

張錫恭《喪服鄭氏學》之尊鄭釋經^{*}

張壹然^{**}

【摘要】

晚清民初，舊文化殞落，新制度未起，以清遺民自居的張錫恭，感三綱不正、五倫漸衰，遂奮筆撰作《喪服鄭氏學》，欲振衰起敝。他推尊鄭玄，解釋〈喪服〉經、傳，認為唯有鄭玄之注，可以上達周公制作之心法。知者，鄭玄釋經，以《周禮》為綱，進而會通三《禮》。張錫恭則主張《周禮》、《儀禮》為正，《禮記》為變，三《禮》經注皆當通讀、互見。詮解〈喪服〉的過程中，「依鄭《注》解經」，大抵先列歷代經說符合鄭義者，以按語駁議與鄭義相違者。遇鄭玄無注，則辨析前後經文關係，或輯取相關之鄭說，關注鄭玄論《春秋》經傳有關喪事之義，藉以「引申鄭說、再造鄭義」。又鄭《注》與〈喪服傳〉衝突之時，張氏不因〈喪服傳〉乃子夏原文即遵循傳說，而是細究鄭玄會通三《禮》之法，駁論〈喪服傳〉、迴護鄭義。觀察張錫恭的主張之餘，透

^{*} 本文初稿蒙孫致文教授、彭美玲教授指點，宣讀於 2023 年中央研究院明清國際學術研討會，承蒙主持人張素卿教授、評論人橋本秀美教授賜正，及同場發表人王誠御、程雪茹等前輩共同討論。本次投稿，復蒙匿名審查人惠賜修改意見。謹此統申謝忱。

^{**} 國立臺灣大學中國文學研究所博士生。

過與胡培翬的比較，更可見張氏經解異於前人之處。針對胡氏失考、疑難鄭《注》，以及張氏對《儀禮正義》的論斷，可證張氏除依準鄭《注》、釐析鄭說，更紬繹鄭氏《禮記注》的觀念，會通其《儀禮注》。張錫恭將《周禮》、《儀禮》、《禮記》三經的複雜關係，定義為正變，而所尊之「鄭」，乃鄭玄會通三《禮》之法，含著更有效的復返鄭義之傾向。

關鍵詞：張錫恭、《儀禮・喪服》、鄭玄、三禮注、會通三《禮》

一、前言

張錫恭（1858-1924）生於清咸豐8年，卒於民國13年，著有《喪服鄭氏學》、《禮學大義》，另有《喪禮鄭氏學》四十四卷，¹其餘文章收入《茹茶軒文集》、《茹茶軒續集》。前人研究成果中，學者專論張錫恭的生平及其著作的文獻問題，已經獲得相當的成果。²另有商瑀考察南菁書院與張錫恭禮學之關係，³曾聖益論張錫恭之禮說，⁴吳飛論《喪服鄭氏學》之徵引文獻，⁵鄧聲國探討張錫恭詮釋〈喪服〉的特色，⁶周飛舟分析張錫恭〈正尊降服論〉，⁷林振岳闡發張錫恭遺稿《官聯表》。⁸有關張錫恭的研究，可說是方興未艾。

¹ 曾聖益、吳飛皆指出：「稿藏吳縣王欣夫處。」曾聖益，〈晚清民初的復禮主張：曹元弼、曹元忠與張錫恭禮說要義〉，《中晚清經說疏論》（臺北：文史哲出版社，2023），頁187。吳飛，〈風雨難摧伏氏壁，弦歌中賸竇公音——張聞遠先生學述〉，《禮以義起：傳統禮學的義理探詢》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2023），頁602。

² 孫帥，〈略述張錫恭《茹茶軒文集》《續集》刻本與稿本之異同〉，載吳飛主編，《南菁書院與近世學術》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2019），頁255-273。曾聖益，〈晚清民初的復禮主張：曹元弼、曹元忠與張錫恭禮說要義〉，頁169-194。

³ 商瑀，〈南菁書院與張錫恭的禮學〉，載林慶彰、蔣秋華，《變動時代的經學與經學家》第3冊（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2014），頁1-29。

⁴ 曾聖益，〈晚清民初的復禮主張：曹元弼、曹元忠與張錫恭禮說要義〉，頁169-194。

⁵ 吳飛，〈《喪服鄭氏學》徵引文獻論略〉，《古典學研究》2018年第2輯（2018.9），頁126-141。

⁶ 鄧聲國，〈試論張錫恭的〈喪服〉詮釋特色〉，載吳飛主編，《南菁書院與近世學術》，頁237-246。

⁷ 周飛舟，〈張錫恭的「正尊降服論」及其意義〉，載吳飛主編，《南菁書院與近世學術》，頁247-254。

⁸ 林振岳，〈張錫恭遺稿《官聯表》〉，載彭林主編，《中國經學》第33輯（桂林：廣西師範大學出版社，2023），頁57-68。

張錫恭生於晚清，面對西方列強不斷侵略中國、簽訂不平等條約，國內更掀起改制立憲乃至倡議革命等風潮。滿清政權風雨飄搖之際，於宣統年間開立禮學館、憲政館、法律館，此時張錫恭「針對憲政大綱所標舉之『君為臣綱』、『民為邦本』，論證其皆以禮為本」。⁹又撰寫〈刑律草案駁議〉，捍衛經典宏旨，指出子孫違犯祖、父教令，於《尚書・康誥》早已可見「雖文王之仁不能寬不孝之子也……，知違犯教令罪浮於殺越人于貨也」之經旨。此旨原著於律令之中，而修律大臣卻擬抹去，抑黜經本教化之綱領地位，而另立感化院。張錫恭因此意識到了中國的問題，乃是古來經典大義逐漸被世人拋棄；修律大臣消除律令之經義，更是官方放棄經學傳統價值的指標。¹⁰

迨及辛亥革命，民國推翻滿清，此次改朝換代不同於以往歷史的經驗，反映於學界更加深切的擔憂。如潘博說道：「何以有國與天下之分？蓋以易朔者，一家之事；至於禮俗政教漸滅俱盡，而天下亡矣。夫禮俗政教，固皆自學出者也，必學亡而禮俗政教乃與俱亡。……內視吾國，萎爾頹朽，不復振起，遂自疑其學為無用，而禮俗政教將一切舍之以從他人。」¹¹鄧實（1877-1951）提出觀察：「天禍中國，變故百出而未有已。其往昔同化於同洲外族之風俗者，今且同化於異洲外族之風俗矣。……父子、兄弟、夫婦、朋友、君臣之倫，亦必有不中不西不華不洋者矣。」¹²又說：

⁹ 商榷，〈南菁書院與張錫恭的禮學〉，頁 1416。

¹⁰ 清・張錫恭，〈刑律草案駁議〉，《茹茶軒續集》，收入叢書編纂委員會編著，《清代詩文集彙編》第 786 冊（上海：上海古籍出版社，2011），卷二，頁 3-4。

¹¹ 清・潘博，〈國粹學報敘〉，《國粹學報》第一卷第 1 期（1905.1），頁 4。

¹² 清・鄧實，〈雞鳴風雨樓獨立書・風俗獨立第四〉，《政學文編》，收入清・鄧實輯，《光緒癸卯政藝叢書》（臺北：文海出版社有限公司印行，1976），頁 178。

吾國之國教，則孔子之教也。孔教者以禮法為其質幹，以倫紀為其元氣，故禮法倫紀者，乃吾一種人之所謂道德而立之為國魂者也。使社會內而無禮法無倫紀，則國失其魂，人道蕩然。¹³

羅志田歸納諸說，認為：「清季面臨的是主動要『滅學』的列強，根本不同於往昔願意『竊學』的外族君主，故士人主動『捨己從人』的現象尤其凸顯了近代中國出現的『新』問題，這恐怕才是時人所謂『數千年未有之大變局』的指謂之所在。」¹⁴林志宏則針對清遺民提出，舊政治文化和價值轟然崩解，新的社會體系卻尚未建立，「清遺民試圖在如此困局中，尋求一條適切的途徑，重新打造中國的社會秩序。」又說：「清遺民深覺民國如同五代亂局，提出解決之道需要恢復舊有秩序。他們的立論基礎，完全以此為方向出發。讀經的目的既是要拯救混亂秩序，並且也想要恢復三綱倫常。」¹⁵

當帝制被推翻，西學方興日盛、新時代來臨；當其他遺民如葉德輝（1864-1927），組織「經學會」，公開鼓吹尊孔讀經時，¹⁶同樣以清遺民自居，曾經參與禮學館的張錫恭，卻並未參與其中，反而獨善其身，隱居於昆山研經、著書。¹⁷張錫恭的一生雖受到時代脈動震撼，卻較少受讀經、組建經學會等風潮拂動，他雖任自己孑然一身，卻欲透過治經回應時代問題。

¹³ 同前註。

¹⁴ 羅志田，《國家與學術：清季民初關於『國學』的思想論爭》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003），頁 69。

¹⁵ 詳參林志宏，《民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2009），頁 179-222。

¹⁶ 同前註，頁 191-192。

¹⁷ 《松江縣志·人物傳記》：「辛亥革命後回家，築新居於小昆山東麓，與祖墓、宗祠為鄰，過隱居生活。以清朝遺老自居，留長辮不剪。為人正直，在鄉里有聲望，畢生精力用於讀書著述。」吳飛說：「（張錫恭）先生雖與不少遺老有交往，但並未結社。」見何惠明、王健民、上海市松江縣地方史志編纂委員會，《松江縣志》（上海：上海人民出版社，1991），卷三十一，頁 1025。吳飛，《禮以義起：傳統禮學的義理探詢》，頁 592。

是以其著作觀之，於《儀禮·喪服》、喪禮用力至深。在上述研究成果與時代背景之下，更值得探討的是，《喪服鄭氏學》本身的經學內涵以及恪遵鄭玄的精神，張錫恭為何堅持挈治經學，且專注於〈喪服〉之餘，還要遵從鄭玄之說解經？有清一代，禮學成績顯著，《儀禮》方面如張爾岐（1612-1678）《儀禮鄭注句讀》、凌廷堪（1757-1809）《禮經釋例》、胡培翬（1782-1849）《儀禮正義》等，其餘三《禮》相關著作更是不勝枚舉。其中，胡培翬更是以鄭玄《注》作為解經準則的極佳新疏，¹⁸則張錫恭遵從鄭玄的解經方法，與胡培翬《儀禮正義》有何異同，同樣值得玩索。¹⁹

王汎森認為中國思想有長遠的經世傳統，在「通經致用」的目標下，「如何把已經定型的經典運用到每一個時代不同的特殊情況上，既要顧到訊息的完整性，同時又要照顧到境況的特殊性。也就是說，成功的經典解釋者應當一方面守著經典，一方面關照他的時代。」²⁰身處清末民初，新舊文化交替之際，西學既使人耳目一新，也引發學者亡天下的擔憂。而張錫恭以禮為核心，秉持經學大義，目的是透過闡發經典，回應那個時代土崩瓦解的人倫問題。在《儀禮》學方面，張錫恭為何專攻〈喪服〉？解釋如何以鄭玄為尊？繼承胡培翬等清代《儀禮》學著述，其解經方法，與同樣尊鄭的前人有何異同？還要闡發哪些經義？這些都是本文有意抉探之處。

¹⁸ 梁啟超，《中國近三百年學術史》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2013），頁250。

¹⁹ 案，前人研究如林素英、狄君宏已注意到張錫恭《喪服鄭氏學》，吳飛更評此書乃「清代喪服學集大成之作」。詳見林素英，《喪服制度的文化意義——以〈儀禮·喪服〉為討論中心》（臺北：文津出版社有限公司，2000）。狄君宏，《魏晉服議之經權研究》（臺北：臺大出版中心，2024），頁19-20。吳飛，〈點校重刊喪服鄭氏學序〉，載張錫恭撰，吳飛點校，《喪服鄭氏學》（上海：上海書店出版社，2017），頁9。

²⁰ 王汎森，〈從傳統到反傳統——兩個思想脈絡的分析〉，《中國近代思想與學術的系譜》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2003），頁120。

二、摯治〈喪服〉與標舉鄭玄

張錫恭的《喪服鄭氏學》，其撰作動機與正在發生劇烈變化的時代極其相關。前引〈刑律草案駁議〉，可稍見革命之前朝中官員的思想。張氏於宣統三年八月提出：

革黨亂作始於楚，成於吳，遂蔓延於天下。……晏子有言，亂之所生，「惟禮可以已之」，而孟子則曰：「上無禮，下無學，賊民興，喪無日矣。」今日之喪亂，推原禍始正如孟子之所云，苟禮教猶在人心，而有以息異言之喧豕，安見不可以已亂也。²¹

很明顯的，張氏視革命為亂黨，當革命思潮蔓延天下，造成禮教不復在人心，帝國翻覆的喪亂。曹元弼（1867-1953）也對世變下的張錫恭有所描述：

光緒戊申，朝廷立禮學館，修《大清通禮》，君奉徵命，分編凶禮。時世變已亟，彝倫將斁。議者多欲變亂舊章，君與先從兄君直及錢復初孝廉，援據大義，力闢邪說，以維天常、塞逆源。宣統辛亥，書成假旋，猝遭大亂，獨抱遺經，廬墓而居，攀柏哀號，訴天欲泣，大懼周公、孔子禮教從此墜地，炎、黃裔胄盡淪蹠迹，於是寫定舊稿，歷數年，成《喪服鄭氏學》，以守先待後。²²

清朝尚未滅亡之時，雖然開設禮學館，館中大臣奉命編修《大清通禮》，時局卻已頹喪。張錫恭與曹元忠（1865-1923）等人有意以一己之力援據經典，力闢邪說，維護天常人倫。對張氏而言，不幸的是，引經據典、

²¹ 清·張錫恭，〈書曹君直侍讀禮議後〉，載清·曹元忠，《禮議》，收入林慶彰主編，《民國時期經學叢書》第3輯第29冊（臺中：文听閣圖書有限公司，2009），頁161-163。

²² 清·曹元弼，〈喪服鄭氏學序〉，載清·張錫恭撰，吳飛點校，《喪服鄭氏學》，頁3。

維繫人倫，没能擋下滾動中的時代巨輪。辛亥革命終結帝制、禮教式微，張錫恭隱身著書，持續鑽研經典，倡議「人倫」成為他的寄託：

孟子曰：「規矩，方員之至也。聖人，人倫之至也。」而論三代之學，則曰「皆所以明人倫也」，夫學者，學此而已。聖人以先知覺後知，以先覺覺後覺，其義備著於經，非特《孝經》、《論語》為倫理之總匯也。《詩》、《書》、執《禮》，無非節性防淫，範人於彝倫之軌則。推之，《易》明陰陽，所以探倫理之原；《春秋》褒貶，所以極倫理之變而垂法戒。欲明人倫，必求諸經，於是乎有經學。²³

張氏先是引用《孟子》，強調「明人倫」乃是學者治經學的最終目標。又說，人倫、倫理並非只見於《孝經》、《論語》等經，而《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》，各自都從不同的面向：防範之軌則、倫理之原、倫理之變，彰顯人倫之旨，由此點出明人倫必求之於經，經學亦循此而生成。簡言之，研究經學的意義，是為了從各經之中，掌握人倫之軌、之原、之變，是故經學、經典乃明人倫之鑰。陳璧生認為，中國自漢以後的歷史上，經學為政治之大憲章，政教興廢往往牽連經學的盛衰。辛亥革命之前，經學已經發生了深重的危機，首先是受到西學東漸的衝擊，如皮錫瑞說：「自新學出，而薄視舊學，遂有燒經之說。」其次是諸子學的興起，也衝擊著經學的獨尊地位。²⁴張錫恭於諸經之中，拈出各自之人倫大義，其中之意也在呼籲經學之用。

曹元弼為張氏《喪服鄭氏學》撰序：「天道至教，聖人至德，著在六經。六經同歸，其指在禮。禮有五經，本在〈喪服〉」，²⁵簡潔有力的交代此書專注〈喪服〉的原因。不過，張錫恭維護天常、人倫，諸經

²³ 清·張錫恭，〈論學一則示啟生孝先受先〉，《茹茶軒續集》，收入叢書編纂委員會編著，《清代詩文集彙編》第786冊，卷九，頁25。

²⁴ 陳璧生，《經學的瓦解：從「以經為綱」到「以史為本」》（上海：華東師範大學出版社，2014），頁3-5。

²⁵ 清·曹元弼，〈喪服鄭氏學序〉，頁1。

皆有值得深掘者，為何選擇側重、精挈〈喪服〉？張氏於《禮學大義》有云：

親親、尊尊……皆先王制服之大義也。漢、魏以降典禮蕩然，惟
〈喪服〉之期尚沿古制，雖以唐高宗、明太祖之變亂，而大體終
不改。豈非人道之常經，而天秩之不可泯滅者哉？²⁶

學術史上關於〈喪服〉的著作甚夥，魏晉時期論〈喪服〉的著作車載斗量，²⁷據《隋書·經籍志·禮類》記錄，書名與喪服相關者就有四十六種。²⁸《儀禮·喪服》透過宗法制度，展現親親尊尊，是先王訂定喪服制度的大義，張氏欲從其中，重新鉤出失調的人道常經。反過來說，張錫恭注意到〈喪服〉的相關著作、與後世定制中，發生許多變異，典禮不存、制度紊亂，然而即使如此，喪服制度仍能大體維持。喪服之所以能夠大體不改，乃由於永駐其中的人道常經。返回張氏所處的時代及其所面臨的問題，如修律大臣除去王法中，聖人、禮經所彰顯的父子親尊大義，三綱不正、五倫漸衰，張氏闡揚〈喪服〉，正是為了提醒世人，聖人、經典所貯藏的人倫大道、親尊之義，此般人道乃是天下秩序所不可泯滅者。

張錫恭專意闡揚〈喪服〉，卻非意味讀禮只須專攻〈喪服〉。以讀禮而言，《周禮》、《儀禮》、《禮記》皆為其所重視。《禮學大義》說：

《周禮》，周制也。而《禮記》則兼存夏、殷、周、魯之制，故治《周禮》者，不可不治《禮記》。《儀禮》，士禮也。而《禮記》則備有天子、諸侯、大夫之禮，故治《儀禮》者，尤不可不治《禮記》。二《禮》，禮之正也，而世變迭起，因時制宜，自春秋以至戰國，其間或得或失，《禮記》多載之。故兼治二《禮》者，尤不可不治《禮記》。²⁹

²⁶ 清·張錫恭，《禮學大義》，收入林慶彰主編，《民國時期經學叢書》第3輯第29冊，頁18。

²⁷ 詳參狄君宏，《魏晉服議之經權研究》，頁9-31。

²⁸ 唐·魏徵，《隋書·經籍志》（臺北：鼎文書局印行，1993），頁919-925。

²⁹ 清·張錫恭，《禮學大義》，頁18。

張氏主張，《周禮》是周制，《儀禮》則是士禮，《禮記》兼存夏、殷、周、魯之制，又兼有天子、諸侯、大夫之禮。是故《禮記》，一可補充異於周的制度，二則對探察士以上階級的制度有所裨益。而後他說「二《禮》，禮之正也」，「正」者，常也。春秋戰國世道變遷、時制變移，其中得失，多見於《禮記》。研究禮學者，須以《周禮》、《儀禮》為正，《禮記》為變，於三《禮》方能全盤掌握。進一步論，張氏此言意在解決三《禮》學史上，《周禮》真偽，和《禮記》為後人記錄、地位較低，而僅《儀禮》的經典地位較為穩固之問題。以正、變關此三書，則是將三種文本置於同一條基準線，抹除《周禮》、《禮記》既有的疑慮與辯難。

然而三《禮》內容畢竟繁複，在認識正變之餘，又要如何不在讀禮的過程中迷失方向？其云：

蓋禮注惟高密鄭子為最精，凡讀《周官經》、古《禮經》、小戴《記》者，必以鄭《注》為宗，庶可上契周公制作之心法。³⁰

針對一字一句的訓解，乃至各種制度的真實樣貌，張錫恭選擇遵從鄭玄之說。³¹不僅認為鄭《注》解釋最為精到，又曾說：「注〈喪服〉者眾矣，而吾所守者，唯鄭君一家之言。」³²凡讀三《禮》，注解皆當以鄭《注》為主，才能夠上契周公制禮之心法。而「必以鄭《注》為宗」的原因，還與張錫恭的讀書背景有關，光緒九年張氏進入新開設的南菁書院就讀，南菁書院建立四個月後，由黃以周（1828-1899）出任山長，南菁書院兼奉鄭玄、朱熹（1130-1200）為栗主，以表明溝通漢宋之學的治

³⁰ 同前註，頁1。

³¹ 鄧聲國將清代後期《儀禮》研究的風格劃分為五：漢學考據派、折衷舊說派、尊尚鄭學派、考經正俗派、今文學派，張錫恭入尊尚鄭學派。見氏著，《儀禮文獻學》（南昌：江西人民出版社，2017），頁413-414。

³² 劉承幹為《喪服鄭氏學》作序時提及：「聞諸先生自言曰：『經有十三，吾所治者唯禮經；禮經十七篇，吾所解者唯〈喪服〉；注〈喪服〉者眾矣，而吾所守者，唯鄭君一家之言。』」見劉承幹，〈喪服鄭氏學序〉，載清·張錫恭，《喪服鄭氏學》（臺北：藝文印書館，1970），頁2。

學宗旨。³³商瑒指出：「張氏雖宗鄭玄，亦不輕詆朱子。」³⁴張錫恭重視朱熹，原因並非認為朱熹別有創發，而是肯認朱熹解禮亦遵從鄭玄：

朱子作《儀禮經傳通解》，採錄鄭《注》一字不遺，而闡明鄭《注》之義尤多，可見朱子服膺鄭《注》者甚深也。³⁵

朱熹《儀禮經傳通解》之功有許多面向，而張氏以其功在於服膺鄭《注》。由此可見《喪服鄭氏學》，以鄭《注》為宗的原由，其中頗有來自於南菁書院時期，書院授課對他所產生的影響。

綜上所述，張錫恭撰作《喪服鄭氏學》的動機，是為了回應彝倫墮斁的時代問題，因遭逢革命之厄，時局已不可挽救，轉而將對人倫的期待寄託於著書。人倫之軌則載諸《詩》、《書》、《禮》，人倫之原推諸《易》，人倫之變見諸《春秋》。而張氏發揮人倫之義，則是由於經歷代之變異，〈喪服〉卻大體上仍維持執行，更顯其功。他讀禮的方法，將《周禮》、《儀禮》視為正禮，《禮記》視為變禮，擺落《周禮》、《禮記》在經學史上的既有疑義，並表明三《禮》地位相當、不可偏治之意。而研讀三《禮》，禮制樣貌、字句訓解，皆當遵守鄭玄之注解，遇有疑慮之處，三《禮注》當互相參照、援引對讀，方能對經義有正確的了解。

三、《喪服鄭氏學》尊鄭之法與復返鄭義

吳飛描述《喪服鄭氏學》的體例：「首以經傳注疏，次採諸儒闡發鄭學之說，在諸說相持之處，則下以按語。」³⁶此說尚可補苴，根據劉

³³ 吳飛，《禮以義起：傳統禮學的義理探詢》，頁 573-574。

³⁴ 商瑒，〈南菁書院與張錫恭的禮學〉，載林慶彰、蔣秋華，《變動時代的經學與經學家》第 3 冊，頁 26。

³⁵ 清·張錫恭，《禮學大義》，頁 1。

³⁶ 吳飛，〈點校重刊喪服鄭氏學序〉，載清·張錫恭撰，吳飛點校，《喪服鄭氏學》，頁 20。

承幹（1882-1963）求恕齋刊本，對經、傳、注的排列，是先列經與經注，換行再列傳與傳注。在注之後，換行低一格列《釋文》，再換行低一格列賈《疏》。自賈《疏》以後歷代經說，亦皆低一格羅列。至其個人之案語，則換行低二格，列於眾家之後。張錫恭說：「宣統丙辰秋，余撰《喪服鄭氏學》初成，……會烏程劉翰怡京卿刊叢書，因憊懇付梓。既而閣讀歸吳中，余至吳中訪之，則剞劂告成，而以印本視余。」³⁷可知以上格式安排，出自張錫恭之手。然而書中除了錯字，還有「體例尚未畫一」的問題，張氏自述「體例未善，疏文標題是也。……於標題起訖，前數卷多削之，後數卷或單標『傳』字，單標『注』字，違古本舊式，不畫一之甚者也。」³⁸在〈喪服〉「諸侯為天子」之下，張氏將《白虎通》、馬融之說置於賈《疏》之前，由於全書僅此一例，故當視為體例未一。³⁹

其所臚列眾家，「重在徵引那些張氏認同的解說，特別是那些準確揭示出鄭注訓釋所以然之訓例。如果與鄭注有明顯相違者，大多不在徵引之列。少數情況下，清人研究見解是非參半者亦為張氏徵引。對於那些明顯站不住腳的見解，張錫恭多通過按語形式加以非議，表明不認同的態度。」⁴⁰其間時而可見張氏按語，按語有兩種，一種以雙行夾注的方式直接寫在他所針對的文字之下，一種則是以大字寫於前人經說之後，低二格書之，議論不在列者之經說。此乃本書體例。

張錫恭「必以鄭《注》為宗」，論及鄭玄《周禮注》云：

鄭君徧覽群經，知《周禮》為周公致太平之跡，深信不疑，同時若臨孝存輩頗多排棄。鄭君答臨孝存之七難，使《周禮》義得條通，信而好古，可謂聖作明述矣。⁴¹

³⁷ 清·張錫恭，〈自書覆校喪服鄭氏學刊本後〉，《茹茶軒續集》，載叢書編纂委員會編著，《清代詩文集彙編》第786冊，卷三，頁2。

³⁸ 同前註。

³⁹ 清·張錫恭，《喪服鄭氏學》，載清·劉承幹編，《求恕齋叢書》（臺北：藝文印書館，1970），卷二，頁10。

⁴⁰ 丁鼎主編，《三禮學通史》（上海：人民出版社，2020），頁812-813。

⁴¹ 清·張錫恭，《禮學大義》，頁2。

鄭玄遍覽群經，力排臨孝存問難者，提倡《周禮》為周公致太平之書而為之注，通暢其義。張氏表彰鄭玄在禮學發展脈絡的重要性，若非鄭玄，《周禮》之義不明，若無鄭玄，則世不知此為周制。

不過，鄭玄三《禮注》具有體系，學者已詳論鄭玄以「《周禮》為綱，調和三《禮》」。如楊天宇說鄭玄「以《周禮》為周制，凡不與《周禮》合者，便以殷制或夏制解之。」⁴²喬秀岩提出鄭玄有「結構取義」的解經方法，指鄭玄「研究經文上下結構，據此上下結構推論經文字詞之義意，因而建構禮學理論體系。」並將「結構取義」視為鄭學第一原理，而「《周禮》為綱」的理論，視為第二原理。⁴³張錫恭不必然有「結構取義」的觀念，但是《禮記·禮器》：「經禮三百，曲禮三千」，鄭玄注曰：「經禮，謂《周禮》也。《周禮》六篇，其官有三百六十。曲猶事也，事禮謂今禮也。禮篇多亡，本數未聞，其中事儀三千。」⁴⁴此段經、注，賈公彥疏解《儀禮》「喪服」的篇名時引錄，張氏亦全錄於《喪服鄭氏學》之首。由張錫恭引錄，說明他對鄭玄「經禮」的定義，及其言「經、曲」之別表示認同。那麼，張錫恭既推尊鄭玄解釋《儀禮·喪服》，他又如何融會鄭玄的主張於著作中？

張錫恭主張以鄭《注》解三《禮》時，三《禮注》須互相參照，否則遇鄭玄隨文解釋不清之處，難免產生誤解。而歷來不乏質疑鄭玄者，也不乏誤讀鄭玄者，在張錫恭看來，即便如張大鄭玄旗幟，主張三《禮》之書是鄭玄一家之學的陳澧（1810-1882），⁴⁵亦非對鄭玄毫無疑慮。張氏曰：

⁴² 張舜徽已有此說，表示此為鄭玄著述之缺點。楊天宇，《鄭玄三禮注研究》（北京：中國社會科學出版社，2008），頁163。張舜徽，《鄭學叢著》（武漢：華中師範大學出版社，2005），頁23。

⁴³ 日·喬秀岩，〈鄭學第一原理〉，《北京讀經說記》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2013），頁246-247。

⁴⁴ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達正義，《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1997，影印嘉慶二十年南昌府學本），頁459。

⁴⁵ 清·陳澧云：「孔冲遠云：『禮是鄭學』。……鄭君盡注三《禮》，發揮旁通，遂使三《禮》之書，合為一家之學，故直斷之曰『禮是鄭學』也。」

番禺於「諸公之地，封疆方五百里」云云，深致疑詞。……鄭君注〈王制〉已明言之，而番禺疑之者，偶不紬繹經注之故也。⁴⁶依張氏此說可知，封疆多少、制度為何的問題，便應參看鄭玄對〈王制〉的注解，此言陳澧對三《禮注》掌握不夠通達。藉由引文也可按斷，張錫恭不但以鄭玄為尊，且當三部禮書產生共有或相通的問題時，三《禮》中的鄭《注》，也應該互相參照援引，其所謂：「故欲堅信好之心，必自貫通全經、紬繹注義始。」⁴⁷亦即對鄭《注》有細密的體會，才能貫通全經而無惑。

張錫恭推尊鄭玄的經學觀念已如上述，不過，解經的實際情形究竟如何，必須回到張氏《喪服鄭氏學》，觀察其實踐歷程。狄君宏說張錫恭「多依鄭玄之說以定是非，至於可與鄭注相發明者，則羅列而不論」，⁴⁸即便如此，在解經時又難免碰到其他困難，就三《禮》而言，若逢鄭玄無注，張氏如何提出鄭玄之義？又以〈喪服〉而言，經之下有傳，當鄭玄的意見與〈喪服傳〉不同時，張錫恭又採取什麼措施？故以下再分「依鄭《注》解經」、「引申鄭說」，及「迴護鄭義」三項論之。

（一）依鄭《注》解經

曹元弼說《喪服鄭氏學》「囊括大典，網羅眾家」，⁴⁹經常引用宋人李如圭、朱熹、黃幹，清人張爾岐、徐乾學、盛世佐（1718-1755）、

見氏著，鐘旭元、魏達純校點，《東塾讀書記》（上海：上海古籍出版社，2012），頁253。

⁴⁶ 案：陳澧為廣東番禺人。而所謂「鄭注〈王制〉已明言」，當指〈王制注〉云：「周公攝政，致太平，斥大九州之界，制禮成武王之意，封王者之後為公，及有功之諸侯，大者地方五百里，其次侯四百里，其次伯三百里，其次子二百里，其次男百里。」見清·張錫恭，《禮學大義》，頁2。漢·鄭玄注，唐·孔穎達正義，《禮記注疏》，頁212-213。

⁴⁷ 清·張錫恭，《禮學大義》，頁2。

⁴⁸ 狄君宏，《魏晉服議之經權研究》，頁20。

⁴⁹ 清·曹元弼，〈喪服鄭氏學序〉，頁3。

段玉裁、凌廷堪、胡培翬、鄭珍、黃以周、曹元弼等人的經說。那麼，纂、集眾家說法的作用為何？劉承幹指出：

於諸儒之言發明《注》義者甄錄之，與《注》立異者明辨之。⁵⁰張氏採擇之諸家經說，皆是闡發鄭義者。例如，〈喪服〉第一條「喪服，斬衰裳，苴經杖，絞帶，冠繩纓，菅屨者」，在列出經、傳、注、疏以後，首列黃幹、李如圭、胡培翬、曾國藩之說，並於黃幹之說下案云：「以下各家說，依經文之次錄之。」⁵¹而羅列者，則是張氏鑑定為標舉鄭《注》之義者，如此條下引胡培翬曰：「鄭云『凡服』，兼五服解之」，胡氏此說被張氏列出，表示所解釋之鄭義，為張氏所認同。

猶須注意的是，張錫恭對賈《疏》非全盤接受，在賈公彥解釋「衰三升」之下，即可見張氏雙行夾注提示道：「錫恭案，釋義服衰一段誤，辨見下。」⁵²並於列舉曾國藩經說之後，展開論述：

傳「衰三升」，賈氏以為，為君義服衰三升半，不言者，以縷如三升半，成布三升，故直舉三升，舉正以包義。錫恭案，夫曰縷如三升半者，必先有三升半之布，而後此縷可如之。今如《疏》說，斬衰義服既成布三升，而齊衰降服四升，則三升有半之布施於何服也？若本無三升有半之布，則此縷安得云如之？有以知《疏》之難通矣。然則，三升有半者，即義服斬衰成布之數也。⁵³

上文爭議之處在於，賈公彥認為為君義服之衰用三升半之布，〈傳〉之所以不明言，是由於縷如三升半，成布三升，故約以成數三升概言。但張錫恭質疑，縷如三升半需先有三升半之布。而無論是斬衰義服的三升或齊衰降服的四升，都無法製作出三升半的縷，因此認為此處《疏》說難通。所謂三升半，當指義服斬衰成布之數為三升半。有趣的是，張氏此處亦嘗試體察賈《疏》何以有誤：

⁵⁰ 清·劉承幹，〈喪服鄭氏學序〉，頁1。

⁵¹ 清·張錫恭，《喪服鄭氏學》，卷一，頁42。

⁵² 同前註，頁32。

⁵³ 同前註，頁42。

然賈《疏》致此誤者亦自有故。〈雜記〉《注》以縗如三升半而三升為士異於大夫之服，又言士以臣服君之斬衰為其父，因牽連而為此說。竊攷鄭君之意，祇謂縗如臣服君之斬衰服其父耳，不得引以證此義服也。⁵⁴

張錫恭認為，賈氏受到鄭玄〈雜記〉《注》的影響，鄭《注》曰：「大夫雖尊，不以其服服父母兄弟，嫌若逾之也。士，謂大夫庶子為士者也。己卑，又不敢服尊者之服。……『粗衰斬』者，其縗在齊斬之間，謂縗如三升半，而三升不緝也。斬衰以三升為正，微細焉則屬於粗也。然則士與大夫為父服異者，有粗衰斬，枕草矣。其為母五升縗而四升，為兄弟六升縗而五升乎。惟大夫以上，乃能備儀盡飾，士以下則以臣服君之斬衰為其父，以臣從君，而服之齊衰，為其母與兄弟，亦以勉人為高行也。大功以下，大夫、士服同。」⁵⁵此段鄭注說明的問題是，父子為不同階級時衰之升數。要言之，子為大夫父為士，以其較能「備儀盡飾」，則有粗衰斬的情形，縗在齊、斬之間；若父為大夫子為士，則以臣服君之斬衰服其父，無粗衰斬之情形。張錫恭認為，賈公彥牽連此說以致誤，而此處〈喪服〉當不屬於父子階級不同的狀況。

張錫恭對敖繼公（?-?）、郝敬（1558-1639）的諸多說法亦有不滿，《喪服鄭氏學》中經常指責其中錯誤。在「《儀禮》子夏傳，鄭玄注」之後，張氏臚列盛世佐之說：「是篇非缺天子、諸侯禮也。〈中庸〉云：『期之喪，達乎大夫；三年之喪，達乎天子』。諸侯以上絕旁期，至於謂高曾祖父母、父母、妻、長子之屬則貴賤一而已。……喪服亦安有貴賤之等哉？所異者，或絕或降耳。其不絕不降者，則固無以異也，而是篇已具矣，何闕焉？」並云：

錫恭按：敖氏繼公謂此篇言諸侯以下喪服，郝氏敬謂篇內服制斷自大夫以下。其說皆謬，故盛氏言此以正之。⁵⁶

⁵⁴ 同前註。

⁵⁵ 漢・鄭玄注，唐・孔穎達正義，《禮記注疏》，頁712。

⁵⁶ 清・張錫恭，《喪服鄭氏學》，卷一，頁9-10。

敖繼公以鄭注「疵多而醇少」，⁵⁷程克雅認為，敖繼公對鄭玄的駁議，是「將本經中的問題，用以本經證本經的基本法則予以審視，並析論鄭《注》禮說之不確，補鄭《注》禮義之不足。」⁵⁸黃羽璿指出郝敬「本其反訓詁之立場，對康成多所駁難」，以見郝敬《儀禮節解》對鄭玄注《禮》之方向甚有微詞。⁵⁹程、黃二氏道出，敖、郝如何對鄭玄解經的修正提出個人見解。張錫恭維護鄭玄，就其視角而言，敖、郝二人顯然對鄭玄的領悟不足，按鄭玄《目錄》所言，〈喪服〉是「天子以下」，張氏引用盛世佐之說，認定其說闡發鄭玄之義，而在「鄭玄注」下以雙行小字按語的形式，指出敖繼公、郝敬說之違誤，亦在表明迴護鄭玄注之禮義、訓詁。

由此可知，張錫恭網羅眾家的原因，即在憑藉前儒對鄭《注》的闡發，解釋鄭玄之《注》；其所羅列即認可其說，藉以彰顯鄭玄之學。對於與鄭玄之義乖違者，則下按語修正之。以此方法，去除異說，伸張鄭《注》，解釋經傳之義。

（二）引申鄭說

鄭玄雖然隨文釋義，有著會通三《禮》的體系，但並非對每一條經文都有注解。而對張錫恭而言，沒有注解的部分，要如何找到相對應的鄭義，並以之為尊判別眾家之說，是在鄭玄無注之下的難題。觀《喪服鄭氏學》於鄭玄無注之處，張氏會列出鄭玄對相關議題的看法。張氏引據鄭說之來源，例如解釋經文「諸侯為天子」，引自《駁五經異義》；經文「為外祖父母」，引自《鄭志》，可見張錫恭設法纂輯鄭玄的意見。但是找到鄭說之後，如何使用、發揮，則需要進一步探索。

⁵⁷ 元·敖繼公，〈序〉，《儀禮集說》（臺北：漢經文化事業有限公司，1985影印通志堂經解本），頁3。

⁵⁸ 程克雅，〈敖繼公《儀禮集說》駁議鄭注《儀禮》之研究〉，《東華人文學報》第2期（2000.7），頁308。

⁵⁹ 黃羽璿，〈郝敬的《禮記》學〉，《漢學研究》第三十五卷第3期（2017.9），頁282。

〈喪服〉「諸侯為天子。傳曰：天子至尊也」，⁶⁰此條鄭玄無注。鄭玄沒有注解這條經傳，其實並不妨礙經文理解，除了經文字面較簡質之外，下一條為「君。傳曰：君至尊也」，而鄭《注》曰：「天子、諸侯及卿大夫有地者皆曰君。」⁶¹這兩條經文不僅都屬於斬衰章，且兩者相鄰，鄭玄注解見之於後，其說意在解釋「君」的範圍下涉及天子，同時對前一條經文有所解釋。然而張錫恭不滿足於此，即使鄭玄沒有注解，他仍然會羅列眾家之說的用意有二：一是鄭玄雖然無注，依舊要先解釋經文；二是再從眾說之中，展現鄭義。

首先，鄭玄無注，依舊要解釋經文，張氏引賈《疏》曰：「此『天子』不兼餘君，君中最尊上，故特著文於上也。」而後錄清人《欽定儀禮義疏》云：

諸侯，謂分封列國者。其仕於王朝之卿大夫、士為天子服亦同。經但言「諸侯為天子」，而王朝之卿大夫、士為天子服斬衰，則統於下文「君」一條內矣。此另列「諸侯為天子」者，以諸侯、天子皆君，恐疑於不必如君臣之服，故特著之也。⁶²

此義乃張錫恭所認同者，提到諸侯、王朝之卿大夫、士都為天子斬衰，然而經只言「諸侯」之因，在於天子與諸侯都可以稱為「君」，經唯恐諸侯自恃為君不為服，故特別註明「諸侯為天子」，以示天子為諸侯之君，諸侯當為天子服斬衰三年。由此可見，《欽定儀禮義疏》在列之因，是其解釋方法，顧及了前後經文之異同。張錫恭之說與此相似：

錫恭案，《周禮·司服》：「凡喪，為天王斬衰。」云「凡」，則兼諸侯、諸臣也。此經「諸侯為天子」下別言「君」，注云：「天子、諸侯及卿大夫有地者皆曰君。」則此「諸侯」不兼諸臣，

⁶⁰ 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《儀禮注疏》（臺北：藝文印書館，1997，影印嘉慶二十年南昌府學本），頁346。

⁶¹ 同前註。

⁶² 清·張錫恭，《喪服鄭氏學》，卷二，頁11。

而王朝之卿大夫、士統於下文「君」中矣。且「天子」對「諸侯」之稱，故曰「君天下曰天子」。⁶³

所引《周禮》經文，未見鄭玄有注，但鄭玄既以《周禮》為綱，則用《周禮》為證，亦是遵照鄭玄解經之法。而其舉「凡」兼諸侯、諸臣，蓋出自賈《疏》：「云『凡喪』者，諸侯、諸臣皆為天王斬衰。」⁶⁴接著，張氏分析經文「諸侯為天子」、「君」之間的差異，天子、諸侯皆可稱「君」，但是天子與諸侯又是君臣關係，所謂「不兼諸臣」，是經特言「諸侯」，表明其雖有君之身分，與餘臣不同，而又必臣於天子。另外，張氏認為，經言「天子」乃是「君天下」者，是高於諸侯國君的稱號。

與此有所區別的是徐乾學、吳廷華（1682-1755）二人之說，張錫恭曰：

乃徐氏乾學引《周禮疏》而云：「諸侯謂分封列國者。諸臣則仕於王朝卿大夫、士也。其中有寰內諸侯，故《禮》但言『諸侯為天子』，而諸臣統於其中。」案徐氏不顧下文「君」中有天子，其說非矣。吳氏廷華因云：「特言天子者，尊王不與餘君等也。」蓋以破下節注誼。⁶⁵

張錫恭指出，徐乾學的闕漏在於主張「諸臣統於其中」，無法體會「諸侯為天子」這段經文的特出之處，與下經「君」之間的差異。吳廷華認為經言「天子」，是有別於下經所言其他之「君」，此說雖無誤，但是鄭《注》言「皆曰君」，則顯然必須表明「諸侯為天子」的重點不在天子是君，而在諸侯是臣，故言其破注。

由這兩段經文看來，鄭玄雖然沒有注解「諸侯為天子」，但是張錫恭仍能就經之上下文關係，以及相關注文，摸索鄭玄解經之義，並樹立

⁶³ 同前註，頁 11-12。

⁶⁴ 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，1997，影印嘉慶二十年南昌府學本），頁 326。

⁶⁵ 清·張錫恭，《喪服鄭氏學》，卷二，頁 12。

判斷指標。由他駁斥徐乾學、吳廷華之說，亦可見徐、吳二人與鄭玄義之差別。

第二，鄭玄之義除了透過相關的〈喪服〉經注、傳注獲知以外，亦可透過後儒的材料，引錄符合本經的鄭說。於「諸侯為天子」的案例中，張錫恭首先列出《通典》引鄭君〈變除〉：「臣為君，不纁笄，不徒跣」，及清儒陳立（1809-1869）之說：「臣、子之異，唯纁笄、徒跣也。」並在此二說之後下以按語：「以上是服之異於父者。此經居『臣為君』之首，故統言臣為君者錄於此。」⁶⁶可見他注意到，同樣是斬衰三年之服，但是子為父、臣為君有所不同。

於此之下則羅列《禮記·王制·正義》、《通典》、《白虎通》、陳立《白虎通疏證》之說。而列出這些說法的目的，是尋找鄭玄之說涉及「諸侯為天子」之義。如所引《禮記·王制·正義》，實出自許慎《五經異義》與鄭玄《駁五經異義》，其曰：

按《異誼》：「《公羊》說：天王喪，赴者至，諸侯哭。雖有父母之喪，越紼而行事，葬畢乃還。《左氏》說：王喪，赴者至，諸侯既哭，問故，遂服斬衰，使上卿弔，上卿會葬。經書『叔孫得臣如京師，……葬襄王』，以為得禮。許慎謹按：《易》下邳傳其容說：『諸侯在千里內皆奔喪，千里外不奔喪。若同姓，千里外猶奔喪，親親也。』容說為近禮。」⁶⁷

許慎區分《公羊》、《左傳》說諸侯奔天子之喪的主張，認為《公羊》主諸侯雖有父母之喪，無論如何都要親自奔天子之喪，直到下葬；《左

⁶⁶ 同前註，頁 12。

⁶⁷ 張錫恭於「易下邳傳其容說」有按語：「盧氏文弼曰：『傳其』當作『侍其』，覆姓也。」可見張氏讀如盧說。吳飛指出：「據盧氏文弼，此人名為『侍其容』，下邳人，曾說《易》。惠氏棟、陳氏壽祺謂『其』當為『甘』，則此人名甘容，著《易下邳傳》。此處正文依阮校本，聞遠先生似以盧說為是，故依其說斷句。」詳參清·張錫恭，《喪服鄭氏學》，卷二，頁 13。清·張錫恭撰，吳飛點校，《喪服鄭氏學》，頁 107。清·惠棟，《後漢書補注》（上海：商務印書館，1937），頁 858。清·陳壽祺撰，曹建墩點校，《五經異義疏證》（上海：上海古籍出版社，2012），頁 196。

傳》之說則諸侯於國服斬衰，由上卿前往弔唁、會葬，並以叔孫得臣如京師參與葬襄王為禮之例證之。⁶⁸許慎則以《易》家學說表態，認為諸侯為天子奔喪，以千里之內與外，區別奔喪與否，而若為同姓諸侯，則皆奔喪。那麼，千里之外的諸侯為何不奔喪呢？張錫恭以雙行夾注的形式於下補充：「《通典》引《異誼》云：『按《左氏》說，諸侯藩衛之臣，不得棄其封守。諸侯千里之內奔，千里之外不奔。四方不可空虛，故遣大夫也。』」⁶⁹以藩衛之臣、戍守之責，解釋千里之內與外、奔與不奔的原因。而鄭玄則駁之：

天子於諸侯無服，諸侯為天子斬衰三年，尊卑有差。按魯夫人成風薨，「王使榮叔歸含且贈」，「召伯來會葬」，傳曰「禮也」。「襄王崩」，「叔孫得臣如周，葬襄王」。天子於魯既含且贈，又會葬，為得禮。則是魯於天子一大夫會，為不得禮可知。又《左傳》云：「鄭游吉云：靈王之喪，我先君簡公在楚。我先大夫印段實往，敝邑之少卿也。王吏不討，恤所無也。」豈非《左氏》諸侯奔天子之喪及會葬之明文？說《左氏》者，云諸侯不得棄其所守奔喪，自違其傳。同姓雖千里外猶奔喪，又與禮乖。⁷⁰

《左傳》未明言禮也、非禮也，許慎逕將叔孫得臣如京師葬襄王，視為「禮也」。鄭玄則由《左傳》天子歸含且贈為「禮也」之義，反推魯奔襄王之喪、葬襄王只遣一大夫為「非禮也」，規正許慎。又根據昭三十年《左傳》的記載，指出周靈王之喪，鄭簡公本應親往奔喪，但人在楚國，故遣大夫，而後周王不譴責鄭簡公此非禮之事，既然如此，則此乃諸侯奔天子之喪及會葬之義。而鄭與周王室同為姬姓，簡公卻未親奔靈王之喪。由此，破解了許慎諸侯邊城戍衛、千里外同姓諸侯奔喪之義。

⁶⁸ 經文出自文公九年，《左傳》僅言：「二月，莊叔如周葬襄王。」雖未明言禮也、非禮也，而許慎蓋以為未貶即褒。晉·杜預注，唐·孔穎達正義，《春秋左傳注疏》（臺北：藝文印書館，1997，影印嘉慶二十年南昌府學本），頁321。

⁶⁹ 清·張錫恭，《喪服鄭氏學》，卷二，頁13。

⁷⁰ 同前註。

鄭玄主張諸侯親奔天子之喪及會葬，但是認為同姓諸侯於千里之外不必親奔，可見他認同諸侯奔喪，應區分千里之內與外。

張氏另載一則《通典》中鄭玄對許慎之駁議，許慎曰：

《異誼》云：大鴻臚眭生說：「諸侯踰年即位，乃奔天子喪。《春秋》之義，未踰年，君死，不成以人君禮。言王者未加其禮，故諸侯亦不得供其禮於王者，相報也。」許氏又按：「禮不得以私廢公、卑廢尊。如禮得奔喪，今以私喪廢奔天子之喪，非也。又人臣之義，不得校計天子未加禮於我，亦執之不加禮也。眭生之說，非也。」⁷¹

眭生認為諸侯踰年即位，才有資格奔天子喪。若未踰年諸侯先死，則此時天子尚未加禮命此諸侯，亦未成君，延伸此意，諸侯即位尚未踰年，則不可以諸侯身分供禮於王。許慎所持之義，則以有父母之喪猶當奔天子之喪，若未奔則是以私廢公、以卑廢尊，並反駁王者未加禮，認為身為人臣理應為天子奔喪。鄭玄駁之曰：

《孝經》「資於事父以事君」，言能為人子，乃能為人臣也。〈服問〉「嗣子不為天子服」，此則嫌欲速，不一於父也。〈喪服四制〉曰「門內之治恩掩義，門外之治義斷恩」，此言在父則為父，在君則為君也。《春秋》莊三十二年：「子般卒」，時父未葬也。子者，繫於父之稱也。言卒不言崩（錫恭案：「崩」當作「薨」），未成君也。未成君猶繫於父，則當從門內之治恩掩義。禮者在於所處，此何以私廢公？何以卑廢尊？⁷²

鄭玄舉《孝經》，言能為人子才能為人臣；舉〈服問〉，表明諸侯世子不為天子服，彼注曰：「遠嫌也」，有繼世之道故遠嫌，當一於父；舉〈喪服四制〉，則提出在父為父，在君為君的不同處境。⁷³並且舉出莊

⁷¹ 同前註。

⁷² 同前註，頁 14。

⁷³ 費夢薇說：「他對眭生只提君臣之誼相報服喪的看法表示質疑，認為嗣子應『資於事父以事君』，就算未正式成為天子之臣，也應用事父之禮來事天子。」案：鄭玄引《孝經》之後又錄有〈服問〉「嗣子不為天子服」，

公三十二年《春秋》「子般卒」，解釋其義，其一，當時父未葬，稱子繫於父；其二，由於父未葬亦未成君，故言卒不言薨；其三，依照子般的情況，既然未成君且仍繫於父，就應視為在父為父。

要之，鄭玄以此三條件，說明為何《春秋》書「子般卒」，而非「公薨」之類。並且說明，禮的實踐須考量人所處之環境。而《駁五經異義》這條，也牽涉到「諸侯」之稱所涵蓋的範圍，鄭玄認為，以子般之例，未踰年成君，就不能稱為諸侯，此乃《春秋》之義。張錫恭下按語曰：

諸侯聞天子喪，《左氏》、《公羊》、《穀梁》皆以為當奔。鄭君本之，以駁說《左氏》者之謬。諸侯有父喪者，《公羊》說父雖未葬，亦奔天子之喪；《穀梁》說父在殯，則不奔；眭生說未踰年則不奔，許氏《異誼》非眭生說。鄭君駁許氏說，而不盡從眭生，其以子般卒、父未葬為言，從《穀梁》說也。若未踰年則與未葬不同，容有踰年而未葬者矣。⁷⁴

鄭玄駁《左氏》家之謬見於前，而所謂「諸侯有父喪」，當指甫即位者，張錫恭認為鄭玄駁斥許慎，不盡從眭生，指出其主張乃根據《穀梁》說。⁷⁵前人有主張張錫恭「指出鄭《注》的解說與《春秋》三傳之間存在內在關聯」者，⁷⁶也有質疑張氏之說與鄭玄背道而馳者，⁷⁷所謂「若未踰年則與未葬不同」，是根據鄭玄駁許慎之說而來，未踰年是指未成君，

故知費氏之說尚須商榷。見氏著，〈論張錫恭《喪服鄭氏學》引《春秋》三傳釋「諸侯為天子」〉，載嶺南大學中文系編，《考功集 2020-2021：畢業論文選粹》（香港：嶺南大學中文系，2021），頁 12。

⁷⁴ 清·張錫恭，《喪服鄭氏學》，卷二，頁 15。

⁷⁵ 張氏羅列陳立《白虎通疏證》：「故《通典》引《通誼》云：『凡奔喪，近者先聞先還，遠者後聞後還。諸侯未葬，嗣子聞天子崩，不奔喪。王者制禮，緣人心為之節文，孝子之思，不忍去棺柩，故不使奔也。』」同前註。

⁷⁶ 鄧聲國，《清代「五服」文獻概論》（北京：北京大學出版社，2005），頁 102。

⁷⁷ 費夢薇，〈論張錫恭《喪服鄭氏學》引《春秋》三傳釋「諸侯為天子」〉，頁 14。

未葬是指父未葬，鄭玄說在君為君、在父為父，既然未踰年繫父，即可反推，踰年成君，說明已有諸侯之名實，乃在君為君。所以張錫恭在〈喪服〉「諸侯為天子」，就鄭玄提出「諸侯」之稱所涵蓋的範圍這一議題上，才說「容有踰年而未葬者矣」，實尊鄭義。

綜上可見，鄭玄沒有注解的經傳，張錫恭會先釐清前後條經文之間的關係，續以其他〈喪服〉鄭注為判準，作為解經依據，並透過與其他學者之說比較，以釐清他所再造的鄭義。張氏亦引據其他鄭玄經說，講明鄭說所呈現的議題以後，再申述鄭玄之義，放進〈喪服〉的脈絡解釋經文。又可見，解釋〈喪服〉，需要實際案例佐證禮經，張錫恭紬繹鄭義，也頗關注鄭玄對《春秋》的解釋。

（三）迴護鄭義

〈喪服〉與今本《儀禮》其他十六篇，最大的差別就是有「傳」，此傳的地位僅次於經。對張錫恭而言，經、傳、記的位次如曹元弼所言：「經是周公所制，釋經者實子夏原文，記是七十子後學者所為，釋記者皆後師增續。」⁷⁸張氏亦錄阮元校勘「子夏傳」之文，⁷⁹認定〈喪服傳〉是子夏所作。而後曹元弼指出：「其釋經處有一二未安，為鄭《注》所駁者。」⁸⁰歷來詮釋〈喪服〉者，面對傳、注之異，亦有如郝敬捍衛傳義者云：「《儀禮》皆古人虛影，學者精神淹貫，方有理會。若但尋行數墨，如鄭康成輩校勘同異，辨正文字，按本演習，如傀儡登場，無生

⁷⁸ 清·曹元弼，《禮經校釋》，載劉曉東、杜澤遜編，《清經解三編》（濟南：齊魯書社，2011），卷十二，頁3。有關〈喪服傳〉與子夏的關係，見丁鼎，《〈儀禮·喪服〉考論》（北京：社會科學文獻出版社，2003），頁84-97。

⁷⁹ 《校勘記》曰：「《釋文》、單疏皆無『子夏傳』三字。按《疏》云：『「傳曰」者，不知何人所作。人皆云孔子弟子卜商字子夏所為，師師相傳，蓋不虛也。』若題中本有子夏傳三字，則賈氏何必云爾？此蓋唐石經誤改，而後人習焉不察也。」漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《儀禮注疏》，頁343。

⁸⁰ 清·曹元弼，《禮經校釋》，卷十二，頁3。

機血脉。……至如〈喪服傳〉解經，一一明允，鄭牽強引證，反疑傳文為誤。」⁸¹此言鄭玄不解傳義、牽強附會甚明。

那麼，當鄭《注》與傳出現差異時，張錫恭如何解經？怎樣調解傳注衝突？今所見〈喪服〉傳、注有明顯衝突者，是在〈喪服〉「公妾以及士妾為其父母」一文，⁸²此經牽涉到正服、義服、降服、加服等觀念，丁鼎為上述觀念提出義界，提出：正服，主要是指為本宗親屬，包括為與自己有血親關係的外親以及妻之父母，所制定的標準的正規喪服；義服是指依據一定的政治關係或間接的親屬關係而為一些沒有血親關係的服喪對象所制定的喪服；降服則是由於某種因素降低服喪規格；加服是指為某個服喪對象加重服制、提高喪服等級。⁸³

傳曰：「何以期也？妾不得體君，得為其父母遂也。」⁸⁴賈《疏》說：「傳曰『何以期也』，問者以公子為君厭，為己母不在五服，又為己母黨無服；公妾既不得體君，君不厭，故妾為父母得伸，遂而服期也。」⁸⁵傳意涉及降服中的「因厭而降」，由於「婦人不貳斬」，⁸⁶公、卿大夫、士之嫡妻得體於君，為其父母服本有所降；傳以妾不得與君為體，故君厭不及妾，而不降服，得為父母服齊衰不杖期。⁸⁷

《注》則曰：

然則女君有以尊降其父母者與？《春秋》之義，「雖為天王后，猶曰吾季姜」，是言子尊不加於父母，此傳似誤矣。禮，妾從女君，而服其黨服，是嫌不自服其父母，故以明之。⁸⁸

⁸¹ 明·郝敬撰，廖明飛點校，〈讀儀禮〉，《儀禮節解》（湖北：崇文書局，2023），頁12-13。

⁸² 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《儀禮注疏》，頁367。

⁸³ 丁鼎，《〈儀禮·喪服〉考論》，頁200-209。

⁸⁴ 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《儀禮注疏》，頁367。

⁸⁵ 同前註。

⁸⁶ 同前註，頁359。

⁸⁷ 賈《疏》：「傳曰『何以期也』，問者，以公子為君厭，為己母不在五服，又為己母黨無服。公妾既不得體君，君不厭，故妾為父母得伸，遂而服期也。」同前註，頁367。

⁸⁸ 清·張錫恭，《喪服鄭氏學》，卷七，頁75。

鄭玄不同意〈喪服傳〉說，首先在於其不明「妾不得體君」之意，鄭玄表示，此「君」當為「女君」即妻。其次，「妾不得體君」的法則不適合解釋此經，其中問題在於，身為公、卿大夫、士正妻之尊，能否降低自己對父母之尊？並以《公羊》之義指出，⁸⁹季姜貴為王后，但《春秋》仍書其字，意即子之地位尊貴不會凌駕於父母親親之義。賈《疏》說：「云『禮，妾從女君而服其黨服』者，〈雜記〉文也。云『是嫌不自服其父母，故以明之』者，鄭既以傳為誤，故自解之。」蓋鄭玄重構經文解釋，根據〈雜記〉主張妾為父母、其黨之服從於女君，而非自服。

張錫恭指出鄭玄以降諸家，多據尊厭法則以釋傳，張錫恭說：「後儒辟注所譏以釋傳，多以嫌於尊厭為言。……其所以為嫌者，嫌於尊厭也。其所以得遂者，厭所不及也。」⁹⁰可是張氏指出，比傳更重要的，當為經義解讀，而曰：

自後賈《疏》、《集釋》皆據此說以釋傳。然傳容有此意，而經則斷無此誼也。⁹¹

由此案例，更能看出張錫恭解經為何推尊鄭玄，張氏曰：

凡妻從服，從夫而服；凡妾從服，從女君而服。故注引「禮，妾從女君而服其黨服」也。先王制禮，條理縝密，唯鄭君能心契之。而或自異焉，多見其不知量也。……凡厭所及者，恆在於旁親，於母猶容有之，於父則必無也。而謂經以尊厭為嫌，而著此文乎！⁹²

藉由此經，張錫恭整理出一條「從服」的凡例，所謂「凡妻從服，從夫而服；凡妾從服，從女君而服」，此非張氏自創科條，而是出自《禮記》。

⁸⁹ 案，賈公彥徵引桓九年《左傳》「紀季姜歸于京師」，此非鄭義。鄭玄所引當自《公羊傳》：「則其稱紀季姜何？自我言紀，父母之於子，雖為天王后，猶曰吾季姜。」晉·杜預注，唐·孔穎達正義，《春秋左傳注疏》，頁119。漢·何休解詁，唐·徐彥疏，《公羊注疏》（臺北：藝文印書館，1997，影印嘉慶二十年南昌府學本），頁61。

⁹⁰ 清·張錫恭，《喪服鄭氏學》，卷七，頁79。

⁹¹ 同前註。

⁹² 同前註。

雜記》，而鄭《注》早有著意，故言先王制禮惟鄭玄能契。透過整理凡例與鄭《注》，再引申出「凡厭所及者，恆在於旁親，於母猶容有之，於父則必無也」的細則。由〈雜記〉之文可知，鄭玄之意妾跟從女君為其黨服，而有所尊、厭。注雖然與傳意乖違，但張氏認為鄭玄的解釋，較〈喪服傳〉更能符合先王制禮之意。也回應鄭玄所提出的問題，是從根本上不同意以尊厭解釋此經，並且質疑後世不從鄭義者。

綜上所述，張錫恭解釋〈喪服〉推尊鄭《注》，他搜尋各家經說，當鄭玄有注，符合鄭義者羅列之，不符合鄭義者以按語駁之。鄭玄並非對每一條經傳都有注解，故在無注時，張氏會根據前後條經傳之注，或藉由歷代流傳的鄭玄經說，如《駁五經異義》、《鄭志》等，反推經傳之義，也格外注意鄭玄說解《春秋》三《傳》之喪事。自其經說釐清所討論之問題，然後紬繹鄭玄之義，持此義回頭闡釋經文。最後，張錫恭雖認同〈喪服傳〉是子夏原文，與子夏關係密切，而在面臨鄭玄《注》與〈喪服傳〉不合時，張錫恭並未因子夏為孔門七十子，嘗試調和兩說，或改從子夏，他結合《禮紀》條文與〈喪服〉相合者，整理凡例，引申細則，其所以迴護鄭義，不僅是鄭義上契聖王制禮之義，更是遵循其會通三《禮》的考禮路徑。

四、《喪服鄭氏學》對胡培翬之依違

梁啟超讚許胡培翬《儀禮正義》，為清代《儀禮》學著作的集大成者。⁹³除了在張錫恭《喪服鄭氏學》可見其引錄胡氏之說，在黃以周、繆荃孫、丁立鈞所編的《南菁書院課藝合集》，也可見其中所收錄的張氏〈讀胡氏《儀禮正義》〉三篇，表示張錫恭在書院讀書時，已經讀過《儀禮正義》，張氏對此書有所看法，也代表《儀禮正義》對他產生影響，此乃其治學之背景。

⁹³ 梁啟超，《中國近三百年學術史》，頁 251。

張錫恭綜述《儀禮正義》，認為胡培翬此書有四項優點：搜羅富、校訂精、存秘逸、除門戶。第一和第三項較為相近，是指搜羅眾家之說，又錄有尚未付梓之說。「校訂精」，則是說胡培翬以黃蕘圃重刊嚴本《儀禮》，核對阮元校勘記，此本是阮元所未見，而胡氏之校訂，「若汪容甫之經注校本，黃蕘圃之校議，亦皆采錄，此校訂為不可及也。」⁹⁴第四項「除門戶」，客觀地指出胡培翬所發揮之經說：「漢學家詆宋學，叫囂殊甚。敖君善之《集說》，斥為似是而非；郝仲輿之《節解》，詆為邪說；而凌次仲於方氏《析疑》，至訕為喪心病狂，皆門戶之習也。先生學漢學者，而此書平心持擇，未嘗黨同伐異，則門戶之見泯矣。」⁹⁵清代尊崇漢學的學者牴觸宋學，對敖繼公、郝敬、方苞之經解，頗不能容，張錫恭注意到胡培翬在漢宋之學間，較無門戶之見，能夠客觀地選擇經說。⁹⁶

胡培翬疏解鄭玄《儀禮注》以解釋《儀禮》，發起四例，其中「訂注」一條云「其注義有未盡確者，則或采他說，或下已意以辨正之，必求其是而後已，謂之訂注。」⁹⁷而張錫恭在撰寫課藝時，很明顯的已對「訂注」有不同意見：

惟其訂注義諸條，時或義短於鄭，欲為高密諍友，而不免「蠹生於木，還食其木」之譏。此固其一短，要不能盡掩其長也。⁹⁸

⁹⁴ 清・張錫恭，〈讀胡氏《儀禮正義》一〉，載清・黃以周、繆荃孫、丁立鈞編，程繼紅、趙統點校，《南菁書院課藝合集》（杭州：浙江大學出版社，2022），頁49。

⁹⁵ 同前註，頁50。

⁹⁶ 除了敖、郝等人，朱熹也是胡培翬重視的重要學者。鄭雯馨說：「胡氏根據朱子於禮說、《儀禮經傳通解》、《詩集傳》等引用鄭玄的情形，彰顯鄭玄的崇高地位，並由此建構鄭、朱學說的連繫，串聯起禮學研究的延續性。」見氏著，〈從「四例」談胡培翬的《儀禮正義》與禮學觀〉，載張素卿主編，《清代漢學與新疏》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2020），頁173。

⁹⁷ 清・胡培系，〈族兄竹邨先生事狀〉，載清・胡培翬撰，黃智明點校、蔣秋華校訂，《胡培翬集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005），頁17。

⁹⁸ 清・張錫恭，〈讀胡氏《儀禮正義》一〉，頁50。

張錫恭雖然讀《儀禮正義》，卻不完全認同胡氏「訂注」的做法。所謂「蠹生於木，還食其木」，乃出自孔穎達〈春秋正義序〉對劉炫等人習杜義攻杜氏的不滿。⁹⁹換言之，張氏認為胡培翬習鄭玄之義攻鄭之缺。即便如此，《儀禮正義》瑕不掩瑜，其優勝於缺。張錫恭在書院時研習《儀禮正義》，撰作時又對胡氏有所依違，若要檢視《喪服鄭氏學》推尊鄭玄所得的經義，是否長於運用類似方法的前儒，那麼，秤桿的另一端便可以胡培翬《儀禮正義》作為砝碼衡量比較。

（一）胡氏失考鄭《注》

下以〈喪服〉第一條為例。服斬衰時，衰裳有定制，〈喪服〉曰：「斬衰裳，苴絰、杖、絞帶，冠繩纓，菅屨者。」鄭《注》發凡曰：「凡服，上曰衰，下曰裳，麻在首、在要皆曰絰。」服喪之服上身曰衰，下身曰裳，綁在頭上與腰上的麻繩都稱為絰。鄭玄又說：「首絰象緇布冠之缺項，要絰象大帶，又有絞帶象革帶。」賈《疏》解釋「首絰」說：「案〈士冠禮〉緇布冠：『青組纓，屬於缺』，鄭注云：『缺，讀如有頰者弁之頰。』緇布冠之無笄者，著頰，圍髮際，結項中，隅為四綴，以固冠也。」¹⁰⁰又解釋「要絰」說：「云『要絰象大帶』者，案〈玉藻〉云『大夫以下，大帶用素，天子朱裏，終裨以玄黃，士則練帶裨下，末三〔赤〕（尺），用緇，是大帶之制。今此要絰，下傳名為帶，明象吉時大帶也。云『又有絞帶象革帶』者，案〈玉藻〉韠之形制云『肩革帶博二寸』，吉備二帶，大帶申束衣，革帶以佩玉佩及事佩之等，今於要絰之外，別有絞帶，明絞帶象革帶可知。」¹⁰¹由鄭《注》、賈《疏》知悉，喪服之絰分為首、要，外加一絞帶。首絰、要絰、絞帶為凶喪著裝，

⁹⁹ 唐·孔穎達云：「規杜氏之失凡一百五十餘條，習杜義而攻杜氏，猶蠹生於木，而還食其木，非其理也。」見氏著，〈春秋正義序〉，《春秋左傳注疏》，頁4。

¹⁰⁰ 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《儀禮注疏》，頁338。

¹⁰¹ 同前註，頁339。《校勘記》：「下『末三赤，用緇』，《要義》同毛本，『赤』作『尺』。」

都對應著吉時之冠服，首經對緇布冠之缺項，要經、絞帶對應吉時之大帶、革帶，而用途有別。

〈傳〉曰：「斬者何？不緝也。苴經者，麻之有蕢者也。苴經大搗，左本在下，去五分一以為帶。」¹⁰²此傳解釋編製首經、要經之麻的種類，以及首經的綁法，首經、要經之粗細等。粗細與五服之制相關，服愈重愈粗，服愈輕愈細。此下傳所言，賡續說明杖、喪冠、菅履，以及居喪之制。〈喪服傳〉解說居喪之制時云：「居倚廬，寢苦枕塊，哭晝夜無時，歆粥，朝一溢米、夕一溢米，寢不說經帶。既虞，翦屏柱楣，寢有席，食疏食，水飲，朝一哭、夕一哭而已。既練，舍外寢，始食菜果，飯素食，哭無時。」¹⁰³斬衰三年，〈喪服傳〉說明這三年在既葬虞祭與練祭過後的居喪之制，例如夜寢，由剛開始極度悲傷，住在倚廬寢苦枕塊，在虞祭之後可以睡在席上，再到練祭之後可不居倚廬，轉而住在簡樸的屋舍中。

在經、傳、注之後，胡培翬發現了一個問題，他根據賈公彥《疏》說「絞帶，虞後變麻服布」，¹⁰⁴覺察到經、傳、注沒有說明虞祭之後，要經、絞帶是否有所轉變，且質疑賈公彥所說有誤。於是他引用吳廷華之說並下按語：

吳氏《疑義》云：「〈閒傳〉『既虞卒哭，去麻服葛，葛帶三重。』不言何帶，則合要經、絞帶並言可知。」今案：斬衰絞帶，既與要經同用苴麻，則虞後亦當與要經同用葛。吳說是也。¹⁰⁵

吳廷華說絞帶即吉時革帶，要經則僅言大帶。他根據《禮記·閒傳》所述虞祭之後，雖無明文，但「去麻服葛」，又提及「帶」，故認為腰上

¹⁰² 同前註。

¹⁰³ 同前註。

¹⁰⁴ 賈氏亦云：「經帶至虞後，變麻服葛，絞帶虞後雖不言所變，案公士、眾臣為君服布帶，又齊衰已下亦布帶，則絞帶虞後，變麻服布，於義可也。」同前註，頁 341。

¹⁰⁵ 清·胡培翬，《儀禮正義》（南京：江蘇古籍社出版，1993），頁 1352。

的麻，皆應換成葛。而胡培翬完全贊同，依據吳氏之說解決經、傳、注所未明言的質料問題。

面對〈喪服〉經、傳、注未明言的問題，張錫恭對胡培翬所發之義提出質問，《喪服鄭氏學》曰：

據注，則〈閒傳〉明言要經，猶此傳以要經為帶也；其曰五分去一，猶傳云「齊衰之經，斬衰之帶，去五分一以為帶」也。以斬衰之葛與齊衰之麻同，故取此說彼也。其曰「小於小功之經似非」者，以既練受以功衰。大功之帶與小功之經同，故以小於小功之經為非也。由此言之，〈閒傳〉明言要經矣。安得云「不言何帶」乎？安得云「合要經、絞帶并言」乎？因此知賈《疏》可信也。胡氏非賈是吳，非鄭義也。¹⁰⁶

首先，張氏根據〈閒傳〉《注》所說：「葛帶三重，謂男子也，五分去一而四紉之。帶輕，既變因為飾也」，以及〈喪服〉《傳》之語，述及「五分去一」，說的是首經與要經的關係，故認為〈閒傳〉講的「帶」即指要經。其次，他解釋鄭玄說「小於小功之經似非」，是喪禮不同階段，會逐步增加衰的重量，以示趨吉，斬衰練祭之後，應該著大功之衰。賈公彥對五服首經、要經進行一番推算，胡培翬也引用汪士鐸的整理，¹⁰⁷成果較為明確，大功之經與齊衰之帶同，為五寸七分六釐；大功之帶與小功之經同，為四寸六分零八豪。若帶再去一股而小於小功之經，則不符合大功之服，亦不合斬衰之制。其三，由於鄭玄討論的是小於小功之經也小於大功之帶，其實說的都是要經，可見〈閒傳〉講的也是要經。以此三項，指出胡培翬引錄吳說質疑賈《疏》，並非鄭玄之義。

在這則案例中，張錫恭何以要發揮如此曲折的解釋？原因如下：其一，胡氏接納吳廷華所言，且發揮其義以疏鄭玄、解〈喪服〉，則張氏之攻辨，可見《儀禮正義》對他的影響。其二，張氏對賈《疏》的評價

¹⁰⁶ 清·張錫恭，《喪服鄭氏學》，卷一，頁65。

¹⁰⁷ 清·胡培翬云：「金陵汪士鐸為余考之。」見氏著，《儀禮正義》，頁1358。

較正面，¹⁰⁸而胡培翬不滿賈《疏》，¹⁰⁹提出質疑，張錫恭亦須裁斷。其三，胡培翬在吳氏之說下云：「斬衰絞帶，既與要經同用苴麻，則虞後亦當與要經同用葛。」¹¹⁰對胡培翬而言，吳廷華依據《禮記》補充《儀禮》，證據充足。對張錫恭而言，是胡培翬失考《禮記》鄭《注》，詮釋經文，必須要紬繹注義，由注而釋經。胡培翬對鄭玄注的掌握不夠全面，導致解釋《儀禮·喪服》不夠精確。

（二）胡氏難《注》

在張錫恭的課藝中，已可見他對胡培翬訂注之例有些微詞，然而胡氏亦有訂注以後未下定論者，而張氏駁之。以下再就《喪服鄭氏學》的實際案例說明。

〈喪服〉斬衰章，「女子子在室為父」，鄭《注》曰：「女子子者，子女也。別於男子也。言在室者，〔謂〕（關）已許嫁。」¹¹¹所謂「女子子」即今言女兒，賈《疏》說：「云『女子子者，子女也，別於男子也』者，男子、女子，各單稱『子』，是對父母生稱。今於女子別加一字，故雙言二子，以別於男一子者。」¹¹²男孩子、女孩子都可以單稱「子」，为了不使單稱女兒時混淆為男子，故在「女子」之後增一「子」成「女子子」，避免誤會。

¹⁰⁸ 鄧聲國指出：「該書還有一個值得注意之處，突出表現在張氏對賈公彥《儀禮疏》詮釋成果所持的態度上。賈公彥《儀禮疏》雖然強調『疏不破注』，是唐代禮學研究的代表性著作，但對於它的許多學術結論，清代乾、嘉之後很多學者頗有微辭。」見氏著，《清代「五服」文獻概論》，頁103。

¹⁰⁹ 清·胡培翬云：「至賈氏公彥之《疏》，或解經而違經旨，或申注而失注意。」見氏著，〈族兄竹邨先生事狀〉，載胡培翬撰，黃智明點校，蔣秋華校訂，《胡培翬集》，頁17。

¹¹⁰ 清·胡培翬，《儀禮正義》，頁1352。

¹¹¹ 胡培翬《儀禮正義》錄此鄭《注》，「謂已許嫁」作「關已許嫁」。張錫恭按語云：「黃氏《校錄》曰：『張云，按監、巾箱、杭本，『謂』作『關』，今改『謂』為『關』，據諸本及《疏》也。李本『關』，按單疏述注『關』，『關』是也。』」清·胡培翬，《儀禮正義》，頁1373。清·張錫恭，《喪服鄭氏學》，卷三，頁17。

¹¹² 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《儀禮注疏》，頁347。

接著，賈《疏》又說：「云『言在室者，關已許嫁』者，鄭意經直云『女子子為父』得矣，而別加『在室』者，關已許嫁。關，通也，通已許嫁。」¹¹³由此可見，賈公彥看到的鄭《注》寫作「關已許嫁」。賈氏提出，鄭玄意識到〈喪服〉只須記「女子子為父」，即可明示經義，但經必須加上「在室」二字，是先表明「在室」乃在父之室。而在室之女子子得以為父斬衰三年之因，則是因為「〈內則〉『女子十年不出』，又云『十有五年而笄』。女子子十五許嫁而笄，謂女子子年十五笄，四德已備，許嫁與人，即加笄，與丈夫二十而冠同。死而不殤，則同成人矣。身既成人，亦得為父服斬也」，¹¹⁴指女子子十五及笄，已被視為成人，故得為父服斬衰。至於疏解鄭《注》「關已許嫁」，則云：「雖許嫁，為成人。及嫁，要至二十乃嫁於夫家也。」¹¹⁵意即及笄成人以後，也同時擁有許嫁的資格，亦包含已許嫁而未出嫁者。

胡培翬對鄭《注》提出質疑，《儀禮正義》曰：

鄭云「關已許嫁」，明是謂已許嫁者與未許嫁者，其服皆同也。

〈喪服小記〉曰：「女子子在室為父母，其主喪者不杖，則子一人杖」，鄭《注》「女子子在室，亦童子也。……許嫁，及二十而笄，笄為成人，成人正杖也。」案彼文「女子子在室」，與此正同，而鄭乃以女子子為專指未許嫁之童子，言與此注兩歧矣。¹¹⁶

胡培翬認同〈喪服〉此經、注、疏之說，也提出他的質疑。胡氏援引〈喪服小記〉，鄭玄於彼注言女子子為童子，便與此注所涵括的成人許嫁、已許嫁者不同，可見鄭說兩處矛盾，是以鄭玄《禮記注》攻《儀禮注》。張錫恭引曹元弼之經解曰：

¹¹³ 同前註。

¹¹⁴ 同前註。

¹¹⁵ 同前註。

¹¹⁶ 清·胡培翬，《儀禮正義》，頁1373。

經每言女子「嫁者」、「未嫁者」。此不云「未嫁者」，而云「在室」，是通未許嫁者與已許嫁者言之，不別之為「未嫁者」者，明未嫁者之服父，與未許嫁者同，通謂之「在室」，著未嫁從父，天父之誼也。「在室」本據未許嫁未笄者言，〈小記〉云「女子子在室為父母」是也。兩注誼本一貫，胡說誤。¹¹⁷

曹元弼從〈喪服〉經言未嫁者之慣例，說明「在室」與「未嫁者」之別，狹義而言，〈喪服〉「在室」包含未嫁者與未許嫁者，表明未嫁從父之義；廣義而論，禮所謂「在室」本泛指未許嫁、未及笄。雖然在〈喪服〉的用辭中，「在室」與「未嫁者」有所區別，不過鄭玄的注解並非游移兩可。

然而再進一步追問，鄭玄會通三《禮》，何以對相同名詞、相同狀況提出兩種注解？曹氏此說並未解決胡培翬從鄭《注》出發，形成矛盾的問題。張錫恭云：

胡氏《正誼》以彼注專指未許嫁之童子，為與此兩注歧。錫恭按，正以他經言「在室」專指未許嫁者言，故此注特明之曰「關已許嫁」。曹氏辨胡氏之誤，正從注中「關」字探得者也。¹¹⁸

張錫恭先指出胡培翬的疑問，再提出解釋。正因為《禮記》所說的「在室」泛指未許嫁者、未及笄的童子，鄭玄才須在〈喪服〉特別注明，「此在室者，關已許嫁」。由於〈喪服〉只有此處出現「在室」，乃至整部《儀禮》言「在室」，唯獨此處涉及未嫁、未許嫁之義。可以進一步推論，張錫恭意識到「在室」牽涉到未嫁、未許嫁之一者僅此一處，所以提出「此注特明之」之說。鄭玄以《周禮》為綱，調和三《禮》之餘，亦往往隨文釋義，但是由張氏對鄭注〈喪服〉「在室」的解釋，反而表現出鄭玄以《禮記》的某一觀念為本，會通禮經時，呈現出縮小義項的專門訓詁。

¹¹⁷ 清・張錫恭，《喪服鄭氏學》，卷三，頁19。

¹¹⁸ 同前註。

仔細玩索張錫恭主張《周禮》、《儀禮》為正，《禮記》為變之說，正變與主從不同，張氏不以《禮記》為從、為附屬，而是以《禮記》為變、為現象，此舉說明他所尊之「鄭」，除了是鄭玄經說，亦是尊其會通之法。周何說：「《禮記》這部書不可能有完整的體系，也無法要求其觀念的統一。」¹¹⁹但是鄭玄卻將《禮記》用於會通禮學的工作中，成為其禮學體系的一部分。羅健蔚言及清代遵從鄭玄禮說而不易者，「不論是專注一經或兼治三部，定然皆是遵循鄭玄的內在理路，交互參酌三《禮》以令體系愈加深密嚴整。」¹²⁰從張錫恭解答胡培翬的疑難來看，他對鄭玄的解釋，並未停留在釐析三《禮》其他經文、注文作為補充，亦非只將眾說合至一處，指陳矛盾。張錫恭開頭列出《禮記·禮器》「經禮」、「曲禮」之說，可見他知道鄭玄以《周禮》為綱，調和三《禮》，而藉由「在室」的例證可見，他更進一步的關注鄭玄如何會通三《禮》，以釐清鄭《注》理路，復返鄭玄之義。

五、結語

本文探討晚清民初的張錫恭，遭逢舊文化沒落、新文化未能立定腳跟之遇，在此時局中，堅持尊鄭釋經的緣由，以及他尊鄭的方法。張氏以遺老自居，隱居於昆山，亦不參加結社，故觀察其治經、尊鄭之法，無妨暫時撇除其師友人際往來的影響專注於其著作內部的討論。

張錫恭專心致志研讀經學，主張經書諭示明人倫之大道，人倫之本在禮，五禮之中，首推〈喪服〉，以此為寄託回應時代脈動。張氏視《周禮》、《儀禮》為常禮，《禮記》為變禮，雖有常有變，但三《禮》不可偏治。而解釋三《禮》，皆當遵守鄭玄之注解，遇有疑慮之處，三《禮注》當相互參考、對證，方能對經義有正確的了解。

¹¹⁹ 周何，《禮學概論》（臺北：三民書局，1998），頁119。

¹²⁰ 羅健蔚，《鄭玄會通三《禮》研究》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2020），頁526。

本文詳細分析《喪服鄭氏學》的尊鄭之法，可自三種情況言之，分別是依鄭《注》解經、引申鄭說、迴護鄭義。在鄭玄有注時，張氏羅列諸家申鄭之說於賈《疏》之後，依照經、傳語序排列，遇有不合於鄭玄之義者，以大字按語議論之。鄭玄無注時，鄭義之再造須由鄭玄之其他著作引據申述，如先從〈喪服〉經傳前後條文探析此經之義，再以前後條文的鄭注作為解經依據，依鄭解經；除此之外，張氏亦輯鄭玄之說，如引錄《駁五經異義》所述與之相關者，或以鄭玄論《春秋》經傳的喪事之義作為佐證，再分析其中所關注的議題、詮釋，最後將此義用於解釋〈喪服〉，是故鄭玄本無注解，經過釐析別處鄭說，反而能夠再造鄭義，以釋經傳。當鄭《注》與〈喪服傳〉衝突時，張錫恭雖然認同〈喪服傳〉乃子夏原文，卻不以其為孔門弟子而主其說，或嘗試調和。在此情況下，結合《禮記》條文與〈喪服〉相合者，整理凡例，引申細則，其所以迴護鄭義，不僅是鄭義優於〈喪服傳〉，鄭玄之所以能上契聖王制禮之義，更是遵循其會通三《禮》的考禮路徑。張氏以鄭說顯現的解經方法為勝於〈喪服傳〉之因，更明其「尊鄭」之治經態度。

清代《儀禮》著作豐碩，胡培翬《儀禮正義》為集大成，以鄭玄注為基準，廣泛蒐羅眾家之說，完成一代《儀禮》新疏。張錫恭無論在南菁書院時期的課藝，還是撰作《喪服鄭氏學》的資料蒐集，都顯現出《儀禮正義》對張錫恭求學與撰作時期的影響，故本文用以闡述張錫恭尊鄭之法，及其解釋之經義，是否較前人更邁進。針對胡氏失考鄭《注》，張錫恭以自己讀三《禮》的主張，除了關注三《禮》經文之外，三《禮》鄭注也需要相互參考，以此考訂胡氏之失。而「女子子在室」的議題中，胡培翬互見鄭注三《禮》「在室」之文，提出鄭玄兩處經注的矛盾，張錫恭則以鄭注《禮記》「在室」為童子乃寬泛的觀念，於〈喪服〉所言「關已許嫁」，是刻意標明狹義的「在室」意涵。

綜上所述，張錫恭在清末民初著意於〈喪服〉學，固然是為了強調舊學中的三綱五常、人倫大道，但是遵從鄭玄，則意在展示如何才能正確理解三《禮》與聖人之義。從張錫恭的疏解情況，及其與胡培翬的比

較，便可見張氏所謂「尊鄭」，不只是依循鄭《注》之訓詁，或修正鄭玄闡發的禮義。張錫恭推尊鄭玄，尊的是鄭玄會通三《禮》之法。追求〈喪服〉之義，若非通貫鄭注三《禮》的會通理路，即無法探得符合三《禮》、經學傳統的人倫要旨。

主要徵引文獻

一、傳統文獻

- 【漢】何休解詁，【唐】徐彥疏，《公羊注疏》。臺北：藝文印書館，1997影印嘉慶二十年南昌府學本。
- 【漢】鄭玄注，【唐】賈公彥疏，《周禮注疏》。臺北：藝文印書館，1997影印嘉慶二十年南昌府學本。
- 【漢】鄭玄注，【唐】·賈公彥疏，《儀禮注疏》。臺北：藝文印書館，1997影印嘉慶二十年南昌府學本。
- 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達正義，《禮記注疏》。臺北：藝文印書館，1997影印嘉慶二十年南昌府學本。
- 【晉】杜預注，【唐】孔穎達正義，《春秋左傳注疏》。臺北：藝文印書館，1997影印嘉慶二十年南昌府學本。
- 【唐】魏徵，《隋書》。臺北：鼎文書局印行，1993。
- 【元】敖繼公，《儀禮集說》。臺北：漢經文化事業有限公司，1985影印通志堂經解本。
- 【明】郝敬撰，廖明飛點校，《儀禮節解》。湖北：崇文書局，2023。
- 【清】惠棟，《後漢書補注》。上海：商務印書館，1937。
- 【清】陳壽祺撰，曹建墩點校，《五經異義疏證》。上海：上海古籍出版社，2012。
- 【清】胡培翬，《儀禮正義》。南京：江蘇古籍社出版，1993。
- 【清】胡培翬撰，黃智明點校，蔣秋華校訂，《胡培翬集》。臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005。
- 【清】陳澧撰，鍾旭元、魏達純校點，《東塾讀書記》。上海：上海古籍出版社，2012。

- 【清】黃以周、繆荃孫、丁立鈞編，程繼紅、趙統點校，《南菁書院課藝合集》。杭州：浙江大學出版社，2022。
- 【清】張錫恭，《喪服鄭氏學》。臺北：藝文印書館，1970。
- 【清】張錫恭，《禮學大義》，載林慶彰主編，《民國時期經學叢書》，第3輯，冊29。臺中：文听閣圖書有限公司，2009。
- 【清】張錫恭，《茹茶軒續集》，載叢書編纂委員會編著，《清代詩文集彙編》第786冊。上海：上海古籍出版社，2011。
- 【清】張錫恭撰，吳飛點校，《喪服鄭氏學》。上海：上海書店出版社，2017。
- 【清】曹元弼，《禮經校釋》，載劉曉東、杜澤遜編，《清經解三編》。濟南：齊魯書社，2011。
- 【清】劉承幹編，《求恕齋叢書》。臺北：藝文印書館，1970。
- 【清】潘博，〈國粹學報敘〉，《國粹學報》第一卷第1期（1905.1）。
- 【清】鄧實輯，《光緒癸卯政藝叢書》。臺北：文海出版社有限公司印行，1976。
- 何惠明、王健民、上海市松江縣地方史志編纂委員會，《松江縣志》。上海：上海人民出版社，1991。

二、近人論著

（一）專書

- 日·喬秀岩，《北京讀經說記》。臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2013。
- 丁鼎，《〈儀禮·喪服〉考論》。北京：社會科學文獻出版社，2003。
- 丁鼎主編，《三禮學通史》。上海：人民出版社，2020。
- 王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》。臺北：聯經出版事業股份有限公司，2003。
- 狄君宏，《魏晉服議之經權研究》。臺北：臺大出版中心，2024。
- 吳飛主編，《南菁書院與近世學術》。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2019。

吳飛，《禮以義起：傳統禮學的義理探詢》。北京：生活・讀書・新知三聯書店，2023。

林志宏，《民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民》。臺北：聯經出版事業股份有限公司，2009。

林素英，《喪服制度的文化意義——以〈儀禮・喪服〉為討論中心》。臺北：文津出版社有限公司，2000。

周何，《禮學概論》。臺北：三民書局，1998。

林慶彰、蔣秋華，《變動時代的經學與經學家》。臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2014。

張舜徽，《鄭學叢著》。武漢：華中師範大學出版社，2005。

張素卿主編，《清代漢學與新疏》。臺北：五南圖書出版股份有限公司，2020。

梁啟超，《中國近三百年學術史》。臺北：五南圖書出版股份有限公司，2013。

陳璧生，《經學的瓦解：從「以經為綱」到「以史為本」》。上海：華東師範大學出版社，2014。

曾聖益，《中晚清經說疏論》。臺北：文史哲出版社，2023。

楊天宇，《鄭玄三禮注研究》。北京：中國社會科學出版社，2008。

鄧聲國，《清代「五服」文獻概論》。北京：北京大學出版社，2005。

——，《儀禮文獻學》，南昌：江西人民出版社，2017。

羅志田，《國家與學術：清季民初關於『國學』的思想論爭》。北京：生活・讀書・新知三聯書店，2003。

羅健蔚，《鄭玄會通三〈禮〉研究》。臺北：新文豐出版股份有限公司，2020。

（二）期刊論文

吳飛，〈《喪服鄭氏學》徵引文獻論略〉，《古典學研究》（2018.2），頁126-141。

- 林振岳，〈張錫恭遺稿《官聯表》〉，載彭林主編，《中國經學》第33輯（桂林：廣西師範大學出版社，2023），頁57-68。
- 黃羽璿，〈郝敬的《禮記》學〉，《漢學研究》第三十五卷第3期（2017.9），頁253-288。
- 程克雅，〈敖繼公《儀禮集說》駁議鄭注《儀禮》之研究〉，《東華人文學報》第2期（2000.7），頁291-308。
- 費夢薇，〈論張錫恭《喪服鄭氏學》引《春秋》三傳釋「諸侯為天子」〉，載嶺南大學中文系編，《考功集2020-2021：畢業論文選粹》，香港：嶺南大學中文系，2021。

Selected Bibliography

- Ding, Ding. *A Study of the "Yili: Sangfu"*. Beijing: Social Sciences Documentation Publishing House, 2003.
- Di, Junhong. *A Study of Expediency and Constancy in the Funeral Debates of the Wei-Jin Period*. Taipei: National Taiwan University Press, 2024.
- Liang, Qichao. *A History of Chinese Scholarship in the Past Three Hundred Years*. Taipei: Wunan Book Publishing Co., Ltd., 2013.
- Lin, Chih-hung. *"The Republic Is an Enemy State": Qing Loyalists under the Transformation of Political Culture*. Taipei: Linking Publishing Company, 2009.
- Lin, Su-ying. *The Cultural Significance of Mourning Attire: Centered on the "Yili: Sangfu"*. Taipei: Wenjin Publishing Co., Ltd., 2000.
- Wang, Fansen. *The Genealogy of Modern Chinese Thought and Scholarship*. Taipei: Linking Publishing Company, 2003.
- Wu, Fei. *Ritual Arises from Righteousness: An Inquiry into the Moral Principles of Traditional Ritual Studies*. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2023.
- Yang, Tianyu. *A Study of Zheng Xuan's Commentaries on the Three Ritual Classics*. Beijing: China Social Sciences Press, 2008.
- Zhou, He. *An Introduction to Ritual Studies*. Taipei: Sanmin Book Co., 1998.
- Zeng, Shengyi. *Studies on Classical Exegesis in the Mid- to Late Qing Period*. Taipei: Wen Shi Zhe Publishing House, 2023.

The Research of Zhang Xi-gong of Complying with Zheng Xuan to Explain Classic in “Zheng’s School of Mourning Dress”

Yi-Jan Chang*

Abstract

Zhang Xi-gong is a scribe in the late Qing Dynasty and early Republic of China. He realized that human ethics are collapsing and wanted to solve the problem by writing a book of explaining “Mourning Dress” in “Yi Li”, following Zheng Xuan’s annotation. In his opinion, Zheng Xuan was the only one who explains “Yi Li” in the correct way. This research compares Zhang Xi-gong’s explanation of the situation when Zheng Xuan do or don’t have an annotation, and his opinion when Zheng Xuan’s annotation had conflict with Zu-Xia’s explanation of “Mourning Dress”. People who studied Zheng Xuan in the Qing Dynasty, Hu Pei-Hui is the most famous and successful one. Thus, this article also focusses on the comparison between Zhang Xi-gong and Hu Pei-Hui. As a result, this study shows that Zhang Xi-gong did follow Zheng Xuan’s annotation in all three circumstances. When it comes to the interpretation of “Three Rituals”, Zhang X-gong sees beyond Zheng Xuan’s annotation and return to the true meaning of “Mourning Dress” by rebuilding Zheng Xuan’s annotation from all kinds of texts. Hu Pei-Hui supplies another statement when he doesn’t agree with Zheng Xuan. However, Zhang Xi-gong not only claimed his mistake, but also corrected his study by explaining meanings between Zheng Xuan’s words.

Keywords: Zhang Xi-gong, “Mourning Dress”, Zheng Xuan, The Annotation of “Three Rituals”, Integrate “Three Rituals”

* Ph-D student, Department of Chinese Literature, National Taiwan University