

## 时间与天人:《礼运》对儒家礼之话语体系的构建

朱金晶

**摘要:**《礼运》对“礼”的讨论不止于“大同”“小康”,而更是围绕“时间性”与“天人关系”问题展开的礼之话语体系构建。“时间性”问题涉及礼究竟是要“回归”原初本原之“一”还是在“创制”中应对分化之“多”的问题,以及礼究竟是要维持“恒常”秩序还是不断“变化”改易的问题。“时间性”问题与“天人关系”问题紧密相关。“天人合一”并非既定事实,而是在天人张力的基础上对天人关系的“重构”。这其中既有“人文之礼”对“本于天”的天然人情的“因循”,也有礼对天然人情的“引导”;既涉及发乎“个体”自身的“义”对他者及群体关系的“内在规范性”,也涉及来自“全体”人世融畅“大顺”秩序的“外在规范性”。《礼运》深度诠释了礼在“回归”与“创制”、“守常”与“变动”、“天人合一”与“天人断裂”等问题上的辩证张力。

**关键词:**《礼运》;时间;天人;礼义;大顺

**中图分类号:** B222 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2025)05-0114-08

近世学者对《礼运》的讨论多集中于“大同”“小康”<sup>①</sup>。然而正如吴飞、陈赞等学者所指出的,《礼运》涉及的内容并不止于“大同”“小康”的理想之治,更关乎礼作为人世秩序如何运作的“时间性”问题<sup>[1-2]</sup>。这不仅包括了礼究竟是要“回归”原初合一的本原状态还是在分化差异的后天世界中人文“创制”的问题,还包括了礼究竟是要维持既定秩序的“稳定性”还是面向不断变化的现实情境打开的“变动性”问题。“时间性”问题还与“天人关系”问题紧密相关。“天人合一”虽常被认为是中国哲学区别于西方哲学的特色,然而《礼运》中却已然蕴含天人之间的潜在张力。正如伊若泊(Robert Eno)、吴荣桂(Michael Ing)等所指出的,先秦儒家的“礼”正是应对西周以来天、个体、社会之稳固“社会宇宙论”失序后所作出的天人关系的重构<sup>[3-4]</sup>。本文旨在挖掘《礼运》中“时间性”问题与“天人关系”问题之间的深度连接,通过“回归”与“创制”、“守常”与“变动”、“天人合一”与“天人断裂”之间的辩证关

系,阐释先秦儒家围绕“礼之运作”而构建的深层话语体系。

### 一、礼之“时间性”问题: 同一与差异、回归与创制、守常与变动

《礼运》对礼的讨论不仅涉及人世秩序的基本内容,更关乎礼在时间中如何运作的问题。郑玄题解此篇为“记五帝三王相变易及阴阳转旋之道”,孔颖达解为“礼之运转之事”<sup>[5]656</sup>,孙希旦解为“礼之运行”<sup>[6]581</sup>,吴飞解为“以礼为核心的历史哲学”<sup>[1]</sup>,陈赞解为关乎“礼的起源与演化”的“礼之所运”问题<sup>[2]</sup>,都指出“礼之时间性”是《礼运》篇的核心议题。

在礼之时间性问题中,如何处理“大同”和“小康”是一个关键。郑玄、孔颖达、孙希旦等传统解读将两者作为“五帝”“三代”的确切历史年代<sup>[5]657-661</sup>,<sup>[6]581</sup>。康有为则通过引入公羊三世说

收稿日期:2025-03-19

基金项目:国家社会科学基金重大项目“语录类文献整理与儒家话语体系建构及传承的研究”(20&ZD265)。

作者简介:朱金晶,女,哲学博士,南京大学中国思想家研究中心副教授(江苏南京 210000)。

与乌托邦理想主义,将其阐述为“太平世”和“升平世”<sup>[7]</sup>。吴飞则指出,“大同”与“小康”并不一定作为确切的历史年代来处理<sup>[1]</sup>。陈赞更指出,《礼运》中“大道之行”的“大同”意味着道之本然、完全、未分的原初秩序,而“大道既隐”则意味着“大道”隐去后之差异、相对、不完全的分殊化结果<sup>[8]</sup>。本文亦认为,“大同”“小康”可以从哲学化、理论建构的角度来解读,两者分别指向了“合同”与“差异”这两种不同的社会型态。其中,“大道之行”的“大同”是“天下为公”“不独亲其亲、不独子其子”的“合同”状态,而“大道既隐”之后的“小康”则是“天下为家”“各亲其亲、各子其子”的“区分”状态。两者相较,“大同”是融通、和合、同一,而“小康”则是分殊、差异、秩序。

“大同”与“小康”不仅是两种不同的社会型态,更连接着形而上学层面的“一、多”关系,以及由此展开的“时间性”问题。《礼运》有“礼必本于大一”进而“分而为天地”——由原初未分之一进入分化世界的说法。宇宙天地的“大一”作为原初未分的形上本原,对应着人世社会的“大同”,是原初的、未分的理想状态;而“小康”的“分”“多”则意味着浑然同一世界的丧失,进而带来日益繁多的分殊与异化。由此,“大同”不仅是理想的原初社会型态,亦对应着形而上学层面原初未分之“一”的本原;而“小康”作为理想社会型态的逝去,则对应着由本原开出的分殊之“多”的后天世界。质言之,“大同”“小康”之辩的形上学意义即在于,礼究竟是要回归原初本原还是迎接后天分化的问题。两者相较,回归本原意味着以原初的合一浑融为理想,后世的人世秩序均以回归此原初理想为目的;而迎接分化则意味着人世秩序面向未来打开,允许变化、发展与创制的可能性。由此,《礼运》所蕴含的第一个时间性问题便是“回归”与“创制”之间的张力:作为人世规范秩序的礼究竟是要“回归”到原初未分之“一”的理想状态中去,还是坦然迎接本原之“一”的失去,在判然已分、流动变迁的“多”的世界中寻求“创制”的可能性?

以“回归原初之一”与“创制差异之多”来阐释“大同”与“小康”,似有将《礼运》与道家哲学相参照的意味。这也是宋代以来《礼运》遭受非议的原因之一。然而吴飞指出,先秦百家思想本就相互融通,“大同、小康”虽然问题与道家相似,但答案却与道家相异<sup>[1]</sup>。本文亦认为,“一、多”关系并不是独属于道家的哲学问题。《礼运》以人文之“礼”来连

接“一”与“多”、“回归”与“创制”,与道家排斥人文建构的旨趣大为相异。冯友兰指出:“大同是‘无礼’的社会,小康是‘有礼’的社会。”<sup>[9]</sup><sup>100</sup>大道之行、天下为公的“大同”状态并不需要“礼”来维持社会秩序,“礼”恰恰是“小康”时代应对分殊社会而提出的方案。陈赞也指出,《礼运》旨在于“礼乐时代的小康理想中建立与大同的连续性”<sup>[2]</sup>。由此可见,“礼”的意义正在于:如何在纯一和合的“大同”与分殊差异的“小康”之间建立一种连接,使得后天之分殊不至于陷入纯然的割裂与分离,同时亦使得原初之纯然合一在某种程度上实现落地的可能性。“礼”是连接原初合同之“一”与分化差异之“多”的关键:

故君者所明也,非明人者也。君者所养也,非养人者也。君者所事也,非事人者也。故君明人则有过,养人则不足,事人则失位。故百姓则君以自治也,养君以自安也,事君以自显也。故礼达而分定……故国有患,君死社稷谓之义,大夫死宗庙谓之变。故圣人耐以天下为一家,以中国为一人……

《礼运》这段话探讨了社会阶层的差异与合同问题。一方面,君是百姓所“明”“养”“事”的对象,君处于高位而百姓处于低位;而另一方面,国家有难时承担更多责任的亦是在高位的君与大夫。因此,礼一面强调了社会群体的差异与等级,高位者具备更多的资源与权力;而另一面亦对高位者提出了更多的责任与要求。在权力与责任的不同分配中,最终达成“以天下为一家、以中国为一人”的结果。在这里,君、民是作为“一家”“一人”的不同部分而运作的。虽然不同的部分有权力与责任的区别,然而部分之间却不是相互割裂、斗争的关系,而是分工协调的关系,以期达成合同为一的美好结果,在差异、等级的基础上试图使融通合一的可能性变为现实。在这个意义上可以说,“礼”作为连接合同之“一”与差异之“多”的机制,是维持人世秩序的关键。

然而,以“家天下”“一体化”的方式融通差别、达成合同秩序的想法似乎更多地呈现为一个美好愿景而非现实情境。事实上,“一与多”“合与异”之间的张力不断涌现,呈现为本原所涵摄的“秩序”与失去本原后所蕴含的潜在“失序”问题。如果说本原之“一”意味着合同与秩序,那么分殊之“多”则意味着异化与潜在失序的可能性。由此,礼之运作不仅具有“原初理想”与“差异分化”之间的张力,亦进一步呈现为“稳定的理想秩序”与“争乱的现实失序”

之间的张力。《礼运》中孔子“周公其衰矣”一段,便描述了当时“失礼”的种种乱象。其中不仅包括“冕弁兵革藏于私家,非礼也,是谓胁君”等关乎军国大事的乱象,还包括了“以衰裳入朝,与家仆杂居齐齿,非礼也,是谓君与臣同国”等社会等级不复稳定的乱象,以及“刑肃而俗敝,则民弗归也,是谓疵国”等民风凋敝的乱象。

“秩序”与“失序”之间的张力由此导向了礼之时间性的第二个问题,即,在操作落实的层面,究竟是要保持礼的稳定恒常还是允许礼的开放变化的问题。对此,《礼运》首先强调:“礼”是维持社会秩序、使之不流于动乱的根本要素。“城郭沟池以为固,礼义以为纪,以正君臣,以笃父子”等句,正是要维持君臣、父子等社会秩序的恒常性。“祝、嘏莫敢易其常古,是谓大假”一句,孔颖达曰,“皆依旧礼,无敢易其常事古法……既不敢易法,是于礼法大中之大,谓大大之极也”<sup>[5]</sup>679,强调了礼之遵循古法、不作改易的稳定状态。需要指出的是,礼之恒常性并非历史现实的客观反映,而恰恰是《礼运》面对现实情境所作出的理论建构。正是因为现实中充斥着失礼失序的种种乱象,才需要礼之恒常性对其进行纠正。礼之“不变”作为一种理想的理论建构,正是要治理种种“非礼”的现实乱象。正因如此,礼之恒常运作的理想似乎亦如同原初“大同”的理想秩序一般,面临着现实情境的巨大考验。作为稳定秩序的礼,不得不对并适应不断分化与潜在失序的现实情境。对此,作为阐述礼之运转脉络的《礼运》篇,究竟在多大程度上维持了礼的稳定与恒常,又在多大程度上允许礼的变化与创制呢?

概言之,《礼运》中礼的时间性问题,不仅呈现为礼之运作究竟要“回归”原初之“一”还是在分化之“多”中不断“创制”的问题,还呈现为礼作为社会规范究竟是要维持稳定“恒常”之治还是迎接动态“改变”的问题。由此,礼之时间性问题的关键即在于:究竟要维持稳定的秩序,并由此连接着回归原初合同太一的理想,还是接受分殊差异的后天世界及其所蕴含的潜在混乱,而希冀在变化中开出更多的创制与活力?两者相较,改易变化与开放创制面向未来打开,接纳新的分化与差异的可能性;但这不仅包括了创新发展的可能性,也包括了混乱失序的可能性。守常不变与回归本原维持着稳定恒常的秩序与原初合融的理想,却因其拒斥开放变化而失去创新前进的可能性。和同与差异、回归与创制、守常与变动之间,究竟何去何从,是礼之“时”义的根本

所在。

## 二、“本于天”与“治人情”： “天人合一”与“天人断裂”的张力

《礼运》中,“时间性”问题与“天人关系”问题是紧密相关的。吴飞指出,《礼运》不仅是“以礼为核心的历史哲学”,也关乎“人性之质与礼乐之文之间的关系”<sup>[1]</sup>。我们知道,“天人合一”常被视为中国哲学区别于西方哲学的独特之处。然而,先秦儒家的天人问题实具有更为复杂的面向。李存山指出,“天人合一”虽是中国哲学的基本精神,然而“天人合一”却是以“天人相分”为前提的<sup>[10]</sup>。曹峰认为,先秦时期的天人关系具有“以人合天”与“以天合人”的多元复杂结构<sup>[11]</sup>。任剑涛认为,儒家“人学”包含了更为强调“人”之德性与更为彰显“天”之秩序的“复调结构”<sup>[12]</sup>。陈赞指出,《礼运》从本然未分的“大道之行”到分殊差异的“大道既隐”,呈现了“天”之自发原初秩序与“人”所参与创建的秩序之间的张力<sup>[8]</sup>。由此可见,《礼运》及先秦儒家的天人关系并不能被笼统的“天人合一”概念所概括。甚至可以说,过于强调“天人合一”可能会遮蔽文本中已然蕴藏的“天人张力”。

对此,一些西方汉学家亦有着深刻的反思。葛瑞汉(A. C. Graham)认为,先秦诸子都面临着“天人断裂”的危机;正是在他们对危机的应对中,才促成了“天人合一”的结果<sup>[13]</sup>。伊若泊认为,东周以降的社会政治变迁使得此前作为伦理与政治权威的“天”不再具有权威性,由此带来了巨大的“天”的断裂性;而先秦儒家的“礼”制正是应对“天”之失位而作出的对“天”之秩序的重构<sup>[3]</sup>。吴荣桂指出,《礼运》的要义正在于:“大同”的丧失意味着西周以来的天、个体、社会相互关联的“社会宇宙论”之严整秩序正在走向解体,这使得“礼”成为重构天与人、个体与群体之间和谐关系的必要条件<sup>[4]</sup>。普鸣(Michael Puett)则直接指出了先秦文本中“天人张力”问题与“时间性”问题的相关性:天人之间并不呈现为纯粹的“连续性”,而亦呈现出强烈的“断裂性”;这使得人文制度不仅具有“回归”天然的面向,更蕴含了极其鲜明的人为“创制”面向<sup>[14]</sup>。

本文认为,《礼运》对礼之“时间性”问题的进一步阐释,是围绕作为“人”世之治的“礼”与禀赋于“天”的“天然人情”之间的“天人关系”问题而展开的:人治之礼若是建基于“本于天”的天然人情,便

呈现为天人之间的“合一性”,以及面向本原的“回归性”与维持稳定的“恒常性”;反之,人治之礼若是突破了“本于天”的天然人情,便呈现出天人之间的“断裂性”,由此给人为制度的“创制性”与“变动性”提供了空间。由此,“人治之礼”与“天然人情”之间如何关联,便成为解答天人问题与时间性问题的关键。那么《礼运》对礼的阐述究竟呈现为天人之间理想的“合一性”,由此在时间性层面呈现出“回归”“守常”的特质,还是面向天人之间潜在的“断裂性”打开,并在其中开启“创制”“变化”的可能性呢?

我们看到,《礼运》中礼作为人世规范,一面连接着本于“天”的超越性,一面连接着基于“人情”的内在性:

故人者,其天地之德,阴阳之交,鬼神之会,五行之秀气也……故人者,天地之心也,五行之端也,食味别声被色而生者也。故圣人作则,必以天地为本,以阴阳为端,以四时为柄,以日星为纪,月以为量,鬼神以为徒,五行以为质,礼义以为器,人情以为田,四灵以为畜。

这段话中,作为“天地之心”的“人”是天地精华之核心所在。人世制度之礼、宇宙天地之秩序、人情人心之状态,三者是相一致的。圣人通过因循天地宇宙的宏观架构以及内在人情的真实情况,成就了人世价值与行事的运作秩序。“以天地为本”“以阴阳为端”等句说明,圣人对人世的治礼作序是效法天地万物四时阴阳而来的。“礼义以为器”“人情以为田”等句中,将“人情”喻为“田”,“礼义”则是开垦、运作人情之田的“器”。由此,天地万物大化下贯至天然人情之中,成为礼的坚实基础。天然人情与人文之礼之间呈现出融契的、一元的关系,而非断裂的、二元的关系。

学界对《礼运》的研究亦多强调天道、人情、礼三者之间一脉相承的关系。王夫之曰:“治人之情而即以承天之道,其治一也。”<sup>[15]</sup>陈赞亦指出,礼之正当性在“天道”与“人情”<sup>[2]</sup>。然而,冯友兰指出,《礼运》中“礼是‘顺人情’的,也是‘治人情’的”<sup>[9]101</sup>。礼与人情的关系并不止于礼对天然人情的“因循”,而亦有对天然人情的“引导”“规范”,乃至“纠正”:

何谓人情?喜怒哀惧爱恶欲七者,弗学而能。何谓人义?父慈、子孝、兄良、弟弟、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠十者,谓之人义。讲信修睦,谓之人利。争夺相杀,谓之人患。故

圣人所以治人七情,修十义,讲信修睦,尚辞让,去争夺,舍礼何以治之?

《礼运》这段话区分了“人情”与“人义”。礼并非是对弗学而能的天然人情的简单“因循”,而是通过“父慈、子孝”等十种“人义”,对“喜怒哀惧爱恶欲”这七种天然“人情”所作出的“治理”。孔颖达曰,“情义利害必须礼以治之”。又曰:“若七情美善,十义流行,则举动无不合礼。若七情违辟,十义亏损,则动作皆失其法。”<sup>[5]690</sup>通过“人义”对“人情”的治理与引导,才能达成人与人之间“讲信修睦”的“人利”,避免“争夺相杀”的“人患”。由此,礼并非是对天然人情的全然“因循”,而需要对其作出“引导”与“规范”,方可使人世之治达到最理想的状态。

由此,《礼运》中礼与人情的关系既不是纯粹的“因循”,也不是纯粹的“引导”,而是两者的共在:

饮食男女,人之大欲存焉;死亡贫苦,人之大恶存焉。故欲恶者,心之大端也。人藏其心,不可测度也;美恶皆在其心,不见其色也,欲一以穷之,舍礼何以哉?

这段话中,“饮食男女”中有“人之大欲”,“死亡贫苦”中有“人之大恶”。礼对人心欲念既不是纯粹地遏制,也不是纯粹地因循。“一以穷之”一句,孔颖达曰:“言人君欲诚恣专一,穷尽人美恶之情,若舍去其礼,更将何事以知之哉!”<sup>[5]690</sup>礼并不是忽视人心的种种欲望与追求,而是对其进行梳理与引导,使其一面得到充分的发挥(“穷之”),一面仍可以将其统摄、收束起来,将无穷心念收摄于专精之“一”中(“一以穷之”)。也就是说,礼一面要因循、顺承天然人情,一面亦需要对其作出规范、引导,方可使人情达到最理想的状态。

值得强调的是,以上《礼运》对“人情”“人义”的说法与《孟子》《荀子》中价值意味浓烈的“人性”说有所不同。《礼运》既不像《孟子》一般提出乐观的“性善”观念,也不像《荀子》一般提出批判强烈的“性恶”观念。质言之,《礼运》对人情的阐述并不是要为伦理意义上的“善恶”定性,而是本着更为包容且实用的态度,平实地面对人情的各种不同面向,对其中易于泛滥偏颇的因素加以约束,对易于畅然和融的因素加以发挥,最终达成礼对人情既“因循”又“引导”的双重作用。

如果说礼对人情的“因循”呈现了天人之间的“连续性”,那么礼对人情的“引导”则喻示了天人之间的“断裂性”。当礼因循、效仿了禀赋天地而来的

天然人情,天人之间便呈现为顺畅的合一性;而当礼溢出了天然人情,对其作出引导与规范,天人之间便呈现出潜在的断裂性。从《礼运》中礼对人情既因循又引导的双重作用来看,天人之间既不是全然的“合一”关系,也并非全然的“断裂”关系,而呈现为两种关系并存的张力状态。在这种张力中,天人之间并不是全然地融通合一,也有偏向失序的可能性;但同时,天人之间也并非没有融通合一的可能性,礼在某种程度上仍是对天然人情的因循与顺承。“人世之礼”与“天然人情”之间,存在着既“因循”又“引导”,既“合一”又“断裂”的张力。

然而,“天人合一”与“天人断裂”的张力并不意味着两者全然无法统合。《礼运》的进一步任务,是在承认“天人张力”的前提下,重构“天人合一”的可能性,达成“因循”与“引导”、“回归”与“创制”、“守常”与“变动”之间的调和。这种调和是通过“礼义”与“大顺”这两组重要概念展开的。

### 三、“礼”与“义”： 创制、变化中的“天人合一”

《礼运》通过“礼义”的概念,把前述问题纳入同一框架中讨论:

故礼义也者,人之大端也,所以讲信修睦而固人之肌肤之会、筋骸之束也;所以养生送死事鬼神之大端也;所以达天道、顺人情之大窦也。故唯圣人为知礼之不可以已也,故坏国、丧家、亡人,必先失其礼。故礼之于人也,犹酒之有蘖也,君子以厚,小人以薄。

这段话中,“礼义”一方面是“达天道、顺人情之大窦”,“因顺”了天人之间的融通合一关系;另一方面,“礼义”作为“人之大端”,为人文价值的开启提供了根本性的奠基作用。“礼义”不仅是对“人之肌肤之会、筋骸之束”等身体方面的收束与管控,亦塑造了“讲信修睦”的修养工夫与社会价值。面对终极生死之“养生送死”、流动万化之“鬼神”,“礼义”亦具有“大端”的开启性。“礼义”对于“国、家、人”而言,也是“不可以已”、一刻不能停歇的价值根据。因此,“礼义”作为统贯天人的机制,并不是被动地“接受”天人之间的融通合一关系,而是说,天人之间的融通合一关系正是通过“礼义”的人为“创制”来达成的。“天人合一”并非既定的客观事实,而恰恰是人为“礼义创制”的结果。

“礼义”对天人张力的承认,对天人合一的重

构,是通过其对人情既因循又引导的双重作用来实现的:

故圣王修义之柄、礼之序,以治人情。故人情者,圣王之田也。修礼以耕之,陈义以种之,讲学以耨之,本仁以聚之,播乐以安之。

《礼运》这段话阐述了“礼义”之“治人情”的作用。“修礼以耕之,陈义以种之,讲学以耨之”,强调了“礼”“义”“学”对人之行为的引导与规范;“本仁以聚之,播乐以安之”,则强调了礼义需要因循、顺承人情之“仁”“乐”“安”的一面。由此,“礼义”并不是对“人情之田”的纯然因循,而必然要对其进行一定程度的疏导与管理;同时这种引导也并非对“田”的任意引导,而必然在某种程度上因循“田”自身的情况。也就是说,“礼义”中既包含了礼对天然人情的“因循”与“回归”,也包含了礼对天然人情的“引导”与“创制”。由此,《礼运》在承认天人张力的前提下,对“因循与引导”“回归与创制”进行了调和,消解了“天人断裂”与“天人合一”之间的张力,重构了“天人合一”的可能性。

在《礼运》中,“礼”对天人关系的重塑是通过“义”来实现的:

故礼也者,义之实也。协诸义而协,则礼虽先王未之有,可以义起也。义者,艺之分、仁之节也。协于艺,讲于仁,得之者强。仁者,义之本也,顺之体也,得之者尊。

这段话中,“义”是承接“礼”与“仁”的中间概念。孙希旦曰:“明礼、义与仁,其相资而不可阙者如此。”<sup>[6]</sup><sup>619</sup>“礼”作为人世行为规范,是“义”的果实;而“仁”作为人的内在生命经验,是“义”的本原<sup>②</sup>。一方面来看,“仁”是“义之本”,“义”需要因顺人情之“仁”的基础,才能与人情相互和通;而另一方面来看,“义”作为“仁之节”,是对“仁”之人情的节制与规范。“义者,艺之分、仁之节也”一句,孔颖达曰,“义者,裁断合宜也。艺,才也。仁,施也。人有才能,又有仁施,若非义裁断则过失,故用义乃得分节也。此唯明仁须义,而云‘才’者,因明一切皆须义断”<sup>[5]</sup><sup>710</sup>,说明了“义”作为个体自我仲裁对“仁”的节制与引导。“礼”依于“义”而行,而“义”则起到对人情之“仁”既因顺又引导的双重作用。

这里涉及一个极重要的问题:礼对人情的作用到底是来自群体、公共的“外在规范性”,还是发乎个体自我生命的“内在规范性”?我们看到,礼对个体人情的作用既不是纯粹由外烁入的“外在规范性”,也不是一切内在人情的任意发挥,而是通过

“义”这个中间概念,将作为“群体”秩序的“礼”与作为“个体”人情的“仁”进行了连接。“义”作为个体对自我的反思,一方面是对自我人情之“仁”的因循与顺承,另一方面也必然延展出自我如何与他者、个体如何与群体相处的价值判断。“义”作为发乎个体自身的自我规范性,需要在自我人情和群体秩序之间做出抉择与权衡。这种抉择与权衡既不是完全遵循外在规则而抹掉对自我人情的关怀,也不是纯粹泛滥自我人情而不顾他人与群体秩序。由此,“义”一面植根于对自我人情的因循与顺承之中,一面又在自我内在生命中反省人我关系与群体秩序,最终在自我与他者、个体与群体之间达成一种平衡。正因如此,“礼”虽然对个体人情做出规范,却并未完全脱离个体人情而存在,而是通过“义”这个中间架构,维持着群体规范与自我规范之间的关联。“礼义”的规范性并非纯粹由外烁入的“外在规范性”,而更是发乎个体自身的,关于自我与他者、个体与群体如何相处的“内在规范性”。

礼义对人情的作用虽然兼具了“因循与引导”“回归与创制”的双重面向,但在某种意义上仍然强调了“引导”“创制”的一面。正因如此,“义”亦成为“礼”是否可以变和如何变的根本依据。如前所述,在《礼运》对礼之时间性问题的阐述中,有针对混乱失序而提出安稳守常的静态面向,然而亦有礼依于“义”而变动、权衡的动态面向。“协诸义而协,则礼虽先王未之有,可以义起也”一句,孔颖达曰:“礼既与义合,若应行礼,而先王未有旧礼之制,则便可以义作之。”<sup>[5]710</sup>如果“义”的通达、协调需要实行某种“礼”,那么即便此“礼”并非传承自先王而来,也可以依于此“义”而创制、实行。此外,《礼运》中还有“夫礼必本于天,动而之地,列而之事,变而从时,协于分艺”一段,对此孙希旦解释说,“‘变而从时’,而或损或益之各有所宜;‘协于分艺’,而大事小事之各有其称”<sup>[6]616</sup>,强调了“礼义”之因时、因事而变的重要性。冯友兰也说:“礼是‘变而从时,协于分艺’的。义的一个意思就是宜。‘变而从时’,就是说它宜于一个时代,时代变了它也要跟着变。‘协于分艺’,就是说它必须和‘分艺’相合。这八个字,就是‘礼运’的基本内容。”<sup>[9]102</sup>由此,礼并非只有安稳、守常的面向,也具有创制、变动的面向。符合具体情境、关系的“义”,是“礼”如何创制、改变的根本依据。

由此可见,“礼义”问题不仅关乎“天人关系”问题,也关乎礼究竟是要守常还是变动、回归还是创制

的“时间性”问题。如果说礼义“因循”人情代表着天人融贯的“合一性”,进而呈现为面向原初天然的“回归性”以及礼之“守常”的静态性,那么礼义“引导”人情则喻示着天人分离的“断裂性”,进而打开礼作为人为价值的“创制性”以及迎接“变化”的动态性。正是基于“礼义”对人情既“因循”又“引导”的双重关系,《礼运》在承认天人张力的前提下,对礼之“回归”与“创制”、“守常”与“变化”的面向进行了调和,重构了“天人合一”的可能性。

#### 四、“大顺”： 全体秩序与个体人情的终极和谐

《礼运》的终篇,通过“大顺”的概念,对“天人关系”问题和“时间性”问题进行了最终的阐述。陈赞解读船山《礼运》注时指出,“‘大顺’正是新的大同,是大同与小康的合体”<sup>[16]</sup>,以“大顺”为和合“大同”“小康”的终极状态。我们看到,“顺”的概念并不只出现在《礼运》终篇,在前文中已被多次论及。“达天道、顺人情之大窠”一句中,“顺”是礼义治理人情的必然状态。“仁者,义之本也,顺之体也”一句中,“顺”是基于“仁”之“体”所达成的重要结果。“安之以乐而不达于顺,犹食而弗肥也”一句中,“顺”是“礼义”开垦人情之田的最终结果。由此,《礼运》对“礼之治”的阐述,从“礼”“义”“仁”迈向了“大顺”的终极状态:

四体既正,肤革充盈,人之肥也。父子笃,兄弟睦,夫妇和,家之肥也。大臣法,小臣廉,官职相序,君臣相正,国之肥也。天子以德为车、以乐为御,诸侯以礼相与,大夫以法相序,士以信相考,百姓以睦相守,天下之肥也。是谓大顺。

“大顺”提供了宏观全局的治理秩序:个人层面达成了“四体既正,肤革充盈”的丰盈生命;家庭层面达成了“父子笃,兄弟睦,夫妇和”的融洽关系;国家层面达成了臣子效法规范、廉政无污、各司其职的有序局面;天下层面达成了天子自身有德,成就天下和乐的美好结果。诸侯之间以礼相待,臣子大夫有法则、别序列,士人阶层相互信任,百姓之间和睦相守。至此,个人、家庭、诸侯之国、天下都因“礼义”耕作“人情”之田而结出了丰硕的果实。这种万事有序、肥硕丰盈的状态,即是“礼义”最终达成的“大顺”的结果:

大顺者,所以养生送死、事鬼神之常也。故

事大积焉而不苑,并行而不缪,细行而不失。深而通,茂而有间。连而不相及也,动而不相害也。此顺之至也。故明于顺,然后能守危也。故礼之不同也,不丰也,不杀也,所以持情而合危也。故圣王所以顺,山者不使居川,不使渚者居中原,而弗蔽也……则是无故,先王能修礼以达义,体信以达顺,故此顺之实也。

这段话中,“大顺”是“养生送死、事鬼神之常”,关乎个体、群体、家国、宗教运作的根本所在。“顺”使得人事能够“应之有次序,不使苑积”,“并列俱陈,而不错缪”,细节成就而无所失漏,由此达成事物之间深切而连通、丰茂而有别、关联却不相及、互动而不相害的结果。孔颖达曰:“人皆明礼顺政事,无蓄乱滞合,各得其分理,顺于其职,所以大小深浅,并合得其宜,此顺之至。”<sup>[5]712</sup>在这里,天下的不同个体、不同部分、不同情境都能顺畅地发挥作用而不是相互滞碍。天地之间的器用万物、人情群体的价值追求、国家天下的不同部位都能在合宜的时空情境中充分得以成就。这种天地自然、人情伦理、事功运作的“顺畅无滞”的关系,即是“大顺”的终极状态。

“大顺”作为全体人世和谐顺畅的秩序性,与“天”作为全体万物的秩序性是相通的。事实上,《礼运》中“礼”与“天”的关系亦多次以“全体”和谐秩序的方式被表述。如“圣人参于天地,并于鬼神,以治政也。处其所存,礼之序也;玩其所乐,民之治也”,“夫礼必本于天,动而之地,列而之事,变而从时,协于分艺”,等等。这些句子中,“礼”作为对天地、鬼神、阴阳、四时的顺承,呈现为“全体”层面万物运作的和谐秩序。在这里,“大顺”所呈现的终极和融秩序,并不强调其与“个体”人情的顺承关系,而是强调了人世“全体”层面和谐运作的秩序性,由此与“天”作为万物“全体”的终极秩序相贯通。“大顺”与“天”的契合并非是对“个体”人情的继承,而是“全体”秩序的“天”之呈显。

虽然“大顺”强调了全体人世的秩序性,但却并没有与个体人情脱离关系。按照《礼运》的论述逻辑,“大顺”是从“礼义”延展而来的。正是在“义”之发乎“个体”自身的自我规范的基础上,才进一步延展至“大顺”之顺畅和融的“全体”秩序。“义”旨在说明,礼并不是纯粹外在摄入的规则,而亦是发乎“个体”自身的“内在规范性”;“大顺”则旨在说明,礼对人情的引导亦具有“全体”秩序层面的“外在规范性”。最终,“大顺”所呈现的全体顺畅关系并不

是脱离个体内在、只顾群体和谐的“外在”秩序,而是说,“大顺”是“义”之个体自我的“内在”规范性延展至全体和谐秩序的必然结果。通过从“礼义”到“大顺”的延展,《礼运》完成了从“个体”人情到“全体”秩序的终极成就。

最终,通过“义”与“大顺”的核心概念,《礼运》重建了天人之间的连接。无论是个体的、内在的、自我规范的“义”,还是全体的、外在的、秩序性的“大顺”,都是对天人融畅关系的重构。在这里,“礼”作为“承天之道”与“治人情”的构建,并不是天人之间的简单合一关系,而是在承认天人张力的基础上,对天人融畅关系的重新构建。我们需要先承认天人张力,先允许人为创制,然后在“人为创制”与“天然因循”的共在中重建“天人合一”的可能性。如果说“义”通过“个体”自身的内在规范性来重构天人合一,那么“大顺”则通过“全体”人世各元素之间的融畅协调关系来重构天人合一。如此,《礼运》既不像《孟子》一般强调回归的、天然的、内在的、个体的因素,也不像《荀子》一般强调创制的、人为的、外在的、全体的尺度,而是通过“义”与“大顺”,对内在与外在、个体与全体、因循与引导、回归与创制等貌似两极的方案进行了调和,重塑了“天人合一”的新可能。

## 结 语

《礼运》对“礼”的探讨不止于“大同”“小康”的理想世界,而更是围绕“时间性”与“天人关系”这两个紧密相关的核心议题展开的“礼”之话语体系构建。“时间性”问题涉及礼究竟是要“回归”合一未分的原初本原,还是要在分化差异的后天世界中开启“创制”的问题。不仅如此,“回归”本原的倾向亦使得礼呈现出维持社会规范与秩序的“稳定性”,而后天“创制”的倾向则使得礼不断应对人世运作的动态变化而呈现出“变动性”。“时间性”问题通过“天人关系”问题进一步展开。《礼运》中既有“人文之礼”对“本于天”的“天然人情”的“因循”与“顺承”,也有礼对人情的“引导”与“规范”,由此呈现为“天人合一”与“天人断裂”并存的张力状态。《礼运》并未如孟荀一般提出价值意味浓厚的“人性”善恶论,而是平实地呈现了“人情”的诸多面向,并在此基础上实现因循与引导的双重作用。这不仅包括“个体”之“义”对他者及群体关系的“内在规范性”,也包括“全体”之“大顺”对在世秩序的“外在

规范性”。“义”与“大顺”都不是天人之间的简单合一关系,而是在承认天人张力的基础上,对天人融畅关系的重新构建。由此,《礼运》所构建的礼之话语体系并不是要在回归本原与创制开新、安定守常与改易变化、因循人情与引导人情、天人合一与天人断裂等貌似悖反的元素之间二选其一,而恰恰揭示了两者之辩证共存的深度关系。

#### 注释

①从康有为的《礼运注》,孙中山的“大同主义”,到郭沫若的“古代社会研究”,《礼运》可谓是中国近现代政治思想史的关键文献之一。当代学者对其进行了一些梳理,参见马永康:《大同的“发明”——康有为〈礼运注〉析论》,《中国哲学史》2019年第4期,第121—128页;裴植、鲁德平:《大同·〈礼运〉大同·大同主义》,《孔子研究》2015年第4期,第152—160页。②“故礼也者,义之实也”一句,孔颖达曰:“此明礼义相须,礼是造物,为实,义以修饰,为礼之华。”郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,李学勤主编:《十三经注疏》,北京大学出版社1999年版,第710页。陈澧曰:“实者,定制也。礼者,义之定制;义者,礼之权度。”孙希旦:《礼记集解》,中华书局1989年版,第618页。本文解读为:“礼”作为“义之实”与“仁”作为“义之本”相互参照,前者为果实、结果,后者为本原。

#### 参考文献

- [1] 吴飞.《礼运》首章再考辨[J].中国儒学,2019(14):255-280.
- [2] 陈赞.大同、小康与礼乐生活的开启:兼论《礼运》“大同”之说在什么意义上不是乌托邦[J].福建论坛(人文社会科学版),2006(6):58-64.
- [3] ENO R. The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the De-

fense of Ritual Mastery [M]. Albany: State University of New York Press, 1990:14.

- [4] ING M. The Dysfunction of Ritual in Early Confucianism [M]. Oxford: Oxford University Press, 2012:3-4.
- [5] 礼记正义[M]//郑玄,注.孔颖达,疏.李学勤.十三经注疏.北京:北京大学出版社,1999.
- [6] 孙希旦.礼记集解[M].北京:中华书局,1989.
- [7] 康有为.礼运注[M]//康有为全集:第5集.姜义华,张荣华,编校.北京:中国人民大学出版社,2007:554.
- [8] 陈赞.“大道之行”与原初秩序经验:《礼运》“大同”新解[J].社会科学,2024(5):21-38.
- [9] 冯友兰.中国哲学史新编:中[M].北京:人民出版社,2007.
- [10] 李存山.析“天人合一”[J].传统文化与现代化,1994(4):12-20.
- [11] 曹峰.先秦时期“天人合一”的两条基本线索:兼评余英时的两重“天人合一”观[J].北京师范大学学报(社会科学版),2019(1):106-113.
- [12] 任剑涛.天何言哉、天人相分与天人之际:儒家人学的复调结构[J].孔子研究,2023(5):5-20.
- [13] GRAHAM A. Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China [M]. La Salle: Open Court, 1989: 3, 213-215.
- [14] PUETT M. The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China [M]. Stanford: Stanford University Press, 2002: 3.
- [15] 王夫之.礼记章句[M]//船山全书:第4册.长沙:岳麓书社,2011:560.
- [16] 陈赞.王船山对《礼运》大同与小康的理解[J].船山学刊,2015(4):51-61.

## Time and Heaven-Human Relation:

## The Confucian Construction of Discourse on Ritual in *Liyun*

Zhu Jinjing

**Abstract:** The discussion of “ritual” in *Liyun* is not only about “great harmony” and “moderate prosperity”, but also about the construction of the discourse system of ritual around the issues of “temporality” and “the relationship between heaven and man”. The issue of “temporality” involves the question of whether ritual should “return” to the original “one” or deal with the “many” of differentiation in “creation”, and whether ritual should maintain a “constant” order or constantly “adaption” and change. The issue of “temporality” is closely related to the issue of “the relationship between heaven and man”. The unity of heaven and man is not an established fact, but a “reconstruction” of the relationship between heaven and man based on the tension between heaven and man. Among them, there are both the “humanistic rituals” that follow the natural human emotions based on heaven, as well as the “guidance” of rituals on natural human emotions; It involves both the internal normativity of the “righteousness” of the “individual” towards others and group relationships, as well as the external normativity of the “smooth” order of the “whole” world. *Liyun* deeply interprets the dialectical tension of ritual in issues such as “return” and “creation”, adherence to tradition and “change”, “unity of heaven and man” and “rupture between heaven and man”.

**Key words:** *Liyun*; time; heaven-human; ritual-righteousness; Grand Harmony

责任编辑:涵 含