臺大中文學報　第二十八期
2008年6月　　頁177～196
臺灣大學中國文學系

論淩廷堪的《禮經釋例》

葉　國　良*

提　　要

清儒淩廷堪的《禮經釋例》，是研究《儀禮》的專書，近代討論學術史發展的學者，每視之爲乾嘉時期反理學的代表著作之一，其說固是；但該書在學術上還有一個重要面向，即繼承以禮例研究《儀禮》的舊法並企圖總結，而其是非曲直卻極少有人加以檢討。如此一來，淩書兩個重要面向的研究便缺少其中之一。本文寫作的宗旨，即在分析淩氏對禮例的研究有何貢獻，存在什麼缺點，以及缺點應如何補足，另附帶討論今人用「以禮代理」一詞概括淩氏之學是否恰當。

關鍵詞：淩廷堪、《禮經釋例》、禮例、以禮代理

本文於 97.02.05 收稿，97.05.07 審查通過。
＊國立臺灣大學中國文學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

On Ling Tingkan's *Lijing shili*

Yeh Kuo-liang*

Abstract

Lijing shili is a monograph on the *Yili* (Book of Etiquette and Ceremonial) by the Qing Confucian scholar Ling Tingkan. Modern scholars in discussing the academic history of Qing Dynasty often focus on the significance of Ling's monograph as one of the representative works of anti-*lixue* trend in the Qianlong-Jiaqing periods. Without discounting the value of this perspective, one is better reminded of another equally significant aspect of the monograph, namely, its adoption of the traditional approach to study *Yili* in terms of *lili* (ritual rules and regularities) as well as its attempt at a conclusive study. This second aspect of Ling's monograph has long been neglected by scholars; as a result, it remains yet to be brought under critical investigation. To fill the gap, this paper concentrates on analyzing Ling's contribution to the study of *lili*. It discusses the disadvantages of his approach and explores their possible amendments. On the basis of the discussion, the paper also raises the question of whether it is appropriate to characterize Ling's thought in terms of the concept of "*yili daili*" (rituals in substitution for metaphysical principles).

Keywords: Ling Tingkan, *Lijing shili*, *lili*, *yili daili*.

---

* Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

論淩廷堪的《禮經釋例》

葉　國　良

一、前　　言

禮的功能，主要在維繫人際關係的和諧；禮的來源，除了橫的移植外，大抵經過長期的演化，因此往往有旺盛的生命力，在社會上普遍甚至長期施行，只是大多數人「日用而不知」而已。就此而言，研究古禮以了解今禮的來源並探討當今不足之處，並不是不具現代意義的。

清儒淩廷堪的《禮經釋例》，是研究《儀禮》的專書，近代討論學術史發展的學者，每視之爲乾嘉時期反理學的代表著作之一，其說固是；但該書在學術上還有一個重要面向，即繼承以禮例研究《儀禮》的舊法並企圖總結，而其曲直是非卻極少有人加以檢討。如此一來，淩書兩個重要面向的研究便缺少其中之一。本文寫作的宗旨，即在分析淩氏對禮例的研究有何貢獻，存在什麼缺點，以及缺點應如何補足，同時也舉例說明今禮仍有沿襲兩千餘年前之古禮者，另附帶討論今人用「以禮代理」一詞概括淩氏之學是否恰當。

二、前人對《禮經釋例》的評論

經學研究，方式不一，至漢代，均已發端，如訓、詁、傳、記、注、箋、章句、義、例等皆是，目的都在闡釋經義。其中揭「例」以見義者，《春秋》之研究最爲明顯，如杜預有《春秋釋例》，列出「公即位例」、「會盟朝聘

臺灣大學學術期刊資料庫

例」等四十二種。[1]而其他經籍亦有之，如古人研究《易經》卦象，有以例求之者即是。[2]因爲整理歸納，以理清大量資訊的頭緒，本屬人心所共願，乃人類發展智慧的重要方式之一。《三禮》內容繁複，《周禮》、《禮記》經文已不乏揭例者。[3]至於《儀禮》，揭例以明義，自學者爲《儀禮》作「記」時已經如此，如《儀禮・聘禮・記》云：「凡執玉無藉者，襲。」可見「禮例」本禮家原有之舊學，[4]筆者姑名之爲「禮例研究法」。鄭玄遍注《三禮》，間亦揭例明義，如〈士冠禮〉「冠者筵觶于薦東，……北面，見于母」句下，鄭注：「薦東，薦左。凡筵爵，將舉者於右，不舉者於左。」又，「主人玄冠朝服緇帶素韠，即位于門東，西面」句下，鄭注云：「凡染黑，五入爲緅，七入爲緇，玄則六入與？」賈公彥疏亦常揭例，同上引句鄭玄注下疏云：「禮之通例，衣與冠同色。」可見禮例研究法的確是禮家常使用的方法，其最明顯的功能便是可以據以補經之省文、正經之訛誤。[5]至後世，專爲《儀禮》釋例者，以清儒淩廷堪《禮經釋例》一書最稱巨擘。

淩氏著有《校禮堂文集》、《校禮堂詩集》、《禮經釋例》、《燕樂考原》、《元遺山年譜》、《梅邊吹笛譜》等書，而以《禮經釋例》最爲知名且重要。該書共分十三卷，分爲通例、飲食之例、賓客之例、射例、變例、祭例、器服之例、雜例八類（宮室方面因宋李如圭《儀禮釋宮》已詳而從缺），每類之下，各

---

1 關於義例的討論，另參杜預：〈春秋序〉，載孔穎達：《春秋左傳正義》，卷1。

2 參考屈萬里師：《先秦漢魏易例述評》（臺北：臺灣學生書局，1969年）。

3 黃季剛說：「求條例，奈何？發凡言例，本《禮經》之舊法，《周禮》之列數陳事，條理粲然；此固凡之大者，雖不言凡，而義在賅括可知也。」見氏著：《黃季剛先生論學名著》（臺北：九思出版社，1977年影印《黃侃論學雜著》更名），《禮學略說》，頁458。

4 黃季剛說：「《儀禮》中經文言凡，尚稀。至〈記〉之言凡者，則不可勝數。」見氏著：《黃季剛先生論學名著》，《禮學略說》，頁459。

5 黃季剛說：「鄭君注《禮》，大抵先就經以求例，復據例以通經，故經文所無，往往據例以補之，經文之誤，往往據例以正之。」見氏著：《黃季剛先生論學名著》，《禮學略說》，頁459。

臺灣大學學術期刊資料庫

有細目，全書共二百四十六例。另外又於卷首附有〈復禮〉上中下三篇，相關各卷附有〈周官九拜解〉一篇、〈周官九祭解〉一篇、〈儀禮釋牲〉上下二篇、〈覲義〉一篇、〈周官鄉射五物考〉一篇、〈射禮數獲即古算位說〉一篇、〈封建尊尊服制考〉一篇、〈詩楚茨考〉一篇、〈論語黃衣狐裘說〉一篇、〈燕樂二十八調說〉上中下三篇，以確立著作宗旨、補充說明或加強印證。

對於淩書，前人多加推崇，如程瑤田覆淩氏的書信稱：「諸例細緻精審，令人敬服，不復得作聲也。」[6]李慈銘稱：「條綜貫穿，已無遺誼。」[7]可謂賞譽備至。但李慈銘對《禮經釋例》也有如下評語：

> 未及申釋制禮之由，俾人知等威節文，俱有精義。[8]

今人張壽安則申辯道：

> 廷堪《禮經釋例》一書雖以考訂禮制之條例儀文爲主，但在歸納條例之後，卻每有超乎考訂之上而直指是非之準則者在。……個別條例下所附廷堪之案語，和其〈封建尊尊服制考〉、〈覲義〉及文集中〈讀顧命〉、〈愼獨格物〉諸篇都直接討論到禮意，而且頗具突破意義，不容忽視。[9]

按：李氏所謂「制禮之由」，自然是指「如此行禮的理由」；不過，由於禮大都爲長期演化而來，將之理解爲「如此行禮的來源」，更能引發學者去認眞思考。若以前者論，李氏以全稱批評淩書，自嫌太過，因爲《禮經釋例》舉出的「例」大部分都將爲何行禮要如此的理由詮釋得頗爲明白，已經「申釋制禮之由」了（請詳第四節），雖然有一部分的禮意，無法僅靠一一條的例去處理，所以淩氏在所舉出的諸例外，還要寫〈周官九拜解〉等文，以助讀者了解（關

---

6 見淩廷堪：《校禮堂文集》（上海：上海古籍出版社，《續修四庫全書》，2002年），卷25。

7 李慈銘：《越縵堂讀書》（臺北：世界書局，1961年），「禮經釋例」條，頁81。

8 李慈銘：《越縵堂讀書》，「禮經釋例」條，頁81。

9 張壽安：《以禮代理——淩廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994年），第2章，頁69至70。簡體字版（石家莊：河北教育出版社，2001年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

於禮例研究法之不足處，請詳第三節），這自然也應該算是淩氏釋例的一部分。但《儀禮》所見，還有一部分儀節禮文，即使〈周官九拜解〉等文也不能有令人滿意的解釋，這一部分依筆者之見乃因該禮源於上古，有歷代經學家所未曾想到過的「來源」和演變的過程，禮例研究者自然無法將「如此行禮的理由」說得清楚，這部分將在第五節討論。總之，對於淩書，李氏的評論和要求是太過了。而張氏用舉例法爲淩書申辯，自然也不能完全說服李氏，更無法說服今日的古禮研究者。

無論如何，淩氏收集「記」與鄭注、賈疏所零星舉出之例，再以較全面的整理列舉出諸例，已然完成了大部分釋例的工作，其貢獻至今無可替代，難怪程瑤田說：「不復得作聲也。」但智者千慮，必有一失，淩書不足之處自所難免，彭林先生說：

> 全書凡二百四十六例，幾乎覆蓋《儀禮》十七篇之所有儀節。
>
> 《禮經釋例》並非處處皆是，無論是申鄭、駁敖，或是創立新說，皆有可商之處。[10]

其說也許較爲持平。可惜此處所稱的「可商之處」何在，彭先生並未明言。

淩書既非十全十美，後人自可加以補充或修正，所以像李、張二氏的提法是不必要的。重要的是，要檢討淩書是否在揭例見義這一方面做得完美，如果還不完美是爲了什麼？如何才能比淩書再進一步而對禮意（義）的闡釋更加明白而合乎古義？此點雖有近人從方法論的角度加以討論，[11] 但筆者尚未見到直接針對《禮經釋例》的內容論其曲直的專文，因而種種討論總令人有「仍屬外緣問題」之感。筆者不揣仄陋，擬從今日之學術視野，專就所揭各「例」是否能夠充分見「義」此一角度予以評論，庶幾今後禮學之研究可以有超越淩氏之可能。

---

[10] 以上兩小段引文，見淩廷堪著、彭林點校：《禮經釋例》（臺北：中央研究院中國文哲研究所， 2002 年），彭林撰「前言」部分。

[11] 程克雅：〈乾嘉禮學學者解經方法中「文例」之建立與運用——以淩廷堪《禮經釋例・飲食之例》三篇爲主的探討〉，收入蔣秋華主編：《乾嘉學者的治經方法》（臺北：中央研究院中國文哲研究所， 2000 年），上冊，頁 461 至 507 。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、從「例」的概念論《禮經釋例》的優缺點

本文開頭已說明漢人闡釋經義的方式有訓、詁、傳、記、注、箋、章句、義、例等，而後人又有音、義疏等種種名目，釋例之作絕不是唯一的方式，而且有其限制。現先就古人所謂「例」這一點加以檢討，以便更能了解淩書是否有方法論上的問題。

首先，「例」這個辭彙本身就有點模糊，而古人又喜歡在各例之上加「凡」字，稱之爲「凡例」，從事此種工作稱之爲「發凡」。從語言邏輯看，「凡……」應是全稱，指無例外，但事實上古人使用此詞時卻不見得如此。禮涉及人事，而人事其實極爲紛雜，用「凡……」的語言來表達每每有時而窮。而且人的思惟中，有數目和比例的概念，通常會區分定例、常例、特例幾種情況（詳下文），若混稱之爲「例」，便會造成思緒上的混淆。筆者過去曾檢討元潘昂霄《金石例》以下十二種金石例的著作，指出如須稱「例」，必須先將定例、常例、特例分別清楚：[12]

定例：無例外或絕少例外。

常例：大多數。

特例：極少數。

其目的便是爲了處理大量的資料時，在敘述上可以反映例證在數量上的比例，而使討論呈現較清楚的邏輯。

如以定例、常例、特例的區別來考察淩書，則可發現：淩氏以單句或兩三

12 參葉國良：《石學蠡探》（臺北：大安出版社， 1989 年），〈石例著述評議〉，頁 148 。陳澧論釋例之作，使用常例、變例二詞，見氏著：《東塾讀書記》（臺北：臺灣商務印書館， 1970 年），卷 8〈儀禮〉。筆者以爲陳說不夠精細，陳說所謂變例，是針對常例而言，但如此分類，常例、變例二詞，在概念上不能反映出事件在比例上的多寡，變例可能是本文所稱的但書，也可能是本文所稱的特例；若是但書，則陳說之常例即本文之常例，若是特例，則陳說之常例即本文之定例。顯然本文之分類較陳說細密，所以本文不採用陳說。

臺灣大學學術期刊資料庫

句排句處理的條目，大多是定例，其用語是：

「凡……皆」

「凡……必」

也就是指《儀禮》所見皆如此，無例外或絕少例外。如卷一「凡君與臣行禮皆不迎」、「凡君與臣行禮皆不送」。又如卷二「凡禮盛者必先盥」。此屬單句。以兩句或三句排句處理的，如卷一「凡升階皆讓；賓主敵者俱升，不敵者不俱升」，此條中，「升階皆讓」一句乃是定例，「賓主敵者俱升，不敵者不俱升」，便分爲兩種情況，但也是定例。又如卷三「凡獻工與笙于階上，獻獲者與釋獲者于堂下，獻祝與佐食于室中」，此條將賓主介遵之外的獻酒，分爲三種情況，但也是定例。因爲周禮親親尊尊，爲了區別親疏尊卑，必須有隆殺之分，所以類似情況的禮有兩套或三套，淩書自然便須以兩句或三句排句來處理。定例爲淩書之常，本文不須多舉。

至於常例，淩書多以下列模式處理：

「凡……皆……若……則……」

「凡……皆……唯……則……」

「凡……皆……或……」

「若」、「唯」、「或」等字以上乃屬常例，以下則是但書；亦即大多數情況均如此，但在某些特殊情況時則變更舉止。如卷一「凡升階皆連步；唯公所辭則栗階」。

卷二「凡卑者于尊者，皆奠而不授；若尊者辭，乃授」。卷四「凡無算爵不拜；唯受爵於君者拜」。卷五「凡祭皆于豆籩之間；或上豆之間」。卷八「凡奠于殯宮，皆饋於下室；唯朔月及薦新不饋」。卷九「凡尸所食，皆加于肵俎；若虞祭，則以篚代之」。卷十「凡致爵，皆在賓三獻之間，加爵亦致；若儐尸，則於堂上獻尸侑時行之」。這些都是屬於有但書的常例敘述。《儀禮》記載的是冠昏鄉射朝聘喪祭的常禮，但有時附帶提及一些異常的狀況，譬如〈士昏禮〉載「若不親迎，……」，〈聘禮〉載「聘遭喪，入竟則遂也。不郊勞，不筵几，不禮賓，主人畢歸禮，賓唯饔餼之受，不賄，不禮玉，不贈」，

臺灣大學學術期刊資料庫

淩書其實可以將這一類列入常例加但書的模式中，但淩氏並未處理，筆者認爲乃是一失。

對於常例，淩書還有另外一種處理方式，即不在例文中敘述，而在例後的說解文字中說明。如卷六「凡賓至廟門，皆設几筵」，而淩氏云：

> 亦有不几筵者，〈聘禮・記〉：「唯大聘有几筵。」注：「謂受聘享時也。小聘輕，雖受于廟，不爲神位。」又〈聘禮〉聘遭喪，「不几筵」，注：「致命不于廟，就尸柩於殯宮，又不神之。」又云小聘曰問，「主人不筵几」，注：「記貶於聘，所以爲小也。」又〈聘禮〉賓問卿，「卿受于祖廟」，「及廟門，大夫揖入，擯者請命」，注：「不几筵，辟君也。」

可見「賓至廟門，皆設几筵」，並不是定例，只是常例。讀淩書者，不能只閱讀例文，其下的說解文字也必須詳讀。

關於特例，乃指行禮時遇到特殊狀況必須加以權變的個案。此類個案，無法或極難事先一一加以講求，而須視狀況予以因應，這便是古人每每稱讚權變得宜者爲「知禮」的原因。《禮記》中頗有一些此類的記載和討論，譬如〈檀弓〉、〈曾子問〉等，但這些變禮，可能性太多，無法完全列舉，有時也無法條文化，所以不妨視爲特例。事實上《儀禮》所載並沒有這種極少會發生的特例，淩書不攔入《禮記》等他書所見此類特例，符合其書謹守經文的體例，是可以理解和接受的。

然而，淩氏差不多不處理在《儀禮》中僅一見的儀節，這便需要斟酌。譬如「袒」的義例方面，卷十二揭出「凡袒裼皆左，在衣謂之袒，在裘謂之裼」之例，但〈覲禮〉中的侯氏有「右袒」之舉，卻不見於諸例之中，淩氏只在卷六「凡聘、覲禮畢，主人皆親勞賓」條下，引〈覲禮〉：

> 乃右肉袒于廟門之東，乃入門右，北面立，告聽事。擯者謁諸天子，天子辭於侯氏曰：「伯父，無事，歸寧乃邦。」侯氏再拜稽首，出，自屏南適門西，遂入門左，北面立。

然後說：

> 此勞賓之前，侯氏請罪也。

臺灣大學學術期刊資料庫

又在該卷所附〈覲義〉中說：

禮畢乃右肉袒于廟門之東，天子威諸侯也。

此一處理，有兩點可商之處：其一，在《儀禮》中只有一見的儀文不能就認定不成例，或將之列爲特例而不處理，因爲侯氏覲見天子時，每個都要如此，每次也都要如此，因此這乃是定例，有其特定之「義」存在，這就不能以不成例看待，而須列爲一例。其二，「侯氏請罪也」、「天子威諸侯」之闡釋語實在太過簡略，看不出侯氏爲何右袒。按〈覲禮〉，侯氏初見天子即「入門右」，鄭注云：「入門而右，執臣道，不敢由賓客位也。」這是說侯氏雖分封在外，不能常與天子相處，與諸侯之於大夫、大夫之於士經常見面者情況不同，但覲見時仍以「家臣」自處，不敢以「賓」自視而入門「左」。而此處鄭注又云：「右肉袒者，刑宜施於右也。凡以禮事者左袒入，更從右者，臣益純也。告聽事者，告王以國所用爲罪之事也。」這乃是說，不論吉凶禮，行禮時之袒均左袒，只有待行大辟者才右袒，所以侯氏「右肉袒」、「告聽事」，乃侯氏自承治國有所不足、靜候天子考核和凌厲的處分之意。至於鄭注所謂「臣益純也」，是指侯氏不僅「入門右」而且「右肉袒」，確實謹遵「效命」的「臣道」。鄭注的內涵，與《大戴禮・朝事》「肉袒入門而右，以聽事也。明臣禮，職臣事，所以教臣也」、《禮記・樂記》「朝覲，然後諸侯知所以臣」的精神一致，說明了覲禮此一儀節的精義，乃在強調天子與諸侯的君臣關係，諸侯對天子須執臣道，而天子對諸侯有生殺大權，所以直到天子表示「伯父，無事，歸寧乃邦」，侯氏才算獲得天子的赦免而準備接受王勞。由此看來，此一段儀節，實是覲禮中的重要項目，而與其他「贊見禮」有別，[13]不宜輕易略過。可見淩氏對此處的發凡釋義方面確有缺失。

13 楊寬對「贊見禮」的起源、各個儀節的意義，有相當周延的討論，筆者認同；他視「覲禮」爲「贊見禮」中的一種，稱爲「高級的贊見禮」，筆者也可接受，但他未注意到其他贊見禮都沒有覲禮中的「右肉袒于廟門之東」此一儀節，因而也未提出加以討論。詳參楊寬：《西周史》（臺北：臺灣商務印書館，1999 年），第六編第九章〈贊見禮新探〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

淩氏釋例既不無欠缺，後人自可加以補足修正。更根本的是，學者必須認清：不論如何邏輯化的去處理條例，釋例之作其實無法完全滿足釋「義」的需求。因爲個別一條一條的例，闡釋的是片段的義，雖然淩氏將飲食、賓客、射、祭等分卷處理，各有數十條例，以組成一個網狀的例，又分卷使各個網有可相互參考之便，以見其血脈相關處，俱見用心，但《儀禮》中不論冠昏鄉射朝聘喪祭，任何一項都有許多儀節，且其義理環環相扣，單靠釋例之作實無法處理全部的釋義需求，因而儘管《禮經釋例》乃是大儒苦心竭慮之作，畢竟僅能幫助初學者的研讀而已。此書在功能上的限制，讀者是需要了解的。

四、論《禮經釋例》大多足以見義，但亦有語焉不詳者，有不能見義者，有逸出釋例以見義之宗旨者

例釋旨在見義，本節謹依拙見，將《禮經釋例》全書諸例分爲四類，以考察淩氏的成就。第一類「足以見義者」佔淩書絕大部分，亦即屬於成功達到釋例（甚至僅是揭例本身）以見義的宗旨者；第二、三、四類都只是少數，乃拙見認爲淩書有所不足之處。

淩書大多屬於釋例（甚至僅是揭例本身）足以見義者，今略舉數例明之。如卷一「凡迎賓，主人敵者于大門外，主人尊者于大門內」，賓主相敵，則主人出大門外迎接，以示平等；若主人較尊，則比相敵之禮稍殺，迎賓於大門內，既盡主人之禮，又示尊卑有別；同時揭舉此兩種情況作爲對比，其義便極爲明顯。又如卷三「凡獻酒，禮盛者，受爵、告旨、卒爵皆拜，酢主人；禮殺者，不拜告旨；又殺者，不酢主人」，此條同時比較獻酒時禮盛者、禮殺者、又殺者三種情況，而隆殺輕重之義自見，無需太多解釋。再如卷七揭舉射例，「凡有事于射則袒，無事于射則襲」，袒是爲了射，不射自然無須袒，而是襲，其義至明，無庸辭費。

釋例足以見義者，還有另外一種情形，即將各卷中相關之例對看，其義更

臺灣大學學術期刊資料庫

明。如卷四「凡食禮有豆無籩，飲酒之禮豆籩皆有」，同卷「凡燕禮使宰夫爲主人，食禮公自爲主人」，卷五「凡食于廟，燕于寢，鄉飲酒于庠」，比對舉行各該禮時的主人、地點、食物，則食禮（公爲主人、行於廟、無酒、無籩）較燕禮、飲酒之禮爲隆重而樸素可知。

關於語焉不詳者，如卷二「凡設席，南鄉、北鄉，于神則西上，于人則東上；東鄉、西鄉，于神則南上，于人則北上」，淩氏多引經注爲證，以支持其歸納所得，但關於「義」者，僅引〈士昏禮〉「主人筵于戶西，西上，右几」句下鄭注「主人，女父也。筵，爲神布席也。戶西者，尊處」及「席西上，右設几，神不統于人，席有首尾」，以說明「南鄉、北鄉，于神則西上」，至於「于神則南上」，則引敖繼公「神位，于室則居主位，于堂則居客位」之語爲說。查席之陳設，其面向，實有在堂或在室之別、賓主之異、神人之分等不同，且四者相互關聯，難以離析而論，今淩書僅分出神、人，卻未能顯示在堂或在室之別、賓主之異之不同，立例自屬片面；且何以神位于室則居主位、于堂則居客位？淩氏解釋亦不清楚，故此條可謂語焉不詳。筆者按：席南鄉、北鄉，于人並非都是東上；東鄉、西鄉，于人也不都是北上；必須看場所之別、賓主之異、神人之分之不同而定。換言之，淩氏所立乃是常例，而淩說以定例之陳述說之，故不周全。筆者將於下節嘗試提出較完整之論述。

至於不能見義者，如卷一「凡門外之拜皆東西面，堂上之拜皆北面」，關於「凡門外之拜皆東西面」，參考上舉「凡迎賓，主人敵者于大門外」之例，則知門外之拜乃主人迎賓之拜，因賓主相敵故賓東面主西面相對而拜，其義可知。而「堂上之拜皆北面」，淩氏舉例雖足，對何以北面拜卻完全未加說明，乃是有例而無義。

此外，淩書還有逸出釋例宗旨者，如卷十三「凡昏禮，使者行禮皆用昕，唯壻用昏」，此例源自〈士昏・記〉「凡行事必用昏昕」及鄭注「用昕，使者；用昏，壻也」，按理此條釋例的重點應在說明行禮用昕、用昏各取何義，即使淩氏不同意鄭玄「陽往而陰來」之說，也應有所評論，淩氏卻全未觸及，僅以其個人對於天文曆算的知識，大篇幅談論昏、昕時刻隨季節、隨地域而不

臺灣大學學術期刊資料庫

同，並以「古人推步之術甚疏，不論何時何地，皆以二刻半爲昏昕之候，其說今不可復用矣」爲結論。按：討論昕、昏究在何時刻，乃是天文推步的問題，與昏、昕之取義無涉，因爲不論古人論昕、昏在何時何刻是否正確，當時行禮乃用昏、昕之時並無疑問，因而論昏、昕時刻隨季節、隨地域而不同，並不能說明用昕、用昏的取義，所以此一「釋例」可說已逸出其書釋例的宗旨。

淩書既有二、三、四類的情況，自然不能說是「已無遺誼」，而是有深入思考餘地的。

五、論對《儀禮》各項儀節均須深究其義

古代經學家有一基本假設，即經書出自聖人之手，《三禮》（至少《周禮》、《儀禮》）所載，乃「聖人制禮作樂」之事，故若對其中文句有所懷疑，則往往以「漢儒所爲」、「僞作」看待，而對某些儀節宜深究其義者，卻往往付諸蓋闕。實則凡是禮儀，多是遠古習俗經過長久演化而來，自有其義，只因社會演變的因素，各種禮儀的存廢或變形種種不一，在缺乏演變觀念的時代，學者有時無法眞正對某些禮文背後的禮意提出適當的詮釋，但吾人如能以今日學術之視野提出古人未設問的問題，加以探討，或可有成。此外，還有部分儀節，若能依據《儀禮》全書所見禮意細加推敲，似亦可以了解古人之意。

關於遠古習俗經過長久演化而來者，舉例言之，如名外何以尙須取字？〈士冠・記〉僅以「敬其名也」說之，〈冠義〉僅以「成人之道也」說之，實僅陳述了社會禮俗的現象，而沒有解釋「制禮之由」；筆者曾撰文指出依據《金枝》[14]中所載其他民族類似習俗加以解釋可以獲得解答，並且置於先秦各種禮制中去了解亦能圓滿解釋。[15]又，親迎何以用昏？鄭玄「陽往而陰來」之

[14] 英・弗雷澤著，汪培基譯：《金枝》（北京：中國民間文藝出版社，1987 年）。

[15] 參葉國良：〈冠笄之禮中取字的意義及其與先秦禮制的關係〉，收入葉國良、李隆獻、彭美玲合著：《漢族成年禮及其相關問題研究》（臺北：大安出版社，2004 年），頁 1 至 13 。

臺灣大學學術期刊資料庫

說，乃用後出陰陽學說加以解釋，其說固巧，但應非先民所固有；近代學者以爲乃是搶婚遺俗，[16]說極可信。再者，古代社會中相見何以必須有「介」？「介」之功能何在？此一角色在後世之發展又爲如何？古人似未追究；而門生賈宜琛從解析「介」字之原始字義入手，認爲此種「仲介」角色產生之原始理由，乃因古人畏懼他人加害或帶來諸如邪氣等不利於己之因素，而需有第三者爲接見他人不至於有害之保證或緩衝，其說符合原始字義及古人心理狀況，敘述此一角色在後世之發展亦始末完整，中肯可信。[17]

至於據《儀禮》全書所見禮意加以推敲者，如堂上之拜何以不面對他人而皆北面？古今學者似未有說。按：今日各國海軍，登船均先向船尾旗行禮，因爲全船中該旗最爲尊貴，向船尾旗行禮可視爲向全船行禮；禮畢後見他人，再另行禮，則均面對受禮者，因爲此時行禮對象爲個別人士，與向船尾旗行禮意義有別。拙見以爲：《儀禮》所載，房舍坐北朝南，堂上拜而北面者，乃向全家族行禮，禮較隆重，與向個別對象行禮須面對受禮者有所不同。此解是否可能？附此請方家教正。

再如前舉卷二「凡設席，南鄉、北鄉，于神則西上，于人則東上；東鄉、西鄉，于神則南上，于人則北上」，上文已指其語焉不詳。據筆者所知，凡論席之面向問題，應先問其禮在堂或在室舉行，因堂屬開放空間且方向面南，而室屬隱密空間且其戶在東，所以兩者在行禮時尊卑方位面向各有不同。如果在室，不論神、人，都以居奧（室之西南隅）東面爲最尊，其席自然東鄉南上，其次居北南面，又其次居南北面，最末居東西面。若南面、北面各有數席，則

16 高亨：《周易古經今注》（臺北：樂天出版社，1972 年），卷 1，屯卦，「六二，屯如邅如，乘馬班如，匪寇婚媾。女子貞不字，十年乃字」下注：「今人謂此寫古代掠婚之事，迨是歟？賁六四云：『賁如，皤如，白馬翰如，匪寇婚媾。』其意略同。」另參馬之驌：《我國婚俗研究》（臺北：經世書局，1979 年），第 2 章「期日」，第 4 節「吉時」。又見增訂本：《中國的婚俗》（臺北：經世書局，1981 年），同章同節。

17 賈宜琛：《先秦禮儀中「介」的研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，葉國良指導，1998 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

其尊卑由西往東依次爲南面、北面、南面、北面，依此類推。[18]神在室居主位（奧），見〈士虞禮〉、〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉，乃因屬於私家祭禮，故在室（隱密空間）舉行，受祭對象爲先人，先人自然應居主位，主位在奧，則其席自然東鄉、南上。至於人，若室中設席東鄉，入席者實亦南上，〈士昏禮〉婦饋舅姑，「並南上」句鄭注云：「並南上者，舅姑共席于奧，其饌各以南爲上。」男尊於女，饌亦以南爲上，則舅位亦在南可知，是設席東鄉，于人亦南上非北上也。然則淩氏「東鄉、西鄉，于神則南上，于人則北上」之說，爲不周全矣。至於神位在堂居客位，見〈士昏禮〉、〈聘禮〉等，昏、聘屬於與外人互動的禮儀，故在堂（開放空間）舉行，參與者爲賓主，而亦爲神設席者，乃因「行之於廟者，所以尊重事，尊重事而不敢擅重事，不敢擅重事，所以自卑而尊先祖也」，[19]但主人既居主位，則神僅宜居於客位，又由於主人堂上位既在東，賓席既在西、東上，則人、神並在之時，神席自宜西上，否則神位將介乎賓主之間，有所不便，〈聘禮〉鄭注：「神尊，不豫事也，席西上。」即是此意。依此言之，淩氏「南鄉、北鄉，于神則西上，于人則東上」之說似乎正確，但此說僅符合在堂時之禮儀，若在室即不正確，因在室之南鄉、北鄉者，不論人神，乃西上非東上也。由此看來，禮之性質、是神是人、場所、席之方向、席位之次第，此數者息息相關，不得僅以席之方向、席位之次第爲條例，否則其義不彰。淩氏此條，不區分禮之性質與在堂在室之別，又出之以概括式陳述句，故致混淆。

再者，淩氏於本條之末云：

> 考〈曲禮〉：「席南鄉、北鄉，以西方爲上；席東鄉、西鄉，以南方爲上。」蓋禮家見〈士昏禮〉有「筵于户西，西上」之文，遂爲此說。不知經所謂西上，指神席也。《禮經》之例，席于人，南鄉、北鄉，以東方爲

[18] 關於在室坐次的問題，詳參拙著：〈鴻門宴的坐次〉，收入《古代禮制與風俗》（臺北：臺灣書店， 1997 年），另參拙著：〈從名物制度之學看經典詮釋〉，收入《語言文獻知識與經典詮釋的關係》（臺北：臺大出版中心， 2004 年）。

[19] 見《禮記・冠義》。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 上；東鄉、西鄉，以北方爲上。與〈曲禮〉正相反。〈曲禮〉出諸儒所記，信傳固不如信經也。

淩氏因自信其歸納之條例，故批評〈曲禮〉之說爲不可信。實則〈曲禮〉上文言幼者事長者「請席何鄉，請衽何趾」，鄭注「衽，臥席也」，故知其所言「席南鄉、北鄉，以西方爲上；席東鄉、西鄉，以南方爲上」乃指在室而言，據筆者上文之分析，〈曲禮〉之說正確無誤，淩氏誤以在堂之禮讀之，故亦誤以爲〈曲禮〉不可信。一代大儒竟致此誤，藉知徹底了解禮「義」乃是讀禮者必須念茲在茲的要務。

依筆者淺見，古禮儀節仍有尚待發覆者，如陰厭之後何以尚有陽厭？夏祝、商祝、周祝之區別何在？諸如此類等等，古人均未能解釋無憾。然則研究《儀禮》，若有前賢尚未適當闡釋者，則須提出加以深究。至於方法如何，則端視各儀節之性質及研究者個人之造詣，恐無一定也。

六、餘　　論

無可否認，淩書之出現，有禮學研究的內在理路，即繼承傳統的禮例研究法，並將之發揚光大，且已達到了難以動搖的成就（但不是不能修正補充）。此外，由於淩氏生於治學講究疑事不論、著書講究要言不煩的時代，淩書雖看似一條條的札記，卻有明顯的學術史企圖，故卷首冠以〈復禮〉上中下三篇，取意於孔子教導顏淵的「克己復禮」，所以〈復禮下〉說：

> 其（顏淵）所以不違者，復其性也；其所以復性者，復於禮也。

而一條條的禮例，正在說明，唯有透過日日行禮乃能「復性」，養成君子的人格，所以淩氏於《禮經釋例・序》中說：「學者舍是，奚以爲節性修身之本哉！」綜括而言，其學術企圖固在扭轉宋明心性理氣之學以回歸爲先秦儒家所崇尚的禮樂之學，而其內涵，則是要學者先能實踐一條一條具體的禮儀。論淩氏之學者，自不能忽略這兩項中的任何一項。

本文的論述主要關心的，在於第一項的禮例研究法，寫作的目的，在指出

臺灣大學學術期刊資料庫

淩書的不足之處，並冀望與呼籲學者能尋繹出前人尚未能充分釋「義」處的解答，創造出屬於我們這個年代的禮學成就。

關於第二項，即淩氏的學術企圖方面，筆者附帶在此表示意見。近人從學術史發展的脈絡指出宋代以來，特別是乾嘉時期，有提倡禮學以杜絕理學之弊端者，其說固是，但每喜用「以禮代理」一語概括淩氏學之宗旨，[20]鄙意則以爲不妥。禮之行於外者謂之禮文，禮之涵於內者謂之禮意，禮文、禮意自然必須是合理的，才能長期在社會中施行。大者如婚之六禮、喪之程序，大體仍保留於臺灣及東南亞華人社會，小者如《禮經釋例》卷三載「凡薦脯醢在升席先，設俎在升席後」，至今宴席仍然如此；又如卷六載「凡賓至，則使人郊勞」、「凡郊勞畢，皆致館」，至今上至迎接國賓、下至接待國外來參加學術研討會學者，亦仍然如此；因爲這些禮儀乃是合情合理的。〈樂記〉說：

禮也者，理之不可易者也。

又說：

樂者，通倫理者也。

〈仲尼燕居〉也說：

禮也者，理也。樂也者，節也。君子無理不動，無節不作。

先秦儒者並不認爲禮樂與理有衝突處，即使宋儒如周敦頤也說：

禮，理也；樂，和也。陰陽理而後合，君君、臣臣、父父、子子、兄兄、

20 「以禮代理」一詞，蓋首見於錢穆：《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館， 1966 年），頁 255 。但錢氏之語曰：「以禮代理，尤爲戴氏以後學者所樂道。如淩廷堪、焦循、阮元其著者也。」本不專指淩氏之學。後張壽安著《以禮代理——淩廷堪與清中葉儒學思想之轉變》，遂有專指淩氏之學之意，於是論及淩氏之學者每引用「以禮代理」一詞，如張麗珠：〈淩廷堪「以禮代理」的禮治理想暨乾嘉復禮思潮〉，《國文學誌》，第 2 期（彰化：國立彰化師大國文系， 1998 年）。商琢：《一代禮宗——淩廷堪之禮學研究》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司， 2004 年），第 4 章即以〈淩廷堪「以禮代理」之禮學主張〉爲標題。

臺灣大學學術期刊資料庫

弟弟、夫夫、婦婦，萬物各得其理然後和，故禮先而樂後。[21]

本來淩氏強調《論語》、《大學》中無「理」字，[22]並不能否認《孟子》、〈中庸〉及《禮記》等儒家重要典籍確有「理」字的事實，[23]但執著於「理」字的有無其實並不必要，因爲不論有無「理」字，或不論「理」字作分講、作條理講抑作道理講等等，[24]而所謂的道理指的又是什麼，孔子及其以降儒者所講求的禮無人宣稱與理相違背，[25]即在淩氏言，禮亦不違背理。[26]淩氏的企圖，只是主張儒學應從行禮入手，「復禮」才能「復性」，而不應從宋人的性理之學入手。學者自可依據淩氏之言強調此點，但怎能便指其企圖「以禮代理」？更何況此詞並不出自淩氏之口！若說此詞意指以禮學取代理學，則用語不應如此簡化，畢竟「禮」不等於禮學，「理」也不等於理學。更根本的是，以禮學取代理學，只能說是淩氏的願望；禮學爲何勝於理學，才是學術上應該關心的重點。

---

21 周敦頤：《通書》（臺北：臺灣中華書局，1965 年），〈禮樂第十三〉。

22 謂《論語》「未嘗一言及理也」，見《禮經釋例》卷首〈復禮下〉；謂〈大學〉無「理」字，見《校禮堂文集》，卷 16，〈好惡說下〉。

23 《孟子》中之「理」字見〈萬章下〉「金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也」，〈告子上〉「謂理也，義也」，〈盡心下〉「稽大不理於口」。〈中庸〉之「理」字有「文理密察」、「溫而理」。

24 參考劉師培：《理學字通釋》「理」字條，收入《劉申叔先生遺書》（臺北：華世出版社，1975 年），第 1 册。

25 關於「理」字之闡釋，學術史界艷談者，以朱熹、戴震兩家爲最。但先秦以來論「理」者極多，朱、戴二家說本不足以概括。2007 年 11 月在北京參加中央文史研究館首屆國學論壇，得拜讀澳門大學鄧國光教授〈先秦兩漢載籍「理」義探勘〉文稿，文中舉出二十家說，其提要言：「諸子的『理』非後世單一的形上概念所能範圍。許愼、朱熹、戴震對『理』的詮釋，對照龐大的諸子『理』義內涵，顯得乏力而不著邊際。標榜三家之說，互爲抨擊，自視爲不刊之論，都嚴重妨礙學術的視野。」筆者深有同感，故本文不欲對「理」字有太多著墨，以免陷入某些學術史學者討論的泥淖中。

26 劉師培云：「近儒淩氏謂禮即理，蓋含於禮中者爲理義，見於禮儀者爲文理，其說誠然。然理字所該甚廣，非禮一端所能該，不得謂理即禮也。」見同注 24。

臺灣大學學術期刊資料庫

古人講學，極重拈出一二語以爲宗旨，「以禮代理」本非淩氏之語，自然不宜，如據其文爲淩氏代擬，其「克己復禮」之「復禮」乎？

（責任校對：陳建男）

引用書目

一、傳統文獻

宋・周敦頤：《通書》（臺北：臺灣中華書局，1965年）。

清・淩廷堪著、彭林點校：《禮經釋例》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年）。

清・淩廷堪：《校禮堂文集》（上海：上海古籍出版社，《續修四庫全書》，2002年）。

清・陳　澧：《東塾讀書記》（臺北：臺灣商務印書館，1970年）

清・李慈銘：《越縵堂讀書》（臺北：世界書局，1961年）。

二、近人論著

屈萬里：《先秦漢魏易例述評》（臺北：臺灣學生書局，1969年）。

馬之驌：《我國婚俗研究》（臺北：經世書局，1979年）。

馬之驌：《中國的婚俗》（臺北：經世書局，1981年）。

高　亨：《周易古經今注》（臺北：樂天出版社，1972年）。

張壽安：《以禮代理——淩廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994年）。

張麗珠：〈淩廷堪「以禮代理」的禮治理想暨乾嘉復禮思潮〉，《國文學誌》，第2期（彰化：國立彰化師大國文系，1998年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

商　琢：《一代禮宗——淩廷堪之禮學研究》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2004年）。

黃季剛：《黃季剛先生論學名著》（臺北：九思出版社，1977年影印《黃侃論學雜著》更名）。

程克雅：〈乾嘉禮學學者解經方法中「文例」之建立與運用——以淩廷堪《禮經釋例・飲食之例》三篇爲主的探討〉，收入蔣秋華主編：《乾嘉學者的治經方法》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000年）。

楊　寬：《西周史》（臺北：臺灣商務印書館，1999年）。

賈宜琤：《先秦禮儀中「介」的研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，葉國良指導，1998年）。

葉國良：《石學蠡探》（臺北：大安出版社，1989年）。

葉國良：《古代禮制與風俗》（臺北：臺灣書店，1997年）。

葉國良編著：《語言文獻知識與經典詮釋的關係》（臺北：臺大出版中心，2004年）。

葉國良、李隆獻、彭美玲合著：《漢族成年禮及其相關問題研究》（臺北：大安出版社，2004年）。

劉師培：《劉申叔先生遺書》（臺北：華世出版社，1975年）。

錢　穆：《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1966年）。

（英）弗雷澤著，汪培基譯：《金枝》（北京：中國民間文藝出版社，1987年）。

臺灣大學學術期刊資料庫