臺大文史哲學報　第八十二期
2015年5月　　頁43~82
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.2015.82.02

宋代理學「禮即是理」觀念的形成背景

楊　治　平*

摘　要

宋代理學興起，理學家以心性義理作為人世間禮儀制度的根本，並且提出了「理」作為禮制沿革損益的評斷標準。漢唐重視國家禮典與制度，宋代則重視以涵養為主的民間私禮，這樣的轉變，可以說是唐代門第社會沒落，新興的科舉取士帶動社會轉型的新走向之一。本文之作，首先透過宋代幾部主要的目錄書著錄，探討宋人的禮觀點有何特色，並從宋代中央集權制度的形成，探討國家五禮系統何以逐步被民間的四禮概念所取代。最後聚焦慶曆時期的講學風氣，探討理學家重視個人涵養的禮觀點形成的背景。

關鍵詞：理學　禮　禮學　宋代　三代

103.01.16 收稿，103.12.19 通過刊登。

＊ 國立臺灣大學中國文學系博士候選人。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

宋代士人論政風氣特盛，數百年間各種思潮湧現，在彼此的批判、吸收、融合中，鎔鑄出思想史上耀眼的宋學。其中理學一支興起於北宋仁宗，學脈一直延續到宋亡。理學在多方思潮的衝擊中，歷經長時間而完成，與宋學的各層面如經學、文學、史學、禮學都有很深刻的互動及影響，幾乎是宋學最鮮明的特點。

在理學的影響下，漢唐以來的國家禮典與禮經，又有什麼樣的發展呢？大體而言，應該可以說是理學家取代了國家成為禮俗改革的推動者，而禮制的發展也以理學家為中心而展開。因此目前學界研究宋代禮學，往往將重心放在《禮記・中庸》、《禮記・大學》中性命、心性的討論，以及理學家「復古禮」的主張，或是更具體地以士大夫編匯的書儀、家禮為研究重心，探討「禮」的民間化、地方化。理學家以禮記為本，發展出一套天人性命的禮說，再加以冠、昏、喪、祭的四禮實踐，張載關學一派可為代表。兩岸哲學、文化的單篇研究不少，[1]日人山根三芳《宋代禮說研究》[2]匯集張載、司馬光、二程等人的禮說與實踐主張，是目前唯一的專書研究。至於專門以禮書為主題的研究，除了司馬光《書儀》、朱熹《朱子家禮》的研究以外，延伸而及宋代宗族、家庭的社會研究也頗為不少，張文昌《制禮以教天下——唐宋禮書與國家社會》中的研究現況整理頗為完備，[3]此處不再贅敘。

學界的研究以理學家的「禮說」，或是書儀、家禮、鄉約等「私禮」為主，說明了宋代整體的禮制環境已經與前代不同。以國家禮典為主的「公禮」，到了宋代已經不再吸引士人的目光，因為士庶文化的禮俗整頓，才是宋代禮學的

1 如台灣方面比較新的有林素芬，〈張載的「知、禮成性」論〉，《東華漢學》第 13 期（2011 年 6 月），頁 39-78、陳政揚，〈張載哲學中的「理」與「禮」〉，《高雄師大學報（人文與藝術類）》第 18 期（2005 年 6 月），頁 163-178。大陸方面魏濤，〈張載著作新發現——張載佚書《禮記說》考論〉，《河北師范大學學報(哲學社會科學版)》第 37 卷第 6 期（2014 年 11 月），頁 96-101；又林樂昌，〈張載禮學三論〉，《唐都學刊》第 25 卷第 3 期（2009 年 5 月），頁 34-38 等，都是以張載、關學為中心的禮學研究。

2 〔日〕山根三芳，《宋代禮說研究》（廣島：溪水社，1995）。

3 張文昌，《制禮以教天下——唐宋禮書與國家社會》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012），頁 34-38。

臺灣大學學術期刊資料庫

主軸。[4]理學家禮說與私禮的研究，勾勒出了宋代禮學圖像的輪廓：國家禮典僵化不變，新興的士大夫階層以天人、心性之說為根本，推動地方鄉里的四禮實踐。但在清晰的輪廓線之外，仍是一片模糊不清的背景。舉例來說，張載以顏回非禮四勿來講禮的變化氣質之功，[5]但「禮」作為視聽言動所遵守的準則，是士大夫所編的民間禮儀呢？還是朝廷所頒佈的準式？抑或是問心無愧的師心自用？朱子說的「禮者，天理之節文」中，「節文」具體內涵是冠昏喪祭？是君臣、父子、夫婦、兄弟的綱紀倫常？是否包括國家宗廟崇祀呢？禮作為修養實踐，並不只是一個空概念而已。理學家雖然以「仁義禮知」的「禮」概念化地討論禮的價值、意義，但他們所眼見耳聞的禮制、禮俗，才是長養這個概念的土壤。無法從理學家的禮說當中，看出「禮」所指涉的實際內容，是當前研究的第一個模糊地帶。

復次，前代根據古禮制作的國家禮典，為帝王天命提供了背書保證，宋代皇室何以不再需要禮典的此一功能？標舉三代高幟的宋代士大夫，又何以不像漢代經生那樣，訴諸國家宗廟祭祀的改革？一言之，國家禮典何以不再受到矚目？此外，私禮與公禮之間關係為何？禮經與公禮、私禮的關係又是如何？「禮」不只是某本禮書或某些儀式而已，它是一套由故事、經典、風俗、制度合成的整體成規，將眼光投向鄉里禮俗的理學家，也不是從一個蠻荒世界中白手起家地制訂民間私禮，而是有所繼承，也有所轉化、改革。不能解釋私禮與公禮、禮經之間互動的關係、不能了解宋代士人如何從公禮轉向私禮，是當前研究的另一個缺憾。[6]

4 張文昌認為門閥漸趨沒落，宋代庶民社會興起，但國家並未因應新社會而重新編纂禮典，因此導致公禮喪失主導議題的能力，使私禮成為禮制發展的主軸。《制禮以教天下——唐宋禮書與國家社會》，頁 228。

5 見宋．張載著，章錫琛點校，《張載集》（北京：中華書局，2006），頁 264。

6 關於國家禮典與民間私禮之間的消長，唐宋變革自然是一個很好的切入點，學者也多以此一論點作為基礎，探討宋代私禮的興盛。但我認為門閥的沒落、社會庶民化可以解釋私禮的興盛，但並不能解釋公禮的消音，因為朝廷作為國家根本的本質並沒有改變。尤其宋代形成了中央集權的官僚體制，祀典、朝儀發展更為繁複，《宋史》〈禮〉、〈樂〉、〈儀衛〉、〈輿服〉共有 57 卷，較之《新唐書》〈禮樂〉、〈儀衛〉、〈車服〉合計 14 卷，足有四倍以上。可見國家禮制依然持續發展，且更為興盛，並不受庶民化的影響，只是不再受到士人的關注而已。詳見後文。

臺灣人學學術期刊資料庫

二、宋人目錄書源流考察

班固撰著《漢書》之〈藝文志〉，採取劉歆《七略》加以整理，以六藝、諸子、詩賦、兵書、數術、方技將國家圖書予以分類，可說是我國目錄學最早之源流。兩漢在目錄學上屬七略六類時期，[7]也是學術源流之始。由於此時的國家禮典尚在發展，與經典的關係十分密切，「禮」在目錄上尚未分化為古經與今制，今人制作如武帝時的封禪儀、軍禮司馬法，皆與先秦禮經一起被分入六藝的禮類。[8]

魏晉以後，經、史、子、集四部分類興起，並且逐漸取代七略六類，到唐代以後成為目錄學的主流。[9]現存最早的四部分類目錄書，是《隋書‧經籍志》。隨著國家五禮制度的成熟，今制與古經分流為經部禮類與史部儀注類，其中經部禮類依周禮、儀禮、禮記、通禮、三禮為序，著錄先秦經典及其注疏、解義。而史部儀注類則囊括了五禮及鹵簿、輿服等朝廷儀節，以及一些書儀、家儀等民間私禮。[10]

《隋書‧經籍志》以經、史區分今制與古經之後，大體為後世目錄書所沿用。尤其正史的經籍志，幾乎全部採用這樣的方式將「儀注」與「經典」分為二途。然而這樣的區分在唐末宋初卻一度鬆動，唐人王嗣曾上疏刪改《禮記》，「請刪去《禮記》舊文而益以今事」，[11]顯示了這一時期禮制、禮經二者的界線有模糊的傾向。到了宋代這樣的情形並沒有改變，下面以宋人目錄書著作為本，來探討宋人對「禮」的觀點為何。

（一）經史之間——官修禮書的著錄

吳麗娛在《唐禮摭遺：中古書儀研究》中，曾經注意到唐末五代「變禮」的趨勢。他指出《舊唐書‧經籍志》雖然也有儀注和禮經的分別，但是卻將三部隋唐時期重要的官修禮書《江都集禮》、《大唐新禮》、《紫宸禮要》置於禮經類的最末。同時藉由喪服制的分析，提出這樣分類鬆動乃是唐禮「俗化」

7 昌彼得、潘美月，《中國目錄學》（臺北：文史哲出版社，1991），頁 95-103。

8 東漢．班固撰、唐．顏師古注，《漢書》（北京：中華書局，1962），頁 1709-1710。

9 昌彼得、潘美月，《中國目錄學》，頁 111-149。

10 唐．魏徵、令狐德棻撰，《隋書》（北京：中華書局，1973），頁 919-924、969-971。

11 唐．蕭嵩等撰，《大唐開元禮》，《景印文淵閣四庫全書》第 646 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），頁 21。

臺灣人學學術期刊資料庫

的主張，即禮典由正禮（三禮）走向俗禮（儀注）的象徵。[12]

吳麗娛的研究頗為大膽創新，但他指出禮制的俗化趨勢被強調「復古維新」的宋人遏止，因此《新唐書・藝文志》又完全採取了傳統區別儀、禮的方式，卻不是一個公允的論斷。宋人因為強調三代而主張古禮、輕視今禮，是目前一般的研究結論，然而正史之外，宋人所編幾部主要目錄書當中，將《開元禮》與宋代《開寶通禮》收入經部禮類的，卻有一半以上。顯見宋人對古禮、今制的區分，並不如想像中的涇渭分明。事實上，吳麗娛也補充說明宋人對喪服禮的復古「僅恢復到《開元禮》為止」，[13]可見宋人雖然「復古」，但如何復、何謂古，還是需要更多細緻的討論，才能得其全貌。

現存宋人目錄書有官修《崇文總目》、晁公武《郡齋讀書志》、尤袤《遂初堂書目》、陳振孫《直齋書錄解題》、鄭樵《通志・藝文略》共五部。這幾部目錄書除了《通志・藝文略》獨創體例之外，其他四部都依照經、史、子、集四部著錄書籍，其下再分細目。各書的細目不盡相同，但都有「經部禮類」與「史部儀注（禮注）類」，大抵與禮直接相關的書籍，都收在這兩類當中。《通志・藝文略》則較為特別，將古今目錄區分為經、禮、樂、小學、史、諸子、天文、五行、藝術、醫方、類書、文共十二類，其中禮類細分為周官、儀禮、喪服、禮記、月令、會禮、儀注七項。由於官私目錄書書籍量本來不同，書目因時因人頗有差異，譬如《崇文總目》是北宋初期所修，因此宋代書籍較少，而兩宋之際晁公武的《郡齋讀書志》以史籍居多，很少唐代官修禮書。因此，要全面比較各目錄書如何著錄歷代禮類書籍，實在很難找到基準點。下面取收錄較普遍的禮典唐代《開元禮》、《禮閣新儀》，及宋代《開寶通禮》、《太常新禮》為例，[14]來看國家禮典在目錄書中著錄的情形。

12 吳麗娛，《唐禮摭遺：中古書儀研究》（北京：商務印書館，2002），頁 470-495。

13 同上註，頁 489。

14 《禮閣新儀》為唐憲宗時官修禮書，今已失傳，《直齋書錄解題》著錄「錄開元以後禮文損益」。宋・陳振孫，《直齋書錄解題》（臺北：廣文書局，1979，影印武英殿聚珍版），頁 418。《太常新禮》則是宋仁宗時賈昌朝奉敕修撰完成，其書「凡《通禮》所存悉仍其舊，裒其異者列之為一百二十篇」。宋・陳振孫，《直齋書錄解題》，頁 420。由此可見，兩書都可以說是《開元禮》與《開寶通禮》的增修。

臺灣大學學術期刊資料庫

目錄	《開元禮》	《禮閣新儀》	《開寶通禮》	《太常新禮》
《崇文總目》[15]	經部：禮類	史部：儀注	經部：禮類	無
《郡齋讀書志》[16]	無	無	經部：禮類	無
《遂初堂書目》[17]	經部：禮類	經部：禮類	經部：禮類	經部：禮類
《直齋書錄解題》[18]	史部：禮注	史部：禮注	史部：禮注[19]	史部：禮注
《通志・藝文略》[20]	禮類：儀注	禮類：儀注	禮類：儀注	禮類：儀注

由上表來看，《崇文總目》、《郡齋讀書志》與《遂初堂書目》大體都將官修禮書列為經部。但各別的去取原則又不盡相同。《崇文總目》列入經部禮類的，是以《開元禮》與《開寶通禮》為中心的五部官方禮典，其餘唐代禮典如《禮閣新儀》則都列為史部儀注。《郡齋讀書志》所收禮書較少，列為經部的有《開寶通禮》及《太常因革禮》，史部儀注只有著錄八本，以北宋所修《會計錄》、《封禪記》為主。《遂初堂書目》雖然內容簡單只有一卷，但收書最多。唐代、北宋大部官方禮典如《開元禮》、《禮閣新儀》、《開寶通禮》、《太常新禮》、《政和五禮新儀》都列為經部，列在史部儀注類的，則是官修個別禮典的儀注，以及私家的禮書。

《直齋書錄解題》則與正史《隋書・經籍志》、《新唐書・藝文志》一樣，將「經」限於先秦禮經與後人解經之作。各朝代的禮典無論大小，都列於史部禮注類。另外鄭樵《通志・藝文略》自創一格，將三禮與解經作品自傳統的經部拉出，與儀注、月令等列入禮類。雖然在細項中有所分別，但就整體的分類而言，由於禮獨立一類，不再屬經部，等於將古經與今制都一齊「制度化」了，可說十分具有革命性。

綜上所觀，宋人對於禮類著作「古經」與「今制」的分別，自北宋到南宋

15 宋・王堯臣等編、清・錢東垣等輯釋，《崇文總目輯釋》（臺北：廣文書局，1968，影印粵雅堂叢書校刊）。

16 宋・晁公武，《郡齋讀書志》（臺北：廣文書局，1967）。

17 宋・尤袤，《遂初堂書目》（臺北：新文豐出版公司，1985）。

18 宋・陳振孫，《直齋書錄解題》。

19 武英殿聚珍版誤為《開「元」通禮》。但據解題「劉溫叟開寶四年撰」云云，可知是《開寶通禮》。

20 宋・鄭樵，《通志》（臺北：商務印書館，1987）。

臺灣大學學術期刊資料庫

都不能說有固定、統一的觀點。即便到了元代馬端臨作《文獻通考・經籍考》時，仍然將儀注類列於四部中「經部」的最後一類，顯然歷代國家禮典與先秦古禮之間的分野，一直到元代仍不如後世《四庫全書總目提要》那樣涇渭分明。那麼宋人目錄書的這個特點，在理解宋代禮學上，應當作何解讀？下面引陳振孫與歐陽修的觀點討論之。

（二）「聖經」與「邦國之典」

《直齋書錄解題》樂類之前，陳振孫有一小序，說明自己何以將樂類從經部析出，而置於子部：

> 劉歆、班固雖以禮樂著之六藝略，要非孔氏之舊也。然三禮至今行於世，猶是先秦舊傳，而所謂樂六家者，影響不復存矣。竇公之《大司樂章》，既已見於《周禮》；河間獻王之《樂記》，亦已錄於《小戴》，則古樂已不復有書。而前志相承，乃取樂府、教坊、琵琶、羯鼓之類以充樂類，與聖經并列，不亦悖乎。晚得鄭子敬氏書目，獨不然。其為說曰：「儀注、編年，各自為類，不得附於禮、春秋。則後之樂書，固不得列于六藝。」今從之，而著於子錄雜藝之前。[21]

文中「鄭子敬氏」乃是鄭樵的族孫，也是南宋末期福建的大藏書家。所作《鄭氏書目》今已不傳，該書類例乃是據鄭樵《通志・藝文略》而來，但將禮、樂、小學又合入經部。[22]由陳振孫小序所言來看，鄭氏應當是將儀注、樂書、編年等後人著作自經部析出，置於他部。鄭氏與陳振孫的意見是有代表性的，他們主張「聖經」為「孔氏之舊」，也就是說，經部只包括先秦經典及其注疏、解說，其他後世制作都不得「與聖經同列」。

這一派的觀點，到了後代日益受到重視，清代《四庫全書總目提要》一出，此說幾乎成為定論，成了目錄學的標準。[23]以「經」與「史」來區分古經與國

21 宋・陳振孫，《直齋書錄解題》，頁 843-844。

22 昌彼得、潘美月，《中國目錄學》，頁 171。

23 元明時期在目錄史上被稱為「解放的時代」，因為官私修書體例不一，亦無藏書家加以有系統地整理著錄。有條理、原則的四部著作雖不多見，昌彼得、潘美月，《中國目錄學》，頁 173。但「儀注」與「禮經」的區分卻愈來愈明確，像《郡齋讀書志》、《遂初堂書目》那樣直接將古禮與歷代官修禮典同列於一項、不再以細目區分的，已經幾乎看不到。頂多是為歷朝禮典獨立一細目，置在「經部」或其他自創分類，

臺灣人學學術期刊資料庫

家禮典，可以稱之為「經典主義」，也就是以「聖經」作為今制的來源依據，「經」萬古不變，而一朝之制則隨時損益，宜乎列入史部，以見其沿革變化。

由此觀之，將國家禮典直接與先秦經典列為一項，不再以細目區別的，在歷代目錄書中，可說是宋代特有的現象。有研究者認為，這是因為唐及宋初曾設「開元禮舉」及「開寶禮科」之故，為了伸張官方典章的權力，因此將《開元禮》與《開寶通禮》列為經部。[24]科舉考試固然是其原因，但之所以將國家禮典列為科考科目，實起自於「禮」觀念的轉變。沿著國家五禮系統的發展歷程來看，《開元禮》可說集漢、晉制禮之大成，其祀典、儀式之完備，已成為一套帝王公卿維持身份的常軌，達成了漢代初始維繫國家秩序、朝廷尊嚴的制禮發想。因此相較於古經上殘缺不全的「周制」，盛世的《開元禮》可說是形成了新的典範。唐、宋之所以將國家禮典列為科考科目，原因也在於此。

《崇文總目》修成時，歐陽修身為翰林學士，為之撰寫敘釋。在史部儀注類之末，他說明了區分「禮經」與「儀注」的原則：

> 昔漢諸儒得古禮十七篇，以為《儀禮》，而〈大射〉之篇獨曰「儀」。蓋射主於容，升降揖讓不可以失。《記》曰：「禮之末節，有司掌之」，凡為天下國家者，莫不講乎三代之制，其采章文物、邦國之典，存乎禮官，秦漢以來，世有損益；至於車旗服器、有司所記、遺文故事凡可錄者，附於史官云。[25]

《儀禮》十七篇中，獨有記載公卿大夫射禮的〈大射儀〉以「儀」而非「禮」名篇，歐陽修考慮其原因，認為射禮的意義在表現升降揖讓之容，而辭氣容貌屬禮之末節，故由有司掌之，稱之為「儀」。

歐陽修之見，當是本於《左傳‧昭公二十五年》「子大叔見趙簡子，簡子問揖讓、周旋之禮焉。對曰：『是儀也，非禮也。』」一段。《左傳》此段引用子產之言，認為真正的禮不在貴族之間「禮容」的表現，而是「天之經也，地之義也，民之行也」，凡天地間五行、五色、六采、七音、八律，乃至人之父子、兄弟、姑姊、喜怒哀樂、禍福賞罰無一不是「禮」的內涵。因此結論「禮，

如明代官修《文淵閣書目》將本朝儀制列於天字第一櫥「國朝」項下，將歷朝禮典以「禮書」細目繫於經部「三禮」之後；明代高儒《百川書志》則與《文獻通考‧經籍考》一樣，將儀注列在經部之下，見昌彼得、潘美月，《中國目錄學》，頁 181。

24 張文昌，《制禮以教天下——唐宋禮書與國家社會》，頁 350。

25 宋‧王堯臣等編、清‧錢東垣等輯釋，《崇文總目輯釋》，頁 208-209。

臺灣大學學術期刊資料庫

上下之紀，天地之經緯也，民之所以生也，是以先王尚之。」這一段可以說是秦、漢以來主導「禮」觀點的重要依據。歐陽修也根據這一段，將歷代制作的「采章文物、邦國之典」視為經部之禮類，其目的在「講乎三代之制」；而有司所掌的車服、故事，屬於禮之末節，便列於史部儀注類。

《崇文總目》著錄經部禮類共三十三部。除了三禮及其注解之外，以國家禮制為中心的有：隋煬帝《江都集禮》、唐代《開元禮》、《續曲臺禮》等七本、宋《開寶通禮》及《義纂》，加上解說唐禮的《五禮精義》、《五服志》及謚法類共十七部。由此可見，《崇文總目》對於「禮經」的觀念非常實務化、應用化，一朝之制以外，解說當朝禮典的著作、國家謚法等等，「自漢以來沿革之制、有司之傳，著于書者」[26]都可屬於經部，與周制、漢儒經說同列。邦國之典被視作「經」，代表了宋人非常看重「禮」作為制度的一面，這樣的禮觀念也影響了後來《郡齋讀書志》與《遂初堂書目》，甚至一直到了《通志》與《文獻通考》，都是站在禮的制度面考量，因此對於「經」的定義有很大的彈性與調整空間。

以上整理了宋人目錄書兩種主要的觀點，陳振孫、鄭子敬主張「聖經」的根本性，認為後世制作不得與之同列。而以歐陽修《崇文總目・敘釋》為代表的一派，則看重「禮」作為「邦國之典」的制度面，對古經與今制的分野較有彈性。上面提出兩種觀點，似乎以制度面一邊佔優勢，但事實上卻很難定論，甚至兩種觀點之間也未必是對立的。首先五部目錄書的成書時代、藏書基礎都不同，官修、私修立場亦有所區別，在這樣大的差異下，要說某派形成了主流意見難免流於武斷。復次，僅就五部目錄書要將有宋一代三百年判為兩種禮觀點，由於缺乏時間點的基準，也沒有代表性。然而，指出兩種差異的觀點，卻可以微觀地看到宋代「禮視野」的豐富多樣，不是「經」或「史」可以簡單劃清界線。歐陽修《崇文總目・敘釋》視邦國之典與古經同列，但修撰《新唐書・藝文志》又選擇將《開元禮》等列於史部儀注。這並不是歐陽修本人的矛盾或疏忽，而是宋人對「禮」的經典性沒有那麼強烈的維護企圖，與宋代經學的疑經風氣倒是不謀而合。

（三）官修禮典的因循模式

前文已比較了宋代官修《開寶通禮》與《太常新禮》在目錄書中的著錄，此處需要再補充的是宋代官修禮書的特點。

從後漢朝儀開始，一直到西晉《新禮》，經典做為國家禮典制作的依據，

26 同上註，頁 59。

臺灣大學學術期刊資料庫

具有相當的效力，主導其事的也往往是當代著名的經學家。[27]這樣的特色到了《開元禮》已經逐漸削弱，因為漢、晉以來累積的遺文故事，已經足以成為國家設置五禮的歷史資源，經典古義反而成為次要的參考。國家禮典發展至唐，所有經學上的爭議都已告一段落，在明堂郊祀方面，鄭學「六天」與王學「一天」的歧異在《顯慶禮》採用王肅之說以後，[28]整個國家禮制幾乎可以排除經學的依據而自行運作。因此在《開元禮》修撰之前，唐禮之運作乃是《貞觀禮》與《顯慶禮》並用，不足之處再以《周禮・春官》補充。[29]援引經典以解決禮制爭議的模式，已經漸漸過去。

《開元禮》集中古禮典之大成，已經成為國家禮典之典範。之後的禮書制作，都以「變禮」的形式對《開元禮》加以修訂，不再有新的制作出現。[30]宋代《開寶通禮》的修撰也是「本唐《開元禮》而損益之」。[31]最可注意者，仁宗時歐陽修主持《太常因革禮》的編修，「主《通禮》而記其變，及新禮以類相從」，[32]以記北宋前期國禮之因革。所引用的書目，有《國朝會要》、《慶曆祀儀》、真宗時的《封禪記》、《汾陰記》等等共十數部，但竟無一部是先秦之禮經。[33]可見到了北宋國禮已經完全自成一體，不再需要援用經典來強調本身的正統性。

國禮的儀注化，使歐陽修發出了「由三代而下，治出於二，而禮樂為虛名」[34]的著名感嘆。然而從上文對於宋人目錄書的考察中，又可知歐陽修此言並非出於維護先秦禮經正統的復古心理，因為他依然承認秦漢以來的「邦國之典」作為經典的重要性。那麼歐陽修所言「三代而上。治出於一，而禮樂達於天下」[35]應當如何解釋呢？「三代禮樂」若不是先秦禮經之正統，指的是什麼？依《禮記・曲禮》明明記載著「禮不下庶人」，那麼宋人「禮樂達於天下」的觀點又

27 甘懷真，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》(臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003)，頁 37-48。

28 張文昌，《制禮以教天下——唐宋禮書與國家社會》，頁 52-53。

29 「二書(筆者按：指《貞觀禮》與《顯慶禮》)不同，蓋嘗並用〈春官〉充位，莫之或正。」唐・杜佑，《大唐開元禮・原序》，頁 646。

30 張文昌，《制禮以教天下——唐宋禮書與國家社會》，頁 92-116。

31 元・脫脫等，《宋史》(北京：中華書局，1985)，卷 98，頁 2421。

32 同上註，頁 2422。

33 見張文昌整理之「《太常因革禮》引書統計表」，。張文昌，《制禮以教天下——唐宋禮書與國家社會》，頁 187-189。

34 宋・歐陽修、宋祁同撰，《新唐書》(北京：中華書局，1975)，卷 11，頁 307。

35 同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

從何而來？下一節便深入宋人文集探究「三代禮樂」的核心問題。

三、中央集權制度下的三代禮樂

宋代承五代之後，開國局面可說是舉步維艱。如何打破武力割據的天下大勢，在有限的國力下穩定宋朝的存續，使宋朝不至於成為五代之「第六代」，是迫在眉睫的危急課題。宋太祖登基之後，一方面討平南唐、北漢、西蜀等各方勢力，一方面也積極思考如何不重蹈五代覆轍，以保有得來不易的功業。軍事上強幹弱枝、用人重文輕武、集權中央等等，都是太祖保守國祚的思慮成果。這些制度的設計，雖然帶來了終宋一朝都無法解決的財政、邊防問題，但也確實讓宋朝在風雨中享國數百年，不至成為後周之後下一個短暫的王朝。

由此而言，「制度」可說是宋朝賴以自立的根本。宋朝文治的特點，所謂「重文輕武」的意涵，指的就是以「制度」穩定國勢，而不以軍事武力征伐天下。[36]立國方針決定了有宋一代的思潮與學術，歷經三朝的醞釀，仁宗朝時「以天下為己任」的宋代士人開始進入朝廷。這批士人自豪於本朝與歷代不同的文治特點，自視為前所未有、超越漢唐的新時代，因而將「三代之治」視作國政的理想。有關宋代的一切學術、政策、思潮，都圍繞著「三代」的課題展開。三代之治說法的出現與宋代「文治」的立國政策密切相關，顯現了「三代」並不是一個空洞的國家藍圖而已，而是因應著國家新起、重組局勢的時代脈動的施政構思。[37]

「三代禮樂」也是如此，因此「回歸三代」並不限於先秦的禮經文本，反而是一套因應當代現實而構思的禮樂藍圖。宋代國禮的儀注化、私修禮書的興盛，乃至重視《禮記》等特點，背後的根本都是這張禮樂藍圖。解開組成「三代禮樂」各方面盤根錯節的因素，就能深入宋代禮學禮制的核心。

---

36 鄧小南析論宋太祖如何由五代局面逐步走向宋代中央集權、重文輕武的格局，論點細密，值得參考。如論宋初的「崇文」說：「宋代歷史上經常討論『文武關係』的問題，其實並非『文』、『武』之間的問題，而是在君臣之間的問題，是帝王如何統御文武臣僚的問題。」鄧小南，《祖宗之法——北宋前期政治述略》（北京：生活．讀書．新知三聯書店，2006），頁 176。又如論宋初奠定的「文官政治」：「所謂『文官政治』，當然與前章所述『文臣群體』、『讀書人』有關聯，但更是指國家體制特定的組織與運作方式。」鄧小南，《祖宗之法——北宋前期政治述略》，頁 196。對本章的寫作多有助益。

37 關於宋人對「三代」的嚮往，可參考余英時，〈回向三代——宋代政治文化的開端〉，《朱熹的歷史世界》（北京：生活．讀書．新知三聯書店，2004），頁 184-198。

臺灣大學學術期刊資料庫

（一）由典常到綱紀

由唐入宋，編纂國家禮典的議題淡出朝廷議論的視野，漢、唐以來要求國家朝廷制禮作樂以垂為典常的呼聲消失了，取而代之的是抑制、簡約的建言。南宋趙汝愚編《宋朝諸臣奏議》，其中「禮樂門」共收郊祀、明堂、宗廟、濮議等十五項一百餘篇奏議。[38]然而除了「褒崇先聖」一項以外，建請國家節葬、罷宴、勿興土木幾佔半數。[39]漢宣帝時儒臣王吉、貢禹等人也有「去角抵、減樂府、省尚方」、「君子樂節禮樂」的建言，但實是針對宮室、車馬、衣服、嬪妃等皇室用度而言，他們的根本主張仍是「願陛下承天心，發大業，與公卿大臣延及儒生，述舊禮，明王制，□一世之民濟之仁壽之域」。[40]與宋人對國家典禮加以規範、抑制的角度是不同的。

《宋朝諸臣奏議》經過趙汝愚之手，確實代表了舊黨與理學家的觀點。[41]然而對宗廟朝廷常行的典禮，亦即西漢時王吉所說要建立的「禮義科指可世世通行者」，[42]已由積極提倡轉為溫和地抑制，的確是宋朝的一個特點。國家禮典故事化，成為太常禮官典守的儀注，以及歐陽修對國禮為「虛名」的批評，都在在地顯現出國家禮典的角色已經轉換，淡出了朝野關注的範圍。

朝廷宗廟典禮，在漢唐是國家正統的表現，是帝王天命的象徵。何以到了宋代，朝野上下對國家典禮的態度卻由倡言轉為抑制？進一步思考，宋人所認為的「天命」或「正統」應不在典禮而另有所繫，那麼宋人心中維繫王朝正統的又是什麼？下面比較中唐陸贄與北宋司馬光關於天下局勢之言，便可窺知一二。

中唐時經歷了安祿山之亂，地方權重而中央勢弱，陸贄分析天下大勢，建請德宗「轉天下租稅，徙郡縣豪傑，以實京師」：

> 立國之權，在審輕重，本大而末小，所以能固。故治天下者，若身

38 宋．趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心校點整理，《宋朝諸臣奏議》（上海：上海古籍出版社，1999）。

39 如仁宗朝時溫成皇后喪事、英宗朝禮崇生父濮王等，都因為不合體制使朝臣紛紛建言節制。其他在朝會、燕饗、臨幸、宗廟方面，建請勿修神御殿罷宴、節浮費等奏議也為數不少。

40 漢．班固，《漢書》，頁 3333-3335。

41 趙汝愚與朱子的交情頗密，《宋朝諸臣奏議》的編纂，朱子及其門人也參與其中。見束景南，《朱子大傳》（福州：福建教育出版社，1992），頁 554-559。

42 漢．班固，《漢書》，頁 1033。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 使臂，臂使指，小大適稱而不悖。王畿者，四方之本也；京邑者，王畿之本也。其勢當京邑如身，王畿如臂，而四方如指，此天子之大權也。是以前世轉天下租稅，徙郡縣豪傑，以實京師。[43]

陸贄以京邑為王業之根本，正與漢初鼂錯主張更化禮樂時所說「大國專治異政，不稟京師，恐不可傳後」[44]的理由相同，是希望藉助財賦、軍力、典禮之勢，讓天子所在的京邑達到「居重御輕」的效果。西漢時匡衡主張「宜壹曠然大變其俗」時，理由也是「今長安天子之都，親承聖化，然其習俗無以異於遠方，郡國來者無所法則」。[45]顯然由漢到唐，如何權衡中央與地方的力量，一直是穩定國家的關鍵問題。而宗廟朝廷的盛大禮儀，更是維繫天子地位的重要象徵。

宋朝之建立並非沒有地方權力的威脅。經歷了唐末五代的武力割據，以禮法維持的國家尊嚴蕩然無存，如何重建朝廷的威勢，一樣是宋初需要面對的課題。然而與前代不同的是，軍權收歸中央的趨勢已經在五代逐步完成，[46]而太祖、太宗時期又逐步地架空地方的權力，終至使節度使成為虛銜。[47]在「自京師至於海隅徼障，一尉卒之職必命於朝，政之大小皆自朝出，州縣之吏奉行而已」[48]的體制下，「綱紀」遂取代了禮儀典常，成為維繫朝廷、帝王威勢之所在。司馬光可說是最早提出綱紀之重要性的人，在〈上神宗論體要〉中，他有一段與陸贄相近的言論：

> 何謂為政有體？君為元首，臣為股肱，上下相維，內外相制，若網之有綱，絲之有紀。故《詩》云：「勉勉我王，綱紀四方」又云：「豈弟君子，四方之綱」。古之王者，設三公、九卿、二十七大夫、

43 宋・歐陽修、宋祁同撰，《新唐書》，頁 4912-4913。

44 漢・司馬遷撰，劉宋・裴駰集解，唐・司馬貞索隱，唐・張守節正義，《新校史記三家注》（臺北：世界書局，1975），頁 1160。

45 漢・班固，《漢書》，頁 3335。

46 見鄧小南，《祖宗之法——北宋前期政治述略》，頁197-200。又日人佐伯富，〈宋朝集權官僚の成立〉中「五代の分裂と統一の機運」一節，也對五代時中央集權的趨勢作了論述。收入〔日〕荒松雄等編，《東アジア世界の展開》，《岩波講座・世界歷史・9》（東京：岩波書店，1971），頁165-168。

47 鄧小南，《祖宗之法——北宋前期政治述略》，頁 206-209。

48 語出宋・歐陽修，〈問進士策三首〉之二。宋・歐陽修著，洪本健校箋，《歐陽修詩文集校箋》（上海：上海古籍出版社，2009），頁 1192。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 八十一元士以綱紀其內，設方伯、州牧、卒正、連帥、屬長以綱紀其外。尊卑有敘，若身之使臂，臂之使指，莫不率從。此為政之體也。[49]

講論天下局勢的輕重，司馬光與陸贄都以「身之使臂，臂之使指」作為譬喻。然而陸贄要以軍力、財賦充實京邑，達到居重御輕的效果，而司馬光提出「為政有體，治事有要」目的卻恰恰相反。他藉「體要」之說主張落實地方的權責，「凡天下之事，在一縣者當委之知縣，在一州者當委之知州，不當數遣使者擾亂其間，使不得行其職業」[50]希望達到聖帝明王「垂拱無為而天下治」的成效。何以一樣的論述卻產生兩種不同的目標？關鍵便是宋初完成的中央集權官僚體系，使中央與地方的事權歸一，不再需要充實中央，因此要維持局勢，只剩下官僚體系的權責與效率問題。[51]

新的中央集權體制，正是宋人「三代禮樂」的想像據以形成的架構。歐陽修在《崇文總目》敘釋中，認為以春秋之亂周室仍得以維持，全賴禮樂之深入人心：

> 禮樂之制，盛於三代，而大備於周。三代之興，皆數百年，而周最久。始武王周公修太平之業，畫天下以為九服，上自天子，至於庶人，皆有法度。方其郊祀天地、開明堂以會諸侯，其車旗服器文章爛然，何其盛哉！及幽厲之亂，周室衰微，其後諸侯漸大，然齊桓賜胙而拜晉文，不敢必請隧，以禮維持又二百餘年，禮之功亦大矣。[52]

歐陽修認為周禮之盛明、車服文章之爛然，其功不在崇高天子的威勢，而在於

49 宋．司馬光，〈上神宗論體要〉，收入宋．趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心校點整理，《宋朝諸臣奏議》，頁 69。

50 同上註，頁 70。

51 宋真宗舉行封禪典禮，有說乃是因契丹習俗重視天地之祀，故神道設教，「欲假是以動敵人之聽聞，庶幾足以潛消其窺覦之志」。明．陳邦瞻、馮琦著，《宋史紀事本末》（北京：中華書局，1977），頁 176。若站在中國內部權勢已整合為一的角度上來看，過去朝廷與郡國的關係，便轉變為中國與外邦的關係。建立威勢，也就用在國與國的對外關係上。

52 宋．王堯臣等編、清．錢東垣等輯釋，《崇文總目輯釋》，頁 58-59。

臺灣大學學術期刊資料庫

由上而下全體的法度。由於尊卑法度深入人心，因此春秋雖亂，周室仍得以維續二百餘年。司馬光也表達了一樣的意見，他說「昔三代之王，皆習民以禮，故子孫數百年享天之祿；及其衰也，雖以晉、楚、齊、秦之強，不敢暴蔑王室，豈有力不足哉？知天下不已與也。」[53]歐陽修與司馬光說的雖然是三代與周制，但秩序取代了威嚴，成為宋人「三代禮樂」的核心考量，卻是漢唐所沒有的新觀點。

中央集權的官僚體系之下，唐代將禮視為天下儀範，主張「禮必本於太一」、「聖人以禮示之，天下國家可得而正也」[54]的環境已經不再。所謂「朝廷之令必行於轉運使，轉運使之令必行於州，州之令必行於縣，縣之令必行於吏民」的上下秩序、綱紀，成為「禮之大節」。[55]建立威儀的根本原因消失，朝廷郊廟禮典因此故事化、儀注化，成為有司所掌。禮法的觀念由朝廷與地方的權勢均衡，被化約為君臣間的上下綱紀。盛大莊嚴的典禮、儀式已不再是「古禮」的象徵，宋人心中維繫國家正統的「禮」，層面更加廣泛，是以「綱紀」為根本全面展開的家國秩序。

（二）實務化的普遍秩序

「綱紀」作為維繫國家上下法度的「禮之大節」，所適用的範圍不會只在郊廟朝廷的典禮，而必然是要擴大到士庶全體，才能達到定國安邦的效果。「綱紀」作為思考禮的核心，使「禮」走出了朝廷重地，普遍化為貴賤通用的秩序、規律。禮從禮器儀式中解放，被看為全體的秩序規律，可說是走向了抽象的思辨，但一方面從「禮」原本溝通天人的角度來看，「禮」作為人間的秩序反而是實務化了。這個微妙的轉變，在范仲淹〈大禮與天地同節賦〉中表現得十分清楚。范仲淹此賦以《禮記‧樂記》的「大樂與天地同和，大禮與天地同節」為題，與〈樂記〉的崇高禮樂的本旨看似一致，都在發揮「禮本於太一」的玄思。但相較於〈樂記〉的訴諸幽明鬼神的鋪陳方式，[56]范仲淹之「大禮」雖然

53 宋．司馬光，〈上仁宗論謹習〉，收入宋．趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心校點整理，《宋朝諸臣奏議》，頁 235。

54 唐．杜佑，《通典》，《景印文淵閣四庫全書》第 603 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），頁 494。

55 宋．司馬光，〈上仁宗論謹習〉，收入宋．趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心校點整理，《宋朝諸臣奏議》，頁 236。

56 〈樂記〉該段文字作：「大樂與天地同和，大禮與天地同節。和，故百物不失；節，故祀天祭地，明則有禮樂，幽則有鬼神。如此，則四海之內合敬同愛矣。」分段為〈樂論篇〉第三章，孫希旦注該章乃是「言禮樂之本在乎愛敬之情也」。清．孫希旦

臺灣大學學術期刊資料庫

「其始則生乎太一，其極則至乎無體」，但卻以人間之「節」為依歸，有了更為具體的內涵：

> （大禮）原始要終，與剛柔而並啟。觀乎施為，人紀張，作國維。協五常而有序，齊萬物而無私。陰陽節之於消長，日月節之於盈虧。同異之儀，向清濁而別矣；往來之則，於寒暑而知之。於是各執其中，咸約其泰。父子正之於內，君臣明之於外。從無入有，統乾道而長存；自古及今，配坤元而可大。則知節者禮之本，禮者節之荃。[57]

范仲淹的「大禮」，一方面延續了《禮記》〈禮運〉、〈樂記〉及《左傳》中子產以禮為天經地義的觀點，強調禮的崇高及廣備；但一方面又將禮作為人倫紀綱的一面鋪陳得更加詳細具體，使得禮的「規律性」、「秩序性」特別地突顯出來。《禮記》中本有禮本於天地、陰陽、四時、人情之意，但乃是要強調禮的廣大悉備、不可違逆，同時更重要的要突出制禮作樂的「聖人」的聖明地位。[58]范仲淹則重視「禮」在陰陽、日月、寒暑運作上的規律性，也就是「節」。無須聖人或天地鬼神的背書，禮本身就是秩序與規律。

「禮」的意涵逐漸往人事制度移動，原本「聖人以禮示之」[59]的國之大典慢慢地轉變為因事制宜的人間法則。《禮記・樂記》中說聖人制禮「以降上神與其先祖，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以齊上下，夫婦有所，是為承天之祐。」[60]人倫乃是聖人制禮獲得上天的護祐所致。但在宋人的論述中，禮本身就是「節」，是先王因人性的種種需要而制作的人世法則。李覯作《禮論》，將禮分為飲食、衣服、宮室等十二項，其中先論飲食衣服之禮的起源：

撰，沈嘯寰，王星賢點校，《禮記集解》（北京：中華書局，1989），頁 988。

57 宋・范仲淹著，清・范能濬編集，薛正興校點，《范仲淹全集》（南京：鳳凰出版社，2004），頁 682。

58 譬如〈禮運〉篇中說聖人「以天下為一家，以中國為一人」，故「聖人作則，必以天地為本，以陰陽為端，以四時為柄，以日星為紀，月以為量，鬼神以為徒，五行以為質，禮義以為器，人情以為田，四靈以為畜。」就是藉天地、四時、日月、五行、鬼神之崇高廣大，來指出人事上禮義、人情、四靈等的長久不移、不可違逆。清・孫希旦，《禮記集解》，頁 588、612。

59 同上註，頁 585。

60 同上註，頁 588。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 夫禮之初，順人之性欲而為之節者也。人之始生，飢渴存乎內，寒暑交乎外。飢渴寒暑，生民之大患也。食草木之實、鳥獸之肉，茹其毛而飲其血，不足以養口腹也。被法衣皮，不足以稱肌體也。聖王有作，於是因土地之宜，以植百穀；因水火之利，以為炮燔烹炙。治其犬豕牛羊及醬酒醴酏，以為飲食。藝麻為布，繰絲為帛，以為衣服。[61]

飲食、衣服之禮乃是聖人因先民之飢渴、寒暑而作。接著引而申之，宮室、器皿、夫婦、父子、長幼、君臣、上下、賓客、祭祀等等，無一不是因先民「手足不能以獨成事也」、「夫婦不正，則男女無別」而制作。乃至《禮記》中最重視的禘嘗郊社，李覯也認為是因先民「神者人之本也，不可以不事」的需求而制作。[62]

「禮」成為因應人間種種需求而制作的服器制度，相對上就削弱了《禮記》當中崇高威嚴的本質，因此《禮論》中又設問「古之言禮樂者，必窮乎天地陰陽，今吾子之論，何其小也？」李覯的答案是：

> 天地陰陽者，禮樂之象也；人事者，禮樂之實也。言其象，止於尊大其教；言其實，足以軌範於人。前世之言教道者眾矣，例多闊大，其意汪洋，其文以舊說為陳熟，以虛辭為微妙，出入混沌，上下鬼神，使學者觀之耳目驚炫，不知其所取，是亦教人者之罪也。[63]

李覯對於禮的今古之別可說有相當敏銳的省察，他注意到自己的禮論與古人不同之處，也注意到專就人事制度的論禮方式似乎過於「小」了，少了古來「尊大其教」的崇高意涵。他的回應頗具革命性，雖然以禮樂的「象」與「實」同時肯定了兩種觀點，但也指出「尊大其教」的說法使人「不知其所取」的缺點。

從溝通天人的聖人制作，到因事制宜的人事法則，「禮」從由上而下的教條規範，變為本於人世的普遍規律。《禮記‧曲禮》中「禮不下庶人」之語，便成為討論的焦點。李覯反駁〈曲禮〉此說，認為：

---

61 宋．李覯著，王國軒點校，《李覯集》（北京：中華書局，2011），頁 6。

62 同上註，頁 6。

63 同上註，頁 18。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 予所言者，道也。道者，無不備、無不至也。彼所言者，貨財而已耳。謂人貧富不均，不可一以齊之焉。[64]

「禮不下庶人」是由於庶人的經濟條件不如有位君子，因此在禮樂的要求上不能相提並論。張載與司馬光也都曾注意到這個問題。司馬光在策問中以此為題，請應試舉子各言其見：

> 《曲禮》曰：「禮不下庶人，刑不上大夫」，按《王制》修六禮以節民性，冠、昏、喪、祭、鄉、相見，此庶人之禮也。《舜典》五服三就，大夫於朝，士於市，此大夫之刑也。夫禮與刑，先王所以治群臣萬民，不可斯須偏廢也，今《曲禮》乃云如是，然則必有異旨，其可見乎？[65]

他的考量點與李覯一樣，都是在禮作為人事規律的不可偏廢。張載則從新興士人的角度來詮釋這一段：

> 「禮不下庶人，刑不上大夫。」於禮，庶人之禮至略，直是不責之，難責也，蓋財不足用，智不能及。若學者則不在此限，為己之所得所行，己之所識也。[66]

張載以「財用」、「智力」來看「禮不下庶人」的問題，觀點與李覯一樣，且又特別指出了學者的特殊性。學者財用或許不如任官有爵者，但智力上則已可窺禮制之堂奧，因此可依財智所及而行禮。

從「禮不下庶人」的討論，可以看出「禮」由社會上具體的貴賤之分，轉為一種不分貴賤的「道」。限制庶人習禮行禮的，不是因為無爵無位，而是因為現實上財力條件的不足。學者可依能力所及行禮，更說明了「禮」已逐步轉變為普同的人事規律，是人人皆可習行的「道」，不再是王室貴胄維繫天命的寶器。

---

64 同上註，頁 20。

65 宋，司馬光著，霞紹暉、李文澤校點，《司馬光集》（成都：四川大學出版社，2010），頁 1470。

66 宋．張載，《張載集》，頁 317。

臺灣大學學術期刊資料庫

（三）五禮與四禮

以綱紀為本的「三代禮樂」，開展為因應人事而起的普世法則。李覯將禮分為飲食、衣服、宮室、器皿、夫婦、父子、長幼、君臣、上下、師友、賓客、死喪、祭祀等十二項，[67]幾乎是涵蓋了人類生老病死、社會文明的各個面向。這種以人事為本的禮意涵，促生了冠、昏、喪、祭四禮觀念的流行，逐漸替代了以國家朝廷為重的吉、凶、軍、賓、嘉五禮，成為宋人心中「禮」的具體項目。

五禮是環繞著朝覲、軍賓、喪葬等國家大事而設置的典禮。杜佑在《通典・禮典》中說明五禮在上古伏羲、堯舜時期的起源：

> 伏羲以儷皮為禮，作琴瑟以為樂，可為嘉禮；神農播種，始諸飲食，致敬鬼神，腊[68]為田祭，可為吉禮；黃帝與蚩尤戰於涿鹿，可為軍禮；九牧倡教可為賓禮；易稱古者葬於中野，可為凶禮。又脩贄類帝則吉禮也；釐降嬪虞則嘉禮也；群后四朝則賓禮也；征於有苗則軍禮也；遏密八音則凶禮也。[69]

由此可見，即便是在文明未成的初民社會，五禮的設置也是為帝王敬鬼神、朝諸侯，征伐、喪葬等大事所用。這些國家大事，並非一般的士人、庶民，甚至卿、大夫所有，幾乎可說是王者的專屬。杜佑雖說五禮可根據「事天、事地與人」分而為三，但「其實天地唯吉禮也，其餘四禮並人事兼之」，[70]所謂的「人事」指的仍是嘉、賓、軍、凶等國家帝王的活動。

入宋以後，由於國家體制轉變為中央集權的官僚系統，由中央指派的地方官取代了郡國勢力，成為將國家權力植入地方的重要角色。五禮本為維持中央「居重御輕」的份量而設，只要中央威勢足以鎮住地方，國家便可保持安定。但新的集權系統下，要收歸地方豪強，需要的是地方官的才幹。只有地方官才能將國家「綱紀」作為教化深入民心，達到長治久安的實效。

四禮就是在這樣的背景下逐漸受到重視。歐陽修〈本論〉描繪三代禮樂，認為井田、禮樂之制能深植王政根本，「使天下之人皆盡力於南畝而不暇乎其

67 宋・李覯，《李覯集》，頁 7。
68 《四庫全書》「腊」為衣字旁，現代漢語無此字，暫依意寫作「腊」。
69 唐・杜佑，《通典》，頁 494。
70 同上註，頁 494-495。

臺灣大學學術期刊資料庫

他」、「不用力乎南畝，則從事於禮樂之際」，因此可抵禦佛老思想的流行。[71]此處歐陽修所說的「禮樂」即是：

> 於其不耕休力之時，而教之以禮。故因其田獵而為蒐狩之禮，因其嫁娶而為婚姻之禮，因其死葬而為喪祭之禮，因其飲食群聚而為鄉射之禮。非徒以防其亂，又因而教之，使知尊卑長幼，凡人之大倫也。[72]

就庶民日常生活中的田獵、嫁娶、死葬、飲食制訂禮樂，不僅在防亂而已，也在推行王政教化，使尊卑人倫的秩序能深入人心。李覯「因事制宜」的禮觀點，在歐陽修的三代想像中已有雛形。在他的藍圖中，庶民因為國家穩定的農政教化，能夠各安其份、各守其職，這點出了「禮樂」在宋代的新使命---以深入人心的秩序穩定天下。

較歐陽修稍晚的名臣陳襄在任仙居縣令時，作〈勸俗文〉以導正民俗。在這篇短文中，可以看到地方官在任上如何推廣國家的禮義教化：

> 為吾民者，父義、母慈、兄友、弟恭、子孝；夫婦有恩、男女有別、子弟有學、鄉里有禮。貧窮患難，親戚相救；婚姻死喪，鄰保相助。無墮農桑、無作盜賊、無學賭博、無好爭訟。無以惡淩善，無以富吞貧。行者讓路，耕者讓畔，頒白者不負戴于道路，則為禮義之俗矣。[73]

〈勸俗文〉是為地方父老而作，乃是一篇應用的文字。因此從中可以看到許多社會的現況，也更能看到作為中央權力末端的地方官職責所在。陳襄說的「禮義之俗」包括項目眾多，但貫串其中的根本精神，就是一種對安定、穩定生活的希望。杜絕盜賊、賭博、爭訟等種種具有風險的不安定因素，以人倫關係與農桑之業等穩定因素形成淳美風俗。

在歐陽修與陳襄的禮樂理想中，可以看到一幅安居樂業的農村畫。在人人

71 宋・歐陽修，《歐陽修詩文集校箋》，頁 512。

72 同上註，頁 512。

73 清・黃宗羲原著，清・全祖望補修；陳金生，梁運華點校，《宋元學案》（北京：中華書局，2007），頁 231。

臺灣大學學術期刊資料庫

各秉職業、步調緩慢的農業社會中，遊手好閒的無業之人，確實會成為某種危險的信號。歐陽修明王政以闢佛老、陳襄勸俗，都是要在「防亂」的功能上，杜絕「無業」的危險份子，在教化的積極面，又要讓人對安定的秩序有深切的認同感。[74]這樣的理想是有其歷史因素的。唐末五代均田制受到破壞以後，原本土地國有、計口授田的農業制度不再，提供了土地兼併的契機。在土地私有的前提下，為了掌控地主豪強的勢力，宋代施行了「戶等制」，將戶口分為「主戶、客戶、佃戶」，又依田地條件將主戶分為五等加以課稅。戶等除了作為稅賦力役的課徵基礎以外，鄉村中負責課催的里正、戶長、耆長也由上等戶中擇人擔任，可說是均田制破壞之後，中央掌控地方的新利器。[75]

戶等制編列的基礎，是每戶所有的土地面積，土地既然可以自由買賣，較之於計口授田的均田制，顯然穩定性就低了許多。本朝的制度不盡理想，或許就是宋初以來士人一直對「井田制」抱持憧憬的緣故。張載推行井田最力，乃至有意集資買田驗行，他的出發點便是「仁政必自經界始。貧富不均，教養無法，雖欲言治，皆苟而已。」[76]長治久安、有穩定秩序的地方社會，正是井田與四禮背後的根本精神。

回到五禮與四禮的消長來看。五禮以典禮維繫中央的威勢，而四禮以秩序深入地方的教化。宋代的中央集權官僚系統下，後者才是能發揮長治久安實效的「禮」。隨著國家典禮儀注化，淡出朝野關注的焦點，四禮慢慢取代了五禮，成為國家禮樂教化的項目。太宗時張觀上書，還以「墜典未復，封祀猶闕」為

74 陳襄以「盜賊、賭博、爭訟」為破壞安定的危險因素，是可以想像的。此處可再加討論的是歐陽修何以將佛老視為禮樂王政的敵對面，要加以排除？我認為一方面是受到韓愈古文運動以來的闢佛傳統影響，當時鼓吹古文者無不以「雕篆之文」、「章句之學」與「死生禍福」、「虛無報應」之說作為先王仁義禮樂的對立面加以排斥。(見《宋元學案》〈泰山學案〉及〈古靈四先生學案〉)一方面就社會的實際現象來說，佛老之徒不以農桑為業，不負力役租稅責任，除了韓愈所說的蠹民之弊以外，更重要的是形成一種「體制外」的威脅。唐宋以來，國家設立度牒制度管理僧尼，就是由於佛道徒在一般力役稅賦的體制外，需要特別地加以管理。事實上，以士農工商四民組成的社會中，宗教徒作為「方外之士」，其中確實不乏遊手好閒之輩，也因此直到清末民初仍然有許多遊方僧道被民眾視為危險份子。可參考〔美〕孔飛力(Philip Alden Kuhn)，《叫魂：1768 年中國妖術大恐慌》(北京：生活・讀書・新知三聯書店，2012)，頁 140-143。

75 參見〔日〕柳田節子，〈宋代中央集權的文臣官僚支配の成立をめぐって〉，《歷史学研究》第 288 號(1964 年 5 月)，又〔日〕柳田節子，〈鄉村制の展開〉，收入〔日〕荒松雄等編，《東アジア世界の展開》，《岩波講座・世界歷史・9》，頁 318-322。

76 宋・呂大臨，〈橫渠先生行狀〉，收入宋・張載著，章錫琛點校，《張載集》，頁 384。

臺灣大學學術期刊資料庫

憾，[77]到了英宗時，蔡襄上國論要目十二事，首項「明禮」，請國家「約古制而立今禮」，所說之禮已是「冠婚喪祭，禮之大者」。[78]程顥〈上神宗十事〉請修禮制，所言也是「古者冠昏喪祭、車服器用，等差分別，莫敢逾僭，故財用易給，而民有常心。」[79]哲宗時，顏復請修士民五禮，已以庶民四禮的角度來看國家五禮：

> 當王者盛時，以人情莫不本良心而後安，故行禮未嘗外民，大而郊廟禋祼之節，小而閭里酺禜鬼神之儀；邇而朝覲聘問之度，遠而庠序射享飲食之事；盛而蒐苗獮狩類禡之制，卑而農畝頒禽獻豜之則；崇而加元服，降王姬，登賢養老之容，下而比族冠婚，正齒位，讀邦法，書孝嫺之序；內而賑災賻藉之惠，疏而私室送終之式。雖隆殺不同，致其恭，明其敘，發其和，復其本，汲汲以歲月日時當行之事，而不敢斯須曠怠其志意，一也。[80]

對於王室之禮與庶民之禮，顏復一概以「歲月日時當行之事」來看待。王室有郊廟祀典、士庶則有閭里獻祭；王室有朝覲聘問，士庶則有鄉飲燕饗；王者有封后加爵之禮，士庶則有冠婚齒序……凡此種種，都是以「因事制宜」的角度重新詮釋了朝廷典禮，朝廷與民間之禮差別只在規模不同。換言之，五禮作為朝廷威勢的本質，已在無形中為日常秩序的四禮所取代。

四、由「禮」到「理」

新的中央集權官僚制度構成了宋人「三代禮樂」的基本藍圖。在「三代禮樂」的圖像逐步清晰的同時，理學思潮也開始醞釀成形，為宋人的「禮」觀點注入性命天理的時代課題。若說「三代禮樂」是宋人禮觀點的基本藍圖的話，加入理學性命天人的思維之後，就是這張藍圖的成品。隨著中央集權制度的完備而出現的綱紀說中，「禮」由帝王天命實務化為人間秩序，也使士庶通用的四禮取代國家五禮成為注目的焦點。禮的「形式」，也就是古禮進行的細節，可說已經失去了規範性，取而代之的是更為靈活、務實的人倫思考。慶曆以後，

77 宋．趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心校點整理，《宋朝諸臣奏議》，頁 64。
78 同上註，頁 1692。
79 同上註，頁 1701。
80 同上註，頁 1034。

臺灣大學學術期刊資料庫

理學逐漸成形，學者開始思考這種作為綱紀秩序的「禮」的根本所在，進一步檢視漢唐以來重視禮典的傳統思維。「理」逐漸取代了「禮」，成為人間秩序的最終標準，而「禮」的論說也被「理」所模糊，最後竟成為「理」的附庸。

（一）仁義禮智與禮樂刑政

李覯的《禮論》附有一段後語，記述了與李覯同時的學者章望之對《禮論》的質疑，並且加以反駁。據李覯的敘述，章望之對他的攻擊是：

> 率天下之人為禮不求諸內而競諸外，人之內不充而惟外之飾焉，終亦必亂而已矣。亦猶老子之言「禮者，忠信之薄」。蓋不知禮之本，徒以其節制文章，獻酬揖讓，登降俯仰之繁而罪之也。[81]

章望之之所以以「不求諸內而競諸外」批評李覯的觀點，其根本原因乃是因為認為「禮」是後天的制作，不若本於人性的仁義來得根本。章望之著作今已不存，但在《宋元學案》〈士劉諸儒學案〉中被列為「古靈同調」，學案稱其「宗孟子言性善，排荀卿、楊雄、韓愈、李翺之說」，也記述了「江南李盱江著《禮論》，謂仁、義、禮、智、信、樂、刑、政皆出于禮，先生訂其說，著《禮論》一篇」一事。[82]顯見章望之的基本主張是以人性本有的「仁義」作為「禮之本」，反對以「禮」涵蓋仁義。據李覯所述，章望之又舉了兩個例子說明在關鍵的情況下，仁、義比禮更能作為行為的指導原則，以證明「禮不勝仁」、「禮不勝義」：

> 心則愛兄，而拜先仲叔，此禮之易者也，固勝仁也；千金之寶，分則多伯兄，是禮不勝仁也。吾兄與嫂鬥，則不救，有嫂之嫌也。此禮之易者，固勝義也。鄉人之長者鬥於兄，救兄不勝，則佐之鬥，是禮不勝義也。[83]

章望之所舉的例子，大抵皆來自《孟子》。如「禮不勝仁」所舉的「心則愛兄，而拜先仲叔」，應是脫胎於〈告子上〉公都子與孟季子「義內義外」的辯論。在《孟子》該章中，孟季子以心雖敬兄，但飲宴則先酌年長之鄉人為證，主張

81 宋．李覯，《李覯集》，頁 24-25。
82 明．黃宗羲，《宋元學案》，頁 259。
83 宋．李覯，《李覯集》，頁 26-27。

臺灣大學學術期刊資料庫

「所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也」。[84]而章望之借用這樣的論述，主張「仁」之親愛比「禮」的規範更能適用在需要判斷的關鍵場合。「鄉人鬥於兄」則可能來自於《孟子・離婁下》「鄉鄰有鬥者，被髮纓冠而往救之，則惑也，雖閉戶可也」。[85]孟子以此例說明顏子隱居與禹稷同道，章望之則借用這個例子說明救與不救的判斷不在「禮」而在「義」。

尊奉孟子性善論的章望之，由於要以「仁義」為根本，辯駁李覯的《禮論》，採取的論述方式反而變成了主張「禮外」，偏離了孟子的主張。難怪李覯借用《孟子・告子上》同章中孟子反駁孟季子之語「冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲食亦在外也？」，[86]便輕鬆地以「夏則求輕，冬則求暖，固出於吾心，與飢渴之求飲食一也」，駁斥了章望之「禮樂刑政不發於心而偽飾」的主張。[87]

章望之辯論失敗，乃是因為忽視了李覯對「仁義禮智信」的重視。李覯雖然被後世歸類為事功派，但在《禮論》中仍重視人性本有的「仁義禮智信」多過於「禮樂刑政」。[88]他與章望之最大的歧異，其實是二人對於「性」的主張不同。章望之主張孟子性善，而李覯則認同韓愈性三品之說，認為只有聖人才能會同本性的「仁義智信」為禮。[89]

事實上，重視「仁義禮智」多於「禮樂刑政」，也是當時學者的共識。連不喜言天人性命的歐陽修，也站在教化的角度說「夫禮以治民，而樂以和之，德義仁恩，長養涵澤，此三代之所以深於民者，政以一民，刑以防之，此其淺者爾」。[90]「仁義禮智」是孟子主張的人性四端，四端猶如四體，是人天生皆有，因此作為「禮」的論述，比制度文章上的「禮樂刑政」更具普遍性，也更適於作為綱紀秩序的根本。在宋代排斥佛老的言論中，學者提及「禮樂」時，往往將之與「義」或「仁義」並稱。歐陽修〈本論〉就以「禮義」之教統稱三代禮樂：

84 宋・朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，2005），頁 299。

85 同上註，頁 328。

86 同上註。

87 宋・李覯，《李覯集》，頁 25。

88 李覯將「仁義智信」視為「禮之本」，而將「樂刑政」視為「禮之支」。且說「樂、政、刑者。禮之支也，未盡於禮之道也……今言乎仁義智信，則禮之道靡有遺焉。」同上註，頁 14。可見即便是以「禮」為本的李覯，也認為人性的仁義智信，比制度上的樂刑政與「禮」關係更密切。

89 同上註，頁 18-19。

90 宋・歐陽修，《歐陽修詩文集校箋》，頁 1192。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 堯舜三代之際，王政修明，禮義之教充於天下，於此之時，雖有佛，無由而入。及三代衰，王政闕，禮義廢。後二百餘年而佛至乎中國。……使王政明而禮義充，則雖有佛無所師於吾民矣，此亦自然之勢也。[91]

從〈本論〉中對三代禮樂的描述，包括了井田、四禮、學校等等，可見所謂的「禮義」，包括了構成理想社會的種種內涵。而理想的社會，能讓人人安居樂業，不作荒唐非份之奇想。在歐陽修之前，宋初三先生之一的孫復，在〈儒辱〉中也有一段相近的論述：

> 夫仁義禮樂，治世之本也，王道所由興，人倫所由正，捨其本，則何所為哉？噫！儒者之辱，始於戰國，楊墨亂之於前，申韓雜之於後，漢魏而下，則又甚焉。佛老之徒橫於中國，彼以死生禍福、虛無報應為事，千萬其端，紿我生民，絕滅仁義，屏棄禮樂，以塗塞天下之耳目。[92]

孫復以「仁義禮樂」為「王道」、「人倫」的根本。楊墨是無君無父之輩，申韓則是以法術權謀逆詐治世，與佛老的死生禍福、虛無報應一樣，都是「仁義禮樂」的反面。由此可知，孫復與歐陽修所說的「禮義」、「仁義禮樂」，其實是王政教化的代稱，本身並沒有十分具體、確定的內涵。它來自於古文運動思潮，是作為佛老及衰世的對立面而存在的一個抽象概念。其後的古靈先生陳襄以「守經行」者與「善詞章」者相對，認為前者知「先王禮義之大」，應當為國家所用。[93]「經行」指的就是以經術自任，傳承「先王禮義」的古文家風範。凡此種種，都可以看到「禮義」並稱的情況下，「禮」已被抽象化為先王之道的一個面向，不再是具體的典禮或儀式。

由孫復到歐陽修、李覯、陳襄，北宋前期的思潮由古文運動開始，逐漸醞釀出理學的思維。這段期間在古文運動排佛老、反詞章的思潮下，與王道結合的「禮義」論述，取代了傳統上「禮樂刑政」合稱的論禮方式。神宗朝以後，理學興盛起來，理學家所談的「禮」便多是這種概念化的禮。《禮記・大學》

91 同上註，頁 511-512。

92 明・黃宗羲，《宋元學案》，頁 99。

93 同上註，頁 229。

臺灣大學學術期刊資料庫

與《禮記・中庸》，就是在這樣的背景下受到重視，最後躍為宋代禮學著作的主流。

（二）〈中庸〉與〈大學〉格局的確定

由於強調禮的普遍性，仁義禮智之「禮」，作為人的天性，較政治施為上禮樂刑政之「禮」更受重視。古文運動思潮開始，這種概念化的「禮義」論述，也逐漸匯流成為理學家以《禮記・中庸》、《禮記・大學》為本的禮學格局。

〈中庸〉與〈大學〉在北宋被提出時，並不是作為禮經的一部分而受到重視，而是古文運動與慶曆文教熱潮二者融會而成的結果。首先是其中情性、誠明、修身、家國等觀念先受到注意，被單獨地被提出來使用，接著在神宗時二程、張載等理學家才正式將〈中庸〉與〈大學〉提出，視為聖人所傳。從這樣的興起過程來看，二篇在北宋首先是被作為道德性命的理學文字來理解，因此與其說二篇是理學家的禮學見解，不如說是理學家由於獨鐘〈中庸〉、〈大學〉，然後才據此發展出他們對「禮」的基本看法。因此，要了解理學家的禮觀點，必先了解〈中庸〉與〈大學〉是如何在北宋思潮中逐漸受到重視。

〈中庸〉與〈大學〉的最早提出者，是唐代李翺〈復性書〉以及韓愈〈原道〉。[94]李翺論二篇中的情性與格物，而韓愈則是藉〈大學〉正心誠意、修身齊家之說指出「古之所謂正心而誠意者，將以有為也」，[95]以攻破佛老的治心之說。韓愈與李翺對北宋古文家的影響甚大，隨著對抗佛老、建立道統的過程，情性、天人之說也成為士人討論的主題。[96]

然而，這樣取二篇中某些觀念加以單獨討論的作法，仍是延續著唐代古文運動的走向而已，離後來關洛理學對〈大學〉〈中庸〉整篇的重視還有一段距離。朱子《四書章句集注》雖然將〈大學〉、〈中庸〉二篇視為二程的孤明先發，[97]但實際上讓二程注意到這二篇文字的，還是此前胡瑗主講太學的風氣所致。《宋元學案》中全祖望在案語中述及慶曆之際的學風：

---

94 〈中庸〉在秦漢與六朝具有著作，但已不傳，內容不詳，只能推測六朝戴顒、梁武帝是以佛教徒的立場注意到〈中庸〉。見楊儒賓，〈《中庸》、《大學》變成經典的歷程——從性命之書的觀點立論〉，《台大歷史學報》第 24 期（1999 年 12 月），頁 29-66。

95 唐・韓愈，《韓昌黎集》，（臺北：河洛圖書出版社，1975），頁 9-10。

96 關於古文家的復古精神，以及性命與天人論的討論，可參見〔日〕土田健次郎著，朱剛譯，《道學之形成》（上海：上海古籍出版社，2010），頁 35-43。

97 〈大學章句〉序中「河南程氏兩夫子出，而有以接乎孟氏之傳，實始尊信此篇而表章之」，又〈中庸章句〉序亦云「然而尚幸此書之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以續千載不傳之緒」，宋・朱熹，《四書章句集注》，頁2、15。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 宋仁之世，安定先生起于南，泰山先生起于北，天下之士從者如雲，而正學自此造端矣。閩海古靈先生于安定蓋稍後，其孜孜講道，則與之相埒。安定之門，先後至一千七百餘弟子，泰山弗逮也，而古靈亦過千人。安定之門如孫莘老、管卧雲輩，皆兼師古靈者也。于時濂溪已起于南，涑水、橫渠、康節、明道兄弟亦起于北，直登聖人之堂。[98]

胡瑗原在吳中講學，為范仲淹延請為蘇州教授，並令長子從學，「自是蘇學為諸郡倡」。慶曆新政時，中央更取蘇、湖學為法設立太學，仍延請胡瑗主講。[99]胡瑗本無官銜，受范仲淹之賞愛提拔主講太學，且於景祐樂議時，更以白衣身份面對崇正殿，[100]這在當時可說是極受注目之大事。受到胡瑗經驗的鼓舞，全國各地講學風氣四起，除了文中提及的泰山先生孫復、古靈先生陳襄以外，齊魯、浙東、永嘉、浙西、關中乃至蜀地，都有學者起而講學，[101]形成了全祖望所說「天下之士從之如雲」的盛況。

這些在慶曆之際講學的學者，彼此之間的關連也十分密切，齊魯的士建中與孫復門人石介交好，時有書信往來，[102]而安定門人劉彝、倪天隱則是古靈先生陳襄的妹婿。[103]可以說，當時是以太學胡瑗為首，將講學的風潮逐步推擴到四方。這些學者關係密切，所論雖不盡同，但都有著一個同樣的主題，那就將個人與國家天下連為一體，視一己立身行事之「正」為天下國家之本。如弟子劉彝向神宗述其師胡瑗「明體達用」之學：

---

98 明．黃宗羲，《宋元學案》，頁228。

99 同上註，頁 24-25、143。

100 同上註，頁 24。

101 《宋元學案》〈士劉諸儒學案序錄〉對當時講學的風氣敘述頗詳：「慶曆之際，學統四起。齊、魯則有士建中、劉顏夾輔泰山而興。浙東則有明州楊、杜五子，永嘉之儒志、經行二子，浙西則有杭之吳存仁，皆與安定湖學相應。閩中又有章望之、黃晞，亦古靈一輩人也。關中之申、侯二子，實開橫渠之先。蜀有宇文止止，實開范正獻公之先。篳路藍縷，用啟山林，皆序錄者所不當遺。」同上註，頁 2。

102 見《宋元學案》〈泰山學案〉及〈士劉諸儒學案〉。

103 倪天隱與劉彝俱是安定相當重要的弟子。倪天隱為胡瑗《易口義》的紀錄者；而劉彝則是安定在湖學教授時便已從學的高弟。關於倪天隱與古靈先生的關係，《宋元學案》〈安定學案〉有述：「倪天隱，字茅岡，桐廬人，古靈先生妹婿也。古靈三妹，長適劉彝，次適先生，並學於安定。」明．黃宗羲，《宋元學案》，頁 54-55。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 聖人之道，有體、有用、有文。君臣父子，仁義禮樂，歷世不可變者，其體也。《詩書》史傳子集，垂法後世者，其文也。舉而措之天下，能潤澤斯民，歸于皇極者，其用也。[104]

將聖人之學區分為體、用，其中「體」歸結到一己所能為的人倫秩序與道德信念，而傳世典籍、政治施為則是聖人之道的「文」與「用」。這樣的區別，其實也在胡瑗主湖學時的作法中看得出來：

> 先生倡明正學，以身先之。雖盛暑，必公服坐堂上，嚴師弟子之禮。視諸生如子弟，諸生亦愛敬如父兄。其教人之法，科條纖悉具備。立「經義」、「治事」二齋：經義則選擇其心性疏通、有器局、可任大事者，使之講明《六經》。治事則一人各治一事，又兼攝一事，如治民以安其生，講武以禦其寇，堰水以利田，算曆以明數是也。[105]

胡瑗在太學所講的「正學」，其不同當世之處，不僅在廣為人知的「經義」、「治事」二齋而已。本身「雖盛暑，必公服坐堂」、「視諸生如子弟」的風格，對當世而言，更是一種嶄新的姿態。同時，從「經義」選「心性疏通、有器局、可任大事者」，而「治事」則以治民、講武、堰水等實務為主的區分來看，也大約等於劉彝所說的體用之別。可見，這種由個人面向國家的儒者姿態，當是胡瑗根本的教育精神。因此後來程頤論安定門人說「凡從安定先生學者，其醇厚和易之氣，一望可知」，又說「安定先生之門人，往往知稽古愛民矣，于從政乎何有！」[106]更顯見了胡瑗教人，是由個人的氣質醇美到擔負政務的器局，重新奠定了身為一個儒者應有的人格質素。

胡瑗弟子曾錄《中庸義》，今已不傳。但從門人徐積曾提及胡瑗的中庸觀點，說「安定說中庸始于情性」，而情欲亦有正與不正之別，故不可全然否定情，也不可說「聖人無情」。[107]可見胡瑗對中庸的重視，雖從情性的討論出發，但並不深入中和、誠明一類的性理問題，而是在肯定情欲的角度上，將原屬佛老的性理討論，拉回儒者經劃人世的現實當中。這種建立儒者格局的教學方式，

104 同上註，頁 25。
105 同上註，頁 24。
106 同上註，頁 26。
107 同上註，頁 39。

臺灣大學學術期刊資料庫

與〈大學〉之序不謀而合，胡瑗雖沒有留下關於〈大學〉的著作，但從門人弟子的言行來看，胡瑗應當已提出了〈大學〉為學之序來教人。如徐積論治《詩》應「論其大體」時，以〈大學〉家國之序為《詩》之綱領：

> 治《詩》者必論其大體。其章句細碎，不足道也。且《詩》何必分二《南》為《國風》，而《雅》有大小，又有《頌》也？蓋天下之本在國，國之本在家，家之本在身。故二《南》言文王之化，正于閨房衽席之間，以至乎人化之。蓋《風》為治家之始，而《小雅》者治國政之始，《大雅》者治天下之始，《頌》者成功之始，是謂四始也。[108]

孔子雖說「不學《詩》，無以言，不學禮，無以立」，但徐積所主張的方式，與其說是以《詩》為多識蟲魚鳥獸之名的言語之學，不如說是藉《詩》以闡發由身而家、由家而國而天下的立人之學。此外，門人徐中行因劉彝之故從學安定，後來自己執教「必自灑掃、應對、格物、致知，達於治國、平天下」。[109]門人之間不約而同地採用了〈大學〉之序教學，應當是得自於胡瑗的教導。

胡瑗及其門人以人倫天常為聖道王政的根本，以建立當代儒者的人格典範。古文運動中受到注意的〈中庸〉與〈大學〉，便在這波講學熱潮中脫穎而出，成為闡明聖學的經典。門人最盛的安定與古靈，都著有〈中庸義〉，[110]而〈大學〉為學之序也隨之受到重視，成為後來二程「續千載不傳之緒」的思想資源。[111]指出胡瑗等慶曆學者在倡明〈大學〉、〈中庸〉的關鍵性，並不是要反駁朱子的說法，也不僅在指出二篇早於理學心性之說而已。以二程為〈大學〉、〈中庸〉起點的傳統說法，會將對於二篇的思考限制在理學論題當中。在理學

108 同上註，頁 38。

109 同上註，頁 47。

110 同上註，頁 25、228。

111 土田健次郎注意到早期古文家如穆修、柳開等的狷介的特質，認為一開始的古文運動「大抵都有濃厚的不滿分子的色彩」，這種「用理想主義的言詞來貶斥現實、抬高自身」的在野之士的姿態，一直到進入慶曆以後，范仲淹「用公道將自己的內在一面與公職上的行為完全貫通起來的姿態，聯結了在野時養成的對於道的希求，和身處中央時的責任意識，提出了將兩者統一的原理」之後，才逐漸轉向中央，進而形成以胡瑗為首的新儒者風格。《道學之形成》所論甚是，值得參考。〔日〕土田健次郎，《道學之形成》，頁 34-35、95-96。

臺灣大學學術期刊資料庫

的論述下，似乎是先有理學家自得天理，然後依天理所合，才指認出〈大學〉與〈中庸〉作為聖人餘緒。然而這樣的論述卻讓人忽略了「家國秩序」在理學形成的過程中扮演的重要角色。將二篇的倡始溯源至慶曆學風，才能體會理學家是在思考秩序根源的過程中，逐步貼近了自得的天理，從而建立了理學的論述。有了這個認識，才能討論理學家如何形成了特有了禮學觀點。

（三）家國秩序與禮的素養化

在慶曆學風中樹立的儒者典型，將天下國家之本放在儒者的身心之上，〈大學〉與〈中庸〉也在這一波新思潮中，成為重要的經典依據。治道被化約為天常及倫理，而天常倫理又被歸於一己的身心、志向，以道立身、放眼天下的儒者姿態，就這樣被建立起來。個人的立身處世，被視為家國秩序的根本，禮作為綱紀秩序，也在新思潮中逐步轉向內在，進一步地擺脫傳統外在形式的束縛。當胡瑗以布衣身份受召面對時，有這麼一則軼事：

> 先生嘗召對，例須就閣門習儀。先生曰：「吾平生所讀書，即事君之禮也，何以習為！」閤門奏上，人皆謂山野之人必失儀。及登對，乃大稱旨。上謂左右曰：「胡瑗進退周旋，皆合古禮。」[112]

宋初的朝儀相當繁複，至有朝臣專職風憲，負責糾舉不合儀者。[113]閤門朝儀當是沿革前朝故事而來，但胡瑗本著「平生所讀書」，以「古禮」進退周旋，竟然也能得到仁宗的稱許。從這則軼事中，可以看出作為一個士人，胡瑗對禮儀所擁有的自信。然而閤門儀對山野平民而言，是一套聞所未聞的繁複儀式，應著的服色、拜對先後等等，[114]若未曾眼見耳聞，實無可能默契於心。可見，胡

112 明．黃宗羲，《宋元學案》，頁28。

113 太宗時張觀便曾擔任此職。在一封奏議中，他曾提及自身的職務：「臣憑藉光寵，備位風憲，每遇百官起居日，分立于庭，司察不如儀者舉奏之。」宋．趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心校點整理，《宋朝諸臣奏議》，頁64。

114 朱子曾提及長輩胡籍溪參與朝會的情形，可見宋朝朝儀之繁複：「祖宗時有人朝會，如元正、冬至有之。天子被法服，群臣皆有其服。籍溪在某州為解頭，亦嘗預元正朝班。又，舊制：在京升朝官以上，每日赴班；如上不御殿，宰相押班。所以韓魏公不押班，為臺諫所論。籍溪云，士服著白羅衫，青緣，有裙有佩。紹興間，韓勉之知某州，於信州會樣來製士服，正如此。」宋．朱熹，《朱子語類》，（北京：中華書局，2007），頁2325。

臺灣大學學術期刊資料庫

瑗所據以進退周旋的古禮，與當時的朝儀必有一段距離。而仁宗於三禮未必熟悉，因此他對胡瑗「皆合古禮」的稱許，顯然不是因為胡瑗的進退周旋真的符合古禮文本的記載，而是因為他在容貌辭氣上的莊重合宜。

胡瑗在教學上，的確重視士人的容貌的莊重。除了自身盛暑公服坐堂以「嚴師弟子之禮」外，教導門人也對容貌、舉止的要求十分嚴格。徐積最恪守師說，[115]在胡瑗的教導中，最令他銘記於心的，便是「正」字。他自己教人，常在空中寫一「正」字，並說「於安定處得此一字，用不盡。」[116]「正」字的教導，當是始於胡瑗與徐積的初次見面：

> 徐積初見先生，頭容少偏。先生厲聲云：「頭容直！」積猛然自省，不特頭容要直，心亦要直，自是不敢有邪心。[117]

由此可見，胡瑗對容貌辭氣的嚴格要求，是由於重視士人氣質的培養。由容貌以至於心念，自小處就要培養莊重正直的氣質。這樣的氣質，不僅是自身容貌而已，也推及於治家。胡瑗之孫胡滌回憶先祖家風「治家甚嚴，尤謹內外之分。兒婦雖父母在，非節朔不許歸寧」；[118]而門人莫君陳則是「御家嚴整，無大小對之如神明」。[119]值得注意的是，胡瑗稱自己「平生所讀書」即是「事君之禮」，這說明了他這種對容貌辭氣、門庭家風的要求，乃是為了士人擔負天下國家的重任作準備。胡瑗把這種士人素養直接視為「禮」，並且認為這種「禮」比現行的繁文縟節更有意義。[120]

以個人的身心作為天下國家的起點，這樣的家國秩序之說，在慶曆以後蔚為主流。司馬光在仁、英、神三朝都曾以「修心治國」之說進言當朝皇帝，[121]所

115 徐積常對人說：「吾於安定之門，所得多矣。言之在耳，一字不違也。」明．黃宗羲，《宋元學案》，頁41。

116 同上註，頁 42。

117 同上註，頁 29。

118 同上註，頁 29。

119 同上註，頁 50。

120 將「禮」化約為個人的素養，並不表示這批慶曆思潮中的講學士人排斥傳統的禮樂形式。胡瑗在仁宗時為范仲淹推薦，為朝廷修訂樂律，著有《景祐樂議》。同上註，頁 25。而較胡瑗稍晚的古靈先生陳襄，在神宗年間也曾被命為郊祀禮儀使，詳定郊廟禮樂。同上註，頁 228。

121 司馬光的〈上仁宗論人君之大德有三〉、〈上神宗論人君修心治國之要三〉、〈上哲宗

臺灣大學學術期刊資料庫

說「修心」的內容雖是「仁、明、武」，而非〈大學〉或〈中庸〉的誠明正心，但將人主身心視為國家太平根本的架構，卻是當時十分普遍的觀點。到了神宗朝，陳襄已將「至道」擺在「得賢」與「修法度」之前，視為人主治國之先務：

> 臣聞為人君者，在知至道，其次務得賢，其次務修法度，知斯三者，則知所以治天下矣。[122]

而陳襄所謂的至道，就是中庸之道：

> 至道之要，求之不遠，在乎養心治性，擇乎中庸而已。[123]

當時同為反對王安石新政的劉述、李常也都以「天下國家之治，亦在誠其意而已矣」、「誠能修身，天下國家之治，尚足道哉」[124]勸諫神宗。劉述的同黨錢顗則以〈大學〉之序為言，向神宗建言要務十事，其二為「正心御下」：

> 臣聞治國者如治家，治家者先修其己，修己者先正其心。傳曰：「正心以正朝廷，修己以安百姓」，豈虛言哉！[125]

在〈大學〉與〈中庸〉得到士人重視的慶曆風氣下，「至道」的觀念被提出來，不僅「修心」是「治國」之本，「治國」之理更被視為「治家」之理的放大，心、身、家、國在這樣的架構下全連成了一線。

將治家與治國視為一理的〈大學〉秩序，即便有先秦的遠源，但在漢唐並不是主流的觀點。[126]到了宋代，此說之所以流行起來，與宋太祖開始的文治格

論人君修心治國之要三〉，都是以「仁、神、武」三德勸諫人主修心治國。宋．趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心校點整理，《宋朝諸臣奏議》，頁 1、8、21。

122 同上註，頁 15。

123 同上註。

124 同上註，頁 8、18。

125 同上註，頁 11。

126 將治國與治家視為一理，並將此理的根源放在個人的身心，這種〈大學〉中提出的家國秩序，從漢代《孝經》被提出以來，似乎淵源已久。然而從日本學者尾形勇的研究來看，至少在唐代以前，「家族國家」式的社會秩序，並不是普遍的觀點。尾形勇從君臣關係切入，認為在把天下比擬為「家」的情形中，其成員不是「父與子」

臺灣大學學術期刊資料庫

局頗有關係。據司馬光《涑水記聞》所載，太祖曾對善於治家的李昉之子說「朕今保守祖宗基業，亦猶卿之治家也」。[127]顯然一方面審慎保守的開國格局，與南北朝時期世家大族保守家業的情形可相借鏡，而另一方面，倡導文治的方針，也使太祖喜以士族家風自許。[128]無論如何，將國比擬於家的說法因此在宋初流行起來，司馬光規勸仁宗說「凡守太平之業者，其術無他，如守巨室而已。」[129]而神宗時呂大臨作〈大學解〉，也借用孟子「為政不難，不得罪於巨室」之說，發揮了「巨室，大家也。仰而有父母，俯而有妻子，有兄有弟，有臣有妾，尊卑疏戚，一國之事具矣」的家國一體論。[130]

在這樣的家國秩序下，治家與治國之理被視為同質的延伸，而個人的身心修養是此理的根本。「禮」作為一己素養之說，因此得到了立足點，而傳統面對國家社會的典禮儀式，便被視為「禮之文」而退居次位。二程將「禮」區分為「理」與「文」二面：

> 禮者，理也，文也。理者，實也，本也；文者，華也，末也。理是一物，文是一物。文過則奢，實過則儉。奢自文所生，儉自實所出。故林放問禮之本，子曰：「禮，與其奢也寧儉。」言儉近本也。[131]

而是「君與臣妾」，這說明了所謂「天下一家」之「家」與一般意義上的私家不同。尾形勇認為「所謂『天下一家』，是建立在以『君臣』構造為媒介而形成的『無家』這一基礎上的，以『君』和『臣妾』為其成員而構築起來的『天子（王者）之家』」。〔日〕尾形勇著，張鶴泉譯，《中國古代的「家」與「國家」》（北京：中華書局，2010），頁 187。之所以必以「家」來比擬「國」，乃是因為「天子」作為天之臣妾的比擬關係。也就是說，與其說中古中國的家國關係是「忠孝一本」，莫不如說是「忠孝並立」，而父子之孝必需服從於君臣之忠。從許多忠孝不能兩立的例子來看，「家」與「國」是被視為「私」與「公」的並存、甚至對立關係，並非同質的延伸。同書，頁 141-149、215。

127 轉引自鄧小南，《祖宗之法——北宋前期政治述略》，頁 60。

128 王僧虔〈誡子書〉中云：「即化之後，若自無調度，誰復知汝事者？舍中亦有少負令譽弱冠越超清級者，于時王家門中，優者則龍鳳，劣者猶虎豹，失蔭之後，豈龍虎之議？況吾不能為汝蔭，政應各自努力耳。」梁・蕭子顯，《南齊書》，（北京：中華書局，1972），頁 599。如此諄諄告誡子弟，仕宦無常，惟需以學問自守，才能使家業長久的心情，正與在風雨中建立宋朝的宋太祖遙相呼應。

129 宋・趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心校點整理，《宋朝諸臣奏議》，頁 4。

130 宋・呂大臨著，陳俊民輯校，《藍田呂氏遺著輯校》（北京：中華書局，1993），頁 378。

131 宋・程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》（北京：中華書局，2006），頁 125。

臺灣大學學術期刊資料庫

這裡所說的「禮」，是林放所問的具體的儀式。禮儀可分為兩個部分，即作為原意的「理」，以及從而發展出的「文」。如同君子應當文質彬彬的道理一樣，理與文的調和也不能有過與不及，但若要擇取其一，寧擇「實過則儉」，更為貼近禮的本意。對二程而言，「理」便是其自得的「渾然與物同體」的仁心，其中萬物並不是沒有區別地合一，而是基於人性本有的君臣父子、忠孝仁義，才能各正性命。[132]因此以「理」為本的「禮」，就趨向於「去私」的身心守則：

> 父子君臣，天下之定理，無所逃於天地之間。安得天分不有私心，則行一不義，殺一不辜，有所不為，有分毫私，便不是王者事。[133]

二程將「天分」與「私心」的行為判准，視為「禮」所本的原則。雖然他們也指出理與文的調和才是「禮」最理想的狀態，但由於禮文本有因時損益的特質，從「禮」中析出「理」作為不變的原則的結果，就是持守上「理」與「禮」的模糊。因此二程經常將「理」取代「禮」作為士人守禮的標準，如：

> 視聽言動，非理不為，即是禮，禮即是理也。不是天理，便是私欲，人雖有意為善，亦是非禮。無人欲即皆天理。
>
> 曾子易簀之心，心是理，理是心，聲為律，身為度也。
>
> 敬即便是禮，無己可克。[134]

當「理」作為原則，逐漸取代了「禮」，成為持守的標準，外在形式的禮文也不再具有規範性，連古禮也可以依據理義的判斷而加以更改：

> 禮云：「惟祭天地社稷為越紼而行事」，似亦太早。雖不以卑廢尊，若既葬而行之，宜亦可也，蓋未葬時，哀戚方甚，人有所不能祭爾。[135]

---

132 二程論佛老能「敬以直內」，而不能「義以方外」處，以君臣父子、忠孝仁義為人性秉彝、天理之自然。所謂反身而誠，即是要在自家身心中體貼出此理來。同上註，頁 24。

133 同上註，頁 77。

134 同上註，頁 144、139、143。

135 同上註，頁 138。

臺灣大學學術期刊資料庫

《禮記・王制》中記載著王遇喪三年不行祭禮的禮節，唯有天地社稷等大祭，才能服喪而祭。二程認為以人情義理而言，親喪之際哀痛逾恆，即便有「越紼而行事」的規定在，但實不適用於未葬之前，因此質疑此禮之規定「似亦太早」，宜以既葬之後再有祭天地社稷之事。二程對先秦禮經也多所質疑，認為「今之禮書，皆掇拾於煨燼之餘，而多出於漢儒一時之傅會，奈何欲盡信而句為之解乎」。[136]「禮」逐漸被「理」模糊、取代，最重禮經的關學張載，教學者皆須讀禮經，但卻不是為其中的儀式細節，而是為了氣質的培養：

> 學者且須觀禮，蓋禮者滋養人德性，又使人有常業，守得定，又可學便可行，又可集得義。養浩然之氣須是集義，集義然後可以得浩然之氣。嚴正剛大，必需得禮上下達，義者，克己也。[137]

由此可見，理學家對慶曆學風下「以天下為己任」儒者形象的反思，進一步地將「禮」由禮經與歷朝故事的形式中解放出來，走向個人素養的持守。但理學家並非不重視外在的禮文，程頤參與英宗時的朝廷禮議，同時也致力於士庶四禮的修訂，[138]張載更是親行井田，於關中推行喪祭之禮。[139]只是對理學家而言，朝廷郊廟與士庶婚喪等具體的儀式，在「理」的判斷下，都是可以修訂的「文」，不再是崇高的天經地義。個人對「理」的持守與素養，才是他們重視的禮之根本。

五、結論——時間中的「理」與「禮」

從制度、思潮兩方面探究了宋代理學家禮觀點的形成後，此處希望能就「禮即是理」的觀點提出一些看法。

宋代「禮」觀點的轉變，從較廣的視野來看，實屬於唐宋變革的一部分。誠如柳立言在〈何謂唐宋變革〉一文中的剖析，唐宋變革為日本研究者所提出，代表了一種追尋「近世」起源的「史觀」。在「史觀」之外，唐宋社會一些根本性的革命變化，如社會階層組成的改變、商業、手工業的興起、土地租佃制

136 同上註，頁 70。
137 宋・張載，《張載集》，頁 279。
138 宋・程顥、程頤，《二程集》，頁 515、620。
139 同上註，頁 383-384。

臺灣大學學術期刊資料庫

度的形成等等，也是不可否認的「史實」。[140]換言之，無論是否接受「近世」的史觀，由唐入宋，整個社會的文化型態產生了根本的變化，是不能否認的。由此觀之，一個個的歷史現象，是由千絲萬縷的歷史事件匯流而成，而彼此之間又有著牽一髮而動全身的相互關聯。唐宋文化的轉型，正是這樣一個在時間流動中呈現的繁複萬花筒。

理學中以「理」為「禮」之本的觀念形成亦復如此。「理學興起」或「門閥衰落」等單一線索，並不能很好地解釋中古國家的「禮」如何消弭、轉化為近代式的「理」。事實上，理學興起的本身，也是受到種種歷史因緣的影響。在歷史的千絲萬縷中，研究者所能做的，是盡可能地拓寬、豐厚自己觀察的視野。因此，本文希望能夠呈現理學家「禮即是理」觀念的背後，制度與思潮緊密連動的形成背景，從而更精準地了解此一現象的歷史意蘊。在以「理」為「禮之本」的大方向下奠基的近世社會型態，無論是中央集權的治理方式、士人菁英的地方家族，都是日後明清社會的雛型。[141]在這樣的視角下，要如何看待清代中葉以後所產生「以禮代理」的回歸人欲的社會思潮？[142]在宋以後漫長的數百年間，「理」與「禮」的意蘊又產生了什麼變化？「以禮代理」是另一個潛伏的社會轉型暗流？或是在「禮即是理」的近世社會格局中的修正？這是未來希望能夠展開的研究方向。

140 柳立言，《宋代的家庭和法律》（上海：上海古籍出版社，2008），頁 39-42。

141 關於家族型態，通論性的家族史論對宋元以後的家族型態已有定論，如徐揚杰，《宋明家族制度史論》（北京：中華書局，1995）。西方學者所編論文集就宋代以後地方家族、及幾個關鍵的史學線索（如墓祭、族譜、婚姻）作了細緻的討論，值得參考。請見 Patricia Buckley Ebrey and James L. Watson eds., *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000-1940*（Berkeley: University of California Press, 1986), 1-61,95-136.

142 參見張壽安，《十八世紀禮學考證的思想活力——禮教論爭與禮秩重省》（臺北：中研院近代史研究所，2001）、《以禮代理：凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（石家莊：河北教育出版社，2001）。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

漢・司馬遷撰，劉宋・裴駰集解，唐・司馬貞索隱，唐・張守節正義，《新校史記三家注》，臺北：世界書局，1975。

漢・班固撰，唐・顏師古注，《漢書》，北京：中華書局，1962。

梁・蕭子顯著，《南齊書》，北京：中華書局，1972。

唐・杜佑，《通典》，《景印文淵閣四庫全書》第603-605冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

唐・蕭嵩等撰，《大唐開元禮》，《景印文淵閣四庫全書》第646冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

唐・魏徵、令狐德棻撰，《隋書》，北京：中華書局，1973。

唐・韓愈，《韓昌黎集》，臺北：河洛圖書出版社，1975。

宋・尤袤，《遂初堂書目》，臺北：新文豐出版公司，1985。

王堯臣等編、清・錢東垣等輯釋，《崇文總目輯釋》，臺北：廣文書局，1968，影印粵雅堂叢書校刊。

宋・司馬光著，霞紹暉、李文澤校點，《司馬光集》，成都：四川大學出版社，2010。

宋・朱熹，宋・黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，2007。

宋・朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，2005。

宋・呂大臨，陳俊民輯校，《藍田呂氏遺著輯校》，北京：中華書局， 1993。

宋・李覯著，王國軒點校，《李覯集》，北京：中華書局，2011。

宋・晁公武，《郡齋讀書志》，臺北：廣文書局，1967。

宋・陳振孫，《直齋書錄解題》，臺北：廣文書局，1979，影印武英殿聚珍版。

宋・范仲淹著，清・范能濬編集，薛正興校點，《范仲淹全集》，南京：鳳凰出版社，2004。

宋・張載著，章錫琛點校，《張載集》，北京：中華書局，2006。

宋・程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，北京：中華書局，2006。

宋・趙汝愚編，北京大學中國中古史研究中心校點整理，《宋朝諸臣奏議》，

臺灣大學學術期刊資料庫

上海：上海古籍出版社， 1999。

宋・鄭樵，《通志》，臺北：商務印書館，1987。

宋・歐陽修著，洪本健校箋，《歐陽修詩文集校箋》，上海：上海古籍出版社，2009。

宋・歐陽修、宋祁同撰，《新唐書》，北京：中華書局，1975。

元・脫脫等，《宋史》，北京：中華書局，1985。

明・陳邦瞻、馮琦，《宋史紀事本末》，北京：中華書局，1977

清・孫希旦撰，沈嘯寰，王星賢點校，《禮記集解》，北京：中華書局，1989。

清・黃宗羲原著，全祖望補修；陳金生，梁運華點校，《宋元學案》，北京：中華書局，2007。

二、近人論著

〔日〕土田健次郎著，朱剛譯，《道學之形成》，上海：上海古籍出版社，2010。

〔日〕山根三芳，《宋代禮說研究》，廣島：溪水社，1995。

〔美〕孔飛力（Philip Alden Kuhn），《叫魂：1768年中國妖術大恐慌》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2012。

甘懷真，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003。

束景南，《朱子大傳》，福州：福建教育出版社，1992。

吳麗娛，《唐禮摭遺：中古書儀研究》，北京：商務印書館，2002。

余英時，《朱熹的歷史世界》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2004。

〔日〕尾形勇著，張鶴泉譯，《中國古代的家與國家》，北京：中華書局，2010。

昌彼得，潘美月，《中國目錄學》，臺北：文史哲出版社，1991。

林樂昌，〈張載禮學三論〉，《唐都學刊》第25卷第3期，頁34-38，2009年5月。

林素芬，〈張載的「知、禮成性」論〉，《東華漢學》第13期，頁39-78，2011年6月。

柳立言，《宋代的家庭和法律》，上海：上海古籍出版社，2008。

〔日〕柳田節子，〈宋代中央集權的文臣官僚支配の成立をめぐって〉，《歷史学研究》第288號，頁2-5，1964。

徐揚杰，《宋明家族制度史論》，北京：中華書局，1995。

臺灣大學學術期刊資料庫

〔日〕荒松雄等編，《東アジア世界の展開》，《岩波講座・世界歷史・9》，東京：岩波書店，1971。

張壽安，《十八世紀禮學考證的思想活力——禮教論爭與禮秩重省》，臺北：中研院近代史研究所，2001。

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

張文昌，《制禮以教天下——唐宋禮書與國家社會》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012。DOI：10.6327/NTUPRS-9789860327335

陳政揚，〈張載哲學中的「理」與「禮」〉，《高雄師大學報（人文與藝術類）》第18期，頁163~178，2005年6月。

楊儒賓，〈《中庸》、《大學》變成經典的歷程---從性命之書的觀點立論〉，《台大歷史學報》第24期，頁29-66，1999。

鄧小南，《祖宗之法——北宋前期政治述略》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2006。

魏濤，〈張載著作新發現——張載佚書《禮記說》考論〉，《河北師范大學學報（哲學社會科學版）》第37卷第6期，頁96-101，2014年11月。

Ebrey, Patricia, and James L. Watson, eds. *Kinship organization in late imperial China, 1000-1940.* Berkeley: University of California Press, 1986. DOI：10.1017/S0041977X00117069

臺灣大學學術期刊資料庫

The Formation of the Concept of ‘Ritual means Principle’ in Neo-confucianism during the Song Dynasty

Yang, Chih-ping*

Abstract

The rise of Neo-confucianism in the Song Dynasty has changed the concept of “Li” (ritual) in Chinese history. Neo-confucian scholars read “Li” as a bridge to the completion of human nature. “Li” was no longer a serious symbol of aristocracy. This article aims to observe how this change took place. Firstly, my article focuses on several important works of bibliography in the Song Dynasty, discussing the features of “Li.” Secondly, I will look into how the central bureaucracy system of the Song Dynasty impacted on the understanding of the “five-Li.” This article, finally, analyzes how Hu-yuan’s lectures created a stereotype of Confucianism and thus finds the concept of “Li” in Neo-confucianism.

Keywords: Neoconfucianism, Li, Song Dynasty, Ritualism, Three Dynasties

* Doctoral Candidate, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫