古典與文明

甘阳 吴飞 主编

古昔非無禍變尋儒生嬗守到如今
試看冬月重冰節不絕梅花數點心
風雨難摧伏氏壁弦歌終賸賓公音
千鈞一髮知誰任丞史摳衣仰聖深

吴 飞 著

礼以义起

传统礼学的义理探询

Classics & Civilization

生活·讀書·新知 三联书店

礼以义起

传统礼学的义理探询

吴 飞 著



Classics & Civilization

生活·讀書·新知 三联书店

Copyright © 2023 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

礼以义起：传统礼学的义理探询 / 吴飞著. —北京：生活 · 读书 · 新知三联书店，2023.6
（古典与文明）
ISBN 978-7-108-07572-7

Ⅰ. ①礼… Ⅱ. ①吴… Ⅲ. ①礼－中国－古代－文集 Ⅳ. ① B2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2022) 第 227692 号

特约编辑 苑 琛
责任编辑 钟 韵
装帧设计 薛 宇
责任校对 曹秋月
责任印制 宋 家
出版发行 生活 · 讀書 · 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
印 刷 河北鹏润印刷有限公司
版 次 2023 年 6 月北京第 1 版
2023 年 6 月北京第 1 次印刷
开 本 880 毫米 × 1092 毫米 1/32 印张 20.25
字 数 402 千字
印 数 0,001－6,000 册
定 价 88.00 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的一轮文明思考。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，于是开启了新的一轮古典学重建。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入手点。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

前　言

本书中收录的，是我十余年来一些礼学研究的习作。我对礼学的关注，是从2007年开始的，经过数年对丧服制度的研读，首先写了《从丧服制度看“差序格局”》一文，刊于《开放时代》(2011年第1期)，是从社会理论角度解读丧服礼制的开端，但只是一些初级的想法，很多问题尚无法深入，又找不到门径。2011年，我发现了张闻远先生的《丧服郑氏学》，顿时有拨云雾见青天之感。其后一边考究张先生生平与学问，一边跟随他追溯古代礼学，尤其是丧服学的渊源，渐渐形成了一些自己的看法，十多年下来，尝试写了不少文章，从中挑选出十八篇还有些价值的，辑为此书。

2011年春季，为了能对礼学问题有一个直观感受，我根据《丧服郑氏学》中的线索，全面梳理了《通典》中关于王昌前母服的争论，写成《王昌前母服议》一文，在我召集的“婚与丧”礼学研讨会上宣读，后收入会议论文集《婚与丧》(宗教文化出版社，2012年版)。此文虽为尝试之作，但其故事性和复杂性，为我进入礼学问题打开了一个非常好的入口。而每隔一二年组织朋友们召开或大或小的礼学会议，亦由此开端，后来于2014年正式成立北京大学礼学研究中

心，希望能对推动礼学研究有所贡献。

2012年，我又因初步点校《丧服郑氏学》第一卷而遇到“妇人不杖”的争论，复又由此争论入手，全面梳理辨析丧礼用杖之礼意，而成《论“妇人不杖”》一文，提交彭林先生召集的礼学研讨会，那是清华大学礼学研究中心的第一次会议，也是我尝试研究《丧服经传》的开端。蒙彭林先生不弃，此文后收入其主编的《礼乐中国》（上海书店出版社，2013年版）。

对于礼学这样一门相当复杂琐碎的专门之学，我的研究方式是从学术争论入手。在浩如烟海的礼学著作中，学术争论就是一把钥匙，可为我们这些极度缺乏经学训练的后辈找到治学门径。我与学生们长期关注的一个大的争议，就是明代大礼议。《若子与降等》和《祭及高祖》二文皆由大礼议而作，前者涉及濮议与大礼议争论的核心问题为人后之礼，刊于《能仁学报》第15期；后者则关乎大礼议与宋明之后祭礼改革的关系，刊于《中国哲学史》（2012年第4期）。

我与周飞舟兄带学生读《丧服》的时候，恰也是乔秀岩、叶纯芳二先生在北大带学生做礼学研究的时候，当时他们刚刚发现杨复重修的《仪礼经传通解》之《祭礼》部分。颇受益于他们对朱子礼学的研究，《祭及高祖》也是这一交往的成果。小文《说辟领》亦是辨析朱子礼学的一个副产品，刊于《中国经学》（第13辑）。

通过对《丧服》的深入研读，我对礼学的一些基本问

题有了体会，但也深感这种过于专门的学问，进去是有可能出不来的。如果完全深入到对丧服琐碎问题的辨析，在当今学术界，很容易变成自说自话，而无法与他人对话。进入礼学，本是为了更好地理解中国文明，岂能越做越窄？因而，一方面需要熟悉礼学的细节，另一方面不可忘记研读礼学的初衷，即从更宏观的角度理解礼学的意义。于是，由丧服学出发，我注意从几个方面拓展自己的思考：第一，我试图从更全面的视角看经学体系中的礼学问题，因而除了三《礼》本身，必须旁及他经；第二，我试图从蔚为大观的清代学术做一个更总体的思想性理解；第三，不断回到最初研究礼学时所关注的社会理论问题。其后的许多思考，大多与这三个方面有关。《圣人无父》一文（刊于《经学研究》，2013 年秋季号），即是因社会理论的兴趣而审视现代中国学术中从母系社会角度解读上古神话，并结合诗经学与礼学的一篇成果。

《张闻远先生学述》一文，是经虞万里老师鼓励，梳理闻远先生生平学术的一篇文章，刊于《经学文献研究集刊》第 12 辑，而由先生上溯，试图窥见清人礼学之思想面貌，便有研究黄氏父子（刊于《南菁书院与近世学术》，生活·读书·新知三联书店，2019 年版）与程瑶田（刊于《徽学》第 15 辑）的两篇文章。我一直以为，清人学术绝非仅为考据饾饤之学，其表面的朴学背后，应有相当大的理论关怀。戴震、凌廷堪、段玉裁、阮元、焦循等概莫能外，而程瑶田是一个比较方便的入手点，他的《通艺录》中诸多考

据著作名重一时，而其宗法、丧服二书之理论关怀，乃在于《论学小记》与《论学外篇》中对心性之学的重审，故由程氏之学，颇可窥见乾嘉义理学之一斑。晚清黄氏父子，也有同样特点，无论在心性之学还是礼学上均有相当深入的研究，且两个方面都有密切的内在关联，其思想总体究竟为何，应做一总体讨论。相较而言，张闻远先生为清代礼学之殿军，其丧服学足称经典，而其论性理学之文字却颇寥寥，然而读其《日记》，却知先生家学出自桐城派，终生服膺程朱，每日以四书为日课。故张先生亦为晚清汉宋兼采之成果。

对张闻远先生丧服学的反复研读，使我逐渐明了其学说的核心为《正尊降服篇》，对此篇之详细解读具于《点校重刊〈丧服郑氏学〉序》(《丧服郑氏学》书前，上海书店出版社，2017 年版)，而其主要理论内容，亦纳入本书《张闻远先生学述》一文。《人道至文》(刊于《史林》2016 年第 3 期)、《〈礼记·三年问〉与〈荀子·礼论〉关系再讨论》(刊于《中国典籍与文化论丛》，第 20 辑)的基本问题都来自对《正尊降服篇》的解读。《丧服图考论》(以《五服图与古代中国的亲属制度》之题刊于《中国社会科学》2014 年第 12 期)，是在读了几年丧服之后，对“差序格局”问题更进一步的思考。

《三年丧起源考论》(刊于《文史》2020 年第 3 期)是对丧服理论中最重要的三年丧问题的历史考证。此文之作呈现出我思考礼学问题的另一个面向，即我们不可能假装自己

是古人，完全无视现代社会科学的角度，而接受古人的一些学术信仰。清人尊郑，实与郑君有重大不同，今人仍可尊孔尊郑、重解经义，但必须建立在现代学术的基础上。一方面，我们需要客观地看到，经学问题的产生有其历史背景；另一方面，历史性这一点并不能否认其思想意义。此篇论文曾与陈鸿森先生反复讨论，非常感谢陈先生的帮助。

《〈礼运〉首章再考辨》（刊于《传统中国研究集刊》，第19辑）之用意与《三年丧起源考论》相反相成，是对康有为以来对大同小康之解读的全面批判与重审，意在回归《礼运》之本义，并由此看礼学思想之下的历史演进。为唐文明《彝伦攸斁》（中国社会科学出版社，2019年版）一书写的序《大同抑或人伦》，则与之相呼应，是对康有为问题更直接的讨论。

为孙庆伟《追迹三代》和《鼐宅禹迹》所写的书评《从古史重建到经义新诠》（刊于《中国文化》，2018年秋季号）有平衡这两方面的考虑。古史辨破除了古人的许多神话，考古学却证明古史辨的很多怀疑是不必要的。考古学可以证明三代确为中华文明的起源，不过它无法证明尧舜禹是圣人。既是经义新诠，就不可能像古人那样尊信六经。此篇书评确立了我对待经学的一个基本态度：六经之所以重要，是因为它们是三代文明精神的记录与提升，而三代文明，在许多重要方面确立了中华文明的思维方式。新时代的经学，并非将六经中的每一部、每一句都当作颠扑不破的信条，而是通过解读六经义理，诠释出中华文明的基

本精神。这一思路，与现代西方学者对待《圣经》的态度，亦颇类似。经学传统中的两个高峰，郑学与朱学，便曾是经义思想之基本精神的两个诠释体系。为华喆《礼是郑学》所写的书评《今人如何读郑学？》（刊于《读书》2019 年第 5 期）则是借助了乔秀岩、华喆一系对郑学的精彩解读，来看郑学的经义体系。

以上略述了书中所收诸文的撰作缘起、思考所在，以及原刊之处。这些文章收入本书，并未按照写作时间次序，而是根据所写内容，分成四部分，重新排序。最先的五篇（《从古史重建到经义新诠》《今人如何读郑学？》《大同抑或人伦？》《〈礼运〉首章再考辨》《圣人无父》）意在重审现代学术的相关问题，尝试解读经学研究的现代意义。随后五篇（《从丧服制度看“差序格局”》《丧服图考论》《三年丧起源考论》《人道至文》《〈礼记·三年问〉与〈荀子·礼论〉关系再讨论》）是围绕丧服之核心理论问题的讨论，虽然角度不同，但对“差序格局”与尊尊亲亲关系的思考贯穿了所有五篇文章。再后面的四篇（《王昌前母服议》《若子与降等》《论“妇人不杖”》《说辟领》）则是对丧服学具体问题的讨论，是亲亲尊尊原则在丧服制度细部的落实方式。最后四篇（《祭及高祖》《精义之学》《礼学即理学》《张闻远先生学述》）则集中于由宋至清的礼学思想史，包含了对汉宋学术关系的思考。

“礼以义起”，是古人对礼学与礼制的精要概括，而作为本书的书名，则包括了三个方面的含义：作为历史制度的

礼与经学义理之间的关系、汉学与宋学之间的异同与兼采、现代学术中经义新诠的方式及其意义。三条线索相互交错，虽千条万绪，皆可归结于性命之义。

本书的写作，要感谢孔子研究院和凯风基金会的支持，感谢三联书店钟韵女史和苑琛先生的辛苦工作，感谢诸多老师、朋友、学生，特别感谢黄秋怡对书稿的全面校对。最后，感谢我的家人，特别是内子卢奕的全力支持，使艰难的学问之路，终有现实生活中的落脚之处。

吴飞

乙丑岁末于仰昆室