



中国社会科学院创新工程学术出版资助项目

文化新潮中的人伦礼俗

(1895—1923)

罗检秋◎著

中国社会科学出版社

文化新潮中的人伦礼俗

(1895—1923)

罗检秋◎著

图书在版编目(CIP)数据

文化新潮中的人伦礼俗(1895—1923)/罗检秋著. —北京:中国社会科学出版社, 2013. 12

ISBN 978-7-5161-3911-0

I. ①文… II. ①罗… III. ①礼仪—风俗习惯—研究—中国—1895~1923 IV. ①K892.26

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 016433 号

出版人 赵剑英

选题策划 郭沂纹

责任编辑 郭 鹏

责任校对 周 昊

责任印制 张汉林

出 版

中国社会科学出版社

社 址

北京鼓楼西大街甲 158 号(邮编 100720)

网 址

<http://www.lib.ahu.edu.cn>

中文域名:中国社科网 010-64070619

发 行 部

010-84083685

门 市 部

010-84029450

经 销

新华书店及其他书店

印 刷

北京君升印刷有限公司

装 订

廊坊市广阳区广增装订厂

版 次

2013 年 12 月第 1 版

印 次

2013 年 12 月第 1 次印刷

开 本

710×1000 1/16

印 张

29.5

插 页

2

字 数

483 千字

定 价

76.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社联系调换

电话:010-64009791

版权所有 侵权必究

目 录

导论	(1)
一 理与礼	(2)
二 精英思想和大众文化	(13)
三 本书重心	(19)
第一章 日常生活与思想传统	(23)
第一节 日常生活的变迁	(23)
一 城乡民居二元分立	(25)
二 饮食习惯“中体西用”	(30)
三 城市交通与时俱进	(37)
四 服饰时尚及创新	(45)
五 时潮冲击下的礼防	(55)
第二节 传统礼学的思想活力	(63)
一 缘情制礼与因时变更	(64)
二 贞节观念初变	(68)
三 反思孝道旧俗	(74)
四 礼仪改良	(80)
第三节 清末精英思想的激荡	(83)
一 戊戌思想家以仁释礼	(86)
二 仁学对纲常的冲击	(89)
三 辛亥前夕的“三纲革命”	(101)

第二章 社交、休闲和节日	(112)
第一节 社会礼仪	(112)
第二节 休闲娱乐	(131)
一 养生健身中西互补	(132)
二 娱乐消费花样翻新	(140)
三 烟、赌、娼屡禁不止	(147)
第三节 节日庆典:文化蕴含的变迁	(159)
第三章 孝道的新陈代谢	(171)
第一节 “非孝”的思想语境	(172)
第二节 重建孝道	(177)
一 改造孝道的政治化	(177)
二 从父慈子孝到人格平等	(180)
三 从父畜子养到经济独立	(184)
四 “有后”观念的松动	(186)
五 重释孝道德性	(189)
第三节 居家礼俗:关于家庭制的调查和分析	(193)
第四节 丧礼改革	(201)
一 注重服制的真情实感	(204)
二 简化虚文缛节	(207)
三 凸显科学精神	(211)
第五节 祭礼趋简:从家祭到扫墓	(218)
第四章 贞节观念的破旧立新	(227)
第一节 新贞节观的建立	(230)
一 改造贞节观的片面性	(230)
二 破除“处女迷信”	(233)
三 摒弃愚昧的节烈行为	(234)
四 新文化人的爱情论	(236)
第二节 新观念的扩散:舆论和调查	(242)
第三节 婚俗之变迁	(256)

第四节 新思潮的局限	(268)
一 社会限制	(268)
二 自杀现象蔓延	(272)
三 “独身主义”流行	(275)
四 纳妾遗风	(286)
 第五章 社会文化史视野中的近代京剧	(291)
第一节 京剧盛极一时	(292)
第二节 京剧日趋商业化	(303)
第三节 坤角走红 的社会蕴含	(309)
一 “髦儿戏”的源流	(310)
二 坤角红极一时	(321)
三 何以走红	(327)
四 礼俗改良:梨园与社会之间	(331)
第四节 面向西潮的京剧	(337)
一 剧以载道的思想传统	(338)
二 商业化与西化	(342)
三 清末的戏剧改良	(344)
四 援西入中的扩展和成效	(348)
第五节 五四之际的京剧舞台	(357)
一 新思潮的冲击	(358)
二 知识界与京剧舞台之异趣	(363)
三 盲目西化的困境	(368)
 第六章 雅俗难辨的信仰世界	(373)
第一节 士绅的信仰危机	(373)
第二节 社会变迁与佛道信仰	(385)
第三节 大众信仰辨析	(398)
一 融合娱乐和民俗的多神信仰	(400)
二 大众的实用理性	(404)
三 信仰的异化	(406)

四 信仰世界的同一性	(409)
第四节 宗教迷信话语的形成	(413)
一 戊戌以前的信仰观念	(415)
二 梁启超的宗教迷信观	(420)
三 清末激进舆论的指向	(423)
四 权力秩序的重建	(426)
五 政权与精英思想的差异	(433)
 结语:追求德性与关怀大众	(439)
一 重释传统德性	(439)
二 走向大众的文化史	(452)
 主要参考文献	(456)
 后记	(466)

导 论

中国素称礼仪之邦，又是伦理型社会。五四前后关于中国社会特质的讨论中，论者文化倾向不同，却无不赞同伦理本位的说法。《东方杂志》的主编杜亚泉声称“尊崇孔子之伦理”^①，立异于清末以降的西化潮流。至20世纪40年代，现代新儒家梁漱溟一再论述：“我们应当说中国是一‘伦理本位的社会’，‘家族本位’这话不恰当，且亦不足以说明之……伦理始于家庭，而不止于家庭。”^②在传统中国，儒家伦理深入到社会生活的每一角落，支配着人们的价值观念，也塑造了社会礼俗的面貌。无论是社会生活史，还是礼俗史、礼制史，都不能忽视人伦观念。

先秦儒经总结、记载了上古时期的道德教化，也是中国人伦观念的主要源头。《周礼》述三代礼制，深藏伦理关怀。孔子谓《诗经》“迓之事父，远之事君”，后人视之为“经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗”的范本。^③《尚书》寓人伦教化于记事之中，尧“亲九族”，舜“敬敷五教”，禹“正德”，其根本主张均在阐扬德治。孟子谓“孔子成《春秋》而乱臣贼子惧”，《春秋》凸显了人伦大防和道德评判，成为寓论于史的典范。《周易》云：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错”^④，全书贯穿了人伦主旨。清末经学家皮锡瑞认为：“故《易》者，所以继天地、理人伦而明王道……君亲以尊，

① 伦父：《答〈新青年〉杂志记者之质问》，《东方杂志》第15卷第12号，1918年。

② 梁漱溟：《中国文化要义》，学林出版社1987年版，第79页。

③ 《毛诗·国风·周南》“序”，《十三经》（上），北京燕山出版社1991年版，第217页。

④ 《周易·序卦传》，宋元人注《四书五经》（上），中国书店出版社1985年版，第73页。

臣子以顺，群生和洽，各安其性，此其作《易》垂教之本意也。”^①《五经》彰显了人伦主题，也成为后世德治思想的依据。

中国社会不像欧洲中世纪那样政教合一，而是将伦理政治化，提升为政治原则。对士大夫而言，德性修养、伦理规范，乃至治国之道贯通如一。宋儒讲“理一分殊”，清初大儒王夫之谓立教之本，但求会通，教家即以教国，“教成于家而推以教国”^②。儒家所谓“理”，所谓“教”，主要是儒家伦理。中国古代德主刑辅的政治格局长期未变，治国、平天下的根本依据不是法律制度，而是人伦道德。法律承认贵族、官吏、平民和贱民的不同身份。人伦观念贯穿于法律之中，法律承认父权，也承认夫权及尊长的优越地位。“法律之所以特别着重上述两种身份，自是由于儒家思想的影响。在儒家心目中家族和社会身份是礼的核心，也是儒家所鼓吹的社会秩序的支柱。古代法律可说全为儒家的伦理思想和礼教所支配。”^③

古代人伦规范掩盖、甚至取代了法律，而其实现途径是礼。礼制、礼教及礼学是介乎人伦道德与法律制度的中间地带，是思想与制度的混合物。清末研习西方政法的反孔人物吴虞认为：“吾国之法律，根本于儒家，不重成文之法典。以为古代圣王，准理以制义，即用理以制刑……儒家制礼，首重等差，因亲疏贵贱之不同，而恒异其制。以礼定分，以分为理，凡犯分即为犯律，故出乎礼者入乎刑。”^④吴虞有感于袁世凯政府践踏法律、任人唯亲的倒行逆施而发此论，却不自觉地揭示了传统礼、法的真实关系。在传统中国，礼之所以法力无边，笼罩万物，恰恰在于有其伦理基础和依据。

一 理与礼

人伦礼俗的内容十分丰富，其外层是见诸社会生活的礼俗，侧重于大众文化；其核心是侧重于观念和规范的伦理，与精英思想有同有异。人伦礼俗本身是精英思想和大众文化的有机结合，相互渗透。不过，不同阶层

① 皮锡瑞：《经学通论》，中华书局1954年版，第2页。

② 王夫之：《读四书大全说》卷一，《船山遗书》（二十），同治四年湘乡曾氏金陵刊本，第37页。

③ 瞿同祖：《中国法律与中国社会》，中华书局1981年版，第326页。

④ 吴虞：《情势法》（1916年5月），《吴虞集》，四川人民出版社1985年版，第112页。

在其中的主导作用仍有差异。孔子区分了不同群体的教化意义：“君子之德风，小人之德草。草上之风必偃。”^① 孔子认为，民德如草，随士人道德风气而转移，犹如风吹草动。近代关注道德改良的梁启超具体言之：

自古移风易俗之事，其目的虽在多数人，其主动恒在少数人。若缺于彼而有以补于此，则虽弊而犹未至其极也。东汉节义之盛，光武、明、章之功，虽十之三，而儒学之效，实十之七也。唐之与宋，其专制之能力相若，其君主之贤否亦不甚相远，而士俗判若天渊者，唐儒以词章浮薄相尚，宋儒以道学廉节相坊也……而晚明士气，冠前古者，王学之功，不在禹下也。^②

梁启超针砭清代学风和士风，凸显了思想学术对士风，乃至社会风俗的巨大作用。清末张亮采述古代风俗时，不限于社会习俗，并且将士风、学风纳入其中。^③ 这不能说全无道理。在漫长的历史演进过程中，精英思想与社会礼俗有着千丝万缕的关联。如果借用传统学术概念，则历代士人关于理和礼的认识、思考就是该主题的集中体现。这里不妨略加回顾，作为认识人伦与礼俗关系的参考。

理和礼是历代士人持续关注、阐释的议题。《礼记》云：“礼也者，理之不可易者也。”^④ 理、礼内涵丰富，外延可变，士人阐释的重心不同，对两者辩证关系的认识也不尽一致。传统士人所谓“理”，使用最广的含义为规则和条理，又引申为规律义，如云“格物穷理”。不过，中国士人“穷理”的重心不是自然科学，而是修齐治平之术，尤其是人伦之理。儒家伦理以三纲五伦为核心，但有些人阐述的伦理主题不限于人伦规范，还包括内圣功夫和德性之学。惟其如此，他们从不同途径对儒家伦理进行了修正和发展。

“伦理”与“道德”为同义词，都用来表示人的品质状况及其行为习

① 《论语·颜渊》，《四书五经》（上），中国书店出版社1985年版，第52页。

② 梁启超：《新民说·论私德》，《饮冰室合集》专集之四，中华书局1989年版，第125页。

③ 参见张亮采《中国风俗史》，东方出版社1996年重印本。

④ 《礼记·乐记》，《四书五经》（中），中国书店出版社1985年版，第214页。

惯。在西方,“伦理”(ethic)一词源于希腊文 ethos,而“道德”(morals)一词则源于拉丁文 mores。从广义上说,伦理与道德属于同一领域。在中国,伦理与道德是既密切相关而又有所区别的范畴。伦理即“人伦之理”,是指以血缘、家族、等级为依据构成的人伦关系,基于历史遗传或社会需要而形成的秩序、原理和规范,见诸社会生活,如三纲五伦。道德或德,则为“得道之行”,偏重个人的内在修养、品质、气质等,探讨事物的本体、本真,所谓“行道而得之于心谓之德”,与“德性”或“美德”的内涵基本相同,古代“四维八德”、“五德”等均属于这一范畴。追求人伦与德性的统一是儒家的理想,但事实上,两者在社会实践中或即或离,难以贯通。

上古《周易》、《尚书》、《诗经》等典籍多讲德性、品德修养,伦理规范尚非主题。《周易》各卦的“彖”、“象”、“文言”之辞,多谈“进德”、“修德”、“合德”的内容,如“忠信”、“刚健中正”、“柔顺”、“文明”等品格。《尚书》也多称颂古代圣贤的德行,又以直、宽、刚、简为“四德”(《尧典》),宽、柔、愿、乱、扰、直、简、刚、强为“九德”(《皋陶谟》),正直、刚克、柔克为“三德”(《洪范》)。《周易》讲父子、兄弟、夫妇等人伦关系,尚未将“德性”与“人伦”贯通起来。后人常常征引《尚书》关于尧帝“克明俊德,以亲九族;九族既睦,平章百姓;百姓昭明,协和万邦”一段,这虽类似于“修齐治平”的儒学论题,但尧所谓“九族”、“百姓”与后世有所不同。这种经过儒家理想化的传说反映了尧成为部落首领的辉煌历程,仍缺乏贯通“克明俊德,以亲九族”的理论运思。

人伦与德性的贯通定型于以孔子为代表的西周末年和春秋时期。孔学核心——“仁”成为后世儒学“五常”之首,既为个人德性修养,又与人伦关系密不可分,并通过人伦关系而体现。就字义上看,“仁,亲也,从‘人’从‘二’”;“伦,辈也,从‘人’,‘仑’声;一曰道也”^①。两者皆是指人、人关系。“仁”注重相亲相爱的品格,“伦”则注重辈分、等级规范,训“伦”为“道”体现了后世儒家的思想总结和价值提升,从“伦”到“理”的演化结果。质言之,“仁”和“伦”体现了人类社

^① 许慎:《说文解字》(第八上),中国书店出版社1989年版,第1、2页。

会关系的不同品格，互为表里。故孔子云：“孝悌也者，其为仁之本乎！”“君子笃于亲，而民兴于仁。”“克己复礼为仁”。仁德不仅以孝悌之道、亲情为基础，且包含礼的规范。孔子也提出，“仁者”当兼备恭、宽、信、敏、惠五种德行。在孔子看来，仁德的外在体现是君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友等人伦关系，而人伦之理的内在本质是仁。

战国时期，孟子阐发孔学，好谈仁、义、礼、智“四德”和君臣、父子、夫妇、长幼、朋友“五伦”，并提出“父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信”，从而将德性与人伦贯通起来。作为社会状况的基本反映，成书于战国的多数典籍已开始凸显人伦规范的重要性。《礼记》有所谓“十伦”，即鬼神之道、君臣之义、父子之伦、贵贱之等、亲疏之杀、爵赏之施、夫妇之别、政事之均、长幼之序、上下之际；还有“四道”，即亲亲、尊尊、长长、男女有别；“五达道”：君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友。这些观念体现了人伦规范的进一步完备和强化。

总之，在宗法制高度发达的先秦时代，先贤的伦理运思还带有平民社会的血缘烙印，其人伦之理虽强调家族、社会的人际法则和秩序，但以丰富的德性内涵为前提，力求将“人伦”与“德性”统一贯通，从而奠定了中国文化的人文主义传统。然而，秦汉以后，儒家伦理衍变为偏重维护社会秩序和等级规范，德性从属、服务于人伦，五常为三纲所笼罩。人伦规范丧失了双向义务性，而与等级制度混同。董仲舒提出以“三纲五常”取代先秦“五伦十教”，并使之进一步神化。君臣、父子、夫妇三种对应关系的基础不是人格平等而是主从、服从。经过两汉统治者的提倡，三纲五伦成为人伦规范的核心，而其践履途径则取道于礼，以至于“道德仁义，非礼不成，教训正俗，非礼不备。分争辨讼，非礼不决。君臣上下、父子兄弟，非礼不定。宦学事师，非礼不亲。班朝治军，莅官行法，非礼威严不行。祷祠祭祀，供给鬼神，非礼不诚不庄。是以君子恭敬撙节退让以明礼”^①。

礼的范围相当广泛：有侧重制度的礼制，讲求原理的礼学，偏于规范的礼教，见诸社会生活的礼俗。礼既是教化修身的表征，又维护着传统社

^① 《礼记·曲礼上》，《四书五经》（中），中国书店出版社1985年版，第2页。

会的等级秩序和人伦规范。孔子强调以德性贯通于礼,所谓“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”^①秦汉以后,儒家多从人伦关系阐释礼,士人对理、礼关系的认识见仁见智。这既是其学术研究论题,又折射出人伦观念的差异。

宋儒没有排斥礼学,朱熹便是一位礼学大师,但宋儒的礼学重心不在古代的礼制、礼意,而在内圣修养,并最终落实于人伦规范。他们认为,“天者,理而已”,考诸天地万物都离不开一个“理”字。“理一而分殊”,理是万事万物的本体,也贯穿于全部人伦道德。仁、义、礼、智、信是“天理”,三纲五伦更是“天理”,故二程说:“人伦者,天理也。”^②实际上,宋儒未能将德性追求与人伦道德贯通起来。他们把“仁”作为心性本体和理想人格,继孟子性善论之后进一步发掘其哲学价值。朱熹云:“仁者,爱之理,心之德也。”而“礼者,天理之节文,人事之仪节也”^③。在这里,仁与礼分属心性和人事两个范畴,其接榫之处唯有“天理”。程、朱认为,人有养成仁德的本性,天理则是仁的体现。但他们所谓天理,主要体现为人伦规范,或者说礼教。程、朱认为,“礼,即是天理”。故朱熹强调“三纲五常,礼之大体,三代相继,皆因之而不能变”^④。宋儒一方面大讲性善、仁心;另一方面往往将天理与世俗生活对立起来,导致作为天理本原的“仁”与作为践履途径的“礼”大相径庭,不能从本质上将德性之仁与外在之礼贯通起来。于是乎,他们标榜的“内仁”流为心性空谈,而“外礼”也成为封建礼教。

清前期理学复兴,一扫晚明王学空疏学风。清中叶汉学兴起后,士人治学崇尚考据,礼学空前繁荣。乾嘉时期,皖派汉学家崇礼、考礼,较之吴派学者更重视议礼,改造礼学思想。钱穆注意到,戴震“深斥宋儒以言理者”,凌廷堪“乃易之以言礼”,同时焦循、阮元以下,皆承其说,“一若以理、礼之别,为汉、宋之鸿沟焉”^⑤。这反映了乾隆年间的学术流

① 《论语·八佾》,《四书五经》(上),中国书店出版社1985年版,第9页。

② 朱熹编:《河南程氏外书》卷七,《丛书集成》第三编第14册,新文丰出版公司1997年影印本,第327页。

③ 《论语·学而》“朱熹注”,《四书五经》(上),中国书店出版社1985年版,第1、3页。

④ 《论语·为政》“朱熹注”,《四书五经》(上),中国书店出版社1985年版,第8页。

⑤ 钱穆:《中国近三百年学术史》下册,中华书局1986年版,第494页。

别。乾嘉汉学家的儒学重心由理学转向礼学，这既是汉学提升为学术主流的必然结果，又蕴含了士人的思想变动。因为许多人的礼学研究不限于考证、校注，而是从德性之学或社会现实来重释礼经，故其礼学讨论蕴含了超越了宋学伦理教条的潜流。

皖派汉学的开山鼻祖戴震解构了宋儒的哲学基础，揭露其“存天理、灭人欲”的教条导致“以理杀人”。他认为，人有情、有知、有欲，都是自然而生，道德修身不应局限于“格物致知”、“格物穷理”，而应肯定自然情欲的合理性。他说：“古人之言天理何谓也？曰：理也者，情之不爽失也。”^①他摒弃宋儒的“理欲二元论”，强调从人伦日用中见道穷理，“就人伦日用而得语于仁，语于礼、义，舍人伦日用，无所谓仁，所谓义，所谓礼也”^②。戴震超越宋儒以天理解礼的思想框架，而注重阐释儒家德性之学，关怀现实生活。这些思想在乾嘉学者中产生了深远影响。

凌廷堪进一步以德性之学阐释礼意。他在嘉庆初年指出：“有仁而后有义，因仁义而后生礼。故仁义者，礼之质干；礼者，仁义之节文也。夫仁义非物也，必以礼焉为物；仁义无形也，必以礼焉为形。”^③这里涉及仁、义与礼的关系。仁、义是礼的本质，而礼则是仁、义的外在体现。如果借用儒家习语，仁、义与礼，是道与器、体与用的关系。他意在贯通仁、礼，回归孔孟儒学的本真，由此体现了对儒家礼教观念的调整。

嘉道以降，汉学家更明显地调融宋学，强调理、礼会通，并对两者的关系进行重释。朱子释“一日克己复礼，天下归仁焉”时强调：“为仁者，必有以胜私欲而复于礼。”^④汉学家阮元就此指出，“克己复礼”是古语，“己”在古代不指“私欲”，而宋儒误解了孔子。在阮元看来，“克己复礼”的“己”只是“人、我”对应之词，并不特指“身之私欲”。所谓“克己复礼”也只是约己修身，而非否定己私。阮元援宋入汉，认为“朱子中年讲理固已精实，晚年讲礼尤耐繁难，诚有见乎理必出于礼也。

① 戴震：《孟子字义疏证》卷上，《续修四库全书》影印清乾隆刊本，上海古籍出版社1995年版，第1页。

② 戴震：《孟子字义疏证》卷下，《续修四库全书》影印清乾隆刊本，上海古籍出版社1995年版，第15页。

③ 凌廷堪：《复钱晓征先生书》，《校礼堂文集》，中华书局1998年版，第221页。

④ 《论语·颜渊》“朱熹注”，《四书五经》（上），中国书店出版社1985年版，第49页。

古今所以治天下者，礼也。五伦皆礼，故宜忠宜孝，即理也”^①。他诠释朱子，调和礼、理，凸显了礼的本体性和社会实用性。在阮元看来，“凡子臣弟友之庸行，帝王治法，性与天道，皆在其（礼）中”^②。他认为四书五经既重礼学，又贯通了性与天道，故对宋儒看重的“性”、“命”、“心”、“敬”、“顺”、“达”、“仁”、“孝”“一贯”等概念再加诠释，发掘礼学的思想内涵。

定海黄式三、黄以周父子是清代礼学的“重镇”，发展了戴震、凌廷堪、阮元等人的礼学思想。黄式三对古代礼制如郊禘、宗庙、学校、明堂、宗法进行了研究，而其《复礼说》、《崇礼说》等文接续凌廷堪的“复礼”主张，进一步倡导礼学，阐述礼意。他认为，礼学是践履圣人之道途径，而一些汉、宋学者的失误，就在于没有以礼学作为尊德性和道问学的指针：“后世君子，外礼而内德性，所尊或入于虚无；去礼而滥问学，所道或流于支离。此未知崇礼之为要也。”而“复礼者，为仁之实功也，尽性之实功也”^③。他以礼学统摄儒学，又像阮元那样将性理之学纳入礼学，从德性之学来阐发礼意：“礼与德有分言者，《论语》分道德、齐礼，即《曲礼》云‘道德仁义，非礼不成’。合而仍分也；有以礼为德者，仁、礼、义、信、智为五德是也。五德亦曰五性，故礼即为德性。”^④他认为宋儒抛开礼学，空谈性理，可谓误入歧途。黄以周继承家学，历时19年而成《礼书通故》，学者视为“体大思精”之作，晚年其主讲南菁书院多年，门生遍布江南，清末一些礼学家受其影响，如吴县曹元弼也以礼学统摄儒学。

晚清岭南汉学的宗师陈澧调和汉、宋而又融会理、礼。他指出：“《中庸》、《大学》，后世所谓理学，古人则入于《礼记》者。《仲尼燕居》云‘子曰：礼也者，理也’。《乐记》云‘礼者，理之不可易者也’。

① 阮元：《书东莞陈氏学部通辩后》，《肇经室续集》卷三，上海涵芬楼《四部丛刊》影印初刻本，第5页。

② 阮元：《石刻孝经论语论》，《肇经室一集》卷十一，上海涵芬楼《四部丛刊》影印初刻本，第2页。

③ 黄式三：《复礼说》，《敝居集》“经说一”，光绪十四年刊本，第17—18页。

④ 黄式三：《崇礼说》，《敝居集》“经说一”，光绪十四年刊本，第18页。

故理学，即礼学也。”^①他赞同“礼是郑学”的说法，又对朱熹的礼学推崇备至，列举朱子的礼学论著，认为“朱子深于礼学于此可见”^②。陈澧治汉学而推崇程朱，《东塾读书记》有《朱子》一卷，发掘郑玄和朱熹学说的相同点，礼学正是其会通郑、朱的主题。陈澧带有以礼解经的倾向，认为孔子谓《诗》三百篇“一言以蔽之曰：思无邪”，而“思无邪者，忠恕也，礼也”^③。并且“《论语》所言，皆礼也。以其小者观之，如趋过者，子见父之礼；沐浴者，臣朝君之礼；行束修者，弟子初见师之礼；非公事不至者，士人见官长之礼；三愆者，侍坐之失礼；居于位与先生并行者，童子之失礼。小者如此，大者可知也”。“天下无一事无礼也。”^④陈澧考丧服、考深衣，补正程瑶田等人的不足；又撰文作图，考释古代明堂制度及射礼。他还与郭嵩焘、侯康等人切磋礼学，赞赏郭氏不避艰难，研究《礼经》。陈澧在教学和著述中首重德性而又使之落实于礼学。

汉学家崇礼、治礼，一些学者沟通理、礼，重释德性之学，从而在思想源头上改造了宋学；还有一些人较少涉及德性之学，而是直接关注礼俗改良，后者如江都汪氏父子。乾隆年间的“异端”学者汪中推重礼学，并对礼制、礼俗进行了广泛考释，指陈其违背孔儒主旨的礼教规范（详见本书第一章第二节）。汪喜孙传其父汪中之学，以礼学沟通汉、宋，重视改良风习。他认为，郑玄的《孝经》、《论语》注，十之五六为朱子《集注》所采纳。而许慎《说文解字》“解‘性’字，标明‘性善’之说，合于孟子；其解‘情’字、‘欲’字，亦与孟子相合。孔门大义，得此益明，彼以声音训故之学概《说文》者，浅之乎视许君矣”。为了“化经学门户之见”，他致力于研究《大戴礼记》，以发挥先秦儒家的微言大义，补正前人注疏^⑤。他不像汪中那样注意汉、宋对立，而是在汉、宋调和中重视改良风习，曾指出：“夫读《礼》，非口诵而已，必将发悟于心；非发悟而已，必将践履于行……伏愿以礼自守，化行于家。由家以及族，

① 陈澧：《东塾读书记》卷九，上海，中华书局《四部备要本》，第14页。

② 陈澧：《东塾读书记》卷二十一，中华书局《四部备要本》，第8页。

③ 陈澧：《东塾读书记》卷二，中华书局《四部备要本》，第5页。

④ 同上书，第9—10页。

⑤ 汪喜孙：《上张石洲先生书》，杨晋龙编《汪喜孙著作集》（上），“中央研究院”文哲所2003年版，第188—189页。

由族以及乡，士大夫之责也，可勿勉诸？”^①汪喜孙任河南怀庆知府期间，勤于治狱，访问民间疾苦，又倡兴文教，为官清廉尽责。

清末汉学家俞樾认为，孔学“重在救偏，不在去私”，而救偏的途径就是礼。他也认为：“‘克己复礼’者，能身复礼也。”^②俞樾像一些人那样训“克”为“能”，并将“克己复礼”与“为仁由己”统一起来，凸显己身的意义。他认为“礼”出于“理”，并重申了以礼治天下的主张。他指出：

礼出于理乎？理出乎礼乎？曰：礼虽先王未之有，可以义起也。是礼固出于理也。然而圣人治天下则以礼，而不以理。以礼不以理，无弊之道也。且如君臣无狱，父子无狱，若是者何也？礼所不得争也。礼所不得争，故以无狱绝之也。使不以礼而以理，则固有是非曲直在矣！君臣父子而论是非曲直，大乱之道也。是故圣人治天下以礼，不得已而以理……礼者，治之未讼之先；理者，治之于既讼之后也。然而遇君臣父子之狱，则仍不言理而言礼。舍礼而言理，是使天下多讼也。且礼者天下无一人不可以遵行，而理则能明之者鲜矣！^③

汉学家关于理、礼关系的阐述不尽一致，但大体主张以礼治天下，视之为治平之策的践履途径。他们治天下之礼的范畴宽泛，一些人仍依重礼教。不过，繁荣的礼学为反思、调整传统礼教提供了可能，也为重释礼学的德性基础开辟了道路。因之，清代礼学的兴起不仅为学术流变的表征，而且是士人伦理观念变化的前奏。在广泛的礼学讨论中，一些人不自觉地抨击了社会生活中背离人性和儒学原意的礼教和礼俗。

与此同时，晚清理学家既接续宋学，又对宋学观念有所发展和调整，其中不乏重视礼学者。曾国藩好谈内圣功夫，又重视以礼修身，以“求阙斋”名其居，自称“凡外至之荣，耳目百体之著，皆使留其缺陷。礼

① 汪喜孙：《与江钦吉书》，杨晋龙编《汪喜孙著作集》（上），“中央研究院”文哲所2003年版，第169—170页。

② 俞樾：《与易笏山方伯》，《春在堂尺牋》卷六，《近代中国史料丛刊》初编第四十二辑第414册，文海出版社影印本，第10页。

③ 俞樾：《礼理说》，《宾萌集》卷二“说篇二”，《春在堂全书》光绪二十八年刊本，第13—14页。