

周公遗范与儒家礼乐文化的发展模式

谢 谦

(一)

《说文解字·人部》：“儒：柔也，术士之称。”章太炎说：“儒有三科，关达、类、私之名。达名是儒，儒者术士也”，又说：“是诸名籍道、墨、刑法、阴阳、神仙之伦，旁有杂家所记、列传所录，一谓之儒……故号遍于九能，诸有术者，悉赅之矣。”^①然而，儒家所谓“儒”却是一个学派的名称，是孔门学者的“类名”，非泛指“术士”。或者说，孔氏之儒是从古代“术士”中分化出来的。所谓“儒”原本是宗教之术士，专司祀天地，祭祖先，理鬼神一类的宗教事务，所以熟悉礼仪舞容，天文占候，以及《诗》，《书》，《礼》，《乐》等文化典籍。《汉书·艺文志》说：“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳，明教化者也。”《周礼·天官·大宰》说：“儒以道得名”。所谓道，即是《诗》、《书》、《礼》、《乐》所言的礼乐教化之道，皆地官司徒之属所掌。对此，《周礼》的《大司徒》、《保氏》、《舞师》、《鼓人》等篇有明确记载。

大概这些礼乐教化之官在古代即被人统而称之为“儒”。因其与教化有关，所以又有“师儒”之称。《周礼·大司徒》郑玄注：“师儒，乡里教以道艺者。”所谓“道艺”，即是《诗》、《书》、《礼》、《乐》之文。《韩非子·五蠹》说：“儒以文乱法”。称《诗》《书》，道《礼》，《乐》，是儒者的共同特点。儒者以《诗》、《书》、《礼》、《乐》之文为教，给人的印象自然是“温文尔雅”，“文质彬彬”，正如《说文解字·人部》所谓：“儒：柔也”。段玉裁注引郑玄说：“儒之言优也，柔也，能安人，能服人。”于是儒的范围扩大，凡是称道《诗》、《书》、《礼》、《乐》的文雅之士如所谓“邹鲁搢绅先生”等都被称为儒。孔子首创私家讲学之风，并以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教弟子^②，所以孔子及其后学即被以儒家之名。

然而，作为一个学派的孔氏之儒，并不是《周礼》中的掌礼乐教化的官，也不是专司祀天地、祭祖先、理鬼神的宗教之士，而是学者之儒，即所谓“搢绅先生”。孔子生于一个没落的贵族家庭，其先曾是宋国贵族，但孔子少时却已经是“贫且贱”的平民^③。但他“敏而好学，不耻下问”^④，又生于保存了西周礼乐文化的鲁国。鲁国原是周公的封地，成王以周公有功劳于天下，赐之以天子礼乐。古有“周礼尽在于鲁”的说法。这一文化背景无疑培养了孔子对传统礼乐文化的热爱，于是形成了他的以“周公遗范”为依据的礼乐教化思想体系。

所谓“周公遗范”，即是西周政治化的大一统的礼乐制度，其文指《诗》、《书》、

《礼》、《乐》等典籍。孔子对之是推崇备至的，他曾说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”^⑤《论语》中记载孔子言《诗》、《书》、《礼》、《乐》者甚多，《论语·述而》说：“子所雅言，《诗》、《书》，执礼。”侯外庐指出：“孔子是以全盘西周（《诗》、《书》、礼、乐）为观念的根据”，其“贤人作风”是西周“维新思想”即周公遗范的“春秋版”^⑥。孔子自谓“述而不作，信而好古”^⑦，《礼记·中庸》谓“仲尼祖述尧舜，宪章文武”，可见他对西周礼乐文化的态度。孔子生于春秋乱世，当此之时，礼崩乐坏，他所倾心向往的古代文化将坠于地，于是以复兴西周礼乐文化传统为己任，系统整理了《诗》、《书》、《礼》、《乐》等文化典籍，并以此教授弟子，以培养造就一批治国平天下的人材。《史记·孔子世家》言之颇详：

孔子之时，周室微而礼乐废，《诗》、《书》缺。追迹三代之礼，序《书传》，上纪唐虞之际，下至秦缪，编次其事。曰：“夏礼，吾能言之，杞不足征也；殷礼，吾能言之，宋不足征也。足，则吾能征之矣”。观殷夏所损益，曰：“后虽百世可知也。以一文一质，周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周”。故《书传》、《礼记》自孔氏。孔子语鲁大师：“乐其可知也。始作，翕如；纵之，纯如，皦如，绎如也，以成。吾自卫返鲁，然后乐正，《雅》、《颂》各得其所。”古者诗三千余篇，及至孔子，去其重，取可施于礼义，上采契、后稷，中述殷、周之盛，至幽、厉之缺，始于衽席……三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合《韶》、《武》、《雅》、《颂》之音。礼乐自此可得而述，以备王道，成六艺。……孔子以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教，弟子盖三千焉。

孔子虽然对西周的礼乐文化传统推崇备至，以继承周公遗范自命，然而他又不是一个“食古不化”的迂夫子。他知道三代礼乐文化既有因袭的一面，也有“损益”的一面，所以他主张“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则《韶》舞”^⑧。说明他是一个知随时变通的人，即孟子所谓“圣之时者”^⑨。基于政治化的大一统礼乐制度上的西周盛世是他的理想王国，所以他主张重建大一统的礼乐制度，以此来达到天下大治，使西周盛世再现于今日。然而他所要重建的礼乐制度却是西周模式的“春秋版”。一方面是继承，是对周公遗范的因袭，另一方面却是发展，是对周公遗范的“损益”。事实上，孔子所谓礼乐文化与西周模式并不是完全等同的。如果说周公测礼作乐完成了古代教礼乐的政治化，那么孔子则是在此基础上，将政治化的礼乐文化进一步非宗教化，赋予它以伦理的意义，即将政治化的礼乐制度伦理化，使之具有更普遍的社会意义，以形成一种民族的文化心理结构。这种政治化与伦理化的传统也就是两千年来儒家礼乐文化发展演变的模式，而与宗教神学对立的儒家人文主义正是体现于这一以政治为中心，以伦理为本位的礼乐文化传统中。

（二）

孔子既不是老子那样的宗教否定论者，也不是墨子那样的宗教论者，他对宗教采取了一种比较谨慎的“中庸”态度，似乎是既信而又不一味迷信。一方面，孔子也谈天道与天命；但另一方面，他对天命与鬼神又并不十分热衷。如果孔子是一个热烈的宗教论者，他当然就不可能对天命与鬼神抱无所谓冷漠态度，“以天为不明，以鬼为不神”^⑩，于是“敬鬼神而远之”。这又类似于春秋以来的非宗教化的人文主义思想。显然，孔子的宗教态度与其人文

思想之间存在着矛盾。

既然承认了天命与鬼神的存在，那么无疑也就肯定了传统礼乐与宗教信仰的联系。所以，孔子注重祭祀，对禹“菲饮食而致孝乎鬼神”大加赞美，又以“使民如承大祭”来解释所谓“仁”^①，以“生事之以礼，死葬之以礼，祭之以礼”来解释所谓“孝”^②。又说：“祭如在，祭神如神在”^③。何晏注：“言事死如事生”。邢昺疏：“此章言孔子重祭祀。祭如在者，谓祭宗庙必致其敬，如其亲存，言事死如事生也；祭神如神在者，谓祭百神亦如神之存在而致敬也。”也就是说，祭祀主敬。然如果没有对鬼神的信仰与崇拜，那么“致敬”当然也就失去了对象。然而，孔子所谓“敬鬼神而远之”，不语怪、力、乱、神，罕言天命，以“事人”先于“事鬼”，显然又对天命与鬼神采取了一种回避的态度，与传统的宗教信仰有意保持着一定的距离。既然祭祀以对上帝与鬼神的信仰与崇拜为前提，那么回避天命与鬼神而注重祭祀，从逻辑上说，无疑存在着明显的矛盾。墨子正是发现了孔子思想中的这一矛盾，所以他利用形式逻辑来批评儒家说：“执无鬼而学祭礼，是犹无客而学客礼，是犹无鱼而为鱼罟也。”^④当然，孔子并非无鬼论者，他只是对天命与鬼神不那么迷信，比较起来，他更注重“事人”与“事生”，而不是“事鬼”与“事死”。不过，在墨子那样的主张“明鬼”的宗教论者看来，似乎也没有质的区别。

其实，孔子也未尝不知道自己的思想矛盾。所以，他决不否认天命与鬼神的存在，在这种意义上，孔子实际上还是一个宗教论者。西周的礼乐文化本身即“植本于宗教思想”，由古代祭神的宗教仪式扩展而来，宗教礼乐是其政治化的礼乐制度中的重要组成部分。对天命与鬼神的崇拜与信仰，是西周礼乐制度的思想基础，一旦基础动摇，这一礼乐制度也就会随之土崩瓦解。以孔子为代表的儒家学派出于掌礼乐教化的王官之属，又以继承周公遗范、发扬西周礼乐文化为宗旨，他们绝不可能与传统宗教思想彻底绝缘，相反，他们还必须自觉或不自觉地继承传统的宗教思想。而且，他们为使儒家学说被社会广泛认同，以重建大统一的礼乐制度，还不得不考虑全民的普遍信仰，即对天命与鬼神的迷信与崇拜。道家的极端的宗教否定论只是少数智者的“先知先觉”，它是哲学家的智慧，但难以成为社会的普遍信仰，即所谓“曲高和寡”。《论语·子罕》载孔子说：“麻冕，礼也；今也纯，俭，吾从众。”说明孔子并不一味坚执古礼，也随时而从习俗。那么作为具有人文思想而并不热衷于天命与鬼神的孔子之所以并不否认天命与鬼神的存在，当然也有“吾从众”的心理在。天命与鬼神既然是社会的普遍信仰，孔子姑且从之，从而建立起他的礼乐教化的思想体系，并能使其为社会广泛认同，形成全民的文化心理结构。也就是说，孔子所以保留着对天命与鬼神的传统宗教观点，实在是一种策略，而不是一种信仰。

孔子虽以继承周公遗范为己任，但他毕竟不是周公那样的最高执政，虽然他一生都在想从政，而且也做过鲁国的大司寇，“行摄相事”^⑤。但为期甚短，很快就下了台。他是一个失败的政治家，不可能依靠政治权力来制礼作乐，化行天下。在诸侯力政、百家争鸣的春秋时代，卑微如孔子，他只能以其思想来征服人心，让天下心悦诚服地来信仰并实行他的礼乐教化的主张，因此他就不得不迎合社会普遍存在的宗教信仰，因势利导。所以，他虽然具有人文主义的理性精神，却并不以宗教否定论者自居；虽然承认天命与鬼神的存在，却与宗教论者保持着一定距离，不偏不倚，执其两端，原来是别有一番苦心在。孔子的这种思维模式奠定了儒家礼乐文化发展的基本格局，形成了儒家“神道设教”的礼乐教化传统。

(三)

礼乐制度的伦理化并非始于孔子。当周公将宗教礼乐政治化以后，礼乐制度作为一种宗法社会的等级规范，便已具有了伦理学的意义。王国维说：“周之制度典礼，乃道德之器械，而尊尊、亲亲、贤贤、男女有别四者之结体也”。又说：“此数者（指宗法、封建、庙数、同姓不婚等制度）皆周之所以纲纪天下，其旨则在纳上下于道德，而合天子诸侯卿大夫庶民以成一道之团体，周公制作之本意，实在于此。”^⑥周公创设政治化的礼乐制度，既已成为西周宗法社会的行为规范，自然也就变为这一社会的伦理准则。于是，祀祖祭神的郊庙礼乐在宗教的与政治的意义外也具有了伦理学的意义，即周人的“敬德”与“宗孝”^⑦。西周维新宗教中“天命”观念的出现，导致统治者的注意力由天道转向人事，即由敬天转向敬德，淡化了礼乐文化中的宗教意识，于是尊祖也就从敬神转为宗孝。而所谓孝，正是“家国同构”的宗法社会的最高道德，从“宗统”的父子关系而言为孝，即子敬父；从“君统”的君臣关系而言为忠，即臣尊君。祀祖祭神的宗教礼乐在政治化以后，同时也被赋予了敬德宗孝的伦理功能，这就是所谓郊庙礼乐的伦理化。

周公欲以这一具有宗教、政治、伦理三重功能的大一统礼乐制度化行天下，传之后世，所以他又建立了以礼乐文化为主体的教育体系。凡是贵族子弟从小即须接受礼乐文化教育，以培养他们治国平天下的能力与道德。据《周礼》，保氏之官的职掌即是“养国子以道，乃教之六艺：一曰五礼，二曰六乐，三曰五射，四曰五驭，五曰六书，六曰九数”，礼乐居于六艺之首。而大司乐“掌成均之法，以治建国之学校，而合国之子弟焉……以乐德教国子，中、和、祗、庸、孝、友，以乐语教国子，兴、道、讽、诵、言、语，以乐舞教国子，舞《云门》、《大卷》、《大咸》、《大韶》、《大夏》、《大濩》、《大武》”，乐师则掌教“六诗”，即《风》、《雅》、《颂》，“以六德为之本，以六律为之音”。乐师“掌国学之政，以教国子小舞”。这显然已开儒家礼乐教化之先声。

然而，西周的礼乐教育只不过是一种贵族教育，其礼乐制度也只是体现了贵族社会中的敬德宗孝等伦理观念。至孔子始将西周礼乐制度所包含的伦理内容扩大到人伦关系的各个方面，而且提出“有教无类”的全民教育思想，将礼乐教化推广到全社会。这一以伦理为本位的礼乐教化论便构成了孔子及其儒家学说的中心。

孔子是伦理本位主义者。在伦理本位主义者看来，人之区别于其它动物而为“万物之灵”者在于人有道德，道德不但使人成其为人，而且使人类组成了一个统一的社会。所谓道德是一种行为规范，人类社会依靠它而存在。如果没有这种规范，人依其本能而行，那么势必是天下大乱，社会解体。而所谓社会不过是由许许多多的个人所组成的一个统一体，如孟子所说：“天下之本在国，国之本在家”^⑧，家之本自然在人。所以通过道德教育培养起个人的理想人格也就成为孔子治国平天下的基本出发点。《礼记·大学》说：

大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。……古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知，致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心

正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本，其本乱而未治者否矣。

这一由个人而家、而国、而天下的治平之道，中心便在“修身”，即培养个人的理想人格。《大学》虽为儒家后学所作，但它所总结的修、齐、治、平之道无疑也代表了孔子的伦理本位思想：“子以四教：文、行、忠、信。”（《论语·述而》）“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（同上）“兴于《诗》，立于礼，成于乐。”（《泰伯》）“不学《诗》无以言；不学礼，无以立。”（《季氏》）“入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众而亲仁，行有余力，则以学文。”（《学而》）可见孔子是将道德教育放在首位，并把它与为政联系起来：“或谓孔子曰：‘子奚不为政？’子曰：‘《书》云‘孝乎孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？’”^⑩为教即为政，德教即德治，政教合一：“道之以德，齐之以礼”，既是为教，也是为政，两者之间没有什么质的区别，所以孔子所主张礼乐教化不仅是教育之道，也是政治之道。《礼记·学记》所谓“建国君民，教学为先”，正是以伦理本位主义为其基本前提的。

孔子所施行的道德教育不是诉诸空言，而是以传统的礼乐文化为依据的。然而孔子关心的并不是礼乐文化中的宗教意义，而是其政治的与伦理的意义。在孔子看来，礼乐不能只是一种形式：

礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？（《阳货》）

没有道德内容的礼乐不可能成其为礼乐，而这道德内容总括起来即是所谓“仁”，这是孔子通过礼乐教化所要培养起来的理想人格的最高境界，或者说，孔子的理想道德即“仁”。孔子所谓“仁”即人之所以为人之道，“仁者，人也。”^⑪其具体体现则是孝、悌、忠、信、爱人，己所不欲，勿施于人，等等，也即是伦理化的礼乐文化的具体内容。“人而不仁，如乐何？人而不仁，如礼何？”^⑫没有“仁”作为内容，礼乐则徒有其“玉帛”、“钟鼓”的形式，没有教化的意义了。所谓“仁”可以说是孔子礼乐教化论的核心。

“仁”是一种至善的境界，是人道，而非天道或神道。而欲达到此一境界，在孔子看来，也并非不可企及的理想，只要“克己复礼”，做到“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”^⑬，一切依礼而行，就可以“成仁”。而且，“为仁”也并不是形而上学的哲学思辩，而是一种道德实践。所以，“为仁由己”；所谓“欲仁，斯仁至矣”，“古之贤人也……求仁而得仁”，^⑭只要自己恭行道德，言行合礼，就可以达到“仁”的境界，进而也可成为圣贤。而在孔子心目中，尧、舜、禹、汤、文王、周公之所以为天下的圣人，叔齐、伯夷之所以成为万世瞻仰的贤人，也正在于他们是人格模范与道德楷模。

当然，孔子所谓的礼乐依然是等级制度的人伦规范，其所谓“仁者爱人”也是等差之爱。在孔子看来，人类社会是一个存在等差的统一结构，一方面人与人之间有“上智”与“下愚”、“君子”与“小人”、“贤与不肖”、尊卑贵贱等等的差别，而另一方面，不同等次的人又共处于一统一的结构之中，形成为所谓的“天下”与“国家”。既有等差，又须共存，否则天下不成其为天下，国家也不成其为国家。其实，这并不是孔子的发明，而是一种现实的存在。人人平等，只是古今理想主义者的乌托邦，没有等差的“博爱”也只是一种幻想或善良的愿望。孔子是“游方之内”的现实主义者，具有与理想主义者相反的“实践理性”，所以他承认并主张等级社会，力求社会各等级和睦相处，下不犯上，上不凌下，君君、臣臣、父父、子子、夫夫、妇妇，等等。而所谓礼正是等级社会赖以存在的人伦规范，

是社会的等级秩序，也即是道德的形式化。质言之，孔子是在承认等差的前提之下，来求得社会和谐。所谓“礼之用，和为贵，先王之道斯为美”^{②4}，存异求同，天下归于一统。平心论之，孔子并不是为贵族社会辩护，而是历史地道出了人类社会之所以存在的前提。等级并非只是阶级，我们试想，如果人类没有等差，还存在所谓社会吗？人人平等的“大同世界”永远只可能是理想的“空中楼阁”，绝不可能成为人间的现实存在。

而且，孔子所谓“仁”与“礼”虽然是有等差的，但已超出了贵族社会的范围，而具有普遍的社会道德的意义。孔子说：“君子笃于亲，则民兴于仁”^{②5}，也就是说，民也可以“为仁”，“成仁”。又说：“道之以德，齐之以礼，（民）有耻且格”^{②6}。德教礼治不仅施于贵族，也施于民。由此可见，孔子以伦理为本位的礼乐教化论实是一种全民的道德教育的思想，这与西周贵族式的礼乐教育是不同的。实际上，孔子是以西周贵族化的礼乐文化为形式，而注入了全民道德的新内容，并试图以这一伦理化的礼乐文化培养起普遍的理想人格，这样由人而家，而国，而天下，建立起一个和谐的等级社会。这当然也还是一种学说，一种理想，但与道家与墨家相比，这一学说或理想显然更具现实主义，也更容易被社会普遍认同。

（四）

孔子虽罕言天命，不语怪、力、乱、神，“敬鬼神而远之”，但他却非常重视祭祀。《论语·八佾》记载孔子论（大祭）礼：

或问禘之说。子曰：“不知也。知其说者之于天下也，其如示诸斯乎！”指其掌。

孔子故意回避了祭祖祭神的宗教意义，而将其直接与治国平天下联系起来，《礼记·中庸》则对孔子的话加以演绎说：

宗庙之礼，所以序昭穆也；序爵，所以辨贵贱也；序事，所以辨贤也；旅酬下为上，所以逮贱也；燕毛，所以序齿也。践其位，行其礼，奏其乐，敬其所尊，爱其所亲，事死如生，事亡如事存，孝之至也。郊社之礼，所以事上帝也，宗庙之礼，所以祀其先也。明乎郊社之礼，谛尝之义者，治国其如示诸掌乎！

郊庙之礼教民以敬，而这一敬对君而言则为忠，对祖先而言则为孝。事神以敬，事君以忠，事亲以孝。忠君与孝亲即是“家国同构”的大一统社会的最高道德，是“仁”的核心。孔子所谓“孝弟也者仁之本与”，而“其为人也孝弟，而好犯上者鲜矣。”^{②7}《礼记·祭统》对此作了充分发挥：

忠君以事其君，孝子以事其亲，其本一也。上则顺于鬼神，外则顺于君长，内则以孝于亲，如此之谓备……。顺以备者，其教之本与？是故君子之教也，外则教之以尊其君长，内则教之以孝于其亲。是故明君在上，则诸臣服从；崇祀宗庙、社稷则子孙顺孝，尽其道，端其义，而教生焉。……是故君子之教也，必由其本，顺之至也，祭其是与？故曰：“祭者，教之本也。”

祭礼教以忠孝，所以为礼乐教化之本，也即是治国平天下之本，如《祭统》所说：“凡治人之道，莫急于礼；礼有五经，莫重于祭”。孔子及其儒家之所以注重郊庙之祭，不在于敬神的宗教目的，而在于通过它可以培养起人的忠君与孝亲的理想道德，所以它为教之本，也即为政之本。

孔子死后，儒家后学继承了孔子的伦理本位主义与礼乐教化思想，并且发扬光大之，作

于战国时代的《礼记·乐记》全面总结了儒家礼乐教化的思想：

穷本知变，乐之情也；著诚去伪，礼之经也。礼乐负天地之情，达神明之德，降兴上下之神，而凝是精粗之体，领父子君臣之事。是故大人举礼乐，天地将为昭焉。

乐者，天地之和也；礼者，天地之序也。和，故百物皆化；序，故群物皆别。乐由天作，礼以地制。过制则乱，过作则暴，明于天地，然后能兴礼乐也。

乐在宗庙之中，君臣上下同听之，则莫不和敬；在族长乡里之中，长幼同听之，则莫不和顺；在闺门之中，父子兄弟同听之，则莫不和亲。故乐者，审一以定和，比物以饰节，节奏合以成文，所以合父子君臣，附亲万民也。是先王立乐之方也。

先王本之情性，稽之度数，制之礼义，合生气之和，道五常之行，使之阳而不散，阴而不密，刚气不怒，柔气不慑，四畅交于中而发于外，皆安其位而不相夺也。然后立之学等，广其节奏，省其文采，以绳德厚，律小大之称，比终始之序。以象事行，使亲疏、贵贱、长幼、男女之理皆形见于乐。故曰：“乐观其深矣。”

出自儒家八派之一子游氏之儒的《礼记·礼运》则对郊庙之礼的宗教意义与伦理意义作了系统阐述：

先王患礼之不达于下也，故祭帝于郊，所以定天位也；祀社于国，所以列地利也；祖庙，所以本仁也；山川，所以俟鬼神也；五祀，所以本事也。……礼行于郊，百神受职焉；礼行于社，而百货可极焉；礼行于祖庙，而孝慈服焉；礼行于五祀，而正法则焉。故自郊、社、祖庙、山川、五祀，义言修而礼之藏也。是故夫礼，必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神。其降曰命，其官于天也。……故礼义也者，人之大端也，所以讲信修睦，而固人肌肤之会，筋骸之束也；所以养生送死，事鬼神之大端也；所以天道顺人情之大窦也。故唯圣人为知礼之不可以已也。……陈其牺牲，备其鼎俎、列其琴瑟、管磬钟鼓之，修其祝嘏，以降上神与其先之大祖，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以介上下，夫妇有所，是谓承天之祜。……是故礼者，君柄也。所以别嫌明微，俟鬼神，考制度，别仁义，所以治政安君也。⑧

至战国末期，儒家大师荀子总结了春秋以来的人文主义礼乐观，对礼乐文化的起源及其功能作了系统的阐释：

礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之。以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲。两者相持而长，是礼之所起也。……故礼者，养也，君子其得其养，又好其别。曷谓别？曰：贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。⑨

在荀子看来，人之所以别于草木兽禽而为天地之贵者，在于“能群”而其所以“能群”，则在于“分”，在于“别”。所谓“分”与“别”即成礼。以礼教之谓之“养”，养人以礼，则虽有欲而不乱，虽有求而不争。所谓“礼者，法之大分，类之纲纪也。……夫是之谓道德之极。”⑩又阐释乐的起源与功能：

夫乐者，乐也，人情之所必不免也。故人不能无乐……乐则不能无形，形而不为道，则不能无乱。先王恶其乱也，故制《雅》、《颂》之声以道之，使其声足以乐而不流，使其文足以辨而不谀，使其曲直、繁省、廉肉、节奏足以感动人之善心，使夫邪汙之气无由得接焉，是先王立乐之方也……乐行而志清，礼修而行成，耳目聪明，血气和平，移风易俗，天下皆宁，莫善于乐……乐合同，礼别异，礼乐之统，管乎人心矣。穷本极变，乐之情也；著诚去伪，礼之经也。⑪

荀子的礼乐教化论以人性（情与欲）为起点，以伦理为本位，否定了礼乐文化与宗教的联系，他甚至对祀祖祭神的郊庙之礼也作了非宗教化的解释：

礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地恶生？无先

祖恶出？无君师恶治；三者偏亡焉，无安人。故礼上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。故王者天太祖，诸侯不敢坏，大夫士有常宗。所以别贵始，得之本也。郊止乎天子，而社止于诸侯，道及士大夫，所以别。尊者事尊，卑者事卑，宜大者巨，宜小者小。故有天下者事十世（杨倞注：十当为七），有一国者事五世，有五乘之地者事三世，持手而食者不得立宗庙，所以别积厚，积厚者流泽广，积薄者流泽狭也。②

天地乃人之所以生，先祖乃人之所由出，郊庙之祭就在于“报本反始，不忘其所由生也。”③而与所谓神鬼无涉。荀子是无神论者，他认为“天行有常，不为尧存，不为桀亡”④，其所谓天不是上帝，而是自然运行的法则，治乱在人，而与天无涉。他甚至提出了“大天而思之，孰与物畜而制之；从天而颂之，孰于制天命而用之”的人定胜天的思想⑤。既然如此，宗教仪式也失去了神秘的意义：

雩而雨，何也？曰：无何也，犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为乱则凶也。⑥

救日月、雩祭、卜筮等“百姓以为神”的宗教仪式并无实际效应，只不过是一种文饰，以神其事。这真是一语中的揭穿了宗教仪式的秘密。荀子本此思想，将祀祖祭神的郊庙礼乐也归结为人情之文：

凡礼，事生饰欢也，送死饰哀也，祭祀饰敬也，师旅饰威也，是百王之所同，古今之所一也。……祭者，志意思慕之情也，忠信爱敬之至也，礼节文貌之盛也。苟非圣人，莫之能知也。圣人明知之，士君子安行之，官人以为守，百姓以成俗。其在君子，以为神道也；其在百姓，以为鬼事也。⑦

郊庙礼乐无非是人之忠信爱敬、志意思慕之情的节文，君子以为“神道”，而百姓以为“鬼事”。所谓“节文”即“变异感动之貌”，使之形诸于礼乐的形式，而“情貌之变足以别吉凶，明贵贱亲疏之节”⑧，所谓“合情饰貌，礼乐之事也。礼义立，则贵贱等矣；乐文同，则上下和矣。”⑨礼乐是情与文的统一，“情深而文明，气盛而化神”⑩，“情文俱尽”是礼乐之至备⑪。所以，《礼记·乐记》说：“礼者，殊事合敬者也；乐者，异文合爱者也。礼乐之情同，故明王以相沿也。”“乐者，所以象德也；礼者，所以缀淫也，圣人因人之情而文之以礼乐，所以官序贵贱各得其宜也，所以示后世有尊卑长幼之序也。”⑫此即礼乐之所以为教。

礼乐之起于人之情与欲，其形式则文，其道则伦理之教，与宗教本没有什么关系。然而又文之上帝鬼神者，盖在以神其道。因为百姓以鬼神为尊，莫之或疑。《礼记·祭义》说：“因物之精，制为之极，明命鬼神，以为黔首则，百众以畏，万民以服。圣人以是为未足也，筑为宫室，设为宗祧，以别亲疏远近，教民反古复始，不忘其所由生也。众之服自此，故听且速也。”又说：“致鬼神，以尊上也…合鬼与神，教之至也。”这就是所谓“神道设教。”《易·观卦·彖》说：“圣人以神道设教，而天下服矣。”“神道”非谓真有上帝鬼神之存在，它只不过是下民的迷信，圣人因之而设礼乐教民以伦理之道，其入民心也深，其化天下也速。正如《管子·牧民》篇所谓“牧民之道”：“顺民之经，在明鬼神，祇山川，敬宗庙，恭祖旧……不明鬼神则陋民不悟，不祇山川则威令不闻，不敬宗庙则民乃上校，不恭祖旧则孝悌不备。四维不张，国乃灭亡。”荀子否定宗教而主张“神道”，其目的正在于“顺民之经”施之以伦理之教。

神道，在于百姓之信仰；设教，在于圣人之治化。“天道至教，圣人至德”⑬，形之礼

乐，所以教民而化天下也。所谓礼，“本于天、骴于地、列于鬼神、达于丧、祭、射、御、冠、昏、朝、聘”^③，“礼也者，合于天时，设于地财，顺于鬼神，合于人心，理万物者也。”^④尊卑贵贱，亲疏远近，君臣、父子、夫妇、兄弟之伦，皆可得而正也。所谓乐，“德之华也”，“天地之命，中和之纪”，“德音之谓乐”，即《大章》、《咸池》、《韶》、《夏》，以及周之《雅》、《颂》等古先王之正乐。《礼记·乐记》载子夏答魏文侯古乐与新乐之辨说：

今夫古乐，和正以广，弦、匏、笙、簧，会守拊鼓，始奏以文，复乱以武，治乱以相，迅疾以雅。君子于是语，于是道古，修身及家，平均天下，此古乐之发也。今夫新乐，进俯退俯，奸声以滥，溺而不止，及优、侏儒，扰杂子女，不知父子。乐终，不可以语，不可以道古。此新乐之发也。

所谓古乐，歌功颂德，“殷荐上帝，以配祖考”，其声庄重典雅，令人肃然起敬，谓之德音；所谓新乐，即郑、卫之声、桑间、濮上之音，轻佻淫丽，悦人耳目，“淫于色，害于德，是以祭祀弗用”，也不得施于教化。儒家所谓礼乐乃是以伦理教化为其指归的传统礼乐，又“以神道设教”，施及天下万民，如《礼记·乐记》说：

大乐与天地同和，大礼与天地同节。和，故百物不失；节，故祀天祭地。明则有礼乐，幽则有鬼神。如此，则四海之内合敬同爱矣。……乐者教和，率神而从天；礼者别宜，居鬼而从地。故圣人作乐以应天，制礼以配地。礼乐明备，天地官矣。天尊地卑，君臣定矣。卑高已陈，贵贱位矣。动静有常，小大殊矣。方以类聚，物以群分，则性命不同矣。在天成象，在地成形，如此，则礼者、天地之别矣。地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，鼓勇以雷霆，奋之以风雨，动之以四时，暖之以日月，而百化兴焉。如此，则乐者，天地之和也。

总之，孔子以伦理为本位的礼乐教化思想经儒家后学的发扬光大，形成了系统的以神道设教为形式，以伦理教化为内容的理论体系。其所谓教既是宗教之教，又是伦理之教，政治之教，不过前者只是形式，后两者才是实质。正因为如此，儒家礼乐教化的思想才被广泛认同，不但被后代统治者奉为正宗，也被广大人民普遍接受。尤其是礼乐教化思想中的伦理本位主义，更是深入人心，从而形成为古代中华民族的一种普遍的文化心理结构。

注释：

①《国故论衡·原儒》。

②③⑤《史记·孔子世家》。

④《论语·公冶长》。

⑤⑬⑭《论语·八佾》。

⑥⑰参侯外庐《中国思想通

史》第1卷第132—134页、94页。

⑦⑱《论语·述而》。

⑧《论语·卫灵公》。

⑨⑩《孟子·离娄上》。

⑩《墨子·非儒下》。

⑪⑫《论语·颜渊》。

⑬⑭⑮《论语·为政》。

⑯《墨子·公孟》。

⑰《殷周制度论》。

⑱《礼记·中庸》。

⑲⑳《论语·学而》。

㉑《论语·泰伯》。

㉒参郭沫若《十批判书》第151页。

㉓㉔㉕㉖㉗《荀子·礼论》。

㉘《荀子·劝学》。

㉙《荀子·乐论》。

㉚《礼记·祭义》。

㉛㉜㉝《荀子·天论》。

㉞㉟㊱㊲《礼记·乐记》。

㊳《礼记·礼运》。

㊴《礼记·礼器》。