

鵝湖學誌

第七十期

東方人文學術研究基金會

鵝湖學誌

第二〇二三年六月期

**LEGEIN SEMI-ANNUAL JOURNAL**

**Studies in Chinese Philosophy and Western Thought**

No.70

June 2023

**General Papers**

Sun, Chih-Wen

Interpretation on Tian Yu's Thinking of Rites in the Perspective of Zhu Xi's Learning

Chan, Wing-Cheuk

Time in Wang Fuzhi's Philosophy of History

Tang, Man-To

Subjectivity and Cultivation: On Mou Zongsan's critiques of Søren Kierkegaard's philosophy

**Discussion Papers**

Wong, Wai-Ying

The Practicality of Confucianism Articulated by Mou Zongsan: With Reference to Tenenbaum's Conception of Practical Philosophy

鵝湖學誌

第七十期

東方人文學術研究基金會

鵝湖學誌

第二〇二三年六月期

**LEGEIN SEMI-ANNUAL JOURNAL**

**Studies in Chinese Philosophy and Western Thought**

No.70

June 2023

**General Papers**

Sun, Chih-Wen

Interpretation on Tian Yu's Thinking of Rites in the Perspective of Zhu Xi's Learning

Chan, Wing-Cheuk

Time in Wang Fuzhi's Philosophy of History

Tang, Man-To

Subjectivity and Cultivation: On Mou Zongsan's critiques of Søren Kierkegaard's philosophy

**Discussion Papers**

Wong, Wai-Ying

The Practicality of Confucianism Articulated by Mou Zongsan: With Reference to Tenenbaum's Conception of Practical Philosophy

□作者簡介□

□孫致文：國立中央大學中國文學系  
副教授

□陳榮灼：加拿大 Brock 大學哲學系  
榮譽退休教授

□鄧文韜：中山大學（珠海）哲學系  
「百人計畫」助理教授

□黃慧英：玄奘大學宗教與文化學系  
漢學研究中心副研究員

# 一般論文

# 朱子學視域下的艮齋禮學 思想詮釋

孫致文

## Interpretation on Tian Yu's Thinking of Rites in the Perspective of Zhu Xi's Learning

by  
Sun, Chih-Wen

關鍵字：田愚、艮齋、朱熹、禮學、艮齋先生禮說、  
東亞儒學

Keywords: Tian Yu, Ganjae, *The Collection of Ganjae's  
theory of Li*, Zhu Xi, Joseon Confucianism

### 摘要

本文以田愚（艮齋，1841-1922）《艮齋先生禮說》的禮說為研究對象，嘗試詮釋艮齋的禮學見解。本文發現，即便朝鮮儒學史上，艮齋的禮學成就未必最為特出，但他的論點充分展現了朱子的影響：不僅通曉朱子對個別禮制、禮儀的看法，更準確掌握了朱子思想中「禮」的精義。另一方面，由於艮齋熟讀朱子著作，因此能以朱子的用詞、行事為說禮的依憑。當《家禮》與《儀禮》經傳有不合時，艮齋能客觀分析得失，展現了對經典的優先尊重。此外，艮齋等朝鮮儒者對賈公彥《儀禮疏》的評析，明顯是在朱子禮學主張的指引下進行，與中土學者的治學進路不同。即便「禮學」不是艮齋學術的重點，但他身處 19 世紀至 20 世紀的交匯點，甚至可說是東亞朱子學的殿軍；對其禮學思想的探討不僅有助於更全面理解韓國儒學史，更對東亞朱子學研究有重要的意義。

### Abstract

This article focuses on the study of the ritual philosophy of Tian Yu (Ganjae, 1841-1922), based on "*The Collection of Ganjae's theory of Li*" to interpret Tian Yu's ritualistic thinking. Although Tian Yu's achievements in ritual studies may not be the most outstanding in the history of Joseon Confucianism, this article finds that his arguments fully demonstrate the influence of Zhu Xi (1130-1200). He not only understood Zhu Xi's views on individual rituals and etiquette but also accurately grasped the essence of "ritual" in Zhu Xi's thoughts.

On the other hand, because Tian Yu was well-versed in Zhu Xi's works, he could use Zhu Xi's terminology and behavior as a basis for discussing ritual. When the classics of "*jia li*" (*Family Rituals*) and "*I-li*" (*Book of Etiquette and Ceremonial*) were inconsistent, Tian Yu was able to objectively analyze the gains and losses, demonstrating the principle of prioritizing the respect for the classics. In addition, Tian Yu and other Joseon Confucian scholars' evaluation of Jia Gongyan's "*Yili shu*" (*Sub-commentaries of Yili*) was clearly guided by Zhu Xi's ritualistic advocacy, which differs from the scholarly approach of Chinese scholars.

Although "ritual studies" was not the focus of Tian Yu's scholarship, he was at the intersection of the 19th and 20th centuries and could even be considered the last of the East Asian Zhu Xi scholars. Exploring his ritualistic thinking not only helps to better understand the history of Joseon Confucianism but also has significant implications for the study of East Asian Zhu Xi scholarship.

## 一·前言

田愚（良齋，1841-1922）是朝鮮王朝晚期的重要學者，學界對其思想的研究，已有豐碩的成果；其中，良齋提出的「性師心弟」的主張，更樹立了他在東亞朱子學中「後勁」的不朽地位<sup>1</sup>。朱子學對後世的啟發，除了「理學」外，「禮學」對朝鮮的影響更為顯著；良齋雖然沒有專研《禮學》的著作，但其弟子將良齋文集中涉及「禮」的篇章裒集成冊，並按冠昏禮、通禮、喪禮、祭禮、國禮的分類編定成《良齋先生禮說》<sup>2</sup>。此書之中，良齋專論禮學的篇章較少，多數是他與時人、門人往來問答的書信。<sup>3</sup>又或許因為良齋之前已有多位學者注釋、闡發朱熹《家禮》<sup>4</sup>，且又因朝鮮晚期已不再

\* 本文係奉韓國梁承武教授（韓國中央大學校榮休教授，曾任韓國儒教學會會長、韓國東洋哲學會會長、良齋學會會長）之命撰寫，以〈良齋禮學思想詮釋——以四禮說對朱熹觀點的受容為中心〉為題於 2021 年度「良齋學國際學術會議」（2021 年 10 月 23 日 24 日於韓國全州全北大學召開）發表。受疫情影響未能親自與會，由韓國學中央研究院金玟博士譯為韓文並代為宣讀，金玟博士並提出諸多寶貴意見。修訂稿又承兩位學刊審查者細心指正。謹向梁教授、金博士暨兩位審查者致謝。

<sup>1</sup> 晚近對此論題的分析與評價，可參看楊祖漢〈從「心本於性」看韓儒田良齋的儒家人文關懷〉一文，《當代儒學研究》第 29 期（2020 年 12 月），頁 87-114。

<sup>2</sup> 本文引用田愚《良齋先生禮說》，以《韓國禮學叢書》（慶星大學校韓國學研究所編，釜山：民族文化出版社，2011 年）冊 98 影本為據，下文不另說明。

<sup>3</sup> 關於朝鮮禮學著作的類型，可參見彭衛民《〈韓國禮學叢書〉所見朝鮮王朝禮書》（《書目文獻季刊》，47 卷 3 期，2013 年 12 月）；此文又收入彭著《朱熹〈家禮〉思想的朝鮮化》（成都：巴蜀書社，2019 年）一書頁 159-209。

<sup>4</sup> 朱熹《家禮》對朝鮮學術的影響，除前引彭衛民著作外，又可參考韓國學者盧仁淑《朱子家禮與韓國之禮學》（北京：人民文學出版社，2000 年）一

發生激烈的「禮訟」<sup>5</sup>，《良齋先生禮說》中論及的問題，往往只是生活儀節的討論，或是對先正禮說的闡發，較難見得田愚個人的禮學體系。或正因此，當代學者論及朝鮮時代禮學時，幾乎未見專文討論良齋的禮學思想<sup>6</sup>。據筆者有限的見聞，通論韓國儒學的著作中，甚至未曾對良齋禮學稍加著墨<sup>7</sup>。即便「禮學」不是良齋學術的重點，但他身處 19 世紀至 20 世紀的交匯點，甚至可說是東亞朱子學的殿軍；其禮學思想的探討，實有兩重意義：一可視為朱子禮學在東亞的回眸<sup>8</sup>，二則可視為朝鮮禮學的總結。

一如良齋之前的朝鮮學者，無論詮解儒家經典，或是議論國制、生活禮儀，朱熹的著作（包括文集、《家語》、語錄等）都是重要的參考。良齋禮說中，引用朱子著作之處甚多，且大多作為說禮的正面依循；這類例子，實在不必一一

書。

<sup>5</sup> 關於朝鮮時代因王位繼承而引發的「禮訟」，可參看彭林《中國禮學在古代朝鮮的播遷》（增訂再版，桂林：廣西師範大學出版社，2020 年）第七章〈朝鮮時代的禮訟與君統、宗法諸問題〉一文。

<sup>6</sup> 討論良齋禮學的論文不多，如解光宇、解立〈論朱熹與田愚的宗法思想〉（合肥：合肥學院學報，25 卷 4 期，2008 年 7 月），據日本學者吾妻重二〈儒教儀禮研究的現狀與課題〉（收入氏著《愛敬與儀章：東亞視域中的《朱子家禮》》，吳震等譯，上海：上海古籍出版社，2021 年）一文羅列的韓文研究成果而言，專論良齋禮學的論著實也未見。

<sup>7</sup> 如韓國學者尹絲淳著、邢麗菊、唐豔譯《韓國儒學史——韓國儒學的特殊性》（北京：人民出版社，2017 年），第四章雖專論〈禮學時代的兩種實學思維（17 世紀—18 世紀初期）〉，但其後於 19 世紀至 20 世紀儒學思想的討論中，並未提及田愚。

<sup>8</sup> 姜智恩《朝鮮儒學史の再定位——十七世紀東アジアから考える》（《被誤讀的儒學史：國家存亡關頭的思想，十七世紀朝鮮儒學新論》，蔣薰誼中譯，臺北：聯經出版公司，2020 年），極力辨清十七世紀朝鮮儒者對朱熹觀點的理解與質疑，對本文頗有啟發。

標舉。本文特別留意的是，良齋援引了朱子的言行與治禮體例，間接展現朱子禮學對他的影響。另一方面，猶如前文所言，良齋討論的禮學問題，未必由他首先提出；在《良齋先生禮說》中，隨處可見引用朝鮮先正的觀點。對此，本文盡力勾稽，從良齋承繼的前輩學者著作中找到相關論述，再導出良齋對朱子觀點的受容。以下，即據《良齋先生禮說》一書，嘗試詮釋良齋議禮的實例<sup>9</sup>，探究良齋的禮學思想。

## 二·援朱子治禮之例為方針

即便未明引朱子言論，良齋禮說仍不時顯現契合於朱子禮學的論點。如良齋〈與全用敬〉論及「喪者有樂」問題時，即見精闢之論：

宰我欲喪暮而止，恐三年之久，禮樂崩壞爾；然孝子專心致哀盡禮，即存養已熟，異日習禮樂，不更易為力乎？且喪雖凶事，禮即在矣。至於樂，全無交涉，然和者樂之所由生也，喪者不為樂，第於樂之本無時不從事。何以言之？哀之盡分、禮之得中，皆樂之本也。是宜詳審而使之無過、不及之失可也。宰我欲致察於禮樂之末，而不顧夫禮樂之本之亡也，豈不誤哉？<sup>10</sup>

良齋留意到「禮樂」的外在義（末）與內在義（本），認為宰

<sup>9</sup> 《良齋先生禮說》時，雖採冠、昏、喪、祭四禮的綱目，但良齋弟子輯得的資料實以喪、祭為主，且又以討論宗法、喪禮、喪服最詳。本文取以分析之例，著重於良齋禮學與朱熹禮學的關係，並不刻意遍求於四禮。

<sup>10</sup> 田愚〈與全用敬〉，《良齋先生禮說》卷四，頁二十下—二~上。

我「三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩」是僅就「禮樂之末」而言。其實，「喪禮」之為「禮」，本不待言；三年喪期中，雖不能實踐各類的「禮」，但也不應說是「不為禮」。至於「樂」，即便不能演奏，但「哀之盡分，樂之得中，皆樂之本也」，因而也不能說是「不為樂」。換言之，篤守「三年喪」，實即禮（兼本末）、樂（本）的表現。再進一步說，良齋認為服喪期間，「專心致哀」即是「盡禮」（也應即是「存樂」），三年「存養」工夫已熟，則於喪期後更易於學習禮樂。據此，良齋的觀念中，「守喪」仍不廢「存養」之功，即便不能體現外在意義的禮樂活動，卻仍具體展現禮樂的內在義涵。而此內在義的禮樂，確實也是朱熹所特別重視的。《朱子語類》：

若人而不仁，空有那周旋百拜，鏗鏘鼓舞，許多勞攘，當不得那禮樂。<sup>11</sup>

又說：

禮是恭敬底物事，爾心中自不恭敬，外面空做許多般模樣；樂是和樂底物事，爾心中自不和樂，外面強做和樂，也不得。心裏不恁地，外面強做，終是有差失。縱饒做得不差失，也只表裏不相應，也不是禮樂。<sup>12</sup>

禮樂的表現，固然必須發而在外，朱子也並非否定禮樂的實踐，但更重視表裡相應；然而，禮樂的外在表現容易被察

<sup>11</sup> 《朱子語類》卷二五，〈論語七·八份篇〉，呂燾錄。王星賢點校本（北京：中華書局，1986年）冊二，頁604。

<sup>12</sup> 《朱子語類》卷二五，〈論語七·八份篇〉，王星賢點校本冊二，頁605。

視，內在本質，則被往往被忽略。因此朱子又強調：「禮樂者，皆天理之自然。節文也是天理自然有底，和樂也是天理自然有底。……所謂禮樂，只要合得天理之自然，則無不可行也。」<sup>13</sup>「節文」之後的「和樂」，豈不便是良齋所謂「詳審而使之無過、不及之失」？即使未引朱子一言，但良齋討論「三年喪」的問題時，充分體現了朱子的禮樂主張。

正由於良齋深契朱子禮義，因此，當禮書缺載而朱子著作中又未見明確指引時，良齋仍能援用朱子治禮之例為方針，為自己推敲出的禮制找到較堅強的理據。例如，喪禮中「襲」的儀節，是在初喪之時、小斂之前，為死者沐浴、飯含後，為死者穿上三套衣服，並以「幘目」覆面、以「握手」裹覆雙手，再套入一個名為「冒」的囊袋中。按《儀禮·士喪禮》的記載，在這一儀節中，因不方便為死者戴上「冠」，因此以「掩」代替。鄭玄在《儀禮注》中只簡要地說「掩，裹首也。析其末，為將結於頤下，又還結於項巾」，<sup>14</sup>未詳述其形制。至於《朱子家禮》，也未見「掩」的相關記述。即便如此，後人都知道「掩」是用以代「冠」的。田良與宋晦卿往來的書信中，曾討論「襲用布冠」的問題；宋晦卿據朝鮮學者李宜朝（1727-1805）《家禮增解》一書提出疑問：

人死不冠，本以磊嵬難安；則今擬布帛軟冠，如委貌、緇布

<sup>13</sup> 《朱子語類》卷八七，〈禮四·小戴禮〉，呂燾錄。王星賢點校本冊六，頁2253。

<sup>14</sup> 以上參見鄭玄注、賈公彥疏《儀禮注疏》（王輝整理，上海：上海古籍出版社，2008年），頁1058-1064、1076-1082。

冠之屬，則無鐵腳虛簷不妥帖之慮，如何？<sup>15</sup>

宋氏之意，「襲」時只用布帛作的軟冠，不用日常「鐵腳虛簷」的冠帽形式，避免高聳影響入斂。良齋回信中則指出：

所教詳悉有據，何敢復有他言。但幅巾既非古制，「掩」亦恐與禮服不相稱，故欲依晦翁論神主尺度「得一書為據」之訓，擬用公西華治師喪之禮，以布為冠而用之，或不至大得罪於禮家否。<sup>16</sup>

「得一書之據」一語見於朱熹〈答胡伯量〉書，原是朱子回答胡伯量關於製作木主所用量尺的問題。胡氏之問提及朱子曾主張以司馬光（溫公）「三司布帛尺」為據，但「不知其制長短如何？」朱子答書中說，因「溫公有一小圖刻石，偶尋不見」，因而「但得一書為據足矣，不必屑屑較計，不比聲律有高下之差也。」<sup>17</sup>此例之中，「得一書為據」雖可視作朱子考禮、議禮的最低限度要求，但不應忽略其後「不比聲律有高下之差」的附帶條件。亦即，製作木主的度量尺，在朱子觀點中影響不大，因此只要有任何一筆文獻為據即可。良齋答宋晦卿「幅巾為冠」的問題時，雖認為「非古制」，但《孔子家語》記載公西赤（即公西華）操辦孔子之喪殯葬之事，襲時為夫子「冠章甫之冠」<sup>18</sup>，便足可引為「一書之據」，而

<sup>15</sup> 田愚〈答宋晦卿〉，《良齋先生禮說》，卷二，頁五四上。

<sup>16</sup> 田愚〈答宋晦卿〉，《良齋先生禮說》，卷二，頁五四上~下。

<sup>17</sup> 朱熹〈答胡伯量〉，《晦庵先生朱文公文集》卷六十三，《朱子全書》冊23，頁3045。

<sup>18</sup> 參見《孔子家語·終記解第四十》，楊朝明、宋立林主編《孔子家語通解》（濟南：齊魯書社，2009年），頁465。

不致「得罪於禮家」。

《禮記·禮運》云禮「可以義起」<sup>19</sup>，但後人以「義」制禮確實難有依準。良齋於此例，不僅以《孔子家語》「公西華治師喪之禮」為義，又兼以朱子「得一書為據」之義，可說充分掌握「禮以義起」的妙處。

### 三·據朱子行事、詞例以議禮

朝鮮時期的儒者，不僅熟讀《家禮》，對《朱子大全》、《語錄》的內容更是瞭若指掌。良齋不但據朱子之意以理解禮典、辨析禮制，也據朱子行事之意為導正風俗的準則。如，良齋對朝鮮士族「受賄嫁女」的批評，即援引朱子的行事為準；良齋〈與金熙鎮〉「稱以士族受賄嫁女者有罰」說：

近聞吾黨中乃有嫁女而納貨者，此是齋戒之風，宜擯斥而不齒。昔趙相汝愚有「昏家典庫」事，晦翁移書切責，至有「天下之士將以夷虜之道疑於門下而不入其鄉」之語。此見聖賢篤於友誼之風，幸望以此意徧告近郡學侶也。昔有高士以布裳、木屐嫁女者，此雖似太儉，其視號為為學而從夷者，豈非天淵之懸耶？<sup>20</sup>

良齋所述之事，本於朱子文集中〈與趙帥書〉<sup>21</sup>，朱子信中對時任福建安撫使的趙汝愚直言：「不審高明以近日所處劉家典

<sup>19</sup> 鄭玄注、孔穎達疏《禮記注疏》（呂友仁整理，上海：上海古籍出版社，2008年），頁943。

<sup>20</sup> 田愚〈與金熙鎮〉，《良齋先生禮說》，卷一，頁七上。

<sup>21</sup> 朱熹〈與趙帥書〉（熹衰病之餘），《晦庵先生朱文公文集》卷二七，《朱子全書》冊21，頁1192-1193。

庫事為如何？若熹鄙見，則竊以為甚不類門下平日之舉措也。鄉里自此旬月以來，閭巷聚談，有識竊歎，下至三尺子亦皆憤然有不平之氣。」發生於趙汝愚門下與典當財物有關的「劉家典庫事」，引起鄉里議論，朱子不但認為不應發生於趙氏門下，更於信中勸諫：「行迷雖遠，尚乃改圖，以全素節，以息流議」，甚且擔心「如其不然，則天下之士將以夷虜之道疑於門下而不入其鄉」。此事詳情於信中雖不可知，但由書札所見，必是朱子認為不合正道且動見觀瞻之事。良齋援引此信札時，改「劉家典庫」為「昏家典庫」不知有何根據<sup>22</sup>，但顯然是將朱子書信的內容，理解為批評婚嫁時典當物品以備聘禮之事。良齋以「齋戒之風，宜擯斥而不齒」批評當時士族「嫁女而納貨」習俗，與朱子致趙汝愚信札的評判立場相同。宋代學者對當時婚嫁索討嫁裝、聘金的習俗，確實有強烈批評；如司馬光《書儀》於「親迎」一節下就說：「今世俗貪鄙者，將娶婦，先問資裝之厚薄；將嫁女，先問聘財之多少。……是乃駟僮鬻奴賣婢之法，豈得謂之士大夫婚姻哉？」<sup>23</sup>朱子《家禮》「親迎」一節下，也完整引錄了《書儀》這段文句。良齋想必是基於對《家禮》的熟稔，對〈與趙帥書〉作了如上的聯想。再者，不僅循朱子的主張批評「嫁女而納貨」習俗，良齋更藉朱子「聖賢篤於友誼之風」的行事，勉勵學友「以此意徧告近郡學侶」。由此例正可見，

<sup>22</sup> 不僅前人所編朱子年譜之類著作未見考述此事，即便是近時顧宏義編撰的《朱熹師友門人往還書札彙編》（上海：上海古籍出版社，2017年），於引錄朱熹此通〈與趙帥書〉後，案語中也只說「書中所云『劉家典庫事』未詳」（冊六，頁3452）。

<sup>23</sup> 司馬光《司馬氏書儀》（張煥君校點，收入《儒藏》精華編冊73，北京：北京大學出版社，2012年），頁25-26。



良齋所受朱子的禮學影響，不僅在儀式、制度的依循，更展現於禮的實踐態度，與士族移易風俗所應承擔的職志。

對朱子禮學重視，常可見於良齋等朝鮮學者對朱子著作一字、一句的體察。當議論禮儀或辨析禮學爭議時，學者往往可以從朱子著成中撿出關鍵的字詞，作為推敲禮制、禮義的依憑。良齋著作中頗有此類實例，其間對朱子之說也有精微的辨析，值得留意。

### (一) 「孤子不出後」討論

議「孤子不出後」問題時，良齋屢援朱子稱許潘時<sup>24</sup>之事為例；如〈歸宗疑義〉一文中說：

潘時以親歿無所受命，辭為叔父後，則朱夫子大書特書以為後世為人子者之法。<sup>25</sup>

又於〈答林炳志〉書信中強調：

孤子不出後，自是天理人倫之至。……潘時既孤，叔父欲使後已，以親歿無所受命辭。朱子特書之以為後世法。<sup>26</sup>

其實，朱子雖然在為潘時（字德鄜，其父名良佐，叔父名良貴）所作墓誌銘提及不為叔父後的事，卻未見「大書特書」的筆法，也未見「以為後世法」的文詞<sup>27</sup>。良齋藉在揭舉「孤

<sup>24</sup> 「潘時」，《良齋先生禮說》刻本誤作「潘時」，以下逕改，不另出校。

<sup>25</sup> 田愚〈歸宗疑義〉，《良齋先生禮說》，卷一，頁二三上。

<sup>26</sup> 田愚〈答林炳志〉，《良齋先生禮說》，卷一，頁二五下。

<sup>27</sup> 此墓誌銘中僅言「既孤，中書公愛而收教之，欲使後已，公以親沒無所受命辭」。參見朱熹〈直顯謨閣潘公墓誌銘〉，《晦庵先生朱文公文集》卷九十四，

子不出後」的主張時，與其說是舉潘時之事為楷模，不如說是藉朱子之語而為後世法程。

### (二) 「繼母兄弟稱舅否」的討論

雖然屢屢以朱熹著作、言行為議禮、行禮的標準，但良齋並不以「捕風捉影」的方式高抬朱子之說為範式。以是否稱繼母的兄弟為「舅」為例，在傳世的朱子著作或語錄中，並未明確論及；良齋與時人察覺《朱子大全》確實有稱他人繼母兄弟為「舅」的文例，但這種親屬關係的認定，良齋終究認為不妥。良齋〈答鄭憲泰〉論「繼母兄弟稱舅否」說：

禮經不為前後母黨立服，以其無祖、舅之實也。既無祖、舅之實，安得行祖、舅之服，亦安得有祖、舅之稱乎？若使此子稱祖、舅而服小功，則為之祖、舅者亦當稱此子為外孫、為甥，而行功總之制矣。此為何等名義？不如從禮之正、用情之摯，為兩行不悖而可以垂法於萬世也。

近世有據《朱子大全》何、石二誌，稱繼母兄弟為舅之文，以為生當稱親、死當無服者；此或可遵，而終是情勝，未可為典禮也。（原注：說見沙溪答同春、梅山答全齋書。）<sup>28</sup>

在議論此問題時，良齋間接引述了前輩學者金長生（沙溪，1548-1631）回答宋浚吉（同春，1606-1672）、洪直弼（梅山，1776-1852）回答任憲晦（全齋，1881-1876）的見解。金長生主張：「母出，則以繼母之父母兄弟為外家，故不論繼母

《朱子全書》點校本冊 25，頁 4314。

<sup>28</sup> 田愚《良齋先生禮說》，卷二，頁十九上～下。

之存亡，皆有服。母不出，則繼母雖生存，不為繼母之黨服也。」<sup>29</sup>洪直弼則於〈答任憲晦〉開端即揭舉「雖外親無二統」的原則，其下則更明指「不為前母、繼母黨服，以非其族也。不識斯義者，或以祖、孫、舅、兄、弟稱之者，非禮之大者也。」<sup>30</sup>金、洪二人之論實有不同，金氏分「母出」、「母不出」兩種情況，洪則純以「繼母」的身分一概而論；據情、禮而言，沙溪所論實較梅山可取。良齋當然敏銳地察覺了金、洪二位前輩論點的差異，且顯然以沙溪之說為是；良齋在〈答田璣鎮〉書信中即言「昔從先師〔全齋任憲晦〕聞梅翁力主不當稱祖、稱舅之論，此更嚴正。」<sup>31</sup>亦即認為：梅山「不當稱祖、稱舅」的主張，較朱子「稱繼母兄弟為舅」的用詞之例更為嚴正。筆者認為，與沙溪、梅山兩位先正相比，良齋在此問題的判析，並不遜色；因為他考量此問題時，明確指出其間「情」、「禮」的糾葛。

田良齋提及有人以《朱子大全》中兩篇墓誌銘為衡量此議題的依準。朱子為摯友何叔京（何鎬）所撰墓碣銘中，提及何氏繼母鄧氏的兄弟時，用了「鄧舅」一詞<sup>32</sup>，又於〈知南

<sup>29</sup> 金長生〈答宋浚吉〉（繼母黨服），《疑禮問解》，《沙溪先生全書》（《域外漢籍珍本文庫》第二輯，集部冊 20，重慶：西南師範大學出版社，2011 年），卷三八，頁二二上。

<sup>30</sup> 洪直弼〈答任憲晦〉（前母繼母黨無屬稱），《梅山先生禮說》（七卷本，《韓國禮學叢書》冊 77，釜山：民族文化出版社，2011 年），卷二，頁三七下。按，《梅山禮說》另有韓國成均館大學藏朝鮮 1900 年寫本四卷本（收入《域外漢籍珍本文庫》第二輯，經部冊 10，重慶：西南師範大學出版社，2011 年），與本文所引七卷本詳略有異，特此說明。

<sup>31</sup> 田愚〈答田璣鎮〉，《良齋先生禮說》卷二，頁十九上。

<sup>32</sup> 朱熹〈何叔京墓碣銘〉，《晦庵先生朱文公文集》卷九十一，《朱子全書》點校本冊 24，頁 4204。

康軍石君墓誌銘〉中，提及誌主石子重「從舅氏太子詹事陳公良翰受書」<sup>33</sup>。從這兩例而言，朱熹之言「鄧舅」、「舅氏」可能都只是單純陳述的親屬關係詞，未必是何叔京、石子重對其繼母兄弟的稱謂詞。以朱子所撰墓誌銘的用詞為據，確實顯現朝鮮儒者閱讀朱子文集的用心；另一方面，誠如良齋所言「此或可遵」（〈答鄭憲泰〉），甚至「難非之矣」（〈答田璣鎮〉），也顯示時人對解決此一難題的迫切需求。然而朱子文章中用「舅」稱他人繼母兄弟的兩個例子，畢竟只是基於「情」的親屬認知，良齋即以「終是情勝」一語評斷。細究此語，「情」之所「勝」者，當即是「禮」；換言之，「繼母兄弟稱舅」即便合於「情之摯」，也不合於「禮之正」，因而「未可為典禮」，即不能成為典範的禮制。在「繼母兄弟稱舅」問題上，多數朝鮮儒者援為「禮學」典範的朱子，被田良齋認為「情勝（於禮）」，實在值得玩味。若不是良齋意識到二篇墓誌用詞未可作為推敲朱熹認知的依據，那麼便顯示，良齋認為朱子在「禮」方面的判斷或言行，未必最為妥切，未可援引為垂法萬世的「典禮」。

### （三）「奉魂帛終喪」的討論

再以「奉魂帛終喪」討論為例，良齋援引朱子文集中〈答陳明仲〉的主張，認為即便有蘆沙（奇正鎮，1798-1876）之說在前，恐怕也很難遵循。良齋說：

陳明仲欲奉魂帛終喪，埋帛立主，則朱子以「不是」答之。

<sup>33</sup> 朱熹〈知南康軍石君墓誌銘〉，《晦庵先生朱文公文集》卷九十二，《朱子全書》點校本冊 25 頁 4244。

據此，則葬不立主，而埋帛用榜。雖有蘆沙說，恐難從也。<sup>34</sup>

「魂帛」之制，不見於《儀禮》等經典中。據〈士喪禮〉所載，於小斂之前即於殯宮的庭中樹立懸掛兩個「鬲」的「重」；《禮記·檀弓下》說「重，主道也」，鄭玄解釋云「始死未作主，以重主其神也。」<sup>35</sup>換言之，其用意即等於是神主。後世不用「重」而改用「魂帛」，直至下葬後才改立木主。朱子《家禮》於「發引」（出殯）前有「作主」一節，棺柩入壙後則有「題主」一節，其下云「藏魂帛於箱中以置其後」<sup>36</sup>。《家禮》此制確實與「奉魂帛終喪」不同。雖如此，陳明仲之問，似乎不僅是南宋時人所行之制，在朝鮮恐怕也頗通行；蘆沙（奇正鎮）說：

紙榜繫是不得已之變禮，而既不免用，此其與木主恐無異同。魂帛依禮埋之，似當。若其祝，則木主未成，權行紙榜祀。<sup>37</sup>

若朱子果真以「不是」否定了陳明仲所問「奉魂帛以終喪」的儀俗，蘆沙何以不知？或雖知而仍主此說？其實，翻檢朱子文集，即可窺知原因。據朱子〈答陳明仲〉一文所載，陳明仲問：「先遣柩歸而奉魂帛，終喪，埋帛立主。」朱子回

<sup>34</sup> 田愚〈奉魂帛終喪之非〉，《良齋先生禮說》，卷二，頁五六下。

<sup>35</sup> 鄭玄注、孔穎達疏《禮記注疏》，頁 362。

<sup>36</sup> 朱熹《家禮》卷四，〔日〕吾妻重二彙校《朱子家禮宋本彙校》（上海：上海古籍出版社，2020年），頁 133。

<sup>37</sup> 奇正鎮〈答李誠之〉，《蘆沙先生文集》（《影印標點韓國文集叢刊》冊 310，首爾：民族文化推進會，1981年），卷十，頁七下。

答：

此於古無。初既不能盡從古制，即且如此亦可，然終不是也。<sup>38</sup>

依朱子之意，陳明仲提出「奉魂帛，終喪，埋帛立主」之制雖不是古禮，但「且如此亦可」；換言之，既無古制可考，但仍可依時制。蘆沙明言「魂帛依禮埋之」，與陳明仲所言南宋時制相同；良齋卻僅取朱子「不是」二字，並以此評斷「雖有蘆沙說，恐難從也」。此說可視成良齋受容朱子觀點的反面例子，良齋此評有失公允，也不符合朱子之意。但這可能是一時失察，因為良齋對朱子禮學，實有非常深刻的體會。以下即舉例分析。

#### 四·經典爭議的抉擇

經文缺載，或言之未詳時，若有朱熹的文集、語錄、《家禮》相關記載為依據，自然是後人說禮、議禮、考禮最可靠之參考；但若出現朱子觀點與經文不一致時，何者才應優先採信，恐難免讓朱子的信從者感到困擾。在此之中，尤令朱子後學費心商量的問題，恐怕是《儀禮》與《家禮》互有出入的禮制。再者，當朱子對經文的詮解，與其他注疏者不同時，良齋又如何抉擇？這些都是饒富趣味，且是探討良齋等朝鮮儒者受容朱子觀點的絕佳切入點。

<sup>38</sup> 朱熹〈答陳明仲·別紙〉，《晦庵先生朱文公文集》卷四十三，《朱子全書》點校本冊 22，頁 1947。

## (一) 尊朱與尊經：《家禮》與《儀禮》的抉擇

眾所皆知，《家禮》是以實踐為目的而編寫的禮儀導引手冊，本不是解《儀禮》之作；但若《儀禮》所載的禮制「足為萬世法」，《家禮》何以不遵奉？朱子後學如何在尊朱、尊經中擇定立場？下文，試舉一例，探討良齋對此一難題的應對之道。

《儀禮·喪服》所載為父、為母服喪的制度不同：為父，服三年斬衰之喪；為母，則分為「父在」與「父卒」兩種情況。若父在而母卒，為人子者為母服「齊衰期」，亦即一年齊衰服之喪；若父卒後而母卒，為人子者則為母服「齊衰三年」，即三年齊衰服之喪。按〈喪服·傳〉的解釋，這是因為父親是家中的「至尊」，母親則是人子的「私尊」；父在母卒時，「至尊在，不敢伸其私尊」，因而有所「屈」<sup>39</sup>。以父為尊的觀念，在先秦時期或許較能為人接受，但在朱子身處的南宋時期，已較普遍認為父、母地位不應有如此懸殊的差異。朱子《家禮》中，便只有子為父的「斬衰三年」和子為母的「齊衰三年」<sup>40</sup>；雖然仍在喪服上仍有斬衰、齊衰之別，但喪期則皆為三年，不再區別「父在」、「父卒」的前提。

其實，這並非朱熹的創制，而是當是宋國的國制；再者，「父在為母」的服制變革，也並非始於宋代，而是肇端於唐高宗武則天時期。《舊唐書·禮儀志》：

上元元年，天后上表曰：「至如父在為母服止一朞，雖心喪

三年，服由尊降。竊謂子之於母，慈愛特深，非母不生，非母不育。推燥居濕，咽苦吐甘，生養勞瘁，恩斯極矣！所以禽獸之情，猶知其母，三年在懷，理宜崇報。若父在為母服止一朞，尊父之敬雖周，報母之慈有闕。且齊斬之制，足為差減，更令周以一朞，恐傷人子之志。今請父在為母終三年之服。」高宗下詔，依議行焉<sup>41</sup>

唐高宗上元元年(674)，武則天認為父、母對於人子的恩惠同等浩大，喪服不應有輕重之別；即使不能比照子為父的斬衰服，「父在為母」也應服齊衰三年之服。此議似乎沒有經過學者的議論，就由高宗下詔，依武氏的意見施行。及至 43 年後（玄宗開元 5 年，717），右補闕盧履冰上奏，認為這項更動「有紊彝典」，並「請仍舊章，無叶通典」。玄宗因此下詔令百官詳議。在反覆辯論中，主張回復舊制的除盧履冰外還有左散騎常侍元行沖、太子賓客崔沔、職方郎中韋述等人。他們不但主張「父在為母」的制度須依據《儀禮》舊典，也主張廢止其他各項禮制的變革，一切以經典記載為據。主張改行新制的，在《舊唐書》的記載中，則只見有刑部郎中田再思。由此看來，在玄宗時代，主張回復舊制的學者佔多數；玄宗也因此於開元七年(719)下敕：「諸服紀宜一依〈喪服〉為文」。雖然如此，到開元二十年(732)，中書令蕭嵩與學士改修定五禮時，又議請依照高宗時的敕詔，以「父在為母」服齊衰三年為定案，並頒布施行<sup>42</sup>。開元七年至二十年間，學者們的議論狀況如何？何以有如此大的轉變？《通典》及

<sup>39</sup> 參見《儀禮·喪服》，《儀禮注疏》，頁 901、906。

<sup>40</sup> 朱熹《家禮》，〔日〕吾妻重二彙校《朱子家禮宋本彙校》（上海：上海古籍出版社，2020 年），頁 89-92。

<sup>41</sup> 《舊唐書》卷二七〈禮儀志〉（北京：中華書局，1975 年），頁 1023。

<sup>42</sup> 以上參見《舊唐書》，頁 1023-1031。又可參考邱衍文《唐開元禮中喪禮之研究》（臺北：財團法人郁氏印書及獎學金基金會，1984 年）頁 20-22。

新、舊《唐書》都沒有記載。即便如此，仍可看出在唐代多數人的心目中，為父、為母服喪的差異，不宜因父在或父卒而有懸殊的差別。此制雖然自唐代後始終受學者議論，但也為宋《天聖令》、元《元典章》、明初《大明令》沿用；直至明代所定《孝慈錄》，甚至基於「父母等恩」的概念，將母喪進一步，定了「父母同斬」的服制<sup>43</sup>。

朱子《家禮》雖只遵國制列為父斬衰三年、為母齊衰三年之制，而未作討論，但此問題想必引發朱子與弟子們的關切；《朱子語類》卷八十九在討論《儀禮·喪服》「父在為母齊衰期」之制時說：

父在為母期，非是薄於母，只是尊在其父，不可復尊在母，然亦須心喪三年。<sup>44</sup>

又文集之中，朱子答郭子從問《儀禮》「父在為母」時更直言：

盧履冰議是，但今條制如此，不敢違耳。<sup>45</sup>

換言之，朱子認同唐玄宗時盧履冰提出依循《儀禮》舊制的主張。

這一問題，在熟讀朱子著作的朝鮮儒者間引起注意，如

<sup>43</sup> 參見蕭琪《父母等恩——《孝慈錄》與明代母服的理念及其實踐》，臺北：秀威資訊科技公司，2017年。

<sup>44</sup> 《朱子語類》，卷八十九，〈禮六·冠婚喪〉，葉賀孫錄，王星賢點校本冊七，頁2283。

<sup>45</sup> 朱熹〈答郭子從（叔雲）〉，《晦庵先生朱文公文集》卷六十三，《朱子全書》點校本冊23，頁3054。

金長生（沙溪）在《家禮輯覽》在「齊衰·子為母」下<sup>46</sup>、《喪禮備要》「齊衰三年」、「齊衰杖朞」下<sup>47</sup>，皆引錄朱子答郭子從「盧履冰議是」之語。金氏弟子宋時烈（尤菴，1607-1689）於議論此問題時，錄朱子之語後，便直截了當地說：「此《家禮》之所以異於此也」，又說：「禮須從《儀禮》為正，父在為母期，非是薄於母，只為尊在其父，不可復尊在母」<sup>48</sup>，甚至激切地批評了武則天（武曌）「悖經違禮」之論；他說：

謹按：《儀禮》之文，雖南北朝尚能遵行，至武曌始為為母終三年，此悖經違禮之大者也。惜乎宋朝因之，而朱子《家禮》不敢違，不得一洗其陋。然其平日議論，則不翅明白矣。……我國制一從禮經，以正千載之謬，甚盛美也；然世人尚且拘疑於武曌之制，是武曌之孝於其親，反勝於周公、朱子矣，寧有是理。<sup>49</sup>

宋氏的主張，不僅批評唐、宋改制，而極力維護《儀禮》原有的服制，字句間雖以周公、朱子並列，但其實也指出了朱子《家禮》的缺失，謂其「不敢違，不得一洗其陋」。換言之，尤菴仍以朱子未能堅守主張而引以為憾。此一論調，在他〈答閔元重〉論「齊衰杖期」之服時，又再次重申；他說：

<sup>46</sup> 金長生《家禮輯覽》，《沙溪先生全書》，卷二七，頁五三下～五四上。

<sup>47</sup> 金長生《喪禮備要》，《沙溪先生全書》卷三二，頁六下～八上。

<sup>48</sup> 宋時烈〈答閔公瑞〉，《宋子大全》（《影印標點韓國文集叢刊》冊110，首爾：民族文化推進會，1981年），卷五七，頁一下～二上。

<sup>49</sup> 宋時烈〈答閔公瑞〉，《宋子大全》，卷五七，頁二下。

宋朝因舊俗，父在母喪亦行三年，故朱子《家禮》仍之而不敢改。其答門人之問，亦有據此而為說者矣。然朱子既有「遂從《儀禮》為正」之說，又以盧履冰之議為是，而我國之制正用《儀禮》及盧說。夫國制雖違禮，而朱子猶不敢改，則我國之制既是百王所不易者，今何敢不從也？<sup>50</sup>

朝鮮之制雖大體受《家禮》影響、推崇朱子，但為母服喪之制則依仍《儀禮》；這似乎使得宋時烈等儒者表現了超越朱子的自信心。

經常引用、闡釋沙溪、尤菴禮說的良齋，在〈朱子大全標疑〉中也提及盧履冰的意見；良齋說：

父在母喪三年乃宋制而非禮之正也。先生於《家禮》亦從時王之制，而平日議論則以盧履冰議為是矣。<sup>51</sup>

由此可見，朝鮮時期的禮學家，一則有《儀禮》為據，二則有朱子〈答郭子從〉及語錄為憑，因而很篤定地選擇支持「國制」，且認為此制更符合朱子的真意。從另一角度而言，在討論「為母服喪」問題時，《儀禮》的經典權威，在沙溪、尤菴、良齋等人的觀念中，遠勝朱子《家禮》。這應是值得留意的禮學觀。

## (二) 尊朱與疑《疏》：朱子說與賈公彥疏的抉擇

無論從儒學或禮學的層面而言，《儀禮》經文的地位尊於

<sup>50</sup> 宋時烈〈答閔元重〉，《宋子大全》，卷一一七，頁廿六上。

<sup>51</sup> 田愚〈朱子大全標疑·冊二卷五板〉，《良齋集》後編（《影印標點韓國文集叢刊》冊 335，首爾：民族文化推進會，1981年），卷二一，頁三五下。

《家禮》，實不足為奇；畢竟「經典」是儒學的重要基礎，而朱子是經典的詮釋者。但同樣居於經典詮釋的地位，《儀禮》的權威注解賈公彥《儀禮疏》，若與朱子對經典的詮釋有出入時，朝鮮儒者又會如何抉擇？此一問題，仍可接續上節「為母服喪」的問題作討論。

按《儀禮·喪服》所載，為母服「齊衰三年」的條件是「父卒」，但〈喪服〉經文的用語「父卒則為母」，看似頗有玄機；賈公彥《儀禮疏》說：

直云「父卒為母」足矣，而云「則」者，欲見父卒三年之內而母卒，仍服期；要父服除後而母死，乃得伸三年，故云「則」以差其義也。<sup>52</sup>

賈氏之意，「父卒為母」服喪有兩種情況：（一）為父服喪期間再逢母喪，人子仍只能為母服「齊衰期」；（二）為父服喪期滿後遭逢母喪，則人子可為母服「齊衰三年」。賈氏是從《儀禮》經文中的「則」體會出這兩種情況的差異。賈氏接著舉了三條理據說明他的主張，其中至關重要，也是後人爭辯的關鍵文獻，是《禮記·內則》所云女子「十有五而笄，二十而嫁；有故，二十三年而嫁」一句。按周代禮俗，十五至二十歲間，是女子的適婚年齡；但若服喪，則勢必延後女子的結婚年齡。上文所引朱子〈答郭子從〉書信中，便討論了〈內則〉的理解問題；郭子從認為：「言『二十三年而嫁』，不止一喪而已，故鄭并云『父母喪也』。若前遭父喪服未闕，那得為母三年，則是有故二十四而嫁，不止二十三

<sup>52</sup> 鄭玄注、賈公彥疏《儀禮注疏》，頁 901。

也。」<sup>53</sup>這是說：如果女子在原本該結婚的二十歲那年遭逢父喪，則三年喪期結束後，應是二十二歲；既然〈內則〉說「二十三而嫁」，可見女子遭逢的「不止一喪」，也就正如鄭玄注《禮記》時所言「父母喪」。再進一步推論：父喪未滿而母親過世，若也能為母親服三年齊衰之喪，則女子到二十四歲才能服滿父、母之喪，不應如〈內則〉所言「二十三年而嫁」。郭子從的認知，正與賈公彥援為理據的觀點相同。然而，朱子回答郭子從時說：

〈內則〉之說，亦大概言之耳，少遲不過一年，二十四而嫁，亦未為晚也。<sup>54</sup>

朱子之意，〈內則〉「二十三」，也只是個大略的數字，既是因守喪而延誤婚期，二十三或二十四歲，都不算過晚。朱子雖然沒有直接討論「父卒為母」守喪究竟是否有一年與三年兩種情況，但他的言下之意，是不以〈內則〉所言的年歲為一準確數字。如此一來，等於是撤消了賈公彥的推論基礎。金長生（沙溪）《喪禮備要》對此問題的意見，相對保守。他認為，如果「父死未殯而母死」，則尚不忍改變原本「父在」的心態，因此為母仍服「齊衰期」；但若「父喪將竟而又遭返母喪」，此時若要求人子「以父喪三年內而仍服朞」，則似不妥。只不過，沙溪於議論最後仍說「不敢輕議，姑存諸說。」<sup>55</sup>沙溪的門人宋時烈（尤菴），表達的意見則更為篤

<sup>53</sup> 朱熹〈答郭子從（叔雲）〉，《晦庵先生朱文公文集》卷六十三，《朱子全書》點校本冊 23，頁 3054-3055。

<sup>54</sup> 朱熹〈答郭子從（叔雲）〉，頁 3055。

<sup>55</sup> 金長生《喪禮備要》，《沙溪先生全書》，卷三十二，頁六下。

定；他說：

經文所謂「父卒則為母三年」，自是父卒後為母之常禮，未見其必欲別於「父卒三年內母卒」之文也。其所謂「則」字，正對下文「為母期」之文；此「則」字何嘗有他意也？《疏》說欲證成此意，故必引「有故，二十三年而嫁」之文曲為左驗。自常情言之，則似是節上生枝、支離蔓延之說也。<sup>56</sup>

尤菴「節上生枝、支離蔓延」之說，自然是對上述賈《疏》區分「父卒為母」的兩種情況而言。尤菴之意：《儀禮》「父卒則為母三年」便是通則，不必再因母卒於父喪三年內或三年後而刻意區分。稍晚，另一位朝鮮學者李緯（陶庵，1680-1746），也表達了更強烈的意見；他說：

按，父喪中母死者，其服最為可疑。……蓋《儀禮》「父卒則為母」之文，本自明白，而賈氏因一「則」字，曲為解釋，以為父服除而母卒然後乃伸三年。沙溪、尤菴兩先生既以為可疑，與其泥滯於可疑之《疏》說，無寧直依經文之為寡過。若一依經文，則父先卒而母後死者，雖一日之間亦可以伸三年，未知果如何也。<sup>57</sup>

陶庵不僅批評賈《疏》「曲為解釋」，更直截了當地說：即便父喪與母喪只有一日之隔，為人子者也可以為母親服三年之

<sup>56</sup> 宋時烈〈答朴和叔〉，《尤菴先生禮說》（《韓國禮學叢書補遺》冊 4，釜山：民族文化出版社，2011 年）〈昏禮〉，頁十一下。

<sup>57</sup> 李緯《四禮便覽》（《域外漢籍珍本文庫》第二輯，經部冊 7，重慶：西南師範大學出版社，2011 年），卷四，頁十二下。

喪。及至洪直弼，對賈《疏》的評批則更不保留，不僅直言「賈《疏》曲解之害，將不免薄於天性，非少憂也」<sup>58</sup>，又說「賈《疏》穿鑿附會，全不成說話，全不成義理，決不可遵也。」<sup>59</sup>；對賈公彥《儀禮疏》，可謂極為蔑視。

既有前輩學者對賈《疏》作出日益明確且嚴厲的批評，良齋在此問題上，也就直承先正之言而申述；良齋說：

母沒雖在父亡後一時，可以得伸三年，看經文「父卒則為母」之「則」字尤為明白。（原注：此已有陶菴說。）<sup>60</sup>

「雖在父亡後一時」云云，顯然直承陶菴「雖一日之間亦可以伸三年」一語而來。良齋認為只要看經文「則」字，文意「尤為明白」；至於賈公彥對「則」字的詮解，良齋更明言指斥，他說：

子為母，父在則不敢三年，此禮之大經也；然則，父不在，則不敢不三年明矣。如以父喪未畢為「在」，則《論語》之「父在觀志」、「父在不遠遊」，《禮記》之「父在不攻有其身」，此類皆當以父喪三年看耶？然則，又何以言「三年無改」耶？賈氏之誤解經文，薄於天性，已有《通典》之駁矣，今何故復踵賈《疏》而陷於薄天性之罪耶？<sup>61</sup>

不但承繼洪直弼對賈《疏》「薄於天性」的批評，良齋更從《論語》、《禮記》文例，強調古人未嘗以「父喪未畢」為

<sup>58</sup> 洪直弼〈答林景鳳〉，《梅山先生禮說》（七卷本），卷三，頁十三下。

<sup>59</sup> 洪直弼〈答李膺信〉，《梅山先生禮說》（七卷本），卷三，頁十二下。

<sup>60</sup> 田愚〈答權載春〉，《良齋先生禮說》，卷三頁二上～下。

<sup>61</sup> 田愚〈答鄭寅鉉〉，《良齋先生禮說》，卷三頁二上。

「父在」，由此推論：不必因「父喪未畢」而縮減為母服喪的喪期。

相較於朝鮮儒者，中土的學者也早已對賈《疏》「則」字的析解提出質問；如元儒敖繼公（生卒年不詳）《儀禮集說》即指出「云『則』者，對父在而立文也。」<sup>62</sup>清初方苞（1668-1749）《儀禮析疑》、徐乾學（1631-1694）《讀禮通考》、清中葉胡培翬（1782-1849）《儀禮正義》，也以賈《疏》為非。至於清中期的凌曙（1775-1829）《禮說》、晚清民初與良齋時代相近的張錫恭（1858-1924）《喪服鄭氏學》，則為賈《疏》辯護。<sup>63</sup>與朝鮮儒者大不相同的是：中土學者辨析此一禮制時，皆只就賈《疏》析論，並未引用朱熹〈答郭子從〉及《語類》。兩相對照，正顯示良齋等朝鮮儒者對賈《疏》的疑、信，實自朱子而發；甚至可說，朝鮮儒者是秉持朱子之說，進而質疑、否定了賈《疏》，這是非常值得留意的現象<sup>64</sup>。

<sup>62</sup> 敖繼公《儀禮集說》（孫寶點校，上海：上海古籍出版社，2017），頁620。

<sup>63</sup> 參見方苞《儀禮析疑》（影印文淵閣《四庫全書》冊109，臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷十一，頁八～九。徐乾學《讀禮通考》（影印文淵閣《四庫全書》冊112，臺北：臺灣商務印書館，1983年）卷七，頁一。胡培翬《儀禮正義》（段熙仲點校本，南京：江蘇古籍出版社，1993年），頁1385-1386。凌曙《禮說》（影清道光九年《皇清經解》本，《續修四庫全書》冊110，上海：上海古籍出版社，1995年）卷三，頁十五下～十七下。張錫恭《喪服鄭氏學》（影民國七年求恕齋叢書本，《續修四庫全書》冊96，上海：上海古籍出版社，1995年）卷四，頁十二下。

<sup>64</sup> 朝鮮學者對賈公彥《儀禮疏》的批評與質疑，恐怕也與朱子對賈《疏》的態度有關。朱熹編定《儀禮經傳通解》時，基本上完整抄錄了鄭玄《三禮注》，但對孔穎達的《禮記疏》、賈公彥的《儀禮疏》和《周禮疏》，則往往只作簡要的摘錄，甚至完全捨棄不錄。可見，在朱子的觀念中，「疏」的解經效用，並非全然可取。另一方面，《朱子語類》卷八十五也有朱子所說「《儀禮疏》說得不甚分明」的記錄（頁2195）；這一段話，朝鮮儒者想必



## 五·結語

本文初步詮釋了《良齋先生禮說》中涉及朱子禮學觀點的數個實例，試圖勾勒良齋的禮學思想。本文發現：即便朝鮮儒學史上，良齋的禮學成就未必最為特出，但他不僅掌握了禮學中的重要議題，且以前輩學者的觀點為基石，作了諸多禮學闡述。良齋的論點中，充分顯現朱子的影響：不僅通曉朱子對個別禮制、禮儀的看法，更準確掌握了朱子思想中「禮」的精義。另一方面，由於良齋對朱子著作嫻熟於心，因此能以朱子的用詞、行事為說禮的依憑。即便如此，良齋並非盲目尊奉朱子之說；他與朝鮮先正們理解《家禮》的編撰目的與時代背景，因此當《家禮》與《儀禮》經傳有不合時，良齋等人能客觀分析得失，展現了對經典的優先尊重。此外，本文也舉出一例說明良齋等朝鮮學者對賈公彥《儀禮疏》的評析；在朱子禮說的「加持」下，良齋等人勇敢指出賈《疏》的缺失。這與中土學者僅就賈《疏》而直論其得失的治學進路頗為不同。

身處 19 世紀至 20 世紀的交匯點，良齋禮學思想的探討，不僅有助於更全面理解韓國儒學史，對考察東亞朱子學的影響更有重要的意義。

---

也十分熟悉。或許因為朱子確實曾批評過賈公彥《儀禮疏》，因此當朱子說法與賈《疏》不同時，良齋等禮學家便有較大的勇氣質疑或批評賈《疏》。此僅為筆者的推想，因未能於朝鮮學者著作中找到明證，是以姑且附記於此。

## 參考文獻與引用書目

### （一）中國古籍（依作者時代先後為序）

- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，王輝整理，《儀禮注疏》，上海：上海古籍出版社，2008 年。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，呂友仁整理《禮記注疏》，上海：上海古籍出版社，2008 年。
- 〔後晉〕劉昫等，《舊唐書》，北京：中華書局，1975 年。
- 〔宋〕司馬光著，張煥君校點，《司馬氏書儀》，收入《儒藏》精華編冊 73，北京：北京大學出版社，2012 年。
- 〔宋〕朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，朱傑人等主編《朱子全書》（修訂本）冊 23，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社聯合出版，2010 年。
- 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，1986 年。
- 〔元〕敖繼公著，孫寶點校《儀禮集說》，上海：上海古籍出版社，2017 年。
- 〔清〕方苞，《儀禮析疑》，影印文淵閣《四庫全書》冊 109，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
- 〔清〕徐乾學，《讀禮通考》，影印文淵閣《四庫全書》冊 112，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
- 〔清〕胡培翬著，段熙仲點校，《儀禮正義》，南京：江蘇古籍出版社，1993 年。
- 〔清〕凌曙，《禮說》，影清道光九年《皇清經解》本，收入

《續修四庫全書》冊 110，上海：上海古籍出版社，1995年。

〔清〕張錫恭，《喪服鄭氏學》，影民國七年求恕齋叢書本，收入《續修四庫全書》冊 96，上海：上海古籍出版社，1995年。

## 二、朝鮮古籍（依作者時代先後為序）

〔朝鮮〕金長生，《疑禮問解》，《沙溪先生全書》，據韓國成均館大學藏韓國近世刊本影印，收入《域外漢籍珍本文庫》第二輯，集部冊 20，重慶：西南師範大學出版社，2011年。

〔朝鮮〕金長生，《家禮輯覽》，《沙溪先生全書》，據韓國成均館大學藏韓國近世刊本影印，收入《域外漢籍珍本文庫》第二輯，集部冊 20，重慶：西南師範大學出版社，2011年。

〔朝鮮〕宋時烈，《宋子大全》，據朝鮮正祖十一年（1787）平壤刊本影印，收入《影印標點韓國文集叢刊》冊 108-113，首爾：民族文化推進會，1981年。

〔朝鮮〕宋時烈，《尤菴先生禮說》，據寫本（年代未詳）影印，收入慶星大學校韓國學研究所編《韓國禮學叢書補遺》冊 4，釜山：民族文化出版社，2011年。

〔朝鮮〕李紱，《四禮便覽》，據朝鮮憲宗十年（1844）刊本影印，收入《域外漢籍珍本文庫》第二輯，經部冊 7，重慶：西南師範大學出版社，2011年。

〔朝鮮〕洪直弼，《梅山先生禮說》（七卷本），據朝鮮高宗三十

年〔1893〕木活字本影印，收入慶星大學校韓國學研究所編《韓國禮學叢書》冊 77，釜山：民族文化出版社，2011年。

〔朝鮮〕奇正鎮，《蘆沙先生文集》，據 1902 年朝鮮新安精舍刊本影印，收入《影印標點韓國文集叢刊》冊 310，首爾：民族文化推進會，1981年。

〔朝鮮〕田愚，《良齋集》，據 1927 年晉州鉛活字本影印，收入《影印標點韓國文集叢刊》冊 332-336，首爾：民族文化推進會，1981年。

〔朝鮮〕田愚，《良齋先生禮說》，據 1936 年再跋木活字本影印，收入慶星大學校韓國學研究所編《韓國禮學叢書》冊 98，釜山：民族文化出版社，2011年。

## 三、當代學者論著（以發表時間先後為序）

邱衍文，《唐開元禮中喪禮之研究》，臺北：財團法人郁氏印書及獎學金基金會，1984年。

解光宇、解立，〈論朱熹與田愚的宗法思想〉，《合肥學院學報》，25卷4期（2008年7月）。

楊朝明、宋立林主編，《孔子家語通解》，濟南：齊魯書社，2009年。

〔韓〕尹絲淳著，邢麗菊、唐豔譯，《韓國儒學史——韓國儒學的特殊性》，北京：人民出版社，2017年。

蕭琪，《父母等恩：——《孝慈錄》與明代母服的理念及其實踐》，臺北：秀威資訊科技公司，2017年。

顧宏義，《朱熹師友門人往還書札彙編》，上海：上海古籍出版

社，2017年。

彭衛民，〈《韓國禮學叢書》所見朝鮮王朝禮書〉，《書目文獻季刊》，47卷3期（2013年12月），收入彭衛民《朱熹《家禮》思想的朝鮮化》（成都：巴蜀書社，2019年），頁159-209。

盧仁淑，《朱子家禮與韓國之禮學》，北京：人民文學出版社，2000年。

彭林，《中國禮學在古代朝鮮的播遷》（增訂再版），桂林：廣西師範大學出版社，2020年。

〔日〕吾妻重二彙校，《朱子家禮宋本彙校》，上海：上海古籍出版社，2020年。

〔韓〕姜智恩著，蔣薰誼譯，《被誤讀的儒學史：國家存亡關頭的思想，十七世紀朝鮮儒學新論》，臺北：聯經出版公司，2020年。

楊祖漢，〈從「心本於性」看韓儒田良齋的儒家人文關懷〉，《當代儒學研究》第29期（2020年12月），頁87-114。

〔日〕吾妻重二著，吳震等譯，《愛敬與儀章：東亞視域中的《朱子家禮》》，上海：上海古籍出版社，2021年。

## 《鵝湖學誌》稿例

1. 來稿請用稿紙書寫或打字，橫寫、直寫不拘。書寫字體應清晰可讀。
2. 稿件首頁，請寫上文章名稱、作者姓名、現時任職機關及職稱、聯絡地址及電話。
3. 在時間許可時，排印稿原則上由作者自行初校；若有其他與校對相關之指示，請於首頁作者地址之下註明。
4. 全文請劃分章節；分節符號請使用：「一」、「二」……等，如：  
一、鵝湖之成立  
二、學誌之出版
5. 外文人名，若有通行而為人熟知之中譯，如柏拉圖、亞里士多德、康德等，可只寫中譯。其他人名，請用拉丁字母把外文姓名附列於首次出現之譯名之後；以下方選其一：  
約翰·洛克／洛克（John Locke）／（J. Locke）／（Locke, J.）  
亦可於原名之後，加上生卒年份，如：  
洛克（J. Locke, 1632-1704）  
同一人名再出現時，只須寫出譯名，不要再附原名。
6. 遇有外文專門術語而尚未有通行譯名，或雖有通行譯名而另作新譯者，均請於譯名首次出現之後用拉丁文字母附列原名，如：  
「此有」（Dasein）／「彼有」（Dasein）／「於此存有」（Dasein）  
同一術語再出現時，只須寫出譯名，不要再附原名。
7. 引文之處理：
  - (1) 引文必須註明出處，可於引文前後或註解中說明。
  - (2) 引用外文著作，在本文之中必須譯成中文；如有需要，可於註解中列出原文。
  - (3) 引文在三十字以下者，可夾寫於本文之中，用單引號「」標示，如：  
這就是老子所說的「道可道，非常道」（第一章）的意思。
  - (4) 引文超過三十字者，請提行空兩格書寫，可以不引號標示，如：

這與亞里士多德《形上學》第一書所言：  
無論古今，人們開始哲學思索都是源於驚異之情；……從事學術的研究，並非基於任何實目的目的。  
我們由亞里士多德這段話中可以看出，西方形上學所源自的驚異之情，具有很明顯的認知傾向。  
如有連續兩段或以上超過三十字之引文，請於兩段之間留空一行，以資識別。

8. 引用書籍或參考書籍，請註明出版地、版數、出版年份：  
無【參考書目】者，請於註解中註明；  
有【參考書目】者，請於書目中註明。
9. 如有【參考書目】，請列於文末。參考書包括中文及外文書者，請分成中文書目及外文書目兩部分，中文書目居先。
  - (1) 中文書目，務請標明書目排列方式，如：  
【參考書目】（以書名或作者筆劃為序）  
【參考書目】（以引用先後為序）  
【參考書目】（以成書年代為序）
  - (2) 外文書目，請依作者姓名之拉丁字母次序（即所謂 alphabetical order）排列：姓氏居先，名號（可用全稱或簡稱）在後；姓名相同者，依出生年月為序；同一作者之著作，依出版年月為序；同一作者同一年出版之著作，則依書名之拉丁字母為序。如：  
Leibniz, G. W.: Nouveau Essais sur l'entendement humain, 1st ed., Leipzig and Amsterdam, 1765.  
Locke, J./Locke, John: Essay Concerning Human Understanding, 1st ed., London, 1690.  
Locke, J./Locke, John: Two Treatises of Government, 1st ed., London, 1690.  
Locke, J./Locke, John: Some Thoughts Concerning Education, 1st ed., London, 1693.  
有不作安排者，請標明書目排列方式。
10. 解讀用①、②……⑩、⑪等符號標示；註解內容，請集中條列於全文之後。
11. 書名請用《》，如《鵝湖學誌》；  
篇名或論文名稱請用〈〉，如〈第一篇〉；  
書名、篇名合寫時請寫作：《鵝湖學誌·第一篇》。



# 鵝湖學誌

## 中國哲學及西方思想研究

顧問：王邦雄 朱建民 安樂哲 杜維明 陳榮灼 郭齊勇  
潘朝陽 鄭錦倫

編審委員：楊祖漢（主編）黃漢忠（執行主編）  
梁奮程（副主編）  
江日新 吳有能 吳啟超 吳肇嘉 沈享民 陳佳銘  
高柏園 黃慧英 黃瑩暖

助理編輯：李德明

封面題簽：牟宗三

### 稿約：

- (1) 本刊歡迎以中文寫成、有關中西哲學及各學科思想的研究和評論。
- (2) 本刊分三部分：
  - ① 論文：凡符合上述性質，字數在一萬至二萬五千者。
  - ② 討論：凡對本刊或其他學刊所登論文的內容、傳統思想的特定課題、現今流行的思想爭論的評論與商榷，字數在三千至九千者。
  - ③ 書評：對近期出版的哲學性及思想性書籍內容要點的評論。
- (3) 所投文稿將由本刊聘請有關學者評審，組成當期責任編審。
- (4) 本刊於每年六月及十二月出版。
- (5) 投稿者請附單位、級職、聯絡地址、電話、中英文之姓名、論文摘要及關鍵詞。
- (6) 本刊所採用之稿件一概不付酬，但於出版後贈送本刊當期五本。

通訊處：235 新北市中和區中正路 797 號 3F 之 2

出版者：東方人文學術研究基金會·中國哲學研究中心

郵政劃撥：19905478（東方人文學術研究基金會）TEL: (02) 8221-4677

電子郵件：cpsc1988@gmail.com FAX: (02) 8221-4691

電腦排版：達燮印刷有限公司 TEL: (02) 2388-0676

定價：國內每期 220 元，一年（二期）440 元。