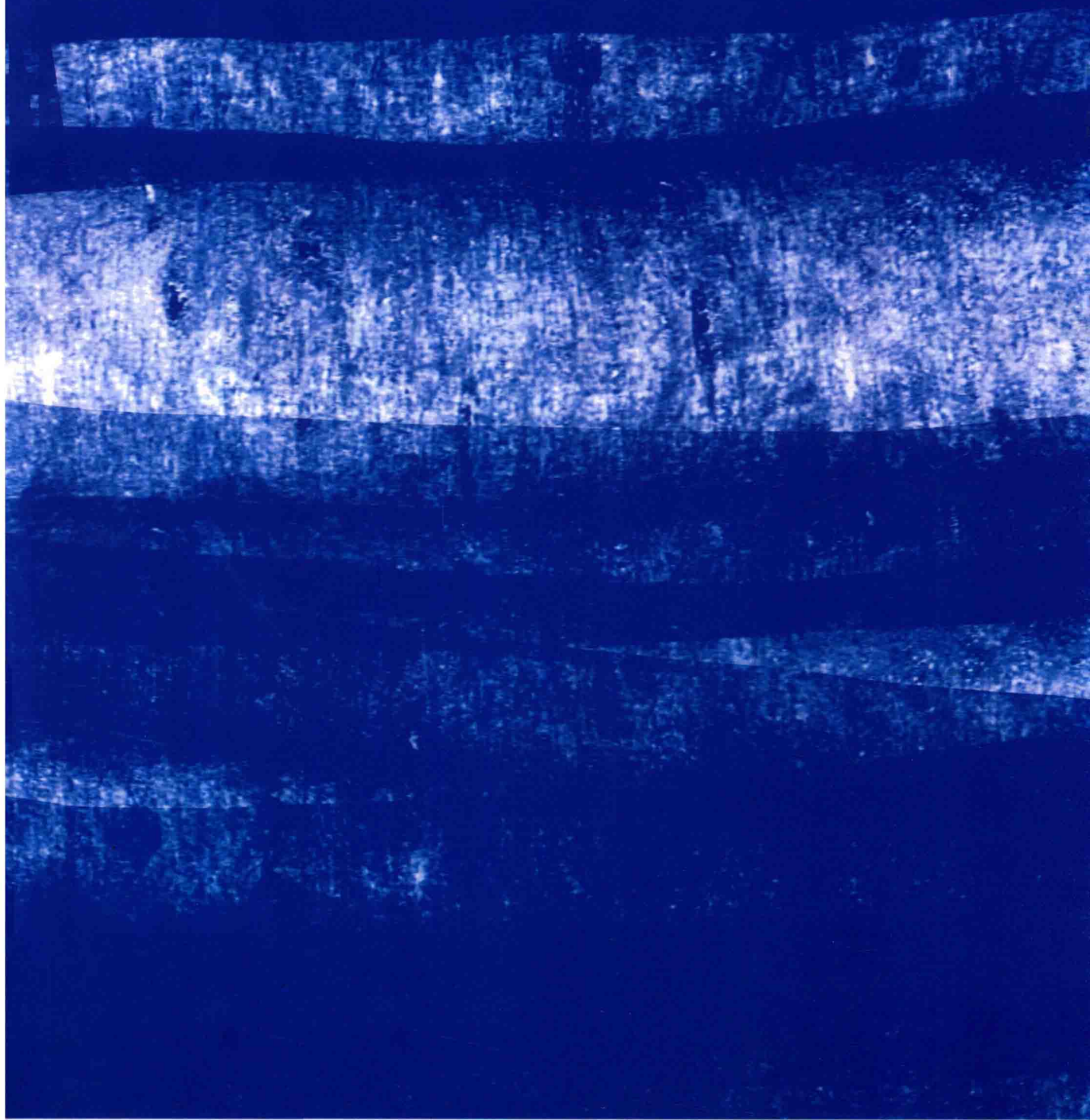


林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版



中國學術思想

研究輯刊

二十編

林慶彰主編

第16冊

朱熹禮學思想淵源研究

王云云著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

朱熹禮學思想淵源研究／王云云 著 -- 初版 -- 新北市：花木蘭文化出版社，2015〔民 104〕

目 2+236 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 二十編；第 16 冊）

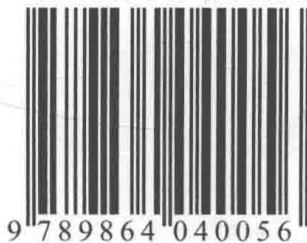
ISBN 978-986-404-005-6（精裝）

1.（宋）朱熹 2. 三禮 3. 學術思想 4. 研究考訂

030.8

103026876

ISBN-978-986-404-005-6



中國學術思想研究輯刊
二十編 第十六冊

ISBN：978-986-404-005-6

朱熹禮學思想淵源研究

作 者 王云云

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

副總編輯 楊嘉樂

編 輯 許郁翎

出 版 花木蘭文化出版社

社 長 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 hml810518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2015 年 3 月

定 價 二十編 21 冊（精裝）台幣 38,000 元

版權所有・請勿翻印

朱熹禮學思想淵源研究

王云云 著

作者簡介

王云云，女，1983年12月出生，安徽無為人。2005年9月進入西北大學中國思想文化研究所專門史專業學習，先後師從張茂澤教授、張豈之教授以中國儒學思想史為研究方向。2013年7月開始在安徽醫科大學人文社會科學學院工作，主要從事思想政治教育與中國傳統文化研究，現主持和參與多項科研項目。在《孔子研究》、《西北大學學報》（哲社版）、《安徽大學學報》（哲社版）、《中國思想史研究》等刊物上已發表過一系列論文。

提 要

禮學思想是一種以對「禮」的本質及其價值的理性認識為核心，並將禮儀制度的意義以及禮學經典的價值作為重要組成部分的思想學說。朱熹禮學思想的形成既得益於儒家傳統禮學思想的歷史淵源影響，也受到宋代社會政治發展和理學興起對禮學構思的現實影響。本文以「朱熹禮學思想淵源研究」為題，對朱熹最終形成禮、理合一的禮學新思想的歷史淵源和現實緣由進行專門梳理。

儒家禮學思想的產生和發展具有獨特路徑：中國古代文明發生中，祭祀禮儀促進了王權政治國家的形成。西周時期隨即通過包涵人文道德屬性的禮儀制度來規範君天子臣諸侯的社會政治秩序。但隨著禮制規範意義在社會發展中的失效，儒學思想家開始對「禮」進行學理探討。孔子、孟子和荀子一致將人情作為禮的內在價值基礎，而把人性道德修養看成是對禮的體驗過程，同時他們也都主張禮並非一成不變，其時宜原則正是要立足實際的人倫規範。然而，孟子更看重「禮」作為人的內在道德本性的內涵，而荀子則注重「禮」維持社會差異結構的價值和功能。進入漢代皇權統治社會以後，《儀禮》、《禮記》和《周禮》相繼被漢代最高統治者確立為儒學經典，而漢代儒家學者也在經典與政治的互動下提出「三綱五常」作為禮治實踐的核心價值體系，東漢末年的鄭玄撰著《三禮注》是希望通過禮制理想來解決現實社會失序的時代問題。

宋代社會發展中，通過科舉考試而進入國家政治權力系統的士大夫與最高統治者共治天下，他們隨後就將對儒家經典的研究明確旨向實際政治事務，禮經研究因而有著明確的治道取向。《周禮》治太平成為宋代政治革新的指導思想，使《周禮》地位攀升。《儀禮》記載古禮儀式，較為難讀，再加上遭受政治打擊，遂使其在宋代的發展較為曲折坎坷，而《禮記》研究則在宋代發展順利。朱熹的禮學代表作是《家禮》和《儀禮經傳通解》，二者實際上都是《儀禮》研究的新成果。其中，《家禮》是應社會之需，為士庶階層確立通用之「禮」，而宗法思想是其主要特徵。《儀禮經傳通解》的編撰，貫穿著朱熹以《儀禮》為經、以《禮記》為傳、以《周禮》為綱的「三禮」觀，並在禮制構想上形成由家、鄉、學、邦國到王朝的系統禮儀制度。

宋代諸多儒學思想家對禮論的闡發，是朱熹形成禮、理合一新思想的直接理論來源。儒學復興時期，范仲淹、歐陽修、孫復、胡瑗、石介通過「說經」的方式闡明「禮」的治道價值。儒學義理過渡中，李覯、王安石重在「禮」與人性關係的探討。而理學家周敦頤、張載、二程融「禮」入「理」的禮論推進，對於朱熹尤具啟發意義。在朱熹的學術生涯中，禮學研究終其一生，這也是他禮學思想理論創新的基本動力。

朱熹從體用的層面全面提升儒家的禮學思想，將「天理」和「人事」作為「禮」內涵的雙重規定。「禮」和「理」之間具有一致性，但「天理」是「禮」的形上根據，而「禮」則是「天理」的形下表現。因而，天道自然運行的秩序法則落實在人倫社會中，就是人倫道德實踐的基本準則，實際上也就是「天理」內在於人心本性之中的仁、義、禮、智的「性理」發用是「實理」，它們正是調節人倫關係、維持社會秩序的根本所在。所以，外在人倫社會秩序的有效維持其實取決於個人內在的人性道德修養水平，因而，「敬」的涵養工夫與「知」的為學方法相結合，成為「下學人事，便是上達天理」這一禮學精髓的入手處。在禮、理合一的禮學新思想下，「祭祀」也可以從天地之理的層次上來進行認識。總而言之，朱熹禮學思想的形成具有維護宋代士大夫政治以及捍衛儒家思想學說的明確主旨，而他在一生中充分吸收前人的禮學成果，才建構出一套精緻而又務實的禮、理新思想，使其在中國禮學思想史上具有獨一無二的地位。



目

次

前 言	1
一、研究對象與意義	2
二、研究現狀與創新	8
三、研究思路與方法	17
第一章 儒家禮學思想的構成	21
一、中國古代文明發生中的祭祀禮儀	22
二、宗周社會的禮制	28
(一) 圖騰崇拜、祖先崇拜到「天命」的 德政訴求	28
(二) 分封與宗法結合的政治體制	32
(三) 宗統與君統的矛盾張力	35
三、儒家對「禮」的學理反思	38
(一) 儒家與「禮」	39
(二) 禮的內在價值基礎：人情	42
(三) 禮的體驗過程：人性修養	45
(四) 禮的時宜原則：人倫規範	50
四、皇權統治下禮學經典的確立	57
(一) 禮學文本的經典化	59
(二) 「三綱五常」的禮治意義	64
(三) 鄭玄《三禮注》的影響	68
第二章 宋代士大夫政治與朱熹禮經學的淵源	75
一、士大夫政治的成熟	76
(一) 「士」的轉型與科舉改革	77
(二) 「經術」旨向「世務」的「治道」	84
二、禮經研究的治道取向	86
(一) 科舉取士中的禮經考試	87
(二) 《禮記》、《儀禮》研究概況	91
(三) 《周禮》治太平的政治功用	95
三、朱熹禮經學研究的社會意義	100
(一) 士、庶通用的《家禮》	101
(二) 《儀禮經傳通解》的禮制構思	109
第三章 宋代儒學的禮論發展與朱熹的禮學人生	119
一、儒學復興中「說經」以「推明治道」的 禮論	120

二、儒學義理過渡中的禮論	125
三、理學家融「禮」入「理」的推進	129
(一)「禮，理也」的提出	130
(二)從「天之自然」到「理之當也」	132
(三)「合內外之道」、「內外之兩忘」、 心「安」「理」得的遞進	136
(四)「知禮成性」、「識仁」、敬知雙修的 嬗蛻	139
四、朱熹的禮學人生	144
第四章 朱熹禮、理合一的禮學新思想	151
一、天理之節文：禮之體	152
(一)禮與體用的關聯	154
(二)禮之體出於自然之理	162
(三)禮儀實行根據事理準則	165
二、人事之儀則：實理之用	169
(一)人倫道德為禮之大體	171
(二)禮儀體驗遵循性情發用	174
(三)仁義禮智是實理	178
三、「敬」與「知」：下學人事，便是上達天理	184
(一)「克己復禮」以「求仁」	184
(二)主敬涵養	189
(三)格物致知	197
四、祭祀：天地之理	206
結 語	215
參考文獻	221
後 記	233

前 言

18 世紀的法國啓蒙思想家孟德斯鳩在《論法的精神》中探討法律和民族精神以及風俗習慣時，曾指出「中國人的生活完全以禮爲指南」〔註1〕，並認爲中國的立法者「把宗教、法律、風俗、禮儀都混在一起。所有這些東西都是道德。所有這些東西都是品德。這四者的箴規，就是所謂禮教。中國統治者就是因爲嚴格遵守這種禮教而獲得了成功。」〔註2〕孟氏此論確實一語道破「禮」在中國古代社會的特殊地位：上至治國典章制度，下至日用民生習俗，處處可見「禮」的蹤跡。事實上，不僅是 18 世紀對中國文化感興趣的西方學者有這樣的直觀感受，直至今天，一些西方學者在探討中國思想文化的根源時，仍然堅持認爲「禮」的「神奇魅力」是孔子爲代表的儒家思想的新穎而有創造性的洞見〔註3〕，是「整個規範性社會秩序之黏合劑」。〔註4〕

如果說對於這些域外學者的學識和洞察，我們尚且有所保留，還心存一絲謹慎的話，那麼，近年來，一些中國學者圍繞「禮」所做的大量研究和積極探索，就足以較爲有力地支持和論證了「禮」確實代表著中國文化的總體特徵，並且也正是中國文化綿延不絕，從而區別於其它文化的根本所在〔註5〕；甚至

〔註1〕〔法〕孟德斯鳩：《論法的精神》（上冊），張雁深譯，北京：商務印書館，1961 年版，第 316 頁。

〔註2〕〔法〕孟德斯鳩：《論法的精神》（上冊），張雁深譯，北京：商務印書館，1961 年版，第 313 頁。

〔註3〕〔美〕赫伯特·芬格萊特：《孔子：即凡而聖》，彭國翔、張華譯，南京：江蘇人民出版社，2002 年版，第 1～16 頁。

〔註4〕〔美〕本傑明·史華茲：《古代中國的思想世界》，程剛譯，南京：江蘇人民出版社，2004 年版，第 68 頁。

〔註5〕鄒昌林：《中國古禮研究》，臺北：文津出版社，1992 年版，第 10～13 頁。

更進一步說，作為文化核心的哲學思想在中國的突破和發生，也是以春秋戰國時期的禮學思潮為標誌的，它是儒、道、墨三家為代表的思想家對夏、商、周三代以來禮樂傳統加以反思和超越的結果。〔註6〕

因此，以「禮」作為研究課題，對於深入理解中國思想文化的特質是十分有意義的。然而，首先需要注意的是，即便是在孟德斯鳩那裡，中國的道德教化雖以「禮教」為總體特徵，但在實際上也囊括了宗教、法律、風俗、禮儀四個方面，這就至少從一個側面反映「禮」的內涵十分豐富。所以，以「禮學」為研究課題，對其研究對象的明晰界定是首要工作。

一、研究對象與意義

簡單地說，以「禮」為對象的學術研究可以稱之為禮學；禮學是一種專門討論「禮」的學問。20世紀初，中國新史學的代表梁啟超先生在評述清代學者的禮學成就時，曾提出「禮學的價值到底怎樣呢」這一問題。在他看來，傳統經學角度的那些瑣碎繁重的名物（包括宮室、衣服、飲食）、制度（包括井田、封建、學校、軍制、賦役）、禮節（包括冠、昏、喪、祭），似乎是不值得勞精敝神地去研究的；但是，若要以新史家的眼光去整理它們時，則這些又都是中國法制史、風俗史等等一些專史的第一期重要資料，從而具有非常高的史料價值。〔註7〕梁先生的看法顯然是由其倡導新史學研究的價值取向所決定的，我們當然不必因此而否定經學角度研究「禮」的意義。客觀地說，

〔註6〕孫以楷先生明確指出，當用思潮來揭示中國哲學思想發展的不同階段時，以「子學」來標誌先秦學術思潮其實只是抓住了現象，卻並沒有揭示出春秋戰國時期學術思潮的實質；先秦諸子之學是圍繞「禮」而展開，而且正是因為對「禮」的本質、價值與功用有著不同的回答，才構成了不同的哲學思想和學術派別。參見孫先生為陸建華《荀子禮學研究》一書所作〈序二〉。（合肥：安徽大學出版社，2004年版，第13～14頁。）此外，余英時先生在綜合韋伯、雅斯貝爾斯和帕森斯等人關於「軸心時代」和「哲學的突破」的研究基礎上，也有類似的看法。他認為，「軸心突破」在中國古代有其獨特的取徑，「儒、墨、道三家都是『突破』了三代禮樂傳統而興起的」，「正是由於政治、社會制度的普遍崩壞，特別是禮樂傳統的崩壞，才引致軸心突破在中國的出現」；然而，這種「突破」與此前的傳統並非呈現出斷裂關係，反而是一種因革損益的歷史連續性關係，是對禮樂實踐從哲學角度的重新闡釋。見氏著《軸心突破和禮樂傳統》，收入《現代儒學的回顧與展望》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2004年版，第392～413頁。）。

〔註7〕梁啟超：《中國近三百年學術史》，北京：東方出版社，2004年版，第215頁。

以名物制度爲主要內容的經學研究在禮學發展及其研究過程中原本就處於顯要位置。

但是，若真要依據中國古代學術典籍的分類法來判定禮學的歸屬，那麼，禮學也就不僅僅包涵在經部（經學）、史部（史學）之中。因爲在子部、集部中也有「禮」，而且往往也正是在子部或集部裏，才保留著歷代學人對「禮是什麼」的集中理解，引出對「禮」的起源、「禮」的本質、「禮」的功能和作用等問題的理論思索。所以，當今有學者探討中國禮學史的研究框架和思路時，明確主張禮學可以分爲四類：（一）禮經學，其研究對象是禮經（主要是指《周禮》、《儀禮》、《禮記》三部禮書）以及其他儒家經典中記載的禮，屬於經學範疇；（二）禮儀學，包涵儀制的撰作和儀制的研究，側重點在「儀」，名物、制度、禮節的考訂都屬此類；（三）禮論，是對禮的本質、價值、功能和歷史作用等問題進行理論性的論證和闡發；（四）泛禮學，即泛化的禮學，因爲禮在中國古代是無所不包的社會生活的總規範，影響到制度、器物、行爲、觀念、心態等各個層面，幾乎成爲「中國文化」的同義語，所以滋生了泛禮學。因此，「中國禮學史，應以泛禮學爲鋪墊、作襯托，而集中於禮經學、禮儀學、禮論這三類禮學的研究。」〔註8〕這樣的劃分說明，對於推進禮學史的分類以及細化研究有著重要的指導意義。以當前學術界禮學研究的現有格局來說，這種分類研究不僅獲得了大多數學人的認可，而且也確實在這一框架和思路的影響下取得了一批令人矚目的豐碩成果。〔註9〕

〔註8〕楊志剛：〈中國禮學史發凡〉，《復旦學報》（社會科學版），1995年第6期。

〔註9〕這裡，僅以部分禮學研究專著作爲討論範圍，暫不列舉單篇學術論文。若按照楊志剛先生對禮學研究的劃分，姑且也不論一些經學專著中所涉及的禮學部分，像楊天宇先生的《鄭玄三禮注研究》（北京：人民出版社，2008年版）、林存陽先生的《清初三禮學》（北京：社會科學文獻出版社，2002年版），實際上就是立足於學術史的角度，專門研究某個人或某一歷史時期對三部禮書經典的理解和認識，這屬於「禮經學」研究的思路；楊志剛先生本人的《中國禮儀制度研究》（上海：華東師範大學出版社，2001年版）以及2002年由湖南教育出版社出齊的陳成國先生的《中國禮制史》（分先秦卷、秦漢卷、魏晉南北朝卷、隋唐五代卷、宋遼金夏卷、元明清卷），則是對歷代禮制沿革以及禮典概況所作出的通史性專門梳理，當然其中也包括對禮的起源、歷史作用以及禮與文明演化、制度文化的關係等問題的探討，可以說是「禮儀學」研究思路的代表性成果；著重於從理論上論證和闡發禮的基本問題的專著，目前大多以個案研究呈現，並且尤以對禮學發展的重要人物荀子的研究爲焦點，陸建華的《荀子禮學研究》（合肥：安徽大學出版社，2004年版）和高春花花的《荀子禮學及其現代價值》（北京：人民出版社，2004年版）等都可以看

一方面，禮學的分類研究不僅可行，而且也十分必要；但另一方面，無論是禮經學、禮儀學，還是禮論，實際上都無法作純粹的、單一的、畫地為牢似的研究，而是你中有我、我中有你的相互關聯著的。禮經中大多記載著各種各樣的具體禮儀制度，並且有對禮的理論探討；禮儀的撰作與研究，往往既離不開禮學經典的文本依據，又不能忽視社會環境、時代因素等提出的新問題，更不能抹殺撰作者或研究者的主觀意願；禮論的不斷深入，則常常是一些學者在理解禮學經典、製作禮儀的過程中，借助思想學說資源，通過歷史經驗和現實感悟以發現問題、分析問題、解決問題的一系列認知和實踐活動，大多是對前人禮論的提煉和昇華。所以，禮學的分類研究是相對而言的。在禮經學、禮儀學、禮論研究的過程中，三者的真正有機結合應當是推進禮學整體研究的必然要求。

思想史是一門高度綜合的學科，以「理論化的人類社會思想意識的發展史」作為研究對象。張豈之先生認為這種理論化的社會思想意識，可以從多方面得到反映：既有對人與自然關係的思考，也有對人自身的思考，更有對人與社會問題的探究。其中，對人與社會問題的探究，包括「種種社會現象及歷史變遷的原因；或者提出社會的矛盾以及解決的方法，例如，如何制禮作樂，如何富國強兵，如何抵禦外侮，如何舉賢任能，如何吸取外來文化等等。」這裡，「如何制禮作樂」屬於社會思想意識範圍內的政治思想。〔註10〕從思想史的研究對象來說，禮制研究在中國思想史上佔有一席之地。而另一方面，張豈之先生分析中國思想史的特點時，又特別指出，中國古代的思想家往往通過注解經書來闡述自己的思想，從而使中國思想史和經學史有著密切的關係，因而，中國思想史具有「重經學形式」的特點。〔註11〕這就充分表明禮經學研究中所包涵的思想內容也是中國思想史的組成部分。「禮論」研

作「禮論」研究的代表；至於「泛禮學」的代表性成果，當數鄒昌林先生的《中國古禮研究》（臺北：文津出版社，1992年）、《中國禮文化》（北京：社會科學文獻出版社，2000年版），以及楊華先生的《先秦禮樂文化》（武漢：湖北教育出版社，1997年版）等，但實際上這種「泛禮學」的現有成果無論在篇章結構，還是在具體內容上都包涵著對禮經、禮制和禮論的一些認識探討。

〔註10〕張豈之：〈論思想史與哲學史的相互關係〉，《張豈之自選集》，北京：學習出版社，2009年版，第76～85頁。

〔註11〕張豈之：〈原序〉，《中國思想史》，西安：西北大學出版社，1989年版，2003年重印，第3頁。

究，是對「禮」的集中理論論證和闡發，毋庸置疑地歸屬於思想史研究範圍之內。中國思想史上，一大批思想家都對「禮」的起源、本質等問題有自己的認識和理解，因而，在探討這些思想家的思想體繫時，往往也將「禮」作為其個人思想的要點之一。比如，研究孔子或荀子的思想時，他們二人關於「禮」的言論就是構成各自思想體系的重要部分。某種意義上說，「禮論」也就是關於「禮」的思想的研究。

由此可見，思想史角度的禮學研究——禮學思想研究，恰好是融會禮經學、禮儀學、禮論研究，避免三者割裂的有效切入點。結合學者們對禮學研究現狀的摸索，本文認為：所謂「禮學思想」研究，就是以對「禮」的本質及其價值的理性認識為核心，並在此基礎上又將禮學結構中禮儀制度、禮學經典所蘊含的思想觀念作為重要組成部分的學術研究。也就是說，「禮學思想」，既要包涵思想家對「禮」的理論思考，也要包括思想家對禮學經典的理解認識，甚至還要涵蓋思想家制禮活動的價值追求，因此，從根本上說，其實質就是思想家在思想學說與社會制度二者互動過程中的一種學術實踐活動，它所要解決的核心問題是為理想的社會秩序的有效運行和維護提供一套合理依據、合法證明和操作模式。就此而言，「禮學思想」研究無疑可以拓展禮學研究的新方向。〔註12〕

〔註12〕目前，明確以「禮學思想」為題的專門研究，可以劉豐的《先秦禮學思想與社會的整合》（北京：中國人民大學出版社，2003年版）和王啓發的《禮學思想體系探源》（鄭州：中州古籍出版社，2005年版）為代表。儘管二人都以「禮學思想」為題，但在研究框架和思路的確定上，尚有一定的區別。大致說來，劉著其實是以「禮論」為輻射範圍的「禮學思想」研究，因而，以「禮學思想的興起」、「禮學思想的哲學基礎」、「禮對人的控制」、「禮的社會控制——權力關係」、「禮與社會秩序的整合」、「禮的社會價值——等級和諧」作為具體內容。而王著則在綜合考察「禮的起源及其宗教性」、「禮的內在化及其道德意義」、「禮的外在化及其法的規範」性的基礎上，分析了先秦諸子對禮與法的不同認識，又以《禮記·月令》說明古代自然法思想、《禮記·王制》說明古代國家法思想，並思考《周禮》與古代理想政治的關係，最後以鄭玄《三禮注》為焦點，論述其思想史意義。可以看出，王著的最大特色就是將「禮論」、「禮經」以及禮儀制度融合在「禮學思想體系」下做了有益嘗試。事實上，彭林先生的《《周禮》主體思想與成書年代研究》（增訂版）（北京：中國人民大學出版社，2009年版）是較早從思想史角度著手，以一部禮經為研究對象的嘗試。另外，臺灣學者張壽安的《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（石家莊：河北教育出版社，2001年版）和《十八世紀禮學考證的思想活力——禮教論爭與禮秩重省》（北京：北京大學出版社，2005年版）的出版，在學界引起了巨大反響，也屬於思想史角度的禮學研究。

值得一提的是，蔡尚思先生早在 1989 年完成《中國禮教思想史》時，曾自序其書「是一種思想專史」〔註 13〕。蔡先生認為「禮教，即以禮爲教。古代也叫做名教，即以名分爲教。它起了與宗教同樣的作用，而不同於宗教的形式。它主要是倫理學或道德哲學，而不同於純哲學。它把倫理、政治二者密切結合在一起，而不是將倫理與政治分開。」〔註 14〕在蔡先生看來，中國禮教經歷先秦儒家以禮教代宗教、漢代禮教的天神化和宋元明清禮教的天理化，最終形成宗教；研究中國禮教思想史對於破除封建傳統的思想意識具有一定意義。因此，蔡著對「禮教」多持激烈的批評態度，涉及的內容也多以君權、父權、夫權、男權、女權等等爲重點。其實，這種研究取向是新文化運動以來禮教批判的延續，但「以禮爲教」與「名教」、「以名分爲教」之間並不能完全劃等號。

首先，「禮」並不等於「名分」，「名分」僅是「禮」的外在表現形式之一，它不足以揭示「禮」的全部內涵。在中國思想史上，孔子因爲對西周禮樂文明的嚮往，極力批評社會上各種僭越君臣禮制規範的現象，提出「爲政」的首要任務在於「正名」，要求君、臣、父、子應該明確各自「名分」的職責，「正名」因此與禮儀制度緊密相關。「名教」一詞首現於《管子》：「昔者周人有天下，諸侯賓服，名教通於天下」，「名」是「聲譽」〔註 15〕的意思，而「名教」則是指名聲和教化。漢儒董仲舒的「深察名號」思想，是在繼承三代禮治傳統以及諸子百家的名實理論基礎上提出的一種治國思路。〔註 16〕「名教」受到特別關注是在魏晉時期，它與「自然」的論辯一度成爲玄學思潮的主題，但玄學視野中的「名教」大多代指「儒家」，其意涵則指用來維護宗法等級制的道德規範和政治原則，「禮」僅是其中之一。〔註 17〕

〔註 13〕 蔡尚思：《中國禮教思想史·自序》，上海：上海古籍出版社，2006 年版，第 2 頁。

〔註 14〕 蔡尚思：《中國禮教思想史·緒論》，上海：上海古籍出版社，2006 年版，第 1 頁。

〔註 15〕 黎翔鳳撰：《管子校注·山至數第七十六》（下）卷 22，梁運華整理，北京：中華書局，2004 年版，第 1327 頁。

〔註 16〕 王四達：〈「深察名號」與漢儒對禮制秩序的價值探索——以《春秋繁露》和《白虎通義》爲中心的考察〉，《學術研究》，2011 年第 3 期。

〔註 17〕 郝虹：〈試論漢末名家思想的興起與魏晉「名教」一詞的出現——兼談與湯用彤先生名教觀點之異同〉，《中國哲學史》，2006 年第 4 期；高晨陽：〈自然與名教關係的重建：玄學的主題及其路徑〉，《哲學研究》，1994 年第 8 期。

其次，「教」也不能僅僅理解為具有「宗教」作用的一種特定精神文化現象，而應從更廣義的角度來理解。《中庸》說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，是將「教」認定為依據「天」所給予的人的本性，實現人之所以為人的動態活動。也就是說，「教」可以認定為是展現人文化育的一種動態實踐過程。

因此，筆者以為「禮教」、「以禮為教」是一種以哲理化的道德學說為其核心靈魂，並以程序化的禮儀規則為其表現形式的道德文化形態，它以積極引導和消極約束相結合的方式來展現人性、實現人的價值，從而有效地促進人與人之間的相處，達到維持現有社會秩序的意義。不可否認，「禮教」是一個具有歷史內涵的概念。在中國古代社會發展中，「禮教」確實有被扭曲、僵化的階段，也存在著蔡著中極力批判、大加撻伐的極端問題，然而，絕不能僅從這一個方面來認識，「禮教」問題仍需具體辨析。前文所引孟德斯鳩將「禮教」界定為宗教、法律、風俗、禮儀相混融的道德箴規，是從內涵和外延的角度揭示了「禮教」的一般意義，反而為分析「禮教」的特定歷史內涵留下了空間。因而，蔡先生的「禮教思想史」雖是涉及「禮」的一種思想史研究，但卻與「禮學思想」研究的實質內容有一定區別，比如禮經研習就無法涵蓋到蔡先生的禮教思想史中進行說明。

朱熹是我國古代傑出的思想家之一，既是宋代理學的集大成者，也是儒家思想文化的集大成者。「禮」在儒學思想發展中一直居於重要地位，從禮樂文明的形成到儒家學派的創立，「禮」始終是思想家探討的核心話題之一。朱熹雖然是理學家，但卻非常重視「禮」的政治意義和社會教化功能，其禮學表現出強烈的「踐履」特點。「在中國禮學史上，朱熹是繼孔子、荀子、鄭玄之後，又一位極其重要的人物。」〔註 18〕朱熹在擔任地方官員以及在朝任職期間，都異常重視禮儀問題，曾就某些禮儀踐行中存在的一些具體問題積極勇敢地發表自己的見解。中年時期編著《家禮》，是朱熹面對社會歷史條件的轉變，以家庭關係問題為焦點的制禮活動的一次積極嘗試；晚年時期，朱熹又召集門人弟子，傾注全力編修《儀禮經傳通解》，是他創新禮論、踐行禮儀、理解禮經的最後總結，禮學研究因此成為朱熹學術生涯的終結點。朱熹為後人留下了豐富的禮學著作，其晚年的禮經學研究，是希望對傳統的「三禮」經典《儀禮》、《禮記》、《周禮》做出符合時代發展需要的整合研究，從而彰

〔註 18〕楊志剛：〈中國禮學史發凡〉，《復旦學報》（社會科學版），1995 年第 6 期。

顯「禮」的社會規範價值——為儒家思想中的「修身、齊家、治國、平天下」的禮治社會理想提供一套切實可行的操作模式。無論是朱熹踐行禮儀的經驗活動，抑或是其將禮經學研究作為其個人思想發展的最終歸宿，都值得後人多加重視，學界因此而取得的諸多研究成果也說明禮學確實是朱熹思想學說發展的重要內容之一。

其實，在朱熹的思想學說體系中，對「禮」的哲學思考，是既得益於早期儒家禮學思想構成的歷史淵源影響，又在很大程度上與宋代的政治發展以及理學興起的社會現實融合在一起，這才使其體用合一的「禮」、「理」關係新論成為中國古代禮學發展史上的重要里程碑。然而，朱熹禮學思想形成的這種淵源研究卻並沒有引起學人的應有重視，至今還未出現這方面的專門研究成果。簡要地說，朱熹禮學思想的淵源包容了禮學結構的全部意蘊。如果說中國古代禮樂文明所奠定的禮治社會理想追求，先秦儒家孔子、孟子、荀子對「禮」所進行的學理反思，以及皇權統治社會中禮經研究的治道取向，尚且是一般意義上的禮學思想的歷史淵源，那麼，當這種禮學思想構成的各要素在宋代士大夫政治以及儒學復興的實際情形中得到再現，並贏得宋儒的一致認同和進一步發展，那就已經確定無疑地成為朱熹以理學重新詮釋禮儀文明傳統的現實因緣。所以，以朱熹禮學思想淵源為題進行研究，不僅可以用個案研究的形式彰顯出儒家禮學思想的豐富內涵，還可以更加具體地展現朱熹在思想文化史上繼往開來的意義；系統全面地研究朱熹禮學思想的淵源，揭示「禮」、「理」合一的禮論新貌，也可以擴大朱子學研究的視野，突破傳統的以理、氣、心、性為核心範疇的研究，從而更加明確地指向朱熹思想學說所要關注的現實問題，凸顯儒家禮學思想的社會價值。

朱熹是在禮學思想發展史上對於思想學說與社會制度二者之間的互動有著敏銳洞察力的典型代表，值得我們加以總結和反思。

二、研究現狀與創新

學術界對朱熹禮學的研究乃至一定意義上的朱熹禮學思想研究，雖然也有所涉獵，但誠如上文所指明的禮學研究現狀一樣，目前仍然處於單一的研究階段，大多止步於朱熹的禮經學研究和《家禮》研究，僅有為數不多的論文探討朱熹的禮論或禮學思想，因此，現有的研究成果還不能全面反映儒家禮學思想的綜合構成，更不用說對朱熹禮學思想從其發展淵源的角度進行必要的探討。

首先，對於朱熹禮經學的總體研究，大多囿於「經學」框架內進行描述和評價，缺乏對朱熹禮經學研究特點形成的歷史追究。也就是說，朱熹最後整合「三禮」而編撰《儀禮經傳通解》，其中所反映的以《儀禮》為本、以《禮記》為末、以《周禮》為綱領的「三禮」觀，究竟有何依據以及用意何在？這個問題還沒有得到令人信服的解答。

周予同在《朱熹》中將「禮經學」作為「朱熹之經學」的主要內容進行了簡短地論述，認為朱子治禮不拘於禮經，而欲依據古禮、斟酌人情，進而自創當時可行之禮儀，因此，「以經學言，朱熹多因襲之論；而以禮制言，則朱熹亦自有其創見也。」〔註19〕錢穆的《朱子新學案》也探討了「朱子之禮學」，指出朱子在經學中，「於禮特所重視」，由此詳述了朱子生平議禮、考禮的概況以及晚年編修禮書的經過，錢先生希望藉此說明朱子治禮和重禮的精義所在。〔註20〕東景南的《朱子大傳》也涉及朱熹的禮經學研究。東先生認為在前《四書集注》的經學體系中，朱熹在《禮》學上沒有形成自己的《禮》學思想體系，僅以一種實際態度研究禮，因而以整頓推行《家禮》來挽救衰敗的世風，寫成《祭儀》、《家禮》和《古今家祭禮》；〔註21〕而在《四書集注》經學體系下，朱熹生平的第一次學問總結裏，其五經學思想總體上是對舊經學體系的告別和終結，《家禮》失竊使朱熹中斷了對家禮的研究，但卻使其與張栻一起對冠、昏、喪、祭禮儀作了總結，形成《四家禮範》；〔註22〕在第二次學問總結裏，朱熹的《禮》學是其「離經叛道的新經學體系」的三條主線之一，他批判崇《周禮》貶《儀禮》的王氏新學，在《禮書》的原始稿本中初步確立以《儀禮》為經、以《禮記》為傳的思想體系；〔註23〕在最後一次學問總結裏，朱熹儼然是一位經學大師，與其經學弟子們建立了五經學，並將經學著述重心轉到了《禮》學和《尚書》學上，其《禮》學一方面是以《儀禮》為經，建立一個融會三《禮》的統一體系，另一方面則是從政治上以《周禮》為綱，建立一個社會政治制度的理想體系，最終使《禮》學涵容在理學體系中，而《儀禮經傳通解》堪稱禮書大全。〔註24〕蔡方鹿的

〔註19〕周予同：《朱熹》，朱維鈺編，《周予同經學史論著選集》（增訂本），上海：上海人民出版社，1996年版，第161～163頁。

〔註20〕錢穆：《朱子新學案》（中），成都：巴蜀書社，1986年版，第1309～1354頁。

〔註21〕東景南：《朱子大傳》（上），北京：商務印書館，2003年版，第325～329頁。

〔註22〕東景南：《朱子大傳》（上），北京：商務印書館，2003年版，第417～418頁。

〔註23〕東景南：《朱子大傳》（下），北京：商務印書館，2003年版，第790～808頁。

〔註24〕東景南：《朱子大傳》（下），北京：商務印書館，2003年版，第1074～1080頁。