

《中西法律传统》

Legal Traditions of the West and China

2023年第3期(总第26期)

魏晋“礼法之治”的标举：“礼宪”以为“治道”

——王肃“以法释礼”和“以礼释法”的“治辨”之道

范一丁

摘要 | 魏晋南北朝历三百六十余年，各王朝更迭频繁，政令典章往往难以为继，但却以五礼制度得以形成而归于统一，使儒术第一次经受住了来自实践的磨砺和历史的检验。而使礼制不至于成为纸上空文，对汉代以来郑注为主的“三礼”学的检视、辨误乃至修正，是权变之必需。王肃之“王学”应时而出，以其在政治上表现出的理性追求，从而有“礼法之治”的主张产生，并因此成为学术主流，不是偶然的。当然，在某种意义上“王学”攻郑，是其得以显出的捷径，但对其私意凿穿，实际上对其带来影响的并无大碍，王肃礼学在西晋时为国家礼制所取，就是证明。王肃“以法释礼”和“礼释法”，使礼制以“礼法”所具有的规范性和确定性而名至实归，为“礼法之治”的“法理”提供了理论基础，因此使“礼”作为国家的根本大法被重新推出，这应该是五礼制度最终得以形成较为完整规范体系的原因。

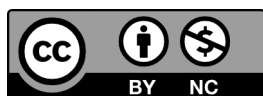
关键词 | 礼法之治；王肃；以法释礼；以礼释法；礼法“法理”

作者简介 | 范一丁，贵州黔匀律师事务所一级律师，法学博士学位，研究方向：法律史、礼制史。

Copyright © 2023 by author (s) and SciScan Publishing Limited

This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>



五礼制度在魏晋南北朝成为国家礼仪制度，^[1]构成这一时期礼制的主要内容。这与魏晋玄学在哲学思辨层次上跃升到空前的高度后向儒学的回归，

更加严实地巩固了后者在思想领域的统治地位有关。事实上，魏晋玄学所及问题，始终未离“名教”范畴，正如牟宗三先所说，魏晋玄学的主要课题是

[1] 梁满仓对五礼在魏晋南北朝成为国家礼仪制度问题所作的专题研究是深入的，其认为五礼制度的实行与魏晋南北朝人们对于礼的社会功能的认识由教化功能，转向国家的治理功能有关。而“三礼学的核心地位”的形成，是五礼制度得以推行的理论基础。三礼学的核心是《周礼》取代《仪礼》成为礼经，《仪礼》和《礼记》成为礼传，形成了以《周礼》为经、《仪礼》《礼记》为传的三礼体系。官学、私学、家学作为“礼学的传承渠道”，使礼学得以复兴，其中官学起着主导作用。与《仪礼》相比，《周礼》提供了一种把礼仪制度与国家制度相结合的理论模式；而以《周礼》为核心的三礼体系更能适应这一时期以礼治理国家的思想认识背景和迫切需要。不同于两汉时期的“超《士礼》礼制”，采用《仪礼》之冠、婚、丧、祭、乡、相见的“六礼”形态，在《仪礼》的基础上与国家制度杂糅，魏晋南北朝时期的“五礼制度”仿照《周礼》而成的吉、凶、军、宾、嘉“五礼”形态，构建了更为庞大、系统的国家礼制，适应了以礼治国的现实需要。梁满仓：《魏晋南北朝时期五礼制度考论》，社会科学文献出版社2009年版，第17-177页。

“会通孔老”。^[1]正因为如此,玄学兴盛一时背景下的儒学衰落只是一种暂时现象。当然,这种现象也是明显的,《晋书·儒林传序》云:“有晋始自中朝,迄于江左,莫不崇饰华竞,祖述虚玄,摈阙里之典经,习正始之余论,指礼法为流俗,目纵诞以清高,遂使宪章弛废,名教颓毁,五胡乘间而竞逐,二京继踵以沦胥,运极道消,可为长叹息者矣。”^[2]东晋史家干宝论晋世风俗云:“朝寡纯德之人,乡乏不贰之老,风俗淫僻,耻尚失所,学者以老庄为宗而黜《六经》,谈者以虚荡为辨而贱名检,行身者以放浊为通而狭节信,进仕者以苟得为贵而鄙居正,当官者以望空为高而笑勤恪。是以刘颂屡言治道,傅咸每纠邪正,皆谓之俗吏;其倚仗虚旷,依阿无心者皆名重海内。若夫文士曰旰不暇食,仲山甫夙夜匪懈者,盖共嗤黯以为灰尘矣。”^[3]由此可见儒学在晋世受到的冷落。

儒学的颓势与作为其基础的两汉经学,即郑玄经学的衰落有很大关系。如马宗霍所说,“两汉经学之盛,初本皆在官学”,然面“从初平之元至建安之末,天下分崩,人怀苟且,纲纪既衰,儒道尤甚。于是学不在朝而在野,教不在官而在师。”^[4]而魏晋南北朝三百多年的历史,几乎一直处于天下纷争、战乱频繁之中,经学传承仍然主要是以师法、家法为其主要渠道。皮锡瑞以魏晋之时为经学中衰

时代,“郑学出而汉学衰,王肃出郑学亦衰。肃善贾、马之学,而不好郑氏。贾逵、马融皆古文学,乃郑学自出。”^[5]虽然如此,但汉代以后,经学并未因为玄学的时兴而被取代,即使是有本土的道教和外来之佛教的出现和流布,也并未中断其以师学和家学的方式实现的传承,只不过其不再享有独尊的地位,也不再是唯一的治世和个人修身之道。

一、祛魅以顺应天道自然,“王学”对儒家“天道”观的改造

魏晋南北朝与同样是群雄并起,战乱不断的春秋战国一样,是中国历史上第二个制度在变革时代,虽如皮锡瑞所言是“经学中衰时期”,但礼学却异常繁盛发达。皮氏所谓的“经学中衰”,事实上是指自汉魏之际的郑学之衰,而“王肃出郑学亦衰”。经学兴起于汉,郑玄为集之大成者。魏晋时期受正始玄风染濡的经学,与道家之会通,以王肃之经学为代表。王肃以道家无为学说改造儒家的天道观、伦理观,将儒家的“名教”与道家的“无为”相融合,而有“王学”。^[6]“王学”以道家“无为之道”对儒家“天道”观的改造,反映在王肃所著的《礼记注》和《圣证论》中。王肃注《礼记》,以“一天”说反对郑玄的“六天”说,认为“一天”之“天”,非人格之天,^[7]且其主“五帝非天”说,以“五帝”

[1] 牟宗三:《中国哲学十九讲(第十一讲)》,上海古籍出版社2005年版,第179页。余敦康对此进一步的研究认为,道家明自然,儒家贵名教,“玄学的主题是自然与名教的关系”,“自然即天道,是外在于人的不依人的意志而转移的必然之理,名教即人道,是内在于人的受人的意志所支配的应然之理”。然而,“自然秩序与社会秩序属于两个不同的领域”,因此,玄学要解决的问题,“实质上就是中国哲学史上长期争论不休而又永远不能解决的天人关系问题”。余敦康:《魏晋玄学与儒道会通(代序)》,载《魏晋玄学史》,北京大学出版社2004年版,第1-4页。)

[2] [唐]房玄龄:《晋书》卷九一“儒林”,中华书局1974年版,第2346页。

[3] [唐]房玄龄:《晋书》卷五“帝纪第五·孝愍帝”,中华书局1974年版,第135-136页。

[4] 马宗霍:《中国经学史》,上海书店1984年版,第61页。汉桓帝在位二十一年,始建和元年,迄永康元年,即公元147年—公元167年;汉灵帝在位二十一年,始建宁元年,迄中平六年,即公元168年—公元189年。

[5] [清]皮锡瑞:《经学历史》,周予同注释,中华书局1959年版,第155页。

[6] 许凌云、许强:《中国儒学通论》,广东教育出版社2002年版,第133页。张岂之先生在其主编的《中国儒学思想史》中首次提出了这一观点,认为王肃“在经学衰微时代,引进了道家思想,把儒家的名教与道家的无为相互融合,建立了一种新的思想体系的雏形”。张岂之:《中国儒学思想史》,陕西人民出版社1990年版,第265页。

[7] 李中华:《王肃经学思想辨诂》,载于北京大学《儒藏》编纂与研究中心编:《儒家典籍与思想研究》第2辑,北京大学出版社2010年版,第473-474页。王肃的《礼记注》,原书已无可见,《礼记·郊特牲》孔颖达疏:“先儒说郊,其义有二。案:《圣证论》以天体无二,郊即圜丘,圜丘即郊。郑氏以为天有六天,丘、郊各异,今具载郑义。兼以王氏难郑氏,谓天有六天,天为至极之尊,其体只应是一。而郑氏以为六者,指其尊极清虚之体,其实是一;论其五时生育之功,其别有五:以五配一,故为六天。据其在上之体谓之天,天为体称……因其生育之功谓之帝,帝为德称也。”[汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏:《礼记正义》卷二十五“郊特牲第十一”,龚抗云整理、王文锦审定,北京大学出版社1999年版,第766-767页。

只为“天”的辅佐。^[1]其目的在于强调人间之帝（五人帝）非出自上天之五天帝。^[2]对此，有《孔子家语》中，孔子的一段话，被认为是王肃假托孔子之口来表达自己的观点：^[3]“如日月东西相从而不已也是天道也，不闭而能久（原注：不闭常通而能久，言无极）是天道也，无为而物成是天道也，已成而明之是天道也。”（《孔子家语·大婚解》）^[4]此即言“天道无为”，与关于孔子很少言及天道的通常认知（如《论语·公冶长》：“子贡曰：‘夫子之言性与天道，不可得而闻也。’”）有较大出入，以此似可以印证有关于王肃伪造了《孔子家语》一书的说法。^[5]但由于出土文献帛书《易传》和

郭店竹简有关《缁衣》的内容中，对孔子因“晚而喜易”，从少谈天道到大谈天道的思想变化有所反映，表明其天道观是受道家思想影响的，^[6]因此，这一事实与现今学界认为王肃并未伪造《孔子家语》的通说相关联，说明即使是王肃以“天道无为”作为孔子所言有过之，但还是有部分依据的。

当然，儒、道两家思想的区别很是明显的，主要表现在“人道”问题上，儒家一直对入世持积极态度，这与道家之“无为”态度是不同的，也与嵇康、阮籍等玄学之竹林派将这种“无为”推向遁世清谈之极至的“越名教而任自然”更是有所不同的。而魏晋玄学的基本观点，却是会通

[1] 《礼记·祭法》：故肃难郑云：“案《易》‘帝出乎震’，‘震，东方’，生万物之初，故王者制之。初以木德王天下，非谓木精之所生。五帝皆黄帝之子孙，各改号代变，而以五行为次焉。何大微之精所生乎？又郊祭，郑玄云‘祭感生之帝，唯祭一帝耳’。《郊特牲》何得云‘郊之祭大报天而主日’？又天唯一而已，何得有六？又《家语》云‘季康子问五帝。孔子曰：天有五行，木、火、金、水及土，四分时化育以成万物。其神谓之五帝’。是五帝之佐也，犹三公辅王，三公可得称王辅，不得称天王。五帝可得称天佐，不得称上天。而郑玄以五帝为灵威仰之属，非也。”[汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏：《礼记正义》卷四十六“祭法第二十三”，龚抗云整理、王文锦审定，北京大学出版社1999年版，第1293页。

[2] 李中华：《王肃经学思想辨诂》，载北京大学《儒藏》编纂与研究中心编：《儒家典籍与思想研究》第2辑，北京大学出版社2010年版，第473页。

[3] 任怀国：《试论王肃的经学贡献》，载《管子学刊》2005年第1期。

[4] 《孔子家语·大婚解》，王国轩、王秀梅译注，中华书局2009年版，第32页。

[5] 与王肃同时代的马昭最早提出王肃为攻击郑玄而增加了《孔子家语》的部分内容。《礼记·乐记》孔颖达疏：“案《圣证论》引《尸子》及《家语》难郑云‘昔者舜弹五弦之琴，其辞曰：‘南风之薰兮，可以解吾民之愠兮。南风之时兮，可以阜吾民之财兮。’郑云‘其辞未闻’，失其义也。’今案马昭云：‘《家语》王肃所增加，非郑所见。’又《尸子》杂说，不可取证正经，故言‘未闻’也。”（[汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏：《礼记正义》卷三十八“乐记”，龚抗云整理、王文锦审定，北京大学出版社1999年版，第1099页。）正式提出王肃伪造说的是宋代的王柏。他说：“今之《家语》十卷，凡四十有四篇，意王肃杂取《左传》《国语》《荀》《孟》《二戴》之绪余，混乱精粗，割裂前后，织而成之，托以安国之名。”（[宋]王柏撰：《鲁斋集（附录、补遗）》卷一“家语考”，载王云五主编《丛书集成初编》第2402册，商务印书馆1937年版，第11页。）王柏所谓的“割裂”说在清代影响很大。清代持《家语》“伪书”说的学者中，影响较大的是范家相、孙志祖等人。孙志祖撰《家语疏证》，也认为王肃伪造《家语》，认为：“至于《家语》，肃以前学者绝不及引……，其伪安国后序云以意增损，其言则已自供皇状然……夫叙孔子之书，而先言夺郑氏之学，则是传会古说攻驳前儒可知矣。”（[清]孙志祖撰：《家语疏证》，载于《丛书集成新编》第18辑，新文丰出版公司印行1985年版，第245页。）四库馆臣以为《家语》“伪而不能废”，“王柏《家语考》曰：四十四篇之《家语》，乃王肃自取《左传》《国语》《荀》《孟》、二《戴记》割裂织成之。孔衍之《序》，亦王肃自为也。……盖王肃袭取《公冠》篇为《冠颂》，已误合‘孝昭冠辞’于‘成王冠辞’，故删去‘先帝’‘陛下’字。《家语》袭《大戴》，非《大戴》袭《家语》，就此一条，亦其明证。其割裂他书，亦往往类此。反复考证，其出于肃手无疑。特其流传既久，且遗文轶事，往往多见于其中，故自唐以来知其伪而不能废也。”（[清]永瑢：《四库全书总目提要》“子部一·儒家类·《家语》提要”，中华书局1965年版，第769页。）这一说法可为清代观点的代表。

[6] 赵法生：《孔子“晚而喜易”与其晚年思想的变化》，载《哲学研究》2012年第2期。

儒道,^[1]只不过其于儒学的颓势中兴起,借助了道家的“自然之道”,通过祛除始于东汉经学衍生的附生于儒学之上的附会穿凿之说,以校正儒家“人伦之道”,却并非是要完全取代儒学,这实际以玄学自始至终都将“自然”与“名教”相联系的诸种异名同实的标举,是可以一目了然的。^[2]

王肃经学,所论的主题自然是儒道,而当其效仿郑君遍注群经时,正遇王弼“贵无论”卓然出世。王弼以“自然”为“本”,以“名教”为“末”,主张在“崇本息末”后乃行“崇本举末”之道的“名教出于自然”的所论,使王肃经学深受影响。其欲祛魅,本来应该剔除的是那些附生于儒学之上的以注经为名的异端邪说,却将反对的矛盾指向了郑学。他这样做,其实也并不是没有道理的,因为郑康成注经多以讖纬为据,神秘妖妄之说屡见。郑学兼采古今文经学,今文经学以春秋学为其理论核心,春秋三传中的《春秋公羊传》即以讖纬为主。其精通讖纬,遍注群纬,并以纬注经。公羊学是今文经学的中心,并不能以郑玄以纬注经就贬低其在经学中的地位。^[3]

王肃以“一天”说,对郑玄以《春秋纬》中的

紫微宫之大帝与大微宫之青帝、赤帝、白帝、黑帝、黄帝五帝合为六,并把“帝”说成是“天”,成“六天”之说的反对,和以“五人帝”论修改郑玄的“五方帝”,以祛魅之名,却也不虚。因为自汉代纬书之流布,与汉王朝统治者为了证明其“君权神授”的正统地位,出于“托古改制”的政治需求,而借助以春秋公羊学为核心的今文经学有关。孔子著《春秋》,以“微言大义”让“乱臣贼子惧”,但《公羊传》对《春秋》所载:“十有四年,春,西狩获麟”的“微言大义”所作解诂,认为孔子知天意,是因为有天以麟命的“西狩获麟”之“神迹”可以证明其是不王之圣,这本身就是一种虚妄的讖伟之说。子曰:“孰为来哉!孰为来哉!”并不只是“应五百年必有圣”的预言而自命不凡,而是其“知天命”本身意谓,不仅仅在于表明其对“天”的认知本身(当然,对以“天”为代称的自然规律之认知,是“知天命”的含意之一),而是强调对“天”的“不知”之“知”,以此才可以借助“天”权威,所以孔子从很少言及天道。其“晚而喜易”,^[4]其中原因往往令人费解,但以其思想的贯通于一可知,“易”

[1] 如侯外庐先生说,“魏晋思想好欲同异离合”,但此“同异离合”的路线,终至“儒道合”,“起于王弼向秀庾峻父子,下及郭象殷浩张湛韩康伯等”。(侯外庐:《中国思想通史》第3卷“魏晋南北朝思想”,人民出版社1957年版,第197、201、205页。)何晏、王弼开启玄学先河,以老化孔,以老化《易》,援道入儒,表现为内道外儒。嵇康、阮籍托名老、庄,非毁圣人,然而本质上未能真正去掉儒学的印痕。从形式上,阮籍表现为先儒后道,嵇康则表现为先道后儒,阮籍的思想终点恰成了嵇康的逻辑起点,而阮籍的起点又是嵇康的终点。向秀、郭象继起于玄学之风扇于海内而专制政治渐趋步入正轨的时期,故他们摆出老、庄传人的姿态,而骨子里却是儒家的货色,用儒家思想隐解《庄子》,表现为外道内儒。(张海燕:《魏晋玄学与儒学》,载《河北学刊》1993年第3期。)

[2] 对于儒学之“名教”,“玄学是以超越现实的精神来对待名教问题的”,而对于玄学来说,“‘名教与自然’问题具体说来就是如何超越名教再改革名教的问题。”(王葆玟:《玄学通论·引论》,五南图书出版公司印行1996年版,第33页。)显然,改革名教就是仍然要回到名教上来。

[3] 郑学兼采古今文经学,今文经学以春秋学为其理论核心,春秋三传中的《春秋公羊传》即以讖纬为主。如郑玄本人比较春秋三传时所言:“《左氏》善于礼,《公羊》善于讖,《谷梁》善于经。”([汉]郑玄撰:《六艺论》,载于[清]马国翰辑:《玉函山房辑佚书》“经编五经总类·第五帙卷五十二·六艺论”,清光绪九年长沙嫫嬛馆刊本。)郑玄确实精通讖纬,遍注群纬,并以纬注经,有张舜徽先生言:“郑玄在注经的同时,也曾注过《纬》,并且还用《纬》解《经》,最为后人所讥斥。其实,他用《纬》解《经》,是不很多的;虽或有之,自然是习俗移人,跳不出时代圈子的缘故。”(张舜徽:《郑学叙录》,载张舜徽辑:《郑学丛著》“郑学叙录”,齐鲁书社2005年版,第35页。)因此,并不能因郑玄以纬注经就贬低其在经学中的地位,因为“公羊学是今文经学的中心,董仲舒的思想中就有许多观念与讖纬思想相通。讖纬建构了系统的神话体系、宇宙观和历史传说,以及各种经学理论,其中特别丰富的是有关阴阳灾异和象数理论。自从东汉光武帝宣布图讖于天下后,古文经学要想在政治上获得承认,要想在学术上与今文经学一争长短,都需要借鉴讖纬学说:事实上,古文经学在东汉的流行与接纳讖纬学说有极大的关系。”(姜广辉:《中国经学思想史(第2卷)》,中国社会科学出版社2003年版,第484页。)

[4] 子曰:“加我数年,五十以学《易》,可以无大过矣。”(《论语·述而》)“孔子晚而喜《易》,序《彖》《系》《象》《说卦》《文言》;读《易》,韦编三绝,曰:‘假我数年,若是,我于《易》则彬彬矣。’”([汉]司马迁撰、[宋]裴骃集解、[唐]司马贞索隐、[唐]张守节正义:《史记》卷四十七“孔子世家第四十七”,中华书局1973年版,第1034页。)

乃是对“不可知”之事的“求知”（以预言来表现），其本身就与宗教难以脱清楚干系。如余英时所言，巫是天人关系的中介，礼乐传统在“轴心时代”是沟通天人关系的手段，来自巫传统。在轴心时代，孔子为划清与巫传统的关系做出了重要贡献，其“摈弃了与所谓‘原始宗教’有关的信仰和实践，他也对天人关系概念的个人转向做出了重要贡献。但是，所有证据都导向一个无可避免的结论：孔子仍然保持对天的深刻信仰，相信天是灵魂的神圣源泉。”^[1]这当然也只是从思想史自身的“独立”起源与演化的角度来说的，未加入社会存在的关系。也就是说，从社会思想史立场上看，以儒学之经世宗旨，孔子所谓的对“天”的认知需要和对“天”的权威的借助，既有政治目的，也有对宗教崇拜借助的需要。

二、“王学”之“礼宪”：“以法释礼”和“以礼释法”

“知”与“不知”，是人类精神文明史中包含的两个不可分离的相互关联的两个部分。也就是说，在理性之外，神学的外衣于古代思想而言，往往是必要的装扮。因此，在这个意义上说，郑玄在遍注群经的同时，也遍注纬书，且引纬注经，也是自有道理的。因此，王肃反郑的“理由”中除去那些在

学术上对“郑学”错误进行纠正的地方外，其并不比“郑学”高明多少。^[2]“王学”之过似乎是在于，其对“郑学”之引纬注经的反对，看起来像是对“郑学”的这件神学外衣过于认真，但事实上，他的做法，也只是在做表面文章：“王学”言虽称是为了上接汉之正统，^[3]但为争取官学的学术地位，才是其真实目的之一。以“王学”始于曹魏，而显赫于西晋，其强调“变”的正当，以达到符合司马氏以晋代魏的政治需要，是其主要学术目标。依王肃所言，顺应天道就是效法自然，以顺应自然来治国、驭民、固位和保身。王肃这样的天道观，结合玄学中郭象的“独化”论思想，形成了同样贯穿了“无为”思想的伦理观：其强调个人在道德上的自我满足，认为修身的目的不是为了治国，国家得到治理是修身的自然而然的结果，“唯能不扰世之乱，而患身之不治者，可与言道矣。”其认为修身的目的也不是为了追求富贵，“与屈己以富贵，不若抗志以贫贱。屈己则制于人，抗志则不愧于道。”（《孔丛子·抗志》）^[4]其将去利欲作为人修身以达“无为而治”的一个标志，“能有天下者，必无以天下为者也；能有名誉者，必无以名誉者为者也，达此则其利心外矣”。王肃强调，应使王公“简其富贵”，而君王也应去其“贪利之心”，做到“生不足以喜

[1] 余英时：《论天人之际：中国古代思想起源试探》，中华书局2014年版，第160页。

[2] 如任继愈主编的《中国哲学发展史》中所言：“王肃注经并没有提出一个适合时代发展需要的崭新哲学体系，用以代替郑玄的经学，他所做的，最多是对郑玄经注的修正和补充。这就是王学不能最终战胜郑学并且不能为经学开辟新时期的主要缘由。王肃的功绩，除了增加若干经学知识之外，主要在于动摇了郑玄在人们心中的至上权威，使人们对旧的章句之学发生怀疑，从而为玄学经学的顺利成长创造了独立思考、自由竞争的思想环境。”（任继愈主编：《中国哲学发展史》“魏晋南北朝卷”，人民出版社1988年版，第627页。）

[3] 关于“正统”，梁启超言：“中国史家之谬，未有过于言正统者也。言正统者，以为天下不可一日无君也，于是乎有统；又以为天无二日、民无二王也，于是乎有正统。统之云者，殆谓天所立而民所宗也；正之云者，殆谓一为真而余为伪也。”（〔清〕梁启超撰：《饮冰室文集点校》第3集“论正统”，吴松等点校，云南教育出版社2001年版，第1639页。）饶宗颐论及晋代正统论时说：“至于正统，则涉及继承者王位合法问题。傅干指炎汉为正统，则王莽为闰位矣。本朝之人自以本朝为正统也。然此又有政治与学术因素之殊。举例言之，刘元海之建国也，用刘宣（宣即注《尔雅》孙炎之门人）之议，称国号汉，近尊刘禅为孝怀皇帝，而以上接汉统（见《晋书·载记》），此纯为政治上之利用也。而习凿齿以为晋统当上接汉，其著《汉晋春秋》，原为裁正桓温之谋，而晚岁上疏，以为晋宜越魏继汉，言之再四。谓汉之系周而不系秦，何以晋不可上接汉统乎？习氏如在晋初，则不敢作此论。其抑魏即所以尊晋，要皆取媚于本朝者也。”（饶宗颐：《中国史学上之正统论》，上海远东出版社1996年版，第27页。）可见王肃反郑只是手段而不是目的，“王肃之反对郑玄，中心在以‘变’对‘常’。而司马氏代魏，本即‘变’的产物，晋之礼制从王肃也就是理所当然的。”王肃攻郑，“在学术上的意义远不如政治上的意义大。”（张立文主编：《中国学术通史》“魏晋南北朝卷”，人民出版社2004年版，第391页。）

[4] 《孔丛子·抗志》，王均林、周海生译注，中华书局2009年版，第138、123页。

之,利不足以动之,死不足以禁之,害不足以怨之”(《孔丛子·抗志》),^[1]在此基础上减刑省罚,爱惜民力,使百姓以“百日之劳”,而有“一日之乐,一日之泽”,正所谓“一张一弛,文武之道也。”(《孔子家语·观乡射》)^[2]可见王肃所说的治世、驭民之道,多有“无为而治”的含意,但在《孔子家语·礼运》与《礼记·礼运》中,王、郑对孔子“三代圣王之治”注解基本相同,是前者汲取了后者的这一思想内容。^[3]

不过,王肃还是强调了他所说“道”,与道家的“道”的不同,即其所主张“不愧于道”的“道”是指儒家所说的先王的德行,“上见尧舜之德,下见三王(指夏禹、商汤、周文王)之义,忽不知忧患与死也。”(《孔丛子·论书》)其将先王的德行,归纳为十项内容,即“父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠。”(《孔子家语·礼运》)他认为只要人人根据自己的等级名分,在“十义”中只对属于自己的那一部分内容进行思考,就可以获得心理上的平衡。而这样一来,社会就和谐了,就可以达到“以天下为一家,以中

国为一人”(《孔子家语·礼运》)的境界。^[4]

显然,王肃经学论“道”及“德”,与魏晋玄学一样,并非是要深究自然之法则,其主张崇尚“自然”并服从于“自然”,是为了以“自然”之名,来纠正其他学说于儒学宗旨的偏离,只不过这种“纠正”是一种以自命为“正宗”的方式来进行的。当然,这种假以“正宗”面目的学术争辩方式是常见的,并且有一点是共同的,那就是他们往往都不会偏离儒家理论经世致用的政治目的。王肃经历了司马氏取代曹氏的政治权力更迭,在晋朝正式建立前(甘露元年,即公元256年)去世。其仕曹魏,后党附于司马氏,以经学著名,在魏明帝时期,其就是“曹魏第二代士人试图融合名法与教化”,以“礼法之治”取代“名法之治”活动中的重要人物。“名法”之说最早见于南朝梁刘勰的《文心雕龙·论说》:“魏之初霸,术兼名法。傅嘏、王粲,校练名理。”^[5]“名法”者,即为以“名理之学”而究“刑名”。^[6]“礼法之士”则是“想既坚持儒家教化的根本作用,又得循名责实的名法之治之益”,但由此得出的治世方案,则

[1] 《孔丛子·抗志》,王均林、周海生译注,中华书局2009年版,第136、135页。

[2] 杨朝明、宋立林主编:《孔子家语通解》卷七“观乡射”,齐鲁出版集团、齐鲁书社2009年版,第334-335页。

[3] 孔子曰:“大道之行也,与三代之英,丘末之逮也,而有志焉。”郑玄注:“大道,谓五帝时也。英,俊选之尤者。逮,及也,言不及见。志,谓识古文。不言鲁事,为其大切广言之。”([汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏:《礼记正义》卷21“礼运”,龚抗云整理、王文锦审定,北京大学出版社1999年版,第656页。)《孔子家语·礼运》亦有孔子的相同言论,王肃注:“此谓三皇五帝时大道行也。”王肃注以“三皇五帝”不同于郑玄注以“五帝时”为三代圣王之治(杨朝明、宋立林主编:《孔子家语通解》卷七“礼运”,山东出版集团、齐鲁书社2009年版,第363-364页)但二人的核心思想是基本一致的。

[4] 任怀国:《试论王肃的经学贡献》,载《管子学刊》2005年第1期。

[5] [梁]刘勰撰、范文澜注:《文心雕龙注》卷四“论说第十八”,人民文学出版社1962年版,第327页。

[6] “名法”之说最早见于南朝梁刘勰的《文心雕龙·论说》:“魏之初霸,术兼名法。傅嘏、王粲,校练名理。”范文澜注引《三国魏志·武帝纪》评曰:“太祖肇申商之法术,该韩白之奇策。”是以为刘勰语出于此。且范注又引章太炎《国故论衡·论式》言:“老庄刑名之学,逮魏复作……”([梁]刘勰撰、范文澜注:《文心雕龙注》卷四“论说第十八”,人民文学出版社1962年版,第327、335页。)可见“名法”者,即为“刑名”。吕思勉先生著《魏晋法术之学》三篇,论及汉代之“综核名实”,在魏晋成为治世之术:“汉治自永初而后,纵弛极矣。……一时通达治体之士……咸欲以综核名实之治救之,当时莫能行,然三国开创之君臣,实皆用此以致治。”(吕思勉:《吕思勉读史札记》“魏晋法术之学”(上),上海古籍出版社1982年版,第861页。)汤用彤论“读《人物志》”,有“名法”之说,“天下人士痛名实之不讲,而形名之义见重,汉魏间名法家言遂见流行。”而所谓“名家”,出于礼官,“《汉书·艺文志》论名家而谓出于礼官。古者名位不同,礼亦异数。名学已视为研究名位名分之理。《隋志》云:‘名者所以正百物,叙尊卑,列贵贱,各控名而责实,无相僭滥者也。’”(汤用彤:《魏晋玄学论稿》,上海古籍出版社2005年版,第9-11页。)唐长孺将“名法之治”与“名理之学”对举,有“名法之治”说,“汉末魏初,曹操在北方建立的政权要求恢复专制帝国的统治,取消地方分裂形势……产生了名理之学,由此而发展了曹魏的名法之治。”(唐长孺:《魏晋南北朝史论从》,河北教育出版社2000年版,第299页。)

是以“礼”来融合名法与教化。^[1]

曹魏以武力取天下，行名法之治，“近者魏武好法术，而天下好刑名。”（《晋书·傅玄传》）但是曹操并不反对儒家学说，只是根据形势需要，利用一切可为其治国服务的理论。其最高政治指导思想是黄老道家的“因循”之术：以冷静的理智态度审视利害，因势利导，不择手段地夺取胜利。^[2]其“擎申、商之法术”，对法家著作颇有研究。^[3]当然，曹魏“名法之治”的理论形成，因汉代“名教之治”最终导致虚伪不实的弊端显现，社会流行“以儒家为迂阔”的思潮，“天下人士痛名实之不讲，而形名之义见重”，所以有“汉魏间名法家言遂见流行”的情况出现。“名法家”主要是指崔寔、仲长统、王符、徐幹、刘庚等人，他们的理论被称为“名理学”。“名理学家不限于名辩之术，而推广到政治的理论”，具体表现为有关任人选官和对官员任职考评的标准，并非只是一种学术之辩，而实为一种政治理论。^[4]这一理论的兴起，与曹魏历三代“名法之治”只有初始成效，至中后期则因“德治”不兴而流弊显露有关。魏明帝时大议考课法，杜恕上

书，“若使法可专任，则唐、虞可不须稷、契之佐，殷、周无贵伊、吕之辅矣。”^[5]杜恕用“以德配天”的五帝和殷周时仁君对有德之贤臣倚重，来说明不能仅靠律法而应行德治的必要。其在《体论》中，对只重刑名之法进行了批判：“今之为法者，不平公私之分，而辩轻重之文；不本百姓之心，而谨奏当之书。”^[6]认为只考课法有碍教化：“今奏考功者，陈周、汉之法为，缀京房之本旨，可谓明考课之要矣。于以崇揖让之风，兴济济之治，臣以为未尽也。……今之学者，师商、韩而上法术，竟以儒家为迂阔，不周世用，此最风俗之流弊，创业者之所致慎也。”^[7]傅嘏也认为考课法“循名考实，纠励成规，所以治末也。”^[8]奉诏作《都官考课》的刘劭是曹魏“名实之治”理论的建立者之一。其《人物志》曰：“夫名非实，用之不效，故曰：名犹口进，而实从事退。中情之人，名不副实，用之有效，故名由众退而实从事章。”^[9]其主张循名考实，使人位相称，以“名法之治”取“名教之治”。然而，刘劭在太和初年，在任陈留太守的任内，反倒是因“敦崇教化”而“百姓称之”。同样是刘劭，

[1] 郝虹：《王肃与魏晋礼法之治》，载《东岳论丛》2001年第1期。对此，余敦康亦有所论：“如果我们联系曹操所营建的绝对令制系统和以权术相驭的用人之道来研究，可以看出，这个曲线大致是以法家思想为轴线而上下波动的。……但是，如果我们把范围扩大，进一步研究整个曹魏时期的思想曲线，可以看出，它的中轴线并不是法家思想，而是儒家思想。这是因为，曹操的名法之治激化了各种矛盾，造成了阶级关系紧张，……当时曾经围绕着刑礼先后问题展开了激烈的争论，结果是主张礼先刑后的一派占了上风。”（余敦康：《魏晋玄学史》，北京大学出版社2004年版，第32-33页。）

[2] 王晓毅：《“因循”与建安至景初之际曹魏官方政治哲学》，载《南京大学学报（哲学·人文科学·社会科学版）》2004年第6期。

[3] 杨鹤泉：《魏晋隋唐法律思想研究》，北京大学出版社1995年版，第18页。

[4] 关于“名理学”，唐长孺解释道：“从研究名实出发的学问即是名理学。名理家大抵以名辩方法考察名与实的关系，作为推行正名与循名核实政治的张本。名理也即是上述刑名或形名之学，他们的目标具体一点来说即是企图在原则上决定选举和人与职位配合的标准。《潜夫论·考绩篇》称：‘是故有号者必称典，名理者必效于实，则官无废职，位无非人’，《意林》引《物理论》：‘国典之坠，犹（由）位丧也，位之不建，名理废也。’就是说要使人才与职位配合，必须要研究名理，使与实相符。所以名理学是一种政治理论，希望求得名之理，以达到‘官无废职，位无非人。’”（唐长孺：《魏晋南北朝史论从》，河北教育出版社2000年版，第307页。）

[5] [晋]陈寿撰、[宋]裴松之注：《三国志》卷十六“魏书·杜畿·子恕”，陈乃乾校点，中华书局1959年版，第501页。

[6] [三国]杜恕撰：《体论》，载于[唐]魏征等合编、《群书治要》学习小组译注：《群书治要译注》第四十八卷（第27册），中国书店2012年版，第166页。

[7] [晋]陈寿撰、[宋]裴松之注：《三国志》卷十六“魏书·杜畿·子恕”，陈乃乾校点，中华书局1959年版，第500-501页。

[8] [晋]陈寿撰、[宋]裴松之注：《三国志》卷二十一“魏书·傅嘏”，陈乃乾校点，中华书局1959年版，第623页。

[9] [三国]刘劭撰：《人物志》“效难第十一”，梁满仓译注，中华书局2009年版，第142页。

在奉诏完成《都官考课》后,又“宜制礼作乐,以移风俗,著《乐论》十四篇……”可见其并不以只重刑名的名法为治,其政治行为实以儒家教化为主,所以陈寿评曰:刘劭乃“文质周洽”。^[1]

与刘劭的理论出之于名实之学,但在实际的行政作为中又奉行礼教所表现出的两面性不同,王肃的两面性是以经学之正统,而寻儒教之“理性”。

王肃以法释礼,意在以礼连结礼、法,以礼统合礼、法关系,其言“无礼则无以为众法,无以合聚众”。^[2]其谓“法无私而令不苟且”,^[3]试图以法所具有的不可通融的强制性约束力,来克服汉代“‘名教’不具有可检验性”,以及对于“廉洁、笃行等道德风范只能去感知,而无法用条条框框去衡量,容易真伪相杂”的弊端。^[4]以此而论,王肃等“礼法之士”所说的“礼”,是被强调为兼具教化性与规范性的。如王肃对《孔子家语》中孔子所言及教化与刑罚的关系,其注对孔所说的“先教后刑”,以“刑教皆当以义”,“陈道德以服之”为主而明之,^[5]较之于孔安国对《尚书·康诰》所说的“义刑义杀”,用“宜”释“义”,以“宜

于时世”,来强调“用旧法典刑”应掌握的尺度,^[6]孔安国旧疏仅就刑罚之轻重应以适时之“宜”为重,却事实上涉及有可能导致的“刑罚”来阐释“法”的倾向,而王肃注则以“道德”为“义”之“本”,其所谓“陈道德以服之”即是实现“德治”作为“刑罚”追求的目的。对于“训以安百姓之道”,其非“与主狱者谋虑刑事,度世轻重所宜”之说,^[7]即是反对仅从“主狱者”所主导的“狱讼”程序的角度以之律令法来决定刑罚轻重,由此可见其已将“陈道德”之“刑教”纳入刑事审判程序从而使之得以落实的具体措思。而在此框架下,其“无礼则无以为众法,无以合聚众”之论,即是以“礼”为“德之用”,通过对儒家传统的“道之以礼,齐之以刑”思想的张扬,^[8]则是以“礼”释“法”,以“礼”驭“法”,使“法”不徒以自行,从而有“礼法之治”的标举。在这方面,王肃对刑事的一些附议,可见其将上述主张进一步通过“法理”的阐释,来贯彻于具体的情形,如其注《孔子家语·刑政》说,专五刑必须“合天意”,“行刑罚之官虽轻,犹不得作威作福。”治狱三讯“一曰讯群臣,二曰讯群吏,

[1] [晋]陈寿撰、[宋]裴松之注:《三国志》卷二十一“魏书·刘劭”,陈乃乾校点,中华书局1959年版,第617-620、629页。

[2] 《孔子家语通解》:“子张进曰:‘敢问礼何谓也?’子曰:‘礼者,即事之治也,……如此,则无以祖洽四海。’”对于“祖洽四海”,王肃注:“祖,始也。洽,合。无礼则无以为众法,无以合聚众。”(杨朝明、宋立文主编:《孔子家语通解》卷六“论礼第二十七”,齐鲁书社2009年版,第320-321页。)

[3] 《孔子家语通解》:“法无私而令不愉。”王肃注曰:“愉,宜为愉。愉,苟且也。”(杨朝明、宋立文:《孔子家语通解》卷三“贤君第十三”,齐鲁书社2009年版,第156页。)

[4] 郝虹:《王肃与魏晋礼法之治》,载《东岳论丛》2001年第1期。

[5] 《孔子家语通解》中,孔子曰:“上教之不行,罪不在民故也。夫慢令谨诛,贼也。征敛无时,暴也。不试责成,虐也。政无此三者,然后刑可即也。《书》云‘义刑义杀,勿庸以即汝心,惟曰未有慎事’,言必教而后刑也。”王肃注:“刑教皆当以义,勿用以就汝心之所安,当谨之。自谓未有顺事,且陈道德以服之,以无刑杀而后为顺,是先教而后刑也。”(杨朝明、宋立文主编:《孔子家语通解》卷1“始诛第二”,齐鲁书社2009年版,第14页。)

[6] 《尚书·康诰》中,王曰:“汝陈时臬事,罚蔽殷彝,用其义刑义杀,勿庸以次汝封。”孔安国疏:“陈是法事,其刑罚断狱,用殷家常法,谓典刑故事。……义,宜也。用旧法典刑,宜於时世者以刑杀,勿庸以就汝封之心所安。”([汉]孔安国传、[唐]孔颖达疏:《尚书正义》卷十四“康诰第十一”,廖名春、陈明整理,吕绍纲审定,北京大学出版社1999年版,第365页。)

[7] 《尚书·吕刑》:“吁!来,有邦有土,告尔祥刑。在今尔安百姓,何择非人?何敬非刑?何度非及?”王肃注:“度,谋也。非当与主狱者谋虑刑事,度世轻重所宜也。”([汉]孔安国传、[唐]孔颖达疏:《尚书正义》卷十九“吕刑第二十九”,廖名春、陈明整理,吕绍纲审定,北京大学出版社1999年版,第546页。)

[8] 《尚书·吕刑》:“今尔何监,非时伯夷播刑之迪?”郑玄注:“言当视是伯夷布刑之道而法之。”王肃注:“伯夷道之以礼,齐之以刑。”([汉]孔安国传、[唐]孔颖达疏:《尚书正义》卷十九“吕刑第二十九”,廖名春、陈明整理,吕绍纲审定,北京大学出版社1999年版,第542-543页。)

三曰讯万民也。”“附人之罪以轻为比，赦人之罪以重为比。”“过人罚之，必以事相当，而不与其心也。”“有意无其诚者，不论以为罪也。”“君王尚宽宥，罪虽以定，犹三宥之，不可得轻，然后刑之者也。”^[1]而其在《孔子家语·入官》中，也有类似的“释法”之论：“法象近在于内，故不远而源泉不竭尽。”（法象，指合于礼仪规范的仪表、举止）“言虽爱民，不可宽于刑法，威克其爱，故事无不成也”。“言法度常在身，则民法之”。^[2]

不过，王肃以“礼”为“德之用”的“法理”的阐释，所表现出的对礼的实用性扩张，却仍然局限在使礼从具有自然法属性综合法典，分立出仅具有刑罚、政令功能的法的范围，这自然是先秦以来儒家礼治理论在处理与法的关系中的局限性所致，王肃等“礼法之士”也并未出超这种局限。仅就礼、法分立而言，这种分立虽然也曾出现过被认为是一种礼、法并举的局面，但由于对礼治强调的一贯性，法始终被摄制，礼、法融合则是总体呈现的现象，最终形成的是一个统一的治理国家和社会的规范系统，即礼与法的合体——“礼法”的规范系统，而不是礼和法各自独立的存在两个规范系统。^[3]这是因为来自礼治主张的“引礼入律”，在使法律始终被归属于礼的原则性控制下的同时，也使儒学被工具化，由此最终形成独特的中华法系，即为礼法。王肃以礼释法，同时又引法入礼，但所因循的是礼治路线。“王学”被定为官学，并非仅只是与“郑学”的学术之争的斗争结果，而是其在哲学上借助道家思想来改造儒学，并试图融合儒、道，这一思想的贯彻，主要是以对郑玄经学中的谶纬的反对之名来实现的，所以王肃反郑，虽然有可能是出于为争取官学地位的个人目的，但客观上却反映出超越其个人目的的“深远”影响。^[4]王肃经学在魏、晋之际司马氏掌权后作为官学，其必然需要具备的治

世功用，使礼、法在相对具体的层次上得以结合（“以礼入法”即在“法”所关涉事物的具体层次上，使“礼”具有确切的规范性和确定性），而有“礼法”的产生，正是“王学”具有重要性的体现。

三、辨别礼仪的正误是非，以确立礼制规范的规范性和确定性

晋代实行“礼法之治”以革除曹魏时短暂的“名法之治”的弊端，在政治理论准备上得益于经过“王学”创新和改造的儒家礼治之学，王弼“名教出于自然”的玄学，始终不离“名教”，玄学与“王学”同源异流，殊途同归，^[5]实际上是以与儒学的关联性的建立来实现其政治目的的。而对玄学之“援道入儒”，来自儒学内部的响应，则是由王肃开始的。

王肃经学为克服曹魏“名法之治”的流弊，复归于以“礼”来统摄“法”，但同时需要避免汉代“名教之治”的不切实际。饱受诟病的儒学之“迂阔”，使“名教”的内容因宽泛而缺少有效的约束力，所以王肃言“礼”而并不舍弃“法”，其主张“礼”与“法”结合的实现途径是以“礼”的规范性和确定性，来使二者实现统一。这种认识的依据是，儒、道两家皆以“道”是自然万物和人类社会皆以之为本的客观规律，而礼是道在人类社会中的形式表现，按礼行事也就遵循了道。制“礼”的根本在于因循于“道”，如此而形成的礼制，就可以克服“名法之治”的弊端。然而，对于礼制建设，王肃虽然并无多少具体的作为，但在其反郑的所论中，涉及对郑玄所注《礼记》中言及的相关礼仪规则之正误的是非辨别，对魏晋南北朝的五礼制度，尤其是吉礼，还是有很大影响的。如对于作为礼制中最为核心的皇帝宗庙祭祀之礼，王肃对郑玄的反对，主要表现在郊禘关系和禘祫的关系上：郑玄认为《礼记·郊特牲》所记是鲁国之礼，而非周礼，“禘大于郊”，

[1] 杨朝明、宋立文主编：《孔子家语通解》卷七“五刑解第三十”，齐鲁书社2009年版，第355-358页。

[2] 同上注，第254、256页。

[3] 王启发、罗莉：《中国古代礼法分立的历史进程及其意义》，载《中国社会科学院研究生院学报》2002年第4期。

[4] “‘王学’在南北朝以后的影响，可用‘深远’二字概括。”（郝虹：《王肃经学的历史命运》，载郝虹：《魏晋儒学新论——以王肃和‘王学’为讨论中心》（附录1），中国社会科学出版社2011年版，第240页。）

[5] 郝虹：《王肃经学与王弼玄学》，载郝虹：《魏晋儒学新论——以王肃和‘王学’为讨论中心》，中国社会科学出版社2011年版，第164-176页。

且对于祭祀地点和时间,其以为南郊与圜丘是不同的祭天场所,圜丘所祭为昊天上帝,南郊所祭为感生帝,祭圜丘在冬至,祭南郊在夏至建寅之月。^[1]与郊、圜丘分别祭祀相对应,郑玄认为北郊、方丘也分开祭祀,北郊所祭为神州地祇,方丘所祭为昆仑地示。^[2]王肃则以为天体无二,郊即圜丘,圜丘即郊,犹王城之内与京师,异名而同处。^[3]王肃承袭董仲舒、刘向的说法,认为《礼记·郊特牲》中所记属于周代郊礼,其将郑玄的郊祀礼仪大为减省,只保留圜丘以祭天,取消了祭昊天上帝与祭感生帝的区别,以“天”代之。王肃主“一天”说,在郊祀之礼制问题上反对郑说,与王肃所属重义理、重抽象的荆州学派研经风气是相一致的。^[4]还有就是在禘祫关系上,郑玄认为禘祫为四时祭以外的大祭,禘祭大于四时祭而小于祫祭,如《诗·周颂·雍》毛亨传:“禘,太祖也。”郑玄笺:“禘,大祭也。

大于四时而小于祫。”^[5]并且,郑玄认为禘祭分祭于各庙,祫祭将所有毁庙之主及未毁庙之主合祭于太祖庙,如《礼记·王制》孔颖达疏:“郑康成祫禘及四时祭所以异者,此祫谓祭于始祖之庙,毁庙之主及未毁庙之主,皆在始祖庙中。”^[6]孔疏以郑玄所言“祫禘及四时祭”异于他说,主要来自郑玄撰《禘祫志》。^[7]

今人钱玄《三礼通论》认为祫不是祭名,只有禘祭,《春秋》所记只有闵公二年,文公二年为三年丧毕之禘祭,“五年一禘,三年一祫”系汉讖纬之说,先秦无此文,亦无此礼,《禘祫志》不可信。^[8]王肃对郑玄的反对,也主要是因为“五年一禘,三年一祫”之说,来自汉代讖纬。其认为历代以来,祖先神主都是并列于“始祖”庙,享受祭祀的,禘、祫祭又被称为“殷祭”。如原其所以,禘祭与四时祭在形式上将没有区别。况且,如果举行禘祭时,

[1]《礼记·祭法》郑玄注曰:“禘、郊、祖、宗,谓祭祀以配食也。此禘,谓祭昊天于圜丘也。祭上帝于南郊,曰郊。祭五帝、五神于明堂,曰祖、宗,祖、宗通言尔。”孔颖达疏曰:“‘有虞氏禘黄帝’者,谓虞氏冬至祭昊天上帝于圜丘,大禘之时,以黄帝配祭。‘而郊尝’者,谓夏至建寅之月,祭感生之帝于南郊,以饴配也。”([汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏:《礼记正义》卷四十六“祭法”,龚抗云整理、王文锦审定,北京大学出版社1999年版,第1292-1293页。)

[2]关于北郊的祭祀,郑玄注《周礼·大司乐》:“夏日至,于泽中方丘奏之,若乐八变则地祇皆出,可得而礼矣。”而对《大司乐》所说的:“乃奏大簇,歌应钟,舞《咸池》,以祭地祇。”郑玄注:“地祇,所祭于北郊,谓神州之神及社稷。”([清]孙诒让撰:《周礼正义》卷四十二“春官·大司乐”,王文锦、陈玉霞点校,中华书局1987年版,第1747页。)与郊、圜丘分别祭祀相对应,北郊、方丘也分开祭祀。北郊所祭为神州地祇,方丘所祭为昆仑地示。

[3]《礼记·郊特牲》孔颖达疏引王肃言:“案《圣证论》:以此禘黄帝,是宗庙五年祭之名,故《小记》云‘王者摘其祖之所自出,以其祖配之’。谓虞氏之祖出自黄帝,以祖倾项配黄帝而祭,故云以其祖配之。……肃又以郊与圜丘是一,郊即圜丘,故肃难郑云:案《易》‘帝出乎展’,‘震,东方’,生万物之初,故王者制之。初以木德王天下,非谓木精之所生。五帝皆黄帝之子孙,各改号代变,而以五行为次焉。何大徽之精所生乎?又郊祭,郑玄云‘祭感生之帝,唯祭一帝耳’。《郊特牲》何得云‘郊之祭大报天而主日’?又天唯一而已,何得有六?又《家语》云‘季康子问五帝。孔子曰:于有五行,木、火、金、水及土,分时化育以成万物。其神谓之五帝。’是五帝之佐也,犹三公辅王,三公可得称王辅,不得称天王。五帝可得称天佐,不得称上天。而郑玄以五帝为灵威仰之属,非也。玄以圜丘祭昊天最为首礼,周人立后稷庙,不立饴庙,是周人尊饴不若后稷。及文、武以饴配至重之天,何轻重颠倒之失?所郊则圜丘,圜丘则郊,犹王城之内与京师,异名而同处。”([汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏:《礼记正义》卷四十六“祭法”,龚抗云整理、王文锦审定,北京大学出版社1999年版,第1293页。)

[4]王葆玟:《今古文经学新论》,中国社会科学出版社1997版,第176-179页。

[5][汉]毛亨传、[汉]郑玄笺、[唐]孔颖达疏:《毛诗正义》,龚抗云、李书传、胡渐逵、肖永明、夏先培整理,刘家学和审定,北京大学出版社1999年版,第1333页。

[6][汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏:《礼记正义》卷十二“王制”,龚抗云整理、王文锦审定,北京大学出版社1999年版,第390-391页。

[7]孙诒让《周礼正义》引郑玄《禘祫志》,[清]孙诒让撰:《周礼正义》卷三十三“春官·大宗伯”,王文锦、陈玉霞点校,中华书局1987年版,第1337-1338页。

[8]钱玄:《三礼通论》,南京师范大学出版社1996年版,第482页。

宗庙已经被迁毁的祖先一并于太祖庙中受祭，而宗庙尚未被迁毁的六世近祖却各祭于本庙，有尊崇近祖，疏怠远祖之嫌。郑玄不明商周宗庙祭名变更的史实，因为夏、商时，于夏季举行的宗庙时祭以及大祭名皆可称为“禘”，周代商后，将夏季祭名“禘”改为“禘”，“禘”仅为宗庙大祭名称。因周公有勋绩，故鲁国得以沿袭商代礼仪，宗庙夏季祭名也可称为“禘”，《左传》中才会有分别在各国君宗庙中举行禘祭的记载。^[1]

王肃对“郑学”的反对，以在祭天祀祖之礼问题上表现得最为典型。由于“祭天祀祖之礼乃礼学之核心问题和理论根据，任何礼学思想都能以此为依据而推演其体系。另一方面，祭天祀祖之礼又是现实政治活动中最重要的仪式之一，它的正确与否甚至关系到一个王朝是否为天之所命、国之正统，其政治意义是不言而喻的”，其“反驳郑学在郊社之礼和禘尝之礼方面的观点是为其批判郑玄的六天说寻找根据，从而论证自己的天道观。”^[2]而“王学”的“天道观”，以对郑玄“六天”说中以讖纬

依据的立论的否认，意图去掉祭天祀祖之礼中的非理性成分，突出了人道在祭礼中的重要性，这与其以法释礼，以实现礼法之治的政治目的是一致的。

然而，虽然“王学”立论有据，且因其对“郑学”的反对，以及王肃本人与司马氏的姻亲关系而成为官学，但在曹魏时，则主要采用东汉郊祀礼制。至魏明帝时，其礼制仍以郑玄说为依据，^[3]实行禘、祫分祭：“明帝以景初三年（公元239年）正月上仙（崩），至五年二月祫祭，明年又禘，自兹以后，五年为常。”^[4]及正始六年（公元245年）“冬十一月，祫祭太祖庙”，^[5]不过，曹魏时，也还是依据王肃之说，在魏明帝驾崩后，以三年丧礼以二十五个月为限，居丧结束后，实行宗庙大祭，“又案魏氏故事，魏明帝以景初三年正月崩，至五年正月（公元241年），积二十五晦为大祥。”^[6]

王肃礼学思想是在西晋时，为国家礼制所取。武帝太康初年，荀顗奉命撰新礼，挚虞对此朝议宜损增时，认为在丧服制度上应选择王肃之说。挚虞之议，得到司马炎的认可，后王肃之学被西晋悉数

[1] 郭善兵：《魏晋皇帝宗庙祭祖礼制考论》，载《平顶山学院学报》2007年第2期。

[2] 乐胜奎：《王肃礼学初探》，载《孔子研究》2004年第1期。

[3] 李敦庆：《郑玄、王肃学说影响下的魏晋郊祀礼制》，载《湖南人文科技学院学报》2013年第1期。魏文帝曹丕受汉禅后曾举行过祭天仪式，《三国志》裴松之注引《献帝传》曰：“辛未，魏王登坛受禅，公卿、列侯、诸将、匈奴单于四夷朝者数万人陪位。燎祭天地、五岳、四渎。”曹丕在位期间曾经下过关于郊祀、宗庙等国家重大礼仪的诏令：“先王制礼，所以昭孝事祖，大则郊祀，其次宗庙，三辰五行名山大川，非此族也，不在祀典。”（〔晋〕陈寿撰、〔宋〕裴松之注：《三国志》卷二“文帝丕”，陈乃乾校点，中华书局1959年版，第75、84页。）在曹魏正式确立郊祀礼制之前，其所采用多绍东汉之余绪，《宋书·礼三》：“魏文帝黄初二年正月，郊祀天地明堂，是时魏都洛邑，而神祇兆域明堂灵台，皆因汉旧事。”“明帝太和元年正月丁未，郊祀武皇帝以配天，宗祀文皇帝于明堂以配上帝，是时二汉郊湮之礼具存，魏之损益可知也。”“景初元年十月乙卯，始营洛阳南委粟山为圜丘，……十二月壬子冬至，始祀皇皇帝于圜丘。”（〔梁〕沈约撰：《宋书》卷十六“志六·礼三”，中华书局1974年版，第419—420页。）

[4] 杨晨《三国会要》：《文献通考》引聂崇义曰：“明帝以景初三年正月崩，至五年二月祫祭，明年又禘，自兹以后，五年为常。”（〔清〕杨晨撰：《三国会要》卷十一“礼上”，中华书局1966年版，第214—215页。）又见：〔清〕秦蕙田撰：《五礼通考》卷九十八“禘祫·右隋唐禘祫”，载《钦定四库全书·经部四》，文渊阁四库全书本；〔元〕脱脱：《宋史》卷四百三十一“儒林一”，中华书局1977年版，第12793—12794页。

[5] 〔晋〕陈寿撰：《三国志》卷4“三少帝纪第四”，陈乃乾校点，中华书局1964年版，第121页。

[6] 〔北齐〕魏收撰：《魏书》卷182“礼志二”，中华书局1974年版，第2760页。

接受,其后南朝礼法也多源袭于此。^[1]

王肃礼学对西晋以后的礼制建设,产生了重要的影响,这种影响主要表现在其对汉代以来的“名教之治”对礼制与法律关系的忽视,以及曹魏时期“名法之治”对法的刚性强制力过度依赖,但对礼制建设并没有什么大的增益及对弊端的矫枉。这主要表现在王肃礼学与郑玄礼学所发生的“学派意识的论争与辩驳”,^[2]虽为魏晋礼法之士试图通过以礼释法来推行“礼法之治”的努力奠定了理论构建的基础。

四、结语

事实上,魏晋南北朝礼制的创建,在西晋荀勖撰《五礼》以前,已有魏时王粲、卫觊集创朝议和鱼豢、王沈、陈寿、孙盛撰时礼,但《通典》言,其“不足相变”,且对《五礼》制度形成于这一时期,有比较清楚的概说:

晋初以荀勖、郑冲典礼,参考今古,更其节文,羊祜、任恺、庾峻、应贞并加删集,成百六十五篇。后挚虞、傅咸继续未成,属中原覆没,今虞之决疑注,是其遗文也。江左刁协、荀崧补辑旧文,蔡謨又踵修缮。宋初因循前史,并不重述。齐武帝永明二年,诏尚书令王俭制定五礼。至梁武帝,命群儒又裁成焉。吉礼则明山宾,凶礼则严植之,军礼则陆琏,宾礼则贺瑒,嘉礼则司马褻。又命沈约、周舍、徐勉、何佟之等参会其事。陈武帝受禅,多准梁旧式,因行事随时笔削。后魏道武帝举其大体,事多阙遗;孝文帝率由旧章,择其令典,朝仪国范,焕乎复振。北齐则阳休之、元循伯、熊安生,后周则苏绰、卢辩、宇文弼,并习於仪礼,以通时用。隋文帝命牛弘、辛彦之等采

梁及北齐仪注,以为五礼。国初草昧,未暇详定。及太宗践祚,诏礼官学士修改旧仪,著吉礼六十一篇,宾礼四篇,军礼十二篇,嘉礼四十二篇,凶礼六篇,国恤五篇,总百三十篇,为百卷。^[3]

由以上概况可见,五礼制度的形成过程,以及其作为国家社会制度的得以确立的过程,贯穿于魏晋南北朝时期的始终,而并非一时之成就。魏晋南北朝历三百六十余年,时局动荡,战乱不断,自汉代以来的统一的大帝国陷于分裂,南北对立,各王朝更迭频繁,政令典章往往难以为继,但却以五礼制度的最终形成而归于统一,以此可以说自汉代以来获得独尊地位的儒术,第一次经受住了来自实践的真实磨砺和历史的检验。而其重获众学之尊的地位,证明其所推行的治世之道,以礼制为标志,并非纸上空文。并且,至五胡之乱起,中原为异族所统治,异族文化不但没有改变儒学在意识形态的统治地位,反而被其融化,这应该得益于玄学援道入儒,以“道”的“无为而有为”对儒学的改造。正是这样的改造,使儒学在面临外来的佛学哲学和本土的道家哲学思想的冲击时,可以在与之比肩甚至在更高的思想层次上,与之会通。而儒学未曾被动摇的官学地位之所以得到进一步的巩固,与“王学”对儒学发展有一定的关系。虽然从表面上看仅“王学”只是对“郑学”枝节部分的修正,但其因此表现出的却是为适应时势变化在政治上的理性追求,并因此与对汉代“名教之治”加以否定的曹魏“名法之治”相结合,从而有“礼法之治”的主张产生。

“王学”为“礼法之治”提供了理论基础,并因此使“礼”作为国家的根本大法被重新推出,这应该是五礼制度最终得以形成较为完整规范体系的原因。

[1] 《晋书》卷十九《礼志上》:“及晋国建,文帝又命荀勖因魏代前事,撰为新礼,参考今古,更其节文,羊祜、任恺、庾峻、应贞并共刊定,成百六十五篇,奏之。太康初,尚书仆射朱整奏付尚书郎挚虞讨论之。虞表所宜损增曰:‘……三年之丧,郑云二十七月,王云二十五月。改葬之服,郑云服緦三月,王云葬訖而除。继母出嫁,郑云皆服,王云从乎继寄育乃为之服。无服之殇,郑云子生一月哭之一日,王云以哭之日易服之月。如此者甚众。《丧服》本文省略,必待注解事义乃彰;其传说差详,世称子夏所作。郑王祖《经》宗《传》,而各有异同,天下并疑,莫知所定,而觊直书古《经》文而已,尽除子夏《传》及先儒注说,其事不可得行。及其行事,故当还颁异说,一彼一此,非所以定制也。臣以为今宜参采《礼记》,略取《传》说,补其未备,一其殊义。可依准王景侯(王肃谥)所撰《丧服变除》,使类统明正,以断疑争,然后制无二门,咸同所由。’”(〔唐〕房玄龄等撰:《晋书》卷十九“礼上”,中华书局1974年版,第591-582页。)这是首次在国家大典的制作中提出郑、王之学的差异和择从问题,距王肃之死不过二十年(杨华:《论〈开元礼〉对郑玄和王肃礼学的择从》,载《中国史研究》2003年第1期。)

[2] 王启发:《王肃的礼记学及其后世影响》,载《湖南大学学报(社会科学版)》2016年第2期。

[3] 〔唐〕杜佑撰:《通典》卷41“礼一·沿革一”,王文锦、王永兴、刘俊文、徐庭运、谢方点校,中华书局1988年版,第1121页。