

十三經注疏

禮記正義

〔漢〕鄭玄注  
〔唐〕孔穎達正義

上

上海古籍出版社

五  
三  
本



禮記正義

〔漢〕

鄭玄

注

〔唐〕

孔穎達

正義

呂友仁

整理

卜

上海古籍出版社

圖書在版編目 (CIP) 數據

禮記正義 / (漢) 鄭玄注; (唐) 孔穎達正義; 呂友仁整理. —上海: 上海古籍出版社, 2008. 9  
(十三經注疏)  
ISBN 978-7-5325-5068-5

I. 禮… II. ①鄭…②孔…③呂… III. ①禮儀—中國—古代②禮記—注釋 IV. K892.9

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2008)第 128895 號

本書出版得到國家古籍整理出版專項經費資助

十三經注疏

禮記正義

(全三冊)

[漢]鄭玄注

[唐]孔穎達正義

呂友仁整理

上海世紀出版股份有限公司 出版、發行  
上海古籍出版社

(上海瑞金二路 272 號 郵政編碼 200020)

(1) 網址: [www.guji.com.cn](http://www.guji.com.cn)

(2) E-mail: [guji1@guji.com.cn](mailto:guji1@guji.com.cn)

(3) 易文網網址: [www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)

上海發行所發行經銷 上海展強印刷有限公司印刷  
開本 890 × 1240 1/32 印張 75.625 插頁 18 字數 2,250,000

2008 年 9 月第 1 版 2008 年 9 月第 1 次印刷

印數: 1-800

ISBN 978-7-5325-5068-5

K·1142 精裝定價: 270.00 元

如有質量問題, 請與承印公司聯系 T: 66511611

上海古籍出版社  
PDG

十三經注疏整理本編纂委員會

顧問

(按姓氏筆畫爲序)

任繼愈 李學勤

湯志鈞 蔡尚思

主編

張豈之

王興康

金良年

周天游

執行編輯

王立翔

呂健

# 十三經注疏整理本序

張豈之 周天游

十三經是儒學的基本典籍，是中華傳統文化中影響至深至遠的重要文獻之一。在中國古代，堪與十三經比肩的唯有二十四史。面對這兩大文化支柱，無論是諸子還是詩文，其中雖不乏角立特出者，甚或是叛逆者，却往往只能站在歷史舞臺的邊緣，難以撼動其中心的地位。

如果說二十四史是以記實爲本，縱貫古今，鑒往說來，宣彰資治，更多發揮的是實用的鏡鑒的作用，那末十三經則是整個封建社會的靈魂。自漢武帝接納董仲舒「罷黜百家，獨尊儒術」的建議，設立五經博士，立於學官之後，直至清代，經學一直是歷代統治者製定國策的理論依據，是士農工商各色人等齊家立身的行爲規範。不僅如此，十三經還被法典化，於是有了「春秋斷獄」，「禮」成了「禮法」，而且是法上之法。它更被神化、宗教化，於是儒學成爲國學、國教。它不但堂而皇之地被推廣到所有官私學校之中，又潛移默化地影響着包括目不識丁之人在內的社會不同階層的人們的思想與行爲。所以每當社會發生重大變革之際，總有人視其爲障礙，爲糟粕，必欲除之而後快；相反，也有人尊之爲聖典，爲良方，藉其足以安邦定國。時至今日，似依然如故。

從這一意義上講，不了解十三經，就不可能真正了解中國傳統文化，了解中國。特別是上世紀喊出「打倒孔家店」的口號之後，客觀上的確起到了振聳發聵、除舊迎新的作用，經學的地位開始一落千丈。然而正如在倒掉髒水的同時也倒掉了嬰兒一樣，十三經中的精華也同糟粕一道被棄置，殊為可惜。更為可怕的，其中的許多糟粕并未得到真正的清理，又往往借尸還魂，死灰復燃，為害社會。所以隨着時代的發展，人們對中華文化遺產更加珍視，開始呼喚讀經，呼喚科學的讀經，呼喚經學研究者在嚴謹的批判與借鑒中，讀懂十三經，使經學中的合理內核與有益營養，跟現代社會達到真正的和諧與交融，發揮它應有的作用。正是基於此，我們才萌生出整理出版新版十三經注疏的最初願望。

「經」本指經綫，是布帛等織物的綱，並引申出提綱挈領、傳之久遠的含義。於是作為基本典籍常相傳授的書，便被稱作「經」。「經」本非儒家典籍所專有。最早被稱為「經」的書是墨經，也就是墨子。墨子有經上、經下、經說上、經說下四篇。此外，管子、韓非子也稱為「經」。儒家之書被稱作「經」，也始於戰國，那就是「六經」。莊子天運篇曰：「孔子謂老聃曰：「匠治詩、書、禮、樂、易、春秋六經，自以為久矣。」又天下篇曰：「詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分。其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之。」湖北荊州郭店所出竹簡中所記「六經」經名與順序，證莊子所言不虛。這「六經」的順序保持到西漢前期。(二)

「六經」是夏商周三代禮制文明的結晶，大體成型於周代。春秋戰國時期，禮崩樂壞，上下陵替。隨着周王室的衰敗，「六經」也失去往日的榮耀，被棄之不用。而諸子百家乘勢而起，為新興的貴族出謀劃策，

變法圖強。孔子尊崇周制，潛心整理「六經」，試圖恢復周禮所提倡的等級秩序，以平息紛爭，因逆潮流而動，便到處碰壁，甚至陷入「惶惶若喪家之犬」的境地。當時，儒學並非顯學，「六經」也不神聖。秦併六國，天下歸一。秦始皇以法立國，一度焚書坑儒，儒家又遭沉重打擊。幸賴秦博士所藏及民間所匿，於漢初衆經才得以復出，而樂經已亡，僅餘「五經」。漢武帝之時，國力達於極盛，新的統治秩序得以鞏固，赤裸裸的法治或清靜無爲的黃老之學無法滿足新秩序的需要，從此神學化的儒學脫穎而出，登上獨尊的國教地位。兩漢之際，「六經」順序有了微妙變化。漢書藝文志中六藝略所刊爲：《易》、《書》、《詩》、《禮》、《樂》、《春秋》。這順序沿用至今。而之所以有此改變，可能與劉向、劉歆當年整理文獻排列諸經成書年代次序有關。東漢時，加入了論語、孝經，除去已佚的樂經爲「七經」。唐時有「九經」之說，未見確論。據晁公武郡齋讀書志所言，至唐文宗太和年間（八二七—八三五）刻「十二經，立石國學」。這「十二經」有了實指，即易、書、詩、周禮、儀禮、禮記、春秋、左氏傳、公羊傳、穀梁傳、論語、孝經、爾雅。到了宋代，經朱熹等理學家的推崇提倡，孟子進入「經」的行列，於是「十三經」始全。

「十三經」的成書年代，至今爭論不休。然而易經、尚書形成於西周；詩經始於西周而成於春秋；儀禮、周禮、禮記基本編定於東周，漢代有所變更；左傳、論語、孟子、爾雅成書於戰國；孝經古本完成於戰國，而改定於漢初；公羊傳、穀梁傳寫定於漢代，基本內容源出於孔子弟子之說，還是大體可信的。

中國經學的研究，從漢初算起，至今已有一千二百年之久。西漢時期，今文經控制學壇。王莽代漢，古文經學抬頭。進入東漢，更一發不可收拾，經馬融、鄭玄等大家的推動，經今古文合流，但古文經處於上



風。魏晉學術爲之一變，玄學成爲顯學。而到了唐代，漢學重新流行，並以古文經爲基礎。宋時疑古之風大盛，理學一統天下，至明而不墜。清代則提倡樸學，輕虛言，重實證，追本溯源，漢學由是復興，經學研究也達到頂峰。那時相關著作，接踵問世，如納蘭性德刻之通志堂經解、阮元輯刻之皇清經解、王先謙輯印之皇清經解續編，動輒收書數百種，總卷帙超千卷，其他專著則數不勝數。當然影響最大、流傳最廣且久的，仍當推阮元主持修訂的十三經注疏。

阮元字伯元，號芸臺，江蘇儀徵人。乾隆五十四年（一七八九）進士，歷任翰林院編修，浙江、河南、江西巡撫，湖廣、兩廣、雲貴總督，太子少保，體仁閣大學士。道光二十九年（一八四九）卒，享年八十六歲，謚文達。據清史稿阮元傳所載，元博學淹通，早被知遇，勅編石渠寶笈，校勘石經。再入翰林，創編國史儒林、文苑傳。至爲浙江巡撫，始手成之。集四庫未收書一百七十二種，撰提要。」又曰：「歷官所至，振興文教。在浙江立詁經精舍」，在粵立學海堂。「撰十三經校勘記、經籍纂詁、皇清經解百八十餘種，專宗漢學，治經者奉爲科律。」

阮元重刊宋本十三經注疏，始於嘉慶二十年（一八一五），刊成於二十一年（一八一六），可謂神速。不過其準備工作則在嘉慶四年（一七九九），在浙江創辦詁經精舍之時，當時他糾集段懋堂、何元錫、顧千里、徐新田、臧在東、孫兩人、李尚之、嚴厚民等知名學者，分撰十三經校勘記，奠定深厚基礎，所以新本一出，倍受歡迎，享譽至今。

阮刻本雖稱善本，却並非無懈可擊，其存在問題概括起來有以下四點：

一、選用底本不當。阮刻本以「重刻宋本」爲名，實際所用乃元刻明修之南雍本，此本雖原出宋季建刻附音本，遞經修補，續有糾譌，然轉相承訛之處多有，阮校因之失誤之例甚多，因此，實非整理首選。相反，始於南宋初年浙東茶鹽司刻本之周易、尚書、周禮三種，繼以紹熙中黃唐刻毛詩、禮記二種，因半葉八行，故稱八行本。而經注及義疏合刻始於是本，書名題有「注疏」之稱，亦始於是本，勘刻之精審遠在十行本之上。以周禮、禮記爲例，因十行本錯而八行本不誤，阮刻校勘記可以不出者，大約在三分之二以上。

二、分卷無例。如尚書依正義作二十卷，儀禮依正義作五十卷，而周易則依經注本作九卷，與正義作十六卷異。又毛詩也依經注本作二十卷，却非正義作四十卷之舊。或依或違，所爲無定，遂使唐宋義疏原卷不可得以詳。

三、主事者意見不合，各執己見，勢同水火，正確建議未能採納，而致謬種流傳。如顧千里與段懋堂之爭，事涉臧在東、何元錫二人，以至顧氏出走，爲張古餘刻儀禮注疏，以成己志。

四、急於呈送，校對未精。因阮元陞任兩廣總督，江西之盧宣旬以「創始者樂於觀成，板甫就，急思印本呈制軍，以慰其遺澤西江之意。局中襄事者未及細校，故書一出，頗有淮風別雨之訛」。(二)

有鑒於此，西北大學與上海古籍出版社共同發起，於一九九二年成立了新版十三經注疏整理本的編纂委員會。編委會草擬了有關的方案與體例，並約請國內十餘名中青年才俊，參預點校整理工作。各經均追本溯源，詳加考校，或採用宋八行本爲底本，或以宋早期單注、單疏本重新拼接，或取晚出佳本爲底本，在盡量恢復宋本原貌的基礎上，整理出一套新的整理本，來彌補阮刻本的不足，以期對經學研究、對中

國傳統文化研究能起到推動作用，滿足廣大讀者的需要。但由於種種原因，有關工作遷延至今，這是我們深為遺憾之處。

又當代缺乏經學大家，是客觀事實。今預役諸君各有特長，成果頗豐，但均有先天不足，不當之處，在所難免，望博雅君子，不吝賜教。

本項工作一直得到國家古籍整理出版規劃領導小組、全國高校古籍整理工作委員會以及上海古籍出版社的大力支持與幫助，在此一併致以誠摯的謝意。

二〇〇七年十一月

二〇〇八年八月修訂

(二) 參閱蔣伯潛十三經概論、楊伯峻經書淺談導言、周予同經學歷史序言、李學勤經史總說，下同，恕不一一注明。

(三) 見朱華臨重校宋本十三經注疏跋，載影印本十三經注疏第四頁，中華書局一九八〇年版。又參閱汪紹楹阮氏重刻宋本十三經注疏考，載文史第三輯。

# 校點前言

## 一 關於禮記的書名

禮記一書之得名禮記，始於西漢。漢書韋玄成傳云：

太僕王舜、中壘校尉劉歆議曰：「禮記王制及春秋穀梁傳，天子七廟，諸侯五，大夫三，士二。其文曰：『天子三昭三穆，與太祖之廟而七；諸侯二昭二穆，與太祖之廟而五。』」

在西漢，禮記亦單稱禮，或單稱記。漢書孔光傳云：

上於是召丞相翟方進、御史大夫光……皆引入禁中，議中山、定陶王誰宜爲嗣者。方進、根以爲定陶王帝弟之子，禮曰「昆弟之子猶子也」，「爲其後者爲之子也」，定陶王宜爲嗣。

又通典卷八三引戴聖石渠禮論云：

聞人通漢問云：「記曰：『君赴於他國之君，曰不祿；夫人，曰寡小君不祿。』……皆不能明。」

案孔光傳所謂「禮曰」云云，見禮記檀弓上；石渠禮論所謂「記曰」云云，見禮記雜記上。

魏晉以後，禮記更有小戴禮之稱。如釋文序錄引晉司空長史陳邵周禮論序云：

戴德刪古禮二百四篇爲八十五篇，謂之大戴禮；戴聖刪大戴禮爲四十九篇，是爲小戴禮。

麻煩在於，禮、禮記、小戴禮之名，在兩漢時，並非爲四十九篇之禮記一書所專用，十七篇之儀禮，彼時也有禮、禮記、小戴禮之稱。皮錫瑞經學通論云：「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。」分辨頗爲明晰。後漢書儒林傳中再三提到的小戴禮，是指戴聖所傳的十七篇儀禮，也不是四十九篇的禮記。明白了這種二書共名的歷史現象，我們就可以避免一些錯誤。之所以產生這種現象，從內因上講，主要是由於儀禮和禮記二書的內容緊密相關。論其本源，禮、禮記、小戴禮之稱本屬於今之儀禮，故黃以周禮書通故云：「自魏晉號四十九篇爲禮記，亦謂之小戴禮，而東漢十七篇之名禮記，名小戴禮者，又爲四十九篇戴記所奪。於是別號之爲儀禮。」

## 二 禮記四十九篇的編者與作者

就十七篇之儀禮與四十九篇之禮記而言，二者在兩漢的地位甚不相侔。當時立於學官的禮是今之儀禮，不是今之禮記。兩漢時儀禮是經，禮記不是經，而是儀禮的附庸。所謂禮記者，禮，指禮經，

即今之儀禮，記，猶如學習禮經時的課堂筆記，它顯然不是正式教材，只是附屬於經文的參考資料，這種資料可以對經文進行解釋、補充或總結歸納。

禮記四十九篇的編者，鄭玄認為是西漢的經學家戴聖。他在六藝論中說：「戴德傳記八十五篇，則大戴禮是也。戴聖傳禮四十九篇，則此禮記是也。」（孔穎達禮記正義「禮記」大題下疏引）由於漢志沒有明確著錄禮記四十九篇及其編者，鄭玄的這個說法便是最早最權威的了。現代學者洪業先生對此傳統看法提出質疑，認為今本禮記雖與戴聖不無瓜葛，但並非戴聖一人所編，而是在戴聖之後，鄭玄之前，今禮之界限漸寬，家法之畛域漸滅，而記文之鈔合漸多，不必為一手所輯，不必為一時之所成（詳見洪氏禮記引得序）。其說頗有益於人們思考，但尚不足以推翻舊說，蓋證據猶不足也。

禮記四十九篇的作者，也是一個難以說清楚的問題。為禮記作注的鄭玄沒有把這個問題說清楚，為禮記作疏的孔穎達等也沒有把這個問題說清楚，後人就更不消說了。除了個別篇的作者可以指實以外，大多數篇的作者無法指實。孔穎達就老實地承認「未能盡知所記之人也」（禮記正義卷一）。漢書藝文志禮家的「記百三十一篇」，可以說是今本禮記的最主要的源頭，說到這百三十一篇的作者，班固注云：「七十子後學者所記也。」既然無法逐篇地指實作者，那麼，籠統地說「七十子後學者所記」還是可取的。「七十子後學者」這一概念所含的歷史跨度甚長，可以說上起春秋，下訖西漢（如果採用洪業先生之說，則是下訖東漢），從親聆孔子教誨的七十子之徒，到漢代的儒者，都包括在內。這裏應該指出，禮記中有許多「孔子曰」、「子曰」、「子言之」一類的字眼，有的整篇都是「子曰」、「子言

之」。孔穎達認爲這都是孔子的話，對此，梁啓超曾加以澄清：「各篇所記『子曰』、『子言之』，不必盡認爲孔子之言。蓋戰國秦漢間孔子漸帶有神話性，許多神祕的事情皆附之於孔子，立言者因每托孔子以自重。要之，禮記所說，悉認爲儒家言則可，認爲孔子言則需慎擇也。」（要籍解題及其讀法）

### 三 禮記的內容與禮記地位的日益上升

禮記四十九篇的內容相當雜，據劉向別錄的分類，或屬制度，或屬通論，或屬明堂陰陽，或屬喪服，或屬世子法，或屬祭祀，或屬子法，或屬樂記，或屬吉事，共九類，每類的篇數也多寡不等。因其內容雜，所以被人們看作是一部儒家的禮學雜編。從今天來看，它是我們研究戰國秦漢時期儒家思想的寶貴資料。其中固然有糟粕，但也不乏精華。例如禮運篇中對大同、小康社會的深情描述，學記篇中關於教學相長、尊師重教的闡述，並不因其年代久遠而略有減色。還有不少章節，富於哲理，意味雋永。繼承並進一步發掘禮記的積極成分，也是我們弘揚優秀傳統文化的一項內容。

我們已經知道，西漢時的禮記只是儀禮的附庸，儀禮是經，立於學官，禮記則無此殊榮。但就其對西漢社會政治的影響來看，恐怕在當時禮記已經超過了儀禮，西漢後期尤其如此。從漢書的記載來看，朝廷在討論諸如祭祀、宗廟、立儲等重大問題時，往往援引禮記爲說。本文開頭舉了漢書的兩個例子，由此可見一斑。王莽改制，其理論根據之一便是禮記，尤其是禮記的王制篇。鄭玄爲禮記四

十九篇作注，這件事可以看作是禮記脫離儀禮而獨立的開始。從此以後，禮記的地位日益上升，儀禮則日趨式微。曹魏時禮記已立有博士。北朝時，「諸生盡通小戴禮」。於周、儀禮兼通者，十二三焉。」（北史儒林傳上）這說明當時的學者熱衷於禮記之學，對儀禮、周禮已相當冷淡。到了唐代，禮記正式進入經的行列。禮記一書，「人皆競讀」（經學歷史），而儀禮一書，「殆將絕廢」。對於儀禮來說，真是每況愈下。到了北宋，王安石變法，干脆廢掉了儀禮。從此以後，作為經書的儀禮可以說是徒有其名了。禮記與儀禮這種戲劇性變化的原因何在？我認為這恐怕不能用儀禮比較難讀來解釋。如果說難讀，「佶屈聱牙」的尚書，其難讀不在儀禮之下，但其經典地位却始終歸然不動。我想，原因主要在儀禮和禮記的內容不同。儀禮十七篇，篇篇都是一大堆禮節單，篇與篇之間又多有雷同。樂記說：「陳尊俎，列籩豆，以升降為禮者，禮之末節也。」儀禮十七篇，除喪服一篇外，基本上就是這種「禮之末節」。其枯燥無味自不必說了，更嚴重的是脫離時代，脫離生活。「安上治民，莫善於禮」（孝經廣要道），儀禮的內容已經不能滿足封建統治者「安上治民」的要求，統治者將其棄之如敝屣也就不足為怪了。禮記則不然，它雖然也記載了一些禮之末節，但它也同時論述了這些末節的意義所在，更重要的是，它為統治者提供了極富彈性的禮治理論，這種理論可以滿足統治者「安上治民」的需要，所以贏得了歷代統治者的青睞，地位日益上升。清人焦循說：「以余論之，周官、儀禮，一代之書也。禮記，萬世之書也。記之言曰：『禮以時為大。』此一言也，以蔽千萬世制禮之法可矣。」（禮記補疏序）語似偏頗，却也道出了禮記日益走紅的根本原因。



## 四 鄭注和孔疏

今本禮記爲鄭玄所注。鄭玄（一二七一—二〇〇），字康成，後漢書有傳。在鄭玄之前，馬融、盧植都曾爲禮記作注。鄭玄與盧植同爲馬融弟子。馬、盧之注不傳，清人有輯本，但所得亦不多。盧植之注，鄭玄注檀弓「晉獻公之喪」節尚偶一用之；馬融之注，則鄭注未嘗一引。禮記之學，從魏晉到明清，其間除了西晉時曾一度使用王肅注，明代曾一度使用陳澧禮記集說外，其餘各個朝代無不奉鄭注爲圭臬。鄭注文簡義明，是禮記索解的一把鑰匙。但無庸諱言，鄭注也有其不足之處。有些注解錯誤，鄭玄本人也知道，但書已作成，追改無及。例如坊記注引衛風燕燕之詩，鄭注以爲夫人定姜之詩，而箋詩又以爲莊姜之詩。弟子問其故，鄭答云：「注記時執就盧君，後得毛傳，乃改之。」（禮記坊記正義）王肅之禮記注，務在與鄭立異。王肅的作法雖然是意氣用事，門戶之爭，但所攻鄭氏諸點，也並非一無是處。如果我們跳出經學家的圈子，用現代人的眼光來審視，那麼，鄭注的缺點倒不在於某些字句的訓詁錯誤，而在於他作爲封建社會經學家的某些錯誤觀點和理論。例如他堅信周禮爲周公所作，從而篤信周禮爲周制，而禮記中所載制度凡與周禮異者，即推之爲殷夏之制，這樣做的結果往往造成是非顛倒。另外，鄭注往往徵引緯書爲說，而緯書之說類多荒誕，這反映了他的宗教神學思想。

禮記正義的作者是孔穎達。孔穎達（五七四—六四八），字沖遠，一云仲達，新舊唐書均有傳。舊唐