

论陈淳的“礼学”思想

李蕙如

一、前言

儒家不但具有改善社会秩序，挽救世道人心的理想抱负，而且还提出一套具体实现的办法，即是礼制。理学家对于礼的讨论有不少，如周敦颐谓：

礼，理也。乐，和也。……万物各得其理然后和，故礼先而乐后。（《周元公集》，卷一，页二十二。）

张载进一步说明：

盖礼者理也，须是学穷理。礼则所以行其义，知礼则能制礼，然则礼出于理之后。（《张子全书》，卷十二。）

程颐则定六礼^[1]：

视听言动，非礼不为，即是礼。礼即是，不是天理，便是私欲。

以上皆以“理”训“礼”，其实，从《礼记》：“礼也者，理也。”与“礼也者，理之不可易者也”中可窥见。程颢则尝至禅寺，方饭，见趋进揖逊之盛，叹曰：“三代威仪，尽在是矣。”^[2]朱熹则终身修礼书。在文集书札中讨论礼制，但是议论礼之观念并不多，大多据古说而略加精详而已^[3]。朱熹总结说：

礼是那天地自然之理。理会得时，皆在其中。礼仪三百，威仪三千，却只是这个道理。千条万绪，只是一个道理。……一草一木，与他夏葛冬裘，

渴饮饥食，君臣父子，礼乐器数，都是天理流行，活泼泼地。那一件不是天理中出来？见得透彻后，都是天理。（《四书章句集注·中庸章句》，页二十三。）

基于此，朱子为“礼”下一定义：

礼者，天理之节文，人事之仪则。（《朱子语类》，卷六，页五。）

陈淳对此二句有所发挥：

以两句对言之，何也？盖天理只是人事中之理，而具于心者也。天理在中而着见于事，人事在外而根于中。天理其体，人事其用也。仪谓容仪，而形见于外者，有粲然可象底意，与文字相应。则谓法则，准则是个骨子，所以存于中者，乃确然不易之意，与节字相应。文而后仪，节而后则。必有天理之节文，而后有人事之仪则。（《北溪字义》，卷上，页三十。）

经由陈淳的解释后，朱子思想的集大成可见一端。综合上述宋代理学家对“礼”的说法看来，总的来说，“礼”可以天理言之，以人事言之，均为所应遵循的仪度规则。虽然说礼制代有因革，有不少制度早已随着时代的转移逐渐僵化而失去作用，然而其内涵及适合民情需要的基本精神，却是始终不变的。在《北溪大全集》中讨论礼学方面的文章计有：《宗说》、《代陈宪跋

家礼》、《答李丈人论丧疑》、《答陈伯澡问居丧出入服色》、《答庄行之问服制主式》。此外，亦采用《北溪字义》中“仁义礼智信”、“礼乐”、“经权”、“鬼神”四条目以资补充。以下综合陈淳作品内容，将其礼学方面分为“权宜之道”、“丧礼”、“祭礼”、“宗法制度”四项来加以探讨说明。

二、权宜之道

《孟子·离娄上》：“男女授受不亲，礼也。嫂溺授之以手者，权也。”就此提出在礼学中的权宜问题。《春秋公羊传·桓公十一年》：“权者，反于经然后有善者也。”汉以来学者多以反背于经为释，因此权乃与经相对。程颐对此则采反对态度，他认为：

古今多错用权字，纔说权便是变诈或权术，不知权只是经所不及者。权量轻重，使之合义。纔合义，便是经也。（《二程遗书》，卷十八。）

甚至明白说道：

夫临事之际，称轻重而处之，以合于义，是之谓权。岂拂经之道哉？（《二程粹言》，卷上。）

朱子总结前说，以为“大抵汉儒说权，是离了个经说。伊川说权，便道权只在经里面。”^[4]此外，也对于伊川之说加以修正：

经与权，须还他中央有个界分。如程先生说，则无界分矣。程先生权即经之说，其意盖恐人离于经。然一滚来滚去，则经与权都鹞突没理会了。（《朱子语类》，卷三十七。）

又伊川以权之目的为合义，朱子则以为“义可总括得经权，不可将来对权。义当守经则守经，义当用权则用权。”^[5]以后说权者大抵不出于朱熹范围。

至戴震的《孟子字义疏证》中有“权”三条，凡程、朱心具众理、理一分殊、天理人欲之说，皆所摒弃。

陈淳对于礼学中的权宜问题主要深受朱熹影响，他批判汉儒的反经合道，认为“既是反经，焉能合道？”《北溪字义·经权》依他的理解，经即是道，则反经合道为自相矛盾。但他又与朱熹一样取汉儒“经与权相对”说，认为“权”虽正当道理，是不能两全的两难特殊情况下的变通方法。因而权也是经的一种补充，从这个意义上说，“权虽经之不及，实与经不相悖”用权以济经之所不及和“行不去”，所以陈淳称赞柳宗元的“权者，所以达经”。

三、丧礼

丧礼是古代家庭社会的大事，由于儒家以孝悌为本，因此对于丧事极为重视。从丧礼中也可看出身为人的爱亲、思亲、孝亲。在制定丧服的轻重，有四项原则：恩、理、节、权。“恩”是具有血缘关系，凡有丧亡，必为之服丧，此谓以恩而服；“理”是义理，即据义以推理，如事君、事父都是以下事上，而且要求要以敬为主；“节”指丧礼中制定许多节目和仪节；“权”指权宜之变。^[6]除了这四项原则之外，就内容来说，丧礼可分为丧仪、丧服、居丧生活。陈淳对于丧仪一项并未说明，因此以下则以丧服、居丧生活二项分别述之。

（一）丧服

丧服是丧礼的外在表现，不仅反映当时的社会制度，同时也反映出彼此的血缘关系。然而，宋时却有人未依规定穿戴，因而造成风俗沦丧，陈淳曾举例明之：

黻者，淡墨之色，似白非白，似黑非黑，乃禅制中服色，已非丧初所宜。而乡里近来士夫又都变作深皂色，甚可怪，与吉服全无异。且出入无禁，不特以谢宾而已。凡吊贺饯谒聚会，无所往而不至。

丧服的穿著有一定的规则，从士夫的

恣意改变，可看出社会制度的动摇，悖礼忘义将造成风俗的混乱。

(二) 居丧生活

在丧亲之际，生活态度自然表现出哀悼不忍的情感，其生活必定从简而不奢华，且有一定的守丧之期。在《礼书忌说》^[7]一文中，陈淳首先举《檀弓》^[8]：

丧三年以为极，亡则弗之忘矣，故君子有终身之忧，忌日不乐。

接着举《祭义》^[9]：

君子有终身之丧，忌日之谓也。忌日不用，非不祥也。

并加上郑玄的注与孔安国所作的正义。先予人对于丧礼的礼节有一大致认识后，再列举近代诸儒的议论。如伊川、横渠、晦庵等人的说法，最后再说明自己的看法与意见。陈淳说：

忌日者何？亡者属纆之日也。亡者为何？有祖焉，有祢焉，有旁杀之亲焉。忌者，孰忌之？有子焉，有孙焉，有旁杀之亲焉。（《北溪大全集》，卷十二，页十五。）

陈淳首先对于忌日做出说解——亡者属纆之日，接着则针对这个解释再对亡者提出说明，最后，则对于忌者也一并说解。在此可知忌日、亡者、忌者的定义及亲疏不同的分别。

四、祭礼

传统的祭礼，极为繁复。其中，以祭天、祭社、祭祖最具重要性。在古人的观念里，天就是上帝，是无形的神，具有至高无上的权威。因有好生之德，故赏善罚恶，人类不得不敬天而顺从天道。若能敬天而加以顺从，那么天就会降福，如风调雨顺、年谷丰收、泽及子孙，但若开罪于天，则会有种种灾异显现，因此，祭天有政治功能；在传统社会中，祭社有其社会

功能，自古以来，天地并称。土地生长万物，对于人类生活有密切关系。祭社行为是礼敬土地之神的行为，因为天象有日月星辰，土地则能载育万物，祭社使人不致忘本；祭祖则在个人及家族中皆扮演重要的伦理功能，祭祖的进行，本在于表达人子进养继孝的心意，也在于满足人子思亲的情怀。朱熹除了祖先的祭祀外，鲜少讨论到相关鬼神部分，乃遵从孔子不语怪神之教，视鬼神为次要。但陈淳与其师态度有所不同，他在《北溪字义》中专列“鬼神”一目，是全书篇幅最长者，占全书六分之一。内容可分四部分：其一是论鬼神本意，具阴阳之气；其二是论儒家传统之祭祀与祭典；其三是论世俗之淫祀；其四是论怪异。

陈淳生长于宗教习俗浓厚的福建一带，早期南方民族的祭祀活动，对象主要是天地山川、日月星辰，显示他们自然崇拜万物有灵的意识。从陈淳对于这些祭祀情形的讨论，也可看到理学家在面对迷信色彩时的理性精神在思想上的抗衡。因此，经由这些活动，对于显示自身的存在力量及人类价值的肯定，并不与迷信画上等号。而是要使人从对自身力量的相信，经由仪式，而成为一个群体的凝聚力。陈淳所期望的，除了恢复虔诚祭祖的儒家传统外，还要有合乎儒家礼仪的正当神祇。无庸置疑的，他仍谨严地依从朱熹哲学。此外，从中也可看出宋儒的祭祀观念与实践方面和佛道有其根本的分歧。

综合以上诸说，本小节则分别针对陈淳作品，将与祭礼的相关问题分为“释奠”、“淫祀问题”、“祭山川”三方面来进行讨论。

(一) 释奠

陈淳曾有《上傳寺丞论释奠五条》。^[10]首先谈论的是祭器的问题，其次是牲牢齐

备方面；接着对于古礼皆是质明而始行事，陈淳则以为失之过早，应照朱熹于五鼓一点而始行事，至礼毕而天明，如此则不失早晏之中，而得礼之宜。再来，针对三祭酒问题进行说明。最后，对于士人观礼情形也有所讨论，由于子弟士人多入殿，而造成迫近褻狎，无以肃事神之仪。除此之外，尚有些寡廉鲜耻之徒，攫果攫烛、攫肉攫酒，不胜其闹。陈淳与昔朱子时情况对照，更让人不胜唏嘘：

昔晦庵先生行礼，虽郡斋中子弟铍观，只设次于戟门。内庑右旁植碑之处，未尝敢有一人径造殿内者。（《北溪大全集》，卷四十八，页六。）

（二）淫祀问题

宋代淫祀问题也与当时社会风气息息相关。然而，其实这也非宋代才有的问题。^[11]在传统的社会里，特别是宋代，社会是由三方面组成的。一是朝廷与皇帝，二是乡绅与一部分地方长官，三是普通民众。象征着国家的皇帝跟朝廷是很有权力的，若再加上直接控制一般民众的贵族或士绅、地方长官的支持，那么，才能够规定和促进社会规则在民间的运作。具体至宋代，官方发布许多命令禁止淫祠淫祀，虽然这些淫祠淫祀表面是祭祀山鬼妖神，是人和神的虚构关系，但却威胁到实在的人权与神权的关系。因为国家要提倡、垄断祭祀内容，若地方祭祀人神太多，就会影响到中央的控制能力，无形中造成地方势力。^[12]

（三）祭山川

陈淳有《请傅寺丞祷山川社稷》：

寺丞仁心爱民，以春序过半，农事正兴，雨意颇愜，朝夕忧劳，与僚属躬礼百神，遍走祠庙寺观。凡祈求之方，无所不至。虽或屡洒而复收，竟未蒙优渥之应，此其故何邪？窃按之《礼经》曰：“天降时雨，山川出

云。”言雨之所从出者，在于山川也。（《北溪大全集》，卷四十八，页七。）

此处陈淳指出若要求雨，则先祷山川社稷，并引《礼经》之言为证，说明山林川谷能出雨也。然而，陈淳更进一步强调人心的重要：

天人一气，幽明一机，本相与流通无间。而郡侯者，又千里山川社稷之主，而万户生灵之命系焉。其所感格为尤切而甚易，惟患诚之不至。尔有其诚，则有其神；无其诚，则无其神。诚者，心与理真实无妄之谓，在山川社稷有是真实无妄之理矣。若又加之真实无妄之心，以萃集其神灵，则必能实感而实应。（《北溪大全集》，卷四十八，页八。）

因此，人心若诚则神灵自能感应。所以，陈淳更痛斥“外求之异端淫祀，彼土木偶，何从而有雨露邪？”^[13]

五、宗法制度

宗法是中国古代一套嫡长继承的家族组织法，我国数千年来，屡经异族入侵，战乱频仍，人口迁徙，而始终能系存亡于不坠，和异同而相亲，融亿万人于一统者，端赖此家族组织之力。^[14]《礼记》中的《丧服小记》^[15]篇中皆有谈到“别子为祖，继别为宗，继祢者为小宗”。所谓大宗、小宗，实为宗法建立之重点。《小记》与《大传》^[16]所云的“别子为祖”者，别子系对嫡长子而言者，嫡长子为诸侯正式之继承人，将来负责管理国家大事，而家族诸事亦须有人负责，故有别子之说。陈淳在《宗说》中，首先说明写作缘由：

古人宗法不幸厄于秦火，不见全经。又幸而复出于汉儒杂记之书，学者因得以考识其遗意，其纲领大概见大传小记。（《北溪大全集》，卷十三，

页五。)

或许有疑问，古人宗法可以行于今世否？由于“今之所谓姓氏者，几更世代离乱、朝市变迁，已不复上世。”^[17]然而，“人灵于物，知有祖祢，尊尊亲亲，秉彝良心”，因此，虽已更世，然良心天理是不容泯没的。如同程子所言：

管摄天下人心，收宗族、厚风俗，使人不忘本源，是明谱系立宗子法。（《北溪大全集》，卷十三，页十五。）

又曰：

若立宗子法，则人知尊祖重本，而朝廷之势自尊。……宗子法坏，则人不知来处，以至流转四方，往往亲未绝不相识；宗子法废，后世谱牒尚有遗风，谱牒又废，人家不知来处，无百年之家，骨肉无统，虽至亲恩亦薄。（《北溪大全集》，卷十三，页十五。）

以上是陈淳举程子之言以为其立论根据，由此可知宗法之重要性。若无宗法，则风俗不美，而礼义必薄。因此，宗法亦是天理，本于自然之势。

六、结语

作为一个理学家，陈淳视解经主要为一种关乎为己修德的修养工夫，强调读经者必须与文本进行一存在体验的切磋，印证与交融以谋求达至自身境界精神的转化与践履。其中，重在强调解经者对他所了解的经典须细心聆听，尽量让经典本身说话；只有这样，与经典进行真诚对话以求体会之交融才可能。大概相当于伽达默尔所讲的“丢弃自己”（disregarding ourselves）有相融通之处：

所以，理解一种传统无疑需要一种历史视域。但这并不是说，我们是靠着把自身置入一种历史处境中而获得这种视域的。情况正相反，我们为

了能这样把自身置入一种处境里，我们总是必须已经具有一种视域。因为甚么叫做自身置入（Sichversetzen）呢？无疑，这不只是丢弃自己（Von-sich-absehen）。当然，就我们必须真正设想其他处境而言，这种丢弃是必须的。但是，我们必须也把自身一起带到这个其他的处境中。只有这样，才实现了自身置入的意义。^[18]

借着丢弃自己，倾听经典，解释者遂得以更清楚地反射自己的前理解与当下的处境，进而谋求与经典作视域的融合。如同龚鹏程所言：

经典乃写于古老世代之物，然其所谓永恒、不朽，意义非如木乃伊不朽那样，僵硬不动搁在那儿，供人凭吊，以发思古之幽情，而是不断与各个时代中人对话的。我们不断拿这个时代的问题、困惑与需要去扣问它，它也提供了某些解答。^[19]

《礼记》乃中国传统经典，虽写于古老的世代，却与陈淳所处的宋代进行对话，并因此提供了某些解答。从这个面向综观陈淳学术上的成绩，可以发现，在面对制度和仪文随着时代、地域、人物、环境而有所改变时，陈淳仍要记载并传授后代，其根本乃在于他怀着改善社会秩序、挽救世道人心的想法，因而期望获得普遍而深入的实际效果。

注释：

[1]参考《二程遗书》卷18,页96~97。

[2]《二程子钞释》，卷8。

[3]绍熙庚戌(1190)年间，陈淳曾至临漳郡斋请教朱熹关于冠、昏、丧、祭礼的问题。陈淳感叹当时礼教废于世已久，此外，古今异俗，器服异制，因此或要有所折衷依据，必须有礼书的写成。虽然程颐、张载皆有意为之，但终究未及成书。至于司马光曾写成关于礼仪之书，但是因为文词繁冗，长篇浩瀚，使人难读，因此人们往往未及习行，就畏惮退缩，故书罕见于世。基于此因，朱熹深以为憾，故

欲为之裁订增编,参酌古今之制,并在继承传统礼制的基础上,结合当时民情编写,别为一书,使读者能够通晓易行。因此家礼只有自家之事,只须继承传统,顺和乡俗,不必拘泥古制。然而,由于朱子歿而遗编始出,所以其间犹有未定之说,有五羊本、余杭本等不同版本。总而言之,《家礼》可以说是助成斯世礼俗,推广圣朝道化之美,规范在家庭中的不同时期、不同阶段所行礼事的具体仪节。此外,黄 为朱门传《礼》弟子,其《勉斋集》卷二十二《书晦庵先生家礼》则肯定《朱子家礼》一书的贡献。(可参考《北溪大全集》卷十四、《晦庵集》卷三十六。)

[4]同注14,卷37。

[5]同前注。

[6]相关讨论可参考周何:《说礼》中的《恩礼节权一制定丧服轻重的四大原则》(台北:万卷楼出版社,1998年),页169-176。

[7]《北溪大全集》卷12,页12-18。

[8]《檀弓》乃是杂记当时人行礼得失的事迹或言语。大抵以与丧礼有关者为多,目的在于宣扬礼教,言辞简洁蕴藉。

[9]《祭义》的主旨在于说明祭祀的意义,并由此推论孝亲敬长的道理。此外,篇中多据常人的精神状态以解释崇拜鬼神的行为,而使此种崇拜行为更具有伦理道德的价值,并非单纯的迷信。

[10]《北溪大全集》,卷48。

[11]曾正式宣布“自今其敢设非祀之祭,巫祝之言,皆以执左道论,着于令典”,史书记载他“及秉大政,普加翦除,世之淫祀遂绝”。曹丕黄初五年(224)下诏,严厉批评“叔世衰乱,崇信巫史”,宣布“自今敢设非礼之祭,巫祝之言,皆以执左道论”,官方从此在法律上开始建立了制裁左道的规则与标准。从三国以来,这是中国政治的传统。宋元以后依然如此,《宋史·刑法志》记载“左道乱法,妖言惑众,先王之所不赦,至宋尤重其禁,凡传习妖教,夜聚晓散,与夫杀人祭祀之类,皆着于法”。相关数据参考《宋书》卷十七、《三国志》卷二、葛兆光:《妖道与妖术——小说、历史与现实中的道教批判》,《中国文学报》57

期,1998年。

[12]讨论可参考葛兆光:《思想史研究课堂讲录:视野、角度与方法》(北京:生活·读书·新知三联书店,2005年),页212-220。

[13]《北溪大全集》卷48,页8。

[14]讨论可参考周何:《说礼》中的《宗法简述》(台北:万卷楼出版社,1998年),页185-192。

[15]认为《丧服小记》是“记丧服之小义”,但是王夫之的《礼记章句》则解释“小”是“详”的意思。其实丧服是用来代表亲疏的层次,具有慎终追远的意义,必须谨记于心才是慎的表现。此外,《丧服小记》所载兼及庙制,可以说是宗法礼制的说明。陈淳在宗法制度方面,即多举其中内容来加以说明。

[16]《传》是说明治理天下必须以亲亲为基础,而后往外推展的道理,并由此推论到宗法及服制等问题。

[17]《北溪大全集》,卷13,页12。

[18]伽达默尔著,洪汉鼎译:《真理与方法》,(上海:上海译文出版社,1999年),页391。此外,关于如何认识和把握经典注释的特征及其存在的价值,现代诠释学理论可以提供一些答案。如海德格尔曾说:“把某某东西作为某某东西加以解释,这在本质上是通过先行具有、先行掌握来起作用的。解释从来不是对先行给定的东西所作的无前提的把握。(海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,北京:三联书店,1987年,页184。)伽达默尔也说,即使是历史方法的大师,在经典阐释的过程中,也不可能使自己完全摆脱他的时代、社会环境及民族立场的前见。(伽达默尔:《真理与方法》,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社,1999年,页678。)

[19]龚鹏程:《商战历史演义的社会思想史解析》,“第二届台湾经验研讨会”论文,1993年11月5-6日,页15。

(作者系东吴大学中国文学系兼任讲师)

责编:吴文文