

早期儒家的“和谐”观

程兆奇

提要：本文通过《论》《孟》等早期儒家文献论述了儒家思想的和谐特色和儒家的和谐主张本身。认为儒家对人与天地万物的关系的思考，尤其是对人际关系常与变的思考有伴随人类社会的永久价值；认为儒家为人类规划的理想社会，在经过二十世纪各种实验的兴奋和沮丧，对结果公平、实质公平失去信心后，更显出了它的光彩。坚信如果人类有更高的自觉，迟早会体会到儒家的思考和主张比所有未行的设想和已行的制度——包括现在世界上声势最大的一人一票的票选体制——对未来和谐社会的贡献更大。

As is well known, Confucianism is characterized by its emphasis on “harmony.” How this idea is presented in early Confucian texts, and what it really means; these questions are that which are expounded in this article, according to which, the Confucian thinking on the relationship between mankind and all other things in the universe and especially the relationship among human beings are of eternal importance as long as there are human communities. It may be said that mankind in the twentieth century has lost its belief in equality, whether substantial or formal, as a result of a series of experiments, which were aimed at a utopian society and accompanied with much excitement at first but finally left with nothing but despair. Against this backdrop the idea of moral community espoused by Confucian thinkers becomes more and more enlightening. This author is convinced that if mankind has more self-consciousness earlier or later it will understand that the Confucian thinking is able to make more contributions to the future harmonious society than any other ideal or idea, including the most popular one in today’s world, namely, the one-person-one-vote system.

关键词：以人为本 顺乎人性 自我完善 推己及人 和谐 大同理想

“和谐”二字，最近成了时议的热谈，有人出于“与人为善”的好意，认为“和谐”不仅在古来中国的价值世界居于主流的地位，而且在实践中也颇有可以借鉴的前例。的确，因为关乎大到国家民族小到个体生命的安泰，“和谐”的意识从切身利益就能自然生发，因此传统资源中留下了不少“和谐”的议论。但纵观人类走过的历程，我们也不能不承认，真正

当得上“和谐”的生态环境——不论是“人文”抑或自然——迄今未见。比如古往今来的政权更迭，藐不可考的上古“黄金时代”不说，手段从来都是“打天下”，所谓“伐无道”“禅让”不过是明攘暗夺的饰词而已。但这不是说“和谐”无关紧要，相反，人类历史之所以各种灾难常见而承平之世难得，至少在一定程度上就是因为“和谐”没有成为当权者真正致力的目标。时至二十一世纪的今天，当建设“和谐社会”终于汇为朝野的心声，人类对“和谐”的向往或可应一句旧话：“否极”终将“泰来”。

我们的课题¹是发掘传统中的“和谐”资源，我受命承担的子课题是“儒家的和谐观”。短期内完成这一工作绝非我力可胜任，这不仅是因为儒学含蕴广大又精微入神，粗浅如我学有未逮，也是因为儒家文献数量特别巨大——可以说大到了使“汗牛充栋”的形容失去了夸张的意义，即使“浮光掠影”也非一时可致。所以，在此只能依老子“损之又损”之意，单从《论》《孟》等少数经典着眼，考察一下早期儒家的“和谐”观。

—

重来世，轻今生，重“神”（不论这个神是“我佛如来”还是“上帝耶和华”……），轻人，是人类主要宗教共有的倾向，儒家是否为“教”与本文主旨无关，可以不论，但“以人为本”，则是儒家与诸教不同的十分显著的特征。孔子所说“敬鬼神而远之”（《论语·雍也》）是人们熟知的名言，有人说此语由子产“天道远，人道迩”（《左传》昭公十八年）化出，子产是孔子敬重的郑国名臣，事功、立言都得到孔子的肯定，孔子受其影响并不奇怪，但不论是受其影响还是不谋而合，这确是孔子一以贯之的态度，否则孔子不会再说“未能事人，焉能事鬼”“未知生，焉知死”（《论语·先进》），“子不语怪力乱神”（《论语·述而》）之类旨趣相同的话²。我们从孔、孟等先圣的“说教”中，看到的根据也主要是人世的历史，而非“神秘经验”。后儒所谓以“精神感通”体验“神境”，虽称有儒家源头的凭借，是对晦而未明的原儒教义的显扬，实是以后的“发展”；而且，即使最强调儒家“宗教性”的新儒家，主张达到终极境界的路径也是道德践履，而绝不否认现世人生。

以人为本，而非以神为本，是儒家重“人”的一义；同时以人为本，也特别体现在儒家

¹ 本文为上海“传统文化中的和谐资源”课题中的一篇。

² 当然，孔子并非否定天道鬼神，如“获罪于天，无所祷也”，“祭如在，祭神如神在”（《论语·八佾》），“禹，吾无间然矣！菲饮食而致孝乎鬼神”（《论语·泰伯》）等。爱因斯坦称：“我信仰斯宾诺莎的那个存在于事物的有秩序的和谐中显示出来的上帝，而不信仰那个同人类的命运和行为有牵累的上帝的。”（转引自《爱因斯坦奇迹年探源》，《历史月刊》2005年9月号，第108页）与儒家的鬼神观虽不同，作为参照也许不是完全没有启发。

对“人”的悲悯情怀上。儒家是讲君臣父子、尊卑秩序的，但儒家又最重“节用爱民”，以至于看似矛盾的提出“民为贵，社稷次之，君为轻”（《孟子·尽心下》）。君本为人间至尊，反不如居位卑下的“治于人者”民，是一个很有说明意义的例子。儒家分尊卑，是为了使社会安靖不扰，而不是表明生命价值本身有高下的分别；强调民贵君轻，是因为民是“弱势群体”，容易遭到握有权源——从有权力才有权利上说也包括利源——的君的伤害。所以孟子这一主张，即使有“载舟”“覆舟”、“民为邦本，本固邦宁”的“策略”性考虑，从根本上说则是儒家核心价值“仁者爱人”（《孟子·离娄下》）的一个表现。对人的关怀，是儒家区别于其他流派的最显著特征。以至于有人以为儒家舍“人”外无它，如梁启超说：“儒家舍人生哲学外无学问，舍人格主义外无人生哲学。”³

儒家对人的悲悯情怀，不仅有丰富的精神性内容，也表现在对肉体生命的珍重上。古往今来的许多宗教要求苦行，将人的天性视为低级本能，认为是“人生意”的障碍，如以不婚来保持“纯洁”，一些极端教派更要求信众以自残以至自戕来求得“圆满”⁴。儒家与之完全不同。“无后”固然为大不孝，即使“身体发肤”，也因“受之父母，不敢毁伤”。这一所谓“孝之始”，在今人眼里也许未免夸张，但对认识儒家对肉体生命的珍重却十分传神。孟子转述孔子“始作俑者，其无后乎！”（《孟子·梁惠王上》）的含义颇有歧见，如认为孔子的“痛恨”是因为“木偶土偶很像人形，却用来殉葬”⁵，以前历代多采是说⁶；现在有人认为孔子此语的确意应为“最先开始用土陶俑殉葬的统治者，他们（并）没有断绝子孙后代。（……因为他们心中有仁，所以取消了残酷的活人殉葬方式）”⁷，也就是说孔子赞扬以俑代人，与前说正相反。有意思的是，所见虽异，却无改孔子反对人殉的结论。其实不要说人殉，既然连“身体发肤”都“不敢毁伤”，遑论其他？！

早期儒家有关“礼”的讨论中丧礼是重点之一，如“礼者，谨于治生死者也。生、人之始也，死、人之终也，终始俱善，人道毕矣。”“丧礼者，以生者饰死者也，大象其生以送其死也。故事死如生，事亡如存，终始一也。”（《荀子·礼论》）都是儒家重生观念的表现。

“人最为天下贵也”（《荀子·王制》），是荀子在比较“水火”“草木”“禽兽”时说的一句话。儒家认为世间万物均由天地而生，因而仁德也应泽及万物，从这点上可说是“众生平等”。但从自觉和自主上说，人在宇宙中居于最高位置，因为惟有人能“为仁由己”（《论语·颜

³ 梁启超《先秦政治思想史》《饮冰室合集》9，中华书局1989年第1版，第69页。

⁴ 即使“名门正派”也不乏诸如断臂自残，舍身饲虎的故事。耆那教的由“苦行”，甚至“饿死”，达到“涅槃”则更为典型。

⁵ 杨伯峻译注《孟子译注》，北京，中华书局1960年1月版，第9页。

⁶ 详见焦循撰《孟子正义》，北京，中华书局1987年10月版，第63-64页。

⁷ 《两千五百年前的误会》中“老砍”贴，“天涯社区·煮酒论史、国学探微”网站 <http://202.100.222.25/publicforum/Content/no05/1/13132.shtml>。

渊》)。所以，移用荀子此语来形容儒家重人也十分贴切。儒家的这一以人为本的立场，在人类摆脱形形色色的政教合一控制进入现代“普通社会”后，最能舒缓人类社会的紧张，为“和谐社会”提供方向性指针和丰富的价值资源。

二

儒家有高远的理想，注重精神追求，但与一味高调不同，儒家对“人”又是最体谅的。如孔子说：

富与贵是人之所欲也；不以其道得之，不处也。贫与贱是人之所恶也；不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？（《论语·里仁》）

此例可见孔子承认人之所欲所恶，只是强调处之去之有“道”，并没有“道学”腔。当然，儒家对待贫富的立场还是有一界限，不应随便逾越。后人多用“君子爱财，取之有道”来概括儒家的立场，甚至将此语的出典按在孔子名下⁸，不仅张冠李戴，在分寸上也确有过当。因为，一，“人之所欲”和“君子爱财”至少有消极积极之别，所谓“不义而富且贵，于我如浮云”（《论语·述而》），足见“富贵”的重要性与“义”并不能同日而语；二，“人之所欲”与“于我如浮云”有宽人严己的区别，对“人”——主要是黎庶——“因民之所利而利”（《论语·尧曰》），对“己”——持儒家信仰的士人——则要求持身立节，“义以为质”（《论语·卫灵公》），“义以为上”（《论语·阳货》），所谓“君子谋道不谋食”“君子忧道不忧贫”（《论语·卫灵公》）都是此意的不同表达⁹。

儒家对人的体谅，根本的根据是认为人性可恃。儒家中不是没有怀疑人性的议论，最典型的是荀子的性恶论。但儒家的主流向来认为善本乎人的天性。早期在此点上的大护法是孟子。孟子以为：

恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义

⁸ 如称：“孔子也说过，‘君子爱财，取之有道’。当地政府希望在举办国际孔子文化节的同时，为地方带来一些收入，造福一方百姓，也是合理的，不应苛责，料想孔子也不会反对。但是，要打孔子的旗号来‘爱财’，至少应该拿出和孔子地位相称的格调和品位的‘文化产品’才行，包括隆重的、古雅的祭孔大典。”《可别请孔圣人吃KMP!》，新加坡，《联合早报》2005年9月14日“言论”。

⁹ 义利从大处看似朗然，一涉具体，则不易轻断。朱子也曾说：“这‘利’字是个监界麤糟的物事。若说全不要利，又不成特地去利而就害；若才说著利，少间便使人生计较，又不成模样……缘他是个理外牵连底物事，才牵着这一边，便动那一边，所以这字难说……利最难言。利不是不好，但圣人方要言，恐人一向去趋利；方不言，不应教人去就害，故罕言耳。”（《朱子语类》卷三十六）陈淳以为：“当营而营，当取而取，便是义。……不当营而营，不当取而取，便是利。”（《北溪字义·义利》）但何者“当营”，何者“不当营”，本身就是难题。

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》）

孟子这样认为有充分的人性根据，而不仅是一己的“观念”。

人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。（《孟子·公孙丑上》）

人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。（《孟子·尽心上》）

见孺子落井的“怵惕惻隐之心”，孩童爱其亲者，都是人人可遇可感的日常经验。从孟子肯定“人皆可以为尧舜”（《孟子·公孙丑上》）看，孟子对人性本善有着坚定信念。

儒家认为人性本善，求善的可能在于内在的人性善端，所谓“君子所性，仁义礼智根于心”（《孟子·尽心上》），而非外在的压迫。所以儒家的主张顺乎人性，而非逆性而行。这点可以说是人类构建“和谐”社会的最重要的基础。——因为如果人性非善或本恶，人类社会只能靠外在制约，而外在制约必有穷时，一旦松弛或崩溃，就会走向“和谐”的反面；而且，被迫下的和谐也不可能是真和谐。

三

儒家的主流认为人性本善，但因所谓“物竞天择”（=弱肉强食）的外部环境，趋利避害的求生本能也会使善遮蔽，所以根于心的仁义礼智要开花结果，仍需要后天的培育、灌溉，需要“苦其心志，劳其筋骨”（《孟子·告子下》）的磨砺和努力。孔子不否认人的气质禀赋有差别，但他一再强调“为仁由己”。不论士庶，不论君子小人（所谓“自天子以至庶人，壹是皆以修身为本”[《大学》]），“苟志于仁矣，无恶也”（《论语·里仁》），“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》），有志于仁即可无恶，希望仁即可有仁，所以取不取仁，以至于做什么样的人，关键在自己，而非外在力量可主宰。这点是儒家共有的认识，荀子也说：

心者，形之君也，而神明之主也，出令而无所受令。自禁也，自使也，自夺也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使诘申，心不可劫而使易意，是之则受，非之则辞。（《荀子·解蔽》）

孔子有一句真正可称气壮山河的话：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”（《论语·子罕》），最可见儒家在这点上的自信。

为仁由己，决定了道德完善须通过向内途径。儒家有个专门术语，叫“慎独”。

慎乎其所不睹，恐乎其所不闻。莫见乎微，故君子慎其独也。（《中庸》）

“君子”通过内省等的修行，来完善道德，提高品格。同时，“慎独”的状态表明，提升自己的精神境界，不是为了在人前有所表现。（当然，真正“诚于中”，也会“形于外”[《大学》]，这是另外的问题，在此不必细论。）孔子说“古之学者为己，今之学者为人”（《论语·宪问》），就是感叹在“为己”“为人”上“学”的目的发生了偏差。

儒家的理想是以治国平天下实现“明明德”，而不仅仅是一己的独善，但在顺序上首先是修身，所以对“道德”有着极高的自我要求。所谓：

生，亦我所欲也；义，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚于生，则凡可以得生者，何不用也？使人之所恶莫甚于死者，则凡可以辟患者，何不为也？由是则生而有不用也，由是则可以辟患而有不为也。是故所欲有甚于生者，所恶有甚于死者，非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳。（《孟子·告子上》）

“生”在生物界中是最高所“欲”，但儒家既以人为万物中最“贵”，视“所欲有甚于生者”，便理所当然，所以说此“心”“人皆有之”；而儒家以仁人志士自期，尤其认为有道君子能保持这种意识于不坠，所谓“贤者能勿丧”。儒家要求不论身处什么样的环境，都不能降志辱身，自暴自弃。所谓：

士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。（《孟子·尽心上》）

“独善其身”是事有其不得已的选择，但即使如此，也应如范仲淹在千古名篇《岳阳楼记》中所说“处江湖之远则忧其君”，而不是家国天下与己无关，不萦于怀。儒家特别注重励志，范仲淹被尊为士大夫楷模，有其“三不朽”的理由，但范仲淹年轻时“断齑画粥”，为实现远大抱负而刻苦励学，也是广为流传的佳话。

如果人人——哪怕仅仅是士人——都能“独善其身”，天下无道便不可能持久。所以从消极的意义上说，只要人还有所守持，“和谐”社会就不会是可望不可及的海上神山。

儒家要求“修身”，希望每个人都能洁身自好，完成德性人格，同时，儒家又主张以天下为己任，积极入世，躬行实践，将道德心向群体和国家民族延伸。所谓“修己以安仁”“修己以安百姓”（《论语·宪问》），开物成务，利济天下。

儒家因有这种“泛爱众而亲仁”（《论语·学而》）、“博施于民而能济众”（《论语·雍也》）的使命感和责任感，所以常怀忧思。“人生识字忧患始”，本指读书人多思而虑，但也可看作儒家勇于担当的自觉。“长太息以掩涕兮，哀生民之多艰”（《离骚》），这种悲悯情怀自古以来从未间断，而在历代儒家中表现尤其突出。不论是先儒的“士不可以不弘毅，任重而道远”（《论语·泰伯》），还是以后信奉儒家的士大夫留下的“杜门忧国复忧民”（陆游《春晚即事》）， “白发忧民虽种种，丹心许国尚桓桓”（司马光《次韵谢杜祁公借观五老图》）等等大量名言警句，都是儒家以天下为怀的写照。

如前已述，儒家最重“人”，“仁者爱人”泛对所有人，而没有贫富、贵贱的身份区别；但儒家爱人有由近及远的次第，从这点上也可说不是“一视同仁”，和无差别的“兼爱”不同。这也是儒家人性化的一个特点。因为人——其实但凡生物都一样——总有血缘亲情，自己的父母兄弟姐妹与他人的父母兄弟姐妹不可能完全一样，爱人总是先亲后疏，由近及远，如儒家所说“立爱自亲始”（《礼记·祭仪》）。换一个角度说，如果一个人不能爱亲人，就很难想象他会去爱旁人。这也是为什么儒家以为“孝悌也者，其为人之本”（《论语·学而》）“仁者，人也，亲亲为大”（《中庸》）的理由。在爱亲人之上，将心比心，推己及人，达到“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。”（《孟子·梁惠王上》），“不独亲其亲，不独子其子。”（《礼记·礼运》）。

五

以上所谈儒家以人为本、顺乎人性、自我完善、推己及人等都是儒家思想和价值体现“和谐”的可能，以下“言归正传”，谈儒家有关“和”与和谐社会的主张和思想本身。

正如本文开头所说，“和谐”关系到人类生存的安泰，是最容易产生的观念，所以“和”的思想并不为儒家独擅。比如“斩其木，不雨。子产曰：‘有事于山，蓺山林也，而斩其木，其罪大矣。’”（《左传·昭公》）可见当时人已经知道“木”（林）和“雨”的关系。“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。”（《国语·郑语》）这是从实践中得来的重要认识。史伯此语中的和生物、同不继以及“以他平他谓之和”都是谈到“和”时最经见的引语。

儒家对“和”也有许多论述。

阴阳和，风雨时，甘露降，五谷登，六畜蕃，嘉禾兴，朱草生，山不童，泽不涸，此和之至也。（《汉书·公孙弘传》）

此语出自被人认为“曲学阿世”的“小人儒”公孙弘之口，但反映的确实是儒家的思想。

儒家主张“和”是因为“和”的状态最能利人，从这点上可以说“和”是一个“练达”的考虑。但“和”也来自儒家对宇宙的体认。儒家认为：“一阴一阳之谓道”（《易·系辞上》）“阴阳合德，而刚柔有体。以体天地之撰，以通神明之德。”（《易·系辞下》）天地万物都离不开阴阳的变化，而阴阳虽处两端，却不是互不相干。所谓“独阴不生，独阳不生，阴阳与天地参，然后生。”（《春秋繁露》卷十五）阴阳相济，所谓“合德”，宇宙才能有序。以后程子语气更决然：“独阴不生，独阳不生，偏则为禽兽，为夷狄，中则为人。”（《二程遗书·明道先生语一》）如“偏”于阴或阳，即失去了和谐，只能为“禽兽”（失序的代称）。

程颢此处所说“中”，即所谓“执两用中”（语出《中庸》）的“中”，不仅是“和”的“分寸”，也是“和”的必要条件。《中庸》谓：

中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。将“中和”合为了一体。此语中“位”，亦即“君子思不出其位”（《论语·宪问》）的“位”，是又一与“和”配套的重要概念。有了“中”，各个局部才能各安其“位”，反过来说，各个局部若非各安其“位”，就不可能有“中”。不“偏”而“中”，各安其“位”，才能有整体的和谐。万物莫不如此。比如：

为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；与国人交，止于信。（《大学》）

每个个体所处之“位”都有所该当，如果不能“止”于当“止”，如以上譬，就君不君，臣不臣……所以孟子说：“闻诛一夫纣矣。未闻弑君也。”（《孟子·梁惠王下》）荀子说：“诛暴国之君，若诛独夫”（《荀子·正论》）所以也就不可能有“和”。

六

天地万物只有“和”才能生长繁育，是儒家通过观察自然得出的结论，所以儒家对人与自然的和谐早有自觉意识。如果说“子钓而不纲，弋不射宿”（《论语·述而》）更多表明的是孔子的仁心，孟子所说下语则是深谙自然规律的认识。

不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材

木不可胜用也（《孟子·梁惠王上》）

对违反农时、竭泽而渔的危害，先秦儒家已有成熟的看法。荀子也说：

草木荣华滋硕之时，则斧斤不入山林，不夭其生，不绝其长也。鼃鼃鱼鳖鳅鱓孕别之时，罔罟毒药不入泽，不夭其生，不绝其长也。春耕、夏耘、秋收、冬藏，四者不失时，故五谷不绝，而百姓有余食也。污池渊沼川泽，谨其时禁，故鱼鳖优多，而百姓有余用也。斩伐养长不失其时，故山林不童，而百姓有余材也。（《荀子·王制》）

荀子将此见托名为“圣王之制”，其实是荀子的心中所想。从荀子反复强调的“不失时”看，先秦儒家不仅已懂得了“生态平衡”的重要，也有了明确的保护意识。

人与自然应该和谐，出自儒家对科学意义上的自然规律的认识，已一如所述。此外，儒家的主张也与儒家的宇宙观和儒家的仁爱心有关。儒家认为自然界不是一个无生命的“物”的世界，而是四时流转，万物竞长，生生不已的“活”体。所谓“天地之大德曰生”（《易·系辞》），所谓“四时行焉，百物生焉，天何言哉”（《论语·阳货》）。万物和人一样，都由天地而生，因此人应和自然相通。作为“万物之灵”（《尚书·泰誓》）“天地之心”（《礼记·礼运》）的人，不仅要认识与万物一体，也要泽及万物。所谓“仁以感通为性，以润物为用。”¹⁰所以儒家对草木禽兽等万物都持一体融和的爱护态度，主张世间万物应各得其所，各适其性，若有一人伤生，一物损性，便是未达博施和悲天悯人。所以儒家既反对对人的支配、奴役，也反对对自然的征服、改造。“万物并立而不相害，道并行而不相悖。”（《礼记·中庸》）认为推己及人以至于万物，才能达到“保和太和”（《周易·乾·彖》）。

七

儒家主张与自然和谐，更主张人世的和谐。如“礼之用，和为贵，先王之道斯为美”（《论语·学而》），至今仍是传之众口的名言。“礼”的作用和目的从根本上说是协调上下左右各种关系，使人各按其分、谐调有序，以达到社会整体的和谐。同时，“和”也有原则，不是俗谓的“一团和气”。所以孔子说“君子和而不同”（《论语·子路》），“唯仁者能好人，能恶人。”（《论语·里仁》）有子在上引之后也说“知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”（《论语·学而》）

“和而不同”就是承认“不同”，在“不同”的基础上形成“和”。因为仅是“同”，不仅不能发展，只会导致衰败，所谓“和实生物，同则不继”。这是通过对自然和人事的大量

¹⁰ 牟宗三《中国哲学的特质》，上海古籍出版社1997年版，第31页。

观察得出的一个深刻的结论。所以虽非儒家所发明，仍为儒家所继承。孔子又说：

君子和而不流，强哉矫！中立而不倚，强哉矫！国有道，不变塞焉，强哉矫！国无道，至死不变，强哉矫！（《中庸》）

“君子”在“和”上有鲜明的立场，不是随波逐流。不论在什么境遇下都有所守持，才能有真正的“和”。

孔子所处的时代是一个“乱世”，如何治国是孔子措意的重要方面，“和”也是孔子评价是否得政的重要指标。从本质上说，在“宽”“猛”上儒家是主张“宽”的。孔子所说“苛政猛于虎”（《礼记·檀弓下》），即是儒家反对暴政立场的形象表述。孔子所说“节用而爱人，使民以时”（《论语·学而》），晏子¹¹所说“意莫高于爱民，行莫贱于害民”（《晏子春秋·内篇问下》）也都是站在“民”的立场对“政”加以限制。另一方面，孔子又说：

政宽则民慢，慢则纠之以猛；猛则民残，残则施之以宽。宽以济猛，猛以济宽，政是以和。（《左传·昭公二十年》）

为什么呢？因为虽然儒家最有悲悯心，但一味宽纵，政不能“和”，民从“宽”中也不能得益，而只会受害。所以“宽猛相济”看似“不得已”，实际却惟其如此“民”的利益才能得到最大化的保障。从这一例子可见，孔子对“政”如何才能“和”，确有周思，绝非一味任情或从观念出发的泛泛高调可比。

一个社会能否和谐，关键看各种关系能否谐调。儒家对父子关系、君臣关系以及夫妻、兄弟、友朋等等关系都有通盘的思考。儒家将天下看作是家庭的放大，主张以孝治天下，理想态的各种关系都有家庭的对应，如君仁臣忠源自父慈子孝，朋友有信和兄友弟恭也有关联等等。所以，在原则上儒家的处世和待人没有功利和算计，不仅没有功利和算计，儒家还特别强调仁爱，强调设身处地。“樊迟问仁，子曰：‘爱人’”（《论语·颜渊》）“君子学道则爱人”（《论语·阳货》）、“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》）等等，不仅有着最正面的意义，也是儒家价值中特显精彩的部分。但理想与现实总有差距，希望与可能也难以一致，所以儒家对各种关系的变化也有对应性的考虑。

比如历代儒家都主张尊君，《孟子·万章上》所引孔子“天无二日，民无二王”，即是承认君尊的通俗明快的表达。孔子生活在周王室衰微、诸侯称霸的“礼崩乐坏”的时代，臣弑君，子杀父，少陵长，庶废嫡，僭越篡夺，层出不穷，所以孔子更重君臣父子之义。

¹¹ 柳宗元说《晏子春秋》为“墨子之徒剽合而成”。但《汉书·艺文志》“儒五十三家”首列晏子，还在子思之前。

长幼之节，不可废也；君臣之义，如之何其废之。（《论语·微子》）

这一通过子路之口说出的话，也是孔子的看法。但儒家的君臣之义不是臣对君的单向臣服，孔子说“君使臣以礼，臣事君以忠”（《论语·八佾》）。孟子进而说：

君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇讎。（《孟子·离娄上》）

君臣有上下之分，但不是说上对下可以视为犬马草芥，与臣须忠君同样，君也须礼臣，也就是说两者各有权责，也各有制约。而且，君虽居于社会的顶点，为人间至尊，但在儒家的“设计”中还不是最高，儒家认为君之上还有更高的“道”。儒家要求人君必须有“道”，臣之事君，实是事“道”，所以孔子说：

所谓大臣者：以道事君，不可则止。（《论语·先进》）

这一主张即使在君尊臣卑已严重倾斜的后世，儒家仍未放弃¹²。如果君德不称位，不能行“道”，臣即可不事君；如果不仅不能行道，而且对臣民残虐以逞，则臣民还有起来“革命”的权利。所以孔子称赞殷纣无道时远引的微子、佯狂的箕子、力谏的比干为“殷有三仁”（《论语·微子》），孟子明确说：“君有过则谏，反复之而不听，则去。”（《孟子·万章下》）荀子更说：“桀纣无天下，汤武不弑君”（《荀子·正论》），桀纣无道，也就失去了“君”的资格。儒家在称赞尧舜禅让的同时也肯定“汤武革命”，其理即在此。

探讨人际各种关系的常与变，是儒家浓墨重彩特别注重的方面，也是长期以来倍受诟议的方面，所谓“封建伦常”，至今仍是个不赦的污名，被作为儒家负面“局限性”的主要例证。毋庸置疑，儒家对中国传统、对中国民族性格的塑成，影响最大，所以中国的长处，儒家“与有荣焉”；中国的短处，套用这一句式，也可以说儒家“与有辱焉”。所以中国的不如人意之处，尤其是近代以来的落伍，儒家自有其责任。（此处所说“毋庸置疑”不是“天经地义”。因为这只是以西方，特别是技术发展的西方为坐标的思路。如果换一角度，成毁其实未易轻言。这一题目太大，不是可以附带谈论的问题。）但我们应该意识到被提炼成“君君臣臣父父子子”的儒家伦理秩序，是对君臣父子现状的规范，而不是儒家伦理凭空创造了君臣父子的事实。如果承认这一点，用平静的而非情绪化的心态来着眼，才能较易看清儒家努力的意义，看清这种努力在传统中国究竟起了什么作用。我觉得：一，儒家人伦观的根本精神是仁爱，慈、孝、友、恭、义、顺、礼、忠、信等等都是仁爱的体现。今人多将慈孝友恭义顺礼忠信等等作为“义务”，其实殊为不当。因为“义务”是法制社会的外在约束，而

¹² 如程颐说：“人君惟道德亦高则亦尊”（《续资治通鉴长编》卷三九七元祐二年三月辛巳），他在经筵时也每以之规正宋哲宗，而致哲宗和政敌大不快。

慈孝友恭义顺礼忠信则是“情理社会”情发于衷的内心自觉。二，仁爱发为用是维护人际、社会的和谐，但同样是维护人际、社会的和谐，儒家人伦主张处于最高的层次。三，所谓的“封建伦常”并不绝对（否则“汤武革命”就只能是“犯上作乱”），所以儒家“伦常”有超越性。比如君臣关系随着帝制的结束可以失去意义，但仁爱则有伴随人类社会的永久价值。

八

建立“大同”社会是儒家的理想，在儒家设计的和谐社会中居最高阶段。有关的论述，《礼记·礼运》中一段托名孔子的话最为有名：

大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货，恶其弃于地也，不必藏于己；力，恶其不出于身也，不必为己。是故，谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。

从这一描述中可以看到儒家大同社会有如下特色：一，主权在民。其中特别值得注意的是权力既不归一家一姓，也不归哪一特定集团。社会的管理权由“贤”与“能”担任，而且须通过“选”。这在只有君主制经验的时代不能不说是一个具有划时代意义的创举。因为尧舜虽被认为是圣君，也可以说是“完人”，但还是君主；尧舜禅让可见“公心”，所受者也是圣君，但还是“私相授受”，传贤与否没有必然的保障。而儒家大同设想中的“选贤与能”则是制度化的安排。二，全民公有。社会财富，所谓“货”，归全社会成员享用，而不归个人所有。三，各尽所能，不计得失。四，社会成员诚信相待，和睦相处。五，老幼矜寡孤独废疾都受到关爱。六，男女平等。七，没有犯罪，因为无须犯罪。儒家所描绘的这样一种社会和谐，人民安堵的大同社会，不仅是千百年来人们的理想，即使在人类能力千百倍增长、对种种“社会”设计进行过实践后的今天，仍未稍减其灿烂的光彩。

我觉得儒家大同社会所设想的每一条今天都没有过时，也可以说儒家的大同理想没有“局限性”。（机械的说凡事都有局限性，其实毫无意义。有些价值就是亘古至未来不变的。）经过二十世纪各种试验的兴奋和沮丧后，沉静下来看儒家的大同理想，更觉得这一理想对人类的指示性意义。儒家的大同理想既高远，又可行。高远是因为除了男女平等外的每一条今天都远未达到；可行是因为儒家大同理想中的每一条都顺乎人的天性，不像许多教派和“主义”要改造人性因而有不可逾越的障碍。我觉得在今天的语境中儒家大同理想的博爱犹

有示范意义。由于二十世纪许多国家的“均富”实践都因均贫而失败，使人对结果公平、实质公平失去了信心，以为人类只能坚持起点公平和形式公平。但因人的天赋、机遇不同，起点公平和形式公平带来的只能是差别。人类难以实行没有激励的机制，已为长久的经验所证明，虽如此，“矜寡孤独废疾”（可以作为“弱势群体”的古称）的处境单靠“社会福利”远不能尽满人意，也是至今——包括所谓的“福利国家”——仍面临的难题。所以能否实现和谐社会，虽与物质的丰饶不能说无关，但大同理想中的博爱心更为关键。

结语

在结束这篇凌乱的感想式文章时，还想说的一句话是：如果人类有更高的自觉，迟早会体会到儒家的思考和主张比所有未行的设想和已行的制度——包括现在世界上声势最大的一人一票的票选体制——对未来和谐社会的贡献更大。——当然，这也是我的一个偏见。

（原载熊月之主编《多元文化视野下的和谐社会》，上海书店 2006 年 5 月第 1 版，第 1-16 页）