

【哲学研究】

# 礼学思想在朱子学中的意蕴\*

曾令巍

**摘要:**礼虽以“义”为尊,然限于以章句训诂、名物制度考证为内容的学术范式,经学家并未充分重视礼学中的义理思想。以程朱为代表的理学家在接续经学研究范式的同时,又推阐礼学中的义理内涵,从而使礼学研究既坚持以“刑名度数”为研究内容,又涵摄了“礼尊其义”的思想。朱子后学陈澧赓续朱子礼学思想,并从礼所涵括的“成德器之美”与“明用器之制”两个方面去重新诠释《礼器》篇所蕴含的哲学思想,终因其《礼记集说》立于官学而产生深远影响。

**关键词:**礼与礼学;汉学与宋学;经学;义理;朱子学

**中图分类号:**B244.7

**文献标识码:**A

**文章编号:**1003-0751(2020)07-0113-06

观照礼学发展演绎史,礼学研究的重点因中国传统学术范式的推移而呈现出时代性、多样化的特征。逮至程朱理学一脉,坚持汉学与宋学兼采的治礼方法,终因程朱理学立于官学而致其礼学思想上至庙堂、下至士林均产生重要影响。

## 一、经学视域下的礼学思想

《六经》是先王之政典,“六经皆先王之政典也”<sup>①</sup>。据此推知,《六经》之历史可追溯到上古先王时代;然而,这并不意味着作为经学层面的《六经》也可以推至上古先王时期。因为,从经学层面给《六经》予以“经”的称谓的问题却实自孔子始:“经学开辟时代,断自孔子删定六经为始;孔子以前,不得有经。”<sup>②</sup>

于《六经》而言,经学家尤其重礼。这不仅是由于礼勾连《六经》之大道,“《六经》之道同归,而礼乐之用为急”<sup>③</sup>;而且,礼在先秦时期就被赋予明确的政治内涵:

礼,经国家,定社稷,序民人,利后嗣者也。<sup>④</sup>

礼,国之干也。<sup>⑤</sup>

具有政治象征意义的礼,目的是用各种不同情境形式下的礼名以有区别的、符号化的形式、仪式去诠释威严的尊卑等级秩序。并且,这种尊卑等级秩序又与礼存在的必要性密切相关:“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。”<sup>⑥</sup>礼作为维系社会秩序、巩固社会组织结构的政治功能虽未被置换、取代,然其也须因循时代变更而有所损益。因此,孔子指出,西周的礼是对夏、殷两代之礼的继承与发展:

王者必因前王之礼,顺时施宜,有所损益,即民之心,至天平而大备。周监于二代,礼文尤具,事为之制,曲为之防,故称礼经三百,威仪三千。<sup>⑦</sup>

先王制礼之源起,本是合于天时,顺应鬼神,管摄人心以协理宇宙万物。所以,其所制之礼也是“有本有文”。“文”为文辞言语,通过文字、象征性的符号等形式以具体的礼名去规定不同的礼在现实生活中所发生的重要作用,以及对可能发生悖礼的现象做出的防范、补救措施。既已通过书面文字、符号化的东西形成了事实性的礼仪制度,也就具备了

收稿日期:2019-12-03

\*基金项目:国家社会科学基金青年项目“元代《礼记》学研究”(17CZX029)。

作者简介:曾令巍,男,郑州大学哲学学院副教授(郑州 450001)。

稳定性、可以传播与传承的特征。那么,夏、殷两代的礼仪制度被周朝继承与沿用也就成了势之必然;按此逻辑推演,继周之后的王朝所实行的礼仪制度也将会是这种情况:“殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也。其或继周者,虽百世可知也。”<sup>⑧</sup>也是这种原因,除以“郁郁乎文哉,吾从周”誉称周礼文化外,孔子重申礼涵摄制度、文辞两个方面:“制度在礼,文为在礼。”<sup>⑨</sup>对于礼的两个方面,郑玄仅以“文章所为”来训解“文为”;孔颖达不仅认同这种观点,还做出更为详尽的解释:“国家尊卑、上下制度存在于礼,人之文章所为,亦在于礼;言礼为制度、文章之本。”<sup>⑩</sup>既然礼是制度、文章的根本,那么,它在现实中的外在表现形态,以及经学家如何看待礼的作用等诸多问题,便进入学者的研究视阈。

关于礼学思想的典籍文献,尤以《周礼》《仪礼》与《礼记》等礼学著述最能集中阐释礼学思想之要义。周公制礼作乐而出《周礼》,这是传统儒家一致的观点。<sup>⑪</sup>《仪礼》之于《周礼》则是本末的关系:“至于《周礼》、《仪礼》,发源是一,理有终始,分为二部,并是周公摄政大平之书。《周礼》为末,《仪礼》为本。本则难明,末便易晓。是以《周礼》注者,则有多门,《仪礼》所注,后郑而已。”<sup>⑫</sup>尽管时人研习《仪礼》多本于郑注,然《仪礼》难读确为事实,“自汉以来《仪礼》为最难治”<sup>⑬</sup>。韩愈也是认同《仪礼》之难,“余尝苦《仪礼》难读”<sup>⑭</sup>。虽然唐朝以九经取士,也是由于《仪礼》之难,以致科举中研习《仪礼》者不多,这种情况又延续至宋明理学时期。为此,清代四库馆臣如是断言:“《仪礼》文古义奥,传习者少。”<sup>⑮</sup>至于《礼记》,陆德明认为它是“记二礼之遗阙”,故名之为《礼记》。又知,戴德“传《记》八十五篇”,是谓《大戴礼记》,戴圣“又删大戴之书为四十六篇,谓之《小戴记》”。<sup>⑯</sup>《小戴记》递次传续,后学郑玄、王肃同经而异注。至唐太宗敕令以孔颖达为代表的诸儒撰定《五经正义》,永徽四年颁之于天下以应科举;自唐至宋,明经取士皆遵此本。<sup>⑰</sup>

既如是,《礼记正义》便以文本理论的形式对礼的规范化问题予以严密的逻辑论证,从而保证其实质层面的合理性;而后者就须以准确理解礼的实质内涵为前提。对于这点,孔子在先秦时期就已经强调了对礼乐思想的理解不能仅停留在礼乐的器物层面:“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎

哉?”<sup>⑱</sup>虽然玉帛、钟鼓等器物都是礼之精微义理所寄寓的载体,但是形式或仪式化的东西不等于实质内容。所以,尽管经学家穷研经书典籍,然其因难于摆脱章句训诂、名物制度考证的窠臼,以致礼以“义”为尊的思想在他们这里并没有给予重点关注,最终导致经学发展渐趋式微。这种情况表现在唐代儒生那里就是,以传统儒家经典为依据,参照各家注解后的礼学反馈在礼的实践过程中便出现了与传统注疏相悖逆的现象,从而在其质疑权威典籍、辨正注疏谬误的过程中开启了怀疑传注之风。

## 二、朱子治礼既尊其义,又务本于“器数”

从字源而言,《礼记》及其他先秦文献中虽然以“理”训“礼”,但是此“理”也仅指某种事物的条理、规律,却非是在理学范畴内哲学本体层面的界定。随着宋代理学的兴起,以二程与朱子等为代表的理学家虽然重在阐发性命道德义理之学,但是他们对礼学命题的赅续则是源于卫护社会人伦纲常的需要。因此,他们阐释礼学思想的过程就是实现“礼”的义理化、哲学化的过程。<sup>⑲</sup>

异于周敦颐从时间层面强调礼先乐后的思想<sup>⑳</sup>,程颐主张二者虽有区分却又相须并存:

“推本而言,礼只是一个序,乐只是一个和。”

“天下无一物无礼乐。且置两只椅子,才不正便是无序,无序便乖,乖便不和。”又问:“如此,则礼乐却只是一事。”曰:“不然。如天地阴阳,其势高下甚相背,然必相须而为用也。有阴便有阳,有阳便有阴。有一便有二,才有一二,便有一二之间,便是三,已往更无穷……”<sup>㉑</sup>推本而言,天下万物之所以存在,礼序乐和之故;而礼乐又绝非截然分作两种事物,它们不仅是作为一对事物并存,而且效用也是因相互依存而发生的。孔子论礼乐时,曾以玉帛、钟鼓为礼乐所寄寓的外在物化形式;而程颐却撇开玉帛、钟鼓,径直言礼乐不在这些物化的形式上:“此固有礼乐,不在玉帛钟鼓。”<sup>㉒</sup>较之传统中道器截然二分的观念,以程颐为代表的理学家却重点论述了道、器各有其用:“经所以载道也,器所以适用也。学经而不知道,治器而不适用,奚益哉?”<sup>㉓</sup>

对于传统儒家埋首精研经书典籍却仅专通一经,甚至不能通一经的现象,程颐则归因于他们囿于

“章句之末”而未能识得“道”。<sup>②④</sup>比较古今所学后,程颐将“儒者之学”作为“求道”的研习对象。因为他认为,“儒者之学”才最为“趋道”。<sup>②⑤</sup>然于“儒者之学”中,程颐以礼学为论域并进一步阐述求“道”之方:“《礼记》除《中庸》、《大学》,唯《乐记》为最近道,学者深思自求之。《礼记》之《表記》,其亦近道矣乎!其言正。”<sup>②⑥</sup>经过实践检验后的某些理论知识虽然具备稳定性、持续性的特征,可它们与时境的一致性却难以恒久保证。因此,程颐不仅强调“时”在礼学中的重要性,还指出行礼时必须坚持“损益”的态度:

礼,时为大,须当损益。

礼之本,出于民之情,圣人因而道之耳。礼之器,出于民之俗,圣人因而节文之耳。圣人复出,必因今之衣服器用而为之节文。其所谓贵本而亲用者,亦在时王斟酌损益之耳。<sup>②⑦</sup>

行礼不可全泥古,须当视时之风气自不同,故所处不得不与古异。如今人面貌,自与古人不同。若全用古物,亦不相称。虽圣人作,须有损益。<sup>②⑧</sup>

可是,在以“损益”的方式行礼时,践礼者也必须以明确礼义为根本前提,否则就是一种“伪”的表现,故其主张:“学礼者考文,必求先王之意,得意乃可以沿革。”<sup>②⑨</sup>考诸礼文,必求于《周礼》《仪礼》与《礼记》一类的礼书典籍;但是,礼书在流传的过程中遭受秦焚兵燹以及后世儒者的附会、伪托、窜改等复杂因素而导致其失去本有的面貌:“今之礼书,皆掇拾于煨烬之余,而多出于汉儒一时之傅会,奈何欲尽信而句为之解乎?然则其事固不可一二追复矣。”<sup>③①</sup>对于明道所描述的礼书经文中残缺、汉儒附会等现象,朱子认可的同时又对《礼记》中所记载的制度、思想等方面的经文内容采取质疑的态度:“大抵说制度之书,惟《周礼》、《仪礼》可信,《礼记》便不可深信。”<sup>③②</sup>

既然礼文中存在附会、失真的现象,那么礼学研究的必要性与研治礼学时所采取的态度便成了礼学研究者首要考虑的问题。而这种情况也为朱子所注意到:“礼学是一大事,不可不讲,然亦须看得义理分明,有余力时及之乃佳。不然,徒弊精神,无补于学问之实也。”<sup>③③</sup>礼书不全固为事实,然其所陈制度、礼事等细节问题却也未予以详述;又因礼在传承过程中出现不断损益的情况,故而导致今之学者学礼

已属难事,何况要付诸实践?礼在维系传统社会政治结构的意义重大,至于学礼该从何处入手,朱子主张首看《仪礼》。这不仅是由于“《仪礼》是全书,其他皆是讲说”,还与其以《仪礼》为“本”的做法密切相关:

《仪礼》,礼之根本,而《礼记》乃其枝叶。<sup>③④</sup>

荆公废《仪礼》而取《礼记》,舍本而取末也。<sup>③⑤</sup>

尽管朱子以本末分判《仪礼》与《礼记》,然其依旧强调二者在治礼时不可偏废。因为《礼记》所涵摄的诸多事理皆依《仪礼》而发:“《礼记》要兼《仪礼》读,如冠礼、丧礼、乡饮酒礼之类,《仪礼》皆载其事,《礼记》只发明其理。读《礼记》而不读《仪礼》,许多理皆无安著处。”<sup>③⑥</sup>

返观礼学发展史,礼学虽因沿革损益而能因应时势的发展,但也由此产生了“失其意而莫之知”、“不晓‘名物度数’以及‘差舛讹谬,不堪着眼’等诸多礼学问题。”<sup>③⑦</sup>尽管礼因损益而能执流以溯其源,可是也要遵循礼学内在的逻辑发展。针对汉儒治礼时的武断做法,朱子直陈其弊:“汉儒说礼制,有不合者,皆推之以为商礼,此便是没理会处。”<sup>③⑧</sup>朱子此说,不仅表明他坚持以“义理”解礼的立场,还出于其对同种礼学思想的理解采用不同版本的文献两相对照的做法:“凡文字,有一两本参对,则义理自明。如《礼记》中《丧服小记》、《丧服大传》都是解注《仪礼》……”<sup>③⑨</sup>

然而,礼以义为尊的思想被以朱熹为代表的理学家贯彻到治礼过程的始终。礼“义”不仅须依礼仪存在,还据后者以明其“义”:

本朝陆农师之徒,大抵说礼都要先求其义。岂知古人所以讲明其义者,盖缘其仪皆在,其具并存,耳闻目见,无非是礼,所谓“三千三百”者,较然可知,故于此论说其义,皆有据依。若是如今古礼散失,百无一二存者,如何悬空于上面说义!是说得什么义?须是且将散失诸礼错综参考,令节文度数一一着实,方可推明其义。若错综得实,其义亦不待说而自明矣。<sup>④①</sup>

这种思想均表明朱子治礼时所坚持的原则:既以礼义为尊,又注重涵括“节文度数”等内容的礼仪。所以,他盛赞郑玄在考证名物制度方面的成就:“郑康成是个好人,考礼名数大有功,事事都理会得。如汉《律令》亦皆有注,尽有许多功。”<sup>④②</sup>

理学虽然作为一种异于汉唐章句训诂、名物制度考证的学术范式,但是以朱子为代表的理学家在治学时则兼采理学、汉学之长。故此,他不仅肯定以郑玄为代表的经学家的学术造诣,还将这种理念贯穿于治礼的过程中:

看《乐记》,大段形容得乐之气象。当时许多刑名度数,是人人晓得,不消说出,故只说乐之理如此其妙。今来许多度数都没了,却只有许多乐之意思是好,只是没个顿放处。如有帽,却无头;有个鞋,却无脚。虽则是好,自无顿放处。<sup>⑪</sup>

以《乐记》为例,朱子指出,乐的“刑名度数”是乐之理的安顿处。古时的人知晓乐的“刑名度数”,也就容易领略到乐之理的微妙;现在的人尽管也知乐之理,可是因与其相对应的“刑名度数”的缺失而使这些理没有了安顿处,而这些所谓的“刑名度数”又是以文字、符号等形式记录在文献史册之中。若是这些文献史册都亡佚,即使学者掌握乐之理的内涵,也被朱子视为“失其本”的情况:

古者礼乐之书具在,人皆识其器数,却怕他不晓其义,故教之曰:“凡音之起,由人心生也。”又曰:“失其义,陈其数者,祝、史之徒也。”今则礼乐之书皆亡,学者却但言其义,至以器数,则不复晓,盖失其本矣。<sup>⑫</sup>

礼书中所记载的“刑名度数”为后世学者学礼提供文本典范的同时,又使其清楚地领会到礼文制度所涵摄的精微义理思想。事实上,礼书中的“刑名度数”尚能为时人知晓而不“消说出”,却仅注重其内涵方面;又由于在礼制的发展演绎过程中须要因应时代发展而有所变革等因素的交织作用,以致今日的学者仅言礼义却无从稽考其器数之属。虽然礼书中关于礼制“刑名度数”文献的缺佚固然有其客观原因,但是学者在钻研其中的精密义理时也会因自身学力深浅而致其领悟方面有所差别,这种情况被朱子理解为学者“自家工夫”“到”与“未到”的问题:

看《礼书》,见古人极有精密处,事无微细,各各有义理。然又须自家工夫到,方看得古人意思出。若自家工夫未到,只见得度数文为之末,如此岂能识得深意……兼自家工夫未到,只去理会这个,下梢溺于器数,一齐都昏倒了。如今度得未可尽晓其意,且要识得大纲。<sup>⑬</sup>

与《乐记》中以“器数”为本、礼义为末的观点不同,朱子于此处以“末”字断言礼之“度数文”,这大抵与朱子为突显学礼者自家工夫的重要性有关。古人论礼事宜既精密细微,又涵摄义理内涵。所以,朱子因着重于学礼者在礼文要义方面的自家工夫问题而视礼之“器数”为末。可是,无论基于何种层面论述礼学,朱子都做到了兼顾礼的义理内涵与“刑名度数”之属两个方面的内容,从而反映他既坚持以礼义为尊的原则,又引入本末的范畴以阐释礼之“器数”的礼学思想,并对其后学的礼学思想产生深远影响。

### 三、陈澧论礼器兼德器之美与用器之制二义

自孔子删定《六经》以降,古礼书的传承情况被朱子后学陈澧描述为“世远经残,其详不可得闻”,其关键原因在于“四代损益”。这种损益的做法固可使礼随顺时境的变迁而保证其传承的连续性,然亦因时人注疏等主观因素而导致礼书经文“纯驳不同”与礼义“深浅同异”等情况。尽管如此,陈澧依然坚称传承后世的四十七篇礼文要义“诚未可易”:“四代损益,世远经残,其详不可得闻矣。《仪礼》十七篇,《戴记》四十九篇,先儒表彰庸学,遂为千万世道学之渊源。其四十七篇之文,虽纯驳不同,然义之浅深同异,诚未可易也。”<sup>⑭</sup>在辨析诸子礼文疏义的情况后,陈澧“荟萃演绎”“附以臆见之言”编订成《礼记集说》,从而使初学礼者能“即了其义”,以及“庶几章句通,则蕴奥自见”,而这些正是他继承礼以“义”为尊理念的体现。但是,陈澧也重点阐释了礼的“刑名度数”所涵摄的哲学思想,这些内容主要体现在他解《礼器》的经义中。

关于《礼器》篇,郑玄认为,它意在“以其记礼使人成器”;又以孔子誉子贡为“瑚琏之器”的事例来补充说明此意。<sup>⑮</sup>降至李唐一朝,又由孔颖达等诸儒所撰定的立于官学的《礼记正义》再次申明郑说:“案郑《目录》云名为礼器者,以其记礼使人成器之义也。故孔子谓子贡:‘汝器也’。曰:‘何器也?’曰:‘瑚琏也。’”<sup>⑯</sup>郑注、孔疏均将礼器义解为使成人成瑚琏之器,即为成德器之美的意思。这种思想为陈澧借鉴的同时,又被进一步丰富和完善:“器有二义,一是学礼者成德器之美,一是行礼者明用器之制。”<sup>⑰</sup>前者强调了礼器所蕴含的内在义理,后者则是注重阐释礼器之制,这就表明了陈澧对礼器的解

释是从两个方面来完成的。

在礼学家看来,礼为治身之器,故能成就人之高尚美德。这种思想在《礼记·礼器》篇如是论述:“礼器,是故大备。大备,盛德也。”至于何谓“大备”,郑玄是通过比喻的形式加以说明:“人情以为田,修礼以耕之,此是也。大备,自耕至于食之而肥。”<sup>④</sup>以孔颖达为代表的后世儒者接续这种观点,又详释之:

礼器,至德也。言礼能使人成器,故云礼器也。既得成器,则于事无不足,故云“是故大备”也。身既成器,又能备足,则是盛德也。此“大备”者,则上《礼运》所云自“人情以为田”,“修礼以耕之”,至“食而弗肥”是也。<sup>⑤</sup>

郑注、孔疏论礼器都指向至德,尽管他们没有像理学家那样着重关注人情所包含的喜怒哀惧爱恶欲等七个方面的具体内容,可是,他们却强调了礼器在人情方面所能发挥的重要作用,并以人情喻田、修礼即耕之等形式来阐明此意。故而,朱子明确指出:“礼器出人情,亦是人情用。”<sup>⑥</sup>而礼器之用的主要表现则是:“礼释回,增美质,措则正,施则行。”<sup>⑦</sup>对此,陈澧认为:“礼之为用,能消释人之回邪之心,而增益其材质之美,措诸身则无往不正,施诸事则无往不达。”<sup>⑧</sup>若仅是意识到礼的这些作用、功能,那么,先王制礼的初衷不仅未被完全领会,而且礼的内涵也未真正理解。因为,礼兼本、文两个方面的内容:“先王之立礼也,有本有文。忠信,礼之本也;义理,礼之文也。无本不立,无文不行。”<sup>⑨</sup>先王所立之礼,有本有文。忠信是学礼者探求礼精微奥妙的根本前提,原因在于“苟无忠信之人,则礼不虚道”<sup>⑩</sup>。此外,义理皆蕴于礼文的“纤悉委曲”之中,若昧于义理,则礼不可行。所以,为正确处理本与文的关系,陈澧引入了中节等观念:“内外兼备而本末具举,则文因于本而饰之也,不为过;本因于文而用之也,中其节矣。”<sup>⑪</sup>陈澧指出,若内外兼备,以及本末并举,那么,在本与文的关系中将不会出现不和谐的现象,反而能够达到一种中节、中和的状态。而从内外两个层面论述的时候,陈澧在关注外心与内心的同时,又区别其不同。

首先,从外心的层面来说,郑注、孔疏虽然讨论“外心”,但是其所论之“外”主要是自朝廷起,推广及四海,以使其折服于朝廷,这就表明郑、孔是基于政治哲学的模式去诠释其“外心”的观点;这种思维

模式又会通过以朝廷、九州四海、王者以及天子等标识性的关键词得以佐证。尽管他们也突出德的重要性,可却是通过礼之多来体现。<sup>⑫</sup>异于郑、孔之论,除规定“外心”以“物”为指向外,陈澧不仅明确天地之德发现的主体就是“圣人”,还从道德伦理的维度去阐释君子的道德属性:

用心以致备物之享,则心在于物,故曰外心。然所以贵于备物者,圣人盖见夫天地之德,发扬昭著,盛大溥遍于万物,是其理之所该者大,故物之所成者博。如此岂得不以多为贵者乎?此制礼之君子,所以乐其用心于外以制备物也。<sup>⑬</sup>

其次,从内心的层面而论,郑注、孔疏讲“内心”重在“用心于内也。用心于内,谓行礼不使外迹彰著也”,因为“天地之德生于万物深密,唯精唯微,无所遗忘”,而天下万物无可以称其德。若“遍取万物以祭天,终不能称其德,报其功”,所以君子应“用少而极敬慎”。<sup>⑭</sup>陈澧释“内心”是吸收了郑注、孔疏的思想,并以“存诚”训解“慎独”。他认为,所谓的“内心”,就是“散齐致齐,祭神如在”。这就要求行礼者务必“主于存诚以期感格”,而“不以备物为敬”。既然“遍取天下所有之物以祭天地,终不能称其德而报其功,不若事之以诚敬之为极致”,故而,行礼的君子就要“主于存诚于内以交神明”。<sup>⑮</sup>行礼者须“存诚”,这是先王制礼的初衷。唯以诚敬为本,既能体现出礼乃“天理人情之极致”,又能使君子因有节于内而通达礼之节文。<sup>⑯</sup>

礼以成德性之美为根本要义,发见于礼器则为行礼之用。除却礼产生的超验因素外,陈澧认为,礼的某些原则,规定就被视为行礼时的经常之法(“礼之大经”):“《王制》言:‘祭用数之伤,礼非财不行。’故必以此数为行礼经常之法也。”<sup>⑰</sup>礼虽被制定成文,行之时却须考虑其实行的环境。这就是《礼器》篇所强调的“礼之大伦,以地广狭;礼之薄厚,与年之上下”<sup>⑱</sup>。并且,它又明确阐述了行礼的具体原则:“礼时为大,顺次之,体次之,宜次之,称次之。”<sup>⑲</sup>为此,行礼须遵循的原则依次为:时、顺、体、宜与称。于此五者之中,陈澧重点阐述了“时”与“称”。其一,“礼时为大”。陈澧指出,“时”是天之所为;以尧、舜、汤、武为例,他们受命而得天下,“必定一代之礼制,或因或革,各随时宜”<sup>⑳</sup>。其二,“称”虽序最次之,却是《礼器》中所占篇幅最多者。

因此,根据行礼的规定,礼之“称”又被区分为不同的情况:“有以多为贵者”,“有以少为贵者”,“有以大为贵者”,“有以小为贵者”,“有以高为贵者”,“有以下为贵者”,“有以文为贵者”,“有以素为贵者”等。尽管礼之“称”有着不同的面向,制度规定又烦琐,但大体从行礼时的器物、制度、财富与行礼者的身份是否相称展开详细论述。礼之行虽受各种复杂因素的影响,但以陈澧为代表的礼学家承认均以“称”为最妥帖:“礼之等虽不同,而各有当然之则,丰则逾,杀则不及,惟称之为善。”<sup>⑤</sup>

总之,尽管经学家知晓礼以“义”为尊,然其囿于以章句训诂、名物制度考证为研究内容的经学范式而导致礼学思想中的义理旨向未能予以重视。以程朱为代表的理学家治礼在自觉接续经学研究范式的同时,又注重礼学中的义理内涵,这就使礼学研究呈现出汉学与宋学兼采的学术特征。受朱子礼学思想影响,朱子后学陈澧将这种思想贯穿到他的《礼记集说》中,并通过重新诠释《礼器》篇以阐述礼所涵括的“成德器之美”与“明用器之制”两个方面所具有的思想蕴涵,至其《礼记集说》立于官学而在中国传统学术思想史上产生重要影响。

#### 注释

①[清]章学诚著、仓修良编注:《文史通义新编新注·易教上》,商务印书馆,2017年,第1页。②⑩[清]皮锡瑞:《经学历史》,中华书局,1959年,第19、198页。③⑦[汉]班固撰:《汉书》卷二十二,中华

书局,第1027、1029页。④⑤⑥[唐]孔颖达:《春秋左传正义》,〔清〕阮元校刻:《十三经注疏》(影印),中华书局,1980年,第1736、1802、2107页。下引《十三经注疏》仅注页码。⑧《论语·为政》。⑨⑩⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲〔汉〕郑玄注、〔唐〕孔颖达疏:《礼记正义》,《十三经注疏》,第1614、1614、1430、1430、1430、1430、1430、1430、1442、1434、1434、1431、1431页。㉞有学者有异议,认为周公不可能制定繁复细致的礼制,更不可能创作出《周礼》;但是却肯定他在礼的发展历程中起承前启后的关键作用。刘丰:《北宋礼学研究》,中国社会科学出版社,2016年,第3页。㉟〔汉〕郑玄注、〔唐〕贾公彦疏:《仪礼注疏》,《十三经注疏》,第945页。㊱王鐸:《贾公彦〈仪礼疏〉版本考辨》,《古籍研究》1997年第3期。㊲〔唐〕韩愈著、马其昶校注、马茂元整理:《韩昌黎文集》,上海古籍出版社,1986年,第38页。㊳〔清〕永瑢等撰:《四库全书总目》卷二十,中华书局,1965年,第159页。㊴〔清〕永瑢等撰:《四库全书总目》卷二十一,中华书局,1965年,第168页。㊵《论语·阳货》。㊶余敦康指出,宋代理学家张载是将“礼”提升到哲学的高度并进行系统论证的第一人。余敦康:《内圣外王的贯通——北宋易学的现代阐释》,学林出版社,1997年,第348—349页。㊷〔宋〕周敦颐:《周敦颐集》,中华书局,2009年,第25页。㊸⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱〔宋〕程颢、程颐:《二程集》,中华书局,1981年,第225、225、95、71、187、323、22、23、70页。下引此书仅注页码。㊲《二程集》,第146、327页。㊳〔宋〕黎靖德编:《朱子语类》卷八十六,中华书局,1986年,第2203页。下引此书仅注卷数和页码。㊴〔宋〕朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷五十九,《朱子全书》,第2848页。㊵⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱《朱子语类》卷八十四,第2186、2181—2182、2182、2178、2186页。㊲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱《朱子语类》卷八十七,第2225、2225、2248、2226、2252、2252、2244页。㊲〔元〕陈澧注:《礼记集说·序》,中国书店,1994年,第1页。下引此书仅注页码。㊳⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱《礼记集说》,第201、201、201、206、207、202、202、206页。㊴《礼记集说》,第210、212页。

责任编辑:涵 含

## The Implication of Thoughts of the Ritual in Zhu Xi's Classics

Zeng Lingwei

**Abstract:** Although Li respected Yi, but for the limitation of the academic paradigm with exegeses as well as the examination of famous objects and systems as the content, Confucians failed to pay enough attention to the doctrine of ethics in the ritual. Confucians represented by Cheng and Zhu, while continuing to follow the study paradigm of Confucian classics, also developed the connotation of "Yi Li" in the ritual, so that they made the studies of ritual not only adhere to the "Xing Ming Du Shu" as the research contents, but also cover the thoughts of "Li Zun Qi Yi". The successor of Zhu Xi named Chen Hao continued Zhu Xi's thoughts on ritual studies, and reinterpreted the philosophical thoughts contained in the text of *Li Qi* from two aspects: "promoting the beauty of virtue and devices", and "elaborating the system of using appliances" in rites. Furthermore, his *Book of Rites* theory as the government study produced far-reaching influence.

**Key words:** Rites and the classics of rites; sinology and studies of Song; the classics; Yi Li; classics of Zhu Xi