

# 唐宋之际 礼学思想的转型

冯茜 著

古典學文明

甘阳 吴飞 主编

九

服

生活·讀書·新知 三联书店

Classics & Civilization

Copyright © 2020 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

唐宋之际礼学思想的转型 / 冯茜著. —北京:

生活·读书·新知三联书店, 2020.9

(古典与文明)

ISBN 978-7-108-06801-9

I. ①唐… II. ①冯… III. ①礼仪—研究—中国—唐宋时期  
IV. ① K892.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2020) 第 022342 号

责任编辑 钟 韵

装帧设计 薛 宇

责任校对 曹秋月 陈 明

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](http://www.sdxjpc.com)

经 销 新华书店

印 刷 河北鹏润印刷有限公司

版 次 2020 年 9 月北京第 1 版

2020 年 9 月北京第 1 次印刷

开 本 880 毫米 × 1092 毫米 1/32 印张 14.75

字 数 272 千字

印 数 0,001—4,000 册

定 价 59.00 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，都离不开对其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传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，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 言

乔秀岩

如果说认识即知差异的话，读书恐怕要分两种。第一种读书，即将自己的认知世界与书对照，看两者之间的差异。第二种读书，则将其他书与此书对照，观察其间的差异。第一种读书，我且叫作“自然”的读书，是我们平常默认为的读书方法。我们按自己的兴趣看书，没有兴趣的不会去看。拿到书先翻翻，如果内容都是自己熟悉的，不会认真看。若有对自己新鲜的内容，看看讲得对不对、好不好，好的吸收，不好的跳过。读古书也如此，我们用自己的常识或“学识”去看古籍，丰富见识，积累组织自己对古代世界的认知，有时感到书中所述与自己已有的认知有矛盾，则要思考究竟是我理解错了还是书讲错了。我与书之间，有一种循环交流的过程，而最后的目标在于完善自己的认知世界。第二种读书，相对于第一种，可以说是“变态”的读书，我们不是为提高自己，而是有兴趣探索这部书，才用这种读书方法。将此书放在其他诸书之间进行比较，我们从第三者的角度观察异同，才有可能比较客观地评估这部书的特色。不以自己的认知世界为标准，所以也容易跟别人共同讨论研究。

用“自然”的方法读一部书，每个人的感受会不一样，

甚至会产生各种错觉，有时也形成对此书的错误印象。但如果想要进一步了解书中讲的内容究竟对不对，要做考证，也能得出一个大家公认的结果，会有一种客观性。考证自然需要参照其他文献，是否也进入了“变态”的领域？我的回答是否定的，这样还不够“变态”，因为这种考证最后的关心仍然离不开自己的认知世界，尽管这一认知世界可以跟“学术界”连通。我说的“变态”读书，要忘了自我而追求此书的意义，越过此书内容而探索作者的思路。说是忘了自我，读书的主体仍然是我自己，主观性是始终不免的。但这种读书最后的关心点不在自己的认知世界，而在作者的认知世界，就在这一点上，与“自然”的读书正相反，所以才叫“变态”。我和叶纯芳在“古典与文明”丛书中的两部《读书记》想要提倡的就是这种读书方法，我们认为学术史、思想史的研究要自觉排除“自然”的读书方法，采用“变态”的读书方法。

以一部社会学经典为例，韦伯的《新教伦理与资本主义精神》，我看不妨视为一部思想史研究的名著，而且其研究方法很有特色，非常值得参考。不少人认为此书主张新教思想孕育了资本主义，而这偏偏是韦伯自己在书中明确否定的说法。这种情况正如不少人认为《菊与刀》提出“罪文化”“耻文化”的对立概念，而本尼迪克特在书中明确讲到这是人类学的常用概念，同出一辙。这些误解，只要认真看一遍，应该不会产生。但很多人看这些书，都用“自然”的态度，只想知道作者的结论，因而书中的主张被极度简单

化，结果形成违背作者原意的印象。我们稍微“变态”一下，关心韦伯的研究手法，会为他突出的学霸特性感到震撼。学霸非常全面地搜集以往的相关研究，对每一种研究都做过精细的评估，然后利用这些成果组织自己的研究。论述特别重视逻辑的严密，他知道新教思想与资本主义产生之间的因果关系无论如何都无法论证，所以彻底放弃因果关系，限定自己的主张为两者之间存在“亲和性”。“亲和性”只是主观认定，不需要客观证据，别人很难说你不对。再说有名的“理念型”，他也有很细心周到的一套解释。他描述一个人物，讲他的经历以及思想和行为，说这是一个“理念型”，绝不存在完全符合这一故事的真实人物，但这一虚构的人物最能代表一群人的共同特性。他自己都说这绝不是真实的情况，别人很难批评你。既然全面吸收以往的研究，他自己重新组织的叙述又很充实有趣，而且叙述方法严谨保守，很难挑剔，学界不得不承认是最伟大的新成果。可是“亲和性”这种结论太过保守，保守到几乎等于什么也没说，所以世人不管作者自己的否定，还是认为韦伯主张了新教思想孕育了资本主义。

十多年前我偶然买到一本《乡土中国》，一口气看完，叹服费氏分析中国社会之深刻，而短小的篇幅引用十几条《论语》文句来说明中国社会的特性，让人印象尤其深刻。这是我“自然”读书的经验。最近有教学需要，重新认真看此书，而且对照《菊与刀》、米德 *And Keep Your Powder Dry*（此书似未有汉译，我看的是日译本，下文简称“米德书”）

来看，忽然意识到《乡土中国》是以西方社会学、人类学为理论基础的。例如在讨论法治与礼治、长老统治、血缘与地缘等方方面面问题，分析“乡土”社会基本特性时，《乡土中国》都要用“社会变迁的速率”来做解释。中国的传统社会“社会变迁速率”很低，所以老人受尊重，传统文化受重视。相反，现代的城市社会，“社会变迁速率”高，人与人之间的关系是地缘而不是血缘，保证这些关系的是合同与法律，这样才能发展经济。米德书讨论美国社会特性时，重点分析美国与欧洲尤其英国之间的差异，很多现象都用“社会变迁速率”来做解释。欧洲社会变化缓慢，所以很重视传统文化，美国社会变化很快，传统文化被媒体淘汰。两部书中提到的具体事例也有雷同之处。如米德讲到当婴儿生病时，英国老人都知道该怎么护理，是传统经验，与美国家庭没有老人，只能被杂志、广播的意见左右不同。费氏也讲过当他避难居于云南乡下时，小孩哭个不停，当地老太太教费氏用蓝布和咸菜擦小孩牙齿，果然奏效。很明显，费氏将米德书论欧洲与美国差异的理论挪用到乡下与城市之间的差异。于是我也有事后诸葛的发现，即费氏用“社会变迁速率”的地方讲得都十分轻巧，高明高到有些飘浮。原来因为是拿来用的理论，中间并没有自己苦心摸索的过程。这样看的时候，我已经踏入“变态”读书的世界了。

我们要从《乡土中国》中扣除社会学、人类学的理论因素，扣除干净之后，剩下的部分才是费氏自己的东西。只有这样看的时候，我才感觉自己能够更好地体会到费氏热情

洋溢的精神努力，颇为其年轻朝气所感染。读过《乡土中国》的人，都会注意到全书反复以“乡土”与“现代”为相对概念。其实“乡土”当与“都市”相对，与“现代”相对的应该是“古代”。在此我们要推想在1947、1948年时，费氏那些高级知识分子都在拼命思考中国如何实现现代化。在他们的意识当中，中国落后于欧美，要说欧美是现代的话，我们在没有赶上欧美之前不能算现代了。学过人类学、社会学的费氏自然要思考，中国之所以落后，在社会、文化方面能有什么样的原因？于是反思中国社会、文化的“乡土”性，费氏一方面以无限的同情描述、分析中国的“乡土”性，另一方面又时不时地表现出中国必须走向法治化、商业化路子的思想。由于当时苏联兴起，费氏甚至对计划经济的可行性也有所考虑。在这里我们看到一个以社会改革为己任的年轻学者，天真、认真，充满理想，极具时代特色的精神面貌。

《乡土中国》写得通俗，没有提到什么洋理论，但别忘了费氏是清华的高才生，留英时在人类学大师马林诺夫斯基的指导下写过英文博士论文，稍早于《乡土中国》发表的《生育制度》中屡次引用马林诺夫斯基的理论叙述，在《乡土中国》后记中又明确讲到受米德书的直接启发，我们怎能不看那些书？看过米德书之后，我对《乡土中国》的理解完全不一样。而且这些比较和观察会有一定的客观性，所以我后来看到日本一位长年研究中国社会学的学者写过一部费孝通论（佐佐木卫《费孝通——民族自省的社会学》，2003

年),介绍《乡土中国》即以马林诺夫斯基、米德、本尼迪克特的影响为主线索。想要了解《乡土中国》这部书的意义以及费氏的思路,不得不看米德他们的书,道理很明显。又如日本也有专门研究《菊与刀》的学者,据说有一批信函可证明“菊与刀”这一书名是书稿完成后由书商建议的,作者本尼迪克特据此才加写了第一章和第十二章的相关内容,又说《菊与刀》有大量袭用 Geoffrey Gorer 的论述的部分等(福井七子 2012 年的日文文章,英文题目为 *Benedict's, Gorer's and Mears' view of Japan and Its People*)。虽然我并不喜欢这种翻垃圾堆式的“研究”,但不能否认这些信息对我们了解本尼迪克特的思考过程是不无帮助的。

费氏的情况也让我联想到郭明昆。我和叶纯芳曾经对郭明昆留下的一系列中国古代家族制研究进行过初步的“变态”读书,将十来篇论文按撰写时间重新排列,调查每一篇参考西方人类学论著的情况(请参《学术史读书记》所收《郭明昆对西方人类学理论的接受与利用》一文)。结果发现,没去过欧美的郭明昆阅读英文论著,紧跟当时西方最新的人类学理论,彻底消化,运用来分析中国古代家族制,精彩无比,令同时期留学美国人类学重镇伊利诺伊大学的冯汉骥望尘莫及。但郭明昆做完这些理论分析,就失去了对理论的兴趣,埋头扎进中国具体现象的具体分析当中去,一去不返了。费氏的情况也跟郭明昆类似。费氏学西方人类学、社会学理论,学得最透彻,但他关心的是中国的现实问题,西方理论不过是拿来用的工具,用完就扔了,费氏后来也一直

跟着中国的现实走。在此我有一个无法论证却抹不去的感觉：东方文化是否偏向具体实在的思考，与西方文化爱用抽象概念思考不同，利玛窦说“中国人不会用辩证法”（《耶稣会的中国传教》第一书第五章），讲的也是这个差异？因为如此，中国社会由个人与个人之间一对一的人际关系构成，与西方人通过抽象概念组织各种社会关系不同，这岂不是《乡土中国》所谓“差序格局”“团体格局”的所以然？偏向具体实在的思考习惯是否让我们容易急着要结论，较不容易做“变态”的读书？

以往的中国古代思想史研究，往往将“思想”局限为哲学及政治思想。我看过余英时的《论戴震与章学诚》，感到无聊到很难受，因为余氏关注的就是“思想”，而我对这些提不起兴趣。我拿过张寿安的《以礼代理》，看到书中对凌廷堪的代表作《礼经释例》置之不理，知道张氏也只关心“思想”，不关心经学、礼学，竟放下未能卒读。我还见到过一些人，因为自己喜欢“内圣外王”“经世致用”那一套思想，愣说古代学者莫不秉持这种精神，不需要论证。以往学界受民国“科学”考据学观念的影响，迷信自以为是的学术标准，讨论古代的经学著作往往都要分析优缺点，哪些做得不错，又有哪些不足之类，形成经学史论文的套路。以自己的标准评判古代学术，作为“自然”的读书态度固属无妨，但不能作为学术史的研究方法。礼制研究，则多由历史学家推行，因而容易偏重政治意义的探索。以往这些学者都在用“自然”的态度进行研究，所谓“古之学者为己”，都是为了

完善自己的认知世界而做的努力。我们谈论思想、经学、礼制，容易觉得这些都是客观问题，其实这些问题只能作为我们的主观认识而存在，所以这些研究都要在信仰共同学术前提的小圈子内，互比识见、境界的高低。我希望今后的学者“为人”，一来以古人自己的思考过程为研究对象，二来做客观的讨论，大家共同研究。现象世界千变万化，而人类的认知要靠单纯的概念及语言。因此，当以古人的主观为讨论对象时，我们的讨论才容易更客观。举例来言，如何理解“新教伦理”，只会言人人殊；如果讨论路德著作中的路德思路，则应该较容易达成共识。

冯茜研究中唐至北宋的礼学，从杜佑到朱熹，提出了一系列新的认识，令人刮目相看，目不暇接。对于本书讨论的著作和人物，近些年学界已经积累了不少研究成果。冯茜全面掌握这些成果，对每一种研究进行妥善的评估，进行选择性的引用，颇有类似韦伯的小学霸气势。其实冯茜都亲自阅读过原始材料，建立自己的观点，别人的研究只有参考意义。冯茜对相关礼学著作进行了纯粹经学的比较分析，也重新探讨了其中的“思想”问题，又研究了制度因革背后的动力，均出自创，十分新鲜。当今学界，研究经学、“思想”、礼制分别都有一些专家，但未有人能兼通这三方面。其实唐宋人自己岂有近代“文史哲”之分类意识？冯茜对这三方面都下过功夫，提高自己的分析能力，然后忘掉“文史哲”的学术框架，探索唐宋那些人物各自不同的学术前提，追寻他们的思路，这样才获得了目前最开阔的视野，对这一时段的