

# 《禮記》“尊禮”“近人”的思想取向 及系統構成

祁志祥

[提要] 《禮記》是周代禮儀制度、禮教思想論著選集,典型地反映了周代“尊禮”“近人”的思想取向。這系統表現為對“人”作為“天地之心”、“五行之秀氣”的崇高地位的確認,對作為“人道”的“禮”在溝通天地、祭祀鬼神、修身齊家、治國安邦中關鍵作用的肯定,對“禮”的具體涵義、歷史演變以及周禮類別的精細甄別與豐富認識,對禮、樂的不同功能、意義及其互補關係的詳瞻辨析,對始於“大學”之知,中於“儒行”之行、終於“君子”之果的禮教歷程的系統要求。系統考量和重新審視《禮記》的思想指向,對認識《禮記》在周代思想史中的歷史地位具有重要的參考意義。

[關鍵詞] 《禮記》 尊禮 近人 人道 禮義 禮別 禮樂 踐行

[中圖分類號] I206.2; B222 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874-1824(2019)04-0169-10

在春秋時期孔子私學傳授的“六藝”與漢代設定的“五經”中,《禮》都是指《儀禮》。《儀禮》記載周代士大夫的冠禮、婚禮、喪禮、祭禮、射禮、朝禮、聘禮等各種具體的儀式。三禮之中,《儀禮》出現時間最早。崔靈恩、陸德明、孔穎達、賈公彥等人均認為《儀禮》為周公所作。《儀禮》只記載禮儀規範,不涉及儀式背後的“禮義”,內容枯燥,文字艱澀。若不了解“禮義”,儀式就成了毫無內涵的花架子,所以孔門七十子後學在習禮的過程中,撰寫了大量闡發禮義的論文,總稱為“記”。西漢能見到的用先秦古文撰寫的“記”,《漢書·藝文志》記載有“百三十一篇”,至西漢末年劉向考校經籍時,檢得“二百十四篇”。<sup>①</sup>西漢宣帝時,“戴德刪其繁重,和而記之,是為八十五篇,謂之《大戴記》”,戴德侄子戴聖“又刪大戴之書,為四十六篇,謂之《小戴記》”。東漢馬融傳小戴之學,“又定《月令》一篇,《明堂位》一篇,《樂記》一篇,合四十九篇”。<sup>②</sup>《大戴禮記》流傳不廣,到唐代已亡佚大半;而《小戴禮記》因東漢末年鄭玄為之作注,立為官學,影響日隆,後人簡稱《禮記》。唐朝設科取士,《禮記》被列為“九經”之一,宋代又列入“十三經”之中。“《禮記》只是解《儀禮》”,<sup>③</sup>是對《儀禮》背後禮教思想的闡釋和說明。《禮記》四十九篇,“記述了以周王朝為主的秦漢以前的典章、名物、制度和自天子以下各等級的冠、婚、喪、祭、享、朝、聘等禮儀”及其禮義。<sup>④</sup>綜上所述,《禮記》可視為周代禮儀制度、禮教思想的論著選集,本文即通過《禮記》研究周代思想界的狀況。

《禮記》各篇由多人撰寫,編排比較零亂,內容極為龐雜,大體可分為三方面。一是詮釋《儀

禮》、考證古禮，體現了《禮記》是《儀禮》附庸的特點。二是禮教思想的理論性論述，體現了《禮記》對《儀禮》儀式背後“禮義”的抉發。三是孔子言行或孔門弟子及時人雜事，體現了《禮記》為孔子弟子及其後學所記的特點。

《禮記》所反映的周代思想界特點，可借用《禮記·表記》的兩句話來概括：“周人尊禮”、“近人而忠”。所謂“近人而忠”，是指貼近人事道德，“事鬼敬神而遠之”（《禮記·表記》）。《表記》還補充說：“周人強民，未瀆神，而賞爵、刑罰窮矣。”孫希旦解釋說：“言周人遠鬼神而盡於人事，爵賞、刑罰所以為治之具備盡而無遺也。”<sup>⑤</sup>周代思想界的這個特點，是《表記》在與殷商思想界特點的比較中提出來的：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮。”由上古至商，思想界的特征是神靈至上，以神為本，這種情況到周朝發生了根本性的轉變，這就是從“神本”走向“人本”。周代對人事的重視，集中體現在“尊禮”方面。

### 一、“人”的崇高地位及“禮”的關鍵作用

周人所尊的“禮”實際上是一種“人道”。“尊禮”的實質乃是“尊人”。

與這個時期《周書》中出現的“惟人(為)萬物之靈”、《孝經》中出現的“天地之性人為貴”等思想相呼應，《禮記》中也出現了對“人”在宇宙萬物中崇高地位的熱情讚美：“人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。”“人者，天地之心也，五行之端也，食味別聲被色而生者也。”（《禮記·禮運》）人是天地的產物、陰陽的交匯、魂魄的積聚，是五行中精氣的化身、有智慧的萬物之靈，同時又是有感性感望的肉身之軀。作為“五行之秀”、萬物之靈，人可以主宰萬物，成為天地萬物的主宰者。人憑借特有的靈秀、智慧，產生了“父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠”十種“人義”，這是創造“人利”的根源。作為“食味別聲被色而生者”的肉身之軀，人與生俱來地具有“喜怒哀懼愛惡欲”這七種“人情”。其中，“飲食男女”是“人之大欲”，“死亡貧苦”是“人之大惡”。人們從“大欲”“大惡”出發“爭奪相殺”，從而導致了許多“人患”。（參見《禮記·禮運》）而以“人義”控制“人情”，就是統治者所要推行的“人道”。“聖人南面而治天下，必自人道始矣。”（《禮記·大傳》）“人道”的根本或原點，是“親親”。由此而衍生出其他規範：“人道親親也。親親故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收（聚）族，收族故宗廟嚴，宗廟嚴故重社稷，重社稷故愛百姓（百官），愛百姓故刑罰中（公正），刑罰中故庶民安，庶民安故財用足，財用足故百志成，百志成故禮俗刑（典範），禮俗刑然後樂。”（《禮記·大傳》）而“禮”就是最重要的“人道”。“夫禮，先王以承天之道，以治人之情。”“故聖人所以治人七情，修十義，講信修睦，尚辭讓，去爭奪，舍禮何以治之？”“欲惡者，心之大端也。人藏其心，不可測度也；美惡皆在其心，不見其色也，欲一以窮之，舍禮何以哉？”（《禮記·禮運》）

作為“人道”之“禮”，在社會生活中具有不可或缺的關鍵作用。

首先，“禮”是人與其他動物的根本區別之一，是人之所以為人的立足之本。“禮義也者，人之大端也，所以講信修睦而固人之肌膚之會、筋骸之束也。”“夫禮……故失之者死，得之者生。”（《禮記·禮運》）“鸚鵡能言，不離飛鳥；猩猩能言，不離禽獸。今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？夫唯禽獸無禮，故父子聚麀。是故聖人作，為禮以教人。使人以有禮，知自別於禽獸。”（《禮記·曲禮上》）每個人在“察物”、“出言”、“作事”時，都要以“禮”為指導。“欲察物而不由禮，弗之得矣；故作事不以禮，弗之敬矣；出言不以禮，弗之信矣。”（《禮記·禮器》）

其次，“禮”是修身齊家的基本准則。《郊特牲》指出：“禮，始於謹夫婦，為宮室，辨外內。”“男

帥女，女從男，夫婦之義由此始也。婦人，從人者也；幼從父兄，嫁從夫，夫死從子。夫也者，夫也；夫也者，以知帥人者也。”“父母有過，下氣怡色，柔聲以諫。諫若不入，起敬起孝，說則復諫；不說，與其得罪於鄉黨州閭，寧孰諫。父母怒，不說，而撻之流血，不敢疾怨，起敬起孝。”

再次，“禮”是治國安邦的大政方針。《禮運》指出：“禮者，君之大柄也，所以別嫌明微，儆鬼神，考制度，別仁義，所以治政安君也。”《仲尼燕居》指出，“禮”是治國的明燈與手杖：“禮者何也？即事之治也。君子有其事，必有其治。治國而無禮，譬猶瞽之無相與？俛俛其何之？譬如終夜有求於幽室之中，非燭何見？”《經解》將規範人情的“禮”比作測量輕重的砝碼、衡量曲直的繩墨、規範方圓的規矩。《禮運》則由“禮”講到對相關的“義”、“學”、“仁”、“樂”、“順”的要求。達到社會生活中人際關係的和順，是“禮”的最終目標。

最後，“禮”也是實現人神關係和諧的根本保障。如《禮運》指出：“故禮義也者……所以養生送死事鬼神之大端也，所以達天道順人情之大寶也。”《曲禮上》說：“禱祠祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊。”《哀公問》說：“非禮無以節事天地之神也。”

總之，“禮”滲透在一切社會生活中，是須臾不可缺少的人生規範，是達到天、地、神、人、國、家和諧安康的根本之道：“若無禮，則手足無所措，耳目無所加，進退揖讓無所制。”（《禮記·仲尼燕居》）“民之所由生，禮為大。非禮無以節事天地之神也，非禮無以辨君臣上下長幼之位也，非禮無以別男女父子兄弟之親、昏姻疏數之交也。”（《禮記·哀公問》）“道德仁義，非禮不成；教訓正俗，非禮不備；分爭辨訟，非禮不決；君臣上下父子兄弟，非禮不定；宦學事師，非禮不親；班朝治軍，蒞官行法，非禮威嚴不行；禱祠祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊。”（《禮記·曲禮》）《禮記》以“禮”為尊，是以“人道”為尊思想最突出的體現。

## 二、“禮”的涵義、歷史與類別

那麼，“禮”這個概念到底指什麼呢？

首先來看它的基本內涵。“禮也者，理也。”（《禮記·仲尼燕居》）“禮”說到底是一種理性規範。這種理性規範是建立在“仁”“義”基礎上的：“仁者人也，親親為大；義者宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。”（《禮記·中庸》）它以“義”為主，兼顧“仁”的內涵和“樂”的形式，屬於“人義”的體現：“禮也者，義之實也。……義者藝之分、仁之節也。協於藝，講於仁，得之者強。仁者，義之本也，順之體也，得之者尊。以樂而不達於順，猶食而弗肥也。”（《禮記·禮運》）這種屬於“人義”的理性規範是針對“人情”而設的，主要功能是防止自然人情犯亂作惡：“夫禮，禁亂之所由生，猶坊止水之所自來也。”（《禮記·明堂位》）“禮”的實質是表達尊敬：“君子以此之為尊敬然。”（《禮記·哀公問》）“君子恭敬撝節退讓以明禮。”（《禮記·曲禮上》）孫希旦《禮記集解》釋云：“有所抑而不敢肆謂之撝，有所制而不敢過謂之節。”憑借以理節情、用一系列禮儀表達出來的恭敬與柔順，“禮”可以理順與天、地、人、神的關係，成為治理天下萬物的儀軌：“禮也者，合於天時，設於地財，順於鬼神，合於人心，理萬物者也。”（《禮記·禮器》）

其次來看“禮”的歷史流變。“禮”並非周代所獨有。孔子曾說過：“殷因於夏禮”，“周因於殷禮”。（《論語·為政》）《禮器》也指出：“三代之禮一也，民共由之。”夏商周三代都有“禮”，當然具體內涵有不同。《禮運》是回顧“禮”的歷時運行的：“禮運者，言禮之運行也。”<sup>⑥</sup>從發生學的角度來看，禮“本於大一”，亙古以存，“分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神”（《禮記·禮運》），天地、陰陽、四時、鬼神都是它的表現。到了上古原始公有制、禪讓制的大同社會，“禮”表現

為“選賢與能，講信修睦”、“天下為公”的“大道”：“大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。”（《禮記·禮運》）到了世襲制家天下的夏、商、周，“禮”作為人道規範出現了新的要求：“今大道既隱，天下為家，各親其親，各子其子，貨力為己，大人世及以為禮。城郭溝池以為固，禮義以為紀；以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇知，以功為己。……禹、湯、文、武、成王、周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也。以著其義，以考其信，著有過，刑仁講讓，示民有常。如有不由此者，在勢者去，眾以為殃。是謂小康。”（《禮記·禮運》）“天下為家”，孫希旦釋為“傳子不傳賢”；“大人世及”，孫希旦釋云：“大人，諸侯也。父子曰世，兄弟曰及，謂父傳國於子，無子則傳弟也。”<sup>⑦</sup>其實“大人”不僅指諸侯國君，也指天子。三代之“禮”的最大共性特點，是按照“天下為家”、“大人世及”的原則來設定各方面的規範。雖然較之“天下為公”的“大同”之世“選賢與能，講信修睦”的禮教法則，這種“禮”有所欠缺，不盡理想，但在“謀用是作”、“兵由是起”的時代，社會可以憑借它維護安定，所以這種社會仍可稱為“小康”。（參見《禮記·禮運》）彭林指出，先秦貴族經常舉行各種禮典，“這些禮典起源於原始社會的風俗習慣，為了適應發展著的社會的需要，夏、商、周三代貴族對它作了加工和改造，使之具有權威性的禮儀程式”。<sup>⑧</sup>

周代之禮與夏商之禮有其共性特征，也有其特殊要求。從周禮覆蓋的範圍來看，涉及冠、婚、喪、祭、饗、射、朝、聘等各種禮儀。《禮記》對這些禮儀的意義、作用多有闡發。《仲尼燕居》記錄孔子的話：“郊社之義，所以仁鬼神也；嘗禘之禮，所以仁昭穆也；饋奠之禮，所以仁死喪也；射鄉之禮，所以仁鄉黨也；食饗之禮，所以仁賓客也。”《明堂位》解釋說：“朝覲之禮，所以明君臣之義也。聘問之禮，所以使諸侯相尊敬也。喪祭之禮，所以明臣子之恩也。鄉飲酒之禮，所以明長幼之序也。昏姻之禮，所以明男女之別也。”

關於周禮的類別及其不同功能，《禮記》有一段精辟的概括：“夫禮始於冠，本於昏，重於喪祭，尊於朝聘，和於射鄉，此禮之大體也。”（《禮記·昏禮》）對於周代通行的這些冠禮、婚禮、喪祭之禮、朝聘之禮、射鄉（饗）之禮的操作細節，《儀禮》曾有詳細的論述，但其緣由、意義、作用則付諸闕如，《禮記》彌補了這一缺憾，分設諸篇作了很有思想價值的理論闡釋。

“冠禮”是一個人將要走上社會之初舉行的加冕禮，對於一個人來說，是禮之始。《冠義》闡釋“冠禮”的地位和意義：“凡人之所以為人者，禮義也。禮義之始，在於正容體、齊顏色、順辭令。容體正，顏色齊，辭令順，而後禮義備。以正君臣、親父子、和長幼。……故曰：冠者，禮之始也。是故古者聖王重冠。”“冠禮”實際上是成人禮，內容是要求“正容體、齊顏色、順辭令”。“成人之者，將責成人禮焉也。責成人禮焉者，將責為人子、為人弟、為人臣、為人少者之禮行焉。”“故孝弟忠順之行立，而後可以為人；可以為人，而後可以治人也。”“為人”首先從“冠禮”做起。

人成年後不久，就得成家立業。“婚禮”是“合二姓之好”、完成傳宗接代使命的重要契機。《昏義》闡釋“婚禮”的意義：“昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也，故君子重之。”婚禮的儀式要“敬慎重正”，彰顯“親”愛。婚姻中要承認“男先於女”的差別和夫婦不同的義務，從而保證家庭中父親的地位最高：“禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而後夫婦有義；夫婦有義，而後父子有親。”婚姻家庭中“男先於女”，強調的是“家無二主，尊無二上”，這個道理與“天無二日，土無二王”（《禮記·仲尼問居》）是一致的。可見，婚禮不僅是祭祀祖宗、延續子

嗣的立家之本，也是“君臣有正”的立國之本，所以說“昏禮者，禮之本也”。婚禮還包括“成婦禮”，行過此禮，出嫁女子才被承認加入了男方宗族，成為男方家族的一員。她有責任以和順的態度處理好與男方家族原有成員的關係，保證家庭的和諧長久、綿延不絕。“成婦禮，明婦順，又申之以著代，所以重責婦順焉也。婦順者，順於舅姑，和於室人；而後當於夫，以成絲麻布帛之事，以審守委積蓋藏。是故婦順備而後內和理，內和理而後家可長久也，故聖王重之。”<sup>⑨</sup>

“喪禮”、“祭禮”都是表達對父母之孝的外在儀禮。與“冠禮”、“婚禮”相比，這種表達對父母之孝的“喪祭”之禮顯得更加重要，所以《禮記》強調“重於喪祭”之禮。“喪禮”有一系列的繁文縟節，目的只有一個：顯示對去世父母的哀痛。《問喪》說：父親或母親剛死的時候，脫冠、括發、光腳，將衣服的前襟掖在腰間，交手痛哭。守屍三日而後下葬，不僅是為了充分表達哀思，也是為了要給喪事的籌辦、入斂衣物的準備和遠方親戚的到來留下足夠的時間。三天後“動屍舉柩”往送下葬途中搶天呼地、捶胸頓足、“哭踴無數”，是因為“悲哀痛疾之至也”。入土後返回途中失聲痛哭，回家以後睹物思人而“哭泣辟躄”，是因為“若有求而弗得也”，逝者死而不可復生也。於是三年守喪，“不入處室，居於倚廬”，“寢苦枕塊”，“哭泣無時”，是因為一直懷念在荒郊野外土中長眠的考妣。所以要配一根哭喪棒給孝子，是因為“孝子喪親，哭泣無數，服勤三年，身病體羸，以杖扶病也”。

“喪禮”辦完之後，要繼續表示對已故父母的懷念和崇敬，就得舉行“祭禮”。宗廟裡祭拜的考妣及祖先的亡靈，就是民間所說的“人鬼”或“鬼”。“大凡生於天地之間者，皆曰命。其萬物死，皆曰折；人死曰鬼；此五代之所不變也。”（《禮記·祭法》）宗廟祭祖，實際上就是祭鬼。反過來說，祭鬼只能發生在宗廟，對鬼神的祭祀乃是“孝子”、“賢者”對先祖虔誠的孝敬之心的表現：“唯賢者能盡祭之義。”（《禮記·祭統》）祭祀鬼神或祖宗亡靈的主要意義，是“反古復始”，也就是“不忘其所由生”：“眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。”“天下之禮，致反始也，致鬼神也……致反始，以厚其本也；致鬼神，以尊上也。”（《禮記·祭義》）這裡，祭祀鬼神就是推尊祖先，不忘所自。對祖先鬼神的祭祀因四時而有不同的稱謂：“凡祭有四時：春祭曰禘，夏祭曰禘，秋祭曰嘗，冬祭曰烝。禘、禘，陽義也；嘗、烝，陰義也。禘者陽之盛也，嘗者陰之盛也。故曰：莫重於禘、嘗。”（《禮記·祭統》）周代的祭禮不僅包括祭鬼祭祖，還包括祭天祭地。祭天稱“郊”祭，祭地稱“社”祭。《郊特牲》稱之為“社祭土而主陰氣也”，“郊之祭也……大報天而主日也。”祭天神的儀式是“燔柴”，祭地祇的儀式是“瘞埋”。“燔柴於泰壇，祭天也；瘞埋於泰折，祭地也。”（《禮記·祭法》）這種禮儀的意義是：“天神在上，非燔柴不足以達之；地示在下，非瘞埋不足以達之。”（《禮記·郊特牲》）這裡要特別說一下“郊”祭。“周之始郊”，郊天之禮是周代最為隆重的祭典。一方面，“郊所以明天道也”，郊祭是對天神、上帝的一種祭禮，但同時，“受命於祖廟，作龜於禰（亡父）宮”，儀式在祖廟、禰宮中進行，表達“尊祖親考之義”，所以又具有“報本反始”的祭祖功能。郊祭實際上是祭天與祭祖的統一。它將祖先當做天神、上帝一樣祭拜，用祭天的盛大典禮來祭祖，是對祖先的最高祭禮。

在國家政治生活中，君臣之間的朝聘之禮至為神聖，所以《禮記》說“尊於朝聘”。“朝聘”的涵義之一，指諸侯朝見天子之禮。其中，親往曰“朝”，遣使曰“聘”。《禮記·王制》說：“諸侯之於天子也，比年一小聘，三年一大聘；五年一朝。”鄭玄注：“比年，每歲也。小聘，使大夫；大聘，使卿；朝，則君自行。”“朝禮”，又稱“覲禮”，指天子高高在上，接受諸侯的主動朝拜。《明堂位》說：“朝覲之禮，所以明君臣之義也。”《郊特牲》指出：“覲禮，天子不下堂而見諸侯。”到春秋時期，朝聘天子的周禮已開始窳敗。據《春秋》所記 242 年間，魯國朝王僅 3 次，聘周僅 4 次，由此可見一斑。其次，“朝聘”也指諸侯間的相互訪問。如《左傳·襄公八年》說：“公如晉朝，且聽朝聘之數。”《左傳·昭公

三年》說：“昔文、襄之霸也，其務不煩諸侯，令諸侯三歲而聘，五歲而朝。”這尤其體現在“聘禮”上。《儀禮》所載“聘禮”，均指諸侯國君之間相互聘問之禮。《禮記》以《聘義》釋之，“聘禮”亦有此義。《明堂位》指出：“聘問之禮，所以使諸侯相尊敬也。”這個禮制是周天子制定的。《聘義》指出：“天子制諸侯，比年小聘，三年大聘，相厲（勉勵）以禮。”天子為了讓諸侯“外不相侵，內不相陵”，所以制定了每年一小聘、三年一大聘、“相厲以禮”的制度。“此天子之所以養諸侯，兵不用而諸侯自為正之具也。”《春秋》242年間記載魯國朝齊11次，聘齊16次，朝晉20次，聘晉24次。諸侯國之間的訪問比覲見周天子頻繁得多。“諸侯相接以敬讓，則不相侵陵”，君臣相安矣。（《禮記·聘義》）

與“朝聘”之禮相近的還有“燕禮”。“燕”通“宴”。“燕禮”屬於一種飲食之禮。有天子燕諸侯者，有諸侯燕臣子者，等等。《儀禮》所列《燕禮》，乃諸侯燕其群臣之禮。《禮記·燕義》即是對這種“諸侯燕禮”意義的闡釋。一方面，國君獨自站在高高的台階之上，面朝西方舉杯向群臣賜酒，群臣飲酒前必須稽首再拜，國君具有無與倫比、不可挑戰的絕對權威；另一方面，面對群臣的稽拜之禮，國君也應“禮無不答”，以“明君上之禮也”。這樣就形成了臣忠君仁的良性互動。“臣下竭力盡能以立功於國，君必報之以爵祿。”“是以上下和親而不相怨也。”

《禮記》又強調通過“鄉射”之禮實現人與人之間的和諧共處。“鄉”，鄭玄解釋為“鄉飲酒”，也就是“饗”，指基層社會——“鄉”中用酒食招待賓客之禮。<sup>⑩</sup>《射義》概括說：“鄉飲酒之禮者，所以明長幼之序也。”《鄉飲酒義》揭示：鄉飲酒禮的設計旨在培養人與人之間的潔身自好、互敬尊讓和尊長養老、孝悌之德。“鄉飲酒之義：主人拜迎賓於庠門（鄉學之門）之外，入，三揖而後至階，三讓而後升，所以致尊讓也。”洗手舉杯，“所以致潔也”。賓主互拜，“所以致敬也”。“君子尊讓則不爭，潔敬則不慢，不慢不爭，則遠於鬥辨矣。”鄉飲酒之禮，規定六十歲以上的人坐著，五十歲的人站著聽候使喚；六十歲的人上三個菜，七十歲的人上四個菜，八十歲的人上五個菜，九十歲的人上六個菜，所以明“尊長”、“養老”之意也。“民知尊長養老，而後乃能入孝弟。民入孝弟，出尊長養老，而後成教，成教而後國可安也。”（《禮記·鄉飲酒義》）

鄉間民眾的和諧還有賴於“鄉射禮”。《禮記·射義》闡釋“射禮”的道德意義：“射者，仁之道也。射求正諸己，己正然後發，發而不中，則不怨勝己者，反求諸己而已矣。”“射者，男子之事也，因而飾之以禮樂也。故事之盡禮樂、而可數（多次、經常）為、以立德行者，莫若射，故聖王務焉。”“是故古者天子以射選諸侯、卿、大夫、士。”

《周禮·大宗伯》曾從“五禮”角度概括、總述過“禮”，將“禮”分為祭祀之事的“吉禮”、喪葬之事的“凶禮”、軍旅之事的“軍禮”、賓客之事的“賓禮”、冠婚之事的“嘉禮”。《禮記》則依據《儀禮》，從人生的自然流程（縱）及不同社會角色的相處、管理（橫）的角度，將“禮之大體”分為以“冠禮”、“婚禮”、“喪祭禮”、“朝聘禮”、“鄉射禮”，並用多個專篇，論析了“冠禮”為禮之“始”、“婚禮”為禮之“本”、“喪祭禮”為禮之“重”、“朝聘禮”為禮之“尊”、“鄉射禮”為禮之“和”。經過《禮記》的這種闡釋，中國作為一個禮儀之邦，在周代奠定了堅實的基礎。

### 三、《樂記》：論禮、樂關係及樂教的功能、特點

《禮記》在濃墨重彩強調不同類別的禮儀的意義、作用的同時，還專設《樂記》，探討了音樂對於禮教的必不可少的輔助作用。同時，在“樂”與“禮”異同的比較中，“禮”的功能特點也得到進一步的分析說明。關於禮、樂之同，《禮運》說：“故人情者，聖王之田也。修禮以耕之，陳義以種之，講學以耨之，本仁以聚之，播樂以安之。”《樂記》指出：“禮樂之說，管乎人情矣。”禮、樂都承載著對自然

人情的道德教化的功用。不過,二者有諸多不同,因而必須相互補充。

首先,從發生學上看,“樂由天作,禮以地制”。“天高地下,萬物散殊,而禮制行矣。流而不息,合同而化,而樂興焉。”“樂者,天地之和也”,“和故百物皆化”。“樂”則是按照天地調和、陰陽相生的自然法則產生的和諧音樂,就像元氣大化一樣沒有差別,所以說“樂由天作”。“禮者,天地之序也”,“序故群物皆別”,因而“天地之序”又稱“天地之別”。“禮”是按照“天高地下,萬物散殊”的自然法則設定的人類社會中不同的等級秩序,其差別就像地理的高低參差、地上所見萬物的不同一樣,所以說“禮以地制”。

其次,從發生結果、表現形態上看,“樂者為同,禮者為異”;“樂統同,禮辨異”。“樂”的特點是強調統一於快樂之上的和同,“禮”的特點是辨別尊卑貴賤的差異。“樂勝則流,禮勝則離。”追求快樂太過分,就會導致蕩而不返;強調差別太過分,就會導致離心離德。所以必須將音樂的和同與禮教的差別控制在合適的範圍內。

第三,從禮、樂的功能來看,“同則相親,異則相敬”;“樂極和,禮極順”;“禮者,殊事合敬者也;樂者,異文合愛者也”;“禮主其減,樂主其盈”;“禮節民心,樂和民聲”;“大樂與天地同和,大禮與天地同節”;“樂者所以象德也;禮者所以綴(止)淫(亂)也”;“樂至則無怨,禮至則不爭”。“樂”用的是加法,是從積極的一面促進人們相親相愛,激發人們的道德自覺;“禮”用的是減法,是從消極的一面防止人們爭鬥紛爭,培養人們的敬讓之心。

第四,從禮、樂的本體及功能的存在方式來看,“樂也者,動於內者也;禮也者,動於外者也”;“樂,所以修內也;禮,所以修外也。”(《禮記·文王世子》)音樂所激發的“和”、“同”存在於內,禮教激發的“順”、“敬”存在於外,“內和而外順”,則民“不生易慢焉”,“弗與爭也”。<sup>①</sup>

由於音樂在節制人情這點上有著禮教不可替代的功能,所以從輔助禮教的要求出發,《樂記》詳細剖析了音樂的產生與本質。“夫樂(音樂)者,樂(快樂)也,人情之所不能免也。樂必發於聲音,形於動靜,人之道也。聲音動靜,性術之變,盡於此矣。故人不耐(能)無樂,樂不耐無形。”“說(悅)之,故言之;言之不足,故長言之。”歌唱、舞蹈就是人們追求快樂的外在表現樣式。“故歌之為言也,長言之也。”“長言之不足,故嗟歎之;嗟歎之不足,故不知手之舞之,足之蹈之也。”“凡音之起,由人心生也。人心之動,物使之然也。感於物而動,故形於聲。聲相應,故生變;變成方,謂之音;比音而樂之,及干戚羽旄,謂之樂。樂者,音之所由生也;其本在人心之感於物也。”追求快樂,是人的天性。音樂產生於人們對快樂的追求。但如果對這種快樂追求不加理性控制,就會“以欲忘道”,“有淫泆作亂之事”。因此,《禮記》主張:“欲不可從,志不可滿,樂不可極。”(《禮記·曲禮上》)情感在音樂中的表達一定要以“中節”、合度的“和”為堅守的底線原則。為了防止因樂生亂,政治家“制雅、頌之聲以道之,使其聲足樂而不流,使其文足論而不息,使其曲直繁瘠、廉肉節奏足以感動人之善心而已矣,不使放心邪氣得接焉”。《樂記》還說:“夫物之感人無窮,而人之好惡無節,則是物至而人化物也。”人引起自然好惡而被外物主宰,就會“滅天理而窮人欲”,“於是有了悖逆詐偽之心,有淫泆作亂之事。是故強者脅弱,眾者暴寡,知者詐愚,勇者苦怯,疾病不養,老幼孤獨不得其所,此大亂之道也。”所以,“先王之制禮樂,人為之節。”這樣,音樂就與政治聯系在一起了:“樂者,通倫理者也”,“審樂以知政,而治道備矣”。於是,音樂就不只是純粹的聲音旋律,正如禮儀也不是單純的外在形式,二者都是有道德教化內涵和使命的。“樂者,非謂黃鐘大呂弦歌干揚也,樂之末節也,故童者舞之。鋪筵席,陳尊俎,列籩豆,以升降為禮者,禮之末節也,故有司掌之。”禮樂的真諦在道德教化。“禮樂皆得,謂之有德。德者得也。是故樂之隆,非極音也。食饗之禮,非致

味也。……是故先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡而反人道之正也。”“奸聲亂色，不留聰明；淫樂慝禮，不接心術。”那些只有令人快樂的形式、沒有道德內涵的“鄭衛之音”、“桑間濮上之音”，都屬於“亂世之音”、“亡國之音”。

由此可見，音樂作為一種快樂的藝術樣式，分為君子之樂與小人之樂兩類：“君子樂得其道，小人樂得其欲。以道制欲，則樂而不亂；以欲忘道，則惑而不樂。”《樂記》崇尚君子之樂、聖人之樂，而古來英明的先王都是倡導的這種音樂。“樂也者，聖人之所樂也，而可以善民心，其感人深，其移風易俗，故先王著其教焉。”這種君子之樂、聖人之樂的組成結構是：“德者性之端也；樂者德之華也；金石絲竹，樂之器也；詩言其志也，歌詠其聲也，舞動其容也。”其本質是“德之華”。其效果是“樂行而倫清”，“樂終而德尊”。“是故樂在宗廟之中，君臣上下同聽之則莫不和敬；在族長鄉里之中，長幼同聽之則莫不和順；在閭門之內，父子兄弟同聽之則莫不和親。”音樂最終就會實現“合和父子君臣，附親萬民也”的政治目的。

#### 四、禮教的踐行歷程：“大學”、“儒行”、“君子”

“禮”追求不同差別的人之間的敬順，“樂”追求父子君臣萬民之間的親和。作為一種外在的行為規範和內在的情感規範，禮樂或者說禮教的實質在踐行。《仲尼燕居》記載孔子的告誡：“君子明於禮樂，舉而錯之而已。”《曲禮上》云：“修身踐言，謂之善行。”《禮記》許多篇章，都是圍繞著這一主題展開論述的。

首先，禮樂所包含的“道”乃天命之道，屬於“天理”：“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。”因此，“道也者，不可須臾離也，可離非道也”。這個人道雖為天賦，但並非高高在上，遠離日常生活：“道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道。”（《禮記·中庸》）

其次，禮樂之“道”的踐行要從“學”開始。“禮者不可不學也。”（《禮記·曲禮上》）“好學近乎知。”（《禮記·中庸》）“博學而不窮。”（《禮記·儒行》）學的目的是“知”，即從認識上將禮樂包含的道理搞清楚。從統治者一端說，必須將教化人民當做治國理政的大事來抓。“古之王者建國君民，教學為先。”（《禮記·學記》）“夫民，教之以德，齊之以禮，則民有格心。”（《禮記·緇衣》）所謂“大學”、“博學”，就是要從思想上認清至善的道理。《大學》說：“古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心。”“自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。”“大學之道，在明明德……在止於至善。”《學記》指出：“玉不琢，不成器；人不學，不知道。”教學的目的在於使民知“道”。古代的教學體制是：“家有塾，黨有庠，術有序，國有學。比年入學，中年考校。一年視離經辨志，三年視敬業樂群，五年視博習親師，七年視論學取友，謂之小成；九年知類通達，強立而不反，謂之大成。夫然後足以化民易俗，近者說服，而遠者懷之，此大學之道也。”教學中必須確立師道尊嚴：“凡學之道，嚴師為難。師嚴然後道尊，道尊然後民知敬學。……大學之禮，雖詔於天子，無北面；所以尊師也。”教師在教學時，要注意運用啟發的方法：“君子之教喻也，道而弗牽，強而弗抑，開而弗達。”“其言也約而達，微而臧，罕譬而喻。”學生在問學時，也要注意學習方法：“善學者，師逸而功倍，又從而庸之；不善學者，師勤而功半，又從而怨之。善問者，如攻堅木，先其易者，後其節目，及其久也，相說以解；不善問者反此。”這些都是“進學之道”。

再次，“學”不僅得之於“教”，而且得之於“經”。《經解》指出：“溫柔敦厚，《詩》教也；疏通知遠，《書》教也；廣博易良，《樂》教也；潔靜精微，《易》教也；恭儉莊敬，《禮》教也；屬辭比事，《春秋》教也。故《詩》之失，愚；《書》之失，誣；《樂》之失，奢；《易》之失，賊；《禮》之失，煩；《春秋》之失，



亂。”“其為人也：溫柔敦厚而不愚，則深於《詩》者也；疏通知遠而不誣，則深於《書》者也；廣博易良而不奢，則深於《樂》者也；潔靜精微而不賊，則深於《易》者也；恭儉莊敬而不煩，則深於《禮》者也；屬辭比事而不亂，則深於《春秋》者也。”

教師所教、受眾所學、經典所載之“道”，指“禮”的實質，是以理防欲，毋使過度。《仲尼閒居》說：“禮者，因人之情而為之節文，以為民坊者也。”“夫禮，坊民所淫，章民之別，使民無嫌，以為民紀者也。”於是，“中庸”作為一條道德修養的準則被提高到突出位置。“中庸”，即中和的常理、不走極端的法則。《中庸》指出：“喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。”大多數人做不到“中庸”：“中庸其至矣乎！民鮮能久矣！”只有君子才能做到“中庸”：“君子中庸，小人反中庸。”因此，“中庸”在禮教、樂教的道德修養中顯得不可或缺、彌足珍貴。“中庸”所說的“中和”標準是“禮義”，“禮也者，義之實也”；也包含“仁”，“仁者，義之本也”（《禮記·禮運》）。因此“中庸”要求：“禮義以為干櫓；戴仁而行，抱義而處。”（《禮記·儒行》）“仁”包含許多子概念，“溫良者，仁之本也；敬慎者，仁之地也；寬裕者，仁之作也；孫（遜）接者，仁之能也；禮節者，仁之貌也；言談者，仁之文也；歌樂者，仁之和也；分散者，仁之施也”。“仁義”之外，“忠信”也很重要，“儒有不寶金玉，而忠信以為寶”。（《禮記·儒行》）

對於禮、義、仁、信，《禮記》主張不僅要“博學而不窮”，而且要“篤行而不倦”（《禮記·儒行》）。篤行的根本在於懷有“誠意”，保持“慎獨”。《大學》要求：“所謂誠其意者，毋自欺也……故君子必慎其獨也！”《中庸》要求：“君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。”為了開導人們必須守誠，《中庸》也將“誠”這個“人道”說成必須遵守的“天道”：“誠者，天之道也；誠之者，人之道也。”在懷有“誠意”，保持“慎獨”的基礎上，道德修養從哪裡入手？《禮記》要求從自我反省入手，反對怨天尤人，給自己放寬道德要求找借口。《中庸》指出：“正己而不求於人，則無怨。上不怨天，下不尤人。”《曲禮上》指出：“禮聞取於人，不聞取人。禮聞來學，不聞往教。”“禮，不妄說人。”道德修養的路徑是自我反省，道德修養的旨歸是自卑尊人。《曲禮上》指出：“夫禮者，自卑而尊人。雖負販者，必有尊也，而況富貴乎？富貴而知好禮，則不驕不淫；貧賤而知好禮，則志不懾。”《仲尼閒居》告誡說：“君子貴人而賤己，先人而後己，則民作讓。”“善則稱人，過則稱己，則民不爭……怨益亡。”於是有了篤行、實踐禮、義、仁、信的“儒行”。《禮記》中有一個專篇叫《儒行》，講的是儒家舉手投足中的道德踐行：“儒有委之以貨財，淹之以樂好，見利不虧其義；劫之以眾，沮之以兵，見死不更其守；鷙蟲攫搏不程勇者，引重鼎不程其力；往者不悔，來者不豫；過言不再，流言不極；不斷其威，不習其謀。其特立有如此者。”“儒有可親而不可劫也，可近而不可迫也，可殺而不可辱也，其居處不淫，其飲食不溽，其過失可微辨而不可面數也。其剛毅有如此者。”

如此修養踐行的結果，就是成為道德君子。在《禮記》中，“君子”已不同於《詩經》中可以包括道德上有瑕疵的貴族男子，而只是指道德上無瑕疵的“大人”。《禮運》說：“禮之於人也，猶酒之有麩也，君子以厚，小人以薄。”《曲禮上》說：“博聞強識而讓，敦善行而不怠，謂之君子。”《禮器》說：“君子有禮，則外諧而內無怨，故物無不懷仁，鬼神饗德。”《雜記下》：“君子有三患：未之聞，患弗得聞也；既聞之，患弗得學也；既學之，患弗能行也。”“君子有五恥：居其位，無其言，君子恥之；有其言，無其行，君子恥之；既得之而又失之，君子恥之；地有餘而民不足，君子恥之；眾寡均而倍焉，君子恥之。”《表記》說：“君子不以其所能者病人，不以人之所不能者愧人。”“君子不自大其事，不自尚其功……彰人之善而美人之功，以求下賢。”君子的道德修養就要吸取“天道”，像日月“東西相從”、一刻不停地運行一樣，永不停息。

“天子”、“君主”就是從“君子”中產生的，是“君子”中出類拔萃的“聖人”。為什麼“天子”、“君主”必須是道德“君子”、“聖人”呢？因為他們是萬民的表率，一舉一動都起示範作用。《禮器》說：“上好是物，下必有甚者矣。故上之所好惡，不可不慎也，是民之表也。”“上好仁，則下之為仁爭先人。故長民者章志、貞教、尊仁，以子愛百姓，民致行己，以說（悅）其上矣。”“民以君為心，君以民為體；心莊則體舒，心肅則容敬。心好之，身必安之；君好之，民必欲之。心以體全，亦以體傷；君以民存，亦以民亡。”“是故昔先王尚有德、尊有道、任有能，舉賢而置之，聚眾而誓之。”《大學》說：“君子先慎乎德，有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。德者本也，財者末也……是故財聚則民散，財散則民聚。”在此基礎上，《中庸》提出了為政的“三達德”、“五達道”的方針：“天下之達道五，所以行之者三。”“君臣也、父子也、夫婦也、昆弟也、朋友之交也，五者天下之達道也。”這是天下必須處理好的五種最基本的關係，其要求是孟子說的“父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信”。“知、仁、勇，三者天下之達德也。”朱熹《中庸章句》釋為“知，所以知此也；仁，所以體此也；勇，所以強此也”。以“知、仁、勇”認識、體認、促進“父子”之親、“君臣”之義、“夫婦”之“別”、“長幼”之序、“朋友”之“信”，就是古往今來治理天下的通理。

周代實行天下一家的封建制，周天子是天下最大的家長。愛民如子的仁君聖王，周人普遍稱之為“民之父母”。《詩經》中反復吟詠：“凱弟君子，民之父母。”“樂只君子，民之父母。”要求充當“民之父母”的天子、國君必須同時是與民同樂的“凱弟君子”。《禮記》中有許多篇章都論述到這一點。如《大學》說：“《詩》云：‘樂只君子，民之父母。’民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂‘民之父母’。”《禮器》記載孔子的話說：“君子之所謂仁者其難乎！《詩》云：‘凱弟君子，民之父母。’‘凱’以強教之，‘弟’以說安之。樂而毋荒，有禮而親，威莊而安，孝慈而敬，使民有父之尊，有母之親。如此，而後可以為民父母矣。非至德，其孰能如此乎？”《仲尼閒居》記載說：“子夏曰：‘敢問《詩》云：凱弟君子，民之父母。何如斯可謂民之父母矣？’孔子曰：‘夫民之父母乎，必達於禮樂之原，以致五至，而行三無，以橫於天下。四方有敗，必先知之。此之謂民之父母矣。’”<sup>⑩</sup>這些論述，與《尚書》中對“民主”的道德要求是一致的，可互參互證。<sup>⑪</sup>

①②參見魏徵、令狐德棻撰：《隋書·經籍志》第四冊，中華書局點校本，1973年，第925頁。

③《朱子語類》卷第八十七，朱傑人等主編：《朱子全書》（修訂版）第十七冊，上海/合肥：上海古籍出版社/安徽教育出版社，第2941頁。

④孫希旦：《禮記集解》校點說明，沈嘯寰、王星賢點校，北京：中華書局，1989年，第4頁。本文《禮記》原文均引自該書，以下僅隨文標註篇名。

⑤⑥⑦孫希旦：《禮記集解》，第1311、581、583頁。

⑧彭林譯注：《儀禮》前言，長沙：嶽麓書社，2001年，第1頁。

⑨本節引文未注明者均引自《禮記·昏義》。

⑩《周禮·大司徒》：“五州為鄉。”注：“萬二千五百家。”《廣雅》：“十邑為鄉。”是三千六百家為一鄉。

⑪本節引文未注明者均引自《禮記·樂記》。

⑫“五至”：“志之所至，詩亦至焉；詩之所至，禮亦至焉；禮之所至，樂亦至焉；樂之所至，哀亦至焉。”“三無”：“無聲之樂，無體之禮，無服之喪，此之謂三無。”見《仲尼閒居》。

⑬參見祁志祥：《〈尚書〉民主學說新探》，貴陽：《貴州師範大學學報》，2019年第1期。

作者簡介：祁志祥，上海政法學院國學研究所教授，北京師範大學、首都師範大學特聘研究員，博士。上海 201701

[責任編輯 桑海]