



上海市学术著作出版基金

《礼记·乐记》研究论稿

王 祎 著



上海世纪出版集团



上海市学术著作出版基金

博士文库

《礼记·乐记》研究论稿

王 祎 著

世纪出版集团 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

《礼记·乐记》研究论稿/王祎著. —上海:上海人民出版社, 2011

ISBN 978-7-208-10052-7

I. ①礼… II. ①王… III. ①乐记-研究 IV.
①J609.22

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 118726 号

责任编辑 周 珍

《礼记·乐记》研究论稿

王 祎 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 26.25 插页 4 字数 357,000

2011 年 7 月第 1 版 2011 年 7 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-10052-7/B·876

定价 48.00 元

《礼记·乐记》研究论稿

序 一

徐洪兴

中国古称“华夏”，华者，美也；夏者，大也。“华夏”之所以大而美，唐儒孔颖达在疏《左传》中有个解释：“中国有礼义之大，故称‘夏’，有服章之美，谓之‘华’。”这里的“礼义”、“服章”，用今天学者常用的概念叫作“礼乐文明”。周知，历史上的中国常被称作“礼义之邦”或“礼仪之邦”（实际在古人那里“礼义”与“礼仪”是有别的），就是因为中国的传统文化是以“礼乐”为其基石和核心的。

按照现代文化人类学的观点，“礼乐”源自于先民在文明初期巫覡文化中的祭祀活动。《尚书·舜典》曰：“诗言志，歌永言，声依永，律和声，八音克谐，无相夺伦，神人以和。”《诗·小雅·宾之初筵》云：“箫舞笙鼓，乐既和奏，烝衍列祖，以洽百礼。”就礼乐的原始功能而言，礼用以祭神（祖）而乐用以娱神（祖）。经过了漫长时间的“损益”和质变，礼乐大致经历了一个马克斯·韦伯（Max Weber）所谓的“祛除巫魅”（disenchantment）的“理性化”（rationalization）过程。学界一般公认，中国的礼乐文明至迟在西周初就已臻成熟，其标志即《礼记·明堂位》和《尚书大传》中提到的周公“制礼作乐”（《左传·文公十八年》亦记有“先君周公制周礼”）。周公制礼作乐，不仅将远古至殷商的礼乐加以改造和发展，形成系统化的典章制度和行为规范，更重要的是在礼乐中注入“德”的因素，使其具有了道德伦理的深刻内涵。

西周的礼乐文明，其性质是多层面的，它们既是宗教的、政治的，也是世俗的、文化的。它们不仅是一套制度和仪式，同时也是一套文化的

建构和理想,其内容涵盖了当时整个社会中的宗教、哲学、伦理、政治、道德、教化、情感、艺术、风俗、习惯乃至资源的等级分配等几乎一切领域,因此既是宗教信仰、典章制度,也是行为方式、社会规范,有的甚至还带有后世所谓“法”的性质。礼乐文明的实质,是指一种理性的生活方式,它包括了家庭生活、社会生活、政治生活和宗教生活中诸种行为规范和价值准则,所强调的是尊重等级差异、注重举止合宜、保持仪节风度、控制意志情感,而其目的则在于实现社会的有序与和谐。

礼乐本为一体,礼中包含乐,乐是礼的构成部分。礼乐相须为用,因此古人常以一“礼”字指称礼乐。但相对说来,两者仍有一些区分。礼偏重于秩序,乐偏重于和谐,二者是互补的。而乐的社会功能和政治功能,就在于“和”这一点上。因为,有了礼固然有了规范秩序,但不一定就有和谐。乐的作用,就在于培养、陶冶和化育人的情感,使人闻声心动,移风易俗,不仅因为有外在规范的约束而不争不斗,而且还能做到心灵的平和无怨,从而使得社会不产生争斗与暴乱。这也就是《礼记·乐记》中反复提到的“礼外乐内”、“礼别乐和”(晚近出土的郭店楚简《尊德义》中亦曰:“乐,内也;礼,外也。礼乐,共也。”)。如按现代道德哲学的范畴来讲,礼与乐的关系有点类似“他律”与“自律”;如再按当下流行的大白话讲,礼偏重“刚性”,是一种外在强制;乐偏重“柔性”,是一种内在自觉。

礼乐的地位在上古如此重要,自然成为当时贵族子弟必修的课业,以作为将来从事宗教、政治等活动的基础知识。商、夏或更早的情况不好说,就说周朝吧。按老古说法,西周礼乐之为学出于“王官”,《周礼·地官》中讲的“小学”之“六艺”(礼、乐、射、御、书、数)、《礼记·王制》中讲的“大学”之“四术”(诗、书、礼、乐),其中都有“礼”和“乐”的课程。降及东周,王纲解纽,周天子共主地位沦落,群臣争霸,陪臣执国命。王室衰微而致周文疲惫,礼崩乐坏,“学在官府”的局面已难维系。孔子生不逢时,偏富忧患意识,做梦常见周公,志在拨乱反正。但他政治上很不得意,有“王”之德而无“王”之位(这是汉儒的说法),无法制礼作乐,恢复宗周的礼乐制度。于是他只能“克己”以求“复礼”,退而办“私学”,述

而不作，以诗、书、礼、乐教，插柳成荫，弟子三千，身通“六艺”者七十有二人，形成了后来称之为“儒家”的思想学术群体。这以后，儒家学者就成了西周礼乐文化最主要的继承者和传播者，尽管“六艺”（“六经”）在当时还非儒家所专有，诚如庄生所谓“其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之”。

汉孝武用董仲舒“诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进”之策，“罢黜百家，表章六经”，开启了中国两千余年的经学时代。但传统的“六艺”因缺“乐”而变成了“五经”。“乐”有没有经？这是至今尚未弄清的问题。依古文经学家的说法，《乐》本有经，但因“秦火”而亡；今文经学家的意见是，《乐》本无经，“乐”即在《诗》《礼》之中，至于“五经”而云“六经”那是习称。不管怎样，事实就是定型了的儒家经典（“十三经”）中，“礼”有“三《礼》”而“乐”仅《小戴礼记》中之一篇——《乐记》。

由于书缺有间、文献不足征，再加上中古开始“乐”边缘化为“礼”之附庸，经学中对“乐”的研究阐发相较于“礼”学不可同日而语。此种情形直到今天并无太大改观（这也是现代学科分类过细而造成的“隔行如隔山”之弊，学者多沦为了专业技术从业员）。实际上，至少在秦汉之前，乐的重要性并不在礼之下，甚而言之乐重于礼（郭店楚简之《尊德义》曰：“有知礼而不知乐，无知乐而不知礼者。”又《性自命出》曰：“乐，礼之深泽也。”）。

作为人类文明古国，中国也是世界上音乐发源最早的国度之一。古人尚“重言”，喜欢借重古人或名人说事，习惯于将中华文明的起源与“三皇五帝”这些“人文初祖”的传说挂搭起来，音乐自不例外。如我们经常读到“女娲制笙簧”、“伏羲氏灼土为埙”、“神农作琴瑟”、“舜造箫”和“黄帝有《咸池》，尧有《大章》，舜有《大韶》，禹有《大夏》，汤有《大濩》”之类的文献古籍；也知道随、夔、伶伦、巫咸等这些当时“专职的音乐人”，不是女娲、黄帝就是尧、舜的属下。借重传说中的古圣先哲，尽管可视作先民们的神话叙事方式，但也未必就是无稽之谈。这一点已屡被现代考古发现所证明，如河南舞阳贾湖出土的骨笛，属于新石器时代的乐器，距今已有八千多年，它已经具备了完整的七声音阶（后来“五

音”通行恐与“五行”观念兴起有关);又如青海大通孙家寨出土的彩陶盆,属于距今已有五千余年的马家窑文化,上面就绘有佩戴头饰和尾饰(疑似“图腾”)的巫术乐舞队图案。这些都说明,先民的神话同时还具有“口说历史”的性质。

随着礼乐文化逐步扩大化、系统化、规范化及制度化,至西周已形成了“乐教”。据《周礼·春官·大司乐》中记,周代的“乐教”内容已相当完备,有“乐德”(“中、和、祗、庸、孝、友”)、“乐语”(“兴、道、讽、诵、言、语”)、“乐舞”(“《云门》、《大卷》、《大咸》、《大磬》、《大夏》、《大濩》、《大武》”)等。这其中“乐德”最重要,它所揭示的是乐之“义”或曰乐之“本”,而“乐语”、“乐舞”还只是乐的形式。这一点与“礼教”之有“礼义”与“礼仪”的区别完全一样。

不消说,礼乐的表达当然需要一定形式,如玉帛荐献、进退揖让,黄钟大吕、干戚羽旄之类,但先秦的古人已明确指出,形式只是次要的“末节”,礼乐之“义”才是主要的“本”(本者根也)。如《左传》中记:鲁昭公访问晋国,言行举止都合乎“礼”的要求,但女叔齐认为那是“仪”而非“礼”,并批评昭公“屑屑焉习仪以亟”、“焉知礼”(见《昭公五年》);又如赵简子问“揖让周旋之礼”,子大叔认为那“是仪也,非礼也”,他借子产的话说:“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也”,指出礼之“义”在于上下之纪、人伦之则,而不是仪节度数(见《昭公二十五年》)。再如孔子,他看到礼乐在当时已经僵化(“礼崩乐坏”并非指礼乐全无),徒具形式而不复有内在生命力,所以慨叹:“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”进而提出:“人而不仁如礼何?人而不仁如乐何?”即认为礼乐只是一种象征形式,礼的重要性并不是那些器物、装饰或仪式,乐也不是那些乐器、舞队或曲舞,象征的背后还有其本质的东西。那是什么呢?那就是藏在人心中的真诚,孔子把这种真诚叫做“仁”。如果没有“仁”,礼乐就成了徒具形式的东西;不啻徒具形式,更危险的是一种伪装。孔子找到了“仁”,把它作为礼乐的思想基础,用“仁”来重新解释礼乐,超越礼乐的形式而直指其精神实质,以真正体现礼所象征的秩序原则和乐所象征的和谐原则。因此,后儒在《乐记》中要强调:“干戚之

舞，非备乐也。孰亨而祀，非达礼也”；“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，列笱豆，以升降为礼者，礼之末节也，故有司掌之。”礼乐之“义”是什么？就是蕴含于礼乐形式中的思想，它们是礼乐的精神形态，是礼乐之所以能够成立的内在依据。

现存的《礼记·乐记》，是西周而下“乐教”成熟的作品，其中论述的主要内容关乎礼乐之“义”，突出的则是乐之“义”。如：礼乐配天地（“乐由天作，礼以地制”；“乐者，天地之和也。礼者，天地之序也”；“圣人作乐以应天，制礼以配地。礼乐明备，天地官矣。”）；“声”、“音”、“乐”之辨（“知声而不知音者，禽兽是也；知音而不知乐者，众庶是也；唯君子为能知乐。”）；“乐”与“德”（“德音之谓乐”；“乐者，德之华也”；“乐者，所以象德也”）；“乐”与“心”、“情”（“乐者，音之所由生也，其本在人心之感于物也”；“乐也者，情之不可变者也”；“致乐以治心”）；乐与政治（“声音之道，与政通矣”；“生民之道，乐为大焉”；“审乐以知政”）；“天理”、“人欲”之辩；“移风易俗”之功……等等。许多思想对中国传统哲学而言具有根源性意义，这里就仅举“和”这一概念试辨析之：

《乐记》反复强调“大乐与天地同和”，由此引出“和敬”、“和顺”、“和亲”等“先王立乐之方”的政治、伦理目的。中国上古“和”观念的本义就是指“乐”的，这从字源上就能看出。甲骨文有“和”字，作“𪛗”。属形声字，字形是人在吹管状类乐器，即今“龠”字；“禾”为声部。金文亦如此。古文简化，“𪛗”字省作从“口”，“禾”声。篆文整齐化后有从甲骨文、有从古文，隶变后的楷书分别写作“龠”与“𪛗”，俗又改写成今通行字“和”。段玉裁《说文解字·龠部》中指出：“经传多假‘和’为‘龠’”。就“和”字本义言，表示各种不同声音间之协调，从而能进行歌唱或演奏，如《国语·周语下》中曰：“声音相保曰龠。”《说文》曰：“龠，调也。从龠，禾声，读与和同。”《说文》中另收有“和”字，训为“相应也”；段注指出两字是音同而义略有别，即指“和”为“龠”古今字变后的引申义。（按：“谐”与“和”是同义字，“谐”字晚出，金文中始见，作“𪛗”。本字与“龠”同，即“龠”，“皆”为声部；其本义亦与“龠”同，《说文》曰：“𪛗，乐龠也。

从龠，皆声。《虞书》曰：‘八音克𪛗’。”段注曰：“𪛗训龠，龠训调，调训龠，三字为转注。𪛗龠作谐和者，皆古今字变，许（慎）说其未变之义。”“和”“谐”连用为词，先秦典籍中未见，两汉后才出现，属同义复音词。）

“和”字本义讲声音协调，后被引申到讲社会政治和文化的秩序和谐，进而又被引申到对自然秩序即和谐有序的宇宙观及自然观的解释。如西周末年史伯论“和同”关系，从政治问题引出“和实生物，同则不继”命题（见《国语·郑语》）。春秋时的晏婴亦有类似的观点（见《左传·昭公二十年》）。《周易·乾卦·彖》中讲“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞”，“太和”就是指阴阳二气相反相成的变化运动而又不失其序的和谐状态之极致。再如道家的老子讲“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”（《老子·第四十二章》）。这是老子哲学对世界本原及万物生成的思考，道之所以能产生万物，是因为道蕴涵着阴阳两个相反方面，宇宙万物都包含着阴阳正负两个方面，阴阳的互相激荡、互相作用而形成“和”，“和”就是宇宙万物的本质。总之，“和”作为中国上古思想中的重要观念之一，其出现的时间远早于中国哲学突破的“轴心时代”——春秋战国时期。所以，当学术下移、诸子蜂起之时，它成为一个超越学派、被普遍认同的观念，当然，诸子各有其偏重，如儒家对“和”这一观念的继承与发展，主要偏重于人伦之道、治国之道。

概括中国上古“和”的观念，可认为是当时人们对于客观事物矛盾多样性的统一在思维形式中的反映。其体现有三：一，表现诸多性质不同或相对待的要素、事物所构成的统一体；二，认为相互差异对立的东西互济互补，才能达到均衡协调；三，认为只有不同的要素、成分相联结，才能形成万物。如果用现代话来解释那就是：承认差异，在差异中寻求平衡，使之并存于一体，即在一定张力下的差异、矛盾、对抗而又保持动态平衡之多元一体。

作者王祎，先后为中国古典文献学硕士、中国古代文学博士、中国古代哲学博士后。依次师从张玉春、章培恒、徐洪兴等名师前辈。这部《〈礼记·乐记〉研究论稿》，是她在博士论文基础上修改而成的。

《礼记·乐记》研究对今天的学生说来难度较大,因为这一研究所需具备的知识背景要求很高,是一个横跨艺术、文学、文献学、历史学、考古学、哲学、宗教学、政治学、社会学、文化人类学等诸多学科的综合性研究课题。王祎能知难而上,其向学精神值得充分肯定。

本书从文献、文本、文化、哲学、文论等诸多方面,对《礼记·乐记》做出了比较全面和深入的研究。其中的不少观点和结论可圈可点,是我有限所知迄今为止国内第一部以《礼记·乐记》为题的博士论文,具有较高的学术价值。因此值得向学术界隆重推荐这一专著。

王祎目前的博士后研究工作,仍围绕着对《礼记·乐记》及古代“乐”文化的进一步深入挖掘和拓展研究。其研究获得了“中国博士后科学基金项目”和“国家社会科学基金项目”的立项支持,这也从一个侧面说明了她的研究课题之重要性及学术价值。我热切地期待着她后续研究成果的问世。

是为序。

辛卯孟春之月写于蓝花教师公寓

序 二

龚鹏程

中国古代的礼乐文明虽有少数出土材料及地上文献可资证明，但对于这些历史现象能做出统一摄性的理论解释者，量竟有限。《礼记》这样的书编辑之初衷，正是为了提供这种作用。例如礼有大射、宾射、燕射、乡射、泽宫之射前祭择士之射。这许多射为何存在礼中？其义为何？《仪礼》无说。《礼记》所收《射义》就讲清了其中的道理。其余昏、丧、祭礼等也都有这样的解释。但这仅是对个别礼的解说。另一种是综合诸礼以说大义的。如《礼运》之类。《乐记》即属于这种。所有的礼都与乐相配，对乐之施用各礼不同。可是综合说乐理、乐义者，可说只此一篇。

《乐记》大约也是战国、秦汉乐理、乐义的总汇，吸收了公孙尼子以降许多论乐文字而成。因此本篇乃是理解整个古代文学的枢纽。若将重心移往后世，则后世文艺理论之渊源亦往往可由此篇考之。因此，若要把后世许多观念讲清楚，倒反得回来把《乐记》弄明白。本篇之重要，于此可见。

这么重要的文献，历来研究者自然不会放过，涉足者众。王玮在本书第一部分即曾将古今研究者的路数与成果做一检视，确实是蔚为大观的。而她自己的研究在这丰富广饶的园地里又占什么位置呢？

我想其特点，首先是较全面。接近胡适所说的总账式的研究。对于《乐记》文本的版本、分篇、作者、时代、与先秦典籍的关系、乃至历代《乐记》学，本书都做了总结式的检讨。观此一篇，确实可得历代《乐记》

学之底蕴。这种工作实在是极艰辛的。博采兼听之外，尚须案断。否则便如聚一屋子人相讼，不能得其条理。王祎在这方面表现的很出色。她的视域不限于文献的、经学的、义理的、艺文的，任何一路又能兼摄上述各端，这在古人也不多见。而对于各种内部争论，需要衡断其是非时，她通常也善能叩其两端，务得其平。因而持说通达，没有太大疑义。

全书上编谈《乐记》文本之分合、来历、作者与时代；比较《乐记》与《诗经》、《易传》、《荀子》；论汉魏南北朝以降各代《乐记》研究之方法与是非。大抵属于总结式研究。但在总结昔贤见解之后，颇下制断，自出己意处不少。下编则更多地想借由史前巫卜文化、古乐考证、文艺地理、乐理研究等方面，讲出更多自己对于《乐记》的看法。因此这部分又多见其眇思以及开拓新论域的勇气。

这样一部又有文献功力，又有理论深度，又能总结旧论，又能开启新思路的《礼记·乐记》研究，当然会对未来相关学科产生重要作用。这是我们可以预期的。

但我相信王祎的研究可能也存在着若干问题。例如《乐记》的文本问题，相关版本沿革及分章分篇争议，本是一笔烂账。王祎为此耗了大量笔墨重新编排，这是极费劲的工作，也是难为她了。但此为可定之是非乎？做总账式研究不得不对这样的烂账做一番梳理。但烂账之所以烂，之所以越辩越不明晰，自有其道理。文献无征，授受不明，论者各以己意说之，故盘根错节，治丝愈棼。此时欲解连环，唯有椎而破之，不能顺着这笔糊涂账再算下去。否则只是再添一笔账而已。所整理的篇章本身又会制造出一些问题。孔子曰：“吾犹及史之阙文也。”此等处似乎就应阙而断。可是王祎不仅努力去补阙，想恢复《乐记》可能的原貌，且试图以“体一用”框架去解释它篇章的结构。“体用”其实是佛教的术语。唐朝以后才渐普遍用于哲学讨论中。这样的术语及析理框架如用于下编，对《乐记》的理论做番阐述，或无不可。但若是《乐记》篇章本身即符合或本于体用思维，显然就会引来商兑。

所以，一部分问题在于王祎太用功了，吸收了太多前辈的成果，以至于也不自觉地陷入一些老巢臼。如在讲礼与封建等级制之关系，仍

有文艺应独立于政治道德之外的观念，仍以为荀子主张“人性本恶”等。另一部分，在于她运用了一些新的思维框架、理论而尚可商榷。如以原始思维解释《乐记》的史前巫卜遗存，当然很精彩。但维科以论原始思维，其实是用以与理性思维相对照的。原始思维并不原始。人类迄今仍保留这种思维方式。因此，由史前巫卜遗风来解释《乐记》未必完全适切。天人同构、天人合一或许还可有更好的理论说明。其他如以统计字辞的方法论乐理、文、质等，大有傅斯年《性命古训》之风，善能运用引得及计算机统计，颇见精思。不过，若具体回到上下文脉络中去看，文词的解釋或训仍多歧异。不仅仅是统计方法处理的了的。

虽然如此，王祯的这些处理依然深具意义，因为它显示了一些新的可能性、新尝试。人文学科之所以有进展者，岂不正在于此乎？她这么做，亦必有她的依据，故读者宜善会之。辛卯大暑谨序于台北韶坡里。

目 录

序一	1
序二	1
绪论	1
一、研究回顾与述评	2
二、本书的内容与脉络	6
三、论题的方法与材料	11

上、篇

第一章 《乐记》文献考释	19
第一节 《乐记》章节、篇次归属裁定	20
——以儒家“体用”学统为出发点	
一、《乐记》存在不同篇次的历史原因	21
二、《乐记》不同篇次的整理意见	24
三、从儒家“体用”学统审定《乐记》篇次归属	26
四、《乐记》章数问题与划分	31
第二节 《乐记》的作者及成书考辨	53
一、《乐记》作者之争	53
二、《乐记》之古籍辨伪学综合考察	55

三、小结	60
第三节 《乐记》佚文钩稽及分佚索因	60
一、《乐记》产生佚文的原因	61
二、《乐记》佚文的钩稽与辨析	67
第二章 《乐记》与先秦典籍	76
第一节 《乐记》用“诗”述论	77
第二节 《易传》理论体系对《乐记》文艺体系的多维度观照	91
一、《乐记》对《易传》对立统一辩证观、天人合一世界观的承袭	91
二、《乐记》对《易传》数、象思维方式的继承与发展	94
三、《乐记》对《易传》简、用、变精神原则的理解与提升	96
第三节 《礼记·乐记》与《荀子·乐论》、《史记·乐书》	101
一、《礼记·乐记》与《荀子·乐论》	102
二、《礼记·乐记》与《史记·乐书》	113
第三章 《乐记》历代研究论略	138
第一节 经学极盛至统一时代的《乐记》学	139
一、两汉时期	139
二、魏晋南北朝时期	144
三、隋唐时期	149
第二节 经学变古时代的《乐记》研究	154
一、《乐记》阐释突出政治功能,说教意味浓厚	155
二、庆历后《乐记》研究求新求异之倾向	157
三、义理之风推动《乐记》阐幽发微达到新的高度	159
四、宋代道学派研究《乐记》,明经致用	162
五、宋代闽学派研究《乐记》,意句俱到	164
第三节 经学积衰时代的《乐记》学	166
一、《总目》仅有的两部《乐记》研究之作质量中落	167

二、《存目》中的《乐记》研究文献有待重新认识	171
三、《乐记》研究极轻字训,尤重义理	173
四、元、明《乐记》研究疑经、攻经、改经之风甚重	175
第四节 经学复盛时代的《乐记》研究	184
一、清代《乐记》研究的实绩	184
二、清代《乐记》研究的整体特点	193

下 篇

第四章 《乐记》之史前文化渊源	217
第一节 史前巫卜文化在《乐记》中的遗存	218
一、史前巫卜文化“原始思维”的特质	219
二、巫卜原始思维在《乐记》中的遗痕	219
三、巫卜“原始思维”对《乐记》及后世艺术的影响	228
第二节 《乐记》中的远古传说考释	229
一、舜歌南风的传说	230
二、夔制乐赏诸侯的传说	236
三、六代乐舞的传说	238
第三节 《礼记·乐记》“郑卫之音;桑间濮上之音”疑义翼证 ..	244
第四节 《礼记·乐记》中的“理”范畴根源与内涵	249
一、《乐记》“理”范畴继承脉络	250
二、理为体,礼乐为相,施为用	256
三、《乐记》之理与礼、德、欲、道	259
第五章 《乐记》之审美观照及流变	270
第一节 《乐记》“乐”字形而上涵义与秦汉时人审美意识的 演变	271
一、前言	271