

## 鄭玄主「周公制禮」說的學術意義

鄭雯馨\*

### 摘 要

本文透過分辨經文、注釋的方式，確定鄭玄「周公制禮」說與漢代受命改制的論述有關。受命改制說以時空同一性為主要內涵，鄭玄據此以「周公制禮」作為經學詮釋的時間、空間座標，連繫不同時代、作者的著作，建立學術譜系。當時空同一性的概念落實為「周公制禮」的座標後，記載周公之制的《儀禮》、《周禮》等文獻，便成為褒貶人事的標準與判讀文本字句的根據。而且鄭玄從時間序列解讀經典所帶來的影響，不僅加深經學發展朝向史學化，也在後代的禮書編纂、清代漢學的解經方式留下痕跡。

關鍵字：鄭玄、周公制禮、受命改制、褒貶、清代漢學

---

\* 鄭雯馨現職為中央研究院博士後研究學者。

## 一、前言

根據錢穆先生的看法，古代學術有王官學與百家言的分野，王官學是政府的檔案文書，記載社會運作的組織、制度；百家言是民間蘊涵理想的作品，用來建議或改革當代政教，而博士官講學可以具體影響當代的政情。<sup>1</sup>以學術源流、書籍性質為部類標準的《七略》中，六藝略、諸子略為漢代學術的兩大分野，詩賦略因書籍數量豐富而獨成一略，兵書、數術、方技似為諸子百家支流，而其內容又以技術為主，故分別獨立，輯略則為綜述學術源流的緒論。<sup>2</sup>簡言之，漢代學術仍可總分為六藝王官學和諸子百家二類。注釋作品雖然以解讀文本為前提，侷限注釋者個人發揮的空間。然而，由於時代思潮與個人學養等因素，仍將使注釋作品流露出個人觀點。因而漢代的經學詮釋便具有王官學與諸子家言雙重性質的傾向。戴君仁先生認為了解漢儒的經學，不能僅觸及章句訓詁等表面呈現的東西為止，並說：

應該知道漢儒是把他們的思想寄托在經書上，他們的經說，即是他們一家之言。我們固然可以菲薄漢儒附經為說，缺乏獨立的思想，不及先秦儒家孟荀諸子。但我們要知道他們是憑藉六經以表現傳統的王道德教的思想，亦即是德教的政治思想。<sup>3</sup>

漢儒運用述古的方式，表達政治思想。就漢代重要的經學家鄭玄而言，清人陳澧曾指出鄭玄《詩箋》流露出感時傷世之意。<sup>4</sup>而金谷治則認為鄭玄的注解是個人生命的投射。<sup>5</sup>可知學者已留意到鄭玄經學詮釋的內容中存有個人理念。因而本文嘗試以辨別經文、鄭注為主要方式，探討鄭玄經注的學術意義。經文與鄭注不相應者，可視為鄭玄個人的思想；相應或延伸者，亦可視為鄭玄對經典的理解。<sup>6</sup>猶如朱子《四書集注》、戴震《孟子字義疏證》

<sup>1</sup> 錢穆：〈孔子與《春秋》〉，《兩漢經學今古文平議》，收於《錢賓四先生全集》（臺北：聯經，1994年）第8冊，頁263-317。

<sup>2</sup> 張舜徽：《中國古代史籍校讀法》（臺北：里仁書局，2000年），頁65-68。羅聯添、戴景賢、張蓓蓓師、方介：《國學導讀》（臺北：巨流圖書，1995年），頁3-6。

<sup>3</sup> 戴君仁：〈毛詩小序的重估價〉，收於熊公哲等著：《詩經論文集》（臺北：黎明文化，1982年），頁466。鄭玄經學與政治的關係，可另參程元敏師、宋鼎宗、李威熊、莊雅州：〈現行經學史及其相關問題〉，《中國文哲研究通訊》第1卷第3期（1991年9月），頁130-131。史應勇：〈鄭玄經學三論〉，《四川大學學報》第3期（2004年），頁89。按：史應勇先生之文與相關論述的思考，承孫致文教授提點，謹此致謝。

<sup>4</sup> 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁99。

<sup>5</sup> 金谷治：〈鄭玄と論語〉，《唐抄本鄭氏注論語集成》（東京：平凡社，昭和53年），頁379-408。

<sup>6</sup> 經學詮釋中，本義與衍義的區別，詳參車行健先生：《禮儀、讖緯與經義——鄭玄經學思

同樣可作為理解朱子、戴震的根據。因而行文時儘量同時列出經文、注解，觀察鄭玄「多」出來的解釋或對經文的認知。

近代許多學者不約而同地指出鄭玄運用「禮制」注解經書的表現。<sup>7</sup>透過近賢研究成果的幫助，可進而思考鄭玄曾注《論語》、《禮記》，深知禮有因革損益、可以義起。那麼，如何能以因革損益之「禮」解釋《易》、《詩》、《書》等異時、異人、異地的著作？易言之，當討論的角度、解釋的對象二端都存在變化時，如何進行詮釋？而其解釋又如何能說是有效的或是可信的？這些問題追根究柢涉及到鄭玄對「禮」的界定，禮何以能貫串諸經？就其注解內容觀之，官制、田賦、三代三統、朝聘、祭享、喪葬、宗法、嫁娶、貢賦、軍制、刑誅等均在禮的範圍之內。因此，禮可包含先秦貴族「一切生活之方式」。<sup>8</sup>按照周人的生活方式（禮制）解讀其文獻，是合理而可行的方式。鄭玄以禮遍注群經，出於以周人遵行的禮制解周代文獻，那麼回歸周代禮制的創立來看，「周公制禮」當可作為討論的起點。

關於「周公制禮」的內容，鄭玄認為具體呈現於《周禮》、《儀禮》二書，其他周代典籍則保存部分周公之制。<sup>9</sup>鄭玄指出《周禮》是「皇祖大經」，並說：「斯道也，文、武所以綱紀周國，君臨天下，周公定之，致隆平龍鳳之瑞。」<sup>10</sup>而《周禮·天官·冢宰》：「惟王建國」，鄭玄注：「周公居攝而作六典之職，謂之《周禮》，營邑於土中，七年致政成王，以此禮授之，使居

想及其解經方法》（臺北：輔仁大學中國文學系博士論文，1996年），頁8-15。

<sup>7</sup> 以《易經》而言，胡自逢、林忠軍說明鄭玄以禮制注《易》。以《詩經》而言，賴炎元、彭美玲、梁錫鋒等先生均曾說明鄭玄「以禮箋《詩》」的內容或方法。《尚書》的部分，則如陳品卿認為鄭玄以禮俗制度解釋《尚書》內容。《左傳》，如程南洲先生以清人的輯佚《鄭志》為根據，說明鄭玄對《春秋左氏傳》的論見之一為「辨論禮制」。《論語》，如陳金木指出鄭玄「以禮貫通《論語》的義理詮釋」。見胡自逢：《周易鄭氏學》（臺北：文史哲出版社，1990年），頁214-226。林忠軍之說，見姜廣輝主編：《中國經學思想史》（北京：中國社會科學出版社，2003年）第2卷，頁548-550。陳品卿：《尚書鄭氏學》（臺北：文史哲出版社，1973年）下冊，頁1508-1560。程南洲：《東漢時代之春秋左氏學》（上海：華東師範大學出版社，2011年），頁252-262。陳金木：《唐寫本論語鄭氏注研究——以考據、復原、詮釋為中心的考察》（臺北：文津出版社，1996年），頁261-270。

<sup>8</sup> 錢穆：《國學概論》，收於《錢賓四先生全集》第1冊，頁38-41。

<sup>9</sup> 孔穎達《禮記正義》引鄭玄駁《五經異義》說：「《周禮》是周公之制，〈王制〉是孔子之後大賢所記先王之事。」（卷13，頁265）可知鄭玄認為〈王制〉晚出，但內容仍部分保留先王之事。按：本文引用的《十三經注疏》，係據清朝阮元審定、盧宣旬校：《重刊宋本十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1955年初版，據清嘉慶20年江西南昌府學開雕本影印），為兼顧版面簡潔與清晰說明，正文皆加注說明出處，單獨引文則於文末標明卷、頁，註記的方式為：《書名》，注疏者，卷次，頁次。

<sup>10</sup> 賈公彥：〈序《周禮》廢興〉，《周禮疏》，頁9。

雜邑治天下。」<sup>11</sup>也顯示鄭玄認為《周禮》一書的內容保留周公之制。《禮記·禮器》說：「經禮三百，曲禮三千。」鄭玄解釋說：

經禮，謂《周禮》也。《周禮》六篇，其官有三百六十。曲猶事也，事禮，謂今《禮》也。禮篇多亡，本數未聞，其中事儀三千。  
（《禮記》，鄭注，卷 23，頁 459）

「今《禮》」指漢朝定為禮《經》的《儀禮》。鄭玄認為《儀禮》所載的具體行事在《周禮》三百六十官的職務下實踐，因此雖然同為周公之制，但就位階而言，作為「經禮」的《周禮》高於「曲禮」的《儀禮》。<sup>12</sup>由於鄭玄認為《周禮》、《儀禮》記載周公所制的標準禮儀，《禮記》等作品則包含後世禮儀實踐與變化等情形，因而下文的討論視情形選擇較能呈顯鄭玄觀點的經說。

下文的討論，首先根據經注的內容，說明鄭玄主張「周公制禮」乃是受命改制說的具體表現。其次，受命改制重視時空的同一性。以此為基礎，探討鄭玄以「周公制禮」為經學詮釋的時空座標。其三，鄭玄以「周公制禮」為經學詮釋的標準，反映在人事評論。其四，保留周公之制的禮書成為鄭玄判讀文本文字的根據。最後，觀察鄭玄將解讀「周代」文獻的標準指向「周公」後所帶來的影響。

## 二、受命改制觀的表徵

鄭玄主張「周公制禮」，固然與周公制禮的歷史事實、<sup>13</sup>先秦以來的崇古思想<sup>14</sup>有關，然盛行於整個漢朝的《公羊》學的受命改制，<sup>15</sup>亦當占有舉

<sup>11</sup> 《周禮·天官·冢宰》，鄭注，卷 1，頁 10。

<sup>12</sup> 相關論述詳參黃彰健：《經今古文學問題新論》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1982年），頁 338。〔日〕間嶋潤一：《鄭玄と『周禮』——周の太平國家の構想》（東京：明治書院，2010年）。拙著：〈《禮記·禮器》「經禮三百，曲禮三千」注釋異說及其影響探究〉，《臺大中學報》33期（2010年12月），頁 139-184。

<sup>13</sup> 《左傳》文公十八年：「先君周公制周禮曰……作誓命曰……」（卷 20，頁 352）《左傳》昭公 2 年：「周禮盡在魯矣。吾今知周公之德與周之所以王也。」（卷 42，頁 718）《左傳》魯哀公 11 年：「周公之典在。」（卷 58，頁 1019）

<sup>14</sup> 先秦本有崇古思想，如孔子非常推崇文王、周公，說：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何！」（《論語·子罕》，卷 9，頁 77）「甚矣，吾衰也！久矣，吾不復夢見周公。」（《論語·述而》卷 7，頁 60）墨子提出「三表法」，其中第一表說：「上本之于古者聖王之事。」（《非命上》）主張立言的標準必取自古代聖王的事跡。孟子主張師法先王，說：「堯、舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞，而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。……遵先王之法而過者，未之有也。」（《孟子·離婁上》卷 7 上，頁 123）《荀子》說：「欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。」「欲知上世，則審周道；欲知周道，則審其所貴

足輕重的地位。《史記·禮書》記載漢武帝招致儒術之士「令共定儀」，十餘年未成：

或言古者太平，萬民和喜，瑞應辨至，乃采風俗，定制作。上聞之，制詔御史曰：「蓋受命而王，各有所由興，殊路而同歸，謂因民而作，追俗為制也。議者咸稱太古，百姓何望？漢亦一家之事，典法不傳，謂子孫何？化隆者閎博，治淺者褊狹，可不勉與！」<sup>16</sup>

是則，武帝期望「定宗廟百官之儀，以為典常」，本源自受命改制的想法。東漢時，被稱為「國憲」的《白虎通》指出為了顯明「天命」，王者應立新朝代之號以表功自克，並為後世子孫建立制度。<sup>17</sup>章帝時，曹褒上書仍申言：

昔者聖人受命而王，莫不制禮作樂，以著功德。功成作樂，化定制禮，所以救世俗，致禎祥，為萬姓獲福於皇天者也。<sup>18</sup>

改定禮樂制度，是受天命有天下的表徵之一。漢和帝時，張奮上疏籲求制禮「聖人所美，政道至要，本在禮樂。五經同歸，而禮樂之用尤急。……臣以為漢當制作禮樂。」又說：「漢當改作禮樂，圖書著明。王者化定制禮，功成作樂。」<sup>19</sup>可知受命者秉承「天命」而改制，表示新朝代的建立，後世繼體守文之君則當遵循祖宗家法。若無「故事」或非常之事而輕易改變舊

君子。」就先秦而言，文王、周公是整個周代禮樂制度的代表。漢武帝隆儒更化，董仲舒對策契合其旨，重視復古更化。然武帝、宣帝對於儒學著重粉飾，元帝、成帝以下學風，則於災異之外，開言禮制、追古昔之風。漢代經學的今學、古學之分，在於專守家法與兼通、趨時與守真等治學方法與態度。今學趨時，卻仍以古代經典為據，解決現實問題。因而不論今學、古學仍主於崇古。漢代儒學的演變，詳參錢穆：〈劉向歆父子年譜〉、〈兩漢博士家法考〉，收於《兩漢經學今古文平議》，《錢賓四先生全集》第8冊，頁1-180、181-261。<sup>15</sup>錢穆：〈孔子與《春秋》〉，收於《兩漢經學今古文平議》，《錢賓四先生全集》第8冊，頁275-281。

<sup>16</sup>〔漢〕司馬遷著，〔劉宋〕裴駟集解，〔唐〕張守節正義，司馬貞索隱：《新校史記三家注·禮書》（臺北：世界書局，1993年）第2冊，卷23，頁1160-1161。

<sup>17</sup>《白虎通》載：「所以有夏、殷、周號何？以為王者受命，必立天下之美號以表功自克，明易姓為子孫制也。夏、殷、周者，有天下之大號也。百王同天下，無以相別。改制，天子之大禮，號以自別於前，所以表著己之功業也。必改號者，所以明天命已著，欲顯揚己於天下也。己復襲先王之號，與繼體守文之君無以異也。不顯不明，非天意也。故受命王者，必擇天下美號，表著己之功業。」〔漢〕班固編，〔清〕陳立疏證：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1997年）上冊，卷2，頁56。

<sup>18</sup>〔劉宋〕范曄著，〔唐〕李賢等注：《後漢書·曹褒傳》（臺北：鼎文書局，1977年）第2冊，卷35，頁1202。

<sup>19</sup>〔劉宋〕范曄著：《後漢書·張純傳》卷35，頁1199。

制，猶如棄天命，恐招來天命轉移、改朝換代的懲罰。因此，漢代行政屢見遵循「故事」。<sup>20</sup>

另一方面，上文所引的論述亦涉及禮與俗的關係。就空間而言，京師（中央）根據地方風俗而制禮，復推行禮制於地方，形成地方與中央雖空間有別，但教化相同。因而，漢代屢見大一統之說：<sup>21</sup>

終軍：「今天下為一，萬里同風，故《春秋》『王者無外』。」<sup>22</sup>

王吉：「《春秋》所以大一統者，六合同風，九州共貫也。」<sup>23</sup>

班固：「聖王在上，統理人倫，必移其本，而易其末，此混同天下之一之序中和，然後王教成也。」<sup>24</sup>

《白虎通》：「王所以巡狩者何？巡，循也。狩者，牧也。為天下巡行守牧民也。道德太平，恐遠近不同化，幽隱不得所者，故必親自行之，謹敬重民之至也。」<sup>25</sup>

天下教化應當「齊一」，而「正俗」的標準來自朝廷中央。

總言之，漢代《公羊》學受命改制的主要內容為：時間上，開國的受命者改變前朝之制，奠定新朝代的規模；空間上，則以京師為中心，普及

<sup>20</sup> 關於漢代行政的「故事」，詳參邢義田：〈從「如故事」和「便宜從事」看漢代行政中的經常與權變〉，《秦漢史論稿》（臺北：東大圖書，1987年6月），頁333-409。按：邢氏提到以故事為依據有時成為一種形式、表面文章，其說誠是。然本文以為同一個事件，引用不同故事，或同一故事有不同的詮釋，固然反映詮釋者的操作空間，卻也呈現故事的重要性，易言之，不論作什麼事，都必需有故事作為依據，即使是違背前例。

<sup>21</sup> 大一統的觀點經過長期演變，其中含有社會、政治、學術等因素交互影響，並加以鞏固。如許倬雲先生曾指出漢初社會仍存在高度的多元性，但在一個世紀之內，這個「複雜社會」被改頭換面成為「單純社群」。漢初的「一世紀之內」，正是成立經學，以應用於政治的時刻。漢武帝設博士弟子員，以經藝作為取士、升遷的重要途徑之一，元帝時增至千人，成帝末年甚至一度達到三千人，一年多後又恢復博士弟子千人的制度。朝廷、地方人士紛紛習經，以求晉升；習經晉升之士又派至各地為官，影響地方教化。無形中，經義相當程度地促使價值觀統一。許倬雲：〈試擬中國社會發展的幾個論點〉，收於《求古編》（臺北：聯經，1994年），頁3。另可詳參杜正勝：《編戶齊民》、王健文：〈「萬里同風」——帝制中國初期「移風易俗」的歷史意義〉，收於邢義田、劉增貴師主編：《中央研究院第四屆國際漢學會議論文集 古代庶民社會》（臺北：中央研究院，2013年），頁35-83。李源澄：〈漢代大一統政治下之政治學說〉，《李源澄著作集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008年）第3冊，頁1495-1529。

<sup>22</sup> 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書·終軍傳》（北京：中華書局，1996年）第9冊，卷64下，頁2818。

<sup>23</sup> 〔漢〕班固撰：《漢書·王吉傳》第10冊，卷72，頁3063。

<sup>24</sup> 〔漢〕班固撰：《漢書·地理志》第6冊，卷28下，頁1640。

<sup>25</sup> 〔漢〕班固撰：《白虎通·巡狩》卷6，頁289。

教化於地方。下文首先說明鄭玄經注中的受命改制，呈現鄭玄確實曾以此觀點進行經學詮釋。其次，討論鄭玄如何銜接「受命改制」與「周公制禮」之間的落差。

### （一）鄭玄經注中的受命改制

受命改制說預設以受命者新建立的制度為圭臬，鄭玄接受此類觀點並進而用於解讀經文。茲舉四例作為說明。

其一，《禮記·禮器》：「堯授舜，舜授禹，湯放桀，武王伐紂，時也。」鄭注：

言受命改制度。（《禮記》，鄭注，卷 23，頁 450）

〈禮器〉旨在說明堯、舜、禹以禪讓的方式傳承天子之位，商湯、周武王以流放、討伐的方式對待前朝之君，皆因「時勢所趨」。鄭玄卻轉而強調受天命者具有改變制度的資格。

其二，《禮記·中庸》：「唯天下至誠為能盡其性，能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」鄭注：

助天地之化生，謂聖人受命，在王位，致大平。（《禮記》，鄭注，卷 53，頁 895）

〈中庸〉認為聖人能由己及人，盡人之性乃至助天地化生。鄭玄則將此至誠之人釋為「受命」的聖人，處於王位，達致天下太平。

其三，《詩·大雅·假樂》：「不愆不忘，率由舊章。」《春秋繁露》解為：

舊章者，先聖人之故文章也。率由，各有修從之也。<sup>26</sup>

該書並未指明先聖人的身分，「舊章」泛指留傳於後世的檔案制度、著作。鄭玄《箋》則進一步指出：

成王之令德，不過誤，不遺失，循用舊典之文章，謂周公之禮法。（《詩》，鄭箋，卷 17-3，頁 615）

成王之所以能無過失，乃因遵用「周公」的禮法，周公成為「古制」、舊章的重要標準。在受命改制的觀點下，「舊章」從「泛稱」變為實質的「周公之禮法」。也因為周公禮法是必須遵循的舊章，因此鄭玄說「不可以《國語》

<sup>26</sup> 舊題董仲舒撰，蘇輿義證：《春秋繁露·郊語》（北京：中華書局，2008年）卷 14，頁 397。

亂周公所定法」，<sup>27</sup>《國語》記載春秋時期的制度，不得與周公之法相提並論。因此，制度、典籍，咸有其階序性（此詳下文）。

其四，《禮記·郊特牲》：「大古冠布，齊則緇之。其綏也，孔子曰：『吾未之聞也。冠而敝之可也。』」鄭注：

冠而敝之者，此重古而冠之耳，三代改制，齊冠不復用也。（《禮記》，卷 26，頁 504）

經文本指冠禮畢，齊冠不復用。鄭玄則認為由於三代改制的緣故，周人有其制度，冠禮畢，毋需復用大古的齊冠。

此外，義疏所引鄭玄著作，更鮮明地反映出此說：

孔子既西狩獲麟，自號素王，為後世受命之君，制明王之法。（《左傳》，孔穎達正義引，卷 1，頁 16）

（禹刑、湯刑、九刑）三辟之興，皆在叔世受命之王所制法度不行耳。（《周禮》，賈公彥疏引，卷 36，頁 539）

在受命改制說的觀點下，鄭玄解經時相當程度地轉移經文的內容或焦點，並符合漢代時人的觀念。

## （二）受命改制與周公制禮的連繫

承受天命者所建立的制度，是天意的體現，因此《尚書·堯典》：「曰若稽古帝堯。」鄭玄解「稽」為「同」、「古」為「天」，說：「稽古同天，言堯同於天也。」<sup>28</sup>堯因天命而有天下，因此堯的制度與天意相同。倘若受天命者方能改制，而周朝受天命者為文王，改制者卻是周公，受命、改制非同一人，那麼周朝的受命改制如何能成立？更重要的是，周公非「王」而改制，涉及名實問題，鄭玄如何為「周公攝政」一事定位？下文先探討鄭玄對周公政治地位的界定，繼而說明周公制禮與受命改制的關係。

關於周公政治地位的界定，鄭玄承襲衛宏的說法，認為武王崩時，成王年 10 歲，並在《尚書·金縢》的注解指出武王崩，成王居喪 3 年，周公身為冢宰負責處理政務；喪禮畢，流言四起，周公避流言之難，出居東都 2 年；其後，成王見〈金縢〉，後悔而迎周公、請居攝，周公攝政 7 年「致太平」。〈大誥〉說：「王若曰」，鄭玄注：「王，謂周公居攝命大事，則權稱王也。」一般情形下，在位的君王發號典令。周朝剛成立、局面尚未穩定，

<sup>27</sup> 《左傳》哀公 13 年，孔穎達正義引，卷 59，頁 1028。

<sup>28</sup> 〔晉〕陳壽著，〔劉宋〕裴宋之注：《新校本三國志注附索引·魏書四》（臺北：鼎文書局，1980 年）卷 4，頁 136。

加之以成王年幼，為安定秩序，周公攝政、面臨大事時，因時制宜得稱「王」。此屬於特殊作法而非常制，故為「權」。<sup>29</sup>因此就鄭玄而言，係成王主動請周公攝政，周公於攝政期間稱「王」屬權宜作法。<sup>30</sup>

周公未受天命而改制，乃與政治局勢有關。《禮記·中庸》載武王「纘大王、王季、文王之緒……武王未受命，周公成文、武之德，追王大王、王季，上祀先公以天子之禮。」<sup>31</sup>武王末年承受天命，滅商朝而有天下，然武王滅商後三年過世，未及改制，周公攝政，承繼文王、武王之德，訂定周代的祭祀制度。《禮記·王制》：「大夫視子男，天子之元士視附庸」，鄭玄注：

<sup>29</sup> 上述詳參《禮記·文王世子》，孔穎達正義引，卷 20，頁 392。《禮記·明堂位》，孔穎達正義引，卷 31，頁 576。鄭玄《詩譜·豳譜》，見於《毛詩》卷 8，頁 276。關於禮、權、非禮的區別，詳參拙著：《論〈儀禮〉禮例研究法——以鄭玄、賈公彥、凌廷堪為討論中心》，頁 369-375。

<sup>30</sup> 徐復觀先生曾撰文與屈萬里先生商榷《尚書》的字辭解釋，並申述周公「踐阼稱王」。經屈先生復文說明「攝政踐阼」並非「即真」，徐氏仍以《尚書》部分用詞不一的情形為據，堅持己見。繼徐氏《尚書》應當字詞統一的觀點，黃彰健先生指出《尚書》「予一人」、「王若曰」、「王曰」、「周公曰」等稱謂不一，與《金縢》「予小子新命于三王」，認為周公曾受三王之命為攝政王。黃氏並指出「予小子新命于三王」表示「文王、武王之作王，係受命于上帝。而周公則受命於三王，非直接受命於上帝。攝王與真王地位不同，可能就由於這個區別。」（黃彰健：〈「釋周公受命義」續記〉，頁 34）按：關於稱謂不一，其實涉及口語表達、不同史官的記錄方式，以及辭彙經時空而轉變用法等因素，且改變過程中，古今意義、古今語彙可能並存於同一時空。關於「三王之命」賦予周公攝王地位之說，將至少面臨二個問題：其一，政權的來源形成「二本」。「天命」反映在政權上為王，「三王之命」反映在政權上為攝政王，天命與三王之命雖尊卑有別，但如何能夠並存，或二者產生矛盾時應以何者為優先、如何證明已說為真，將成為政治上的重大問題。其二，《金縢》的禱祭為「告事求福」，即因特殊事件稟「告」鬼神、祈福消災而舉行祭祀。行禮過程中，經由卜筮得知鬼神的旨意。因鬼神地位較尊，故稱卜筮結果（鬼神的答覆）為「命」。因此「命」不全指天所決定的朝代或君主興衰，而是辭令的一種敬稱，如《論語·憲問》：「為命：裨諶草創之，世叔討論之，行人子羽脩飾之，東里子產潤色之。」《周禮·春官·太祝》：「作六辭，以通上下、親疏、遠近，……二曰命。」由於周公「居攝」或「踐阼」的議題，屬於歷史真實的層面，本文主要討論注解者理念的層面，因而未就此方面深入討論。本文宣讀時，承孫致文教授垂詢「周公受命」之說，並蒙蔣秋華教授、葉師國良教授引導閱讀相關資料，故藉此回覆，並敬謝諸位老師。上述文章見徐復觀：〈有關周公旦踐阼稱王的問題〉、〈有關周公旦踐阼稱王的問題申復〉，《中國思想史論集續編》（臺北：時報文化，1985年），頁 151-184、185-206。屈萬里：〈關於所謂周公旦「踐阼稱王」問題敬復徐復觀先生〉，《屈萬里先生文存》第 2 冊，收於《屈萬里先生全集》17（臺北：聯經，1985年），頁 621-650。黃彰健：〈釋周公受命義〉、〈「釋周公受命義」續記〉、〈《召誥》解——三論周公受命問題〉，收於《經學理學文存》（臺北：臺灣商務印書館，1976年），頁 1-73。關於「周公稱王」論爭的近代發展，可參高明士主編：《戰後臺灣的歷史學研究 1945-2000》（臺北：行政院國家科學委員會，2004年），第 2 冊，頁 186-189。

<sup>31</sup> 《禮記·中庸》卷 52，頁 885。

周公攝政，致大平，斥大九州之界，制禮成武王之意。（《禮記》，鄭注，卷 11，頁 213）

鄭玄認為周公「繼」文王、武王未竟之業而制禮。更進一步從當時的局勢來看，《禮記·樂記》說：「王者功成作樂，治定制禮。」鄭注：

功成、治定同時耳，功主於王業，治主於教民。〈明堂位〉說周公曰：「治天下，六年朝諸侯於明堂，制禮作樂。」（《禮記》，鄭注，卷 37，頁 670）

受命者建立新朝代（功成）後，須待天下平定（治定），才能制禮。武王雖然建立周朝（功成），然政局、制度並未就此穩定，在成王年幼的現實條件下，周公攝政至六年，諸侯相偕來朝以示臣服，方才制禮作樂，完成新朝代的制度（治定）。因此鄭玄之所以認為《周禮》、《儀禮》等書保留周公制禮的軌跡，實則是以漢代受命改制說為前提，解釋、結合相關文獻。

在說明鄭玄主張「周公制禮」實為漢代「受命改制」的表徵後，下文將進一步從受命改制的時空同一性探討周公制禮在解經上的作用。

### 三、經學解釋的座標

林慶彰師曾指出中國經書具有權威和神聖的原因之一，在於作者為聖人集團的成員。<sup>32</sup>在受命改制的前提下，鄭玄以「周公制禮」為時、空基準，藉由闡明聖人集團成員之間的關係、著作的關聯性，不僅建構學術譜系，也釐清不同記載的性質。<sup>33</sup>以下試從時間、空間二方面說明：

<sup>32</sup> 詳參林慶彰師：〈中國經典權威形成的幾個原因〉、〈中國經學史上的回歸原典運動〉，《中國經學研究的新視野》（臺北：萬卷樓，2012年），頁 25、84-87。

<sup>33</sup> 《尚書·洛誥》：「周公曰：王肇稱殷禮。」鄭注：「王者未制禮樂，恒用先王之禮樂。是言伐紂以來皆用殷之禮樂，非始成王用之也。周公制禮樂，既成，不使成王即用周禮，仍令用殷禮者，欲待明年即政告神受職，然後班行周禮。班訖，始得用周禮，故告神且用殷禮也。」（《尚書》，孔穎達正義引，卷 15，頁 226）可知鄭玄認為周公制禮前，周代仍用殷之禮樂。本文討論「周公制禮」對鄭玄學術的作用與影響，因此制禮前的著墨較少。鄧積意先生據此說明鄭玄對周初的年代採用殷曆，見氏著：〈鄭玄〈周書〉、〈豳風〉注的年代學背景——兼論鄭宗《周禮》及今、古說的歸類問題〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 81 本第 2 分（2010 年 6 月），頁 365-409。

## (一) 時間的座標

### 1. 《詩》與禮

《詩》與禮可相通。《儀禮·鄉飲酒禮》：「樂〈南陔〉、〈白華〉、〈華黍〉。」鄭注：

昔周之興也，周公制禮作樂，采時世之詩以為樂歌，所以通情相風切也，其有此篇明矣。後世衰微，幽、厲尤甚，禮樂之書稍稍廢棄。（《儀禮》，鄭注，卷4，頁93）

〈燕禮〉注同。鄭玄認為〈鄉飲酒禮〉成於周公，周公將當時的詩歌，與禮相結合，以「通情相風切」。又，〈鄉飲酒禮〉：「乃間歌〈魚麗〉、笙〈由庚〉、歌〈南有嘉魚〉，笙〈崇丘〉、歌〈南山有台〉、笙〈由儀〉。」鄭注：

六者皆〈小雅〉篇也。〈魚麗〉，言太平年豐物多也，此采其物多酒旨，所以優賓也。〈南有嘉魚〉，言太平君子有酒，樂與賢者共之也，此采其能以禮下賢者，賢者累蔓而歸之，與之燕樂也。〈南山有臺〉言太平之治以賢者為本，此采其愛友賢者，為邦家之基，民之父母，既欲其身之壽考，又欲其名德之長也。（《儀禮》，鄭注，卷4，頁93）

〈燕禮〉注同。《儀禮》〈鄉飲酒禮〉、〈燕禮〉鄭注屢見「太平」一詞，乃因鄭玄將《儀禮》視為周公之制，並連結到「周公致太平」的舊說。

《史記·孔子世家》：「古者詩三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義，上采契、后稷，中述殷、周之盛，至幽、厲之缺。」<sup>34</sup>司馬遷認為孔子以「禮義」作為詩篇取捨的標準。而〈詩大序〉也說：「變〈風〉發乎情，止乎禮義。」隱然以禮義作為變〈風〉的評判標準之一。除了遵從《史記》的說法外，鄭玄以為：

《六藝論》：「禮其初起，蓋與詩同時。」（《毛詩正義》引，頁4）

《詩譜·序》：「文武之德，光熙前緒，以集大命於厥身，遂為天下父母，使民有政有居。其時《詩》：《風》有〈周南〉、〈召南〉；《雅》有〈鹿鳴〉、〈文王〉之屬。及成王、周公致大平，制禮作樂，而有《頌》聲興焉，盛之至也。本之由此風雅而來，故皆錄之，謂之《詩》之「正經」。後王稍更陵遲，懿王始受譖，亨齊哀公；夷身失禮之後，〈邶〉不尊賢。自是而下，厲也、幽也，

<sup>34</sup> 〔漢〕司馬遷：《史記·孔子世家》卷47，頁1936。

政教尤衰，周室大壞。〈十月之交〉、〈民勞〉、〈板〉、〈蕩〉，勃爾俱作，眾國紛然，刺怨相尋。五霸之末，上無天子，下無方伯，善者誰賞，惡者誰罰，紀綱絕矣。故孔子錄懿王、夷王時詩，訖於陳靈公淫亂之事，謂之「變風」、「變雅」。(《詩》，鄭玄《詩譜·序》，頁 5-6)

周公之前，已有詩歌。鄭玄指出周公制禮作樂，頌、風、雅「皆錄之」，收錄從前流傳的詩歌總為「詩之正經」。綜言之，不論從禮的角度說明詩歌，還是從《詩》的角度說禮之興，鄭玄均歸結到周公制禮。

據《詩譜·序》，鄭玄以為周懿王以下，逐步敗壞，漸為衰世，詩篇刺怨，屬於「變風」、「變雅」。於是，政教盛衰、禮樂廢弛、風雅正變呈現環環相扣的關係：

政教	禮樂	時序	詩性質
盛	興	古	正
—	—	—	—
衰	廢	今	變

不過，〈豳風〉諸詩作於成王，卻被列入變風，<sup>35</sup>其矛盾頗受批評。觀〈豳風〉七篇之〈序〉及鄭箋：

〈七月〉陳王業也。周公遭變故，陳后稷先王風化之所由，致王業之艱難也。(箋：周公遭變者，管、蔡流言，辟居東都。)

〈鴟鴞〉，周公救亂也。成王未知周公之志，公乃為詩以遺王，名之曰〈鴟鴞〉焉。(箋：未知周公之志者，未知其欲攝政之意。)

〈東山〉，周公東征也。(箋：成王既得〈金縢〉之書，親迎周公。周公歸，攝政。三監及淮夷叛，周公乃東伐之，三年而後歸耳。)

〈破斧〉，美周公也。周大夫以惡四國焉。(箋：惡四國者，惡其流言毀周公也。)

<sup>35</sup> 鄭玄〈豳譜〉說：「成王之時，周公避流言之難，出居東都二年。后成王迎而反之，攝政，致大平。其出入也，一德不回，純似於公劉、大王之所為。大師大述其志，主意于豳公之事，故別其詩以為豳國變風焉。」(卷 8-1，頁 276)

〈伐柯〉，美周公也。周大夫刺朝廷之不知也。(箋：成王既得雷雨大風之變，欲迎周公，而朝廷群臣猶惑於管、蔡之言，不知周公之聖德，疑於王迎之禮，是以刺之。)

〈九罭〉，美周公也。周大夫刺朝廷之不知也。

〈狼跋〉，美周公也。周公攝政，遠則四國流言，近則王不知。周大夫美其不失其聖也。(箋：不失其聖者，聞流言不惑，王不知不怨，終立其志，成周之王功，致大平，復成王之位，又為之大師，終始無怨，聖德著焉。)(《詩》，毛傳、鄭箋，卷 8-1、8-2、8-3，頁 279-303)

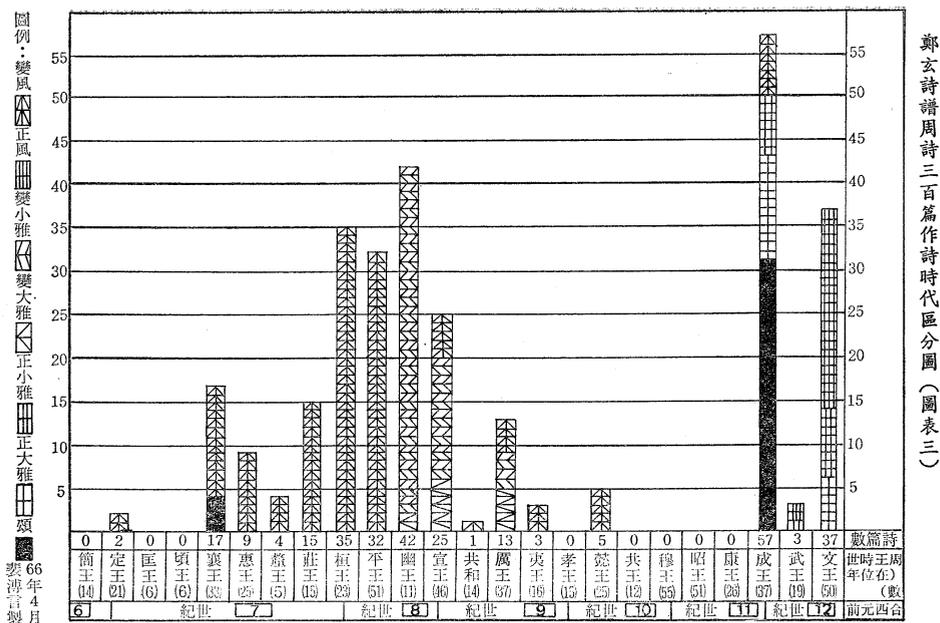
根據這些資料似可進一步申說鄭玄以〈豳風〉為變風的理由：首先，成王聽信讒言、不知周公之志，實與懿王受讒、烹齊哀公之事，性質相同，程度有別。朝廷大夫也聽從四國流言而疑惑。〈詩序〉指出周公出居東都，是一段「王業艱難」的非常時期，<sup>36</sup>故視為「變」。其次，從成王之「正」與周公攝政的關係來看，〈詩譜·序〉說：「及成王，周公致大平，制禮作樂」，孔穎達指出「時當成王，功由周公，故〈譜〉說成王之詩，皆并舉周公為文。」<sup>37</sup>成王因有周公而能延續「先王風化」以致太平，故列為「詩之正經」。當周公出居，成王失去禮樂教化的憑藉，且〈豳風〉的內容「不美王業之本，不得入〈周〉、〈召〉之正風也」，<sup>38</sup>故雖在成王時期，卻不屬於「正」。第三，就詩篇內容來看歸屬風或雅的問題。〈豳風〉的內容並非「刺美成王」，不以天子為對象，不列入雅。〈豳風·七月〉陳述豳公為諸侯之政教，他篇則以周公為主，表明周公欲繼「諸侯」之心志，以諸侯（而非天子）的角度著眼，故屬風。因此鄭玄以〈豳風〉為變風，基本上符合禮樂政教與詩篇相對照的觀點。關於政教、時序、詩的性質的對照，裴普賢先生曾費心製成一簡明的圖表：<sup>39</sup>

<sup>36</sup> 《儀禮·士喪禮》筮宅兆，「無有後艱」，鄭注：「艱難，謂有非常，若崩壞也。」(卷 37，頁 440)

<sup>37</sup> 《詩·詩譜序》，孔穎達正義，頁 5。

<sup>38</sup> 《詩·豳風·七月》，孔穎達正義，卷 8-1，頁 277。

<sup>39</sup> 裴先生說明此圖製定未納入商詩五篇、去除有目無詩者六篇、夷厲之際四篇權作夷王、厲王各二篇。由於上引「鄭玄《詩譜》周詩三百篇作詩時代區分圖」已可佐證筆者的觀點，故未引裴先生所製更為詳盡的「鄭玄《詩譜》所列三百篇世次一覽表」，其中包含時世、正變風雅、頌的配合情形，讀者可參。裴普賢：〈鄭玄《詩譜》圖表的綜合整理〉，糜文開、裴普賢著：《詩經欣賞與研究（改編版）》（臺北：三民書局，1987年）第 4 冊，頁 301。按：此文承林慶彰師提示，特此致謝。



文王、武王時，皆為正風、正雅。成王為正風、正雅、頌，變風七篇則如上文所述。懿王以下，未見正風、正雅之作。由於受命改制重視時空同一性，天子若符合禮義，其詩為「正」；天子若悖於禮義，其詩則為「變」。而周朝的禮義，適由周公所建立。<sup>40</sup>

除了「風雅正變」以禮義區分外，詩歌誦美譏過的作用也與制禮有關。鄭玄《六藝論》說：

《詩》者，弦歌諷喻之聲也。自書契之興，樸略尚質，面不為諂，目諫不為謗，君臣之接如朋友然，在於懇誠而已。斯道稍衰，奸偽以生，上下相犯，及其制禮，尊君卑臣，君道剛嚴，臣道柔順，于是箴諫者希，情志不通，故作《詩》者以誦其美而譏其過。  
(《詩》，孔穎達正義引，頁4)

禮制講究彼此的身分與義務，若界限過於分明，容易產生「情志不通」的問題。因此運用詩歌調節人際關係的疏離，同時藉由意在言外的方法，使「言之者無罪，聞之者足以戒」達到箴諫的功能。

<sup>40</sup> 葉國良師曾指出漢、唐儒者以《儀禮》、《周禮》解《詩》，具有源委觀念，十分值得參考。見氏著：《〈儀禮〉與《詩經》互證的學術意義》，《中國經學》第10輯（2013年5月），頁22。

## 2. 《春秋》與禮

目前所見，西漢以前關於孔子作《春秋》的說法，多從王道解釋：

《孟子·滕文公下》：「昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄、驅猛獸而百姓寧，孔子成《春秋》而亂臣賊子懼。」（《孟子》，卷6下，頁118）

《孟子·離婁下》：「王者之迹熄而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作。」（《孟子》，卷8上，頁146）

《春秋繁露·俞序》：「仲尼之作《春秋》也，……故引史記，理往事，正是非，……孔子曰：『吾因其行事而加王焉。』以為見之空言，不如行事博深切明。」<sup>41</sup>

《淮南子·要略》說：「孔子脩成、康之道，述周公之訓，以教七十子，使服其衣冠，脩其篇籍，故儒者之學生焉。」<sup>42</sup>

《史記·太史公自序》：「余聞董生曰：『……孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以為天下儀表，貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事而已矣。』……夫春秋，上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖，存亡國，繼絕世，補敝起廢，王道之大者也。」<sup>43</sup>

《史記·十二諸侯年表序》：「是以孔子明王道，干七十餘君，莫能用。故西觀周室，論史記舊聞，興於魯，而次《春秋》……。」<sup>44</sup>

上引多著重於孔子《春秋》與歷代王道有關。東漢《漢書·藝文志》載：

以魯周公之國，禮文備物，史官有法，故與左丘明觀其史記，據行事，仍人道，因興以立功，就敗以成罰，假日月以定曆數，藉朝聘以正禮樂。<sup>45</sup>

<sup>41</sup> 舊題董仲舒撰：《春秋繁露·俞序》卷6，頁158-159。

<sup>42</sup> 〔漢〕劉安編，劉文典集解：《淮南鴻烈集解·要略》（北京：中華書局，1989年）卷21，頁709。

<sup>43</sup> 〔漢〕司馬遷：《史記·太史公自序》第5冊，卷130，頁3297。

<sup>44</sup> 〔漢〕司馬遷：《史記·十二諸侯年表序第二》第1冊，卷14，頁509。

<sup>45</sup> 〔漢〕班固：《漢書·藝文志》卷30，頁1715。按：東漢末的王充《論衡》說：「文王之文，傳在孔子。孔子為漢制文，傳在漢也。」此從孔子說：「文不在茲乎」而來，將孔子連繫到文王。

相較於其他諸侯國，魯國禮儀、禮器及史官法度等因仍周公之制，故孔子《春秋》得據行事、人倫秩序的標準，以論興敗、正禮樂。值得注意的是，班固《漢書·藝文志》雖成於東漢，卻是因仍劉向歆父子的《七略》而來。那麼孔子《春秋》承周公之制的說法，至少已見於西漢。

《禮記·曾子問》載古代世子不為慈母服喪，魯昭公因受慈母恩重而為慈母服喪。鄭玄及其弟子趙商亦曾論及此事。依禮，庶子為後者，為其母（妾）服總麻三月。趙商據禘祫月分，推算魯昭公為妾母服三年喪，而《春秋》經文「無譏」，因而提問：為妾母服三月總麻誤，抑或是《春秋》載禘祫之事錯？鄭玄回答說：

《春秋》經所譏、所善者，皆於禮難明者也。其事著明，但如事書之，當案禮以正之，今以不譏，為是亦寧有善之文與？<sup>46</sup>

鄭玄並未肯定魯昭公為妾母服三年喪，而認為其事當有後人難明之「善」，故《春秋》不譏，並以為「如事書之者，當案禮以正之」，以禮作為評判標準。<sup>47</sup>易言之，《春秋》之事當在「周禮」的觀點下進行解讀，而鄭玄所認定的「周禮」又以周公制禮為基準。

《禮記·中庸》：「仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土。」鄭注：

此以《春秋》之義，說孔子之德。孔子曰：「吾志在《春秋》，行在《孝經》，二經固足以明之。孔子所述堯舜之道而制《春秋》，而斷以文王、武王之法度。《春秋傳》曰：「君子曷為為《春秋》？撥亂世，反諸正，莫近諸《春秋》。其諸君子樂道堯舜之道與，末不亦樂乎堯舜之知，君子也。」又曰：「是子也，繼文王之體，守文王之法度。文王之法，無求而求，故譏之也。」又曰：「王者孰謂？謂文王也。」此孔子兼包堯舜文武之盛德，而著之《春秋》以俟後聖者也。（《禮記》，鄭注，卷 53，頁 899）

<sup>46</sup> [清]皮錫瑞：《鄭志疏證》，收於《經學輯佚文獻彙編》第 22 冊，卷 7，頁 291。

<sup>47</sup> 鄭玄相似的說法還可見於《周禮·地官·師氏》：「掌國中、失之事，以教國子弟。」鄭注：「教之者，使識舊事也。中，中禮者也。失，失禮者也。故書『中』為『得』。杜子春云：『當為得。記君得失，若《春秋》是也。』」（《周禮》，鄭注，卷 14，頁 212）師氏的職責之一為：以舊事中合禮、失禮者教導國中子弟。記載往事合禮、失禮者，如《春秋》。《詩·商頌·玄鳥》孔穎達正義引鄭玄《禘祫志》說：「竊念《春秋》者，書天子、諸侯中、失之事，得禮則善，違禮則譏，可以發起是非，故據而述焉。」（《詩》，孔穎達正義，卷 20-3，頁 793）鄭玄認為禮是探討《春秋》的切入點。日本學者間嶋潤一先生也有相似的看法，見氏著，曹峰譯：《鄭玄《魯禮禘祫義》的結構和意義》，方旭東主編：《日本學者論中國哲學史》（上海：華東師範大學出版社，2010 年），頁 180。

鄭玄認為孔子的《春秋》，以文王、武王法度為判斷標準。因此就受命改制說的時空同一性而言，《春秋》之是非，實為文、武、周公之是非。

### 3. 禮書（篇）的主從關係

鄭玄認為《儀禮》、《周禮》為「周朝致太平之迹」，而《儀禮》的「記」文為「後世衰微，幽、厲尤甚，禮樂之書稍稍廢棄，蓋自爾之後有記乎！」<sup>48</sup> 記文出於後世，以救禮樂之將頹。以《禮記》而言，鄭玄答趙商問《周禮·天官·膳夫》、《禮記·玉藻》之異，說：

《禮記》後人所集，據時而言，或諸侯同天子，或天子與諸侯等，所施不同，故難據也。〈王制〉之法，與周異者多，當以《經》為正。（《禮記》，孔穎達正義引，卷 29，頁 545）

這裡所涉及的層面有：一，經、傳關係，當以經（此指《周禮》）為正。二，從時代先後來說，《周禮》代表周制，特別是周公所作的理想周制。《禮記》的成書時代在後，而且「據時而言」、尊卑混同，未必可據。因此就呈現周公禮制而言，《禮記》的價值低於《周禮》。<sup>49</sup>

當鄭玄認為《儀禮》、《周禮》保留的是周公之制，《禮記》的許多制度將可據此界定。如《禮記·樂記》說：「祀乎明堂，而民知孝。」鄭玄、孔穎達視為「周武王克商後」脩文教之事，鄭玄說：「文王之廟，為明堂制。」孔穎達申釋：

以周公攝政六年始朝諸侯於明堂，當武王伐紂之時未有明堂。今云：「祀乎明堂」，故知是文王之廟制耳，非正明堂也。（《禮記》，孔穎達正義，卷 39，頁 698）

武王伐紂時，周公未制禮，故〈樂記〉所說的「祀乎明堂」，是指文王廟的形制，而非真正的明堂。以周公制禮的時間點，作為判斷禮制、解讀經文的依據。因此，運用周公制禮的時間點，可解釋制度因革。又如《禮記·王制》說：「諸侯之於天子也，比年一小聘，三年一大聘，五年一朝。天子五年一巡守。」鄭玄注：

<sup>48</sup> 《儀禮·士冠禮》，賈疏引，卷 3，頁 33。按：〈燕禮〉鄭注，無「蓋自爾之後有記乎」一句，見《儀禮·燕禮》，鄭注，卷 15，頁 172。

<sup>49</sup> 唐代《禮記》雖獨立為經，但因為義疏作品以「疏不破注」為基調，襲用鄭玄之說，鄭玄以周公為是，唐代正義、義疏，亦從而解之，並加以具體化、細緻化，形成三《禮》的整體詮釋。

三年聘、五年朝，文、襄之霸制。《周禮·大行人》諸侯各以服數來朝。其諸侯歲聘、間朝之屬，說無所出，晉文公強盛諸侯耳，非所謂三代異物也。（《禮記》，孔穎達正義引，卷11，頁226）

《周禮·秋官·大行人》載諸侯各依其服數（地理位置）與季節（春朝夏宗秋覲冬遇）朝見天子，而《禮記》載諸侯「比年一小聘，三年一大聘，五年一朝」，異於《周禮》的記載。在受命改制的觀點下，鄭玄認為《禮記》是春秋霸主所設的制度，不得與三代異制的情形相提並論。

在具體可見的注解文字背後，潛藏的是受命改制所重視的時空同一性。申言之，在「受天命者方能改制」的前提下，配合周公制禮的歷史事實，《周禮》、《儀禮》的作者就只能是周公，而不能是周康王、周懿王或其他周朝的君王，更不能如何休、林孝存所說是六國之書。此為鄭玄堅持「周公制禮」的主要原因之一。在經學詮釋中，「古」固然可依文獻上下文判斷為相對於周的虞夏，抑或是相對於春秋的西周，然而就注解周代經籍來說，鄭玄認定的周公制禮才是最重要的基準。

## （二）空間的座標

除了時間的源委之外，空間上的遠近也呈現主從之別。〈詩序〉說：

是以一國之事，繫一人之本，謂之風。言天下之事，形四方之風，謂之雅。雅者，正也，言王政之所由廢興也。政有小大，故有小雅焉，有大雅焉。頌者，美盛德之形容，以其成功告于神明者也。是謂四始，《詩》之至也。（《詩》，卷1-1，頁18-19）

「風」為諸侯行風化於一國，道一國之政。「雅」為述說天下之事、四方風俗者，屬天子之政，因其有大小之分，故別為小雅、大雅。「頌」述祭祀之狀，讚美道教周備。風、小雅、大雅、頌為「四始」，鄭玄說：「始者，王道興衰之由。」<sup>50</sup>因而從階級與地域來看，詩篇的內容形成「中央→地方」、「王室→諸侯」的對應關係。民間與執政者、諸侯與君王，又藉由「上以風化下，下以風刺上」，彼此扣合，由地方而論天下，王政之所由廢興於是乎在。禮儀實踐的解釋，也呈現相似的地域與教化觀。〈鄉飲酒禮〉：「乃合樂，〈周南〉：〈關雎〉、〈葛覃〉、〈卷耳〉；〈召南〉：〈鵲巢〉、〈采芣〉、〈采蘋〉」，鄭注：

昔大王、王季，居于岐山之陽，躬行〈召南〉之教以興王業，及文王而行〈周南〉之教以受命，……其始一國耳。文王作邑于豐，

<sup>50</sup> 《詩》，鄭玄箋，卷1-1，頁19。

以故地為卿士之采地，乃分為二國。周，周公所食；召，召公所食。於時，文王三分天下有其二，德化被于南土。是以其詩有仁賢之風者屬之〈召南〉焉，有聖人之風者屬之〈周南〉焉。夫婦之道、生民之本、王政之端，此六篇者，其教之原也。故國君與其臣下及四方之賓燕，用之合樂也。鄉樂者，風也。〈小雅〉為諸侯之樂，〈大雅〉、〈頌〉為天子之樂。（《儀禮》，鄭注，卷9，頁94）

就「其始一國」、「乃分為二國」、三分天下有其二「德化被于南土」而言，以空間上的核心與邊陲，說明教化層遞，影響漸廣。這六篇詩繫之於文王，本可如〈鹿鳴〉、〈四牡〉歸入〈小雅〉，然因其為「夫婦之道、生民之本、王政之端」的教化根源，因此諸侯與其臣及四方之賓燕得用之合樂，故歸入〈國風〉，以達到風化天下的教化目標。總之，以時間而言，禮制的解釋標準指向周初文武、成王與周公；<sup>51</sup>就空間而言，則為周王畿所在；結合二者適以周公制禮作樂、營洛邑為典範。

就受命改制而言，各地當遵從中央教化。然而，鄭玄認為有幾種合法例外：其一，夏、殷之後，自行其正朔，其禮可異於周王室。鄭玄說：

言所存二王之後者，命使郊天，以天子禮祭其始祖受命之王，自行其正朔服色，此之謂通天三統。（《詩》，孔穎達正義引，卷19-3，頁730）

衛，殷之畿內，君子行禮不求變俗，祭祀之禮、居喪之服、哭泣之位，皆如其國之法，故衛稱殷禮。（《詩》，孔穎達正義引，卷14-3，頁493）

衛國在殷畿舊地，猶襲殷俗，故「衛稱殷禮」。其二，魯國。鄭玄〈魯頌譜〉說：

初，成王以周公有太平制典法之勳，命魯郊祭天、三望，如天子之禮，故孔子錄其詩之頌，同於王者之後。（《詩》，卷20-1，頁762）

<sup>51</sup> 史應勇先生說：「鄭玄認定〈檀弓〉所言為周之正禮，但他並不因此而駁《左傳》之說為違禮，而只是說《左氏》所記為『末世諸侯國』之禮。將不同的經說放到各自所代表的歷史時代中，就都有了存在的理由。」史先生亦留意到時間脈絡在鄭玄學說中的重要地位。史應勇：《鄭玄通學及鄭王之爭研究》（成都：巴蜀書社，2007年），頁187。

魯國因周公的豐功偉業可行天子禮，異於其他諸侯。《禮記·檀弓》「穆公之母卒」條，鄭玄亦以衛國布幕用諸侯禮，魯國以縑為繆幕，為天子禮。<sup>52</sup>因此就地域而言，二王之後、魯國，是合法的例外。<sup>53</sup>

職是，在受命改制的思維背景下，鄭玄使「周公制禮」及記載周公之制的《儀禮》、《周禮》等文獻，成為經學詮釋的標準。由此可知賈公彥說鄭玄不引戰國亂世之法，解「太平制禮之事」，並非空穴來風。<sup>54</sup>

#### 四、評論人事的標準

歷史事件、社會評價具有時空性，也就是以當時的、普遍的制度（禮）作為標準，因此《春秋》三《傳》、《禮記》的褒貶、禮也、非禮也等評價具有實質的社會意義。藉由社會評價，串連起敘述、意義和現實，文本之間不再是一盤散沙，而是「不同社會階級和利益集團衝突、紛爭的舞台」。<sup>55</sup>在鄭玄之前的學者，已運用禮制詮釋其他經籍的方式。至鄭玄則較為系統性地呈現評價標準：受命者改制，繼體守文之君當奉行勿改；根據周公之制，比較周代後人的具體實踐，違背周公之禮者為非、守禮者為是。如《禮記》內文未賦予褒貶評價者，本存在多種解釋的可能性。鄭玄則多根據受命改制說，評論周代制度的變化。下文試以鄭玄《禮記注》為例說明：<sup>56</sup>

從時間來說，周代繼體守文之君皆當遵循前代之制。《禮記·郊特牲》：「死而謚，今也。古者生無爵，死無謚。」鄭注：

周制爵及命士，雖及之猶不謚耳。今記時死則謚之，非禮也。（《禮記》，鄭注，卷 26，頁 504）

<sup>52</sup> 《禮記·檀弓上》，鄭注、孔穎達正義，卷 6，頁 115。

<sup>53</sup> 《周禮》賈疏引鄭《志》指出因自然氣候而改變禮制的情形，如豳土寒冷，故納冰「可用夏正月也」，而異於周制（《周禮·天官·序官》，凌人，卷 1，頁 15）。周朝以農業立國，制度上具有分別自然之制、政治制度的傾向，不能完全說是鄭玄立論不周。詳見羅健蔚：《鄭玄三禮互注研究》（未刊稿）。

<sup>54</sup> 《周禮·秋官·司烜氏》：「軍旅修火禁邦，若屋誅則為明竈焉。」鄭注：「鄭司農云：『屋誅，謂夷三族無親屬收葬者，故為葬之也。三夫為屋，一家田為一夫，以此知三家也。』玄謂：屋讀如其刑劇之劇。劇誅，謂所殺不於市而以適甸師氏者也。」賈公彥說：「先鄭以屋為夫三，為屋者，謂夷三族解之。後鄭不從者，夷三族乃是戰國韓信等用商鞅連相坐之法，造三夷之誅，既亂世之法，何得以解太平制禮之事乎？」《周禮·秋官·司烜氏》，賈疏，卷 36，頁 550。

<sup>55</sup> 王謹：《互文性》（桂林：廣西師範大學出版社，2005 年），頁 8。

<sup>56</sup> 《禮記》中的評價，大體上以遵古踐禮為是，改變古禮者為非。其中，孔子及其後學改變古制的作法，則未受貶斥，屬於例外，如孔子培植、弟子為孔子服心喪三年、子思不為出母服等。此或與《禮記》諸篇出自孔門相關。目前，亦未見鄭玄相關批評，可能與漢人認為孔子「為漢制法」得出新制的學說有關。

經文的記載，本可從古今「時代演進」的角度解釋。而鄭玄視為「非禮」，乃因改制者當為受命王，後王變制多為失禮。又如《禮記·玉藻》說：「唯君有黼裘以誓省，大裘非古也。」鄭注：

僭天子也。《禮記》，卷 29，頁 553)

服制的變化可以有時代演變、地方風俗、個人喜好等理由解釋，由於受到時空同一性的觀念影響，因此鄭玄未從其他角度解讀，而徑言「僭天子」。易言之，改朝換代時，得建立新制度，而同一朝代改變制度則是可議的，甚至是僭越、失禮的。

就空間而言，除了二王之後、魯國外，各地當遵從中央的制度。《禮記·玉藻》：「玄冠紫綬，自魯桓公始也。」鄭注：

蓋僭宋王者之後服也。《禮記》，鄭注，卷 29，頁 552)

經文本可從各地風俗、個人喜好解釋。鄭玄雖未說明「玄冠紫綬」為殷（宋）制，但據〈明堂位〉知「魯用殷禮」祭周公，魯國部分禮制為殷禮，宋為殷後，因而推論魯桓公始用紫綬，是來自「宋王者之後」的服制。簡言之，魯國在周天子的同意下，可行天子禮或殷禮，但實質身分仍為諸侯。當魯桓公「始」著玄冠紫綬，意味著是商代繼承者的身分，得與周天子並列為三代，因此說是「僭」。又如《禮記·玉藻》：「朝服之以縞，自季康子始也。」鄭注：

亦僭宋王者之後。《禮記》，鄭注，卷 29，頁 553)

經文可從時代風尚、個人喜好來解釋。據〈王制〉說：「殷人縞衣」，宋為殷人之後，鄭玄推知縞衣為「宋王者之後」的服制。由於各地諸侯當統一於中央，季康子「始」改服，可知違背周初以來的制度，因此鄭玄視為「僭」。又，《禮記·投壺》：「魯令弟子辭曰：『毋撫，毋敖，毋僭立，毋踰言。僭立、踰言，有常爵！』薛令弟子辭曰：『毋撫，毋敖，毋僭立，毋踰言。若是者浮！』」鄭注：

記魯、薛者，禮衰乖異，不知孰是也。《禮記》，鄭注，卷 58，頁 969)

魯、薛二地行投壺禮的辭令不同，亦可從各地風俗的角度解釋。據鄭注，魯、薛「異辭」謂之「禮衰」，反襯鄭玄在受命改制的前提下，認為各地制度應當同一（禮盛）的預設。而「異辭」顯示政權控制力不足，故謂之「衰」。簡言之，「禮衰乖異」的評語，乃繫於跨越時空的一致性。

周公之制一旦成為典範，且實踐時以因襲為主軸，則注釋者認定保存周公之制的文獻，將等同於應遵從的規範。因此「典範」就成為「規範」，若有不同或不從者，將受到負面的評價。申言之，禮學詮釋或經學詮釋，在周公制禮落實為具體文獻後，得到「定於一」的標準。「違背《儀禮》正文，其義非也」，<sup>57</sup>「周公制禮，永世作法」，<sup>58</sup>周公之禮永為後世法則，樹立起完美典型。典型在夙昔，如有違背，多從亂世、僭禮的角度解釋。

據受命改制的觀點，鄭玄以周公制禮為基準，降低與時俱進、各地風俗、個人選擇等角度解釋經籍的可能性。於是，禮制有如凝固不變的規則。清人皮錫瑞便指出：

《儀禮》、《周禮》言聘覲之禮不盡合，《禮記·檀弓》言東方西方之奠、齊衰大功之喪，亦不盡合。〈王制〉、〈祭法〉言廟制祭禮，尤不相符。說者推而上之，則以為兼有夏殷。鄭君云〈王制〉夏殷雜是也。抑而下之，則以為雜出秦漢。鄭君以〈月令〉為秦制。盧植以〈王制〉為漢法是也。考其實皆不然。三《禮》皆周人之書，所記皆周時之禮，其所以參差抵牾者，由於歷代久遠，漸次變易，傳聞各異，紀載不同，非必上兼夏殷，而下雜秦漢也。……孔子謂殷因夏禮，周因殷禮，皆有損益。〈樂記〉云：「三王異世不相襲禮」，是一代之制度，必不盡襲前代，改制度，易服色、殊徽號，禮有明徵，而非特後代之興，必變易前代也。即一代之制度，亦歷久而必變。周享國最久，必無歷八百年而制度全無變易者。<sup>59</sup>

皮氏認為後代不必盡襲前朝之制，即使同一朝代的禮制也能與時俱變。鄭玄認為〈王制〉雜有夏殷制、〈月令〉為秦制等說，皮錫瑞認為「考其實皆不然」，禮制之所以參差乃因「歷代久遠，漸次變易，傳聞各異，紀載不同」、「當時既有改易，後世何能折衷」，<sup>60</sup>此說誠發揮「禮以時為大」的精義。然而，對鄭玄而言，並非沒有意識到同一朝代歷久而變的問題，只是改變與否，具有天命、政治上的衡量標準。受天命者改制、後王為繼體守文之君，不論時序的流轉遞嬗，皆當遵從受命改制者建立的典範。君王以天下為一家，有移風易俗之責，不論空間遠近，皆當以王畿的教化為準則。於

<sup>57</sup> 《禮記·檀弓上》，孔穎達正義，卷7，頁126。

<sup>58</sup> 《禮記·郊特牲》，孔穎達正義，卷26，頁510。

<sup>59</sup> 〔清〕皮錫瑞：《經學通論·三禮》（北京：中華書局，2003年），頁46。

<sup>60</sup> 〔清〕皮錫瑞：《經學通論·三禮》，頁47。

是，在經學詮釋、君王政教上，表現出「同一朝代的時空應具有一致性」的理想。

## 五、判讀文本字句的根據

在受命改制的思維下，後人當遵循周公的禮制。因而可運用記載周公之制的《儀禮》、《周禮》等判讀其他周代文本字句。如《周禮·天官·腊人》鄭玄注引《儀禮》〈公食大夫禮〉、〈有司徹〉，及《禮記·內則》之文，並指出三條資料「足相參正」；《禮記·內則》鄭玄注「以《周禮》六飲校之」，以《周禮》校對《禮記》。<sup>61</sup>可見鄭玄是有意識地引用禮制校正文字。校正的內容，包含禮意、禮文、文本改字等方面。由於近代學者多已說明鄭玄以禮意與禮文解讀經典，因此下文試說明鄭玄《三禮注》、《毛詩箋》的改字，亦受周公制禮說的影響。

### (一)《三禮注》的改字

清人俞樾著《鄭君駁正三禮考》指出鄭玄注三《禮》「往往有駁正禮經之誤者」。<sup>62</sup>李雲光先生進而分辨「校勘為考辨後人鈔刊之譌，駁正則直舉作者著述之失也」後，將俞書的內容別為校勘、駁正二類，並增益條目、疏證鄭注。<sup>63</sup>易言之，鄭玄考辨經書文本的錯誤可分為：流傳過程產生的字句篇章之誤，與作者撰寫時的內容之誤。後者，將涉及周公禮制是否合宜的問題，值得重視。李雲光先生說：

綜計本節所述鄭氏所駁正之三十四條中，駁《周禮》者七條，其中〈夏官·大司馬〉一條，〈夏官·職方氏〉二條，〈秋官·掌客〉一條，〈考工記〉三條，以駁〈考工記〉為最多。

駁《儀禮》者四條，其中〈喪服傳〉二條，〈士虞禮·記〉二條，所駁皆為傳記之類。

駁《禮記》者二十三條，於三禮中為最多。其中〈王制〉一條，〈月令〉八條，〈曾子問〉二條，〈郊特牲〉五條，〈明堂位〉四

<sup>61</sup> 《周禮·天官·腊人》，鄭注，卷4，頁67。《禮記·內則》卷27，頁523。

<sup>62</sup> [清]俞樾：《鄭君駁正三禮考》，收於《續經解三禮類彙編（一）》（臺北：藝文印書館，1986年），頁609。

<sup>63</sup> 李雲光：《三禮鄭氏學發凡》（上海：華東師範大學，2012年），頁93。

條，〈雜記〉二條，〈喪大記〉一條。以駁〈月令〉為最多，〈郊特牲〉次之，〈明堂位〉又次之。<sup>64</sup>

傳、記之屬皆為解周公之經而作，其誤與周公無關，因此鄭玄駁《儀禮》傳記、《禮記》的部分可暫時弗論。相較之下，《周禮注》卻出現駁「經」的情形。除後人增補、屬於「記」的〈考工記〉之外，下文將逐一討論《周禮注》駁正經文的數條，以觀察鄭玄對《周禮》經文（周公禮制）的態度。

第一，〈夏官·大司馬〉說：「中冬教大閱，……群吏聽誓於陳前，斬牲以左右徇陳，曰：不用命者斬之。」鄭注：

〈月令〉：季秋，天子教于田獵，以習五戎。司徒搢扑，北面以誓之。此大閱禮，實正歲之中冬，而說季秋之政於周為中冬，為〈月令〉者失之矣。（《周禮》，鄭注，卷 29，頁 446）

可知此條當屬《禮記·月令》之誤，而非《周禮》經文之誤。李氏云：「駁《禮記》之失於《周禮注》者一條」，<sup>65</sup>即為此條。然於文末總結時，不慎歸入駁《周禮》的部分。

第二，〈夏官·職方氏〉二條可一同觀之。〈夏官·職方氏〉說：「正南曰荊州，……其浸潁、澨。」鄭注：

潁出陽城，宜屬豫州，在此非也。（《周禮》，鄭注，卷 33，頁 499）

〈夏官·職方氏〉：「河南曰豫州，……其浸波、澨。」鄭注：

《春秋傳》曰：楚子除道梁澨，營軍臨隨，則澨宜屬荊州，在此非也。（《周禮》，鄭注，卷 33，頁 499）

孫詒讓說：「鄭意《左傳》之澨在漢東，以地望定之，當屬荊州；其豫州浸之潁，又當屬此。二水宜互易也。《漢·地理志》顏注說同。」<sup>66</sup>以地望來看，荊州之潁、豫州之澨，當互易。鄭玄兩云「在此非也」，實則也僅是書面字句位置之誤。

第三，〈秋官·掌客〉指出上公「鉶四十有二」。鄭注：

公鉶四十二，侯伯二十八，子男十八，非衰差也。二十八書或為二十四，亦非也。其於衰，公又當三十，於言又為無施。禮之大

<sup>64</sup> 李雲光：《三禮鄭氏學發凡》，頁 117-118。

<sup>65</sup> 李雲光：《三禮鄭氏學發凡》，頁 102。

<sup>66</sup> [清]孫詒讓：《周禮正義·夏官·職方氏》（北京：中華書局，1987年）第 10 冊，卷 63，頁 2660。

數，銅少於豆。推其衰，公銅四十二，宜為三十八，蓋近之矣。  
則公銅堂上十八，西夾東夾各十。侯伯堂上十二，西夾東夾各八。  
子男堂上十，西夾東夾各四。（《周禮》，鄭注，卷 38，頁 583）

除了「二十八書或為二十四」的校勘概念外，賈公彥指出鄭玄的推算法「亦約〈聘禮〉致饗餼，兼以意準量而言。」鄭玄參考《儀禮·聘禮》諸侯款待外來使臣的儀節，加以推算應有的禮制。因此這條資料的駁正，也是參考了周公所制的《儀禮》。綜言之，《周禮》經文之誤並非來自作者（周公），而是流傳過程的問題，適以呈現周公的崇高地位。<sup>67</sup>

## （二）《毛詩箋》的改字

鄭玄曾運用禮文、禮意的結構，解讀詩篇、校改經文。<sup>68</sup>相對於上文說明《三禮注》未駁正周公之制的情形，下文以流傳過程產生的字詞之誤為對象，說明鄭玄運用禮制校改《詩經》的情形。

第一，《詩·邶風·綠衣·序》：「〈綠衣〉，衛莊姜傷己也。妾上僭，夫人失位而作是詩也。」鄭箋：

綠當為祿，故作祿，轉作綠，字之誤也。（《詩》，鄭箋，卷 2-1，頁 75）

「綠兮衣兮，綠衣黃裏。」鄭箋：

「祿兮衣兮」者，言祿衣自有禮制也。諸侯夫人祭服之下，鞠衣為上，展衣次之，祿衣次之。次之者，眾妾亦以貴賤之等服之。（《詩》，鄭箋，卷 2-1，頁 75）

根據《周禮·天官·內司服》掌王后之六服：禕衣、綌翟、闕翟、鞠衣、展衣、祿衣。鄭玄認為「祿衣」為諸侯夫人及眾妾所得服，該詩言諸侯夫人，因此從禮制而言，「綠」字當為「祿」字之誤。

第二，《詩·曹風·鳴鳩》：「其帶伊絲，其弁伊騏。」鄭箋：

「其帶伊絲」，謂大帶也。大帶用素絲，有雜色飾焉。騏，當作璫，以玉為之。（《詩》，鄭箋，卷 7-3，頁 271）

<sup>67</sup> 鄭玄《三禮注》以經文校改傳記的情形，可參拙著：《論〈儀禮〉禮例研究法——以鄭玄、賈公彥、凌廷堪為討論中心》，頁 102-115。

<sup>68</sup> 參〔清〕陳喬樞：《毛詩鄭箋改字說》，收於《詩經要籍集成》（北京：學苑出版社，2002年，清光緒 14 年（1888 年）南菁書院刊《皇清經解續編》本）。梁錫鋒：《鄭玄以禮箋〈詩〉研究》（北京：學苑出版社，2005 年），頁 87-89。

從材質而言，「其帶伊絲」，大帶以素絲組成，則「其弁伊騏」亦當指製皮弁之物。<sup>69</sup>鄭玄以為「騏」字當作璣字的原因，參考《周禮·夏官·弁師》：「王之皮弁，會五采玉璣。」鄭注：

會，縫中也。……綦，結也。皮弁之縫中，每貫結五采玉十二以為飾，謂之綦。《詩》云：「會弁如星」，又曰「其弁伊綦」是也。  
（《周禮》，鄭注，卷 32，頁 483）

皮弁以五采玉為飾，謂之綦。〈弁師〉又云：「諸侯及孤卿大夫之冕、韋弁、皮弁、弁經，各以其等為之」，可知諸侯以下亦得著皮弁。鄭玄以為侯伯皮弁璣飾七、子男璣飾五、孤四、三命之卿三、再命之大夫二、士無結飾。<sup>70</sup>《詩·曹風·鳴鳩》為諸侯國之詩，諸侯亦得著有五采玉飾的皮弁。因此，鄭玄認為「騏」字當為「璣」，實據《周禮》改字。

在受命改制的觀念下，周代禮制應當具有一致性，因此異時或異地的作品記載的禮制應當相同。此為鄭玄運用禮制校正文本之誤的基本概念。特別值得注意的是，上引《周禮·秋官·掌客》「凡諸侯之禮」、《詩·曹風·鳴鳩》「其帶伊絲，其弁伊騏」二條鄭注，引述經文的同時，已然確立文本之間的關係：《周禮》與《儀禮》同為周公之制，故可互證；《周禮》為天子之制，《詩經·曹風》為諸侯國的詩歌，故可據《周禮》校正《詩經·曹風》。可知鄭玄以嚴謹的態度引用經典，引述具有意義。張舜徽先生說：

顧後人徒以康成注經兼錄異文，考訂疑誤，大有裨於遺經，而不知其不可泯沒之功，固猶在考鏡原流，釐析篇帙也。<sup>71</sup>

在校勘經文、考訂是非、辨正疑難的背後，蘊涵著更為深刻的「考鏡原流」的關懷。

## 六、六經總以禮為本

從時間的脈絡而言，鄭玄以周公制禮為基準，將不同時空的禮制、作品納入體系，將延續並加深經學史學化的現象。西漢末年，針對博士官抱殘守缺、專守一經，劉歆意欲「廣道術」而提議立《周官》、《左傳》等經籍，錢穆先生說：

<sup>69</sup> 鄭玄從《毛傳》解「弁」為皮弁，見《詩·邶風·綠衣》，鄭箋，卷 7-3，頁 271。

<sup>70</sup> 《周禮·夏官·弁師》，鄭注，卷 32，頁 483。

<sup>71</sup> 張舜徽：《廣校讎略》（武漢：華中師範大學出版社，2004 年），頁 89。按：張氏相關書籍承蒙林慶彰師指點，敬致謝忱。

若真要廣道術，則孔子僅是古代聖人中之—聖，於是由孔子上推至周公，一家言的重量，更會轉移到歷史的大傳統上去。<sup>72</sup>

一旦轉移到歷史的大傳統，又不表彰王官學與百家言的傳統精神，「則『經學』也只成為一種『史學』了。這在東漢古文家，已有此趨向，大抵南朝諸儒大體便沿襲這一路。」<sup>73</sup>魏晉南北朝、唐代禮學大抵承鄭玄三《禮》注，運用作品年代先後、中央與地方等對照方式解經，闡明周初受命之制與後代演變，經學詮釋遂具有後世所謂的歷史性質。因此魏晉時期，史學之所以從經學獨立出來，正是重視歷史脈絡的古學盛行的結果。<sup>74</sup>以《春秋》為例，上文提及鄭玄將《春秋》放在文王、武王等周代禮制的觀點下解讀，後代多從此法解釋《春秋》的著作背景：

杜預《左氏春秋集解》：「仲尼因魯史策書成文，考其真偽，而志其典禮。上以遵周公之遺制，下以明將來之法。」<sup>75</sup>

陸德明《經典釋文》：「(孔子)乃與魯君子左丘明觀書於太史氏，因魯史記而作《春秋》。上遵周公遺制，下明將來之法，褒善黜惡，勒成十二公之經，以授弟子。」<sup>76</sup>

魏徵等《隋書·經籍志》：「《春秋》者，魯史策書之名。昔成周微弱，典章淪廢，魯以周公之故，遺制尚存。仲尼因其舊史，裁而正之，或婉而成章，以存大順，或直書其事，以示首惡。」<sup>77</sup>

杜預、陸德明、魏徵等皆承鄭說，指出孔子修《春秋》乃據「周公」遺制而來。《春秋》本為孔子的私人著作，到漢代成為官學，因此運用《春秋》大義判案、申張「孔子為漢制法」，強調《春秋》在漢代的意義與作用。<sup>78</sup>當劉歆、鄭玄等相繼在歷史脈絡中進行詮釋，孔子作《春秋》遂為繼承文武、周公之制的作品，「個人」思想與理念將被輕輕放下，轉而成為政府的官方代言人，也就是藉此推尊周公及其禮制。晉杜預《春秋左氏集解·序》

<sup>72</sup> 錢穆：〈孔子與《春秋》〉，《兩漢經學今古文平議》，收於《錢賓四先生全集》，第8冊，頁285。

<sup>73</sup> 同上註，頁290。

<sup>74</sup> 遼耀東：〈漢晉間對經書解釋的轉變〉，收於《魏晉史學及其他》（臺北：東大圖書，1998年），頁33。

<sup>75</sup> 〔晉〕杜預：《春秋左氏集解·序》卷1，頁10。

<sup>76</sup> 〔唐〕陸德明著，吳承仕疏證：《經典釋文序錄疏證》（北京：中華書局，1984年），頁114。

<sup>77</sup> 〔唐〕魏徵等著：《隋書·經籍志》（臺北：鼎文書局，1975年）第2冊，卷32，頁932。

<sup>78</sup> 錢穆：〈孔子與《春秋》〉，《兩漢經學今古文平議》，收於《錢賓四先生全集》第8冊，頁275-287。

認為五十凡是周公垂法，孔子從而修之，「如此，則周公之例多，孔子之例少；周公之功大，孔子之功小。」<sup>79</sup>於是，在受命改制說的觀點下，周公的《周禮》、《儀禮》與孔子《春秋》成為源與流、應然與實然的關係。<sup>80</sup>

此外，禮書的編纂也受到歷時性的影響。朱子《儀禮經傳通解》、江永的《禮書綱目》以周公所著的《儀禮》為綱，附入《春秋》三傳、《論語》、《禮記》，鮮明地呈現出「《儀禮》是先秦的禮制，是後世歷代禮制的源頭，後代大致沿承古禮稍加改易而已。」<sup>81</sup>秦蕙田的《五禮通考》則以周公所著《周禮》為綱，編錄經籍，並新增漢唐以下歷代禮制因革。除了以時序編錄禮制因革外，在正規禮儀之後，亦因前人注釋失禮、僭禮等評論，故以周公所制之禮作為標準典範，盱衡經傳（記）、時代古今、周朝禮制因革，賦予褒貶，形成體系。

鄭玄以周人當遵行周公禮制為標準，解釋周朝各類經籍文獻。梁朝皇侃因而提出：「六經其教雖異，總以禮為本」。<sup>82</sup>清代漢學遵崇鄭玄，隨著提倡鄭玄經注，以禮解釋群經的方法也為人所接受。<sup>83</sup>如凌廷堪欲以禮為中心，旁通其他經籍，〈學古詩〉說：

儒者不明禮，六籍皆茫然。……不明祭祀制，〈洛誥〉何以詮？  
不明宮室制，〈顧命〉何以傳？不明〈有司徹〉，安知〈楚茨〉篇？  
不明〈大射儀〉，安能釋〈賓筵〉？不明盥與薦，《易》象孰究研？  
不明朝與覲，《春秋》孰貫穿？<sup>84</sup>

於是，諸經盡入禮制之彀中。凌氏《禮經釋例》所附〈周官九拜解〉、〈詩楚茨考〉、〈論語黃衣狐裘說〉等專文，皆以文獻與《儀禮》相印證，「意在打通《儀禮》與經籍，以發明古代禮制」。<sup>85</sup>曹元弼指出：

<sup>79</sup> [清]皮錫瑞著，周予同注：《增註經學歷史》（臺北：藝文印書館，2000年），頁89。

<sup>80</sup> 與其他漢代學者相同，鄭玄也認為孔子為漢制法。就受命改制的觀點來看，受天命者，才能改制。孔子未受命為何能改制？孔子未受命而有改制之實，故稱為「素王」。「素王」之說，適反襯「受天命者方能改制」的觀點。漢人自認受天命而興，復襲孔子之制，於是兼有天命與制作，因此孔子的《春秋》備受重視。然而從受命改制的觀點來看，孔子為漢制法的崇高地位，由於放置在周公制禮的脈絡下解讀，形成「孔子之例少」、「孔子之功小」的反轉，卻可能是鄭玄始料未及的。

<sup>81</sup> 周何：《禮學概論》（臺北：三民書局，1998年），頁8。

<sup>82</sup> 《禮記·經解》，孔穎達正義引，卷50，頁845。

<sup>83</sup> 清人雖承襲鄭玄以禮解釋群經的「方法」，但本質略有不同：鄭玄因受命改制說以周公制禮為基準，而清人對此觀點或襲用或否，較偏向以周人的生活方式（禮）解讀其文獻，此細微差異的形成與表現仍有待進一步觀察。

<sup>84</sup> [清]凌廷堪：《校禮堂詩集》，《凌廷堪全集》（合肥：黃山書社，2009年）第4冊，卷5，頁64。

<sup>85</sup> 彭林：〈《禮經釋例》前言〉，收於[清]凌廷堪著，彭林點校：《禮經釋例》（臺北：中央

六經同歸，其指在禮。《易》之象，《書》之政，皆禮也。《詩》之美刺，《春秋》之褒貶，於禮得失之跡也。《周官》，禮之綱領，而《禮記》則其義疏也。《孝經》禮之始，而《論語》則其微言大義也。……故鄭君以禮注《易》、《書》、《詩》、《孝經》，伏生以禮說《書》，毛公以禮說《詩》，左氏以禮說《春秋》，《公羊》、《穀梁》亦皆言禮。而班氏《白虎通義》之論禮，鄭君、孔氏、賈氏之注禮疏禮，又皆以群經轉相證明。禮之義誠深矣！盡六經之文，無一不與相表裡。<sup>86</sup>

禮以其固定的規則，及伴隨而來的美刺褒貶，與諸經相表裡。反映此觀點者，尚見於部分論著，如清代包世榮《毛詩禮徵》、<sup>87</sup>朱大韶《春秋傳禮徵》、<sup>88</sup>陳奐《公羊逸禮考徵》、凌曙《公羊禮說》與《春秋公羊禮疏》、<sup>89</sup>章學誠〈禮教〉，<sup>90</sup>清末民初張其淦《左傳禮說》、<sup>91</sup>王國維《周書顧命禮徵》<sup>92</sup>等。至近代，以禮為六經之總的說法，仍不絕如縷，劉師培〈典禮為一切政治學術之總稱考〉、陳戍國〈論六經總以禮為本〉皆是。

研究院中國文哲研究所，2002年），頁25。

- <sup>86</sup>〔清〕曹元弼：《禮經學·會通》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995年）第94冊，卷4，頁713。
- <sup>87</sup>包世榮說：「始知非學禮，無以言《詩》。因探玩三《禮》鄭氏注、孔賈義疏，而旁稽《史記》、前後《漢書》、《三國志》、杜氏《通典》，據詩文分五禮以引其緒，稽宮室、衣服、器物之制度，次其條目，原其終始。」見《毛詩禮徵·自序》（臺北：力行書局，1970年，光緒丁亥冬李氏木犀軒重雕），頁2。
- <sup>88</sup>張鈞衡說：「此書取《春秋》之言禮者，合三《傳》、經史、《通典》，及先儒之說，融會而貫之。」見氏著：〈春秋傳禮徵跋〉，收於朱大韶：《春秋傳禮徵》，嚴一萍選輯：《適園叢書》（臺北：藝文印書館，1970年）第8輯。
- <sup>89</sup>凌曙說：「今取徐氏之疏而補疏之義，若隱略則更表明，如有不同便徵他義。自鄭氏三禮《注》、晉宋諸《志》、《通典》、唐《志》，苟有合於何義者，罔不甄綜，凡以疏通證明而詳其論說云爾。」見氏著：《公羊禮疏·序》，收於《續修四庫全書》第129冊，頁334。
- <sup>90</sup>章學誠從制度的觀點，認為《易》、《書》、《詩》表徵周朝制度，三書皆設職官掌管專書而為掌故。同時，指出「大抵《易》之抑陰扶陽與《春秋》之防微杜漸，皆以經禮為折中也。」見氏著：〈禮教〉，《章氏遺書》（臺北：漢聲出版社，1973年）上冊，頁16、17。
- <sup>91</sup>張其淦〈自序〉說：「鄭康成曰：『《左氏》善於禮。』誠哉，是言也。雖其中或有舛誤，後世儒者每援三《禮》以折衷之，然……《左氏》言禮比〈檀弓〉為徵實。……《左氏》於國之存亡興衰、人之榮辱生死，每以禮斷之而不爽，銖累焉亦可異矣。……左氏之《傳》獨於禮之所謂忠信共敬謙讓者，諄諄言之，誠得周、孔禮教之精意。」見氏著：《左傳禮說》（臺北：力行書局，1970年），頁2-3。
- <sup>92</sup>王國維原據《尚書正義》引鄭玄注，以為鄭誤；「今以彝器冊命之制與禮經之例銓釋其中之儀文節目，遂犁然可解」而撰《周書顧命禮徵》。後讀《通典》所引鄭說，則與已見相合，故另作《周書顧命禮徵後考》，銓釋鄭說。可見王氏深受鄭玄影響。見氏著：《周書顧命禮徵》、《周書顧命禮徵後考》（臺北：藝文印書館，1971年）。

## 七、結語

在受命改制說的影響下，鄭玄以「周公制禮」為時空座標，建立起不同經籍之間的關係，古書被整合為源與流、應然與實然的關係後，再以「應然與實然」產生的落差評論人事，賦予褒貶的評價，形成系統化的經學詮釋，以達成「念述先聖之元意，思整百家之不齊」<sup>93</sup>的心願。同時，基於時空與禮制實踐的同一性，亦可以《周禮》、《儀禮》等周公之制判讀文本字句，因此鄭玄得運用禮制校改經籍文字。而鄭玄以禮制貫串諸經，並放在時間的脈絡下解讀後，使經學朝向史學化的方向進行，也影響到禮書編纂與清代漢學的理解方式。

透過上述討論，或許可進一步追問此系統化解釋的意義是什麼？東漢桓、靈帝時，災異屢興，預示人間政權岌岌可危，荀爽建議桓帝：「昔者聖人建天地之中而謂之禮，禮者，所以興福祥之本，而止禍亂之源也。」<sup>94</sup>盧植建議靈帝政治改革，其中一項措施是修禮，「修禮者，應徵有道之人，若鄭玄之徒，陳明洪範，攘服災咎。」<sup>95</sup>修禮以救亡圖存，而鄭玄蔚為當時大家。因而鄭玄雖然閉門著書，但「思考和解說的經學內容卻無不是政治問題，因此真正遠離政治是不可能的。」<sup>96</sup>於是，漢靈帝中平年間多次徵辟、獻帝時徵為大司農，建安五年袁紹逼迫鄭玄隨軍跟從，劉備也說：「吾周旋陳元方、鄭康成間，每見啟告，治亂之道悉矣。」<sup>97</sup>乃至於弟子中有不少成為三國時期的重要人物，如崔琰、國淵、任峻、劉琰、孫乾、韋曜等。<sup>98</sup>這些都顯示鄭玄雖然屢徵不就，其所學、所教授卻無不與政治有關。鄭玄不出仕為官、不受家法限制，面對傳統資源，如何梳理諸多周代禮制與文獻之間關係、如何有條理地闡發經義，以及在漢朝如何應用這些周代經典，皆是經注觸及的面向。《禮記·表記》：「是故君子以義度人，則難為人。以人望人，則賢者可知已矣。」鄭注：

言以先王成法擬度人則難中也，當以時人相比方耳。（《禮記·表記》，鄭注，卷 54，頁 911）

<sup>93</sup> 〔劉宋〕范曄著：《後漢書·鄭玄列傳》卷 35，頁 1209。

<sup>94</sup> 〔劉宋〕范曄著：《後漢書·荀爽傳》卷 62，頁 2054-2055。

<sup>95</sup> 〔劉宋〕范曄著：《後漢書·盧植傳》卷 64，頁 2117。

<sup>96</sup> 史應勇：〈鄭玄經學三論〉，《四川大學學報》第 3 期（2004 年），頁 89。

<sup>97</sup> 〔晉〕陳壽著：《三國志·蜀書三》卷 33，頁 903，裴松之注引《華陽國志》。史應勇：〈鄭玄經學三論〉，《四川大學學報》第 3 期（2004 年），頁 90。

<sup>98</sup> 王利器：《鄭康成年譜》（濟南：齊魯書社，1983 年），頁 271-311，「弟子」。史應勇：〈鄭玄經學三論〉，《四川大學學報》第 3 期（2004 年），頁 90。

鄭玄認為君子不可以先王之法責人，而當以今世之事為標準。在三代受命改制的脈絡下，禮制既可因改朝換代而變，那麼漢人亦毋需完全遵從周制，以周代經典為借鑑即可，而非復古。因而釐清周代諸多典籍與禮制的關係，不僅有助於回應東漢末年政治上的禮制需求，同時也完成鄭玄的一家之言，猶如「孔子與《春秋》，一面是承接王官學之舊傳統，另一面則是開創了百家言之新風氣。」<sup>99</sup>

後記：本文撰寫過程中，承蒙葉國良師、林素英師、彭美玲師指點，特此致謝。草成後，宣讀於政治大學中文系主辦「第九屆漢代文學與思想國際學術研討會」，幸得孫致文教授評論，葉國良師、蔣秋華教授提供參考資料，並渥蒙匿名審查者的寶貴建議，讓筆者能拓展論述與思考方向，減少錯誤，敬致謝忱。

## 主要參考書目

### 傳統文獻

- 《十三經注疏》，係據清朝阮元審定、盧宣旬校：《重刊宋本十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955年，據清嘉慶20年江西南昌府學開雕本影印。
- 〔漢〕舊題董仲舒撰，蘇輿義證：《春秋繁露·郊語》，北京：中華書局，2008年。
- 〔漢〕班固編，〔清〕陳立疏證：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1997年。
- 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》，上海：上海古籍出版社，2012年。

### 專著

- 史應勇：《鄭玄通學及鄭王之爭研究》，成都：巴蜀書社，2007年。
- 張舜徽：《中國古代史籍校讀法》，臺北：里仁書局，2000年。
- 黃彰健：《經今古文學問題新論》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1982年。
- 錢穆：《兩漢經學今古文平議》，收於《錢賓四先生全集》第8冊，臺北：聯經，1994年。
- 錢穆：《國學概論》，收於《錢賓四先生全集》第1冊，臺北：聯經，1994年。
- 羅聯添、戴景賢、張蓓蓓師、方介：《國學導讀》，臺北：巨流圖書，1995年。

<sup>99</sup> 錢穆：〈孔子與《春秋》〉，《兩漢經學今古文平議》，收於《錢賓四先生全集》第8冊，頁279。

〔日〕間嶋潤一：《鄭玄と『周禮』——周の太平國家の構想》，東京：明治書院，2010年。

### 單篇論文

王健文：〈「萬里同風」——帝制中國初期「移風易俗」的歷史意義〉，收於邢義田、劉增師主編：《中央研究院第四屆國際漢學會議論文集 古代庶民社會》，臺北：中央研究院，2013年。

史應勇：〈鄭玄經學三論〉，《四川大學學報》第3期，2004年。

林慶彰師：〈中國經典權威形成的幾個原因〉、〈中國經學史上的回歸原典運動〉，收於《中國經學研究的新視野》，臺北：萬卷樓，2012年。

遂耀東：〈漢晉間對經書解釋的轉變〉，收於《魏晉史學及其他》，臺北：東大圖書，1998年。

葉國良師：〈《儀禮》與《詩經》互證的學術意義〉，《中國經學》第10輯，2013年。

裴普賢：〈鄭玄《詩譜》圖表的綜合整理〉，收於糜文開、裴普賢著：《詩經欣賞與研究（改編版）》，臺北：三民書局，1987年。

鄭雯馨：〈《禮記·禮器》「經禮三百，曲禮三千」注釋異說及其影響探究〉，《臺大中文學報》33期，2010年。

戴君仁：〈毛詩小序的重估價〉，熊公哲等著：《詩經論文集》，臺北：黎明文化事業，1982年。

### 學位論文

車行健：《禮儀、讖緯與經義——鄭玄經學思想及其解經方法》，臺北：輔仁大學中國文學系博士論文，1996年。

鄭雯馨：《論《儀禮》禮例研究法——以鄭玄、賈公彥、凌廷堪為討論中心》，臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，2013年。