

## 说器\*

陈少明

形而上者谓之道，形而下者谓之器。”《易·系辞》上的这一名言，应是任何一位研习中国哲学者都耳熟能详的。但是这形上、形下之分，竟将道、器划归似乎尊卑有分的两重世界。历代论道之文连篇累牍，汗牛充栋，单是著文以《原道》为题者，除《淮南子》外，大名鼎鼎的就有韩愈、章学诚及章太炎。[1]相比之下，器则备受冷落。即使有人偶有言器，也多是躲在道的后面，大概只有王夫之是例外。在道的意蕴几被前哲时贤道尽的情况下，本文只得反其道而行之，不论道，专说器。其实，没有器，何来道。下面的论述将表明，器之用大矣哉！

### 一、器的世界

在思考器的观念之前，让我们先面对器的世界。尽管历代大家把道说得活灵活现，但在经验的世界里，人们目所视、耳所听、体所触者，毕竟多是器而非道。说可感知者多是器，而不说全是器，是因为同样可感知者，还有另一更大范畴的对象——物。道理很明显，石块不是石器，虽然石器从石头而来。而物还有动物植物以及其它静物，未必都能成器。天地山水也不能称器。当然广义的物可以包括器，器、物并列只是在狭义上的使用，而器物连用指的则是器。有两部儒家经典，给我们传达了上古时代器的丰富信息，一部是《易传》，一部是《尔雅》。

《易·系辞》的论述精到而系统。作者提出，器是通过观物取象制作而成。何谓象，“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”“见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神。”“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮尚其占。”依此，这个象既是物之形象，也是易之卦象。卦象之象本就是物的形态的模写或象征。《易·系辞》用神话般的笔法，把上古史当作帝王圣贤观象制器的过程，加以高度概括：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之

宜。近取诸身，远取诸物。于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸离。

包牺氏没，神农氏作。斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸益。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑。

神农氏没，黄帝、尧、舜氏作。通其变，使民不倦；神而化之，使民宜之。《易》，穷则变，变则通，通则久。是以“自天佑之，吉无不利”。黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾、坤。剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利以济不通；致远以利天下，盖取诸涣。服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸随。重门击柝，以待暴客，盖取诸豫。断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济，盖取诸小过。弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸睽。上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室；上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮。

古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数；后世圣人易之以棺槨，盖取诸大过。

上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬。  
(《易·系辞》下)

这一制器观，也是从渔牧、农耕，到工商以至文字时代的社会发展史话。《易》有多玄妙，帝王是否真的是器的制作者，可以存而不论。但作器者必定伟大，而从大量出土的陶器、铜器中所描绘、雕刻与塑造的各种虫鱼鸟类的图象中，可以推知制器与观物取象确有深刻的联系。这是对器的起源的一种解说，而非对复杂的器物作分类描述。

说到器尤其是古器的种类，接触过考古信息者马上会想到石器、木器、陶器、竹器、铜器、铁器的说法。以制作材料的质地来划分文明的发展程度，如旧石器时代，新石器时代，青铜时代，铁器时代，的确是古史学家们不时使用的概念。不过，我们不能停留在认识的表层上。因为同一种材料可以制作不同性质的器，同一类的器可以由不同材料制作而成，而同一个时代更可以有不同材料制作的器并存。古典辞书《尔雅》就以“器”作为分类范畴。该书将所释对象分为十九个大类，其中第六篇就是《释器》。《释器》内容虽然只有三十九条，且其中个别属于对制器方法的解释，如“金谓之镂，木谓之刻，骨谓之切，象谓之磋，玉谓之琢，石谓之磨”，但它既展示出古代制器的各种材料，更列举出涵盖社会生活众多领域的器类。兹略举几例：“絜罟谓之九罟；九罟，鱼罔也”，“鸟罟谓之罗，”这是渔猎之具。“妇人之裋谓之縠；縠，綌也。裳削幅谓之縠”，讲的是衣服。“金铍翦

羽谓之翮，骨镞不翦羽谓之志”，是武器。“彝、卣、壘，器也”，“鼎绝大谓之鬲，鬲上谓之鬲，附耳外谓之钁，款足者谓之鬲”，是器皿之器或炊饮之具，同时也演变为祭祀或庆典用的礼器。此外，该书第五篇《释宫》，第七篇《释乐》，宫为宫室，乐指乐器，所释对象其实是器的特种类型。除木、皮之类易于腐朽的材料外，其它质地器具的存在，差不多都为现代考古所证明（连竹简都保存下来了）。春秋时代常讲“千乘之国”，表明器的数量是当时衡量一个国家规模或实力的重要指标。而“乘也者，君子之器”（《易·系辞》上），则意味着个人对器的掌握与特定的社会地位的联系。

对本文而言，穷尽器的品种既非必要，也无可能。但是，从器发挥作用的角度对其进行新的分类，对具体把握器在社会生活中的意义，对进一步理解古代思想家们关于器的立场、观点，则非常有益。同时，也是对器进行哲学反思的准备。我们的尝试是，把器分为实用性、功能性与象征性三大范畴。所谓实用性的，就是《论语·卫灵公》中孔子所说的“工欲善其事，必先利其器”，及《易·系辞》上的“备物致用，立成器以为天下利”之器。《老子》言：“埏埴以为器。”《墨子·节葬》下说：“使百工行此，则必不能修舟车为器皿矣。”《庄子·徐无鬼》则有：“百工有器械之巧则壮。”所指相同，即发展生产、方便生活的工具或用具。它包括渔猎耕作之具（鱼网、鸟罟之类），炊食之具（从陶器到青铜器中有无数的出土器皿），交通运输工具（舟车），以及为人的身体提供直接防护的衣服与宫室，等等。此外，《易·系辞》下说：“弓矢者，器也。”武器既用以作战也进行狩猎，也应划入实用器具。功能性的器，主要指度量衡，货币与文字。量长度的尺、量体积的斗、以及量轻重的钧，是度量衡。古代货币先是贝壳、玉石，以后是金银，都是人加工过的器。文字最早也是通过硬质材料雕刻出来的，如甲骨文、金文或许还有陶文，即所谓“圣人易之以书契”。功能性的器品种不多，且不能吃不能穿，不能猎不能耕，对生活的作用是间接的。但这并不意味着它不重要，现代人都能了解，没有思想的交流与物资的换算，社会生活就无法运行。象征性的器，指用以代表其它观念的器物。器物与其所代表的观念的关系，主要不是基于器的物理作用，而是联想性的。它主要是用以施行礼乐制度的器具，这些器具不一定与实用工具完全不同。有些就是从实用器脱胎而来，如祭祀仪式上的各种器皿，以及一些相应的服饰。

实用性、功能性与象征性的界定，未必能穷尽器的范围，而有些器的多用性也可能难以作单一的划分，但是抓住一些大的特征作区分，可以避免泛泛而谈的缺点，更有助于我们把焦点对准最能体现古代文化性质的象征类器物——礼器。

## 二、礼器：可捉摸的意义

礼器是论器的大范畴，儒家论礼的经典《礼记》就有《礼器》篇。不过，更能清晰表达礼与器的关系及其变化脉络的，则是《礼记·礼运》中的一段论述：

夫礼之初，始诸饮食，其燔黍捭豚，污尊而抔饮，蕡桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神。及其死也，升屋而号，告曰：“皋某复。”然后饭腥而苴孰。故天望而地藏也，体魄则降，知气在上，故死者北首，生者南乡，皆从其初。

昔者先王，未有宫室，冬则居营窟，夏则居橧巢。未有火化，食草木之实、鸟兽之肉，饮其血，茹其毛。未有麻丝，衣其羽皮。后圣有作，然后修火之利，范金合土，以为台榭、宫室、牖户，以炮以燔，以亨以炙，以为醴酪；治其麻丝，以为布帛，以养生送死，以事鬼神上帝，皆从其朔。

故玄酒在室，醴醢在户，粢醑在堂，澄酒在下。陈其牺牲，备其鼎俎，列其琴瑟管磬钟鼓，修其祝嘏，以降上神与其先祖。以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以齐上下，夫妇有所。是谓承天之祜。

作其祝号，玄酒以祭，荐其血毛，腥其俎，孰其殽，与其越席，疏布以冪，衣其浣帛，醴醢以献，荐其燔炙，君与夫人交献，以嘉魂魄，是谓合莫。然后退而合亨，体其犬豕牛羊，实其簠簋、笾豆、铏羹。祝以孝告，嘏以慈告，是谓大祥。此礼之大成也。

这段论述与上引《易·系辞》的说法相表里，堪称经典。《系辞》的重点是器，《礼运》的主题则是礼。作者从饮食入手，概述了先民从茹毛饮血、衣葛巢居到锦衣玉食，即由粗劣原始到精致文明的生活历程。礼就是这一不断完善的生活方式的制度化。其内容不仅指衣食住行的条件，还含养生送死，事鬼敬神的义务，更有正君臣、序上下的人伦规范。全文没有一个器字，但伴随着整个过程，均离不开各种器的发展、完善。如麻丝、布帛、台榭、宫室、牖户、鼎俎、琴瑟、管磬、钟鼓、簠簋、笾豆、铏羹，等等，哪一种不是器呢。可以说礼的完备（大成）就是器的完善。正如仪式化的礼是从日常生活中升级定制的，礼器也是从实用器具转变而来，出土的大量随葬品（礼器）包含很多食具就表明这一点。[2]日常用品当其成为定制在特定的礼仪上使用，就是礼器，如“陈其牺牲，备其鼎俎，列其琴瑟管磬钟鼓，修其祝嘏，以降上神与其先祖”中所列的器具。当然，这不排除那些与日用品无多大关系的礼器存在，除乐器外，如象征君王权力的印章，以及为彪炳千秋而勒石记事所成的碑，等等。



在古代所有礼器中，最重要甚至最神圣者，大概莫过于鼎，因为连对它的询问都是极其敏感的行为。《左传》宣公三年载：

楚子伐陆浑之戎，遂至于雒，观兵于周疆。定王使王孙满劳楚子。楚子问鼎之大小、轻重焉。对曰：“在德不在鼎。昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神、奸。故民入川泽、山林，不逢不若。螭魅罔两，莫能逢之。用能协于上下，以承天休。桀有昏德，鼎迁于商，载祀六百。商纣暴虐，鼎迁于周。德之休明，虽小，重也。其奸回昏乱，虽大，轻也。天祚明德，有所底止。成王定鼎于郊廓，卜世三十，卜年七百，天所命也。周德虽衰，天命未改。鼎之轻重，未可问也。”

楚子（楚庄公）“问鼎”是富于象征意味的故事。因为所问之鼎不是一般公侯在礼仪上常用之鼎，而是“九鼎”，是为周天子所掌控的权力的象征。楚子一方诸侯，在兵临周疆的情况下向代表周王前来劳师的特使如此发问，实是对周室权力的挑战。王孙满的回答既义正辞严，且言简意赅地说明这种重器意义之所在。鼎是权力的象征，但要合法拥有权力，关键“在德不在鼎”，若桀纣之徒，无德之辈，即使一时窃取天下公器，也会得而复失。背后照管着这一切的是天命。

权力的象征不是权力本身，这就是象征性的器同其它实用性的器的区别，它同窃得联合国的图章与偷取一枚核武器的区别一样。窃得图章并非真的夺取了权力，可偷来的武器同样是作恶的本钱。在礼乐文明中，重器只有合法的拥有，才有相应的力量。身份、权力、礼仪以及礼器，都有相应的规定，由此形成特定的政治秩序。《广雅疏证》释鼎引九家《易》云：“牛鼎受一斛，天子饰以黄金，诸侯白金。羊鼎五斗，大夫饰以铜。豚鼎三斗，士饰以铁。”《礼记·礼器》对这些规定的原则有扼要的说明。“礼，有以多为贵者”，也有以少为贵，以大为贵，以高为贵，以下为贵，以文为贵，以素为贵，等等五花八门的规则。破坏相关规则，就是僭礼。《左传》桓公二年载：鲁公接受宋的贿赂，公然将宋贿送的郕大鼎陈于太庙，大臣臧哀伯便面责其君非礼：

“夫德，俭而有度，登降有数，文物以纪之，声明以发之，以临照百官。百官于是乎戒惧而不敢易纪律。今灭德立违，而寘其赂器于太庙，以明示百官。百官象之，其又何诛焉？国家之败由官邪也，官之失德，宠赂章也。郕鼎在庙，章孰甚焉？武王克商，迁九鼎于雒邑，义士犹或非之，而况将昭违乱之赂器于太庙，其若之何？”

其实，无论赂鼎还是问鼎，都发生在礼崩乐坏的时代了。但从知礼守礼的君子

振、一言九鼎所形容的威仪。[3]

礼器并非都是影射权势的重器，也有精致小巧而象征其它重要精神价值者，例如玉器。玉与鼎不一样，鼎是特定形态的器，虽然大多由青铜所铸，但也可由其它材料如陶制成，玉则为特定石料加工而来。璞琢而为玉。其所加工的品种非常多样，盛器、玉玺、朋币、[4]佩饰（玉衣），以及其它造像，等等。王国维说：

“古者行礼以玉，故说文曰‘豊，行礼之器。’其说古矣。……盛玉以奉神人之器谓之■，若豊，推之而奉神人之酒醴亦谓之醴，又推之而奉神人之事通谓之礼。”

[5]玉器似乎天生就是礼器，这同对其质地的联想有关。《说文》对玉的定义是：“石之美有五德者。”这五德即仁、义、智、勇、絜。《礼记·聘义》借孔子之口，用类似的思路把玉与德联系起来：

子贡问于孔子曰：“敢问君子贵玉而贱珉者何也？为玉之寡而珉之多与？”孔子曰：“非为珉之多故贱之也、玉之寡故贵之也。夫昔者君子比德于玉焉：温润而泽，仁也；缜密以栗，知也；廉而不刿，义也；垂之如队，礼也；叩之其声清越以长，其终诶然，乐也；瑕不掩瑜、瑜不掩瑕，忠也；孚尹旁达，信也；气如白虹，天也；精神见于山川，地也；圭璋特达，德也。天下莫不贵者，道也。《诗》云：‘言念君子，温其如玉。’故君子贵之也。”[6]

依此解说，君子所以贵玉，是因其质地外观有“比德”之用。文中的孔子一口气比出仁、知、义、礼、乐、忠、信、天、地、德、道，十一个范畴。其中前七项是主观范畴，喻君子诸种美德，而后四项是客观范畴，是用于描述宇宙的普遍概念。简言之，由其光洁、美丽、坚实，及源于自然等等特性，寄托君子美好的人格理想或胸怀，是玉被器重的原因。故佩玉与穿金戴银，对古人有品味雅俗之分。但具体的物理性质同特定的美德范畴的关联，则可能随不同人的联想而不同，所以《说文》所说的玉之五德，与上引孔子语录便不必一致。

作为礼器，鼎本是炊具，由于种众多的因缘，如监制者（君王），原料（贡金），形态（象物），目的（利民），等等历史条件的作用，令其成为众器之首——至高权力的象征。玉则只是材料的特点，便可自由联想，从而蕴含着意义的多样性，因此，它可能有更多的不受经验的、历史的条件限制的更个性化的精神意蕴。可见，不仅礼器是多样的，礼器的意义构成机制也非单一的。但正是礼器的存在，不仅标示出生活的秩序，更让意义变得可以把握，可以触摸。

### 三、孔子观器

儒家传诗书礼乐。孔子重礼，自然重器，主要是礼器之器。其自白说：“俎豆之事，则尝闻之矣，军旅之事，未之学也。”（《论语·卫灵公》）俎豆系祭祀用的器皿，对“入太庙，每事问”的夫子而言，不只“尝闻之”那么简单。《论语·雍也》便记有孔子对“觚不觚”的不满。他对定制的讲究，是同坚守礼的立场相联系的。《左传》成公二年载：

既，卫人赏之以邑，辞。请曲县、繁缨以朝，许之。仲尼闻之曰：“惜也，不如多与之邑。唯器与名，不可以假人，君之所司也。名以出信，信以守器，器以藏礼，礼以行义，义以生利，利以平民，政之大节也。若以假人，与人政也。政亡，则国家从之，弗可止也已。”

卫国为报答新筑出兵相救之恩，在赏邑被辞的情况下，接受了对方“曲县、繁缨以朝”这种越礼的要求。孔子得知后表示惋惜，并表达“唯名与器，不可以假人”的政治观点。名号、威信同礼器（曲县、繁缨），三者相联系，统一于礼。而礼又同义、利及民心相联系，是政治的基础。礼之施行，既要守形式，但又不能只是形式。故子曰：“礼云礼云！玉帛云乎哉？乐云乐云！钟鼓云乎哉？”（《论语·季氏》）老人家最后把政治是否守礼，或者说器的使用是否正当，提高到划分有道、无道的高度：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。”（《论语·季氏》）

不过，更能体现孔子论器的特点的，是他以器论人的言论。下面是常为人道及的三则语录：

子曰：“管仲之器小哉！”或曰：“管仲俭乎？”曰：“管氏有三归，官事不摄，焉得俭？”“然则管仲知礼乎？”曰：“邦君树塞门，管氏亦树塞门；邦君为两君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知礼，孰不知礼？”（《论语·八佾》）

子曰：“君子不器。”（《论语·为政》）

子贡问曰：“赐也何如？”子曰：“女，器也。”曰：“何器也？”曰：“瑚璉也。”（《论语·公冶长》）

首先，说管仲器小，不是因为其在礼仪上节俭，相反，是因其奢华而越礼。可见，对人是否成器的衡量，是以其行为是否知礼为准的。器之大小同人的眼界、胸怀之宽窄相关。其次，“君子不器”，莫非器大也不要？《集解》包曰：“器者各周于用，至于君子，无所不施。”朱子《集注》又补充：“器者各适其用而不能相

通。成德之士体无不具，故用无不周，非特为一材一世而已。”依此，这个器不是礼器，而是日用器械，正如舟车不能互代，各有各的作用与局限。而成君子不是成为某种工具，本身就是目的、价值。前面对实用器与象征器的区分对理解它很有帮助。第三则最有意思，孔子当面评子贡，不说其器大器小或器重器轻，而是用特定的礼器“瑚琏”作喻。所喻之意孔子没点破，子贡也没再追问，大概师徒俩心知肚明。《集解》包曰：“瑚琏，黍稷之器。夏曰瑚，殷曰琏，周曰簠簋，宗庙之器贵者。”朱熹则说“器者，有用之成材。夏曰瑚，商曰琏，周曰簠簋，皆宗庙盛黍稷之器而饰以玉，器之贵重而华美者。”朱注在贵重之外增言华美，表面上抬高评价。但从子贡能言善辩，而孔子贬“巧言令色”，倡“刚毅木讷”，即不喜华而不实的作风来看，朱熹的说法藏有玄机。这是借器喻德的艺术。[7]

秦汉文献中，还流传着另一则孔子观器的故事：

孔子观于鲁桓公之庙，有欹器焉。孔子问于守庙者曰：“此为何器？”守庙者曰：“此盖为宥坐之器。”孔子曰：“吾闻宥坐之器者，虚则欹，中则正，满则覆。”孔子顾谓弟子曰：“注水焉！”弟子挹水而注之，中而正，满而覆，虚而欹。孔子喟然而叹曰：“吁！恶有满而不覆者哉！”子路曰：“敢问持满有道乎？”孔子曰：“聪明圣知，守之以愚；功被天下，守之以让；勇力抚世，守之以怯；富有四海，守之以谦。此所谓挹而损之之道也。”[8]

「陈于庙中的这一礼器是盛水的器皿，器以欹为名是因其倾斜的姿态。孔子利用其“中而正，满而覆，虚而欹”的变化，联想发挥“挹而损之”的思想方式：任何人，当其处于某种特点突出的状态时，就要采取相应的防止其因极端而走向反面的态度或方法，这也就是儒家的执中之道。这就叫做观器有术。

孔子借器论人，其实就是用更生动的方式，鼓励弟子通过自我修养而成为君子。君子在德不在位。孔子赞赏子贡引《诗》“如切如磋，如琢如磨”说明人格修养不断提升的必要，道理就是把人的成长看作不断琢磨成器的过程。“子贡曰：‘有美玉于斯，韞椟而藏诸，求善贾而沽诸？’子曰：‘沽之哉！沽之哉！我待贾者也！’”（《论语·子罕》）子贡还报孔子以器（美玉），孔子也不妄自菲薄，欣然接受。成大器得发挥大作用，自然应待价而沽。后世论人多用器字，如器宇、器局、器量、器度、器能、器识、器重等等，与孔子的强调不无关系。

#### 四、墨、道之器观

人间世其实就是器间世，没有人能完全离开器而生存，古今概莫能外。任何人即使不参与制器，也得操器、用器这一基本事实，促使思想家不能回避对器的思



考。不仅儒家这样，先秦其它家派也如此。但历来讨论儒家器观的文章都稀少，遑论对其它派别。然而，补充其它学派的观点，不仅可充实传统关于器的思想资源，同时也有助于深化对主流的儒学的认识。为了减少枝蔓，本节只引述墨、道（主要是庄子）两家的观点作比较。

关于墨子，《史记》留下这么几句话：“盖墨翟，宋之大夫，善守御，为节用。或曰并孔子时，或曰在其后。”从了解其器观的兴趣看，言虽简但意足。“善守御”说其会用工具，善操器。“为节用”表明其不滥用资源，其中也包括器。有人说墨子出身工匠，或者叫小手业者，果若如此，他便是一位制器者。虽然这种说法未必被普遍接受，但《墨子》一书确有许多墨者同工、器联系的线索。《墨子》不是墨子的个人作品，不过书中与器有关的思想同《史记》对墨子的看法相一致，如《墨子·公输》篇就记墨子为制止楚国侵鲁的计划，而同公输斗器，展示其艺高一筹的操器本领。我们不妨以墨子之名说墨家之器观。

概括地说，墨子对器的重视，表现在两个方面。其一，重视操器之士。《尚贤》诸篇，讨论明君任贤举能对政治的重要性，屡举善器之士为例：“譬若欲众其国之善射御之士者，必将富之贵之，敬之誉之，然后国之善射御之士，将可得而众也。况又有贤良之士，厚乎德行，辩乎言谈，博乎道术者乎。此固国家之珍而社稷之佐也，亦必且富之贵之，敬之誉之，然后国家之良士，亦将可得而众也。”

（《墨子·尚贤上》）在墨子看来，出身于农与工肆之人，同样可有德有能而成君主：“汤举伊尹于庖厨之中，授之政，其谋得。文王举鬲夭泰颠于置罔之中，授之政，西土服。故当是时，虽在于厚禄尊位之臣，莫不敬惧而施。虽在农与工肆之人，莫不竞劝而尚意。”（《墨子·尚贤上》）不论射御还是庖厨、置罔者，其实都是劳工。这不难理解，为何墨家弟子多成持械操器的能手。其二，《墨子》一书最后一组文章，即《备城门》等十一篇，全部介绍如何通过城械的建设及布阵进行城镇防卫的知识，相当部分即是如何制器的知识。用今日流行的话，叫“技术含量很高。”这些器与军事有关，原因不是墨家好战，相反，他们主张非战，但无可奈何之下，必须以战止战。

儒墨对比很鲜明。孔子自称“吾少也贱，故多能鄙事”（《论语·子罕》），按说也能操农工之器才对，但他并没鼓励学生在这方面下功夫。弟子有成就的领域，无非是德行、语言、政事、文学等。孔门弟子也重器，但不是工具之器，而是礼器。《论语·乡党》通篇介绍日常礼仪的知识，里面涉及的器当然多是礼器。而礼器的滥用，恰恰是墨子所攻击的，《节葬》、《非乐》就是代表作：“今王公大人之葬埋则异于此，必大棺中棺，革鞞三操，璧玉即具，戈剑鼎鼓壶滥。文绣素练，大鞅万领，舆马女乐皆具。日必捶涂，差通垄虽凡山陵。此为辍民之事，靡民

之财，不可胜计者也。”（《墨子·节葬下》）“子墨子所以非乐者，非以大钟鸣鼓琴瑟竽笙之声，以为不乐也。非以刻镂华文章之色，以为不美也。非以刍豢煎炙之味，以为不甘也。非以高台榭邃野之居，以为不安也。”“此夺民衣食之财，仁者弗为也。”（《墨子·非乐上》）无论节葬还是非乐，墨子的目的都是为了节用。在物质匮乏的时代，节用可以利民。孔子也真心倡导德政，但贵族的后裔对祖先钟鸣鼎食的风尚仍然念兹在兹。而那个时代的制器或操器者，却往往只是操劳者而非享受者。故《庄子·天下》说墨者“多以裘褐为衣，以屣蹻为服，日夜不休，以自苦为极。”所以墨要非儒，因为两家的器识大不相同。

道家反器，从老子开始就很明显（以下引自王弼本）：

将欲取天下而为之，吾见其不得已。天下神器，不可为也，不可执也。为者败之，执者失之。是以圣人无为，故无败；无执，故无失。（第二十九章）

夫兵者，不祥之器，物或恶之，故有道者不处。（第三十一章）

天下多忌讳，而民弥贫；人多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。（五十七章）

小国寡民。使有什伯之器而不用；使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之，虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来。无所欲求。（第八十章）

无论神器、利器，舟舆、甲兵，统统在反之列。在老子看来，正是器的出现导致社会的混乱与道德的堕落。

庄子反器的思想与老子一脉相承，但更微妙有趣：

楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰：“千金，重利；卿相，尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎？养食之数岁，衣以文绣，以入大庙。当是之时，虽欲为孤豚，岂可得乎？子亟去，无污我。我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉。”[9]

楚王对庄子本甚器重，但庄子的比喻，首先把“衣以文绣”的牺牛当作无意义的牺牲品，其实是对祭礼之器的亵渎，同时又把相位看成同牺牛一样被人为其它目的而操弄的工具，这是对权势的嘲弄。这样的人，结果自然是“王公大人不能器之”，其实也无法“器之”。

《庄子·天地》还记有一则同样关于器的故事：

子贡南游于楚，反于晋，过汉阴，见一丈人方将为圃畦，凿隧而入井，抱瓮而出灌，惛惛然用力甚多而见功寡。子贡曰：“有械于此，一日浸百畦，用力甚寡而见功多，夫子不欲乎？”为圃者仰而视之曰：“奈何？”曰：“凿木为机，后重前轻，挈水若抽，数如沃汤，其名为橰。”为圃者忿然作色而笑曰：“吾闻之吾师，有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中则纯白不备。纯白不备则神生不定，神生不定者，道之所不载也。吾非不知，羞而不为也。”子贡瞠然惭，俯而不对。有间，为圃者曰：“子奚为者邪？”曰：“孔丘之徒也。”为圃者曰：“子非夫博学以拟圣，于于以盖众，独弦哀歌以卖名声于天下者乎？汝方将忘汝神气，堕汝形骸，而庶几乎！而身之不能治，而何暇治天下乎！子往矣，无乏吾事。”

取水浇灌之器不是礼器，而是农具。作者借圃者之口，对机械化的追求展开批判，认定机械是机事、机心的诱因。他关心的不是工作的效率，而是精神的品质。有意思的是，被教训的对象不是别人，而是孔子的学生子贡。依文献所载，子贡能言善辩，足智多谋，官至大夫且富可敌国，这种成功人士，正是富于机心的人物。而且子贡还被孔子以“器”称许。以子贡为靶子，矛头同时指向孔子。

有意思的是，《庄子》虽不重器，却非常重技。“庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踦，砉然响然，奏刀騞然，莫不中音，合于桑林之舞，乃中经首之会。”庖丁强调，其解牛之技比器（刀）更关键：

“良庖岁更刀，割也；族庖月更刀，折也；今臣之刀十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎。彼节者有间而刀刃者无厚，以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣。是以十九年而刀刃若新发于硎。虽然，每至于族，吾见其难为，怵然为戒，视为止，行为迟，动刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，为之而四顾，为之踌躇满志，善刀而藏之。”（《庄子·养生主》）

此外，因技艺精湛而受赞赏的还有斫轮有术的轮扁，运斤成风的匠人：“斫轮，徐则甘而不固，疾则苦而不入，不徐不疾，得之于手而应于心，口不能言，有数存乎其间。”（《庄子·天道》）“郢人垩慢其鼻端若蝇翼，使匠人斲之。匠石运斤成风，听而斲之，尽垩而鼻不伤，郢人立不失容。”（《庄子·徐无鬼》）

墨家是公认有技术头脑的人，其本领体现在造器与用器的知识与能力上。《墨经》显示其比百家掌握更多的自然知识。《庄子》中这些奇人使用的器，无论瓮、刀、斧，还是轮，都是再简易不过的工具。对这种神乎其技的推崇，恰好是轻器的

表现。庄子与老子一样，既反礼器，又轻工器，自然是以简朴单纯的生活方式为理想。如果社会不能回到小国寡民甚至“至德之世”，那就个体自行选择，过隐者的生活。换句话说，反朴归真即是主张弃器的生活，尽管实际上起码的劳动工具还是离不开的。此外，这种离群避世的隐者，还得有特异的本领。

## 五、经典的道器论

在《易·系辞》之前，中国古典思想已经分别有丰富的道的观念与器的观念。尤其是道的观念，百家竞相为之立说，道家更将其推至思辨的深度。器的观念不仅同器的制作与应用相联系，同时由儒家对器的象征意义的重视，以及观器论人的方法，使器的概念超越了经验描述的范围。但是，只有到《易·系辞》，将器与道相提并论，把可见的东西与不可见的思想对象配对成双，如此言器，才是哲学的突破。

王弼本富于哲思，惜其注《易》作品中没留下关于《系辞》的文字。不过以王弼崇无轻有的思想推测，他也会是个重道轻器者。至唐孔颖达《周易正义》才对道、器作出更具哲学意味的诠释：

“是故形而上者谓之道，形而下者谓之器”者，道是无体之名，形是有质之称。凡有从无而生，形由道而立，是先道而后形，是道在形之上，形在道之下。故自形外已上者谓之道也，自形内而下者谓之器也。形虽处道器两畔之际，形在器，不在道也。既有形质，可为器用，故云“形而下者谓之器”也。

依字面意义，形是道与器的分界。但《系辞》有“形乃谓之器”之说，故谓“形在器，不在道也。”这一诠释真正有意义的增补之处在于：“凡有从无而生，形由道而立，是先道而后形”。这是把道器关系理解为有无关系以及先后关系，但有引《老》入《易》的嫌疑，容易导向轻器以及弃器这种与《易传》相反的立场。或许这样的偏颇属于深刻的片面。

同样是唐代的韩愈，其名文《原道》，则可以看作对轻器或弃器之道的纠弹：

古之时，人之害多矣。有圣人者立，然后教之以相生养之道。为之君，为之师。驱其虫蛇禽兽，而处中土。寒然后为之衣，饥然后为之食。木处而颠，土处而病也，然后为之宫室。为之工，以瞻其器也。为之贾，以通其有无。为之医药，以济其夭死。为之葬埋祭祀，以长其恩爱。为之礼，以次其先后。为之乐，以宣其壹郁。为之政，以率其怠勑。为之刑，以锄其强梗。相欺也，为之符玺斗斛权衡以信之。相夺也，为之城郭甲兵以守之。害至而为之备，患生而为之防。



依韩愈，圣人的伟大不在于抽象的宣道，而是制器以体道。此即所谓：“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无待乎外之谓德。其文诗书易春秋，其法礼乐刑政，其民士农工贾，其位君臣父子师友宾主昆弟夫妇，其服麻丝，其居宫室，其食粟米果蔬鱼肉。其为道易明，而其为教易行也。”这是站在经典的立场上，强调传统的道不离器才是儒家倡导的生活方式，从而同佛、老划清界线。

韩愈在哲学上没建树，也未形成以器为范畴的论述。宋儒虽接过韩愈拒二氏，卫道统的旗帜，但其以心或以理为中心观念同佛、老相关精神观念相对抗的策略，导致其即使论器，也只能是谈道的影子而已。只有明末清初经历天崩地裂的王夫之，才对道器关系有新的意识，变道器为器道。王氏也是通过对《易·系辞》的诠释来表达其重器的观点的，针对上道下器的说法，他说“上下无殊畛，而道器无易体”，断定“天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可谓之道之器也。”其申论说：

无其道则无其器，人类能言之。虽然，苟有器矣，岂患无道哉？君子之所不知，而圣人知之，圣人之所不能，而匹夫匹妇能之。人或昧于其道者，其器不成，不成非无器也。

无其器则无其道，人鲜能言之，而固其诚然者也。洪荒无揖让之道，唐、虞无吊伐之道，汉、唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道，未有车马而无御道，未有牢醴璧币、钟磬管弦而无礼乐之道。则未有子而无父道，未有弟而无兄道，道之可有而且无者多矣。故无其器则无其道，诚然之言也，而人特未之察耳。

故古之圣人，能治器而不能治道。治器者则谓之道，道得则谓之德，器成则谓之行，器用之广则谓之变通，器效之著则谓之事业。

王夫之甚至把《易》的象爻辞全部理解为围绕着器而展开的知识价值系统。“故圣人者，善治器而已矣。”“君子之道，尽夫器而已矣。”“老氏瞽于此，而曰道在虚，虚亦器之虚也。释氏瞽于此，而曰道在寂，寂亦器之寂也。”其重器的思想立场，同韩愈的原道十分一致。也是出于拒佛老，维护古典儒家的价值体系。[10]但王氏有深刻的思辨能力，为避免宋学蹈虚的复辙，他强调并深化了器的哲学意义，把它从道的背影变成前台主角。

船山之后，清代章学诚以“六经皆器”的说法，再次表达了重器的观点：“《易》曰：形而上者谓之道，形而下者谓之器。道不离器，犹影不离形。后世服

夫子之教者自六经，以谓六经载道之书也，而不知六经皆器也。”“夫子述六经以训后世，亦谓先圣先王之道不可见，六经即其器之可见者也。后人不见先王，当据可守之器而思不可见之道，故表彰先王政教与夫官司典守以示人，而不自著为说，以致离器言道也。”“夫天下岂有离器言道，离形存影者哉！彼舍天下事物人伦日用，而守六籍以言道，则固不可与言夫道矣。”（《文史通义·原道中》其“六经皆史”说，其实就是“六经皆器”论的翻版。

从器在思想史上沉浮的命运，我们可以观察一个基本的走向，就是它的被器重，是同思想史上重经验重实践重制度重经济等由虚指实的倾向一致的。越靠近近代，这一特征就越明显。但是，正如前文所分析的。不同的器类在整个社会生活及文化价值中所处的位置是不一样的，重不同的器，同样意味着不同的价值取向。但是，重器的思想家们并没有对此展开分析，即使是最具哲学想象力的王夫之，虽然有道随器变的历史感，但同样眉毛胡子一把抓，把实用（弓矢车马）、功能（璧币）、象征（钟磬管弦）等不同器类，以至道德关系，浑沦不分。这阻碍了更有深度的哲学思想的提出，同时也导致近代人对器的观念的误解。

1922年，梁启超写《五十年中国进化概论》，回顾近代中国社会文化的变迁。他把这一变迁看作中国人在西方的压力或影响下，自觉反思自己的传统，从而自强不息的过程。这一过程分三个阶段，分别用器物、制度与文化三个词来标示。梁氏把器变成器物这个复合词，并用于指称洋务运动期间为经世致用、富国强兵而开创的近代制造业。依此，魏源的名言“师夷之长技以制夷”，实可换作“师夷之长器以制夷”。器的这种用法同晚近由重功利而重器的思潮有一脉相承之处。但是一旦把器物同制度、文化分割开来，其内涵同儒家传统中器的意义也就大不一样了，因为无论是王夫之还是章学诚，所论之器恰好是包括制度（政教）与文化（礼乐）的。器的实用含义的突出，正是历史的现代化走向的一个注脚。然而，这有时也遮盖或压缩了我们观察历史文化的视线，最有趣的就是哲学史教科书，把王夫之的重器当作唯物主义的观点加以推崇，仿佛“天下惟器”就是“天下唯物”的证言，全然漠视礼器在古典社会生活中的精神意义。

## 六、新器观

该是对器的观念再作反思的时候了。

事实上，物器观只是实用性的角度对器的概括，但不同的器类有不同的意义，或者说不同的器有不同的道。就道而言，实用性的器，即体现人类对自然知识的掌握，以及根据自身的需要运用这些知识的能力，也就是通常所说的科技知识。功能

性的器是人类沟通的工具，包括文字与货币。文字是沟通意愿、知识与信念的，货币是交换财富的。没有沟通与交换，共同体就不能形成，社会就不存在，更谈不上发展。而象征性的器，则是体现观念价值包括道德、宗教及审美的符号。只重器的实用性，就会出现重农轻商的思想；只重视器的象征性，就会产生脱离实际，追求形式化的倾向。现代科学中自然科学、社会科学及人文科学的发展，对不同器类的道的认识有深化作用。实用性、功能性与象征性三大器类，就我们现有的知识而言，在所有的文明中都是并存的，是同一系统中的不同组成部分。人类社会是依器而存的，正是器的存在及运用方式，把社会生活结构化。一个人的身份、地位、权利、义务、道德、知识、信念、习惯等等，都同掌握器的机会、态度、种类以及能力密切相关。孔子说：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。”那是因为他相信周代文明的器系统在总体上是合理的。从启蒙的立场看，有道无道的关键可能就在于器系统的结构是否平衡，不是指责“觚不觚”或防止有人越庖代俎的问题，而是如何保证匹夫匹妇平等的拥有“问鼎”的权利。

王夫之说：“无其器则无其道-----洪荒无揖让之道，唐、虞无吊伐之道，汉、唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣。”船山一反传统道不变器变，或道变才器变，提出器变而道变的观点。如果循三大器类的划分来观察，就会发现这器与道关系的变与不变，未能一概而论，而各有各的规则。简言之，实用之器是器道互变，功能之器是器变道不变，而象征之器是器不变而道变。当我们在远古的祖先第一次捡起一块石头投向猎物、砍砸树木或者挖掘泥土时，这块石头就变成了石器。随后器的规模不断增大，其发展方向包括两方面：一是品种的增加，如从狩猎、牧耕、饮食、衣着、居住到运输的种种器具；一是更新品种的水平，如器皿从陶制变成青铜，或运输工具从马车发展到飞船等等。原始的器具只是物理属性的直接利用，再进一步是观象制器的简单模仿，复杂的器具则是先掌握了相关的知识后才能制作使用。而新知识的增长又与对固有的器的运用有关，如技术实验。因此，实用之器中，器与道是互动的。由于实用器具的使用习惯是新器换旧器，这种器道互动就是一个不断向高级水平发展的过程。功能之器不然，器可以变，道则是不变的。文字可以刻（或写）在不同的材料，如陶片、甲骨、青铜、竹帛、玉石、纸张，或者液晶屏幕上，字体可以有篆、隶、楷、行、草，或繁或简的不同，但是文字的基本功能几乎是不变的，所以我们可以用今文翻译古文，甚至从古代经典寻找范文。货币也类似，其材料可以有贝壳、玉、金银、纸张的变化，但作为储备与交换财富的符号，从古到今是不变的。如果以有形及制作两点定义器，无论文字还是货币都有把器隐蔽起来的趋势，文字可以变成电脑系统中的计算符号，货币则是银行互联网上一串串流动的数字。它越来越缺少器的意义。但是不论作为载体的器是硬是软，是明是隐，文字与货币作为人类沟通的手段是不变的。象征性的器只要保存下



来，就能体现其价值。但是，它体现的价值，却未必是原初制作的意图所在。大到长城、故宫，小到帝王的印章，祭礼上的酒具，今日不是作为文物被保护，就是作为古玩被收藏。但它再不起军事、政治或宗教的作用，其价值已经转换。我们说它器不变而道变。从实用的角度看，器有新旧之分，人情上是喜新厌旧。可就象征意义而言，器有古今之别，识器者往往是厚古而薄今。

从象征性器类的观察便可知，很少器所呈现的器类意义是单一的。如果不是在制作的时候灌注了多种观念，也会在历史的风霜中附着上新的含义。我们仍然以鼎为例，它是古器中的珍器，礼器中的重器。鼎既于史有载，又有物为证。《说文》：“鼎三足两耳，和五味之宝器也。象析木以炊。”段玉裁注说“三足两耳谓器形”，字的下部是“一木析为二之形，炊鼎必用薪，故像之。”形状、性质，以及用法，都很清楚，它原本就是一炊具，即一实用器皿。“夫礼之初，始诸饮食。”民以食为天，由于炊具是服务于吃的，所以从人用过渡到神用，“陈其牺牲，备其鼎俎，列其琴瑟管磬钟鼓，修其祝嘏，以降上神与其先祖。”（《礼记·礼运》）敬神的礼仪越典重，神的福荫就越长厚，握大权者自然要掌大鼎。故王孙满对答“问鼎”时说，“昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物”。同时，铸鼎象物后“百物而为之备，使民知神、奸。故民入川泽、山林，不逢不若。螭魅罔两，莫能逢之。用能协于上下，以承天休。”从而掌鼎就意味着握有君临天下、号令诸侯的权力。所以它铸于夏，迁于商，最后存于周。[11]九鼎实相如何，我们不知道，但商、周两代鼎之存在，则有出土文物为证。实际上，九鼎不是唯一作礼器用的鼎，鼎是礼器中的一大系统。《广雅疏证》释鼎引九家《易》云：“牛鼎受一斛，天子饰以黄金，诸侯白金。羊鼎五斗，大夫饰以铜。豚鼎三斗，士饰以铁。”可见鼎之大小同权力身份级别相关。这神圣、权威的象征意义是从实用意义衍生出来的。此外，“铸鼎象物”，有足有耳自是动物，这牛鼎、羊鼎、豚鼎大概就是所象之物的例子，虽然它可能同祈食的愿望关联，但形态生动加之饰以其它金属，就有审美的观念进入其中了。不仅如此，鼎大小的制式是以计算容量的度量单位确定的，后来的鼎还有铭文，如所谓“铸刑鼎”，这意味着它还可以有功能性的意义存在。

从鼎的分析可见器的意义不是单一的，但却可能是变迁的。长城本系御敌设施，失却其军事作用后，则成国家安全强盛的象征。房屋本是居住用的，故宫则曾是王权的体现，今日又为历史文化灿烂悠久的见证。王国维用古雅来界定古器的这种价值：

吾人所断为古雅者，实由吾人今日之位置断之。古代之遗物，无不雅于近世之制作，古代之文学虽至拙劣，自吾人读之无不古雅者，若自古人之眼观之殆不然



矣。故古雅之判断，后天的也，经验的也，故亦特别的也，偶然的也。此由古代表出第一形式之道，与近世大异，故吾人睹其遗迹，不觉有遗世之感随之，然在当日则不能，若优美及宏壮则固无此时间上之限制也。[12]

因此，即使其它的价值都消失了，古器因古而带来的价值却在增益之中。不惟此，以仿古形式制作的器，同样有传递被模仿的形式所蕴含的意味。中国政府为联合国成立五十周年所送的礼品，就是一方新铸的铜鼎。望着联合国大堂中的这一中国礼器，了解中国文化的人会想到什么呢？是中国人宣示对自己历史文化的感情？是对自身走向富强的自信？是以联合国为天下公器的理想？还是问鼎天下的新雄心？总之，象征性器类是器不变道可变的。

不过，厚古不必贱今。制器是一个过程，对传统器道关系的新分析，得有助于对当代制器事业的重新观照。现代社会的趋势是，由于政治的民主化与公开化，以及日常生活的世俗化（脱魅），与权力、等级及神圣的观念相关的象征性器物，范围在不断缩小。大部分可称作重器的是历史的遗存，而非新造。为政治需要所造的新器，其意义未必牢固，弄不好会如萨达姆塑像的命运。艺术品可能除外。功能性的器则因技术与制度的发展，而有隐身甚至消失的前景。唯独实用性的器以更大的规模、更多的种类、更快的速度在生产着。但是，实用器具并非只有实用的功能，其造型及装饰的形式，依然有实用以外的象征意义。因此，关心当代制器事业的象征性意义（包括取向与力量），特别是公器的制作与使用，同样是思考器的使命。公器的概念得重新界定，公器相对于私器而言，与公共生活有关的器物就是公器。这里有两个层次的问题，一是公共物品，特别是有文化或政治象征意义的建筑。其中有些是纯礼器如城市雕塑、剧院、博物馆等，没有公私混淆的问题。另一些是拥有实用功能的（如中南海中的宫室），它要防止公器变私器，即变成公众不能接近的政府财产。同时，新建的公器有一个如何通过必要的决策程序，使它在被接受方面更具公共性的问题。公共物品问题原则上容易一致，问题在于第二个层次，即一些私人拥有而对公众有影响的物品，如许多重要的建筑，是私器还是公器。这关系到两种价值形态的区分，从实用的意义看，它是排它性的、会损耗的价值，只能由特定的人或集团占有，是私有的。而从其展示在公共场合，令公众不得不面对的状态看，其象征意义包括审美或其它政治文化价值，则是公共的。一座建筑究竟是丑陋还是典雅，对公众精神生活的影响非常不一样。所以，就其存在形式，应该有公共程序监管。否则，我们的生活将充满由暴发户或无知政客强加给我们的丑陋景观。

孔子希望君子是大器的人。现代社会以训练人的技能为教育的目标，即使有成就者，也是各式各样的专家。各种工具式的人，当然不可能器大。所谓大器，就是

器量大、器识远，造就这样的人当然需要多方面的精神教养。其中有一项，就是对历史文明有一定的学养。王国维认为，从器的理解与观赏训练入手，也是重要的途径。王氏谈古雅对教育的意义时说：

至论其实践方面，则以古雅之能力，能由修养得之，故可谓美育普及之津梁。虽中智以下之人，不能创造优美及宏壮之物者，亦由得修养而有古雅之创造力。又虽不能喻优美及宏壮之价值者，亦得于优美宏壮中之古雅之原质，或于古雅之制作物中，得其直接之慰藉。故古雅之价值，自美学上观之，诚不能及优美及宏壮，然其自教育众庶之效果言，则虽谓其范围较大，成效较著可也。[13]

如此熏陶，人定然不俗，而俗正是大器的敌人。以识雅器而有雅量，无论古今，都是君子的品格所在。一个优雅的社会，由此而有希望。

2005年2月9日（春节）初稿

2005年3月6日修订

---

#### 注释

\*本文系作者为第十四届国际中国哲学会议（悉尼，2005年7月）所写论文；国家社会基金项目“哲学史、观念史与经典解释学”课题成果之一；节写稿发表于《哲学研究》2005年第7期。张丰乾博士帮助检索部分文献，特此致谢。

[1] 当代名家中，续写《原道》的，至少也有唐君毅和庞朴。

[2] 这些食具包括炊具、贮存器、盛食器及饮器等。对古代中国食具，食品，烹饪技术及礼仪等关系的讨论，可参张光直《中国古代的饮食与饮食具》，《中国的青铜时代》，北京，三联书店，1983年。

[3] 传世或出土之鼎甚多，如河南安阳出土的商代司马戌大方鼎，陕西眉县出土的西周大孟鼎，都系名器。

[4] 王国维《说珣朋》说：“殷之时，玉与贝皆货币也。”（见《观堂集林》卷三）

[5] 王国维：《释礼》，《观堂集林》卷六。

[6] 对此，《荀子·法行》、《孔子家语》卷八“问玉”第三十六，有大同小异的说法。

[7] 西人赫伯特·芬格莱特对此也有兴趣，其《孔子：即凡而圣》（彭国翔、张华译，江苏人民出版社，2002年）第五章便是《孔子的一个比喻：神圣的礼器》。

[8] 《荀子·宥坐篇》。另外，《韩诗外传》之三、《说苑·敬慎》等记有相类故事，《淮南子·道应训》的说法则略有变形。

[9] 《史记·老子韩非列传》。

[10] 参王夫之《周易外传》，中华书局，1977年，第202至204页。

[11] 见《左传》宣公三年条的叙述。

[12] 王国维：《古雅在美学上之位置》，《静安文集续编》。

[13] 同上注。

来源：中山大学哲学系网  
2006年3月22日转载