

天命、 仪礼与秩序演绎

TIANMING YILYUZHIXU YANYI

——中国文化史要论

何平立 著



山东人民出版社

天命、仪礼与秩序演绎

——中国文化史要论

何平立 著

山东人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

天命、仪礼与秩序演绎：中国文化史要论/何平立著.
—济南：山东人民出版社，2011.1
ISBN 978-7-209-05561-1

I. ①天… II. ①何… III. ①文化史—研究—中国
IV. ①K203

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 240056 号

责任编辑：李怀德
封面设计：张 晋

天命、仪礼与秩序演绎

——中国文化史要论
何平立 著

山东出版集团
山东人民出版社出版发行

社 址：济南市经九路胜利大街 39 号 邮 编：250001
网 址：<http://www.sd-book.com.cn>
发行部：(0531)82098027 82098028

新华书店经销
山东新华印刷厂印装

规 格 16 开(169mm×239mm)
印 张 18.5
字 数 305 千字 插 页 2
版 次 2011 年 1 月第 1 版
印 次 2011 年 1 月第 1 次
ISBN 978-7-209-05561-1
定 价 38.00 元

如有质量问题，请与印刷厂调换。电话：(0531)82079112

序

对于中国文化史的研究与探索，从上个世纪初到现在已经有近百年的历史，并形成了若干种表述形式。

第一种做法是很宏观的，想要面面俱到，于是就有那种纵横分析的套路，先是总说一番，再是历史地描述一番，然后分成专题，一一道来。这样的文化史看上去很全面，但是都是一些简单知识的陈述，除了做一般教科书，这种做法实在没有多少可取的地方。这样做，有些人觉得，文化研究很浅浮，没有什么深度。可是很多的中国文化史研究者总是要这样做，许多的文化史著作就是这样写的。

第二种做法是有一定学术积累和涵养的学者采用专题研究的方式。他们不求面面俱到，而是进行专题研究，把一个个问题搞透。比如说，把中国婚姻文化搞透，把中国商贾文化搞透，把中国某一项制度文化搞透。这当然是中国文化某一方面的专家了。这样的专题研究，从全息学的角度看，都是可以据以认识中国文化的。但是，一个专题离中国文化的整体还是差很远。比如说，研究中国的军事史，可以看出中国社会文化的很多方面的问题，但是能够据军事史了解中国的经济史吗？能够据军事史了解中国的学术史吗？可能两者之间是有一些关系，但太间接了，可以说简直不相干。中国文化的专题研究，不是中国文化的整体研究。虽有窥一斑见全豹的作用，但也容易造成瞎子摸象的弊端。

于是，人们便去遴选那些可以代表中国文化的要素加以讨论



和研究，力图以部分代表整体，即便是不能理解中国文化的所有方面，人们通过这样一些关键的文化要素的分析和感知，就会对于中国文化有一个整体的理解。这便是中国文化研究的第三种方法。采用这种方式，体现出人们对于中国文化的不同视角的理解。如，有的研究者认为，中国文化是以儒、道、佛三大文化形态为核心的，于是在他的眼里，中国文化就是这三种理论形态及其价值的东西，中国文化成为儒道佛三角鼎立为核心的一种文化，或者说中国文化乃是儒道互补的一种文化。以精神形态来确认中国文化的主体，整体方向不错，但是，这种做法还是简单化了一些。有人认为，文化是一种活态的生活形式，尤其是民俗生活的传统及其延续才是文化的本质所在，文化在他们的眼里便是衣食住行这样的生活形态。与那些注重文献的书本的研究相比，他们注重生活形态的考察，注重田野生活，让人们感到，中国的文化是生动活泼的，并可以感知的。

以上中国文化的研究方法，一种是面上的铺叙，一种是专题的挖掘，一种是焦点的透视，各有所长。相比较而言，作为中国文化的整体研究，第三种方式是相对合理的研究方式，在有代表性的专题中凸显整体文化的信息，以达到对于中国文化整体的一种把握。何平立教授的《天命、仪礼与秩序演绎——中国文化史要论》一书整体上是属于第三种类型的中国文化研究著作。

何教授是选择哪些文化要素来透视中国文化的要点呢？该书有哪些突出的特点呢？我们细读该书会发现：虽然也是抓住重点的有代表性文化要素进行分析，但其历时性的发散性地阐述和分析是显著特点，重视起源性，辩证的合逻辑的展开更是该书出彩的地方。

作者开门见山论述的是，既不是儒道佛这样的理论形态的东西，也不是衣食住行的生活形态的东西，而是巫、史这样一些在历史上具有重要影响的文化要素。这都是文化起源意义上的事象，又在中国文化上发生持续的影响，礼仪文化就是从那里衍生



出来的。对于巫史文化，作者先是分析音乐的功能，继而探讨玉器作为权力象征，作为礼仪符号和君子品格的历程。于是我们发现，一些看似不经意的要素，却蕴含着中国文化的丰富信息。中国文化的核心价值很多就是从音乐、从玉器中产生出来的。看上去是一些小小的专题，却是中国文化的主流事象，这些都体现出作者选择论述对象的眼光。

作者在论述皇权问题的时候，不同于一般的政治史的论述模式，先是皇帝制度，再是职官制度，然后是地方行政制度，还有军事，末了叙述一下后宫制度，这样的套路已经有些老掉牙了。作者从人们较少关注的巡狩制度、封禅制度入手，对于皇权的统治与管理模式，对于天命的真实形态进行了生动而又富有深度的剖析。这些问题，都是文化源头上的问题。本书的历时性的展开，并不是围绕着这些问题进行机械的时间顺序的叙写。巡狩与封禅都与古代的山岳崇拜有关，是不是就顺着巡狩一直往下写呢？假如是那样的历时性，我们只是看到了时间的一种流逝，却看不到问题的流变。作者将山水问题转入风水文化、宗教文化、园林与艺术文化的讨论中去。山水便由皇权的文化丰富性展开为全民的文化精神，成为一种民族的人文精神的对象。

同样，我们见到的巡狩封禅流动，又分出另外一条逻辑线索来。从帝王的地方管制，到海外的探险，又形成了另外的一种与政治密切关联的帝国开放形式。郑和下西洋及其周边的朝贡体系，虽然是一种贸易的实质，但却是古老的宗藩国家体制框架。中国古代的政治文化就这样有逻辑地、历时性并富有跳跃思维地展开。在这一点上，该书在众多的中国文化研究著作中便显出了自己的独特性来。

我们在本书中看到了中国文化演变的一种透视轨迹：从巫史这样的古老的统治阶层开始剖析，揭示天子围绕山水的巡狩、封禅的权力操演，这样一种中央与地方、朝廷与王土的逻辑关系一直延续到近代以前的中国与周边的国家关系体制之中；一种文化



思想的秩序，一直引申、扩展到政治社会的制度秩序之中。而山水孕育的宗教、道德伦理与礼仪，不仅是儒家，佛道两教也无一例外地借助山水传达其理想与价值。围绕着巍峨山岳与滔滔流水的双向流动（皇家的巡狩封禅与地方周边的朝贡，宗教家的占山为王及其民众的朝拜），牵扯出斑斓的文化形态，政治的、宗教的、经济的、艺术的形式都在这里呈现，构成了绚烂的文化长卷。

对中国文化的焦点透视就这样给出了一副独特的，足够体现出文化精神的形态来。其逻辑构成及其跳跃性的历时性视角，是一部精彩富有启发性的文化史著作。希望该书的出版会改变文化史著作的千篇一律的局面，推动中国文化研究的深化与创新。

田兆元

2010年仲秋于沪上丽娃河畔

目 录

序	田兆元(1)
---------	--------

第一篇 礼乐、玉器与巫史文化

(1)

一、先秦“乐”的文化精神与社会功能	(2)
-------------------------	-----

(一)“乐由天作,礼以地制”	(2)
----------------------	-----

(二)乐以载道及其社会功能	(7)
---------------------	-----

(三)社会嬗变与“礼崩乐坏”	(9)
----------------------	-----

二、神灵与理念:先秦玉器文化探赜	(12)
------------------------	------

(一)从审美臻于象征:玉石走向权力与神坛	(13)
----------------------------	------

(二)玉之礼器:礼制权威之物化表现形式	(15)
---------------------------	------

(三)道德境界:“言念君子,温其如玉”	(18)
---------------------------	------

(四)神灵之物:玉器理念神秘化倾向与影响	(21)
----------------------------	------

三、知识、力量、幻想:先秦巫史文化索隐	(23)
---------------------------	------

(一)挑战自然:仪式化巫术的进取精神	(24)
--------------------------	------

(二)最初文化人:巫史对文明传承的作用与影响	(25)
------------------------------	------

(三)政治文化:“君及官吏皆出自巫”	(30)
--------------------------	------

(四)巫教信仰:先秦制度文化的精神支柱	(32)
---------------------------	------

四、以礼治军:先秦军事制度文化钩沉	(34)
-------------------------	------

(一)先秦礼与以礼治军	(34)
-------------------	------

(二)战争之礼与仪式程序	(39)
--------------------	------

(三)《司马法》载军旅之礼	(41)
---------------------	------

(四)以礼治军之历史文化因素	(43)
----------------------	------

第二篇 天命、皇权与巡封文化

(47)

一、商王巡狩征伐与方国关系	(48)
---------------------	------

(一)上古三代巡狩滥觞	(48)
-------------------	------



(二) 商王朝与方国关系考辨	(52)
(三) 商王巡狩征伐稽论	(56)
(四) 巡狩:政治文化秩序的整合力量	(61)
二、秦始皇巡狩天下与封建政治文化	(62)
(一) 始皇巡狩天下之动因	(63)
(二) 始皇封建大一统巡狩之文化轨迹	(67)
(三) 秦始皇巡狩与三代不同之析论	(73)
三、汉武封禅:儒学正统化大典	(74)
(一) 汉初儒学不兴	(75)
(二) “儒道互融”至儒学“定于一尊”	(76)
(三) 儒学产物:封禅礼仪及其观念象征	(81)
四、两汉天命论:皇权政治的双刃剑	(86)
(一) 从“天命”到“天人感应”正统理论	(86)
(二) “灾异谴告”说之社会政治意义	(90)
(三) “天命论”:儒学调控政治理论之法宝	(94)
五、武周“革唐之命”与封禅礼	(99)
(一) 唐高宗“封岱礼天”与“牝鸡司晨”	(100)
(二) 武周“革唐之命”与嵩山封禅	(103)
(三) 嵩山封天禅地的政治文化原因	(107)
六、宋真宗“东封西祀”运动	(111)
(一) 赵宋皇朝封禅大典势在必行	(112)
(二) 以儒为主、佛道为辅的统治思想	(114)
(三) “以祭为教”、“神道设教”治天下策略	(117)
(四) 对“东封西祀”运动的一种评价	(119)
第三篇 佛道、山岳与风水文化	(123)
一、佛教文化与山岳名胜	(124)
(一) 早期佛教与山林不解之缘	(124)
(二) 佛教与汉文化融合及其山岳观成熟	(126)
(三) 佛教寺院受风水观念之影响	(129)
(四) 佛教文化艺术与山岳园林之交融	(130)



二、道教文化与山岳风景	(133)
(一) 洞天福地:神仙信仰与山岳的文化联系	(133)
(二) “道法自然”:道教山岳崇拜之观念	(135)
(三) 道教文化与山林风景之空间契合	(136)
三、风水、环境与景观文化——中国古代景观学钩沉	(139)
(一) 植根于传统文化土壤中的风水	(140)
(二) 风水选址与景观环境观念	(142)
(三) 对风水应辩证认识	(145)
 第四篇 私学、画派与书坛文化	(147)
一、古代私学发展的文化精神	(147)
(一) 隐逸传道的山林文化风范	(147)
(二) 广泛游学和讲学的弘道精神	(152)
(三) 风起云涌的学派思潮与学术精神	(157)
二、外师造化:新安画派翹楚弘仁	(160)
(一) 弘仁生世与黄山绘画	(160)
(二) “问谁求取玄元理,多拜名山作法师”	(163)
三、石涛与扬州画派——兼论清代淮扬人文主义思潮	(165)
(一) 清代初、中期淮扬经济发展形势	(166)
(二) 石涛和扬州画派的文化和哲学基础	(167)
(三) 扬州画派对画坛的影响	(172)
四、“丹青难写是精神”——海上画派虚谷述略	(174)
(一) 画僧虚谷与游历生涯	(175)
(二) “满纸梅花岂偶然,天成寒骨任周旋”	(177)
(三) 冷峭新奇:虚谷画境之意象	(179)
五、晚清碑学人文精神与社会变革思潮	(181)
(一) 逆反、求强:晚清社会与碑学兴起	(182)
(二) “书存金石气”:渗透碑学的气质与理念	(185)
(三) 变法:康有为论碑学	(188)
(四) 对晚清碑学精神的评价	(189)



第五篇 郑和下西洋与宗教、经济、文化 (192)

一、郑和之宗教观 (193)

(一) 郑和宗教观与封建政治关系 (194)

(二) 郑和宗教观与航海事业关系 (196)

(三) 郑和宗教观之阶级与社会基础 (198)

(四) 郑和下西洋与宗教的关系 (200)

(五) 结语 (204)

二、郑和下西洋与明代香料贸易 (205)

(一) 明初朝贡贸易与香料贸易 (206)

(二) 香料贸易与朝廷赏赐、官俸折支 (208)

(三) 中国香料市场与海外走私贸易兴起 (212)

(四) 下西洋香料贸易活动的作用与影响 (214)

三、郑和下西洋与封祀海外镇国之山 (217)

(一) 海外封祀镇国之山的文化渊源 (217)

(二) 封祀海外镇山与明朝宗藩秩序构建 (219)

(三) 明朝建立朝贡宗藩关系之目的 (224)

第六篇 晚清西学东渐与报刊文化 (226)

一、文化视野中的晚清新教传教士与西学东渐 (226)

(一) 新教传教之宗教文化社会背景 (227)

(二) 新教传教士与晚清文化、教育之滥觞 (229)

(三) 新教传教士与晚清社会思想启蒙 (233)

(四) 评价：新教传教士——西学东渐的桥梁 (236)

二、晚清至“五四”上海报刊之社会历史作用 (238)

(一) 晚清上海报刊兴盛的原因 (238)

(二) 戊戌维新时期上海报界 (240)

(三) 呐喊：辛亥革命时期的上海报刊 (242)

(四) “五四”时期的上海报刊与思想解放运动 (245)

附录 (247)

一、内圣外王：封建皇权与巡狩政治文化 (247)



(一) 皇帝巡狩天下的思想文化意义	(247)
(二) 巡狩:治国安邦与以礼化天下	(252)
(三) 评判:巡狩之社会历史作用	(259)
二、信仰、仪式、秩序:封建皇权与封禅典礼	(261)
(一) 祭教合一:封禅仪礼的文化思想涵蕴	(261)
(二) “君之大柄”:封禅与价值系统、政治秩序	(266)
(三) 封禅大典:“治人之道,莫重于祭”	(271)
三、中西传统史学比较研究	(275)
(一) 史学在中西传统文化中之地位	(276)
(二) 中国史官文化与西方史学著述	(278)
(三) 中国官修正史之传统	(280)
(四) 评价:中西失序不同倾向	(282)
跋	(285)

第一篇 礼乐、玉器与巫史文化

中国自古就是“礼仪之邦”，故有学者认为中国文化根于礼，礼为中国文化之总源。先秦礼乐文化起源于上古以来的宗教祭神仪式，《说文解字·示部》释曰：“礼，履也，所以事神致福也。从示从豊。”据王国维考证，“豊”即为盛玉礼神的器皿，“推之而奉神人之酒醴亦谓之醴，又推之而奉神人之事通为礼”^①。故早在孔子删书订礼之前，史便有“经礼二百，盛仪三千”（《汉书·艺文志》）。《周礼》曾将其整合为“五礼”，即“以吉礼事邦国之鬼神示”，“以凶礼哀邦国之忧”，“以宾礼亲邦国”，“以军礼同邦国”，“以嘉礼亲万民”。至孔子时代，儒家已将礼乐视为一种教化原则与道德意义的行为仪式，即“安上治民，莫善于礼；移风易俗，莫善于乐”（《孝经·广要道》）。此后，随着儒家理念渐渐成为经典思想，礼乐教化之精神，自然也奉为历代士人修身、齐家、治国、平天下的必由之道。

上古先秦的玉石文化与巫史文化也与原始宗教礼仪有着一种渊源关系。马林诺夫斯基在其著《巫术、科学、宗教与神话》中指出：“对于野蛮人，一切都是宗教，因为野蛮人恒常都是生活在神秘主义与仪式主义的世界里面。”而罗伯特森·史密斯则认为：“在原始时代，宗教不是一套附有实际应用方法的信仰体系，而且一套固定的传统行为，每一个社会成员都把它作为理所当然的事情来遵从。”^②同礼乐文化一脉相承的玉石文化、巫史文化，两者同是先秦制度文化的精神支柱，它们不仅深层次地反映了中华传统文化情感方式、思维模式、价值观念以及审美意趣之特征，而且

^① 王国维：《观堂集林》卷六《释礼》。

^② [英] 埃里克·J. 夏普：《比较宗教学史》，上海人民出版社1988年版，第104~105页。



构成了中华民族特性与心理素质。正如德国艺术哲学家丹纳所勾勒的构成民族特性“原始地层”概念：“你们不妨把一些大的民族，从他们出现到现在，逐一考察；他们必有某些本质某些才具，非革命、衰落、文明所能影响。……在最初的祖先身上显露的心情与精神本质，在最后的子孙身上照样出现。这便是原始的花岗石，寿命与民族一样长久，那是一个底层，让以后的时代把以后的岩层铺上去。”^①

一、先秦“乐”的文化精神与社会功能

中华泱泱大国，自古为礼乐文明之邦。章学诚曾谓先秦元典“六经皆史”，然迄秦以后唯独《乐》经典籍湮没亡佚而未见传世，以致两千多年来学术争讼不休，^②即便当今撰著文化思想史之学者亦鲜有论“乐”。而《礼记》曰：“治世之音安以乐，其政和；乱世之音怨以怒，其政乖；亡国之音哀以思，其民困。声音之道，与政通矣。”《史记》则从五音强弱中，评判考察国政民情：“宫乱则荒，其君骄；商乱则槌，其臣坏；角乱则忧，其民怨；徵乱则哀，其事动；羽乱则危，其财匱。”据此可知，“乐”在先秦绝不能简单地理解为狭义的音乐，其几乎涵盖宗教、政制、文化、思想等社会意识形态的许多重要方面。同时，先秦之“乐”，也绝非后世所指是礼的附庸或辅助工具，而是在上古大多数时期，“乐”崇于礼占据主要地位，是巫史文化的核心。

（一）“乐由天作，礼以地制”

上古“乐”之源起伊始，就不仅是表达娱乐和感情，而且是作为一种生命的精神力量而产生的。它既反映了原始初民的生活习俗、劳动方式以及对自然威力恐惧和崇拜的心理，同时也显示出氏族部落与恶劣自然环境相抗争的进取精神。《礼记·乐记》云：“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

① [法] 伊波特里·丹纳：《艺术哲学》，人民文学出版社1986年版，353～354页。

② 《庄子·天运》中有“六经”之说。古文学家认为《乐》经毁于秦始皇焚书坑儒，今文学家则认为《乐》本无经，附于《诗》中。清人邵懿辰《礼经通论》曰：“乐本无经也，乐之原在《诗》三百篇之中，乐之用在《礼》十七篇之中。”



之音；比音而乐之，及干戚羽旄（舞），谓之乐。”由此可见，先秦的“乐”是乐、歌、舞融汇统一的综合文化艺术形态，同时它与宗教祭祀巫术仪式紧密联系，是先秦宗教信仰文化的载体和沟通天地、神人的媒介。《诗经·大序》曰：“言之不足，故嗟叹之；嗟叹之不足，故咏歌之；咏歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之也。”《诗经》，就是古代巫觋乐歌，其中《颂》既是史诗，也是庙堂祭祀的乐歌；而《楚辞》作为巫祭乐歌，更是一种巫觋祭祀、神话思维和原始意象的综合产物。恩格斯曾指出：“舞蹈尤其是一切宗教祭典的主要组成部分。”^①《说文》释巫：“以舞降神者也，象人两袖舞形”；舛部释舞曰：“乐也。”《诗经》孔颖达疏：“乐之为乐，有歌有舞……乐以舞为主。”《周礼》郑玄注：“乐者主于舞”。可知，“巫”与“舞”之所以古音相同，原始神职称为“巫”，这源于乐舞的宗教功能与意义。

《尚书·伊训》曰：“恒舞于宫，酣歌于室，时谓巫风。”其疏：“巫以歌舞事神，故歌舞为巫觋之风俗也。”在人类文明史上，巫术图腾和宗教祭祀的精神特征乃是推动文化艺术产生的重要基因。巫师歌舞是为媚神悦神、享神降神，其通过有节奏的、经过提炼和组织的人体动作与造型，来表达一定的思想情感和神力象征。故在宗教情感驱使下，歌舞中越是夸张、剧烈、狂放的动作，越是痴醉、迷幻、失神的情绪，就越是反映了歌舞者兴奋激越的心理状态，使心智产生难以言喻的意象效果和精神幻觉，想象力获得极大的升腾，在狂热的高潮中仿佛自身融入或甚至成为模仿的对象。英国人类学家弗雷泽在《金枝》中指出：“舞蹈是早期人类幻想以特定动作来影响或控制客观对象的行为”；另一英国人类学家莱特也指出：原始宗教更多是以舞蹈来表示，而不是用思想。因此，乐舞不仅是上古社会文化知识掌握者——巫师显示自己是人神沟通的媒介及其主要职能，而且也是先民们借助形象表达自身、运用想象与幻想去把握世界的产物。所以，在天人、神话与历史杂糅的巫史文化时期，不仅宗教祭祀用乐舞表现，部族历史以乐歌形式唱诵传承，而且“乐”本身就是人们精神文化的载体和主导，是人生力力的象征。

在巫史文化时期，尤其是在崇尚鬼神、巫觋兴盛、事事卜筮的夏、商

^① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，人民出版社1972年版，第90页。



两代的宗教环境氛围中，“乐”的文化核心地位是难以动摇的。这与后世为巩固宗法礼制和专制统治而倡导的乐为礼用、礼主乐辅的观念是完全不相同的。

首先，乐早于礼、先于礼。“乐”在甲骨文和金文中就已出现，而“礼”，却是后起字，周初彝铭中不见这个字。^① 先秦许多古典文献记载“伏羲作琴，神农造瑟，女娲制簧”，“黄帝令伶伦作律”，“颧项令飞龙作效八风之音”以及尧舜乐官“夔始作乐”^② 云云。郑樵在《乐府总序》中道：“自后夔以来，乐以诗为本，诗以声为用，八音六律为之羽翼耳。”显而易见，乐产生于氏族部落的原始社会时期。这显然要比具有明确阶级意味、巩固宗法等级制的“礼”要成熟得早得多。《吕氏春秋·古乐》在论述了朱襄氏、葛天氏、陶唐氏、黄帝、颧项、帝啻、唐尧、虞舜、夏禹、殷汤、周文王等帝王创作的各自“乐”后指出：“乐之所由来者尚矣，非独为一世之所造也。”其意明确有二：一是乐的传统源远流长；二是乐乃先王圣人所创作。而礼之传统却难以明晰与溯源，《尚书·多士》云：“惟殷先人有册有典”；以及孔子曾叹道：“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。”^③ 于此，礼之历史系统可见一斑。

其次，乐崇于礼。先秦之“乐”，无论在其起源意义，还是在宗教文化层面和精神境界上，均要比规范人们社会行为的礼略高一筹。礼是人所制定的，“古代有德者的正当行为的方式汇集下来便成为后代的礼”^④，而“乐”则与天、神有联系。《礼记·乐记》曰：“乐由天作，礼以地制”；“乐者，天地之命”以及兴舞“降兴上下之神”。《吕氏春秋·大乐》云：“音乐之所由来者远矣，生于度量，本于太一”；“凡乐，天地之和，阴阳之调也”。《史记·乐书》谓：“乐者敦和，率神而从天；礼者辨宜，居鬼而从地。故圣人作乐以应天，作礼以配地。”班固在《白虎通·德论·礼乐》中道：“功成作乐，治定制礼。乐言作，礼言制何？乐者阳也，动作始倡，故言作；礼者阴也，系制于阳，故言制。乐象阳，礼法阴也。”汉

① 杨尚奎：《宗周社会与礼乐文明》，人民出版社1992年版，第330页。

② 《礼记·乐记》。

③ 《论语·八佾》。

④ 杨尚奎：《宗周社会与礼乐文明》，人民出版社1992年版，第330页。



代已是礼教高于乐教的时代，班固如是说，其必有渊源。^① 故以乐率神应天从阳，以礼居鬼配地从阴，可见乐是优崇于礼的。春秋时孔子虽提倡礼乐并重，然其主张“兴于诗，立于礼，成于乐”^②，这就是说乐是诗、礼兴立之后才能达到的一种高深的意境。而《尚书·尧典》谓：“八音克谐，无相夺伦，神人以和。”《吕氏春秋·慎行》曰：“夫乐，天地之精也，得失之节也，故唯圣人为能和。”其谓之“和”，正是中国古代所追求的一种理想的超越客观世界的最高审美精神境界——天人合（和）一。故《礼记·中庸》曰：“和也者，天下之达道也。”“大乐与天地同和”^③。因此要想达到“大乐”、“至乐”的境界，是必须以“至治”为条件的。正如《吕氏春秋》中所道：“欲观至乐，必于至治”；“乱世之主，鸟闻至乐，不闻至乐，其乐不乐”。此外，《史记·乐书》曰：“仁近于乐，义近于礼”，将儒家衡量事物的最高准则仁与乐相提并论，似也可可见一斑。

再次，乐教重于礼教。《礼记·表记》谓：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”；又《郊特牲》中言：“殷人尚声，臭味未成，涤荡其声，乐三阕，然后出迎牲。声音之号，所以诏告于天地之间也。”这是说殷人崇尚音乐媚娱鬼神。近人刘师培在《学校原始论》中指出：“古人以礼为教民之本，列于六艺之首。岂知上古教民，六艺之中，乐为最崇，固以乐教为教民之本哉。”上古教育以乐教为其滥觞，这是因其处于文字著述不发达阶段，教民不仅皆须凭藉韵语说唱，以便于记忆和传播，而且教者往往是由具有某种神秘性和特殊身份的人物世代相传。其就是双目失明而听觉超群、记忆专注以及有盲人神奇面目表情的巫师乐官瞽（或称瞽、瞽）。《周礼·春官》郑玄注：“凡乐之歌，必使瞽瞽为焉……故《国语》曰瞽赋瞽诵，谓诗也。”章学诚在《文史通义》中谓：诗教“惟托于声音，而不著于文字，故秦人禁诗书，《书》阙有间，而诗篇无有散失。后世竹帛之功胜于口耳；而古人声音之传胜于文字”。孔子曾曰：“不学诗，无以言。”因此，上古垄断文化知识的是巫，其当以乐教为中心。《礼记·明堂位》曰：“瞽宗，殷学也。”郑玄注：“瞽宗，乐师瞽瞽之所宗也。古者，有道德者使教焉，死则以为乐祖，于此祭立。”《礼记·文王世子》谓，世

① 如《礼记·郊特牲》曾曰：“乐由阳来者也，礼由阴作者也，阴阳和而万物得。”

② 《论语·泰伯》。

③ 《礼记·乐记》。