

儒家的和谐理念与建构

魏义霞 著

RUJIA DE HEXIE LINIAN YU JIANGOU



人民出版社

儒家的和谐理念与建构

魏义霞 著

RUJIA DE HEXIE LINIAN YU JIANGOU



人
民
出
版
社

责任编辑:杜文丽

版式设计:周方亚

图书在版编目(CIP)数据

儒家的和谐理念与建构/魏义霞 著. —北京:人民出版社,2010. 11

ISBN 978-7-01-009149-5

I. ①儒… II. ①魏… III. ①儒家-研究 IV. ①B222. 05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 140076 号

儒家的和谐理念与建构

RUJIA DE HEXIE LINIAN YU JIANGOU

魏义霞 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京瑞古冠中印刷厂印刷 新华书店经销

2010 年 11 月第 1 版 2010 年 11 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:19.75

字数:280 千字 印数:0,001-3,000 册

ISBN 978-7-01-009149-5 定价:43.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

目 录



上 篇 和谐理念

第一章 和谐理念的奠基 /003

- 一、“明于天人之分” /003
- 二、“人道莫不有辨” /009
- 三、“礼者，人道之极也” /013
- 四、圣贤情结和哲学王构想 /022

第二章 和谐思想的新开展 /028

- 一、天本论与宇宙的预设和谐 /028
- 二、“人副天数”与天人之间的预设和谐 /032
- 三、天人感应与天人和谐的互动机制 /037
- 四、“以君随天”与天人和谐的具体操作 /042
- 五、阳尊阴卑与儒家和谐的新开展 /047

第三章 和谐理念的一脉相承 /053

- 一、天与德的内在联系 /053



二、天人合一的思维方式和价值诉求 /059

三、天人合一模式的固定化 /064

第四章 “理一分殊”与和谐旨趣 /074

一、“理一分殊” /074

二、天命之“理一”与气禀之“分殊” /079

三、格物、致知与“穷天理，明人伦” /086

四、和谐的总体思路和基本原则 /093

第五章 仁的一体而差等与宇宙本体蕴涵的和谐 /098

一、仁是宇宙本原，是“百善之首” /099

二、仁的内涵和境界 /107

三、仁之一体与厚薄 /115

四、因循与创新 /123

第六章 语言哲学中的和谐意识 /130

一、孔子的语言哲学及其道德旨趣 /130

二、正名主旨与无言基调 /133

三、交往情结与和谐理念 /137

下 篇 和谐建构

第七章 儒家的仕途情结与和谐建构 /145

一、“学而时习之” /145

二、“达则兼善天下” /148

三、“学而优则仕” /153

四、“礼之用，和为贵” /156



第八章 人性善恶与和谐建构 /164

- 一、人性之判断 /164
- 二、人性之认定 /168
- 三、人性之对待 /171
- 四、人性之调控 /174
- 五、殊途同归的和谐建构初衷 /178
- 六、礼乐教化的和谐建构途径 /183

第九章 知行观的伦理维度与等级和谐 /190

- 一、知行内涵的道德意蕴和伦理维度 /191
- 二、知行目标 /198
- 三、知行关系 /205
- 四、知行分歧 /211
- 五、知行定位 /224

第十章 和谐理念的践履方法和修养工夫 /232

- 一、二程的敬诚、格物和致知 /232
- 二、朱熹的存心、格物和致知 /235
- 三、陆九渊的“自存本心”、“先立其大” /241
- 四、王守仁的“致良知” /244
- 五、和谐的不同层次和逻辑推进 /250

第十一章 宗法和谐建构的秘密 /260

- 一、“民胞物与”说 /261
- 二、“天下一家，中国一人”说 /266
- 三、宇宙秩序、社会秩序与家庭秩序的相互通约 /270
- 四、家国同构和天人合一 /275



第十二章 和谐建构的整体设计和政治举措 /282

一、德法并举而尚刑重法 /282

二、德刑关系与人性根基 /289

三、民间的响应与和谐的指标 /299

主要参考文献 /304

后记 /307

上 篇

和 谐 理 念

第一章 和谐理念的奠基

儒家的和谐理念与建构由来已久，早在先秦儒家那里就蔚为大观。孔子和孟子都以和谐为价值旨趣，荀子更是以“明于天人之分”的命题提出了在差等中求和谐的思想，由此奠定了儒家和谐的基本理路和致思方向。

荀子的本体哲学围绕着“明于天人之分”展开，这是对天人和谐的一种诠释；在天本论和天人相分的基础上，围绕着对人之本质的探寻，在人际关系的维度彰显以分、群为核心的和谐旨趣。这使天人和谐与人际和谐成为荀子和谐思想的两个维度和主体内容。进而言之，无论他所讲的天人和谐还是人际和谐均以分为前提，以礼为标准。这决定了荀子和谐理念的实质是不齐而齐、不同而和。他对和谐的理解与儒家的等级伦理一脉相承，也奠定了儒家在差等中求和谐的致思方向和价值追求。

一、“明于天人之分”

荀子禀持儒家的奉天传统，宣称“天地者，生之本也。”（《荀子·礼论》）进而言之，对于作为天地万物本原的天，他既没有像孔子那样把之视为冥冥之中的神秘主宰，也没有如墨子一般把之说成具有好恶、意志的人格之神，而是断言天就是整个自然界及其运动和变化。对此，荀子写道：



列星随旋，日月递炤，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天。（《荀子·天论》）

按照荀子的说法，众星相随运转，日月交替照耀，季节由春到冬循环变更……构成了自然界及其运动和变化。所谓的天，其实就是上述各种现象所构成的整个自然界及其变化和作用。荀子对天之如此界定不仅拉开了与孔子、墨子等人的距离，而且开辟了天人和谐的本体思路。与此相关，人与天的和谐在他那里表现为相互联系的两个方面：一是明确天人之分，不以人代天；一是顺应自然，不放弃人为。

1. 天具有自身规律，与人类无涉

荀子强调，正是在自然界及其各种自然现象的运动中，阴阳二气相互作用化生出万物，风雨博施使宇宙万殊得到各种自然现象的相互调和而产生，得到各种滋养而完成。这就是说，天是生物之本，世界万物都是在大自然的化育中产生和成长的。与此同时，他强调，天对万物的生养没有任何意志和目的的支使，是自然而然的。对此，荀子表述为“不为而成，不求而得，夫是之谓天职。”（《荀子·天论》）有鉴于此，他一再声称人对天“知其无形”、“不见其事”，旨在说明天对万物的生养自然而然、没有意志。在此基础上，荀子强调，天有其自身规律，不以人的意志为转移，正如天生养万物是一个自然而然、与人无涉的过程一样；天的存在、运动和变化与人事无关，完全受其自身法则的支配：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”（《荀子·天论》）这就是说，不论人有何意愿，无论人类社会有什么样的祸福兴衰，都不会对天造成影响，更不会改变天自身的法则。之所以如此，原因在于，天即自然界的存在是不以人的意志为转移的，不会因为人而有任何改变，这正如兰芷自生自长在深山之中，不会因为人看不见它，它就不散发芳芬一样。对此，荀子进一步举例说：“天不为人之恶寒也，辍冬；地不为人之恶辽远也，辍广……天有常道矣，地有常数矣。”（《荀子·天论》）天不会因为人不喜欢寒冷就取缔了冬季，地也不会因为人不喜欢辽远就停止了宽广。天地的存在与人事没有直接联系，对天地起作用的始终是、且只是其自身固

有的法则。

循着这个逻辑，既然自然界的存在和运动都是自然而然的，与人并无直接联系，那么，作为自然界阴阳变化的形式，各种怪异现象便与人的吉凶祸福无关。正因为如此，荀子指出，人如果看见罕见的现象感到奇怪是可以的，如果觉得恐惧就大可不必了。因为君主圣明、政治平和，即使是各种怪异现象同时出现也不要紧；如果君主昏庸、政治混乱，即使无一怪异现象出现也没有什么好处。正是在这个意义上，他写道：

星队、木鸣，国人皆恐。曰：是何也？曰：无何也。是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也。怪之，可也；而畏之，非也。夫日月之有蚀，风雨之不时，怪星之党见，是无世而不常有之。上明而政平，则是虽并世起，无伤也；上暗而政险，则是虽无一至者，无益也。（《荀子·天论》）

按照荀子的看法，既然天的存在和运动受其自身规律的制约，是自然而然的，那么，天也就不能决定人类社会的治乱、盛衰或兴亡。于是，他又说：

治乱天邪？曰：日月、星辰、瑞历，是禹、桀之所同也。禹以治，桀以乱，治乱非天也。时邪？曰：繁启、蕃长于春夏，畜积收藏于秋冬，是又禹、桀之所同也。禹以治，桀以乱，治乱非时也。地邪？曰：得地则生，失地则死。是又禹、桀之所同也。禹以治，桀以乱，治乱非地也。（《荀子·天论》）

这就是说，天地亘古亘今无有不同，春生夏长秋敛冬藏的自然规律也未尝改变；有了禹这样的圣明贤君，天下便太平了；出现了桀这样的昏庸暴君，天下就混乱了。可见，天不能决定人类社会的治乱和兴衰，人类社会的变故是人自身作为的结果，与天无关。

循着天与人事无关的逻辑，荀子进而指出，人们在旱时求雨与为吉卜筮一样徒劳无益，求雨或卜筮等行为只不过是上者蒙惑百姓的掩饰罢了，这些办法根本影响不了天的变化，也改变不了人的处境。于是，他说：“雩而雨，何也？曰：无何也，犹不雩而雨也。日月食而救之，天



早而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。”（《荀子·天论》）

总之，荀子呼吁“明于天人之分”，主要意图是让人明晓上天具有自身的规律和法则，不会因为人的作为或人类社会的兴衰而有所改变。这与他他对天的理解密不可分，也是其处理天人关系、建构天人和谐的前提之一。

2. 人在遵循自然法则的基础上，积极作为

荀子强调“明于天人之分”，是为了杜绝将人事与各种自然现象混淆起来，进而坐以待天或乞求上天的恩赐，最终放弃自身的努力和人为。正因为如此，在明确天人之分的前提下，循着天本论的思路，他劝导人们在遵循自然法则时积极作为，而不是坐享其成。这用荀子本人的话说便是：“敬其在己者，而不慕其在天者。”（《荀子·天论》）

荀子认为，天地是生物之本，人作为自然的产物也要遵循自然规律。对此，他指出，人在大自然的化育中“形具而神生”（《荀子·天论》），有了耳、目、鼻、舌、身等天然的感官和心这个天然的君主，于是才有了好恶、喜怒、哀乐之情。由此看来，人的生理、心理现象是大自然造就的，人赖以生存的物质供给也是在自然界中索取的。正是在这个意义上，荀子说：

好恶、喜怒、哀乐臧焉，夫是之谓天情；耳、目、鼻、口、形，能各有接而不相能也，夫是之谓天官；心居中虚，以治五官，夫是之谓天君；财非其类，以养其类，夫是之谓天养；顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸，夫是之谓天政。（《荀子·天论》）

为了凸显人与自然界的血缘关系，让人时刻遵循自然法则，荀子把人的生理器官、认识器官以及人类社会的行政措施等等都说成是与自然密不可分的：耳目为天然的感官——“天官”，好恶为天然的情感——“天情”，心为天然的思维器官——“天君”；分辨万物、获取供养是“天养”，顺应自然规律是“天政”等等。这一切昭示人们，人是自然的产物，正如人的一切规定性都是自然赋予的一样，人的行为和人类社会的行政措施永远也逃遁不了自然的制约。反过来，作为自然的一部分，人要以遵循自然规律作为行动的前提和依据——无论个人行为还是国家的行政



措施只有顺应自然，遵循自然法则，才能收到良好的效果；否则，违背了自然规律，必然招致灾难和祸端。这就是说，人应该将遵循自然法则视为行为的底线——个人的行为如此，国家的行政举措也不例外。例如，就国家的行政举措来说，“应之（指天或自然规律——引者注）以治则吉，应之以乱则凶。”（《荀子·天论》）同样的道理，只有那些顺应自然规律的合理措施才能给人带来吉祥，那些违背自然规律的不合理措施只能给人带来厄运：

暗其天君，乱其天官，弃其天养，逆其天政，背其天情，以丧天功，夫是之谓大凶；圣人清其天君，正其天官，备其天养，顺其天政，养其天情，以全其天功。如是，则知其所为，知其所不为矣，则天地官而万物役矣。（《荀子·天论》）

荀子所讲的天人相分是在天与人各有其职的意义上立论的，在天人各有其能与不能的维度上，天不能干涉人事，人也不能影响天的作为。另一方面，所谓的天人相分以天人合一即天是生人之本为前提，或者说，正因为天人合一，所以才有明确天人之分的必要。正因为如此，他一面强调天人之分，一面彰显人与天的血缘亲情，并且基于人与自然的血缘纽带让人遵循自然规律而行。作为人与天既相分离又相和合的结果，遵循自然法则成为人一切行为的大前提，也成为天人和谐的形上保障。

进而言之，在天人关系的维度上，顺应自然法则只是一个方面，另一个重要方面是积极作为。在这方面，荀子不同意庄子等人排斥人为的做法，批判庄子“蔽于天而不知人”。在他看来，对待自然与人为的关系，正确的态度应该是：既要遵循自然规律，又要积极作为——在遵循自然规律的基础上利用规律、改造自然为人类服务。出于这一理念，荀子大声疾呼人对自然的改造和作为，提出了“制天命而用之”（《荀子·天论》）的思想，渴望通过人自身的积极努力使“天地官而万物役”（《荀子·天论》），达到“财非其类，以养其类”——改造和利用自然万物供养人类的目的。

必须说明的是，在荀子的思想中，遵循自然规律和积极作为不仅与



天人相分不矛盾，而且是天人相分的一部分。换言之，在遵循自然法则的基础上积极作为，本身就是天人之分的题中应有之义。这是因为，他所讲的天人之分，基本含义是天有天的功能，人有人的功能，天的功能是生养万物，人的功能是治理分疏；两者各有其职，不可相互替代。这要求人在处理天人关系时，不应坐享其成甚至坐以待命，而应在因循自然规律的基础上积极作为，通过自身的不懈努力以求富贵。为了突出这一点，荀子提出了人的贫富、祸福、吉凶不在天而在人，都取决于人自身作为的观点。对此，他从正反两方面做了解释和论证：从正的方面看，只要人因循自然法则又积极作为，便会收到好的结果；在这种情况下，即使上天也不能把贫病、祸凶强加于人。荀子断言：

强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；循道而不忒，则天不能祸。故水旱不能使之饥，寒暑不能使之疾，祲怪不能使之凶。（《荀子·天论》）

从反的方面看，人违反自然法则或行动怠惰，便会遭到不幸；在这种情况下，上天也无力对人加以补救。荀子宣称：

本荒而用侈，则天不能使之富；养略而动罕，则天不能使之全；倍道而妄行，则天不能使之吉。故水旱未至而饥，寒暑未薄而疾，祲怪未至而凶。（《荀子·天论》）

通过正反两方面的例子，荀子得出结论：人的祸福、寿夭和吉凶归根结底都是其自身行动造成的，是人为的结果，与自然灾害没有直接关系，当然也不会是上天的安排。正是在这个意义上，他断言：

楛耕伤稼，桔耘伤岁，政险失民，田歲稼恶，余贵民饥，道路有死人，夫是之谓人祲；政令不明，举错不时，本事不理，夫是之谓人祲；礼义不修，内外无别，男女淫乱，父子相疑，上下乖离，寇难并至，夫是之谓人祲。祲是生于乱，三者错，无安国。（《荀子·天论》）

从上可见，在天人关系的维度上，荀子既强调人是自然的产物、应遵循自然法则，又肯定人为的作用、鼓励人积极作为。这使他讲的天人和谐通过“天人之分”的话语结构表现出来。具体地说，为了与天和谐，



人的行为包括两个方面：第一，顺应自然法则，不破坏或违背规律，不代天之职；第二，完成自己的本职，不消极待天。

荀子所讲的天人和谐有两个基本要点：第一，把自然界的一切现象——包括罕见的怪异现象都视为天的自然作用，致使宇宙中的一切包括人在内都成为天之阴阳化育的产物，进而排除了天的神秘性和神圣性。第二，在此基础上，突出天人之分，强调天自然无为，不决策人事，人之贤否、人事兴衰与天无涉。这就是说，天按照自己的规律运行而与人事无涉，既不因人事而改变，也不会直接注定人间的兴衰治乱。沿着这个思路，天人和谐以承认天与人是相对独立的系统为前提，为了确保天人和谐，人必须敬畏天人之分，保证天人各不相代其职。在这个意义上，天与人是两种互不干涉的独立存在。另一方面，天人之分并不是天人二分或天人对立，而是天人相合——特别是天人和谐的一种方式。在天人之分中，分的前提是合，分的目的也是合——为了更好地合。具体地说，荀子之所以强调“明于天人之分”，是因为人在自然的化育中“形具而神生”，是自然的一部分而非完全脱离自然的存在。正因为如此，人可以“制天命而用之”，前提是必须顺应自然规律。因此，无论如何，人永远也不能够违天背道而行。遵循天的规律而积极作为必吉，违背天的规律而怠惰乖戾必凶。这是必然的，没有商量的余地和可能。

二、“人道莫不有辨”

在“明于天人之分”的基础上，通过厘定天人关系，荀子建构了人与天之间的和谐。其实，就理论重心而言，他更关注人与人之间的关系和人际和谐。在这方面，通过对人的本质、职责和生存的考察，荀子建构了以义为人性根基、以辨与群为经纬线的和谐模式。

荀子对人际和谐的建构始于对“人有气、有生、有知亦且有义”的界定。他把宇宙间的存在分为四类，在由低到高的等级中突出义是人的本质规定：第一类是只有气的非生物，如水、火等；第二类是有气有



生命的植物界，如草、木等；第三类是有气有生命有智慧的动物界，如禽、兽等；第四类是不仅有气有生命有智慧而且有义的人类。显而易见，这四类存在标志着不同的等级，后一类总是较之前一类构成繁杂、地位高贵；人居最后，故而“最为天下贵”，是宇宙中最高贵、最复杂的存在。对此，荀子写道：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义；人有气、有生、有知亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）

荀子进而指出，在人的四种构成要素——气、生、知和义中，前三种是人与他物共有的（尽管程度不同，如人类智慧高、动物智慧低等），只有义才是人类独具的。换言之，正是义使人从有气有生且有知的动物界中脱颖而出，一举成为天下之贵。由此观之，义是人的本质属性。因此，他宣称：“义则不可须臾舍也。为之，人也；舍之，禽兽也。”（《荀子·劝学》）这个说法不禁使人想起了孟子的“人之异于禽兽者几希”（《孟子·离娄下》）和“无羞恶之心（即义或义之端——引者注），非人也。”（《孟子·公孙丑上》）

对人之本质的阐释奠定了人际和谐的人性根基。在此前提下，通过“人能群”和“以其有辨”，荀子以群与辨为经纬线建构了人与人之间的和谐。

首先，荀子认为，合群是人之本质力量的体现，也是人的情感需要。第一，群是人之生存需要，人只有在群体中才能显示其本质力量。对于这一点，他解释说，就躯体和生理机能而言，人在某些方面不及动物，如力不如牛大、跑不如马快等等。然而，人可以用牛耕地、用马拉车，使它们为人类服务。之所以如此，根本原因在于：“人能群，彼（指牛、马等非人类之类——引者注）不能群也。”（《荀子·王制》）按照这种说法，人有群体性而动物没有，群体性是人之所以胜物的关键。人战胜他物的秘诀在于人能合群，从而增大了人类的力量。这就是说，单个的人组成了群体能量就会增加，力气也会强大，群体性使人在与动物的竞争中无往而不胜。故而，荀子说：“和则一，一则多力，多力则强，强则胜物。”（《荀子·王制》）第二，能群是爱亲的具体表现，是人的情感

