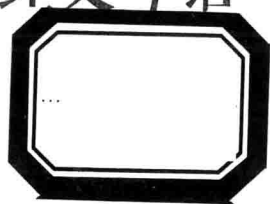


治理秩序论：经义今诂

秋 风 著

治理秩序论：经义今诂

秋 风 著



图书在版编目(CIP)数据

治理秩序论: 经义今诂 / 秋风著. —桂林: 广西
师范大学出版社, 2013.10
ISBN 978-7-5495-4353-3

I. ①治… II. ①秋… III. ①行政管理—政治
思想史—中国—古代 IV. ①D69

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 212779 号

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市中华路 22 号 邮政编码: 541001)
网址: <http://www.bbtpress.com>

出版人: 何林夏

全国新华书店经销

湛江南华印务有限公司印刷

(广东省湛江市霞山区绿塘路 61 号 邮政编码: 524002)

开本: 880 mm × 1 240 mm 1/32

印张: 12.25 字数: 250 千字

2013 年 10 月第 1 版 2013 年 10 月第 1 次印刷

印数: 0 001~4 000 册 定价: 45.00 元

如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与印刷厂联系调换。

自序

广川董子云：“道者，所繇适于治之路也。”五经十三经者，华夏-中国之道之文也。

余少习国史，后治西学，中年始读诸经。每叹其广大而精微、高明复中庸，而不能自己。遂取《尚书》、《周易》、《礼记》、《论语》、《孟子》诸经之十章，诂解其大义，探寻华夏-中国治理之道。

华夏-中国治理之道自始即为超大规模的“天下”治理之道，故以《尚书·尧典》开篇，论天下之大义；

治理之主体为人，对象为人，故次之以《孟子》不忍章，论人心之趋向；

无君子即无治理，故次之以《论语》首章，论君子养成之道；

治理当以人之开明为前提，故次之以《周易》“蒙”卦，论发蒙之道；

治理仰赖于规则，故次之以《尚书·皋陶谟》，论客观规则之治；

徒善不足以为政，故次之以《孟子·离娄上》仁政章，论仁本宪政之道；

邦国、天下不可以无财，故次之以《大学》平天下章，论健全的财政之道；

治国平天下有道，故次之以《论语》季氏篇，论治国平天下之大道；

政、制必有弊，弊则不通，不可以不变，故次之以《周易》“革”卦，论变革或革命之道；

秩序生成于人之秩序想象，故次之以《礼运》大同章，论华夏-中国之秩序想象。

以上十篇均依乎汉、宋儒之注、疏，参以现代人文与社会科学理论，疏解经文大义，以揭明社会治理之常道。不求有所发明，唯愿得圣贤用心之一二。当此三千年未有之变局，与时贤共作商量。

壬辰岁杪，蒲城姚中秋于北京三里河陋室

目 录

自 序	1
第一篇 天下:《尧典》义疏	1
第二篇 人心:《孟子》不忍章义疏	43
第三篇 君子:《论语》首章义疏	71
第四篇 启蒙:《周易》“蒙”卦义疏	117
第五篇 规则之治:《皋陶谟》义疏	158
第六篇 仁本宪政:《孟子》仁政章义疏	202
第七篇 国以义为利:《大学》平天下章义疏	240
第八篇 治国平天下:《论语》季氏篇义疏	272
第九篇 变革或革命:《周易》“革”卦义疏	309
第十篇 秩序想象:《礼运》大同章义疏	341

第一篇 天下：《尧典》义疏

孔子删定《尚书》，断自尧舜。正是帝尧，初步构建华夏“天下”，仅具有地理意义的华夏具有了文明意义。此后，中国人生存之文明与政治框架就是作为一个超大规模的文明与政治共同体的天下，圣贤所思考者也是天下之优良治理。由圣王之言行与圣贤之思考所构成的华夏-中国治理之道，从一开始就是普遍主义的天下治理之道。欲明中国治理之道，自当从天下开始。《尧典》则清晰地记载了帝尧构造天下之道。

平天下之德

《尚书·尧典》开篇云：

曰若稽古：帝尧曰放勋，钦、明、文、思、安安，允恭、克让。光被四表，格于上下。

“曰若”者，语词，不为义。稽古者，考古也。“曰若稽古”的

意思就是稽考古事。^①

这句话十分清楚地表明了《尧典》的性质。晚近疑古学派断定,《尧典》乃战国后儒者伪造。此说荒诞无稽,无待反驳。然今人诵读《尧典》,亦不免生疑:何以《尧典》之文字相当晓畅?“曰若稽古”四字已明白而诚实地说明,《尧典》并非成文于尧舜之时,而成文于周时。当然,具体时间,今天已无法确定。推测起来,大约是周室史官或瞽师稽考历代口耳相传之史而写定。很有可能是在周室东迁、礼制崩坏之时,瞽、史忧惧圣王之道湮灭,乃写定成文,以保存圣王言行,昭示后人。也因此,它大体上呈现为略微明白晓畅之韵文。^②而尽管写成于两千年后,但瞽史口耳相传之史实当确凿无疑,因为,那就是瞽、史的生命。

尧、放勋究竟是名、是号、是谥?经学家们说法不一,此处不欲定论。重要的是,尧为“帝”。不过,这里可涉及另一问题:究竟是尧时已称帝,还是后代追谥,而当时称王?对此,经学家们同样说法不一。^③重要的是,尧乃为人所公认之共主。然而,尧何以为共主?经文乃列举帝尧之七德。

首先需指出,此处之德当为德行,而非今人所说的道德、

① 关于此句之意,可见皮锡瑞之考证。皮锡瑞:《今文尚书考证》,中华书局,1989年,第3—4页。

② 与之相反,《尚书》所收之周公书,则多为实录,故比较而言,反而诘屈聱牙,难以索解。

③ 董仲舒《春秋繁露·三代改制质文篇》云:王者之法,必正号,绌王谓之帝,封其后以小国,使奉祀之。下存二王之后以大国,使服其服,行其礼乐,称客而朝。故同时称帝者五,称王者三,所以昭五端,通三统也。是故周人之王,尚推神农为九皇,而改号轩辕谓之黄帝,因存帝颛顼、帝喾、帝尧之帝号,绌虞而号舜曰帝舜,录五帝以小国。下存禹之后于杞,存汤之后于宋,以方百里,爵号公。皆使服其服,行其礼乐,称先王客而朝。

德性。

帝尧德行之首为“钦”。孔传：“钦，敬也。”^①这是敬第一次作为德行之一被记录在案。在稽考帝尧之圣的人士看来，敬是帝尧最为重要的德行。事实上，只要思考敬之内涵，即可发现，敬是后面所列各种德行之基础。

敬是什么？后来周公重申敬之德，徐复观先生解释说：“尤其是一个敬字，实贯穿于周初人的一切生活之中，这是直承忧患意识的警惕性而来的精神敛抑、集中，及对事的谨慎、认真的心理状态。”^②敬是一种态度和意向，一种精神状态：精神始终处在紧张、诚恉、专一的状态，面对外界的一切，天、神、人、事、物，以“战战兢兢、如临深渊、如履薄冰”^③之态度严肃地对待它，负责任地处理它。对于未来可能的风险，则尽可能做好应对的准备。这样的精神状态是其他一切德行之心理前提。没有敬，就不可能有其他德行。帝尧之所以具有伟大的德行，就是因为他有敬之自觉。

帝尧以敬为德之首，对于华夏族群具有典范意义。此后五千年，敬就是最为卓越的中国人之最为重要的品德，敬始终在华夏—中国德行纲目之首，历代圣贤也反复发明、重申之：周公作《康诰》、《酒诰》、《无逸》，为周人立教，核心就是敬。周礼之本，也正在于敬。《礼记》开篇《曲礼》曰：

① 《尚书正义》卷二，《虞书·尧典第一》。

② 徐复观：《中国人性论史：先秦篇》，台湾“商务印书馆”，1969年，第22页。

③ 《诗经·小雅·节南山之什·小旻》。

毋不敬，俨若思，安定辞。安民哉！

郑玄注：礼主于敬。

孔颖达正义曰：《孝经》云“礼者敬而已矣”是也。又案郑《目录》云“《曲礼》之中，体含五礼”，今云“《曲礼》曰毋不敬”，则五礼皆须敬，故郑云：“礼主于敬。”然五礼皆以拜为敬礼，则祭极敬、主人拜尸之类，是吉礼须敬也。拜而后稽顙之类，是凶礼须敬也。主人拜迎宾之类，是宾礼须敬也。军中之拜肃拜之类，是军礼须敬也。冠昏饮酒，皆有宾主拜答之类，是嘉礼须敬也。兵车不式，乘玉路不式，郑云“大事不崇曲敬者”，谓敬天神及军之大事，故不崇曲小之敬。

一直到宋明儒，其所示人的修身之道，无非敬而已，其渊源就在帝尧之德。

帝尧之第二德为“明”。马融、郑玄解释说：“照临四方谓之明。”《洪范》五事曰：“视曰明，听曰聪。”《论语·季氏》篇之孔子曰“君子有九思：视思明，听思聪”云云，皆以视之“明”列为感官之德之首。对此，《困学纪闻》卷七解释说：

四勿、九思，皆以视为先。见弓以为蛇，见寝石以为伏虎，视汨其心也。闵周者，黍稷不分；念亲者，莪蒿莫辨：心惑其视也。吴筠《心目论》：以动神者，心；乱心者，目。《阴符经》：心生于物，死于物，机在目。蔡季通释其义曰：“《老子》曰：‘不见可欲，使心不乱。’西方论六根、六识，必先曰眼、曰色，均是意也。”

人主要通过视觉认知他人、认知外部世界。控制视觉，保持视觉的客观性，是准确地认知他人、世界的根本所在。而帝尧具有敬之德，因此，他能够有效地控制自己的视觉，而对他人、对外部世界始终具有准确的认知、把握。

这一点，对于构建天下的伟大事业至关重要。构建天下，意味着对于下面将提及的九族、百姓、万邦各自之特征，对于这些共同体横向、纵向间的关系，都有准确的把握。更深一层次，对于人之天性，人之上的超越者，对于当时的人们的生存状态，对于他们的希望等等，都具有准确的理解。也就是说，他必须让自己“照临四方”。

从这个意义上说，帝尧之明就是开明，就是理智，《史记·五帝本纪》对“钦、明、文、思、安安”有解释性转写：“其仁如天，其知如神。就之如日，望之如云。富而不骄，贵而不舒。黄收纯衣，彤车乘白马。”经文之“明”大约就是这里的“知”。具体来说，就是准确地观察、深入地思考、恰当地判断，以及审慎而坚定地行动的能力。举例来说，假如帝尧对于人的天性缺乏准确体认，他就不大可能采取下面所说的合理的合群策略。而在实施这些合群策略的过程中，如果他不是足够的明，也就不可能让每个参与者各得其所，从而维持天下之稳定。

帝尧之第三德为“文”。马融、郑玄皆解释为：“经纬天地谓之文。”此处之文，就是孔子讨论的文质之文，也即司马迁比较具体地描述的“黄收纯衣，彤车乘白马”。这样的文就是礼文，就是礼乐，就是以完善的规则所支持的高贵、优美的形象。人皆有向往文明之心，帝尧以其文德获得人们普遍而诚心的尊敬。而此后，华夏文明也总是以“修文德”吸引远方之人，也即通过自己的

文明，赢得远人的尊敬，使之自愿归附。文德是帝尧所具有的感召性力量。

帝尧之第四德为“思”，今文作“塞”^①。何谓塞？皮锡瑞引郑玄注《考灵异》云：“道德纯备谓之塞，宽容覆载谓之晏。”含义仍不显豁。《皋陶谟》中，皋陶论“亦行有九德”，内有“刚而塞”，孔颖达正义曰：“塞训实也。刚而能断失于空疏，必性刚正而内充实乃为德也。”^②而《舜典》帝舜命夔典乐，教胄子以四德，内有“刚而无虐”。可见，塞即无虐。明、文均具有刚的倾向：明即明察，文则高贵。两者若失之于过，则令人敬而远之，不足于协和万邦。塞之德表明，帝尧道德纯备，因此，虽明、虽文，却并无苛虐。反过来，如司马迁所说，天下之于帝尧，“就之如日，望之如云”。

安安，今文作“晏晏”。蔡邕《司空袁逢碑》曰：“其惠和也，晏晏然。”^③晏晏就是惠和之态，也就是郑玄所注的“宽容覆载”。晏就是和，即和柔、宽和，也就是皋陶九德之“宽而栗，柔而立”中的宽、柔。“晏晏”就是司马迁所说的“富而不骄，贵而不舒”。

总起来说，“明、文”与“塞、晏晏”似乎形成某种互补。这构成了帝尧的第一组德行。

帝尧的第二组德行是“允恭、克让”。

孔传：“允，信。克，能。”郑玄云：“不懈于位曰恭，推贤尚善曰让。”^④钦、明、文、思、安安是对人之德，允恭、克让则是对待自

① 《今文尚书考证》，第7页。

② 《尚书正义》卷四，《皋陶谟第四》。

③ 《今文尚书考证》，第7页。

④ 《尚书正义》卷二，《虞书·尧典第一》。

己的位和职分的态度。《说苑·敬慎篇》曰：“昔尧履天子之位，犹允恭以持之，虚静以待下。”恭者，供也，贡也。每个职位均有特定的义务，在其位，当谋其政。天下共主之位同样如此。帝尧在此位上，能够恪尽职守，履行共主之位所要求之义务。

“克让”同样是对待位的态度，说明帝尧完全从此位于天下之作用的角度而思考谁在此位。因此，他能够谦让此位，而不贪恋此位，确保此位的公共性，此即“推贤尚善”。《礼运》篇说的“天下为公”，就是克让。帝尧允恭，所以克让。在帝尧心目中，那个位本身之功能，才是至关重要的，自己能谋其政，则守其位，不能谋其政，则让其位。

接下来的“光被四表，格于上下”是描述帝尧之上述德行具有十分广大的影响。光者，广也。^① 俞樾《群经平议》以为，“表”字系以衣为喻：“以其在极外而言则曰四表，犹衣之有表也。以其在极末而言则曰四裔，犹衣之有裔也。”金景芳先生认为，广被四表“意谓尧之德泽广及四边夷狄。这正说明尧作为华夏部落联盟首长，其实力虽不能与后世中央集权的秦汉帝王相比，但是其统摄的范围绝不仅限于中原地区，四裔少数民族肯定也在他的影响之内”^②。

“格于上下”，孔传：“格，至也……至于天地。”也就是说，帝尧之德上至于天，下及于地。下及于地容易理解，也就是广被于人。上至于天，则是孔子所说的“唯天为大，唯尧则之”，对此，经文下面将会述及。实际上，回头来看孔子对帝尧之赞美，与这里

① 参考《今文尚书考证》，第8—9页。

② 金景芳、吕绍刚：《〈尚书·虞夏书〉新解》，辽宁古籍出版社，1995年，第11页。

所述之帝尧德行，似乎有密切关系。《论语·泰伯》篇：

子曰：“大哉，尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎！其有成功也；焕乎，其有文章！”

总之，帝尧具有十分伟大的德行。帝尧也正是依凭这样的德行构造天下。帝尧确立了华夏之道的根本范式：德行为本。

合群之道

帝尧以自己伟大的德行展开构造天下之伟大事业：

克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦。黎民于变时雍。

帝尧本人具有建国者之伟大美德，此即“克明俊德”。经学家们对此有两种不同诠释：孔传解为“能明俊德之士任用之”；《中庸》谓“自明也”，也即“明明德”，自明其固有之明德。但也许，司马迁通过对《尧典》之诠释性转写，最得真义：

能明驯德（《集解》：徐广曰：驯，古训字。《索隐》：史记“驯”字，徐广皆读曰训。训，顺也。言圣德能顺人也。案：《尚书》作“俊德”，孔安国云“能明用俊德之士”，与此文意别

也)，以亲九族。^①

帝尧能够彰显自己的“顺人之德”，以使九族亲。

就本段文脉而言，“族”是最小的共同体单元。《白虎通义·宗族》这样解释宗与族：

宗者，何谓也？宗，尊也，为先祖主也，宗人之所尊也。《礼》曰：“宗人将有事，族人皆侍。”圣者所以必有宗，何也？所以长和睦也。大宗能率小宗，小宗能率群弟，通于有无，所以纪理族人者也……

族者，何也？族者，凑也，聚也，谓恩爱相流凑也。生相亲爱，死相哀痛，有会聚之道，故谓之族。《尚书》曰：“以亲九族。”族所以九何？九之为言究也，亲疏恩爱究竟也，谓父族四，母族三，妻族二。^②

“族”是长期共同生活在同一个居民点的一群人，其间的联系纽带主要是感情。此感情可能来自血缘，来自婚姻，但也可能来自同一地域的共同生活关系。族并不单纯是一血缘团体。关键是长期而密切的联系所产生的恩爱之情，换言之，这是今人所说的“熟人社会”。它是自然地形成并保持长期稳定的最小的社会治理聚合体。

天下就是由这些族组合而成的。但从族到天下需经过几个

① 《史记·五帝本纪第一》。

② 《白虎通义》卷八，《宗族》。

层次，形成大小不同的共同体，帝尧运用不同的原理，构建或者说稳固不同层级的共同体。

首先，若干族聚合而为“九族”，九族构成中间层级的共同体。但经学家对于“九族”向来有两种解释，《白虎通义》已记载了一种，《尧典》传疏如下：

孔安国传：九族，上自高祖，下至玄孙，凡九族。马、郑同。百姓，百官。

孔颖达正义曰：又《异义》、夏侯、欧阳等以为九族者，父族四、母族三、妻族二，皆据“异姓有服”。^①

第一种说法的“九族”之间纯粹依靠血缘关系联结；第二种说法的九族则同时通过血缘与婚姻关系联结。比较而言，后一种说法更为可取。“九族”就是生活在相邻地区的若干群人联结而成的较为紧密的共同体。如果说“族”是自然形成的，“九族”则带有人为的成分，需要通过特别的努力，以具体的制度维系。这就是“亲”。帝尧有顺人之德，故而令各族之间“亲睦”，而联结为具有一定公共品供应能力的治理共同体。这也许就是后世的“家”。

接下来是“平章百姓”。《五帝本纪》作“便章百姓”，三家注曰：

《集解》：徐广曰：下云“便程东作”，然则训平为便也。

駉案：《尚书》并作“平”字，孔安国曰：“百姓，百官。”郑玄曰：

^① 《尚书正义》卷二，《尧典第一》。

“百姓，群臣之父子兄弟。”《索隐》：古文尚书作“平”，此文盖读“平”为浦耕反。平既训便，因作“便章”。其今文作“辩章”。古“平”字亦作“便”，音婢缘反。便则训辩，遂为辩章。

又《后汉书·刘恺传》曰：“职在辩章百姓。”注引《尚书》曰：“九族既睦，辩章百姓。”郑玄注曰：“辩，别也。章，明也。”

据此，“平章百姓”就是辨别、分别“百姓”，令其不相混杂。下文的“百姓昭明”也正说明了这一点。

然则，何谓百姓？孔传：“百姓，百官。”《国语·周语中》富辰曰：“百姓兆民。”韦昭注：“百姓，百官也。官有世功，受氏姓也。”《左传·隐公八年》：

无骇卒，羽父请谥与族。〔鲁〕公问族于众仲。

众仲对曰：“天子建德（杜预注：立有德以为诸侯），因生以赐姓（杜预注：因其所由生以赐姓，谓若舜由妫汭，故陈为妫姓）。胙之土而命之氏（杜预注：报之以土而命氏曰陈）：诸侯，以字（杜预注：诸侯位卑，不得赐姓，故其臣因氏其王父字），为谥，因以为族（杜预注：或便即先人之谥称为族）。官有世功，则有官族。邑亦如之（杜预注：谓取其旧官、旧邑之称为族，皆稟之时君）。”

公命以字为展氏（杜预注：诸侯之子称公子，公子之子称公孙，公孙之子以王父字为氏。无骇，公子展之孙，故为展氏）。

孔颖达正义曰：姓者，生也，以此为祖，令之相生，虽下及百世，而此姓不改。族者，属也，与其子孙共相连属，其旁