臺大文史哲學報　第九十八期
2022年11月　　頁 1～37
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202211_(98).01

論應劭《風俗通義》之通經以正俗
——以禮類文獻為中心 *

鄭雯馨 **

摘　要

東漢應劭《風俗通義》引用經書針砭時俗、解釋古今事物，是經學與社會風俗對話的重要資料，本文擬觀察該書引用經籍的原因、表現、作用及含意。首先，說明在效法孔子的自我期許下，應劭以求實為核心，運用經籍與時俗對話，呈現經籍的社會功能。諸經傳中，由於倫理之是非需在禮的情境中貞定，故以禮類文獻為核心地位，特別著重禮義層面。其二，說明該書引用經籍解釋物類名號，賦予事物脈絡性的存在意義；並應用經籍分析令人疑惑難辨的風俗，乃至糾舉謬誤，流露大一統與重視名實的思維，與東漢儒者的關懷相呼應。因此《風俗通義》雖為個案研究，卻相當程度地體現東漢學術、社會風潮。經由本文的討論，或可豐富東漢經學史的認識。

關鍵詞：應劭　風俗通義　移風易俗　通經致用　引禮

2020.08.04 收稿，2021.11.22 通過刊登。

* 本文為科技部專題計畫研究之部分成果（MOST 108-2410-H-004-117 -），曾宣讀於湖南大學岳麓書院主辦「第八屆中國經學國際學術研討會」（2019 年 9 月 7 日，湖南長沙）。審查過程中，承蒙諸位匿名審查者惠賜寶貴建議，減少本文的疏失，謹此致謝。

** 國立政治大學中國文學系副教授。Email: wenshin@nccu.edu.tw。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

移風易俗向來是古代施政者、儒者的理想。余英時曾指出漢代循吏承擔原始儒家「先富後教」的觀念，發揮移風易俗的作用，「在政治統一的有利條件下，他們把大傳統廣泛地傳佈到中國的各地區。但是他們從事文化傳佈的努力是出於自覺的，因為他們的工作的內容和方式與原始儒家教義之間的一致性已達到了驚人的程度。」循吏由《史記》黃老無為式的治民之官，在昭、宣帝以後轉向《漢書》的先富後教型，《後漢書》大量出現縣令級循吏，反映儒教大傳統逐漸滲透到民間日常生活之中，經由地方官頒布的「條教」引導社會風俗。[1]周振鶴則從文化地理的角度說明從西漢後期開始，次第展開移風易俗，至東漢後期「華夏風俗從表面上看來已在東漢各郡國中占上風，風俗區域相對模糊」、「表面上已有『六合同風』的現象」。[2]周氏並揭示兩漢風俗文化由多元演化為一元，東漢以「革俗變禮」為基本方針，地方官吏實踐時，得有所變通。[3]是知東漢為探討歷代移風易俗的重要時期。

在移風易俗的過程中，經學具有主導性的地位。清人顧炎武指出東漢光武帝「尊崇節義，敦厲名實，所舉用者莫非經明行修之人」，在上位者的獎勵與提倡實踐遂令風俗為之一變，「三代以下風俗之美，無尚於東京者。」[4]皮錫瑞繼承顧氏說法外，亦指出漢人通經致用與移風易俗的關係：武帝、宣帝之間猶以朝政為主，「以〈禹貢〉治河，以〈洪範〉察變，以《春秋》決獄，以三百五篇當諫書」，元、成以後逐漸關注社會風俗「一時循吏多能推明經意，移易風化。」[5]因此經學除了政治上的諫諍人君、更定法制、治獄、對外政策、任官賜爵等，與社會生活相關的服喪、移風易俗等，也都以經義為依據。[6]易言之，經籍思想可以透過移風易俗進入社會，發揮影響力。

兩漢經學勃興，經典精神內化於士人，成為文化理念，出仕為一方之長時，

1 余英時，〈漢代循吏與文化傳播〉，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，1987），頁 167-258。

2 周振鶴，〈秦漢風俗地理區畫淺議〉，《長水聲聞》（上海：復旦大學出版社，2010），頁 82-98。

3 周振鶴，〈從九州異俗到六合同風——兩漢風俗區畫的變遷〉，《周振鶴自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1999），頁 129-148。

4 清・顧炎武，《原抄本日知錄》（臺北：臺灣明倫書局，1979），卷 17，頁 377。

5 清・皮錫瑞，《經學歷史》（臺北：藝文印書館，1990），頁 85、101、125-126。

6 夏長樸，〈兩漢的經學〉，葉國良、夏長樸、李隆獻合著，《經學通論》（臺北：臺灣學生書局，2017），頁 576-577。

臺灣大學學術期刊資料庫

「多能以禮樂化民成俗為己任」。[7]漢末的應劭不僅曾施行改革，且其著作《風俗通義》保存較為完整，引用豐富的經籍，包含經書、注解與讖緯等，有助於觀察經學與移風易俗的關係，本文擬以此為研究對象。

應劭為東漢時人（？-195），汝南郡南頓縣人。年少好學多聞，靈帝時被舉為孝廉，中平六年（189）至興平元年（194），曾任泰山太守。據《後漢書》，應劭身為泰山太守時，奉命出迎曹操的父親與弟弟，並加以保護。不料徐州牧陶謙竟殺害二人，應劭深恐曹操誅責，棄官逃至袁紹門下，終生接受庇護。應氏關懷漢代典章制度與史事，有感於「舊章堙沒，書記罕存」，因而撰寫《漢官儀》、《漢書集解》、《中漢輯序》等書，「凡朝廷典章制度多劭所立」，留下寶貴的資料。同時因漢朝「王室大壞，九州幅裂，亂靡有定，生民無幾」，[8]為免後人惑於流俗，撰作《風俗通義》。應劭說：

> 風者，天氣有寒煖，地形有險易，水泉有美惡，草木有剛柔也。俗者，含血之類，像之而生，故言語歌謳異聲，鼓舞動作殊形，或直或邪，或善或淫也。聖人作而均齊之，咸歸於正，聖人廢則還其本俗。（《風俗通義・序》，頁 1）

「風」指自然環境的氣溫、地形、水文、植物等，「俗」則指人文的言語、動作、道德價值。人文的「俗」受自然環境的「風」所影響，形成各種不同的樣態，故云「像之而生」。[9]各地之俗，因聖人之起而齊整、歸於正道，因聖人之衰落而恢復原貌，反映人為調整風俗的可能性。社會上充斥著「眾口鑠金，積毀消骨」、「訐以為直，隱以為義，枉以為厚，偽以為名」的「德之賊」，即顛倒是非、不辨黑白的情形。[10]應劭因而撰寫《風俗通義》，自云：

> 言通於流俗之過謬，而事該之於義理也。（《風俗通義・序》，頁 1）

7 彭林，〈移風易俗與禮樂教化〉，《嶺南學報 復刊號（第一、二輯合刊）》（上海：上海古籍出版社，2015），頁 223。

8 漢・應劭，〈序〉，吳樹平校釋，《風俗通義校釋》（天津：天津人民出版社，1980），頁 1。按：本文所引《風俗通義》原文，皆出自此本。

9 由於「風」可影響「俗」，因此應劭注解《漢書》「夫天子省風以作樂」，說：「風，土地風俗也。」以「風」概括「俗」。漢・班固著，漢・應劭注，《漢書》（北京：中華書局，1996），卷 27，頁 1448。

10 漢・應劭著，吳樹平校釋，《風俗通義校釋》，卷 2，頁 51；卷 4，頁 125。

臺灣大學學術期刊資料庫

「流俗」指社會上流行的風俗習慣，尤指不正的風尚。[11]該書的寫作宗旨，乃欲令人知曉社會風俗之謬誤與不實，進而囊括事物於倫理道德的準則中，以整飭社會風俗。風俗的重要性，可參東漢第五倫進獻章帝的奏疏，文中指出天子務求寬和、節儉，在下者卻仍苛急、奢侈，乃因「咎在俗敝，群下不稱故也」，當進仁賢之士以化風俗。[12]可見風俗之良窳攸關社會運作與國家治亂興衰，[13]施政以「辯風正俗」為關鍵，[14]為東漢士人所關懷。

目前《風俗通義》的研究，多著眼於該書記載風俗、民俗的價值，如王利器指出該書不僅為論述風俗課題之權輿，「抑且為董理漢代風俗之第一手材料，足供研究中國風俗史者之要刪。蓋應氏於通古今之郵而外，尤究心於通雅俗之故，……此於先漢古籍中尤為不可多得者。」[15]《風俗通義》提供「研究文化分層的下層俗民現象、地位體系和社會結構中的庶民文化。」[16]對後世而言，該書保存珍貴的風俗資料。然就作者應劭「言通於流俗之過謬，而事該之於義理」的寫作動機而言，所重者在於「義理」，而非記載與保存風俗，故陳曦將「採擇其中的俗說，把應劭的案語拋棄」的作法，斥為「買櫝還珠」。[17]

《風俗通義》的按語，乃應劭評論時俗的具體內容，也是探討應氏思想的重要根據。清末至近代學者已陸續指出禮在按語的重要地位。如清人方孝孺說：「又載當時人品，而具評其事，非按經受禮，不敢略於中臆之說，故至今傳而不廢也。」[18]清末民初的劉咸炘說：「一據典禮，不雜申、商之說，平允純正，

11 鄭玄注：「流俗，失俗也。」見漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記注疏》，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），卷 62，頁 1016。

12 劉宋・范曄著，南朝梁・劉昭注，〈第五倫列傳〉，《後漢書》（北京：中華書局，2001），卷 41，頁 1400。

13 可參倉修良，〈應劭和《風俗通義》〉，《文獻》1995 年第 3 期，頁 218、220。

14 漢・應劭著，吳樹平校釋，〈序〉，《風俗通義校釋》，頁 2。

15 王利器，〈風俗通義校注敘例〉，漢・應劭著，王利器校注，《風俗通義校注》（北京：中華書局，2010），頁 2。

16 王徽桓，〈論《風俗通義・祀典卷》在民俗學上的價值〉，《輔大中研所學刊》第 25 期（2011 年 4 月），頁 147。

17 陳曦，〈《風俗通義》的學術傳承與史學特色〉，《天府新論》2011 年第 5 期，頁 127。

18 清・方孝孺，〈讀風俗通義〉，漢・應劭著，王利器校注，《風俗通義校注》，頁 635。

臺灣大學學術期刊資料庫

斯為罕見。」[19]王利器認為「其考文議禮，率左右采獲，期於至當」。[20]陳曦說：「宗教信仰習俗、道德行為風尚兩方面都在『禮』的統攝之下，應劭也力圖在古代禮樂制度的背景下考察民俗士風，肯定禮制的精意對現實社會的指導意義，注意揭示古代禮樂制度與當下社會風習的相互關聯。」[21]馮花周指出應劭批判士風的面向，包括「服喪以禮，過猶不及」、「長幼有序，相處以禮」、「以禮正行，克己復禮」。[22]王忠英認為應劭面對漢末社會動蕩破壞傳統文化，期望「維護封建秩序，鞏固漢家禮儀」，「以復『禮』為主旨」，「應劭希望恢復被破壞的『禮』來糾正、調整社會各階層各地方的風俗；而穩定、整齊的風俗，反過來又有利於維護『禮』，進而達到思想的統一。」[23]黨超以為全書「試圖以儒家正統禮制來匡正、齊整風俗，使上下之心『咸歸於正』」。[24]乃至於日本學者池田秀三也留意到「該書引用的典籍相當豐富，以多達數十種的經、傳為主」，並指出在這些經傳中，《春秋（傳）》的引用與禮類一樣多。[25]

《風俗通義》引用經籍之富，實為應氏個人經學涵養的表現。前賢業已點明應劭引禮的表現，惜非其論著之重心而未能進行探究，本文擬承此方向進一步研究，以禮類文獻為中心，觀察經籍與社會風俗的對話。文中首先說明《風俗通義》引用經籍議論風俗的原因，勾勒應劭著作的內在動機。其次，根據引用禮類文獻的表現，探討引用方式與重要性的關係。其三，基於引述的現象，進一步闡明該書應用經籍的作用與含意，揭示經籍對風俗的影響面向，及該書在東漢的地位。擴大觀之，近代的經學史書寫限於篇幅，闡述漢代經學通經致用，多以政治措施為主，論及東漢經學則以《白虎通義》、鄭玄及其相關的今古文之爭為主要內容，本文的討論或許能擴充東漢通經致用的認識，補充經學史的內容。

19 劉咸炘，〈風俗通義〉，《舊書別錄》，漢・應劭著，王利器校注，《風俗通義校注》，頁 650。

20 王利器，〈風俗通義校注敘例〉，漢・應劭著，王利器校注，《風俗通義校注》，頁 1。

21 陳曦，〈《風俗通義》的學術傳承與史學特色〉，頁 124。

22 馮花周，《應劭及其社會批判思想研究》（合肥：安徽大學歷史學碩士論文，胡秋銀先生指導，2011），頁 35-38。

23 王忠英，《應劭著述考論》（濟南：山東師範大學中國古典文獻學碩士論文，張漢東先生指導，2010），頁 7。

24 黨超，〈「辯風正俗」：應劭對風俗與政治關係的新思考〉，《兩漢風俗觀念與社會軟控制研究》（北京：社會科學文獻出版社，2018），頁 193。

25 池田秀三，〈風俗通義研究緒論（下）〉，《中國古典研究》第 39 號（1994 年 12 月），頁 27。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、引經的原因

學界曾指出應劭撰寫《風俗通義》的外在因素，包括漢末政治黑暗、察舉制度激發時人矯禮、經書章句之亂、兩漢風俗觀的演變等，研究成果斐然，提供知人論世的指引。[26]惟尚友古人時，內在心志亦為理解的切入角度之一。應劭認為所謂的「通儒」，當能辨別古今之因革損益，平日安居時研習聖人留下的文獻，有所行動時則實踐經籍上道理，「居則翫聖哲之詞，動則行典籍之道」，考查先王的制度，以訂定當今之事，「稽先王之制，立當時之事」。[27]此呈現應劭身受經學教育，產生認同感，進而據此議論古今、貞定事物的原由，同時也是個人的自我期許。進一步來說，《四庫全書簡明目錄》雖因該書「寫作形式」「不名一體，故列之於雜說」，[28]屬於雜家。惟就應劭個人的心志而言，當以儒者自居，而非雜家。是以下文擬從儒者的角度，探討應劭引用經籍評論時俗的內在因素，補充目前的研究。

（一）仿效孔子齊一俗說

書籍的序言、文章的前言，一般用來闡述寫作意圖、宗旨、範圍、過程，及其價值。《風俗通義》在書首的〈序〉、各篇前言，屢屢提及孔子或其言論，全書引用孔子言語、行事的次數，為眾人之冠，[29]洋溢著崇仰之情。應氏之所以

26 羅肇錦，〈風俗通義的辯釋結構析論〉，《新竹師院學報》第 1 期（1987 年 12 月），頁 83-101。劉明怡，〈從應劭著述看漢末學術風氣的變遷〉，《許昌學院學報》第 25 卷第 6 期（2006 年 6 月），頁 55-58。黨超，〈「辯風正俗」：應劭對風俗與政治關係的新思考〉，《兩漢風俗觀念與社會軟控制研究》，頁 178-195。林叢，〈《風俗通義》與東漢禮制之反思——以〈愆禮〉、〈過譽〉中所載事例為基礎〉，《湖南大學學報（社會科學版）》第 30 卷第 2 期（2016 年 3 月），頁 55-60。曲寧寧、陳晨捷，〈儒家政教與漢代風俗理論的演變〉，《民俗研究》2018 年第 3 期，頁 57-64。

27 劉宋・范曄著，南朝梁・劉昭注，《後漢書》，卷 27，頁 935，「引應劭《風俗通義》語」。另見同書，卷 36，頁 1240，「引應劭《風俗通義》語」。

28 清・紀昀等，《四庫全書簡明目錄》，《文淵閣四庫全書》電子版（香港：迪志文化出版公司，1999），卷 13，頁 18。

29 吳樹平曾統計《風俗通義》引孔子（又稱孔丘、仲尼、宣尼）的次數為 30 次。見吳樹平，〈風俗通義人名索引〉，《風俗通義校釋》，頁 529。按：承其啟發，搜尋「漢籍電子文獻資料庫」，引用次數得 29 條正文，另有 10 條佚文。上述二種統計結果，孔子皆為人名引用之首。「漢籍電子文獻資料庫」（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1984）〈http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/〉，2019 年 8 月 2 日上網檢索。

臺灣大學學術期刊資料庫

引經論俗，當與此相關。

《風俗通義・序》開篇說：「昔仲尼沒而微言闕，七十子喪而大義乖」，爾後戰國時期，經書別為數家、諸子百家紛陳，漢代章句、訓註說難「可謂繁富者矣」。[30]易言之，孔子在世時，乃微言尚存、大義統一的時期；孔子、門下弟子相繼過世後，義理乖違。繼聖人之後，面臨諸說紛然，應劭起而辨正風俗，欲將事物「該之於義理」，齊一世俗之說，使事物符合倫理道德的準則，流露出繼其志之意。〈序〉文最後提及漢代嚴君平、翁孺、揚雄的著作，以為自身「頑闇」，不敢相比，卻又說：「孔子稱：『幸苟有過，人必知之。』俾諸明哲，幸詳覽焉。」[31]應氏雖謙稱不敢相比，卻仍著書撰文，希望如孔子之言，得到明哲指正。全篇〈序〉文以孔子言行為始終，孔子的重要性可見一斑。

該書諸篇的前言，亦多次提及孔子之語，包含孔子為曾子講解孝道的《孝經》、記載孔子應答弟子時人及弟子接聞於夫子之語的《論語》，顯示念茲在茲之意。如〈正失〉引孔子「眾善焉，必察之；眾惡焉，必察之」、《論語》「名不正則言不順」，應氏期望推究、辨別善惡是非，繼承才德高顯的「大聖」。〈過譽〉遵循孔子「中庸之為德」、「君子之道，忠恕而已」之語，以內心誠篤、不礙教化為原則，重新考覈違背道理之事。〈怪神〉以「仲尼不許子路之禱」作為反對淫祀的根據之一，繼引「孔子稱土之怪為墳羊」、《論語》「子不語怪、力、亂、神」，說明孔子知神怪之事卻暫付闕如，應氏則欲剖析神怪的真面目以教化百姓。〈山澤〉引《孝經緯》「聖不獨立，智不獨治，神不過天地，同靈造虛，由立五嶽，設三台。」[32]天地至神，仍藉由日月星辰、山川以成其化，王者舉祭以報其功，因而該篇闡述名山大澤的地點、由來，及有功於民之事。

當孔子的言論一再地被鑲嵌在書首的〈序〉、各篇之首的「前言」，孔子猶如該書的先導，成為寫作指引或對話者。進言之，應氏以為「顧惟述作之功，故聊光啟之耳」，[33]乃承孔子的「述而不作，信而好古。」[34]該書引經據典的形

30 漢・應劭著，吳樹平校釋，〈序〉，《風俗通義校釋》，頁 1。

31 同上註，頁 2。

32 《風俗通義》諸篇前言皆引孔子語或《論語》、《孝經》，惟〈聲音〉前言未提到與孔子相關的事物，見漢・應劭著，吳樹平校釋，《風俗通義校釋》，卷 6，頁 217-218。

33 同上註，〈序〉，頁 2。

34 魏・何晏注，宋・邢昺疏，《論語注疏》，《十三經注疏》本，卷 7，頁 60。按：「述」字有說明、敘述之意，亦有繼承他人事業或闡述他人學說之意。應劭敘述孔子與經籍舊章之意的同時，即紹承孔子之業。

臺灣大學學術期刊資料庫

式，即「述」周代經籍之義與「傳於舊章」者，也是孔子「述而不作」的表現。

（二）堅基可據的典藝與變動失實的流俗

孔子自衛返回魯國後，「刪《詩》、《書》，訂禮、樂，制《春秋》之義，著素王之法」，[35]傳於後世，以為教化。《風俗通義・皇霸》說：

> 蓋天地剖分，萬物萌毓，非有典藝之文，堅基可據，推當今以覽太古，自昭昭而本冥冥，乃欲審其事而建其論，董其是非而綜其詳略矣，言也實為難哉！（《風俗通義・皇霸》，卷 1，頁 9）

經籍如同牢靠的地基，得為分析事物、建立己說、匡正是非及彙整事物詳略的根據。元代以來，《風俗通義》諸本皆以〈皇霸〉篇為首，[36]故此語可謂開宗明義地揭示主旨與方法。進言之，「堅基可據」、使後人「永為監」的經籍，在《風俗通義》開展出二個與流俗或俗說相對的面向。

其一，經籍之堅實穩當與流俗的變動性相對。該書序文曾指出因聖人起廢，風俗或歸於「正」道或恢復原貌，具有變動的可能性。〈正失〉篇的論述鮮明地表現風俗流動變化的一面，如世人以為文帝在代地東門外舉行祭祀時，「使者求得之」，故為代王，當即位而「後期，日為之再中」、粟一升一錢等十餘件佚事；該章全錄劉向之語，說明世人毀譽「莫能得實」，多隨聲附和，甚至「以無為有」；應氏進而以為「皆俗人所妄傳，言過其實及傳會，或以為前皆非是。」[37]又，世人相傳淮南王劉安未死而為神仙，應氏指出此乃劉安門下養士「因飾詐說。後人吠聲，遂傳行耳。」時人以為王陽能鑄金而為班固《漢書》所記載，應氏斥責「乃傳俗說」、「班固之論陋於是矣」。[38]上述隨聲、吠聲、傳俗說、妄傳、傳會等詞，顯示言論由此及彼地遞移、流動，充斥著捕風捉影、以訛傳訛，離事實益形遙遠。相較之下，六經堅基可據，復經「素王」孔子修訂，為漢世制法，地位穩固無可動搖，與流俗不可同日而語。

其次，以經籍為評量標準，糾正流俗。流俗因具有變動性，容易以訛傳訛，導致紛雜、虛妄不實，其蔽將至是非無別、社會大亂，如：

35 漢・應劭著，吳樹平校釋，〈窮通〉，《風俗通義校釋》，卷 7，頁 253。
36 漢・應劭著，王利器校注，《風俗通義校注》，卷 1，頁 1，「注 1」。
37 漢・應劭著，吳樹平校釋，《風俗通義校釋》，卷 2，頁 75。
38 同上註，頁 87、90。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 傳言失指，圖景失形，眾口鑠金，積毀消骨，久矣其患之也。（《風俗通義・正失》，卷 2，頁 51）
>
> 注近世之苟妄曰愆禮也。（《風俗通義・愆禮》，卷 3，頁 101）
>
> 訐以為直，隱以為義，枉以為厚，偽以為名，此眾人之所致譽，而明主之所必討。（《風俗通義・過譽》，卷 4，頁 125）

失指、失形、苟妄等語，意指不能正確地表達事物的情狀，乃至「訐以為直」，顛倒是非，卻為人所讚譽，顯示社會價值觀混亂的嚴重程度。相較之下，孔子整理的經籍，具有歷史感與典雅正確性，[39]能闡明事物的意義，成為應劭衡量事物的基礎，其云：

> 載籍也者，決嫌疑，明是非，賞刑之宜，允獲厥中，俾後之人永為監焉。[40]

此化用《禮記・曲禮上》：「夫禮者，所以定親疏、決嫌疑、別同異、明是非也。」[41]對後人而言，經籍具有評量標準、引導及借鑑等作用。對照經籍與流俗的作用，反映應劭追求真實、核實之「實」的訴求。經籍乃義理所在，可作為裁量標準糾舉流俗之不當，提供社會明確遵循的方向，從而和諧人心、安定秩序。易言之，經籍與俗說具有鮮明的是非、雅俗、虛實、禮俗等對立關係，延伸出治、亂等不同結果。

《風俗通義》描述的應劭個人經歷，亦可見重視真確、真誠不虛偽之「實」，與重視經籍的態度相呼應。世俗以為漢武帝封禪泰山，所獲之玉策記載武帝得年十八，因讀為八十，其後果得八十之壽；《封禪書》言「黃帝封泰山，騎龍升天」，齊人公孫卿遂以為黃帝之驗在漢武帝。應劭引《尚書》、《禮記》、孔子之語，指出封禪的真義在於向上天報告天下太平，而非求神仙；又說明自己任泰山太守時，親自訪求登過泰山的長老賢達，皆以為記載武帝之事的石刻文模糊難知，亦當無有玉策之事。根據《公羊春秋》的「所見異辭，所聞異辭，所傳聞異辭」，應氏認為「傳聞不如親見」，親見者的說法比起傳聞更清楚周

39 如〈聲音〉篇根據經籍，闡明音樂之「雅正」。同上註，卷 6，頁 217。
40 劉宋・范曄著，南朝梁・劉昭注，〈應劭列傳〉，《後漢書》，卷 48，頁 1612。
41 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記注疏》，《十三經注疏》本，卷 1，頁 14。

臺灣大學學術期刊論文資料庫

詳。[42]又，「彭城相袁元服」、「世間多有見怪驚怖以自傷者」、「城陽景王祠」、「世間人家多有見赤白光為變怪者」、「林」等章，[43]皆記載應劭的親身經歷，這些親身見聞的事跡意味著「耳聽為虛，眼見為實」，體現實事求是的態度，與重視經籍堅實穩固的觀點相同。

三、以禮類文獻為中心的引經表現

近代學者業已留意《風俗通義》引經的表現，如日人池田秀三指出應劭《風俗通義》徵引多達數十種的經、傳，其中《春秋（傳）》的引用次數不僅與《禮》類一樣多，也是批判俗說、評價人物的重要標準，從質量來說，池田氏以為《春秋（傳）》在《風俗通義》占有最為樞要的地位。[44]可惜的是，池田氏認為禮類文獻與《春秋（傳）》同樣為應劭所重視，卻未受到討論，且如前言所說，更多學者留意到的是該書與禮的關係，故下文擬進一步探討《風俗通義》引禮類文獻的表現，增進認識。

應劭引禮評論或解釋古今事物，該書的「禮」具備三種向度：其一，實質的文獻載體，如《儀禮》、《周禮》、大小戴《禮記》、禮說及讖緯文獻等。[45]其二，禮義，指抽象的道德情感，如禮讓、「有功於人，王者祀以報功也」[46]等。其三，禮文，指禮儀行為、言談、器物等，如孝文帝是否「為皇太薄后持三年服，廬居枕塊如禮」、引「士相見之禮，贄用腒雉」論太原郝子廉。[47]理論上可分為三種，然實際上彼此密切相關，禮類文獻包含著禮儀或禮義，禮文也蘊涵著禮義，因而行文時將不特別區分。由於《風俗通義》的言禮向度相當豐富，所謂的「引」至少包含下列情形：其一，標明引用禮類文獻之文句者。其二，暗引、檃括其辭者。惟引用次數的多寡與重要性，不必然相等，因而本文嘗試就《風俗通義》的內容、漢代學術，解釋引用現象可能蘊涵的意義。另一方面，引述涉及作者個人對援用詞句的理解，「一個語詞的意義就是它在語言裡的應用。」[48]因而引述或徵引相當程度地帶有功能性。易言之，引述可分別從

42 漢・應劭著，吳樹平校釋，〈正失〉，《風俗通義校釋》，卷 2，頁 56。

43 同上註，卷 2，頁 94-96；卷 9，頁 328、333-334、362-363；卷 10，頁 376。

44 池田秀三，〈風俗通義研究緒論（下）〉，頁 27。

45 漢・應劭著，吳樹平校釋，〈風俗通義引書索引〉，《風俗通義校釋》，頁 565-570。

46 漢・應劭著，吳樹平校釋，《風俗通義校釋》，卷 8，頁 303-304。

47 同上註，卷 2，頁 71；卷 3，頁 113。

48 維特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）著，尚志英譯，《哲學研究》（臺北：桂冠出版社，1995），頁 27。

臺灣大學學術期刊資料庫

表現與作用進行探討，本節將著眼於該書明引、暗引及檃括禮類文獻的表現，引述的作用請見下一節的討論。

（一）各篇引禮的比例

由於《風俗通義》經歷代流傳，內容已有部分亡佚，再加上各篇的章數、篇幅長短不一，若以「篇」為單位，統計引用次數，準確性不高，故本文從各篇中諸「章」引禮的「比例」，觀察引禮在該篇中所占有的分量，或許能較為實質地探討各議題與禮的關係。[49]

以篇章而言，引用禮類文獻較富者，分別為〈愆禮〉、〈過譽〉、〈祀典〉。

首先，是〈愆禮〉九章中有八章引用禮類文獻，占百分之八十九，居於首位。若合計引用他書之禮，如「弘農太守河內吳匡」章引《春秋》大夫出使聞父母喪之禮、「公車徵士汝南袁夏甫」章引《論語》鯉過庭聞禮，則全篇皆引禮，達百分之百。〈愆禮〉遵從《論語》「不為禮，無以立」，[50]以禮為準則論述言行不當者，故多與禮相關。

其次，為〈過譽〉八章中有六章引禮，占百分之七十五。該篇從名實相符的立場，指出當世過分讚美的人事中不符道德或禮義之處。其中，禮為衡量言行舉止的重要參考，是以徵引的數量頗多，如戴幼起讓財與兄，出居客舍，借官府的陂池、農地耕種為生，應劭根據《儀禮・喪服・傳》，指出兄弟無離異之義，即使分居，亦可居冢下之屋、借宗族餘田耕種，「何必官池客舍」，且兄弟同居為上，次則互通有無，「讓，其下矣」，批評戴幼起之舉不足貴。[51]

其三，〈祀典〉十五章裡有十章引禮，占百分之六十七。該篇根據《國語・魯語》言祭祀「有功烈於民者」、前哲令德之人、百姓瞻仰的日月星辰、出財用的名山川澤為祭祀常法，[52]與漢代官方祭祀相應，禮類文獻能提供豐富的資源，故徵引次數較多。

相對地，引述較少的篇目為〈窮通〉、〈怪神〉、〈山澤〉。

〈窮通〉十二章裡只有一章引用禮類文獻，占百分之八。該篇錄古今「先否後喜」的事跡，主題與禮相關性較低，故引用次數較少。且《風俗通義》的行文方式為：先述俗說，後下按語。應氏引用經籍，多見於按語。然此篇僅於

49 若統計引用「次數」，結果如下：徵引較多者為：〈愆禮〉17 次，〈祀典〉14 次，〈過譽〉14 次。徵引較少者為：〈窮通〉1 次，〈怪神〉2 次，〈山澤〉4 次，〈皇霸〉4 次。

50 漢・應劭著，吳樹平校釋，《風俗通義校釋》，卷 3，頁 101。

51 同上註，卷 4，頁 155-156。

52 同上註，卷 8，頁 291。

臺灣大學學術期刊資料庫

篇末作一段總結性的按語，異於他篇逐章下按語的寫法，寫法的差異，也影響引用次數的多寡。

〈怪神〉、〈山澤〉與上述〈祀典〉形成一組以信仰為中心的對照性篇章，須一併與討論，俾顯其義。

禮書以記載常規的、制度性的祭祀為主，[53]因此傾向官方制度性祭祀的〈祀典〉，引用次數較富。相對地，〈怪神〉十五章裡有二章引禮，占百分之十三。該篇敘述漢代社會不合常軌之祭、怪疑之事，不易與禮書對應，且性質有別於禮書的制度性祭祀，故引用次數較少。惟就寫作宗旨而言，〈怪神〉仍源自《論語》的「子不語怪、力、亂、神」與《禮記・曲禮》的「非其鬼而祭之，諂也」、「淫祀無福」而來；藉由辨明怪力亂神之事，闡明「反誠據義、內省不疚者」即能轉禍為福，[54]毋須求之於淫祀。

〈山澤〉十九章中有四章引禮，為百分之二十一。〈祀典〉以「禮貴報功」為原則書寫，[55]〈山澤〉前言同樣指出王者本於報答之意，依神格高低「以秩次之」加以祭祀，卻未見載於文獻，「無有文也」。[56]該篇嘗試補充說明受祭者為何，因文獻不足，故鮮少引用禮類文獻。然就寫作宗旨來說，〈山澤〉的報功之旨，卻深契於禮義，是全篇的寫作動機。

綜上所述，論述內容與形式是影響徵引次數的主要因素。引用禮類文獻較富者為〈愆禮〉、〈過譽〉、〈祀典〉，三篇著眼於「禮義」，評論得失。引用禮類文獻較少者為〈窮通〉、〈怪神〉、〈山澤〉。由於〈窮通〉錄古今人物事跡、只有一條按語，寫作內容與形式的不同，致使引用次數較少。〈怪神〉、〈山澤〉二篇敘述漢代社會信仰，前者因性質不同，後者因缺乏記載、不易與之相應，故引用禮類文獻的次數較寡。惟二篇仍本於「禮義」撰寫，故次數上的多寡與重要性有時不全然等同。

（二）禮類文獻中以《禮記》為引用之首

53 沈文倬，〈孫詒讓《周禮》學管窺〉，《宗周禮樂文明考論》（杭州：杭州大學出版社，1999），頁 447-448。

54 漢・應劭著，吳樹平校釋，〈怪神〉，《風俗通義校釋》，卷 9，頁 325。按：應劭雖駁斥淫祀，然〈怪神〉仍部分接受鬼怪之事，如承認狗怪，顯示社會信仰的影響力，此為應氏與民間百姓相同之處，其異則為本文所討論者。這種異同或許反映大、小傳統之間的張力。

55 如應劭論靈星之祭，引賈逵說：「祀以報功」；述風師以雷霆、風雨「養成萬物，有功於人，王者祀以報功也」；指出臘祭乃「大祭以報功也」。同上註，卷 8，頁 300、303-304、316。

56 同上註，卷 10，頁 365。

臺灣大學學術期刊資料庫

以種類而言，《風俗通義》引用的禮類文獻，包括《儀禮》、《周禮》、《禮記》、緯書，及《禮號謚記》等亡佚作品。其中以《禮記》居首，達四十餘次；各篇之中，引〈檀弓〉十次為首，次為〈曲禮〉、〈樂記〉各六次。徵引《禮記》的次數遠超過《儀禮》的七次、《周禮》的十二次，試分析可能原因如下：

其一，漢代《禮記》的地位逐漸高升於《儀禮》之上的趨勢，[57]反映在徵引次數上。漢武帝建元五年立經學，以此為考試項目選拔人才。《儀禮》是五經之一，博士戴德、戴聖為講解《儀禮》，分別編訂補充教材，是為大、小戴《禮記》。[58]《禮記》既是《儀禮》的補充教材，本當以《儀禮》為首要，惟漢代舉用人才，以經書為測驗項目，能否通過考試，涉及是否符合博士官之說，即家法、師法。此時由博士官編定的補充教材——《禮記》，便成為閱卷時判定是否合於師說的根據之一，亦為仕途之關鍵，因此《禮記》的地位逐步上升。當時傳習《禮記》四十九篇者，有曹褒、張恭祖、馬融、盧植、鄭玄等人，後三位曾注解該書；此外，荀爽曾著《禮傳》為《禮記》作傳，高誘亦注解《禮記》。[59]眾多的注解書，顯示研讀該書的需求與重要性。相較之下，大戴《禮記》的授受記錄或學者所作的章句較為罕見，可知該書較為隱晦，小戴《禮記》的競爭力超越大戴《禮記》。[60]另就東漢經學的引用現象而言，《白虎通義》引《禮記》為群書之首，[61]許慎《五經異義》與鄭玄駁斥之語，不論內容是《詩》學、《書》學，還是《春秋》學、《易》學，「禮制之紛爭構訟，實居泰半」。[62]可知《禮記》的地位逐步上升，禮學為東漢學界所關注的面向，《風俗通義》引《禮記》的現象可相互印證。

其次，由於《禮記》的內容以禮義為主，有助於闡明是非，因而受到矚目。經說是為了解釋經書而撰作，二者本有主從之別。然漢人徵引文獻，時不分經、

57 林素英，〈綜論三禮地位在歷代之升降〉，鄧炳軍主編，《詩禮文化研究（第一輯）》（上海：中西書局，2019），頁 107。

58 葉國良，〈二戴《禮記》與《儀禮》的關係〉，《經學側論》（新竹：清華大學出版社，2005），頁 113-129。

59 王鍔，《禮記成書考》（北京：中華書局，2007），頁 326。

60 葉國良，〈二戴《禮記》編纂的幾個問題〉，《禮學研究的諸面向續集》（新竹：國立清華大學出版社，2017），頁 177-178、185。

61 鄭穎，《《白虎通》引文釋例》（杭州：浙江大學中國古典文獻學碩士論文，賈海生先生指導，2009），頁 107。

62 黃永武，《許慎之經學》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，高明、林尹先生指導，1971），上冊，頁 10。

臺灣大學學術期刊資料庫

經說，[63]故《禮記》的引用次數未因經說的地位而下降。再者，《風俗通義》的「引用」具有功能性（詳下文），引用古代經籍介入東漢當代社會現象，實為經術的表現。當面臨應用時，禮書的內容將影響引用次數的差異：《儀禮》敘述各種禮儀行為、器物、服裝等，以禮文為主；《周禮》記載三百六十官之名與職責；《禮記》則以禮義為主，間載禮文、官制。西漢禮學發展已從重視儀節禮容之學，逐漸轉入注重禮義之學。[64]應氏欲「通於流俗之過謬，而事該之於義理」，賦予社會上已經存在的事物義理與道德，那麼闡明禮義與儒家思想的《禮記》，當是較佳的選擇。

進言之，《左傳》記載昭公出訪晉國，「自郊勞至于贈賄無失禮」，女叔齊卻認為「是儀也，不可謂禮。禮所以守其國，行其政令，無失其民者也。」[65]禮包含禮文、禮義二方面，以禮義為要，禮文能達成禮義，方可謂為知禮。行禮必有禮文，然禮文完備卻不一定就是禮，乃因禮所關切的、所欲達成的目標是保衛國家，使政令能有效地付諸實踐，讓社會充滿和諧，政治清明。昭公禮文完備，卻不能維護魯國的政權、重用賢人、與他國和睦相處，因此不可稱其為知禮。以此觀之，應劭認為「辯風正俗」是「為政之要」，[66]將最終的理想指向政治，禮又為守國、施政的關鍵，外在禮文只是輔助之法，因此《風俗通義》引用禮類文獻時，多引以禮義為要的《禮記》。

此外，從禮義而非禮文的選擇，也顯示漢代與周代的禮文逐漸有所不同，不全然能蹈襲前人之跡，而當遵循其意，此與上述〈怪神〉、〈山澤〉等引禮現象相呼應。

（三）禮與《春秋》類文獻的關係

《風俗通義》隱涵《春秋》之意、帶有《春秋》學的特色，為目前學界所認可。[67]《史記‧太史公自序》認為孔子撰寫《春秋》，乃為「達王事」，完成

63 漢‧應劭著，王利器校注，《風俗通義校注》，卷 1，頁 5，「注 17」。

64 林素英，〈綜論三禮地位在歷代之升降〉，頁 107。

65 晉‧杜預注，唐‧孔穎達疏，《左傳注疏》，《十三經注疏》本，卷 43，頁 745。

66 漢‧應劭著，吳樹平校釋，〈序〉，《風俗通義校釋》，頁 2。

67 如王慶中認為應劭《風俗通義》「是東漢的《春秋》，說是分身或再版，都是可以的。」陳曦指出「這多少帶有孔子懼而修《春秋》，行褒貶之事的意味」。池田秀三指出《風俗通義》以政治為首要目的，為政的內涵以義理作為規範而齊一天下風俗，體現「大一統」；而大一統是漢代《春秋》學的主張，因此池田氏認為應劭的政治思想根植於《春秋》學。見王慶中，〈風俗通義的社會學詮釋〉，《先秦兩漢學術》第 2 期（2004 年 9 月），頁 213-214。陳曦，〈《風俗通義》的學術傳承與史學特色〉，頁 123-124。池田秀三，〈風俗通義研究緒論（上）〉，《中國古典研究》

臺灣大學學術期刊資訊庫

王業，辨析人事綱紀，以「別嫌疑，明是非，定猶豫。」[68]不論是「辯風正俗」的寫作動機，還是「決嫌疑，明是非」的敘述方式，《風俗通義》皆與《春秋》相同。再者，應劭欲繼孔子之志，多次引述《春秋》類文獻，亦為紹承之跡。二書皆以辨析人事難明之處，為王業的關鍵，故時見相提並論。惟人事嫌疑、是非之貞定，乃評論者心中先存在標準（應然），其後以此斟酌事理（實然），賦予評價。那麼追根究柢的問題是，二書「決嫌疑，明是非」的標準為何？

目前所見，《春秋》三傳所謂「非禮」之事，主要從二方面進行評論。

其一，從倫理關係評論合禮與否，包含身分與階級。《春秋》「貶天子，退諸侯，討大夫」，為「禮義之大宗」，運用禮義之旨評論君臣、父子等關係，若不通禮義，將致「君不君，臣不臣，父不父，子不子」等天下大過。[69]如文公十五年發生日蝕，「鼓、用牲于社，非禮也。」面對日食災變，不同的階級各有其禮制：天子「不舉、伐鼓于社」，諸侯「用幣于社」請社神救之、「伐鼓于朝」；天子、諸侯異制「以昭事神、訓民、事君，示有等威，古之道也。」[70]《左傳》批評身為諸侯的文公用牲于社而不用幣，悖禮；伐鼓于社，則為僭用天子之制。

其二，從禮儀的形式與含意評論合禮與否，即禮文和禮義。僖公三十三年，「葬僖公，緩作主，非禮也。凡君薨，卒哭而祔，祔而作主。特祀於主，烝嘗禘於廟。」[71]按照喪禮進程，新死者之主祔於祖先廟時，當作神主，以便在後續的小祥、大祥等諸祭單獨祭祀新死者，遇烝、嘗、禘等祭，則與群祖在廟中合祭。若「緩作主」，不僅妨礙喪禮進行，也使僖公無法接受各種祭祀，乃至因未與群祖合祭，在魯國世系無立足之地，因此被評為非禮。可見禮儀本身是《春秋》評論的標準之一。

進一步觀察倫理與禮文、禮義的關係，「倫理」係指事物的倫類條理，用之於人類社會，指人處事之常理，包含人際互動、人之自處、人與物、人與神，此可涵蓋《風俗通義》各篇內容。惟倫理關係是抽象的，且因對象不同，道德情感亦異，須透過具體的言行、儀物呈現，方能彰顯彼此關係或道德情感，因

第 38 號（1993 年 12 月），頁 1-13。

68 漢・司馬遷著，劉宋・裴駰集解，唐・張守節正義，唐・司馬貞索隱，《新校史記三家注》（臺北：世界書局，1993），卷 130，頁 3297。

69 漢・司馬遷著，劉宋・裴駰集解，唐・張守節正義，唐・司馬貞索隱，《新校史記三家注》，卷 130，頁 3298。

70 晉・杜預注，唐・孔穎達疏，《左傳注疏》，《十三經注疏》本，卷 19，頁 339。

71 同上註，卷 17，頁 292。

臺灣大學學術期刊資料庫

此往往與禮密不可分。《禮記‧祭統》指出「祭有十倫」，經由祭祀表現鬼神、君臣、父子、貴賤、親疏、爵賞、夫婦、政事、長幼、上下等倫理關係。[72]倫理關係及其價值觀可為「禮義」所含攝，並經由禮文獲得實質表現，二者是一體兩面的關係。

申言之，孔子撰寫《春秋》褒貶人事以重振周禮，經由具體的人事闡明禮的內涵，或應用禮剖析是非，乃以事見義。因此《春秋》雖為史書，實際上仍以禮為核心，是為「禮義之大宗」。

再對照《風俗通義》引《春秋》類文獻的情形，據目前所見，明引約有四十餘條，[73]按其目的可分為幾種情形：

其一，名物的解釋，如〈山澤〉引《春秋左氏傳》：「澤之莞蒲，舟鮫守之」，[74]說明掌管藪澤之官。另外，同篇「麓」章引《春秋》，「京」章、「陵」章、「阜」章、「培」章引《春秋左氏傳》，「沛」章引《春秋公羊傳》、《左氏傳》，「湖」章引《春秋國語》，皆然。

其二，歷史事件的陳述，如〈皇霸〉引《春秋國語》說明五帝所指為何人。〈正失〉引《春秋左氏傳》說明葉令祠的由來。〈祀典〉引《春秋左氏傳》說明祭祀先農自周代而然，漢代繼之。[75]

其三，評論人事的根據，如《春秋》記載大夫出使，遭父母之喪，不能立即返國奔喪，當由國君「追還之，禮也」，應劭據此評論弘農太守吳匡雖為黃瓊所援舉，然已屢次升遷，與黃瓊不復為君臣，不應在就任途中「發喪制服」。[76]又，應氏引用《春秋》，說明大夫之間友好，卻不能因此寵拔子弟，當「因其可褒而褒之」。[77]上述二條，按君臣、同僚關係，分梳應有的人際互動。

值得留意的是，第三類以《春秋》作為評論人事的根據。這類引用《春秋》的情形，多就《春秋》之事揭櫫「義理」，從而加以發揮、評論時事，如上述二例。又如但望的兄弟、周糾的姪子分別犯下殺人案件，但望立即辭官，並向審判者磕頭至流血、懇切求情，兄弟得以倖存；周糾亦辭官，見到審判者卻「不

72 漢‧鄭玄注，唐‧孔穎達疏，《禮記注疏》，《十三經注疏》本，卷 49，頁 834。

73 《風俗通義》引《春秋》類文獻，包括《春秋》、《左傳》、《公羊傳》、《國語》等，未見《穀梁傳》的引用。「漢籍電子文獻資料庫」，〈http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihp/hanji.htm〉，2020 年 5 月 8 日上網檢索。

74 漢‧應劭著，吳樹平校釋，《風俗通義校釋》，卷 10，頁 388。

75 同上註，卷 1，頁 15；卷 2，頁 63；卷 8，頁 294。

76 同上註，卷 3，頁 108。

77 同上註，卷 4，頁 148-149。

臺灣大學學術期刊資料庫

乞請，又不辭謝」，姪子「遂斃于獄」，世人皆尊崇周紆的清高。惟應劭引用《春秋》石碏大義滅親、季友緩追逸賊的典故，認為當以親親之恩為要，進而評論但望的誠心與哀情動人，「合禮中矣」，周紆卻「忽如路人」，實無惻隱之心。[78]可知《風俗通義》引用經傳雖有《春秋》、《論語》、禮書等形式上的區別，實際上評論人事之是非，須從倫理關係或禮文與禮義中得到貞定，因此仍以禮為主導。進言之，孔子撰寫《春秋》欲以人事闡明義理，以事見義；應氏從《春秋》推論出判斷人事的原則、人際互動蘊涵的禮義，進而批判漢代時事，則是另一層的以事見義。

擴大從東漢移風易俗的角度，觀察《風俗通義》以禮為引用核心的含意，實則相當程度地體現東漢循吏、士人的想法，具有時代性。東漢各地官吏以禮化民，禮儀透過實踐進入社會生活。如秦彭為山陽太守「以禮訓人」，好儒雅，重視庠序之教，「每春秋饗射，輒修升降揖讓之儀。乃為人設四誡，以定六親長幼之禮。」張湛為左馮翊「在郡修典禮，設條教，政化大行」。李忠任丹陽太守「以丹陽越俗不好學，嫁娶禮儀衰於中國，乃為起學校，習禮容，春秋鄉飲」。另如陳留蒲亭長仇覽、會稽太守第五倫、桂陽太守衛颯、桂陽太守許荊、九真太守任延、交趾太守錫光，皆以禮化民。[79]可知漢代循吏以禮改革社會習俗，蔚為風氣，百姓遵行的禮儀廣及祭祀信仰、婚姻、射禮、飲酒禮等面向；或為之建立學校，透過教育使改革可長可久，並奠定後代政治文化的基礎。禮是當時循吏、士人等群體認可的行為規範與價值體系，因此《風俗通義》雖為應劭個人之作，卻相當程度地表徵東漢循吏、士人的心理，具體揭示禮在移風易俗中所扮演的角色，並與荀悅、仲長統、崔寔之作匯聚成社會批判的浪潮。

四、引經的作用及其含意

《風俗通義・序》指出漢代章句繁富，當時的章句常陷於枝微末節，不求大義，「惟自治經而為章句，則文字蝕其神智，精神專騖飾說，而通經益不足以致用。」[80]經書在繁瑣的章句中失去動能，脫離現實，無法對社會、政治產生正面效益。應劭棄章句之學，運用經籍評論古今，冀以聖賢的教化移風易俗，讓經籍連接漢代社會，彰顯經籍的實踐性質，為經籍與社會的互動重新注入活

78 同上註，卷 5，頁 181-182。

79 上述詳參劉宋・范曄著，南朝梁・劉昭注，《後漢書》，卷 76，頁 2467、2480、2459、2472、2462、2836；卷 27，頁 929；卷 21，頁 756；卷 57，頁 1841；卷 41，頁 1411。

80 錢穆，〈兩漢博士家法考〉，《兩漢經學今古文平議》，錢賓四先生全集編委會編，《錢賓四先生全集》第 8 冊（臺北：聯經出版事業公司，1998），頁 231。

臺灣大學圖書館

力。《風俗通義》引用經籍的面向十分廣泛，涉及歷史、音樂、信仰、喪俗、人物，輯佚資料則包含民族、制度、姓氏、建築、禮儀、法律等，[81]顯示經學如何與真實的社會對話、深入而普遍地進入日常生活，是應劭的核心關懷。當經學因應「移風易俗」、教化目的走入社會，使先秦貴族的教材或讀本對漢代士人、平民的言行與修養發揮影響力時，漢代經學在利祿之途的吸引外，[82]便別具社會功能。另一方面，因特定目標引述經典時，引述本身便不再是單純地襲用文句，更具有實質的作用。《後漢書》指出應劭寫作《風俗通義》「以辯物類名號，釋時俗嫌疑」，[83]頗能概括該書解釋事物名稱、分辨是非曲直的動機與表現，下文將據此觀察引經的作用，同時探討潛在的含意。

（一）辯物類名號

《風俗通義》「辯物類名號」的「辯」，為爭論是非曲直的意思，如《周禮・鄉士》：「辨其獄訟。」《禮記・曲禮》：「分爭辨訟。」[84]分別是非曲直時，須詳察明悉事態原貌與內涵，故引申有詳審、明悉之義，如辨章、明辨是非、辨白。目前所見，《風俗通義》或著眼於字義，或引用經典，闡發事物之義，〈聲音〉、〈山澤〉、〈祀典〉、〈皇霸〉等篇的表現尤為鮮明。

〈聲音〉大量引用經書、劉歆《世本》等闡明五聲、八音、十二律。如八音之鼓，引用《易》「鼓之以雷霆，聖人則之」，說明鼓的起源甚早，「不知誰所作」，已為聖人所效法；繼而言其形制，證之以《周禮》六鼓，末引《詩》「擊鼓其鏜」、《論語》「小子鳴鼓而攻之，可也」，[85]說明鼓可用於音樂演奏、討伐不義者。鼓的由來、形制、作用，皆從經籍獲得解釋。

〈祀典〉運用經籍，說明近二十種祭祀的由來或含意，例如「禊」禮，引用《周禮》「女巫掌歲時以祓除釁浴」，說明禊是古人結束冬季蟄伏、祓除穢氣之禮；據《尚書》「以殷仲春，厥民析」，指出禊禮施行於百姓在田野耕種的仲春時節，最後呼應《周禮》祓除之意，「於水上釁潔之」，強調禊禮具有

81 王利器輯佚《風俗通義》，為之分類，茲據王氏《風俗通義校注》說明各篇佚文引禮的情形：〈四夷〉，頁 488；〈古制〉，頁 492、493；〈姓氏〉，頁 503、543、544、546；〈釋忌〉，頁 562、566；〈喪祭〉，頁 573、574、575；〈宮室〉，頁 575；〈獄法〉，頁 585、586；〈陰教〉，頁 600；〈辨惑〉，頁 604、606；〈徽稱〉，頁 619、620、621。

82 漢・班固著，〈儒林傳〉，《漢書》，卷 88，頁 3620。

83 劉宋・范曄著，南朝梁・劉昭注，〈應劭列傳〉，《後漢書》，卷 48，頁 1614。

84 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《周禮注疏》，《十三經注疏》本，卷 35，頁 528。漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記注疏》，《十三經注疏》本，卷 1，頁 14。

85 漢・應劭著，吳樹平校釋，《風俗通義校釋》，頁 227-228。

臺灣大學學術期刊資料庫

潔淨身心、去邪疾、求福祉的作用。[86]此引用經籍解釋禊禮的時節、用途、地點等面向，為禮儀提供歷史脈絡。

關於〈皇霸〉篇，東漢時人對於三皇至六國的歷史，眾說紛紜，「立談者人異，綴文者家舛」，[87]傷本失實，應劭因而根據《禮號謚記》、《禮緯含文嘉》、《禮記‧月令》、《春秋運斗樞》、《尚書大傳》、《易》等諸多經典，闡述三皇、五帝、三王、五伯、六國之名，勾勒歷史輪廓。應氏說：

> 蓋三統者，天地人之始，道之大綱也。五行者，品物之宗也。道以三興，德以五成，故三皇、五帝、三王、五伯，至道不遠，三五復反，譬若循連鐶、順鼎耳，窮則反本，終則復始也。（《風俗通義‧皇霸》，卷 1，頁 23）

不論是天下共主，或稱霸一時者，皆體現三五之道。至於振長策、統一六國的秦始皇，乃「為漢驅除」，秦「二世絕祀，以成大漢之資」，迎來漢高祖踐阼，武帝攘夷「崇演禮學，制度文章，冠於百王矣」，[88]發揚禮學與制度的漢武帝遂蔚為歷史文化的高峰。這一系列的論述，最終座落在建構漢代開國的合理性。

綜上所述，漢世存其物、行其禮，[89]卻知其然而不知其所以然，「不能說其義」；或「無有文也」、「宰器闕亡」，[90]乃至諸說紛陳，應劭有感於此，故為文闡釋。這顯示東漢社會面臨的難題之一，是現實生活中禮樂猶存，但意義不

86 同上註，卷 8，頁 320。按：關於禊之儀節與禮義從上古到漢魏之間的演變，可參林素英，〈論〈鄭風‧溱洧〉的禮俗——兼論上巳節的由來與定型〉，《特定時空環境下的詩禮之教：《詩》教體系的萌芽與定型 分論篇》（臺北：國立臺灣師範大學出版中心，2021），頁 209-234。

87 同上註，卷 1，頁 9。

88 同上註，頁 33-34。

89 〈祀典〉中的「先農」章，據《左傳》、漢文帝詔，說明禮儀的實踐一脈相承。「稷神」章，言「以癸未日祠稷於西南」。「靈星」章，引《漢書》說明高祖五年初置靈星祠。「竈神」章，載南陽陰子方家世代以黃羊致祭。「風伯」章，言「以丙戌日祀於西北」。「雨師」章，「以己丑日祀雨師於東北」。「桃梗」等章，「縣官常以臘除夕飾桃人，垂葦茭，畫虎於門，皆追效前事，冀以禦凶也」。「雄雞」章，言「今人」以雄雞心、雞散、雞頭治疾。「殺狗磔邑四門」、「臘」、「祖」、「司命」等章，咸存漢人踐禮之跡。同上註，卷 8，頁 294、297、300、302、304、305、306、312、314、316、319、322。

90 同上註，卷 6，頁 217；卷 8，頁 291；卷 10，頁 365。

臺灣大學學術期刊資料庫

彰，易使禮儀徒具形式，流於虛文；或缺乏明文記載，未能知其由來，遑論其義，影響實踐的必要性。在此背景下，應劭從經籍提供的歷史的軌跡，辨明事物的來源與演變，賦予既有事物脈絡性的存在意義，使經籍成為現象的根據、事物存在與變化的參考，呼應〈風俗通義序〉所說的「並綜事宜於今者」，[91]也流露出應氏的立場，即人們應當生活在經籍提供的歷史脈絡中。

（二）釋時俗嫌疑

《禮記‧曲禮上》指出禮可用於「決嫌疑」、「明是非」、「教訓正俗，非禮不備」。[92]秉此精神，《風俗通義》「釋時俗嫌疑」，分梳東漢風俗令人疑惑而難辨的情形，[93]並糾其謬誤，使事物合於義理。相較於上文的名號探究，「釋時俗嫌疑」傾向於倫理關係的辨別與貞定，下文試述之。

1. 辨別人際關係

《風俗通義》辨別的人際關係，包括君臣、親子、兄弟、夫婦、師友。其中，相較於其他朝代，漢代的君臣關係有較為不同的表現。漢代去封建之世未遠，地方官及其所辟用的僚屬間具有一種君臣的名份，如郡吏之於太守。東漢之後，更因長期推行察舉制，門生與舉主同樣具有君臣之義。當師長或太守過世，門生或郡吏比擬於臣子，為之服喪。然而當時服喪者多踰越禮制規範，以搏取名譽或仕祿，如上述弘農太守吳匡為昔日舉主黃瓊服喪。因此僚屬與長官、門生與舉主之間的互動，遂為應劭所關注。前者可參「司空潁川韓稜」章、「趙相汝南李統」章、「司徒九江朱倀」章，下文將就門生與舉主之間的互動加以說明。

太常張文明過世，弟子大將軍屬官宣度因哀不能自持而扶杖。根據《禮記‧檀弓》「請喪夫子如父而無服。」「群居則絰，出則否。」應氏說：

---

91 同上註，〈自序〉，頁 2。

92 漢‧鄭玄注，唐‧孔穎達疏，《禮記注疏》，《十三經注疏》本，卷 1，頁 14。

93 《說文解字》：「釋，解也。」釋字，有解除、捨去的意思，也可指解說、說明，如《左傳》：「春王正月，公在楚，釋不朝正于廟也。」杜《註》：「釋，解也。」《疏》：「解釋公所以不得親自朝正也。」《國語》：「乃使行人奚斯釋言於齊。」韋《註》：「釋，解也，以言辭自解。」《楚辭》：「奉先功以照下兮，明法度之嫌疑。」朱熹《集注》：「嫌疑，謂事有同異而可疑者也。」嫌疑，指疑惑難辨的事理，適為正文所引《禮記》之意。上述見漢‧許慎著，清‧段玉裁注，《說文解字注》（臺北：洪葉文化事業公司，1998，經韻樓藏版），2 篇上，頁 50。晉‧杜預注，唐‧孔穎達疏，《左傳注疏》，《十三經注疏》本，卷 39，頁 664-665。東周‧左丘明，《國語》（臺北：宏業書局，1980），卷 19，頁 600。宋‧朱熹，《楚辭集注》（臺北：文津出版社，1987），卷 4，頁 94。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 今人乃為制杖，同之於父，論者既不匡糾，而云觀過知仁，謂心之哀惻終始一者也。（《風俗通義・愆禮》，卷 3，頁 104）

應氏指出為師服喪如同喪父而「無服」，宣度「制杖」是為「有服」，並不合禮。且論者不明是非，認為逾越禮制乃出於仁心，不當怪罪，應氏以為凡為師制杖者皆在權戚門下，竟有不奔齊衰之喪者，乃冀望獲得「福報」，無關仁愛之心。[94]今觀師生無血緣關係，卻蒙受師長傳承知識，得以立身處世、出仕得祿，禮本於人情，因相處之情與感謝之意，故為之服喪。然而超乎常情的服喪，實為利益考量，已非禮之本意，更何況是棄其親者。漢人為師制杖者眾，因宣度為涼州知名人士，方以其事作為訓誡，該事例具有典型意義，亦顯示應氏之見異於世人。

泰山太守李俁，舉封祈、周乘、黃憲等六人為孝廉，「函封未發」而李氏病故，諸子駐足行喪，李妻請行應舉，於是周乘、鄭伯堅辭行，封祈等四子致力於喪事。諸子抉擇不同，應劭以為：

> 《孝經》：「資於事父以事君。」「君親臨之，厚莫重焉。」《春秋國語》：「民生於三，事之如一。」《禮》：「斬衰，公、士、大夫眾臣為其君。」（《風俗通義・十反》，卷 5，頁 188）

諸子因李氏得舉孝廉，時未獲官爵，仍為李氏下屬，彼此存在君臣關係與恩義。根據《孝經》以事父之法服事君王，《國語》以為事君、父、師當服勤至死，《儀禮》明訂臣為君服斬衰喪等三條記載，應氏認為諸子當服喪、致勤勞之事。惟周乘、鄭伯堅為求爵祿「去喪即寵」、違背恩義，仕途上終無傑出事蹟，「亦旋告退」，留下來服喪的封祈則官至侍御史、公車令。以今觀之，舉孝廉本為「化風俗」、紹承聖緒。[95]漢代選拔人才以賢良孝廉為主，二者取決於社會輿論，士人要進入政府體制，得先進入社會，遂使士人不能脫離社會，因此透過察舉，

94 漢・應劭著，吳樹平校釋，〈愆禮〉，《風俗通義校釋》，卷 3，頁 104。

95 漢・應劭，《漢官儀》，清・孫星衍集校，《漢官六種》（上海：中華書局，1927-1935，四部備要本），卷上，頁 22。按：另參《後漢書》：「郡國孝廉，古之貢士，出則宰民，宣協風教。」劉宋・范曄著，南朝梁・劉昭注，《後漢書》，卷 61，頁 2020。

臺灣大學學術期刊資訊網

漢代士人為社會與政府所進退，遂使賢良孝廉等標準深入社會。[96]應劭特別比對敗壞風俗者未能顯揚於世，服喪者仕途順遂，蘊涵報應觀，頗具教化之意。

2. 辨別鬼神身分

《風俗通義》討論信仰，亦參酌經籍內容，闡明鬼神身分，有助於世人建立正確的認識。

〈正失〉篇記載葉縣縣令王喬有許多奇異事跡：化身為鳧鳥覲見明帝；當朝問事時，葉門鼓不擊自鳴，遠傳至京師；其後，玉棺突見於廳事，王喬自入，棺蓋便覆，葬於城東，土自成墳。百姓立祠，吏民祈禱，皆能如願，世人以為是仙人王喬。應劭引述《左傳》釐清葉公當為春秋時人，平定白公勝之亂有功，過世後，葉人追思立祠，符合《禮記‧祭祀》「功施於民，以勞定國」，而非孝明帝時人。 根據《左傳》、《禮記》，應氏闡明葉公的姓名、功績、受祭原因，以駁世人仙人王喬之說。

關於竈神的身分，漢代有二種說法：其一，據《禮記‧禮器》：「竈者，老婦之祭也。故盛於盆，尊於瓶。」其二，古《周禮》說：「顓頊氏有子曰黎，為祝融，祀以為竈神。」應劭說：

> 《明堂月令》：「孟冬之月，其祀竈也。」五祀之神，王者所祭，古之神聖有功德於民，非老婦也。（《風俗通義‧祀典》，卷 8，頁 302）

《明堂月令》所記為天子之事，應氏認為竈神受王者祭祀，當為有功德於民者，而非老婦，進一步敘述南陽陰子方以黃羊祀竈神，其孫受封為侯，子孫「牧守數十」，證明竈神有德於民。應氏據《明堂月令》祭竈之制，遵從《周禮》之說，確立鬼神身分，以辨析當世經說之難明者。

應氏復引《禮記》與《史記》，闡述漢代殺狗割裂牲體以祭城邑四門之俗。世人認為狗能分別賓主、善於守禦，可作為祭祀城邑四門的犧牲，「以辟盜賊。」據《禮記‧月令》「九門磔禳，以畢春氣」，應劭指出天子之城有十二門，東方三門屬生氣，「不欲使死物見於生門」，故於九門「殺犬磔禳」，並說：

> 犬者，金畜；禳者，卻也。抑金使不害春之時所生，令萬物遂成其性，火當受而長之，故曰「以畢春氣」。功成而退，木行終也。（《風俗

96 徐復觀，〈中國知識份子的歷史性格及其歷史的命運〉，徐復觀等，《知識份子與中國》（臺北：時報文化出版事業公司，1980），頁 207。

臺灣大學學術期刊資料庫

通義・祀典》，卷 8，頁 314）

應氏從五行生剋的觀點，解釋〈月令〉「以畢春氣」一語：金剋木，殺「金畜」之犬象徵抑制金氣，金氣受抑制，則木氣相對順暢，使萬物在屬木的春季中，順利成就其本質、本性，木德功成而退，夏季火德接續長養萬物。除了從生氣死氣、五行駁斥社會上「守禦」、「辟盜賊」之說外，根據《史記》，指出時人正月殺白犬以血題於門戶，「辟除不祥」，取法於秦德公。[97]應氏運用經籍回應世人俗說，提出更為周延而系統性的觀點。

綜上所述，《風俗通義》引經正俗可以具有下列含意。

其一，以禮化俗與由俗入禮的表現。禮、俗之間的關係，風俗民情起源於解決生活之所需，蔚為風尚後，經由理性覺醒而逐步固定成儀式、形成制度，禮儀、制度奠定後，再影響風俗民情。[98]根據這樣的互動，可知應劭根據禮辨明人事是非，斥責不當的言行，期望改善風俗，是為以禮化俗，如上述討論僚屬與長官、門生與舉主之間的互動。另一方面，針對既有的社會風俗，應氏也賦予經籍上的依據進而詮釋，如前文的「辯物類名號」、辨別鬼神身分。這類作法使既有的風俗獲得禮書或經籍的依據，風俗本身仍可被保留、繼續實踐，內在本質卻不再是「或直或邪，或善或淫」，而是符合聖人義理、歸之於「正」，將可達到由俗入禮的效用。

其二，社會分化與齊一的表現。《風俗通義》字裡行間時時透露有別於「俗儒」、「俗人」或一般士大夫的心態。[99]運用經籍評論事物，顯示出知識分子偏好的價值觀，就種某程度而言，是階層的標誌。這種標誌帶有社會區隔與歸類的作用：區別出知識分子這一類，並與「流俗」、百姓相對立，而在知識分子中又有不同層次的分別，如相較於大將軍屬官宣度、泰山太守周乘等人，應劭顯然是居於文化的較高位階。是以《風俗通義》的評論，既揭示經籍與俗說的知識性質差異，也表現知識分子與百姓、知識分子之間的社會分化。

97 漢・應劭著，吳樹平校釋，《風俗通義校釋》，卷 8，頁 314。按：《史記》載秦德公「作伏祠。磔狗邑四門，以禦蠱菑。」漢・司馬遷著，劉宋・裴駰集解，唐・張守節正義，唐・司馬貞索隱，《新校史記三家注》，卷 28，頁 1360。

98 林素英參李安宅《儀禮與禮記之社會學研究》而提出此說，見林素英，《歲時禮俗文化論略》（臺北：臺灣師大出版社，2020），頁 38。

99 如〈皇霸〉：「俗儒新生」。〈正失〉：「俗人所妄傳」。〈過譽〉河內為殷之舊地，「其俗，士大夫本矜好大言而少實行」。見漢・應劭著，吳樹平校釋，《風俗通義校釋》，卷 1，頁 18；卷 2，頁 75；卷 4，頁 160。

臺灣大學學術期刊資料庫

另一方面，應劭將古往今來的事物置之於經籍底下加以規範化，既使前代典籍與東漢當代社會建立連繫，也嘗試讓社會風俗在經典的視野下加以普遍化，促使價值觀趨於一致。當善惡、是非、合理與否等價值觀，多源自傳統經籍，具有一種使「世界以及整個生活態度必須服屬於一個既重要且又有意義的秩序之下」[100]的傾向。經籍成為形塑理想認知的根據與標準，藉此去除各種差異性，適體現「辯風正俗」、「通於流俗之過謬，而事該之於義理」是將文化的多元性（經典與俗說、知識分子與百姓、不同知識分子之間）調整為一致，從而呼應漢代「萬里同風」、大一統的思想底蘊。[101]

其三，引用經籍，增進說服力。以形式而言，《風俗通義》引經可分為三種方式：其一，單獨引用某部經籍，明確地顯示經籍的重要性，如「陳子威」章僅引《儀禮・喪服・傳》，另參〈聲音〉的「竽」、「籥」、「籟」，〈祀典〉的「臘」等章。[102]二，基於同一主題，類聚諸多相關經籍，符合應氏「方以類聚」[103]的寫作策略，近似後世類書的型態。如〈愆禮〉「鄧子敬」章連續引用《禮記》、《論語》、《詩經》、《周易》、《左傳》、漢代常語等，批判鄧子敬與張伯大「飾虛矜偽，誑世耀名，辭細即巨，終為利動」。[104]另參〈過譽〉「皇甫規」章、〈十反〉「劉祖奉」章、〈窮通〉按語等。[105]三，針對同一議題多方論述，按其所需逐步引述相關經籍進行剖析，建構有條理、次第的論述。如上引「王喬」章、「殺狗磔邑四門」章，可另參〈過譽〉「韓稜」章、「戴幼起」章等。[106]

前二種方式可視為應劭受經學影響，第三種方式則比較接近策略性的應用。因應議題逐步引用相關經籍加以評論的作法，顯示該議題並無直接相關或可解決問題的經籍內容，應氏卻仍編織經籍內容以成己說，原因當在於提升說法的

100 馬克斯・韋伯（Max Weber）著，康樂、簡惠美譯，《宗教社會學》（臺北：遠流出版社，1993），頁 164。

101 兩漢朝廷對移風易俗的討論與政策發展，可參王健文，〈「萬里同風」——帝制中國初期「移風易俗」的歷史意義〉，邢義田、劉增貴主編，《中央研究院第四屆國際漢學會議論文集：古代庶民社會》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2013），頁 35-83。

102 漢・應劭著，吳樹平校釋，《風俗通義校釋》，卷 3，頁 102；卷 6，頁 246、247、249；卷 8，頁 316。

103 同上註，〈序〉，頁 1。

104 同上註，卷 3，頁 115-116。

105 同上註，卷 4，頁 141；卷 5，頁 197；卷 7，頁 284-285。

106 同上註，卷 4，頁 131、155；卷 8，頁 314。

臺灣大學學術期刊資料庫

可信度。藉由引經，應氏個人的主觀想法在某種程度上再現為客觀，即源自傳統的文獻、權威而推導出其見解，此舉相當程度地弱化應氏論述的主觀色彩，有助於提升說服力與可信度。特別是在經學盛行的社會中，引經既能使其觀念具有合法性，也能讓他人更容易接受，從而達到內化的可能性。

其四，應用經籍的方式與態度，有別於注解。應劭引用經籍評論、解釋古今事物，認為人們的生活當依循經籍提供的原則，流露出應氏以實用性與經驗性看待經籍。在《風俗通義》裡，經籍作為解釋、指導社會生活的舊經驗而存在，可「直接地」應用在社會生活中，具有實用性。相較之下，《白虎通義》或鄭玄三《禮》注，雖然同樣以經驗性看待經籍，卻以經書本身的是非、義理、脈絡為首要關懷，闡發抽象或深刻的哲理，或嘗試建構系統化的學說體系，從而作為施政或社會生活的參考，與漢代社會生活呈現「間接的」關係。應劭對經籍的應用相當於經術，有別於注解者，此乃為通經致用的表現。

（三）以名實穩定秩序

《風俗通義》以經籍為衡量標準，分辨與評斷社會上似是而非的觀點，具體呈現通經致用。細繹應氏辨別時俗嫌疑時，仍以身分（名）為基礎，衡量其是非，如為君、為父服喪有別，竈神為祝融而非老婦，犬為金畜而非功能性的善守禦。因此形式上雖有「辯別物類名號」、「解除時俗嫌疑」等不同表現，然內在皆以「名」為核心，探究不同層面的「實」。

進一步觀察名實涉及的內在思維，徐復觀曾比對西方邏輯與古代名學，指出「邏輯是要抽掉經驗的具體事實，以發現純思惟的推理形式。而我國名學則是要扣緊經驗的具體事實，或扣緊意指的價值要求，以求人的言行一致。邏輯所追求的是思維的世界，而名學所追求的是行為的世界。」[107]正名對應的是經驗性的社會，確定意義或作用，使之名實相符，彰顯秩序化的世界。名實之間具有多重關係，可以是樹立「名」所具有的實質內涵、抒通意旨，即「明其所謂，使人與知焉，不務相迷也」，[108]如上述「辯別物類名號」一類；亦可藉由名實分類事物，使不相妨害，乃至「序異端使不相亂」，[109]如上述「解除時俗

107 徐復觀，〈先秦名學與名家〉，《公孫龍子講疏》（臺北：臺灣學生書局，1976），頁 7。

108 漢・司馬遷著，劉宋・裴駰集解，唐・張守節正義，唐・司馬貞索隱，《新校史記三家注》，卷 76，頁 2370，「引劉向《別錄》鄒衍評論公孫龍子「白馬非馬」之說」。按：《春秋繁露》亦明確地指出由名實之離合，進行判斷，「則是非之情不可以相讇已。」漢・董仲舒撰，清・蘇輿義證，《春秋繁露義證》（北京：中華書局，2002），卷 10，頁 291。

109 漢・司馬遷著，劉宋・裴駰集解，唐・張守節正義，唐・司馬貞索隱，《新校史記

臺灣大學學術期刊資料庫

嫌疑」一類。王者訂定名稱而明辨其內涵，使眾人知曉，是「慎率民而一焉」，[110]即〈序〉所說的「聖人作而均齊之，咸歸於正。」

名實之正，最終指向治民、化民。《左傳・桓公二年》記載晉穆侯為子命名為仇，師服說：「名以制義，義以出禮，禮以體政，政以正民。」[111]名與道義、禮儀、政治、教化環環相扣，[112]乃一切事物的根源。因此子路問「衛君待子而為政」當以何事為先，孔子答道「必也正名乎！」名正言順，而後禮樂刑罰各得其中，百姓方能遵循、措其手足，[113]完成政教理想。《禮記・祭法》記載黃帝「正名百物，以明民共財」，[114]確立各種事物的名份與制度，「使貴賤分明，得其所也」，[115]彰顯百姓的地位、職責。確立字詞、事物含意的共識後，方能進一步闡發相關的禮制、辨別人事嫌疑，穩定秩序。正名，實為確立禮儀與身分、安定社會的基礎。在此脈絡下，應劭的按語以名實為核心，多次應用禮類文獻釐清事物原委與含意、辨別倫理關係，乃春秋以來的儒家傳統。

從正名的思惟，觀察《風俗通義》辨物類名號、解釋字詞的現象，[116]便能有不同的理解。如〈聲音〉解釋鼓的取義、與時序的關係：解釋「鼓」取義於「郭」，為自內盛滿而出之意，是春分之音；當是時，萬物從覆冒的表皮或外殼萌發生長，因此稱為鼓。[117]又，「褉」、「林」兩章說：

三家注》，卷 76，頁 2370，「引劉向《別錄》鄒衍評論公孫龍子「白馬非馬」之說」。

110 東周・荀卿撰，〈正名〉，清・王先謙集解，《荀子集解》（北京：中華書局，1997），卷 16，頁 414。

111 晉・杜預注，唐・孔穎達疏，《左傳注疏》，《十三經注疏》本，卷 5，頁 96。

112 目前所見，明確探討正名與禮儀關係者，為王秀臣，〈先秦「正名」學說與禮儀稱謂的意義生成〉，《江西社會科學》2011 年第 4 期，頁 36-45。

113 魏・何晏注，宋・邢昺疏，《論語注疏》，《十三經注疏》本，卷 13，頁 115。按：孔子著《春秋》亦從名份著眼，褒貶時事，或可呼應上文所說應劭自比於孔子的期許。

114 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記注疏》，《十三經注疏》本，卷 46，頁 803。

115 唐・孔穎達，〈祭法〉，漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記注疏》，《十三經注疏》本，卷 46，頁 803。

116 馬固鋼是目前較為罕見地從字詞解釋的角度，探討《風俗通義》的訓詁內容、方式、應用及其缺失。見馬固鋼，〈論《風俗通義》的訓詁〉，《湘潭大學學報（社會科學版）》1988 年第 4 期，頁 63-67。

117 漢・應劭著，吳樹平校釋，《風俗通義校釋》，卷 6，頁 227-228。按：「郭」字，吳樹平引《方言》：「張小使大謂之廓」，以為與「廓」同。本文從之。

臺灣大學學術期刊資料庫

禊者，潔也。春者，蠢也，蠢蠢搖動也。……巳者，祉也，邪疾已去，祈介祉也。（《風俗通義・祀典》，卷8，頁320）

林，樹木之所聚生也。（《風俗通義・山澤》，卷 10，頁 376）

禊、春、巳、林等名物，也以詞義解釋為主。其他如〈皇霸〉、〈祀典〉、〈山澤〉、〈聲音〉等篇，更是猶如詞典般逐一解釋字詞含意。再參考該書形實、名過其實、莫能得實等說，更能確立應劭對於名實的關懷。

此外，應劭的《漢官儀》也著重於解釋職官的名稱，而異於其他官制記載。如太傅「傅者，覆也。」太保「保，養也。」並進而說明該職官的責任，如「博士，秦官也。博者，通博古今。士者，辨於然否。」[118]博士以通古今、辨是非為職責。此法異於《續漢志・百官志》的官名、編制、職掌及流變等敘述方式。申言之，正名須透過文字語言的界定，進而確立事物之間的關係與秩序，因此探討字詞的意思成為建構價值觀的重要步驟，是以屢屢為應劭所提及。

擴大觀察東漢學者對於文字、名實與事物秩序的探討，當可印證應劭的用心。《說文解字》言倉頡作書「蓋依類象形，故謂之文。其後形聲相益，即謂之字。文者，物象之本。字者，言孳乳而寖多也。」[119]文、字的造字方法、繁複程度有別，然本質相同。《儀禮・聘禮》：「不及百名，書於方。」鄭《注》：「名，書文也，今謂之字。」《疏》：「名者，卽今之文字也。」[120]名，有文字的意思，因古代文字多單音節詞，由一個音節表達特定事物，故文字可指事物本身，解釋字詞遂多與解釋事物畫上等號。

在文、字、名互通的觀點下，東漢學者普遍地透過闡釋文字或事物之名的作法，呈現萬物本源與分類。如許慎欲透過文字的分類與詮釋，窮究萬物的根本與變化，「萬物咸覩，靡不兼載」，世界就在文字之中，並為之確立「始一終亥」的分類結構，使事物各得其正，建構秩序化的世界，原因之一即在於文

118 漢・應劭，《漢官儀》，卷上，頁 1 上、頁 2 上、頁 6 上。另參同卷的光祿勳（頁 7）、虎賁中郎將（頁 71）、羽林（頁 8 上）、僕射（頁 9 上）、少府（頁 10 下）、侍中「金蟬左貂」（頁 11 下）、侍中（頁 12 下）、柱下史（頁 16 下）、尹（頁 19 下），交阯（頁 19-20）、京兆與張掖（頁 20 下）。可知運用字詞解釋，以確立名實關係，當為應劭慣用的詮釋方法。

119 漢・許慎，〈敘〉，漢・許慎撰，清・段玉裁注，《說文解字注》，卷 15，頁 761。

120 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，《十三經注疏》本，卷 24，頁 283。另參漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏：《周禮注疏》，《十三經注疏》本，卷 37，頁 565-566。

臺灣大學學術期刊資料庫

字為「王政之始」。[121]劉熙《釋名》囊括天地、陰陽、四時、邦國，「下及民庶應用之器」，著眼於名實，解釋物名之義，區別其義類，以救「百姓日稱而不知其所以之意」。[122]分類，是確立事物在關係網絡中的位置。令萬物各得其所，某種程度上是秩序化的一種表現。乃至魏人張揖認為周公「制禮以導天下，著《爾雅》一篇，以釋其義。」[123]《爾雅》解釋字詞含意，令禮制為人所理解，有利於導正天下。可知字詞與名物解釋，是禮制的一環。上述諸書，後世歸為小學類著作，然其作法與用心卻與《風俗通義》十分相似：透過解釋名物以確立義蘊，運用區別異同的分類法辨別彼此關係，期望貞定自然萬物秩序，知識性的陳述裡蘊涵著社會關懷。

五、結語

目前學界已留意到該書引用經籍、禮類文獻的情形，本文承前賢啟發，觀察經學在移風易俗中的表現與作用，嘗試豐富東漢經學的面向。

文中首先說明應劭引經的內在因素，以補充前人之說。應劭以為通儒除了研習聖哲與先王留下的典籍，也當以之訂定社會規範、作為個人立身處世的標準。《風俗通義》的自序、諸篇前言屢屢引述孔子之語與著作，不僅呼應研習典籍之說，也流露出對孔子的景仰、自許能「正人心、熄邪說」，遂以孔子整理過的經籍作為評論或解釋社會風俗的主要標準，即「稽先王之制，立當時之事」。應氏認為經籍「堅基可據」、可為後人之鑑，相對地，流俗則具有變動性，內容紛雜不實、顛倒是非，故以前者作為衡量時俗的標準，從中反映出應氏求「實」的態度。

其次，《風俗通義》引用諸經時，禮類文獻居其首，且占核心地位。諸篇引用禮類文獻次數或多或少的原因，涉及內容主旨與寫作方式。不過即使是引用次數較少的篇章，仍本於禮義撰寫，顯示引用次數的多寡與重要性不全然等同。各種禮類文獻中，以《禮記》的引用次數最富，顯示該書在東漢地位的上升，且《禮記》以禮義為主，為守國、施政的關鍵，有助於應劭評論人事，達成「為政之要」

121 漢・許慎，〈敘〉，漢・許慎撰，清・段玉裁注，《說文解字注》，卷 15，頁 771-772。

122 劉宋・范曄著，南朝梁・劉昭注，〈文苑傳上〉，《後漢書》，卷 80 上，頁 2617。按：〈文苑傳〉記載《釋名》的作者為劉珍，徐芳敏考察後以劉熙為是，見徐芳敏，《釋名研究》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1989），頁 17-31。

123 宋・邢昺，〈序〉，晉・郭璞注，宋・邢昺疏，《爾雅注疏》，《十三經注疏》本，卷 1，頁 4，「引魏人張揖之語」。

臺灣大學學術期刊資料庫

的「辯風正俗」。再比對學界所關注的引《春秋》與禮類文獻的情形，二者按照倫理關係或「禮文與禮義」衡量人事，惟無形的倫理關係須經由禮文表現其身分或道德情感，二者實為一體兩面，因此雖有引《春秋》、《論語》、禮等形式上的差異，實質上仍以禮為主要標準。擴大觀察東漢循吏、士大夫以禮化民的情形，顯示《風俗通義》的評論與寫作具有時代意義。

最後，關注引用經籍的作用。《風俗通義》根據周代的經籍，重新界定或釐清漢代事物的含意，賦予事物脈絡性的存在意義，解決社會上日用而不知的難題、諸說紛陳的亂象；同時該書應用經籍判斷人事與信仰之嫌疑，呈現以禮化俗、由俗入禮兩種不同的取徑，卻都朝向「萬里同風」的目標。當社會風俗之是非取決於經籍時，經籍將與社會生活直接相關，具有社會功能，異於系統化的經說，此為漢代通經致用的表現。進一步探討該書透過文字詮釋使「事該之於義理」之舉，蘊涵著名實觀，與《說文解字》、《釋名》的撰作，乃至《爾雅》的定位相呼應。上述諸書的知識性陳述，多以社會秩序為前提，深刻地反映東漢儒者對倫理秩序、名實的關懷。

《風俗通義》引用大量經籍評論或解釋事物，冀以達到「辯風正俗」之效，誠為漢人通經致用的表現，也是應劭實踐「通儒」移風易俗初衷之所在。進言之，俗說具有變動性，易紛雜虛妄；禮則帶有規範性，為言行舉止設立界限，因此東漢時人多以禮為匡正失俗之法。如曹褒任陳留圉令時「以禮理人，以德化俗」、上疏章帝：「功成作樂，化定制禮，所以救世俗，致禎祥，為萬姓獲福於皇天者也。」安帝時，劉愷上議說：「宣美風俗，尤宜尊重典禮。」郎顗上奏順帝，指出當今時俗奢侈淫佚、恩義淺薄，「安上理人，莫善於禮。」[124]這些知識分子反省社會時俗，進而提出對策、引發共鳴，或付諸實踐、影響施政。由於風俗會因地、因時而異，禮如何與之互動，又產生哪些權宜變化，值得進一步探討，以豐富東漢經學的實踐面向。

124 上述詳參劉宋・范曄著，南朝梁・劉昭注，《後漢書》，卷 35，頁 1202；卷 39，頁 1307；卷 30 下，頁 1054。

臺灣大學學術期刊資料庫

附表：《風俗通義》引用禮類文獻概況

說明：

1. 由於吳樹平《風俗通義校釋》分章明確，便於統計，因此本文計算引用「比例」時，以該書的分章為主要根據，[125]計算引用「次數」則參之以王利器《風俗通義校注》。

2. 本表以各章與按語為主，諸篇前言、佚文未列入其中。

3. 《風俗通義》引用他人語帶有禮類文獻、吳王二位學者引用禮類文獻解釋《風俗通義》的字詞者，不列入其中。

篇名（各篇章數）	引禮的章名	《風俗通義校釋》引禮文獻名	《校釋》出處		《風俗通義校注》引禮文獻名	《校注》出處	
			卷次	頁碼		卷次	頁碼
皇霸（15章）	三皇章	《禮號謚記》、《禮緯含文嘉》	1	11	《禮號謚記》、《禮緯含文嘉》	1	3
	五帝章	《禮記‧月令》	1	15	《禮記》	1	8
	三王章	《禮號謚記》	1	18	《禮號謚記》	1	13
正失（11章）	封泰山禪梁父章	《禮記‧王制》、《荀子‧禮論》	2	54	《禮記‧樂記》、《荀子‧禮論》、《禮記‧逸禮》	2	72、76
	葉令祠	《禮記‧祭法》	2	63	《禮記‧祭法》	2	87
	淮南王安神仙				《禮記‧王制》	2	118
愆禮（9章）	九江太守武陵陳子威章	《儀禮‧喪服‧傳》、《禮記‧曲禮》	3	103	《儀禮‧喪服‧傳》、《禮記‧曲禮》	3	139、140

125 〈十反〉篇或評論個人行事，或列舉不同人物的行事作為對照，本文根據應劭按語內容作為分章標準，別為九章，異於吳樹平《校釋》別為十五章。

臺灣大學學術期刊資料庫

	大將軍掾燉煌宣度章	《禮記・檀弓》	3	104	《禮記・檀弓》	3	141
	山陽太守汝南薛恭祖章	《儀禮・喪服》、《禮記》〈檀弓〉、〈三年問〉	3	105	《儀禮・喪服》、《禮記》〈郊特牲〉、〈三年問〉	3	142-144
	弘農太守吳匡章				《禮記・喪服四制》	3	149
	河南尹太山羊翩祖章	《儀禮・喪服・傳》、《禮記・檀弓》	3	110-111	《儀禮・喪服・傳》、《禮記・檀弓》	3	151-152
	太原郝子廉章	《儀禮・士相見禮》、《禮記・雜記》	3	113	《儀禮・士相見禮》、《禮記・雜記》	3	154
	南陽張伯大章	《禮記・曲禮》	3	116	《禮記・曲禮》	3	158
	公車徵士豫章徐孺子章	《禮記》〈雜記〉與〈檀弓〉、《儀禮・既夕禮》	3	121	《儀禮》〈喪服〉與〈既夕禮〉、《禮記・檀弓》	3	164-167
過譽（8章）	郅惲章	《禮記》〈坊記〉、〈射義〉、〈儒行〉	4	126-127	《禮記》〈射義〉、〈儒行〉	4	175-176
	韓棱章	《禮記・檀弓》	4	132	《禮記・檀弓》	4	179
	周黨章	《禮記》〈祭義〉、〈曲禮〉	4	135	《禮記・祭義》	4	181
	五世公章	《禮記》〈射義〉、〈禮器〉、〈雜記〉	4	148	《禮記・王制》	4	196
	戴幼起章	《儀禮・喪服・傳》	4	155	《儀禮・喪服・傳》	4	200
	趙仲讓	《禮記・曲禮》	4	160	《禮記・曲禮》	4	206

臺灣大學學術期刊資料庫

	章				2 次		
十反（9章）	劉矩、田煇、范滂章	《禮記》〈檀弓〉、〈喪服小記〉、〈大傳〉	5	173	《禮記》〈文王世子〉、〈喪服小記〉、〈大傳〉	5	221-223
	封祈章	《禮記・文王世子》、《儀禮・喪服》斬衰經	5	188	《儀禮・喪服》斬衰經	5	234
	劉祖章	《周禮・地官・保氏》	5	198	《周禮・地官・保氏》	5	245
	李統章	《禮記・檀弓》	5	205	《禮記・王制》	5	253
	朱倀章				《禮記・檀弓》	5	260
聲音（28章）	鼓章	《周禮・地官・鼓人》	6	228	《周禮・地官・鼓人》	6	282
	管章	《禮記・樂記》[126]	6	229	《禮記・樂記》	6	283
	柷章	《禮記・樂記》	6	234	《禮記・樂記》	6	291
	箏章				《禮記・樂記》	6	299
	笛章	《禮記・樂記》[127]	6	243	《禮記・樂記》	6	304
	竽章	《禮記・樂記》	6	246	《禮記・樂記》	6	308
	籥章	《周禮・春官・籥師氏》	6	247	《周禮・春官・籥師氏》	6	309
	籟章	《禮記・樂記》	6	249	《禮記・樂記》	6	312
窮通（12章）	篇末按語	《周禮・天官・大宰》	7	285	《周禮・天官・大宰》	7	345
祀典（15章）	社神	《周禮》說	8	295	《周禮》說	8	354
	竈神章	《禮記》〈禮器〉、〈月令〉	8	301-302	《禮記》〈禮器〉、〈月令〉，《周禮》說	8	360-361
	風伯章	《周禮・春官・	8	303	《周禮・春官・	8	364

126 或名為〈樂器〉，見漢・應劭著，吳樹平校釋，《風俗通義校釋》，卷 6，頁 229。

127 據吳樹平說，見同上註，頁 244。

臺灣大學學術期刊資料庫

		大宗伯》			大宗伯》		
	雨師章	《周禮‧春官‧大宗伯》	8	305	《周禮‧春官‧大宗伯》	8	366
	桃梗葦茭章	《禮記‧檀弓》、《周禮‧春官‧小宗伯》	8	307	《禮記‧檀弓》、《周禮‧春官‧小宗伯》	8	367-368
	殺狗磔邑四門章	《禮記‧月令》	8	314	《禮記‧月令》	8	377
	臘章	《禮傳》	8	316	《禮傳》	8	379
	祖章	《禮傳》	8	318-319	《禮傳》	8	381
	禊章	《周禮‧春官》〈男巫〉、〈女巫〉	8	320	《周禮‧春官》〈男巫〉、〈女巫〉	8	382
	司命章	《周禮‧春官‧大宗伯》	8	322	《周禮‧春官‧大宗伯》	8	384
怪神（15章）	會稽俗多淫祀章				《禮記‧曲禮》	9	402
	世間多有亡人魄持其家語聲氣章	《禮記‧檀弓》	9	345	《禮記‧檀弓》	9	414
山澤（19章）	四瀆章	《禮三正記》	10	373	《禮三正記》	10	461
	林章	《禮記‧禮器》	10	376	《禮記‧禮器》	10	463
	溝章	《周禮‧冬官考工記‧匠人》	10	393	《周禮‧冬官考工記‧匠人》	10	482
	洫章	《周禮‧冬官考工記‧匠人》	10	394	《周禮‧冬官考工記‧匠人》	10	484

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

東周・左丘明，《國語》，臺北：宏業書局，1980。

東周・荀卿撰，清・王先謙集解，《荀子集解》，北京：中華書局，1997。

漢・董仲舒撰，清・蘇輿義證，《春秋繁露義證》，北京：中華書局，2002。

漢・司馬遷著，劉宋・裴駰集解，唐・張守節正義，唐・司馬貞索隱，《新校史記三家注》，臺北：世界書局，1993。

漢・許慎著，清・段玉裁注，《說文解字注》，臺北：洪葉文化事業公司，1998，經韻樓臧版。

漢・應劭撰，吳樹平校釋，《風俗通義校釋》，天津：天津人民出版社，1980。

———，王利器校注，《風俗通義校注》，北京：中華書局，2010。

———，《風俗通義》，「漢籍電子文獻資料庫」，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1984。

———，《漢官儀》，清・孫星衍集校，《漢官六種》，上海：中華書局，1927-1935，四部備要本。

漢・班固，漢・應劭注，《漢書》，北京：中華書局，1996。

劉宋・范曄著，南朝梁・劉昭注，《後漢書》，北京：中華書局，2001。

宋・朱熹，《楚辭集注》，臺北：文津出版社，1987。

清・顧炎武，《原抄本日知錄》，臺北：臺灣明倫書局，1979。

清・紀昀等，《四庫全書簡明目錄》，《文淵閣四庫全書》電子版，香港：迪志文化出版公司，1999。

清・皮錫瑞，《經學歷史》，臺北：藝文印書館，1990。

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。

二、近人論著

王秀臣，〈先秦「正名」學說與禮儀稱謂的意義生成〉，《江西社會科學》2011年第4期，頁36-45。

王忠英，《應劭著述考論》，濟南：山東師範大學中國古典文獻學碩士論文，張漢東先生指導，2010。

臺灣大學學術期刊資料庫

王健文，〈「萬里同風」——帝制中國初期「移風易俗」的歷史意義〉，邢義田、劉增貴主編，《中央研究院第四屆國際漢學會議論文集：古代庶民社會》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2013，頁35-83。

王慶中，〈《風俗通義》的社會學詮釋〉，《先秦兩漢學術》第2期，2004年9月，頁203-219。

王徽桓，〈論《風俗通義‧祀典卷》在民俗學上的價值〉，《輔大中研所學刊》第25期，2011年4月，頁131-149。

王鍔，《禮記成書考》，北京：中華書局，2007。

曲寧寧、陳晨捷，〈儒家政教與漢代風俗理論的演變〉，《民俗研究》2018年第3期，頁57-64。

池田秀三，〈風俗通義研究緒論（上）〉，《中國古典研究》第38號，1993年12月，頁1-13。

———，〈風俗通義研究緒論（下）〉，《中國古典研究》第39號，1994年12月，頁27-55。

余英時，〈漢代循吏與文化傳播〉，《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版事業公司，1987。

沈文倬，《宗周禮樂文明考論》，杭州：杭州大學出版社，1999。

周振鶴，〈從九州異俗到六合同風——兩漢風俗區畫的變遷〉，《周振鶴自選集》，桂林：廣西師範大學出版社，1999。

———，《長水聲聞》，上海：復旦大學出版社，2010。

林素英，〈綜論三禮地位在歷代之升降〉，鄧炳軍主編，《詩禮文化研究 （第一輯）》，上海：中西書局，2019，頁103-121。

———，《特定時空環境下的詩禮之教：《詩》教體系的萌芽與定型 分論篇》，臺北：國立臺灣師範大學出版中心，2021。

———，《歲時禮俗文化論略》，臺北：臺灣師大出版社，2020。

林叢，〈《風俗通義》與東漢禮制之反思——以〈愆禮〉、〈過譽〉中所載事例為基礎〉，《湖南大學學報（社會科學版）》第30卷第2期，2016年3月，頁55-60。

倉修良，〈應劭和《風俗通義》〉，《文獻》1995年第3期，頁213-233。

徐芳敏，《釋名研究》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1989。

徐復觀，〈中國知識份子的歷史性格及其歷史的命運〉，徐復觀等著，《知識

臺灣大學學術期刊資料庫

份子與中國》，臺北：時報文化出版事業公司，1980。

———，《公孫龍子講疏》，臺北：臺灣學生書局，1976。

馬克斯‧韋伯（Max Weber）著，康樂、簡惠美譯，《宗教社會學》，臺北：遠流出版社，1993。

陳曦，〈《風俗通義》的學術傳承與史學特色〉，《天府新論》2011年第5期，頁123-127。

彭林，〈移風易俗與禮樂教化〉，《嶺南學報 復刊號（第一、二輯合刊）》，上海：上海古籍出版社，2015，頁215-228。

馮花周，《應劭及其社會批判思想研究》，合肥：安徽大學歷史學碩士論文，胡秋銀先生指導，2011。

黃永武，《許慎之經學》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，高明、林尹先生指導，1971。

葉國良，〈二戴《禮記》與《儀禮》的關係〉，《經學側論》，新竹：國立清華大學出版社，2005。

———，〈二戴《禮記》編纂的幾個問題〉，《禮學研究的諸面向續集》，新竹：國立清華大學出版社，2017。

葉國良、夏長樸、李隆獻合著，《經學通論》，臺北：臺灣學生書局，2017。

維特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）著，尚志英譯，《哲學研究》，臺北：桂冠出版社，1995。

劉明怡，〈從應劭著述看漢末學術風氣的變遷〉，《許昌學院學報》第25卷第6期，2006年6月，頁55-58。

鄭穎，《《白虎通》引文釋例》，杭州：浙江大學中國古典文獻學碩士論文，賈海生先生指導，2009。

錢穆，〈兩漢博士家法考〉，《兩漢經學今古文平議》，錢賓四先生全集編委會編，《錢賓四先生全集》第8冊，臺北：聯經出版事業公司，1998。

羅肇錦，〈風俗通義的辯釋結構析論〉，《新竹師院學報》第1期，1987年12月，頁83-102。

黨超，《兩漢風俗觀念與社會軟控制研究》，北京：社會科學文獻出版社，2018。

臺灣大學學術期刊資料庫

On the Transformation of Social Traditions: Quotations and Interpretation of the Classics in *Fengsu Tongyi*

Jeng, Wen-shin *

Abstract

This article discusses the transformation of social traditions by examining how *Fengsu Tongyi,* written by Ying Shao, quotes and interprets classical texts. The ritual records in *Fengsu Tongyi* are delineated through quoting and expounding on the classics as a mode of commentary on social traditions. Heavily inspired by Confucious, Ying Shao conforms to the core ideal of practicality by juxtaposing quotations from the classics with contemporary traditions in order to highlight the classics' social relevance. *Fengsu Tongyi* features mainly quotations from classics on the issues of etiquette that portray a guiding principle between propriety and impropriety. Furthermore, the book cites the classics to provide proper terminology for individual elements in social conventions in an attempt to rectify ambiguous and confusing customs. These measures echo the social concerns of other Confucian scholars in the Eastern Han Dynasty as they advocate a "grand unified ideal" with a focus on unified Chinese language and naming. Thus, the case study of *Fengsu Tongyi* in this article reflects a broader overview of Eastern Han scholarship, and paves the way for the study of Confucian classics of the Eastern Han Dynasty.

Keywords: Ying Shao, *Fengsu Tongyi*, rectify customs, Confucian classics, the issues of etiquette

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.
Email: wenshin@nccu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫