

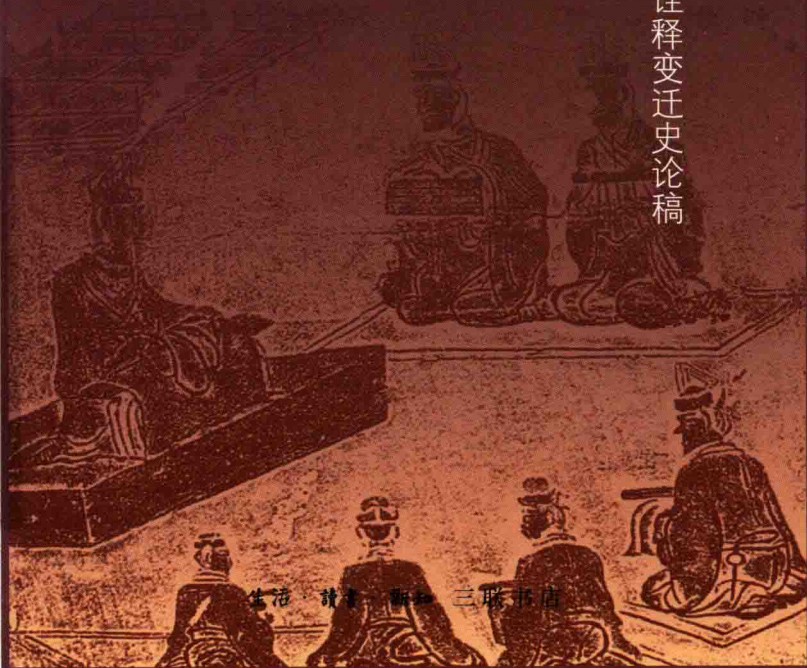
古典與文明

甘阳 吴飞 主编

礼是郑学

汉唐间经典诠释变迁史论稿

华喆 著



生活·讀書·新知 三联书店

非外借

Classics & Civilization

礼是郑学

汉唐间经典诠释变迁史论稿

华喆 著



Classics & Civilization

Copyright © 2018 by SDX Joint Publishing Company.
All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。
未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

礼是郑学：汉唐间经典诠释变迁史论稿 / 华喆著. —北京：
生活·读书·新知三联书店，2018.3
(古典与文明)
ISBN 978-7-108-06043-3

I. ①礼… II. ①华… III. ①经学—研究—中国—汉代—唐代
IV. ① Z126.273.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 189894 号

特邀编辑 钟 韵

责任编辑 冯金红

装帧设计 蔡立国

责任校对 常高峰

责任印制 宋 家

出版发行 生活·读书·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号 100010)

网 址 www.sdxjpc.com

经 销 新华书店

制 作 北京金舵手世纪图文设计有限公司

印 刷 北京市松源印刷有限公司

版 次 2018 年 3 月北京第 1 版

2018 年 3 月北京第 1 次印刷

开 本 880 毫米 × 1092 毫米 1/32 印张 15.25

字 数 293 千字

印 数 0,001—4,000 册

定 价 58.00 元

(印装查询：01064002715；邮购查询：01084010542)

“古典与文明”丛书

总序

甘阳 吴飞

古典学不是古董学。古典学的生命力植根于历史文明的生长中。进入 21 世纪以来，中国学界对古典教育与古典研究的兴趣日增并非偶然，而是中国学人走向文明自觉的表现。

西方古典学的学科建设，是在 19 世纪的德国才得到实现的。但任何一本写西方古典学历史的书，都不会从那个时候才开始写，而是至少从文艺复兴时候开始，甚至一直追溯到希腊化时代乃至古典希腊本身。正如维拉莫威兹所说，西方古典学的本质和意义，在于面对希腊罗马文明，为西方文明注入新的活力。中世纪后期和文艺复兴对西方古典文明的重新发现，是西方文明复兴的前奏。维吉尔之于但丁，罗马共和之于马基雅维利，亚里士多德之于博丹，修昔底德之于霍布斯，希腊科学之于近代科学，都提供了最根本的思考之源。对古代哲学、文学、历史、艺术、科学的大规模而深入的研究，为现代西方文明的思想先驱提供了丰富的资源，使他们获得了思考的动力。可以说，那个时期的古典学术，就是现代西方文明的土壤。数百年古典学术的积累，是现代西

方文明的命脉所系。19 世纪的古典学科建制，只不过是这一过程的结果。随着现代研究性大学和学科规范的确立，一门规则严谨的古典学学科应运而生。但我们必须看到，西方大学古典学学科的真正基础，乃在于古典教育在中学的普及，特别是拉丁语和古希腊语曾长期为欧洲中学必修，才可能为大学古典学的高深研究源源不断地提供人才。

19 世纪古典学的发展不仅在德国而且在整个欧洲都带动了新一轮文明思考。例如，梅因的《古代法》、巴霍芬的《母权论》、古朗士的《古代城邦》等，都是从古典文明研究出发，在哲学、文献、法学、政治学、历史学、社会学、人类学等领域带来了革命性的影响。尼采的思考也正是这一潮流的产物。20 世纪以来弗洛伊德、海德格尔、施特劳斯、福柯等人的思想，无不与他们对古典文明的再思考有关。而 20 世纪末西方的道德思考重新返回亚里士多德与古典美德伦理学，更显示古典文明始终是现代西方人思考其自身处境的源头。可以说，现代西方文明的每一次自我修正，都离不开对古典文明的深入发掘。正是在这个意义上，古典学绝不仅仅只是象牙塔中的诸多学科之一而已。

由此，中国学界发展古典学的目的，也绝非仅仅只是为学科而学科，更不是以顶礼膜拜的幼稚心态去简单复制一个英美式的古典学科。晚近十余年来“古典学热”的深刻意义在于，中国学者正在克服以往仅从单线发展的现代性来理解西方文明的偏颇，而能日益走向考察西方文明的源头来重新思考古今中西的复杂问题，更重要的是，中国学界现在已

经超越了“五四”以来全面反传统的心态惯习，正在以最大的敬意重新认识中国文明的古典源头。对中外古典的重视意味着现代中国思想界的逐渐成熟和从容，意味着中国学者已经能够从更纵深的视野思考世界文明。正因为如此，我们在高度重视西方古典学丰厚成果的同时，也要看到西方古典学的局限性和多元性。所谓局限性是指，英美大学的古典学系统统上大多只研究古希腊罗马，而其他古典文明研究例如亚述学、埃及学、波斯学、印度学、汉学以及犹太学等，则都被排除在古典学系以外而被看作所谓东方学等等。这样的学科划分绝非天经地义，因为法国和意大利等的现代古典学就与英美有所不同。例如，著名的西方古典学重镇，韦尔南创立的法国“古代社会比较研究中心”，不仅是古希腊研究的重镇，而且广泛包括埃及学、亚述学、汉学乃至非洲学等各方面专家，在空间上大大突破了古希腊罗马的范围。而意大利的古典学研究，则由于意大利历史的特殊性，往往在时间上不完全限于古希腊罗马的时段，而与中世纪及文艺复兴研究多有关联（即使在英美，由于晚近以来所谓“接受研究”成为古典学的显学，也使得古典学的研究边界越来越超出传统的古希腊罗马时期）。

从长远看，中国古典学的未来发展在空间意识上更应参考法国古典学，不仅要研究古希腊罗马，同样也应包括其他的古典文明传统，如此方能参详比较，对全人类的古典文明有更深刻的认识。而在时间意识上，由于中国自身古典学传统的源远流长，更不宜局限于某个历史时期，而应从中国

古典学的固有传统出发确定其内在核心。我们应该看到，古典中国的命运与古典西方的命运截然不同。与古希腊文字和典籍在欧洲被遗忘上千年的文明中断相比较，秦火对古代典籍的摧残并未造成中国古典文明的长期中断。汉代对古代典籍的挖掘与整理，对古代文字与制度的考证和辨识，为新兴的政治社会制度灌注了古典的文明精神，堪称“中国古典学的奠基时代”。以今古文经书以及贾逵、马融、卢植、郑玄、服虔、何休、王肃等人的经注为主干，包括司马迁对古史的整理、刘向父子编辑整理的大量子学和其他文献，奠定了一个有着丰富内涵的中国古典学体系。而今古文之间的争论，不同诠释传统之间的较量，乃至学术与政治之间错综复杂的关系，都是古典学术传统的丰富性和内在张力的体现。没有这样一个古典学传统，我们就无法理解自秦汉至隋唐的辉煌文明。

从晚唐到两宋，无论政治图景、社会结构，还是文化格局，都发生了重大变化，旧有的文化和社会模式已然式微，中国社会面临新的文明危机，于是开启了新一轮古典学重建。首先以古文运动开端，然后是大量新的经解，随后又有士大夫群体仿照古典的模式建立义田、乡约、祠堂，出现了以《周礼》为蓝本的轰轰烈烈的变法；更有众多大师努力诠释新的义理体系和修身模式，理学一脉逐渐展现出其强大的生命力，最终胜出，成为其后数百年新的文明模式。称之为“中国的第二次古典学时代”，或不为过。这次古典重建与汉代那次虽有诸多不同，但同样离不开对三代经典的重新诠释

和整理，其结果是一方面确定了十三经体系，另一方面将“四书”立为新的经典。朱子除了为“四书”做章句之外，还对《周易》《诗经》《仪礼》《楚辞》等先秦文献都做出了新的诠释，开创了一个新的解释传统，并按照这种诠释编辑《家礼》，使这种新的文明理解落实到了社会生活当中。可以看到，宋明之间的文明架构，仍然是建立在对古典思想的重新诠释上。

在明末清初的大变局之后，清代开始了新的古典学重建，或可称为“中国的第三次古典学时代”：无论清初诸遗老，还是乾嘉盛时的各位大师，虽然学问做法未必相同，但都以重新理解三代为目标，以汉宋两大古典学传统的异同为人手点。在辨别真伪、考索音训、追溯典章等各方面，清代都取得了巨大的成就，不仅成为几千年传统学术的一大总结，而且可以说确立了中国古典学研究的基本规范。前代习以为常的望文生义之说，经过清人的梳理之后，已经很难再成为严肃的学术话题；对于清人判为伪书的典籍，诚然有争论的空间，但若提不出强有力的理由，就很难再被随意使用。在这些方面，清代古典学与西方 19 世纪德国古典学的工作性质有惊人的相似之处。清人对《尚书》《周易》《诗经》《三礼》《春秋》等经籍的研究，对《庄子》《墨子》《荀子》《韩非子》《春秋繁露》等书的整理，在文字学、音韵学、版本目录学等方面的成就，都是后人无法绕开的必读著作，更何况《四库全书总目提要》成为古代学术的总纲。而民国以后的古典研究，基本是清人工作的延续和发展。

我们不妨说，汉、宋两大古典学传统为中国的古典学

研究提供了范例，清人的古典学成就则确立了中国古典学的基本规范。中国今日及今后的古典学研究，自当首先以自觉继承中国“三次古典学时代”的传统和成就为己任，同时汲取现代学术的成果，并与西方古典学等参照比较，以期推陈出新。这里有必要强调，任何把古典学封闭化甚至神秘化的倾向都无助于古典学的发展。古典学固然以“语文学”（philology）的训练为基础，但古典学研究的问题意识、研究路径以及研究方法等，往往并非来自古典学内部而是来自外部，晚近数十年来西方古典学早已被女性主义等各种外部来的学术思想和方法所渗透占领，仅仅是最新的例证而已。历史地看，无论中国还是西方，所谓考据与义理的张力其实是古典学的常态甚至是其内在动力。古典学研究一方面必须以扎实的语文学训练为基础，但另一方面，古典学的发展和新问题的提出总是与时代的大问题相关，总是指向更大的义理问题，指向对古典文明提出新的解释和开展。

中国今日正在走向重建古典学的第四个历史新阶段，中国的文明复兴需要对中国和世界的古典文明做出新的理解和解释。客观地说，这一轮古典学的兴起首先是由引进西方古典学带动的，刘小枫和甘阳教授主编的“经典与解释”丛书在短短十五年间（2000—2015年）出版了三百五十余种重要译著，为中国学界了解西方古典学奠定了基础，同时也为发掘中国自身的古典学传统提供了参照。但我们必须看到，自清末民初以来虽然古典学的研究仍有延续，但古典教育则因为全盘反传统的笼罩而几乎全面中断，以致今日中国的古

典学基础以及整体人文学术基础都仍然相当薄弱。在西方古典学和其他古典文明研究方面，国内的积累更是薄弱，一切都只是刚刚起步而已。因此，今日推动古典学发展的当务之急，首在大力推动古典教育的发展，只有当整个社会特别是中国大学都自觉地把古典教育作为人格培养和文明复兴的基础，中国的古典学高深研究方能植根于中国文明的土壤之中生生不息茁壮成长。这套“古典与文明”丛书愿与中国的古典教育和古典研究同步成长！

2017年6月1日于北京

序

乔秀岩

世事难预料，年过五十回东京，我开始阅读日文翻译的西方著作。直接原因是在东京的私立学校教书，需要诱导十八九岁的小朋友们接触、了解西方现代人文学的基本思路；间接原因是我怀旧，想要看看三十年前我的学长、同学们热心阅读的究竟是什么。

弗洛姆 1941 年发表的《逃避自由》，有分析群众心理来抨击法西斯的明确目的，虽然主要论点很单纯，而且心理问题无法论证，但用心理学解释历史现象很有说服力，他指出的问题至今仍然是大问题。列维 - 斯特劳斯 1955 年发表的《忧郁的热带》，体现了 20 世纪前半段的西方人文教养，虽然表述过于文艺，加上翻译有时很难理解文义，但思想成熟，意蕴丰富，可敬可爱。让我印象深刻的是，他们自己列出受到过最大影响的学者，列维 - 斯特劳斯是马克思、弗洛伊德和索绪尔，弗洛姆则是马克思、弗洛伊德和韦伯。所列一共四位学者，我们都不陌生，但韦伯、马克思似乎有些过时，索绪尔早已经是传说，至于弗洛伊德讲口唇、肛门之类的，我们不能不觉得好笑。这不是说今日的认识比六七十年前更进步，其实列维 - 斯特劳斯和弗洛姆都曾说明弗洛伊德

的观点无法直接接受。在此我们要注意，问题不在观点，而在思路。观点不过是学者思考的结果，重要的是如何思考。有价值的是生命运动，决不是生命体留下的残骸或屎尿。列维-斯特劳斯、弗洛姆他们都是善读书者，所以不拘泥于表面观点，而能透过观点的表述，触摸到马克思、弗洛伊德等先人运转思考的脉搏，在其启发下发展自己的思考。

虽然我看福柯看得不多，也很难有耐心仔细阅读，但感觉他要讲的意思应该不是很复杂。论述倾向繁冗是因为他要说明不能直接用语言说明的问题，只能通过大量叙述试图让读者体会。其实福柯接触过大量古代文献，所思所论都以这些经验为基础。我怀疑日本翻译、介绍福柯的学者大都只学过法语和现代思想，很少有研究古代文献的经验，所以离福柯进行思考的现场有较大距离，产生过多的美感。他们只学福柯的皮毛，玩弄修辞而自己兴奋，空虚得可怜。最近见到研究先秦思想的一位师兄，谈起福柯，他说很久以前看过福柯，觉得讲的道理都很简单，后来就不看了。我也觉得，像我们这样平常接触中国古文献的人，恐怕比学西方现代思想的学者更容易理解福柯。

例如福柯在 1968 年发表的一篇文章《关于科学的考古学——对认识论小组的回应》（*Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*）中说明静态语言分析与动态言述研究的差异，说前者的问题是：“这些表述是依据何等规则形成的？依据何等规则可以形成其他类似的表述？”后者的问题是：“究竟是什么原因产生如此言述，而不是其他

任何言述？”也要注意动态言述研究与深层思想分析之间的差异。深层思想分析要超越言述，探讨背后可能存在的作者真意，有时甚至要探讨作者无意识的思想。换言之，思想分析都要探究静态思想，即使认为言述表面的意思并不一定代表作者本心，但在言述背后仍然要假设一种潜台词表述，讨论其思想。言述研究不是在言述背后找另一个言述，而是讨论为什么这一言述只能是这样，而不是别的。

看到福柯这些论述，我差点要笑出来。因为我们平常打交道的贾公彦、孔颖达他们，就是在做这种讨论。南北朝至初唐的三《礼》义疏学，主要在研究每一条经文、注文为什么是这种说法而不是别的。义疏里面经常看到“必”字，并不是“必须”的意思，而是说明“是这样而不是别的”的排他性。近十年来我经常以焦点的不同来说明郑玄、贾公彦与清代礼学之间的本质差别。同样在看经书，清代礼学家的视线焦点在经文后面的礼制，郑玄、贾公彦却把目光定在经书文本上，所以看到的风景很不一样。福柯说：“‘言述’研究指向的是，在其作为事件的狭隘性和独立性来理解‘言述’。”说的就是郑玄“随文求义”，同一个字在不同文本中都要参照上下文做不同的解释，与中唐赵匡以来至清代王引之、孙诒让等人，要将语词从文本抽离开来，用归纳的方法确定词义截然不同。我们自己读书，也都会考虑为什么在这里用这个字，而不是别的字。我的师祖孙人和先生常说“不校不读”，祖师顾千里对宋版文字的变化都有很多精彩的解释，都在探究我们阅读的文本文字的所以然。其实，《春秋》学有一字褒贬之义，先

秦已经相当发达的训诂、校勘，莫不皆在谈论“言述”。在这里，自然可以考虑方块文字与拼写符号的差异给人们思考习惯带来的不同影响。拼写的符号本身没有意义，所以人们以文字为跳板，直接进入符号所指内容的思考。方块文字本身具有意义，字形与字义分不开，无法撇开文字只思考内容。不禁遐想福柯若能读到郑注贾疏，不知会作何感想？

“言述”研究不是福柯的终点，而是一种手段。他最后还是想要掌握世界的所以然。19世纪相信客观世界，20世纪初认为世界以语言形成。后来要用结构来理解世界，但结构只能提供静态模型，所以福柯希望有办法掌握所以形成这些静态结构的原因。讲到这里，有点玄学的味道。中国古代也有道、无、理、气等，跟福柯一样都是希望掌握世界所以然的尝试。就结果来看，福柯的尝试似乎没有成功。福柯对后世影响较大的恐怕是疯癫、医疗、监狱、性爱等具体问题的历史结构分析，所以他往往被认为是结构主义者，尽管非他本人所愿。作为克服结构主义局限的新思路，巴赫金的交流理论好像很重要。不过我认为，巴赫金的魅力也在他能广泛深入探讨文学史相关的历史文献，理论虽好也没有具体文学史现象有意思。福柯、巴赫金如果没有他们那种思辨能力，就不能在文献堆中找出问题，做出精彩梳理给我们看。但他们的理论，至少在目前，恐怕没有独立的价值。

福柯是我们的同行。所以他在哲学家让·依波梨特的追悼会上，引用歌德《浮士德》如下一句来结束他的演讲：“理论是灰色的，绿色的只有生命的黄金树。”（《让·依波梨特

1907-1968》, *Jean Hyppolite 1907-1968*) 列维-斯特劳斯、福柯、巴赫金都是西方最出色的读书家、思想家, 我们应该时常接触, 让自己受启发。但我们还是读我们的历史文献最要紧。西方语言一门不通, 又没接触过任何西方历史文献, 我就是没有能力深入体会西方学者的思考。我的材料不在那里, 而在这里。经学文献尤其唐代以前的经学文献, 实在有太多值得研究的地方。成堆的高质量文献, 还在等着我们去解读。

我是 1999 年提交博士论文, 2004 年在陈苏镇老师、牛大勇老师他们的热情帮助下, 到北京大学历史学系工作, 以历史文献学和经学史为教学方向。从此一纪十二年, 我仿佛做了一个北大梦, 太多刻骨铭心的回忆。华喆是陈苏镇老师的研究生, 2005 年进来已经博通经史, 人也很成熟, 而且乐意经常和我一起吃饭聊天, 无论在生活上还是在学业上, 对我帮助都很大。他的兴趣非常广泛, 也很关心元史。最后写博士论文, 选了汉唐经学为题目, 让陈老师有点担心。但我都能写的题目, 以华喆的才华自然可以驾轻就熟了。三联推出由甘阳老师、吴飞老师主编的“古典与文明”系列, 有种种偶然的原因, 以我的博士论文和华喆此书为第一批出版。华喆的文史基础比我强很多, 两书摆在一起, 拙作不免要逊色了。我不仅不害怕, 还厚着脸给华喆的书写序, 是因为我相信我们分别都尽力了。

乔秀岩 谨识

2017 年 5 月 9 日

目 录

序	乔秀岩	1
---	-----	---

绪 论	1
-----	---

第一节	源起	1
-----	----	---

第二节	相关研究综述	11
-----	--------	----

第三节	本书章节安排	22
-----	--------	----

第一章 郑玄礼学解析

——以敦煌吐鲁番出土唐写本郑玄《论语注》为中心 26

第一节	从《论语》郑注看郑玄礼学体系	28
-----	----------------	----

一、《论语》郑注尊用《周礼》	30
----------------	----

二、《论语》郑注参用《礼记》	41
----------------	----

三、《论语》郑注与《仪礼》“人偶”之说	46
---------------------	----

第二节	君视疾时东首于南牖、北墉下辨	53
-----	----------------	----

一、“南牖”“北墉”之异说	54
---------------	----

二、包氏“南牖下”经说的理由	56
----------------	----

三、郑玄“北墉下”经说的成因	63
----------------	----

第三节 《论语》郑注的真相：郑玄在汉晋《论语》诠释史中的意义 74

第二章 郑玄与他的师友 89

第一节 据《周官》以明周礼：“五祀”郑、马异义辨析 91

一、关于马、郑关系旧说的检讨 92

二、马融以“五祀”为五官之神 97

三、郑玄以《周礼》分割“五祀”“七祀” 104

第二节 重理论而轻现实：郑玄与卢植、蔡邕之比较 119

一、卢植的《礼记解诂》与郑注异同 119

二、蔡邕《月令章句》与郑注异同 134

第三节 两汉春秋学“西狩获麟”之异解：郑玄经学的纯理论倾向 150

一、“西狩获麟”的经学意义 150

二、汉代春秋学对“西狩获麟”的改造 156

三、郑玄的回应与汉代春秋学的终结 168

第三章 魏晋学者中的反郑玄倾向 175

第一节 汉末曹魏学者对于郑玄经注的质疑 177

第二节 王肃对郑玄礼学体系的调整：有关“郑王之争”的再认识 194

一、王肃的学术渊源 195

二、王肃对郑玄经注的吸收与调整 207