

漢代禮容考

張 立克

中國自古有「禮儀之邦」的美稱，禮治從來都是儒家所堅守的政治主張。然而禮的構成要素有哪些，目前學界並沒有定論。一般說法有：禮法、禮義、禮器、辭令。禮法指行禮的規則，包括行禮的次序、行禮者的方位、面向、行進的路線等等。禮義是指禮背後所蘊含的微言大義。禮器是指禮儀中所需要的鐘、鼓、爵、篚等等器物。辭令乃指行禮之時賓主之間對答之語言。除以上四要素之外，尚有「禮容」亦可當為禮之要素。何為禮容？顧名思義，是指行禮者在行禮過程中與禮義相對應所展現出來的容貌、神情、動作、體態、聲氣等等，相比于禮法規則的客觀程式化，禮容更加側重於行禮者個體的容貌情色、俯仰屈伸、進退登降、周旋揖讓、盤旋避退等身體表現。

禮容之起源當與禮相伴而生，正如《禮記·冠義》所云：「禮義之始，在於正容體，齊顏色，順辭令。」^②然而禮容「用文字表達終欠顯豁」^③，在先秦時代也沒有專書流傳下來，所以長期以來少有學者研究。近些年，隨著郭店簡、清華簡的發現、出土和釋讀，與禮容相關的內容很多，禮容問題開始受到學者們的重視，發表了一系列專門研究禮容的論文，其中多數文章都是研究先秦儒家之禮容或容禮問題的，對於漢代禮容問題的研究則稍顯單薄。現有漢代禮容研究又不無可商榷之處。比如對禮容與威儀關係的認知，比如禮容之學在漢代的發展情況如何等等。

一、容禮與威儀

很多學者將「禮容」等同於「威儀」，比如裘錫圭先生在《史牆盤銘解釋》一文中稱：「古代所謂威儀也就是禮容。」^④張國剛先生在《從禮容到禮教：中國中古士族家法的社會變遷》中引《左傳》「有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之儀」春秋時期之威儀說，指出「『威儀』還有一個通行的稱謂，即『禮容』。中國古代貴族對禮容有專門的教育，也就是所謂儀容、辭令、揖讓之學，並由專門的職官『保氏』負責傳授。……賈誼《新書》中亦設有《容經》一章，專講『威儀』或『禮容』方面的問題。從漢代開始，『威儀』或『禮容』已不僅僅是貴族階層成員的個人修養問題，而是構成更加深刻的社會文化現象『禮教』的一部分。」^⑤田家溧也認為「（漢代）容禮和威儀這兩個概念……在儒家禮學這裡，是基本上可以劃等號的，因為它們皆是強調內在德行與外在儀容的統一。」^⑥石超在《儒家「容禮之學」探析》中說：「『容禮之學』的核心範疇，又具體落實于『威儀』觀念。」文章通過論述孔子及其後學如何吸收、改造並踐行西周及春秋時代流行的「威儀觀」，從而塑造了儒家新的「容禮之學」，「最終成為儒者追求『內聖外王』之理想的基本途徑，亦成為後世大一統帝國構建禮制、裝點太平的題中之義。」^⑧

「禮容」與「威儀」實際上是有鮮明時代特征的兩個概念，在周代，二者為貴族階層所專屬，只有貴族才有資格學習「容禮」，展示禮容，也只有

貴族才能擁有氣象萬千之「威儀」，二者之間亦不能簡單畫上等號。而隨著西周封建貴族政治的瓦解、沒落，「容禮」之學和「威儀」觀念雖不絕如縷繼續傳承，但時移世易，皮之不存毛將焉附？為應世或救世，經過孔子及其後學儒者的改造、錘煉，「禮容」（容禮）之學和威儀觀念已經慢慢轉型，不再作為貴族階層之專屬，在大一統的皇帝制度下，禮容之學一方面成為集權制度之下國家秩序建設的一部分，一方面成為儒家士大夫階層的個人修養之手段，「威儀」觀念也不再是整個貴族階層的集體氣象追求，也變成了極其私人的個體化修養。二者依然不可簡單歸結為一事，試論述如下。

學者們所提到的「威儀」觀念主要盛行於先秦時期，確切地說是西周與春秋時期貴族政治的產物，「威儀」一詞主要見於西周春秋時期文獻，戰國諸子的文獻中便很少再見到此一詞彙，漢代文獻中雖然有「威儀」之說，但是其內涵早已不同於西周、春秋時代之「威儀觀」。

據楊儒賓先生研究，早期的「威儀觀」基本等同於「禮」的內涵。西周中期的禮器銘文多次出現「威義」的說法。如「典厥威義」、「司威義」等等，此「威義」即「威儀」也。乃指其祖先輔助尹氏主持各種威儀（禮典）之事。在這樣的語境中，威儀就是指代各種禮之儀式。這是較早的「威儀」之意。威儀以禮為基礎，是毫無疑問的，然而並非一直與禮毫無差別。《左傳》載襄公三十一年載：

衛侯在楚，北宮文子見令尹圍之威儀，言于衛侯曰：「令尹似君矣！將有他志，雖獲其志，不能終也。……公曰：「子何以知之？」對曰：「……令尹無威儀，民無則焉。民所不則，以在民上，不可以終。」公曰：「善哉！何謂威儀？」對曰：「有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之儀。君有君之威儀，其臣畏而愛之，則而象之，故能有其國家，令聞長世。臣有臣之威儀，其下畏而愛之，故能守其官職，保族宜家。順是以下皆如是，是以上下能相固也。……有威儀也。故君子在位可畏，施捨可愛，進退可

度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂，動作有文，言語有章，以臨其下，謂之有威儀也。」

此時的「威儀」已經與「禮儀」有了很大的不同。首先，威儀雖然以禮儀為基礎，但此處的「威儀」已經變成禮的政治、倫理和道德意義在行禮者「身體上」的呈現。正如日本學者竹添光鴻先生所說：「威者，和順中積，英華外發，自然之威德風采也；儀者，正衣冠，尊瞻視，動容周旋中禮者也。」威儀如何體現出來？是內在的政治、倫理、道德意義通過各種儀式在行禮者身體上發生作用，最終所呈現出來的某種精神氣象，即「有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之儀。」上位者在公共場合升降進退之間務必保持莊嚴、虔敬之心，伴隨著舒緩、沉著的動作，言辭嚴謹又恰當，給人以威重之感。這樣做的結果必然就會使在下位者產生敬畏之心，其儀表也會成為效法（「可像」）的對象。威儀除了有望而生畏的一面，還有可親可愛的一面，所謂「施捨可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂，動作有文，言語有章」。

其次，這裡的「威儀觀」體現的是周代封建宗法制度下的貴族政治倫理觀，而非簡單的個體精神氣質。西周所建立的封建宗法制度，強調「君君臣臣父父子子」，即將不同社會階層的人納入到不同的社會「位階」中，使其各安其位，各守其分，各自承擔相應的責任，享受應有的權力和權利。「禮」在其中就起到了標明和維繫社會等級的作用。而伴禮而生的「威儀」也是這個制度下的產物，不同社會等級的人應遵循不同的「禮數」，亦應表現出不同的「威儀」。君長有君長的「威儀」，臣子有臣子的「威儀」，不可僭越，亦不可或缺。因此北宮文子說：「君有君之威儀，其臣畏而愛之，則而象之，故能有其國家，令聞長世。臣有臣之威儀，其下畏而愛之，故能守其官職，保族宜家。順是以下皆如是，是以上下能相固也。」楚國令尹所表現出的威儀，很顯然僭越了楚王之威儀，因此北宮文子才會斷言他的

敗亡不可避免。

再次，先秦時代的威儀觀是與「天命」相聯繫的。《左傳》成公十三年載劉康公的話：「吾聞之：民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作、禮義、威儀之則，以定命也。能者，養之以福；不能者，敗以取禍。」清儒阮元說：「商周人言性命者，只範之以容貌最近之地，所謂威儀也。」¹⁴「人既有血氣心知之性，故聖人做禮樂以節之，修道以教之，因其動作禮儀為威儀，威儀所以定命」¹⁵。從劉康公的話中，可知在周人心目中，人之動作、禮義而形成的威儀，不僅僅是政治的、倫理的制度，更是人之為人的依據。人稟血氣心知之性來自於天命，故動作威儀必須合于天地之中道，「能者，養之以福；不能者，敗以取禍。」能否實現天命之威儀，是吉凶禍福的依據¹⁶。

想要實現這樣的「威儀」氣象，自然離不開行禮者的身體姿態與表情、容貌的配合，這也就是禮容（或容禮）等技術層面上的事情了。但無論如何不能將二者等同起來。威儀雖不開禮容的訓練和展開，但只有禮容卻未必能夠實現應有的威儀。禮容與禮法、禮器、辭令等禮之諸要素共同構成了禮的外在形式，外在形式的禮儀規範無論怎樣完善，如果缺少了對內在禮義的理解與信仰，缺失了虔誠的道德精神，這樣的行禮者無論如何也無法展現出應有的「威儀」氣象。春秋時代經常會出現的「禮義之辨」，正是周代社會「禮崩樂壞」之下，威儀氣象衰落的表徵。「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。』」¹⁷孔子痛感因失去內在的虔敬之心，禮淪為只講究進退揖讓，車馬輿服等容貌器物之技術儀式，是禮的異化，因此才提出了「仁」的概念，用以救時代之敝。《國語·楚語上》云：「威儀以先後之，體貌以左右之。」《楚語下》：「威儀之則，容貌之崇。」¹⁸都是將體貌（容貌）與威儀相對而言。體貌自然是禮容的重要組成部分。先秦時代的人，是將威儀與禮容看做既有聯繫，又有區別的兩個概念的。上文引清儒阮元說商周人言性命之事，「範之以容貌最近之地，所

謂威儀也。」也只是說容貌最近之地與「威儀」有關，並未將二者等同視之。

孔子以後，與禮相伴的威儀這個詞便很少出現了，如前所述，先秦時期的「威儀觀」是禮的政治、倫理和道德意義在行禮者「身體上」的呈現，同時，也是封建宗法制度下所特有的政治、倫理觀念，與禮治相伴而生，與西周的「天命」觀相聯，可以定命（吉凶禍福）。這樣的「威儀觀」背後蘊含著的是前軸心時代之禮治精神，而隨著作為其基礎的貴族封建制社會形態的解體、崩潰而一併「被推向歷史的角落，不再有顯赫的指導地位」¹⁹。而到了漢代，「威儀」這個概念自然還會出現，但已經不再與禮治精神發生必然的聯繫，更多是表達個體儀容氣質所呈現出的外在觀感。比如劉向本傳載其：「為人簡易無威儀，廉靖樂道，不交接世俗……」²⁰薛宣傳載宣：「為人好威儀，進止雍容，甚可觀也。」²¹此時的「威儀觀」只關乎個體的儀容氣度和個人修養，而不再具有西周時代封建宗法制度下的禮治精神了。漢代雖有禮容之學，朝野之間均有推行和踐行者，然與此時之「威儀」亦不可等同視之。好禮容者未必有威儀，有威儀者未必習禮容。如上文所引劉向本傳所載，其為人「簡易無威儀」，然而劉向是公認的西漢時期少數幾位禮治主義者，史載：「成帝時，韃為郡于水濱得古磬十六枚，議者以為殞祥。劉向因是說上：『宜興辟雍，設庠序，陳禮樂，隆雅頌之聲，盛揖讓之容，以風化天下。如此而不治者，未之有也……』」²²薛宣傳說他：「好威儀，進止雍容，甚可觀也。」²³然而薛宣卻是典型的文法吏出身，不習禮事。「薛宣……少為廷尉書佐都船獄史。……大將軍王鳳聞其能，薦宣為長安令，治果有名，以明習文法詔補御史中丞。」²⁴以處事幹練著稱，及其為御史大夫，因漢成帝「好儒雅，宣經術又淺，上亦輕焉。」²⁵而遭到成帝的輕視。可見，即便是以漢代的標準衡量，「禮容」與「威儀」都不是兩個意義相同的概念。

二、漢代禮容之學的發展

司馬遷在《史記·儒林列傳》中對漢代禮學（包括禮容之學）發展情況概括如下：

漢興，然後諸儒始得脩其經藝，講習大射鄉飲之禮。叔孫通作漢禮儀，因為太常，諸生弟子共定者，咸為選首，於是喟然歎興於學……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，於今獨有土禮，高堂生能言之。而魯徐生善為容。孝文帝時，徐生以容為禮官大夫。傅子至孫延、徐襄。襄，其天姿善為容，不能通禮經；延頗能，未善也。襄以容為漢禮官大夫，至廣陵內史。延及徐氏弟子公戶滿意、桓生、單次，皆嘗為漢禮官大夫。而瑕丘蕭奮以禮為淮陽太守。是後能言禮為容者，由徐氏焉。^{②1}

漢書《儒林傳》字句略同（惟「容」作「頌」，字通），並且補充了蕭奮以後的禮學傳習情況。

孟卿，東海人也。事蕭奮，以授后蒼、魯閭丘卿。倉說禮數萬言，號曰后氏曲臺記，授沛閭人通漢子方、梁戴德延君、戴聖次君、沛慶普孝公。孝公為東平太守。德號大戴，為信都太守；聖號小戴，以博士論石渠，至九江太守。由是禮有大戴、小戴、慶氏之學。通漢以太子舍人論石渠，至中山中尉。普授魯夏侯敬，又傳族子咸，為豫章太守。大戴授琅邪徐良蔚卿，為博士、州牧、郡守，家世傳業。小戴授梁人橋仁季卿、楊榮子孫。仁為大鴻臚，家世傳業，榮琅邪太守。由是大戴有徐氏，小戴有橋、楊氏之學。^{②2}

洪業先生一九三二年在《儀禮》引得《序》中，根據《史記》此段的記載對漢代禮學發展進行了分類。

（司馬遷）敘述漢初禮學狀況，至可致信。細玩《儒林傳》文，禮學蓋有三途。一曰，有漢朝廷之儀節；此叔孫通參雜古禮與秦儀之論著也。一曰，魯人頌貌威儀之禮容；此徐氏父子門徒之所以為禮官大夫者也。一曰，在孔子時已不具，迨秦火而益殘之《禮經》；此高堂生之所能言，徐襄之所不能通，徐延之所頗能而未善之《士禮》也。^{②3}

洪業先生對漢初禮學分為三類：一為朝廷儀節之學，二為禮容之學，三為《禮經》之學。洪業的三分法對於漢代禮學的研究影響甚深。^{②4}三類之中，《禮經》之學因其學理性強，經典價值大，故自西漢中後期以來便成為漢代禮家學者研究之顯學，傳承有序，代不乏人。後世學者的研究也多集中於此。由叔孫通等出於實用目的而創製的漢家朝廷禮儀節度之學，屬應急而草創之作，又多襲用秦朝議法，故屢遭儒者所詬病，但其因其現實的需求始終存在，故在漢朝均有保存和傳承，且至東漢章帝、和帝朝，有儒者曹褒習慶氏禮，《後漢書》本傳說他：「博雅疎通，尤好禮事。常感朝廷制度未備，慕叔孫通為漢禮儀，晝夜精研，沈吟專思，寢則懷抱筆札，行則誦習文書，當其念至，忘所之適。」^{②5}唯漢代「禮容」之學，則史料有限，且多語焉不詳。

文所引《史記·儒林列傳》中很多問題沒有說清楚，比如文帝時徐生從何人習禮容？蕭奮究竟是從高堂生習《禮經》（即《儀禮》），還是徐延、徐襄弟子，從之習「禮容」？前一個問題，史料闕如，無法討論，後一個問題，有截然不同的解讀。從鄭玄開始，學者多有認為蕭奮是高堂生的弟子，《禮記正義》大題下疏引：「鄭君《六藝論》云：『案《漢書·藝文志》、《儒林傳》云：傳禮者十三家，唯高堂生及五傳弟子戴德、戴聖名在

也……』《六藝論》云『五傳弟子』者，熊氏云：『則高堂生、蕭奮、孟卿、后蒼及戴德戴聖為五也。』此所傳皆《儀禮》也。賈公彥《序周禮廢興》亦謂「鄭云『五傳弟子』，則高堂生、蕭奮、孟卿、后蒼、戴德戴聖是為五也。」²⁷洪業反對此種觀點，他的根據是《史記》原文中是將蕭奮放在言禮容的徐氏弟子之間來敘述的。在《儀禮》引得序中指出鄭玄等人「未細讀《史記》，後來又做《禮記》引得序——兩漢禮學源流考》重申此觀點。洪氏觀點為很多學者所尊信，比如湯志鈞等人。禮學研究大家沈文倬先生反對洪業上述觀點，提出三條依據予以反駁：一是徐氏一系皆言「以容」，蕭奮則言「以禮為淮陽太守」，二者不能混為一談；二是蕭奮再傳弟子后蒼是《禮經》大師，「容與禮既屬不同系統，蕭奮就不可能屬於徐氏弟子」；三是沈文倬從《史記》文氣讀出了與洪業截然不同的結論。筆者以為沈氏之見似有武斷之嫌。《史記》明言徐氏一系中人也兼習禮容與《禮經》者，又說「後能言禮為容者，由徐氏焉」，可見「以容」與「以禮」並非不能兼容；又沈氏認為蕭奮再傳弟子后蒼是《禮經》大師，則蕭奮必傳《禮經》而非禮容，沈氏有此成見源於其將漢代禮學嚴格區分為兩個系統，一是高堂生所創，后蒼、大小戴等傳承的今文《禮》經學博士系統，以古禮經傳授為業；二是叔孫通和慶氏後學這樣的漢儀博士，以及擅長禮容而未立博士的徐生等人，他們服務于現實政治，與古禮研究關係不密切。沈氏以為二者應該嚴加分別。²⁸揆諸史料，漢代禮學的傳承中確實存在兩種不同的傳統，一偏重實用性，一偏重學術性，各具特色。錢穆先生早在一九四四年在《兩漢博士家法考》中指出：「后蒼以前，治《禮》者多善為容而通經，其人率為大夫，不為博士。大夫與博士同為禮官，同屬太常，而自有別。」²⁹很顯然，善為禮容者（或朝廷禮儀）為大夫，治《禮經》者多為博士，二者確有很大區別，但二者又並非截然相反至不能兼容。具體在同一個漢代禮學學者身上，儘管其人可能有所偏重，但也常常是兼具兩種身份，具備兩種學養的。沈氏據《史記》「文氣」判定蕭奮非徐氏禮容一派，則是

非常個體化的個人感受了，不應作為堅實的史料依據。

如果判斷蕭奮為徐氏弟子，屬於傳習禮容一派學者，則可根據《史記》和《漢書》上述兩則史料得出一個判斷，徐氏禮容一系學者，至少從后蒼開始，出現了重大學術轉型，即不再以善禮容之學為能事，紛紛開始研習《禮經》之學，且各自名家，后蒼「說禮數萬言，號曰后氏曲臺記」，后蒼弟子聞人通漢能夠以太子舍人身份參與石渠閣會議，可見他《禮經》學養之深厚，后蒼弟子更以大小二戴為翹楚，戴德延君，號大戴，為信都太傅，戴聖次君號小戴，以博士論石渠會議，至九江太守，均以禮學名世，為一代禮學大師。大戴又傳瑯琊徐良（為博士、州牧、郡守），徐良家世傳業，小戴傳梁之橋仁（為大鴻臚）和楊榮（為瑯琊太守），橋仁家世傳業。「大戴有徐氏，小戴有橋、楊氏之學。」

習禮容一系的學者紛紛轉型，開始精研古禮之學，這似乎釋放出一個信號，即漢代禮學發展過程中，禮容一派似有衰落之跡象，而《禮經》之學卻日益受到重視，得到迅猛的發展。禮容之學的衰落，並非是說從事禮容工作的禮官消失了，或減少了。《漢書》顏註引《漢舊儀》中記載：「有二郎為此頌貌威儀事。有徐氏，徐氏後有張氏，不知經，但能盤辟為禮容；天下郡國有容史，皆詣魯學之。」³⁰在中央有二郎官負責禮容之職，在地方郡國亦有容史負責相關職事。但是因為只懂得這些約定俗成的禮之儀容動作，卻不知背後之深意，更不了解整個禮學經典之奧妙，禮容之職官漸漸淪為職業性的技術官僚，這在「重道輕術」的西漢中後期，儒學上升為國家意識形態的背景下，日益邊緣化而不被重視是可以理解的。《漢書·何武傳》載，成帝時，何武「遷兗州刺史，人為司隸校尉，徙京兆尹。二歲，坐舉方正所舉者召見盤辟雅拜，有可以為詭眾虛偽。武坐左遷楚內史……」何武因為所舉薦的人召見時，行「盤辟雅拜」之禮，據顏註引服虔曰：「行禮容拜也。」師古曰：「盤辟猶言盤旋也。」³¹被察舉的儒生拜見官長時按照容禮之規範要求行事，卻被認為是「詭（違）眾虛偽」的行為，足見禮容

之學在西漢後期多麼的不合時宜。而與此同時，從事《禮經》之學研究的人卻越來越多，影響也越來越大。

何以如此？筆者以為有遠近兩重原因，遠因在於，先秦儒家已有對「禮容」之學表示否定的思想淵源。儒家雖然重禮，但自孔子開始，便提出「無聲之樂，無體之禮，舞服之喪」（《禮記·孔子閒居》）的主張。眾所周知，孔子一生都重視周禮，主張「不學禮，無以立」（《論語·季氏》），「興於詩，立於禮，成與樂」（《論語·泰伯》），教導弟子們「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」（《論語·顏淵》），《論語·鄉黨篇》還記載了孔子「於鄉黨」，在朝，「入公門」等不同場合按照禮的要求做出不同的表情姿態。但另一方面，孔子尊禮的同時更加注重「仁」，「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語·八佾》）「禮，與其奢也，寧儉。喪，與其易也，寧戚。」（《論語·八佾》）孔子弟子子游也說：「喪致乎哀而止。」（《論語·子張》）仁是內在的德性，相對於有明確規定性的禮來說，仁是「無體」的。孔子「為兒嬉戲，常陳俎豆，設禮容」（《史記·孔子世家》），而越到晚年，他越開始對徒具其表的禮儀有所反思，更加重視對禮的內在精神及其形而上意義的探討。《禮記·仲尼燕居》中記載了孔子與子張的對話：

子曰：「師，爾以為必鋪几筵，升降酌獻酬酢，然後謂之禮乎？爾以為必行綴兆。興羽翕，作鐘鼓，然後謂之樂乎？言而履之，禮也。行而樂之，樂也。君子力此二者以南面而立，夫是以天下太平也。」

從上述引文可知孔子及其後學提出「無體之禮」的主張，是符合孔學思想發展脈絡的。「無體」不僅僅說禮是無形的，「更進一步說，它的含義是，禮不是僅指身體的容貌姿態。這便是對禮學中『禮容』的否定。」⁵⁵先秦儒家提出「無體之禮」的主張，對徒具其表的「禮容」之學進行批判，無疑是漢儒否定禮容之學的一個思想源頭。

漢代「禮容」之學衰落的近因當在於西漢中後期儒學復古思潮之興起，

学界普遍认为西汉中後期開始有一个「儒教国家教化」的过程，在这个过程中儒教成为支配国家的理念而渗透到社会的各个层面。⁵⁶漢武帝時期，武帝接受董仲舒等儒家學者的建議，設置五經博士，肯定五經在學術系統中的最高地位，甚至提出「罷黜百家，獨尊儒術」的國家文化政策，使得儒學迅速發展，並逐漸成為國家意識形態的主軸。而禮治主義歷來就是儒家的主張，修、齊、治、平也是儒生的理想，故以禮為學的儒者更加有理由和衝動參與到國家的制度改革和建設之中。漢代的《禮經》之學就是在這樣的背景下發展起來的。《禮經》的成立，后蒼及其後學起到了關鍵的作用。今本《儀禮》之學亦成於后蒼，禮經就是在他手上被立為官學的。他的弟子戴德、戴聖編寫了著名的大、小戴《禮記》，影響深遠自不必申述。事實也證明，西漢中後期轟轟烈烈的國家「禮制改革」運動中，主要推動者多出於后蒼門下，如匡衡、翼奉是后蒼的學生，師丹是匡衡的學生。⁵⁷

主導西漢禮制改革的儒家士大夫們所主張禮學思想與「漢家制度」差別甚大，與「禮容」之學也顯得格格不入。以漢元帝時期議罷郡國廟為例，永光四年（前四〇），元帝下詔議罷郡國廟。詔書云：

朕聞明王之禦世也，遭時為法，因事制宜。往者天下初定，遠方未賓，因嘗所親以立宗廟，蓋建威銷萌，一民之至權也。今賴天地之靈，宗廟之福，四方同軌，蠻貊貢職，久遵而弗定，令疏遠卑賤共承尊祀，殆非皇天祖宗之意，朕甚懼焉。傳不云乎？「吾不與祭，如不祭」。《漢書·韋賢傳》

元帝開宗明義，以為明王禦世要「遭時為法，因事制宜。」如此實用主義的理念與事事尊經，時時述古的儒生們是有很大不同的。元帝提出罷郡國廟的原因，也很清楚，如今天下已定，四方同軌，諸侯勢力亦削弱得無法與中央政權相抗衡，「天下一家」的觀念早已深深入人心，已不需要通過

郡國立廟的方式震撫四方了。這個時候宗廟的祭祀成了權威的象徵，元帝不再希望「疏遠卑賤共承尊祀」，引《論語》「吾不與祭，如不祭」道出唯我獨尊的帝王心態。儒者們雖然積極地回應元帝號召，但是卻是別有心曲的。參與議論的儒者有丞相韋玄成、御史大夫鄭弘、太子太傅嚴彭祖、少府歐陽地余、諫大夫尹更始等七十人。為首五人中除鄭弘外皆為當世鴻儒，他們說：

臣聞祭，非自外至者也，繇中出，生於心也。故唯聖人為能饗帝，孝子為能饗親。立廟京師之居，躬親承事，四海之內各以其職來助祭，尊親之大義，五帝三王所共，不易之道也。《詩》云：『有來雍雍，至止肅肅，相維辟公，天子穆穆。』《春秋》之義，父不祭于支庶之宅，君不祭於臣僕之家，王不祭于下土諸侯。臣等愚以為宗廟在郡國，宜無修，臣請勿復修。《漢書·韋賢傳》

「祭，非自外至者也，繇中出，生於心也。」此語出自《禮記·祭統》，稍有差異，當無意義差別，都是《論語》「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉」意義的繼承發揮，意思是說祭祀的事情，本來是因為對於祖宗的親親之情生於內心，自然而然而要去祭祀祖宗，而不只是外在的祭品儀式而已，此種觀念背後是儒家一貫的「尚質貴誠」理念，是對原始儒家「禮自仁出」觀念的踐行。又「故唯聖人為能饗帝，孝子為能饗親」出自《禮記·祭義》，言只有聖人才適合祭祀上帝，只有孝子才適合祭祀親人，外人是不能出自真心這麼做的，強調的也是「齊齊乎其敬也，愉愉乎其忠也」的虔誠與孝心。進而儒者們主張「立廟京師之居」，由承繼大統的君王「躬親承事」。所以在反對郡國廟問題上，儒家是有其教化的立場和訴求的，這教化最終的目的是要澤及四海萬邦，但首先強調的是帝王本身的道德自律，儒家的宗廟祭祀觀念中首先對帝王提出了一個很高的道德標

杆，他們要求其祭祀必須發自內心，以孝以誠，認為只有聖人才能饗帝，只有孝子才能饗親，這是儒家的「內聖外王」的教化之道。繼而儒者所說的「《春秋》之義，父不祭于支庶之宅，君不祭於臣僕之家，王不祭于下土諸侯」也自然不是出於強化君權，強幹弱枝的考慮，而只是強調只有合適的人才能行適當的祭祀大典而已。故我們認為儒生們的主張既與漢初立郡國廟的諸種政治目的相去甚遠，又與漢元帝借宗廟改革伸張皇權的初衷大相徑庭。

西漢中後期的禮制改革運動還涉及到皇家宗廟迭毀制度的改革、國家郊祀制度的改革等等。在這些改革進程中，儒家士大夫與皇權發生了激烈的爭辯。我們發現儒士們重視經典的應用，且常常使用同一批文獻，尤其以《禮記》為代表，包括《祭統》、《祭義》、《郊特牲》、《禮運》、《祭法》等等，這批文獻有一個共同的特點，就是都重視祭祀主體的內心狀態，強調尚質、貴誠，「報本反始」，事死若生，這是孔子所提倡的「祭如在，祭神如神在」的祭祀精神，漢儒欲以此種頗具人文理念的祭祀觀改造漢家的國家祭祀大禮。

漢儒們所持的禮學觀念，均重視行禮者主體內心的虔誠，不追求禮儀形式的奢侈、華美，這些理念與孔子及其後學所秉持的「無體之禮」的主張精神上是一致的，很顯然，西漢中後期以來，這樣的禮學思想開始主導漢代國家禮制建設，也形成了主流話語權，那些「不知經，但能盤辟為禮容」的學者自然難登大雅之堂，善「禮容」之學者紛紛轉型為《禮經》學者也就不足為奇了。

注

- ① 彭林：《論郭店楚簡中的禮容》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，武漢：湖北人民出版社，二〇〇〇年，第一三四頁。
- ② 王文錦：《禮記譯解》（下），北京：中華書局，二〇〇一年，第九〇九

- 頁。
- ③ 沈文倬：《略論禮典的實行和〈儀禮〉書本的撰作》、《宗周禮樂文明考論（增補本）》，杭州：浙江大學出版社，二〇〇六年，第十九頁。
- ④ 代表作如：彭林：《論郭店楚簡中的禮容》、《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，武漢：湖北人民出版社，二〇〇〇年，第一三四—一四二頁；楊英：《戰國至漢初儒家對古典禮樂的傳承考述》、《中華文史論叢》，二〇一〇年第二期；江林昌，孫進：《由清華簡論「頌」即「容」及其文化學意義》、《中國高校社會科學》，二〇一三年第二期；石超：《儒家「禮容之學」探析》，《學術交流》，二〇一五年第四期；張懷通：《商周禮容考論》，《古代文明》，二〇一六年第二期。
- ⑤ 裘錫圭：《史牆盤銘解釋》，《裘錫圭學術文集》（三），上海：復旦大學出版社，二〇一二年，第十四頁。
- ⑥ 張國剛：《從禮容到禮教：中國中古士族家法的社會變遷》、《河北學刊》，二〇一一年第三期。
- ⑦ 田家溧：《漢代的容禮與威儀觀及其影響》，《理論學刊》，二〇一五年第二期。
- ⑧ 石超：《儒家「容禮之學」探析》，《學術交流》，二〇一五年第四期。
- ⑨ 楊儒賓：《儒家身體觀》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，一九九六年，三十二—三十三頁。
- ⑩ 楊儒賓：《儒家身體觀》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，一九九六年，三十二—三十三頁。
- ⑪ 楊伯峻編著：《春秋左傳註》，北京：中華書局，一九八一年，一一九三—一一九四頁。
- ⑫ 轉引自曹建墩：《先秦禮制探蹟》，天津：天津人民出版社，二〇一〇年版，二二七頁。
- ⑬ 阮元：《學經室集》，北京：中華書局，一九九三年，二一七頁。
- ⑭ 趙法生：《威儀 身體與性命——儒家身心一體的威儀觀及其中道超越》，《齊魯學刊》，二〇一八年第二期。
- ⑮ 楊伯峻：《春秋左傳注》（修訂本），中華書局，二〇〇〇年，第一四五七頁。
- ⑯ 楊儒賓：《儒家身體觀》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，一九九六年，三二—三三頁。
- ⑰ 班固：《漢書》，北京：中華書局，一九六二年，一九六三頁。
- ⑱ 班固：《漢書》，北京：中華書局，一九六二年，三三九—一頁。
- ⑲ 班固：《漢書》，北京：中華書局，一九六二年，一〇二—一〇三四頁。
- ⑳ 班固：《漢書》，北京：中華書局，一九六〇年，三三三—三三九頁。
- ㉑ 司馬遷：《史記》，北京：中華書局，一九五九年，三二二—三二六頁。
- ㉒ 班固：《漢書》，北京：中華書局，一九六〇年，三六一—三五五頁。
- ㉓ 洪業：《中國現代學術經典》（洪業卷），石家莊：河北教育出版社，一九九六年，七八頁。
- ㉔ 沈文倬《從漢初今文經的形成說到兩漢今文〈禮〉的傳授》、張濤《論漢代禮學兩種趨勢的分別於融合》等禮學研究重要文章均受洪業先生文章啟發，並有所發展。
- ㉕ 范曄：《後漢書》，北京：中華書局，一九六二年，一一〇—一一〇二頁。
- ㉖ 《禮記正義》卷前，《十三經註疏》本，第一二二—二六頁。
- ㉗ 《周禮註疏》卷前，《十三經註疏》本，第六三—四頁。
- ㉘ 湯志鈞等：《西漢經學與政治》，上海：上海古籍出版社，一九九四年，第一〇—一頁。
- ㉙ 參見沈文倬：《從漢初今文經的形成說到兩漢今文〈禮〉的傳授》、《宗周禮樂文明考》，杭州：浙江大學出版社，一九九九年。
- ㉚ 錢穆：《兩漢博士家法考》，見《兩漢經學今古文平議》，北京：商務印書館，二〇〇一年，二〇九頁。
- ㉛ 參見張濤：《論漢代禮學兩種趨勢的分別與融合》，《江西社會科學》，二〇一五年第三期。
- ㉜ 后蒼主要的學術和政治活動主要發生在武帝至宣帝時期，其生年不會早於景帝中元年，宣帝本始二年由少府職位上遷，此後再無事跡可考。參見沈文倬：《從漢初今文經的形成說到兩漢今文〈禮〉的傳授》，《宗周禮樂文明考》，杭州：浙江大學出版社，一九九九年，二二七—二二八頁。
- ㉝ 班固：《漢書》，北京：中華書局，一九六〇年，三六一—四頁。
- ㉞ 班固：《漢書》，北京：中華書局，一九六〇年，三四八—四頁。
- ㉟ 劉豐：《「無體之禮」：先秦禮學思想的發展與轉向》，《東南大學學報》，

二〇一八年第二期。

③⑥ 渡邊義浩：《日本有關「儒教國教化」研究的回顧》、二〇〇七年十月十六日，中國儒教網：http://www.chinarujiao.net/v_info.asp?PID=145

③⑦ 有關漢武帝時設置五經博士之事，特別是此時是否提出「罷黜百家，獨尊儒術」的國家政策，學術界是有爭論的。比如日本學者福井重雅認為漢代五經博士的設立是在東漢光武帝時期。參見氏著：《儒家成立史上の二三の問題》，《史學雜誌》七十六：一（一九六七年）。

八〇

③⑧ 甘懷真：《「禮制」觀念的探析》，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，上海：華東師範大學出版社，二〇〇八年，第六十五—六十六頁。

③⑨ 參見拙作《皇權與教化之間：西漢中後期政治文化專題研究》相關章節內容，沈陽：遼寧人民出版社，二〇一五年十二月。

（中國 東北大學藝術學院副教授）