

【传统儒学研究】

“治出于二”与先秦儒学的理路

陈 贇

【摘要】三代礼法秩序以尊王为核心确立了王者的双重代表身份,这种代表身份赋予了天子“通天”的特权。三代礼法秩序通过强化通天权而达到尊王的目的。一切个人与天相通都必须经过礼法秩序的中介,因而也必须与尊王关联起来。上述“治出于一”的秩序图景在春秋战国被“治出于二”的结构性变化所取代。仁的思想之出现为人体小宇宙直接与天相通,而不必经过礼法秩序的中介提供了可能性。圣人形象作为人伦的最高体现,构成了教统领域的最高代表,而且被视为世俗权力无法予夺的“天爵”,从而开启了教统独立于治统的意义。与此相应,治统的王者不再是治教合一的主体,而只能是“人爵”意义上的君主,不可与天同尊,也不独占通天的权力。

【关键词】治出于二;三代;圣和王;教统和治统

【作者简介】陈贇,华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系。

【原文出处】《哲学动态》(京),2021.1.53~65

【基金项目】本文系国家社会科学基金重点项目“礼运学的综合研究”(18AZX009)、江苏省公民道德与社会风尚协同中心和智库建设项目(2014)、上海市教育委员会科研创新计划“中国思想传统基因的奠基”(201701070005E00053)、华东师范大学“中国古典思想研究”跨学科创新团队项目(2018ECNU-QKT010)的阶段性成果。

在《新唐书·礼乐志》中欧阳修提出“由三代而上,治出于一,而礼乐达于天下;由三代而下,治出于二,而礼乐为虚名”^①。尽管欧阳修在此实有所指,但在客观上却为中国思想的自我理解提供了一个极具潜力的框架。依据这一框架,我们可将先秦儒学,包括孔子、孟子、荀子等,置放在这一大转变的关节点上。在先秦儒家那里,这一大转变乃是一个正在展开的未完成的趋势和过程。因而,这一转变可以说在某种意义上构成了其思想未被明晰化的背景,但同时又作为某种由于它的参与而生成的结晶出现。换言之,他们的思想劳作参与了这一趋势和过程的生成。从这个视角切入先秦儒学,或许会发现别样的景观。

一、“治出于一”与三代礼法秩序

“治出于一”作为一种第二序叙述,只有在“治出于二”的格局之下才能被表述。换言之,唯有对于站在“治出于二”视点进行的观看而言,才有以“治出于一”概括“三代以上”的可能性。将三代及以上概括为“治出于一”,并以“礼乐达于天下”充实其内涵,这

一理解或许对三代是适用的,但其内容却无法涵盖通常在“五帝”或“二帝”的时代和典范中所表达的东西。^②而且,对于欧阳修而言,关键的问题是,“治出于一”是与“礼乐达于天下”关联在一起的,而与“治出于二”伴生的现象则是“礼乐为虚名”。显然,这里已经包含了一种预判,即从“治出于一”到“治出于二”意味着一种层级性的下降,这一预判毫无疑问是以当时“复三代”的政治理想为前提的。同时代的张载就曾经明晰地表达了这一理想,^③而欧阳修毫无疑问也是这一时代性理想的缔造者,至少是参与者。撇开主观理想在历史过程中的前置或投射,欧阳修所发明的“治出于一”与“治出于二”仍然具有解释历史的效力。通过“治出于一”的观念,欧阳修所指向的是“礼乐达于天下”的事实:

古者,官室车舆以为居,衣裳冕弁以为服,尊爵俎豆以为器,金石丝竹以为乐,以适郊庙,以临朝廷,以事神而治民。其岁时聚会以为朝觐、聘问,欢欣交接以为射乡、食飧,合众兴事以为师田、学校,下至里闾田亩,吉凶哀乐,凡民之

事，莫不一出于礼。由之以教其民为孝慈、友悌、忠信、仁义者，常不出于居处、动作、衣服、饮食之间。盖其朝夕从事者，无非乎此也。此所谓治出于一，而礼乐达天下，使天下安习而行之，不知所以迁善远罪而成俗也。及三代已亡，遭秦变古，后之有天下者，自天子百官名号位序、国家制度、官车服器一切用秦，其间虽有欲治之主，思所改作，不能超然远复三代之上，而牵其时俗，稍即以损益，大抵安于苟简而已。其朝夕从事，则以簿书、狱讼、兵食为急，曰：“此为政也，所以治民。”至于三代礼乐，具其名物而藏于有司，时出而用之郊庙、朝廷，曰：“此为礼也，所以教民。”此所谓治出于二，而礼乐为虚名。^④

由三代以下“为政”与“为礼”之分化、“治民”与“教民”之分化可见，三代而上，为政即所以为礼，治民即所以教民。在那里，治理活动本身就是教化的展开，教化之外并没有其他的统治形式，所以“为治”者即所以“出教”，治教二者是一体的，所谓的“治出于一”的含义实指向于此。故而明代学者陈著说：“循循然惟长民者，所休戚熏之以诗书，浹之以礼义，教亦政也。和平而不流于弱，简易而不失之疏，政亦教也。三代而上之化民亦若是而已。”^⑤进而言之，从“治出于一”到“治出于二”的变化，其实与治教主体的变化相关：“为礼”与“为政”所以一而不二，乃在于最高治教主体无有分别，而三代以下则有君、师的分化。^⑥事实上，魏源已指出这一点：“三代以上，君师道一而礼乐为治法；三代以下，君师道二而礼乐为虚文。”^⑦正是由君师道一、治教未分，使得三代以上出于一之治，即是教化之展开，故可与苏东坡《论养士》所说的“三代以上出于学”、黄宗羲所谓的“古之圣王，其意不仅此也，必使治天下之具皆出于学校，而后设学校之意始备”^⑧相互发明。以教为治，必使作为政治共同体的国家或天下变成一个“大学校”，“学”或“教”嵌入到了统治活动中，并主导乃至定义了统治活动。后世学者在三代政教实践中所投射的是这样的理想：在其中，教化驯服了本来与暴力无法分割的统治，统治本身转化成了教化的“身体”，以饲养教化这一“灵魂”；生活世界的每个角落，均为礼乐浸润，视、听、言、动，所感皆为礼境，以至于程颐说

“古之人，耳之于乐，目之于礼，左右起居，盘盂几杖，有铭有戒，动息皆有所养”^⑨，总之，三代政教空间被构想为一个处处、时时可以滋养人之身心的礼乐生活世界。相反，“后世治出于二，而政与教分，民生日用之常，无复能寓吾道德之意”^⑩，三代以下，治出于政、教两统，各有其脉，偏向国家制度而非礼乐的治统（或政统）已经失去了教化的功能，从而与“古者岂独以君兼师而已，自冢宰、司徒、宗伯下至师氏、保氏、卿、大夫，何一非士之师表”^⑪的三代构成了鲜明的对比。

如果说上述的三代想象传达的更多是宋代儒者的理想，那么，这一理想所寄托的事实是什么呢？章学诚对三代与三代以下的分判实质地回答了这一问题：“以吏为师，三代之旧法也。秦人之悖于古者，禁《诗》《书》而仅以法律为师耳。三代盛时，天下之学，无不以吏为师。《周官》三百六十，天人之学备矣。其守官举职，而不坠天工者，皆天下之师资也。东周以还，君师政教不合于一，于是人之学术，不尽出于官司之典守。”^⑫治教一体最终落实在以吏为师、君师政教合一上。这就导致了对三代“治出于一”的另一种同样真实的理解：所有的教师都是统治者，连学术本身也是被“官守”所掌握的王官学术。^⑬如此一来必然关联着的是：学在官府，民间无学、私人无学。^⑭于此，三代的治教合一同样意味着，统治阶层的统治本身就是垄断教化的方式。在更大的视点内，以此达成的教化，在“家天下”的政治架构下，难道不是在维系神圣家族的统治？^⑮

将三代理想化的目的本来意在当代的自我批判，却遮蔽了从“治出于一”到“治出于二”这一大转变发生的原因，而只能将其作为理想性的跌落来定性这一转变。只有看到“治出于一”内部所包含着的某种张力，使得其无法维系自身，于是才有其自我解体的后果。换言之，礼坏乐崩作为一种结果必须被接受，而此后的思想必须反思礼何以坏、乐为何崩。“孔、孟之言治详矣，未尝一以上古万国为制欲行于周末”^⑯，孔、孟皆无“复三代”之理想。^⑰相反，不管是孔子、孟子、荀子，还是老子、庄子等，无不以礼坏乐崩的反思以及在此基础上的秩序重建作为自己思想的背景与动力。

“治出于一”的架构源自天人政治的架构。在周代的礼法秩序中,人与天的关系被王者及其家族所垄断,对于天的祭祀由王者独占,祀天被作为“有天下”的王者建构其人间最高权力的符号化象征行为。这一垄断由来已久,可以追溯到自帝颛顼时代一直持续到帝尧时代的“绝地天通”。^⑧周代完备的典礼强化了王者以礼仪通天的特权。^⑨由于三代之治不同于二帝或五帝时代以“德”——即以前体制化的传统和习惯法等——构成的政教类型,^⑩而是典型性的围绕着“礼”构造的庞大体制,因而具体个人并没有正常的渠道与天相通,他必须作为宗族共同体的成员最终归属于作为天之元子的周王的天下大家族中,而后才能与天沟通。故而天命在那个脉络中并不是与每个人直接相关的,而首先是与王者之得天下、失天下相关的;不是发生在个人日用生活的层面,而是发生在“家天下”的政治层面。在周代礼法秩序背后内蕴着的预设是,神圣家族以有“德”(“德”在此意味着家族性的集体品质)得天下,因失“德”而失天下,而在有天下之后,则以礼守天下,也即,礼法秩序反而成为“德”的守护与维系者。^⑪于是在天下未曾发生从一个神圣家族到另一神圣家族手中转移的时刻,礼法秩序本身构成天与人之间的中介。一方面,人必须将礼法秩序视为天命的符号化象征形式,对礼法秩序的遵循本身就是顺从天命;另一方面,礼法秩序构成了天命呈现自身的“社会机体”。我们可以借用埃里克·沃格林(Eric Voegelin)的“宇宙论帝国”(cosmological empires)描述三代礼法秩序,在其中政治社会被视为一个小宇宙,它是对天地万物之大宇宙的模拟。政治社会被理解为通过人类社会的中介对大宇宙秩序的代表,因而政治社会是一个宇宙的类似物,一个反映宇宙整体秩序的小宇宙;统治行动被赋予这样一种任务,其目的在于确保政治社会的秩序与宇宙秩序的和谐。统治者对政治社会内部的人民而言,代表着维持宇宙秩序的超越性权力;对整个宇宙秩序的主宰者(上帝或天命)而言,则又是政治社会在整个大宇宙中的代表。^⑫这样,沟通人(政治社会的小宇宙)与天(作为整体的大宇宙)就成为王者的特殊使命。在甲骨文中出现的殷商一代频繁的祭祀,在周代并没有被弱化,相反,

周代的礼乐体制达到了三代的巅峰。庞大繁复的礼法仪式以尊王为核心,通过强化周王作为宇宙论秩序的代表即所谓“天子”——更准确地说是天之“元子”,从而巩固周人作为神圣家族的统治。当然,西周王朝位处漫长悠久的方国林立的时代背景中,在那种社会历史状况下,只有以一家一姓之治才能实现天下安定,进而达到“天下一家”的可能性。是故周代礼法秩序意味着当时社会历史条件下最为高明且持续影响了中国两千年之久的政治安排,并且达到了相当的高度。^⑬

在周代礼法秩序所建构的生活世界中,并没有分化出那种聚焦于私人利益意义上的个人,也没有出现以个人观点的表达为主体的私人言说——在诸子学中这种言说达到了鼎盛。然而,必须强调的是,在周代礼法秩序中,人无法绕过人间的礼法秩序而与天命发生连接,而且,人生活的方方面面都被纳入到礼法秩序中,在礼法秩序的范围之外,并没有个人的空间。通过回顾性反思可以看出,在周代礼乐制度中包蕴着“人是礼仪化存在”的预设,^⑭或者说,人道之根本在于礼,“天之所为,禽兽草木;人之所为,礼节制度”(《淮南子·泰族训》)。与“人是礼仪化存在相连”的是,包含礼法制度等在内的整个人类文明构筑被视为人之所以为人的本质特征。正是文明化了的礼法仪式将死者纳入与生者共存的可能性当中,也就是将人与天神、地祇、人鬼纳入共生的秩序中。然而,在这里,“人”是礼法秩序中作为宗族共同体成员的人,或者说,人的人性是与他的宗族乃至王国的成员资格紧密结合在一起的。^⑮与此相应,“德”是礼法秩序中宗族共同体的共同生活形式或集体风尚,《国语·晋语》有言:“同姓则同德,同德则同心,同心则同志。”^⑯无论是这种意义上的“人”,还是“德”,在最核心层次,都不是个人自觉的建构与修养的成就,而是通过出身、阶级、传统、礼制等一系列条件而达成的被给定的归属形式,世袭化的等级性体制更是强化了这种给定性,因而它并不是个人经由努力而达成的主体性成就。事实上,它只能从宗族整体乃至天人政治总体的角度才能获得合理化的理解。^⑰在这种情况下,对于个人而言,如何通过自己的努力而取得在礼法秩序中的相称的位置就无法通过礼法

体制而获得指引,因为彼时的个人与宗族甚至与“家天下”的政治架构处于一种被给定的捆绑中,荣耀与品质等都与宗族整体或更大的宇宙秩序不可分割。

二、仁、精神王国与礼法秩序的突破

对于周礼的反思,在《老子》《庄子》那里被上升为对人间礼法秩序的批判。^②《老子》将道、德、仁、义、礼视为层级性的下降,并将礼视为“忠信之薄而乱之首”^③。《庄子·大宗师》将礼法秩序归属于“方内”,也就是将其作为与地方性相关的大地秩序来看待,从而无关于“方外”,这就为礼法秩序设置了边界;^④他提出的神人、至人、天人,就是能够超越“方内”秩序而游心于“六合之外”的人,他们超出人间礼法秩序而在此之外建构自己生存方式。《老子》与《庄子》都对“必须通过礼法秩序的中介才可能实现人与天道连接”的观点提出质疑。这背后的预设是:天地万物甚至包括“六合之外”的“大宇宙”,与人间政治社会的“小宇宙”,并非完全同一的模拟物或对应物,而是在某些层面既相互独立又相互影响,然而在更高层面又是统一体的平行宇宙。在现实性上,政治社会的小宇宙存在着与大宇宙不相应、脱节甚至悖反的可能性。如果说礼法秩序作用于人的方式最终是通过与人的“性分”相称的政治社会名分(具体包括“位分”与“职分”),那么,《庄子》试图通过比“性分”更为原始而与天更为接近的“德”的概念以开放通达天道的可能性,而且,这种新的天人连接的可能性去除了个体之外曾被视为必须的礼法秩序中介。^⑤这一思路与《老子》通过区分“德经”“道经”而传递的由“德”入“道”,或由“道”而成“德”的两种连接天人的可能性相通。这里的“德”由于位于“性分”之前,而无法被礼法秩序所充分吸纳,因而当它被单独提出时,意味着对礼法秩序的超越。

在《老子》提出的道、德、仁、义、礼的序列中,孔子特别突显仁,并以“里仁”作为人的居住方式或存在方式,^⑥即将仁作为人的本质,以仁为中心,可上达道、德,而下通礼、义,从而构建天人连接的新模型。礼法秩序虽然重要,然而,缺失了仁,也就没有了活力与灵魂:“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”(《论语·阳货》)仁似乎被视为一切德性的核心,或者是一切德性的本质,所有德目均可以被视为

仁的不同表现形式,是故《礼记·儒行》云:“温良者,仁之本也;敬慎者,仁之地也;宽裕者,仁之作也;孙接者,仁之能也;礼节者,仁之貌也;言谈者,仁之文也;歌乐者,仁之和也;分散者,仁之施也。”孟子十字打开,以“尽心—尽性—知天”“存心—养性—事天”,更加明晰了这一新模型,从而不必再求助礼法秩序作为中介,开通了天人直接相通的可能性,即个人在“反身而诚”的修身活动中即可显现在身之天命,于是每个人由身心构成的生命“小宇宙”都内具通达天道天命的可能性。从宋明理学的视野来看,这似乎是人人皆知的常识。然而,在孟子的时代,这其实具有石破天惊的革命意义。它是将人体自身的“小宇宙”独立出来,而解除天命与人之间的那种通过礼法秩序(相对于天地万物的“大宇宙”与人体“小宇宙”,它意味着政治社会的“中宇宙”)而设置的捆绑。如果说在三代王制的系统中隐含着天道必须在人类礼法秩序中呈现的假设,由此对天道的顺应被转换为对礼法秩序被规定的身份的顺应;那么孟子就迫使人们重新思考天,即从个人生命去发现天,于是有了“无义无命”(《孟子·万章上》)的思想,这意味着不是从“礼”(人间礼法秩序及其体制)而是从“义”显现天命的新途径。^⑦现在,天人关系被置放在天地万物的“大宇宙”、政治社会的“中宇宙”、个人生命的“小宇宙”的相互关系中被重新思考。

在仁的视域下,礼本身也发生了从制度典礼的客观性体制化实在(“中宇宙”)到辞让之心所彰显的心性品质(“小宇宙”)的转化。事实上,孟子思想中的“礼”,其内涵之一,便是与仁、义、智一样,作为主体内在的心性品质,而不仅是礼法秩序的典礼、制度与仪式,礼在此构成天之在人之“德”。正是人人皆具的仁、义、礼、智之德,被视为一切秩序创建与秩序参与的基础。这当然是孟子接续孔子“里仁”构思的体现:“仁,人之安宅也”(《孟子·离娄上》);“仁也者,人也,合而言之,道也”(《孟子·尽心下》)。仁、义、礼、智作为天之内在于人之德性,构成了人可以通天的内在根据,因而人无须凭借任何意义上的“在外者”,只要尽其“在我者”,就可用自己的方式通达天命与天道——孟子与荀子各以自己的方式达到了同样的区分。^⑧

由此,以仁为人道奠基的构思具有深远的意

义。^⑤对于仁,《荀子·子道》记载了三种不同的理解:“仁者使人爱己”“仁者爱人”“仁者自爱”。孔子,当然也包括荀子,对于“仁者自爱”给予了最高的肯定。这里的“自爱”,并不是一个人自私地去爱那个与他人对立的自己。人之仁性的发生,其最原初的形态,既不是自我意识中的自我的自爱,即对我你之别中的我之爱——这种爱常被理解为自私之爱,自我保存、自私自利都是从这种爱中起源的;也不是对我你之别中你或他的爱——这种爱常被理解为牺牲之爱、功利之爱或者说利他之爱,这种爱往往包含着对自我的否定;^⑥而是一种这两种爱均从中起源但却无法将之包含的爱,即对我生而为人之位格之爱,这是自爱最深刻也最本源的意义,是唯有在这里才会发生并且指向人本身的爱。通过这种爱,无论是施爱者还是受爱者,在其施受活动中都作为或被作为人而出现。换言之,在“仁者自爱”中,作为人类之一的“我”与作为宇宙成员的“人”得以连接。“我”从“我你之别”中的具有本己属性的“我”上升成为活化了“人”之位格的主体与载体。因而,“仁者自爱”意味着一种上升性的生存体验。在这个上升高度,人得以作为人,即作为宇宙成员的人而被对待,“我”本身被“人”的内涵充实、提升、净化了。也正是在这个意义上,它超越了自然与文化、自然与社会的分别。古希腊的泰勒斯(Thales)、中国的列子所表述的对“生而为人”^⑦之爱,就可以理解为这种自爱,^⑧这就是仁性的直接呈现。换言之,仁是人对自己生命中“生而为人”之位格之爱。这种位格并不仅仅是自我建构的,也包含着被给予的向度,即它是“天生的”,因而有某种不知其所以然而然者,即不言而喻者,或者说不容己者。它超越了文化—文明对它的归类与编码,因而在泰勒斯与列子那里,以及在颜回与孔子那里,它以同样的方式呈现出来。这种意义上的仁作为从自身而被理解的东西,无论如何不能被理解为任何形式的“应该”,只有在人的仁不能当下显现,而被置放在礼法秩序或律法架构下时,才能对无法当下呈现的仁产生“应该化”的理解:礼法秩序即是经由体制化的客观化“应该”,而作为意志的渴慕对象的“仁”则是主观化的“应该”——这两者都不是“仁”之如其所是的呈现。这就是说,“仁”

不能完全被视为人的作品,即不能视为人的意志的表达或对象化表现,而是自然而必然地来到人这里并成为人作为主体而形构自身的方式,它自身的不言而喻本性,表现在其显现既必须又不能完全依靠主体性的自觉与训练,这里面要求一种自发的感通。“麻木不仁”的说法即表达仁者不麻木,血气之自然畅通可以理解为生物性的仁,道德性与精神性的“仁”亦不能脱离这种自发之贯通,而人之所能为者不过为此自发之贯通提供条件。^⑨当“仁”只有通过礼法秩序而被要求时,恰好表明这种自然而然的贯通被遮蔽了;唯有礼法秩序将仁作为其真实的憧憬时,也就是作为成人之道时,礼法秩序才达到其真正的终点。反过来,仁虽然与礼有充分结合的必要,但这种结合却不是仁之发用的必要条件,也即,即便不凭借礼的中介,仁也并非不能发用,甚至在礼法秩序凝固化的现实下,仁的发用反而需要突破礼法秩序的条件。譬如“嫂溺不援”就是拘泥于礼法秩序(“男女授受不亲”)而不达于仁的表现。在这样的特殊时刻,反而只有据于仁才能真正超越礼法秩序,从而契合天道或“大宇宙”。^⑩

孔子与孟子的重要贡献在于,他们各自以自己的方式,表明了仁相对于礼的优先性。自仁的理念发现以后,礼的正当性便无以脱离仁,而仁虽当与礼结合,然在礼之外仍可自立。对人而言,仁乃天之所命于人者。因而,仁对于人而言,乃其在人之天。仁的发用虽然需要修身实践的培养、浇灌,但这种培养与浇灌的本质不过是引导,而不是建构和创造,其核心是给予其自发呈现或自发运作的条件。这就假设了人在其仁性发用中“成而为人”的过程,是对天“生而为人”的过程的一种接续,而不是间断或裂变。由此,以仁来重新界定人,就超越了三代的礼法秩序从礼仪化存在获得的人的规定。在这个意义上,孟子以“仁也者,人也”达到的对人的新界定,其实包含了对三代礼法秩序的突破,至少在礼法秩序之外,别开精神王国的新领域。

三、“圣”之上升与“王”之下降

新秩序需要与之相应的人格类型。三代礼法秩序的核心是王者,礼法秩序赋予王者独享的通天权,这是其统治天下的正当性所在。礼法秩序的全部核

心都是在确证并始终在强化王者的唯一通天权利，正是这种通天特权才是王者制礼作乐的立法者角色的正当性基础。而当仁可以独立于礼，而礼又必须藉仁才能获得其灵魂与生命时，秩序的地图改变了。王者之外，为人的存在确定范型的新主体出现了——这就是在教化领域中的圣者。“圣”字的含义在春秋战国时代发生了转化，即从原来的聪明人转化为作为人伦典范的有德者。这绝非偶然。在诸侯异政、王纲凌夷的时代，在天下大乱，尤其是群言淆乱的状况下，在华夏的政治王国不能实现统一的前提下，精神王国的统一却需要圣者来达成，这造就了圣者作为“德有天下”而非“位有天下”的定位。所以“圣”被赋予了另一个内涵，即“德有天下”者。^⑩《庄子》中的“素王”概念所承担的论证功能与“圣”其实是一致的。^⑪

这就是自孔子以来“圣”的上升。孟子发明了“天爵”与“人爵”的概念，他说：“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵从之。今之人修其天爵；以要人爵；既得人爵；而弃其天爵，则惑之甚者也，终亦必亡而已矣。”（《孟子·告子上》）字面上，孟子是以托古的形式将“天爵”与“人爵”的关系分为两个阶段：今人关注的是“人爵”，而古人关注的是“天爵”；但真正应该关注的是其对“天爵”的定位，系之于完全不能为礼法秩序架构所涵盖的“仁义忠信，乐善不倦”；相反，对“人爵”的定义却着眼于礼法秩序中的“位分”，即政治社会中的“名分”。凭借“天爵”的概念，孟子其实是建立了超越政治社会及其礼法秩序的通道。“圣人”“君子”等概念便不再从三代礼法秩序中加以理解，而必须视为隶属于“天爵”的畛域。尽管三代礼法秩序所规定的名分并不能完全隶属于“人爵”，它处处弥散着上古宗教神话的印迹，但是在礼坏乐崩之后，“天子”的下降或“王”的贬值，已经是政治生活中的现实。并且，在“圣人”作为“德有天下”者，只能从“天爵”才能加以理解之后，下降了“王”被重新归于“人爵”也就理所当然，这就是将其界限定在人间秩序的范围之内，通天的权利因而从必须在礼法秩序的金字塔塔尖的王者的垄断中解放出来而被重新分配。

事实上，孟、荀对圣人进行的规定，完全不受到礼法秩序“人爵”的影响：“圣人，人伦之至也”（《孟子·离娄上》）；“圣人，百世之师也”（《孟子·尽心下》）。^⑫这其中的逻辑是，正因为圣人是“人伦之至”，所以才能成为“百世之师”。^⑬而“人伦之至”集中地表现为仁的充实：“孔子曰：‘道二，仁与不仁而已矣’”（《孟子·离娄上》）、“仁则必圣”（《荀子·仲尼篇》）。基于仁的视野回顾三代，看到的必然是与从三代看三代极为不同的秩序图景：“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗庙；士庶人不仁，不保四体”（《孟子·离娄上》）。这实质上是将仁的意义倒灌在三代的礼制社会中。要知道，在最为典范的周代礼法秩序中并没有仁的自觉，然而现在仁成了任何秩序包括礼法秩序都不能或缺的核心。仁在孟子这里已经承担突破礼法秩序的笼罩、开辟教化之域的重要功能。

而关于无王者之位的孔子是否圣人的讨论，更是直接关涉到上述问题。孟子对此作了肯定的回答：一方面，“出于其类，拔乎其萃，自生民以来，未有盛于孔子也”（《孟子·公孙丑上》）；另一方面，孟子将孔子视为“圣之时者”，“孔子之谓集大成。集大成也者，金声而玉振之也”。换言之，圣人是“人伦之至”，而孔子正体现了圣人所能达到的最高高度。孔子所能达到的这个高度，虽然与尧、舜、禹、汤、文、武、周公等有位的帝王并不在同一频道上，但其意义却不亚于这些帝、王。孟子将孔子之作《春秋》视为与王者之制礼作乐具有同等意义的大事，其意义与大禹、周公并列（《孟子·滕文公下》）。《荀子·解蔽》以自己的方式表达了同样的视点：“孔子仁知且不蔽，故学乱术，足以为先王者也。一家得周道，举而用之，不蔽于成积也。故德与周公齐，名与三王并，此不蔽之福也。”而孔子之所必须以被赋予圣者的位格，正是因为这一符号化象征形式意味着与三代王者所显现的“治出于一”的秩序类型截然不同的秩序定向。

从三代到三代以下的大转变视角来看，“天子”内涵的变化轨迹是由三代礼法秩序规定的制礼作乐的王者的专称，到每个人皆是天之所子；^⑭天不是一人之父，而是“众父父”^⑮。总而言之，天之子不能被

限定在王者一人。既然天命就体现在每个人的人性之仁德中,那么这就逻辑地包含着天向每一个天下人开放自身的可能性。由此而直接启发着“天下作为天下人的天下”^④的观点。这就构成了对“家天下”架构的突破。事实上,正是借助于五帝时代本来就是吉光片羽的尧舜二帝禅让的传说,孔门后学发明了以“大同”名目表达的“天下为公”的教义。^⑤这正是《尚书》“断自尧舜”,而不是以三代为开端的意义。既然天下是天下人的天下,那么三代礼法秩序中王者“有天下”之“有”便不能理解为如个人拥有财物那样的占有。即便从礼法秩序本身来看,天子之有天下乃在于天,王者因为通天而有天下,但仅仅是被限定在作为天下这个大家族的宗子——即天子——带领大家(天下人)去祭天,去通天。因而王者的元子身份并不能成为其垄断天的理由。一旦他失去了带领天下人事天、奉天的正当性,他即便有天子之位,也不再具有正当性和有效性。基于仁的视野来看,孟子坚决主张:武王伐纣,并非弑君,而是诛“一夫”。纣虽在天子之位,但由于其贼仁、残害天下,因而仅是“一夫”。^⑥而在三代的礼法秩序中,王者为礼法秩序所强化的天子之位,来自天命,既非人为的方式获取,亦非人为的方式可以剥夺,故而殷周交替之际,商王纣在战事失利之后还自以为是天命的体现者,因而周人无可奈何。^⑦王者的“家天下”世系在三代具有难以动摇的正当性,而这一正当性源自帝或天。殷人似乎没有留下关于王权转移(王权转移即顾炎武所谓的“取天下而不取其国”^⑧,即天下治权之转移,而不是国之得与失)的记录,但周人却由于以小邦周终克大邑商的震撼,以及以落后文明统治先进文明而不得不引发的深刻思考,才有“天命靡常”“以德配天”的解释。这种解释的核心是天子以其德而配天,这个配天并非仅仅是王者一人的主观品质,更重要的是一系列从多种角度展开的配天礼仪,如禘、郊、祖、宗、明堂,^⑨无不通过配天的方式,强化天即内在于周人的礼法秩序中,而尊王本身就是敬天。而王者之德则关联着从“感生帝”到“受命王”、从历代先王再到“时王”的家族集体品质,换言之,配天的礼仪唤醒的是周人世代累积而生成的家族品德,这一集体品德使得尊天的礼仪同时唤起

周人绵延不绝的历史意识,它最终渗透在“本支百世”^⑩的制度安排与伦理理想中。礼法秩序的最高处就是王者(率领诸侯们)竭尽心力事奉天,以示位于神圣家族系列中的王者之所由来,最终乃原出于天。尽管西周时代可能已有将天下的秩序与百姓生活的品质视为勘察天意的渠道,但其具体内容完全没有下落到个人的心性秩序中,毕竟彼时的礼法秩序的结构主体是宗族而不是个人。

孟子则重新强调天子之与天下的关系:“天子不能以天下与人”“天子能荐人于天,不能使天与天下”;而传子与传贤都不是天子的意志见诸行动的表现,而是一种看不见的无形主体在指引着天子的行动:“天与贤,则与贤;天与子,则与子”(《孟子·万章上》)。这一讨论的实质仍然是天下秩序的正当性根据在于天,没有天何来天下,这一正当性涉及的是天下之所以为天下者仍必须从天获得解释。在天与天下治权的执行者——王——之间,天可以包含天下,而天下并不是天的全部,王者的治权仅仅限于天下,是以天比王高。与此相应,孟子将天子降低为人间政治礼法秩序中的一个“位分”:

天子一位,公一位,侯一位,伯一位,子、男同一位,凡五等也。……天子之制,地方千里,公侯皆方百里,伯七十里,子、男五十里,凡四等。(《孟子·万章下》)

表面上这是在强调天子高于公、侯等的位阶,实质上,这是在限制天子的法权。天子只是人间秩序也就是人爵中的最高“位分”,其正当性当然来自天,然而一旦其正当性失去,就会变成“一夫”。因而天子独占的通天特权已经被剥夺,于是天子的神圣光环在下降。孟子的这一革命性主张来自孔子的春秋学传承,“天子一爵”乃是《公羊传》最基本的教义之一。《春秋》成公八年:“秋,七月,天子使召伯来锡公命。”《公羊传》:“其称天子何?元年春王正月,正也。其余皆通矣。”何休注:“天子者,爵称也。”《白虎通德论·爵篇》也说:“天子者,爵称也。”《史记·太史公自序》记载:“余闻董生曰:‘周道衰废,孔子为鲁司寇,诸侯害之,大夫壅之。孔子知言之不用,道之不行也,是非二百四十二年之中,以为天下仪表,贬天子,退诸侯,讨大夫,以达王事而已矣。’孔子作《春

秋》的政治行动,其目的或功能包括了“贬天子”。蒋庆解释说:“贬者,损也,损即有损去降等之义,‘贬天子’即是废去天子一辞而不用,贬低天子与天同质的神圣地位,降天子为一世俗秩序中的等级位列。”^④依据《公羊学》的义理,天子与天不同,而现实中存在着“天子僭天”^⑤或“天子过天道”^⑥的可能性,因而有“天罚”“天夺”之说。这意味着,从“人爵”而言,天子只是政治秩序的一个最高位阶,然而天子之上还有天,因而天子并非高高在上,必须听从天道的召唤。就此而言,“天子一爵”的春秋学观念,意味着王者权力的限制与边界。这就将三代及以上垄断通天权的天子,下降为“百官之长”,^⑦天子作为天之子,对于天乃是代理者的身份,本质上只有执行权,并没有真正意义上的立法权;治权在君,而政权则在由民而显之天。

从孟子思想的回溯性视野观看,“天子一爵”,或“天子一位”,其本质是将天子之爵位限制为“人爵”。这样,与之相对的“天爵”,就不能为天子通过出身等条件而先天地拥有。圣贤由于与政治社会中的位分或职分无关,而属于精神领域,因此是“人爵”之外的“天爵”。^⑧“天爵”是个人通过自身修而得之于天的东西,因而不需要从统治秩序中寻求其正当性,即便是政治社会的王者也不天然拥有“天爵”,既无以“与”之,也无以“夺”之。德有天下的圣人毫无疑问是“天爵”的最高爵位。当孟子将圣人理解为“百世之师”时,以吏为师、以官为师、以王为师的“治出于一”的局面就被终结了。圣人的观念在这里展现了一个作为人爵的王者权力所不及的区域——精神王国。

注释:

①欧阳修、宋祁:《新唐书》卷十一,中华书局,1975,第307页。

②源自《尚书》而在战国时代就已被广泛讨论并被接受的帝、王之别,其实质是以“礼”系“王”,以“德”系“帝”,由此礼乐之名,难以涵盖“帝”之政教实践(参见陈赞:《“浑沌之死”与“轴心时代”中国思想的基本问题》,《中山大学学报(社会科学版)》2010年第6期,第125-137页)。

③陈赞:《“三代王制”与中国政教的开端》,《船山学刊》2018年第2期,第7-13页。

④欧阳修、宋祁:《新唐书》卷十一,第307-308页。

⑤陈著:《本堂集》卷五十一《新升奉化州记》(文渊阁四库全书本)。

⑥“三代而上,教出于一,而天下同归乎至治,未尝有专门之学。三代而下,政教法度,不自天子出,故国异政,家殊俗,虽有专门之学,未尝为师弟子之服”(《皇朝编年纲目备要》,陈均编,许沛藻等点校,中华书局,2006,第664页)。在此内蕴的信念是:政教法度自天子出,构成三代而上教出于一的基础。

⑦魏源:《古微堂内集》卷一,《魏源全集》第12册,岳麓书社,2004,第22页。

⑧《黄宗羲全集》第1册,浙江古籍出版社,2012,第10页。

⑨程颢、程颐:《二程集》,中华书局,2016年,第7页。类似的表述还有:“古人为学易,自八岁入小学,十五入大学,舞勺舞象,有弦歌以养其耳,舞干羽以养其气血,有礼义以养其心,又且急则佩韦,缓则佩弦,出入闾巷,耳目视听及政事之施,如是,则非僻之心无自而入。今之学者,只有义理以养其心。”(程颢、程颐:《二程集》,第162-163页)“古之学者易,今之学者难。古人自八岁入小学,十五入大学,有文采以养其目,声音以养其耳,威仪以养其四体,歌舞以养其血气,义理以养其心。今则俱亡矣,惟义理以养其心尔,可不勉哉!”(程颢、程颐:《二程集》,第268页)

⑩王樵:《尚书日记》卷十四《周官》(文渊阁四库全书本)。

⑪魏源:《古微堂内集》卷一,《魏源全集》第12册,第22-23页。

⑫章学诚著、叶瑛校注:《文史通义校注》,中华书局,1994,第232页。

⑬刘师培云:“周代之学术,即史官之学也,亦即官守师儒合一之学也。”(《刘师培史学论著选集》,上海古籍出版社,2006,第9-14页)

⑭刘师培业已指出:“当此之时,史握学权,欲学旧典,必师史氏,犹之秦民法学,以吏为师也。故卿士有学,庶民无学。”(《刘师培史学论著选集》,第14页)李源澄指出:“春秋以前,学在官守,富者必贵,贵然后学,知识富贵,合而为一,平民虽有兴起,必由诸侯贡士,升之天子之学。《礼记·王制》云:‘天子命之教然后为学’,是学之不普及也。又曰:‘升于司徒者,不征于乡,升于学者,不征于司徒’,是平民入国学已变为贵族也。封建世卿,相依为命,天子对于诸侯,既极防范之能事,因之贵族与平民,亦几为恒久不变之阶级。《左传》云‘人有十等’,春秋之时,贵族已形崩溃之势,其阶级犹若是其严也。孔子开私人讲学之风,平民始有入学之路,撰述六艺,而平民能读贵族未见之书。孔子门人,大抵白屋、布衣之士,然而已渐有人仕之门径。其时虽不过陪臣小吏,至战国而开布衣卿相之局焉。至秦之亡,汉祖竟以匹夫而为天子矣。自是厥后,中华遂

无永久之阶级。”(《李源澄儒学论集》,四川大学出版社,2010,第119页)

⑮这一点可以从两个方面看:一是通过维系神圣家族的天下统治之长久,即一家一族之兴而不衰,在客观上达到了天下的长治久安,这无疑肯定的。此即船山所谓:“实以一姓之兴,定一王之礼制,广施于四海,而渐革其封殖自私、戕民构乱之荼毒也”(《读通鉴论》卷二十《唐太宗》,《船山全书》第10册,岳麓书社,2011,第755页);二是以天下之安定为名而维系一姓之治。三代之治兼有此两者,前者为儒者理想之所寄,后者为三代之局限,这也是儒者进而上溯尧舜之道的原由。

⑯王夫之:《读通鉴论》卷二十,载《船山全书》第10册,第754页。

⑰本文并没有任何否定三代的意思,相反,本人是极力肯定三代的。但必须注意,三代虽然在宋代“复三代”者那里成为儒家的最高政治理想,然而在战国乃至汉唐的主流思想中,存在着帝、王之别,后者被《礼运》概括为“公天下”与“家天下”之辨、“大同”与“小康”之辨,正是由于三代仍有“家天下”的局限,所以才有尧舜之道提出的必要。而严格意义上“复三代”的理想,乃是在北宋时期开始出现的;而此前儒学之“追迹三代”“宪章文武”,虽然均为法先王之道,但皆在“道”(治道)之层面,而不在“礼”“法”(治法)层面,因而都不同于“复三代”。“复三代”一方面关联着恢复三代的礼乐(譬如井田、封建等具体的“治法”),另一方面则多少弱化了尧舜之道与三王之道的差别,弱化了礼之随时之义。而战国时代的学者,无论是儒家,抑或道家、法家,或强调礼之随时,或凸显三代之礼因时世推移而不可行于三代之后。以笔者具体研究而言,不惟井田、封建无法实施,就连三代王者禘其祖之所自出的禘祀(以始祖配天之祀)——可谓礼之最大者,直接关联着王者“家天下”的正当性,根本就无法在三代之下施行。王夫之也意识到了这一点:“自汉以下,禘之必废也无疑也”,见王夫之:《读通鉴论》卷十,《船山全书》第10册,第396页。

⑱陈赅:《绝地天通与中国政教结构的开端》,《江苏社会科学》,2010第4期,第16-23页。

⑲可以比较埃及的国王与上帝之间的关系,埃及以国王为第一人称的文献写道:“你在我的心上,没有别的人认识你,除了你的儿子。”在这里,“世界上只有一个人和神有直接的联系,这就是国王,他是神的中介。只有他才认识神的意志,他又是执行这些计划的力量”(沃格林:《没有约束的现代性》,张新樟等译,华东师范大学出版社,2007,第189页)。

⑳“德”在这里并非个人的心性品质,而是氏族或部族的集体品质、精神气质或共同生活形式。在西周时代,自从“配天”观念取代殷人“宾帝”之后,“敬德”与“保民”就被纳入“德”的内容,成为对王者的要求,但仍需注意的是,在整个西周王制的德礼系统中,位于核心的是“以德有天下”和“以礼守天

下”,至于敬德与保民,皆被纳入礼的体系中作为礼的要素而不是作为礼的构架来处理的。礼的体系所保证的是使周之有天下的集体品德,而不是个人品德,相反,个人之品质必须被纳入礼的体系的环节来对待。譬如,嫡庶之礼一旦确立,具有法定继承人的嫡长子之位,便不是由个人品德保证的,而是由血统出身确定的,后者通过礼获得了合法性,而这与个人层面上的德的原有着难以消解的张力。

㉑陈赅:《周礼与“家天下”的王制——以〈殷周制度论〉为中心》,中国人民大学出版社,2019,第353-386页。

㉒关于宇宙论帝国的秩序,参见埃里克·沃格林:《新政治科学》,段保良译,商务印书馆,2018,第58页。

㉓参见陈赅:《周礼与“家天下”的王制——以王国维〈殷周制度论〉为中心》,第353-386页。

㉔《诗经·邶风·相鼠》所谓的“相鼠有体,人而无礼;人而无礼,胡不遄死?”是对这一预设的揭示。

㉕沃格林这样刻画宇宙论秩序中人性与帝国成员资格的一体化:“当他生活在环绕于他的帝国之中时,他是生活在人的唯一组织中。一个人的人性与他帝国社会中的成员资格确实有着密切关联,以至于在有些情况下,这种关系通过语言上的同一而得到表达”;“从现代的立场来看,在人的地位与某个具体社会(甚至是其统治群体)的成员资格间存在的紧密关系,将会显得是一种令人痛心的限制或歧视,而从古代符号表达者的立场来看,人的观念是在众神安排下创建起一个帝国之后才被发现的。社会的视野从部落社会扩大到城邦,并进一步扩大到一个帝国,囊括一个文明所在的整片区域,这不仅人口数量的增多,更是社会组织的质的飞跃,会影响到对人性的理解。这种扩大被体验为创造性的努力,人借此获得有关自身的分化意识,也获得有关一种秩序的神性起源的分化意识,这种秩序对所有人来说都是相同的。通过帝国的严酷现实,开始作为历史主体而闪耀的,是位于神之下的普遍人类”;“但是,真正普遍的人类不仅包含一个帝国以及同时期各社会的成员,而且还包括过去、现在和将来生活在神意安排之下的所有人,但这种人类观念尚未挣脱帝国形式的人性观的束缚。尽管帝国的秩序是向‘超越于特定组织之上的普遍人类’这一观念敞开的,但它也成为这一观念的监狱。”(沃格林:《秩序与历史》第4卷《天下时代》,叶颖译,译林出版社,2018,第159-160页)

㉖郭沫若指出:“从《周书》和《周彝》看来,德字不仅仅包括着主观方面的修养,同时也包括着客观方面的规模——后人所谓的‘礼’”,“礼是后起的字,周初的彝铭中不见有这个字。礼是由德的客观方面的节文所蜕化下来的,古代有德者的一切正当行为的方式汇集下来便成为后代的礼。德的客观上的节文,《周书》中说的很少,但德的精神上的推动,是明白地注重在一个‘敬’字上的。”(郭沫若:《先秦天道观之进展》,

见《青铜时代》,《郭沫若全集历史编》第1卷,人民出版社,1982,第336页)德与礼试图达到的都是秩序,秩序的对立面是由争与乱刻画的失序。但礼是以有意识地建构的制度方式,而德则是以自然演化而成的传统与习惯法方式。斯维至提出,德不仅是宽大、恩惠之意,而且包含氏族传统的习惯法之意,因此古人所谓的德治,即以传统习惯法来治理社会或国家(斯维至:《说德》,《人文杂志》1982年6期)。李泽厚也认为:由“循行”、“遵循”的功能、规范义转化为实体性意义,再转化为心性要求义,乃是德的演化过程。就德原始的“循行”、“遵循”义而言,德似乎首先是一套行为,主要是以氏族部落的祖先祭祀活动的巫术礼仪结合在一起,逐步演化成维系氏族部落生存发展的一整套的社会规范、秩序、要求、习惯等非成文法规(李泽厚:《中国古代思想史论》,人民出版社,1985,第87页)。

⑲三代礼法秩序无疑属于沃格林所谓的宇宙论秩序,后者一个突出特点是,不能深入到个体心性层面,即无法触及灵魂:“宇宙秩序的持久和社会秩序的短暂之间的对比并非一直无人关注,但是这种关注并没有决定性地深入到灵魂之中,其结果也就没有导致关于存在与生存之真正秩序的新洞见。政治上的大灾难继续被理解为由众神所决定的(decreed)宇宙事件。”(沃格林:《秩序与历史》第1卷《以色列与启示》,霍伟岸等译,译林出版社,2010,第181页)

⑳关于礼法,陈中凡指出:“礼法连言,礼法又与礼经通言,两者实相贯通”,然至管仲以法治国后,“法专就刑辟言,遂与礼不复合辙矣。”至于法家者如申韩、商鞅出,尚法而黜礼,以至于“残礼莫过于法”,由是“礼遂与法分涂,古人道术之全,遂为天下裂”(陈中凡:《诸子通谊》,台北商务印书馆,1977,第38-40、45页)。而就西周而言,礼即法,礼法本来一事。是故郑玄注《周礼》仍言:“典,常也,经也,法也。王谓之礼经,常所乘以治天下也;邦国官府谓之礼法,常所守以为法式也”、“则,亦法也。典、法、则,所用异,异其名也。”(《周礼·天官·大宰》,郑玄注)

㉑《道德经》第38章:“故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者,忠信之薄而乱之首。”

㉒“方内”“方外”之“方”,其内涵即“礼”(钟秦:《庄子发微》,上海古籍出版社,2002,第155页)。

㉓《庄子·天地》:“泰初有无,无有无名;一之所起,有一而未形。物得以生,谓之德;未形者有分,且然无间,谓之命;留动而生物,物成生理,谓之形;形体保神,各有仪则,谓之性。性修反德,德至同于初。同乃虚,虚乃大,合喙鸣,喙鸣合,与天地为合。其合缙缙,若愚若昏,是谓玄德,同乎大顺。”在此,值得注意的是,德先于性,性是有形有了边界之后事物的独特品质,而德却先于形,因此也先于边界,它构成性的基础,但本身却不是性,它似被归为命的范畴。命大而性小,命先而性后。有性才有性分,而德却先于一切性分,而系属于命而连通

于天,处在那有“一”但却无形的层次。这与儒家以德充实性,进而纳德于性的构思具有明显的不同,但儒家的如此构思,必以强调“性自命出”作为补充。

㉔陈赅:《“里仁”与人的居住方式——〈论语·里仁〉的思想及精神》,《人文杂志》2009年第2期,第29-35页。

㉕可对比古希腊哲学中的苏格拉底革命,亚里士多德将之概括为苏格拉底开始从自然的研究转到实用美德即政治的研究,而阿里斯托芬的《云》则显示苏格拉底本人也曾一度热衷于自然的研究。西塞罗的概括似乎更为精当:“苏格拉底是最早重新思考天的哲学的人,他把它置于城市,甚至把它引入家庭,迫使人们在生活、习俗和善恶相关的事物中寻找它。”如果借用这一表述,孟子的革命则在于,不是在政治生活即礼法秩序中,而是在心性秩序中重新发现天道。也就是说,对于天命的领悟的主体不必一定是参与政治统治、缔造礼法秩序的政治共同体的成员,而可以在一个人的修身生活中通过内在的转向而达到。孟子的做法正如斐洛方法的革命性:“对于能够省察自己的人们,不再需要绕行经过对自然的思考;精神能够由自身径直通往上帝。”(莱米·布拉格:《世界的智慧——西方思想中人类宇宙观的演化》,梁卿、夏金彪译,上海人民出版社,2008,第39、104页)

㉖孟子云:“求则得之,舍则失之,是求有益于得也,求在我者也。求之有道,得之有命,是求无益于得也,求在外者也。”(《孟子·尽心上》)荀子说:“故君子敬其在己者,而不慕其在天者。”(《荀子·天论》)

㉗《易传》所谓“立人之道,曰仁与义”,即表明此点。

㉘程颢明确说道:“人于外物奉身者,事事要好,只有自家一个身与心,却不要好。苟得外面物好时,却不知道自家身与心却已先不好了也。”(程颢、程颐:《二程集》,第10页)

㉙《列子·天瑞》:“天生万物,唯人为贵,而吾得为人,是一乐也;男女之别,男尊女卑,故以男为贵,吾既得为男矣,是二乐也;人生有不见日月,不免襁褓者,吾既已行年九十矣,是三乐也。”无独有偶,赫尔米波在《生平录》(Lives)中认为,由某个叫苏格拉底的人讲述过这样一个与泰勒斯有关的故事,泰勒斯说:“有三件幸事他要感谢命运女神:‘第一,我生而为人,而不是畜牲;其次,我生而为男人,而不是女人;第三,我生而为希腊人,而不是蛮族人(barbarian)’。”(第欧根尼·拉尔修:《名哲言行录》,马永翔等译,吉林人民出版社,2003,第22页)

㉚可以比较的是,在古希腊城邦的兴盛阶段,特别是《荷马史诗》与《神谱》的作为城邦意识的体现的时代,人还比较安于人的位分;只是在城邦衰落意识中,也就是在苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等的那种努力在城邦之外重新思考人的生存形式的时代,对神的渴望才成为人的自我确证中主导的东西。是故,黑格尔将三位哲人的思想视为城邦共同体衰落之后而向着下一个世界历史阶段过渡的意识表达。

③程颐云：“医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。仁者，以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气已不贯，皆不属己。故‘博施济众’，乃圣之功用。仁至难言，故止曰‘己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也已。’欲令如是观仁，可以得仁之体”；“医家以不认痛痒谓之不仁，人以不知觉不认义理为不仁，譬最近”；“医家言四体不仁，最能体仁之名也。”（程颐、程颐：《二程集》，第15、33、120页）

④“嫂溺不援”事例见《孟子·离娄上》。

⑤陈赞：《从帝王之统一到圣统：治教分立与孔子圣化》，载《儒林》，庞朴主编，山东大学出版社，2011，66-89页。

⑥《庄子·天道》：“夫虚静、恬淡、寂寞、无为者，万物之本也。明乎此以南乡，尧之为君也；明乎此以北面，舜之为臣也。以此处上，帝王天子之德也；以此处下，玄圣素王之道也。”此为“素王”概念之首出，去与“玄圣”对应。

⑦荀子以“神固”理解圣人的思路也发生在“天爵”层面：尽善挟治之谓神，万物莫足以倾之之谓固。神固之谓圣人。”（《荀子·儒效篇》）

⑧这里可以比较荀子对圣人的规定：“所谓大圣者，知通乎大道，应变而不穷，辨乎万物之情性者也。大道者，所以变化遂成万物也；情性者，所以理然不、取舍也。是故其事大辨乎天地，明察乎日月，总要万物于风雨，缪缪肫肫，其事不可循，若天之嗣，其事不可识，百姓浅然不识其邻。若此则可谓大圣矣。”（《荀子·哀公篇》）大圣与大道关联，而道又在变化万物中呈现，以此界定的圣人更非礼法秩序下通天的王者。

⑨《庄子·人间世》：“与天为徒者，知天子之与己皆天之所子，而独以己言蕲乎人善之，蕲乎人不善之邪？若然者，人谓之童子，是之谓与天为徒。”《庄子·庚桑楚》：“人有修者，乃今有恒；有恒者，人舍之，天助之。人之所舍，谓之天民；天之所助，谓之天子。”

⑩《庄子·天地》：“夫何足以配天乎？虽然，有族有祖，可以为众父，而不可以为众父父。治乱之率也，北面之祸也，南面之贼也。”

⑪《吕氏春秋·贵公》：“天下非一人之天下也，天下之天下也。”《六韬·发启》：“利天下者天下启之，害天下者天下闭之。天下者非一人之天下，乃天下之天下也。”

⑫参见《礼记·礼运》，对此的分析详见陈赞：《王船山对〈礼运〉大同与小康的理解》，《船山学刊》2015年4期，第51-61页；《大同、小康与礼乐生活的开启——兼论〈礼运〉“大同”之说在什么意义上不是乌托邦》，《福建论坛（社会科学版）》2006年第6期，第58-63页。

⑬《孟子·梁惠王下》记载：“齐宣王问曰：‘汤放桀，武王伐纣，有诸？’孟子对曰：‘于传有之。’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’。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。’程颐有谓：“夫王者，天下之义主也。民以为王，则谓之天王天子；民不以为王，则独夫而已矣。二周之君，虽无大恶见绝于天下，然独夫也。故孟子勉齐、梁以王者，与孔子之所以告诸侯不同。君子之救世，时行而已矣。”（程颐、程颐：《二程集》，第273页）

⑭据《史记·周本纪》记载，当周人“明年，伐犬戎。明年，伐密须。明年，败耆国。殷之祖伊闻之，惧，以告帝纣”时，纣却回答：“不有天命乎？是何能为！”

⑮顾炎武著、黄汝成集释：《日知录集释》，岳麓书社，1994，第50页。

⑯关于以祖配天的讨论，参见陈赞：《“以祖配天”与郑玄文帝论的机理》，《学术月刊》2016年第6期，第24-36页；陈赞：《郑玄“六天”说与禘礼的类型及其天道论依据》，《陕西师范大学学报（哲学社会科学版）》2016年第2期，第86-111页。

⑰《诗经·大雅·文王之什》：“文王孙子，本支百世，凡周之士，不显亦世。”

⑱蒋庆：《公羊学引论》，辽宁教育出版社，1995，第196页。

⑲《公羊传》昭公二十五年；《续汉书·五行志》刘注引《春秋考异邮》：“天子僭天，大夫僭人主，诸侯僭上。”

⑳《汉书》卷七十二《贡禹传》，禹上疏曰：“后世争为奢侈，转转益甚，臣下亦相放效，衣服履綉刀剑乱于主上，主上时临朝入庙，众人不能别异，甚非其宜。然非自知奢僭也，犹鲁昭公曰：‘吾何僭矣？’今大夫僭诸侯，诸侯僭天子，天子过天道，其日久矣！”

㉑熊十力曰：“孟子本深于《春秋》者。其书盖以孔子作《春秋》，为乱后之一治。观其答北宫之语，与其民为贵之主张，原为一致。民贵，故天子有爵，与百官之有爵无异。不过其爵居第一位，为百官之首长而已。”（《熊十力全集》第3卷，湖北教育出版社，2001，第1047-1048页）顾炎武云：“为民而立之君，故班爵之意，天子与公、侯、伯、子、男一也，而非绝世之贵。代耕而赋之禄，故班禄之意，君、卿、大夫、士与庶人在官一也，而非无事之食。是故知天子一位之义，则不敢肆于民上以自尊；知禄以代耕之义，则不敢厚取于民以自奉。不明乎此，而侮夺人之君，常多于三代之下矣。”（顾炎武著、黄汝成集释：《日知录集释》，第257-258页）关于天子僭天问题，可参见李若晖：《从“天子僭天”到“君天同尊”——何休删削〈公羊〉发覆》，《哲学研究》2017年第2期，第48-55页。

㉒天爵的圣贤超越了礼法，这一点连程子也同意：“若众人，必当就礼法。自大贤以上，则看佗如何，不可以礼法拘也。且守社稷者，国君之职也，太王则委而去之。守宗庙者，天子之职也，尧、舜则以天下与人。如三圣贤则无害，佗人便不可。然圣人所以教人之道，大抵使之循礼法而已。”（程颐、程颐：《二程集》，第211页）