

# 一九四九至一九八〇年《人民日報》 話語中的《三禮》\*

劉柏宏\*\*

〔摘要〕

此文旨在說明新中國甫成立之際，《人民日報》評述與應用《三禮》的情形，以期歸納傳統經書在此時所具備的實際用途；並藉此回應一般認為儒家經典自1949年新中國成立後，由於受到馬列毛思想的箝制，是以官方對儒家經典多持負面立場看待；甚至為了推動現實政治鬥爭運動，將儒家經典汙名化、工具化的觀點。經由分析考察1949至1980年間《人民日報》當中119篇、143筆明確引述《三禮》的相關文章後，發現：《三禮》在《人民日報》言論中，仍具有正、負兩類的評價，其中又以《禮記》的「大同」、「慎獨」觀念的改造與應用最為明顯。其次，《三禮》當中「禮不下庶人」、「禮為民坊」、「三從四德」與「中庸」四項觀念在1974年的批林批孔運動中，飽受《人民日報》抨擊。第三，《三禮》在中共官方「二元對立式」的解釋框架下，展現出「歷史考證」、「價值確認」兩種實用功能。

本文研究成果除了為《三禮》在新中國初期的發展，提供較為實證的資料外；從運用經典的角度探討《三禮》的用途，也是未來可持續關注的議題。

關鍵詞：三禮、人民日報、經典運用、大同、慎獨

---

\*本文原以「《人民日報》評述《三禮》實況分析——以1949-1980為觀察中心」為題，於2011年7月14、15兩天在中研院中國文哲研究所舉辦「新中國六十年的經學研究（1950-2010）第一次學術研討會」上宣讀。感謝會中主持兼評論人臺北市立教育大學張曉生教授、與會來賓東吳大學陳恆嵩教授與中央研究院中國文哲研究所博士後研究史甄陶博士惠賜意見。又蒙兩位匿名審查人針對本文定位、文句用詞給予建議，使本文諸多盲點得以有調整的機會，謹此一併致謝！然礙於筆者才識，本文定當有所不足，一切疏漏之處，文責自負。

\*\*致理技術學院通識教育中心兼任講師、國立政治大學中國文學系博士生

收稿日期：2012年6月18日，審查通過日期：2012年12月13日

## 一、教化與傳播

傳統儒家的理想政治管理模式，係將禮樂制度視為教化天下黎民的機制，因此三代聖王的禮治狀態乃是「治出於一，而禮樂達天下，使天下安習而行之，不知所以遷善遠罪而成俗」，<sup>1</sup>漢代董仲舒向漢武帝進策時也提到：「南面而治天下，莫不以教化為大務」，由上可知，如何透過潛移默化的方式，引導、轉化乃至於整合眾人之意，實為教化的目的之一。進一步借用董仲舒提出的政策建言，也可看出他依循〈學記〉「古之王者，建國君民，教學為先」的原則，提出「立大學以教於國，設庠序以化於邑。漸民以仁，摩民以誼，節民以禮」的程序，如此不僅能使百姓有恥且格，國家也能以省刑防禁的方式，臻及「教化行而習俗美」的理想境界。<sup>2</sup>依據上述對於儒家禮治原則、政策、境界的說明，有助於釐清傳統儒家「教化」所可能具有的意義，亦即：以統治管理的角度而論，教化的目的即是透過具體的禮樂制度以期達到抽象思想價值的推廣與整合，營造社會成員共識，進而成就維繫群體秩序的目標。<sup>3</sup>

然而，隨著文化背景的變換，當傳統儒家政治思想逐漸退出中國政治實際運作的舞臺之際，又是什麼機制取代了禮樂教化，在中國現當代社會發揮了整合價值、建構共識的功能？現代社會透過「傳播媒體」和「教育制度」兩條管道，同樣完成建立社會共識的目標，<sup>4</sup>因此選擇從現當代傳媒進行考察，討論在大眾傳播的「新教化」機制下，傳統禮樂教化觀發生了什麼樣的變異？有哪些傳統資源被

<sup>1</sup> 見〔宋〕歐陽修：《新唐書·禮樂志·序》（北京：中華書局，2006年），第2冊，卷11，頁307。

<sup>2</sup> 所引董仲舒言論，請見〔漢〕班固，〔唐〕顏師古注，楊家駱主編：《新校本漢書并附編二種·董仲舒傳》（臺北：鼎文書局，1997年），第3冊，卷56，頁2503。

<sup>3</sup> 感謝審查人在此特別提醒「教化」與「禮樂制度」可能存在的關聯性。筆者以為教化的成立至少包括示範與倣效的交互機制，亦即《荀子·正論》所謂的「主者民之唱也，上者下之儀也。彼將聽唱而應，視儀而動。唱默則民無應也；儀隱則下無動也。下應不動，則上下無以相有也。」而各種制度在古代的政治思維中，皆被視為具有確保此一交互機制穩定運作的功能。

<sup>4</sup> 在現代社會裡，個人受到教育與傳媒的影響，成為合乎群體預期的社會人，因此傳媒與教育，都具有社會化的功能。而文化傳統、價值觀念也經由社會化的歷程傳遞給社會新成員。我所謂的「共識」，便是在此過程中成形。相關討論，請見陳昭昭：《傳播社會學·傳播與國家發展》（臺北：黎明文化事業公司，1992年），頁155-156。

選擇性的接受？選擇接受的判斷標準為何？變異後的傳統教化樣態與影響為何？傳統教化觀對此種挑戰是否有所回應？新、舊教化的運作模式有何異同？產生的效果有無差別？新、舊教化機制有無相互補足的可能？這都是由此視角所可能延伸出的相關議題。本文選擇以 1980 年之前新中國時期<sup>5</sup>《人民日報》對中國傳統《三禮》的評述狀況做為考察對象，以期能對前揭諸多疑問，稍做回應。

在進行實際討論之前，有必要先說明《人民日報》的性質及定位。有別於一般的新聞報紙，於 1949 年 8 月確定為中共中央機關報的《人民日報》屬於黨報性質，不同於一般報章雜誌之處乃是設定的閱讀對象係以黨員為主。在不遵循大眾傳播而採取組織傳播的模式下，報紙內容的選擇是以滿足黨組織的需要為目的，而不以讀者需求為導向。<sup>6</sup>就中共官方組織架構來說，「人民日報社」隸屬「全國代表大會」、「中央委員會」之下，居於中央直屬機構層級。因此《人民日報》所反映的，不只是中共官方的「正統」意見，其中更蘊涵說服、宣傳與動員的意義。是以就形塑文化背景的角度來說，《人民日報》實扮演「黨和人民的喉舌」<sup>7</sup>的角色，並且帶有積極的建構功能及影響力，因此宜將其內容定位為具有特定目的的「話語」，<sup>8</sup>而非一般輿論。本文即據此定題，這是在正式行文前必須加以說明的。

<sup>5</sup> 「新中國」一詞係根據中央研究院中國文哲研究所林慶彰、蔣秋華兩位老師所推動的「民國以來經學之研究——新中國時期」計畫而來。兩位老師將民國經學發展區分為兩大時期：第一是民國時期（1912-1949），著重在民初經學與晚清經學的關係、國故整理運動、西方新方法對經學研究的影響。第二階段是新中國時期（1949-2010），著重在文化大革命對經學研究的影響、馬克斯思想在經學研究的應用、經學研究如何逐漸恢復的動力等。審查人建議宜以「中共政權」代替「新中國」一詞，在此謝謝審查人指正！然本文乃緣該項計畫而成，為表尊重故仍循原用語。

<sup>6</sup> 王衛明：《黨報定位與功能新論》（南昌：江西人民出版社，2009 年），頁 166。

<sup>7</sup> 語出王聞：〈1976，接收人民日報社的前前後後〉，《縱橫》2010 年第 3 期，頁 15。此資料渥蒙張曉生教授提供，在此致上謝意！

<sup>8</sup> 「話語」，或作「論述」。係指具有系統性，且含有特定目的的言說內容。部分學者將話語界定為：「話語先於個體而存在，而語言的陳述或論述在知識、常識、真理的生產中所起的作用，不僅決定了人們如何觀察和識別文學文本和社會文本，而且決定了人們思考和行動的規定性範圍。」語出自王曉路：〈話語（Discourse）〉，王曉路等著：《文化批評關鍵詞研究》（北京：北京大學出版社，2007 年），頁 200。

## 二、《人民日報》評述《三禮》的總量分析

在實質分析《人民日報》對《三禮》是如何評述與應用之前，有必要先從鳥瞰的角度，對於 1949 至 80 年期間的整體評論趨勢稍加說明。而這段時間的第一手文獻資料主要係根據檢索「人民日報（web）版資料庫」而來。本次檢索所設定的年限自 1949 年新中國成立至 1980 年為止。<sup>9</sup>且為了迅速掌握《三禮》在本時期的評述應用概況，因此本文僅先以《三禮》書名——「禮記」、「儀禮」、「周禮」三詞為關鍵詞展開搜尋，冀能取得初步理解。檢索共得 119 篇文章，其中有引述《禮記》者 83 篇；引述《周禮》者 45 篇；引述《儀禮》者僅 9 篇（引述兼及《三禮》者重複計算）。就被引述量而言，以《禮記》最高。

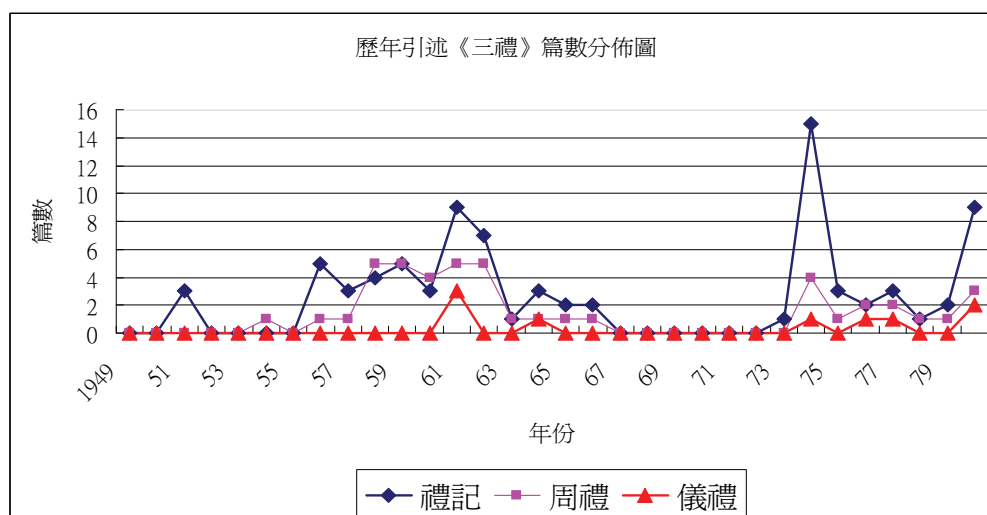
若進一步將時間因素納入考量，則可將《三禮》於 1949 至 1980 各年間被引用的數量，表列於下。

	《禮記》		《周禮》		《儀禮》			《禮記》		《周禮》		《儀禮》	
	篇數	次數	篇數	次數	篇數	次數		篇數	次數	篇數	次數	篇數	次數
1949	0	0	0	0	0	0	1965	2	2	1	1	0	0
1950	0	0	0	0	0	0	1966	2	4	1	1	0	0
1951	3	4	0	0	0	0	1967	0	0	0	0	0	0
1952	0	0	0	0	0	0	1968	0	0	0	0	0	0
1953	0	0	0	0	0	0	1969	0	0	0	0	0	0
1954	0	0	1	1	0	0	1970	0	0	0	0	0	0
1955	0	0	0	0	0	0	1971	0	0	0	0	0	0
1956	5	5	1	2	0	0	1972	0	0	0	0	0	0
1957	3	3	1	1	0	0	1973	1	3	0	0	0	0
1958	4	4	5	5	0	0	1974	15	23	4	4	1	1
1959	5	6	5	6	0	0	1975	3	3	1	1	0	0

<sup>9</sup> 1978 年中共十一屆三中全會上，確立了「對內改革，對外開放」的政策方針，本文據此而將討論的時間下限定在 1980 年。

1960	3	3	4	4	0	0	1976	2	2	2	2	1	1
1961	9	9	5	5	3	4	1977	3	3	2	2	1	1
1962	7	7	5	7	0	0	1978	1	1	1	1	0	0
1963	1	1	1	2	0	0	1979	2	5	1	1	0	0
1964	3	4	1	2	1	2	1980	9	9	3	3	2	2

試將上表數據製為圖表，則有助於表現《三禮》在這段時間內的消長趨勢：



就上列趨勢圖來看，自 1949 至 1980 年間，《人民日報》內容涉及到《三禮》評述與運用的情形大致如下：首先，在 1966 年前，《三禮》被評述的頻率雖有所起伏，但基本上呈現逐年成長的趨勢；然自 1966 年後，對《三禮》的引述或討論完全消失；此態勢大約持續至 1974 年時，《三禮》纔再次大量地被稱引評述，隨後又急速銳減。此後這股低潮延續至 1980 年，纔漸有起色。綜觀整體的發展情形，《三禮》在 1980 年之前的發展概況，大致上經歷了兩次低潮與一次高峰。然而這是純粹就數量變化的角度所做的描述，但在引用《三禮》的實際內容裡，又反映了哪些實質意涵？在歷時演變的過程裡，有哪些類的引用？各類引用又是如何分佈消長？這都有賴於對各引述內容進一步判讀，纔有比較準確的說明。以下就此詳述之。

自 1949 至 1980 年《人民日報》評述、應用《三禮》的情形，大致可分為三大類型：「史實引證類」、「價值印證類」與「其他類型」。所謂「史實引證類」主

要係以《三禮》為古代史料，透過作者中性的引述，作為說明傳統中國特定現象的佐證。若是作者明確表現出特定的評述立場，直接或間接對《三禮》給予正面肯定，或負面批評，此類用法便歸為「價值印證類」。至於「其他類型」則是明確有別於前述兩種評論引述模式，或是轉引、或是僅將《三禮》視為一般典籍。但是這類引述雖未有明確的評價意圖，但就所屬段落文脈視之，卻仍有可能解讀出中性或負面的意義，凡屬這類用法者，皆權列於此類。<sup>10</sup>謹將此三十二年間《人民日報》三類評述《三禮》的各別數量表列如下。

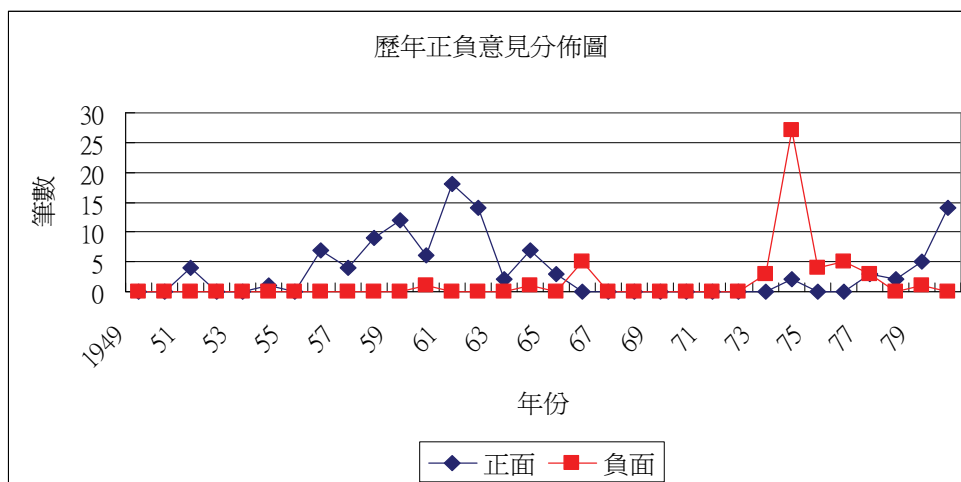
	史實引證類	價值印證類		其他類型	
	中性	正面	負面	中性	負面
禮記	24 篇 (28 筆)	15 篇 (15 筆)	20 篇 (28 筆)	18 篇 (19 筆)	10 篇 (11 筆)
周禮	28 篇 (30 筆)	0 篇	3 篇 (3 筆)	10 篇 (13 筆)	4 篇 (4 筆)
儀禮	0 篇	0 篇	0 篇	6 篇 (8 筆)	3 篇 (3 筆)
小計	52 篇 (58 筆)	15 篇 (15 筆)	23 篇 (31 筆)	34 篇 (40 筆)	17 篇 (18 筆)

透過上表大致可以發現，在新中國成立後的三十二年間，《人民日報》對《三禮》所持的態度，主要係將《三禮》內容視為紀錄中國傳統現象的文獻史料，是以論及《三禮》時，以史實引證類 52 篇（58 筆）使用量最多。而將《三禮》視為中國傳統價值象徵而持以負面評價者，就篇數所佔比例觀之，則約佔 35%；至於持正面肯定者，僅佔 9%。若從歷時角度觀察，則可從下表看出每年各評述類型筆數的分佈情形。

<sup>10</sup> 在宣讀本文過程中，感謝史甄陶博士提醒：選用的過程即隱含價值的判斷於其中，是以所謂的「史實引證類」並非全然不涉及價值評斷。筆者也非常同意這項建議。在此特別強調：分類的用意是為了便於討論和呈現差異，三種類型的劃分也是相對比較下的結果，最終目的仍在說明《三禮》在《人民日報》話語中所具備的功能。

單位：筆	事實引證			價值印證		其它類型		單位：筆	事實引證			價值印證		其他類型	
	中性	正面	負面	中性	負面	中性	負面		中性	正面	負面	中性	負面		
1949	0	0	0	0	0	1965	2	0	0	1	0				
1950	0	0	0	0	0	1966	0	0	3	0	2				
1951	4	0	0	0	0	1967	0	0	0	0	0				
1952	0	0	0	0	0	1968	0	0	0	0	0				
1953	0	0	0	0	0	1969	0	0	0	0	0				
1954	1	0	0	0	0	1970	0	0	0	0	0				
1955	0	0	0	0	0	1971	0	0	0	0	0				
1956	5	1	0	1	0	1972	0	0	0	0	0				
1957	2	1	0	1	0	1973	0	0	3	0	0				
1958	6	2	0	1	0	1974	0	0	18	2	9				
1959	6	2	0	4	0	1975	0	0	2	0	2				
1960	5	0	1	1	0	1976	0	0	2	0	3				
1961	5	3	0	10	0	1977	2	0	0	1	3				
1962	10	1	0	3	0	1978	0	1	0	1	0				
1963	0	1	0	1	0	1979	5	0	1	0	0				
1964	0	0	1	7	0	1980	5	3	0	6	0				

以上三種引述類型可歸結為兩種評價立場：一是以中性、正面的態度看待《三禮》，這可歸入寬泛意義下的正面態度；一為對《三禮》採取負面的批評態度。在此三十二年間這兩種立場呈現出互有消長的動態發展過程，謹以下圖示之。



從歷年評述立場的變化，並配合前列「歷年引述《三禮》篇數分佈圖」後可知：以1966年為分水嶺，在此之前《人民日報》引述《三禮》多採中性或正面肯定的角度。1966年後對於《三禮》的評價出現反轉，此時負面評價正式多於正面。而在1967至1973年間則完全沒有提及《三禮》，當1974年《三禮》再度被《人民日報》引述時，則大量採取負面態度。此後對《三禮》的負面意見纔逐漸減少，正面的引用量也朝1966年前的水準恢復。換言之，在十年文革期間（1966-1976），《三禮》的地位受到嚴重的斷傷。以上大致是1949到1980年《三禮》在《人民日報》話語裡的地位變化情形。

誠如前文所說，由於《人民日報》做為直接傳達中共官方意見的主要媒介，因此若要試圖對《三禮》評價變化的可能成因做出說明，則自然不可忽視此三十二年間中共官方的政策走向。以下先將歷年的正負立場數量變化表列如下：



單位：筆	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64
正面	0	0	4	0	0	1	0	7	4	9	12	6	18	14	2	7
中性																
負面	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
批評																
單位：筆	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80
正面	3	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0	3	2	5	14
中性																
負面	0	5	0	0	0	0	0	0	3	27	4	5	3	0	1	0
批評																

倘若只從「歷年正負意見分佈圖」探討「政治運作」與「引述評價」的關係，雖然能見其大略，但無法較為精確地描述彼此的聯繫，是以特將各年正負評價次數表列如上，俾便討論各重大政治事件時間點前後對於《三禮》評價的變化。以1966年正式展開的文化大革命為例，《人民日報》在評述《三禮》的數量變化上也得到呼應：在66年之前往往是正面中性的數量高於負面批評量，然自66年起，負面批評量正式大於中性正面量。除此之外，1974年沸沸湯湯的批林批孔運動，也明顯地反映在《人民日報》負面批評《三禮》的數量上。負面批評弱化的趨勢與逐漸復甦成長的中性正面意見在文革結束後的次年（1977）交會，此後《人民日報》對《三禮》的正面中性評述意見逐年增加，而持負面態度的言論漸告消退。

經由此次梳理，可看出雖然已進入新中國時期，但做為傳統儒家經典的《三禮》，依舊與現實政治的變動有所牽連。通過上述量化地開展，可以間接顯示中國政治運作與儒家經典的連繫，或許會因時代而有程度上的變化，但從未發生過根本性的改變。

### 三、二元對立框架下的《三禮》解釋

透過上節從數量與整體趨勢層面的分析可見，中共的政治局勢與《人民日報》引述《三禮》的情形確實有所連繫。那麼由此引申出的後續問題在於：《三禮》提

供了哪些經典資源，供《人民日報》運用？《人民日報》在接受或運用《三禮》之際，是否做了調整？調整的方式與原則為何？這是本節試圖回應的問題。為求清楚說明，是以不避冗贅地將《人民日報》引述《三禮》的各項實例列出，以便討論。

### (一) 史實引證類

	原句	出處	時間
《禮記》：24 篇，28 筆			
1.	二十八宿全部名稱，雖到秦漢時代的《呂氏春秋》，《禮記·月令》，《史記·天官書》，《淮南子》等書裏才看到，可是《詩經》裏已經有火、箕、鬥、定、昴、畢、參、牽牛、織女、諸宿之名。	中國古代在天文學上的偉大貢獻	1951.02.06
2.	漢族的祖先是吃豬肉的，但他們祭天地的時候用牛，故犧牲二字從牛。《禮記》上說：「燔柴於泰壇，祭天也；瘞埋於泰折，祭地也；用騂犢。」(祭法)	回民為什麼不吃豬肉	1951.03.20
3.	他們對於羊的觀念是很好的，故「美」、「善」、「義」、「祥」等字，都從羊。他們認為牛羊是比豬高貴的，因此，《禮記》上說：「天子以犧牛，諸侯以肥牛，大夫以索牛，士以羊豕。」(曲禮)又說：「諸侯無故不殺牛，大夫無故不殺羊，士無故不殺犬豕。」(玉制)這大概是由於豬不愛清潔的緣故。		
4.	古詩自以「溫柔敦厚」為教(見《禮記·經解》篇)，有人就把它跟「愛恨分明」對立起來，我覺得這不一定妥當，因為溫柔敦厚，亦未嘗不有愛有憎，而且亦正應該愛恨分明。	說漢樂府詩 〈羽林郎〉	1951.05.06
5.	清的和輕的氣是構成天空的材料，屬於陽；濁的和重的氣是構成大地的材料，屬於陰。陰陽二氣構成了萬物和人類。這種觀點在戰國末期(西元前四、三世紀)形成了唯物主義哲學的主流。像《呂氏春秋》的〈十二紀〉、《禮記》的〈月令〉、《管子》中的若干篇，以及後來的漢初的《淮南子》，都包涵著	從《內經》看中醫的理論基礎	1956.05.25

	這種思想。		
6.	我國人民很早以來，就有類似爬山運動的相聚登高的習俗。這在許多古籍中都有記載，如《禮記》中說，仲夏「可以居高明，可以遠眺望，可以升山陵。」	歡迎征服「冰山之父」的英雄們	1956.08.31
7.	詩人們以菊花的抗西風寒霜而獨放的精神來比擬我們民族不畏強暴的氣魄。老人說：「《本草經》、《山海經》、《爾雅》和《禮記》上都有關於菊的記載，所以中國的菊，已有三千年以上的歷史了。」	園看菊	1956.10.14
8.	我們的祖先早就看出了自身的缺點，所以便這樣告誡著自己：「教不可長，欲不可從，志不可滿，樂不可極。」〔注〕，而且在人與人之間，還定出了許多消極的防範的辦法：「男女不雜坐，不同椀枷，不同巾櫛……」〔注〕（〔注〕見《禮記》）	扭轉消極思想參加社會活動	1957.03.14
9.	桃子原來生長在我國陝西、甘肅等海拔一千八百尺到六千三百尺的高原地帶，是野生的，後來經過我們祖先苦心種植、經營，變成栽培桃，要算是世上最早的一種果樹了。【……】《禮記》上也有「桃曰膽之」的記載。可見，我國在三千年前就有桃的栽培而且相當普遍的了。	人間肥桃勝仙桃	1958.09.20
10.	我國使用肥料，早在二千多年前的周代，就已盛行。那時主要的肥料是人、畜的糞便。【……】周代所用糞肥是多種多樣的，並且已有了因地施肥的知識的萌芽。《禮記·月令》中則有「季夏之月，利以殺草，可以糞田疇，可以美土疆。」這就是利用綠肥的開始。	肥料小史	1959.02.26
11.	《詩經》上寫道：「我有旨蓄，亦以御冬」，所謂「旨蓄」，就是指的用罎子醃藏的蔬菜。可見我國醃藏蔬菜的歷史，至少已經有兩千多年了。據《禮記》上記載，那時舉行祭禮、婚禮或其他禮節的時候，所用的菜品中必須有「醢」或「菹」。這「醢」和「菹」，絕大部分就是用蔬菜醃制而成。	醃菜史話	1959.06.11

12.	龍的傳說起於何時，殊難稽考。最早見於春秋《禮記》的〈禮運〉篇：「麟鳳龜龍，謂之四靈。」	人與龍—— 昨天的神話 和今天的現實	1960.01.06
13.	過年成為社會風俗，大概始於漢朝。在《禮記·月令》一篇中還沒有過年的規定，只是說正月元日「祈穀於上帝」。祈穀是祈禱豐收，東漢崔實著的《四民月令》裏雖然有一些過年的材料，但還不具體。	說「年」	1961.02.12
14.	人究竟能活到多少歲？古語說：「人生七十古來稀」，白居易也講過「年開第七秩，屈指幾多人」。中國的文字有耄、耆、耄，《禮記·曲禮》篇說「八十、九十曰耄」，《鹽鐵論·孝養》說「七十曰耄」。看來，古人認為要跨入七十歲這個「門閥」是不容易的。	談長壽	1961.03.19
15.	大掃除可以說是講求環境衛生的一個最早起源，也是至今進行環境衛生工作的一個不可缺少的手段。我國從很早就把室內室外的掃除定為日常的工作，在《禮記》上即已見有記載。	說起「屠蘇酒」	1962.02.04
16.	在商代，已經有了宮刑，由此可以推想，至少在商代以前就出現了家畜的閹割術。【……】《禮記》載：「豕曰剛鬣〔liè〕，豚曰臄〔tú〕肥」，意思是未閹割的豬皮厚，毛粗叫做「豕」；閹割後的豬，長得膘滿臀〔tún〕圓，叫做「豚〔tún〕」。	畜牧業史話	1962.04.13
17.	仲春之月，元鳥至。仲秋之月，元鳥歸（《禮記·月令》）。自從春風吹綠了楊柳，燕子便渡海重來，飛到我國黃河南北一帶來了。	飛燕	1962.04.20
18.	「慎獨」見於《禮記·中庸》篇，意思是說在個人獨處的時候也要能慎重遵守道德原則。劉少奇同志在〈論共產黨員的修〉一文中指出，在一個共產黨員的思想意識中，如果只有黨的共產主義的利益和目的，真正大公無私，沒有離開黨而獨立的個人目的和私人打算【……】「慎獨」這個儒家的道德規範，	談「慎獨」	1962.08.23

	在這裏獲得了積極的內容和新的意義。		
19.	至於銅器刻辭中所記統治者的勳德，更是有為而發，不可不知其意。《禮記·祭統》篇說過：「夫鼎有銘。銘者，自名也。自名以稱揚其先祖之美，而明著之後世者也。為先祖者，莫不有美焉，莫不有惡焉。銘之義，稱美而不稱惡，此孝子孝孫之心也。唯賢者能之。」	「好學深思、心知其意」——有關閱讀古籍和整理古典文獻的問題	1962.12.27
20.	《禮記·王制》說：「制國用，量入以為出。……國無九年之蓄曰不足。無六年之蓄曰急。無三年之蓄曰國非其國也。三年耕必有一年之食，九年耕必有三年之食。以三十年之通，雖有凶旱水溢，民無菜色。」後代談論備荒，常常引證這一段話。因為，量入為出、節約消費和儲糧備荒，是行之有效的好經驗。	我國古代備荒的理論和措施	1965.12.07
21.	麟鳳龜龍 麟鳳龜龍一語出自《禮記·禮運》篇：「麟鳳龜龍，謂之四靈。」這四種動物都是傳說中象徵吉祥、高貴和長壽的珍奇動物。	學習《毛澤東選集》第五卷參考資料（19）	1977.09.07
22.	自從奴隸制的周朝建立時起，統治者便制定了「禮」與「刑」，用來維護奴隸制社會秩序，確認等級特權制度，鎮壓奴隸和勞動人民的反抗。所謂「禮不下庶人，刑不上大夫」，《禮記·曲禮》）也就是說對大夫講禮，治理庶人用刑。	「刑不上大夫」解	1979.11.06
23.	禮的作用在於調整貴族之間的權利義務關係，即所謂以禮「定親疏，決嫌疑，別同異，明是非。」（《禮記·曲禮》）		
24.	刑的作用在於對被統治者實行暴力鎮壓，即所謂「刑以防其奸。」（《禮記·樂記》）		
25.	按照孔穎達《禮記疏》的解釋，「刑不上大夫」即「制五刑三千之科條，不設大夫犯罪之目也。」【……】從而表明五刑不是為大夫而設的，一般不用於懲治大夫犯罪。		

26.	我國素稱「世界園藝之母」，花卉栽培歷史悠久。早在西元前五世紀，《禮記》中已有「季秋之月，鞠有黃華」的記載，可見菊花在我國至少有三千多年歷史。	讓我國花香飄全球	1980.03.03
27.	有的同志為了論證人的作用等於人治，又把人治與階級統治混淆起來，說人治就是階級統治。我們認為，這有點牽強附會。闡述過人治思想的前人，都說得很分明，人治的人，一般是指一個人，或是幾個人。如孔子認為：人存政舉，人亡政息，「故為政在人」。（《禮記·中庸》）他心目中的人，就是舜、禹、文、武、姬旦。	正確認識人治與法治的問題	1980.03.21
28.	我國古代的集市貿易中，也有市場管理條例，規定了哪些物品允許出售，哪些禁售。據《禮記》記載，那時禁售的物品有五大類：一類是體現統治階級品級之物，如「圭璧金璋」、「命服命車」等；第二類是宗教用品，如「犧牲」、「宗廟之器」等；第三類是武器；第四類是不合規格的商品和成衣、熟食等；第五類是「五穀不時，果實未熟，不粥於市；木不中伐，不粥於市；禽獸魚鱉不中殺，不粥於市。」	漫話集市貿易	1980.05.02
《周禮》：28篇，30筆			
29.	《周禮·考工記》是我國記載古代工藝技術的最早的一部著作。這中間和化學特別有關的是六種銅錫合金的比例，所謂「金有六齊」。	關於研究我國化學史的幾個問題	1954.10.19
30.	《齊民要術》記載了幾十個治牛馬羊疾病方，並且指出有的疾病需要隔離，以防傳染。這也是很有來歷的。《周禮》上已有專門的獸醫。	祖國的豐富的農學遺產	1956.08.04
31.	《齊民要術》又說到羊和豬的去勢。去勢法也有很長的歷史，《周禮》上已提到。		
32.	在古時候，「工賈食官」，一般的賈人就是官家的經紀奴隸。《周禮》在好些職官之下多有所謂「賈若干人」，和「胥」、「徒」相比，他們的身分是很低的。	略論漢代政權的本質——敬復日知	1957.03.05

		先生	
33.	瘴癘，究竟是什麼東西，這麼厲害？其實就是惡性瘧疾。瘧疾，早在二千多年前，我國就有記載。如《周禮》、《呂氏春秋》都曾談到。	瘴氣是怎麼回事？	1958.03.29
34.	我國在什麼時候有扇子的？似乎在很早的時候，人們在烈日炎暑當兒，隨手摘辦大葉，搖動取涼，就是扇子的最早起源了。可是要找最初記錄，只有《周禮》上面記載王和後車上所用的「搨扇」。	談扇	1958.06.29
35.	血吸蟲病的歷史悠久，據說在西元前一千多年，便有此病存在。我國的典籍中，很早也有類似這種病的記載，《山海經》、《周禮》等都談到「蠱」。	漫談血吸蟲病	1958.10.03
36.	勤勞、智慧的我國勞動人民，很早很早就創造了許多類型的糧倉和糧食加工機具。據《周禮》記載，戰國時代，我國就發明瞭方形的、圓形的糧倉和地窖。	服務糧帥妙法多	1958.10.26
37.	我國西北、華北和東北原產野生葡萄，古時候供食用和觀賞用，這在古書《周禮》和《詩經》上都有記載。	葡萄美酒慶豐收	1958.11.02
38.	我國使用肥料，早在二千多年前的周代，就已盛行。那時主要的肥料是人、畜的糞便。《周禮》一書中提到：紅黃色的硬土用牛糞，淡紅色的土用羊糞，一泡即散的土用麩糞，粘滯的土用豬糞，鹽土用糞……	*肥料小史 <sup>11</sup>	1959.02.26
39.	說起夏季冷飲，我國有悠久的歷史，這是許多古籍和文學作品裏都記載了的。《周禮·天官》上載有所	冷飲史話	1959.06.28

<sup>11</sup> 篇名前加註「\*」者，表示重出。此外，審查人建議本表宜補入各篇文章作者，針對此點意見稍作回應如下：此處未將作者姓名列出，除了受制於表格與版面安排之外；更主要的原因係鑑於當時作者署名至少有：原名、個人化名、黨務機構名與黨部組織化名四種類型，部分化名目前難以考證。雖然提供作者訊息將有助於探討當時引用《三禮》的差異表現與作者身分之間的可能聯繫，但本文係以提供傳統經典與中共政權互動的概觀式描述為主，是以在此不將各篇作者列出。

	謂「六清」的飲料，其中除普通的水和各種酒以外，還有醋水，梅漿和用粥調成的「醕」。		
40.	據《周禮》一書記載，周朝時候甚至還有專門管理冰室的機構，負責管理的人叫做「凌人」。	冰	1959.07.12
41.	《周禮》一書上更提到從前有叫「豕人」的官，專管豬的鑒別，選擇良種，交給專管飼養的官——牧人，進行飼牧【……】所以很多人都認為：大概遠在約四千年前的殷商時代，我國的養豬事業就已經相當繁盛了。	養豬史話	1959.12.01
42.	農藥在我國最短也有兩千多年的歷史了。據《周禮·秋官》記載：【……】	農藥史話	1960.04.03
43.	魚類的養殖，大概至少可以追溯到三千多年前的殷商。殷墟出土的甲骨上的文字有一條說：「貞其雨，在圃漁。」所謂「在圃漁」，就是在園圃的人工池塘中進行捕魚的意思。《周禮》所載管理漁業的官——獻人，竟包括三百多人。	塞北江南誰更強——養魚史話	1960.06.16
44.	藻類植物的應用在我國至遲可以追溯到周代。【……】又《周禮·天官》篇載：「加豆之實……落菹……」，所謂「落」又叫「石衣」，是「幹澣苔」之類的綠藻植物。	小球藻和它的家族們——藻類史話	1960.07.22
45.	則種菜的歷史至少當可追溯到四五千年以上。《詩經》上提到的蔬菜，已不下二三十種；而《周禮·地官》更提到「場人」和「閭師」兩種專官，前者管理公家的場圃，後者管理的是私人的園地。	種菜史話	1960.08.02
46.	書中都在卷首附有小說中主要人物的圖像，幫助讀者更具體的欣賞小說中的人物性格和他的容貌，這類圖像就叫繡像。【……】《周禮》上說：「畫績之事，五采備謂之繡」，由此可知，繡字也可作繪畫解，繡像也就是畫像或圖像之意。	繡像	1961.08.20
47.	古時把射術列為「六藝」（禮、樂、射、御、書、數）之一，據《周禮》記載，青年學子須習六藝。	得心應手	1961.09.12



	孔夫子就是一個提倡六藝的教育家，他曾說過：「依於仁，遊於藝」，並且他自己也懂得御、射。		
48.	《周禮》一書更提到從前有叫「豕人」的官，專管豬的鑒別，選擇良種，交給專管飼養的官——牧人飼牧。獸醫的出現，一般都認為可以推到黃帝時代，到了周代就正式設置了為豬、犬六畜治病的官。	我國養豬業的歷史	1961.09.22
49.	近來報刊上介紹了不少不怕鬼的故事，這種「儺舞」，可以稱得上是不怕鬼的舞蹈。這種舞蹈起源甚古。據《呂氏春秋》《周禮》等文獻所載，「儺」在周代即已被制定為每年例行的宮廷儀制。	不怕鬼的舞蹈	1962.01.28
50.	古時的齊國在現在的山東，而山東半島的海岸線長而曲折，十分有利於發展漁業生產，說與漁業之利，齊國就富強，可以說是完全合乎事實的。《周禮》等書記載，當時管理漁業的官——「鱖〔yú〕人」，竟達三百多人。可見那時漁業生產已具相當規模。	捕魚史話	1962.02.25
51.	周代，就建立了獸醫行政組織。《周禮·天官》中記載有：獸醫，下士四人，職掌治療內外科病，內科病叫「獸病」，外科病叫「獸瘍〔yáng〕」。可見，當時在獸醫治療技術上就有了內科和外科的劃分。	*畜牧業史話	1962.04.13
52.	在商代，已經有了宮刑，由此可以推想，至少在商代以前就出現了家畜的閹割術。《周禮·夏官》校人（官銜）的職掌中有「頒馬攻特」之說，所謂攻特（馬三歲叫特），就是馬的閹騷。		
53.	再拿《周禮·司勳》所說「戰功曰多」的話來證明，可以肯定遠古拿虛數以記戰功，意在炫耀威勢，三代全是如此。殷墟卜辭，何能例外？	*「好學深思、心知其意」——有關閱讀古籍和整理古典文獻的問題	1962.12.27

54.	《周禮·地官·草人》已經記載用各種牲畜糞改良不同土壤的「土化之法」。以後氾勝之、王充和賈思勰等人的著作裏，也都反映了當時人們如何通過施肥、耕作和輪栽等方法來提高地力，改良土壤。	談陳粵的「地力常新論」	1965.11.02
55.	金鼓，就是銅制的鑼和大鼓。在《周禮·地官·鼓人》中記有：「掌教六鼓四金之聲，以節聲樂，以和軍旅，以正田役。」【……】古時軍隊作戰，實行擂鼓進攻和鳴金收兵的辦法，也常用金鼓齊鳴來壯聲勢助軍威。	學習《毛澤東選集》第五卷參考資料(22)	1977.09.28
56.	山區人民對於黑木耳的認識、利用很早，生產歷史悠久。《周禮》、《農桑紀要》上都曾有過記載。	今日「房耳」之鄉	1979.07.14
57.	無論改造老城市還是興建新城市，首先都要搞好城市規劃。我們的祖先早就懂得這個道理。《周禮·考工記》即載有關於城市規劃的基本規定。	加強城市規劃搞好城市建設	1980.10.17
58.	誰是第一個吃蟹的人，早已無法查考，但我們中國人的祖先肯定是很早就懂得吃蟹的。早在《周禮》中就提到「蟹胥」，這是蟹醬一類東西。	持螯感言	1980.10.30

以上各例皆屬於歷史引證類應用。作者往往借《禮記》《周禮》(未見《儀禮》)內容，以為佐證史料之用，因此多不涉及價值判斷，使用時也多採用中性的陳述語言。若從較長的學術發展趨勢而論，將經書內容視為史料的看法其實早就存在，<sup>12</sup>以民初時期的相關言論為例，章太炎曾於1922年上海公開講論國學時，援引了章學誠「六經皆史」的著名宣言，一一陳述《尚書》、《春秋》、《詩經》、《三禮》、《樂經》、《易經》各自具備的史料性質，進而主張別史為經，實乃漢人「推尊過甚」

<sup>12</sup> 1930年上海文明書局所印行的《經傳治要》序言裡，便將經書內容為史料的觀點上追至章學誠、龔自珍兩人，文曰：「傳之今日，世遂有十三經十四經之名。惟章實齋、龔定庵二子，則著論非之，謂孔子所刪定者，乃周官之舊典，其數僅六。非孔子自名曰經，他書不得以肥增加。而今書所謂經者，大半本子史傳記之書強名曰經，殊違正名之義。」見武陵張文治編，杭縣陳棠、蕭山喻璞校：《經傳治要·序 經傳十種》(上海：文明書局，1930年，《國學治要第一編》)，頁1。

的結果。<sup>13</sup>同年於北方，梁啟超講學北京法政專門學校時，亦將《詩經》、《尚書》、《易經》、《儀禮》、《左傳》分繫於先秦「部落期」、「封建期」、「霸政期」時段，視為足以反映各時期的「研究資料」。<sup>14</sup>經書史料化的時代共識除了從當時著名學者公開言論的內容可見一斑外，從國民教育內容亦可見推波助瀾的影響。以 1918 年經教育部審定，上海商務印書館發行之《新體經學講義》為例，內容開宗明義便說道：

自文字肇始，迄於今茲，殆數千餘年。文化相繩，久而不絕，此愛國之士，所為望遠古而動遐思者也。然自秦漢以後，有史存焉；而三代以前，史冊無徵。所謂數千年聲名文物之邦者，於何見之乎？曰：盡萃於六經。六經者，吾國祖若宗開疆闢土慘淡經營之偉史也。……六經雖為往古之陳迹，而實為後來所取資；雖為事實之記載，而實為學理所隱寓。<sup>15</sup>

雖然與上述學者公開講演內容相比，《講義》的內容已對經書在中國傳統社會裡具有文化、道德價值的面向有所言及，但縱觀全書〈緒論〉內容，仍多側重於傳統經典所具有的文獻史料功能。透過對於民初經書史料化現象的簡略說明，大致可以理解《人民日報》視《三禮》為文獻史料的表現，實乃前有所承。<sup>16</sup>而觀察上列

<sup>13</sup> 章太炎講演，曹聚仁整理，湯志均導讀：《國學概論·第二章 國學的派別》（上海：上海古籍出版社，2000 年，《蓬萊閣叢書》本），頁 18-19。

<sup>14</sup> 梁啟超：《先秦政治思想史·前論·時代背景及研究資料》（北京：東方出版社，1996 年），頁 18-21。

<sup>15</sup> 師範講習社江璩：《新體經學講義·緒論》（上海：商務印書館，1921 年再版），頁 1-2。

<sup>16</sup> 討論清中葉以降中國傳統經學與史學消長變化的成果甚夥，然本文並非以探討清末民初經學與史學的變化為主題，此處僅著眼共產思想萌芽於中國社會的 1920 年代前後為主。而就筆者目前管見所及，大陸學者楊國榮以中國近代科學主義的發展為主線，論及史學的興起與經學史學化的學術現象，對筆者有所啟發。以楊的討論成果為基礎，可引發的後續問題在於：倘若經學史學化（或是經書史料化）的看法無誤，那麼受到科學主義影響而開展的經學史學化表現，與原發式的經學史學化案例，雙方有無異同之處？其後續影響和發展又是什麼？這或許是可以繼續考溯的問題。上述討論請見楊國榮：《科學主義：演進與超越：中國近代的科學主義思潮》（臺北：洪業文化，2000 年）。此外，林毓生先生指出：晚清今文經學（康有為）對於中國傳統經典的政治實用性運用，與章太炎承自於古文經傳統視六經為歷史材料的看法，都斷傷了中國傳統經典的神聖性。林先生

《人民日報》各文，其目的多在考證史實，因此就《三禮》具備的實用功能來說，此類應用表現出《三禮》的「歷史考證功能」。

## (二) 價值印證類

價值印證類用法或是批評傳統觀念，或是牽涉到政治意識形態。通過對《三禮》的引用、解釋和運用，達到證成或反駁特定觀念的目的。是以此類用例多參雜價值判斷式的語言，並可再細分為「正面肯定」與「負面批評」兩類，且與前述史實引證類採中性稱引的方式不同。

### 1. 正面肯定

	原句	出處	時間
《禮記》：15 篇，15 筆			
1.	孫中山先生主觀上對資本主義的不滿和對社會主義的同情。他常常把《禮記》裏面〈禮運〉篇的大同思想和社會主義、共產主義聯繫起來，作為他的民生主義的根據。明確的資產階級革命綱領的提出，這是孫中山先生適應歷史發展而不斷前進的第二步重要階梯。	孫中山先生偉大的革命精神	1956.11.10
2.	《禮記·禮運》篇說，「聖人耐以天下為一家，以中國為一人。」中國共產黨有此理想，也有此魄力，同時更有此計畫與實踐能力。	我以投身于正義事業而自豪 安若定談參加政協的感想	1957.03.22
3.	少奇同志又引了〈大學〉（也見於《禮記》）中幾句話：「生之者眾，食之者寡，為之者疾，用之者舒，則財恒足矣。」就是說生產的人越多越好，消費的人越少越好，工作起來越快越好，花錢的時候越省越好，果然如此，則我們的財富永遠是充裕的。這	關於生產和生活的古語	1958.09.19

將此視為五四運動反傳統主義的思想背景。詳細內容請見林毓生先生：〈二十世紀中國的反傳統思潮與中式馬列主義及毛澤東的烏托邦主義〉，《新史學》第6卷3期（1995年9月），頁114-123。

	些話基本上合乎今天多快好省的精神，也就是如何設法使非生產的人員儘量減少，使非生產的時間儘量縮短。		
4.	「天下為公」，這是歷來優秀的中國人對於人類社會制度和精神面貌的理想。這句話原出在大概是戰國時代人所作的《禮記》一書的〈禮運〉篇上，是這樣說的：「大道之行也，【……】是謂大同。」（《禮記集解》卷六）這是一幅人類高尚道德和幸福生活的美麗圖畫。	「天下為公」的理想逐步實現了	1958.10.17
5.	《禮記》的話著重在自反自強，不如韓愈說得更徹底。但是它所說的「教然後知困」，「教學相長」，所引的「教學半」（就是說教學各居其半，相反而相成），就是在今天看來，也還是顛撲不破的。做先生的必然同時做學生，或者首先做學生，像馬克思所說的「教育者必先受教育」，這個道理說來很淺顯，但是人們在實際生活中卻很不容易承認。	〈師說〉解	1959.01.20
6.	《禮記》的〈學記〉上所說的：「學然後知不足，教然後知困。知不足，然後能自反也；知困，然後能自強也。故曰：教學相長也。」這正說明師生間的教學相長的關係。在教學活動中，教師應該在講課、指定作業、改卷子、改作業、考試、答疑等一系列的過程中起主導作用。	發揮教師的主導作用	1959.03.23
7.	「苛政猛於虎」是幾千年前孔子就說過了的（《禮記·檀弓》），它是對於封建時代反動統治者的一種批評。苛與不苛，主要不在於外表，要看現象所包含的性質。反動統治者的苛政，有多種多樣的表現形式。	老虎是「人」從木偶電影《一隻鞋》談起	1961.06.21
8.	資產階級的人本主義者費爾巴哈，引用過我們孔夫子的寶貝的教訓。在《幸福論》一文裏，他寫道：「中國的聖人孔夫子說：『凡一個人的心地誠實，他保持對他人如同對自己一樣的思想方式，他不離開人的理性本性所賦予人的那種義務的道德規律，所以他	論孔子的「仁」和「禮」	1961.07.23

	就不把自己不願別人向他做的事施諸別人。』(譯者注：見《禮記·中庸》篇，原文為：『忠恕違道不遠。施諸己而不願，亦勿施於人。』)……」		
9.	也許有人會說：「不見得吧？難道連有這一點自知之明還這麼困難麼？瞭解自己的無知，算得什麼聰明呢？」《禮記》上說：「學然後知不足，教然後知困。知不足然後能自反也；知困然後能自強也。」是對這個問題的一個很好的答復。	說「知」	1961.12.06
10.	第四，他【劉案·指優秀的黨員】也可能最誠懇、坦白和愉快。因為他無私心，在黨內沒有要隱藏的事情，「事無不可對人言」，除開關心黨和革命的利益以外，沒有個人的得失和憂愁。即使在他個人獨立工作、無人監督、有做各種壞事的可能的時候，他能夠「慎獨」，（「慎獨」，儒家的用語，意思是：在個人獨處的時候也要能謹慎遵守道德原則。原文出自《禮記·中庸》：「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」）不做任何壞事。他的工作經得起檢查，絕不害怕別人去檢查。他不畏懼別人的批評，同時他也能夠勇敢地誠懇地批評別人。	論共產黨員的修養（一九三九年七月在延安馬列學院的講演）	1962.08.01
11.	我們的祖先就很懂得音樂的這種特性。如最古老的《禮記·樂記》劈頭就說：「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，及于戚羽旄，謂之樂。」請比較一下我國這種古老的音樂觀和現代資產階級唯心主義的音樂觀吧！的確，音樂的特點就在於物使之心動，心使之音出，情動於中，故形於聲。換言之，音樂家在反映人類生活時，必須在生活促其動情了的條件下去進行。否則，雖也擠出音響來，卻不一定是音樂。	對音樂群眾化問題的探索	1963.06.02
12.	階級鬥爭的形勢，也是有高潮，有低潮，有緊有鬆的，哪能一股勁地緊下去？《禮記》上說：「張而不弛，文武弗能也。弛而不張，文武弗為也。一張一	駁戚本禹對翦伯贊同志	1978.09.15

	弛，文武之道也。」這是用弓弦的鬆緊作比方所總結出來的政治經驗。老是緊張下去，弦就會斷，所以要有鬆有緊。統治階級對於人民的壓榨，也是這樣。這也不光是統治者的明智和昏庸的問題，而是客觀上有不得不如此的需要。	的誣陷	
13.	再往深處說，音樂還有陶冶人們性情的潛移默化作用。「移風易俗，莫善於樂」(《孝經》)。「禮樂刑政，其極一也，所以同民心而出治道也。」(《禮記·樂記》)這是兩千多年前的古人都懂得的道理。然而，大概是經過了十年浩劫的緣故，對於音樂的社會作用，似乎談的人不那麼多了。	從李四光愛音樂說起	1980.02.13
14.	「慎獨」，最早見於《禮記·中庸》：「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」「慎獨」，是說在獨處無人時，自己的行為也必須謹慎不苟。古人把它作為重要的修養方法之一，「以存誠慎獨」為美德。	慎獨	1980.05.16
15.	東周時期，思想比較活躍，要當官可以搞點競爭，各國君主頗注重禮聘。《禮記》中講的「選賢與能」，指的是量才授官，儘管「才」因君主的好惡而異，但總比後來的「宗派」、「裙帶」、「家天下」要強，因為還著意於「選」。	說「聘」	1980.12.25

上述各例皆源於《禮記》，其中又以《禮記·禮運》「大同」說、《禮記·中庸》「慎獨」說和《學記》所說「學然後知不足，教然後知困。知不足，然後能自反也；知困，然後能自強也。故曰：教學相長」三項意見明確地受到《人民日報》的引述應用。若嘗試進一步說明這三者得以受到青睞的原因，或許可以從中共官方思想與治理模式找到依據。

就思想系統而論，中共建國初期，雖然在官方思想發展上有歷經代表蘇聯模式的「本本主義」與毛澤東思想相互競逐的過程，<sup>17</sup>然而究其二者根源的共產主義

<sup>17</sup> 金耀基討論中共於 1949-1979 三十年間官方思想的轉折時指出：「這三十年中，其主宰的意理是徘徊搖擺在列史主義與毛澤東主義之間。」金以為自 49-56 年間，中共官方循「列

來說，實蘊藏著人類對於理想秩序的企求。在中國傳統文化資源裏，「大同」同樣象徵著人類終極理想生活的秩序藍圖，是以〈禮運〉篇的「大同」觀念得以成爲新中國道德價值與傳統的接榫。<sup>18</sup>

而就政治治理層面來說，中共所採取「列寧式政黨」的管理模式，係透過黨組織將黨意志深入傳達至組織當中的個人，進而達到有效控管行爲的目的，以形塑集體色彩強烈的社會樣態。在該狀態下，所謂的「個人」僅是小寫的人，其生存的目的和價值，都是在追求「毫不利己，專門利人」<sup>19</sup>絕對無私的狀態，如何讓群眾（黨）更加茁壯，成爲個人應當修養、實踐的新道德。劉少奇在〈論共產黨員的修養〉文中便是從集體主義式的角度解釋「慎獨」，這可通過與傳統注疏的比較當中窺得一二：

---

史主義」而行；自 57 年 10 月起轉向毛主義，由此發動反右、大躍進等一連串的政治運動，而以 66 年起的文化大革命代表著毛主義的極端展現。直至 77 年四人幫垮台，中共走向「四個現代化」後，金以爲此乃列史主義重返的表徵。請見金耀基：〈中共社會主義之困境〉，《中國民主之困局與發展》（臺北：時報文化出版企業有限公司，1987 年），頁 162-167。

<sup>18</sup> 由大陸中國社科院哲學研究所中國哲學研究室所編《中國哲學史資料選輯·先秦之部》對於〈禮運〉篇有以下的介紹：「小康之世，『天下為家』。用仁、義、禮、信等封建道德來鞏固君臣、父子、夫婦等封建秩序。大同之世，描繪出一個『天下為公』，沒有剝削，沒有壓迫的烏托邦。這是原始共產社會的理想化。」見《中國哲學資料選輯：先秦之部》（北京：中華書局，1984 年），下冊，頁 1478-1479。有關「大同」說與中國政治烏托邦精神的相關討論，請見陳弱水：〈追求完美的夢——儒家政治思想的烏托邦性格〉，黃俊傑編：《理想與現實》（臺北：聯經出版事業公司，1982 年《中國文化新論 思想篇一》），頁 214-215。

<sup>19</sup> 語出自文革時期代表毛澤東思想「老五篇」當中的〈紀念白求恩〉一文。



《禮記·中庸》	鄭玄《注》	孔穎達《正義》	朱熹《章句》	劉少奇解
是故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。	慎獨者，慎其閒居之所為。小人於隱者，動作言語自以為不見睹、不見聞，則必肆盡其情也。若有覘聽之者，是為顯見，甚於眾人之中為之。	以其隱微之處，恐其罪惡彰顯，故君子之人，恆慎其獨居。言雖曰獨居，能謹慎守道也。	獨者，人所不知而已所獨知之地也。言幽暗之中，細微之事，跡雖未形而幾則已動，人雖不知而已獨知之，則是天下之事無有著見明顯而過於此者。是以君子既常戒懼，而於此尤加謹焉，所以遏人欲於將萌，而不使其滋長於隱微之中，以至離道之遠也。	因為他無私心，在黨內沒有要隱藏的事情……除開關心黨和革命的利益以外，沒有個人的得失和憂愁。即使在他個人獨立工作、無人監督、有做各種壞事的可能的時候，他能夠「慎獨」……不做任何壞事。他的工作經得起檢查，絕不害怕別人去檢查。他不畏懼別人的批評，同時他也能夠勇敢地誠懇地批評別人。

從上述比較可以發現，從漢代鄭玄以「閒居所為」的日常言行解釋「獨」，發展至宋代朱熹所謂的「人欲將萌」的心裡狀態，其意義雖有不同，但皆是關注在道德主體的內在理性與情感交涉層次。與此相比，劉少奇的解釋則從人與黨、己與群的關係當中展開，呼籲黨員應當去除私慾，所謂「狠鬥私字一閃念」，不要做出對不起黨的行為。這種唯黨優先、泯除個人、以集體監控代替自我良知的解讀，正

可呼應當時中共的統治方式。至於《人民日報》對《禮記·學記》「教學相長」的接受與應用，將與下列負面價值批評類一併討論。

## 2. 負面批評

	原句	出處	時間
《禮記》：20 篇，28 筆			
1.	居於「下人」地位的婦女，是沒有一點經濟權的，她們無權過問家庭的整個生產和分配。《禮記》上規定：「子婦無私貨，無私畜，無私器，不敢私假，不敢私與。」一般地說，她們是「家庭中的無產者」，只有進行家務操作或其他勞動的義務，而沒有支配家庭收入的權利。	人民公社和婦女的徹底解放	1960.03.09
2.	不難理解，「芸芸」者，眾多也；「眾生」卻頗費解，查其出處，原來含義主要有二：第一，泛指人類和一切動物。《禮記·祭義》中有云「眾生必死，死必歸土。」這是封建時代的所謂「聖人」們對庶民的稱呼，為了抬高自己，就把老百姓和動物視為同類。	何謂「芸芸眾生」	1964.12.27
3.	「《禮記·王制》篇寫道：『用民之力，歲不過三日。』元代的學者陳澧注解說：『用民力，為治城郭、途巷、溝渠、宮廟之類。』其實，用現代的話來講解，這就是指的各種基本建設所用的勞動力。按照當時社會的生產力水準，古人規定了各種基本建設所用的勞動力，大致只能占總勞動力的百分之一左右。現在看來，這個比例對於以農業生產為根本的古老國家是適當的。」【劉案·以上為鄧拓語】按：說古人「發現了勞動力消長的規律」，這完全是瞎說。	鄧拓的《燕山夜話》是反黨反社會主義的黑話	1966.05.09
4.	「因為《禮記》老早就寫道：『禮、樂、刑、政，四達而不悖，則王道備矣。』這樣說來，所謂王道，實際上就是人們在一定的歷史時期，處理一切問題的時候，按照當時通行的人情和社會道德標準，在不違背當時的政治和法律制度的前提下，所採取的某種態度和行動，反之，如果不顧一切，依靠權勢，蠻橫逞強，		

	<p>頤指氣使，巧取豪奪，就是所謂霸道了。」【劉案·以上為鄧拓語】按：這是借古諷今，惡毒地攻擊無產階級專政的一篇文章。鄧拓罵我們「依靠權勢，蠻橫逞強」，「不得人心」。請問：不得什麼人的心呢？就是地富反壞右的心。無產階級專政對地富反壞右，只能實行「霸道」，決不施行什麼「仁政」；對地富反壞右施行所謂「王道」或「仁政」，就是背叛革命，背叛人民。</p>		
5.	<p>注：《禮記》是古代一部記載地主階級禮法的書，鄧拓在這裏是說，看，地主老爺是多麼愛惜「民力」啊！要我們無產階級從中得到「新的啟發」，這不是誹謗我們黨不愛護勞動力又是什麼！</p>	<p>請看「三家村」的反動真面目</p>	1966.05.15
6.	<p>孔子的思想——「仁」孔子思想的核心，是個「仁」字。這個「仁」，原來就是殷周奴隸主階級的意識形態。殷周奴隸主統治者，為了鞏固奴隸主階級的團結，鞏固奴隸主貴族的統治，就提倡「仁」【……】他們看來，在奴隸主階級中，只要人人相親相愛，又能順從氏族祖先，奴隸主貴族的統治就可以鞏固下去。所以，他們的結論是：「仁親」就是「寶」（《禮記·檀弓》）。可見奴隸主把「仁」看得非常重要。</p>	<p>孔子——頑固地維護奴隸制的思想家</p>	1973.08.07
7.	<p>從這裏可以看出：孔子說「仁者愛人」，完全是騙人的鬼話，他並不是要愛一切人（包括奴隸），他所愛的，僅僅只是奴隸主階級。他也講「泛愛眾」，好像是要普遍地愛大眾了，其實，當時的「眾」字，因為社會變革，已經不是殷商和西周初期那樣，還有奴隸的含義，而只是指「君師」、「群臣」了（《禮記·曲禮》鄭玄注）；所以，他所愛的仍舊只是奴隸主階級。</p>		
8.	<p>我們千萬不要上孔子的當，儘管他說了不少漂亮話，什麼「治親」呀，「報功」呀，「舉賢」呀，「使能」呀，「存愛」呀，這些「仁政」，都只施于奴隸主階級內部，而「民不與焉」（《禮記·大傳》）——奴隸們是不在其內的，他們是只能被奴役、被鞭撻、被屠殺</p>		

	的。		
9.	新興的封建地主階級要追求自己的利益，反對奴隸主貴族的「仁」。《禮記·中庸》說：「君子居易以俟命，小人行險以僥倖。」意思是：奴隸主貴族是根據天命得到統治權的，新興地主階級要起來傾覆奴隸制，自己掌握政權，這是冒險的僥倖行動。因此，「心違而險」，是說少正卯想要掌握政權，傾覆當時的奴隸制。這和孔子頑固地堅持奴隸制的反動立場，是針鋒相對的。	孔子殺少正卯說明了什麼？	1974.01.04
10.	「中庸」作為哲學範疇，是孔丘最先提出來的。他說：「中庸之為德也，其至矣乎！民鮮（缺少）久矣。」（《論語·雍也》）「中庸」作為「至德」卻不被勞動人民所接受，說明它是為奴隸主階級服務的。什麼是「中庸」？孔丘說：「執其兩端，用其中」（《禮記·中庸》），「叩其兩端而竭」（《論語·子罕》），「一以貫之」（《論語·衛靈公》）。「兩端」是他稱呼矛盾的哲學概念；「用其中」就是所謂「不偏不倚」，藉以消除兩端的對立。在矛盾對立的地方「用其中」、「竭兩端」、「貫於一」，實質上都是企圖使對立的雙方互相調和，互相均衡，互相抵消，達到無矛盾的「統一」。這是一種主觀唯心主義的矛盾融合論，粗糙庸俗的合二而一論。	孔丘的唯心主義是林彪修正主義路線的哲學基礎	1974.02.06
11.	孔老二如此重視文藝的社會作用，精心培養文藝人材，是為了通過為「禮」服務的文藝薰陶，使奴隸主貴族子弟不至於走上「離經叛道」的路，從而為「克己復禮」這個反革命復辟的綱領終身賣命；他認為通過為「禮」服務的文藝的薰陶，還可以腐蝕和安撫老百姓，使之聽「天」由「命」。他曾說：「移風易俗，莫善於樂」。音樂可以「廣博易良」（《禮記·經解》）。由此可見，孔老二企圖利用文藝為其反動政治目的服務的願望何等強烈。	孔老二怎樣利用文藝為反革命復辟服務	1974.02.17
12.	據《禮記·樂記》記載，有一次，魏文侯問孔老二的		

	<p>門徒子夏說，我端莊恭敬地聽古樂，總是想打瞌睡，聽到鄭國衛國的新樂曲，精神便振奮起來，一直沒有倦意，這是為什麼？子夏按照孔老二的腔調，攻擊「鄭聲」和「衛聲」，說它們：「進俯退俯，奸聲以濫，溺而不止，及優侏儒，獲雜子女，不知父子，樂終，不可以語，不可以道古。」從子夏的話中，可見「鄭聲」內容不稱頌奴隸制，演員不分男女尊卑，不別父子等級，衝擊了奴隸制倫理道德。</p>		
13.	<p>孔孟之徒宣揚什麼「飲食男女，人之大欲存焉。」(《禮記·禮運》)。意思是說，飲食男女這樣的生活問題，是人最關心的問題。叛徒、賣國賊林彪也鸚鵡學舌地說什麼：「一切最根本問題是『為了生活』」，應當把生活問題「放到一切一切的首要地位」，更荒謬地把孔孟之道貼上馬克思主義的標籤，說什麼「為了生活」是「歷史唯物主義之根本原理」。正如列寧所指出：「日益巧妙地偽造馬克思主義，日益巧妙地把各種反唯物主義的學說裝扮成馬克思主義，這就是現代修正主義在政治經濟學上、策略問題上和一般哲學（認識論和社會學）上表現出來的特徵。」</p>	<p>歷史唯物主義的根本原理不容歪曲——批判林彪的「為了生活」是「歷史唯物主義之根本原理」的謬論</p>	1974.02.22
14.	<p>有一次，子貢問孔丘，到底什麼是「中」？孔丘回答說：「禮啊禮！禮就是『中』的規定。」(「禮乎禮，夫禮所以制中也。」《禮記·仲尼燕居》)由此可見，所謂「中」，在政治上的體現就是「禮」，就是奴隸制度。孔丘及其門徒思孟學派的中庸哲學，把「中」和「庸」聯繫起來。所謂「庸」，就是「常」，就是不變。其目的就是強調奴隸制原則的永恆性和普遍性，既不能變動，也不能偏離；超過了不行，不及也不行。另一方面，他們又把「中」與「和」聯繫起來。「和」，就是「調和」，也就是把「中」這個概念塗上一層騙人的色彩。</p>	<p>陰險毒辣的 中庸之道</p>	1974.03.06
15.	<p>孔丘提倡學《詩經》，決不僅是為了一般地學習語言和擅於辭令而已，而是企圖用文藝的武器達到反革命</p>	<p>「變戲法的手巾」</p>	1974.04.15

	復辟的目的。他說：「詩之所至，禮亦至焉。」（《禮記·孔子閒居》）意思是說：文藝（「詩」）到什麼地方，「禮」也會到什麼地方。可見誦詩是為了「復禮」，也就是復辟。林彪大談學習語言和掌握辭彙，目的也是如此。		
16.	有一次，他在齊國聽了虞舜的韶樂，竟然興奮得「三月不知肉味」。他為什麼會對「先王之樂」如此醉倒神往？《禮記·樂記》中有句提綱挈領的話：「生民之道，樂為大焉。」原來，復辟狂興「先王之樂」，是為了用「先王之道」來統治人民。	「樂」與 「道」	1974.04.23
17.	用孔丘的話來說，禮是民（按：應該讀為奴隸主貴族）賴以生存的最重要的東西。沒有禮，就無法對天地鬼神的祭祀禮節作出規定和限制，就無法維持君臣上下等級制度的固定不變，就無法分別宗法關係和婚姻關係的尊卑親疏。君子（貴族）應該特別地重視它，然後才能發揮自己的能力去統治百姓。（參見《禮記·哀公問》）	「復禮」和 「明法」	1974.06.02
18.	《禮記·曲禮》說，如果喪失了禮，那麼，道德仁義等就都要破產了，對人民無法控制，各種矛盾無法解決，名分等級制度無法維持，奴隸主貴族內部無法團結；就要弄得奴隸主貴族威風掃地，管理不了軍隊，執行不了刑罰，就連祭祀鬼神也搞不下去了。總之，「有禮則安，無禮則危。」（《禮記·曲禮上》）所以，魯國的新興地主階級力量季孫氏用了天子才能用的音樂舞蹈，孔丘就大加反對。		
19.	孔丘又把「禮」比作堤防，他一再說：「夫禮者，所以章疑別微，以為民坊（防）者也。」（《禮記·坊記》）為了防止奴隸的反抗和新興地主階級力量的崛起，他認為需要把是非不清和細微不明之處都用「禮」來規定明白，區別清楚，不讓人民有一絲一毫的越軌行動。		
20.	他【劉案·指孔子】深知一旦堤防決了，舊禮失去了作用，就會給奴隸主階級帶來毀滅性的災難。所以，		

	他說：「故壞國、喪家、亡人，必先去其禮。」（《禮記·禮運》）		
21.	自孔老二始，二千多年來，教師與學生的關係，一直被反動階級規範成統治與被統治的關係。「凡學之道，嚴師為難，師嚴然後道尊。」（《禮記·學記》）就是說，「師」有了「尊嚴」，就能更有效地傳播孔孟之道，更有把握地把學生培養成剝削階級的爪牙和奴才。	「朽木」辨	1974.06.18
22.	儒家經典《禮記·月令》上說，「毋或作為淫巧以蕩上心」，甚至說，製作「奇技、奇器以疑眾，殺。」孟軻叫嚷：「善戰者服上刑」，「辟草萊、任土地者次之。」（《孟子·離婁》）儒家的反動思想，對生產和科學技術的發展是很大的阻礙。	儒法鬥爭對我國科學技術發展的影響	1974.09.09
23.	孔丘之流是鼓吹「今不如昔」的復古主義者。他們將新的技術，新的工具污蔑為「奇技淫巧」，叫嚷作「奇技、奇器以疑眾，殺！」（《禮記》）而賈思勰主張前進、變革，他高度評價了秦漢以來各地在農業技術上實行改革所取得的成就。	《齊民要術》和法家思想	1974.09.16
24.	所謂的「四德」，出於《禮記·昏義》篇。它規定婦女必須具備四種德行【……】。一句話，「四德」就是反動剝削階級束縛和奴役婦女的吃人道德。	婦女的徹底解放是社會主義歷史階段一項重要	1974.11.14
25.	為什麼要規定「三從四德」呢？為什麼《改良女兒經》要把「遵三從、行四德」作為貫穿全書的一個總綱呢？《禮記》明白供認，「所以成婦順也。」這就是為反動統治階級培養「順婦」，讓婦女們服服帖帖地給他們當奴隸。	任務 批判《改良女兒經》	
26.	據《禮記·經解》說：「溫柔敦厚」，「詩教也」。《詩序》用中庸之道解釋溫柔敦厚為「樂而不淫，怨而不怒，哀而不傷」。儒家妄圖以此抹殺階級鬥爭，把文藝變為宣傳孔丘「克己復禮」的傳聲筒，為他們開歷	閃爍著戰鬥光芒的一部文學史——學習魯迅	1975.02.26

	史倒車、搞復辟制造反革命輿論，以達到維護舊制度和鞏固反動統治的目的。	《漢文學史綱要》的體會	
27.	〈論總綱〉給堅持毛主席革命路線的共產黨人加上種種罪狀，要把他們當成「主要敵人」來打倒。什麼「繼承林彪的衣鉢」，推行「極左」路線呀；什麼把群眾「思想搞亂」，把「黨組織搞亂」呀；什麼「打著反修正主義的旗號搞修正主義，打著反復辟的旗號搞復辟」呀……這使人想起孔門經典《禮記·王制》中所列的「四誅」條例。在那裏，破壞舊制度、舊秩序、舊觀念，要殺！堅持革新道路，宣傳革新道理，也要殺！〈論總綱〉正是把孔老二這一套翻譯成現代語言，硬扣在無產階級的頭上。	浸透孔孟之道的復辟宣言	1976.09.09
28.	搞人治而不搞法治，還有一個弊病，就是容易出現「其人存，則其政舉；其人亡，則其政息」的局面。（《禮記·中庸》）【……】這個例子說明，即使在不可能真正實行法治的封建社會裏，也要搞一套適合統治階級需要的比較完備的法律制度，才能人存政舉，人亡政續。	人治和法治	1979.01.26
《周禮》：3篇，3筆			
29.	《周禮》中關於「五刑」的記載和《左傳》中記述孔老二反對晉國鑄刑鼎部分的照片，都表明孔老二維護西周奴隸社會的刑律，以及由奴隸主貴族秘密掌握刑律的特權。	「復禮」就是恢復敲骨吸髓者的「天堂」	1974.05.28



30.	在奴隸制的周王朝，最大的奴隸主頭子，叫做天子，下面是大大小小的王國，分為公、侯、伯、子、男和附庸幾個等級。各級諸侯國的軍隊，有嚴格的規定，「大國三軍，次國二軍，小國一軍。」(《周禮·夏官司馬》)【……】孟軻極力鼓吹這種反動謬論，無非是妄圖「正名」，維護周禮那一套等級秩序，打擊新興地主階級的力量。	儒家的投降主義和賣國賊林彪	1975.08.12
31.	歷代反動統治階級以及孔孟之徒，莫不振振有詞地宣稱，聖賢皇帝是科學技術的主宰者。他們揮舞「上智下愚」的黑筆，把人民群眾在科學技術發展史上的首創作用一筆勾銷，把本來是勞動人民的發明創造，統統歸之于帝王將相、聖人賢者的名下。儒家經典《周禮·考工記》裏就煞有介事地吹噓：「知者創物，巧者述之守之，世謂之工。百工之事，皆聖人之作也。爍金以為刃，凝土以為器，作車以行陸，作舟以行水，此皆聖人之所作也。」劉少奇、林彪一類修正主義頭子承襲孔老二的衣鉢，也宣揚什麼只有所謂學識淵博的「專家」、「權威」，才配進入科研陣地這個「神聖殿堂」。	發展科學技術必須大搞群眾運動	1976.03.07

姑且不論這些負面評述意見背後所設定的政治目的，<sup>20</sup>通過前開各項引述，另配合

<sup>20</sup> 從本文所列言論可知，1949-80年間，中共官方透過批評《三禮》(傳統儒家經典)直接或間接進行政治鬥爭的對象，至少包括自1971年4月中共中央召開「批林(彪)整風匯報會議」，並於同年12月11日正式展開的「批林整風運動」。該政治批鬥運動發展至隔年擴大成為「批林批孔運動」。至1973年又延伸出「批儒評法」、「儒法鬥爭」的後續言論。1974年由中共中央下發江青組織編輯的《林彪和孔孟之道》，使批林批孔運動達到高潮。此運動發展至1975年10月時，又因毛澤東不滿鄧小平所提出的《論全國各項工作的總綱》，將鄧定位為修正主義分子。至此，批孔運動又與批鄧右傾運動合流。以上所列各項政治事件的時間點係參考〔日〕竹內實主編，程麻譯：《中國近現代論爭年表》(北京：中國文聯出版社，2005年)。

下文「其他引用」當中的「負面暗示」類，可歸結出當中受到抨擊的對象包括有：「君／臣」「師／生」、「男／女」、「聖人／百姓」、「貴族／奴隸」、「奴隸主貴族／封建地主」等身分關係。解消個人私領域，瓦解可能與黨目標抵觸的各類人際關係，本是極權主義政黨進行社會控制時所採取的必要手段，<sup>21</sup>因此會有這些言論攻擊的產生，自然不足為奇；但是倘若進一步分析這些受到抨擊的關係類型，就會發現其共通性在於：皆是透過具有從屬關係的不同身分所形成，而非身分相同者所建立。將這類奠基在不同身分的從屬關係視為負面抨擊的對象，間接透露出的是對於平等狀態的追求。即便如前文正面肯定了〈學記〉「教學相長」的說法，那也是因為教學相長意喻著教師並不具有知識、能力的獨佔地位，藉此鬆動教師在「天地君親師」的傳統倫常序列中的固定地位。

排斥差異，視平等為新道德價值的立場，認為理想社會應當是去除一切等級秩序的狀態，充斥在晚清以來對於新秩序的想像裡。<sup>22</sup>然而這種新秩序的追求畢竟與透過血緣倫理建構出的倫常等級社會無法徹底合轍。<sup>23</sup>重以中共官方所信奉的共

<sup>21</sup> 有關共產黨社會運用極權主義思想（totalitarianism）進行社會控制的相關理論分析，請見 Andrew G. Walder 著，龔小夏譯：《共產黨社會的新傳統主義·緒論》（香港：牛津大學出版社，1996年），頁 2-9。

<sup>22</sup> 清朝末年以來建立新秩序的言論裡，透露出對於「平等」的渴望，此可略舉數例：1903年正式問世的鄒容《革命軍》，提到革命的原因在於：「內為滿洲人之奴隸，受滿洲人之暴虐，外受列國人之刺激，為數重之奴隸，將有亡種殄種之難者，此吾黃帝神明之漢種，今日唱革命獨立之原因也」，係著眼於漢人不僅受到滿清的壓制，更受到西方國家的剝削，成為奴隸之奴隸，由此而希望透過反清革命，以追求平等人權新秩序的建立。稍晚於此，1907年章太炎於《民報》上所發表的〈五無論〉，主張「無政府、無聚落、無人類、無眾生、無世界」，帶有濃厚的佛教色彩，展現出消除一切類別差異的期盼。除此之外，康有為在1913年於《不忍》雜誌陸續發表的《大同書》，對於大同世界有以下描述：「若大同之世，次第漸平，製作日新，當有代者。到此時，豈有復以強凌弱，食我同氣哉？是時則全世界當戒殺，乃為大平等。……始於男女平等，終於眾生平等」，也將平等視為新道德價值。有關平等觀念與中國革命烏托邦思想發展的相關討論，可參考金觀濤、劉青峰先生：〈革命觀念在中國的起源和演變〉，《觀念史研究——中國現代重要政治術語的形成》（香港：香港中文大學當代中國文化研究中心，2008年），頁 377-384。

<sup>23</sup> 張灝在討論康有為的軟性烏托邦思想傾向時便提及：儒家雖然視「禮」為理想秩序的狀態，但卻無法防止因個人的道德退化，所造成社會成員之間的緊張與疏離。傳統儒家雖然認為可透過「仁」的境界加以彌合，但在晚近追求改革的浪潮下，即便尊重中國傳統如康有為者，也深覺此說不可行。見張灝：〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，《時代

產主義，其思想本身就是以超越民族國家界限的世界主義為其理想，因此不論是否有政治運作層面的考量，中共官方站在維護意識型態的立場上，都勢必對《三禮》（儒家經典）進行攻擊。

綜合前述，不論是對《禮記》大同說的正面肯定、慎獨說的轉化理解或是對《三禮》傳達出的倫常等級秩序觀的批評反對，都顯示出中共官方以自身的價值系統為出發點，對《三禮》進行解釋、評價，進而運用於政治運動。透過前揭各例也顯示出：特定對象如何被看待、具有何種價值（不論正面或負面），都必須通過中共官方對《三禮》的評價機制後，纔能獲得確認，此可稱為《三禮》的「價值確認功能」。

### （三）其他引用類

#### 1. 中性引述

	原句	出處	時間
《禮記》：18 篇，19 筆			
1.	余氏世業刻書。所謂宋·余仁仲本的《禮記鄭注》更有大名。這個余象斗，可能就是宋代（南宋：1127 年-1279 年）余家的後裔吧。	漫步書林余象斗：列國志傳	1956.09.03
2.	這種例子很多，不妨再舉一個：《禮記》（〈祭義〉篇）裏有曾子說的一段話：「夫孝……推而放諸東海而準，推而放諸西海而準，推而放諸南海而準，推而放諸北海而準。」如果把它精簡成「夫孝，推諸四海而皆準」，「字」不止「節省一半」，意思也還沒有什麼改變，然而語氣大不同了，比原來的要軟弱無力得多了。	文章繁簡	1957.03.27
3.	少奇同志還指示縣委對全縣工、農、後勤和文教各方面的人力算一筆細賬，又引證《禮記》上面的話：「生之者眾，食之者寡，為之者疾，用之者舒，則財恒足矣！」讓縣委根據上述細賬，設法使非生產人員和非生產時間儘量減少。	劉少奇同志在徐水	1958.09.18

4.	《禮記》的〈學記〉有一段著名的話，意思也和這相近：「雖有嘉肴，弗食，不知其旨也。雖有至道，弗學，不知其善也。是故學然後知不足，教然後知困。知不足，然後能自反也。知困，然後能自強也。故曰：教學相長也。〈說命〉曰：『斆學半。』其此之謂乎！」	*〈師說〉解	1959.01.20
5.	金城公主赴藏時，又帶去「錦繪數萬」、「雜伎諸工」，還有「龜茲樂」；後來又求《毛詩》、《禮記》、《左傳》、《文選》等書籍。	西藏是我國領土不可分割的一部分	1959.04.24
6.	疊嶺彩雲橫，複水金橋跨，五達道蕩蕩通天下□，望東方升起朝霞。【……】（□《禮記》：「天下之達道有五」，這裏指和平共處五項原則。）	普天樂（二首）中緬邊界條約簽訂志慶	1960.10.06
7.	成都眉山地區刻印的書籍，一面把中央政府頒行的標準本很快翻印出來，如現有傳本的蜀刻《周禮》、《春秋》、《禮記》、《孟子》和《史記》、《三國志》、南北朝七史，都是根據監本為底本。	中國版刻的發展過程	1961.05.04
8.	「古文『无』從『天』，象氣也。古文『氣』作『气』，亦作『炁』，從『无』、『火』。『理』，玉之『孚尹旁達』、『文理密察』也（按此二語見《禮記》〈聘義〉、〈中庸〉二篇）。天有文，地有理。曰『道理』者，謂其路可由而文可見也。聖人何處不以示人？有真識字人，則必不受文字障矣。」（〈所以〉篇）【劉案·此處轉引《東西均·所以》內文】	方以智《東西均》一書的哲學思想——紀念方以智誕生三百五十周年	1961.08.06
9.	李鉉的讀書時間雖然比一般讀書人少，但由於刻苦用功，學習成績卻非常好。到十六歲那年，已經跟當時的著名學者李周仁學完了《毛詩》、《尚書》，跟劉子猛學完了《禮記》。	勤奮集	1961.11.13
10.	《開成石經》是唐文宗（李昂）開成二年（西元 837 年）完成的一部巨大的石刻。內容包括《周易》、《尚書》、《詩經》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《春秋左氏傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》、《孝經》、《論語》、《爾雅》等十二種經書和五經文字、九經字樣。	西安碑林	1961.12.17

11.	「嗚呼！為附于河渠則可，為附于汙宮其可？書以薦後君子。」就是說園池附麗於水渠之利是可以的，要是大興土木，鬥豔爭奇，成為罪惡的淵藪那怎麼可以呢？（注：樊文用「汙宮」典故，見《禮記·檀弓下》，原意是罪人的宮室，應當掘洩其宮，成為水池。這裏是譯意。）	撥開「澀」霧看園池	1962.02.13
12.	漢儒把儒家的古典著作（《易》、《詩》、《書》、《禮記》、《春秋》）稱為五經。	從十三經的字數想到的	1964.04.08
13.	《禮記》九萬九千一十字。		
14.	章學誠所舉有子故事見《禮記·檀弓》。有子是孔子的大弟子，子游還讚歎他極像孔子。但是，他對孔子那些有所為而說的話，因為不知道孔子的意圖，就不能理解。章學誠舉出有子這一個故事為例，說明要理解歷史人物的文辭，不但要知道他的時代，還須知他本人當時所處境地的具體情況，然後才可以去作論斷，否則就沒有不陷於錯誤的。	忠王李秀成的苦肉緩兵計	1964.07.27
15.	不能說用刑就是法家，儒家上了台，刑也是不可少的。但儒家認為，「道之以政，齊之以刑」，只能算作第二流政治。「君子禮以坊德，刑以坊淫」，加上「命以坊欲」（《禮記·坊記》），文武並用，天人合作，才能長久維持統治秩序。	漢武帝的獨尊儒術和漢朝的雜霸政治	1965.09.17
16.	大江流日夜，〈洪範〉出經綸。瞻聖增忠愛，升堂美奐輪②。（注2：「輪」，高大的結構，「奐」，絢麗的藻飾。此指毛主席紀念堂。《禮記》：「美哉輪焉！美哉奐焉！歌于斯，哭於斯，聚國族於斯！」）	萬古仰昆侖	1977.09.06
17.	禮制服飾方面，多數徵引《儀禮》、《周禮》、《禮記》以相印證而又以傳為主。	楊伯峻著 《春秋左傳注》簡介	1980.03.13
18.	韓文把《制度》的主要規定的原文與《禮記》、《孟子》、〈禹貢〉、《春秋公羊傳解詁》等典籍的有關部分加以對照和印證。	《天朝田畝制度》評價中的新見解	1980.11.06

19.	〈大學〉〈中庸〉本是《小戴禮記》中的兩篇文章，韓愈、李翱等把它看作與《孟子》《易經》同樣重要的經書。二程、朱熹祖述這種觀點，竭力尊崇其在經書中的地位。	邱漢生著 《四書集注簡論》簡介	1980.12.30
《周禮》：10篇，13筆			
20.	「職官」也是如此。譬如《周禮》上記載周朝按天、地、春、夏、秋、冬分設六官，官各設六十職，共三百六十職，恰合黃道周天三百六十度和一年三百六十日之數。這顯然是後來有些天文知識的人搞出來附會到周朝的制度上去的，實際情況當然不會是這樣。	關於目前歷史研究中的幾個問題	1959.04.08
21.	如果肯定《周禮》是西周的典禮，那就會把西周說成爲已進入封建社會了。		
22.	【劉案·見「其他引用——中性引述——禮記」】	*中國版刻的發展過程	1961.05.04
23.	【劉案·見「其他引用——中性引述——禮記」】	*西安碑林	1961.12.17
24.	地主階級的護法者袁枚是從心裏痛恨王荊公的。他在本則中還舉出了他少年時《讀荊公傳》的詩句：「寡識不知《周禮》偽，好談卻忘仲尼尊。」	讀《隨園詩話》劄記	1962.07.08
25.	其實，《周禮》雖是經過劉歆編竄的偽書，非周公所作，但其中材料多係春秋戰國時代的史料積累，並非全部皆偽。批判而用之，亦未嘗不可以利用。		
26.	《說文》云：「蜃屬，郭云即蜃也，謂老產珠者也。一名蚌，一名含漿，《周禮》謂之辨物。」很明顯，這時已將河蚌和珍珠用作飾品。	人工養殖珍珠	1963.11.12
27.	唐朝擴為九經（增加《儀禮》、《周禮》、《公羊傳》、《穀梁傳》四種）。	*從十三經的字數想到的	1964.04.08
28.	《周禮》四萬五千八百六字。		
29.	王安石一上臺，就提出了反兼併的理財措施，力圖調整地主階級內部對地租剝削的分配比例。他一再說：【……】「一部《周禮》，理財居其半。」	從王安石變法看儒法論戰的演變讀《王荊公年	1974.02.05

		譜考略》	
30.	面對頑固派氣勢洶洶的圍攻，王安石響亮地提出了「人言不足恤」的戰鬥口號。他不但廢除了由歷代儒生改裝過的儒家著作，而且還根據鬥爭的需要，以自己的觀點解釋了儒家的《詩》、《書》、《周禮》，寫成《三經新義》一書。	王安石「三不足」的戰鬥精神	1974.08.15
31.	「教」字在先秦古籍中出現過無數次，姑以儒家經典為例：《周禮地官·師氏》的「以三德教國子」，《左傳·僖公二十三年》的「子之能仕，父教之忠，古之制也」，《孟子·盡心》的「得天下英才而教育之」，《孟子·離婁》的「古者易子而教」等等，所「教」的物件都不是奴隸，內容也都不是「無條件的、強制的」「軍事訓練」。	評唐曉文的三篇代表作	1978.01.20
32.	【劉案·「其他引用——中性引述——禮記」】	*楊伯峻著 《春秋左傳注》簡介	1980.03.13
《儀禮》：6篇，8筆			
33.	看到了《儀禮》逸注。	為《通鑒》的編寫分工質疑	1961.08.10
34.	就馬上寄給正搞《儀禮》研究的盧紹弓（文昭）（見《抱經堂文集》卷十九、頁六）。		
35.	跟劉子猛學完了《禮記》，跟房虬學完了《周官》《儀禮》……	*勤奮集	1961.11.13
36.	【劉案·見「其他引用——中性引述——禮記」】	*西安碑林	1961.12.17
37.	【劉案·見「其他引用——中性引述——周禮」】	*從十三經的字數想到的	1964.04.08
38.	《儀禮》約五萬七千一百一十四字		

39.	【劉案·見「其他引用——中性引述——禮記」】	*楊伯峻著 《春秋左傳注》簡介	1980.03.13
40.	據說，顧炎武一次在街上聽人談論《儀禮》，見其中一人見解精闢，談吐不凡，就趕緊向旁人打聽這個才子的身世住處	申門	1980.04.15

## 2. 負面暗示

	原句	出處	時間
《禮記》：10篇，11筆			
1.	「《禮記·王制》篇寫道：『用民之力，歲不過三日。』【……】其實，用現代的話來講解，這就是指的各種基本建設所用的勞動力。按照當時社會的生產力水準，古人規定了各種基本建設所用的勞動力，大致只能占總勞動力的百分之一左右。現在看來，這個比例對於以農業生產為根本的古老國家是適當的。」【劉案·轉引鄧拓《燕山夜話》語】	*請看「三家村」的反動真面目	1966.05.15
2.	歷代的反動統治階級都把孔子殺少正卯這件事，作為屠殺異己的先例加以仿效。例如：西漢文帝時，博士們奉詔作《禮記·王制》，就開始將孔子殺少正卯的所謂五條罪狀，抬高到法律的地位，作為鎮壓異己的根據。	*孔子殺少正卯說明了什麼？	1974.01.04
3.	林彪不僅吹捧洋的奴隸主文化，而且還特別尊崇他的祖師爺。他把孔老二傳下來的那套「儒家的學說」，貼上「歷史唯物主義」的標籤，說成是中國文化的源泉，並對反映「德、仁義、忠恕」這類孔孟之道的「《禮記》、《四書》和古文詩詞」，加以美化讚歎。	批判林彪與孔老二的反動文藝觀	1974.03.14
4.	所謂「三從」，是從儒家經典《儀禮》、《禮記》和《孔子家語》中搬來的黑貨。它要求女子未出嫁以前服從父兄，出嫁後服從丈夫，丈夫死後服從兒子。【……】總之，所謂「三從」，就是把婦女看作是從屬於男子	*婦女的徹底解放是社會主義歷史階段一項重	1974.11.14



	的附庸。	要任務批判 《改良女兒 經》	
5.	林彪還吹捧古希臘羅馬的奴隸主文化是「兩千年來世界思想的根源」，對宣揚孔孟之道的《禮記》、《四書》和古文詩詞頂禮膜拜，起勁地摘錄其中的詞句，寫成條幅，作為反革命的思想武器。	研究文藝史 上儒法鬥爭 的幾個問題	1974.12.05
6.	在孔孟思想的影響下，儒家經典更狂熱地鼓吹男尊女卑。所謂「男女之別，國之大節」（《左傳》莊公二十四年）；「無別無義，禽獸之道也」；「三從四德」，「幼從父兄，嫁從夫，夫死從子」（《禮記·郊特牲》）	我國歷史上 勞動婦女的 反孔鬥爭	1974.12.29
7.	「男子居外，女子居內」（《禮記·內則》）；女子參政是「牝雞之晨」，有亡國危險（《尚書·牧誓》），等等，把一層層的精神枷鎖，強加在廣大勞動婦女的身上。孔丘、孟軻等提倡的這套反動謬論，目的是為了維護和復辟奴隸制。		
8.	所謂《四書》，即《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》。《論語》、《孟子》二書是孔孟反動思想和反動言行的彙集，向來被儒家奉為「聖典」。《大學》、《中庸》二書，原來都是《禮記》中的一篇，其中宣揚了孔孟唯心主義理論的基礎「天命論」、復古倒退的反動綱領、反革命的中庸之道和處世哲學。	批判朱熹的 《四書集 注》	1975.01.09
9.	研究歷史上儒法兩家在文藝上的鬥爭，會遇到這樣一種現象：在題材、情節、形式上極為相似的兩篇作品，在政治思想和社會效果上卻絕然相反。儒家「經典」《禮記》中的「苛政猛於虎」同唐代法家柳宗元所寫的「捕蛇者說」，就是這樣的例子。	「虎」「蛇」 之喻和文學 的階級性	1975.01.10
10.	他一輩子鑽研周禮，並告誡他兒子孔鯉說：「不學禮，無以立。」在這個思想指導下，儒家之徒成了一批鑽故紙堆的知「禮」專家。他們對奴隸制的「禮」進行了反復的整理、加工，編纂了《周禮》、《儀禮》、《禮記》這三大部經書，對「禮」從理論上加以論證發揮，	〈論總綱〉 和克己復禮	1976.10.07

	從政治、經濟、道德以至人們日常生活起居等各方面，把一整套奴隸制的典章制度加以系統化，把人與人的尊卑貴賤的等級關係來了個滴水不漏的詳盡規定。		
11.	「十三經」：唐宋以後，把「五經」中的《禮》分為《周禮》、《儀禮》、《禮記》三種，《春秋》分為《左傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》三種，再加上《論語》、《孝經》、《爾雅》和《孟子》，合稱「十三經」。這些所謂經書，歷代反動統治者都把它作為壓迫和奴役人民的教科書，並作為宣傳封建宗法思想的理論根據。	學習《毛澤東選集》第五卷參考資料(21)	1977.09.27
《周禮》：4篇，4筆			
12.	「《周禮》上又記載著：豐年三日，中年二日，無年則一日而已。這就是說，在豐年基本建設佔用的勞動力可以達到總勞動力的百分之一左右；平常的中等年景，只能佔用百分之零點六左右；沒有什麼收成的荒年頂多只能佔用百分之零點三左右。」【劉案·轉引鄧拓《燕山夜話》語】	*請看「三家村」的反動真面目	1966.05.15
13.	在孔孟思想的影響下，儒家經典更狂熱地鼓吹男尊女卑。【……】「婦德、婦言、婦容、婦功」(《周禮天官·九嬪》)	*我國歷史上勞動婦女的反孔鬥爭	1974.12.29
14.	【劉案·見「其他引用——負面暗示——禮記」】	*《論總綱》和克己復禮	1976.10.07
15.	【劉案·見「其他引用——負面暗示——禮記」】	*學習《毛澤東選集》第五卷參考資料(21)	1977.09.27
《儀禮》：3篇，3筆			

16.	【劉案·見「其他引用——負面暗示——禮記」】	*婦女的徹底解放是社會主義歷史階段一項重要任務批判 《改良女兒經》	1974.11.14
17.	【劉案·見「其他引用——負面暗示——禮記」】	*〈論總綱〉和克己復禮	1976.10.07
18.	【劉案·見「其他引用——負面暗示——禮記」】	*學習《毛澤東選集》第五卷參考資料(21)	1977.09.27

除了前列各例，《人民日報》對《三禮》更為直接的攻擊，可舉 1974 年的批林批孔運動時期為例。批林批孔運動係以去除林彪等人的政治正當性為其目標；透過「批林批孔」、「批孔揚秦」、「禮法之爭」等過程，將林彪等人的言行與傳統的儒家文化、禮教綱常掛勾。其間《人民日報》對《三禮》的主要攻擊，至少聚焦在以下四點。

### (一) 禮不下庶人

「禮不下庶人」語出〈曲禮上〉。鄭玄認為一般民眾因物資有限，且平時忙碌於生計，(為其遽于事，且不能備物)是以行禮如儀並非日常生活的重心。唐代孔穎達《疏》承襲鄭《注》而主張：

「禮不下庶人」者，謂庶人貧，無物為禮，又分地是務，不暇燕飲，故此禮不下與庶人行也。

孔《疏》認為此處專指燕飲禮不及庶人，但非泛指一切禮儀。元人陳澧《禮記集

說》則是從前文「國君撫軾，大夫下之；大夫撫軾，士下之」推論此處專指相遇於途所行禮儀。總而言之，傳統禮家多認為「禮不下庶人」是針對特定禮節而論。或有現今研究者歸納文獻指出：《禮記》〈曲禮〉、〈王制〉、〈禮器〉、〈祭法〉、〈文王世子〉等篇皆有明文記載庶人行祭、喪禮所應遵循的禮節，因此庶人並非不得行禮，若將「禮不下庶人」視為行禮的普遍原則，據此以為庶人不得行禮，甚至主張「作為階級鬥爭的圖解、也有人將其絕對化」，<sup>24</sup>都是誤解扭曲原意。然而，在鬥爭林彪的「克己復禮」說時，新中國的輿論卻往往將「禮」片面化為古代貴族特權的象徵，例如 1974 年 2 月 13 日的〈「復禮」是反革命的口號〉一文，對於「禮」有著這樣的界定：

「禮」，本起源於奴隸主的祭天和祭祖，是以血族維繫階級統治的奴隸制上層結構。……這些形式是奴隸主階級統治權力的象徵。

由於相信庶人不得行禮，因此相較於貴族的有禮生活，一般百姓則往往受到慘無人道、非禮無理的對待。這類標舉貴族（奴隸主）與庶人（奴隸）截然不同的二元對立觀點，充斥在當時討論先秦社會的話語中，例如〈復禮就是恢復敲骨吸髓者的天堂〉（1974 年 5 月 28 日）描述西周社會為：

那時的奴隸主「列鼎而食」，活著是「鍾鳴鼎食」，過著驕奢淫逸的生活，死後還要以奴隸和車馬殉葬。……陳列室中有一部分文物是反映西周奴隸們悲慘的處境。這裏陳列的蚌鏃、蚌刀、石斧等粗笨的生產工具，陶罐、陶鬲等簡陋的生活用具和西周勞動者住的房屋遺址照片，使人們可以想像那時的奴隸們過的牛馬不如的生活。奴隸們不僅被奴役驅使，而且還被任意的買賣和贈送。

時論以為貴族（奴隸主）生活「驕奢淫逸」；庶人（奴隸）性命毫無尊嚴，造成彼此差異懸殊的成因，正應歸咎於「禮」的階級性。

<sup>24</sup> 張晉堯：〈關於「禮不下庶人」的幾點思考〉，《內蒙古電大學刊（哲學社會科學版）》1994 年第 4 期，頁 26-28。

## （二）禮為民坊

禮之所以受到《人民日報》及新中國時期輿論的猛烈攻擊，除了前揭原因外，另一項因素可借用 1974 年 6 月 2 日署名謝卓所撰寫的〈「復禮」和「明法」〉對禮的敘述略見一二：

孔丘又把「禮」比作堤防，他一再說：「夫禮者，所以章疑別微，以為民坊（防）者也。」（《禮記·坊記》）為了防止奴隸的反抗和新興地主階級力量的崛起，他認為需要把是非不清和細微不明之處都用「禮」來規定明白，區別清楚，不讓人民有一絲一毫的越軌行動。他深知一旦堤防決了，舊禮失去了作用，就會給奴隸主階級帶來毀滅性的災難。

言下之意，「禮」不僅被視為貴族（奴隸主）的特權象徵，更成為監控限制、抑制鎮壓奴隸與新地主階級的反動工具，「坊」在此被解釋成「防禁」。不過〈坊記〉原文開宗明義便說「坊民之所不足」，鄭玄進一步主張為政者應針對百姓在「仁義之道」不足處、容易流為「放辟邪侈」處有所作為。職是之故，〈坊記〉是以化民成俗為其目標，是以「坊」在此宜解為「預防」，這與新中國時期的二元階級對立式解讀有所不同。

除此之外，尚可從〈坊記〉記載禮之於治民的各項效用，檢證禮是否果真只是為了「剝削有理、吃人有理，造反有罪，革命有罪，就是不許勞動人民起來造反動派的反，以便他們永遠行剝削階級的禮，永遠剝削和壓迫勞動人民」<sup>25</sup>而設。綜觀〈坊記〉論及禮與治民的相關文句，有從整體談論禮與治民的關聯，例如：「君子禮以坊德，刑以坊淫，命以坊欲」、「禮者，因人之情而為之節文，以為民坊者也」、「禮者所以彰疑別微，以為民坊者也」、「夫禮，坊民所淫，章民之別，使民無嫌，以為民紀」；也有細述各項禮儀制度的治理效果，謹略舉數條表列如下。

<sup>25</sup> 〈看曾剃頭是怎樣復禮的〉，《人民日報》，1974 年 12 月 12 日。

禮儀制度		治理成效	治理目標
祭禮	祭祀有尸，宗廟有主	示民有事	尊
	修宗廟，敬祀事	教民追孝	孝
	七日戒，三日齋，承一人焉以爲尸，過之者趨走	教敬	敬
	醴酒在室，醕酒在堂，澄酒在下	示民不淫	節度
	尸飲三，眾賓飲一	示民有上下	有別
	因其酒肉，聚其宗族	教民睦	和睦
喪禮	浴於中霤，飯於牖下，小斂於戶內，大斂於阼，殯於客位，祖於庭，葬於墓	示遠	不僭
	殷人弔於壙，周人弔於家	示民不僭	不僭
	升自客階，弔於賓位	教民追孝	孝
	未沒喪，不稱君	示民不爭	讓
	喪父三年，喪君三年	示民不疑	尊
昏禮	男女無媒不交，無幣不見	恐男女無別	敬慎重正
	取妻不取同姓	厚別	敬慎重正
	壻親迎，見於舅姑，舅姑承子以授壻，恐事之違	婦猶有不至者	敬慎重正
食禮	主人親饋則客祭，不親饋則客不祭	民猶爭利忘義	爲敬行義
	觴酒豆肉，讓而受惡	民猶犯齒	敬
養老	朝廷敬老	民作孝	孝
相見	禮之先幣帛	欲民先事後祿	輕財厚禮
兵賦	制國不過千乘，都城不過百雉，家富不過百乘	諸侯猶有畔	防叛逆
朝儀	貴賤有等，衣服有別，朝廷有位	民有所讓	讓
	朝廷之位，讓而就賤	民猶犯君	忠

除上表所列內容之外，〈坊記〉還有部分討論治理目標與曲禮細則的文句，例如：「父子不同位，以厚敬也」、「父母在不稱老，言孝不言慈，閨門之內戲而不嘆，民猶薄孝厚慈」等，這類在此暫不討論。僅據上表足見〈坊記〉所論各項禮制，除了喪禮類「喪父三年，喪君三年，示民不疑」、兵賦類「制國不過千乘，都城不過百雉，家富不過百乘，以此坊民，諸侯猶有畔」及朝儀類「朝廷之位，讓而就賤，民猶犯君」係以追求臣民效忠為目標外，其餘各條則關注禮制在維繫群倫時所發揮的「敬」、「孝」、「讓」、「不僭」、「有節」、「有別」、「和睦」等效果。由此觀之，《人民日報》將禮儀制度僅視為統治者抑制控管臣民的工具，實與「禮以為民坊」文意不盡相符。

### （三）三從四德

毛澤東曾在 1927 年 3 月著名的〈湖南農民運動考察報告〉當中討論到婦女在中國傳統社會的地位與處境，這段言論後來也節錄收入《毛澤東語錄》：

中國的男子，普通要受三種有系統的權力（指政權、族權、神權）的支配，……至於女子，除受上述三種權力的支配以外，還受男子的支配（夫權）。這四種權力——政權、族權、神權、夫權，代表了全部封建宗法思想和制度，是束縛中國人民特別是農民的四條極大繩索。<sup>26</sup>

此後，「四條繩索」的論調與《禮記·郊特牲》、〈昏義〉、《周禮·天官冢宰·女嬪》提出的「三從」與「四德」的觀念結合，成為 1974 年期間《人民日報》批判《三禮》的另一項重點：

以後的反動統治階級，為了禁錮婦女，還規定了什麼「三從」（未嫁從父，既嫁從夫，夫死從子）、「四德」（婦德、婦言、婦容、婦功），以及隨意遺棄婦女的所謂「七出」（七出者：無子，一也；淫泆，二也；不事舅姑，三也；口舌，四也；盜竊，五也；妒忌，六也；惡疾，七也。），還有什麼「女子無才便是德」等。這些反動的倫理道德，完全剝奪了婦女的

<sup>26</sup> 《解放軍報》資料室編選：《毛澤東語錄》（臺北：開啟文化事業有限公司 2009 年，楊照導讀版），〈三十一婦女〉，頁 175。

人身自由和做人的權利。……解放後，在毛主席和中國共產黨領導下，束縛中國人民、網在婦女身上的四條封建繩索——政權、族權、神權、夫權被解除了。<sup>27</sup>

婦女從四條繩索的束縛中獲得解放，所代表的是讓婦女能身處與男性同工同酬的環境，進而追求婦女勞動力全面投入經濟生產活動，以實現「男女平等」的理想，這是《毛澤東語錄》所傳遞出的基本理念，例如：

為了建設偉大的社會主義社會，發動廣大的婦女群眾參加生產活動，具有極大的意義。在生產中，必須實現男女同工同酬。真正的男女平等，只有在整個社會的社會主義改造過程中才能實現。

在以經濟活動為考量的立場下，無所謂性別的不同，僅有人力品質優劣的差別。此時建構男女平等的方式，即以人力替代性別，以便將女性定位為「一種偉大的人力資源」。<sup>28</sup>

從生產力而論男女平等，無論就其落實後的社會樣態，或是純粹就理論層面來說，皆與《三禮》的三從四德觀念有所不同。三從與四德主要是在古代昏禮的脈絡下所進行的討論，以〈郊特牲〉為例：

男子親迎，男先於女，剛柔之義也。天先乎地，君先乎臣，其義一也。……壻親御授綏，親之也。親之也者，親之也。敬而親之，先王之所以得天下也。出乎大門而先，男帥女，女從男，夫婦之義由此始也。婦人，從人者

<sup>27</sup> 〈孔孟之道是束縛和奴役婦女的繩索〉，《人民日報》，1974年1月27日。類似意見也可見於1974年12月29日〈我國歷史上勞動婦女的反孔鬥爭〉，文中說道：「『無別無義，禽獸之道也』；『三從四德』，『幼從父兄，嫁從夫，夫死從子』（《禮記·郊特牲》），『婦德、婦言、婦容、婦功』（《周禮·天官·九嬪》）；『男子居外，女子居內』（《禮記·內則》）；女子參政是『牝雞之晨』，有亡國危險（《尚書·牧誓》），等等，把一層層的精神枷鎖，強加在廣大勞動婦女的身上。孔丘、孟軻等提倡的這套反動謬論，目的是為了維護和復辟奴隸制。」

<sup>28</sup> 語出《毛澤東語錄·三十一 婦女》，頁176。原文為：「……中國的婦女是一種偉大的人力資源。必須發掘這種資源，為了建設一個偉大的社會主義國家而奮鬥。」



也：幼從父兄，嫁從夫，夫死從子。夫也者，傳也。（劉案·據鄭注改）  
夫也者，以知帥人者也。

就禮儀層面而言，在「男子親迎」、「出乎（女方）大門」兩個項目中，男方皆居於主動、優先的地位，女方則處於被動從屬的位置。〈郊特牲〉的作者認為「男帥女，女從男」的禮儀，象徵著男、女各自在國家社會當中的本分，亦即：男性擁有積極帶領群體的義務，女性則要有「順其教令」（鄭玄注）的責任。《大戴禮記·本命》更明白地表示「三從」代表婦人在家族中應盡「無專制之義」、「無所敢自遂也」的本分。除了三從之外，《禮記》也論及「四德」，文曰：

是以古者婦人先嫁三月，祖廟未毀，教于公宮；祖廟既毀，教于宗室。教以婦德、婦言、婦容、婦功。教成祭之，牲用魚，芼之以蘋藻，所以成婦順也。（〈昏義〉）

就四德的適用範圍來說，從原文提到「祖廟」、「公宮」的宮室規模，可知此處所論對象並非泛指普羅大眾，而是特指「與天子諸侯同姓者」（鄭玄語）；另外《周禮·天官冢宰·女嬪》論及「九嬪，掌婦學之灋，以教九御婦德、婦言、婦容、婦功，各帥其屬而以時御絃于王所」，則是針對宮廷女官職掌而論，同樣也不適用在庶人百姓。

另外就四德的內容而論，分別為「婦德：貞順」、「婦言：辭令」、「婦容：婉婉」、「婦功：絲麻」，通過四個項目的學習，纔能達到婦順的目標。由於傳統婚姻的本質，實為家族的結合，是以「婦人出嫁，並不是嫁與個人為妻，實是嫁入丈夫之族作婦」，<sup>29</sup>學習四德正是婦人適應夫族生活型態的「職前訓練」。

在人權視野下，擁有自主自決的權利，是不因性別、種族、身分而有所不同，因此上述各項婦女從屬於丈夫的設定，自然會被現代人視為男女不平等（權）、女性居於被支配地位的表現。但從古代婚禮的脈絡檢視三從四德，可知提出三從四德說的原意是從維繫家族正常運作的角度而論。三從四德應該被理解為對婦女在婚姻中所具職分的說明，而不宜視為標舉一切女性身分高低的論述。況且婦女在

<sup>29</sup> 李安宅：《《儀禮》與《禮記》之社會學的研究》（上海：上海人民出版社，2005年），〈第八章 社會組織〉，頁54。

傳統婚姻中的地位是否真如後人揣想地如此卑微，也是值得反省的議題，例如：古代婚禮過程中，丈夫迎娶新婦入門後有「共牢而食」的禮儀，〈郊特牲〉作者將此解釋為夫妻彼此「同尊卑」的象徵；又婦人於婚禮後的次日清晨與公婆饋食後，必須從象徵主人尊位的阼階下堂，而公婆則從客階下堂，〈郊特牲〉言此代表著「授之室也」，鄭玄解釋此禮儀表示婦人「當為家事之主」，意指婦人正式承擔起持家的重任。由此看來，《人民日報》乃至於新中國輿論透過對三從四德的撻伐以論傳統婦女地位低下的思維，尚有再行商榷的必要。

#### （四）中庸

《人民日報》對《三禮》的第四類批評，係以「中庸」為對象。在批林批孔運動的輿論中常將「中庸」界定為調合、折衷與解消衝突，並視此為反動觀念而予以抨擊。此立場可從兩個層面稍加說明：首先就「行動」層面而論。由於受到毛澤東倡導「革命不是請客吃飯，不是做文章，不是繪畫繡花，……革命是暴動，是一個階級推翻一個階級的暴烈的行動」<sup>30</sup>的暴力鬥爭觀念影響，重以將暴力激進手段正當化為推動歷史發展的動能——「在中國封建社會裡，只有這種農民的階級鬥爭、農民的起義和農民的戰爭，才是歷史發展的真正動力」，<sup>31</sup>職是之故，「中庸」所反映的人倫狀態（禮），遂成為飽受攻擊的對象：

孔丘的中庸之道是為克己復禮服務的。中的規範（或標準）就是周禮。中庸之道要人們不得超越周禮的範圍，反對社會變革，反對革命。<sup>32</sup>

相對於代表階級鬥爭的「起義」、「戰爭」行為來說，「反對社會變革，反對革命」等反動行為自然不具有任何正當性可言。不過，除了行動層面的扞格外，更值得觀察的是當時從「抽象原理」層面<sup>33</sup>對中庸所做的攻擊，這可藉由〈孔丘的唯心主義是林彪修正主義路線的哲學基礎〉對「中庸」的“新解”為證：

<sup>30</sup> 《毛澤東語錄·二階級和鬥爭》，頁 23。

<sup>31</sup> 同前註，頁 21-22。

<sup>32</sup> 〈贊「反中庸」〉，《人民日報》，1974 年 7 月 8 日。

<sup>33</sup> 這裡所說的「抽象原理」或可約略等同於毛澤東〈矛盾論〉中的「宇宙觀」一詞。毛澤東所言「宇宙觀」，係指「對於宇宙發展法則的見解」。然此處不直接使用該詞，主要是為了避免與討論古代哲學所使用的「宇宙論」一詞混淆。

什麼是「中庸」？孔丘說：「執其兩端，用其中」（《禮記·中庸》），「叩其兩端而竭」（《論語·子罕》），「一以貫之」（《論語·衛靈公》）。「兩端」是他稱呼矛盾的哲學概念；「用其中」就是所謂「不偏不倚」，藉以消除兩端的對立。在矛盾對立的地方「用其中」、「竭兩端」、「貫於一」，實質上都是企圖使對立的雙方互相調和，互相均衡，互相抵消，達到無矛盾的「統一」。這是一種主觀唯心主義的矛盾融合論，粗糙庸俗的合二而一論。<sup>34</sup>

受到毛澤東於 1937 年 8 月發表〈矛盾論〉的影響，該文指出馬克思主義的唯物辯證法主張宇宙及歷史的發展是循「對立的統一」、「統一物分成兩個互相排斥的對立，而兩個對立又互相關聯著」的法則，這與長期通行於中國及歐洲的唯心論宇宙觀（或作「形而上學」）明顯不同，差異處在於唯心論宇宙觀「認為發展是減少和增加，是重複」，因此不論歷史如何發展，其本質並無改變。但在唯物辯證法的視野之下，「矛盾」（或作「一分為二」）纔是諸現象的唯一且真實本質。<sup>35</sup>《禮記》（儒家）的「中庸」說，只是在掩蓋那矛盾的本質，例如：

林彪把形而上學冒充為辯證法，大搞「合二而一」，反對對立統一的規律，反對鬥爭哲學，由此引出「兩鬥皆仇，兩和皆友」的機會主義謬論，引出其極右的修正主義路線。<sup>36</sup>

將「中庸」詮解為「合二而一」，藉以突顯其與「一分為二」矛盾說的對立立場，由此而加以批判，這是批林批孔運動對於中庸觀念的刻意曲解與政治運用。

透過爬梳《人民日報》引述《三禮》的各項用例，歸結出《三禮》所具備的兩項實用功能——「歷史考證功能」、「價值確認功能」；以及在 1974 年間對《三禮》的四項主要攻擊——「禮不下庶人」、「禮為民坊」、「三從四德」、「中庸」，討論至此，有必要梳理這些政治運用所採取的共同解釋模式。換言之，《人民日報》

<sup>34</sup> 〈孔丘的唯心主義是林彪修正主義路線的哲學基礎〉，《人民日報》，1974 年 2 月 6 日。

<sup>35</sup> 有關毛澤東〈矛盾論〉的內容與思想分析，可參考金觀濤先生：〈〈矛盾論〉與天人合一〉，收入金觀濤、劉青峰先生：《毛澤東思想和儒學》（臺北：風雲時代出版股份有限公司，2006 年），頁 185-202。

<sup>36</sup> 〈小閻將深入批中庸〉，《人民日報》，1974 年 8 月 6 日。

係採取何種原則來理解《三禮》（乃至於儒家經典）？而該原則又是如何落實到操作層面？

傳統儒家思想體系面對到不同價值系統的衝擊時，多設法透過解釋與轉化，將他者納入自身系統，以期完成整合。宋代理學對於佛教的吸收與轉化；清季士人儒生在西學器制衝擊下，所提出「中體西用」、「西學中源」的回應，皆可視為顯例。其基本上都展現出力圖整合差異，求其一致的因應立場。簡言之，或可稱為「異中求同」的認識態度。此態度的優點在於能不斷擴充解釋的涵蓋面，提升解釋效度；卻也容易忽略彼此差異所潛藏的可能價值。有別於「異中求同」的路數，《人民日報》則多採「同中見異」的態度，以二元對立的解釋框架<sup>37</sup>重新解釋《三禮》。

二元對立的解釋原則透過以下具體程序展開：(1)【劃清立場】：以確立彼此階級身分差異為首要步驟；(2)【錯位解釋】：將事實層面的差異現象，界定為道德層面的扞格衝突；(3)【確定錯誤】：藉由階級身分斷定對立面的道德錯誤，進而解消其正當性。除此三步驟外，若是該文本為了增加言論的「真實性」，則會多舉具體而微的細節為例，以獲得讀者的共鳴。<sup>38</sup>以下便節錄 1974 年 1 月 26 日，由「北京大學、清華大學大批判組」於《人民日報》第 2 版所發表的〈孔子是怎樣利用教育進行反革命復辟活動的？〉一段，作為範例。

其次，孔子的教育是與生產勞動相脫離，與勞動人民根本對立的。【劃清立場】當樊遲請教如何種田種菜時，孔子不但推開不理，而且大罵樊遲是「小人」。【舉例說明】在孔子的眼裏，剝削階級是“高尚”的，而創造物質財富的生產勞動和勞動人民則是卑賤的。【錯位解釋】他鼓吹「君子謀道不謀食」（《論語·衛靈公》）。「君子」的任務就是致力於「治人」

<sup>37</sup> 此處將中共官方的解釋系統稱為「二元對立框架」，主要係鑒於不論是馬、恩、列寧、史達林思想，在進入中國語境後，都勢必面對重新解釋與適應的過程。而此歷程的最後結果，可以毛澤東思想為代表。因此毛思想可視為馬列思想中國化後的產物。毛思想的主要核心，又可歸結到文革時期毛澤東兩篇著作——〈矛盾論〉、〈實踐論〉（當時俗稱「兩論」），此處所謂的「二元對立框架」一詞，即據此而來。

<sup>38</sup> [美]威爾伯·施拉姆著，戴鑫譯：〈傳媒的蘇聯共產主義理論〉，收入[美]弗雷德里克·S·西伯特等著：《傳媒的四種理論》（北京：中國人民大學出版社，2007年），頁110。

之道，勞動是奴隸們的事。君子只要學會禮、義、信等一套統治權術，奴隸們就會來歸順你，自己根本不必去種莊稼。【舉例說明】在孔老二看來，「君子」去種田，有失奴隸主階級的尊嚴，是違背「禮」的行為。為了執行這條教育與生產勞動相脫離的路線，孔子還竭力宣揚奴隸主階級的寄生哲學。【劃清立場】他說，種田會餓肚子，讀書則可以坐享俸祿（「耕也，餒在其中矣；學也，祿在其中矣。」《論語·衛靈公》）。用「餒」和「祿」施以威脅利誘，驅使門徒去「謀道不謀食」。【舉例說明】在這種反動教育的薰陶下，孔門弟子也鼓吹生產技能是「小人」之道，「君子不為也」，否則，就會妨礙君子的「遠大事業」（「子夏曰：『雖小道，必有可觀者焉；致遠恐泥，是以君子不為也。』」《論語·子張》）【舉例說明】孔子的這種剝削有理、讀書高尚、勞動卑賤的謬論，後來被孟子發展為「勞心者治人，勞力者治於人」，歷代反動統治階級也極力加以宣揚，形成「萬般皆下品，唯有讀書高」的反動階級偏見。林彪和孔子是一條黑線。【確定錯誤】

爲了突顯操作方式，因此在原文中加註括號說明。綜觀內容，大致體現出上述的三大解釋程序。而背後的二元對立性則是源自「孔子／勞動人民」所帶來的「奴隸主／奴隸」身分對立所致。這也正是中共官方解釋《三禮》（儒家經典）的特色所在！

#### 四、結論

本文係將 1949 至 1980 年間《人民日報》引述《三禮》時的年代分佈、評價情形、立場原則與操作方式加以梳理、說明。透過上述爬梳，初步獲得以下幾項意見：

1. 《三禮》發展至新中國時期，以《禮記》與《人民日報》話語的連結最爲緊密，其次則爲《周禮》。《儀禮》僅在少數言論中纔有觸及。透過量化統計與趨勢分析，足見運用《三禮》的情形與中共的政治運作息息相關。
2. 《人民日報》對《三禮》的應用，若就使用類型而論，以「歷史考證類」最多，而涉及價值判斷的「價值印證類」應用相對而言較少。由此也展現

出傳統《三禮》經典在新中國時期，尚具有「歷史考證」和「價值確認」的使用功能。

3. 《三禮》的價值確認功能有助於使特定對象的意義固定化，進而得以普及於當時社會。
4. 從價值印證類的應用中可見傳統《三禮》的「大同」、「慎獨」觀念受到中共官方的青睞與接受。而《三禮》傳達出的倫常等級秩序價值，由於與共產主義有所扞格，因此不論是否爲了配合現實的政治目的，都勢必難逃官方的攻擊或排擠。
5. 《人民日報》於 1974 年批林批孔運動時期對《三禮》的抨擊甚爲激烈。當時批評的焦點至少包括：「禮不下庶民」、「禮爲民坊」、「三從四德」與「中庸」四項傳統觀念。
6. 通過分析《人民日報》運用、評述《三禮》的相關言論，發現中共官方採取二元身分對立的解釋框架，以「同中見異」的態度，透過「劃清立場」、「錯位解釋」與「確定錯誤」的操作程序進行解釋。

此外，由《三禮》在《人民日報》話語中的表現，及《人民日報》對《三禮》的使用情形來看，不僅有助於釐清新中國時期《三禮》的發展概況，且就其所展現「歷史考證」、「價值確認」的用途觀之，也足以引發下列問題：從經典閱讀與接受的角度而論：歷史考證功能、價值確認功能反映出經典讀者何種心態與需求？自經學史研究的角度來說：前揭的兩種用途是否也曾出現在傳統語境？除此之外，經典在傳統語境中是否存在其他用途？且從經典運用的角度所勾勒的經學（史），與從經典詮釋所建構的經學（史），具有哪些可供討論的意義？彼此存在著什麼聯繫？這都是未來可持續關注的議題！（2011/7/12 一稿；2012/4/2 二稿；2012/12/20 定稿）

## 引用文獻

- 「人民日報（web）版資料庫」。
- 中國社會科學院哲學研究所中國哲學史研究室編：《中國哲學資料選輯：先秦之部》，北京：中華書局，1984年。
- 王聞：〈1976，接收人民日報社的前前後後〉，《縱橫》2010年第3期，頁15-17。
- 王衛明：《黨報定位與功能新論》，南昌：江西人民出版社，2009年。
- 王曉路等著：《文化批評關鍵詞研究》，北京：北京大學出版社，2007年。
- 江璩：《新體經學講義》，上海：商務印書館，1921年。
- 竹內實主編，程麻譯：《中國近現代論爭年表》，北京：中國文聯出版社，2005年。
- 李安宅：《《儀禮》與《禮記》之社會學的研究》，上海：上海人民出版社，2005年。
- 林毓生：〈二十世紀中國的反傳統思潮與中式馬列主義及毛澤東的烏托邦主義〉，《新史學》第6卷3期，1995年9月，頁95-154。
- 金耀基：《中國民主之困局與發展》，臺北：時報文化出版企業有限公司，1987年。
- 金觀濤：〈〈矛盾論〉與天人合一〉，《毛澤東思想和儒學》，臺北：風雲時代出版股份有限公司，2006年。
- 金觀濤、劉青峰：〈革命觀念在中國的起源和演變〉，《觀念史研究——中國現代重要政治術語的形成》，香港：香港中文大學當代中國文化研究中心，2008年。
- 班固，顏師古注，楊家駱主編：《新校本漢書并附編二種》，臺北：鼎文書局，1997年。
- 荀卿，楊倞注：《荀子》，《四部叢刊初編》，臺北：臺灣商務印書館，1975年。
- 張文治編：《經傳治要》，上海：文明書局，1930年。
- 張晉堯：〈關於「禮不下庶人」的幾點思考〉，《內蒙古電大學刊（哲學社會科學版）》1994年第4期，頁26-28。
- 張灝：《時代的探索》，臺北：聯經出版公司，2004年。
- 梁啟超：《先秦政治思想史》，北京：東方出版社，1996年。
- 章太炎講演，曹聚仁整理，湯志均導讀：《國學概論》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 陳昭郎：《傳播社會學》，臺北：黎明文化事業公司，1992年。

陳弱水：〈追求完美的夢——儒家政治思想的烏托邦性格〉，收入黃俊傑編：《理想與現實》，臺北：聯經出版事業公司，1982年。

楊國榮：《科學主義：演進與超越：中國近代的科學主義思潮》，臺北：洪業文化，2000年。

《解放軍報》資料室編選，楊照導讀：《毛澤東語錄》，臺北：開啓文化事業有限公司，2009年。

歐陽修：《新唐書》，北京：中華書局，2006年。

Siebert, Fred S.，戴鑫譯：《傳媒的四種理論》，北京：中國人民大學出版社，2007年。

Walder, Andrew G.，龔小夏譯：《共產黨社會的新傳統主義》，香港：牛津大學出版社，1996年。



## Comments on the Three *Rites Classics* (*SanLi* 三禮) in *People's Daily* from 1949 to 1980

Liu, Po-hung\*

### [Abstract]

This article investigates the comments of *People's Daily* what rebelled against the three *Rites classics*, part of Confucian classics, and illustrates applications of Confucian classics in contemporary china. In order to indentify *People's Daily's* evaluation of the three *Rites classics*, I have collected as well as analyzed 143 samples of *People's Daily*, which explicitly quoted phrases from the three *Rites classics*.

My findings suggest that there were positive and negative evaluation of the three *Rites classics* of *People's Daily*, especially of “datong” (大同) and “shendu” (慎獨). However, there were four ideas: “libuxiashuren” (禮不下庶人), “liweiminfang” (禮為民坊), “sanzongside” (三從四德) and “zhongyong” (中庸), had been attacked strictly by *People's Daily*.

**Keywords:** the three *Rites classics* (*SanLi* 三禮), *People's Daily*, applications of Confucian classics, datong (大同), shendu (慎獨)

---

\* Adjunct Instructor, Center for General Education, Chihlee Institute of Technology; Ph.D. Student, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.

