

漢代今、古學的禮制之分—— 以廖平《今古學考》為討論中心

邵積意*

漢代今、古學的實質性分歧，在近代學者廖平的《今古學考》中被歸納為禮制的問題，即今學主先王禮，古學主周禮。廖氏並以〈王制〉、《周禮》分別為今、古學之總綱。這一認識是建立在廖氏研究許慎《五經異義》，以及《穀梁傳》與《禮記·王制》相關發的基礎上，並對後世經學產生了深遠影響。不過，廖平以《穀梁》為《春秋》別傳、素王改制之書，以及有關〈王制〉的論述卻包含了諸多邏輯問題，其主要原因是不以何休《公羊》禮作為今學禮的代表。本文通過《今古學考》、許慎《五經異義》及何休《公羊》禮的相互比照，一方面認為廖平以禮制分今、古，深具創見，另一方面也認為，今、古學的禮制之分，不僅如其所言，今學主先王禮，古學主周禮，而且，今學也主周禮，今、古學在周禮觀的歧異是不容忽視的現象。文章進一步以《公羊》禮為基礎對許慎的《五經異義》重作分析，以表明區分今、古學應以何休《公羊》禮為據。並進而認為，探討漢代今、古學家的先王禮和周禮觀，對於理解漢代今、古學的實質性分歧，將開闢新的途徑。

關鍵詞：廖平 《今古學考》 今文學 古文學 禮制

* 北京大學中文系博士後研究人員

一、小引

一八八六年，近代學者廖平的《今古學考》刊行，標誌著今、古學的探討已進入實質性分歧的層面。在此書中，廖平明確提出區分今、古學的標準在於禮制，並批評以往學者以文字或師說分今、古，從而不能真正把握二者的分歧。¹《今古學考》對於以禮制分今、古還有更具體的表述，如孔子初年從周，用周制，是古學所本；晚年主改制，故多用先王禮，是今學所本。今學主《王制》，古學主《周禮》² 等等。

以禮制分今、古，在此前的經學史研究中，從未有人如此明晰地提及。廖的弟子蒙文通氏曾引他人之語，將《今古學考》「比之亭林顧氏之於古音，潛丘閻氏之於古文《尚書》，為三大發明」。³ 這一評價是否恰當姑且不論，但其禮制說對於後世經學產生深遠影響卻是不爭的事實。蒙文通提到，儘管皮錫瑞、康有為、章太炎、劉師培的今、古學立場不同，但他們在經學禮制上的研究，都受到廖的影響。⁴

雖說在經學史的意義上不能低估以禮制分今、古的深遠意義，但廖平自身的觀點卻有進一步修訂的餘地。蒙文通在敘述廖平的經學成就時，也提到廖氏「說《春秋》縝密，說禮則略」，⁵ 可能暗示了他對廖氏的禮制說也有所保留。不管怎樣，對於今天的研究而言，要考察漢代今、古學的禮制之分，重新審視廖平的禮制說及其來源，是不可或缺的學術史準備。

¹ 對於以文字分今、古的評價，廖氏云：「夫文人制詞，多用通假，既取辟熟，又或隨文，其中異同，難言家法。兩漢碑文，雜著異字，已難為據；況乃濫及六朝碑銘，新出殘篇。」（廖平，《今古學考》，收入《續修四庫全書·經部·群經總義類》，第179冊，頁453下）而對於以師說分今、古的評價，《今古學考》，頁448上云：「今、古說，其見《異義》者，多非其實。大約出於本書者為上，其稱某家說者多附會之談。」頁442下又云：「《異義》所錄師說，半皆東漢注解家言，索虛為實，化無為有，種種附會，都非原旨。」頁452上又云：「《異義》引今、古說，有經傳、師說二例。師說多於經傳，十分之七八，非議禮之口說，則章句之繁文，未足為據。」由此可見廖平對以文字、師說區分今、古學的批評。

² 《今古學考》，頁440上-441上。

³ 蒙文通，《議蜀學》，見廖幼平編，《廖季平年譜》（成都：巴蜀書社，1985），頁178。

⁴ 蒙文通，《廖季平先生傳》，見廖幼平編，《廖季平年譜》，頁100。

⁵ 同前文，頁105。

二、《穀梁傳》何以是《春秋》別傳、改制之書

按照《今古學考》的描述，廖的禮制說來自兩方面的激發，一是許慎的《五經異義》，二是《穀梁傳》。通過研究《五經異義》（以下簡稱《異義》），廖平發現《異義》據師說分今、古的做法存在問題；通過研究《穀梁傳》，他發現後者與《王制》無一條不合，其中多存古禮，為素王改制之書。因此，他一方面超越以文字、師說分今、古的認識，而以禮制分今、古，另一方面，他提出《王制》為今學之祖，《穀梁》為《春秋》別傳。這兩方面構成了《今古學考》禮制說的核心內涵。

《今古學考》對何以尊《穀梁》為素王改制之書有簡要的說明：

辛巳秋，檢《曲禮》「天子不言出、諸侯不生名」數節，文與《春秋傳》同，又非禮制，因《郊特牲》、《樂記》一篇有數篇、數十篇之說，疑此數節為先師《春秋》說，錯簡入《曲禮》者也。癸未在都，因《傳》有二伯之言，《白虎通》說五伯首說主兼三代，《穀梁》以同為尊周外楚，定《穀梁》為二伯，《公羊》為五伯。當時不勝歡慶，以為此千古未發之覆也。又嘗疑曹以下，何以皆山東國稱伯、稱子，又與鄭、秦、吳、楚同制？爵五等，乃許男在曹伯之上？攷之書，書無此疑；詢之人，人不能答。日夜焦思，刻無停慮，蓋不啻數十說而皆不能通，唯闕疑而已。甲申，攷大夫制，檢《王制》，見其大國、次國、小國之說，主此立論，猶未之奇也。及攷其二伯、方伯之制，然後悟《穀梁》二伯乃舊制如此，假之於齊、晉耳。攷其襄內諸侯稱伯及三監之說，然後悟鄭、秦稱伯，單伯、祭仲、女叔之為天子大夫，則愈奇之矣，猶未敢以為《春秋》說也。及錄《穀梁》舊稿，悉用其說，苟或未安，沈思即得。然後以此為素王改制之書，《春秋》之別傳也。⁶

廖氏在這段文字中對自身的疑慮和釋疑過程都有說明，就懷疑而言，其一，疑《穀梁傳》有錯簡入《禮記·曲禮》者。其二，疑何以山東國皆稱伯、稱子？何以許男在曹伯之上而不符爵等之序？就釋疑而論，其一，據《白虎通》等，始悟《穀梁》有二伯，《公羊》有五伯之分。其二，《王制》有二伯、方伯之制，而《穀梁》之二伯正合此義。其三，伯既可稱之於襄內諸侯，亦可稱之於諸侯方

⁶ 《今古學考》，頁455上-下。

伯，故伯非爵稱。其四，諸侯之卿大夫有命乎天子者，即〈王制〉三監之義。就釋疑的四方面看，廖平通過對〈王制〉、《穀梁》制度的比較，最終解除了心中困惑。這一解惑的過程，也是廖平為何要以《穀梁》為《春秋》別傳的動因說明。下面對此略加申說。⁷

〈王制〉云：「千里之外設方伯，五國以爲屬，屬有長。十國以爲連，連有帥。三十國以爲卒，卒有正。二百一十國以爲州，州有伯。八州八伯，五十六正，百六十八帥，三百三十六長。八伯各以其屬，屬於天子之老二人，分天下以爲左右，曰二伯。」據此，則二伯分管八州之方伯。

《穀梁傳》也有二伯之說，即隱公八年《穀梁傳》云「交質子不及二伯」。不過，此處的「二伯」，是否與〈王制〉的二伯相當，尚難斷定。廖平則認爲，《穀梁》的二伯說正保留了〈王制〉的二伯之義。他的依據是，首先，春秋時期，王道不行而無以馭方伯，故《春秋》託齊、晉爲二伯以馭諸侯，《穀梁傳》既有二伯之說，復有「桓非受命之伯」之語，⁸知《穀梁》二伯乃舊制，假之於齊、晉。其次，二伯爲舊制，還有《白虎通》可證。後者說五霸，有三代五霸與春秋五霸之分。三代之五霸，謂昆吾氏、大彭氏、豕韋氏、齊桓公、晉文公。春秋之五霸，又分二說，其一謂齊桓、晉文、秦穆、楚莊王、吳闔廬，其二謂齊桓、晉文、秦穆、宋襄、楚莊。⁹這兩種五霸說都有齊桓、晉文，但涵義卻迥然不同。關於三代五霸，《白虎通》云：「昔三王之道衰，而五霸道存其政，率諸

⁷ 在已有研究廖平的著述中，筆者未見《穀梁》和〈王制〉何以相發明的具體解釋。如陳德述、黃開國、蔡方鹿，《廖平學術思想研究》（成都：四川省社會科學院出版社，1987）；黃開國，《廖平評傳》（南昌：百花洲文藝出版社，1993）；陳其泰，《清代公羊學》（北京：東方出版社，1997）；丁亞傑，《清末民初公羊學研究》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，2002）；趙伯雄，《春秋學史》（濟南：山東教育出版社，2004）。黃著雖然提到廖平通過研究《穀梁》，發現今文學和古文學的區分所在（頁75），但對其間的關聯並無分析。黃氏亦引上文以明廖平經學轉變之時間（頁50），至於《穀梁》和〈王制〉如何印證，惜未說明。

⁸ 廖平，《重訂穀梁春秋經傳古義疏》云：「小國統於方伯，方伯統於二老，天子在上，不勞而治。強幹弱枝，以簡馭繁之道也。東遷以後，王道不行，天子內臣不命二伯，八州八伯不復統馭，《春秋》欲明王法以馭諸侯，因桓、文有糾合之功，授齊、晉爲二伯。……《春秋傳》曰：『桓非受命之伯』，謂非內臣也，『將以事授之』，謂《春秋》託之也。」（見《重訂穀梁春秋經傳古義疏》〔以下簡稱《古義疏》，收入《續修四庫全書·經部·春秋類》，第133冊〕，頁51上-下）。

⁹ 關於五霸之說，據清代學者陳立的《白虎通疏證》所歸納，共有五種說法，詳見陳立撰，吳則虞點校，《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994），頁61。

侯朝天子，正天下之化，興復中國，攘除夷狄，故謂之霸也。」關於春秋五霸，《白虎通》云：「霸者，伯也。行方伯之職，會諸侯朝于天子，不失人臣之義。」可見，三代之五霸以興復中國為職責，而春秋之五霸則以行方伯之職而盡人臣之義。興復中國，因道存王政，可以馭諸侯。行方伯之職，乃與諸侯並列，不可馭諸侯。故歸類不同，齊桓、晉文的五霸之義也就不同。在廖平看來，《白虎通》說五霸以三代為首，並以齊桓、晉文歸之，足以和《穀梁傳》的二伯說相發明。如果把齊桓、晉文歸入春秋五霸，則只是強調了他們的方伯之功，而且，春秋五霸說中均有楚莊王，這與《穀梁傳》釋「同」的尊周外楚說相背，故當將齊、晉歸入三代五霸中。

通過〈王制〉和《穀梁傳》的相互印證，廖平認為〈王制〉的二伯、方伯制度保存在《穀梁》中。在《重訂穀梁春秋經傳古義疏》中，有關〈王制〉、《穀梁》的相互闡發並不止於上例。如三監，〈王制〉云：「天子使其大夫為三監，監於方伯之國，國三人。」廖平則認為，《穀梁傳》的諸侯之卿大夫有命乎天子者，即〈王制〉之三監，如單伯、祭伯、祭仲、女叔等。¹⁰

二伯和三監說不僅僅是爲了證明〈王制〉和《穀梁》相合，而且還爲了證明《穀梁》爲素王改制之書。隱公十一年經書「春，滕侯、薛侯來朝」，《古義疏》云：

《春秋》決嫌明疑，不使尊卑相混，故首定名稱，為其文微難見，故立意懸絕，不使相嫌，不拘舊封，不守周制，一惟《春秋》之制而已。周制有五等爵：公、侯、伯、子、男是也。魯、齊、燕、宋、杞舊封皆公，同有二伯、王後之制。而《春秋》制法，爵惟見公、侯二等，不見伯、子、男。王臣、王後稱公，方伯稱侯，此一定之制也。至於卒正，皆百里國，依爵皆稱侯，內之滕侯、薛侯、紀侯，外之邢侯、隨侯是也。而通稱則惟

¹⁰ 桓公八年經書「祭公來，遂迎王后于紀」，《古義疏》，頁64下云：「祭公者，天子之三公也。《春秋》天子三公，經見二人，周公、祭公是也，以爲一公留守。王臣稱公，氏祭，監者字。祭伯、祭仲、祭叔皆監也。以氏祭起王臣，以字知爲大夫。」又，隱公元年經書「祭伯來」，《古義疏》，頁39上云：「祭伯、單伯，同魯監也。」又，桓公十一年經書「九月，宋人執鄭祭仲」，《古義疏》，頁66上云：「祭者，采也，王畿邑。天子三公食采，祭公是也。爲監於外皆用是采以起王臣，否則，不顯著，如祭伯、祭仲、祭叔是也。仲者，字。《傳》『天子大夫不名』也。〈王制〉『天子大夫爲監于方伯之國，國三人』。鄭，方伯國；祭仲，天子大夫爲監者，故不名而氏采，與王臣同。」諸如此類，在廖平看來，都說明「三監」制度在《穀梁》中得到體現。

以伯、子、男見，不稱侯。蓋一州三十百里之國，八州共得二百四十侯國。《春秋》錄大略小，故凡見經者皆百里之國，不能下及子、男五十里、七十里，而上舍百里，亦已明矣。¹¹

據此，《春秋》只有二等爵，其他伯、子、男非爵稱，可見《春秋》制爵與周制異，為改制之書。正因為伯、子、男非爵稱，故非卒正可言伯，如單伯；方伯也可言伯，如鄭伯、秦伯。非卒正也可言子，如吳子、楚子。這種稱號的統合之所以不造成混亂（如鄭伯與單伯、楚子與小邾子同稱），是因為有政治身分的尊卑差異可以推測，所以人們很容易判斷這些伯、子是否爵稱及其具體的涵義。¹² 再以上引文為例，廖氏云「襄內諸侯稱伯，……然後悟鄭、秦稱伯」，因為襄內諸侯與列土諸侯有別，二者既同稱「伯」，則「伯」非爵稱明矣。基於此，廖平上文的疑問——「曹以下，何以皆山東國稱伯、稱子，與鄭、秦、吳、楚同制」，即可得到解釋，因曹以下皆魯屬，魯為方伯，這些國家如曹、莒、邾、滕、薛、杞等皆為卒正，故稱伯、稱子非為爵稱。曹可以稱伯，莒也可以稱子，而方伯之國如鄭、秦可稱伯，如吳、楚可稱子。所謂山東國與鄭、秦等國同制，其實並非同爵，而是通稱所致。同樣，何以許男在曹伯之上？其理由也大體相同。¹³

¹¹ 《古義疏》，頁54上。

¹² 對於《春秋》制爵只有二等的問題，廖平在《古義疏》中有詳細的說明：《春秋》立義，小國用見卒正之義，卒正皆百里國，而不能與方伯同。苟或改稱伯、稱子、稱男，則其本爵無故奪之，且不見百里之制。故稱侯以明本爵，以起下稱子、稱伯之為以子、以字而非貶。而以爵稱，以起本為侯爵。據此，則侯為爵稱，而伯、子、男非爵稱。另外，上述文字關於爵稱的說明，係《古義疏》之概括，文長不錄。詳細的解釋可見《古義疏》，隱公十一年，頁54上-下。

¹³ 關於許男在曹伯之上，廖平還有相應的補充。莊公十六年經書「冬十有二月，會齊侯、宋公、陳侯、衛侯、鄭伯、許男、曹伯、滑伯、滕子同盟于幽」，《古義疏》，頁86下云：「許男在曹上者，許以一國見序在杞下，則內外不分也。」案：《疏》之意，杞與曹同為魯之屬國，同為卒正，若序在曹下，也必當序在杞下，因為定公四年經書「三月，公會劉子、晉侯、宋公、蔡侯、衛侯、陳子、鄭伯、許男、曹伯、莒子、邾子、頓子、胡子、滕子、薛伯、杞伯、小邾子、齊國夏于召陵，侵楚」，但若序於杞下，則有許男為魯屬之嫌，即內外不分，故許男序於曹伯之上。此處的男、伯亦非爵稱。廖平還提到，既然男非爵稱，何以許不稱伯，而稱許男？在他看來，許原先為鄭之屬國，鄭為方伯既稱伯，所以，其卒正稱男以別之。他又說：「宿男不卒，則男不見，可知此以書卒見不卒，書男見不言男，所謂以所見起不見也。以爵言之，則子、伯貴于男，以《春秋》言之，則男貴于子、伯。男猶爵，子、伯乃等之卑稱耳。」（《古義疏》，頁54上）據此，則男又有爵稱之意。在廖平看來，《春秋》書伯、子乃通稱，非爵稱，而書男，猶有爵意，故云男貴於子、伯。經書許男在曹伯之上，也因之而解。

由此可見，〈王制〉的二伯、三監等制度在《穀梁》中得到了保存，而《穀梁傳》的二等爵也為理解《春秋》改制之義提供了線索。廖平正是通過〈王制〉與《穀梁傳》的相互闡發，釋除了自己心中長期存留的學術困惑，他不僅表明禮制是區分今、古學的有效標準，而且也因為〈王制〉之說體現在《穀梁傳》中，故以《穀梁》為改制之書、《春秋》別傳。總之，《穀梁》與〈王制〉合，一可證孔子有改制之義，二可證〈王制〉係孔子以古禮改周制，三可證釋《春秋》當以《穀梁》為準。很顯然，這些觀點與廖氏個人的學術領悟密切相關。

不過，若從知識學層面審視廖平學說的恰當與否，則會發現其中有進一步商榷的必要。首先，廖平認為〈王制〉與《穀梁》無一條不合，但事實並非如此。比如，桓公四年經書「春正月，公狩于郎」，《公羊傳》云：「狩者何？田狩也。春曰苗，秋曰蒐，冬曰狩。……諸侯曷為必田狩？一曰乾豆，二曰賓客，三曰充君之庖。」這一說法和〈王制〉相同——「天子諸侯無事則歲三田，一為乾豆，二為賓客，三為充君之庖」。但《穀梁傳》卻有歲四田之說，¹⁴ 三田與四田的區別，何休還專門討論過，並批評《穀梁》的解釋於義為短。¹⁵ 〈王制〉主三田，《穀梁》主四田，而且，後者的四田說還是《周禮》所主張。《今古學考》既以〈王制〉和《周禮》為區分今、古學的總綱，復以為〈王制〉和《穀梁》無一條不合，則此例的《穀梁》禮同於《周禮》而與〈王制〉相左，是其邏輯缺陷的表徵之一。¹⁶

¹⁴ 桓公四年《穀梁傳》云：「四時之田，皆為宗廟之事也。春曰田，夏曰苗，秋曰蒐，冬曰狩。」

¹⁵ 何休的《穀梁廢疾》云：「《運斗樞》曰：夏不田。《穀梁》有夏田，於義為短。」見《禮記·王制·疏》，收入阮元校刻，《十三經注疏》（杭州：浙江古籍出版社，1998），上冊，頁1333中。

¹⁶ 對於何休的質難，鄭玄在《釋廢疾》中辯云：「四時皆田，夏殷之禮。《詩》云『之子于苗，遷徙囂囂』，夏田明矣。孔子雖有聖德，不敢顯然改先王之法以教授於世。若其所欲改，具陰書於緯，藏之以傳後王。《穀梁》四時田者，近孔子故也。《公羊》正當六國之亡，識緯見，讀而傳為三時田。作《傳》有先後，雖異，不足以斷《穀梁》也。」（《十三經注疏》，上冊，頁1333中）若據鄭玄說，則四時田為夏殷制，這與廖氏〈王制〉主先王禮的觀點倒是相合，只是《周禮》既有四時田，而〈王制〉以三時田為說，其間的矛盾難以彌合。清人朱大韶在《春秋傳禮徵》中以為，三田與四田的區別，因於「經師授受不同」，「非禮有異制」。他舉劉向、董仲舒為例，前者為《穀梁》學，乃曰「夏不田」；後者為《公羊》學，而曰「田之散名，春苗，秋蒐，冬狩，夏獮」。他還認為，「《公羊》本不據緯，鄭說不足以難何，適以汨《穀梁》義。」（見朱大韶，《春秋傳禮徵》〔收入《續修四庫全書·經部·春秋類》，第131冊〕，頁

其次，廖平既以《穀梁》爲《春秋》別傳、素王改制之書，則如何處理《公羊傳》就成爲問題。從學術淵源上說，漢代《公羊》學如董仲舒、何休均主張《春秋》改制說，《穀梁》卻無改制之義。廖平捨《公羊》而取《穀梁》，就必然要面對《公羊》和《穀梁》的衝突，特別是在《公羊》與《穀梁》歧異，而與〈王制〉相同的情形下，如上述的三田與四田，以及雨不克葬的問題，¹⁷ 都給《穀梁》改制說留下了邏輯難題。

35下）而廖平在《古義疏》中對此卻並無說明。後來，廖氏在〈起穀梁廢疾〉中又有所補充，他說：「《傳》曰：『四時之田用三焉』，即夏不田之說也。〈王制〉曰：『天子、諸侯無事，歲三田。』謂一歲三田，去夏明矣。劉向說夏不田，同《公羊》，蓋二傳同主夏不田，《穀梁》文詳，言夏苗；《公羊》文略，不言夏苗。先儒以爲異義，失《傳》意矣。不田，又言夏苗者，備四時之文。有事則田，無事則否。五（案：當作六）年八月壬午，大閱。《傳》曰：『平而修戎事，失正也。』謂無事而夏田也。」（廖平，〈起穀梁廢疾〉，收入李耀先編，《廖平選集》〔成都：巴蜀書社，1998〕，下冊，頁94）案：廖氏以爲《穀梁》亦主夏不田之義，並引《春秋》爲據。桓公六年經書「秋八月壬午，大閱」，《穀梁》云：「平而修戎事，非正也。」廖平認爲即是《穀梁》夏不田之義。然據范寧《注》引邵氏云：「禮因四時田獵，以習用戎事，存不忘亡，安不忘危之道。平謂不因田獵，無事而修之。」（《十三經注疏》，下冊，頁2375上）則此處非謂夏不田之義，相反，因有夏田，而有戎事。故廖平雖以《穀梁》「四時之田用三焉」而證《穀梁》夏不田之說，但沒有對《穀梁》之「四時之田，皆爲宗廟之事也」作進一步的說明，邏輯上依然有所欠缺。

¹⁷ 〈王制〉云「庶人縣封，葬不爲雨止，不封不樹」，特別提及庶人葬不爲雨止之禮，卻不提王侯是否同樣如此。但《穀梁傳》卻逕直以爲王侯與庶人同制。宣公八年經書「冬十月己丑，葬我小君頃熊。雨，不克葬」，《穀梁傳》云：「葬既有日，不爲雨止，禮也。雨，不克葬，喪不以制也。」顯然認爲葬爲雨止不合禮。然而，《公羊》的觀點卻與此相反，以爲天子、諸侯之葬可爲雨止。關於這一分歧，《異義》還有專門的討論。但廖平在這一問題上卻避開此分歧而試圖綜合二者，從而將〈王制〉的庶人葬不爲雨止擴展爲王侯之禮。《古義疏》，頁162下，他說：「《異義》引《公羊》說雨不克葬爲天子諸侯也，卿大夫臣賤，不能以雨止也。按：雨有大小，地有遠近平險，當各就其本事立說。不爲雨備，偶因小雨而止，示慢也；兩大，涉險以葬，示忍也。《公羊》與《傳》各言一端，合觀乃得其全義。」這一說法固然有爲《穀梁》辯護之意，但卻暗示了庶人禮亦可葬爲雨止。由於《公羊》與《穀梁》分歧的核心內涵是強調葬禮的尊卑等級制，而廖平的解釋只是強調了葬禮與外部環境的關聯，並沒有對二者的分歧做出實質性的回答。所以，〈王制〉中的庶人葬不爲雨止與《穀梁傳》的說法依然存在著一定程度的矛盾。而《公羊傳》與〈王制〉的相合卻得到了加強。在《何氏公羊解詁三十論·再續十論》中，廖平據「改訂本」，引〈王制〉云「天子至庶人，葬爲雨止」，並以此認爲《穀梁》與〈王制〉合。（廖平，《何氏公羊解詁三十論》〔收入《續修四庫全書·經部·春秋類》，第131冊〕，頁373上）但不知廖氏之「改訂本」加「天子」何據？

此外，捨棄《公羊》，還引發了禮制年代學的斷定問題。按照《今古學考》的說法，〈王制〉兼用四代禮，但主要還是取法殷制，其中若有與周禮相合者，則是孔子因仍周制的體現。¹⁸ 這也暗示了今學的周禮成份相對較少。然而，如果考察何休的《公羊》禮，則會發現其中多涉及周代禮制，而且和古學的周禮觀有顯著差異。這種情形，對於今學主先王禮，古學主周禮的禮制年代學觀念，無疑是重要的補充。而廖平並未提及這點，今學的周禮學並未成為他研究的重要對象。

以上幾方面的問題，說明廖氏以《穀梁》為《春秋》別傳的邏輯疏漏。如果追索上述問題的緣起，除了前面提及廖氏個人的學術體驗外，他對經學史的研究也是重要成因。在《今古學考》中，可以看出他的禮制說是建立在對《異義》的研究批判上。所以，為了探討今、古學的禮制之分，或者為了檢討《今古學考》的學術淵源，就有必要回復到對《異義》的研討上，考察許慎是如何判斷今、古學分歧的，並以此作為進一步論述的基礎。

三、《五經異義》的禮制之分

和許慎的另一部著作《說文解字》比較，《異義》的研究規模明顯薄弱，但此書對於理解漢代經學卻極其重要，《四庫提要》即謂此書「雖條目無多而什一僅存，固言漢學者所宜詳究焉」。¹⁹ 相比於何休《左氏膏肓》、鄭玄《箴膏肓》，《異義》與鄭玄的《駁五經異義》更展現了漢代今、古學之爭的具體命題，並且內容更為廣泛。但除了清代學者陳壽祺作《五經異義疏證》外，歷代的專題研究並不多見，遠不如《說文》。今人論《異義》者，如黃永武《許慎之經學》、董希謙、張啓煥《許慎與說文解字研究》、黃彰健《經今古文學問題新論》等，主要著眼於許慎的整體經學評價。至於《異義》是否包含了以禮制分今古的因素（如廖平所言）？諸家因論題設定等各種原因，並未深論。李學勤曾有〈《今古學考》與《五經異義》〉一文，已注意到《今古學考》的學術淵源，但

¹⁸ 廖平在《今古學考》的「今學因仍古學禮制表」中，就指出「今古相同，此孔子因仍周制不改者也」。見《今古學考》，頁428上。

¹⁹ 《五經異義提要》，收入《文淵閣四庫全書·經部·五經總義類》（臺北：臺灣商務印書館影印，1986），第182冊，頁296下。

其批駁此書的「是古非今」觀點，不得廖氏深意。李氏通過舉例云：「類似這樣的例子還有不少，都是是今非古，不像廖氏所說的是古非今。事實上《五經異義》中采古說的固然較多，采今說的和折衷、兼取古今的加在一起也與之相當。」²⁰ 案，《今古學考》雖有許慎「是古非今」說，也有「右古左今」說，²¹ 故廖氏謂許慎「是古非今」，乃行文之便，非確指。其實，廖平何嘗不知許慎採納今文家觀點，²² 他批評許慎的今、古之分，不在其「是古非今」或「右古左今」，而在其不知以禮制分今、古，只知以書、人分今、古。²³

從經學史的角度看，《異義》是現存最早的討論今、古學分歧之作，它直接提供了東漢經學家對於這一問題的具體看法，這對於後代的今、古學研究，無疑是一個重要的參考座標。所以，儘管廖平認為《異義》存在如上問題，仍以此書為研討起點。

關於《異義》的寫作緣起，《後漢書》提到許慎見《五經》臧否不同而撰《異義》，²⁴ 由此可知此書撰寫的初衷並非僅僅由於今、古學的對立，而是《五經》之間的差異。從現有的記載看，還有個別的例證可以說明這點。²⁵ 儘管如此，現存《異義》還是以今、古學之分為主要關注點，書中的許多分歧直接以「今」、「古」為標目；有的雖無「今」、「古」標目，但人們可以根據已有的

²⁰ 李學勤，〈《今古學考》與《五經異義》〉，收入氏著，《古文獻叢論》（上海：上海遠東出版社，1996），頁326。

²¹ 《今古學考》，頁462下。

²² 同前書，頁439下云：「許君雖於今古，互有取捨，不過為漢制緣飾。」暫不論許慎是否為漢制緣飾，亦足見廖平已知許慎之互取今古學。

²³ 同前書，頁462上云：「予言今、古，用《異義》說也。然既有許義而更別有異同者，則予以禮制為主，許以書、人為據。許以後出古文為古，先出博士為今，不知《戴記》今古並存，以其先出有博士，遂目為今學，此大誤也。其中篇帙，古說數倍於今，不究其心，但相其面，宜其有此也。」

²⁴ 《後漢書》云：「慎以《五經》傳說臧否不同，於是撰為《五經異義》。」見范曄，《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷七九下，〈儒林傳〉，頁2588。

²⁵ 以萬舞之羽為例，《異義》云：「《公羊》說：樂萬舞以鴻羽，取其勁輕，一舉千里。《詩》毛說：萬以翟羽。《韓詩》說：以夷狄大鳥羽。謹案：《詩》云『右手秉翟』。《爾雅》說：『翟，鳥名，雉屬也。』知翟，羽舞也。」《公羊》、《韓詩》雖同屬今學，解釋並不相同，加上古《毛詩》之說，可知諸家《詩經》學對萬舞之羽的看法並無一致。見陳壽祺，《五經異義疏證》（收入《續修四庫全書·經部·群經總義類》，第171冊），頁102上。案：《異義》之文散見於各注、疏中，文頗有異。本文所引《異義》均以陳壽祺的《五經異義疏證》所輯訂為準。

進行推測。對於這些「異義」，許慎有時認同今文學，有時又認同古文學，他不是專守經學門戶的古學家。²⁶

在現存的《異義》中，首先值得注意的是今、古學的分類。被許慎歸為今學的有：孟、京《易》，歐陽、夏侯《尚書》，齊、魯、韓《詩》，《春秋》公羊、穀梁，大、小戴《禮》，《論語》。被歸為古學的有：《古尚書》、《毛詩》、《春秋》左氏、《周禮》、《孝經》。有關其中的分類依據，大抵而言，今學為立於學官者，古學則與劉歆〈移讓太常博士〉中所提到的古學篇籍一致。但在《異義》中，今、古學的分類範圍比《五經》稍廣，兼涉《論語》與《孝經》；以《論語》為今學，²⁷以《孝經》為古學。²⁸許慎如此歸類的依據，難以斷言。又，《異義》中還徵引緯書，也被歸為今學。如《禮記·郊特牲·疏》引《異義》云：「今《孝經說》曰：社者，土地之主。土地廣博不可遍敬，封五土以為社。古《左氏》說：共工為后土，后土為社。」²⁹此處的《孝經說》，即緯書〈援神契〉。³⁰

其次是今、古學之分的類型。根據上述分類，《異義》中的今、古學對立可分為三種不同的類型：

（一）今、古文本的差異。如《異義》云：「《禮戴》說：〈王制〉云『五十不從力政，六十不與服戎』。古《周禮》說：國中自七尺以及六十，野自六尺

²⁶ 關於這點，諸家已有討論。如黃彰健云許慎「對今學古學，並無門戶之見」。見〈經今古文學問題新論（中篇之二）〉，《大陸雜誌》60.2(1980)：65上。

²⁷ 《異義》云：「今《論語》說：鄭國之為俗，有溱、洧之水，男女聚會，謳歌相感，故云『鄭聲淫』。《左氏》說：煩手淫聲謂之鄭聲者，言煩手躑躅之聲，使淫過矣。謹案：今《鄭詩》二十一篇，說婦人者十九，故鄭聲淫也。」見《五經異義疏證》，頁101下-102上。

²⁸ 以《孝經》為古學，可據《異義》體例推知。《異義》云：「古《周禮》、《孝經》說：明堂，文王之廟。」（《五經異義疏證》，頁54上）考《異義》之體例，大都以類相從，即今學與今學、古學與古學相從。以《孝經》與古《周禮》連，是為古學可知。

²⁹ 見《十三經注疏》，下冊，頁1450。

³⁰ 黃復山在《東漢讖緯學新探》（臺北：學生書局，2000）中曾考釋過《公羊傳解詁》和讖緯的關係，據此可知《異義》中的今學禮有許多與讖緯相通，但這並不意味著今學襲用讖緯，毋寧說讖緯之說與經傳義通。黃氏在頁247-249已提到，「《公羊》釋義與讖緯相似，實屬西漢通說者。」故黃著最後一部分「《公羊傳注疏》中之讖緯資料類編考釋」有諸多《公羊》義，如「周爵五等」，「文家質家爵等」，「諸侯屬長之制」等，雖亦見於讖緯，也只能說明讖緯與經、傳義相通。

以及六十有五，皆征之。」³¹ 這是《禮記·王制》與《周禮·地官·司徒》在征兵之制上的歧異。

(二) 今、古師說的不同。如《異義》云：「《公羊》說：天子三臺，諸侯二。天子有靈臺以觀天王，有時臺以觀四時，有囿臺以觀鳥獸魚鼈。諸侯當有時臺、囿臺。……《左氏》說：天子靈臺在太廟之中，壅之靈沼謂之辟雍，諸侯有觀臺亦在廟中。」這兩種說法都不見於今本《公羊傳》、《左傳》，是今、古學之師說，故許慎也認為「《公羊傳》、《左氏》說皆無明文，各無以證之。」³²

(三) 師說與文本的對立。如《異義》云：「《易》孟、京，《春秋公羊》說：天子駕六。《毛詩》說：天子至大夫同駕四，士駕二。《詩》云『駟騶彭彭』，武王所乘；『龍旗承祀，六轡耳耳』，魯僖所乘；『四牡騤騤，周道倬遲』，大夫所乘。」³³ 天子駕六不見於《周易》與《公羊傳》中，顯然是孟、京《易》及《公羊》師說，而天子至大夫駕四有《毛詩》為證。

從這三種類型來看，師說在今、古學的分歧中至關重要。因為由文本提供的直接差異在《異義》中為數不多，故師說是理解今、古學之爭的主要線索。

但《異義》中所列舉的師說卻有待於更細緻的商榷，除了無明文可證的師說外，還有的師說屬於推例，不屬經、傳義。如《異義》載：「妻甲。夫乙毆母，甲見乙毆母而殺乙。《公羊》說：甲為姑討夫，猶武王為天誅紂。」³⁴ 顯然，此處《公羊》說至多只是個別《公羊》家的推衍，其說與《公羊》義是否相符尚有疑問。有的推例則與經、傳並不吻合，³⁵ 比如，在天子是否下聘的問題上，《異義》引《公羊》說云：「天子無下聘義。」³⁶ 但考諸《公羊傳》，並沒有天子無下聘之義的直接表達，隱公七年經書「天王使凡伯來聘」，《解詁》云：「書

³¹ 《五經異義疏證》，頁6上。

³² 同前書，頁86下。

³³ 同前書，頁108上。

³⁴ 同前書，頁125下。

³⁵ 關於這點，已有學者注意到。如李源澄云：「漢世得書匪易，學者乃貴師承，傳聞異辭，遂不能盡當於經傳，而增飾師說者，複雜於其間，益以離矣。而《五經異義》為尤甚。曩讀此二書，於其與經傳不合者，即筆記於後，未暇整理。前章太炎先生來示，亦謂《白虎通義》多采今文師說，《五經異義》雖備存今古，要其所謂古文說者，亦時不本經傳，而本師家新義。與吾意若合符節。」見李源澄，〈白虎通義五經異義辯證〉，《學術世界》1.7(1935)：12上。

³⁶ 《五經異義疏證》，頁88下。

者，喜之也。古者諸侯有較德殊風異行，天子聘問之，當北面稱臣，受之於大廟，所以尊王命，歸美於先君，不敢以己當之。」³⁷ 是天子有下聘諸侯之義。故《異義》所歸納的天子無下聘義與《公羊傳》不符。³⁸

事實上，師說與傳意的矛盾是今、古學的共同現象。不僅上述《公羊》說與傳文不合，《左傳》師說與傳文的矛盾也時有可見。如服虔、賈逵雖治古學，其解《春秋》有時也與《左傳》異。襄公二十七年經書「秋七月辛巳，豹及諸侯之大夫盟于宋」，《左傳》云：「不書其族，言違命也。」據此，則經省「叔孫」乃寓貶意，但賈逵云：「叔孫，義也。魯疾之，非也。」服虔也認為，「叔孫欲尊魯國，不為人私，雖以違命見貶，其於尊國之義得之」。服、賈之說顯然與《左傳》傳義相違，故孔穎達《疏》云：「經去其族，是文貶也；傳言違命，是實惡也。賈、服違經反傳，背左氏，異孔子。孔子貶之，賈逵賞之；丘明言其違命，服虔善其尊國。是不以丘明之言解《左傳》，不以孔子之意說《春秋》也。」³⁹

師說與傳意的矛盾提醒人們必須盡可能地把師說置於經、傳文中加以檢驗。這並不意味著《異義》中的師說都是可疑的，而是爲了更能把握今、古學分歧的實質性內涵。既然《異義》的某些分歧出於經學家的個人理解而不具備普適性，那麼，是否有更具普適性的內容作爲區分今、古學的基礎呢？這個問題對於《異義》以及漢代今、古學之爭的研究而言，都是必不可少的前提條件。從《異義》看，即使是在最具可信度的第一種類型中，文本之間的差異只是提供了知識學或褒貶立場的歧異，至於爲何今、古學在這些問題上有如此的差異？以及這些差異是否存在著某種統攝的觀念？《異義》並沒有提供解釋。就許慎的選擇而言，他或從今學，或從古學的理由也各不相同，有的根據他處經、傳，⁴⁰ 有的則據時

³⁷ 見《十三經注疏》，下冊，頁2209上。

³⁸ 據《公羊傳》對天子下聘諸侯的整體判斷，與天子不下聘之義相關聯的有以下幾處經文：(1) 桓公四年經書「天王使宰渠伯糾來聘」；(2) 莊公二十三年經書「祭叔來聘」；(3) 僖公三十年經書「天王使宰周公來聘」。據《解詁》，此三處經文均寓貶義，但何休對所以譏貶的說明，並非出於天子無下聘的立場，而是有其他各自的理由。可參閱卮積意，〈漢代《春秋》學中的朝聘禮之爭〉，《福州大學學報》（哲社版）2003.2：49-50。

³⁹ 見《十三經注疏》，下冊，頁1996中。

⁴⁰ 比如，在關於「天號」的問題上，今學《尚書》歐陽說：春曰昊天，夏曰蒼天，秋曰旻天，冬曰上天，總爲皇天。而古《尚書》說：天有五號，各用所宜稱之。尊而君之則曰

制，⁴¹ 有的根據師說，⁴² 有的據禮制（見本節例證）。正是由於選擇的多樣性，《異義》並沒有提供區分今、古學的穩定標準，只是在具體的問題上展現了今、古學的歧異。

不過，《異義》也提供了考察這一問題的線索，此線索就是許慎所依據的禮制。相比於時制、師說，禮制所體現的倫理觀念因出於先王的垂訓而得到人們普遍的認可，至於時制、師說，只是代表了個人的見解或一個朝代的制度，顯然不具普遍性的意義。而不以經、傳文定今、古，一方面由於今、古學的許多分歧無法在已有的經、傳文中直接找到證據。另一方面，即使以經、傳為據，還需要更為基礎性的內容作為評判標準，如《異義》中引經、傳為據的例子有的是出於許慎個人的理解。⁴³ 在此意義上，禮制因其共通的倫理觀念為考察今、古學分歧提供了依據。而且從數量上看，現存《異義》中以禮為斷的例子比其他方面都多。

只是《異義》所持以評判的禮制本身卻需要進一步的分疏。就傾向性而言，許慎有時從今學禮，有時從古學禮，特別是，同樣根據時制，他對周禮的取捨可

皇天，元氣廣大則稱昊天，仁覆愍下則稱旻天，自上監下則稱上天。據遠視之蒼蒼然則稱蒼天。許慎案云：「《尚書》堯命羲和，欽若昊天，總勅四時。知昊天不獨春。《春秋左氏》曰：夏四月己丑，孔子卒，稱『旻天不吊』，時非秋天。」是據經、傳而定。見《五經異義疏證》，頁7上。

⁴¹ 如天子親迎。《異義》云：「《禮戴》說：天子親迎。《春秋公羊》說：自天子至庶人，娶皆親迎。《左氏》說：天子至尊無敵，故無親迎之禮，諸侯有故若疾病，則使上大夫迎，上卿臨之。許氏謹案：高祖時皇太子納妃，叔孫通制禮，以為天子無親迎。從《左氏》義。」是據時制而定。又如，《異義》云：「今《尚書》歐陽、夏侯說：中國方五千里。古《尚書》說：五服方五千里，相距萬里。許慎謹案：以今漢地考之，自黑水至東海衡山之陽，至於朔方，經略萬里。從古《尚書》說。」也是以時制定去從。見《五經異義疏證》，頁92下，99上。

⁴² 如《異義》云：「《詩》魯（魯當為齊，據陳壽祺校）說：丞相匡衡以為殷中宗、周成、宣王皆以時毀。古文《尚書》說：經稱中宗，明其廟宗而不毀。謹案：《春秋公羊》御史大夫貢禹說：王者宗有德，廟不毀，宗而復毀，非尊德之義。」此據師說。見《五經異義疏證》，頁37上。

⁴³ 如《異義》云：「《公羊》說：殷三千諸侯，周千八百諸侯。古《春秋左氏傳》說：禹會諸侯於塗山，執玉帛者萬國，唐虞之地萬里。容百里地萬國。其侯伯七十里，子男五十里，余為天子間田。謹案：《易》曰『萬國咸寧』，《書》曰『協和萬邦』。從《左氏》說。」許慎所引之《易》、《書》，非確數，乃虛指。鄭玄《駁五經異義》云：「諸侯多少，異世不同。萬國者，謂唐虞之制也。武王伐紂，三分有二，千八百諸侯，則殷末諸侯千八百也。至周公制禮之後，準《王制》千七百七十三國，而言周千八百者，舉其全數。」這也說明有關《易》、《書》之萬國數在經學家中並無共識，是許慎個人的理解。見《五經異義疏證》，頁97下。

以完全相反，⁴⁴ 有時又以闕疑待之。⁴⁵ 這說明他不以固定的禮制作為區分今、古學的標準。不過，其中有些例證，卻隱含了禮制年代學的因素，這可能啟發了後來廖平《今古學考》以今學主先王禮、古學主周禮的觀念。如下諸例：

例一、關於鸞和所在。《異義》云：「今《大戴禮·保傳篇》云：在衡為鸞，在軾為和。馬動而鸞鳴，鸞鳴而和應。古《詩·蓼蕭·毛傳》云：在軾曰和，在鑣曰鸞。謹案：經無明文，且殷、周或異。」⁴⁶

在此例中，許慎雖然對鸞、和所在沒有提出直接的看法，但所言「殷、周或異」暗示了他對今、古學禮的可能分類，即今《戴禮》之說或許出於殷制，而《毛傳》或出於周制。

例二、關於朝聘年限。《異義》云：「《公羊》說：諸侯比年一小聘，三年一大聘，五年一朝天子。《左氏》說：十二年之間，八聘，四朝，再會，一盟。謹案：《公羊》說，虞夏制。《左氏》說，周禮。傳曰：三代不同物。明古今異制。」⁴⁷

這例是許慎明確以虞夏制與周制來分今、古禮的例證。值得注意的是，他以《公羊》、《左傳》分繫虞夏、周禮，顯然經過了選擇。因為《左傳》昭公三年提到「昔文、襄之霸也，其務不煩諸侯，令諸侯三歲而聘，五歲而朝，有事而會，不協而盟」，明明以三年聘、五年朝為文襄霸制，鄭玄正是據此認為，比年小聘、三年大聘、五年朝是春秋文、襄霸制，並以此作為批駁《異義》的依據，他還認為，虞夏禮當是諸侯歲朝，周禮則各以其服數來朝。⁴⁸

⁴⁴ 比如，《異義》云服役。〈王制〉云：「五十不從力政，六十不與服戎。」《周禮》云：「國中自七尺以及六十，野自六尺以及六十有五，皆征之。」許慎謹案：「漢承百王而制，二十三而役，五十六而免，六十五已老，而周復征之，非用民意。是以時制從今學禮。」又《異義》云田稅之別，《公羊》云：「十一而稅。」《周禮》云：「國中園廬之賦，二十而稅一，近郊十而稅一，遠郊二十而稅三。」許慎謹案：「《公羊》十一而稅，遠近無差，漢制收租田有上、中、下，與《周禮》同義。是以時制從古學禮。」見《五經異義疏證》，頁6上，4上。

⁴⁵ 《異義》云：「戴《禮》說：《禮·盛德記》曰：明堂自古有之，凡有九室，室有四戶八牖，三十六戶七十二牖，以茅蓋屋，上圓下方，所以朝諸侯。……古《周禮》、《孝經》說：明堂，文王之廟。夏后氏，世室；殷人，重屋；周人，明堂。東西九筵，筵九尺，南北七筵。堂崇一筵。五室，凡室二筵。蓋之以茅。謹案：今禮、古禮各以其義說，無明文以知之。」見《五經異義疏證》，頁54上。

⁴⁶ 《五經異義疏證》，頁107上。

⁴⁷ 同前書，頁88上。

⁴⁸ 同前書，頁88上。

許慎在此不從《左傳》，而以虞夏禮說三年聘五年朝，其理由一方面出於〈王制〉，另一方面也與《左傳》自身的矛盾敘述相關，因為昭公十三年《左傳》云：「明王之制，使諸侯歲聘以志業，間朝以講禮，再朝而會以示威，再會而盟以顯昭明。」正是十二年八聘、四朝、再會、一盟的根本。面對《左傳》朝聘年限的不一致，許慎根據〈王制〉以及自己對周禮的理解，認為今、古學之分是由於主張不同時代的禮制所致。相似的看法在下例中也得到印證：

例三、關於約盟。《異義》：「今《春秋公羊》說：古者不盟，結言而退。故《穀梁傳》云：誥誓不及五帝，盟詛不及三王，交質子不及二伯。盟詛非禮。古《春秋左氏》云：周禮有司盟之官，殺牲歃血，所以盟事神明。又云：凡國有疑，盟詛其不信者，是知於禮得盟。謹案：從《左氏》說，以太平之時有盟詛之禮，同《左氏》義。」⁴⁹

此例雖然沒有以先王之禮和周禮分今、古學，但可以看出許慎以周禮屬古學，以先王禮屬今學。

以上三例在禮制的年代歸屬上，都傾向於今學主先王禮，古學主周禮，這並不意味著《異義》以此來區分今、古學之禮。許慎只是提到今、古學的禮制之分可能出於三代異制。下例則是不同的類型：

例四、關於祭主。《異義》云：「今《春秋公羊》說：祭有主者，孝子以主繫心。夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。周禮說：虞主用桑，練主以栗，無夏后氏以松為主之事。許君謹案：從周禮說，《論語》所云社主也。」⁵⁰

這個例子和前三例都不一樣，並非直接以先王之禮和周禮區分今、古學。其爭論主題與祭有主並無直接關聯，確切地說應是夏后氏以松為主的問題。因為虞主用桑，練主用栗，也見於文公二年《公羊傳》。但在練主的問題上，上述《公羊》說區分了三代禮的不同，而許慎所引用的周禮只是籠統地以「練主用栗」概之，不提夏后氏以松為主之事。由此例看，在祭有主的問題上，今學注意到了禮制的朝代變化。若完全以先王之禮來統屬今學，那麼就必須提供今學反對「練主用栗」的例證，這在《公羊》禮中無從看出。

⁴⁹ 《五經異義疏證》，頁89上。

⁵⁰ 同前書，頁44下。

《異義》中有可能對古學主周禮，今學主先王禮的觀點提出質疑的是下面的例子，即今學主周禮，古學主先王禮：

例五、關於禘祫年限。《異義》云：「古《春秋左氏》說：古者先王日祭於祖、考，月薦於曾、高，時享及二祧，歲禱於壇，禘及郊宗石室。謹案：叔孫通宗廟有日祭之禮，知古而然也。三歲一祫，此周禮也。五歲一禘，疑先王之禮也。」⁵¹

此例沒有提及今學在禘祫年限的看法，雖有周禮和先王之禮的區分，但是否體現為今、古學之分，不得而知。據清代學者陳壽祺的考證，上文「三歲一祫，此周禮也。五歲一禘，疑先王之禮也」可能是傳寫之訛，應作「三歲一祫，五歲一禘，此周禮也。三歲一禘，疑先王之禮也」。⁵² 如果陳氏的判斷不錯，那麼恰恰相反，今學主周禮，而古學主先王之禮。⁵³

由以上例子可知，《異義》的確包含了以周禮和先王禮區分今、古學的因素，而且上面的例證也傾向於今學主先王禮，古學主周禮的主張。當然，這只是存在於《異義》中的傾向，還不是事實的認定。不僅《異義》，而且其他著作如《說文解字》，都不表明許慎有如此主張。故《今古學考》在《異義》的基礎上以周禮和先王禮作為區分今、古學的標準，在更大程度上基於廖平個人對今、古學之爭的特殊理解。一旦廖氏提出這一區分標準，他所面臨的首要問題就是：何謂周禮？何謂先王禮？表面上看，廖平以《周禮》為周代禮制的代表，以《王制》為先王禮的代表，似乎解決了上述問題，但因為沒有展開充分的論證（如《穀梁》與《王制》並非如廖平所說，無一條不合），從而導致上述區分可信度的減弱。相比於《穀梁》，《王制》更多地與《公羊》禮一致。而考察何休《公羊》禮，其中卻包含了周代禮制的多方面論述，這顯然與廖平的今學主先王禮之觀點構成衝突。總之，在廖平以禮制分今、古的論說中，何休《公羊》禮並沒有成為主要的論述對象。而當他以《穀梁》、《王制》作為今學禮的代表時，實際上也抹平了《穀梁》與《王制》的衝突，以及《公羊》與《王制》相合等有礙於其觀點有效性的諸種邏輯因素。這可以說是廖平以禮制分今、古所留下的最大

⁵¹ 《五經異義疏證》，頁27下。

⁵² 同前書，頁28下。

⁵³ 同前書，頁28下-29下。段玉裁亦同陳氏之考證。見《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1988），頁5上。

疏漏。從下面的描述中可以看出，何休的《公羊》禮，不僅是重新探討今、古學禮制之分的有效線索，而且也是檢驗廖氏禮制說的重要參照。

四、何休《公羊》周禮說及相關問題

其實，廖平也並非完全忽略了何休《公羊》學，在《何氏公羊解詁三十論》中，他對何休《公羊》學有大致的評論。概括而言，他認為何休《公羊》學不得《春秋》要旨，像三科九旨、王魯說、日月時例等都經不起推敲。在此書中，他還是主張〈王制〉為《春秋》舊禮，並分諸侯為四等，以對應《穀梁》的二伯說。⁵⁴

仔細檢討廖平對何休的批評，可以看出廖的批評並非從《公羊》學自身的邏輯中推演而來，而是基於他個人的觀點。以「王魯」為例，他說：

以經例推之，則魯為方伯，譏「譖諸公」，非「作三軍」，則是《春秋》仍以侯禮責魯也。譏不朝，非下聘，則是《春秋》仍君天王而臣魯侯也。且《春秋》改制，作備四代，褒貶當時諸侯，皆孔子自主，魯猶在褒貶中，其一切改制進退之事，初不主魯，則何為王魯乎？若以為王魯，則《春秋》有二王，不惟傷義，而且即《傳》推尋，都無其義，此可據經、傳而斷其誤矣。⁵⁵

這一批評的特點是，以實事駁王魯說。但《公羊》學的王魯，本來就是假託之辭，一方面指出魯國有許多悖禮之事，以示其絕，另一方面，正因為包括魯國在內的諸侯悖禮棄義，《春秋》振衰救弊，作新王之法。由於新王還未出現，故為了避制作之害，而託之於魯。以魯為王，並非真的王魯，王魯和三統中的「新周」一樣，只是寄託新王之法。新周表示周代當絕，但《春秋》依然以周天王為至尊。同樣，王魯假託以魯國為王，但並不排斥對魯國當絕的最終斷定。此種假託與事實的關係，先於廖平的劉逢祿其實已有過解釋。⁵⁶

⁵⁴ 可參閱《何氏公羊解詁三十論》中的〈王制為春秋舊禮傳論〉、〈諸侯四等論〉、〈無月例論〉、〈三世論〉等。見頁352上-353上, 356上-下, 358下-359下。

⁵⁵ 《何氏公羊解詁三十論》，頁355上。

⁵⁶ 在《春秋公羊何氏釋例》中，劉逢祿曾在「王魯」例的釋文中提到「王魯者，即所謂以《春秋》當新王也」（劉逢祿，《春秋公羊何氏釋例》〔收入《續修四庫全書·經部·春秋類》，第129冊〕，頁518上），但後來在《劉禮部集》卷四中，劉逢祿刪除了這一說

此種不從對象自身邏輯而進行的外部批評，說明廖氏的觀點有進一步檢討的必要，他既認為何休《公羊》學不符《春秋》之旨，故今、古學禮制之分就無須把《公羊》禮作為考察的重點。然而事實是，何休《公羊》學恰恰是強調孔子改制的代表性學說，如果考察何休的《公羊》禮，那麼對於今、古學禮制之分的理解，就會獲得一種與廖氏迥然不同的結論。讓我們來看看具體的情形。

考察何休的《公羊》禮，首要的問題就是要確定他的禮制斷代。對於《周禮》，何休曾提到此書為「六國陰謀之書」，⁵⁷既為六國陰謀之書，那就不是周代之禮。何注《公羊傳》不用《周禮》說就是明證。如《周禮·春官·司服》云「凡兵事韋弁服」，而昭公二十五年《解詁》云「皮弁以征不義」，⁵⁸是何休以兵事用皮弁，而非韋弁。桓公十四年《解詁》云「后夫人親西郊采桑」，⁵⁹《周禮》以為王后蠶於北郊。又如桓公八年《公羊傳》有春祠、夏禴、秋嘗、冬烝之四時祭，與《周禮·春官·大宗伯》同，但何休在解釋時也有意識地顯示出與《周禮》的區別，《解詁》以〈王制〉為據云「春薦尚韭卵，夏薦尚麥魚，秋薦尚黍肫，冬薦尚稻雁」。⁶⁰而《周禮》在四時祭中並有肆獻裸和饋食禮，以司尊彝專管祭器之用。如「春祠、夏禴，裸用雞彝、鳥彝，皆有舟。……秋嘗、冬烝，裸用鬯彝、黃彝，皆有舟」，這些都可看出《解詁》與《周禮》的差異。

這種不同顯示了何休心目中有自己關於周禮的知識或觀念，遺憾的是他對周禮的直接論述並不多，《解詁》中關於禮制的引用書目包括了今本《儀禮》和《禮記》，書中的禮制在他心目中是否均屬於周禮，尚難斷言。而《解詁》可確

法，而增加了「何嘗真王魯哉！」（《劉禮部集》〔收入《續修四庫全書·集部·別集類》，第1501冊〕，卷四，頁64上）因此，可以斷定，晚年的劉逢祿，已經注意到王魯與以《春秋》當新王有質的不同。根據三統的循環，在故宋和新周之後，必定要隨即出現新的王朝，但孔子生活的時代卻還是東周的統治，故孔子以《春秋》行新王之政。也就是說，以《春秋》當新王只是一種理想觀念的設計。按照漢代《公羊》學的理解，這種理想的設計在實踐領域就是以王魯而體現的。魯國一方面存在著諸多混亂悖禮的現象，正可以由此見出貶絕之意，另一方面也借助魯國而區分內外，並體現王化自近而始的漸進之序。所以，王魯只是在真正的新王還未產生時所採用的權宜之計，並非真的以魯為王。劉逢祿早期把王魯等同於以《春秋》當新王，並不符合三統循環論，他後期的改正無疑更能體現此一科三旨的精義。

⁵⁷ 賈公彥，〈序周禮廢興〉，見《十三經注疏》，上冊，頁636。

⁵⁸ 見《十三經注疏》，下冊，頁2329中。

⁵⁹ 同前書，下冊，頁2221中。

⁶⁰ 同前書，下冊，頁2218中-下。

定為周制的描述，與今本《儀禮》、《禮記》難以一一對應。所以，欲確切地探討何休的周禮學，首先在時代確定上有難度。

不過，《解詁》的禮制敘述，還是為人們探尋何休的周禮學提供了線索。比如，何休有「改周之文，從殷之質」之說，⁶¹《春秋》據殷制而改周制，故可依文質說而推測其周禮觀。如桓公十一年經書「鄭忽出奔衛」，《傳》云：「忽何以名？《春秋》伯、子、男一也，辭無所貶。」《解詁》云：「《春秋》改周之文，從殷之質，合伯、子、男為一，一辭無所貶，皆從子。夷狄進爵稱子是也。」⁶²據此，殷制爵三等：公、侯、子。周制爵五等：公、侯、伯、子、男。《春秋》合伯、子、男為一，正是以殷制改周制。相似的例子還可以在《解詁》

⁶¹ 案：鄭玄也曾主張「改周之文，從殷之質」，如《禮記·檀弓·疏》云：「僖八年『致哀姜』，《左傳》云：『不殯於廟，則弗致也。』則正禮當殯於廟者。服氏云：『不葬於寢，寢謂小寢；不殯於廟，廟謂殯宮。鬼神所在謂之廟。』鄭康成以為《春秋》變周之文，從殷之質，故殯於廟。」（《十三經注疏》，上冊，頁1303上）又注《禮記·王制》云：「《春秋》變周之文，從殷之質。合伯、子、男以為一，則殷爵三者：公、侯、伯也。」（《十三經注疏》，上冊，頁1323上）二處均有「變周之文，從殷之質」語，然與何休《公羊》學稍異。上文《解詁》云「《春秋》改周之文，從殷之質，合伯、子、男為一，一辭無所貶，皆從子」，是以公、侯、子為殷爵三等，非謂公、侯、伯也。至於前例，莊公四年《解詁》只提到，「夏后氏殯於阼階之上，若存；殷人殯於兩楹之間，賓主夾之；周人殯於西階之上，賓之也」（《十三經注疏》，下冊，頁2226下-2227上），未及殯廟之禮，不好判斷。又據《禮記·檀弓》云：「殷朝而殯於祖，周朝而遂葬。」是殷、周制於殯廟禮有別，即周制不殯於廟。而鄭玄則以「改周之文，從殷之質」釋之。個中含義，或許鄭玄將此種禮制的年代學差異視為「改周之文，從殷之質」的表徵。以上兩例只能說明鄭玄沿襲《公羊》而有所改造，不可因鄭玄治古學而謂古學家亦有此認識。因為鄭玄的許多說法常前後矛盾，如《發墨守》駁《公羊傳·桓公十一年》「古者鄭國處於留」之說，然注《周禮·地官·大司徒》「凡造都鄙」云：「《春秋傳》曰：『遷鄭焉而鄙留』。」（《十三經注疏》，上冊，頁705中）又以《公羊》為說。另外，改周之文從殷之質，乃漢代《公羊》家說，非獨何休私見，董仲舒的《春秋繁露》有相關的描述，如《春秋》「救文以質」（蘇輿撰，鍾哲點校，《春秋繁露義證》〔北京：中華書局，1992〕，〈王道〉，頁123）、《春秋》「承周文而反之質」（《春秋繁露義證·十指》，頁145）、「主天法質而王，其道佚陽，親親而多質愛，……主地法文而王，其道進陰，尊尊而多禮文」（《春秋繁露義證·三代改制》，頁210-211）、「《春秋》作新王之事，變周之制」（見〈三代改制〉，頁199），等等，均與何休「改周之文，從殷之質」無別。

⁶² 《十三經注疏》，下冊，頁2220中。

中找到。⁶³ 此外，《解詁》中關於三代禮的論述也提供了相應的線索。如關於親迎禮，隱公二年《解詁》云：「夏后氏逆於庭，殷人逆於堂，周人逆於戶。」⁶⁴ 可知逆於戶為周制。在《解詁》中，依此類推的例子不少，如宣公八年經書「壬午，猶繹，萬入去籒」，《解詁》云：「禮，繹繼昨日事，但不灌地降神爾。……殷曰彤，周曰繹。繹者，據今日道昨日，不敢斥尊言之，文意也；彤者，彤彤不絕，據昨日道今日，斥尊言之，質意也。」⁶⁵ 可知繹祭為周禮。

這種推測對於瞭解何休周禮學極有幫助，《解詁》中的一些論述甚至還可以提供更豐富的內容。比如，莊公二十二年經書「冬，公如齊納幣」，《解詁》云：「納幣，即納徵。納徵禮曰『主人受幣，士受儷皮』是也。禮言納徵，《春秋》言納幣者，《春秋》質也。凡婚禮皆用雁，取其知時候。唯納徵用玄纁、束帛、儷皮，玄纁取其順天地也，儷皮者，鹿皮，所以重古也。」⁶⁶ 既知納幣為《春秋》制，則納徵為周制，因而在何休的觀念中，《儀禮·士昏禮》的論述當為周制，因為上述《解詁》所引納徵禮見於《士昏禮》。同樣，文公五年《解詁》云：「文家加飯以稻米」，⁶⁷ 則可知《禮記·檀弓》云「飯用米貝，弗忍虛也」為周制。

上述推測的意義不僅僅在於給人們增添有關何休周禮學的知識，更在於為今、古學的禮制之分提供推測的基點。宣公元年《解詁》云：「弁，禮所謂皮弁、爵弁也。皮弁，武冠；爵弁，文冠。夏曰收，殷曰尋，周曰弁，加旒曰冕，主所以入宗廟。」⁶⁸ 周之弁、殷之尋、夏之收也見於《儀禮·士冠禮》及《禮

⁶³ 如隱公七年經書「齊侯使其弟年來聘」，《公羊傳》云：「其稱弟何？母弟稱弟，母兄稱兄。」《解詁》云：「母弟，同母弟；母兄，同母兄。……分別同母者，《春秋》變周之文，從殷之質，質家親親，明當親厚異於群公子也。」（《十三經注疏》，下冊，頁2209上）據此，周制稱母弟，為文；殷制稱弟，為質。又如，隱公元年《公羊傳》云：「贈者，蓋以馬，以乘馬束帛。車馬曰贈，貨財曰賻，衣被曰禭。」《解詁》注「乘馬束帛」云：「此道周制也。以馬者，謂士不備四也。《禮·既夕》曰：『公贈玄纁束帛兩馬』是也。乘馬者，謂大夫以上備四也。禮，大夫以上至天子皆乘四馬，所以通四方也。」（《十三經注疏》，下冊，頁2199上）而注「車馬曰贈，貨財曰賻，衣被曰禭」云：「此者《春秋》制也。」（頁2199上）據此，則「乘馬束帛」為文，「車馬曰贈，貨財曰賻，衣被曰禭」為質。

⁶⁴ 見《十三經注疏》，下冊，頁2203上。

⁶⁵ 同前書，下冊，頁2280下。

⁶⁶ 同前書，下冊，頁2236下-2237上。

⁶⁷ 同前書，下冊，頁2268上。

⁶⁸ 同前書，下冊，頁2277下。

記·郊特牲》文。何休既以弁冕爲周禮，則與弁冕相關者即可定爲周制。莊公元年《解詁》云：「禮，齊衰不接弁冕，仇讎不交婚姻。」⁶⁹ 可知是周禮。宣公元年《公羊傳》云「已練可以弁冕」，也是周禮，但與「齊衰不接弁冕」不合，故何休《注》云：「此說詩（當作時）衰正失，非謂禮當然。」⁷⁰ 成公二年《解詁》云「禮，皮弁以征」，亦爲周制。同理，昭公二十五年《解詁》以下所述皆爲周禮：「禮，天子朝皮弁，夕玄端，朝服以聽朝，玄端以燕，皮弁以征不義，取禽獸，行射。諸侯朝朝服，夕深衣，玄端以燕，裨冕以朝。天子以祭其祖禰，卿大夫冕服而助君祭，朝服祭其祖禰。士爵弁黻衣裳以助公祭，玄端以祭其祖禰。」⁷¹ 皮弁以征爲周禮，則《周禮》中的「凡兵事用韋弁」就不是周禮。

通過如此推測，可以發現何休的一些禮制說是以周禮爲據，並且成爲理解今、古學禮制之分的線索。如莊公四年《公羊傳》云：「古者有明天子，則紀侯必誅，必無紀者。紀侯之不誅，至今有紀者，猶無明天子也。古者諸侯必有會聚之事。相朝聘之道，號辭必稱先君以相接。然則齊、紀無說焉，不可以並立乎天下。」齊封國於周，故《傳》所云「古者」，係指周代無疑。文中所云朝聘之禮——「相朝聘之道，號辭必稱先君以相接」，顯然也當周制。據此，則可推測《公羊》之遇禮與《周禮》冬遇禮的差別。隱公四年經書「公及宋公遇於清」，《公羊傳》云：「遇者何？不期也。一君出，一君要之也。」《解詁》云：「古者有遇禮，爲朝天子。若朝罷時，卒相遇于塗，近者爲主，遠者爲賓，稱先君以相接，所以崇禮讓，絕慢易也。」⁷² 合《公羊》及《解詁》，則遇禮有二，一爲朝天子禮，即時遇禮；二爲諸侯不期然相遇之禮，即猝遇禮。隱公與宋公遇於清，乃猝遇禮。何休既云「稱先君以相接」，與上述「相朝聘之道，號辭必稱先君以相接」一致，則諸侯猝遇禮亦當是周制。但《周禮》只提到朝天子之冬遇禮，無猝遇禮，〈秋官·大行人〉云：「春朝諸侯而圖天下之事，秋覲以比邦國之功，夏宗以陳天下之謨，冬遇以協諸侯之慮。」〈春官·大宗伯〉：「春見曰朝，夏見曰宗，秋見曰覲，冬見曰遇。」則遇禮有定時。劉歆、賈逵在解釋此條經文時，也以遇爲冬遇之禮，⁷³ 是古學與今學異。

⁶⁹ 見《十三經注疏》，下冊，頁2224下。

⁷⁰ 同前書，下冊，頁2277下。

⁷¹ 同前書，下冊，頁2329中。

⁷² 同前書，下冊，頁2205上。

⁷³ 同前書，下冊，頁1725上。

正因為何休的周禮觀與古學的周禮觀不同，故今、古學的禮制分歧不能忽略二者周禮觀的不同，如古學以冬遇為周禮，今學則認為奔遇禮亦為周禮。今、古學的周禮觀分歧，在廖平的《今古學考》中並未提及，而這卻是考察今、古學禮制之分不可忽略的內容。

以親迎禮為例。上文提到，何休以納幣改納徵，乃《春秋》以質改文，可知《儀禮·士昏禮》在何休的觀念中屬周制。〈士昏禮〉雖針對士而言，但在何休看來也可通於諸侯。桓公八年經書「祭公來，遂逆王后于紀」，《解詁》云：「婚禮成於五：先納采、問名、納吉、納徵、請期，然後親迎。」⁷⁴是據〈士昏禮〉為說。因而在何休的觀念中，周制必定有親迎禮。基於此，則今、古學關於親迎禮的分歧就可得到一定程度的說明，《異義》云：

《禮戴》說：天子親迎。《春秋公羊》說：自天子至庶人娶皆當親迎，所以重婚禮也。《左氏》說：王者至尊無敵，無親迎之禮。諸侯有故若疾病，則使上大夫迎之，上卿臨之。祭公迎王后，未至京師而稱后，知天子不行而禮成也。⁷⁵

上述《異義》關於天子親迎禮的敘述或許並不確切，《公羊》也可能主張天子無親迎，如何休所云「禮，逆王后當使三公」。⁷⁶不過，若就諸侯是否親迎的問題而論，《公》、《左》就截然不同，此間不同即關涉到對周制的不同理解。隱公二年經書「紀履緌來逆女」，《公羊傳》云：「外逆女不書，此何以書？譏。何譏爾？譏始不親迎。」《解詁》云：「禮，所以必親迎者，所以示男先女也。」⁷⁷此為諸侯娶當親迎之明證。莊公二十四年經書「夏，公如齊逆女」，《公羊傳》云：「何以書？親迎，禮也。」復認為諸侯當親迎。文獻中關於諸侯當親迎的記載有《禮記·郊特牲》，孔子和魯哀公的對答即提到諸侯親迎一事：「公曰：『寡人願有言。然冕而親迎，不已重乎？』孔子愀然作色而對曰：『合二姓之好，以繼先聖之後，以為天地宗廟社稷之主，君何謂已重乎？』」而《左

⁷⁴ 見《十三經注疏》，下冊，頁2219中。

⁷⁵ 見《五經異義疏證》，頁92下-93下。

⁷⁶ 《五經異義疏證》，頁92下提到，《禮戴》說惟見於《禮記·曲禮·正義》，本文未見。襄公十五年《解詁》云：「禮，逆王后當使三公。」是天子不親迎之說。據此年徐彥《疏》，《公羊》學對於天子親迎有兩解，或以為天子親迎，或以天子無親迎。見《十三經注疏》，下冊，頁2307上。

⁷⁷ 見《十三經注疏》，下冊，頁2203上。

傳》並不堅持諸侯親迎之禮。隱公二年《左傳》云：「紀裂繻來逆女，卿爲君逆也。」是解釋經例，無關褒貶，又宣公五年經書「秋九月，齊高固來逆叔姬」，《左傳》云：「自爲也。故書曰『逆叔姬』，卿自逆也。」也是解釋經例。兩相對照，則《左傳》認爲，適諸侯書「女」，適大夫稱字。若據《左傳》，則經書「紀履緌來逆女」只是史實的紀錄，無褒貶之義。這與《公羊》的褒貶判斷不同。

不僅如此，有關親迎禮的討論，還引出了對反馬禮的不同看法。宣公五年經書「冬，齊高固及子叔姬來」，《左傳》云：「冬來，反馬也。」但何休《左氏膏肓》以禮無反馬而駁《左傳》。⁷⁸ 宣公五年《解詁》還認爲，「大夫妻歲一歸宗」。⁷⁹ 很顯然，何休認爲周制無反馬禮，只有女一年歸宗之義。若據《左傳》，高固於秋九月逆叔姬，冬來反馬，是反馬禮三月而成，這顯然與「歲一歸宗」之禮悖。所以，對周代親迎禮、反馬禮的不同認識，就導致了《公羊傳》和《左傳》對經文的理解產生分歧。⁸⁰

由此可以想見，周禮觀的不同，是今、古學禮制之分的重要現象，但廖平卻只是提到今學主先王禮，古學主周禮，不提二者周禮觀的分歧，顯然有欠缺。其中的緣由，除了他認爲孔子晚年改制從先王禮之外，也與《公羊》學自身的理論架構有關。因爲漢代《公羊》學的三統論和文質說，都指向對周朝的否定性立場。三統論的要義，是《春秋》從夏統；文質說的核心，則是《春秋》從殷質，二者都以棄絕周朝爲前提。因此，人們或許會有疑問，以周禮觀不同而區分今、古學，難道不是和三統論、文質說相矛盾嗎？這一問題的提出，既針對以周禮觀區分今、古學的有效性，又可爲廖平的觀點辯護，還涉及到如何理解三統論、文質說的內涵。故有必要對此略加申述。

按照漢代《公羊》學的「三統」論，一個王朝在經過一定階段之後必定會走向衰亡，但王朝的衰亡或更替並非無規則的演變，而是根據三統（即黑統、白統、赤統）的循環。也就是說，赤統之後必然是黑統重新開始。如果以歷史上的王朝爲例，夏爲黑統，殷爲白統，周爲赤統。區分三統的標誌之一，就是採用不

⁷⁸ 見《十三經注疏》，下冊，頁1872下。

⁷⁹ 同前書，下冊，頁2279上。

⁸⁰ 據杜預《注》，經文也含譏意，但所譏之由，係高固與叔姬一同反馬。杜預之意，高固當遣他人反馬，不可親行，此與何休禮無反馬有別。見《十三經注疏》，下冊，頁1872中。

同的三正。夏正建寅，黑統，以正月為歲首；殷正建丑，白統，以十二月為歲首；周正建子，赤統，以十一月為歲首。新的王朝誕生後，在對待以往的王朝時有存二王之義，即故、新，如周朝建立，有故夏、新殷之義。故、新，就是使二王之後不易服色，不改正朔，行其禮樂。根據三統循環論，則周朝的赤統必定為後來的新王（黑統）所取代。漢代《公羊》學無論是董仲舒《春秋繁露》，還是何休《公羊傳解詁》，都認為孔子作《春秋》寓三統之義，也就是周朝當絕，新王將興。《春秋》既為新王制法，必當取法黑統，行夏正。如哀公十四年經書「春，西狩獲麟」，《解詁》以為，此處的「春」當改為「冬」。因為《公羊》學認為，獲麟既為周朝將絕之異，又為新王將興之瑞，故「春，西狩獲麟」不含譏不時之義。具體而言，狩例冬，而此書「春」，並無譏不時之意。然而，要在經書的辭例上證明「春狩」不含譏不時之意，就只有以夏正代周正，因為周之「春」當夏之「冬」。也正因為以夏正代周正，「春，西狩獲麟」方無譏不時之義，而周朝當絕、新王將興的意義才得以彰顯。這就是《春秋》改制以行夏統的典型例證。

三統論的內涵是王朝的命運，文質說的內涵則是制度的特質。一個王朝建立之後，必定要採用相應的制度。然而，王朝的選擇有黑、白、赤三統，制度的特質只有文、質二種。所以，三統和文質在數的對應上並不一致。關於這點，《白虎通》有過解釋。⁸¹ 至於一個王朝為何要選文？或選質？或者具體論到《春秋》為何要改周之文從殷之質？何休的解釋可以解答這一問題：「王者起，所以必改質文者，為承衰亂救人之失也。天道本下，親親而質省；地道敬上，尊尊而文煩。故王者始起，先本天道以治天下，質而親親。及其衰敝，其失也親親而不尊。故後王起，法地道以治天下，文而尊尊。及其衰敝，其失也尊尊而不親。故復反之於質也。」⁸² 這一說法和《白虎通》大體一致，⁸³ 即文質的選擇，是因為一個朝代的制度已經衰敝。與此制度相適應的特質「文」或「質」也要隨之改變。周朝當絕，其制度的特點「文」就要被另一種特點「質」所取代，故《春秋》有改周之文，從殷之質之說。

⁸¹ 《白虎通》云：「天質地文。質者據質，文者據文。周反統天正何也？質文再而復，正朔三而改，三微質文，數不相配，故正不隨質文也。」見《白虎通疏證》，上冊，頁365。

⁸² 見《十三經注疏》，下冊，頁2220中。

⁸³ 《白虎通》云：「王者必一質一文何？所以承天地，順陰陽。陽之道極，則陰道受，陰之道極，則陽道受，明二陰二陽不能相繼也。質法天，文法地而已。故天為質，地受而化之，養而成之，故為文。」見《白虎通疏證》，上冊，頁365。

從以上兩方面的分析看，《春秋》在三統上從夏，在文質上從殷，首先不會造成年代學的混亂。王朝的命運和制度特點的更替，是不同的領域。其次這兩者也有一致性，即對周朝的否定性保留。按照董仲舒的說法，「若夫大綱、人倫、道理、政治、教化、習俗、文義盡如故，亦何改哉？故王者有改制之名，無易道之實。孔子曰：『無爲而治者，其舜乎！』言其主堯之道而已。此非不易之效與？」⁸⁴ 董氏之意，王者雖然有改制之名以及相應的措施，如改正朔、易服色，但一些基本的倫常觀念卻並無改變。同樣，《白虎通》也提到：「王者受命而起，或有所不改者何也？王者有改道之文，無改道之實。如君南面，臣北面，皮弁素積，聲味不可變，哀戚不可改，百王不易之道也。」⁸⁵ 據此，則一個王朝雖然滅亡，但某些制度不必改變。總之，《春秋》雖然寓周朝當絕，雖然認為周制之文已經衰敝，但並不代表這個朝代的所有觀念及其措施都將廢棄。《白虎通》中關於「三教」的論述，就直接提到忠、敬、文並用，無疑可爲《春秋》保留周制提供一定程度的說明。⁸⁶

不僅如此，有關孔子對周制的認同，還可以在相關的文獻中找到支持，如《論語·衛靈公》云：「顏淵問爲邦，子曰：行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。」〈八佾〉云：「子曰：夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵之矣。」又云：「子曰：周監於二代，鬱鬱乎文哉！吾從周。」《禮記·中庸》云：「子曰：吾說夏禮，杞不足徵也。吾學殷禮，有宋存焉。吾學周禮，今用之，吾從周。」這些記載不僅表明孔子兼用周禮，而且因爲文獻存毀的緣故，孔子對周禮的繼承遠超過夏、殷禮。明乎此，則不難理解何休《公羊》學何以既主從夏、從殷之說，又多襲用周禮。

事實上，廖平在《今古學考》中提到〈王制〉兼用四代禮，也是以上述的文獻記載爲立論基礎。只是他把先王禮視爲孔子改制的歸宿，從而忽視了他對今學周禮觀的考察。他雖提到〈王制〉與周禮有相通之處，但在他看來只是孔子因仍

⁸⁴ 《春秋繁露·楚莊王》，見《春秋繁露義證》，頁18-19。

⁸⁵ 見《白虎通疏證》，上冊，頁365。

⁸⁶ 《白虎通》云：「王者設三教者何？承衰救弊，欲民反正道也。三正之有失，故立三教以相指受。夏人之王教以忠，其失野，救野之失莫如敬。殷人之王教以敬，其失鬼，救鬼之失莫如文。周人之王教以文，其失薄，救薄之失莫如忠。繼周尚黑，制與夏同。三者如順連環，周則復始，窮則反本。……三教所以先忠何？行之本也。三教一體而分，不可單行，故王者行之有先後。何以言三教並施，不可單行也？以忠、敬、文無可去者也。」見《白虎通疏證》，上冊，頁369-371。

周制的表現。這不僅導致了他對何休《公羊》禮的忽視，而且導致其對〈王制〉的理解有偏差。劉師培有關〈王制〉的論述，即針對廖平而發，⁸⁷ 可以幫助人們理解這點。

五、關於〈王制〉的另一種論述

以〈王制〉為孔子改制的表徵，從學術淵源上說，先於廖平的俞樾已有論及。在《達齋叢說·王制說》中，俞氏云：

愚謂〈王制〉者，孔氏之遺書，七十子後學者所記也。王者孰謂？謂素王也。孔子生衰周，不得位，乃托魯史成《春秋》，立素王之法，垂示後世。《春秋》微言大義，惟《公羊》得其傳，《公羊》之傳，惟何劭公為能發明其義。乃今以《公羊》師說求之〈王制〉，往往符合。……吾意孔子將作《春秋》，先修王法，斟酌損益，具有規條，門弟子與聞緒論，私相纂輯而成此篇。後儒見其與周制不合而疑之，不知此固素王之法也。⁸⁸

可知俞氏以〈王制〉為孔子改制之書，是基於對何休《公羊》學的考察。廖平雖繼承俞說，⁸⁹ 卻以《穀梁》相印證，他在〈王制集證凡例〉中還提到「《公羊》禮多與〈王制〉不同」，⁹⁰ 是其忽略《公羊》的又一表徵。值得注意的是，他在〈王制集證凡例〉中以〈王制〉統六經，並云：「舊說〈王制〉以為《春秋》專證，今既以〈王制〉統六經，則不專以《春秋》為主。今將《春秋》專證以歸《公》、《穀》義證；至於〈王制〉注疏，不專主《春秋》焉。」⁹¹ 可知他對

⁸⁷ 劉師培云：「是則考〈王制〉者，當首知其說采自何書，為何經之說；繼則當知其為某代之制。然後其說可通。若僅以一家之言、一代之制目之，失其旨矣。乃近人解〈王制〉者，其誤有二：一以〈王制〉為孔子改制之書，或以為合于《穀梁》，或以為合于《公羊》。不知〈王制〉所采，本不僅今文之說，今文之中，又不僅《公》、《穀》二家之說，謂之偶取《公》、《穀》則可，謂之悉合於《公》、《穀》則不可也。一以群經非古籍均依〈王制〉而作。不知此乃〈王制〉雜采群經也，謂〈王制〉依群經而作則可，謂群經依〈王制〉而作，則倒果為因。夫豈可哉！」見《左龔外集》，收入《劉申叔遺書》（南京：江蘇古籍出版社，1997），下冊，頁1344下。

⁸⁸ 俞樾，《達齋叢說》，收入《皇清經解續編》（上海：上海書店影印南菁書院本，1988），第5冊，卷一三五〇，頁975-976。

⁸⁹ 《今古學考》云：「以〈王制〉主今學無據。曰：俞蔭甫先生有成說矣。」又云：「俞蔭甫先生以〈王制〉為《公羊》禮，其說是也。」分見《今古學考》，頁444下，454下。

⁹⁰ 廖平，〈王制集證凡例〉，收入《廖平選集》，下冊，頁23。

⁹¹ 同前文，頁24。

〈王制〉的過度推崇，反而使早期〈王制〉與《穀梁》相印證的思想遭到某種程度的消解。比如，在〈王制集證凡例〉中，廖平認為《左傳》屬今學，因為《左傳》與〈王制〉有許多相通者。⁹² 據此判斷邏輯，則廖平首先以《穀梁》與〈王制〉相印證而明〈王制〉為今學，復以〈王制〉與諸經相印證，而定《左傳》為今學。這一結論顯然是由於置〈王制〉於六經之上並以之為標準的結果。然而事實卻是，《左傳》與《穀梁》多所歧異。因而，廖平關於〈王制〉的論述在邏輯上一直存有漏洞。下面對劉師培的〈王制篇集證〉略作引述，以明廖氏問題之所在。

劉師培關於〈王制〉的論述，並沒有完全保留下來。《劉申叔遺書》所收錄的《左龔集》中有〈王制篇集證自序〉以及〈王制有後人竄易之文考〉二篇，前者又見於〈王制篇集證〉，收於《左龔外集》。從文中的內容來看，〈王制篇集證〉的論述目標是考證〈王制〉內容何者為今文學，何者為古文學，何者為周制，何者為先王制。而這與廖平的〈王制〉為先王禮、為今學綱領的觀點大相逕庭。

比如，〈王制〉云：「諸侯之上大夫卿、下大夫、上士、中士、下士。」劉師培考證此為古文家之說云：

何以知其為古文家說？曰：今文家之言諸侯之臣也，其爵位之次第有二說。《公羊》曰「古者上卿、下卿、上士、下士」，此制爵凡四等之說也，是為今文《春秋》說。《孟子》曰「君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等」，此制爵凡六等之說也，是亦今文之說。若〈王制〉之說，于上士、下士而外，兼列中士，則知其非用《公羊》說矣。不以君位列于卿、大夫之上，則其非用《孟子》說矣。蓋古文家以天子處諸侯之上，不以天子為爵名。循此例以律侯國，故諸侯之于己國亦處卿、士、大夫之上，不為爵名。此蓋古《左氏》、《周官》之說，而〈王制〉采之者也。

案：此乃周制也。《公羊》曰「古者上卿、下卿、上士、下士」，此殷制也。殷制為四等，故周制為五等。《孟子》據周制，兼列中士，此其證也。惟《孟子》以君為爵位之一，與〈王制〉異，則所據之說不同耳。⁹³

⁹² 〈王制集證凡例〉，頁22。

⁹³ 〈王制篇集證〉，收入《劉申叔遺書》，下冊，頁1345上。

由此例可見劉師培如何判斷〈王制〉的年代及今、古學歸屬。從邏輯上看，此種判斷因為有今文學和古文學的基本觀念以及相關的史料作參照，比起廖平直接以〈王制〉為今學之祖將更具說服力。就已知的廖平對〈王制〉的論述而言，他並沒有在史料上對〈王制〉的周禮和先王禮作進一步的區分。⁹⁴

這麼說，並不意味著劉師培的觀點是正確的，如他對《孟子》何以是今文說沒有進行論證，也沒有對殷制四等爵作出必要的說明。然而，他上述的論證卻對廖平的〈王制〉觀直接構成了挑戰。如果說，〈王制〉的禮制真像劉師培所論證的那樣，既有周禮，又有先王禮，既含今學，又含古學，那麼，廖平以〈王制〉為今學總綱的說法不就遭到強有力的挑戰嗎？下面對「上卿、下卿、上士、下士」作進一步的論證，以表明須對各家的周禮和先王禮有明晰的區分意識，方能把握今、古學在禮制上的真正分歧。

要斷定「上卿、下卿、上士、下士」的年代學歸屬，首先應考察今、古學關於三公的分歧，因二者直接相關。

據《異義》所載，今學以司徒、司馬、司空為三公，古學以太師、太傅、太保為三公，前者以官名，後者無官屬。許慎則認為太師、太傅、太保為三公，但他又認為三公是官名。⁹⁵

如果從何休《公羊》學的觀點看，則三公為司徒、司馬、司空，並且是殷制。理由有三：首先，隱公五年《公羊傳》云：「天子三公者何？天子之相也。天子之相則何以三？自陝而東者，周公主之；自陝而西者，召公主之。一相處乎內。」此處《公羊傳》舉周公、召公為例而說三公，特別是公數為三的確立，乃因於周公、召公、內相分治不同的領域，可知《公羊傳》的三公說以周制為準。

⁹⁴ 這不僅是廖平禮制說的問題所在，其實，皮錫瑞在《王制箋》中也存在著同樣的問題，他的論述只是單純地以今文學立說，遠不如劉師培在列舉今、古學基礎上作出判斷具備更明晰的邏輯性。也以諸侯臣之爵位為例，皮氏引《白虎通》殷制爵三等，周制五等為證，並沒有對此例的今、古學禮制之歸屬做出說明。見皮錫瑞，《王制箋》（收入《續修四庫全書·經部·禮類》，第107冊），頁46下-47上。

⁹⁵ 《異義》云：「今《尚書》夏侯、歐陽說：天子三公，一曰司徒，二曰司馬，三曰司空。九卿、二十七大夫、八十一元士，凡百二十。在天為星辰，在地為山川。古周禮說：天子立三公曰：太師、太傅、太保，無官屬，與王同職。故曰：坐而論道謂之三公。又立三少以為之副，曰：少師、少傅、少保，是為三孤。冢宰、司徒、宗伯、司馬、司寇、司空，是為六卿之屬。大夫、士、庶人在官者，凡萬二千。謹案：周公為傅，召公為保，太公為師，周公、太公無為司徒、司空文，知師、保、傅，三公官名也。五帝三王不同物，此周之制也。」見《五經異義疏證》，頁105下。

《傳》以周公、召公、內相爲三公，似乎與太師、太傅、太保關聯更爲緊密。但《解詁》不以周制爲說，卻以《春秋》爲說，足示「改周之文，從殷之質」之意。何氏云：「禮，司馬主兵，司徒主教，司空主土。《春秋》撥亂世，以紂陟爲本，故舉紂陟以所主者言之。」⁹⁶ 既提到《春秋》撥亂世，則司徒、司馬、司空爲三公，就是《春秋》改周之文、從殷之質的表徵之一。可以證明這點的是，文公八年經書「宋人殺其大夫司馬。宋司城來奔」，《傳》云：「司空者何？司城者何？皆官舉也。」《解詁》云：「天子有大司徒、大司馬、大司空，皆三公，官名也。諸侯有司徒、司馬、司空，皆卿官也。宋變司空爲司城者，辟先君武公名也。」⁹⁷ 宋爲殷後，既有司徒、司空，則可證此三公爲殷制；並且還可推知，殷制已有天子三公官與諸侯卿官的分別。

其次，《公羊傳》以三公有伯討之職，而何休以黜陟代之，三公黜陟在何休的敘述中屬先王制。⁹⁸

此外，何休以爲諸侯有罪，非州伯之專討，更非三公之職，而是伯、卒正、帥等均須征討，⁹⁹ 這與《公羊傳》的三公伯討不符。

以上三方面可證何休以「改周之文，從殷之質」說《春秋》，故與《傳》異。從中也可證司徒、司馬、司空爲殷制。同樣，與之相關的諸侯三卿官也是殷制。襄公十一年《傳》云：「古者上卿、下卿、上士、下士。」《解詁》云：「說古制。司馬官數。古者諸侯有司徒、司空，上卿各一，下卿各二。司馬事省，上、下卿各一，上士相上卿，下士相下卿，足以爲治。」¹⁰⁰ 何休的解釋正是以諸侯三卿官爲說，析言之，謂上卿、下卿，合言之，謂三卿五大夫。劉師培

⁹⁶ 見《十三經注疏》，下冊，頁2207下。

⁹⁷ 同前書，下冊，頁2269中。

⁹⁸ 僖公四年《公羊傳》云：「稱侯而執者，伯討也；稱人而執者，非伯討也。此執有罪，何以不得爲伯討？古者周公東征則西國怨，西征則東國怨。」《傳》以三公有伯討之職。而《解詁》云：「此道黜陟之時也。」（《十三經注疏》，下冊，頁2249下）是以黜陟解伯討。三公黜陟之制，在隱公八年《解詁》中還有論述：「王者所以必巡守者，天下雖平，自不親見，猶恐遠方獨有不得其所，故三年一使三公紂陟，五年親自巡守。」《解詁》並引《尚書·堯典》之文而證巡狩之禮，可知三年使三公黜陟、五年王巡狩乃先王禮。見《十三經注疏》，下冊，頁2209中。

⁹⁹ 桓公二年《解詁》云：「古者諸侯五國爲屬，屬有長；二屬爲連，連有帥；三連爲卒，卒有正；七卒爲州，州有伯也。州中有爲無道者，則長、帥、卒正、伯當征之，不征則與同惡。」見《十三經注疏》，下冊，頁2213下。

¹⁰⁰ 同前書，下冊，頁2304上-中。

謂殷制，符何休之說。而許慎對周制三公的描述則與《公羊傳》一致，皮錫瑞就認為「許君以古說為周制，是也」。¹⁰¹

這個例子一方面可證劉師培對〈王制〉的年代學考察有助於人們進一步理解〈王制〉非一朝一家之禮，另一方面也可說明廖平以〈王制〉為先王禮並非憑空穿鑿。在現有不齊全的〈王制篇集證〉中，劉師培就考證出〈王制〉的某些說法或屬周制，或屬先王制；或屬今文學，或屬古文學。¹⁰² 正因如此，廖平以〈王制〉為先王禮的代表，有一定的理據在，而他忽略〈王制〉中的周禮成份，勢必導致判斷誤差。從下面關於宗廟迭毀的例子中可以看出，因為缺乏對〈王制〉周禮說的必要關注，廖平的判斷有明顯的疏漏。

關於宗廟迭毀的問題，《異義》提到丞相匡衡認為宗廟宜毀，而古文《尚書》說宗廟不毀，習《公羊》的御史大夫貢禹也同古文《尚書》。¹⁰³ 因為匡衡和貢禹同為今學，故其間的差異並非今、古學之分所能涵納。在廖平看來，這一例子對於今、古學的區分而言，因沒有其他史料的支持而無足輕重，即「至於大綱，無或參差也」。¹⁰⁴ 不過，事實並非如此，宗廟迭毀的認識，正關乎今、古學的「大綱」之分。

成公六年《解詁》云：「禮，天子諸侯立五廟，受命始封之君立一廟，至於子孫。過高祖，不得復立廟。周家祖有功，宗有德，立后稷、文、武廟，至於子孫。自高祖已下而七廟。天子卿大夫三廟，元士二廟，諸侯之卿大夫比元士二廟，諸侯之士一廟。」¹⁰⁵ 何休既認為七廟為周制，則五廟為先王制無疑。在他看來，周制所以立七廟，因於祖有功，宗有德。因此，上文匡衡和貢禹、古《尚書》的不同，其實是從先王禮、從周制的分別。此種禮制年代學之分，正屬廖平

¹⁰¹ 皮錫瑞，《駁五經異義疏證》（收入《續修四庫全書·經部·群經總義類》，第171冊），頁158上。

¹⁰² 〈王制〉云：「王者之制祿爵，公、侯、伯、子、男，凡五等。」劉師培以為此古文說。〈王制〉云：「諸侯之上大夫卿、下大夫、上士、中士、下士，凡五等。」劉師培以為此古文說。〈王制〉云：「天子之田方千里，公侯田方百里，伯七十里，子男五十里。不能五十里者，不合於天子附於諸侯曰附庸。」劉師培以為此今文說。〈王制〉云：「天子之三公之田視公侯，天子之卿視伯，天子之大夫視子男，天子之元士視附庸。」劉師培以為此疑為古文說。詳見〈王制篇集證〉，頁1344下-1346上。

¹⁰³ 《五經異義疏證》，頁37上。

¹⁰⁴ 《今古學考》，頁440上。

¹⁰⁵ 見《十三經注疏》，下冊，頁2292上-中。

今學主先王禮，古學主周禮的範圍，怎麼可能「至於大綱，無或參差」呢？更重要的，〈王制〉和《穀梁傳》都提到天子七廟，三昭三穆，按照何休觀點，二者均主周制，而這又恰恰與《穀梁》、〈王制〉主先王禮的基本觀念相背。所有這些，都可見廖氏的學術視域中缺乏今學周禮觀的必要觀照。相反地，若引進今學周禮觀的視角，不僅可發現宗廟迭毀制的分歧緣於經學家或從周禮，或從先王禮，還可發現經學家個人對周制的認識並不統一。宣公十六年經書「夏，成周宣謝災」，《公羊傳》云：「宣謝者何？宣宮之謝也。」《解詁》云：「宣宮，周宣王之廟也。至此不毀者，有中興之功。」¹⁰⁶ 據何休此說，則周制就不止七廟，至少有八廟。而古文《尚書》所言「經稱中宗，明其廟宗而不毀」就與何休「八廟」說相符。

由此可見，無論今、古學，在宗廟迭毀之數上，經學家們對周制和先王制的認識已無共識。漢代的宗廟禘祫制，自元帝時翼奉的議論始，一直到後漢張純論禘祫，才由光武帝的採納而確定下來。其間的差異，一方面是因學者或取法先王制，或取法周制的不同，另一方面也因為學者對周制的認識並不一致。對周制認識的不一致甚至在同一學者身上也得到體現，除何休外，許慎對周代禘祭的看法同樣前後不一。¹⁰⁷ 基於此，周禮觀的歧異必定是今、古學禮制之分的重要考察對象。事實上，在許慎《異義》中，因為周禮觀不同而導致今、古學禮制之分的不乏其例，除上文親迎禮外，如下面關於閏月告朔、朝廟的分歧，《異義》云：

《公羊》說：每月告朔、朝廟。至於閏月不以朝者，閏月殘聚餘分之月，無正，故不以朝。經書閏月猶朝廟，譏之。古《春秋左氏》說：閏以正時，時以作事，事以厚生，生民之本於是乎在。不告閏朔，棄時正也。棄時正，則不知其所行。謹案：從《左氏》說。不顯朝廟、告朔之異，謂朝廟而因告朔。¹⁰⁸

¹⁰⁶ 見《十三經注疏》，下冊，頁2287中。

¹⁰⁷ 如《說文》云：「社，地主也。從示、土。《春秋傳》曰『共工之子句龍為社神』。」（《說文解字注》，頁8上）此以社神連稱，則許慎以社為地祇。特別是《左傳》原文「共工氏有子曰句龍，為后土，后土為社」，《說文》改后土為社神，足證社為地祇。但《異義》的看法卻與此截然相反：「今《孝經》說：社者，土地之主。土地廣博，不可遍敬，封五主以為社。古《左氏》說：共工氏有子曰句龍，為后土。后土為社。許君謹案亦曰：《春秋》稱公社，今人謂社神為社公，故知社是上公，非地祇。」（《五經異義疏證》，頁21上）不以社為社神，而以社為上公，與《說文》異。

¹⁰⁸ 《五經異義疏證》，頁50下。

此例的《公羊》說屬於周制，《左氏》說也屬周制。關於後者，從許慎的解釋中很容易判斷。《說文》釋「閏」云：「餘分之月，五歲再閏也。告朔之禮，天子居宗廟，閏月居門中。從王在門中。《周禮》曰：閏月王居門中，終月也。」¹⁰⁹是許慎把閏月告朔之禮視為周禮。

至於前者，須從何休的解釋中推出。文公六年經書「閏月不告月，猶朝於廟」，《公羊傳》云：「不告月者何？不告朔也。」何休《注》云：「禮，諸侯受十二月朔政於天子，藏于太祖廟，每月朔朝廟，使大夫南面奉天子命，君北面而受之。比時使有司先告朔，謹之至也。受於廟者，孝子歸美先君，不敢自專也。言朝者，緣生以事死，親在，朝朝莫夕；已死，不敢渫鬼神。故事，必於朔者，感月始生而朝。」此處何休所引「禮」，據徐彥《疏》，出《禮記·玉藻》，徐彥並云「謂禮法然，非禮有文成」，意謂何休所引「禮」乃據《玉藻》之意而成。¹¹⁰由於《玉藻》提到天子皮弁之禮制，據上文何休皮弁周禮說，則可知何休引《玉藻》而說閏月告朔、朝廟當屬周制。是何休、許慎對周代告朔、朝廟制的認識有異。

不僅何休、許慎有異，鄭玄和他們的看法都不同。在他看來，《公羊》、《左傳》對於周代告朔、朝廟禮的解釋均不符周制。鄭玄一方面認為，周制是閏月當有告朔、朝廟禮，此與何休不合，另一方面又認為告朔大於朝廟，二者有異，此與許慎不合。¹¹¹將鄭玄之說和許慎、何休相互對照，不難看出三人對告朔、朝廟禮於周代的具體表現型態無法達成共識。這點，可說明漢代經學家在周禮觀的差異而導致經、傳解釋的分歧。

¹⁰⁹ 見《說文解字注》，頁9下。

¹¹⁰ 《解詁》所云「禮」，不見於《玉藻》。考《玉藻》云：「玄端而朝日於東門之外，聽朔于南門之外。閏月，則闔門左扉，立於其中。」這裏也提到聽朔之禮，但於閏月是否聽朔，則語焉不詳。徐彥以為何休取法《玉藻》，故云「禮法然，非禮有文成」。見《十三經注疏》，下冊，頁2268中。

¹¹¹ 鄭玄《駁五經異義》引《堯典》以閏月定四時成歲，閏月當告朔。又云：「說者不本於經所譏者，異其是與非，皆謂朝廟而因告朔，似俱失之。朝廟之經在文六年冬，『閏月不告朔，猶朝於廟』，辭與宣三年春『郊牛之口傷，改卜牛，牛死，乃不郊，猶三望』同，言『猶』者，告朔然後當朝廟，郊然後當三望。廢其大，存其細，是以加『猶』譏之。《論語》曰：『子貢欲去告朔之餼羊』，周禮有朝享之禮祭，然則告朔與朝廟祭異，亦明矣。」見《五經異義疏證》，頁50下。

六、以《公羊》禮制論《異義》

通過以上論述，不難看出廖平以禮制分今、古的整體缺陷所在，一是忽視今學周禮觀的考察；二是以〈王制〉、《穀梁》為先王禮並不完全符合實情；三是既以〈王制〉、《穀梁》為今學之代表，缺乏二者與《異義》的相互印證。要克服這些缺陷，以何休《公羊》禮替代〈王制〉是可行之舉，一則何氏《公羊》禮有大量的周禮學內容，二則也有先王禮的大量描述，三則可與《異義》相印證。這三方面都和廖平的今學主先王禮、古學主周禮，以及〈王制〉為今學總綱的觀點相左。下面就以何休的文質說為例，仿劉師培〈王制篇集證〉，對許慎的《異義》重作考察，以表明考察今、古學的禮制之分，當以何休《公羊》禮為基點。

在漢代《公羊》禮中，可提取出文、質之分的若干特徵，比如：

1. 質家右宗廟，上親親；文家右社稷，尚尊尊。¹¹²
2. 質家據昨日道今日，文家據今日道昨日。¹¹³
3. 質家妾以子貴，文家妾不以子稱貴號。¹¹⁴

據此，就可以對《異義》中的許多具體分歧作出判斷，如《異義》云：

《春秋公羊》說：妾子立為君，母得稱夫人。故上堂稱妾，屈於嫡；下堂稱夫人，尊行國家。父母者，子之天也。子不得爵命父母。則士庶為人君，母亦不得稱夫人。至於妾子為君，爵其母者，以妾本接事君者，有所因也。《穀梁》說：魯僖公立妾母成風為夫人，入宗廟，是子而爵母也。以妾為妻，非禮也。古《春秋左氏》說：成風妾得立為夫人，母以子貴，禮也。¹¹⁵

《公羊》和《穀梁》對於妾母可否尊為夫人的看法截然相反。據質家妾以子貴，《公羊》尊成風為夫人，從質。《左傳》同。而《穀梁》主文家說，妾不以子稱貴號，故僖公尊其母成風為夫人，經文寓譏義。由此可見，因文質不同而導致了對《春秋》的理解不同。¹¹⁶

¹¹² 桓公二年《解詁》，見《十三經注疏》，下冊，頁2214中。

¹¹³ 同前書，下冊，頁2280下。

¹¹⁴ 《春秋繁露·三代改制》，見《春秋繁露義證》，頁210-211。

¹¹⁵ 《五經異義疏證》，頁117上-下。

¹¹⁶ 如，文公九年經書「秦人來歸僖公、成風之襚」，成風為莊公之妾，僖公立，尊成風為夫人，《穀梁傳》即以「外之弗夫人」譏之，但《公羊》雖認為此處也含譏義，然所譏不同，即「兼之非禮」，《公羊》並不以尊成風為夫人為譏，故云「成風尊也」。可見二傳不同。

又如下例：

諸侯未踰年出朝會與不出會何稱？《春秋公羊》說云：諸侯未踰年不出境，在國中，稱子；以王事出，亦稱子。非王事而出會，同。安父位，不稱子。鄭伯伐許，未踰年以本爵，譏不予也。《左氏》說：諸侯未踰年，在國內稱子，以王事出則稱爵。詘於王事不敢伸其私恩，鄭伯伐許是也。謹案：《春秋》不得以家事辭王事，諸侯蕃衛之臣，雖未踰年，以王事稱爵是也。¹¹⁷

這是關於諸侯未踰年出朝會與不出會何稱的區別。據「質家右宗廟，文家右社稷」說，上例諸侯未踰年出朝會稱子，為重宗廟，係質家說。而《左傳》以為當稱爵，為重社稷，係文家說。文、質之分也導致褒貶的差異。¹¹⁸

又如上文《異義》曾提到關於約盟之別，《公羊》與《穀梁》認為古者不盟，許慎同《左傳》，認為於禮得盟。其間差異，也可歸為文質之別，即《公羊》、《穀梁》從質，而《左傳》從文。其間頗為曲折，說明如下：

桓公三年經書「齊侯、衛侯胥命于蒲」，《公羊傳》云：「胥命者何？相命也。何言乎相命？近正也。此其為近正奈何？古者不盟，結言而退。」可知《公羊》不贊成結盟。隱公元年《解詁》云：「凡書盟者，惡之也。為其約誓大甚，朋黨深背之，生患禍重。胥命于蒲，善近正是也。」¹¹⁹也是反對結盟。《公羊》所以反對結盟而認同結言，主要是強調諸侯邦交的守信原則。具體而言，古者結言，今時結盟，結言是言語上的約定，結盟則殺牲歃血，在約誓程度上，結盟重於結言。無論結言還是結盟，都要求各方遵守自身的承諾，即守信，故結言和結盟的核心內涵為守信的內心道德律。可以想見，從結言到結盟，約誓的儀式愈為隆重，而自覺守信的內心道德律卻愈發減弱，因為人們不再信賴對方能自覺守信，故需要隆重的結盟儀式來約束。所以，《公羊傳》云「古者不盟，結言而

¹¹⁷ 《五經異義疏證》，頁114下。

¹¹⁸ 以鄭伯伐許為例，僖公九年三月，宋桓公御說卒，夏，經書「公會宰周公、齊侯、宋子、衛侯、鄭伯、許男、曹伯于葵丘」，此為王事朝會，而經書「宋子」，正是未踰年君稱子之例。據此，成公四年三月，鄭襄公卒，同年，鄭悼公伐許，經書「鄭伯伐許」，是稱爵為貶。《解詁》云：「未踰年君稱伯者，時樂成君位，親自伐許，故如其意以著其惡。」（《十三經注疏》，下冊，頁2291下）在何休看來，鄭伯伐許，未踰年出師，顯然有違子道。但在許慎看來，鄭伯伐許之所以值得稱道，是因為體現了將王事置於家事之上的可貴觀念，即不以私廢公，不以卑廢尊，故未踰年得稱爵。

¹¹⁹ 見《十三經注疏》，下冊，頁2198上。

退」，並以此批判當下的結盟，其實正是看到古之結言在守信上有著更為自覺的道德約束力。這點，是質家據昨日道今日的表徵。

或許有人提出疑問，《左傳》也有據昨日道今日之例，而且《公羊》對於當下的結盟也非一概否定，即據今日道昨日。

關於前者，如文公十五年《左傳》云：「夏，曹伯來朝，禮也。諸侯五年再相朝，以修王命，古之制也。」是以古制釋曹伯來朝，正可謂據昨日道今日。但這一說法並不準確。曹伯於十一年來朝，十五年復來朝，合五年之數，故《左傳》以爲「諸侯五年再相朝以修王命」，但古制並無諸侯五年相朝之禮，《周禮·秋官·大行人》有「凡諸侯之邦交，歲相問，殷相聘，世相朝也」，只提及世相朝，非謂五年朝，又《禮記·王制》云：「諸侯之於天子也，比年一小聘，三年一大聘，五年一朝。」是指諸侯朝天子之禮，非謂諸侯相朝，故鄭玄云：「古者，據今而述前代之言。」¹²⁰ 由此可見，《左傳》所引古制，並非據昨日道今日，正是文家的據今日道昨日。更為重要的是，《公羊》據昨日道今日，是以昨日爲準而評判今日。但《左傳》引古制，有時卻以今日論昨日。文公元年經書「衛人伐晉」，《左傳》云：「衛孔達帥師伐晉，君子以爲古，古者越國而謀。」此處所引古制，並非褒獎衛師，而是譏貶衛師。衛伐晉雖合古道，然失事霸之禮，故經書「人」以寓貶意。杜預《注》云：「合古之道，而失今事霸主之禮，故國失其邑，身見執辱。」《正義》並引劉炫云：「春秋之時，天子微弱，霸主秉德刑以長諸侯，諸侯從時命以事霸主。大字小，小事大，所以相保持也。晉之與衛，小大不同，而恥於受屈，望以強獲免。明王在上，理在可然，度時之宜，則非善計。君子以爲合古之道，失當今之宜，亦不言其謀全非禮也。」¹²¹ 一方面提到合古之禮，另一方面提到從今之宜，可知《左傳》云「君子以爲古」，非以古制斷今制。而「從今之宜」的提出，正可謂據今日道今日。這點與《公羊》迥然有別。

至於後者，即《公羊》對當下的結盟並非一概否定，如隱公元年經書「公及邾婁儀父盟于昧」，《公羊傳》云：「曷爲稱字，褒之也。」又莊公十三年經書「公會齊侯盟于柯」，《公羊傳》云：「桓公之信著乎天下，自柯之盟始焉。」均是褒揚盟約之例，所謂結盟爲惡，在這些例子中並沒有得到貫徹，不過，如果

¹²⁰ 《十三經注疏》，下冊，頁1855上。

¹²¹ 同前書，下冊，頁1837中。

追究《公羊》褒獎結盟的緣由，則會發現，前例因於王魯，後例因於守信。王魯與孔子改制相關，而守信正是古者結言的精髓，故《公羊》對當下結盟的褒揚，並非據今日道昨日，恰恰是質家據昨日道今日的表現，特別是對柯之盟的讚揚，正是基於重守信的古代邦交原則。由此觀之，重結言，《公羊》、《穀梁》從質；重結盟，《左傳》從文。文、質之分，也導致褒貶之異。

以上例證足以表明在廖平以禮制分今、古的基礎上，應該引入對何休《公羊》禮的全面考察。至少在解釋能力上，何休《公羊》禮比〈王制〉更加圓融。也許有人會問，上文《穀梁》、《左傳》或主質，或主文，而《公羊》均主質家禮，這不是印證了廖平的今學主先王禮嗎？其實不然。文、質之稱，是基於制度的抽象命名，不能完全坐實於具體的朝代，殷、周固可稱質、文，然夏亦可稱文，虞舜可以稱質。所以，文質的制度性區分不能替代先王禮和周禮的年代學區分，先王禮中即包含了文、質。這其實也意味著，今、古學的禮制之分，不僅體現在周禮觀上，也體現在先王禮的觀念上，只是因為古學的先王禮觀念沒有確定的參照標準，故以何休《公羊》禮為據是較為穩妥的辦法。這並不是完全否定以先王禮和周禮區分今、古學的有效性，而是因此可獲得相對可靠的邏輯基礎，因為何休明確以反對古學作為自己的學術目標，以《公羊》禮為參照，在邏輯上最少疑問。不僅如此，以何休《公羊》禮作為考察的基點，還可引導人們思考周禮觀在今、古學禮制之分中的重要性。事實上，不僅漢代經學家之間對於周禮的認識不一致，就是同一個人對某些周禮的認識也模稜兩可，而漢代經學家對先王禮的認識又何嘗不是如此呢？上文《異義》中的禮制之分，其實就包含了今、古學在周禮和先王禮上的區別。然而，這些分歧的例證在《今古學考》中極少論及，究其原因，廖氏雖以禮制立論，但其著眼點在建國立官的「王制」上，故對《異義》中的具體禮制之分，置之勿論。由於《異義》所列舉的分歧涵蓋了諸多範圍，不單在「王制」上，如朱維錚先生提到，《異義》中的今、古學諸解釋，「自成體系，牽一髮而動全身」，¹²² 故尋求一種統攝的整體論觀念是探討其間分歧的必要前提。廖平提出了，但〈王制〉和《穀梁傳》的相互印證卻不能導致理想的解釋效果，故須另尋他途。按照《今古學考》的描述，《穀梁傳》之所以在廖平的《春秋》學中佔據重要地位，最關鍵的原因就是二伯制，但二伯制在《公羊傳》中也同樣出現，至於他所認定的《穀梁》之禮，如譏世卿、非下聘、惡盟

¹²² 朱維錚，《中國經學史十講》（上海：復旦大學出版社，2002），頁269。

等，《公羊》也有同義。至於曹以下爲卒正，卻無關整體的觀念架構。而且，《公羊》的改制說也應合著他的孔子晚年改制論。所有這些，都在邏輯上指向廖氏應選擇《公羊》而非《穀梁》。然而，他卻摒棄了《公羊》，其中的原因很可能是《公羊》的改制內涵與他的二伯說相矛盾，比如，《公羊》既以魯爲王，又怎能尊齊、晉爲二伯呢？《公羊》的三科九旨雖主改制，卻與他強調的建國立官頗多不符。所以，他一方面主張改制，主張《春秋》素王（這與《公羊》相通），另一方面又要反對三科九旨，反對王魯。有時，他以《穀梁》之義證明〈王制〉寓改制之意，其結果遠不如引用《公羊》更具說服力。¹²³一方面，他反對何休《公羊》學，另一方面，其代表作《古義疏》卻借助著《解詁》的體例。¹²⁴正因如此，他未能仔細考察《穀梁》和〈王制〉的矛盾，《古義疏》中對二者相矛盾的解釋並不充分（已見上）。這些問題也導致了他對史料的取捨與論證存在著問題，比如，爲了證明孔子改制多用殷禮的觀點，他引《禮記·中

¹²³ 如廖平《今古學考》，頁454下，以冢宰、司徒、司城爲殷之三公，並以此來證明〈王制〉爲《春秋》改制的體現。但考察文公八年經書「宋人殺其大夫司馬。宋司城來奔」，只有司馬、司城，並無冢宰，廖平以《周禮》之冢宰，合司馬、司城而爲三公，有自破其例之嫌。因爲，僖公九年經書「夏，公會宰周公、齊侯、宋子、衛侯、鄭伯、許男、曹伯于葵邱」，《穀梁傳》云「天子之宰，通于四海」，並未指明「宰」爲三公，范寧《注》云：「宰，天官冢宰，兼爲三公者，三公論道之官，無事於盟。冢宰掌建邦之六典，以佐王治邦國，故曰：通于四海。」是范《注》以《周禮》爲說，釋經文之「宰」爲《周禮》之冢宰。廖平繼范說，並以冢宰爲三公，同於《周禮》，而冢宰爲三公，在《穀梁傳》中找不到任何證據。廖平的解釋還不如引《公羊》存二王之後更爲可信。具體而言，周朝建立，故夏、新殷，宋國既有司馬、司城，乃殷制所存留，故可推測殷制當以司徒、司馬、司空爲三公。又《白虎通疏證》云：「〈曲禮〉天子建六官，先六太，曰太宰、太宗云云。天子之五官，曰司徒、司馬云云。鄭君以爲殷制，雖無明據，然太宰非貴卿，而止爲天官之屬，則與宋官名合。宋承殷制，其六卿之名，見於《左氏》文七年、十六年、昭二十二年、哀二十六年者，其目則曰右師、左師、司徒、司馬、司寇，無所謂冢宰也。唯成十六年，於六卿之外復有向、帶爲大宰，于司寇之下，其非上卿可知。則殷制冢宰爲天子之大夫明矣。」見《白虎通疏證》，上冊，頁42。由此也可知廖平以冢宰爲殷之三公，其說未洽。

¹²⁴ 何休在《解詁》中使用的解釋方式之一就是以經解傳，如隱公元年《公羊傳》云：「公何以不言即位？」《解詁》云：「據文公言即位也。」解「曷爲以官氏」云：「據石尚。」等等。此種解釋例法在《解詁》中比比皆是。其句式爲「據某某」。廖平在《古義疏》中也使用同樣的解經句式，如隱公元年《穀梁傳》云：「雖無事，必舉正月，謹始也。」《古義疏》云：「據餘年正月不繫事不書。」也是「據某某」句式。

庸》云「子曰：吾說夏禮，杞不足徵也。吾學殷禮，有宋存焉」證成其說，¹²⁵然而，《中庸》此句下還有「吾學周禮，今用之，吾從周」，顯然與孔子主用殷制之義反，而廖平省之。所有這些，都表徵著廖平以《穀梁》為說，以〈王制〉為先王禮而產生的邏輯問題。

總之，以何休《公羊》禮為參照座標，不僅可克服以〈王制〉或《穀梁》為今學禮所帶來的邏輯問題，而且還引導人們探究漢代經學家對於古代禮制的認識。由於經學家們對周禮和先王禮的理解各不相同，故今、古學的禮制之分，重要的不是歷史上的周禮或先王禮的真實面目如何，而是漢代經學家們心目中的周禮和先王禮如何。只有明瞭他們心目中的周禮或先王禮觀念，才能對今、古學禮制之分有清晰的判斷，這是《今古學考》已經開啓卻又未加詳論的主題。

七、結語

這麼說，並沒有否認廖平以禮制分今、古的意義，以及視《穀梁》為《春秋》別傳所包含的遠見卓識。比如，廖平指出《異義》中的師說有許多是經學家個人的附會，它使得人們不再拘泥於《異義》中各種煩瑣的師說，而著意於三傳禮制的分歧。¹²⁶又比如，歷代學者對於經文何以序許男於曹伯之上，幾乎不置一辭，清代《公羊》學者陳立以「曹伯」為衍文，¹²⁷也屬牽強，遠不如廖平以伯、子、男為通稱的解釋深刻。從經學史的角度看，《今古學考》的意義更在於

¹²⁵ 《今古學考》云：「然《中庸》云：『子曰：吾說夏禮，杞不足徵；吾學殷禮，有宋存焉。』是春秋時，夏以前禮制皆殘缺不可攷。大約孔子意在改制救弊，而虞樂、夏時以外多不可攷，故建國立官，多用殷制。」見《今古學考》，頁444下。

¹²⁶ 關於這點，近人劉咸炘在論述今文學之為學方法時，曾對廖平《今古學考》頗為推許，《經今文學論》云：「其《今古學考》有曰：弟子大義，經師推衍，乃有是非異致。揆之于初，無此分別，種種附會，都非原旨。又曰：漢人今古之說，出於明文者少，出於推例者多，後師附會多於先師。此論甚慎。故其所考，純據許慎《五經異義》，謂今學止〈王制〉、《春秋》，古學止《周禮》、《國語》、《左傳》、《孝經》。至於《易》、《書》、《詩》、《論語》，皆出推說。《戴記》則今、古雜。今學禮制有損益古學，有因仍古學。《公羊》有改今從古，《左傳》有改古從今。《左傳》不同《周官》，孟、荀時有古說，《異義》亦有混今古者。此雖尚多疏失，要慎嚴而不濫。雖亦主比例推補，然知說之交互、分別為難，未嘗強通概論也。」見劉咸炘，《經今文學論》，收入氏著，《推十書》（成都：成都古籍書店影印，1996），第1冊，頁111下-112上。

¹²⁷ 陳立，《公羊義疏》，收入《續修四庫全書·經部·春秋類》，第130冊，頁211下。

開啓了討論兩漢今、古學之爭的知識學傾向。自劉逢祿《左氏春秋考證》始，今、古學的討論總不免和王莽政權聯繫一起。至二十世紀三〇年代，「古史辨」同人在討論今、古文學問題時，依然沿襲此討論框架。顧頡剛就認為，「所謂古學，何嘗是真的古學，只不過是王莽所需要之學，劉歆所認為應行提倡之學而已。康長素先生以『新學僞經』名書，這是很不錯的」。¹²⁸ 錢玄同也提到自己「篤信『古文經爲劉歆所僞造』之說，認為康崔兩君推翻僞古的著作在考證學上的價值，較閻若璩的《尚書古文疏證》猶遠過之」。¹²⁹ 正因為認定劉歆僞竄古文學以佐莽政，所以，陰陽五行說就得到特別的重視，¹³⁰ 至於今、古學之爭在知識學的表現卻不在其論述之列。顧頡剛曾據許慎《異義》而列舉今、古學之分的十一項內容，如九族、婚嫁等，並認為「惟一辦法，是細心分析這些材料，再儘量拿別種材料做比較研究」，¹³¹ 但結果卻未訴諸研究實踐。胡適在給錢穆的信中曾提到廖平「《今古學考》的態度可算是平允，但康有爲的《僞經考》便走上了偏激的成見一路。崔譔甫的《史記探源》更偏激了」，¹³² 在某種意義上不妨視爲對「古史辨」繼承劉逢祿、康有爲等人的一種糾正。可是，當時的學術實踐並未照著胡的思路。顧頡剛就提到，廖平的「《今古學考》把今學和古學的界限分得清清楚楚，……因爲他的話好像公平，所以這書風行一時。其實全不是這麼一回事」。¹³³ 至於錢穆，他的研究特色在於以史學治經學（觀其《劉向歆父子年譜》可知），也未能觸及經義之分的更細緻層面。真正能夠在廖平基礎上有相當突破的是劉師培。劉氏對《左傳》、《周禮》的研究不僅突破經學與政治相關聯的框架，而且在客觀上也突破今、古學對立的框架。然而，或許因爲四世家

¹²⁸ 顧頡剛，〈五德終始說下的政治和歷史〉，收入《古史辨》（上海：上海古籍出版社，1982），第5冊，頁534。

¹²⁹ 錢玄同，〈重論經今古文學問題〉，收入《古史辨》，第5冊，頁24。

¹³⁰ 如劉節致顧頡剛信提到，「談今古學，深知其癥結在陰陽五行災異讖緯說之不同，其次爲制度名物之異；至於文字詁訓之乖違，其實皆同聲假借之故，無所謂今古文之分也。」（〈論今古學書〉，收入《古史辨》，第5冊，頁640）而顧頡剛也提到，此書下編「討論的是漢代今古文學的學理問題中的一個（也許是今古文學的中心問題）——陰陽五行問題。」（〈古史辨第五冊自序〉，見《古史辨》，第5冊，頁2）此處顧氏持假設口氣，但在後文有關五德終始和王莽政治的關聯性描述，此種假設語氣頗轉爲肯定。見《古史辨》，第5冊，頁15-16。

¹³¹ 顧頡剛，〈古史辨第五冊自序〉，頁18-20。

¹³² 胡適，〈論秦時及《周官》書〉，收入《古史辨》，第5冊，頁637。

¹³³ 顧頡剛，〈古史辨第五冊自序〉，頁4-5。

傳《左氏》學，劉師培雖已注意到經學家對於三代禮制的不同認識，卻不以何休《公羊》禮為討論今、古學之分的主要參照座標。由此可見，今、古學之分的知識學傾向因各種原因未能得到最充分的展開。而今，當時間將附著在今、古學之爭上的政治關懷或學術門戶等諸因素蕩滌殆盡，人們就有條件重新從事知識學的研討：今、古學的禮制之分是否有效？其中是否有統攝的區分依據？等等。對此類問題的回答還將見仁見智，但超越經學與政治關聯的框架，而探求知識學的差異，卻是值得人們深思的問題。而這恰恰彰顯了廖平《今古學考》的創見及歷史價值所在。

（本文於民國九十四年八月十八日通過刊登）

後記

衷心感謝二位匿名審查人認真而富有創見的審查意見，值本文刊發之際，謹誌以示不忘。

引用書目

一、傳統文獻

- 《五經異義提要》，收入《文淵閣四庫全書·經部·五經總義類》，臺北：臺灣商務印書館影印，1986，第182冊。
- 皮錫瑞，《王制箋》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社影印，1995，《經部·禮類》，第107冊。
- 皮錫瑞，《駁五經異義疏證》，收入《續修四庫全書·經部·群經總義類》，第171冊。
- 朱大韶，《春秋傳禮徵》，收入《續修四庫全書·經部·春秋類》，第131冊。
- 李耀先編，《廖平選集》，成都：巴蜀書社，1998。
- 阮元校刻，《十三經注疏》，杭州：浙江古籍出版社，1998。
- 俞樾，《達齋叢說》，收入《皇清經解續編》，上海：上海書店影印南菁書院本，1988。
- 段玉裁，《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988。
- 范曄，《後漢書》，北京：中華書局，1965。
- 陳立，《公羊義疏》，收入《續修四庫全書·經部·春秋類》，第130冊。
- 陳立撰，吳則虞點校，《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994。
- 陳壽祺，《五經異義疏證》，收入《續修四庫全書·經部·群經總義類》，第171冊。
- 廖平，《今古學考》，收入《續修四庫全書·經部·群經總義類》，第179冊。
- 廖平，《何氏公羊解詁三十論》，收入《續修四庫全書·經部·春秋類》，第131冊。
- 廖平，《重訂穀梁春秋經傳古義疏》，收入《續修四庫全書·經部·春秋類》，第133冊。簡稱《古義疏》。
- 劉師培，《劉申叔遺書》，南京：江蘇古籍出版社，1997。
- 劉逢祿，《春秋公羊何氏釋例》，收入《續修四庫全書·經部·春秋類》，第129冊。
- 劉逢祿，《劉禮部集》，收入《續修四庫全書·集部·別集類》，第1501冊。
- 蘇輿撰，鐘哲點校，《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1992。

二、近人論著

丁亞傑

2002 《清末民初公羊學研究》，臺北：萬卷樓圖書有限公司。

朱維鈞

2002 《中國經學史十講》，上海：復旦大學出版社。

李源澄

1935 〈白虎通義五經異義辯證〉，《學術世界》1.7：12-18。

李學勤

1996 〈《今古學考》與《五經異義》〉，收入氏著，《古文獻叢論》，上海：上海遠東出版社。

胡適

1982 〈論秦時及《周官》書〉，收入《古史辨》，上海：上海古籍出版社，第5冊。

郅積意

2003 〈漢代《春秋》學中的朝聘禮之爭〉，《福州大學學報》（哲社版）2003.2：45-52。

陳其泰

1997 《清代公羊學》，北京：東方出版社。

陳德述、黃開國、蔡方鹿

1987 《廖平學術思想研究》，成都：四川省社會科學院出版社。

黃復山

2000 《東漢讖緯學新探》，臺北：學生書局。

黃開國

1993 《廖平評傳》，南昌：百花洲文藝出版社。

黃彰健

1980 〈經今古文學問題新論（中篇之二）〉，《大陸雜誌》60.2：64-87。

廖幼平編

1985 《廖季平年譜》，成都：巴蜀書社。

趙伯雄

2004 《春秋學史》，濟南：山東教育出版社。

劉咸炘

1996 〈經今文學論〉，收入氏著，《推十書》，成都：成都古籍書店影印。

劉節

1982 〈論今古學書〉，收入《古史辨》，第5冊。

邵積意

錢玄同

1982 〈重論經今古文學問題〉，收入《古史辨》，第5冊。

顧頡剛

1982a 〈古史辨第五冊自序〉，見《古史辨》，第5冊。

1982b 〈五德終始說下的政治和歷史〉，收入《古史辨》，第5冊。

Distinguishing the Ritual Systems of the Han Dynasty's Old and New Texts: Liao Ping's *Jin Gu Xue Kao* as a Focus for Discussion

Jiyi Gao

Department of Chinese, Peking University

In *Jin Gu Xue Kao* 今古學考, modern scholar Liao Ping views the essential difference between the New Text and the Old Text of the Han Dynasty as a question of ritual system: the New Text emphasizes the ritual system of the ancient sage sovereigns, while the Old Text emphasizes the Rites of Zhou. In addition, Liao uses *Wangzhi* 王制 and *Zhouli* 周禮 as the general principle for the New and Old Texts respectively. This understanding is based on Liao's research of Xu Shen's explication of *Differences between the Five Classics* 五經異義, *Guliangzhuan* 穀梁傳, and *Wangzhi*, and has greatly influenced the study of Confucian classics of later generations. However, Liao Ping's view of *Guliangzhuan* as unofficial commentaries of *Chunqiu* 春秋, the book on Confucian reforms, and theories about *Wangzhi* contain various logical problems, the main reason being that He Xiu's *Gongyang* 公羊 rites are not viewed as representative of the New Text ritual rites. This paper compares *Jin Gu Xue Kao*, Xu Shen's *Differences between the Five Classics* and He Xiu's *Gongyang* rites. On one hand, the author believes that Liao Ping's use of ritual forms to distinguish between the Old and New Texts is profoundly original. On the other hand, the author also believes that the distinction between the ritual forms of the Old and New Texts is not merely that the New Text emphasizes the rites of the ancient sovereigns while the Old Text emphasizes the Rites of Zhou: the New Text also emphasizes the Rites of Zhou. The distinction between the Old and New Texts concerning their views on the Rites of Zhou is a phenomenon which must not be overlooked. Furthermore, using the *Gongyang* rites as a foundation, this article re-analyzes Xu Shen's *Differences between the Five Classics*, clearly indicating that the Old and New Text studies should use He Xiu's *Gongyang* rites as textual evidence. Finally, this article explores how the Old and New Text scholars of the Han Dynasty viewed the ritual system of the ancient sage sovereigns and the Rites of Zhou. This approach opens a new path for understanding the essential differences between the Old and New Text studies of the Han Dynasty.

Keywords: Liao Ping, *Jin Gu Xue Kao* 今古學考, New Texts, Old Texts, the ritual system