

李雲光 撰

三禮鄭氏學發凡

華東師範大學出版社

李雲光 撰

三禮鄭氏學發凡

華東師範大學出版社

圖書在版編目(CIP)數據

三禮鄭氏學發凡 / 李雲光著. —上海:華東師範
大學出版社, 2012. 7
(臺灣國學研究叢書)
ISBN 978-7-5617-9770-9

I. ①三… II. ①李… III. ①《周禮》—研究②《儀
禮》—研究③《禮記》—研究 IV. ①K224. 06

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2012)第172199號

臺灣國學研究叢書

三禮鄭氏學發凡

著 者 李雲光
特約編輯 黃曙輝
項目編輯 龐 堅
裝幀設計 勞 韜

出版發行 華東師範大學出版社
社 址 上海市中山北路3663號 郵編 200062
網 址 www.ecnupress.com.cn
電 話 021-60821666 行政傳真 021-62572105
客服電話 021-62865537
門市(郵購)電話 021-62869887
地 址 上海市中山北路3663號華東師範大學校內先鋒路口
網 店 <http://ecnup.taobao.com/>

印 刷 者 杭州富陽永昌印刷有限公司
開 本 850×1168 32開
印 張 25.375
字 數 780千字
版 次 2012年12月第1版
印 次 2012年12月第1次
書 號 ISBN 978-7-5617-9770-9/B·722
定 價 95.00元

出 版 人 朱傑人

(如發現本版圖書有印訂品質問題,請寄回本社市場部調換或電話021-62865537聯繫)

《臺灣國學研究叢書》代序

——文化：我們傳承什麼？

朱淵清

中國傳統文化的核心是經學，經學是用來闡釋文化價值的，但經學也孕育培養了關於本文化知識的認知技術和學術理性。爲了五經文本正定而出現的校勘學，其目標是文本的校訂求真。漢河間獻王劉德「修學好古，實事求是。從民得善書，必爲好寫與之，留其真」。留其真就是保存正本的確定性。校勘之方法，就是一人持本，一人讀折，如仇讎相對的文本同異的公開批評校訂。校勘之根本在於自我內心求真的誠意，惟無自欺，亦無書欺。漢代校勘學的興起改變了學問存在的意義和方法，學術從此不再單純是思想的產物，而有了歷史的校正。東漢末鄭玄注經開創的「注」改變了原本經師傳經的訓詁、章句的口語闡釋經義模式，成爲明確針對書面文字的書寫。鄭玄注經確立了文字訓詁、文獻考據作爲學術研究的根本方法。這也同時意味著，教師這個社會職業中區分出了對文本真偽負責的學者。鄭玄注經，所謂如水灌注，必須附經而行，不可能獨立於經，夾註在經文中間的解釋更適合在紙上進行，在細長只容單行書寫的竹簡上是無法夾註的。文字文本不再流動而可以確定批判，學術從教育中獨立出來，學術研究的模式保

證了人類確定性知識的增長。繼文字發明和檔案產生之後，紙、書面語和校勘學一起，建構起人類知識進步史上的又一塊里程碑，從而極大地鼓勵了公開傳播的、可批判求真的學術理性。

紙、書面語、校勘學一起使得文化內在的時間性得到確認。生成文本的過去確定地與現在形成距離，這就成為可以認知的歷史。西晉初年，超過十萬字的戰國竹書在汲冢出土，當時最優秀的學者大多參與了整理，古文字書寫的竹書被釋讀校勘後書寫到了紙上。復原工作本身通常不會增加知識儲備，支援一種復原的論證才能帶來新知識（巴格爾諾語）。因為整理汲冢書中的《竹書紀年》，比較經書《春秋左氏傳》，人們獲得了關於編年史記注的新的認知；「記注」這個關乎歷史真實的最本質的新概念是杜預所提出。書寫文本的確定性無比重要，西晉初年因校勘而開始的對書寫歷史的反思導致了中國歷史學科的形成。

記注是指實時記錄社會行動成為一個事件。記注者與行動者是同文化的人，共用同一種語言，他們共處的文化賦予了事件的真實的意義。記注就是當時事實與意義合一的文化之真。對於所有後來人，文本記注之外根本無從理解過去事實的真。因為文本記注留存，後人可以通過發掘這些記注而進入到事實發生的文化地層；歷史之意義即在於通過文本記注的發掘去理解過去文化的真實。

歷史求真是一人類理性的定向；理性的增長指示出現在與過去的差別，這也就是時間進步的方向。真是人類據以判斷的支配性理念，所有理性的現實行動都建築於對過去的真的判斷，而絕非假借未來的美好的名義，未來永遠始料不及。過去的真是認知確定的歷史事實，與真對立的是假。「假」，假借自「段」，金文「段」是一個表示可能性情態的助動詞；表明將來不確定的心理事實，並且有強烈的期待情緒。

有無數的歷史事實，沒有人能掌握過去全部所有的歷史事實，因此無法抽象出所謂規律來。歷史的主體是創造文化的人，而不是外在的規律。只有無數歷史具體事實的真，不存在關於人類整體歷史的超越文化的所謂真理。借未來命運的名義將過去無數的真抽象為「真理」，是爲了規範控制現實中人的社會行動。「實事求是」作爲校勘術語從漢代一直使用到南宋，但近現代被意識形態化了。劉德複製古書實事求是，「是」是「是正」的意思，就是訂正、正定的意思，也就是審查謬誤並加以校正。正定的對象是文本，各種副本有著一個確定的正本。清代吳派、皖派以「實事求是」爲共同口號，是在尊經背景下達成的具體的文本實證的研究目標。在乾嘉學者的共同理解中，無數歷史的事實，都被抽象成一個絕對的義理，這個義理就體現在聖人制定的禮制中。近現代以來，科學名義的「客觀規律」替代了「義理」，「實事求是」的「是」被解釋成爲客觀規律，這就意味著，包括未來在內的全部所有的人類歷史被設置成了一個無時間性的文

本。

批判求真的學術理性保證了知識的確定性發展，也改變人類社會的公共生活方式。知識在社會中公開分享、保存、選擇、批判，文本批判刺激新知出現。知識從此不再是緩慢的代際之間的口耳相傳，而趨向全社會共時公開的互相學習、批判、再創造。文本的批判是對立的也是任意的，這就在理論上意味著思想和知識的社會公開，個人的身份的明確。

文本知識的創造者、閱讀者是一個個展示獨立判斷力的個人。知識的創造者在傳播自己思想的同時，獨立地承擔起自己的責任；讀者，同樣公開地進行知識批判，為此必須先擱置自己的立場和想法，在自己的內心進入原始作者的位置和視角去思想；而且是突破文本進入到真實內容的不斷校正。細讀（close reading）者排斥任何中介直接去把握實事，直接用心去體驗人生，以良知判斷道義，如徐賁說，細讀者不是被動的文本閱讀者，而是一個以價值判斷積極介入公共生活的獨立思想者。

社會是一種由鬆散聯繫的活動所構成的、流動的、不穩定的、議定的場域，由共同的理解以及共同的語言最終聯繫在一起。面對客觀的書面語文本，所有的人具有了平等的批判的權利；文本面前的人，是獨立、自由、理性的存在。社會成員契約共同行為規範的文本是成文法律。文本知識的批判者，身份平等地參與社會智力博弈，知識競爭為

全社會也爲其個人創造了財富。

個人獨立思想和公開思想的自由權是天賦的、不可轉讓、不可剝奪的權利，並非由法律和信仰來賦予，這是人的自然權利。社會的正義首先要求的就是不侵犯他人的權利，個人具有無比的重要性，任何對他人權利的侵犯都非正當。但不可批判的意識形態，與權力、利益結合，最易侵犯個人思想和知識的自由。

意識形態作爲信仰和思想系統在儀式和其他場合上公開展示，其實是社會貴族階層爲建立和維持社會權力和地位，創造並加以操縱的一種策略（厄爾語）。帝國的意識形態是一套世俗化的倫理準則體系，也是人心合於宇宙的整體設計；禮制被認爲既能統治宇宙秩序，又能統治人事秩序的秩序原則。等級尊卑，禮制賦予了人奴役人的強權。社會運行過程中，禮制拒絕人的歷時變化而必然地只能維持在對「名」的口頭宣揚上，「正名」鼓勵故意的不作爲。禮制的「強制性普及」，得到現實利祿的儒生成爲統治者御用的爲現實政治進行合法性論證的正名者，他們毋需探索新知而只要修養體認儒家聖人的倫理道德並自覺擔負起強制性教化人民的全部責任。儒生是維持帝國的知識和道德上的強制力量。教育的根本目的就是上尊下卑區分人的等級身份、要求小輩下級循順長輩上級的倫理道德規範的教化。禮制之下，只有文化的習俗和統治者示範並獨具解釋權的倫理道德規範秩序，卻不能出現全社會公民知識理性博奕達成的明文的憲法、產權制

度和合同。

高度意識形態的社會景象直如斯賓格勒描述：「將人的充滿生命衝力的小宇宙納入進大宇宙的靜的景觀，小宇宙的壁壘被拆除了，衆口一呼，萬衆同運。從衆多單個小世界的總和中，突然產生了一個完整的整體。那進行攻擊的軍隊在炮火下結成一體，群衆在某些興奮的場合聚集在一起，他們形成一個整體，可以在頃刻間可憐地、盲目地、不可思議地思考和行動，但旋即又作鳥獸散。」這樣的社會取消所有生活的負面因素，並封閉不向外部開放。共時的社會，我們的周邊有種種因爲不能理解而恐懼的存在，卻無從必然地假設天敵。一切將共時社會對立分割都是意識形態，在將美好歸於自身的同時假設一個醜惡的對立的存在。這個世界有許多文化、許多國家，各種體制的安排都不一樣，社會主義、資本主義的對立是屈從於權力、利益的頭腦所假設。理性承認的真正的對立只能是我時間軸上的，就是自我時間意識的覺醒；只有現在與過去的對立，現代社會與古代社會的對立。

雖然紙、書面語、校勘學這些學術求真的工具和技術已經出現，但要求「聽話」的禮俗社會，個人沒有自我的覺醒，歷史的求真和現實最廣大社會的正義也就不可能成爲目標追求。經學時代的學術理性局限於文獻學範疇；世俗的功利主義則根本決定了中國文化的非理性。習慣思維糾結於「道問學」還是「尊德性」之所謂「理路」。「道問

學」，有沒有通向文本之外的路？「尊德性」，難道是形而上學嗎？意識形態化的日常語言造就了我們「大腦中的車輪」(wheels in head)，「文化」這個詞本身就鮮明地表現了不可批判的意識形態。金文「文」字從文從心，初文表示對周文王的崇敬，人對於神無限至上的讚美被用之于聖王。「文」是誇讚的紋飾，「化」就是以此教化。不斷地紋飾無限美麗的烏托邦理想社會、成聖為王的「完美」人格，並以此教化控制人民的思想，這就是中國的「文化」。中國文化誇飾的特徵取決於其功利的本質而必然地壓制人類滿足非功利的情感求真。Culture原意是栽種、照料，與農事文明相關，這種文化強調的是人的創造力。

中國終於沒能自主進入現代社會。面對帝國崩潰，從同治朝對影響器物的技術的重視開始，到一八九八年維新變法對於國家和社會制度的審視，到五四運動對西方精神理念的提倡，是幾代中國人無比痛苦的認知過程。緊張封閉外界的傳統社會，最難向現代開放的是倫理道德（陳獨秀語）。毋寧說，倫理道德還只是禮制讓人「聽話」的宣揚言辭，在禮制與宇宙秩序同構的傳統文化中，「文化」是剛體構架，是聖人描繪的美好的符合宇宙法則的、用來安置我們的思想 and 行動的社會秩序，並如福科說，最最無視時間的事件，但又最喜愛空間的純粹展開，完全致力於空間的有序。如果「文化」不能去引號，我們重複繼續，在一個聖人設定的文本中被教化而體認自己的位置。波普爾說：

「倘若我們的文明要繼續存在的話，我們就必須破除遵從偉人的習慣。」跳出文本框，就反省過去，就不再假設外部敵對，就在當下、覺醒的自我——過濾和選擇。文化，必須傳承的是理性。

被迫進入現代社會的中國也就進入了世界體系，因此就必須認識世界體系中的現代社會。現代社會是個人覺醒的社會，由一個個獨立的異質的個人組成。現代社會形成的兩個基本要素與「個人」緊密相關：佔有性個人主義（possessive individualism）、強有力的自我禁忌的道德。

英國歷史學家麥克法蘭指出，工業社會之所以首先在英格蘭出現，是因為英格蘭社會「個人主義的所有權」長久發達。長期以來，英格蘭很少戰爭、稅收合理，遠比其他社會富裕而穩定；英格蘭的獨特，根本還在於它將個人置於經濟、倫理及政治制度的中心，法律體系強調私有財產權。英格蘭自十三世紀以來就不是農民社會。農民社會的所有權、生產和消費均以家庭為單位，而非以個人為單位，尤其是家庭共同並代代相傳的土地所有權不可能個人主義化。英格蘭村民不是以村莊共同體為社會基礎，是一個以佔有性個人主義為特徵的社會，其特徵在於：個人主義的市場化社會，財富廣泛地分佈于全民；社會流動性大，流動的基礎是財富而非血緣；法律強有力保護私有財產權等個人權利，並體現在思想和宗教方面的獨立與自由。麥克法蘭的研究清晰地闡明了現代社會

的存在環境。私有財產權強調的是個人作為財產所有者的身份，這些財產包括個人的身體、能力以及個人通過使用能力而獲致的一切。

法律使個人解除了對恣意侵犯或壓迫的恐懼。儘管存在文化差異，普遍的人權高於文化習俗。人權是行動的必要條件，格沃斯說，所有的人權，無論是福利權還是自由權，都有共同的目標，即每一個人，在作為自我控制和自我發展的原動力量的意義上，都擁有理性的自治能力，他在互相尊重和協作的基礎上與他人相聯繫，而不是一個具有依賴性且被動地接受他人力量的容器。對作者身份和私有財產的規範，主導了一八八六年《保護文學和藝術作品伯爾尼公約》的誕生，知識產權是對智力成果的財產權利，同時也是人身權利。知識保存於社會，卻是在每一個活生生的個人的腦中被創造，知識產權保護每一個公民平等的話語權。

覺醒的個人擁有完全屬於自己的時間，自主安排與他人交換行為。時間就是金錢，回顧金融發展史，歐洲人首先學會了利用時間，真正理解了價值的跨時間轉移（貸款）。金融創新的主要原因，就在於價值的跨時間轉移和金融的另一個基礎的結合，這個基礎即是就未來的偶然結果達成契約的或有權利（一項或有權就是一次打賭）。金融創新自荷蘭向英國擴展，十二世紀成為世界金融的一個大分岔。中國財富則在馬可波羅前很久「就已經達到了該國法律制度所允許之極限」（亞當·斯密語）。中華帝國從來

就沒有對產權的初始界定和重新安排的法律制度，個人私有財產得不到保護；時間作為資源是皇帝的專屬財產。因此，中國缺乏金融或有權等法律實踐，根本無法發明政府債務融資的制度安排。

不過，這個世界只是在開始工業文明，有了公共約定的統一的格林尼治時間，個人才有了平等的屬於自己的時間。不同於古代社會的靜止或循環時間，現代社會受矢量時間支配，知識和理性的增長指示了無限的時間進步的方向。

只有對個人財產私有權的強調保護，財富才不再是擁有，而成為可以增值的資本。自儉克己者在維持生活之外，冒險追求某種知識或技術，為未來的或有權利投資；發明也因此才真正得到保護，找得到投資。未來的或有權利是就將來某個時刻的可能結果而主張，對所有人是公平的，但同時也是充滿風險的知識博弈；如果將未來作為某個確定結果宣喻別人並因此得以現實要求別人服從，則是欺騙。所以不能教化他者接受任何聖人天才的美好藍圖、更不可強制他者執行命運名義下的計劃進度。現代社會是異質社會，那些道德自律、吃苦耐勞、勤儉節約的個人為社會創造了財富，推動了社會進步。

韋伯指出了形成現代社會的另一要素：組成社會的個人內在的精神。戈德曼說，强有力的自我所擁有的全部品質在於特立獨行，傾向於禁欲主義勞動，獻身於一種終極價值，克己和條理化的自制，一個統一的中心或核心，抵制自身欲望及他人欲望和壓力的

能力。韋伯相信，只有通過個人爲了更高目標而採取的行動，才有可能進行系統的社會和政治革新。

在人與人相互關係的社會，人承擔社會責任，責任道德有著宗教神聖的來源（形成社會的「誇富宴」中神之下的人際平等），道德只能完全發自其內心，由理性所揭示所指引，不來自任何當然的真理、聖人、政黨，根本上道德是由信仰所支撐。信仰是一種可以爲之獻身的情感，它使人具有使命感。信仰是絕不盲信的確信體系，嚴格意義上的「信仰」不可以交流。雖然韋伯非常敏銳地從「信念倫理」（*Gesinnungsethik*）中區分出「責任倫理」（*Verantwortungsethik*），但筆者進一步還質疑可以分離于責任道德的純粹的信仰道德的真實存在（貝格爾大概就有類似看法）。

正因為道德來源於個人內心對上帝的全身心奉獻及其所要求的對自身欲望的克制，因此首先，道德是個人內在的，不是外在宣揚的，成年的公民不可被強制受教育。其次，道德是責任承擔的，必須以行爲的方式外顯。再次，道德是現實感悟的，不是抽象固定的，是隨個人社會行動事實的認知而不斷增進約束自身的；人類個體的經驗才無比重要。

日常生活中，人必須擔負的最重要的責任，就是拒絕充當上帝或別人的主子。傳統的倫理道德來自宣揚成聖爲王的理想，（理想不同於信仰，可以脫離確信體系存在，成

爲完全烏托邦式的。對於任何一種宣揚的道德，我們都必須依賴不斷提升的理性去檢驗，宣揚者是否將這樣的道德強制于人成爲義務道德、而宣揚者自己因此謀取了私利。現代社會國家政治，減少道德宣傳，就是降低社會經濟運行的成本。

韋伯認識的支配理性世界的獨一無二的手段，是授予自我權能的職業。德文的「beruf」一般用來指職業，源自動詞berufen，即「召喚」。韋伯使用這個詞時，強調了宗教背景。「Beruf」也有「最高的表現」（in seiner höchsten Ausprägung）的含義，邁爾斯的英譯因此使用了「calling」傳達此意，即「奉神所感召去從事某事」。韋伯的「以學術爲志業」（Wissenschaft Als Beruf），是視學術爲神聖事業，爲之奉獻自己的一切。韋伯爲此特別說到了教師，教師不應該是領袖，他不應該在講臺上以或明或暗的任何方式將自己的任何態度強加于學生，「在聽衆可能有不同看法，卻被責令保持沉默的地方，讓他來炫耀自己信仰的勇氣，這未免太容易些」。

真正的問題是個人（哈威爾語）。每一個充滿尊嚴、願意自主解決幸福和命運問題的中國人，應該理性思考中國文化的過去和未來：什麼必須過濾捨棄，什麼需要學習選擇。

二〇一〇年六月四日

寫於 SOAS · LONDON

高 序

李君雲光，河南唐河人也；以中學生從軍，室文書少尉，雖軍書旁午，而不廢勤讀；卒於一九五〇年考入臺灣省立師範大學國文學系，獲准退役，始從余遊。雲光爲人誠篤，好學不倦，冠於儕輩，余嘗刮目視之，以爲他日能繼吾人之志業者，必斯人也。一九五四年，雲光得學士學位，受預備軍官訓練者一年，任教於臺北省立第二女子中學者一年，仍砭砭孜孜，未嘗以課業繁重而荒其所學。一九五六年，師範大學創立國文研究所，余主其事，雲光以優異成績獲選爲研究生，更從余遊。余既授以治學方法，且令其兼爲助教。其治學也，則謹嚴篤實如其人；其爲助教也，則同窗諸子咸傾服。余嘗屬從學諸子補諸史藝文志，以探索中國學術之源流；諸子所補，咸有可觀，而雲光所補梁書藝文志特爲詳盡；蓋其立身行事，一絲不苟，亦可於此見之也。昔者孔氏之門，子夏以博學名，能傳羣經之業，漢學出焉；曾子以守約稱，獨得一貫之旨，宋儒本之。二子者，上承宣聖之教化，下開奕世之道統，所繫極重，厥功至偉。顧言中國學術之源流者，或忽而不言，或言而不盡，遂使命世大賢，行迹不顯，學術不彰，余每憾之！因自作子夏學案，而以曾子學案屬之雲光。亦以雲光之氣質近於曾子，欲以任重道遠、弘毅有爲期之也。雲光受命，旁搜博覽，探賾索微，於曾子之家世、行誼、學術、思想、著述、弟子諸端，考之纂詳，而曾子之音容笑貌，遂躍然於紙上。雖其立說或與余違異，余不獨未以爲忤，且深喜其能疑；蓋能疑斯能思，能思斯能得，所思雖或不免於偏至，所得雖或未臻於圓融，此則年事限之，境界未達，假之以時，必能有進，自可斷言也。雲光於是以此文得碩士學位，余更選拔爲高級研究生，使治三禮之學。尚書載帝舜咨四岳，求有能典三禮者，命伯夷爲秩宗，使其說果信，則三禮之學由來久矣。自孔子以禮立教，荀子據禮爲論，漢儒始重禮學。儀禮傳自高堂生，所載者周之儀文；周禮得自河閒獻王，

所載者周之官制；皆所謂「禮之數」也。禮記輯自戴聖，匯前修論禮之義理者於一編，此則所謂「禮之義」也。西漢盛行儀禮，東漢特尊周禮，至漢末鄭康成徧注三書，集禮學之大成，而後「三禮」之名始著。後世治三禮之學者，舍鄭氏殆莫能得其涂轍矣。魏王肅與鄭氏爭名，故與立異，鄭學之徒孫叔然等難之甚力；西晉之初，武帝爲肅外孫，頗左袒肅，而鄭學幾廢。顧至南北朝時，南則荀崧請置鄭學博士，北則徐遵明講授鄭氏著述，於是天下言禮者無不宗鄭氏，據鄭氏注以爲義疏者無慮數百家，而王肅之書竟廢。信乎！學術之是非，終不得以政治之權威而左右之也！及唐有天下，賈公彥據晉陳邵周官禮異同評、梁沈重周官禮義疏，撰定周禮注疏四十二卷；又據齊黃慶、隋李孟哲二家儀禮義疏，撰定儀禮注疏十七卷；孔穎達則據北周熊安生、梁皇侃二家禮記義疏，撰定禮記正義六十三卷；採摭精當，闡述富博，發揮鄭學，可謂切至矣。宋儒治經，好創新解；至言禮學，多仍鄭注；蓋知禮不可以空言解也。元明科舉，儀禮、周禮既置之高閣，禮記又用陳澧集說，鄭氏三禮之學幾成絕響。遜清一代，漢學復興，首治鄭氏禮注者爲張爾岐，亭林所謂「獨精三禮，卓然經師，吾不如張稷若」者是也。爾岐以後，名家輩出。如金曰追有儀禮經注正譌，張敦仁有撫本禮記鄭注考異，此則考訂字句，正其譌脫者也。如段玉裁有周禮漢讀考、儀禮漢讀考，俞樾、陳喬樞各有周禮鄭讀考，此則辨章注語，校其音讀者也。如惠士奇有禮說，褚寅亮有儀禮管見，此則糾駁異說，明其意旨者也。如方苞有周官集注，盛世佐有儀禮集編，此則網羅衆家，翼其論議者也。至是，三禮鄭氏之學始復明於世。雖然，猶有所未至也！舉三禮鄭氏之學，發凡起例，條分縷析；從而觀其會通，著其成就，則清儒猶未足以語此也！余少時從蘄春黃先生遊，嘗與聞禮學之緒論；及長，備位於國立禮樂館中，又獲與於制禮之業，復從諸老先生相與議禮；始於三禮鄭氏之學略窺其藩。既更喪亂，避地臺員，舉目斯世，禮崩樂壞，鄭氏之學殆無問津者，余恐斯學之遂絕也，因以屬之雲光，雲光乃發憤著三禮鄭氏學發凡一文。論題既定，會余有香江之役，魚雁往