

清代禮學的復興與經世禮學 思想的流變

王家儉*

摘要

中國自古號稱為「禮義之邦」，歷代學者對於禮學皆有著述。然而以經世禮學相倡者卻只有清代，在我國禮學文化史上洵可視為一大特色，值得吾人加以研究。

以往學者對於此一問題雖偶有所著述，惟人數並不太多，而所研究者又多限於某一個人或某一時期。至於貫通有清三百年間經世禮學之流變者，迄今尚未見有人問津。本文之作即就此一問題，作一初步地探討，藉期拋磚引玉，對於清代的禮學思想作更多的討論。

清代的經世禮學，基本上乃是明末清初以來反玄學運動的一條主流。由於時代的推移，學風的遞嬗，其間亦迭有變遷，經歷興、盛、變、衰幾個階段。從顧炎武之「經學即理學」，到凌廷堪的「以禮代理」，黃式三的「經學即禮學」，乃至章學誠的「經世史學」，曾國藩的「經世禮學」。繼繼繩繩，先後相接，無形中已成為一條經世禮學思想的一大脈絡，甚至其後且與西方的文化相結合，而為中西文化融合開出一條新的方向。此一思想的線索，實不容研究清代學術思想者所忽視。

本文對於經世禮學與清代中葉之考證學的關係特別重視。並且認定凌廷堪之「以禮代理」思想，乃為顧炎武「經學即理學」思想的繼承與修正。同時，還以為以戴震為首的皖派學者，其治學之目的並非僅在單純的學術考證，而在

收稿日期：2005年9月7日，通過刊登日期：2006年4月19日。

* 作者係國立臺灣師範大學歷史研究所退休教授，現旅居加拿大。

於窮經考禮，實事求是，求義理於古經。並且企圖以「新經書義理」以取代宋明以來六百年間所流行的「宋學義理」。以實代虛，崇漢黜宋，其精神殆可與亭林之「明道救世」之訓相呼應。

「中體西用」思想實應肇始於曾國藩：曾氏為一漢宋之學的調和論者，深具經世禮學之思想，兼以其人又為洋務運動的主要推手，開展數項新政。其欲以中國傳統的禮學為本，而以西方的科技為用，至為明顯，可謂開「中體西用論」之先河。以往研究洋務運動思想的學者，雖然提出不少的理論，但罕有人注意到曾氏的經世禮學思想；且又未能將其經世禮學與其自強新政作一連繫，合而觀之，是以對於曾氏在近代思想史上貢獻予以忽略，殊以為憾。

關鍵詞：清代、禮學、顧炎武、凌廷堪、章學誠、曾國藩

一、前言

經驗與理性無疑地是促進人類文明進步的兩大原動力。而禮儀與禮制的產生，則是人類經驗的累積，以及理性發達所必然的結果。證明人類的生活與社會的組織已從朦朧與渾沌進展到另一層高度文明階段。

禮的範圍甚為廣泛，大而國家體制、宗教禮儀、典章制度；小而個體生活規範、風俗習慣、意識型態、行為模式，無不涵蓋於其內。中國自古即號稱為禮義之邦，故自先秦以來，對於禮的問題即倍加重視。如集古禮之大成的孔子（551-479 B.C.）便曾於答「哀公問」時，明白地指出：「民之所由生，禮為大。」接著又進一步地舉出禮之作用至關重大：「非禮無以節事天地之神也，非禮無以辨君臣上下長幼之位也，非禮無以別男女父子兄弟之親，昏姻疏數之交也。」¹另在「答弟子言偃問」時，亦曾告以：「夫禮，先王承天之道，以治人之情。故失之者死，得之者生。……是故，夫禮必本於天，設於地，列於鬼神，達於喪祭射御冠昏朝聘。故聖人以禮示之，故天下國家可得而正也。」²孟子（372-289 B.C.）同樣地強調禮義的重要，力言：「無禮義則天下亂。」並引曾子之言，以說明禮義的主要內涵：「生事之以

1 王夢鷗註譯，《禮記今註今譯》（天津：天津古籍出版社，1987.10），下冊，〈哀公問〉，頁651。

2 同上註，上冊，〈禮運〉，頁291。

禮，死葬之以禮，祭之以禮，可謂孝矣。」³其後孔門弟子之中言禮者，以荀子（313-238 B.C.）為最著。他認為禮乃三教之本，「天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。」禮不但可以定分以節人之欲，且可以為文以飾人之性。是以「凡用血氣志意知慮，由禮則治通；不由禮則勃亂提優。食飲衣服居處動靜，由禮則和節；不由禮則觸陷生疾。容貌態度進退趨行，由禮則雅；不由禮則夷固僻違，庸眾而野。故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。」⁴又以為禮莫大於聖王，惟有聖人為王，始能以禮治國，推行王政，而有最善之國家社會。⁵禮治是為荀子的政治最高理念，於此可以概見。

此種重禮的儒家傳統，到了漢代初年大一統中央集權的帝國時期，則尤為儒臣所強調。著名的政治論者賈誼（201-169 B.C.）即曾於其《新書》之內，極言：

道德仁義，非禮不成；教訓正俗，非禮不備；分爭辨訟，非禮不決；君臣上下父子兄弟，非禮不定；宦學事師，非禮不親；班朝治軍蒞官行法，非禮威嚴不行；禱詞祭祀供給鬼神，非禮不誠不莊。是以君子恭敬撙節退讓以明禮。禮者，所以固國家定社稷，使君無失其民者也。⁶

董仲舒（176-104 B.C.）也說：

禮者，繼天地，體陰陽，而慎主客，序尊卑貴賤大小之位，而差內外遠近新舊之級者也。⁷

其他類似之論尚多，於此從略。不過，隨著歷史文化的發展，禮制與禮儀也日益落實到政治與社會層面，而使中國的典章制度、綱常名教等漸與禮學契合。雖因朝代的更迭而時有所損益，但禮學的傳統卻一直綿延未斷，成為我國精神文明的重要象徵。

3 分見《孟子》（《四書集註》，香港：太平書局，1986），卷7〈盡心下〉，頁207；卷7〈滕文公上〉，頁65。

4 王忠林註譯，《新譯荀子讀本》（臺北：三民書局，1991），卷1〈修身篇〉，頁66-67。

5 《荀子》，卷12〈正論篇〉，頁4-5。

6 賈誼，《新書》（臺北：世界書局，1975），卷6〈禮〉，頁1。

7 漢·董仲舒著，清·凌曙注，《春秋繁露注》，卷9〈奉本第三十四〉，《皇清經解續編》（清光緒十四年江陰南菁書院刊本），卷873，頁223。

可是，論及禮學的原始經典，卻因為歷經秦火之災，大部分殘缺不全。雖至漢初而有《周禮》、《儀禮》及《禮記》、《大戴禮》等書的出現，然以內容殘缺、文義簡奧，常使學者聚訟不已，莫衷一是。直到東漢大儒鄭玄（康成，127-200）考證圖說，爲之作注，始得集其大成。至唐之時，義疏之風盛行，禮學亦受影響。於是而有陸德明（元朗，556-627）之《經典釋文》、孔穎達（仲達，574-648）之《禮記正義》、賈公彥之《周禮儀禮正義》。而杜佑（君卿，755-812）則又斷以經義，明其源流，從而疏通之，對於禮學之發展均有所補益。惜以宋代以後理學大昌，擺脫漢唐，獨研義理。在經學舊說不受重視環境下，禮學自此一蹶不振。澁假而使宋、元、明三朝成爲「三禮完全衰熄的時代」。⁸

二、清代禮學的復興

清代禮學的復興，實有其特殊的歷史背景，其中最主要的便是學風的轉變。明末遺老懷於天崩地解的亡國之痛，深感王學空疏之弊，紛紛以實學相倡導。於是黃宗羲（1610-1695）主推極吾心以言博學；陳乾初（確，1604-1677）主辨體用、辨理氣，以求致於實功；孫夏峰、李二曲、陸世儀主不偏立宗旨、左右采獲以爲調和；王船山（夫之，1619-1692）主黜陽明而復之橫渠程朱，尊事物德行之實，以糾心智覺念之虛妄；顏習齋（元，1635-1704）以理學無益於人國，而主棄宋明六百年之程朱，並大倡六府三事三物四教之學。至其弟子李塉（1659-1733）則將禮學更加發揮，而使北方的顏李之學與南方的黃宗羲言史論政之學相呼應。至於顧炎武（1613-1682）則更是絕口不言心性，而以博學於文、行己有恥相標榜。力言「經學即理學」，藉期恢復儒學之實用價值。禮學具有極高的實踐精神，而又爲六經的總匯，與此時的崇實之風，正可沆瀣一氣。⁹

其次，是清初帝王的提倡。康熙（1662-1722在位）及乾隆（1735-1795在位）二帝皆爲稽古右文之主。一則思藉學術的倡導，以飾其盛世之昇平；

8 梁啓超，《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣中華書局，1958臺二版），頁186。按朱子晚年擬撰《儀禮經傳通解》，未能成書。

9 錢穆，《國學概論》（臺北：臺灣商務印書館，1956臺新版），頁61。

再則禮學可以維護社會秩序，有利於帝國的統治。是以特命儒臣對於古代的經典大加整理刊刻，先後修成《欽定周禮義疏》46卷、《欽定儀禮義疏》48卷、《欽定禮記義疏》82卷，合稱為《三禮義疏》，共166卷。此舉對於治禮之家自為一大鼓舞。皮錫瑞於其《經學歷史》中，即曾指出經學自兩漢越千餘年，至清代而復興。乃以帝王稽古右文超軼前代，自康熙至乾隆大修經籍，「鴻篇鉅製，照輝寰區。頒行學官，開示愚蒙。發周禮之蘊，持漢宋之平，承晚明極衰之後，推實學，以矯空疏。宜乎漢學重興，唐宋莫逮。」¹⁰

再次，為清代文字獄的影響。清帝雖對學術提倡，但對漢人的民族意識卻防範甚嚴，並採嚴厲的高壓政策，因此屢有文字獄的發生，歷經康、雍、乾三朝不斷，尤以乾隆朝為最。在此政治氣氛之下，學者畏談當世之務，惟有埋首於古學之研究，群趨於窮經考禮之一途。章太炎於論及清代儒學時，曾對此慨乎言之，謂：「清世，理學之言竭，而無餘華。多忌，故歌詩文史楛。愚民，故經世之志衰。家有智慧，大湊於說經，亦以紓死。而其術近工眇蹕善矣。」¹¹

以故，清代的議禮之家，人數之眾遠邁前古。自黃宗羲、顧炎武等清初大儒首開其端，其後，代不乏人。諸如張爾岐、李塉、徐乾學、萬斯大、萬斯同、李光地、李光坡、方苞、江永、任大椿、秦蕙田、戴震、凌廷堪、程瑤田、金榜、胡培翬、胡承珙、孫詒讓、邵懿辰、黃式三、黃以周、曾國藩、郭嵩燾、皮錫瑞等皆為著者。彼等率多奮其精力，對於禮學大加整理與探討。或者探其源流，或者辨其真偽，或者釐其章句。或者重作注疏、賦以新解；或者為之校補、提出義證。舉凡禮經中的王制、月令、禮運、內則、樂記、喪服、昏禮、弟子記、夏小正，以及有關之名物、數制、宮室、衣冠、禮儀、明堂、考工等，均曾加以分析與討論。其中宏篇鉅製之作，固然難能可貴，即單篇別行之類的碎金式之作，亦多具有相當的學術價值。其中最著者，計有張爾岐之《儀禮鄭注句讀》17卷、徐乾學之《讀禮通考》120卷、秦蕙田之《五經通考》262卷、江永之《禮書綱目》82卷、凌廷堪之《儀禮釋例》13卷及《校禮堂文集》36卷、黃式三之《禮學通考》100卷、孫詒讓之《周禮正義》80卷。或為專經之解釋，或為通貫之研究，其對禮學

10 參看皮錫瑞，《經學歷史》（臺北：世界書局，1962臺一版），頁59。

11 章炳麟，《疇書》（上海：古典文學出版社，1958），頁30。

之貢獻皆不可沒。除此之外，尚有數部學者所輯的經解之書，其中亦包含有大量的禮學之作，可供研究者之參考。計有康熙間徐乾學所輯之《通志堂經解》1781卷、道光間阮元所輯之《皇清經解》1400卷、光緒間王先謙又將道光以後有關經學之書輯成《續皇清經解》209卷。而乾隆間所輯之《欽定四庫全書》，亦曾收入清初以至乾隆183年間（1644-1782）的有關禮學之作，合計約有2656卷之多。¹²雖然各書可能有所重複，然其數量之鉅，實為前代所未有。

清儒治禮，雖不脫傳統的注疏章句之法，且特重凡例，據例以補經。但亦於典章制度方面致力甚勤，著述頗多。如徐乾學的《讀禮通考》、萬斯大的《禮學質疑》、惠士奇、惠棟父子的《禘禮》、《明堂大道錄》，以及江永的《禮書綱目》等均為此類的著作。由於《周禮》本為古代的政書，是以歷代的典章制度多不斷地沿襲。陳澧（東塾，1810-1882）便曾明白指出此一問題。他以為中國的禮制大多一脈相承，鄭注三禮，以漢制況周制；賈疏復以唐制況漢制。至清則又以清制況周禮，而直追漢唐。均不免「舉今曉古，遵循舊規。」可是由於時空的變遷，一朝有一朝的制度，亦並非全係率由舊章。以《大清會典》及《職官志》而言，即含有若干「今有而古無，古有而今無者。」或「名同而實異，實同而名異者。」殊不可一概而論。¹³

三、清初經世禮學的萌芽——顧亭林的「經學即理學」

清代禮學的另一特色，即為經世理學。此一思想濫觴於清初的顧炎武（1613-1682）。炎武字亭林，公認為清代經學的開山之祖，亦為著名的經世思想家，其所揭櫫的名言即是「經學即理學」，與施愚山書云：

理學之傳，自是君家弓冶。然愚獨以為理學之名，自宋人始有之。古之所謂

12 根據張壽安的統計，阮元《皇清經解》內，所收清初以至道光九年（1644-1829）三禮專書，佔所有專書的百分之二十；王先謙《皇清經解續編》之內，有關三禮之書則佔百分之二十八。各家文集中有關論禮的單篇文字，尚未包括於內。見張壽安，〈凌廷堪的禮學思想——「以禮代理」說與清乾嘉學術思想之走向〉，《中央研究院近代史研究所集刊》21(1992.6): 89。

13 陳澧，《東塾讀書記》（臺北：文光圖書公司，1971），頁211、214、216。

理學經學也，非數十年不能通也。故曰君子之於春秋，沒身而已矣。今之所謂理學禪學也。不取之五經，而但資之語錄校諸帖括之文，而尤易也。¹⁴

亭林之意有二，一在反對宋明的空疏理學，尤其是王學。一在恢復古代儒家的經學，回歸原典。其最主要的目的，則在「通今學古」，以為經世之用。關於亭林的經世思想，可於其文集之內與友人論學各書中充分見之。如在〈與人書八〉即云：「引古籌今，亦吾儒經世之用。」又〈與蕪門當事書〉中亦謂：「今日者，拯斯人於塗炭，為萬世開太平，此吾輩之任也。仁以為己任，死而後已。」¹⁵另在〈與人書二十五〉內，則更明言其所作《日知錄》乃係為救世：「君子之為學，以明道也，以救世也。徒以詩文而已，所謂雕蟲篆刻，亦何益哉。某自五十以後，篤志經史，其於音學深有所得，今為五書以續三百篇以來久絕之傳。而別著《日知錄》，上篇經術，中篇治道，下篇博聞，共三十餘卷。有王者起，將以見諸行事，以躋斯世於治古之隆，而未敢為今人道也。」¹⁶他如〈與人書三〉一文內，亦言：「孔子之刪述六經，即伊尹太公救民於水火之心，而今之注蟲魚命草木者，皆不足以語此也。故曰載之空言，不如見諸行事。……愚不揣有見於此，故凡文之不關於六經之指，當世之務者，一切不為。而既以明道救人，則於當今之所通患，而未嘗專指其人者，亦遂不敢以辟也。」¹⁷

在與黃宗羲書中，對其個人經世思想轉變過程，言之尤詳。謂：「伏念炎武自中年以前，不過從諸文士之後，注蟲魚，吟風月而已。積以歲月，窮探古今，然後知後海先河，為山覆簣。而於聖賢六經之指，國家治亂之原，生民根本之計，漸有所窺，恨未得就正有道。」而於梨洲所著之《明夷待訪錄》一書，則尤為大喜過望，並引以為同志，對之推崇備至。認為：「百王之敝，可以復起，而三代之盛，可以徐還也。」並謂：「古之君子所以著書待後，有王者起，得而師之。然而易窮則變，變則通，通則久。聖人復起而不易吾言，可預信於今日也。」同時，他又將其《日知錄》未成稿寄與黃氏，以示其中之所論，同於黃氏者十之六七，期能收之為「諸同志之末」，相

14 顧炎武，《亭林詩文集》（臺北：中華書局，1982臺三版），卷3，頁16上。

15 同上註，卷4〈與人書八〉，頁16下；卷3〈病起與蕪門當事書〉，頁10上。

16 同上註，卷4〈與人書二十五〉，頁20下-21上。

17 同上註，卷4〈與人書三〉，頁15上。

互砥勵。俾得「以貽後人，以幸萬世」。¹⁸

誠然，亭林並未明言其所謂「經學即理學」中之理學即指禮學而言。不過，從經學與理學之關係，以及亭林對禮學的論述兩方面加以觀察，即可不難索解。就經學與理學之關係而論，六經之文皆有禮在其中，六經之義亦以禮為本。是以孔子於《禮記》〈燕居篇〉中，即嘗明言：「禮也者，理也。」¹⁹而〈樂記篇〉亦云：「禮也者，理之不可易者也。」孔疏言：「六經其教雖異，總以禮為本。」²⁰由此可知，如將亭林「經學即理學」解釋為「經學即禮學」，亦不為過。再以亭林對於禮學之論述而言，亦可知其對禮學之重視。如於序張爾岐之《儀禮鄭注句讀》中，即曾明言：

記曰：優優大哉，禮儀三百，威儀三千。禮者，本於人心之節文，以為自治，治人之具。是以孔子之聖，猶問禮於老聃。而其與弟子答問之言，雖節目之微，無不備悉。語其子伯魚曰：不學禮無以立。鄉黨一篇皆動容周旋中禮之效。然則周公之所以為治，孔子之所以為教，舍禮其何以焉。²¹

於〈答汪苕文書〉內，亦曾拳拳以禮經為念。首對苕文之憫禮教之廢壞，而屬其「斟酌古今，以成一書，返百王之季俗，而躋之三代。」深為讚賞，謂之為「仁人之用心」。繼言其個人早年因習舉業，多用力於四經，而於三禮則未之考究。及至年過五十，始知不學禮無以立之旨。方啟討論，已有志未逮。最後則表示欲殫數年之精力，「以三禮為經，而取古今之變，附於其下，為之論斷。以待後王，以惠來學。豈非今之大幸乎。」²²另〈與毛錦銜書〉時，則更為強調以禮為教，修身立命之重要：

比在關中，略倣橫渠藍田之意，以禮為教。夫子嘗言，博學於文，約之以禮。而劉康公云，民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮儀威儀之

18 黃宗羲，《南雷文定》（臺北：世界書局，1964），「附錄」，頁2下-3上。

19 王夢鷗註譯，《禮記今註今譯》下冊，頁663。按《家語》即將〈仲尼燕居〉正名為〈禮篇〉，以示篇中孔子與弟子所討論者，主要為「禮」的問題。

20 參閱陳澧，《東塾讀書記》〈記九〉，頁280，按清末繆荃孫即曾指出黃氏以經學為禮學，即以禮學為理學，顧氏之訓至此始闡。見徐世昌輯，《清儒學案》（臺北：燕京文化公司，1976），卷154〈傲居學案〉下「附錄」，頁39。

21 見顧炎武，《亭林詩文集》，卷2〈儀禮鄭注句讀序〉，頁8下。

22 同上註，卷3〈答汪苕文書〉，頁16下-17上。

則，以定命也。然則君子之爲學，將以修身，將以立命，舍禮其何由哉。²³

在亭林看來，禮教非僅關係於個人的修身立命，抑可綱紀人心風俗，影響於國家社會之治亂安危，在〈與人書九〉一文中，即指出：

目擊世趨，方知治亂之關，必在人心風俗。而所以轉移人心，整頓風俗，則教化紀綱爲不可闕矣。百年必世養之而不足，一朝一夕敗之而有餘。²⁴

雖然亭林並無禮學的專門著述，但在其文集與《日知錄》中，有關於禮學的記載則隨處可見，足以證明其對禮學之關切。亭林論學之中心旨趣本在明道與救世。其所揭之「經學即理學」，乃在因經術而明治道，因治道而爲救世。〈與友人論學書〉曾對此詳哉言之：

愚所謂聖人之道者如之何？曰博學於文，曰行己有恥。自一身以至於天下國家皆學之事也。自子臣弟友，以至出入往來，辭受取與之間，皆有恥之事也。恥之於人大矣，不恥惡衣惡食，而恥匹夫匹婦之不被其澤。故曰萬物皆備於我矣，反身而誠。嗚呼！士而不先言恥，則爲無本之人。非好古而多聞，則爲空虛之學。以無本之人，而講空虛之學，吾見其日從事於聖人，而去之彌遠也。²⁵

繼亭林之後，最能發揮其經世禮學思想的是徐乾學（1631-1694）。乾學字原一，號健庵，崑山人。康熙九年（1670）進士，官至刑部尚書。與其弟文元、秉義並臻通顯，號稱爲「崑山三徐」。²⁶乾學爲亭林之甥，受舅氏影響甚大。沈德潛（1673-1769）謂其「熟於朝章國故之大，盈廷議禮，必折衷焉。及發言爲詩，亦復諸體愜當，藝林謂酷似其舅，信然。」俞曲園（樾，1821-1906）也於其《重刊檐園集》序內，謂「健庵徐公，先生（按指亭林）之甥也。其所學一出於先生，其論學宗旨與亭林同。」並言由乾學文集中之〈修明史條例〉及〈修大清一統志條例〉觀之，則可知「國初大著作體裁皆公所定。亭林先生窮老著書，不獲見用於世。而公則遭逢盛世，從容申論。出

23 同上註，卷6〈與毛錦衛〉，頁19下-20上。

24 同上註，卷4〈與人書九〉，頁16下。

25 同上註，卷3〈與友人論學書〉，頁2上。

26 參看拙著，〈崑山三徐與清初政治〉，文載拙著《清史研究論叢》（臺北：文史哲出版社，1994），頁338-339。

其所學，以潤色皇猷。此乃時爲之，而公與先生之學不以是爲優劣也。」²⁷ 民初徐世昌所輯之《清儒學案》內〈健庵學案〉亦言：「康熙朝文治昌明，儒臣承流宣化。……而健庵博識，多近史學輿地禮制掌故。延納眾長，規模宏大。乾嘉學派之先聲，於此肇焉。」²⁸

徐乾學對於禮學有兩大貢獻，一爲禮學文獻的編輯。明末以來，動亂頻仍，兵馬倥傯，文獻多已散佚。乾學鑒於喪禮闕而不講，特於居喪期間，命人輯成《讀禮通考》120卷，以作爲喪禮之依循。由於該書出於禮學專家萬斯同（1638-1702）之手，故而宏綱細目，條理秩然。於儀禮喪服等篇，以及大小戴記，則倣朱子《經傳通解》之體例，兼采眾說。於歷代典制，則一本正史，參以經典及《開元禮》和《五禮新儀》諸書。立綱統目，大端凡八，諸如喪期、喪服、喪儀、喪考、喪具、變禮、喪制、廟制等，均含括於其內。此外，喪期歷代同異則有表；喪服、儀節、喪具則有圖。其中除以喪禮爲主外，並亦兼及廟祭郊祀諸禮。準古酌今，考證詳備，堪稱一代政典，亦可謂清代第一部貫通群經的禮學著作。²⁹ 該書草創於康熙十六年（1677），至三十五年（1696）始爲完成，歷時二十年。首刻於徐氏之傳是樓，其間曾經三易其稿。該書雖以萬斯同之力獨多，然乾學亦曾於歸田後稍加校定。故而能「博而有要，獨過諸儒。」後之學者頗爲萬氏鳴不平者，以爲其功爲徐氏所掩。實則不然，如乾學之子樹穀在該書序言中，即曾明白指出，當其草創之初，朱彝尊（1629-1709）、萬斯同、顧炎武、閻若璩（1636-1704）等均曾共同「商榷短長」，而閻若璩且曾參與其事。故紀昀（1724-1805）以是書乃「合眾力以爲之」，似更爲合理。³⁰

乾學所作的第二貢獻是禮制的改進與實施。乾學博聞廣識，深獲康熙帝的器重與信任。故於其出任禮部侍郎之時，乃將一切禮制酌古準今有所不便者，多所釐正。而於皇太子出閣講學諸大禮儀及北海祀典，亦俱爲其手定。

27 分見沈德潛，《國朝詩別裁集》（清乾隆 26 年刊本），卷 9〈徐乾學小傳〉；及俞樾，〈重刻憺園文集序〉，見光緒九年六月崑山縣刻《憺園集》重刻本卷首。

28 徐世昌輯，《清儒學案》，卷 33〈健庵學案〉按語，頁 1。

29 參看清·永瑤、紀昀等輯，《武英殿本四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1983），第 1 冊「經部」，卷 20〈禮類二〉，「讀禮通考」條，頁 431、432。

30 同上註，「讀禮通考」條；又見方祖猷，《萬斯同傳》（臺北：允晨文化公司，1998），頁 143-144。

甚至當康熙二十二年（1683）十二月皇祖母孝莊皇太后之喪時，亦命乾學主持喪儀之事。自初喪到啓殯，禮無鉅細，天子均惟乾學是咨。而乾學亦運用其豐富的禮學知識，斟酌古今之宜，以附中使入奏，「悉中條理」。³¹明末以來，喪禮久闕不講，至此竟獲滿族皇室如此之重視，對於古禮的復興，自有表率與倡導之作用。³²

此外，乾學對於禮學尚有另一層影響，是即為開啓禮學著述之風。自其《讀禮通考》問世之後，公私有關禮學之書日增，除乾隆十三年（1748）官方所修的《三禮義疏》面世之外，私家著述則以秦蕙田（1702-1763）之《五禮通考》為最著。蕙田字樹峰，號味經，金匱人。乾隆元年（1736）進士，官至刑部尚書，長於三禮之學。鑒於徐乾學之《讀禮通考》惟詳喪禮一門，而《周官》大宗伯所列五禮之目，古經散亡，鮮能尋端竟委。於是乃因徐氏之體例，網羅眾說，以成此書。為類70，都261卷。博大宏遠，條貫賅備。原原本本，具有經緯。後之學者對於此書評價甚高。曾國藩（1811-1872）盛讚其書，「舉天下古今幽明萬事，而一經之以禮，可謂體大而思精矣。」又謂其書：「以天文算學錄入，為觀象授時門，以地理州郡錄入，為體國經野門。於著書之義例，則或駁而不精。其於古者經世之禮之無所不該，則未為失也。」³³俞樾雖以該書「按而不斷，無所折衷，未足為治禮者之藝極。然亦謂其書堪稱「禮學之淵藪」。³⁴由於蕙田之父泉甫私淑東林之顧憲成及高攀龍。自幼即曾「日聞庭訓，於憂患中得力尤深」。故而內心之中常懷經世之志。適值乾隆時大力推行禮教，「制作禮樂，百度聿新」。而蕙田歷任禮部及刑部，且曾參與修禮及會典工作。對於禮學及禮教之推展，定當發生相當的作用。³⁵

31 參看《清儒學案》第1冊，卷33〈健庵學案〉「附錄」，頁556。

32 見《碑傳集》（清光緒十九年江蘇書局校刊本），卷20韓莛〈資政大夫經筵官刑部尚書徐公乾學行狀〉，對於乾學輯《讀禮通考》之功亦大為讚揚。謂「近世，闕不講學，士大夫罕能舉其物，本根不立，為人道禍。」是書之輯，實有益於名教。方祖猷，《萬斯同傳》，頁143。

33 見曾國藩，《曾文正公集》（臺北：世界書局，1962），《文集》，頁122；王定安，《求闕齋弟子記》（臺北：文海出版社，1967），卷19，頁14。

34 參看清·黃以周，《禮書通故》（臺北：華世出版社，1976），俞樾序，頁1a。

35 見徐世昌輯，《清儒學案》，卷67〈味經學案〉「附錄」，頁17。

四、乾嘉時期的經世禮學——凌廷堪的「以禮代理」

清代的經世禮學，至乾嘉年間（1736-1820）又發展到一個新的階段。由經世致用到窮經考禮；由經學即理學，到以禮代理。此一學術的流變，殆與考證學的興起密切相關。

考證學分爲兩大學派：一爲以惠棟（1697-1755）爲首的吳派。一爲以戴震（1723-1777）爲首的皖派。二者的淵源雖同出於崑山的顧亭林，但在學術思想上卻完全擺脫宋明理學的影響。因尊漢黜宋，漢學之名由此而生。惟在學術研究領域上，二派並不相同。吳派好博而尊聞；皖派綜形名任裁斷。³⁶吳派篤信漢儒，以古爲尙；皖派實事求是，不主一家。另在治禮的態度上，二者的目標也大異其趣。吳派較重專門的考索；皖派較重貫通的研究。吳派限於窮經考禮；皖派兼及經學義理。因此，這一時期的禮學思想也以皖派爲主。皖學的前身爲徽學，而徽學的建立則始於南宋的朱熹（1130-1200）。皖南爲朱子的故鄉，故其地的人文思想深受朱子的影響。不過，由於山多田少，民生疾苦，不得不四處經商，販賣有無。是以民俗淳樸，實事求是，不尙玄理。兼之以朱子中年講理，晚年講禮。曾著《儀禮經傳通解》，雖未成書。然仍影響徽人治禮之風，後之繼起者代不乏人，惜無多大的成就。直至乾隆年間大儒江永時，方漸改觀。

江永（1681-1762）字慎修，婺源人。爲學長於比勘，明於步算、鐘律、聲韻、地名沿革，尤以三禮爲精。著有《禮書綱目》85卷，仿照朱子《儀禮經傳通解》之例，參酌群經禮義，融會貫通，釐正發明，洪纖畢舉，因而聲名大噪。江藩以爲其學行「乃一代通儒」。並謂戴震於江氏行狀內，稱其學「自漢經師康成後，罕其儔匹。」實非爲溢美之辭。³⁷曾國藩對之則尤爲稱讚備至，認爲其對徽州禮學之影響甚爲深遠。如云：「儀禮一經，前明以來，幾成絕學。我朝鉅儒輩出，精詣鴻編，迭相映蔚，而徽州一郡尤盛。婺源江氏永崛起爲禮學大師，而同邑汪氏絨、休寧戴氏震亦皆博洽，爲世所宗。其後歙縣金氏榜、凌氏廷堪，竝有纂述，無慙前修。」³⁸而徐世昌所輯

36 見章炳麟，《尙書》，頁30。

37 見江藩，《漢學師承記》（臺北：中華書局，1962），卷5，頁12。

38 見曾國藩，《曾文正公集》，《文集》〈書儀禮釋官後〉，頁39。

之《清儒學案》，對於江氏亦備加讚賞。謂他與惠棟齊時並進，惟其影響尚有過之，為其後治漢學者奉為先河。婺源之學一傳而為休寧，再傳而為金壇、高郵。其學派傳衍，比之於惠氏尤為光大矣。³⁹

江門學者中以程瑤田、胡承珙、金榜與戴震為最著，其中尤以戴震最能光大其學。上承徽學之緒，下開皖學與揚州學派之業。其在清代學術思想史上的地位，較諸乃師猶有過之。至於在禮學方面，戴震雖無系統的專門著作，然以其徽州禮學的傳承，以及其個人修禮的經驗，及其所注之《儀禮考正》及《考工圖記》，與夫散見於文集之內的有關禮學之作，亦均為可觀。特別是他所倡的「求理義於古經」之教，最為學者所推崇。不但在精神上延續清初顧亭林的「明道救世」之經世思想，同時亦開啓其後學者如凌廷堪的「以禮代理」，以及黃以周的「經學即禮學」諸說。而使漢學家的「經學義理」與宋學家的「心學義理」分庭抗禮。⁴⁰

凌廷堪（1755-1809）字次仲，安徽歙縣人。乾隆五十五年（1790）進士，為戴派禮學思想主要的繼承者。其治學範圍甚廣，舉凡六書曆算以至今今疆域沿革、歷代官職異同，靡不條貫，其中尤精於禮學。自幼即慕江永、戴震之學而好之。雖與戴震未嘗謀面，卻自列為戴氏之私淑弟子。著有《禮經釋例》13卷、《校禮堂文集》36卷。其《禮經釋例》一書，乃仿朱子及江永等禮學書之體例。參證群經，「合者取之，離者則置之；信者申之，疑者則闕之。」藉期會通其例，一以貫之。計分八類，二百四十有六例。綱舉目張，條理清晰。其考證之精審，為前之治《儀禮》者所未有，故為人尊稱一代大師。《儀禮》為禮學之本經，委瑣繁重，向稱難讀。而凌氏之《禮經釋例》，不啻為學者開一津梁，因而廣受讚賞。錢大昕（1728-1804）謂「此書為學者之指南針。」盧文弨（1717-1795）謂此書一出，「而天下始無有畏其難讀者矣。」陳澧亦謂「凌氏善承鄭（玄）賈（逵）之學，大有助於讀此經者矣。」⁴¹

凌氏自言其年未三十之時，即開始「肆力於是（禮）經」，可知其研究禮

39 見徐世昌輯，《清儒學案》，卷58〈慎修學案〉按語，頁1。

40 見張壽安，《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（臺北：中央研究院近史所，1994，《中央研究院近代史研究所專刊》（72）），〈清代「新義理學」〉，頁3-5、6-7。

41 分見張壽安，《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》，頁21-22；陳澧，《東塾讀書記》卷8，頁9上。

學之早，潛玩既久，涵泳日深，因而形成其獨特的以禮為中心觀的哲學思想，其主要的論點，即是復禮。此類思想大體均散見於其著作之內，其中尤以「復禮」三篇為代表。

凌氏首論禮在經學中的崇高價值。謂禮乃聖人本天命民彝之極而作，為人道所不能外，是以舍禮即無「節性修身之本。」又謂：「聖人之道，一禮而已矣」；「禮之外，別無所謂學也」。⁴²繼而將禮推及於仁義。謂：「孟子言仁，必申之以義；荀子言仁，必推本於禮」。是知禮者，所以制仁義之中也。「後儒不知，往往於仁外求義，復於義外求禮，是不識仁，且不識義矣，烏覩先王制禮之大原哉。」至於禮與道德之關係，亦復如此。蓋以先王之制禮也，本於君臣父子夫婦昆弟朋友，皆為斯人之所共由，乃為天下之達道達德。舍禮實無可別求。否則「舍禮而別求，所謂道者，則杳渺而不可憑矣」；「舍禮而別求，所謂德者，則虛懸而無所薄矣」。於是乃進而力言：

是故禮也者，不獨大經大法，悉本夫天命民彝而出之。即一器數之微，一儀節之細，莫不各有精義彌綸於其間。所謂物有本末，事有終始是也。⁴³

另於復錢曉徵先生書內，亦有類似之論：

五常實以禮為之綱紀，何則，……後有仁而後有義，因仁義而後生禮。故仁義者禮之質幹，禮者仁義之節文也。夫仁義非物也，必以禮焉為物；仁義無形也，必以禮焉為形。⁴⁴

繼而論復禮之道，以禮為復性之具。一曰節情欲：性本至中，情則有偏，故惟有禮節之。如言：

夫性具於生初，而情則緣性而有者也。性本至中，而情則不能無過不及之偏。非禮以節之，則何以復其性焉。⁴⁵

又以為有情則有欲，必制禮以防之：

夫人有性必有情，有情必有欲。故曰，飲食男女，人之大欲存焉。聖人知其

42 見凌廷堪，《校禮堂文集》（《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002），卷4〈復禮上〉，頁1上下。

43 同上註，〈復禮中〉，頁5下。

44 見《校禮堂文集》，卷24癸亥（乾隆八年，1478）〈復錢曉徵先生書〉，頁15下。

45 同註42，〈復禮上〉，頁1下。

然也，制禮以節之。自少壯以至耆耄，無一日不囿於禮，而莫之敢越也。制禮以防之，自冠昏以逮飲射，無一事不依乎禮，而莫之敢潰也。然後優柔厭飫，徐以復性而至乎道。周公作之，孔子述之，別無所謂性道也。……夫舍禮而言道，則空無所附；舍禮而復性，則茫無所從。蓋禮者，身心之矩則，即性道之所寄焉矣。⁴⁶

二曰節好惡：

好惡者，先王制禮之大原也。人之性受於天，目能視則為色，耳能聽則為聲，口能食則為味，而好惡實基於此。節其太過不及，則復於性矣。……性者，好惡二端而已。……好惡生於聲色與味，為先王制禮節性之大原。⁴⁷

三曰戒慎獨：

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

又云：

禮器曰：「禮之以少為貴者，以其內心者也。德產之致也精微。觀天下之物，無可以稱其德者，如此則得不以少為貴乎？是故君子慎其獨也。」此即學庸慎獨之正義也。……然則學庸之慎獨，皆禮之內心精微可知也。⁴⁸

綜上所述，可知凌氏之所謂復性者，實以《論語》之「克己復禮」為依歸。而其所欲克制者，則為其個人之情欲，使其言行勿逾乎禮之範圍。宋儒倡以天理滅人欲，而凌氏則倡以禮節欲。論點雖有不同，其終極目標並無二致。

最後他則提出「以禮代理」之論，修正顧炎武「經學即理學」之說。一方面排宋入釋，奪儒歸禮，提升禮學在經學中的地位；另一方面企圖建立以禮為中心的「新經學義理」，取代理為中心的「舊宋學義理」。其旺盛的企圖心，明顯可見。故而他乃一再地提出理、禮之辨，以申戴震之說，一則謂聖人恆言禮而罕言理：

〈復禮下〉曰：「聖人之道，至平且易也。」《論語》記孔子之言備矣，但恆

46 見《校禮堂文集》，卷10〈荀卿頌〉，頁1上下。

47 同上註，卷16〈好惡說上〉，頁1上-2下。

48 同上註，卷16〈慎獨格物說〉，頁8上下、7上。

言禮，未嘗一言及理也。……其所以節心者，禮焉爾，不遠尋夫天地之先也。其所以節性者，亦禮焉爾，不侈談夫理氣之辨也。

又云：

聖人之道，本乎禮而言者也，實有所見也；異端之道，外乎禮而言者也，空無所依也。……夫仁根於性，而視聽言動則生於情者也，聖人不求諸理而求諸禮，蓋求諸理必至於師心，求諸禮始可以復性也。

再則謂理可以亂真，其本乃出於釋氏，而非聖學：

夫《論語》聖人之遺書也。說聖人之遺書，必欲舍其所恆言之禮，而事事附會於其所未言之理，是果聖人之意邪！後儒之學，或出釋氏，故謂其言之彌近理而大亂真。⁴⁹

凌氏的唯禮論一出，隨即引發理學家的撻伐，其中以方東樹（1772-1851）最為激烈。一則謂禮者理也，禮雖取數至多，為義至廣，然自古聖人為教，未嘗以一禮統擴之。次則謂禮是四端五常之一，理則萬事萬物咸在。「自古在昔，固未有當廢理而專于禮者也。」「夫謂理附于禮而行是也，謂但當讀禮，不當窮理，非也。」再則謂：「凡天下事物，莫非實理，何云空言窮理也。理屬知邊，禮屬行邊。孔子曰窮理盡性，孟子曰盡心知性，言知其理。」又引〈商書〉之言：「以義制事，以禮制心。」以駁凌氏之欲以三禮注疏制心之誤。慨言：「此豈仲虺之智所及耶。」⁵⁰最後他甚至直指凌氏等戴系學者所主之禮，乃「注疏訓詁名物之禮。」而與顧炎武所主之「牽履之禮」有所不同。「顧以孔門執禮約禮，斥明儒心學縱恣之失；此以注疏名物制度，破宋儒格物窮理之學，宗旨各有在也。」而彼等最終之目的，則欲絀宋學興漢學。破宋儒窮理之學，變大學之教為考證之學，「非復唐虞周孔垂教經世之本。」⁵¹

49 清·阮元撰，鄧經元點校，《學經室二集》，卷4〈次仲凌君傳〉，收錄於《學經室集》（北京：中華書局，1993），上冊，頁472、473-474、474。

50 見方東樹，《漢學商兌》（臺北：廣文書局，1963），卷中之上，頁35-37，按仲虺為湯之左相，「仲虺之誥」為《尚書》篇名。

51 同上註，卷中之上，頁34-35、36-37。按依錢穆之見，謂「自古訓求義理之說、惠戴皆主之，而尤以戴學為甚。」方東樹之將「牽履之禮」與「注疏訓詁名物之禮」歧而為二，頗值商榷。（參看錢穆著，《國學概論》，頁109）

近人錢穆對於凌氏的唯禮之說，亦頗不以為然。認為其理論並不周延，且有時不免過於武斷。再則以為凌氏之所云「格物即格禮之器數儀節」，不啻以格物為考禮，「尋故訓，其果若是乎？」另外對凌氏所云之「宋儒以理解經」，亦以為非。蓋以：「若謂其學來自釋氏，即謂其學乃釋氏之學，則道學見於老莊，儒家即不得言道；理學見於佛書，儒家即不得言理。治漢學者，欲專以一禮字代之，其事不可能。」依錢氏之見，凌氏之論實受當時學風之影響而起，謂：「次仲治經精審，當時堪推巨擘。然好越訓詁考據而言義理，架空為大言。抑揚漢宋，蓋承東原之風而益甚。」又謂：「次仲十年治禮，考覈之精，固所擅場。然必裝點門戶，以復禮為說。籠天下萬世之學術，必使出於我之一途，夫豈可得？此皆當時漢學家意氣門戶之見驅之使然，亦不必獨病次仲也。」⁵²實則清代的漢宋之爭，本來即各有門戶之見。錢氏於此獨對漢學家有所非議，責其超越訓詁考據而言義理，不啻以義理之學盡於考據。此一論點固不失為其個人的獨特之見。不過，從另一方面來看則「超越訓詁考據而言義理」，卻正足以說明戴系等皖派學者禮學思想中心之所在。

基於以上所言，可知凌氏的「以禮代理」之論，具有其特殊的時代意義。其一，考證學家自此超越訓詁注疏的束縛，而跨入哲學思想的領域，使其內涵更為豐富。其二，禮學在經學中的地位大為提升，由六經之一，躍為六經之代表。其三，禮學研究的風氣自此大盛。如阮元（1764-1849）、焦循（1763-1820）等揚州派學者，皆紛紛著書立說，起而呼應。阮元以為理、禮同源。「理必出於禮也，古今所以治天下者，禮也。五倫皆禮，故宜忠宜孝即理也。」焦循主張舍理言禮。認為：「先王主政之原，因人性以制禮，故治天下則以禮不以理。」不過，他們在漢宋問題上卻與凌氏稍有不同，而採取漢宋調和的態度。此則揚州學派雖系出於皖學，但仍有所立異之處。⁵³凌氏之後，持續「經學即禮學」論者，則有定海黃氏父子。

黃式三（1789-1862）字薇香，浙江定海人，貢生。為學博綜群經，尤

52 錢穆，《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1957），頁494-495、498-500。

53 關於清代中葉的禮理之爭，可參看張壽安，《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》，頁103-133。

長三禮，著有《敬居集經說》4卷。由其所收之〈復禮說〉、〈約禮說〉、〈崇禮說〉，以及〈申戴氏理說〉、〈申戴氏性說〉等篇，即知其雖非揚州學派，但與揚州學派具有深厚之淵源。黃氏之禮學思想大體不脫顧炎武及戴震之影響。與之有所不同者，即為對漢宋之學採取兼容的態度，而無門戶之見。對於凌廷堪的復禮之說雖表讚賞，惟在性理方面則不以爲然。⁵⁴黃以周（1828-1899）爲式三之子，字元同，亦長於三禮之學。嘗以有清講學之風，倡自顧炎武「經學即理學」之說。故乃深體顧氏之禮訓，上承孔孟之遺言，於禮制多所考訂。正舊說之誤，釋後人之疑，而意在覈明古禮，示後聖可行。著有《禮書通故》100卷，承其家學之淵源，作博而精之探索。資料之豐富，考證之翔實，冠絕於一時，堪稱爲清代禮學集大成之作，因而深獲學者之佩服。如俞樾即謂《禮書通故》，「足究天人之奧，通古今之宜。視秦氏《五禮通考》博或不及，精則過之。……求其博學詳說，去非求是，得以窺先王制作之潭奧者，其在定海黃氏之書乎！」另一學者繆荃孫（1844-1919）亦謂「先生以經學爲禮學，即以禮學爲理學。顧氏之訓，至此始闡。」⁵⁵而近儒章炳麟（1865-1939）對黃氏父子之禮學亦有很高的評價。謂「式三傳浙東學，始與皖南交近，其子以周作《禮書通故》，三代制度大定。」⁵⁶由此可知，黃氏父子實可謂爲「經學即禮學」之說的後勁。因爲其後的禮學又邁向另一段新的時期。

五、清季的經世禮學，由經世禮學到中體西用

嘉道以降，清代國勢日衰，內外多故，隨著漢學的式微，漢宋之爭的調和，而禮學的發展亦一變成爲救世之良方。章學誠與曾國藩即是其中的代表人物，一則主張「以史經世」；一則主張「以禮經世」。清代的禮學思想自此又產生了另一轉變。

章學誠（1738-1801）字實齋，浙江會稽人，爲浙東學派重要人物。著有《文史通義》及《文史校讎》等，故學者多以文史家目之。錢穆嘗以章氏

54 同上註，頁141-152。

55 引自徐世昌輯，《清儒學案》，卷154〈敬居學案〉「附錄」，頁39。

56 見章炳麟，《疇書》，頁31。

之作實乃譏貶當時經學之流弊而發。實則章氏對於當時的禮學亦深致不滿，而思有所矯正之。從其所著之「禮教」等文中之所論，其意至為明顯。章氏為一著名的史學家，亦可謂為一位公認的唯史主義者。匪僅主張「六經皆史」，且以為盈天地間，凡涉著作之林，皆為史之範圍，「六經特聖人取此六種之史，以垂訓者耳。」章氏既以六經皆史，又以六經皆先王之政典。而禮學自應涵攝於史學之中，因而綜合形成其「經史合一」的禮學觀。

依章氏之見，經禮之學首應辨經曲之別，「經禮之學，開端先辨經曲。經曲之義未明，是出入不由戶也，而學者往往昧之。」所謂經，乃指《官禮》之三百也；所謂曲，乃皆《儀禮》之三千也。禮與天地同節，惟建官立典，經緯天人，庶足稱禮之實。容儀度數，不過一官之長，何足當之。古人所謂儀也，非禮也。⁵⁷

次應知禮之本，禮乃為順應人類社會之發展、文化之演進的必然產物，而並非出於一二聖人故意之作爲，所謂「道之大原出於天」也。周公作「周官」，即因「鑒於夏殷，而折衷於時之所宜，蓋有不得不然者也。」孔子曰：「吾學周禮」；又謂：「學於天地，非僅尊周制，而私周公也。」在其〈原道上〉篇內，亦有類似之言，如謂：

道之大原出於天，天固諄諄然命之乎？曰：天地之前，則吾不得而知也。天地生人，斯有道矣，而未形也。三人居室，而道形矣，猶未著也。人有什伍而至百千，一室所不能容，部別班分，而道著矣。仁義忠孝之名，刑政禮樂之制，皆其不得已而後起者也。⁵⁸

次應明古人制作之原，嘗論清儒致功於三禮，約有五端：溯源流也、明類例也、綜名數也、考同異也、搜遺逸也，此皆學者應有之事，不可廢也。然而僅止注疏訓詁，而不識禮之義理，殊不足以明古人制作之心也。如言：

然以此為極則，而不求古人之大體以自廣其心。此宋人所譏為玩物喪志，不得謂宋人之苛也。

繼而又引《易》所云「知以藏往，神以知來。」指出清儒治禮之流弊，僅可以藏往而不可以知來：

57 見章學誠，《文史通義》（臺北：國史研究室，1973三版），內篇〈禮教〉，頁23-24。

58 同上註，〈禮教〉，頁24、28；〈原道上〉，頁34。

夫名物制度，繁文縟節，考訂精詳，記誦博洽，此藏往之學也。好學敏求，心知其意，神明變化，開發前蘊，此知來之學也。可以藏往而不可以知來，治禮之盡於五端也。

是以必於藏往之後，繼之以求知來，始可示禮學義理之所在。雖尚不能得其全，然亦可求其資之近而力能勉者，斯可矣，故云惟有：

推其所治之禮，而折中後世之制度，斷以今之所宜。則經濟人倫，皆從此出，其為知來，功莫大也。⁵⁹

章氏以為禮學應當藏往以知來，而察往知來，則是究天人之際，通古今之變，成一家之言的史學。浙東學派的開山黃宗羲早即提出「學者必先窮經，然拘執經術，不適用於用。欲免迂儒之誚，必兼讀史。」⁶⁰ 儒家向以經史並重，經以言理，史以言事；經以治事，史以會通，而史學以切近人事，則尤重於經世。章氏之六經皆史說，即將經學納入於史學之內，復賦以史學經世之目的。因而使史學具有「人文主義」(humanism) 以及「歷史意向」(historical mindedness) 的雙重性格，並超越於經學的價值之上。由此可以看出章氏的「六經皆史」論非但為顧炎武之「經學即理學」論的歷史延續，且亦為漢學家「窮經考禮」學風的一個重大轉折，意義殊為重大。從此經學不振逐漸降為史學之附庸。⁶¹

追溯章氏史學經世思想之源，可以說是來自於孔子所作的《春秋》。如謂：

知史學之本於《春秋》，則知《春秋》之將以經世，則知性命無可空言，而講學者必有事事。

又謂：

史學所以經世，固非空言著述也，且如六經同出於孔子，先儒以為其功莫大於《春秋》，正以切合當時人事耳。後之言著述者，舍今而求古，舍人事而言性天，則吾不得而知之矣。⁶²

59 此處引文均同上註，〈禮教〉，頁25-26。

60 見《清史列傳》(上海：中華書局，1928)，卷68〈儒林傳下一·黃宗羲傳〉，頁4。

61 錢穆，《國學概論》，頁116-117；余英時，《論戴震與章學誠》(香港：龍門書店，1976)，〈自序〉，頁3-4。

62 見章學誠，《文史通義》，內篇二〈浙東史學〉，頁52-53。

不過，既知古矣，尤在知今，然後始能貫串古今，疏通知遠，而達史學經世之目的。故特舉古人之所謂「禮時為大」，以示禮學經世必當從時王之制度著手，如云：

《傳》曰：「禮時為大」。又曰：「書同文」，蓋言貴時王之制度也。學者但誦先聖遺言，而不達時王之制度。是以文為擊悅締繡之玩，而鬥奇射覆之資，不復計其實用也。

又云：

不知禮時為大，而動言好古，必非真知古制者也，是不守法之亂民也。……故當代典章，官司掌故，未有不可通於詩書六藝之所垂。而學者昧於知時，動矜博古，譬如考西陵之蠶桑，講神農之樹藝，以謂可禦飢寒而不須衣食也。⁶³

綜上所述，可見章氏的禮學思想，乃係經由史學而展現。其主旨在他的史學「知來」論中所言最為明顯。他認為禮學不應該以清儒所治的「五端」為限，還應當「推其所治之禮，而折中後世制度，斷以今之所宜」，然後方使「經濟、人倫皆從此出。」而國家的經國濟世之道、人倫道德之本，亦皆由「推其所治之禮」而來，則禮學可以經世已不言而喻。⁶⁴

曾國藩（1811-1872）字滌生，湖南湘鄉人，道光年間進士，官至兩江總督，文華殿大學士。以平定太平軍首功，而成一代名臣，道德學問事功冠絕於時。曾氏並無禮學之專門著述，其禮學思想大多散見於其文集或讀書札記之中。雖為數不多，然亦可以概見其經世禮學之觀念。不過，曾氏的禮學思想卻與章學誠有所不同。章氏以史學為經學，主張以史代禮經世；而曾氏則以經學即禮學，以禮經世。目標一致，其思想根源則相異。

曾氏學宗程朱，為晚清著名的理學家，但對漢學亦同為尊重，主張二者相調和。並擬將義理、考據、辭章及經濟合而為一，而以禮學貫通之。如言：

必從事於禮經，考覈三千三百之詳，博稽一名一物之細，然後本末兼該，源流畢貫。雖極軍旅戰爭，食貨凌雜，皆禮家所應討論之事。⁶⁵

63 同上註，內篇五〈史釋〉，頁148-149。

64 同上註，內篇一〈禮教〉，頁25-26。

65 見曾國藩，《曾文正公集》，〈書札〉覆夏弢夫，頁15-16。

又謂，禮即古代經世之術，概見於《周禮》一經：

蓋古之學者，無所謂經世之術也。學禮焉而已。《周禮》一經，自體國經野，以至酒漿廛市巫卜繕粟天鳥蠱蟲，各有專官，察及纖悉。吾讀杜元凱《春秋釋例》，歎邱明之發凡，仲尼之權衡萬變，大率秉周之舊典，故曰，周禮盡在魯矣。⁶⁶

於其〈聖哲畫像記〉文內，亦曾指出此點：

先王之道，所謂修己治人，經緯萬彙者，何歸乎！亦曰禮而已矣。秦滅書籍，漢代諸儒之所掇拾，鄭康成之所以卓絕，皆以禮也。杜君卿《通典》，言禮者十居其六，其識已跨越八代矣。⁶⁷

又以爲禮是道德之本，舍禮，幾無道德之可言：

古之君子所以盡其心養其性者，不可得而見。其修身齊家治國平天下，則一秉乎禮。自內焉者言之，舍禮無所謂道德；自外焉者言之，舍禮無所謂政事。⁶⁸

曾氏對清儒的禮學，尤爲稱讚備至，認爲彼等治禮之目的均以經世爲依歸，嘗言：

聖清膺命，巨儒輩出，顧亭林氏著書，以扶植禮教爲己任。江慎修氏纂《禮書綱目》，洪纖畢舉，而秦樹澧氏遂修《五禮通考》，自天文地理，軍政官制，都萃其中。旁綜九流，細破無內。……先聖制禮之體之無所不賅，固如是也。⁶⁹

對於顧炎武氏，則尤爲推崇，謂爲清學的儒宗，其禮學思想影響後學，殊爲深遠：

我朝學者，以顧亭林爲宗。《國史儒林傳》，褒然冠首。吾讀其書，言及禮俗教化，則毅然有守先待後、舍我其誰之志，何其壯也。厥後張蒿菴作《中庸論》，及江慎修、戴東原輩，尤以禮爲先務。而秦尚書蕙田，遂纂《五禮通考》，舉天下古今，幽明萬事，而以一經之以禮，可謂體大而思精矣。⁷⁰

66 同上註，《文集》〈孫芝房侍講芻論序〉，頁17。

67 同上註，《文集》，頁122。

68 見王定安，《求闕齋弟子記》（臺北：文海出版社，1967），卷19〈右禮〉，頁14。

69 《曾文正公集》，《文集》〈孫芝房侍講芻論序〉，頁17。

70 同上註，《文集》〈聖哲畫像記〉，頁122。

基於上述，曾國藩的經世禮學理想至為明顯。雖然他是位理學名家，並以性理為其立身處世的原則。但是在面對有關國家的大政，卻採用漢學家所倡的禮學以當作經世之本，足徵其調和漢宋之務實精神。不過，論及他在處理中西文化問題時所採取調和的態度，其重大的影響卻常為史家所忽視。以他在當時所處的政治地位，以及他在洋務運動中所扮演的角色，其洋務思想與禮學思想必然會有某種內在的邏輯聯繫，殆無疑義。由曾氏一面高倡經世禮學，一面推展洋務新政，即為最佳的印證，依曾氏之見，面對此一新的變局，固應借法自強，以禦外侮。但傳統的綱常名教與禮法制度亦應保持，而不可舍己從人。是以折中之道，則惟有以中國的禮學為體，以西方的洋學為用，方為兩全之策。此一思維模式可以說是魏源（1794-1857）「師夷長技以制夷」思想的延伸，與同時的馮桂芬（1809-1874）「以中國之倫常名教為原本，輔以諸國富強之術」的主張不謀而合。⁷¹既調和中西，截長補短；又兼顧本末，保存中國傳統文化。是以其後張之洞（1837-1904）亦受其影響，而高倡「中學為體，西學為用」以為呼應，觀張氏在其《勸學篇》第三內之所云：「聖人為倫之至，是以因情制禮，品節詳明。西人禮制雖略，而禮意未嘗盡廢。誠以天秩民彝，中外大同。人君非此不能立國，人師非此不能立教。」⁷²由是可知禮學在變法思想中，佔有何等重要的地位。同時，亦成為晚清儒學家變法一脈相承的思潮。

六、結 論

中國傳統的禮學，至清代發展到一個高潮。其與以往最大的不同之處，可從以下兩個方面加以觀察：

一是禮學的復興：近人每將清代漢學的成就，比擬於西方的文藝復興。實則禮學的復興在漢學之中佔有一席重要的地位，而且蔚為一時學術思想的主流。論及禮學復興的淵源，可以追溯到清初的黃宗羲與顧炎武。顧炎武所倡的「經學即理學」，非但為清代的漢學樹立一個偉大的典範，而且亦導致窮經考禮之風大盛。二百餘年間，大師輩出。對於三禮之學，或者從事於專經

71 見馮桂芬，《校邠廬抗議》（臺北：學海出版社，1976），〈采西學議〉，頁152。

72 陳山榜，《張之洞勸學篇評注》（大連：大連出版社，1990），頁36。

的解釋，或者從事於群經的貫通。除鴻篇鉅製的專書之外，尚有大量碎金式零冊散簡，亦具有相當的價值，不論在溯源流、明體例、綜名實、考異聞、搜遺逸等方面，均有可觀的成就。

二是經世禮學思想的倡導：在清代經學發展過程中，禮學經世思想一直是學術思想的主流。其發展大體可以分為三個階段，一為清初時期，顧炎武所揭櫫的「經學即理學」之說，力主通經致用、明道救世，是為清代禮學經世思想之始。二為清代中葉乾、嘉之世，凌廷堪所倡的「以禮代理」之說，亦為戴派禮學的代表。由於凌氏將顧炎武的「經學即理學」修正為「以禮代理」，明顯地將禮學在經學中的地位大為提高，而使經學等同於禮學。

三是晚清時期，由於國勢日益衰弱，內外多故，知識分子危機意識日增。於是乃更為重視當務之急，而紛紛倡言經世之學。章學誠主「以史經世」，曾國藩倡「經世禮學」。而曾國藩身為當時洋務運動的主要領袖，其經世禮學思想及其自強觀，對於清末的變法思想影響至鉅，頗值得史家注意。曾氏之以中國的禮學為體，以西方的洋學為用的思想模式，也可以說是洋務運動變法思想的指導原則，其後張之洞所倡的「中學為體，西學為用」論，大體即脫胎於此。而與另一派以《春秋公羊傳》為其變法思想依據的「托古改制」論，先後形成為晚清儒學家經世思想的兩大思潮。⁷³

中國自古即以禮義之邦自居，並以禮教與禮制為立國之本。自西漢以來，歷代無不將「禮志」與天文、地理等志並列於史冊，而形成為中國傳統文化中的一個重要組成部分。匪僅輝映於中國的歷史，同時，亦擴散並影響及周邊地區，而蔚為一個以儒學為中心的東亞大同文化圈。⁷⁴由於時代的變遷，清代禮學的興起，可謂是中國傳統禮學達於高峰，也是中國傳統禮學的絕唱。在西方文化強力的衝擊之下，中國傳統禮學的價值也遭到空前的挑戰

73 按過去學者多以洋務運動之思想，導源於馮桂芬的「以中國之倫常名教為本原，輔以諸國富強之術」之說。實則曾氏「經世禮學」思想之對洋務運動的影響，亦不可忽略。蓋以曾氏之「以禮學為體，以洋學為用」，正是儒學的有體有用之學。其後張之洞的「中學為體，西學為用」的思想，亦即導源於此。按「中學為體，西學為用」一詞，乃係梁啟超總括張之洞之思想而創用，並非張氏首創。見梁著《清代學術概論》（臺北：臺灣中華書局，1956）。

74 參看劉俊文主編，高明士譯，《日本學者研究中國史論著選譯》第2卷「專論」（北京：中華書局，1993），頁88，西嶋定生於〈東亞世界的形成〉一文中謂「東亞世界」乃是以中國文明的發生及發展為基軸而形成的文化圈。

與質疑。五四時代，禮教甚至被妖魔化，視之如洪水猛獸。文化大革命時期，更將之摧毀殆盡，棄之如敝屣。隨著禮教的式微，禮學亦因之乏人問津。今後如何重新塑建一個符合時代要求的新禮學，或將是一個嚴肅的課題。⁷⁵

引用書目

一、傳統文獻

- 荀子，王忠林註譯，《新譯荀子讀本》，臺北：三民書局，1991。
- 漢·賈誼，《新書》，臺北：世界書局，1975。
- 漢·董仲舒著，清·凌曙注，《春秋繁露注》，《皇清經解續編》，清光緒十四年江陰南菁書院刊本，1888。
- 宋·朱熹，《四書集註·孟子》，香港：太平書局，1986。
- 清·皮錫瑞，《經學歷史》，臺北：世界書局，1962。
- 清·陳澧，《東塾讀書記》，臺北：文光圖書公司，1971。
- 清·顧炎武，《亭林詩文集》，臺北：臺灣中華書局，1982。
- 清·黃宗羲，《南雷文定》，臺北：世界書局，1964。
- 清·永瑢、紀昀等輯，武英殿本《四庫全書總目提要》，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 清·曾國藩，《曾文正公集》，臺北：世界書局，1962。
- 清·江藩，《漢學師承記》，臺北：臺灣中華書局，1962。
- 清·凌廷堪，《校禮堂文集》，《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002，據清嘉慶十八年張其錦刻本影印。
- 清·阮元撰，鄧經元點校，《擘經室集》2冊，北京：中華書局，1993。
- 清·方東樹，《漢學商兌》，臺北：廣文書局，1963。
- 清·章學誠，《文史通義》，臺北：國史研究室，1973。
- 清·馮桂芬，《校邠廬抗議》，臺北：學海出版社，1976。
- 清·錢儀吉，《碑傳集》，清光緒十九年江蘇書局校刊本，1893。

75 中國傳統舊倫理既經破壞，而新的倫理又遲遲未能建立，因此造成社會倫理及政治倫理的雙重危機，此亦為有心人士引以為隱憂者。

- 清·王定安，《求闕齋弟子記》，臺北：文海出版社，1967。
- 清·黃以周，《禮書通故》，臺北：華世出版社，1976。
- 王夢鷗註譯，《禮記今註今譯》，天津：天津古籍出版社，1987。
- 徐世昌輯，《清儒學案》，臺北：燕京文化公司，1976。
- 國史館編，《清史列傳》，上海：中華書局，1928。
- 章炳麟，《疇書》，上海：古典文學出版社，1985。

二、近人論著

- 方祖猷 1998 《萬斯同傳》，臺北：允晨文化公司。
- 王家儉 1984 〈崑山三徐與清初政治〉，《清史研究論叢》，臺北：文史哲出版社。
- 余英時 1976 《論戴震與章學誠》，香港：龍門書店。
- 胡適 1975 《戴東原的哲學》，臺北：臺灣商務印書館。
- 張壽安 1992 〈凌廷堪的理學思想——「以禮代理」說與清乾嘉學術思想之走向〉，《中央研究院近代史研究所集刊》21: 85-122。
- 張壽安 1994 《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》，臺北：中央研究院近代史所，《中央研究院近代史研究所專刊》(72)。
- 梁啟超 1956 《清代學術概論》，臺北：臺灣中華書局。
- 梁啟超 1958 《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣中華書局。
- 陳山榜，《張之洞勸學篇評注》，大連：大連出版社，1990。
- 劉俊文主編，高明士、邱添生、夏日新等譯 1993 《日本學者研究中國史論著選譯》，北京：中華書局。
- 錢穆 1956 《國學概論》，臺北：臺灣商務印書館。
- 錢穆 1957 《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣商務印書館。

The Revival of Ritualism and the Development of Statecraft in the Ch'ing Dynasty

Chia-Chien Wang *

Abstract

Traditional Chinese Classicalism began during the Pre-Ch'in era and boomed during the Han and T'ang dynasties. Ritualism followed this development, since it was a part of Classicalism. Throughout history, many scholars compiled concordances for Ritualism classics; however, when Neo-Confucianism came to prominence during the Sung dynasty, Classicalism declined, as did Ritualism. This situation lasted through the Sung, Yuan, and Ming dynasties. It was known as "a period of decline for Ritualism."

In the mid-seventeenth century, the Manchu Ch'ing dynasty replaced the Ming. Many scholars were weary of the perceived emptiness of Neo-Confucianism and were seeking more pragmatic statecraft theories for the country. This began the revival of Classicalism and Ritualism. Not only did more scholars devote themselves to the study of Ritualism, but writings on Ritualism also outnumbered those from previous dynasties. What was especially notable was the development of the pragmatic statecraft aspect of Ritualism. This became a defining characteristic of Ch'ing dynasty Ritualism. Later, this ritualistic statecraft was combined with Western learning, and became the foundation for the "Self-Strengthening Movement." Tseng Kuo-

* Chia-Chien Wang is a retired professor in the Graduate Institute of History at National Taiwan Normal University.

fan 曾國藩 (1811-1872) was the major force behind this new trend of thought. He took the ritualistic statecraft as the base of morality and politics. On the other hand, he devoted himself to the “Self-Strengthening Movement.” Tseng established such organizations as the Chiang-nan Arsenal and the Steam Navigation Company in China, sent young pupils for higher education in the United States, and trained the new navy in Shanghai. His belief was taking Ritualism as a foundation, but adopting Western learning for pragmatic statecraft uses. This innovative approach opened a new path for modernization in China.

Keywords: Ch'ing dynasty, ritualism, Ku Yen-wu 顧炎武, Ling T'ing-kan 凌廷堪, Chang Hsueh-cheng 章學誠, Tseng Kuo-fan 曾國藩