

緣情說禮

——論孫希旦禮學思想的形成

盧鳴東

提 要

《禮記集解》是清儒孫希旦的重要禮學著述，它在清代中葉的禮學研究中別具意義，反映了清儒在思想轉型上由理學過渡至禮學中所付出的努力。在永嘉學派的思想指導下，孫希旦通過驗證“天理”和“人心”的存在，建構其禮學思想的內涵，期盼從“情禮相輔”的說禮原則中，消融人情和人欲之間相互排斥的對立因素，積極為永嘉學派所倡導的“事功名”、“通世變”等思想提供合理可行的依據。

關鍵詞：永嘉學派 天理 人心 情禮相輔

一、引 言

孫希旦(1736—1784)，字紹周，號敬軒，浙江瑞安縣人。今考孫希旦生平事迹及其經學著述，可根據其族子孫衣言(1815—1895)所撰寫的《敬軒先生行狀》(以下簡稱《行狀》)^[1]。《行狀》稱“其為學，務在博覽，自天文、地輿、曆算、卜筮之書，無所不研究”，而“其於諸經，尤深於《三禮》”^[2]。孫氏

專治《三禮》之學，尤精於《小戴禮記》。《行狀》載：“辛卯以後，始專治《小戴》，注說有未當，輒以己意爲之詁釋，謂之《注疏駁誤》。己亥居憂，主中山書院，乃益取宋、元以來諸家之書，推廣其說，爲《集解》五十卷。”^[3]孫氏於 1771 年開始注訓《小戴禮記》，旨在駁正古注舊疏錯誤，後增參使用宋、元文獻材料，發揮其說，歷經九年，《禮記集解》終於 1779 年完稿。《禮記集解》是孫氏晚年的重要禮學專著，集其一生禮學之大成，是研究其禮學思想的主要根據。

孫希旦的家鄉是温州瑞安縣，該地是南宋永嘉學派的思想發源地。温州始於東晉明帝太寧元年(323)建郡，時稱“永嘉郡”，後改稱温州。宋代由周行己(1067—1125)、薛季宣(1134—1173)、陳傅良(1137—1203)和葉適(1150—1223)等温州學者所形成的學派，便是取名温州古郡而來，稱爲“永嘉學派”。宋、明兩朝，孫希旦生活的瑞安縣直屬温州，屬於永嘉學風流散之地，因此，從地理位置上考察，其禮學思想的形成與永嘉學風的傳承當有密切關係。就此，《行狀》徵引了葉適(1150—1223)的說法：

昔水心葉氏言：“吾鄉之學，自周恭叔首闡程、呂遺言，鄭景望出，明見天理，篤信固守，而後知今人之心可即於古人之心，故永嘉之學必兢省以禦物欲者，周作於前，鄭承於後也。薛士隆憤發昭曠，獨究體統，陳君舉尤號精密，而後知古人之治可措於今人之治，故永嘉之學必彌綸以通世變者，薛經其始，陳緯其終也。”^[4]

孫衣言擷取葉適在《温州新修學記》的言論，溯源永嘉學派的師承譜系，藉此闡釋温州的治學風尚。永嘉學派強調學以致用，實事實理，反對空談義理，因而被視爲事功學派，唯其學問根源本於洛學。葉適說明周行己(恭叔)曾受學於北宋呂大臨(1040—1092)和程頤(1033—1107)，及後周行己隨宋室南渡，提倡洛

學，至鄭伯熊（景望）、鄭伯英（景元）兄弟二人繼承其學，倡導“必兢省以禦物欲”的性理之學。清儒全祖望（1705—1755）在《宋元學案·周許諸儒學案》中云：“永嘉諸先生從伊川者，其學多無傳，獨先生尚有緒言。南渡之後，鄭景望私淑之，遂以重光。”^[5]由此可見永嘉之學是繼承程頤理學之餘緒，而後來之所以轉變為“必彌綸以通世變”的事功之學，主要是由於鄭伯熊受到薛季宣（士隆）的影響，而之後由陳傅良（君舉）發明其義^[6]。《宋史·儒林四·陳傅良傳》記載：“當是時，永嘉鄭伯熊、薛季宣皆以學行聞，而伯熊於古人經制治法，討論尤精，傅良皆師事之，而得季宣之學為多。”^[7]陳傅良先後受學於鄭、薛二人，主張儒者為學要通世務，見事功，此成為永嘉學說的基本思想內涵。

此外，孫衣言把孫希旦的品行和學問比附永嘉先儒，由此揭示其學與永嘉學派的深厚淵源，此為研究孫希旦的禮學思想提供了重要切入點。《行狀》記載：

予嘗由水心之言，考諸鄉先輩之遺書……先生之生，在南宋六百年之後，當學術衰熄之時，獨能奮其孤蹤，仰追逸軌。閒嘗綜其生平論之，其敦內行，厲名節，非水心所謂“兢省以禦物欲”者歟！其明庶物，知古今，非水心所謂“彌綸以通世變”者歟！百年論定，如先生者，可謂行方景望，學媲艮齋矣。^[8]

孫衣言認為，孫希旦行事有如鄭伯熊，視存天理、去人欲為處世原則；其學問有如薛季宣（艮齋），明辨通達世變之道，這種比喻恰好體現了永嘉學派由“禦物欲”過渡至“通世變”的前後兩期之特徵。

本文依循永嘉學派思想轉變的軌迹，論述孫希旦在程、朱理學的基礎上，通過注釋《禮記》驗證“天理”和“人心”的存在，說明其禮學思想的形成源出於理學，並在此基礎上運用“情禮相輔”為原則，通過人情作為禮行的準繩，致使存在於概念中的道

德、義理落實於客觀的經驗世界中，致用於世，並藉此為永嘉學派重事功的倡議提供合理的依據。

二、“天理”和“人心”：說禮的兩軸

從南宋永嘉學說的轉型考察孫希旦禮學思想的形成，首先必須探討其思想的導源，揭示孫氏如何在理學基礎上建構其禮學思想，藉此分析箇中由理學過渡至禮學的合理性。根據《行狀》記載，孫希旦於晚年“及疾亟，又口占為詩曰：人禽相去只幾希，天理橫流人欲微。病裏靜言半生事，茫茫四十九年非”^[9]。此時孫氏病入膏肓，還不忘於詩中表達“存天理”、“滅人欲”之旨，反映出理學在其心中的重要地位；其弟孫鏞鳴在《禮記集解·序》中稱他“為學一宗程、朱”^[10]，這說明孫希旦繼承了程、朱理學。

“天理”和“人心”是宋代性理學的兩個立足點，也是孫希旦闡釋禮義的思想導源。孫鏞鳴曰：“至其闡明禮意，往復曲暢，必求即乎天理人心之安，則尤篤實正大，粹然程、朱之言也。”^[11]孫希旦認為二者在人們的心性存養中起到主導作用，並視之為人性之所以完善的最高主宰。在天理方面，朱熹嘗言“性即理”，認為人性本源於天理。朱熹曰：“性者，人物之所以稟受乎天地也。然性、命各有二，自其理而言之，則天以是理命乎人物謂之命，而人物受是理於天謂之性。”^[12]據此，孫希旦解釋“性”、“命”皆源於理，而理則等於天。《禮記·王制》記載：“凡制五刑，必即天論，郵罰麗於事。”孫希旦注曰：“愚謂天者，理而已矣。”^[13]又《禮記·禮運》曰：“是故夫禮，必本於大一。”孫希旦注曰：“大一者，上天之載，純一不貳，而為理之至極也。”^[14]他承認天即是理，而天受理於人，則稱之為“性”，故理即是性。《禮記·禮運》曰：“故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。”孫希旦注曰：“天地之生人物，皆予之理以成

性，皆賦之氣以成形。”^[15]至於“命”，是指天以理授於人、物，就人所得而言，即是“性”，故命即是性。孫希旦注曰：“言天理之流行而賦於物者，則謂之命，所謂天命之謂性也。”^[16]

雖然，人、物之性同出於天，但由於氣稟不同，所以，只有人才可以承受天理的全部。孫希旦稱“蓋人物之受命於天地雖同，然物則氣質昏濁”^[17]，孫希旦注曰：

愚謂天地之德以理言，陰陽、鬼神、五行以氣言。人兼此而生……然以理而言，則其所得於天者，人與物未嘗有異；以氣而言，則惟人獨得其秀，此其所以為萬物之靈而能全其性也。^[18]

天理在形氣之中才得以轉化為人性，這是繼承了朱熹的說法。《朱子語類》載：“未有形氣，渾然天理，未有降付，故只謂之理；已有形氣，是理降而在人，具於形氣之中，方謂之性。”^[19]這說明人性必須寄搭在氣稟之中才可以成形。《禮記·檀弓上》記載：“君子曰終，小人曰死。”孫希旦注曰：

愚謂天之生人，氣以成形，而理具焉。惟君子全而受之，全而歸之，有始有卒，故曰終；小人不能全其所賦之理，則但見其身形之漸滅而已，故曰死。^[20]

朱熹曰：“性即天理，未有不善者也。”^[21]但“天地間只是一箇道理，性便是理，人之所以有善有不善，只緣氣質之稟各有清濁”^[22]。天地之性純然是理，理沒有不善，但氣質之性有清濁之分，致使有賢與不肖的區別，此說正好注明孫希旦解釋君子與小人分別的原因。

在人心方面，朱熹認為心是天理載體，因此，心亦等同於理。朱熹曰：“理在人心，是之謂性……性便是許多道理，得之於天而具於心者。”^[23]又：“蓋天理者，此心之本然，循之則其心公而且正。”^[24]理具載於人心，用來規定人性，但理不在心外，而心即

是理。朱熹曰：“心與理一，不是理在前面爲一物，理便在心之中。”^[25]二程主張心理合一，心外無理。程顥(1032—1085)曰：

萬物皆備於我。心與事遇，則內之所重者更互而見，此一事重，則此一事出。惟能物各付物，則無不可矣。^[26]

二程以爲“萬物皆有理”^[27]，而萬物的理與我渾然一體，出入皆存於心。朱熹曰：“故體認得此心，而有以存養之，則心、理無所不到，而自然無不愛矣。”^[28]程、朱以心等同於理，說明天理不是賦予於心外，理是與生俱來而存在人心之中。

孫希旦溯源程、朱理學，既以人心等同天理，遂進一步把“心”分別爲“內心”和“外心”；前者即“禮之本”，後者爲“禮之文”，兼具體用，直達天理，由此貫穿天理、人心和禮三者的關係。《禮記·禮器》云：“君子之於禮也，有所竭情盡慎，致其敬而誠若，有美而文而誠若。”孫希旦曰：

竭情盡慎，致其敬，禮之內心者也。美而文，禮之外心者也。若，順也。禮之內心外心雖不同，而莫不實順乎天理之所當然也。^[29]

禮的內心主道德，竭己情盡戒慎；禮的外心掌文章威儀，爲禮儀制度的施行，各有所主，然而，它們俱統轄於心，順於天理。《禮記·禮器》曰：“禮也者，反本、修古，不忘其初者也。”孫希旦曰：

蓋禮貴反本，故有義理之文，尤不可無忠信之本；禮貴脩古，故有外心之貴多，尤不可無內心之貴少也。^[30]

孫希旦藉著“反本”、“脩古”闡釋禮本和禮文的意義，其以“忠信之本”通於“內心之貴”；又以“義理之文”合乎“外心之貴”，指出禮本和禮文俱統合於禮之內，而又分別置於內心和外心之中。

以上孫希旦以道德爲“禮之本”，義理爲“禮之文”，二者俱貫達天理，箇中又有體用區別。《禮記·禮器》曰：“先王之立禮也，有本有文。忠信，禮之本也；義理，禮之文也。無本不立，無

文不行。”孫希旦曰：

忠信，謂存諸心者無不實，故為禮之本；義理，謂見於事者無不宜，故為禮之文。無本則見於事者為具文，故禮不立；無文則存諸心者為虛願，故禮不行。^[31]

禮有本、文之劃分，相輔相成，彼此不可或缺，而當中又必須以禮本為先，禮文為後，“然苟非忠信之人，則無本不立，而禮不能履行矣”^[32]。道德立則義理見，義理見則禮儀行，由此存於內心的天理，已不僅限於人們內在的認知，它藉以禮本質內涵的闡釋，銜接轉化成為以道德為本的行為依據，並通過義理的彰顯，自禮儀制度的運用而驗證於客觀現實的生活中。

三、情禮相輔：天理和人心的驗證

在《禮記集解》中，孫希旦藉著貫通“天理”和“人心”的關係，把存於人心的天理闡釋為道德和義理，旨在為“天理”和“人心”賦予具驗證價值的實踐意義，使二者從形上落實至形下，而由外在的抽象概念拓展為人性內在的道德內涵。《行狀》記載孫希旦：“其於程、朱之說，尤篤信之，而務在實體諸身。嘗曰：學道而以為名，吾所耻也。”孫希旦治學重視經驗實證，但其學又因植根於程、朱理學，缺乏客觀驗證基礎，因此，他確立“禮之本”、“禮之文”並聯繫“內心”、“外心”之說，把“人心”內在的道德轉化成為禮行依據，由此為“天理”和“人心”開啓了一條通往經驗實證的途徑。

程、朱也嘗言禮是天理節文，也是天理的體現。朱熹曰：“禮者，天理之節文也。”^[33]但他們把禮置於天理和人欲的對立關係之中。程頤曰：“視、聽、言、動，非理不為，即是禮，禮即是理也。不是天理，便是私欲。人雖有意於為善，亦是非禮。無人欲，即皆天理。”^[34]朱熹曰：“禮者，理也。亦言禮之屬乎天理，

以對己之屬乎人欲。”^[35]由此促使行禮僅爲了明天理,至於孔子所說的“復禮”,也因而變成“復理”。朱熹曰:“孔子所謂克己復禮……聖賢千言萬語,只是教人明天理,滅人欲。”^[36]本來,禮通過其內涵中所載道德標準,指導人們行爲的規範,便能夠驗證天理的存在,然而,程、朱把禮的作用虛懸在形上的本體中,使禮自天理出,最終又要重返於天理,而不曾在經驗實踐中體現其存在價值。

相對來說,孫希旦雖然接受程、朱學說,其謂:“《禮儀》三百,威儀三千,莫非天理之所當然。”又曰:“禮者,天理之節文,故於服能制其節限也。”^[37]但與程、朱不同的是,他認爲天理不是體現於與人欲的對立關係內,而是要落實在人們的生活中,充當斷制人事的客觀標準。孫希旦曰:“禮者,天理之節文,所以裁制人事之宜,而使歸於中者也。”^[38]又曰:“仁義與禮,雖同出於性,然惟禮者天理之節文,人事之儀則。”^[39]天理通過禮來體現,便載有驗證的基礎,這是與程、朱不同之處。《行狀》云:“然先生常自言:讀《禮經》當如目親見之而身親行之。”^[40]重實踐、重驗證正是孫希旦治學的一貫學風。

禮源於天,此說在《禮記》中已有記載。《禮運》曰:“是故夫禮必本於天,設於地,列於鬼神,達於喪、祭、射、御、冠、昏、朝、聘。”孫希旦曰:“承天之道者,本其自然之秩序,禮之體所以立也;治人之情者,示以一定之儀則,禮之用所以行也。”^[41]禮有體用之分,其體源出自天道,而本於自然秩序;其用則通過禮儀的施行,用來疏導人情,調節人們在生活上的需要。這說明天道、禮儀和人情三者的緊密關係,而孫希旦對此再作進一步闡釋,說明實際使用在生活經驗中的禮儀制度,如何才可以合乎天理。《禮運》曰:“夫禮必本於天……其之以貨、力、辭讓、飲食、冠、昏、喪、祭、射、御、朝、聘。”孫希旦曰:

天者,禮之所從出,故聖人之制禮,莫不本之。……乃

禮達於下之實也。蓋先王之於禮，既已履之於身，以先天下，而其所以教人者，又皆出於天理之本然，而即乎人情之所安，此其所以行之而無弗達也。^[42]

孫希旦把天理通過禮行落實於現實經驗中，也同時引入人情判斷禮行臧否，由此驗證天理的存在；他認為先王奉天制禮，行之於身，又能據之用於天下，安於人情，致使“天理渾然，其發而為情者無不中節”^[43]。由於禮是天理的實踐，其目的又是為了使人情安穩，“而人情之至亦莫非天理也”^[44]，因此，若然禮之大體能夠順應人情，即表示它也符合天理，由此人情也因而成為禮行的標準。這在諱言情欲的理學中，孫希旦既為人情的合法性提供天理依據，也為其禮學思想的形成築起首面臺階。

在程、朱理學中，天理既與人心等同，因此，除了天理以外，人心也是孫希旦需要驗證的對象。孫希旦認為，情和心互用無妨，區別在於動、靜。孫希旦曰：“愚謂情者，心之所發；心者，情之所具。”^[45]由於“情”是“心”之所發，因此，用禮來表達人情，亦相當於用禮來體現人心。《禮運》曰：“何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲。”^[46]孫希旦曰：“人心之欲惡不可見，而惟禮可以窮之。”^[47]人心是通過禮而驗證於生活之中，而禮的內涵固然要遵照人心來制定，而人情又是心之所發，因此，若禮符合人情，亦代表它能夠順應人心，於是人情也成為行禮依據。《禮器》曰：“是故君子之於禮也，非作而致其情也，此有由始也。”孫希旦曰：

作而致其情，謂本無此情，而起而強致之也。內有恭敬之情，則外有交接之禮，故禮之所由始，始於心之敬也。……故擯、介辭讓之禮，雖在於外，而實本於心之不容已也，夫豈作而致之乎？^[48]

禮必合於人情，譬如人們存在恭敬的感情，便要有相應的禮來配合，而情本為心之所發，故追求本源，禮的由來實始於人心，而以

道德爲根本。孫希旦曰：“至此言禮之由於心，而非作致於外，又以見義理之文莫不根於忠信之本也。”^[49]心存恭敬，對外便有交接之禮，作爲義理的彰顯。例如《禮記》記載子路爲季氏主持祭祀，由於他把複雜的儀式精簡，最終能够“質明而始行事，晏朝而退”，因而獲得孔子讚賞。孫希旦曰：“子路所行，非必循乎舊禮，然略繁文，敦實意，爲能近乎內心之意，而不失乎忠信之本，故孔子善之。”^[50]孫希旦認爲子路行禮，禮數多寡雖然不能盡合舊制，但既是由人心所出，故孔子以之爲善。

由於禮是天理和人心的體現，是驗證二者存在的根據，而人情又充當爲天理和人心的決策者，裁定行禮是否得宜，因此，假使人情與禮相合，情禮相輔，則禮的施行便具備天理和人心的基礎，同時也體現出二者的實在性和存在價值。在《禮記集解》中，“緣情說禮”是孫希旦常用的解經方法，詳見下例：

1. 《曲禮上》曰：“凡與客入者，每門讓於客。”孫希旦曰：“蓋執贄相見者，主人受贄於門內，而賓遂出，禮雖已成，而情尚未洽，故主人復迎之而入，與之揖讓升堂，以盡賓主之歡也。”^[51]

案：在士相見禮中，主人接過賓客致贈的禮物，而彼此行過拜禮以後，儀式理應完成。孫希旦認爲主人所以還要邀請賓客入內升堂，是爲了使人情得以和諧、協調。

2. 《曲禮下》曰：“大夫私行出疆，必請；反必有獻。士私行出疆，必請；反必告。”孫希旦曰：“先王之於臣子，待之以忠信，恤之以情誼，而爲之臣者，亦莫不盡忠以事其上。至於姻戚、朋友之好，或有在他國而與之往來者，乃人情之所不可已。”^[52]

案：孫希旦指出“若慶、弔、昏、娶之禮通於他邦者，輕則遣使，重則自行，固禮之所未嘗禁也。”^[53]臣子與異國朋友相交，遇上要

事私行出國，這在人情上是在所難免的。這反映出禮以順人情爲本，反過來說，人情亦可以判斷出用禮是否得宜。

3. 《檀弓上》曰：“曾子曰：小功不稅，則是遠兄弟終無服也，而可乎？”孫希旦曰：“先王之制服，以其實不以其文，故有其服必有其情，非虛加之而已。小功恩輕，若日月已過而服之，則哀微而不足以稱乎其服矣。”^[54]

案：喪期已過，才聞喪而追服稱爲“稅”。鄭玄注曰：“據禮而言也，日月已過乃聞喪而服曰稅。”^[55]小功是五服中較輕的喪服，喪期爲五個月。孫希旦指出喪期已過，才追加服喪，則稍嫌哀傷之情不足以配其服制，這說明情不足而禮有餘，是不適當的。

4. 《檀弓下》曰：“自吾母而不得吾情，吾惡乎用吾情。”孫希旦曰：“愚謂曾子居喪，水漿不入口者七日，子春學於曾子者也，故其喪母也，五日而不食，皆賢者之過也。然曾子則出乎至情，而非有所勉強，子春則勉強以求過禮，而情或有所不逮矣，故以不用其情爲悔也。”^[56]

案：情感是人的本然反應，不得隨意增減損益；若是強行用情，勉強行禮，導致情有所不逮，反而顯得行禮者虛僞失真。孫希旦以爲樂定子春不能使母親獲得其情，原因也在於此。

5. 《曾子問》曰：“孔子曰：三月而廟見，稱‘來婦’也。擇日而祭於禰，成婦之義也。”孫希旦曰：“賈氏公彥曰：若舅沒姑存，則當時見姑，三月亦廟見舅；若舅存姑沒，婦人無廟可見，或更有繼姑，自當如常禮也。”“愚謂賈氏謂姑沒有繼姑，當見繼姑，固也。然於沒者不見，於人情亦恐未安。且如夫爲前姑所生，尤不可但見繼姑而已也。婦人之先夫而死者，雖無廟，而祭之於寢，則婦就寢而奠菜與？”^[57]

案：婚儀有婦人饋舅姑之禮，倘若舅姑早已身故，則婦人嫁入夫家三個月後，當在禰廟祭祀舅姑。孫希旦指出，若然家公在生，

而家姑去世,婦人不能在宗廟祭祀家姑,便可以到寢室舉行祭祀。他認為只有這樣,才能够安於人情。

6. 《喪服小記》曰:“士祔於大夫則易牲。”孫希旦曰:“愚謂此主謂祖適爲士,而祔於祖之爲大夫者也。……《雜記》曰:‘士不祔於大夫。’此謂祖庶爲士者耳。……適孫爲祖服斬,祖爲之服期,不聞大夫之爲士而有異也。豈有於其死而卑遠之,使不得祔者?禮本人情,雖經記未明言,而可以義決也。”^[58]

案:孫爲士,祖爲大夫,彼此身份有異;然而,孫希旦認爲禮本於人情,二人在生能服行喪禮,死後亦不應致於關係疏離,因此,士可以附祭於大夫側邊。

7. 《射義》曰:“孔子射於矍相之圃,蓋觀者如堵墻。射至於司馬,使子路執弓矢出延射,曰:賁軍之將,亡國之大夫,與爲人後者,不入,其餘皆入。”孫希旦曰:“愚謂賁軍之將,亡國之大夫,與爲人後者,此三者之人,蓋厯有之爾。今以如堵之衆,而乃居其半焉,其說固已可疑矣。至於已與射之人,至旅酬之後,乃擯之使不得與於無算爵,非但不近於人情,恐於禮亦未之有也。”^[59]

案:對於孔子阻止曾經戰敗的將軍、失去國家的大夫、要求做別人後嗣的人,一律不准參與射禮,孫希旦懷疑這不是實事。再者,賓客經過飲酒酬答,而在大射禮結束以後,接著當行射禮,若然按照身份篩選,這是不近人情,又不合於禮。

從以上諸例可見,孫希旦擅於用人情說禮,而“情禮相輔”更是他說禮的重要特色。雖然,《禮記》早已開展“禮因人情”的說禮方向,緣情說禮可視爲孫希旦在原典經義上延伸解讀的結果,但其實際目的是爲他的“兩軸”打造出一個驗證平臺,擺脫程、朱理學的桎梏,以彰顯天理和人心的現世價值。

四、由滅人欲到崇事功： 永嘉學風轉變的呈現

“情禮相輔”以天理和人心作為形上基礎，要求禮必須順應人情來施行，由此整合出一個既合乎“情”而又合於“理”的實踐原則，致使在人情當中所包含人們對欲望的訴求，只要是在禮的規範內便為恰當，此為永嘉學派所倡導的“義利相和”、“趨時行權”等備受宋代理學抨擊的事功主義，確立了天理和人心俱能接受的依據。

（一）禮尚往來：事功利的合理依據

《禮記》記載了曾子與有子的一場爭駁，辯論內容是孔子曾否說過士人在喪失祿位以後，最好趕快變得貧窮的一席話。《檀弓上》曰：“有子問於曾子曰：‘問喪於夫子乎？’曰：‘聞之矣：喪欲速貧，死欲速朽。’有子曰：‘是非君子之言也。’”據此，孫希旦認為士人因從官而獲得俸祿，此行沒有不對。他指出：

愚謂問喪，問失位而所以處之之道也。孔子之將仕於楚，為道也，非為祿也，而以此為喪不欲速貧，何也？蓋聖人雖不為祿而仕，而仕者未嘗不得祿。《孟子》曰：“惟士無田，則亦不祭”，“士之失位也，猶諸侯之失國家也”，是故“三月無君則弔”。君子雖不徇利而苟祿，而亦豈以矯語貧賤為高乎？^[60]

本來，孔子的話是針對南宮敬叔使用財帛賄賂官員，以求爭回喪失的官位而發的，但當離開特定語境後，這句話便使人感到入仕只是為了官祿。孫希旦認為做官得祿是自然不過的事情，兩者沒有任何衝突，而且這也是維持生計的必要條件，沒有財富，便不能生活下去。此外，孫希旦徵引了孟子的說法，指出士人失去

了祿位以後，就連祭祀也不能進行了，可見，受祿與否是關乎現實生活的問題，因此，士人不必以去利為高，而事功利也有本身的合理性。

事實上，永嘉學派不諱言功利，問題是功利必須合於義而獲得。薛季宣曰：“惟知利者為義之和，而後可與共論生財之道。”^[61]葉適認為義和利不是對立的。葉適曰：“古人之稱曰：‘利，義之和。’其次曰：‘義，利之本。’其後曰：‘何必曰利？’然則雖和義猶不害其為純義也，雖廢利猶不害其為專利也，此古今之分也。”^[62]義和利是相伴隨的，雙方不妨害個別的純粹性。在《禮記集解》中，孫希旦認為事功利本是人之常情，只要通過禮來維繫，便是合義。《曲禮上》：“大上貴德，其次務施報。禮尚往來，往而不來，非禮也；來而不往，亦非禮也。”孫希旦曰：

施德於人謂之施，答人之施謂之報。禮之從來遠矣，與天地並；但上古之時，人心淳樸，而禮制未備，惟貴施德於人，而不必相報。然施之有報，乃理之當然，而情之不可以己者，故後王有作，制為交際往來之禮，稱情立文，而禮制於是大備矣。^[63]

孫希旦指出，別人施以恩惠，我必然回報，這種交際關係是人之常情；遠古時候因為生活簡單，民風淳樸，施恩不必圖報，而後世人事往來頻繁，關係變得複雜，報答便成為理所當然的事情。同時，施報不單純是物質財利上的報答，實質上是一種感情上的互酬，是切合人情的一種行為表現。《樂記》曰：“禮減而進，以進為文……禮得其報則樂。”孫希旦曰：

於禮上言“進”而下變言“報”者，蓋進者由己而進，報者因物而報，言“進”，猶有勉強易倦之意，言“報”，則見我之行禮皆因情之不容已於物者而起，而有不得不勉者矣。禮得其報，則有以達我之情，故樂。^[64]

行禮時克己尊人，行禮者為確保儀式順利完成，事事兼備，身心難免感到疲倦；若是禮行著眼於人情上的酬報，則行禮者雖是勉力為之，但基於情之所至，其內心便自然顯得快樂。

以上所見，禮尚往來是指有恩必報，報必以情，是以禮維繫情的一種人際關係；人情是報答的根本所在，只要由禮來維繫，情合於禮，則報沒有不適合。據此，孫希旦提供了利的合理依據。孫希旦曰：

臣必拜於堂下者，所以敬其君，臣之禮當然也。君於臣之拜必答之，所以敬其臣，君之禮當然也。上不虛取於下，謂取之必有以報之也。上用足而下不匱者，寧也；上下和親而不怨者，和也。和、寧由禮而生，故曰：“禮之用也。”此因君答臣拜，而見上不虛取於下之義，因推之以明爵祿之道，又推之以明取民之法，皆以明上之與下，分雖不同，而其報施往來之義如此，是以情無不通，而惠無不浹也。^[65]

孫希旦通過君臣拜答的禮儀，說明人們若有所付出，必然有相對回報，來而有往，彼此維持的是一種公平的對等關係。孫希旦曰：“若以怨報德，則為人情之所共忿，而刑戮必及之矣。”^[66]同一道理，大臣對國家貢獻良多，理應也要獲得應有的報酬，“上不虛取於下”，士人事國有功，自然可以接受國君頒授的俸祿。這是孫希旦從人情上說明事功利所以合義的原因。同時，基於施報的原則，孫希旦也說明國君徵稅也要以民情為本，使“上用足而下不匱”，則國君和人民同樣受利。

因此，情禮相輔是孫希旦決定功利合義與否的基礎，施報之利欲要合於義，情便必須合於禮；反過來說，施報之情欲要得到充分表達，禮又必須本乎人情。《曲禮上》曰：“問國君之富，數地以對，山澤之所出。問大夫之富，曰‘有宰食力，祭器、衣服不假’。問士之富，以車數對。問庶人之富，數畜以對。”孫希旦曰：

先王祿以馭富，故有國君之祿，則有國君之富；有大夫士之祿，則有大夫士之富；庶人無祿，而有百畝之田，則有庶人之富。其財足以供其用，其用足以行其禮，其禮足以稱其位，是以上下各安其分，而無有餘不足之患。^[67]

國君、大夫和士人各自獲得應有的官祿，這是符合人情的基本需要；至於官祿分配的數量便要以禮來維繫，否則，人情便不能暢達。孫希旦曰：“祿必稱其位之大小。小言入，則所望者小利而已，受大祿則祿浮於其言，而不足以稱其職。大言入，則所望者大利也，受小祿則言浮於其祿，而不足以行其道。”^[68]簡言之，利祿的多寡是根據身份來決定。薛季宣曰：“財者，利之所在，人之所必爭也。人必爭而我奪之，則利心生而禮義消矣。”^[69]禮有分定的作用，使“貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也”^[70]。所以，禮的施行規範了財利分配的數量，使人各安本分，沒有財不足或有餘的情況出現。一般而言，人們在求利的感情上沒有不同，只是財利的分配必須經由禮來調節，使情、禮兩不相違，取利而不害於義。

由個別的人情需要推廣至天下共有的民情上，孫希旦最終把義利的關係納於現實的政治狀況中。孫希旦認為，國君要滿足民情，在於國家能否給予百姓富足的生活。孫希旦曰：“民之欲惡由於君，而君之存亡係於民。”^[71]國家成敗操控於人民手上，而人民的好惡也就視乎國君施政的得失。薛季宣曰：“務民之義，則天下一家，而財不可勝用，藏之於下，猶在君矣。”^[72]因此，孫希旦認為，國君不可以“是求富於一己之欲，而不顧民之失其所也”^[73]，並主張為民制產，不要與民爭利。《祭法》載“黃帝正名百物以明民共財”，孫希旦曰：“明民共財者，百物之名定，則民之視聽不惑，故俗定事成，而財用給足也。”^[74]這說明國君苟能使人民有充足的財用，則民情暢達而義利相合了。

(二) 禮因情變：通達世變的治道

從考察古今變化興衰之道，為當時政局提供切實而有效的政治措施，這是永嘉學派講求經世致用的治學風範。葉適曰：“因時施智，觀世立法。”^[75]然則，王者欲要通過變通損益，制定出合乎時宜的治道，便需要深明治道通達世變的規律，及變與不變的原因。在《禮記集解》中，孫希旦認為治道的變化體現於禮變之中。

王者為政從禮，以禮治理天下，因此，禮便是王者的治道。《禮運》曰：“故政者，君之所以藏身也。”孫希旦曰：“蓋政者，禮而已矣。”^[76]禮與時俱進，無論禮制或習俗都不可能一成不變，這是治道隨世而變的因由。《曲禮上》曰：“禮從宜，使從俗。”孫希旦：

愚謂禮之為體固有一定，然事變不一，禮、俗不同，故或權乎一時之宜，或隨乎他國之俗，又有貴乎變而通之者也。^[77]

世事變動不居，不管是一時行權或因習俗上的差異，也會導致禮制發生變化。孫希旦曰：“蓋禮之大體不容或異，而其義文曲折之間不能盡一。”^[78]在此，孫希旦在肯定了禮變的同時，也指出禮有不變的大體。

不同的時代創造出不同的生活內容，而每當政權更迭，王者便因時立政，針對前朝治道，因革損益。孫希旦以為“世變既異，則聖人之所以治之者不得不詳”^[79]，這說明禮是為了迎合新時代人們的需要而作出改變，然而，由於禮因情而立，而人情在世變之中並無差異，步調一致，因此，易代禮制雖各有不同，卻俱以人情為根本。孫希旦曰：

愚謂禮之事異，而敬之情則同；樂之文殊，而愛之情則同。禮樂之文與事者其末，而愛敬之情者其本，末可變而本

不可變，故明王以相沿也。……明王之於禮樂，因其情之不可變者以爲本，故因時以制禮，象功以作樂，而皆有以成一代之治也。^[80]

三代禮制不同，文質代變，王者因時起事，是以禮有質文損益，但敬愛爲人情之所有，即使改朝換代，人情必然是相沿爲王者制禮的根本。從情禮相輔出發，孫希旦揭示出治道之所以通達世變的規律。

相對來說，禮是緣情而發，變也自然是因情而起，而爲了使情禮相輔，禮便須因時制宜。《樂記》曰：“故知禮樂之情者能作，識禮樂之文者能述。作者之謂聖，述者之謂明。”孫希旦曰：

愚謂禮樂之文，所謂“殊事異文”者也，器則文之所寓也。其文易識，其情難知。知其情，則得其本以達其末，而化裁變通，其文由之而出，故能作。識其文，則於其本猶有所未逮也，而於其已然之迹，亦可以守之而不失，故能述。^[81]

禮樂的異同並非取決於本身的變化，而是從人情方面出發，裁定他們是否有變化的需要，以及制定變化的方式。雖然人情的本質恒常不變，但人情又會因事臨時出現變化；在《禮記集解》中，孫希旦以爲遇事行權，變禮合情實在是情非得已。

《檀弓上》記載了越國人在服滿除喪之後，才趕到替將軍文子弔喪。因爲神主已遷入廟中，故文子的兒子便改在祖廟接受弔唁。孫希旦曰：“蓋除喪受弔，乃禮之所未有，文子之子處禮之變，酌乎情文之宜而行之，而能不失乎禮意，故子游善之。”^[82]因越國遙遠，故越人未能趕及弔喪，在人情上來說，這是可以理解的，因此，文子兒子便在祖廟接受弔唁。雖然這出於常禮以外，但禮變卻能符合人情。又如《檀弓上》記載了吳國公子札到了齊國聘問，在回程的路上，他的長子死了。由於屍體未能趕及送回吳國，爲了避免腐爛敗壞，於是，公子札便在齊地把他埋葬。孫希旦

曰：“季子在塗葬其子，其視常禮，蓋有所殺矣，故孔子善其合禮而不質言，正以見其能隨時斟酌而得乎禮意也。”^[83]這雖然不合喪禮儀式的要求，但行權變禮也是因事制宜，基於人情上的需要。

現實生活錯綜複雜，逆變不一，一切並非常禮可逐一規範，當遇上禮制有所不及的情況，便要行權變禮。以上兩例都是基於個人在感情上的需要作出變禮，但人情兼具公、私的區別，為了私不害公，權變勢必無可避免。葉適曰：“古人立公意以絕天下之私，損私意以合天下之公。若夫據勢行權，使物皆自撓以從己，而謂之如意者，聖賢之所禁也。”^[84]禮變也會因為公、私之情作出取捨。《喪大記》云：“君既葬，王政入於國，既卒哭而服王事。大夫士既葬，公政入於家，既卒哭，弁、經、帶，金革之事無避也。”孫希旦曰：

然金革之事尤急，故以卒哭為斷；出使之事稍緩，故以期年為則，於權制之中，而其中又有權衡。然此皆謂國家安危所係，不得已而變通之者，苟非不得已，則君三年不呼其門，所謂“君子不奪人喪”也。^[85]

葉適曰：“自君言之，則當先民而後君；自民言之，民則當先公而後私。”^[86]人們要以公家整體利益著想，犧牲個人的私情。孝子為父母守喪，乃人之常情，但遇上國家有戰事，刻不容緩，考慮到國家人民安危，便要臨事變通，卒哭以後，馬上服役。可見，禮變本於人情，而當中又以公家之情為首要考慮，說明在情禮相輔的原則下，治道的變化又必須要在公、私之間作出裁奪。

五、結 語

宋代理學注重從“存天理，滅人欲”的對立關係，對本身存在的本質價值加以認識。這種來自主體的自覺體認活動，並非通過外在客觀的標準來達成，天理的存在，以及人們心性涵養俱

呈現於形上的抽象概念中，而驗證本體和驗證標準都是獨立於具體的實踐經驗之外。孫希旦從理學中“天理”和“人心”兩軸出發，依據禮本質的實踐性，從而把原來屬於內在的道德體認，推向具備約束人們行為的規範之中，建立起義理的實踐途徑，由此展現清代中葉由理學到禮學的一種思想轉型的趨向，而在其治學的師承上，也體現出永嘉學派前後兩期的學風轉變。

永嘉學派後期所倡言的致用之學，具有深刻的現實性和經驗性，載有中國知識分子決心為天下制定恒久治國之道的偉大抱負。在《禮記集解》中所見，孫希旦延續永嘉學者的志向，從程、朱理學的基礎上回應原始儒家“禮順人情”的傳統說法，期盼在人情為主導的經驗領域中，以禮儀制度給予理學可驗證的客觀內涵，也同時使人情在“天理”和“人心”的包容下確立合理可行的依據。這種治學特色是清儒經過反思宋、明理學後所要倡議滿足現實人情欲望訴求而產生的。

情因人起，止乎禮義；“情禮相輔”是落實理學於實踐經驗領域中的重要原則，也是事功主義得以履行的基本條件。孫希旦對於理學和事功之間出現的種種矛盾，所採用的是調和融合的態度，使它們各自把對方的學說納入本身的思想框架內，目的是使性理歸於實踐，而事功又本於性理。這是孫希旦之所以“緣情說禮”並主張“情禮相輔”、“變禮合情”的原因，由此也表現出清代經儒在貫通內聖、外王上所付出的努力。

（作者：香港浸會大學中文系教授）

注釋：

〔1〕《敬軒先生行狀》寫成於清代同治十年（1871），文中除了記錄孫希旦的生平

外,也概述南宋以來永嘉學派的源流。參孫延釗:《孫衣言、孫詒讓父子年譜》(上海:上海社會科學院出版社,2003年),頁97。

- [2] 孫衣言:《敬軒先生行狀》,《禮記集解》(北京:中華書局,1995年),頁4—5。
- [3] 同上書,頁5。
- [4] 同上書,頁6—7。
- [5] 黃宗羲:《宋元學案·周許諸儒學案》(上海:商務印書館,1934年),卷三二,第9冊,頁78。
- [6] 有關永嘉學派的師承譜系,參朱迎平《永嘉之學如何從性理轉向事功》,《温州文獻叢書·二鄭集·序》(上海:上海社會科學院出版社,2006年),頁1—16。
- [7] 《宋史·儒林四》(北京:中華書局,1977年),第19冊,頁12886。
- [8] 《敬軒先生行狀》,《禮記集解》頁7。
- [9] 同上,頁5。
- [10] 孫鏞鳴:《孫鏞鳴序》,《禮記集解》,頁1。
- [11] 同上書,頁2。
- [12] 朱熹:《晦庵先生朱文公集》(臺北:大化書局,1985年),上冊,卷五六“答鄭子上”,頁1012。
- [13] 孫希旦:《禮記集解》(北京:中華書局,1995年),頁371。
- [14] 同上書,頁616。
- [15] 同上書,頁608。
- [16] 同上書,頁616。
- [17] 同上書,頁1197。
- [18] 同上書,頁608。
- [19] 黎靖德編:《朱子語類》(北京:中華書局,1986年),第6冊,卷九五,頁2430。
- [20] 《禮記集解》,頁187。
- [21] 朱熹:《四書集注》(香港:香港太平書局,1986年),《孟子·告子上》,頁158。
- [22] 《朱子語類》,第1冊,卷四,頁68。
- [23] 同上書,第7冊,卷九八,頁2514。

- [24] 《晦庵先生朱文公集》，上册，卷一三“辛丑延和奏劄二”，頁192。
- [25] 《朱子語類》，第1册，卷五，頁85。
- [26] 程顥、程頤：《河南程氏粹言》，《二程集》（北京：中華書局，1981年），第4册，頁1270。
- [27] 《河南程氏遺書》，《二程集》，第1册，頁123。
- [28] 《朱子語類》，第6册，卷九五，頁2424。
- [29] 《禮記集解》，頁652。
- [30] 同上書，頁658。
- [31] 同上書，頁625。
- [32] 同上書，頁668。
- [33] 《四書集注》，《論語·顏淵》，頁77。
- [34] 《河南程氏遺書》，《二程集》，第1册，頁144。
- [35] 朱熹：《論語或問》，《朱子遺書》（臺北：藝文印書館，1969年），第4册，頁3。
- [36] 《朱子語類》，第1册，卷12，頁207。
- [37] 《禮記集解》，頁1468—1469。
- [38] 同上書，頁1268。
- [39] 同上書，頁8。
- [40] 同上書，頁6。
- [41] 同上書，頁585。
- [42] 同上書，頁616—617。
- [43] 同上書，頁1000。
- [44] 同上書，頁1468。
- [45] 同上書，頁608。
- [46] 同上書，頁606。
- [47] 同上書，頁608。
- [48] 同上書，頁656。
- [49] 同上注。
- [50] 同上書，頁669。
- [51] 同上書，頁29—30。
- [52] 同上書，頁125。
- [53] 同上注。

- [54] 同上書，頁 189—190。
- [55] 鄭玄注：《禮記注疏》，《十三經注疏》（臺北：新文豐出版社，2001 年），第 10 冊，頁 321。
- [56] 《禮記集解》，頁 306—307。
- [57] 同上書，頁 521。
- [58] 同上書，頁 884。
- [59] 同上書，頁 1442、1444。
- [60] 同上書，頁 218。
- [61] 薛季宣：《浪語集》，載《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），卷二九《大學解》，第 1159 冊，頁 460。
- [62] 葉適：《習學記言序目》（北京：中華書局，1977 年），上冊，卷一一，頁 155。
- [63] 《禮記集解》，頁 12。
- [64] 同上書，頁 1031。
- [65] 同上書，頁 1453。
- [66] 同上書，頁 1301。
- [67] 同上書，頁 150。
- [68] 同上書，頁 1313。
- [69] 《浪語集》，頁 460。
- [70] 王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1988 年），上冊，《富國》，頁 178。
- [71] 《禮記集解》，頁 1329。
- [72] 《浪語集》，頁 460。
- [73] 《禮記集解》，頁 1259。
- [74] 同上書，頁 1206。
- [75] [宋] 葉適：《水心別集》，載《葉適集》（北京：中華書局，1961 年），第 3 冊，卷二“民事下”，頁 657。
- [76] 《禮記集解》，頁 604。
- [77] 同上書，頁 6。
- [78] 同上書，頁 112。
- [79] 同上書，頁 583—584。
- [80] 同上書，頁 989。
- [81] 同上書，頁 990。

- [82] 同上書,頁 207。
- [83] 同上書,頁 295。
- [84] 《習學記言序目》,下冊,卷四九,頁 735。
- [85] 《禮記集解》,頁 1171—1172。
- [86] 《習學記言序目》,上冊,卷一〇,頁 146。

Expounding the Rites through Sentiment: the Formation of Sun Xidan's Philosophy of His Study of the Rites

Lu Mingdong

(Professor, Department of Chinese Language and Literature, Hong Kong Baptist University)

Abstract:

Sun Xidan's (1736 – 1784) *Collected Commentaries on the Book of the Rites* is an important study of the classic. It was of special significance in relevant scholarship in mid-Qing China (18th century) because it represented the efforts of Qing scholars on the ideological transition from neo-Confucianism to the study of the rites. Based upon the philosophical framework of the Yongjia School, Sun Xidan's scholarship on the rites concerned verification of the existence of "heavenly principles" and "human conscience." Through his advocacy of the "reciprocal aids between sentiment and the rites," Sun aimed to eliminate the elements of antagonism between human sentiment and human desire. He played an active role in justifying certain doctrines of the Yongjia School, such as "achieving deeds and renown" and "comprehending historical evolution."

Keywords: Yongjia School, heavenly principle, human conscience, reciprocal aids between sentiment and the rites