

· 思想史研究 ·

道不远人：早期儒家礼仪之道的形成

孔德立

(北京交通大学 人文社会科学学院, 北京 100044)

摘要:“道”作为儒家的核心概念,指涉以礼仪文明为特征的人道秩序。殷商时期,统治者通过“率民事神”获得神的指导而取得王道。周代“敬鬼神而远之”,以层级制的礼仪使社会秩序井然。春秋霸政时代,王权衰微,礼坏乐崩,霸主承载指导天下的王道职责。诸夏贵族诵诗书、知礼仪。霸政以后,陪臣“执国命”,贵族普遍缺乏礼的教养。孔子以仁入礼,给礼注入了真诚与向善的精神动力,以诗书礼乐教弟子,把贵族的礼仪文化转移到有志于君子道的士人身上。早期儒家远承古代王道引领天下之责,近接春秋霸政贵族礼文化,“以道自任”,开创了以修身为根本,以礼的教养引导社会风尚的礼仪之道。

关键词: 道; 仁; 礼; 孔子; 早期儒家

基金项目: 中央高校基本科研业务费专项资金资助(2014JBM126)

“道”是中国古代思想史上的重要概念。朱熹的学生陈淳编撰的《北溪字义》曰:“道,犹路也。当初命此字是从路上起意。人所通行方谓之路,一人独行不得谓之路。道之大纲,只是日用间人伦事物所当行之理。众人所共由底方谓之路。”^①道是经过多数人走过以后,实践证明的可行之路,引申为指导、指示之义。一个人能依照社会规范而行,可谓遵道。指示他人遵道而行的人就是有道君子。春秋时期,儒家与道家都把“道”作为核心概念,“道”成为指示人们遵守的最高行为典范。

“道”是道家学派的核心概念,这种说法向来没有争议。但如果我们以“道”作为儒家的核心概念,指涉礼仪文明的人道秩序,其合理性就需要论证。《汉书·艺文志》载“(儒家)游文于六经之中、留意于仁义之际……于道为最高”,“六经”是儒家的文本,“仁义”是儒家的德目,“道”则是核心概念。但这段记载一般作为诸子起源论的材料被引用,并没有引起人们对其思想史价值的足够重视。

相比“道”来说,研究者更为关注儒学中的“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”、“诚”以及“中庸”等概念,这些概念更多指向于心性修养。诚然,儒学以心性之学为修己之道的重要内涵,但儒学更注重礼仪秩序的安人之道。张舜徽先生曾言“余尝博考群书,穷日夜之力以思之,恍然始悟先秦诸子所谓‘道’,皆所以阐明‘主术’而‘危微精一’之义,实为临民驭下之方,初无涉乎心性。”^②张舜徽先生所悟先秦诸子之道为治国之道,与心性无关。儒家作为周代王官学向诸子学转变的第一个学派,其学说远承古代先王之道,近接春秋贵族礼文化,熔铸士人

① 陈淳《北溪字义》,北京:中华书局,1983年,第38页。

② 张舜徽《周秦道论发微》,北京:中华书局,1982年,第31页。

“以道自任”情怀 构筑了独特的“礼仪之邦”的文化传统。儒家礼仪之道内含心性 外涉礼仪，既以修身为本 又寄寓安人理想 但其思想精髓是礼仪展示出来的人文教养。搞清楚儒家礼仪之道形成的思想脉络 对于理解儒学的核心价值及其当代价值 均有积极意义。

一、殷人尊神 率民而事神

甲骨文中 有争议的从行从人的字 原来读为“永” 郭静云先生认为 应释文为“道”。卜辞中的“道”字 都用作“导”义。甲骨文中“道”的用意以及“道”字的字形发展 都能揭示殷商时“道”是一种神妙观念 指涉崇高“指导”信仰。掌握“导”是殷商人祈祷之目的。商王所祈求“导”的作用是指示祺祥的“正道” 故掌握“导”能保证事物的成功。在古代信仰中此种“导”为关键性的祈祷对象 商王祈求“导” 以企望掌握天意 遵守正确的做法。^① 这揭示出：甲骨文中已经出现“道”字 作“导”讲。王通过祈祷上帝诸神而获得神的指导 按照神的指导行事 王的统治就具有神意 王也就掌握了王道。换言之 王通过祭祀与祈求神灵的行为 获得神意的指导与护佑 体察神道 从而把神道（神的指导）转化为王道。敬神是王道的前提 王道是神指示的王者所行之道。《礼记·表记》记载“殷人尊神 率民以事神” 就是说殷人笃信神灵 通过率民事神获得神道 建立了神权特征的王道政治。

丰富的甲骨卜辞材料证明 殷人的活动无不直接或间接地与神权发生关系。自然神、天神、祖先神是殷代的主要神灵谱系 其中祖先神在众神中居于核心地位。甲骨文中 有大量的祭祀祖先神的记载。如，《合》30286 “乙卯卜 酒品屯自祖乙至毓。”这是廩辛、庚丁时期的三期卜辞 意思是 乙卯日 用酒、品、屯的祭法 祭祀了从祖乙至小乙（毓）的列位先王先祖。尊崇和祭祀尽量多的先祖 便可以在更广泛的程度上凝聚子姓部族力量 从而形成方国联盟的稳固核心。殷代神权政治实质是殷王统治的王道政治 但此种王道政治必须以获得神道为前提。获得神道的途径就是“率民事神”。事神是商王的重要职能与技艺 每一个商王都是最高的神职人员 唯有他才可以直通神道 获得王道的合法性。

事神需要以礼为媒介。甲骨文中的“礼”字 其字形构造 意义与用法很早就确定了。据王国维先生的考释 甲骨文中“礼”字字形构造 “象二玉在器之形” 指以玉献祭神灵 后来则指一切祭祀神灵之事。^② 殷代的祭祀、占卜是非常重要而庄严的大事。商王事神有严格的礼仪程序 不但有必要的物质准备 还要有心理准备 包括祭祀物品、神职人员、观礼人员、主祭者的斋戒沐浴等等。商王正是通过庄严的占卜、祭祀与祝祈之礼获得神意的指示。人们常说 礼仪庄严而神圣 没有庄严也就没有神圣性。礼仪的神圣性最早起源于事神之礼 随后的发展中 社会礼仪也被赋予了庄严神圣意义。唯此 礼才有威严与约束力。

殷商时代庄严而神圣的祭祀仪式就是殷代神道设教的载体。神道设教是古代统治者借助民众信奉上帝鬼神的观念 通过敬事上帝鬼神取信于民的政治模式与教化方式。《象传·观卦》：“盥而不荐 有孚颙若 下观而化也。观天之神道 而四时不忒。圣人以神道设教 而天下服也。”“盥” 谓祭祀时以酒灌地而迎神。“荐” 献 指献牲于神。“颙” 敬。“忒” 差错。“盥而不荐 有孚颙若” 意谓国君举行祭祀 灌酒而不献牲 其物不丰 其礼不备 但有忠信之心而

① 郭静云《由商周文字论“道”的本义》 宋镇豪主编《甲骨文与殷商史》（新一辑） 北京：线装书局 2008年 第203-226页。

② 王国维《观堂集林》卷六第1册 北京：中华书局 1991年 第291页。

又肃敬,则臣民观而化之。^①孔颖达《周易正义》:“圣人以神道设教而天下服矣者,此明圣人用此天之神道以观设教而天下服矣。天既不言而行,不为而成,圣人法则天之神道,唯身白行善,垂化于人,不假言语教戒,不须威刑恐逼,在下自然观化服从,故云天下服矣。”圣人“身自行善,垂化于人”则不须“言语教戒,威刑恐逼”,民众自然观化服从。商王“率民以事神”是以神道获取王道的最好途径。一旦王不能庄严地祭祀神灵,礼仪活动也就丧失了神圣性,王就不能获得神意指示之道,也就意味着失去了政治合法性。

二、周人尊礼,敬鬼神而远之

西周建立之后,首要的问题是从理论上回答“武王伐纣”的正义性,而非“以臣弑君”。^②周公提出“皇天无亲,惟德是辅”的说法,即天命不会永久的眷顾一个政权,天命会根据为政者的德行,转移到有德的统治者身上。按照周公的解释,周取代商的前提是周族有德、商族无德。此处的德指什么?是不是后来的道德之德?晁福林先生指出,西周初年的“德”还不具有后来德性的意思,而是一种制度之德。^③但毕竟在商周之际,天命的依据还在很大程度上取决于敬事上帝鬼神的礼仪,及其礼仪过程中表现出来的虔诚程度。《尚书·牧誓》篇记载,周武王历数商纣王犯的罪行,其中有一条就是“昏弃厥肆祀”。商纣王没有好好侍奉祖先与神灵,遂失去神灵的指导而失去王道。周人认为天命不但有意志,而且代表着民意,别说不去事鬼神,就是事鬼神不敬都是大罪过。可见,殷商时代统治者的“德”是以能否遵守“事神”之礼为标准,无德即失道。无“神道”则不能“设教”,不设教则无法使天下服。

周人继承殷人神道设教的统治方略,并进行了巧妙的改造。西周初年,周人继续沿用殷人的上帝观念,用来提升周人祖先神的地位。《诗经·大雅·文王》:“文王在上,於昭于天。周虽旧邦,其命维新。有周不显,帝命不时。文王陟降,在帝左右。”周人的祖先神上升到天上,并受到上帝的恩宠。但周人要想实现自己的政治理想,必须建构起自己的神道设教系统。帝是商代的祖先神,对其他神灵并没有保护与指导的功能。上帝对于周天下的大多数族群来说已经变得狭隘,显然不适合周代的统治需要,因此,周代政治家必须找到一个新的神灵指导周王。

天是笼罩一切的泛神信仰,既可以是自然神,又可以是人格神。为此,周人逐步以“天”取代“帝”作为至上神。商王是帝的后裔,周王是天的儿子。帝的后裔要好好奉祀帝,天子要虔诚祭天。“永言配命,自求多福。”(《诗·大雅·文王》)获得天命,即得天道而行王道。这样,周人顺利完成了由神道指导王道转换为天命指导王道的理论建构。

周代天命的伟大意义在于打破了神权的笼罩,又保留了天命作为王道的依托。此后凡获得政权的王朝,皆言得天命。随着王道依托的神道转为天命,周人的统治也随之从神权转到王权。周代实行的分封制是一种自上而下的融入神权观念的新王权制度。一方面,分封微子启到宋国,保持商族祭祀不绝,安抚殷商遗民的宗族情感;另一方面,给不同层级的政权规定了相应的祭祀权限。《礼记·曲礼下》:“天子祭天地,祭四方,祭山川,祭五祀,岁遍。诸侯方祀,祭

① 郑万耕《“神道设教”说考释》,《周易研究》2006年第2期。

② 直到战国时代仍然有人提起这个问题。《孟子·梁惠王下》记载:齐宣王曰“汤放桀,武王伐纣,有诸?”孟子对曰“与传有之。”曰“臣弑其君,可乎?”曰“贼仁者谓之贼,贼义者谓之残。残贼之人谓之一夫。闻诸一夫纣矣,未闻弑君也。”

③ 晁福林《先秦时期“德”观念的起源及其发展》,《中国社会科学》2005年第7期。

山川 祭五祀 岁遍”《礼记·王制》：“天子祭天下名山大川，五岳视三公，四渎视诸侯。诸侯祭名山大川之在其地者。”西周以前，方国部落并没有清晰的“祭不越望”观念，西周建国后才把“祭不越望”当成诸侯的祭祀规则。周天子以天下共主的身份祭天，实现了王权与神权的统一，这就意味着周王既是掌握神权的最高者，又是政治层级中的最高者。

周代“礼仪三千”、“威仪三百”，贵族阶层及其相应的权利与义务，都可以在礼中找到相应的安排。对于全天下百姓而言，天子通过祭天获取天神的指导，所以天子祭天必诚、祭天必洁，诸侯在封内祭祀各自神灵，各有其祭、各有其礼、各司其职。周天子的王道指示诸侯，诸侯指示大夫，大夫指示士。自上而下的礼仪制度，使每个层级的人都有自己的职责与权限。天子通过巡守体现“普天之下，莫非王土”的“天下共主”身份；诸侯通过述职汇报礼制安排之职，表明“率土之滨，莫非王臣”的政治意义。如果说，商代道的原初意义是通过祭神之礼获得神的引导，主体在神，那么，周代通过礼乐制度建立起来的政治制度，虽然保留了祭神之礼，但祭神礼仪之中的主祭者不再是神的附庸，而转化为祭祀礼仪的主体。由此，作为神意引导主祭者的“道”，也就转化为主祭者本身。

层级礼乐制度是西周统治者的得意设计，把神道设教转换为政治制度安排，从而为神道设教转化为人道教化做好了准备。《礼记·表记》：“殷人率民以事神，先鬼而后礼”，“周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之”。这两句话概述了殷周两代政治中的事神与尊礼两大关系。殷代“事神”在“尊礼”之前，西周时期“事神”在“尊礼”之后。但就文化损益来说，尊礼来源于敬神。礼的繁体字为“禮”。《说文》：“禮，履也，所以事神致福也”，揭示出礼与事神之间的关系。如果我们注意到《表记》中有关尊礼与事神关系的表述，殷周之际思想延续性转换的脉络就变得更加清晰可见。

西周以来形成的礼仪制度保存在《周礼》和《仪礼》等典籍中。《周礼》在一定程度上反映了西周时期某些基本的“典章制度”、“官政之法”。《仪礼》表现了“士”以上贵族社会的生活礼仪与交往形式。“礼仪的系统化与制度化，一方面意味着一个统治阶层的权力已由使用武力作强制性的统治，逐步演变到可以合法的地位的象征。另一方面，规整的礼仪也代表统治阶层内部秩序的固定，使成员间的权利与义务有明白可知的规律可以遵循，减少了内部的竞争与冲突，增加了统治阶层本身的稳定性。”^①西周时期，礼几乎容纳了经济、政治、文化以及实际社会生活的全部内容。《礼记·曲礼上》：“道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；纷争诉讼，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。”“当礼被延伸时，家族就形成了，礼的适用范围再扩大就成了民族。中国人之所以为民族，因为礼为全中国人民树立了社会关系准则。”^②西周开疆拓土二百多年，“礼乐征伐自天子出”的王道政治之所以安然无恙，维系其稳定的内在因素正是礼制的完备及其遵行。

三、制度之礼的崩坏与观念之礼的生成

周代都城由镐京迁到洛邑的主要原因是躲避西北夷狄的进攻。这种退守姿态表明周代王权的衰落。一些率先觉醒的贵族精英认为，王权衰落的根源在周天子。《国语·郑语》记载：

① 许倬云《西周史》，北京：三联书店，2001年，第172页。

② 邓尔麟《钱穆与七房桥世界》，北京：社会科学文献出版社，1995年，第7页。

(郑桓)公曰“周其弊乎?”对曰“殆于必弊者也。《泰誓》曰“民之所欲,天必从之。”今王弃高明昭显,而好谗慝暗昧;恶角犀丰盈,而近顽童穷固,去和而取同。”郑桓公问史伯,周王室是否衰败了?史伯以周王弃“和”而取“同”为例,说明周王室已经衰败。身为周王室的史官,史伯对周王权的衰落有亲身体会。史伯认为,统治者“弃高明昭显”、“恶角犀丰盈”,“好谗慝暗昧”、“近顽童穷固”(即亲小人、远忠臣)的“去和取同”做法是错误的。高明的统治者善于采纳忠言,与忠臣和谐相处,“和乐如一”。如果偏听偏信,弃“和”而取“同”,则危及国家社稷。由此可见,政治治乱的根源在于周王自身。周王不能团结与维系忠臣,不能发挥典范与引导作用,表明周王之道已经衰微。

天下有道的时候,“礼乐征伐自天子出”,或者授权诸侯行驶。但是进入春秋时代,周天子已经无力控制日益强大起来的诸侯,王权受到严重挑战,礼乐征伐随之由诸侯出。齐国首先发起了对王权的挑战。鲁文公十五年(公元前612年),齐国侵犯鲁国西鄙,并讨伐曹国。西周分封之初,规定鲁为诸侯国“班长”^①,而齐国违背礼制,侵犯鲁地,又侵犯弱小的曹国,僭越天子礼乐征伐大权,又违背“君子之不虐幼贱,畏于天”的礼制。鲁国执政官季文子愤怒地说:“齐侯其不免乎?己则无礼,而讨于有礼者”,“礼以顺天,天之道也,己则反天,而又以讨人,难以免矣”,“不畏于天,将何能保,以乱取国,奉礼以守,犹惧不终,多行无礼,弗能在矣”。(《左传》文公十五年)在鲁国执政者看来,齐国一系列的违礼行为,是严重的违反天命、僭越王权之举。鲁宣公三年(前606年),楚王饮马黄河,兵临洛阳,问周王室鼎之轻重,王室大臣王孙满回答说“在德不在鼎”,“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”。(《左传》宣公三年)鼎是天子事神的器物,是获得神灵指引的媒介,又是引领诸侯的权威象征。楚王问鼎之轻重,无疑表露出欲夺取王权的野心。周朝卿士坚信,此时引领天下的典范仍是周天子,而不是诸侯。但诸侯对王权的觊觎以及不断发起的一波又一波挑战王权的行动,不断动摇着王权的权威。周天子作为天下之导的王道身份遂失其义。值得注意的是,春秋霸政是实力的角逐,而非礼仪的安排。可见,王道政治以礼为特征,霸政以力为标识。

霸政的开始标志着礼制崩坏的加剧,周天子建立的王道秩序随之被霸道所取代。但霸政僭越礼制的同时,也有积极意义。周王权衰微对诸夏文化造成的最大影响是无力抵御夷狄的入侵。东周初年,夷狄大举南下,华夏文明面临生死存亡的严重威胁。如果周天子不能承载天下巡守及礼乐征伐,那么,谁能做到这些,代行天子之事,就意味着可行王者之道。实力雄厚的齐国首先打出了“尊王攘夷”的旗帜,“存邢救卫”。齐桓公的霸政有效地团结了诸夏共同抵御夷狄入侵,客观上起到了保卫华夏文明的历史作用。孔子赞叹曰“桓公九合诸侯,不以兵车,管仲之力也。微管仲,吾其披发左衽矣!”(《论语·宪问》)没有管仲帮助齐桓公进行霸政,诸夏文化就会夷狄化。霸政时期,霸主们轮流执掌的诸夏联盟是一种新型的政治组织形式,实际上起到了代行王政的作用。“礼乐征伐自诸侯出”的霸政时代,其王道的代言人已经由天子转为诸侯。从社会发展大势上来说,诸侯霸政是推进新的政治力量整合的必然趋势。霸主承载指导天下的王权政治,说明天命指示的王道已经下移到作为霸主的诸侯身上。

礼仪诗书为代表的古典知识,在霸政之前只是制度或者知识,并没有成为文化教养。霸政兴起后,在夷狄进攻的压力下,诸夏贵族开始感觉到礼仪不只是知识与制度,还是诸夏区别于夷狄的文化教养。西周人从未想到要以礼仪制度来支持他们的精神世界。这一重要变化源自霸政时期对王权的挑战。“贵族开始相信古代的制度 and 文学是一种精神的支柱,他们可以由

^① 徐元诰《国语集解》北京:中华书局,2002年,第154页。

此出发来讨论并解决政治和人生的问题。到了这个时候，‘礼’观念才真正在思想史上形成。”^①不同于以往的制度之礼，执礼者意识到礼仪带给人生的尊严并且视为支撑内心精神世界的力量的时候，礼就成为一种文化观念。在不断向王权发起的挑战中，诸夏贵族引诗书、知礼仪，接受贵族训练。如果统治者具有礼的教养，从内心真诚地执守礼，那么，就可以算是“有道”之君了。

四、贵族礼仪文化的丧失及士人弘道的觉醒

霸政之后，贵族逐渐丧失了礼的文化教养，这其中的内在原因很难说清楚。大概是大国统领霸政联盟的结束，使诸夏群龙无首，从而导致礼制失序；其次是夷狄入侵的压力暂时消失。在内无动力、外无压力的情况下，贵族们的轻慢与堕落就变得不可避免。霸政以后，“陪臣执国命”社会的主要矛盾由夷夏之辨转为诸侯国内部的夺权斗争，贵族堕落的主要表现是缺乏礼的教养。《左传》襄公二十七年记载，齐国大夫庆丰傲慢无礼，对诗书礼仪一无所知。有一次，他出访鲁国，鲁国执政大夫叔孙豹设宴款待庆丰。但庆丰对贵族宴饮之礼毫不知晓，自然在宴会上表现出轻慢与无礼，于是叔孙豹引《诗经·相鼠》讥讽他。但庆丰根本听不懂“人而无仪，不死何为”、“人而无耻，不死何俟”、“人而无耻，胡不遄死”的诗句，可谓无知者无畏。

从《左传》中，我们可以发现，“君无道”导致“国无道”，多个诸侯国“无道”则“天下无道”。《左传》文公十六年“昭公无道；君无道吾官近惧及焉。”成公四年“晋虽无道未可叛也。”定公元年“宋为无道，绝我小国于周。”哀公十二年“吴方无道，无乃辱吾君。”鲁昭公七年，孟僖子临终前感慨地说，现在贵族都不知礼了，嘱咐两个儿子孟懿子与南宫敬叔要向孔子学礼。孟僖子作为鲁国执政的三家大夫之一，清醒地认识到曾经贵族身份的标识——礼仪，现在已经不再属于贵族阶层所有了，并且敏锐地意识到，以孔子为代表的士阶层已经成为礼仪文化的传承者。《论语·为政》篇记载，孔子曾向孟懿子传授孝道与谨守礼制的关系，可知孟懿子确遵父命师事孔子。

礼制的崩坏是社会秩序失衡与价值体系混乱的根源。鲁国三家大夫在祭祖典礼撤除祭品时，冒用天子的礼仪，唱着《诗经·周颂》中的诗篇《雍》。孔子认为《雍》诗里面有“助祭的是诸侯，天子庄严肃穆地主祭祀”的内容，三家的家庙之礼又怎能配得上？八佾为古代乐舞，一佾指一行八人，八佾六十四人。按照周代礼制规定，只有天子才能享有最高规格的八佾乐舞。鲁国大夫季平子依礼制只能使用四佾，但季平子却公然僭越礼制，“八佾舞于庭”。孔子尖锐地批评道“是可忍，孰不可忍。”（《八佾》）在春秋时代的最后半个世纪，绵延120多年的赋诗传统已经终结。贵族普遍缺乏礼的文化教养，失去了引导民众的典范作用，标志着传统贵族礼仪时代的结束。

传统的士在西周与春秋前期，一般作为卿大夫的臣属、私臣，承担贵族家中的祭祀与礼仪等事务，以俸禄维持生活。在礼乐秩序井然有序的情况下，学习与掌握礼仪是贵族必备的技能，礼乐射御书数六种技艺，礼排在首位。但当上层贵族日益自弃其礼的时候，士对礼仪的熟悉与传承，就使得他们成为社会上最具有文化教养的人。霸政时期，诸夏贵族在“尊王攘夷”运动中，形成了以礼仪引领社会风尚的文化自觉。霸主们相信，他们不是僭越礼制，他们是在代行王道，以他们的教养与能力，足以发挥指导天下民众的作用。这种观念在霸政之后，逐渐

^① 颜世安《礼观念形成的历史思考》，《江苏行政学院学报》2003年第4期。

转移到士人身上。当礼成为一种观念的时候,道也随之内化为士人心中的精神自觉。士人意识到,传统贵族已经没有礼仪,不能发挥其应有的引导之责,那么,为使文化不辍,只有士人挺身而出,把道担任起来。

五、孔子重建礼仪之道的努力

春秋时代的诸夏霸政,严重挑战了周天子的“王权”地位,王道的主体资格逐渐被霸主共享。由于王道来源于天道(天命)的支持,随着王道主体资格的下移,践行“道”的主体距离天道也就越来越远。孔子青年时代,郑国执政官子产发出了“天道远,人道迩”的感叹。“正可用来说明在中国古代‘哲学的突破’的过程中,从‘天道’转向‘人道’是一个关键性的发展。”^①葛瑞汉指出“中国人的问题总是‘道在何方?’中国思想家孜孜于探知怎样生活,怎样治理社会。”^②对于孔子来说,要重新建立规范国家和个人生活的道,首先要搞清楚谁是礼仪之道的担当者?礼仪之道又为何会出问题?

毫无疑问,从《论语》等文献可知,孔子认为,礼制的崩坏是导致天下无道的直接原因。贵族是礼仪之道的担当者,贵族对礼的认知态度与践行程度是决定礼仪之道是否行于天下的根本。贵族不能担当礼仪大致有四个递进的原因:浑然不知;知而不守;守而不敬;敬而不笃。前引齐国大夫庆丰没有礼仪教养被人耻笑即为不知礼的表现;鲁三桓不可谓不知礼,但“八佾舞于庭”、“三家以《雍》撤”则是知而不守之证。“居上不宽,为礼不敬,临丧不哀”则透露出“守而不敬”的问题。“颜回三月不违仁,其余期月已矣”则显示了“敬而不笃”的难度。既然违礼必然导致无道,重建人道礼仪秩序必然从知礼仪开始。朱熹曰“礼者,道之所以行也。人违道与否,不可得知,但已博文约礼,由其外以测内,亦可以不致违道。”一个人的修养首先通过外在举止言行展现出来,博文约礼的人,不会违反人道。“克己复礼为仁”,克制自己,使行为不超出礼的规范,“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”(《颜渊》),即可不违礼。

知礼守礼须以学为前提。《论语》首章“学而时习之”指明了全书教人学习之本旨。孔子一生学而不厌、教而不倦;自信“十室之邑,必有忠信于丘者,未有丘之好学也”(《公冶长》),“发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将至”(《述而》);教育弟子与儿子要学诗学礼,“不学诗,无以言”,“不学礼,无以立”(《季氏》)。一切美德均建立在学的基础上,“好仁不好学,其蔽也愚;好知不好学,其蔽也荡;好信不好学,其蔽也贼;好直不好学,其蔽也绞;好勇不好学,其蔽也乱;好刚不好学,其蔽也狂。”(《阳货》)一个人如果不好好地学,又想具有多种美德,就流于空谈。学有先后,“弟子入则孝,出则悌,谨而信,泛爱众而亲仁,行有余力,则以学文”(《学而》)。做到孝悌忠信等做人的礼仪规范后,再去学习知识。学习要培养兴趣,“知之者不如好之者,好之者不如乐之者”(《雍也》)。还要以认真的态度、坚韧的毅力去学习,“默而识之,学而不厌”(《述而》)。学思结合,“学而不思则罔,思而不学则殆”(《为政》)。学要做到“温故而知新”,“举一反三”。时至今日,孔子的教育思想仍被教育者所奉行。孔子兴办私学,以诗书礼乐教三千弟子,正找到了礼仪之道的重建之路。

虽然当时社会上有些人对礼知而不守,从而导致礼仪的空泛与流弊,但是孔子依然主张要保留礼仪形式。例如,周代有告朔之礼,天子冬季颁发给诸侯历书,诸侯藏之宗庙,每月初一杀

① 余英时《士与中国文化》,上海:上海人民出版社,2003年,第34页。

② 葛瑞汉《论道者:中国古代哲学论辩》,张海晏译,北京:中国社会科学出版社,2003年,第258-259页。

羊祭于庙,然后听政。鲁国自文公始,国君就不亲往宗庙告朔,但有司杀羊祭祀之礼犹存。子贡认为,既然国君已经不尊礼,何不去掉杀羊的仪式。孔子不同意子贡的看法,说“尔爱其羊,我爱其礼。”(《八佾》)只要礼仪还在,自有恢复之日。如果去之,皮之不存,毛将焉附!正如朱熹所注“然礼虽废,羊存,犹得以识之而可复焉。若并去其羊,则此礼遂亡矣,孔子所以惜之。”^①

有的贵族不尊礼而行,有的则执礼未必真诚。礼的本质是执礼者在礼仪中体现出来的教养,而不是礼仪的奢华,更不能为了执礼而执礼,而导致礼的虚伪。弟子林放问孔子礼的根本是什么?孔子赞赏林放问的好“大哉问!礼,与其奢也,宁俭;丧,与其易也,宁戚。”(《八佾》)一般的礼,与其铺张奢侈,宁可简朴;丧礼,与其礼仪周全,不如内心哀戚。孔子主张的礼仪是在仪式与情感之中寻求恰到好处,不能铺张浪费,也不能只顾仪式流程而忽视执礼者内心的感受。如果让孔子选择,他宁愿选择简朴的、表达内心真实情感的礼仪。真正的礼仪之道需要执礼者真诚而庄严,而不是专注于豪华的排场与物质奢华。孔子批评那些只做表面文章的现象,“礼云礼云,玉帛云乎哉!乐云乐云,钟鼓云乎哉!”(《阳货》)难道礼乐只是那些玉帛与钟鼓吗?“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”(《八佾》)如果行礼的人不是出于内心的真实情感,那行礼还有什么用呢?

孔子相信,人性之中有一种真诚的向善力量,谓之仁。坚定行善的志向,把仁作为己任的人,可谓仁人志士。孔子以仁入礼,给礼注入了真诚与向善的精神动力。但始终坚持以真诚向善与敬畏之心执礼,是非常困难的,唯有弘毅之人方能当之。一旦选择“仁以己任”,就意味着承载了礼仪之道的重任。在践行仁德的道路上没有其他选择,只能风雨兼程向前进,“死而后已”。“譬如为山,未成一簣,止,吾止也。”(《子罕》)无论是宰我白天睡大觉,还是子夏游离于仁德与风华之间,弟子们始终不能动摇孔子之道。

美国汉学家芬格莱特说,孔子之道并没有考虑交叉路口所隐含的“多重选择”,孔子思想就是一条没有十字路口的大道。“毫不奇怪,‘道’的概念与孔子的中心概念‘礼’十分相近。对孔子来说,‘礼’是伟大礼仪的明确而细致的模式,那种伟大的礼仪就是社会交往,就是人类生活。从直道而行的意象转换到恰当地遵循礼仪,是一件轻而易举并且颇为亲切的事情。我们甚至可以把‘礼’想象为‘道’的地图或具体的道路系统。”^②芬格莱特认为,孔子之道说明人是礼仪性的存在,正是在平凡而神圣的礼仪中,人性才彰显出价值与尊严,而寄予礼仪神圣性的正是真诚而向善的仁德。史华兹对芬格莱特提出了批评,认为这一西方式的“心理学偏见”的错误在于单纯强调礼的行为性,却忽视了执礼者本身内在的、心理的或主观性的本质。^③事实上,芬格莱特解读的礼仪的孔子并没有忽视内心的情感。道的正确与伟大必须落实到行为中,而礼仪本身带有敬畏与真诚,即包含了执礼者本身内在心理的或主观性的本质。孔子说:“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。”(《宪问》)学至于仁,则善有诸己而大本立矣。然莅之不庄,动之不以礼,则礼仪也不能起到典范意义。可见,礼仪周全是体现仁德之载体。孔子重建礼仪之道的做法就是给礼仪注入仁的真诚力量,从而打造出一条仁为精神动力、礼为实现形式的新礼仪之道。

① 朱熹《四书章句集注》北京:中华书局,1983年,第66页。

② 芬格莱特《孔子:即凡而圣》彭国翔、张华译,南京:江苏人民出版社,2002年,第18-19页。

③ 史华兹《古代中国的思想世界》程刚译,南京:江苏人民出版社,2004年,第72页。

孔子曰“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。自诸侯出,盖十世希不失矣;自大夫出,五世希不失矣;陪臣执国命,三世希不失矣。”(《季氏》)从天子的王道,到诸侯之道,大夫之道,再到陪臣之道,道不断下移,可以担当引导社会责任的主体越来越多,社会也越来越乱。孔子对历史治乱的深刻分析与对贵族礼文化的熟悉,使他认识到,只有士人奋起担当起社会责任,才能使“文武之道不坠于地”。孔子深信,道已经不再是遥不可及、高高在上的统治者的专利,而是每一个具有担当意识的人应有的文化自觉。“道不远人”(《礼记·中庸》)就在我们身边。“人能弘道”(《卫灵公》),只要以坚韧毅力学习,即可成为君子。孔子开创的儒家学派,以诗书礼乐的文化教养,把古代贵族赖以标识的礼仪之道转移到有志于君子之道的所有人身上,创造性地把贵族之礼转化为普通民众可以共享的文化资源,彻底打破了宗法贵族对礼仪之道的垄断。

从孔子开始,“君子”一词已经由居于上位的宗法贵族转换为引领社会风尚的社会精英。谁能以自己的礼仪教养引领社会风尚,谁就可以称为君子。孔子与他的弟子,诵诗书、习礼乐,教人以学礼为首务,只要以真诚、敬畏之心执礼,即可再现庄严神圣之礼仪。以德行来教化,以礼制来约束,百姓知道羞耻才能走上正途。庄严神圣的礼仪照耀他人、引领风尚,推动社会和谐与进步。

春秋晚期,“仁”之难行,“礼”之崩坏,儿子弑父、臣子弑君的事情仍在发生。孔子的努力并没有在当时社会产生多少实际影响,但他整理的六经,教育的弟子,开创的儒家学派已经给中国文化注入了新鲜的活力与不竭的动力。孔子后学继续沿着孔子开创的仁礼融合的礼仪之道前行,以实际行动诠释“人能弘道”的教诲。

六、从道不从君

如果说周代的礼仪首先是维护统治的政治制度,其次是维系社会关系的行为规范,那么,到了孔子时代,礼仪已经成为文化观念。在礼仪制度化时代,谁居于高位,谁就有道,但在礼仪成为文化观念之后,谁有礼文化教养,谁就有道。礼仪之道不再是区别上下等级之间的制度屏障,而是成为提升人文教养,培育君子精神的文化资源。早期儒者自认承载了文化遗产的使命与引领社会风尚的责任担当,有足够的自信抗衡一切不符合道的行为。“君使臣以礼,臣事君以忠”(《八佾》)，“事君尽礼,人以为谄也”(《八佾》)，“事君数,斯辱矣”(《里仁》),君臣关系不是一味地服从,而是要依礼依道而行。郭店竹简《鲁穆公问子思》篇,穆公问子思何为忠臣,子思答曰“恒称其君之恶者为忠臣”。“恒称其君之恶”的臣一般不讨国君喜欢,但忠臣不能以国君的好恶为好恶,而应以“道”为标准。尊礼仪、行德政的国君才有资格引导国家,才能称有道之君。如果国君不能以此为标准,臣有责任指出国君的过失。唯此,才能保证引导国家的统治者是“有道之君”。如果有的臣认为,道的标准太高,国君做不到,就一味迁就国君所为,从而导致国家混乱,这种臣就是“贼其君者”(《孟子·公孙丑下》)。“以道自任”的儒者只有保持个人的人格尊严才能与王侯据“礼”力争。在“道”面前,君臣都是实践道的主体,只有分工不同,没有人格差异。

孔子的礼仪之道其根本在于修身。只有以修身为本,才有资格教化民众。修身面临的诱惑很多,主要的困难来自道与食的抉择。孔子认为,“君子谋道不谋食”(《卫灵公》);“不义而富且贵,于我如浮云”(《述而》);不以不正当的手段取得富贵,即使颠沛流离也毫不动摇弘道的意志。“道不行,乘桴浮于海”(《公冶长》),宁愿隐居起来以保存道的文化遗产。早期儒者

中的修身派最近于孔子礼仪之道。“如果在政治上终无所遇,也不后悔,因为德行本身给了他们精神的支持。”^①这些儒者笃信孔子之道,踏实做事,真正弘道。

儒者引领社会风尚可以通过默默的修身影响身边的人。一旦有机会,儒者从不放弃从政。从政的君子可以“安百姓”,发挥更大作用。荀子主张“从道不从君,从义不从父”。如果拘泥于固有的礼法与语言表达方式,那么“儒道毕矣”。(《荀子·子道》)荀子认为,当君“过谋过事”将要危及国家社稷的时候,臣就要积极主动地发挥臣的职能。臣进言于君,君并不听从,有的臣就离开君;有的就以死来表示最大诚意;有的则率群臣百官给国君施加压力;有的则干脆违抗君的命令,甚至假传君命。无论臣采用哪种方式,他们的目的都是为了国家社稷,而不是私利。^②“谏、争、辅、拂之人,社稷之臣也,国君之宝也。”(《臣道》)孟子“得天下英才而教育之”的实践,荀子以谏诤之精神“从道不从君”,都对后世儒家产生了积极影响。

七、结 语

早期儒家是中国精神觉醒时期的社会精英。他们“继往圣,开来学”,传承春秋霸政时期的贵族文化,开创了以文化引领政治的新礼仪之道。作为新的社会智识阶层,他们对上辅佐君主,对下教化百姓,与君相协调。当“道”与“君”发生冲突时,宁可得罪君,也要存大道。“道不远人,人之为道而远人,不可以为道”,道就在我们生活之中,日常交往、举手投足无不展示出礼仪教养。如果有人认为道只是治国大道,认为日常社会中的礼仪是小节而不屑为之,就误解了儒者之道。“辟如登高必自迩”(《中庸》),为道必须从孝悌之事做起,无论何时何地都以礼节之。慎独的君子“以道自任”,给中国政治文化注入了鲜活的生命力。

儒学作为中国传统文化的重要组成部分,对中华民族产生了至深至远的影响。欲了解当代中国,必须先了解古代中国;欲了解古代中国,必须先了解儒学。时至今日,仍然有不少人对儒学有误解,或认为儒学是守旧落后的思想,或认为是维护威权政治的工具。造成这些误解的原因有很多,但与学术界没有搞清楚儒学的核心价值——“礼仪之道”有很大关系。长期以来,学术界流行的观点认为,儒学的心性之学是儒学的主干。诚然,礼仪需要以修养心性为根据,但心性之学再扎实,如果没有落实到礼仪上,如果不能发挥儒者照耀他人、引领社会的引导作用,儒学的核心价值仍然会被遮蔽。儒学之于中华传统文化的塑造以及历史积淀的形成,至深至远,其影响已经深深根植于民族文化之中。只有把早期儒家的礼仪之道形成的思想史讲清楚,才能认识其价值,消除其误解。

(责任编辑 朱剑)

① 颜世安《不言与言:早期儒墨之争的一个问题》,《江海学刊》2013年第6期。

② 孔德立《协调与服从:早期儒墨的政治学》,《齐鲁学刊》2013年第3期。