

《论语》“礼让”“去食”考释

——兼评儒家政治理想

张 中 宇

(重庆师范大学 文学院,重庆 401331)

摘 要:先秦时期,“礼让”还没有成为一个词或习用短语,《里仁》篇出现的两例“礼让”为先秦儒家文献所仅见。从北宋邢昺到现代主要注本类似“用礼让来治理国家”的阐释,均脱离先秦汉语实际,也偏离了孔子原意。《颜渊》篇“子贡问政”章的“去食”,依上下语境的对应关系以及周初制度、儒家主张,应指官府免除赋税、国家停征储备粮食。儒家强调以德治国、以礼治国、低税率经济制度等,虽然是以恢复周初“礼制”为路径,缺乏因时而变的勇气,尤其是过度强调“礼”的仪式化,对中国社会影响深远,但在春秋战国时期仍然是最具民本思想的政治选择,具有时代的进步意义。

关键词:《论语》;礼让;去食;民本思想;进步意义

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:1673-0429(2018)06-0047-08

一、“礼让”与以“礼”治国

《里仁》篇中记载:“子曰:‘能以礼让为国乎?何有?不能以礼让为国,如礼何?’”“何有”为春秋战国时常用语。魏何晏等《论语集解》注:“何有者,言不难也。”^{[1]36}孔子的话一般阐释为:能够用礼让来治理国家吗?这样的话治国有什么困难呢?如果不能用礼让来治理国家,拿礼来做什么?历代注本对“礼让”二字语焉不详,也存在一些歧误,需要进一步考察。

南朝皇侃已偏重于“让”,《论语义疏》引江熙的话说:“人怀让心,则治国易也。”^{[2]90}北宋邢昺疏:“云‘何有’者,谓以礼让治国,何有其难。”^{[1]36}南宋朱熹承袭皇侃、邢昺,也主要阐释“让”。宋以后,大致依邢昺训为“谓以礼让治国”。杨伯峻、钱穆、杨逢彬等均不注“礼让”,译文都直接保留“礼让”二字。今“礼让”为一词,偏正结构,“礼”为修饰成分,其核心意义是“让”。大概皇侃、邢昺、朱熹所处时代,“礼让”已成词或习用结构,主要表示“谦让”意义,所以他们阐释也偏重于“让”。但这颇让人生疑,孔子论“为国”,即治理国家,这是非常复杂的工程,仅仅依靠“谦让”就可以“为国”?尤须指出的是,如果回溯到春秋时期,“礼让”还没有成为一个词或相对稳定的短语,甚至没有二字连用的习惯。在《论语》中,“让”一共出现7次,除了以上《里仁》篇中的2次,其他5次如下:

子禽问于子贡曰:“夫子至于是邦也,必闻其政,求之与?抑与之与?”子贡曰:“夫子温、良、恭、俭、让以得之。夫子之求之也,其诸异乎人之求之与?”(《学而》)

子曰:“君子无所争,必也射乎!揖让而升,下而饮。其争也君子。”(《八佾》)

收稿日期:2018-09-10

作者简介:张中宇(1964—),男,重庆师范大学文学院教授,哲学博士,主要研究中国诗学、文化学。

子曰：“泰伯，其可谓至德也已矣！三以天下让，民无得而称焉。”（《泰伯》）

曰：“夫子何哂由也？”曰：“为国以礼，其言不让，是故哂之。”（《先进》）

子曰：“当仁，不让于师。”（《卫灵公》）

这5处“让”都是单独为词。进一步查阅先秦儒家文献及其他文献，如《尚书》《周易》《周礼》《仪礼》《礼记》《诗经》《左传》《孟子》《荀子》《墨子》《庄子》等，都不见“礼让”连用之例。以《左传》为例，“礼”出现462次^{[3]392}，“以礼……”格式也出现21例，“让”出现49次，却无一例“礼让”连用。所以《里仁》篇中的两处“礼让”，为春秋战国及其以前罕见的“孤例”。

在先秦以及两汉整理的文献中，以礼治国的论述十分常见。例如：

故人之命在天，国之命在礼。（《荀子·强国》）

礼之于正国也，犹衡之于轻重也，绳墨之于曲直也，规矩之于方圆也。（《礼记·经解》）

故治国不以礼，犹无耜而耕也。（《礼记·礼运》）

子曰：礼者何也？即事之治也。君子有其事必有其治。治国而无礼，譬犹瞽之无相与！伋俟乎其何之？譬犹终夜有求于幽室之中，非烛何见？（《礼记·仲尼燕居》）

夫臣勇多则弑其君，子力多则弑其长。然而不敢者，惟礼之谓也。礼者，所以御民也。辔者，所以御马也。无礼而能治国家者，婴未之闻也。（《说苑·修文》）

夫礼者，所以定亲疏、决嫌疑、别同异、明是非也。……道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争诉讼，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。是以君子恭敬、撙节、退让以明礼。（《礼记·曲礼上》）

在这些文献中，“礼”是治理国家必需的礼仪制度、法规，在治理国家中的地位极高，不可或缺。但在大量论以礼治国的文献中，都不见论及“让”。“让”与国家的关系，一般见于让天下、让国，如《论语·泰伯》篇中泰伯“三以天下让”。在《泰伯》篇以及类似“让国”故实中，均没有提到“礼”。这些文献中“让”并不是“为国（治国）”，而是不争“为国”的权位。由此来看，以“为国”而论，必需的是“礼”，“让”并非“为国”的必备要素，因而论以礼治国都不论及“让”。先秦文献仅《里仁》篇例外，即使在《里仁》篇中，孔子最后问“如礼何”，而不是“如礼让何”或“如让何”，可表明这一章论述的核心是“礼”，不是“让”。而从皇侃、邢昺、朱熹，直到现代译为“礼让”，都已偏于“让”，这就偏离了这一章论述的核心，当然不符合孔子原意。

在“三礼”中，集中叙周代官制、权责、相关法令等的《周礼》，最初名为《周官》，其中“让”仅出现9次。在《仪礼》中，“让”共出现46次。汉代编成的《礼记》，“让”出现最多，共73次。由此大致可以判断，“让”本质上是一种态度，在表示态度或者仪式性的文献中出现更多，如《仪礼》《礼记》。“礼”包括制度、“仪礼”等，但在西周乃至春秋时期，却更侧重其深层的“礼制”，包括官制、法令等，具有规范性和强制性，这才是“为国”的核心。这些带有强制性的制度、法令与“让”不具有直接关联，所以在叙周代官制、权责、相关法令等的《周礼》中，“让”出现的次数还不及《仪礼》中的五分之一，不及《礼记》中的八分之一，大大少于《仪礼》《礼记》。由于从西周至春秋、战国，再到秦、汉，政治制度及官制发生了剧烈而深刻的变化，所以西周礼制直接治理国家的作用不断弱化、虚化，而它的“仪式性”却在不断增强。与之相应，从《周礼》到《仪礼》《礼记》，表示态度与仪式性的“让”出现的次数随之大幅增多。

现在略考察《周礼》中9例“让”的用法。在《周礼·地官·司救》中，“让”出现3次：“司救掌万民之邪恶、过失，而诛让之，以礼防禁而救之。凡民之有邪恶者，三让而罚，三罚而士加明刑。耻诸嘉石，役诸司空。其有过失者，三让而罚，三罚而归于圜土。”以上3例“让”均作“责让”。“诛让”指言辞严厉的批判、谴责。两处“三让”均指多次谴责或问责。《说文》：“让，相责让。从言襄声。”《小尔雅》：“诘责以

辞谓之让。”在先秦文献中,“责让”义颇为常见。《周礼》中另外6处“让”表示与今相近的“谦让”。《周礼·秋官·司仪》论“司仪”的权责:“司仪掌九仪之宾客摈相之礼,以诏仪容辞令揖让之节”,其中就出现5处“让”。司仪原本负责接待宾客以及相关礼仪,所以这5处“让”,乃是“礼制”之下司仪职官的具体态度及行为。另1例见于《周礼·地官·司徒》:“大司徒之职……而施十有二教焉。一曰以礼礼教敬,则民不苟。二曰以阳礼教让,则民不争。三曰以阴礼教亲,则民不怨。”司徒是西周时主管财赋等的最高官职,掌管天下土地、户籍等,其职能广泛,因此还要负责对人民的“教化”。这里“教让”,只是按照礼制管理诸多事务中的一个具体问题。而“礼”,则是治理天下的根本依据。由此可以判断,在周代以礼治国的环境下,“让”只是礼制之下的具体态度与仪式,它的重要性远低于“礼”。因为那个时代,“礼”作为官制、法令制度还没有弱化、虚化或者“仪式化”,而是天下的根本大法。“让”作为一种仪式化的态度,还不足以与“礼”并提。这恐怕是先秦文献除了《里仁》篇,再也找不到“礼让”连用的原因。直到周代以后,“礼”的作用趋于弱化、虚化、“仪式化”,“礼让”才逐渐连用,且其意义偏重于“让”。由此来看,要还原周代“礼让”的意义,就不能把“礼让”作为一个整体。所以“能以礼让为国乎”解作“能够用礼制和谦让的态度来治理国家吗”,更接近春秋时期语言实际,也比保留“礼让”不译合理。

尽管《里仁》篇中的“礼让”为先秦文献中仅见,但由于《论语》的各种传本在这里并无歧异,所以历代并没有认为“让”为衍文。不过,现代阐释通常把“礼让”作为一个整体,例如通行的杨伯峻《论语译注》译为“能够用礼让来治理国家吗”,钱穆《论语新解》译为“若能以礼让来治国”。考虑到大量先秦文献中“礼让”几乎没有连用的习惯,在春秋战国时期根本没有成为一个词或习用短语,且现代汉语“礼让”一词的核心意义是“让”,与本章论述重点仍在“礼”而非“让”不符,无疑必须进行适当调整。

《论语》中“礼”共出现74次,其中论以礼治国的章节不少。例如:“子曰:‘上好礼,则民易使也。’”(《宪问》)依照礼制管理,犹如今天所说依法治国、依法管理,不是只凭主观好恶,人民自然就会听从官府。再如:“定公问:‘君使臣,臣事君,如之何?’孔子对曰:‘君使臣以礼,臣事君以忠。’”(《八佾》)即便是国君,对待大臣也不能无“礼”,也需要以礼法进行管理,才能建立起君臣的理想关系。《学而》篇的“礼之用和为贵”是一个很重要的命题:“有子曰:‘礼之用,和为贵,先王之道斯为美。小大由之,有所不行。知和而和,不以礼节之,亦不可行也。’”这一章论“礼法”与“和谐”的关系。有子的意思是,礼法的作用,以达到和谐为可贵,过去圣明君王治理国家,可宝贵的地方就在这里。大事小事都按照礼法行事,有一些地方就行不通。为和谐而和谐,不用礼制来加以约束、节制,也不行。礼法具有强制性,这看似与和谐存在矛盾,但和谐却是礼法追求的效果和最高目标,在儒家看来本质上是统一的。完全以礼法来约束,不是所有事情都行得通。但为和谐而和谐,一团和气,没有礼法的底线,更行不通。所以治国应该是以礼法为依据,但需要刚、柔适度,以实现和谐为最终目的。《论语》论“礼”及“为国”,强调道义、礼法等对于稳定发展的重要性,但除了《里仁》篇的孤例,都不论及“让”,更没有讨论“让”对于治理国家的具体作用。

二、“去食”与“民惟邦本”

《颜渊》篇“子贡问政”章,讨论著名的“足食”“足兵”“民信”问题。原文是:“子贡问政,子曰:‘足食,足兵,民信之矣。’子贡曰:‘必不得已而去,于斯三者何先?’曰:‘去兵。’子贡曰:‘必不得已而去,于斯二者何先?’曰:‘去食。自古皆有死,民无信不立。’”历代对这一章的阐释,存在一些不明确也不准确的地方。首先需要指出,这一段讨论“足食,足兵,民信”,其涉及的主体是“官府”,即官府要储备充足的粮食、积累充足的军备、取得人民的信任。也就是说,这一段讨论的主题是“为政”,主体是“官府”,它的主题不是“化民”,主体不是“民”,是讨论官府作为的,不是讨论民众修养的。其次,以此为前提,可知

“去兵(去掉军备)”指官府“去兵”,民不可能“去兵”,其对应的是前面提出的正常状况下“足兵”。宋邢昺说:“以兵者凶器,……财用之蠹也,故先去之。”^{[1]106}就是说军备占用了许多财税,在非常时期应先去掉。军赋在周代是一个单独的税种,在迫不得已的情况下,官府应首先免除军赋,减少或停止军备。同理,“去食”也应指官府“去食”,其对应的是前面提出的正常状况下“足食”。“足食”历代注本均指官府储备充足的粮食,则“去食”就应是停止储备粮食,所涉行为主体也是官府。也就是如果免除军赋还不足以应对特殊情况,则需要官府减免田税,停止或暂缓国家的粮食储备。

这样阐释的第一个证据是杨树达的疏证。《周礼·地官·均人》载:“凶札则无力政,无财赋,不收地守、地职,不均地政。”郑玄引郑司农(众)云:“凶,谓凶年饥荒也;札,谓疾疫死亡也。越人谓死为札。”这一段意为:发生饥谨疫病的凶年就免除徭役,免除赋税,不征收山林川泽税和各种从业税,没有“均地政”的工作。《周礼》是叙西周官制及法令制度的文献,也就是说,发生“不得已”的情况,免除徭役和赋税以有利于民众生息是周代的政治和经济制度。杨树达在其《论语疏证》“去食”下引《周礼》中这一段文字为疏证。^{[4]282}杨逢彬先生评价《论语疏证》说:“这书把三国以前所有征引《论语》或者和《论语》的有关资料都依《论语》原文疏列,时出己意。”^{[3]403}杨逢彬先生指出了《疏证》的特点:多列材料而少评价,犹如春秋笔法,委婉而倾向性非常清晰。杨树达引《周礼·地官·均人》为注,显然以《周礼》为依据,指“去食”为免除百姓赋税、官府不征收储备粮食。钱穆也在某种意义上提供了一些佐证。他说:“去食……此不仅指为政者发仓廩以拯民言,亦兼指为政者教民取舍言。”^{[5]289}钱穆认为“去食”指“为政者发仓廩以拯民”,虽然比较周代制度还不算准确、全面,但他指出“去食”涉及的行为主体是“为政者”,这是值得肯定的。当然,钱穆所称“亦兼指为政者教民取舍言”,还是偏离了这一章的“为政”主题,毫无疑问是受到宋以来“从化”“教化”论的影响。

魏何晏等《论语集解》引孔安国注,“民无信不立”训为“治邦不可失信”^{[1]106},与“子贡问政”章的主题与论述主体还是吻合的。但南朝皇侃已提到孟子的舍生取义,论述主体开始转向“民”^{[2]305}。宋代邢疏、朱注进一步提及对民“从化”^{[1]106}“教化”^{[6]134},逐渐偏离了“子贡问政”的主题。邢疏、朱注以后,对“去食,自古皆有死,民无信不立”渐有断章取义之嫌,即把这一章讨论的主题与主体,由“为政”与官府,转移到“教化”、民众,把官府的担当、责任,转移到民众的承担或者修养。现代主要译注本如杨伯峻《论语译注》《辜鸿铭讲论语》等多延伸皇侃及宋儒以来的“不当转移”,把“去食”译为“去掉粮食”,辜鸿铭干脆译为“去掉口粮”^{[7]209}。这样阐释严重背离儒家精神且不合逻辑。首先,查遍《论语》及儒家典籍,都找不到孔子要官府去掉民众口粮或粮食这样的论述,它与儒家“民惟邦本”(见《尚书·五子之歌》)的政治理想严重背离。儒家这一理想后来孟子阐述为:“民为贵,社稷次之,君为轻”(《孟子·尽心下》)。无法设想秉持这样主张的儒家,会建议去掉民众口粮。其次,不合理。那个时代,民众的口粮原本并不是官府供给,官府如何去掉口粮或粮食?所以“去食”的主语若是官府,那么官府能做的只能是免除赋税、停止粮食储备或者以储备粮食赈济民众,“食”必须指官府的储备粮,而非民众的口粮。因为与“去食”对应的是前面的“足食”,“足食”所涉主体是官府,意为“(官府)使粮食储备充足”,历代阐释均没有异议,那么与之对应的“去食”所涉主体当然只能是官府,而官府能做的,决不是去掉口粮或粮食。

现在进一步讨论“自古皆有死,民无信不立”。“自古皆有死”的陈述主体,也就是语法意义上的主语,不是承前就是蒙后省略。从皇侃以降的阐释来看,一般倾向于蒙后省略,“自古皆有死”的主语应为后面一句的“民”。这也多少是“去食”阐释为去掉粮食或口粮的原因:既然“自古皆有死”的陈述主体是“民”,那么“去食”的陈述主体也只能是“民”。“去食”的陈述主体前面已经进行了讨论,不管是与“足食”对应还是儒家的“民惟邦本”思想来看,它的陈述主体都不可能是“民”。如果“去食”的陈述主体是官府,那么,“自古皆有死”的陈述主体也可能为承前省略的“官府”,延伸指官员,这是第二种可能性。第三种可能是,“自古皆有死”陈述主体既包括官员,也包括民众,即“所有的人”。顺便指出,在《论

语》中,“民”是一个集合概念,指群体,同时又通常指下层或普通民众。“人”通常表示个体,多指身边、周围亲近的人,同时又可指士大夫以上的人。^{[3]460-461}在这一章的语境中,官员可属于“人”,老百姓则属于“民”。很显然,单独讨论“自古皆有死”,很难从上述三种假设中得出答案,需要继续考察“民无信不立”,以获得更充分的语境。

单独看“民信”或“民无信”,可以解释为人民有(无)信仰,或者人民(不)讲信义。皇侃、邢昺、朱熹等倾向于从“民”需要讲信义角度进行阐释,所以才断章取义提出舍生取义、“从化”“教化”之说。针对“子贡问政”,孔子回答“足食,足兵,民信之矣”,这个语境非常充分,讨论的主题、涉及的对象,都非常清晰。而且“民信”后面带有宾语“之”,因而“信”只能阐释为“信任”,不能阐释为“讲信义”,否则无法带宾语“之”,所以这句应译为:(官府)储备充足的粮食,积累充足的军备,人民就信任官府了,历代注本都没有分歧。“足食”“足兵”“民信之”是与下文的“去兵”“去食”“民无信”一一对应的,所以“民无信不立”只能阐释为:人民不信任官府,官府是立不起来的。皇侃、邢昺、朱熹等脱离上下文语境,孤立阐释“自古皆有死,民无信不立”,本为大忌。现代主要注家如辜鸿铭、杨伯峻、杨逢彬、刘毓庆等对这两句的阐释大都不信从皇侃、邢昺、朱熹的“教化”说,如杨伯峻译为:“自古以来谁都免不了死亡。如果人民对政府缺乏信心,国家是站不起来的。”^{[8]124}

现在回到“自古皆有死”的陈述主体。杨伯峻确定“自古皆有死”的陈述主体为“谁”,即“所有的人”,不只是“民”,也不只是“政府官员”,与本文上述第三种假设吻合。这是符合孔子原意的。问题是,既然“去食”可能指官府免赋税、赈济民众,为何还要说“自古皆有死”?似乎只有老百姓失去粮食(口粮),下文才需要提及“自古皆有死”。其实不然,因为在当时的生产力条件之下,在发生极端灾祸的情况下——如《周礼》中提及的天灾与严重疾疫同时发生,官府免赋税、济民众都只能减轻人民的痛苦,自古以来,无论中外,都没有政府能保证极端条件下人民没有伤亡乃至大量伤亡。但是,官府积极尽力的态度和作为,足以取信于民,国家也足以站立起来。可以说,对“去食”及“民无信不立”的阐释发生如此巨大反差,关键之处恰恰就在于对“自古皆有死”的阐释。这里必须指出,孔子说“自古皆有死”,其根本立足点在于子贡所说的“必不得已(而去)”的极端条件,而非“去食”。皇侃说:“言人若不食,乃必致死。”^{[2]305}朱熹从皇侃注:“民无食必死。”^{[6]135}把“去食”阐释为“人若不食”已误,又把“自古皆有死”与“去食”作为直接甚至唯一的因果关系立论,经邢昺、朱熹进一步发挥,历代都承袭这一思路。但现代学者注意到其中的矛盾,已经发生了微妙的变化。例如,现代主要注本“去食”后都使用句号,在语义上拉开“去食”与“自古皆有死”之间的距离。杨伯峻等都没有译“食”为“口粮”而改译为“粮食”,留有阐释空间,似乎有所考虑。

基于上述讨论,“去食”若译为“免除赋税,不征收储备粮食”,不但更符合西周政治、经济制度和儒家“民惟邦本”的主张以及本章讨论“为政”(而非“化民”)主题的语境,而且后文按目前主要注译本译为“如果人民对政府缺乏信心,国家是立不起来的”,前后文意也极为顺畅、协调。但如果“去食”阐释为去掉口粮,就会与“如果人民对政府缺乏信心,国家是站不起来的”尖锐矛盾。因为在“必不得已”的极端情况下还要去掉口粮,民众已濒于饿死,如何信任官府?

“子贡问政”章的“足食”“足兵”以及“去兵”“去食”,均涉及当时的财赋与经济政策,所以不妨通过《论语》中的相关论述,进一步考察儒家的经济主张。《颜渊》篇记载:“哀公问于有若曰:‘年饥,用不足,如之何?’有若对曰:‘盍彻乎?’曰:‘二,吾犹不足,如之何其彻也?’对曰:‘百姓足,君孰与不足?百姓不足,君孰与足?’”何晏等注:“郑曰:‘盍,何不也。周法,什一而税谓之彻。彻,通也,为天下之通法。’”“孔曰:二谓什二而税。”^{[1]106}朱熹注:“大率民得其九,公取其一。……故有若请但专行彻法,欲公节用以厚民也。”^{[6]135}彻,指十分抽一的税率;二,指十分抽二的税率。这一章大意为:鲁哀公向有若询问道:“年成不好,国家财用不够,这种情况怎么办?”有若回答说:“为什么不实行10%的田税呢?”哀公说:

“实行 20% 的田税,我还不够,怎么能实行 10% 的税率呢?”有若回答:“如果百姓丰足,君上怎么会不丰足?百姓不丰足,君上怎么会丰足?”何晏等《论语集解》所引郑玄所说的“周法什一而税”,表明周初制定的最重要的经济制度,是低税率制度。这种制度到了春秋后期,由于礼崩乐坏,各诸侯国已经不守周礼(法),在经济方面就是肆意加重人民负担。从鲁哀公说“二,吾犹不足”,就可知当时各诸侯国的暴敛已经达到何种程度。

孟子说子夏、子张、子游等人原本想推有若为孔门传人(《孟子·滕文公上》),可知有若在孔门中的地位,他的建议必定来自孔子的主张。《说苑·政理》记载:“鲁哀公问政于孔子,对曰:‘政有使民富且寿。’哀公曰:‘何谓也?’孔子曰:‘薄赋敛,则民富;无事,则远罪,远罪则民寿。’公曰:‘若是,则寡人贫矣。’孔子曰:‘《诗》云:恺悌君子,民之父母。未见其子富而父母贫者也。’”可互证。以前说孔子把“克己复礼”作为最重要的政治理想和追求,大多指责孔子的复古、保守。实事求是地分析,孔子主张恢复礼制,恢复秩序,以低税率刺激和促进经济发展,比之于春秋时期普遍性不守秩序、纷争不断、肆意加重人民负担,导致社会无休止的恶性循环,无疑具有进步性。当然,在那样一个较为混乱的时代,孔子也没有设计出比“周礼”更先进的政治、经济制度或寻求对之进行必要的调整、改进,缺乏因时而变的勇气,确实具有保守的一面,但这也是时代的局限性。

《先进》篇记载:“季氏富于周公,而求也为之聚敛而附益之。子曰:‘非吾徒也。小子鸣鼓而攻之可也。’”大意为季氏比周公还富有,而冉求又为他搜刮聚敛,附从季氏强征田赋增加季氏的财富,孔子说:“冉求已不是我的弟子,你们可大张旗鼓批判他。”冉求,字子有,通称“冉有”,林语堂认为是“最为实际的政客”,“最后孔子把他逐出了师门”^{[9]151}。孔门十哲“政事”科即为冉有、季路。冉求擅长理财而少“仁”,孔子对他为季氏加征赋税、增加人民负担非常不满,鼓动弟子公开声讨冉有之罪并批判他。孔子虽然对弟子要求很严格,说话也很严厉,如斥责宰我“朽木不可雕也”,但对冉有这样愤怒,直接宣布“非吾徒也”,十分罕见,原因就在于他认为冉有不但没有劝说或影响季氏施惠于民,反而不惜改变周典,不惜增加民众负担,附从季氏为其敛财。

三、讨论与结论

儒家政治最为强调的是德治。《为政》篇载:“子曰:‘为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之。’”宋邢昺疏说:“此章言为政之要。‘为政以德’者,言为政之善,莫若以德。”^{[1]15}以德治国,就会得到百官和老百姓真诚拥护,就像众星环绕北极星一样。《为政》篇又载:“子曰:‘道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。’”孔子认为,与以政令、刑罚治国相比,以德、以礼治国毫无疑问是最好的选择。在《公冶长》篇中,孔子以春秋时期著名贤相子产之德,说明为君治理国家的正道:“子谓子产:‘有君子之道四焉。其行己也恭,其事上也敬,其养民也惠,其使民也义。’”子产所称的“君子之道”,核心是“其养民也惠,其使民也义”,即以民为本的德政。《颜渊》篇载:“季康子问政于孔子曰:‘如杀无道,以就有道,何如?’孔子对曰:‘子为政,焉用杀?子欲善,而民善矣。君子之德风,小人之德草。草上之风,必偃。’”德政的根本就是仁政,反对严刑峻法和滥用杀戮,强调以德化民。孔子以“风行草偃”为喻,说明德政的效力。这是儒家基本的为政理念,也是和法家的一个根本性区别。

德治、仁政是为政理念、方向,具体治国或管理,则要靠“礼”。如《先进》篇孔子说“为国以礼”,《为政》篇孔子说“齐之以礼”,《八佾》篇孔子说“君使臣以礼”等。杨伯峻认为《论语》中的“礼”,指“礼意,礼仪,礼制,礼法”^{[8]303}。记载周代“礼仪,礼制,礼法”的文献,当时主要有《周礼》《仪礼》。《周礼》最初名为《周官》,汉代刘歆、郑玄等都认为是周公所作,《隋书·经籍志》也说:“《周官》盖周公所制官政之法。”但《周礼》成书时间以及作者,从汉代以来一直存在争议,除周公说之外,尚有西周说、春秋说、

战国说、周秦之际说、刘歆伪造说等^{[10]9-20}。清纪昀在《四库全书总目提要》卷十九《周礼注疏》下说:“夫《周礼》作于周初,而周事之可考者不过春秋以后,其东迁以前三百余年,官制之沿革,政典之损益,除旧布新,不知凡几。其初去成康未远,不过因其旧章,稍为改易,而改易之人,不皆周公也。于是以后世之法窜入之,其书遂杂。”纪昀认为《周礼》尽管“不尽(周初)原文”,也有后世资料“窜入”,但主要仍为周初档案文献。刘起舒认为:“《周礼》成书有一个发展过程。第一步只是一部官职汇编,至迟成于东周春秋时代,……全书的补充写定当在战国时期。到汉代整理图书时,又有少数汉代资料掺进去了,但不影响这部书原是周代的旧籍。”^{[11]650}顺便指出,目前学术界认为《尚书》也写定于战国中期^{[12]168}。许多重要典籍的写定时间大致在春秋后期至战国时代,一个根本的原因在于其时汉字与书写方式、材料等都已高度成熟,与甲骨文时期只能零星记载不同,与西周金文的厚重不易也不同,而此前片段、简略的档案或文献,需要进一步润色、增饰而成大著。因此即便《尚书》《周礼》等不断增补、最终定本于战国时期,但其所据文献、所涉内容则早在战国、春秋之前。《周礼》所叙多为西周官制及其法令制度。周武王建立周王朝在位仅五年,成王年幼,周公旦为周初实际执政者,因此周代官制及其法令制度的核心、方向性部分,如德治、仁政等出于周公的可能性很大。因为周初统治者需要吸取商朝暴虐灭亡的教训,人民需要休养生息,因此只有周初才具备制定厚德宽仁、减轻赋税的政治环境。

但西周的官制及法令制度到了春秋后期,历经数百年,已经很不适应当时的政治环境,这也就是春秋战国时期法家逐渐兴起、各国都在尝试变法的根本原因。纪昀《四库全书总目提要》卷十九《周礼注疏》说:“时移世变,不可行者渐多,其书遂废。”《周礼》的职官设置、法令制度等越来越不适应新形势的要求,这就必然导致其法制作作用弱化、虚化。《仪礼》的作者,一说出于周公,一说出于孔子及其门徒。《仪礼》主要是把部落、民间的习俗等上升到制度层面,如有关冠、婚、射、聘、觐等礼仪,比之于《周礼》,它更强调仪式化。孔子要颜渊“克己复礼”(《颜渊》),既然孔子称“复礼”,则其中的“礼仪,礼制,礼法”必定来自于孔子之前。《论语》中孔子最为推崇的周代圣贤,除了文王、武王,就是周公。因此孔子所“复”之“礼”,至少大部分依据的还是西周文献或民间的传承,尽管也有孔子及其门徒增写的一些资料。比较而言,《仪礼》虽然也不完全适应春秋后期的各种社会关系,不过它更为柔性,弹性更大,更强调仪式性而非法令的强制性。

孔子没有更多考虑改革周代政治、法令制度等历经数百年之后的不适应性。孔子解决春秋时期社会矛盾的办法不是提出新的政治改革方案,而是绕开它,试图恢复周初的德治、仁政,以推行仪式化也相对柔性的礼仪制度来恢复社会秩序。例如《子罕》篇记载:“子曰:‘麻冕,礼也;今也纯,俭。吾从众。拜下,礼也;今拜乎上,泰也。虽违众,吾从下。’”该章论及当时大臣面见君上需磕头两次,以示尊重。但孔子时期已经有人认为这样的礼仪太繁琐,只在进入正厅后磕头一次,孔子认为这是倨傲的表现,他坚持遵从礼仪要磕头两次。记载这类繁琐礼仪的章节在《论语》中数量不少,孔子希望通过强化仪式的约束性来恢复社会秩序。这在孔子生活的春秋后期,随之就要进入矛盾更尖锐的战国时代很难实现,所以《宪问》篇中记载“晨门”说孔子“知其不可而为之”。尽管如此,儒家强调以德治国、以礼治国、低税率经济制度等——这是西周尤其是周初基于休养生息的需要制定的礼制的基本指导思想,即“礼义”,孔子认为还没有过时,它成为儒家为政的基石。虽然儒家以恢复周初“礼制”为路径,由于过于担心改革的剧烈震荡而缺乏因时而变的勇气,尤其是过度强调“礼”的仪式化,对中国社会影响深远,但在春秋战国时期仍然是最具民本思想的政治选择,具有时代的进步意义。

[参 考 文 献]

[1] 论语注疏[M]. 上海:上海古籍出版社,1990.

- [2] 皇侃. 论语义疏[M]. 北京:中华书局,2013.
- [3] 杨逢彬. 论语新注新译[M]. 北京:北京大学出版社,2016.
- [4] 杨树达. 论语疏证[M]. 上海:上海古籍出版社,2013.
- [5] 钱穆. 论语新解[M]. 北京:九州出版社,2011.
- [6] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局,1983.
- [7] 辜鸿铭. 辜鸿铭讲论语[M]. 北京:北京理工大学出版社,2013.
- [8] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京:中华书局,2009.
- [9] 林语堂. 孔子的智慧[M]. 黄嘉德,译. 长沙:湖南文艺出版社,2011.
- [10] 杨天宇. 周礼译注[M]. 上海:上海古籍出版社,2004.
- [11] 刘起釞. 古史续辨[M]. 北京:中国社会科学出版社,1991.
- [12] 蒋善国. 尚书综述[M]. 上海:上海古籍出版社,1988.

Textual Research of “Lirang” and “Qushi” in *The Analects* —with Comment on Confucian Political Ideals

Zhang Zhongyu

(College of Liberal Arts, Chongqing Normal University, Chongqing 400047, China)

Abstract: In the pre-Qin period, “Lirang” had not yet become a word or a customary phrase, there were only two articles about “Lirang” appearing in *Liren* could be seen in the pre-Qin Confucian literature. From the annotations of Xing Bing in the Northern Song Dynasty to the modern main annotations, the main interpretations of “Lirang” were like “using ‘Lirang’ to govern the country”, which were all separated from the real environment of the pre-Qin Chinese and also deviated from the original intention of Confucius. According to the corresponding relationship between the context and the system of the early Zhou Dynasty and the Confucianism, “Qushi” in the “Zi Gong asking for political issues” chapter of *Yan Yuan* should refer to the government should be exempt from taxation and the state should suspend reserve food. Confucianism emphasizes that governing the country with morality, governing the country with rituals, and establishing low-tax economic system, although which was based on the restoration of the “ritual system”, lacking courage to change over time, especially over-emphasizing the ritualization of “Li”, the influence of it is far-reaching to Chinese society, however, it was still the political choice of the most people-oriented thought in the Spring and Autumn Period and the Warring States Period, also had the progressive significance of the times.

Keywords: *The Analects* ; Lirang; Qushi; people-oriented thought; progressive significance

[责任编辑:陈忻]