

“孔子问礼”发微

——春秋时期政治架构建设的理论探讨及其社会实践

陈祖怀

[提要] 2500年前的春秋时期，世袭贵族领主制渐趋瓦解，社会出现了“礼崩乐坏”的混乱局面，牛耕与铁农具投入使用后所产生的空前财富，及人们围绕财富分配展开的激烈争夺，更加剧了混乱的程度和民众苦难的深度。如何重构政治体制、理顺社会关系，成了历史的使命。孔子从最普遍的人道精神出发，因袭前人的智慧，提出了一整套“礼”的学说，并以此向老子请教。由此展开了儒、道两派“山”与“水”的思辩交锋。

[关键词] 礼 仁 道 谋 山 水

—

“孔子问礼”一事见于《史记》中的《孔子世家》与《老子传》，《庄子》、《礼记》、《吕氏春秋》中也各有记载。^① 对此存疑或反对者有二：1、汉以后个别儒生激于《庄子》语出不恭，有损“至圣先师”形象，故多方论证此事为无。2、近世以来，有学者考证《道德经》为战国时期作品，因而认定老子乃战国时人。既然老子生于孔子之后，又何来“问礼”一说？^② 对前者，时过境迁，似已无须辩驳，且依孔子“不耻下问”、“三人行，必有我师”的态度、精神，向人请教或打听周代礼制，实属无可讶异的平常事。虽《庄子》一书外篇、杂篇多为后徒伪托，仍不足以否认所有其他书的记载。由此可见，关键还是第二点，即老子的生卒年代。但此问题随着1993年10月湖北荆门郭店楚简的出土自然冰释。因此，我们可以认定，司马迁所记“孔子问礼”一事基本无误。由于《史记》中就“孔子问礼”具体年份语焉不详，学术界长期以来有17岁、30岁等多种说法且长年争论不休。近人杨伯峻就《史记》中提到的孟僖子去世年份考证为“孔丘时年三十四”，^③ 考虑到当时不同国籍间人流动的惯例，应当说，这是迄今为止最有根据的说法。孔子自云：“三十而立”，此处“三十”应视为一个约数，而“立”的意蕴应是孔子自认其学说基本确立的年份。孔子在其学说基本确立之后，就其核心内容“礼”去找一专家论证，逻辑上是合理的。

在历史的座标上，“孔子问礼”是中国社会文明的产物。“问礼”的双方：孔子与老子，当时不过是两位布衣，尚无后世显赫的神光，但其博学通幽的知识，使他俩围绕“礼”字展开的讨论，及彼此撞击产生的思想火花，原本可以成为烛照千年演变的思想高地，但战国后形势剧变，秦始皇“焚书坑儒”、“以吏为师”阻断了这一文脉，汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”更将中国思想界、学术界引上了一条偏执的不归路。于是，“问礼”产生的思想成果，随同“百花齐放、百家争鸣”一起，成了历史深处的遥远绝响。经二千年风雨侵蚀，至近世，

^① 《庄子》中的《天地》、《天道》、《天运》、《田子方》、《知北游》五篇七处，《礼记·曾子问》三处，《吕氏春秋·当染》。

^② 持此观点的主要有清代汪中《老子考异》、近代梁启超《评胡适之中国哲学史大纲》、现代冯友兰《中国哲学史》、范文澜《中国通史》、侯外庐《中国思想通史》、杨荣国《中国古代思想史》等。

^③ 见杨伯峻编著《春秋左传注》（修订本）第1295页“昭公七年”中华书局1981年3月版。

孔子之“礼”已面目全非，以至在很长一段时间内，人们一说到孔子的“礼”，便武断地认为其不过是“郁郁乎文哉，吾从周”的那个周礼，并进一步引申出孔子倡“礼”，意在“复辟西周奴隶制”。出现这种历史的巨大误解，除去极左思想的影响外，方法上未能遵循科学原则，进行实事求是、追根溯源的研究也是重要原因。

事实上，这种误解现象早已引起学界的注意，集中表现在开始着手探讨并厘清原始儒与后世儒间的区别。最早着手这一研究的是国学大师章太炎，他在《国故论衡·原儒》中，开始对初始时代的儒提出看法。二十多年后，胡适就章的意见写了一篇《说儒》（也有称其为《原儒》的），继续展开讨论。因胡适出奇的想象，文中有将孔子比作耶稣者，招致学界“胡说”之讥。但“胡说”透露了一个信息：昔日以批判孔子为主旨的新文化运动主要人物，开始探索原始儒家的真奥。随之，郭沫若《儒家八派的批判》等文章继续这一讨论。然而，国内激烈的政治斗争阻断了讨论的深入，南京政府积极推行“新生活运动”，提倡“四维八德”，宣扬“尊孔读经”。与之对立的革命政权，则开始对孔子及其儒学展开了猛烈抨击。^① 流风所及，直至八十年代。其中六十年代初，周予同曾经提出质疑，他说，我们应当将“儒”、“儒家”和“儒教”加以“区分”。他说：“孔子是儒家的开创者，是同汉以后‘五四’以前封建和半封建社会的上层建筑‘儒教’有关，那是没有问题；但孔子究竟只是孔子，他不是其他儒家，如孟子、荀子等；更不是汉以后的‘儒教徒’，如董仲舒、刘歆、郑玄、王肃……等等。这一大批人和孔子有同有异；他们对孔子有继承关系，也有批判关系，不能将他们的‘历史功罪’硬拉到孔子头上。”也就是说，“我们不能把后世的腐儒、愚儒、黠儒，更其是一些滑头政客罪孽，都算在孔子帐上。”^②

八十年代中期，情况开始转变。杨向奎《礼的起源》一文删繁就简、披沙溯源，直接就儒学核心构成的“礼”展开研究。杨向奎认为，古时的“礼”源于先民的“货物交易”，而“西周时的周公，春秋时的孔子，都是因往日的礼俗而加工。经过周公的加工，‘礼仪’中减少了商业性质；经过孔子的加工，去掉了‘礼仪’中的商业性质。”^③ 这一观点的提出，无疑是该领域研究的一个突破性进展。这一突破性主要表现在作者对论题切入点的选择上。无庸讳言，很长时期来我国学术界围绕孔子研究，事实上分成批孔、褒孔两派，批孔者多持“礼中心”说，褒孔者多持“仁中心”说，无论“礼”、“仁”，最直接的结果都是为了批判或褒扬的方便。所以，尽管两派观点迥异，思想方法、潜意识习惯上却毫无二致。有如延续了那么多年的“体”、“用”之争一样，争论者不知道“体”、“用”原是一家，有了屋顶与墙，里面才有家之用，拆了屋顶与墙，家也就没有了。“礼”、“仁”关系同样如此。孔子曾对最得他心传的大弟子颜渊说：“克己复礼为仁”，正集中体现了“礼”与“仁”的这一辩证关系。杨向奎显然已参透了这层玄机，所以能从“礼”字着手，做褒孔文章。然而，杨文又是谨慎与保守的，这种谨慎与保守，集中体现在他的结论上。笔者以为，古时源于部落间“礼尚往来”与迷信祭祀的“礼”，在周公将其“加工”成维系周朝屏藩的礼仪制度后，大体上已完成了对“礼”的政治化改造。通观这一时期史载，除因祖先崇拜、鬼神观念浓厚外，其“商业性质”总体上已荡然无存。尤其是金属货币在周初投入使用后，“货物交易”时的“礼尚往来”已决定性地退出了主要交易阵地。终西周一代及春秋前期，我们从史料中看到的，举凡天子与诸侯、诸侯与诸侯、诸侯与大夫、大夫与大夫间的“礼尚往来”，基本上都已是一种政治表示。由此产生一个问题：既然周公已完成了“礼”的政治性改造，那么，孔子对“礼”又作了些什么“加工”呢？回答这一问题，必须先回到具体史料上来。

^① 见周予同《经学史论著选集》第六页“增订版前言”上海人民出版社1996年7月版。

^② 同上书《有关讨论孔子的几点意见》。

^③ 载《孔子研究》1986年创刊号，转见国际儒学联合会学术委员会编《儒学与道德建设》第97页，首都师范大学出版社1999年9月版。

二

研究孔子“礼”思想的最权威史料莫过《论语》，一万六千四百言中，“礼”字约出现七十多次。这七十多次“礼”结合《礼记》、《史记》及先秦诸子书的有关内容，大体可将“礼”概括为一个中心、三个层次。所谓一个中心是指孔子所有对“礼”的议论，全部围绕“修身齐家治国平天下”的主题展开，所有不同角度的议论，都是为了阐述其中的某个方面，而任何一个方面的论述，都不能取消或否定其它方面内容的存在。所谓三个层次，是指“礼”在内涵及表现形式上的三种差别。第一种，为表敬意或表隆重而举行的某一特定仪式。第二种，泛指当时社会及家族中间以等级制相表述的论理规范和道德规范。第三种，在前二种基础上对人与社会的本质及其相互关系的探讨与构建。由此可见，能以条文或规定仪式表述的“礼”，只是“礼”中形而下的部份，而“礼”最核心的内容围绕“世道”“人心”展开。由此，我们可以得出结论：“孔子问礼”之“礼”，其核心部份在于对当时社会生活、国人心理、审美伦理的设定与把握，具有活生生的生命内容。所以，研究“孔子问礼”之“礼”，有必要了解孔子时代的生活习俗与语景、意景，这有助于我们展开对“礼”的讨论。

依目前学术界通行的古史分期法，孔子所处的时代属于“奴隶社会”时代，但这一源自西方的词语移入中国社会时，它无法包容的不确定因素太多，古史分期问题上的歧见纷出，也许正是这一情况的反映。毫无疑问，如用“世袭贵族领主制”代替“奴隶制”也许更为贴切，也更适合中国的实际情况。当时，王权专制尚未形成，卿大夫会议具有很大制约性，“世卿世禄”的传统体制使贵族世袭领主都有一定的独立性。春秋初年周、郑交恶，春秋中期鲁国三桓分权，晋国六卿专政，春秋后期晏婴向齐景公剖析田氏代姜危机而齐景公无可奈何的事实，都表明了春秋时期贵族世袭制的不可动摇。君臣关系用孔子回答鲁定公的语言表述，是“君使臣以礼，臣事君以忠”^①，语意里臣子具有一定的独立成份。然而，领主世袭的社会后果，是人们赖以生存的土地被层层瓜分完毕，贵族之外的“四民”都只能处于依附地位，尤其是脱离生产领域、凭一技之长为贵族服务的“士”，更是如此。这一社会地位决定了当时“士”的性格，其中当然包括依靠“祝人”谋生的“儒”。《左传》中所谓“一命而偻，再命而伛，三命而俯，循墙而走，亦莫余敢侮。于是，鬻于是，以余口。”^②此语反映的虽是孔子远祖正考父时的情况，但它作为一定制度下的职业性格，自然伴随这一制度的延续而延续。孔子所谓：“吾幼也贱，故多能鄙事。”^③相同的话，墨子也说过，可见这并非个别现象。从《诗经·七月》“殆与公子同归”，到《史记·孔子世家》所载 17 岁的颜征在遭遇 70 岁的老头“野合”，怀孕生子后无处申诉、无人负责的情况看，恐怕当时一般民众连自身的基本权力都缺乏保障。在此格局下，人生际遇中的贫富之差、贵贱之别，皆由血缘关系决定。应当说，这便是孔子之前“礼”的规定性。

孔子显然不满这种“血缘决定论”，但他并不主张采取激进的革命方式，而是采取温和的改良手段。他“大海，那就是王者之所在。老子说：认产业所有权的条件下，将治权剥离，交由“士”——知识分子管理，所谓“仕而优则学，学而优则仕”^④。换成现代语的理解，便是社会行政权力，从世袭制下解放出来，归由德才兼备的知识分子掌管。由于德才无法世袭，它的获得只能通过后天努力。所以，所有想掌权的、正掌权的、准掌权的，都必须通过学习关。孔子以为，德才是教化的产物，日身三省、自我修养的结果。所谓“人不学，不知道”^⑤，所谓“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”，“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”，表达的都是这个意思，由此概括为格物致知、正心诚意、修身齐家、治国平天下的根

^① 《论语·八佾》。

^② 见《左传·昭公七年》。

^③ 《论语·子罕》。

^④ 《论语·子张》。

^⑤ 《礼记·学记》。

本目的^⑥，也就是“礼”的中心思想。

孔子“加工”周礼的第二项内容，是孔子打破“学在官府”的旧制，推行“有教无类”政策，实行教育社会化、公众化，使普通民众得以通过学习的途径进入社会管理的行列。孔子身体力行，一人便带出弟子三千，并启动了春秋战国时期民间办学的热潮。这项内容与第一项内容结合产生的政治效果，应当说是革命性的。

孔子“加工”周礼的第三项内容，是他赋予了知识与理性以独立的人格，使原来“循墙而走”的怯弱的儒变成了“见利思义，见危授命”^⑦的承担社会职责的刚毅之儒。对这两种之间转换的本质，用曾参的话注释，是“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？”^⑧正因为“士”既承担了弘道的责任，所以“士”的志节便十分重要，“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”，^⑨士“可杀不可辱也”^⑩(7)等表现的就是这个意思。孔子告诫他的学生：“不义而富且贵，于我如浮云”⁽⁸⁾，“君子谋道不谋食”，“忧道不忧贫”，“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”⁽⁹⁾。并要求学生“邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之”⁽¹⁰⁾，“天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也。邦无道，富且贵焉，耻也”⁽¹¹⁾，“道不行，乘桴浮于海”⁽¹²⁾。显然，在孔子理想的社会政治架构中，正在、并必将崛起的知识分子阶层，应当成为独立于贵族意志之外的政治力量，并坚定地要成为主导社会前进的精神领袖。这种独立人格的觉醒，是对血缘决定论的革命性突破，是对文明发展的重大贡献。这一学说中包含的人文解放，在中国历史上是破天荒的。

孔子“加工”周礼的第四项内容，是他赋予“礼”以“仁”的灵魂。在孔子的观念中，“仁”与“礼”是辩证的统一。有学者认为是以“礼”为本，以“仁”为用，笔者的看法恰恰相反，认为是以“仁”为本，以“礼”为用。《论语·八佾》中所说的“人而不仁，如礼何？”表述的就是这一关系。孔子回答颜渊时所说的“克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁矣”，正是这一关系的延伸。因为“礼”大多表现的是一种外在的形式，而“仁”表现的是一种带根本性的内在精神，于是，“礼”在由形而下向形而上逐渐发展时，它表述的形式、范围也相应地发生变化，亦即由小变大的过程。我们可以将它概括为小“礼”对人——多指某一具体的礼仪程式；大“礼”对天——泽被天下苍生。其间一以贯之的精神，便是“恕”，所谓“夫子之道忠恕而已矣”，^⑪而“恕”又是“仁”的别称，^⑫彼此间的逻辑关系是十分清楚的。正因为大“礼”之意在泽被天下苍生，“民意”就被抬到了与“天意”齐观的地位。在孔子为后学订定的经典中，这一思想比比皆是。如“天视自我民视，天听自我民听”，^⑬“民之所好好之，民之所恶恶之”，^⑭“君子贵人而贱己，先人而后己”，^⑮“民唯邦本，本固邦宁”，^⑯“大道之行也，天下为公”^⑰等等，都是这种关系的明白表述。我们可以确定，在孔子心目中，“礼”必须符合“仁”的原则，“仁”与“不仁”是划分“礼”与“非礼”的根本原则。在孔子的观念中，“国”的单元是家，“家”的单元是“人”。“仁者人也”，“仁者爱人”，所以治国当从“爱人”开始。

孔子“加工”周礼所包含的上述内容，应当说在“而立”之年已基本成型，自然属于探

^⑥ 《大学》。

^⑦ 《论语·宪问》。

^⑧ 《论语·宪问》。

^⑨ 《论语·泰伯》。

^⑩ 《论语·子罕》。

^⑪ 《礼记·儒行》。

^⑫ 《论语·里仁》。

^⑬ 《论语·卫灵公》。

^⑭ 《尚书·泰誓中》。

^⑮ 《大学》。

^⑯ 《礼记·坊记》。

^⑰ 《尚书·五子之歌》。

^⑱ 《礼记·礼运》。

讨的内容。那么，老子又如何答复呢？

三

老子对“孔子问礼”显然大为不满。“问礼”无非探究一种治道，但治道首先必须讲究综合平衡，不能仅仅是一种道德或理论上的平衡，更重要的是一种实际内容的平衡，如利益的平衡、力的平衡等等。社会总是处在不断的变动中间，所以治道本质上总是随机的。然而，孔子似乎不顾实际内容的平衡，幻想依靠道德的力量，建立一个永恒的稳定治道。老子以为，至少当时社会已严重失衡，治者的穷奢极欲与被治者的无聊于生同趋极致。老子说：“民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治。民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。”^①在老子的观念中，任何政治规范与社会伦理的建立，都不应是脱离实际的主观想象。治者与被治者同处一个社会，治者明显居于矛盾的主要方面。所以正确的对治道探究的切入点，应从如何制约统治者入手，所谓善言不美，美言不善，而非其他。无数事实表明，当人的欲望大于欲望对象的情况下，被治者群体必然处于不利地位。因而，正确的治道建设切入点，应从克制统治者的欲望入手。不抓住这个根本点，而谦谦然、期期然地倡导什么“礼”与“仁”，不过是在世间众多的欲望之外，又使统治者多了一项欲望——对所谓“礼”与“仁”名声的追求，这对被治者，无异是雪上加霜。统治者要了实利还要名声，老百姓除了“贫”与“贱”还剩下什么呢？老子以为：“上德不德是以有德。下德不失德是以无德。”故“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”^②译成现代文便是，失去了对规律的把握后，人们就想以道德的力量来作匡正；道德的力量失去公信力后，人们就乞求良知——仁的发现来作补救；当良知也不复存在后，人们就寄希望于义——伦理外表下的责任机制与潜在的利益交换；当社会责任心普遍缺失后，人们就祭出了礼——一种以刑罚相威胁、以利益为诱惑的制度规范。而社会发展到这一步，离动乱也就只剩了一步之遥。所以老子肯定地认为：“夫礼者，忠信之薄而乱之首。”^③现在，孔子竟然将自己的所有理念及其希望建筑在这种危险的基础上，岂非荒谬至致。

在老子的观念中，人类的知识相对浩瀚宇宙，永远只是沧海一粟，所以理当遵循自然规律，所谓“人法地，地法天，天法道，道法自然”。^④相当多的欲望只是表现为一种有害的虚妄，因为从辩证的角度看，社会的提倡正是社会缺乏的表现，孔子的“礼”与“仁”正是如此。老子认为：“大道废，有仁义。智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。”^⑤有无之间，往往是反向的表征，所以老子相信：“信言不美，美言不信。善者不辩，辩者不善。”^⑥面对最广大被统治者饥寒交迫的社会实情，吃饱饭才是最主要的，因此有“圣人为腹不为目”^⑦的说法。放弃了百姓的“腹”而奢谈什么“礼”与“仁”，实在是一种莫大的矫情。老子的分析针对的是社会，并不妨碍他对孔子的友好印象，所以，他善意地对问礼的孔子说：“子所言者，其人与骨皆已朽矣，独其言在耳。且君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。吾闻之，良贾深藏若虚，君子盛德，容貌若愚。去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身。吾所以告子，若是而已。”^⑧

孔子并不否认老子说的都是事实。不错，社会伦理及其架构的建立最终有赖于综合平衡的确立，但社会自从分成治人者与治于人者两部分后，“食人者”与“食于人者”的分裂，就成了社会定式，“君子”的“不素餐”与“小人”的“无衣无褐”，成了普遍的社会无奈。孔

^① 《道德经》第七十五章。

^② 《道德经》第三十八章。

^③ 《道德经》第三十八章。

^④ 《道德经》第二十五章。

^⑤ 《道德经》第十八章。

^⑥ 《道德经》第十八章。

^⑦ 《道德经》第十二章。

^⑧ 《史记·老子列传》。

子承认老子揭示的“天之道损有余而补不足，人之道则不然——损不足以奉有余”^①的深刻性，但怎么看待与处理这种天道、人道的背离呢？后世虽有揭竿而起的豪杰，在“替天行道”的旗帜下啸聚而起，血流遍野后又能怎么样呢？社会依旧天人背离。我们为什么不尝试用文明的方式，在天人之间架起一座沟通的桥梁，以使社会矛盾不断得到适当的调节，从而保持和平、安定的基本环境呢？孔子提出“礼”“仁”学说正是出于这样的考虑。儒门后学荀子所说：“礼以顺人心为本”^②及“礼者，断长续短，损有余，益不足。”^③不正表述了与老子一样的意思吗？与老子不同的是，孔子希望通过人们良知的发现，对社会矛盾进行理性的处理，在“爱”与“怨”的前提下，消释彼此间的仇怨，同建一个大同式的人间天堂。反之，任凭“恶”意泛滥，人人怒目相向，人间岂不成了地狱，这对谁有好处呢？孔子在肯定“礼”的规范同时，强调“君子”品性，倡导“己所不欲，勿使于人”的人道精神，鼓励推己及人的慈悲情怀，着意都在补“礼”的不足。孔子曾说：“丘也闻：有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。”^④这里的“均”、“和”、“安”与老子的“虚心实腹”至少就社会结果言，已十分接近。

老子只能摇头。他能说什么呢？“上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之，不笑不足以为道”^⑤看来，孔子并不了解“明道若昧，进道若退，夷道若~，上德若谷”^⑥的道理，老子还能说什么。如果一个人说了一句六个词的话，其中竟然包括七个错误，那还能说什么呢？即如“丘也闻”句，“国”与“家”岂能并列？家至少是一个经济共同体，家庭成员间荣辱、生命休戚与共。国家的本质更倾向于一个带强制性的政治集合体，其经济与社会表现，无非是一批人食于另一批人，一批人因另一批人的贫贱而富贵。孔子将国、家并列，至少是在扭曲了最核心的内容，这好了谁坏了谁呢？“不患寡而患不均”中的“均”显然是指结果的均，这过程又怎么处理呢？要知道人有强弱，力有大小，才有高下，你凭什么去“均”呢？如果“均”一旦变成某种强制，那么人便沦为任人宰割的牛羊，还谈什么人道呢？“不患贫而患不安”句更需商榷，贫极何来安呢？余下分别表述经济、社会、政治内容的“均无贫，和无寡，安无倾”，表达的只能是一种空想，因为它忘了运动乃事物的根本法则。如若用这种观念“教化”民众，那么，它除了弱化民族的心智，闭塞民族的思维，还能有什么其它作用呢？上述六个词节合在一起，构成一个思辩方法上的更大错误。毫无疑问，在孔子的表述中，“礼”属于政治范畴，“仁”属于道德范畴。“礼”的表现在于人与人之间关系的确定，“仁”的实现依赖社会公德的价值判断。因此可以说，“礼”是一种自守，“仁”是一种自觉，自守以自觉为基础，是一个人自控的内部平衡系统，表现的是一种自控机制，“非礼勿视，非礼勿听……”，“克己复礼”，“吾日三省吾身”等正是这一系统的操作语言。问题由此暴露：任何一个主观个体，其内部自控系统的实施，还得受到外部因素的干扰。无数事实表明，任何平衡系统的产生，只能依赖不同力的较量。没有不同力的抗衡，任何系统的平衡机制都只是一种虚幻的海市蜃楼。后人所谓“监督不力”，就因不知力的来源及其运作方向，恐怕设置的机构及投入的人力并不少。原理即在此。孔子问礼，出于目睹“礼崩乐坏”痛心疾首。那么，欲治理“礼崩乐坏”，首先应找出“礼崩乐坏”的根源。既然根源是暴力肆虐、人欲横流，孔子“仁”、“礼”的提出正是由此而发，不若因繁就简，直接从节“欲”入手。老子以为，在思想上须树立“见素抱朴，少私寡欲”观念，放弃一切虚荣想法，减少对百姓的盘剥，从而才能形成“民利百倍”、“民复孝慈”、“盗贼无有”的美好环境。^⑦在制度

^① 《道德经》 第七十七章。

^② 《荀子·大略》。

^③ 《荀子·礼论》。

^④ 《论语·季氏》。

^⑤ 《道德经》 第四十一章。

^⑥ 《道德经》 第四十一章。

^⑦ 《道德经》 第十九章。

上实行“无为而治”，方能与民休息、发展生产。所谓“圣人处无为之事，行不言之教”，^①“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”^②哪有“礼”的说教那么复杂！

孔子之礼缺乏制度保障是明显的，他的‘仁’同样如此。孔子“仁”的最高境界，是“民本”的实现，然而，它体现的只是对结果的憧憬，却无对过程的保证。它除去炮制了又一个虚幻，还能剩下什么呢？社会虚幻的提倡，除了使统治者更狂悖，老百姓更痛苦，不会有其他结果，历史将反复地证明这个真理。主观愿望与客观结果相比，客观结果的检验比主观善恶更重要、更具本质意义。所以临别时，老子对孔子说：“吾闻富贵者送人以财，仁人者送人以言。吾不能富贵，窃仁人之号，送子以言，曰：‘聪明深察而近于死者，好议人者也。博辩广大危其身者，发人之恶者也。为人子者毋以有己，为人臣者毋以有己’。”^③其文意章太炎解释说：此句“看似浅露，实则含义宏深。”^④暗指老子惜孔子之善心善意，又太过坚持自己的定见，一旦付诸实施，势必招至权贵者的忌恨与迫害，故以“无我”之道相劝，从而启发了孔子“毋意，毋必，毋固，毋我”的人生感悟。^⑤

四

孔子回家后整整三天，据说一言不发，三天后，他谓然长叹，对弟子说：“鸟，吾知其能飞；鱼，吾知其能游；兽，吾知其能走。走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为矰。至于龙，吾不能知，其乘风云而上天？吾今日见老子，其犹龙邪！”^⑥这可谓深切之叹。这一叹息表现的分歧是广泛而又深刻的。对这种广泛而又深刻的分歧，司马迁用 11 个字的设问句家加以概括：“‘道不同不相为谋’，岂谓是邪？”^⑦司马迁的概括词是两个：“道”与“谋”。前者指老子、孔子哲学观点及思想方法的不同，后者指老子、孔子“救时之弊”设计方案的结构、方向不同。

有部分学者认为，儒家在哲学上是不甚讲究的，而道家的哲学却直接影响了尔后中国学术的各个方面并成为他们的起源。笔者以为这是一种错误的认识，这种错误产生的根源，是这部份学者在接受西方实证科学、并按照实证科学的要求爬梳、研究中国哲学起源时，忽略了中国文化的自身特色。与西方拼音文字不同，中国文字起源于象形。文字发展规律表明，象形文字先于其它文字产生。哲学的表述同样如此。所以，对中国哲学源流的研究，仅仅着眼于文字记载是显然不够的，还必须参考文字之前的图象资料。事实上，儒家、道家的哲学思想，都来源于先民的“太极图”及由此演绎而出的《易》。近年已有学者提出，道家、儒家分别继承了《周易》中的“矛盾运动法则”与“太和”思想。笔者以为理应有更深一层的原因，即儒家继承的是周公的后天易，而道家继承的是伏羲氏的先天易，所以儒家重人事而道家倡自然。《易》对于道家的重要自不待言，孔子将《易经》置于《六经》之手，正是这一事实的反映。由此出发，老、孔俩人从不同的角度，以不同的思考，对中国社会提出了不同的“救时”方案。这便是司马迁所概括的“道”与“谋”。

那么，老、孔俩人“道”既不同，“谋”又如何不同呢？多少年来，殊少有人回答。笔者以为，俩人师法对象不同，孔子师法的是山，老子师法的是水，从而产生了以山、水作为不同精神取向的两种不同的政治结构、社会伦理的设计方案。

^① 《道德经》第二章。

^② 《道德经》第五十七章。

^③ 《史记》

^④ 章太炎：《国学演讲录》第 202 页，华东师范大学出版社 1995 年 12 月版。

^⑤ 《论语》

^⑥ 《史记 老子传》。

^⑦ 《史记·老子传》。

孔子对政治结构、社会伦理的设计处处充满了“山”的气息：如山般君临天下，如山般刚毅坚韧，如山般峻峭挺拔，如山般坦荡广大。孔子曾数次携爱徒颜渊登临泰山，在一览群山的境界中陶冶自己的情操，树立自己的理想，培育自己的学养，在与天地的融合中，寻找人生的启迪，探究社会的真谛。他曾说：“知者乐水，仁者乐山”^①，明确表述了“仁”与“山”内在精神的统一。去世前数日，他扶杖而叹，歌曰：“太山坏乎！梁柱摧乎！哲人萎乎！”在此，“哲人”许是他的自称，“梁柱”是痛惜他去世的弟子，而“太山”应当是喻指他的学说与他的理想。从这一角度出发，我们可以看到，孔子学说中的政治体制，是金字塔般的山形结构：君王居于顶端，一统天下；君王之下，加工”周礼的第一项内容，便是在承面，是一马平川的庶民原野。“礼”就是这等级凝固的表征，而“仁”是赋予这山与平原勃勃生机的雨露恩泽。有了“仁”，万木葱茏，生意盎然；失去“仁”，人间只能成为一片荒漠。相对山的永恒，人只是世间匆匆过客。亘古的山是先天的存在，后天出生的人只能尊重这些已有的法则，并以终生的力量化作泽被天下万物的“仁”的雨露，去激发和增加人世生命的光彩。在这一实践的过程中，酷暑隆冬都是无法改变的常态，后天的努力，所谓“均无贫，和无寡，安无倾”等，只是即有条件下的调节。因此，“山”的法则，总的趋向是保守的，政治上倾向于一种先验的强制，无论是“礼”还是“仁”的即定原则。伦理上信仰某种定式下的自觉、自守，从而衍化为“内圣而外王”的人治定式。万变不离其宗。精神上鼓励不断地攀登，“天行健，君子以自强不息。”^②

老子由衷地赞美与敬佩“水”的品质与力量，并因此而得到启发。他说：“天下之至柔驰骋天下之至坚。无有入无间。吾是以知无为之有益。”^③此句译为现代语意为：作为天下最柔弱物质的水，似乎任何东西都能改变它的形状。但在水往低处流的韧性面前，最坚硬的岩石也被它穿透。当它劈山挟石奔腾而去的时候，展现的是一种无坚不摧的强大力量。因此，当老子将这种领悟推演为他的政治审美与设计智慧时，就处处透露出“水”的气息。在对“水”展开剖析前，有必要先进行一个辩误。很长时期以来，很多学者认为，老子的“小国寡民”“邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来。”^④是一种主张倒退、“与社会发展背道而驰”的学说，是对原始社会某种状态的眷恋。笔者以为这是一种严重的误解。造成这种误解的原因也许有二：1、西化语境的文字读解方式；2、对中国古人用字及阐述时的综合性特征的把握不够。中国的“国”——即现代所指的城市——最处产生于贵族领主所建的军事设施，所以其字构“口”中从戈从手，而四野的“民”只是依附于“国”的隶役。西方的城市产生于商业的崛起，其中的“民”具有初始化市民的独立地位。两者内涵带有质的不同。所以，现代词意上“国”“民”互不来往，是为“倒退”，但老子时代的“国”“民”互不来往，更多表示的是对当时“弱肉强食”状况的反对。在弱肉强食法则下，任何生命与良知皆如灰烬般的无足轻重，崇尚的是暴力、阴谋与残忍。时载：诸侯相侵，强兵以逞，“入其沟境，刈其禾稼，斩其树木，残其城郭，以御其沟池，焚烧其祖庙，攘杀其牺牲。民之格者，则到杀之；不格者，系累而归。丈夫以仆圉、胥靡，妇人以为舂酋。”^⑤便是生动写照。老子从人民生命与财产最基本的权力出发，强调“小国寡民”，真正想表述的是：人民的生命、财产不受侵犯，人人享有天赐的自由与幸福的权力。时空虽有千载变迁，人与社会的底色是永远不变的。

正因为老子强调社会单元权力的本原性，于是国家只能是多元利益的集合体，国家机器只能是公众利益的服务机构，能承担社会单元无法承担的社会责任，能承受社会单元无法承受的社会风险。由此形成了老子国家思想的基本理论：“受国之垢，是为社稷主。受国不祥，

^① 《论语·雍也》。

^② 《周易·乾》。

^③ 《道德经》第四十三章。

^④ 《道德经》第八十章。

^⑤ 《墨子·天志下》。

是为天下主。”^①在国家的治理上，掌权者不应有个人利益。所谓“生之，畜之；生而不有；为而不持；长而不宰。”^②“圣人无常心，以百姓心为心。”^③便是这种关系的表述。由此演绎出“治大国若烹小鲜。以道莅天下，其鬼不神”^④的执政性格。这一制度既要使所有成员满意，有所得，有所发展；又要使制度本身处于“与民无争”，服务于万民的低姿态，难度是相当高的。老子化难为易，化繁为简，他以水的性格作描述：“上善若水。水利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。居善地，心善渊，与善仁，言善信，正善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。”^⑤

在老子“水”的学说的观照下。每一个社会单元都是一条小溪、一条小河，他们都有自己利益的出发点，都有自己利益的运作路径与发挥空间。在他们自由奔涌、实现自身价值的最大理想时，他们汇入了大江大河的更大利益群体中。所以，谁想将自己做大，他不应高高在上，而应抱比他人更低的姿态，自居比他人更低的位置，才能如愿以偿。人与人间如此，国与国间亦如此。所以说：“大国者下流，天下之交，天下之牝。牝常以静胜牡，以静为下。故大国以下小国，则取小国。小国以下大国，则取大国。故或下以取，或下而取。……大者宜为下。”^⑥最低下的地方是大江大海，那就是王者之所在。老子说：“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重；处前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。”^⑦政体的结构、功能是十分清楚的。

从老子的观点出发，孔子的最大失误，在于孔子人为地制造了一个模式——“礼”，一种标准——“仁”，然后硬性地要实现它，全国全民往里套。于是停滞、僵化成为必然。社会发展溢出、拉回、溢出、拉回的恶性循环将反复出现。这种并不美妙后果的原始思想出发点，便是“礼”与“仁”——孔子的“多欲”与“淫志”。回顾先前“孔子问礼”时老子的回答，我们该能体会到它的理论深度。

孔子意在引导社会“善”的觉醒，故谋划多从正面入手。老子则相反，以为欲建立一项事物，必须先从它的负面入手。如对它的负面不加研究，对它的负面缺乏把握，正面的建设就缺乏基础、缺乏保障。必如孔子倡导贤人政治，那么在制度上必须先把贤人当作小人看待，当作小人提防，然后，贤人才有可能成为贤人。这就是“正言若反”^⑧的道理。

正因为孔子、老子的伦理、审美与设计犹如“山”、“水”之别。他们设定的政治架构，出现了全方位的不同。首先表现在组织形态上。孔子主张稳定的山的结构，这种稳定体现于等级制的确立及其稳定地存在。也就是说，人员可以更替，等级制不可动摇。表现在人事上便是组织范围的相对封闭。老子主张水的品性，这种品性表现于他的随机，谁采取更卑下的自我定位，谁能容纳更多的“流”派，谁就能众望所归，“为百谷王”。也就是说，无需固定的模式，也无不变的标准，唯一取决于人民的选择。其次表现在主体结构上。孔子承认主权在上及自上而下等级制的合理性，是为“唯上知与下愚不移”^⑨即便是“仁”的精神，也须从这由上而下的“推己及人”中得以体现。老子则不然，他以为由“小国寡民”所代表的社会单元的政治、经济利益不可侵犯。只有在这些社会单元乐意加入时，国家才有存在并运作

^① 《道德经》 第七十八章。

^② 《道德经》 第十章。

^③ 《道德经》 第四十九章。

^④ 《道德经》 第六十章。

^⑤ 《道德经》 第八章。

^{⑥⑦} 《道德经》 第六十一章。

^⑧ 《道德经》 第六十六章。

^⑨ 《道德经》 第七十八章。

的理由。所以，主权在下。后来庄子所言“窃钩者诛，窃国者为诸侯”^①，正是这一思想的继承和发挥。第三表现在精神取向上。孔子鼓励人们奋发向上、往高处走。“有教无类”自然包括贩夫走卒，“学而优则仕”然后“治国平天下”，“读书做官”成为必然的世俗演绎。一旦做官成为职业，权力寻租就成为必然。老子主张顺其自然，“不尚贤，使民不争”，^②统治者“不自见”，“不自是”，“不自伐”，^③让被统治的各个社会要素，都能按照自己最合理的方式发生、发展，以维护大系统的良性循环，所谓“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗”。^④

孔子、老子生当春秋之世，其时世袭贵族领主制正趋瓦解，专制政体、民主政体都还未曾诞生。孔子、老子围绕“礼”的讨论，无论山的高亢、仁慈，还是水的卑下、智慧，客观上都为中国社会的发展，提供了理论上的多种可能。究竟如何发展，还有待实践的选择。

五

孔子教化天下的宏愿是坚定不移的，问礼回家不久，他就怀着“苟有用我者，期月而已，三年有成”^⑤的雄心壮志，踏上了谋求从政、一展抱负的流浪之路，最后终以失败告终。孔子为什么失败？原因有几条？事例多多，但其中最典型的，莫过于孔子会见齐景公、楚昭王。三十五岁，孔子适齐，景公问政，孔子答：“君君，臣臣，父父，子子”。再问，答曰：“政在节财”，景公大悦，欲将“尼溪之地”封给孔子，因晏婴反对不果。有学者认为，受封不果，是晏子“妒忌”的结果。^⑥笔者以为，这一解释太过轻率。人固有妒忌之心，却也分丈夫之妒与妇人之妒。晏子与郑子产、吴季札并称“三贤”，与管仲同称“名相”，其丈夫之谓当属无疑。他不避崔庄之乱，当庭哭尸；他不受使楚之辱，大义凛然；齐景公不听劝谏奢靡无度，为救灾民，他散尽家财，挂印而去。可见，其不仅无亏丈夫，且当称不要命，不恋权，不贪财的大丈夫。现以一个无从确定的因素便落他一个“妒忌”罪名，岂能服人？笔者以为，更接近真实的情况，还是政治原因。当时，齐景公的地位已相当脆弱：崔庄交恶后，庄氏独大。不久庄氏内讧，田氏趁机崛起。田氏收买民心，长年借贷大斗出、小斗进，于是民户趋之若鹜，朝野间权力尽归田氏一门，举动时，隐隐已有代姜之风。孔子不知内情，据实回答，话虽说对了，正中景公下怀，所以景公抚掌大笑，连说：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾岂得而食诸！”^⑦景公在笑，旁边的权臣心自记恨。晏子岂会不清楚？孔子适齐，为避鲁乱。鲁为何而乱？是鲁昭公打不过权臣，仓惶出逃。齐景公如留下孔子，然后君君臣臣、强干弱枝，只怕次日齐景公便成了鲁昭公第二！明白了这些道理，再来读《史记·孔子世家》所载晏子之话：“夫儒者滑稽而不可轨法”，孔子“倨傲自顺，不可以为下”，深意自见。既不驳人面子，又一言而救两人，不愧“名相”之才！于是有了异日齐大夫欲害孔子，景公吾老亦的下文。逻辑关系严密而清晰。梁实秋们史没读通，却妄下评论，竟得出什“妒意”之论。由此回想老子“博辩广大危其身者”的临别赠言，更见老子识人之准、辨理之精。

^① 《论语·阳货》。

^② 《庄子·内篇》。

^③ 《道德经》第三章。

^④ 《道德经》第五章。

^⑤ 《史记·孔子世家》。

^⑥ 梁实秋主编、孙实著《孔子》第42页，台北名人出版公司1982年8月。

^⑦ 《史记·孔子世家》。

六十三岁，孔子赴楚，楚昭王“兴师而迎”，“将以书社地七百里封孔子”^①，被令尹子西所阻。楚昭王迎封孔子，其最处的动机与齐景公一样，想假孔子之力复兴楚国，但他看到了表层的喜欢，没看到深层的危机。当时，楚国政治类同鲁国，与齐国不一样。齐国秉太公遗教，以“尊贤尚功”立国，贤大则势移，君权不免下逮；鲁国秉周公遗教，以“亲亲尚恩”立国，于是贵族势力庞大，君王虽名位无忧，却国势黯弱，前景不明，因此想借孔子之学而复兴。但楚昭王没想到治道的改变首先是人事的改变，人事的改变意味着既得利益的重新分配，甚至会波信力后，人们就乞求良知——仁的发串关于人事的考问下，楚昭王立即放弃了最初的想法。^②

注重传承的孔子既采用了传统“礼”的表述，自然脱不掉旧的束缚。而当时社会的急骤膨胀，无论是对牛耕、铁农具投入使用后带来的巨大财富的重新分配所必需的权利界定，及人们疯狂追求财富的道德说明，还是既得利益集团所迫切渴望的制度保障及人际伦理新关系的建设，“礼”与“仁”的说教及架构体系都已无法予以满足。这就是孔子周游列国不果、实践理想失败的根本原因。这对孔子的打击是致命的。颜渊死后孔子大哭，曰：“天丧予！”“吾道穷矣！”去世前又当着子贡面歌而涕下：“太山坏乎！梁柱摧乎！哲人萎乎！”其内心的仓凉，即使透过二千年的岁月，依然令后人泪流满襟。孔子梦不到周公了，他梦见老子了吗？

孔子死后，儒家迅速瓦解，分成若干个互不统属的独立团体，各自追求着生计。韩非有“儒分为八”^③的介绍，章太炎有七国儒者“皆托孔子之说以糊口”^④评议。以“糊口”面目行世，处境自己相当艰难。恰恰是这份艰难，得以引发后人深深的思考。

^① 《史记·孔子世家》。

^② 《史记·孔子世家》。

^③ 《韩非子·显学》。

^④ 章太炎：《国学演讲录》第212页。