

傳統中國研究集刊

Journal of Historical China Studies

上海社會科學院《傳統中國研究集刊》編輯委員會 編

第五輯

Vol.5

上海人民出版社

傳統中國研究集刊

Journal of Historical China Studies

上海社會科學院《傳統中國研究集刊》編輯委員會 編

第五輯

Vol.5

上海人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

传统中国研究集刊. 第5辑/上海社会科学院《传统中国研究集刊》编辑委员会编. —上海: 上海人民出版社, 2008

ISBN 978 - 7 - 208 - 08226 - 7

I. 传... II. 上... III. 传统文化—中国—文集
IV. K203 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 177746 号

責任編輯 楊柏偉

封面設計 楊德鴻

傳統中國研究集刊(第五輯)

上海社會科學院《傳統中國研究集刊》編輯委員會 編

世紀出版集團

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 號 www.ewen.cc)

世紀出版集團發行中心發行

上海華業裝璜印刷廠有限公司印刷

開本 787×1092 1/16 印張 27 插頁 3 字數 432,000

2008 年 12 月第 1 版 2008 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978 - 7 - 208 - 08226 - 7/K · 1506

定價 65.00 圓

本輯主編 錢 杭

目 錄

“群龍無首”與“各正性命”

- 再論儒家構建和諧社會的個體性原則…………… 羅義俊/001
- 儒道二家思想與價值多元論…………… 嚴壽澂/010
- 入華摩尼教之“佛教化”及其傳播
- 以《下部讚·歎明界文》為例…………… 芮傳明/026
- 杜子恭與江東天師道…………… 鍾國發/046

- 中國古代對外關係理論的形成與發展…………… 韓 昇/064
- 嘉業堂藏書的流佈及其與日本的關係…………… 李 慶/083
- 略論漢藏語言與民族的起源及遷徙…………… 徐文堪/104

- 關於曹魏爵制若干問題的考察…………… 【日】守屋美都雄著，錢 杭譯/111
- 從婦女史的視野深化魏晉南北朝史研究…………… 張承宗/132

上海古村落變遷研究

- 宋元以來淡井村、永泉村、龍華村的演變…………… 馬學強/146
- 明代廣東的城市與儒教化…………… 【日】井上 徹/163
- 重構徽州農村基層社會的宗族結構與生活實態
- 徽州文書《親遜堂宗祠會議錄》的解讀…………… 唐力行/184
- 中國族譜學研究的新進展…………… 常建華/207

杜子春對《周禮》今書的校勘及鄭玄對杜校的取捨·····	楊天宇/247
《墨子》疑義新證·····	趙生群/258
《韓非子》所記戰國人物考釋·····	張 覺/268
《黑黑癸未詩詞存稿》箋釋(下)·····	程羽黑/273
萬曆《歙志》所見明代商人、商業與徽州社會·····	王振忠/296
徐霞客與我國傳統節日·····	鄭祖安/330
舟船交通：明清太湖平原的環境與人生·····	馮賢亮/341
明清蘇松地方官員祠祀活動的內容、實踐及影響·····	王 健/375
傳說、儀式與秩序：山西泉域社會“水母娘娘”信仰解讀·····	張俊峰/386
朝代更替、社會記憶與明末清初的江南海塘工程·····	王大學/400

Contents

“Qunlong Wushou (群龍無首)” and “Ge Zheng Xingming (各正性命)” :Re-examination on the Principles of A Harmony Society according to the Idealism of Confucian School.	Luo Yijun/ 001
The Thoughts of Confucian School and Daoist School from the Conception of a Value Pluralism	Yan Shoucheng/ 010
The Influence of Buddhism and It's Spread on the Manicheism in China	Rui Chuanming/ 026
Du Zigong(杜子恭) and the <i>Tianshidao</i> (天師道) in Jiangdong (江東) Area	Zhong Guofa/ 046
The Formation and Development of the Theory Concerned with the Outside World in Ancient China	Hang Sheng/ 064
The Book Collection of <i>Jiayetang</i> (嘉業堂) and It's Relation to Japan in the Transmission	Li Qing/ 083
On the Origins of the Sino-Tibetan Languages and Population Movements	Xu Wenkan/ 104
A Research of Some Problems on Cao/Wei(曹魏) Rank of nobility	Moriya Mitsuo, Translated by Qian Hang/ 111
The Studies of Wei, Jin and Northern-Southern Dynasties(南北朝)from the Point of View about History on Female Sex	Zhang Chengzong/ 132
A Study to the Vicissitudes of Ancient Villages in Shanghai from	

Song and Yuan Dynasties	Ma Xueqiang/ 146
Confucianism and the Cities of Guangdong(廣東) in Ming Dynasty	Inoue Toro/ 163
The Clan Formation and Actual Rural Life Condition of Huizhou (徽州) in the Light of Huizhou's Documents	Tang Lixing/ 184
New Progress of the Researches about the Chinese Clan Genealogy	Chang Jianhua/ 207
The Collation of <i>Zhouli</i> (周禮) by Du Zichun(杜子春) and the Choice of Zheng Xuan(鄭玄)	Yang Tianyu/ 247
A New Study on Some Doubts in the Book of Mozi(墨子)	Zhao Shengqun/ 258
A Study of Some Persons in Warring States Putting on the Book of Han Fei(韓非子)	Zhang Jue/ 268
The Comments of Heihei's Poems and <i>Ci</i> Poems in 2003(Part 3)	Cheng Yuhei/ 273
The Merchant, the Commerce and the Society of Huizhou Recorded in <i>Shezhi</i> (歙志) of Wali Period of Ming Dynasty	Wang Zhenzhong/ 296
Xu Xiake(徐霞客) and the Chinese Traditional Festivals	Zheng Zu'an/ 330
Boat Communication: the Environment and Life of <i>Taihu</i> (太湖) Plain in Ming and Qing Dynasties	Feng Xianliang/ 341
The Official Ritual Practices and It's Influences in <i>Susong</i> (蘇松) Area during Ming and Qing Dynasties	Wang Jian/ 375
Tradition, Rite, and Order: A Decipherment of the Belief on <i>Shuimuniangniang</i> (水母娘娘) in Shanxi(山西)	Zhang Junfeng/ 386
The Replacements and Memories on the Seawall Engineering in <i>Jiangnan</i> (江南) Area during the End of Ming Dynasty and the Beginning of Qing Dynasty	Wang Daxue/ 400

“群龍無首”與“各正性命”

——再論儒家構建和諧社會的個體性原則

□羅 義 俊

〔摘 要〕 天下大同是儒家構建和諧社會的最終目標和最高理想。“群龍無首”與“各正性命”是儒家在《易》學中表現出來的重要思想，意涵豐富。二者互相發明，表達了儒家構建和諧社會的一個根本性原則，這就是個體性原則；並展衍出一個社會實體性原則與政治虛君論。這是儒家實踐實現最高目標和最終理想的三大原則。這三大原則，在儒家具有普遍性普世性意義，既適用於當下，又指向永遠。

〔關鍵詞〕 群龍無首；各正性命；個體性原則；實體性原則；政治虛君論

〔作者簡介〕 羅義俊，上海社會科學院歷史研究所研究員（上海，200235）

一 大同與小康

天下大同是儒家構建和諧社會的最終目標和最高理想。它見之于人所熟知的儒家重要經典《禮記》第九篇《禮運》。那段文字不長，為行文討論方便，摘引如下：

孔子曰：“大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子；使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜、寡、孤、獨、廢疾者，皆有所養；男有分，女有歸。貨，惡其棄於地也，不必藏於己；力，惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉。是謂‘大同’。”

這裏清楚不過地表達了儒家外王——政治的最高理想。大同世界是一個“天下為公，選賢與能，講信修睦”的社會。若就“講信修睦”而言，是一個誠信社會，也就是一個和諧社會。自“故人不獨親其親”以下，至“外戶而不閉”，所描繪的，實是全社會的大諧和之境。

人間關係始終諧和，無阻無礙，遍及天下（全世界），這是大道之行。但孔子指出，即使在“大道既隱”的時代，由於夏、商、周三代禹、湯、文、武、成王、周公六君子的英明領導，謹禮義以為綱紀，“以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦”，同樣可以建設和諧社會。這就叫做“小康”。而經過“小康”，即邁向“大同”。

《禮記》是由孔子弟子和孔門後輩記錄的孔子等儒者的思想和主張，又經過漢初儒者的

整理編輯，因此，我們完全有理由把“大同”和“小康”視為儒家共同的理想或設計，並且為後代儒者所嚮往。順便說一下，儒家志在開拓萬古之心胸，儒家思想拒絕只做特殊集團喉舌的黨性原則，顯而易見，若說設計，亦是為全人類的設計。故孔子所企慕或描繪的貫串大同、小康的和諧社會應是人類追求的目標，而決不是五四以來階級論者以及某些學界妄人所誣稱的是貴族性、階級性的，是為統治者利益打算的。你當然可以說天下大同只是一個理想世界，是一個烏托邦；但你決不能否認儒家所追求的和諧是人類社會的重要目標。

二 用天地之和貞立和諧原則

在孔子和儒家的思想中，和諧是社會存在的理想狀態，合理狀態，也是治世原則。“禮之用，和為貴”^①。和諧作為一個社會構建原則，它不僅為大同世界所通行，亦為小康社會所遵循，是超時空，而又內在於每一歷史階段的人們努力之中。

這個原則之實踐，在“天下為公，選賢與能”時，當然無阻無礙。可是，當“大道既隱，天下為家”時，就可能發生問題，缺乏保證；而非常令人遺憾的是，人類很長時期都處於“天下為家”，即政權大人世及“為某特殊集團所長期霸持的政治狀態之中。即使是如孔子所說的小康社會，其之所以能真實地奉行和諧原則，靠的也是六君子那樣的”三代之英。但六君子不世出，其所以成為歷史典範具有偶然性。孔子看到了這個問題。哀公問政，子曰：“文武之政，布在方策。其人存，則其政舉。其人亡，則其政息”^②。也就是說，在“天下為家”的政治制度下，和諧之成為治世原則其實是貞定不住的。一旦遇不上聖明天子，這個原則就會搖動、蕩移開去；或者只是“知和而和，不以禮節之”，不知和諧必須守“禮之本”，通過禮義來實踐，即不落在禮義制度中，就會空洞化，或者鄉願化，“亦不可行也”；甚至流為“大人世及”統治集團攫取及鞏固其利益的統治策略。

因此，儒家必對“和”作形上的安立，亦即使和諧之原則成立唯一原則，不能搖動、蕩移。

儒家對和諧之為原則的貞立，是通過對禮樂的形上學論證來實現的。

一言以蔽之，儒家是用“天地之和”的觀點來對和諧原則作形上的安立。

由《禮記·禮運》之論小康，我們已知小康時代的和諧原則是通過“禮義以為紀”來實踐和實現的。禮義是三代的歷史文化傳統，“聖人所以治人七情，修十義，講信修睦，尚辭讓，去爭奪，舍禮何以治之？”^③而人之所以能講信修睦，其背後的根據和制度保證，即是禮義，“故禮義也者，人之大端也。所以講信修睦……”^④。“和”是禮之大用。儒家設計的禮義制度中有

① 引自《論語·學而》。

② 引自《中庸》。

③ 《禮記·禮運》。七情：喜怒哀懼愛惡欲。十義：父慈，子孝，兄良，弟弟，夫義，婦聽，長惠，幼順，君仁，臣忠。

④ 《禮記·禮運》。

一基本元素是樂，故又稱禮樂制度。樂的功用，亦在諧和社會關係。《禮記·樂記》云：“樂文同，則上下和矣。”禮與樂的諧和功用之差別，在：禮更重從制度上行爲上建立和諧的社會秩序，樂則重在從精神上使人際關係達到諧和之境。《樂記》曰：“樂在宗廟之中，君臣上下同聽之，則莫不和敬；在族長鄉里之中，長幼同聽之，則莫不和順；在閨門之內，父子兄弟同聽之，則莫不和親。……所以合和天子君臣，附親萬民也。”故《樂記》認爲“樂由中出，禮自外作。”而陳澧《禮記集說》所謂“樂之和於內”，“禮之檢於外”，大致亦此意。儒家認爲禮樂結合爲制度，能對構建社會和諧秩序，發揮更大更好的功用。所以，主張禮樂相隨不離、相須爲用。這就是《禮記·孔子閒居》所謂“禮之所至，樂亦至焉”的意思。《漢書·藝文志》亦引孔子曰：“安上治民，莫善於禮；移風易俗於樂，二者相與並行。”

因此，儒家對“和”的形上安立，必然是通過對禮樂的形上性格之確認來表達的。

《禮記·樂記》曰：“樂者，天地之和也。禮者，天地之序也”^①。原來儒家認爲和諧與秩序乃是宇宙天地本有的狀態。說得明確些，即和諧秩序是天地境界。人間世的禮與樂正是以天地之序、天地之和爲形上的根據，亦是天地之序、天地之和的體現與象徵。“樂由天作，禮由地制。過制則亂，過作則暴。明於天地，然後能興禮樂也。”陳澧集說引朱子注曰：“樂由天作，屬陽；故有運動底意。禮以地制，如由地出，不可移易。”《中庸》有個將宇宙觀和人生觀打成一片的本體宇宙論的論述：“喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。”朱子章句集注對此段作了體用論的解釋：“大本者，天地之性。天下之理皆由此出，道之體也。達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也。”

發皆中節，即爲“過制則亂，過作則暴”的正題，亦是禮的本有義。而中和則爲宇宙天地的基本原理。天地的運行，萬物的生養成長，皆循此原理。人類以中和爲原則，充分運用，推而極之，就可以參贊天地化育，與天道同功。這就是《禮運》所以說“禮必本於天”，《樂記》所以說“禮樂侔天地之情”。陳澧集說引朱子注：“侔，依象也。”這就是說，三代之英乃是承天之道，依據與模仿天象的和諧秩序，而制禮作樂的。亦正是因爲禮樂依天象的和諧秩序而興作，所以《樂記》又說“大樂與天地同和，大禮與天地同節。”在人世間建立起大諧和的天地境界。也就是能如《中庸》所言“致中和，天地位焉，萬物育焉”，融合於天地位、萬物育的宇宙大和諧秩序之中，並“可以與天地參焉”。天不變，中和之道亦不變。和諧秩序與天地共長久。

如此，隨禮樂之形上安頓，和諧原則亦同時因“天地之和”獲得形上之安頓與貞立，而“不可移易”。

三 個體性原則：儒家和諧社會實踐的第一原則

和諧原則一旦確立貞定，緊接着就是一個“如何”實踐的問題。或者這樣說，爲免於“和

^① 《禮記·樂記》。

諧”只是寡頭懸空的原則，除了還應有配套的觀念外，更必須有具體性原則使之得以起步入手，即可以指示進入實際操作。此蓋和諧社會之構建，面對的是具體的生活關係和社會關係。我曾著《中國儒學：大綜和系統》一文^②，于前者，拙文指出儒家自有相應的系統的觀念以支援和參與和諧社會構建，其中包括從《周易·乾·彖》的“各正性命”重要思想中詮釋出一個體性原則。本文將繼續從儒家《易》學中揭出“群龍無首”的重要思想，見出二者可互相發明，表達了此個體性原則正具有後者的意義，即是儒家處理構建和諧社會之“如何”入手實踐問題的首要原則、根本性原則。

乾之用九，曰：群龍無首，吉。“群龍無首”，其意義深刻而豐富，可以開展出許多經世原則。其第一條，即是個體性原則。歷代注《易》，成系統的有三釋。一是以象釋，為象數之學。二為以事釋，即以史入經。三是以理釋，屬哲學詮釋學。（另有以文字說者，不成獨立系統，聊備一格而已）

近人高亨以象釋乾用九斷辭曰：“見群龍為首者，群龍在天，首為雲蔽，而僅見其身尾足也。此群龍騰升之象。”^③用九斷辭的關鍵字在“無首”。首為頭領、領袖、領先之義。《禮運》“各首其義”孔疏、《學記》“不首其義”孔疏：“即先也。”就卦自身而言，“乾”為六爻皆陽的純陽之卦，乾元用九當為六龍騰飛而無頭龍為之先之象，而不是龍頭為雲所蔽之象。“群龍不為乾元之首，而乾元亦不以首自用。故曰群龍無首。”^④象數之學為《易》學的原生形態。《易》以象示理，理寓於象中。高亨所釋之象，與“乾元亦不自用而用六龍”^⑤之意不能契合，于義理亦不能明不能顯。其象應改為“群龍齊騰升”，“齊”者謂無首也。

乾道即天道。“乾元用九，乃見天則”^⑥。龍是陽剛的符號，就人而言，亦是君子之象，即真實存在的個體生命之象。《象》曰：“天行健，君子以自強不息。”乾元不以首自用，群龍無首為用，吉。這正是對生命個體的獨立的存在價值和創造性，給出確認，給出絕對的肯定。肯定涵蓋尊重。凡個體都有其特殊性或異質性，此所以為獨立的。一切異質的個體都有其存在的價值，即是“乾道用九”所見出的“天則”，既是天道所見，即含一絕對肯定。我稱之為個體性原則。

這個詮釋可以從熊十力先生的《易》學處得到支持。熊先生的《易》學完全是哲學詮釋學。他說：“群龍無首，陽之所象又極多，其於人也，則為君子之象。……《春秋》太平世，人人有士君子之行，是為衆陽，是為群龍。……無首者，至治之隆，無種界，無國界，人各自由，人皆平等。”^⑦這是結合《春秋》思想而作出的詮釋。人各自由，人皆平等，是《春秋》太平世中的個體生命之存在狀況，也是群龍無首為用所見的天則。所謂人各自由，人皆平等，即“人人各得分願”，而“分願者，謂人於其本分上，所可自遂，或應當遂之願欲。如學問、知能、事業，乃

① 同《史記·樂書》。

② 朱貽庭主編：《儒家文化與和諧社會》，上海學林出版社 2005 年版，第 67—81 頁。

③ 高亨：《周易古經今注》，上海開明書店 1947 年版，第 5 頁。

④⑤⑥ 姚配中：《周易姚氏學》，商務印書館 1935 年版，第 6—7 頁。

⑦ 氏著《讀經示要》，重慶南方印書館 1945 年版，第 50 頁。

至在國家與社會所應盡之義務，及應享之權利等等，凡此，皆人生之所願欲，而複爲其人本分上之所可自遂或應當遂者，是名分願。”^①自由、平等是人人分願中事。人各自由，人皆平等，人人各得分願，也就是每一生命個體皆各有其分，應各盡其分，得各適其欲，各遂其生，各享其權；概言之，皆各得其所。此當然是對個體生命存生的價值肯定與尊重。

“各正性命”是儒家《易》學中另一關於個體性的重要思想，正可與“群龍無首，吉”之義理相互發明，文見於《周易·乾·彖》：

大哉乾元，萬物資始，乃統天……乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。

這段文字爲儒家構建肯定個體的和諧社會提供了本體宇宙論的論證。我已在《前揭拙文中作過論述，亦摘錄一段如下：

以天爲形象的宇宙本來就是一個大和諧。但它是個“各正性命”的大和諧。所謂各正性命，就是說大哉乾元創生萬物，是依萬物的本質而賦其生命，使之各得其所，各得其宜。而保持“乾道變化”的這個宇宙的大和諧秩序，同時又是萬物“各正性命”的保證。這“各正性命”，也就是本文所謂肯定各異質個體的存在。肯定異質也就是保存異質。肯定個體也就是尊重個體。^②

這裏要補充的是，按此本體宇宙論的觀點，則使每一生命個體“各正性命”，以及各得分願、各得其所云云，即是《孟子·盡心上》所謂的“正命”。而所謂“正命”，就是“生死也要有一正當的生、死”^③。所以孟子說：“是故知命者不立乎岩牆之下。盡其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也。”^④概言之，使人各得其所，亦即各得正命，得正當的生，亦得正當的死。人既得正當的生，則安其生，又得正當的死，自是正當地實現了自己，完成了自己。這是對存在的個體生命的真正的肯定與尊重。

儒家之學是《六藝》一貫之學。這裏，僅指出，如上引述，此個體性思想見於《易》、《春秋》學，亦貫通於《禮記》；我們現在回過頭來看《禮運·大同篇》，其所述“使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜、寡、孤、獨、廢疾者，皆有所養，男有分，女有歸。”正是個體性原則的實踐與落實，使存在的個體生命皆各得其所。“男有分”者，即各得分願，“各有其土農工商之職分”^⑤，

① 氏著《讀經示要》，重慶南方印書館 1945 年版，第 50 頁。

② 朱貽庭主編：《儒家文化與和諧社會》，上海學林出版社 2005 年版，第 67—81 頁。

③ 牟宗三：《中國人的安身立命——第四屆法住學術會議主題演講》，香港法住學會主編《安身立命與東西文化》，法住出版社 1992 年版，第 4 頁，此爲整理稿。筆者當初聽講到的是“要有一正當的生，正當的死”。

④ 引自《孟子·盡心上》。

⑤ 程兆熊：《五經大義》，臺北明文書局 1988 年版，第 35 頁。

通俗地說，都有工作做，都在崗位上。

使人皆各得其所，各得正當地實現自己、完成自己，此肯定與尊重生命個體之個體性原則，用當代儒學大宗師牟宗三先生的話來說，就是讓“個體落實地還其為個體”^①。這個原則是無條件的。換言之，在任何情況下，生命個體的存在價值和創造性，都必須保住，不得斫喪。“人民的‘各適其性，各遂其生’，以完成自己，是天經地義的”^②。因此，在構建和諧社會之實踐中，這個原則必須遵循。這個原則的哲學模式，就是牟先生所說的：“物各付物”^③。

此個體性原則既為儒家從“乾道變化，各正性命”的宇宙大和諧秩序中所見之“天則”，又貫通於《周易》乾、《春秋》太平世、《禮記·禮運》中；而且，“群龍無首”之為乾元用九的總斷辭，在《周易》六十四卦中，只有乾、坤兩卦有總斷辭。此皆可見出儒家對此原則的重視程度，給出其在和諧社會之構建中的首要性。事實上，個體間的和諧是生活關係和社會關係之最具體的諧和。人皆各得其所，是和諧社會的基本存在形態，也是根基所在。只有在對存在的生命個體的肯定與尊重的基礎上，和諧社會之構建才能實現，“必須是令天下無一物不得其所，方得圓成。”^④使人民各得其所，亦即是宋儒張載“四為”句中所說的“為生民立命”，而為歷代儒者所志向。其實，“為生民立命”正是“為天地立心，……為往聖繼絕學，為萬世開太平”的社會落實處。故熊十力先生在其所提出的邁向大同世界的經世九項原則中，以“致萬物各得其所”與“群龍無首”為最高原則，指出：“治道必極乎萬物得所，而漸向群龍無首之盛者。”^⑤使萬物各得其所，是儒家對個體性原則的本有表述，落到人生層次，即是使人皆各得其所。而且，個體性原則是一既能總持又能量識的原則。它可使和諧社會之構建量化、指標化而直接進入操作，當下便可用力，步步做去，又便於接受檢驗。它拒絕了和諧原則的策略化、空洞化、虛假化。

因此，我稱之為儒家和諧社會實踐的第一原則。

四 個體性原則與社會原則、政治原則

對“群龍無首”，還可繼續作概念解析。

由群“龍”無首詮出一個體性原則，而由“群龍”無首則又可說一社會實體性原則，簡曰社會性原則。“群龍無首”之意義，在乾元不自以首為用，而以群龍為用。“龍”是個體之象，“群龍”則是群體之象。故以群龍為用，又可分解為以個體的龍為用，這在卜筮的操作中即看爻辭而不看卦辭，所謂遇一變爻者即是（當然本卦卦辭始終可為背景或整體參考）。以群體的

① 牟宗三：《政道與治道》，臺灣學生書局 1991 年增訂 4 版，第 121 頁。

② 牟宗三：《政道與治道》，臺灣學生書局 1991 年增訂 4 版，第 130 頁。

③ 牟宗三：《政道與治道》，臺灣學生書局 1991 年增訂 4 版，第 164 頁。

④ 馬一浮：《泰和宜山會語》，《馬一浮集》，浙江古籍出版社、浙江教育出版社 1996 年版，第 6 頁。

⑤ 熊十力著《讀經示要》，重慶南方印書館 1945 年，第 51 頁。

群龍爲用，即以六陽爻整體爲用，這卜筮的操作中，即遇六爻皆少陽不變而看本卦；遇二爻以上老陽爲變，則看本卦（左襄九年）；六爻皆老陽爲變，即遇“乾之坤”（左昭十九年），就看乾元用九總斷辭。“群龍者，各得乾元之一端。乾元者，乃合群龍爲全體也”^①。

此“群龍”全體之爲用，即展示出社會之爲一實體之概念。龍是陽剛象徵，剛猛勇健，卻能不相互爭強逞鬥，而合爲全體，此必是其能和諧地平等共存，和衷共濟。我所以認爲“群龍無首”爲群龍齊騰飛之象，理據亦在此。群龍齊騰飛的示象意義，落在人生層次上說，正在表示各生命個體諧和地平等共存，和衷共濟，形成一社會。而關鍵詞“無首”之意涵則正是對“群龍”示象的社會實體的確認、肯定與尊重。此對社會真實存在的確認、肯定和尊重，亦爲構建和諧社會所必須遵循的原則。此原則，消極地說，就是對社會不妄加干預，不凌駕，不宰制，而是讓社會自爲其社會地存在、發展，讓社會真實地還原爲社會。其哲學模式爲：“社會付諸社會”。

從群龍整體諧和中，其實已可看出其諧和乃以各“龍”個體間諧和爲根基。“龍”與“群龍”的關係象徵個體與群體與社會的關係。個體生活在群體中，但群體由個體組成，二者不離，並從而發生一關係諧和之問題。個體由諧和獲共存，社會由諧和而成全體。個體存在是絕對真實的，社會自身亦必須確立其真實。此真實性則須從兩方面說。往下說，社會必須以個體生命之真實存在爲根基；個體間的諧和形成群體諧和，才使社會成立其爲社會。或者說，在“存在的生命個體”各得其所的根基上的群體諧和、社會諧和，則群體諧和、社會諧和始有其真實性。

然僅根基於個體諧和此一方面還不够，真實性還須往上透出。此往上透出，即使社會的真實性挺顯出來，確立起來，不受人爲的干預，不被凌駕，不受宰制，獨立地發揮作用，使社會有體有用。此即社會實體性原則。如上述由於“無首”，從觀念上實現了這一透出。

必須強調，“無首”觀念所透出之對社會實體的確認肯定與尊重，是天道意義上的。而天道意義上說的“無首”，說的乾元不以首自用，也就是孔子所說的“天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？”^②天地之道只是如此，只是“乾道變化，各正性命”，只是一個天理流行，並非另有個超離在外的“天”爲之“首”在作主宰。落到經世之道上，則儒家又從其《易》學中展出了政治無首論，此由以事釋《易》、以史入經一路所成。

依儒家《易》學，此政治無首論，並非無君論、無政府主義，而是虛君論、政府虛弱主義。他們所用以釋“群龍無首”的史事，即堯、舜則天，垂拱無爲。《姚氏易》釋引鄭康成曰：“六爻皆體乾，群龍之象也。舜既受禪，禹與稷、契與咎繇（皋陶）之屬，並在於朝。”此謂舜雖爲“首”而垂拱，治在禹、稷、契、咎繇諸賢，此即“群龍爲用”。又引孔子曰：“大哉！堯之爲君也。巍巍乎，唯天爲大，唯堯則之。蕩蕩乎，民無能名焉。無爲而治者，其舜也與？夫何爲哉？恭己正南面而已矣。”引董仲舒《春秋繁露·保位權》曰：“爲人君者，居無爲之位，行不言之教，寂

① 姚配中：《周易姚氏學》，商務印書館 1935 年版，第 6—7 頁。

② 引自《論語·陽貨》。

而無聲，靜而無形，執一無端，爲國原泉。以臣言爲聲，以臣事爲形。是以群臣分職而治。”^①無爲而治，即君虛有其位。此爲靜態說。

此靜態說可與《禮記·禮運》大同篇相發明。其所謂“天下爲公，選賢與能”，正是儒家構建和諧社會的政治原則。它說明大同世界並非無君無政府者，但必須由天下公選。此實即虛君共和制。唯由天下公選，則見君與政府是可以變易的，任誰也不能久居其位，如三代後“大人世及”者。“大人世及”的，就是“天下爲私”、“天下爲家”。

熊十力先生則另持階段說。他持大同之世無君無政府之見，認爲，群龍之“無首”義者，即“無有操政柄以臨於衆庶之上者”。又謂：“大同之世，其初期決不能不成立最高機構，即政府是也”。但無政府、無執政，在世界大同之將來，“爲勢所必至，無容疑者”。但《易·乾·彖》所謂“首出庶物，萬國咸寧”，則世界大同亦見有聖人出而“領導群倫，而和協萬邦”^②。

兩說可會通說之。階段說其實是一動態論。蓋堯舜時代原爲儒家所確認的大同之世，故其實行的虛君無爲亦理應是構建和諧社會的政治模式，當下可以付諸實踐。在此模式中，君雖有其位，卻不敢自以首爲用，“不敢肆於民以自尊”，“不敢厚取於民以自奉”^③，位只是一虛位，治只是一無爲而治。政府亦只是一虛政府、弱政府、小政府。此時之社會已完全大於政府，強於政府，而能自其爲社會地存在、發展，故政府顯其虛，顯其小，顯其弱。而且隨着向大同社會的邁進，君權政府權力虛之又虛，減之又減，弱之又弱，最後趨向最虛化、最弱化、最小化。我稱之爲政治上的虛君原則、弱政府原則。

到最後，政府只是一社會協調之組織，而非強權之機構。其首長大亦不過如今之聯合國秘書長，小則是撫恤矜寡孤獨的慈善救濟聯合會的總會長。且又不能世及，常在變易中，故雖居其位，亦是暫時的，若欲攬權謀私，馬上被公選下臺。其實已非原來意義的首長了，不過爲一公衆社會所雇的高級職員，甚或只是一義工頭，實非舊有的君主之義。其名既非，其實維新，就此而言，自亦可以“無君論”論。故顧亭林《日知錄》卷二：“顧命條”云：“傳賢之世，天下可以無君。”

天下大同固是人類的理想世界，但又是當下即可付諸實踐的大同社會。“天下爲公，選賢與能”的虛君共和上弱下強政治是“人各自由，人皆平等”的制度保證，更是“人人各得份願”中事。“《春秋》懸太平世以爲的。《易》言群龍無首，則與太平義相發明也。夫人類之所漸向，則在至真至善至美之境。此蓋本於其性分，而有不容已之最高願欲。”^④牟先生說的好：

‘存在的生命個體’是首出的概念，是直下須肯定的概念，沒有任何外在的條件來限制他，沒有任何外在的括弧來圈定它，而它本身卻是衡量治天下者之爲德爲力，爲真爲

① 姚配中：《周易姚氏學》，商務印書館 1935 年版，第 6—7 頁。其所引孔子曰，乃合《論語》《泰伯》《衛靈公》中之兩則者。

② 氏著《讀經示要》，重慶南方印書館 1945 年，第 46、47、49 頁。

③ 氏著《讀經示要》，重慶南方印書館 1945 年，第 215 頁。

④ 氏著《讀經示要》，重慶南方印書館 1945 年，第 47 頁。

假，為王為霸之標準，它本身是圈定治天下者之括弧。這是儒者在政治思想，政治實踐上所立的一個最高律則。^①

因此，虛君政治原則之實踐，如同社會實體性原則之實踐，亦必須以個體性原則之實踐為根基。其實，三原則在儒家和諧社會之實踐中，是一體的、公時性的；而必以個體性原則為實踐第一原則者，實因使人各得其所、萬物各得其所為其共同指標也。

和諧社會必就個體而順成。

這個體性、社會實體性以及政治虛君論，作為構建和諧社會的三大原則，在儒家，是貫通古今，既實踐於當下，又指向永遠的。

① 牟宗三：《政道與治道》，臺灣學生書局 1991 年增訂 4 版，第 118 頁。