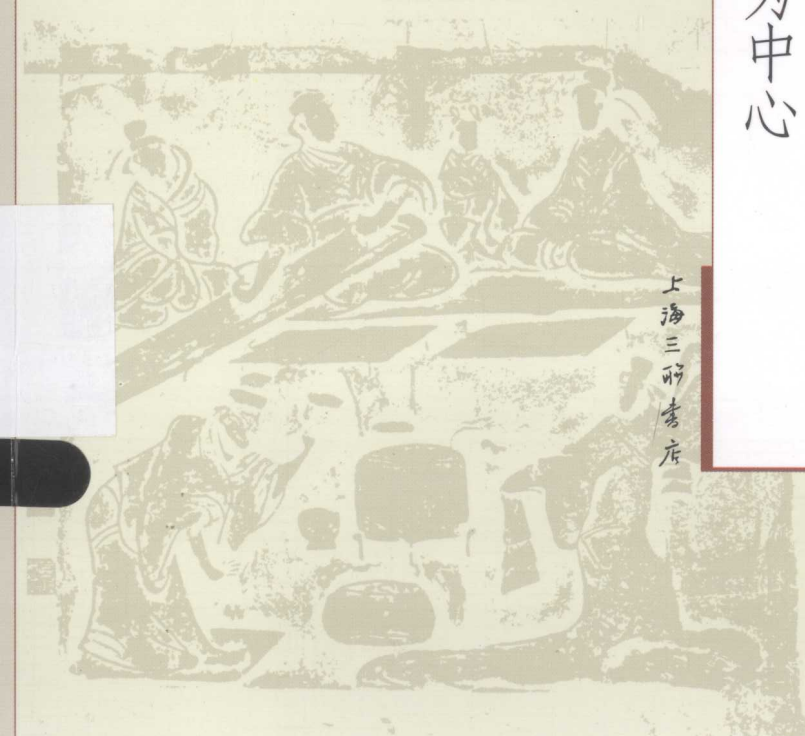


成守勇 著

古典思想世界中的礼乐生活

以《礼记》为中心

上海三联书店



013068858

K892.9
29

成守勇 著

古典思想世界中的礼乐生活

以《礼记》为中心



上海三联书店



K892.9
29



北航

C1676328

图书在版编目(CIP)数据

古典思想世界中的礼乐生活:以《礼记》为中心/成守勇著. —
上海:上海三联书店,2013.6

ISBN 978-7-5426-4225-7

I. ①古… II. ①成… III. ①礼乐—研究—中国—古代
IV. ①K892.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 107632 号

古典思想世界中的礼乐生活:以《礼记》为中心

著 者 / 成守勇

责任编辑 / 姚望星

装帧设计 / 鲁继德

监 制 / 李 敏

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(201199)中国上海市都市路4855号2座10楼

网 址 / www.sjpc1932.com

邮购电话 / 24175971

印 刷 / 上海肖华印务有限公司

版 次 / 2013年6月第1版

印 次 / 2013年6月第1次印刷

开 本 / 890×1240 1/32

字 数 / 280千字

印 张 / 8.25

书 号 / ISBN 978-7-5426-4225-7/G·1260

定 价 / 35.00元

敬启读者,如发现本书有印装质量问题,请与印刷厂联系 021-66012531

868880810

教育部人文社科青年基金项目《古典思想世界中的礼乐生活研究》

(编号:10YJC720006)

导 言

与人类存在区域性差异特点相应的是人类进入文明社会有多种途径,正是由于进入文明道路不同使得人类文化呈现出不同的风貌形态。为什么我们称自己为中国人?说我们是华夏儿女是什么意思?只是出于一种传统习惯?还是出于我们自己的文化本质?“中国有礼义之在,故称夏;有服章之美,谓之华。华、夏一也。”^①无疑,在言及中国或华夏时^②,不能忽视其中处处洋溢着“礼乐”气息。很多人均强调了中国文化独特性在于“礼”。如有学者指出:“中国文化的其他特征,往往都侧重某一方面,或侧重外在的行为方面,或侧重内在的精神方面,或侧重于内容,或侧重于形式。独有‘礼’为诸方面之统一体。”^③法国著名思想家孟德斯鸠从

① 孔颖达语,见李学勤主编:《十三经注疏》之《春秋左传正义》(定公十年),第1587页。(以下称引《十三经注疏》中著作均以该版本为准,只标书名、页码)

② 我们使用“华夏文化”一词时,不考虑“华夏”在种族、地域或政治版图上的具体特点,更多是在孔颖达所言之意义上使用,即在一种文化观念上使用。通常人们也常用汉文化来表示与上面相同的意义,虽然汉文化就其实质而言,是以汉字为核心而形成的,但“汉文化”的称谓总有把我们引向一种以“汉民族”为中心的诱惑,因此我们这里用华夏文化来指称以汉字为中心所形成的文化圈。

③ 邹昌林:《中国礼文化》,第13页。



另一种文明视野中观察得出“中国人的生活完全以礼为指南”^①。这些说法无疑均有一定见地，但如果忽略礼乐在早期华夏文化中为一体性，那么仅谈及“礼”作为华夏文化特征显然是无法揭示华夏文化所蕴涵的真正精神追求。有见于此，不少学人在谈及“礼”文化时，已注意突出其所言说之“礼”已含“乐”在其中。

唐君毅先生在言及中国文化之精神价值时曾谈到作为中国文化主流的儒家文化之特点就在于把文化活动融于日常生活中：

儒家主张人之为圣为贤之道德修养，不离人之日常之生活，并力求人之礼乐等文化生活，融摄于人之日常生活中。儒家之所以重视日常生活，乃原于儒家之自觉的肯定全幅人生活动之价值，而教人之贯注其精神于当下与我感通之一切自然人生事物。此即使一切人生活活动皆可为一目的。^②

唐先生认为：“中国所谓文化者，人文之化成于天下也。文之必附乎质，质必显乎文。日常生活为质，精神文化生活为文。文质相丽而不相离，即中国文化精神之一端。故中国之艺术精神，初表现于器物、舆服、宫室，而不表现于庙宇之建筑。中国文学不始于史诗、戏剧，而始于《诗经》中之民间劳动之歌咏。中国之学术，亦始于政治社会之实际生活之反省。自儒家思想自觉肯定礼乐文化之生活，当无所不运，以之垂为教化；而中国数千年之民间之日常生活，遂皆颇含礼乐文化之意义，并与其劳动生产之生活相结合者矣。”^③唐先生以西方文化为参照，指出中国文化重视生活形式与

① 孟德斯鸠：《论法的精神》，第316页。

② 唐君毅：《中国文化之精神价值》，第180页。

③ 唐君毅：《中国文化之精神价值》，第182页。

文化意义间的统一。在华夏文化传统中,作为文化观念的礼乐总是在人的日用常行中得以展开与实现;与此同时,日常生活中的日用常行又都是有意味的,均蕴涵着一定的文化观念与精神追求。历史地看,今人所言之礼乐生活有其现实根据,在宗周社会前期不乏其存在的身影。但进一步地分析可以看出,礼乐生活更多是传统儒家所传达的一种文化生活信念,所期待的一种生存图景。何以礼乐生活会成为传统儒家魂萦梦牵的“永恒的乡愁”^①构成本课题探究与追问的前在问题。

当下,我们对礼乐生活图景的理解虽然可通过流传下来的实物器具去遥想,更重要地可能还得从历史文献中去寻觅领会。从流传下来的文献看,《礼记》不仅记载了“礼仪”,还对“礼义”做出自身独到的书写——其不仅有具体、细微的礼节仪式描写,还对许多与日常生活紧密相关的礼事活动所蕴涵地意义进行了较为细致的说明——为我们理解礼乐文化提供了重要的参照。有见于此,我们尝试从文本《礼记》着手去探寻礼乐生存全景,开启礼乐生存样式下所蕴涵的精神旨趣与意义,同时,在礼乐生活视域指引下深化对文本《礼记》的理解与领会。

文本《礼记》之成书情况较为复杂,我们更多是借鉴已有研究成果并对前人论述做出一定的甄别,从而对《礼记》有一总体上的理解。从其成书过程看,可以说,《礼记》中的篇章多是对具有文化典范性质的“制礼作乐”活动所产生效应的自觉记录与反思;而《礼

① 徐复观先生在《中国艺术精神》中分析了传统儒家所倡导的“礼乐之治”的合理性就在于引导民众以自身的力量自觉走上自我完善之路,最能传达儒家人生政治旨趣,因此称“礼乐之治”为儒家在政治上“永恒的乡愁”。从现象上看,儒家所言的礼乐多在政治制度或治理活动上言说;究其实,这种政治又总是与人的日常生活紧密结合在一起,儒家所言之礼乐已成为华夏文化反复倡导的一种文化“原型”。参见《徐复观文集》(卷四),第20页。



记》之鸠集成册，更可视作儒家学者在新形势下对传统称道的礼乐文化的一种继承与发展。

当然，要想深入地理解礼乐生活，有必要在历史的维度里对礼与乐的意义进行剖析以发现先民最初的生活体验。由于汉字的表意性是见其形而知其意，因此，字源学上的考察不失为理解礼乐原初意义的一种通道。礼是先民通过一定的形式来“事神致福”之活动，而“乐”较原初的意义应该是生命的一种欢欣情态。字源学上的考释，虽为我们的理解提供了一条通道，但不能忽略历史文本中语言意义的复杂性与丰富性。我们依据《礼记》对礼乐的不同言说，归约出其具有如下三重意义：首先是“礼乐之文”意义上的生活礼乐，指在生活中展开的各种礼乐活动及礼乐活动所需要的器物、制度等可为人所认知的礼乐形式；其次是“礼乐之情”意义上的情态礼乐，指在生活礼乐展开过程中，礼乐活动主体的生命情态；再次是“礼乐之本”意义上的本体礼乐，指“序”与“和”不仅是礼乐所具有的结构，也是世界存在的根本特质，从而使得礼乐成为结构世界的基本要质。前两种意义上的礼乐在《礼记》以前的文献中多有指涉，但“礼乐之本”意义上的本体礼乐只是在文本《礼记》中才获得充分阐释。在字源意与文献意的相互参证中，礼乐原初的亲缘性在历史文本中得到进一步确认，文本《礼记》中的礼乐关系尤为鲜明地体现了这一点。通过倡扬礼乐，先儒们的思考不仅在人禽之别、华夏之辨、君子小人之异中奠定了礼乐生活图景，同时，正是通过对礼乐的自我认同，华夏民族确立了自己独特的文明生活方式。

礼乐生活，从字面看，无疑指向了人的一种自然的存在状态，它意味着生活进程的礼乐化。自然的和社会的对象及随之而产生的各种关系在生命主体的生活进程中，总是既是其展开的前提，又是其活动展开之依据。从现象上看，礼乐生活意指生活情境中处

处洋溢着、流淌着礼乐的气息；无论是从个人生命意义的确立，还是从公共生活的展开上，都离不开礼乐，而文本《礼记》记载亦表明这一点。事实上，文本《礼记》记载的，不论是具有个体性特征的冠、昏、丧、祭诸礼，还是具有公共事务性质的乡、燕、射、聘诸礼，均不仅从现象上描述了礼乐活动，更重要的是对“礼义”阐释，使人看到，在礼事活动背后所蕴涵的道德信念、人文关怀与生存期待。

从日常生活的角度看，礼乐生活虽然具有自在性与一定的惯性，呈现出一种非反思的状态，但作为一种文化传统中的礼乐生活，其内在地蕴涵着对世界与人之存在关系的思考（或设定）。文本《礼记》“乐者，天地之和也”与“礼者，天地之序也”的说法，无疑使礼乐获得本体论上的意义，使得礼乐成为世界的结构性要质，世界存在本身就具有着礼乐性。而人之存在，乃“天地之心”，在世界中居于独特地位，惟有人可以领会世界的礼乐精神。正是在这种领会中，圣王一方面可传达世界本真存在状况，另一方面，又可以通过自身的制礼作乐活动来成就与完善人类自身。而礼敬与乐和的精神则进一步引领生命主体以真诚的道德品格投入生活世界，在礼乐、人、世界的相互勾连中，礼乐生活获得了本体论上的担保。这种担保实质上承诺了人与自身生存境域间的一体性，世界之存在与人之在之间均是秩序井然又生机盎然的。此外，文本《礼记》通过对礼乐相须为用的强调，也内在地展现出如下思考维度：世界是秩序与和谐的统一体，人是身心统一的存在。

历史地看，对礼乐生活样式的追寻与期待并非是始终自明无疑的。从流传的文献看，墨、道、法等学派思想家对礼乐的批判性思考无疑为我们立体性审视礼乐生活提供了参照。道家遵循自然原则，一方面指出礼乐是人的私心营作之产物，再则指出礼乐生活外在于人之自然本性，施之于人，必戕残人性；墨家崇功利原则，以“兴天下之利，除天下之害”为己任，指出礼乐活动无补于世且伤



世、害世；法家的思考与墨家相似，具有强烈的功利色彩，以礼乐之活动与其所言之“法治”相悖。总体上看，道、墨、法均呈现出一种尚“质”轻“文”的思想取向。这无疑提醒我们进一步省思：礼乐之现实效应与礼乐活动期望的目标之间是否一致，礼乐与人性之关系如何、礼乐形式之损益与礼乐建制的社会活力的保持等问题。当然，华夏文化高扬礼乐生活样式中所蕴涵的对世界、社会、人及其相互间关系的思考也为我们审视当下的生活境域提供了一个指引性参照。

Contents

目 录

导 言	1
第一章 作为文本的《礼记》	1
第一节 《礼记》之成书	1
第二节 《礼记》内容之来源	10
第三节 《礼记》篇章之分类	19
第二章 礼乐源疏	26
第一节 礼义探源	26
第二节 乐义考察	46
第三节 礼乐关系及《礼记》中的礼乐	54
第四节 礼乐生活的追求——以“三辨”为中心	64
第三章 礼乐生活的现象描述	84
第一节 个体生命之证成	85
第二节 公共生活之展开	126

第四章 礼乐生活之奠基	160
第一节 礼乐与世界	161
第二节 礼乐与人一伦	180
第三节 礼乐相须	203
第五章 先秦诸子对礼乐生活的回应	210
第一节 墨家:务实礼乐	212
第二节 道家:超越礼乐	218
第三节 法家:害政礼乐	225
余论 礼乐生活的现实回响	235
参考文献	245
后 记	251

第一章

作为文本的《礼记》

自东汉马融、郑玄等人给《礼记》作注以来,《礼记》就成为一个流传稳定的文本,由 49 篇文章构成,其中,《曲礼》、《檀弓》、《杂记》因篇章过长而被分成上、下两篇,实际上有 46 篇。从已有文献记录看,《礼记》之成书,或说为西汉戴圣编纂,或对戴圣编《礼记》之说持否定态度,认为《礼记》成书约在东汉中期。《礼记》诸篇之内容亦非一人一时之作,其来源亦是众说纷纭,莫衷一是。先行对《礼记》之成书过程作初步探寻并对文本的来源及其内容特点作简单的回顾与梳理,无疑将有助于我们从总体上对文本《礼记》的思想风貌有一定程度的了解与把握。

第一节 《礼记》之成书

《礼记》形成一个固定文本的早期相关记载是与戴圣名字紧密联系在一起。郑玄在《六艺论》中指出戴圣传《礼记》:“今礼行于世者,戴德、戴圣之学也。……戴德传《记》八十五篇,则《大戴礼》是也;戴圣传礼四十九篇,则此《礼记》是也。”^①(《礼记正义·序》)这

^① 《礼记正义》,第 9 页。

段文字表明，戴圣讲授传习的《礼记》在郑玄生活年代里已经流传开来。至于《礼记》与《大戴礼》之关系及戴德、戴圣所传之礼之来源，郑玄并未言及，遂引发后世持久之讼争。

唐陆德明在论述《礼记》成书由来时云：

《礼记》者，本孔子门徒共撰所闻以为此记，后人通儒各有损益，故《中庸》是子思伋所作，《缙衣》是公孙尼子所制。郑玄云：《月令》是吕不韦所撰。卢植云：《王制》是汉博士所为。陈邵《周礼论序》云：戴德删古礼二百四篇为八十五篇，谓之《大戴礼》；戴圣删《大戴礼》为四十九篇，是为《小戴礼》。后汉马融、卢植，考诸家同异，附戴圣篇章，去其繁重，及所叙略，而行于世，即今之《礼记》是也。郑玄亦依卢、马之本而注焉。^①

《隋书·经籍志》亦有相似看法：

汉初，河间献王得仲尼弟子及后学者所记一百三十一篇献之，时亦无传之者。至刘向考校经籍，检得一百三十篇，向因第而叙之。又得《明堂阴阳记》三十三篇、《孔子三朝记》七篇、《王史氏记》二十一篇、《乐记》二十三篇，凡五种，合二百十四篇。戴德删其烦重，合而记之，为八十五篇，谓之《大戴记》。而戴圣又删大戴之书为四十六篇，谓之《小戴记》。汉末马融，遂传小戴之学。融又益《月令》一篇、《明堂位》一篇、《乐记》一篇，合四十九篇。

从上引叙述可见，陆德明与《隋志》均注意到对大戴礼与小戴

^① 吴承仕：《经典释文序录疏证》，第101页。

礼之关系探讨并提出《礼记》内容之来源及部分篇章作者，二者均认为《礼记》之成书并不单纯是戴圣之力，《隋志》甚至提出《礼记》乃戴圣删《大戴礼》并由马融增补三篇才成现在四十九篇之数。但清代学者如纪昀、戴震、钱大昕等皆以小戴删大戴以及马融补足三篇之说不可信。如纪昀论及小戴删大戴之说时云：

其说不知所本。今考《后汉书·桥玄传》云：“七世祖仁，著《礼记章句》四十九篇，号曰桥君学。”仁即班固所谓小戴授梁人桥季卿者，成帝时尝官大鸿胪。其时已称四十九篇，无四十六篇之说。又孔《疏》称《别录》：“《礼记》四十九篇，《乐记》第十九。”四十九篇之首，《疏》皆引郑《目录》，郑《目录》之末，必云此于刘向《别录》属某门。《月令》，《目录》云“此于《别录》属《明堂阴阳记》”。《明堂位》，《目录》云“此于《别录》属《明堂阴阳记》”。《乐记》，《目录》云“此于《别录》属《乐记》”。盖十一篇，今为一篇。”则三篇皆刘向《别录》所有，安得以为马融所增？《疏》又引玄《六艺论》曰：“戴德传《记》八十五篇，则《大戴礼》是也。戴圣传《礼》四十九篇，则此《礼记》是也。”玄为马融弟子，使三篇果融所增，玄不容不知，岂有以四十九篇属于戴圣之理？况融所传者，乃《周礼》，若小戴之学，一授桥仁，一授杨荣。后传其学者，有刘祐、高诱、郑玄、卢植。融绝不预其授受，又何从而增三篇乎？知今四十九篇，实戴圣之原书，《隋志》误也。^①（《礼记正义·钦定四库全书总目》）

戴震则认为不能仅从流传《大戴礼》缺四十六篇而《小戴礼》又恰好是四十六篇便认为《小戴礼》为戴圣删《大戴礼》而成，而且，大

^① 《礼记正义》，第1页。

小戴中还存在篇目相同内容相近者，还有不少文字意思大体相同的段落散见于两文本不同篇目之中，这些情况表明小戴删大戴而成书之说难以成立：

郑康成《六艺论》曰：“戴德传《记》八十五篇。”《隋书·经籍志》曰：“《大戴礼记》十三卷，汉信都王太傅戴德撰。”今是书传本卷数与《隋志》合，而亡者四十六篇。《隋志》言“戴圣删大戴之书为四十六篇，谓之《小戴记》”，殆因所亡篇数傅合为是言欤？其存者，《哀公问》及《投壶》，《小戴记》亦列此二篇，则不在删之数矣。他如《曾子大孝》篇见于《祭义》，《诸侯衅庙》篇见于《杂记》，《朝事》篇自“聘礼”至“诸侯务焉”见于《聘义》，《本命》篇自“有恩有义”至“圣人因教以制节”见于《丧服四制》。凡大小戴两见者，文字多异。《隋志》以前未有谓小戴删大戴之书者，则《隋志》不足据也。所亡篇目不存或两见，实多耳。^①

钱大昕也提出相关论据指出《礼记》为小戴删大戴而成之说不可信：

郑康成《六艺论》云：“戴德传《记》八十五篇，戴圣传《记》四十九篇。”此云百三十一篇者，合大、小戴所传而言。《小戴记》四十九篇，《曲礼》、《檀弓》、《杂记》，皆以简策重多，分为上下，实止四十六篇。合大戴之八十五篇，正协百卅一之数。《隋志》谓《月令》、《明堂位》、《乐记》三篇，为马融所足，盖以《明堂阴阳》三十三篇、《乐记》二十三篇别见《艺文志》，故疑为

^① 戴震：《戴震集》，第20—21页。

东汉人附益。不知刘向《别录》已有四十九篇矣。《月令》三篇，小戴入之《礼记》，而《明堂阴阳》与《乐记》仍各自为书，亦犹《三年问》出于《荀子》，《中庸》、《缁衣》出于《子思子》，其本书无妨单行也。《记》本七十子之徒所作，后人通儒各有损益，河间献王得之，大、小戴各传其学，郑氏《六艺论》言之当矣。谓大戴删《古礼》二百四篇为八十五篇，小戴又删为四十九篇，其说始于晋司空长史陈邵，而陆德明引之，《隋志》又附益之。然《汉书》无其事，不足信也。^①

综上所述可见，戴圣删戴德之书在如下几点上是不能成立的：首先，在较早的有关文献记录中，固定的说法是《礼记》传有四十九篇而非四十六篇；其次，郑玄为马融弟子，如融增补《礼记》，郑玄不会不言及，可见，东汉郑玄时流行的《礼记》即是戴圣传四十九篇的文本；再次，最有力的证据是，从二戴礼的内容及篇目上看也不可能是小戴删《大戴礼》而成《礼记》^②，因为删应是去同存异。

虽然有确凿的证据表明《礼记》并非小戴删《大戴礼》而成，但《礼记》成书还存在一些问题需要解决。如有不少学者就认为《礼记》成书并非为戴圣编纂，如近人洪业、蒋介石、钱玄等人，虽在《礼记》成书上具体观点有异，但多认为不能把《礼记》成书简单地归功于戴圣，其成书有一过程，非成书于一时一人之手。如洪业既对历

① 钱大昕：《二十二史考异·卷七》，见陈文和主编：《嘉定钱大昕全集》（第2册），第175—176页。

② 《大戴礼》与《小戴礼》经过比较后可发现两书重合情况如下：有篇目与内容基本相同，《小戴礼》的《哀公问》、《投壶》与《大戴礼》的《哀公问于孔子》、《投壶》（两《投壶》前面部分相同，后面有异）；有篇名不同，但内容相同而文字略异者，如《小戴礼》之《祭义》、《经解》分别与《大戴礼》的《曾子大孝》、《礼察》；还有就是二书不同篇目下各篇章杂有段落、文字大意相同的例证更是不在少数。