

劉沅禮學中的儒道關係

盧鳴東*

一. 引言

劉沅(1768-1855)，字止唐，號「槐軒」¹，四川雙流人，生於乾隆三十三年，卒於咸豐五年，終年八十八歲。今考劉沅生平事蹟，可據光緒末年《國史館本傳》²、《雙流縣志》³，以及《槐軒約言》、《槐軒雜著》。根據《國史館本傳》所載，劉沅在乾隆五十四年拔貢，五十七年當舉人，至道光六年選授湖北天門縣知縣，但因其「安貧樂道，不願外任」，及後隱居以著書教授為主。⁴ 他「博覽群書，過目不忘」，勤於著述，書數不下數十種⁵；在他寫成《古本大學質言》時，年屆已八十五。⁶ 劉沅於《四書》、《五經》皆有著述，其中，《周官恆解》、《儀禮恆解》和《禮記恆解》便是反映其禮學思想的代表著作。

*香港浸會大學中文系副教授

¹ 因劉沅住在雙流云栖里時，庭前種有老槐樹，及後遷至純化街書屋街前又有三棵槐樹，故號稱「槐軒」。參鐘肇鵬：〈雙江劉氏學術述贊〉，載《中華文化論壇》，2003 年，第 4 期，頁 25。

² 光緒三十一年(1905)，四川總督錫良上奏清廷，請宣付國史館為劉沅立傳，上奏獲得批准。參〔清〕劉沅：《周官恆解》，載《續修四庫全書》(上海：上海古籍出版社，1995 年)，《國史館本傳》，第 81 冊，頁 223-224。

³ 殷魯等修：《雙流縣志》，卷三〈鄉賢〉，頁 7b，總頁 372。參中央研究院中國文哲研究所編：《晚清四川經學經學家傳記資料(初稿)》，2006 年，頁 1。

⁴ 《周官恆解》，《國史館本傳》，第 81 冊，頁 224。

⁵ 據中央研究院中國文哲研究所編：《晚清四川經學家著作提要(初稿)》，劉沅的著述便有二十九類。2006 年，頁 1-19。

⁶ 中國科學院圖書館整理：《續修四庫全書總目提要》(北京：中華書局，1996 年)，經部，下冊，《古本大學質言》，頁 894。

在學問根柢上，劉沅是宋明性理學的繼承者，尤重視存心養性的功夫。傳統以來，巴蜀一帶的士人特別重視《易》學的傳授⁷，劉沅的家學也具備了這個特點。《國史館本傳》稱「父汝欽精《易》學，洞澈性理」，也嘗言《大學》「止至善」，《中庸》「致中和」。在這個基礎上，「沅因仰承社庭訓，更求存養之功，內外交修」，說明劉沅當精於性理之學，且更重視存養的功夫。他深信「仁者壽」、「大德必壽」等格言，認為正心蓄德是延年益壽的主要途徑。⁸因此，劉沅認為治學必須先要治心，此說在其論著中表現得相當突出。此外，《國史館本傳》記載劉沅「以反身而誠，欲仁仁至，必有事焉，忽忘、忽助長等語，為治心之本。」⁹他受到《孟子》「存心」之學的啟發，倡言聖人與人無不同，並指出力行「中和」之道，窮理盡性則可以「止至善」。由此而言，性理學是研究劉沅禮學思想的重要切入點。

有關研究劉沅經學的論述，至今並不多見，相對其成書的數量而言，實在不成比例，足見其學問一直備受忽略。過去，國內曾有一兩篇論文論述劉沅的生平和其道教學說。鐘肇鵬指出「雙流劉沅承理學之傳統，融會諸家，自創儒道結合的民間宗教——『槐軒道』。」¹⁰這雖然只為了說明「槐軒道」這個道教團體的思想來源，但卻揭示出這位有「川西夫子」之稱的傳道者，在其思想體系中存有「儒道結合」的一個交融點。《國史館本傳》稱「其解經盡除門戶之見，不苟異同，務求當於經義」。¹¹據此，李豫川直指劉沅「『注經參以佛、老』，熔儒、道、佛三教旨歸于一爐」¹²，這正好為此說落下注。事實上，宋明性理學的出現，標誌著傳統儒家在思想上的轉型，在這段期間，儒、道、佛三教思想融會的趨勢，為性理學的形成提供了不少新的原素，也促使劉沅以性理學為基礎的經學研究呈現出一種儒道互補的密切關係。

本文通過《三禮恆解》分析在宋明性理學的基礎上，劉沅在建構其禮學思想中所呈現出來的儒道關係：一. 從劉沅對《三禮》的評價，勾勒出其禮學思想的內容，並解釋他倡議《大學》之道，是要說明存心是踐禮的先決條件；二. 第一，說明劉沅主張心內存理，倡言儒、道兩家皆以此為修養功夫；第二，說明劉沅通過窮理來探求禮的本源，並揭示其吸收道任自然的道家思想，把「天理」一分為二，利用天道生成萬物的秩序，證明禮本於人性的自然。三. 論

⁷ 參李朝正：《明清巴蜀文化論稿》（四川：四川大學出版社，1997年），第一章，（一）「巴蜀《易》學源流考述」，頁1-15。

⁸ 《周官恆解》，《國史館本傳》，第81冊，頁225。

⁹ 《周官恆解》，《國史館本傳》，第81冊，頁225。

¹⁰ 鐘肇鵬：〈雙江劉氏學術述贊〉，（摘要），頁25。

¹¹ 《周官恆解》，《國史館本傳》，第81冊，頁226。

¹² 李豫川：〈近代四川道教名人劉沅〉，《中國道教》，1988年，第2期，頁53。

述劉沅運用陰陽相濟的生成秩序，導出人性本於中和，而聖人制禮也奉陰陽以導中和，由此窮達通變之旨，合乎時中之義。

二. 對《三禮》的評價

在漢代今古文經的激烈爭論中，《三禮》的真偽問題是當時討論的焦點所在，雖歷經千載，但在禮學史上仍然是一個不可或缺的課題。劉沅遍注《三禮》，對此也曾有過不少論述。今人審述劉沅對《三禮》的評價，稍帶有不滿之意，大抵以為「按《儀禮恆解》頗有疑經詆經之弊」，且批評他「於諸經有著述者，祇宜辨正注解，考定文字同異訛舛，而不宜有疑經、詆經之文。」¹³事實上，劉沅常以《儀禮》內容不合天理人情之由，視之為非聖賢所傳授；反之，把《周禮》和《禮記》看成為聖人足跡，承認兩者的經典地位。

(一) 《禮記》

在漢代，《禮記》不是經，它是用來解經的記。在成書方面，除了個別篇章在作者的問題上還存有爭議外，班固(32-92)、陸德明(556-627)、孔穎達(574-648)、徐堅(658-729)、何異孫等都認為《禮記》是孔門七十二徒的共撰所聞，此說流傳已久，而劉沅也接受這個說法。¹⁴他認為《禮記》「無非採葺賢聖雜書見聞，意其精者出於七十子之徒，而其淺亦秦漢篤學之士。」¹⁵《儀禮恆解·序》記載：

戴《記》之書，其言往往不符周制，讀者不知其為孔、孟之徒雜記遺言也，而反以為漢儒所葺，疑竇叢生。¹⁶

劉沅指出後學所以懷疑《禮記》不曾是聖人筆觸，原因是其內容多與周制不合，但他認為即使這是實情，也不應據此懷疑《禮記》的真偽。因禮是變動不居的，周公制禮作樂也是折衷

¹³ 中國科學院圖書館整理：《續修四庫全書總目提要》（北京：中華書局，1996年），經部，上冊，《周官恆解六卷》，頁483；《儀禮恆解四卷》，頁519。

¹⁴ 本文論述《三禮》成書的歷代情況，參考王靜芝：《經學通論》（臺北：國立編譯館，1982年），《周禮》部分見上冊，頁340-350；《儀禮》部分見下冊，頁1-6；《禮記》部分見下冊，頁37-48。

¹⁵ [清]劉沅：《禮記恆解》，載《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995年），〈序〉，第105冊，頁34。

¹⁶ [清]劉沅：《儀禮恆解》，載《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995年），〈序〉，第91冊，頁330。

唐虞以來的三代遺法，使禮制「適合乎中」，故讀者不應「僅區區法制之間詳為經營」。¹⁷由於劉沅以世變釋禮，不強調禮制的固定形式，因此，《禮記》的一些內容雖不合於周制，卻沒有影響他對此書的推崇。

事實上，劉沅認為經由孔子傳授的禮制，皆可宜古宜今，故讀者閱讀《禮記》時務必掌握聖人制禮的精意。《禮記恆解》曰：

夫子聖德天縱，尤嚴矩規，凡禮之可以宜古而宜今者，蓋靡不身體之，而其或有當變通者則有志，而未見諸施行也。當時諸賢習聞其說，而不盡得其指歸，一二好學深思之士哀輯群言，彙為此書，雖其分編纂，敘出於戴、鄭之徒，未必遂得聖人精意，而其文存即其義存，不得謂折衷時中，不藉此而彰也。¹⁸

這說明孔子對於古今皆宜的禮制俱能身體力行，可使人耳聞目睹，不過，禮並非是一成不變，箇中乃包含了臨時變通之道，在這方面，劉沅認為即使是大小戴、鄭玄等漢代大儒也未必能深得聖人深意。因此，他以為學者不必拘泥於《禮記》中的制度內容，而要探求聖人「折衷」之道，體會「時中」之義。

（二）《儀禮》

《儀禮》和《禮記》關係密切，前者是經，後者是記；然則，二者在劉沅筆下卻得不到同等的待遇。基本上，他認為《禮記》所載主要是聖人遺言，但與其有注解關係的《儀禮》，則僅是後儒所輯，而且書中所載大多不是聖人遺制。《儀禮恆解·序》曰：

惟《儀禮》則奉為楷模，委曲傳會，然世代遞降，凡宮室、衣服、飲食及諸事皆非昔比矣，有如畫餅矣。奚益民生？夫篇中所載半多不情，其為後儒所輯昭然可見。¹⁹

以上對《儀禮》的評價主要有兩方面：第一，時移勢易，古今建制不同，加上民生日用環境盡悉改變，若然後儒勉強奉行《儀禮》古制，只是傳會形制，難以實行。這與劉沅釋讀《禮記》時所持的態度一致，但同時，他提出禮的實用要求，否定《儀禮》中不切實際而又無益於民用的禮制。《儀禮恆解·序》記載：「聖王以禮化民，皆就其時勢風俗而為之法，使咸歸

¹⁷ 《周官恆解》，〈凡例〉，第81冊，頁230。

¹⁸ 《禮記恆解》，頁34。

¹⁹ 《儀禮恆解·序》，頁330。

於中和。」²⁰他強調為政者在照顧民生的實用情況下，禮制必須是協調時勢風俗，使人們在日用之中盡歸於中和之道。

第二，根本的問題是，劉沅指出《儀禮》所載的禮制多不合人情，所以，它不是由聖人傳授。他抨擊「若《儀禮》一經尤墨守之儒所斤斤而研搜也」，認為聖人相傳之道「是以監前代而因革，實得乎天理人情之安。」²¹事實上，劉沅在《儀禮恆解》中，常以天理人情為標準，裁定《儀禮》中的內容不屬於聖人遺制。詳見下列：

- 1.〈士昏禮〉曰：「異邦則贈丈夫送者以束錦。」劉沅注曰：「愚按細味此文，則古所稱以姪娣從，蓋即送者之屬，而丈夫亦送焉。至婦成禮之後，丈夫送者歸，而姪娣亦歸，其有留者不過所媵之婢僕，不然，以姪娣從，而終身服役，遂成怨曠。先王制禮不若此之不近人情也。」(頁 346)

昏禮設有隨嫁女之制，即所謂「媵」。〈士昏禮〉曰：「雖無娣，媵先。」鄭玄注曰：「古者嫁女，必姪娣從，謂之媵。姪，兄弟之子。娣，女娣。」若使出嫁女的姪女和妹妹伴嫁終老，劉沅認為這實在不近人情，聖人遺制絕不容許。

- 2.〈喪服〉曰：「父。《傳》曰：『為父何以斬衰也？父至尊也。』諸侯為天子。《傳》曰：『天子至尊也。』君。《傳》曰：『君至尊也。』父為長子。《傳》曰：『何以三年也？正體於上，又乃將所傳重也。』」劉沅注曰：「然以天理揆之，家、國皆無二尊，父為子三年混于臣子為君父，決非聖人之制。此書本漢儒掇拾見聞，前人奉為圭臬，如此條亦曲傳會之，實非禮也。」(頁 427)

《儀禮》因以嫡長子是繼祖的正體，故父親要為他服三年之喪。不過，劉沅指出家、國各以君、父為尊，而子不尊於父，故子為父或臣為君皆可服三年喪。至於經文使父為子與臣為父混作一談，如此於情理不合，聖人之制絕不如此。

- 3.〈喪服〉曰：「母為長子。《傳》曰：『何以三年也？父之所不降，母亦不敢降也。』」

劉沅注曰：「父母皆為子服期可也。為長子較隆亦宜也，而必服三年。孔子曰：『三年之喪，自天子達父母之喪無貴賤，一也。』無為長子之文也。此篇所言必非聖人之制，

²⁰ 《儀禮恆解·序》，頁 330。

²¹ 《儀禮恆解·序》，頁 330。

以其不合于天理人情，故後世亦無有遵之者也。」(頁 429)

劉沅指出人子可以為父母服喪三年，反之則不可，故此，他認為經文所載不合天理人情，不是聖人遺制。

- 4.〈喪服〉曰：「父在為母。《傳》曰：『何以期也？屈也。至尊在，不敢伸其私尊也。父必三年然後娶，達子之志也。』妻。傳曰：『為妻何以期也？妻至親也。』」劉沅注曰：「妻者，齊也。非特以其尊與己同。正身齊家以暨于國興，天下皆自夫婦始，必夫妻同德，而後可以起化。孔子《繫易》曰：『夫夫婦婦而家道正，正家而天下定矣。』故其服當三年，因別于母則止期年，而必三年後娶，亦終服三年之意。此云：『親也』，第以其分而言，未及其本，所以，此書非聖人之言也。」(頁 430)

經文所載，以為父在，人子不敢完全表達對母尊崇的心，故只服喪一年。劉沅認為天下治道乃起於閨門，夫婦皆有為此作出貢獻，故尊卑當無別。同時，丈夫於亡妻死後三年，才另娶他人，這已表示人子為母服喪三年是當然的事。可是，經文認為丈夫因以妻子為至親，才為她服喪一年，故劉沅斥之為不明本末，這絕不是聖人所言。

- 5.〈喪服〉曰：「出妻之子為母。……出妻之子為父後，則為出母無服。《傳》曰：『與尊者為一體，不敢服其私親也。』」劉沅注曰：「此節云與父為一體，不敢服其私親。夫子為母之所生，非一體乎？身為母出，而與父一體，遂絕其母，目之為私親。天理人情其有是乎？孔、孟未嘗言及此，《易》、《書》、《詩》、《禮》亦無之，惟此書云云，其非聖人之制明矣。」(頁 430)

經文指出出母之子若是父親的繼承人，即是嫡長子，則人子便不可以為母親服喪，原因是父母已經離異，母親只屬於人子「私親」，而基於父子一體之故，故不得為亡母服喪。就此，劉沅措辭嚴厲，批評人子也是母親所出，源出一體，故不為母服喪，實屬不合天理人情，聖人之制絕不如此。

- 6.〈喪服〉曰：「《記》。公子為其母，練冠，麻，麻衣繅緣。為其妻繅冠，葛經帶，麻衣繅緣。皆既葬除之。《傳》曰：『何以不在五服之中也，君之所不服，子亦不敢服也。君之所為服，子亦不敢不服也。』」劉沅注曰：「《傳》謂君為妾與庶婦無服，是君所不服

也。君為夫人與適婦有服，是所不敢不服也，故妾為其母及妻亦然。聖人制禮本乎天理，妾雖卑，而其子安得不以為尊。」(頁 442)

以上指出國君庶子不為其母親和妻子服喪，皆在葬後除服，原因是國君不為她們服喪，則人子也不敢。劉沅以為聖人本於天理人情制禮，服喪與否當不論身分地位，故指出此經所載不是聖人遺制。

7.〈喪服〉曰：「大夫弔於命婦錫衰。命婦弔於大夫亦錫衰。」劉沅注曰：「按古禮嚴于男女之別，而此云：大夫與命婦相為弔，其必兄弟婚姻無夫無子者歟？未必為聖人之制也。」(頁 443)

劉沅以為男女有別，大夫與命婦不應互為弔唁，因此，這不是聖人遺制。

8.〈士虞禮〉曰：「獻畢未徹，乃餞。」劉沅注曰：「按主祔于廟以安神，且統于祖也，而必餞之，豈人子以親既歸廟，平日僂見愴聞，必入廟而後然乎。夫父母與人子一氣，視無形，聽無聲，未嘗一息相離也。故曰：『孝子者，非終父母之身，終其身也。』周末文勝，務為繁縟，此禮亦其時人為之，恐非先王之制也。」(頁 469-470)

餞禮是把尸從寢室祭祀中，轉向祖廟祭祀的送別禮儀。劉沅認為不論生死，人子終身與父母未嘗分離，故指出餞禮只是時人的繁文縟節，不是先王遺制。

上述的例子皆反映出劉沅走出了經文的藩籬，在禮制規範以外審核《儀禮》中古制的合理性。概括而言，姪娣不得隨嫁終老；不論身分，人子必須為父母服三年喪，反之不可；丈夫為妻子服期喪；大夫與命婦不相為弔；人子與父母恩情終身不離，如此種種都是以人情作為判斷準繩。當中雖涉及到禮制所倡言的父子君臣尊卑、男女夫婦有別等人倫綱紀，但這純粹是從情理出發來考慮，尊卑區別皆就情理而言，不是由《儀禮》古制中整理出來的人倫秩序。

此外，以上皆反映出劉沅說禮重視人情，他深言聖人「是為承天之道治人之情，失死得生。」²²聖人制禮既要以天道為本，但也要順乎人情，必須情理兼備。《儀禮·禮器》曰：「是

²² 《禮記恆解·禮運》，頁 135。

故君子之於禮也，非作而致其情也，此有由始也。」劉沅曰：「始謂本於天理人情之至順。²³」可見，在劉沅的心目中，天理和人情實際上是一個鏡子的兩面；前者是聖人制禮的形上的抽象根據，後者是形下日用的生活經驗。再者，劉沅曰：「蓋兄弟婚姻人倫中之人，即天理人情得失所繫，其恩義不可一概而論，然聖人制禮必準乎天理人情以為法，言其常不言其變，立其法必權其宜。」²⁴禮制本於天理，用於人情，故人倫關係得正，則表示禮制合於天理人情，反之則否，因此，劉沅認為當據天理人情求變通之法，由此折衷禮制。

(三) 《周禮》

在《三禮》之中，歷來關於《周禮》的來源爭議最大，鄭玄(127-200)、《隋書·經籍志》和朱熹(1130-1200)等皆認為是周公所作；鄭樵(1104-1162)、《四庫全書總目》以為是周公作而又有後人增入。至於不相信《周禮》是周公所作的，繼有晁公武(1105-1180)、洪邁(1123-1202)、楊慎(1488-1559)、萬斯大(1633-1683)、毛奇齡(1623-1716)和崔述(1740-1816)等，而康有為(1858-1927)更斥之為劉歆所偽造。自始皇焚書以後，群經於漢初已相繼流傳，《周禮》出現最晚，又只有古文本，故自東漢開始便被視為偽書。不過，劉沅深信《周禮》是周公折衷前代禮制所撰寫而成。《周官恆解·凡例》曰：

王者代天理物，凡一切制度必準乎天心、天理，以安人物。……周公成文武之德，制禮作樂，折衷前代，適合乎中。因恐聖王之法久，故命史臣輯為此書，其名曰《周官》，名其為周之官制也。²⁵

他指出「《周官》最為晚出，疑之者頗多，然皆未得乎聖人之德，而第即文字以相衡者也。」²⁶是以劉沅認為讀者當體察聖王制禮之本，心存之理，誠如「朱子以此書為運用天理爛熟」，不應僅僅著眼於經文文字。

他續為《周禮》辯護曰：「非《周禮》者，自臨孝存、何休以來不下數十家，然皆未知聖人之心，即天地之心，其立法之意悉準乎天理，非天理爛熟，固無以知之也。」²⁷他指出先儒沒有心持聖人一樣的天理，才懷疑《周禮》不是聖人所出。這解釋了人們懷疑《周禮》的

²³ 《禮記恆解·禮器》，頁146。

²⁴ 《儀禮恆解·喪服·總論》，頁444。

²⁵ 《周官恆解·凡例》，頁230。

²⁶ 《周官恆解·序》，頁227。

²⁷ 《周官恆解·凡例》，頁231。

真偽，是基於他們不明白天理所在，不曾理解聖人與天地之心同一，而據此制禮立法。《周官恆解序》曰：

夫人為萬物之靈，天地之心，聖人全人道而通天道，故無一念不合乎天，即無一事不當乎理，而由是推己及人，盡性參贊。自郊廟廟廷以暨於民生日用，無不為之制節，使歸中和，唐虞三代之隆未有不由此者也。特養立而後教，行正己而後物正，故《大學》之道無上下，尊卑同之。聖學不明，則所以正心修身者，無其本而徒求之文法，曷怪其紛紜而錯謬哉！²⁸

可見，《大學》是閱讀《周禮》的基本入門，由此使讀者正心修身，待培養出與聖人同樣的精神境界後，體會到聖人承受天地之心，以及貫達在其禮制中的中和之道。同時，劉沅倡言為政者「欲行此書之政者，其必從事《大學》之道而後可」²⁹，「然若無正本清源之學，則雖知此經所言以設官，亦不能致治也。……故讀此書者，其必思正心修身如何，豫立其誠而後可也。」³⁰這說明王者欲據禮治國，務必以《大學》為基礎，從心性修養方面出發，學習聖人存心的工夫。

通過分析劉沅對《三禮》的評價，我們可以概括出其禮學思想的若干組成成分：1.禮變方面，堅持執守時中之道，反對盲目奉行典籍古制；2.禮本方面，強調天理是聖人制禮的標準，順乎人情是踐禮的目標；3.禮用方面，倡言王者欲以禮治國，必先掌握《大學》之道，存心正身，配合時勢風俗為要。從儒家「內聖外王」概括而言，以上三者又有緊密的聯繫：王者存養心性，以體驗天理所由，然後據此適應世變，並行時中之道，折衷禮制，使人情暢順，民用得宜。

三. 禮本的追溯

劉沅在《三禮》的評價中，所以出現這種高低立見的鮮明分野，經文本身不是最主要的考慮，他的禮學思想才是主導的因素。劉沅治學以治心為本，認為內心的存養是從事一切學問的先決條件，可謂舉足輕重，在禮學研究上，這種內治的傾向促使儀式制度的重要性變得次要。由於他倡言《大學》為發明禮學的起步點，故遂把禮學伸延至心性領域的研究範圍之

²⁸ 《周官恆解·序》，頁227。

²⁹ 《周官恆解·凡例》，頁230。

³⁰ 《周官恆解·天官·總論》，頁260-261。

內，此舉顯示出其學問是以性理學為根柢。

(一) 心內存理

劉沅治學貫通儒、道、佛，其學問當在三者交織之下形成。據此來說，他所言以治心為本的一套學問，所指涉的對象當不只儒家。清代道士傅金銓在〈心學論說〉中曰：「三教聖人，垂慈訓世，拯其陷溺，規之以道。儒曰『存心養性』，道曰『修心煉性』，釋曰『明心見性』，教雖分三，理無二致。」³¹ 三教之旨各異，目的各有不同，但俱強調修心的重要性；在儒、道的關係上，劉沅的心性思想正好呈現出這種一致性。

治心雖是一己的內心修養，但劉沅推而廣之，指出在政教上有其致用的一面。上溯前朝歷史，他認為國家禍亂是基於君民不明《大學》之故，不知道正心修身的重要性。《周官恆解·春官·總論》曰：

若秦皇、漢武侈忘想於神仙；梁武道宗專求福於齋醮，彼既不知正心修身，仁育義正，為天人相孚之本，而歷代愚民為聞香、為白蓮種種邪教，煽惑為奸，上之人既知其為非矣，而不知其原，由於《大學》之道不明也。³²

上文是劉沅對當權者的勸喻，可視之為治國經驗的歷史借鏡。但是，若從諸帝奉道的目的審之，秦始皇、漢武帝努力不懈追求成仙之道；梁武帝在位前期篤信道教，設壇祈福，他們都抱有形體永固，謀求肉體長生的期望。其中，秦始皇嚮往燕齊海濱仙人的不死傳說，「於是遣徐市發童男女數千人，入海求僊人」，後又使盧生、韓終、侯公、石生求仙人不死之藥³³；到了漢武帝，求仙方士的人數更多不勝數，更由海上求藥轉到煉藥處去。自此以後，外服丹藥成為了日後道教的養生途徑。可是，到了梁武帝，從「帝令弘景試合神丹，竟不能成，乃言中原隔絕，藥物不精故也」³⁴，又鄧郁「為帝合丹，帝不敢服」等史實看來³⁵，服藥求仙的虛幻性逐漸暴露，道士為了兌現長生的盼望，遂把視線轉移到道性修養方面，講求收心存養的功夫。³⁶ 劉沅所以勸勉道學者當從《大學》之道，就是要把宋明性理學的存心功夫納入道家

³¹ [清] 傅金銓：《心學》，載《藏外道書》（成都：巴蜀書社，1992年），第11冊，頁675。

³² 《周官恆解·春官·總論》，頁334。

³³ [漢] 司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1982年），第1冊，頁247、252、257。

³⁴ [唐] 魏徵、令狐德棻：《隋書》（北京：中華書局，1973年），〈經籍志四〉，第4冊，頁1093。

³⁵ [唐] 李延壽：《南史》（北京：中華書局，1975年），〈鄧郁傳〉，第3冊，頁1896。

³⁶ [晉] 葛洪(284-364)曰：「學仙之法，欲得恬愉澹泊，滌除嗜欲，內視反聽，尸無居心。」葛洪主張服藥

的思想體系中。

事實上，先秦道家早已提出修道的途徑，老子主張「虛其心」、「滌除玄覽」³⁷，以存心作為修養之道；莊子的「坐忘」、「心齋」之說也要求心中虛無，以接納道的來臨。³⁸這影響到後來道教的思想。唐代道士司馬承禎(647-735)在《坐忘論》中曰：「所以學道之初，要須安坐，收心離境，住無所有，因住無所有，不著一物，自入虛無，心乃合道。」³⁹這指出不能剔除雜念，心存外物，則不能合道。可見，存心達理也好，修心合道也好，儒、道兩家同樣遇到心失其本的問題，處境相當。因此，劉沅倡議《大學》作為修身正心之本，其旨便是要解決儒、道兩者所共有的困局。

《大學》首章曰：「《大學》之道，在明明德，在親民，在止于善。」朱熹注曰：「此三者，《大學》之綱領也。」⁴⁰在《大學章句》中，朱熹認為人本皆具眾理，僅因「稟氣所拘」，受私欲蒙蔽而不明，故人們當自覺「復其初」，去掉人欲，達至至善，以「盡夫天理之極」。⁴¹可以說，這是外合於天，心外求理的做法。朱熹曰：「說《大學》次序，曰：『致知、格物，是窮此理；誠意、正心、修身，是體此理；齊家、治國、平天下，只是推此理。要做三節看⁴²』依此次序，朱熹的修身功夫當從「格物」做起，以格物來窮理，窮理以後則意誠，「則好樂不足以動其心，故心正」⁴³，達到身心至善，便可以齊家、治國而天下平。在修養的功夫上，劉沅與朱熹不同。他主張心內存理，以為《大學》之道皆本於心，不必外求窮理。《儀禮恆解》記載：

自天子至於庶人，修身、齊家之事無弗同，則凡正心誠意、窮理盡性之學本諸心，而

養氣成仙之法，重視煉丹之術，勉人服食金丹，但也強調人們要存心修養。王明：《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1980年），〈論仙〉，頁16。經過求仙的多次失敗後，加上服食金丹反而損害身體，道士們皆作出反省，從而把成仙之道轉移到修心的道性功夫上。（唐）吳筠曰：「玄聖立言為中人爾。中人入道不必皆仙，是以教之先理其性。理其性者必平易其心，心平神和而道可翼。」見《玄綱論》，載《續百子全書》（北京：北京圖書館出版社，1998年），〈長生可貴章第三十〉，第17冊，頁369-370。

³⁷ 高明：《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996年），第三章，頁236；第十章，頁265。

³⁸ [清] 郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，1989年），第1冊，頁284。

³⁹ [唐] 司馬承禎：《坐忘論》，載《續百子全書》（北京：北京圖書館出版社，1998年），〈收心三〉，第17冊，頁295。

⁴⁰ [宋] 朱熹：《四書集註》（香港：香港太平書局，1986年），頁1。

⁴¹ 《四書集註》，《大學》，頁1。

⁴² [宋] 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），第1冊，第15卷，頁312。

⁴³ 《朱子語類》，第1冊，第15卷，頁305。

措之世者無不一。⁴⁴

可見，劉沅倡提的心性修養功夫，有別於朱熹。王陽明(1472-1529)曰：「心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？」⁴⁵既然天理與良知一體，則人們欲求天理，便不須要外求，只要向內致良知便行。劉沅曰：「理本於天，而散著萬物，皆備於我，反身而誠於物，理悉得乎中，是為成身。」⁴⁶可見，劉沅的看法與王陽明心學接近。

在窮理的功夫上，劉沅也是與朱熹不同。朱熹認為閱讀聖人經典是窮理存心的一個重要途徑。他教誨弟子「窮理格物，如讀經看史」⁴⁷，強調「窮理之要，必在于讀書」⁴⁸，而且所讀的書必須以儒家經典為主。朱熹曰：「古之聖人作為《六經》以教後世。……嗚呼！讀聖賢之言，而不通於心，不有於身，猶不免為書肆，況其所讀又非聖賢之書哉！」⁴⁹相反，劉沅指出《六經》只起到印證性情的作用，他指出「非謂《六經》久為治國之常經」，它們只是「性情學問之所」。此說是受到王陽明的影響。王陽明曰：「夫是之謂《六經》者，非他，吾心之常道也。」又「故《六經》者，吾心之記籍也，而《六經》之實則具于吾心。」⁵⁰劉沅認為天理具備於身，存心養性便可以貫達天理，不必外求。劉沅曰：「孔子曰：『天生德於予，知我其天。』孟子曰：『存心養性，所以事天。』自古聖賢成身之外，更無學問。」⁵¹又曰：「學之本何？在存養其性，天體察乎萬變，其始則必由下學而企。」⁵²心外無學，王陽明亦言之。《傳習錄》曰：「夫學貴得之心。」又曰：「求之於心而是也」⁵³，可見，劉沅反對埋首儒家經典細究推敲，相信窮理不必拘泥於《六經》的陳跡，反求己心便可以達到。

以上說明是非皆以一己之心來裁定，不必以聖人之是非為是非，由此而言，經典的作用便變得不太重要。《周官恆解·春官》記載：「天人，一理也。理極於精，則人道即天道，此

⁴⁴ 《儀禮恆解·序》，頁330。

⁴⁵ [明] 王陽明：《傳習錄》（臺北：金楓出版有限公司，1987年），〈門人徐愛錄〉，卷上，頁4。

⁴⁶ 《禮記恆解·哀公問》，頁260。

⁴⁷ 《朱子語類》，第2冊，第15卷，頁285。

⁴⁸ [宋] 朱熹：《朱熹集》（四川：成都教育出版社，1996年），〈行宮便殿堂筭二〉，第2冊，頁546。

⁴⁹ 《朱熹集》，〈建寧府建陽縣學藏書記〉，第7冊，頁4081-4082。

⁵⁰ [明] 王陽明：《王文成公全書》，載《四部叢刊初編》（上海：商務印書館，出版年份缺），〈稽山書院尊經閣記〉，第2冊，頁250-251。

⁵¹ 《禮記恆解·哀公問》，頁261。

⁵² 《禮記恆解·學記》，頁199。

⁵³ 《傳習錄》，〈答羅整庵少宰書〉，卷中，頁138。

惟聖人能然。」⁵⁴天、人無二理，聖、凡不別；在理論上，聖人能夠貫達天理，則尋常百姓也可以做到。《周官恆解·春官·總論》記載：「愚按天、人無二理也。天蒼蒼不可知，而其理全在於人。人道所在皆有天理，循天理而行，審於幾微。人之即念念無非天理，則天道在我。」⁵⁵人是天理的體現，只要檢束身心，遵循天理而行，則天道自當浮現。因此，天、人雖然相分，但存心求理則能夠使之重新相合。這所以劉沅認為「意明乎天地之理備於人，必先正其身心，而不徒求諸器數也。」⁵⁶人們一旦天理昭明，盡悉聖人制禮之本後，便可以踏進踐禮的徑路。

(二) 禮本自然

禮規範了人們行為的每一細節，是以其典章儀式繁重複雜，雖然用途廣泛，涉及到人們生活中的不同層面，但儒家相信它們是有共同的依據。先秦以來，承天制禮是儒家解釋禮的來源的一個主流說法，這在《禮記》中亦多有記載。⁵⁷宋代理學以「天理」充當形上的最高思想統籌，把禮說成為是本於天理而出現。⁵⁸在劉沅的禮學中，「天理」是一個十分重要的概念；他認為心存天理，凡人只要誠意正心，便能夠重返天理，到了這個境界後，人們只要本心行禮，禮便能合於天理。這是劉沅要求行禮者先從事《大學》，以求存心修養的原因。

在《禮記恆解》中，劉沅論述了天、心、禮三者的關係，說明禮是如何與天理相合。他認為「心所思皆天理為依道，身所為皆天理為依禮」。⁵⁹他認為人心莫不有天理，而在天理的上而，又有天道的存在，因此，天理是以天道為根本，作為禮的依據。這裡，天分作「天道」和「天理」兩者，它們之間區別於體用和動靜兩方面。劉沅指出「禮本天理而制者也」，而「心依於理動而成禮」。天理本於天道而動，其存於心即可以成為道德範疇，充當為行禮的憑據。《禮記恆解·仲尼燕居》曰：

⁵⁴ 《周官恆解·春官》，頁 321。

⁵⁵ 《周官恆解·春官·總論》，頁 333。

⁵⁶ 《禮記恆解·樂記》，頁 202。

⁵⁷ 《禮記·禮運》曰：「是故夫禮，必本於天，殲於地，列於鬼神，達於喪、祭、射、御、冠、昏、朝、聘。」[漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《禮記注疏》，載《十三經注疏分段標點》（臺北：新文豐，2001年），第 11 冊，頁 1032。

⁵⁸ 程頤(1033-1107)曰：「視、聽、言、動，非理不可，即是禮，禮即是理也。不是天理，便是人欲。」[宋]程顥、程頤：《河南程氏遺書》，載《二程集》，第 1 冊，頁 144。朱熹曰：「禮者，天理之節文也。」載《四書集註》，《論語·顏淵》，頁 77。

⁵⁹ 《禮記恆解·祭統》，頁 251。

禮實本於天理，理備於身而有德，然後可以行禮，薄於德，則於禮虛文耳。⁶⁰

以上劉沅揭示出形上本體通往生活驗證的一個途徑。劉沅注《周禮》「一曰至德，以為道本」條中曰：「理具於心曰德，見諸行事曰行。」又曰：「至德存心養性，事天立命之學。道則統萬事萬物之理，而言萬事皆本於心，而心有人心、道心，滌盡人心，純乎道心，則性全矣。由是而措諸萬事無不宜，故曰：『至德以為道本也。』」⁶¹人們心含天理，而做到窮心盡性，滌盡人心私欲，則可合於天理，既合天理則可合於天道，達致人心與道心同一。這說明了天理和天道的區別，天理是落實於人們道德範疇內使用，是動態的；天道便作為它的形上終極本體，是靜態的。

在宋代「天理」的思想基礎上，劉沅之所以另外懸起天道本體，是為了說明禮的形上屬性，由此確立出禮的本質。他指出天道是一個育生萬物的本體，隨氣運動，而且萬物生生不息，人倫據此秩序得正，聖人沿此得治，遂揭示出天道可以落實成為具體的人道秩序。《周官恆解·序》記載：

天道不言，而萬物生生化化、流行於無窮者，合也。一元之氣無終無始，其流行於品物，而大著於人倫者，各安其所，各有其宜。聖人本此，而立為治道，是以裁成輔相，俾天地之功用不虛，而民生之性命各正。⁶²

以上說明天道憑藉「一元之氣」生化萬物。《漢書·董仲舒傳》曰：「臣謹案《春秋》謂一元之意，一者萬物之所從始也，元者辭之所謂大也。」⁶³故此，「一」是萬物的根源，至於其元氣內涵，劉沅便借助《易經》「太極」來建構。《禮記·禮運》曰：「是故夫禮必本於大一。」劉沅注曰：「大一即大極也。以其誠一不貳，故曰：『大一』，大一為理氣之原。《易》所謂『大哉乾元也。』」乾卦《彖傳》有載「大哉乾元！萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流行。」⁶⁴《周易集解·九家易》曰：「元者，氣之始也。」⁶⁵因此，「一」有萬物氣化的本質，之所以稱它為「誠一不貳」，是就其心性而言，心與天道相合之故。

先秦道家對宇宙本源的探討深感興趣。《老子·四十二章》以「道生一，一生二，二生三，

⁶⁰ 《禮記恆解·仲尼燕居》，頁 263。

⁶¹ 《周官恆解·地官》，頁 280。

⁶² 《周官恆解·序》，頁 227。

⁶³ [漢] 班固：《漢書》（北京：中華書局，1995 年），〈董仲舒傳〉，第 8 冊，頁 2502。

⁶⁴ 《禮記恆解·禮運》，頁 140。

⁶⁵ [唐] 李鼎祚：《周易集解》（臺北：臺灣商務印書館，1996 年），頁 4。

三生萬物」，而「萬物得一以生」(三十九章)⁶⁶。道是天地萬物的本源，而萬物是有生於無。《老子·四十一章》曰：「天下萬物生於有，有生於無。」⁶⁷他把「道」稱為「無」，說明道是空無的。《莊子·齊物論》曰：「是以無有為有。」⁶⁸《莊子》稱「無」為「無有」。就此，劉沅描述天道生成萬物的過程，也是由無到有，此說與道家相同。《周官恆解·考工記·總論》記載：

天道流行，化生萬物，不越乎陰陽闔闢之理，春生、夏長、秋收、冬藏，何以藏諸？一元之氣蘊於中黃，生氣閉藏實以裕乎生生之本，自其外著之跡觀之，則特見其空虛而已。⁶⁹

劉沅指出作為生生之本的天道，其本體是「空虛」的。吳筠曰：「元氣者，無中之有，有中之無。」⁷⁰「空虛」即是無，而又能化生萬物，可見，劉沅對元氣的看法與吳筠接近。

此外，劉沅續指出天道是由「無心」生成萬物，故萬物生化之本是源於自然秩序。《老子·二十五章》曰：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」⁷¹《禮記恆解·哀公問》曰：「無為而物成是天道也，已成而明是天道也。」劉沅注曰：

一元運化，天本無心，而萬物自成，及其成功顯明可見。人君能以德化民，禮樂文章一如天造之自然而不容已，及治定功成巍巍乎，成功煥乎，其有文章一天道也。⁷²

上文所言的「無心」，在道家和道教書中常見。《莊子·天地》曰：「通於一而萬事畢，無心得而鬼神服。」⁷³「無心」是莊子待物之道，放任自然，無為而無所不為。此外，《無能子》是晚唐的一部道教著作，其載大夫種問曰：「夫天地之於萬物也，春生冬殺，萬物豈於冬殺而反禍天地乎？」范蠡答曰：

不然，夫天地之於萬物也，且不自宰，況宰物乎？天地自天地，萬物自萬物，春以和自生，冬以寒自殺，非天地使之然也。聖人雖有心，其用也體乎天地。天地雖無心，

⁶⁶ 《帛書老子校注》，頁 29、9。

⁶⁷ 《帛書老子校注》，頁 28。

⁶⁸ 《莊子集釋》，第 1 冊，頁 56。

⁶⁹ 《周官恆解·考工記·總論》，頁 415。

⁷⁰ 《玄綱論》，〈元氣章第二〉，第 17 冊，頁 333。

⁷¹ 《帛書老子校注》，頁 353。

⁷² 《禮記恆解·哀公問》，頁 261。

⁷³ 《莊子集釋》，第 2 冊，頁 404。

機動則應，事迫則順，事過則逆，除害成物，無所憎愛。⁷⁴

《無能子》把「無心」和「有心」相對，認為天地無心生成萬物，即使聖人是有心養育萬物，其源也是出自天地無心。然而，天地雖無心，但又是無不為，萬物遵循自然秩序便得以生成，猶如「衡無心而平，鏡無心而明也」⁷⁵。此說與劉沅無異。劉沅以為萬物生成任尚天道自然，絕不勉強，故謂「一如天造之自然而不容已」。誠如《莊子·庚桑楚》曰：「不得已之類，聖人之道。」⁷⁶人道順應自然而有所「不得已」，因本然一切如此，故不是有意識地刻意安排。

這樣看來，劉沅的天道思想當來自道家，儘管他以《易經》「太極」來解釋氣化來源，但這可能只是個幌子，因為《莊子》書中已出現陰陽生成萬物之說。〈秋水〉曰：「自以比形於天地而受氣於陰陽，吾在天地之間。」又〈則陽〉曰：「今計物之數，不止於萬，而期曰萬物者，以數之多者號而讀之也。是故天地者，形之大者也；陰陽者，氣之大者也；道者為之公。」⁷⁷由一元至於萬物，陰陽是氣化的啟動者，這是說萬物受氣於陰陽，具於天地而具有形體。在這個過程中，劉沅認為天地生成是「無心」的自然秩序。《禮記恆解·樂記》記載：

天地將為昭，天地本有自然之理氣，而禮樂足以發之，故天地益為昭明也，訢合天地無心，而若有心訢然和合陰陽。⁷⁸

劉沅以「無心」、「有心」相對，猶如道家的無為而無不為，道任自然，化物的生成秩序全屬自然。《禮記·孔子閒居》：「孔子曰：『夫民之父母乎？必達於禮樂之原。』」又「敢問何謂三無？孔子曰：『無聲之樂，無體之禮，無服之喪。』」劉沅注曰：「樂有聲，禮有體，喪有服，人所知也，而其本在心。心之至誠不可得而見，故曰『無』。上文禮樂之原即此也。」⁷⁹據此論禮樂之之源，心至誠乃合天道，而天道是無，故發於本心的禮樂也同屬於無。由無到有，則禮樂同樣是出於自然。

自然秩序存在於萬物本然的狀態中，不是人為所能規定，它所包含的當然性，有不容易變的本質。《莊子·漁父》曰：「禮者，世俗之所為也；真者，所以受於天地，自然不可易

⁷⁴ 王明：《無能子校注》（北京：中華書局，1981年），頁22。

⁷⁵ 《無能子校注》，頁12。

⁷⁶ 《莊子集釋》，第4冊，頁815。

⁷⁷ 《莊子集釋》，第3冊，頁563；第4冊，頁913。

⁷⁸ 《禮記恆解·樂記》，頁207。

⁷⁹ 《禮記·孔子閒居》，頁265。

也。」⁸⁰劉沅運用道家的天道觀，對儒家的禮的內涵進行改造，給它賦予了自然的本質。《禮記恆解·樂記》記載：

天地有自然之禮樂，聖人法之以為禮樂，故禮樂明備，天地各得其位高下，別尊卑，而萬物散殊，各有其序，此自然之禮。一元流行不息，萬物合同生化，此自然之樂。……其實禮樂本天地自然之節，自然之和，不可強分。⁸¹

天道的存在，是體現在其生成萬物的自然秩序中，因這個動態的氣化運動由天理來體現，故天理的呈現盡是自然。《禮記恆解·禮運》曰：「由一本以達於萬殊，皆天理之自然與其當然。」⁸²朱熹曰：「當然者，正就事而直言其理；自然，則貫事理言之也。」⁸³萬物生成本於自然秩序，則人們行事也莫不出於自然，而沒有不合於天理，「在親則當親，在民則當仁，在物則則當愛，其當親、當仁、當愛者，亦理也。而其所以親之、仁之、愛之，又無非天理之自然矣。」⁸⁴按此來說，聖人本於天理制禮，則禮樂本質也莫不順於自然，即劉沅所謂的「自然之禮」和「自然之樂」。《禮記·樂記》曰：「大樂必易，大禮必簡。」劉沅注曰：「大樂、大禮以禮樂之原而言，易順其自然，簡歸於主一。」⁸⁵這樣，「自然」便成為了禮樂的源頭。

劉沅說禮樂出於自然，不是要用道家「自然」來取締儒家禮樂教化，反過來說，這是要確認禮的實用價值，證明它存在的合理性和永恆性。劉沅曰：「君臣、父子、兄弟、夫婦本於天性而將以禮樂，有其自然而不容已。」⁸⁶基於禮本於天道自然，故行禮也合於人性自然，於綱紀人倫沒有不合，所以，禮不但沒有違反人性，相反是出自人性的本然。《禮記恆解·序》曰：

天地一元生化，而品物流形，各得其所，自然之秩敘即禮之原也。人秉五形之秀，而其性則太極之靈。太極之在天地者，播而為五行，著而萬物。人性之秉太極者，分而為五常，著而為倫紀，其理一，則其所以順其自然，盡其當然者，無不一也。第人□於物欲，喪其本來，則以禮為苦人之具，而不知吾性中之本然必如是，而後安；不如

⁸⁰ 《莊子集釋》，第4冊，頁1032。

⁸¹ 《禮記恆解·樂記》，頁203。

⁸² 《禮記恆解·禮運》，頁140。

⁸³ 《朱熹集》，〈答陳安卿〉，第5冊，頁2926-2927。

⁸⁴ 《朱熹集》，〈答陳安卿〉，第5冊，頁2926-2927。

⁸⁵ 《禮記恆解·樂記》，頁202。

⁸⁶ 《禮記恆解·禮運》，頁134。

是，則不安。⁸⁷

經過劉沅注入「自然」這個道家原素後，禮便由外在對人們的約束規範，內化成為合乎人性自然的道德範疇。這樣，禮不是強人而行，「苦人之具」，其用純粹是順乎人性的本然而已。《禮記恆解·禮運》曰：「故禮義也者，人之大端也。」劉沅注曰：「大端猶言大要，天道之自然，即人情之當然。」⁸⁸相對來說，由於禮是人性的一個部分，故人據禮而行，便等同重返於人性的本然。劉沅注曰：「禮本天理之自然，而達於事物之當然，當於禮，則返乎性之本然而成德矣。」⁸⁹當禮確認成為人性的一個部分以後，劉沅便重返儒家思想的懷抱，他指出天理的內涵便是儒家的仁。《禮記恆解·表記》曰：「仁即天理，安仁心純乎天理而安樂之也。」⁹⁰又《禮記恆解·表記》「仁，即性也，具於心，而為體本仁，而施諸萬物」⁹¹又《禮記恆解·儒行》曰：「仁具於心，而施之萬事，無不宜為。」⁹²如此來說，《論語》中的「克己復禮」便變成為「順性復禮」，既達致「為仁」之旨，也能合乎天理自然，這正是反映出劉沅禮學思想的「外道內儒」的一面。

四. 禮的適用性

客觀事物隨時變易，因地各異，沒有一成不變的法則可以行於萬世。就《三禮》而言，其制度儀式產生在特定的時空場合中，不可能悉數適用於後世。在劉沅看來，禮不必有具體的規範，皆因禮順乎人性自然，故凡一切措施皆合乎自然者，於民用便無所不宜，不受到時空限制。由於自然呈現於萬物生成的秩序，是確立人性的根據，因此，禮只要符合人性的本然，切合於萬物生成的規律，加以折衷，便能夠成為不變而能應萬變的法則。在《儀禮恆解》中，劉沅認為不必拘泥古制，原因也在如此。

事實上，在《儀禮恆解》諸篇中，劉沅多次指出古禮今不可行，並強調今人不能拘泥古法。詳見下表：

⁸⁷ 《禮記恆解·序》，頁 33。

⁸⁸ 《禮記恆解·禮運》，頁 140。

⁸⁹ 《禮記恆解·禮器》，頁 147。

⁹⁰ 《禮記恆解·表記》，頁 273。

⁹¹ 《禮記恆解·表記》，頁 272。

⁹² 《禮記恆解·儒行》，頁 299。

編號	篇目	評價
1	〈士冠禮〉	冠禮三代以下，已病其難行……則冠禮必不可行，特父兄、師長、幼訓以循謹長率以 中正 ，其義已得，而必斤斤於此篇，欲彷彿之，毋乃生今而反古，迂滯而不通乎？ ⁹³
2	〈士昏禮〉	後人「不修親迎之禮，難以概行，則此書所言幾同畫餅。」 ⁹⁴
3	〈鄉飲酒禮〉	讀者固當求諸己身，存養心性以幾 中和 ，檢察言行以符禮度，不泥古，亦不背古乃可耳。 ⁹⁵
4	〈鄉射禮〉	「蓋漢儒纂輯遺文之書」，而「後世有不行者矣」。 ⁹⁶
5	〈燕禮〉	然升降羞俎等儀有不可通行於後世者，必拘拘泥，視以古例，今亦見其惑矣。 ⁹⁷
6	〈大射儀〉	儒者于聖王 中和 建極之道不詳為推究，而第拘拘此書一切儀文，辨說愈多，彌生聚訟，真如畫餅，何益于事。 ⁹⁸
7	〈聘禮〉	此篇記聘禮，特詳其情，文曲至信，為周初之禮，而自秦以後，則不可復行。 ⁹⁹
8	〈覲禮〉	人多弗明此書為漢儒所採葺，所記特其儀文焉耳。 ¹⁰⁰
9	〈喪禮〉	後世宮室之制不同，一切禮文亦異，不可以此書為泥矣。 ¹⁰¹
10	〈喪禮〉	但古今俗尚不同，由其宮室、衣服、器具等均與古異，當隨其宜而立之制，不必大違世俗，即其所行而損益之，衷於 中正 ，期於天理人情毫髮無憾，則古禮有不可拘，而俗尚有不可徇者。 ¹⁰²

⁹³ 《禮記恆解·士冠禮》，頁340。

⁹⁴ 《禮記恆解·士昏禮》，頁350。

⁹⁵ 《儀禮恆解·鄉飲酒之禮·總論》，頁362。

⁹⁶ 《儀禮恆解·鄉射禮·總論》，頁381。

⁹⁷ 《儀禮恆解·燕禮·總論》，頁390。

⁹⁸ 《儀禮恆解·大射儀·總論》，頁405。

⁹⁹ 《儀禮恆解·聘禮·總論》，頁418。

¹⁰⁰ 《儀禮恆解·覲禮·總論》，頁426。

¹⁰¹ 《儀禮恆解·喪禮》，頁452。

¹⁰² 《儀禮恆解·喪禮·總論》，頁464。

11	〈士虞禮〉	此記無尸則殺其禮，于天理人情俱不合，須知聖人 時中 之道，不必盡襲古人，後世無尸優于有尸矣。 ¹⁰³
12	〈士虞禮〉	後世無廟者祀主于寢廟，夕憑依于禮甚，便可知古制于今斷不可行，而儒者必區區爭辯，豈非不達于 時中 乎？ ¹⁰⁴

概括上表，劉沅說明讀者必須掌握聖人制禮之道，而不必拘泥於《儀禮》中的固定禮制儀式，而他利用了「中和」、「中正」和「時中」等字眼來表達聖人通變之旨。

儒家嘗言「時中」之道，以此作為變通之法。《中庸》曰：「君子之中庸也，君子而時中。」朱熹注曰：「中庸者，不偏不倚，無過不及而平常之理。」又曰：「君子之所以為中庸者，以其君子之德，而又能隨時以處中也。」¹⁰⁵可見，「中」為不變之道，「時」為臨時應變的原則。對於「中」的涵義，劉沅用「自然之理」釋之。《禮記·禮器》曰：「禮，時為大，順次之。」劉沅注曰：「時，隨時以處中也，順其自然之理。」¹⁰⁶如此「中」是指順應於自然之道，與儒家所謂「不偏不倚」的中正之道，意思明顯不同。至於「和」，《中庸》提到「中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉。萬物育焉。」¹⁰⁷但先秦道家早已用「和」來概括陰陽二氣生成萬物的意義。《老子·第四十二章》曰：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」¹⁰⁸以「和」為陰陽二氣相合，而萬物生成沒有不由此。《莊子·田子方》曰：「至陰肅肅，至陽赫赫。肅肅出乎天，赫赫出乎地。兩者交通成和而物生焉。」¹⁰⁹因此，「和」是生生不息的泉源。整體來說，「中」是指萬物生成的客觀自然秩序，而「和」則表示萬物生成的狀態。

在人性修養方面，先秦道家把「中」這個自然秩序落實於人心之中。《老子》有「守中」之說¹¹⁰；而《莊子·人間世》曰：「乘物以遊心，托不得已以養中。」¹¹¹若然心合於「中」，

¹⁰³ 《儀禮恆解·士虞禮》，頁 469。

¹⁰⁴ 《儀禮恆解·士虞禮》，頁 470。

¹⁰⁵ 《四書集註》，《大學》，頁 3。

¹⁰⁶ 《禮記恆解·禮器》，頁 142。

¹⁰⁷ 《四書集註》，《中庸》，頁 2。

¹⁰⁸ 《帛書老子校注》，頁 29。

¹⁰⁹ 《莊子集釋》，第 3 冊，頁 712。

¹¹⁰ 《帛書老子校注》，第五章，頁 246。

¹¹¹ 《莊子集釋》，第 1 冊，頁 160。

便代表人性順於自然秩序，與天道合一。《管子·內業》曰：「得一之理，治心在於中。」¹¹²心不受人情紛擾，反於本性的自然，則能夠達到「和」的境界。《管子·內業》曰：「彼心之情，利安與寧，勿煩勿亂，和乃自成。」¹¹³《國史館本傳》稱劉沅「讀《左氏傳》至劉子曰：『民受天地之中以生，所謂命也』稱其言至為精粹」¹¹⁴，可見，他亦以「中」為人性的自然。沿於此說，《國史館本傳》載劉沅曰：

又謂喜、怒、哀、樂之未發謂之中，發而皆中節則謂之和，積中以求和，則可寡尤悔，以底於純粹而無欲，且能知行合一，以身教人。¹¹⁵

喜、怒、哀、樂是人情所發，而劉沅要求人情皆要合於中節，達致「中和」，則一切行事便可合於天理。《禮記·樂記》曰：「其本在人心之感於物也。」劉沅注曰：「性本靜寂，情則隨感而動，易失其正。」¹¹⁶然而，心主性情，性是心對天理的體認，本體是寂靜，相反，情是心的發動，是導致人性喪失的導因。雖然如此，劉沅認為不必因此窒礙人情。

劉沅認為，聖人制禮順乎天理人情，這已說明天理與人情並不相悖，問題是如何能夠使到人情合乎中節。他指出「天地一元之氣，流行於品物，而無處不有其中和」¹¹⁷，但基於「陰陽變化而生五行，五行之質有精粗美惡，惟人得其秀氣交會」¹¹⁸，故只有人「實秉中和之德」。劉沅曰：

人受氣於父母，實受氣於天地之精，散為萬物，而人最靈，其受中以生，得天地大極之理而為性。¹¹⁹

人性全太極之理，實具中和之德，莫有不是。可是，人性要達到中和，便要符合陰陽相濟的自然秩序。劉沅注曰：

天以一元生化，而屈伸消長，則為陰陽。陰陽相濟，而得其中和，天地之所以萬古而不息也。人為天地之心實秉中和之德，特陰陽之氣偏廢，則弗肖天地。聖人制禮樂以

¹¹² 黎翔鳳：《管子校注》（北京：中華書局，2004年），中冊，頁937。

¹¹³ 《管子校注》，中冊，頁931。

¹¹⁴ 《周官恆解》，《國史館本傳》，第81冊，225

¹¹⁵ 《周官恆解·本傳》，頁225。

¹¹⁶ 《禮記恆解》，頁200。

¹¹⁷ 《周官恆解·春官》，頁314。

¹¹⁸ 《禮記恆解·禮運》，頁138。

¹¹⁹ 《周官恆解·春官》，頁301-302。

導中和，即名物象數皆法陰陽調□之意而為之。¹²⁰

由一氣屈伸為陰陽，之後陰陽相濟生成萬物，達致中和。當中，陰陽二氣是萬物生成的先決條件，由此育養萬物，則萬物沒有不具備陰陽。不過，陰陽二氣因地而異，各有偏廢，人們容易受此影響，導致氣質失調而失其中和。劉沅注曰：「蓋陰陽二氣流行於萬物之間，人物居近泉土，陰氣之浸淫尤易，故必得清陽之氣多者，始易為善而不為惡。」¹²¹陰陽必須調和，人性才能臻至完善，否則人隨物遷，則反於物。劉沅解釋曰：「心者，人之神明，本可以通天地而格鬼神，因私欲亂之，陰濁擾雜，豪遂無以通。」¹²²心是人的主宰，原本與天理相通，無有阻滯，但受到陰氣擾亂，致使私欲紛起，人心與天理分離，不復本性。

針對這個問題，劉沅指出聖人制禮必須「法陰陽」以「導中和」，使人性合附萬物生成的秩序。他以山林、川澤、丘陵、墳衍、原隰五者為代表，指出人們的氣質受此風土影響最甚，而習於當地風俗，則容易其失去本性。劉沅曰：

天地生人，五常之性同，而其氣質不同，蓋風土為之也。故辨之，而後因俗制宜，去其偏，祛其蔽，致民於中正之途。五土大概秉五行之氣，從其多者論之，然亦不可拘論也。……愚按物每因地而異，人則靈於物者，上言五者不過言其大概，而曰民之常者，民無教，則囿於其地，習於其俗，而不知變化，反物於物矣。¹²³

由於各地風土氣候不同，氣質也因地而異，所以，具體的措施當因俗制宜，以合乎當地民生風俗為主，不得一概而論。劉沅注曰：「聖人葆中和之氣於一身，而作樂以定人心，使皆歸於中正。」¹²⁴又曰：「禮本於天而著為物，則先王因而品節之以協乎中正。」¹²⁵據此而言，聖人制禮也有不變之理，就是以中和為本，使人心歸正，人情順暢，而不必拘泥於已有成法。這樣，禮不論在何時何地，也能合乎時中，變化而能順乎人性的本然，故劉沅稱「中和即禮樂之原也。」¹²⁶

¹²⁰ 《周官恆解·夏官》，頁 304。

¹²¹ 《周官恆解·秋官·總論》，頁 389。

¹²² 《禮記恆解·祭統》，頁 251。

¹²³ 《周官恆解·地官》，頁 267。

¹²⁴ 《禮記恆解·樂記》，頁 200。

¹²⁵ 《禮記恆解·禮運》，頁 140。

¹²⁶ 《禮記恆解·孔子閒居》，頁 264。

五. 結語

在「疑經」、「詆經」的批評背後，劉沅評價《三禮》是為了重新確立儒家經典的傳世價值，直接來說，是肯定禮存在的合理性和永恆性。他不滿《三禮》虛文傳教，認為儒家經典的地位是來自它的可行性；運用這個標準來判定《三禮》內容，結果書中的禮制自然是多不可行。這所以他在《儀禮函解》中指出不可拘泥古制，甚至懷疑某些禮制不是聖人制作，其動機不是要否定禮的本身價值，只是要說明古制已經是過時。可見，劉沅治《三禮》是從禮的實用價值出發。事實上，在禮的影響力日漸減退的晚清時期，復禮的期望促使劉沅在宋明性理學的基礎上，援引道家的形上根據，以實現重振禮學的旨歸。

明代心學的提出是對宋代理學的一種反動，而心學的空疏又觸發起清初實學的興起。劉沅的學問以治心窮理為本，自必然會碰上以上問題。朱熹主張「明天理，滅人欲」，致使禮成為了扼殺人性的桎梏，以及與人情對立的工具；王陽明「致良知」的簡易功夫，使禮用形同虛設，對人情沒法起到規範作用。為了解決這個兩難局面，避免影響禮的存在的合理性，劉沅融合儒、道兩家思想，主張聖人制禮既要合乎天理，也要合乎人情。他運用道家萬物生成的秩序，指出人性和禮同樣出於天道自然，因而禮是在人性之中，故行禮是出於自然而合於天理。同時，他吸收道家陰陽相濟之說，指出禮的制定必須法乎天道陰陽，以導中和，致使人性保存其中和本質，而人情也得以發乎中節。這樣，禮既本於天理，而又合於人情，發揮起規範人情的作用。可見，劉沅在強化禮的實用價值的同時，其性理學的思想範疇也作出了相應的變動。

司馬談在《論六家要旨》中，稱道家「與時變遷，應物變化，立俗施事，無所不宜」¹²⁷，事實上，在晚清動盪的時局中，實在急需要一套通於時變的措施，用來解決當前極為尖銳的政治危機。在東西文化急劇交流的情況下，西方思想、科技文化紛紛東傳，為儒家的傳統帶來前所未有的挑戰。因此，劉沅堅守儒家本位，借助道家自然思想指出禮順乎人性，合乎時中，重新樹立起禮通於時變的存在價值，與此同時，也體現出一份發自其內心的儒家使命感。

¹²⁷ 《史記》，第10冊，頁3289。

