疏》改《周官》为《周礼》之误 ,并以汉郑玄《注》为解经之本据。至于《考工记》则因奥涩不可解而阙疑。^③ 《钦定仪礼义疏》以元儒敖继公《仪礼集说》为宗 ,不取更古的宋儒朱熹《仪礼经传通解》。一是因为敖氏之书“疏通郑注 ,而纠正其失 ,号为善本” ;一是因为朱书“割裂经传” ,难窥古经原貌。至于今古文之同异 ,则全采郑注。惟分章分段则多从朱书 ,并以杨复、敖继公之说参校之。换言之 ,官方《钦定仪礼义疏》的基本态度是“一从古本 ,而不用割附之说” 。尤其四十卷经文之外 ,又收录《释宫》、《礼器图》、《礼节图》等专门讨论“名物度数之学” ,更有异于宋儒之“空言骋辩” 。^④

① 方苞 ,《与鄂少保论修三礼书》、《与鄂少保论丧服注疏之误书》、《答礼馆诸君子书》、《答礼馆纂修书》,见《方苞集》,卷六,页155—158;176—178;179—180。

② 永瑆等撰,《四库全书总目》,上册 经部 礼类一,《钦定周官义疏》,页155中。

③ 同上书,页149。乾隆二十年戴震入都,立刻以所著《考工记图》获学界推崇,士人争相交往。可见学界于此书求解之切。

④ 同上书 礼类二,《钦定仪礼义疏》,页162。

至于《钦定礼记义疏》的纂修则与《仪礼》、《周礼》不同。后两书是讨论礼制的，《礼记》则是讨论礼意。礼制非考证不明，礼意则可以义理推求。故《钦定礼记义疏》之编，分成两部分：一辩订，一辩说。前者“广摭群言，于郊社、舞乐、裘、冕、车旗、尊彝、圭鬯、燕饮、飨食，以及月会、内则诸名物，一一辩订。即诸子轶闻百家杂说，可以参考古制者，亦详征博引，曲证旁通”。至于辩说礼意，则“颇采宋儒以补郑注所未备”。^①此外，还有另一更革极之重要，就是舍弃元儒陈澹的《礼记集说》。^②陈澹《礼记集说》在科举史上有很长久的影响力。陈书成于元初英宗至治二年（1322），当时并未为儒者所重。至明初，始定为科举式本，用以取士。明代胡广（1370—1418）等修《五经大全》即以陈注为宗。但陈注《礼记》不知礼制之当有证据，往往任凭臆说。《四库全书总目提要》批评陈书，说：

所短者在不知礼制之当有证据，礼意当有发明。而笺释文句，一如注《孝经》、《论语》之法。故用为蒙训则有余，求以经术则不足。朱彝尊《经义考》以“兔园册子”诋之。^③

可见陈书注解浅显，不考礼制，专尚论说，对初学者或称利便，若登国家殿堂为举士之本，则不免为识者所讥。更何况，纵使与蒙元延祐科举之制相较，蒙元异族尚知尊古注，明儒反倒不如。案：延祐科举之制，《易》《诗》《书》《春秋》皆已采宋儒新说使与古注疏相参，惟独《礼记》仍“专用古注疏”，实因其时老师宿儒犹有存者，知礼之不可以空言解，故坚守古注。^④另外，同属宋人的卫湜《礼记集说》在元明两代不受重视，至此则因“采摭群言，最为赅博”，又录郑注、孔疏以下一百四十四家言，被四库赞美为“礼家之渊海”，受到《钦定礼记义疏》的肯

^① 永瑆等撰，《四库全书总目》，上册 经部 礼类三，《钦定礼记义疏》，页 172 中。按：殿本“月会”作“月令”。

^② 同上书，《云庄礼记集说》，页 170 上。陈澹书原名《云庄礼记集说》，后世简称作《礼记集说》。

^③ 同上书，页 170 中。

^④ 同上书，页 170 上。

定。^① 总之,乾隆朝此次修礼之后,不仅将《大学》、《中庸》从朱熹改本《四书》中抽出使回归《礼记》,同时更将陈澧《礼记集说》从原本的科举定式之“冠首”改为“杂列于诸儒之中”,使陈注不再为科举之定本。^②

从三礼馆开到三礼修成,我们清楚看到这十余年间专门汉学家博采汉唐遗文、治经重训诂、名物、度数的考证特色一一渗入修礼工作。宋明儒的礼书著作频频遭受“不识礼制,空言义理”、“割裂经传”、“不尊郑注”等批评。这种从批评宋元明经说转至尊崇汉儒经注、并致力名物考核的治礼原则,正说明专门汉学的逐渐壮大。虽然《钦定三礼义疏》的内容仍是兼采众说,但毕竟这还是乾隆十三年,又是钦定之书。

二、“四库馆”对“家礼学”的批评

乾隆朝的前三十年可视为专门汉学的酝酿期,前述纪昀、戴震、钱大昕、朱筠诸人在知识界造成一股新兴学风,带动年轻士子。乾隆三十八年(1773)开四库馆,则使这一股新兴学风正式进入庙堂,挟官方之势,披靡天下。

乾隆三十八年诏修《四库全书》,以纪昀为总纂。四库馆顿时成为考证学的大本营,纪昀主持的《四库全书总目提要》(以下简称《四库提要》)也被认为是一部体现汉学考证治学精神的代表作。毋庸讳言,“尊经崇汉”是清代考证学的基调,也是清代考证学的信念,正因为“尊经崇汉”是一种信念,我们才可能比较出清儒礼学和前明礼学的差异,而不是肤浅的说一为义理、一为考证。

“四库馆”对礼学之研治标准,较“三礼馆”明确得多。以下试从

^① 永瑆等撰,《四库全书总目》,上册 经部,《礼记集说》,页 169 中一下。

^② 同上书,《钦定礼记义疏》,页 172 中。《云庄礼记集说》提要又言:“《钦定礼记义疏》博采汉唐遗文,以考证先王制作之旨,并退澹说于诸家之中,与《易》《诗》《书》三经因例。是则圣人御宇,经籍道昌,视明代《大全》抱残守匱,执一乡塾课册以徇天下之耳目者,盛衰之相去,盖不可以道里计矣。”同书,页 170 中。

四库馆对家礼学的态度,进行说明。选择家礼学之意义与目的,亦详下文。

编纂家礼,不始自朱熹,但《朱子家礼》影响最大,则是事实。《朱子家礼》是否为朱熹所撰,学界争议未有定论。本文不作考证,兹据《四库全书》所录,但以《家礼》称之。四库所收家礼类的作品共22种。其中,“著录”5种,“存目”17种。若以历代言:汉代著录存目皆无;宋代著录2种、存目无;元代著录无、存目1种;明代著录1种、存目10种;清代著录2种、存目6种。值得注意的是,四库将此22部书皆编入“杂礼书”。何谓“杂礼书”?

在未展开任何分析前,得先说明一下《四库全书》的分类法。四库所收书万余种,分经、史、子、集四大类,其下再分若干小类。每一类皆有“著录”和“存目”两种,前者是经纂修官校订认为价值较高遂著录全书者,后者则因价值较低或无益于教化遂只存书目而不录全书。但两者都由纂修官撰写“提要”,说明优劣。以往学界多从“提要”的内容讨论四库的学术观点,其实,“分类”更是直接为书籍的“性质”进行划分,裁断价值,作用更是当下。

《四库全书》分礼类为六目,计:周礼、仪礼、礼记、三礼总义、通礼、杂礼书。其中,《周礼》著录22种、存目37种(附录2种),《仪礼》著录22种(附录2种)、存目9种(附录4种),《礼记》著录20种(附录2种)、存目41种(附录4种),“三礼总义”著录6种、存目20种,“通礼”著录4种、存目6种,“杂礼书”著录5种、存目17种(详表一、二)。其中,前三类,分指三部专门礼经,一目了然。“三礼总义”和“通礼”的差别是:三礼发明经义,通礼则辑历代典制。因体例不同,故分为二。其中,最特别的就是“杂礼书”,何谓“杂礼书”?哪些书被收入杂礼书?原因何在?《四库提要》说:

案:公私仪注,《隋志》皆附之礼类。今以朝廷制作,事关国典者,隶史部政书类中。其私家仪注,无可附丽,谨汇为杂礼书一门,

附礼类之末。犹律吕诸书皆得入经部乐类例也。^①

所谓“私家仪注，非朝廷制作事关国典者”就汇为“杂礼书”。可见那些不据经典、直接因应生活所需而撰写的“仪注”，既非专经又非朝制，无法归入三礼五目，就汇编成“杂礼书”。

表一：《四库全书》礼类“著录”

	周礼	仪礼	礼记	三礼总义	通礼	杂礼书
汉	1	1	1	0	0	0
宋	10	5	3	1	2	2
元	1	3	2	0	0	0
明	3	0	6	1	0	1
清	7	14	9	4	2	2
共计	22	23	21	6	4	5

表二：《四库全书》礼类“存目”

	周礼	附录	仪礼	附录	礼记	附录	三礼总义	通礼	杂礼书
汉	0	0	0	0	0	0	0	0	0
宋	0	1	1	0	1	0	2	0	0
元	1	0	0	0	1	0	1	0	1
明	21	1	3	1	25	0	6	1	10
清	15	0	5	3	14	4	11	5	6
共计	37	2	9	4	41	4	20	6	17

我们且看四库收录的杂礼书及其评语，就更加明了。四库“著录”的杂礼书有5种，计：宋司马光（1019—1086）《书仪》、宋朱熹《家礼》、明黄佐（1490—1566）《泰泉乡礼》、清李光地《朱子礼纂》、清毛奇龄《辨定祭礼通俗谱》。《四库提要》评司马光《书仪》说：

考《隋书·经籍志》：谢元有《内外书仪》四卷、蔡超有《书仪》二卷，以至王宏、王俭、唐瑾皆有此著。又有《妇人书仪》八卷、《僧家书仪》五卷。盖书仪者，古私家仪注之通名。^②

① 永瑆等撰，《四库全书总目》，上册 经部 礼类四，页 182 上。

② 同上书，《书仪》，页 180 上。

可见“书仪”是私家仪注之通名,和《妇人书仪》、《僧家书仪》一样,只是些居家冠昏丧祭之仪和表奏公文家书撰写之格式而已。但是为何只录司马光《书仪》,未录其余?《四库提要》引朱熹之言:

温公则大概本《仪礼》而参以今之所可行者。要之温公较稳,其中与古不甚远,是七分好。^①

四库引朱熹称美司马光之言,并不表示肯定朱熹,反倒是肯定司马光此书“大概本《仪礼》,与古不远”。接着,四库就反驳朱熹对《书仪》之批评中的几个礼仪考证上的错误,认为《书仪》“阐发郑注‘交领’之义最明。较《家礼》所说特为详确”。四库特别赞美司马光“考礼最精”言其胜出《家礼》,确是别有用心。^②

其次论朱熹《家礼》。《四库提要》用了相当多的篇幅考证《家礼》非朱熹所撰,但承认《家礼》影响至广。又说自宋以来士民皆遵而用之,不敢稍致其疑,甚至对其中谬误亦不及察,徒口耳相传。元应^抄作《家礼辨》、明邱濬(1418—1495)作《家礼仪节》皆未能详辩其误。惟独清儒王懋竑(1668—1741)考证最精,有“《家礼考误》四十六条,引古礼以相辨难。精核有据”。可见四库认为《家礼》仪节法式多有误谬。至于仍著录该书,则是因为“自元明以来流俗沿用,故仍录而存之”。^③

至于著录《泰泉乡礼》,则因“其所论述,多切实际”。该书乃黄佐任广西提学佥事乞假家居时所撰,内容包含:乡礼,冠、昏、丧、祭四礼,又立五事:乡约、乡学校、社仓、乡社、保甲,深寓端本厚俗之意。值得注意的是,这是四库著录的惟一本明人的家礼类著作(“存目”有10种之多)。至于著录之因,四库说:“简明切要,可见施行。在明人著述中,犹为有用之书。”^④

李光地的《朱子礼纂》,是一部编纂性质的书。不仅收入朱子《仪

① 永瑤等撰,《四库全书总目》,上册 经部,页180中。

② 同上书,页180上一下。

③ 同上书,《家礼》,页180下—181上。

④ 同上书,《泰泉乡礼》,页181中。

礼经传通解》和《家礼》二书,举凡朱子文集、语录中说礼之条,皆汇编分类,各有统贯。四库著录此书,当然是因为李书“类聚区分,秩然有理,于学礼者亦为有功”。^①该书堪称朱子礼学之总纂。

至于著录毛奇龄《辨定祭礼通俗谱》,则更具可比较性。毛奇龄原拟撰写《二重礼谱》,讨论祭礼和丧礼。其后,先成一部《丧礼吾说篇》,遂另撰祭礼,即为此书。四库将《丧礼吾说篇》归入“仪礼类”,表示以正式的礼经书看待该书^②,却将祭礼一书归入“杂礼书”,其因何在?《四库提要》说:

其说取古礼而酌以今制,故以通俗为名。……大致斟酌变通,于古礼之必不可行及俗礼之误托于古者,剖析考证,亦往往厘然有当。固不妨存备一家之说也。^③

归入“杂礼书”是因其乃“通俗”之作,收入“著录”则因其多考证俗礼之误托于古者,有考证之功。如考证古代制度:人臣建庙、宗子法、井田、阡陌、郡县、封建等,多有可取。^④

以上是四库之所“取”,即收入“著录”之家礼书。再看四库之所“舍”,即只列入“存目”的家礼书。从四库对后者的评语,更可证见清儒对家礼学的态度。

“存目”所录:元代1种、明代10种、清代6种。其中明清两代最多也最值得留意。明代10种是:邱濬《家礼仪节》、吕柟(1479—1542)《礼问》、杨慎(1488—1559)《别本家礼仪节》、宋纁(?—1591)《四礼初稿》、林烈《乡射礼仪节》、吕坤(1536—1618)《四礼疑》、吕坤《四礼翼》、马从聘(1557—1638)《四礼辑》、韩承祚《明四礼集说》、吕

① 永瑆等撰,《四库全书总目》,上册 经部,《朱子礼纂》,页181中。

② 四库对《丧礼吾说篇》无一句好评,斥其为“颠舛乖谬,莫过于书。……叛经之尤者。……改易其训诂句读以就已说,至必不可掩之处,则遁而谓之妄改。持是以经,天下复有可据之书乎?……不特叛经,且背律矣。……恃其博洽,违心巧辩”。故收入“存目”,不入“著录”。然无论如何,毛氏此书不入“杂礼书”而入“仪礼类”,只因该书阐释《仪礼·丧服·传》,是“考经之作”。同上书,礼类存目一,《丧礼吾说篇》,页190中一下。

③ 同上书,礼类四,《辨定祭礼通俗谱》,页181上一下。

④ 同上书,页181下。

维祺(1587—1641)《四礼约言》。这十种有四种是本诸《家礼》而为之损益,其余六种则是讨论民生日用冠昏丧祭的礼仪,间有附录图表者。这些切于生活的四礼,为何被视为价值不高而只列入存目呢?且看四库的评语。(一)邱濬《家礼仪节》。邱书以朱子《家礼》为本而增损明代之礼。最特别的是,《家礼》无图,邱书则附图并加考辨。《四库提要》批评说:

通礼曰立祠堂,而图以为家庙。……本文黑绋而图下注用白。……本文大斂无布绞之数,而图有之。……图散于各章之中,庞杂错落,殊无伦叙。其香案图前以二丫髻童子执幡前导,如释家之状,决非旧图所有。……又坊刻所窜乱者矣。^①

可见仪制考证不精、图式错乱、混释入儒,是邱书遭弃之因。(二)杨慎《别本家礼仪节》。此书是邱濬书之改本,不仅“词极鄙陋,图尤猥琐。送葬图中主画四僧前导、四乐工鼓吹而随之,真无知坊贾所为矣”。^②(三)吕坤《四礼疑》。该书大旨亦本于《书仪》《家礼》,“然好用臆说,未可据为典要”。其中所论冠昏丧祭诸礼,错误极多,且多凭今制以臆测古礼,《四库提要》批评说:

不知古制不可以绳今,犹今制不可以推古。……坤不知古礼,遽议经文,其说亦乖。……至于《仪礼·士冠礼》一篇,则逐句诂难,几无完肤。坤之讲学,在明代最为笃实,独此一编,轻于疑古,白璧之瑕,不作可矣。^③

(四)韩承祚《明四礼集说》。韩书宗朱子《家礼》而参以《明会典》,然只是“杂述前人之仪,而附以仪注、祝文、图说”。^④

另外六种。(一)吕柟《礼问》。吕书杂论冠昏丧祭之礼,皆与门人问答之辞,书末又录《学仪》及《渭阳公祭仪》。《四库提要》批评该书考证不精,未明郑《注》,言丧服“父卒继母嫁,从,为之服”一制,竟

① 永瑛等撰,《四库全书总目》,上册 经部 礼类存目三,《家礼仪节》,页 206 中。

② 同上书,《别本家礼仪节》,页 207 上。案 殿本“主画”作“至画”。

③ 同上书,《四礼疑》,页 207 下—208 上。

④ 同上书,《明四礼集说》,页 208 上。

然认为无论继母、生母改嫁,为子者皆仍应为之服期、服三年,根本是未细读经文之“从”字。盖依《经》文,从继母(生母)改嫁者方为之服,不从则不服。至于书末所录“家祭及焚黄文,则更为泛滥”。^①(二)林烈《乡射礼仪节》。林氏曾于其乡创射圃,因作是书,述复古之义。其书节录《仪礼》经文,各略为诠释并系以图。立意本佳,但因刊削过甚,晦其本旨,又考证不精,多违《仪礼》。《四库提要》举例并批评说:又经文“初射”节:“司射出于下,射之南还,其后降自西阶”下,有云“反由司射之南,适堂西,释弓裘,反位立于司射之南”数语,烈又删去。则降自西阶之后,其反位由何道?立何方?及由袒而裘之节,皆不可考。是书虽不主于释经,然经义不明,则仪节俱爽,于行事亦多违碍矣。^②

本章于此特别引出这段评语,就是要说明四库对礼典仪节考证之重视,四库坚信考证错误将导致礼仪错乱和礼意丧失。(三)宋纁《四礼初稿》。该书所论冠昏丧祭,纯用后世之法,未考古制,《四库提要》评:“大都以意为之也。”^③(四)吕坤《四礼翼》。自序谓以民间日用常行浅近鄙俗可以家喻户晓者,析为条目。除四礼外,兼言内则、妇礼、侍病等。^④(五)马从聘《四礼辑》。《四库提要》评:“是书亦多以意为之。……皆于古义未协,未可据为确论也。”^⑤(六)吕维祺《四礼约言》。既名约言,自是因古礼而删除仪节务为简易之作。《四库提要》评:“施之一家则可,不宜制为程序以范天下也。”^⑥

总之,凡是不考古礼、错乱经义、仪节爽失、杂入佛道、以今断古、好为臆说、文图鄙陋之作,纵使同样是讨论昏丧冠祭的民生礼仪,四库也不予著录。

① 永瑛等撰,《四库全书总目》,上册 经部,《礼问》,页 207 上。

② 同上书,《乡射礼仪节》,页 207 中。

③ 同上书,《四礼初稿》,页 207 上一下。

④ 同上书,《四礼翼》,页 208 上。

⑤ 同上书,《四礼辑》,页 208 上。

⑥ 同上书,《四礼约言》,页 208 中。

清代的情形更形严格。(一)许三礼(1625—1691)《读礼偶见》。许氏曾从学于孙奇逢治礼。该书于五礼颇有证核,大抵据《书仪》、《家礼》并会典诸书折衷一是。又作《俗礼解误》、《释疑》,增《哭奠》、《家礼仪注》、《招魂》、《葬服》诸篇,四库也说它“皆颇有考据”。但为何只入存目?细绎《四库提要》之言,原来许书论礼多宗王肃、罕引郑玄,有违四库“郑注确证”的理念。^①(二)李塉《学记》。李塉学礼乐于毛奇龄,四库嫌其书“简易”,未堪称为经著,故不著录。^②(三)王复礼《家礼辨定》。该书因朱子《家礼》而增损之,然援引甚杂,《四库提要》批评说:“纯以臆断。非古非今。又泛引律,且滥及五行家言,尤为芜杂。中引骂詈斗殴赌博诸律,已为不伦,又引官吏宿娼律一条,擅食田园瓜果律一条,使掩其卷而思之,是于四礼居何门哉?”^③可见其内容驳杂,非纯论礼典之书。(四)王心敬(1656—1738)《四礼宁俭》。王书主张俭省四礼,遂据前人家礼而更为之删易省约,和吕维祺《四礼约言》、宋纁《四礼初稿》用意相近。^④(五)曹庭栋(1699—1785)《昏礼通考》。曹书虽名通礼,著作体例却似类书。既未能言“自天子以达于庶人”之礼,又未能言“自先王以迄于后世”之礼,不通上下,又未通古今。“端绪杂糅,不古不今”。^⑤(六)张文嘉(1611—1678)《齐家宝要》。是书本《家礼》《书仪》又酌为古今通礼,但考证不精,礼制多讹。《四库提要》评曰:

盖是书未能穷源于礼经注疏,第从《家礼》诸书略求节目,宜其说之有离合也。^⑥

小岛毅曾撰文证明明代的礼学成就不下于宋代,绝非经学史书所习言之“经学衰落时期”。只因明儒对《周官》之“冬官不亡说”的态

① 永瑤等撰,《四库全书总目》,上册 经部,《读礼偶见》,页 208 中。

② 同上书,《学记》,页 208 下。

③ 同上书,《家礼辨定》,页 208 下—209 上。

④ 同上书,《四礼宁俭》,页 209 上。

⑤ 同上书,《昏礼通考》,页 209 上一中。案:殿本作“端绪糅杂,所分子目,不古不今”。

⑥ 同上书,《齐家宝要》,页 209 中一下。

度和四库馆臣不同,《四库全书》就在明代的礼著 79 种中,只著录 11 种,而留下 68 种列入存目。小岛以《周礼》为例,确实指出了四库馆臣的特殊学术理念。同样的,我们从四库对历代家礼学的著录与存目中,也可以看出四库馆臣的去取标准。宋代的家礼著作 2 种,虽全入著录,但很明显的只是存其典范意义,因为其后元明清的家礼类著作一部都未被著录。明代的家礼著作 11 种,只著录了一种,目的是“存其实用”。清代的家礼著作 8 种,著录了 2 种,也只是取其资料汇编的贡献,尤其毛奇龄的《辨定祭礼通俗谱》,很明显的是取其“考证古礼”的意义。换言之,真正和朱子《家礼》有关的作品,明清 19 种中,只著录了一种。而且著录的原因并不是“阐扬”《家礼》,而是“纂辑”朱子礼说,这就是李光地的《朱子礼纂》。尤其,明代家礼类著作,四库著录的不到十分之一,可以明显看出四库馆臣对这类不依经注,纯依生活所需而撰写的私家仪注的不满。这些仪注,虽属四礼,但在四库馆臣的眼里,则和《僧家书仪》、《妇人书仪》同类,都是“通俗性”的撰述。四库理想的四礼撰著,应是尊经注、考仪节、辨制度、明古今。换言之,就是改变“私家仪注”的方式,使成为“以经典为法式”。

第三节 仪礼学的兴起与特色

仪礼学在清代兴起是一件非常值得留意的事。《仪礼》一书以仪为名,内容全是仪节度数,古代礼典就是通过这些仪文来呈现礼意。故仪礼学的兴起绝不仅是名物制度之学大盛,也意味着寻觅儒学思想另有他途。

《仪礼》,汉初传自高堂生,汉时但称《礼》,是礼之本经。汉武帝时立为学官,供士子从习。魏晋时,崇尚高门大族九品中正,其学大显。但因文奥义古,难行于世,隋唐后,其学渐衰。注释者代不数人,写刻讹误,纰漏至不能校读。唐时韩愈(768—824)已苦难读。至宋熙宁年间王安石变法,崇《周礼》、罢《仪礼》,从此科举中再无“仪礼房”。《仪礼》既见黜于科举,士人遂不再研习,仪礼学几致废弃。

清初仪礼学渐起,学者可资校读者,惟明北监本、汲古阁毛本两种版本而已。但皆鲁鱼弥望、满目榛荆,妄增妄改、脱误繁重,连文句都难校正,遑论礼意。仪礼学在清代兴起,是一段很艰辛的长途。从顾炎武于康熙二年(1663)西出关中寻得唐开元石经以校明北监本,进行文字校勘;到张尔岐、盛世佐(1718—1755)的据唐宋明本再校,到四库开馆,金日追(?—1781)据内府所藏唐宋元明版本逐章逐句进行校正。同时又有沈廷芳(1702—1772)、卢文弨(1717—1795)详校文字、注疏。迨乾隆五十六年(1791)诏刻石经,《仪礼》校勘之风更盛。冯登府(1783—1847)、彭元瑞(1731—1803)、洪亮吉(1746—1809)、阮元皆充经校官亲与其事。阮元并因姻亲关系得山东曲阜孔府所藏宋本与校,书成刻石,是为乾隆石经。与校诸学者亦各据心得分撰专书,补正经文之错讹缺漏。嘉庆二年(1797),严可均(1762—1843)成《唐石经校文》,《仪礼》最称精确。其后,又因宋版单注本、单疏本之访得,及自日本流入之明嘉靖单注本,更弥足珍贵。黄丕烈(1763—1825)、张敦仁(1754—1834)、叶德辉(1864—1923)皆据以校诸本。张氏《仪礼注疏》,尤称善本。至是《仪礼》之经文及注疏文字差堪写定。同时又有沈彤、江永、张惠言(1761—1802)、金榜、程瑶田、凌廷堪、焦循、胡培翥(1782—1849)、焦廷琥、夏燮(1800—1875)等进行礼制、宫室、服饰等名物度数之考订,成绩靡然。总之,《仪礼》的研究,从经书文字之校勘、辑佚,到厘清经、传、记、注,分章句、明训诂,再到一物之考释,节次之划分,仪文度数之厘清,宫室、服饰之绘图、制表,再到释例、正义,终至通论著作之出现,终于使得古代礼制灿然重现。可说是端赖乎此一层层内卷的考证进路。清儒致力于此经,前后逾三百年,勿怪乎学界誉之为“工程最艰辛,成就也最大”。^①

^① 梁启超,《中国近三百年学术史》,页186;周予同,《中国经学史讲义》(上海:上海文艺出版社,1999),“三礼学与春秋学”,页99—101。并参考彭林,《论清人仪礼校勘之特色》,页37。关于清儒仪礼学的研究方法与成果,参考拙文:《清儒仪礼学的研治方法与成就》,发表于文哲所主办之“清乾嘉学者的治经贡献国际学术研讨会”,2001年7月12—13日。

仪礼学在清代兴起,有三个特色值得留意:一是《仪礼》的性质,一是名物度数之学的兴起,一是由仪文器数以明礼意。其中,《仪礼》性质之认定,是其他二特色得以展开之先决条件。分述于下。

一、《仪礼》的性质

《仪礼》十七篇,内容是冠、昏、丧、祭、乡、相见之礼。《士冠》、《士昏》、《士相见》、《乡饮酒》、《乡射》、《士丧》、《士虞》、《特牲馈食》,是八种士礼。《燕》、《聘》、《觐》、《大射》、《公食大夫》《少牢馈食》,是六种天子、诸侯、大夫礼。《既夕》是《士丧》的下篇。《丧服》则通上下而言之。基本上和《周礼·王制》的“六礼”相契合。至于《仪礼》的内容则都是“仪文节式”。明郝敬(1558—1639)《仪礼节解·自述》即言:

大抵冠昏丧祭,朝聘燕飧,礼之大物止此。饮食男女,养生送死,人生日用止此。升降进退,周旋裼裘,行礼节文止此。天子诸侯同此人伦,同此仪则,隆杀多寡,因时制宜,……皆士大夫行礼节目。朱仲晦欲以《仪礼》为经,夫仪之不可为经,犹经之不可为仪也。^①

可见《仪礼》的内容都是“铺叙仪文”。也因此,郝敬认为《仪礼》不是“经”只是“仪”,和朱熹的观点相反。清初姚际恒同意郝敬,也说:“《仪礼》言仪之书也。……仪既非礼,则不得为经矣。”^②《仪礼》是否为礼之本经,是经学上的专门议题,得做专题讨论。惟因《仪礼》性质之认定直接影响到清儒仪礼学的研治方法、及古礼之考证,故略作论述,以见清初至乾嘉学界对《仪礼》认知之转变。

姚际恒不承认《仪礼》是“经”,也不认为《仪礼》是圣人所做。既然《仪礼》谈的只是“仪”,它的定位就只是“辅礼”之“传”。姚氏说:

古礼不传,亦无专经。《礼记》后起杂出,未足当经之目,而辅礼

^① 郝敬,《仪礼节解》,《读仪礼》,收入《续修四库全书》第85册,总页546。

^② 姚际恒撰,陈祖武点校,《仪礼通论》(北京:中国社会科学出版社,1998),《仪礼论旨》,页6。

之书则固具在焉。学者由所辅而推之所主,思过半矣。^①

《仪礼》和《礼记》都是“辅礼之书”,不能称为“经”。他甚至批评朱熹以《仪礼》为经、《礼记》为传,是以仪为本以礼为末,倒置冠履。^②虽然,姚际恒不相信礼有专书,也不相信礼有成经。^③但他并不抹煞《仪礼》的价值,他说《仪礼》虽是春秋以后儒者所作,却“自为一书,首尾完善。”至于说《仪礼》“无用”,姚氏更是反对,他说:“时有古今,礼无古今,惟论其是非而已。使古非而今是,谓之无用可也;使古是而今非,则是今世失于不用耳,非果古礼之无用也。”^④所以他建议:“学者由所辅而推之所主,思过半矣。”基本上,姚氏认为《仪礼》是一部“真伪相杂”的作品。^⑤姚氏《仪礼通论》撰成于康熙三十八年(1699)和毛奇龄对《仪礼》态度相似,只不过毛氏不仅不信《仪礼》是经,连《仪礼》是一本完书也不信,当然更不信《仪礼》所录之礼,转而相信《春秋》及战国子书中的礼。

这种“古礼不传,亦无专经”^⑥的治礼态度,到乾嘉间则全面改观。卢文弨、钱大昕、凌廷堪、阮元、胡培翥皆相信《仪礼》是“经”。并且不再视《仪礼》为“真伪相杂”,转而相信《仪礼》是圣人所作之“全书”,一气贯注,条理井然,增减一字都不得。胡培翥言:

三礼,惟《仪礼》最古,亦惟《仪礼》最醇矣。《仪礼》有经、有记、有传。记、传乃孔门七十子之徒之所为,而经非周公莫能作。其间

① 姚际恒,《仪礼论旨》,页7。

② 姚际恒言:“仪礼言仪之书也,古以易、诗、书、春秋、礼、乐为六经。仪既非礼,则不得为经矣。然仪者所以辅礼而行,则为礼经之传亦可。”《仪礼论旨》,页6。《礼记》与《仪礼》之比较,见《仪礼通论·序》,页3;及《仪礼论旨》,页7。

③ 姚际恒言:“夫古礼不传,圣人又无成经。仪礼作于衰周,上不及文、武之盛,下不尽禘后世之用。”《仪礼通论·序》,页3。又言:“昔者元圣制作,布在方策,传于天府,非若后代章程法令,昭示乎民。又非若儒生发凡起例,勒成一书,思以垂诸来世。是以礼独无传。”同书,页2。

④ 以上二段引文分别见姚际恒,《仪礼论旨》,页8、10。

⑤ 姚际恒撰,黄云眉补证,《古今伪书考补证》(济南:齐鲁书社,1980),“有真书杂以伪者”类,页22b。并参考奚敏芳,《姚际恒之仪礼学》,收入《经学研究论丛》第五辑(台北:台湾学生书局,1998),页135—154。

⑥ 姚际恒,《仪礼论旨》,页7。

器物陈设之多,行礼节次之密,升降揖让^禮 袭之繁,读之无不条理秩然。每篇自首至尾,一气贯注,有欲增减而不能者。^①

在胡培^翠的心目中,《仪礼》是一部缜密绵缀的著作。其中,经文是周公作的,记文和传文是孔子弟子所作,全书首尾呼应,纤毫改动不得。胡氏之师凌廷堪的贡献更是重要。他说:

《仪礼》十七篇,礼之本经也。其节文威仪,委曲繁重。骤阅之如治丝而棼,细绎之皆有经纬可分也;乍睹之如入山而迷,徐历之皆有涂径可跻也。^②

凌氏把前人视为“杂凑,无法卒读”的《仪礼》,不但读出了“经纬蹊径”,而且条分缕析的大分出284个礼例,使后人读礼循“例”而入,一目了然。事实上,也惟有清儒坚信《仪礼》是三礼之本经,首尾一贯,条理井然,内蕴圣人制作之精义,清代仪礼学之研究才得循校勘、注疏、训诂、图、表、释例、正义一步步展开,而儒家礼秩序背后的意义才得以重现。

清儒论礼既主“以经典为法式”,以别于通俗性的私家仪注。《四库全书总目》礼类小序开宗明义即对三礼的性质做了明确之界定。言:

古称议礼如聚讼。然《仪礼》难读,儒者罕通,不能聚讼。《礼记》辑自汉儒,某增某减,具有主名,亦无庸聚讼。所辩论求胜者,《周礼》一书而已。考《大司乐章》先见于魏文侯时,理不容伪。河间献王但言阙《冬官》一篇,不言简编失次,则窜乱移补者亦妄。三礼并立,一从古本,无可疑也。郑康成注、贾公彦、孔颖达疏,于名物度数特详。宋儒攻击,仅摭其好引讖纬一失。至其训诂弗能踰越。盖得其节文,乃可推制作之精意,不比《孝经》《论语》可推寻文句而谈。本汉唐之注疏,而佐以宋儒之义理,亦无

^① 胡培^翠,《仪礼正义》,卷一,《士冠礼》解题,收入王先谦编,王进祥重编,《重编本皇清经解续编》(台北:汉京文化,1980),第10册,总页7220上。

^② 凌廷堪,《校礼堂文集》,卷廿六,《礼经释例·序》,页241。

可疑也。^①

这段话揭示出清儒研治礼经学的三个基本理念：(一)三礼并立，一从古本，尊郑注、孔疏；(二)明训诂，考名物、度数、典章、制度；(三)得其节文乃可推制作之精意。这三点是清儒研治礼学的最大特色，必得揭明。因为它不仅关系到《四库全书》著录存目之取舍，也直接指导清儒的礼学考证，及对明代礼学思想之重省。兹归入以下二小节论述之。

二、名物度数典章制度之学的兴起

清儒研治《仪礼》有四个基本方法：校勘、分节、释例、名物度数。其中，厘清经、传、记、注是首要工夫。清初治礼学者，参考书籍极缺，朱熹《仪礼经传通解》是较普及可见者。但朱书不仅经、传、注疏杂列，就连《仪礼》的篇次也非旧观。这当然是因为朱书的著述体例是“以《仪礼》为经，而取《礼记》及诸经史杂书所载有及于礼者，皆以附于本经之下”。这种治经态度本与四库相违背，四库采入著录，只是因为朱书在分章表目上还存有古礼之梗概，尤其朱书撰于王安石罢经（《仪礼》）取传（《礼记》）之后，仍有尊本之意。^②朱书的弊失，盛世佐撰《仪礼集编》，即一一为之厘清，使经、传、记、注分别次序。^③这种不敢移易经书文字的态度，完全是郑玄旧注的型式，也是清儒重理经书的最基本原则。朱书以《仪礼》为名，四库却归入“通礼之属”，可见并不以专经视之。清初江永仿朱书体例撰《礼书纲目》，续成朱子未竟之志，四库誉之“较《通解》有伦次”，但亦归入“通礼之属”。^④秦蕙田（1702—1764）《五礼通考》与朱书体例相仿，亦入“通礼类”。^⑤

① 永瑆等撰，《四库全书总目》，上册，卷十九，经部，礼类一，页149上。

② 同上书，卷二十二，经部，礼类四，《仪礼经传通解》，页179上、中。

③ 盛世佐，《仪礼集编·凡例》，收入《四库全书》，第110册，总页5。其后，龚自珍立志写定群经，也是严分经、传、记、注，绝不相混。详龚自珍，《龚自珍全集》（台北：河洛图书公司，1975），《六经正名》，页36—46。

④ 《四库全书总目》，上册，卷二十二，经部，礼类四，《礼书纲目》，页179中、下。

⑤ 同上。

《钦定仪礼义疏》虽在分章分段上采从朱本,但经文记文之次第则“一从古本,不用割附之说”。^① 反对朱本的非专经体例。又批评元儒吴澄(1249—1333)《礼记纂言》是“改并旧文,俨然删述,不免僭圣之讥”。盖吴书亦不本汉代《礼记》章句,其文以类相从,甚至将《礼记》中《投壶》、《奔丧》二篇归入《仪礼》。四库著录于“礼记之属”,只是取其排比贯串颇有伦次,实则弊多于得。^②

辑古说、明训诂、考证名物度数,是四库取舍的标准之一。四库对元以前的《礼记》《仪礼》作品几乎是全部著录^③,主要是看重其资料价值。宋人《仪礼》作品有6种,著录5种:(一)张淳《仪礼识误》。张书的最大特点是“具(按:殿本作‘其’)所引据,有周广顺三年及显德六年刊行之监本,有汴京之巾箱本,有杭之细字本,严之重刊巾箱本”。且张书又参考唐陆德明(556—627)《经典释文》、贾公彦《仪礼·疏》核考异同,最为详审。在郑注贾疏之外,先儒旧说多得张本以传。(二)李如圭《仪礼集释》。李氏此书出入经传,又自为纲目以分别章句,和朱熹割裂经文的撰述方式相同,此乃宋儒治经之习气。但李书的最大价值在“全录郑康成注,而旁征博引,多发贾公彦疏所未备”。而且李氏之世尚见古本,四库馆臣遂得依据李书以校正补注疏本文之脱字廿四、讹字十四,有功于校勘。^④(三)李如圭《仪礼释宫》。李氏此书考论古人宫室之制,盖古者宫室皆有定制,如序楹、楣阿、箱夹、牖户、当荣、当碑之属,读《仪礼》若不能备知其处,则于陈设之地、进退之位,俱不能知。礼仪且不得正,遑论礼意。四库赞美李书:“辨析详明,深得经意,发前人所未发,非以空言说礼者所能也。”^⑤(四)杨复《仪礼图》。杨复此书承朱熹之命为《仪礼》绘图。其书“录十七

① 《四库全书总目》,上册,卷二十,经部,礼类二,《钦定仪礼义疏》,页162中。

② 同上书,卷二十一,经部,礼类三,《礼记纂言》,页169下、170上。

③ 宋人仪礼类作品未入著录者惟朱熹《释宫》,因该书乃李如圭所撰,误题朱熹,故入“存目”。礼记类未入著录者有宋谢枋《批点檀弓》,乃评点之属,元吴澄《月令》,乃好事者采杂之书,冒名吴澄。分别见页189中、192下。

④ 《四库全书总目》,上册,卷二十,经部,礼类二,《仪礼集释》,页159中、下。

⑤ 同上书,《仪礼释宫》,页159下、160上。

篇经文,节取旧说,疏通其意。各详其仪节陈设之方位,系之以图,凡二百有五。又分宫庙门、冕弁门、牲鼎礼器门,为图二十有五”。《仪礼》难读,除文义古奥之外,名物、度数、宫室、服饰及仪节、陈设方位、礼器等皆今古悬隔,细琐难明。李如圭、杨复二书绘图示意,有创始之功。^①(五)魏了翁(1178—1237)《仪礼要义》。魏书之见录亦因有“著录”之功。郑注古奥、贾疏文繁,魏书取而删缀之,分胪纲目,条理秩然。虽所采不及他家之富,但所取郑、贾之训诂,却极为精要。^②元儒所著3种,亦皆入著录。(一)吴澄《仪礼逸经》。观其名即知“是编掇拾逸经,以补《仪礼》之遗。”^③(二)敖继公《仪礼集说》。敖书好诋郑注,又好以疏补记,并附一己之见,颇染南宋末年务诋汉儒之余习。然敖书有二特点:一是每卷末各附正误,考辨字句颇详;一是保留《记》文于各篇之末,不效朱子割裂记文。盖《仪礼》17篇中,13篇于经文之外别有《记》文。敖氏坚信诸篇之《记》有特为一条而发者、有兼为两条数条而发者,故“不敢移掇其文,失记者之意”。保留记文之旧第,有助于后人校勘。^④(三)汪克宽(1304—1372)《经礼补逸》。汪书广取三礼三传及诸经之涉礼者集为一部,以吉凶军宾嘉五礼统之。其书体例不甚讲求,说礼亦多讹。四库著录只因存“元人旧帙,议论尚不失醇正”。^⑤

“仪礼类”最值得留意的是,明人所著3种《仪礼》,四库皆不著录,只入存目。我们且看这三部被四库视为不值得著录的作品究竟是何种内容?(一)郝敬《仪礼节解》。《四库提要》说:“皆好议论,轻诋先儒。尤误信乐史丘可疑之说,谓《仪礼》不可为经,尤其乖谬。所解亦粗率自用,好为臆断。”批评郝氏于考据之学终浅,非说礼之专

① 《四库全书总目》,上册,卷二十,经部,礼类二,《仪礼图》,页160中。

② 同上书,《仪礼要义》,页160下。

③ 同上书,《仪礼逸经》,页160下、161上。

④ 同上书,《仪礼集说》,页161下。

⑤ 同上书,《经礼补逸》,页161下、162上。

门。并举郝氏考证礼仪之误，一一辨正。^①（二）张凤翔《礼经集注》。张书虽主《仪礼》为经，且以郑注为主。但考证未精，所言仪节方位多溢于经文之外。^②（三）朱朝瑛《读仪礼略记》。朱书取材颇俭，皆自为说者。毫不足取。^③《仪礼》学自罢于科举之外，士人罕习。明代一向被视为经学衰落时期，纵使治经，亦不留意《仪礼》，三部著作，遂至无一可取。

至于清儒的《仪礼》著作 19 种，著录 13 种之多，取录标准全依上述理念。赞美张尔岐《仪礼郑注句读》言：“正经注语，皆标起止，而疏文列其下。至于字句同异，考证尤详。”盖“句读”为读经之先务，张书据明监本校唐开成石经本、元吴澄本、陆德明释文与朱子、黄幹（1152—1221）诸家本。在清初最称有功。^④评万斯大《仪礼商》言：虽颇好新说，然考证亦有精核处。^⑤李光坡（1651—1723）《仪礼述注》、方苞《仪礼析疑》言：二书考证瑕瑜互见，细心体会可证经义。^⑥吴廷华（1683—1775）《仪礼章句》有鉴于张尔岐章句过于墨守郑注，因而折衷补正。每篇之中，分其节次，每节之内，析其句读，于丧礼尤详。有助章句之厘正。^⑦蔡德晋《礼经本义》。引宋元明诸家说与注疏相参证，尤其名物制度考辨颇悉。^⑧任启运《宫室考》、《肆献裸馈食礼》，一考宫室制度，于李如圭之外，别为类次，共分十三类，考据精详。一考王礼，凡五篇，每篇又分节次，以补《仪礼》只言士礼之不

① 《四库全书总目》，卷二十三 经部 礼类存目一，《仪礼节解》，页 189 中、下。案 殿本“丘”作“五”。

② 同上书，《礼经集注》，页 189 下、190 上。

③ 同上书，《读仪礼略记》，页 190 上。

④ 同上书，卷二十 经部 礼类二，《仪礼郑注句读·附监本正误石经正误》，页 162 中、下。

⑤ 同上书，《仪礼商》，页 163 上。案 殿本提要即将此评论删去。

⑥ 同上书，《仪礼述注》，页 163 下、164 上。

⑦ 同上书，《仪礼章句》，页 164 中、下。

⑧ 同上书，《礼经本义》，页 164 下、165 上。

足。^①江永《仪礼释官增注》。取李如圭《仪礼释官》为之详注,多所发明补正,考证精密者居十之九,不可殫举。^②沈彤《仪礼小疏》,取士冠礼、昏礼、公食大夫礼、丧服、士丧礼五篇,为之疏笺。亦考证精核,更醇于万斯大。^③盛世佐《仪礼集编》。盛书辑古今说《仪礼》者197家而断以己意。盛书的最大特点是改变朱熹《仪礼经传通解》“析记附经”,使经、记分立。《四库提要》言:

是编经自为经,记自为记。一依郑氏之旧。其《士冠》、《士相见》、《丧服》等篇,经记传注,传写混淆者,则从蔡、沈考定武成之例,别定次序于后,而不敢移易经文。其持论颇为谨严,无浅学空腹高谈,轻排郑、贾之陋习。^④

至于归入“存目”的5种,除江永《仪礼释例》是“寥寥数页,盖未成之书”之外^⑤,其余诸作的缺失都不外乎“疏于考证”,“执守一家言,非通贯之道”,“仿高头讲章之式,汇诸说,不足以阐经义”,“改易训诂句读以就己说。叛经之尤。”^⑥

从四库对《仪礼》的取舍与批评,不难看出校勘、章句、训诂、名物度数之考证,及尊经崇汉观念的确是清儒礼经学研治之新基础。

《礼记》和《仪礼》的最大差别是《礼记》兼论礼意,礼意可以义理推求,不似仪文节式之呆板。加以《礼记》一直是科举科目,明代治之者尤众。《四库全书》对元代之前的《礼记》著作亦多著录,盖存其资料性价值。惟对明代25种著作中,只著录6种,取舍原因耐人寻味。以下试分析四库对宋元明《礼记》著作之批评,以证见明清礼学研治风气之转型。

宋元儒《礼记》著作共6种(各3),四库著录4种(各2)。其中最

① 《四库全书总目》,卷二十 经部,礼类二,《宫室考》,《肆献裸馈食礼》,页165下、166上。

② 同上书,《仪礼释官增注》,页166下、167上。

③ 同上书,《仪礼小疏》,页167上、中。

④ 同上书,《仪礼集编》,页167下。

⑤ 同上书,卷二十三 经部,礼类存目一,页191上。

⑥ 同上书,页190—191。案:殿本作“汇诸说于上方”,并将“不足以阐精义”删去。

堪比较的是宋儒卫湜《礼记集说》和元儒陈澧《云庄礼记集说》。从四库对此二书的褒贬,可以明显看出明、清礼学之变化。陈澧《礼记集说》成书于元延祐(1314—1320)之后,并未为儒者称道。延祐初科举改制,《易》、《书》、《诗》、《春秋》皆起用宋儒新说使与古注疏相参,惟独《礼记》仍专用古注疏,可见当时老师宿儒犹在,不取宋儒礼说。迨明初,科举始主陈澧本,胡广等修《五经大全》,《礼记》亦全主澧说。陈书既用以取士,遂大行于天下。陈书之入选科举,是因为澧父大猷师饶鲁,饶鲁师黄幹,黄幹乃朱子女婿,学脉一贯,陈书遂藉朱子余荫得以独列学官。但事实上,陈书极浅显,引证经文多误,解经亦乖忤注疏。尤其解经之法,完全不知礼制之当有证据,其笺释文句一如《孝经》、《论语》之法,以议论为主^①,却主导天下士子几三百年,影响甚巨。乾隆朝修《钦定礼记义疏》,始退陈书于诸家之列,一新天下耳目。与陈书相较,宋卫湜的《礼记集说》则传世于若隐若现之间,但四库对卫书反倒特别重视。卫书作于宋开禧至嘉定(1205—1224)间,前后阅19年,采摭群言最为赅博,去取亦精审。尤其郑注以下所取凡144家,连清初以采摭繁富著称的朱彝尊(1629—1709)也承认卫书中有连他也不知其人不知其书者49家。《四库提要》称该书为“礼家之渊海”。^②实有功于辑佚考证也。至于只列存目的2种,一是体例杂芜、名实互舛,一是兼采杂书、不合解经之法。^③

更值得一探究竟的,则是明代。明儒《礼记》著作有31种之多,但四库只著录了6种,其余25种全入存目。原因又何在呢?答案倒也简要,除了不合清儒礼经学研治方法之外,另一主因则是“时文”、“语录”和“蒙书”。原来,明代《礼记》著作之多,是因为有相当数量的作品乃是为了应试科举而写的“时文式礼记”和幼儿教育的“蒙书式礼记”。在存目中,有5种因属“时文式撰作”而见黜。如杨梧《礼记

① 《四库全书总目》,卷二十一 经部 礼类二,《云庄礼记集说》,页170上、中。

② 同上书,《礼记集说》,页169中一下。

③ 同上书,卷二十四 经部 礼类存目二,《批点檀弓》,《月令七十二集解》,页192下、193上。

说义集订》,《四库提要》斥之:

是书不载经文,但如时文题目之式,标其首句,而下注曰几节。大旨以陈澧《礼记集说》、胡广《礼记大全》为蓝本,不甚研求古义。^①

又评朱泰贞《礼记意评》说:“泰贞此书乃弃置一切,惟事推求语气。某字应某字,某句承某句。如场屋之讲试题,非说经之道。”^②存目中,又有5种被视为类似理学家“语录”之作,不考训诂,直抒经义,遂见黜于四库者。如姚舜牧《礼记疑问》,《四库提要》评:

是书依文训义,多作语录之体。间有新说,则多与经义违背。^③

还有类似“评点”式的撰作。如林兆珂《檀弓述注》,《四库提要》评:

惟经文加以评点,非先儒训诂之法。如王廷相论立后笄榛、与王应麟考证苍梧之类,皆事关经义,而转与论文剩语列在上方。亦非体例也。^④

再有5种“乡塾课蒙”之作,乃预为制举,亦遭见黜。如王觉《礼记明音》,《四库提要》评:

大抵据陈澧集说,未标字音,因书而及其义,因声而及其形。其所引诸书,删节详略,初无体例。……亦乡塾课学之本而已。^⑤

再有10种因不识古义、失之臆断而见黜者。如杨慎《檀弓丛训》,《四库提要》评其“不足以言诂经”。又斥吴澄《月令七十二候集解》是“乖解经之法”。^⑥

① 《四库全书总目》,卷二十四,经部,礼类存目二,《礼记说义集订》,页195上。

② 同上书,《礼记意评》,页195中。又评马时敏《礼记中说》曰:“是编不载经文,但如坊刻时文题目之式,标某章某节,而敷衍其语气。”又评杨鼎熙《礼记敬业》,言:“以时文之法诂经。”页195中、下。

③ 同上书,《礼记疑问》,页194上。

④ 同上书,页194中。又,评牛斗星《檀弓评》:“是编每章皆摘录陈澧集说,而以评语裁如上阑。”页195下。宗周《就正录礼记会要》亦同此类,页193上。

⑤ 同上书,页193上。案,殿本作“专标字音”。戈九畴《礼记要旨补》,童维岩《礼记新裁》,徐昭庆《檀弓通》,陈鸿恩《礼记手书》,许兆金《说礼约》皆此类。盖皆乡塾课本,专为制义而设者。页193—195。

⑥ 同上书,页193上,192下。

至于著录的 6 种,四库亦贬多于褒。首先,胡广等纂《礼记大全》。大全之纂几乎全用陈澹集说,朱彝尊斥其“攘窃成书”,四库亦言其“略度数而推义理。疏于考证,舛误相仍”,更引顾炎武“《大全》出而经说亡”一语反之。至于著录之因,只为“以见一朝之制度。姑并存之云尔”。^① 其余 5 种皆为黄道周(1585—1646)所撰计:《月令明义》、《表记集传》、《坊记集传》、《缙衣集传》及《儒行集传》,是黄氏为明庄烈帝所进之《礼记五篇》。其书自作标目,杂采《易·象》、《逸周书》、《国语》、《春秋》,参稽考证。于经旨多有牵合。《四库提要》评曰:“道周此书,意主于格正君心,以杜衡进退,所重在君子小人消长之间,不必尽以章句训诂绳也。”故“虽非解经之正轨”,但切于实用亦不失圣人垂教之心,故仍列之经部。^② 可见明代 6 种作品虽入“著录”,四库仍不视之为专经之作。

四库所收清儒礼记类著作共 26 种,著录只收了 9 种,大约三分之一,较仪礼类所录少了一半。原因何在?大体而言,这些见黜的作品有三种类型:一是时文、讲学、通俗之作;一是体例不纯;一是诋经讹郑。如邱元复《礼记提纲集解》,《四库提要》就批评说:“是书不列经文。但如时文之式,标某章某节题目,随文衍义。”^③ 孙澐孙《檀弓论文》,是书凡例即言“《檀弓》有益举业,凡制义中大小题格局法律无一不备”。《四库提要》评:“是为时文而设,非诂经之书。”^④ 又如徐世沐(1635—1717)《礼记惜阴录》,删古本礼记上下本目,自编篇目,每篇之首各注其大意,每篇之末各评其得失。《四库提要》评曰:“盖讲学家之谈经,类以训诂为末务也。”^⑤ 可见撰著体例之不纯正,是见黜的最大原因。朱轼(1665—1736)《校补礼记纂言》。朱书本意在校定元吴澄《礼记纂言》,但是书篇目注释一仍旧本,朱轼本人之案语

① 《四库全书总目》,卷二十一,经部,礼类三,《礼记大全》,页 170 下。

② 同上书,页 170 下—172 上。案:殿本“杜衡”作“权衡”。

③ 同上书,卷二十一,经部,礼类存目二,页 195 下。

④ 同上书,页 198 下。

⑤ 同上书,页 196 中。

不及十之一二,间又杂入些即兴感言,体例驳杂,遂亦见弃。^①沈元沧(1666—1733)《礼记类编》,则是取《礼记》47篇,分类排纂,先五典、次五礼,而冠以通论,未附诸礼仪节。沈书和朱子《通解》一样皆割裂经文,各依门类重新排纂。沈氏意在方便“考索”,并非为“诵习”之用。《四库提要》讥之:“其书取检阅之便。然而经文变为类书矣。”^②又如任启运《礼记章句》,也是“移易章次”。把《郊特牲》一篇分成两段,一半入《礼器》,一半入《冠昏祭义》。案:《礼记》诸篇之分类,自汉刘向(公元前77—前6)首肇其端,但刘向是以全篇分类,任氏此书则是以章句分类,故四库不取。^③其他如王心敬《礼记汇编》,也是自以己意排纂分编,甚至想打散《礼记》别勒一经。^④至于废古本、诋汉儒、考证不精,也是见黜之因。万斯大在清代以治礼名世,然四库却斥其《礼记偶笺》是“欲独出新义,而多不能自通”。又言其礼制考证之错谬是“直骇人见闻”^⑤。毛奇龄《曾子问讲录》,更全是毛氏争胜之习。《四库提要》评为:“大抵掎击郑注、孔疏,独标己见”,然多极不可通,“案之经文,全不相合”,“是皆横生臆见,殊不可从”。^⑥其他三部《夏小正》解诂之作,亦因略经弃注多以臆断,见黜于四库。^⑦

至于著录之9种,则纯疵互见,然大体皆考证解经之作,体例端正。黄宗羲《深衣考》,是书考服饰,并列五家图说。立意甚好,但考证欠精,又喜排斥前人,务为新说。四库摘其误以录之,庶读者勿受名重之欺。^⑧纳喇性德(1655—1685)《陈氏礼记集说补正》,因陈书疏舛太甚,乃为条析而辨正之,皆先列经文,次列陈说,又多援引宋元明

① 《四库全书总目》,卷二十一,经部,礼类存目二,页198上。

② 同上书,页198中。

③ 同上书,页198下—199上。

④ 同上书,页199上。

⑤ 同上书,页196中—197中。

⑥ 同上书,页197中—下。

⑦ 黄叔琳,《夏小正注》,徐世溥,《夏小正解》,诸锦,《夏小正诂》,同上书,页199上—下。

⑧ 《四库全书总目》,卷二十一,经部,礼类三,《深衣考》,页172上—173上。

人之论,对郑注孔疏亦异同互立。大抵考训诂名物者十之三四,辨义理者十之六七。因陈书多言义理也。^①方苞《礼记析疑》。是书融合旧说,断以己意。所论有明晰有武断。四库对方书最不满意者在方苞删去《文王世子》自“文王有疾”至“武王九十三而终”一段文字。认为此乃沿袭宋儒疑经、改经之恶习,故特录于总目以为来者之“炯戒”。^②其他著录者有李光坡《礼记述注》、邵泰衢《檀弓疑问》、及江永《礼记训义择言》、《深衣考误》。尤其后二书,四库美其“持论多为精核”;“非深于古义者不能也”;“考证精核,胜前人多矣”。^③

三、由“仪文器数”明“礼意”

清初以降的仪礼学,最值得留意的是,凡是治《仪礼》的学者都特别重视“仪文节式”。顾炎武序张尔岐《仪礼郑注句读》时已说:

后之君子,因句读以辨其文,因文以识其义,因义以通制作之原。则夫子所谓以承天之道而治人之情者,可以追三代之英。^④

这种因章句、仪文以通礼意明治道的治礼方法,在清代发展出仪礼学研治的最大特色:由“仪文器数”以求“礼意”,也就是所谓的“由器明道”。

前言宋代朱熹视《仪礼》为经,但所撰《仪礼经传通解》却割裂经文,对礼典仪文不作解析。明代郝敬视《仪礼》为“传”,但所撰《仪礼节解》对礼典升降进退之节,却详作训释。清初参与“三礼馆”修礼的姚际恒虽也认为《仪礼》只是“传”不是“经”,但仍特别注意到“仪”与“礼”的关系。他说:

① 《四库全书总目》,卷二十一,经部,礼类三,《深衣考》,页173上一中。

② 同上书,页173下—174上。

③ 评李光坡:“其论可谓持是非之公心,扫门户之私见,虽义取简明,不及郑孔之贻博,至其精要,则亦略备矣。”页173中一下。评邵泰衢书:“大都皆明白正大,深中理解,非刘知几之横生臆解,惑古疑经者可比。……偶有陈舛,固不害其大旨也。”页174上一中。评江永二书,分别见页174中,175上。

④ 顾炎武,《仪礼郑注句读序》,总页1990。

古人登降揖让、饮食动作，无不各有仪，所谓动容周旋中礼，可以征盛德之至。学者不可不务乎此也。后世行礼，一往草草，反目此书为繁苛琐僻，不适于用，岂非马肿背之见乎。是不独古礼亡，并古仪亦亡矣。宜乎此书之在今日若饴羊耳。^①

《仪礼》文字简奥，在先秦著作中独树一帜。盖《仪礼》一书的内容，既非记载事迹，亦非言语叙述，通篇全是铺叙仪文，字句极之简要，每以一字二字赅括多义，排缜周密，毫忽不漏。若不能贯穿章法，掌握前后变化，成竹在胸，线索在手，义取互见，则几乎无法卒读。故世人每苦其难读难行，视为“无用”。然实际上，古礼不传，礼意全寓乎仪，因此《仪礼》成为探寻礼意之锁钥。姚际恒在所撰《仪礼通论》中分辨“礼意”与“礼仪”说：

《礼记》言义理者也，《仪礼》言器数者也。然言义理者，稍轶于中正之矩，即旁入二氏，是反不如言器数者之无弊也。夫言器数而误，则止于一器一数，言义理而误，则生心害政，发政害事，其患有不可胜言者矣。^②

又说：

说者谓：《仪礼》详于器数，略于义理。固矣，然不尽然。器数亦从义理而生，苟非义理，器数焉行？苟非器数，义理焉托？义理譬之规矩，器数则其方圆也。故愚于是书，多就器数中论其义理。学者有志考礼，当研究于斯焉。^③

所谓“动容周旋中礼，可以征盛德之至”。盖古礼昏冠丧祭相见等礼，其升降、进反、坐立、兴拜，以及面向某方之类，皆有定制，同时每一定制皆寓礼意。《仪礼》一书篇目短小，又只斤斤于此器数仪节，实因礼意即寓乎此器数仪节也。古礼经既不见存，因此欲明礼意就得循步礼仪。何况，礼仪和礼意虽二实一，盖无器数何以体现礼意？无礼意

① 姚际恒，《仪礼通论》，《仪礼论旨》，页6。

② 同上书，页7。

③ 同上。

徒行其器数,自将坠入“是仪非礼”之讥。春秋时,赵简子问子大叔“揖让周旋之礼”,子大叔告以“是仪非礼”。可见春秋时儒者已经深识仪与意之异。《论语》言“执礼”,姚氏申言为执礼修身,曰:

其名以仪,实为至允。何则?辞让之心,礼之端也,仪则礼之委也。从委以求端,其于辞让也殆不远矣。礼者,所以律身,故《论语》曰“执礼”。不可尽以言传,其可以言传者,唯仪而已。或者以其规规于器数之未而少之,是焉知礼意?①

孔门的“执礼修身”,在姚氏看来正是“以仪修身”,“以仪律己”。因为礼内蕴于心,不可以言传,可言传者唯仪而已,“仪”正是内心礼意的外在呈现。所以他宣言有志考礼者,当从仪文器数入手。

乾隆以降的礼学研究,就正循着这条路子并发扬光大。《四库提要》批判那些因荒废仪文而导致礼意谬误的例子,比比皆是。如批评明郝敬所解《士昏礼》“升自西阶”一段。《昏礼》妇至次晨有“妇馈舅姑”之礼,其仪节是新妇执笄枣栗自门入“升自西阶”拜见舅姑。新妇由西阶(宾阶,凡宾客皆用西阶)入而不从阼阶(东阶,主人所升之阶)入,郝敬的解释是“父在,子不由阼”,认为此一礼仪是尊重父为一家之主,故子妇不从主人之阶入。但事实上这节礼仪得与其下的“舅姑餼妇”礼仪并观,才能明了新妇为何自西阶入不自东阶。盖“妇馈舅姑”之后有“舅姑餼妇”一礼,即舅姑以豚黍回馈新妇。在这一仪节完成后,《仪礼》的礼仪书写是“舅姑先降自西阶,妇降自阼阶。”此时新妇使用的正是阼阶也就是主人之阶,至于姑舅则改用宾客之阶。为何新妇之前用西阶,此时用阼阶?从这两段仪节,正可以解读出一个极之重要的礼意,就是新妇身份的转变。新妇在未见舅姑之前,身份只是子妇,对舅姑而言是“宾”,所以用“西阶”;新妇见舅姑而且舅姑餼妇之后,则表示新妇已正式成为男方家族之子媳,日后将承继姑的职位,身份已转为“主人”。所以新妇在受餼之后用“阼阶”降,以表示

① 姚际恒,《仪礼通论》,《仪礼论旨》,页2。

《仪礼》“以主授新妇，降自阼阶，使代己也”^①的礼意。可见，新妇地位在馈见姑舅之前和之后，有如此重要的转变，而郝氏却未能从礼仪贯通处掌握这一层礼意。这就是礼仪和礼意脱卸后造成的谬误。相对的，这也是从礼仪阐明礼意的绝佳例证。

再如拜礼。郝敬说《士昏礼》中新妇拜舅立而使舅坐答拜之，于理未当。其实，这是指妇人“肃拜”。肃拜之仪是俯首两手下垂，不跪，是妇人之常礼，故舅坐答拜之，以示“尊卑之分”。^②再如宫室。古者宫室皆有定制，历代屡更，渐非其旧。如序、楹、楣、阿、厢、夹、牖、户，当荣、当碑之属，读《仪礼》若不能备知其处，则于陈设之地、进退之位，俱不能知。甚或以后世之规模臆测先王之度数，殊失其真。《四库提要》批评万斯大《仪礼商》考证“东西厢”的错误。万斯大所绘“庙寝图”，东西厢在东西堂之下，如同今日之廊庑。但“公食大夫礼”有云：“宾升，公揖退于厢下。”又说：“公降，再拜。”若厢在堂下，则公将再退至何地？可见郑玄注以厢为堂上东夹之前，应是正确之解。何况《汉书·董贤传》有“太皇太后召大司马贤，引见东厢”之语。可见东西厢非廊庑之间。^③这是宫室制度考证和礼仪的关系。

乾嘉间以《礼经释例》一书享誉学界的凌廷堪对礼和名物度数的关系有更清晰的揭示。他说：“圣人之道，一礼而已矣。”又说：“慎独指礼而言，格物亦指礼而言。”再说：“《礼器》一篇，皆格物之学也”；“《大学》之格物，皆格礼之器数仪节。”^④清儒对《大学》“格物致知”另作新解，是明清儒学思想转型上的一大见证。而凌廷堪的这种诠释更是影响深远，意义十分重大。宋明儒视“慎独”为个人内在修养，是“修身”之学。“格物致知”，朱子解为“即物而穷其理”，所以格物是

① 详《四库全书总目》，上册，卷二十三，经部，礼类存目一，郝敬，《仪礼节解十七卷》，页189中、下。

② 同上书，页189下。

③ 详《四库全书总目》，上册，卷二十，经部，礼类二，万斯大，《仪礼商》，页163上、中、下。

④ 凌廷堪，《校礼堂文集》，以上所引分别见：卷一，《复礼上》，页27，卷十六，《慎独格物说》，页144，卷一，《复礼中》，页29，卷十六，《慎独格物说》，页145。

即物,乃一动态词,不具实质意义。凌廷堪却把这二者都诠释为礼,并说格物之学全在《礼器》一篇。意旨为何?先看凌氏如何解释慎独、格物。他说:

《礼器》曰:“礼之以少为贵者,以其内心者也。德产之致也精微,观天下之物无可以称其德者如此,则得不以少为贵乎?是故君子慎其独也。”此即《学》《庸》“慎独”之正义也。慎独指礼而言。……皆礼之内心精微可知也。^①

凌氏说礼是德的外在表征,内有此德才外有此礼,礼之以少为贵,就因为礼之德是内心精微,这内心之精微是一种“若有威仪临乎其侧”的敬慎之心。所以凌氏说慎独就是指这种礼之内心精微,而不是理学家说的人所不知己所独知。他批评宋明儒置“礼器”不言,对礼的仪文度数全然不加考察,只独坐空观就谓之慎独,根本是禅家静坐。

至于凌氏说格物之学全在《礼器》一篇,则可视作是汉学家的治礼宣言。凌氏引《礼器》,并说:

“君子曰:无节于内者,观物弗之察矣。欲察物而不由礼,弗之得矣。故作事不以礼,弗之敬矣。出言不以礼,弗之信矣。故曰:礼也者,物之致也。”此即《大学》格物之正义也。格物亦指礼而言。礼也者,物之致也。……然则《大学》之格物,皆礼之器数仪节可知也。^②

这是说格物是即礼而察其意,物就是礼之器数仪节,格物就是研究仪文器数,在礼仪行进时观察其仪节器物以识得礼意、体会得礼之内心精微。换言之,君子的内在修为和外在行为都是礼。而这层工夫的达成得经由仪节,所以他批评宋儒“置《礼器》不问,而侈言格物,则与禅家之参悟木石何异”?^③

在此,我们得说明一下《礼器》这篇文字的性质。方蕙说:“形而

① 凌廷堪,《校礼堂文集》卷十六,《慎独格物说》,页144。

② 同上。

③ 同上。

上者谓之道，形而下者谓之器。道运而无名，器运而有迹。《礼运》言道之运，《礼器》言器之用。”^①方氏似乎视《礼运》、《礼器》相为表里。但是邵懿辰(1810—1861)和俞樾(1821—1906)则都认为《礼器》和《礼运》《郊特牲》三篇实为一篇。可是，王梦鸥提出不同的观察。王氏说：《礼运》、《郊特牲》两篇都杂入阴阳五行家言，《礼器》则无。所以，他认为孙希旦(1736—1784)讲的对。孙氏之言：

此篇以忠信义理言礼，而归重于忠信。以内心、外心言礼之文，而归重于内心。^②

于是王梦鸥说《礼器》是根据“心理”解说礼文，和《礼运》根据“天理”解释礼文异趣。^③王氏把《礼器》归诸“心理”，《礼运》归诸“天理”，又说《礼运》言“道之运”，《礼器》言“器之用”，真是精辟之论，一针见血的区别开理学和礼学的差异。

《礼器》一篇的主要内容在说明制礼的精神基础和形式原则。忠信是礼的精神基础，义理是礼的行事原则。礼之原则依序是“时为大，顺次之，体次之，宜次之，称次之。”最紧要的是时代环境，其次是伦理分际，其次是对象，再次是行为意义，再其次是恰当的配合。因此，礼之隆杀有大有小，有显有微，有以多为贵者，有以少为贵者，有以文为贵者，有以素为贵者。而行礼的方式，有直而行，有曲而杀，有经而等，有顺而讨，有推而进，有放而文，等等。这就是所谓经礼三百，曲礼三千。从多寡高下文素显微的差别，呈现出礼意之尊卑亲疏上下。能在内心存着礼意之精微就是慎独，能察识得这些器数仪节之差异并明了其礼意就是格物致知，这和宋儒说的天下之物莫不有理，岂非迥异。故凌氏说：“所谓格物者，盖言礼之器数仪节，皆各有

① 方惠此语，转引自王梦鸥，《礼记今注今译》(台北：台湾商务印书馆，1980)，上册，《礼器》，页389。

② 孙希旦，《礼记集解》(北京：中华书局，1995)，中卷，《礼器》，页624。

③ 详王梦鸥，《礼记今注今译》，上册，《礼器》，页389—390。及王梦鸥，《礼器郊特牲篇书后》，收在李日刚等，《三礼研究论集》(台北：黎明书局，1981)，页245—249。

精义存乎其间,既习于礼,则当知之。”^①

凌氏强调的,一方面是内心礼意精微和外在仪文器数的相互认知与结合,一方面也是礼之仪文和礼意的密合性。如在太祖庙中举行“大飨礼”^②。由天子主祭,祭品得用三牲鱼腊四海九州之美味。诸侯皆来助祭,诸侯来时即鸣钟鼓迎之入庙,表示“和”。诸侯入庙,捧着制币、玉璧献于祭堂之上,表示“尊德”。堂下陈列着各地贡品,第一道是宝龟,表示“先知”,其次是来自荆扬二州的矿产,表示“情”,再次是丹漆丝纆竹箭,表示“与众共财”。祭毕,诸侯出,奏陔夏乐章送别,表示“重礼”。可见,礼仪皆各有义理,宗庙之祭是仁之至,丧礼是忠之至,备服器是仁之至,宾客用币是义之至。所以说欲观仁义之道,皆由礼也。

其实,凌廷堪再三声明的就是“循仪文器数,以明礼意”。这和他所说“仁义道德,非礼不成”是一个意思。道德实践得落实在礼仪上,同理,也惟有通过礼仪才能真正掌握道德。王梦鸥阐释《礼器》此义说:“细稽其旨题,实出于篇中‘礼意以为器’一语,故其间或侈陈簠簋俎豆,制度文章,盖此篇正从体貌各物而发明其义例。”^③最得凌氏此旨。

其后,阮元更用“道器论”说明“器物”与“道”的关系。言:

形上谓道,形下谓器。商周二代之道,存于今者,有《九经》焉,若器则罕有存者,所存者铜器钟鼎之属耳。^④

阮元说形上谓之道,形下谓之器,道之得传必须藉乎器。商周之道传诸后世,所凭之器最可得见的是《九经》之文,也就是“文书资料”,但另有一种传道之“器”却罕为世人知见的,就是“钟鼎铜器”。因此在阮元的观念里商周铜器、钟鼎款识、历代石刻、币戈尺金等都是传道

① 凌廷堪,《慎独格物说》,页145。

② 以下所论多参考王梦鸥之言,《礼记今注今译》,页409—410。

③ 王梦鸥,《礼器郊特牲篇书后》,页247。

④ 阮元,《肇经室三集》(台北:台湾商务印书馆,1966),卷三,《商周铜器说上》,页591。

之器。而器的最要意义就是“藏礼”。他说：

器者所以藏礼。故孔子曰：唯器与名，不可以假人。先王之制器也，齐其度量，同其文字，别其尊卑，用之于朝覲燕飧，则见天子之尊，锡命之宠。……用之于祭祀饮射，则见功德之美，勋赏之名，孝子孝孙永享其祖考而宝用之焉。^①

“器以藏礼，器以传道”，为清儒的治经开启了另一大学门。唐时，古器物出土较少，故往往被视为奇瑞之征，属玩赏性质。宋以后，出土渐多，始有收藏家鉴别铭文。到了清代，金石学大盛，孙星衍、秦恩复（1760—1843）、钱坫（1744—1806）、江藩（1761—1831）皆雅志好古，各有藏器拓本，视之为“三代法物”。在阮元看来，这些器物和文字资料同等重要。他说：“得世彩书函，麻沙宋板，即藏为秘册。何况商周文字乎？”^② 乾嘉之间以阮元为首的“阮元学术圈”搜讨编写了大量的钟鼎款识、金石志录。^③ 甚至连秦汉官印也得以证《汉书》官制地理之遗，无怪乎阮元说：“岂徒篆刻哉？”^④

“由器明道”不只成为乾嘉汉学家的治学理念，也落实在具体的礼典复兴上。道光三年（1823）长洲元和城东平江路之南的县学校就在遭水患重新修葺之后，举行了盛大的礼典。郡县学校举行春秋祀典本属常事，吴地元和新学礼典之所以特殊，就在于它不只行礼如仪，而且铸置了一大批“礼器”。《论语》载孔子之言：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”表示礼之器不足以代表礼意。《礼记·郊特牲》也说：“失其义，陈其数，祝史之事也。”按《礼记·乐记》的说法，则“簠簋俎豆，制度文章，礼之器也”。可见仪文度数不足以涵摄礼。但这不足以涵摄是因为礼还得有“内心之精微”，内外交合才是礼，并不是主张片面扬弃礼器。何况，反过来说，若无礼器仪文，礼之行貌又由何而见呢？石韞玉（1756—1837）在记述新学礼典的长文

① 阮元，《肇经室三集》，卷三，《商周铜器说上》，页 591。

② 同上。

③ 同上书，卷三，《积古斋钟鼎彝器款识·序》，页 595。

④ 同上书，卷三，《秦汉官印临本·序》，页 615。

中,一开始就点出“礼器”和“礼意”的密切性。他说:

或曰孔子不云乎:“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”先圣王制礼作乐皆有精意存焉,非区区守其器而已也。虽然,形而上者谓之道,形而下者谓之器。道也者,寓于器而后长存者也。若谓执乎器不足以言礼乐,则舍乎器又何以知礼乐哉?今兹礼器既备,他时举春秋祀典,笱豆有楚,肴核维旅,乐具入奏,神听和平,桥门观听者恍然如见洙泗之遗风焉。岂不盛欤?^①

“道寓于器,而后长存。舍乎器,何以知礼乐。”这就是清代礼学的真精神。司马迁(公元前145—前86)曾说:“登仲尼庙堂,观车服礼器。”所谓器就是钟、磬、羽、龠、笱、豆、尊、壘之属。司马之叹是因为秦汉之后变易礼乐,先王法物尽失,惟幸孔门之守器独传于世。

元和新书礼典是由当时的长洲令俞德渊倡其事,元和令王有庆和许公乃大力助成。他们向地方士绅筹募了资金四百八十金,交付诸生营造礼器。石韞玉不只录下了礼器营造者的姓氏,也详细罗列了所有新铸的礼器,规模之大,令人咋舌。计:铜爵33,铜登1,铜鬯8,簠簋24,笱豆100,烛台24,香炉12,燎炉1,编钟16,编磬16,八佾舞衣36,琴瑟羽龠祝斝鼗鼓等。果真是“礼乐诸器,粲然大备”。^②

《礼记·礼运》说:“夫礼必本于天,动而之地,列而之事,变而从时,协于分艺。”又说:“义者,艺之分,仁之节也。”所谓“艺之分、仁之节”正说明儒者言爱有等差,故《礼记·表記》有“仁之数”之言,正与此处之“仁之节”对应,说明仁有数目多少之分,义有长短大小之别,^③这多少大小就表现在礼的器数仪文之中。然则,礼之必协于“艺之

^① 石韞玉,《独学庐四稿》卷一,《新书礼器记》收入《续修四库全书》第1466册,总页672。

^② 同上书,页8b—9a。

^③ 《礼记·表記》言:“子言之:仁有数,义有长短小大。”《十三经》(上海:上海书店出版社,1997),第2册,总页902。

分,仁之节”,不正是《礼器》所欲申言之礼意,又不正是乾嘉礼学“由器明道”之旨乎。

第四节 清儒礼学的两种性格:考礼、议礼

“以礼经世”是清儒治礼的大目标。清儒礼学之内容不仅包括明堂、辟雍、禘祀、朝庙等国之大典,也包括冠、昏、丧、祭、乡射、乡饮等民生日用的家礼。据笔者观察,清儒的礼学研究呈现出两种不同的性格:一是考礼,一是议礼。考礼者,考证古代礼制、仪文、宫室、服饰、器物、度数等。议礼者,议论前代及当代的礼律和礼俗。然而无论考礼或议礼,目的都在准古礼以为参照,并更革当下之礼律、矫正民间之礼俗。一个礼学者可能纯属考礼而不议礼,亦可能专擅议礼却考证不精,也有既考证精湛亦驰骋议礼者,当然也有考礼之论与议礼之论时相反辙者。这当中最令人瞩目的,是主张与时推宜倡导礼制之改革者。既然无论考礼或议礼的目的都在“经世”,为何会在学术上出现如此对立的情形。事实上,很严肃地说,这种学术矛盾正是清代学术本身所含具的内在双重性格使然。以下试分述清儒之考礼、议礼,及两相对话之艰难。

“以经典为法式”是清儒治礼的基本理念。既治经典,何谓“古礼”当然就成了第一步的必要考证,这种考证不仅考证礼文,尤其得考证礼意,得其本旨,才能进行反省。因此,“以古为式”就成为这类学者的信念。清初姚际恒就直接说出他治《仪礼》的目的,是:

推详其旨,阐明其义,使后之人晓然知先型之本善。^①

这句“先型之本善”,正清楚地说出清代礼学考证者的共同目标。乾隆间参与三礼馆纂修的王士让,在乾隆十三年(1748)完成的《仪礼紉解》中,就揭明“复古经”的目的。当时亦以治礼名世的吴绂在为王书

^① 姚际恒,《仪礼论旨》,页10。

作序时,已宣称《仪礼》“秩然有序,首尾完具”^①,是一本完书,若能熟玩而审察之,即可了然于心,和姚际恒视《仪礼》为半真半伪之作大异。王书刻于乾隆三十五年(1770),仪礼学方兴未艾,张源义撰后序时更坚称《论语》所说“夫子雅言诗书执礼”指的就是“冠昏丧祭,吾党日用服行之不可斯须去者”^②,并非无用之书。

褚寅亮(1715—1790)完成于乾隆四十九年(1784)的《仪礼管见》,也是仪礼考证学的代表著作。乾隆中期以后,“治经宗郑学”的风气在学术界益趋明显。研究郑氏学、郑氏弟子学的著作大量出现。因此,之前的经学研究凡未能宗郑者都受到批评。以《仪礼》为例,清初张尔岐、马德淳的仪礼学撰著都被批评为“但粗为演绎,其于敖氏之似是而非,均未能正其失,以明郑学之精也”;万斯大、沈冠云的作品也被评为“于郑注亦多所纠驳”。^③郑玄经注受到汉学家的特别尊崇,有其特定原因。王鸣盛就说:

学问之道,首识字,次穷经,次究史。然史学不必有所专主,而字学、经学则必定其所宗。^④

治经学的基础是字学(音韵、文字、训诂),治字学经学必定得有宗主,不似史学之不必定一宗师。这是因为经学经秦火之后得于灰烬,故其传授有家法,各家说经,不仅章句训诂有异,连经书文字也不尽同,何况经义。接着王氏就说明治礼之宗。言:

文字宜宗许叔重,经义宜宗郑康成。此金科玉条,断然不可改移

① 吴绂,《仪礼紉解序》,王士让,《仪礼紉解》,收入《续修四库全书》,第88册,总页1。乾隆元年开三礼馆时,王应“博学宏词科”报罢否,返乡潜心治《仪礼》。王书初稿成于乾隆五年,定稿于十三年,凡六易稿。书成,经官献瑶(乾隆元年备官入三礼馆)荐于方苞,时方苞总裁“三礼馆”,遂荐之入馆列名编纂与修三礼。并得识吴绂,吴专以《仪礼》名家。当时治礼者有:吴绂、蔡辰锡、王九溪、褚襄七、吴东壁。官献瑶亦为王书为序。

② 张源义,《刻仪礼紉解后序》,收入王士让,《仪礼紉解》,总页8。

③ 以上两句皆见王鸣盛,《仪礼管见序》,收入褚寅亮,《仪礼管见》,在《续修四库全书》,第88册,总页373。褚书撰成于乾隆四十八年,王鸣盛序于乾隆四十九年正月,钱大昕序于乾隆五十七年。褚自序言该书经三十年始成。

④ 同上。

者也。郑学尤精者，三礼。^①

文字宗许慎(30—124)，经义宗郑玄，这是“以经典为法式”治礼方法的进一层转折。许郑之学，遂应势而盛。在郑玄之后治《仪礼》最著名的是元儒敖继公，因此敖书成为专门汉学家的批评焦点，其原因之一，当然是敖书好与郑氏立异，而且说解不通时，则改窜经注以就己意。褚书校正敖书之误，发扬郑学，最得王氏赞许。王氏甚至说郑氏之礼学是“览文如谗，观理即畅”^②。

许、郑汉儒之学的兴起，当然不是因为汉代离古最近，而是钱大昕说的“经与注相辅而行，破注者，荒经之渐也”。而郑玄正是汉代整理三礼并为之作注的第一人，郑学的重要性，不言可喻。至于钱氏特尊郑氏礼学，当然也是为了古礼的目的，所谓“明成周制作之精意”^③。

清儒的考礼可分成考国之大典和民生礼典两部分，约言如下。

一、考建辟雍

“辟雍”是周时天子大学之名。它的规制是：南为成均，北为上庠，东为东序，西为瞽宗，中为辟雍。辟雍的建筑形状如壁圆，四周以水环之，在这五学中最为尊贵。古帝王临雍讲学是朝廷大典，象征儒道与治术的结合，周、汉都有辟雍之建制，行天子讲学礼，其后则时建时断。元、明二代皆建太学，但不建辟雍，不行天子讲学礼。乾隆四十八年(1783)发生一桩大事，即乾隆皇帝欲临雍讲学，于是此一废置了千余年的规制被重新建置起来。乾隆下诏时还特别申明：“据古义，建辟雍于集贤门内。”此一礼制之复建，带起了丰富的礼典考证，包括典制、仪文、器物、乐律等名物度数。次年冬竣工，乾隆皇帝遂于五十年(1785)春二月祭孔庙之后，亲临新建之“辟雍”，行“帝王讲学之礼”。一时间礼臣、经师、举国士子欢欣鼓舞，深庆满清皇帝崇儒重道。

^① 王鸣盛，《仪礼管见序》，收入褚寅亮《仪礼管见》，在《续修四库全书》，第88册，总页373。

^② 同上。

^③ 同上书，总页375。

皇帝临雍行讲学礼是十分隆重的。先得选定吉日。当日,皇帝由东华门出至成贤街,国子祭酒、司业率所属官员、诸生跪迎于街左,陪祀的王公大臣百官则在大成门外恭候。皇帝释奠于先师礼毕,即乘舆至彝伦堂。接着,礼官奏请皇帝御辟雍行讲学礼。皇帝在鼓乐声中升坐“辟雍殿”,衍圣公、进讲大学士、五经博士、各氏后裔位于东班,祭酒以下各官位于西班,六堂肄业生分立东西班末位。先是,由进讲之满、汉大学士以次讲四书,其后由皇帝阐发大义。王公及衍圣公以下皆跪听。再是满、汉祭酒以次讲经,皇帝阐发经义。跪同。讲学完毕,皇帝遍赏各官及诸生。乾隆五十年进讲之大学士是鄂尔泰、蔡新(1710—1799),祭酒是觉罗吉善、邹奕孝。听讲者有三千余人。朝鲜使者亦随班观礼。^①乾隆这次临雍讲学十分欣悦,除了宣示谕论外,还撰写了《御制国学新建辟雍圜水工成碑记》、《御制辟雍讲学诗》、《御制三老记》、《御制题张廷玉三老五更议》。^②其后,更为了昭示此一盛典,特谕于乾隆五十一年(1786)的顺天乡试皿字号卷内增加十五个名额,鼓励人才。更有趣的是,乾隆在行临雍讲学之礼时,忆起二十余年前曹学闵(1719—1787)的建雍之议^③,不禁感思其言,于是特别下旨追奖,并言“有缺即请旨升用”。果不其然,在乾隆五十一年,就擢升曹学闵为“宗人府府丞”,并“命稽察右翼觉罗学”。^④曹学闵的这次擢升,在当时被视为“超擢”,因为宗人府所掌的是“宗学”与“觉罗学”,而宗学与觉罗学皆系满洲皇族之学,其地位更超乎八旗之学的“旗学”。以汉人而任掌理皇族之学的宗人府府丞,此一“浩荡

① 勒德洪奉敕撰,《大清高宗纯皇帝实录》,乾隆五十年,总页 17893—17895,郭松义等著,《清朝典制》(吉林:吉林文史出版社,1995),页 321—322。

② 勒德洪奉敕撰,《大清高宗纯皇帝实录》,总页 17896—17898。

③ 朱珪,《曹学闵墓志铭》,收入李桓辑,《国朝耆献类征录》(台北:明文书局,1985),卷九二,页 11。钱大昕,《曹学闵神道碑铭》,同书,同卷,页 13—14。纪昀,《曹学闵逸事》,同书,同卷,页 15—16。

④ 除实录史传载录此事外,亦见于清人笔记。陈康祺,《郎潜纪闻》(北京:中华书局,1984),卷四,页 82 载:“汾阳曹宗丞学闵为御史时,建言宜考古制,建辟雍于国子监。部议格不行。乾隆甲辰,天子将临雍,命大臣规浚圜水,礼乐备举。上忆及前奏,特旨嘉奖学闵。”

皇恩”，不难想见乾隆对辟雍建制、临雍讲学此一礼制的重视。

恢复古制兴建辟雍，在建制上，使国子监与辟雍结合起来，在典制上，也恢复了皇帝临雍讲学之礼，使国学为天子之学的实质意义，在“天子亲临讲学”此一仪制下，获得落实。此一制度的完成，确实树立了国学的庄严性。其后嘉庆皇帝就曾奉乾隆之敕旨，于嘉庆三年（1798）二月亲临辟雍讲学。道光帝亦于道光三年（1823）二月亲自临雍讲学。^①盖崇儒重道，辟雍大典的恢复，确可解释清儒礼制考证落实在经世实用面之一证。事实上，纵使乾隆本身也不讳言这种恢复“汉人礼制”以兴学责实的治国态度。^②

当然，兴建辟雍与帝王临雍讲学的最要意义还是“学思典范”的宣示，因为这毕竟是经师与帝王的学思对话。在《清高宗实录》里我们倒看出一个有趣的端倪。乾隆在这次讲学中撰写的两篇有关“三老五更”的文字，原来是针对张廷玉（1672—1755）所提“恢复汉代三老五更之议”而作的响应。三老五更是天子以身作则兴教孝悌的礼典。《礼记·乐记》言：“食三老五更于大学，天子袒而割牲，执酱而馈，执爵而酌，冕而搢干，所以教诸侯之弟也。”这是说：“天子养有德之老者，设三老五更各一人”，而且天子得以父兄之礼敬养之，亲自割肉执酒，以示天下之孝悌也。^③然而，乾隆皇帝并未应允亦未实践。乾隆在《御制三老记》中非常技巧地做了一段说辞。言：

临池下幌然悟曰：三老之言，实出孟子。所谓老而无妻、老而无夫、老而无子，此非三老而何。……左氏提其纲，孟子晰其目。且晏子对叔向叹齐之将为陈氏，所云“公弃其民，三老冻餒。”乃

^① 昆冈等奉敕著，《大清会典事例》（北京：中华书局，1980），第4册，卷三〇九，“礼部二十·礼学”，页644—645；吴振棫，《养吉斋丛录》（杭州：浙江古籍出版社，1985），卷五，页55，亦载录此事，并言“是日听讲者三千四百余人”。

^② 详勒德洪奉敕撰，《大清高宗纯皇帝实录》，总页17895。

^③ 《礼记·乐记》一段，郑玄注：“三老五更，互言之耳。皆老人更知三德五事者也。”《十三经》，第1册，总页855；又《礼记·文王世子》：“遂设三老五更群老之席位焉。”郑玄注：“三老五更，各一人也。皆年老更事致仕者也。天子以父兄养之，示天下之孝悌也。”同书，总页805。

指一国鳏寡独穷之民之无恤者。……总于辟雍养老兴贤，有何涉乎！^①

本是天子养老兴贤示天下以孝悌的礼典，被乾隆皇帝解成赡养鳏寡独穷老人的国家救恤事业，使儒家藉孝悌理念所暗寓的君权制约力无法得伸。令君权与道统之间、考礼与议礼之间、汉满文化之间，又多了这么一桩耐人寻思的历史课题。

二、考宗法服制

乾嘉间被称为一代礼学宗师的程瑶田对宗法、丧服制度致力最深。^②程氏不仅撰《宗法小记》，更绘制宗法图表条析缕分的考证宗法制度。宗法制度是商周社会的基本结构，宗法制度的考证不仅关系着伦理，更关系到经济利益与生活形态。程氏对宗法制度的最大创见就是指出“宗之道，兄道也。昆弟无分，异居同财”。这和郑玄把宗道解成归宗、资宗，又说世父为小宗典宗事者不同。程氏说宗法在大夫与士的家族内是“以兄统弟，以弟事兄之道。”他根据《丧服》说明父子夫妻昆弟都是“一体”，父子如首足，夫妇如胖合，昆弟如四肢。所以“昆弟无分”的“分”是指“休戚与共”，而不是指“不分居”。程氏又进一层说“昆弟无分，然而不得不分”，他的意思是指人各有子，人各私其子，所以在生活情理上自当各自“分居”。程氏特别提到如果昆弟各自成家后仍是“同居不分”，势必会令个人与家庭间的私情无法舒展。所以程氏说宗法制度的一体并非指不分居，一体的落实意义应是“共财”，但是共财并不是归宗、资宗，而应是“众昆弟之有余财

^① 张廷玉《三老五更议》撰于乾隆三年(1738)，乾隆驳斥众议撰《三老五更说》在四十三年(1778)，六年后(1784)又再撰此文《三老五更记》。此其间的辩论，详《大清高宗纯皇帝实录》，总页17896—17897。

^② 程瑶田对宗法制度的研究，详氏撰《宗法表》、《宗法图》、《宗法表补》、《宗法小记》，其“昆弟无分”论，见所撰《仪礼丧服文足征记》“为世父母叔父母不杖麻履”一条。案：程氏《通艺录》一书撰写在前，其后有感于丧服之难解，遂再撰《仪礼丧服文足征记》。详阮元《仪礼丧服文足征记序》，收入程瑶田《仪礼丧服文足征记》，在《续修四库全书》，第95册，总页139—140。阮元序撰于嘉庆七年。

者,必归之适昆弟。其不足于财者,则资之适昆弟”。可见,程氏对宗法制度的诠释是“虽异居,而犹同财”,异居是为了满足情私己家,同财则是表现一体之周恤,用这种方式解决经济困难。据王跃生教授统计,明末清初江南核心式家庭数超过总家庭数的一半,而一般认为应占多数的复合家庭只有6.75%。^①程氏的诠释和郑注不同,当然有相当程度是“因时制宜,缘情制礼”裁度下的新解。^②但若将这类的考礼和一般性的议礼相提并论却又差矣。盖清儒整理礼制,都是从“立制之初”论其礼意与制度。纵使历史发展是事随时变极之纷繁,但若掌握“本义”,自能进行判断。若一味纠缠于“变义”,则世事之纷纭扰攘何其繁多,又如何能掌握大本作出裁断?所以程氏自言考礼的意义在于明“正义”,所谓“今人说书,不首正义,而纠缠于变义,此道之不明也”。^③

摆脱变义(包括朝廷礼律、民间礼俗),掌握礼之正义,是专门礼家礼制考证的目的。此一“正义”与“俗论”的差异,礼学家可是厘析极精、立场坚定。胡培翬在讨论“立后礼”时就义正辞严地说:

后世不明乎古者唯大宗立后、小宗无子不立后之义,无论大宗小宗皆为置后。甚至有利其资产,舍大宗而争为小宗后者。……不知《仪礼》之立后与世俗异。此篇所述系《仪礼》之礼,非世俗之礼。……今人小宗亦为立后,虽非古礼而意在从厚,尚属可行。然欲执此以议《仪礼》,则于先圣制作之精意失之远矣。或别定为服制,而不必援《仪礼》为说可也。^④

胡培翬说古时为大宗立后,小宗无子则绝,或从大宗附食,所以丧服

① 王跃生,《十八世纪中国婚姻家庭研究》(北京:法律出版社,2000),页253。王说:“核心家庭指一对夫妇及其子女所组成的家庭。复合家庭指一个家庭中至少有两对或两对以上夫妇的家庭。”页252。

② 有关中国宗法制度在清代的变化情形,参考史革新主编,《中国社会通史·晚清卷》(太原:山西教育出版社,1996),第三章,页109—139。

③ 程瑶田,《仪礼丧服文足征记》卷九,《丧服报例皆报其所施说》,总页253—259。

④ 胡培翬,《仪礼为人后者为其本宗服述》,《研六室文钞》,收入《续修四库全书》,第1507册,卷一,页360。

定制之尊卑亲疏都是以大宗为主。后世则每因财产继承小宗也都立后,因此《仪礼》的服制本义就不能配合这类新型立后型态所带出的人伦关系,于是才有所谓“议增”(增加服制)之说。唐代的《开元礼》、明代的《孝慈录》和《明伦大典》,都是为了扩增服制而修改礼律。也因为历代典制不究“本义”的片面增加服制,所以造成宗法彝伦关系上尊卑亲疏礼秩之大乱。也因此胡氏严厉地说,世俗之人立后意在于从厚并非不可,但一定得“别定服制”,绝不可“援”《仪礼》作为借口。因为《仪礼·丧服》的亲疏结构是环环相扣的,动一发即乱全局。历代礼书造成社会上实行时的局促或矛盾,都是因为礼制的改革只循“片面”,而非全面思考《仪礼》之礼意。程瑶田也有相同的严格区分。^①对专门礼家而言,后世因时制宜之“俗礼”,与考证古礼得出的“礼之先型”,是判然为二的。“考礼”的目的在于求“礼之先型”,掌握住礼之先型才可能对俗礼进行改革。

三、议 礼

议礼者通常是针对某一特定礼典、礼仪、礼制或礼律、礼俗提出讨论,可以是考证、辩论、反对或改革等不同性质。与上一类考礼相较,这一类型的讨论通常不做“全盘式”的古礼研析;与上一类考礼兼议礼者相较,则有若干基本立论点的相同。大体上说,这类议礼者纵使是同样的做引经据典式的“考证”,其所得结论却未必能与全面性礼制考证者所得之结论相契。然则,这类学者的言论价值何在?曰:“情。”所谓“古今异势,缘情制礼”是这类议礼学者的共同信念,甚至可谓“首要信念”。

朱轼论《仪礼》“嫂叔服制”,反对无服,主张有服。他的立足点只是“情义”而已。朱轼虽撰《仪礼节要》,以《仪礼》为名,实际上却是以《朱子家礼》为主,杂糅诸儒之说而断以己意。盖朱轼意在权衡古今

^① 详程瑶田,《仪礼丧服文足征记》,卷十,《答段若膺大令论为人后者服其本生亲降一等书》,总页 267—268。

订为新制,所以该书多纠正今礼变通古礼,称不上是专门礼家之作。^①当然和专门礼家对同一议题的考议有违。王懋竑以自家连续四代的过继风波为例,讨论“为后”议题。一方面固然因为四代都有无后之宗支,而各支又皆欲有后,再加上其间又发生了已过继为他支之后者其本支意外折嗣绝后等意外之故,遂出现能否兼祧的议题?又因兼祧人选之争,遂出现孙辈宜否为后之议?更何况其中还发生了独女招婿使婿为后等等复杂现象,遂在各支争立后的冲突下,使得家族关系伦彝之情全然荡失,甚至同胞兄弟亡歿竟然不相告之。过继立嗣和财产继承种种实际生活上的扞格,竟造成族亲相互猜忌、谤渎,诉讼于官府,陌路于道途。纵使王氏协调族长,执纲常礼制情理交融的辨析了五千言,也无法纾解因社会变迁而产生的真实生活与礼律、礼俗之间无法协调的困境。^②王懋竑精研朱子理学,虽考证《家礼》非朱子所作,但本身并无礼学专著。他的议论可说是在家礼、清律、经济与伦常各种因素综合考量下作出的裁断。

晚清马其昶(1855—1930)也以自身家族为例讨论“为后”议题,同时马氏本身就是以支子入继大宗的例证。马氏的难题正是前举王懋竑四代过继中的“过继者,本支绝后”实例。马氏在过继大宗后18年本生母张恭人卒,尤可悲者在此之前马氏诸弟亦皆殇,也就是说马氏本支无后。为了延续本宗,他特别奏请朝廷允其“兼祧”,本支方得有后。然而,最令马其昶痛苦的是他不能为本生母服三年丧。因为律令规定为人后者为所后服三年丧。马其昶已为所后母吴宜人持服三年,故不得再为本生母服三年。依礼意言,这是不二尊。然则马氏抗辩说:“父母天亲也,非人之所能为也,不可得而更易也”,生母之情,丧母之痛,为子者却不能持重服报亲恩,真是情何以堪?于是马氏从“情义”立场撰写这篇《为人后辨》,讨论宗法制度丧亡,为后之义

^① 四库将朱书收入“通礼之属存目”。详《四库全书总目》,上册,卷二十五,经部,礼类存目三,页205下。

^② 以上所引俱见王懋竑,《白田草堂存稿》(台北:汉京文化事业有限公司,1980),卷九,《立嗣辨》,页401—409。该文撰于康熙丙午年(五年,1666)九月廿三日。

转变,伦理人道完全大变的事实,并提出礼制也得因时更革。也因为这一层,他看到明《孝慈录》对丧服改制造成的错乱与漏洞。他批评明太祖《孝慈录》将丧服之齐衰三年者皆或升入斩或降入期,使得“子之为母,妇之为舅姑及为继母、生母、慈母、养母之类皆斩也”,唯独缺去“为人后者为本生父母服”这一类。他建议:“所生父母纵不敢亢于所后而服斩,比之慈养之母,不亦可乎?”马其昶不得已将本生母比之于慈养之母,其情之切,令人哀痛。至于服制他建议:“今减为所后父母服斩衰三年,以视为后之义。为本生父母齐衰三年,以申人子无已之情。”马其昶并非专门礼家,他的立论点当然是考古今之变以求天理人情之稍安。马氏此文在当时赢得“折衷至当,通变称情”及“犁然当于人心”的称许。^①

明清社会所反映出的宗法礼制和现实生活的脱钩,显现在朝廷礼律、社会礼俗及知识界的议论纷纭之中。从清儒文集中,我们看到彼此互询丧服、互辨礼制的文字比比皆是,而上述两类型的考礼议礼,其差别性究竟何在?第二类型的议礼很明显的是走着社会文化的路子,要求因应时势、人情、地方风俗而更革制度。第一类型难道不也是同样的寻求本乎情理之礼制改革?是然,却未全然。试略作分析。依胡培塿等专门礼家的评论,王懋竑的四代过继根本不合宗法礼制。王氏所言王同寰(系王懋竑从祖)四子中无后者乃次子和四子,若依礼制唯大宗立后,小宗无后即从大宗附食并不立后,因此二子四子并不须立后。今既随俗为之立后,当然接续而来的承嗣、兼祧、财产分配问题,全然无法据本于《仪礼》以求解决。历代律令更革,本就依违在古礼本制与时宜权变之中。何况,礼律之制订往往只改其一、因袭其二,从未做全盘考量。当然体系欠周备,枝节的疏漏与错出也就层出不穷了。人寰情理千头万绪,遇此实例,与律令礼俗或和或否,也就造成人各一

^① 以上所引俱见马其昶,《抱润轩文集》(民国十二年[1923]刊本),卷一,《为人后辨》,页5a—7b。马其昶不得已将本生母喻为慈母、养母,只为求得服丧之权,委曲之情,令人哀痛。

情、人各一理的纷纭扰攘。马其昶的为本生父母服制问题,是清代专门礼家考证的最大议题之一。本生父母和所后父母的轻重是礼制上亲亲尊尊的大议题,而服制与亲疏的配合,更不是马其昶一句将本生父母喻为养母慈母即可以“齐衰三年服”解决的。

换言之,再度引用胡培翬的话:“欲执此以议《仪礼》,则于先圣之制作精意失之远矣。或别定为服制,而不必援《仪礼》为说可也。”姚际恒的话则是:“古礼今虽不能尽俾世从,然为之推详其旨,阐明其义,使后之人晓然,知先型之本善,悔末流之已失,不亦可乎。”^①民生俗礼当然可以另行订定,但“不必附会古礼”。专门礼学家所终身坚持的就是这“先型之本善”、“制作之精意”。我称之为寻求“儒家礼制之先型”。专门礼家的态度十分严正,所谓“不以近习疑初制”,近习与初制是得划清的。^②盖考初制以明礼制之先型、礼意之先型,再使“先型”担任“资鉴”的作用,是乾嘉专门礼家的基本目标。

小 结

明清之际,礼学在移风易俗的动力下兴起,但入清之后,礼学发展却出现了迥异于明代的转向。明代礼学之盛,在形式上是家礼学,在内容上则是混融佛道,明儒称之为“缘俗则礼行”。清初礼学家则高揭“以古礼正今俗”的旗帜,在“以经典为法式”的批判精神下,力斥宋明礼学的“缘俗”性格,走出清学的特色。这就是明清礼学的最要转折:从“私家仪注”的“家礼学”走向“以经典为法式”的“仪礼学”。

从四库著录之取舍,我们清楚看到明清礼学之转型。明代最为大宗的家礼类著作被归入“杂礼书”,在四库馆臣的眼中,司马光《书仪》和朱熹《家礼》式的著作,只和《妇人书仪》、《僧家书仪》等同,被摒

^① 姚际恒,《仪礼通论》,页10。

^② 姚际恒,《仪礼通论》,卷二,《士昏礼》,页43。姚言:“冠礼后世不行,婚礼则自古及今,无日不行者。故愚于是篇,凡古今异同之处,特详为辨正,不敢溺近习以疑初制,使尚论古礼者有所考焉。”

弃于“经礼”之外。明清 19 种四礼类的作品 ,四库只著录了 3 种(存目 16 种)。其中 ,阐扬朱子《家礼》的后续作品 ,四库一本也未著录 ,全入了存目。

四库著录与否 ,标示着清儒礼学研治方法的转向。事实上 ,从“三礼馆”(1736)到“四库馆”(1773) ,我们已清楚看到乾嘉专门汉学的兴起。乾隆元年开三礼馆时 ,乾隆的初衷只是想编纂一本与民生日用相关的礼仪、律令书供士民参考 ;但在方苞等群礼臣的建议下 ,纂修三礼走上了经书注解的路子。乾隆十三年完成的三礼 ,全都以《义疏》为名 :《钦定周官义疏》、《钦定礼记义疏》和《钦定仪礼义疏》。表明了此次修礼的原则是一本古经 ,细分经、传、记、注 ,不作经传混解式的通论。大不同于康熙朝汇集诸家之说的“汇纂”式修书 ,亦有别于贯融诸说式的“折中”。

乾隆朝的前三十年 ,可以说是专门汉学的酝酿期。尤其乾隆十九年(1754)钱大昕、王鸣盛、纪昀、王昶同中金榜 ,这批早已在京师成名的新贵交游款洽往来问学 ,阐扬着吴中惠栋、沈彤的治经尊汉的治学方法。乾隆二十年 ,戴震入都 ,其《考工记图》一书受到纪昀的大力推崇 ,并且也接受了纪昀的建议“先录郑注 ,而自定其说以为补注” ,在做了一番修正后 ,被刊刻行市。乾隆二十二年 ,戴震南游扬州在卢见曾幕得识惠栋 ,其后学术大变 ,这已是今日学界耳熟能详之事。然学界每每只注意到戴震的转变 ,即从以前视宋儒得义理、汉儒得训诂的二分法 ,转至否认宋儒得义理。然事实上戴震另有一治学新理念之形成未被学界揭示 ,这就是“圣人之道 ,存乎典章制度”。他在所撰《题惠定宇先生授经图》中反复强调“理义非他 ,存乎典章制度者也” ,也就是“循典章制度以求圣人之道”。这项体悟结合戴震前此的“由字通乎其词 ,由词通乎其义” ,使戴氏的治学方法从字、词、训诂到典章、制度、圣人之道 ,串联成一完整的步骤。其后凌廷堪撰述《戴东原先生事略状》 ,更俨然以此为专门汉学的明道方法 ,以别于宋明。

四库开馆 ,纪昀任总纂 ,一时间四库成为专门汉学的大本营 ,治学实事求是、倡导考证训诂和尊经崇汉的治学理念 ,一一落实在《四

库全书》的编修中。不仅家礼类的著作遭到摒弃,朱熹经传通解式的礼学研究也遭到排斥。朱熹《仪礼经传通解》的撰述方法是“附记解经”,也就是混杂经文、传文和记文。《钦定仪礼义疏》宣示的治经方法则是“一从古本,不用割裂之说”。清初张尔岐的《仪礼郑注句读》之所以受到顾炎武的高度推崇,就因为张书全录汉儒郑玄之注,同时又考订经文,尤其重要的是“因句读以辨其文”,走的正是由文识义的路子。盛世佐的《仪礼集编》受到重视,也因为该书一一厘清经、传、记、注的文字,使分序而列,绝不相混。又随着乾隆以降“尊经崇汉”理念的坚定,许慎、郑玄之学大盛,治礼方法更形严谨。举凡清初治礼混杂宋、元、明注疏,而未能特尊许、郑者,都一一遭到批评,包括万斯大、沈冠云、马德淳,甚至张尔岐等。早期江永尚自得于遵循朱书体例撰《礼书纲目》,稍后的汪绂则已公开反对朱书体例,并在所撰《参读礼志疑》中宣称该书之作是为了“辅翼《仪礼》”,明白揭示礼经学的研究才是明圣人制作之本的坚实基础。尤其从《四库提要》对同属清儒的毛奇龄和曹庭栋的同属“昏礼”研究的《昏礼辨正》和《婚礼通考》,却给予极大差异的评价,前者归入“三礼”,后者则归入“杂礼书”,更可以证见“经书典制以为法式”是四库馆臣的根本信念。^①

仪礼学在清代兴起,是经学史上的一件大事。仪礼学的最大特色,就是对仪文度数的重视。《仪礼》以“仪”为名,所录皆礼典之“铺叙仪文”,文义古奥。自唐韩愈以来即苦其难读,到了宋熙宁年间王安石变法,废了科举“仪礼房”,科举既无此科,士人亦不再习此学,《仪礼》几成废弃。清代仪礼学大盛,顾炎武堪称第一人,顾氏甚至建议清廷恢复仪礼房,以科举诱士子研读。最主要的原因是,礼学家坚信圣王制作之本存于典章制度,因此“循名物典制求义理”成为清儒

^① 详《四库全书总目》卷二十五,《昏礼辨正》,页204。及同书同卷,《婚礼通考》,页209。大体言,四库对毛奇龄《昏礼辨正》评价不高,却归入“三礼总义之属存目”,以礼经书视之。而曹庭栋的《婚礼通考》却归入“杂礼书之属存目”,以杂礼书视之。究其原因,只在毛书每每引经书为考辨之证,曹书却未能在体例上严格“考核典文”,区别典制与变礼、俗礼。

求学问道的新途径。清初姚际恒论“礼仪”与“礼意”的关系就说：“器数亦从义理生。苟非义理，器数焉行？苟非器数，义理焉托？”所以呼吁学术界研究《仪礼》，从器数中明义理。乾隆时学者凌廷堪特重《礼器》一篇，即因该文特申“礼义以为器”，“礼之所尊，尊其义也。”故所言礼器，非谓礼数之器，乃指礼义之器。同时学者阮元也说：“器以藏礼，器以传道”，舍乎器，何以知礼乐？于是清儒就在这“道寓于器，由器明道”的理念下，展开了礼学考证的浩大工程。

在“以古为式”及“由器明道”的理念下，清儒展开了礼学考证的工作。然而，始料未及的是（或竟是意料中事），儒家的礼秩文化是个环环相扣的整体系统，其文化伦理中的亲、义、别、序、信，落实于父子关系、君臣关系、夫妇关系、长幼关系、朋友关系的社会网络中时，是透过各式的典礼、仪文、度数、名物来呈现。换言之，无论是婚礼、丧礼，其中的每一节目、仪式，进退跪拜等等都表达着行礼者双方的情与义、礼与节。于是“古式”成了层层内卷的无尽考证。同时，更要紧的是所有的礼仪都是牵一发动全身。仪节与仪节间的安排、搭配、起兴、应对，绝不容一丝误漏，否则，礼意全失，伦常丧尽，文化秩序无法呈现。故此，当我们阅读清儒自康雍以至乾嘉道咸之礼学者的礼学研究时，就发现这样一条层层内卷式的漫漫长路。同时，也看到考证的“场面”愈来愈大。

毋庸置疑，礼学考证是卷入清儒最多心力的巨大学术工程，也因此，它的贡献是如此多面且丰富。撮要而论，一是考礼：这层考礼工夫，在技术上，带动了名物、度数、典章、制度之学的大盛（这直接关系到近代科技知识的出现，本书暂且不论）；二是议礼：在思想上，呈现出儒家礼秩先型之揭明。这一层“礼秩先型”的揭示之功，不仅成为清儒礼学批判精神之基础，更重要的是它开启了儒家礼秩文化的理论，使之与宋明理学对话。

清儒如何循“名物度数”揭示儒家的“礼秩思想”，是本书撰述的最大目的。以下即从礼学思想之大本：“亲亲、尊尊、长长、男女有别”，展开各章之论述。

第二章

“亲亲尊尊”二系并列的情理结构

清儒通过礼仪制度寻索儒学价值,在礼学思想上的最大贡献,就是澄清了“亲亲尊尊”的礼秩原意,指出儒学思想的情理结构是“亲亲尊尊二系并列”。秦汉以后,无论是崇尊抑亲或伸亲抑尊,都是背离仁义、刊落恩理的失衡之举。其中,尤以宋以后的“三纲纲纪”之说,最忤逆人情,不仅使“亲亲之仁”无法得伸,也因义与仁的脱钩造成君父夫三纲独尊。

“亲亲”、“尊尊”作为儒家礼秩的两大基石,从思想上言,儒家的规范理论与社会稳定都得恃此二脉在运作时取得平衡,才能成立。从制度上言,它当然是宗周确立嫡长子传位制之下,宗法、封建、丧服制度同时并立,最重要且最精微的礼秩原则。秦以后,封建宗法不行于世,但宗法理念与宗法礼秩仍运行于家族与政治范畴中。亲亲、尊尊成为儒家规范理论的二大基础。这种亲亲尊尊二系并列的礼秩理念,在理想上是欲兼顾血缘之亲与政治地位之尊。但落实到具体事件时,却每因复杂难断而极易引发冲突。儒家礼制虽有持衡此二系的礼意和制度,但时势推移人事复杂,具体事件的繁复性远非制度所能预设。更何况理念、制度,甚至经书批注也搅和在这些纷论之中。一部礼学思想史,包括经典诠释、历代律令、礼制改革,在相当程度上,可以化约为亲亲尊尊的论辩史。这不仅反映着两千年来的文化变迁,也考验着历代礼学经师的智慧。

“亲、尊”冲突可化约成两类：一是家族内部的“母系”与“父系”之争；一是政治上的“君系”与家族内的“父系”之争。汉唐以降，千余年来的变化极之复杂。基本上说，宋明以降，三纲纲纪说造成君权高涨，尊父屈于尊君，亲母屈于尊父。这当中固然有极紧要的文化、政治因素，但若纯从儒学思想本身而言，宋理学家的“天理”观念和对经书所做之“新诠”，无可讳言的扮演着关键性的角色。尤其在理学与科举结合之后，文化与政治权力的双向结合导出了“礼学天理化”的礼教思想。其中最严重的谬误不只是君、父、母的权位问题，更是礼意本旨“亲尊并列”观念的刊落。到了清代，这些搅和在权势与制式之中的礼意，在经学家的古经考证中，礼秩原型被一一披露。何者当尊？因何而尊？亲尊互动？因何而动？都有了清晰的解说。尤其令人惊喜的是，清儒在经解中竟也加入了时代的转化意图。这层意义使清儒的礼学考证不只有了思想意义、经世目的，更展现出思想革新之动力。

为了能清晰呈现此一议题在清代的独特发展，本章拟分四节论述：（一）说明儒家礼秩的情理结构是“亲亲尊尊二系并列”，并非后世所谓一主一辅。（二）说明秦汉以后的亲尊冲突，及宋明以降的君权独尊。（三）讨论清儒的尊君与尊尊之辨，藉以观察清儒对君、父、母地位之反思，兼论清经学家对宋明儒经说之批判。（四）说明清礼学者的“亲尊持衡”主张，并指出亲尊失衡将引发的礼秩议题，以带起下一章的主题。

第一节 “亲尊并列”的情理结构

“亲亲”与“尊尊”是儒家礼秩思想的两大基石。这两者，既有区别，也有联系。要掌握儒学思想的秩序理念，必得先厘清“亲亲”与“尊尊”的区别和联系。

学界目前对“亲亲”与“尊尊”的看法大约有二：一认为“亲亲”与

“尊尊”的关系是“以尊尊为主,以亲亲为辅”^①;一认为亲亲是注重天然的血缘关系,而尊尊则突出人为剪裁的直系父系关系。^②然而,考诸礼制,亲亲与尊尊其实是“二系并列”。只不过这二系并列,并非井水不犯河水之二脉分流。事实上,亲亲是尊尊的基础,所有的尊尊礼秩都得在亲亲的基础上衍生。亲亲与尊尊,虽分内外,但绝非主辅之异。质言之,亲亲与尊尊的最大特质是“依时互动”,也就是“礼,时为大”的礼意所在。

我们可试从“制度与思想之搭配”此一角度进行观察。

“亲亲”和“尊尊”理念设计之初,是配合着西周的宗法制度。王国维(1877—1927)研究殷周制度史指出周制最异于商之处就是建立了嫡长子传位制。殷商以前,并无嫡庶之制。商的继统法是以兄终弟及为主、以子辅之,并无上下贵贱之异。这种继位法的弊病是每有争位之事,危及政权传递。故周公为周制礼作乐,制定嫡长子继位法,最大的用意就是息争。所谓“立子以长不以贵,立嫡以长不以贤”。弃贵贱贤愚不论,而一律以嫡长为断,在相当程度上,也是取“任天”弃“任人”。周的观念是天下之大利莫如定,任天则定,任人则争。中国两千年帝统都以嫡长子为传世法,把帝统的决定权归诸上天,人间勿议,以维持帝统的稳定。由于立嫡长子,于是嫡、庶之制分,由嫡庶之制而宗法、服制两种制度产生,封建之制、君天子臣诸侯之制亦由此而立,庙数之制,亦随之而生。西周社会就是藉由这些宗法礼制形成一个网络以纲纪天下,把道德秩序和政治体系结合起来,建立一个稳定的封建宗法社会。在西周封建宗法制度下,大宗的宗子,不只意味着承宗,是宗族的最尊,也担当着家、国之君,是政治上的最尊。所以,血缘关系和政治关系相系,这就出现宗法和政治的合

^① 李小平,《礼“亲亲”“尊尊”孰重之辨》,《孔孟月刊》,第20卷第11期(1982年7月),页3—6。林素英,《降服的文化结构意义》,《中国学术年刊》,第19期(1998年3月),页59—101,此文只在前言及注中略提而已,并非专论。事实上,此一议题的重要性,尚未为学界发现,论述寥寥一二,未得要领。

^② 钱杭,《周代宗法制度史研究》(上海:学林出版社,1991),页159。

一现象,史家称之为“宗统与君统的合一”。^①从《礼记·大传》我们可以看到它的理想图景:

自仁率亲,等而上之至于祖。自义率祖,顺而下之至于祗。是故人道亲亲也。亲亲故尊祖,尊祖故敬宗,敬宗故收族,收族故宗庙严,宗庙严故重社稷,重社稷故爱百姓,爱百姓故刑罚中,刑罚中故庶民安,庶民安故财用足,财用足故百志成,百志成故礼俗刑,礼俗刑然后乐。^②

此一制度上的“宗君合一”理想,在思想上,实奠基于亲亲之仁和尊尊之义。以下试分析二者间的区别、关联及可能之冲突。

依《礼记》言,周之礼制,原则有四:亲亲、尊尊、长长、男女有别。这当中,亲亲和尊尊是最重要而且最“精微”的原则。因为“精微”,所以完全呈现西周礼制的独特意义,也因为“精微”,所以稍有差池即歧误百出万劫不复。《礼记·丧服四制》阐释礼之大本,说:

凡礼之大体,体天地,法四时,则阴阳,顺人情,故谓之礼。譬之者,是不知礼之所由生也。夫礼,吉凶异道,不得相干,取之阴阳也。丧有四制,变而从宜,取之四时也。有恩有理,有节有权,取之人情也。恩者仁也,理者义也,节者礼也,权者知也。仁义礼智,人道具矣。^③

这段话说明礼秩之建立,不仅取法乎天时、地理,也考虑到人类的情感。人之情有仁、义、礼、智,所以在行事上就有恩、理、节、权。能把这些人之情处理得当,才算是合乎“人道”,而人道正是天下长治久安

^① 关于“宗君合一”的讨论,参考钱杭,《周代宗法制度史研究》,第3章,页66—86;王国维,《殷周制度论》,收入氏著,《王国维遗书》(上海:上海书店出版社,1996),第1册,页465—494。

^② 《礼记·大传》,收入《十三经》,第2册,总页842上。郑玄在文末解释“尊尊”：“收族,序以昭穆也,严犹尊也。”并在之前的经文“人道亲亲”先解“亲亲”：“言先有恩。”以说明亲亲之恩是礼制之大本,故先予标出。

^③ 《礼记·丧服四制》,《十三经》,第2册,总页929下。

之本、王者驭民之策。^①至于如何具体掌握恩、理、节、权以落实仁、义、礼、智呢？《礼记》中有两段话值得留意。《礼记·中庸》说：

仁者，人也，亲亲为大。义者，宜也，尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。^②

《礼记·大传》言：

自仁率亲，等而上之至于祖，名曰轻。自义率祖，顺而下之至于祢，名曰重。一轻一重，其义然也。^③

这就表明亲亲以“仁”为基础，是人类最根本的血缘情感。尊尊以“义”为基础，是经过裁断的人我关系。学者或据此即言“亲亲是指血缘关系，尊尊是指政治关系”。这种说法并无大错，但未全对。因为此处所论的亲亲和尊尊，都还只限于“家族范畴”，尚未涉及非血缘关系的政治范畴。也就是说，这里所谈的政治关系仍是家族内部的政治关系，而非全无血缘的单纯政治关系，如秦以后的君臣关系之属。在此，我们似乎把政治关系的形成分成两条进路来思考：一是血缘关系内的政治关系；一是非血缘关系的纯政治关系。

要了解这两种类型，得先澄清“宗法制度”和“血缘关系”的区别。宗法关系虽以血缘为基础，但宗法关系并不等于血缘关系。正确的说，宗法关系是血缘关系的政治化。众所皆知，宗法制度下的家族组织是以父系为中心，母系在此制中的地位乃随父系而移位，并无主体权。虽然依血缘关系言，母子之亲同于父子，断制不应如是。然则，

① 《礼记·丧服小记》：“亲亲、尊尊、长长、男女有别，人道之大者也。”《礼记·大传》言：“圣人南面而听天下，所且先者五，民不与焉。一曰治亲、二曰报功、三曰举贤、四曰使能、五曰存爱。五者一得于天下，民无不足无不赡者。五者一物纒繆，民莫得其死。圣人南面而治天下，必自人道始矣。”郑玄注：“人道谓此五事。”（《十三经》，第2册，总页838上及841上。）《周礼·天官·冢宰上》言：“以八统诏王驭万民。一曰亲亲、二曰敬敬、三曰进贤、四曰使能、五曰保庸、六曰尊贵、七曰达吏、八曰礼宾。”郑玄注：“亲亲，若尧亲九族也。……尊贵，尊天下之贵者。《孟子》曰：‘天下之达尊者三：曰爵也、德也、齿也。’”是知儒家把亲亲尊尊视作王者御民治天下的八要政之二。亲亲指“亲九族”，尊尊指尊德、尊爵、尊齿。（《十三经》，第1册，总页328上。）

② 《礼记·中庸》，《十三经》，第2册，总页897下。

③ 《礼记·大传》，《十三经》，第2册，总页841下。

宗法制度就是以父系为断,所以说宗法制度是血缘关系的政治化。^①不只相对于父系的母系如此,纵使在父系中也是如此。试举一例说明。上引文之第三段即指出,亲亲之仁中的“亲”,是有“差等”的。与自身血缘愈近者愈亲,所以父辈最亲,愈往上推,其亲愈减,推至先祖当然就是亲亲之最“轻”了。同样的,尊尊之义中的“尊”,也有“差等”。愈远的先祖在缔造家族上最有贡献,所以最尊,这样往下一代代递减,到了父辈当然就是尊尊之最“轻”了。这种亲尊关系,我们可称之为“家族范畴内的尊尊”。在此范畴内的亲尊等序,都得以血缘关系为前提,再排等次,不涉血缘关系者,除受有君父之命,不参与比列。换言之,没有“非亲之尊”,也没有“非仁之义”。礼就是通过这种制度,形成血缘关系中的差序格局,称之为“礼序”。而抽象的仁、义理念,也在此中落实。

其次,再论非血缘关系的纯政治关系,其尊亲等序,又如何呢?《礼记·丧服四制》另有一段阐释,说:

其恩厚者其服重,故为父斩衰三年,以恩制者也。门内之治,恩揜义;门外之治,义断恩,资于事父以事君,而敬同。贵贵尊尊,义之大者也。故为君亦斩衰三年,以义制者也。^②

这段话的本旨在解释为何《丧服》规定“为父”、“为君”都得服“斩衰三年”之最重丧服。撰礼者用“门内之治,恩揜义;门外之治,义断恩”区分二者。王梦鸥解释说:“门内指血统关系,门外指社会关系。”^③这就是说,在血统关系上,恩情重于义;在政治关系上,义重于恩情。这当中最得留意的是为父为君丧服一致,这意味着门内之最恩等同于门外之最义,在相当程度上这也就是秦以降儒者最喜倡言的“资于事父以事君”,这种似是而非之论的依据。下文再述。我们可称此为

① 钱杭,《周代宗法制度史研究》,第6章“宗法伦理结构类型”,页158—161。

② 《礼记·丧服四制》,《十三经》,第2册,总页929下。

③ 王梦鸥,《礼记今注今译》,下册,页1010。王氏解“恩揜义”说:“是感情重于理性”,解“义断恩”说:“是以理性支配感情”。王氏以“感情”和“理性”二分“恩”“义”,笔者认为未全妥。恩、义分判仍应归诸“亲”、“尊”二系,才能彰显礼的共同基础:“情义”。

“政治范畴内的尊尊”。至此,我们可将尊尊亲亲与仁、义、恩、理做一化约:亲亲以仁为本,产生自人类的血缘之情,亲亲之差序以恩为判;尊尊以义为本,产生自政治关系,尊尊之差序以理为判。尊尊的差序格局不只运作于非血缘的政治关系之中,也运作于血缘的家族关系之内。儒家的礼秩理念其实就是这样的二系并列:亲尊不废、仁义并举。这种看似双重原则的礼秩理念,内里实有一套礼意和制度作为持衡。但若单从抽象概念去议论,是不着边际的。因此,本文还得继续从制度面进行探究。试以“庙制”和“丧服”为例。

王国维分析殷周制度变革时,把周之礼制分为二统:一曰尊之统,一曰亲之统。并特别声明周代礼制是“兼综数义”,不专主亲亲,也不专主尊尊。这是非常正确的。王氏言:

周制尚文者,盖兼综数义而不专主一义之谓。商人继统之法不合尊尊之义,其祭法又无远迩尊卑之分,则于亲亲尊尊二义皆无当也。周人以尊尊之义,经亲亲之义,而立嫡庶之制。又以亲亲之义,经尊尊之义,而立庙制。此其所以为文也。^①

所谓“以尊尊之义,经亲亲之义,而立嫡庶之制。又以亲亲之义,经尊尊之义,而立庙制”就说明西周礼制绝非尊尊凌驾亲亲,亦非亲亲凌驾尊尊。亲亲尊尊乃二系并列,各有其序。至于亲、尊二者以何为断,则完全依“事”而定。试以“嫡庶之制”为例说明之。今有兄弟二人,乃同父之子,以血缘言,固为亲亲之所宜亲,二者等同;但以政治言,因有宗法之制,据尊尊之义而定嫡庶之分,庶子遂卑于嫡子。再以“庙制”为言。历来言庙制者,有七庙、四庙之异,其间制度与礼意的差异十分复杂。^②大体而言,七庙中有三庙是不毁之庙,祭祀始封之祖,目的在“存尊统”;四庙即四亲庙,分别祭祀祢、祖、曾祖、高祖,亲尽则毁,目的在“存亲统”。以周朝言,后稷是始封之祖,文王、武王

^① 王国维,《殷周制度论》,页482。本段所论王氏之言,皆见此文,页465—494。

^② 关于庙制的讨论。参考毛奇龄,《庙制折衷》,收入《四库全书存目丛书》,经部第108册,总页529—550。万斯同,《庙制图考》,收入《四库全书》,第662册,总页168—231。

受天命而王,此三庙是不毁之庙,任何子孙承继帝位皆不得变易,是为“尊之统”。至于四亲庙,则以“新君”为中心,往上溯祭与己最近之四亲,是为“亲之统”。故历代帝王即位后对四亲庙皆有所新立、有所祧毁,它的目的是使人君各遂私亲。此一礼制之用意,是使亲之统在“仁”上得到舒张,尊之统在“义”上维持稳定。这就是儒家尊尊亲亲理念在庙制上的持衡方式。

再以丧服为言。丧服的基础是亲亲。《礼记·丧服小记》划定的丧服结构是：

亲亲以三为五,以五为九,上杀,下杀,旁杀,而亲毕矣。^①

这是说恩情最重的是父、己、子嫡系三代,属丧服的第一圈,服制最重。其后向上辈下辈和同辈逐次递减。第二圈包括曾祖、祖、父、子、孙、曾孙六代,旁及堂昆弟。第三圈从高祖至玄孙合为九代,含族昆弟。在此之外,则亲尽无服。^② 丧服虽以亲亲为主,但服期之轻重短长仍然以“义”为断,这就形成丧服性质中的正服、降服、义服,及从服、报服、名服、加服、生服等十分细密的丧服制度。^③ 这当中制度和礼意的结合,极之复杂。两千年来,怕只有清儒才全面解开了这环环相扣。我们试以丧服之最重者“斩衰三年”为例,观察一下丧服的礼意。依据《仪礼》宜服斩衰三年的情况有下列八种:(一)为父、(二)诸侯为天子、(三)为君、(四)父为长子、(五)为人后者、(六)妻为夫、(七)妾为君、(八)女子子在室为父。至于原因,依传曰:(一)父,至尊

① 《礼记·丧服小记》,《十三经》,第2册,总页837下。

② 杜正胜,《传统家族结构的典型》,收入氏著,《古代社会与国家》(台北:允晨出版公司,1992),页780—786。石磊,《仪礼丧服篇所表现的亲属结构》,《民族学研究所集刊》,第53期(1982年6月),页1—43。

③ 丧服有5种基本服制:斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻。在考量宗亲关系的种种变化后,化为23种:斩衰正、义服;齐衰三年服;齐衰杖期降、正、义服;齐衰不杖期降、正、义服;齐衰三月正、义服;殇大功降服;大功降、正、义服;缌衰七月服;殇小功降服;小功降、正、义服;缌麻降、正、义服。实行于138种场合,其精密度是无与伦比的。清代礼学大师程瑶田,也用了31张图表才表达出各种丧服的细则。详程瑶田,《仪礼丧服文足征记》,卷三,《丧服通别表》,收入《续修四库全书》,第95册,总页166—174。并参考钱杭,《周代宗法制度史研究》,第9章。

也。(二)天子,至尊也。(三)君,至尊也。(四)正体于上,又乃将所传重也。(五)受重者,必以尊服服之。(六)夫,至尊也。(七)君,至尊也。(八)未许嫁之女子视同子。男子子为父斩衰,女子子亦同。^①以上八种至尊,属家族关系的有六种:妻和妾为夫、男子子和女子子为父,及父为长子、为人后者;属政治关系的只有两种:诸侯为天子、大夫为君。这当中,子为父、妻(妾)为夫是家族关系中的宗法尊序,极易了解。有趣的是“为人后者”及“父为长子”为何也得服至尊之服?依传的解释是“正体于上”“又将受重”,表示有“传重之责”,所以以至尊之服服之。同样的解释也出现在政治关系中的“为君、为天子”,郑玄说:“天子、诸侯、及卿大夫,有地者,皆曰君。”^②

这是说有地、有民即有所受重,都得服至尊之服。可见《仪礼》的“至尊”论断,是以“义”为凭,无论家族关系或政治关系。换言之,义之至尊和仁之至尊,至尊等同,绝无天子独尊之事。这里最当留意的是郑玄对“君”的定义,以及对尊之当尊的解释。表明无论至尊为“父”、为“君”、为“夫”,都是尊其“义”,绝非尊其“位”。

至于家族内部的父系、母系,其尊序又如何?依礼,为母服有两种情形:父在,为母齐衰一年;父歿,为母齐衰三年。以父之存歿,断母之丧服短长。礼本意是“不二斩”,也就是至尊无二。但若至尊已歿,则“私尊得伸”,故为母服可伸至齐衰三年。郑玄注:“尊得伸也”^③,就说明了亲亲与尊尊二系的互动关系。以义为断的至尊(父)在其实体消失后,以仁为断的亲亲(母)就得“伸其尊”,不必再“屈情”。^④这都说明亲亲尊尊是依“事”而定,也依“时”互动。绝非铁板一块,千古不易。

① 《仪礼·丧服》,《十三经》,第1册,总页662下—663上。

② 《仪礼·丧服》,“君至尊也”条,《十三经》,第1册,总页662下。

③ 《仪礼·丧服》,“父卒则为母”条,《十三经》,第1册,总页663下。

④ 《仪礼·丧服》,“父在为母期”条。《传》的解释是:“屈也。至尊在,不敢伸其私尊也。”用“屈”和“不敢”二字,则明确表示私尊之无法得伸,是因为“至尊无二”,而不是为母之情次于为父之情,所以用一“屈”字表示。若与上文郑玄注“父卒则为母”之“尊得伸也”相较,一屈一伸之间,明显可见“亲亲”与“尊尊”的互动。

郑玄的三礼注文极之简略^①,这层奥蕴的礼意,虽在1800年后,对清儒产生了棒喝揭谜之效,但实际上汉以后中国历史的走向,则完全不是如此。尤其后世把礼化约为规条、律令,它的时动性往往被刊落。尊君变成尊天子,而尊父变成抑母。又因为宗、君分离,政治关系与血缘关系分成二途,尊父与尊君更在历史时空的交叠处,产生冲突。

以上我们似乎暗示着后世的亲尊冲突将有两种类型:一是家族内部父(尊)与母(亲)之间的亲尊等序问题;一是非血缘之政治关系中的尊(君)与亲(父)等序问题。事实上,历史的发展告诉我们,这正是实情,而且更为复杂。

第二节 亲尊冲突与宋明君权独尊

儒家这种宗法礼制在“宗君合一”的政治社会体系下维持了周初一百八十多年的治平。但至迟在春秋中叶就随着诸侯称霸、王室式微而礼崩乐坏了。孟子形容春秋时代是“臣弑其君、子弑其父”^②,宗君合一早已荡然无存。及至秦灭六国一统天下,废封建,立郡县,西周的封建宗法制度不行于世,代之而起的是大一统观念下的新政体。但宗法礼意仍借着儒家经师主导着家族伦理和政治伦理。大体上说,秦汉以后尊尊亲亲屡经更迭时有上落,基本走向有二:一是母系尊序的不断提高;二是尊父与尊君屡起冲突,最终导致尊尊转向尊君。前者呼应着宗法理念内部的父系母系尊序问题,是家族内部的尊亲议题。后者则是政治关系和家族关系间的尊序争议。撮要而言,尊君观念萌芽于秦,完成于宋,大盛于明清。以下试述之。

^① 郑玄的三礼著作有:《周官礼注》、《礼记注》、《三礼目录》、《三礼图》、《丧服经传注》、《丧服谱》、《丧服变除》、《丧服记》、《答林孝存周礼难》、《礼议》、《鲁礼禘祫志》。其存佚情形,详郑珍,《郑学录》,收入《续修四库全书》,第515册,总页1—56。

^② 孟子言:“世衰道微,邪说暴行有作。臣弑其君者有之,子弑其父者有之。孔子惧,作《春秋》。”《孟子·滕文公下》,《十三经》,第2册,总页1560下。

钱杭在讨论先秦的两种宗法类型时就说:西周至鲁的类型是“尊尊而亲亲”,意指“充分肯定父子为宗法伦理基本环节的前提下,兼重世子与兄弟关系”,这是周公治鲁之明令。^①至于秦、晋的宗法伦理结构则偏重“尊尊”,“他们是用君臣之间绝对隶属的关系模式来设计宗法伦理的基本型态”,而不从宗法伦理原型中去建构人伦关系。因此秦、晋特重宗法关系中的父子关系,又为了适应君权的统治特别强调对父的单向父权,不同于周鲁礼秩原型中的双向礼意。秦之建国取法商鞅(约公元前390—前338)、韩非(公元前280—前233),礼法观念源于三晋宗法伦理传统,倡导尊君,以稳定大一统的局面。^②汉承秦制,表面上是儒治,其实是法家化的儒治。司马迁观察六国至秦礼制之变化时说:“至秦有天下,悉内六国礼仪,采择其善,虽不合圣制,其尊君抑臣,朝廷济济,依古以来。”^③司马迁清楚看出秦礼“不合圣制”,但仍从大一统的角度肯定秦礼“尊君抑臣”的特点。汉初承秦礼制,纵有叔孙通略作增损,并无大变。至武帝重用儒生,才“改正朔、易服色、封泰山、定宗庙百官之仪,以为常典,垂之于后”。具汉代特色的“汉礼”始臻完善,而“尊君抑臣”的礼意亦更形坚定。编撰《礼记》的汉儒就写道:“天无二日,土无二王,家无二尊,以一治之也。”^④《史记·高祖本纪》记载太史公家令对太公(高祖之父)所说的一段话,更是生动的表现出当父子关系牵涉君臣关系时,父子之礼

^① 《汉书·地理志》有两段话很可以对比齐、鲁文化的差异。一段是“昔太公始封,周公问:‘何以治齐?’太公曰:‘举贤而上功。’周公曰:‘后世必有篡杀之臣。’其后二十九世为强臣田和所灭。”另一段是“周公始封,太公问:‘何以治鲁?’周公曰:‘尊尊而亲亲。’太公曰:‘后世寖弱矣。’故鲁自文公以后,禄去公室,政在大夫,季氏逐昭公,陵夷微弱,三十四世而为楚所灭。”班固,《汉书》(北京:中华书局,1974),卷二十八,《地理志第八》,页1661—1662。

^② 秦始皇言:“朕闻太古有号毋谥,中古有号,死而以行为谥。如此,则子议父,臣议君也,甚无谓。朕弗取焉。”司马迁,《史记》(北京:中华书局,1974),卷六,《秦始皇本纪第六》,页236。有关这两种尊亲类型的讨论,参考钱杭,《周代宗法制度史研究》,第6章,页158—175。

^③ 《史记》,卷二十三,《礼书·第一》,页1159。

^④ 《礼记·坊记》载:“子云:‘天无二日,土无二王,家无二主,尊无二上。示民有君臣之别也。’”《十三经》,第2册,总页891下。

只得“屈”于君臣之礼,所以高祖对父不行子礼,惟封父为太上皇以示尊亲。^①无论如何,在大一统观念下,尊君抑臣是必然之势。正如司马迁所言:“天子微,弗能正,非德不纯,形势弱也。”^②尊君,足以强势正权。

秦汉间儒生在尊君的同时,也企图从制度面控制君权。前文说过儒家的礼秩理念是亲亲尊尊二系并列,因此儒家的价值也是横跨二系:一属宗族范畴,一属政治范畴。若从道德概念上说,仁是基础、义是裁断。宗族是个体生命的源自和展延,对个体生命产生鼓励奋进的作用,同时也担当着约制力。两千年来主政权者莫不倡导“以孝治天下”,正说明宗族伦理掌控着形式律法无法制约的部分。重要的是,这种宗族伦理也作用于帝王本身。高明士研究皇帝制度下的庙制系统就发现儒生用以控制皇权的方法有四类:(一)以阴阳灾异论制君,即“以天命制天子说”;(二)遵守祖训,即“以祖训制祖灵说”;(三)以儒家学说的君道论制君,即“君道说”;(四)谨守官僚本位以制君。这全是儒家“敬天法祖”、“率仁行义”的制度面落实,表现在两方面,一是治统的祖制系统,一是道统的庙制系统。由汉至唐,以学校中孔庙为代表的道统庙制,其圣师位次配享制度日趋完备,而作为治统庙制的皇家宗庙、先代帝王庙、皇亲、功臣配享及其相关祭祀,儒家经师也可以参与议论。但高明士仍然指出不论从礼制或刑律上省察,治统庙制的地位均远优于道统庙制,君权仍握有最终裁断权。^③这意味着君权独尊是愈形激烈。虽然如此,在学术界士大夫对亲亲

^① 《史记·高祖本纪》高祖六年载:“高祖五日一朝太公,如家人父子礼。太公家令说太公曰:‘天无二日,土无二王。今高祖虽子,人主也。太公虽父,人臣也。奈何令人主拜人臣,如此,则威重不行。’后高祖朝,太公拥篲,迎门却行。高祖大惊,下扶太公。太公曰:‘帝,人主也。奈何以我乱天下法。’于是高祖乃尊太公为太上皇。心善家令言,赐金五百斤。”《史记》,卷八,《高祖本纪》,页382。这一段描述极之生动。从高祖大惊可以看出父子礼屈于君臣礼之观念在当时并非普遍意识。但从高祖重赏家令,则又表示此一礼秩将成定制。至于封太公为太上皇,则是礼意中尊尊不废亲亲的持衡之制。

^② 《史记》,卷十七,《汉兴以来诸侯王年表·第五》,页801。

^③ 高明士,《皇帝制度下的庙制系统——以秦汉至隋唐作为考察中心》,《文史哲学报》,第40期(1993年6月),页55—96。

尊尊的论辩,却正蓄势待发。

魏晋以降,尊尊精神式微,亲亲精神彰显。表现在家族关系上,是母系尊序的调升,表现在社会关系上,则是尊父与尊君的争辩。亲亲精神彰显,固然是魏晋时代政权转易频仍,百五十年间帝脉七十二易。政治既不可为,世代相续的名门大族则益发繁兴,家规谱牒的编纂,增强了亲亲观念,使人在动荡局势中把生命信念转系于家族价值。同样的,政治局势不稳定,也益发迫使君主强化尊君思想,以巩固治权。这就导引出魏晋以降的“亲亲尊尊之辩”。

一、亲尊冲突

宗族关系内的亲尊冲突,可从比较晋儒王肃和汉儒郑玄的仪礼丧服说得见梗概。《丧服》是《仪礼》中的一篇,也是很特别的一篇。因为,《仪礼》的其他篇章都没有“传”,惟独《丧服》有传。丧服的作者是谁,古今考证难定,大多数学者认为是孔子弟子子夏所作。尤其到了清代礼学研究大盛时,胡培翬甚至认为“经”是周公所作,“传”是七十子之徒所作,强力反驳历代主张“传”成于王莽(公元前45—23)、刘歆(公元前50—23)窜入之说,把《丧服》更拉向周孔学脉之嫡传。^①丧服篇独独有传,可见丧服定制、仪式在儒家思想文化里的重要性。《三礼札记》甚至指出:“《丧服》一篇,唐以前,亦别行于世。”可见“丧服经传”的独特价值,可以脱跃于群经之外,独行于世。^②“丧服经传”被学术界不断的加以新诠,表示丧服观念与实际生活在历史变动

^① 胡培翬言:“今案经文精微详悉,非周公莫能作。记、传亦皆圣贤之徒为之。但此传为子夏所作与否,似当在阙疑之列。近儒乃谓传文有莽、歆增窜者。《礼经释例》云:‘周官晚出,故宋人或疑为莽、歆伪撰。若《仪礼》自西汉立学以来从无疑及之者,为此论者自非丧心病狂不至于此。’盖深恶其说之足以害经也。”胡培翬,《仪礼正义》,收入王先谦编,王进祥重编,《重校本皇清经解续编》,第11册,总页7589。

^② 盛世佐言:“此篇体例与他篇绝异。他篇止据一理而言,此则总论尊卑、贵贱、亲疏、男女之服制。若今之律令,自斩衰以至緦麻,服虽止于五,而其中有正有降、有义有从,服有报服、名服、又有生服,有推而远之者,有引而进之者,或加服以伸恩,或抑情以伸义。委曲详尽,广大精微,为一经之冠,故先贤特为作传。”盛世佐,《仪礼集编》,“丧服”条,收入《四库全书》,第111册,页36上一下。

下有被修正的必要性。我们试看郑、王经注,就可观察出由汉至晋,亲亲尊尊价值观念的转变。晋儒挚虞(245—311)曾约言二人之异说:

三年之丧,郑云二十七月;王云二十五。改葬之服,郑云服缙三月;王云葬讫而除。继母出嫁,郑云皆服;王云从乎继寄育乃为之服。无服之殇,郑云子生一月,哭之一日;王云以哭之日易服之月。^①

“短丧”之倡启自晋人杜预(222—284),后儒多讥其伤害名教,但他阐扬的心丧观念,却也在暗合孔子“丧,与其奢也,宁戚”之礼意的同时,转型了礼的徒具形式,使成为重视实质的内在情感。^②

以下试就经注分述二人所论礼意之差异。(一)“改葬”。《仪礼·丧服》经文有“改葬,缙”一语,其下并无详述。郑玄注认为,改葬时为人子者将亲见尸柩,故其礼当和葬时相等,必须服缙(缙:麻布之细疏者。十五升布抽其半,缙之经为六百根)。同时,郑玄把时间也订了出来,他说:“三月而除”,又把此一礼制伸延到“臣为君、子为父、妻为夫”。王肃的看法则简洁多了。首先,他不认为臣为君、妻为夫都得如此,他主张“改葬服缙”只应限定在子对父母;至于郑玄说的三月而除,他则认为三年之丧时已经服过了,迁葬勿须重复,故迁葬完毕即可除服。^③可见,郑玄重名分,王肃则实际得多。(二)“继母出嫁”之服。《仪礼·丧服》经文言:“父卒,继母改嫁。从,为之服报。”传文说:“何以期也?贵终也。”这段经文列于“齐衰杖期章”,所以是说跟着继母改嫁者,得为继母服齐衰杖期之服。至于原因、及经传之言是否合宜?郑、王的解释又各自不同。郑说:“尝为母子,贵终其恩。”王说:

^① 房玄龄等撰,《晋书》(北京:中华书局,1974),卷十九,《礼志上》,页581。又,挚虞是西晋的礼学大家,下启东晋、南北朝、隋唐礼学之发展。参考邓国光,《挚虞研究》(香港:学衡出版社,1990)。

^② 关于杜预变礼标榜心丧的讨论,参考杜佑,《通典》(上海:商务印书馆,1935),卷一〇一,“除心丧议”条,页538;及《晋书·杜预传》,页634。

^③ 详杜佑,《通典》卷一〇二,“改葬服议”条,页典541—543。

“从乎继而寄育，则为服，不从则不服也。”^① 很明显的，郑玄重视的是“母子名分”，所以他把“从”字当虚字看，无论随嫁与否，既为母子就有恩，贵母之终，故得服报服。王肃则从“实际的养育之恩”着眼，若随继母改嫁有养育之恩则服报服，若未随之改嫁则不服，因为无恩可报。郑玄、王肃何人最接近礼经本意，是专门考证问题，此处不议。但从经学思想史观察，王肃代表的正是一股重视有实质内涵的亲亲之情，并且对亲亲之恩做了新的诠释；相对的，郑玄名分观念下的尊亲就显得形式化了。

政治关系内的尊亲冲突，展现在尊父与尊君的两难困境，最明显的就是盛行于魏晋时代的“忠孝”之争。^② 忠孝之争源自汉末的“仁孝先后”议题。《论语·学而》云：“孝弟也者，其为仁之本欤。”孝弟若解作一般的为人法则或是人子对父母之亲，甚至解作仁民爱物之本，都属伦理范畴，和政治无涉。但若把孝弟视为王道之本，仁政之基础，就涉入政治事功。于是，“孝”与“仁”遂产生本末、先后的分判，遂起争论。“仁孝先后论”在汉末展开的讨论，大体上言，仁指“济世”，孝指“事亲”。依当时极负盛望的儒者延笃的讨论来看，汉儒仍是二系并重：论功则仁为大，论德则孝为先，这还是孟子“亲亲仁民而爱物”的理路。基本上，这和汉儒所言“资于事父以事君”的“君亲无二”观，是相通的。^③ 但时至魏晋，政治形态剧变，尤其在戎马倥偬之际，出仕作官与在家尽孝难以两全时，如何抉择？就形成“忠孝可否两全”论辩的出现，并在君主与儒生间产生极大差异的价值裁判。曹操（155—220）倡导用人唯才、不计操守，确实让忠孝的道德基础下落。而曹丕燕会天下群贤百数十人，提出“今有一丸药，得济一人疾。而君、父俱病。与君邪？与父邪？”的疑问，更摆明了逼时儒在尊君与尊

① 《通典》，卷八十九，“父卒母嫁复还及庶子为嫡母继母改嫁服议”条，页典 488。

② 关于魏晋时代的忠孝争议，参考林丽真，《论魏晋的孝道观念及其与政治、哲学、宗教的关系》，《文史哲学报》，第 40 期（1993 年 6 月），页 25—52。

③ 《孝经·士章》：“资于事父以事母，而爱同。资于事父以事君，而敬同。……故以孝事君则忠，以敬事长则顺。”《十三经》，第 2 册，总页 1391 上一下。

父间作一选择。^①其后,吴国长史突闻亲丧未及上报即径离职奔丧,在孙权(182—252)政团引起激烈讨论后的处置竟然是:不仅孙权亲予申诫,群臣甚至有言刑以大辟者。他们的评议明白宣示着君父关系的新方向:“先公后私”、“杀礼以从宜,以义断恩”,甚至是“忠节在国,孝道立家,出身为臣,焉得兼之”。明明白白的说“故为忠臣,不得为孝子”。^②尊尊逐渐演变为尊君。前面讨论过儒家礼秩是尊尊亲亲二系并列,在思想概念上是仁义兼举,仁是恩情,义是理宜,事亲是所有道德的基础,事君是同此基础上的另一范畴的延伸。此处,孝遏抑在忠之下,丧失了儒家以天伦之仁为本所张开的礼义,尊君正逐渐演成一独出价值。更何况,孝在魏晋间已沦为政争借口。

经学史家称魏晋是经学中衰时代,两汉经生活囊大典高节卓行之美,沦丧殆尽。魏晋国士多认为儒家迂阔,转师商韩法术,不修孝悌,以趋势游利为先,经术大义遂多亡佚。《北史》言:“南人约简,北学深芜。”^③其实不然。以礼学而言,北学主郑玄,详名物、训诂、典制,说礼以详实为重,不厌繁琐。而南学尚王弼(226—249),喜清谈老庄,言礼则多采王肃,未必一遵郑玄,遂致名物制度多有歧出者。是经学学风之一变。^④

李唐一统天下,经学亦从南学、北学之分而归于统一。唐太宗(599—649)深知“戡乱以武,守成以文”之道,大兴儒术。又以儒学多门,章句繁杂,遂诏孔颖达(574—648)撰定《五经正义》。书成,颁于

① 刘义庆著,徐震堃校笺,《世说新语校笺》(香港:中华书局,1987),卷下,“轻诋篇”第18条,页449。关于讨论曹操“唯才是举,不必廉士”主张对魏晋南北朝社会政治思想风气所造成的影响,参考郭伟川,《分裂的局面与礼坏的社会——略论魏晋南北朝的社会政治与思想风气》,《华学》,第3辑(1998年11月),页273—281。

② 详陈寿撰,裴松之注,《三国志·吴书》(北京:中华书局,1974),卷四十七,《孙权传》,页1140—1142。并参考林丽真,《论魏晋的孝道观念及其与政治、哲学、宗教的关系》,页35—36。

③ 李延寿,《北史》(北京:中华书局,1974),卷八十一,《儒林传·序》,页2709。

④ 马宗霍,《中国经学史》(台北:台湾商务印书馆,1937),第7篇和第8篇,页61—88。皮锡瑞著,周予同注,《经学历史》,第5章“经学中衰时代”和第6章“经学分立时代”,页141—169;页170—192。

天下,并明令依经考试。自唐至宋初,明经取士,皆遵此本。以经学论,秦汉以来,未有统一若此之大且久者。唐代义疏之学,虽说是北学并于南学:《易》主王弼注、《书》主孔安国传、《春秋左氏传》主杜预集解;汉儒郑玄所注《易》、《书》、服虔注《左传》,皆置不取。但学者当古籍沦亡之后,欲窥两汉之学,也不能弃郑、服之书不读。孔颖达撰《礼记正义》就兼取南学皇侃及北学熊安生,熊安生学出徐遵明,属北学一脉,其书多录郑玄经说,义本详实,名物度数疏解亦明。《五经正义》以《礼记》为最佳,与此不无关系。尤其唐代取士,定《礼记》、《左传》为大经,置于经制之首;《左传》文多,《礼记》文少,故人皆竞读,《礼记》之学因此大盛。^①礼学大盛当然和魏晋以降高门大第士族阶级兴盛有关,同时也和统治者遵行儒家“以礼治世”理念相契。自西晋泰始律令制定以来,统治者便积极将儒家的统治理想与道德规范,编入法典,即所谓的“纳礼入律”,《唐律》的修定就是最典型的例子。^②虽然律令扮演着法制的功能,但唐代统治阶级仍将法源的基础归于三礼,聚讼难断时,《周礼》、《礼记》、《仪礼》仍是最根本的参考。所谓“参考”,当然也表示未必视为“定讞”。唐代是多民族共融共处的大帝国,在兼融异文化及尊儒重礼的双途下,礼秩中的尊尊亲亲又有了另一层意义的转折。

以家族内部的尊亲关系为言,最明显却罕为人知的就是母亲尊序的提高。虽未至与父序等同,但差微极小,这就是《唐律》丧服规制的“父在,为母齐衰三年服”。^③相较于《仪礼·丧服》规定的“父在为母期,父歿为母齐衰三年”,是大大地提升了母亲的地位。史书清楚地记载着提议此一改革的武则天(623—705)的用心是:“请升慈爱之

① 皮锡瑞著,周予同注,《经学历史》,第7章“经学统一时代”,页193—219。

② 甘怀真,《唐代家庙礼制研究》(台北:台湾商务印书馆,1991)，“导论”及“结论”,页1—8;129—136。长孙无忌,《唐律疏议》(台北:台湾商务印书馆,1990)，“序”、“表”、“跋”。

③ 《大唐开元礼·凶礼·齐衰三年》条下载:“子为母”。原注:“旧礼:父卒为母周,今改与父在同。”萧嵩等撰,《大唐开元礼》,收入王云五主编,《四库全书珍本八集》(台北:台湾商务印书馆,1978),第9册,卷一三二,页4左。

丧,以抗尊严之礼。”武氏言:“子之于母,慈爱特深。非母不生,非母不育。推燥居湿,咽苦吐甘,生养劳瘁,恩斯极矣。所以禽兽之情,犹知其母,三年在怀,理宜崇报。”建议为母之服一律改为三年。至于父母宜有之尊降差等如何分判?武则天认为为父斩衰、为母齐衰,在齐衰、斩衰之间已表现了差等,又何须另有差等?若说父在只为母服丧一年,则未免“尊父虽周,报母之慈有阙”。所以她建议无论父存父歿,皆得为母齐衰三年。^①唐高宗上元元年(674),武则天即上此表,直至武氏称帝,始编入格。唐开元廿年(732)所修之《开元礼》,即承此意明定“父在,为母齐衰三年服”。另外,改“嫂叔无服”为“嫂叔有服”,服“大功”服。又将母系外亲中的舅服,由《仪礼》的“缌麻”,升为等同于姨服的“小功”。又把原本舅姑为冢妇“大功”、为众妇“小功”,分别加重为“周服”(一年服)和“大功”。据颜师古(581—645)的解释是:“亲重而服轻,理未为得”,强调一个“亲”字。换言之,唐代贞观、开元两度修订服制,都是在“亲情恩重”的原则下加厚了丧服。^②清儒对此“以厚服为尊”之改制所造成的礼秩原型的错位与尊卑等次的乱序,作出了相当严厉的批评(详第四章嫂叔有服无服)。这虽然是礼秩原型与时势推移之间的复杂变化,然无论如何,唐代母亲与外亲服制的加重确实说明着母系与父系的亲尊抗衡。^③

再论政治关系中的尊父尊君,仍以丧服为例。李唐诸帝的丧葬礼仪都相当减省,绝不奢侈。基本上也皆遵守唐太祖的遗诏“悉依汉制”,嗣皇及臣下安葬先帝之后,“服大红十五日、小红十四日,纁七日”,即“释服”。睿宗遗诰更云:“三日便殓。”至于军将及岳牧只需在

^① 关于武则天倡议“父在为母齐衰三年服”,《通典》有详细记载,见卷八十九,“齐衰杖期”条,页典 487—489。此段引文,俱本该卷。并参考陈戍国,《中国礼制史·隋唐五代卷》(长沙:湖南教育,1998),页 178—187。

^② 分别参考杜佑,《通典》,卷五十二,“嫂叔服”条;“小功成人服五月”条;“舅之妻及堂姨舅”条,页典 499—502。

^③ 清儒王船山亦言:“武氏崇妇以亢夫。”王夫之,《读通鉴论》,卷二十二,收入《船山全书》编委会编,《船山全书》(长沙:岳麓书社,1988),第 10 册,“制五服并依丧服传文”条,页 836。

所驻地发哀即可,勿需赴京奔丧。唐玄宗也遗诰:三日皆释服,无禁昏娶、祠祀、饮酒、音乐。百官的丧服穿戴也在山陵事毕之后,即恢复平常的公服。并无终服三年之事。至于百官遭遇亲丧,一般都许其“终三年之制”,虽中间也有因国事紧迫而“夺志”、“起复”者,但若当事人不允,皇帝也只得作罢。^①这种君臣共同表现出的尊父礼意,到明代已成罕见。唐代君臣共存共治的主从关系,到明代渐成主奴关系。其中,亲亲礼意的丧失和扭曲,当是制度崩毁后思想抽空的关键原因。而宋代正居此一转折点。

二、宋明君权独尊

宋学本不以解经擅长,而是以性理之学独步,这种特质反映在礼学上就形成“礼学理学化”的现象。三礼是实学,不可空言,但宋儒论礼,却刊落制度、名物、典章,直抒其意。宋儒无论朱熹、张栻(1133—1180)、杨简(1141—1225)都把礼释为“天理”^②,从制式面去解释礼。礼学理学化最明显的制式,莫过于“三纲”。程颐曾批评唐贞观、开元之治:虽号称盛世,但仍有夷狄之风,所谓夷狄之风就是“三纲不振,无父子、君臣、夫妇之礼法”^③,所以他在《礼序》中开宗明义就把“尊

① 参考陈戍国,《中国礼制史·隋唐五代卷》,页130—192及页188—189。

② 朱熹尝言:“克己复礼”为仁,又说:“盖所谓仁者,天礼之公也;所以害仁者,人欲之私也。”朱熹,《克斋记》,收入郭齐、尹波点校,《朱熹集》(成都:四川教育出版社,1996),第7册,卷七十七,页4036。张栻也说:“克己复礼之说,所谓礼者,天之理也,以其有序而不可过,故谓之礼。凡非天理,皆己私也。己私克则天理存,仁其在是矣。”黄宗羲撰,全祖望修,王梓材校补,《宋元学案》(台北:河洛图书,1975),中册,卷十三,《南轩学案》,页14。杨简言:“礼者,天则之不可逾者也。一逾此,则无非己私。有一毫己私,则不足以为礼。有一毫非礼,则不足以为仁。”黄宗羲撰,全祖望修,王梓材校补,《宋元学案》,下册,卷十九,《慈湖学案》,页64。

③ 程颐言:“礼法既亡,与夷狄无异。……如贞观、开元间,虽号治平,然亦有夷狄之风。三纲不正,无父子、君臣、夫妇,其原始于太宗也。故其后世子弟,皆不可使。玄宗才使肃宗便篡,肃宗才使永王璘便反。君不君,臣不臣,故藩镇不宾,权臣跋扈,陵夷有五代之乱。汉之治过于唐。”程颐,《河南程氏遗书》,卷十八,《刘元承手编伊川先生语四》,收入程颢、程颐著,《仁程集》(台北:里仁书局,1982),上册,页236。

卑分类,不设而彰”的礼秩序提升到宇宙的自然秩序。^①稍早的司马光也把“礼”释为“纲纪”,把“分”释为“君臣”,并说:“夫以四海之广,兆民之众,受制于一人,虽有绝伦之力、高世之智,莫不奔走而服役者,岂非以礼为之纲纪哉。”把上下主从的差序格局严格划出,“上之使下,犹心腹之运手足;下之事上,犹手足之卫心腹”,并认为这样就能“上下相保,而国家治安”。^②程颐也说:“天而在上,泽而处下,上下之分,尊卑之义,理之当也,礼之本也。”^③上下尊卑一如上天下泽,是“理”之当然,礼的大本。这种“处之有礼,故能一也”的“礼秩观”^④,在宋代以天理解礼的氛围下,更助长了君位权势的独尊。

这个缘由大约是张载的一个指示:“礼非止著见于外,亦有无体之礼。”^⑤当脱离具体的名物度数而把礼提升到抽象普遍原则时,礼便建立其本体的地位。儒学思想本体论的建立,本是宋代理学的最大特色,而礼学的发展也相似。张载说:“礼即天地之德也。”^⑥程颐说:“视听言动,非理不为,即是礼。礼,即是理也。不是天理,便是私欲。”^⑦朱子说:“礼即天之理,非礼则己之私也。”张九成(1092—1159)也说:“礼者何也?天理也。”^⑧礼有内在性、主体性,是天理、是彝则,而此彝则的社会内涵就是三纲五常。朱子说:“仁义礼智,岂不

① 程颐言:“人者,位乎天地之间,立乎万物之上。天地与吾同体,万物与吾同气。尊卑分类,不设而彰。”程颐,《礼序》,《河南程氏文集·遗文》,收入程颢、程颐著,《二程集》,上册,页668。

② 司马光言:“臣光曰:臣闻天子之职莫大于礼,礼莫大于分,分莫大于名。何谓礼,纲纪是也。”司马光,《资治通鉴》,卷一,《周纪》,收入《四库全书》,第304册,总页4—5。

③ 程颐,《周易程氏传·履》,卷一,收入程颢、程颐著,《二程集》,下册,页749。

④ 李觏言:“圣人之道,譬诸朝廷。朝廷也者,岂一种人哉。处之有礼,故能一也。女子在内,男子在外,贵者在上,贱者在下。亲者在先,疏者在后。府史徒胥,二贾牧圉,各有攸居而不相乱也。夫所以谓之一也。他人之不一,则阉阉耳,终日纷纷而无有定次也,夫所以谓之杂也。”李觏,《李觏集》(北京:中华书局,1981),卷三十四,《常语下》,页375。

⑤ 张载,《张子全书·经学理窟》,“礼乐”条,收入《丛书集成三编》(台北:新文丰出版公司,1997),第14册,总页376上。

⑥ 同上。

⑦ 程颐,《河南程氏遗书》,卷十五,收入程颢、程颐著,《二程集》,上册,页144。

⑧ 张九成,《横浦集》,卷十九,《因与石月先生论仁遂作克己复礼为仁说》,收入《四库全书》,第1138册,总页426上一下。

是天理。君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友，岂不是天理。”^① 宋儒虽然也把礼和仁并论，但论述的方式却异于礼经。宋儒说的是：“礼之所在，即仁之所在”^②，礼经说的却是：“仁之所在，即礼之所在。”前引张载所说礼不必出于人，天地生物自有尊卑大小，人只要“顺之而已”，这和礼经本旨的“缘人情而制礼”完全两途。后者视制礼之本是人之情，而宋儒则把礼看成一种制式，一种纲纪，不可变异。虽然礼之本体是理，但礼经说的是有此仁才制此礼，“仁”才是一切礼制产生的基础，所谓“缘情制礼”、“礼以义起”，情与义是制礼之基础。因此，礼之制式是可以变革、兴废的，重点只在一定得先掌握住人伦日用中的仁、义、恩、情。宋儒则把礼视为仪文，从礼见仁，又把礼说成是“天理”、“天则”，既是天理，当然不可动摇了；和礼经所言“由仁生礼”的循序完全颠倒。礼既然成为纲纪，权威性与桎梏性也就势所难免了。

尊尊转成尊君，最焦点的争议莫过于尊父与尊君之间的紧张关系。这可以用丧服中的“为父服”和“为君服”做一观察。依礼，为父、为君都是斩衰三年，但是，有趣的事实巧合是，当服君丧又遭父母之丧、或服父母之丧又遭君丧时，该如何处理？这就成了尊父与尊君的尖锐挑战。在丧服论题中称之为“臣为君服”。礼虽然规定为君、为父皆斩衰三年，但战国以降为君三年之礼，早已废弛不行。汉文帝（公元前202—前157）丧时，采用以日易月之式，原来应服“齐衰三年”的吏民三日即释服，但朝臣则仍依“已葬后轻服”，但也只服丧百余日而已。至于臣庶之丧，并不制礼，听其自行。至于为父三年之丧，秦汉间虽行之不广，但儒者多坚持终制。汉代律令亦规定“不三年，不选举”，但未见严厉执行。^③ 东汉末，王莽为隆盛君权，平帝丧

① 朱熹，《答吴斗南》，《朱熹集》，卷五十九，第5册，页3045。又，张载云：“礼不必皆出于人，至如无人，天地之礼，自然而有，何假于人？天之生物，便有尊卑大小之象，人顺之而已，此所以为礼也。学者有专以礼出于人，而不知礼本天之自然。”张载，《张子全书·经学理窟》，“礼乐”条，页376上。

② 参看惠吉兴，《宋代礼学研究》（广州：中山大学博士论文，1999），页68。

③ 此下所论“臣为君服”多参考顾炎武著，黄汝成集释，秦克诚点校，《日知录集释》（长沙：岳麓书社，1994），卷十四，“君丧”，页522—526。案：该书将羊祜误植为羊佑。

时,王莽下令吏六百石以上者皆服三年。晋时,为父丧?为君丧?已成为聚讼难断之议题。晋文帝(211—265)崩,羊祜(221—278)主张应恢复为君三年之丧以隆孝道。傅玄(217—278)反对,他说自汉文帝不行三年之丧至今已百余年,如何一旦可复其制?羊祜并不罢休,他说纵使不能使天下臣民为君服丧三年,但至少嗣君应为其父服三年之丧,遂主张晋武帝(236—290)应为文帝服三年丧,并谓如此才可彰明孝道。傅玄的答辩很有趣,他说若是武帝穿着孝服坐在朝廷上而群臣却穿着吉服站在下位,两相对照,岂不是“有父子而无君臣,三纲之道亏矣”。^①傅玄的话透露出一个价值标准,就是君臣之纲若不能明白确立,单行父子之纲是无意义的,尤其在朝廷礼典之中。两相争论之下,最终,晋武帝并未为生父服三年丧,全是为了避免造成傅玄所说的“有父子,无君臣”这种君臣服制不一的现象。这种结果,明白表示出父子关系终究还是屈折于君臣关系之下。若不能先举君臣之纲令朝臣皆为先君服丧,又如何能单行后君与先君的父子之纲呢?这个论辩暗示着“尊父”与“尊君”的紧张。

其后,顾炎武批评这件事说“不能缘人主之孝思,善推其所为,以立一王之制”。^②这是说礼之本在父子之亲,若不能善用父子之亲,则君臣之义将无从建立,立国之制亦无从建立。可见顾氏赞成羊祜的主张,并认为嗣君服父丧三年正是善用父子之亲以建立君臣之义的大好机会。然而,傅玄却独独看重君臣之纲,甚至不惜弃置父子之亲。这不但是忘了礼之大本,也使君臣礼序高悬于父子之上。若对照近时出土的郭店竹简《六德篇》所言:“为父绝君,不为君绝父”(为父丧中止君服,不为君丧中止父服),我们将更错愕于先秦礼意和魏晋之后的歧异。^③

^① 关于傅玄与羊祜的争辩,详顾炎武著,黄汝成集释,秦克诚点校,《日知录集释》,卷十四,“君丧”。

^② 顾炎武著,黄汝成集释,秦克诚点校,《日知录集释》,卷十四,页524。

^③ 彭林,《六德柬释》,《清华简帛研究》(北京:清华大学出版社,2000),第一辑。又,彭林,《再论郭店简六德“为父绝君”及相关问题》言:“父丧重于君丧。‘为父绝君,不为

唐循汉制行短丧。唐太宗卒,自遗诏服丧三十六日,群臣不忍,服丧四月。玄宗之后,变为廿七日。为父母三年之丧,唐初因兵马控僦只许文官终制,其后则改为文武皆得终制。唐代虽也有因公务而“起复往征”者,如张九龄(673—740)、房玄龄(578—648)皆未终三年之制。但被征者也可坚持终制不应朝廷之征。^①

宋代之后,礼制大变。君臣纲纪明显的超越父子关系。宋初沿唐制,外廷以日易月,宫中仍自行三年丧制。至神宗时,渐生变化。宋神宗(1048—1085)崩,附庙后,群臣吉服,但嗣君(宋哲宗)仍丧服,形成君凶服、臣吉服的画面(如傅玄所言)。范祖禹(1041—1098)就提出反对,提倡“臣为君三年之丧”。他的理由:一是礼制为君三年同于为父,期许为人臣者以事父之心事君;二是君丧非人主之“私丧”,故群臣当与人主共同服丧。这后一层的转折极有深意不可轻视,它表明范祖禹认为君之父丧不是一般性的某子对某父之丧,而欲把它转化成“国丧”,令一国之人皆举丧。宋宁宗(1168—1224)崩,小祥之后,群臣即改吉服,真德秀(1178—1235)也大声反对,并争取制定臣下执君丧之礼。事实上,宋儒对“臣为君服”议题表现出非常之兴趣,从真德秀到朱熹都跃跃欲试,想为君丧制定出群臣之服。朱子更写了一篇《君臣服议》明白说出为君三年、为师三年,都是比照为父三年而制定的丧期,这表示朱子认为君、父、师的地位同等之高。朱子所订的臣服,虽依亲疏而有降杀之节,但基本上他仍坚持大、中大夫以上应终三年之制。^②清代的大理学家陆世仪(1611—1672),更循依朱子之意创为“君丧五服图”。^③顾炎武也赞成分别亲疏等威制定诸臣

君绝父’意即当父丧与君丧同时发生,应服父丧而绝君之丧服,不得服君丧而绝父之丧服。这可以看作是作者处理亲亲与尊尊关系时一种立场。”又说:“天子、诸侯虽然至尊,但尊不敌亲。”“惟父既亲且尊,故曰兼也。”收入《古文字与古文献》(台北,文津出版社,2000)第一期。并参考《中国哲学》编委会编,《郭店简与儒学研究》(沈阳,辽宁教育出版社,2000)。

① 参考陈戌国,《中国礼制史·隋唐五代卷》,页188—189。

② 朱熹,《君臣服议》,《朱熹集》,第6册,卷六十九,页3622—3628。

③ 顾炎武著,黄汝成集释,秦克诚点校,《日知录集释》,卷十四,页526。

民为天子之服制,以尊君、亲上、敦厚风俗。^① 乾嘉以后,学者讨论此一议题的则明显减少,纵有论述也多属古礼考辨,罕涉实践。^②

礼,在宋儒的定制中,等级分明是最大特色。这种在天理观念下定制出来的“纲纪”,在相当程度上脱却了作为规范基础的理念:仁、义、恩、情。宋儒把后者划入理学范畴,礼是天理之节文,礼的可议空间自然渐趋狭窄。朱子说天子之丧“百官如丧考妣,此其本分”和范祖禹一样是把尊君视同尊父。^③ 事实上,礼之本意,尊君、尊父分属二系,一重在义、一重在恩,二者在服制上虽是一样,但若论轻重,怕是“为父绝君,不为君绝父”,亲父之恩绝对重于君臣之义。盖君臣以义合,不合则去。更何况,《礼》有“为去君服缙”之制。“去君”就是“旧主”,为旧主只服丧服之最轻者“缙”。更何况,主有新旧,表示君臣可合可分、有聚有散。惟独父子之亲、为父之恩,天地独存不可移易。这和后世独尊君权,差异极大。

到了明代,君臣关系更形苛酷,俨如主奴。我们试以唐、宋、明三代的《礼记》注本做一比较,从经文的注释中,观察此三代间观念之转变。唐代经注取孔颖达《礼记正义》,宋代取陈澧《礼记集说》,明代则取官方修订之《五经大全》,三者皆为科举定本,具有绝对的代表性。

《礼记·大传》有一段话讨论君臣关系与血缘关系之分际,说:

君有合族之道。族人不得以其戚戚君位也。

汉郑玄注:“君恩可以下施。而族人皆臣也,不得以父兄子弟之亲,自戚于君位,谓齿列也。所以尊君别嫌也。”^④ 这是说在封建宗法时代,君臣具某种血缘关系,但为了保持“君位”的独立性,族人不得以

^① 顾炎武言:“今自天子之外,别无所谓国君,而等威之辨则未尝有异于古。苟称情而制服,使三代之礼复见于今日,而人知尊君亲上之义,亦厚风俗之一端也。”顾炎武著,黄汝成集释,秦克诚点校,《日知录集释》,卷十四,页526。

^② 张锡恭,《茹茶轩文集》(清宣统癸亥[1923]刊本),卷二,《修礼刍议·臣民制服》,页18—19。

^③ 顾炎武著,黄汝成集释,秦克诚点校,《日知录集释》,卷十四,页526;又参考朱熹,《君臣服议》,收入郭齐、尹波点校,《朱熹集》,第6册,卷六十九,页3626。

^④ 《礼记·大传》,《十三经》,第2册,总页841下。

血缘关系和君攀序齿列,纵然是父兄子弟都不可以。郑玄认为这是“别嫌”。唐孔颖达阐释郑玄之意,并加己疏:“君有绝宗之道也。”他的意思是居君位者可以设食燕饮族人,以合族之道表示仁恩,但族人若以父兄子弟之亲亲君,则有“篡代之嫌”,所以族人不得以戚戚君,一则表示尊君,一则“别篡代之嫌”。^①这当中无论郑注还是孔疏,用意都只在区隔血缘关系,使之不得干扰君位的独立性。但到了宋陈澧注,却有了很大改变。陈澧对这句话的解释,前句和郑、孔并无大异,但解释为何不得以戚戚君时则多列了二个原因,一是“族人,皆臣也,君有绝宗之道”;二是“以严上下之辨,而杜篡代之萌也。”^②其中“严上下之辨”一语,把“别嫌”拉扯到上下的阶序差异,这可是郑注、孔疏本意皆无者。到了明代胡广纂修的《五经大全》,就更变本加厉了。《礼记大全》在这段经文下,首先收录了陈澧集说的全部文字,其后又加录了宋庆源辅氏的一段话:“君有合族之道,亲亲,仁也。族人不得以其戚戚君,尊尊,义也。上所行者,仁;下所守者,义。”^③不只把别嫌解释成上下的秩序,连上下宜行的“道德”都规范好了。君为上,所得“行”者是仁;臣为下,所得“守”者是义。这和礼本意的单纯“别嫌”相差何只千里。“别嫌”只表示一种尊重、一种分际,未必意指“上下”位阶之差等,更遑论君行一仁、臣守一义的各有其分之说。更明显可证的是,《五经大全》对郑注、孔疏只字不取,全面阐扬理学家君为臣纲观念下的尊卑差序。

《丧服四制》中“门内·门外”一段讨论为父服、为君服,也可比照出宋明之后“臣为君服”议题所带起的君权独尊思想。原文是:

其恩厚者其服重,故为父斩衰三年,以恩制者也。门内之治,恩

^① 孔颖达言:“此一经明人君既尊,族人不以戚戚君,明君有绝宗之道也。”又言:“不敢计己亲戚与君齿列,是尊君也。兄弟相属多有篡代之嫌,今远自卑退是别嫌疑也。”孔颖达,《礼记正义》,收入《十三经注疏》(上海:上海古籍出版社,1990),下册,总页618下。

^② 陈澧言:“君恩可以下施。故于族人有合聚燕饮之礼。而族人则皆臣也。不敢以族属父兄子弟之亲而上亲于君者。一则君有绝宗之道,二则以严上下之辨,而杜篡代之萌也。”陈澧,《礼记集说·大传》(上海:上海古籍出版社,1991),页190。

^③ 胡广等撰,《礼记大全·大传》,收入《四库全书》,第122册,总页461—462。

揜义，门外之治，义断恩。资于事父以事君，而敬同。贵贵尊尊，义之大者也。故为君亦斩衰三年，以义制者也。^①

唐孔颖达疏：“门内之治，恩恤义者，以门内之亲，恩情既多，揜藏公义。言得行私恩，不行公义。若《公羊传》云：‘有三年之丧，君不呼其门是也。’门外之治，义断恩者，门外谓朝廷之间，既仕公朝，当以公义断绝私恩。若《曾子问》‘父母之丧，既卒哭，金革之事，无辟是也。’”^②礼本意在说明虽然为父为君皆斩衰三年，但权衡之间仍有门内门外的差异。《公羊传》所说“有三年之丧，君不呼其门”，是尊重人子为父“终制三年”。至于《曾子问》说“为父母卒哭，即无辟金革之事”，则是为门外之义开一协调之路，遇国有大事，人子在“卒哭”之礼过后，则无避讳，以免废弛公义。^③礼意，在本质上有许多原则都是“兼两”，也就是“多方一体”的考量，我们很难把它看为一成不变的定制。然而，宋陈澧的《礼记集说》则非如此，他说：

门内主恩，故常_注蔽公义。门外主义，故常断绝私恩。父母之丧，三年不从政，恩_注义也。有君丧服于身，不敢私服，义断恩也。^④

“揜蔽公义”一句已含有因私忘公的负面评价，其下又言“有君丧服于身，不敢私服，义断恩也”，更是完全偏离了礼的本意。礼言为公义可以在“卒哭”之后赴金革之事，何曾有言服君丧即不可再服父母之丧？陈澧观念中的“义断恩”竟连“卒哭”也不容，这根本是“以义绝

① 《礼记·丧服四制》，《十三经》，第2册，总页929下。

② 孔颖达，《礼记正义·丧服四制》，《十三经注疏》，下册，总页1030下—1031上。孔氏分门内之治与门外之治，言：“此一经明四制之中，恩制也，以父最恩深，故特举父而言之。其实门内诸亲为之着服，皆是恩制也。”又言：“此一经明门外之治，四制之中，义制也。”

③ “卒哭”是一种“祭名”，在“葬”后“三虞之祭”后举行。“虞祭”也是一种“丧祭名”。一般而言，天子七月而葬，诸侯五月而葬，大夫、士、庶人三月而葬。葬后四日，在殡宫举行三次“虞祭”，虞祭之后即行“卒哭”祭。所谓“卒哭”是从始丧的哀至则哭，变成朝夕各一哭。同时“卒哭”礼是以“吉祭”进行，一改之前的“凶祭”，表示丧之礼由凶转吉。所以在此之后，可以不避公事。

④ 陈澧又言：“人臣为君重服，乃贵贵尊尊之大义，故曰以义制者也。”其实为父斩衰亦是“尊尊”之义，何独于君为“大义”哉！是可见尊尊观念之转变。陈澧，《礼记集说》，页339。

恩”、“为君绝父”。然则,礼意何尝有无恩之义?又何尝有为君丧即不得服父丧之说?明代《五经大全》在这段经文下也是全录陈澹之言,不取郑、孔只字,甚至加入吕大临(1137—1181)的一段话:“内外尊亲其义一也,故以事父之义施之于君。”^①吕氏的观念是,把事父事君都归于“义”。然究诸礼之本旨,事父为恩、事君为义,事父、事君在根本上即有“情”、“职”之异,父子是情,君臣是职,二者之同只在“敬”的态度,不在“义”。陈澹在义理上分梳不清,遂令尊父尊君在一义下等同,其后又在严分上下的阶序中,主张以公绝私,遂使尊尊之礼意转向尊君,尊父屈居于下,君权独尊。

宋明儒在礼秩上严格划出上下阶序尊卑差等,也可以从“母丧”中证见。《丧服四制》有一段话讨论事父、事母。说:

资于事父以事母,而爱同。天无二日,土无二王,国无二君,家无二尊,以一治之也。故父在为母齐衰期者,见无二尊也。^②

经意很明确的说因为“一治”之故,家无二尊,所以父在为母只服齐衰一年,唐孔颖达的疏曾反复阐释“家无二尊”之理。前文已言,唐自武则天“抗尊”之后,母服改为父在亦为母齐衰三年,大大提升了母系的地位。但当我们看到宋陈澹注“为母服”是:“齐衰之服,期而除之。以心丧终三年”^③就发现其相较于唐代服制是大大后退了一步。到了明代《五经大全》这种“一尊之治”的观念就更强固了。《礼记大全》在此段下仍是全录陈澹之言,还加了一段程颐的话:

程子曰:古之父在为母服期,今则皆为三年之丧。皆为三年之丧,则家有二尊矣。可无嫌乎。处今之宜,服齐衰一年外,以墨衰终月算,可以合古之礼、全今之制。^④

^① 胡广录吕大临之言:“门内以亲为重,故为父斩衰,亲亲之至也。门外以君为重,故为君亦斩衰,尊尊之至也。”胡广等撰,《礼记大全·丧服四制》,总页778上。吕氏把父归于亲亲,君归于尊尊,又以“义”字统筹二者,较诸礼经本旨之同视父、君皆称“至尊”,已失之毫厘、差之千里矣。

^② 《礼记·丧服四制》,《十三经》,第2册,总页929下。

^③ 陈澹,《礼记集说》,页339。

^④ 胡广,《礼记大全·丧服四制》,总页778。

从程颐的话里可以看出,当时天下确实是实行着唐以降的父在亦为母齐衰三年的服制。但程子所欲建立的则是“家无二尊”,在“一尊之治”的天理原则之下,他认为为母丧仍应改回齐衰一年。

“家无二尊”一语虽然源出《礼记》,但制礼之原则并非制度表面的“不二尊”。孔颖达就曾申述母服制节的原因,说:“以节制者也。以情实未已,仍以礼节为限制,抑其情也。”^①这是说母之于子情深恩重,因此人子于母丧至痛至哀,绝非期年能已,今不得已而以期年为限,完全是抑人之情,不得已之制。在丧服四制中,为母服是属于“节制”。

从以上的讨论,我们不难看出宋明儒礼说和礼经所以有如此大的落差的最主要原因应是对“丧服四制”的误解。此下略作解释。丧服四制分别是:恩制、理制(义制)、节制、权制。最得留意的是此处“制”的意思是:“以恩为制”、“以义为制”、“以节为制”、“以权为制”;“制”作动词解,指“定制”,有节制的意思、有限抑的意思,而不是当名词解的“制度”。这四制分别说明丧服的定制,有以“恩”为定制的、以“义”为定制的、以“节”为定制的、和以“权”为定制的。“丧服四制”的要点正在说明服制定制背后相对应的义理原则:仁、义、礼、知。换言之,恩、理、节、权是服制的定制原则,其所对应的正是仁、义、礼、知四种义理。如何把仁义礼知落实到具体的制度上,才是“四制”的运作重点。宋明以降把礼看成“制式”,原本“亲亲尊尊二系并列”的情理结构,演成上尊下卑的“三纲纲纪格局”,一成不变,礼的因革动力遂被刊落。

第三节 清儒的“尊尊”与“尊君”之辩

宋明以降,“三纲纲纪说”主导着礼学思想,尊君高涨,尊父屈于尊君之下。这当中最大的谬误还不是君、父地位问题,而是礼意中“尊尊”意旨的曲解和“亲亲”礼意的被刊落。换言之,何者为“亲”?

^① 孔颖达,《礼记正义·丧服四制》,总页1031上。

何者为“尊”？亲之当亲，原因何在？尊之当尊，原因何在？都成了“位势”事实。到了清代，这些搅和在权势与制式之中的礼，在经学家的古经考证及礼意探源下一一再现，“亲亲尊尊”与“尊亲互动”都有了清晰的解说。

清儒致力揭明亲亲尊尊礼意本旨以廓清尊君迷思，最具体的例证，就是乾嘉间大礼学家凌廷堪和理学者夏炘（1789—？）、夏燮兄弟的“封建尊尊”与“三纲尊尊”之辩。其实，夏炘撰《三纲制服尊尊述义》时，凌廷堪早已歿世41年。夏燮撰《五服释例》时，凌已歿世近60年。^①我之所以说“辩”，是因为夏氏兄弟早年和凌廷堪的一段学术渊源。凌廷堪晚年居徽州主讲紫阳书院时（1807—1809）和当时任徽州训导（1805—1809）的夏銓时相往来、朝夕论学。^②当时夏銓的两个儿子夏炘、夏炯奉了父命时时随侍在侧听凌廷堪谈礼学。但据夏炘日后回忆说，他的父亲夏銓其实并不喜爱凌廷堪的礼学，而夏炘兄弟也是初听之时颇觉有理，细思之后甚觉荒唐，最后认为还是程朱之学最合天理人性。所以两兄弟早年就立志日后要为文批驳凌廷堪，殊料此一夙愿竟在四五十年后才得实现。^③这就是二人的阴阳论辩。

① 夏炘《三纲制服尊尊述义》撰于道光三十年（1850），夏燮《五服释制》撰于同治七年（1868）。凌廷堪则歿于嘉庆十四年（1809）。

② 凌廷堪晚年主讲徽州紫阳书院在嘉庆十二年至十四年（1807—1809），凌卒于十四年。夏銓任徽州府训导在嘉庆十年至十四年（1805—1809）。详张其锦，《凌次仲先生年谱》（台北：艺文印书馆，1971），卷四，页8—9；夏炘，《景紫堂文集》（台北：文海出版社，1973），卷十三，《先考行述》，总页740—741。

③ 据夏炘言仲弟夏炯少炘6岁、叔弟夏燠少炘9岁、季弟夏燮少炘11岁。夏炘生于乾隆五十四年（1789），夏銓任徽州新安训导时，炘年17。据此推算，炘、炯兄弟侍父听学于凌廷堪时，夏炘约19岁、夏炯13岁、夏燠10岁、夏燮仅8岁。详夏炘，《卯生和甫两弟行略》、《先考行述》及《记益友胡竹邨先生事》，俱见《景紫堂文集》，卷十三、十三、九，总页755、740、473。又夏炘著书驳凌氏礼说，以推尊程朱之学，其言曰：“孔门仁字，直至宋儒始阐发无余矣。学者但患其不为仁，不患其不知仁，但患于程朱之言仁察之不清、审之不详。不必另起炉灶矣。嘉庆戊辰之冬，凌次仲廷堪父执以浙江新刻《论语论仁论》见示，彼时未有知识颇喜其言之新颖，数年以来涉猎宋儒之书，稍稍望见圣贤门户，知程朱为吾道正宗，其所论著皆圣人不可与易。复取其论观之，牵强附会破绽百出，惧其言之足以惑世，将为斯道之累，爰就所见，驳而正之，以告后之学者，非敢与当世大人竞口舌也。”（《景紫堂文集》，卷六，《论语论仁论忠告·叙》，总页319—320。）又言：“忆昔此书才墨诸板，凌仲子先生自浙

本节即以双方“丧服制度”的研究为主轴,分别观察凌氏“封建尊尊服制说”下的情理结构,和夏氏兄弟“三纲尊尊服制说”下的情理结构。以具体呈现清代礼学家在礼意原型重构下对君、父、母地位之反思,并其对宋明经注、礼说与礼制的批判。其中有关尊君尊父之冲突的议题焦点是:何谓“君”?何谓“至尊”?有关尊父尊母之冲突的议题焦点是:为母服?母以子贵?及私尊得伸?

一、凌廷堪的“封建尊尊服制说”

凌廷堪最受瞩目的礼学作品是《礼经释例》,但他自己最重视的则是《封建尊尊服制考》一文,在这篇长文里,凌氏厘清了“尊尊”与“尊君”的差异,也重新审断“父尊”与“母亲”之间的关系。该文开宗明义即言:

《礼记·大传》:“服术有六:一曰亲亲、二曰尊尊、三曰名、四曰出入、五曰长幼、六曰从服。”郑注:“术犹道也。亲亲,父母为首。尊尊,君为首。”《丧服小记》亦云:“亲亲尊尊,人道之大者也。”亲亲尊尊二者以为之经也,其下四者以为之纬也。所谓尊尊者,皆封建之服。何休所谓“质家亲亲,文家尊尊”是也。先王制礼合封建而言之,故亲亲与尊尊并重。封建既废,尊尊之义,六朝诸儒或有能言之者,宋以后儒者因陋生妄,于其所不知辄以己意衡量圣人,由是说丧服者日益多而礼意日益晦。心窃惑焉。谨取经与传言尊尊之义者,别辑为一篇名曰《封建尊尊服制考》,而以《戴记》释经与传者证之。俾读者一览而知,不致迷于所往。庶于经义不无少裨焉。^①

这段话表明了凌氏对“礼意”的几个重要观点:(一)凌氏认为尊尊之

来携以见示,彼时即不安于心,后数年曾作一书论之,语嫌愆直,未敢出以示人,请为足下言其大略焉。”是见其早年即有批判凌氏礼学的著述。夏忻,《景紫堂文集》,《与友人论论语论仁论书》,总页597。并参考《与友人论孟子字义疏证》,同书,总页579—588。

^① 凌廷堪,《封建尊尊服制考》,见《礼经释例》,收入阮元编,王进祥重编,《重编本皇清经解》,第8册,总页5450—5451。

旨,自宋以后就因陋生妄。宋儒以己意衡量经典,造成礼意日晦。所以他的第一个目的,就是批判宋儒的“尊尊”说。(二)凌氏明确的把“尊尊”和“封建”扣在一起解释,揭明“所谓尊尊者,皆封建之服”、“先王制礼合封建而言之”,又说“封建既废,尊尊之义,日益晦”。这种陈述表明凌氏认为要阐明礼意绝不可空言,礼意必须和制礼之初的“体制”结合起来看,才能明白。

其实,这是清儒治学的一贯方法,从“制度仪文”研索“礼意”(详第一章)。尊尊既是周代封建制度下的礼意,那么,所谓“尊尊”之意就必须结合封建来谈。于是,凌氏根据封建制度下丧服制度中对“尊尊”的认定,来阐释何谓尊尊。据《仪礼·丧服》所言应服“斩衰三年”之最重丧服者有八种情形:诸侯为天子、大夫为君、子为父、女子子在室为父、父为长子、为人后者、妻为夫、妾为君。《丧服》在解释其原因时,都说是“至尊也”(已详第一节)。其中除了君臣关系、父子关系、夫妇关系外,大夫为君、父为长子、为人后这三类型最别有深意,我们试看凌氏如何一一厘清。

凌氏首先考证何谓“君”。依《丧服》所言“天子”与“君”都是“至尊”。天子,于其时,当然是指周天子,为天下之共主,无庸再释。但,何谓“君”?汉郑玄注:“天子、诸侯及卿大夫之有地者,皆谓曰君。”唐孔颖达疏:“士无臣,虽有地,不得君称。”这是说有土地者才可称为君。凌廷堪则据经传考证出:天子、诸侯、卿大夫和士皆有地有臣,所以他说凡有地有臣者皆谓之“君”,修正了郑玄、孔颖达的经注。换言之,君不必然指天子,也不必然指诸侯王,凡是领有土地、人民之管辖权者皆是“君”。故此,君被视为“至尊”,并非如后世所言的“尊帝王”,而应该是“尊君责”。这就明白指出,在封建制度下,门外之治以“君”为“至尊”,是因为君领有保土卫民的重责,所以被视为“至尊”。

其次,再看凌氏如何解释“父为长子”和“为人后者”。父为长子服斩衰三年,其原因何在?《仪礼·丧服传》言:“正体于上,又乃将所传重也。”郑玄注说得很清楚,这是因为“为父后者”必将代父为先祖之

正体、承继为宗庙之主。作为“宗庙之主”，当然肩负着保族、养族、卫族的重任，所以也被视为“至尊”。经传、经注对此二类都从“继祖为宗庙主”来阐释“至尊”之意，所以凌廷堪解释为何是“父为长子”时就说：“传重与不传重之分”，因为嫡长子传重，所以父得为嫡长子服斩衰三年，至于那些不传重的众子或庶子，为父者当然无须服斩衰三年。同理，“为人后者”也是如此。《仪礼·丧服传》言：“为人后者，何以三年也？受重者，必以尊服服之”。何谓“受重者”？凌廷堪阐释说：

《传》所云“受重者”，所受宗庙、土地、爵位、人民之重也。唯封建始有之。即上《传》之“传重”也。^①

“为人后者”在礼制中是一特殊身份，据《丧服·传》言只要是“同宗之支子”都可为后。在封建社会中，“无后”是件大事，无后意味着宗庙、土地、爵位和族人的管辖权将无以传承。所以若是大宗无子，则同宗之“支子”可过继大宗为后，使大宗不绝，这个过继者的身份就被称为“为人后者”。为人后者，不仅“改变”了他的原本身份，他的丧服结构也跟着改变。因为他的新身份已被定位在所为后的一支，也就是大宗，权责一如大宗之适子。因此，在“承重”的“尊尊”之义下，“为人后者”必须为“所为后者”服斩衰三年的最重丧服。

为了证明“君”不只指“帝王”，凌氏又重解《论语》“南面为君”一语。《雍也篇》有“子曰：雍也，可使南面”一语，凌氏据礼典证明此语绝非意指孔子认为雍可以为天下之主，只是指雍之才“可使治民”而已。连朱子解此句时也只说“南面”是“听治之位”。所以说“南面”不仅指“国君”，亦兼指“卿、大夫、士”之有土有民者，绝非如后世的单指“帝王”。凌氏又据《仪礼·少牢馈食礼》证明“卿大夫之南面”，又据《仪礼·士冠礼》证明“士之南面”，于是结语说：

是有地、有爵者，皆得南面称君，而治人也。后儒乃以南面为帝王之称，此与说宗庙会同非诸侯而何，谓孔子各许三子以诸侯之

^① 凌廷堪，《封建尊尊服制考》，总页 5451 下。

位者,同一谬也。^①

凌氏证明凡南面治人者,皆得称“君”,其地位皆属“至尊”。因此,“至尊”之尊,是尊其权责,而非“地位”。宋明以来把尊尊视为“尊君”,尊君即是“尊帝王”,考诸礼之本意,无疑是一大谬误。当然,尊尊之义的质变和秦汉以后的政治结构、家族结构变化有关。魏晋时代研治礼经仍十分盛行,讨论礼制之人尚多,当其时虽然封建世官早已不行,但爵土仍在,承重者往往争之,故说礼仍需精审。唐宋以后,先秦宗法早废,封建之旨不明,解礼演成“聚讼”,穿凿附会,难成定论。官方的历代改制也不究本礼经,尊尊之旨变化成尊君。一字之差,礼意全失。

凌氏此文不仅澄清了“君位”与“君职”之间的差异,重新揭明“尊尊”之旨,对“亲亲”也做了一番厘清。凌氏该文有一长段文字非常详细的阐述“亲亲”,同时也讨论到“亲亲”与“尊尊”的断制关系。这段文字不仅涉及家族中父母亲尊之礼秩,也涉及帝统过继下政治身份与血缘身份的讨论。更值得注意的是,凌氏把礼学的重要性提高到与历代典制的对话。

礼制中尊亲断制最精细的议题,莫过于“为母服”。《仪礼·丧服》《齐衰三年章》下言:“父卒为母”,又言:“继母如母,慈母如母。”这是说为母服可分两种情况:父在,为母齐衰一年,父歿则为母齐衰三年。之所以屈降母服,据《丧服》的解释是因为“至尊在,不敢伸其私尊”。这项原则本不难了解,但复杂的是何谓“母”?是人子之生母?还是父亲之正室?传统中国天子、诸侯、卿、大夫、士皆有妾,妾之子于其生母是否也包括在“私尊得伸”之列?这就成了经解的大难题。在《丧服传》中讨论到以下几种“母”,但却未及“妾”。《丧服传》对“继母”的解释是:“继母之配父与因母同,故孝子不敢殊”,对“慈母”的解

^① 凌廷堪,《封建尊尊服制考》,总页 5452 下—5453 上。朱熹亦不以“南面”为“帝王”,只言“南面为人君听治之位”。详朱熹,《四书集注》(台北:世界书局,1972),《论语集注·雍也篇》,页 33。

释是：“父命曰女以为子，命子曰女以为母。”故“继母”、“慈母”和其子的生养丧祭关系，也就等同于生母。^①继母、慈母和其子之关系之所以等同于适母，据《丧服》所言，继母得伸是因为她与父亲的婚姻关系等同适母（即因母、嫡母），而慈母得伸则是因为受有“父命”。然则，“妾”呢？妾的地位既不同于继母，也未受父命，妾之子对生母的丧服是否如注文所说的“尊得伸也”，而得在父卒后服齐衰三年？凌氏于此，破题即言：

《仪礼·丧服篇》《齐衰三年章》：“父卒则为母”，兼所生母而言者也。^②

所谓“兼所生母而言者”，一语就把前此传注搅和在父亲婚姻关系中的母亲地位完全释放出来，简捷地把“为母”一词清楚的定义在母子血缘关系上。换言之，“为母”只是单纯的子为“本生母”，至于该母与生父之间的婚姻关系，勿需考虑。无论该女是父之正室、父之继室、父命之慈母、父之妾，一律适用。凌氏此一考证，把“为母服”定位在单纯的“母子血缘关系”上，排除了“夫为妻纲”婚姻观念下，母子服制受限于“父母之夫妻关系”的纲纪秩序。

凌氏又分析《丧服经传》，归纳出丧服虽未直言却已明示的妾母的地位。他引《齐衰期年章》“父在为母”，说这是指“适母”，因为父在不敢伸“私尊”。又引《大功九月章》“大夫之庶子为母”，说庶子不为父后者，父在为母服大功九月；又引《缌麻三月章》“庶子为父后者为其母”，说庶子为父后者，父在为母服缌麻三月，因为父在不敢伸“私亲”。《丧服传》把适母称为“私尊”，把“所生母”称为“私亲”，都是因为至尊之父尚在，不得伸。但若再看《大功九月章》“公之庶昆弟为母”，这就是指父卒后，公的庶出兄弟得为其母服大功九月。同时，若庶子为父后继位为“公”时，就可以伸私亲而为生母服齐衰三年。据此，凌氏证明经传所言之“母”，不只是指适母、慈母、继母，也兼指“生

① 凌廷堪，《封建尊尊服制考》，总页 5453 下。

② 同上书，总页 5453 下—5454 上。

母”。既是“生母”，当然也包括父之“妾”。因此，妾之子在父歿之后亦得伸其“私亲”为生母服齐衰三年。凌氏又论辩说：“慈母亦父妾也，非其所生尚为之三年，而谓所生母不得三年乎。”^① 其实郑玄注《缙麻三月章》已言：“君卒，庶子为母大功。大夫卒，庶子为母三年也。士虽在，庶子为母皆如众人。”又于“慈母如母”下注：“大夫之妾子，父在为母大功，则士之妾子为母期矣，父卒则皆得伸也。”^② 凌氏解释说：父亲在，因为父之爵位有诸侯、大夫、士等政治地位的差异，所以为母服也有差异；一旦父卒，政治身份不存在，则子为生母之服皆得伸为齐衰三年。

凌廷堪耗费如此心力讨论“父卒为母服”，证明此一礼制应该包括“妾子为母”，绝不是单纯的考证兴趣。他有两个很重要的现实目的：一是攻击宋明经注，一是攻击宋明礼制。先言前者。

《春秋》与礼相表里。孔子所谓：“吾欲托诸空言，不如见诸行事之深切着明者也。”《春秋》的褒贬微言，事实上正解析着礼的精微大义。《春秋》有一段记载明白表示妾子为君，其母即得尊称“夫人”的事件，也就是“母以子贵”。我们试比较宋、明经注和清儒凌氏之考证，就不难看出这六百年间礼意的质变。

《春秋》文公四年十一月经文有“夫人风氏薨”一句。风氏是僖公之母、僖公父庄公之“妾”，《春秋》竟称之为“夫人”，何故？《春秋》文公五月经文又书：“春王正月，王使荣叔归含且赠，三月辛亥葬我小君成风，王使召伯来会葬。”九月经文又书：“冬，秦人来归僖公成风之榭。”汉人许慎从《公羊传》、《左氏传》之说，认为风氏为夫人是合礼的，郑玄的解释虽有差异，但也同意《春秋》“无讥文”，风氏得称夫人。在“母以子贵”的礼意之下，风氏纵使是庄公之妾，但因其子已继承庄公为鲁国之君（僖公、闵公），所以生母宜称“夫人”，并以夫人之礼葬

① 凌廷堪，《封建尊尊服制考》，总页 5453 下。

② 郑玄注，《仪礼·丧服》，收入《十三经》，第 1 册，上句见总页 672 下；下句见总页 664 上。

之,同时,闵公(僖公胞兄,继僖公为鲁君)应为风氏服三年之丧。基本上说,三传对此事皆无“讥贬”之意。

但是,到了宋儒胡安国的解释就完全不同了。胡安国批评《三传》说:“以妾母为夫人,徒欲崇贵其所生,而不虞贱其父。”^①胡氏反对风氏称夫人,他坚持一旦为妾则终生不得受崇贵,若崇贵妾母,就是贱视生父。胡氏不仅认为许、郑的经注大大错误,甚至宣言风氏称“夫人”是《公羊传》的“捏造”。凌廷堪对此迂执之言,厉言抨击:

此论不知出何经传。周公制礼凡妾子皆谓之母,孔子作《春秋》,于其薨也,大书曰“夫人某氏薨”;于其葬也,大书之曰“葬我小君某”。是《春秋》与礼经合也。《论语》曰:“子生三年,然后免于父母之怀。”夫子告宰我之辞也。试思母者端言嫡母乎?抑兼言所生母乎?孟子曰:“无以妾为妻”,齐桓公命诸侯之辞也。试思戒诸侯无以妾为妻者,又何尝戒庶子为诸侯无以妾为母乎?胡安国即不能知《礼》与《春秋》,岂《论语》、《孟子》亦不能知乎?说《春秋》者,啖、赵而下,妄人固多,未有如安国之甚者。凭陋腹以为理,其罪乃至上通于天,宜其见黜于圣世也。^②

凌氏说《孟子》所载齐桓公戒诸侯“勿以妾为妻”,意在严立嫡庶之礼,勿使嬖妾乱了嫡妻,何尝有戒庶子勿以妾母为母之意?何况,妻、妾身份依婚姻而定故有异,母子关系本诸血缘焉有身份之异?宋儒胡安国的《春秋传》在明洪武十七年(1384)颁布的“科举定式”中被定为《春秋》式本,一直到清乾隆晚期未曾更易,影响《春秋》学四百余年之久。^③胡安国师事程颐,治《春秋》亦循程颐一脉援“理”为说,最重

① 凌廷堪,《封建尊尊服制考》,总页5453下。并参考胡安国,《春秋传》(上海:上海书店出版社,1989)“文公四年”、“文公五年”、“文公九年”条。

② 同上书,总页5454下—5455上。

③ 沈兼士,《中国考试制度史》(台北:考试院,1960),页150。又,乾隆五十三年(1788)科举改制,乡试废除专经,改以五经各出一题并试。第二场“经文”五篇,题用《易》、《书》、《诗》、《春秋》、《礼记》。五经题解释,《易》主程传,朱子本义;《书》主蔡沈传;《诗》主朱子集传;《春秋》主胡安国传;《礼记》主陈澧集传。其后,《春秋》不用胡传,以《左传》本事为文参用《公羊》、《谷梁》。详商衍鎏,《清代科举考试述录》,页64。

“名教”其意在通过《春秋》之学扶植三纲、叙九法，故特重尊王之义与夷夏之防。从经学史的发展来看，宋儒说《春秋》固有其政治、文化的特定目的，然所言实多与《春秋》本旨不合。明代官方推崇胡传，当然另有用意。清儒本训诂解经，自然对胡传批评最厉。^① 乾隆五十七年(1792)胡传终被罢黜于科举之外，勿怪乎凌氏喜言老天有眼。^②

其二，攻击宋、明礼制。凌氏先举了三个例子，申述“母以子贵”的礼意，随后即指出宋明经说对礼本意的扭曲，甚至影响到朝廷礼典的失衡现象。(一)东晋哀帝为生母服丧事。东晋哀帝(341—365)兴宁元年(363)，生母章皇太妃周氏卒，哀帝欲服重服。尚书仆射江彪反对，言：“先王制礼，应在缙服。”哀帝不从，遂起争议。据《晋书》所载，这一段史事相当曲折。首先，哀帝是成帝的长子，被封为琅邪王。成帝崩，琅邪王尚在冲龄未能主政，遂由成帝弟即位，是为康帝。康帝崩，传位其子，是为穆帝。穆帝崩才将大位归正于琅邪王，是为哀帝。哀帝既继大统，立即诏崇生母为章皇太妃，仪服皆与太后同，是把生母视同太后。周氏命运多舛，卒后，哀帝服欲重服，以报亲恩。然则，江彪却从皇太妃与成帝的婚姻关系着眼，批评说章皇太妃周氏原本只是成帝的“贵人”，并非“嫡人”，故依礼只能称为“太妃”不能称为“太后”，服制亦只能服“缙服”。哀帝甚怒，反驳说若不得重服三年亦得一年，遂下诏服“期”。殊料江彪仍然反对，责备哀帝此举是自伸私亲枉顾礼制，建议哀帝“仄屈私情，所以上严祖考”。哀帝不得已，只得服“缙麻三月”。丧母之痛、尊母之情，终未能得伸。^③ (二)东晋

^① 四库馆臣批评胡安国《春秋传》：“顾其书作于南渡之后，故感激时事，往往借《春秋》以寓意，不必一一悉合于经旨。《朱子语录》曰：‘胡氏《春秋传》有牵强处，然议论有开合精神。’亦千古之定评也。”其下又论自科举采胡传为定式遂造成“有明一代，春秋之学为最弊。”(永瑢等撰，《四库全书总目》，卷二十七 经部·春秋类二，页219下。)凌廷堪亦评胡传是“凭理说经”。凌廷堪，《封建尊尊服制考》，总页5455上。并参考汪惠敏，《宋代经学研究》(台北：师大书苑，1989)，页277—280；页301—312。

^② 凌廷堪，《封建尊尊服制考》，总页5454下—5455上。

^③ 详《晋书》，卷三十二，《章周太妃传》，页974。《晋书》，卷二十，《礼志中》，页624。《晋书》，卷八，《哀帝纪》，页205。

安帝为本生祖母服丧事。东晋安帝(382—418)隆安四年(400)孝武太皇太后李氏崩,群礼臣议论丧服。李氏的身份又是如何呢?李氏是安帝生父孝武帝的生母,但只是孝武帝生父简文帝的“宫人”。孝武帝即位后,于太元十二年(387)诏加生母为皇太妃,仪服等同太后。可见,孝武帝是以太后之礼对待生母,虽然生母只是生父的“宫人”。十九年(394)会稽王道子启:“母以子贵,庆厚礼崇”。于是孝武帝又加尊生母为皇太后。安帝即位后,又尊为太皇太后。今,李氏崩,安帝为这位“妾祖母”宜服何丧?左仆射何澄、尚书孔安国等皆议“太皇太后名位允正,体同皇极。……子于父母之所生,体尊义重,……应同于为祖母后齐衰三年”。都主张李氏名位允正,安帝应依“为祖母后”之礼,服齐衰三年。于是安帝服齐衰三年,百官服齐衰期。这次的议礼,尤其“祖不厌孙,固宜追服无屈,而缘情立制”一语^①,完全反驳了前此江彪所言的“厌屈私情”,而使母以子贵之礼意的“私尊得伸”。(三)明世宗入继大统,尊崇所生。明世宗(1507—1566)以支子入继大统,欲尊崇本生父母,引起群臣反对,演成长达十余年的廷阁之争,最终在君权的镇压下平息。明世宗得偿所愿尊崇本生父母为帝为后,但却混乱了大明帝统。在凌氏看来,无论是明太祖(1328—1398)的《孝慈录》或明世宗的《明伦大典》,都是在礼意被扭曲之后,“激而为矫枉太过之制”。^②若是能究原礼典本意,又何致出此偏激之论。^③

从凌氏所引东晋哀帝与东晋安帝推崇生母、祖母之例,不难看出“母以子贵”、“追服无屈,缘情立制”的礼制原则,纵使被江彪扭曲于一时,却仍能重新展现。但到了明代,就几乎完全无法逆转。这当中的关键,在凌氏看来,完全肇因于宋儒的经说。以下即据之前所论《春秋》“夫人风氏薨”一事,证明宋儒对“母以子贵”之礼的否定。

^① 《晋书》,卷三十二,《孝武李文太后传》,页981—982;《晋书》,卷二十,《礼志中》,页624。

^② 凌廷堪,《封建尊尊服制考》,总页5455下。

^③ 明世宗议题,详本书第三章。

《春秋》书中记载“夫人”之葬，是常事。“夫人”本是用以称呼“君”之正室，所以左氏、谷梁、公羊对君之正室的夫人之葬都不必加《传》说明。但其中有四处，公羊特别加了《传》，这就透露出特殊的礼意了。前举《春秋》文公四年经文“冬十有一月壬寅，夫人风氏薨”一段，其下只有左氏有《传》，说：“冬，成风薨。”这是说成风死了，“成”是谥号。文公五年经文“春王正月，王使荣叔归含且赠。”其下，左氏、公羊、谷梁都有《传》，三传都说明这是周襄王派使者荣叔送来了葬礼需用的含（死者口中所含的珠玉）和赠（助丧用的车马）。“三月辛亥”下经文又有“葬我小君成风”一句，惟公羊特别加《传》，说：“成风者何？僖公之母也。”这是说明：成风是僖公的生母，周天子派使者送礼，即表示承认成风的葬礼等同于夫人的葬礼。其下，《春秋》经文又有“王使召伯来会葬”一句，左氏于此亦有《传》，说：“召昭公来会葬，礼也。”这是说周天子召昭公来送葬，左氏认为这是合乎礼的。从以上三传对“成风之葬”礼仪的特别解说，可以看出一个事实，即：风氏以僖公之母、庄公之妾的身份，于庄公在位时，并未被称为夫人，这是因为风氏不是嫡室；庄公死后，闵公、僖公相继即位，僖公是风氏之子，至此，风氏才因子而贵的被称为“夫人”。左氏、公羊、谷梁三传都认为这是合乎“礼”的。^①

可是这一层礼意到了宋儒，就全都成了“僭嫡、贱父、卑身、失位、乱礼之甚”。胡安国《春秋传》说：

风氏，僖公之母、庄公妾也，而称夫人。自是嫡、妾乱矣。……以妾媵为夫人，徒欲尊宠其所爱而不虞卑其身。以妾母为夫人，徒欲崇贵其所生而不虞贱其父。卑其身则失位，贱其父则无本。越礼至是，不亦悖乎。^②

在胡安国看来女子一旦为妾则终生为妾，妾与嫡的分别是生命烙印，

^① 以上经传正文，皆见傅隶朴，《春秋三传比义》（北京：中国友谊出版公司，1984）所引，页33—37。

^② 引自王揆等撰，《钦定春秋传说汇纂》，卷十七，收入《四库全书》，第173册，总页490上。

不只影响着自己的婚姻身份,也影响到母子关系。纵使亲生儿子贵为君王欲尊崇生母,生母也不能受享。在胡安国的礼秩观念里,尊崇妾母不但是“贱”了生父,也“卑”了自己。胡氏这种言论,绝非突发奇想,在宋儒中比比皆是。其师程颐就说:

自成风以后,妾母称夫人,嫡、妾乱矣。

天子成妾母为夫人,乱伦之甚,失天理矣。不称天,义已明,称叔,存礼也。

天子以妾母同嫡,乱天理也。故不称天,圣人于此尤谨其戒。^①

程颐和胡安国都强调“嫡庶”之分,其中最值得留意的是他用“乱天理”来阐释“失礼”,不合礼就是乱天理,而“礼”和“天理”就是他观念中严判的“嫡”、“妾”身份。朱熹也说:

僖公成风与晋简文帝郑太后一也,皆所以着妾母之义。^②

薛季宣(1134—1173)也说:

妾母为夫人,僭也。^③

而刘敞(1019—1068)更用“三纲之道废矣”来批评这一事件。言:

“王使荣叔归含且_鬻”。不知者乃以谓天子_鬻人之妾,小过尔,而讥之。深求车杀母弟,大恶也,而讥之。略是,不及知春秋正人伦之意也。君臣也、父子也、夫妇也,治之三纲也,道莫先焉。桓以臣弑君,而王命之;成风以妾僭嫡,而王成之。于三纲废矣。是失人之所以为人也,王之无天,不亦明乎。^④

“春秋正人伦”,人伦在刘敞的观念里以“三纲”为要。今,成风是妾,反被称为夫人,还以夫人之礼葬之,完全不合三纲之旨。尤其周天子,不但未能“正”之,还命使者送礼、送葬,在刘敞看来真是“失

^① 引自王搢等撰,《钦定春秋传说汇纂》,卷十七,收入《四库全书》,第173册,总页490上、491上、492上。

^② 同上书,总页490上。

^③ 同上。

^④ 同上书,总页491上。

人之所以为人”连做人的最基本的道理都丧失了。所以他说《春秋》经文在这段文字中未加“天”字，^①就是讥刺周天子失礼。在此，我们略转文字说明一下宋儒治经的特色。治经学史者皆知宋儒治经的最大特色是疑经、废注、以理解经。^②凡是以“理”解释不通的经传，宋儒每每另有妙方就是怀疑经文本身有错误，进而改经、删增经文，另作新诠。刘敞就对上引“王使召伯来会”《左传》言“礼也”一句表示反对。他说：

左氏曰“礼也”。非也。礼，庶子为君为其母无服，不敢贰尊者也。妾母称夫人，王不能正而又使公卿会葬，何礼之有。^③

至于经文无“天”字，更是被宋儒视为最佳证据而广泛引申。陈傅良(1137—1203)就说：

王不称天，于追锡桓公见之，至是再见，以夫人之礼丧成风也。……成风一人啗含之，一人葬之，以是怀诸侯。吾见周之益陵夷矣。……桓以少篡长，成风以庶乱嫡，王道熄矣。而庄、襄不能正，又从而褒赏之，是以天命施之天讨也。故皆不称天。^④

陈氏认为经文于周天子只称“王”不称“天王”，一方面是训斥周天子行事不合“礼”。如：齐桓公得君位分明是以力篡长，周天子却未能正之，成风分明是以妾乱嫡，周天子也未能正之。不但不正，反倒送礼、送葬拉拢诸侯，助成其非礼。二方面陈氏也相信《春秋经》所传达的圣人之意是暗示周天子不配居王者之位，势将被受有天命者所取代，所以《春秋经》不书“天”字。湛若水(1466—1560)也有相同的

① 胡安国也有相同的议论，言：“归含且啗施于妾母已稠叠矣，又使卿来会葬，恩数有加焉。是将祔之于庙也，而致礼于成风尽矣。聘，一也。含，一也。而又葬，则其事益隆。乱人伦、废王法，甚矣。再不称天者，圣人于此尤谨其戒而不敢略也。”见《钦定春秋传说汇纂》，总页491下—492上。

② 关于宋儒治春秋学的特色，参考汪惠敏，《宋代经学研究》，页265—312。并参看《四库全书总目》春秋类提要。

③ 引自王揆等撰，《钦定春秋传说汇纂》，卷十七，总页492上。

④ 同上。

看法。^①汪克宽则将此一诸侯王阶层的失礼现象落实到民间进行比照,认为民间流行的“嬖妾与夫合葬”就是礼失于上而袭于下的最佳明证。汪克宽言:

后世以妾母为正嫡,至于丧事乃黜正嫡而嬖妾合葬焉。如中宗之葬干陵,严善思谏而弗止,循袭而莫知其失矣。孰有如汉之孝文自谓侧室之子而不以为嫌者乎。^②

据汪氏之言,丈夫死后未与嫡室合葬,反倒与嬖妾合葬,也是“三纲紊渎”的失礼现象。真是何其广哉,由宋入明,三纲观念管辖之范围。的确,此一观念下的春秋论述,到清康熙间官方的意识形态仍是如此。康熙三十八年(1699)《钦定春秋传说汇纂》的编者仍然说:

案:鲁弑君始桓,僭嫡始成风。王不能正而又成之,故锡命归含_■会葬王皆不称天,以谨其始。……或疑王不称天为阙文,则荣叔归含_■偶一阙焉可也,不应召伯会葬又阙。^③

和宋儒之言,如出一辙。

明清之际,破解此一桎梏,提出“母以子贵”、“私尊得伸”的是毛奇龄。毛氏《春秋传》特别为风氏之葬翻案。言:

但适夫人在,则丧葬诸礼,不能备文。至适夫人薨,而_■姑反哭成丧诸礼,无一不备,则并书曰:葬我小君某氏。所以正其为夫人之礼也。今适夫人哀姜已死于齐,则此称夫人,后此书葬,于礼最宜。^④

毛氏认为若适夫人在,妾的丧葬,当然不能礼文俱备。然则,庄公嫡

^① 湛若水言:“会葬之礼,诸侯所以尊天子,天子答施于诸侯,犹之可也。而施于妾母,是成其夫人而教人以妾僭嫡矣。紊名分、逆天理,莫此之甚者也。故春秋既书王使荣叔归含且_■,又书王使召伯来会葬。则王之不王,其过自不可揜矣。”(王揆等撰,《钦定春秋传说汇纂》,总页492上。)宋儒这种对春秋经的解释方法,已完全逾越训诂、义例,而是另辟“理路”,较诸清儒真是迥然两途。

^② 引自王揆等撰,《钦定春秋传说汇纂》,卷十七,总页491下。

^③ 同上书,总页491上一下。

^④ 引自傅隶朴,《春秋三传比义》,页36。

室哀姜已歿于齐,今成风因子而贵,称“夫人”书“葬”,应属完全合礼。毛氏又举此下《春秋经》宣公八年、襄公四年及昭公十一年之三事为证,皆先书夫人某氏,后书葬我小君某氏,三事前后一例,并无异词。^①可见这是鲁国之礼,史书之例,无可置疑。凌廷堪的分析就更为清晰了。凌氏指出无论是东晋哀帝或明世宗的尊崇生母、或东晋安帝的尊崇本生祖母都是在同一原则下进行的,此一原则就是:“为人后”。安帝承孝武帝之后、哀帝承穆帝之后,明世宗承武宗之后入继大统,他们的身份同样的都是“为大宗后”,依礼“为人后者为其父母报”,所以东晋哀帝欲降期服母丧是正确的,而东晋安帝“为祖母后”依礼服齐衰三年也是正确的。江彪则错乱的说这是“庶子”的“父在为母服”或“庶子”的“父歿为母服”,把已经承继大统的“君”仍视为“庶子”,又无端的说“上严祖考”,完全没弄清楚哀帝所居的“礼位”。凌氏之言甚是精炼,引述如下:

盖哀帝由琅邪王入后大宗,欲降期者,亦“为人后者为其父母报”之服也。故江彪为此议,非“庶子父在为所生母”议也。胡三省注《通鉴》引《周礼》曰:“王为诸侯总纁弁而加纁”以证之,而不引《丧服》“若庶子为后者为其母服”。纁则当云:“父在,厌于君,不得伸私亲”,不当云:“厌屈私情,上严祖考也”。“父卒则为母齐衰三年”,兼所生母言之,郑注本有明文,为人后者为其父母期。若依郑注妾子为母父卒得伸,则哀帝降期正合礼意。惜江彪不知而妄议,以致明世宗《明伦大典》激而为矫枉过正之制也。以此二事观之,则经术岂可不亟加讲明误人家国乎。王伯厚《困学纪闻》说《春秋》“用致夫人”引江彪之言,乃云:“曾谓周礼在鲁,其臣无一江彪乎。”乃竟不知江彪所议是何礼?可谓昧极。宋人表表如浚仪王氏所言尚谬悠若此,其它又何足辨也。^②

凌氏这一大段文字从议题上看是争辩“母以子贵”、“私亲得伸”,

① 详傅隶朴,《春秋三传比义》,“宣公八年”条,页184—185。

② 凌廷堪,《封建尊尊服制考》,总页5455下。

其实它正反映着礼学思想深层的两个特质。一是“时”。本文之前已指出儒家丧礼的适用完全是以当事人的身份为坐标,若身份转移则适用之服制也跟着转移,此即“视具体事件而定”。东晋袁帝纵使为“贵人”所生,东晋安帝纵使本生祖母是“宫人”,属庶子,但一旦入继大统其身份即转为“为大宗后”,已等同宗子,相应的礼制也改从大宗。故为本生母之丧,应等同适母,当然可依“私亲得伸”服齐衰三年。《春秋》的僖公为生母风氏服丧三年,也是同例。另一是“情”,也就是“亲亲与尊尊的平衡性”。本文之前也反复申述亲亲与尊尊并非截然两橛,尊尊建立在亲亲之上,时势改变,私尊可伸,私亲也可伸,完全视具体事件而定。这就是凌廷堪《封建尊尊服制考》一文开宗所言:

先王制礼合封建而言之,故亲亲与尊尊并重。^①

“亲亲”与“尊尊”二系并列,何时得屈?何时得伸?完全依“时”、依“情”做出裁量。摒弃时间与实情两种因素,固执一理而无权,礼就成了教条,“仁”字何现?

二、夏斨、夏燮的“三纲尊尊服制说”

夏氏一门四兄弟:夏斨、夏炯、夏燮、夏燮,为学不假外求,互为师友,以程、朱理学为宗。四人对徽儒戴震的义理学、扬州阮元、凌廷堪的礼学都不喜爱。夏斨少时侍父聆学于凌廷堪,稍长即曾撰文反驳凌说,又与友人论辩戴、阮之学,驳斥之为“牵强附会,破绽百出”。^②夏氏兄弟对戴、阮、凌的学说都进行了批判,其中夏斨、夏燮用力最深。

夏斨曾撰《与友人论孟子字义疏证书》批评戴震的理说、性说,尤其驳斥戴震所谓“自宋儒辨理欲遂为祸于天下”一语,认为程朱理

^① 凌廷堪,《封建尊尊服制考》,总页 5450 下。

^② 夏斨,《景紫堂文集》,卷六,《论语论仁论忠告·叙》,总页 320。

学无一不体情达欲。^① 夏忻又撰《与友人论 论语论仁论 书》反对阮、凌把“仁”字解为“相人偶”，他认为“仁”从属于“心”，程朱之解确实至凿，阮、凌之辈“不必另起炉灶”。在夏忻看来，戴、阮、凌、焦这些学者著书别立新说，其目的只在“专与程朱为仇”，又因为戴等人深知“名物制度”之学不足以难倒程朱，遂转而以性命理欲之辨诋毁程朱。^② 其实，夏忻对戴震所论情欲与理的关系完全未能掌握，对阮、凌、焦之所以以“相人偶”解“仁”及其所企图彰显的“人”、“己”互动，更是茫然不知。理字在夏忻看来仍是“天理”、“纲纪”。我们试看他如何批评戴震的理欲观念。戴震解释理欲关系是“以自然者为欲”，“以必然者为理”，从自然归向必然就是善。这当中戴震最强调的是：“自然之欲”必需是“必然之理”的基础。而夏忻则质疑戴震为何不愿把理解释为“当然”？他认为以理为“必然”才最易流入意见，所以“理”必需是“当然”，惟独是当然才能“知之明，而处之当。”他更进一步解释说这个当然就是物则、物理，如：人子当孝、人臣当忠。^③ 若从理论层面看，夏忻之言并无大误。但问题是一旦理字落实到实践层面，如：人子“如何”可谓孝？人臣“如何”可谓忠？甚至从逆向发问：人父“如何”可谓慈？人君“如何”可谓义？这当中的落差就都全显现出来了。阮元、凌廷堪、焦循的相人偶为仁，及戴震的达情遂欲说，都还得从更具体的人伦日用的实践面进行比照，清儒“仁”学的新意义才能彰显。

夏忻对戴阮学圈的批评不只在性命理欲等概念，也兼及名物制度。凌廷堪撰《封建尊尊服制考》，主张回归到封建制度中去了解丧服的尊尊观念，但夏氏兄弟则斥此为非，夏忻就特别撰写了《三纲制

① 夏忻，《景紫堂文集》，卷十一，《与友人论 孟子字义疏证 书》，总页 579—588。

② 同上书，卷十一，《与友人论 论语论仁论 书》，总页 597—601。

③ 夏忻，《与友人论 孟子字义疏证 书》，总页 580—581。其实夏忻以上诸论捍卫程朱门户意味极浓，文末言：“当时高明之士如灵皋方氏、惜抱姚氏未尝不深惜其蔽。今七八十年间如江都焦氏之作《孟子正义》、定海王氏之作《论语后案》已渐用其说矣。吾子又复尊而信之，忻不胜杞人之忧。祈为吾道干城，幸甚。”和方东树之忧如出一辙。而戴、阮新义理学之渐为学界信从，亦明显可见。

服尊尊述义》反驳凌氏。在夏斡看来丧服的原则只有一条,就是“三纲尊尊之旨”,丧服的尊尊就是三纲的尊尊,丧服的尊卑等级也就是三纲原则下的尊卑等级。他在《自叙》中开宗明义即言:

《仪礼·丧服》一篇,其“经”非圣人不能作,其“传”非贤人不能述,后世议增、议减皆无当于先王制作之精义也。^①

这是说丧服制作有其精意,精意何在?又言:

夫服生于情,情生于亲,虽涂之人皆知之。然但知亲亲而不知尊尊,则犹是野人之见,而无以明天下国家之有所统系也。^②

这是说纵使服制生于亲亲,但只知亲亲仍是“野人”,因为统御家国天下是得靠秩序的。所以夏斡说“制服之本”不在亲亲,而在“尊尊”。然则何谓尊尊?夏斡言:

尊尊之义,奈何?三纲而已矣。^③

“尊尊”就是“三纲”。他先把“斩衰”称为“尊服”,又引《丧服传》“父,至尊也。君,至尊也。夫,至尊也。”证明君、父、夫就是至尊之三纲。完全摒弃了“为人后”及“父为长子”的另二类“至尊”。然后又把丧服大分为三类:一类是“发明乎父之为子纲也”,一类是“发明乎君之为臣纲也”,另一类是“发明乎夫之为妻纲也”。最后归结说:“以此三者尊尊之义求之经、记,列服虽百有四十余条,引伸触类,曲畅旁通,若网提纲,靡不振举。”夏斡认为只要掌握住这三条大原则,一百四十余种丧服就都可以引伸旁通,条理分明。夏斡不仅自己为服制作了三纲的撮要统合,更进一步对“经书”中不合乎此一“三纲”理念的文本提出批判。他批评《礼记·丧服大传》和《礼记·丧服小记》说:

然后知《大传》之服术有六,《小记》之亲亲、尊尊、长长、男女有别诸说,皆后儒_疑缕推测之言。实未得周公制作之本原,孔门传受之要领也。^④

① 夏斡,《景紫堂文集》,卷六,《三纲制服尊尊述义·叙》,总页321。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上书,总页324。

《大传》和《丧服小记》，自汉以来即是诠释《丧服》的重要参考文献。研究丧服者皆知丧服当以《仪礼·丧服》之经、传、记为准，同时，《礼记》的《大传》所言“服术”的六项原则：亲亲、尊尊、名、出入、长幼、从服，和《丧服小记》所言“人道”的四项原则：亲亲、尊尊、长长、男女有别，这两则资料都是探析服制的主要凭借。而今，夏炘却一举推翻。完全不细究其间仁义礼知、恩服、义服、节服、权服等历代礼经儒师的论辨阐释，只高举君父夫“三纲”即排列出上下尊卑的纲纪秩序。这和宋儒治经刊落注疏的“一贯”习性，极之相似。

如果我们以为夏炘的论述只是为了争汉宋学之门户，那就错估了夏炘的企图，这可是他的根本信仰。夏炘曾自述他的撰述过程，他说从癸未（道光三年，母卒，1823）到乙丑（道光九年，父卒，1829）七年之间他身经母丧、父丧两大变故，潜心闭户读《礼》，始“窥见”此旨，笔之于书。虽经七年潜研，夏炘仍未敢立刻发表，其后他又在筐筐里藏了好多年，直到咸丰元年（1851）参与道光皇帝遗诏的典礼，读到《钦定仪礼义疏》《丧服》的“妻为夫条”，才信心满满的整理旧稿，交市付梓，公诸于世。^①这一场思忖，前后费了他几乎三十年的光阴，不可谓不谨慎。谨慎至此，而所信如此，可见这是他的根本信仰，绝非门户之争。至于他所读到的“妻为夫条”是什么呢？原来《钦定仪礼义疏》的注是这样的：

云：子为父、臣为君、妻为夫，此三纲也。从此递生他服，而不为他服之所生。递杀他服，而不为他服之所杀。^②

《钦定仪礼义疏》把丧服如此规制地化约为“三纲”，清晰简要的统摄出递杀原则，认为服制的原则是以三纲为中心向外衍生，或增或杀，一以三纲为准。把“三纲”视为“丧服”定制的唯一准则。完全丢弃《大传》、《小记》中的恩断、义制、节权等多项原则，也刊落了“私亲得

^① 夏炘父母之丧，详《先考行述》及《先妣吴太孺人行略》，俱见《景紫堂文集》，卷十三，总页737—749，751—754。并参考《三纲制服尊尊述义·叙》，总页324；及夏炘，《三纲制服尊尊述义》（清同治六年〔1867〕刊本），该书撰于道光三十年（1850）三月。

^② 清高宗敕撰，《钦定仪礼义疏》，收入《四库全书》，第106册，卷二十二，页749下。

伸”、降或不降的亲尊曲折。夏炘自言心中之大喜，曰：

大哉！圣人之言，先得我心。为自汉以来儒者所未及道。^①

《钦定仪礼义疏》本为官方纂修之礼书，又由方苞等理学大臣主导，当然得严立“三纲”以为训示。夏炘的理念既然上合钦定之书，当然不能满足于汉儒的记、注。他批评郑玄：

郑注《记》“改葬，纁”云：“服纁者，臣为君也，子为父也，妻为夫也。”似三纲之义，康成亦曾见及，惜未能于丧服全篇之注，畅发其旨。^②

夏炘引郑玄“改葬服纁”一段的注文，认为郑玄似乎也曾意识到“三纲”与服制的关系，只可惜未能畅发。殊不知，汉之三纲迥异于宋之三纲，郑玄纵使如夏炘所愿在注中畅发三纲之旨，怕也绝非夏炘心目中的三纲。^③ 清乾嘉礼学者礼义议论的开创性，实非理学之论礼者所能想见。

夏燮对凌氏礼学的批判，较诸乃兄，规模更大，用力更深。他写了《五服释例》一书，洋洋十六万言，较凌书多了十倍。《五服释例》一书，仿凌廷堪《礼经释例》体例，先将丧服大分为二十例，其下再细分。夏燮对丧服之制的解释和夏炘一样，也是以“三纲”立论，言：

丧服之旨，莫先于正名，名正而后尊亲之杀，卑隆之差，礼所由生，义所由起。故名者人治之大，而丧者人道之至文者也。至尊之服，则父也、君也、夫也，所谓三纲者是也。至亲之服，则母也、妻子也、昆弟也，所谓一体者是也。^④

夏燮把为父服、为君服、为夫服称为“至尊之服”，并说这就是“三纲”。

① 夏炘，《三纲制服尊尊述义·叙》，总页 325。

② 同上，文下小注。

③ 关于汉代的“三纲”，参考阎鸿中，《唐代以前“三纲”意义演变：以君臣关系为主的观察》，《钱穆先生纪念馆馆刊》，第 7 期（1999 年 12 月），页 56—75。阎文指出大盛于汉代的纬书，以天象做为天子的警示，对三纲的解释，非但不是要求臣、子、妇成为“附属品”（陈独秀语），反而正好相反，它要求君、父、夫要负人伦秩序责任，需为天下表率，更是一切责备的首要对象。又，上引郑玄“改葬，纁”一段注文的礼意讨论，参考本章第二节。

④ 夏燮，《五服释例·叙》，收入《续修四库全书》，第 95 册，总页 399。

又把为母服、为妻服、为子服、为昆弟服称为“至亲之服”，并说这就是“一体”。其下再依尊尊之义论“正统不降之例”，依亲亲之义论“五服递降之例”。夏燮此举，很明显的是把“尊”、“亲”判为二途。然则《丧服》何曾有父为至尊、母为至亲之二分？又何尝有三纲、一体之二分？^①子若承重，父也得为子服斩衰三年，唯承重者为至尊也；父歿，子为母得齐衰三年，因为私尊得伸。《丧服》在人道的四项准则下定出服术的六项原则，其中有以恩断、有以义制、有以节权，所谓承重即为至尊，父歿则母尊得伸，尊亲关系是如此的依时互动，何曾如夏燮所言之截然二途。

虽然夏燮的五服论述较诸夏炘已更接近专门礼学家的主张，如论“为人后者若子例”，已主张为人后者不需以伯叔父母称本生父母；较夏炘的坚持以伯叔父母称本生，是更认同于阮、凌学圈的主张。^②但其立足点仍一开始就框限在“三纲”的统领下，遂使服制的讨论只能在定制中归纳其“例”，无法另辟源头活水。夏氏兄弟论丧服，但是对服制的思想本源：仁、义、礼、知，却未能掌握，对与之相应作为裁断的服制原则：恩、义、节、权，也未能通贯，所以无法跳脱框架展现再生活力。服制，纵使以正名为首要，但服制之定另有“人道”之本，更何况服制与封建宗法相表里，若摒弃后者不言，只以正名为先，随即划入定制，就看死了亲亲尊尊大意了。

第四节 亲尊持衡与失衡之后

清儒对亲亲尊尊观念的重新诠释，因礼学兴起而益盛，其基本态度都是主张“尊亲持衡”，任何失衡都将造成礼秩上的混乱与礼意之扭曲。尤其这些论述都扣着“丧服”进行，在相当程度上，表明礼意得

^① 《丧服传》“齐衰不杖期章”所言“一体”乃：“父子一体也，夫妻一体也，昆弟一体也。”

^② 详夏燮，《五服释例》，卷二，《为人后者若子例》，总页 419—420；夏炘，《学礼管释》，卷十，《释为人后者为其父母报》，收入《续修四库全书》，第 93 册，总页 136 上。

扣紧制度,不可空言。

乾隆间孙希旦撰《礼记集解》,已阐扬“亲亲”礼意。他的《大传》“解题”说:

愚谓此篇之义,言先王治天下必自人道始。篇中言祭法,言服制,言宗法,皆所以发明人道之重。而篇末尤归重于亲亲。盖人道虽有四者,而莫不由亲亲推之,所谓“孝弟为仁之本也”。^①

又解经末“自仁率亲,自义率祖”一段,言:

上节引《丧服·传》以旁治明亲亲之义,此覆举前文,又以上治明亲亲之义也。盖人道虽有四者,而不外于亲亲。而亲亲之义,则又以属于祢者为最隆。故于此归本而言之,以明人道之所尤重也。^②

人道四制要以亲亲为首要,亲亲又以“敬祢”之礼最隆重。所以孙希旦劝告统治者治天下必始人人亲其亲,若断弃亲亲独言尊君,必为天下所弃。孙书虽倡亲亲尊尊平衡,无宋儒陈澧等过偏之论,但尊卑观念仍重。如解“君有合族之道”一段仍言:

此言君虽有缀姓合食之道,以笃亲族之恩,而族人则不敢以其戚戚君,以尊卑之位不同也。^③

人君绝宗以严大小宗之别,固是事实。但《礼》戒族人莫以血缘之世次与君序齿,却未必意在尊卑之别。是知清人说经虽欲有所突破,但在初期仍难脱理学价值观念。无怪乎孙书会有两种极差异的评论。孙锵鸣《序》孙书言:“其阐明礼意往复曲畅,必求即乎天理人心之安,则尤笃实正大,粹然程朱之言。”认为孙书是以程朱之言为归。而孙衣言(1814—1890)所撰《行状》则说:“旨在博参众说,以明古义。”^④

^① 孙希旦,《礼记集解》,中册,页902。孙氏生于乾隆元年(1736),卒于四十九年(1784),《集解》一书撰于乾隆四十四年(1779)。

^② 同上书,页917。

^③ 同上书,页913。

^④ 孙锵鸣,《礼记集解序》,收入孙希旦,《礼记集解》,页2。孙衣言,《敬轩先生行状》,同书,页6。

又认为孙书以古义是归。

清儒研治《礼记》学之最著者,朱彬(1753—1834)当为其一。朱氏《礼记训纂》全取汉郑玄、唐孔颖达之言,不沾宋人三纲纲纪之说。其释“君有合族之道”一段亦取孔氏之言“所以尊君、别嫌”,仅以“别嫌”为释,把重点放在莫令血缘关系搅和了政治职位。又释“自仁率亲,自义率祖”一段,先引孔氏“仁则父母重而祖轻,若义则祖重而父母轻”一句,并自下案语:“一轻一重,人情道理宜合如是,故曰其义然也。”朱彬礼意中的“义”绝非单向的“应该”,而是双向考量后、务使各得其“宜”的“义”。故特别强调“一轻一重”才会有所谓“义”的成立。^①这种“权宜”之礼意在朱彬释解《礼记·丧服四制》中的一组观念“党同”与“一治”时,最清楚可见。经原文是:

资于事父以事母,而爱同。天无二日,土无二王,国无二君,家无二尊,以一治之也。故父在为母齐衰期者,见无二尊也。^②

这段经文最能表现母系之亲在父系至尊前提下的处置方式。朱彬先引孔颖达言“告民有终”,并阐释说:“告,教其民使哀有终极也。情实未已,仍以礼节为限,抑其情也。”这是说爱母之情并不以服期为足够,但因为父亲健在,遂不得不依“家无二尊,以一治之”之礼,为母只服期。这就是“一治”。但礼之意却完全了解并肯定爱母之情,所以说“情实未已,以礼节之”,礼在此处是压抑了人子之情,有其不得已的裁断。因此朱彬说“父在为母期,正是以义制。”^③换言之,“父在为母期”的制服原则,既非合人子之情的“恩制”,也非量事权宜的“权制”,也非“节制”,它基本上是“以义抑情”的“义制”。但这种对“母子”之情的抑制,在父歿之后,就得伸展,故父歿为母齐衰三年。有抑有伸,始见其“宜”,这就是“党同”,也就是礼所言的“资于事父以事母”。

① 详朱彬,《礼记训纂·大传》,收入《续修四库全书》,第105册,总页546下—548上。

② 朱彬,《礼记训纂·丧服四制》,总页725。

③ 朱彬,《礼记训纂·丧服四制》,前句引言,总页725下;后句引言,总页726上。

道光初,崔述(1740—1816)撰《五服余论》以补廿年前(嘉庆辛酉,1801)旧作《五服异同汇考》之不足。^①所补十二条,半数以上都在阐扬礼意“亲亲尊尊两不相悖”,尤其对服丧期间感物生情之哀痛,反复再三。首条言:

丧非独服然也。其饮食、其居处、其言行,皆与寻常有异。……故《丧服》一篇两言足以蔽之,曰尊尊、亲亲而已。……尊尊亲亲不使两相悖也。^②

崔述说人子为父母之丧订为三年,一因“子生三年,然后免于父母之怀”,为报父母之恩宜服三年。另一是“人情之必至,行乎其所不得不行者也”。崔述在此特别指出“人情之必至”是无法抗拒的。人的哀伤,因时而生,见到新麦新谷、乍寒乍暖的节气变化都会睹物思亲顿生感伤,如此蔬果新登雨丰乍至,周而复始,睹物生哀,期年之后或得渐淡,然则丧父失母之哀痛往往再期、三期之后才能平复。所以“亲丧皆以三年为断也”。在崔述的论述中,“情之不得已”^③是最根本的制礼原则。他论“礼”与“情”的关系说:

礼本乎情,非强人以所不能行者也。若亲初丧而即能饮酒食肉,恬然不以为事,是其心已死矣,强之使必疏食,夫亦何益。故孔子曰:“女安则为之。”^④

崔述反对把三年之丧视为“圣人”的定制,也反对把丧服当成僵硬的制式或规条。在他看来有如斯之情感就有如斯之服制,居丧不忍食肉、居丧不忍食枣、居丧无法内寝,都是“人子之至情,不能已者也”。

晚清郭嵩焘(1818—1891)撰《礼记质疑》也强调五服经义以“亲

① 崔述的《五服异同汇考》始撰于乾隆四十六年(1781),成书于嘉庆六年(1801),刻于道光四年(1824)。《五服余论》当成于道光初,亦刻于道光四年。详其自撰《五服汇考小引》,《五服异同汇考》收入《续修四库全书》,第95册,总页287及339。

② 崔述,《五服异同汇考》,卷三,《五服余论》,总页339下。

③ 同上书,总页339下、340上、340下、340下及342下。

④ 引文分别见崔述,《五服异同汇考》,卷三,《五服余论》,总页342上一、下。

亲”为本。^① 郭氏以封疆大吏退归田里精治经学,在晚清传为美谈。^② 《礼记质疑》最值得留意的是作者不因循守旧,对前人注解每每提出批判,并加入新说。郭氏释“自仁率亲,等而上之至于祖,名曰轻;自义率祖,顺而下之至于祢,名曰重”一段,颇具新意。首先郭氏批评郑注,并言:

嵩焘案:郑以祖祢分轻重,于义为舛。“等而上之至于祖”,祖者通辞也。“自仁率亲”,由父而上推之,……高祖以上无服,远则仁有不及也,故曰“轻”。“自义率祖”,祖者太祖也,顺而下之,有大宗,有小宗。继太祖之大宗,百世不迁,继高祖以下之小宗,五世而迁。宗者宗其所自出之祖也。义系于祖,则祖为重。仁以服制言,义以宗法言。^③

郭氏不认为礼意的仁义轻重之分是以家族关系中的先祖和生父进行对比,他把仁义轻重的差异性解释成“服制”和“宗法”。在“服制”关系中,以“仁”为本位,以“己”为中心,向上、下、旁三个方向推出去并递减。所以以“服制”为言,到了高祖以上就因为血亲之仁太远了,遂而无服。但若以“宗法”观念为言,先祖是本宗之所自出,是义之最重,和血亲之远近无涉,所以祖为最重,递减至父。换言之,服制以“该男子”为中心,外推五服则止;宗法则以“宗族整体生命”为中心,千古不易。郭氏明确的把“宗法之重”别列于“服制”之外,给“义”一个客观永存的价值。郭氏如此解经,是有深重意义的。

我们试对照其解“君有合族之道,族人不得以其戚戚君,位也”一段,将更能掌握其用心。言:

嵩焘案:人君绝宗,故君之别子自为祖,自诸父昆弟皆臣也。君为之绝服,而服君者皆斩衰。是以《谷梁传》云:“诸侯之尊,兄弟不得以属通。”然《周礼·大宗伯》“以饮食之礼亲宗族兄弟”,《文

^① 郭嵩焘,《礼记质疑》(长沙:岳麓书社,1992),卷十六,“大传”条言:“嵩焘案:经义主五服之亲言之。”页429。

^② 陈澧,《礼记质疑序》,收入郭嵩焘,《礼记质疑》,页4。

^③ 郭嵩焘,《礼记质疑》,页430—431。

王世子》“族食，世降一等。”合族而缀之以食，亲疏之等亦于是辨焉，而君于其宗族自序亲疏。宗族之亲者、疏者，一以臣道将之，不敢各以其亲与君为齿列。郑注训“位”为“齿列”，极允。……《疏》但以“上亲君位”释之，又云“兄弟相属多篡代之嫌，令远自卑退”，以后世猜嫌之术释经，尤为乖舛。^①

关于“君”与“族人”的关系如何安顿，是这一段经文的礼意。郭氏既不取孔颖达的“以别篡代之嫌”，也不取孔氏“远自卑退”之说，只同意郑玄的“齿列”。这就表示郭氏认为一旦为君，与族人的关系就应只存“君臣”关系，无论是伯叔父或亲兄弟都是臣，也都得以臣自居，不得再比论血缘世次。虽然，君有主动权得“以饮食之礼”和宗族兄弟叙亲情，但其礼则是“世降一等”，比实际的世次关系都得降一等。郭氏如此区分的目的绝非担心篡位，而是要建立“君位”与“君权”的独立性。这就是为什么一旦为君就得“绝宗”，同时君之别子就得自立为“祖”，自去成就一个小宗，自祭其祖，却绝不可祭大宗之祖。

我们细思郭氏之解，即可看出他的用心是要把血缘关系从政治关系中抽离出去，从而给政治关系一个独立空间。郭氏治礼启蒙于读王船山《礼记章句》，自谓：“礼者征实之书，天下万世人事之所从出，得其意而万事可以理。”^②“得其意而万事可以理”，经世与创新之志溢于言表。郭书以“质疑”为名，与其长期接触洋务有关。若对应其生平事迹，则郭书所论传统礼意的“革新”意义，更值得深究。（详第三章）

小 结

礼，作为儒家社会秩序的基础，其中心理念是“亲亲尊尊”二系并

^① 郭嵩焘，《礼记质疑》，页431。

^② 郭嵩焘，《礼记质疑·自序》，页2。该书始撰于咸丰二年（1852），同治十二年（1873）曾纪泽日记已言阅读此书。光绪十六年（1890）郭氏自序言“成书二十余年”，是知该书至迟当撰成于同治九年（1870）。详郭廷以编定，陆宝千补辑，《郭嵩焘先生年谱》（台北：近代史研究所，专刊第29号，1971），页470—471。

列的情理结构。无论从思想上言、从制度上言,社会秩序都得赖此二系达到平衡才能稳定。《礼记·中庸》说:“仁者,人也,亲亲为大。义者,宜也,尊贤为大。亲亲之杀,尊贤之等,礼之所由生也。”清楚指出道德仁义,落实在亲亲尊尊。《礼记·丧服四制》虽有“门内之治,恩揜义;门外之治,义断恩”,说明家族关系与君臣关系的不同断制原则,一以恩重,一以义断。然事实上,这种持衡与分际在具体事件上并不容易裁决合宜。更何况礼典精微古奥,因“难读”而治者甚少,千余年间政治经济社会又变迁剧烈,亲亲尊尊的礼意多随时势各有升降,遂在历史的发展中每多失衡。

政治关系内的尊亲冲突,展现在尊父与尊君的两难困境。兴起于汉末的“仁孝先后”议题,讨论济世、事亲孰先孰后?到魏晋间竟演成“忠孝可否两全”的尖锐论辩。这当然和魏晋之际政治形态剧变,戎马控惚之际,出仕与尽孝难以兼顾有关。曹丕以“一丸药救父乎?救君乎?”的疑题逼问群臣,虽语间戏谑,却实质指出“君父冲突”的具体化。吴国权臣斥责人臣为父终制罔顾公义,宣称:“忠节在国,孝道在家,出身为臣,焉得兼之”;更明白指出尊君之势高于尊父。

家族内部的尊亲冲突,表现在“为母服”。以“继母出嫁之服”为例,比较晋王肃的“从,则为服;不从,则不服”和汉郑玄的“尝为母子,贵终其恩”,不难看出王肃倡导的脱卸褫文重视实质内在情感,相较于郑玄的重形式名份,是更体贴于亲恩之实质,对亲亲做了新的诠释。

李唐一统天下,以经学取士,《礼记》之学大盛。礼学大盛当然和魏晋以降高门大第士族阶级兴盛有关,同时也和统治者“纳礼入律”的治世理念相契。唐代是多民族共治的大帝国,在兼融异文化同时尊儒的双途下,礼秩中的尊尊亲亲又有了另一层意义的开展。最明显的,就是母系尊序的提高。唐自武则天提出“请升慈爱之丧,以抗尊严之礼”,建议增厚母服一律三年(齐衰),以抗衡父丧之三年(斩衰)。唐开元廿年修《开元礼》,遂正式纳入礼文,沿至明清,未稍更易。这在礼学史和礼制史上都是划时代的大事。

宋代理学兴起,在天理观念下,尊君、尊父独炽,相对的,亲父、亲母的“亲亲”地位,渐形卑下。近人惠吉兴研究宋代礼学,称宋之礼学是“理学化的礼学”。礼,在宋儒的定制中,等级分明是最大特色,其中君、父、夫为三纲,以统契臣、子、妇,较汉代三纲之“君自躬省”,变化不可谓不大,吾人可称之为“三纲纲纪说”。在三纲纲纪说的统御下,家族关系内是尊父高于亲母;政治关系上,则是亲父屈于尊君。可堪对应的是,宋儒对“臣为君服”表现出莫大的兴趣。自范祖禹将君丧视为“国丧”、称亲丧为“私丧”、主张为君丧即应中止私丧之后,宋儒真德秀、朱熹就纷纷撰文为“臣为君服”拟定服制,到清初的程朱理学家陆世仪等仍袭沿此一制服之兴趣;可见尊尊观念之独炽。至于母系地位的卑降,更可以程颐反对唐代的为母齐衰三年、主张恢复齐衰期一事证见。所谓“天无二日,土无二王,国无二君,家无二尊,以一治之也。”在固守“一治”的理念下,尊尊演成尊君,亲亲渐被刊落。

明承宋学,以程朱经说取士。太祖废相之后,专制君权更形苛刻。本文以三礼为例,对比唐孔颖达《五经正义》、宋陈澧《礼记集注》及明太祖敕修《五经大全》的经文解释(三者皆科举定本),可以具体看出明代三纲纲纪说的益形桎梏。尤其明太祖特好订律,却不究本三礼,每每造成片面增厚服制、片面减降服制,一旦溯原礼经,则多失衡的“乱序”状态。《孝慈录》、《明伦大典》的加厚母服,都是过偏之论,清儒自顾炎武始即对此有强烈批评。(详第三章)

亲亲尊尊失衡,造成礼意的扭曲与丧失,清儒通过礼典考证,礼秩原型本旨始得揭明。清代最具代表性的两部《礼记》著作:孙希旦《礼记集解》、朱彬《礼记训纂》,都不约而同的呼吁“亲亲尊尊二系并列”,尤其在程朱理学特崇尊君之后。孙希旦言人道四制中以亲亲最为首要,奉劝统治者治天下必自“人人亲其亲”始。朱彬则阐扬《礼记》“自仁率亲,自义率祖”,宣扬人情道理之合宜应是“一轻一重之谓义”。尤其朱彬在程朱理学的“一治”观念外又提出“党同”,用“党同”观念支撑亲亲理念。所谓党同在服制上是“资于事父以事母”,也就

是丧服原则的“私亲得伸”。丧服言父在为母期,因为不二斩、以“一治”之,是为尊尊,但丧服又言父歿之后,为母之服则在“私尊得伸”的原则下,“伸”为三年,这就是“党同”,也是亲亲。因为有这一层因时势情理而得“资”、得“伸”的党同,所以礼学的情理结构不是固执之一治。

凌廷堪的《封建尊尊服制考》对清代礼学有重大贡献,一是因为他把尊尊亲亲的礼秩理念回归到与西周封建制度合言,揭明了尊尊亲亲二系并列的情理结构。其中最重要的是,他指出“尊尊”之旨是“尊承重者”,不是“尊君位”,攻击明代的专制君权。再则他主张亲亲与尊尊二系并列,在尊亲互动的原则下,提高了母系的地位。并且声言“子为母服之母,兼指妾母而言”,把母子关系建立在亲生“血缘关系”上,摆脱母与父之“婚姻关系”对亲生母子造成的干扰。

本文第三节以凌廷堪和夏炘、夏燮兄弟对“丧服服制原则”的辩论为焦点,清楚地呈现出汉学、宋学二种相异的礼秩原则。凌廷堪把“尊尊”还原到封建制度中去思考,揭明服制的原则是亲亲尊尊二系并列,而夏炘、夏燮则坚持服制原则是“三纲”:君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲。后者遵循理学家“礼者,天理之节文”的理念,把礼当成规制,前者则体贴于“亲亲”,企图打破僵硬的天理观,重新在“相人偶”为“仁”的基础上,反省礼制。而所谓相人为偶、合宜为义,最确切的原则就是亲亲之仁与尊尊之义的“互动”。唯有体贴于“亲亲”,尊之当尊才具“仁”之基础。本文又举《郭店楚简》《六德篇》所言:“为父绝君,不为君绝父”的丧服原则;及“母以子贵”四例,春秋鲁僖公生母的“风氏之葬”(风氏是庄公之妾)、东晋哀帝的“为母服”之争(周氏是成帝的贵人)、东晋安帝的“为祖母服”之议(李氏是简文帝的宫人),及明世宗的“尊崇本生”之争(世宗是武宗从弟),都是对君权、父权、夫权“绝对至尊”提出的挑战。

从清儒和宋明儒的迥异经注中,我们清楚看到宋明经注如何把礼意中“双向”互动的三纲变成“单向”的绝对纲纪,礼的互动性如何消失。相对的,从清儒的礼文制度考证中,我们也清楚看到礼秩原型

和亲亲本旨如何被揭明。“亲亲尊尊二系并列”所揭示的儒学“情理结构”,修正了宋明天理观念下独重尊尊的礼秩观念,不仅把尊父从尊君中释放出来、尊母从尊父中释放出来,也为重新建构儒学的礼秩序,提供了一个“双向”的基础。

第三章

“为人后”：清儒论“君统”之独立

“过继”是中国社会普遍存在的一种家族延续方式，上自帝王将相下至寻常百姓，史书之例，不可胜数。“过继”在礼意上是为了延续大宗，使承重的一脉不绝，以祭祀先祖繁荣宗族。汉魏以后，因人口迁移、地理、经济等因素造成宗法形态改变，过继本旨丧失。过继，竟流向财产争夺，民间的过继尤其如此。然而无论过继形态如何变化，过继者和其“本家”的关系应如何安顿，则一直是历史上反复出现却又纠结难断的情理疑题。

本文不讨论样式纷纭的民间过继，而特别拈取历代的“皇位过继”，把讨论层次提高到帝王之家，从皇位过继探析“入继主”和其“本生父母”的关系。之所以做此选择，一是因为前者属社会文化史范畴，难依礼典规范，二是因为后者乃中国历史上独存之“大宗制度”的实行体（另一实例是“孔府”，但孔府不具政治实权，变异之冲突意义无从彰显），故可据此实例以观察儒家礼制和礼意之间的持衡、变异与冲突，藉以审视儒家秩序理念的内在结构。

显然，入继主对所继者而言，因承袭君位而建立起特定的“政治关系”，此一政治关系可称之为“尊尊”；但对本生父母而言，却仍实存着直系的“血缘关系”，可称之为“亲亲”。值得注意的是，这两重关系在礼意上颇相指涉，在实践层面上又每每冲突。其含摄的相对性议题有：继嗣继统、尊本宗尊所后宗、为人后为之子、君统亲统等。历史

上,入继主引发的君统亲统之争,几乎都源自“尊亲”议题,尊亲就是“尊崇本生”。儒家以“孝”治天下,中国历代入继主,汉魏晋唐宋元明几无例外,一旦登基,或迎养生母、或追尊本生。至于追尊之法,则各有理据,言人人殊。故此,在“尊崇本生”和“尊崇所继主”之间就形成了聚讼纷纭的礼意之争。历代礼臣、经生、儒者之针锋相对,令人智昏。而史不绝书的大礼之议,也就如此写成。这当中暗藏着的正是中国文化中层出不穷的“政治身份”与“血缘身份”的纠葛,也是儒家思想中“尊尊”与“亲亲”的纠葛。这两层身份、两种礼意在近世中国是如何发生?如何论辩?如何纠结?又如何被分析、厘清?正是本文所要澄清的议题。

本文将以历代皇位过继争辩最烈的明代大礼议为切入题,先探讨一下明儒对皇位过继事件的处理方式,并其背后所遵信的礼学思想,以作为此下论述之参照基础。同时本文将更大的重心放在清儒对明大礼议的批判,通过清儒对礼制与经典的考证,观察清儒对皇位过继事件的处理方式,并其背后所遵行的礼学思想。其后在两相对照下,指出清儒礼学考证所彰显的儒学思想在明清间的转折意义。最后,本文将此一讨论落实到现实层面,讨论清儒此一皇位过继考证的现实意义。因为,令人惊讶的,清儒所进行的皇位过继礼制考证居然和雍正废嗣,同治、光绪、宣统三朝间皇位二度过继之时事直接相关。喧嚷于晚清的君统之争,其理论渊源竟系于此,考证与经世脉动之紧密,令人惊喜。尤其,晚清儒者针对此一议题所引发之具近代意义的转折性诠释,更别具启发性。

本章分五节讨论:(一)“继嗣”观念下的宋明大礼议;(二)毛奇龄论“传位法”;(三)乾嘉学者论“为人后”的特殊身份与意义;(四)晚清学者论“统嗣二分”与“君臣伦非父子伦”;(五)光绪、宣统入继与“君统独立”之争。

第一节 “继嗣”观念下的明代大礼议

“大礼议”肇端于明世宗的入继皇位(1521),是一桩因“尊亲礼仪”而引发的“继统”与“继嗣”之争。事件的过程非常复杂,结局相当惨烈,前后延宕了近二十年才告平息。近代史家对大礼议的研究,或从明代政治兴衰着眼,或从宫阁派系利益斗争立论,或从称谓尊号上进行厘清。^①但无论如何,从本质上说,大礼议乃是一桩礼制上“亲亲尊尊”如何持衡的问题。

一、“大礼议”始末

在展开本议题的讨论前,有必要对大礼议作一了解。

(一) 起因

明正德十六年(1521)三月,武宗死,无子,皇位虚悬近四十日。大学士杨廷和(1459—1529)等据《皇明祖训》中“兄终弟及”一则,拟遗诏迎立兴献王独子厚熹继位。^②兴献王是武宗的叔父、孝宗的同母弟,厚熹即武宗从弟。同年四月廿二日厚熹即帝位,是为世宗,时年十五,改明年为嘉靖元年。世宗即位后第五天,即“命礼部会官议兴献王主祀及封号以闻”。^③内阁首辅大学士杨廷和与礼部尚书毛澄(1460—1523)等会公卿台谏六十余人依宋濮王、汉定陶王事建言:世宗“入嗣大统”,已为孝宗“后”,故宜称孝宗为“皇考”,改称兴献王为“皇叔父”,兴献王妃为“皇叔母”,自称“侄”;并另立益王之子崇仁

^① Carney T. Fisher, *The Chosen One: Succession and Adoption in the Court of Ming Shizong* (Sydney: Allen & Unwin, 1990). 朱鸿,《“大礼”议与明嘉靖初年的政治》(台北:台湾师范大学历史所博士论文,1978)。诸桥辙次,《追号问题:明の兴献王大礼议》,《经史论考》,收入氏著,《诸桥辙次著作集》(东京:大修馆书店,1963),第三卷,页363—375。

^② 张廷玉等,《明史》(北京:中华书局,1984),卷一九〇,《杨廷和传》,页5034。张居正等,《明实录》(台北:历史语言研究所,1966),《世宗实录》,卷一,页2。

^③ 《明实录·世宗实录》,卷一,页24。

为“兴国”之后，嗣兴献王。^①世宗不悦，以“父母可更易乎？”质问礼部，下令再议。杨廷和及翰林学士毛纪（1463—1545）等六十余人又复上言：“程颐濮议最得礼义之正断，宜称皇伯考兴献大王”，支持前议。^②世宗不听，再命“博考典礼，以求至当”。杨、毛等七十余人遂再上议，引“舜不追尊瞽瞍，汉世祖不追尊南顿君”为例，进谏世宗宜效法大舜、汉光武帝的“不称皇考，不立庙”。全面反对“尊崇本生”，坚持世宗入嗣孝宗。世宗不从。朝廷气氛紧张。

同年七月，礼部观政进士张璫（1475—1539）体会得世宗心意，上《大礼疏》，提出“继统”与“继嗣”二分的观点，支持世宗，并言：“无强夺此父子之亲建彼父子之号，然后为之继统者。”又说：“子无绝父、臣母之义。”认为世宗乃统继武宗，勿须入嗣孝宗，嗣统二分，故世宗可以尊崇本生，并建议在京师为兴献王立庙，不改父子称谓。^③

张璫之议与杨、毛等阁臣针锋相对，一时间舆论鼎沸，大礼议起。

（二）经过

世宗窃喜张璫之议，遂下手谕尊兴献王为“兴献皇帝”，兴献王后为“兴献皇后”，立“献皇帝庙”于京师。然杨廷和等仍坚持异名、降服，封还世宗手敕，不允“称考”、不得“立庙”，同时弹劾张璫。世宗不听。九月，世宗生母兴献王妃将入京，闻杨、毛议以世宗考孝宗改兴献王为皇伯，大怒，欲回兴国。世宗涕泣告朝臣，言：兴献王只生朕一人，若坚持异名降服，则将避位奉母归。以退位相难，群臣惶惧。先时，世宗即位之初已因迎母入京之礼，与群臣意见相左，发生争执。群臣建议迎兴献王后之礼当以“王妃仪仗”从“东安门”入，世宗不允；又议从“大明左门”入，世宗亦不允。断议应用“母后仪仗”从“中门”入，并“谒见太庙”。盖世宗所争者在，当以母后之礼待兴献王妃。群

^① 《明史》，卷一九〇，《杨廷和传》，页5037。毛澄所作《廷议》，见《明史》，卷一九一，《毛澄传》，页5055—5056。

^② 《明史》，《杨廷和传》，页5037。

^③ 《明史》，卷一九六，《张璫传》，页5173。

臣哗然 唯张璠据“古者妇入三日庙见 孰谓无谒庙礼乎？”支持世宗。十月 世宗上谕杨、毛诸臣 以“罔极之恩 何由得安？委曲折中 得伸孝情”为由 又奉得圣母慈寿皇太后（孝宗皇后）懿旨称兴献王“兴献帝”、兴献王妃“兴献后”；至此才暂告定式。于是兴献王妃得由“大明中门”入都 世宗则迎母于阙内 但是不谒太庙。^① 迎母之礼始告平息。

十二月 世宗又谕加尊兴献帝后以“皇”字 杨廷和等再度反对 坚持汉宣帝只称本生父“悼考”、汉光武帝只称本生父“南顿钜鹿” 皆无“皇”字 若加皇字是“忘所后而重本生 任私恩而弃大义” 将请罢归。世宗无奈 只得权从杨、毛之议称孝宗为“皇考” 慈寿皇太后为“圣母” 兴献帝后为“本生父母” 而“皇”字不复加矣。

自此之后 幸进之徒每附和张璠之议以邀恩泽 而杨廷和等亦依杖权势声类相求排除异己。张璠遭除南刑部主事之职 并受戒勿再议礼以免非难。王朝“议礼”逐渐演成政治斗争 历世宗朝四十五年不休。

嘉靖三年（1524）世宗再提大礼之议 并言：“此关系天理纲常 仍会文武群臣集议。”时杨廷和、毛澄先后罢归。礼部尚书汪俊重、翰林院刑科给事中张翀、御史郑本公等集合朝臣数百人延续前议抗章力论。世宗恶其朋党 俱罚俸。值都察院经历黄绾等上疏 议与张璠合 世宗乃命督赈侍郎席书、南主事桂萼、张璠、并霍韬赴京集议。并下手敕改本生父为“本生皇考恭穆献皇帝”、本生母为“章圣皇太后” 于奉先殿侧别立一室以祀之。尚书汪俊坚持不可 世宗责罢之 并降旨以席书代汪俊为尚书。朝臣谏阻者 皆不报。抗论之臣 纷纷乞罢。至此 世宗乃得大伸其尊亲之旨。五月 改奉先殿西室为“观德殿”祀兴献王 又改题神主为“本生皇考恭穆献皇帝”。^② 及桂萼、张璠入京 请去“本生”二字 直称兴献王为“恭穆献皇帝” 改“孝宗皇

^① 谷应泰编，《明史纪事本末》（台北：世界书局，1986），卷五〇，《大礼议》，总页514。《明实录·世宗实录》卷一，页21。

^② 《明实录·世宗实录》，卷三十七，页1。

考”为“皇伯考”。殊料，疏未发，廷臣即交章攻劾且密谋捶击璫、萼，二人称病不敢出，匿于郭勋家。世宗又降中旨命张璫、桂萼为翰林学士、吏部员外郎方献夫为侍讲学士。吏部尚书乔宇疏谏，遭罢官。一时间朝议沸腾，情势紧张。

杨廷和之子经筵讲官杨慎(1488—1559)慷慨曰：“国家养士百五十年，仗节死义，正在今日。”南京兵部左侍郎何孟春亦言此乃宪宗朝争懿懿皇后葬礼之国朝故事重演。^①遂集结朝臣共同力争。庶吉士检讨王元正和张翀等甚至强留群臣于金水桥南，并扬言“有不力争者，共击之”。举国发狂若此。于是合三百余人俱赴“左顺门”跪伏，大呼高皇帝、孝宗皇帝。世宗命司礼监谕退，群臣不听。礼部右侍郎朱希周等入告内阁毛纪，纪遂与吏部尚书石瑄出，亦跪伏左顺门嚎呼，自上午七时至下午一时。当其时，天崩地裂，天下岌岌可危。世宗大怒，命录姓名，收系为首者翰林学士丰熙(1468—1537)、张翀、余宽等八人于狱。杨慎、王元正乃撼门大哭，一时群臣皆哭，声震阙廷。世宗更怒，命逮系马理等一百三十余人于狱，何孟春等八十余人待罪。数日拷讯之后，丰熙等八人夺官充军边地，杨慎等三人戍边。又于午门外廷杖王相等一百八十余人，先后病创死者有王相等十七人。罢毛纪、调何孟春为南京工部左侍郎，夺俸一月。^②

(三) 结果

“左顺门”事件后，世宗再无所忌，加升赞礼有功诸臣。嘉靖四年(1525)进张璫、桂萼为詹事府詹事兼翰林学士。次年又各擢升为兵部右侍郎、礼部右侍郎。同时，摆脱继嗣困扰，敕定本生尊号。称本生父兴献王为“皇考恭穆献皇帝”，本生母为“章圣皇太后”，改孝宗为“皇伯父”。自此，尊号确定。

同年，光禄寺丞何渊又进一步建议崇祀兴献皇帝于“太庙”。世

^① 张居正等，《明实录·宪宗实录》，卷三，天顺八年三月条，页1。

^② 《明史纪事本末》，卷五〇，《大礼议》，页524a—525b。

宗命礼部集议。席书、张璫、桂萼皆言于礼不合，反对之。大学士费宏、石璫、贾咏、尚书廖纪及九卿台谏官各上疏力争。世宗不听。席书等遂退让一步，建议于皇城内别立“祫庙”以祀兴献帝，不与太庙并列，祭用次日，与孝宗同世，亲尽则祧。世宗只采纳不入太庙一事，但仍坚持：“皇考生朕一人，入继大统，宜世世不迁。”于是在皇城内立“祫庙”，世世不迁。至此，立庙礼亦告确定。

嘉靖四年至七年间(1525—1528)世宗先是命席书等编辑《大礼集议》，集录正德十六年到嘉靖三年的议礼过程。又于嘉靖六年命大学士费宏、张璫、桂萼等纂修《明伦大典》，使创行于今日之法，能“垂法于万世，以明人伦，正纪纲”。这样，议礼全书就从文献汇编提升到法典定制的水平。嘉靖七年，书成，颁行天下，并据新典“追惩”杨廷和、毛澄等，名其罪为“不能执经据礼，却鼓聚朋党，伏阙喧嚷，猖狂放纵，肆无忌惮，欺朕冲年”。^①

杨廷和法当戮市，宽宥革职为民；毛澄虽已病故，仍削去生前官职，蒋冕、毛纪等亦革职为民。意在惩戒后人，使“知伦理之不可干，名义之不可犯”。至此，大礼议奖惩底定，纂书为训。

(四) 入太庙

然“大礼议”并未因此落幕，十年后又发生了另一高潮。嘉靖十七年(1538)扬州府同知丰坊上书言：“建明堂事，又言宜加献皇帝庙号称宗，以配上帝。”世宗大喜，命礼部集议。然则，建明堂、称宗、祫庙乃具天子身份者方得行受之礼，兴献王未曾为天子，焉能称宗祫庙？内阁首辅大学士夏言(1482—1548)、礼部尚书严嵩(1480—1569)俱表反对。张璫、桂萼亦上疏劝阻。世宗不悦，撰《明堂或问》以“岂有太庙中四亲不全之礼”及“去我皇考，是无父，人情不堪，时义不顺”

^① 从《大礼集议》到《明伦大典》的编纂过程，详《明实录·世宗实录》，卷七一、七二，七九至八九。追惩之事见同书，卷八九，页2。

为由,驳斥非议者,并将抗争者罢官。^①严嵩等遂改言:“宋太祖、太宗同居昭位,前事可据,今皇考(指兴献王)与孝宗当同一庙。”^②同意世宗。朝廷上下,再无异议,世宗遂为所欲为。九月,献皇帝被追尊为“睿宗皇帝”祔入“太庙”,位在武宗之上,与太祖、太宗同位合祭,每岁秋祭大飨上帝于皇极殿时,以睿宗配享。至是,世宗心满意足。而大明帝统亦由原来的太祖→太宗→孝宗→武宗,一变而为太祖→太宗→睿宗→世宗。大礼之议,至此宣告结束。

二、“继嗣”与“继统”之争

撇开政治斗争,直究礼意。我们发现大礼议的争辩过程一直环绕着继嗣、继统两个疑题。以杨廷和为首的内阁朝臣坚持“先继嗣,才继统”,以张璁为首的礼臣则宣称“嗣、统二分”,赞成世宗的“只继统,不继嗣”。其实,张璁之言,委迤于人情、体制之间,意在逢迎上意,以邀宠幸,并无一套理论依据。尤其,当世宗奉生父入祀太庙篡改明代“帝统”,终使其嗣与其统合一,继统变成了另立新统,新帝统和其嗣统终究还是合而为一,张璁却未能坚持他当初的“统、嗣二分”,据理力争。至于杨廷和,则自始至终有一套坚定的信念。此一信念源据于何种“理论”,因何能深入明代儒生之心如此坚固,不惜示威廷阙,以生命相抗,实关系着一代儒生、朝臣的礼思想,必得深究。

杨廷和的“继统必先继嗣”观点,奠基于两种理论:一是明太祖《皇明祖训》的“兄终弟及”论,一是宋儒司马光、程颐的“濮议”。

明太祖为稳定万代皇权,预为无子之君立了一条兄终弟及法,他的本意是“嫡母所生亲弟”可以继统。^③无奈,武宗不但无子甚且无同母胞弟,于是杨廷和寻来厚熄,又费尽心思的为厚熄和武宗建立起“亲兄弟关系”。杨氏的解释是:厚熄之父兴献王是孝宗胞弟,孝宗一

① 从《大礼集议》到《明伦大典》的编纂过程,详《明实录·世宗实录》卷二一三,页6—7。

② 夏燮,《明通鉴》,收入《续修四库全书》,第365册,卷五七,总页602。

③ 朱元璋,《皇明祖训》,收入氏著,《明朝开国文献》(台北:台湾学生书局,1967),总页1633—1634。

脉至武宗而绝,故当先为孝宗立后,孝宗是宪宗第三子,长子次子皆早歿且无子,兴献王是第四子,正得以亲弟身份为孝宗之继;虽然兴献王已歿,却有嫡子厚熹,其嗣未绝;于是厚熹就以孝宗亲弟之嫡子的身份,依伦序入继为孝宗之后。如此一来,厚熹和武宗的关系就等同亲兄弟,因而得以“兄终弟及法”入继大统。据此,厚熹的入继,不是后武宗,而是后孝宗。也因此,当厚熹提出“尊崇本生”时,杨氏全面反对,坚持:不称考、不立庙,改本生为叔父、叔母,自称侄,丧服降期。这全是因为杨氏认为厚熹已过继为孝宗之子。

杨氏这种错综复杂委曲婉转的两代布局,目的只是为了建立起一个“亲兄弟”的“嗣统”,好说明厚熹的入继符合《皇明祖训》的“兄终弟及”。孝宗是兄,兴献王是弟,武宗是兄,厚熹是弟。杨氏对兄终弟及的了解是否有偏差,姑且不论。单从杨廷和如此艰辛的实践过程中,我们就可以发现在杨氏的观念里“嗣统”是如何强烈的主导着“帝统”。也就是说,继嗣是继续的先决条件,也是必要条件,继统“必先”继嗣,不为孝宗之“子”就不得为大明之“帝”。其实,这早在厚熹应诏即位入都之初,杨廷和安排他由东华门入居“文华殿”(太子东宫),先肯定其“皇太子身份”,然后再依“皇太子即位礼”行登基礼一事,已窥见端倪。

除了作为政治信条的《皇明祖训》外,作为一个儒者,影响杨氏思想的又是什么?这就得探讨他信服最深的“礼论”根源:濮议。

三、宋代“濮议”

“濮议”发生在宋仁宗嘉祐八年(1063),也是一桩因皇位过继之尊亲议题所引发的大礼议。^① 宋仁宗病歿,无子,立嗣子赵曙继帝

^① 程光裕,《北宋台谏之争与濮议》,《宋史研究集》(台北:编译馆,1964);王才中,《司马光与濮议》,《晋阳学刊》,1988年第5期,页74—81。江天健,《北宋英宗濮议之剖析》,《文史学报》,第19期(1989年3月),页209—227;Xiao-bin Ji(冀小斌),“Conservatism and Court Politics in Northern Song China: The Thought and Career of Ssu-ma Kuang, 1019—1086,” (Ph.D. Dissertation, Princeton University, 1998), ch 6, pp. 167—195。诸桥辙次,《濮王典礼》,收入《诸桥辙次著作集》,第一卷,第2篇第2章,《宋儒と正名》,页247—255。

位,是为英宗,改明年为治平元年(1064)。英宗本名宗实,是濮安懿王第十三子。濮安懿王是仁宗的异母兄。^①英宗亲政后(1065),允韩琦(1008—1075)两年前所奏之“请尊所生”,诏请礼官及侍制以上官员讨论尊崇濮王之礼。宋代士风本就最喜议论,遇此国家大礼,更是聚讼纷纭。一时间朝臣分成两派,壁垒分明。以宰相韩琦、参知政事欧阳修(1007—1072)为首的政府,赞成尊亲,称濮王为“皇考”、“立庙”崇祀。以翰林学士王珪(1019—1085)、天章阁侍制司马光(1019—1086)为首的台谏官,则主张英宗应以仁宗为“皇考”,改称濮王为“皇伯”,不称“亲”,不立庙,自称“侄”。双方引经据典互相攻击,展开了一场“纲纪礼法”之争。

司马光、王珪等的主要论点有三:(一)依礼:为人后者为之子,不得复顾私亲;(二)据史:汉帝之入继者,皆未尊亲;(三)尊亲之法:如坚持尊亲,则可依“封赠期亲尊属例”,封濮王高官大国,极其尊荣。王珪引《仪礼·丧服》言:

谨案:《仪礼·丧服》“为人后者”,《传》曰:“何以三年也?受重者必以尊服服之。”“为所后者之祖父母妻,妻之父母昆弟,昆弟之子若子”,谓:“皆如亲子也。”又“为人后者为其父母”,《传》曰:“何以期?不二斩。持重于大宗,降其小宗也。”“为人后者为其昆弟”,《传》曰:“何以大功?为人后者降其昆弟也。”……

先王制礼,尊无二上。若恭爱之心分于彼,则不得专于此,故也。是以秦汉以来,帝王有自旁支入承大统者,或推尊其父母以为帝后,皆见非当时,取议后世。臣等不敢引以为圣朝法。^②

司马光亦奋笔奏言:“为人后者为之子,不得顾私亲。王宜准封赠期亲尊属故事,称为皇伯,高官大国,极其尊荣。”又说:“汉宣帝为孝昭后,终不追尊卫太子、史皇孙;光武上继元帝,亦不追尊巨鹿南顿君,

^① 濮安懿王允让是商王元份之子,商王是太宗庶子,真宗庶弟。故濮王和仁宗均为太宗孙辈,但非同父母。

^② 脱脱等,《宋史》(北京:中华书局,1984),卷二四五,《濮安懿王列传》,页8708—8709。

此万世法也。”^① 这就是说一旦入继,和本生父母的关系即应“断绝”,双方改以“伯叔侄”相称。若因本生关系有血缘之亲,而欲与其他伯叔有所区别,则可依礼律之“封赠期亲尊属之例”封崇濮王。换言之,就是把本生父母视同一般伯叔之“期服亲”。

欧阳修、韩琦则不以为然。他们不但反对以“期亲”视本生父母,更反对司马光宣称的“为人后者,不得顾私亲”。主要观点也有三:(一)礼意:礼不忘本,亲必主恩;(二)礼制:《丧服》为人后者为本生“降而不绝”;(三)据史:汉宣、光武皆称本生为“皇考”。^② 韩琦言:

伏以出于天性之谓亲,缘于人情之谓礼。虽以义制事,因时适宜,而亲必主于恩,礼不忘其本。此古今不易之常道也。……谓当考古约礼,因宜称情,使有以隆恩而广爱。庶几上以彰孝治,下以厚民风。^③

韩琦认为“礼不忘本,亲必主恩”,尊崇本生是表彰孝治敦厚民风最重要的礼典,岂可只顾大义而断绝亲恩。欧阳修也引礼书为据,反驳司马光。他说《仪礼》纵有为人后者为所后服斩衰以表示关系之至尊,但同时亦言:“为人后者,不绝其所生之亲。”他引《丧服·记》“为人后者,为其父母报”一语,言:

今之议者,以谓为人后者,必使其所生若未尝生己者,一以所后父为尊卑疏戚,若于所后父为兄,则以为伯父;为弟,则以为叔

^① 见《宋史》,卷三三六,《司马光列传》,页10760;又参考司马光,《司马温公文集》(台北:新文丰出版公司,1985),卷六,《言濮王典礼札子》,页626—627。该文撰于治平二年八月十七日。

^② 汉宣帝承昭帝之后,以孙继祖,称其父史皇孙为皇考;汉光武帝承哀帝,于哀帝为诸父,但不可为后,称本生父“皇考南顿君”。分别见班固,《汉书》,卷八,《宣帝纪》,页235;范曄,《后汉书》(北京:中华书局,1984),卷一下,《光武帝纪》,页70—86。司马光则认为汉宣帝称本生为皇考,是因为以孙继祖,其父并未为帝,而且汉宣帝并未称昭帝为皇祖考,故不可视为尊亲。至于汉光武“名为中兴,其实创业”,故自立七庙并不为过,况且只称本生为皇考,是过谦。宋英宗却是大统一脉所传,和前二帝皆异,《传》言“国无二君,家无二尊”,若尊濮王为皇考,则置仁宗于何地?详《言濮王典礼札子》。

^③ 韩琦所撰《中书议濮王典礼奏状》,收在欧阳修,《濮议》,卷三,《欧阳修全集》(台北:世界书局,1963),页986。

父。……吾不知其何所稽也。……圣人何必特为制降服乎。此余所谓若绝则不待降者也。……“为人后者，为其父母报”。以见服可降，而父母之名不可没也。此所谓“降而不绝”者，以仁存也。^①

欧阳修的表述十分清楚，他认为依礼过继子和本生父母的关系应是“降而不绝”，而非司马光说的“绝私亲”。何况，丧服改三年为一年，已表明父子关系有所变异。至于“父子之称”，则勿需变更。否则，绝则绝矣，《仪礼·丧服》又何必有“降服”之制。欧阳修更进一步阐释礼意说：礼意之本在“兼仁义”。言：

降而不绝于其心者，存乎至仁也。抑而降，则仁不害乎义；降而不绝，则义不害乎仁。此圣人能以仁义而相为用也。彼众人者不然也。其为言曰：不两得者，是仁则不义，义则不仁矣。夫所谓仁义者，果若是乎。故曰：不知仁义者，众人也。^②

他又据《开元礼》指出为人后者于所生、于所后都应称“父母”，改称“皇伯”，真是“无稽之论”。更何况汉宣帝、光武帝皆称所生为“皇考”。至于王珪、司马光之言则是读史未精，信口雌黄。他甚至警告说，若依司马光、王珪之言，则天下将以为“父母可绝矣”。^③

双方各持己见，互相攻讦。翰林学士范镇率礼官继续上言，侍御史吕诲、范纯仁、监察御史吕大防亦引理固争。吕诲甚至上奏十一次之多，皆以王珪所言为是，并弹劾参知政事欧阳修，斥其：“首开邪议，妄引经据，以枉道悦人主，以近利负先帝。”^④吕大防甚至说既然有“为人后者为之子”之言，可见子之名可改，子名可改，当然父名亦可改，所以濮王称皇伯正合典礼；他甚至宣称若英宗执意不听就是“顾

① 欧阳修，《欧阳修全集》，《濮议》，卷四，《为后或问上》，页992。

② 同上书，《为后或问下》，页993。

③ 同上书，《为后或问下》及《濮议序》，分别见页993、977。

④ 李焘，《续资治通鉴长编》（台北：世界书局，1961），卷二〇七，宋英宗治平三年春正月壬午条，页3。

私恩而违公议”将“荡失天下之心”。^①吕诲也进一步说若是濮王称“亲”就表示英宗“继体之义不一”。^②所有的批评都集中在“大义”与“私亲”的“公私”论辩。

知识界的论争如火如荼,在形式面却调和出一折衷办法。由曹太后(仁宗母)出面下手书封尊号,但又令英宗下诏谦辞,不受尊号,只接受称亲。即:

欲令皇太后下手书尊濮安懿王为皇、夫人为后、皇帝称亲。又令上下诏谦让,不受尊号,但称亲,即园立庙。以示非上意。^③

形式上奉皇太后慈旨濮王“称亲”、即墓园“立庙”,算是表达了英宗追崇本生的意思。但实质上英宗濮王之间的“父子关系”仍未获成立,濮王终未能“称考”。英宗亦未遂本愿。

事后,吕诲、范纯仁、吕大防、司马光等纷纷求去,各降官补外。英宗又担心地方士绅百姓不明究里,惑于传闻,徒滋议论,于是“令中书门下俾御史台出榜朝堂,及进奏院遍牒告示”,使天下士民知其本末。^④濮议遂告平息。英宗于二年后谢世(1067),在位仅四年,濮议亦未得后续。

濮议对宋代政局造成的负面影响,论者已详。若单从“礼制”言,我们也不得不承认这桩历史上有关皇位过继的首次大辩论,对宋以后的礼制产生了“范式性”的作用。这主要是因为濮议和当时的理学家言结合为一。受司马光推荐而被召擢为崇政殿说书的程颐(1033—1107)在濮议论辩最烈时,即代好友时任御史中丞的彭思永(1000—1070)撰写了一篇《论濮王称亲疏》,反对“称亲”。史称英宗感其切至,几乎改变初衷。^⑤

① 王偁,《东都事略》(台北:新文丰出版公司,1997),卷八九,《吕大防传》,页1—3。

② 欧阳修,《为后或问上》,页993。

③ 李焘,《续资治通鉴长编》,卷二〇七,宋英宗治平三年春正月壬午条,页。

④ 同上书,宋英宗治平三年三月辛未条,页10。

⑤ 《宋史》,卷三二〇,《彭思永传》,页10412。载:“英宗感其切至,垂欲施行。而中书持之甚力,卒不果。”

该文最值得留意的是程颐把为人后者和本生关系之“绝断”称为“天地大义，生人大理”。他甚至指责濮王称亲是英宗之“私心”，背“天下公论”。劝英宗“去称亲之文，以正人伦”。最后，他还说这套理论“不独正今日之事，可以为万世之法”。^①程文的最大特点就是“天理”立论，主张“正名称，以端人伦”。把“名份秩序”提高到天理的层次。他说：

名称 统绪所系。若其无别，斯乱大伦。^②

称谓，是一切伦彝关系之本。所以称谓一定得“惟一”，而且有所区别。也因此，程颐坚决反对称“亲”，并再三阐释“人子不二亲”的道理。他说：“亲”是指父母，英宗既嗣仁宗，仁宗即为父，也就是说惟独仁宗可以称父、称亲、称考，若是又称濮王为亲、为父、为考，这就是二亲，二亲就是“颠倒乾坤，乱大伦，灭天理”。又说：

濮王 陛下所生之父，于属为伯。陛下，濮王出继之子，于属为侄。此天地大义、生人大理，如乾坤定位不可得而变易者也，固非人力所能推移。苟乱大伦，人理灭矣。^③

在此，程颐斩钉截铁地说出出继子和本生父母关系之“绝”，是“乾坤定位，非人力所能移易”。在这一连串乾坤定位天理大伦不可移易的大道理下，他指责濮王称亲是英宗的“私心”，纵使英宗自以为称亲是孝，也是“私孝”，完全违背“天下公论”。所以他建议英宗“去称亲之文，以正人伦”，惟如此才是“大义所当，典礼之正”。至于欧阳修等之言，当然是“奸人邪说，违乱典礼”。

程颐之论，是否如其所言“详据典礼”？欧阳修之论，是否“违乱典礼”？下文再论。但无论如何，程颐这一套天理人心、乾坤人伦的礼秩序“定式”，确实对当时及之后的理学家，产生了决定性的影响。

^① 程颐，《河南程氏文集》，卷五，《代彭思永上英宗皇帝论濮王典礼疏中丞论濮王称亲疏》，收入《二程全书》，页515—518。

^② 同上。

^③ 同上书，页158—159。

英宗在位仅四年,神宗即位后,彭思永即以濮议为题,纠弹欧阳修,^①欧阳随即遭贬。欧阳的言论亦被理学派的主流思想所淘汰,成为批判对象,至明末仍是如此。南宋集理学大成的朱熹在与弟子论濮议时,就一再宣扬程颐之言,批判欧阳修的不是。我们且看朱熹对父子称谓的看法。《朱子语类》载:

问“濮议。”曰:“欧公说不是,韩公、曾公亮和之。温公、王_雱议是。……今有为人后者,一日所后之父与所生之父相对坐,其子来唤所后父为父,终不成又唤所生父为父!这自是道理不可。……本朝许多大疑礼,都措置未得。如濮庙事,英宗以皇伯之子入继大统,后只令嗣王奉祭祀,天子则无文告。”^②

两宋儒者论礼,本就特重“名份”,从宋儒的春秋学中最可得到证实。虽然两宋儒学界也有相当的反对声音,但随着理学理论系统之逐渐完备,道统谱系之建立,理学观念下的“名份定式”也就成为新的社会纲纪,我们或可称之为天理观念下的“名份纲纪”。宋末,程朱理学正式被官方接受为“正学”。元初,程朱理学观念下的经解正式纳入科举,成为官方定本,明清两代承之。自此,从经书释解、礼律制定、民生家礼,都以程朱理学家言为法式。程颐、朱熹这一套礼论,也就真的成了“后世法”。明代大礼议杨廷和所引据的,正是程朱之言。这就是支持杨廷和的最要理据。

四、天理观念下的名份礼秩

发生在北宋中期的儒学复兴运动,正是儒学理学化的孕育期。全祖望说:“有宋真、仁二宗之际,儒林之草昧也。”盖指当时濂、洛之徒方萌芽而未出。^③近人刘咸炘先生讨论唐宋儒学学派之转变时,也说:“挈其关键,在于庆历。真宗以前,犹沿唐习,仁宗以后,乃成宋

① 《宋史》,卷三二〇,《彭思永传》,页10412。

② 黎靖德编,王星贤点校,《朱子语类》(北京:中华书局,1986),第8册,卷一二七,页3045。

③ 全祖望,《鮑琦亭集·外编》,卷十六,《庆历五先生书院记》,页1。

风。”^① 所谓宋风正是指庆历期(1041—1048)兴起的新儒学。新儒学兴起的目的是排斥佛道,但新儒学的内部也是派系林立,儒学的主张及排佛的方式极之多元。欧阳修在北宋有“今之韩愈”之称,^②是新儒学运动的领导人物。但经过庆历、熙宁几次党争,加以新儒学中张载(1020—1077)、程颢(1032—1085)、程颐(1033—1107)等“理学派”思想体系之逐渐完备壮大,进而从儒学思想之内部成功的融摄了佛道并转型了儒学,韩、欧之言遂遭摒弃。^③ 到南宋,朱子就曾说:“本朝欧阳公排佛,就礼法上论,二程就理上论。”^④ 言下之意,欧阳修用礼法来排佛,谈的只是外缘、只是皮毛,惟独程颐自创“天理”之论才是从思想内部抗衡了佛道,自建体系。毋庸置疑,这正是程朱理学的胜出处。程朱理学家立论最重“必以理胜”,而言“理”又首重“明体达用”,体就是“君臣、父子、仁义、礼乐”。所以宋儒治《春秋》,首重“正名定分”“尊王攘夷”,所谓“循名责实”。所有是非善恶之判定,都以名实为基础。“濮议”自始至终一直纠结在“称谓”上,用意即此。盖有父子之名,才有父子之实;有父子之名,才有继帝位之实。

宋明两场大礼议之得失,暂且不论。若单从礼制上言,反对尊亲者是很明显的遵信着程朱理学“名份纲纪”的理论。而这个理论落实到皇位过继事件上,就是宋司马光、明杨廷和所坚持的“继嗣才能继续”。换言之,就是把“帝统”和“嗣统”合一而论。论者或许以为这只

① 刘咸炘,《学史散篇·宋学别述》,转引自刘复生,《北宋中期儒学复兴运动》(台北:文津出版社,1991)。刘书讨论北宋的儒学复兴运动及新儒学中“理学”一脉的兴起甚详,可参看该书第8章,页215—226。

② 朱熹,《宋名臣言行录五集·后集》(台北:文海出版社,1967),卷一,总页409,录韩琦称许欧阳修为“今之韩愈”。

③ 钱穆先生将北宋诸儒与理学诸儒对立而论,说:“北宋诸儒乃外于释老而求发扬孔子之大道与儒学之正统,理学诸儒则在针对释老而求发扬孔子之大道与儒学之正统。”钱穆,《朱子新学案》,第1册,《朱子学提纲》,页19。钱穆意指以欧阳修等为中心的儒学复兴运动着眼于社会经济,虽捍卫儒学反对释老,但释老二氏仍炽,惟独张载、二程揭示性理论述,从理论内部批判释老,入室操戈,改造哲理,遂能成大气候。南宋以降,理学诸儒在众多儒学复兴派系中取得正统,关键在此。而理学论辩之最大特色,就是“必以理胜”。

④ 黎靖德编,王星贤点校,《朱子语类》,第8册,卷一二六,页3038。

是传统中国“家天下”“以一姓为天下”之通例,其实不然。因为他们所谓的继嗣并非以“一姓”为认定,而是以“特定宗支”为认定。入继者得先在支脉上断绝和本生本支的关系入继为此特定宗支为之“子”,改变本生称谓,改变本生服制,把自身的伦常关系从本生中抽出,再完全依新的身份重新认定,才得继承帝位。这就是把帝系牢牢的绑在该特定的宗支上,宗支上的父子,才是帝统上的先帝后帝。如果说中国历代是“家天下”,“一姓之天下”,依这种理论来看,怕是得更精确的说这是“一家之天下”,以“一支”为家。“称谓”之所以成为两代议礼之焦点,就是因为称谓可以“确定”宗支。尤其,对过继者而言,称谓更可以“改写”亲子关系(如:称仁宗为父,英宗就成仁宗之“真子”),改写宗支(濮王即变成伯叔期亲)。而宗支之认定,是帝统的先决条件。这就表明,政治身份和血缘身份是很精细的结合着,甚至必需合一。这就是宋明大礼议的特色。

天理观念下的大礼议,把继嗣视为继续的先决条件,为避免“两统、贰父”之失,议礼者一直在“正名”“称谓”上作文章。这种观念一直影响到明清之际的儒者^①,有清初三大儒之称的王夫之(1619—1692)也执此信念。王氏不仅同意程朱之言认为继续与尊亲是“天理人欲之辨”,更厉言指出:宋英宗、明世宗既入继大统即表明“世系已变”,本生世系将另有子孙承祀,与己无涉。甚至说:世系既变,与本生之“恩德”自不再存在,父子称名已断,父子恩义亦夺,又何来称谓、崇爵诸问题?他斥责宋欧阳修、明世宗之虑全是“徒滋聚讼”,毫无意义。他甚至更绝决地说“天子绝期,不得于此而复制期服”。这是说一旦入继为天子,即使改称本生为伯叔父也不可以为之服期,因为“天子无期服”,期服只实行于诸侯以下之世家。王氏说“天子绝期”,其用意是崇尊天子为“皇天上帝明禋之所主,七庙先皇禘祫之所依,

^① 康熙时曾入史馆的王士禛(1634—1711)也同意司马光对欧阳修的批评。王氏论濮议,主张英宗应为仁宗之子、不可考濮王;论明大礼议,则认为张、桂诸人乃志在逢迎主上,小人也,杨廷和等乃君子。见氏撰,《分甘余话》,收入《四库全书》,第870册,页563上下。宋明人议论史事,好作“君子、小人之断”,于此可证一斑。

天下生民元后父母之所托”，故伯叔之丧“天子弗与”。^①王氏之论，基本理念和程朱完全一致，只是表现得更为绝断。当然，王氏之意在突显“帝统”的惟一性，也因此，他的“继嗣观念下的继统论”就含有更强烈的排他性，也可以说是更加绝断的排他性。在他看来，尊亲议题根本不应该存在，对入继者而言，只有“尊尊”，何来“亲亲”。王氏称这是“尊伸而亲屈”的大道理，尊之必伸是因为尊代表着“天下之理”，而亲之必屈是因为亲只是“人心之理”，在“一统上下”“天理教本”不容辩异的道德观念下，尊帝统、夺亲恩才合天下之公论。^②

以上我们叙述了宋明儒对“皇位过继”所持之“理念”，及尊亲事件所引发的惨烈政争。理念与实践之间的鸿沟如此之大。杨廷和统嗣合一，固难契人情，张璁统嗣二分之说，因缺乏理据，眼睁睁看着兴献王入太庙，竟也无法力争，反倒阿谀奉承的在《明伦大典》作《后序》赞扬世宗是“正伦序、明统嗣”阐大孝于天下^③，一场继统之争竟闹成“篡统”。吾人反思此一事件，不禁要问：程朱理学天理观念下的继统安排为何难以实践？此一“天理”令英宗、世宗“大孝难全”，问题何在？继统与尊亲真的是天理与人欲之对立吗？尊伸而亲屈之礼意真作此解？《明伦大典》句句“正人伦，明纲纪”，然则未为天子竟入太庙，人伦何尝得正？纲纪又何尝得明？论辩双方都言之凿凿信誓旦旦的揆定“天理人心”“中正仁义”，然则儒家彝伦秩序之天理人心中正仁义究竟何在？尊亲议题究竟该如何持衡？儒学义理于此“国之大典”究竟有无法度？帝统与亲统分际何在？这一桩闹了四五百年公案的，直到清儒才作了全面的反思。

① 详王船山，《宋论》，卷五，《濮王典礼之议》，收在《船山全书》编辑委员会编校，《船山全书》，第11册，页148—151。

② 同上。

③ 详张璁，《明伦大典·后序》，收入杨一清等撰，《明伦大典》（明嘉靖八年湖广重刊本），页9—13。

第二节 毛奇龄论“传位法”

清儒对“皇位过继”事件所采取的反思方式,与宋明儒迥异。宋明儒循“义理论辩”,高举“天理”,裁断秩序。而清儒则循“制度考证”,藉经典史例,呈现“礼意整体”。

第一位对明代大礼议进行全面检讨的是清初毛奇龄(1623—1716)。康熙十八年(1679)毛氏入史馆纂修《明史》,虽然分职不在此事,但念此事重大却终古未判,又惧后人将以《明伦大典》为据称宗入庙变乱国本,再加上史馆诸臣任此事者两端相持无所专决,一如当日之纷纷,遂“引经据史,明指其礼,以示于众”,撰《辨定嘉靖大礼议》。^①毛氏的基本态度是以经典为据,以史事为证。明儒杨廷和、宋儒程颐诸论,在毛氏看来,只消两句话即可形容,即:“不读书,误人国事。”“不读书”是指“不识《春秋》、《三礼》”;“误人国事”是指“茫然于古礼,祇是臆说”。^②相对的,《春秋》、《三礼》正是毛氏判定明代大礼议的最要依据。

毛氏全书虽依事件发生之时序作评点式的批判,但其主旨则在谈“天子传位法”。重点可分为四:(一)论“兄终弟及”;(二)论“继爵不继人”;(三)继统与尊亲;(四)庙次与世次。分述如下。

一、论“兄终弟及”

明世宗入继大统,杨廷和打的口号是“兄终弟及”。但在毛氏看来,这第一步就错了。兄终弟及指的是同母弟,也就是嫡弟,若无同母弟,则取同父弟,也就是庶弟,从未有以伯叔父之子的从兄弟而可言“弟及”者。厚熹与武宗,正是从兄弟,异父异母。一步之差,伦序

^① 毛奇龄辨定大礼议之专著有二:《辨定嘉靖大礼议》(清嘉庆间南汇吴氏听彝堂藏板本,艺海珠尘本影印);及《又奉史馆总裁札子》,《西河文集》,收入《四库全书》,第1320册,总页90—100。《辨定嘉靖大礼议》撰于康熙三十四年(1695)。

^② 《辨定嘉靖大礼议》卷一,页15、17、20。

全失。

毛氏说古王“传位法”只有两种：传子或传弟。夏周以传子为主，子穷然后传弟；殷商以传弟为主，弟穷然后传子。《礼记·礼运》说：“大人世及，以为礼。”父子相继称为“世”，兄终弟及称为“及”。一生就是一及，也就是一世。以嫡长子承父位，是“传世”，称为正体，因为皆与先君为一体。以亲弟传兄位，是“传及”，虽非正体，亦分先君之同体，称之为“传体”。明武宗无子又无弟，无法传世亦无法传及，也就是说无法“传体”，所以只可依伦序求一正而不体者，以“传正”。那么，何等资格者才合伦序？毛氏引《礼》“若后君，则非长嫡不可”，说若为武宗立后，则应立一“长嫡之子辈”，也就是从宪宗十嫡子的“孙辈”中择一“长嫡”身份者，立为武宗之子，为武宗后，如此才可使帝系固存在宪宗→孝宗→武宗→入继主的一脉。今杨廷和取孝宗庶弟之子厚熜入继，厚熜与武宗同辈，使情形变成又似后孝宗、又似后武宗，于是造成父孝宗乎？父武宗乎？的纠葛，父子兄弟祖孙伯叔之伦序全盘大乱。皆肇因于杨氏对兄终弟及的误解。^①

二、论“继爵不继人”

大礼议中，杨廷和等坚持“继统必先继嗣”“为人后者为之子”，主张世宗“后”孝宗，张璁二分统嗣附和世宗继统不继嗣，坚持“不后”孝宗。毛氏又如何据经典以释疑？毛氏的辨析简明有力，他说：“继爵不继人”，“世宗当后武宗，不后孝宗”。

首先，他批评杨廷和的“继统必先继嗣说”，言：

三代无继嗣之说，而只有为人后之说。为人后者有三：一天子，一诸侯，一大宗也，外此则世爵大夫，绝则继之，然继爵不继人。如臧武仲求为后于鲁，但继臧氏之爵，而不继臧孙纥是也。若士庶既死，绝则已之。……并无继爵并继人者。^②

^① 《辨定嘉靖大礼议》卷一，页3—4。

^② 同上书，页10。

这是说三代只有“继爵”之事，并无“继人之嗣”的说法。纵使是“为人后”，也只是“继其爵”，而不是继子嗣。杨氏把“爵位之继”解释成“子嗣之继”，完全不识“为人后”之意，所以“继统必先继嗣说”全是抄袭宋儒司马光、程颐之误说，于史无据。

又批评张璪继统、继嗣二分，言：

若谓继统不继嗣，则尤不通。古何尝有继统、继嗣之分乎？天子、诸侯与宗子为后，皆谓之继嗣，则皆可谓之继统。宗子者，大宗之统也，若初为大夫与士官师庶人，则并无继嗣，何有继统？如谓继嗣者为父子，继统者不必父子，则全不解庙次与世次，而洵口妄言。^①

毛氏说古时并无继统、继嗣之分，凡入继为天子或诸侯宗子之后者，都称为继嗣，也就是继统，继统与继嗣是一回事。张璪二分统嗣，说继嗣者才为父子，继统则不必为父子，目的只是为世宗开脱，以存兴献、世宗之嗣，使与武宗之嗣两立。结果导致世宗追尊本嗣别立帝统。故统嗣二分，也是不经。

再批评杨、张二氏关于“世宗后孝宗”的争论，言：

自古无预立为嗣之礼。既已预立则与遗命迎立者何异？乃既不能言预立之非，又不识《春秋》、《三礼》所言“为人后”三字之义，妄云预立者犹为人后，将迎立者不为人后乎？夫世宗之不为孝宗后者，以为为武宗后耳。在当时诸臣并无能言不为孝宗后一语，今能言此语，可谓朝阳之鸣。而乃古礼茫然，……则其不通与廷和等矣。^②

毛氏认为世宗后孝宗，不合统序，若依继统之承序，世宗当后武宗。杨廷和之言，固然不对。张璪之辨，亦茫然不通。若因宋英宗养于宫中预立为太子，故可后仁宗，明世宗未养于宫中未预立为皇嗣，故不必后孝宗。以“预立”与否为为人后与否之断，全是酒国荒诞之言，不知

① 《辨定嘉靖大礼议》卷一，页18—19。

② 同上书，页17。

所据何礼。

三、继统与尊亲

毛氏既然说继统是“继爵不继人”，就表示继统与尊亲并无冲突，一承爵位，一存本生，可以并立。《辨定嘉靖大礼仪》一书用了相当多的篇幅说明历史上入继主的“尊亲”事实，再一次讥诋宋明儒的“不读书，开口便错”。^①

辨“汉哀帝尊定陶恭王”。汉成帝无子，预取定陶恭王之子入宫，立为太子，即哀帝。哀帝即位后，仍“父”定陶恭王，并无称“叔父”之事。亦尊恭王为“恭皇帝”，置寝庙于京师，尊定陶恭太后为“恭皇太后”，生母丁姬为“恭皇后”，甚至不为定陶恭王别立嗣子，仍自居为定陶王之后。凡此史实，皆与杨廷和所言完全相反。尤其改称生父为伯叔父，完全是宋儒程颐、司马光二人之“创言”，古礼无此一说。^②

辨“汉光武帝追尊南顿君”。汉光武帝崛起于新莽篡汉之后，举中兴之业，恢复汉高祖之天下。为承汉裔，遂考世系，自认是长沙定王之后，与成帝为兄弟，遂以继元帝自命。立庙时，以元、成、平、哀四帝作高曾祖祢四庙。但对本生之亲统，自生父南顿君以上之四祖辈，亦皆立庙、称皇、称考。所立庙为：南顿令称皇考庙，巨鹿都尉称皇祖考庙，郁林太守称皇曾祖考庙，节侯称皇高祖考庙。毛氏说史书所载，历历可考，何尝有汉世祖不尊亲、不称考、不称皇、不立庙，如杨廷和所言者。^③

可见杨廷和所说“舜不追尊瞽瞍，汉光武不追尊南顿君”^④，都是

① 《辨定嘉靖大礼仪》卷一，页15—16。

② 汉哀帝尊生父定陶恭王事，《辨定嘉靖大礼仪》卷一，页5—6。又见《汉书》卷十一，《哀帝纪》，总页339。

③ 《辨定嘉靖大礼仪》卷一，页13—16。

④ 毛氏言：“‘舜不追尊瞽瞍，光武不追尊南顿君’，此二语创于司马光、程颐濮议，而廷和祖之。光、颐之言曰：‘舜不追尊瞽瞍，汉宣不追尊卫太子史皇孙，光武上继元帝亦不追尊钜鹿南顿君，此万世法也。’予每求其说而不得其解。舜何尝不尊瞽瞍耶？”同上书，页13。

抄袭程颐、司马光之妄言,证诸史事,全不属实。看来不仅宋儒程氏、司马氏不读书,连明儒杨廷和、杨慎(廷和之子,明代经师大儒)也“显然于汉魏史书,并不一寓目”。^①

四、庙次与世次

毛氏主张继统与尊亲并立,最坚实的理论依据就是礼制上“庙统”与“世统”的二系并存。所谓庙统也就是“帝统”,二者之异只在“生为帝统,死为庙统”^②,是帝王依其为帝之先后于身歿后入享太庙时所居太庙之位次,也称作“庙次”。庙次的伦序是昭穆,昭为父辈,穆为子辈。世统则是依血缘之生伦次序而订定之“世次”,这就是一般家族生伦上的排序。前者是政治身份,专属帝系;后者则是单纯的血缘身份,人人皆与。对皇统而言,这两者分属二系,但同时并存,却又互不干涉。至于其中的自我定位及与对方之分界如何划分,就全藉“礼制”呈现。

毛氏分辨“世统”与“庙统”,说:

盖礼有世统,有庙统。世统者,生伦之序也。庙统者,即人君历数相授之次第也。《国语》曰:“工史书世”,则取生伦之序而书之。如:虢仲、虢叔,王季之穆;鲁卫、毛聃,文王之昭类。又曰:“宗祝书昭穆”,则一以人君入庙之先后书为次第。如:桓王继平王,则祖为昭而孙为穆;定王继匡王,则兄为昭而弟为穆。……先入者为昭,后入者为穆,昭即为父,穆即为子,一昭一穆,毋容紊乱。^③

世统是生伦之次,庙统是入庙之次。《国语》所言工史专掌生伦之次

^① 杨慎乃杨廷和之子,明代大儒,于诸经皆有专著,学界推之为清代考据学之远源。然杨氏治经,于三礼并无专书。可见礼学之兴起、礼制之考订,尚有待于清儒。关于杨慎学术,详林庆彰,《明代考据学研究》(台北:台湾学生书局,1986),第三章。又可参考万揆一,《议大礼与杨升庵》,收入林庆彰编,《杨慎研究资料汇编》(台北:文哲所,1992),页68—72。毛氏之言,见《辨定嘉靖大礼议》,卷一,页16。

^② 《辨定嘉靖大礼议》,卷二,页19。

^③ 同上书,卷一,页7—8。

第、宗祝专掌入庙之次第,世次与庙次俨分二系。其中庙次尤其重要。因为庙次之先后关系到昭穆之称位,而昭穆之先后又决定天子庙祭祧毁之先后,不仅是国之大典,亦表明帝系之承递。基本上说,先入太庙者为“昭”相当于父,后入太庙者为“穆”相当于子,其后则一昭一穆循环称位。值得注意的是,昭穆虽意为父子,但是指庙次上的父子,和世次之伦序全然无关。所以二脉并列,但绝不可相混。如:周桓王继周平王,若依“世次”言,平王是祖,桓王是孙,并非父子。但一旦入太庙,依“庙次”言,平王则为昭,桓王则为穆,仍被视为庙次中的父辈子辈。庙次称位之所以用“昭穆”不用“父子”,用意即在摆脱生伦次第,另立政治身份之次第。这是因为二系在运作中,时有变异,未必对应。毛氏接着解释何谓“天子七庙”,言:

若是者何也?则以天子七庙,三昭三穆。自先君而递上之,曰祢庙、曰祖庙、曰曾祖庙、曰高祖庙、曰高祖之父、曰高祖之祖。(自注:此即四亲与二祧也。历考经籍皆如此数。详见《庙制折衷》)皆先定庙名而俟其人之入之。入祢庙者即谓之父,入祖庙者即谓之祖,毋论兄弟群从伦次不齐,而一限以四亲二祧之世数。并如工史之书世者。《尚书》云:“七世之庙”,《荀子》曰:“有天下者事七世,一世为身,二世为父,三世为祖,凿不可易。”^①

宗庙是祭祀先祖之宫室,其地位和社稷等同,是建国之神位。《礼记·王制》“天子七庙”,七庙指的是太祖庙及三昭三穆。依郑玄的说法:太祖庙一,文王、武王庙各一,这两者是二祧庙。《礼记·乐记》“宗祝,辨乎宗庙之礼。”《国语·楚语·下》“虔其宗祝。”宗是主祭祀的官,祝是主祝祈的官。宗祝职掌宗庙祭礼。后继之帝王皆不可更革,因为这三庙是始祖庙。其下再立四亲庙:祢庙、祖庙、曾祖庙、高祖庙,这四庙是尊崇直系的四祖辈,依各帝王而异。很特别的是,这些

^① 《辨定嘉靖大礼仪》卷一,页7。有关昭穆之研究,见李衡眉,《论昭穆制度》(台北:文津出版社,1992)。该书从文化人类学角度研究中国古代昭穆制度之形成,将三代古制与民俗学相结合,颇具说服力。

庙名都在制度上先予定制了,不可更改,全依入太庙之先后而定其位次。这就是毛氏所说的:“入祫庙者即为父”,其实应精确的说“即为父辈”。换言之,对后君而言,其前一君依礼入“祫庙”即被称为父。所以说,“庙制”所呈现的正是礼制上的政治身份的定位。

至于对本生亲之尊崇,礼制又如何安排?毛氏指出周制古礼有三种情形可祀“所自出”,其中,庶族之入继者即居其一。这三种情形是:1. 始祖祀所出之父。如天子行天祫之祀时必祀帝喾,帝喾是后稷之父,五年一祭。历代帝王必立姜嫄庙于京师以藏谱主,即视帝喾为所出之父。2. 大宗祀所出之父,诸侯不敢祖天子,故别子自为祖,祀其所出之父,以为大宗。如鲁祀文王、郑祀厉王。3. 庶族之入继者祀所出之父。《尚书·太甲》《疏》云:“庶族自外入继,虽承正统之后,已立四庙,犹必别立己之高祖以下之庙。”《丧服小记》也说:“庶子王亦如之。”这就表示庶族入继为王者,得立庙以尊所自出,如正统所立之庙。可见庶子入王必尊所生,除了上述继统所立之四亲庙外,亦可别立所自出之亲庙,经传皆然,史无异议。汉宣、光武皆尊所自出,为之立庙称考,一如古礼。^①

既然继统与尊亲依礼并存,毛氏遂接着对宋明大礼议的称谓纠纷提出辨定。毛氏说:“父死称考,母死称妣,此即孝子不忍斥其亲之词”,“即群臣百姓亦曰厥考”。生曰父、死曰考,是人子孝亲尊亲之称词,未闻可变易者。杨廷和等据宋程颐之言居然在父母之上妄加“本生”二字改称本生父、本生母,不仅于经传无据,且启人疑窦,似于父母亦有多样类型多种称呼,真是“丧心病狂,莫此为甚”。^②至若建议改本生父母为伯叔父、皇伯之称,更是怪异。^③毛氏引尧舜为例。

① 《辨定嘉靖大礼议》卷二,页2—3,14—16。

② 同上书,卷二,页10。毛氏又言:“本生二字,不见经传。唯汉宣诏为悼皇考、置园邑,有司奏礼为人后者为之子,故降其父母不得祭。颜师古谓:此本生之父母也。因以礼所称其父母者谓其字即本生字。然此是学者说礼之言。岂有帝父尊称可加二字于其上者?”同卷,页9。

③ 《辨定嘉靖大礼议》卷二,页10—11,卷一,页10—11,页13。

《尚书》言“舜格文祖”，又说“受终文祖”，都表示舜已嗣尧为之子，称尧之先王为祖，然而舜升闻之时仍然说“父顽母嚚”，在位之后也说“号泣于旻天、于父母”，可见父母之称并未更改。即使看似有贰父母之嫌，如朱熹所疑，但是一为所生之称、一为庙号之称，并非真有贰父母。^①至于自称“侄”。毛氏说：经传“侄”字皆指兄弟之女，《春秋》“侄娣”并称，《说文》也解侄为兄弟之女。至于兄弟之子，礼称“从子、兄子、弟子”，并不称“侄”。经传中偶有“侄丈夫、侄妇人”之词，目的在分别男女。历史上惟有南宋小朝廷上笈北朝皇帝，自称“侄皇帝”。称谓名位，岂可漫言。杨氏之议真是“末世陋学，市井不经之称”。^②又批评杨氏说：其先准世宗称兴献为父不准称考，其后又准称皇不准称帝，更是不知所云。盖父考一体、皇帝一意。杨氏进退之间全无理据，既无法持衡世宗尊亲之愿于其先，又无法抵制兴献称皇于其后，终于使世宗假孝思之名，得逞其兴献称帝、入庙配享天祚之目的，以家脉篡帝脉。^③

明世宗的大礼议，在毛奇龄的礼制澄清下，只当此下数语即可持平：“祖孝宗、祢武宗，追尊兴献王为皇考，立庙京师，则公私俱安。”无奈满朝礼臣无一人能执经据礼以示典范，反误信程颐濮议造成“呼九闾撼九庙，杖朴贬谪，血流廷殿，陷世宗于不义，为千秋万世议礼之羞。”究其原因只在“不读书”三字耳。毛氏叹言：“吾于议礼之世，而

① 毛氏斥程颐、司马光濮议，言：“若其改称兴献王为皇叔父兴献大王，此尤不通之甚者也。当宋作濮议时，知谏院司马光创言英宗当称濮王为皇伯父而不名。……政府大骇。……乃程颐又曰：‘为人后者谓所后者为父母，而谓其所生者为伯叔父母，此天地之大义、生人之大伦、不可得而变易者也。……’然且父母改称曰天经、曰地义、曰人之大伦，此据何书？出何典？何王所制？何代所行？而可干朝庙大礼，洵口涎罔如此。”《辨定嘉靖大礼议》，卷一，页9—10。

② 同上书，卷一，页11—12。

③ 兴献王上宗号入太庙配天享祚之事，导源于何渊，附和于张璠、席书。毛氏批评说：“太庙之不得入，犹之帝位之不得居也。人不传重，谁敢居帝位，人不居帝位，谁敢入太庙。盖生为帝统，死为庙统。然惟生统于帝者，而后死得统于庙。此其礼。”同上书，卷二，页19，亦参考，页22—24。

深叹经术之士,其为人国所厚望如此。”^①有明一代以明经取士为尚,名为通经,而实未尝通,以致朝庙大礼一往多误。又,明代屡变法制,其国初诸臣承元末士人习气,本属无学,其后则囿于科举四子书,于礼制议事蒙昧无所知。《尚书·周官》言“学古入官,议事以制。”国事多端,本应因时制宜,然不究经史,从何议事。治清学者皆知清儒讥诋明儒空疏不究经史,其用心沉痛处,当从此见。

“明史馆”重开之初(1665),张廷玉典试浙江(1666),即曾以“明代议礼诸事”策试秀才^②,所得人才与否已不可知。但今本《明史》于世宗入继尊亲事宜则同意毛奇龄之言,评曰:“天性至情,君亲大义,追尊立庙,礼亦宜之。然升祔太庙,而跻于武宗之上,不已过乎。”^③

毛奇龄庙统、世统之说,确实为入继主的双重身份作一厘清。然毛说影响未广,所论亦嫌粗疏。加以康雍间学风将变未变,程朱理学之天理观念仍为主导。略后于毛的雷竑(1697—1760)就撰文批评毛氏。雷氏仍坚持“一父一统”的立场,支持程颐、杨廷和之论,批评毛氏的“古无继嗣说”及“立后非继绝”。雷氏说纵使依氏毛所言世宗与兴献的关系是父子,与武宗的关系是后君与先君,但在祭祀时,世宗皆得自称“孝子”或“孝孙”,如此一来岂不是又堕入“两父贰统”?又说若立后非继绝,立后只是继统,然则《论语》分明言“继绝世”,可见继绝就是立后,两者不可二分。雷氏坚持统嗣合一,时任礼部尚书命上书房行走的齐召南(1703—1768)也支持雷论,反对毛氏的“继爵业不继嗣”,并说:“天子承天法祖,其统之一,惟在乎嗣之无二也。”^④

这种坚执统嗣合一的观念,在清初乃是常态。雷氏不解毛奇龄

① 《辨定嘉靖大礼议》,卷一,页15,页21。毛氏对欧阳修所撰之《濮议》亦有批评,言:“第以宋之欧阳修、曾巩,明之杨慎可称能文,亦并不读《春秋》、三礼及《尚书》、《汉书》。唯欧、曾二人发狠作《濮议或问》动辄万言,并无一语据典礼者。”页15。

② 毛奇龄,《汉奉史馆总裁札子》,《西河文集》,页90—91。

③ 张廷玉,《明史》,卷十八,《世宗本纪》,页250。

④ 雷竑,《经筵堂文钞》(清道光十四年[1834]重刊本),卷十一,《宋明大礼私议》,页73—76。齐召南,《书后》,附该文后,页75—76。雷文对宋明礼议一事亦作“君子小人”之评断,明儒习气也。

所论,固是事实,然毛氏分辨不清,未能将“继爵业”和“立后”的身份意义厘清透彻也是事实。^①《四库提要》就批评毛氏《庙制折衷》和《大小宗通释》:“好强辩,与经文相刺谬。”^②虽是如此,毛氏大礼议之辩在清初仍居开学术论辩之先声的地位,乾嘉学者多有承毛氏绪论而益趋转精者。故欲明“皇位过继”礼制之本、礼意之原,仍有待乾嘉学者之考证。

第三节 乾嘉学者论“为人后”的特殊身份与意义

乾隆以降,随着礼学考证的兴起,知识界对明大礼议的讨论逐渐转向探究礼制之本,从礼制本原上掌握过继,并重新反思皇位入继议题。其中,最重要的基调性变化就是把皇位过继事件从“多角度”的纷扰议论中拔出,使转入“为人后”的礼制议题,完全从“制度面”进行检审。其中最具创发性意义的议题有三:(一)指出“为人后”是一种“礼身份”,有其特殊的意义;(二)确立为人后与本宗的关系,赞成推尊本亲;(三)尊帝统与亲本宗二系并列。以下分三点论述。

一、“为人后”是“礼身份”

乾嘉学者透过礼制考证“过继”,最具创发意义的贡献,就是指出“为人后”乃一特殊身份、具有特殊意义。这一层礼制考辨,是乾嘉礼学考证的最重要成绩之一,经学家花费在此一工作上的精力与心力无法计算。也因为有此考辨,才引发出晚清后继性的论辩。为具体

^① 毛氏一方面说继爵不继人,同时又说继续即继嗣,并未真切掌握这二者的差异及其间必然之矛盾。这一点,乾嘉学者就分辨得十分清楚。

^② 《四库全书总目》批评毛氏《庙制折衷》言:“是书大抵宗王肃而驳郑康成,……好强辩,与经文相刺谬。”又批评毛氏《大小宗通释》言:“毛奇龄谓‘别子之身即为大宗’,……与宗子统族之义殊有未合。奇龄谓要记各一大宗之说,当为各一小宗,其义较允。”《四库全书存目丛书》,经部第108册,总页550上下,562下—563上。

呈现其见解,兹举要分述于下。

(1) 惟大宗可以置后。清儒探究为人后议题所获得的最早共识,就是惟大宗可以置后。清初汪琬(1624—1690)撰《置后解》说:“古者大宗而无后也,则为之置后;小宗则否。小宗犹不得置后,况支庶乎。”至于为何只有大宗置后?小宗无后则绝,是否意味着就此绝祀呢?汪琬解释说:“大宗者,尊之统也”,又引孔子“凡殇与无后者,祭于宗子之家”说明古礼惟大宗置后是因为大宗有传重之责、敬宗尊祖以收族,至于无后之小宗,则皆“祔食”于大宗,故勿须立后。此所谓“殇与无后者,从祖祔食”。^①

这就是惟大宗可以立后的宗法礼制原型。

(2) 为人后者不必为之子。宋明大礼仪中争辩最激烈的大前题就是:为人后者为之子。清儒较早对此一命题提出质疑的是任启运(1670—1744)。任氏的论点是:为人后是“继统”和“父子之名”是两回事。他说继统为后可也,为后必为之子则不可,因为父子之名不可假。任氏言:

祖宗之统可继,而父子之名不可假也。《丧服·斩衰章》曰父、曰君、曰为人后者,三者实不相兼,而名亦不相混。异乎公羊氏之说曰“为人后者为之子”,若似乎不为之子即不得为之后,既为之后则已为之子。^②

任氏并不反对继统,他说:“继统何昉乎?《丧服》‘为人后者’是其义也。”他又说舜继尧为君、禹继舜为君都是受于“文祖”,文祖是尧之太

^① 汪琬,《尧峰文钞》(上海:上海书店出版社,1989),卷六,《置后解》,页1—2。朱筠有相同见解,言:“《仪礼·传》曰:‘大宗者收族者也,不可以绝。’何休《公羊注》曰:‘小宗无子则绝,大宗无子则不绝,重适之本也。小宗者继祢者也,大宗者继其始祖者也。’”详氏撰,《笥河文集》(台北:新文丰出版公司,1985),卷八,《大宗间代立后议》,页150。程瑶田亦有相同言论,唯程氏认为不只大宗立后,“大夫世其家,其不可绝也,与大宗同义。”大夫亦得立后。详氏撰,《仪礼丧服文足征记》,卷十,《答段若膺大令论为人后者服其本生亲降一等书》,收入《续修四库全书》,第95册,总页267—268。此在清儒乃一考证后之共识,无法备举。

^② 任启运,《清芬楼遗稿》(清光绪十四年[1888]任氏家塾刊本),卷三,《为人后者为之子辨·上》,页4a。

祖,可见继统之授受和必为之子之间并无等号。接着任氏就考证公羊氏此语之不可信。案:“为人后者为之子”语出《公羊传》,其本旨只在解释为何“公孙婴齐”卒后被称为“仲婴齐”?公羊的解释大旨如下。“仲”是婴齐生父公子遂的字,史称仲遂。《春秋》经文把仲字加在婴齐名上使成为婴齐的“氏”,其故为何?《公羊传》解释说:“曷为谓之仲婴齐?为兄后也。为人后者为之子。仲者何?以王父字为氏也。”这是说公羊氏认为婴齐为兄后故为兄之“子”,以此推论,则婴齐将转为仲遂之孙,又因《春秋》有“孙以王父字为氏之例”,故婴齐卒后被称为仲婴齐,是孙以王父字为氏之例。但任氏考证后却说,《春秋》并无孙以王父字为氏之例,至于以父字为氏,也不限于孙辈,子辈亦所在多有。婴齐被称为“仲”氏,其实只是因为公子之子称公孙、公孙之子去祖已远故以王父字为氏,目的只在推重公子,并无特殊义例可言。公羊氏因无法解释婴齐氏仲,才委曲比附创出此例,又曲折地说“为人后者为之子”以便建构出承序上的孙(婴齐)、父(归父)、祖(仲遂)关系,使原本为弟的婴齐一转而成兄之子,又一转再成父之孙。考诸经例,不足为信。^①

任氏此举动摇了为人后者必定得为之子的过继命题,把为人后和为之子拆开,也打破了程颐、杨廷和的经典依据,指向一个开放的观念:为人后不等于为之子。

(3) 间代立后。在任氏之后,为“为人后者为之子”做进一步解套的是朱筠(1729—1781)。朱筠的论点是:“间代立后”,也就是隔代立后。前文已言清儒考证过继礼制澄清了一项事实:惟大宗可以立后。因此,大宗立后的具体方法就成为学界考证的迫切议题。大宗无子,依《仪礼》《传》文“同宗之支子”皆可以为之后,这是说宗子之族子皆可后宗子。但是,立后未必皆如此顺利,若是大宗未成年即亡,又或是大宗之族人并无合昭穆之族子,又该怎么办?朱筠做了详细

^① 详任启运,《为人后者为之子辨·上》,页4a—4b。任氏有《为人后者为之子辨》上中下三篇,可参看。

的考证,首先他说“未成年而亡”,即“宗子在殇而死”。殇是指未成年。朱筠说:“以殇子之族同昭穆者后殇子之父,而为殇子服兄弟之服”,以符合《传》言“为殇后者,以其服服之也”。这是说未成年而亡的殇子,因为无为人父之道,所以不可直接为其立后,而必须是为殇子之父立后,所后者和殇子以兄弟相称并制服。其次,更不幸的,若族人中并无同昭穆者,又该如何?朱筠接着说:“宗子在殇而既冠昏矣,有成人之道,可勿殇也。否则,其择诸殇子之兄弟之子以为殇子之父后乎。”朱筠此一解释,最得留意的是“择兄弟之子以为父后”,以殇子兄弟之子为殇子之父之后,岂不就是“以孙后祖”?果然,朱筠接着说:“古之人盖有间代以立后者,不独后其祖父而已,虽曾祖、高祖可也。此礼之变也。”他又举晋荀彧为例:荀彧无子,以兄之孙荀徽为嗣。越过子辈,直接以孙承祖,这就是间代立后。所谓:“惟虚其世以立之后,而不使或紊乎昭穆之次序,然后可以传宗祀之重。”朱筠认为立后是立为祖宗之后,纵使越过一二代也无关要,只须昭穆合称即可,至于有父无父并不重要。朱筠从大宗立后的实际运作上,破解了为后与所后必定为父子的命题,指出古有间代立后,立后未必为父子。^①

(4) 为后无关伦序。明大礼议的另一个纠结是:明儒认为以弟后兄,弟兄“伦序”相同,所以在称父乎称兄乎的称谓上倍见争议。段玉裁(1735—1818)则直究经典一扫俗论,指出:“为后无关伦序。”他引《春秋》史传证明:弟可后兄,兄可后弟,祖可后孙,孙可后祖。春秋时代的鲁僖公继鲁闵公,就是以兄后弟;鲁大夫仲婴齐后归父,就是以弟后兄;周桓王继周平王,是以孙后祖;卫辄继灵公,也是以孙后

^① 以上所引见朱筠,《笥河文集》卷八,《大宗间代立后议》,页150—151。朱筠文中引刘宋雷次宗释丧服文“以为不言为所后之父者,所后其人不定,或后祖父,或后曾高祖,故阙之。”详雷次宗,《丧服经传略注》,收入王谟辑,《汉魏遗书钞》(嘉庆三年〔1798〕金溪王氏刊本),页3。清儒经书考证多越过宋明征引魏晋家言,此即一例。段玉裁等清儒亦同意此论。

祖。^①可见为后不必伦序相当。他批评毛奇龄的为后必需伦序相当说,若依毛氏之言,则汉光武帝与元帝伦序相当,岂不是不须祀成帝、平帝、哀帝于四亲庙,唐宣宗也不必祀穆宗、文宗、武宗。^②段氏又历数周之帝系,自周幽王至周敬王共十四世,其中桓王乃平王之孙,故若以伦序之蝉联言之,应为十五世,为何《史记》言“十四世”。同样的,《史记》称自仲丁至阳甲共九世,但若坚持以伦序蝉联为一世,则除去其间之兄终弟及者,则应仅为五世,为何《史记》言“九世”。可见,为后不必伦序相蝉联。^③据此,段氏把“为后”与“伦序”划分开来,并且说:“天子诸侯以重之相授受为父子,不必伦序相蝉联为父子。所以敬天命崇大宝。”^④

(5)“立后礼”的道德意义。段玉裁是继毛奇龄之后对明大礼仪提出最全面之反思的学者,他撰写的《明世宗非礼论》十篇,大量引用古典经传,高言畅论,排戛众议,有许多开创性的见解,在乾隆间引起极大震撼,学界难出其右。除前述立后无关伦次外,段氏对“立后礼”之道德意义的阐释,更发前人所未发,极具深意。

首先,段氏认为“立后”的意义当与“绝祀”对言。段氏引《礼记·丧服小记》的传文和郑注,说:

《礼记·丧服小记》:“父为天子诸侯,子为士,祭以士,其尸服以士服。”《注》云:“谓父以罪诛,尸服以士服,不成为君也。”^⑤

这段话十分重要,代表儒家对罪君的最终处置。它是说天子诸侯一旦因罪被诛,其子孙在祭祀他的时候就只可为尸(代死者受祭之人)穿上合乎子孙现身份的服饰(士),而不得再穿天子诸侯的服饰,用以

① 闵公僖公事,详段玉裁,《明世宗非礼论二》,归父婴齐事,详《明世宗非礼论五》和《明世宗非礼论六》,其他二例详《明世宗非礼论六》,均在《经韵楼集》,卷十,收入《段玉裁遗书》(台北:大化,1977),总页1054—1055,1059—1062。段氏《明世宗非礼论十》亦见收于《皇清经解》,惟经解本多删减段文,精神全失,故本书不取。

② 段玉裁,《明世宗非礼论六》,总页1061—1062。

③ 段玉裁,《明世宗非礼论二》,总页1055下。

④ 同上书,总页1055下。

⑤ 段玉裁,《明世宗非礼论五》,总页1060下。该文撰于嘉庆十五年(1810)。

表示其天子诸侯的身份已遭“褫夺”。换言之,因其子孙已改降为“土服”,表示失去了国君的身份,故其本身纵使在受祀时也不得再享天子诸侯之祀。《左传》记载臧纥事件时说“纥之罪,不及不祀”,不及不祀正表明春秋时代确有“废祀”之事。至于褫夺与废祀的惟一差异是,一言天子诸侯,一言卿大夫,惩罚之意则相同。段氏说:

有废逐不祀之卿大夫,无废逐不祀之天子诸侯。诸侯容有天子正之、残之、灭之者,天子而有可正、可残、可灭之罪,则皆当不立后。^①

这是说当统治阶层有可正、可灭、可残之罪时,对天子诸侯和卿大夫的惩罚是不同的。卿大夫得“废祀”,绝其宗祀;天子诸侯则不可绝祀,但得“不立后”。立后礼表示爵邑可传,不立后表示夺其爵邑。由此可知,不立后是何等严重之罪名。《春秋》继绝国无数,旨在明其无罪。以归父婴齐之例为言:仲遂有罪当废祀,故废归父,归父无罪当有后,故立婴齐以后归父。^②这就是“立后礼”的道德意义。为人后者必当行为后之礼,其意义就在表明“祖道之承”,说明爵邑之传授是“一统相续”,换言之,就是表示该统续之承衍在道德上是无瑕疵的。所以“立后”和“立国”不同。也因此,段氏斥诋明世宗不行为后礼、不兄武宗、不父孝宗,摆明了是“中绝祖道。”^③

段玉裁把为人后当做一种礼制,称为“立后礼”,“立后礼”除了具有肯定其统治权之正当性的道德终判意义外,对弑君篡位的乱臣也

① 段玉裁,《明世宗非礼论五》,总页 1060 下。

② 段玉裁言:“卿大夫之礼与天子诸侯异者,天子诸侯无废逐,卿大夫有废逐。废逐而不以其罪,则复之。其罪当不祀,而其先世勋不可废者,则立废者之弟,若同宗以绳之,不祀废者而祀其祖。《左传》载臧纥之言曰‘纥之罪不及不祀’,明乎有不祀者也。……归父因父遂而废,又因己无罪而立后。”《明世宗非礼论五》,总页 1060 上、下。

③ 段玉裁斥明世宗不后武宗又奉兴献入太庙是“中绝祖道”。言:“云天子及其始祖之所自出者,明乎天子之必有为后者也。云及其大祖及其始祖之所自出者,以为非是则得罪于大祖则得罪于天也。天祖之道无绝,而不为之后是绝其祖,绝其天也。”又言新立之君与为后之异,言:“假令世宗崛起有天下,用后人主之法,皇帝其父可也,皇伯其伯父可也,皇兄其兄可也。何必有加于此哉?”《明世宗非礼论七》总页 1063 上。该文撰于嘉庆十六年(1811)三月。

有阻吓和“拨正”的作用。其中，“拨正”的作用最值得一探，吾人亦可从此一礼制窥见《春秋》微言大义的实质功能。春秋时代臣弑其君者多有，从《春秋》经文和传文的微言中可以清楚看出是非裁断。段氏尝举春秋例证三，此处只言其一。春秋楚国公子围弑其君麇。麇是康王之子、共王之孙，围是共王之子，在伦序上是麇的叔父。公子围伪告诸侯麇以疾亡，又说麇子年幼，遂据己年最长而欲即王位。此时，伍举以为人后之礼探询围是否将行此礼，围轻率对言：“寡大夫围”，以“寡大夫”自称，表示不愿为弑君之后。伍举遂正色言：“‘共王之子，围为长’，此言‘为后’，非礼之所谓为人后乎。”君位自共王一脉下数到围，指出围所承之君位仍是继麇之后。围无言以对，遂为兄子麇后，行为后礼，为麇之子，为麇服三年丧，庙次与序昭穆。段氏举此例，并言：“楚虽蛮夷，围虽无道，未尝敢失礼也。……人未有愿以弑成名者，其罪可隐，则如楚灵王鲁桓公是也。”^①段氏之意是说纵使因弑君而得其国，但在“为人后礼”的制度下，弑君者一定得行为后礼，一旦行了为人后之礼，即表明在礼制上成为弑君之子、弑君之后，为弑君服三年丧。因此，在礼制上君统仍是一脉相承，并未篡改。读《春秋》者皆知“《春秋》成而乱臣贼子惧”一语，读段氏此论始知“为人后之礼行，而乱臣贼子知惧也”。^②盖“惧”字若单从心理上言，则不惧奈何？故，惟有从“礼制”上落实道德，贼乱之举才得“拨正”。《春秋》“拨乱反正”之义，正从此见。

为后礼的第三个特质是“不敢私请”。前述公子遂废祀是众卿大夫集议的结论。同样的，臧纥罪不及不祀遂为之立后的决议也不是臧纥自请，归父的立后决议亦非归父自请。^③不敢私请，正说明仲裁的公议性。

(6) “为人后”是专有名词，指专门身份。乾嘉礼学家对为人后

① 段玉裁，《明世宗非礼论四》，总页 1058 上。

② 同上。

③ 段玉裁，《明世宗非礼论四》，及《明世宗非礼论五》，总页 1058—1060。“不敢私请”一语，见总页 1060 下。

所提最具突破意义的见解,就是指出“为人后乃专有名词,为人后乃专门身份”。最早有此意识的或是任启运。前引任氏之言:“祖宗之统可继,而父子之名不可假也。”《丧服·斩衰章》曰父、曰君、曰为人后者,三者实不相兼,而名亦不相混,异乎公羊氏之说“为人后者为之子”。任氏在此已清楚指出君、父、为人后,乃三种不同的身份,名实皆异。其后,乾嘉学者就根据此一观点做了更进一步的推展。

段玉裁的看法是很有代表性的:

1. 视为人后为“为后礼”,从礼制和礼仪双重角度定位为人后,使“为人后”成为一“礼身份”。段氏引《丧服·斩衰三年章》说明服至重之服的五种人:父、君、天子、长子、为人后,其实是五种“身份”。《丧服·传》称这五种身份为“至尊”,至尊的原因都是“受重”。其中,为人后最是显例。首先,为人后与所后之伦次不定,但一旦成为为人后的身份,其地位之尊承族之重皆等于同承继本生父之本生子。换言之,“为后之礼”完全相同于“为子之礼”,称考、服斩衰三年、序昭穆。^①也因为段氏视“为后”为“为后礼”,把人的身份转视为“礼之单位”,所以他才说“为人后者,如真子”。^②(此论引发极大争议,详下一节)

2. 段氏把“为后”和“传子”分别解释成“立后法”中的权和经。段氏言:

处经事而知其宜,处变事而知其权。权者所以持经者也,非权则经不久。传子之法,经也,非传子则天下必争。为人后之法,权也,非有为人后之法,则其争必大。无子而于同宗为之子焉,权也。为之子而昭穆不相当,则兄弟可相子,长幼可相子焉,权也。权行而无子者依然传诸子,天位不致中绝,人心不致动摇,俾与子之法可以行诸万世而不坏,以息天下之争。为后与传子之法,

① 段玉裁,《明世宗非礼论一》,总页 1052 下。

② 段玉裁,《明世宗非礼论二》,总页 1054 下。

轻重相等,莫能轩轻。故曰权。^①

段氏把立后拉高到与传子等同,莫能轩轻,只是一权一经的差异而已,同属传位法之正途。有子者传子,是经;无子者立后,是权;权者所以持经,无权则经不可久。完全从爵位传承、政治稳定的角度看待为人后。其后,凌廷堪更言为人后的地位之所以等同于天子、君、父,就是因为“持重。所受于大宗之宗庙土地爵位人民之重。”是若无重可持但蚩蚩于财帛之争,如后世然,焉得受至尊之服。^②可见凌氏也视此五种人为五种“礼身份”。稍后,陈立(1809—1869)亦引《丧服》,再次说明为人后乃一专有名词。盖《仪礼·丧服》陈述为人后的服丧情形有下列两种:一为本宗之服。《不杖期章》言:“为人后者为其父母”,《大功章》言:“为人后者为其昆弟”,《小功章》言:“为人后者为其姊妹适人者,殇”,《小功章》言:“为其昆弟之长殇”;《丧服小记》也有“为人后者为其兄弟降一等”。^③二为所后宗之服。《斩衰三年章》言:“为人后者为所后”;《丧服小记》言:“于所为后之兄弟之子若子。”其中值得注意的是,无论谈为本宗服、为所后宗服,《丧服》所用的称呼一律是“为人后”,而非“子”或其他称名。这就表明为人后乃一专有名词、指一特定身份,非任何其他称谓所能替代。

二、为人后与本宗的关系

宋明大礼议中,程颐、杨廷和都主张入继主应改变本生称名、断绝私亲。这种以帝统为重而断绝本生的礼论,在清代遭到严厉攻伐。但明世宗尊亲太过、奉本生入太庙,使继统成为篡统,也引起清儒的批判。因此,为人后与本生亲的关系应如何安顿,才使尊亲与尊尊并列不废,就成了清儒议论的主轴。正如任启运所言:“父子之恩,天子不能夺也,知其不可夺,故不必夺人之子。而吾特有统之重焉,统之

^① 段玉裁,《明世宗非礼论九》,总页 1065 下—1066 上。文成嘉庆十六年(1811)。

^② 凌廷堪,《封建尊尊服制考》,总页 5457 上。

^③ 陈立,《为人后者于兄弟降一等报述》及《为人后者服本亲议》,俱见氏著,《句溪杂著》(台北:新文丰出版公司,1989),卷二,页 681—684。

重亦父子之所不能夺也。统不夺亲,亲亦不得夺统,而统乃特重,如公羊之说统必赖父子而定也。”^① 统不夺亲,亲不夺统,恩、统两重。这层看似制度其实是思想上的变化,乾嘉学者有精辟的论述,本小节当从称名与服制两方面进行讨论。到晚清,别有一层转折,值得留意。

(1) 父母之名不可易。宋明大礼议中争执最激烈的称谓问题,到了清代在经典考证下已形成共识,即:父母之名不可易。钱大昕(1726—1804)说:“皇伯之称,于礼无稽。古人称伯父叔父,……皆以伯叔为长幼之异名,无单称伯叔者。”又言:“《礼》‘为人后者为其父母服齐衰期’,不闻改本生之亲为世父叔父者。”^② 清初毛奇龄、朱轼、方苞及乾嘉时的程瑶田、凌廷堪、胡培翬、黄式三、韩梦周(1730—1799)都同此论。甚至连主张“为人后者如真子”的段玉裁,也同意父母之名不可改。段氏以《春秋》仲婴齐为兄归父之后为证,若依君统言,婴齐属仲遂之孙辈,但《公羊》在此并未称婴齐为“孙”,而只是用了“仲”字为氏,这就表明婴齐仍属仲遂之“子”,所谓父子称名不可改。所以段氏说:“天子诸侯卿大夫为人后者未有改其父称而伯父叔父之者也(自注:此谓宋濮议称皇伯之非。)”又说:“圣人之礼也,不改父称而无害于为后之礼。”^③ 其后,浙江诂经精舍诸子,晚清王舟瑶(1858—1925)、王闿运(1833—1916)、郭嵩焘(1818—1891)、胡薇元诸儒,及学海堂诸子皆同此论。几可谓终清之世无异议。^④ 连乾隆皇

① 任启运,《为人后者为之子辨·中》,页5a—5b。

② 钱大昕,《嘉定钱大昕全集》(南京:江苏古籍出版社,1997),第9册,《潜研堂文集》,卷十三,“答问”十,页200。

③ 段玉裁,《明世宗非礼论五》,总页1059下。

④ 分别见朱轼,《朱文端公集》(清雍正年间刊本),卷一,《为人后者降服父母论》,页19a。方苞,《方苞集》,卷三,《异姓为后》,页78—79。黄式三,《傲居集》(清光绪十四年[1888]续刊本)杂著三,《对为人后问》,页6b—8a。韩梦周,《理堂文集》(清道光三年[1823]静恒书屋刊本),卷一,《为人后论·上下》,页1a—4a。胡薇元,《玉津阁文略》(清光绪十四年[1888]刊本),卷四,《宋明大礼议》,页1a—2a。杨誉龙,《为人后者仍称所生为父母说》及沈廷杰,《为人后者仍称所生为父母说》,俱收入俞樾编,《诂经精舍课艺七集》(清光绪二十一年[1895]刊本),页1a—4a。

帝也赞同此论。^①

(2) 反对天子绝期。宋明大礼议中入继主为本生父宜服何丧也是争议焦点之一。依《仪礼·丧服·不杖期章》所言“为人后者为其父母报”应服期服。但是礼又有“天子绝期”之说。据此,入继主为本生父母岂非无服?明末大儒王船山和乾嘉学者惠栋皆持此说。王船山甚至说:“使英宗立而后濮王薨,不得为之服。不得为之服,则父母之称不足以立矣。”^②不但主张无服,连称名也不足立。惠栋也说:“为人后者,祭所后之庙,其父与执事焉。……支子为大宗后,其父母不敢曰我子也。”^③更表示一旦入继大宗,连本生父母也不敢承认该子为我子。这种违逆人情、人性的论调,引起清代礼学家的激烈反对。清乾嘉间凡考证为人后为本宗服制者,莫不主张“为人后者为父母服期”,坚持本生服制不可废。

盖服本生与否,并不只是单纯的礼制问题,实际上它包含着极尖锐的父子和君臣之间的礼意问题。晚清王棻(1828—1899)就说:“至谓天子绝期不复为本生父制服,是有无父之天下矣。……若曰为人后者祭所后之庙其父与执事焉,是瞽瞍北面朝舜之说也。”^④又引《仪礼·丧服·斩衰三年章》“为父、为君、父为长子、为人后、诸侯为天子”一段,言斩衰三年丧分明有为父一条,既云为父,人子皆同,天子又岂无父乎?于是说:“至于父母之丧,固云无贵贱一也。”^⑤更何況《礼记·中庸》有“期之丧达乎大夫”,“自天子至于庶人,一是皆以孝悌

^① 傅恒等编,《乾隆御批历代通鉴辑览》,卷七十六,收入《四库全书》,第338册。乾隆批《宋通鉴》“夏四月诏议崇奉濮王典礼”曰:“英宗崇奉濮王事由韩琦等申请且所议并非加尊帝号,更无嫌疑凌僭之虞,必执为人后者不得复顾私亲以相辨析,既与《大记》所云不合,使濮王尚在又将何以处之乎?且以本生之亲改称伯父,固非所安,而加皇于伯名亦不正。王珪、司马光之说并无经传可据,徒以强词争执,自不若欧阳修援引礼经之为得也。”总页159。

^② 转引自王棻,《驳王夫之读通鉴论》一文前录王氏此文。见王棻,《柔桥文钞》(上海:国光书局,1914),卷五,页20a。

^③ 转引自王棻,《驳惠士奇为人后论》一文前录惠氏此文。同上书,页19a。

^④ 同上书,页19b。

^⑤ 王棻,《驳王夫之读通鉴论》,页20a。

为本。”他批评惠栋所言子贵则父不敢子之，根本是孟子所讥“齐东野人之语”，不足为信。王棻斥王船山之论是“无父之国”，并斥其用心，言王氏之苛更甚于明臣王珪之见利忘恩。^① 为本生父制服三年，天子与庶民同，表面看来是推崇孝道，其实更深层的意义是：至尊（天子）不掩至亲（本生父母）。

（3）不绝本宗服制。为人后绝本族之说已遭清儒唾弃，但称名不改并不足以道尽为人后和本宗（或言本亲）的关系^②，这当中为人后与本宗关系的逐渐加密，还得从乾嘉学者论为本宗之服制的变化上观察。^③

乾嘉间段玉裁、凌廷堪、胡培翬、汪中都以“尊大宗抑本宗”及“不二斩”的论点说明为人后者为本宗只服四类亲服。

段玉裁首先比较了“为本宗”和“为所后宗”的服制。他说《仪礼》经文所述为所后宗的服制虽只有一条：为人后者为所后斩衰三年，但传文却有详细的说解：“为人后者为所后者之祖父母、妻、妻之父母昆弟、昆弟之子，若子。”这是说为人后者为以上诸尊亲的服制都得以“子”的身份定制。段氏根据这一段的“若子”论，遂说为人后者为所后宗的丧服一律等同“真子”。至于为本宗服制，《仪礼·丧服》经文则只有四条，即：为人后者为父母不杖期，为人后者为其昆弟大功，为人后者为其姊妹适人者小功，为人后者为其昆弟之长殇小功。服丧的对象只有父母、昆弟、姊妹之出嫁者、成年已亡的昆弟四类。于是段氏主张：“本亲之服，尽此矣。”除此之外，纵使是祖父母、叔父母、姑等皆不服。至于经文为何如此绝决，段氏解释说：“此所谓绝族无施服也。施服则延蔓无制断而失后大宗之义。”^④ 而上四类亲为何宜服？

① 王棻，《驳王夫之·读通鉴论》，页20b。

② “本宗”“本亲”所指一也，惟用词有异。程瑶田、王棻、王舟瑶、郭嵩焘用本亲亦用本宗，汪中、胡培翬、张锡恭用本宗。

③ 清初朱轼以“服以期为断，三年如隆焉耳”为标准，说明为人后者为本生父母服期，并不是降服，只是未加隆而已。企图由此提升本宗父母的地位。详《为人后者降服父母论》，页19a。

④ 段玉裁，《经韵楼集》，卷二，《为人后者于兄弟降一等报》，收在《段玉裁遗书》，总页897上。

段氏说：“此所谓亲者，属也，生我者与同生者而不殊之，是不仁也。”^① 他的意思是说本生父母和同胞昆弟姊妹是本亲中最亲的，必须和其他本宗亲划出区别，所以才有服。段氏称此为“仁”。

段氏以“仁”为本，把本宗服之施断置于父母与同胞，在中晚清引起的激烈反弹，此处先不置论。至少，乾嘉间以考证擅长的礼学家几乎都得到相同于段氏的结论。凌廷堪在尊大宗抑小宗的持重礼意上，同意为人后者只服上述四类亲服。^② 汪中亦考丧礼获得相同结论，证明为人后者为其祖父母、曾祖父母皆无服。^③ 胡培翬的考证也得出相同的结论，他更以罕见的激切语气反驳批评者说只服四类亲服为“薄”。他引孟子“天之生物，使之一本”，把服制的讨论拉高到思想层次，指出丧服亲疏断制的原则是：一本。（此间之论辩，详下）

（4）礼制与礼意。从段玉裁、凌廷堪到胡培翬的服制考证，尤其与当时礼学大家程瑶田、陈立等的论辩并观时，我们发现这群被视为乾嘉礼学考证的学者，其关怀点已明显的由考证触及到了礼意，而且是极敏感的大宗与本宗间的亲尊冲突议题。

虽然“抑小宗、崇大宗”是至上礼意，但在尊本宗的范畴内如何尊亲才可谓“心安”，却成了争议焦点。只服四类亲服是否已足够表示尊本生？抑或仍不脱绝亲之嫌？又若遍施亲服是否将掉入段氏所虑的“失后大宗之义”？这些看似服制界限上的推移拉扯，其实正严肃的考验着本宗在所后宗的至尊压力下，其本身所能拥有的空间与价值。当然，本宗与所后宗的角力，也在此彰显无遗。服制断限之争，留待下一小节再述，此处先讨论段、胡主张本宗只服四类亲服的思想根据，以作为下一小节思想论辩之源。

段氏所言为本宗服丧依经文只此四类亲，原因是“以父子一体，

^① 段玉裁，《经韵楼集》，卷二，《为人后者于兄弟降一等报》，收在《段玉裁遗书》，总页 897 上。

^② 凌廷堪，《封建尊尊服制考》，总页 5451—5452，5457—5458。

^③ 汪中，《述学》（民国丙寅年〔1926〕成都志古堂刊本），卷一，《为人后者为其曾祖父母祖父母服考》，页 17。

昆弟一体,与他亲异”^①。所以段氏的“仁”是指“一体”,而“一体”是指“生我者与同生者”。胡氏同意只服四类亲,也同意段氏为人后者与所后的关系是“若子”,若子就是“一如亲子”,所以为所后宗之服“盖以所后之亲疏为断”,而不以本宗为断,故所后之正亲、旁亲、外亲皆有服。胡氏解释说:“所以然者,为后有继祀承祧之重,即与亲子,故抑其本宗之亲,使厚于所后之亲。”^②至于此一礼论的思想根据,胡氏说这就是孟子“天之生物也,使之一本,职是故也”。可见在胡氏的观念里“一体”和“一本”不同,一体是血缘之亲,一本是大宗之尊。大宗的一本才是理,血缘的一体只是情。既尊大宗故不得不抑小宗,所以他说:

假如为所后之正亲、旁亲、外亲既悉如亲子为之服,而于本宗之正亲、旁亲、外亲,又悉以亲子之服推之而一一为等降之服,斯岂非二本而何?^③

若本宗之亲和所后宗一样皆为之服,岂不是“二本”。胡氏更从制礼之本的“仁义”观念,进行解释说:

圣人制礼有时本仁以出之,而不得不从其厚;亦有时本义以断之,而不得不从其薄。《仪礼》一书所以为仁至而义尽也。岂可以经传所不言而轻议增也哉。^④

服制有以“仁”断者、有以“义”断者,宜厚、宜薄有其深蕴之礼意,不容轻议。接着胡氏就论断大宗与本宗的差异说:

大宗为尊之统。以大宗之祖临之,则本生祖亦其所统。服

① 段玉裁,《为人后者于兄弟降一等报》,总页 897。

② 胡培翬,《仪礼为人后者为其本宗服述》引郑玄注:“若子者,为所后之亲如亲子。”并言:“言为人后者为所后之正亲、外亲服之皆如亲子也。”又言:“若子言为人后者为所后之旁亲服,一如亲子也。《传》与《记》两言‘若子’而《经》所不言者,其服以所后之亲疏为断,不以本宗为断,审矣。所以然者,为后有继祀承祧之重,即与亲子无异。故抑其本宗之亲,使厚于所后之亲。孟子云:‘天之生物也,使之一本’,职是故也。”《研六室文钞》,卷一,页 7b—8a。孟子此言见《孟子》,卷五,《滕文公章句上》,收在朱熹,《四书集注》,页 41。

③ 胡培翬,《仪礼为人后者为其本宗服述》,页 9a。

④ 同上。

以大宗一本之亲为断，即本生祖无服，亦其心安而理得者。^①
 并批评那些想增厚本宗服制的人说：“后人于《仪礼》所不言者辄欲议增，由不明《仪礼》后大宗之义耳。”^②

胡氏的议论显然是针对程瑶田而发，而胡氏的一本说在晚清也引起极大反驳（详下一节）。乾嘉礼学考证者遵信经传得出尊大宗抑小宗、不绝本宗的礼论主张，终于在为人后者宜如何服本宗服的议题下，演变成此下尊尊亲亲论述的基调。

三、尊帝统与尊本宗并列

（一）扩增本宗服制

清礼学家都赞成为人后者宜服本宗，但是否如段、胡所言只服父母同胞而已，则引起很大的争论，中晚清尤为激烈。

和段玉裁同时的程瑶田就批评段氏此说，主张为人后者应服本宗诸亲，只不过服制的原则是“皆降一等”。程氏所引的证据是《仪礼·丧服·记》里的一句话，他举“《丧服·记》曰：‘为人后者，于其兄弟降一等。’为欲厚其本生之亲，令毋以疏远之故而薄之也。”^③说明经文所列四类亲服只是举其大要，和《记》文所言“降一等”是互通的。故以此类推，为祖父母、曾祖父母、世叔父母等所有本生亲都得降等服丧。其中，为祖父母、世叔父母由期降为大功，为曾祖父母由齐衰三月降为缌麻，为从祖祖父母、从祖父母、从祖昆弟由小功降为缌麻，为从父昆弟由大功降为小功。程氏的理念是“圣人制礼，义至精，而用情至深远也”，拈出个“情”字“义”字，又说：“夫为人后而分至于疏远，则本生之亲等于路人，可乎哉？杀之降一等，而进疏远而近之，则

① 胡培翬，《仪礼为人后者为其本宗服述》，页10b。小注。

② 同上。

③ 程瑶田，《仪礼丧服文足征记》卷十，《答段若膺大令论为人后者服其本生亲降一等书》收入《续修四库全书》第95册，总页267下。程氏言：“圣人制礼，义至精，而用情至深远也。且夫为人后者于其本生之亲，曷为遂至于疏远也。”

加隆之义焉耳。”^① 为人后即疏远本亲视之为路人，是程氏反对的，所以他说“以义加隆”，使疏远关系变亲近，应该杀降一等、本亲全服。程氏在乾嘉间被誉为“礼学宗师”，考证礼制精详，对礼义亦别有一番见解。

此处明显看出程氏和段氏的礼意差异。上引《记》中的一段文字，本是程氏立论的最要根据，但是段玉裁对此一证据却全然不信。段玉裁首先质疑《礼》的“兄弟”二字乃“昆弟”之误。案：兄弟是指大功服之类的亲属，而昆弟则只指同胞兄弟。段氏既然不相信《记》之言是指兄弟，当然也不相信根据《记》文可以推演出为众亲皆降一等的结论。程氏此文本为攻错段氏而做，但明显可见此一礼意之争已搅和在经书的考证之中。到底是礼意左右了训诂，抑或训诂决定着礼意？费人疑猜。其中更有趣的是两人在“证据”上的争论。稍后的胡培翬则在其《仪礼为人后者为其本宗服述》的长文中，反贬程说、赞同段氏（已详上述）。

至于程氏为何有此主张？恐怕不是从经传考证可以说明的，还得归究到程氏的思想。果不其然，程氏在这段服制的考证之后就发挥了一大段义理。他说：

明乎从祖_謂食之义，则为人后者后大宗之义益明矣。后大宗者，义主于收族，不主于序亲。……盖人未有不乐自父其父，而乐于子人之子者也。故曰：为人后者事之不得已而不可已者也。诚以大宗必不可绝，而又不可以必欲后大宗之故而夺人之私宗以后之也。（自注：《传》曰：昆弟无分。然而有分者，则辟子之私也，子不私其父则不成其为子。观于丧服而知私之时义大矣。后世以无所顾忌为大公无私，不穷经之过也。）^②

程氏表达了很重要的两个观念：一是把“收族”和“序亲”分开。把为

^① 程瑶田，《仪礼丧服文足征记》卷十，《答段若膺大令论为人后者服其本生亲降一等书》收入《续修四库全书》第95册，总页268上。

^② 同上书，总页268上—268下。

后大宗的重点放在收族敬宗,而不在序亲,所以不必扩大本生亲和所后宗之间的“取舍划分”,也不须作二择一之“取舍”。一是倡言“子私其父”乃天经地义,所以不必拘限《仪礼》经文字面的本宗丧服,造成自身和本宗的疏远。程氏甚至高言“子不私其父则不成其为子”,并斥责学界所谓“大公无私”是不明丧服礼意。所以他主张“礼以义起”“权以时为大”,援经比例,本宗之服不可绝断。

稍后的陈立(1809—1869)和毛岳生(1791—1841)也都从礼制考证上赞同程瑶田本宗皆降一等的主张。^①这当中,段、胡和程、陈、毛对本宗服制的相异阐释,是否暗示着双方礼学思想的差异,是值得追索的有趣议题。

(二)“本宗”“所后”两服不相妨

晚清礼学家对此一议题的讨论是更形热烈,同时也将乾嘉间潜藏在训诂里的义理论辩,一一揭诸文字,并为礼学的情理结构做了清晰明确的阐释。

张锡恭(1857—1924)在他的《修礼刍议》中也列了一条“为人后者之子为父之本宗服”赞同《记》所言的本亲皆降一等。张氏特别批评晋儒贺循(260—319)所主张的“绝其恩以一其心,一其心则所后亲”。张氏说:

统有尊卑,则降有等级。天子诸侯当别论矣。大夫之尊,有降而无绝,则大宗之尊亦当有降而无绝。降服一等已足明所后者之

^① 陈立,《句溪杂著》,卷二,《为人后者于兄弟降一等报述》,《为人后者服其本亲议》,页683下—684下,681下—682下。陈立言:“案此丧服之省文著义,凡不见者以此求之也。而段氏玉裁则谓是四条者本亲之服即尽于此。”又批评段氏、赞美程氏曰:“段又谓绝族无施服。夫绝族之说止可施之异姓,以支子后大宗不得为绝族也。善乎程氏瑶田曰后大宗以收族,盖收其继别以下之族,本亲包在其中,不可以绝族目之也。统而论之,所后者不必定为何亲,……而服本亲父母一以期为断,盖至亲以期断,故特降其加隆之服,所谓仁至义尽也。余亲则皆以出降一等,亦所以厚本亲也。”毛岳生,《休复居诗文集》(民国二十五年[1936]宝山滕氏影印本),卷二,《书丧服记为人后者为其兄弟降一等报后》,页1a—

亲矣 奚必绝其恩于彼 ,乃始明其亲于此邪。^①

对本宗降服一等已足以表明对所后宗之“亲” ,何必一定得绝本恩才能彰明亲所后呢?况且 ,绝本恩不必然会一其心 ,一其心也不必然得绝本恩 ,绝本恩和尊所后之间不存在因果关系。晋贺循此语为清儒段玉裁、胡培翬之张本 ,故张氏首先反驳贺循。张氏反对绝本恩是否暗示着“亲本宗”应该和“尊所后”并列无碍呢?我们且看他接着对胡培翬“二本说”的批评。张氏言:

以服其本宗为二本乎?则为其父母为其昆弟姊妹何以不为二本也?如谓降其本服即不为二本 ,则于余亲之服郑、贾亦云“降一等” ,非如马氏融不降之说也。且一本之义于父母为尤切 ,服父母不为二本 ,服余亲乃反为二本乎?^②

胡培翬主张只服所生及同胞 ,若服其他亲属就是“二本”。张氏反驳说一本之义应以父母为最切要 ,现在两边父母都服 ,已是二本之甚 ,又怎能说服余亲才是二本?纵使依胡氏之言“降一等”即非二本 ,然则郑玄、贾逵主张的正是为本宗全降一等 ,为何胡氏又以为不可。凡此种争论 ,都说明清儒从礼制掌握思想和段、胡从抽象理念强解礼制 ,二者之间所出现的扞格。

晚清曹元弼(1879—?)对此一议题 ,尤其是针对胡培翬 ,提出了更全面的批评。兹分二点讨论:

1. 驳斥“一体说”。胡培翬笃信经文所言本宗四亲服 ,又从一体说的观点解释为何为人后者为本宗只服父母昆弟姊妹。曹元弼继陈立、张锡恭之后再度驳斥胡氏的一体说。言:

其所以持其说者 ,则窃取马融一体之义而反用之。不知一体之义 ,《传》为世叔加服及昆弟无分言之 ,言礼意非言礼例。^③

① 张锡恭,《茹荼轩文集》,卷三,《修礼刍议十三》,页6b。

② 同上书,卷九,《读胡氏礼经正义二》,页24a—b。

③ 曹元弼,《驳胡氏申敖继公为人后者为本宗服说》,页502—503。又驳胡氏一体说,言:“如谓一体不可绝,则亲子亦岂有于己宗外别有一体之人者乎?既与所后为一体矣,又仍以其父母昆弟姊妹为一体,律以胡氏前后义,何二如之?”页512。

曹氏说“一体”是“礼意”不是“礼例”。论丧服当本诸礼例。他归纳《仪礼》传文，从礼例上证明为本宗服不限于上述三人，而应是“余亲皆服”。《仪礼·丧服》传文有“为人后者不二斩”及“持重于大宗者，降其小宗也”二句。曹氏引金榜的解释：“所后之大宗亲疏不定，则所降小宗世数多寡盖不齐矣。为人后者有不降高曾祖而无不降父已下本亲者。故丧服经于其降服着父母不着祖父母，着昆弟不着世叔父，着姊妹不着姑。着其有定者也。”^①这两句话看似简略，其实很深刻的指出为人后者为大宗和为本宗的服制原则。首先，金榜指出大宗立后情形十分复杂。依礼言，入继者的资格，应是以支子入继大宗，大宗惟一，小宗却有无数，此其一。再以祭祀言，依礼，大祖之宗惟大宗祀之，其余小宗则各祀其高曾祖祢，此其二。入继者既为大祖之后，则其服制当是依大宗而定亲疏，但入继者和诸小宗之间因入继而出现的高曾祖的关系变化，却极之复杂。举例言之。若某子出继为世伯父之后，虽然为本生父母之服得降，但为曾高祖之服则不必降，因为本生（父母）与所后（世伯父）同一曾高祖。这种复杂程度，绝不是列表就可以穷尽的，所以《经》文只明言其中固定必降服之亲，而不言其余。因此之故，遂只列出本生父母、昆弟姊妹，但这并不表示余亲不必服。事实上，《丧服·传》已明明白白的把其余诸亲一概列入“降其小宗”的原则。这就是为何金榜说出“所降小宗世数不定”一语。到了元代，敖继公滞于经文，竟言本宗降等之服止于所见之此三人。胡培翬等又袭其误，坚持只服此三人。曹氏批评说这真是“阳尊其所后，阴绝其本亲”，不但无益于大宗，反倒先没了小宗。^②

2. 阐明何谓“尊大宗，不二本”。段、胡以只服三人表示尊大宗、不二本，曹元弼则对所后宗与本宗的关系划分，做了另一番开创性的阐释。首先，他揭明“尊大宗之法”。说：

① 转引自曹元弼上文所录金榜之言，页 501。

② 同上书，页 502。

尊大宗之道有二：曰为大宗服若子，曰为小宗服降等。^①

为人后者为所后宗服丧若真子是尊大宗之道，人尽皆知；但是把为小宗服降等也列为尊大宗之道，则是曹氏之创论。曹氏说：段、胡诸儒主张只服三人是只看到了《经》文，主张服大宗若真子是只看到了《传》《记》之两言“若子”；但事实上，《传》《记》另有要语，胡氏未见，以致“礼例”不明。他进一步说：

《记》曰：为人后者于兄弟降一等，报于所为后之兄弟之子若子。

两服对举，明经有降等、若子两例。而其服多不见，以其人属彼、属此不定也。^②

曹氏很有意识地根据经文、传文、记文归纳出为人后者的服制原则，分为“降等”和“若子”二例，前者是为本宗之例，后者是为所后宗之例。大宗之尊，以若子服制呈现，小宗之抑，以降等服制呈现。至于为何经文只言三人，是因为本宗所后宗的关系重组得视入继者才能在细部上进行确定，也就是“其人属彼、属此不定也”。换言之，主张“小宗可抑不可绝”。何况，大宗有从祖祔食之义，岂可因入继大宗反倒先绝了本宗。段、胡止服三人之说，在曹氏看来“虽不绝宗，亦绝宗”，有“无亲之心”。^③

3. 不二本。胡培翬为避免二斩、二本及二统之失，主张本宗服制止于三人，将一本归诸大宗。曹元弼则认为“大宗一本”之礼意不在丧服之有无，而在“本服”的“惟一性”。曹氏说：所谓不二斩、不二统、不二本，当从大宗之本服着眼，凡服正服者即是宗统。为人后者只为大宗服本服，可见宗统系于此，一本亦系于此，这就是“本服”。和为本宗所属的“降服”，二者不仅不相混同，而且礼意绝殊。曹氏言：

先王所以尊大宗者在降其小宗，不在绝其小宗。所以明一本者在服之隆杀之差，不在服之多少之数。在服所后之亲以亲子之

① 转引自曹元弼上文所录金榜之言，页 504。

② 同上书，页 508。

③ 同上书，页 521。

服,不在服本宗之亲以大宗亲子之服。^①

换言之,界限在“本服”属谁,和服数无关。接着就揭示“继大祖之本为不二本”的论点,并以此批评胡培翬的不二本。言:

盖大祖者,合族子孙之本也。高曾祖父者,各宗子孙之本也。今以尊大祖之故为后于大宗,为所后之高曾祖父悉服亲子服,是以所后为本矣,以所后为本故反为其本宗高曾祖父不敢复服本服,以与之为二,而干大祖之统,此不二本之旨也。^②

曹氏指出礼经以“不服本服为不二本”,胡氏则“并以不服降服为不二本”。其实,尊大宗不二统之意只在“亲子之服”和为本宗之降服根本不相干。遂又批评胡培翬说,胡氏之言令仁子“不安”,有“薄祖”之嫌。^③

4. 尊尊亲亲两服并列。从以上的论述不难看出曹元弼的主张是“本宗”“所后”两服并列。诚然。曹氏在他的长文中反复再三企图阐扬的就是“服本宗、尊所后两服不相妨也”^④。也因此他痛斥那些削薄本宗以尊大宗、或是抑本宗不服余亲的言论。曹氏的宣言是“服诸亲无损于尊所后”,甚至“服小宗正是以尊大宗”。曹氏不只从礼例上证明,更从礼意上进行阐释,这一层转折是极之令人欣见的。他首先从情、义说明一体、二本。他说:

防二本,义也。顾一体,情也。义重则断情。今于余亲论义,于父母昆弟姊妹仍论情,是重大宗之义止施于情之轻者也,不足以言尊祖也。是绝小宗之意,非屈于义之重而弃以情之轻也。其何以对本生高曾祖也。^⑤

① 转引自曹元弼上文所录金榜之言,页 514。

② 同上书,页 514—515。

③ 同上文,“不安”“薄祖”俱见页 516。

④ 曹氏此文的重点就是阐明“本宗、所后两服不相妨”,言:“丧服条理合一,终始相贯,不使降等、若子两服相妨。”页 507。又驳斥绝本宗以尊大宗是“执一后大宗不可同于后小宗之见以读经,而不知古无小宗立后之事。则后大宗者为本宗诸亲悉服降服,固无嫌也。既无所嫌而必绝之,不已甚乎。盖周公之意以大宗与本宗论轻重,故降本宗即足以尊大宗。后人之意以后大宗与后小宗论轻重,故谓绝小宗乃足以尊大宗。”页 519。

⑤ 同上书,页 513。

本宗是情,大宗是义。若因义重而断情,当然可以,如服制中规定的为大宗服若子、为本宗服降服,就是明证。但是胡、段所言的本宗服止限于父母昆弟姊妹,完全舍弃本生高曾祖于不顾,又岂是礼之尊祖之义?又岂是人子念祖溯本思源之情之所能安?曹氏对本宗服的质疑一直放在本宗之高曾祖服上,确是事实,而细查他的用心也确实是顾念本宗之原,所以他说:

呜呼!木有本,水有原,人未有忍薄其高曾祖父者。为人后者之抑其本宗也,屈于大宗一本之义而无如何也。其抑之之法,但取足以明大宗之尊则一本之义尽矣。此降一等之服,所以为酌尊亲之中而无遗憾也。^①

从曹氏“尊本亲”与“尊大宗”同时并列且为之持衡的用心处,我们发现他真正关怀的还不是一本、两服的礼制问题,而是礼意之大者:尊尊亲亲。果然,曹氏说:

礼之大例,首重尊尊,其次亲亲。故高曾三月之服,虽天子不敢降。……安有昆弟姊妹旁亲尚为降等之服,而高曾祖正尊反无服者哉?^②

对本宗而言,服昆弟姊妹是旁亲,惟独服高曾祖之正尊,才是“尊亲”。所以说服高曾三月之服,虽天子也不敢降。又言:

世有欲明尊尊之义于天下后世者,惟当明古小宗无后从祖附食而不为置后之礼,以应经义,不当削后大宗者为本宗之服以违经制也。^③

本宗之亲、本宗之尊,绝不可因尊所后宗而削薄。尊本宗之服制,就是降一等遍服本宗亲,尤其是至尊之高曾祖。更何况,大宗之尊意在“尊祖收族”,小宗无后者可从之附食,焉有未收族即先绝本亲者。这就是“服诸亲无损于尊所后”;“降等、若子两服不相妨”,尊尊亲亲二系并列。

① 转引自曹元弼上文所录金榜之言,页516。

② 同上书,页503。

③ 同上书,页520。

第四节 晚清学者论“统嗣二分”与 “君臣伦非父子伦”

皇位过继所引发的过继者身份问题和与本宗关系问题,在清儒的礼学考证下逐渐得到澄清。为人后是一种礼制,为人后是一种礼身份,为人后者不绝本亲,甚至两服不相妨碍。但,这当中仍存在一个极尖锐的议题,就是为人后者和所后者的关系究竟是单纯的后君与前君?抑或仍属父子?若是类同父子,则与本生父子的差异如何划分?又,为人后者一旦为君,则其与本生父母的关系究竟该如何安顿?事实上,我们发现无论清儒如何二分两宗、及提升本宗地位,这一层最深刻的纠结,仍然是令所有礼学家无论碰触或回避都难以厘清的五伦命题:君臣关系和父子关系。

当然,这是宗法本型的特质,也是礼意中尊尊亲亲拉扯难平的根本原因。当我们翻阅清儒的考礼文字时,很意外却也很欣喜地看到这一层政治性身份(前君、后君)和家族性身份(入继所继、本生父子)是如此有意识的被清儒论辩着。纵使他们所用的词汇是君臣父子、继嗣继续。但从这些论点的转移中,我们竟也发现时代变迁下新命题的出现。

本节讨论五伦命题的首二伦:君臣和父子,这个父子不仅指“本生父子”也指“类父子”。主线则循清中叶学者主张的臣子一例说,到晚清学者的破解臣子一例,主张统嗣二分。

一、“真子说”和“臣子一例”

段玉裁是乾嘉学者中第一个对明代大礼议提出全面反省的学者。他用精博的考证、激昂的语气写下了《明世宗非礼十论》,洋洋洒

洒三万言。其中最重要的主张就是“为人后者，一切如真子”。^① 段氏虽承认为人后者不必皆子行，但他仍坚持为人后和为人子是一件事。不仅包括形式上的行为人之礼、服斩衰三年，也包括内在的“其情，则一如父子之情”。^② 段氏的理论含有两层意义：1. 统系于嗣，继统即继嗣；2. “臣子一例”，臣道即子道。

1. 统系于嗣。段氏说“为人后者如真子”。因为“统系于嗣，嗣外无统。若于嗣外求统，则统嗣俱绝”。言：

窃谓不嗣何统，继非有二礼，经之为人后言继统也。宗庙社稷土地人民崇高富贵谓之统，父子相承谓之嗣。嗣绝而统无所归，于是乎立之嗣以任其统。倘曰吾任其统而不为之子，然则孰不可以任其统也。^③

段氏认为“传位礼”只有一种，就是继嗣任统，先承其嗣再任其统。无论是直系血亲的子承父，或入继者承所继者，礼制和礼意都是如此。只要行了为后礼，为后者的身份就被认定是“子”，而嗣、统皆得延续。所以“不改父称，而无害于为后之礼”。^④ 前文曾言段氏视为人后为一种礼制，称之为“为后礼”，在段氏之后，说法和段氏相近的，就是胡培翬的“若子”说。《仪礼》传文和记文有两处都用“若子”表示为人后和所后的关系。郑玄注：“若子者，为所为后之亲如亲子”，胡培翬就援引了这句话说明为后和所后的关系是“若子”，也就是“如亲子”。

^① 段玉裁，《明世宗非礼论二》言：“为人后者不必皆子行，孙后祖，弟后兄者，皆是受重于此人，即为此人后。为此人后，即为斩衰三年，一切若真子。”《经韵楼集》卷十，收入《段玉裁遗书》，页1054下。《明世宗非礼论六》亦言：“为人后乃以明为人后者之礼，一切必同于真子。”页1061上。

^② 段氏引《春秋经》“闵公元年春王正月”不书“公即位”，《谷梁传》言“继弑君不言即位，正也。”并阐释说：“亲之非父也，尊之非君也，继之如君父也者受国焉尔。此所谓继弑君者，继子般也。子般者闵兄非闵父，且未踰年之君非成君者也，而传辞如此。此以见虽继未踰年之君兄，其礼不必行为后之礼，其情则一如父子之情。是以《春秋》原其隐痛之情，与庄僖不书即位同也。”《明世宗非礼论二》，页1055上。《明世宗非礼论五》，也说：“子于所后而无歉于父子之情，是故称其父曰父可也，曰考可也，天子曰皇考可也。不敢称帝也，不敢立庙京师也。”页1059下。

^③ 《明世宗非礼论一》，页1053上、下。

^④ 《明世宗非礼论五》，页1059下。

段、胡都坚持统系于嗣，因此二人也都主张为本宗止服四亲服（也就是：父母昆弟姊妹），用这种礼制抑小宗，以表示对承重大宗之至尊。

臣子一例。段氏十论中反复再三的最重要理论就是“臣子一例”。臣子一例，本是《公羊传》解《春秋经》所用的一种礼例，意思是说对承重者而言“臣而为之子，与子而为之子，无异”。段氏则引伸成“为臣即为子”。他先引春秋鲁僖公、闵公之事说明“臣子一例”。言：

《公羊传》曰：“为人后者为之子也。”春秋僖公，闵公之兄也，僖继闵谓之闵公后。《春秋经·僖元年》不书“公即位”，《公羊传》曰：“公何以不言即位，继弑君，子不言即位。此非子也，其称子何？臣子一例也。”此谓臣继统与子继统无异也。天子诸侯无子，则同宗中受重者本皆臣也，臣而为之子与真子无异。故僖可以称闵子。^①

闵公是弟，先为君，僖公为兄，继弟为君。《春秋》经文虽未称僖为闵“子”，但在书法上却不书“僖公即位”。即位却不书即位，是春秋书法之一例。此一例出现在庄公继桓公，庄公是桓公之子，春秋不书即位，原因是“继弑君，子不言即位”，因为桓公被弑，弑君之“子”即位不书。闵、僖也是如此。《春秋》既然对二事之书法一致，可见《春秋》视两事为同例。所以《公羊传》说《春秋》视僖为闵“子”。这就是“臣子一例”。惟一的不同是，庄桓为真父子，闵僖是“如真子”。段氏又引另二传为证。《春秋·文公二年八月丁卯》经文载“大事于太庙，跻僖公”。《左传》称此为“逆祀”，又说“子虽齐圣，不先父食久矣”。“子不先父食”，这是说文公是僖公之子，即位为君即升生父于太庙享祀，却未升闵公，分明是子（僖公）先父（闵公）食，逆祀也。可见左氏也是视闵、僖为父子。《谷梁传》也批评此事说“跻，升也。先亲而后祖，逆祀也”。^② 亲是指僖公，祖是指闵公，这是批评文公即位后，未先升闵公于太庙，反倒先升了生父僖公，这就是先亲后祖，颠倒庙次之昭穆。

^① 《明世宗非礼论二》，页 1054 下。

^② 同上书，页 1054 下—1055 下。

可见谷梁氏也是视闵公、僖公、文公为祖父子三世。纵使在伦次上，闵公是僖公之弟、文公之叔。所以段氏说：

天子诸侯以重之相授受为父子，不必伦序相蝉联为父子，所以敬天命崇大宝。^①

2. 臣道即子道。臣子一例意指“为人后之礼”无论子继父或臣继君都得持守，纵使弑君者亦得行此礼。此一礼典之实行，确立了嗣统关系的建立，也确立了国统的传继不绝，以杜绝篡统的可能。这确实是段氏之创意。此外，段氏的臣子一例还隐含着另一层意义，值得一述。对入继者而言，入继前与入继后的身份变迁所引发的相对身份问题，的确是格外复杂。可分“所后”和“本生”两方面来看。对所后言，未继前，身份是臣，入继后，身份是子；对本生言，未继前，身份是子，入继后身份是君。如此一来，本生父岂不是成了“臣”？我们且看段氏所强调的这另一层礼意：臣道即子道。他引《丧服》说：

《礼·丧服》曰：始封之孙，尽臣诸父昆弟。尽臣诸父昆弟者，继其统者皆臣而子也。其庙制以次祧毁，一如真高曾祖父之制。唐贾公彦、宋刘敞、国朝徐氏乾学、金氏榜，皆详言之矣。^②

又引徐乾学之言：“王侯之家，臣子一例。当其生也，既可以诸父、弟为臣，则其死也，岂不可以诸父、昆弟为子。”并加注说：“其言可谓憬然。盖如是而后得谓之受重，不则己之重受于何所？”^③这就是说为君者尽臣诸父昆弟，诸父昆弟都是臣，臣有臣道，继统者亦得尽臣诸父昆弟。诸父昆弟和君及为君后者的关系是，生而臣之，死则子之，臣所循守之道和子道同，臣道即子道。所以他评断闵僖之事说：“《公羊》谓孔子目僖为闵子者，以僖本闵臣而为闵子也。知臣子一例，则知臣之者皆得子之矣。”^④因为“臣之继续与子之继续无异也”。又评断

① 《明世宗非礼论二》，页 1055 下。

② 同上书，页 1055 上。

③ 同上。

④ 《明世宗非礼论六》，页 1061 下。

婴齐后归父之事说：“婴齐为归父后，即为归父之子。”^① 甚至对明英宗和景泰之事，也说：“景泰于英宗北去有卫叔武之称子之义焉。英宗于景泰既崩有僖公于闵公称子之义焉。”^② 段氏的立场非常鲜明，完全以“承重”为尊。闵僖虽在伦次上是弟兄，一旦相继承重，在庙次上即闵昭僖穆，在服制上则僖服闵斩衰如父子，对再继君而言，则闵为祖、僖为父。

段玉裁的这番议论本是在批评明世宗的不父武宗，反令兴献入太庙。依段氏为人后者如真子的礼制，世宗必须父武宗，先获得父子身份，才能继承君统。至于兴献和世宗的关系，虽然前此是父子，但世宗一旦为君，兴献即为“臣”，这层关系转变，和明英宗纵使南还亦将“臣”于景泰，是一样的。世宗尊亲太过让兴献入了太庙，混乱帝统，所以段氏批评他是“倒悬三纲，国统中绝”，与“篡统”无异。这倒悬的三纲不只是世宗（子）武宗（父），也指世宗（君）兴献（臣）。总而言之，段氏臣子一例的理论，目的是要严格区分“私亲”和“公统”。在承重为尊的大前题下，入继者对所继得谨守臣道也就是子道，因为未继时是臣，已继后是子，嗣统合一。若于嗣外求统，统系于何？所以他批评明世宗的行为是崇私太过，“知有私己，不知有公统”，徒然尊崇私亲，忘却君臣大义，卒使“臣不臣，子不子，帝者废，臣者帝”，“以私灭公”。^③

段氏十论精辟犀利，大义凛然，赞佩之声不绝于途，几乎令当时学界无权再辩。^④ 虽然如此，细绎段氏的“真子说”，要求为人后者在情感上亦得视所后为父，无论是弟继兄或支子入继大宗；又其“臣子

① 《明世宗非礼论六》，页 1061 上。

② 《明世宗非礼论八》，页 1064 下—1065 上。

③ 《明世宗非礼论六》，页 1061 下。“臣不臣”是指兴献为臣却不合臣道；“子不子”是指世宗为武宗子却未尽子道；“帝者废”是指武宗见弃于帝统；“臣者帝”是指兴献以臣身份却入太庙享帝祀。

④ “倒悬三纲”，语见《明世宗非礼论四》，页 1058 下；“国统中绝”及“臣不臣”一段，见《明世宗非礼论七》，页 1063 下。“私己”“公统”一段，见《明世宗非礼论七》，页 1063 上。“以私灭公”，见《明世宗非礼论八》，页 1065 上。

一例”，竟令先君于后君自居为“臣”（明英宗景泰事）。这种弃“私亲”尊“公统”的态度，和宋明“继嗣必先继统”，除了称谓不改之外，内在理念究竟有否差异？令人质疑。果然，段氏十论问世后，批判的声音亦陆续出现，历嘉道不绝，尤以中晚清为烈。

二、反对“如真子”

质疑“臣子一例”。最早对段氏提出质疑的是程瑶田，程氏指出段氏只服四亲服以抑小宗之举，有“绝亲之嫌”。^①此一揭示，带起中晚清学界一股增厚本宗服制以尊本亲的思潮，已详前一节。其中最有力的反证是陈衍（1856—1938）提出的证词：“为人后者为之子”一语，不见于《礼经》。陈衍也以娶齐为归父后一例说明。《公羊传》虽说娶齐为兄后即为兄之子，甚至把娶齐氏仲也解释成为父之孙。但早在汉代何休《公羊解诂》即已提出反驳，何氏说：“弟无后兄之义，为乱昭穆之序，失父子之亲。故不言仲孙，明不与子为父孙。”^②唐人徐彦《公羊疏》也同意何休之言。至于另二传的态度又如何呢？《左传》于此经无传，勿论。《谷梁传》则解释娶齐氏仲是因为“子由父疏”，因为父仲遂有罪，故子不得称公孙。有贬斥之意，显然和《公羊传》不同。再者，《仪礼·丧服》经文只有“为人后者”四字，其下并无“为之子”三字，纵使为天子诸侯承重，亦只言为后不言为子，可见“为人后者为之子”是公羊氏“以意增出”，完全不是经文原旨，不足为据。陈衍批评段氏“为子说”，言：

^① 朱琦（1803—1861），《明大礼说》，言：“段氏著论凡十篇，其言褻详，余为撮其要，附以己意而折衷诸家以俟知礼者考焉。”《怡志堂文集》（民国二十四年〔1935〕桂林排印本），卷2，页7。朱氏赞成统系于嗣、君臣一例。王舟瑶、沈廷杰、郭嵩焘等则有褒有贬。详后。

^② 程瑶田，《通艺录》，《丧服足征记》，卷十，《答段若膺大令论为人后者服其本生亲降一等书》言，《丧服·记》曰：“为人后者于其兄弟降一等。为厚其本生之亲，令毋以疏远之故而薄之也。”（《续修四库全书》，第95册，页267）。段玉裁，《经韵楼集》，《为人后者于兄弟降一等报》文末引录程瑶田言：“瑶田案：为人后者为其本亲之服，经虽四条，其余谓皆不服，似亦未安。绝族二字，疑不可施于本亲。后大宗以收族，盖收其继别以下之族，本亲包在其中，不可以绝族目之也。”总页899。

以弟继兄 ,言为后则可 ,言为之子则不可。后者 ,对先之通词 ;子者 ,对父之专词也。^①

“为后”意指“承先” ,乃一泛称 ,和父子称谓之专有 ,截然不同。接着陈衍又批评段氏的“真子说” ,言 :

为人后为之子一语 ,近人益不敢置辩者 ,吓于段氏玉载明世宗非礼论诸篇 ,排群经隳伦纪 ,刚悍而不可犯也。然乖谬之见立义实不坚。^②

盖《丧服》所言服斩衰三年者 ,有臣为君、妾为君、妻为夫、为人后为所后数种 ,何有必得为之子之说。又反驳段氏的“臣子一例”。陈氏说僖、闵一事 ,《春秋》经文并未称“子” ,惟《三传》自发问答 ,才有《公羊传》自创之言。段氏治《春秋》舍经取传 ,本不足为辩。^③ 又批评段氏的“不辨伦序 ,皆称父子” ,言 :

既知有及王之名 ,则大宝不堕国统不绝矣。必乱厥伦序改兄弟为父子 ,抑何故也 ?^④

陈衍在此似乎有意把“国统之传”和“兄弟伦序”分立为二。他说以传位法言 ,“父子为世 ,兄弟为及” ,“世”就是代 ,“及”不能包括世 ,世可以包括及。段氏之所以认为《国语》周幽王至敬王十四世应为十五世 ,是因为其中桓王为平王之孙 ,一传之间 ,却是二世。陈衍则反对这种说法。陈衍说平王之子未曾为王 ,不可虚增一世 ,所以段氏的反驳是不正确的。

这就牵涉到庙制的问题了。兄弟同昭穆 ? 还是兄弟异昭穆 ? 昭穆是天子诸侯歿后入太庙时的礼位 ,始见于《周礼·小宗伯》。依汉儒郑玄注“自始祖之后 ,父为昭 ,子为穆”。以周代言 ,至文王十四世 ,文

^① 段玉裁也引此段传文 ,但他认为《公羊传》“弟无后兄之义”的“后”字是“子”字之讹。公羊氏的意思不是弟无后兄之义 ,而是弟无子兄之义。其下则专为子孙名目立说。详《明世宗非礼论五》 ,页 1059 上。

^② 陈衍 ,《石遗室文集》(台北 :艺文印书馆 ,1964) ,卷十 ,《为人后者为之子辩二》 ,页 4a。

^③ 同上书 ,页 4a。

^④ 同上书 ,页 4b。

王第称穆。《祭统》言：“昭穆者，所以别父子，远近长幼亲疏之序而无乱也。”因为段玉裁主张“为人后为之子”，所以兄弟相后也是父子，既是父子，则异昭穆，因此段氏是主张“兄弟异昭穆”。陈衍则说：“父子异昭穆，相传为世；兄弟同昭穆，相传为及。”父子相传，就异昭穆，表示传了一世，但若兄弟相传，就同昭穆，表示是“及”，并未传“世”。^①和段氏的主张相反。这也正表示了陈衍反对段氏的如真子和臣子一例。

阮元所建立的诂经精舍，在乾嘉间培养了一批极优秀的汉学研究者。嘉道间诂经精舍诸子沈廷杰也反对段氏的真子说。沈氏认为兄弟相后当以“义”论，以义言之，为后者即为子，行子道。但在伦次上的原来称名，则勿需更易。否则，岂不是有称妇(弟媳)为母、或称嫂(儿媳)为母的背情之事。^②

和陈衍同时的王棻(1828—1899)和王舟瑶(1858—1899)也都对上述议题提出质疑。惟因二人所论已转入统嗣二分和君臣伦父子伦的安顿问题，故别述于下。

三、统嗣二分

王舟瑶早时为文尚极称美段氏《明世宗非礼十论》，誉之为“一折是非，经术可贵”^③，完全同意段氏的臣子一例说、统嗣合一论。并称兄弟乃小伦，君臣是大谊，凡为臣者皆可以子之，不必问其伦次。更说定名分、明帝统大义昭昭，岂容不学无术如杨、毛者再议。^④稍后再读段氏十论则发现疑点处处，难予苟同，遂起而反对臣子一例，质疑统嗣合一。细察其转折，只在君臣、父子二伦难以持平。

① 陈衍，《石遗室文集》，卷十，《兄弟相为昭穆辨一·二》，页6a—9a。

② 沈廷杰，《为人后者仍称所生为父母说》。收入俞樾编，《诂经精舍课艺七集》（清光绪廿一年刊本，“中研院”傅斯年图书馆藏），卷七，页2a—4a。

③ 王舟瑶言：“余读段君此论而知经术之足贵。……段君之论出而一折其是非也。”《默齋集》（上海：国光书局，1913），卷四，《书经韵楼集明世宗非礼十论后》页1a，页2b。

④ 详王舟瑶，《书经韵楼集明世宗非礼十论后》。

驳娶齐事。王氏说:《春秋》“臣子一例”只指天子诸侯王言,不能援用于大夫之家,大夫之家属小宗,小宗绝则绝矣,不能以诸父昆弟为臣亦不得以诸父昆弟为子。《白虎通义》说:“诸侯夺宗,大夫不能夺宗”,指此而言。段氏举归父娶齐事并归入臣子一例,是以天子诸侯之礼释大夫之家,“不知斯言一起,伦常乱而家国无分矣”。^①所以公羊氏的为人后者为之子是天子诸侯王之礼,意在推崇大宗传重之至尊,至于大夫之家,则兄弟不可相为后。段氏混二礼为一,将令“家”“国”无分。

明英宗景泰事。英宗是景泰之兄,即位后,北狩不归,景泰继位为君。及英宗归,景泰待之以上皇之礼。其后,英宗弑景泰复位为君。段氏援臣子一例论此事,认为:其始英宗君也景泰臣也,故北狩之日景泰有子道;其后景泰君也英宗故君而今臣也。又说若景泰晏驾之日,英宗不立,则当为景泰服天子三年之服。若英宗立为君,亦当行为后礼。入庙昭穆之次,必当先景泰而后英宗。^②其中“英宗故君而今臣”一语,最是段氏“臣子一例”的极端之论。王氏批评说:若依段氏之言,则唐虞禅让之事,其始尧君则舜臣,其后舜君而尧臣,倘若舜先崩,尧岂不是当为舜服天子三年之服。禅位之君竟得为后君服天子之丧,这根本是孟子所斥“野人之语”。据此,王氏质疑臣子一例,并言君臣、父子之名分不可随势颠倒。言:

夫君臣父子其名分一定而不可移易者也。而段君乃谓景泰于英宗北去有卫叔父称子之谊,英宗于景泰既崩有僖公于闵公称子之谊。是昔之为君、为父者,今可降而为臣、为子。昔之为臣、为子者,今可尊而为君、为父。是上下无定、冠履同物,尚可谓之知礼乎?^③

若依段氏之言,岂不是昔之为君为父者,今可降而为臣为子?然

① 王舟瑶,《再书经韵楼集明世宗非礼十论后》,页 2b。

② 段玉裁,《明世宗非礼论八》,页 1064 下—1065 上,小注。

③ 王舟瑶,《再书经韵楼集明世宗非礼十论后》,页 3b。

则“君臣父子名分一定,不可移易”。这个伦理信念令王氏对统嗣合一论产生动摇,也对“为人后者如真子,勿须论其伦次”产生怀疑。

果然,同光间王舟瑶在给王棻的信上就提出了这一组身份定位的纠结疑题:一方是昭穆之常(伦次),一方是统绪之传(类父子)。王氏虽仍一本继统为重的态度颇支持臣子一例,但当他讨论到庙制时,却又发现矛盾百出,若依段氏所言,则“王侯之家继统即继嗣,不拘兄弟叔侄明矣。然求之庙制不能无疑也”。疑点何在?盖若依臣子一例言则兄弟相继为父子,自然异昭穆,庙必依次祧迁。王舟瑶说假使兄弟数人相代为君,数传之后,依序祧迁,难免不会出现“后立者不能祀其本生祖祢,如徐遥辈所虑者”。王氏言:“揆之人情求诸礼制,俱有不安。恐古之圣王未必如是也。”^①王氏反复考辨难得其解,遂抛此议题于王棻,问:

是则循昭穆之常,既有碍于统绪。重统绪之传,又有碍于昭穆。

反复思之,未见其通。未悉古人果若何处此也?……幸垂教焉。^②

王氏所言“昭穆之常”与“统绪之传”正是“本生伦次”与“所后世次”,也就是“伦次”与“世次”的问题。也可说是宗统与君统,血缘身份与政治身份如何安顿的问题。

王棻是晚清同治光绪年间,对皇位过继事件提出最深刻批判的学者。他的批判对象不只是历史上的宋明,更兼指当下(详第五节)。王棻对段氏十论提出三项批评,其基本立足点不是某一古礼,而是“礼,时为大,而可以义起”的信念,正如他自言:“折衷于经训,体验乎人情,权衡乎律令。”^③把时势变迁的观念带进了议礼。

王棻首先批评段氏对本生推尊不够。段氏认为尊崇本生之礼当

^① 王舟瑶,《默齋集》,卷五,《与王子庄先生书》,页2b。王氏此书未注年代,初步观察应撰于同治十二年(1873)至光绪八年(1882)间。

^② 《与王子庄先生书》,页3a—4a。

^③ 王棻,《柔桥文钞》(上海:国光书局,1914),卷八,《书大统平议 大礼平议后》,页20。撰于光绪辛巳年(1881)秋。

以魏明帝(204—239)《太和之诏》最正。然,《太和之诏》所言乃:“由诸侯入奉大统则当明为人后之义,毋敢妄建非正之号,谓考为皇、称妣为后”^①,并未尊崇本生父母。王綦说若据此诏,则将造成司马昭不尊生父、反令燕王于章表听如旧式,这岂不是令父称臣于子?^②接着就驳斥臣子一例。王綦以汉光武帝为例分析。光武帝中兴汉室承大统于平帝,若依臣子一例,光武为平帝之子,即当奉元帝成帝哀帝平帝为高曾祖祢四亲庙,此即汉臣李贤之言,光武悉听行之,故段氏誉为“知礼”。但另一方面,王綦指出,同时之大臣窦融、戴涉也主张光武帝当依行辈尊宣帝为祖、元帝为祢,何况光武亦每以汉九世孙自居,这都是依行辈自居为成帝同辈。可见臣子一例废世已久,不仅《公羊传》有异辞,汉宋以降更罕人知,何况明儒杨、毛诸公。王綦说:“以千数百年不用之古谊,欲使当时君臣崇信而奉行之,亦已难矣。”^③更何况,若依礼经,世宗乃兴献之适子,适子岂可过继?今日议礼,若于礼经之言,用其一而弃其另一,则是授人口实,将使导谏者反唇相讥。故此,王綦持平的说兄弟为后即为子,虽然“其论甚是,而未合于时义者也”。更何况此例一出,造成父臣其子、孙祢其祖、伯父其侄等扰乱伦次的现象。所以他主张“另起新义”,反对“生今反古”。^④

其后,王綦就提出“私亲之尊”和“大统之继”两个观念,并在“父子之名不可易,君臣之分不迭居”的命题下倡言统嗣二分。王綦和王舟瑶同样讶然于段氏的英宗景泰迭为君臣之说,也同样坚持父子之名不可易,君臣之分不迭居。首先,王綦批评段氏父子名分迭居于君臣,言:

然则咸邱蒙谓:“尧帅诸侯北面而朝舜”,瞽瞍亦北面而朝舜? 韩非谓:“舜臣其君、臣其父、妾其母”,汉太公家令谓:“皇帝虽

① 段玉裁,《明世宗非礼论一》,页1053下。

② 王綦,《柔桥文钞》,卷五,《驳段氏玉裁明世宗非礼十论》,页22。

③ 同上书,页21b。

④ 同上。

子，人主也，太公虽父，人臣也，奈何令人主拜人臣？”其皆真有合于经谊者耶？……且夫父子之名不可互易，君臣之分岂可选居？……岂可君臣易位、后先逆祀，如段氏之说之妄者哉。^①

若君臣名分可依势迭居，则尧让位于舜后，岂不是得北面称臣于舜？若父子之名可依君臣时势而变易，舜为君时，岂不是舜父瞽瞍得北面称臣？这种古经礼谊无论是固守或曲解，都令人难从。于是王棻说礼以义起乃孔子从周之义，生今岂可反古。于是为“皇位过继”一事，提出“大统”和“大礼”两种礼制，前者代表君位之传继，后者代表本亲之尊崇，将君亲划分为二，使“正统”“私亲”两不相干。言：

夫崇私亲干正统，知有父母而不知有祖宗，此诚野人何算者之所为，而可引以为天子法哉。^②

并撰《大礼平议》“辨历代尊崇本亲之得失”，又撰《大统平议》“详考历代典礼、诸臣议奏”^③，令“帝统之尊、本生之亲”判然二途。

四、“君臣伦”与“父子伦”二分

从晚清学者的论述中不难看出皇位过继最棘手的问题还是如何定夺入继主和本生父的关系。既然入继为君，本生父即“臣”乎？又，父可以“臣”其子乎？其实在为人后为之子的论辩里，兄后弟、叔后侄、孙后祖种种伦次颠倒都未演成激烈质疑，惟独父子一伦最引发争议。惠栋所说：其父不敢以大宗之子为子，遂改以族人自居。礼，果如是乎？王舟瑶、王棻主张的君臣父子之名不可互易，已隐然触及了解套之门。但真正一扫千军为传统宗法伦理开一生天的，还是郭嵩焘提出的“君臣伦非父子伦”，一举二分了这两伦，使各有范畴，不必相假。

郭氏批评段玉裁十论，说：

① 《驳段氏玉裁明世宗非礼十论》，页 22—23。

② 王棻，《柔桥文钞》（上海，国光书局，1914），卷八，《大礼平议序》，页 19。

③ 王棻，《柔桥文钞》，卷八，《明大礼驳议序》，页 19。撰于光绪八年二月。

君、父 道一也。其始奉之为君 ,而后承其统 ,则固有子道焉。^①
君父道一 ,是指“其道”相同 ,但君不是父 ,承统者纵然有子道 ,但为后不是子。郭氏说 :“王者有承统 ,无承嗣。统所系 ,即昭穆所系也。”这句话清楚地说出对帝统而言只有“统”之承续 ,不存在“嗣”之承续 ,所以承统者以子道之礼尊其先 ,讲的是子道 ,不是子。又说 :

王者之承统 ,所承者祖宗之统也。先君之统绝 ,而为庶子者皆得承而续之 ,代相续而昭穆之分明焉。^②

很明显的 ,郭氏清楚地树立起“君统”这个观念 ,并强调君统是一政治意义的统系 ,勿须牵扯到“承嗣”(血缘意义上的子嗣)。把承嗣的意义只系在宗族的“宗统”承续上 ,把承嗣的观念完全撇清于承统之外。对“君统”而言 ,只有政治意义的承统。至于子道臣道 ,郭氏也从“义”上说 ,言 :

《左氏传》曰 :“子不先父食。”以子道明臣道 ,其义本无二也。必以为之后者为之子 ,通乎君道 ,则将谓僖公闵公之子 ,又义之所不许也。^③

郭氏赞成用子道说明臣道 ,但子道臣道 ,其道虽一 ,却不表示为臣即为子。子道臣道 ,加了个“道”字 ,是指礼意而言 ;子或臣 ,则是伦理关系上的称名 ,二者不可混假 ,亦不可引伸。故此 ,郭氏批评段氏 ,言段氏的最大错误就是把君臣关系和父子关系混同了。言 :

段氏欲明统绪之相承 ,舍君臣之大分 ,而据为父子之私亲 ,是未为善言《公羊》者也。^④

又说 :

君臣父子不能以伯叔名 ,此名之无可假者。……(世宗)悖礼之甚者也 ,……。段氏从而救正之 ,曰 :“为人后之礼行 ,而乱臣贼

^① 郭嵩焘,《郭嵩焘诗文集》(长沙:岳麓书社,1984),卷七,《书 经韵楼集明世宗非礼九论 后》,页96。案:段玉裁所撰十论,郭氏言九论,未知所见是何刊本?

^② 同上书,页97。

^③ 同上。

^④ 同上。

子知惧。”然责以君臣之分，而义无可辞矣，竟以父子之伦被之。

正恐仁人孝子之心有不能安者也。^①

郭氏这段话说得极为精要，所谓“欲明统绪之相承，舍君臣之大分，而据为父子之私亲”，以及“责以君臣之分，义无可辞矣，竟以父子之伦被之”。责备段氏为何不用君臣大义救正世宗，反倒要披上个父子之伦，强使世宗父武宗，白白造成本生父子仁孝之心难安。从郭氏的批评中，我们发现郭氏不仅严正区分君臣伦和父子伦为二，同时也强烈反对用父子伦影射（或谓诠释）君臣伦。

盖君臣大分以“义”言，和父子之伦以“亲”言不同。郭氏强调的是君统（统绪）的独立性，他从宏观的君统传承上说明承统的政治意义，排斥开家族意义的承嗣；至于君统承继上的“类父子”关系，已表现在庙制中的昭穆位次。所以，以君统言，不存在伯叔关系故不可用伯叔称名。换言之，他认定君统乃一“公位”性质，不承认“私位”的存在。这在郭氏的另一篇文章中表现的更直接。他说：

追崇之礼，……其截然不可易者，四庙之制，非私亲所能上干。

天子有继统，无继宗。《戴记·大传》之文详之，曰：“王者禘其祖之所自出，而立四庙。庶子王亦如之。”庶子王者，即宋英宗、明世宗之外藩继统者也。^②

四庙所祀，应是统绪上的四先君，而非继嗣关系上的四先亲，所以说“天子有继统，无继宗”。然则，对本生是否宜加追尊封？郭氏的答复是肯定的，他说：“出继之子，例得追封本生。天子虽尊，独非人子乎？”^③ 父子天性之至情，岂受君统干扰？天子之尊，对统绪而言；人子之尊父，乃对血缘关系而言。可见郭氏的主张是：宗统君统二分，君臣父子二分，尊尊不碍尊亲。

与郭氏同时的李慈铭（1829—1894）也很留意古今变通和礼意的

① 郭嵩焘，《郭嵩焘诗文集》卷七，《书 经韵楼集明世宗非礼九论 后》，页 97。

② 同上书，卷八，《跋彭丽生书蒋艺林 追尊定陶濮兴献议 后》，页 129。

③ 同上书，页 130。

合理性,他从情理角度反省帝王传位法,提出“功能性的君”的主张。他说周时立君的主要原则是“以能守位为重”^①,所以以长以贤,皆无异议,亦无定制。后世儒者,古说传说,又滋惑误人,才生出这许多纷扰议论。李氏提出两个看法,一是他认为传重是“继体之礼”,无论以子继、以臣继都得行此礼,所谓“子道也臣道也”,但是,“子道者非称子”^②和郭氏看法一致,明确的把政治身份和血缘位次分开,使继体成一独立的政治礼典。继体与血缘既可二分,接着他就对“择君立后”提出一个颇具转型性的建议,他说:

夫礼严适庶以辨分也,立必先适以防争也。然立子必能主器,国以宗社为先,果有神明之主、社稷之臣知适嗣之不堪,择贤而立,谁曰非宜。^③

纵使古礼立后以长的目的是止争,但若着眼在礼意之大本的“立君以能守位为重”,则舍不堪之适长,另外“择贤而立”,从“功能性”的角度择君,岂不是更合礼意。

第五节 光绪宣统入继与“君统独立”之争

清儒如此大规模的考辨皇位过继礼制,绝非单纯的考证兴趣,而有其现实目的。晚清光绪、宣统相继以支子入承大统,在枢廷与朝议间引发之礼制抗拮的轩然大波,就是明证。慈禧在此事件中擅权专断,学界皆知。但汉家礼臣执礼谏诤的深远用心,却罕人知悉。其实,这两场争议关系到君权独立与君权制衡,必需揭明。

① 李慈铭,《越缦堂读书记》(上海:商务印书馆,1933)“史类”,页384。

② 李慈铭言:“凡嗣统者,枢前即位告庙得服谅闇三年,冢宰摄政,无论为子为弟皆子道也臣道也。后世之以叔继侄亦子道也。子道者非称子也。先君在时,太子亦人臣也,诸祖诸父亦人臣也。崩而嗣位,臣子之服本一,而况国之承统犹家之传者。传重者继体之礼也。”同上。

③ 同上书,页385。

一、皇储密建

“皇储密建”始定于雍正元年(1723)。雍正即位一事,朝野议论纷纭,质疑雍正得位不正。^①雍正除力辟谣传为己开释外,鉴于康熙朝皇子旋立旋废、复立又废,造成诸子夺嫡骨肉嫌猜群臣相戮之弊,遂于建元初始(八月)即召告群臣“不明立太子”,创储位密建之法,以杜前害。其言曰:

圣祖因二阿哥之事,身心忧悴不可殫述。今朕诸子尚幼,建储一事必须详慎,此时安可举行。然……宗社之主不得不预为之计。今朕特将此事亲写密封,藏于匣内,置之干清宫正中世祖章皇帝御书正大光明匾额之后,……以备不虞。^②

又为杜绝群臣觊觎纷争之端,御制《朋党论》驳欧阳修“君子有朋”之说,颁示满汉诸臣,务期严守天尊地卑之君臣定分,以君心之是非为是非,与君同好恶,并言夫是之谓“一德一心,而上下交”。^③

此一新法,在常态下,若皇子满堂择贤而立,亦莫非社稷之福。但若天子无出或猝崩于措手不及、或掣肘于奸佞,则帝统之争必起,人心惶惶不知所归,绝非家国之幸。故乾隆即位后,朝臣即有请议立储贰之奏,却为乾隆否决,并于元年七月(1736)正式颁定谕旨:“遵循世宗之法,不明立太子。”至是,皇储密建遂定为有清一代之祖宗家法,不准再议。乾隆上谕言:

今传集总理事务王、大臣、九卿等,面降此旨,非谓诸臣不知朕心,必俟朕之谆谆告谕也。诚恐天下读书泥古者,以朕不早建储为疑,用是特为宣晓。如有拘牵旧制,复行奏请者,着该衙门将

^① 有关雍正得位之事,详孟森,《清代史》,页216—236;及《世宗入承大统考实》,页591—647。

^② 蒋良骐原纂,王先谦改修,《十二朝东华录》(台北:文海出版社,1963),雍正朝,卷一,“雍正元年”条,页34—35。

^③ 《御制朋党论》(武英殿刊本,台北故宫博物院藏)。本文得魏秀梅小姐钞录故宫原稿,谨此致谢。萧一山《清代通史》第一册,仅引其片断,页859—860。

奏章发还。今日朕亲书密旨，着总理事务王大臣亲看宫中总管太监，谨收藏于乾清宫正大光明匾额之后。^①

把奏请早立皇储斥为“读书泥古、拘牵旧章”，甚至说：“复行奏请者，即着该衙门发还奏章。”至此，朝廷上无敢再议者。

但在学术界，儒生间的议论却未曾间断，纵使极其隐晦。前节所述段玉裁、凌廷堪、程瑶田、胡培翬等详辨大宗立后之法，虽未明指清廷，弦外之音，敏者识听。盖自古帝王即位，首重之礼，莫如建储，所以重国本而定鸿基也。道光间，任刑部员外郎的邵懿辰（1810—1861）就明白憨直的批评雍正以降的皇储密建之法，是“人人各自危”，绝非长治久安之道。说：

立子以适长而不以贤，古之恒法也。今有法焉，阴察于众子，惟其贤，先时而籍之，临时而出之。先籍之而秘，皆可以为，皆可以不为也，则不敢以怠。出之临时，则事已决而不及争。是其法创古所未有也，然而终不如古法之可守而少失也。积兔满市，而行者莫之顾，分先定也。一兔在野，则众逐之矣。……悬不可知之籍以取必于不可知之时，方其时之未至，偶幸无危，而各自危之心无时释也。^②

密建之法立意之本虽在择贤，然贤与不贤如何公断？多贤不可多立，无贤亦不可不立，徒然造成人人自危，朝廷内府上下不定，就如同“一兔在野，则众逐之”。接着邵氏说儒家宗法制度之所以立传位法“以嫡长不以贤”，最大的用意即在止争，是所谓“积兔满市，行者莫之顾，分先定也”。把帝位之承重诉诸“天命”，传嫡传长，定其分于不可议，然后才得使群贤共辅成就帝业。是所谓帝脉稳定，“人力不与”。又批评清法之择贤密建，纵使能徼一时之利，却将基数世之祸，盖非“常

^① 《大清高宗纯皇帝实录》，卷二十二，乾隆元年七月上，总页 542。乾隆言：“再四思维，惟有循用皇考成式，亲书密旨，照前收藏。在我皇考神明化裁，创举于一时，而朕继志述事，踵行于今日。”总页 542。

^② 邵懿辰，《半岩庐遗文》（民国十一年〔1922〕刊本），卷上，《论立子》，页 1a—1b。

道”也。^①果然,五传之后,即生大变。

二、光绪入继

同治十三年十二月初五(1875)帝崩,无子。大统承继顿成疑议。据罗惇^②《德宗继统私记》所云:“两宫太后召群亲王问谁可继统,有言‘溥伦长,当立’,遭慈禧怒斥‘须幼者乃可教育’,遂立醇亲王长子载湫,为文宗(咸丰)嗣,时年四岁,改元光绪。随即下诏垂帘听政。”^②载湫是慈禧亲妹之子,于慈禧属侄,和同治属兄弟辈,今入承大统,则慈禧仍为皇太后。若是入继溥字辈,则形同为同治立嗣,为同治之子,则孝哲皇后即为皇太后,而升慈禧为太皇太后,位虽尊而实疏。遂不立同治之子辈,而立同治之同辈,是谓为文宗立嗣。慈禧此举专恣私权,纯为掌控幼主,人尽皆知。然则载湫以旁支从弟入承大宗,不仅违背清朝传子之家法,且改变历代传帝统以嫡之旨,甚且颇类似前朝明世宗的以旁支从弟入承孝宗。前代大礼之议,纷扰犹存于耳,岂容造次。一时间礼制礼法疑议丛生,朝臣聚讼应声而起。

据《翁同龢日记》所载,拟遗诏时,潘祖荫(1830—1890)意主必宣明新帝为文宗之嗣,翁亦认为应书为“嗣皇帝”。可见两人关切的是光绪所承之帝统应嗣咸丰一脉,尤其光绪以支子入继,帝统之不可旁落更须把持。^③观十二月初五所颁两宫懿旨,慈禧接受此意,以光绪为文宗(咸丰)之嗣,可是却留下一个空白就是对光绪之后的帝统承继脉络,并未明言,只说“俟嗣皇帝生有皇子,即承继大行皇帝为嗣”。“大行皇帝”于此是指同治,所谓“为嗣”,也只是说光绪所生之子将为同治之嗣。这“嗣”字,其实只说明了“承子嗣”的关系,并未说明是否

^① 邵氏有《礼经通论》昌明西汉之学,谓《古文逸礼》三十九篇乃刘歆伪造。并参考前文,页1b—2a。

^② 罗惇^②,《罗瘦公笔记选》(太原:山西古籍出版社,1997),《德宗继统私记》,页97。罗氏笔记未言“溥伦当立”语出何人。小横香室主人编,《清宫遗闻》,《德宗之承大统》则称“独文祥微言曰:‘分当为皇上立太子。溥字辈近支已有数人,请择其贤者立之。’”页85。

^③ 翁同龢,《翁同龢日记》(北京:中华书局,1998),第3册,同治十三年甲戌条,页1086—1087。

将“继皇位”。此一暧昧之语,令君统的稳定性再生动荡。内阁侍读学士广安立即上奏,请明定“统绪”。曰:

窃维立继之大权操之君上,非臣下所得妄预。若事已完善,而理当稍为变通者,又非臣下所可缄默也。……懿旨:“俟嗣皇帝生有皇子,即承继大行皇帝为嗣。”……圣算悠远,立子即是立孙。……我皇上将来生有皇子,自必承继大行皇帝为嗣,接承统绪。第恐年久事湮,或有以普言引用,岂不负两宫皇太后诒厥孙谋之至意。……请飭下王公大学士六部九卿会议,颁立铁券,用作奕世良谟。^①

稍后,两宫懿旨下,言:“前降旨已明白宣示嗣皇帝之子即承大行皇帝为嗣”,又斥责广安“请飭廷臣会议、颁立铁券等语”是“冒昧渎陈,殊甚诧异。广安着传旨申飭。”^②

广安所忧者在“帝统承绪”,为避免年久事湮,异言纷纷,导致帝绪紊乱,所以建议枢廷应该明言:将来所生皇子必承继大行皇帝为嗣并且“接承统绪”。明确宣示嗣皇之子将传承帝统,使帝系传承能稳定的系在文宗(咸丰)→穆宗(同治)→嗣皇帝(光绪)→嗣皇帝之子一脉,不可转移。殊料此一“铁券”之奏,竟遭两宫驳斥,传旨申飭。盖慈禧无心预定统绪,有意专揽大权,焉容他人置辞。此后五六年间,廷臣无再议者。

三、吴可读尸谏与廷议再起

光绪五年(1879)三月穆宗(同治)葬惠陵。吏部主事吴可读(1812—1879)虑大统授受之间,类多变故,鉴于宋太宗、明景帝之故事,思以尸谏,而坚为穆宗(同治)立后之信。乃请于吏部长官自愿随赴惠陵襄葬礼。还次蓟州马伸桥三义庙,于闰三月初五夜间饮毒毕

^① 罗惇,《德宗继统私记》,页98—99。亦见于《十二朝东华录》,光绪朝,卷一,光绪元年条,页4。

^② 同上书,页99。

命,遗疏请吏部长官代奏。此一尸谏,使得廷议再起。

吴可读奏疏开首即言:“以一死,泣请懿旨预定大统之归。”接着就批评两宫处理光绪入继事的“一误再误”。首误于只为文宗立嗣未为穆宗立嗣,遂使光绪为帝之命“非受之于穆宗”,乃“奉两宫太后之命受之于文宗”。次误于未明言“将来大统仍归承继大行皇帝嗣子”,即未明言嗣皇帝之子必将承大统,如广安所奏。吴氏此奏几近万言,情恳意切,大义凛然,中正眷主之怀,令人动容。细绎该文,吴氏所忧者三:一是担心穆宗绝统。两宫懿旨所言光绪之入继为嗣皇帝是嗣文宗而非穆宗,故穆宗之统嗣,仍悬而未定;二是担心文宗、穆宗之统绪有断绝之虞。盖懿旨只言嗣皇帝之子将承穆宗之嗣为穆宗之子,却未言将继大统,造成帝统悬宕未定。三是担心帝命授受之源不清。依宗法制度言,承重者承大宗之命是受命于天。今嗣皇帝却是受命于两宫皇太后,而且是承嗣文宗,撙过了穆宗。使帝统之承续不再是后帝奉先帝之遗命,转生出另一条理路:受命于两宫。也就是,脱却制度,转依人言。然人心难测,世事万变,一旦毁弃制度,则他日统绪之乱,将可预知。直捷地说,吴可读担心的是:若不预先明定统绪,一恐嗣皇帝年长后将行传子之法,甚至,追尊本生称帝入庙,演出明世宗当年故事,中绝国统;二恐嗣皇帝纵有亲子亦未必得立,纵使得立亦未必承穆宗统绪,概因两宫懿旨已开先例,使帝命别有授受之源,弃礼制、任人言,将造成统绪乱置。故吴氏坚持“为穆宗立后”,使嗣皇帝之子入嗣穆宗且承穆宗之帝统。盖惟有将帝命之受“受于穆宗”成一“建制”,千秋万世勿庸再议,才得稳定帝统。言:

惟仰祈我两宫皇太后再行明白降一谕旨,将来大统仍归承继大行皇帝嗣子。嗣皇帝虽百斯男,中外及左右臣工均不得以异言进。正名定分,预绝纷纭。如此则犹是本朝祖宗来子以传子之家法,而我大行皇帝未有子而有子,即我两宫皇太后未有孙而有

孙。……罪臣所谓一误再误而终归于不误者此也。^①

吴氏此疏虽极力卑逊,然对两宫之攻击、对帝脉稳定之忧虑,仍清晰可见。一则暗批两宫违背祖宗之法,不行以子传子,不立溥字辈,致使穆宗嗣统悬宕;再讥两宫将“帝统天命之受”转为“奉太后之命”,导致统绪之归无建制可循,徒留他日弄权异言之空间。

三月十七日吏部以吴可读遗疏上,朝野惊愕。两宫下诏:“着王大臣、大学士、六部、九卿、翰詹科道将吴可读原折会同妥议具奏”,并再次声言:同治十三年十二月初五所降懿旨“俟嗣皇帝生有皇子,即承继大行皇帝为嗣”一语,和此次吴可读所奏“即是此意”。^②两宫既降旨着议,朝臣遂再无顾忌,顿时,朝议蜂涌而起。

四月,礼亲王世铎(1843—1914)以雍正上谕不明立太子为据,指称“建储大典,非臣子所敢参议”;“大统所归,岂臣下所得擅请”;“将来神器所归,非此时所得预拟”。又说虽然吴可读奏言“继统”,看似与“建储”不一,其实皆指预立大位,和本朝家法不合。严词批评说:

吴可读以大统所归,请旨颁定,似于我朝家法未能深知,而于皇太后前此所降之旨,亦尚未能细心仰体。臣等公同酌议,应请毋庸置议。^③

主张“毋庸置议”。至于将来的大统归属,世铎则认为光绪帝自会斟酌尽善,更何况前懿旨已明谕“穆宗毅皇帝将来继统之义”。附和两宫懿旨。

四月初,徐桐(1819—1900)、翁同龢(1830—1904)、潘祖荫奏,意见与世铎类似。言:

窃思吴可读所陈预立大统,此窒碍不可行者也。我朝家法不建

^① 吴可读,《请预定大统之归疏》,《携雪堂全集》,收入中国西北文献丛书编辑委员会编,《中国西北文献丛书》(兰州:兰州古籍出版社,1990),第169册,页4。亦见于罗惇巽,《德宗继位私记》,页100—103。萧一山,《清代通史》,第三卷,页914—915,节略。吴氏此文用词隐晦、寓意深远,正文所释“一误再误”,请参考原文。

^② 罗惇巽,《德宗继统私记》,页103。

^③ 同上书,页104。

储贰 此万世当敬守者也。臣等恭绎同治十三年十二月懿旨，于皇子承嗣一节，所以为统绪计者至深且远，圣谕煌煌，原无待再三推阐。今吴可读既有此奏，而懿旨中复有“即是此意”之谕，……若不将圣意明白宣示，恐天下臣庶转未能深喻慈衷。臣等以为诚宜申明列圣不建储之彝训，将来皇嗣繁昌，默定大计。……总之绍膺大宝之元良，即为承继穆宗毅皇帝之圣子。^①

此二奏都以清朝家法为据，反对吴可读“预立大统”之请。同时认为前懿旨中“俟嗣皇帝生有皇子，即承继大行皇帝为嗣”一语已表明大统之归将承穆宗，勿需多虑。但事实上皇位过继充满变数，绝非上二语所能含摄。

果然，宝廷(1840—1890)就先后二次上奏，支持吴可读之请，并批评翁同龢等枢廷之议是“浑涵其词”，要求两宫“斟酌尽善，引伸明晰。”宝廷首先反对世铎的“毋庸置议”，也不同意视建储与继统为一。他说本朝家法不明建储是指在常态下，今穆宗无子，事属变局，不可拘泥。为防异日“蹈前代覆辙，遗憾于母子兄弟君臣之间”，必须预立一善之法。^②也就是说宝廷认为吴可读的提议可以成立。接着，张之洞(1837—1909)、李端棻(1833—1907)、黄体芳(1830—1899)陆续上奏声援宝廷。无奈，两宫不听。于四月十日再下懿旨言：“吴可读所请颁定大统之归，实与本朝家法不合”，并三度声明“皇帝受穆宗毅皇帝付托之重，将来诞生皇子，自能慎选元良，缵承统绪，其继大统者为穆宗毅皇帝嗣子，守祖宗之成宪，示天下以无私。”^③唯一的不同

① 罗惇，见《德宗继统私记》，页104—105。

② 宝廷前后二次上奏，前奏语尚温婉，甚至说吴可读“过虑”，和广安二人皆未能晓谕懿旨。后奏则词意转激，虽未提出具体方策，但明显批评翁奏之词语含混，转言“可读意在存穆宗之统，与无故擅请建储者有间。”同上书，页105—107。

③ 同上书，页116。

是,加上一句“其继大统者为穆宗毅皇帝嗣子”^①,明确说出,承统者当承穆宗之绪。可见慈禧亦担心嗣皇帝自传其子,弃文宗穆宗统绪于不顾,别开帝统。

四、君统礼制之议

廷臣之议不为慈禧采纳,然汉家礼臣固有制度面的多方考量以维系君统独立,不容不述。盖光绪入继及引发之统绪归属问题,对满清造成的最大困扰就是“不明立太子”之家法和“帝系不易”之间的确保性不足。

黄体芳就一语道破这中间的矛盾,说:“‘为是’之懿旨,不敢不遵;‘不许建储’之家法,不敢不守;而奉命会议,又不敢不议。”^②于是造成群臣间两种背驰言论的现象。激烈者盛气力争,争“明立太子”,如广安、吴可读,巽畏者喑嚅不吐浑涵其词,将帝系之不易期许于光绪年长后的孝友慈让德性,如翁同龢、潘祖荫、徐桐、世铎。但实际上,不明立太子势必将承担以下诸变数,如黄体芳所言:

一似穆宗遗有所生皇子,于皇上为侄,将来必不能继承大统者。

且又似穆宗嗣子若承大统,则皇上不得以为子者。^③

其实这就是吴可读担心的光绪将自传其子,变更帝统,或者是光绪以己子嗣穆宗承继大统,反倒造成自己不得以亲生子为子的遗憾局面。两相为难之下,黄体芳提出一纾困之方,说:

若非合两统为一统,以不定为预定,就将来承统者以为承嗣,似

^① 据《翁同龢日记》所载三月廿五日慈禧问吴可读折,翁以古今典礼及本朝不建储之说为对,“上意踌躇良久”。翁“又以大统所归即大宗所系,次第详陈”,方蒙慈禧首肯。四月初十《日记》又于“懿旨:将来绍膺大统者,即承继穆宗毅皇帝之子”一句下自注:“此语采取臣折中语也。感涕交集。”可见懿旨明言承统即承嗣,乃采纳翁同龢之意。翁氏纵然详知礼制亦未敢直言。吴可读、张之洞、郭嵩焘之力争不惧,殊可敬佩。分别见页 1419, 1421—1422。

^② 黄体芳奏疏,见罗惇,《德宗继统私记》,页 114。

^③ 同上书,页 113。

亦无策以处之矣。^①

所谓“合两统为一统、以不定为预定、承统者以承嗣”正是支持之前张之洞的奏疏。

张之洞在四月初亦二次上奏，详言汉家礼制，使帝统承绪在“不明立太子”之下仍能维持不易，其中论述到儒家礼意的“尊尊亲亲二系并列”最值得注意。张氏所论礼制要点有三：

1. 统嗣合一。张氏说：

从来人君子孙，凡言继嗣者即指缙承大统而言。天子诸侯，并同一理。盖人君以国为体，诸侯不得祖天子，公庙不设于私家，苟不承统，何以嗣为？下至三代之世卿大夫，汉魏以至本朝之世爵世职，但云以某为嗣，为即是绍封袭荫，故继统毫无分别。遍稽群经诸史，从无异说。其分继统、继嗣为两事者，乃明代张璁、桂萼之怪妄谬说，高宗纯皇帝《钦定仪礼义疏》，早已辞而辟之矣。^②

天子诸侯以国为体，入继为子即表示入承大统，承嗣与袭爵乃一事，三代迄清皆无异说。张氏又引乾隆帝的《钦定仪礼义疏》以阻绝将来“迷妄小人，舞文翻案”倡统嗣二分者，使欲令继穆宗之嗣却不得承穆宗之统者为戒。这和黄体芳所言“长嫡和次嫡之别”，意义相同。^③

2. 尊尊。张氏引礼“为人后者为之子”，扣住承统者必和穆宗成父子关系，用此一礼制命题，定位住承继帝位者和穆宗的父子关系，纵使称名不改，在行事上也得执父子之礼，以确保帝统不易。又辨《礼》“嫡子不得后大宗”一语，说明嫡子不后大宗只行于世庶之家，天子诸侯国之大统承继不在此限，以阻绝异日反对光绪嫡子入嗣穆宗

① 黄体芳奏疏，见罗惇，见《德宗继统私记》，页114。

② 张之洞奏疏（二），见罗惇，见《德宗继统私记》，页108。

③ 黄体芳言：“譬诸士民之家，长子有孙，次子亦有孙，自其祖父母视之，并无区别。然承袭爵职，必归长房之孙，即长房无出又以次房之孙承继，而承袭亦必归长房之嗣孙，不能归次房之他孙，何也？嫡长与嫡次之别也。而况皇上与穆宗不惟有兄弟之伦，且有君臣之谊乎。”《德宗继统私记》，页113。

的言论,进而断绝光绪帝统另立之嫌。张氏特别指出这就是儒家礼制中的“尊尊”。言:

入承大统,则本宗不敢私其嫡子,尊尊也。若后君为先君立嗣,则嗣君亦不得私其嫡子。盖嗣君与先君当日固有君臣之分者也,亦尊尊也。^①

所谓“入承大统”本宗不敢私其嫡子也。

3. 亲亲。为顾虑到光绪之子入承穆宗是否将造成光绪不得子其子的遗憾。张之洞特举礼制中“尊尊亦亲亲”的礼意作为持衡之方。言:

然则就今日事势论之,将来皇子虽为穆宗之嗣子,仍无妨为皇上之嫡子,尊尊亦亲亲也。皇朝律令对承继之文,则曰本生父母,他日称谓区别,圣心自有权衡。^②

“兼祧”此一律令或是清代所明定。^③张之洞说虽然礼法上规定已入继大宗之嗣君其所生之子亦为大宗之后,故本身不得立嗣,但光绪入继情理有异于常,揆诸光绪之本生恩情、衡诸嗣帝统之理义,似亦不妨仍保持本生亲子关系,以示亲亲之不废。这和黄体芳建议的“仍得兼承本宗”意思也相同。黄体芳之言:

天潢以嫡子继帝系,则帝系为主,本宗可得而兼,亲不可得而兼。若人君以嫡子继长支,则固以继长支为主,而本宗亦不能不兼。盖人君无小宗,即称谓加以区别,亦于本宗恩义无伤。^④

廷议诸臣从各个角度阐明宗法礼制,目的固然是维系帝统,但细绎此诸人之言词,其深蕴处似别有所指。如李端棻言:“如何而穆宗之大统垂于久远?如何而皇上之孝友利于推行?必在此时,先求一会通

① 张之洞奏疏(二),见罗惇,《德宗继续私记》,页111。

② 同上书,页111。

③ 马其昶(1855—1930)自言身为小宗之适长,幼时过继为大宗之后,其后所后母卒,本生母亦卒,其昶诸胞弟皆殇,致使本宗无后,遂“请于官,其昶得兼祧”。然格于礼例不得复为本生母服三年丧。可见“兼祧”非常态。见氏撰,《为人后辨》,《抱润轩文集》(民国十二年[1923]刊本),页5a—6a。该文撰于甲申年(1884)。

④ 黄体芳奏疏,见《德宗继续私记》,页113。

无碍之策,以恃圣裁”^①,黄体芳言:“事理至显,敢敬缕陈,两宫圣明,无难立断”^②,张之洞言:“岂敢以依违两可之游词,貽庙堂他日之筹虑”^③。这句句诉求其实都还是指向两宫,要求“明确建制”。无奈,此一礼意慈禧无所领会。

吴可读奏疏的隐晦内容在群臣议论之下似乎已批露竟尽,其实不然。张之洞尊尊亲亲之议虽已触及礼意之最要,然真能一针见血痛快指出光绪入继之双重疑题的则是王棻。光绪七年(1881)时任江阴书院主讲的王棻为响应吴可读尸谏分别撰写了《大统平议》和《大礼平议》两部书,清晰地指出皇位过继所兼摄的两大礼制。王棻说群臣廷议将大统之归系于穆宗确是至当之论,是谓“尊大统”。然而吴可读奏疏中另有一意“所欲言而不敢言者”,未被群臣发抒,就是“尊私亲”。于是撰《大统平议》讨论帝统归属问题,又撰《大礼平议》讨论“历代尊崇本亲之得失”^④。书中所论历代尊亲之帝共44例,分成四类:合礼者3例、踰礼者7例、不尊本亲者16例、过尊本亲者18例。^⑤王氏认为历代尊亲之典最合礼者,惟汉宣帝、汉光武帝和宋英宗。又因为光绪入继和明世宗入继最为近似,遂又于光绪八年(1882)撰《明大礼驳议》,对明代大礼议之聚讼详加评论。其言曰:

余既为《大礼平议》四卷,……而明之大礼聚讼尤甚。乃复刺取明史列传具载诸臣之议,考其识见之是非,审其心术之邪正,为驳议二卷。盖明之议礼区为两宗、分为八说(自注:枣阳王之说平议未载),而合礼之议殆无一焉。然后知欧阳子之濮议为最

① 李端棻奏疏,《德宗继续私记》,页115。

② 黄体芳奏疏,同上书,页114。

③ 张之洞奏疏(一),同上书,页112。

④ 王棻,《柔桥文钞》,卷八,《大统平议序》,《大礼平议序》,《书大统平议大礼平议后》,页19—20。

⑤ 详王棻,《柔桥文钞》,卷五,《驳段氏玉裁明世宗非礼十论》。所言踰礼者七例:汉之哀、安、桓、灵,南齐明帝、北魏节、闵。不尊亲而失礼者十六例:汉之平、质、昭烈,魏三少帝,晋之愍、元,陈之文、宣,东魏之孝静,隋之恭帝,后唐废帝,晋出帝,宋之孝宗、理宗。过尊本亲大悖礼教者十八例:吴主皓,南齐废帝,北魏文、成、孝武,西魏文帝,隋恭帝,后唐明宗,辽世宗,金熙宗、世宗、章宗,元宪宗、成宗、武宗、泰宗,明之建文、世宗。

善也。^①

前文已言尊尊亲亲是儒家礼秩的两大基石,独尊大宗而废私亲、或昵尊私亲而抑大宗,都将造成恩义失衡、无父无君的局面。王棻主张入继主应该尊崇本生,以示礼意之不忘亲恩。若为人后而不知尊本生,必将造成“无父之国”,无仁无孝,天下将何以治(已详上一节)。至于推尊的方式,王氏认为汉光武帝、宋英宗最为合情合理,即称皇考、立庙京师、服制一年。王氏的原则是尊大宗亦尊本生,尊尊亲亲二系得宜,尊尊才能持衡。^②

王棻、张之洞阐扬吴可读尸谏之另一面,预为尊亲之论,岂是杞人忧天。果然,光绪十五年(1889)光绪亲政,“尊亲”议题即起。

五、光绪尊亲

光绪十五年,慈禧诏将于二月举行归政典礼。皇帝亲政在望,举国欢欣。时任河东河道总督吴大澂(1835—1902)就提出应尊封本生,并于正月二十四日“奏请尊崇醇亲王典礼”。吴氏所持的理由是“以昭定制,而笃天亲”,表明本生是“天亲”,尊本亲是一种“定制”。言:

我朝以孝治天下,当以正名定分为先。凡在臣子为人后者,例得以本身封典,封本生父母,此朝廷锡类之恩,所以遂臣子之孝思者,至深且厚。属在臣工,皆得推本所生,仰邀封诰,况贵为天子,而于天子所生之父母,必有尊崇之典礼。《孟子》云:圣人,人伦之至。本人伦以制礼,不外心安理得。皇上之心安,则天下臣民之心亦无不安。^③

其下又引乾隆《御批通鉴辑览》所批宋英宗濮议、明世宗大礼仪两事之言:“英宗崇奉濮王事,由韩琦等申请,且所议并非加尊帝号,更无嫌疑陵僭之虞。”又引乾隆批评王珪、司马光之言:“必执为人后者,不

^① 王棻,《柔桥文钞》,卷八,《明大礼驳议·序》,页19b。该文来自注“光绪八年二月己未肫黄岩王棻”。

^② 详本章第四节。

^③ 顾廷龙,《吴大澂先生年谱》(台北:文海出版社,1964),光绪十五年条,页176。

得复顾私亲，以相辨析，与《大记》所云不合。”又引乾隆同情明世宗之言：“嘉靖欲推崇自出，本属人子至情。”洋洋举证之后，遂奏称天子尊亲乃“圣训煌煌，天理人情之至当”。又说今光绪即将亲政，尊崇本生正合时宜。更进一步建议尊崇之原则应为：“本生父母之名不可改易，即加以尊称，仍别于本生名号。”^①最后还建议慈禧在二月初二归政光绪当日，即颁告懿旨请群臣会议醇亲王尊号典礼，以遂人子孝亲之怀，示天下以定制。

吴大澂当时因治河有功，加封进爵，颇恃眷倚方隆，又因慈禧骄侈佚乐，醇亲王周围多梯荣希宠之徒，颇思借此一典礼以行改革之实。一以削慈禧之势，二以正醇亲王帝父之名，使醇亲王拥号归邸嫌于政事，以杜绝徼幸之徒，使还政光绪。怎奈慈禧得疏震怒，为思对付对应之策，即演出一幕“醇亲王《豫杜妄论折》”的历史公案。

二月初二慈禧懿旨响应吴大澂此奏，同时并出示了一份醇亲王当年亲奏的《豫杜妄论》折子，表明早在光绪元年正月初八光绪入继之初，醇亲王即严正宣示拒绝加尊，并且说异日有以此言进者，“务目之为奸邪小人，立加屏斥”，以杜绝“以此为梯荣之具而迫其主以不得不视为庄论者”。^②慈禧即根据此一奏折驳回吴大澂之请，并引折中“历代继统之君，推崇本生父母者，以宋孝宗不改子称秀王之封为至当”，说醇亲王在光绪入继之初即已受两宫之诏允其“以亲王世袭罔替”，在形制上正如宋孝宗之尊亲，也完全符合醇亲王的本意。所以纵使还政光绪，也勿需再封。驳回吴大澂之议。又为了晓谕天下臣民，阻绝喧扰纷纷，慈禧特诏言：

将醇亲王原奏发钞，俾中外臣民咸知我朝隆轨，超越古今，即贤王心事，亦从此可以共白。嗣后闾名希宠之徒，更何以容其覬觐乎？^③

① 以上所引，顾廷龙，《吴澂斋先生年谱》，页176—177。

② 《醇亲王豫杜妄论折》，同上书，页178—179。

③ 顾廷龙，《吴澂斋先生年谱》，《醇亲王豫杜妄论折》，“二月初二钦奉慈禧懿旨”，页177—178。

发钞醇亲王原奏于天下,以杜希名邀宠之徒。

慈禧作风专制,杜绝群臣之议。然私人信笺的往来,却透露出吴大澂获得极高的朝野支持。先是郭嵩焘致书李鸿章(1823—1901)盛美吴氏之议,暗批枢府之失。^①其后,李鸿章又致书洪钧(1839—1893),慨叹吴大澂议论发之太早,惟都中议论多体贴得其用心,堪可安慰,又称郭嵩焘当是吴大澂“第一知己”。同时也指出二月初三慈禧的诏书造成“中外耸然”^②。可见慈禧以如此蛮悍之手段欺蒙天下、废置尊亲议题,令朝野中外不满。再有王闿运(1833—1916)于所撰《吴大澂六十寿颂》中,亦盛赞吴大澂之“伟议”及郭嵩焘之深识吴意。其言曰:

近者议礼之疏,与朝旨异论,见者_譏。前侍郎湘阴郭君,私伟其议,排众而宗诸高宗,是则湘人有深知。^③

醇亲王此折是否为醇亲王所写、抑或军机处伪作,在当时已成疑议。据顾廷龙所撰《吴_濂斋先生年谱》言,故宫博物院文献馆所藏醇亲王此奏只有钞本未见原折,且折上所批日期均系初三涂改成初二,皆启人疑窦。《年谱》又载《吴燕昭跋尊崇醇亲王典礼折》一文,确证此折乃伪。慈禧弄权,昭然若揭。吴大澂纯为礼制之争,亦可大白。^④然而有趣的是,光绪十六年(1890)十一月,也就是尊亲礼争议的后一年,醇亲王薨。慈禧竟亲下懿旨追尊:定称号为“皇帝本生考”、立庙于邸第之后,并令光绪临邸亲视入敛,且为本生服丧一年。其中称号、立庙、服丧等制全依高宗御批之濮议,且与吴大澂前年所奏完全无异。然则,慈禧又岂是不知礼制不识礼意,只不愿与之于生时耳。

^① 郭嵩焘,《养知书屋遗书》(清光绪十八年[1892]王先谦序刊本),第18册,《养知书屋文集》,卷十三,《致李傅相》,页23。

^② 见顾廷龙,《吴_濂斋先生年谱》,页180。

^③ 王闿运,《湘绮楼诗文集》(长沙:岳麓书社,1996),卷四,《巡抚吴尚书六十寿颂》,页154。

^④ 详《吴_濂斋先生年谱》,页180—181;及所录《吴燕昭跋尊崇醇亲王典礼折》,页181—186。

六、宣统入继

光绪三十四年(1908)十月二十一日帝崩,无子。大统承继再成疑议。据《慈禧外纪》载“太后初定嗣位,世续、张之洞皆以宜立长君为请,太后怒斥之,始定议”。遗诏以摄政王载沣之子溥仪入承大统,为嗣皇帝。懿旨命“嗣皇帝承继穆宗为子,兼承大行皇帝之祧”,“承继穆宗,兼祧光绪”。^①改元宣统,年仅三岁。遗诏拟定之次日,慈禧崩。宣统三年,辛亥革命成功,宣统逊位。在位仅三年。

世续(1853—1921)、张之洞请立“长君”,和文祥当年请立“溥伦”一样,都是从礼制的立嫡、立长、昭穆序次上维持帝脉的独立性。立国本有定制,脱却制度,纵恣权欲,岂能恒长。

小 结

从宋代濮议、明代大礼议到晚清的光绪、宣统先后入继,我们观察着这七百多年间“皇位过继事件”所引发的“君臣伦理”与“父子伦理”的冲突。这个源自宗法制度并在宗法制度崩解后化身存活于儒家伦理之中的宗法文化,令政治关系纠结在血亲关系之中。礼制本旨的尊尊亲亲二系并列,如何落实在具体事件的尊亲持衡上,艰难的考验着理念、制度与人性。

宋明天理观念下的尊尊思想,坚守“继统必先继嗣”,把君统紧紧系在亲统之上,用父子伦理稳定君统,也稳定帝脉。从宋儒程颐、朱熹,明儒杨廷和到清初王夫之、惠栋,我们看到的都是“抑本宗”以“尊大宗”的论调。在君统独尊的前提下,本生之亲受到压抑,甚至得改易称呼变更身份。宋英宗面对程颐的一番“天地大义、生人大伦,如

^① 《光绪宣统两朝上谕档》(桂林:广西师大出版社,1996),第34册,“光绪三十四年十月二十二日”,编号947,页251。金梁,《光宣小记》(上海:上海古籍出版社,1998),“德宗崩”、“宣统本纪”、“宣统外纪”;及“太皇太后”所录《本纪》、《后妃传》、《慈禧外纪》等。分别见页138,168—169。

乾坤定位不可变易”的“天理”说辞,几几乎信从其“为人后者为之子,不得复顾私亲”的“天下公论”,而断绝尊亲之念;其后在韩琦、欧阳修的力争下,方才完成了尊亲礼制。英宗在位仅三年,尊亲?尊君?的争议未能全面展开,否则以司马光、程子之好辩,结局断不容此。

明世宗 16 岁入承大统,年轻气盛,性格刚烈,在尊亲议题上几乎是以一人之力抗敌群臣之众怒,加以在位 45 年之久,遂使得尊亲事件在老臣凋敝之后、乾纲独断之下,走上帝统别立之途。杨廷和和张璁的论辩载诸史册,张璁的立论,阿谀迎合,不足为式,尤其力主世宗尊兴献为“帝”,又眼睁睁看着兴献入祀太庙,完全不能力争,实未知其礼论何在?惟力辩“继统不继嗣”,为尊亲之私开出一条生路。

杨廷和、杨慎等一味高举天理人欲截然二分,循程朱天理纲纪之理念,坚持不允世宗尊亲、立庙,完全蔑视兴献妃与厚嫔间的寡母独子之情,又岂是人情恩义所能接受?凌廷堪说兴献王称帝入庙是世宗“愤而为过激之论”,诚属体贴之语。毛奇龄也是说世宗之先念只在称考、立庙,若非杨廷和等持论过激,又何致闹得“呼九闾撼九庙,血流廷殿,陷世宗于不义”?

毛奇龄的《辨定嘉靖大礼仪》开启了清儒从礼典、制度反思宋明大礼仪之途。所言“庙次、世次二分”,确实厘清了入继主在血缘上和政治上的双重身份。惜其“继爵业不继嗣”的观念,虽指出“统嗣二分”之可能,却未能在理论上贯彻一致,终而无法挣脱雷竝“两父、贰统”之讥。但已经为清儒礼制反思,开一新途。

直到任启运提出“父子之恩,天子不能夺。君统之重,亦父子不能夺”的双系价值,本宗的地位才逐渐提升。再到乾嘉学者大规模的礼制考证,这才真正改变了皇位过继议题的“思考方式”。

乾嘉学者从“礼制”破解过继议题,揭明过继乃礼制中的“为后礼”,并说明“为人后”是一种“礼身份”、“为人后”是一个专有名词、“为后礼”是一种道德意义。从而打破了宋明儒纠缠在《公羊传》“为人后者为之子”的迷思,使为人后者不必改本生父母称谓,和所后者的关系也不必然为父子。

清初汪琬、任启运等都指出为人后的身份是继统,和是否应具父子之名并无关系,尤其朱筠指出历史上“间代立后”之事实,更松动了为后与为子的必然性。段玉裁等也接着证明《春秋》有以兄后弟、以孙后祖、以叔后侄者。所以宋明儒坚持继统者必先继嗣取得父子身份,甚至得改称本生父母为伯叔父母以“去私亲,一其心于大宗”,是于“礼”无据的杜妄之言。其后乾嘉学者对为后礼的讨论呈现多重意义的考证,最重要的主脉有二:一指出“为后礼”是对君统正当性的终极道德判断,得续其统或不得立后,明示着春秋的笔削大义。楚国公子围虽然是以“弑君”而得立为楚君,却在伍举的严词力争下完成了“为人后之礼”,以麋之后的身份承统,这表示先君(麋)之祚不亡、后君(围)之立仍同此帝脉,而非自立新国。这个观念对《春秋》而言是“令乱臣贼子惧”,但对宋明清的皇位过继而言,则直接关系着“君统”的独立性与合法性。明世宗被清儒讥为“篡统”,其因在此。

其二指出“亲本宗不碍尊大宗”。这在清儒的论辩中,倒是较曲折的一条路子。我相信这是因为程朱理学的理念和清代礼学家的理念,在相当根髓的部分仍有冲突所致。在本章第三、四节的讨论中,读者已可看出,段玉裁、胡培翬为首的论述虽然摆脱了为人后者为之子的宋明理念,但仍坚持“为人后者如真子”(胡培翬说“若子”),段氏甚至要求在“情感上”一如真子。所以讨论为本宗服时,段、胡(包括汪中)都主张只需服“同胞”和“本生”,也就是本生父母、同胞兄弟姊妹,所谓“止服四类亲服”。但是以程瑶田为首的礼学家,包括陈立、毛岳生、陈衍、诂经精舍诸子,再到晚清的曹元弼、王棻等,却反对真子说、反对臣子一例,也反对只服四类亲服,他们共同主张“杀之降一等,本亲皆服”。这当中的思想纠结究竟何在?撇开丧服,直究义理。我们发现段玉裁、胡培翬的观念虽不似宋明儒者之绝断“尊大宗,不复顾私亲”,但是“抑本宗之亲,使厚于所后之亲”、令入继者专其心意于“一本”之大宗、避免“二本”“二心”,仍然是二人的共同信念,且坚定不移。程瑶田对段氏的反驳,已表明程氏尊厚本宗的亲亲态度,到晚清曹元弼、王棻等更反复考证致力于说明后大宗亦当“尊本宗”。

曹元弼主张“本宗、所后两服不相妨”，较诸早期段、胡所言“止服四类亲服”，已大不相同。曹氏甚至从“服制之例”上划分“若子”与“降等”，他认为郑玄的“若子”一词应当是指“礼例”，而非段、胡解释的“如真子”。“若子”是服所后宗的服制原则，“降等”则是服本宗亲的服制原则。又反驳胡培翬所谓的二本，他说如果以若子服服双方（本宗、所后宗），这才是二本；如果对本宗亲未服若子服，自无二本之虞。

乾嘉间讨论过继议题的学者，从程瑶田、段玉裁、胡培翬，到诂经精舍诸子，再到晚清曹元弼、陈立、陈衍、王棻等都致力于“尊本宗”，而且愈往后期，对本生之尊愈重。本宗服制的扩增，代表知识界对“私”与“亲”的重视，逐步高涨。这和清乾隆以降“亲亲”理念的复苏直接相关。我们若再从头检视一遍本章所论清初到乾嘉道咸诸学者的言论，就可立即证见所有论述都指向此一方向。

然则，无论清儒如何提高“本宗”地位，亲亲如何与尊尊抗衡，这其中仍存在一最根本的疑难，即君臣伦与父子伦的纠结？

晚清，过继论述有了极大的转向与突破。除了西方政治学说带来的冲击因素之外，传统自身的议题困境，更带动了论述的转向。

王舟瑶从赞成段玉裁的臣子一例、统嗣合一，到质疑以上二论、终至全面反对，其中最关键的疑问就是君臣、父子二伦难以持平。同光间王舟瑶将此一疑惑质问王棻，就意味着在传统宗法伦理体系内无论如何提高本亲地位，这潜存的不平衡永远无法解套。王棻撰述了《大礼平议》、《大统平议》等四种专著，提出“私亲之尊”“大统之继”二个观念，在“父子之名不可易，君臣之分不迭居”的命题下宣布“统嗣二分”，令君统、本宗判然二途。王棻之论，已隐然触动了解套之门，但真能一扫千军为传统伦理开一生天的，还得推郭嵩焘。郭氏在所著《礼记质疑》中明明白白的提出：“君臣伦非父子伦”，一举二分了这两伦，不仅各有范畴，而且各有伦理。父子以“情”，君臣以“义”。郭氏批评段玉裁“假”父子之情“明”君臣之分，他宣称统绪相承但责以“义”，勿需被上父子之伦的外衣。同时代的李慈铭也在统嗣二分的大前提下说出：既然继君无关嗣统，自当“以能守位为重”。有意建

立“功能性的君”。

清末,光绪、宣统相继以支子入继大统,慈禧枉顾礼法专擅跋扈,在知识界引发的“君统独立”之争,呈现了乾嘉礼制考证的现实意义。吴可读尸谏宣称了知识界的共同忧虑,张之洞、黄体芳的论点最接近乾嘉段、胡之言,尤其张氏“尊尊不夺亲亲”之说。其后,光绪十五年,吴大澂奏请尊亲,藉以归大政于君统,虽见斥于慈禧,却在知识界引发李鸿章、郭嵩焘、洪钧等的回响。王綦统、嗣二分,郭嵩焘君臣伦非父子伦,从礼制考证到现实政治,批判与反思,更带进了君臣、父子二伦分立的近代转折。

晚清刘师培(1884—1919)撰述《伦理教科书》(书成1905年),在分列己身、宗族、社会三类伦理之中,保留父子夫妇朋友兄弟四伦,完全去除君臣一伦。君臣伦,只见述于回顾式研究的《古政源流》(书成1905年)。而将统治者与被统治者,转以“君民关系”作为论述,而成为他著名的民主主义作品《中国民约精义》(书成1903年)。^①前此礼学家的考辨、质疑与新诠,担当着中西思想接榫的内在变因。

^① 刘师培,《伦理教科书》、《古政源流》、《中国民约精义》,俱见《刘申叔遗书》(南京:江苏古籍出版社,1997),总页2025—2072,647—662,563—599。

第四章

“嫂叔无服？嫂叔有服？”

——“男女有别”观念的松动

嫂叔无服？嫂叔有服？是兴起于明清间的一个礼制疑题。它的主旨在讨论嫂嫂与叔叔之间应否互服丧服。这个看似丧服制度的辩论，其内里挑战的却是儒家思想中的“男女有别”观念，包括“男女”之指实，及男女之“界域”(boundary)。

“丧服”是儒家礼秩序的最具体呈现，伦理关系的亲疏、远近、上下、尊卑，都藉服制此一礼仪来落实。儒者相信礼之本在“情”，而丧服正是人我情感的终极表现。郑玄《三礼目录》云：

天子以下，死而相丧。衣服年月亲疏隆杀之礼也。丧必有服，所以为至痛饰也。不忍言死而言丧，丧者弃亡之辞，若全存于彼焉，己弃亡之耳。^①

这是说“丧”“服”二词，各有深意。人死不言“死”而言“丧”，据《说文》：“死，澌也。”澌是消、灭的意思，指精神澌尽。不言死，是因不忍言其亲之消澌殆尽，所以用“丧”字，丧的意思是“己弃亡之”，表示虽不存在于此，但仍全存于彼，只不过自己不得复与之相见而已。至于“服”字，上引郑注已言：“丧必有服，所以为至痛饰也。”明儒郝敬亦

^① 见胡培翠，《仪礼正义》，卷二十一，《丧服》篇首所引，收入王先谦编，王进祥重编，《重校本皇清经解续编》，第11册，总页7589。

言：“服，思念也。服以表貌，貌以象心，服，心也。”^① 其实，用服饰来表示思念，自古已有。《易·系辞下》孔颖达《疏》言：“《书》称尧崩，‘百姓如丧考妣三载，回海遏密八音。’则丧服无数，在尧已前。”^② 可见丧服在唐虞之世已有，只不过到了周代才有五服之等的定制。《白虎通》云：“丧礼必制衰麻何？以副意也。服以饰情，情貌相配，中外相应，是之谓饰。”^③ 盖人死相丧，丧必有服以饰其情。以服饰言：有斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻之等，以年月言：有三年、期、九月、七月、五月、三月之差。这些等差，依“亲者隆、疏者杀”的原则定制，即郑玄所言“亲疏隆杀之礼”。贾公彦《仪礼·疏》特别解释为何仪礼 17 篇中惟独《丧服》篇有“传”，他篇皆无。说：

仪礼十七篇，余不为传，独为丧服作传者。丧服一篇，总包天子以下，五服差降，六术精粗变除之数既繁，出入正殓交互，恐读者不能悉解其义，是以特为传解。^④

《丧服传》的撰写就是在解释五服差降之等、衰麻哭踊之数，并据此呈现亲疏隆杀的服制原则。至此，我们得知“丧服”虽然表达哀痛，但其哀痛的表达是受到相当制节的，如丧期之短长、哭踊之节数。这就是制礼的最要原则：“礼以义断”。

“缘情制礼”说明礼之大本是情，“礼以义断”说明礼制之原则是义。情与义正是儒家秩序理念的基础。“丧服”既是人我情感的终极表现，也是人我关系亲疏隆杀在制度上的定判。“嫂叔无服？嫂叔有服？”此一疑议，正反映出传统中国礼制如何在丧服制度中裁定嫂叔——这个既情感又敏感的关系，为嫂叔关系定位，包括情感面、礼义面。而 18、19 世纪的学者，又如何面对此一礼制与人情的难题，提出解决之方，这就是本章的讨论重点。

① 郝敬，《仪礼节解》，卷十一，收在《续修四库全书》，第 85 册，页 2。

② 阮元校勘，《十三经注疏》，《周易》，卷八，页 168。

③ 胡培翬，《仪礼正义》，卷廿一，《丧服》，引贾疏，总页 7589。

④ 同上。

第一节 文献资料与历代律令

一、文献资料

为集中讨论并使读者更清楚地认识此一议题，有必要先将与“嫂叔服制”此一议题相关之经籍资料作一述列。

首先是《仪礼》。《仪礼》共 17 篇，其中第 11 篇为《丧服》。《丧服》一篇依其文字，可分为经文、传文及记文三部分。其中经文通常被称为《丧服经》，传文通常被称为《丧服传》，记文通常被称为《丧服记》或《丧服小记》。其中传和记都是用来阐释经文的。《丧服经传》依胡培翬共分为 11 章：斩衰三年、齐衰三年、齐衰杖期、齐衰不杖期、齐衰三月、大功殇九月七月、大功九月、缙衰既葬除之、小功殇五月、小功五月、缙麻三月。总括《丧服》经、传、记而言，与嫂叔服制相关的文献资料是这样的：（一）在经文中并无任何文字讨论到嫂叔服制问题；（二）在《大功章》的《传》里，有一段文字说“嫂叔无服”。原文如下：

（经文）夫之祖父母、世父母、叔父母。

传曰：何以大功也？从服也。夫之昆弟何以无服也？其夫属乎父道者，妻皆母道。其夫属乎子道者，妻皆妇道也。谓弟之妻，妇者，是嫂亦可谓之母乎？故名者，人治之大者也。可无慎乎。^①

（三）在《丧服记》里也有一段看似与嫂叔服制有关的文字，原文如下：

君之所为兄弟服，室老降一等。夫之所为兄弟服，妻降一等。^②

其次，《礼记》。《礼记》讨论到嫂叔服制关系的有多处。《礼记·檀弓上》：“嫂叔之无服也，盖推而远之也。”《礼记·奔丧》：“无服而为位者，惟嫂叔。”《礼记·曲礼上》：“嫂叔不通问”；又：“子思之哭嫂也，

^① 胡培翬，《仪礼正义》，卷二十三，总页 7634。

^② 同上书，卷二十四，总页 7663。

为位。”《礼记·杂记》言：“嫂不抚叔，叔不抚嫂。”^①基本上是主张“嫂叔无服”。

以上即经籍中有关嫂叔服制的主要文献，清儒的论辩即据此展开。

二、历代律令

依礼，嫂叔并无服制，秦汉以降盖皆无异。最早提出质疑并打破古礼为嫂叔确立服制的是唐太宗。太宗贞观十四年(640)，因修礼官奏事之次，言及丧服，太宗曰：

同爨尚有缌麻之恩，而嫂叔无服；又舅之与姨，亲疏相似，而服纪有殊，理未为得，宜集学者详议。余有亲重而服轻者，亦附奏闻。^②

贞观十四年唐太宗修礼，是礼制史上的一件大事，其中“嫂叔无服”是太宗最想解决的问题。但是侍中魏徵(580—643)、礼部侍郎令狐德棻(583—666)并不同意太宗这种片面的增服意图，奏议：

臣闻礼所以决嫌疑、定犹豫、别同异、明是非者也。非从天降，非从地出，人情而已矣。夫亲族有九，服术有六，随恩以薄厚，称情以立文。然舅之与姨，虽为同气，论情度义，先后实殊。何则？舅为母之本族，姨乃外戚他族；求之母族，姨不在焉；考之经典，舅诚为重。故周王念鲁，每称舅甥之国；秦伯怀晋，实切渭阳之诗。在舅服止一时，为姨居丧五月，循名丧实，逐末弃本。盖古人之情，或有未达，所宜损益，实在于兹。^③

关于“嫂叔服制”的部分是：

《记》曰：“兄弟之子，犹子也，盖引而进之也。嫂叔之不服，盖推

^① 《礼记》收入《十三经》第2册。引文依次见《礼记》卷二，总页763上；卷十八，总页910上；卷二，总页761下；卷一，总页747上；卷二，总页760上。

^② 刘昫撰，《旧唐书》(北京：中华书局，1975)，卷二十七，《志》七，《礼仪》七，页1019。贞观二十年中书令萧嵩奏依贞观礼为定，遂立为定制。

^③ 同上书，页1020。

而远之也。”礼 继父同居 则为之期 未尝同居 则不为服。从母之夫、舅之妻 二夫人相为服。或曰 同爨总。然则继父之徒 并非骨肉 服重由乎同爨 恩轻在乎异居。故知制服虽系于名 亦缘恩之厚薄者也。或有长年之嫂 遇孩童之叔 劬劳鞠养 情若所生 分饥共寒 契阔偕老。譬同居之继父 方他人之同爨 情义之深浅 宁可同日而言哉。在其生也 爱之同于骨肉 及其死也 则曰推而远之 求之本原 深所未谕。若推而远之为是 则不可生而共居 生而共居之为是 则不可死同行路。重其生而轻其死 厚其始而薄其终 称情立文 其义安在？且事嫂见称 载籍非一。郑仲虞则恩礼甚笃 颜弘都则竭诚致感 马援则见之必冠 孔_融 则哭之为位。此并躬践教义 仁深孝友 察其所尚之旨 岂非先觉者欤？但于其时 上无哲王 礼非下之所议 遂使深情郁乎千载 至理藏于万古 其来久矣 岂不惜哉？^①

魏徵根据为继父的服制 归纳出“同爨服重、异居恩轻”的原则。他说对骨肉之亲而言 服制虽以“名”为本 但也绝对得考虑“恩之厚薄”，也就是生时同爨的鞠养之恩。他特别举出长嫂养育幼叔的情形 分寒共饥 契阔偕老 恩义之厚远甚同居之继父 而礼却因“推而远之”，裁定嫂叔无服 实在是“重其生而轻其死、厚其始而薄其终”。他批评说若制礼原则是“称情义以立文” 然则叔对嫂之厚生薄死 其“义”安在？于是建议：

今属钦明在辰 圣人作。五礼详洽 一物无遗。犹且永念慎终 凝神遐想。以为尊卑之叙 虽焕乎大备 丧纪之制 或情理未固。爰命秩宗 更详考正。臣等奉遵明旨 触类旁求 采摭群经 讨论传记。或引兼名实 无文之礼咸秩 敦睦之情毕举。变薄俗于既往 垂笃义于将来 信六籍所不能谈 超百王而独得者也。诸儒所守 互有异同 详求厥中 申明圣旨。谨案 曾祖父母旧服齐衰三月 请加为齐衰五月。嫡子妇旧服大功 请加为期。众子

① 刘昫撰，《旧唐书》（北京：中华书局，1975），卷二十七，《志》七，《礼仪》七，页1020。

妇小功,今请与兄弟子妇同为大功九月。嫂叔无服,今请服小功五月报。其弟妻及夫兄,亦小功五月。舅服缌麻,请与从母同服小功。^①

这次的丧服改制,把曾祖父母之服从齐衰三月增为齐衰五月,为嫡子妇之服从大功九月增为一年,为众子妇之服从小功五月增为大功九月,为舅之服从缌麻增至小功五月,尤其是增立“嫂叔服制”,互为小功五月,并规定“报”故与嫂叔对等关系之兄公弟妻,也互为“小功五月服”。于是在太宗“变薄俗于既往,重笃义于将来”的立意下,上述服制一概增厚,是为“贞观改制”。

自此而后,“嫂叔有服”小功五月,成为定制。宋、元、明、清皆循唐律,并无变革。

宋司马光《书仪》卷六“小功五月”条下,即录:“为兄弟妻”、“为夫之兄弟”。^②《朱子家礼》于“小功五月”下,亦录:“为兄弟之妻也”,“为夫之兄弟也”。^③

明初之“大明令”,亦悉依古礼。惟洪武七年(1374)成穆孙贵妃薨,太祖诏礼官翰林考定礼仪,其后对五服丧制多有升降。太祖并将此新制编辑成书,令内外遵守,名为《孝慈录》,且自为序,以示隆重。大要如下:

洪武七年九月,成穆孙贵妃薨。诏礼官翰林考定礼仪,皆云:“父在为母服杖期,若庶母则无服。”上以为礼近人情,命诸儒博考诸书以报。于是上亲定制:子为父母、庶子为其母,皆斩衰三年,嫡子、众子为庶母,皆齐衰杖期。五服亦稍有升降。编辑成书,使内外遵守,名曰《孝慈录》,上自序之。^④

① 刘昫撰,《旧唐书》(北京:中华书局,1975),卷二十七,《志》七,《礼仪》七,页1020—1021。

② 司马光,《书仪》(台北:台湾商务印书馆,1936),卷六,页72。

③ 引文见《家礼》,收在苗枫林主编,《孔子文化大全·述闻类》(济南:山东友谊出版社,1992),卷三,页708。唐玄宗开元二十年(732)颁行《开元礼》,即正式纳入礼律。

④ 朱元璋,《孝慈录》(台北:台湾商务印书馆,1969),页55—58。

这次改制最紧要的是规定为父母丧皆斩衰三年，打破古礼“不二斩”的服制原则，同时规定为庶母之丧为齐衰杖期，打破古礼庶母无服之制。同时又列“图”于律，是图律互照之始。至于嫂叔服制，则一仍唐制。在“小功”下录：“为夫之兄弟及夫兄弟之妻。”^①又于“丧服图”之“妻为夫图”中解释夫之兄弟曰：“夫兄曰伯，夫弟曰叔。”^②

清循明制，《大清律例》“服制”“小功五月”下录：“妇为夫兄弟及夫兄弟之妻”及“为兄弟之妻”。^③

第二节 万斯同与“有服”“无服”争议之起

嫂叔互服小功五月，自唐至清悬于律令，而民间有服小功者、有服期者、亦有遵古礼无服者，但皆罕见议论。尤其宋熙宁年间王安石行新法，废《仪礼》于科举之外，世人既不研读，论之者益鲜。然此一情况，在明清之际有了急剧之转变。

“礼制考辨”在明清之际，普遍受到知识界、学术界的重视，“丧服”尤然。这一方面是因为知识界有排除佛道、恢复儒礼的呼声，于是有关儒家丧葬礼仪、丧葬意义的讨论及考辨层层推出（详第一章第一节）。一方面则是丧服制度，在实践上引起民间的广泛困扰。人生必有死，传统家族社会中，人际关系以五服为本，亲疏远近上下尊卑，全依服制为定。然社会变迁，人事复杂，人际关系的变化与曲折，人情恩义之厚之薄，常因个人之经验际遇而异，实难划一。遂使族众间的服丧问题，成为死亡的一大难题。如：母亲改嫁，本生子女如何服丧？母亲被休（出母），本生子女如何服丧？过继他人后，为本生父

^① 李东阳纂、申时行重修，《大明会典》（台北：文海出版社，1964），卷一〇二，页1563—1465。

^② 同上书，页1567。又，黄彰健编，《明代律例汇编》（台北：历史语言研究所，1979），页26、37、41。

^③ 姚雨蓁纂，胡仰山增辑，《大清律例会通新纂》（台北：文海出版社，1964），第1册，页174、204。又伊桑阿纂修，《钦定大清会典》（台北：台湾商务印书馆，1983），卷三十八，页405a。

母如何服丧?“人情与服制”成为人生必须面对、而且不只一次的大难题。从清人文集中充斥着“某某状况,宜服何丧?”的互询文字,不难想像“丧服”是普遍存在于明清社会的严重课题。“嫂叔服制”,正是其中的焦点之一。

顾炎武(1613—1682)在清初以史学、经济之学和音韵之学名世,并不以治经擅长,于三礼亦无专著。但其《日知录》却有专卷讨论“服制”,对服制中令人困惑难断、不知所从者,皆为之考辨析疑。其中有关“嫂叔服制”,顾氏的说法是:

“谓弟之妻,妇者,其嫂亦可谓之母乎?”(自注:《记》《大传》文同)盖言兄弟之妻不可以母子为比。以名言之,既有所闕而不通,以分言之,又有所嫌而不可以不远。《记》曰:“嫂叔之无服,盖推而远之也。”夫外亲之同爨犹纆,而独兄弟之妻不为服制者,以其分亲而年相亚,故圣人嫌之,嫌之故远之,而大为之防。(自注:《曲礼》“嫂叔不通问。”)不犹以其名也,此又《传》之所未及也。存其恩于娣姒,而断其义于兄弟,夫圣人之所以处此者精矣。(自注:《大传》《疏》曰:“有从有服而无服,嫂叔是也。有从无服而有服,娣姒是也。”)

嫂叔虽不制服,然而曰“无服而为位者,惟嫂叔”(自注:《奔丧》)、“子思之哭嫂也,为位。”(自注:《檀弓》)何也?曰:是制之所抑而情之所不可闕也。然而郑氏曰:“正言嫂叔,尊嫂也。若兄公与弟之妻,则不能也。”(自注:《正义》曰“兄公于弟妻不为位者,卑远之。弟妻于兄公不为位者,尊绝之。”)此又足以补《礼记》不及。(自注:《檀弓》言“嫂叔之无服”,《杂记》言“嫂不抚叔,叔不抚嫂”,是兼兄公与弟妻。)^①

顾氏这篇题为《兄弟之妻无服》的文章,清楚地表明他的态度是:“嫂叔无服”。不但嫂叔无服,与嫂叔关系相对等的“兄公弟妻”也应该无

^① 顾炎武撰,黄汝成集释,秦克诚点校,《日知录集释》,卷五,“兄弟之妻无服”条,页199—200。

服。至于顾氏所从信的论点则是《仪礼·丧服·记》的“推而远之”，也就是“别嫌”，所谓“男女之大防”。顾氏说以“名”言，兄弟与兄弟妻的关系是同辈，以“分”言，则叔嫂男女宜有分别，尤其彼此年龄相近，生活相亲，更应避嫌。但是，因为考虑到嫂叔同爨同居有恩情之义，所以虽然在制度上嫂叔无服，但在哀其丧亡的事实上，嫂叔则有另一种形式表示哀吊：“哭”。如：子思之哭嫂，表示嫂嫂故去，叔叔可以往吊，“哭”以示哀。但是弟妻对兄公，则连这一吊哭之礼也无。顾氏又说礼书以“嫂”称兄之妻，“嫂”字本身已表示“尊称”，然则相对关系中的弟妻则只称“妇”，并无尊称。故兄公与弟妻之间无服制，是因为“嫌弃之”、“尊绝之”。既然，兄弟与兄弟妻之间并无服制，那么，妯娌之间的恩情又该如何表达？顾氏说：存其恩于娣姒，而断其义于兄弟。这就是说兄弟妻之间互有丧服，礼意就是用娣姒间的丧服来表达兄弟与兄弟妻之间的“恩”。也就是把这些年龄相近，同居共炊的兄弟和其配偶间的恩义互报，只托付给女性，由娣姒间的相互服丧表达恩义，而断绝男女间的互服。

根据顾氏的辨析，我们清楚看到他的结论和唐宋元明的律令是相反的。确实，顾氏接着就写了两篇长文全面批评唐太宗的贞观改制、唐玄宗的开元改制、和宋以降儒者的错误。^①其中嫂叔有服一事，顾氏批评魏徵及唐太宗说：

亲亲之杀，礼所由生。则太宗、魏征所加嫂叔诸亲之服绌矣。《唐书·礼乐志》言：“礼之失也，在于学者好为曲说，而人君一切临时申其私意，以增多为尽礼，而不知烦数之为黷也。”子曰：“道之不明也，贤者过之。”夫贤者率情之偏犹为悖礼，而况欲以私意求过乎三王者哉。（自注：《记》曰“始死三日不怠，三月不解，期悲哀，三年忧”，恩之杀也。”圣人因杀以制节，此丧之所以三年。

^① 顾炎武，“唐人增改服制”、“外亲之服皆绌”及“先君余尊之所厌”、“贵臣贵妾”各条，同前书，卷五，页200—205。

贤者不得过,不肖者不得不及,此丧之中庸也。)^①

太宗改制之初衷确实是为了“变薄俗,垂笃义”,一以“增厚”为礼。到唐玄宗开元二十三年(735),则更令礼官议加服制,广泛的加厚了服制。顾氏批评这种以“增多”为“尽礼”的改制行为,正反映了君主、辅臣的“循私、率情之偏”,罔顾礼制之整体。因为,服制不仅反映亲亲之恩,也落实亲亲之“杀”,恩之不明或杀之不备,都将造成彝伦等叙的混乱。

顾炎武的分析可归纳为三点结论:(一)嫂叔无服,但可往哭;(二)无服的原因是别嫌、男女大防;(三)批评唐代丧服改制,紊乱彝伦秩序。

与顾炎武同时的毛奇龄,在清初亦以经籍考辨名世,尤用心于四礼学。毛氏考辨礼制的目的也在端正民间礼俗,重整秩序。^②在《丧礼吾说篇》中,毛氏特撰专节讨论嫂叔服制的问题,题为《嫂叔服疑义》。他说:

古嫂叔无服之说,蒙昧不解。一云推而远之,所以避嫌。则五服之妇,尽属异性,而独以嫂叔为嫌,则偏而不通。一谓嫂属父道、妇属子道,娣姒虽同等而轻重不伦。则兄弟尊卑未尝殊服,而忽以嫂叔低,为辞,则曲而不达。此固春秋以前无可考据,原不必以后儒礼文为究辨者。^③

毛氏首先反对“异姓男女避嫌说”,他说若是异姓即当避嫌,那么五服之中的所有女性都是异姓,全当避嫌,则何服之有?至于嫂叔尊卑说,毛氏也反对。他说兄弟纵有尊卑但无殊服,为何独独嫂叔得分尊卑遂至无服?所以他最终的结论是:嫂叔无服根本是春秋以前完全

^① 《日知录集释》,卷七,“唐人增改服制”条,页204。

^② 毛奇龄,《丧礼吾说篇》卷首言:“王朝典制,非所当预(自注:古无天子诸侯之礼,是篇亦不敢说及)。惟是民间瘕埋扭于沿习,有与古礼今制并相悖者。子不云乎:吾学周礼,今方用之。则但从先古所传与习俗所误,而较论其间。是亦夫子吾说之遗意也。”见《毛西河先生全集》,第19册,经部,礼类。

^③ 毛奇龄,《丧礼吾说篇》卷九,页14。

“无可考据”之辞，不足采信。

毛氏反对无服，即是主张有服。然则主张有服的理由为何？毛氏遍寻前儒之解，特别举出晋人曹羲的主张，作为支柱。说：

惟中领军曹羲谓：“敌体可服，不必尊卑。缘情制礼，不必同族。”伯叔母无骨肉之亲而亦服期者，以缘尊也。嫂则缘亲矣。夫妻母异域尚为制服，况嫂叔共在一门之内，同祭先人之祀，有相为奉养之义，而反无服纪，岂不诡哉？当时袁准、成粲皆是羲言。粲且谓：“从兄弟服降一等，当服大功。”^①然终无定制。

所谓“敌体可服，不必尊卑。缘情制礼，不必同族”。毛氏认为，地位同等的人可以互相服丧，不必分尊卑，今嫂叔虽属“敌体”，也可以有服制。何况“缘情制礼，不必同族”，如伯叔母和自己并无骨肉之亲，亦得服一年之丧，这就是缘尊而来的礼制。嫂叔不仅同居共爨，而且共祀先人，所以缘情而言，嫂叔必需有服。至于宜服何服？按照唐贞观以后的律令是小功五月，但毛氏并不满意，他更赞成的是晋人成粲的说法“从兄弟服降一等，当服大功”。但可惜的是成粲之言未能上达朝廷，而后来的魏征又不知成粲已言之在先。毛氏虽认为小功服未较大功之尽人意，但至少提出了“嫂叔有服”的论点。

毛氏的讨论有两个要点：（一）毛氏不循经文，另觅礼意。这当然和毛氏对《仪礼》一书的想法有关。毛氏不认为《仪礼》是“经”，和孔子、子夏也都无关，《丧服·传》也不是子夏写的。他判定《仪礼》一书成于战国末期，不仅晚于《荀子》，而且晚于《礼记》。他的论据是荀子在孟子之后，《戴记》多采《孟子》之言，而《仪礼》更兼采《戴记》和《荀子》，所以《仪礼》成书很晚。因此他的治礼方法是以《孟子》、《论语》、《春秋》为本，不得已时，才用三礼。若是遇到原文难稽，就“多以己意相疏析”。^②显然，支持毛氏“有服”说的理据，并不是经师或经注，而是缘情制礼的信念。又从毛氏的论辩语气中，不难看出“有服说”是

① 毛奇龄，《丧礼吾说篇》，页14—15。

② 同上书，卷一，页1—3。

多么急切的欲寻索经典文本上的证据。

顾炎武“嫂叔无服”和毛奇龄“嫂叔有服”，代表明清之际学界的两种礼制态度。但正式揭举“嫂叔有服”并宣布已向经书寻得“证据”，终而引起学界争辩的，则是万斯同。

万斯同根据《仪礼·丧服·记》中的一句话：“夫之所为兄弟服，妻降一等”，证明“嫂叔有服”。言：

嫂叔无服之说屡见于经，似无可疑矣。乃《仪礼·丧服》篇之《记》有“夫之所为兄弟服，妻降一等”之语，则何也？郑氏于此条无注，贾氏亦不得其解。谓“夫之诸祖父母见于缙麻章，夫之世叔父母见于大功章，夫之昆弟之子不降，嫂叔又无服。今言从夫降一等，《记》其不见者，当是夫之从母之类。”噫！从母之类而可称之为兄弟乎？既言兄弟而可索之于兄弟之外乎？郑氏不解，不能解也。贾氏以从母当之，不得已而强为之解也。然则何以解之？曰：此正嫂叔有服之明证也。^①

《丧服·记》的这一段话，确是难解。汉儒郑玄在此句下并未加注，而唐贾公彦的《疏》则用疑惑的语气说：“当是夫之从母之类”，可见并无的解。万氏则尽弃前儒之解，当下认定这就是嫂叔有服的明证。接着万氏对经、传及《礼记》中与无服有关的文句一一反驳。他说《丧服》经文虽不言嫂叔有服，却也未说嫂叔无服，至于《大功章》里的“夫之昆弟，何以无服”一句，则只可视为子夏作《传》时的自问之词，并不能当作是经的本旨。同时，他也设法提升《记》的地位。他说：

盖记礼者，于经之所未及，往往见之于《记》。今记文具在，人不以《记》之所言与经之所言并信。何独此条之《记》不可信以为叔嫂之服乎？所谓没其文于经，而补其说于记者。盖从上世以来嫂叔原未尝制服，至作《仪礼》之人见其不可无服也，故不直笔

^① 万斯同，《群书疑辨》（台北：广文书局，1972），卷二，《夫之所为兄弟服，妻降一等》，页20。

之于经，而但附着之于《记》。以见后人之所补，非先王之所制也。^①

《记》的功能在于解经。万氏说依经之本文看，在古代确实嫂叔未有服制，但到了作《仪礼》的时代，作者深感其不可无服，所以在《记》里说出有服，经文则仍保留原貌。至于《礼记·檀弓》说“子思之哭嫂，为位”，并未明言有服，但万氏则辩称既已为位而哭，焉知其无服？至于《礼记·奔丧》所解的“无服而为位者，惟嫂叔”，虽明言无服，但万氏则宣称这是“传闻异词”不足信。其下又追讨一句：

然虽言无服而未始不言加麻，则亦深知无服之不可，而加麻以表其哀戚之情也。宁谓遂可以不服乎哉？^②

可见万氏采用的是逆向推论，既然依“礼”不表达哀戚是不合情理的，遂用加麻表示哀戚，既用加麻，则焉知嫂叔之必无服？

万氏据《记》证明嫂叔有服，紧接的问题是宜服何服？据《记》“夫之所为兄弟服，妻降一等”，依礼言：夫为兄弟之服是期，妻降一等，则妻为夫之兄弟服应为大功。但唐以降的律令皆规定小功服，显然与《记》言不合。万氏又何解？言：

然则何以必大功？曰：凡从服例降一等。夫于姑姊妹大功，则妻为之小功。夫于兄弟期，则妻为之大功。此一定之礼也。^③

是知，万氏坚持妻为夫之兄弟服，应是大功。至于唐以降律令之失，则全是议礼诸儒之误。

万氏既证明嫂叔有服，大功服，而且是于“经”有据。然则对《礼记》所言嫂叔无服之因是“推而远之”以“别男女之嫌”的礼则，又如何解说？万氏言：

此世儒附会之说也。先王之制礼，宁端为不肖者设哉？世之乱常，湮伦之事，苟非大不肖者，必不至此也。欲为不肖者立防，而

① 万斯同，《群书疑辨》（台北：广文书局，1972），卷二，《夫之所为兄弟服，妻降一等》，页20—21。

② 同上书，页21。

③ 同上。

反废亲亲之纪，先王之所不为也。……谓远别者，当远之于生前，不必远之于身后。当夫嫂歿之时，举家缟素，而我独吉服于其间，曰：将以远嫌也。天下有此不情之人哉？^①

显然，万氏不信远嫌之说而信“亲亲”之情。他甚至批评说纵使在伦常秩序上男女宜远嫌，那也应该在生前而非死后。故以丧服为言，推而远之、别嫌之说全属附会。

据此，吾人可归纳出万斯同主张“嫂叔有服”的理由：1. 他相信《丧服·记》所言“夫之所为兄弟服，妻降一等”；2. 他反对“别嫌”说，主张“亲亲之纪”。事实上，从万氏行文的语气，我们不难看出他欲为嫂叔服制找出经典根据的迫切性。从上引文的最后一段，更可清晰读出他的兴奋，及他所预见在学界可能引起的反对声浪。其实，他在自设问答时，已说出他的此一宣言是“惊世骇俗”，并将“为世诟病”。^②

果然，万氏此文一出，他的老师黄宗羲（1610—1695）和学友阎若璩（1636—1704）立刻有了响应。

康熙二十二年（1683），黄宗羲致书万斯同针对《丧服·记》“夫之所为兄弟服，妻降一等”提出质疑。黄氏同意万斯同所言此句“郑、贾皆不能解”，既然昔人（案：指晋人成粲）有以此语为嫂叔有服之证，“亦颇有理”。但接着黄氏就提出几点怀疑，并说最令人费解的是“夫之兄弟”一句。黄氏言：

此句费解，由夫之兄弟未明也。夫之兄弟服，自本宗外，有姐妹之大功，有从父姐妹之小功，有从祖姐妹之缌，有舅之子缌，从母

① 万斯同，《群书疑辨》（台北：广文书局，1972），卷二，《夫之所为兄弟服，妻降一等》，页22。

② 万斯同甘冒为世诟病而坚持“嫂叔有服于经有据”，就因其坚信《丧服·记》中这一段话。文末又再三申言一己之信念：“曰：子言则既辨矣，得毋惊世骇俗与。曰：此非吾之言，仪礼之言也。吾之言不可信，仪礼之言亦不可信乎？且此条不作此解，将何以解之？纵有善辨者，恐不能别为之说矣。故使丧服之记而可尽削之也，则吾言为妄；使丧服之记而不可尽削之也，则吾固本乎礼而为言也。虽为世之所诟，庸何伤。”同上文，页22—23。因此段文字与其后乾嘉学者之考证有紧要关系，故特录于此。

之纆。妻降一等，大功降为小功，小功降为纆，纆降为无服。若据之以为嫂叔之服，则是单有嫂之服叔，而叔之服嫂何不见欤？恐不然也。^①

黄氏说夫之“兄弟服”除了本宗兄弟服期以外，还有姐妹之大功服、从父姐妹之小功服、从祖姐妹之纆服等等，可见这种关系下的服制并不一定是大功服。纵使此句可证明嫂叔有服，但也只是证明“嫂服叔”（即嫂嫂为叔叔服丧），仍未能证明叔叔为嫂也有相等之丧服。黄氏的考证虽然十分粗略，对“兄弟”、“兄弟服”也未能厘清。但黄氏的重要性是，他看出了《丧服·记》这段话的关键疑点：“夫之兄弟”一词何指？所以他的最终态度是劝告万斯同应该“存疑”。

同年，万斯同也兴致冲冲的告诉阎若璩这个新发现。阎氏在其《尚书古文疏证》中纪录这件事说：

鄞万斯同季野，将辑古今丧礼，名《通考》。以《丧服·记》“夫之所为兄弟服，妻降一等”质予，曰：“郑康成解兄弟为族亲，贾公彦曰：‘当是夫之从母之类乎？以弟论，二说俱未安，曷若以为嫂叔有服之征？’予曰：“可。”乃退而审思，嫂叔无服，一见于《檀弓》、再见于《奔丧》、三见于《逸礼》，……可知须当阙疑，惜不及复语季野。^②

阎氏在清初以考证精湛著称，乍闻万氏之言，亦以为可。退而审思之后，才发现此事有待考证，然已不及复语万氏矣。张穆《阎潜丘先生年谱》记载有关阎、万二人交恶之事，言：

二十三年甲子，四十九岁。……春，寓东海公碧山堂，为说丧服，中夜精思，不觉忽得云云。时季野寓处颇近，不敢复语之矣。^③

这就是指康熙二十三年万斯同问丧礼于阎若璩，同时亦将黄宗羲《答万季野丧礼杂问》二文出示阎氏，并极力向阎氏称赞乃师经学之精；

^① 黄宗羲，《答万季野丧礼杂问》收在黄宗羲著，沈善洪主编，《黄宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985），第10册，页189；同卷又有《再答万季野丧礼杂问》，页199—202。

^② 阎若璩，《尚书古文疏证》，卷八，第一百二十，收入王先谦编、王进祥重编，《重编本皇清经解续编》，第2册，总页930。

^③ 张穆编，《清阎潜丘先生若璩年谱》（台北：台湾商务印书馆，1978），页151。

然而却遭到阎氏的一一驳正,其中正有一条言嫂叔服制。二人论学不合,反目成仇,以后遂不再互相问礼。^①

万斯同的考证虽不见称于黄宗羲、阎若璩,但却获得乃兄万斯大及友人徐乾学的支持。

万斯大治经,主张“非通诸经,不能通一经。非悟传注之失,则不能通经。非以经释经,则亦无由悟传注之失”。^②这种观念实开乾嘉学者治经方法之先河。万斯大著有《经学五书》,关于礼者有:《学礼质疑》、《仪礼商》、《礼记偶笺》。其中《学礼质疑》作于康熙十三年(1674)至康熙十六年(1677)年间,书成之后,其师黄宗羲曾为作序。书中论及妇人服制一事,亦主张“妇人从夫服”。^③

徐乾学在康熙间以硕学通儒仕宦显达,尝奉命总裁《一统志》、与修《会典》及《明史》,又充经筵讲官,对清制之厘定,有直接影响。徐氏治经,尤重礼制。任礼部侍郎时,一切礼制,酌古准今,有不便者,多所厘正。《读礼通考》对嫂叔服制有如下的看法:

乾学案 玩此条文义,则是妻于夫之兄弟有服矣。礼言“嫂叔无服”,而此言服夫之兄弟,得毋相刺谬乎?且降一等则大功,大功岂嫂叔之服?……盖《戴记》实多汉儒之语,而《仪礼》自是周代之书。此必作记之人见先王之制五服不列嫂叔,故从而补之于《记》。犹之唐以前未有嫂叔之服,而贞观时始补之尔。岂可因《檀弓》诸说而反以《仪礼》为不足信乎?然则何以大功也?凡妾之从夫例降一等,此不得而独异也。人徒见后世之服小功,故以大功为骇,不知此正唐之儒者不能深考《仪礼》之过,而非嫂叔必不可制大功也。^④

① 乾嘉学者因论学不合而交恶者,比比皆是。吾尝与学长林庆彰教授、陈鸿森教授相约当共撰一书《乾嘉经生交恶考》,以为今日学界戒。虽属戏言,亦感慨深系,良有以也。

② 黄宗羲,《万子充宗墓志铭》,见万斯大,《经学五书》(清康熙五十六年刊本),卷首。

③ 万斯大,《承重妻从服》,《学礼质疑》,收入阮元编、王进祥重编,《重编本皇清经解》,第8册,卷二,总页4990。

④ 徐乾学,《为夫之兄弟》,《读礼通考》,卷十二,收在《四库全书》,第112册,总页309—311。

徐氏的论调和万斯同完全一样，不仅相信《丧服·记》所言嫂叔有服，同时主张“大功服”，并批评唐制的小功服是失礼。

其后，乾隆间秦蕙田(1702—1764)撰《五礼通考》，对嫂叔服制也沿用徐乾学之说，惟语气一转，反以唐制之小功服为“协人心”。实乃因袭官方之制也。其言：

蕙田案：古嫂叔无服，唐增为小功五月，程朱亦以为是，故其制至今不易。徐氏乾学以为五代与宋初增嫂叔为大功，当时亦未尝以为非，然嫂叔大功终不若小功之协于人心也。^①

有关《五礼通考》一书，论者有言出于万斯同之手者。蒋学镛《鄞志稿》卷十二《儒林传》下“万斯同”条云：

尚书(徐乾学)又请(万斯同)遍撰五礼，遂节略前书(案：《读礼通考》)，复补其四，共二百余卷。未及缮写，先生卒，稿本留京师一故家。近时有检得之者，其书多以片纸黏缀，或脱落失次，因重为编葺，竟窜名己作。昆山所刻，人知出先生手，而《五礼通考》，人或未知也，因附著之。^②

迨梁启超撰《中国近三百年学术史》更明白说出“检得之者”是“秦蕙田”，并疑心秦书一大部分是出自万斯同之手。盖斯同为徐乾学撰礼时，只撰了“丧礼”，未及吉、军、宾、嘉四礼。秦书以补足徐书为志，而斯同当年或有遗稿兼及四礼，亦极可能。秦氏《五礼通考》乾隆四十三年(1778)被正式收入《钦定四库全书》，其议礼被官方认定。另外，颇耐人寻味的是徐乾学与顾炎武的关系。徐乾学是顾炎武的外甥，顾炎武《日知录》初刻于康熙八年(1669)，两年后顾氏入京，即馆于徐乾学家，并以《日知录》相质于阎若璩。《日知录》对嫂叔服制采否定看法，并批评唐以降的礼制是混乱彝伦。顾氏的看法，徐乾学不可能不知。然12年后，徐乾学刻《读礼通考》时，仍采信了万斯同而否定顾炎武。然则，此系官方与学界议礼定制之差异乎？实有待追索。

① 秦蕙田，《五礼通考》(台北：圣环图书公司，1994)，第8册，卷二五六，页11上。

② 蒋学镛，《鄞志稿》(台北：新文丰出版公司，1988)，卷十二，页421。

此下不论。

再次审阅上述诸儒的议论,我们可依有服无服、文献依据、个人理念三点作如下的归纳。顾炎武认为依《仪礼》应是“嫂叔无服”,《仪礼》、《礼记》都显明可证,无服的理由是“别嫌”,至于哀亡之情,则可藉哭和娣姒服制来表达。可见顾氏坚持的是制礼之原则,及循此原则所构建的彝伦秩序。毛奇龄则认为《仪礼》所载的无服说、避嫌说,全是“无可考据”之事。他主张“有服”,所持的理念则是同居共爨共祀先人的“亲亲之情”,所谓“缘情制礼”。万斯同则是在文献上发现了《丧服·记》的一段话并坚持这就是“有服”之证。但实际上支持他的最要理念则是“亲亲之纪”,甚至他还为此舍弃了别嫌说。阎若璩在文献资料上对有服说表示不妥。黄宗羲则对《丧服·记》中的“夫之兄弟”和“兄弟服”宜作何解,提出质疑。事实上,以上这些学者的讨论,严格说来都不够精湛。但他们或多或少的都触及到以下几个大议题:(一)古制。礼制有古今之宜,但若古制不明,礼之本意不清,则难以探今制变易之源。(二)经解。欲明古制,得先明古经。然《仪礼》一书废读已久,不仅句读难断,经、传难分,甚至真讹难辨,于是经书整理成了第一步。服制繁琐,若不为通贯之研究以揭明其架构,则古制难明。欲明通贯之架构,得先掌握服术之原则,而服术原则之探索,又得全面析理宗法关系。于是(三)服术,就成为必要之研究课题。丧服,就在此三途的层层推进下,在乾隆之后走上了“古制考辨”与“礼意寻绎”的路子。嫂叔服制也在考证论议中,有了另一番面貌。

第三节 从考证古制到辨析礼意

嫂叔服制自万斯同向经籍寻求证据后,在学界引起重重辩论,而且很明显的这些论辩都向着“考证”的路子走。为方便讨论,有必要先指出此一考证工作所兼含的要点:(一)经文,包括经、传、记之句读、真伪及训诂、解读等。此中最切要的疑点是《丧服·记》“夫之所为兄弟服,妻降一等”一句之真伪及解释?《丧服·大功章·传》“夫之昆

弟,无服”一句及其下一段传文之解释?《礼记》“嫂叔无服,推而远之也”等数语,如何解释?(二)古制。证明古制究竟是无服?有服?唐、明之立制是否合礼?(三)服术,即前述所论“别嫌”、“男女大防”、“正名”等说,亦即制礼之原、服制之本。惟有掌握“服术”原则,嫂叔服制才有可能揭明。

事实上,乾隆以来学界对此一服制之考辨,工夫之缜密、牵扯彝伦网络之繁杂、费时之冗长,实非吾人今日所能想像。为条理分明计,以下分“依礼,嫂叔有服”、“依礼,嫂叔无服”二种论点说明之。对每一论者之分析,仍采前述三项要点:有服无服、文献依据、个人理念。

一、依礼,嫂叔有服

朱轼是少数汉族学者显宦于雍正朝者。^①朱氏曾撰专文论述嫂叔服制,文名《嫂叔无服说》,但细绎其内容却是主张“嫂叔有服”。这当中的转折关键全在制礼之本。朱文开宗即言:

古者嫂叔无服。唐人定制为小功,于情得矣。然终不得议古人无服之非。《大传》言服术,曰亲亲曰尊尊,嫂叔异姓,无亲亲之谊,同列,无尊卑之分,近在家庭,礼别嫌疑,至当不易之论也。^②

朱文的最大特点是一开始就从“服术”入手。服术原则以亲亲尊尊为要,嫂叔是异姓,自无亲亲之谊;又因嫂叔属同辈,亦无尊卑可言。嫂叔关系既不属尊尊,又不属亲亲,因此,以异姓男女共居一家庭而言,“别嫌”自然就成了嫂叔关系的人伦之“礼”。《礼记·檀弓》说“嫂叔不相通问”,“男女授受不亲”,都是此一礼意。

^① 朱轼乾隆元年(1736)卒,官至光禄大夫太子太傅文华殿大学士兼吏部尚书加五级。为官以断狱明治著称,又推崇宋儒张载的礼学之教,“以知礼成性、变化气质为诸生教。”朱轼生平,详袁枚,《文华殿大学士太傅朱文端公轼神道碑》;张廷玉,《光禄大夫太子太傅文华殿大学士兼吏部尚书加五级赠太傅朱文端公墓志铭》,俱见钱仪吉辑纂,《碑传集》,卷二十二,收在陈金林主编,《清代碑传全集》,总页146—147。

^② 朱轼,《朱文端公集》,卷三,《嫂叔无服说》,页33—34。

其次，朱氏针对唐宋儒者的行为及议论进行批评，这是该文的第二特点。他说：

程子云：师不立服，不可立也，当以情之厚薄、事之大小处之。然则嫂叔之恩谊，固有不可概论者，如韩退之少孤，育于嫂，加等可也。礼不立服，亦犹弟子之于师欤？独是家庭之内，谊无厚薄，较厚薄于嫂叔，亦将较厚薄于昆弟乎？以为待我厚也而厚之，假而待我薄也，亦遂薄之乎？^①

唐人韩愈少时失母，由长嫂抚养成人，嫂歿，韩愈为嫂服期年之丧，此事被唐宋明清历代议礼家引为讨论之资。宋儒程颐的看法是：嫂叔不立服制是因为嫂叔之间的情谊是厚是薄无法定断，所以难为固定之服制，这就和师生一样，弟子与师之间，并无定制之丧服，宜长宜短，用何形式，全视两者之间的情谊厚薄各自为定，嫂叔也是一样。朱轼对程颐的上述说解全面否定，他认为嫂叔共居一家庭之内，情谊如同昆弟，不可以或厚或薄折断高下，和师生关系两样。

朱轼既承认古无服制，也肯定在“服术”的原则下嫂叔关系应属“别嫌”。然则，为何又赞美唐代改制“小功服”呢？这就是朱文的第三特点：“盖礼者，推本于情之不容已者”。朱轼言：

《记》曰：“嫂叔之无服，推而远之也。”凡事引之使近则顺，而渐归于自然，推之使远则逆，而不可以终日；人情大抵然也。……有如嫂之丧，父母为大功、妻小功、子期，而已独晏然，于心安乎。推之者，推其所不安也。自制礼之始，人各怀一推之念，以及于唐遂有久抑而不容不伸，即欲推之而不可得者，此亦必然之势也。制礼者逆知后世必有增为之制者，姑缺其仪以示别嫌明微之义，而听后人改制，以遂其不容已之情。^②

朱轼很巧妙的掌握了制礼之本的这个力道——“推”——，从“推”字

① 朱轼，《朱文端公集》，卷三，《嫂叔无服说》，页33—34。这段文字相当重要，可视为清代礼学者对宋理学家议礼文字之批驳的又一项佐证。

② 同上。

出发，安顿了人我之情，也求得了人心之“安”。所谓“推”就是“情之久抑而不容不伸者”。所谓“推”就是当嫂歿时，父母为服大功、妻服小功、子服期，而“自己”却晏然无事的“于心安乎？”换言之，嫂歿时，“自己”的长辈、同辈、晚辈都着丧服，惟独“自己”置身事外，于情何堪？于义何当？于是朱轼就由“推”出发，赞成了唐制的“小功服”。

至此，我们明显读出朱轼主张有服，或更正确的说朱轼赞成唐代的“改制”。至于《丧服·记》的一段话，朱轼则认为全系后儒杜撰之词，不足为据。^①因此，支持朱轼有服说的，并不是经籍文字，而是“礼意”。我们强调“礼意”是因为“礼意”不同于“服术”。若依朱轼所引服术之尊尊亲亲，则嫂叔无服，不容置疑。然而事实上朱轼引为凭借的，是制礼之原的“推”，所谓“改制以遂其不容已之情”。

沈钦韩(1775—1831)稍后于万斯同亦发现嫂叔服制问题并提出讨论^②，同时两人的看法也颇相一致。沈氏也相信《丧服·记》“夫之所为兄弟服，妻降一等”，并视此为有服之证据。同时，也据“夫为兄弟服期，妻降一等”推断嫂叔之服宜为“大功”。至于为何《仪礼》经文本身不著明此制，沈氏解释说“类推而从略”。他认为礼文散失甚多，类推而从略者也甚多，比如说礼文只载曾祖之服为齐衰三月而未言高祖，难道高祖之丧即可无服？以此类推，嫂叔也是如此。至于《丧服·大功章》子夏自问答之“无服”一句，沈氏则认为这只是子夏自驳诘之词，无关服制。沈氏既不信大功章，自亦不信“别嫌说”。他的反驳相当激烈：

彼谓兄弟之妻嫌疑可畏，欲使生不相闻死不相哀，则是子思于嫂

^① 朱轼言：“至《丧服·记》‘夫之所为兄弟服，妻降一等’，此后儒杜撰，非古礼文也。妇为夫之姑姊妹在室服小功，是降服二等矣，岂于夫之兄弟独降一等乎？”见氏撰，《朱文端公文集》，卷二，《嫂叔无服说》，页20—21。

^② 沈钦韩，道光二年(1822)选授安徽宁国训导，通经史百家，尤长训诂考证。关于沈钦韩生平，见王夔，《宁国县训导沈君墓志铭》，缪荃孙纂，《续碑传集》，卷七十六，收在陈金林主编，《清代碑传全集》，页15—16；中华书局编委会编，《清史列传》(台北：中华书局，1962)，卷六十九，“沈钦韩”，页33—34。

不应为位哭踊也，无服者不为位也。……孰与共在一门之内，同统先人之祀，有相奉之义，而无缙麻之制，不亦_悽哉？^①

沈氏根据“同居，共祀先人，有相奉养之义，岂可生不相闻、死不相哀”，主张嫂叔有服和万斯同、毛奇龄等的主张相近。由此亦可证，真正支持沈氏的是“情义”，而非文本。

沈文最值得留意的是他所流露出的强烈的社会关怀，他在文末诉说制礼之本，并抨击卫道之士的“科条”误人：

原夫圣人之制礼，因人本有之情而道之。莫可效其爱敬，莫可罄其哀慕，则有事亲敬长之礼、吉凶丧祭之仪；所以厌饫人心，而使之鼓舞浹洽者也。后贤之议礼，则逆揣其非意之事，设以不敢不得之科，多方以误之。使人烦懣愤眩，愧恨之意生，而_扞格之蔽深，盖大乱之极，上_孟下报，杀逆夺攘，廉耻破坏，而无所止。_悽之意，操之不能不蹙也，然厚薄之旨悬矣。呜呼，此非贤者之过也，因乎世变而不自持者也。^②

沈氏说制礼的目的是给人情一个表达情谊、宣泄情谊、和满足情谊的管道，人对他人有爱敬之情、对他人之死亡有哀慕之痛，于是乎有爱亲敬长吉凶丧祭之礼。至于近世以来，为何人情对礼制多生烦憎，全是因为议礼者胶着于文字科条，造成扞格人情、壅塞意欲，于是愤懣逆夺之情绪流布天下。

是知，沈氏之主张有服，虽然也凭借《丧服·记》的文献证据，但真正的支持力量则是“情”。当然，沈氏不是经学家，也未讨论服术，因此，他也自知此一论点未必悉合经文，势将引发经学界的攻击。^③

① 沈钦韩，《幼学堂文稿》（台北：新文丰出版公司，1989），卷一，《妻为夫之兄弟服议》，页3—4。

② 同上。

③ 沈钦韩即谓：“余既作此议，深恐守文之士以为背先儒违传训，指而诟病。及见鄞人万斯同亦有此论。此则因经无明文。不免首鼠两端，徒为发难者示一隙。不若鄙见之坚确也。特附识之。”同上。

强汝询(1824—1894,咸丰九年举人)^①,强氏嫂叔服制一文撰于咸同之间,可谓晚出,对乾嘉道光间学者所发诸相反之议论完全悉知,然强氏仍坚持“嫂叔有服”。其理据之一是:“经阙则征之记,记阙则征之传,传阙则征之戴记。”既然记有明文,断无舍记而信传之理,故嫂叔有服,且为大功服。其二服术,这也是强文的最大特点,强氏从“妇人之服术”角度分析妇女为夫之兄弟的丧服原则,并仔细阐释《丧服·大功章·传》的一段话。《丧服·大功章》“夫之祖父母世父母叔父母”一句下,子夏《传》阐释说:“何以大功也?从服也。夫之兄弟何以无服也?其夫属乎父道者,妻皆母道也;其夫属乎子道者,妻皆妇道也。谓弟妻妇者,是嫂亦可谓之母乎?名者,人治之大者也,可无慎乎?”反对嫂叔有服者,多数是举这一段话为证。强氏则从“妇人之服术”进行讨论,说:

夫服术有六,从服其一也,名服又其一也,二者各有所当,名不可以从言,从岂可以名言哉?妇人为夫之世父母叔父母服也,从服也,非以名服也。夫之世父母叔父母为之服也,报服也,亦非以名也。夫之兄弟,义犹是矣。^②

强氏说妇人对其夫家的丧服关系有两种:地位卑于该妇而妇仍为之服者,是报服;若地位相当或高于该妇,则妇人为之“从服”。强氏由此出发分析经文说,经文的语气是以妇人为主词,而传文所答“大功”也以妇人为主词,同时下一句自问“夫之兄弟何以无服”也是主乎妇人而发问。由经至传皆以妇人为主讨论大功服,其下突然出现之“正名”说却是主男子为言,与经传语气皆背,于是强氏认为这一段是后儒孱入的伪作,和妇人之服制完全无关。

强氏既不信“正名说”与嫂叔服制有关,自亦不信别嫌说。他批

^① 强汝询,选授赣榆县教谕,终不到官。其学以程朱为归,尤长于春秋。详马其昶,《强虞廷先生墓志铭》,缪荃孙纂,《续碑传集》,卷四十六,收在陈金林主编,《清代碑传全集》,总页1042—43。

^② 强汝询,《求益斋文集》(清光绪戊戌年[1898]江苏书局刊本),卷二,《嫂叔无服辨》,页1—13。

评《戴记·檀弓》所言“推而远之”、“生不通问”，说：

夫生不通问以为远嫌，可也。死则何嫌之有？嫂不抚叔，叔不抚嫂，以为远嫌，可也。为之服，何嫌之有？古者男女之别至严也，非祭非丧，不相受器。然则方有丧也，虽生者亦或不暇远嫌，安有一死一生而独以服为嫌哉？^①

盖男女之防防在平日，当家族中有丧祭之事时，即已无暇远嫌。何况《礼记》言子思哭嫂，说明子思可以临尸既哭且踊，哭踊既不必防，焉有以生人为死者之“服”为防者哉？这个论调，和毛奇龄相似。

二、依礼 嫂叔无服

嫂叔服制在学界相信《丧服·记》“夫之所为兄弟服，妻降一等”的议礼声中，得到有服的结论。但在以治礼名家的专门礼学者的考辨下，却得到完全相反的断语。这当中的辩论焦点，就是《丧服·记》“夫之所为兄弟服，妻降一等”这句话。主张有服的学者解这句话为：妻应为夫之兄弟服降一等的丧服，今夫为兄弟服期，则妻降服大功。视该句指论的是夫为其“兄弟”的丧服。但专门礼家的考证结果则是：该句所指论的是“兄弟服”，并非“兄弟”。

姚际恒是最早提出此一考辨的学者之一。他在《仪礼通论》此句下说：

丧服大概以齐衰三月专为尊者之服，大小功为兄弟之服，缌麻为外亲之服，故“齐衰三月曾祖父母章”，《传》云：“小功者，兄弟之服也，不敢以兄弟之服服至尊也。”故此云“之所为兄弟服”者，即指大小功而言也。犹《士冠礼》宿宾朝服，即称朝服为宿服，饮宾以醴，即曰醴宾之类。古人下笔狡狴，大率似此。不然若果指兄弟，当直云君为兄弟服，不当云君之所为兄弟服矣。……夫之大功者，妻降一等小功；小功者，妻降一等缌麻。妻之从夫降一等，单言大小功者，盖大功以上，有不降一等者，如昆弟之子与夫同

^① 强汝询，《求益斋文集》，卷二，《嫂叔无服辨》，页1—13。

期，长子与夫同三年是也。降一等，惟大小功为画一，故以言之。……解者既不得当时服制，又不喻本文所以用虚字之意，奚怪乎此节文义，千载尘封乎！^①

姚际恒的此一考证，真是惊破之语。盖主张有服论者，不是视这段话为反诘之辞，就是杜撰掺入不足为据。但专门礼学家则视此句如珍宝，坚信圣人经典绝无妄语。姚氏说以五服而论大体是：父斩、母衰、祖大功、曾祖小功、高祖缌麻。由服制之重轻，表现出个人与死者关系之远近亲疏。这当中小功服和大功服因属兄弟辈的丧服，所以也称“兄弟服”。但这并不表示大小功服只适用于兄弟，而是亦兼指其他在五服服制谱系中居同等亲疏关系的他人。这种撰述笔法和《仪礼·士冠礼》中把宿宾朝服称为“宿服”是一样的。因此《丧服·记》这句话的正确解释应该是：当夫服大功服时妻降一等服小功，夫服小功服时妻降一等为缌麻。因为“兄弟服”就是指大功服和小功服。同时，姚氏更进一层的说妻降一等之服只限在大小功服，若为更高之服制时，妻未必降服，如：夫为长子三年，妻亦为三年，并不降等。因此，姚氏考证《记》的这句话并不是指“兄弟”此一亲属关系，而是指“服制”——大功服和小功服，和夫之“兄弟”此一亲属关系完全无涉，更和嫂叔服制无关。

为了更清楚的说明“嫂叔无服”，姚际恒将《丧服·大功章》的“传”文，尤其是“夫之昆弟，何以无服”一句，作了详细的解释。该段经传已见引于前，再录于此：

（经文）夫之祖父母、世父母、叔父母。《传》曰：何以大功也？从服也。夫之昆弟何以无服也？其夫属乎父道者，妻皆母道也。其夫属乎子道者，妻皆妇道也。谓弟之妻妇者，是嫂亦可谓之母乎？故名者，人治之大者也，可无慎乎？

汉儒郑玄《注》及贾公彦《疏》，都从“人伦之理”“男女有别”的“正名”角度疏解此段文字。郑玄注云：

^① 姚际恒，《仪礼通论》，卷十一下，页416—417。

妇人弃姓无常秩，嫁于父行则为母行，嫁于子行则为妇行。^①

郑玄说女子嫁人为妇之后，其身份地位即无一定，全视夫之地位而转易。称兄妻为嫂是尊称，称弟妻为妇是卑称，若己以母身份之服服兄弟之妻，而兄弟之妻以舅之服服己，是己视兄弟之妻为母。然则嫂岂可谓之母？若嫂以子服服己，是嫂以子视叔，然己又焉可谓嫂之子？因此贾疏特别申言：

“夫之昆弟何以无服”已下总论兄弟之妻不为夫之兄弟服，夫之兄弟不为兄弟妻服之事也。若以弟妻为妇，即以兄弟为母。而以母服服兄妻，又以妇服服弟妻，又使妻以舅服服夫之兄，又使兄妻以子服服己夫之弟，则兄弟反为父子，乱昭穆之次序，故圣人深塞乱源，使兄弟之妻本无母妇之名，不相为服也。……名著，而男女有别者，谓母妇之名著，则男女各有分别而无淫乱也。^②

其后，宋儒程颐解释为何古制嫂叔无服时也说“只为无属”，这或多或少地阐释了郑、贾的意思。^③但朱熹对这段《传》的解释就几乎全从“称谓”上着眼。据黄干所言：

先师朱文公亲书稿本下云：今案传意谓弟妻不得为妇，兄妻不得为母，故反言以诘之曰：“若谓弟妻为妇，则是兄妻亦可谓之母矣，而可乎？”言其不可尔，非谓卑远弟妻，而正谓之妇也。注疏皆误。^④

姚际恒《仪礼》一开始就批评朱熹专从“称谓”上看这段传文，认为是“儿童亦知之”，完全未触及该段文字的焦点。姚际恒据《尔雅》指出“嫂”是女子对兄妻之称，“妇”是女子对弟妻之称，因为古礼叔嫂不通问，所以男子不着称谓，但男子别无可称，故亦随女子而称嫂、妇。

① 姚际恒，《仪礼通论》，卷十一下，页391。

② 秦蕙田，《五礼通考》，第8册，卷二五六，页9—10。

③ 同上书，引《程子语录》：“《程子语录》问：叔嫂古无服，今有之，何也？曰：《礼记》曰‘推而远之也。’此说不是。古之所以无服者，只为无属。今之有服，亦是。岂有同居之亲，而无服者。”卷二五六，页10—11。

④ 同上书，页11。

经、传之意并非指人不可称兄妻为嫂、弟妻为妇，而是说不可真的行母服及妇服。因此，朱子的解释是错误的。至于这段文字的焦点何在？姚氏说：“传意本言服制，非言称谓。”言：

凡夫为父道子道，则妻为母道与妇道，而皆有服。今昆弟非父子，则妻非母妇，故皆无服。特举弟妻言之者，一以见弟妻称妇，妇宜有服矣，不知此本借称之辞，非同于妇而可为妇服也。……故曰：名者，人治之大，可无慎乎！……传并无不可谓弟妻为妇之意，但论不可为服也。只从称谓上解，何啻千里万里。^①

这是说服制通常依关系之相属而定，女子嫁后，其属妇行，则所服与所受服皆是妇行之服制，属母行时，亦然。今被称为嫂，虽属尊称，却不等同于母，故不可行受母道之服制。被称为妇，妇虽是姑对子妻之称，但也并不表示自己可行受妇道之服制。这都因为妇是借称，故不可真行妇道之丧。嫂叔既无定属，故古礼亦无服制。

姚氏一方面证明古礼嫂叔无服，一方面也表明唐制嫂叔互为小功是可以接受的，最主要的根据就是服制中有“妻从夫服”一例。姚氏质疑说，依礼夫为兄弟服期，若妻有从夫服之例，则妻应为夫之兄弟服大功，今《传》言嫂叔无服，若无服岂不是自相抵牾？言：

古人叔嫂为（案：无之误）服是一义，唐制叔嫂相为小功亦是一义。未可是否（案：古之误）而非今也。且古无服制，于妻从夫服之例亦是相抵牾矣？^②

于是“嫂叔无服”之待证，又增加了另一个议论点：“妻从夫服”，亦即丧服服术中的“从服”。

褚寅亮在其《仪礼管见》中也根据《大功章·传》一段，主张嫂叔无服。对《记》言“所为兄弟服”，也解释说“所为兄弟服，言指大功服小功服”^③，可见褚氏也认为此句是在讨论服制，并非讨论兄弟的亲属关系。

① 姚际恒，《仪礼通论》，卷十一下，页416。

② 同上。

③ 褚寅亮，《仪礼管见》，见《续修四库全书》经部礼类，第88册，总页442、446。

黄式三^①，亦撰专文论嫂叔服制。黄氏认为《仪礼》之经文、传文、记文及《礼记》等所有文献都证明嫂叔无服，应无疑议。嫂叔无服之所以会在学术界变成疑议而引起争论，全因万斯同尽弃传注自创新说，标举“嫂叔之服，不著于经而著于记”。其后，徐乾学《读礼通考》又采用万氏之说，于是学界大惑，争端遂起。在黄氏析论中，最值得留意的是他分辨何谓“兄弟”？何谓“昆弟”？说：

礼齐衰三月章，传曰：小功者兄弟之服也。记曰：大夫公之昆弟，大夫之子于兄弟降一等，……传总解之曰：何如则可谓之兄弟？传曰：小功以下为兄弟。郑君解之曰：兄弟犹言族亲。……以丧服记云：夫之所为兄弟服，妻降一等。夫为姑之子，缌麻，妻则无服。今公子之妻为之有服，故知公子之外祖父母、从母也。此等皆小功之服。凡小功者，谓为兄弟，以外族，故称外兄弟也。式三谓：……以仪礼经传与记言之，凡言昆弟，同父者也；凡言兄弟，小功以下亲也。大功小功亦有称昆弟者，曰从父昆弟、从祖昆弟，别之也。又以戴记注疏参考之，经言夫之所为兄弟服，即夫之所为小功服，彰彰矣。岂嫂叔之谓也哉？^②

同父者为昆弟，族亲为兄弟，故“兄弟服”指的是小功以下之亲。据此，黄氏从称谓上证明兄弟服指称的对象不是同父之昆弟。如此一来，非但与亲兄弟无涉，更与嫂叔无关。黄式三的这种看法，和戴震是一致的。

程瑶田亦于所著《仪礼丧服文足征记》讨论嫂叔服制。^③ 阮元序

① 黄式三，浙江定海人，三世传礼，以礼学经师名著东南。谭廷献，《黄先生传》，施补华，《定海黄先生别传》，俱见缪荃孙纂，《续碑传集》，卷七三，陈金林编，《清代碑传全集》，总页1187—88及中华书局编委会编，《清史列传》，卷六九，页70—73。

② 黄式三，《微居集》，经说五，《嫂叔无服说》，页11—12。

③ 程瑶田，乾隆三十五年举人，选嘉定县教谕。其学长于涵泳经文，得其真解，不屑依傍传注。撰《通艺录》十九种，尤长《仪礼》“丧服”，著《仪礼丧服文足征记》七卷，《宗法小记》等。以“礼学宗师”著称于乾嘉学界。其《仪礼丧服文足征记》七卷又补编三卷，不仅考定经传原文，图列丧服通别表二十九事，更详论服例，使丧服亲属穷杀关系一目了然。见支伟成，《清代朴学大师列传》（长沙：岳麓书社，1998），卷六，页79。

其书，特举揭其议论之精湛者阐扬之，其中一条即嫂叔服制，阮元誉之曰：“弟之妻称妇，精言善解，穷极隐征，明圣人制礼贤人传礼之心于千百年后，非好学深思心知其意，何以能之？”^①

《仪礼丧服文足征记》于《大功章·传》“夫之昆弟，何以无服”下，瑶田自注“此传义例精妙”，并另撰二文详论之，其一为《夫之昆弟无服说》，其二为《谓弟之妻为妇说》。

嫂叔服制议题，自专门礼家的考证后，先前议礼者所凭为据的《丧服·记》已不能成立，因为《记》所讨论的是“兄弟服”指大小功服之服制而言，而不是指“兄弟”此一亲属关系。至于《大功章·传》所说“夫之昆弟，何以无服”，虽然可以作为嫂叔无服的最直接证明，但正如姚际恒所提出的，这和服术中的“从服”原则相抵触。因为夫为昆弟服期，依“妻从夫服”例，则嫂叔应该有服。此一疑议，遂成以下议礼者的新议题。

程瑶田即针对此一疑议提出解答，他的论点是：“夫之昆弟，不制从服。”程氏首先讨论“报服”这个概念，说：

报者，同服相为之名。此之服彼也，必有以也，则彼必报之。彼之服此也，非无因也，则此必报之。是故以期报期，以大小功报大小功，以缙报缙。无此重彼轻之殊，故谓之报。^②

丧服中的“报服”，约略来看，是指彼此双方互服同等之丧服。但这种互服同等丧服的情形，在丧服中有两种：一种是直接在经文中写明“报”；一种则是“并举其服”，而不言“报”。程氏综举丧服中所有之两类，而作结论说：

盖服之言报者，谓旁亲也。……昆弟一体也，其相为服期也，异于父子之一体也，然不得云报也。^③

程氏说妻为夫之昆弟之子服期，对方亦为之服期，是“报”。但是子为

^① 阮元，《仪礼丧服文足征记序》，见程瑶田，《仪礼丧服文足征记》，收在《续修四库全书》第95册，卷首。

^② 程瑶田，《仪礼丧服文足征记》，卷六，《报服举例述》，总页189。

^③ 同上。

父斩衰三年，父为长子亦斩衰三年，这就不是“报”，依礼意言这是“正体于上，又乃将所传重也”。所以“报服”只适用于旁亲，至于“至亲一脉之报，无所谓报也”。兄弟既是一体，虽和父子之一体不同，但兄弟互服期的丧服，不可谓之“报”。他又综论昆弟不言报，说：

然则，由昆弟非报之例推之，则从父昆弟之相为服大功，从祖昆弟之相为服小功，族昆弟之相为服缌麻，皆不得云报。故经传于此四条，皆不见报文也。^①

至此，程氏证明昆弟之服是“相为服”，并非“报服”。

“报服”既不适用于昆弟之间，当然妻亦无从“从夫服”了。程氏遂据此说明妇为夫之昆弟无服。他说：

问者以夫之世叔父母有从服之大功，而夫之昆弟何以无从服也？盖旁亲之服，必彼此相报也。为世叔父母从服大功，二父母亦必报之以大功。昆弟之子期，传曰报之，其例也。今使为夫之昆弟有服，则夫之昆弟，将以何服报之？故曰：“其夫属乎父道者，妻皆母道也”，……“其夫属乎子道者，妻皆妇道也。”……^②

这段话的意思相当曲折，不能仅据问答部分看，必须掌握“故曰”一段所引《大功章·传》的“其夫属乎父道、其夫属乎子道”一并分析，才能全盘了解。因为后者才真正道出嫂叔无服的关键，即郑玄注所言：“妇人无常秩。”在礼制上，女子出嫁后，即弃姓，弃去生父之姓，故其所居身份地位（即“秩”）就完全随夫而定，夫在丧服关系中是居父道的，则妻就行母道；夫为子道的，则妻就行妇道。问答中说妻为夫之世叔父母有从服之大功，而世叔父母亦以大功报之。其实这句话更完整的意思是，夫为其世叔父母服期服，妻从夫服降一等故为之服大功服；同时，世叔父母对“夫”有报服之期，所以世叔父母对“妻”也有报服之大功。换言之，妻在丧服的服制中，没有主动性也没有独立性，妻在服制中的行服和受服，都是随夫而定。至此，我们可以试解

① 程瑶田，《仪礼丧服文足征记》卷六，《报服举例述》，总页189。

② 程瑶田，《仪礼丧服文足征记》卷六，《夫之昆弟无服说》，总页215。

《大功章·传》“夫之昆弟，何以无服”一段如下。依“服术”原则言，夫与昆弟之间的服制是“互为服”，不是“报服”，因为昆弟是一体，不是旁亲。既然昆弟之间无报服，“昆弟妻”自然亦无从随夫而行报服，但在人伦关系上，因为昆弟妻与昆弟是旁亲，旁亲必报，但妻之报服又必需以夫为主秩，夫无报服，妻亦无报服。故在此既无“主秩”（即“夫”）之凭借，又有报服之难定的双重困难下，妻对夫之昆弟遂不定服制，也就是说妻对夫之昆弟不定“从服”。

然程氏并不以上述之讨论为满足，他更追论一句：苟为之平等之服，又如何？他说：

嫂者，尊严之称，妇者，卑远之称。尊之卑之者，所以序男女之别。假借之以示推而远之之意。其义至精，学礼者可以意会也。……然苟为之平等之服，又转使称嫂称妇之微意不见，惟不服之，则所以全于义者多矣。以其不便于报，故于夫之昆弟不制从服也。^①

事实上，礼制所谓“男女之大防”对“夫妇关系”是含有相当强烈的尊重意义。程氏曰：

谓弟之妻妇者，非也。然而圣人仍之而不改者，何也？郑氏盖言之矣，曰：卑远之，故谓之妇。是序男女之别。夫礼者辨嫌明微者也，嫌疑之间，其几甚微，故借妇之称以示卑远。抑妇之义安防乎？防于夫妇也。说文云：妇服也，从女持帚洒扫也。是故妇者女适人之通称也。故曲礼之言妃匹也，士曰妇人。易家人之彖曰：父父子子兄兄弟弟夫夫妇妇而家道正。^②

程氏论礼在乾嘉间以“深明礼之精义”名世，此一讨论可见一斑。他说嫂是尊称，叔称兄妻为嫂，代表嫂之尊严与叔对兄妻之敬意，因此若是双方行平等之丧服，就丧失了礼制称“嫂”的意义。若是为嫂服母服，则嫂又非母，叔亦非子。所以服制中不定从服，是为了兼全尊

① 程瑶田，《仪礼丧服文足征记》卷六，《谓弟之妻为妇说》，总页 215—216。

② 程瑶田，《仪礼丧服文足征记》卷六，《夫之昆弟无服说》，总页 215。

嫂之义。程氏称此为礼之“穷变微权”、“礼之精义”。所谓“礼穷则变，制礼者之微权也。妾为女君期，而女君于妾无服。郑君曰：报之则重，降之则嫌，精义之学也”。^①这就说明嫂叔的亲义关系无法藉丧服呈现，是因为女子的身份随夫而定，夫于兄弟无报服，妻亦无法自为报服。因此嫂叔的亲义关系就只有藉“嫂”此一称谓来呈现。礼制在其穷尽无则可依时，就用“变”来呈现，嫂叔之间不定服制，正是“报之则重，降之则嫌”的“变”。在此为难穷尽的局面下，只好以“无服”表示礼的精微之意了。

于是，妻于夫之昆弟遂无服制，而昆弟于昆弟之妻亦无服制。而这群“昆弟嫂妇”的关系，在“正名”的人治前提下，即被纳入“序男女之别，辨嫌明微”的“男女之大防”。^②

第四节 达情遂欲与服制改革

嫂叔服制在专门礼家的考证下，得到“无服”的结论。但同居共炊共祀先人的嫂叔情谊，仍然存在。因此，在实际生活面，嫂叔亡故时，如何互表哀思？仍然是专门礼家所必须解决的问题。

孙希旦在详究《礼记》后，得到“吊服加麻”的结论。这当中的义理相当曲折。孙氏认为《礼记·檀弓》篇内多言丧服之事，可以补证《仪礼》丧服之所未备。其中“嫂叔不通问”，并非指不相往来，而是“不相称谢”。同时他发现《檀弓·上》对丧服“推而远之”、“引而进之”的人情关系，曾作相当厘清。言：

《檀弓·上》：“丧服：兄弟之子犹子也，盖引而进之也；嫂叔之无服也，盖推而远之也；姑姊妹之薄也，盖有受我而厚之者也。”^③
兄弟一体，服其子如己之子，这是引而进之，目的在“笃亲亲之恩”。

① 程瑶田，《仪礼丧服文足征记》卷六，《夫之昆弟无服说》，总页 215。

② 详《谓弟之妻为妇说》。事实上，礼制所谓“男女之大防”对“夫妇关系”是含有相当强烈的尊重意义。详注 68 引文。

③ 孙希旦，《礼记集解》，上册，卷八，页 213。

因此，似乎妻为夫之兄弟姊妹皆宜从服。但服制上只制定妻为夫之姊妹服小功，不列昆弟，这就是推而远之，目的在“别嫌”。但实际上，妻与夫之昆弟的情义等同于妻与夫之姊妹。至于姑姊妹嫁人者，服制由期降为大功，则表示“情笃于夫家，则恩杀于本宗”。可见服制之定，有其尊降加杀的裁决，但这绝不表示否定双方的情义。于是孙氏提出嫂叔互为吊丧，说：

愚谓：《丧服·记》曰：“朋友，麻”，郑氏谓“吊服加麻”。《奔丧》：“礼云‘无服而为位者，惟嫂叔’。及妇人降而无服者，麻。”则嫂叔相为吊服加麻，礼有明据矣。嫂叔虽不制服，而哭则为位，又吊服加麻，则固非怱然同于无服之人也。^①

“吊服加麻”。但吊服加麻在现实生活里如何落实，尤其是如何与大家庭中的其他彝伦服制配合？元人吴澄（1247—1331）曾描述当时丧嫂之家，丧服的混乱实况，并自加裁断说：

人有嫂之丧者，其父母为之服大功小功，其妻为之服小功，其子为之服齐衰不杖期，岂有己身立于父母妻子之间，而独同于无服之人哉？虽曰无服，当吊服加麻、不饮酒、不食肉、不处内，如弟子为师、父在为母之例。俟父母妻子之服既除，然后吉服。^②

关于嫂丧，因夫家成员与嫂之间的亲疏上下关系极之纷纭，因此每个人所服之服在形式与时间上也长短不一。吴澄认为当全家上下皆为嫂服丧时，惟独叔无服是不妥当的，所以建议为叔的当其时应该不饮酒、不内宿，直至全家上下服制期满，才可以换穿吉服。不过孙希旦表示反对，一则是因为诸人为嫂所服之丧期不一，若勉强要求叔循从其他家庭成员为大小功或期服，于礼于义皆不合。他提出：

凡吊服加麻者，既葬除之。窃谓嫂叔相为吊服加麻，心丧三月，卒哭而除，视娣姒妇之相为小功者而差降焉。^③

^① 孙希旦，《礼记集解》，上册，卷八，页214。并参看卷七，“子路有姊之丧”条，页183。

^② 同上。

^③ 同上。

“吊服加麻 既葬除之 心丧三月卒哭而除。”若有如唐人魏征所言叔嫂“劬养之恩”者 另当别论。孙氏说：

若魏征谓长年之嫂遇孩童之叔 劬劳鞠育 情若所生 又有不可以常礼概者。故韩愈少鞠于嫂 为之服期。此亦礼之以义起者也。^①

韩愈少年失母 养鞠于嫂 嫂亡 为嫂服期年之丧。孙氏虽据礼制主张嫂叔无服 但对此特殊情况却也赞成“礼以义起” 不必固着于制度。

《仪礼》研究到胡培翬可说是释注之最完备者。胡书的特色在于不仅广集前人注疏并作出裁断 同时对历代服制之改易也作出批评。因此它绝不是一本纯考证的著作。

胡氏对嫂叔服制 一方面再次阐释“妇人无常秩” 因为“无属” 所以无服。他特别引沈钦韩之言：

沈氏云 案嫂不可谓母 故不得以服夫之昆弟之子者服其弟。弟妻不可谓妇 故不得以服夫之世叔父者服其兄。此正答昆弟之妻不服夫之昆弟之义。今案 沈说是也。^②

又批评宋儒程颐言：

程子曰 推而远之 此说不是。古之所以无服者 只为无属。今上有父有母 下有子有妇。叔父伯父 父之属也 故叔母伯母之服 与叔父伯父同。兄弟之子 子之属也。故兄弟之子之妇服 与兄弟之子同。若兄弟 己之属也 难以妻道属其嫂 此古者所以无服。以义理推不行也。^③

胡氏赞成昆弟之妻与昆弟同属 故叔难以母服服嫂 嫂亦难以子服服叔。但对程颐批评“叔与嫂 何嫌之有？”则表示不能同意。他批评说：

① 孙希旦《礼记集解》上册 卷八 页 214。

② 胡培翬《仪礼正义》卷二十三 收入王先谦编、王进祥重编《重编本皇清经解续编》第 11 册 总页 7633。

③ 同上书 总页 7635。

此程子自道其意。若先王之服术，通轍上下，不专为中人以上制也。曲礼云：嫂叔不通问。夫生则不通问，死则为之衰麻，何义乎？且所以不为服于死者，正使之远别于其生也。^①

“无属”是指嫂对叔而言，既不属于母道，也不属于妇道，故嫂叔难为服制。但嫂叔之所以无属，则仍然是因为“妇人无常秩”，妇人的身份随其夫而定，因此嫂与叔的关系，就被定制在“序男女之别”。程子言嫂叔何嫌之有，这是对圣贤知理者而言，但制礼者的目的，是在作最普遍的考虑，通轍上下，并非专为中人以上立制。因此，男女之防，岂可谓为多事而废乎。

其次，胡氏更从“男女服术”析论嫂叔无服。言：

孔疏引何平叔云：男女相为服，不有骨肉之亲，则有尊卑之异也。嫂叔亲非骨肉，不异尊卑，恐有混交之失，推使无服也。^②

晋人何晏说男女之间的服术只有两类，一是骨肉之亲，一是尊卑之异，嫂叔既非骨肉之亲，又非尊卑有异，所以在避嫌的大前提下，二者无服。至于服术的问题，凌廷堪在《仪礼释例》中曾指出，依“礼”服术有六：亲亲、尊尊、名、出入、长幼、从服。^③这当中又以亲亲、尊尊为大。若据《礼记·大传》言：

同姓从宗，合族属，异姓主名，治际会。名著而男女有别。

则服术之依序递降就更明显了。盖服术中亲亲为大，所谓“同姓”，同姓之中再依其宗寻绎其所属，然后再依尊卑定其身份。至于异姓则以“名”为首要，因为异姓之所以入居，都是因为婚姻过继等的外缘关系。“名份”确定之后，男女之别也就划分出来了。据此，嫂叔明显的是在异姓“主名”的原则下，被归入避嫌之列。所以胡氏强调说：“礼之防，多在嫂叔者，以其分尤亲，故尤致别嫌之意。”

^① 胡培翬，《仪礼正义》，卷二十三，收入王先谦编、王进祥重编，《重编本皇清经解续编》，第11册，总页7635。

^② 同上。

^③ 凌廷堪，《封建尊尊服制考》，见《仪礼释例》，卷七九一，收入阮元编、王进祥重编，《重编本皇清经解》，第8册，总页5450—5466。

胡书的第二特点是对历代的服制改革,提出自己的批判。唐太宗贞观十四年的服制改革,是嫂叔有服之始,而为服的方式是:叔为嫂小功五月,嫂为叔亦报服小功五月,同时弟妻与夫兄亦互为小功五月。胡氏认为于礼不合,他引《礼记》说:

奔丧云:无服而为位者唯嫂叔,及妇人降而无服者麻。郑云:虽无服,犹吊服加麻,袒免,为位哭也。是嫂叔之丧,固吊服而加麻矣。非颜师古所云:阖门缟素,己独玄黄莫改者也。^①

胡氏引《礼记》及郑玄语指出嫂叔的服丧应是“吊服加麻”,为位而哭。至于嫂叔服丧全失,甚至被认为举家为嫂制丧时惟独“叔”是吉服莫改地穿梭于众人之间,则完全是颜师古(581—645)的误引。再次,魏征上奏太宗建议改制时曾举幼叔鞠养于嫂之事为理据,胡氏对此也提出看法:

孩童之叔,被鞠养于长嫂,则既葬之后,心丧终期,亦庶几恩义之兼尽乎?后世因鞠养之恩,而制嫂叔之服,因嫂叔制服,而并制兄公弟妻之服。如魏征诸人,皆不知先王之礼意者也。今案稚叔鞠于长嫂,此不过千百之一二。礼当为天下万世遵行,不当为一二人立制,当时唐臣阿徇帝旨,遂议制服,而其援以为说者,仅以长嫂于稚叔有鞠养之恩,及子思哭嫂为位为辞。然子思之哭嫂,礼未言其有服也。至弟妻与夫兄相为服,绝无义可言。^②

幼叔鞠养于嫂,千百人中不过一二,焉可依此即改古制,纵使改制,亦仅止嫂叔之恩。然则贞观立制,却是嫂叔之外兼含兄公与弟妻,亦即昆弟与昆弟妻之间的全面服制新立,胡氏认为此举真是“于义无据”。其下胡氏再次声明服制之原则,言:

此传详明无属之理,礼记又著远别之义。足见礼经不为服制,实本天理人情,历圣相传,未之有改。虽贞观中议定服制,而其后

^① 胡培翬,《仪礼正义》,卷二十三,收入王先谦编、王进祥重编,《重编本皇清经解》,第11册,总页7636。

^② 同上。

卢履冰、元行冲之流，尚以为宜依旧礼，亦可知礼之协于人心者不可易矣。^①

事实上，贞观立制后，卢植曾建议恢复旧礼，实在是因为兄公与弟妻之间建立服制于义无据。胡氏既主张嫂叔不立服制，然则对嫂叔鞠养之恩如韩愈者又如何表示呢？他说：

窃谓夫之兄弟，当依礼经无服。遭丧，则兄弟之妻，及夫之兄弟，皆吊服加麻，叔于长嫂，更为位以哭。若有早岁而孤，为嫂所鞠养以长者，则或如韩昌黎之于郑氏服期以报，或尽心丧之礼。在其人之自行之，而不必垂为定制，可也。^②

幼叔鞠养于嫂，自然情恩厚重，如韩愈之服期，未尝不可。但这只是个别情况，可依个人“自行”处之；至于“立制”一事因牵涉到昆弟与昆弟妻的全面关系，胡氏仍坚持不可。

同时的毛岳生（1791—1841）亦撰专文讨论嫂叔服制，并对唐制小功服提出评斥。毛文一开始就从“服术之原则”立论。他说：

昔先王制服三年之丧由人心不忍而节焉。其它尊卑隆杀，则皆缘义而推，由名而君者也。义无可推，名无从加，则无服矣。《礼·大传》曰：“同姓从宗，异姓主名”，又曰“名著而男女有别”，是故嫂叔之无服也。^③

服制之本是由于人皆有不忍人之心。然制服之则却不可单循人心之不忍，盖人我心之不忍何其复杂，故必须为之“节制”，使太过者有所止，不及者勉力而为。这“节”的原则就是“名”和“义”。根据《内传》言“同姓从宗，异姓立名”，换言之，同姓是一类，异姓又是一类。异姓服制关系是以“名”为立。嫂叔既非同姓，又无尊卑上下之名分；于是就被列入“男女有别”这一项礼防了。因此嫂叔无服是毋庸置疑的。至于幼叔鞠养于嫂，情义深厚，其服丧方式自可缘义而起，不必

① 胡培翬，《仪礼正义》，卷二十三，收入王先谦编、王进祥重编，《重编本皇清经解续编》，第11册，总页7636。

② 同上。

③ 毛岳生，《休复居诗文集》，卷一，《嫂叔无服议》，页7。

拘泥。言：

然则嫂叔无服信矣。而人果幼失父母，生长于嫂，嫂之鞠养情若所生，如魏征云者，亦忍而无服乎？又退之服期非乎？夫先王制礼不逆人情，……至若无母之实有母之名，礼犹服乳母，岂有恩实同母而服至阙于三月。然而不言者，以非恒见，又后可缘义起也。是故为嫂服期必如退之嫂者乃可，不若是则无服以昭其列。^①

毛氏虽和胡培翬一样赞同嫂叔有鞠养之恩者丧服可以义起，但也和胡氏一样坚决反对为嫂叔丧服“定制”。

小 结

“嫂叔有服”、“嫂叔无服”此一兴起于民间，从而引发学界辩论，导致朝廷改制的历史事实，是明清间的重要文化议题，其意义是多层面的，以下试就此一议题之正面意义及衍生之侧面意义，分别讨论。

首先，很明显的，嫂叔有服或嫂叔无服所呈现的最要意义就是“情义与礼制的冲突”。

情义与礼制的冲突，是明清社会的人伦大事。但无论是“改制”或是“立制”，都不是一件“合情”即“合理”的事。尤其在传统宗法社会中，“合嫂叔之情”未必“合昆弟妻之理”。因为“昆弟妻”包含所有的“兄公弟妻”，“嫂叔”只是其中之一组。若嫂叔立了服制，则表示兄公弟妻皆有相同之服制。清儒主张有服者之“用心”，及坚持无服者之“考量”，甚至“权宜”之策的提出，都据此展开。

从主张“嫂叔有服”的毛奇龄、万斯同、徐乾学、朱轼、沈钦韩、强汝询诸人的言论中，我们可以清楚看到支持他们有服说的最要理据是“情义”，所谓同居共爨、共祀先人、荣辱与共、鞠养之恩。至于文献资料的能否印证并不是首要之务。尤其是当初万斯同引以为傲的经

^① 毛岳生，《休复居诗文集》，卷一，《嫂叔无服议》，页7。

书证据《丧服》记“夫之所为兄弟服，妻降一等”一句，在其后考证学者的考辨下，已被证实此句所论乃“兄弟服”之“服制”，而非“兄弟”之“亲属关系”。使万氏的主张在文献上，顿失凭证。但有服论者的态度却是：纵使文献呈现的事实是无服，他们也宁愿转而相信制礼之原则的“情”，所谓“缘情制礼”、“礼以义起”，从而要求“立制”。至于礼所说的“别嫌”、“男女之大防”，则更不是有服论者认为有必要存在的。因此，有服论者的用心良苦处，确实是渴望为嫂叔此一亲情关系建立丧服，并且纳入“制度”。然而，很明显的，这些学者都未曾从服制架构本身所织出的彝伦秩序的大网络去考量。

坚持“无服说”者，正是从五服制度所张开的彝伦秩序大网络进行全盘观察。我们姑且撇开古礼“有服或无服”不论，单从顾炎武、姚际恒、黄式三、程瑶田以至孙希旦、胡培翬、毛岳生等专门礼家的考辨中，我们已可以清楚看到服制的制定之本、服术的六项原则、五服之递降尊加、亲疏隆杀甚至男女之服术原则。也可以精确了解嫂叔为何不定服制。一是因为“服制，同姓从宗，异姓主名，名著而男女有别”，嫂叔异姓，又地位相等，所以在“名分原则”下，归入“别嫌”之列；二是因为“妇人无常秩，随夫以为秩”，盖妇人不可以作为制服的主体单位，其服制必须随夫而定，所谓“妻从夫服”。但最大的关键是，昆弟间的服术是互为服，而非“报服”，所以纵使制定昆弟妻与昆弟间的服制，昆弟亦难为之服报服。因此，嫂叔制服此一疑议的情况就成为：制服之“主体”（夫）与对方（夫之昆弟）并无报服，“从夫服”之“妇”亦遂无法从夫服报。虽然依礼旁亲必报，但昆弟与昆弟妻却无法为报。在这重重制约之下，嫂叔遂无法订定服制。依胡培翬的解释嫂叔关系是“无属”，没有适当的人伦定位可以安顿。在无法配合“兄公弟妻”之属类，却又欲彰显嫂叔之间的“情义”的两难僵局下，于是就把对嫂的尊敬之意置于称谓上，叔称兄妻为“嫂”（嫂是尊严之称，弟妻之称妇，则是卑远之意），同时把昆弟与昆弟妻间的共居之情表现在娣姒间的丧服上。至于相吊丧之礼，则为“吊服加麻”。当然，若嫂叔之间确有“鞠养之恩”者，专门礼家亦主张“权宜”，视个人情形自处。

之,不必拘滞制度。但无论如何,专门礼家的坚持是:“权宜”可,“立制”万万不可。“权宜”已顾虑到个别特殊情况,“立制”则牵一发动全局。若嫂叔立制,则表示兄公弟妻亦有相同服制,然后者之情义与前者根本无法匹比,是所谓“于义无据”,徒然乱了彝伦的亲疏远近秩序。基于此,嫂叔关系就被纳入“正名”下的“别嫌”,所谓“男女之大防”,而专门礼家对此一安排的解释则是“分尤亲,故圣人特嫌别之”。

经过专门礼家的层层考辨,嫂叔无服已成礼制之定论。然赞成有服且主张“立制”、甚至要求“改制”为大功服的呼声仍然不断。嘉庆二十一年(1816)浙江学使汪廷珍(1757—1827)为万斯同再刊刻《群书疑辨》时,仍然称扬其丧礼诸篇“精确不可易”,尤其赞美万氏论礼的态度不拘泥古说:“明先圣之制,砭流俗之失,酌古今之宜,洽情理之中,尤尽善可施用。”^①然则,清廷的态度又如何呢?据柳诒徵(1879—1956)《江苏书院志初稿》所言:

明代丧礼,著于史志。大抵本诸经史,而参以朱子家礼。其制丧服,父母并尊,盖特异于前代。儒者论之,是非不一。而清制沿而不革,盖惮复古而循人情也。^②

所谓“惮复古而循人情”,表示清沿明制未做更改。清廷未复古制,是因为“畏人情”,而不是不知明制之不合古制。于此可见人情舆论力量之大,礼制与人情之冲突在清代的严重性与敏感性,纵使朝廷亦不得不随势,而难为之定夺。同时,值得注意的是,此一对峙不只存在于服制面,也呈现在各种制度面。

其次,从清代学术思想史的角度观察此一议题,则更是令人兴奋。盖嫂叔服制此一论辨,全程皆以“考证”形式呈现,尤其专门礼家的层层辨析。从姚际恒辨“兄弟”、“兄弟服”;黄式三辨“兄弟”、“昆弟”;程瑶田阐明服例,指出“夫之昆弟,不制从服”、“昆弟一体,无报

^① 汪廷珍,《群书疑辨序》,见万斯同,《群书疑辨》,卷首。

^② 柳诒徵,《江苏书院志初稿》,刊于《江苏省立国学图书馆年刊》(南京:江苏省立国学图书馆,1928),第4册,页1436。

服”及“嫂为尊称，不制服制，以全其义”；到胡培翬深入阐释“妇人弃姓，无常秩”，最终指出“吊服加麻”，但可依情“权宜”。考证工夫之愈行愈密，服制关系下的彝伦网络也逐层张开，终至丧服制度下的五服亲属关系之亲疏远近和上下尊卑一目了然。全面彰显儒家所藉以稳定社会秩序之人伦架构。而清儒在此考证工夫背后所蕴涵的思想性，及其坚实的经世意图，更完全呈现。据笔者初略统计，清人直接讨论嫂叔服制的专文有八九篇，至于研治三礼的作品，在《皇清经解》中有 37 种，《皇清经解续编》中有 59 种，凡讨论《仪礼》和《礼记》者，莫不涉及嫂叔服制一事，甚且有撰专书讨论丧服者。而这还只不过是清儒众多考证议题中的一角，于此，吾人实不难想见为何清人的考证文字如此之多。昔人每言清代只有学术而无思想，清儒为考证而考证，清儒的考证不含经世意义。至此，以上诸论皆不攻自破。盖清儒之经世意图，藉技术面呈现者有之，藉议论面呈现者有之，此处则是藉考证呈现，而呈现此经世意图的焦点则是“礼制”。^①

治清代学术思想史者每困惑于清儒考证、义理、经世三者的关系。本文以“嫂叔服制”为焦点进行论析，正可作为上述议题之释例。清代专门礼家针对嫂叔服制考证所得的“理”是制礼之原则，及据此原则所展开的儒家彝伦秩序。这种理则，一方面奠基于人我之“情”，一方面也裁断于人我之“义”，即所谓“缘情制礼”，同时也“礼以义断”。有情有义所以有“节”，也因为有这个“节”，彝伦才能由近及远层层推出，而形成“秩序”。顾炎武论礼之“节”说：“本于公者薄于私，存其大者累其细；义有所断，不得不然”，“记曰：品节斯，斯之谓礼”。^② 所谓物有无穷而礼有限，以有限制无穷，此“理”之所以起。因此，礼之“理”，是结合“节”与“以义断”的原则，所谓“义有所断，不得不然”。五服的制定原则是上自高祖，下至玄孙以及己身，谓之九

^① 张寿安，《清儒的考证经世与礼制重建》，《学术思想评论》，第十辑（长春：吉林人民出版社，2003）。

^② 顾炎武撰，黄汝成集释，《日知录集释》，卷五，页 202 及页 205。

族。由近及远，称情立文，差其轻重，其中或有以义降者，或有以名加者，皆不可逾等。同时五服又有“上杀之义”，“中外之别”。唐宣宗的外舅郑光卒，宣宗诏“罢朝三日”，当时的御史大夫李景让谏言：先王制礼“割爱厚亲”，郑光舅氏乃外族，若为外族丧之罢朝日数与内亲同，岂非乱了亲疏？于是宣宗改罢朝二日。这就是人情之变与理义之节的分际。^① 嫂叔无法订定服制，也就是因为纵使嫂叔间之恩义厚重，但嫂叔关系和兄公弟妻同属“昆弟与昆弟妻”之一伦，礼以类别，不专为一特例立制，故嫂叔不得立定服制。据此，顾炎武认为唐太宗之丧服改制是“循情率私”，他不能同意。因为表面上看来唐代的改制是“恩厚”、“义重”，但若实际考量全面的彝伦网络，则是紊乱礼秩，无怪乎顾氏论断说在服制上坚持“短丧”的是“真小人”，但若以唐、明二代之“加服”为恩重，那就是“伪君子”了。^②

此议题之衍生侧面涉及一个很有趣的新议题：儒家丧服制度下的“男女关系”。从服制中我们看出儒家对男女关系几乎只有两种处理方式：一是同姓从宗，一是异姓主名。同姓之兄弟姊妹、从兄弟姊妹，在同姓之下自然是血亲，虽系男女，但不以男女视之，而以兄弟姊妹视之。异姓男女则不同，异姓男女之所以会有“关系”，主要是因为婚姻，而儒家在处理这类男女时，也绝对是依照婚姻关系中的夫妇、舅姑等上下尊卑之“名分”来确定其地位，这就是所谓的“正名”。名者，人治之大者也，因此凡异姓男女不能纳入夫妇、又无尊卑可序者（如伯叔父母），在“正名”原则下，彼此就很难有“关系”——指在彝伦秩序上安排个定位——也因此得归入完全以性别分辨的“男女”，终至被列入“别嫌”、“男女之大防”的礼教规范。嫂、叔、兄公、弟妻，就正是这一群无从归位的男女。程瑶田在谈到“嫂叔无服”、“夫之昆弟无服”时，称这是“礼之精义”，表示不立服制是礼之“精深妙意”。事实上，我们正可从其“词穷”处见其捉襟见肘之“困局”。亦即，儒家服

① 顾炎武撰，黄汝成集释，《日知录集释》，卷五，页203。

② 同上书，页203—205。

制无法安排同等地位之异姓男女关系。地位相敌的异姓男女,若不是夫妇,则其关系应该如何定位?是否只能“别嫌”?抑或“别嫌”之外尚有其他考量?这些是传统儒家礼制中一直未能正面处理的问题。这个有趣又极富现代性的议题,尚留待学界继续探讨。

最后一点余波是20世纪初期顾颉刚在其《读书笔记》中以极“嘲讽”的笔调谈论到“嫂叔无服”。顾氏举了许多“递配”、“转房”、“继婚”的实例,又考察贫冻地区的“翁媳同室内息”、“兄弟兄弟妻同室内息”的实况。于是结语说嫂叔无服“非古代制度之翔实记载,而必含有儒家之说教成分可知也”。^①顾氏之言之当否,暂且不论,兴起于20世纪上半期的反礼教风潮确实改变了中国的家族组织,丧服也不再成为文化议题。但生存在18、19世纪的清代知识分子,则确实因社会经济文化等的剧变,认真思忖儒家礼制与人情及社会秩序之间的复杂重组。

^① 顾颉刚,《论丧服之嫂叔无服》,《顾颉刚读书笔记》(台北:联经出版公司,1993),卷九下,页7569—7570。

第五章

“成妇？成妻？”：清儒论婚姻之成立

传统婚姻观念和现代婚姻观念的最大不同是，传统视婚姻为“两个家族的结合”，现代则视婚姻为“男女双方的结合”。传统婚姻观念的这种特质，不仅可在礼典中找到根据，也落实在历代的律令之中。这种以家族结合为导向的婚姻观，直接影响到婚姻的实质，甚至造成婚姻事实之偏离。盛行于明清的“室女守贞”就是明显例证。

本文并不讨论室女守贞，而是透过此一社会现象探析那些支持此一行为背后的婚姻观念到底是什么。换言之，儒家的礼典和历代律令，是在如何的变化下（或竟是本原的）支持或造成了这类室女的守贞行为？而且，这确有线索可寻。因为，事实上，室女守贞源自婚礼的特定仪式所暗示的婚姻的意义，就是“成妇”和“成妻”两个概念。成妇是指成为夫家之媳妇，也称为“子妇”；成妻是指成为该男子的妻子，也称为“夫妇”。从婚礼上说，这是两种仪式；从婚义上说，这是一组概念，仪式的完成才表示意义的完成。

本文即将从经典的《昏礼》仪式和历代律令，探讨“成妇重于成妻”观念的逐渐形成，此一形成是室女守贞行为出现的最要理据（包括礼与律）。其次，则讨论明清以降的学者，尤其是乾嘉汉学考证学者，如何经由经典考证，把婚姻观念从“成妇重于成妻”转向“成妻重于成妇”。这个尚未被学界揭示的考证工作，一方面化解了室女守贞的正当性（主要是礼），一方面也把传统“家族结合式”的婚姻观念，导

向以“男女结合”为主体。这层婚姻观念的转折,出现在 18、19 世纪,当我们省视中国的近代性时,这一层知识界的反思,是值得留意的。

第一节 婚礼议题之起

一、经典与律令

先论礼。《礼记·昏义》解释婚姻的意义说：“昏礼者，将合二姓之好，上以事宗庙，下以继后世也。”^①又说“昏礼不用乐”。原因是：婚礼属阴礼，乐属阳气，同时婚礼乃人生必经程序，不必贺，也不必举乐。^②《礼记·曾子问》还记载孔子之言：“嫁女之家，三夜不息烛，思相离也。取妇之家，三日不举乐，思嗣亲也。”^③所谓“思嗣亲”就是指“将以为社稷主，为先后”的宗族传嗣观念。可见传统婚姻观念是好合二姓、传衍子孙。这种观念不仅阐扬于婚义，也落实在婚礼的整个“仪式”过程中。胡培翬《仪礼正义》分婚礼为 16 个节次^④，每一个仪节都是以两个家族为“身份”进行，至于男女当事人只是整个家族结合事件的交会点。试以较为人熟悉的“六礼”为例说明。上引《礼记·昏义》一段在阐释昏义后，紧接下文就表示了这种家族主体的观念：

故君子重之。是以昏礼——纳采、问名、纳吉、纳征、请期——皆主人筵几于庙，而拜迎于门外。入，揖让而升，听命于庙。所以敬慎重，正昏礼也。^⑤

① 《礼记·昏义》，《十三经》，总页 923 上。

② 《礼记·郊特牲》：“昏礼不用乐，幽阴之义也。乐，阳气也。昏礼不贺，人之序也。”同上书，总页 820 下。

③ 《礼记·曾子问》，同上书，总页 797 下。

④ 该十六个节次依序为：纳采、问名、醴使者、纳吉、纳征、请期、将亲迎豫陈饌、亲迎、妇至成礼、妇见舅姑、赞者醴姑、妇馈舅姑、舅姑餼妇、无餼送者、舅姑没妇庙见及餼妇餼送者之礼、不亲迎者见妇父母之礼。胡培翬，《仪礼正义》收在阮元编、王进祥重编，《重编本皇清经解续编》，第 10 册，总页 7260—7284。

⑤ 《礼记·昏义》，《十三经》，总页 923 上。

这是说男家在进行婚礼的每一个仪式之前都得谒告祖庙,表示行此礼仪乃受先祖之命。至于女家也是一样。张尔岐解释婚礼时说:“纳采、问名、纳吉、纳征、请期,使向女家时也,受诸祢庙,男家礼至,并于祢庙受之也。”^①同样的,当男家使者至女家行礼时,女家也得在其祢庙受礼。除了这些大体,在仪节细目上,也呈现着家族本位。如男方遣媒使向女家提亲时的“下达”礼,媒使必须执“摯”以至女家,所谓“摯”是男方家族地位的象征物^②;据郑玄言大夫用“鴈”、士用“雉”,这表示求婚是家族间的请合。至于“妇见舅姑醴”之后的“舅姑醴妇”礼,则从仪式上表明姑妇关系之确立,礼意的“授之以室,使代我也”,正表示姑把室家之责交授给新妇,使新妇异日接替姑的职责。“三月庙见”礼,则更是表明新妇在祭祀男家祖庙之后,“正式”成为男家的成员,死后可以入祀男家家庙。另外,从“丧服”制度中,我们也可以看到这种嫁妇依其“夫”在男方家族中的地位而享有的服制。如舅姑为适妇服大功、为其他庶妇只服小功,但适妇若不为舅姑后者,则舅姑也只为之服小功。^③嫡长子与适妇最受重视,因为受有家族承重之地位。所以说传统的婚姻观念无论从意义上看、从仪节上看,处处都显示这是家族的结合。

六礼仪式在历代因社会、政治、经济及种族、风俗迭有变迁。汉平帝时诏刘歆等新定婚礼,仍以“六礼”为宗。对百官婚礼尤其郑重,连仪文祝辞、礼物寓意,都承周制。魏晋南北朝皇帝与皇太子婚礼不行“亲迎”节目,余皆与士庶人之节目相同。惟自东汉迄于东晋,往往因时属艰难,岁遇良吉,急于嫁娶,权为“拜时”之制。不仅六礼悉舍,

^① 张尔岐,《仪礼郑注句读》,收入《四库全书》,第108册,总页2。并参考张光裕:《仪礼士昏礼士相见之礼仪节研究》(台北:中华书局,1986)。

^② 《礼记·曲礼下》:“凡摯,天子鬯,诸侯圭,卿羔,大夫鴈,士雉,庶人之摯匹,童子委摯而退。”(《十三经》,上册,总页756上)《仪礼·士相见礼》郑玄注:“摯,所执以至者。君子见于所尊敬,必执摯以将其厚意也。”(《十三经》,上册,总页568下)《仪礼·士昏礼》:“摯不用死。”(同上书,总页565上)分别说明身份地位之高下与所摯之“物”的差等,但摯物为生禽时,不得以死物替代。

^③ 详《仪礼·丧服》,《十三经》,上册,总页674下。

即“合卺”之仪亦弃之。^①南北朝时,婚聘议财论价相当普遍,尤其朝官聘礼,极之奢侈。北齐制度渐转完善,出现了类似中原的“六礼”。^②隋唐无大变化。逮至两宋,婚礼则颇多变动。《宋史·礼志》载太宗太平兴国七年(982)定婚娶仪制,区别上下,诸王及品官仍具六礼,但士庶则减为四礼,把“问名”纳入“纳采”,“请期”纳入“纳征”。^③到南宋,《朱子家礼》并将纳吉删去,只存三礼,即:纳采、纳征、亲迎。元代则又增回一目:议婚。明初洪武元年(1368)定制采用《朱子家礼》,六礼只有王侯和品官仍俱行之,庶民百姓则仅行纳采、纳币、请期、亲迎四礼。^④清《通礼》所载,汉官自七品以上,礼别为九。但系并入“成妇、成婿”之礼,其实仍只五礼:议婚、纳采、纳币、请期、亲迎。庶人百姓则较品官之礼更为简化。^⑤

虽然不论是六礼、四礼或三礼在婚礼的程序上无大出入,但实质上,礼的节次是否被独立拈出成为一项礼目,直接关系到该节目的重要性,盖无此仪节则无此礼意。因此,仪节之齐备或删简,是观察礼意的必要条件。

再论律。传统婚姻依六礼循序进行,六礼中最关键的是“纳征”(也称“纳币”),历代简化婚仪,绝不删纳征一目。纳征表示双方家族已授取聘金或订下婚书,颇似今日流行的定婚。但得特别留意的是,在《仪礼》六礼一贯的仪式中,纳征只是步骤之一,并无婚姻不可更易

① 杜佑,《通典》,卷五十九,页342b载:“拜时之妇,礼经不载。自东汉魏晋及于东晋,咸有此事。按其仪,或时属艰虞,岁遇良吉,急于嫁娶,权为此制。以纱縠蒙女氏之首,而夫氏发之,因拜舅姑,便成妇道。六礼悉舍,合卺复乖。”

② 北齐制度完善,对婚礼多有厘订,魏征等撰,《隋书》(北京:中华书局,1983),卷九,《礼仪志》,页179载:“后齐聘礼,一曰纳采、二曰问名、三曰纳吉、四曰纳征、五曰请期、六曰亲迎。皆用羔羊一口,雁一只,酒、黍、稷、稻、米、面各一斛,自皇子、王公以下至于九品皆用,流外及庶人,则减其半。”

③ 脱脱等撰,《宋史》,卷一〇五,《礼志》,页2740载宋太宗太平兴国七年(982)定婚娶制,区别上下,诸王及品官仍具六礼,但士庶则减六为四。并“问名”于“纳采”,并“请期”于“纳征”。

④ 张廷玉等,《明史》,卷五十五,《志》第三十一,“礼”九,页1403。

⑤ 参考陈顾远,《中国婚姻史》(北京:商务印书馆,1998),页151—153。吴诗池、李秀治:《中国人的婚姻观与婚俗》(厦门:厦门大学出版社,1993),页128—137。

之必然。但是大约从后晋律开始,我们就看到把纳征视为婚姻之确定,若是反悔,双方(尤其女方)即当受罚。《晋书·刑法志》载:

崇嫁娶之要,一以下娉为正,不理私约。^①

这是西晋武帝泰始三年(267)的律令。

到了《唐律》已有“已成……未成”的对语,《元·刑统志·户婚门》也有“定婚无故五年不娶”之句,可见传统婚律将婚姻程序分成“定婚”“成婚”,而且存在着必然关系。早时,周代定婚一语自女方言之,又称为“许嫁”,汉唐明清皆沿用之。^②虽然古今婚仪都有定婚成婚的程序,但现代婚姻法律所规定的结婚要件,无论是实质要件或形式要件,都不含撮定婚与结婚之间存有“必然性”。换言之,定婚之后若不成婚并无法律追诉权。但在传统律令中,我们却看到“许嫁女身份”的认定是系属夫家,悔婚必受律令处罚。这项律令,唐宋明清皆无变异。

最明显的律文有二。其一是“许嫁女不从坐父兄之罪”。秦汉之世,女子不问许嫁或出嫁与否一律从坐父兄之罪,魏正始之后始改变。《唐律》开始有女子不缘坐之明文,宋元明清皆沿之。^③可见传统视“许嫁女”为夫家之“系属”,一旦纳聘即与夫家建立起特定关系,纵使尚未“过门”,亦不受本家罪行连坐。^④其二是“许嫁女报婚书,悔者,坐罪”。这条律令大约始自北齐,《唐律》更清楚的规定:已受财

^① 房玄龄等撰《晋书·刑法志》记载西晋武帝泰始三年(267)制定之第2926条律令,页927。学界认为这或许与魏晋南北朝的财婚风气有关。

^② 赵凤喈著,鲍家麟编,《中国妇女在法律上之地位》(台北:稻乡出版社,1993),页27—33,7—8。

^③ 同上书,页15—18。又,长孙无忌,《唐律疏议》,卷十七,页222,“贼盗一”载:“若女许嫁已定,归其夫,出养入道,及聘妻未成者,不追坐。”宋刑与唐律同,见窦仪等撰,《宋刑统》,卷十七,《贼盗律》,“缘坐非同居”条(台北:文海出版社,1964),页571—572。黄彰健编,《明代律例汇编》,卷十八,《刑律一·贼盗》,“谋反大逆”,页731。《清律·贼盗门》“谋反大逆条”,页927。

^④ 其实,从先秦典籍也可以看出女子许嫁即已具备“成人”身份,《春秋公羊传·僖公九年》:“妇人许嫁,字而笄之,死则以成人之丧治之。”(《十三经》,第2册,总页1238上)字而笄之,是说女子许嫁,其父即为该女取“字”用作称呼,不再称“名”,表示慎其成人。并在发上插一笄,表示成人。详《礼记》之《内则》、《曲礼》、《杂记》、《丧服小记》等篇。

聘或已报婚书的女方若不履行婚礼，“杖六十”；若另许他人，“杖一百”；与他人成婚者，“徒一年半”，并且规定“女追归前夫”，若是前夫不娶，则“退财聘，后夫婚如法”。宋元明清律令，大致相同。^①一直到民初的《大理院判例》还认定婚书或聘财为婚姻的要式条件。^②

二、近代之转变

民国十九年(1930)12月26日国民政府公布“民法亲属篇”，在男女平等婚姻自由的原则下，明令“婚姻应由男女当事人自行订之”，不仅废除了旧律由父母代定的尊亲属主婚权，也废除了旧律中“婚书”、“聘财”等的要式行为。在婚姻形式上，也只要求“结婚需有公开之仪式，及二人以上之证人”^③。一切传统家族结合之旧律及礼仪完全废弃，使婚姻的现代意义在法律上获得确立。

婚姻观念从两个家族的事转变成两个男女的事，当然和19世纪晚期西方个人主义、男女平等、自由恋爱等观念传入中国有关。我们从太平天国的文献，及王韬(1828—1897)、宋恕(1862—1910)、康有为(1858—1927)、谭嗣同(1865—1898)、梁启超(1873—1929)等人的言

^① 长孙无忌，《唐律疏议》，卷十三，《户婚二》，页176—177。又，窦仪等撰，《宋刑统》，卷十三，《户婚律》，“婚嫁妄冒”条下全载《唐律》，并强调婚礼以聘财为信，虽无婚书但受聘财亦是。页447—450。宋濂等撰，《元史·刑法志二》，“诸男女议婚条”载：“诸有女许嫁，已报书及有私约，或已受聘财而辄悔者，笞三十七，更许他人者，笞四十七，已成婚者，五十七，后娶知情者，减一等，女归前夫。男家悔者，不坐，不追聘财。五年无故不娶者，有司给据改嫁。”（北京：中华书局，1990），页2643。黄彰健编，《明代律令汇编》，卷六，《户律三·婚姻》，页450—499。《大清律例·户律》“婚姻”下言：“凡男女订婚，……写立婚书。”“依礼聘嫁，若许嫁女已报婚书及有私约，而辄悔者，笞五十。虽无婚书，但曾受聘财者亦是。”见姚雨蓁纂，胡仰山增辑，《大清律例会通新纂》，第3册，卷九，《户律·婚姻》，页1011—1019。

^② 赵凤喆著，鲍家麟编，《中国妇女在法律上之地位》，页28，注6。

^③ 据施宏勋《民法亲属论》（不著出版地，西北大学讲义，1951，原属“经济部中央农业研究所资料室”藏，现存台北近代史研究所），载“民法亲属篇”公布于民国十九年10月15日，页2—3。但是《中央日报》于民国十七年10月19日已先行公布国民政府法制局纂拟之《亲属法草案》。至于中国大陆对婚姻家庭制度的改革和立法，参考杨大文，《婚姻法学》，第三章《解放前革命根据地的婚姻立法》，及《建国初期的婚姻立法》、《现行婚姻法的任务和作用》（北京：中国人民大学出版社，1997），页65—95。

论中已略可见。^① 不过,本文并不打算讨论这些“西潮”对中国的影响,而是打算把焦点放在中国本身,以中国为中心(China-centered Approach)探讨一下婚姻观念如何从中国文化的内在产生转化。讨论的时代将涵盖 18 世纪到 19 世纪中期,也就是清初到鸦片战争略后。文中所讨论到的学者,据笔者初步观察,和西学并无多接触,纵使有,也和婚姻观念无涉。同时更能肯定的是,他们对婚礼所提出的议题以及所引据的论证、论辩的方式、以致对文化秩序的认同,都是中国式的,也都是中国文化本身的资源。这些原据于中国文化之价值、中国人之信念所产生的婚礼论辩,绝对可视为“中国中心观”的一个观察。^②

说明了研究主题与时段之后,有必要再说明一下研究性质。婚姻这个议题兼含制度、法律、与道德、风俗。但它又绝不是一个纯粹的道德议题,也绝不是一个纯粹的制度议题,当然也绝不是一个纯粹的法律议题。“婚姻法学”虽已是现代法学的一个分支学科,但仍然无法完备的调理和解决婚姻当事人及因之而起的家族亲属关系,尤其是“身份”关系。这是因为婚姻形成之初,就蕴含着各种不同的道德及风俗习惯。所以婚姻法在内容上,具有强烈的伦理性。同时婚姻法律在执行上,也大异于民事法律行为,而是具有相当大的“任意性规范”。我们试比较各国立例就不难发现:各国间“亲属法”的差异性远大于“财产法”,这就是因为婚姻是根植于各民族之传统文化及

^① 早期受西方影响并提出看法的有太平天国、王韬、宋恕、康有为、谭嗣同、梁启超等。参考金贞和,《太平天国时期的妇女问题》;王尔敏,《近代湖南女权思潮先驱》,俱收入张玉法、李又宁编,《中国妇女史论文集》(台北:台湾商务印书馆,1981),页 104—114,115—128。王树槐,《康有为对女性及婚姻的态度》;张朋园,《梁启超的两性观:论传统对知识分子的约束》,俱收入《近代中国妇女史研究》第二期(1994年6月),页 27—50,51—64。中华全国妇女联合会妇女运动历史研究室编:《五四时期妇女问题文选》(香港:三联书店,1981),页 199—205,233—241。

^② 关于“中国中心观”的视角,参考 Paul A. Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*. (New York: Columbia University Press, 1984.)

生活方式。^①以上这一段话,是想说明讨论婚礼此一议题,虽然必将牵涉到古代礼制、历代律令、各地婚俗及各种家礼,但本文绝非法制史、礼制史或民俗史的研究。本文将仍采一贯之学术思想史的角度,观察清代知识界、学术界对婚礼此一议题所进行的讨论。当然,知识界的发言绝非凭空而来,必要时实际的例证亦当随文举出,藉兹证明知识界对婚姻意义提出反省,这正真实反映出明清三百余年间民人生活中活生生的困惑与需求。

第二节 毛奇龄论“成妇重于成妻”

明清以降,在家礼学的影响下,婚礼仪式益趋简略,“婚义”在失去“仪式”的系属之后,顿形落空,六礼徒具虚名,每每造成婚义之扭曲,确是事实。18世纪的士大夫是如何面对这种婚仪的错乱现象,并进行反思。

清初最早对婚礼议题提出全面反省的是毛奇龄。毛氏对“昏礼”产生疑惑是来自童年的经验,他有一段文字记述当时他和塾师间的问答,十分有趣,引述于下。并于其中可见他对婚礼所提出的质疑:

幼时观邻人娶妇,妇至,不谒庙,不拜舅姑,牵妇入于房,合卺而就枕席焉。归而疑之曰:“此非野合乎?若然,则娶与奔何择焉?”以问塾师。塾师曰:“孺子焉知礼?礼不云乎:不成妇者,不庙见。夫不先成妇,而谓可以见舅姑、入祖庙,未之前闻。”予曰:“妇必寝而后成乎?”塾师不能答。会先仲氏从郡归,急举似之,仲氏愀然曰:“斯礼之不明,于今五百年矣。礼无不谒庙者,娶则告迎,入则谒至。《曲礼》曰:斋戒以告鬼神。此告迎也。……则

^① 杨大文:《婚姻法学》,第二编“结婚制度”,页125—135;第三编“家庭关系”之“亲属概述”,页165—179。及杨大文:《婚姻法学》(北京:法律出版社,1997,第二版),第一章“婚姻家庭制度与婚姻法”,页1—26。

是妇至之夕，必入而告谒，谓之谒庙，亦谓之朝庙。苟不告迎，是谓蒙先君，蒙者，欺也。不谒至，是谓诬祖，诬者，诈而不实也。欺与诈，即已为夫妇，而同于不为。故曰是不为夫妇。则是不谒祖者不成妇，而反曰不成妇则不谒祖，是明与其书而倒读之也。且妇非荐寝而后成也，女子称妇，在纳采时已定之，而纳征则竟成其名。……且夫庙见者，非谒见之见，成妇者，非夫妇之妇也。……自世不读书，不识三礼，不深辨夫子春秋，只以宋学为指归，而宋人著书，一往多误。……以致五百年来，自宋元至于今，自流沙至于日出，彼我梦梦，同入酒国，举生伦大事，男女百年一大嘉会，而草草野合，涉于无赖。”……予时闻其言，始而惊，既而悟，又既而愤然不平，以为礼教衰息，安得日发仲氏言而一一正之。^①

这段记载十分生动，据盛唐所撰《西河先生传》言毛氏在听了锡龄的析辨之后“大_疑，为不食累日”，立刻发誓以辨定诸经为己任。康熙二十五年（1686）毛氏在颠沛流离数十年后返回家乡。正值同年同馆老友汪霏守庐亲墓、日与其子讲三礼；另一老友姚际恒亦正在撰写《礼记释滞论》时相过访，同时乡人唐彪又每以“祠堂礼”相询。于是毛氏慨然于心，取朱子《家礼》及各族祠堂礼斟酌条理，先后完成了宗法、庙制、祭礼、丧礼诸作，《昏礼辨正》亦是其中之一。^②虽距童年之志已相当久远，但刊定自宋明迄当时六七百年间议礼之误，以完成一部合于人情切于民用的“通全之礼，可为世法”的心愿，则是完成了。其后，康熙三十八年至四十五年（1699—1706）毛氏又因弟子以《礼记·曾子问》一章为问，遂在时病时愈的状态下，断断续续地在道南书院讲此学。弟子汇编成《曾子问讲录》一书，其中三、四两卷载录了毛氏晚年对昏礼遭丧之权变的讨论，并对妇见、庙见提出更精详的

① 毛奇龄，《昏礼辨正·序》，见《毛西河先生全集》，第16册，页1—4。

② 详盛唐，《西河先生传》，《毛西河先生全集》，卷首，页11—12。

辨别。^①

以上一段引文中的议论虽多是锡龄之见，但和毛氏《昏礼辨正》一书中的立论几无二致，只不过毛氏对婚礼的讨论更全面详尽。基本上，毛氏对婚礼的讨论有三个要点：（一）反对朱子《家礼》，（二）重新订定婚礼的仪节并阐明礼意，（三）提出“成妇”与“成妻”的差别。当然这所有的论辩都指向同一目标：阐明儒家婚礼的真意；又因为礼意的落实必需藉诸“仪式”，因此奇龄《昏礼辨正》一书的另一特点就是对婚礼的节式、仪文及其意义进行分析，这也是《昏礼辨正》一书受到四库馆臣青睐的原因。

一、批判朱子《家礼》

朱子《家礼》是否是朱子所撰，学界争论已久，此处不议。^②无论如何，这本被视为朱子所撰之《家礼》影响自宋元至明清的民间生活并指导着他们的婚冠丧葬祭之礼，则是事实。但有趣的是，这本《家礼》文字十分简要，“昏礼”部分，除了列举七节次之外，并无“仪注”。换言之，《家礼》对礼的“仪文”并无说明。这一重大缺失，直到明代邱濬才为《家礼》加上了仪注。^③《礼记》所谓“礼仪三百，威仪三千”，三百三千之数指的就是仪节中动容周旋的委曲繁重，礼的意义正由此

^① 《曾子问讲录》卷一，《毛西河先生全集》第21册，页1言：“康熙己卯，毛氏大病几不起，小愈后，乃‘叹学之不讲，六经从此晦矣’。又叹六经之中，‘礼乐则概置勿问’。时毛氏所著乐书已呈御览，‘而三礼未注，往往顾之以为憾’。又‘窃思五学惟礼最重，士人较轻，时厌礼烦琐荒忽，不甚解。一旦入官，四顾莽莽，遇国家议大典礼，辄彼此聚讼，初不过一称名之微，而争执不决，甚至流毒缙绅，震憾朝庙。自宋迄明六七百年间，并无一人能起而辨得失者乎’。于是乃应弟子之请，至书院设堂，讲《曾子问》。”

^② 《四库全书总目》引王懋竑《家礼考》言：“《家礼》非朱熹所撰。然《孔子文化大全》编委会发现北京国家图书馆藏有朱子手书之《家礼序》，证明《家礼》乃朱子之书，惟对该书失而复得之经过，人说不一。详苗枫林主编，《孔子文化大全·述闻类》，《家礼》之“出版说明”，总页570—572。”

^③ 邱濬，《家礼仪节》八卷，又名《邱公家礼仪节》。邱濬原序：“文公先生因温公《书仪》，参以程张二家之说而为《家礼》一书，实万世人家常行之典也。……是以不揆愚陋，窃取文公《家礼》本注约为仪节，而易以浅近之言，使人易晓而可行。”收入《丛书集成三编》（台北：新文丰出版公司，1997），第24册，总页120—122。

展现。^①《家礼》既无仪注，邱濬所加之仪注又考古未精，遂落清儒以口实，备受批斥。何况，《家礼》撰著也并非据本《仪礼》，而是采用当时流行的司马光《书仪》，又参酌程颐的论说，再加上朱子自己的考量编纂而成。^②这种既无仪注又非依据经典、但凭私臆议礼的态度，在清初学风转变之际受到严厉的批判。史传说毛氏淹贯群书考据精核，又“恃其纵横博辨之才，往往肆为排击，好劫服一世之人”，并说他“最诋者为宋人，宋人之中所最诋者为朱子”。虽然毛氏自辩他不是爱骂朱子，他只是“以经解经”。^③然事实上，这正是他用来批评宋儒的依据。他说：“宋人谈经，必自执一理，实则小人之腹与圣心大别。”其下罗列了十个经史上的公案，一一批驳宋儒“改经误经”、“依违附经”的荒谬。^④他在所著《辨定祭礼通俗谱》的序言中更直接批评朱子《家礼》有三大缺失：“其书鲜据，不惟古礼不甚合，实时俗有未便行者。”^⑤

细绎毛氏最不满《家礼》的，就是这种“臆礼之论”。毛氏认为“礼有定制，不可轻议”。所谓“牵一发而动全身”，礼在结构上是一完整体系，看似庞杂，其实环环相扣。人我亲疏远近上下尊卑的亲、义、别、序、信的情义关系，如辐之于轴，网之于纲。不但不可轻生议论，更不可任意改动。大体归纳，毛氏对《家礼》的批斥有以下六点：（一）以“三月”为“三日”；（二）以“庙见”为“见庙”；（三）以“死舅姑”为“活舅姑”、把“凶礼”当成“吉礼”；（四）以“子妇”为“夫妇”；（五）以“不庙

^① 礼之意乃藉由行礼时的动作、仪容、器物、音乐来呈现。《礼记·礼器》：“礼有大有小，有显有微。……故经礼三百，曲礼三千，其致一也。”清人孙希旦解：“经礼者，常行之礼，如仪礼、冠礼、昏礼之类，其目有三百也。曲礼者，仪文之委曲，如冠礼有三加，昏礼有六礼之类，其目有三千也。”三千三百乃虚数，言礼仪之繁细。详孙希旦，《礼记集解》，卷二十四，页651—652。又，汉刘向《别录》将《礼器》一篇归属“制度”。

^② 《家礼·附录》载：“先生曰：某定昏礼，亲迎用温公，入门以后则从伊川。又曰：人著书只是自入些己意便做病，司马文正与伊川定昏礼都是依《仪礼》，只是各改一处便不是古人意。”苗枫林主编，《孔子文化大全·述闻类》，总页856—858。

^③ 毛奇龄，《毛西河先生全集》，第21册，《曾子问讲录》，卷一，页15。

^④ 同上书，第1册，《西河经集凡例》，页9，“勿自执一理以绳经”条。

^⑤ 同上书，第18册，《辨定祭礼通俗谱》，卷一，页1。

见不成妇”为“不成妇不庙见”；(六)误遵《仪礼》,故妇至无“主昏人”,又误遵《仪礼》故妇至不见舅姑、不告庙即“昏配”。其中最引发毛氏反感的就是朱子《家礼》把《仪礼·昏礼》中的“三月庙见”改为“三日庙见”,把原本属凶礼的三月庙见(见死舅姑)当成了吉礼的三日庙见(见活舅姑)。奇龄晚年甚至明言这就是促成他撰写《昏礼辨正》一书的原因。他曾细数《家礼》此一讹误在历史上造成的荒谬事实,说:

然此礼(案:三日庙见)行之颇久。自宋司马光好言礼,而程氏以杜撰出之。至徽宗作《政和礼》,堂堂以庙见一礼,杂入其中。而元明至今遂不能正。相传嘉靖朝,兴献太后入宫,璵、萼以为宜行庙见,而尚书毛澄力争,不得。有太常丞叶清者取《仪礼》密奏,以为寿安邵太后在宫,岂可行亡姑之礼,以取不瑞。世宗惊悔,乃止。是苟明其说,人未有不废然者。惜俗学之不谅也。^①

可见《家礼》不仅指导民间礼仪,也是朝廷修改礼制时的依据。宋徽宗政和年间修礼书,婚礼部分就袭用了程颐之言,将“三日庙见”纳入节次。到了明嘉靖帝迎母入宫时,张璵甚至主张应依《政和礼》行“三日庙见”之礼。殊不知《仪礼》“三月庙见”乃是见“亡舅姑”之礼,今太后尚在,岂可行此凶礼。实则毛氏认为《家礼》之罪最不可恕者就在“讹”之一字。毛氏批评朱子说:“夫欲改此礼,则竟行杜撰可矣。乃又袭此‘见’字,而以月作日,似改似讹。果何意与?”^②若是径自“改经”如同明白说出自己“补”了格物致知一章,也就罢了。然此处改月字为日字,似改似讹,反倒混淆了经文。其实,这是清儒和宋儒治学态度的大不同,宋儒每多疑经、改经,所以也疑礼、改礼,清儒治学则讲求字字有本句句有据,经典的原始样貌最是依据,不可轻易疑改。

^① 毛奇龄,《毛西河先生全集》,第21册,《曾子问讲录》,卷四,页13。

^② 《曾子问讲录》,卷四。又言:“宋后言礼,多尚臆见。”《西河经集凡例》“治经勿改经以误经”条亦言:“程子朱子改《曾子问》‘三月庙见’为‘三日庙见’。”(页8)程子改《论语·齐景公章》‘无德而称’为‘无得而称’。又说:“治经勿依违附经”,即勿“疑两家之说,而姑曲附其一也。”(同前,页9)如司马光、欧阳修争濮礼,世实不解,然多附司马光。又如明议兴献礼者,不知两家皆大谬。

但最值得留意的还是,宋儒在臆经改经的同时也打乱了原本缜密的礼秩与礼意。无怪乎毛锡龄讥斥朱子《家礼》:“无父、无祖、无子妇,无《易》、《礼》、《春秋》。人伦绝,六经亡矣。”^①

二、复位婚礼仪节·阐明礼意

传统婚礼的“六礼”程序,归纳《仪礼·昏礼》和《礼记·昏义》的记载,六礼是纳采、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎。毛氏的重新订定礼仪,用心深远。虽然他讨论周代礼制,并非只依据《仪礼》,他说:

予尝考宋学,推其所误。大抵北宋宗《周礼》,而王氏误之。南宋宗《仪礼》,而朱氏又误之。荆公以《周礼》为周公之书,而文公亦即以《仪礼》为周公所著。夫周公著书亦复何据?独不曰:有夫子之《春秋》在乎。晋韩宣子聘于鲁,观易象春秋曰:“《周礼》尽在鲁矣。”夫《春秋》何与于《周礼》,而善观礼者即于《春秋》而得之。诚以先王无礼书,其所言礼每散见之六籍之间,而《春秋》所书较于周制为尤切。故予传春秋直以礼事文义立为四例,而以礼为首。以为《春秋》是非,固有周一代典礼所取正也。^②

毛氏说《礼记》是孔子以后的书,《周礼》、《仪礼》也非周公所撰。更何况《仪礼》文字阙落,无一礼得存全貌。他甚至大胆地说“先王无礼书”,所言礼散见于六籍。因此奇龄讨论周代礼制最采信的资料还是成于春秋战国间的:《春秋》三传,其次是《论语》、《荀子》、《孟子》,再次才是三礼。诸说不得解时,则以己意裁断。这种治礼的态度和乾嘉学者的独尊《仪礼》,大相径庭。至于朱子《家礼》,则正是他针砭的对象。

毛氏分婚礼为九个节次:行媒、纳采纳吉问名、纳征、告朝、亲迎、妇至、妇见、庙见、婿见。朱子《家礼》则分婚礼为七个节次:议昏、纳采、纳币、亲迎、妇见舅姑、庙见、婿见妇之父母。据胡培翬《仪礼·昏

^① 盛唐,《西河先生传》,《毛西河先生全集》卷首,页3。

^② 《昏礼辨正·序》,页2—3。

礼》分婚礼为 16 个节次：纳采、问名、礼使者、纳吉、纳征、请期、预陈饌、亲迎、妇至、妇见舅姑、赞者醴妇、妇馈舅姑、舅姑餼妇、舅姑餼送者、庙见、见妇父母之礼。以下试以奇龄婚礼之节次为本，对照朱子《家礼》及《仪礼》，以见奇龄《昏礼辨正》的主要论点。

一、行媒。《家礼》虽未列“行媒”一节，但在“议昏”下已言：“必先使媒氏往来通言”^①；《仪礼·昏礼》亦不列“行媒”一节，但“纳采”的第一节次“下达”就是指男方先托媒使向女家提亲。奇龄特别指出“行媒”且列为婚礼节次之首，目的是在“正名”，并给予行媒以礼仪上的地位。《诗》说：“取妻如之何，匪媒不得。”^②《礼记》也说：“男女无媒不交。”^③而《周礼》更设“地官”掌男女之嫁娶。《孟子·滕文公》言：“不待父母之命、媒妁之言，钻穴隙相窥，踰墙相悦，则父母国人皆贱之。”可见男女两性的结合必须通过媒使之引介，才是正途。至于不先通媒使不备六礼的，惟王者纳宫婢、大夫纳妾室，才是如此，即所谓“奔”，与礼备之“婚”不同。因此，历代律令规定“为婚之法，必有行媒”，元明清甚至在律令中规范媒人的言行，若违律婚嫁者，媒人也遭处罚。^④行媒乃婚礼程序的第一步，焉可蹇修未通即行纳采。《家礼》、《仪礼》皆太草率，故毛氏《昏礼辨正》特列“行媒”为首。

二、纳采、纳吉、问名。《仪礼》节目与奇龄同。《家礼》则无“纳吉”、“问名”二目，只在“纳采”下言：“纳其采择之礼，即今世俗所谓言定也。”于“纳币”下言：“古礼有问名、纳吉，今不能尽用，止用纳采、纳币，以从简便。”^⑤问名之所以成为一个节目，是因为“问名者，将归卜其吉凶”。^⑥媒使在女家问得该女子之名，带回男家，男家问之于

① 《家礼》，苗枫林主编，《孔子文化大全·述闻类》，总页 654。

② 《诗·齐风·南山》，《十三经》，总页 195 上。

③ 《礼记·坊记》，《十三经》，总页 894 下。

④ 唐代开始，“媒妁”纳入律文中。《唐律·户昏》规定：“为婚之法，必有行媒。”宋《刑统》同。元《典章·户部·昏礼》：“媒妁由地方长老，保送信实妇人，充官为籍。”明清律例则规定男女通婚应有媒妁通报写立婚书，如无媒妁，则称为私约。

⑤ 《家礼》，苗枫林主编，《孔子文化大全·述闻类》，总页 655、659。

⑥ 《仪礼·昏礼》，郑玄注，《十三经》，总页 560 下。

卜。若是吉祥,便继续下一个节目,否则中止。毛氏在纳采、纳征之间加入纳吉、问名,一则是攻击《家礼》之疏漏,另一目的则在讨论何谓“问名”。《仪礼·昏礼》在“问名”下有一句话说:“敢请女为谁氏?”郑玄注:“谦也。不必其主人之女。”是指该女子或许是主人收养者。孔颖达《疏》就进一步说:“问其女之所生母之姓名。”问名遂成了问该女子之生母的姓氏的一个必要节目。毛氏考证《周礼》,归纳问名之意有二:一问出生之年月日,一问该女子生后三月所命之名。有此资料,方可归卜吉凶。^① 问名的目的,在确定该女子之身份。

三、纳征。“征者,成也”。婚礼进行到纳征,即表示婚事已经订定了。纳征就是纳币。《家礼》于“纳币”下言:“币用色缙,贫富随宜,少不过两,多不踰十。今人更用钗钏羊酒果实之属,亦可。”^② 奇龄对纳币的内容为何,未作讨论,但对当时民间流行以“雁”为纳征之物,提出驳斥。奇龄说婚礼用“雁”,是把雁当作“贽物”而非“礼物”。古时宾主相见,皆有贽物,雁是大夫所执之贽,代表身份地位。婚礼为了“摄盛”,故士人也可用雁。隋唐以降,古礼渐失,礼意亦废。唐人李涪作《仪礼刊误》居然说“雁非时不至,或代以鹅”,把雁当成了馈赠的礼物。于是民间在婚礼上以鹅为纳征时的礼物。到了宋代居然以木刻雁,用做纳征之物。殊不知婚礼不用“死物”,亲迎时的奠雁,即诗云“雝雝鸣雁”是也。何况当时的礼俗只用媒氏,已无“宾使”可言,代表身份的贽物——雁——当然也不需再用。

四、告期。《家礼》无“告期”一节。《仪礼》称为“请期”。毛氏引《谷梁传》认为婚期是由男家订定再告知女家,故径用“告期”即可。婚期的确定是为了避开春天冰泮农务的开始,所以多选在冬月。又解《周礼·媒氏》“奔者不禁”说:“若冬月不娶,则入春而已踰时也”,故“不待仲春,而遽使合之”。^③

① 毛奇龄,《毛西河先生全集》,第16册,《昏礼辨正》,页8—9。

② 《家礼》,苗枫林主编,《孔子文化大全·述闻类》,总页659。

③ 《昏礼辨正》,页11。

五、亲迎。《家礼》针对当时习俗并考量司马光《书仪》，对亲迎的步骤作了简要的说明。《仪礼》则在陈饌、告庙及服饰、车马、迎送等的仪式上有很详细的陈述。毛氏“亲迎”一节则讨论了许多仪节和礼意之间的疑议。如：天子不亲迎、诸侯亲迎、大夫以下则无不亲迎；亲迎必告庙，婚服当着命服，车马皆可越等以摄盛，尤其讨论女方父母应否送女出门一礼，并讨论了“留车三月”“冬来反马”之礼。

三、成妇之意重于成妻

六、妇至。从“妇至”到“妇见”“庙见”这三个节次，是毛氏攻击朱子《家礼》最激烈的部分。其实，《家礼》中根本无“妇至”一节。关于妇至之夕到第二天清晨“妇见舅姑”这当中所进行的礼事，朱子《家礼》只在“亲迎”末段加了几句：“至其家，导妇以入，婿妇交拜，就坐饮食毕，婿出，后入，脱服，烛出，主人礼宾。”就节式看来，正如毛氏童子时观察所得，新妇入男家之夕，确实是不见舅姑、不拜先祖，当夕即男女婚配。至于《仪礼》虽有“妇至成礼”一节言“妇至，主人揖妇以入，行沃盥、三饭、三醕之礼”，末节亦有“主人说服于房，妇说服于室，皆有枕，主人入，亲说妇之纓，烛出。……”云云。看起来也是不见舅姑、不拜先祖、当夕婚配。只不过“主人”二字宜作何解，尚可商榷。毛氏对这种不见舅姑不拜先祖当夕婚配的时俗，早已深恶痛绝，做童子时即以“野合”讥之，至此，遂提出三个节次的礼仪做为“妇至之夕”之礼。首先是“昏礼主人说”。毛氏举丧祭礼为例，说明“古无无主而可以行礼者”。丧礼有两主人，一是死者之父，一是死者之子，祭礼有一主人，祭礼以子为主，称为主祭。故婚礼也有一主人，婚以父为主，称为主婚。《公羊传》言：“昏礼不称主人，远廉耻也。”注云：“婿有廉耻，不当自言娶妇为夫人。故必父主之。无父母主之，又无诸父兄，师友主之。”可见婚礼当有主婚人，而婚者之父即为婚礼之主人，可见“主人”不是指婿，而是指婿父。因此“主人揖妇以入”，应该是婿父揖妇以入，如同婿至妇家亲迎时，也是妇之父拜迎于门外一样。其次，妇至之夕与舅姑相见所行的“见妇礼”。奇龄引张南士：“妇至时，父

母出迎,以宾礼见,不以妇礼见。故此日称见妇,次日称妇见。”奇龄认为妇至之夕即应与舅姑相见,惟所行之礼乃“宾主礼”而非“舅姑、媳妇之礼”。同时他也主张当夕即有“荐舍朝庙”之礼,即婿妇并拜以告至、朝庙之礼。但这只是拜尊礼,而非交拜礼。交拜礼是在入寝门之后所行的同牢合巹礼。

再次,何时婚配。男女何时交配,居然也成了婚礼的议题。若据上引毛氏与塾师的对话“不成妇,不见舅姑”、“妇必寝而后成乎?”二句,我们可以肯定当时的习俗及朱子《家礼》的规定应该是“当夕昏配”。《仪礼·昏礼》的文字,也意指当夕婚配。其实,男女应何时婚配,自唐虞至战国皆无明文。除上言当夕配之外,还有“三月昏配”之说。毛氏引贾逵、服虔礼注:“礼,妇至不成昏,无问舅姑在否,必俟三月祭祖庙后始配之。故《春秋》讥先配后祖为非礼,是也。”又引《春秋》“季文子如宋致女”,服虔注也是说:“礼,三月成昏。故二月伯姬归宋,而四月致女,致成昏也。”可见春秋时的婚礼有三月婚配的。此外,魏晋以后又有“三日成昏”之习俗。俗称“拜时之妇”,指的是子妇,子妇之责是尽孝于舅姑。又有“三日之妇”,指的才是夫妇。毛氏对何时婚配并无坚持,但从其下小注言“今杭俗以次日成昏,颇有廉耻”^①,似乎也反对当夕婚配。

七、妇见。《家礼》、《仪礼·昏礼》皆有“次日质明,妇见于舅姑”之礼。唯《家礼》对妇见之节次仪文无详细说明,只摘要陈述所见之五服亲人。《仪礼》对此则有详尽的仪文陈述。^②毛氏对“妇见”之“仪”十分重视,他分妇见礼为四节,并指出这当中的二层意义。第一节妇执笄以枣栗脰修见舅姑,是“荐笄礼”,然后舅姑行醴妇的回礼,

^① 《昏礼辨正》,页18。案,毛奇龄解“主人”为“婚者之父”,指婿父而言。但《昏礼》“亲迎”一节末段有“主人入,亲脱妇之纓”一句,指主人入室脱去妇人系发之纓。则此举似断无婿父所为之理。惜毛氏对此一矛盾并未分辨。

^② 详《仪礼·士昏礼》“夙兴,妇沐浴,筭宵衣以俟见”《十三经》,总页563下。其中“舅姑飨妇”一节“舅姑先降自西阶,妇降自阼阶”同上书,总页564下,《礼记·昏义》解:“着代也。”因阼阶即为主人之阶,新妇自阼阶降,即表示新妇将代姑职也。

这二节的意义是“成子妇之礼”。第三节妇以特豚馈舅姑，表示“妇顺”，然后舅姑行飨妇的回礼，这二节的意义是“着代也”，表示该子妇日后在家族中将代姑之职。最后还有妇见夫家同辈之礼，及各就其室见夫家长辈之礼。妇见的礼仪十分繁琐，同时舅姑也相对性的反醴于妇，长辈与晚辈相待以礼，是“礼尚往来”的最要礼意，意义十分深远。这当中最特别的是毛氏提出“子妇”和“夫妇”的差别。他引锡龄的话说：

是以次日质明，则上堂而行妇见之礼。谓之成妇。《昏礼》所云“成妇之礼”者是也。……以为妇见则枣栗_殷修，成“子妇之仪”。^①

“夫妇”和“子妇”的差别是：“夫妇”之名在“纳征”时已确定，“夫妇”之“实”则在亲迎“合卺”时才成立。但“子妇”地位的确立则必须等到完成了次日“妇见礼”和“三月庙见”礼之后才完全确立。

八、庙见。“庙见”关系到毛氏最关切的“成子妇之仪”及“成子妇之义”。^②《家礼》在“庙见”下只有“三日主人以妇见于祠堂”一语，说明这是妇至三日之后至祠堂拜见夫家先祖之礼。朱子自注说：“古者三月而庙见，今以其太远，改用三日。如子冠而见之仪。但告辞曰：子某之妇某氏敢见。余并同。”这句话明白指出朱子改“三月庙见”为“三日庙见”。至于改动的原因则是三个月太久了。朱子说：

人著书只是自入些己意，便做病。司马文正与伊川定昏礼都是依《仪礼》，只是各改一处，便不是古人意。……伊川云：婿迎妇既至，即揖入内。次日见舅姑，三月而庙见。是古礼。司马礼却说妇入门即拜影堂。这又不是。古人初未成妇，次日方见舅姑，盖先得于夫，方可见舅姑。到两三月得舅姑意了，舅姑方令见祖庙。某思量今亦不能三月之久，亦须第二日见舅姑，第三

① 《昏礼辨正》，页2。

② 有关毛奇龄对朱子《家礼》婚礼“庙见”的考论，可参考小岛毅，《婚礼庙见考——毛奇龄による家礼批判》，收入柳田节子先生古稀纪念论集编辑委员会编，《柳田节子先生古稀纪念：中国の传统社会と家族》（东京：汲古书院，1993），页311—328。

日庙见,乃安。^①

据此可知《家礼》对“三月庙见礼”的了解是:(一)三个月太久,故改为“三日”。(二)“庙见”是由舅姑引领新妇至夫家祖庙祭见先祖。

朱子《家礼》对庙见礼做上述诠释,在毛氏看来完全扭曲背离了《昏礼》的本意。他说《仪礼·昏礼》“言若舅姑既歿,则妇入三月乃奠菜”,是指若结婚时舅姑已亡,则应于三月之后行“奠菜”之礼;至于“妇见”礼则是舅姑健在之常礼。不过,《昏礼》对“奠菜”礼未作解说。只《记》中有一句:“妇入三月,然后祭行。”反倒在《礼记·曾子问》中有一段话谈到“庙见”、“祭祢”,言:“三月而庙见,称来妇也。择日而祭于祢,成妇之义也。”据此则经籍记载中至少有“庙见”、“奠菜”、“祭祢”、“祭行”四种礼。它们之间的关系如何?贾公彦认为《仪礼》的“奠菜”就是《礼记》的“祭祢”;对“庙见”则未说明。孔颖达的《礼记疏》,对“祭祢”做了详细解释,并认为“奠菜”、“祭祢”和“庙见”是同一事。^②孔说影响甚大,后世说礼者多宗之。司马光《书仪》并未言及庙见之事,朱子《家礼》则依程子之说改为三日,并弃活舅姑、死舅姑之议题不论。宋以后,世人渐不知“庙见”礼的特殊含意,《家礼》则将“庙见”与“见庙”混同为一。毛锡龄极力辨别,说:

脱或不幸而舅姑已亡,则迎妇谒庙,以长者为主。而上堂之见,质明无有,必待祭而后行之,而祭必以时,一时三月,则感物凄怆,于是入庙而修妇见之礼,谓之庙见。《曾子问》所云“三月而庙见,成妇之义”者,诚以入庙见妇,不幸之事,故同一成妇,而妇见称礼,庙见称义。……自世不读书,不识三礼,不深辨夫子《春秋》,只以宋学为指归,而宋人著书,一往多误。伊川程氏有三日

^① 《家礼》,苗枫林主编,《孔子文化大全·述闻类》,总页 857—858。

^② 《礼记·曾子问》“祭祢”下,孔颖达《疏》言:“若舅姑存者,于当夕同牢之后,明日妇执枣栗修见于舅姑。见讫,舅姑醴妇,醴妇讫,妇以特豚饗舅姑,饗讫,舅姑餼妇。更无三月庙见之事。此是《士昏礼》之文。若舅姑既没,虽昏夕同牢礼毕,明日无见舅姑饗饗之事,至三月乃奠菜于舅姑之庙,故《昏礼》云:‘舅姑既没,则妇入三月乃奠菜。’是也。《昏礼》奠菜之后,更无祭舅姑之事,此云祭于祢者,正谓奠菜也。则庙见、奠菜、祭祢是一事也。”《十三经》,总页 797。

庙见之语，而朱元璋作《家礼》即承其误，而着为礼文曰：“……夫以曾子所问，夫子所言，三月而庙见，成妇之义，明明正文。而乃曰三日庙见，不成妇不庙见。以三月为三日，以庙见为见庙，以子妇而为夫妇，以死舅姑为生舅姑，以不庙见不成妇为不成妇不庙见。……至请召宾客，往来简帖，不曰三日庙见，则曰儿媳某日行庙见礼，抑又以凶丧不吉之辞，公然行之。嗟乎！先王先圣安在耶？”^①

锡龄指出“妇见”与“庙见”都是“成子妇之礼”。舅姑健在者行前礼，舅姑已亡者行后礼。若更细辨之，前者可称“成妇之礼”，后者则称“成妇之义”。至于宋以后的习俗，把“三日庙见”写在婚帖之上，完全是凶礼吉礼不分，皆是《家礼》遗祸。毛奇龄除了阐扬锡龄“成妇之义”外^②，在答胡绍安问“庙见”、“奠菜”、“祭祢”是否为同一礼时，有详于孔颖达的说明。言：

是另行祭礼，然亦即是此见礼，而孔氏误疏，合两为一，遂至难解。按妇见礼，献舅以枣栗、献姑以_糝修，而舅姑答妇而醴之，此一事也。既而妇行盥馈礼，或是当日，或是明日，妇以特豚合献舅姑，而舅姑又答妇而飧之，此又一事也，然总之成妇见礼也。今舅姑既没，则妇入三月乃奠菜，奠菜者，谓以_糝盛菜，即一筐菜也。先献舅，后献姑，……此犹之妇见之行_糝献礼，而情极惨者，然固是庙见初事也。乃择日而祭于祢，夫然后行盥馈之礼，作庙见终事，而妇义于以成焉。^③

毛氏很清楚地把妇见礼分成二仪，一为“笄献”，一为“盥馈”。因此对亡舅姑的庙见礼也分二仪，一为“奠菜”，一为“祭祢”。笄献和奠菜，

① 《昏礼辨正》，页2—3。

② 毛氏言：“庙见是见死舅姑之礼名。妇至之日，舅姑为主人，以宾主礼见，不以舅姑礼见也。至质明而后修进见之礼，以成妇义，名曰妇见。若舅姑偕没，则伯叔氏为主人。已成昏矣，至三月而可行祭，然后修进见之礼，而见死舅姑于庙，名曰庙见。是妇见、庙见，两名相通，以为昏礼之大节。”《曾子问讲录》，卷四，页11。

③ 《曾子问讲录》，卷四，页12。

都是以果菜奉舅姑,而祭祢和盥馈都是用特豚。完成了此二仪,才完成了庙见礼,而“成妇之礼”也才告成立。据此可见毛氏虽不认为庙见直接等同于奠菜、祭祢,但奠菜、祭祢是庙见礼的二仪,则是事实。

毛氏对庙见、妇见之仪如此重视,主要是因为他坚持“子妇”与“夫妇”在意义上不等同,故在仪式上也不可混淆。他特别解释“来妇”一词,曰:

《昏礼》奠菜不明言庙见,然不明称来妇乎?来妇者,言来为子妇,列祖不得而当之。且庙见文曰:“称来妇也。”奠菜文曰:“三月奠菜,祝称来妇。”则奠菜即庙见也,来妇可据也。^①

“来妇”是“子妇”的意思,而不是“夫妇”。当新妇庙见夫家先祖时才可自称“来妇”,表示经过此一庙见之仪,该新妇正式成为夫家的子媳。其实,“子妇”相对于“夫妇”,妇对夫言,是夫之妇;妇对夫家先祖言,是先祖子孙之妇故曰子妇。在婚礼的意义上,子妇地位确立才是婚礼程序的完成,也才是婚义的完成。奇龄又引《礼记·曾子问》言:

女未庙见而死,……归葬于女氏之党,示未成妇也。^②

又引孔颖达《正义》所引熊氏与郑异义曰:

三月始成昏。故三月未祖、未庙见,皆不成妇。死必归女氏之党。^③

又引晋人江应元言:

礼,三月庙见,然后成妇。未庙见之妇,死则反葬。以此推之,贵其成妇,不贵其成妻。^④

这几句话都说明若新妇未及三月庙见即身亡,依礼当归葬女家,表示尚未“成妇”。于此可见,妇之名虽成于纳征,而子妇之称则必俟庙见始成,“重子妇而轻夫妇”。若未庙见而先亡,纵使夫妻“久荐枕席”,仍“不移于祖,不祔皇姑,归葬于女氏之党”。故新妇必需等得“扱地

① 《曾子问讲录》,卷四,页15。

② 《礼记·曾子问》,《十三经》,总页797。

③ 《昏礼辨正》,页20。

④ 同上。

一奠”完成“成妇之义”^①，婚姻才告确立。

九、婿见。见女家父母也。若不亲迎，则妇入三月然后婿见。^②从以上的论述我们看出毛氏的《昏礼辨正》是全面性的讨论了婚礼的仪文、礼意。这当中最引起我们的兴趣是：“子妇与夫妇之别”及“成妇之义重于成妻”议题的提出，和牵扯着这些礼意的礼仪：先祖后配和三月庙见。^③

本文不厌其详地列举毛奇龄婚礼议题，目的是要全面呈现毛氏婚礼议题的重要性，因为在毛氏之后毛氏所提的所有婚礼议题、甚至毛氏只轻轻带过的意见或史证，都在学界引发出激烈的论辩。其中，如婚龄、婚不举乐、行媒、妇至告庙、奔者不禁、丧娶、庙见、祭行、奠菜等等，不胜枚举。尤其得说明的是，本文所拈举的两个婚礼议题，只是毛氏众多议题其中的一个。但是因为这两个议题从清初到道咸间，居然成为知识界一个既具争议性、又具变易性的议题，同时从这些论辩的“异调”中，我们发现到一股鲜活的“清新空气”，企图重解、批判、甚至否定这古早的婚姻观念，为婚姻的成立重新定位。于是本章择取这一辩脉，试作披露。也希望藉此一方法与角度，略窥清代学者如何在传统资源中寻求建立合乎“新情理”的文化秩序。

第三节 乾嘉学者论“成妻重于成妇”

一、考礼与情理

在毛奇龄之后，继续对“先配后祖”及“三月庙见”进行考辨的学者极多，如万斯大、朱轼、秦蕙田、吴定（1744—1809）、张海珊（1782—

① 《昏礼辨正》，页2—3。

② 《仪礼·昏礼》无此一仪节。

③ 参考周何，《左传先配而后祖辨》，潘重规教授祝寿论文集编委会编：《潘重规教授七秩诞辰论文集》，台北：编者印行，1977，页69—79。季旭升，《礼记曾子问“三月庙见”考辨》，《中国学术年刊》第9期（1987年6月），页51—70。

1821)、张士元(1755—1824)、俞正燮(1775—1840)、陈奂(1786—1863)、胡培翬、陈立(1809—1869)、郑珍(1806—1864)、刘毓崧(1818—1867)、刘寿曾(1838—1882)、邵懿辰、黄以周(1828—1899)、皮锡瑞(1850—1908)、张锡恭(1857—1924)等等。在这些“考礼”、“议礼”声中,比较重要的考辨有二:其一是认为“三月庙见”之礼的内容应包括“奠菜”和“祭祢”。前者是“见死舅姑”之礼,后者是新妇正式拜见男家先祖之礼。胡培翬就引孔颖达疏,而作此主张。此一礼论的提出,其最大影响就是:无论舅姑在否,新妇都得行三月庙见礼^①,和毛奇龄把庙见礼限于死舅姑大异。三月庙见成妇义的行礼对象,不只指舅姑,更上括男家祖祢。其二是更保守的“三月成婚”说。刘毓崧、刘寿曾、黄以周都持此论。这种说法的理论根据是把《春秋》“讥郑忽先配后祖”一事和三月庙见当成一礼,主张“三月庙见之后,男女才可以婚配”。^②刘寿曾在《昏礼重别论对驳议》一文中就说:士阶层的礼和大夫阶层的礼不同,三月成婚正是大夫阶层的礼,和士礼不同。^③寿曾之父刘毓崧也有相同的主张。黄以周则更对“亲迎”之后“庙见”之前这三个月男女共处一室却不可“婚配”之“君子”应有的礼教并其内在情感之间的冲突,有很真实的描写。他说:

寻贾、服之意,行夫妇之道与成妇之义,二者不同。成妇必待三月庙见,为上下通制。行夫妇之道,自有迟速。大夫以上,礼备。士则事遽,有不能不异者焉。以周谓:士昏正寝,正寝者,荐祖行礼之地,非私室比;虽即夕对枕,稍知谨饬者,不敢妄行秽事,其

^① 胡培翬,《仪礼正义》,收入王先谦编、王进祥重编:《重编本皇清经解续编》,第10册,总页7272—7273。又,万斯大同此主张,见胡氏所引文。

^② “先配后祖”乃指郑忽娶妇一事。详《春秋左氏传》隐公八年条。传:“四月甲辰,郑公子忽,如陈逆妇媵。辛亥,以媵氏归。甲寅,入于郑。陈针子送女,先配而后祖。针子曰:是不为夫妇,诬其祖矣。非礼也,何以能育?”《十三经》,总页946下。考礼者遂据此而主张“先祖后配”,但各家对“配”与“祖”的考辨有异,十分复杂。详见上页注4所列二文。

^③ 刘寿曾,《昏礼重别论对驳议》,卷一四二四,收入王先谦编、王进祥重编:《重编本皇清经解续编》,第11册,总页8130—8131。又,刘毓崧,《通义堂文集》,卷三,《大夫以上先庙见后成昏说》上中下三篇,收入《丛书集成续篇》(台北:新文丰出版公司,1989),第196册,总页189—202。

或欲动情昵，必自盟为夫妇矣，义不得执不庙见之说而有退其妇亏母家之事，此拂经违道，礼所不言，而其情事，可推而知也。三月庙见而后成夫妇，得适私室，此经道也。未庙见，不得行夫妇礼，如共伯姬、孝孟姬，必待三月之后，此女子之善守经者也。其或私行夫妇礼，亦必迟至三月而后庙见，如郑突之先配拂经，而祖必待三月之后，要未有异者也。《曾子问》云：“女未庙见而死，不杖、不菲、不次。”注云：婿虽不备器礼，犹为之齐衰。郑意当夕成昏，此为已行夫妇礼之制耳。其实女子守贞而死，婿亦当嘉其志而为之服。记文所言，岂专为私行夫妇者设制邪？^①

黄以周虽然对“女未庙见而亡，归葬女氏之党”一事表示反对。但仍主张有礼的男子、守经的女子必须等三月庙见“成妇之义”之后，再行“夫妇之道”。这种称当夕配为“私行夫妇之道”的态度和毛锡龄一致，较毛奇龄的或当夕配、或次夕配、或三日配等的不固持一说，更趋保守。相对的，也更坚定了“成妇之义”远重要过“夫妇结合”。

在这些议礼中，我们也看到一些立足于“情理”的言论。如朱轼主张的“妇至当夕即庙见”。朱轼承认“祭祫以成妇义”有其必要，但“三月”之后才庙见实在太久。他引《春秋》妇入书“至”，证明“至”就是庙见。他又说《春秋》对哀姜不书“至”而书“入”，《左氏传》解释成：“不至者，不可以见宗庙也。”可见妇至之日即告诸庙，勿需次日、三日、或三月。朱轼的立论虽然也引经典为据，但基本上他的态度是“礼缘义起，各适其宜”。^②俞正燮虽然反对郑忽“先配后祖”，主张应“先祖后配”，却并不认为“祖”是“庙见”。他引郑玄注，认为“祖”只是“祖道之祭”，郑忽未祭告先祖就与妇匹配，当然不合礼。但他认为妇

① 黄以周，《礼书通故》（台北：华世出版社，1976），上册，页149。

② 朱轼，《朱文端公文集》，卷三，《庙见》，页11—13。当然，朱轼得面对许多礼制考证问题，如：何谓“妇”？何谓“三月祭行”？及为何《家礼》主张“三日”？俱详该文。其后张海珊、张士元对庙见诸礼互有论辩，见张海珊，《小安乐窝文集》，道光十一年（1831）刊本，卷一，《昏礼妇至告庙或问》，页11—14；张士元，《嘉树山房集》，道光年间刊本，卷十，《与张铁甫论昏礼书》，页6—8。

至之后、婚配之前,只要先行了“祖道之祭”就合于礼了,夫妇就可以匹配了,勿需等三月之久。^①皮锡瑞的《士昏礼婿家不告庙考》一文,出之较晚(光绪十九年刻,1893),立论也较持平。皮氏认为“古今异制,不可沿用”,但古礼究竟为何,却绝不可轻率调停。基本上,他和刘寿曾、黄以周一样相信贾逵、服虔的说法:三月庙见之后男女才可交配,是“大夫以上之礼”,因为郑忽是世子,自当遵从大夫之礼。因此,先配后祖之讥的“祖”,是指“三月庙见”。皮氏在考证古礼上义正辞严,对孔颖达以下之考礼者皆一一辨正,但在礼的“致用”上,则主张“与时变易”。他说:

古今异制。今既无留车反马之事,则亦不能行三月庙见之文。于是娶即告庙,与古大异。《通典》载晋朝之礼有拜时、三日之文。杜预始变贾服之义,孔颖达遂执以解礼解诗,支离迁就,彼此不符,由本无明文可据也。^②

皮氏甚至认为朱子改“三月庙见”为“三日”,乃是依时变易的改革,并无不可,至于毛奇龄极诋朱说,也是太过了些。

从以上的议论中,我们发现关于“子妇”、“夫妇”的讨论,已渐从“礼之意”转至“礼之器”,也就是从礼意转向形式,愈来愈仪式化。夫妇的“婚配”,不仅不代表婚姻的成立(或确立),甚至逐渐转向主张先完成子妇的仪式之后才可以婚配,无论是次日、三日或三个月。这种在形式上更形严苛的态度,完全抹煞夫妇交配此一事实所具含的意义。尤其是谈到女未庙见而亡则归葬女氏之党一礼,使“久荐枕席”的“夫妇”意义,完全浸没在“子妇”的意义之下。

二、“夫妇,人道之始”

乾嘉间最能掌握婚仪,为婚义提出新解的是汪中。汪中(1744—

^① 俞正燮,《癸巳类稿》卷二,《先配后祖义》收在《丛书集成续编》第18册,总页358。

^② 皮锡瑞,《士昏礼婿家不告庙考》,氏著,《经训书院自课文》,收在赵所在、薛正兴主编,《中国历代书院志》(南京:江苏教育出版社,1995),第15册,页728—730。吴定也认为“三日庙见”乃因时制宜之制,未尝不可。详氏撰,《紫石泉山房文集》,光绪十三年(1887)刊本,卷二,《三月庙见解》,页33—36。姚鼐亦称许之。

1794)“夫妇,人道之始”观念的阐扬,确实对“昏义”造成震撼。不过,有趣的是,汪中此一观念并不是针对“先配后祖”或“三月庙见”这类古礼考辨而提出,他是在通贯性的掌握了“昏义”之后,针对当时流行的“室女守贞”习俗而发出的议论。由于他的观察全面,故而切入后的议论空间也显得宽广宏阔。汪中的议论有两个重点值得说明:一是室女守贞议题,一是“夫妇,人道之始”之旨。

明清以降讨论贞女议题的文字甚多。归有光(1506—1571)或是最早撰文激烈反对室女守贞、殉葬的学者,他所持的论点有:生而无偶不合天道;夫未亲迎、女未受父母之命执婿,故女身仍属未嫁;未嫁之女无从夫之义;又引《礼记·曾子问》证明婿有丧,女可改嫁。并批评室女守贞、殉死是不知耻、不明义、不循礼、背忤女德。^①归有光的论点虽也引证礼典,却仍从礼教角度立论。稍后的毛奇龄则从礼意上批评室女守志。毛氏说《周礼》媒氏掌男女之判,严禁“嫁殇”与“迁葬”,又引旧注:“男女未婚者,有男死而女求归之,谓之嫁殇。若男女偕亡,合两棺而葬之,谓之迁葬。”所以主张严禁室女守志、殉死、合葬。^②毛氏从礼典为室女寻得存活的空间,指出未嫁女对男方家族不存有任何责任。

汪中的议论则全从婚礼“程序”立论。汪中反对室女守贞。他的理由是:婚姻的成立在“亲迎”,不在“纳征”。明清以“纳征”为婚姻之确立,于是有未婚女子因男方死亡遂而从葬、或仍嫁入夫家守志等事,把“成约”和“成婚”视同一事。汪中则把婚礼分成两个阶段,“纳采、问名、纳征、请期”只是婚约的步骤,至于婚姻的成立则只有三个礼仪:亲迎、同牢、见舅姑。这三者中最关键的是第一步:亲迎。他引《曾子问》说明请期之后仍有四种情形男女可以改婚,但亲迎之后,即使在亲迎途中遇双方父母亲亡,男女双方也需改穿“婿媳”之丧服立

^① 归有光,《震川集》卷三,《贞女论》,收在《四库全书》,第1289册,总页38—39。

^② 毛奇龄,《西河集》卷一二四,《禁室女守志殉死文》,收入《四库全书》,第1321册,总页333—337。文前三目:不守志、不合葬、不殉死。该文所录亲闻于友朋之实例甚多,可参看。

刻奔丧。可见,一旦“亲迎”婚姻关系才告确立。可见,汪中认为亲迎、同牢在礼意上即相当于“婚配”。他批评室女从葬说:

女子之嫁,其礼有三,亲迎也,同牢也,见舅姑也。若夫纳采、问名、纳吉、纳征、请期,固六礼与然,是礼所由行也,非礼所由成也。今也生不同室,而死则同穴。存为贞女,殁称先妣,其非礼孰甚焉!^①

既无夫妇同衾之实,焉可死而同穴?既非夫妇,何来先妣之称?

归有光、毛奇龄、汪中反对室女守贞,都从婚礼的程序切入,认为“亲迎”才是婚礼的完成,同牢合卺、男女婚配才是婚姻之成立。反对者的言论亦针锋相对。方宗诚(1818—1888)和朱珔(1769—1850)都是赞许“女固守初命”“自守其贞一之性”,从女德立论,^②并未从礼仪切入。其中胡承珙(1776—1832)的反驳则是从婚礼的仪文、礼辞及律令立论。胡氏说:

今之议者,乃以接夫为重,谓衽席未连,而居夫之室,事夫之父母,为无耻。夫昏礼成于纳征,其辞曰:“吾子有命,贖室某也。”既谓之室矣,何不居室之有?^③

胡氏一开首就宣称“婚礼成于纳征”,又引《仪礼·士昏礼·记》所载纳征礼仪时的“祝辞”为证。盖六礼举行时,双方皆有祝祷之辞。纳征时,婿家的使者对女父的祝辞是“吾子有嘉命,贖室某也”,这是说使者奉了主人之命前来,将以该女为室(妻)。胡氏即据此辞坚持许嫁女在婿亡之后入居夫家之室,是合礼的。反对归有光、江中等以“接夫”(即“亲迎”“同牢”)为婚姻成立之说。

至此,我们看到同为汉学考证家,一方主张“纳征”是婚姻之成立,夫婿之存殁并不重要,纵使衽席未接,也无碍入嫁夫家。一方则

① 汪中,《述学内篇》(台北:台湾商务印书馆,1967),卷一,《女子许嫁而婿死从死及守志议》,页14—15。

② 朱珔,《小万卷斋文稿》,清光绪十一年(1885)嘉树山房藏板,卷十五,《辨贞》,页6—11。又,方宗诚,《柏堂集续编》(台北:艺文印书馆,1971),卷一,《续贞女论》,页1—3。

③ 胡承珙,《求是堂诗文集》,清道光十七年(1837)家刊本,《阐贞集序》,页21—22。

坚持无夫婿则婚姻不成立，婚姻成立必得包含亲迎、同牢、衽席相接。显然，前者的观点是“成妇之义重于成妻”，一旦许嫁纳征即为男家系属，无夫婿亦无碍该妇作为子妇应尽之责；后者则坚持“成妻之义重于成妇”，这就是汪中婚义主张的第二要点：“夫妇，人道之始。”

“夫妇，人道之始”一语出自《易传》，汪中引《易》证《礼》，并为此语作出了转折性的解释。他说：

夫妇之礼，人道之始也。子得而妻之，则父母得而妇之。故昏之明日，乃见于舅姑。父得而妻之，则子得而母之。故继母如母。不为子之妻者，是不为舅姑之妇也。不为父之妻者，是不为子之母也。^①

“夫妇人道之始，子得而妻之，则父母得而妇之”，这后一句的阐释，真是革新性的言论。汪中强调：夫妇是人伦之始，惟有夫妇关系成立了，才有“姑媳”关系的出现。也惟有夫妇关系成立了，才有“母子”关系的发生。换言之，该女子未为该男子之“妻”，则其他关系皆无法成立。汪中此论把婚姻之成立锁在夫妻关系之成立上，不仅杜绝了室女守贞，也几乎改写了五伦关系中“父子、夫妇”的先后秩序。

张海珊在《昏礼妇至告庙或问》一文中，也提出“有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子”的主张。虽然他的动机不同于汪中，但是伸张夫妇关系先于其他人伦关系的主张，则是一样。海珊此文，原意是在反驳毛奇龄。毛奇龄反对朱子《家礼》所谓“不成妇，不见舅姑，不告庙”，并斥之为“野合”。海珊则坚持《家礼》所言合礼，他举《易传》为证，言：

吾今而乃知先王制礼之初意矣。《易》曰：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子。”是故，昏者，阴阳之交、生民之始，固无有得而参焉者也。^②

张氏之意是说明阴阳交会乃生民之始，夫妇关系成立，其后才有父子

① 汪中，《女子许嫁而婿死从死及守志议》，页15。

② 张海珊文，同295页注①。

关系。所以女子“得”之于夫之后,才能以“妇”的身份去见舅姑及告庙。这和朱子所言:“先得于夫,方可见舅姑”,意思相同。^①张海珊与毛奇龄纵有考礼之争,但此一观点的提出,却也清新。

其后,陈立也提出和汪中非常类似的言论。陈立的讨论主题是“嫁殇”,嫁殇就是嫁死人。陈立考证古代并无嫁殇之事,而今俗中的“室女从葬”可谓变形之嫁殇(同毛奇龄),他极力反对。并引《礼记·郊特牲》“一与之齐,终身不改”一语,说明“夫妇关系的实质性”。他说:

《郊特牲》云:“一与之齐,终身不改。”故夫死不嫁。注:齐,谓同牢而食,同尊卑也。盖同牢合巹,所以合体,夫妇之道始成。子得妻之,父母始得妇之。故昏之明日乃见于舅姑。然则必与之齐,乃夫死不嫁,其未齐者,得嫁可知。……生不同室,而死可以同穴乎。生则为女,死则为妇,古无是礼也。^②

陈立也认为“夫妇之道,是人伦之始”,子得妻之,父母始得妇之。至于何谓“子得妻之”,陈立很具体说就是“合体”:同牢共食共处尊卑。亲迎正代表夫妇关系成立,妇的身份地位完全随夫而定,是谓“一与之齐”。“贞女”生前既未与人“齐”,亦未与人合体,死后却得与男子同穴而被称为“妇”,真是荒谬至极。

三、何谓夫妇?

随着“贞女”议题的扩大,“夫妇”议题也大量出现。也就是说,讨论“何谓夫妇?”成了乾嘉学者的热门题目。其中,郑珍的考辨应是最缜密的。郑珍在所撰《说士昏礼夫妇之名》一文中将婚礼的18个节次一一列出,并逐字逐句去归纳男女双方的“称谓”变化。郑珍指

^① 《家礼》“附录”载朱熹之言:“古人初未成妇,次日方见舅姑。盖先得于夫,方可见舅姑,到两三月得舅姑意了,舅姑方令见祖庙。”总页857—858。所谓“先得于夫”,就是《家礼》所言“不成妇,不见舅姑”。是知《家礼》以“匹配”为“成妇”。和《仪礼》以“纳征”为“成妇”异。

^② 陈立,《句溪杂著》,卷三,《禁迁葬者与嫁殇者考》,收入《续修四库全书》,第176册,总页565。

出，女在“亲迎”的“奠雁”之仪之后才称为“妇”，之前的五礼都一直被称作“女”。“奠雁礼”的意义是，表示该女子接受该男子的“挚物”，遂有“从夫之义”。至于男子的称谓，自“纳采”始就被称为“婿”，一直到“亲迎”礼都如此。男子被称为“夫”，则得等到妇入之夕“婿入寝室”之后。据《仪礼·士昏礼》言：亲迎之夕，婿入妇室，妇自语：“苟非吾夫者，而焉得入此室。”这是“夫”之称呼的首次出现。至此，“夫妇”之名才两合为一。换言之，“夫妇名立”是在“合卺共枕”之时。其后即夫妇名定，夫妇关系成立。^① 郑珍的考辨在说明：名正言顺，有夫妇之名即应有夫妇之实。男女未经过婚礼“亲迎”之夕的层层礼节，根本不得被称为“夫妇”，既非夫妇，何来“守节”？

“贞女”议题和“何谓夫妇”议题的大量出现，表面看来是反对当时“室女守贞”“婿死从葬”的陋俗。但实际上，它都触及到了更高层级的“婚姻观念”问题。明清律令都规定“纳币”是婚姻关系的成立。纳币之后不履行婚约应即受罚。加以程朱理学者如方苞（1668—1749）等的大力鼓吹“贞女”的节烈事迹^②，遂使室女守贞变成一近乎宗教般的信仰行为，原属“典范”的女德，竟成为天下女子皆得遵行的“规范”。^③ 于是往往无视于人性人情之苦艰，而要求（或主动）该女子在婿亡之后仍嫁入夫家，或奉养舅姑，或收养他人之子以承嗣，或从葬。很明显的，这种枉顾“夫妇关系不存在”之事实，而要求女子仍需善尽“子妇”之道的婚姻态度，是一种完全的“家族式的婚姻观念”。夫妇关系的地位，远低于子妇关系，甚至枉顾其存在与否。换言之，婚姻不以男女之真实结合为成立，而以家族间的订定为成立。汪中、张海珊、焦循^④、陈立等人再三考辨，声称婚姻成立是在“亲迎”，不在“纳币”；又再三解说“夫妇，人道之始。子得妻之，父母才得妇之”就

① 郑珍，《巢经巢文集》，卷十一，《说士昏礼夫妇之名》收在《丛书集成续编》，第159册，总页18—20。

② 暴鸿昌，《论方苞与康雍时期的理学》，《中国史研究》，1998年第2期，页57—165。

③ 费丝言，《从典范到规范》（台北：台湾大学文史丛刊，1998）。

④ 焦循，《雕菴集》，卷八，《贞女辨》上下（台北：鼎文书局，1977），页111—112。

是要把婚姻落实到真正的男女“合体”上。

郑珍和陈立都沉痛地讨论到“夫妇道苦”，郑珍认为唯有“制礼以定名，名正而夫妇之道乃顺，而无苦矣”。又说“室女守贞”对女子而言真是“穷极不可为常”之事，圣人制礼，断不若是。陈立也说迁葬、嫁殇都是世风日漓之下败乱人伦之事。这些议论、这些声明，在在主张“先为人妻，再为人妇”，“不为子之妻者，不为舅姑之妇”。严正地提出了“成妻之意重于成妇”的主张，子妇与夫妇纵然有别，但在“人道秩序”上必定是先成夫妇再为子妇。没有真实的夫妇关系，舅姑子妇关系根本无从成立。这正说明了18世纪以降，知识界的婚姻观念，正从其内部逐渐发生变化。

第四节 “贞”观念与成妻意重之结合

“贞”观念在推进婚姻观念之由“子妇”转向“夫妇”，产生了很大作用。这是一个很有趣的文化现象。据陈东原《中国妇女生活史》研究，自宋代开始士大夫对“处女”产生了特殊的癖好。相对的，“贞”与“节”的观念也跟着强化。^①明代以后，透过朝廷的表彰及家规、家范的鼓吹与限制，节妇烈女也愈来愈多。明末归有光起，知识界对“贞女”议题展开了激烈的论辩，经清之世，未有稍歇。^②

基本上，婚姻范畴内，“贞”观念的讨论，可分成两类：一是“许夫”，一是“配夫”。前者指已经订婚者，后者指已经匹配者。若依《仪

^① 陈东原，《中国妇女生活史》（北京：商务印书馆，1998），页145—148。

^② 近人对贞女议题的讨论更形深入。董家遵，《明清学者关于贞女问题的论战》，收入董家遵著，卞恩才整理，《中国古代婚姻史研究》，广州：广东人民出版社，1995，页345—363。胡发贵，《清代贞节观念论述》，认为贞女显示一种道德人格的新形象，《清史研究集》第七辑（北京：中国人民大学出版社，1990），页153—170。周婉窈，《清代桐城学者与妇女的极端道德行为》，《大陆杂志》第87卷4期（1993年10月），页13—38。Harriet T. Zumdorfer，“Han—hsÜeh，‘Evidential Research’ and Female Chastity：A re-examination of intellectual attitudes and social ideals in the 18th China，” in W. L. Idema and E. Zürcher eds.，*Thought and Law in Qin and Han China*（Leiden：E. J. Brill，1990），pp. 208—224。也认为汉学界普遍支持贞女的道德行为。

礼》的婚礼程序而言,前者是指已经由父命许了夫家的女子,也就是“纓”。纓在传统婚礼中有非常特殊的意义。《仪礼·昏礼》“亲迎”一节,陈述当夕夫妇二人共牢合卺入房之后,说:

主人出,妇复位。乃彻于房中,如设于室尊否。主人说〔脱〕服于房,媵受。妇说〔脱〕服于室,御受,姆授巾。御衽于奥,媵衽良席,在东,皆有枕,北止。主人入,亲说〔脱〕妇之纓。烛出。

……^①

这是说夫妇同枕之夕,丈夫亲自脱去系在妇发上的“纓”。据《礼记·曲礼》言:“女子许嫁,纓,示有从人之端。”^② 纓,大概是一种五采的发饰。当女子许配人家时,就系在发上,表示已有所“系”。所以婚配之夕,夫脱去此纓即表示“此纓为己而系也”。把“系纓”视为“婚姻”之成立,就是主张“纳征”(或婚约)为婚姻之成立。这一派的人,多赞成“室女守贞”,他们认为一女不可二夫,此纓既已为我而系,纵使无夫妻之实,名分已定,不得再纓。虽然他们也不讳言他们的主张是一女不事二夫,有时甚至严苛到“一女不可二许”。^③ 这是“许夫”。

“一女不可二许”直接影响到“室女守贞”行为,但婚姻观念的变化和朝廷的旌表制度,也助长了守贞事实,不得不略述于此。中国传统婚姻观念在宋代有一极大转折,汉唐的婚姻形式主要是买卖制,宋以后的婚姻则转成契约制。两者的差异是,买卖婚是双方正式结合后,才发生事实责任,而契约婚却是一经定约,双方即有相当责任。^④ 宋代以降即出现女子许嫁后未婚夫歿,该女子即“上门守节”之事,并被士人表彰入祀“贞烈祠”者。^⑤ 到明代,官方律令除沿汉唐旧律表

① 胡培翬,《仪礼正义》,卷二,总页7271—7272。

② 然《仪礼·士昏礼》“主人入,亲说妇之纓”句,郑玄注:“入者,从房还入室也。妇人十五许嫁,笄而礼之,因着纓,明有系也。盖以五采为之。其制未闻。”《十三经》,总页563下。今本《仪礼·昏礼》亦无妇人许嫁“系纓”之文。

③ 如方苞、吴定、朱珔、胡承珙、方宗诚、俞樾、何秋涛、罗有高,等等。参考董家遵,《明清学者关于贞女问题的论战》,收入氏著,《中国古代婚姻史研究》,页345—351。

④ 董家遵,《中国古代婚姻史研究》,页248—249。

⑤ 同上书,《历代节妇烈女的统计》,页245—251。

彰“孝子顺孙、义夫节妇”之外,并正式将“守节二十年以上的寡妇,不受奸污自杀之贞女”列入“旌表门”,而实际上受表者亦包括对“约婚”的“贞”,也就是室女守贞。^①到了清代旌表范围扩大,门类繁多,在《大清会典》“风教门”下罗列的有:节妇、烈女、孝妇、孝女、贞女。贞女又包括:未婚夫死,闻讣自尽者;未婚夫死,往夫家守节者。^②据统计,清代受旌表之贞女共有5566人;其中顺治朝10人,康熙朝62人,雍正朝221人,乾隆朝1625人,嘉庆朝676人,道光朝1805人,咸丰朝880人,同治朝287人。显然,这股高峰在清代中叶。^③

另一派反对“室女守贞”者,坚持“亲迎”才是“夫妇关系”之成立。有婚配之实,才有夫妇之名,婚姻关系也才告成立。他们反对把许嫁视为婚姻的成立。第三节中已讨论了汪中、陈立等的看法。其中归有光更是创发新意,他举《礼记·曾子问》一段说到“亲迎途中”婿或妇之父母亡故,二人应立刻换着丧服奔丧,并中止婚礼程序,等到守丧期满,遭丧的一方再向对方提出婚礼。其中有一句话说:

孔子曰:……婿已葬。婿之伯父致命女氏曰:某之子有父母之丧,不得嗣为兄弟,使某致命。女氏许诺而不敢嫁,礼也。^④

归有光解释说“女氏弗敢嫁”即表示女子“固”可以改嫁。可见亲迎程序未完成,仍然表示婚姻关系未成立,双方可自嫁娶。既然纳征之后亲迎之前仍有许多机会可以改婚,那么,室女又有何礼应该守贞?^⑤这是“配夫”。

撇开这些室女应否守贞的讨论,从另一个角度观察,我们发现无

① 李东阳纂,申明行重修,《大明会典》,卷七十九,《旌表》。并参考费丝言,《由典范到规范》,第一章“明代国家贞节表扬制度”,指出节烈妇女的旌表包括已订婚而尚未成婚的贞女,页115。

② 昆冈等奉敕续编,《大清会典》,光绪十九年上海图书集成印书局印,卷三十二,《礼部风教》,页4a—4b。

③ 郭松义,《伦理与生活:清代的婚姻关系》,附录四“清历朝实录所载历年旌表节烈妇女人数”(北京:商务印书馆,2000),页593—605。

④ 《礼记·曾子问》,《十三经》,总页797下。

⑤ 归有光:《震川集》,卷三,《贞女论》,收入《四库全书》,第1289册,总页38—39。但毛奇龄则反对归氏把这句话解成“固其可以嫁也”。详毛奇龄,《经例》。

论是赞成守贞或反对守贞,他们的议论都指向一个方向,即:认为“夫妇关系的确立,就是婚姻关系的确立”。换言之,即“先有夫妇关系,才有子妇关系”。很吊诡的是,这整个的论述都是从“贞”观念出发的。在这一片“贞”观念的论辩声中,袁翼(1789—1863)的讨论该是最全面也最具突破性的。他所针对的议题是《曾子问》中的“女未庙见而死,归葬女氏之党”一段。原文是:

孔子曰:“三月而庙见,称来妇也。”曾子问:“女未庙见而死,则如之何?”孔子曰:“不迁于祖、不祔于皇姑,婿不杖、不菲、不次,归葬于女氏之党,示未成妇也。”^①

至于“三月庙见”为何如此重要,除了上节所论“成妇之义”之外,还有另一层要义。《白虎通义》言:“三月一时,则善恶得知。”《公羊传》何休注亦言:

古者妇人三月而后庙见称妇,择日而祭于祢,成妇之义也。父母使大夫操礼而致之。必三月者,取一时足以别贞信,贞信著然后成妇礼。书者与上纳币同义,所以彰其美,且为父母安荣之。言女者,谦不敢自成礼。妇人未庙见而死,归葬于女氏之党。^②

这就是所谓三个月的“观察期”,若该妇人贞信卓著且令舅姑满意,就行庙见之礼,而得长留夫家,婚姻宣告确立。清儒对《白虎通义》之言多反对,但也有赞成者,因其与《春秋》所载婚礼之最后一个节次:留车、反马,意义相配合。^③

袁翼反对“归葬之说”,意见有四:

一、匹配即成夫妇,夫妇即当同穴。袁翼说,三月庙见之后才匹

① 《礼记·曾子问》,《十三经》,总页 797 下。

② 《春秋公羊传》,成公九年条,《十三经》,总页 1268 上。

③ 张士元,《与张铁甫论昏礼书》,页 6—8;有关留车、反马与三月庙见之礼仪、礼意,见胡培翠,《仪礼正义》,卷三,引盛世佐言:“《春秋》宣五年《经》‘高固及子叔姬来。’《左传》云:‘反马也。’杜注:‘礼,送女留其送马,谦不敢自安。’三月庙见,遣使反马,此《士礼》虽无反马之事,然送女者则必俟其成妇而后归,亦犹谦不敢自安之意也。”见王先谦编、王进祥重编,《重校本皇清经解续编》,总页 7276。

配是贾逵、服虔的主张；若是未匹配，当然可以行“归葬女党”之礼。但《仪礼·昏礼》并未言三月之后才可以匹配，况且依《仪礼》的文字，男女当夕已匹配。焉有已匹配近三个月的夫妇，妇死居然还得归葬女家之说？他又以“贞”观念为说：

女无二天，已侍媾寝，即为所天，岂所天而不使同兆乎？况庙见与未庙见，其间仅有相去数日者。庙见而即死得以附姑，先庙见一日死，遽令归葬，此岂近于人情乎？^①

侍寝于媾，媾即为该妇之“天”，不仅死后应与夫同穴、入祭男家家庙，断无归葬之理。换言之，侍寝于夫之女子已失其“贞”，焉可以“失贞”之女子回归母家；相对的，侍寝于夫之女子，即当“贞”于其夫，焉可将如此贞定之女子，归葬母家？

二、否认有“夫妇”、“子妇”之别。其实从上段引文中，我们已可读出袁翼对“庙见之义”的怀疑，甚至认为此一礼仪有些荒诞。此处袁翼更说，在《仪礼》中不见有“子妇”、“夫妇”之别的文字。他更大胆地说此二观念的分立，只不过是因为晋人江应元无法将《曾子问》的“三月庙见，成妇义也”、“归葬说”、贾服的“三月成昏说”相贯通，于是自创强解，分“子妇”、“夫妇”为二。而毛奇龄不经详辨，引而附合之。袁翼又进一步从“贞”的观念再批评一句：

彼但知子妇、庙见之为孝，而不知女子以身属人，名节大关，有夫而不得同兆之为至痛也。^②

三、反对三个月“观察期”。上引《白虎通义》、何休等言三月之期意在观察该妇之德行，清代议礼学者多反对之。朱轼、吴定、张海珊皆辩驳说：若三个月内对该妇之观察介于满意与不满意之间，然则引其庙见？抑或不见？同时三月之间夫妇已同寝，男方亲戚已全识

① 袁翼，《归葬于女氏之党议》，收在葛士浚编：《皇朝经世文续编》，台北：文海出版社，1972，卷五十七，总页1470。

② 同上。

遍,又何欠那“扱地一奠”呢?①袁翼也说:

班固曰:“庙见必以三月,则善恶可知”。夫善者固庙见矣,恶者将不庙见而出之耶?设有介乎善恶之间者,将庙见耶?抑不庙见耶?不庙见而衾,业已交矣,舅姑业已事矣。妇人非祭不得入庙,三月之中一旦有斩衰之丧,不得复行告庙之吉礼,或迟至期而妇死,迟至再期而妇死,则亦以未庙见而归葬耶?……岂必待三月庙见而始知有是妇耶?②

但对古礼考证的学者而言,士礼与大夫礼有别,《仪礼》所载只是士礼,大夫之礼则散在六籍之间,尤其《春秋》最多。刘寿曾就坚信“三月观察”有其礼意,并言此乃大夫以上之礼。他说:

《昏义》之释妇顺,先言顺于舅姑、和于室人,即所谓重在成妇,不系成妻也。继言而后当于夫者,盖顺舅姑、和室人之后,而后成昏也。此当是大夫以上昏礼义。由是推之,大夫以上昏礼虽亡,其义尚可考而得。③

刘氏言三月观察期的目的是使新妇先顺得舅姑、和于室人,最后才得与夫同衾,和他主张的三月庙见之后才婚配,前后一致。是所谓大夫以上的礼。

四、全面反对“三月庙见”。从袁翼上述的驳辩,我们看到他对此一礼仪、此一礼意的全面反对。果然他在文末说:《曾子问》中所述孔子之言,恐非真是孔子之言。他先以“情”为说:“礼之近人情者,圣人弗禁则废;不近人情之礼,又安得而行之乎?”接着他更从经籍之难于考订此一角度,大胆推测三月庙见、成妇义重诸说,根本是汉儒“鱼目混珠”之作④,全不可信。最后,他甚至宣称:《仪礼》绝非“完书”。既非完书,其礼仪、礼意之真实性,颇堪怀疑。对袁翼而言,“女子以

① 袁翼,《归葬于女氏之党议》,收在葛士浚编:《皇朝经世文续编》,台北:文海出版社,1972,卷五十七,总页1468。

② 同上文,总页1470。

③ 刘寿曾,《昏礼重别义对驳议》,总页8130。并参考前引朱轼、张海珊、吴定三文。

④ 袁翼,《归葬于女氏之党议》,总页1471。

身事人之义”必须受到“祔姑、同穴”的尊重。袁翼之论,可谓完全推翻了古礼中的夫妇、子妇之别,而把婚姻成立的焦点置于“男女匹配之实”上。有趣的是,支持他的论点的,居然是“一女不事二夫”的“贞”。

除了知识界的个别声音,我们还可以从《经世文编》观察到整个的时代气息。编成于道光五年(1825)的《经世文编》和编成于光绪八年(1882)的《经世文续编》,对婚礼的议题就呈现了很大不同的转变。《经世文编》“昏礼类”所收的十五篇文章,基本上是以“考证”及“阐明”传统婚礼之“礼仪”及“礼意”为最多,包括:六礼、婚龄、同姓不婚等,其中直接讨论“三月庙见”之礼仪、礼意的文字就收了三篇,有关“贞女”议题的也收了三篇。^①《经世文续编》所收的十二篇文章,很明显的减少了对婚礼之礼仪、礼意的考证文字,而多收以“社会实例”为议题的争论性文字。其中有关“贞女”的有五篇,针对当时婚姻“疑案”进行讨论的有三篇,特别反对古礼“归葬说”的有一篇,至于纯粹考证古婚礼仪节的只有“庙见”一篇。^②《经世文编》以“经世”为名,当然以“致用”为目的。初编所收反对佛道礼俗的文字甚多,正反映作者关切以“古礼”(儒礼)矫正今俗的用心,所以婚礼的仪式该如何进行,是婚礼类编纂的主要目的,虽然也留意到“贞女”问题。但在《续编》中的文字,则很明显多是对传统古礼提出“反省”,甚至作“批评式”的讨论,而非全面“阐扬”。对古婚礼中引发学界考证争辩的“三月庙见”“先配后祖”,只收了一篇。短短五十余年间,知识界的关怀点明显转移。这是因为社会实例中所呈现的“生人之苦”,使知识界必须重新思考婚姻的意义。

小 结

本研究关注经学与社会文化两个范畴,目的在指出经学的思想

① 魏源、贺长龄编,《皇朝经世文编·礼政》,台北:文海出版社,1979。

② 葛士浚编,《皇朝经世文续编·礼政》。

性,并其与社会议题之间的互动。以往的经学研究极少涉及思想性,更遑论与社会民生的互动。本研究以清代经学考证为背景,并撷取当时社会中争辩最激烈的礼仪之一“婚礼”为议题,详析各家考论之根据与用心,以观察经学诠释与社会议题的紧密联系性。“婚礼”所涵盖的意义仪节十分繁多,而本文采用“大议题、小焦点”的研究方式。以婚礼中的“成妇之意”与“成妻之意”孰为本、末为论点,探讨传统礼秩观念在近代的“复兴”与“松动”。也可以说藉此一议题观察明清三四百年间的学术及思想走向。

从清初的四礼学复兴,对宋明家礼学提出批驳,到乾嘉专门礼家的全面考证古代婚礼、求索古代婚制、婚义,再到古礼考证如何出现难于写定的纷歧局面,及至议礼者如何对古代婚制、婚义提出质疑,乃至另寻根据创发出新的婚义见解。终至婚礼意义,从原本坚定的“成妇之义重于成妻”转向“夫妻是人伦之始”,无夫妻则无婆媳,无夫妻则无父子。最后,再据二部经世文编的选文,说明知识界对婚礼议题之关注焦点的逐步转移,即:从原本关注于传统婚礼之礼仪礼意的阐明,到寻求合乎人性生存基本的“常情常理”。这当中,知识界不仅从婚礼制度的本身反省婚礼,也从其他社会实例所引发的议题中去反省婚礼。如“贞”观念之援引,就使夫妇之义有了更“实质”的“根据”。“贞”观念出现的最初目的,一是赞成“守贞”,一是反对“归葬”,殊料其论证的张力却阐发出成妻之意中的“男女合体”,并使之成为婚姻存在之惟一真实,远重要过庙见的“掘地一奠”。最终,导致成妻、成妇之辩,从形式重于实质转向实质重于形式。贞观念与成妻意重之结合,是近代婚姻观念转向的另一有趣论据。而“何谓夫妇”议题的出现,更助长了婚姻焦点的从“家族”转向“男女合体”。一般讨论“室女守贞”者,多从妇女史之研究角度进行,但本人却认为室女守贞与否的辩论,不只是一个道德信念或礼教问题,实际上它切中一个更根本的疑议:何谓婚姻?

这当中,本文用了相当篇幅细述毛奇龄对“婚仪”的讨论。目的是欲说明“思想与制度之结合的研究”将是学术思想史应走的新方

向。朱子《家礼》在清代频遭批评,相当大的原因是《家礼》刊落了“仪文”。没有仪文的铺陈形式,礼“意”就变成虚悬,无处着落。甚至因仪文形式之被省略,造成礼“意”的扭曲。“室女”也得“守贞”,从“经典为训”的角度看,宋明儒者及宋明礼制刊落了训诂,也刊落了训诂作为思想诠释的基本词义,这包括:何时称“媾”?何时称“妇”?何时称“夫”?何时称“夫妇”?也因为研经时刊落了仪文形式,包括:合卺、同牢才有“夫妇”之名,等等。清儒研治礼学,对仪文形式的重视,不入其境者,很难窥探其工程之巨、贡献之伟。

其次要说明:“成妻之义重于成妇”观念的提出,并不代表现代婚姻观念的成立。事实上它所意指的传统婚姻观念的“脱白意义”远丰富过它可能展现的婚姻的现代意义。无可否认,现代婚姻观念的成立,确实是在西方自由恋爱婚姻自主等观念传入中国、及官方“制度”订定之后,在中国这是一条很辛苦的争辩长路。从清末成立“修订法律馆”(光绪二十八年,1902),对“现行律例”进行讨论,到光绪三十三年(1907)新律草案编成。有关传统纲常、服制存废、与现代平等观念之是否适合中国社会,一直是最大争执。^①宣统元年(1909)《大清民律草案》颁布,其中《亲属法草案总则》里“取义章”明白指称:“亲属律有家属主义与个人主义之别。个人主义者以个人为社会之本位;家属主义者以家为社会之本位之谓也。”^②到民国九年(1920)所颁行的“民律草案”,我们仍可看到以家族为本位的婚姻制度。《东方杂志》的“评论”就大声疾呼:婚姻自由已是时代青年以生命博取之新价值,而民律仍意主“聘娶”兼“允诺”,亦即“于父母之命、媒妁之言外,尚须男女两造之同意”。但实际上“自由”与“允诺”相差实远,前者是先由

^① 这方面研究请参考黄源盛,《中国传统法制与思想》,台北:五南图书公司,1998;又黄源盛,《沈家本法律思想与晚清刑律变迁》(台北:台湾大学法律研究所博士论文,1991);杨鸿烈,《中国法律发达史》(台北:台湾商务印书馆,1967)。

^② 陶希圣,《民法亲属篇修订曲折》,《东方杂志》复刊号,第12卷第12期(1979年6月),页11。

男女允洽再求父母同意，后者则是父母订妥了，再由子女同意。^①一直到民国十九年(1930)，才真实在制度上确立了婚姻当以男女双方为主的法令。而19世纪的学者，如汪中、陈立、焦循、袁翼等就已经以考据学者的身份振聋发聩的大呼“夫妇，人道之始。子得妻之，父母始得妇之”。这些迫于社会实例而逼出的新观念、新价值，正表示出传统礼秩的“脱臼现象”。前面已说过儒家礼秩乃一“环环相扣”之紧密网，这种脱臼现象在近世以降的普遍性及深刻性，仍是值得挖掘的议题。事实上，若无此脱臼现象，西方新思想之输入与中国传统之接榫，恐无议题得以介入，亦无论点得以展开。

本文从学术思想史的角度，探讨：(一)经学的思想性；(二)经学思想与社会动向的关系。经学被视为传统中国治道之大经大法，而实际上，历代学者都不断的对经典提出新的诠释。如何把这些诠释和时代变易扣紧，以彰显出学术思想的意义，应该是学术思想史研究的主要工作。兴盛于18、19世纪的经学考证，正从考证中透露出古代经典的“法式”，同时也从辨析中议论、修正着后世治术对礼典法式的扭曲与固泥。“礼，时为大”一语，正明确的指引着经法与时势之间的互动。而这与时推移的变革，更是紧系于儒家“生生之仁”的信念。

^① 景藏，《婚姻制度》，《东方杂志》，第17卷第8号(1920年4月)，页1—4。

结 论

本研究结合经典、制度与社会议题,探讨儒家礼秩思想在 18、19 世纪的变化,并在时间向度上观察其与宋明、及近代的转折关系。

经过这样一种冗长、细密而且议题焦点集中的讨论之后,清儒的“礼学经世”意义,已毋庸再述。进一步得说明的反倒是清儒“如何”以礼经世。我拟做如下的陈述:披靡于清三百年的礼学考证,其实是一种“礼教论争”,它的论争对象是宋明以降天理观念下的礼学思想,包括经典诠释、朝廷礼制和民间礼俗;它的论争方式是对礼经原典进行考证和辩论;它的最终目标是“礼秩重整”。同样的,这重整的对象也包括经典诠释、朝廷礼制和民间礼俗。尤其是宗法伦理。

本书分别从明清礼学转型、亲亲尊尊二系并列、为人后、嫂叔服制和婚礼五个议题,对清代礼学之特质进行讨论。撮要而言:“亲亲尊尊”挑战的是程朱理学“天理”观念下的“尊尊”独尊,然内里质疑的却是何谓“君权”?“为人后”诉求是“亲亲”价值的提升,使与尊尊等列;然内里焦虑的,则是如何维持“政统”之独立,使宗统不犯君统。“嫂叔服制”质疑的是“兄公弟妻”之间的情义表达,底子里挑战的则是“男女别嫌”观念。“成妇?成妻?”解答了无合体即无夫妇、无夫妇即无婚姻,反对“室女守贞”,然内里攻击的却是视“成妇重于成妻”的婚姻观念,为男女生伦之情欲求得伸张。各主题之经典与历史意义,在各章之结论处已做详细说明。以下我将从几个大议题,综合阐释这两世纪的礼学研究之意义。

一、礼学考证与制度仪文

没有人会怀疑清儒的礼学研究是通过考证来呈现,也没有人在读这本书时不因逐篇逐句的考证而掩卷蹙眉。考证,作为一种求道的工具,清儒已论之甚详,但罕为人识的是,考证也作为一种“宣示”。在以周孔经典为“正统”的传统中国,考证学所宣示的“回归周孔原典”,不只在文本上具有不可挑战的神圣性,在意义上也指绝对真理不容置疑。其实,从今天的学术研究眼光来看,考证学的这种宣示可以定位成两种意义:(一)从经学研究之本身而言:考证和回归原典,是经学古典研究的大目标,这个结合历史与考古的无尽追索,具有“中国古典学之本原研究”(Chinese Classic Studies)的永恒性意义,相当于西方的古希腊罗马研究(Classic Studies),有其知识上的绝对意义。(二)从礼学思想或思想史的研究而言:考证在整个礼秩重省运动中担当着的,正是权力的“正当性”(authority),也可谓法典的正当性。这个古典正当性的宣示,其实往往成为新思想转出之凭借。我们是可以越过这正字标记,直寻清儒礼学的创新意义的。

其次,制度仪文。当毛奇龄痛批杨廷和“不读书,误人家国”、高呼“礼有定制,不容轻议”时,已开启了清学“循典章制度以求圣人之道”的先声。清代仪礼学鼎盛,《仪礼》以仪为名,即因内容所载全系仪文度数。清儒反对“《仪礼》详于器数,略于义理”,反倒认为“器数亦从义理而生”,所谓“苟非义理,器数焉行?苟非器数,义理焉托?”(孙希旦)。所以阮元说“由器数而求义理”,举凡升降、进返、坐立、兴拜莫不有义,而礼意即存乎此仪文,这正是清儒“由器明道”之旨。本书所论清儒对“婚礼”及“为人后礼”之反思,即步步扣紧仪文节次。治清学者,每苦无处着力寻索清儒之思想性,纵使每每声称清儒言理“不尚空言”,亦不得下手处。本书提示治礼学者当从“典制仪文”立论,惟有从具体制度入手,爬梳宋、元、明、清儒者之经书诠释,并进行比较,宋元明清儒者在礼学思想上的对立与差异才能一一呈现,同时清儒透过“经解”在思想上的创新意义也才能得见。

二、儒家礼秩的情理结构

礼学是一种关怀“经验界之秩序形式”的思想,本书的主要心得之一,就是揭示了儒家礼秩序的情理结构是“亲亲尊尊二系并列”。我得特别说明的是:儒家的礼秩序原则不是单一的理,当然也不是单一的情,而是一种“结构”(structure)。这个结构,兼摄情理,故称之为“情理结构”。若以礼学的概念来说,就是兼摄仁义、亲亲尊尊二系并列。《礼记·中庸》说:“仁者,人也,亲亲为大。义者,宜也,尊尊为大。亲亲之杀,尊贤之等,礼之所由生也。”明白说出仁、义是礼的基础。仁之表现为亲亲,义之表现为尊尊,“礼”就在于呈现这之间的等杀结构。

若回顾一下程朱理学尚未成为儒学思想之主流的北宋初年,当程颐以“天理”劝英宗改父子称谓时,程颐只是北宋儒学复兴运动中一支。而韩琦、欧阳修主张英宗得尊崇本生、不改称谓,才是当时得势的一支。韩、欧所执的礼论,正是“礼不忘本,亲必主恩”,仁以恩为尚,即欧阳修所说“抑而降是仁不害义,降而不绝是义不害仁”。这种“仁义两相为用”的“兼得”,才是《礼记·中庸》“仁义两得”之旨。汉儒释“仁”为“相人偶”,宋儒不喜此解,清儒又复振之。仁是人我并举,指相互而生,“义”是“合宜”之谓,《释名》“义者,裁制事物,使合宜”,亦指相互而定。这当中,“兼两”是共同基础,惟有进行双方一组式的考量,才有所谓合宜。这就是儒家礼秩的双轴。

亲亲、尊尊作为儒家礼秩的双轴,固可以有上下亲疏之等次序列,但却缺一不可。儒家思想的秩序形构,就在执其两端而用其中。以尊抑亲(如程颐、司马光所言)或以亲逾尊(如明世宗之举),偏颇任何一方,都只会造成“失序”,也就是说都不能形成“秩序”。这当中透露的,正是礼学思想中仁、义的持衡问题。

三、礼教论争与思想活力

礼教作为儒家思想之教化落实,汉以降即逐渐形成。尤其西晋

以后“纳礼入律”的原则被普遍遵行,令经师、儒生、朝臣讨论礼意、修改礼制、颁订律令,成为即位新君制礼作乐的最重要工作。从秦汉到明清,我们清楚看到一条“历代礼制更革史”。因此,探求历代礼教,就不能不观照以下三种资料:经书诠释、朝廷律令、民间礼俗,尤其宋明以后还得加入流传驳杂的《家礼》和族谱、家范,甚至兼及佛道家说。从本书对宋代程朱理学家的礼理讨论,及比较宋陈澧、明《五经大全》、清朱彬三种《礼记》的批注,从其差异不难看出在程朱理学者的“天理”观念下,礼学的理学化,礼学也发展出了本体论。原本是以“情”“义”起的礼,竟成为“礼者,天理之节文”。以天理裁定礼,礼成了天理落实面的规范。三纲也演变成严格的“纲纪名分论”,从双向变为单向。礼本身的动力——仁与义,被天理取代。清儒进行礼秩反省时所面对的正是这样一个一面杂混僧道的民俗,另一面却又名分严格的道德主义。前已言及,清儒戴震以降的人性观是自然人性论,主张达情遂欲,而清儒在礼学思想上的最大贡献就是指出亲亲尊尊二系并列。在经过这样细密的阅读与研索之后,我们观察到清儒的最大关切是“亲亲”。这个代表血缘之恩的家族情义,和戴震所说“人伦日用、饮食男女之欲”是相呼应的。这也就是作为礼教批判的最大动力,清儒的新情理观。

本书以丧服为例,说明清儒主张“为母服”之“母”应兼指“妾母”;这揭示了母子的关系乃直系血缘之亲恩,和母在父婚姻中所居之身份无关。同时,主张“嫂叔有服”者所提论的情义辩词,亦在提醒礼教秩序中的“男女别嫌”理念落实到秩序面时,其“界域”(boundary)得重新划分。甚至更进一步的质疑:兄弟与兄弟妻这群因婚姻而同居共爨的男女,礼意除了“妇,贱称”、“嫂,尊称”以称谓分别其上下尊卑之礼序外,儒家礼秩是否也得重新加以考虑这群在生活上同祀一祖的陌生男女之间的“关系”?至于清儒对“为人后”议题的讨论,更是大大的提升了本宗的地位。从清初任启运、朱筠坚持不改称谓,到乾嘉程瑶田与段玉裁的辩论,再到晚清曹元弼、王棻主张“两服不相妨”,在在争论的都是本宗之亲“可降不可抑”。甚至内底里还另有一

条线索,表面看来是清儒有意识的步步增厚本宗服制,其实别有深意。吾人试将本宗服制的增厚与尊本生并观,然后再反思到相对议题上的“尊尊”,即继君与所继君之关系如何定位,不免令人联想到“君权”与“族权”之对峙。终清之世,仕绅大族在地方兴起,形成富甲一方、权倾一域之势,这其中暗蕴着的权力结构的变化和儒家亲亲思想兴起之间的复杂关系,将是结合宗法理念于近世宗族研究的另一视域。

再次,清儒通过对斩衰三年服制之考证,得出“尊尊”本意是尊“承重者”,也就是负担有人民、土地之责者,并非后世所言之“尊君”(位、势)。把尊之当尊推向“职责”,为清初以降及至晚清以降知识界的“君权”反思,提供了经典新诠、观念再造之明证。再次,婚礼议题所展开的“婚礼节次”的考证,对当时流行的“室女守贞”,无疑是最具“合法性”的辩词。郑珍考证婚礼之十六节次,证明“夫妇”之名成于“亲迎·合卺”,盖无“合体”之实,何来夫妇?无夫妇,何所谓婚姻?这当是考证、仪文、礼意和礼教批判多方议题结合的最佳例证。这当中,汪中的宣言特别值得注意,他说:“无夫妇之恩,即无此重服。”令礼之践履和生活之实质,紧紧扣合,反对跳空于经验事实的“理”。又说:“夫妇,人道之始。子得妻之,父母乃得妇之。”俨然改写父子、夫妇之人伦排序。

四、宗法礼秩之内整、困阨与突破

清儒重省宗法礼秩此一学思运动,在达情遂欲思想、新情理观之出现、以及经济社会的急剧变化下,呈现出非常复杂的多面走向。考礼与议礼、保守与创新,交错出现在这个时代,也交错出现在同一学者的礼学研究上,尤其是针对同一议题而起之聚讼,更是纷纭。

当顾炎武倡言“合私以为公”挑战专制君权时,却仍坚持“嫂叔无服”贯彻“男女别嫌”,并痛斥唐贞观、开元的丧服改制是混乱彝伦;甚至还思忖着该如何制定一套“臣为君服”以统一礼制。同样的,清初大儒王夫之主张理欲一元论、反抗君权,乾嘉汉学之祖惠栋倡言情

欲、反对程朱克己复礼之解；但当面对“皇位过继”议题时，二人却都支持程朱理学者的改称谓、不尊亲，甚至也说上一套天理的大道理。再看乾嘉时的学者，汪中对寡妇、孤儿、室女殉死的批判令学界视之为18世纪改良思想的佼佼者；但在讨论到“为人后者为本宗服”时，仍坚持一旦过继则为本宗止服父母同胞四类，不得扩至祖辈。同样的，以批判大礼仪叱咤学界，令人不敢再生议论的段玉裁，虽已承认为人后不必为之子，但仍坚持为后与所后的关系必须“如真子”，尤其“情感”也一定得如真子。胡培翬亦同此论。相对于程瑶田、曹元弼、王棻等，显得极为保守。

尤其婚礼中“三月庙见”“先配后祖”的争议，最是有趣，也许因此二礼仪牵涉到夫妇合体之“私”（所谓“成妻”）和成为夫家媳妇之“公”（所谓“成妇”）的两层礼意，所以纠葛与异议也特别多样。三月庙见的议题基本上有三种说法：（一）三月成妇；（二）三月祭祢；（三）三月成婚。其中最后一点认为三月庙见“成妇”之后，夫妇才可“同寝”，也就是“成妻”。争议最多。因为《礼记·曾子问》孔子有“女未庙见而死，归葬女氏之党，示未成妇也”一语，明示着成妇之意重于成妻，而且成妇当在庙见之后。清儒考证有言：若是已先合体，该女已失其贞，如何归得女党？于是何时合体成为婚礼议题的一个焦点。毛奇龄坚守“先祖后配”，虽颇质疑成妇、归葬之说，但仍不喜“当夕合体”，他说他的家乡吴俗以次日合体，是“颇知耻”。晚清黄以周承黄式三之学，是戴震、阮元达情遂欲一脉，所著《礼书通故》为清代礼学之殿军。对三月庙见成妇、成妻之礼，却仍坚持三月庙见之后才得“合体”，并用了相当多的文字描述夫妇同处一室有男女情欲却又不得行此不义之举的坚忍心理工夫。这当中，当然也有如俞正燮“苛辞置之，不为典要”，以轻轻一语即否定该议礼之存在；也有如晚清袁翼大笔一挥的全盘式否定。同样的，当然也有刘毓崧、刘寿曾父子排比爬梳皓首穷经，辨析此乃士礼、大夫礼之异同，说明大夫以上不可当夕合体、大夫以下则无妨；严守经学研究之本位。

“皇位过继”议题则是最直接的挑战了宗法秩序的中心命题。从

宋明到乾嘉,我们清楚看到思想界争辩的中心是为“亲亲”争一地位,政治身份不压(绝)血缘关系。但是,从乾嘉到晚清,我们却看到另一层次而且是更高层次的关怀,那就是“君统的独立性”,及对“君责”的再反思。这层反思落实到礼的讨论,就是从主张“统嗣合一”转向主张“统嗣二分”。郭嵩焘、李慈铭在继体无关继嗣的前提下,把君位之传承转向“择贤而立”,一举排除父子关系影射下的宗君合统,令君统独立成一政治运作。也就是说,为君不需先为君之子。若将此语对照前引段玉裁的质疑:“倘曰吾任其统而不为其子,然则孰不可以任其统也?”我们将不禁讶然于统嗣二分之后,段氏此语的双面能动性,竟然与李氏之转折,若合符节。换言之,若继统勿需皇帝之子,则谁人不可?其实,这不就是张之洞力争光绪统绪时所说的“苟不承统,何以嗣为?”之宗法命题的反面成立。

从王棻、郭嵩焘到李慈铭期间的转折和晚清思想界的全面变化关系如何?是有待细究的课题。但无论如何,统嗣二分确实为近代政体改革,提供了一个传统礼意的有力依据。当宗法的嫡庶观念不再主导君统时,君就有可能与“一姓”脱勾。而自凌廷堪以降对“承重”礼意的新诠,更开启“功能性的君”之观念的出现。探溯中国近代性的传统资源,此一思想界的内在线索,不宜轻忽。

从礼学思想的研究观察,18世纪的最大难题之一就是:宗法理念与其秩序实践间的困阨。宗法秩序在实践上的困难,导致学者转向经典考古寻求解方,即所谓求经典之法式。但同时宗法秩序在实践面的困难,也令经典诠释在“礼,时为大”和“礼以义起,缘情制礼”的信念下,转生出新活性的创造力,即藉考证进行经典新诠。儒家宗法理念就在原典、新诠与修正之间呈现出极复杂的多样面。世家大族展现出更严格的宗法秩序,如 William T. Rowe(罗威廉)著陈宏谋一书所述,或夏鸾、胡培翬、曾国藩等大族。但也有更多与时代滋生的新状况并非宗法礼论所能摆平,如王懋竑家族四房三代之间的过继纷争、马其昶过继大宗其后本宗却意外绝后,等等,令宗法与现实人生呈现处处断裂,而宗法理念之实践也在18世纪形成极复杂的拉

扯、脱臼,甚至崩解。层出不穷的“难题”变成环环相扣的疑题丛聚,无论向原典追索或作出新诠,似乎都无法解套,也无法令当事者接受。18 世纪的经典新诠释,在此就扮演着思想的活力与突破困局的多方努力。虽然许多时候,世事的多面复杂性,远远超出经典的理念逻辑。宗法礼秩,在那个时代,当然不可能作出“结构性”的大突破;因此,面对 18 世纪宗法理念的困阨时,最值得重视的,并不是经典解决了什么,而应该是知识界提出了什么议题?宗法实践又多了那些困阨?这些“疑题丛聚”反倒成了观察 18 世纪与近代性之连系的最佳线索,无论两者的关系是断裂或是连续。这些令生活、知识、价值甚至结构面都渴望被突破的丛丛困局与疑题,确实令西方这新知识力的资源,在与中国接榫时,成为内外相求的双向使力。

总之,披靡于十八九世纪的礼学研究,在形态上,是考礼与议礼并行,保守与创新互见,礼秩重整运动呈现多样走势。改革的主张,基本上随礼秩议题出现,做考证与论辩式的伸张,而不是成系统地全面反思。全面性礼秩原型的考索,以纯粹度言,竟自内卷式的走入知识考古之途,开启了近代经学专业知识之始。在思想上,相对于程朱理学或宋明礼教,17 世纪以降情欲觉醒最直接促成的就是新情理观的出现,我称之为从“天理”到“情理”。它的特点是:兼两为仁、合宜为义,即事言理。理之所以能担任物则、规范的作用,不是因为“理本诸天”,而是因为“理原于情,理本诸事”。清儒在这样一种新认识下,确实观察到当时礼教(礼制、礼俗)与人情人欲之间的悬离与隔阂,也意识到人性的被扭曲。在这一层意义下,儒家宗法礼秩面临着严重的挑战。亲亲之仁是清乾嘉以降最被阐扬的情理观,尤其在面对尊尊之义时。换言之,当晚清王棻宣示继统、继嗣二分,郭嵩焘质疑礼记,倡言君臣伦与父子伦二分,以一扫两千年纠缠不清的政治身份与父子身份,把宗统排除于君统之外,使君统独立、政统独立;又当 20 世纪初刘师培对传统五伦一一提出新诠,撰写《伦理教科书》只论四伦,转君臣伦为君民关系等等。这些新理论背后的推使力量,正是三百年来礼学研究所暴露的宗法礼秩理念的脱臼与困阨。传统宗法礼

秩不可能提供结构性的突变,但这一场世纪论辩所呈现的宗法礼秩的困阨,与经典新诠所带出的思想活力,确实令 19 世纪以降的西方思想与中国困题之接榫,成为适时。我们可以肯定,清代礼学家致力于伦理关系与伦理制度之反省,并企图在人之情欲、事之理则上,重建人伦经验界的新秩序。这当中,情与私毫无疑问是最重要的原动力。

征引书目

一、传统文献

(一) 丛书类

《十三经》(上海:上海书店,1997)。

《十三经注疏》(上海:上海古籍出版社,1996)。

《景印文渊阁四库全书》(台北:台湾商务印书馆,1983—1986)。

毛奇龄,《西河文集》,收入第1320—1321册。

王士禛,《分甘馀话》,收入第870册。

王谔等撰,《钦定春秋传说汇纂》,收入第173册。

司马光,《资治通鉴》,收入第304—310册。

江永,《礼书纲目序》,收入第133册。

江永,《礼记训义择言》,收入第128册。

施闰章,《学余堂文集》,收入第1313册。

胡广等撰,《礼记大全》,收入第122册。

徐乾学,《读礼通考》,收入第112—114册。

张九成,《横浦集》,收入第1138册。

张尔岐,《仪礼郑注句读》,收入第108册。

盛世佐,《仪礼集编》,收入第110—111册。

傅恒等编,《乾隆御批历代通鉴辑览》,收入第335—339册。

万斯大,《学礼质疑》,收入第 129 册。

万斯同,《庙制图考》,收入第 662 册。

归有光,《震川集》,收入第 1289 册。

《四库全书存目丛书》(台南:庄严,1995—1997)。

张祥鸢,《华阳洞稿》,收入集部第 132 册。

张履祥,《杨园先生全集》,收入子部第 165 册。

毛奇龄,《庙制折衷》,收入经部第 108 册。

《丛书集成三编》(台北:新文丰出版公司,1997)。

邱濬,《家礼仪节》,收入第 24 册。

张载,《张子经学理窟》,收入第 14 册。

《丛书集成新编》(台北:新文丰出版公司,1989)。

司马光,《司马温公文集》,收入第 61 册。

朱筠,《笥河文集》(台北:新文丰出版公司,1985)。

《丛书集成续编》(台北:新文丰出版公司,1989)。

沈钦韩,《幼学堂文稿》,收入第 19 册。

刘毓崧,《通义堂文集》,收入第 196 册。

俞正燮,《癸巳类稿》,收入第 18 册。

郑珍,《巢经巢文集》,收入第 159 册。

《丛书集成三编》(台北:新文丰出版公司,1997)。

王偁,《东都事略》,收入第 96—97 册。

《续修四库全书》(上海:上海古籍出版社,1995—2002)。

王士让,《仪礼紉解》,收入第 88 册。

石韞玉,《独学庐四稿》,收入第 1466 册。

朱彬,《礼记训纂》,收入第 105 册。

李元度辑,《国朝先正事略》,收入第 538—539 册。

汪绂,《礼记章句》,卷首,收入第 100 册。

姜兆锡,《仪礼经传》,收入第 85 册。

胡培翠,《研六室文钞》,收入第 1507 册。

夏炘,《学礼管释》,收入第 93 册。

- 夏燮,《五服释例》,收入第 95 册。
 夏燮,《明通鉴》,收入第 365 册。
 郝敬,《仪礼节解》,收入第 85 册。
 崔述,《五服异同汇考》,收入第 95 册。
 陈立,《句溪杂著》,收入第 176 册。
 惠栋,《明堂大道录》,收入第 108 册。
 程瑶田,《仪礼丧服文足征记》,收入第 95 册。
 褚寅亮,《仪礼管见》,收入第 88 册。
 郑珍,《郑学录》,收入第 515 册。

二十五史

- 司马迁,《史记》(北京:中华书局,1974)。
 班固,《汉书》(北京:中华书局,1974)。
 范曄,《后汉书》(北京:中华书局,1984)。
 陈寿撰 裴松之注,《三国志》(北京:中华书局,1974)。
 房玄龄等撰,《晋书》(北京:中华书局,1974)。
 李延寿,《北史》(北京:中华书局,1974)。
 魏征等撰,《隋书》(北京:中华书局,1983)。
 刘昫撰,《旧唐书》(北京:中华书局,1975)。
 宋濂等撰,《元史》(北京:中华书局,1990)。
 脱脱等撰,《宋史》(北京:中华书局,1984)。
 张廷玉等撰,《明史》(北京:中华书局,1984)。
 王先谦编、王进祥重编,《重编本皇清经解续编》(台北:汉京文化事业有限公司,1980)。
 胡培翠,《仪礼正义》,收入第 10—11 册。
 王云五主编,《四库全书珍本八集》(台北:台湾商务印书馆,1978)。
 萧嵩等撰,《大唐开元礼》,收入第 99—108 册。
 阮元编、王进祥重编,《重编本皇清经解》(台北:汉京文化事业有限公司,1980)。
 王懋竑,《白田草堂存稿》,收入第 18 册。

凌廷堪，《礼经释例》，收入第8册。

(二) 文集及其他

《光绪宣统两朝上谕档》(桂林:广西师大出版社,1996)第34册。

小横香室主人编,《清宫遗闻》(台北:中华书局,1959)。

中华全国妇女联合会妇女运动历史研究室编,《五四时期妇女问题文选》(北京:三联书店,1981)。

中华书局编委会编,《清史列传》(台北:中华书局,1962)。

方宗诚,《柏堂集续编》(台北:艺文印书馆,1971)。

方苞,《方苞集》(上海:上海古籍出版社,1983)。

毛奇龄,《毛西河先生全集》(康熙三十八年[1699]刻本,“中研院”史语所傅斯年图书馆馆藏)。

毛奇龄,《辨定嘉靖大礼议》(清嘉庆间南汇吴氏听彝堂藏板本,芝海珠尘本影印,史语所傅斯年图书馆馆藏)。

毛岳生,《休复居诗文集》(据嘉定黄氏道光刊本民国二十五年[1936]宝山滕氏影印本,“中研院”史语所傅斯年图书馆馆藏)。

王舟瑶,《默齋集》(上海:国光书局,1913)。

王国维,《王国维遗书》(上海:上海书店,1996)第1册。

王棻,《柔桥文钞》(上海:国光书局,1914)。

王谟辑,《汉魏遗书钞》(嘉庆三年[1798]金溪王氏刊本,史语所傅斯年图书馆馆藏)。

王闳运,《湘绮楼诗文集》(长沙:岳麓书社,1996)。

司马光,《书仪》(台北:台湾商务印书馆,1936)。

永瑆等撰,《四库全书总目》(北京:中华书局,1995)。

皮锡瑞,《经训书院自课文》,收在赵所在、薛正兴主编,《中国历代书院志》(南京:江苏教育出版社,1995)第15册。

皮锡瑞著,周予同注,《经学历史》(北京:中华书局,1989)。

伊桑阿纂修,《钦定大清会典》(台北:台湾商务印书馆,1983)。

任启运,《清芬楼遗稿》(清光绪十四年[1888]任氏家塾刊本,史语所

- 傅斯年图书馆馆藏)。
- 全祖望,《鮚埼亭集·外编》(台北:华世书局,1977)。
- 朱元璋,《御制孝慈录》(台北:台湾商务印书馆,1969)。
- 朱元璋,《明朝开国文献》(台北:台湾学生书局,1967)。
- 朱珔,《小万卷斋文稿》(清光绪十一年〔1885〕嘉树山房藏板,史语所傅斯年图书馆馆藏)。
- 朱琦,《怡志堂文集》(民国二十四年〔1935〕桂林排印本,史语所傅斯年图书馆馆藏)。
- 朱轼,《朱文端公集》(清雍正年间刊本,史语所傅斯年图书馆馆藏)。
- 朱熹,《四书集注》(台北:世界书局,1972)。
- 朱熹,《宋名臣言行录五集·后集》(台北:文海书局,1967)。
- 吴可读,《携雪堂全集》,收入中国西北文献丛书编辑委员会编,《中国西北文献丛书》(兰州:兰州古籍出版社,1990)第169册。
- 吴定,《紫石泉山房文集》(光绪十三年〔1887〕黟县李氏刊本,史语所傅斯年图书馆馆藏)。
- 吴振棫,《养吉斋丛录》(杭州:浙江古籍出版社,1985)。
- 李东阳纂、申时行重修,《大明会典》(台北:文海书局,1964)。
- 李桓辑,《国朝耆献类征初编》(台北:明文书局,1985)。
- 李慈铭,《越缦堂读书记》(上海:商务印书馆,1933)。
- 李觐,《李觐集》(北京:中华书局,1981)。
- 李焘,《续资治通鉴长编》(台北:世界书局,1961)。
- 杜佑,《通典》(上海:商务印书馆,1935)。
- 汪中,《述学》(民国丙寅年〔1926〕成都志古堂刊本,史语所傅斯年图书馆馆藏)。
- 汪中,《述学内篇》(台北:台湾商务印书馆,1967)。
- 汪琬,《尧峰文钞》(上海:上海书店出版社,1989)。
- 谷应泰编,《明史纪事本末》(台北:世界书局,1986)。
- 阮元,《擘经室三集》(台北:台湾商务印书馆,1966)。
- 邵懿辰,《半岩庐遗文》(民国十一年〔1922〕刊本,史语所傅斯年图书

馆馆藏)。

金梁,《光宣小记》(上海:上海古籍出版社,1998)。

长孙无忌,《唐律疏议》(台北:台湾商务印书馆,1990)。

俞樾编,《诂经精舍课艺七集》(清光绪二十一年[1895]刊本,史语所傅斯年图书馆馆藏)。

姚雨蓼纂,胡仰山增辑,《大清律例会通新纂》(台北:文海出版社,1964)。

姚际恒撰,陈祖武点校,《仪礼通论》(北京:中国社会科学出版社,1998)。

姚际恒撰,黄云眉补证,《古今伪书考补证》(济南:齐鲁书社,1980)。

施宏勋,《民法亲属论》(不著出版地:西北大学讲义,1951,原属“经济部中央农业研究所资料室”藏,现存台北近代史研究所)。

昭槿,《啸亭杂录》(北京:中华书局,1980)。

柳诒征,《江苏书院志初稿》,刊于《江苏省立国学图书馆年刊》(南京:1928)第4册。

段玉裁,《段玉裁遗书》(台北:大化书局,1977)。

胡安国,《春秋传》(上海:上海书店,1989)。

胡承珙,《求是堂诗文集》(清道光十七年[1837]家刊本,史语所傅斯年图书馆馆藏)。

胡薇元,《玉津阁文略》(清光绪十四年[1888]刊本,史语所傅斯年图书馆馆藏)。

苗枫林主编,《孔子文化大全·述闻类》(济南:山东友谊出版社,1992)。

夏炘,《景紫堂文集》(台北:文海出版社,1973)。

孙希旦,《礼记集解》(北京:中华书局,1995)。

秦蕙田,《五礼通考》(台北:圣环图书公司,1994)第8册。

翁同龢,《翁同龢日记》(北京:中华书局,1998)第3册。

马其昶,《抱润轩文集》(民国十二年[1923]刊本)。

勒德洪奉敕撰,《大清高宗纯皇帝实录》(台北:华联出版社,1964)。

- 昆冈等奉敕著,《大清会典事例》(北京:中华书局,1980)。
- 昆冈等奉敕续编,《大清会典》(光绪十九年[1893]上海图书集成印书局印,“中研院”史语所傅斯年图书馆馆藏)。
- 张士元,《嘉树山房集》(道光年间刊本,史语所傅斯年图书馆馆藏)。
- 张其锦,《凌次仲先生年谱》(台北:艺文印书馆,1971)。
- 张居正等,《明实录》(台北:“中研院”历史语言研究所,1966)。
- 张海珊,《小安乐窝文集》(道光十一年[1831]刊本,史语所傅斯年图书馆馆藏)。
- 张锡恭,《茹茶轩文集》(清宣统癸亥[1923]刊本,史语所傅斯年图书馆馆藏)。
- 强汝询,《求益斋文集》(清光绪戊戌年[1898]江苏书局刊本,史语所傅斯年图书馆馆藏)。
- 曹元弼,《复礼堂文集》(台北:华文书局,1968)。
- 船山全书编辑委员会编校,《船山全书》(长沙:岳麓书社,1988)。
- 郭嵩焘,《郭嵩焘诗文集》(长沙:岳麓书社,1984)。
- 郭嵩焘,《养知书屋遗书》(清光绪十八年[1892]王先谦序刊本,史语所傅斯年图书馆馆藏),第18册,《养知书屋文集》。
- 郭嵩焘,《礼记质疑》(长沙:岳麓书社,1992)。
- 郭齐、尹波点校,《朱熹集》(四川:四川教育出版社,1996)。
- 陈金林等编,《清代碑传全集》(上海:上海古籍出版社,1987)。
- 陈衍,《石遗室文集》(台北:艺文印书馆,1964)。
- 陈康祺,《郎潜纪闻·初笔·二笔·三笔》(北京:中华书局,1984)。
- 陈确,《陈确集》(北京:中华书局,1979)。
- 陈澧,《礼记集说》(上海:上海古籍出版社,1991)。
- 陆陇其,《陆子全书》(清光绪十六年[1890]宗培等刊本,史语所傅斯年图书馆馆藏)。
- 凌廷堪,《校礼堂文集》(北京:中华书局,1998)。
- 惠栋,《松崖文钞》(上海:上海书店,1994)。
- 焦循,《雕菰集》(台北:鼎文书局,1977)。

- 程颢、程颐著，《二程集》(台北：里仁书局，1982)。
- 冯辰、刘调赞撰，陈祖武点校，《李塉年谱》(北京：中华书局，1988)。
- 黄以周，《礼书通故》(台北：华世书局，1976)。
- 黄式三，《微居集》(清光绪十四年〔1888〕续刊本，史语所傅斯年图书馆馆藏)。
- 黄宗羲著，沈善洪主编，《黄宗羲全集》(杭州：浙江古籍出版社，1985)第10册。
- 黄宗羲撰，全祖望修，王梓材校补，《宋元学案》(台北：河洛图书公司，1975)。
- 黄彰健编，《明代律例汇编》(台北：历史语言研究所，1979)。
- 杨一清等撰，《明伦大典》(明嘉靖八年〔1529〕湖广重刊本，史语所傅斯年图书馆馆藏)。
- 葛士浚编，《皇朝经世文续编》(台北：文海出版社，1972)。
- 万斯大，《经学五书》(清康熙五十六年〔1717〕刊本)。
- 万斯同，《群书疑辨》(台北：广文书局，1972)。
- 雷竣，《经筵堂文钞》(清道光十四年〔1834〕重刊本，史语所傅斯年图书馆馆藏)。
- 刘师培，《刘申叔遗书》(南京：江苏古籍出版社，1997)。
- 刘义庆著，徐震堃校笺，《世说新语校笺》(香港：中华书局，1987)。
- 欧阳修，《欧阳修全集》(台北：世界书局，1963)。
- 蒋良骐原纂，王先谦改修，《十二朝东华录》(台北：文海书局，1963)。
- 黎靖德编，王星贤点校，《朱子语类》(北京：中华书局，1986)第8册。
- 钱大昕，《嘉定钱大昕全集》(南京：江苏古籍出版社，1997)。
- 戴震，《戴震全书》(合肥：黄山书社，1995)。
- 韩梦同，《理堂文集》(清道光三年〔1823〕静恒书屋刊本，史语所傅斯年图书馆馆藏)。
- 魏源、贺长龄编，《皇朝经世文编》(台北：文海出版社，1979)。
- 罗振玉编，《昭代经师手简二编》在《罗雪堂先生全集》五编(台北：大通书局，1973)第12册。

- 罗惇_暉，《罗癭公笔记选》(太原：山西古籍出版社，1997)。
 竇仪等撰，《宋刑统》(台北：文海出版社，1964)。
 顾炎武著，黄汝成集释，秦克诚点校，《日知录集释》(长沙：岳麓书社，1994)。
 龚自珍，《龚自珍全集》(台北：河洛图书公司，1975)。

二、近人论著

(一) 中文部分

1. 专书

- 《中国哲学》编委会编，《郭店简与儒学研究》(沈阳：辽宁教育出版社，2000)。
 支伟成，《清代朴学大师列传》(长沙：岳麓书社，1998)。
 方祖猷，《万斯同传》(台北：允晨出版公司，1998)。
 王梦鸥，《礼记今注今译》(台北：台湾商务印书馆，1980)。
 王跃生，《18世纪中国婚姻家庭研究》(北京：法律出版社，2000)。
 史革新主编，《中国社会通史·晚清卷》(太原：山西教育出版社，1996)。
 甘怀真，《唐代家庙礼制研究》(台北：台湾商务印书馆，1991)。
 吴万居，《宋代三礼学研究》(台北：编译馆，1999)。
 吴诗池、李秀治，《中国人的婚姻观与婚俗》(厦门：厦门大学出版社，1993)。
 李衡眉，《论昭穆制度》(台北：文津出版社，1992)。
 沈兼士，《中国考试制度史》(台北：考试院，1960)。
 汪惠敏，《宋代经学之研究》(台北：师大书苑，1989)。
 周予同，《中国经学史讲义》(上海：上海文艺出版社，1999)。
 周林根，《中国中古礼教史》(台北：海洋学院，1971)。
 周林根，《中国古代礼教史》(台北：海洋学院，1971)。
 周林根，《中国近代礼教史》(台北：海洋学院，1971)。

- 孟森,《清代史》(台北:正中书局,1960)。
- 林庆彰,《明代考据学研究》(台北:台湾学生书局,1986)。
- 胡适,《戴东原的哲学》(台北:台湾商务印书馆,1967)。
- 商衍鎏,《清代科举考试述录》(北京:三联书店,1958)。
- 张光裕,《仪礼士昏礼士相见之礼仪节研究》(台北:中华书局,1986)。
- 张寿安,《以礼代理:凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》(台北:近代史研究所,专刊第72号,1994)。
- 张维屏,《纪昀与乾嘉学术》(台北:台大文史丛刊,105种,1998)。
- 梁其姿,《施善与教化——明清的慈善组织》(台北:联经出版公司,1997)。
- 梁启超,《中国近三百年学术史》(北京:中国书店,1987)。
- 郭廷以编定,陆宝千补辑,《郭嵩焘先生年谱》(台北:近代史研究所,专刊第29号,1971)。
- 郭松义,《伦理与生活:清代的婚姻关系》(北京:商务印书馆,2000)。
- 郭松义等著,《清朝典制》(吉林:吉林文史出版社,1995)。
- 陈戍国,《中国礼制史·隋唐五代卷》(长沙:湖南教育出版社,1998)。
- 陈戍国,《先秦礼制研究》(长沙:湖南教育出版社,1991)。
- 陈戍国,《秦汉礼制研究》(长沙:湖南教育出版社,1993)。
- 陈戍国,《魏晋南北朝礼制研究》(长沙:湖南教育出版社,1995)。
- 陈其泰等编,《二十世纪中国礼学研究论集》(北京:学苑出版社,1998)。
- 陈东原,《中国妇女生活史》(北京:商务印书馆,1998)。
- 陈训慈、方祖猷,《万斯同年谱》(香港:中文大学出版社,1991)。
- 陈顾远,《中国婚姻史》(北京:商务印书馆,1998)。
- 傅隶朴,《春秋三传比义》(北京:中国友谊出版公司,1984)。
- 费丝言,《从典范到规范》(台北:台湾大学文史丛刊,1998)。
- 黄源盛,《中国传统法制与思想》(台北:五南图书公司,1998)。
- 杨大文,《婚姻法学》(北京:中国人民大学出版社,1997)。
- 杨大文,《婚姻法学》(北京:法律出版社,1997,二版)。

- 杨向奎,《清儒学案新编》(济南:齐鲁书社,1994)
- 杨鸿烈,《中国法律发达史》(台北:台湾商务印书馆,1967)。
- 沟口雄三著,林右崇译,《中国前近代思想的演变》(台北:编译馆,1994)。
- 董家遵,《中国古代婚姻史研究》(广州:广东人民出版社,1998)。
- 董家遵著,卞恩才整理,《中国古代婚姻史研究》(广州:广东人民出版社,1995)。
- 漆永祥,《乾嘉考据学研究》(北京:中国社会科学出版社,1998)。
- 赵凤喈著,鲍家麟编,《中国妇女在法律上之地位》(台北:稻乡出版公司,1993)。
- 刘复生,《北宋中期儒学复兴运动》(台北:文津出版社,1991)。
- 蒋秋华主编,《乾嘉学者的治经方法》(台北:中国文哲研究所筹备处,2000),下册。
- 蔡尚思,《中国礼教思想史》(香港:中华书局,1991)。
- 邓国光,《挚虞研究》(香港:学衡出版社,1990)。
- 萧一山,《清代通史》(台北:台湾商务印书馆,1967)。
- 钱玄、钱兴奇编著,《三礼辞典》(南京:江苏古籍出版社,1998)。
- 钱杭,《周代宗法制度史研究》(上海:学林出版社,1991)。
- 顾廷龙,《吴 斋先生年谱》(台北:文海出版社,1964)。
- 顾颉刚,《顾颉刚读书笔记》(台北:联经出版公司,1993)。

2. 论文

- 小柳司气太著,连清吉、林庆彰译,《元明的经学史》,收入安井小太郎等讲述,林庆彰等译,《经学史》(台北:万卷楼图书公司,1996),页182—189。
- 小岛毅,《新书评介:张寿安 以礼代理:凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》,《近代中国史通讯》,第24期(1997年9月),页112—116。
- 小岛毅著,张文朝译,《明代礼学的特点》,收入林庆彰、蒋秋华主编,《明代经学国际研讨会论文集》(台北:中国文哲研究所筹备处,1996),页393—409。

- 王才中,《司马光与濮议》,《晋阳学刊》,1988年第5期,页74—81。
- 王汎森,《明末清初的一种道德严格主义》,收入郝延平、魏秀梅编,《近世中国之传统与蜕变:刘广京院士七十五岁祝寿论文集》(台北:“中研院”近代史研究所,1998),页69—81。
- 王梦鸥,《礼器郊特牲篇书后》,收在李日刚等,《三礼研究论集》(台北:黎明书局,1981),页245—249。
- 王尔敏,《近代湖南女权思潮先驱》,收入张玉法、李又宁编,《中国妇女史论文集》(台北:台湾商务印书馆,1981),页115—128。
- 王树槐,《康有为对女性及婚姻的态度》,《近代中国妇女史研究》(台北:“中研院”近史所),第2期(1994年6月),页27—50。
- 石磊,《仪礼丧服篇所表现的亲属结构》,《民族学研究所集刊》(台北:“中研院”民族所)第53期(1982年6月),页1—43。
- 朱鸿,《大礼仪与明嘉靖初年的政治》(台北:台湾师范大学历史所博士论文,1978)。
- 江天健,《北宋英宗濮议之剖析》,《文史学报》,第19期(1989年3月),页209—227
- 何淑宜,《明代士绅与通俗文化的关系——以丧葬礼俗为例的考察》(台北:台湾师范大学历史研究所硕士论文,1999)。
- 余安邦,《情、义论述——晚近人文社会科学的若干观察》,《汉学研究通讯》(台北:“国家图书馆”)第78期(2001年5月),页20—21。
- 余英时,《士商互动与儒学转向——明清社会史与思想史之一面相》,收入郝延平、魏秀梅编,《近世中国之传统与蜕变:刘广京院士七十五岁祝寿论文集》,页3—52。
- 余英时,《现代儒学的回顾与展望——从明清思想基调的转换看儒学的现代发展》,收入氏著,《现代儒学论》(香港:八方文化企业公司,1996),页8—27。
- 李小平,《礼“亲亲”“尊尊”孰重之辨》,《孔孟月刊》,第20卷第11期(1982年7月),页3—6。
- 杜正胜,《传统家族结构的典型》,收入氏著,《古代社会与国家》(台

- 北:允晨出版公司,1992),页780—786。
- 周何,《左传先配而后祖辨》,潘重规教授祝寿论文集编委会编,《潘重规教授七秩诞辰论文集》(台北:编者印行,1977),页69—79。
- 周昌龙,《良知与经世——从王龙溪良知经世思想看晚明王学的真貌》,收入张以仁先生七秩寿庆论文集编辑委员会编,《张以仁先生七秩寿庆论文集》(台北:台湾学生书局,1999),页957—990。
- 周婉窈,《清代桐城学者与妇女的极端道德行为》,《大陆杂志》,第87卷4期(1993年10月),页13—38。
- 季旭升,《礼记曾子问“三月庙见”考辨》,《中国学术年刊》,第9期(1987年6月),页51—70。
- 林素英,《降服的文化结构意义》,《中国学术年刊》,第19期(1998年3月),页59—101。
- 林丽真,《论魏晋的孝道观念及其与政治、哲学、宗教的关系》,《文史哲学报》,第40期(1993年6月),页25—52。
- 金贞和,《太平天国时期的妇女问题》,收入张玉法、李又宁编,《中国妇女史论文集》(台北:台湾商务印书馆,1981),页104—114。
- 胡发贵,《清代贞节观念论述》,《清史研究集》,第7辑(北京:中国人民大学出版社,1990),页153—170。
- 奚敏芳,《姚际恒之仪礼学》,收入《经学研究论丛》第5辑(台北:台湾学生书局,1998),页135—154。
- 马宗霍,《中国经学史》(台北:台湾商务印书馆,1937)。
- 高明士,《皇帝制度下的庙制系统——以秦汉至隋唐作为考察中心》,《文史哲学报》,第40期(1993年6月),页55—96。
- 张朋园,《梁启超的两性观:论传统对知识分子的约束》,《近代中国妇女史研究》,第2期(1994年6月),页51—64。
- 张寿安,《17世纪中国儒学思想与大众文化间的冲突——以丧葬礼俗为例的探讨》,《汉学研究》,第11卷第2期(1993年12月),页69—80。
- 张寿安,《18、19世纪中国传统婚姻观念的现代转化》,《近代中国妇

女史研究》,第8期(2000年9月),页41—87。

张寿安,《明清情欲论述与礼秩重省》,《汉学研究通讯》,第78期(2001年5月)。

张寿安,《孙星衍的原性说及其在清代思想史上的地位》,收入郝延平、魏秀梅编,《近世中国之传统与蜕变:刘广京院士七十五岁祝寿论文集》,页103—137。

张寿安,《清儒的考证、经世与制度重建》,《当代史学》,第1卷第4期(1998年12月),页73—77,改订稿《清儒的考证经世与礼制重建》,收入《学术思想评论》,第10辑(吉林:吉林人民出版社,2003)。

张寿安,《黄式三对戴震义理思想之响应》,收在中山大学中文研究所编,《第五届清代学术研讨会》(高雄:中山大学中文研究所,1997),页17—53。

张寿安,《嫂叔无服,情何以堪?——清代礼制与人情的冲突议例》,收在熊秉真、吕妙芬编,《礼教与情欲:前近代中国文化中的后/现代性》(台北:近代史研究所,1999),页125—177。

张寿安,《儒家的礼秩序与情》,收入民族学研究所编,《叙说·记忆与历史——以“情与文化”为核心的论述学术研讨会论文集》(台北:民族学研究所,排印中)。

张寿安,《礼教与情欲:近代早期中国社会文化的内在冲突》,收入张以仁先生七秩寿庆论文集编辑委员会编,《张以仁先生七秩寿庆论文集》,页735—752。

张灏,《宋明以来儒家经世思想试释》,收入近代史研究所编,《近世中国经世思想研讨会论文集》(台北:近代史研究所,1984),页15—19。

郭伟川,《分裂的局面与礼坏的社会——略论魏晋南北朝的社会政治与思想风气》,《华学》,第3辑(1998年11月),页273—281。

陈来,《明嘉靖时期王学知识人的会讲活动》,《中国学术》,第4辑(2000),页1—52

- 陶希圣,《民法亲属篇修订曲折》,《东方杂志》复刊号,第12卷第12期(1979年6月)。
- 彭林,《六德束释》,《清华简帛研究》,第1辑(北京:清华大学出版社,2000年8月)。
- 彭林,《再论郭店简 六德“为父绝君”及相关问题》,收入《古文字与古文献》,第1期(2000:12)。
- 彭林,《论清人 仪礼 校勘之特色》,《中国史研究》,1998年第1期,页25—37。
- 惠吉兴,《宋代礼学研究》(广州:中山大学博士论文,1999)。
- 景藏,《婚姻制度》,《东方杂志》,第17卷第8号(1920年4月),页1—4。
- 程光裕,《北宋台谏之争与濮议》,《宋史研究集》(台北:编译馆,1964)。
- 黄源盛,《沉家本法律思想与晚清刑律变迁》(台北:台湾大学法律研究所博士论文,1991)。
- 万揆一,《议大礼与杨升庵》,收入林庆彰编,《杨慎研究资料汇编》(台北:文哲所,1992),页68—72。
- 詹海云,《陈确葬论探微》,收入氏著,《清初学术论文集》(台北:文津出版社,1992),页123—198。
- 刘述先,《有关理学的几个重要问题的再反思》,收入钟彩钧编,《国际朱子学会议论文集》(台北:中国文哲研究所筹备处,1993),页263—294。
- 刘述先、郑宗义,《从道德形上学到“达情遂欲”——清初儒学新典范论析》,收入刘述先、梁元生编,《文化传统的延续与转化》(香港:中文大学出版社,1999),页81—105。
- 刘广京,《近世中国经世思想研讨会论文集·序》,收入近代史研究所编,《近世中国经世思想研讨会论文集》(台北:近代史研究所,1984),页1—14。
- 暴鸿昌,《论方苞与康雍时期的理学》,《中国史研究》,1998年第2

期,页 57—165。

阎鸿中,《唐代以前“三纲”意义演变:以君臣关系为主的观察》,《钱穆先生纪念馆馆刊》第7期(1999年12月),页 56—75。

戴君仁,《书张尔岐仪礼郑注句读后》,收入氏著,《梅园论学集》(台北:台湾开明书店,1970),页 80—87。

(二) 外文部分

Benjamin A. Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 2000).

Benjamin A. Elman, *Classicism, Politics, and Kinship: the Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1990).

Carney T. Fisher, *The Chosen One: Succession and Adoption in the Court of Ming Shizong* (Sydney: Allen & Unwin, 1990).

Harriet T. Zumdorfer, "Han-hsüeh, 'Evidential Rossarch' and Female Chastity: A re-examination of intellectual attitudes and social ideals in the 18th China," in W. L. Idema and E. Zürcher eds., *Thought and Law in Qin and Han China* (Leiden: E. J. Brill, 1990), pp. 208-224.

Kai-wing Chow, "Ordering Ancestors and the State: Chang Hsüeh-ch'eng (1738—1801) and Lineage Discourse in Eighteenth-Century China." 收入近代史研究所编,《近世家族与政治比较历史论文集》(台北:近代史研究所,1992),页 297—321。

Kai-wing Chow, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse* (Stanford: Stanford University Press, 1994).

Kandice Hauf, "The Community Covenant in Sixteenth-Century Ji'an Prefecture, Jiangxi," *Late Imperial China* 17 2(1996), pp. 1-50.

Kwang-ching Liu ed., *Orthodoxy in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1990).

- Patricia B. Ebrey, *Chu Hsi 's Family Rituals : A Twelfth-Century Chinese Manual for the Performance of Cappings , Weddings , Funerals , and Ancestral Rites* (Princeton : Princeton University Press , 1991).
- Patricia B. Ebrey , *Confucianism and Family Rituals in Imperial China : A Social History of Writing About Rites* (Princeton : Princeton University Press , 1991).
- Paul A. Cohen , *Discovering History in China : American Historical Writing on the Recent Chinese Past* (New York : Columbia University Press , 1984).
- Timothy Brook , “Funerary Ritual and the Building of Lineages in Late Imperial China ,” *The Journal of Asian Studies* , 49 :2(1989) , pp. 477-493 .
- William T. Rowe , “Ancestral Rites and Political Authority in Late Imperial China : Chen Hongmou in Jiangxi ,” *Modern China* (October , 1998) , pp. 378-407 .
- William T. Rowe , *Saving the World : Chen Hongmou and Elite Consciousness in Eighteenth-Century China* (Stanford : Stanford University Press , 2001).
- Xia-bin Ji , “Conservatism and Court Politics in Northern Sun China : The Thought and Career of Ssu-Ma Kuang , 1019-1086 ,” (PhD Dissertation , Princeton University , 1998).
- 小島毅 ,《书评 :张寿安著 以礼代理 》,《中国》,第 21 期(1999 年 3 月) ,页 231—235。
- 小島毅 ,《婚礼庙见考——毛奇龄による家礼批判》,收入柳田节子先生古稀纪念论集编辑委员会编,《柳田节子先生古稀纪念 :中国の传统社会と家族》(东京 :汲古书院 ,1993) ,页 311—328。
- 小島毅 ,《中国近世における礼の言说》(日本 :东京大学出版会 , 1996)。
- 诸桥辙次 ,《诸桥辙次著作集》(东京 :大修馆书店 ,1963)。

滨口富士雄，《清代考据学の思想史的研究》（日本：国书刊行会，1994）。

三、其 他

《“中研院”周报》（台北：“中央研究院”），第 561 期，1996 年 1 月 26 日。