

中國現代哲學史

資料匯編



中国现代哲学史资料汇编（第三集第四册）

复 古 派 批 判

主编 钟离蒙 杨凤麟

一九八三年四月 沈阳

目 录

论读经·····	郭沫若 (1)
关于读经问题及其他·····	柳亚子 (3)
略论礼乐起源及中国礼学的发展·····	林 柏 (杜国庠) (4)
论历史研究和现实问题的关联·····	胡 绳 (18)
历史能够证明中国不需要民主吗? ·····	沈友谷 (胡 绳) (25)
评钱穆著《文化与教育》·····	沈友谷 (32)
钱穆的复古论·····	蔡尚思 (42)
《文化与教育》前言·····	钱 穆 (44)
战后新世界·····	钱 穆 (45)
两种人生观之交替与中和·····	钱 穆 (50)
中国传统政治与儒家思想·····	钱 穆 (55)
中国社会之剖视及其展望·····	钱 穆 (62)
中国民族之宗教信仰·····	钱 穆 (70)
中国传统教育精神与教育制度·····	钱 穆 (77)
中国人之法律观念·····	钱 穆 (84)
中国民族之文字与文学·····	钱 穆 (92)
大学格物新释·····	钱 穆 (101)
再论大学格物义·····	钱 穆 (105)
中国今日所需要之新史学与新史学家·····	钱 穆 (108)
理想的大学·····	钱 穆 (112)
五十年来中国之时代病·····	钱 穆 (115)
孔子与心教·····	钱 穆 (118)
道家思想与安那其主义·····	钱 穆 (120)
古代观念与古人生活·····	钱 穆 (127)
农业国防刍议·····	钱 穆 (133)
古代学术和古代文化·····	钱 穆 (138)
从秦始皇到汉武帝·····	钱 穆 (145)
新社会与新经济·····	钱 穆 (149)
新民族与新宗教之再融和·····	钱 穆 (155)
个性伸展与文艺高潮·····	钱 穆 (161)
宋以下中国文化之趋势·····	钱 穆 (167)
东西接触与中国文化之新趋向·····	钱 穆 (175)
论战国秦汉间新儒家·····	钱 穆 (183)
学统与治统·····	钱 穆 (189)
人治与法治·····	钱 穆 (194)

论 读 经

郭沫若

我不反对读经，而且我也提倡读经。但我为尊重读经起见，却不希望年青人读经，而希望成年的社会人或专家读经，更尤其希望提倡读经的人认真读经。

提倡读经自然是有种种目的，最普遍的提倡者的目的大约是注重在道德的涵养上吧。关于这一层我也特别希望成年的人读，尤其是提倡读经的人们读。因为青年人的道德性比成年人高，这是中外的古先哲人已经告诉过我们的，譬如孟子就说过：“大人者不失其赤子之心。”人一成年，天性日日为社会所泯没，实在是时常须得涵养，反省，收收自己的放心，恢复已失的人性。这也是极端繁忙的社会人，如政治家，银行家，大小工商业资本家等，实实在在有读经的迫切的必要。

但仅为涵养道德的目的而读经，我觉得应该加以选择，只消选读论语、大学、中庸就够了，孟子都可不必全读。论语大学中庸对于个人的修养上，民族道德的维系上，确是必读的书。这三种经书（大学和中庸本是礼记中的两篇，已经由宋儒别出而独立，故我也称之为经）的分量并不多，而内容确很精粹，读起来也比较容易懂，老年人中年人少年人读了我觉得都有好处。假使只把这三种经规定为人人必读，我也并不反对，不过我感觉得特别是极端繁忙的社会人尤其必读之必读。把一些荒废在无聊的应酬上乃至不正确的娱乐上的时间，用来读这些于修养有关的书，不仅可以使个人更正大得一些，而且可以使社会更光明得一些。

假使是为研究古代的目的而读经，那是不应该有什么选择的，无论那一经都是必读的书。但是读者的范围却只应该限于怀抱着这种目的的人，而不能使任何人都必读，而且也不能读。

读经实在不是一件容易的事体，不要把它太看菲薄了。在教育未改革的旧时代，从蒙童时分起就开始读经，但那实际上只是为的识字，对于经义是完全不懂的。

要中学生读一切的经，真是谈何容易。像书经那一部书看起来好像没有什么困难，但如近代的大学者王国维，他就说过：“古经多难读，而尚书为最；”又说：“阅岁二千，名家数十，而书之难读也如故。”（尚书核诂序）连王国维都读不懂的书，你叫中学生能够读吗？

除掉四子书以外的诗、书、易、春秋、尔雅、及仪礼、周礼、礼记等书，有好些实在是难读。不仅马融、许慎、郑玄等汉儒不曾读懂，王安石和程朱之徒的宋儒不曾读懂，经过盛清乾嘉学派和近时的考古学派与疑古学派的整理，依然还是不能尽懂。你想，这样难的东西，怎么好叫中小學生去读？靠读经来识字的时代已经过去了，识字已经有更方便的捷径，教育制度改革以来，读经几乎全废，而中国人并不因此全成为了文盲，反而是识字的人更多，文笔清通的人也更多了，不就是铁证吗？

经书的难懂，也并不是它的思想内容是怎样的艰深，而是古代离我们太远，一切生活习

惯，风俗制度，思想情感，以至文法语法，字音字义，都和我们的迥然不同，再加上流传既久，有不少的讹传伪托，淆乱其间，更加使人棘手，所以要想读懂经书就须得先克服这些困难，而这些困难并不是容易克服的。古人有“皓首穷经”之语，事实上也并不怎么夸张。方法得到了不见得便能通，方法没有得到的你就读到死，依然是“扁担吹火。”

要想真正能有资格读经，首先要研究文字音韵之学，你只要把古音古义弄得清楚，然后才能读古人的书。关于这项学问旧时称为“小学”，这是读经的门径，汉儒清儒的关于“小学”研究的工具书相当多，差不多都在所必读。和这关联着，还须得彻底研究殷代的甲骨文和殷周秦汉的金文（青铜器上的铭文）。要有这步彻底的研究才能真正认识古字，而鉴别得出汉人及古书上的讹传伪托。要把古书能够恢复到古代文字的原形原书原义，然后才能读得出一个大概——仅是一个大概，因为仅仅靠着文字学的修养，古书还是读不通的。要怎样才能读得通呢？那是不仅要你能通古文，而且要你成为古人，就是说你要能懂得古代的生活习惯，风俗制度，思想情感。

要怎样才能成为古人，或成为古代通，精通得古代的生活习惯，风俗制度，能以古人之心为心呢？这在古文字和古文书的研究中自可以求得一部分，然而还有比较研究的必经途径，便是须得参照各先进民族的古代研究和现存各落后民族的探讨，譬如希腊罗马的古代和奴隶社会的现况，对于中国的经书都是绝好的钥匙。

但要做到这些研究更还须得你懂科学方法和其它有关的科学智识。这事情真是谈何容易！而一般提倡读经的人却把事情看得太容易了。正因为这样，他们在提倡读经。正因为这样我也认真地提倡他们读经。自己先认真地读读，再传到青年的分上来吧。

读书倒也并不是坏事情，任何书读了对于人无论在积极方面或消极方面总会有些贡献，但总要读得懂。读不懂的东西读了岂不是白费时间，而且白费心血！

同样是读经，在耶稣教徒们，便比较地懂得方法。他们要把希伯来文的原经典翻成各国的文字，而且还要翻成各国的方言。译成中文的“圣经”除掉文言文之外，便有好些种的方言版本。这是值得提倡读经的人们效法的。

我们在普遍地提倡读经之前，总得先走一步翻经或译经的工作吧，把古代的难懂的经文翻译成现代文，先要让人能够亲近。不仅易书诗等难懂的经有翻译的必要，就连比较容易懂的四子书都有翻译的必要。旧时对于圣经贤传视为国家禁忌，不准易一字，省一笔的科举时代已经老早过去了，我们现在所需要的是精神，谁个吃胡桃而不肯去掉青的果皮，硬的核壳，如可能时再设法去其仁衣的呢？不去皮不去壳的胡桃果，你就要青年吃，他怎么也是吃不下去的。你会说让他自己去剥吧，真正多谢你的亲切啦，不知道你自己曾经具有那种剥的本领没有？假使没有，你根本就违背恕道，假使是有，你何不更亲切，更负责一些，慷慨地担当起你宏道的大任？

中国的古代总是必须研究的，儒家的经典，正是研究古代的一部分重要的资料，这无论怎样是值得研究，值得谈。我自己也就是时常在读经的一个人，但我并不能全懂。因此我感觉到没有文字学的素养，没有原始社会的研究，不通科学的方法，没有丰富的各种科学的常识的青年，实在还没有读经的资格。

因此我为尊重读经起见，并不希望青年人读经，而希望成年人读，特别是希望那些提倡读经的先生们认真的读，所以我并不反对读经，而且我也提倡读经。（三月八日）

（原载《学习生活》，四卷五期，一九四三，五，一）

关于读经问题及其他

柳亚子

看见了朋友从重庆剪寄报上关于读经问题的文章，才知道在去年的参政会中，竟有人提出过读经的议案来。

记得还是民国二十四年吧，在上海商务书馆出版的教育杂志上，有过读经问题的专号，要我写文章。我干脆的说道：“时代已是一九三五年，而中国人还在提倡读经，是不是神经病，我也不用多讲了！”又说道：“主张读经的人，最好请他多读一点历史，诵孝经以退黄巾，结果只有作黄巾的刀下鬼吧了！”现在，时光又过了八年，在中国已是抗战的第七个年头了。而耳中还会听见这种议论。想起来，真使人有无限的感慨。

主张读经的人，我还不知道他的尊姓大名。不过，我想总不会是通经之士吧。倘然真真是一位对于中国学问有研究成就的人，我想决不会发出这种议论来的。读经的原提案，我也没福拜读，不知道它的内容和办法怎么样。据朋友传说，他主张要叫小学生读经，那更是太荒谬了。这种诘屈聱牙，断烂朝报，昔人穷毕生精力，到头发白了还不能弄通的东西，却要叫黄口小儿去读它，废时伤脑，简直是对中国下一代国民开玩笑。

在五四时代，有人主张把线装书丢下毛坑。——这人并不是无名小卒，还是现在的党国要人呢！——在我，倒是很喜欢弄弄线装书的，以为丢下毛坑太可惜了。应该拣出来放在图书馆内，让少数的专家去研究它。经，也是线装书的一部分，并且我是赞成章实斋五经皆史的主张，以为比较近理。那么，这一大堆史料，让专家去研究，倒还很有用处的。丢下毛坑，和捧上课堂叫小学生苦读，怕是同一样的笑话吧。“读死书，死读书，读书死，”这三段论法，拿来奉送给现在提倡读经的先生们，我觉得是再好没有的了。

在我们中国，实在是议论太多了。譬如说，有人主张孙总理是继承着尧舜禹汤文武周公孔子以来不传底道统的，我终觉得这是对于总理的一种侮辱。从托古改制若存若灭荒渺无稽的古代大酋长舜尧起（李白不是说过：“尧幽囚，舜野死，九疑绵绵皆相似，重瞳孤坟竟谁是”吗？这位大诗人，到才是通晓史实的呢。）以至集大成的至圣先师孔二先生止，不管他在传说里边，怎么样神圣，怎么样伟大，充其量总是一个封建时代的人物吧了。而总理是主张推翻中国的封建社会，越过欧美的资本社会，以迎头赶上的精神来创造社会主义底新世界的，如何可以因为他和端门受命的圣人，有些转弯抹角的关系，就想把他的铜像，抬进孔庙大成殿里去呢？倘然说，总理是中国人，吸收过传统的中国文化，所以应该作为孔二先生的信徒，那末，人类都是猴子的儿孙，我们能不能说我们也承继着猴子的道统呢？须知总理对于传统的中国文化，果然有所吸收，但也有所扬弃，决不是无条件地食古不化盲从迷信的呀！

听说今年是礼乐年了，制礼作乐，当然是盛世的事情。说什么胜残去杀，礼乐必百年而复兴，觉得是太头巾气了。不过，我们得认清两点：第一点，现在已是二十世纪的四十年代，反侵略战争胜利以后，世界将是一个崭新的世界，中国也非例外，决不能再把过去封建

时代的废铜烂铁，搬出来当作国宝用；第二点，就照封建时代至圣先师的说法吧：“礼云礼云，玉帛云尔哉？乐云乐云，钟鼓云尔哉？”这两句话倒也有绝大的真理存在着，值得我们警惕。不然，把叔孙通缔造朝仪的办法，应用到三民主义的新中国来？则无怪鲁诸生宁愿替重汇效死，而不肯接受一面溺儒冠一面以太牢祭孔底泗上亭长的高官厚禄了。

三十二年一月二十七日桂林

（载《学习生活》，四卷五期，一九四三、五、一）

略论礼乐起源及中国礼学的发展

——给提倡制礼作乐的先生们的一个答复

林 柏

近来又有些人对于古代礼乐大感兴趣，鼓吹“复兴礼学”，提倡“制礼作乐”。他们大都是不辨真伪不知批判地捃拾了一些旧书堆里的资料或文句，夸大地把所谓礼乐赞叹一番，企图把应该加紧现代化的中国打扮成古色斑烂的怪相，好像只要再来一次“制礼作乐”，中国马上就会变成太平盛世似的，忘记了中国民族目前正在争取抗战的胜利，正在争取建国的前提，——而这却需要民主和科学的。不问他们的动机如何，照他们的说法看来，那至少在客观上必然要把中国拉上复古的道路，显然是与民主和科学的精神违背的。要是读者不相信的话，就请大家先看他们的议论。例如：

有的人在强调“复兴礼学”，以为要“复兴中国民族，应自复兴中国之固有文化始，”而“中国固有之文化，就中国民族之历史成绩言之，盖莫要于礼（？）”，……则今日复兴中国民族之固有文化，亦宜莫先于复兴礼学”（注一）。这是道地的复古论，要人们无条件地接受封建思想的。

有的人更进一步把所谓“儒家的根本观念”——“礼乐”观念，提高到“一种历史观”地位，说是“礼乐实有改变历史的作用，实为推进历史的动力，所以荀子所说的“天下从之者治，不从者乱，从之者安，不从者危，从之者存，不从者亡”，……并不算怎样夸大，因为这乃是当然必然的法则……”。所以“儒家礼乐历史观，在今日尚有其极高价值，今天国人（？）注重礼乐的制定，正是具有远识的措置，对于礼乐历史观的发扬，亦正是今日学者应有的责任，一个有价值学说的成立，不贵其有精审的理论，而贵其能表现于行事”（注二）就是说，“礼乐的制定”，刻不容缓。但是，儒家提倡礼乐提倡了二千多年，为什么没有把中国“历史”“推进”？这一点，他可没有说，大概不愿意说。

有的人则明明知道“夫礼不下庶人，则儒者不为平民备礼也明矣。证以传世经文，正复如是”。然而为了要替那“朱门酒肉臭，路有冻死骨”的不平等的“生活水准”辩护，所以

也就不能不替它找到“礼治”的理论根据，不得不把“礼治”铺张附会一番。你听他说吧：“盖儒者推行礼治，深有得于教学之理。其用则曰上行下效，于事则如风行草偃。即因礼者履也，礼之塾归目的，在乎履行。礼意精微非恒人所能尽知，但便有仪足式，有则可依，则履行不为难事，……则礼治之目的达矣。故先儒独于礼治者之推行，则曰‘民可使由之，不可使知之’。盖行之非艰，知之维艰，必待人人皆知艰深之礼意而后行礼，则世之礼文或几乎息矣”。由是而转到礼治在使人人安分守己，人人安分守己，则社会便可安定的结论。所以又说：“礼所示者，即社会生活水准。各人有各人的生活能力，则各人有各人的生活水准，求其生活能力与水准之均衡，故曰‘礼以制中’。然而礼之所以‘制中’者持乎人人‘克己复礼’之努力也。克己者，自充其生活能力而抑止其超乎能力所能负担之生活欲望之谓也。生活能力之高下，则视其服务于社会之事实为判。服十百人之务者，有其相称的生活水准……，服千万人之务者，亦有其相当之生活水准。服务能力增大，则其施惠于人群者亦因而增大。……则其人之欲求愈进而他人之受惠亦愈多矣。”“礼意贯于治术，以调整人民之生活，造成安定之社会。故其为政，不能不偏倚天子士大夫克己复礼之示范作用……”（注三）。这种说法，能否代表儒家的思想，且不管它，但和民国应有的民主，尤其是经济民主的精神是断然相反的。

有的人则把社会法则与自然法则混为一谈，在反刍着一部分儒者的夸大的说教，以为“世界上任何民族与国家，莫不有流行的礼节与音乐，但谁也不曾把它们的作用，发扬得像中国一样的崇高伟大（！）。照中国古人的说法，以为礼乐可以决定个人的生死，社会的隆污，国家的存亡，世道的兴衰，所以把它当作一件无上的宝贝来特别重视”。他也明知“这种见解，如果拿来和现代欧美的科学家讨论，也许不易理解，甚且嗤为一种不可思议的怪谈”。然而他却充满希望和自信地说：“如果其中含有一种不怪的真理，那么这种怪谈，也许会一跃而为现代学术上的怪杰！”（注四）他所认为“其中含有一种不怪的真理”是指的什么呢？结局还是中国古人所谓“序”与“和”的那套老调，而那套老调却有它所以被说教了的社会根据，即是替当时的统治阶层说话，把它当做一般“不怪的真理”看，便不科学。

有的人认为“中国现在党政军各机关多表现没有组织没有感情，无组织无感情，即所以表现礼坏乐崩，这现象是非常的危险”。因此主张必须用礼乐的“德育”来管教一下。因为“所谓礼者乃所以节众，即所谓组织严密；乐者所以和众，即所谓行动活泼。……两者是相互为用，比如在中国家庭里面训练小孩子。假如一任作母亲的疼爱放纵，也会把小孩惯坏的，所以作父亲的常常摆出严厉的面孔加以管束；假如作父亲的把小孩子管得太严厉，结果小孩子发脾气了，则又由作母亲的来爱抚安慰，所以中国人称之为严父慈母，礼乐的作用也正如此”。于是他便引用了历史的故事来证明这种意想不到的“大用”，说是“保甲长”出身的汉高祖，因叔孙通替他“制定朝仪”，以后“诸侯王以下”朝贺时“莫不震恐肃敬”，不敢再像从前那样胡闹，于是那做过“保甲长”的皇帝也“竟然认识了礼的大用”，很高兴地说“吾乃今日知为皇帝之贵也”！“乐”呢，也有妙用：“汉高祖诛项籍，引兵围鲁，而‘鲁中诸生尚讲诵习礼，弦歌之音不绝’，这种兵临城下而弦歌不辍的精神，较之现在‘寇至则先去以为民望’的新士大夫们，真是不可同年而语”（注五）。这种老以“民之父母”自居而把人家当“小孩子”看待，“管束”的思想态度，才真是“非常的危险”。

恕我引得这么冗长吧。一来，因为下面行文的必要。二来，也想使读者省却翻书的时间，便知道那些提倡“礼学”鼓吹“制礼作乐”的议论是怎样的一些“怪谈”，以及其所企图实现的是怎样的一种礼乐。表现得最具体的，要算林同济先生的“祭天”的提议。（注六）

注一 李翊灼：《复兴礼学之管见》上，中国学报第一卷第二期

注二 燕义权：《儒家历史观礼乐篇》，文化先锋第三卷第十一期。

注三 王梦鸥：《礼教与社会生活》，文化先锋第三卷第十期；引文的傍点是我加的。

下同。

注四 王冠青：《三民主义礼乐纲要》，文化先锋第二卷第二十二期。

注五 杨 楫：《论三育并进》新评论第九卷第四期。

注六 林同济：《民族宗教生活的革创》，见《时代之波》。它（这篇文章）穿的古装虽然也用了一些舶来品原料，不尽是土货，但唱的调子还是前清张之洞之流所发明的“中学为体，西学为用”的老调。

二

我们反对这种复古的“复兴礼学”乃至“制礼作乐”的一切“怪谈”，但这并不即等于否认社会需要有良好的礼节和音乐，以及礼节和音乐对于社会可能有它们应有的影响。凡是能够有利于抗战建国，有利于中国现代化的良好的礼节和音乐，我们是热烈欢迎的，但是我们不相信这样的礼节和音乐可能由官僚式的局会一时地“制作”得出来的。为了说明这个意见，我们必须知道礼节和音乐的起源，中国古代礼乐是怎样的东西，以及先秦的乃至西汉的礼乐理论是怎样地发展，这些都是本文所谈及的。

礼节和音乐几乎是与人类发展来的。人类的生活，自始就是社会的生活。在社会中，人们共同生活，共同劳动，也共同娱乐。经过了相当的时期，某些生活方式渐渐定型化了，一到大家认为非这样不可的时候，它们便成为种种礼节，即是“礼”。而共同娱乐的几个方面，如歌唱、舞蹈、音乐等所谓“艺术”者，从一方面看来，它们都是劳动中的产物，从另一方面看来，它们也鼓舞了劳动，帮助劳动的组织和练习，对于年青的一代也起了教育的作用。在原始社会里，不但娱乐是大家一道在举行，而且如像歌唱舞蹈音乐之类也常是混合在一起施行。艺术的分化，那是社会发展到一定程度以后的事。这种混合的痕迹，在礼记的乐记里还保存着。这就是广义的乐，即是“乐”。在初民，他们在搞什么，他们知道；为什么要搞，他们也知道；那里面丝毫没有什么神秘。即并没有像王梦鸥先生所谓“精微”“艰深”得“非恒人所能尽知”的“礼意”。而后来的所谓“礼乐”，不外是它们更加发展了的形态吧了。就是那位认为“谁也不曾把它们（指‘礼乐’——著者）的作用发扬得像中国一样崇高伟大”的王冠青先生，也得承认“世界上任何民族和国家莫不有流行的礼节与音乐”。既说是“流行的”，自然是变动的发展的（注一），如果不否定社会时刻在发展的话。没有石斧的发明，就不会有干戚的“武舞”，没有弓矢的发明，也不会有弦乐。这样看来，礼节和音乐的发展是跟着社会的“经济结构”之发展而发展的。可见礼乐不是“推进历史的动力（像燕义权先生之所说）”反而历史实是推进礼乐的动力。

要是让儒家者流来说，“礼”是比天地还要大，比任什么都重要的（这里，“乐”包含在“礼”中——著者）。单把《荀子》和《礼记》两书关于礼的定义罗列起来，怕也有一打以上，而且说的也不一样；这不一样，自然是反映着各时代的礼的内容和性质。所以，如果不把握牢历史的观点，不但不能明白各时代的“礼”，而且也不能搞清所谓“礼学”，——一切关于礼乐的“怪谈”可说都从这里发生的。关于礼的定义，虽然五花八门，其实说穿了礼也是很平常的东西。举个实例吧。卢森堡的《经济学入门》，曾从英国学者怀德引用了一段

关于域多利亞土人（圖勝社會）的話：

“一個男子在離宿營若干距離的地方，殺死了一頭袋鼠。當殺他袋鼠的時候，他的二個同伴並未幫忙。因為離開營舍頗遠，得把袋鼠搞熟帶回去。於是最初的男子生火，另外二人則宰切獸肉。三人一同燒食了它的臟腑。至於它的分配則如次：即是其他二人因為在場，並曾幫助宰割，就分得一根足脛，一件尾巴和一只帶有若干臀肉的腿。余剩的都歸那第一個男子帶回營舍。袋鼠的頭和背肉，由他的妻送給她的雙親，其餘都屬歸於那男子的雙親。在他一點存肉也沒有的時候，也可以分得少許，假如自己還存有一只袋鼠的話，那就得通通送給了。……孩子們則無論什麼時候，都是由祖父母充分供給的。”（注二）

由此可見，在圖勝社會中，各群關於食物的分配，各有它們自己的一定方式，這種方式取得了社會規範的意義時，就是所謂“禮”了。所以禮記《禮運篇》說：

“夫禮之初，始諸飲食。其燔黍捭豚，汙尊而杯飲，黃桴而土鼓，猶若可以致其敬于鬼神。”（注三）

“夫禮之初，始諸飲食”，初民的情形，確是如此。而荀子關於禮的起源，却有另外的一種說法：

“禮起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得則不能無求，求而無度量分界則不能不爭，爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈于欲，兩者相持而長；此禮之所起也。”（注四）

試把荀子這段說話，和上引禮運篇的文句比較一下，顯然是不同的，這不同由於它們所反映的社會的發展階段不同。荀子的禮的起源論，是不符合於初民社會的情形的，因為“求而無度量分界則爭，爭則亂”的觀念，確是階層分裂以後的社會情形的反映，它和荀子時代的社會狀況正相適應的。關於此點，後面還要加以說明。

从上引《禮運》的文句，同時也可看到禮和“祭”之間與禮和樂之間都有密切的關係。淺化的社會，迷信都很深。凡有所事事，必祭鬼神，祭鬼神必有娛神的“樂”。所以左傳說：“國之大事，唯祀與戎”。“禮”這個名詞，最初就是用來稱呼祭神的儀式，後來才普遍地用於一般的儀式。《說文》中還保存着這一古訓。說文示部云：“禮，履也；所以事神致福也。从示从豐，豐亦聲。”又豐部云：“豐，行禮之器也。从豆，象形。”王國維的《釋禮》云：

“按殷虛卜辭有豐字。……古拜珏同字。……吾曲又一字。……此二字即小篆豐字所从豐之。古U口一字。……豐又其繁文。此諸字皆象二玉在器之形。古者行禮以玉，故說文曰豐行禮之器，其說古矣。……盛玉以奉事神人之器謂之曲若豐。推之，而奉神人之酒醴，亦謂之禮。又推之，而奉神人之事，通謂之禮。其初當皆用曲若豐二字，其分化為醴禮二字，蓋稍後矣。”（注五）

是其明證。

所謂“國之大事，唯祀與戎”，就是說，只有祭祀和打仗，算是國家頂大的事。其實，古代的打仗，也離不了祭祀的。古代出師，必須載主以行，必須“受命于廟，受賡于社”；而凱旋也須獻俘。因為有事必祭，祭必行禮，所以禮的範圍，幾乎包括盡人生的一切活動。除了祀與戎外，如像春秋所記，即位、出境、朝、聘、會、盟、田獵、城築、嫁娶，乃至出葬、生卒等等事項，幾乎沒有和祭祀無關的。而祭祀既以神為對象，故和祭祀有關的禮，其中還包含有媚神的詩歌（舞蹈和音樂），測神命意的占卜，及神的命令！一類似詩的刑律（一切初民的禁忌多採取着這種形式）等等。（注六）在這裡，禮和樂也聯繫得緊緊的。《通

志》说得好：“礼乐相须为用，礼非乐不行，乐非礼不举”（注七）。所谓“相须为用”无非是一起“举”“行”的用，并不是“序”与“和”或“严父慈母”的“大用”。

这里还想附带说及的，就是乐也和礼一样，包含其他东西在内，如像诗歌舞蹈之类，古代都属于乐的范围。所以《乐记》说：

“故钟鼓管磬羽箫干戚，乐之器也；屈伸俯仰缀兆舒疾，乐之文也”。

“钟鼓管箫”是奏乐所用的乐器。“羽箫干戚”，是舞蹈所用的舞器；羽箫用于“文舞”，干戚用于“武舞”。而“屈伸俯仰缀兆舒疾”，则为舞蹈者的姿态、位域、速度；所以成乐的文采的。乐记又说：

“且夫武，始而北出，再成而灭商，三成而南，四成而南国是疆，五成而分周公左召公右，六成而后缀以崇”。

这是说明演奏“武”这种“乐”的次序步骤的，郑注云：“成，犹奏也，每奏‘武曲’一终为一成”。可见《武》舞的次序是随着音乐而进展的。故曰：“始而北出，……六成而复缀以崇”。（郑注：“崇，充也，凡六奏以充‘武’乐也”）。武曲不仅有舞蹈，也伴着诗歌。据王国维的考证，武乐六成的诗歌，就是“诗经”周颂“昊天有成命”，“武”，“酌”，“桓”，“贤”，“般”等六章（注八）。由此可见，音乐舞蹈诗歌三者，是常合在一起演奏，所以古代所谓乐，也包括三者而言。

这种几乎无所不包的礼乐，后来随着社会的发展，其所包含的各个要素，也渐渐分化出去成为礼乐刑政等各自独立的部门，正如希腊古代的哲学后来分化出各种科学一样，故那个无所不包的阶段正是表示它的笼统，幼稚，并不是表示它的进步，伟大。古时有些儒者把它夸大到比天地还要大的说法，多少也是受了那个阶段的传说的影响，但主要的却是别有用心。如果我们现在还来反刍他们的老调，至少也是表示自己对于历史的无知。

关于乐的起源，乐记有些地方也还能够反映客观的真实。例如：

“凡音之起，由人心生也。人心之动，物使之然也。感于物而动，故形于声。声相应故生变，变成方谓之音。比音而乐之，及干戚羽旄，谓之乐。”

“乐者，音之所由生也。其本在于人心之感于物也。”

“凡音者生人心者也，情动于中故形于声，声成文谓之音。”

“乐者心之动也，声者乐之象也，文采节奏，声之节也。”

还说明了乐的成立，也说明了乐的起源，逻辑和历史一致，是值得接受的传统。

只要你有感官，有“血气心知”，受到外界的刺激，就有感情，感情郁积于中就要用声音表达出来，抒写出来（诗歌）；感情达到极点的时候，就会不知手之舞之，足之蹈之，有时也模仿客观事物的动作（舞蹈）；有时也会敲打吹弹着其他事物来帮助感官表达感情（音乐）。人既具有血气心知，就不仅会在抒写感情方面去利用它们，而且也要运用它们去图感情的满足（享受）；因此也使主观方面受到了一些影响，并进一步去控制这种影响（陶冶性情）等等。可见乐的现象是与人类以俱来的。所以说：“本在人心之感于物也。”

由此可见，所谓礼乐的起源很古远，它们是从人类劳动生活中自然地产生出来的，根本说不上什么圣人的聪明所“制作”。它们的作用，也只是藉以获得生活上的便利和使神人快乐而已（因为初民相信鬼神也和人一样需要生活和快乐的。）所以也说不上什么“训练”

“小孩子”似的那种“严父慈母”式的作用。这不是说，他们没有这种聪明，而是说他们没有这种必要。一切“乐者，天地之和也，礼者，天地之序也”之类的礼乐理论，都是发生于社会有了分裂以后，聪明的统治者为了利用它去巩固他们自己的地位和利益，才制造出来

的后起的东西。

注一 礼运篇云：“大道之行也，天下为公。选贤与（举）能，讲信修睦。……是谓大同。今大道既隐，天下为家。……大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪……是谓小康”。这表示礼节是变动的，发展的。由于儒家的立场，故表现为后来退步，即是“大道既隐”；但在客观的历史，则为进步，因为从原始社会转变为阶级社会是“社会进步路途上的一个必要的阶段”。而所谓“人心不古”的复古思想，少也是基于儒家这种观点的。参阅注三前半。

注二 见山川均：《资本主义以前经济史》，十九至二十页。

注三 礼运这篇文章，虽属晚出，但其中却保留着若干古史的痕迹。例如开始的“大道之行也”至“是谓大同”一段，犹仿佛可以看出原始社会的影子，不尽出于晚周儒者的空想。这里关于礼的起源的话，也同样有《传说》上的根据。

注四 荀子礼论篇。同书《荣辱》、《富国》、《性恶》等篇，也有类似的话。

注五 王国维：《观堂集林》。

注六 参阅。李玄伯：《中国古代社会新研初稿》

注七 《通志略》，乐略第一乐府总序。

注八 同注五。

三

现在再看，先秦时代的所谓礼乐，是怎样的东西。孔子说过：“复礼，吾能言之，杞不足徵也；殷礼，吾能言之，宋不足徵也：文声不足故也，足则吾能徵之矣”。可见当孔子时，夏殷具体的礼可以有证有据说得出来的几乎没有，所以他老夫子只好慨叹一下，说了等于没有说。即使有可说的，大抵也被吸收在周礼之中，其余就像“夏之时”和“殷之辂”那样零碎的事物了。所以，他又说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”因此，先秦的所谓礼，当是周礼，就是周礼，现在能够证实确属可靠的，怕也不多。因为所谓三礼这几部书——仪礼、周礼及礼记，它们的年代和编著者都有问题，成书都很晚，正如钱玄同所说那样：

“仪礼是战国时代胡乱抄成的伪书，这是毛奇龄、顾栋高、袁枚、崔述诸人已经证明的了。周礼是刘歆伪造的。两戴记中，十分之九是汉儒所作的。（注一）说它们是伪书，并不是一笔抹杀地说它们毫无价值，而是说周礼不是周公的著作，仪礼所记述的礼文不是周公所制定，或孔子所著作，礼记中所记孔子的话不一定是孔子说的等等，更不是说它们完全出于编著者所凭空臆造，而是说其中不知包含多少他们的主张和理想，或者是为了达到某些主张和理想，遂附会曲解了古代传说或古史资料，而却作为真实的礼文记述了的。如果好好地加以一番细密的研究，还出编者的年代，就可以看出那些制度或理想的社会根据，或者可能从那些杂凑的东西中窥见一些古史的真面目，那对于理解古代的历史和文化确是很有益的。

譬如仪礼，旧说以为周公所制的。但据姚际恒说：“仪礼是春秋以后儒者所作，如聘礼皆述春秋时事，又多用左传事，尤可见”（注二）。又云：“祝辞多用诗语，便知仪礼为春秋后人所作”（注三）。康有为主张经皆孔子所作之说，故认制礼者是孔子而非周公，谓仪礼十七篇悉为孔子所作，“新学伪经考”已发其端，《孔子改制考》中乃大畅其旨。而钱玄同则认为“礼之中确有一部分为孔子所制，如‘三年之丧’，看论语阳货篇，孟子滕文公篇，墨子非

儒、公孟、节声诸篇，则此礼制自孔子，实有明徵”（注四）。经过了郭沫若先生“驳说儒”（注五）精密的考证，所谓三年之丧为孔子所创制，已成为不可移易的铁案。因此，如果我们用它去研究孔子对丧服的见解，便可更近真地认识孔子的思想，如果认它为周朝的制度（“天下之通丧”）或三代的通制（“三代共之”），便上了古人的当了。

又如礼记檀弓篇上所记这样的一段话：

“予上之母死而不丧。门人问诸子思曰：昔者子之先君子丧出母乎？曰：然。子之不使白也丧之何也？子思曰：昔者吾先君子无所失道，道隆则从而隆，道污则从而污。伋则安能？为伋也妻者是为白也母，不为伋也妻者是不为白也母。故孔氏之不丧出母自子思始也。”

这段记事，如果所记的事可靠，则孔氏祖孙对于丧出母的见解不一致，孔子改制（三年之丧），子思也改制（“不丧出母”），如果所记的事不可靠，也见战国时人认为孔氏祖孙有这样的不一致。结局，都表现了战国时人对于丧礼（儒者所最重视的礼）的态度很随便，就是说，礼并没有那么严格的规范性，也即是没有一种天下通行的通礼，像后儒所想像的。所以，我们没有根据可以断言仪礼是周代或者战国通行的礼制。

至于周礼，它是刘歆伪造的书，今天已成大家公认的事实。周礼天官惚摄三百六十官，分明是对应着周天三百六十余度。故郑注说是“象天”。这种天人相应的思想，乃起于战国未吐而盛于西汉的，周公时代那里能有？又因有篇《考工记》早为众所周知，故冬官不便伪造，只好勉强用它凑数，步伐就欠整齐了。因此，周礼这部书，作为理解刘歆的政治理想的资料看，是再好没有的；作为周公所制周代所行的官制看，就到处和真的文献矛盾了。可是梅仲协先生却很肯定地说：“周礼……乃周之官制，委系一部最古老最完备的行政法规”。又曰：“周礼是行政法，是行政机关的组织法，仪礼是日常生活的规范，是行为法。周礼与仪礼都是制定法，属于实证法之范畴”（注六）。不知何所录而云然？这就不免于韩非所谓“非愚即诬”之议了。这样地论“法与礼”，真是天晓得。还是孙次舟先生说得对：“若夫后出之周官（即周礼）仪礼，不仅与周公无丝毫关系，且亦非周代所行仪礼也。（注七）”

仪礼是胡乱抄成的伪书，但因它不是完全凭空臆造的缘故，可能是老于侯相的儒者根据一些“红白喜事”的节目单子编成的。因此，我们虽不能即说它所记的是“周代所行典礼”，但可由它所反映的窥见春秋战国之际，周的礼节已经走到奢侈、烦琐、形式化了的特征。翻开仪礼来，谁也会得到这样的感觉。而这正和孔子所说的“礼，与其奢也宁俭；丧，与其易也宁戚”；“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”那些针切时弊的话相应。又聘礼“多用左传事”，而左传所记春秋时宴会赋诗的风气，到末叶就衰歇，自定公四年秦哀公为申包胥赋《无衣》之后，就不见此类的记载，恐怕春秋末叶，所谓“礼废乐崩”已达到相当的程度了。

除了奢侈、烦琐、形式化的特点之外，还有一个更重要的特点，就是全部礼文都建设在贵贱差等的基础上。曲礼说：“礼不下庶人，刑不上大夫”，这确能表达出周代礼乐的精神。所以，仪礼这书，大部分记述士礼，而且到士为止。而大戴礼记也云：

“王者天太祖，诸侯不敢怀，大夫士有常宗，所以别贵始，德之本也。郊止天子，社止诸侯，道及士大夫，所以别尊卑。尊者，事尊。卑者，事卑，宜鉅者，鉅；宜小者，小也。故有天下者，事七世；有国者，事五世。有三乘之地者，事二世。侍手而食者，不得立宗庙。”

（注八）

“侍手而食者，不得立宗庙”。庶人就在礼之外了。乐是跟着礼举行的，自然也有尊卑的差等。论语孔子非难“李氏八佾舞于庭”，“三家者以雍彻”两章，就是表示乐原有尊卑差

别，孔子时早已发生优越的现象了。《国语》还有一段值得注意的记载：

“叔孙穆子聘于晋。晋悼公响之。乐及鹿鸣之三而后拜乐三。晋侯使行人问焉。曰：子以君命镇抚敝邑，不腆先君之礼以辱从者，不腆之乐以节之；君子舍其大而加礼于其细，敢问何礼也。对曰：寡君使豹来继先君之好，君以诸侯之故，睨使臣以大礼。夫先乐金奏肆夏——樊、遏、渠，天子所以响元侯也；夫歌文王、大明、騶，则两君相见之乐也，皆昭令德以合好也；皆非使臣之所敢闻也，臣以为肄业及之，故不敢拜。令伶萧咏歌及鹿鸣之三，君之所以睨赐使臣，臣敢不拜睨。——夫鹿鸣，君之所以嘉先君之好也，敢不拜嘉；四牡，君之所以章使臣之勤也，敢不拜嘉；皇皇者华，君教使臣曰，每怀靡及， 讷、谋、度、询，必咨于周，敢不拜教。……君睨使臣以大礼，重之以六德，敢不重拜。”（《鲁语》）

这是一个表示周代奴隶社会已走向变革期时候人们对于礼乐的心理的绝好例子。这时期略前于孔子（晋悼公元年为西历纪元前五七二年，至前五五八年卒；而孔子则生于前五五一年），所述僭礼的情形也和论语一致。这段文字表示当时已有两种人：一种人还守旧礼，不敢僭越；叔孙穆子是其代表者；另一种人已习惯于僭越，甚至连自己也不知道那是越礼，晋悼公是其代表者——因为自己不知道，所以“使行人问焉”。这种倾向，虽然也构成了“礼废乐崩”的心理因素，但是它的决定的因素，却不是心理的，而是当时社会经济结构的趋向变革。

周代的奴隶所有社会之趋向变革，在春秋中叶已见显著，开始转变可以上溯到更早。当孔子时已说“禄之去公室。五世矣”；“五世”大概是由宣公数起。而“春秋”宣公十五年就有“初税亩”的记载。这可说是土地制度变革的指标。这一转变，其始殆由下层贵族利用奴隶的劳力：开拓荒地，而增殖其私田；加以夺田夺室，聚敛放债等等，渐渐地富有自己，从而凭藉其富去抬高自己的政治地位。自孔子已常“富与贵”并提，论语称“季氏富于周公，而求也为之聚敛”。韩非说“诸侯之博大，天子之害也；群臣之本富，君主之败也”。又曰：“人主不能用其富，则终于外也。……晋之分也，齐之夺也，皆以群臣之太富也”（《爱臣篇》）。富，使下层上升，也使上层下降：“故夫三桓之子孙微矣”（论语《季氏篇》），而“乐、却、胥、原、狐、续、庆、伯，降在早隶”（左传昭三年）。于是，由于生产的发展而发生农工商分化；随着上层的没落而官学也下移为私学，形成了士这个阶层。所谓“文学之士”，“谈说之士”，或因公室和私门的争取（养士，齐公室有“稷下之制”，同时孟尝君也养士。）而吃香，或以货殖而致富（如白圭、子贡等）；而所谓庶人者（奴隶）当然也可能有一部分在上层的斗争中间得到了解放。（白圭成功，能“与用事僮仆同苦乐”是一原因，“用事僮仆”当是奴隶解放的一种过渡阶段）。在这一社会趋向变革的激流中，旧的氏族贵族，竞于奢侈，繁礼缛节而流于形式化，爱新声而厌古乐（注九）；而新抬头的暴发户，则虽不习惯不喜欢古老的礼乐，不免受到“彼其之子，不称其服”的讥嘲。然而“礼生于有而发于无，……人富而仁义附焉”（史记货殖传），为了厕足贵显之间起见（即所至与国君分庭抗礼），也得勉充风雅，或许也会博得“其庶几亡于礼者之礼也”的赞许哩！这样，所谓“礼废乐崩”的大概过程，就是如此。（注十）

弄明白了这种情形，就可以进而谈所谓《礼学》了。

注一 钱玄同：《答顾颉刚先生书》，古史辨第一册。

注二及注三 见钱玄同：《重论经今古文学问题》引，古史辨第五册。

注四 钱玄同：《重论经今古文学问题》。

注五 郭沫若：《蒲剑集》。

注六 梅仲协：《法与礼》，三民主义半月刊，第三卷第十期。

注七 孙次舟：《周公事迹之清理》，说文月刊第四卷合刊本。

注八 见《礼三本篇》，全部与荀子《礼论》同。

注九 乐记云：“魏文侯问于子夏曰：吾端冕而听古乐则恐卧，听郑卫之音则不知倦……何也”。又孟子梁惠王篇下云：“他日见于王曰：王尝语庄子（庄暴）以好乐，有诸？王变乎色曰：寡人非能好先生之乐也，直好世俗之乐耳。……”梁惠王听到孟子问他好乐，吓得“谈虎色变”，可见古乐老早就为王侯们所厌倦，因为它到底没有更进步的新声（“郑卫之音”，“世俗之乐”那么好听。）

注十 本段文字，从郭沫若先生近著“古代研究的自我批判”得到许多的启示。

四

儒家继承官学的传统，孔子为儒家的开山祖，同时也是把官学变为私学的第一人。因此，儒家特别重视礼乐，因而所谓“礼学”几乎无不出自儒家。但从发展的历史说，先秦前期儒家的礼学，也和后期的不同，那是时代使然。无足怪的。前期儒家的礼学，可以孔子为代表，孟子虽谈礼乐，但多就乱受出处方面立论，抽象的理论并不多，后期则以荀卿为代表，其影响及于西汉，大抵现存文献，多编入礼记，董仲舒号称大儒，他的礼论，除了强调“天人相与”这一点外，对于后期礼学并没有什么发展。而自礼记被视为经以后，儒者做的大都是训诂注疏的学问，礼学没有发展。并且王承乐的统一局面，完成了由奴隶社会到封建社会的变革，自是以来直到前清末叶，社会的经济结构大体维持着封建体制，所以也就没有要求礼学的再向前发展，是其最重要的原因。

史记《太史公自序》关于孔子世家云：

“周室既衰，诸侯恣行，仲尼悼礼废乐崩，追修经术，以达王道，匡乱世反之正，见其文辞，为天下制仪法，垂六艺之统记于后世。”这简短的几句话，颇能扼要地道出孔子的时代、抱负、教学以及他学术史上的地位。上面说过，孔子时代是周代奴隶社会转变的初期，社会发生上下层的对流，文化表现“礼废乐崩”的现象。礼乐随着贵族们的奢移僭越，而流于烦琐化，形式化（最甚如“告朔”只剩了“餼羊”。故孔子的礼论，首先针对时弊，攻击僭越，反对形式化而主张充实它的内容。所以他说：

“相维辟雍，天子穆穆，奚取于三家之堂？”（“八佾篇”）

“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《阳货篇》）

“礼，与其奢也宁俭；丧，与其易也宁戚。”（八佾篇）又云：

“人而不仁如礼何？人而不仁如乐何？”（八佾篇）

他是想以“仁”为“礼”的最高精神，而以“礼”去完成“仁”的目的。所以：

颜渊问仁。子曰：克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉，为仁由己，而由人乎哉？颜渊曰：请问其目。子曰：非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。……”（颜渊篇）

这里所谓“仁”，正是“中庸”所谓“仁者，人也”的意思，郑注云：“读如相人偶之人”。即是人与人相处而尽其敬礼忠恕等事（注一）。孔子很重视仁，只认为次于“圣”一等，所谓“克己复礼”，只是达到仁的手段。这一点，是孔子发展了周礼的地方，也是他的礼学最可宝贵之点。这一发展的社会根源，则为社会经济结构的变动，社会发生上下阶层的对流，

一部庶人的解放，——至少已有解放的前景，——因而反映为“人的发现”。所以，樊迟问仁，孔子答以“爱人”，问知，答以“知人”。这种“知”“爱”对象的“人”，不只限于君子，这就突破了“礼不下庶人”的界限(所以说“君子笃于亲则民兴于仁”)，而他自己所以能“有教无类”，成功了古代第一位把官学带到民间的大教育家者以此。这是他的进步的一面。

但是孔子到底是过渡时代初期的人物。我们不要忘记他是自命为西周文化的继承者，周公的崇拜者。他说：

“……文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也，天之未丧斯文也，匡人其如子何”？》（子罕篇）

“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（八佾篇）

“甚矣吾衰也，久矣吾不复梦见周公！”（述而篇）

这就是他的保守性的根源。譬如他认为“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出，……自大夫出，……陪臣执国命……。天下有道，则政不在大夫，……则庶人不议”（季氏篇）。又如他说：“拜下礼也，今拜乎上，泰也；虽违众，吾从下”（《子罕篇》）。……这些看法，都是从那根源发出的，即是用西周文化做标准的看法。而他的德治，礼治思想，尤其显著地表现着这一保守性。他说：

“道（导）之以政，齐之以刑，民免而无耻；道（导）之以德，齐之以礼，有耻且格。”（为政篇）

他把“道之以政，齐之以刑”与“道之以德，齐之以礼”两种治德对立起来，贬抑前者而赞扬后者，骨子里是主张德治、反对法治的意思。为什么呢？我们可以从左传所记仲尼批评晋铸刑鼎那段文字找到绝好的注脚。昭二十九年传云：

“冬、晋赵鞅、荀寅帅师，城汝滨，遂赋晋国一鼓铁，以铸刑鼎，著范宣子所为刑书焉。仲尼曰：晋其亡乎！失其度矣。夫晋将守唐叔之所受法度，以经纬其民，卿大夫以序守之，民是以能尊其贵，贵是以能守其业。贵贱不愆，所谓度也。文公是以作执秩之官，为被庐之法，以为盟主。今弃是度也，而为刑鼎。民在开矣，何以尊贵？贵何业之守，贵贱无序，何以为国？且夫宣子之刑，夷之蒐也，晋之乱制也，若之何以为法？”

所谓“度”，即指“唐搜叔之受法度”，旨在使“贵贱不愆”，上下有序，“礼不下庶人，刑不上大夫”而铸刑鼎，则“民在鼎矣”，法律公开，庶人大夫在“刑鼎”之前一样平等，便是“贵贱无序”，故民不再“尊其贵”，而贵也无以“守其业”了。法尚平等，礼别贵贱，可见铸刑鼎这一“法治”的萌芽，在根本上是与“道之以德，齐之以礼”，的“礼治”是矛盾的。从孔子的礼治观点看来，这段批评，可能是他说的。至少没有曲解了他的主张。

值得注意的，是昭六年传，还记着一段晋叔向贻书子产批评郑人，刑书的事，相隔只二十三年，其书的内容，也和昭二十九年所记仲尼的话，同一观点，似乎“礼”与“书”（刑书）的理论斗争，在这成文法开始公布的时候，曾经热闹过一个时期的。而这论争也恰和社会经济的发展相应。如叔向的书，就以子产的“作封洫”能“铸刑书”同讥（注二）。其批评的主旨则是：“民知有辟（刑法也），则不忌于上，并有争心，以徵于书（刑书）”；又曰：“民知争端矣，将弃礼而徵于书，锥刀之末，将尽争之，乱狱滋群，贿赂并行”；也明白认识了礼与书为对立的東西。而子产答书却婉谢道：“吾以救世也，既不承命，敢忘大惠！”到底是“世”的力强，二十余年后，叔向的祖国——晋国也铸了刑鼎受到仲尼同样的批评！因为既承认了私有——主要是土地私有，则相因而至的必然，有承认和保障所有权

等法律的制定和公布，在所有权神圣这一点上任何人都平等的。——总而言之，孔子的礼治主义，对于当时社会的发展，是他的保守的一面。

只要不逸出贵贱有序的范围，孔子也承认礼可损益。所以说：“成因于夏礼，所损益可知也，周因于殷礼，所损益可知也，其或礼周者，虽百世可知也”（为政篇）。“三年之丧，的创制，在他不外是一种损益而已。

孔子对于所以有“礼”的问题，大抵认为礼有移风易俗的作用，即所谓上行下效，风行草偃就是。有时也加以心理的说明，如“祭如在，祭神如神在”；“吾不与祭，如不祭”；最显著的，如：

“宰我问三年之丧，……期可已矣。子曰食乎稻，衣乎锦，于女安乎？曰：安。女安则为之。夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也；今女安则为之。宰我出。子曰：予之不仁也，子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也，予也，有三年之爱于其父母乎？”（阳货篇）

但是，他对于礼的起源，则从未有所说明，只当做当然的事实接受。大抵因为社会才在走向变革的初期，礼虽动摇，尚有相当权威，故只要说“是礼也”，“古之道也”，就可以使对方首肯，就可以为立说的理由，因而没有溯原的必要吧。但是到了社会接近变革的前夜，礼已几乎没有权威可言的时候，那样简单的说明就不够了。所以后期儒家荀子的《礼论》，一开始便从说明礼的起源入手，这是孔荀礼学不同的一个特点。

注一 参阅阮元：论语论仁论，肇经室集。

注二 左传文六年记范宣子始为国政，也“由质要”（关于契约事项）和“制事典，正法罪”等同时举行，与子产的“作封洫”与“铸刑书”并举一样。

五

以下说明荀子的礼学。

荀子的时代，是周的奴隶社会快到没落，秦的统一政治近于完成的时代。因此，荀子的礼学，虽然大体上继承着孔子的传统，但它确具有反映当代社会的值得注意的特点：——第一，着重礼乐的起源的说明，第二，扩大礼的范围并使它披上自然法则的外衣，第三，由调和礼法而达到承认法为“治之端”。

读过了荀子正名论的，谁都会感觉得他的心理分析的精密。他也把这手法用于礼论。例如关于三年之丧，他就不仅像孔子所说“予也，有三年之受于其父母乎？”那样简单的感情的唤醒，而作一般命题的提示：

“三年之丧，何也？曰：称情而立文，因以饰群别、亲疏、贵贱之节而不可损益也，故曰无适不易之术也。创巨者其日久，痛甚者其愈迟，三年之丧，称情而立文，所以为至痛极也。……二十五月而毕，哀痛未尽，思慕未忘，然而礼以是断之者，岂不以送死有已，复生有节也哉？……有知之属莫不爱其类。今天大鸟兽则（若）死亡其群匹，越月逾时则必反铅（沿）过故乡则必徘徊焉。鸣号焉、踟蹰焉、踟蹰焉，然后能夫之也。……故有血气之属莫知于人，故人之于其亲也至死无穷。将由夫愚陋淫邪之人与？则彼朝死而夕忘之；然而纵之，……彼安能相与群居而无乱乎？将由夫修饰之君子与？……然而遂之，则是无穷也。故先王圣人安（语辞）为之立中制节，一使足以成文理则舍之矣”（礼论）

对于君丧三年之制，他也利用人们对于父母的情感给以理论的说明：