

## 先秦儒家对“合礼性”和合秩序的追求

高晓锋

(中国人民大学哲学院, 北京 100872)

[摘要] 早在先秦时期,和合就已经成为一种普遍的哲学理念,被认为是世界万物存在和发展的原则。秉承周文遗产而生的先秦儒家,特别强调社会秩序的和合、人际关系的和谐、诸侯之间的和平。礼作为周文的核心内容,在先秦儒家的视野中占据着重要的地位,几乎重要的先秦儒家都以礼的言说来建构他们所追求的社会秩序。换言之,先秦儒家所追求的社会秩序实际上是一个“合礼性”的和合秩序。因为这种社会秩序的建构是通过各种与礼关联的概念的创造,以及这些概念与礼之间的融突和合而呈现出来。

[关键词] 先秦儒家;合礼性;和合秩序

[中图分类号] B222

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2018)06-0005-08

### 一

和合是中国文化固有的价值观念,并早在先秦时已然成为一种普遍的哲学理念,被认为是世界万物存在和发展的原则。“和合”二字合用,目前所知最早见于《国语·郑语》:“商契能和合五教,以保于百姓者也。”但体现和合思想的“和”、“合”二字均在甲骨文、金文中可见。可以说,先民在开始造字的起初,就有一个和与合的意识或认识。在殷周时期,和、合多单独使用,如《易经》“和”字2见(“鸣鹤在阴,其子和之”、“和兑,吉”),“合”字未见。《尚书》中“和”字44见(如“自作不和”、“家不和顺”、“燮和天下”等),“合”字5见(如“汝有合哉”、“罪合于一”等)。《诗经》中“和”字10见(如“和乐且湛”、“酒既和旨”、“肃雍和鸣”、“既和且平”、“亦有和羹”等),“合”字2见(如“天作之合”、“妻子好合”等)。可以发现,《尚书》、《诗经》多从消除战争动乱、祈求家庭和睦的角度使用和、合二字。春秋时期,和合思想得到进一步发展,出现了合同之辩、和实生物、和合五教、和五味、和六律、和羹、和德、和民、和神人等说法,突出了多种要素的融突和合。如“和实生物,同则不继。以他平他谓之和”(《国语·郑语》)、“先王之济五味、和五声也,以平其心,成其政也”(《左传·昭公二十年》)、“忆宁百神,而柔和万

民”(《国语·晋语》)等。进入诸子争鸣的时代,“和合”的言说渗入到了话题各个方面,“无论是天地万物的产生,人与自然、社会、人际关系,还是道德伦理、价值观念、心理结构、审美情感,都贯通着和合”<sup>[1]43</sup>。考释先秦典籍,可以发现,先秦思想世界中的和合言说,包含着深刻的哲学蕴味,深刻地反映了早期中国人关于世界图式的根本理解、价值理念的根本型塑、天下治理的根本看法、社会关系的根本解决和信仰秩序的根本建构<sup>[2]2-5</sup>。

先秦儒家秉承周文遗产而生,特别强调社会秩序的和合、人际关系的和谐和诸侯之间的和平。虽然他们之间思想言说的重点略有不同,核心范畴不断更替演进,但他们追求的价值世界实际上就是一个和合的世界,无不闪耀着和合的光芒。根据张立文先生的研究,所谓和合,就是指“自然、社会、人际、心灵、文明中诸多形相和无形相的相互冲突、融合,与在冲突、融合的动态变易过程中诸多形相和无形相和合为新结构、新方式、新事物、新生命的总和”<sup>[3]49</sup>。先秦儒家正是在西周末年乃至春秋战国周文疲敝、礼崩乐坏的大时代背景下,在冲突中寻找创新,在创新中实现融合,试图为现实世界寻找或建构一个理论框架,实现和合天下的理想抱负。而周文的礼乐文化资源作为一种既有的文化遗产,

[收稿日期] 2018-08-03

[基金项目] 中国人民大学科学研究重大项目“中国和合思想通史”(项目批准号:18XNL014)。

[作者简介] 高晓锋(1986—),男,甘肃灵台人,中国人民大学哲学院博士研究生,研究方向:先秦哲学。

进入到了几乎所有的儒家视野中,以礼的言说来建构他们所追求的社会秩序。先秦儒家所追求的社会秩序实际上是一个合礼性的和合秩序,这种和合秩序的建构是通过各种不同的关联性概念的创造,以及这些概念与礼之间的融突和合而呈现出来。

## 二

礼乐是西周文明的象征,孔子用“郁郁乎文哉”予以形容。所谓文,指的是礼乐的繁盛状况。孔子曾将文与质对举,“质胜文则野,文胜质则史”(《论语·雍也》),质为质朴、自然,文为纹饰。用“文”来形容西周的礼乐文明,首先反映出西周礼乐在形式上的完备和内容上的繁盛。从《尚书》的有关记载中,我们感受到了周人在革殷命之后的深刻忧患意识:一方面在意识形态或价值观念层面,周人建构了一套周革殷命的合法性或正当性解释体系,那就是天命转移、恭天之罚,以及以德配天和敬德保民;另一方面,则在制度上设计了一套非常完备的礼乐制度,来维系周人的政治统治。二者往往是二而一、一而二的关系,正如王国维所说“纳上下于道德”<sup>[4]250</sup>,因此有人将此称为德礼体系<sup>[5]75</sup>。可以说,西周的德礼体系是一个价值世界和制度世界的和合统一。但西周后期,周天子的权威不断衰落,社会矛盾重重,人们通过各种疑天、咒天、怨天的诗歌来表达对周王朝统治的不满。至平王东迁,周天子作为天下共主的势力再也没有确立起来。“平王立,东迁于洛邑,辟戎寇。平王之时,周室衰微,诸侯强并弱,齐、楚、秦、晋始大,政由方伯。”(《史记·周本纪》)周之礼乐崩坏,僭礼僭乐的事情层出不穷,正如孔子所批判的“礼乐征伐自诸侯出”、“礼乐征伐自大夫出”、“八佾舞于庭”、“陪臣执国命”等。同时也出现了《庄子·天下篇》所描述的“道术为天下裂”的局面,即周文之道德出现分裂,人言殊说,分解着周文的整体性。

在此背景下,孔子承继周文而生,以恢复周礼为己任,试图重新塑造一个内含着周文道德的井然有序的和合礼乐秩序。孔子有着非常清醒的恢复周礼的意愿和努力,他说:“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。”(《论语·八佾》)又说:“殷因于夏礼,所损益,可知也;周因于殷礼,所损益,可知也。其或继周者,虽百世,可知也。”(《论语·为政》)《中庸》也有一条记载:“子曰:‘吾说夏礼,杞不足徵也。吾学殷礼,有宋存焉。吾学周礼,今用之。吾从周。’”从孔子的复礼心态来看,他的核心目的在于实现社会的秩序和合化,即“天下有道”。恰好,礼的功用或行礼的过程莫贵于和,这也正是先王之道

的精华所在。孔子的弟子有子说:“礼之用,和为贵。先王之道,斯为美,小大由之。有所不行,知和而和,不以礼节之,亦不可行也。”(《论语·学而》)显然,在孔子的视野中,礼已经不仅仅是一种外在的客观约束,而是与人的行为和品质密切相关,假如一个人不懂礼,没有礼的节制,那么他的品格可能会出现偏激;如果一个社会没有礼的约束,那么这个社会就是一个失序的社会。有关这方面的记载很多,如:

子曰:“恭而无礼则劳,慎而无礼则蒞,勇而无礼则乱,直而无礼则绞。”(《论语·泰伯》)

子曰:“知及之,仁不能守之,虽得之,必失之;知及之,仁能守之,不庄以莅之,则民不敬;知及之,仁能守之,庄以莅之,动之不以礼,未善也。”(《论语·卫灵公》)

上述两条记载中,第一条涉及人的品格和行为的约束问题,恭、慎、勇、直都有其对立面,即劳、蒞、乱、绞,礼可以约束恭、慎、勇、直,使其达到恰到好处的发挥,避免走向反面的劳、蒞、乱、绞。第二条讨论了知、仁、庄、礼之间的递进关系,具体来说,知识(认知)所获得的东西,需要仁(爱、感情)的守护,以及庄重严肃的恭敬和实践过程中的礼的约束,只有这样才能达到善的境界,否则就是未善。这里,礼指向实践领域(动),善是实践领域的价值要求,这个价值要求通过礼而予以实现。可见,孔子所谓礼,主要在于使人的行为符合中道的要求,由人的行为的中道和合而达社会的善的和合。

但实际上,孔子所处的时代,周礼已经到了崩溃的边缘。礼乐征伐不自天子出、陪臣执国命、诸侯舞八佾等等,孔子用“孰不可忍”(《论语·八佾》)来强调他的愤怒。这是一个再也回不到周之礼乐盛世的衰世或无道时代,由此,孔子将复礼的希望寄托在具有仁德品格的君子身上,挖掘西周已经存在的仁的概念并将之提升到了一个新的高度,为礼塑造一个情感基础。这种仁具有明显的主体自觉性和强烈的担当意识,是个体内在的情感。他说:“士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎;死而后已,不亦远乎。”(《论语·泰伯》)又说:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”(《论语·述而》)仁的价值的突出和拔高,被认为是孔子学说的核心,仁所具有的现代心理学意义上的价值自觉,被认为点燃了中国文化价值觉醒的火焰。经常为人所称道的这两句话可以说对仁的价值的最好注解,即“己所不欲,勿施于人”(《论语·颜渊》)、“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》)。这两句

话都是从主体的角度为人的行为设定的价值原则。以此为线索,回到孔子的话题中,仁就是礼的个体主体自觉性的前提。也就是说,在孔子的立场和主张中,复礼或使社会合礼才是他的真正目的。仁的价值只是他在复礼过程中的无奈的、退而求其次的选择。即人们都不自觉地遵守礼、践行礼,甚至破坏礼、僭越礼,那么就需要一个人人都遵礼、守礼的情感基础,这个情感基础就是仁。因此,孔子用“克己复礼”来定义仁,实际上是纳仁入礼,为礼的恢复和实践寻求或建立一个情感基础。“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”(《论语·颜渊》)正是在此意义上,孔子提出了他的“仁——礼”结构,即“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”(《论语·八佾》)

在孔子关于礼的有关论述中,都可以发现孔子在寻求礼背后的相关价值原则。如果说,周公制礼作乐背后的价值原则是“德”,根据郑开的研究,“德”的早期含义并没有明显的道德意义,而是一系列国家典章制度及其实施过程中的行为即德行,后来逐渐演变为好的行为,即所谓嘉德懿行<sup>[5]183</sup>。这个意义上的德显然还不具备深刻的内在情感因素。因此,孔子所要解决的,就是这个“合礼性”的秩序建构过程中的内在情感问题,如其所说:“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”(《论语·阳货》)、“礼,与其奢也,宁俭;丧,与其易也,宁戚。”(《论语·八佾》)玉帛、钟鼓都是表现礼乐或开展礼乐的工具或形式,在用玉帛进行祭祀、丧葬、邦交、喜庆等各种礼的仪式,用钟鼓表演诸如《韶》这样的音乐时,如果内心没有虔敬的感情、庄重的内心感受和善的情感表达,那么礼乐就会流于形式,而不能起到教化的作用。陈来认为,孔子的仁相比较此前的仁说,超越的地方就在于孔子扩大了仁的范围,以“爱人”说仁<sup>[6]105</sup>。仁者爱人与以礼立人、成人相辅相成,“天下归仁”就是“天下归礼”,“为仁由己”就是“为礼由己”,“仁者爱人”便是推己及人,使礼有所成,礼有所成才能使整个社会合礼性地和合起来。

正是在孔子“仁者爱人”的推己及人的原则下,宋明儒更进一步发挥了仁的普遍性,提出了“仁者以天地万物为一体”(程颢)、“视天下无一物非仁”(朱熹)、“天地万物一体之仁”(王阳明)等说法,这实际上是对孔子以仁为基础来构建合礼性的秩序世界的继承,以仁的价值来追求宇宙万物的和合共生。

### 三

在孟子时代,西周的礼乐似乎已荡然无存,孟

子曾说:“诸侯之礼,吾未之学也;虽然,吾尝闻之矣。三年之丧,齐疏之服,飧粥之食,自天子达于庶人,三代共之。”(《孟子·滕文公上》)这说明,孟子关于三年之丧的礼是从传闻中得到,现实中已经没有这样的实践。正因为如此,滕文公在其父滕定公薨之后,按照孟子的建议,实行三年之丧礼,但遭到了父兄百官的强烈反对:“父兄百官皆不欲,曰:‘吾宗国鲁先君莫之行,吾先君亦莫之行也,至于子之身而反之,不可。且志曰:丧祭从先祖。’”(《孟子·滕文公上》)从这个记载中,好像滕国人关于祖先之礼的记忆中就没有三年丧礼的规定,这说明周礼至孟子时代已经不复为世人所言,即使在《孟子》中能够看到礼乐的记载亦不为多。

因此,孟子则更多的从“四端之心”的发用即仁义礼智整体上来说礼,如“恭敬之心,礼也”或“辞让之心,礼也”。在个别地方,则将礼与仁或礼与义并举而说,如“君子以仁存心,以礼存心。仁者爱人,有礼者敬人。”(《孟子·离娄下》)、“夫义,路也;礼,门也。惟君子能由是路,出入是门也。”(《孟子·万章下》)在有限的论述中,可以看出孟子对礼的范畴界定十分清楚且非常有限,即恭敬、辞让、节制等。“礼之实,节文斯二者是也”(《孟子·离娄上》),这是指出礼的实质在于节制。辞让、恭敬和节制都是对人的行为的一种要求,因此孟子用“门”来形容礼的作用,“夫义,路也;礼,门也。惟君子能由是路,出入是门也。”(《孟子·万章下》)门的意义在于指出了礼是待人接物内外衔接点。在郭店出土的楚竹简《六德》中有一个值得注意的论述,就是门内和门外的区分:

仁,内也。义,外也。礼乐,共也。内立父、子、夫也,外立君、臣、妇也。疏斩布经杖,为父也,为君亦然。疏衰齐牡麻经,为昆弟也,为妻亦然。袒免,为宗族也,为朋友亦然。为父绝君,不为君绝父。为昆弟绝妻,不为妻绝昆弟。为宗族疾朋友,不为朋友疾宗族。人有六德,三新(亲)不断。门内之治恩掩义,门外之治义斩恩。仁类而速,义类而绝。仁而放,义强而简。放之为言也,犹放放也,少而多也。逸其志,求养新(亲)之志,害无不已也。是以放也。(《郭店楚简·六德》)

显然,在《六德》中,仁义被处理为内外区别,将礼作为内外的共同要求,与孟子的论述有很大差别,孟子曾明确反对将义作为外在的品质,指出“仁义皆内”。但实际上,孟子语境中“仁义皆内”的语义不甚明确,既可以指人身内在,也可以指门内。

如果从门内外的意义上讲义,则都包含着敬长的意味,也就是说义不分内外。但如果分析“义,路也;礼,门也”,此处的义似乎内外兼该,再结合《六德》中的论述,那么则可以形成一个完整的语义陈述,即礼是(门、身)内外链接的规范要求。

实际上,在更多时候,孟子都是从仁义礼智四德的整体意义上说礼,礼似乎内化为一种崇高的道德修为要求,而鲜有西周那种繁文缛节式的客观约束性。如孟子所说:“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。故曰:求则得之,舍则失之。”(《孟子·告子上》)陈来指出,孟子不仅强调四德说,把仁义礼智作为四德,而且把仁义礼智德性化、内在化,成为人心,成为人固有的、本有的德性心<sup>[6]109</sup>。那么,如此一来,孟子如何通过这个内在化的德性化的四德(仁义礼智)来建构一个合礼性的和合秩序呢?孟子的解决办法是以性善论为基础,提出“求其放心”和“反身而诚”来扩充人的心之善端,从而使四德发展开来的主张。孟子指出:“言非礼义,谓之自暴也;吾身不能居仁由义,谓之自弃也。仁,人之安宅也;义,人之正路也。”(《孟子·离娄上》)如果人人不能居仁由义,不以礼义约束自己,就是自暴自弃,“放其心而不知求”。孟子说:“人之所以异于群兽者几希,庶民去之,君子存之。舜明于庶物,察于人伦,由仁义行,非行仁义也。”(《孟子·离娄下》)在这里,孟子提出了性善论的一个根本问题,就是道德之善的实践问题。孟子区分了两种实践道德路径或方法,一种是“由仁义行”,一种是“行仁义”。从前者来说,“由仁义行”就是从始至终所进行的道德实践都是仁义的,走的是仁义之道,人有了仁义之后由仁义规范着人的行为,这肯定了人的内在的性善,是性善论的必然要求;而“行仁义”则是说人只是按照仁义的要求去做,或者说只是做了仁义的行为,是不是内心具有仁义之心则不知。因此,孟子由心善导向性善的一个根本环节就是“由仁义行”,这个“由仁义行”其实也就确证人的心之善端的客观存在性<sup>[7]59</sup>。这个证明就是人毫无功利心地自觉主动地按照内心的恻隐之心或不忍人之心去作出道德的选择或行为,这个心即是良心,孟子也称之为本心。只有确证了这个本心的善及其存在,就可以确证性之善。在孟子看来,这个本心是上天赐予的,因此先天地就是善的。他说:“耳目之官不思,而蔽于物。物交物,则引之而已矣。心之官则思,思则得之,不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者,则其小者弗能夺

也。此为大人而已矣。”(《孟子·告子上》)心的功能是思,思可以看作是人的道德理性觉醒,心之思就是心的自觉的善的道德活动的念头,孟子认为这个念头是上天赐予人的,因此要先立其大,这个“立其大”就是确证本心的存在及其善的念头。因此,孟子认为,人们只要求其放心,也就是找回被人放弃的四端之心,按照仁义礼智的要求成就自己的人格,那就是能够成就善的人格。“求其放心”也就是“强恕而行”,孟子说:“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。强恕而行,求仁莫近焉。”(《孟子·尽心上》)“强恕而行”是求仁最捷近的道路。

那么,上升到社会统治方面,孟子由“不忍人之心”的仁爱而推出仁政,由“四端之心”的扩充而至“仁民爱物”。如此,则可建立一个“天下之民归心”或“人和”的和合秩序社会。孟子孔子相距大约一百年,如果说孔子生活的春秋末年西周盛况已经风光不再,那么孟子所处的战国中期更是典型的丧乱之世。正如孟子所描述的“争地以战,杀人盈野;争城以战,杀人盈城。”(《孟子·离娄上》)在这种情况下,各诸侯国兼并争霸,恣意妄为,杀人越货,毫无规矩可言;老百姓生活在水深火热中,“民之憔悴于虐政,未有甚于此时者也”(《孟子·公孙丑上》)。为了解决这个问题,孟子从他的性善论出发,继承前儒的德政理想或圣王理想,提出了以不忍人之心行不忍人之政的仁政学说。他把道德仁义推行到社会国家治理之中,提出“亲亲而仁民,仁民而爱物”(《孟子·尽心上》)的推恩原则,“仁者以其所爱及其所不爱”(《孟子·尽心下》)、“推恩足以保四海,不推恩无以保妻子”(《孟子·梁惠王上》),反对霸道和功利,提倡以德服人的王道主义,希望统治者能够做到使人“中心悦而诚服”(《孟子·公孙丑上》)。孟子描写了一个充满王道主义的理想社会,其中首先是人和。孟子从天时地利人和三个角度论述实现美好统治的要素,其中人和最为关键,人和的表现就是民心向背,只有实行王道和仁政,就能实现人心团结一致、众志成城的统治;如果不实行王道,那就所有人都会背叛、分崩离析,统治也就无从谈起。其次,王道下的人和就是得道多助,这样就可以战无不胜,而这种战无不胜并不是兵强马壮、以力服人,而是仁者无敌的以德服人,正所谓“畜之以道,养之以德。畜之以道则民和;养之以德则民合。和合故能习,习故能偕,偕习以悉,莫之能伤也。”(《管子·幼官》)王道主义视野下的以德服人反映的其实就是和合之道,这个没有被孟子说破

的道理在《管子》里面得到了清楚的阐述<sup>①</sup>。

可以发现,在孟子的论述中,礼被不断地内在化、心性化了,礼的外在客观约束性在孟子的言说中不占有核心地位,这与孔子有着明显的差异。这与孔子之后儒学发展的内在化和心性化的发展趋势密切相关。孔子在礼之外寻找礼落实的内在情感基础,而孟子则直接将礼内在化为心,是心的端倪向外扩充的品质要求和行为结果。

#### 四

与孟子不同,虽然所处时代比孟子略晚,但荀子则明确以礼来言说他合礼性和合秩序的追求。荀子隆礼重法的主张被认为背离了儒家德礼体系或礼乐文明的真谛,但荀子所处的时代,实际上已经距离周文隆盛的时代太过遥远,距离孔子的时代业已相距二百年。这个时代,人们似乎已经说不清楚礼为何物,乐该当何。这个时代弥漫着浓厚的法的味道,从某种意义上说,这个时代实际上就是一个以法代礼的时代。但荀子作为一个儒者,适应时代而又超越时代,他对礼的描写就反映了他依然从儒家立场来言说礼的中和意义:

礼者,断长续短,损有余,益不足,达爱敬之文,而滋成行义之美者也。故文饰、麤恶,声乐、哭泣,恬愉、忧戚是反也;然而礼兼而用之,时举而代御。故文饰、声乐、恬愉,所以持平奉吉也;麤恶、哭泣、忧戚,所以持险奉凶也。故其立文饰也,不至于寃冶;其立麤恶也,不至于瘠弃;其立声乐、恬愉也,不至于流淫、惰慢;其立哭泣、哀戚也,不至于隘慑伤生,是礼之中流也。(《荀子·礼论》)

荀子的礼与其“性恶论”<sup>②</sup>和“明使群分”的理论密切相关。具体来说,荀子分析礼的起源和功用,一个是解决性恶的问题,一个是社会秩序建构的问题<sup>[8]263</sup>。首先,荀子认为礼的起源在于人性的恶的欲望,在欲望得不到满足的情况下便产生争执,由

此而导致混乱。“礼起于何也?曰:人生而有欲,欲而不得,则不能无求。求而无度量分界,则不能不争;争则乱,乱则穷。”(《荀子·礼论》)其次,由于这种混乱不利于社会的治理,所以要制定礼来分别不同人的身份,使其各自在各自的身份和职位上获得各自的需求。“先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求。使欲必不穷于物,物必不屈于欲。两者相持而长,是礼之所起也。”(《荀子·王制》)在这里,荀子指明了礼的功用在于“分”,这与有子关于“礼之用,和为贵”的说法有着明显的差别。荀子说:“夫禽兽有父子,而无父子之亲,有牝牡而无男女之别。故人道莫不有辨,辨莫大于分,分莫大于礼,礼莫大于圣王。”(《荀子·非相》)在荀子看来,人与禽兽之间的区别在于人有父子之亲和男女之别,这是人道有辨的结果,辨就是辨别,也就是区分社会的各种角色和关系,当然包括对事物名称的区分。在这里,荀子提出分的根据在于礼,而礼则是圣王制造出来的。但这里有一个问题,儒家以崇尚先王之道著称,但在荀子看来,古代圣王有许多人,究竟应该法哪一个圣王的礼?在这个意义上,荀子则提出了他不同于前儒的主张,那就是法后王,也就是法当今天下之君。他说:“欲观千岁,则数今日;欲知亿万,则审一二;欲知上世,则审周道;欲审周道,则审其所贵君子。故曰:以近知远,以一知万,以微知明,此之谓也。”(《荀子·非相》)如此一来,荀子转换了他所追求的礼的语境和路径,即从孔子的“复礼”转换为当今君王的“制礼”,由“礼之用,和为贵”转换为“礼之用,分为贵”。进而,在一个差分的世界里,各自尽各自身份和地位所应尽的职分,自然会达到一个“不同而一”的世界。荀子说:

故先王案为之制礼义以分之,使有贵贱之等,长幼之差,知愚能不能之分,皆使人载其事,而各得其宜。然后使谷禄多少厚薄之称,

<sup>①</sup> 《管子》一书本身内容繁杂,虽然认为有些内容为管仲遗书,但其实应该是战国时期的作品,尤其可能出自稷下先生之手。其中关于《管子·幼官》一篇,既有文字又有图,多难理解。本文所引《幼官》之语以佐孟子思想,需要说明二者之间的前后关系。根据闻一多、郭沫若等人的研究,认为“幼官”实际上就是“玄宫”的讹误。如果闻一多、郭沫若的研究正确,那么可做进一步推断,即玄宫就是明堂。《逸周书》中有一篇《明堂解》,说明堂是周公摄政而大朝诸侯所设。无独有偶,《孟子》书中恰好有“明堂”的记载:“齐宣王问曰:‘人皆谓我毁明堂,毁诸,已乎?’孟子对曰:‘夫明堂者,王者之堂也。王欲行王政,则勿毁之矣!’”(《孟子·梁惠王下》)。顾颉刚则交代了孟子与齐宣王对话的背景,就是齐宣王想建造一个“大益百亩,堂上三百户”的“大室”(明堂)而受到春居的劝谏作罢(《吕氏春秋·骄恣篇》)。

可见,在孟子时期,明堂(玄宫、幼官)是一个重要的话题。根据胡家骥的研究,《管子·幼官》应为稷下先生为齐威王、齐宣王称霸诸侯而鼓噪的思想路纲领,其中阴阳、五行、法、王、霸思想杂糅,其创作时间大概为公元前319—前301年(参见胡家骥《〈管子·幼官篇〉新考——兼论〈吕氏春秋·十二纪〉的年代》,载《社会科学战线》1981年第2期)。因此,《管子·幼官》的创作与孟子同时或稍晚,其中“畜之以道,养之以德。畜之以道则民和,养之以德则民合。和合故能习,习故能偕,偕习以悉,莫之能伤也”的思想与孟子的性善论、王道仁政学说有某些呼应。

<sup>②</sup> 关于荀子的性恶论,最近争论颇多。许多学者批评将荀子的性论解读为性恶论是错误的。笔者认为,荀子之性恶论首先源于《荀子·性恶》的篇名,其次在荀子的论述中也多次以恶来称性;但另一方面,荀子的论述中,又有性自然说或性朴说的意味。因此,对于荀子的性论,不能简单地以性恶或性朴或性自然说予以评判,而要根据具体的论述情景进行具体的分析。

是夫群居和一之道也。故仁人在上，则农以力尽田，贾以察尽财，百工以巧尽械器，士大夫以上至于公侯，莫不以仁厚知能尽官职。夫是之谓至平。故或禄天下，而不自以为多，或监门御旅，抱关击柝，而不自以为寡。故曰：“斩而齐，枉而顺，不同而一。”（《荀子·荣辱》）

那么，荀子以礼来辨、分，又以辨、分来使礼获得实践，这样一个差分有辨的世界，如何实现“不同而一”的和合秩序，则依然面临着孔子所面临的内在情感的问题。但荀子显然对此问题选择了“回避”。所谓回避，并不是说荀子没有注意到礼与人心的密切关系，如他所说：“乐合同，礼别异，礼乐之统，管乎人心矣。穷本极变，乐之情也；着诚去伪，礼之经也。”（《荀子·乐论》）这里将礼乐与人心联系起来的论述，实际上却与孔子从内在情感（人心）寻找礼的基础相反，强调的是礼乐对人心的约束、陶冶作用。实际上，在荀子时代，为礼寻找一个内心的情感基础已不可能，或者已经不是时代的主题。荀子对这个问题的“回避”是与时代背景密切相关。这个时代寄希望于人们从内心自觉守礼、践礼已经不大可能，甚至整个社会压根就已经没有一个礼的约束；因此，荀子在他的“法后王”的思想中提出了当今天下之君制礼来划分社会的等级、身份、职业区别，维护社会的秩序，实现“一天下”的和合秩序。这就涉及到谁能够成为当今天下之君、当今天下之君具有什么样的品质、评价的标准是什么、如何成为或做当今的天下之君等问题的解决。荀子对这些问题的解决是通过他的独特的人性论来实现的。

荀子在人性论的意义上论证了礼在个人品德向善、为善问题上的作用，试图树立起一个合礼性的完善的人格榜样，提出“涂之人可以为禹”（《荀子·性恶》）的主张，来支撑他建构一个合礼性的“一天下”的和合秩序。在荀子看来，性是天所造就于人的，情是性的内容，欲是情的反应的表现，人们总是为满足个人的欲望而做出行为选择，这是情本身的特征决定的，是不可避免的，“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。以所欲为可得而求之，情之所必不免也。”（《荀子·正名》）但荀子并没有如后来的宋儒那样，在区分了性、情、欲的差别之后而走向了性善情/欲恶、存性灭情/欲的路数，而仍然把性、情、欲看作一个整体来言说性恶，进而在礼学或合礼性的意义上提出“伪”的概念来与性相对。“生之所以然者谓之性；性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。性之好、恶、喜、怒、哀、乐

谓之情。情然而心为之择谓之虑。心虑而能为之动谓之伪；虑积焉，能习焉，而后成谓之伪。”（《荀子·正名》）在荀子看来，人性生而有好利、疾恶、耳目之欲、好声色等负面的问题，如果顺性而为，那么就会导致辞让、忠信、礼义文理这些美好的东西亡失不存，最终出现犯分乱理而天下暴乱的局面，“今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于犯分乱理，而归于暴。故人一之于礼义，则两得之矣；一之于情性，则两丧之矣。故儒者将使人两得之者也。”（《荀子·性恶》）因此，荀子提出“伪”的概念来解决由于性本身所具有的这个问题，那就是用师法、礼义等来化人性中存在的问题，使其合于文理的要求，达到善和治的目标。“故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。”（《荀子·性恶》）这个通过化性来实现的善就是“伪”，故荀子说：“人之性恶，其善者伪也。”（《荀子·性恶》）更进一步，荀子论述了“性伪相合”的观点：

性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性则伪之无所加，无伪则性不能自美。性伪合，然后成圣人之名，一天下之功于是就也。故曰：天地合而万物生，阴阳接而变化起，性伪合而天下治。天能生物，不能辨物也，地能载人，不能治人也；宇中万物生人之属，待圣人然后分也。诗曰：“怀柔百神，及河乔岳。”此之谓也。（《荀子·礼论》）

该段是荀子性伪之说的经典论述，由此可以解读出荀子的性朴说，但荀子的根本着眼点在于说明性只要通过后天人为的作用才能真正成为一个善的“性”即伪。荀子用“文理隆盛”来说明伪，在荀子的其他论述中，也出现了许多关于“理”的概念，如“礼义文理”、“化礼义之文理”、“礼之理诚深矣”、“其理诚大矣”、“其理诚高矣”等。在后世的发展过程中，人们往往以理代礼。从荀子的语境中来看，理与礼并不能简单的划等号，而可以认为理乃通过礼的规范、约束和熏陶所获得的秩序化的结果。“文理隆盛”可以说是荀子对孔子关于周礼“郁郁乎文哉”的另一种说法，用文理隆盛来描述伪，说明圣人通过礼义教化、感化人性之后所达到的一种浓郁的人文化成、彬彬有礼、秩序井然的状态。荀子认为，“心虑而能为之动谓之伪；虑积焉，能习焉，而后成谓之伪。”（《荀子·正名》）这是荀子对伪的界定，

伪充满着浓浓的教化意味,“故圣人化性而起伪,伪起而生礼义,礼义生而制法度;然则礼义法度者,是圣人之所生也。”(《荀子·性恶》)这里荀子指明了化性起伪的主体是圣人,荀子认为圣人与众人既有相同的地方,那就是性,但圣人与众人不同之处则在于伪,也就是说圣人是那群首先能够主动自觉“虑积”、“能习”的人,其次是圣人以制定礼义来分化众人,即所谓“待圣人然后分”,使众人获得礼义之文理,懂得辞让,从而解决由于“争则乱”带来的混乱问题。“且化礼义之文理,若是,则让乎国人矣。故顺情性则弟兄争矣,化礼义则让乎国人矣。”(《荀子·性恶》)如上文所述,荀子处理性、情、欲的关系所坚持的态度一样,没有去性存伪,而依然把性伪看成一个和合的整体,提出了“性伪合而天下治”的主张。“性伪合而天下治”可以说是荀子解决“一天下”的人性论根基,因为礼的起源在于解决由于人性中恶的欲望得不到满足而产生的争夺混乱,因此,以礼来“化”人性的恶,使人所具有的那种自然朴实的性具备社会性的善的要求,或者符合礼的要求,如此一来就是“性伪相合”而“一天下”。所谓“一天下”,实际上就是合礼性的和合秩序,因为“性伪相合”的前提就是以礼化性。从这个意义上来说,荀子的人性论与礼论是统一的,而其人性论也是为其实现合礼性的和合天下秩序服务的。

## 五

根据《礼记·礼运》的记载,先秦儒家追求的是一个“大道之行”的大同社会,这个大同社会的主要特点就是整个社会不同年龄、性别、职分的人能与他的年龄和职分相符合的事业,获得与他的年龄相符合的待遇,而且人人不仅仅为了自己,而且也为了别人而存在。但这样的一个大同社会似乎只存在于先秦儒家的记忆中,因为先秦儒家所处的时代却是一个“大道既隐”的时代,这个时代的最大特点就是社会关系混乱,人人为己而不为人。在这个时代,禹、汤、文、武、成王、周公六君子只能采用礼来“以正君臣,以笃夫子,以睦兄弟,以和夫妇,以设制度,以立田里,以贤勇知,以功为己”(《礼记·礼运》)。正是在这样的背景下,儒家应运而生,他们继承六君子的礼制遗产,面临一个社会秩序更加混乱、彝伦攸叙更加败坏的时代,从各种角度、用各种方法、造各种概念来言说如何造就一个“合礼性”的秩序社会。《礼记·曲礼》记载:

道德仁义,非礼不成;教训正俗,非礼不备;分争辨讼,非礼不决;君臣、上下、父子、兄弟,非礼不定;宦学事师,非礼不亲;班朝治军,

莅官行法,非礼威严不行。祷祠祭祀,供给鬼神,非礼不诚不庄。是以君子恭敬撙节退让以明礼。

因此,先秦儒家对礼的言说就是要使社会各个层面的关系(不仅仅是五伦的关系)和合为一个既差分有等又各守其分的社会。《国语·郑语》在使用“和合”概念的时候,所指向的对象就是“五教”:“商契能和合五教,以保于百姓者也。”根据韦昭的注解:“五教:父已、母慈、兄友、弟恭、子孝。”(韦昭《国语韦氏解·卷十六》)可以说,“和合”概念的使用从一开始就与礼密切相关。先秦儒家关于礼教的记忆和言说,说到底就是要使社会的各个要素和合起来。这个和合的范围和内容可以说包含了如《尚书·洪范》中所说的“五行、五事、八政、五纪、皇极、三德、稽疑、庶徵、五福、六极”等各个方面。

另一方面,由于先秦儒家所面对的政治统治是一个各诸侯国各自为政且彼此之间始终处于紧张的兼并战争的状态中,各诸侯国内部也并不全是一个统一、安定有序的政治集团,而存在着诸侯国君与家臣、大夫等政治势力的冲突,乃至在家族(家庭)内部也充满了由于继承等问题造成的矛盾,出现了“臣弑君、子弑父”、“陪臣执国命”等社会现象。在这种情况下,先秦儒家所要追求的合礼性的秩序社会,由于缺少一个诸如禹、汤、文、武、周公、成王六君子这样强有力的统治者(君王)来实行礼,或者没有一个统治者(诸侯国君)愿意主动实行礼,而不得不通过思想创新来寻求新的办法。由此,先秦儒家深入到了人的内在情感问题(仁)、人性善恶问题(性善、化性)、君王的政治行为问题(仁政、王道)等等,提出或创造了许多新的概念、范畴、思想。这些概念、范畴、思想的创新本身就是一个融突和合的过程。

根据张立文先生的和合学理论,人是一个“会自我创造的和合存在”,面对的实际上是一个三重世界,即和合生存世界、和合意义世界、和合可能世界,分别指向生存和合学的人文生命生存活动世界、意义和合学的人文生命价值活动世界、可能和合学的人文生命逻辑活动世界<sup>[9]13</sup>。若依照和合学理论,先秦儒家的生存境遇之活动(如孔子周游列国、孟子游说列国及其好辩、荀子入齐入秦入楚)、精神价值之追求(如孔子删定六艺、孟荀著书讲学)、概念学说之创造(如孔子对仁学的创新、孟子性善论、荀子化性起伪论)实际上就是对和合原理的最好注解。孔、孟、荀等原始先秦儒家的活动都离不开他们自身的三重和合世界,在这个三重和合

世界中,合礼性的和合秩序乃是所要解决之根本问题。而他们的实践活动和思想创造产生了广泛的历史影响,奠定了中国文化的基本精神,成为中国后世社会秩序的构建、思想观念的言说、政治统治的管理的思想范型<sup>[10]</sup>。

## [参 考 文 献]

- [1] 张立文. 中国文化的精髓——和合学源流的考察[J]. 中国哲学史, 1996(1).
- [2] 张永路. 价值与理想——《国语》“和合”思想研究[M]. 北京: 人民出版社, 2016.
- [3] 张立文. 和合学——21 世纪文化战略的构想[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2016.

- [4] 王国维. 殷周制度论[M]//王国维儒学论集. 成都: 四川大学出版社, 2010.
- [5] 郑开. 德礼之间: 前诸子时期的思想史[M]. 北京: 三联书店, 2009.
- [6] 陈来. 仁学本体论[M]. 北京: 三联书店, 2014.
- [7] 唐文明. 隐秘与颠覆——牟宗三、康德与原始儒家[M]. 北京: 三联书店, 2012.
- [8] 东方朔. 合理性之寻求——荀子思想研究论集[M]. 上海: 上海人民出版社, 2017.
- [9] 张立文. 和合学三界的建构[J]. 华南师范大学学报(社会科学版), 2012(4).
- [10] 黄瑜. 儒家“和同”思想与中华民族精神[J]. 江南大学学报(人文社会科学版), 2005(1).

(责任编辑: 谢光前)

## Pre-Qin Confucianism's Pursuit of Harmonious Order Conforming to the Ritual

GAO Xiao-feng

(School of Philosophy Renmin University of China, Beijing, 100872)

**Abstract:** “Harmony”, which is considered as the principle of existence and development of all things, has become a universal philosophy concept early in the pre-Qin period. The pre-Qin Confucians, which inherited the cultural heritage of Zhou dynasty, emphasized the harmony of social order, the concord of interpersonal relationships, and the peace between governors. As the core of Zhou dynasty's culture, the “ritual”(Li, 礼) also occupied an important position in the view of pre-Qin Confucians, almost all the important pre-Qin Confucian scholars constructed the social order which they pursued with the words of “ritual”. In other words, the social order pursued by Confucians in pre-Qin dynasty is actually a harmonious order “conforming to the ritual”, because their elucidation of the social order is showed by using and creating various concepts related to “ritual”, and the fusion and conflict between these concepts and the concept of “ritual”.

**Key words:** Pre-Qin Confucians; Conforming to the ritual; Harmonious order