

后倉與兩漢之禮文化

江乾益*

摘要

平日因講授經學歷史，余對於歷朝治經之士，大致因熟諳而能詳；獨有后倉一人，則彷彿識知又不能盡言其學術，甚有遺憾之感。余嘗思考其中之故，殆因前人皆將后倉列在群經師之間不特為表出，亦不言其特殊之貢獻，以致後學無以知其在經學之地位。實則后氏不僅在兩漢之前朝能遍通《五經》之學，於群經師間既為佼佼者，且為漢代禮說之巨擘，為漢代禮家之所從出，可謂偉然不群之士。本篇因此嘗試由后氏之學術傳承與其著作、其弟子之禮學分派、石渠禮論之論辯，與后氏禮學在兩漢時期之實踐等問題進行討論，藉以顯示后氏禮學在兩漢文化方面之貢獻，並表彰其學術成就。

關鍵詞：文化、經學、儀禮、漢禮、后倉、《后氏曲臺記》、《禮記》

* 中興大學中國文學系教授

Hou Cang and the Ritual Culture in the Han Dynasty

Chiang Chiey-yi*

Abstract

During my career of teaching the history of classics studies, I have gained familiarity with almost all the classics scholars throughout Chinese dynasties, with the only exception of Hou Cang (70 BC), whom I seem to know yet, to my regret, fail to have a complete grasp of his academic domain. I have pondered the reason why it is so. Plausibly it is because previous scholars used to incorporate Hou Cang in the classics scholars camp without singling him out for respective study, or mentioning the special contribution he had made to the classics studies, which subsequently resulted in the oblivion of his scholarly position in the field of classics studies. In fact, the comprehensive knowledge Hou Cang had of the Five Classics had not only topped him as one of the few outstanding scholars, but also established him firmly as the landmark of ritual studies and the birthplace of ritual school in the Han dynasty. He may, of course, well be regarded as a distinguished and nonpartisan figure in his era. This study intends to, by exploring Hou Cang's scholastic lineage and work, the diversified ritual schools led by his disciples, the arguments proposed by Dai Sheng in Shi Qu Li Lun 《石渠禮論》, and the practices of ritual studies in the Han dynasty, give due credit to his cultural contribution to the Han dynasty and commend his academic accomplishment.

Key words: culture, classics studies, ritual and ceremony, Han ritual customs, Hou Shi Qu Tai Ji (《后氏曲臺記》), Record of Rites(《禮記》)

* Professor of Department of Chinese Literature National Chung Hsing University

后倉與兩漢之禮文化

江乾益*

一、后倉之禮學傳承與《后氏曲臺記》

就從事學術而言，學者是承繼先人之學，學成因授徒而傳其學。則「傳承」乃習慣之用語，「承傳」為事實之程序，此處是遵從習慣用法。

西漢因經學之初興，經師以專一經者為多，能通多經以至於遍通五經者，其人則寥寥可數。¹蓋漢經秦火之後，經籍遭焚掠而亡，故治一經已是難得，遑言能兼通！故西漢初之先師治二經以上者，僅魯申公之治魯《詩》及《穀梁春秋》而已。孝惠帝四年，既去挾書之律，而經籍漸出，學者乃能兼治多經。在后倉之前，能兼治五經者，有董仲舒、夏侯始昌二人；而能治四經者，則有魯人孔安國能治《詩》、《尚書》、古文《孝經》、古文《論語》。后倉之活動時期約在武帝之末期與宣帝、元帝之間，而能通齊《詩》、《禮》、《孝經》三經，已可謂其中之佼佼者。²后氏所傳齊《詩》一支，弟子有翼奉、蕭望之、匡衡等人。《漢書·儒林傳》云：

* 中興大學中國文學系教授

¹ 明·朱西亭《授經圖》〈易卷第一·義例〉云：「諸儒有通四經、五經者，〈傳〉祇一見。」商務印書館。又見清·畢沅所作〈傳經表〉一卷、〈通經表〉一卷，有式訓堂叢書本，並花雨樓叢鈔二卷本；洪亮吉著，洪亮吉全集本。劉百閔先生云：「洪著與畢著同出一手。《清史》一百四十三〈洪亮吉傳〉，洪入陝西巡撫畢沅幕，為校刊古書。此即洪為畢所撰之作，但存稿，而其後人又為刊出之也。」見劉百閔《經學通論》，p367，國防研究院印行。

² 據《漢書·翼奉傳》，翼奉之言曰：「臣聞之於師曰：天地設位，懸日月，布星辰，分陰陽，定四時，列五行，以視聖人，名之曰道。聖人見道，然後知王治之象，故畫州土，建君臣，立律歷，陳成敗，以視賢者，名之曰經。賢者見經，然後知人道之務，則《詩》、《書》、《易》、《春秋》、《禮》、《樂》是也。《易》有陰陽，《詩》有五際，《春秋》有災異，皆列終始，推得失，考天心，以言王道之安危。」翼奉之師即后倉，似后倉與其師夏侯始昌皆能通五經，故有此种五經與陰陽五行結體之災異理論。唯后氏以《詩》、《禮》教授，有名於當世，則無可置疑。

后蒼，字近君，東海郟人也。事夏侯始昌。始昌通五經，蒼亦通《詩》、《禮》，為博士，至少府。授翼奉、蕭望之、匡衡；奉為諫大夫，望之前將軍，衡丞相，皆有〈傳〉。

又同〈傳〉云：

匡衡授瑯琊師丹、伏理旂君、潁川滿昌君都，為詹事；理，高密太傅，家世傳業。由是齊《詩》有翼、匡、師、伏之學。滿昌授九江張邯、瑯琊皮容，皆至大官，徒眾尤盛。

齊《詩》一時彬彬稱盛，后氏可謂善繼能喻之人矣。而在《禮》經之學方面，后氏尤其承先啟後，卓然為一代大師。本〈傳〉云：

孟卿，東海人也。事蕭奮，以授后蒼、魯閭丘卿。蒼說《禮》數萬言，號曰《后氏曲臺記》，授沛聞人通漢子方、梁戴德延君、戴聖次君、沛慶普孝公。孝公為東平太傅。德號大戴，為信都太傅；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。大戴授瑯琊徐良旂卿，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、瑯琊太守。由是大戴有徐氏，小戴有橋、楊氏之學。

按：《漢書》於《禮》學之授受源流所以述之獨詳者，為表其本原之有自也。蓋漢興以來，禮家所傳，為魯高堂生《士禮》十七篇。其初，學者但能盤辟為禮容而已，不能通經；其中善說《禮》經者，當由孟卿、后倉始，而后氏尤為其中之巨擘。³

今考后倉說《禮》數萬言，號曰《后氏曲臺記》。《漢書·藝文志》錄有《曲臺后倉》九篇，而其書不傳。至於其書所以名為「曲臺」者，說者亦有多家。《漢書》如淳《注》云：「行禮射於曲臺，后倉為記，故名《曲臺》。《漢官》曰：大

³ 《漢書·儒林傳》云：「漢興，魯高堂生傳《士禮》十七篇，而魯徐生善為頌。徐生以頌為禮官大夫，傳子至孫延、襄。襄，其資性善為頌，不能通經；延頗能，未善也。襄亦以頌為大夫，至廣陵內史。延及徐氏弟子公戶滿意、桓生、單次皆為禮官大夫；而瑕丘蕭奮以《禮》至淮陽太守。諸言禮為頌者，由徐氏。」顏師古《注》云：「頌讀與容同。下皆類此。」由此可見，自高堂生以下至蕭奮，皆善長於容貌威儀之事，而不善於說經義；唯后蒼能說《禮》數萬言，至此《禮》經之學乃得以開展也。

射於曲臺。」晉灼亦云：「天子射宮也。西京無太學，於此行禮也。」此二家皆以「曲臺」為行大射之射宮，后倉因記射禮之故，取是以為書名。然《漢書·藝文志》云：

漢興，魯高堂生傳《士禮》十七篇。訖孝宣世，后倉最明。戴德、戴聖、慶普，皆其弟子，三家立於學官。《禮古經》者，出於魯淹中及孔氏，與十七篇文相似，多三十九篇。及《明堂陰陽》、《王史氏記》所見，多天子諸侯卿大夫之制，雖不能備，猶齋倉等推《士禮》而致於天子之說。

據此參照《儒林傳》后氏「說《禮》數萬言」之言，疑此書非僅記行射禮之事而已，其內容應是「推《士禮》而致於天子之說」，如齊《詩》之有《后氏故》、《后氏傳》也⁴。如淳、晉灼二家之說，實有未安。故是，宋·王應麟嘗辨此云：

朱文公云：《士禮》特略舉首篇以名之。其曰「推而致於天子」者，蓋專指冠、昏、喪、祭而言；若燕、射、朝、聘，士豈有是禮而可推耶？⁵

按：王氏所辨是也。故是後儒皆不從淳、晉灼二家，而從服虔「在曲臺校書著記，因以為名」之說。俞樾則就此博徵之，云：

曲臺有二。鄒陽《上吳王書》云：「秦倚曲臺之宮。」應邵《注》：「秦皇帝所治之處，若漢之未央宮。」此一曲臺也。《翼奉傳》：「孝文皇帝時，未央獨有前殿曲臺、宣室、溫室，承明耳。」此又一曲臺也。蓋漢之曲臺，在未央宮中，《黃圖》所謂：「未央宮東有曲臺殿。」《長門賦》所謂：「覽曲臺之央央」也。秦之曲臺別在一處，枚乘《上吳王書》：「游曲臺臨上路。」張晏《注》：「曲臺，長安臺，臨道上。《王尊傳》：『正月中，行幸曲臺。』當即此也。」使即在未央宮之曲臺，不得言行幸矣。后蒼為記，亦必在此。蓋即秦之故宮而習射，故以為天子射宮也。

按：俞說甚覈。故王先謙《漢書補注》引《七略》云：「宣皇帝時，行射禮，博士后蒼為之辭，至今記之曰《曲臺記》。」則曲臺者，猶東漢初之「蘭臺」，章、

⁴ 《漢書·藝文志》於《詩經》類，錄有《齊后氏故》二十卷、《齊后氏傳》三十九卷，此後倉之作也。

⁵ 轉引自王先謙《漢書補注》卷三十，p.880，藝文印書館。今本《困學紀聞》不見此段文字。國立高雄師範大學經學研究所友人蔡根祥教授云：「此段文字出自王應麟著《漢書藝文志注》。」特此感謝指示。

和以後之「東觀」，皆著書之處也。《后氏曲臺記》，據劉歆《七略》，則以為乃后氏《禮記》之別名，其內容則是「推士禮而致於天子」。皮錫瑞《經學通論》云：

后倉等推士禮以致於天子，乃不得不然之勢，其實是禮家通例，莫不皆然也。《漢志》尊崇《逸禮》，謂雖不能備，猶瘡倉等推士禮以致於天子之說，其意以為博考《逸禮》，則天子之禮略備，可以無煩推致。鄭君固親見三十九篇之禮者也，其注三禮，於《逸禮》中之天子巡狩禮、朝貢禮、烝嘗禮、禘于太廟禮、王居明堂禮，引用甚鮮，且於古大典禮，後儒所聚訟者，未嘗引《逸禮》以為斷，仍不能不用倉等推致之意。……夫禘祫乃古大典禮，後儒所聚訟者，鄭君明言訥訥爭論；而於《逸禮》禘於太廟之類，何不引以為據，反據《春秋》以相準況？於此足見古文《逸禮》大都單辭碎義，實無關宏旨，故鄭不為之注，亦不多引用。鄭之所謂準況，即倉等所謂推致也。其後孔、賈之疏經注，亦用推致之法。……要皆禮家之通例也。

6

其所以然者，誠以西漢之初，禮文闕滅，不得不為此推致之法也。故《史記·儒林傳》言「禮固自孔子時，而其經不具」，孟子謂周室班爵祿，云：「諸侯惡其害己也，而皆去其籍」；在孔、孟之時，天子、諸侯之禮已不能備，遑論戰國迄秦之壞滅！則入漢以來，《士禮》十七篇之外，「天子之禮」、「諸侯之禮」，其不週、不全，在理可知。然而，禮由義起，必也好學深思之士，則雖無明文可據，而能以意推補。故自高堂生以下，五傳弟子之傳《禮》皆是類也。⁷其中則以后倉為最傑出，故《漢志》既稱其禮學為最明，《儒林傳》則載其「說禮數萬言」。后倉所著之《后氏曲臺記》，乃漢儒說禮之開山之祖，而闡明於大、小戴、慶氏三家，其在漢代禮學之地位，可由此而定矣。

二、后倉與二戴、慶氏禮學之關係與分派問題

清唐晏著《兩漢三國學案》，其卷七分別漢代禮家為「禮經高堂氏派」、「禮

⁶ 見《經學通論》卷三，〈論后倉等推士禮以致於天子乃禮家之通例鄭《注》孔《疏》是其明證〉條，臺灣商務印書館。

⁷ 鄭玄《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。」王應麟《困學紀聞》卷五，云：「《六藝論》五傳弟子，謂高堂生之學，蕭奮、孟卿、后蒼、戴德、戴聖也。」

大、小戴派」、「慶氏禮派」、「西漢禮家」、「周官禮派」等五派。其中「西漢禮家」，列有張良、叔孫通二人，並標注「不知所本」。今考《史記·留侯世家》稱張良：「嘗學禮淮陽」，而不述其學所本⁸；而張良在漢代亦不曾有制禮之事，因此可以不置論。至於叔孫通，在漢初之制朝儀之際，「頗采古禮與秦儀雜就之」，此舉頗為魯儒生所不肯，故叔孫通之《漢禮》，非孔門之學，固在可知矣。且叔孫通本是曲學阿世之人，漢王所以拜其為「稷嗣君」者，亦以為其能繼蹤齊稷下學士之風流，與其品味相符也。故是叔孫通所制之禮，皆「因時世人情而為之節文」⁹，唐涉江謂其學「不知所本」，固有所宜矣。而「周官禮派」之問題頗為叢雜，《周禮》一書之晚出與否，向來為學林所爭論不休，唐涉江別為一派，是亦為宜。¹⁰唯唐氏將有先秦傳承源流之禮學，以「禮經高堂氏派」作為衍分，與「禮大小戴學派」、「慶氏禮派」成為三派，稱為後世說禮之祖。此說原本於《漢書·儒林傳》，則可謂分別之有據矣；然而唐氏對於其中個別經師之分派，則將蕭奮、孟卿、后倉、聞人通漢等置於「禮經高堂生派」，視之為傳《士禮》十七篇之學者；而將「禮大小二戴派」與「慶氏禮派」分別獨立為二派，則是既已嚴重忽略后倉等對於漢代禮說之貢獻，且過度抬舉二戴與慶氏在漢代禮學之地位，可謂昧於學術發展之真象，此乃不可不辨也。

按：《漢書·儒林傳》云：「倉說《禮》數萬言，號曰《后氏曲臺記》，授聞人通漢子方、梁戴德延君、戴聖次君、沛慶普孝公。孝公為東平太傅。德、號大戴，為信都太傅；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。」據此，明是大、小戴二家與慶氏皆為后倉弟子，其學皆后氏之學，並不須予以獨立別出；且此三家所傳，皆是《儀禮》十七篇，〈漢志〉所謂「由是禮有大戴、小戴、慶氏之學」者，蓋謂《儀禮》自是有此三家之章句，而

⁸ 見《史記》卷五十五，鼎文書局。國立高雄師範大學經學研究所友人蔡祥教授講評此文時，云：「瑕丘蕭奮以禮至淮陽太守，可考慮張良學《禮》是否為其人。」然據世次，蕭奮為文帝時人，似有不合。

⁹ 叔孫通之言於高帝曰：「五帝異樂，三王不同禮。禮者，因時世人情而為之節文者也。故夏、殷、周禮所因損益可知者，謂不相復也。臣願頗采古禮與秦儀雜就之。」；既魯儒生責以：「公所為不合古，吾不行。」通笑曰：「若真鄙儒，不知時變。」則叔孫通固以時制禮，而不合於古制，無以考知其本也。見《漢書》卷四十三〈叔孫通傳〉，p2126-2131，鼎文書局。

¹⁰ 關於《周官》問題，詳錢穆《兩漢經學今古文評議》，東大圖書公司；徐復觀《周官成立之時代及其思想性格》，學生書局；金春峰《周官之成書及其反映的文化與時代新考》，東大圖書公司。

不以為其所學之《禮》有任何不同也。¹¹ 清毛奇齡嘗辨之，云：

戴聖受《儀禮》，立戴氏一學，且立一戴氏博士，而於《禮記》似無與焉。今世但知《禮記》為「曲臺禮」、「容臺禮」為《戴記》，而並不知「曲臺禮」、「容臺禮」與《戴記》之為《儀禮》。嘗考曲臺、容臺所由名：漢初，魯高堂生傳《士禮》十七篇，即《儀禮》也。是時東海孟卿傳《儀禮》之學，以授后倉，而倉受《禮》，居於未央宮前之曲臺殿校書著記，約數萬言，因名其書為《后氏曲臺記》。至孝文時，魯有徐生善為頌。頌者，容也。徐生以容儀行禮為禮官大夫，因又名習禮之處為容臺，此皆以「儀禮」為名字者。若其學，則后倉授之梁人戴德及德從兄子聖與沛人慶普三人；至孝宣時立大、小戴、慶氏禮三家之學，皆有博士。時大戴為信都太傅，小戴以博士至九江太守，治行多不檢，如氏所稱賊吏者¹²。是《儀禮》集成，實係二戴，故舊稱《儀禮》為大、小戴《禮》以是也。¹³

毛氏於此段文字下，自註云：

宋鄭樵作〈三禮辨〉有云：「魯高堂生所傳《士禮》十七篇，今之《儀禮》是也。后倉《曲臺記》數萬言，今之《禮記》是也。」按：前、後〈漢志〉及〈儒林傳〉，皆以高堂所傳十七篇，瑕丘蕭奮以授后倉，作《曲臺記》。是時兩漢俱並無《禮記》一書。故孝宣立二戴及慶氏學官，皆《儀禮》之學，源流不同。

蓋自來世人皆以后氏弟子三家所傳而立於學官者，是《禮記》之學，而不知三家所立者其實是《儀禮》之學，因而致此混淆。¹⁴即是以鄭樵能作《通考》之人，

¹¹ 王先謙《漢書補注》引何焯曰：「此所傳戴氏禮，皆謂《儀禮》十七篇。」是矣。《漢書》卷八十八，藝文印書館。錢穆先生以為，漢博士經學分經分家而言師法、家法，其事實起於昭、宣之後。夫謂某經有某氏之學，即謂某經有某家之章句也。錢先生云：「三人皆后蒼弟子，則禮學分派，亦起宣帝時。……此禮學分派後起之證也。」見《兩漢經學今古文平議·兩漢博士家法考》，p.194，東大圖書公司。

¹² 馬端臨《文獻通考·經籍考》卷八，引夾漈鄭氏曰：「戴聖為九江太守，行治多不法。何武為揚州刺史，聖懼，自免。後為博士，毀武於朝廷，武聞之，終不揚其惡。而聖子賓客為盜，繫廬江，聖自以子必死，武平心決之，卒得不死。自是聖慚服武，每奏事至京師，聖未嘗不造門謝恩。戴聖為禮家之宗，身為賊吏，而子為賊徒，可不監哉！學者當先其言而已矣。」p.201，新文豐出版公司。

¹³ 毛奇齡《經問》，《皇清經解》卷一百六十四，p.12206，漢京文化事業出版公司。

¹⁴ 皮錫瑞《經學通論》卷三，「論漢初並無三禮之名儀禮在漢時但稱禮經今注疏本非鄭君

於此亦不能分辨，而以后氏《曲臺記》直作今之《禮記》，何況其他乎？故毛氏因此特為辨明《禮記》之源流，云：

若《禮記》，則前〈志〉祇云：「記百三十一篇」，當是《禮記》未成書時底本。然並不名「禮記」，亦並無二戴傳《禮記》之說。唯《後漢·儒林》有鄭元所註四十九篇之目，則與今《禮記》篇數相合，故鄭元作《六藝論》云：「今《禮》行于世者，戴德、戴聖之學也。」此《儀禮》也。又云：「戴德傳記八十五篇，則今《大戴禮》是也；戴聖傳禮四十九篇，則《禮記》是也。」然其說無考。及觀《隋經籍志》則明云：「漢初，河間獻王得仲尼弟子所記一百三十一篇，至劉向校經籍檢得一百三十篇，因第而敘之。又得明堂陰陽記，凡五種，共二百十四篇，戴德刪其煩重，合而記之，為八十五篇，謂之《大戴禮記》；戴聖又刪大戴之書，為四十六篇，謂之《小戴禮記》。」則二戴為武、宣時人，豈能刪哀、平間向、歆所較之書乎？且二戴何人？以向、歆所校定二百十四篇驟刪去一百三十五篇，世無是理。況前漢〈儒林〉並不載刪禮之文，而東漢〈儒林〉又無其事。則哀、平無幾，陡直莽變，安從刪之？又且《大戴禮》見在，並非與今《禮記》為一書者，且戴聖所刪止四十六篇，相傳三篇為馬融所增入，則與後漢〈儒林〉所稱四十九篇之目又復不合。凡此皆當闕之以俟後。此之論定者。故曰戴聖集《禮記》，未敢信也。

此說分別《儀禮》、《禮記》之源流甚明，辨鄭樵之誤及〈隋志〉之誤尤其精確，今日已廣為接受；而在清代初期，則是創發新見，足以啟迪後人。故皮錫瑞氏論之，云：

鄭注四十九篇，即今《禮記》，戴聖傳禮四十九篇，不待馬融增入，至今說已大著¹⁵，毛說猶為疑辭。蓋在當時經義榛蕪，未能一旦廓清；而據其

自名其學」條，云：「『三禮』之名起於漢末，在漢初但曰《禮》而已。漢所謂《禮》，即今十七篇之《儀禮》；而漢不名《儀禮》。專主經言，則曰《禮經》；合《記》而言，則曰《禮記》。許慎、盧植所稱《禮記》，皆即《儀禮》與篇中之《記》，非今四十九篇之《禮記》也。其後『禮記』之名為四十九篇之《記》所奪，乃以十七篇之《禮經》別稱《儀禮》；又以《周官經》為《周禮》，合稱『三禮』。蓋以鄭君並注三書，後世盛行鄭注，於是三書有『三禮』之名，非漢初之所有也。」臺灣商務印書館。

¹⁵ 《大戴禮記》、《小戴禮記》與古《記》一百三十一篇之關係，陳壽祺以為：「二戴於百三十一篇之說，各以意斷取，異同參差，不必此之所棄即彼之所錄也。」其說見〈大小戴禮記考〉、〈大戴記八十五篇、小戴記四十九篇〉、〈大小戴記並在記百三十一篇中〉等

所辨明，已可謂卓識矣。¹⁶

故知《后氏曲臺記》乃解說《儀禮》十七篇之「記」，其內容當如后氏所著之齊詩《后氏故》、《后氏傳》之類，與今所見之《禮記》絕不相同。然其書已開儒者據經解說禮意之風氣，則無可置疑。王葆玟即以「齊學」、「魯學」之觀點，論后氏禮學是此二學融合之結果。云：

西漢早期禮學以徐生為首要代表人物，主要是一個“容禮”的體系。所謂的“容禮”是一種操縱典禮儀式進行的技藝，原是禮的實踐的部份，而不是理論的部份。另外，這種“容禮”一般是著眼於主持儀式時的一些細節，屬於漢文帝所謂的“繁禮飾貌”之類，其中絕沒有關於某種禮儀制度或祭祀制度的構想和理論闡釋。……后氏《禮》學是傳自夏侯始昌與孟卿兩人，不是一線單傳。夏侯始昌與孟卿已初步綜合了齊學和魯學，后倉又對這兩位經師的學問兼收並蓄，顯然具備了實現重大的學術突破的條件。《儒林傳》說，后倉論說《禮經》的著作達數萬言，這樣豐富的禮學著述，在西漢《禮》學史上是沒有先例的，其作用是在一定程度上救治了《禮》學思想貧乏的局面，堪為漢代經學史上的轉折點之一。¹⁷

按：漢武帝即位之初，欲立明堂以朝諸侯。先是招魯地儒者，文學賢良趙綰、王臧等，而不能就其事；旋因竇太后之反對，綰、臧皆自殺。其後，竇太后已崩，再興此議，而「諸儒既以不能辯明封禪事，又牽拘於《詩》、《書》古文不敢騁。」武帝終以盡罷諸儒而弗用。其時諸儒所以不能辯明封禪事，根本原因就在：封禪、明堂等禮本非《士禮》十七篇內之所有，而《詩》、《書》古文亦不載，臨時欲拼湊出「明堂」之圖式，則又非一向篤守之魯儒之所能，於是人言人殊，自相矛盾，以致武帝悻悻然大怒。此時幸有《尚書》學者、齊地儒生倪寬上言，建議武帝「兼總條貫，金聲而玉振之」，即是要武帝自為制定其儀而實行之，於焉「上然之。乃自制儀，采儒術以文之」，諸儒至此才得開脫，其窘迫之狀，概可想而知。¹⁸則

篇。陳壽祺《左海經辨》，《皇清經解》卷二千二百五十一，p.13372-13374，漢京文化事業公司。

¹⁶ 見皮錫瑞《經學通論》卷三，「論漢立二戴博士是儀禮非禮記，後世說者多誤，毛奇齡始辨正之」條，商務印書館。

¹⁷ 見王葆玟《今古文經學新論》第二章第六節〈后氏禮學〉，p99-107，中國社會科學出版社。

¹⁸ 關於漢儒論明堂、封禪禮之過程，拙著有〈漢儒論明堂制度〉論述，載《興大中文學報》

是其時不拘為魯地儒者，或齊地之學者，關於禮學理論方面之貧乏，誠如王葆玟之所言。亦由此可見，后倉《后氏曲臺記》之出現，在經學思想史上所表現之意義。

三、后蒼後學之論辨與二戴《禮記》、慶氏禮學

自清毛奇齡始啟「二戴為武宣時人，豈能刪哀、平間向、歆所校之書乎？」¹⁹之疑，後人因此頗有以大、小戴《禮記》之成書不在西漢，而在東漢之世者。如學者錢玄既承毛氏之見，更以當時今、古文經學之間對峙之情形論之，云：

西漢諸經立于學官的都是今文家之學。劉歆曾建議把《左傳》、《毛詩》、《逸禮》、《古文尚書》等古文經設學官，遭到今文家強烈反對。劉歆〈移太常博士書〉亦指責今文家“抱殘守闕”。古今兩家壁壘森嚴，相峙攻詰。二戴為西漢禮學今文大師，立于學官，不可能輯取《古文記》作為今文家之學。……現在的大小戴《禮記》不是西漢時戴德戴聖所輯的。因為在《小戴記》中有輯自《禮古經》的〈奔喪〉、〈投壺〉；《大戴記》中有輯自《禮古經》中的〈投壺〉、〈諸侯釁廟〉等。大小戴不可能輯用〈古文記〉，當然也不可能輯用《古禮經》。現在的大小戴《禮記》，其成書既不在西漢，則必在東漢。²⁰

錢氏以為，今文《儀禮》十七篇當有傳自高堂生之「記」以授生員，據今所考西漢時已有單篇之〈記〉存在。如《儀禮》十七篇中有十三篇末有記。據鄭玄注中校今古文，今文、古文皆有記；《武威漢簡》²¹中，《儀禮》亦有記；尤其在

第六期，1993年1月。

¹⁹ 見註10，毛奇齡《經問》。

²⁰ 見錢玄《三禮通論》〈大小戴禮記及古文記〉，p.39，南京師範大學出版社。

²¹ 駢宇騫、段書安所編著《本世紀以來出土簡帛概述》，「甘肅武威磨嘴子6號漢墓」記云：「經過整理，發現該批木簡的內容為古代文獻《儀禮》的部份篇章。這些簡文可分為三個部份：甲本是七篇《儀禮》，木簡；乙本是一篇〈服傳〉，它和甲本的〈服傳〉是相同的鈔本，只是木簡稍短而狹，字小而密；丙本是抄在竹簡上的〈喪服〉經。甲本共378枚簡，存有七個篇名：〈士相見〉第三，計16枚簡；〈服傳〉第八，計55枚簡；〈特牲餽食〉第十，計49枚簡；〈少牢餽食〉第十一，計45枚簡；〈有司徹〉第十二，計73枚簡；〈燕禮〉第十三，計39枚簡；〈大射〉第十四，計101枚簡。其中只有〈士相見〉一篇保存完整，其餘六篇均有損失，共約缺40餘簡。……此批木簡的出土，在文獻學的研究上有重大意義，它不僅使我們看到了漢代寫本《儀禮》，還使我們看到了漢代所

1994 年初，上海博物館由香港文物市場購得一批不明出土時間與地點之戰國楚簡，其內容涉及八十餘種戰國古籍，與《禮記》相關者有〈緇衣〉與〈孔子閑居〉二篇。故可推知，由《儀禮》而產生之「記」早已存在，唯其篇目多寡不定，但並非今之二戴《禮記》而已²²。且據杜佑《通典》引《石渠奏議》，其中有多處引及《禮記》，故可推知，西漢時已有大、小戴《禮記》單篇之存在。錢氏云：

1973 年，河北定縣 40 號西漢墓出土竹簡有《大戴禮記》中〈哀公問五義〉、〈保傳〉，其文辭與今本基本相同。又同時出土竹簡〈儒者之言〉（此為整理者所定之名）中，亦有引到《大戴禮記》之〈曾子大孝〉、〈曾子本孝〉及《禮記·祭義》等篇文字。此為西漢時已有大小戴《禮記》單篇之確證。

是以雖大小二戴《禮記》並非成書於二戴及身之時，而其中單篇之〈記〉固已存在，且以教授弟子矣。

然則，今據清儒輯佚之《石渠禮論》觀之，自后倉開啟以禮意說經之風氣，其後學在禮學方面之意見並不一致，故有如此之「禮論」、「禮議」之出現，其內容則皆后倉弟子彼此之論難。吾人若持此以驗大、小戴《禮記》，亦足以證明當時禮說正逐漸形成，亦此可作為當時二戴《禮記》尚未成書之佐證。例如：「『宗子孤，為殤。』言孤者何也？」一條：

聞人通漢曰：「孤者，師傅曰因殤而見孤也。男二十冠而不為殤，亦不為孤，故因殤見之。」戴聖曰：「凡為宗子者，無父乃得為宗子。然為人後者，父雖在，得為宗子，故稱孤。」聖又問通漢曰：「因殤而見孤，冠則

誦習經書的式樣，對我們研究漢代的簡冊制度供了極其珍貴的資料。」p.13-14，萬卷樓圖書公司。

²² 相關資料見（一）駢宇騫、段書安編著《本世紀以來出土簡帛概述》p.118，〈上海博物館從香港購得戰國楚簡內容〉，萬卷樓圖書公司。（二）沈頌金著《二十世紀簡帛學研究》p.632，〈上海博物館藏楚竹書研究概述〉，學苑出版社。（三）歐陽禎人著《郭店儒簡論略》p.127，〈緇衣的政治倫理思想研究〉，台灣古籍出版公司。（四）季旭昇主編《上海博物館藏戰國楚竹書讀本》（一、二、三），萬卷樓圖書公司。廖名春《上海博物館藏〈孔子閑居〉〈緇衣〉楚簡管窺》一文認為：「〈孔子閑居〉篇與《禮記·孔子閑居》篇基本相同；從異文看，《禮記·孔子閑居》篇的寫成當在楚簡〈孔子閑居〉篇之前，其所載子夏問孔子之事，當發生在前四八四年孔子自衛反魯到前四七九年去世的五年之內。上博簡〈緇衣〉篇與郭店簡〈緇衣〉篇接近，《禮記·緇衣》篇出於其後，但三者內容基本一致；從異文看，舊注有誤讀之處。楚簡〈緇衣〉與〈孔子閑居〉〈武王踐阼〉〈曾子立孝〉並出的情況說明，戰國時期，《禮記》諸篇並非皆單篇流傳，已有類似今本《禮記》的集子在流行。」p.9，《新出楚簡試論·前言》，台灣古籍出版公司。

不為孤者，〈曲禮〉曰：『孤子當室，冠不純采。』此孤而言冠，何也？」對曰：「孝子未曾忘親，有父母、無父母衣服則異。《記》曰：『父母在，冠衣不純素；父母歿，冠衣不純采。』故言孤。言孤者，別衣服也。」聖又曰：「則子無父母，年且百歲，猶稱孤不斷，可乎？」通漢對曰：「二十冠而不為孤。父母之喪，年雖老，猶稱孤。」

按：聞人通漢與戴聖二人同師后倉，其言稱「師傅曰」者，應即是稱引師后倉之說。此條聞人通漢以為專為居喪者立，故言「父母之喪，年雖老，猶稱孤。」此於理，則然矣。戴聖則以為，此條乃專為「為人後者，父雖在，得為宗子」之情形者立，故與聞人通漢之說不同。而由彼此之交相論難，勢同論敵之對待。足見二人雖在同門，而意見有如此之不同；此則有賴第三者仲裁以決之。當時擔任仲裁者為誰？則宣帝本人是也。如下：「大宗無後，族無庶子，己有一嫡子，當絕父祀以後大宗不？」一條：

戴聖云：「大宗不可絕，言嫡子不為後者不得先庶子耳。族無庶子，則當絕父後以後大宗。」聞人通漢云：「大宗有絕，子不絕其父。」宣帝制曰：「聖議是也。」

此條，聞人通漢是本於人子之嗣親以為重，而戴聖則決之以宗法制度「尊尊」之義。宣帝之裁斷，則以戴聖之說為是也。然據《漢書·宣帝》所記，與杜佑《通典》所輯，參與石渠閣之諸儒中，論禮者其實不僅后倉弟子而已，他經學者亦皆與論其中焉。如以下一條載：

宣帝甘露三年三月²³，黃門侍郎臨奏：「《經》曰：『鄉射合樂，大射不。』何也？」聞人通漢曰：「鄉射合樂者，民禮也，所以合和百姓也。大射不合樂者，諸侯之禮也。」韋玄成曰：「鄉射所以合樂者，鄉人本無樂，故合樂，歲時所以合和百姓以同其意也。至諸侯當有樂，《傳》曰：『諸侯不釋懸』，明用無時也。君臣朝廷當有之矣，必須合樂而後合，故不云合樂也。」時公卿以玄成議是。

²³ 此即史上所謂石渠閣之議。《漢書》卷八，〈宣帝紀〉載：「甘露三年，三月，……詔諸儒講《五經》同異，太子太傅蕭望之等平奏其議，上親稱制臨決焉。乃立梁丘《易》、大小夏侯《尚書》、穀梁《春秋》博士。」是也。P.272，鼎文書局。

按：此條所載黃門侍郎臨，即梁丘賀之子梁丘臨；臨學《易》精熟，專行京房法，有名於當時。石渠之議之結議，則立梁丘《易》、大小夏侯《尚書》、《穀梁春秋》等四家於學官。可見梁丘臨之參與石渠之議，為諸儒中之要員。其後臨以《易》授五鹿充宗；宗授平陵士孫張、沛鄧彭祖、齊衡咸，由是梁丘《易》有士孫、鄧、衡之學。而韋玄成者，為魯詩之學者，當時亦與會。所以然者，玄成之父為韋賢，鄒人，為韋孟五世孫，能兼通《禮》、《尚書》，而以《詩》教授，號稱「鄒魯大儒」；魯《詩》亦由此而有韋氏學。另外有蕭望之者，亦后倉弟子，習齊《詩》，當時以太子太傅受詔於石渠閣主持會議，實則望之亦通於《禮》。據《通典》卷八十九，所載云：

問：「父卒母嫁，為之何服？」蕭太傅云：「當服周。為父後則不服。」韋玄成以為：「父後，則母無出義，王者不為無義制禮。若服周，則是子貶母也，故不制服也。」宣帝詔曰：「婦人不養舅姑，不奉祭祀，下不慈子，是自絕也。故聖人不為制服，明子無出母之義。玄成議是也。」

由上所舉各條議題觀之，參與石渠閣論禮者，乃五經諸儒，不僅是后倉之弟子而已。故當時禮意尚在議而未定之階段，二戴不可能在此時以未定之論完成編著《禮記》之書。²⁴故如錢玄等學者將《禮記》之成書推定在東漢時期，可謂有據也。錢氏之論，云：

光武中興，古文經學又廢，仍立今文經學于學官。但朝廷要創建新制，必須博通古今，今文禮家不能再抱殘守闕。古今文的界限較寬，家法不嚴，因此揉合古今，已成當時風尚。……當時傳大、小戴《禮》者，亦在大、小戴原有散篇《記》的基礎上，廣泛搜輯。有輯自《禮古經》（《逸禮》）者，如上述之〈奔喪〉、〈投壺〉、〈諸侯釁廟〉等；有輯自其他古文書者，如《大戴禮記》之〈五帝德〉、〈帝繫〉等；有輯自秦漢之作者，如〈月令〉。其中也必有輯自《古文記》者。王國維說大、小戴傳《古文記》，而成為

²⁴ 王葆玟以為：「后倉在擔任博士的十五年間，一定參考過古文《禮經》和古文《禮記》，他的多達數萬言的禮學著作，從學統上說是融合齊學和魯學的成果，從資料上說乃是融合今文經傳與新出現的古文禮學文獻的結晶。」看法與錢玄不同，故王氏認為二戴活動於西漢宣、元以至成帝之間，「在后倉學術成就的基礎上，分別將后倉參考過的古文《禮記》編成兩個選本，加以錄寫，與今文《禮經》構成對應的關係，這就是著名的《大戴記》和在中國思想史上享有巨大權威的《小戴記》。」p.89，《西漢經學源流》，東大圖書公司。

今文家之學，在西漢是不可能的事實，而在東漢卻成為事實。當時傳大小戴《禮》的兩家，他們所輯有同有異，各仍以大小戴之名，名其所輯之《記》。據《後漢書·曹褒傳》云：“傳《禮記》四十九篇，教授諸生千餘人。”曹褒，東漢和帝（89~105年）時人，則和帝時已輯成小戴《禮記》。又據《經典釋文·敘錄》，後來馬融、盧植又有增刪。其定本即為現在的鄭玄注本。《大戴禮記》其成書亦應在東漢鄭玄之前。大小戴《禮記》的成書過程大概如此。²⁵

吾人若據錢氏所推定之結果，則可以說明，習《慶氏禮》之曹褒所傳《禮記》，與小戴《禮記》何以同為四十九篇之故。蓋曹褒所習之《慶氏禮》²⁶乃《士禮》十七篇，與大、小戴所傳《禮經》經文不宜不同；而曹褒所傳之《禮記》為四十九篇，實為小戴學派學者所纂輯，曹褒以此教授諸生，並非曹氏另編有慶氏《禮記》四十九篇；而其所以通稱為《禮記》者，蓋當時並無所謂《小戴禮記》之名故也。

四、后倉禮學在兩漢時期之實踐

清唐晏《兩漢三國學案》嘗論云：

漢興，叔孫所制，非古禮也；曲臺所傳，非備物也。至曹褒、董鈞，失之益遠。故有漢一代，它經咸盛，惟《禮》無傳。不全、不備，偏議曲說，何足以傳孔門之宏業也哉！²⁷

²⁵ 錢玄《三禮通論·大小戴禮記及古文記》，p.41-42，南京師範大學出版社。

²⁶ 陳夢家據《武威漢簡》中之〈服傳〉一篇，以為是二戴以外之家法，疑為慶普所撰，是今文學；沈文倬則據《石渠議奏》中已有三處引用此篇，推定為古文家學。錢玄云：「按沈氏據《石渠議奏》引《服傳》，駁陳氏以為作於甘露後之非，據鄭玄校古今文之，例推論〈服傳〉為古文，並謂〈服傳〉作于戰國晚期，均有根有據，確可信從。」相關討論，見 p.17-20，《三禮通論》。則《武威漢簡·儀禮》是否為慶氏《禮》，本在懷疑未定之間。王關仕先生《儀禮漢簡本考證》則比較「戴德本」、「戴聖本」、「劉向別錄本」並「簡本」之篇次與篇題後，論云：「大戴以階級（卑而尊）分，殿以服制；別錄以嘉賓凶吉次第；小戴雖亂而猶不失各組中篇意之脈絡；簡本則亂甚。以慶氏與二戴鼎立，且為東京顯學，其疏淺而若是乎？」p.152，學生書局。是王關仕先生以「簡本」為慶氏《禮》，而其分析結論正足以說明后蒼弟子傳《禮》者三家，其中慶氏一家於西漢之際傳承不盛之原因。

²⁷ 見《兩漢三國學案》卷七，p.323，仰哲出版社。

爰以古代治理天下，並無所謂法，唯「禮」而已矣。禮之因時更化，因地制宜，勢在固然。²⁸《論語·八佾》篇：「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。」可證在孔子之時，夏、殷之禮已有缺減，故即使博聞如孔子者，亦有所不能徵；而其所以不能徵，正為其中有損益也。所謂損益者，即隨時更化之謂也。²⁹是故，唐涉江謂漢禮為不全、不備，而譏為偏議曲說者，雖在孔子恐亦不謂然也。故朱子嘗集禮書，而云：

禮，時為大。使聖賢用禮，必不一切從古之禮。疑只是以古禮減殺，從今世俗之禮，令稍有防範節文，不至太簡而已。觀孔子欲從先進，又曰「行夏之時，乘殷之輅。」便是有意於損周之文，從古之朴矣。今所集《禮書》，也只是略存古之制度，使後人自去減殺，求其可行者而已。若必欲一一盡如古人衣服冠履之纖悉畢備，其勢也行不得。³⁰

若以此論漢代諸儒者之論禮，如后倉等所為者，則可得其情矣。

原夫秦之滅六國，而定天下。始皇三十三年，置酒咸陽宮，博士七十人前為壽。博士淳于越進言，以師古法而復封建為議。始皇乃下其議。丞相李斯曰：

五帝不相復，三代不相襲，各以治，非其相反，時變異也。今陛下創大業，建萬世之功，固非愚儒所知。且越言乃三代之事，何足法也？……今皇帝并有天下，別黑白而定一尊。私學而相與非法教，人聞令下，則各以其學議之。入則心非，出則巷議，夸主以為名，異取以為高，率群下以造謗。如此弗禁，則主勢降乎上，黨與成乎下。禁之便。臣請史官非秦記皆燒之。非博士官所職，天下敢有藏《詩》、《書》百家語者，悉詣守、尉雜燒之。有敢偶語《詩》、《書》者棄市。以古非今者族。吏見知不舉者與同罪。令下三十日不燒，黥為城旦。所不去者，醫藥卜筮種樹之書。若有欲學法令，以吏為師。制曰：「可。」

²⁸ 《禮記·禮器》篇：「禮，時為大，順次之，體次之，宜次之，稱次之。」可知制禮之原則有五：「隨時」、「達順」、「備體」、「從宜」、「合稱」，而以「隨時」為最；又云：「禮也者，合於天時，設於地財，順於鬼神，合於人心，理萬物者也。是故天時有生也，地理有宜也，人官有能也，物曲有利也。故天不生，地不養，君子不以為禮，鬼神不饗也。」p.449，《禮記正義》，東昇出版事業公司。

²⁹ 《論語·為政》篇：子張問：「十世可知也？」子曰：「殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。」p.25，啟明書局。

³⁰ 《朱子語類》卷八十四，〈論修禮書〉，p.2185，中華書局。

由李斯此議，於是三代之學盡隳矣！其中尤以《禮》之闕滅為最甚。³¹今而論漢代禮學，則其間所從事之一切，豈非盡在復興李斯奏議之所廢沮者乎？若一言以蔽之，則曰：「復古更化」而已矣！

如前文之所述，漢興以來，諸儒言禮學，以后倉為最明，其弟子則皆立在學官；且據當時之禮學著作觀之，亦唯后倉一人能著書。是以論后倉在禮學方面之貢獻與其影響，則絕非其他諸儒所可比擬。³²王葆玟曾就此論云：

可以看出西漢禮學的演變過程也就是改造和發揚先秦禮學的過程。漢初流傳的《禮經》十七篇不能滿足漢武帝時期的需要，因而新出現的《禮古經》和古文《禮記》受到重視，儒家齊魯兩派在綜結新資料的基礎上融合起來，構成了以后倉和二戴為主要代表人物的新型禮學。這種學說的出現又對國家宗教發生作用，於是在西漢元、成之際先後發生了宗廟制度與郊祀制度的改革。這些改革經過多次反覆，直到王莽時期纔落實下來，並延續到東漢。³³

王氏可謂甚能見識后氏在西漢禮學之貢獻也。

然則，若進一步探究，后氏在西漢禮學方面何以能有如此之貢獻乎？則其頗能效法孔子據三代之禮以觀其間之損益，而得「其或繼周者，雖百世可知也」之原則，實有以致之。后氏本人既善推以說禮，則據禮意因時損益而作禮，必為其所善長。在后氏之時代，論禮是以「復古更化」為趨向，即是據古禮以創制。觀以上石渠禮論之內容，后氏弟子其實亦是多據此而名其學。故班固在《漢志》中稱后倉等「推《士禮》而致於天子之說」者，即已指明后倉及其弟子之說禮方法在於能「推」³⁴；能「推」，其實是禮家說禮之通例，前文所引述皮錫瑞之說，論

³¹ 《史記·儒林傳》云：「《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《士禮》，高堂生能言之。」p.3126，鼎文書局。由文帝時，魯徐生僅以容為禮官大夫，傳子至孫徐延、徐襄。襄不能通《禮經》；延雖能，亦未善也。由此可見，相較於他經，《禮》之闕滅為最甚。

³² 《漢書·藝文志》錄「凡《禮》十三家，五百五十五篇。」其中屬私家著述者，唯《曲臺后倉》九篇而已。

³³ 王葆玟《西漢經學源流》第五章〈與國家宗教並行演進的西漢禮學〉，p.201，東大圖書公司。

³⁴ 「推」，為學術之方法。《禮記·學記》所謂：「古之學者，比物醜類」、「九年知類通達，謂之大成」者，即是善推物類之法。皮錫瑞云：「后倉等推《士禮》以致於天子，乃不得不然之勢，其實是禮家通例，莫不然也。」皮氏所言，可由《石渠禮論》所載，后蒼弟子蕭望之、聞人通漢、戴聖等人之交相辯論中見出其方法。

之詳矣。

又皮錫瑞之著《經學歷史》，自漢元、成至後漢，標為「經學極盛時代」³⁵。所以然者，以元帝之好儒，尤勝於其前之帝王，故儒家思想在此時獲得充份之發展，亦是后氏禮學得以發展之歷史機緣。《漢書·元帝紀》云：

孝元皇帝，宣帝太子也。……八歲，立為太子。壯大，柔仁好儒。見宣帝所用多文法吏，以刑名繩下，大臣楊惲、蓋寬饒等坐刺譏辭語為罪而誅，嘗侍燕從容言：「陛下持刑太深，宜用儒生。」宣帝作色曰：「漢家自有制度，本以霸王道雜之，奈何純任德教，用周政乎！且俗儒不達時宜，好是古非今，使人眩於名實，不知所守，何足委任！」乃歎曰：「亂我家者，太子也！」繇是疏太子而愛淮陽王。³⁶

蓋自漢武帝以來，漢廷雖以崇獎儒術為名，實則乃陽儒而陰法，用刑不稍寬貸。即宣帝之詔諸儒於石渠閣講論五經之同異，其人似真好儒學者；而其自言漢家制度本是雜王、霸為治，不肯純任以德教，則在前之諸帝如何為可知也。元帝則真好儒，即位後即徵用儒生，而委任以政。故貢禹、薛廣德、韋賢、匡衡等迭為宰相，儒生中「能通一經者，皆復」³⁷，自是公卿之位未有不從經術以進者矣。然則，西漢禮學之興革自元帝為始，而成帝以繼之。其間后氏弟子翼奉、匡衡、戴聖，與再傳弟子師丹等，由此議定郊祀制度、宗廟禘祫制度，而完成西漢禮學之建樹。如此之事業，其議是由翼奉始發之，而由其他諸儒次第完成。《漢書·翼奉傳》云：

翼奉字少君，東海下邳人也。治齊《詩》，與蕭望之、匡衡同師。三人經術皆明，衡為後進，望之施之政事，而奉惇學不仕，好律歷陰陽之占。元帝初即位，諸儒薦之，徵待詔宦者署，數言事宴見，天子敬焉。……上復延問以得失。奉以為祭天地於雲陽、陰汾，及諸寢廟不以親疏迭毀，皆煩費，違古制。……其後，貢禹亦當定迭毀禮，上遂從之。及匡衡為丞相，奏徙南北郊，其議皆自奉發之。

³⁵ 見《經學歷史》四，p.98，藝文印書館。

³⁶ 《漢書》卷九〈元帝紀〉，p277，鼎文書局。

³⁷ 《漢書·儒林傳》：「元帝好儒，能通一經者，皆復。數年，以用度不足，更為設員千人，郡國置《五經》百石卒史。」p.3596，鼎文書局。

按：翼奉為齊《詩》著名之學者，乃齊《詩》建構陰陽五行學說之大家³⁸。其禮學之意見，則受《公羊春秋》學者貢禹與其同門匡衡之接納，在宗廟祭祀方面建立迭毀之制度，在郊祀制度則建立南北郊。前者乃由貢禹與韋玄成先後所完成；後者則由匡衡實踐之。《漢書·郊祀志》述之，云：

元帝好儒，貢禹、韋玄成、匡衡等相繼為公卿。禹建言漢家宗廟祭祀多不應古禮，上是其言。後韋玄成為丞相，議罷郡國廟，自太上皇、孝惠帝諸園寢廟皆罷。

此所謂「議罷郡國廟」、「罷太上皇、孝惠諸園寢廟」等，其實是分階段，而非一時之間所完成者。〈韋玄成傳〉詳述其事，云：

至元帝時，貢禹奏言：「古者天子七廟，今孝惠、孝景廟皆親盡，宜毀。及郡國廟不應古禮，宜正定。」天子是其議，未及施行而禹卒。永光四年，乃下詔先議罷郡國廟。……罷郡國廟後月餘，……玄成等四十四人奏議曰：「《禮》，王者始受命，諸侯始封之君，皆為太祖。以下，五廟而迭毀，毀廟之主藏乎太祖，五年而再殷祭，言壹禘壹祫也。祫祭者，毀廟與未毀廟之主皆合食於太祖，父為昭，子為穆，孫復為昭，古之正禮也。祭義曰：『王者禘其祖自出，以其祖配之，而立四廟。』言始受命而王，祭天以其祖配，而不為立廟，親盡也。立親廟四，親親也。親盡而迭毀，親疏之殺，示有終也。」

此議自提出後，亦略經波折，其後經群臣計二十九人之論奏，而略有修正，終於以「祖宗之廟世世不毀，繼祖以下，五廟而迭毀。」作為原則，完成「高祖為太祖，孝文皇帝為太宗，孝景皇帝為昭，孝武皇帝為穆，孝昭皇帝與孝宣皇帝為昭。皇考廟親未盡。太上、孝惠廟皆親盡，宜毀。」之五廟制度，此後乃成為后氏禮學「天子五廟」之主張。³⁹此主張屬於漢代禮學之新建樹，而非先秦儒家禮學之固有理論，由其形成之過程固為可知也。

至於「南北郊」制度之設立，則是對於自文帝以來，景、武、昭、宣諸世一

³⁸ 見拙著《詩經之經義與文學述論》第四章〈齊詩翼氏學述論〉，p.79-130，文史哲出版社。

³⁹ 王葆玆以為：「傳習公羊學的貢禹雖主張『宗廟迭毀』，但認為在『迭毀』的範圍之外，還應當有『世世不毀』的『祖廟』和『宗廟』。匡衡則只承認『祖廟』與『親廟』的合理性，是『天子五廟』的代表人物。匡衡既是后倉弟子及二戴同學，他的議論便意味著『天子五廟』一說是后氏禮學的主要見解。」p.258，《西漢經學源流》，東大圖書公司。

貫以「太一之神」之黃老學派郊祀制度之改革。匡衡為提出「南北郊」制度，因此說明前代郊祀之不合古制，必須革去。其理由為：

王者各以其禮制事天地，非因異世所立而繼之。今雍廩、密、上下時，本秦侯各以其意所立，非禮之所載術也。漢興之初，儀制未及定，即因秦故祠，復立北時。今既稽古，建定天地之大禮，郊見上帝，青、赤、白、黃、黑五方之帝皆畢陳，各有饌位，祭祀備具。諸侯所妄造，王者不長遵。及北時，未定時所立，不宜復修。⁴⁰

由此可知，匡衡所以反對「郊祀太一之禮」之制度，在於其既為前代之典，且不合儒家禮學之理論也。匡衡因此依據儒家禮學理論，主張建立「南北郊」之制度。及成帝即位，匡衡為丞相，此主張獲得實踐之機會，於是聯同御史大夫張譚奏言：

帝王之事莫大乎承天之序，承天之序莫重於郊祀，故聖王盡心極慮，以建其制。祭天於南郊，就陽之義也；瘞地於北郊，即陰之象也。天之於天子也，因其所都而各饗焉。往者，孝武皇帝居甘泉宮，即於雲陽立泰時，祭於宮南。今行常幸長安，郊見皇天反北之泰，陰祠后土反東之少陽，事與古制殊。……昔者周文武郊於鄴，成王郊於維維。由此觀之，天隨王者所居而饗之，可見也。甘泉泰時、河東后土之祠宜可徙置長安，合於古帝王。願與群臣議定。

此議旋經詔可。然而，大司馬許嘉等八人以為，郊祀太一之制所從來為久遠，宜如故，不宜興革；而右將軍王商、博士師丹、議郎翟方進等五十人則以為：

《禮記》曰：「燔柴於太壇，祭天也；瘞蕘於大折，祭地也。」兆於南郊，所以定天位也。祭地於大折，在北郊，就陰位也。郊處各在聖王所都之南北。……天地以王者為主，故聖王制祭天地之禮必於國郊。長安，聖主之居，皇天所觀視也。甘泉、河東之祠非神靈所饗，宜徙就正陽、大陰之處。違俗復古，循聖制，定天位，如禮便。

由於「南北郊」制獲得大部份朝臣之支持，元帝亦以從之，於是在長安定南北郊之事成定局，乃成為漢朝郊祀之新制度。王葆玟云：

發起這次改革的翼奉和匡衡，都是后倉的弟子，並且是大、小戴的同

⁴⁰ 《漢書》卷二十五，〈郊祀志下〉，p.1257，鼎文書局。

學。……他們所依據的《禮記》文字，見於《小戴記·祭法》。值得注意的是，師丹其人乃是匡衡的弟子。從這一連串的關係來看，可以肯定西漢後後期郊祀制度改運動主要是由后氏學派發起並推動的，這次運動完全是后氏禮學的具體實踐。⁴¹

故由后氏禮學在西漢之種種表現，不僅建立完整之禮學理論，且在現實政治上發揮制定國家體制之功能，可見后倉禮說所發生之巨大影響。而此種影響，在東漢曹褒制禮之過程中，則再次發揮作用。所不同者，東漢時期二戴之學雖立在學官而未有顯儒，而后氏另一弟子慶普之學則受到重視。《後漢書·儒林傳》云：

中興已後，亦有《大》、《小戴》博士，雖相傳不絕，然未有顯於儒林者。建武中，曹充習慶氏學，傳其子褒，遂撰《漢禮》。

又，同〈傳〉云：

董鈞字文伯，犍為資中人也。習《慶氏禮》。……鈞博通古今，數言政事。永平初，為博士。時草創五郊祭祀⁴²，及宗廟禮樂，威儀章服，輒令鈞參議，多見從用，當世稱為通儒。⁴³

可見後漢時期，習二戴《禮》之學者雖傳而不顯，而習《慶氏禮》者則頗有通儒也。《後漢書》詳載曹褒制《漢儀》事，云：

曹褒字叔通，魯國薛人也。父充，持《慶氏禮》，建武中為博士，從巡狩岱宗，定封禪禮，還，受詔議立七郊、三雍、大射、養老禮儀。顯宗即位，充上言：「漢再受命，仍有封禪之事，而禮樂崩闕，不可為後嗣法。五帝不相沿樂，三王不相襲禮，大漢當自制禮，以示百世。」帝問：「制禮樂云何？」充對曰：「《河圖括地象》曰：『有漢世禮樂文雅出。』《尚書璇璣鈴》曰：『有帝漢出，德洽作樂，名予。』」帝善之，下詔曰：「今且改太樂官曰太子樂，歌詩曲操，以俟君子。」拜充侍中。作章句辯難，於是遂

⁴¹ 《西漢經學源流》第五章「與國家宗教並行演進的西漢禮學」，p.251，東大圖書公司。

⁴² 《後漢書》〈志〉第八云：「迎時氣，五郊之兆。自永平中，以〈禮識〉及〈月令〉有五郊迎氣服色，因採元始中故事，兆五郊於洛陽四方，中兆在未，壇皆三尺，階無等。」據此，則是行前漢「南北郊」之禮，而飾以〈月令〉五行方位；其中兆在未者，十二支「土行」之位也。此見明帝時祀五帝於明堂，「五帝坐堂上，各處其方，黃帝在位。」之明堂方位安排，可知「土行」在十二支中之「未」。

⁴³ 《後漢書》卷七十九下，p.2577，鼎文書局。

有《慶氏學》。

按：曹充所持之《慶氏學》，乃慶氏所傳之《儀禮》，充則據時尚之圖讖作成章句，其內容駁雜而不純。曹褒有志繼其父業，彌以著力，其所制《漢禮》，則亦據讖緯為之也。本〈傳〉述其過程，云：

褒少篤志，有大度，結髮傳充業，博雅疏通，尤好禮事。常感朝廷制度未備，慕叔孫通為漢禮儀，晝夜研精，沈吟專思，寢則懷抱筆札，行則誦習文書，當其念至，忘所之適。……章和元年正月，乃召褒嘉德門，令小黃門持班固所上叔孫通《漢儀》十二篇，敕褒曰：「此制散略，多不合經，今宜依禮條正，使可施行，於南宮東觀盡心集作。」褒既受命，乃次序禮事，依準舊典，雜以《五經讖記》之文，撰次天子至於庶人冠婚吉凶終始制度，以為百五十篇，寫以二尺四寸簡。其年十二月奏上。帝以眾論難一，故但納之，不肯令有司平奏。會帝崩，和帝即位，褒乃為作章句，帝遂以《新禮》二篇冠。……後太尉張酺、尚書張敏等奏褒擅制《漢禮》，破壞聖術，宜加刑誅。帝雖寢其奏，而《漢禮》遂不行。

由上可知，曹褒所制《漢禮》其實乃本於叔孫通之《漢儀》十二篇，又雜以五經讖記之文；而其撰次「天子至於庶人冠婚吉凶終始制度」，亦猶后倉等之「推《士禮》而致於天子之說」；唯其推擴則彌甚，故遭遇當時搢紳之非難，《漢禮》既不能行，其所持《慶氏學》亦不彰。故論禮之家猶嗣后氏與大、小戴二家之餘緒。

五、結語

漢興，值前秦滅典不久，故朝制無文。初，叔孫通頗採秦法而制儀，雖審時度宜，有救急之效，而先王之容典多闕矣。文帝時，賈誼乃以叔孫通體制之疏略，嘗上書對策請更改作，皆不獲從；而董仲舒、王吉、劉向等亦曾發憤制作，事皆不果，亦徒然增歎而已。⁴⁴故終漢之世，獨有高堂生傳《士禮》十七篇，由此而衍其學。習《士禮》者，其初但盤辟為禮容而已⁴⁵，然一緒之傳得以不絕。故論

⁴⁴ 見《漢書·禮樂志》，p.1030，鼎文書局。

⁴⁵ 《漢書》卷八十八，蘇林《注》曰：「《漢舊儀》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。」p.3614，鼎文書局。

漢代，學者能說禮經者，創自孟卿；孟卿之後為后倉。倉能說《禮》數萬言，號曰《后氏曲臺記》。今其書雖不傳，然據后氏弟子石渠論禮之內容觀之，則法師說之善推，由下而上，以近而致遠，故禮說浸之滋長，枝葉而繁茂，其中大、小二戴《禮記》之編著完成，為後世制禮之源頭者，是其具體之成就也。至於后氏禮說在當時政治上之建樹，則翼奉始發寢廟迭毀之議，以省國家之煩費；而匡衡執政，建南北郊制定為國典，實現后氏禮學之理論，亦有現實政治之意義。至如東漢曹褒之制《漢禮》，雖章帝以眾議之難一，但納之而不以有司平奏，以黜異論，然《漢禮》終不能行也。《後漢書》卷三十五，范氏之〈論〉云：

孝章永言前王，明發興作，專命禮臣，撰定國憲，洋洋乎盛德之事焉。而業絕天筭，議黜異端，斯道竟復墜矣。夫三王不相襲禮，五帝不相沿樂，所以〈咸〉、〈莖〉異調，中都殊絕。況物運遷回，情數萬化，制則不能隨其流變，品度未足以定其滋章，斯固世主所當損益者也。且樂非夔、襄，而新音代起；律謝皋、蘇，而制令亟易，修補舊文，獨何猜焉？禮云禮云，曷其然哉！

蓋慨言時代遷移，制度繁省為不定，刑樂則迭經數改，而修禮者獨受疑猜也。然則，歷代禮論紛出，皆以時而變改，乃常依后氏禮學為準則者，以其能融匯先秦儒學之精華，善推時宜以制作也。

