

《東華漢學》第 41 期；153-194 頁
東華大學中國語文學系 華文文學系
2025 年 6 月

從理與情談方苞《儀禮析疑》的詮釋*

鄭雯馨**

【摘要】

清朝初年，由於帝王的獎掖，程朱理學占有舉足輕重的影響力。歷任康、雍、乾三朝的方苞，尊奉程朱，不僅編纂官方的《三禮義疏》，個人的禮學著作也相當豐富而具有影響力。方苞晚年所作的《儀禮析疑》尤為其禮學研究之代表作。本文擬從程朱學的背景切入，實證性地觀察《儀禮析疑》如何根據理與情詮釋、定位禮儀。首先，秉承朱子「禮即理」之說，望溪認為《儀禮》中的禮文及其蘊涵的意義，皆為「理」的表現。而且由禮文而言禮意的進路，適反映「一物必有一則」的道器思惟。其次，先王緣情制禮，禮儀實踐當符合內在之情，因應各種情感的變化，以安頓人心。若禮悖於人情，將流於虛偽，因而稱情立文將指向道德修養。望溪亦基於「情」的立場，採用心喪之法以為權宜，避免禮儀對人情造成制約。其三，「理」與「情」既是解釋禮的基礎，同時也

* 本文為國科會專題研究計畫（MOST 111-2410-H-004-214）之部分成果，撰寫過程中，曾承陳士銀教授、林素英教授、林素娟教授賜正；投稿後，渥蒙諸位匿名審查者惠賜寶貴建議，使本文減少疏失，謹此致謝。

** 國立政治大學中國文學系副教授。

是衡量禮的標準。望溪據此賦予儀節新意，並指出王莽、劉歆「悖情逆理」、偽竄〈喪服〉的尊同不降說。可知理、情成為辨別聖人之制的關鍵，彰顯理學思惟對文本辨偽的影響。文中具體勾勒理學概念運用於詮釋禮書的多元面貌，或能為清初程朱後學之禮學研究，提供個案參考。

關鍵詞：方苞、儀禮析疑、禮即理、程朱學、辨偽

一、前言

順治元年（1644），清朝統一天下，當時兵馬倥傯，無暇於文治，卻已略具規模。順治二年，開科取士，九年「臨雍釋奠」，世祖勉勵太學師生持守「聖人之道」；翌年，頒諭禮部，將「崇儒重道」定為基本國策。¹

康熙繼位、親政後，將「崇儒重道」的國策具體化，以「文教是先」為核心，頒布十六條治國綱領，其後清廷稱為「聖諭十六條」，傳布天下。康熙崇尚朱子，²在位四十年後，令熊賜履、李光地先後主持彙編朱子著作，為《朱子全書》。五十一年，康熙下詔指出「朱子注釋群經，闡發道理」，「皆明白精確，歸於大中至正」，認為「孔子之後，有裨斯文者，朱子之功最為弘鉅」，並頒諭升格朱子從祀孔廟的地位，即由東廡先賢之列升至大成殿內為十二哲之一，「以昭表彰」。³沿襲明代，清朝科舉以程朱學為主：《四書》用朱子《章句集註》，《易》用程頤、朱子《傳》，《尚書》兼用蔡沈《傳》和古註疏，《詩》用朱子《傳》，《春秋》兼用三《傳》、胡安國《傳》、張洽《傳》，《禮記》用古註疏。程朱學遂蔚為官學，功令所繫，學者翕然從之。

¹ 中華書局影印，《清實錄·清世祖實錄》（北京：中華書局，中國書店發行，1985-1987），第3冊，卷十九，頁168，順治二年七月丙辰條；卷六十八，頁538，九年九月辛卯條。

² 康熙崇尚程朱理學，帶動清初理學的發展，參楊菁，《清初理學思想研究》（臺北：里仁書局，2008），頁1-47。

³ 中華書局影印，《清實錄·清世祖實錄》，第6冊，卷兩百四十九，頁466，康熙五十一年正月丁巳條。按：明崇禎十五年下詔朱子從祀孔廟，位於七十二子之下、漢唐諸儒之前，處東廡先賢之列。至康熙五十一年，進入大成殿內從祀，居七十二子之上。可參何威萱，〈宋元理學家從祀明代孔廟小考——兼論明代孔廟與理學道統的關係〉，《明代研究》第36期（2021.6），頁42。

另一方面，明末清初，奢侈浪費的社會風氣使學界轉而重視禮學的實踐性，期於移風易俗。明末以來，社會充斥奢靡之風，人們追求物質享受，飲食起居和婚喪禮俗等方面鋪張浪費，至清初猶然。湯斌擔任江寧巡撫時，觀察當地風俗說：「三吳風尚浮華，不安本分」，胥隸、屠沽、娼優等社會地位低下者「無不戴貂衣繡，炫麗矜奇」，盛行禱禳「鼓吹喧闐，牲餼浪費」，治喪時「戲樂參靈，尤為無禮」。⁴朱軾為浙江巡撫，認為當地婚嫁「競尚奢靡，至鬻田舍。有一經嫁娶而饗飧不給者。其下貧戶，每過期無偶。」⁵許多大臣也紛紛指斥汰侈之風，希望予以整頓，如鄂爾泰、吳隆元、陳宏謀、張伯行等。因應社會浮華相尚之風，清初學界從事於婚喪祭祀等家族禮儀考辨、發行禮儀冊子，以期矯正世風，運用儒家之禮重建社會秩序。⁶因程朱學的推行與朱子《家禮》廣為流傳，清初禮學多以《家禮》或古禮為核心，進一步發展。

在這樣的生活環境下，方苞（1668-1749，字望溪）受萬斯同、李光地等人的勉勵，⁷治學宗尚程朱，「其說經皆推衍程、朱之緒，尤致力於《春秋》、《三禮》。」⁸先生為學一本宋儒程、朱之說，以求之遺經，尤究心《春秋》、《三禮》。⁸望溪以為禮學湮沈殘缺，郊祀、宗廟等重大議題，群臣「冥昧而莫知其原」，一般的士人、百姓於昏、喪、祭

⁴ 清·湯斌，《湯子遺書·嚴禁奢靡告諭》（北京：人民出版社，2016），下冊，卷九，頁535。

⁵ 清·朱軾，《朱文端公年譜》，收入彭林主編，《朱軾全集》（上海：復旦大學，2021），第10冊，頁316，康熙五十六年五十三歲條。

⁶ 關於明末清初「禮治理想」的興起，參王汎森，〈清初「禮治社會」的形成〉，《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態（修訂版）》（臺北：聯經文化事業出版有限公司，2022三版），頁41-87。

⁷ 方苞在〈萬季野墓表〉記載萬斯同以明道相勉，「余輟古文之學而求經義自此始。」見氏著，收入彭林、嚴佐之主編，《方苞全集》（上海：復旦大學出版社，2018），第9冊，卷二十，頁720-721。〈辛酉送鍾勵暇南歸序〉記載李光地曾勸方苞說：「夫治經，特適道之徑途耳。以吾子之性資，不思接程、朱之武，而務與歐、柳爭，不已末乎？」見氏著，收入彭林、嚴佐之主編，《方苞全集》，第9冊，卷十四，頁507。

⁸ 李元度，〈方望溪侍郎事略〉、馬其昶，〈方望溪先生傳〉，收入清·方苞，《方苞全集》，第13冊，頁76、93。

等禮「蕩然一無所守，而競於淫侈。」⁹因畏懼《儀禮》「精蘊未盡開闡而閉晦以終古」，七十歲之後，晨興端坐誦讀經文，「設為身履其地、即其事者，而求昔之聖人所以制為此禮、設為此儀之意」，¹⁰撰寫《儀禮析疑》，至八十歲，還每日端坐，「修改不已」。¹¹十易稿而成書。此與朱熹「晚年」編寫《儀禮經傳通解》（下文簡稱《通解》）有異曲同工之妙，因而望溪撰寫《儀禮析疑》，秉承朱子遺緒的宣示意味濃厚。

《四庫》館臣以為該書舉《儀禮》可疑處加以詳辨之，無可疑者則連經文亦不錄，是為「析疑」之義；內容長於發揮義理，短於名物訓詁，「用力良勤，然亦頗勇於自信」、「其用功既深，發明處亦復不少」、「檢其全書，要為瑜多於瑕也。」¹²清代學者周中孚（1768-1821）說：

今案其書摘經文為說，舉是經疑義剖析入微，雖其學源出宋人，頗嫌其自用，然而用功既深，往往發明前人所未發。棄所短而取所長，亦足為說《禮》之津梁矣。¹³

周氏與《四庫》館臣均肯定望溪對經義剖析入微、有所發明，而自信、自用，則為不足之處。二者治學以清代漢學為本，重視文獻根據，異於尊崇程朱的望溪，雖然如此，仍肯定《儀禮析疑》對解讀《儀禮》的貢獻。清代漢學代表作之一的胡培翬《儀禮正義》，引用467條望溪的說法，¹⁴顯示該書確實具有學術上的影響與價值。

以近代研究而言，望溪深受程朱學影響，長於以理（義理）說禮，已深受學界矚目。鄧聲國從清代《儀禮》的發展脈絡，指出「應清晰地看到方氏在禮學研究中張揚程朱義理之學獨特的時代意義」；方苞認為《儀禮》乃周公「緣情制節」、「體性作儀」的產物，解說禮制與義理

⁹ 清·方苞，《方苞全集》，第8冊，卷一，〈讀經解〉，頁67。

¹⁰ 程峯，〈序〉，收入清·方苞，《方苞全集》，第4冊，頁7。

¹¹ 唐鑒，〈桐城方先生〉，收入清·方苞，《方苞全集》，第13冊，頁73。

¹² 清·紀昀等，〈四庫全書總目提要·儀禮析疑〉，收入清·方苞，《方苞全集》，第13冊，頁155-156。

¹³ 清·周中孚，〈鄭堂讀書記·儀禮析疑十七卷〉，收入清·方苞，《方苞全集》，第13冊，頁168。

¹⁴ 中國基本古籍庫，2024年10月21日作者讀取。

時，「頗喜以義言禮，以情言禮，以性言禮。」¹⁵田豐則著眼於程朱學的發展，指出方苞《儀禮析疑》大量補正敖繼公《儀禮集說》，提升以理解禮的水準，因而認為該書「在清代，堪稱理學一系《儀禮》研究的代表作」、視方苞為「清前期站在程朱理學的立場上重建儒學的傑出學者」。¹⁶丁鼎留意到方苞主張《儀禮》是先王稱情立文的產物，後人可從中發現聖人精微之學，而且「方苞長於以義理說禮，而不專究於禮經名物制度的考辨」。¹⁷潘斌則就《方望溪文集》，認為方苞視聖人所制之禮，出於順人情、節人欲之目的，理是禮的形上依據，並指出「方苞的禮學就是一個探討清代學術與理學關係的具體例證」。¹⁸

如上所見，學者論述望溪著作中的理、禮、情關係，為後人指引方向。因研究關懷不同，理、情如何應用於釋禮，理與禮如何由哲學形態（理學）轉向社會學形態（禮學），乃至「情與理或情與禮之間的尺度重審問題」，¹⁹仍有進一步探索的空間。《儀禮析疑》視「性」為本然的存在，如「盡人之性」、「養成其德性」、「聖人體性作儀」，²⁰較少實質分析「性」與「禮」的關係。相對地，該書多從「理」、「情」的角度詮釋「禮」，書中言「性」，共19次；言「情」，共108次，²¹可見望溪之所重。另一方面，望溪認為《儀禮》是聖人「運用天理」之作，「經所列則皆天理、人情之自然」，若《儀禮》出現悖離人情的內容，乃受後人所偽竄，並非經文原貌，此為望溪自覺有進於程朱而欲提點後

¹⁵ 鄧聲國，《清代〈儀禮〉學史》（北京：人民出版社，2020），頁103、107。

¹⁶ 田豐，《論方苞經學及其與古文創作的關聯》（南京：南京大學中國語言文學系博士論文，2014），頁134、269。

¹⁷ 丁鼎主編，《三禮學通史》（北京：人民出版社，2020），下冊，頁715。

¹⁸ 潘斌，〈方苞的禮學思想及實踐探微〉，《哲學與文化》第四十七卷第7期（2020.7），頁147-160。

¹⁹ 張壽安，〈原序〉，《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（河北：教育出版社，2001），頁8-9。

²⁰ 清·方苞，《儀禮析疑》，卷二，頁37；卷十三，頁382；卷七，頁189；卷十五，頁434。

²¹ 中國基本古籍庫，2024年9月16日作者讀取。

人之處，「是乃程朱所未辨正，然心理皆同。後之君子，當切究之。」²²因此本文選擇從「理」、「情」的角度切入，觀察《儀禮析疑》詮釋禮儀的表現與定位，即望溪應用「理與情」之理學核心概念，如何界定「禮」，又賦予何種新意？其「禮學」詮釋放在程朱「理學」的脈絡中具有什麼樣的地位？為彰顯該書的定位，因而遵照望溪治禮的方式，對照漢唐注疏、朱子經說與《儀禮經傳通解》（下文簡稱《通解》），以呈現望溪禮說之承變。文中首先說明「理」應用於禮儀詮釋的表現，其次探討以「情」釋禮所涉及的面向，其三闡述「理」與「情」貞定禮儀的情形，具體勾勒理學概念運用於禮書詮釋的面貌，希望有助於認識望溪之禮說、禮學理學化的表現，作為清初程朱後學釋禮的個案研究。

二、禮即理的表現

〈中庸〉說：「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教。」朱子認為天理是公共的形上存在，上天化生萬物，人、物賦形之後，因而「各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。」萬物各自稟受天理，而得其「分殊之理」。人所稟受的「分殊之理」，為人性的仁、義、禮、智、信五常之德。由於「分殊之理」有偏有全，且氣稟清濁不同，因而萬物不能無過與不及。人、物各順「其性之自然」，「則其日用事物之間，莫不有當行之路」，遵循日用倫常之「道」，符合軌範，可避免疏失，完成道德修養。聖人因應「人、物之所當行而品節之」，作為天下的法度，「則謂之教」，如禮、樂、刑、政之屬，因此朱子認為人之所以為人、道之所以為道、聖人之所以為教，「無一不本於天而備於我」。²³易言之，五常之德、日用事物的軌範、禮樂刑政等，形式、現

²² 清·方苞，《儀禮析疑》，卷十一，題記，頁275。

²³ 參宋·朱熹，《四書章句集注·中庸章句》（臺北：大安出版社，1996），頁23。

象上種種不一，皆是天理的不同表現。公共性的天理，寓於個別的萬物而為分殊之理；萬物種種合於軌範的運作或樣態，成為天理的體現，此即朱子學的「理一分殊」。²⁴

聚焦於禮與理的關係，朱子曾說：

所以禮謂之「天理之節文」者，蓋天下皆有當然之理。今復禮，便是天理。但此理無形無影，故作此禮文，畫出一個天理與人看，教有規矩可以憑據，故謂之「天理之節文」，有君臣，便有事君底節文；有父子，便有事父底節文；夫婦、長幼、朋友，莫不皆然，其實皆天理也。

禮，即理也。但謂之理，則疑若未有形跡之可言；制而為禮，則有品節文章之可見矣。²⁵

上述可分梳為三點說明：

其一，「天理」之形跡為「禮」，顯示二者具有抽象與具體之關係。天理無形跡，抽象而不可得見，賦形則為禮之「品節文章」，依照等級制定各種禮樂法度，²⁶有「曲折厚薄淺深」的不同，²⁷因而天理與禮，是抽象與具體的關係。如朱子說：「『羹之有菜者用挾，其無菜者不用挾』；主人升東階，客上西階，皆不可亂。然不是強安排，皆是天理之自然。」²⁸進食是否用筷的生活常規、主賓各升東西階之禮，各種儀節的安排乃天理自然地發用，可知天理與禮，存在一與多、體用關係。²⁹

²⁴ 宋・朱熹，宋・黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷一，頁2；卷二十七，頁677-678。

²⁵ 宋・朱熹，《朱子語類》，卷四十二，頁1079。宋・朱熹著，陳俊民校編，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000），卷六十，頁2958。

²⁶ 《論語・泰伯》：「巍巍乎其有成功也，煥乎其有文章。」朱熹：「文章，禮樂法度也。」見氏著，《四書章句集注》，卷四，頁144。又，「『禮者，天理之節文』。節謂等差，文謂文采。等差不同，必有文以行之。〈鄉黨〉一篇，乃聖人動容周旋皆中禮。」見氏著，《朱子語類》，卷三十六，頁963。

²⁷ 宋・朱熹，《朱子語類》，卷八十四，頁2184。

²⁸ 同前註，卷七十四，頁1908。

²⁹ 惟朱子早年亦強調禮兼備體用，「如尺與秤相似，上有分寸星銖，則體也；

其二，以目的而言，天理具象為「禮」，君臣、父子、夫婦、長幼、朋友等抽象的人際關係，便有具體的禮文可遵，教化便有規矩可循，所謂「禮者，天理之節文，人事之儀則也。」³⁰進言之，「理只是這一箇。道理則同，其分不同。君臣有君臣之理，父子有父子之理」，³¹人際關係各有其禮文規範及道德價值，是為倫理，屬於「分殊之理」。³²遵循禮儀，既能完成教化，也是實踐天理，因此「復禮，便是天理」。

其三，「天下皆有當然之理」，指天下事物皆有其應當遵循的道理。依照「當然之理」而實踐，為「是」；反之，則為「非」。因此「天下皆有當然之理」，意味著「是非評判之理」的存在。³³

當朱子指出禮即理的方向後，望溪遵循其說，肯定禮是天理的呈現，實際上已經確保儀節本身具有正當性。問題在於「理」與「禮」如何結合？有哪些表現？可以有什麼樣的意義？由於《儀禮析疑》闡述「天理之應用」，即天理實質地運用於人世而為禮，呈現公共之理與分殊之理的「相應處」，³⁴同時也闡發物理、事理、人理等「分殊之理」的差

將去秤量物事，則用也。」由於禮具有道德情感價值的「禮意」、具體實質的「禮文」兩部分，能與「理-事」關係相應，因此對朱子而言，「禮」具有形上、本體性質，也是形下、現象的存在。參殷慧，《禮理雙彰：朱熹禮學思想微》（北京：中華書局，2019），頁 246-252。

³⁰ 宋·朱熹，《四書章句集注·論語》，卷一，頁 51。

³¹ 宋·朱熹，《朱子語類》，卷六，頁 99。

³² 另參宋·朱熹，《晦庵先生朱文公文集·答王子合》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2010），卷四十九，頁 2257。

³³ 關於朱子所言之「理」具當然義、分殊義、公共義，參張亨師，〈朱子格物說試釋〉，《中國文哲研究集刊》第 55 期（2019.9），頁 12-20。按：孫致文曾從學術思想史的角度，指出朱子「禮實理虛」的思惟，並重新商榷清朝「以禮代理」、禮理爭辨等議題，相當具有參考價值。惟筆者遵從張亨先生對於「理」的義蘊與性質分析，因切入角度不同，本文認知的理與禮關係與孫先生之文或有異同。孫致文，《朱熹《儀禮經傳通解》研究》（臺北：大安出版社，2015），頁 289-309。

³⁴ 方苞說：「先王制禮，有跡若相違，而理歸於一者，以物之則各異，而所以為則者，無不同也。」見氏著，《方苞全集》，第 8 冊，卷一，〈書考定儀禮喪服後〉，頁 58。

異，因而下文將視情形說明「公共之理」與「分殊之理」的表現。³⁵至於「當然之理」將在第四節說明。

（一）理見諸禮文

《論語》：「事不成，則禮樂不興。」朱子引用范祖禹說：「事得其序之謂禮，物得其和之謂樂。事不成則無序，而不和，故禮樂不興。禮樂不興，則施之政事皆失其道，故刑罰不中。」³⁶禮樂能使事物條理分明而有序、和諧地運作，若無法成就萬事萬物，將導致事物失序、彼此不和，禮樂教化無法興起，政治運作從而不得其軌，以致刑罰不公。「禮」與「序」密切相關，由井然有序的先後次第之位，延伸至萬物各安其位，乃至和諧的群體秩序，隱含社會關懷。

望溪詮釋《儀禮》，留意於禮文先後次序所具有的意義。〈大射〉：「公又舉奠饌，唯公所賜，若賓若長，以旅於西階上，如初。」《注》、《疏》、《通解》對於儀節流程，未特別予以比較或說明。望溪則先指出〈燕禮〉的部分流程為：1.公卿舉旅→2.大夫旅酬→3.工歌→4.立司正→5.脫屨升堂→6.主人獻士與旅食者，其間若有射事，當在「1.公卿旅酬」結束後，「4.立司正」安諸臣之前，「以別於群士」，且「其禮極簡」。接著，說明〈大射〉之射不中者不得參與祭祀，為使大夫專心於射箭，「必俟射畢舉酬」，射禮結束後，才舉行旅酬，避免飲酒影響表現；即在「1.公卿旅酬」結束後、「2.大夫旅酬」之前，舉行射禮，「然後理得而其心可安也」。

射箭安排在旅酬之前或之後的「理」與「心安」，可從二方面衡量：其一，因禮儀目的不同，射禮的繁簡有別，順序也隨之調整。〈燕禮〉以射箭作為娛樂節目，使眾人交流、感情更為融洽。飲酒後，身心較為

³⁵ 禮之形上、本體的討論，可參方苞《禮記析疑·樂記》。

³⁶ 宋·朱熹，《四書章句集注·論語》，頁141。按：可另參「子曰：『禮云禮云』」章，引「程子曰：禮只是一箇序，樂只是一箇和。只此兩字含蓄多少義理。天下無一物無禮樂，且如置此兩椅，一不正便是無序。無序便乖，乖便不和。」宋·朱熹，《四書章句集注·論語》，頁176。

放鬆，因而在旅酬後射箭，有助於提升歡樂程度。〈大射〉則透過射箭選擇與祭者，儀節較為嚴正。在旅酬前射箭，可避免因飲酒影響身心，減少不必要的失誤。其二，射箭儀節的安排與身分尊卑有關。〈燕禮〉在主人獻士「之前」舉行燕射，意味著這項娛樂排除地位較低的士階級。〈大射〉的公、卿「廟有著位，事有秩節」，不因射中與否，皆須與祭；大夫則射不中便不能參與祭祀，因而射箭選擇在公卿旅酬「後」、大夫旅酬「前」進行，先進行重要的射禮再飲酒，使大夫能安心射箭。³⁷可知望溪認為二篇舉行射箭先後不同之「理」，係指儀節先後符合常理判斷，也具有尊卑、輕重等價值觀。³⁸

又，〈少牢饋食禮〉賓長獻尸酒，原應接著進行賓長受尸酢、賓長獻侑之禮，卻退居主人獻私人的儀節後。《注》、《疏》無說。望溪以為祭禮從質明待事開始，經過一連串的儀節，至此，即使「強力者亦困憊矣」，主人遂先獻私人，使之飲酒以補充體力。除了賓長受尸酢等儀節挪後之外，主人酬尸、尸侑主人、主婦薦羞，為相關聯之事而不能暫停、更舉，因此也一併退居於後續的饋尸之禮。望溪指出：

先王制禮，體察物情，運用天理，曲得其次序如此。（《儀禮析疑·有司徹》，卷十七，頁494）

先王根據事物的情狀與人情、天理，制定禮儀，使先後次第的安排詳盡而合宜。易言之，天理表現在禮儀順序上，因而該書時從「次序」、「次第」闡述儀節的義蘊。³⁹

同時儀節異同、繁簡等變化，也是天理之本然。〈聘禮〉使者受君命出行，國君之賈人取圭將絢組之纁垂下，「垂纁」而授宰，宰執圭，並將絲繩收攏斂聚「屈纁」，交付使者，使者受圭「垂纁」、受

³⁷ 清·方苞，《儀禮析疑·大射儀》，卷七，頁194。

³⁸ 涉及合乎一般思惟、價值判斷，可另參清·方苞，《儀禮析疑·大射儀》，卷七，頁193。

³⁹ 《儀禮析疑》言「曲得次序」，卷三，頁六十五；卷五，頁113；卷十二，頁330；卷十七，頁494，共4條。另外，「次第」有6條、「先後」十餘條，反映望溪對次序的重視。中國基本古籍庫，2024年9月24日作者讀取。

命，再將圭交予上介，上介受圭「屈纁」，出朝廷而授予隨行賈人。交接圭玉的過程中，經文細述纁的屈垂樣態，鄭玄解釋說：「禮以相變為敬也。」⁴⁰《通解》則留意經文與記文「執玉，其有藉者則裼，無藉則襲」之間的關係，引用熊安生、陳祥道、陸佃諸說，「然今未敢斷其是非，故悉著其說，以俟知者。」⁴¹望溪認為賈人、使者「垂纁」，具有展示作用；宰、上介「屈纁」為「既視而掩之」，親眼確認後將絲繩收攏斂聚，以便交付給他人；使者與他國主君行聘時，屈垂纁之義亦復如此，「皆事理所宜，不獨以相變為貴。」⁴²易言之，纁之屈垂不只是為了變化禮文以表達敬意，而是具有實質的展示、便利作用。

又，〈公食大夫禮〉主國之君為使者設醯醬，「賓辭。」《注》、《疏》、《通解》無說。望溪則比較〈聘禮〉與本篇的差異：正聘禮賓時，賓不降階而於西階上行拜禮，「所以自別於本國之臣也」；〈公食大夫禮〉公親自設醯醬，「賓辭而不拜」，至主國之君揖而請食，使者降西階行再拜稽首，而後「升成拜，所以自比於本國之臣也」。二禮之所以有此區別，在於〈聘禮〉是相接之初「自別以示禮之異」，使者不降階，顯示自己為異國使臣、銜君命而來；正聘既已別異，至〈公食大夫禮〉行再拜稽首，則「自比以示敬之同，皆義之宜也。」望溪總結地說：

隨時以變而稱事之宜，所以盡在物之理也。（《儀禮析疑·公食大夫禮》，卷九，頁247）

禮儀隨時機、場景的不同而調整，與事物相稱得宜，以體現箇中的道理。進言之，在「禮即理」的前提下，理可隨情境而有靈活多元的表現。

⁴⁰ 漢·鄭玄，《儀禮注》，收入清朝阮元審定、盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1955 據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印），卷十九，頁 229。

⁴¹ 宋·朱熹，《儀禮經傳通解》，《朱子全書》，第 2 冊，卷二十三，頁 731-733。

⁴² 清·方苞，《儀禮析疑·聘禮》，卷八，頁 202。按：可另參頁 211。

至於繁簡變化，如〈士喪禮〉友人親贈衣物予亡者為「綦」，主人拜謝，「退，哭，不踊」。鄭玄認為國君致綦時，主人「哭，拜稽顙，成踊」，朋友致贈則「徒哭不踊」，有尊卑之別。《續通解》同。⁴³望溪則認為從始死，主人哭聲無停，若小斂前友人致綦，主人當因禮事節制停哭，「使少休息，皆天理自然之節也」，待其退而後哭、不踊，因「踊必興」，致綦者眾，若每哭必踊，「力不能任矣。」⁴⁴是以減省禮文、節制哀傷，以保護行禮者身心，也是天理的表現。⁴⁵

望溪認為聖人運用天理所制定的禮，周全細密，兼顧事物的根本與細節，「徧布周密，本末兼該」，⁴⁶能貫通事物的道理、細緻地表達人情。⁴⁷「禮必有義」，⁴⁸禮文本身便是義理的呈現，因此禮儀的先後順序、異同、繁簡等形式，皆有其理。當禮儀改變，必有其用心所在，「禮之變必有義，而置之各有其如此。」⁴⁹因而比較禮文異同，是認識聖人精義的門徑。

（二）理見於禮意

「理」形諸於禮意時，有二方面的表現：

其一，闡述儀節本身具有的意義。透過儀節能表現「理」之於人的道德、理序義蘊，如上述〈大射〉舉行旅酬的時機考量到行禮目的、價值觀。〈聘禮〉與〈公食大夫禮〉使者向主國之君行拜、不拜、再拜稽

⁴³ 漢·鄭玄，《儀禮注》，卷三十五，頁412。宋·朱熹，《儀禮經傳通解續》，《朱子全書》，第3冊，卷二，頁1335。

⁴⁴ 清·方苞，《儀禮析疑·士喪禮》，卷十二，頁324。

⁴⁵ 同前註，頁351。

⁴⁶ 清·方苞，《儀禮析疑·大射儀》，卷七，頁196。

⁴⁷ 清·方苞，《儀禮析疑》，卷十一，頁292。

⁴⁸ 清·方苞，《儀禮析疑·鄉射禮》，卷五，頁115。

⁴⁹ 同前註，頁122。按：〈大射〉：「服不侯西北三步北面拜，受爵。」鄭玄《注》說：「近其所為獻。」，卷七，頁215。賈《疏》解釋說服不之所以受獻，「由侯所為」，因而靠近侯靶獻之，而非近屏擋之「乏」。以此觀之，《注》、《疏》並未特別比較或區別〈鄉射禮〉與〈大射〉獻服不的位置差異。

首等不同的形式，顯示自己是銜命而來的國君代表、外國使臣，及自比本國之臣的身分與尊卑差異。同時，經由儀節亦能彰顯「理」之於人事物的實際考量，如〈聘禮〉屈垂纁之法，固然可從變化禮文以展現敬意來解釋，然垂纁的展示功能、屈纁便於授受的作用亦不可忽視。至於〈少牢饋食禮〉祭祀為時甚久，主人獻酒於私人，使補充體力；〈士喪禮〉朋友綦而主人不踊，避免因哀致毀，亦屬實質考量。此皆基於理與禮存在抽象與具體的關係而得。

其二，《儀禮析疑》在比對的過程中，時或揭櫫禮儀的抽象原則，賦予更高層次的禮意詮釋，近似於原則或義例。如〈鄉飲酒禮〉賓為鄉士，旅酬時，不洗觶而授身為主人的鄉大夫，有別於獻、酢之洗爵。鄭玄認為正賓立而飲酒，飲盡，「因更酌以鄉主人，將授」，⁵⁰正賓酬酒，先自飲一杯，接著酌酒以敬主人，因儀節連貫而不洗爵。鄭玄之說著重於儀節先後之間的關係，《通解》承之。⁵¹望溪認為旅酬不洗爵能使「興教勸學之誠」遍及上下，並說：

一事之中，禮有相反而適相成者，賓、介相厭以入，主人之贊者不與於酬，禮之兼乎法以辨名分者也；有順乎情以通和樂者，拜無不答，酬皆不洗之類是也。凡此，皆聖人運用天理之實也。（《儀禮析疑·鄉飲酒禮》，卷四，頁91）

鄉飲酒禮中，正賓與介相厭而入，不行拜禮；主人之相禮者不參加旅酬，看似無禮，實際上，正是為了分辨名分、區別尊卑，符合禮義，此為「相反而相成者」。另有順應人情、促進互動和睦歡樂的儀節，如受拜者皆回禮以表謝意、旅酬不洗爵以示親近等等。凡此種種，皆為聖人運用「天理」的實質表現。換言之，「天理」的運用可以是具體儀節之義，也可以是概括抽象的禮儀原則，而後者更接近形上的「理」。

又，〈特牲饋食禮〉：「主人洗爵，獻長兄弟于阼階上，如賓儀。」鄭玄著重於儀節先後，指出主人先「酬」賓而後「獻」長兄弟，是因為

⁵⁰ 漢·鄭玄，《儀禮注》，卷十，頁99。

⁵¹ 宋·朱熹，《儀禮經傳通解》，《朱子全書》，第2冊，卷七，頁288。

「獻之禮成於酬，先成賓禮，此主人之義。」⁵²身為主人應先完成對賓客的獻、酢、酬之禮，然後才向親族行禮，因此「酬」賓先於「獻」長兄弟。望溪說：

禮有經而等者，器位儀法，尊卑畧同，則彼此互見，〈特牲〉、〈少牢〉或詳或缺者是也。禮有推而進者，則於士禮道其常，大夫之禮詳其變。士獻長賓、長兄弟之禮與眾賓、眾兄弟異，而大夫則同，或以示少不得並於長，禮之經也；或以示貴尤當下於賤，義之權也。（《儀禮析疑·特牲饋食禮》，卷十五，頁444）

從禮的原則來說，或有通行上下而平等情形，如〈特牲饋食禮〉與〈少牢饋食禮〉兩篇，在器物、位置、儀節法度上「尊卑略同」，可彼此互見，因而記載有詳略的不同。禮亦有類推而及的狀況，如〈特牲饋食禮〉與〈少牢饋食禮〉兩篇的獻酒儀節，分別顯示禮儀之常與變。士獻長賓、長兄弟的儀節異於眾賓、眾兄弟，「以示少不得並於長」的尊卑之別，屬於「禮之經」；大夫之獻禮則不別尊卑，適使大夫謙讓居下而進眾賓、眾兄弟於上，「以示貴尤當下於賤」，屬於「義之權」。望溪應用《禮記·禮器》的原則，推究士與大夫廟祭獻酒之「理」，使儀節的禮文與禮意平行對應之外，更具有情境之別。以此推之，該書言及禮因以義起、權衡、時措之宜、「禮有宜分致者，有宜合致者」等原則，⁵³也是天理的呈現。

綜上所述，《儀禮》以記載禮流程為主要內容，望溪詳辨諸多儀節之間的關係及其意義，如先後、繁簡等變化的含義，從而闡述「理」與「禮」的相應，顯示由具體禮文辨析抽象意義的脈絡，體現「禮儀必有意義」的核心概念。惟禮儀的意義可有不同層次：從實踐的便利性與道

⁵² 漢·鄭玄，《儀禮注》，卷四十五，頁536。

⁵³ 義起：清·方苞，《儀禮析疑》，卷一，頁26；卷四，頁77；卷五，頁104；卷十，頁263；卷十一，頁312；卷十四，頁416。權衡：清·方苞，《儀禮析疑》，卷四，頁80；卷十六，頁460。時措：清·方苞，《儀禮析疑》，卷五，頁108；卷六，頁145。「禮有宜分致者，有宜合致者」，卷五，頁108。

德價值，進而為普遍性較廣的義例，乃至上契於抽象而無所不賅的天理。天理具體地顯現在分殊之理的各種樣態與運作，此即上文先王制禮「運用天理」、「聖人運用天理」之意。易言之，禮是聖人運用天理的典範，天理就在人世之中。

以理的內容而言，相對於天理，望溪較為重視分殊之理。程朱學認為「有物必有則，一物有一理」，萬物的種種「然」，蘊涵著「所以然」，「器」體現著「道」。望溪透過禮文的比對，探討事物內蘊的義理，如事理、人理、物理。此即程朱學所說的「物則」，屬於道器思惟的表現。不過望溪關注分殊之理，並非獨見。因明末學術流於虛無，清初學者普遍地重視物則，不重形上玄遠之學。⁵⁴多次與望溪往來的學者李塨，曾說：「夫事有條理曰理，即存事中。今曰理在事上，是理別為一物矣。天事曰天理，人事曰人理，物事曰物理。《詩》曰：『有物有則』，離事物何所為理乎？」⁵⁵時代相近的程瑤田則說：「五官百骸，五常百行，無物無則。」「使吾造意之時，務不違乎物之理，而因之正心，使吾心常宅乎物之理，而因之脩身……順物之情，盡物之性，使天下無一物不得其所。」⁵⁶李塨為顏元弟子，時或批判朱子學，程瑤田學兼漢宋，諸人治學立場或異，卻都肯定萬物各有其理，若掌握事物的意義，將能如實地呈現事物，亦使人的言行有依循的方向，從而成己成物。可知重視分殊之理（物則），實為清初學風的反映。

以治學方法而言，由器識道、由禮見理的途徑，相當程度地體現清初治禮的特色。清初學者不再沿襲宋明理學從抽象原則的「理」到實踐層面的「禮」之思路，而是先著眼於實踐的「禮」，再據以歸納道德原

⁵⁴ 參王汎森，〈清初思想中形上玄遠之學的沒落〉，《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態（修訂版）》，頁1-40。

⁵⁵ 清·戴望編，《顏氏學記》（臺北：世界書局，1962），卷五，頁151-152。

⁵⁶ 清·程瑤田，《論學小記》（臺北：藝文印書館，1971），卷三十二、二十五。按：程瑤田對於物則的重視及其學術定位，可參張壽安，《以禮代理—凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》，頁230-275。張壽安，《十八世紀禮學考證的思想活力——禮教論爭與禮學重省》（北京：北京大學出版社，2005）。

則的「理」，立論順序的改變，昭示禮的地位上升。⁵⁷萬斯大曾說：「在聖人，即吾心之義理而漸著之為儀文；在後人，必通達其儀文而後得明其義理。」⁵⁸聖人將內心體悟到的義理，形諸筆墨、制定儀節，後人因時空遙隔，須透過禮儀文字認識義理，用切實的方式來理解聖人之道。姚際恆自云研讀《儀禮》「多就器數中論其義理」，⁵⁹觀點與作法相同。望溪同樣以為「獨是三代之治象，與聖人彷徨周浹之意，可就其節文數度省想而得之。」⁶⁰望溪分辨儀節蘊含的意義，由禮文而認識禮意乃至天理，肯定禮文、「器」的重要性，相應於清初由「器」識「道」的治學方法。⁶¹

綜言之，朱子過世時，《通解》尚未成書，禮儀所具有的義理未能充分彰顯，望溪以「理」申說禮文與禮意，乃繼朱子之後，發揚理學化的禮學，其治學傾向與方式則反映清初學風，為朱子禮學賦予時代性。

三、以情釋禮

〈中庸〉：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」朱子說：

喜、怒、哀、樂，情也。其未發，則性也，無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情之正也，無所乖戾，故謂之和。（《四書章句集注》，頁23）

⁵⁷ 劉永青，《情禮之間：論明清之際的禮學轉向》（北京：人民出版社，2014），頁205。

⁵⁸ 萬斯大，〈與陳令元升書〉，收入清·萬斯大撰，溫顯貴校注，《經學五書·儀禮商》（上海：華東師範大學出版社，2012），頁230。

⁵⁹ 清·姚際恆撰，陳祖武點校，《儀禮通論》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁7。

⁶⁰ 清·方苞，〈讀儀禮〉，《方苞全集》，第8冊，卷一，頁58。

⁶¹ 何佑森，〈中國近三百年「經世思想」中的一個基本觀念——「器」〉，《清代學術思潮：何佑森先生學術論文集·下》（臺北：臺大出版中心，2009），頁96。

「情」是喜、怒、哀、樂等心理狀態。「其未發，則性也」的「其」，指「情」，故情與性是已發與未發、動與靜的關係。發而中節之「情」能見「性」，亦能體現其「正」，「正」係指合於法則或道理而具有合適、正當之意，可見「情」具有「道德屬性」，⁶²與修養有關。情若彼此相諧，則為「和」；若情無法得其「正」、「未中節」，或有所乖戾，可能成為惡的根源。若「情」泛濫無所止，易流而為「欲」。易言之，「情」是決定善、惡的關鍵，因而朱子不只專注於禮文，亦兼重「考禮之情」，由禮文而見其情意。⁶³

上述對於「情」的界定，大致為《儀禮析疑》所繼承。特別是在「先王」制禮、「禮為天理之節文」的前提下，已經確保《儀禮》的「情」是中性或為「善」，不會流於惡或欲，⁶⁴之所以出現悖情的內容，都是後世流傳過程中所產生的（詳下文）。這是望溪詮釋《儀禮》之「情」的基本預設，也是本文討論的基礎。

（一）緣情制禮與禮之曲盡人情

聖人緣情制禮，禮制的預設體近人們的心意，《儀禮析疑》措意於此，而為「曲盡人情」、「原某之心」、「緣某之情」等說，顯示禮與情的密切對應。⁶⁵

⁶² 唐君毅：「先秦儒學之傳中，孔孟之教原是性情之教，《中庸》、《易傳》諸書，皆兼尊人之情性，如《中庸》言喜怒哀樂之發而中節謂之和，明是即情以見性德之語。」朱子似承先秦傳統而來。見氏著，《中國哲學原論・原道篇（二）》（臺北：臺灣學生書局，1978），頁80。

⁶³ 錢穆，《朱子新學案（四）》，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經文化事業出版有限公司，1998），第14冊，頁137。

⁶⁴ 《儀禮析疑》的「欲」字有六十餘筆，多為「期望、希求」之意，罕見宋明理學之「人欲」概念。此呼應方苞視《儀禮》為聖人（周公）之書，故無人欲橫流、違背「禮／理」的內容，若有之，則為後世流傳所產生的問題，是以本文未論「理與欲」或「情與欲」的關係。中國基本古籍庫，2025年1月22日作者讀取。

⁶⁵ 以「情」釋禮之例，可另參清・方苞，《儀禮析疑》，卷五，頁105；卷六，頁157；卷七，頁185；卷十一，頁292。

〈鄉射禮〉眾人參與射事的次數不同。《注》以為大夫是尊者，是否參與射箭，「在時欲耳」；賈《疏》承之，以為大夫「與賓主同在任情之限」，可隨心意決定是否參加射箭。⁶⁶《通解》未引《注》、《疏》之說，而留意於獲者之儀。⁶⁷望溪指出司射「一射而止」，示範性地教導弟子；三耦筋力方強，「三射皆與」；賓、大夫、主人或年長者，參加第二番、第三番射，「而不與者亦聽焉，皆禮之曲盡乎人情也。」⁶⁸可知這裡的「人情」，包括年紀、體力、心意等等，範圍較廣。年紀、體力，屬於「情實」義；聽任賓、大夫、主人之心意，則為「情感」義。

「原某之心」或「緣某之情」藉由設想行禮者的心意，解釋禮制。按〈喪服〉嫡子死，承重之適孫屬「為人後者」，應為祖父母服斬衰三年喪；祖父母為適孫則服齊衰不杖期。承重之嫡孫與祖父的服制不對等，《注》無說，《疏》以為「父子一體，本有三年之情」，如今父（嫡子）過世，嫡孫繼其位，故特別為祖服三年喪；對祖父而言，「祖為孫本非一體」，因此報以一年之喪。⁶⁹這是出於身分與立場上的差異。《續通解》承其說。⁷⁰基於賈《疏》，望溪進一步闡發箇中之情：適孫「原父之心」，體察父親慟於尊者之逝，「無終極也」，因此相承為祖父母服三年喪；為人父者為適子服三年喪，但祖父母「原子之心」，考量到兒子見父母為卑者致哀「惟恐其或過也」，因此為適孫服以一年為限，此「先王所以達人情，權禮義，而不可損益也」。望溪並藉由原情之法，推論適孫之婦為夫當「從服如舅姑」。⁷¹

又，〈士虞禮〉尸酢主人，「主人坐祭，卒爵，拜。」《注》、《疏》無說，望溪卻留意到主人「卒爵」與《禮記》的差異。《禮記·雜記》

⁶⁶ 漢·鄭玄，《儀禮注》，卷十二，頁127。唐·賈公彥，《儀禮疏》，卷十二，頁127。

⁶⁷ 宋·朱熹，《儀禮經傳通解》，《朱子全書》，第2冊，卷八，頁346。

⁶⁸ 清·方苞，《儀禮析疑·鄉射禮》，卷五，頁119。

⁶⁹ 唐·賈公彥，《儀禮疏》，卷三十，頁357。

⁷⁰ 宋·朱熹，《儀禮經傳通解續》，《朱子全書》，第3冊，卷一，頁1251。

⁷¹ 清·方苞，《儀禮析疑·喪服》，卷十一，頁286。

記載主人於小祥之祭以酒沾唇「嚙之」、大祥之祭淺嘗一口酒「啐之」。⁷²〈士虞禮〉的主人卻在埋葬亡者的當日中午，行虞禮時，「卒爵」飲盡一杯酒，似有悖於禮制。望溪認為虞禮時，主人卒爵，是「禮以權制」，因從啟棺至反哭，主人哭踊無數，從夜晚到白天沒有片刻平靜，「故緣亡者之情」，憐憫孝子「勞苦倦極」，藉由鬼神之賜使主人卒爵「以少扶其氣體」，哀不致毀，至於大、小祥之祭，服喪既久，人情難免懈怠，為免孝子哀情有所衰減，因而嚴正地以「嚙之」、「啐之」為主人飲酒的規範。⁷³

禮儀考慮到的情感面向可以是多元的，如同一禮儀中不同行禮者的感受、各種階段的情緒變化，先王謹慎地衡量各種情感，從而制定各種有形的儀節器物，使人心得到安頓，此即所謂的「稱情立文」。值得注意的是，禮因人情而制定，使得行禮者亦能為對方設想，「原某之心」、「緣某之情」，「情」之推己及人蘊含著「普同性」。

（二）稱情立文與道德修養

禮達致人情，人情須真誠無妄，不可虛假。若不近人情，禮儀便為虛文。〈喪服〉記載婦為舅姑服齊衰一年喪。《注》無說，《疏》申說〈喪服傳〉「從服」之意，指出婦與舅姑本為陌生人，因與夫「胖合」而具有親屬關係，故從夫而服一年之「重喪」。⁷⁴賈《疏》著重於婦與舅姑之所以有喪的原因，《續通解》承之。⁷⁵望溪則認為「稱情以立文，其情至是而止也」，舅姑之喪，媳婦的哀痛若「信及子之半」，已可稱為「婦順」；相較於孫子為祖父服齊衰不杖期，媳婦為舅姑服「不可謂非隆矣」。後世改婦為舅姑服三年喪，「將責以誠乎？抑任其偽乎？」⁷⁶

⁷² 《禮記·雜記》，卷四十二，頁 737。

⁷³ 清·方苞，《儀禮析疑·士虞禮》，卷十四，頁 404-405。

⁷⁴ 唐·賈公彥，《儀禮疏》，卷三十一，頁 365。

⁷⁵ 宋·朱熹，《儀禮經傳通解續》，《朱子全書》，第 3 冊，卷一，頁 1260。

⁷⁶ 清·方苞，《儀禮析疑·喪服》，卷十一，頁 291-292。按：該篇頁 302 同樣從「情適至而止」說明婦為舅姑之服。

婦人於舅姑既非親生子女，無血緣關係，亦未受扶養之恩，因婚姻「從夫」而為親屬，故舅姑過世，婦人服齊衰、「至親以期斷」之重喪，⁷⁷實足以致其情。為舅姑改服三年之喪，是要求婦人真心誠意地服喪至三年期滿，還是任憑禮儀淪為虛文、矯情？不近於人情，「而於禮為虛」，⁷⁸甚至淪為一種壓迫。可知禮緣「情」而制、稱「情」以立文，情感的界限，就是禮儀的界限。人能真實而適切地流露喜怒哀樂之情，是內在修為的表現，也連結至道德層面，即〈中庸章句〉：「誠者，真實無妄之謂，天理之本然也。」情之「真實無妄」者，為誠。

當真誠之「情」能連繫至道德修養，或許對於「難為情」可以有另一種理解。〈鄉射禮〉第二番射畢，飲不勝者，「勝者之弟子洗觶，升酌，南面坐奠于豐上。」鄭玄認為由勝者之弟子酌酒而非勝者本人，原因在於「下無能也」，謙讓於不勝者。⁷⁹《通解》承鄭《注》之說。⁸⁰望溪指出飲不勝者，非獻酬之禮，本不必親酌，復參《禮記·投壺》：「勝者曰『敬養』」，投壺禮亦令他人酌酒，可見「非下無能審矣」，並進一步說明勝者張弓而先升堂，敗者弛弓而先降堂，「彼此相形，實有難為情者」，因此使弟子洗觶、酌酒、奠酒，符合「敬養」之義。⁸¹「難為情」指情感上無法承受，在第二番射事分出勝負後，勝負雙方的器物、升降先後有別，相形之下，敗者容易產生羞愧之情，勝者則處於表現歡欣或謙虛的窘境，甚至可能產生同情憐憫之意，在種種情感的考量下，遂令弟子實酒表達「敬養」之義，緩和場面，既體諒雙方的心理感受，也順利達成射禮「考德行、道藝」之目的。⁸²

⁷⁷ 《禮記·三年問》，卷五十八，頁 962。

⁷⁸ 清·方苞，《儀禮析疑·士虞禮》，卷十四，頁 401。按：可另參「於所不能而強責之，則偽生焉。」，卷十一，頁 277。「喪服之制，皆以責人情之實而不可偽也。」，卷十一，頁 298。「時自驗其哀敬之誠否」，卷十三，頁 372。

⁷⁹ 《儀禮·鄉射禮》，卷十二，頁 131。

⁸⁰ 宋·朱熹，《儀禮經傳通解》，《朱子全書》，第 2 冊，卷八，頁 352。

⁸¹ 清·方苞，《儀禮析疑·鄉射禮》，卷五，頁 121。

⁸² 同前註，頁 103。

上述婦人發自內心真誠地為舅姑服喪；射禮中勝者的辭讓或同情、敗者的羞愧，具有道德義蘊。《孟子》：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」朱子說：

惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。仁、義、禮、智，性也。心，統性情者也。端，緒也。因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中而緒見於外也。（《四書章句集注·孟子·公孫丑》，卷三，頁238）

惻隱、羞惡、辭讓、是非之「情」，是道德的端緒，情之發動可呈現「性之本然」。天理本身具有道德質素，⁸³當天理賦於人而為性（人理），性因此稟承道德義涵，當情之發用而為善，即是「性」的體現、「性之已發」。⁸⁴就望溪而言，「禮即理」、禮緣「情」而制，以此類推，情也可以是「理」的端緒。進言之，情可定義「理」，或者「情」是「理」的質素之一，是程朱學也是望溪禮說的「隱義」。「情」能雙向接軌內在之性（人理）、外在之禮，成為「理」與「禮」的共同基礎。經由「情」的中介，哲學型態的「理」、社會型態的「禮」能相互融通，而不只是「禮即理」的硬性規定。

（三）禮制之外的人情

禮是「理」的具象化，是一種「應然」，對於言行舉止、器物、流程等皆有一定的區別與規範，無形中容易造成束縛、制約，而缺乏調整

⁸³ 張亨師，〈朱子格物說試釋〉，頁20。

⁸⁴ 朱子說：「惻隱、羞惡、辭遜、是非是情之所發之名，此情之出於性而善者也。」「性以理言，情乃發用處，心即管攝性情者也。」宋·朱熹，《朱子語類》，頁92、94。朱子〈答何叔京〉指出性與情的體字關係說：「情之未發者，性也，是乃所謂中也，『天下之大本』也。性之已發者，情也，其皆中節，則所謂『和』也，『天下之達道』也。皆天理之自然也。」宋·朱熹，《朱子文集》，卷四十，頁3385。按：詹秉叡指出朱子將「情」視為應事接物之媒介，情感認知取向分為道心、人心，人心為感官欲求，道心能認取義理、認取禮之中「理」，由此確立人情對於禮制主動承認的依據。見氏著，〈由情入禮：朱熹「禮理雙彰」思想述論〉，《清華學報》新五十一卷第3期（2021.9），頁431-471。

的空間。目前所見，望溪基於「情」的立場，對於喪禮提出調整之道，以求情與禮之兩全。

〈喪服·齊衰章〉父在為母服齊衰一年喪。〈喪服傳〉說：「何以期也？屈也。至尊在，不敢伸其私尊也。父必三年然後娶，達子之志也。」賈《疏》申明其意，指出「家無二尊」，故屈母之喪而服一年，除服後，為人子者「心喪猶三年」，父親雖為妻服一年喪，「通達子之心喪之志」，慮及為人子者的哀情，故三年乃娶。⁸⁵賈《疏》合尊卑與人情解釋父在為母之喪，《通解續》承之。⁸⁶望溪認為「所以達父之情而便其事也」，從情與事的角度進行剖析：以「情」而言，夫為妻服齊衰一年喪，一年之後，夫可復於日常生活的燕寢、作樂，為人子者若服一年以上之喪，「纍然哭泣於旁」，將使父親無法克制悲傷。以「事」而言，夫任職於朝，若為大夫以上「有出疆之政」，必使人攝祭；若因人子之哀而服喪超過一年，「祭當攝而廢焉」，父親將無法伸敬於祖先，「是傷父之志也」。喪服制，包括衣著、時間、生活等相關規定。望溪指出古代雖有厭、降之服，喪服的形式、時間雖然受到調整，但人子仍可「一如其常期」，遵循本服的規定，「是文雖屈而不害其實之伸也。」⁸⁷易言之，為人子者因父在為母服齊衰一年喪，然居處、飲食仍可因一己之情而從三年之制，此即「心喪」之法。⁸⁸望溪賡續《疏》說，於禮文所未載處，沿用「稱情」的辦法，而非改變形式上的禮制。

⁸⁵ 唐·賈公彥，《儀禮疏》，卷三十，頁354。

⁸⁶ 宋·朱熹，《儀禮經傳通解續》，《朱子全書》，第3冊，卷一，頁1242。

⁸⁷ 清·方苞，《儀禮析疑·喪服》，卷十一，頁282。按：此似受戴德〈喪服變除〉：「天子諸侯庶昆弟、大夫庶子為其母哭泣、飲食、居處、思慕，猶三年也」啟發，卷十一，頁283。

⁸⁸ 清·方苞，《儀禮析疑·喪服》，卷十一，頁283、284。按：朱子〈答何叔京〉以為「出母有服」，若為父後者，無服，「此尊祖敬宗，家無二主之意。先王制作精微不苟，蓋如此。」見氏著，《朱子文集》，卷四十，頁1743。若然，望溪則於朱子之說，有所調整。

此外，按照喪服的規定，出妻若「終於母家，及惡疾」，其子服期年之喪；然而望溪進一步提出「居處、飲食、哭泣、思慕則三年。」「君之庶昆弟於生母無一日之服，而居處、飲食、哭泣、思慕猶三年。凡降絕之服視此。」經傳、鄭《注》、賈《疏》皆未曾言及為出母、君之庶昆弟為生母「心喪」，可知望溪參照父在為母服的作法，以心喪平衡人情之所難已。

又，〈喪服・齊衰章〉妾為嫡妻「女君」服齊衰不杖一年之喪，〈傳〉說：「妾之事女君，與婦之事舅姑等。」《注》、《疏》認為妾過世，女君若回報以一年之喪則「無尊卑降殺」，過於隆重；女君若降為大功、小功之服，則似視妾為子輩，如「舅姑為適婦、庶婦之嫌」，是以無服。⁸⁹《續通解》之說同。⁹⁰望溪說：

娣姪有親疏，同室有久近，恩義有淺深，而或間以異姓，宜各以其等為心喪，而服不可定也。（《儀禮析疑・喪服》，卷十一，頁291）

由於女君與娣姪（媵）、妾之間的血緣親疏、相處時日、感情深淺，宜按照程度服「心喪」，而不得定五服之制，以符合情感需求。禮雖緣情而制，然情感深淺不同；禮以明貴賤，妾為女君服齊衰一年喪，女君為妾無服，以彰尊卑，望溪在保留原有的禮制的前提下，提出「心喪」之法，滿足悲哀不能自己的情感，作為權衡之策。那麼「應然」之「理」或「禮」，也能因個別的情感適應不同的情況與要求。

四、以理、情貞定禮儀

上文指出「天下皆有當然之理」意味著「理」具有評判是非的性質與作用，再加上聖人緣情制禮，因而理與情自然地成為衡量禮的標準。

⁸⁹ 唐・賈公彥，《儀禮疏》，卷三十一，頁365。

⁹⁰ 宋・朱熹，《儀禮經傳通解續》，《朱子全書》，第3冊，卷一，頁1260。

《儀禮析疑》常運用理與情評論儀節，包含正面的情理之宜、「情安而理得」，與負面批判「不情」或「無某某之理」，後者係指事物現象或發展不應如此、不可能有這種情形。這些評論帶有「應然」與「實然」的預設，相當程度地說明以理、情衡量禮儀的重要性，及禮所具有的規範作用。由於前文已分別從理、情說明望溪如何闡釋禮意，以下將觀察情理兼具、情理兩違的情形，俾使論述精簡而達義。

（一）情安而理得

夏朝、商代的禮節不詳，至周朝，「周公制禮，然後貫通事理，曲盡人情」，⁹¹禮能使人貫通各種事物的道理，又符合人心，兼綜情、理兩方面，《儀禮析疑》因而兼用情、理解釋禮儀的義蘊。如〈士昏禮〉新婦執見面禮，拜見舅姑，舅姑未親自以醴酒致禮於新婦，令贊者代之。鄭玄認為因婦人剛入門，舅姑命人致醴酒以示「親厚之」；⁹²敖繼公則認為表示尊卑之別。望溪否定二氏之說，分別從情、理兩方面解釋：其一，婦人未行盥饋之禮，盡媳婦之道，舅姑卻先親致醴酒，「非理也」，行禮順序既不合於尊卑倫序，也非禮尚往來，故令贊者代行。其二，女方父母盼望女兒能符合舅姑的心意，若待婦人盥饋，舅姑以酒食慰勞婦人、送嫁者，再以所受的禮物回報岳家，等候時間太久，不體貼長者的感受，「非情也」。因而贊者先代為行禮，婦人取脯交由送嫁者返稟父母，「然後情安而理得。」⁹³細繹之，「見面禮」是一般人初相識時，普遍採行的儀節，而「盥饋禮」方為確立媳婦身分的儀節，「成婦」之義。因此在未確立舅姑與媳婦關係之前，不宜親自敬酒，望溪之說契合儀節的義涵，又顧慮到岳家的感受，從情與理的角度豐富由贊者代為醴婦的意義。

⁹¹ 清·方苞，《儀禮析疑·喪服》，卷十一，頁291。

⁹² 漢·鄭玄，《儀禮注》，卷五，頁53。按：《通解》承鄭說。宋·朱子，《儀禮經傳通解》，《朱子全書》，第2冊，卷二，頁107。

⁹³ 清·方苞，《儀禮析疑·士昏禮》，卷二，頁43-44。

又，親人始死三日內，親屬懷抱著一絲希望，期待亡者復生，因而不哭，「三日而不生，亦不生矣」，⁹⁴三日未見復甦，行小斂。小斂畢，可使人更代而哭，「不絕聲而已」，鄭玄以為「哭無時」，⁹⁵指固定的朝夕哭之外，亦可因哀至而哭，是為無時之哭。賈《疏》從而區別無時之哭的情形，並指出下葬後至小祥之前，朝夕在阼階下哭，「唯此有時，無無時之哭也」。⁹⁶《通解》承賈說。⁹⁷望溪則認為賈說「未安」，從葬後虞禮至小祥之間，時日甚長，而親人過世不久，除了朝夕哭之外，其他時間若無哀戚之心，「則非人理」，不符合做人的道理；若是強抑悲哀而不哭，「則非人情」；而且固定在朝、夕哭，「亦似強赴其節而不誠矣」，遂主張「父母之喪哭無時」，惟哭泣次數因人而異。⁹⁸可知望溪從為人應有的理義與情感，提出新見。

大夫廟祭殯尸之禮，宰夫致糗、餌等房中之羞，司士送載、醢等庶羞，依次奉予尸、侑、主人、主婦，而士人〈特牲饋食禮〉從尸以下至私人卻同時進羞，次第不同。《注》、《疏》無說。望溪認為士禮較簡，至祭胥之節時，獻酢酬、加爵、舉奠之禮「俱畢矣」，宜眾人同時進羞；大夫禮在尸奠酬時，賓、兄弟、內兄弟、私人的獻酢酬之禮仍未完成，「薦俎未陳，無先庶羞之理」，「異時而進，乃理得而情安也。」⁹⁹大夫廟祭運用陳列薦俎、庶羞的先後，表現與祭者的倫理位階，同時也是區別士、大夫禮的標示。

據上，可知情、理是解釋禮儀與衡量禮的重要基準。¹⁰⁰

進言之，望溪兼重理、情的態度，表現出清學的面向。明、清學者本著經世的訴求，重新定位禮與理的關係：禮能貫穿天道與人情，因而

⁹⁴ 《禮記·問喪》，卷五十六，頁947。

⁹⁵ 漢·鄭玄，《儀禮注》，卷三十六，頁427。

⁹⁶ 唐·賈公彥，《儀禮疏》，卷三十六，頁427。

⁹⁷ 宋·朱子，《儀禮經傳通解續》，《朱子全書》，第3冊，卷二，頁1372。

⁹⁸ 清·方苞，《儀禮析疑·士喪禮》，卷十二，頁337-338。

⁹⁹ 清·方苞，《儀禮析疑·有司徹》，卷十七，頁490。

¹⁰⁰ 可另參清·方苞，《儀禮析疑》，卷八，頁240；卷十一，頁281；卷十七，頁496。

達成「準情度理」的雙重效果。¹⁰¹張壽安指出清儒肯定人性有五德也有七情，承認人性中情欲與私的本然性，「甚至認為德性之美必須通過情欲來呈現」，因此規範的產生不離人我之情欲，相較於宋明理學，是從「天理」到「情理」的轉型。¹⁰²望溪對「理」與「情」的重視與應用、「情」的安頓，乃至由情之善體現「未發之性」，從而與「理」產生連繫，實相當程度地顯示由宋代重視「天理」到清代轉重「情理」的光譜變化。

（二）悖情逆理

聖人體悟天理、緣情制禮，撰為《儀禮》，書中的內容即天理、人情的呈現。當經書出現不合情理的記載時，望溪批判為「不情」或「無某某之理」，¹⁰³係秉持著「應然」的概念，面對不相應的「實然」，賦予是非的評價批判，呈現貞定禮儀的作用，此即「當然之理」的表現與應用。這些違背情理的記載，一方面是流傳過程中產生的錯誤，更有一部分是出於王莽、劉歆刻意地偽竄，特別集中在〈喪服〉篇的「尊同不降」說，下文將以此為例進行說明。

古代是階序社會，天子與諸侯總理天下國家大事，位高事繁，因此不服期親之喪。天子、諸侯之妻，與夫同體，社會地位比同於丈夫，服制亦同於其夫。大夫因其位尊，對士階級的旁親之喪，降一等服。大夫之妻的服制，同於其夫。天子、諸侯、大夫及其妻，因身分尊貴而降親族之服，是為「因尊而降」。如〈喪服·大功〉記載「大夫為世父母、叔父母、子、昆弟、昆弟之子為士者」，〈傳〉解釋說：「尊不同也；尊同，則得服其親服。」若親族中，有與自己爵尊相同者，則不降服，是為「尊同不降」。

¹⁰¹ 劉永青，《情禮之間——論明清之際的禮學轉向》，頁 205。

¹⁰² 張壽安，《十八世紀禮學考證的思想活力——禮教論爭與禮學重省》，頁 6。

¹⁰³ 清·方苞，《儀禮析疑》，卷六，頁 146；卷十一，頁 279；卷十二，頁 327、331、358；卷十三，頁 368；卷十六，頁 471。

除了天子、諸侯、大夫之妻外，某些特定身分的服制也會連帶受到影響。如天子之子、諸侯之子、大夫之子，因己父之爵位既高且尊，自身所行之禮受到抑制而對親族降等服喪，是為「因厭而降」。¹⁰⁴

方苞曾言幼時讀〈喪服傳〉，至「尊同不降」說時，「覺反之於心實不能安，而無以詘之」，及讀《漢書》記載王莽據〈明堂位〉以定居攝踐阼之禮，然二載《記》並無該篇內容，「乃知為莽、歆所偽造」。¹⁰⁵易言之，望溪最先感到的是「心不安」，《漢書》只是用以確認「何以不安」的資料。那麼這個「心不安」所指為何，望溪如何驗證？下文試述之。

1. 因尊降親

根據〈喪服〉，父在為母服齊衰不杖期，父歿為母服齊衰三年。望溪以為按「因尊而降」說，若己為大夫，母服則降至大功。惟〈喪服〉又載庶妹、庶女之嫁於大夫者，則加至期年喪，此為「尊同不降」。望溪因而假設兩種情形以凸顯該說的荒誕：其一，母降為大功，庶妹、庶女因嫁於大夫「加期」，若同時有喪，「屆期將除母之服，而留庶妹、庶女之服？」其二，若同時有數喪，諸姑、諸姐之嫁於士者降為小功，庶妹、庶女嫁於大夫者服齊衰喪，當群聚於喪次時，為親者服輕，為疏者服重，「不識其心何以自安？」又有何顏面來面對降為小功者的親戚？¹⁰⁶換言之，「生我育我」之母，因己為大夫而降為大功服，關係相對較疏遠的庶妹、庶女，卻因嫁於大夫而服期年喪；姑、姐長於己，服小功，卻為年紀較幼而嫁於大夫的庶妹、子輩的庶女服齊衰喪。若行此道，那麼所謂的親親、長幼有序將不復存焉。因此所謂的「心不安」繫於人情，更是關係到倫理秩序的問題。

¹⁰⁴ 參林素英師，《喪服制度的文化意義》（臺北：文津出版社，2000），頁148-149、151-152、155-156。按：《注》、《疏》、《通解續》，承〈喪服傳〉之說。宋·朱熹，《儀禮經傳通解續》，《朱子全書》，第3冊，卷一，頁1281。

¹⁰⁵ 清·方苞，《儀禮析疑·喪服》，卷十一，頁274。

¹⁰⁶ 同前註，頁293。

按人情來說，在降與不降之間作抉擇，十分為難。已嫁之姑、姐妹、女子子，因其生活重心已轉移至夫家，日常的連繫與互動不再如往常頻繁，故因出嫁而降服，如今卻因其所適者為「大夫」，尊卑相同，故不降服，此則逾於常情，頗有阿附權貴的嫌疑。若天子、諸侯、大夫因己之爵尊，而降親族之服，易招致苛薄寡情、違反道義的批判與觀感，將使國君、卿大夫、父子、兄弟、親屬之間「離心離德」，禍亂隨之而來。偽竄因尊降親的王莽，「匿情悖行」，至新朝末年，妻子「怨叛」，即其明證。¹⁰⁷望溪的討論顯示禮緣人情而制，人情與服制亦應適度地對應，以維護整體的社會運作與秩序。

進言之，尊同不降說隱含親親、尊尊之間的拉鋸。望溪認為貴者服喪，篤於哀傷，「謂以尊而降其親，非禮意也」，¹⁰⁸在上位者服喪，表達哀思，兼具示範、教化作用。若因尊而降親族之服，則薄情「不仁」，¹⁰⁹何以為天下主？準此，望溪多次為親親、尊尊的衝突情境發不平之鳴，如大夫為伯叔父、兄弟、姑、姊妹皆降服，從父兄弟為大夫者不降，「此奴隸所不能平也，而聖人制為典禮乎？」封君之孫以諸父、昆弟為臣，絕其服，卻不降姑、姊妹、女子子「嫁于國君者」之服，「聖人制禮，乃若是其僞乎？」¹¹⁰望溪的質疑，在在針對著「貴貴」而發。惟因王事、國事、攝祭為尸，則可降服，此「窮天理之反心無愧者，經傳可徵，人心允愜」。¹¹¹喪親之哀不因爵位而異，若遇國事或家務，則宜勉力從事群體事務、壓抑個人哀傷，此為天理人情的表現。簡言之，望溪認為大夫可因公（群體）抑私（個人哀情），反對大夫因尊（貴貴）而降服。

¹⁰⁷ 同前註，頁 302。按：此「成人大功」章：「大夫、大夫之妻、大夫之子、公之昆弟為姑、姊妹、女子子嫁於大夫者。君為姑、姊妹、女子子嫁於國君者」條，概念相仿，亦可參。

¹⁰⁸ 同前註，頁 299。

¹⁰⁹ 同前註，頁 318。

¹¹⁰ 同前註，頁 301、318。按：可另參卷十一，頁 319。

¹¹¹ 同前註，頁 303。按：可另參卷十一，頁 292-293。

2. 訴諸「心理之同」以證悖謬

依程朱學的觀點，天理具於人心，人心所蘊含的理（分殊之理），是人之所以異於萬物、人之所以為人的要素。稟承天理，人之心理具有道德性，舉世皆然，亦不因古今而異。因此人之心理可作為衡量禮制的標準。

〈喪服・成人大功〉：「大夫為世父母、叔父母、子、昆弟、昆弟之子為士者。」〈傳〉以為因「尊不同」而服大功，「尊同則得服其親服」。鄭《注》：「子，謂庶子。」賈《疏》承〈傳〉之意，指出大夫為這八種人本服一年喪，「今以為士」，故降為大功，屬因尊而降。《續通解》承《注》、《疏》之說。¹¹²望溪指出賈《疏》「皆曲為之解」，而鄭玄無注，「則其心必有疑焉。天理之具於人心者，終豈能蔽哉。」¹¹³望溪認為鄭玄和自己同樣懷疑該節的內容，因而未下注解，顯示人心所蘊含之天理昭彰。

〈喪服・成人大功〉：「大夫之妾，為君之庶子。女子子嫁者、未嫁者，為世父母、叔父母、姑、姊妹。」〈傳〉云：

傳曰：嫁者，其嫁於大夫者也。未嫁者，成人而未嫁者也。何以大功也？妾為君之黨服，得與女君同。下言為世父母、叔父母、姑、姊妹者，謂妾自服其私親也。（《儀禮》，卷三十二，頁379）

鄭玄認為這段〈傳〉文無法清楚地解釋經書的意義，「不辭」，且若如〈傳〉所言，妾為世父母等私親服喪，當有「其」字，然經文無「其」字，「明非妾為私親」，從而指出經、傳的對應關係如下：

¹¹² 宋・朱熹，《儀禮經傳通解續》，《朱子全書》，第3冊，卷一，頁1263、1285。

¹¹³ 清・方苞，《儀禮析疑・喪服》，卷十一，頁299。按：〈喪服・齊衰不杖期〉：「大夫為祖父母、適孫為士者。」據尊同不降說，大夫為「士」階級的祖父母、嫡孫當降服，〈喪服〉經文卻未降，有所矛盾，顯示大夫不降旁親。這與望溪以親親為優先的概念相應，卻仍被視為偽竄，原因在於經文前後複見、周公之經不當如此，為以理貞定經書的表現。卷十一，頁286、299。

〈喪服·成人大功〉：「大夫之妾，為君之庶子。」

〈傳〉曰：何以大功也？妾為君之黨服，得與女君同。

〈喪服·成人大功〉：「女子子嫁者、未嫁者，為世父母、叔父母、姑、姊妹。」

〈傳〉曰：嫁者，其嫁於大夫者也。未嫁者，成人而未嫁者也。¹¹⁴

然而問題並未徹底解決，賈公彥指出〈傳〉文仍有「『下言』二字及『者謂妾自服其私親也』」共十一字，既非子夏之〈傳〉，又非「舊讀者」置入，推測是鄭玄引用舊說，欲據此「破讀之」。¹¹⁵易言之，這十一字當為鄭《注》引用舊說欲加辨析，卻在流傳過程中，誤為〈傳〉文。相較之下，朱子則認為〈傳〉解釋經文，「文勢似不誤也」，鄭玄所改〈傳〉文似覺牽強，《疏》認為十一字是鄭玄所置，然這十一字「若無上下文，即無所屬，未詳其說，可更考之」，至於伯叔父母、姑、姊妹之服，則當從鄭《注》「無疑矣」。¹¹⁶朱子大致肯定〈傳〉文原貌，對鄭、賈的調整與說法持保留態度。

元代的敖繼公認為《儀禮》經文不特別書寫女子未嫁者之禮，且所謂「嫁」也不必然指嫁給「大夫」，〈傳〉文以「世父母以下」為妾服其私親，「亦不合於經」，這段話「乃適人者之通禮」，作〈傳〉者斷句不審，又求嫁者服大功之說「而不可得」，故強生嫁於大夫之義、將一條記載析而為二，「首尾衡決，兩無所當，實甚誤也。」

承賈、敖二氏之說，望溪進而指出這段〈傳〉文只有「妾為君之黨服，得與女君同」二句，為「經、傳本文」，其他皆屬王莽、劉歆所增竄；賈公彥與敖繼公也感到這段〈傳〉文「悖謬」，「可徵心理之同」。¹¹⁷由於經傳流傳過程衍生的種種問題，望溪經由尋求前人相同的看法，透

¹¹⁴ 漢·鄭玄，《儀禮注》，卷三十二，頁 378-379。

¹¹⁵ 唐·賈公彥，《儀禮疏》，卷三十二，頁 378-379。按：這段〈傳〉文與鄭《注》的關係，清人胡培翬曾進行詳細地分梳。參清·胡培翬，《儀禮正義·喪服》，卷二十三，頁 1506-1513。

¹¹⁶ 宋·朱熹，《儀禮經傳通解續》，《朱子全書》，第3冊，卷一，頁 1284-1285。

¹¹⁷ 清·方苞，《儀禮析疑·喪服》，卷十一，頁 302。

過訴諸心理之同，將個人觀點普遍化，以解釋禮書，提升說服力與可信度，並揭示天理的普遍性。

以理、情而言，王莽的尊同不降說，望溪以為「悖理逆情」、「悖情逆理」，情、理兩違。¹¹⁸刪除王莽偽竄的文字後，傳文「辭意閒涉膚淺」，經文「所列則皆天理人情之自然」，即使程朱不曾加以辨正，「然心理皆同」，呼籲學者深究之。¹¹⁹若後世學者仍質疑刪除這些經傳的可行性，「是失其『本心』而自比於逆亂也。」¹²⁰簡言之，望溪指出偽造之文概念淺薄復「悖情逆理」，必非周公手訂的內容，而是王莽、劉歆增竄經文的結果。¹²¹這顯示理、情成為區分經傳、辨別聖人之制的關鍵。

除了情、理之外，望溪進一步對照〈喪服〉經傳與《漢書》記載的王莽生平，以勾勒王、劉偽竄的動機與目的，亦作為偽竄說的論據。其一，王莽由侍奉伯父大將軍王鳳而獲得舉薦，既為伯父與姪子的關係，亦同為朝廷上的大臣，「故忍為此說」。易言之，王莽提出「大夫之子降世父、叔父、兄弟之喪，惟庶子、兄弟之庶子為大夫者則不降」，連庶子、兄弟之庶子為大夫者的喪服都隆重以待，何況是「位冠百僚而主國政」的伯父王鳳，王莽更不能輕忽怠慢而降服。其二，王莽的姑母「配先帝為天下母」，是為元帝之后，並賜予王莽「天位」，為表示加隆禮遇，王莽因而提出「大夫降母服為大功，然庶女、兄弟之庶女嫁於大夫者，不降其喪服」。其三，王莽之父早亡，未曾受封，是為庶人，夫妻體敵，其母亦為庶人，適用「大夫降母服為大功」。當王母過世時，王莽復以侍奉太后為由，根據〈喪服〉「曾祖父母雖為正統之尊，必為士，方不降服」，不為母服喪。¹²²劉歆迎合上奏，指出「禮，庶子為後者，

¹¹⁸ 同前註，頁 292、303、307。

¹¹⁹ 同前註，頁 275。

¹²⁰ 同前註，頁 309。

¹²¹ 鄧聲國，《清代《儀禮》學史》，頁 99。

¹²² 清·方苞，《儀禮析疑·喪服》，卷十一，頁 309。另參〈喪服〉題旨，卷十一，頁 274。

為其母總」，庶子為人後、與尊者為一體，不能「顧其私親」；王莽身為攝皇帝，奉漢朝「大宗之後」，不得顧及私親、為其母服喪。¹²³可知王莽偽竄經書、拒絕為母服喪，是為了阿諛逢迎伯父大將軍王鳳、姑母王政君（元帝之后），以獲取好感，並把持朝政，以免大權旁落。

進言之，望溪將《儀禮·喪服》經傳的「尊同不降」說未合理、情之處，皆歸為王莽、劉歆偽竄，實有其理論基礎。按程朱學的觀點，天理純然至上、周遍完美，禮是天理的表徵。聖人緣情制禮撰寫禮書，展現「情」作為正向的、具有道德性的面貌，因而禮書不應出現違背理、情的內容。然而禮書在流傳過程中，易因傳抄疏失、人為偽造而產生錯誤。其中，以王莽、劉歆的偽竄，傷害性最大。若以理學的角度來說，王莽偽造經文以篡漢，「悖情逆理」、「害義傷教」，¹²⁴實為不善之情流而為欲的表現，適與周公制禮令人「情安理得」、完成「性命之理」，¹²⁵成為對照組。王莽偽竄說之所以成立，既能印證於史書，又在理學得到立論之基。《四庫》館臣以為望溪力詆經文，「勇於自信」，且王莽、劉歆依託經文而立制，其弊「不在聖人之制作」，認為方苞之辨不符合邏輯。¹²⁶該說固然言之成理，惟對望溪而言，在理學視域中根據理與情的判斷，可能是更有力的內在支柱。

¹²³ 清·方苞，《儀禮析疑·喪服》，卷十一，頁294。按：事實上，望溪之說與〈喪服〉的記載不全然相應：其一，曾祖父、母親屬於直系親屬，而非旁親，並不適用服制的「大夫因尊而降旁親之士」。其二，若以攝政的身分而言，「天子、諸侯絕旁期」。惟王莽之父已過世，當為母服齊衰三年，不適用天子、諸侯絕期親之喪。就史實而言，王莽的作為確實悖於服制。根據《漢書·王莽傳》，功顯君過世，劉歆與博士諸儒七十八人上奏：「禮『庶子為後，為其母總。』〈傳〉曰：『與尊者為體，不敢服其私親也。』」因此王莽不為其母功顯君服喪。然而王莽終究是「攝政」，暫代君王行使權力，並未「過繼」，事實上並不符合「庶子為後者，為其母總」。劉歆等人之說出於政治考量，枉顧親情與服制的概念，因此望溪的批判不無道理。

¹²⁴ 清·方苞，《儀禮析疑·喪服》，卷十一，頁307、309。

¹²⁵ 清·方苞，《儀禮析疑》，卷十五，頁453。

¹²⁶ 清·紀昀等，《四庫全書總目·周官析疑提要》，收入《方苞全集》，第13冊，頁160-161。

五、結論

承近人研究成果，本文探討方苞應用理、情解釋《儀禮》的表現與意義，所得如下：

其一，承繼朱子「禮即理」之說，望溪認為《儀禮》的禮文記載，基本上皆屬於「理」的表現，可包括儀節次序、變化、繁簡等，顯示聖人所制之禮必有意義。同時「理」在禮意上則呈現為不同層次的意義：具體實踐的便利性、道德價值，進而為普遍性較廣的義例，反映有「物必有則」的道器觀，乃至上契於天理，義理性質的「天人合一」於焉可見。

同時面對前人的注解，《儀禮析疑》採取多元的方式：或繼賈《疏》，加以發揮；¹²⁷或從《注》、《疏》未言之處，提出己見；¹²⁸異於前說，闡明個人觀點。¹²⁹相較之下，朱子《儀禮經傳通解》則多承鄭、賈之說。這或許與該書為朱子晚年未定之作有關，卻也明確地揭示望溪崇尚朱子學，而更進一步地運用理學的思惟，重新詮釋經典。

綜言之，望溪以「理」詮釋《儀禮》，使《儀禮》兼具「禮書」與「理書」的雙重性質，具體地演繹朱子「禮即理」說，推進「理學」對「禮學」的影響力，呈現有別於漢唐注疏的面貌，實為「禮學理學化」的表現。

其次，在聖人緣情制禮的前提下，《儀禮》的「情」大體為中性或發而皆中節之「善」。望溪認為禮儀須適切符應行禮者的心意與需求，並設想對方的感受，「原某之心」、「緣某之情」，顯示情具有「普同

¹²⁷ 如〈鄉射禮〉大夫、主人等尊者可視情形參加射箭；〈喪服〉祖父為承重之嫡孫服一年喪。

¹²⁸ 如〈少牢饋食禮〉主人先獻私人、〈公食大夫禮〉賓辭設醬等。

¹²⁹ 如〈聘禮〉屈垂纁之義、〈士喪禮〉朋友致綏而主人不哭、〈鄉射禮〉飲不勝者、〈喪服〉女君為妾服心喪等。

性」。同時由於禮能使人表達真誠之情，因情之發而見「性之本然」，情遂為性理之端緒，從而連繫至道德層面。因此「情」兼具情感與道德性質，亦可分別接軌於「禮」與「理」，成為二者的橋接處。在禮制的規定外，望溪另從心喪的角度提供「稱情」的辦法，保留人為的調整空間，避免流於僵化。《儀禮析疑》以情釋禮，深入地闡釋聖人緣情制禮的細緻考量、情「發而皆中節」的實質表現，深化歷來的禮儀詮釋，又從理學的立場，賦予「遇物而發」之「情」正向的意義與範式，豐益理學對「情」的論述，並提供典範。

其三，理、情是構成禮的基礎，同時也是衡量禮的標準。情、理兼備的情形，遍見於昏、喪、祭等禮儀。而情、理兩違者，以王莽、劉歆偽竄「尊同不降」之說最為鮮明。根據喪服制度，天子、諸侯、大夫及其妻，因身分尊貴而降親族之服，是為「因尊而降」；親族之中，若有與己爵尊相同者，則不降服，是為「尊同不降」。望溪認為因尊而降其親，「悖情逆理」，不符周公制禮「情安理得」的原則，故望溪以為此乃王莽為諂媚伯父王鳳與姑母王政，君以把持朝政而偽竄的經文。易言之，「理」與「情」是辨別聖人之制與否的根據，彰顯理學思惟對文本辨偽的影響。¹³⁰

以今觀之，關於王莽、劉歆偽竄之事，望溪提出的理由具有學術上的意義。從衡量的標準而言，望溪認為不合「事理」、不符「人情」的

¹³⁰ 望溪認為王、劉偽竄之跡，遍布群書。如在《禮記析疑》中，望溪批判喪服「以貴降親」者，為王莽、劉歆偽竄。清·方苞，《禮記析疑》，卷九，頁166；卷十六，頁251；卷二十一，頁307-308、310；卷二十三，頁331。以《周禮》而言，朱子說：「《周官》遍布周密，乃周公運用天理爛熟之書。」望溪承此，認為《周禮》是周公「運用天理之實」，內容經緯萬端，「以盡人物之性」。然而，《周禮》受王莽、劉歆偽竄，因而招致後儒懷疑，望溪認為王、劉偽竄者「實有數端」，歷代學者內心難安，卻千數百年莫能解之，「苟非折以理之至是，而合其心之同然，則是經之蠹蝕終不可去。夫《武成》之書，……而孟子斷為不可盡信，亦折之以理而已。」望溪為《周禮》辨偽，同樣根據理與情立論。清·方苞，《方苞全集》，第2冊，〈周官集注序〉，頁19。清·方苞，《方苞全集》，第1冊，〈周官辨序〉，頁215。除了理與情之外，望溪還有其他判斷王莽、劉歆偽竄的理念根據，此待後續進一步探討。

禮制，為王莽、劉歆所竄入，經傳內容的是非善惡與真偽相繫連，¹³¹乃從理學的角度辨析文本與禮制，進而解釋原因。除了理學思惟，究其學術淵源，仍是宋代疑經、改經之風的繼承，反映宋代學術對望溪的影響力。

進言之，《儀禮析疑》應用「理」與「情」詮釋禮，無形中提高「情」的地位、改變「理」的性質。朱子言「理」至少具有公共義、分殊義、當然義等面向，公共的天理賦形於萬物而為分殊之理，萬物各有其理、各有其應然的軌範。以人而言，「性即理」，性相對於形下之「氣」，而「情」與「氣」相近。¹³²惟清初學者不好談形上玄遠之理，著重於分殊之理，即所謂的「物則」；復受明末的重情思惟影響，清儒對情的定位遂異於程朱。《儀禮析疑》時將理、情並談，無高下之分，如「天理人情」、「情安而理得」、「悖情逆理」、「悖理逆情」，即是清初學風的反映。同時人心與人情相互指稱，也帶來「天理」的質變。如「天理即乎人心」的「人心」，指人的情感，近於「天理人情」；「心安而理得」的「心」，亦指人情，與「情安而理得」相似。「天理」與「人心」相貼近，而人心又幾近乎人情，以此推之，「天理之具於人心」，「天理」在相當程度上即為「人情」，同時代的三《禮》館臣也說：「天理之幾微易淆，禮以辨之，乃各當其分。然天理之至，即人情之極；於理有未協，即於情有不妥，故禮樂同管乎人情也」。¹³³人情，就某種程度而言，即是天理，顯示望溪禮說異於朱子之處。

此外，望溪重視人理、事理、物理等「物則」，留意情的「普同性」，並舉「理」與「情」等觀點，皆在戴震之前。那麼戴震之所以為戴震的

¹³¹ 葛兆光，〈晚清對中國傳統資源的重新發現和詮釋（一）：經學〉，《中國思想史 第二卷》（上海：復旦大學，2001），頁 482。

¹³² 「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。」宋·朱熹，《朱子文集》，卷五十八，頁 2798。「只有性是一定。情與心與才，便合著氣了。」宋·朱熹，《朱子語類》，卷五，頁 97。

¹³³ 清·清高宗敕撰，《欽定禮記義疏》，收入清·永瑤，紀昀等編纂，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986），第 125 冊，卷五十二，頁 2 下。

背景因素，或許值得予以考量。且望溪認為「禮必有義」，從而申說其義，此與朱子「格物窮理」的精神相濟，那麼禮意當如何「格」而「致」之，與乾嘉治學方法有何異同？凡此，將有待後續進一步研究。

主要徵引文獻

一、傳統文獻

- 【宋】朱熹，《四書章句集注》。臺北：大安出版社，1996。
- 【宋】朱熹著，【宋】黎靖德編，《朱子語類》。北京：中華書局，1986。
- 【宋】朱熹著，陳俊民校編，《朱子文集》。臺北：德富文教基金會，2000。
- 【宋】朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》。上海：上海古籍出版社，2010。
- 【清】朱軾，《朱文端公年譜》，收入彭林主編，《朱軾全集》。上海：復旦大學，2021，第10冊。
- 【清】湯斌，《湯子遺書》。北京：人民出版社，2016。
- 【清】萬斯大撰，溫顯貴校注，《經學五書》。上海：華東師範大學出版社，2012。
- 【清】姚際恆撰，陳祖武點校，《儀禮通論》。北京：中國社會科學出版社，1998。
- 【清】清高宗敕撰，《欽定禮記義疏》，收入【清】永瑤，紀昀等編纂，《景印文淵閣四庫全書》。臺北：臺灣商務印書館，1986，第125冊。
- 【清】方苞著，彭林、嚴佐之主編，《方苞全集》。上海：復旦大學出版社，2018。
- 【清】程瑤田，《論學小記》。臺北：藝文印書館，1971。
- 【清】阮元審定、盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏》。臺北：藝文印書館，1955據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印。
- 【清】戴望編，《顏氏學記》。臺北：世界書局，1962。
- 《清實錄》。北京：中華書局，中國書店發行，1985-1987。

二、近人論著

（一）專書

丁鼎主編，《三禮學通史》。北京：人民出版社，2020。

王汎森，《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態（修訂版）》。

臺北：聯經文化事業出版有限公司，2022三版。

何佑森，〈中國近三百年「經世思想」中的一個基本觀念——「器」〉，

《清代學術思潮：何佑森先生學術論文集·下》。臺北：臺大出版中心，2009。

林素英師，《喪服制度的文化意義》。臺北：文津出版社，2000。

唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（二）》。臺北：臺灣學生書局，1978。

孫致文，《朱熹《儀禮經傳通解》研究》。臺北：大安出版社，2015。

殷慧，《禮理雙彰：朱熹禮學思想微》。北京：中華書局，2019。

張壽安，《十八世紀禮學考證的思想活力——禮教論爭與禮學重省》。

北京：北京大學出版社，2005。

——，《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》。河北：教育出版社，2001。

楊菁，《清初理學思想研究》。臺北：里仁書局，2008。

葛兆光，〈晚清對中國傳統資源的重新發現和詮釋（一）：經學〉，《中國思想史 第二卷》。上海：復旦大學，2001。

劉永青，《情禮之間：論明清之際的禮學轉向》。北京：人民出版社，2014。

鄧聲國，《清代《儀禮》學史》。北京：人民出版社，2020。

錢穆，《錢賓四先生全集》。臺北：聯經文化事業出版有限公司，1998，第14冊。

（二）期刊論文

何威萱，〈宋元理學家從祀明代孔廟小考——兼論明代孔廟與理學道統的關係〉，《明代研究》第36期（2021.6），頁7-59。

張亨師，〈朱子格物說試釋〉，《中國文哲研究集刊》第55期（2019.9），頁1-39。

詹秉叡，〈由情入禮：朱熹「禮理雙彰」思想述論〉，《清華學報》新五十一卷第3期（2021.9），頁431-471

潘斌，〈方苞的禮學思想及實踐探微〉，《哲學與文化》第四十七卷第7期（2020.7），頁147-160。

（三）學位論文

田豐，《論方苞經學及其與古文創作的關聯》。南京：南京大學中國語言文學系博士論文，2014。

（四）網路資料

中國基本古籍庫

Selected Bibliography

- 【Song】 Zhu, Xi. *ZhuZi quanshu*. Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 2010.
- 【Qing】 Fang, Bao (author). Peng, Lin and Yan, Zuo-Zhi (editor). *Complete works of FangBao*. Shanghai: Fudan University Press, 2018.
- Deng, Sheng-Guo. *History of Yili in Qing Dynasty*. Beijing: People's Publishing House, 2020.
- Liu Yong-Qing, *Between Emotion and Rite: the Transformation of Ritual Study during the Ming and Qing Dynasties*. Beijing: People's Publishing House, 2014.
- Yin, Hui. *Ritual and Principle Express Each Other: On the ZhuXi's Ritual Philosophy*. Beijing: Chung Hwa Book Company, 2019.
- Ding, Ding. (editor) *General History of SanLi*. Beijing: People's Publishing House, 2020.
- Lin Su-Ying. *the Cultural Significance of Funeral Costumes*. Taipei: Wenchin Publishing CO., LTD., 2000.
- Chang, Heng. "An Interpretation of Zhu Xi's 'Investigation of Things'," *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, 55, 2019, pp.12-20.
- Tian, Feng. *A Perspective on Fangbao's Classics' Study and Its Relationship of His Prose*. Doctoral Thesis, Department of Chinese Ancient Literature, Nanjing University, 2014.
- Pan, Bin. The Studying on Fang Bao's Theory of Rites and Practice, *Monthly Review of Philosophy and Culture*, 47 part 7, 2020, pp.147-160.

On the Interpretation of Fang Bao's *YILI Xiyi* from Li and Emotion of Cheng-Zhu Neo-Confucianism

Wen-shin Jeng^{*}

Abstract

This article intends to discuss the interpretation about the way to analysis rite from Li (理) and Emotion of Cheng-Zhu Neo-Confucianism (程朱學) based on Fang Bao's *YILI Xiyi* (方苞《儀禮析疑》). First of all, Fang Bao believes that the rite in *Yili* (《儀禮》) and the meanings contain all expressions of Li. Secondly, rite should be in line with the inner feelings and respond to changes with various emotions in order to calm people's hearts. Fang Bao also adopts methods to avoid restrictions on human feelings caused by etiquette. Third, "Li" and "emotion" are not only the basis for explaining etiquette, but also the standard for measuring etiquette. Fang Bao pointed out that Wang Mang (王莽) and Liu Xin (劉歆) were "contrary to emotion and Li" and faked the "mourning clothes" (喪服) theory. It can be seen that Li and emotion have become the key to distinguish the sage's system, demonstrating the influence of Neo-Confucianism thinking on the identification of text authenticity. The article specifically outlines the diverse aspects of the application of Neo-Confucian concepts to the interpretation of ritual books, which may provide a case reference for the study of rituals studied by Cheng-Zhu Neo-Confucianism in the early Qing Dynasty.

Keywords: Fang Bao, *YILI Xiyi*, Rite is Li, Cheng-Zhu Neo-Confucianism,
Distinguish forgery

^{*} Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.