

國家圖書館出版品預行編目資料

天理與人欲之爭——清儒揚州學派「情理論」探微（下）／張曉芬 著 — 初版 — 台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2010
〔民 99〕

目 4+274 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 八編：第 25 冊）

ISBN：978-986-254-209-5（精裝）

1. 清代哲學 2. 儒學

127.015

99002462

ISBN - 978-986-2542-09-5



中國學術思想研究輯刊

八 編 第二五冊

ISBN：978-986-254-209-5

天理與人欲之爭——清儒揚州學派「情理論」探微（下）

作 者 張曉芬

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中市中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2010 年 3 月

定 價 八編 35 冊（精裝）新台幣 58,000 元

版權所有・請勿翻印

天理與人欲之爭
——清儒揚州學派「情理論」探微（下）

張曉芬 著



目

次

上 冊

第壹章 緒 論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究範圍與方法	10
第三節 前人研究成果回顧	17
第四節 研究步驟（論文章節要義）	28
第貳章 清儒揚州學派「情理論」的緣起與形成	33
第一節 清儒揚州學派的緣起	33
一、外緣環境影響——學術環境的發展	36
二、內緣因素牽繫——宗親學友的傳承與互動	39
三、「通儒」意識的學術群體之展現	48
第二節 清儒揚州學派情理論的形成	65
一、儒家「情理論」的界定與轉變	66
二、「存天理，滅人欲」的反動思潮	72
三、「情理論」闡揚與衍續	81
第參章 橫向剖析——清儒揚州學派「情理論」的 內在理路建構	95
第一節 人性論述——性理探討	95
一、性——血氣心知	99
二、好惡爲性，能知故善	103
三、以禮代理	107
四、情欲不爽失謂之理	112
第二節 經驗界落實——情欲探討	115

一、情——實也	115
二、以情旁通，推己及人	118
三、欲發乎情，緣於性，乃制禮之源	120
四、以禮養情節欲	125
第三節 實踐工夫——化情爲理的實證工夫	127
一、重學習，多讀書	128
二、習禮爲行仁之方	132
三、絜矩力行，聖賢之道	137
四、修身在改過，改過以變通，變通以時行	139
第肆章 縱向論述——清儒揚州學派情理論的發展（一）	145
第一節 「天理」向「情理」的過渡者	145
一、朱澤澐情理論探索	145
（一）學者傳略	145
（二）朱澤澐情理論	146
二、王懋竑情理論探索	149
（一）學者傳略	149
（二）王懋竑情理論	150
三、劉台拱情理論探索	153
（一）學者傳略	153
（二）劉台拱情理論	154
四、小結	156
第二節 「漢學爲尊」的情理論者	157
一、段玉裁情理論探索	157
（一）學者傳略	157
（二）段玉裁情理論	158
二、王念孫情理論探索	160
（一）學者傳略	160
（二）王念孫情理論	161
三、江藩情理論探索	166
（一）學者傳略	166
（二）江藩情理論	167
四、黃承吉情理論探索	176
（一）學者傳略	176
（二）黃承吉情理論	177

五、小結	186
第三節 現實關懷的情理經世者	187
一、汪中情理論探索	187
(一) 學者傳略	187
(二) 汪中情理論	188
二、汪喜孫情理論探索	194
(一) 學者傳略	194
(二) 汪喜孫情理論	195
三、小結	207

下 冊

第伍章 縱向論述——清儒揚州學派情理論的發展(二)	209
第一節 光大「戴震」情理思想者	209
一、凌廷堪情理論探索	209
(一) 學者傳略	209
(二) 凌廷堪情理論	211
二、焦循情理論探索	221
(一) 學者傳略	221
(二) 焦循情理論	223
三、阮元情理論探索	249
(一) 學者傳略	249
(二) 阮元情理論	252
四、劉寶楠情理論探索	272
(一) 學者傳略	272
(二) 劉寶楠情理論	273
五、劉師培情理論探索	280
(一) 學者傳略	280
(二) 劉師培情理論	281
六、小結	284
第二節 春秋學情理論者	286
一、凌曙情理論探索	286
(一) 學者傳略	286
(二) 凌曙情理論	288
二、劉文淇情理論探索	290
(一) 學者傳略	290
(二) 劉文淇情理論	291

三、劉毓崧情理論探索	298
(一) 學者傳略	298
(二) 劉毓崧情理論	300
四、劉壽曾情理論探索	304
(一) 學者傳略	304
(二) 劉壽曾情理論	305
五、小結	310
第陸章 清儒揚州學派情理論的影響	311
第一節 「相人偶」之「仁學」傳播	312
第二節 古文經學家傳衍與今古文之爭學術流變	317
一、古文經學家傳衍	318
二、今古文之爭學術流變	329
第三節 禮教重整，婦女解放之聲浪高漲	338
一、婦女禮教禁錮之反省	338
二、批判禮教的小說，大受歡迎	350
第四節 書院風尚改革，江浙嶺南漢學大盛	362
一、江浙學風丕變，人才輩出	362
二、學海堂建立，開啓清末嶺南文化新風	364
第柒章 清儒揚州學派情理論的評析	371
第一節 價值特色	371
一、傳統解放，義理轉型	374
二、社群人我間之觀照與強調	380
三、「公與私」意義之轉變	384
四、促使人文精神昂揚與人權主義覺醒	394
第二節 評論優缺點	400
一、清儒揚州學派情理論的優點	400
(一) 具有實事求是的科學精神	400
(二) 見解創新變通，思治流派之偏	406
(三) 重視實際，經世致用	414
二、清儒揚州學派情理論的缺點	420
(一) 缺乏「人實踐主體性」論述	420
(二) 強調「禮教」反形成「以禮殺人」	425
(三) 缺乏清晰的「道德概念」無法將「道德義理」充分表達	430
第捌章 結 論	435
參考書目	447

第伍章 縱向論述——清儒揚州學派 情理論的發展（二）

第一節 光大「戴震」情理思想者

一、凌廷堪情理論探索

（一）學者傳略

凌廷堪（1757～1809），字仲子，又字次仲，生於乾隆二十二年乙亥（1757），卒於嘉慶十四年己巳（1809），〔註1〕安徽歙縣人。六歲，父卒，家貧以無立錫之地，不能自給，賴兄長：致堂，營生養母，次年廷堪始就塾師讀書，然因家貧，十三歲便棄書學賈。〔註2〕又因困窮至極，父喪家中（停柩

〔註1〕據商璠先生考究：關於凌廷堪生年有二說，一說是生於乾隆二十年，一說是生於乾隆二十二年，兩者相差兩年。見其《一代禮宗——凌廷堪之禮學研究》第一章注釋5，（台北：萬卷樓圖書公司，2004年），頁76。依據凌廷堪：〈學齋二箴序〉云：「乾隆乙巳歲（五十五年），余在京師，寓居天津牛次原齋中，學爲制舉之文，明年將以應京兆試，時余年已二十有九矣。」推知凌廷堪之生年當爲乾隆二十二年。（《校禮堂文集》卷13，北京：中華書局，1998年），頁104。

〔註2〕據張其錦：《凌次仲先生年譜》卷1，乾隆三十四條，載廷堪之言：「先生昔嘗曰：『某六齡而孤，貧無立錫，賴兄致堂營生養母，次年始就塾讀書，十三歲即以家貧棄書學賈，六經未之全讀也。』」（《安徽叢書》第18冊，收入於《叢書集成三編》，台北：藝文印書館，1971年），頁5。（以下略稱《年譜》）又據其〈辨志賦序〉云：「廷堪春秋二十有三，托跡溟海，抱影窮巷，爲賈則苦貧，爲工則乏巧，心煩意亂，靡所適從，用是慨然有嚮學之志焉。《學記》曰：

海州)，無以入土爲葬，直至廷堪二十四歲時（父亡後之十八年），乾隆四十五年（1780），方得將父之靈柩歸葬故里「歙」之祖塋。〔註3〕

於學賈之中，仍能偶讀詩詞，進而通詩及擅寫長短句。〔註4〕錢塘張賓鶴先生至海州板浦，寓楊鍊星“鋳”書屋，見其詩詞大奇，則示之以詩法。〔註5〕因此，廷堪十八歲時始編《詩集》。後因母懼其習賈無成，便鼓勵其游四方，請就師友以向學。其云：

汝爲賈而恥與人爭利，恐難成，宜從事於學。然學非蘄爲博士弟子之謂也，必通經立行，爲古之儒焉。且獨學無友，則孤陋而寡聞，吾有汝兄侍養，汝其游四方就師友以成之。〔註6〕

於是乾隆四十六年，遊揚州，慕其鄉江慎修、戴東原兩先生之學。「以國子生應京兆試，不售，南還。阮相國元時尙未達，因與訂交。」〔註7〕四十八年，至京師，始多交游。〔註8〕在此，廷堪二十六歲頗得大興翁方綱先生（1733～1818AD）所重，授其《四書》文，〔註9〕並薦其入四書館任校職，始習舉子業。〔註10〕後往返北京、海州、揚州、南昌等地，所交皆當時名儒，互相資益，名噪一時，都中莫不知有先生者。四十九年，作〈七戒〉，專志於《禮》。

『一年視離經辨志。』計余之時，則過矣。懼勤苦而難成也，乃爲〈辨志賦〉以自廣。」《校禮堂文集》卷2，同上注，頁11。

〔註3〕據《年譜》卷1，乾隆四十五條言：「冬十月回海州板浦，與兄扶亡父柩歸歙。」

〔註4〕見江藩：《漢學師承記》卷7云：「棄書學賈，偶在友人家見《詞綜》、《唐詩別裁集》，攜歸，就燈下讀，遂能詩及長短句。」（江藩著、漆永祥先生箋釋：《漢學師承記箋釋》下冊，上海：古籍出版社，2006年），頁763。另支偉成：《清代樸學大師列傳》亦云：「稍長，工詩及駢散文，兼爲長短句」，（長沙：岳麓書社，1998年），頁83。《年譜》卷1，乾隆三十六年條載：「先生十五歲，能詩及詞。」注云：「先生乙巳年〈學古詩〉有云『十五歲吟詩』。」

〔註5〕據《年譜》卷1，乾隆三十九年載：「錢塘張先生賓鶴至海州板浦，寓楊鍊星鋳書屋，見先生詩詞，大奇之，示以詩法。」

〔註6〕見阮元：〈凌母王太孺人壽詩序〉中凌廷堪對元所云。（《擘經室三集》卷5，北京：中華書局，1993年），頁680。

〔註7〕支偉成：《清代樸學大師列傳》，（沙：岳麓書社，1998年），頁83。

〔註8〕阮元：〈次仲凌君傳〉，《擘經室二集》卷4，同注6，頁465。

〔註9〕同上注，頁465。

〔註10〕詳《年譜》卷1，乾隆四十七年條載。另據漆永祥先生考證：「凌氏於乾隆四十七年入都，至五十三年中舉。此期間先是得程晉芳、翁方綱薦，佐校《四庫》書，入成均館肄業。」參《校禮堂文集》卷8〈七戒〉、張《譜》卷1、陳《譜》等。（詳江藩著、漆永祥先生箋釋：《漢學師承記箋釋》下冊，上海：古籍出版社，2006年），頁767。

五十二年，撰《禮經釋例》初稿，規模粗具。雖兩應京兆試不第，然學問之基，由此始矣。〔註11〕

乾隆五十三年秋，三應順天鄉試，始中副榜，南歸。五十四年，應江南鄉試，中式。隔年，成進士，出朱文正、王文端二公之門，蓋與洪君亮吉等皆以宏博見拔也。殿試三甲例授知縣，君投牒吏部，自改教授，曰：「必如此，吾乃可養母治經。」〔註12〕

選寧國府教授，則奉母之官，孝弟安貧，畢力著述。久之，丁母憂去，主講敬亭、紫陽書院。免喪，阮公撫浙，延訓其子，歸卒於家，年五十三。〔註13〕

廷堪之學，可謂「貫通群經，而尤深于禮經，著《禮經釋例》十三卷。」〔註14〕其謂「禮儀委曲繁重，不得其經緯塗徑，雖上哲亦苦其難；苟得之，中材可勉赴焉。經緯之塗徑之謂何？例而已矣。」又著《燕樂考原》、《元遺山年譜》、《校禮堂集》等書。及《魏書音義》，惜未成而卒。〔註15〕

（二）凌廷堪情理論

凌廷堪的情理論，在諸多學者研究，皆以其「以禮代理」為主要論說。〔註16〕甚者，學者指出凌廷堪禮學思想的重要性，不在他對禮儀內容有何創新，而是他「以禮代理」此一主張所透露的清代儒學在思想上的走向。從學術思想史發展的角度觀察，廷堪此說之最大特色，乃是：把道德問題放在社會秩序的層面上討論。〔註17〕

〔註11〕 見江藩：《漢學師承記箋釋》卷7〈凌廷堪〉注釋7，（江藩著、漆永祥先生箋釋：《漢學師承記箋釋》下冊，（上海：古籍出版社，2006年），頁767。

〔註12〕 阮元：〈次仲凌君傳〉，《學經室二集》卷4，同注6，頁465。

〔註13〕 同注7，頁83。

〔註14〕 同注6，頁466。

〔註15〕 同上注，頁466、468。

〔註16〕 如錢穆先生：《中國近三百年學術史》云：「以禮代理，尤為戴氏以後學者所樂道。如凌廷堪、焦循、阮元其著者也。」（台北：臺灣商務印書館，1966年），頁255；張壽安先生：《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》云：「凌廷堪從文獻考據上，證明先秦儒家只重禮而不言理，故儒者之學應為禮學而非理學」，（台北：中研院近史所，1994年），頁33；張麗珠先生：〈凌廷堪「以禮代理」的禮治理想暨乾嘉復禮思潮〉亦云：「凌廷堪之從事於禮經研究，是緣自他對禮的重視，同時經由研究禮經，他提出了自己的禮學主張——「學禮復性」、「制禮節性」、和「以禮代理」等思想。」見氏著《清代義理學新貌》，（台北：里仁書局，1999年），頁272。

〔註17〕 張壽安先生：《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》，（台北：中研院近史所，1994年），頁34。

凌廷堪最主要的禮學著作：一是以考據論證禮學的《禮經釋例》，二是發揮禮學思想於其中的《校禮堂文集》，即頗受當時學者稱述。阮元於所撰的〈次仲凌君傳〉中，附載其禮論〈復禮〉三篇，並稱其「唐宋以來儒者所未有也。」〔註18〕江藩直以「一代禮宗」稱之；〔註19〕錢大昕以爲《禮經釋例》一書，可使學者「得指南車矣」。〔註20〕至清末，梁啟超更稱其《禮經釋例》爲禮學中「登峰造極」之作。〔註21〕在此，綜合凌廷堪等著述，與上述學者之見，進一步整理其「情理論」，可以發現除了其有「以禮代理」之主張外，尚有如下觀點：

1. 聖人之道，一禮而已矣

凌廷堪在其〈復禮〉一文中指出，“聖人之道，一禮而已矣”。以“禮”關係一切，一切皆自“禮”而出。其云：

夫人之所受於天者性也，性之所固有者善也，所以復其善者學也，所以貫其學者禮也。是故聖人之道，一禮而已矣。……蓋性至隱也，而禮則見焉者也；性至微也，而禮則顯焉者也。……三代盛王之時，上以禮爲教也，下以禮爲學也。……蓋至天下無一人不囿於禮，無一事不依於禮，循循焉日以復其性於禮而不自知也。……夫其所謂教者，禮也。即“父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信”是也。故曰學則三代共之，皆所以明人倫也。〔註22〕

在此，廷堪主張聖賢之道，是重實際的「禮則」而不在口說的一番「道理」的，儒者之學應爲禮學而非理學。蓋人的道德自主性（性、理）是隱而難見的，然「禮」之儀文節目，無一不具理，是以理寓於禮，據禮以顯，有具體的典章制度，則可供所有人依循實踐，所以三代聖王之時，上下均以「禮」爲學習的典範，而非言「理」。一旦習禮爲常後，理性、性理的彰顯則自然而然而不自知矣。又：

聖人之道至平且易也。《論語》記孔子之言備矣，但恆言禮，未嘗一言及理也。……其所以節心者，禮焉爾，不遠尋夫天地之先也；其所

〔註18〕阮元：《擘經室二集》，（北京：中華書局，1993年），頁468。

〔註19〕江藩：〈序〉，《校禮堂文集》，（北京：中華書局，1998年），頁3。

〔註20〕錢大昕：〈錢辛楣先生書〉，《校禮堂文集》，同上注，頁4。

〔註21〕梁啟超先生：〈清代學者整理舊學之總成績（一）〉，《中國近三年學術史》，（台北：中華書局，1987年），頁190。

〔註22〕凌廷堪：〈復禮〉上，《校禮堂文集》卷4，（北京：中華書局，1998年），頁27。

以節性者，亦禮焉爾，不侈談夫理氣之辨也。是故冠昏飲射，有事可循也，揖讓升降，有儀可案也，豆籩鼎俎，有物可稽也。使天下之人少而習焉，長而安焉，其秀者有所憑而入於善，頑者有所檢束而不敢爲惡，上者陶淑而底於成，下者亦漸漬而可以勉而至。聖人之道所以萬世不易者此也。聖人之道所以別於異端者意亦此也。……聖人之道本乎禮而廣者也，實有所見也；異端之道外乎禮而言者也，空無所依也。……聖人舍禮無以爲教也，賢人舍禮無以爲學也。詩書，博文也，執禮，約禮也，孔子所雅言也。……聖人不求諸理而求諸禮。蓋求諸理必至於師心，求諸禮始可復性也。〔註23〕

可以看出，凌廷堪一再強調聖人之道，是平易近人的。至聖先師——孔子，整部《論語》常見其言禮，未嘗言「理」也。可見聖人之道是依乎「禮」而推廣，非依抽象言談之「理」也。故其大聲疾呼：「聖學禮也，不云理也。」〔註24〕依先秦儒家典籍所載，可知上古聖人是以「禮」掛帥，據「禮」行事，依「禮」教之，故是「以禮代理」的。因此，其欲徹底棄「理」以「復禮」。畢竟依據人倫日常生活習慣，實事求是，所立的禮儀法則，是有其規範可循，較易踐履實行，且有所依據，然幽渺玄奧之理，可能各依所思，憑空虛造，是以造成此亦一理，彼亦一理也，各自「師心自用」，空無所依，無一客觀公正的標準，不過是造成是是非非的紛爭罷了。所以對此，焦循亦有云：「理足以啓爭，而禮足以止爭也。」〔註25〕

然重要的還在於：廷堪主「習禮復性」。蓋其以爲藉由外在的反覆練習禮規儀式，能使外鑠的禮節儀則，內化成為內在的道德根源。〔註26〕孔子云：「人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？」〔註27〕心中的「誠敬」才是「禮」的真

〔註23〕凌廷堪：〈復禮〉下，同上注，頁31。

〔註24〕凌廷堪：〈復禮〉下，同上注，頁32。

〔註25〕焦循：〈理說〉，《雕菰集》卷10，（台北：鼎文書局，1977年），頁151。

〔註26〕張麗珠先生在此，則指出：廷堪認爲「學禮」，就是爲了要「復」吾人所秉受於天、性中所本然固有的「善」。其例舉顏淵「其心三月不違仁」之例，就是做到「復其性」境界；而其所以能復其性，就是經由「學禮」的途徑。然學禮可復性，並非一蹴可幾的，是經由不斷演練之習行而著，而達到自然內化的進路。整理自張麗珠先生：《清代義理學新貌》，（台北：里仁書局，1999年），頁275～276。

〔註27〕朱熹：《論語章句集註》，《四書章句集註》，（台北：大安出版社，1991年），頁61。

正意義，而非徒具虛文的外在儀則。所以禮之尊，尊其義也。然如何知曉「禮義」？則必須藉由習禮、學禮，外在禮儀實踐等薰陶，來完成禮教內化，闡揚「禮義」的精神來。此內化的禮義，就是廷堪所強調的「人性固有者善也」——「善」的部分。

2. 好惡乃制禮之大原

凌廷堪〈好惡說〉載：

好惡者，先王制禮之大原也。人之性受於天，目能視則爲色，耳能聽則爲聲，口能食則爲味；而好惡實基於此，節其太過不及，則復於性矣。《大學》言好惡，《中庸》中之以喜怒哀樂。蓋好極則生喜，又極則爲樂；惡極則生怒，又極則爲哀；過則溢於情，反則失其性矣。先王制禮以節之，懼民之失其性也。然則性者，好惡二端而已。

〔註28〕

廷堪以爲，人性受之於天，是以有視聽臭味等本能，因此，有所好惡，如好好色、惡惡臭等，此皆是「性」的呈顯。所以人性不過就是好惡兩端。正因「欲亦性之所有」，廷堪則更強調「禮」之「節其不善」功能，能「節其太過不及」，以復其性善之本原。所以先王制禮的根本，就在人的好惡之情（欲）。其云：

然則人性初不外乎好惡也。愛亦好也，故正心之忿懣、恐懼、好樂、憂患，齊家之親愛、賤惡、敬畏、哀矜、教情，皆不離乎人情也。《大學》性字祇此一見，即好惡也。〔註29〕

以好惡之欲的顯現，如愛惡、喜怒、敬畏、憂慮、怠慢等等，亦不外是人情之表現。所以其又云：

夫人有性必有情，有情必有欲。故曰：飲食男女，人之大欲存焉。聖人知其然也，制禮以節之，自少壯以至耆耄，無一日不囿於禮而莫之敢越也。制禮以防之，自冠昏以逮飲射，無一事不依乎禮而莫之敢潰也。〔註30〕

以人性內具有情與有欲的。正因如此，避免情欲之偏，過與不及，是以聖人制禮以節制，預爲防範，使人行止，能中庸、合理而不逾舉也。其又進一步

〔註28〕凌廷堪：〈好惡說〉上，《校禮堂文集》卷16，同注22，頁140。

〔註29〕凌廷堪：〈好惡說〉上，同上注，頁141。

〔註30〕凌廷堪：〈荀卿頌〉，同上注，頁76。

強調：

夫性見於生初，情則緣性而有者也。性本至中，而情則不能無過不及之偏。非禮以節之，則何以復其性焉。〔註31〕

情緣性生，是本具之能，不可能無，亦無法禁止。但情欲有過與不及時，則須節制。如何節制？廷堪以爲聖人制禮以節性。聖人從人性的「好惡之情」出發，在兼顧人情、又不失矩度的情形下，制禮以節性，進而復其本性之善原。所以在此，可以看出凌廷堪以「好惡之情，就是制禮之大原」。

3. 養情節欲

由於人性有好惡之情欲，是以制禮之本在於此。凌氏把人性與禮儀緊緊扣住。因此，禮之修爲工夫，則在於「養情節欲」。所謂：「緣情遂其欲，依禮定其分，本天命民彝，是大經大法。」這就是禮的「養情節欲」的功能。

〔註32〕廷堪論禮，主張禮以養情節欲。

所謂人性秉天而生，有聲色味臭之欲，也有仁義禮智信之德，二者皆人性之所好，忤逆之或扭曲之不使滿足，必將爲人所共惡。但人在訴求滿足的過程中，往往無法自行中節，遂有過與不及的現象出現。禮之制作，就在順乎人性好惡的同時，爲之節制，不使好惡「佚於情」，亦不使好惡「失其性」。

〔註33〕

對此，廷堪於人之情欲，並不否認，相反的，其肯定情欲之存在價值。只是縱其情欲，永無滿足，勢必無法自行中節，而有爭奪、紛亂情形。一如荀子云：

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。〔註34〕

是以廷堪主制禮節性，然制禮節性的根本做法就是「養情節欲」。「養情節欲」另一詮釋便是「克己復禮」。然其對「克己」之「己」的解釋，非如朱熹所注解：「己，謂身之私欲。禮者，天理之節文。」以「克己」便是「克制私欲」

〔註31〕凌廷堪：《復禮》上，同上注，頁27。

〔註32〕詳張壽安先生：《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》，同注17，頁53。

〔註33〕同上注，頁51。

〔註34〕荀子：《禮論篇》，荀子著、清·王先謙集解《荀子集解》，（台北：藝文印書館，1958年），頁417。

也。〔註35〕廷堪以阮元所謂「約身」之解爲是。〔註36〕其云：

前在甬上，聞閣下談及《論語》克己之己字不當作私欲解。當時即深以爲然。……伏讀篇中論仁，以《中庸》「仁者人也」鄭氏注讀爲相人偶之人爲主，……試即以《論語·克己》章而論，下文云「爲仁由己，而由人乎哉？」，人已對稱，正是鄭氏相人偶之說，若如《集注》所云，豈可曰爲仁由私欲乎？再以《論語》全書而論，如「不患人之不己知」、「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」、「己所不欲，勿施於人」、「古之學者爲己，今之學者爲人」、「修己以安人」、「君子求諸己，小人求諸人」，皆人已對稱。此外之己字，如「無友不如己者」、「人潔己以進」、「仁以爲己任」、「莫己知也」、「恭己正南面」、「以爲厲己」、「以爲謗己」，若作私欲解，則舉不可通矣。……馬氏之注以克己爲約身，此論最得經意。……竊以馬氏之注申之，克己即修身也。故「修己以敬」、「修己以安人」、「修己以安百姓」，直云修，不云克也。《中庸》云：「非禮不動，所以修身也。」動實兼視聽言三者，與下文答顏淵「請問其目」正相合，詞意尤明顯也。〔註37〕

以「克己」爲「修身」，「修己」以「安人」，和《中庸》所謂：「非禮不動，所以修身也。」意義相當，所以「克己復禮」是指「修己復禮」、「約束自己，凡事合理」。如此，視、聽、言、動，皆以「禮」爲準則，非禮則勿視、聽、言、動，這樣，便是「養情節欲」，非遏止情欲也。所謂「養情」是指順乎人情，毋乖戾矯作之爲，進而培養高尚情操，做到「己欲立而立人，己欲達而達人」境界；「節欲」是節制欲望，非禁欲或縱欲也，畢竟少欲多安，「養心莫善於寡欲」，〔註38〕不是嗎？爲此，廷堪以爲「禮本天地人三才而制也。」

〔註35〕詳朱熹：《論語·顏淵篇》，《四書章句集註》，（台北：大安出版社，1991年），頁131。

〔註36〕阮元：〈論語論仁〉釋：「顏子克己，己字即自己之己，與下爲仁由己相同。言能克己復禮，即可並人爲仁。……此即己欲立而立人，己欲達而達人之道。仁雖由人而成，其實當自己始。……若以克己字解爲私欲，則下文爲仁由己之己，斷不能再解爲私，而由己不由人反詰辭氣，與上文不相屬矣。顏子請問其目，孔子答以四勿，勿即克之謂也。視聽言動，專就己身而言，若克己而能非禮勿視勿聽勿言勿動，斷無不愛人。……一部《論語》，孔子絕未嘗於不視不聽不言不動處言仁也。」《擘經室集》卷8，（北京：中華書局，1998年）頁161～165。

〔註37〕凌廷堪：〈與阮中丞論克己書〉，《校禮堂文集》卷25，同注22，頁234～235。

〔註38〕孟子云：「養心莫善於寡欲」，（朱熹：《孟子章句集註》，收入於朱熹：《四書

（見下文）且爲了配合情感、欲望不同類別，與不同場合的需要，而有衣、食、聲、色等禮儀規範。其云：

案《左傳》昭公二十有五年，子太叔對趙簡子曰：「吉也聞諸先大夫子產曰：『夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。』」此言禮本於天地人三才而制也。又云：「天地之經，而民實則之。則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。氣爲五味，發爲五色，章爲五聲。淫則昏亂，民失其性。」此言性即食味、別聲、被色者也。《大學》言「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味」，即此義也。又云：「是故爲禮以奉之，爲六畜、五牲、三犧，以奉五味；爲九文、六采、五章，以奉五色；爲九歌、八風、七音、六律，以奉五聲。」此言聖人制禮，皆因人之耳有聲、目有色、口有味而奉之，恐其昏亂而失其性也。《大學》以好惡相反爲拂人之性，即此義也。又云：「爲君臣上下，以則地義；爲夫婦外內，以經二物；爲父子、兄弟、姑姊、甥舅、昏媾、姻亞，以象天明；爲政事、庸力、行務，以從四時；爲刑罰威獄，使生畏忌，以類其震曜殺戮；爲溫慈惠和，以效天之生殖長育。」以因禮本於天經、地義、民行而發明之。（註39）

廷堪舉《左傳》子產之言，說明禮本天經、地義、民行之理而來。天地間有六氣、五行，是以有五味、五色、五聲等等現象。然匹夫百姓若不懂得節制於心，發乎合理中節的話，淫蕩揮霍，則昏亂已視聽耳目，亦喪失本性天良。所以聖人因人的眼、耳、鼻、舌、身、意，所需的視、聽、香、味、觸、法，找其合理“管道”抒發，此便是「因性制禮」，或「禮本人情」而定。「禮儀規範」就是這樣產生，是以在不同時地、不同事景之下，而有不同的禮儀節式，供百姓們遵循。如祭祀神靈則有九歌之樂，而各地風俗有別，遂有八風之樂。當然，「吉凶軍賓嘉等不同典禮，就有不同的音樂，而舞蹈和犧牲也因事、因地而異，以期不偏不失地表達情欲。即使五倫關係之矩則和立國之典制刑罰，也都是依據人性之好惡而訂立的。」（註40）

總之，廷堪正視人的情欲功能與需求，但不可肆無忌憚，逾越道德規範，

章句集註》，台北：大安出版社），頁374。

〔註39〕凌廷堪：〈好惡說〉上，同注22，頁141。

〔註40〕詳張壽安先生：《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》，同注17，頁52。

是以主「以禮代理」，以禮制“防”與“節”情欲之不當。是以其以為“禮”是一種可以依賴或藉助外在規範、身心之矩，來達到約束身心、內化道德的根源，再由“理悟”，使行止自然中規中矩，達至合理的德性行為。所以「制禮節性」、「養情節欲」外，進而尚須「習禮復性」，才是完成「聖人之道」。

4. 習禮復性

凌廷堪：〈復禮〉上云：

夫人之所受於天者，性也；性之所固有者，善也；所以復其善者，學也；所以貫其學者，禮也。是故聖人之道，一禮而已矣。〔註41〕

又：

夫性具於生初，而情則緣性而有者也，夫婦當別也，長幼當序也，朋友當信也，五者根於性者也，所謂人倫也。而其所以親之、義之、別之、序之、信之、則必由乎情以達焉者也。非禮以節之，則過者或溢於情，而不及者則漠焉遇之，故曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而中節謂之和。」其中節也，非自能中節也，必有禮以節之，故曰：「非禮何以復其性焉？」……蓋性至隱也，而禮則見焉者也；性至微也，而禮則顯焉者也。〔註42〕

於此，廷堪以人性本有者，是善也。然性善隱而未見，因此，要「復」吾人所秉受於天、性中所本然固有的「善」，是必須靠「學禮」而成。藉由學習禮儀規範，以達到性善之呈顯。然五倫的親親、尊尊、恩恩、義義等表現，是由「人情」達成，「人情」抒發，未必合理，過與不及，皆非「中節」也，畢竟「性本至中，而人情不能自發及於至中」，〔註43〕所以必須有「禮」以中節，以「禮儀」薰陶，使百姓「循循焉以復其性於禮，而不自知也。」〔註44〕如此，則「上者陶淑而底於成，下者亦漸漬而可以勉而至」〔註45〕的落實道德實踐於日用倫常之間。正如蔡元培先生所謂：「禮儀能造就習慣，而習慣是人的第二天性。」〔註46〕

〔註41〕凌廷堪：〈復禮〉上，同注22，頁27。

〔註42〕同上注，頁27～28。

〔註43〕彭林先生：〈禮經釋例·前言〉，（凌廷堪著、彭林先生點校：《禮經釋例》，台北：中研院文哲所，2004年），頁15。

〔註44〕凌廷堪：〈復禮〉上，同注22，頁28。

〔註45〕凌廷堪：〈復禮〉下，同注22，頁31。

〔註46〕詳蔡元培先生：《蔡元培全集》第2冊，（北京：中華書局，1984年），頁175。

廷堪強調「習禮」重要，以「學禮成習」，則可復至中之性，甚至可「化性」，變化情性之偏執。對於宋儒闡釋《大學》的修身工夫——「格物致知」等「八正道」，則有不同看法。其云：

禮也者，不獨大經大法悉本夫天命民彝而出之，即一器數之微，一儀節之細，莫不各有精義彌綸於其間，所謂「物有本末，事有終始」是也。格物者，格此也。《禮器》一篇皆格物之學也。……蓋必先習其器數儀節，然後知禮之原於性，所謂致知也。知其原於性，然後行之出於誠，所謂誠意也。若舍禮而言誠意，則正心不當在誠意之後矣。《記》曰：「自天子以至於庶人，壹是以脩身為本。」又曰：「非禮不動，所以脩身也。」又曰：「脩身以道，脩道以仁。」即以仁義而申言之。曰「禮所生也」，是道實禮也。然則脩身為本者，禮而已矣。蓋脩身為平天下之本，而禮又為脩身之本也。……《曲禮》曰：「道德仁義，非禮不成。」此之謂也。是故「君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，溫故而知新，敦厚以崇禮。」〔註47〕

所謂「格物」在細查所有禮之器數儀節，而以〈禮器〉一篇為格物之學也；「致知」則是從“熟習器數儀節”中，領悟禮的真義，洞明“禮”本於人之性情，所謂“親親、尊尊、恩恩、義義”之情義，皆是人性本然需求與流露，悟到此，則是做到「致知」工夫；明瞭禮之本原，然後出於“誠意”實踐之，履行之，便是「誠意」；進而「堅守人我的同好同惡，不落入偏私，就是正心。」〔註48〕依此脩行，將禮之內理外儀，學習之通透，達此兼修工夫，便能成就修齊之事，一旦事事如理而行，實效可驗，即能達成治平的境界。所以在此，可看出廷堪非常強調「禮以脩身」的工夫，故其又有：

自天子以至於庶人，少而習焉，長而安焉。禮之外，別無所謂學也。

〔註49〕

又：

顏子由學禮而後有所立，於是馴而致之，其心三月不違仁。其所以不違仁者，復其性也。其所以復其性者，復其禮也。故曰「一日克

〔註47〕 凌廷堪：〈復禮〉中，同注22，頁30。

〔註48〕 見張壽安先生：《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》，同注17，頁61。

〔註49〕 凌廷堪：〈復禮〉上，同注22，頁27。