

从修身到治国

——孔门威仪观背后的微观身体政治哲学初探

石 超

(中国石油大学(华东)马克思主义学院,山东 青岛 266580)

摘 要:“威仪棣棣”,乃西周以降君子修养之共同追求。“威仪”一词,蕴涵三义:(1)用于规训身体呈现与运作之仪节、仪式;(2)身体之规范化容仪所欲表达之威权、秩序与崇高,亦即规定仪节、仪式所以如此之礼义;(3)游离于二者之间,又超越于其上的对于完美君子人格之追求。春秋以降,形上化的威仪概念初现,学者们普遍认为“天地之气”的抽象运作模式贯彻于身体时所展现的状态,即为威仪。而孔子则更进一步,不仅为威仪观补充了内在的先天基础,即作为爱与真情的仁,还明确提出身正则政从之命题,将从政者之修身活动与治国事务视为一体之两面。此后,子张之儒更将孔门“正身一从政”观加以扩充与深化,全面而深刻地展开了君子修养与政治效应之间相互关系的理论探讨。

关键词:威仪;身体政治;正身;从政;孔子;子张;为仁;治民

中图分类号:B222/B223 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2016)05-0027-07

对于以孔子为祖师的早期儒家“威仪观”之研究,实际是一项从“身体”之视角对先秦儒学进行重新解读之尝试。该尝试在学界已经积累了相当丰富的研究成果^①。然而,根据笔者对现有文献的考察来看,这些论述的主要对象仍集中于孟、荀,且较为一致地将孟子与荀子的身体观分别定性为“践形观”与“礼义观”^{[1]8}。然而孔子之身体观当如何定性,目前学界似乎还没有展开应有的讨论,更遑论形成一致的意见。窃以为,孟子与荀子的身体观之建构与提出,均以孔子身体观为理论根源,二者各自秉承与放大了孔子身体观之不同面相,是从不同的角度对于后者之展开与深化。亦即是说,早在孔子的身体观之中,就已经蕴含着孟、荀各自理论特色所以形成之源头。只不过在孔子那里,还只是雏形,其见解及其修养路径之阐发与展开并不充分,更不会如在孟、荀那里一般,发展为截然分开的形态。换言之,所谓“践形”与“礼义”,乃是以一种初始的圆融态而统一在孔子的身体思想之中。“威仪”一词,则为此种“圆融态”之最佳形容。因此,本文所要研究的主要内容之一,就是孔子对“威仪”概念之继承、践行与创新。既然孔子的“威仪观”承自前人,那么对于此观念在前孔子时代之发生、演变与提升过程的梳理与介绍,亦为题中之义。同时,孔子的思想创造活动,贯穿

① 对于该方面之研究成果的综述性文章,可以参看以下文献:(1)黄俊杰:《中国思想史中“身体观”研究的新视野》,载《现代哲学》2002年第3期;(2)周与沉:《身体:思想与修行:以中国经典为中心的跨文化观照》,中国社会科学出版社,2005年版第22-51页;(3)李清良:《中国身体观与中国问题——兼评周与沉〈身体:思想与修行〉》,载《哲学动态》2006年第5期;(4)燕连福:《中国哲学身体观研究的三个向度》,载《哲学动态》2007年第11期;等。

收稿日期:2016-01-04

作者简介:石超,哲学博士,中国石油大学(华东)马克思主义学院,讲师。

基金项目:中央高校基本科研业务费专项资金资助“身体观视域下的儒家修养论研究”(15CX04133B),项目负责人:石超;青岛市社会科学规划研究项目“子张之儒身体政治研究:修身处事与治国理政思想探源”(QDSKL1601049),项目负责人:石超;中国石油大学(华东)科研启动经费资助“早期儒家修身论研究”(YJ201501025),项目负责人:石超。

于其与弟子的反复问答、切磋之中,那么,对于孔子的亲传、再传弟子(主要以子张及其后学为代表)的身体观之考察,亦将构成本文的重要组成部分。综上所述,即本文“孔门”一词之范围。

一、“礼仪三百”与“威仪三千”

首先,让我们对“威仪”概念加以厘清与界定。检索传世上古文献,可知“威仪”一词首见于《尚书·酒诰》篇,亦在《诗》与《春秋》之中频繁出现。可以说,“威仪”作为一种观念,至迟在西周初年已经形成,此后便贯穿于孔子之前的历史当中。

在此漫长的演变、发展历程中,对于“威仪”概念的最明确阐发,见于《左》襄三十一年所载北宫文子的一段议论。其文曰:“有威而可畏谓之威,有仪而可象谓之仪。”^{[2]1194}显然,在文子的时代,将“威仪”概念区分出“可象之仪”与“可畏之威”两层意涵的做法,已然成为一种共识。而对此共识的更进一步诠释,则有后世儒家典籍中所谓“礼仪三百,威仪三千”^{[3]2032}之经典表述。其中,“礼仪”与“可象之仪”对应,明显是指外在、形下、具体的仪节、仪式;而“威仪”则与“可畏之威”对应,具有鲜明的内在、形上、抽象之所指。

然而,对于“礼仪”“威仪”,“三百”“三千”之意义及其相互关系等问题,论者却很少给予分量相称的关注与阐发。多满足于沿袭古代注疏之成见,将“礼仪”与“威仪”视作等同的概念,进而将“三百”“三千”解为虚指仪节繁多、盛大之形容,这种做法显然遮蔽了二者之间本来十分明确的区别及其意义。^①因为,《大戴礼记·卫将军文子》篇中,曾以这样的方式记载了孔子的话:“礼仪三百,可勉能也;威仪三千,则难也。”^{[4]109}当“三百”与“三千”分别对应着“勉能”与“难也”的感叹时,其在数量级上的差距,也就具有了非同一般的深刻意涵。联系前引北宫文子所谓“可象之仪”与“可畏之威”的分殊,“礼仪”与“威仪”在意义层级上的差别也就一目了然。“三百”礼仪,作为外在、形下的事务性存在,对于学者来说,可以通过模仿与复制(“可象”)而勉强实践(“勉能”);但“三千”威仪,其隐藏于“三百”之后的内在、形上、超迈(“可畏”)之人格境界,却并非人皆可以为之(“难也”)。换言之,“三百”所指,只是“三千”之准备;“三千”境界,则囊括“三百”之全部。一言以蔽之,“威仪”包括“礼仪”而不限于“礼仪”。与后者相较,“威仪”具有更加丰富与深刻之所指。

因此,对于“威仪”一词,我们可以从抽象的角度进行哲学诠释,亦可以立足于现实而列出操作性的实践指南。具体讲,“威仪”之形上层次,乃是礼仪规训所追求之理想君子人格;其形下准备,则是现实中具体的、可操作的对于身体之规范化、仪式化训练。而游离于二者之间,又超越于二者之上的,则是这种专门针对于身体之仪式化训练所带来的整齐有序——亦即一种既令人赏心悦目又望而生畏,同时还让人心向往之的“秩序之美”。在此美感之熏陶中,又会使人产生一种莫名的“高尚感”。而此“高尚感”正是威仪中之“威”,形于中而现于外;其具体的“礼节”、“仪式”则是“仪”,立于外而铄于内。合而言之,则是对理想君子人格之描摹、界定与追求。

二、可畏与可象:威仪观之提出与建构

在对“威仪”概念作出界定与说明之后,就可以具体梳理其在历史中的提出与演变之轨迹。就前孔子时代威仪观之发展状况来看,似可分为三个阶段,表现为三种形态。

首先是西周早期阶段,“威仪”概念在《尚书·酒诰》篇中首次出现。该篇文献乃是西周建立之

^① 与《中庸》所谓“礼仪三百,威仪三千”相类似的提法,还有《大戴礼记·本命》之“礼经三百,威仪三千”(见《大戴礼记解诂》252页),又有《礼记·礼器》之“经礼三百,曲礼三千”(见《礼记正义》986页)。而对于其中所涉及的“礼仪”、“礼经”(“经礼”)、“曲礼”以及“威仪”诸概念的解说,较具代表性的,见于《礼记·曲礼》题下之郑注与孔疏。前者云:“‘曲礼’者,是‘仪礼’之旧名,委曲说礼之事。”后者曰:“‘曲礼’之与‘仪礼’,其事是一,以其屈曲行事则曰‘曲礼’,见于‘威仪’则曰‘仪礼’。”(见《礼记正义》5页)显然,郑、孔之说,是将“礼仪”与“威仪”(包括“曲礼”)两概念等同视之。而对于“三千”一词,孔疏则解为“事有三千”,明显是一种具有“形下”倾向的诠释路径(见《礼记正义》2032页)。

初，周公借成王之口所颁布的限酒令。其中“威仪”概念较为简单，它的适用对象仅限天子一人，适用场合仅止天子在祭祀典礼中的饮酒之仪。换言之，就是天子在举行饮酒礼时所应表现的仪容与风度。其文曰：

“在今后嗣王，酣，身厥命^①，罔显于民祗，保越怨不易。诞惟厥纵，淫佚于非彝，用燕丧威仪，民罔不蠹^②伤心。惟荒腆于酒，不惟自息乃逸。……弗惟德馨香祀登闻于天，诞惟民怨。庶群自酒，腥闻在上。故天降丧于殷……”^{[5]557-558}

大意是说，商纣王在祭祀先祖之典礼活动中，以纵酒淫佚代替肃穆威仪，获罪于天，积恶遭谴，最终导致殷朝灭亡。其中“威仪”一词，虽是传世文献中的首次亮相，但并非该篇核心概念，只是西周早期统治阶层限酒政策的一个附加项。^③

另外，在今本《尚书》中，“威仪”概念亦见于《顾命》篇。其与《酒诰》中的“威仪”外延仅限于饮酒场合相较有所扩大。具体讲，《顾命》篇为成王临终之际向大臣托孤之书，其中所使用的“威仪”概念，虽仍仅针对天子一人，但已超出饮酒场合而贯彻于天子修养之方方面面。成王曰：

“今天降疾殒，弗兴弗悟，尔尚明时朕言，用敬保元子釗弘济于艰难，柔远能迓，安劝小大庶邦，思夫人自乱^④于威仪，尔无以釗冒贡于非几。”^{[5]724-725}

“自乱(治)威仪”，泛指成王对康王整体人格修养之期望，亦是成王临终之时仍在强调的概念。显然，“威仪”概念的地位已经突破“限酒令”，上升为天子修养之一贯准则。此种发展，似与成王一生之践行密切相关。因为，《尚书》中仅见两次的“威仪”，均出自成王之口。一次在即位之初，另一次则在临终之际。这一点绝非偶然，它至少能够说明，威仪概念的提出，即便不是肇始于成王本人，也一定酝酿、发生于成王在位之时代。而且正是因为成王之践行，“威仪”才从饮酒之仪的具体要求内化为天子修养之核心概念。甚至可以说，成王其人就是“威仪”在西周历史中之人格投影。而《顾命》篇后文运用大段篇幅所记载的礼仪——包括(1)有关举行顾命大典之礼堂布置的细节，(2)康王在庙接受顾命而举行的册命礼之详细过程，以及(3)告祭之礼中的天子饮酒之仪——均说明“威仪”在诞生与初步发展之际，便已含有“通过规范化的身体呈现与运作方式而展示政治权力”的理论品格。其潜在的诠释空间则为后世儒家的理论建构活动提供了无限可能。

及至两周之际，“威仪”概念的发展进入第二阶段。此时，其适用对象与适用场合进一步扩大，而观念的体系性亦已初具雏形。具体讲，西周末年姬姓王朝出现了由盛而衰的变局。最高统治集团成员普遍懈怠于“天命”，反映于行为、容止，则又如商末一般，出现了纵酒与淫佚。于是，《诗经》中创作于此时的诗篇多为讽谏之诗，其共同主题则是“敬慎威仪”。例如，《大雅·民劳》《板》《荡》《小雅·宾之初筵》以及《邶风·相鼠》等。这些篇章均以“威仪”概念作为标尺，对于现实中不合格的最高统治集团成员之权力合法性提出质疑。其中不仅有中肯的批评与规谏，亦有激烈的抗议与诅咒。同时，诗人们亦在诗篇背后表现出一种共同的倾向，即他们不再仅仅满足于用“威仪”标尺来衡量天子一人，而是要求全体贵族在一切情形下都应以此自持。例如，《鲁颂·泂水》与《大雅·烝民》中的“威仪”对象已将诸侯、重臣囊括在内；《邶风·柏舟》则进一步将此范围扩大至普通贵族、士人；《大雅·抑》则提出，“敬慎威仪”的修养不仅要展现于大庭广众，更要在“尔室”独居之中时刻不忘、不懈。^{[6]1705}可见，“威仪”概念之外延在两周之际得到极大扩充，其具体表现则是：(1)上至天子、下至士人的全体贵族，均成为“威仪”之适用对象；(2)大至国家典礼、小至“尔室独居”的全部情形，

① 后嗣王，指纣。酣，乐酒也。当读为“神”(《说文》)。神厥命，以其命为神，谓有命在天也。又见《西伯戡黎》载纣之言曰：“呜呼！我生不有命在天？”所言即此意。见周秉钧撰《尚书易解》177页。

② 蠹，伤痛也，见《说文》。见周秉钧撰《尚书易解》177页。

③ 这一点亦体现于西周早期的诗篇《大雅·既醉》、《假乐》与《周颂·执竞》之“威仪”用法中。

④ 乱，治也。见顾颉刚，刘起舒撰《尚书校释译论》1733页。

⑤ 言思众人尚自治以礼法，汝等勿使嗣王触陷于非法哉！见周秉钧撰《尚书易解》262页。

均成为“威仪”之适用场合。于是,“威仪”概念在不同对象、不同场合中所表现的不同面相迅速膨胀,致使其概念本身出现体系化的诠释向度。

然而,伴随着“威仪”概念适用对象与场合的扩大,又引出了新的问题,即作为内在“明德”与完美人格之自然流露的外在“威仪”渐渐流于形式、流程,竟使“威仪”成为专指虚容虚貌之代名词。换言之,“威仪”概念所原本蕴含着的内在人格与外在容止、形上“明德”与形下“光辉”之原初统一的圆融状态被渐渐打破。人们从贵族的实际行为中发现,形体规范者未必有高尚道德,行礼如仪者未必有君子人格。而《齐风·猗嗟》一诗之作者对于鲁庄公徒有“威仪技艺”,“然而不能以礼防闲其母,失子之道”的辛辣讽刺,则是对此社会实情之集中反映。^{[6]497}此种外在行止与内在修养相互割裂的普遍状况,势必要求学者从更抽象的层面加以应对,并在更高的层次重新实现完美人格之内外统一。在此迫切的理论需求之刺激下,使学者们建构威仪观之形上化的理论活动得以开启。总之,“威仪观”作为一门独立的关于君子修养之学问,其体系化之进程,造端于两周之际,而其形上化之改造,完成于春秋之时。

随着历史车轮的推进,春秋君子们在前人基础上对于威仪观进行了更加全面而充分的讨论,使得威仪观呈现出异常鲜明的体系化与形上化之特征。其中一项重要的理论成果,就是对威仪观之体系性的进一步明确。具体讲,随着威仪概念适用对象与场合之扩大,不同的人伦角色与社会角色都被囊括其中。甚至,它已不再限于贵族阶层,而成为一个适用于一切社会性主体(个体、团体、国体等)的具有普遍性意义的概念。因此,不同的主体对应着不同的“威仪之则”,而不同的“威仪之则”又对应着不同的礼仪、礼义与秩序。具体讲,就社会性个体的等级、阶层而言,“君子尚能”“小人农力”^{[2]1000},“君令、臣共”^{[2]1480};就个体的人伦角色而言,“父慈、子孝,兄爱、弟敬,夫和、妻柔,姑慈、妇听”^{[2]1480},等等;乃至大国与小国之间亦遵循着某种“威仪之则”。所有这些,均有春秋君子的相关议论作为支持。限于篇幅与主题,本文不能一一详引。

另外一项更具标志性的理论成果,则是春秋君子为“威仪”提供了坚实的形上基础。该成果之提出,应归功于春秋君子对“威仪”概念之三层内涵的明确阐发。具体讲,春秋君子普遍认为“威仪”概念之三种内涵分别为“仪容”“礼义”与“威仪”。其中“仪容”属形下之末、用,是威仪观在社会现实中的物质基础与具体落实。“礼义”则是对“仪容”背后所承载之意义世界的全面而系统的阐发。其关键在于,将规定“仪容”之礼节“所以如此”的根据,归因于作为普遍质料的“天地之气”及其“经纬”秩序,也就是将身体之“动作、礼义、威仪之则”等同于极度抽象的“天地之气”之运动原理。^②换言之,所谓“威仪”,乃形上之“天地之气”的运行规律贯彻、体现于形下之肉体者。而“天地之气”之概念的引入,使得威仪观初步跃入形上思维之境界。在此基础上,春秋君子进一步将“威仪”概念提升为“完美君子人格”之“理念原型”,即作为“仪容”与“礼义”之进一步抽象的上位概念——“威仪”。可见,在目睹过西周末年最高统治阶层之“威仪”与德行极端剥离之乱象后,春秋君子不仅对“威仪”本身的思考给予重视,而且还在形上化、体系化的理论建构之后,试图从现实生活中的“可象”“可则”之“仪容”、行止入手,来恢复“威仪”与德行的内在统一。这一方面体现为对“礼义”的肯定与拔高,另一方面又体现为依据不同的社会角色而制定、阐发更加细致、全面的仪节规定。如此一来,春秋君子于人格修养中之本末并举、体用一如的实践精神便得到具体落实。

不难看出,春秋君子的思考重点,在于如何安置外在的社会等级与社会秩序,其关键则是引入了一个外在的绝对必然,即天地及其“中和之气”,或统称“天道”。进而以此作为威仪修养所隐含的威权、秩序与等级之最终保证。换言之,春秋君子之人格修养的理论取径,主要是由外而内的规范

① “妇”谓“儿媳”。见杨伯峻撰《春秋左传注》1480页。

② 《左传》成公十三年载刘子之言曰:“吾闻之:民受天地之中以生,所谓命也。是以有动作、礼义、威仪之则,以定命也。”杨伯峻注曰:“古人以为天地有中和之气,人得之而生。”又曰:“命谓生命。”见杨伯峻撰《春秋左传注》860页。

与塑造。可以说,在这种“外塑”的理路之下,前孔子时代有关威仪修养之理论形态的建构活动,几乎穷尽了其展开的全部可能。

三、正身与从政:孔子对威仪观之继承与改造

至于孔子对威仪观的讨论,可以说是站在前人的肩膀上所进行的探索。其最重要贡献,在于为威仪观找到了一种比外在的“天地之气”更为牢固而真实的内在先天基础,从而在全面继承“外塑”之理路的基础上,又补充了一条由内而外的转化身体与感化他者之路。我们或可称之为“内化”之理路。

在说明这种“内化”理路之前,我们应首先对孔子如何继承与践行前代君子之威仪观的情况有所介绍。众所周知,春秋以降,礼崩乐坏。究其原因,则是随着民智的觉醒与现实政治斗争、阶级压迫的日渐严酷,人们开始普遍怀疑“天”与“天命”之权威。在此背景下,春秋君子将威仪观立基于外在“天道”的理论建构方式,遭到严重质疑与挑战。面对这样的情形,以复兴周礼、接续“文武之道”为己任的孔子,一方面通过积极地躬亲实践来维护、展示日益遭到世人所忽视的君子威仪,另一方面则在艰难的哲学思考中,开启了探索威仪观之新根据的理论之门。

就前者而言,孔子的身份决定了他比任何人都更直接地继承了威仪观。具体讲,其祖先乃殷商王族的后裔微氏家族。此家族在西周初年被武王赋予了掌管天子威仪之官职,即王庭“威仪之官”。因此,威仪概念中关涉礼节、仪节的具体技术层面,能够作为一种家学被孔子完全继承,使其在人生的早期阶段便受到威仪修养之潜移默化的影响。这也正是司马迁描述孔子“为儿嬉戏”时,便能“陈俎豆,设礼容”的根本原因^{[7]1906}。此其一。其二,孔子出生于鲁国,是周公之国的子民。而周公则是“制礼作乐”的代表。虽然鲁国的政治实力在当时极端贫弱,但是它的文化积淀却异常深厚,而鲁国人民亦以此为傲。孔子概莫能外。这就更加促使他以自觉的姿态将实践前代君子的威仪修养作为自己的职志。以上两方面,可以说是孔子在继承威仪观方面难为常人所企及的优势。显然,孔子天生而具有两种身份:殷商遗民与鲁国子民。而其一生事业之展开,则始终伴随着其双重身份之间的对立与融合。在此过程中,孔子表现出积极学习、践行威仪观的特质,他在当世便以“知礼”闻名^{[2]1294-1296;[8]183-184}。这不仅表现在他对知识性礼仪节文之熟悉,更体现在他对前代君子威仪的一丝不苟的躬亲实践。惟其如此,才能为后世勾勒出一幅理想君子图式之“范本”,更由其后学以“白描”式的记载,为我们留下了《论语·乡党》篇。该篇详细刻画了孔子以身体礼,亦即以身体展示“威仪”之各种细节,被看做是理想人格落实于现实生活之“肖像图”。此外,孔子还以高度凝练的方式,将前代威仪观概括为“正身”。并且不仅将其引导为从政者在从政之前所应完成的训练,同时也将其确定为从政者是否合格的评判标准。子曰:“其身正,不令而从;其身不正,虽令不从。”^{[8]901}又曰:“政者,正也。子帅以正,孰敢不正。”^{[8]864}可以说,一个体貌、举止都符合威仪标准的君子,才是最理想的从政者。孔子所谓“正身”,就是要从政者用威仪观所要求的内容来端正身体、塑造威权。

然而,无论孔子“知礼”的特质及其“正身”的主张如何为世人所称道,对于作为威仪观形上基础的外在“天道”遭到普遍质疑的现状而言,亦于事无补。这就要求孔子在外在的天地及其“中和之气”以外,另辟蹊径,为威仪观找到更加坚实的理论基础。与春秋君子由外而内的强制性规训不同,孔子采取了反观内在、克己内省的方式来寻找威仪观之最终根据。这种努力以孔门论“仁”之理论探讨活动为载体,以发掘普遍存在于人类内心深处的真情实感为目标,最终使孔子找到了可以作为威仪观乃至整个礼乐秩序的真正内在先天基础——“爱人”之“仁”。^{[8]873}具体讲,从君子威仪修养的视角来看,孔门论“仁”大致可以分为由浅至深的三个层次。这三个层次又恰与《说文》所载“仁”字的三种不同字形一一对应。它们分别是:

字形一:“𠂔”,通“夷”,从“大”、从“弓”,一种刚猛尚武之身体呈现,引申为君子所应具备的外在形象与气质,亦即“正身”之基本要求。这在孔子解释“克己复礼为仁”一句时得到了充分体现,其目

曰：“非礼勿视”“非礼勿听”“非礼勿言”“非礼勿动”。^{[8]821}

字形二：“忞”，从“千”，从“心”，其中“千”符乃“身”字之省。“身”“心”兼备，则代表着以内心真情作为外在威仪之根据，同时亦蕴涵着身心兼顾、须臾交融之修养方式。可以说是孔门以“爱人”之真情定义“仁”之方式的直观表达。联系本文所探讨的落实于“正身”之威仪观，就是要求作为君子、仁者的从政者，不仅要具备正直的外在表现，更要从内心开始，端正自己的思想，做到身心一如、表里如一。换言之，仁者之威仪，指的是一种内在真实与真情的自然而然的外在流露。

字形三：“仁”，从“人”，从“二”，其中“二”符代表着“仁”乃绝非仅限于个体主体内部身心关系的互动与调整，更蕴涵着以人类“能群”本质为前提而承认“他者存在”“主体间性”的深刻伦理学意义。亦规定了以“主体间”的互动，作为君子人格能否最终实现的唯一方式与根本标准。

回到前文所谓孔子之“内化”理路，可知其实际所指，在于他特别重视外在表现之内在基础，亦即“仁”，而这种将威仪观的最终担保托付于内在真情的理论建构方式，显然比前代君子向外在的“天地之气”寻求根据的做法，更能使人心悦诚服。总之，正是通过如此一番躬亲实践与理论创新，使得威仪观在孔子之后得到了更为坚实的形上基础，实现了先秦威仪观质的飞跃。而在孔子之后，以“仁”作为内在根据的威仪修养开始了其分化展开之历程。

四、性情与忠信：子张之儒基于威仪修养的治民之道

孔子殁后，儒分为八，孔门以“仁”为内在基础之威仪思想亦在后儒的继承中持续展开与深化。而以“威仪”作为自己学派“旗帜”的儒者团体，以子张之儒为最突出代表。从某种意义上讲，子张之儒之论学起点，恰为孔子之理论盲点，或称之为某种“未思”。具体讲，孔子所提出的从政者“身正”则“政从”的命题，虽已将威仪观之理论焦点引向现实政事领域，却未遑对个人修养与社会影响间之互动关系进行全面阐发。相反，孔子的言论中，似乎更多地体现出他的理论兴趣在于从政者之自身修养方面，认为君子一旦做到身“正”，便可直接影响、感化他人，进而使政治自然而然地走上预定的轨道，亦即所谓“其身正，不令而从”。换言之，孔子认为“身正”与“政从”之间，应然地是一种直接决定的关系，其间并没有什么复杂的互动与反馈。可见，孔子在提出一个问题的同时，也打开了一扇理论创新的大门。子张及其后学则以孔子所未能尽思之处为起点，踏上了理论建构的征程。

根据《论语》的记载，可以看出子张其人一入孔门，便已显露出立志以威仪修养定义“为仁”之学的目标之特点。对此，亦可以通过对比子张与曾子之不同而清楚看出：与曾子相比，子张认为“执德”“信道”对于君子威仪修养来说，只是起点，而最终目标乃是成就现实事功。其曰：“执德不弘，信道不笃，焉能为有？焉能为亡？”^{[8]1302}意即，“一个人，如果具备了道德，但不去弘扬；相信了道理，但不去笃行。那么，他对于现实生活、实际政治能有多大的作用？这样的人，多一个不多，少一个不少。”言语之中，虽有针对曾子等“务内派”之批评，但亦可体现出其异常重视政治实践与建功立业之性格。因此，孔子对于从政者如何完善自身修养所给予的较多关注，显然不能满足子张的理论兴趣。而子张所看重的，则是如何将这种正在完成中的修养，持续不断地运用于现实政治事务当中；并且认为，只有在处理现实政治事务的过程之中，才能检验一个仁者是否真地具备威仪观所要求的君子人格。对此问题，子张及其后学有过大量讨论，限于篇幅，本文不能一一详列，仅概括出以下四条以明重点：

首先一条，仍是外在威仪。与孔子一样，对于从政者个人修养之重视，不仅为子张论学之起点，亦为其自身修养之目标。而子张在这方面所取得的成就，孔门之中无人能及。对此，可引孔子与曾子对子张之评价来集中说明。孔子曰：“自吾得师^①也，前有光，后有辉。”^{[9]21}推重之情，溢于言表。曾子则曰：“堂堂乎张也，难与并为仁。”^{[8]1328}由于对“为仁之学”的理解方式不同，而导致曾子之言语

① 即子张，其人姓颺孙，名师，字子张。

中略显疏离,但却并不能掩饰其对子张之威仪堂堂的赞叹与欣羡。可见,今人虽不能像通过《乡党》而了解孔子那样了解子张,但其以身体礼之威仪修养亦不应在孔子之下。

第二条,则是向内反省。亦即对于内在真情(忞)之反躬与体会。在这一点上,子张虽不及曾子、子游,但亦能自觉地“祭思敬,丧思哀”^{[8]1301},也同样忠实地践行了孔子重视内在真情之教诲。而特别值得注意的,则是子张的内向反省始终指向着一个被关切的“他者”,因此,具有明确“关系性”的“忠信”之德,才是子张内求之重点。而其所强调的忠信,亦不仅仅是下级对上级、臣子对君主的效忠与诚信,更是对人民的忠信。其具体表现,则是“虑以下人”^{[8]868},也就是要求从政者必须想人所想,给人所求,达人所欲,除人所恶。

这就引出了第三条,体民之心。意即,从政者必须清楚地知道人民究竟喜欢什么、厌恶什么。正所谓“君子莅民,不可以不知民之性而达诸民之情,既知其性,又习其情,然后民乃从命矣”^{[10]266}。换言之,对民心、民性之思索与讨论,是从政之前提与目标。对此问题,子张之儒给出的答案是民性无所谓善恶,可以为善、可以为不善。^{[11]169}这也是对孔子“性相近”“习相远”之论断的直接继承与具体化。^{[8]1177}而民性的善与不善,关键在于后天习染与外在引导。这就将从政者之榜样作用及其施政策略之移风易俗作用提上了议事日程。

于是有了第四条,导民向善。具体讲,从政者若以“性无善恶、可善可恶”作为其对民性的基本认识,就要从自身做起,用正确的、向善的行为来端正己身,为人民作出榜样。要做到“德贯乎心,藏乎志,形乎色,发乎声。若此,而身安誉至民咸自治矣”^{[10]265}。更要在具体的施政过程中,移风易俗,引导民性向善的方面发展。要做到“短长得其量,人志治而不乱政”^{[10]265}。而从政者素质之优劣,及其政策影响之良莠,则最终以民生为本,以良俗为务。

不难看出,在子张看来,从政者之身体,更多地是一种从政治哲学之角度定义的“身体”,其本质特征则是政治威权与良善秩序之展示场。以此为核心范畴的“为仁”、从政之道,则蕴含着两种理论展开之方向:一是从政者如何修养威仪,使自己的身体、气象转化为政治权力之展示场;二是从政者如何在具体的政事交接之中更好地把握“民心”“民性”,使政事活动与政治权力能够在最顺畅的情况下得以展开与贯彻。顺此理路继续发展,势必直接推动儒家“身体政治”学的提升与展开。也正是因为子张后学致力于构造从政治民之道的理论倾向及其积极投身于现实政治的实践特质,才使其能够在孔子殁后异军突起,并保持影响以至战国末世。

参考文献:

- [1] 杨儒宾. 儒家身体观[M]. 台北:“中央研究院”文哲研究所,1996.
- [2] 杨伯峻,编著. 春秋左传注[M]. 北京:中华书局,1981.
- [3] 郑玄,注;孔颖达,正义. 礼记正义[M]. 上海:上海古籍出版社,2008.
- [4] 王聘珍,撰;王文锦,点校. 大戴礼记解诂[M]. 北京:中华书局,1983.
- [5] 孔安国,传;孔颖达,正义. 尚书正义[M]. 上海:上海古籍出版社,2007.
- [6] 郑玄,笺;孔颖达,疏;朱杰人,李慧玲,整理. 毛诗注疏[M]. 上海:上海古籍出版社,2013.
- [7] 司马迁,撰;裴骃,集解;司马贞,索隐;张守节,正义. 史记正义[M]. 北京:中华书局,1959.
- [8] 程树德,撰;程俊英,蒋见元,点校. 论语集释[M]. 北京:中华书局,1990.
- [9] 傅亚庶,撰. 孔丛子校释[M]. 北京:中华书局,2011.
- [10] 王国轩,王秀梅. 孔子家语[M]. 北京:中华书局,2011.
- [11] 王博. 中国儒学史:先秦卷[M]. 北京:北京大学出版社,2011.

责任编辑 刘荣军

网 址: <http://xbbjb.swu.edu.cn>