孫詒讓《周禮正義》「鄭非經旨」、「賈非鄭意」辨

葉純芳

一、前言

做爲晚清最後一部以乾嘉學者治經方法完成的清人新疏《周禮正義》，作者孫詒讓以其深厚的經學與小學基礎，不偏愛鄭玄或王肅，純粹以實事求是的方法，來判定二人對禮學上爭訟已久的問題作了持平的處理。又糾正鄭玄注、賈公彥疏的諸多錯誤，受到後人的肯定，成爲文史哲學者案上必備用書。

在編纂孫氏「《周禮正義》提要索引」期間，筆者將孫《疏》的內容作主題的分類，陸續整理了祭禮、喪禮的相關條目。雖然這些條目與孫氏全書相較，恐怕只是九牛一毛，但大致能夠掌握孫氏對問題的看法與處理的態度。在此過程中，每每見孫氏對鄭玄與賈公彥的糾謬而感到疑惑。如果鄭玄的解釋出現如此令人難以理解的謬誤，賈公彥何以能心平氣和地跟隨著、迴護著鄭玄的解釋？

唐孔穎達提出「禮是鄭學」，今人池田秀三《鄭學的特質》[[1]](#footnote-1)提出鄭學禮學體系性的看法，刁小龍《鄭玄禮學及其時代》[[2]](#footnote-2)指出鄭玄「以《周禮》爲綱，調合《三禮》」、喬秀岩《鄭學第一原理》提出鄭玄「結構取義」的解經方法。喬秀岩認爲，「強調學說體系性，即可爲鄭學保證判斷標準之獨立性，不必再受當代學術標準的干擾」[[3]](#footnote-3)。又說明孔穎達「禮是鄭學」的涵義，是「鄭說之外，雖有別解，且別解或義非全不可通者，然疏家必欲申鄭說而不取別解」[[4]](#footnote-4)。經由這些學者的論證，除了確定鄭玄解經的體系性，也說明賈公彥、孔穎達「疏不破注」的重要性。於是，在這個基礎上，我們可以開始去探討，孫詒讓的這部新疏，是否有自己一套解經的體系？他又是用什麼方法來判斷鄭、賈的錯誤？是本文之所以作。

二、鄭玄與孫詒讓對《周禮》經文的理解

（一）昊天、上帝、五帝

清人讀書解經，有一套循序漸進的步驟，戴震曰：「經之至者道也，所以明道者其詞也；所以成詞者，未有能外小學文字者也。由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志。」[[5]](#footnote-5)王念孫曰：「訓詁聲音明而小學明，小學明而經學明。」[[6]](#footnote-6)孫氏承襲乾嘉學者的方法，治《周禮》亦如是，先爲字詞定義，並以此義通解全經，僅以〈天官〉而言，即有數十條的凡例，如：

經例言「建」者，並謂修立其政法之書，頒而行之。[[7]](#footnote-7)

經例凡言「詔」者，並以言語詔告相左助之謂。[[8]](#footnote-8)

此經凡言「郊」，有包六鄉在內者，如此職［大宰］言四郊之賦；不別出六鄉，猶之甸包六遂，經止言邦甸之賦也。有別郊於鄉之外者，如〈小司徒〉大比六鄉四郊之吏，〈遣人〉有鄉里之委積，又有郊里之委積，郊與鄉並舉，則專指鄉外之餘地言之。[[9]](#footnote-9)

凡經言「匪頒」者，以群臣之祿爲最大。[[10]](#footnote-10)

經例，常賜謂之「頒」，非常賜謂之「賜」。[[11]](#footnote-11)

此經之「師儒」，即〈大司徒〉本俗六之聯師儒，皆通乎上下之辭。「師」則泛指四民之有德行材藝，足以敎人者而言。[[12]](#footnote-12)

此經凡「都」、「家」對文者，並以公卿采地爲都，以〈載師〉大都爲公之采地，小都爲卿之采地，二者同稱都也。家則並專據大夫采邑，以〈載師〉家邑爲大夫之采地。[[13]](#footnote-13)

凡此經通例，有天，有上帝，有五帝。天即昊天，祀北辰；上帝爲受命帝，在周則祀蒼帝；五帝爲五色之帝。[[14]](#footnote-14)

凡經云「群吏」者，其義有四：一、通指百官府關內外卿大夫士言之。……二、專指士大夫言之。……三、專指士以下小吏言之。……四、專指鄉遂公邑等有地治之吏言之。[[15]](#footnote-15)

經凡言「執事」，並謂諸官非其專掌，以連事通職，轉相贊助而執持其事者。[[16]](#footnote-16)

此經凡云「有司」者，並據專主其事之官。其本非專主而聯事通職以共其禮者，則謂之「執事」。[[17]](#footnote-17)

凡「次」多在路門外、應門內近治朝之處，「舍」則當在應門之外皋門之內，與次不同處也。[[18]](#footnote-18)

凡經云「德」者，並指六德六行而言；云「道」者，並指六藝六儀而言。兼舉之則曰德行，曰道藝。[[19]](#footnote-19)

此經凡云「役」者有二：一當官之屬給正長之役，如瞽矇役大師，縫人役本職之女御是也；一異官以連事通職相役，如此官［甸師］役外內饔，酒人役世婦，罪隸役百官府，蠻吏役校人，閩隸役掌畜，夷隸役牧人，貉隸役服不氏是也。[[20]](#footnote-20)

即使在所歸納的凡例中，也會出現多重意義者，如「群吏」、「役」等；也有兩詞意義相仿，但要有所區別者，如「有司」、「執事」，不過這些畢竟是經文中的少數，且已將解釋的空間限制在最小的範圍。這些凡例作爲解經的前提，爲孫氏提供了便利，也爲後人閱讀此書省去許多理解上的困難。

在《周禮》中，孫氏對「天」、「上帝」的定義，以爲：「天」即昊天，祀北辰；「上帝」爲受命帝，在周則祀蒼帝；「五帝」爲五色之帝。凡經文中遇到天、上帝、五帝，孫氏皆如是解。而鄭玄解經不設定前提，對「天」、「上帝」的解釋是浮動的，根據不同的上下文做解釋，如前文喬秀岩所言，鄭玄有「結構取義」的傾向。如：〈春官．大宗伯〉「以禋祀祀昊天上帝」，此處「昊天上帝」鄭玄作「天皇大帝」解；又「國有大故，則旅上帝及四望」，上帝作「五帝」解；〈春官．大司樂〉「乃奏黃鍾，歌大呂，舞雲門，以祀天神」，天神作「五帝及日月星辰」解，又「若樂六變，則天神皆降」，天神作「北辰」解；〈春官．典瑞〉「四圭有邸以祀天，旅上帝」，天作「昊天」解、上帝作「五帝」解。〈掌次〉「大旅上帝」，上帝又作「昊天」解。鄭氏解禘祫亦同，故趙匡說鄭玄解「禘」禮，卻有「祭天」、「宗廟之祭」、「礿」、「夏殷時祭名」四種含意，「即文爲說」、「隨文求義」，「殊可怪也」。對於講求詞例的孫氏而言，自然和趙匡相同，無法接受鄭玄的解釋。而趙匡所說的「即文爲說」、「隨文求義」，正可說明鄭玄解經的方法與特色，也可說明鄭玄與孫氏對經文態度的不同。

（二）冕服

〈夏官．弁師〉云：

掌王之五冕，皆玄冕，朱裏，延紐。五采繅十有二，就皆五采玉十有二。[[21]](#footnote-21)

鄭玄注云：「冕服有六，而言五冕者，大裘之冕蓋無旒，不聯數也。」[[22]](#footnote-22)弁師所掌以有旒之冕爲職，故此處不聯數大裘之冕。

孫氏承襲宋陳祥道、陸佃、王昭禹、鄭鍔，清戴震、金榜、孫希旦、張惠言之說，以《禮記．玉藻》「天子玉藻十有二旒」、〈郊特牲〉「王被袞以象天，戴冕藻十有二旒」、〈禮器〉「天子冕藻十有二旒」爲據；又經文云「皆玄冕」，此「皆」字「統下五采繅十有二就爲文」，以此爲五冕之通制。則鄭玄與孫氏對冕服的歧異在於：

1、鄭玄以爲六服不同冕[[23]](#footnote-23)，孫氏以爲一冕冠六服。

2、大裘冕，鄭玄以爲冕無旒，與袞冕爲二；孫氏以大裘與袞爲一，故雖言六服，實則僅五。

鄭知六服不同冕者，則據後經文云「五采繅十有二，就皆五采玉十有二」。繅，合五采絲而爲繩。就，成也，備也。繩之每一帀貫五采玉，共十二玉。十二斿，每一斿十二玉。鄭玄又云：「繅不言『皆』，有不皆者。此爲袞衣之冕十二斿。」[[24]](#footnote-24)此句經文專就袞冕而言。則繅有十二（袞冕）、九（鷩冕）、七（毳冕）、五（希冕）、三（玄冕）斿之分。玉言「皆」，每斿皆十二玉。「不皆」，指繅不皆，非玉不皆。則五冕，其差在斿數上。

自宋黃度以後至清學者，不接受鄭玄之說，以爲此段經文之「就」字應上屬，作「五采繅十有二就，皆五采玉十有二」，王之冕無不十二斿。孫氏據以爲說：「經［文］既無九七遞減之文，又不云十二斿屬何冕，則王五冕並十二斿可知」[[25]](#footnote-25)。以此段經文爲五冕之通制。

就鄭玄的理解，〈弁師〉經文「掌王之五冕」，自然認爲「冕」共有五，且隨著袞鷩毳希玄服作用之不同，而有不同旒數之冕。鄭玄解經雖不歸納凡例，但有等差取向，而此等差，也是根據《周禮》「公之服，自衮冕而下如王之服；侯伯之服，自鷩冕而下如公之服，子男之服，自毳冕而下如侯伯之服；孤之服，自希冕而下如子男之服，卿大夫之服，自玄冕而下如孤之服」[[26]](#footnote-26)而來。即《周禮》主要記載王禮，天子、諸侯、大夫、士，根據爵命之不同，而有等差。天子本身所著服、所乘車等等，也依據不同的場合而有隆殺。故經文雖無九七遞減之文，而仍作此解。又，若「一冕冠六服」，則弁師所職，或僅掌一冕，或掌相同之五冕，無論前者或後者，於經文似皆不通。

至若孫氏等學者所據以爲證的〈郊特牲〉，鄭玄以爲是魯禮；〈禮器〉，鄭玄以爲是夏、殷禮。而周禮，王祀昊天上帝應服大裘冕。說明鄭玄與孫氏對《周禮》經文的理解不同，對〈郊特牲〉的定義不同，解釋自然會有所差別。

又，〈夏官．節服氏〉云：

掌祭祀朝覲袞冕六人維王之大常；諸侯則四人，其服亦如之。郊祀裘冕二人執戈，送逆尸從車。[[27]](#footnote-27)

鄭玄注云「服袞冕者，從王服也」、「裘冕者，亦從尸服也」。賈《疏》於〈敘官〉云：「鄭云『世為王節所衣服』者，以其著服與王為節而稱氏，故知官有世功，則曰官旅。」又〈節服氏〉疏云：「以其節服氏者，世能節王之衣服，明節服所服與王同，故云從王服也。」[[28]](#footnote-28)則鄭、賈將此句經文句讀爲「掌祭祀朝覲，袞冕六人，維王之大常」、「郊祀，裘冕二人，執戈，送逆師從車」。

孫氏以爲：「此當讀袞冕句，鄭、賈讀誤。」（「郊祀裘冕」亦同。）清人以爲，此官爵「下士」，士之助祭當服爵弁玄端。王之下士雖得服玄冕，然不得服袞冕。惠士奇云：「官以節服爲名，則王之車服旂常皆其職掌。」曾釗云：「掌王之服袞冕與釋服之節。」孫氏更引金鶚之論以駁鄭、賈之誤云：

若以袞冕連下六人讀之，而謂節服氏自服袞冕，無論下士不當有此服，亦豈有身服袞冕而維大常以奔走於道路者乎？龍袞爲天子之服，下士即得服冕，斷無有服龍袞之理也。[[29]](#footnote-29)

鄭玄的解釋怪異，清人所言固是。然鄭玄何以作此解？似乎非其所在意。筆者以爲，節服氏之職掌，僅此段經文所述，別無他事，若如清人所言，則此職所掌則與司服「掌王之吉凶衣服，辨其名物與其用事」，或與司常「掌九旗之物名，各有屬，以待國事」重疊。故鄭玄的解釋雖然不合常理，賈公彥亦未作反駁。從此例，可以說明鄭玄解《周禮》經文，在於經文的協調，不在乎是否合理。而是否合理，正是清人所關注的。

（三）九旗

〈春官．司常〉云：

司常，掌九旗之物名，各有屬，以待國事。日月爲常，交龍爲旂，通帛爲旜，雜帛爲物，熊虎爲旗，鳥隼爲旟，龜蛇爲旐，全羽爲旞，析羽爲旌。及國之大閱，贊司馬頒旗物：王建大常，諸侯建旂，孤卿建旜，大夫士建物，師都建旗，州里建旟，縣鄙建旐，道車載旞，斿車載旌。[[30]](#footnote-30)

經文明言九旗，鄭玄解經，自以九旗釋之。然〈夏官．大司馬〉又云：

中秋，教治兵，如振旅之陳。辨旗物之用，王載大常，諸侯載旂，軍吏載旗，師都載旜，鄉家載物，郊野載旐，百官載旟，各書其事與其號焉。其他皆如振旅。[[31]](#footnote-31)

除「王載大常」、「諸侯載旂」之外，其餘明顯與〈司常〉文無法吻合。孫氏因此根據金榜《禮箋．九旗》之說，進而發展出「五正旗四通制」的理論：五正旗依序爲日月爲常，交龍爲旂，熊虎爲旗，鳥隼爲旟，龜蛇爲旐；四通制爲通帛爲旜，雜帛爲物，全羽爲旞，析羽爲旌。四通制爲配合五正旗所掌者而有所不同。

鄭玄以周之正色爲大赤，故九旗之帛皆用絳；孫氏則依方色而旗色有所不同：黃龍曰常、青龍曰旂、白虎曰旗、赤鳥曰旟、玄蛇曰旐。

至於〈司常〉與〈大司馬〉經文無法吻合者，鄭玄以「凡頒旗物以出軍之旗則如秋，以尊卑之常則如冬，司常左司馬時也。大閱備軍禮，而旌旗不如出軍之時，空辟實」[[32]](#footnote-32)調和二職之差。孫氏據金榜「四時之田，春辨鼓鐸，夏辨號名，秋辨旗物，至大閲備焉。鼓鐸號名辨於春夏者無變也，不當獨於旗物空避實。〈司常〉云『大閱贊司馬頒旗物』，其所頒固卽治兵之旗物也」爲說，以爲：

蓋此經與〈大司馬〉治兵旗物本同，唯以旜物旞旌錯文互見，鄭遂疑其不同，而強爲之說，義實不可通，皆由不知九旗之中正旗實止有五，旜物旞旌爲五旗之通制，故削趾適屨，牴啎百出，漢唐禮家，沿襲莫悟。[[33]](#footnote-33)

孫氏既言「與《大司馬》治兵旗物本同，唯以旜物旞旌錯文互見」，只能對各旗所掌的對象想出一套解釋的辦法：



將師都、州里、縣鄙、軍吏、郊野、鄉家、百官重新定義之後，將〈司常〉之「孤卿建旜，大夫士建物，州里建旟，」與〈大司馬〉「百官載旟」做爲一組而論；將〈司常〉之「師都建旗」與〈大司馬〉「軍吏載旗，師都載旜，鄉家載物」做爲一組而論。並配合四通制、爵、命數，而推論出各（包含不命之士）所掌旗以及旗上之斿數。

要之，鄭玄根據〈司常〉、〈大司馬〉經文所述，調和解釋；孫氏則推衍出超越經文之外的完美旗制。孫氏常批評鄭玄的解釋「非經義」，例如上文冕服以「經文無九七遞減之文」來反駁鄭玄對冕服的溢釋。然而此處，孫氏則從旗色開始至掌旗對象爲止，也都作了超出經文的推論。

（四）禮天之玉、祭天之玉與「六宗」

《周禮》一書中無「六宗」之名。〈春官．大宗伯〉有云：

以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以槱燎祀司中、司命、飌師、雨師。[[34]](#footnote-34)

賈《疏》云：「此經星辰與司中、司命、風師、雨師，鄭君以爲六宗。」賈氏知鄭此解者，引鄭玄《駁五經異義》云：

玄之聞也，《書》曰：「肆類于上帝，禋于六宗，望于山川，徧于羣神。」此四物之類也，禋也，望也，徧也，所祭之神各異。六宗言禋，山川言望，則六宗無山川明矣。《周禮．大宗伯》曰「以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以槱燎祀司中、司命、風師、雨師」，此所祭，皆天神也。《禮記．郊特牲》曰……〈祭義〉曰……。則郊祭并祭日月可知。其餘星也，辰也，司中，司命，風師，雨師，此之謂六宗亦自明矣。[[35]](#footnote-35)

六宗之名，出於《尚書．堯典》。漢人對六宗內涵有各種不同的說法，鄭玄從《尚書》此段經文，先認定「類」、「禋」、「望」、「遍」爲四種祭法，一種神不可能又禋祭又望祭，故以排除法的方式，得出此結論。雖有杜佑《通典》評論鄭玄「六宗」的飌師、雨師非星質，不應歸於六宗之內。不過，無論哪一經，都沒有界定「六宗」是否一定都是星質。鄭玄以《周禮》經文爲考量，故未考慮飌師、雨師是否爲星質。

孫氏則云：

今討覈四禮，知周本無六宗之祭，而後文以玉作六器，以禮天地四方，實即古六宗之遺典，亦即《禮經》所謂「方明」，諸家聚訟，並未得其義。[[36]](#footnote-36)

孫氏此說源於〈大宗伯〉與〈典瑞〉出現「禮天之玉」與「祀天之玉」差別的爭論。〈大宗伯〉云：

以蒼璧禮天，以黃琮禮地，以青圭禮東方，以赤璋禮南方，以白琥禮西方，以玄璜禮北方。皆有牲幣，各放其器之色。[[37]](#footnote-37)

〈典瑞〉云：

四圭有邸以祀天，旅上帝。兩圭有邸以祀地，旅四望。[[38]](#footnote-38)

祭天該以蒼璧或四圭有邸？鄭玄以爲要先分辨祭祀的對象。〈大宗伯〉注云：「此禮天以冬至，謂天皇大帝，在北極者也。」〈典瑞〉注云：「祀天，夏正郊天也。上帝，五帝，所郊亦猶五帝，殊言天者，尊異之也。」鄭玄所論，以〈大宗伯〉爲四時迎氣及總饗明堂之正祭，祭五方天神，但此中不見夏正郊所感帝，故於〈典瑞〉言「夏正郊天」。「禮天」、「祀天」之玉同爲「祭」之義，所異者爲祭祀之對象。

南朝崔靈恩《三禮義宗》將〈大宗伯〉、〈典瑞〉之「禮天」、「祀天」分釋，以爲：「凡祭天神有二玉，禮神者，訖事卻收；祀神者，與牲俱燎。」[[39]](#footnote-39)禮神之玉、祀神之玉作用不同。孫氏根據崔氏所言，以〈典瑞〉之四圭有邸爲祭天之玉：

鄭以此［大宗伯］與〈典瑞〉同爲初祭禮神之玉，若如其說，則此［大宗伯］當通舉十器，不宜別出六器。且彼四器不論尊卑，皆用圭璋，又皆有邸，與此［大宗伯］六器絕不類，則其用不同可知。鄭說殊不足據。[[40]](#footnote-40)

凡言祀天地諸神圭玉，並謂禮神之玉，與燔瘞之玉異。[[41]](#footnote-41)

〈典瑞〉之「四圭有邸」爲祭天之玉，那麼，〈大宗伯〉的六玉該如何處理？孫氏云：

〈覲禮〉云：「方明者，木也，方四尺。設六色：東方青，南方赤，西方白，北方黑，上玄，下黃。設六玉：上圭，下璧，南方璋，西方琥，北方璜，東方圭。」敖繼公謂此六器即禮方明之玉。[[42]](#footnote-42)

孫氏將《儀禮．覲禮》方明六色六玉與〈大宗伯〉六玉結合爲釋。又以爲商周方明之神，即虞夏六宗之遺典。〈覲禮〉以方明爲盟神，故孫云：

推校禮意，蓋大會同會合群神以詔盟誓，其神眾多，不可盡設其主位，故爲方明通舉六方之神，合而告禮之。以其神之尊貴言之，則云六宗，以其神之著明言之，則云方明，其義一也。其禮無所專主，本與二郊四時之特祀及明堂大饗之祭不同。且因事告禮，當有牲幣，而無迎尸獻酬之節，與祭禮隆殺亦迥異，故不謂之祭，而謂之禮。[[43]](#footnote-43)

是孫氏「六宗」即「方明」之證。如此亦解決了〈大宗伯〉、〈典瑞〉祭天地用玉不同之矛盾。孫氏所據論之敖繼公、金榜，僅言〈大宗伯〉六器爲祀方明所用，並未言「六宗」即「方明」。不過，看似孫氏的發明，實則惠士奇《禮說．司盟．北面詔明神》早有此言：

盟禮已亡，先儒無說，〈覲禮〉加方明於壇上，則會盟之禮猶存其略焉。方明者，六宗也。其神卑於上帝，尊於山川；其主方四尺，木爲之，號曰「方明」。設六色，上玄下黃，東青南赤，西白北黑。設六玉，上圭下璧，南璋西琥，北璜東圭。六色以象之，六玉以禮之，尊而宗之，故曰「六宗」。[[44]](#footnote-44)

孫氏文中只引用了敖繼公、金榜的說法，而將惠士奇與其他學者並列，云：「惠士奇、秦蕙田、盛世佐、淩廷堪、孫希旦、莊有可說並同。」巧妙的避開提出這個想法的惠氏，讓讀者產生錯覺。

此處，孫氏將〈大宗伯〉、〈典瑞〉之「禮天」、「祀天」分釋，結合《儀禮．覲禮》，進而推衍出方明即六宗的說法，而鄭玄考量的是如何彌縫〈大宗伯〉與〈典瑞〉經文上的衝突。

（五）大祭、中祭、小祭

〈大宗伯〉云：

以肆獻祼享先王，以饋食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以嘗秋享先王，以烝冬享先王。[[45]](#footnote-45)

鄭《注》：「宗廟之祭，有此六享。肆獻祼、饋食在四時之上，則是祫也，禘也。」賈《疏》云：「從禋祀以下至此吉禮十二[[46]](#footnote-46)。」

孫氏引用吳紱的說法：

肆獻祼者，享先王之隆禮；饋食者，享先王之殺禮。以二者統冒於上，而以四時之祭分承於下。 肆、獻、祼、饋食不專一祭，隨所值而當之者也。[[47]](#footnote-47)

又言：

凡禘祫及時祭，皆兼有肆、獻、祼、饋食諸節，故〈司尊彝〉説祠、禴、嘗、烝及閒祀、追享、朝享，皆有祼彝，明二祼九獻禮無不備。鄭、賈以肆獻祼、饋食分屬禘祫，殆非經義。[[48]](#footnote-48)

上文有云，鄭玄解經有尊卑等差之別，宗廟之祭亦是，故將宗廟六享分爲祫祭、禘祭、四時祭。由大至小。吳紱、孫氏的說法沒有錯，不過若依照他們所釋，肆獻祼爲隆禮，沒有問題；饋食爲殺禮，孫氏列舉了薦薪、祈禱、告祭等，此類小祭祀較之四時祭禮爲小，失去了鄭玄大、中、小祭，賈公彥所說「吉禮十二」的系統。鄭、賈之所以如此解釋，在於天神的禋祀、實柴、槱燎，地祇的血祭、貍沉、疈辜都是祭名，唯獨享宗廟非以祭名，而以祭祀的儀節爲敘，故以「祫也，禘也」釋之。證據在於鄭《注》下文：

祭必先灌，乃後薦腥薦孰。於祫逆言之者，與下共文，明六享俱然。祫言肆獻祼，禘言饋食者，著有黍稷，互相備也。

鄭玄的解釋非常奇怪，很難理解，不像鄭玄解經的風格。賈《疏》云：

如向所說，具先灌訖，王始迎牲，次腥其俎；腥其俎訖，乃爓；爓祭訖，始迎尸入室，乃有黍稷，是其順也。今此經先言肆，肆是饋獻節；次言獻，獻是朝踐節，後言灌，灌是最在先之事，是於祫逆言之也。言「與下共文，明六享俱然」者，既從下向上爲文，卽於下五享與上祫祭，皆有灌獻肆三事矣。故云六享俱然。[[49]](#footnote-49)

即使如此解釋很奇怪，鄭玄都要如此做的原因，除了要遷就他的大、中、小祭的等差觀之外，筆者以為別無他解。

對於《周禮》大中小祭的分法，孫氏雖能夠理解，但仍覺得並非完全恰當：

大次小三等之祀，經無明文，二鄭依〈大宗伯〉略微差次。……以經考之，〈司服〉祭服，〈大司樂〉樂舞，或別有取義，不定以尊卑微差次，固不必強爲傅合。……竊謂經凡言祭祀，惟〈酒正〉及此職［〈肆師〉］分三等，餘職皆止分大小二等，疑次祀亦并入大祀。其差次難以詳定。若然，此經［〈肆師〉］以玉帛牲幣之有無爲三等祀之差，亦約略區別，不能盡以此推決也。[[50]](#footnote-50)

若強爲之分，最明顯的差異則出現在下圖的「社稷」，〈司服〉「社稷」經文在小祭，〈大宗伯〉「社稷」經文在大祭，〈肆師〉「立次祀」，鄭《注》卻言：「次祀又有社稷。」惠士奇爲之彌縫：「〈司服〉毳冕祭山川，希冕祭社祭，此社在山川下者，王社也。〈大宗伯〉血祭祭社稷，貍沈祭山川，此社在山川上者，大社也。」[[51]](#footnote-51)孫氏追求制度的合理性，鄭玄追求經文上下文的協調，也可從此例得見。

【《周禮》大、中、小祭】

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
|  | 大祭 | 中祭 | 小祭 |
| 經文 | 鄭司農 | 鄭玄 | 經文 | 鄭司農 | 鄭玄 | 經文 | 鄭司農 | 鄭玄 |
| 酒正 | 大祭三貳。 | 大祭，天地。 | 王服大裘袞冕所祭。 | 中祭再貳。 | 中祭，宗廟。 | 王服鷩冕毳冕所祭。 | 小祭壹貳。 | 小祭，五祀。 | 王服希冕玄冕所祭。 |
| 肆師 | 立大祀，用玉帛牲牷。 | 大祀，天地。 | 大祀又有宗廟。[[52]](#footnote-52) | 立次祀，用牲幣。 | 次祀，日月星辰。 | 次祀又有社稷五祀五嶽。 | 立小祀，用牲。 | 小祀，司命已下。 | 小祀又有司中風師雨師山川百物。 |
| 司服 | 祀昊天上帝、則服大裘而冕，祀五帝亦如之。享先公則袞冕。 |  |  | 享先公饗射則鷩冕，祀四望山川則毳冕。 |  |  | 祭社稷五祀則希冕，祭羣小祀則玄冕。 |  |  |
| 大宗伯 | 以禋祀祀昊天上帝。 |  |  | 以實柴祀日月星辰。 |  | 祀五帝亦用實柴之禮云。 | 以槱燎祀司中司命飌師雨師。 |  |  |
| 以血祭祭社稷五祀五嶽。 |  |  | 以貍沈祭山林川澤。 |  |  | 以疈辜祭四方百物。 |  |  |
| 以肆獻祼享先王。 |  | 肆獻祼，祫也。 | 以饋食享先王。 |  | 饋食，禘也。 | 以祠春禴夏嘗秋烝冬享先王。 |  |  |
| 大司樂 | 乃奏黃鍾歌大呂舞雲門，以祀天神。 |  | 天神，謂五帝及日月星辰也。 | 乃奏姑洗，歌南呂，舞大韶，以祀四望。 |  |  |  |  |  |
| 乃奏大蔟歌應鍾舞咸池，以祭地示。 |  |  | 乃奏蕤賓，歌函鍾，舞大夏，以祭山川。 |  |  |  |  |  |
| 乃奏夷則歌小呂舞大濩，以享先妣。 |  | 先妣，姜嫄也。 |  |  |  |  |  |  |
| 乃奏無射歌夾鍾舞大武，以享先祖。 |  | 先祖，謂先王、先公。[[53]](#footnote-53) |  |  |  |  |  |  |
| 禮器 | 郊血大饗腥，三獻爓，一獻孰。 |  | 郊，祭天也。大饗，祫祭先王也。 |  |  | 三獻，祭社稷五祀。 |  |  | 一獻，祭羣小祀。 |
|  | 七獻神。 |  | 謂祭先公。 | 三獻文。五獻察。 |  | 謂祭社稷五祀。謂祭四望山川。 | 一獻質。 |  | 謂羣小祀也。 |
| 金鶚 | 天神：天、日、月、五帝、星、辰、司中、司命、風師、雨師（六宗）爲大祀。地示：地、社稷、五神（五祀）、五嶽、四鎮、海與四瀆（四望）、山川爲大祀。人鬼：宗廟爲大祀。 | 神：司民、司祿爲中祀。地示：丘陵、墳衍、原隰爲中祀。人鬼：高禖爲中祀。 | 地示：戶、竈、中霤、門、井（五祀）、四方百物之神爲小祀。人鬼：先聖、先師、先老、先嗇、先蠶、先炊、泰厲爲小祀。（《求古錄禮說．祭祀等差說》） |

三、賈公彥與孫詒讓對《周禮》經注的理解

孫氏對賈公彥疏的糾謬，更甚於鄭《注》。

（一）血祭

〈春官．大宗伯〉云：「以血祭祭社稷、五祀、五嶽，以貍沉祭山林川澤，以疈辜祭四方百物。」鄭《注》云：「不言祭地，此皆地祇，祭地可知也。」[[54]](#footnote-54)此段經文須與上文祭天同參看：「以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以槱燎祀司中司命飌師雨師。」鄭玄釋經，據喬秀岩所言，「經文依次爲言，鄭知其間有尊卑等級次序」[[55]](#footnote-55)。此處祭天、祭地即如此。

祭天最重者爲「禋祀祀昊天上帝」，相應於祭地，則以血祭祭大地方澤爲最重，但經文血祭僅言「社稷、五祀、五嶽」，未言大地方澤。然經文雖未言，大地方澤以血祭，則無需說明，自然如此。

孫氏引賈《疏》解鄭《注》云：「社稷亦土神，故舉社以表地示。〈鼓人職〉亦云『靈鼓鼓社祭』，亦舉社以表地，此其類也。若大地方澤，當用瘞埋，與昊天禋相對。」其下又引金鶚說曰：

血祭自社稷始，不言祭地者，祭地與社稷同用血祭也。賈《疏》謂大地方澤當用瘞埋，與昊天禋祀對，不知瘞埋可與燔柴對，不可與禋祀對，其說似是而非。〈郊特牲〉云「社所以神地之道」，故方丘亦通稱社。〈鼓人〉「以靈鼓鼓社祭」，〈大司樂〉「奏大蔟，歌應鍾，舞〈咸池〉，以祭地示」。此社兼地，地亦兼社，地與社稷同樂。〈典瑞〉云「兩圭有邸以祀地，旅四望」，四望卽五嶽，次于社稷，而與地同圭，則社稷亦與地同圭可知，而地與社稷同血祭，從可知矣。

孫氏以金氏爲據，判定賈非：

金説是也。賈《疏》謂經舉社以表地，說本不誤。然又謂祭地當用瘞埋，以對祭天之禋祀，則似瘞埋尤重於血祭。果爾，則經備舉地示祭法，安得獨遺其最重之禮乎？蓋由不知瘞埋卽貍沈之貍，乃祭地血祭後之節，非其最重者也。賈又謂「此血祭下仍有貍沈與疈辜二祀，三祀具得與上天神三者相對，故闕大地」，亦非鄭恉，今並不取。[[56]](#footnote-56)

然賈《疏》的「似是而非」非如金、孫所言，賈《疏》云：

此經雖見三祀，唯有次、小祀而已。以其方澤與昊天相對，此經方澤不見者，此血祭下仍有貍沈與疈辜二祀，三祀具得與上天神三者相對，故闕大地也。且社稷亦土神，故舉社以表地示。〈鼓人職〉亦云「靈鼔鼓社祭」，亦舉社以表地，此其類也。若大地方澤，當用瘞埋，與昊天禋相對，故鄭云「不言祭地，此皆地祗祭地可知也」。[[57]](#footnote-57)

賈氏所言「唯有次、小祀」，說並不誤。前文言祭地需與祭天相參看，指經文未言大地方澤，祭天最大者爲昊天上帝，即如祭地最大者爲大地方澤，不必說亦知有也。相對於大地方澤，社稷、五祀、五嶽自然爲次祀，山林川澤、四方百物自然爲小祀。

金鶚認爲賈氏的錯誤在於大地方澤應用血祭，賈氏卻說「若大地方澤，當用瘞埋，與昊天禋祀相對」。此處，應是金鶚誤會賈氏。賈公彥所說的「當用瘞埋」，非祭禮的「貍沉」，而是祭地當以瘞埋爲通法。祭天以煙，祭地當以血，何以祭地以瘞埋爲通法？《周禮》除祭地以血祭外，〈春官．天府〉又有「釁寶鎮即寶器」，《說文．爨部》云：「釁，血祭也。」《孟子．梁惠王篇》趙注云：「新鑄鍾，殺牲，以血涂其釁郤，因以祭之曰釁。」爲避免與「釁」之血祭相混淆，賈氏故做此釋。

金鶚產生誤會，在於後文「與昊天禋祀對」。鄭《注》云：「禋之言煙。」《周禮》單疏抄本「與昊天禋相對」，「禋」作「煙」。[[58]](#footnote-58)賈《疏》用「**禋（或**煙**）」**不用「禋祀」，祭天所重爲「取煙」，即如祭地所重爲「瘞埋」這樣的動作。「祀」字恐金鶚誤加。孫氏又因襲金鶚所說，沒有仔細理解賈公彥之意。

（二）明堂卜日

又如〈天官．大宰〉：「祀五帝，則掌百官之誓戒，與其具脩。」鄭《注》云：「祀五帝，謂四郊及明堂。」又其下經文云：「前期十日，帥執事而卜日，遂戒。」鄭《注》未對「卜日」做解釋。配合上下句經文來看，鄭《注》的曖昧，產生了賈、孔《疏》以爲「卜日」僅指四郊，孫《疏》以爲除了四郊，還包含明堂的歧異。

賈《疏》以爲鄭《注》的「四郊及明堂」，是「廣解祀五帝之處，其實此處無明堂」；孔《疏》亦以爲「廣解五帝所在，其實祀明堂不卜也」。故祀五帝的「帥執事而卜日」，僅指「四郊」，不含「明堂」。孫氏以爲賈、孔皆不達鄭恉，其云：

明堂之祭亦卜日。鄭以此祀五帝内有明堂，則下文卜日内亦含明堂可知。賈《疏》不知而誤爲之説云：「案下〈曲禮〉云『大饗不問卜』，鄭云：『祭五帝於明堂，莫適卜也。』彼明堂不卜，此下經云『帥執事而卜日』，則此祀五帝，不合有明堂。鄭云『及明堂』者，廣解祀五帝之處，其實此處無明堂。」【案】賈説非經注義也。〈曲禮〉「大饗不問卜」，謂不卜應祀與不耳，此即常祀不卜之義，非謂不卜日也。大饗雖有定月，〈曲禮〉孔《疏》引崔靈恩説，謂亦用辛日，則上中下旬不定，豈有不卜日之理？〈表記〉疏亦謂「此注廣解五帝所在，其實禮（孔《疏》作「祀」）明堂不卜」，誤與賈同。而〈曲禮〉疏又云：「此大饗總祭五帝，其神非一。若卜其牲日，五帝總卜而已，不得每帝問卜。若其一一問卜，神有多種，恐吉凶不同，故鄭云『莫適卜』，總一卜而已。」【案】二疏義異，其爲不達鄭恉則一也。[[59]](#footnote-59)

孫氏以上下經文連續，鄭《注》沒有特別說明「卜日」不含明堂，自然明堂之祭亦卜日。

賈《疏》之所以認爲不包含明堂，關鍵在《禮記．曲禮》「大饗不問卜」，既然〈曲禮〉的明堂不卜，《周禮》此處明堂祀五帝也應該不卜，二經才不會產生解釋上的衝突。又〈表記〉「大事有時日，小事無時日，有筮」，鄭《注》云：「有事於大神，有常時常日也；有事於小神，無常時常日。有筮，臨有事，筮之。」既然常祀有常時常日，故賈《疏》以爲「帥執事卜日」不合有明堂，是可以理解的。賈《疏》與孫《疏》的歧異，也出於孫氏對「大饗不問卜」的解釋。孫氏以爲明堂大饗是常祀，禮常祀不卜，故應解作「不問應祀不應祀」，而非謂「不卜日」。以此來反駁賈《疏》，以爲賈《疏》「誤爲之說」。常祀亦需卜日，賈《疏》並非不知，故「帥執事卜日」疏文云：「四時迎氣、冬至、夏至郊天等（前文已將明堂排除，故此處無明堂），雖有常時常日，猶須審慎，仍卜日，故〈表記〉云『不犯日月，不違卜筮』，……假令不吉，改卜後日。」[[60]](#footnote-60)

孔《疏》的解釋如上孫氏所引。《禮記．表記》「皆事天地之神明，無非卜筮之用，……是故不犯日月，不違卜筮」一段，孔《疏》云：

「皆事天地之神明」者，謂祭事天地及諸神明也。「無非卜筮之用」者，言皆須卜筮，惟九月大享帝於明堂不用卜也，故〈曲禮〉下篇云「大饗不問卜」，鄭云「莫適卜也」，以其總饗五帝，不知主何帝而卜之，故不卜矣。[[61]](#footnote-61)

祭天地皆需卜，所卜者，日、牲、尸。孔《疏》與賈《疏》所釋不違，又云：

知冬夏及四時皆卜者，案〈大宰〉云「祀五帝，帥執事而卜日」，鄭《注》云：「五帝，謂四郊及明堂。」是四郊有卜也。〈大宰〉又云「祀大神，祭大示，亦如之」，大神則冬至祭圜丘，大示則夏至祭方澤。案《公羊》、《糓梁》「魯郊」傳云「卜三正」，則知天子郊用夏正，亦卜之。故知冬夏至、正月及四時皆卜日也。然明堂不問卜，而注〈大宰〉祀五帝卜日云「四郊及明堂」者，廣解五帝所在，其實祀明堂不卜也。[[62]](#footnote-62)

冬夏至祭天地、正月祈穀、四時迎氣皆卜日，唯明堂不問卜，是《禮記．曲禮》經文明文。不過，何以眾正祭中，唯獨「大饗不問卜」？鄭《注》沒有說明，只說了「莫適卜」，「不問卜」是因爲「莫適卜」。孔《疏》以爲「莫適卜」，指五帝其神非一，一一問卜，出現一致結果的機率很低，所以不這麼做。但後文又說「若卜其牲日，五帝總卜而已」，似乎又推翻了自己「惟九月大饗帝於明堂不用卜」、「其實祀明堂不卜」的說法，前後出現了矛盾。正祀雖有常時常日，但是明堂大饗的時日經文本就不明，賈《疏》云：「依〈月令〉，秦用季秋，鄭云『未知周以何月』。」[[63]](#footnote-63)文獻不足徵，鄭《注》無法解答，更何況孔《疏》了。賈《疏》與孫《疏》因不專解《禮記》，故對「莫適卜」沒多所著墨。

孫《疏》說賈、孔皆誤，那麼，孫氏將「不問卜」解釋成「不卜應祀不應祀」是否正確？作爲禮學的常識，有些事情是不必說也能明白的，例如上文「大地方澤」，即使不出現在經文中，也應知道是祭地之最大者。常祀不卜應祀不應祀，也屬於相同的道理，故鄭玄沒有朝這個方向解釋。需要解釋的是，爲什麼其他常祀皆需卜，唯獨明堂大饗不問卜？順著鄭《注》，孔《疏》給了一個可能性的答案。若如孫氏所言「不問應祀不應祀」，此句經文應言「正祀不問卜」，何以單舉大饗而言？

又賈《疏》、孔《疏》「廣解祀五帝之處」，解釋相仿，或可以爲是自南北朝至唐的義疏學家皆以此爲通解。

至若〈敘官．齊右〉「下大夫二人」，鄭《注》：「充玉路、金路之右。」孫《疏》云：

賈《疏》云：「充玉路爲主，故云齊。按〈曲禮〉云『立如齊』，注『齊謂祭祀時』，則齊雖施於祭前，當祭時亦名齊，故得兼金、玉二路。而鄭不言，亦以其齊同故也。」【案】賈說非也。齊車以金路爲主，故本職注亦云：「齊車，金路，王自整齊之車也。」齊右與齊僕同事，而有祭祀之事，則兼玉路之右。蓋金、玉二路雖同右，而馭則齊僕專馭金路，其玉路別爲大馭所掌，明齊右充金路是其正，玉路自是兼充。賈謂充玉路爲主，非鄭恉也。[[64]](#footnote-64)

其實只要仔細閱讀並對照下面賈《疏》這段疏文，一定會發現〈敘官．齊右〉賈《疏》「充玉路爲主」的說法很奇怪。〈夏官．齊右〉經文鄭《注》云：「齊右與齊僕同車。而有祭祀之事，則兼玉路之右。然則戎右兼田右與？」賈《疏》云：

齊僕同乘金路，惟可據齊時，今此經云祭祀不言齊，明是兼祭祀乘玉路時爲右可知也。以其玉［王］路有五，其右惟有齊右、道右、［戎右］三者，不見祀右及田右，祭祀時亦名齊，田與戰伐俱用兵，可以相通，故知齊右兼玉路右，戎右兼田右也。無正文，故云「與」以疑之也。[[65]](#footnote-65)

《周禮．夏官》之「右」，僅有戎右、齊右、道右三者，故五路必有二右兼爲之。故知齊右充金路爲主，而兼玉路。而下圖各職官位階的對照，也可以說明正、兼之職。

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| 玉路 | 戎（革）路 | 金路 | 象路 | 田（木）路 |
| 大馭**中大夫** | 戎僕**中大夫** | 齊僕**下大夫** | 道僕**上士** | 田僕**上士** |
| 齊右**下大**（兼） | 戎右**中大**（正） | 齊右**下大**（正） | 道右**上士**（正） | 戎右**中大**（兼） |

據阮元《校勘記》：「『充金路爲玉』，閩本同誤也。監、毛本『金』作『玉』，『玉』作『主』，當據正。」[[66]](#footnote-66)以爲此句當作「充玉路爲主」。然加藤虎之亮先生《周禮經注疏音義校勘記》云：「案：……玉（路），監本、重修監本竝作『金』，阮校恐誤。」[[67]](#footnote-67)以爲「充金路爲主」才是賈《疏》原文。京都大學所藏單疏鈔本《周禮疏》，此處亦作「充金路爲主」。孫氏根據阮校本[[68]](#footnote-68)，故有此誤會，嚴格說來，或非孫誤。然只要能仔細閱讀賈《疏》，這種錯誤馬上可以察覺，從此一小例可見孫氏對賈《疏》的態度。

四、孫詒讓的解經方法

經文僅舉其大，尤其《周禮》。朱熹看得最明白：「周禮所載皆禮之大綱領。」。又言：「禮學多不可考，蓋爲其書不全，考來考去，考得更没下梢。故學禮者多迂濶，一緣讀書不廣，兼亦無書可讀。如《周禮》『仲春，教振旅，如戰之陳』，只此一句，其間有多少事？其陳是如何安排？皆無處可考，究其他禮制皆然，大抵存於今者，只是箇題目在爾。」[[69]](#footnote-69)故漢人解經較粗疏，據其大而釋之，領會經義即止；清人則反覆思量，想要得到一個合理的解釋。

孫氏對鄭《注》的態度，雖依疏家傳統，每句經文之下，先列鄭《注》，但是二人對解經的態度、方法不盡相同。前輩學者已說過，鄭玄首先關注《周禮》全經的協調，如對上帝、天、五帝、禘祭的解釋，跟隨著經文而改變，都是爲了要解決本經的矛盾。接著更尋求《儀禮》、《禮記》與《周禮》之間的協調，爲了達此目的，當二禮與《周禮》內容相衝突時，要想盡辦法彌縫，最常見的處理方式是將之歸於夏、殷禮、魯禮，然後形成他的三禮理論體系。唐代的賈《疏》及孔《疏》接受鄭玄的體系性，在面對南北朝各種混亂疏解的局面，以鄭《注》三禮爲標準，將各種疏解調整梳理成後人所說的「唐例疏不破注」。反過來也可說明，從唐人的疏不破注，可以感受到鄭《注》三禮完整的理論體系。而孫氏只解《周禮》，其他經書只是做爲他的佐證資料，他無需調和三禮之間的矛盾。又，鄭玄是純粹的解經，爲經學而經學，至於是否合常理（也包括能否實踐），不是他想關心的問題。鄭玄之後的禮學，因與朝廷的典章制度有所關連，學者無法置經學於制度之外，所以要尋求合理實踐。宋人是如此，清人也是如此，故無法完全接受漢唐注疏學純粹理論式的解經。

論者皆謂孫氏能不偏愛某一家說法，實事求是，折衷眾家。相較於清代其他新疏，孫《疏》的訓詁、對眾家說法的梳理折衷，確實無出其右者。每討論一個問題，若認同鄭玄所說，則取鄭《注》，例如禘祫論，孫氏列舉了二十一家的異說，一一反駁，除對鄭《注》稍稍修正外，最後以「（鄭《注》）此外諸義，則並綜貫經傳，塙不可易」[[70]](#footnote-70)作結。表面上看來，孫氏是合理地解決了歷代禘祫的異說，實際上是禘祫理論爲鄭玄根據《春秋》（《春秋》是魯禮，因周禮盡在魯，則據魯而可推知周禮）推算、建立起來的，後代的異說大部分也都據此而發，很難超越鄭《注》，孫氏只能以鄭《注》來反駁後代異說。若不認同鄭玄所說，孫氏大致都會以一個清人的論說做爲自己解決問題的基礎。惠士奇、江永、戴震、金榜、金鶚、段玉裁這些乾嘉時期的大家，是他經常引用的對象。有時候甚至整篇整大段的引用。說明孫氏對於乾嘉主流學術的認同。如解「九拜」主段玉裁說法，解「九旗」主金榜之說，解「六宗」暗據惠士奇，解「血祭」主金鶚，解「冕服」、「弁服」則匯聚清人眾說之佳者。我們看到的，是孫氏在站在認同乾嘉學者學術方法的前提之下，折衷過後的結果。

但是，破了鄭玄的理論體系，孫氏是否建立了自己的理論體系？恐怕是沒有。上文所舉的〈節服氏〉，六名下士穿著跟天子一樣的袞冕，是多麼牽強奇怪的解釋，但不這麼解釋，〈節服氏〉在《周禮》中就成爲一個職責不甚明確，與他官職守相互重疊的職官了；孫氏破了鄭玄的解釋體系，理由非常充分合理，卻沒有告訴我們，要怎麼處置節服氏。這裡所呈現的是二者對經文態度的基本差異。所以即使孫氏說「鄭學精毌羣經，固不容輕破」，在面對「注有啎違」時，仍然「輒爲匡糾」[[71]](#footnote-71)。全書一百多處的「非經義」、「非經意」、「非經旨」，就是孫氏站在「合理」這個立場上對鄭、賈的「破」。孫氏對鄭《注》、賈《疏》，常以「鄭非經義」、「賈非鄭旨」這樣的概念論述。他的案語中，常以「某某說是也」、「某某駁鄭說是也」開頭。這些「某某」，十之八九都是清人。爲什麼清人是，鄭賈非？孫氏說是因爲乾嘉經儒「於古訓古制，宣究詳塙，或勝注義」[[72]](#footnote-72)，給予清人禮學研究極高的評價。可以說，他是以清人之是爲是，鄭《注》、賈《疏》如何解經，他不甚在意，他想建立的，是清人的《周禮》觀。

我們今天從《清經解》、《續經解》看乾嘉學者對三禮問題的探討，眾說紛紜，感到無所適從。晚清的讀者，應該也和我們一樣。孫氏既以清人之是爲是，那麼，在面對主張不同的清人著作中，他如何從中判斷出一個標準？相信讀《周禮正義》的讀者，都曾如此困惑過。這個只存在孫詒讓心中的標準，我們在《周禮正義》很難具體找到答案。只能說，孫氏嘗試在晚清的學術氣氛裡，從乾嘉經儒的眾說中，梳理出一種最穩妥、最合乎當時人思路、最能得到大家認同的解釋。《周禮正義》所體現的孫詒讓的學術標準，是他的「取捨」標準，《周禮正義》是反映晚清學者如何取捨乾嘉學者說法的一部著作。從結果來看，孫詒讓這種嘗試成功了。

即使鄭玄有體系，孫詒讓無體系，實則不適宜作爲二者優劣的評價，重要的是我們能夠分辨他們之間的差異，不要輕易地混爲一談，評斷他們的是非。對於鄭、孫，只能說是二人選擇了不同的方向。爲了成爲一家之言，鄭玄必須做出牽強、怪異的解釋。在孫氏之前的金鶚、黃以周同樣也成了一家之言，大部分的觀點也都合理，與鄭玄截然不同，所以孫氏採用了這些內容。然而，與鄭玄相同，他們也無可避免地出現了牽強、怪異的解釋，而這些論點被孫氏所捨棄。孫氏放棄成爲一家之言，在前輩學者的觀點中進行合理的取捨。他整理出來的內容都非常穩妥、都符合常識，大家都容易接受。最重要的是，即使是匯聚眾說，讀起來非常順暢，絲毫沒有彆扭的感覺。

但偶爾，我們也可以看到孫氏忍不住想要展現自己有成爲一家之言的能力：〈大宗伯〉的宗廟六享，祭祀儀節的順序應是祼、獻、肆，但經文確實是「肆獻祼」，鄭玄爲了符合自己認定經文有等差的規律性，做了難以理解的解釋。孫詒讓不能接受，予以糾正。但是在「九旗」的解釋上，孫詒讓卻用了類似的方法：

自旗以下，則貴賤通建，故旜物兼有。經箸旜、物於常、旂之後，旗、旟、旐之前，文例最精。[[73]](#footnote-73)

〈司常〉的經文，孫氏以爲應該這麼看：

日月爲常，交龍爲旂，（通帛爲旜，雜帛爲物）；熊虎爲旗，鳥隼爲旟，龜蛇爲旐，（全羽爲旞，析羽爲旌）。

旜（通帛）只會出現在天子、諸侯（常、旂）的旗幟上，而自常、旂以下，旗、旟、旐則旜、物兼有，所以「通帛爲旜」放在經文的第三句，用來表示前兩句經文有「旜」的通制。接著，再往後看，「通帛爲旜，雜帛爲物」用來解釋以下旗、旟、旐的通制。而「全羽爲旞，析羽爲旌」放在經文最後，表示各通諸旗。以符合他的「五正旗四通制」的理論。這樣曲折的解釋，跟鄭玄的「於祫逆言之」，簡直有異曲同工之妙。孫氏批評了鄭玄，自己卻忍不住仿照了鄭玄的方法。他常舉出鄭玄、賈公彥的解釋「於經無徵」、「於經無文」、「非經義」，但偶爾他也會忍不住做溢出經文的解釋與推理。所以孫氏的「九旗」理論一出，隨即被當時的學者胡玉縉認爲推論太過，批評孫詒讓「爲金氏（榜）異說所惑也。孫氏負經學盛名，此書足誤後學」[[74]](#footnote-74)。

從這個例子來看，成爲一家之言比起匯聚眾說要有趣多了，但是孫氏放棄了這個有趣的工作。鄭《注》賈《疏》，對孫氏來說意義不很大，他著意的，是如何從清人各種各樣的說法中，梳理出一個穩妥、合理的解釋。

至於孫氏對賈《疏》，有誤解，有斷章取義的情況。因爲孫《疏》並非全錄賈《疏》，所以讀者在閱讀《周禮正義》時，很容易被孫《疏》節引的賈《疏》所誤導，而認爲賈《疏》誤釋經、注文。這也是我們閱讀《周禮正義》所需注意的。

五、餘論

民國初年的學者乃至於今，皆標榜乾嘉學者以嚴謹的科學方法研究經學。實際上，從江永到黃以周，每個人都有自己對經書的立場、對經注的理解，故而產生了各種各樣的說法，當然也包括怪異的、突發奇想的、很不科學的解釋，例如「明堂」，歷代沒有人知道經文中的明堂到底長什麼樣子。到了清人，明堂圖更爲細緻，清人對這些具體的問題都做出了明確的解釋，但每個人畫出來的明堂圖不盡相同，每位學者也相信自己做出來的就是真象。但就我們看來，終究只是臆測與推論。問題的本質，在於《周禮》非一人一時所作，文本先天的缺失與矛盾，導致後人解經時必須先設定立場，想盡辦法自圓其說。

而我們，受到民國初年學者美好的誤導，長期以爲乾嘉學者「科學的研究方法」可以解開歷代經說紛亂的局面。受到清人這種方法的影響，不考慮歷代經學家解經立場的不同，重複著羅列眾家、折衷說法，然後尋求自己認爲最好的答案的工作。在這個過程中，往往又產生了新的說法。那麼，我們又是以什麼做爲判斷是非的標準呢？

所以，我們想要脫離這種永無止盡的循環。比起評判是非對錯，我們更好奇的、想讀懂的，是歷代經學家爲什麼要這麼解經的原因，尋找這些「爲什麼」的脈絡，才能好好地連繫起我們的經學史。因為，歷代解經的工作在清末正式結束了，經學史的研究現在才正要展開。

［附列，編纂文集之「參考書目舉要」用］參考書目

古籍文獻

劉昫：《舊唐書》（臺北：鼎文書局，1976年）

黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年）

惠士奇：《禮說》，《清經解》（臺北：藝文印書館，1965年）

戴震：《戴震全書》（合肥：黃山書社，1997年）

段玉裁：《說文解字注》（臺北：天工書局，1992年）

胡玉縉：《九旗古義述跋》，《許廎學林》（臺北：世界書局，1963年）

孫詒讓：《周禮正義》（北京：中華書局，1987年）

現代研究

〔日〕加藤虎之亮：《周禮經注疏音義校勘記》（東京：財團法人無窮會常務理事清田清發行，1957年）

陳秀琳（喬秀岩筆名）：〈禮是鄭學〉，《經學研究論叢》第六輯（臺北：臺灣學生書局，1999年）

池田秀三：《鄭學の特質》，收入渡邊義浩編：《兩漢における易と三禮》（東京：汲古書院，2006年），頁287-312。

刁小龍：《鄭玄禮學及其時代》，清華大學歷史系2008年博士論文。

喬秀岩：《北京讀經說記》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2013年）

本文刊登於《中國經學》第二十一輯，頁69-90，2017年11月，桂林：廣西師範大學出版社。

1. 池田秀三：《鄭學の特質》，收入渡邊義浩編：《兩漢における易と三禮》（東京：汲古書院，2006年），頁287-312。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 刁小龍：《鄭玄禮學及其時代》，清華大學歷史系2008年博士論文。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 喬秀岩：〈鄭學第一理論〉，《北京讀經說記》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2013年），頁229。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 陳秀琳（喬秀岩筆名）：〈禮是鄭學〉，《經學研究論叢》第六輯（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁113-118。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 戴震：〈古經解鉤沈序〉，《戴震全書》（合肥：黃山書社，1997年），第6冊，頁378。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 王念孫：〈說文解字注序〉，收入段玉裁：《說文解字注》（臺北：天工書局，1992年），頁1。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》（北京：中華書局，1987年），頁58-59。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 同前註，卷2，頁73。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 同前註，卷3，頁97。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 同前註，卷3，頁103。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 同前註，卷3，頁103。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 同前註，卷3，頁112。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 同前註，卷4，頁132。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 同前註，卷4，頁135。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 同前註，卷4，頁155。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 同前註，卷4，頁143。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 同前註，卷6，頁208。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 同前註，卷6，頁214。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 同前註，卷6，頁223。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 同前註，卷8，頁296。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷32，頁482。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 同前註，卷32，頁482。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 〈司服〉注雖言「六服同冕者，首飾尊也」，賈《疏》云：「六服服雖不同，首同用冕，以首爲一身之尊，故少變，同用冕耳。冕名雖同，其旒數則亦有異。」同前註，卷21，頁323。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 同前註，卷32，頁482。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 孫詒讓：《周禮正義》，卷60，頁2530。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷21，頁327。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 同前註，卷31，頁475。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 同前註，卷28，頁432；卷31，頁475。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 孫詒讓：《周禮正義》，卷59，頁2490-2491。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷27，頁420-421。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 同前註，卷29，頁444。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 同前註，卷29，頁445。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 孫詒讓：《周禮正義》，卷53，頁2209。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷18，頁270。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 同前註，卷18，頁272。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 孫詒讓：《周禮正義》，卷33，頁1313-1314。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷18，頁281-282。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 同前註，卷20，頁314。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 劉昫：《舊唐書》（臺北：鼎文書局，1976年），卷164，頁4280。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 孫詒讓：《周禮正義》，卷35，頁1390。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 同前註，卷39，頁1584。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 同前註，卷35，頁1391。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 同前註，卷35，頁1392。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 惠士奇：《禮說》，《清經解》（臺北：藝文印書館，1965年），卷225，頁16上，總頁2284。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷18，頁274。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 吉禮十二：天神三：禋祀祀昊天上帝，實柴祀日月星辰，槱燎祀司中司命飌師雨師；地祇三：血祭祭社稷五祀五嶽，貍沉祭山林川澤，疈辜祭四方百物。宗廟六：肆獻祼、饋食、祠春、禴夏、嘗秋、烝冬享先王。各類之中，鄭玄又分大中小祭祀。同前註，卷18，頁272-274。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 孫詒讓：《周禮正義》，卷33，頁1331。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 同前註，卷33，頁1331。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷18，頁273-274。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 同前註，卷37，頁1466-1467。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 惠士奇：《禮說》，《清經解》，卷219，頁2上，總頁2203。 [↑](#footnote-ref-51)
52. 賈公彥：「不言宗廟次小祀者，但宗廟次祀，即先公是也。不言之者，已具於〈酒正〉。……又不言宗廟小祀者，宗廟小祀，其神不明。」鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷19，頁295。 [↑](#footnote-ref-52)
53. 賈《疏》：「鄭據〈司服〉而言。但〈司服〉以先王先公服異，故別言；此則知先王先公樂同，故合說。以其俱是先祖故也。」同前註，卷22，頁341。 [↑](#footnote-ref-53)
54. 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷18，頁272。 [↑](#footnote-ref-54)
55. 喬秀岩：〈鄭學第一原理〉，《北京讀經說記》，頁244。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 孫詒讓：《周禮正義》，卷33，頁1316。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷18，頁272。 [↑](#footnote-ref-57)
58. 京都大學清家文庫藏日本舊抄本。 [↑](#footnote-ref-58)
59. 孫詒讓：《周禮正義》，卷4，頁140。 [↑](#footnote-ref-59)
60. 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷2，頁35-36。 [↑](#footnote-ref-60)
61. 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，卷54，頁920。 [↑](#footnote-ref-61)
62. 同前註，卷54，頁920-921。 [↑](#footnote-ref-62)
63. 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷2，頁35。 [↑](#footnote-ref-63)
64. 孫詒讓：《周禮正義》，卷54，頁2266。 [↑](#footnote-ref-64)
65. 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷32，頁488。 [↑](#footnote-ref-65)
66. 阮元：《周禮校勘記》，收入鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，頁438。 [↑](#footnote-ref-66)
67. 〔日〕加藤虎之亮：《周禮經注疏音義校勘記》（東京：財團法人無窮會常務理事清田清發行，1957年），下冊，卷28，頁21。 [↑](#footnote-ref-67)
68. 孫詒讓：〈周禮正義略例十二凡〉，《周禮正義》，頁2。 [↑](#footnote-ref-68)
69. 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷49，頁1213；卷84，頁2177。 [↑](#footnote-ref-69)
70. 孫詒讓：《周禮正義》，卷33，頁1343。 [↑](#footnote-ref-70)
71. 同前註，〈周禮正義略例十二凡〉，頁2。 [↑](#footnote-ref-71)
72. 同前註。 [↑](#footnote-ref-72)
73. 同前註，卷53，頁2201。 [↑](#footnote-ref-73)
74. 胡玉縉：《九旗古義述跋》，《許廎學林》（臺北：世界書局，1963年），頁311-313。 [↑](#footnote-ref-74)