

林慶彰 主編

中國學術思想研究輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

初 編

林 慶 彰 主編

第 11 冊

《禮記·禮運》研究

洪 文 郎 著

王船山之《禮》學

林 碧 玲 著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

《禮記·禮運》研究 洪文郎 著／王船山之《禮》學 林碧玲
著——初版——台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2008〔民
97〕

目 2+110 面／序 2+ 目 2+90 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 初編：第 11 冊）

ISBN：978-986-6657-83-2（精裝）

1.（清）王夫之 2.禮記 3.學術思想 4.研究考訂

531.27

97016128

ISBN - 978-986-6657-83-2



中國學術思想研究輯刊

初 編 第十一冊

ISBN：978-986-6657-83-2

《禮記·禮運》研究 王船山之《禮》學

作 者 洪文郎／林碧玲

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 2008 年 9 月

定 價 初編 28 冊（精裝）新台幣 46,000 元

版權所有・請勿翻印

《禮記·禮運》研究

洪文郎 著

作者簡介

洪文郎，臺灣高雄人。民國 91 年畢業於中國文化大學中國文學研究所碩士班，翌年考入該校博士班。曾任職教育部國語推行委員會「異體字字典」編輯工作、經國管理暨健康學院兼任講師。現為中國文化大學中文系文學組、華岡藝術學校兼任教師、《中華詩學》執行編輯。曾參與行政院國科會研究計劃「全球華語文數位學習及教學之設計、開發與檢測華語字詞數位學習及線上檢測研究」(93-94 年度)，以及語文工具書編輯工作。

提 要

「禮」是人與人、人與家、國、天下，以及天地萬物之間的一種理想的對待方式。透過「禮」，人可以和他人以及家、國、天下，乃至天地萬物達成一種和諧的狀態。〈禮運〉一篇所揭櫫的就是一個理想中的政治形態，以及在這種理想的政治形態中，人與對象之間的理想的對待關係。本題的寫作即是期望能從「禮」所架構的世界中，尋繹「禮」的真實意義，對「禮」的精意有所抉發；並以此來作為探討「禮」的構作原則與古代社會關係的基礎。

本文在寫作上共分七章。第一章為「緒論」部分，說明本文寫作的旨趣。第二章為「《禮記》概說及〈禮運篇〉之性質」，試著從名義的釐定來探討《禮記》一書的形成過程，並對歷來〈禮運篇〉的研究作一檢討。第三章為「『大同』與『小康』」，先對「大同」與「小康」一節的真偽問題作一澄清，然後探討「大同」與「小康」的區別問題。第四章為「從禮之初到禮之大成」，討論禮「從其初」的意義及宗廟祭祀所透顯的禮意。第五章為「僭禮與禮的制作」，對僭禮的行為及禮的制作問題進行討論。第六章為「禮的普及與和諧關係的建構」，探討如何普及禮以及建構和諧的關係。第七章「結論」。

在研究的方法上，本文的研究是希望能在不背離文章的原意上，合理地詮釋傳統的文獻。期望在研究過程中，能夠在充分地理解原文的基礎上，去賦予古典文獻一個現代的詮釋。這種詮釋不只是對文獻的理解，更是探討賦予古典文獻現代意義的可能性。



目

次

第一章 緒 論	1
第二章 《禮記》概說及〈禮運篇〉之性質	5
第一節 《禮記》概說	5
一、《禮經》	5
(一)《士禮》	6
(二)「禮古經」	8
(三)《周官》	10
二、《禮記》	11
第二節 〈禮運篇〉之性質	17
一、有關作者、思想源流的討論	18
二、有關章句安排的討論	20
三、有關〈禮運〉、〈禮器〉和〈郊特牲〉三篇關係的討論	23
第三章 「大同」與「小康」	27
第一節 「大同」與「小康」一節的真偽問題	27
一、思想歸屬問題	27
二、錯簡問題	31
三、孔子與言偃論「大同」、「小康」一事的真偽問題	36
第二節 「大同」與「小康」	39
第四章 從禮之初到禮之大成	45
第一節 禮「從其初」的意義	45
第二節 宗廟祭祀所透顯的禮意	49
一、宗廟祭祀所陳設的酒類及其擺設的意義	51
二、宗廟祭祀所完成的人與鬼神之間的互動	54
三、宗廟祭祀所完成的人與人之間的互動	56
第五章 僭禮與禮的制作	59

第一節 僭 禮	59
一、諸侯的僭禮	60
(一) 郊祭與禘祭	61
1. 郊 祭	61
2. 禘 祭	64
(二) 祝辭與嘏辭	66
(三) 醢鬻及尸君	67
二、大夫的僭禮	67
(一) 冕弁兵革藏於私家	67
(二) 大夫具官，祭器不假，聲樂皆具	68
(三) 以衰裳入朝，與家僕雜居齊齒	69
三、天子、諸侯對禮制的持守	70
第二節 禮的制作	73
一、國君的角色	73
二、聖人的制禮	76
(一) 天地的構造與制度的制作	76
(二) 人的構造與禮的制作	77
1. 人的構造	77
2. 禮的制作	79
第六章 禮的普及與和諧關係的建構	81
第一節 禮的普及	81
一、設祭祀	81
二、制 禮	85
(一) 冠 禮	87
(二) 婚 禮	87
(三) 鄉飲酒禮	88
(四) 射 禮	89
(五) 聘 禮	89
第二節 和諧關係的建構	90
一、脩禮以達義	91
二、體信以達順	92
(一) 人事之順	93
(二) 萬物之順	94
1. 天錫之瑞	96
2. 人事所致	97
第七章 結 論	99
參考書目	105

第一章 緒 論

在《左傳》裡面有一段話說明「禮」的重要，以及「禮」所包含的範圍的廣大。《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。」簡子曰：「敢問，何謂禮？」對曰：「吉也聞諸先大夫子產曰：『夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。』天地之經，而民實則之。……」〔註1〕

這裡說明「禮」是包含天地而為百姓行事的準則。由此可見「禮」的重要，及其範圍的廣大。也就是由於「禮」的重要以及無所不包，所以，近人論「禮」或以為「禮」幾乎可以等同於中國的「文化」。潘重規先生即說：

禮這個字，在我們典籍中所看到的涵義，實在可以說是「大含元氣，細入無間」，舉凡政令、制度、民風、禮儀無一不可稱為禮。不論是精神的物質的，包括人與人，人與物，人與超自然等的合理關係，無一不屬於禮的範圍。我們簡直可以說中國之「禮」幾乎等於中國「文化」。〔註2〕

而錢穆先生在論「禮」的時候，則更直指「禮」就是「中國的核心思想」。他說：

中國文化是由中國士人在許多世紀中培養起來的，而中國的士人是相當具有世界性的。……中國士人不管來自何方都有一個共同的文

〔註1〕〔晉〕杜預注、〔唐〕孔穎達疏：《左傳·昭公二十五年》（十三經注疏本），卷五十一，（臺北：藝文印書館，民國86年8月初版十三刷），頁888。

〔註2〕潘重規：〈儒家禮學之精義〉，（香港《人生》半月刊，第二十二卷第二五六期，民國50年7月1日），頁2。

化。……對中國人來說，文化是宇宙性的，所謂鄉俗、風情和方言只代表某一地區。要理解這一區別必須理解「禮」這個概念。……它是整個中國人世界裡一切習俗行為的準則。……無論在哪兒，「禮」是一樣的。「禮」是一個家庭的準則，管理著生死婚嫁等一切家務和外事。同樣，「禮」也是一個政府的準則，統轄著一切內務和外交，比如政府與人民之間的關係，徵兵、簽訂和約和繼承權位等等。要理解中國文化非如此不可，因為中國文化不同於風俗習慣。……中國文化中還有一個西文沒有的概念，那就是「族」。……通過家族，社會關係準則從家庭成員延伸到親戚。只有「禮」被遵守時，包括雙方家庭所有親戚的「家族」才能存在。換言之，當「禮」被延伸的時候，家族就形成了，「禮」的適用範圍再擴大就成了「民族」。中國人之所以成為民族就因為「禮」為全中國人民樹立了社會關係準則。……中國的核心思想就是「禮」。（註3）

在錢穆先生所說的這段話中，有兩點特別值得加以注意。第一，他說「中國文化是由中國士人在許多世紀中培養起來的」；第二，他說「只有『禮』被遵守時，包括雙方家庭所有親戚的『家族』才能存在。……中國人之所以成為民族就因為『禮』為全中國人民樹立了社會關係準則。」這裡的意思是「禮」的存在或者說是成立，在於關涉到有關這「禮」的任何一方都遵守這「禮」。第一點的說法和一般人所認知的「文化是人類集體活動的產物」有別。不過，我們或許應該從另一個角度來思考這個問題：人類文化的演進，是有賴於一些有識之士在人類遇到困境時，能夠貢獻智慧，來加以適當的處置。而第二點則說明了「禮」的成立是來自於各方的遵守，而最終則成為各方彼此對待關係的準則，亦即「禮」是用來架構一套對待關係的準則。

因此，透過以上的認識，我們如果想要了解中國的文化，透過「禮」來了解是一個可行的方式。當然，了解中國的文化並不是最終的目的；最終的目的還是在了解這套建構中國文化的「禮」，是如何地在過往的生活中調適人與各種對象之間的關係。這也就是我們經由以上的探討所可以知道「禮」的重要性所在。

〔註3〕此段引文為鄧爾麟根據錢穆先生口述，用自己的語言所記錄下來的。見〔美〕鄧爾麟著、藍樺譯：《錢穆與七房橋世界》，（北京：社會科學文獻出版社，1998年第二版第一次印刷），頁8～9。

「禮」的重要性，在〈禮運篇〉中講得極為透澈。〈禮運〉一篇在《禮記》一書中可以說是一篇通論禮意的文章。但是歷來有關〈禮運篇〉的研究，若不是著重在篇首的「大同」與「小康」的探討，即是將焦點放在〈禮運篇〉是否是儒家之論的爭議上。贊成是儒家之論的，則每將篇首的文字加以調整，以符合己說；反對是儒家之論，認為是羈雜了「道」、「墨」之說的學者，則又不甚提倡此篇。而傳統的篇章注疏，又是隨文釋義，不太能夠完整、系統地對「禮」的課題作一研究。因此，針對〈禮運篇〉中對「禮」的探討的深刻，實在必須再重新對「禮」作一通盤的了解。期望能在研究中，對「禮」的精意有所抉發；並以此來作為探討「禮」的構作原則與古代社會關係的基礎。

本論文在篇章的安排上，大致是以〈禮運篇〉行文的次序為主，討論的章節依次是：第一章「緒論」，說明寫作的旨趣；第二章「《禮記》概說及〈禮運篇〉之性質」，對《禮記》一書及〈禮運篇〉歷來的研究作一檢討；第三章「『大同』與『小康』」，討論「大同」與「小康」一節的真偽及其區別問題；第四章「從禮之初到禮之大成」，討論禮「從其初」的意義及宗廟祭祀所透顯的禮意；第五章「僭禮與禮的制作」，對僭禮的行為及禮的制作問題進行論述；第六章「禮的普及與和諧關係的建構」，探討如何普及禮以及建構和諧的關係；第七章「結論」。在研究的方法上，是以傳統的文獻為主，以近人的論著為輔展開的。因為在進行相關文獻的閱讀過程中，每每發現近人所作的相關研究工作，雖時有創見，發古人之所未發；但多是沿著近人的私見而行，離古人之意恐遠。因此，每每不愜於心。因為這個緣故，所以本論文在寫作上，參考的文獻主要是傳統的典籍，也就是希望能在不背離原意上去合理地詮釋傳統的文獻。期望在研究過程中，在充分地理解原文的基礎上去賦予古典文獻一個現代的詮釋。這種詮釋不只是對文獻的理解，更是探討賦予古典文獻現代意義的可能性。

第二章 《禮記》概說及〈禮運篇〉之性質

第一節 《禮記》概說

我們從現今所存兩漢時代的文獻中可以發現，當時的人對我們所慣稱的「三禮」（即《周禮》、《儀禮》、《禮記》）中的書籍，稱謂往往不一，名實又復不同；也因此衍生出許多認識上的混淆。所以，本文試著從名義上的釐定，來探討《禮記》一書的形成過程。

首先要區別的是《禮經》和《禮記》的問題。

一、《禮經》

漢代學者所傳習的《禮》，我們根據班固的《漢書·藝文志·六藝略》所載有關禮的典籍來看，所謂的「經」有三種：（一）《士禮》；（二）「禮古經」；（三）《周官經》。《漢書·藝文志·六藝略》說：

《禮古經》五十六卷，《經》（七十）〔十七〕篇。……《周官經》

六篇。〔註1〕

這裡所謂的《經》十七篇，根據《六藝略》「禮類」書籍後面的說明文字來看，即是指魯高堂生所傳的《士禮》十七篇。後面的說明文字說：

〔註1〕〔漢〕班固：《漢書》，卷三十，（臺北：鼎文書局，民國86年10月九版），頁1709。洪業在〈禮記引得序〉一文中，曾對兩漢學者所傳習的《禮》，作過討論。他即指出，兩漢學者所傳習的《禮》，所謂的經有三種：《士禮》、「禮古經」、《周官》。見《洪業論學集》，（北京：中華書局，1981年第一版第一次印刷），頁197～205。

漢興，魯高堂生傳《士禮》十七篇。〔註2〕

因此，我們由《漢志》著錄的情形來看，可以得到《禮經》著錄的事實。底下，即根據這個事實展開討論。

（一）《士禮》

據《史記·儒林傳》的說法，《禮》的經文在孔子的時代就已不完備；又經過秦火，傳到漢代的僅剩下《士禮》。《史記·儒林傳》說：

諸學者多言禮，而魯高堂生最本。《禮》固自孔子時而其經不具，及至秦焚書，書散亡益多，於今獨有《士禮》，高堂生能言之。〔註3〕

這《禮》以武帝時，魯高堂生最得其本；而殘存的經文在當時稱《士禮》。至於高堂生所傳的《士禮》及其篇數，《漢書·藝文志》曾說：

漢興，魯高堂生傳《士禮》十七篇。訖孝宣世，后倉最明。戴德、戴聖、慶普皆其弟子，三家立於學官。〔註4〕

這十七篇的《士禮》傳到漢宣帝的時候，后倉是最明瞭高堂生所傳的《士禮》的人，而他的弟子戴德、戴聖、慶普等人因而相繼講學於學官。

我們知道西漢從武帝立五經博士以來，諸經立於學官的都是今文家之學。而漢初高堂生所傳的《士禮》十七篇，是用當時的文字，也就是隸書寫成，所以是今文經。戴德等人既為禮經博士，則其所講授的《士禮》亦即是《禮經》。另外，我們由《漢志》所著錄的名稱來看，《漢志》說：

《禮》古經五十六卷，《經》十七篇。〔註5〕后氏、戴氏。

可見，當時所謂的《士禮》即為《禮經》無疑。因此，《士禮》在當時的環境下，本可以有《禮》或《禮經》之稱。

《士禮》除了稱為《禮》之外，還有《禮記》、《今禮》、《曲禮》等名稱。《後漢書·盧植傳》：

（靈帝）時始立太學《石經》，以正《五經》文字，植乃上書曰：「臣少從通儒故南郡太守馬融受古學，頗知今之《禮記》特多回冗。臣前以周禮諸經，發起訛謬，敢率愚淺，為之解詁，而家乏，無力供繕〔寫〕

〔註2〕同註1，《漢書·藝文志》，卷三十，頁1710。

〔註3〕〔漢〕司馬遷著、裴駟等三家注：《史記》，卷一二一，（臺北：鼎文書局，民國84年10月九版），頁3126。

〔註4〕同註1，《漢書·藝文志》，卷三十，頁1710。

〔註5〕此從宋劉敞之說改「七十」為「十七」。見《漢書》後所附之〈校勘記〉。同註3，頁1781。

上。願得將能書生二人，共詣東觀，就官財糧，專心研精，合《尚書》

章句，考《禮記》失得，庶裁定聖典，刊正碑文。」〔註6〕

這裡所謂的「今之《禮記》」，即是立於學官之《禮》。〔註7〕所說的「刊正碑文」之事，指的是刻熹平石經之事。熹平石經於《禮》僅有《儀禮》（《士禮》），〔註8〕所以這裡所說之《禮記》即是指《士禮》。

此外，《士禮》又有《今禮》、《曲禮》之稱，這些都可以在鄭玄為《三禮》所作的注解中找到。〔註9〕

至於我們今天所稱的《儀禮》，他的名稱是什麼時候才有的呢？關於這一點，清代的段玉裁曾經作了一番考證。他在《經韻樓集》卷二〈禮十七篇標題漢無儀字說〉提到：

鄭注儀禮十七卷，賈公彥為疏者，每卷標題首云〈士冠禮〉第一，次云《儀禮》，次云鄭氏注。陸德明《經典釋文·敘錄》亦云，鄭某注儀禮十七卷。儀禮之名古矣。今按，鄭君本書但云《禮》，無「儀」字，可考而知也。〈禮器〉曰：「經禮三百，曲禮三千。」注云：「經禮謂《周禮》，其官有三百六十。曲猶事也，事禮謂《今禮》也。禮篇多亡，本數未聞，其中事儀三千。」按云《今禮》者，謂當漢時所存《禮》十七篇也。不云《禮》，云《今禮》者，恐讀者不了，故加「今」字，便易了也。……〈禮器〉注「今禮」二字可證，鄭本不稱《儀禮》。凡鄭《詩》箋、《三禮》注引用十七篇，多云〈士冠禮〉、〈鄉飲酒禮〉、〈聘禮〉、〈燕禮〉，每舉篇名，未嘗稱《儀禮》。〔註10〕

段玉裁是從鄭玄注《三禮》及箋《詩》的文字中做出當時《禮經》並無稱為《儀禮》的論斷。但是我們從《後漢書》鄭玄的本傳中卻明明可以看到「儀禮」的稱謂，這又該作何解釋呢？《後漢書·鄭玄傳》說：

門人相與撰玄荅諸弟子問《五經》，依《論語》作《鄭志》八篇。凡

〔註6〕〔南朝·宋〕范曄著、〔唐〕李賢等注：《後漢書》，卷六十四，（臺北：鼎文書局，民國85年11月八版），頁2116。

〔註7〕同註1，洪業：《洪業論學集·禮記引得序》，頁199。

〔註8〕參見錢玄：《三禮通論》，（南京：南京師範大學出版社，1996年10月第一版第一次印刷），頁5。

〔註9〕有關《今禮》、《曲禮》等名稱，可以參見本頁所引用段玉裁的〈禮十七篇標題漢無儀字說〉，及第14頁所引鄭玄《三禮目錄》。

〔註10〕見〔清〕段玉裁：《經韻樓集·禮十七篇標題漢無「儀」字說》，收入《段玉裁遺書》下冊，（臺北：大化書局，民國66年5月景印初版），頁888。

玄所注《周易》、《尚書》、《毛詩》、《儀禮》、《禮記》、《論語》、《孝經》、《尚書大傳》、《中候》、《乾象歷》，又著《天文七政論》、《魯禮禘祫義》、《六藝論》、《毛詩譜》、《駁許慎五經異義》、《荅臨孝存周禮難》，凡百餘萬言。〔註11〕

關於這一點，段玉裁的解釋是：

鄭君本傳曰鄭所注《周易》、《尚書》、《毛詩》、《儀禮》、《禮記》、《論語》、《孝經》、《尚書》、《中候》、《乾象歷》。按此不應遺《周禮》。疑「儀禮禮記」四字，乃「周官禮禮記」五字轉寫之誤。劉子^元引《晉中經簿》，《周易》、《尚書》、《尚書中候》、《尚書大傳》、《毛詩》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《論語》，凡九書。」皆云鄭注。此「儀」字，恐亦子^元意增。……大約梁、陳以後，乃爲此僞。蔚宗在宋時但云《禮》而已。〔註12〕

也就是說，他認為有《儀禮》之稱，是在梁、陳以後的事。

不過，我們從文獻上來考察，這樣的說法似乎還有商榷的餘地。《晉書·荀崧傳》曾提到，晉元帝時，簡省博士，設「《周易》王氏、《尚書》鄭氏、《古文尚書》孔氏、《毛詩》鄭氏、《周官》鄭氏、《春秋》杜氏服氏、《論語》鄭氏博士各一人」，總共九人，其中「《儀禮》、《公羊》、《穀梁》及鄭《易》」都省略不置。荀崧以爲不可，於是上疏說：

……今九人以外，猶宜增四。願陛下萬機餘暇，時垂省覽。宜爲鄭《易》置博士一人，鄭《儀禮》博士一人，《春秋》《公羊》博士一人，《穀梁》博士一人。〔註13〕

由此可知，東晉時代已經有《儀禮》之稱。因此，宋范曄著《後漢書》時，稱鄭玄注《儀禮》，這是不值得奇怪的；而《中經簿》作於晉初，稱《儀禮》或許也有這個可能，因爲那時候距離荀崧的時代是非常接近的。〔註14〕

（二）「禮古經」

漢初以隸書所書寫的《士禮》是今文經，至於「禮古經」則是指武帝時

〔註11〕 同註6，《後漢書·鄭玄傳》，卷三十五，頁1212。

〔註12〕 同註10，段玉裁：《經韻樓集·禮十七篇標題漢無「儀」字說》，頁888～889。

〔註13〕 〔唐〕房玄齡等：《晉書·荀崧列傳》，卷七十五，（臺北：鼎文書局，民國69年8月三版），頁1976～1978。

〔註14〕 同註1，洪業：《洪業論學集·儀禮引得序》，註釋9，頁46。

發現的以古文所書寫的五十六篇《禮》。《漢書·藝文志》曾著錄這五十六篇的《禮》：

《禮古經》五十六卷……〔註15〕

至於這五十六篇的《禮》，有關它的來歷及其說明，《漢志》則說：

禮古經者，出於魯淹中及孔氏，與十七篇〔註16〕文相似，多三十九篇。及《明堂陰陽》、《王史氏記》所見，多天子諸侯卿大夫之制，雖不能備，猶瘡倉等推《士禮》而致於天子之說。〔註17〕

對於這多出來的三十九篇《禮》古經，劉歆則稱之為「逸禮」。《漢書·劉歆傳》說：

及魯恭王壞孔子宅，欲以為宮，而得古文於壞壁之中，《逸禮》有三十九，《書》十六篇。天漢之後，孔安國獻之，遭巫蠱倉卒之難，未及施行。及《春秋》左氏丘明所修，皆古文舊書，多者二十餘通，臧於祕府，伏而未發。〔註18〕

這《逸禮》三十九篇，應當就是指五十六篇的《禮》古經，扣除與十七篇《士禮》相同的部分，所得的三十九篇。因為是在十七篇之外的，所以稱之為《逸禮》。

由於漢代立於學官的都是今文經，但是這三十九篇的《逸禮》是古文經，所以無法立於學官。一直到王莽當國，《逸禮》才得以立於學官。《漢書·儒林傳·贊》說：

平帝時，又立《左氏春秋》、《毛詩》、《逸禮》、古文《尚書》，所以罔羅遺失，兼而存之，是在其中矣。〔註19〕

到了王莽失敗後，光武中興，立了今文經十四博士，所以古文經又被排除在學官之外。至於這《逸禮》是不是從此就全部亡佚於東漢呢？根據洪業的考證，他以為：

自平帝以來，學者之習古經有二十餘年者矣，一旦廢棄，勢在必爭。……章帝建初八年（八三）「迺詔諸儒各選高才生，受《左氏》、《穀梁春秋》、《古文尚書》、《毛詩》；由是四經遂行於世」……然

〔註15〕同註1，《漢書·藝文志》，卷三十，頁1709。

〔註16〕從劉歆說「學七十」當作「與十七」。同註3，〈校勘記〉，頁1781。

〔註17〕同註1，《漢書·藝文志》，卷三十，頁1710。

〔註18〕同註1，《漢書·劉歆傳》，卷三十六，頁1969。

〔註19〕同註1，《漢書·儒林傳·贊》，卷八十八，頁3621。

《禮古經》不在此類古經之內，且迄東漢全代未聞有請立《逸禮》博士者，……竊疑《逸禮》未嘗盡亡於東漢，殆為「今禮」學者所分輯於所傳授之經記中耳。曹、董之流為禮博士，而以博通今古，常預朝廷禮議，能毋習《逸禮》乎？假若學官之業固亦兼及《逸禮》；則《逸禮》不必別成專科，以爭博士一席矣。〔註20〕

他以為從平帝以來，學者學習古經也經歷了二十多年的時間，一旦被廢，一定會力爭到底；而且，章帝時，又曾選高才生受《左氏》、《穀梁春秋》、《古文尚書》、《毛詩》，因此這四經就得以行之於世。但是東漢全代卻未曾聽說有請立《逸禮》博士的。況且，當時學者又多是博通今古。所以，他以為《逸禮》應該已經分輯在學者所傳授的經記之中，自然就沒必要再別成專科，另立博士。而《禮》學今古的界限也因此逐漸消失了。及鄭玄注《三禮》，溝通今古文，而集通學之大成。所以《逸禮》存不盡存，亡不盡亡，就是因為這個緣故。

（三）《周官》

我們今天所稱的《周禮》，在漢代原名《周官》，屬古文經。《史記·封禪書》引用這本書時，正作《周官》。〈封禪書〉說：

《周官》曰，冬日至，祀天於南郊，迎長日之至；夏日至，祭地祇。

皆用樂舞，而神乃可得而禮也。〔註21〕

而《漢書·藝文志》著錄這本書時，也作《周官》。〈藝文志〉說：

《周官》經六篇。王莽時劉歆置博士。

《周官》傳四篇。〔註22〕

那麼這本書是在什麼時候才改為《周禮》的呢？我們知道，《漢書·藝文志》是本劉歆的《七略》而來的；而《漢志》所著錄的書名是《周官》。根據〈藝文志〉所說，劉歆的《七略》是在哀帝時奏上的：

會向卒，哀帝復使向子侍中奉車都尉歆卒父業。歆於是總群書而奏其《七略》，……。〔註23〕

〔註20〕 同註1，洪業：《洪業論學集·禮記引得序》，頁203～204。

〔註21〕 同註3，《史記·封禪書》，卷二十八，頁1357。

〔註22〕 同註1，《漢書·藝文志》，卷三十，頁1709。

〔註23〕 同註1，《漢書·藝文志》，卷三十，頁1701。又〈劉歆傳〉卷三十六，也說：「哀帝初即位，大司馬王莽舉歆宗室有材行，為侍中太中大夫，遷騎都尉、