

论王肃的经学思想

梁满仓

摘要:王肃在扬州和荆州两个地区生活了十八年,充分汲取了两个地区经学传统的养分,在他的注经活动中,求真思俗,敢于批评权威,体现了扬州之学的风格;广注群经,创建独立学派,继承了荆州之学的精神。王肃的求真思想,体现在对以往注经错误的纠正上,对荒诞神学的批判上。王肃经学思想的一个重要特点是恢复儒圣之地位,另一个特点是对经学进行义理方面的阐发,第三个特点是为现实所用。王学与郑学,并非此兴彼亡的取代关系,而是长期互补互争,矛盾共存。这是经学内部的矛盾运动,这种矛盾运动于经学发展大有裨益。儒家经典中,不乏对自然、社会、人的理性思考,只不过今文经学将这些理性思考淹没在繁琐章句中。魏晋玄学家们把经学变成义理之学,王肃受玄学影响,也比旧的经学家和新兴起的郑学更重视义理方面的阐发。这就使得先圣们对天地人的理性思考被重新发扬光大。这是思想的种子,是南北朝隋唐吸收外来佛教的核心载体,是隋唐以后产生的理学心学的思想基因。

关键词:王肃;郑玄;经学;荆州;扬州

王肃是经学发展史上不可忽视的重要人物,王学是思想史中具有重大影响的学派。历来研究王学者均对王肃及其学说给予充分的重视,宏文巨制,连篇累牍,然而这并非意味着题无剩意。影响王肃经学思想形成的关键,是地区文化还是家学传统?王学经学思想的特点是什么?其在历史上具有怎样的地位?本文欲就这些问题发表管见。

一、影响王肃经学思想的两个地区

王肃是魏晋时期对经学有巨大影响的人物,其所立经学派别被号为王学,与郑学比肩并立。较之郑学,王学虽然晚起,但后来居上,在魏晋时期逐渐压倒郑玄,居于主导地位。作为这个学派的奠基和领头人物,王肃经学思想的

形成历来是学界探讨的课题之一,而探讨王肃经学思想的形成,扬州的会稽和荆州的襄阳是对其经学思想形成具有重大影响的两个地区。

王肃是东海郡(今山东郯城西北)人,但却出生在扬州会稽郡。《三国志·王朗传》载:

王朗字景兴,东海郯人也。以通经,拜郎中,除菑丘长。师太尉杨赐,赐薨,弃官行服。举孝廉,辟公府,不应。徐州刺史陶谦察朗茂才。时汉帝在长安,关东兵起,朗为谦治中,与别驾赵昱等说谦曰:“《春秋》之义,求诸侯莫如勤王。今天子越在西京,宜遣使奉承王命。”谦乃遣昱奉章至长安。天子嘉其意,拜谦安东将军。以昱为广陵太守,朗会稽太守。^{[1] 406-407}

“时汉帝在长安,关东兵起”,即东汉末董卓废少立献,关东诸侯联盟讨伐董卓,董卓劫持献帝到

长安,此事发生在初平元年(190),可知王肃的父亲王朗是在这一年来到会稽出任太守的。王朗到会稽不久,王肃便出生了。《三国志》卷13《王朗附王肃传》裴注“肃父朗与许靖书云:肃生于会稽。”^{[1] 415}王朗于建安三年(198)离开孙策被曹操征召至北方,“建安三年,太祖表征朗,策遣之”^{[1] 408},八岁的王肃是否跟随王朗一起到了北方呢?王肃本传说他18岁时从宋忠读《太玄》,会不会王肃先随王朗到北方,18岁时又到荆州了呢?公元207年王肃18岁,正值赤壁之战发生的前一年。此时曹操已经扫灭袁绍残余,北征乌桓大获全胜,南征荆州已如箭在弦上,客居荆州的士人如崔州平、徐庶、石广元、孟建、杜畿等人纷纷北上。在这种形势下,如果王肃当初与其父一起离开会稽,已经在曹操手下任职十年的王朗不会让王肃到荆州去。因此,笔者推断,当王朗离开会稽时,王肃并没有与之一起北上,而是留了下来。

会稽地区在西汉时文化并不发达,吴楚七国之乱时,吴王刘濞给诸王写信说“敝国虽狭,地方三千里;人虽少,精兵可具五十万。”^{[2] 2828}精兵五十万有夸张之嫌,地狭人少却是事实。这种情况到了东汉以后发生重大变化,史载“时天下新定,道路未通,避乱江南者皆未还中土,会稽颇称多士。”^{[3] 2460-2461}会稽多士,除了避乱江南者未还中土,还有不少具有儒学造诣的人,或任官或流亡到会稽。前者如任延“年十二,为诸生,学于长安,明《诗》、《易》、《春秋》,显名太学,学中号为‘任圣童’。”更始元年,官拜会稽都尉。^{[4] 2460}张霸,七岁通《春秋》,后还想通读其它经典,父母觉得他年纪太小,恐难做到,张霸说“我饶为之。”后就长水校尉樊儵受《严氏公羊春秋》,遂博览《五经》,并删减其师《严氏公羊春秋》,创《张氏学》。^{[5] 1242}东汉永元中任会稽太守。后者如蔡邕,因得罪了中常侍王甫弟弟王智,“乃亡命江海,远迹吴会”,在吴会一呆就是十二年。^{[6] 2003}这对会稽地区文化环境的改善起了很大的作用,如张霸任会稽太守后,表用郡人处士顾奉、公孙松等。顾奉后为颍川太守,公孙松为司隶校尉,并有名称。其余有业行者,

皆见擢用。“郡中争厉志节,习经者以千数,道路但闻诵声。”^{[7] 1242}

会稽地区文化生态日益优化,而且远离当时政治中心,朝廷思想控制相对松弛,经学中非主流的异端思想容易在此环境生存和发展,因此,会稽地区产生王充《论衡》这样批判主流经学中巫祝图谶、阴阳灾异、天人感应思想的异端并非偶然。史载“充好论说,始若诡异,终有理实”,这也可以用来概括《论衡》,表面看来另类异端,仔细想来实有道理。因其异端,所以当时“中土未有传者”^{[8] 1629},因其有理实,生活在会稽地区的人却深深受其影响。如蔡邕到江东以后,得到《论衡》,叹其文高,诸子不及。“及还中国,诸儒觉其谈论更远,嫌得异书。或搜求至隐处,果得《论衡》”。^{[9] 2709}王朗作会稽太守得到《论衡》也深受影响。被曹操征到许昌后,“时人称其才进。或曰,不见异人,当得异书。问之,果以《论衡》之益”^{[10] 1629}。

扬州和荆州的联系,有着天然的地理优势。荆州与扬州同处在长江中下游平原之上,两地之间没有天然屏障相隔,一条长江,把两州天然地联在一起。《隋书·地理志》说,荆州的“风俗物产,颇同扬州”^{[11] 897}。这说明,由于荆州与扬州之间地理关系的密切,从而形成了经济和文化的紧密联系。就会稽地区而言,其与荆州的地理联系也很便利。虞翻说“会稽上应牵牛之宿,下当少阳之位,东渐巨海,西通五湖,南畅无垠,北渚浙江,南山攸居,实为州镇,昔禹会羣臣,因以命之。”^{[12] 1325}虞翻所说“五湖”当包括彭蠡、洞庭等。

东汉时期,游学之风大盛,史载“其服儒衣,称先王,游庠序,聚横塾者,盖布之于邦域矣。若乃经生所处,不远万里之路,精庐暂建,赢粮动有千百,其耆名高义开门受徒者,编牒不下万人,皆专相传祖,莫或讹杂。”^{[13] 2588}这种风气,加上会稽“西通五湖”的地理便利,尤其是东汉末期,荆扬两地的士人往来更加紧密。如吴郡陆绩、会稽郡虞翻、荆州人庞统皆为密友。两地的经学也在这种交往中互相影响。成奇受荆州刘表派遣到扬州,将扬雄的《玄经》传去,陆绩

初见此经,由于正在学《尚书》《诗经》,未能深索玄道之真。经过数年专精读之,“半岁间粗觉其意”。后来成奇再次来到扬州,带来了荆州宋忠加以解诂的《玄经》,陆绩看后认为:宋忠之思虑,“诚为深笃,然玄道广远,淹废历载,师读断绝,难可一备,故往往有违本错误”,所以以宋忠之解为本,对《玄经》重新加以解诂,“其合于道者,因仍其说,其失者,因释而正之”。可见此时陆绩《玄经》造诣之深。他批评宋忠的解诂说“夫《玄》之大义,揲蓍之谓,而仲子失其旨归。休咎之占,靡所取定,虽得文间义说,大体乖矣。”^{[1] 3-5} 虞翻高祖、曾祖、祖、父五世治《易》,深得家学真传。孔融见其所注之《易》,感叹“东南之美者,非徒会稽之竹箭”,会稽东部都尉张紞评价说,虞翻之注虽曾为论者所侵,却“美宝为质,雕摩益光,不足以损”。^{[2] 1320} 可见虞翻当时《易》学之高深。他评价颍川荀爽所注《易》超越了俗儒,但也有颠倒反逆了不可知之处。至于南郡太守马融所注,又不及荀爽。他还批评宋忠所注《易》,“未得其门,难以示世”。^{[3] 1323} 不但荆州学者所注《玄经》《易》传入扬州,在扬州有巨大影响的《论衡》也传入荆州。董卓挟献帝西迁长安,王粲也到了长安,蔡邕奇其才,将自己全部藏书送给他。^① 初平四年(193)王粲投奔刘表,《论衡》也当随之传入荆州。在这种互相交往互相影响的气氛中,两地的学问逐渐结成各自的特点。

《后汉书·王充传》说王充“以为俗儒守文,多失其真,乃闭门潜思,绝庆吊之礼,户牖墙壁各置刀笔。著《论衡》八十五篇,二十余万言,释物类同异,正时俗嫌疑”。^{[4] 1629} 可见王充著《论衡》的目的,是为了求儒学之真,释物类同异,正时俗嫌疑。这些被后来的扬州学者所继承发扬,形成扬州之学的学术传统。王朗拒孙策兵败后,被王方平纬书“疾来邀我,南岳相求”之言所惑,一路南逃,到候官后还想南下交州。虞翻说“此妄书耳,交州无南岳,安所投

乎?”^{[5] 1317} 可见会稽学者对纬书虚妄的批评态度。他还批评郑玄所注《尚书》中的错误说:

伏见故征士北海郑玄所注《尚书》,以《顾命》康王执瑁,古“月”似“同”,从误作“同”,既不觉定,复训为杯,谓之酒杯;成王疾困凭几,洮頰为濯,以为澣衣成事,“洮”字虚更作“濯”,以从其非;又古大篆“邛”字读当为“柳”,古“柳”“邛”同字,而以为昧“分北三苗”,“北”古“别”字,又训北,言北犹别也。若此之类,诚可怪也。玉人职曰天子执瑁以朝诸侯,谓之酒杯;天子頰面,谓之澣衣;古篆“邛”字,反以为昧。甚违不知盖阙之义。于此数事,误莫大焉,宜命学官定此三事。……又玄所注五经,违义尤甚者百六十七事,不可不正。^{[6] 1323}

郑玄经学在当时经学中已经具有无往不胜的主流地位,而虞翻对郑玄经学的批评具有一定程度的系统性。郑学中有讖纬内容,而虞翻批评纬书;郑玄对古字的训诂有误,虞翻予以辩驳;郑注中有违反儒经本义者虞翻加以纠正,其求真、释异、解疑、正俗的精神可谓扬州之学的学术风格。

荆州之学则有鲜明的学派特点。王粲《英雄记》说,刘表牧荆州,“乃开立学官,博求儒士,使蔡母闾、宋忠等撰《五经章句》,谓之《后定》”。^{[7] 212} 《刘镇南碑》说,刘表“深愍末学远本离直,乃令诸儒改定五经章句,删划浮辞,芟除烦重”。^{[8] 789} “博求儒士”表明荆州之学是集众多儒者之学识,《五经章句》表明是对儒家经典的一次全面的整理。“删划浮辞,芟除烦重”体现了《五经章句》崇简约重义理的风格。“定”具有订正之意,前述虞翻指出郑玄注《尚书》三个确凿无疑的错误,要求“命学官定此三事”,即订正错误之意。这表明称为《后定》的《五经章句》与郑玄必定具有很大不同。如李譔“著古文《易》、《尚书》、《毛诗》、《三礼》、《左氏传》、《太玄·指归》,皆依准贾、马,异于郑玄。”而李譔师

① 《三国志》卷21《魏书·王粲传》:时邕才学显著,贵重朝廷,常车骑填巷,宾客盈坐。闻粲在门,倒屣迎之。粲至,年既幼弱,容状短小,一坐尽惊。邕曰“此王公孙也,有异才,吾不如也。吾家书籍文章,尽当与之。”同书《钟会传》注引《博物记》:“蔡邕有书近万卷,末年载数车与粲”。中华书局1959年版,第597、796页。

从荆州宋忠,“具传其业”^{[14] 1027},亦见荆州之学是不同于郑学的独立学派。

王肃在扬州和荆州两个地区生活了十八年,充分汲取了两个地区经学传统的养分,在他的注经活动中,求真求俗,敢于批评权威,体现了扬州之学的风格;广注群经,创建独立学派,继承了荆州之学的精神,最终成就了与郑学比踵齐肩的王学,在经学史上确立了自己的地位。

二、王肃经学思想的内容及特点

王肃是魏晋时期著名的经学家,一生著述甚丰。据《经典释文·叙录》《隋书·经籍志》《晋书·礼志》《宋书·礼志》《新唐书·艺文志》等文献记载,王肃的经书著作包括了《诗》《书》《礼》《易》《春秋》《论语》《孝经》《玄经》等,其中诗类著作有《毛诗注》《毛诗义疏》《毛诗问难》《毛诗音》《毛诗奏事》;书类著作有:《尚书传》《尚书驳义》《尚书答问》;礼类著作有《周官礼注》《仪礼注》《丧服经传注》《丧服要记》《丧服变除》《礼记注》《祭法》《明堂议》《宗庙诗颂》《三礼音》;易类著作有《周易注》《周易音》;春秋类著作有《春秋左氏传注》《春秋外传章句》;关于孔子的著作有《论语注》《论语释驳》《孔子家语解》《圣证论》;玄学类著作有《扬子太玄经注》《玄言新记道德》,此外还有《孝经解》《王子正论》等。这些著作有的已经亡佚,然而从现存的著作中,仍可以发现其经学思想。王肃《孔子家语·序》说:

自肃成童始志于学,而学郑氏学矣。然寻文责实,考其上下,义理不安,违错者多,是以夺而易之。然世未明其款情,而谓其苟驳前师以见异于前人,乃慨然而叹曰:予岂好难哉?予不得已也。圣人之门,方壅不通,孔氏之路,枳棘充焉,岂得不开而辟之哉?若无由之者,亦非予之罪也。是以撰经

礼,申明其义及朝论制度,皆据所见而言。

……

昔仲尼曰“文王既没,文不在兹乎!天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也,匡人其如予何?”言天丧斯文,故令己传斯文于天也。今或者天未欲乱斯文,故令从予学,而予从猛得斯论以明相与孔氏之无违也。斯皆圣人实事之论,而恐其将绝,故特为解以贻好事之君子。^{[15] 582-583}

王肃注经活动在当时被一些人认为是“苟驳前师”标新立异之举,王肃对此进行申辩,也充分反映了他的经学思想。纠正郑学的违错,反映了其求儒学之真的思想“申明其义”反映了其阐儒学义理的思想;疏通通往圣人之门的道路,反映了其复儒圣之位的思想。

自西汉独尊儒术以来,儒学便吸引了一代又一代儒家知识分子身心投入,儒学渐至繁琐。至东汉时,“学者亦各名家。而守文之徒,滞固所禀,异端纷纭,互相诡激,遂令经有数家,家有数说,章句多者或乃百余万言,学徒劳而少功,后生疑而莫正。”^{[16] 1212-1213}繁文冗作加上讖纬盛行,各家学说中谬误多端。郑玄纠缪绳违虽功甚伟,但也多有不确之处。这给王肃求儒学之真的思想提供了充分的展示空间。

王肃的求真思想,体现在对以往注经错误的纠正上。首先是纠正解释上的不确且或错误。郑玄在解释《礼记》中的“牺尊”时,认为是刻画凤凰羽毛的酒器。郑众则认为是以翡翠作装饰的酒器。而王肃注释说牺尊“为牺牛及象之形,凿其背,以为尊,故谓之牺尊。”^①王肃的解释应当说是正确的。《诗经·邶风·干旄》:“素丝组之,良马五之。”毛亨注“总以素丝而成组也。驂马五轡。”郑玄注曰“以素丝缕缝组於旌旗以为之饰。五之者,亦谓五见之也。”郑

① 《礼记正义》卷31《明堂位》郑玄注“牺尊,以沙羽为画饰。”孔颖达疏《郑志》张逸问曰“《明堂》注‘牺尊,以沙羽为画饰’,前问曰:牺读如沙。沙,凤皇也。不解凤皇何以为沙?”答曰“刻画凤皇之象於尊,其形婆娑然,或有作献字者,齐人之声误耳。”郑司农注《周礼·司尊彝》云“献读为牺,牺尊饰以翡翠,象尊以象凤皇。或曰以象骨饰尊。”北京大学出版社1999年版,第937、939、940页。

注显然与毛亨的原意相去甚远。古代车驾,两匹马在车辕中,谓服马。服马左者为骖,右者为駟。所谓“骖马”即二服一骖三匹马,服马执双轡,骖马执单轡,此即“骖马五轡”之意。王肃注云“古者一轡之车驾三马则五轡,其大夫皆一轡车。夏后氏驾两谓之丽,殷益以一駟谓之骖。周人又益一駟谓之駟。本从一骖而来,亦谓之骖。”^{[17] 209} 这种说法符合毛传原意,且比郑注说得更清楚。《周礼》有“令男三十而娶,女二十而嫁”之语,郑玄根据《周易》“参天两地而奇数”,解释为参天为男,两地为女,三十和二十是天地相承覆之数。这就把男三十女二十定为最佳的嫁娶年龄,舍此均不合天覆地承之数。这种解释显然也不符合当时男女婚姻的实际。而王肃的解释与郑玄不同:

《周官》云“令男三十而娶,女二十嫁”,谓男女之限,嫁娶不得过此也。三十之男,二十之女,不待礼而行之,所奔者不禁,娶何三十之限。前贤有言,丈夫二十不敢不有室,女子十五不敢不有其家。《家语》鲁哀公问於孔子“男子十六精通,女子十四而化,是则可以生民矣。闻礼男三十而有室,女二十而有夫,岂不晚哉?”孔子曰“夫礼言其极,亦不是过。男子二十而冠,为人父之端;女子十五许嫁,有适人之道。於此以往,则自昏矣。”然则三十之男、二十之女,中春之月者,所谓言其极法耳。^{[18] 362}

王肃把男三十女二十作为婚嫁的极限年龄,这种解释不论从人的生理还是社会实际,都是正确的。^①《礼记·礼运》:“夫礼必本於天,动而之地,列而之事,变而从时,协於分艺,其居人也曰养,其行之以货力、辞让、饮食、冠、昏、丧、祭、射、御、朝、聘。”^{[19] 707} 郑玄认为,其居人曰养的“养”字是“义”之误,王肃则引《孔子家语》“其居于人也曰养”,证明“养”字没有错误。荀子也说过“故礼者,养也”^{[20] 346},可见王肃纠正郑玄的根据是很充分的。

常识性错误也是王肃注经所纠正的对象。《礼记·祭义》:“文王之祭也,事死者如事生,思死者如不欲生。忌日必哀,称讳如见亲,祀之忠也。如见亲之所爱,如欲色然,其文王与?”郑玄注“思死者如不欲生,言思亲之深也。如欲色者,以时人于色厚假以喻之。”^{[21] 1314} 郑玄的意思是,文王在祭祀死去的先人时,思念亲之所爱的程度,就像凡人贪欲女色一样。这种比喻是有问题的,就像说一个人喜欢心上人,就像苍蝇喜欢大粪坑。拥戴郑玄的马昭为此解释说,孔子都用色比喻德,因此郑玄的比喻没有什么不妥。马昭的解释更加有问题。孔子说“吾未见好德如好色者也”^{[22] 119},是痛恨时人薄于德而厚于色,并非以色比德,而且于德于色有浓厚的褒贬意味。王肃注释“如欲色然”说“欲色,如欲见父母之颜色,郑何得比父母於女色”,确实比郑玄注释符合常理。又如《诗经·鸛鸣》:“鸛鸣鸛鸣! 既取我子,无毁我室。”郑玄注:

重言鸛鸣者,将述其意之所欲言,丁宁之也。室犹巢也。鸛鸣言:已取我子者,幸无毁我巢。我巢积日累功,作之甚苦,故爱惜之也。时周公竟武王之丧,欲摄政成周道,致大平之功。管叔、蔡叔等流言云“公将不利於子。”成王不知其意,而多罪其属党。兴者,喻此诸臣乃世臣之子孙,其父祖以勤劳有此官位土地,今若诛杀之,无绝其位,夺其土地。王意欲诮公,此之由然。^{[23] 513}

王肃批驳说:

案经、传内外,周公之党具存,成王无所诛杀。横造此言,其非一也。设有所诛,不救其无罪之死,而请其官位土地,缓其大而急其细,其非二也。设已有诛,不得云无罪,其非三也。”

王肃指出,周成王没有受管、蔡流言蛊惑,对周公等人没有问罪,这是事实。假设成王对周公等人有所诛杀,又因其无罪而死恢复其官位土

① 关于汉晋南北朝的婚龄,可参见笔者《论魏晋南北朝的早婚》一文。载于《汉唐间政治与文化探索》,贵州人民出版社2000年版。

地,这是弃大重小,如果因罪而受诛,就不能言其无罪。这是郑注逻辑上的错误。由此看来,王肃的批评不是没有道理。再如《礼记·檀弓》:“死而不吊者三,畏、厌、溺。”郑玄注释“畏”字“畏者,为人以非罪加己,己无以说之死者也。孔子畏于匡。”^{[24] 192}郑玄用孔子被误认为是阳虎而被匡人围困之事,注释“畏”。王肃问道,假设孔子在匡遭到不幸,就不能痛悼他吗?不说是圣人,即使一般人遭到不幸,也不能不为之哀伤。因此,“畏”的意思不是无罪而死,而是犯法死于狱中。^①对比二人解释,王肃之注于情于理于常识都说得通。

荒诞也是王肃批评的对象。《诗经·大雅·生民》:“厥初生民,时维姜嫄。生民如何?克禋克祀,以弗无子。履帝武敏歆,攸介攸止。载震载夙,载生载育,时维后稷。”郑玄解释说:

帝,上帝也。敏,拇也。介,左右也。夙之言肃也。祀郊禘之时,时则有大神之迹,姜嫄履之,足不能满。履其拇指之处,心体歆歆然。其左右所止住,如有人道感己者也。於是遂有身,而肃戒不复御。后则生子而养长之,名曰弃。舜臣尧而举之,是为后稷。^{[25] 1056}

王肃引马融的解释说:

帝尝有四妃,上妃姜嫄生后稷,次妃简狄生契,次妃陈锋生帝尧,次妃嫫母生帝挚。挚最长,次尧,次契。下妃三人,皆已生子,上妃姜嫄未有子,故禋祀求子。上帝大安其祭祀而与之子。任身之月,帝尝崩。挚即位而崩,帝尧即位。帝尝崩后十月而后稷生,盖遗腹子也。虽为天所安,然寡居而生子,为众所疑,不可申说。姜嫄知后稷之神奇,必不可害,故欲弃之,以著其神,因以自明。尧亦知其然,故听姜嫄弃之。

王肃以马融所说为然,并说“稷、契之兴,自以积德累功於民事,不以大迹与燕卵也。且不夫

而育,乃载籍之所以为妖,宗周之所丧灭。”^{[25] 1064}郑玄的解释依据纬书^②,其荒诞不言而喻。王肃斥责纬书记载为妖妄之事,是对王充《论衡》思想的继承。

王肃另一个经学思想是恢复儒圣之地位。汉末魏初,官方儒学面临的境遇并不美妙。东汉以来今文经学固守家法的僵化,动辄万言的繁琐,使得儒学离圣人本意的距离有越来越大的发展趋势。“自周、秦之间,谶纬杂出,一切诡异神怪之说,率托诸孔子,大抵诞漫不足信。”^{[24] 513}表面看是借孔子之威信推行谶纬神怪,实际上因人们“不足信”的态度而大大削弱了孔圣的地位。郑学虽然兴起,但其学说中的可商榷之处不少,尤其是其中的谶纬内容,引起当时不少学者颇多微词。因此,难以独立担当恢复儒圣之地位的重担。王肃作《圣证论》,圣证,即用圣人之语证明所注具有不可辩驳的权威性,反过来又树立了圣人的权威。如郑玄注《礼记·檀弓》“孔子少孤,不知其墓”说“孔子之父聊叔梁纥与颜氏之女徵在野合而生孔子,徵在耻焉,不告。”^{[24] 176}孔子是否为其父母“野合”所生?这不但关乎史实,也关乎圣人家世尊卑。因此,王肃举出《孔子家语》的记载:

防方叔生伯夏,伯夏生叔梁纥。曰:“虽有九女,是无子。”其妾生孟皮,孟皮一字伯尼,有足病,于是乃求婚于颜氏。颜氏有三女,其小曰徵在。颜父问三女曰“陋大夫虽父祖为士,然其先圣王之裔。今其人身长十尺,武力绝伦,吾甚贪之,虽年长性严,不足为疑,三子孰能为之妻?”二女莫对,徵在进曰“从父所制,将何问焉?”父曰“即尔能矣。”遂以妻之。

徵在既往,庙见,以夫之年大,惧不时有男,而私祷尼丘之山以祈焉,生孔子,故名丘,字仲尼。孔子三岁而叔梁纥卒,葬于

① 王文锦等点校《通典》卷83《礼典·凶礼·三不吊议》,注曰:王肃曰“犯法狱死谓之畏。《尔雅》曰畏,刑者也。”中华书局1988年版,第2258页。

② 《太平御览》卷955《木部·桑》引《春秋元命苞》:“姜嫄游闾宫,其地扶桑,履大人迹,生稷。”中华书局1960年版,第4239页。

防。^{[27] 457}

此段记载中,“庙见”二字十分关键。“庙见”是古代婚礼中的一个程序,既有“庙见”,就有婚礼,既有婚礼,就不能说是“野合”,这样就纠正了孔子父母野合的说法。王肃用圣人之语驳斥谬误还有一些,如郑玄认为《尚书》中的“禋于六宗”,是指天上之神祇,即星、辰、司中、司命、风师、雨师。而王肃用《孔子家语》说明六宗为四时、寒暑、日、月、星、水旱。^{[28] 1298}《周礼》中有“王之献金玉”,郑玄解释“献”为“尊之则曰献”。^{[29] 158}王肃则直接引用《家语》中孔子的话:“吾闻之君取于臣谓之取,与于臣谓之赐,臣取于君谓之假,与于君谓之献。”^{[27] 507}《礼记·乐记》“昔者,舜作五弦之琴以歌《南风》,夔始制乐以赏诸侯。”郑玄注说“南风,长养之风也,以言父母之长养己,其辞未闻也。”^{[30] 1099}王肃则举出孔子之语说:

子路鼓琴,孔子闻之,谓冉有曰:“……昔者舜弹五弦之琴,造南风之诗,其诗曰:‘南风之熏兮,可以解吾民之愠兮,南风之时兮,可以阜吾民之财兮。’”^{[31] 400}

《礼记·乐记》说“且夫《武》,始而北出,再成而灭商,三成而南,四成而南国是疆,五成而分周公左、召公右,六成复缀以崇。”郑玄解释说,《武》乐要奏六遍,“六成复缀以崇”即奏六遍以使《武》乐完满。崇,即充,充满,完满。王肃则直列孔子的话“六成而复缀,以崇其天子焉。”^{[31] 403}把“崇”解释为尊崇之意。王肃所援引的《孔子家语》,即使当时不赞成之人如马昭也无法推翻,只能说《家语》是“王肃所增加,非郑所见”。^{[32] 1099}“《家语》之言,固所未信。”^{[32] 2496}关于《孔子家语》一书的真伪,越来越多的学者认为非王肃伪造,论证有理,证据有力,此不再赘。^①如果此书非伪,王肃用它批驳种种谬误,使注经学问回到儒家原典,用圣人之为是非作为标准,恢复和维护了儒圣的地位。即使此书是王肃伪造,他塑造的是孔子也不是谶

经纬书所造的诡异神怪的孔子,而是一个接近历史真实圣人,同样有利于重塑儒圣的权威。

王肃的经学思想受王充《论衡》和荆州学派影响很深。王充的经学站在古文经的立场上,对谶纬神怪进行批判,对天人关系、形神关系、性、命、气等问题进行探讨,对经学进行义理方面的阐发。汤用彤先生说“王弼之《易》注出,而儒家之形而上学新义乃成。”“王弼之学与荆州盖有密切之关系。”^{[33] 438}可见荆州学派的经学也有形而上即义理研究的倾向。受这两个地区学术传统影响,王肃的经学也有义理方面的内容。孔子讲教化与刑罚的关系,说“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。’”孔安国注“义刑义杀”为“用旧法典刑,宜于时世者以刑杀”,^{[34] 365}即用适于封地情况方法进行刑罚诛杀,不要随心所欲。王肃则注说“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。”^{[33] 14}把孔子所说进行刑罚诛杀避免贼、暴、虐抽象为“义”,比孔安国释“义”为“宜”显然多了义理味道。孔子回答季康子何为五帝之问说:

昔丘也闻诸老聃曰“天有五行,水火金木土,分时化育,以成万物。”其神谓之五帝。古之王者,易代而改号,取法五行,五行更王,终始相生,亦象其义。故其为明王者而死配五行,是以太皞配木,炎帝配火,黄帝配土,少皞配金,颛顼配水。”^{[34] 285-286}

王肃注老子之语说“一岁三百六十日,五行各主七十二日也。化生长育,一岁之功,万物莫敢不成。”注五帝说“五帝,五行之神,佐生物者,而谶纬皆为之名字,亦为妖怪妄言。”注王者取法五行说“法五行更王,终始相生。始以木德王天

① 这个问题可参阅郝虹《〈孔子家语〉是否王肃伪作问题新探》,《孔子研究》2011年第1期。宁镇疆《郑玄、王肃郊祀立郊再审视》,《历史研究》2014年第5期。杨朝明《代前言〈孔子家语〉的成书与可靠性研究》,《孔子家语通解》,济南:齐鲁书社2013年。

下,其次以生之行转相承。而诸说乃谓五精之帝下生王者,其为蔽惑无可言也。”王肃把五帝解释为金木水火土五种物质的主宰,不仅斥讖纬为妖怪妄言,而且说明金木水火土充满了时间和空间,它们的不断运行更替和相互作用使万物产生。在注“易之生人及万物,鸟兽昆虫,各有奇耦,气分不同”一语时王肃说“易主天地,以生万物,言受气各有分数,不齐同”^{[64] 301-302},“太一者,元气也。”^{[64] 380}反映了王肃对气、变化与万物关系的认识。在注释孔子解释性命时说“分于道,谓始得为人”“人各受阴阳以刚柔之性”^{[64] 308}“阴阳之为情始”^{[64] 376},反映了王肃对“性”“命”的认识。这些思想反映了王肃经学对儒家典籍义理的探索。

王肃的经学思想还有一个特点,即为现实所用。这有两方面含义,一个是王肃注经中,有一些现实生活中的内容,另一个是他也有为现实所用的主观意图。对百姓如何实施教化,这是社会的现实问题。孔子说“夫政者,犹蒲卢也”,王肃注道“蒲卢,螺蛳也,谓土蜂也。取螟蛉而化之,以君子为政,化百姓亦如之者也。”^{[67] 208-209}即让当政者像土蜂化育螟蛉那样教化百姓。此类思想还有一些,如注《论礼》说“无礼则无以为众法,无以合聚众。”^{[64] 319-321}注《刑政》说:专五刑必须“合天意”^{[68] 355},“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,三曰讯万民也。”“附人之罪以轻为比,赦人之罪以重为比。”^{[68] 355-357}当官要“虽有善,当与下共之,勿专以为己有者也。”“治民无抗扬之志也。”“以慎胜民,言不犯民。”“度量而施政,辞不周民”“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。”“言自供不节于财,财不可供,生财之道微矣。”“徒贪于不得财,善政则简略而不修。”^{[69] 252-256}“夫为亡乱之政,重赋厚敛,民无资财,曾莫肯爱我众。”“谗人不共所止息,故惟王之病。”^{[64] 161-162}爱民教民,以礼聚民,用刑合天意,轻重有度,为官以身守法,不作威作福,不犯民怨,节俭不贪才,施政不重赋厚敛,不重用谗佞

之人,这些思想都适合在现实中应用。

另一层含义即王肃有意识地为现实政治服务。刘丰先生指出:礼学是王肃经学的核心,在王肃的诸多经注著作中,无论从数量还是从重要性来说,依然是以三《礼》学为主体的。王肃的礼学著作有《周官礼注》十二卷、《仪礼注》十七卷、《丧服经传注》一卷、《丧服要记》一卷、《丧服变除》、《礼记》三十卷、《祭法》五卷、《明堂议》三卷、《宗庙诗颂》十二篇、《三礼音》三卷。另外《三国志》的《王肃传》说王肃“所论驳朝廷典制、郊祀、宗庙、丧纪、轻重,凡百余篇。”这百余篇著作的内容也多涉及礼制。^[61]这既是王肃的经学与学术的特色,也是当时政治的需要。

经过汉末的社会动荡,至三国时,人们对礼与国家政治的关系的认识开始趋于强化。魏文帝死后,曹植作诔文说“乃眷大行,属以黎元。龙飞启祚,合契上玄。五行定纪,改号革年。明明赫赫,受命于天。仁风偃物,德以礼宣。”^{[42] 87}诔文这段话是在回顾曹魏建国的历史,用“仁风偃物,德以礼宣”来概括当时治理国家的风貌。在此以后,这种认识被越来越多的人明确地提出来了。魏明帝时,侍中高堂隆多次明确的表达礼为治本的思想。他说“夫礼乐者,为治之大本也。”“礼义之制,非苟拘分,将以远害而兴治也。”他还把制定礼仪的工作称为“至治之美事,不朽之贵业”,使“九域之内,可揖让而治。”^{[43] 712}曹魏嘉平年间,杜恕在章武郡,曾著《体论》。杜氏在说明为什么命名此书为《体论》时说“人伦之大纲,莫重于君臣;立身之基本,莫大于言行;安上理民,莫精于政法;胜残去杀,莫善于用兵。夫礼也者,万物之体也,万物皆得其体,无有不善,故谓之《体论》。”^{[44] 507}体者,本也。在杜恕看来,立国立身、安上治民,甚至用兵都离不开礼,礼对治国的作用不言而喻。在这种形势下,王肃重视礼学,显然有为现实服务的愿望。

王肃在政治上与司马氏是同一立场,他的女儿嫁给了司马昭为妻,在毋丘俭起兵时,司马师曾向王肃问计。王肃献计说“昔关羽率荆州

之众,降于禁于汉滨,遂有北向争天下之志。后孙权袭取其将士家属,羽士众一旦瓦解。今淮南将士父母妻子皆在内州,但急往御卫,使不得前,必有关羽土崩之势矣。”^{[4] 419}可见王肃在当时政治分野中的态度和立场。王肃的一些礼学理论是和当时的政治斗争有密切关系的,是为当时的政治服务的。汉魏之际,郑玄考证认为明堂祭祀的五帝就是天帝,五帝即天。而到了曹魏时,王肃则进一步提出“五帝非天”的理论。他认为天只有昊天上帝一个,所谓五帝是由太昊、炎帝、黄帝、少昊、颛顼的人帝发展而来,所以五帝并非天帝。^{[5] 767}王肃的这个理论,到了晋魏禅代之际变成了西晋武帝制定明堂祭祀制度的实践。晋武帝泰始二年,群臣上议认为“五帝即天也,王气时异,故殊其号,虽名有五,其实一神。明堂南郊,宜除五帝之坐,五郊改五精之号,皆同称昊天上帝,各设一坐而已”。^{[6] 423}群臣所议,完全是曹魏时王肃的理论。西晋人挚虞说“晋初始从异议。《庚午诏书》,明堂及南郊除五帝之位,惟祀天神,新礼奉而用之。”^{[7] 587}这说明,西晋建立之后,不但实行了王肃的主张,而且还把它作为五礼制度的内容规定下来。王肃的理论被西晋初的统治者所实践,是因为这个理论适应了当时政治形势的需要。魏晋禅代之际,忠于曹魏政权反对司马氏专权的大有人在。从曹魏嘉平三年到甘露二年,短短七年内,先后爆发了王凌反对司马懿、毋丘俭反对司马师、诸葛诞反对司马昭三次武装活动。在士人阶层内,也有像阮籍、嵇康那样的拒绝与司马氏合作者。因此,天只有昊天上帝一个的理论,是其集中司马氏权力,使之有至高无上权威的政治态度在礼仪制度主张上的表现。

三、王肃经学思想的历史地位

清人皮锡瑞说“郑学出而汉学衰,王肃出而郑学亦衰”。^{[8] 155}隋人王劭《史论》说“魏、晋浮华,古道夷替,洎王肃、杜预,更开门户。历载三百,士大夫耻为章句。唯草野生以专经自许,

不能究览异义,择从其善。徒欲父康成,兄子慎,宁道孔圣误,讳闻郑、服非。”^{[9] 3181}从这两条记载中似乎可以这样评价王肃经学思想的历史地位:魏晋时期,由于王学的崛起,郑学衰落,其地位被王学所代替,然而晋以后至隋三百多年间,郑学重新崛起,以至于到了“宁道孔圣误,讳闻郑、服非”的程度,王学反而沉寂无闻了。

王学出郑学衰要看从哪个角度说。“肃善贾、马之学,而不好郑氏,采会同异,为《尚书》、《诗》、《论语》、《三礼》、《左氏》解,及撰定父朗所作《易传》,皆列于学官。”^{[10] 419}在魏晋官学中,王学确实取代了郑学的地位。这主要是因为政治因素的作用。从学术角度讲,王学出郑学亦未衰。魏明帝时,“散骑常侍王肃著诸经传解及论定朝仪,改易郑玄旧说,而基据持玄义,常与抗衡。”^{[11] 751}在蜀汉,也出现两家并存的现象。南阳人许慈,师事刘熙,善郑氏学,治《易》《尚书》《三礼》《毛诗》《论语》。建安中,与许靖等俱自交州入蜀。在蜀汉政权中任学士,典掌旧文,草创制度。其子许勋传其业,复为博士。^{[12] 1022-1023}梓潼涪人李譔,与同县尹默俱游荆州,从司马徽、宋忠等学。譔具传其业,著古文《易》、《尚书》、《毛诗》、《三礼》、《左氏传》、《太玄·指归》,皆依准贾、马,异于郑玄。与王氏殊隔,初不见其所述,而意归多同。始为州书佐、尚书令史。后主时转中散中大夫、右中郎将。^{[13] 1027}许慈父子主郑学,李譔承王学,两家同在蜀汉政权中任职。即使在王肃礼学占统治地位的西晋时期,郑氏礼学的活动仍十分活跃。如弘农人董景道,“《三礼》之义,专遵郑氏,著《礼通论》非驳诸儒,演广郑旨。”^{[14] 2355}魏晋时期,郑学在一些儒生心目中,经学翘楚的地位并未动摇。

评价王肃经学思想的历史地位,不能离开王学对当时的影响。王学对当时的影响,最典型的是曹魏皇家宗庙制度。曹魏太和三年,魏明帝始建皇家七庙制度。史载太和三年四月,“追尊高祖大长秋曰高皇帝”^{[15] 96},曹嵩早已在黄初年间就被追加为太皇帝,至此,自曹节以下的曹氏祖先都有了皇帝的名号。这是建立七庙

制度之前非常必要的准备工作,因为此时洛阳宗庙即将建成,它不同于邺城的宗庙,是标志曹魏洛阳都城地位的象征性建筑,^①没有皇帝的身份就没有入庙的资格。曹腾、曹嵩、曹操都被追加帝位,洛阳宗庙中理所当然要有他们的位置。在这一切准备工作做好以后,景初元年六月,魏明帝便确立了七庙制度。制度规定:武帝曹操“肇建洪基,拨乱夷险”,为魏太祖;文帝曹丕“继天革命,应期受禅”,为魏高祖;明帝曹叡“集成大命,清定华夏,兴制礼乐”,为魏烈祖。于太祖庙北为二祧,其左为文帝庙,号曰高祖,昭祧;其右拟明帝号曰烈祖,穆祧。三祖之庙,万世不毁,其余四庙,亲尽迭迁,一如周后稷、文、武庙祧之礼。^{[4] 444}魏明帝所建七庙制度非常特别,即为郑玄、王肃两种解释的综合体。为什么这么说?先看郑玄对七庙的解释“七者,大祖及文王、武王之祧,与亲庙四。大祖,后稷。”^{[19] 382}后稷即姬周的始祖,庙号为太祖,与文王、武王合为不迁之庙。再加上下面的两昭两穆四亲庙,组成七庙。王肃作《圣证论》反对郑玄,周文王、武王是受命之王,他们的庙不迁毁,只是“权礼所施,非常庙之数。”如果按照郑玄的理论,太祖、文王、武王三座不毁之庙列为

常庙之数,那么以次迁毁的昭穆之庙只有四个,就会使天子诸侯立庙,都是四亲庙而止,造成“君臣同制,尊卑不别”的后果。^{[19] 383}所以他认为在位皇帝的五世祖、六世祖应该在七庙的常庙之数中。^②魏明帝的七庙制度,太祖及昭穆三庙不毁,显然采用了郑玄的主张,“更立五世、六世祖,就四亲而为六庙”^{[5] 138},以避免“君臣同制,尊卑不别”的指责,显然采用了王肃的主张,可见王学在当时与郑学比肩的地位。

两晋以后,朝代更替,王学政治支撑遭到釜底抽薪,似乎衰落,然而其学术支撑依然有力。例如刘宋孝武帝孝建元年十月当大祭,但由于皇帝丧服未除,是否可以行祭礼,太常丞朱膺之援引郑玄、王肃学说,主张丧服期内祭礼应改期。^{[4] 456}南朝梁沈约著《宋书》,在《百官志》中引王肃注《尚书》“纳于大麓”说明“录尚书”的职能。^{[5] 1234}南朝齐祭祀社稷“帝社南向,太社及稷并东向,而斋官位在帝社坛北,西向,于神背后行礼”,何佟之引郑玄和王肃对《礼记》的注释,说明这样做是不合礼仪的。^{[5] 137}北魏大儒刘芳考证四郊的位置说,分别引用了卢植、贾逵、许慎、郑玄、高诱、王肃等人的论述。^③可见在南北朝时期,王学并非沉寂无闻。宋以后,怀疑王

- ① 《三国志·魏书》卷25《高堂隆传》载高堂隆说“凡帝王徙都立邑,皆先定天地社稷之位,敬恭以奉之。将营宫室,则宗庙为先,廡库为次,居室为后”。中华书局1959年版,第711页。《魏书》卷60《韩麒麟附韩显宗传》载韩显宗说“《春秋》之义,有宗庙曰都。”中华书局1974年版,第1340页。
- ② 杨朝明、宋立林主编《孔子家语通解》卷8《庙制》:孔子说“是故天子立七庙,三昭三穆,与太祖之庙七,太祖近庙,皆月祭之。”王肃注“近谓高祖,下亲为近。”孔子说“远庙为祧,有二祧焉”,王肃注“亲尽为祧。二祧者,高祖及父母祖是也。”济南:齐鲁书社2013年版,第392-393页。
- ③ 《孟春令》云“其数八”,又云“迎春于东郊”。卢植云“东郊,八里之郊也。”贾逵云“东郊,木帝太昊,八里。”许慎云“东郊,八里郊也。”郑玄《孟春令》注云“王居明堂。《礼》曰:王出十五里迎岁,盖殷礼也。周礼,近郊五十里。”郑玄别注云“东郊,去都城八里。”高诱云“迎春气于东方,八里郊也。”王肃云“东郊,八里,因木数也。”此皆同谓春郊八里之明据也。《孟夏令》云“其数七”,又云“迎夏于南郊”。卢植云“南郊,七里郊也。”贾逵云“南郊,火帝炎帝,七里。”许慎云“南郊,七里郊也。”郑玄云“南郊,去都城七里。”高诱云“南郊,七里之郊也。”王肃云“南郊,七里,因火数也。”此又南郊七里之申据也。《中央令》云“其数五。”卢植云“中郊,五里之郊也。”贾逵云“中兆,黄帝之位,并南郊之季,故云兆五帝于四郊也。”郑玄云“中郊,西南未地,去都城五里。”此又中郊五里之申据也。《孟秋令》云“其数九”,又曰“迎秋于西郊”。卢植云“西郊,九里郊。”贾逵云“西郊,金帝少皞,九里。”许慎云“西郊,九里郊也。”郑玄云“西郊,去都城九里。”高诱云“西郊,九里之郊也。”王肃云“西郊,九里,因金数也。”此又西郊九里之申据也。《孟冬令》云“其数六”,又云“迎冬于北郊”。卢植云“北郊,六里郊也。”贾逵云“北郊,水帝颛顼,六里。”许慎云“北郊,六里郊也。”郑玄云“北郊,去都城六里。”高诱云“北郊,六里之郊也。”王肃云“北郊六里,因水数也。”此又北郊六里之申据也。宋氏《含文嘉》注云“《周礼》,王畿千里,二十分其一以为近郊。近郊五十里,倍之为远郊。迎王气盖于近郊。汉不设王畿,则以其方数为郊处,故东郊八里,南郊七里,西郊九里,北郊六里,中郊在西南未地,五里。”《魏书》卷55《刘芳传》,中华书局1974年版,第1223-1224页。

肃所注《孔子家语》为伪书的微词渐多,特别是清以后疑古之风大盛,对王学地位的贬低者多。如前述曹魏七庙制度,《隋书·礼仪志》肯定了王肃的影响,但卢弼先生却说“按景初庙制乃是郑义,盖以武帝拟后稷,以文、明二帝拟文、武二祧,即郑君注《王制》‘天子七庙’之说也。若王义则加二祧为九庙,不立七庙矣。是时王学尚未行,故郊丘、明堂、宗庙之大礼皆从郑义,《隋志》非也。”^[54]¹²⁶今人郭善兵先生也认为,魏景初元年皇家宗庙“七庙”制度系遵循郑玄之说,未兼采王肃之说,^[57]其根据就是“王学尚未行”,显然是对王肃学说在魏晋时的影响认识不足,从而低估了其在经学史上的地位。

评价王肃经学思想的历史地位,还要充分考虑到王学的历史作用。汤用彤先生指出“王弼之《易》注出,而儒家之形而上学之新义乃成。新义之生,源于汉代经学之早生歧异。”^[53]⁴³⁸汤先生此语,也揭示了事物内部矛盾运动促使事物发展变化的道理。郑学之出,遍注六经,综合今古,讎经纬书取之拿来,横扫各家所向披靡,一时成为经坛霸主。如果这种局面长期下去,郑学独尊,没有了对立面,经学就会失去发展的动力。所幸王学的出现,以自己的深厚学术素养和学术能力,真正成为与郑学既联系又矛盾的对立面,二者没有谁能把对方取代,只能长期互补互争,矛盾共存。这无疑会促进经学的发展。

王肃经学思想中尤可贵者,为对儒家经典义理方面的阐发。儒家经典中,不乏对自然、社会、人的理性思考,只不过今文经学将这些理性思考淹没在繁琐章句中。魏晋玄学家们把经学变成义理之学,王肃受玄学影响,也比旧的经学家和新兴起的郑学更重视义理方面的阐发。这就使先圣们对天地人的理性思考重新发扬光大。这是思想的种子,是南北朝隋唐吸收外来佛教的核心载体,是隋唐以后产生的理学心学的思想基因。

【参考文献】

[1] 王朗传//三国志:卷13.北京:中华书局,1959.

- [2] 吴王濞列传//史记:卷106.北京:中华书局,1959.
- [3] 循吏·任延传//后汉书:卷76.北京:中华书局,1965.
- [4] 张霸传//后汉书:卷36.北京:中华书局,1965.
- [5] 蔡邕列传//后汉书:卷60(下).北京:中华书局,1965.
- [6] 王充传//后汉书:卷49.北京:中华书局,1965.
- [7] 文部·著书引:抱朴子//太平御览:卷602.北京:中华书局,1960.
- [8] 地理志//隋书:卷31,北京:中华书局,1973.
- [9] 吴书·虞翻传//三国志:卷57.北京:中华书局,1959.
- [10] 儒林传论//后汉书:卷79.北京:中华书局,1965.
- [11] 陆绩·述玄:太玄经卷首//影印文渊阁四库全书:子部(第803册).台北:台湾商务印书馆,1986.
- [12] 刘表传注引:英雄记//三国志:卷6.北京:中华书局,1959.
- [13] 刘表传//后汉书补注:卷17//丛书集成新编:第112册.台北:新文丰出版公司,1986.
- [14] 蜀书//三国志:卷42.北京:中华书局,1959.
- [15] 杨朝明、宋立林主编.孔子家语通解:附录.济南:齐鲁书社,2013.
- [16] 郑玄传论//后汉书:卷35.北京:中华书局,1965.
- [17] 毛诗正义:卷3.北京:北京大学出版社,1999.
- [18] 贾公彦疏.地官·司徒//周礼注疏:卷14.北京大学出版社,1999.
- [19] 礼记正义:卷12.北京:北京大学出版社,1999.
- [20] 礼论篇//荀子集解:卷13.北京:中华书局,1988.
- [21] 郑玄注:祭义篇//礼记正义:卷47.北京:北京大学出版社,1999.
- [22] 子罕//论语注疏:卷9.北京:北京大学出版社,1999.
- [23] 郑玄笺:豳风·鸛鸣//毛诗正义:卷8.北京:北京大学出版社,1999.
- [24] 檀弓//礼记正义:卷6.北京:北京大学出版社,1999.
- [25] 大雅·生民//毛诗正义:卷17.北京:北京大学出版社,1999.
- [26] 吏部·传记类·孔子编年//四库全书总目:卷57.北京:中华书局,1965.
- [27] 杨朝明、宋立林主编.孔子家语通解:卷9.济南:齐鲁书社,2013.
- [28] 孔颖达疏:祭法//礼记正义:卷46.北京:北京大学出版社,1999.

- [29] 郑玄注:天官·冢宰//周礼注疏:卷 6. 北京:北京大学出版社,1999.
- [30] 郑玄笺.乐记//礼记正义:卷 38. 北京:北京大学出版社,1999.
- [31] 杨朝明、宋立林.辨乐解//孔子家语通解:卷 8. 济南:齐鲁书社,2013.
- [32] 王文锦等点校.礼典·凶礼//通典:卷 91. 北京:中华书局,1988.
- [33] 汤用彤选集. 长春:吉林人民出版社,2005.
- [34] 孔安国疏.康诰//尚书正义:卷 14. 北京:北京大学出版社,1999.
- [35] 杨朝明、宋立林主编.孔子家语通解:卷 1. 济南:齐鲁书社,2013.
- [36] 杨朝明、宋立林主编.孔子家语通解:卷 6. 济南:齐鲁书社,2013.
- [37] 杨朝明、宋立林主编.孔子家语通解:卷 4. 济南:齐鲁书社,2013.
- [38] 杨朝明、宋立林主编.孔子家语通解:卷 7. 济南:齐鲁书社,2013.
- [39] 杨朝明、宋立林主编.孔子家语通解:卷 5. 济南:齐鲁书社,2013.
- [40] 杨朝明、宋立林主编.孔子家语通解:卷 3. 济南:齐鲁书社,2013.
- [41] 刘丰.王肃.三《礼》学与“郑王之争”.中国哲学史,2014(1).
- [42] 魏书·文帝纪:裴注引.魏氏春秋.//三国志:卷 2. 北京:中华书局,1959.
- [43] 魏书·高堂隆传//三国志:卷 25. 北京:中华书局,1959.
- [44] 魏书·杜畿附杜恕传:裴注引.杜氏新书//三国志:卷 16. 北京:中华书局,1959.
- [45] 孔颖达疏.郊特牲//礼记注疏:卷 25. 北京:北京大学出版社,1999.
- [46] 礼志三//宋书:卷 16. 北京:中华书局,1974.
- [47] 礼志上//晋书:卷 19. 北京:中华书局,1974.
- [48] 皮锡瑞著、周予同注.经学历史. 北京:中华书局,1959.
- [49] 元行冲传//旧唐书:卷 102. 北京:中华书局,1975.
- [50] 魏书·王基传//三国志:卷 27. 北京:中华书局,1959.
- [51] 儒林·董景道传//晋书:卷 91. 北京:中华书局,1974.
- [52] 明帝纪//三国志·魏书:卷 3. 北京:中华书局,1959.
- [53] 礼仪志二//隋书:卷 7. 北京:中华书局,1973.
- [54] 百官志上//宋书:卷 39. 北京:中华书局,1974.
- [55] 礼志一//南齐书:卷 9. 北京:中华书局,1972.
- [56] 卢弼按.明帝纪//三国志集解:卷三. 北京:中华书局影印本,1982.
- [57] 郭善兵.魏晋南北朝皇家宗庙礼制若干问题考辨——兼与梁满仓先生商榷.中国史研究,2015(2).

(编校:章 敏)