

以气代天和仪礼分裂背景下的孔子民德守护

——从生、性概念的系谱学分析入手

张可越

摘要：生、性二字，古字通用，其意涵却大为不同，可区分为生性、气性两套概念结构。通过对先秦文献和历史事实的系谱学梳理，我们发现生性概念关联着天命、民意、君德，构成一个万物共生、同足大欲的主体间性概念群。气性概念关联着命、礼、私德，构成一个个人趋利避害、自求多福的主体性概念群。生性多见于周初文献，而气性则晚出在春秋中后期。两组概念的嬗变伴随着以气代天和仪礼分裂的思想史、政治史事件。可以说，在春秋中叶主体间性和民德理想已经失落，而孔子正是在这种背景下用仁勾连气、天，以道德情欲升华自然情欲，以此规避情欲异化和主体性的自私，用一种既复古又革新的仁学守护了民生、民德。这之后的儒学大师如孟子、荀子，都承续着孔子所指明的厚生爱物之理想，而其继往开来就是中华民族刚健自强、生生不息的历史。

关键词：生性 气性 道德情欲 自然情欲 仁

段注《说文解字》“人”字条注曰“性，古文以为生字。《左传》：‘正德、利用、厚生。’《国语》作‘厚性’。是也。”^①俞樾《群经平议·孟子二》曰“性与生，古字通用。”^②在甲骨文、金文和出土文献中，往往有“生”而无“性”，如汉墓马王堆出土的帛书老子《五行》篇曰“循草木之生而生焉，而无仁义焉。……循人之生而蔚然知其好仁义也。”^③可见，生字早出，性字晚出，在古文献中生性混用的例子很多，单从字面上是无法区分这两个概念的。

在《说文解字》中，东汉许慎对“生”的定义是“进也。象草木生出土上。凡生之属皆从生。”对“性”的定义是“人之阳气，性善者也。”“生”指世间万物的生长活动，在人则是“食、

① 许慎，段玉裁《说文解字注》，浙江古籍出版社，2006年，第365页。

② 俞樾《群经平议》卷三十三，清光绪二十五年刻《春在堂全书》本。

③ 转引自徐洪火《老子甲本卷后古佚书之一释文校补》，《社会科学战线》编辑部《古籍论丛》，福建人民出版社，1982年，第27页。

[收稿日期] 2018-11-09

[作者简介] 张可越，厦门大学人文学院中文系博士研究生。 福建厦门 361005

色，性也”，亦即自然情欲^①，这是无分善恶的。“性”则专指人性的伦理道德层面，这是纯善的，且与气密切相关。许慎基于汉代经学家的视角，使生、性二字从意义上区分开来。本文将继承这点，统称自然之“生”为生性，伦理之“性”为气性。

然而，生性果如许慎所释无关乎道德伦理吗？气性又真的是善吗？笔者以为不然。倘对西周、春秋文献做一番探赜，会发发生性概念出现较早，且关联着天命、民意，又常作“生生”，这就从一人之生扩充到万民共生，道德内涵亦因之而起。而气性概念则出现较晚，且关联着气、命、礼等概念，强调个人修养，以期趋利避害。倘以西学概念对观，则生性概念侧重主体间性，气性概念侧重主体性。不过，西方进路却正相反。在基督教时代，彼岸世界压抑此岸世界，上帝本体压抑人类主体；文艺复兴、宗教改革和启蒙运动对此的反拨又导致主体性的过度张扬，以至于人成为新的上帝，理性和感性相继成为压迫性力量，阻碍着人对真实自我的认识，即一个世俗而非神圣、理欲平衡而非冲突分裂的我，他既不否定自身也不凌驾世界。因此，西人是从主体性转入其反题主体间性的。这种思想直到尼采 19 世纪末提出视角主义，胡塞尔 20 世纪初提出主体交互理论才得以站立，却又始终站不稳，因为他们对于如何协调主体间的关系缺乏相关思想资源。时至今日的英美政派中，自由和保守仍是争论不休的两大阵营，有主张极度社会化趋于宗教团体的一极，也有主张极度个人化趋于孤独原子的一极。

而在中国，东周以前的文献中并没有类似西方的创世神话^②（而这是生成彼岸世界和本体论的重要资源）。其生性概念所蕴含的主体间性思想，更将民意与天命结合起来，主张对国人要生长、求足欲的合理要求，君主应顺并协调之，此为有德且能常葆天命。这也与中东古国的神权统治有着极大差别。王国维在《殷周制度论》中热情赞颂“中国政治与文化之变革莫剧于殷周之际”，“殷周之兴亡乃有德与无德之兴亡”，其核心在“合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之团体”^③。笔者以为，这大概便是孔子常欲梦见周公的原因。然而，随着气性概念及主体性思想的不断张扬，中国文化中要求戒备、压制情欲的声音也越来越大，个人自求避祸的理想远远抛开了国人的幸福事业。同时，东周以后的文献中也开始出现关于神仙彼岸世界的神话传说^④，世界被从本体（比如道）中创造出来。可见，生性、气性两概念的兴替乃中国思想史继商周转变后又一重要的转折点。笔者以为，对此不妨借助西哲尼采所开创的系谱学（Genealogy）方法，通过探究概念演变生发处的社会、政治、经济、文化力量博弈，既厘清传统，也为今日社会贡献一些可资参校的宝贵思想资源。

① 情欲概念在中国哲学中，除儒家明里暗里地提倡襄助外，往往是被消极对待的。先秦墨家节用、道家寡欲，势均极盛。到秦汉，新法家韩非、贾谊均主张君子心静无欲以反照万物之理，把悬搁欲望当作认识论的初步。新儒家董仲舒主张性阳情阴、克己爱人，仅允许合于公羊学天理的情欲满足，将道德无限拔高到“杀人”的地步。汉代经学深受法、道家影响（马端临、钱穆对此均有充分论述），故能一变而为魏晋老学，对情欲戒备到无以复加的地步，连最感人的音乐也被论为无情，又用服药取代了食谷，样样跟常人情欲作对。直至王弼、向秀、郭象主张圣人无情，情欲才被稍稍挽回，可这些圣人又是无为的，所以实在不能体会真实情欲。唐代佛学实承叙老学基本思想，连当时力主儒家复兴的李翱也不免受佛老影响而主灭情。直到宋代，随着近世市民社会的成熟化，象征平民最大特质的情欲才被道家们肯定，但又在概念中做了严苛限定。情欲，又作人欲、物欲、私欲，特指罔公顾私、伤害他人的异化情欲，这种限定客观上把自然情欲以及建立在其基础之上的孝亲、友爱、夫妇等道德情欲解放了出来，终于有了一种健康的情欲哲学。本文将不惮使用和畅谈情欲，但也是有所区分的：情欲的基础是自然情欲，即生性，这是孟子所谓的“种之美者”，天然静好。情欲的社会形态则有两种：一是自然情欲符合社会公益，即生生，笔者称之为道德情欲，这是孟子所谓“熟之而已矣”；二是自然情欲无视社会公益，笔者称之为异化情欲，这是孟子所谓“西子蒙不洁”者。

②④ 张光直《青铜挥麈》，上海文艺出版社，2000年，第150页，第153页。

③ 王国维《观堂集林》，河北教育出版社，2003年，第231页、第232页、第244页。

一、商周文献中的生性概念组：天命、民意与君德

商朝末年发生了一件事，即西伯戡黎。黎是商王朝西北部作为其屏障的一个小国（今山西长治南面的壶关境内），戡黎是西周进取中原道路上的重要战略步骤，因为这里已离朝歌（今河南鹤壁）不远了。此事引发商朝上层巨大震动。《史记·殷本纪》载“及西伯伐饥国，灭之，纣之臣祖伊闻之而咎周，恐，奔告纣”。而其所奔告的内容，见于今文《商书·西伯戡黎》：

（祖伊）曰“天子！天既讫我殷命。……非先王不相我后人，惟王淫戏用自绝，故天弃我。不有康食，不虞天性，不迪率典，今我民罔弗欲丧，曰‘天曷不降威？’大命不挚，今王其如台？”

王曰“呜呼！我生不有命在天？”

祖伊反曰“呜呼！乃罪多，参在上，乃能责命于天？”

祖伊告诉纣王，因为你的行为自绝于天，所以殷的天命就要完结了。而纣王非常疑惑，难道天不是站在我这边的吗？这段对话揭示了商代末年的两种天观：纣王代表着神意/宗法天观，殷人认为历代祖先都和天神在一起守护着殷的天命，儿子有错，神父神祖总不会自斩血脉，放弃血食吧？所以理所当然地认为我生有命在天。祖伊则代表着更为先进的民意天观，天弃殷其实就是民弃殷，“我民罔弗欲丧”才是最可怕的^①。这里出现了“天性”概念，它和本文讨论的生性、气性是什么关系呢？刘起鈇先生在《尚书校释译论》中列出了两种理解：

《殷本纪》作“不虞知天性”，段玉裁、陈乔枏等谓此为今文。“虞”，《尔雅·释言》释为“度”，《集解》引郑玄释句为“逆乱阴阳，不度天性”。然牟庭《同文尚书》据《白虎通·号篇》“虞者，乐也”，《文选·羽猎赋》注“虞与娱古字通”。又孙诒让《尚书骈枝》、章炳麟《古文尚书拾遗定本》也都以“虞”为“娱”，皆以为“不虞天性”就是“不乐天性”。此释较妥。^②

刘先生选择乐生之义，天性即我们所谓生性，此义较古，应当从之。而对于天性所在的整句话，也有两种理解：一种是郑玄的解读“王暴虐于民，使不得安食”^③，则“不虞天性，不迪率典”者是民，是说商纣让他们无法乐生，因此憎恨并反抗其统治；另一种是江声的解读“我殷不得安食，非言民不得安食”^④。从刘先生对这句话的翻译来看，他采用了模糊处理，并不点明乐生者为谁。但从该篇创作年代及其作者是周人还是商人的角度去分析，我们或许是可以得出答案的。刘先生指出，“商人从来不称自己是‘衣’或‘殷’，而只自称为‘商’”^⑤。所以，他认为本篇应是周人伪托而作，且即便“不是周人所作，也可说明商人入周日久，已受周人很深的同化了”^⑥。所以，这篇的祖伊大概代表了周初人的思想。而与此情况类似的则是另一篇今文《商书·盘庚中》，据说是盘庚动员当时的贵族和国人迁都时说的，其中有这样的文句：

予念我先神之劳尔先，予丕克羞尔，用怀尔，然。失于政，陈于兹，高后丕乃崇降罪疾，曰“曷虐朕民？”汝万民乃不生生，暨予一人猷同心，先后丕降与汝罪疾，曰“曷不暨朕幼孙有比？”故有爽德，自上其罚汝，汝罔能迪。……往哉！生生！今予将试以汝迁，永建乃家。（刘起鈇翻译：我想起我们的先王使用你们的先人，就记挂你们，要养育得你们好好的。是这样的呵！可是由于没处理好，延到现在还住在这有灾难的地方，先王就重重地降下责罚，说道：“你为什么要这样地虐待我的人民呢？”若是你们无数人民不肯去孜孜努力求取美好的生活，和

^① 需要注意，这里的民、人民并不是现代意义上的全体人民，而主要指居住在国都附近的“乡”中的自由公民，确切地说是国人，他们享有政治和经济权利，承担生产和军事任务。参见杨宽《西周史》，上海人民出版社，2003年，第420-425页。

^{②③④⑤⑥} 顾颉刚，刘起鈇《尚书校释译论》，中华书局，2005年，第1051页，第1051页，第1051页，第1069页，第1070页。

我同心迁去，先王便要重重地责罚你们，说道“你们为什么不和我幼小的孙儿同心协力，却对他三心二意呢？上帝绝不会饶恕你们的，你们也决没有法子可以避免这个责罚。……去吧！努力追求美好的生活吧！现在我要把你们迁过去了；在那边，希望一劳永逸地建立好你们的家国。”^①

对于这篇文献，刘先生的看法也认为是周初伪作。裘锡珪先生也说“《商书》用词行文的习惯，往往与甲骨卜辞不合，如《盘庚》喜欢用‘民’字，在卜辞中却还没有发现过同样用法的‘民’字。”^②结合两篇分析，可知民之乐生乃周人自有之思想，却又伪托商人表述出来。而上引《盘庚》篇中对民的严厉威胁，说些天会降罚的话语，则是模仿商人笔调；抑或原有一些商人文献材料，周人又再以民意、生生之论润色之，也就成了现在这个样子。如此则《西伯戡黎》中不得虞性乐生者，也应是民，而这是周人思想。

至于在周人自己的文献中，则大可不必如此曲折，民意、天命早就牢牢地固结在一起，成为君德的标准了。且看：

今文《周书·大诰》：肆予大化诱我友邦君，天棐忱辞，其考我民，予曷其不于前宁人图功攸终？（刘起舒翻译：所以我要深切地告诫各个邦君们，老天爷并不是随便信任我个人的，它只是为了要安定我们人民的原故才有这样的表示的。我怎么敢不为先王遗下的伟大功业争取一个最后的胜利呢？）^③

今文《周书·君奭》：周公若曰“君奭！弗吊天降丧于殷，殷既坠厥命，我有周既受。我不敢知曰厥基永孚于休。若天棐忱，我亦不敢知曰其终出于不祥。呜呼！君已曰时我，我亦不敢宁于上帝命，弗永远念天威越我民；罔尤违，惟人。在我后嗣子孙，大弗克恭上下，遏佚前人光在家，不知天命不易，天难谏，乃其坠命，弗克经历。嗣前人，恭明德，在今予小子旦非克有正，迪惟前人光施于我冲子。”又曰“天不可信，我道惟宁王德延，天不庸释于文王受命。”（刘起舒译：周公这样说“君奭呵！由于殷人干尽了坏事，所以老天把丧亡之祸降给了殷人。现在殷人已堕失了他们的天命，由我有周承受了，但我不敢说我有周已开始的基业就能这样可靠地永远美好下去；也由于即使天是不可信赖的，我也不敢说我们有周的国运最后必然是不美好的。唉！您已说同意我的看法对，我也不敢以为可以安然信赖于天命，也不敢不长远敬念上天之威严与我下民，不尤怨于人呀！倘使我们后嗣子孙不能奉承天地上下，不能继承发扬文王武王之光辉事业，不知天命之不易，那就天也难于信赖，就会堕失自己的天命！因而不能继续经营文王武王的大业，也无从恭奉他们的明德了。现在我小子旦，不能有所匡正于上，惟有以文王武王之光烈移于我们的好小子（成王）身上了。”周公又说道“天是不可无条件信赖的，只有我们继承和发展文王之德所孕育的光辉大业，才会使上天不厌弃文王受的大命。”^④

今文《周书·召诰》：呜呼！天亦哀于四方民，其眷命用懋。……其惟王勿以小民淫用非彝（王引之《经义述闻》：不以小民非彝而殄戮之者，先教化而后刑罚也用此治民乃能有功。^⑤），亦敢殄戮用义民。

今文《周书·洛诰》：公曰“已！汝惟冲子，惟终。汝其敬识百辟享，亦识其有不享。享多仪，仪不及物，惟曰不享。惟不役志于享，凡民惟曰不享，惟事其爽侮。乃惟孺子颁，朕不暇听。朕教汝于棐民彝，汝乃是不覆，乃时惟不永哉！笃叙乃正父罔不若予，不敢废乃命。汝往敬哉！兹予其明农哉！彼裕我民，无远用戾。”（李民、王健译：周公说“唉！您作为年轻人，要考虑完成先王的事业，要认真观察诸侯们觐见时的贡享，也要记下那些未曾贡享的者侯。贡享应当重视礼仪。如果贡品丰富却忽略礼仪，也可以说和没有贡享一样。他们没有用心于贡享，所以民众就说他们不遵守贡享之礼，这样王事就会受到轻慢，并出现差错。希望年轻的王赶快前来分

①③④⑤ 顾颉刚，刘起舒《尚书校释译论》，中华书局，2005年，第950-951页，第1283页，第1593页，第1443页。

② 裘锡珪《谈地下材料在古籍中的作用》，转引自顾颉刚，刘起舒《尚书校释译论》，中华书局，2005年，第954-965页。

担政务，我无暇顾及那么多政事。我教给您辅助民众的常法，您如果不努力去做，您的统治就不会长久啊。厚待您的同姓诸侯，使他们无不像我一样，不敢废弃您的命令。您前往洛邑要恭敬谨慎啊！在这里我们要勤勉努力啊。同姓诸侯教导我们的民众，这样无论多远，民众也会来归附您的。”^①）

今文《周书·康诰》：惟乃丕显考文王，克明德慎罚，不敢侮鰥寡，庸庸，衹衹，威威，显民。……天畏棗忱；民情大可见，小人难保。往尽乃心，无康好逸豫，乃其乂民。……呜呼！封，敬明乃罚。人有小罪，非眚，乃惟终，自作不典，式尔。有厥罪小，乃不可不杀。乃有大罪，非终，乃惟眚灾，适尔，既道极厥辜，时乃不可杀。……惟民其敕懋和。若有疾，惟民其毕弃咎。若保赤子，惟民其康乂。非汝封刑人杀人，无或刑人杀人。非汝封又曰劓刵人，无或劓刵人。（解见下文）

从上引佶屈聱牙的文字中，我们可以得出这些作者（据说是周公、召公）有如下政治思想：

1. 天命在民意（“天棗忱辞，其考我民”，“永远念天威越我民”）。
2. 掌握民意/顺应天命是一件很难的事情（“天命不易，天难谏”）。
3. 人民的疾苦是要关心的（“天亦哀于四方民，其眷命用懋”）。

4. 人民的幸福/欲望是多歧的，而这正是天命难测的根源。对于民欲，需要极小心地处理。首先，应当保持宽容（“勿以小民淫用非彝”）。其次，应查明其罪过，若是无心之过，罪虽大也应留给一条生路（“乃有大罪，非终，乃惟眚灾，适尔，既道极厥辜，时乃不可杀”）；若是有心之过，且是一贯，更成为人民的坏榜样，则罪虽小也要坚决处罚（“人有小罪，非眚，乃惟终，自作不典，式尔。有厥罪小，乃不可不杀”）。还有一点很关键，即法律要让人民知道（“威威，显民”）。

这种政治思想的哲学基础，其实正建立在对生性/情欲的充分理解之上。善和恶的标准，并不在于有无情欲或欲望大小，而在于情欲是否能与社会其他主体相和谐，情欲本身是被肯定的，这就把民生放在了第一位。以生性为基础，天命、民意、君德就被统合在了一起，形成一种主体间性思想：君主应引导百姓共同足欲，这是顺天命、合民意。但由于社会资源是有限的，所以每个人都不可能穷尽其欲，这就需要以德明君以己度人地理解民欲，又通过其智慧手段来妥善引导、调节民欲，在必要时施以刑罚，使社会情欲在一个历史时期内得到合理地、最大化地满足，从而百姓乐从、四方来服。这样的政治理念，即便放在今日世界恐亦不失其合理性。唯一的难点在于有没有这样的调节者，这是非有大德性、大智慧，且能大力学行之人而不克当之的。故此《周书·召诰》曰“今天其命哲”。在古代社会这显然是很难的。

二、春秋文献中的气性概念组：主体间性向主体性的滑落

所以到西周后期，生性概念组开始分裂，主体间性失落了。一是君德崩溃，周王专利。这显著体现在厉、幽二王身上，他们是“疾威上帝，其命多辟”（《大雅·荡》）。二是随着经济发展，社会矛盾激化、贫富差距拉大，民意协调也变得愈来愈困难。《小雅·正月》就反映了幽王时期一位底层官吏对上层统治者的怨憎，“彼有旨酒，又有嘉殽。……念我独无，忧心殷殷”。贫富分化不应被仅仅视为罪恶，而要首先注意到这往往是经济发展的产物。西周初年政局动荡，民心思安但求温饱，那时的民意是好顺应的、天命是好承继的；西周末年则不然，经济发展带来情欲多歧，饱暖则思淫欲。即如宣王中兴，亦只昙花一现，最终还是输在籍田问题上的民意分歧，所以西周还是衰败了。这是历史的局限与无奈。而随着君、民的异化，联结君德与民意的天命，也变得迷离难测（《大雅·抑》：“神之格思，不可度思”）和充满危机（《大雅·板》：“天之方虐，无然谗谗”）。但这不过是西周

^① 李民，王健《尚书译注》，上海古籍出版社，2004年，第299页。

贵族利用天来表达自身既厌恶君主又惧怕国人暴动的矛盾心理而已。

春秋时期的礼崩乐坏是这一过程的进一步发展。学界普遍认同西周政治是以礼为中心的人文政治。在周初政治文献如《洛诰》《君奭》中，礼多指宗教仪式，用于祭祀神明祖先，这是继承殷礼的。与之相关的还有彝的概念。但徐复观先生认为礼主祭祀、彝主道德，是毫无关系的：

归纳起来，(彝)包括有“常”字的意义，如“彝酒”“彝训”“彝教”者是。有的是法典、规范的意义，如“殷彝”“非彝”者是。而《酒诰》的“非彝”，系以上文的“纵淫泆”及连同下文的“用燕丧威仪”为其内容，则是一般生活中的威仪亦称为彝。就《康诰》“民彝”的上文“矧惟不孝不友”数语观之，则孝友之德，也包括在彝里面。由此可以得出这样的结论：周初的所谓彝，完全系“人文”的观念，与祭祀毫无关系。……春秋时代所称的“周公制周礼”，惟“仪”的观念足以当之；而周初以宗教仪式为主的礼的观念，决不足以当此。^①

这种看法乃是受天、人二分西方思想影响的产物，但在周人看来，天、人却密不可分。统治者正是利用祭祀、大蒐、籍田、乡饮酒礼等仪式性活动使君、天、民充分沟通，如籍田之礼，就包含生产的督促和民心的团结，籍田的收获除供祭祀之用以外，还要施舍给穷困农夫，用于社会救济^②。再如《孟子·梁惠王下》就引述晏子之论巡狩之礼，曰：“天子适诸侯曰巡狩，巡狩者巡所守也；诸侯朝于天子曰述职，述职者述所职也。无非事者。春省耕而补不足，秋省敛而助不给。夏谚曰：吾王不游，吾何以休？吾王不豫，吾何以助？一游一豫，为诸侯度。”补不足、助不给，亦可见礼与民生和道德的关系。孔子亦曾嘉许公西华“愿学焉！宗庙之事，如会同，端章甫，愿为小相焉”的政治理想，认为“宗庙会同，非诸侯而何？赤也为之小，孰能为之大”（《论语·先进》）所以，礼作为制度形式，彝作为道德内涵，乃是表里互用之关系，是不应被分裂看待的。礼崩乐坏则是二者的同时崩坏。表面看来这是诸侯卿大夫僭越的产物；深层看来则是天命、民意和主体间性的一并遗失。宣公三年楚王问鼎，实有争霸之意，他关心的不是治国爱民，而是凌驾诸侯的政治权威。于是，礼作为形式就从主体间性的民德仪式转变为主体性的君威仪式；而彝作为内涵则脱离形式，转变成一种主体性的个人道德。但主体性的确立，还需要更为基础的哲学范式转化，那便是春秋时代的以气代天和气性对生性的彻底取代。

在《左传》中，我们仍能看到一些生性概念的主体间性思想，它们大多出现于春秋前中期。比如：

桓公六年：夫民，神之主也。是以圣王先成民而后致力于神。

庄公三二年：国将兴，听于民。将亡，听于神。神，聪明正直而壹者也，依人而行。虢多凉飏，其何土之能得？

文公七年：正德、利用、厚生，谓之三事。

昭公十九年：吾闻抚民者，节用于内，而树德于外，民乐其性，而无寇仇。今宫室无量，民人日骇，劳罢死转，忘寝与食，非抚之也。

但气性概念及主体性思想也开始生成。《左传·成公十三年》记载了刘康公论气的一段话：

吾闻之：民受天地之中以生，所谓命也。是以有动作礼义威仪之则，以定命也。能者养之以福（杜注：养威仪以致福），不能者败以取祸。是故君子勤礼，小人尽力。勤礼莫如致敬，尽力莫如敦笃。敬在养神，笃在守业。国之大事，在祀与戎。祀有执膋，戎有受脤，神之大事也。今成子惰，弃其命矣，惰则失中和之气。其不反乎！

康公发此语是因为成子不循祭祀之礼，但勤礼致敬是为了养神，养神是为了定命，说到底是为了个人，可以说是一种自求多福的私德仪式。仪式是为社会公益开展的，倘只为个人修福，则大可不必

^① 徐复观《中国人性论史·先秦篇》，《徐复观文集》（第三卷），湖北人民出版社，2002年，第52-53页。

^② 杨宽《西周史》，上海人民出版社，2003年，第268-282页。

费此周章，越清净越宜于自修。所以，后来子大叔干脆主张仪礼不同、弃仪取礼，实承此而下达。另外，康公认为“民受天地之中”而生，“中”就是“中和之气”。这里含有两个重要转变，一是以气代天，从天生万物变成了受气自生。二是以气性代生性，不言“中和之性”而曰“中和之气”。可惜这里论得还不够明晰。我们不妨再参考《左传·昭公元年》医和从医学角度对气作出的更精密论述：

天有六气，降生五味，发为五色，征为五声，淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也。分为四时，序为五节，过则为灾。阴淫寒疾，阳淫热疾，风淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。女，阳物而晦时，淫则生内热惑蛊之疾。今君不节不时，能无及此乎？

这就道出了气和天的差异：天重在生成之本源，是从万物共生的主体间性、群体性视角看的；气重在生成之结果，是从一物自生的主体性、个体性视角看的，强调主体内部的阴阳平衡。视角的转换带来了善恶标准的变革：从天和生性角度看，首先应肯定每个主体的生存和情欲；其次则是从主体间共生关系上考虑情欲善恶，对伤害他人的情欲加以抑制，对与人和谐的情欲加以肯定。但若从气和气性的角度看，由于缺失他主体维度，也就丧失了相对、动态的价值参照系，对情欲的判断标准就从质的关系变为量的多寡（淫与不淫），成了一种绝对标准。而这进一步发展，就成了《左传·昭公二十五年》子大叔所论的新礼和新人性：

简子问揖让周旋之礼焉。对曰：“是仪也，非礼也。”

简子曰：“敢问何谓礼？”对曰：“吉也。闻诸先大夫子产曰：‘夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。’天地之经，而民实则之，则天之明，因地之性，生其六气，用其五行，气为五味，发为五色，章为五声，淫则昏乱，民失其性。”

“是故为礼以奉之：为六畜、五牲、三牺，以奉五味；为九文、六采、五章，以奉五色；为九歌、八风、七音、六律，以奉五声；为君臣、上下，以则地义；为夫妇、外内，以经二物；为父子、兄弟、姑姊、甥舅、昏媾、姻亚，以象天明；为政事、庸力、行务，以从四时；为刑罚、威狱，使民畏忌，以类其震曜杀戮；为温慈、惠和，以效天之生殖长育。”

“民有好、恶、喜、怒、哀、乐，生于六气。是故审则宜类，以制六志：哀有哭泣，乐有歌舞，喜有施舍，怒有战斗；喜生于好，怒生于恶。是故审行信令，祸福赏罚，以制死生。生，好物也；死，恶物也；好物，乐也；恶物，哀也。哀乐不失，乃能协于天地之性，是以长久。”

简子曰：“甚哉，礼之大也！”对曰：“礼，上下之纪，天地之经纬也，民之所以生也，是以先王尚之。故人之能自曲直以赴礼者，谓之成人。大，不亦宜乎？”简子曰：“鞅也请终身守此言也。”

子大叔直接表明仪和礼不同，要弃仪取礼^①。这令简子疑惑，于是子大叔进一步结合气论阐述了他的新礼义。通过前文的分析我们已知，气性是主体性，现在子大叔指出它是二歧的，一种是善的气性，即主体情欲合礼、有度，又称为“天地之性”（我们不妨简称其为天性。本文开篇所引许慎“性。人之阳气，性善者也”实亦出于此系统，正即此天性）；一种是恶的气性，即主体情欲非礼、无度，子大叔甚至不愿给它称谓，认为这不是性，论为“淫则昏乱，民失其性”（这又是上承医和的“淫生六疾”说）。这样，礼就成了气性善恶的法则，其核心在于节制情欲，这便是子大叔的新礼义。这样一来，礼和情欲的关系变得极为紧张，它成了一套与社会情欲发展不相适应的僵化的制度，本质上则是违背人性的。依着这个思路，也就不难理解《礼记·乐记·乐本》篇中把情欲既论为性又论为非性的矛盾了：

乐者，音之所由生也；其本在人心之感于物也。是故其哀心感者，其声噍以杀。其乐心感者，其声嘒以缓。其喜心感者，其声发以散。其怒心感者，其声粗以厉。其敬心感者，其声直以廉。其爱心感者，其声和以柔。六者，非性也，感于物而后动。

^① 由于礼、彝、仪这几个概念在本文所征引的文献中多次出现，且不断转义，实有必要厘清：子大叔说的仪，即周初祭祀之礼。子大叔说的礼，即周初人文之彝，但其主体间性的生生内涵已被主体性的节性所替换。

……人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。

人生而静，情欲寡淡，这是“天之性”；长而动，情欲转浓，这是“性之欲”，但它又被视为“非性也”。礼和情欲的紧张关系已发展到用天性否定气性的地步了。《乐记》是一个集合战国时期很多关于音乐的论文而成的本子，其最早的编纂者应为河间献王^①。但学界仍视其为一人之作，且为其年代和作者争论不休，主流意见认为它是公孙尼子所作，郭沫若、蒋伯潜、杨公骥、李学勤等均持此说；但也有学者认为《乐记》中的气论思想要到汉代才有^②，他们的主要依据是其中的阴阳五行思想并非战国时内容，但若结合上引《左传》材料我们不难发现，气论和阴阳思想至少在子大叔时代就已发展得颇为完整了。笔者以为上引《乐本》篇应是公孙尼子所作，他是孔、孟之间的儒学宗师。董仲舒《春秋繁露·循天之道》也记载过他关于养气的言论，既与上引无悖，也与子大叔无异。王充《论衡》又载“宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒，亦论情性，与世子相出入，皆言性有善有恶”，一并提到的几位都是七十子儒学宗师。所谓善恶，正是天性善气性恶，他们都是秉持主体性思想的。

这种人生而静的思想肯定初生婴儿态，却戒备人生向社会面的成长和发展，可谓逆天取义。道家思想在节制欲望方面也与公孙尼子同调。他们在春秋战国时代蔚然成风，孔子周游列国时碰到的隐士大抵持论如此，他们对孔子的求仕行义冷嘲热讽，认为“与其从辟人之士也，岂若从辟世之士”，然而孔子只说“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也”（《论语·微子》）。因为这些人虽然无为，究还是有道德操守的，与那些问鼎中原或杀父弑君的野心家相比好多了，所以孔子对他们始终充满敬意。只是他们愈演愈烈，更以此种学问要君授徒，尤在齐稷下学宫中充斥洋溢，这便有误国误民之虞。所以终于出现了孟子批判陈仲虬操，荀子批判般子自空、宋钘寡欲的言论，这些批判的核心都在于质问人岂能无欲。

据陆德明说，《礼记·缙衣》也是公孙尼子所作^③。这篇着重谈君德，却与周初与民同乐的君德不同，而是威仪堂堂、作民表率之君德。开篇便说“为上易事也，为下易知也，则刑不烦矣。……夫民，教之以德，齐之以礼，则民有格心；教之以政，齐之以刑，则民有遁心。”这是说礼胜于法，因礼简明易知，民可以很好地遵它行事；若如法一般繁杂，民将无所适从矣。但什么样的君主才可以制定出这样好的礼呢？“上好是物，下必有甚者矣。故上之所好恶，不可不慎也，是民之表也”，原来是以节制情欲为民表率。这里的逻辑非常奇怪，它认为人民是君主情欲的翻倍器，君主衣帛食肉，人民就要奇装异服、鱼翅燕窝。所以，君主必须话很少说、事很少做，因为做得越多越没威仪，人民也翻倍得越坏，“君子道人以言，而禁人以行。故言必虑其所终，而行必稽其所蔽；则民谨于言而慎于行。《诗》云‘慎尔出话，敬尔威仪。’”人民既是这样情欲未满足，又怎能教得成呢？所以“禹立三年，百姓以仁遂焉，岂必尽仁？”郑玄注为“言百姓效禹为仁，非本性能仁也”。可见，人民的本性很坏，虽然其中的大多数能在表面上做到仁，心里就不尽然了。这和孟子、荀子主张人人都可以为禹舜大相径庭（《孟子·尽心上》说“圣人治天下，使有菽粟如水火。菽粟如水火，而民焉有不仁者乎”，并不认为人民富裕是有害的）。《缙衣》篇可说是把《乐记》中的主体清修功夫推而广之，先推给君主，再想方设法推给人民。可人民实在办不到，因为有欲有为才有饭吃，所以就只能是“岂必尽仁”了。

《礼记》虽说是儒家经典，可类似《乐记》《缙衣》这样的篇目实在不少。康有为藉以阐发大同

① 孙少华 《汉初〈礼记·乐记〉的版本材料与成书问题》，《孔子研究》2006年第6期。

② 蔡仲德 《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注释与研究》，中国美术学院出版社，1997年；章启群 《论〈乐论〉与〈乐记〉的根本区别——兼论占星学对于先秦儒家礼乐思想的冲击与整合》，《哲学研究》2010年第2期；姚春鹏，姚丹 《从郭店楚简再论〈乐记〉成书年代》，《孔子研究》2011年第4期。

③ 陆德明 《经典释文》，转引自郑玄，孔颖达 《礼记正义》，北京大学出版社，2000年，第1750页。

思想的《礼运》篇细读之下竟也一样。或人有疑，大同不正要天下同乐吗？余以为称谓“天下同”则可，“乐”却未必然。南海先生作为一代宗师，其所阐发的思想固是瑰玮雄奇且切于时弊；然其呼吁宪政，要亦在一礼字尔。先生言曰“今者，中国已小康矣，而不求进化，泥守旧方，是失孔子之意，而大悖其道也”^①（此判断施诸当时之中国或也并不尽然）。而其进化之标的乃在“礼者，犹希腊之言宪法，特兼该神道，较广大耳。此篇明孔子礼治之本，大义微言多在”^②。而《礼运》篇所托引孔子之言礼如下：“夫礼，先王以承天之道，以治人之情。故失之者死，得之者生。《诗》曰‘相鼠有体，人而无礼；人而无礼，胡不遘死？’是故夫礼，必本于天，淆于地，列于鬼神……故圣人以礼示之，故天下国家可得而正也。”识者详味，此与子大叔乃同唱一调，且先生更点明了这礼的实质也还是法（希腊宪法），不过是法化入心，成为道德而显得超越于法，目的在于使人民心悦诚服地按一种外在律条行事，康公称其为“文明之法”。《礼运》则描述此状态为“货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己”。只出力，不享受，这实在是尼采所感叹的一种人性的、太人性的理想，它的道德境界已超绝个体生命之上，缥缈入神，诚非人民所能企及者，又或许这便是孔子所称引的“诚不以富，亦只以异”（《论语·颜渊》）者乎？总之，此礼既出，气必随至。果然该篇说“故人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神会，五行之秀气也。”谈礼谈气，就是要把情欲断案得明明白白，然而倘若法不以情欲关怀为本，是否终将毁伤人性天然呢？《礼运》篇如此论礼，其与今文《尚书》的民生思想实相违背，而主今文学的康公却格外看重该篇，这是一种矛盾。不过，在其老师廖平那里，这篇却是被算为今古文混杂之作的^③，然而廖平是否知解共生足欲的意思，余意恐未必然。

这里不妨再谈一下晋人梅賾的伪古文《尚书》。《大禹谟》和《乐记》一样，将气性称为人心，其合礼而善者称为道心，并视道心为精一。《尚书·咸有一德》与之同调，认为“天佑于一德……民归于一德。德惟一，动罔不吉；德二三，动罔不凶。”“精一”、“一德”和道家的“道生一”实出一脉，都主张从物质世界收摄退守内心，体察“人生而静”的无欲无为气象。而主体间性的共生理想却不会产生这种静和一，相反，它追求多，要求主体以博爱之心广泛地见闻万物，再通过沉静思索，找出一条最适合万物发展的道路。所以孟子明确批判这种执一的思想家子莫子，说“子莫执中，执中为近之，执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。”（《尽心下》）荀子进一步指出“心生而有知，知而有异；异也者，同时兼知之；同时兼知之，两也；然而有所谓一；不以夫一害此一谓之一。心卧则梦，偷则自行，使之则谋；故心未尝不动也；然而有所谓静；不以梦剧乱知谓之静。”（《解蔽》）这里当然也有一，却是兼知而守贞之一^④；也有静，却是动而不乱之静。这是儒学的理路，宋代道学亦如此。虽然他们大量使用天性气性、人心道心、惟精惟一等概念，但都已将其内涵通过周敦颐太极说、张载气论和二程理一分殊说加以改造，认为人心道心通为一心^⑤，气性天性本为一性^⑥，静中不仅有物^⑦而且须见须闻^⑧，这便从子大叔、公孙尼子、道家及其后的中国大

①② 康有为《礼运注》，《康有为全集》（第五集），中国人民大学出版社，2007年，第553页，第554页。

③ 廖平《今古学考卷上》，《廖平全集》（第一册），上海古籍出版社，2015年，第32页。

④ 对于荀子虚壹静心法的解读，可参廖明春《荀子“虚壹而静”说新释》，《荀子新探》，中国人民大学出版社，2014年，第225-234页。

⑤ 《朱子语类》卷四，论人心道心，“‘人心惟危，道心惟微’，都是心，不成只道心是心，人心不是心”。《朱子语类》卷十二，论佛家作用是性，“人心是个无拣择底心，道心是个有拣择底心。佛氏也不可谓之邪，只是个无拣择底心。到心存时，已无大段不是处了”。见朱熹《朱子全书》（第十四册），上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002年，第192页，第383页。

⑥ 张载在《正蒙·乾称》论天性气性，“有无虚实，通为一物者。性也不能为一，非尽性也。饮食男女皆性也，是乌可灭？然则有皆性也，是岂无对？庄老、浮屠为此说久矣，果畅真理乎？”见《张载集》，中华书局，1978年，第63页。

⑦ 《二程遗书》卷十八，程颐曰“静中须有物始得。这里便是难处，学者莫且先理会得敬，能敬则知此矣。”见程颢，程颐《二程集》，中华书局，1981年，第201页。

⑧ 《晦庵先生朱文公文集》卷四八《答吕子约书》：“盖心之有知，与耳之有闻、目之有见，为一等时节：虽未发而未尝无”。见朱熹《朱子全书》（第二十二册），上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002年，第2223页。

乘佛教思想回转到了儒家初义，即肯定生生不息的生命活动。而在这个回转过程中，孔子起了重要作用，在那个以气代天、仪礼分裂的主体性时代里，孔子却主张复礼、仁爱、知人，这便如同一座灯塔，引导着后来的中国哲学迷航者们重寻人性的方向。这一切则要从孔子的民德守护说起。

三、孔子的民德守护：以仁沟通天-气概念组

孔子大约是子大叔同时代的人，子大叔弃仪从礼的时候，孔子三十五岁，还是个年轻人。孔子走的是一条和子大叔完全不同的路线，他要“复礼”，也就是追回礼彝互用的周初政治，其根本诉求在于“梦见周公”，即以寻回民意、天命为己任。此时天已退场，且孔子无位，本着“君子思不出其位”的原则，孔子罕言天命，以至子贡表示“夫子之言性与天道，不可得而闻也”（《公冶长》）。但孔子对天命实非常清楚，首先，他教育弟子“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言”（《季氏》），这才引发了子贡对天命的追问，虽然孔子表示“予欲无言”，可随即又对子贡说“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《阳货》）这段话其实已明确道出了天命内涵，那就是“百物生焉”的生生理想。后来《中庸》更进一步说“小德川流，大德敦化”，就天命之“大德”点明出来，《易传》“生生之谓易”亦同于此。子贡“不可得而闻”，或是他还不能领悟及此，这是我们消极的理解；或是他已深刻体会，知道此种共生之理不是听闻讲说便可领会的，而必须体物不遗、终身践行，这是我们积极的理解，也是孔子所以罕言天命的更深层原因。

孔子自己也是选择从仁下手而非直取天命。樊迟问仁、知，孔子答以爱人和知人。这正是在转述周公的民意政治思想：君主应当关爱百姓，厚其生性，但基于社会资源有限，欲望不能穷尽，所以又应当知人，合理分配使各自情欲在最大程度上满足。爱人、知人都是主体性活动，爱人是一种道德情欲（希望他人与己同欲同乐），知人则是从爱人中生发出来的道德认识（同情之理解），是爱人的延伸，这就使主体间性的天命落实到了主体性上，把生性、气性升华为一种仁性。爱人知人的另一种说法是恕，“己所不欲，勿施于人”（《卫灵公》）。《大学》对此加以演绎“是故君子有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人”。但这对于追求“人生而静”的一派是很难理解的，因为他们只看向自己的内心，一层层剥去世俗的情欲，剥到极致也就和普通人民天悬地隔，又哪会有什么真实的恕、爱、知可言呢？所以，仁是孔子积极吸收当时已经形成的气性/主体性理论而又用生性/主体间性理论对其加以改造的产物，他把气论对情欲的戒备转化为对情欲的肯定和升华，最后着落在一个“性”字上。孔子固罕言性，但也明确说过“性相近也，习相远也”（《阳货》）。“性相近”，是指人人都有情欲，且情欲有个体差异，所以是相近而非全同的；但通过道德升华（爱和知），又完全可以交流沟通、互相包容，正所谓“君子和而不同”。如何兼容差异，既足己欲又不害人欲，这就需要“习”。习的程度大段有别，否则圣贤不会如此稀少；但习的可能性却人人都有，《中庸》说“夫妇之愚，可以与知焉，及其至也，虽圣人亦有所不知焉；夫妇之不肖，可以能行焉，及其至也，虽圣人亦有所不能焉”，正是此意。经今古文学派争论的焦点问题之一就是孔子之于文武周公的态度：今文派认为孔子是托古改制的革命哲学家；古文派认为孔子是继承周公的保守历史家^①。而以笔者视之，此皆有偏，孔子实在是既复古又革新的。他正是利用仁这个概念，把周初的民意君德完全落实在了春秋时的主体个人身上：不止君主，人人都可以为尧舜，这是孔子最大的革新；而为尧舜就是要为人人（包括尧舜自己）的情欲满足而奋斗，这又是孔子最大的复古。伟哉斯人！大哉斯人！

孔子对性/情欲的态度，又可参考以下虽未言“性”乃实出之的文本：

《学而》：子贡曰“贫而无谄，富而无骄，何如？”子曰“可也。未若贫而乐，富而好礼

^① 此经今古文学之总结源于周予同先生，详参朱维铮编《周予同经学史论著选集（增订版）》，上海人民出版社，1996年，第24页。

者也。”

《里仁》：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？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。

《述而》：富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。如不可求，从吾所好。

《述而》：饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。

《颜渊》：主忠信，徙义，崇德也。爱之欲其生，恶之欲其死。既欲其生，又欲其死，是惑也。“诚不以富，亦祇以异”。

《宪问》：贫而无怨难，富而无骄易。

《宪问》：邦有道，谷；邦无道，谷，耻也。

《宪问》：（宪问）“克、伐、怨、欲不行焉，可以为仁矣？”子曰“可以为难矣，仁则吾不知也。”

富、贵、谷，都是情欲的代名词，这些是人生性所求而无可厚非。但求之之道却大有讲究，如把自身情欲满足建立在他人痛苦之上，如邦无道而富者，那是发国难财以自肥，这样的富贵孔子绝不求。但若全无情欲，如原宪所谓“欲不行”，孔子也并不肯定，只说这是很难的（因为违背人性），而未必是仁的要求。只有“富而好礼”最是光辉，即情欲的满足符合社会的、道德的公益。

可见，孔子的仁学根本上还是以人性为本、以情欲为基础的。而在这个基础上，孔子力主学、行《诗》、《书》、礼、乐，以更好地爱人、知人。首先，在学习的方法上，孔子主张学思并用，“学而不思则罔，思而不学则殆”。但二者之中学更基础，“吾常终日不食，终夜不寐，以思，无益，不如学也”（《卫灵公》）。力学求知是孔门入德之门，这点也体现在《大学》以格物为首上，荀子对学更格外推重，惟孟子似谈得较少些，然此有其特定学派论争背景需另加辨证。孔子之学并非寻章摘句的专门化研究，而必求学行合一，以实践避开知识的形式化沉沦。其次，就学习内容而言，“子所雅言：诗、书、执礼”（《述而》），君子当“兴于诗，立于礼，成于乐”（《泰伯》），这是层层进阶的。《诗》既能锤炼言辞，也是出使专对的政治工具，更揭示了道德情欲的方向，此即《左传·襄公二十七年》赵文子告于叔向所谓“诗以言志”，荀子《儒效》所谓“诗言是其志也”。它是基础性的，但言辞华美易流于形式，所以孔子对此格外戒备，要求“听其言而观其行”，空说可不行，“诵诗三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对；虽多，亦奚以为？”（《子路》）《书》则是先代政事法典，正是本文开篇所引佶屈聱牙的《尚书》一类文字，学此可知先王之道，荀子所谓“书言是其事也”（《儒效》）。

《诗》《书》都是实体性的，体现在典籍中。礼、乐则是实践性的，故又称为“执礼”。孔子所主张的礼，既是主体个人的道德要求，也是主体间社群调节的规范化活动，个人和群体密合，仪彝重新统一。“君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫”（《雍也》），这说的是彝，亦即“克己”，是个人修养，子大叔所主张的礼被包含其中；但“弗畔”一词又关切到一种社群性。“宗庙会同，非诸侯而何”（《先进》），这说的是仪，但孔子反对空洞的君威或私德仪式，要追回周初的民德仪式，此即“复礼”，所以感叹“能以礼让为国乎？何有？不能以礼让为国，如礼何？”（《里仁》）又反问“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《阳货》）郑玄注为“言礼非但崇此玉帛而已，所贵者，乃贵其安上治民。”^①可谓得之。孔子认为乐较礼更为究极，因为它更贴近人民的情欲且能引导其和谐发展，其境界是众乐乐而非独乐，故将其安置在诗、礼之上，视为成者。孔子极好乐，闻韶而三月不知肉味；更尊敬乐者，见瞽者必作必趋。孔子的下学经过《诗》、《书》、礼、乐的层层推进，终于可以上达，“不怨天，不由人，下学而上达，知我者，其天乎”（《宪问》）所谓上达就是对天命民意有广博切实的体认，“五十而知天命”（《为政》）；继而对仁性有发自内心的坚

^① 何晏，邢昺《论语注疏》，北京大学出版社，2000年，第271页。

守，主体间性思想彻上彻下，“七十而从心所欲不逾矩”（《为政》）。

“子罕言利，与命与仁”（《子罕》），笔者认为这句话或可用以解说孔子的哲学总纲。利即自然情欲，这是人人都有且必须得到合理满足的，此不必言。命取决于主体对情欲的管理，从《诗》、《书》、礼、乐中所学的，都是如何管理情欲，是把个人情欲放置在社会中考量，与他人和谐共生呢？还是无视他人满足私欲？抑或逃离社会清静寡欲？什么样的个人选择就有什么样的个人命运，因为天命在民心，得民心者得天命，反之亦然。但由于春秋时期天命已失、民心已散，所以个人命运就格外渺茫难测，比如孔子就既无人民支持，也乏君主肯定，但他却能“知其不可为而为之”（《宪问》），在各种挫折下仍说出“天生德于予，桓魋其如予何”（《述而》）这样积极的话语，这是对自身学问、道德的坚定信念使然。在这种情形下孔子依然选择尽其在我者，“学而不厌，诲人不倦”，以有教无类、广开求学之门的方式，不断为社会播撒良知、化导民心，甚至有些改天换命的色彩，所以后来才有荀子《天论》中“与制天命而用之”这样刚健进取精神的产生（当然荀子这里指自然天）。如此为仁，便活出了本真的主体性；而仁的关键是实干而非空谈，所以利、命、仁，孔子都“罕言”，但又都很清楚。这固然是孔子的伟大之处，但也是孔子学派的遗憾之处，因为孔子死后，儒分为八，弟子中却少有能领悟其核心思想并与社会实践结合者，加之其他学派思想的引诱、麇杂，儒学也终于变得驳杂起来，比如前文所引述的公孙尼子就可算是背离了孔子之道。所以到了后来，就连“孔子”也可以问礼于老子，且竟能怅然自失地领悟出一些“若一志”、“听以心”、“集虚”、“心斋”这样的话来（《庄子·天下》），天命、民意到底还是失守了。

而澄清异说的使命则落在了孟子和荀子身上。孔子的仁学大抵有两路：一是爱人，二是知人。孟子偏于爱人，荀子偏于知人，是在这两条道路上充分发挥却又渐行渐远者，然皆流出不远，所以他们又有许多相似处。比如，都在自然情欲的基础上要求将其升华为道德情欲和道德理念；都反对无所作为的静中天性；都秉持着强烈的真理使命感而不断与其他学派或儒学中的异说持续辩论着；都和孔子类似，一生郁郁不得志，以道德干谒君王、抛弃君王，不断地为民请命。孟子说“谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也”（《梁惠王上》），他一生奉行的是“得志与民由之，不得志独行其道”（《滕文公上》）的人生信条。荀子说“以从俗为善，以货财为宝，以养生为己至道，是民德也。……平正和民之善，亿万之众而搏若一人：如是，则可谓圣人矣”（《儒效》），并引用“君者、舟也，庶人者、水也；水则载舟，水则覆舟”（《王制》）的古语劝诫君王。这两位夫子可谓孔子之后续火传薪的新型民德守护者，实皆有大功于圣门者。而孟、荀之后，这样的精神传递也不曾中断，此即儒家所谓道统。儒家思想的生命力是极顽强的，虽然时或为法、道、玄、释所遮蔽或杂糅，但因其根脉牢牢扎在生生、天命、民意这组概念之中，所以总能在民族危难之际应时而起，因为人民的声音是永远不会被淹没的。而这一继往开来的历史时至今日仍在延续，如何从传统文化中去粗取精，并会通中西，为中华民族的发展注入新的动力，这也将是儒学研究者的炽诚的天命！

（责任编辑：赵荣华）