

中文社会科学引文索引 (CSSCI) 来源集刊



上海社科

传统中国研究集刊

Journal of Ancient China Studies

上海社会科学院《传统中国研究集刊》编辑委员会 编

第二十一辑

Vol.21



上海社会科学院出版社
SHANGHAI ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES PRESS

中文社会科学引文索引 (CSSCI) 来源集刊

传统中国研究集刊

Journal of Ancient China Studies

上海社会科学院《传统中国研究集刊》编辑委员会 编

第二十一辑

Vol.21



上海社会科学院出版社
SHANGHAI ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES PRESS

中文社会科学引文索引 (CSSCI) 来源集刊

传统中国研究集刊

Journal of Ancient China Studies

上海社会科学院《传统中国研究集刊》编辑委员会 编

第二十一辑

Vol.21



上海社会科学院出版社
SHANGHAI ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES PRESS

《传统中国研究集刊》编委会

学术顾问：李 庆

主 编：司马朝军

编委会成员（以姓氏笔画为序）：

丁四新	清华大学
王志平	中国社会科学院语言研究所
王承略	山东大学
宁镇疆	上海大学
邹振环	复旦大学
陈 致	澳门大学
陈才智	中国社会科学院文学研究所
陈文新	武汉大学
陈居渊	复旦大学
杨逢彬	上海大学
张 剑	北京大学
汪春泓	香港岭南大学
范金民	南京大学
林存阳	中国历史研究院
徐道彬	安徽大学
傅 杰	复旦大学
漆永祥	北京大学
廖名春	清华大学

目 录

专稿

先秦《乐经》的成立及其检讨	王志平/001
---------------------	---------

经子研究

六艺略说	黄侃 撰 王文晖 赵乾男 整理/050
近四十年来朱子诗经学研究概览	陈 才/059
《经义考》卷六十五著录易类典籍辨证	陈开林/083
论《韩非子》的民众观	庞光华 吴 珺/113

史学研究

番禺潘有为致黄易信札十六通新考	
——乾嘉金石、篆刻生态视域下的文士交游与学术活动	朱 琪/128
论王国维与顾颉刚学术理路之异同	
——顾颉刚、王国维学术关系考之二	赵保胜/152

文献考证

阮元掇经室遗文脞录	陈鸿森/166
阮元掇经室遗文补遗	潘妍艳/180

上海别集经眼录	柳向春/218
《清代人物生卒年表》订补	胡春丽/233

序跋

湖北国学大师评传丛书总序	郭齐勇/248
《国故新语》序	傅 杰/252

先秦《乐经》的成立及其检讨

□王志平

摘要:从新出土文物、文献角度对先秦古《乐经》及元始《乐经》等有关经学文献作了4个专题研究,对于先秦古《乐经》与其他文献之密切关系作了新的考察。先秦古《乐经》只是非实体的口述经典,并未系统成文;其内容是有关上古歌舞乐律等技艺之传授,本来难学难记;由于春秋战国礼崩乐坏,古乐为新声所取代,以致最终失传。汉代元始《乐经》尝试复古,但时过境迁,终究只能开新。

关键词:《乐经》;出土文物;出土文献

作者简介:王志平,历史学博士,中国社会科学院语言研究所研究员。

有关先秦《乐经》的学术研究,几乎不知从何说起。与《诗》《书》《礼》《易》《春秋》其他五经不同,《乐经》久无专书,这就使相关研究面临“巧妇难为无米之炊”的尴尬局面。势不得已之下,以往的探索研究推测演绎颇为盛行,姑妄言之,姑妄听之,既难以证实,又无从证伪。这是先秦《乐经》研究的先天不足。庆幸的是,随着近来古物频出,与古乐有关的文物、文献已经蔚为大观,引人入胜,对于《乐经》研究颇可借鉴,在一定程度上已经可以做一些后天的弥补工作了。本文也是在新的条件和可能之下,基于一些新出土文物、文献资料,来重新审视和检讨先秦《乐经》的有关谜题。

关于《乐经》研究的学术史,已有不少学者作过综述,^①可以说简直是一个聚讼纷纭的历史疑难。项阳即曾指出:“《乐经》何指,涉及两个层面。一是《乐经》究以何种形式存在;二是《乐经》涉及怎样的内容。文史学界认定《乐经》如同其他经籍,应该是文本的意义,其论说与乐相同,但究竟属于怎样性质的内容,则是众说纷纭。”^②

① 李婷婷:《〈乐经〉考论》,《中国文化研究》2010年夏之卷;田君:《历代〈乐经〉论说流派考》,《中国音乐学》2010年第4期;聂麟泉:《“乐本无经”——从经学史与“六艺”教学活动解读“乐经”疑案》,《人民音乐》2011年第8期;田君:《国学名家〈乐经〉论说汇考》,《交响——西安音乐学院学报》2012年第1期。

② 项阳:《“六代乐舞”为〈乐经〉说》,《中国文化》2010年春季号。

可以说,尽管经过数千年研究,还是有很多问题未有定论。从《乐经》的主旨(中心是音乐制度抑或音乐思想?)、《乐经》的构成(除音乐外,范围是否包含诗歌、舞蹈等?)、《乐经》的内容(讨论的是乐器、乐理还是乐史,抑或兼而有之?)、《乐经》的形式(以何种状态存世?口授心传还是成文典册?)、《乐经》的体例(有无经过整理?编排是系统的还是随机的?)、《乐经》的流传(有无佚失?何时佚失?)等,都还有待于进一步探讨求证。

其实,以上几个问题都是密切相关的,除非《乐经》是成书的,否则以上几个问题都难以落实——如果《乐经》是口授心传的,那么恐怕随机性就很强,也说不上什么系统性,自然也谈不上什么整理,所谓中心主旨自然也成了空谈。这样的流传形式即使不遇秦火,也是很容易佚失的。所以归根结底,以上这些问题的症结就归纳成了“《乐经》是以什么形式存世的”这一核心问题,解决了这个问题,其他问题就都可以迎刃而解了。

一、先秦《乐经》之成书及其与《乐记》之关系

(一) 先秦《乐经》的成书及保存形式

众所周知,先秦时《乐经》成书与否一直悬而未决。诚如李学勤所说,“‘六艺’又称‘六经’,一般认为秦代焚书前本有‘六经’,经过秦火,《乐经》亡佚,汉代只有五经。这个说法有好多学者怀疑,先秦有没有六经,久已成为问题。”^①但是,在郭店楚简出土之后,有不少学者盖棺论定“六经早成”^②。李学勤即认为:“曾有学者以为《庄子》等记述或系晚出,战国时的‘乐’本来没有成文,质疑是否有《六经》存在。最近,在荆门郭店竹简里发现了《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》之名,次序与《庄子》等全然一致,这种怀疑便消除了。”^③似乎有关疑虑已经完全化解了。可是《乐经》成书果真已成定讞?事实真相究竟如何,值得我们进一步研究。先看郭店楚简《六德》简 24—25:

……观诸诗、书则亦在矣,观诸礼、乐则亦在矣,观诸易、春秋则亦在矣。……

此外,郭店楚简尚有其他有关记载。《语丛一》简 36—44:

易,所以会天道人道也。诗,所以会古今之志也者。春秋,所以会古今之事也。

① 李学勤:《郭店楚简与儒家经籍》,《中国哲学》第 20 辑,辽宁教育出版社 1999 年版,第 19 页。

② 王中江:《“六经”早成》,2010 年 3 月 3 日《光明日报》。

③ 李学勤:《经史总说》,刘起钎、王钟翰:《经史说略·十三经说略》,北京燕山出版社 2002 年版,第 2 页。

礼,交之行述也。乐,或生成教者也。[书,□□□□]者也。

《庄子·天运》:“孔子谓老聃曰:‘丘治诗、书、礼、乐、易、春秋六经,自以为久矣,孰知其故矣,以奸者七十二君,论先王之道而明周召之迹,一君无所钩用。甚矣夫!人之难说也,道之难明邪?’”郭店简文可以印证《庄子》“六经”之说,这说明乐确实已与诗、书、礼、易、春秋其他五经并列。但这却并不意味着先秦时期已经有成文的《乐经》;甚至其他各经是否均有成文典册,简文也并不清晰。《诗》《书》《春秋》之“可观”固然可说是已经成书,但是礼、乐、易是否指成文典册,则尚不明确。盖礼器、乐舞、易占不需成书亦有可观,观的并不一定就是书。所以虽然郭店楚简已经将诗、书、礼、乐、易、春秋并称,其中不难窥见“乐经”之重要地位,但是断定战国时期“乐经”已成书,恐仍属证据不足。

需要注意的是,马王堆帛书《易传》《要》篇载孔子戒门弟子曰:“而诗、书、礼、乐不[□]百篇,难以致之。”《长沙马王堆汉墓简帛集成》认为:“‘百’字上缺文张(政烺)未补,其他各家有补为‘读’‘足’‘繇(籀)’‘止’等说。‘扁’字张释读为‘遍’,其他诸家一般释为‘篇’。”^①我们赞同张政烺“百遍”的释读。如果读为“百篇”,则孔子时《诗》《书》《礼》《乐》均已成书,自然有助于先秦《乐经》早已成书的看法。但此说颇有疑问:仅《诗》已有三百篇,《尚书》也有百篇,如果《诗》《书》《礼》《乐》加在一起只算百篇的话,该挑选哪些篇呢?如果不加选择,则《诗》《书》《礼》《乐》远超“百篇”之数,名实不符。故而我们认为,张政烺读为“遍”更为可信。《三国志·魏志·董遇传》注引《魏略》曰:“人犹从学者,遇不肯教,而云必当先读百遍,言读书百遍,其义自见。”如果读为“百遍”的话,就不能据此断言“乐经”已有成书了。

揆诸世界古代文明,口述经典并不鲜见,经典化过程并不完全等于成文化过程。“镂于金石,书于竹帛”只是经典保存和流传的一种实体方式,口述心诵,私相授受也是经典保存和流传的一种非实体方式。《荀子·劝学》:“始乎诵经,终乎读礼。”诵读的过程并非必需依靠成书。《论语·八佾》:“子曰:夏礼,吾能言之,杞不足征也。殷礼,吾能言之,宋不足征也。文献不足故也。足,则吾能征之矣。”郑玄注:“献,犹贤也。我不以礼成之者,以此二国之君,文章贤才不足故也。”是则礼除了成文仪典之外,还有口述礼俗。经典的传承和保存有很多种方式和途径,成书只是其中之一。即使“乐经”战国时期已成经典,也并不意味着此时《乐经》就已成书,这是两个完全不同的概念。

由于对《乐经》以何种方式存世这个关键问题理解不同,因此对于郭店楚简《性自命出》简14—16(上博楚简《性情论》简8—9相同)的下列文字就有了完全不同的阐述:

^① 裘锡圭主编:《长沙马王堆汉墓简帛集成》第3册,中华书局2014年版,第120页注[19]。

凡道,心述(术)为主。道四述(术),唯人道为可道也。其参(三)述者,道之而已。诗、书、礼、乐,其始出皆生于人。诗,有为为之也。书,有为言之也。礼、乐,有为举之也。

“述”,多数学者读为“术”;“可道”“道之”之“道”多数读为“导”。上博简《性情论》整理者濮茅左认为“四术”即《诗》《书》《礼》《乐》四种经术总称,《礼记·王制》:“乐正崇四术,立四教,顺先王《诗》《书》《礼》《乐》以造士。春秋教以《礼》《乐》,冬夏教以《诗》《书》。”而“三术”则仅有《诗》《书》《礼》而无《乐》,《乐》需有专门训练。^①李零认为,“它的意思是说道有四术,其中第一术是‘心术’,即心理感化的方法,而‘心术’属于‘人道’;其他三术,即‘诗’‘书’‘礼乐’,它们都是从心术派生,并受心术指导。”^②陈伟认为,“四术,四道。在通常所说的天、地、人之外的一道,当是前述‘群物之道’。”又认为“三术,天、地、群物之道”。^③丁四新认为,“‘三术’指诗、书、礼乐,其中的‘礼乐’明显被看作一术,可见礼、乐两者之间的关系至为密切。”^④顾史考认为:

此几句最难通,据《礼记·王制》,“四术”明即“诗书礼乐”四者(见孙希旦《礼记集解》,页364),则此或与彼相同,然下文似以“礼乐”共为一术,则“其参术者”似又指“诗”“书”及“礼乐”三者。笔者姑从前说而以此“四术”指“心术”中之具体道术,又以其引导人性而不强迫之,故亦属“人道”中之术。至于所谓“参术”者为何,则或并无具体内容可指,笼统而谓各种其他道术耳。^⑤

如果与传世文献对读,“四术”应该就是指诗、书、礼、乐。《礼记·王制》:“乐正崇四术,立四教,顺先王诗、书、礼、乐以造士,春秋教以礼、乐,冬夏教以诗、书。”《通典》卷十三《选举一》:“诗、书、礼、乐,谓之四术。四术既修,九年大成。”贾谊《新书·六术》甚至有“六术”之说:“是故内本六法,外体六行,以之与诗、书、易、春秋、礼、乐六者之术以为大义,谓之六艺。”

从简文来看,“心术”当是道之“四术”的汇总,也就是说诗、书、礼、乐“四术”都是“心

① 马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书》(一),上海古籍出版社2001年版,第231页。

② 李零:《郭店楚简校读记》(增订本),北京大学出版社2002年版,第119页。

③ 陈伟:《郭店竹书别释》,湖北教育出版社2003年版,第185—186页。

④ 丁四新:《论郭店楚简“情”的内涵》,丁四新编:《楚地简帛文献思想研究》(二),湖北教育出版社2005年版,第155—156页。

⑤ 顾史考:《从楚国简书看强制与“人道”之辨》,伊沛霞、姚平主编:《当代西方汉学研究集萃·上古史卷》,上海古籍出版社2016年版,第251页。

术”。可是按照《礼记·王制》，诗、书、礼、乐合为“四术”，而简文“三术”又似是径指“诗”“书”“礼乐”，基于郭店简与《礼记》的密切关系，^①这一突出矛盾该如何化解呢？我们认为，关键在于理解“可道”和“道之”。这里的“可道”和“道之”，都应该读为言说、讲述之“道”。“唯人道为可道也”是说只有人们用言语能够描述和形容出来的才是可以谈论的，所谓“道可道，非常道”。诗、书是文献，文献可言道而不必躬行；礼乐有文献，有躬行，文献可言道而不可行，躬行者可行或不可道，可道者仅为礼乐之末节。^②从礼乐之全体来说，固可以与诗、书合称“四术”；若从“可道”的角度来说，礼乐都非“常道”——礼乐之末节并非礼乐全体，仅当礼乐之半，故只与诗、书合计“三术”。

据人类学家研究，很多特殊技艺都是通过非语言形式传授的，身教胜于言传。人类学家古迪(E. Goody)研究加纳的缝纫技艺时发现，教授学徒极少是通过提问和讲授的方式进行的。莱夫(J. Lave)研究利比亚裁缝时，发现了她所称的“学徒知识学习”(apprenticeship learning)依赖于这样一种假设：“知晓、思考、理解皆基于实践产生。”这较传统的基于语言的、苏格拉底式的学习形式更为有效。因此，英国认知人类学家布洛克认为，习得专门知识必须是一个非语言的过程，但是在成为专家的过程中，最初的教学仍然是通过语言实现的。^③人类学家的有关研究有助于我们理解为什么礼、乐与诗、书不同，笼统地说诗、书、礼、乐都是道之“四术”，但是一旦较真起来，真正能交谈(“可道”)的就只有诗、书和礼乐之末节了，所以礼乐折半计算，只能勉强与诗、书等算成“三术”。这是礼、乐作为“六艺”之一的特殊性质造成的。“六艺”也是某些需要通过实践来习得的专门知识，并非仅仅通过语言传授(“道之”)就可以掌握的。

乐道精微，很多时候需要口授心传，许多方面难以形诸文字。《礼记·乐记》：“故钟鼓、管磬、羽钥、干戚，乐之器也；屈伸、俯仰、缀兆、舒疾，乐之文也。……故知礼乐之情者能作，识礼乐之文者能述。作者之谓圣，述者之谓明。”钟鼓、管磬、羽钥、干戚是可以形容的乐舞之“器”，而屈伸、俯仰、缀兆、舒疾则是难以描述的乐舞之“文”；后者只有在举手投足的实践中才能领会，光靠语言文字是难以表述清楚的，因此《乐记》才会说“述者之谓明”。《汉书·艺文志》：“周衰俱坏，乐尤微眇，以音律为节，又为郑、卫所乱，故无遗法。”颜师古注：“言其道精微，节在音律，不可具于书。”《礼记·乐记》：“德者，性之端也；乐者，

① 李学勤：《郭店简与〈礼记〉》，《中国哲学史》1998年第4期；李学勤：《郭店简与〈乐记〉》，李学勤：《郭店简与〈乐记〉》，《中国哲学的诠释和发展——张岱年先生90寿庆纪念文集》，北京大学出版社1999年版，第23—28页；又《重写学术史》，河北教育出版社2002年版，第260—266页。

② 《礼记·乐记》：“乐者，非谓黄钟大吕、弦歌干扬也，乐之末节也，故童者舞之；铺筵席，陈尊俎，列笾豆，以升降为礼者，礼之末节也，故有司掌之。”本文所说的礼乐之本末与《乐记》之陈义正好相反。详见后论。

③ [英]莫里斯·E. F. 布洛克(Maurice Bloch)著，周雷译：《吾思鱼所思——人类学理解认知、记忆和识读的方式》(How We Think They Think)，格致出版社、上海人民出版社2013年版，第8页。

德之华也；金石丝竹，乐之器也。”乐的特殊性就在于“道不离器”，自商周时期起，就已有关于乐律的钟磬铭文。这固然有助于加强学习，增进记忆，但是也有相应的弱点——乐律铭文一旦脱离钟磬载体，就几乎难以理解。钟磬乐律如果不是“铭于金石”而是“书于竹帛”，虽然便于流传，但是在教学中脱离实物就只能凭空想象，望梅止渴，画饼充饥，具文空谈也将徒劳无功，所得甚微。类似曾侯乙墓编钟那样复杂的一钟双音“𨾏曾”乐律铭文体系，即使经过古文字学家考释后字字可读，但如果没有音乐学家正侧鼓音的测音数据，仅靠铭文释读恐怕依然无法理解，其内容称之为“天书”也不为过。其他“八音”也无不如是，“但识琴中趣，何劳弦上声”，只是诗人陶渊明的魏晋风流。舍形而下之乐器、歌舞而空谈形而上之乐德、乐义，即使不是对牛弹琴，恐怕也难有共同语言。

有些现代学者进而认为先秦《乐经》就是“六代乐舞”，本无文本存在。项阳《〈乐经〉何以失传》即以为：“《乐经》应该特指在周代被奉为经典的、作为雅乐核心存在、所备受推崇的‘六代乐舞’，这里的‘乐经’是‘经典乐舞’的含义。如此，《乐经》之失便可释然。”^①孙振田、范春义认为，《汉书·艺文志》序文中，“我们找不到作为书籍形态的所谓《乐经》的踪迹。所引《易》‘先王作乐崇德，殷荐之上帝，以享祖考’，其‘乐’既然是用来‘以享祖考’的，故只能是指实践层面的乐舞，而不能被理解为一部书籍”。“只有《乐记》23篇及《王禹记》24篇是《乐》类原本所要著录的、与《乐》类之‘乐’也就是‘六代乐舞’能够相对应的书籍，其余《雅歌诗》4篇、《雅琴赵氏》7篇、《雅琴师氏》8篇、《雅琴龙氏》99篇均非《乐》类原本所要著录的书籍（这里不讨论被班固删去的刘向、淮南等《琴颂》7篇）”^②。

虽然并不能说古“乐经”就只有“六代乐舞”，但是“乐经”孔子之前既已为经，当以上古歌乐舞为主体，传授的只是具有共识的形而下之乐器、歌舞等技艺，关注和侧重的都是关于音乐的技能和常识则还是可以想象的。有学者认为，孔子之前“乐经”的内容是以非实体的状态——演奏为主的。^③已经注意到了乐的实践层面。孔子曾批评当世：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《论语·阳货》）《礼记·仲尼燕居》曾记载孔子与子张（颛孙师）的对话：“子曰：‘师，尔以为必铺几筵，升、降、酌、献、酬、酢，然后谓之礼乎？尔以为必行缀兆，兴羽龠，作钟鼓，然后谓之乐乎？言而履之，礼也。行而乐之，乐也。’”不啻为此言之注。是古之礼乐本只谈论玉帛钟鼓，孔子对于礼乐只关注形而下之物质层面不以为然，以为当另有形而上精神层面之追求。但这只代表儒家对于礼乐教化之看法，并不能说明上古礼乐道术之元本。

① 项阳：《〈乐经〉何以失传》，2008年6月23日《光明日报》。

② 孙振田、范春义：《从〈汉志〉看“乐经”为“六代乐舞”说之成立——兼论〈汉志〉之〈乐〉类的著录问题》，《音乐研究》2015年第6期。

③ 付林鹏、曹胜高：《从乐教传统论〈乐经〉之形成与残佚》，《黄钟》，《武汉音乐学院学报》2010年第1期。

“乐”作为“六艺”之一，前人对其专业性和特殊性早有认识。清代孙希旦《礼记集解》卷十三特别强调：

而四术之教惟乐为尤深，其声容舞蹈、审音识微，非专其业者不能精，而亦非一人所能尽。故使乐官之长率其属以掌学政，而专司教乐之事焉。此先王设官之精意也。诗书礼乐，乡学、国学皆以此为教，但教于国学者为尤备耳。

邓安生亦指出：

至于音乐之道，本来与礼不同，“大抵乐之纲目具于礼，其歌词具于诗，其铿锵鼓舞则传在伶官”。学习者不仅要懂得乐理，更要通过长期反复的实践，才能提高观赏水平与表演技能。乐理犹可口传笔录，而表演技能则如轮扁斲轮，“口不能言，有数存焉于其间”，师不能以喻其徒，徒亦不能受之于师。后世有《乐记》而无《乐经》，此乃理之所当然，不必归咎于始皇焚书。^①

（二）六艺及其儒家化

章学诚《文史通义》卷一《经解上》曾概述六艺成为六经之过程：

逮夫子既歿，微言绝而大义将乖，于是弟子门人各以所见、所闻、所传闻者，或取简毕，或授口耳，录其文而起义。……至于官师既分，处士横议，诸子纷纷，著书立说，而文字始有私家之言，不尽出于典章政教也。儒家者流，乃尊六艺而奉以为经，则又不独对传为名也。……古之所谓经，乃三代盛时典章法度，见于政教行事之实，而非圣人有意作为文字，以传后世也。^②

马宗霍也说：

盖古之六艺，自经孔子修订，已成为孔门之六艺矣。（阮元曰：“六经皆周、鲁所遗古典，而孔子述之，传于后世。孔子集古帝王圣贤之学之大成，而为孔子之学。”）未修订以前，六艺但为政典；已修订以后，六艺乃有义例。政典备，可见一王之法；义

① 邓安生：《论“六艺”与“六经”》，《南开学报》2000年第2期。

② [清]章学诚著，叶瑛校注：《文史通义校注》，中华书局2000年版，第93页。

例定，遂成一家之学。法仅效绩于当时，学斯垂教于万祀。司马迁曰：“自天子、王侯，中国言六艺者折中于夫子，可谓至圣矣！”^①

可谓一语道破了六艺经典儒家化的历史变迁和革命意义。

乐为“六艺”之一，本为先秦贵族“乐教”之体现。《周礼·地官·保氏》：“而养国子以道，乃教之六艺：一曰五礼，二曰六乐，三曰五射，四曰五驭，五曰六书，六曰九数。”《周礼·地官·大司徒》：“三曰：礼、乐、射、御、书、数。”《礼记·文王世子》：“凡三王教世子必以礼乐。”《周礼·春官·大司乐》：“以乐德教国子：中、和、祗、庸、孝、友。以乐语教国子：兴、道、讽、诵、言、语。以乐舞教国子：舞《云门》《大卷》《大咸》《大韶》《大夏》《大濩》《大武》。”礼、乐与射、御、书、数同归“六艺”，本为三代贵族国学教育之科目。

由于乐艺出于口授心传，很多时候只能是因人因地制宜，相机相宜而教，各个阶段所学不同。《礼记·内则》：“十有三年，学乐诵诗，舞《韶》。成童，舞《象》，学射御。二十而冠，始学礼，可以衣裘帛，舞《大夏》。”此外各人天赋稟性不同，所教亦不同。《韩非子·外储说右上》：“夫教歌者，使先呼而诎之，其声反清征者乃教之。一曰教歌者，先揆以法，疾呼中宫，徐呼中征，疾不中宫，徐不中征，不可谓教。”即使所教所习相同，每人掌握领悟也未必相同。以孔子学琴为例：

孔子学鼓琴师襄子，十日不进。师襄子曰：“可以益矣。”孔子曰：“丘已习其曲矣，未得其数也。”有间，曰：“已习其数，可以益矣。”孔子曰：“丘未得其志也。”有间，曰：“已习其志，可以益矣。”孔子曰：“丘未得其为人也。”有间，曰：“有所穆然深思焉；有所怡然高望而远志焉。”曰：“丘得其为人，黯然而黑，几然而长，眼如望羊，心如王四国，非文王其谁能为此也！”师襄子辟席再拜，曰：“师盖云《文王操》也。”（《史记·孔子世家》）

其间师襄屡次催促孔子加快进度，孔子进而习其数，求其志，得其为人，可见探求度数、乐志等并非学琴之必选科目，可以略过不学。孔子则不然，追求精益求精，知其然还要知其所以然；虽进度稍缓，但最终达到了苦心孤诣的知音境界。

从孔子学琴的实际再看乐艺的传授和习得，很难说有什么系统性、规范性，可能也不会有统一的教程。因此即使“乐经”已是口述经典，也会出现因传人不同而面貌各异的情形。旧说孔子曰：“吾自卫反鲁，然后乐正，《雅》《颂》各得其所。”（《论语·子罕》）《史记·

^① 马宗霍：《中国经学史》，上海书店出版社 1984 年版，第 9 页。

孔子世家》亦曰：“三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合《韶》《武》《雅》《颂》之音，礼乐自此可得而述，以备王道，成六艺。”《韶》《武》《雅》《颂》之音本由太师、乐正司之，无需孔子正之而后定。孔子所“正”者，乃《诗》三百五篇之合乐，经孔子整理之后才变成“礼乐可述”。对此，包慎言《敏甫文钞》曾予以清晰分辨：

《论语》“《雅》《颂》”以音言，非以《诗》言也。“乐正”而律与度协，声与律谐，郑、卫不得而乱之，故曰“得所”。《诗》有六义：曰风，曰赋，曰比，曰兴，曰雅，曰颂。而其被之于乐，则《雅》中有颂，《颂》中有雅，《风》中亦有雅、颂。《诗》之风、雅、颂以体别，乐之风、雅、颂以律同，本之性情，稽之度数，协之音律，其中正和平者则俱曰“雅颂”焉云尔。

扬雄《法言》曰：“或问：五声十二律也，或雅或郑何也？曰：中正为雅，多哇为郑。请问本。曰：黄钟以生之，中正以平之，确乎郑卫不能入也。”由是言之，乐有乐之《雅》《颂》，《诗》有《诗》之《雅》《颂》，二者固不可比而同也。《七月》《豳风》也，而铎章吹以养老息物则曰“雅”，吹以迎送寒暑则曰“颂”，一诗而可雅可颂。《豳风》然，知十五国风亦皆然也。《大戴礼·投壶》云：“凡《雅》二十六篇，《鹿鸣》《猗首》《鹊巢》《采芣》《采芣》《白驹》《伐檀》《驹虞》八篇可歌。”《鹊巢》《采芣》《采芣》《伐檀》《驹虞》，此五篇皆《风》也，而名之为“雅”者，其音雅也。

《投壶》又云：“八篇废不可歌，七篇《商》《齐》可歌。”《商》，《颂》也；《齐》，《风》也；而皆曰“雅”。由是言之，“雅颂”者，通名也。汉杜夔传“雅乐”四曲，有《鹿鸣》《伐檀》《驹虞》《文王》。《墨子》谓《驹虞》为文王之乐，与《武》《勺》称，则《风诗》之在乐，可名“雅”而又可名“颂”矣。《淮南·泰族训》曰：“雅颂之声，皆发于辞，本于情，故君臣以睦，父子以亲。故《韶》《夏》之乐也，声乎金石，润乎草木。”然则《韶》《夏》亦云“雅颂”，岂第二《雅》、三《颂》之谓哉！

又曰：“言不合乎先王者不可以为道，音不调乎雅颂者不可以为乐。”然则《雅》《颂》自有“雅颂”之律。性情正，音律调，虽《风》亦曰“雅颂”；性情不正，音律不调，即《雅》《颂》亦不得为“雅颂”。后世非无“雅颂”之诗，而不能与《雅》《颂》并称者，情乖而律不调也。太史公《乐书》曰：“凡作乐者，所以节乐。君子以谦退为礼，减损为乐，乐其如此也。以为州异国殊，性习不同，故博采风俗，协比声律，以补短移化，助流政教。天子躬于明堂临观，而万民咸涤荡邪秽，斟酌饱满，以饰厥性。故云雅颂之音理而民正。”夫州异国殊，《风》也。天子博采而协比以音律，则俱曰“雅颂”。乐之《雅》《颂》，其果以《诗》分乎？不以《诗》分乎？

《乐书》又言：“天子诸侯听钟磬未尝离于庭，卿大夫听琴瑟之音未尝离于前，所

以养仁义防淫佚也。夫淫佚生于无礼,故圣人使耳闻雅颂之音,目视威仪之礼。”由是言之,乐之《雅》《颂》,犹礼之威仪。威仪以养身,《雅》《颂》以养心。声应相保,细大不逾,使人听之而志意得广,心气和平者,皆《雅》《颂》也。以《诗》之《雅》《颂》为乐之《雅》《颂》,则经传多格而不通矣。《乐记》曰:“故人不能无乐,乐不能无形,形而不为道,不能无乱,故制雅颂之声以道之。”《周南》《召南》莫非先王所制,则莫非“雅颂”也。非先王所制,而本之性情,稽之度数,协之声律,不悖于先王者,圣人有取焉。《史记·儒林传》言:“诗三百五篇,孔子皆弦歌之,以求合乎《韶》《武》《雅》《颂》之音。”三百篇之于《雅》《颂》,不必尽合也。其合乎《雅》《颂》者,即谓之“雅颂”,故《伐檀》也,《齐》也,亦曰“雅”。大戴所言,杜夔所传,岂其谬哉?

《汉书·礼乐志》云:“周衰,王官失业,《雅》《颂》相错,孔子论而定之,故曰:‘吾自卫反鲁,然后乐正,《雅》《颂》各得其所。’”班氏所谓“《雅》《颂》相错”者,谓声律之错,非谓篇章错乱也。所谓“孔子论而定之”者,谓定其声律,非谓整齐其篇次也。子曰:“师挚之始,《关雎》之乱,洋洋乎盈耳哉!”《关雎》篇次非有所错,然洋洋之盛,必待孔子正乐之后。盖自新声既起,音律以乖,先王雅颂皆因之以乱,诗则是也,声则非也,故曰“恶郑声之乱雅乐”也。《淮南》曰:“先王之制法也,因民之所欲而为之节文者也。因其好色而制婚姻之礼,故男女有别。因其好音而正雅颂之声,故风不流。”《关雎》《葛覃》《卷耳》,正所谓节而不使流者也。然使以郑声弦之歌之,则乐者淫,哀者伤矣。明乎此,而《雅》《颂》之不系乎《诗》可知,“得所”之非整理其篇章亦可知。^①

包氏言《雅》《颂》自有“雅颂”之律,甚是。《雅》《颂》声律相错,可能与当时列国异律,全无定制有关。春秋战国时期礼崩乐坏,“春秋各大国有自己的乐律名,这和历法月名各国互异之情形相似,所谓言语异声、文字异形,可以说是‘声音异律’”^②,所以《雅》《颂》声律未必尽遵周制,列国难免自行其是。即以三代乐教而论,恐怕上古雅乐更为缺乏统一、系统之规范教程,越是远古,越有可能是一种比较原始朴素、即兴发挥的状态,未必有一个统一的定本。酌情而论,可能孔子以前之《雅》《颂》,恐怕也是这样一副杂乱无章的淆乱面貌;则孔子所治六经之古“乐经”,自然也谈不上什么系统性和规范性了。

《史记·儒林列传》谓:“孔子闵王路废而邪道兴,于是论次《诗》《书》,修起礼、乐。”有

① 程树德:《论语集释》,中华书局1990年版,第607—608页。

② 饶宗颐、曾宪通:《随县曾侯乙墓钟磬铭辞研究》,《楚地出土文献二种研究》,中华书局1993年版,第4页。

学者提醒大家注意“论次《诗》《书》”与“修起礼、乐”的差异,指出《诗》、《书》的“论次”体现为书籍内容上的编排去取;孔子修起乐,并不是编定一部名之为乐经的典籍,而是通过乐的实践与义理阐发而着其义。^①

古代乐制本各有差等。《周礼·春官·大司乐》:“正乐悬之位,王宫悬,诸侯轩悬,卿、大夫判悬,士特悬。”此外诸如“天子八佾,诸侯六,卿大夫四,士二”等,所在不同。春秋之际王侯之“乐教”仍在宫廷官学,虽礼崩乐坏,也并未因此降于私学。东汉徐防以为:“臣闻《诗》《书》《礼》《乐》,定自孔子;发明章句,始于子夏。”(《后汉书·徐防传》)孔子所“正”或“定”者仅为士大夫所用之琴瑟弦歌,而非王侯所用之钟鼓乐舞。因此,孔子能“正”或“定”者最多只是士大夫之“乐”,而无缘“正”或“定”王侯之乐。“正”或“定”王侯之乐之职掌仍在古之太师乐正,并非孔子可以染指僭越。因此,孔子所“正”或“定”者实为士大夫之“乐”,仅为古代雅乐之一隅,并非古代乐教之全部。《史记·孔子世家》谓:“孔子以诗、书、礼、乐教,弟子盖三千焉,身通六艺者七十有二人。”又:“孔子不仕,退而修诗、书、礼、乐,弟子弥众,至自远方,莫不受业。”实际上,孔子的“乐教”已是一种平民化的素质教育,与先秦乐教的贵族化传统已有较大距离。有学者认为,“孔子虽通雅乐之理,却无资格演奏雅乐,故其对《乐经》的阐释更偏重于义理的层面,与西周时将其作为实践之乐已有不同”^②,观察可谓敏锐。

(三)《乐经》与《乐记》之关系

传乐艺者为《乐经》,而记乐义者为《乐记》。为弥补《乐经》不传乐义之阙,《乐记》之作便乘虚而入。清代孙希旦《礼记集解》曾说明《乐记》之特点:“乐以义理为本,器数为用。古者乐为六艺之一,小学、大学莫不以此为教,其器数,人人之所习也,独其义理之精有未易知者,故此篇专言义理而不及器数。自古乐散亡,器数失传,而其言义理者,虽赖有是篇之存,而不可见之施用,遂为简上空言矣。”^③其实,正是因为“器数”是“人人之所习也”才当得起“经”字,否则“人之所独”“未易知者”是“变”,怎可称之为“经”!有学者认为,《乐》和《乐经》称呼的不同,代表了由实用性到义理性的转变,亦即由器数到义理的转变。^④套用这句话,更准确的说法应该是:《乐经》和《乐记》称呼的不同,代表了由实用性到义理性的转变,亦即由器数到义理的转变。

《礼记·乐记》是儒家乐论的典型代表:“乐者,非谓黄钟大吕、弦歌干扬也,乐之末节也。……是故先王有上有下,有先有后,然后可以有制于天下也。”孔颖达疏:“此一节明

① 陈赟:《孔子的“述”、“作”与〈六经〉的成立》,《哲学分析》2012年第1期。

② 付林鹏、曹胜高:《从乐教传统论〈乐经〉之形成与残佚》,《黄钟》,《武汉音乐学院学报》2010年第1期。

③ [清]孙希旦:《礼记集解》,中华书局1989年版,第975—976页。

④ 付林鹏:《论乐的性质及其义理化进程》,《孔子研究》2011年第6期。