

荀子《礼论》核心：礼之起源、文理结构与隆杀之道探微



本文深入解读荀子《礼论》开篇核心文本，系统分析礼起源于人性之欲与社会之争的逻辑链条，阐释“贵本谓文，亲用谓理”的结构观，并探究礼的隆、杀、中流的层次与君子之道。

玄机编辑部 · 2026-02-12

荀子 礼论 礼之起源 文理之辨 先秦儒学

目 录

第一章 引论：何以问礼、何以论礼

第一节 礼之为大问

第二节 文本概览与核心义理

第三节 研究之视角与方法

第四节 问题意识之展开

第二章 礼起于何也——人欲、求争与先王之制

第一节 "人生而有欲"：欲望作为礼之逻辑起点

第二节 "欲而不得，则不能无求"：欲与求之辨析

第三节 "求而无度量分界，则不能不争"：度量分界之深义

第四节 "争则乱，乱则穷"：从争到穷的恶性循环

第五节 "先王恶其乱也，故制礼义以分之"：先王与礼之创制

第六节 "以养人之欲，给人之求"：养欲与给求的积极礼学

第七节 "使欲必不穷乎物，物必不屈于欲"：欲物之间的动态平衡

第八节 "两者相持而长，是礼之所起也"：共生共长的宇宙论视野

第三章 贵本亲用，归于大一——文与理之辩证

第一节 "贵本之谓文"：何为"本"，何以为"文"

第二节 "亲用之谓理"：用与理的关系

第三节 "两者合而成文，以归大一"：大一之境

第四节 大一与道——儒道之间的深层对话

第五节 大隆之境——礼之极致

第四章 始乎浞，成乎文，终乎悦校——礼之发生与完成

第一节 "始乎浞"：礼之质朴之始

第二节 "成乎文"：礼之文饰之成

第三节 "终乎悦校"：礼之和谐之终

第四节 "至备，情文俱尽"：礼之最高品级

第五节 "情文代胜"与"复情以归大一"：礼之次第品级

第六节 情文关系之深层追问

第七节 三品级与礼之生命周期的关系

第五章 财物贵贱、隆杀之间——礼之等差体系

第一节 "以财物为用": 礼之物质基础
第二节 "以贵贱为文": 礼之等级表达
第三节 "以多少为异": 礼之差等表征
第四节 "以隆杀为要": 礼之核心原则
第五节 "文理繁, 情用省, 是礼之隆也": 隆礼之特征
第六节 "文理省, 情用繁, 是礼之杀也": 杀礼之特征
第七节 "文理情用相为内外表墨, 并行而杂, 是礼之中流也": 中流之道
第八节 "故君子上致其隆, 下尽其杀, 而中处其中": 君子之礼域
第九节 "人有是, 士君子也; 外是, 民也": 礼之人格分野
第十节 "方皇周挾, 曲得其次序, 是圣人也": 圣人之极境
第六章 厚大高明——礼之四德
第一节 "厚者, 礼之积也": 礼之深厚
第二节 "大者, 礼之广也": 礼之广大
第三节 "高者, 礼之隆也": 礼之崇高
第四节 "明者, 礼之尽也": 礼之明彻
第五节 厚大高明之统一
第七章 《诗》曰"礼仪卒度, 笑语卒获"——以《诗》证礼
第一节 引《诗》之义
第二节 礼仪卒度——度之精义
第三节 笑语卒获——获之精义
第四节 此之谓也——总结之义
第八章 先秦道家视角下的反观与补充
第一节 老子先生论礼: 大道废有仁义
第二节 庄子先生论礼: 性命之情
第三节 道法自然与制礼义以分之——两种秩序观的张力
第九章 上古祭祀与礼之原初——神话民俗视角的深层追溯
第一节 祭祀之始与礼之萌芽
第二节 天地鬼神与礼之神圣性
第三节 秩序之原型——从天地到人间
第四节 民俗仪式中的礼之日用
第十章 深层追问: 礼之哲学意蕴的几大核心问题
第一节 欲望的正当性问题

第二节 文与质的永恒张力

第三节 圣人"曲得其次序"的最高境界

第四节 礼之动态性与适应性

第五节 "大一"作为终极追求——超越对立的整体和谐

第十一章 综论：礼之为道——从人欲到天道的贯通

第一节 礼论四段之内在逻辑

对于荀子先生《礼论》核心篇章的解读与探究：

《礼之所起与文理隆杀之道》

作者：玄机编辑部

第一章 引论：何以问礼、何以论礼

第一节 礼之为大问

礼者，先秦学术之枢纽也。自三代以降，凡言政教、言人伦、言天道、言性命者，未有能离乎礼而独立者也。礼之一字，贯穿于先秦诸子百家之论述，如天之经、地之义、人之行，无所不在，无所不涵。然则，礼究竟起于何处？礼何以为礼？礼之内在结构如何？礼之最高境界又当如何理解？此诸大问，千载以来，聚讼纷纭，而能从根本处予以系统性回答者，首推荀子先生之《礼论》。

荀子先生所处之时代，去古未远而世变已亟。三代之礼崩乐坏，列国征伐，诸侯僭越，大夫擅权，陪臣执国命，天下之秩序已然涣散。孔夫子尝叹曰：“觚不觚，觚哉！觚哉！”（《论语·雍也》）此叹岂止于一器之变哉？乃叹天下之名实俱乱、文质俱丧也。至荀子先生之世，此乱尤甚。战国之末，七雄争霸，功利之说横行，纵横之术盛炽，人心日趋于利而远于义，礼制之根基几乎荡然。正是在如此时代背景之下，荀子先生以其深沉之思、宏大之识，写下了《礼论》这一千古奇文，试图从根本上回答“礼起于何也”这一终极之问。

何以说“礼起于何也”是一终极之问？因为追问起源，便是追问本质；追问本质，便是追问存在之理由与存在之方式。一切学术研究，若能追溯到“起源”问题，便已触及事物之核心。荀子先生开篇即问“礼起于何也”，此一问之石破天惊处，在于他不满足于仅仅描述礼是什么、礼有哪些具体仪节，而是要从人性之根本、社会之根本、天地之根本处，来说明礼之所以为礼的内在逻辑。

此一大问，牵涉甚广。它关涉人性论——人之欲望从何而来，是善是恶，当养当抑？它关涉社会论——人群何以需要秩序，秩序何以可能，何以维持？它关涉政治论——先王何以制礼，制礼之目的何在，制礼之标准何在？它关涉哲学论——文与质、情与理、本与用、隆与杀之间，如何平衡，如何统一？它甚至关涉宇宙论——人之欲望与天地之物产之间，究竟是什么关系？“两者相持而长”这一命题，是否暗含了某种宇宙论的洞见？

凡此种种，皆需深入钻研，细加辨析。本文之撰写，正是为了对荀子先生《礼论》开篇这几段至关重要的文字，做一番尽可能深入、尽可能全面的解读与探究。

第二节 文本概览与核心义理

本文所研究之文本，选自荀子先生《礼论》篇之核心段落，共四段。兹先将其文本录于此处，再逐一概述其核心义理。

第一段：

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。

此段为《礼论》之总纲，阐明礼之起源。其核心逻辑可概括为一条因果链：有欲→求→无度量分界→争→乱→穷→先王制礼→养欲给求→欲物相持而长。这是一个从人性之“自然状态”到社会之“制度状态”的逻辑推演，也是一个从“混乱”到“秩序”的转化过程。

第二段：

贵本之谓文，亲用之谓理，两者合而成文，以归大一，夫是之谓大隆。

此段极为精要，论述礼之内在结构。“本”与“用”、“文”与“理”，构成了礼之两大维度。“贵本”是尊崇根本，“亲用”是切近实用。两者合一，归于“大一”，此即“大隆”——礼之最高的隆盛境界。

第三段：

凡礼，始乎悫，成乎文，终乎悦校。故至备，情文俱尽；其次，情文代胜；其下复情以归大一也。

此段论述礼之发展过程与层次。“悫”为质朴之始，“文”为文饰之成，“悦校”为和谐之终。情与文之关系，决定了礼之品级高下。最高境界是“情文俱尽”——情与文皆达到极致；其次是“情文代胜”——情与文交替占主导；最下者是“复情以归大一”——回归于情之本真。

第四段：

礼者，以财物为用，以贵贱为文，以多少为异，以隆杀为要。文理繁，情用省，是礼之隆也。文理省，情用繁，是礼之杀也。文理情用相为内外表墨，并行而杂，是礼之中流也。故君子上致其隆，下尽其杀，而中处其中。步骤驰骋厉鹜不外是矣。是君子之坛宇宫廷也。人有是，士君子也；外是，民也；于是其中焉，方皇周挟，曲得其次序，是圣人也。故厚者，礼之积也；大者，礼之广也；高者，礼之隆也；明者，礼之尽也。《诗》曰：“礼仪卒度，笑语卒获。”此之谓也。

此段为全文之总结与升华。它首先阐明礼之四大要素——财物（用）、贵贱（文）、多少（异）、隆杀（要）；继而论述礼之三等——隆、杀、中流；最后指出君子与圣人之分别，以及礼之四德——厚、大、高、明。末引《诗经》之语以为证，将全篇之义理归结于一个完整的体系之中。

第三节 研究之视角与方法

本文之研究，主要从以下三大视角展开：

其一，先秦儒家视角。荀子先生之《礼论》，是先秦儒家礼学的集大成之作。要深入理解其义理，必须将之置于整个先秦儒家学术传统之中加以考察。孔夫子之论礼，见于《论语》诸篇，多从实践层面言之；孟子先生之论礼，见于《孟子》七篇，多从心性层面言之；而荀子先生之论礼，则从制度层面与哲学层面加以系统化。三者之间，既有传承，又有发展，更有深层的理论张力。本文将大量引用《论语》《孟子》及《荀子》其他篇章之原文，以呈现这种传承与发展的脉络。

同时，《礼记》诸篇，如《礼运》《乐记》《中庸》《大学》《坊记》《表记》《缙衣》等，虽经后人编辑整理，但其核心内容多出于先秦儒家之手，与荀子先生之说多有呼应。本文亦将大量引述《礼记》之文，以为参照。

此外，《左传》《国语》中记载了大量春秋时代的礼制实践与礼学讨论，如子产论礼、叔向论礼、晏婴论礼等，皆为理解先秦礼学之宝贵资料。《周易》之《序卦》《彖传》《象传》中亦有丰富的秩序观念与礼学思想。《诗经》《尚书》作为最古老的文献，其中所反映的上古礼制观念，更是理解礼之源流的根本依据。本文皆将有所征引。

其二，先秦道家视角。道家之于礼，表面上是批判的、否定的。老子先生云：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”（《老子》第三十八章）庄子先生更以辛辣之笔锋，对世俗之礼加以讽刺与解构。然而，道家之批判，恰恰揭示了礼之深层问题——礼之形式化、礼之异化、礼与自然之张力。从道家视角反观荀子先生之礼论，可以更深入地理解荀子先生所说的“情”与“文”之关系、“本”与“用”之关系，以及“大一”之终极境界。

更深一层来说，道家所追求的“自然”与儒家所追求的“秩序”，并非截然对立。老子先生所谓“道法自然”，庄子先生所谓“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说”（《庄子·知北

游》），其实暗含了一种更高层次的秩序观——自然之秩序。而荀子先生所谓“两者相持而长”，所谓“归大一”，是否也暗含了某种对自然秩序的呼应？此问值得深究。

其三，上古神话与民俗视角。礼之起源，不仅是一个哲学问题，也是一个历史问题、人类学问题。在先秦典籍中，保存了大量关于上古祭祀、巫术、仪式的记载。《礼记·礼运》云：“夫礼之初，始诸饮食。其燔黍捭豚，污尊而抔饮，蕡桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神。”此说将礼之起源追溯到最原始的饮食祭祀。《山海经》中记载的种种神灵祭祀、图腾崇拜，《尚书》中记载的帝尧、帝舜之祭天祀地，《诗经》中的宗庙祭歌，皆是理解礼之原初形态的重要线索。

从上古神话与民俗的视角来看，礼之起源或许比荀子先生所论述的更为古远、更为神秘。礼之最初形态，可能不是理性的制度设计，而是人面对天地鬼神时的敬畏与虔诚。这种敬畏与虔诚，是礼之“情”的最原初的表达。荀子先生所谓“始乎悛”，这个“悛”——质朴之始——是否正暗示了礼之上古原初形态？此问亦值得深究。

在研究方法上，本文将以文本细读为基础，以义理阐发为核心，以典籍互证为手段。所谓“文本细读”，是对荀子先生原文逐字逐句加以分析，不放过任何一个字词的深层含义。所谓“义理阐发”，是在文本细读的基础上，揭示其内在的哲学逻辑与思想体系。所谓“典籍互证”，是引用先秦其他典籍之原文，与荀子先生之说相互呼应、相互印证，以呈现先秦礼学之整体面貌。

本文之撰写，力求做到考据严谨、义理精深、深入浅出。所引典籍，皆为先秦原文，绝不涉及两汉以后之材料。对古人之称呼，一律使用尊称，以示敬意。

第四节 问题意识之展开

在进入正文之前，有必要先将本文的核心问题意识加以梳理和展开。通读荀子先生《礼论》之这四段文字，我们至少可以提出以下诸多问题：

关于礼之起源：

为什么荀子先生要以“人生而有欲”作为礼之起源的逻辑起点？“欲”在荀子先生的思想体系中，究竟是一个什么样的概念？它是纯粹负面的，还是中性的，甚至是有其正当性的？“欲而不得，则不能无求”——“欲”与“求”之间是什么关系？“不得”意味着什么？是物质的匮乏，还是欲望的本性使然？“求而无度量分界，则不能不争”——“度量分界”四字何解？“度”是什么，“量”是什么，“分”是什么，“界”是什么？这四个字是否各有所指？“先王恶其乱也”——“先王”是谁？是历史上的具体人物，还是一个理想化的概念？“恶其乱”的“恶”字，是厌恶还是忧虑？“制礼义以分之”——“制”字如何理解？是创造还是发现？礼是先王凭空创造的，还是先王发现了某种自然法则而将之制度化？“以养人之欲，给人之求”——为什么是“养”欲而不是“灭”欲？这与佛家之灭欲、道家之寡欲有何根本不同？“使欲必不穷乎物，物必不屈于欲”——“穷”与“屈”二字何解？“两者相持而长”——“相持”是对抗还是互相支撑？“而长”是共同增长吗？

关于文与理：

"贵本之谓文"——何为"本"？"贵本"何以称之为"文"？按常理，"本"应与"质"相关，"文"应与"饰"相关，为何贵本反而称之为"文"？这里的"文"是否有特殊的含义？"亲用之谓理"——何为"用"？"亲用"何以称之为"理"？"理"在此处是条理、纹理之义，还是道理、法则之义？"两者合而成文，以归大一"——"大一"是什么境界？它是否与道家所说的"道"有某种关联？"夫是之谓大隆"——"大隆"是礼之最高境界吗？它与后文所说的"隆"是什么关系？

关于礼之过程与层次：

"始乎悦"——"悦"字何解？历来注家多有争议。它是"脱"之义（质朴、简脱），还是另有所指？"成乎文"——礼之成就在于"文"，此"文"与上段之"文"是否同义？"终乎悦校"——"悦校"又是什么？"悦"是喜悦，"校"是校验、比较？还是另有他义？"情文俱尽"——"尽"是穷尽还是尽善尽美？"情文代胜"——"代胜"是交替胜出，还是互相替代？"复情以归大一"——为何"其下"反而能"归大一"？"大一"不是最高境界吗？为何最下者也能归于大一？这是否暗示了某种"否极泰来"的辩证法？

关于隆杀与圣人境界：

"以财物为用，以贵贱为文，以多少为异，以隆杀为要"——这四者之间是什么关系？它们是并列的还是层层递进的？"文理繁，情用省，是礼之隆也"——为什么文理繁而情用省，反而是礼之隆盛？这是否意味着，礼越隆盛，其情感内容就越简省？这与"情文俱尽"的理想是否矛盾？"君子上致其隆，下尽其杀，而中处其中"——君子为何要在隆、杀、中三者之间游走？"步骤驰骋厉鹜不外是矣"——此句之中有行走有奔驰有疾飞，象征什么？"是君子之坛宇宫廷也"——"坛宇宫廷"是实指还是喻指？"方皇周挟，曲得其次序，是圣人也"——"方皇"何义？"周挟"何义？"曲得其次序"何义？圣人与君子之分别究竟何在？"厚者，礼之积也；大者，礼之广也；高者，礼之隆也；明者，礼之尽也"——厚、大、高、明四字，是否构成了礼之四维？它们与上文所论述的隆杀体系是什么关系？

凡此种问题，皆是本文所要深入探究的。下文将按照文本之顺序，逐段逐句加以解读，同时不断引入先秦诸典籍之原文，以为呼应与印证。

第二章 礼起于何也——人欲、求争与先王之制

第一节 "人生而有欲"：欲望作为礼之逻辑起点

荀子先生论礼之起源，劈头第一句便是："礼起于何也？曰：人生而有欲。"

此一句，看似平淡，实则石破天惊。它将礼之逻辑起点，安置在"人之欲望"之上。这意味着，在荀子先生看来，礼并不是从天而降的神圣法令，也不是圣人凭空臆想的抽象原则，而是源于人之最基本、最

原初的生命冲动——欲望。

何谓"人生而有欲"?"生而有"三字极为关键。"生"者，与生俱来也。"有"者，天然具足也。合而言之，"人生而有欲"就是说：欲望是人之天性，是人之为人的最基本的事实。人一出生，便有饮食之欲、温暖之欲、安全之欲；稍长，则有声色之欲、名利之欲、群居之欲。这些欲望，不是后天学来的，不是被谁灌输的，而是与生命本身同时出现的。

这一立场，与荀子先生在《性恶》篇中的论述完全一致。《性恶》篇云：

"人之性恶，其善者伪也。今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。"

此段文字清楚地表明：人生而有好利之心，生而有疾恶之心，生而有耳目之欲、好声色之心。这些，都是人性之"自然状态"。所谓"性恶"，并不是说人天生就是邪恶的，而是说如果放任人之自然本性而不加节制，其结果必然是争夺、残贼、淫乱——亦即"恶"的后果。

然而，在《礼论》中，荀子先生的口吻却有微妙的不同。他没有说"人之性恶"，而是说"人生而有欲"。"欲"这个字，本身并不带有明确的善恶判断。它只是一个事实描述：人有欲望。这一事实描述，是中性的。欲望本身，既不是善，也不是恶。它只是人之生命存在的一个基本维度。

这一点极为重要。因为如果欲望本身就是恶的，那么礼的任务就应该是"灭欲"——彻底消除欲望。但荀子先生显然不是这么认为的。他后文明确说的是"养人之欲，给人之求"——礼的任务不是灭欲，而是养欲、给求。这就意味着，欲望在荀子先生的礼论中，具有正当性。欲望是需要被满足的，只不过需要在一定的"度量分界"之内来满足。

这一立场，在先秦儒家之中，有着深远的渊源。孔夫子虽然不太直接谈论欲望问题，但他对于人之基本需求的正当性，是充分肯定的。《论语·里仁》篇云：

"富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。"

孔夫子在这里明确承认：富贵是人之所欲，贫贱是人之所恶。他并没有说富贵之欲本身是错误的，他只是说获取富贵必须"以其道"——按照正当的方式来获取。这与荀子先生"养人之欲"的思路是完全一致的：不是否定欲望本身，而是为欲望的满足设定正当的途径和边界。

《论语·颜渊》篇更有一段极为深刻的对话：

子贡问政。子曰：“足食，足兵，民信之矣。”子贡曰：“必不得已而去，于斯三者何先？”曰：“去兵。”子贡曰：“必不得已而去，于斯二者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民无信不立。”

此段对话中，孔夫子将“足食”列为政治之三大要务之一，这说明他充分认识到人之饮食需求（欲望之最基本形态）的正当性。只有在“必不得已”的极端情况下，才可以“去食”，而优先保全“信”——亦即社会秩序之根基。

再看《孟子》。孟子先生虽然主张“性善”，但他同样承认人有基本欲望，并且这些欲望有其正当性。《孟子·梁惠王上》云：

“王如好色，与百姓同之，于王何有？”

又云：

“王如好货，与百姓同之，于王何有？”

孟子先生在这里明确说：好色、好货（喜爱财物），都是可以的，关键是要“与百姓同之”——与百姓共享。这种将欲望的正当性与社会公平联系起来的思路，与荀子先生“以养人之欲，给人之求”的思路，有着深层的相通之处。

然而，我们不能不注意到，荀子先生与孟子先生之间，在人性论上存在根本性的分歧。孟子先生主张性善，认为人之善端（仁义礼智之四端）是与生俱来的；荀子先生主张性恶，认为人之自然本性趋向于恶，善是后天“伪”（人为努力）的结果。这一分歧，直接影响到他们对礼之起源的理解。

在孟子先生看来，礼之起源在于人心之中本有的“辞让之心”。《孟子·公孙丑上》云：

“辞让之心，礼之端也。”

又云：

“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”

在孟子先生这里，礼是内在于人心的，是人之“恭敬之心”的自然发露。因此，礼之起源不在于外在的制度设计，而在于内在的心性开显。

而在荀子先生这里，礼之起源恰恰在于外在的制度设计——“先王恶其乱也，故制礼义以分之”。人之自然本性中并没有礼，礼是先王为了应对人之欲望所导致的混乱而创制出来的。

这两种观点，看似水火不容，但若深入分析，便会发现它们其实是从不同的层面来看待同一个问题。孟子先生所说的“礼”，主要指的是礼之精神——恭敬、辞让之心；荀子先生所说的“礼”，主要指的是礼之制度——度量分界之规范。精神是内在的，制度是外在的。内在的精神需要外在的制度来实现和保障，外在的制度需要内在的精神来充实和支撑。从这个角度看，孟子先生与荀子先生之说，不仅不矛盾，反而可以互补。

但是，我们此处的重点不在于调和二者之异同，而在于深入理解荀子先生自己的逻辑。在荀子先生的体系中，“人生而有欲”是一个不可改变的事实。它是礼之全部理论的出发点。没有欲望，就没有礼的必要；有了欲望，才有了礼的可能。因此，欲望在荀子先生的礼论中，不是一个需要被消灭的敌人，而是一个需要被引导、被安顿的力量。

我们不妨进一步追问：“人生而有欲”这一判断，在更广阔的先秦思想图景中，有着怎样的位置？

从道家的视角来看，老子先生也承认人有欲望，但他的态度是“寡欲”。《老子》第十九章云：

“见素抱朴，少私寡欲。”

又第四十六章云：

“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。故知足之足，常足矣。”

老子先生认为，欲望是祸乱之源。人之所以不幸，就是因为欲望太多、不知满足。因此，他主张“少私寡欲”，甚至主张“无欲”。《老子》第三十七章云：“不欲以静，天下将自定。”——如果能够做到无欲，天下自然安定。

庄子先生则更进一步，不仅主张寡欲，而且主张超越欲望，达到“至人无己，神人无功，圣人无名”（《庄子·逍遥游》）的境界。在庄子先生看来，欲望是人之“成心”的表现，是遮蔽“道”的障碍。

《庄子·齐物论》云：

“大知闲闲，小知间间；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其觉也形开，与接为构，日以心斗。”

这种“日以心斗”，正是欲望驱动下人之心灵的常态。庄子先生认为，只有超越这种状态，达到“吾丧我”的境界，才能真正体悟大道。

将道家的"寡欲"或"无欲"立场，与荀子先生的"养欲"立场加以对照，我们可以看到一个根本性的分歧：荀子先生认为欲望是不可消灭的，也不应该被消灭，而应该被引导和满足；道家则认为欲望是可以而且应该被超越的，其超越之后的状态，才是人之本真。

这一分歧的根源，在于双方对"人之本性"的不同理解。荀子先生认为，欲望就是人之自然本性，它是一个无法改变的"给定"（given）；在这个"给定"的基础上，通过后天的"伪"（人为努力），来建构社会秩序。道家则认为，欲望并非人之"本真"状态，人之本真状态是"朴"——未被欲望沾染之前的浑然天成。因此，修身之道不是引导欲望，而是回归本真。

但即便如此，荀子先生与道家之间，仍有某种深层的相通之处。荀子先生所谓"两者相持而长"，所谓"归大一"，这些表述中隐含的动态平衡观与整体统一观，与道家的某些核心观念确有契合之处。这一点，我们将在后文详加讨论。

此外，从上古神话与民俗的视角来看，"人生而有欲"这一判断，也可以在最原始的人类经验中找到印证。人类最早的宗教仪式和祭祀活动，其核心动机之一就是"求"——祈求风调雨顺、祈求猎获丰收、祈求子孙繁衍、祈求免于灾祸。这些"求"的行为，正是基于人之最基本的欲望。《礼记·礼运》云：

"夫礼之初，始诸饮食。其燔黍捭豚，污尊而抔饮，蕡桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神。"

"始诸饮食"——礼之最初形态，是从饮食开始的。人有饮食之欲，因而有饮食之求；有饮食之求，因而有向天地鬼神祈求饮食的仪式；这种祈求的仪式，便是礼之最原始的形态。"燔黍捭豚"——烧烤黍米和小猪，以献祭于鬼神。"污尊而抔饮"——挖地为坑以盛酒，以手掬而饮之。"蕡桴而土鼓"——用草把做鼓槌，用泥土做鼓。这些极为简陋的祭祀方式，正是"人生而有欲"在上古时代的直接表现。

因此，荀子先生以"人生而有欲"作为礼之逻辑起点，不仅在理论上是自洽的，而且在历史经验中也是有据可查的。人之欲望，是礼之发生的最原始的动力。

第二节 "欲而不得，则不能无求"：欲与求之辨析

"人生而有欲"之后，荀子先生紧接着说："欲而不得，则不能无求。"

此句之精微处，在于区分了"欲"与"求"两个概念。"欲"是内在的心理状态——心中想要某物；"求"是外在的行为状态——付诸行动去追逐某物。"欲"未必导致"求"——如果心中想要之物唾手可得，便无需刻意去追求。只有当"欲而不得"——心中想要却无法自然获得——之时，才会产生"求"的行为。

"不得"二字极为关键。何以会"不得"？至少有两种可能的解释：

第一种解释：物质的有限性。人之欲望是无限的，而物质资源是有限的。人想要食物，但食物并不是无限供应的；人想要衣服，但衣服需要制作和获取。因此，"不得"是因为资源有限，欲望无法自动得到满足。这是一种经济学式的解释，也是最直接的解释。

荀子先生在《富国》篇中有一段话，可以佐证这种解释：

"万物同宇而异体，无宜而有用，为人数也。人伦并处，同求而异道，同欲而异知。生，人之始也，无所逃于天地之间。"

万物虽然同处于天地之间，但各有不同的形体和用途。人群聚居在一起，追求的目标是相同的（"同求"），但追求的方式不同（"异道"）；欲望的对象是相同的（"同欲"），但认知能力不同（"异知"）。这就意味着，有限的资源要被众多的人所竞争，"不得"就成了必然的结果。

第二种解释：欲望的本性。欲望之所以被称为欲望，正因为它指向的是尚未得到的东西。如果已经得到了，欲望就消失了——或者转化为新的欲望。因此，"欲而不得"不仅是外在资源有限的结果，更是欲望本身的内在特征。欲望永远指向未来、指向尚未拥有之物。正如荀子先生在《正名》篇中所说：

"欲不待可得而求，所受乎天也。"

欲望不等得到满足就去追求，这是人从天（自然）那里秉受的本性。欲望天然地就带有"不得"的特征——它永远处于"未满足"的状态之中。

两种解释可以并存，也应该并存。第一种解释侧重于客观条件——物质资源的有限性；第二种解释侧重于主观条件——欲望本身的无限性。二者的共同结果，就是"不能无求"——人不可能不去追求。

"不能无求"四字的句法也值得注意。荀子先生不是说"必求"，而是说"不能无求"——用双重否定来表达肯定。这种表达方式，强调了"求"之行为的不可避免性：不是人选择去求，而是人不能不求。这是一种近乎宿命论的口吻——人之追求行为，是被欲望的本性所决定的，人对此几乎没有选择的余地。

从先秦其他典籍中，我们可以找到与此相呼应的思想。《管子·牧民》云：

"凡有地牧民者，务在四时，守在仓廩。国多财则远者来，地辟举则民留处，仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱。"

管子先生此语，虽然主要是从政治治理的角度出发，但其背后的逻辑与荀子先生是一致的：人之基本欲望必须首先得到满足（"仓廩实""衣食足"），然后才有可能谈论礼节和荣辱。这就是说，"求"是人之基本行为模式，如果"求"得不到满足，则更高层次的秩序（礼节、荣辱）就无从建立。

《左传·昭公二十五年》记载了子太叔引子产之言论礼，其中有一段极为重要的话：

"夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民实则之。则天之明，因地之性，生其六气，用其五行。气为五味，发为五色，章为五声，淫则昏乱，民失其性。是故为礼以奉之。"

子产先生将礼与天地之经义联系起来，认为礼是天地自然秩序在人间的体现。“民之行也”——礼是人民之所以行事的根据。为什么需要礼？因为“淫则昏乱，民失其性”——如果放纵不节制，就会昏乱，人民就会丧失其本性。这里的“淫”，正是荀子先生所说的“欲而不得”之后的“无度量分界”状态。“为礼以奉之”——因此才制作礼来奉行之。

值得注意的是，子产先生的这番话，将礼之起源追溯到了天地自然之秩序，而不仅仅是人之欲望。这与荀子先生单纯从人性出发来论述礼之起源，视角有所不同。但二者之间并不矛盾：人之欲望是天地自然赋予的（“所受乎天也”），礼之制作是为了回应这种天赋的欲望，使之纳入秩序。因此，礼之起源既在于人性，也在于天地。

《周易·序卦传》云：

“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”

此段将礼义之设立，放在了从天地到万物到人伦的宏大序列之中。礼义不是凭空出现的，而是天地万物自然演化的必然结果。有了上下之分，就必然需要礼义来安顿之。这与荀子先生的逻辑是相通的：有了欲望，就必然有追求；有了追求，就必然有冲突；有了冲突，就必然需要秩序——这种秩序，就是礼。

第三节“求而无度量分界，则不能不争”：度量分界之深义

“求而无度量分界，则不能不争。”

此句承接上文，进一步展开逻辑链条。人有欲望，因而有追求；如果追求没有“度量分界”，就必然导致争夺。

“度量分界”四字，是荀子先生礼论的核心概念之一。这四个字，可以分别理解，也可以合为一体来理解。

“度”——尺度、标准。凡事有一个衡量的标准。多少为够？什么程度为宜？这就是“度”。《荀子·正名》云：“知者为之分别制名以指实。”名实之间需要有“度”来衡量，欲望与满足之间同样需要有“度”来衡量。

“量”——容量、限量。每个人能够获得多少，每种资源能够分配多少，这就是“量”。“量”是“度”的具体化——“度”是抽象的标准，“量”是具体的数额。

“分”——分别、区分。不同的人应该得到不同的份额，不同的场合应该有不同的规范。这就是“分”。荀子先生在《王制》篇中特别强调“分”的重要性：

"分均则不偏，势齐则不壹，众齐则不使。有天有地而上下有差，明王始立而处国有制。夫两贵之不能相事，两贱之不能相使，是天数也。势位齐而欲恶同，物不能澹则必争，争则必乱，乱则穷矣。先王恶其乱也，故制礼义以分之，使有贫富贵贱之等，足以相兼临者，是养天下之本也。《书》曰：'维齐非齐。'此之谓也。"

这段话与《礼论》开篇几乎完全平行，但增加了一个极为重要的内容——"分"的具体含义是"使有贫富贵贱之等"。也就是说，"分"不是简单的均分，而是差等之分。不同的人，根据其德能的高下，获得不同的社会地位和物质待遇。这种差等之分，正是礼之核心功能。

"界"——界限、边界。每种分配都有其边界，不可逾越。"界"是"分"的保障——没有明确的界限，"分"就形同虚设。

合而言之，"度量分界"就是：衡量的标准、分配的数额、差等的区分、不可逾越的界限。这四者构成了一个完整的社会秩序框架。有了这个框架，人之追求才能有序进行，而不至于陷入混乱。

为什么"无度量分界"就"不能不争"呢？道理很简单：如果没有标准来衡量谁该得多少，没有限量来约束每个人的索取，没有分别来区分不同人的不同份额，没有界限来防止人的越界侵犯，那么每个人都会尽可能多地攫取资源，而资源是有限的，争夺就不可避免。

荀子先生在《荣辱》篇中进一步阐释了这个道理：

"人之情，食欲有刍豢，衣欲有文绣，行欲有舆马，又欲夫余财蓄积之富也。然而穷年累世不知不足，是人之情也。"

人之情——人的自然情感——是永远不知道满足的。吃要吃好的（刍豢），穿要穿好的（文绣），出行要有车马，还想积累财富。"穷年累世不知不足"——一辈子都不觉得够了。这就是"欲望的无限性"。当无限的欲望遭遇有限的资源，而又没有"度量分界"来调节时，争夺就是唯一的结果。

更深一层来说，"不能不争"的根源不仅在于资源的有限性，还在于人之比较心理。人不仅想要满足自己的欲望，还想要比别人获得更多。《荀子·富国》云：

"欲恶同物，欲多而物寡，寡则必争矣。"

"欲恶同物"——人之好恶所指向的对象是相同的。每个人都想要好的食物、好的衣服、好的居所。当所有人都指向同一种稀缺资源时，冲突就不可避免。

这种对人之竞争本性的深刻洞察，在《左传》中也有所反映。《左传·襄公二十六年》记载：

"善为国者，赏不僭而刑不滥。赏僭，则惧及淫人；刑滥，则惧及善人。若不幸而过，宁僭无滥。"

为什么"赏不僭"如此重要？因为如果赏赐没有标准、没有度量、没有分界，就会导致"淫人"（不当之人）获得不当之赏，从而引发其他人的不满与争夺。这正是"求而无度量分界，则不能不争"的政治实践注脚。

从道家的视角来看，老子先生对此有更为根本的反思。《老子》第三章云：

"不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。"

老子先生的策略是从源头上消除争夺的动因——如果不去推崇贤能，人们就不会争夺名声；如果不去珍视难得的财物，人们就不会去偷盗；如果不去展示可欲之物，人民的心就不会被搅乱。这是一种"釜底抽薪"的策略：不是用"度量分界"来规范争夺，而是直接消除引发争夺的条件。

荀子先生与老子先生之间的分歧，在此处表现得尤为鲜明。荀子先生认为，欲望是不可消灭的，争夺是欲望的必然结果，因此需要外在的制度（礼）来规范之；老子先生则认为，争夺可以从根本上避免——只要不去刺激人的欲望。

然而，我们不妨追问：老子先生的策略真的可行吗？"不见可欲"是否可能？人之欲望，既然是"生而有"的，是"所受乎天"的，仅仅通过"不见"就能消除吗？饥饿的人看不到食物就不饿了吗？寒冷的人看不到衣物就不冷了吗？从这个角度看，荀子先生的立场或许更为现实、更为务实。他不幻想消灭欲望，而是正视欲望的存在，并试图为之建立合理的秩序。

但另一方面，老子先生的批判也有其深刻之处。他所指出的"尚贤"导致的争夺、"贵难得之货"导致的偷盗，在历史实践中确实屡见不鲜。过度的竞争和攀比，确实会加剧社会的混乱。因此，道家的反思可以作为儒家礼论的有益补充——在建立"度量分界"的同时，也需要警惕过度的刺激和诱惑。

第四节 "争则乱，乱则穷"：从争到穷的恶性循环

"争则乱，乱则穷。"

这六个字，描述了一个从"争"到"乱"再到"穷"的恶性循环——或者更准确地说，是一个加速下坠的过程。

"争"——争夺。当人们在没有"度量分界"的情况下各自追求自己的利益时，冲突就不可避免。你要这块地，我也要这块地；你想当首领，我也当首领——争夺由此而生。

"乱"——混乱。争夺的直接后果是社会秩序的崩解。当每个人都在为自己争夺时，任何既有的秩序都会被破坏。强者凌弱，众暴寡，智诈愚——社会陷入弱肉强食的混乱状态。

"穷"——困穷、穷困。混乱的最终后果是所有人都陷入困境。为什么？因为混乱意味着社会协作的瓦解。人之所以能够生存和发展，是因为人能够通过社会分工和协作来创造远超个人能力的价值。一旦社会陷入混乱，协作就不可能了，每个人都只能依靠自己的力量来生存，而个人的力量是极为有限的。因此，混乱的最终结果不是某些人赢了、某些人输了，而是所有人都输了——"穷"。

荀子先生在《王制》篇中对此有极为精辟的论述：

"力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物，故宫室可得而居也。故序四时，裁万物，兼利天下，无它故焉，得之分义也。"

此段话极为关键。人之力量不如牛，奔跑不如马，但人能使牛马为自己所用——为什么？因为人能"群"——能够组成有秩序的社会群体。人何以能"群"？因为有"分"——社会分工和等级分化。"分"何以能施行？因为有"义"——正义原则和道德规范。有了"义"来实现"分"，就能达到"和"（和谐）；和谐就能"一"（统一）；统一就能"多力"（力量倍增）；力量倍增就能"强"（强大）；强大就能"胜物"（征服自然）——因此才有了宫室可居、四时可序、万物可裁。

反过来说，如果没有"分义"——没有社会分工和道德规范——人就不能"群"，不能形成有效的社会组织。不能"群"，个人的力量就微不足道——连牛马都不如。这就是"穷"的深层含义：不仅仅是物质上的匮乏，更是生存能力上的根本性不足。

因此，"争则乱，乱则穷"这一命题，实际上揭示了一个深刻的社会学原理：社会秩序是人类生存的前提条件。没有秩序，就没有协作；没有协作，就没有生产；没有生产，就没有生存。争夺破坏秩序，因而也就破坏了人类生存的基础。

这一原理，在先秦典籍中有大量的呼应。《论语·季氏》篇中，孔夫子论及天下有道与无道之别：

"天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。"

"天下无道"——也就是社会秩序崩解——的后果，是权力不断下移、社会不断分裂、最终走向灭亡。"盖十世希不失矣"——诸侯擅自行使天子之权，大约十代之内就会覆灭。这正是"争则乱，乱则穷"在政治领域的具体表现。

《左传·隐公十一年》记载了一段著名的话：

"礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。"

礼之功能是“经国家，定社稷，序民人，利后嗣”——经营国家、安定社稷、安排人民、造福后代。反过来说，如果没有礼，国家就无法经营，社稷就无法安定，人民就无法安排，后代就无法受益——这正是“穷”的具体内容。

《国语·周语》中也有类似的论述：

“夫祀，国之大节也；而节，政之所成也。故慎制祀以为国典。”

祭祀（礼之最重要的表现形式之一）是国家的大典，是政治运作的核心环节。如果祭祀混乱了，政治就混乱了；政治混乱了，国家就衰亡了。

从上古神话的视角来看，“争则乱，乱则穷”这一模式，在古老的叙事中也有所反映。《尚书·尧典》记载帝尧之世：

“百姓昭明，协和万邦，黎民于变时雍。”

帝尧之世，百姓昭明，万邦协和，黎民安乐。这是秩序井然的黄金时代。而在此之前，传说中的共工怒触不周山、蚩尤作乱等神话，正是“争则乱”的原型叙事。共工与颛顼争帝，结果天柱折、地维绝——天地秩序都被破坏了，更何况人间秩序？

《尚书·吕刑》亦云：

“蚩尤惟始作乱，延及于平民。罔不寇贼鸱义，奸宄夺攘矫虔。……苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑，曰法。杀戮无辜，爰始淫为劓、刵、椽、黥。”

蚩尤作乱，延及平民，天下大乱。苗民不用善政，而用酷刑来治理，结果更加混乱。这正是“争则乱，乱则穷”的上古版本。

第五节 “先王恶其乱也，故制礼义以分之”：先王与礼之创制

“先王恶其乱也，故制礼义以分之。”

此句是全段的转折点。从“人生而有欲”到“乱则穷”，描述的是一个从人性到混乱的下行过程；而“先王恶其乱也”则标志着一个转向——从混乱走向秩序的上行过程的开始。

首先，“先王”是谁？

在先秦儒家的话语中，“先王”通常指的是上古的圣王——尧、舜、禹、汤、文、武等。这些圣王被视为礼制的创建者、文明的奠基者。荀子先生在《非相》篇中说：

"圣人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以类度类，以说度功，以道观尽，古今一也。类不悖，虽久同理。"

圣人能够以己度人，以情度情。他们深刻理解人性——人之欲望、人之争夺、人之困穷——因而能够设计出合理的制度来回应这些问题。

但"先王"在荀子先生这里，可能不仅仅是历史上的具体人物，更是一个理论概念。它代表的是"能够创制礼义的智慧"。荀子先生在《性恶》篇中有一段极为重要的论述：

"圣人积思虑，习伪故，以生礼义而起法度。然则礼义法度者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。"

礼义法度，是圣人通过"积思虑，习伪故"——长期的思考和实践——而创造出来的。它们不是人之自然本性的产物，而是人之理性创造的产物。因此，"先王"在这里代表的是"理性的创造者"——能够深入洞察人性之弊，并设计出合理的应对方案的人。

"恶其乱也"——"恶"字可以读为"wù"，厌恶、憎恶。但也可以理解为更广义的"忧虑"——先王不仅厌恶混乱，更忧虑混乱所带来的后果。正是这种忧虑，驱动他们去创制礼义。

"故制礼义以分之"——这里出现了两个关键词："制"和"分"。

"制"——创制、制作。这个字非常重要，因为它暗示了礼之人为性。礼不是天然就有的，而是人为创制出来的。这与荀子先生"性恶"论中"伪"（人为努力）的概念完全一致。在荀子先生看来，人之自然状态是混乱的，秩序是通过人为的努力——"伪"——来建立的。礼就是"伪"的最高成就。

然而，"制"字是否意味着礼是完全凭空创造的？恐怕不能这样理解。荀子先生虽然强调礼之人为性，但他并不认为礼是随意的、任意的。礼之创制必须合乎一定的原则——使"欲必不穷乎物，物必不屈于欲"——也就是说，礼之设计必须合乎人之欲望与物质资源之间的平衡关系。这种平衡关系，是客观存在的，不是先王主观臆想的。因此，先王之"制礼"，与其说是"创造"，不如说是"发现"——发现了欲望与资源之间的平衡法则，并将之制度化。

"分之"——"分"字在此处有双重含义。其一，"分别"——将人群按照不同的标准加以区分，赋予不同的地位、权利和义务。其二，"分配"——将社会资源按照一定的标准加以分配，使每个人都能得到其应得的份额。

《荀子·王制》篇对"分"有更详细的阐述：

"分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物。"

又云：

"农分田而耕，贾分货而贩，百工分事而劝，士大夫分职而听，建国诸侯之君分土而守。"

"分"不是目的，而是手段。通过"分"，实现"和"（和谐）；通过"和"，实现"一"（统一）；通过"一"，实现"多力"（力量倍增）。每个人都有自己的位置、自己的职分、自己的份额——农有其田，商有其货，工有其事，士有其职，君有其土。各安其位，各尽其职，社会就井然有序了。

这一思想，在《论语》中也有呼应。《论语·颜渊》篇记载：

齐景公问政于孔子。孔子对曰："君君，臣臣，父父，子子。"

"君君，臣臣，父父，子子"——每个人都按照自己的身份来行事。君要像君，臣要像臣，父要像父，子要像子。这就是"分"的最简洁的表达。

《论语·子路》篇云：

子路曰："卫君待子而为政，子将奚先？"子曰："必也正名乎！"子路曰："有是哉，子之迂也！奚其正？"子曰："野哉，由也！君子于其所不知，盖阙如也。名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。"

孔夫子认为，治理国家的首要任务是"正名"——让名实相符。"名不正，则言不顺"——名分混乱了，言语就不通畅了。"言不顺，则事不成"——言语不通，事情就办不成。"事不成，则礼乐不兴"——事情办不成，礼乐就建立不起来。这一连串的逻辑链条，清楚地说明了"名分"（也就是"分"）对于社会秩序的根本重要性。

从上古视角来看，"先王制礼义以分之"这一叙事，在先秦文献中有大量的平行记载。《尚书·尧典》记载帝尧之治：

"克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦。"

帝尧先"明德"，再"亲九族"，再"平章百姓"，再"协和万邦"——这是一个从内到外、从近到远的秩序建构过程。"平章百姓"——使百官各有其序、各明其职——正是"制礼义以分之"的具体实践。

《尚书·洪范》记载箕子向周武王陈述"九畴"（九类治国大法），其中有：

"五事：一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿。恭作肃，从作义，明作哲，聪作谋，睿作圣。"

"五事"——容貌、言语、观察、听闻、思考——各有其标准：恭、从、明、聪、睿。这就是"度量分界"在个人修养层面的具体表现。通过对个人行为的规范，实现社会秩序的建构。

第六节 "以养人之欲，给人之求"：养欲与给求的积极礼学

"以养人之欲，给人之求。"

此句极为精要，揭示了荀子先生礼论最核心的理念：礼之目的不是压制欲望，而是满足欲望。

"养"——养育、滋养。这个字选得极为精妙。它暗示了一种照料的态度、一种呵护的态度。人之欲望，如同一株幼苗，需要被精心培养、引导其生长——既不能放任其疯长（那样会成为杂草），也不能将其连根拔起（那样就什么都没有了）。"养"就是在这二者之间找到一个恰当的方式。

"给"——供给、满足。"给人之求"——满足人之追求。这个"给"字，说明礼不是仅仅设定限制，而是积极地提供满足。礼不是一面只会说"不"的墙壁，而是一个能够说"是"的系统——它告诉人们：通过正当的途径，你的需求是可以得到满足的。

这一立场，可以称之为"积极礼学"——礼之功能不仅是消极的限制（告诉人们什么不能做），更是积极的成全（告诉人们什么能做、怎样做）。

这种"积极礼学"的思想，在孔夫子那里已有萌芽。《论语·阳货》篇记载：

子曰："礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？"

孔夫子指出，礼不仅仅是玉帛之类的外在形式，乐不仅仅是钟鼓之类的外在声响。礼乐之本质，在于其内在的精神意义。而这种精神意义，正包含了对人之情感需求的回应和成全。

《论语·八佾》篇云：

林放问礼之本。子曰："大哉问！礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。"

孔夫子认为，礼之本在于真情实感，而不在于外在的奢华。丧礼之本在于内心的悲戚，而不在于仪式的周备。这就说明，礼是为了安顿人之情感的——它是一种情感的表达方式和实现途径。

荀子先生将这一思想进一步系统化。在他看来，礼之"养欲"功能具体体现为以下几个方面：

其一，礼为人之物质需求提供合理的满足方式。荀子先生在《礼论》后文中详细论述了饮食、衣服、居室、器用等各方面的礼制规范，这些规范的核心目的就是确保每个人都能按照其社会地位获得相应的物质满足。

其二，礼为人之情感需求提供合理的表达方式。荀子先生在《礼论》中大量论述了丧礼、祭礼等情感性很强的礼仪。丧礼是对悲哀之情的表达和安顿——人在亲人去世时悲痛不已，丧礼提供了一套仪式，使人能够恰当地表达和宣泄这种悲痛，既不至于过度悲伤而伤身，也不至于无所表达而郁结于心。荀子先生说：

"故丧礼者，无它焉，明死生之义，送以哀敬而终周藏也。"（《荀子·礼论》）

丧礼没有别的目的，就是明确生死之义，以哀敬之心送终安葬。这正是礼之"养欲"（安顿情感需求）的具体表现。

其三，礼为人之社会需求提供合理的实现途径。人不仅有物质需求和情感需求，还有社会需求——渴望被尊重、被认可、有归属感。礼通过设定明确的社会等级和行为规范，使每个人都知道自己在社会中的位置，知道自己应该做什么、能够期待什么。这种明确性本身，就能给人以安全感和归属感。

"以养人之欲，给人之求"与道家"寡欲""无欲"的策略形成了鲜明的对比。在道家看来，欲望是需要被减少甚至消除的；在荀子先生看来，欲望是需要被满足和引导的。这两种策略的背后，是两种截然不同的人性观和社会观。

道家的策略可以概括为"减法"——减少欲望，回归素朴。老子先生云：

"五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。"（《老子》第十二章）

老子先生认为，过多的感官刺激会损害人的感官能力和心灵健康。因此，圣人只满足基本的生理需求（"为腹"），而不追求过多的感官享受（"不为目"）。

荀子先生的策略则可以概括为"加法"——承认欲望，满足欲望，但在满足的过程中加以引导和规范。这是一种更为积极、更为现实的策略。它不幻想改变人性，而是在承认人性的基础上，建构一套能够使人性得到合理满足的制度体系。

《礼记·乐记》中有一段话，可以看作是对荀子先生"养欲"思想的呼应：

"人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。"

此段指出，人之好恶如果“无节于内”——没有内在的节制——就会被外物所化，最终“灭天理而穷人欲”。这里的“天理”与“人欲”之对立，初见端倪。但值得注意的是，这段话并没有主张“灭欲”，而是主张“节欲”——为欲望设定节制。这与荀子先生的“养欲”思想是一致的——“养”就包含了“节”的意思，如同养育幼苗需要修剪枝叶一样。

第七节 “使欲必不穷乎物，物必不屈于欲”：欲物之间的动态平衡

“使欲必不穷乎物，物必不屈于欲。”

此句是荀子先生礼论的核心命题之一，其思想之精深，值得反复玩味。

“欲必不穷乎物”——欲望一定不至于穷尽了物资。也就是说，物质资源永远能够供应人之欲望，不会出现物资彻底枯竭的情况。

“物必不屈于欲”——物资一定不至于被欲望所压服。也就是说，欲望永远不会膨胀到完全消耗掉所有物资的地步。

这两句话，表达的是一种动态的平衡关系：欲望不会穷尽物资，物资不会屈服于欲望。二者之间保持着一种张力、一种互相制约又互相支撑的关系。

为什么是“不穷”而不是“等于”？为什么是“不屈”而不是“无关”？因为荀子先生深刻地认识到，欲望与物资之间的关系不是静态的等量关系，而是动态的互动关系。欲望在不断变化，物资也在不断变化。礼之任务，不是一劳永逸地确定一个固定的平衡点，而是持续地维持二者之间的动态平衡——使二者永远处于“不穷”和“不屈”的状态。

这种动态平衡观，极为深刻。它意味着荀子先生不是在追求一种僵化的、静止的秩序，而是在追求一种有弹性的、能够适应变化的秩序。这与道家所追求的“动态和谐”有异曲同工之妙。

老子先生云：

“天之道，其犹张弓与？高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余。孰能有余以奉天下？唯有道者。”（《老子》第七十七章）

老子先生所描述的“天之道”——高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之——正是一种动态的平衡机制。当某一方过多时就加以削减，当某一方不足时就加以补充。这与荀子先生所说的“欲必不穷乎物，物必不屈于欲”的动态平衡，有着深层的相通之处。

不同的是，老子先生将这种动态平衡归之于“天之道”——自然界本身就具有这种自我调节的能力；而荀子先生则将这种动态平衡归之于“先王之制”——需要通过人为的制度设计来实现。这是道家“无为”与儒

家"有为"之间的根本分歧——道家相信自然界有自我调节的能力，因此主张顺其自然、无为而治；儒家则认为人类社会不同于自然界，需要通过积极的制度建设来维持秩序。

然而，荀子先生所设计的制度（礼），其目标恰恰是要实现一种"类自然"的平衡——"两者相持而长"。这是否意味着，荀子先生虽然主张"有为"，但其"有为"的目标却是要达到一种"自然"的状态？也就是说，最好的制度就是能够模拟自然界之自我调节机制的制度？

这一推测，在荀子先生的另一段论述中可以找到佐证。《荀子·天论》篇云：

"天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。"

天道有其恒常的规律，不因圣王而存在，不因暴君而消失。如果以合理的治理方式来回应天道，就会吉祥；如果以混乱的方式来回应，就会凶险。这里的"应之以治"，就是人为的制度建设；但这种制度建设必须"应"——回应、顺应——天道之恒常规律。

因此，荀子先生虽然强调礼之人为性，但他并不认为礼可以违背天道。礼之"制"，必须以天道为依据。"使欲必不穷乎物，物必不屈于欲"——这种动态平衡本身，或许正是天道在人间社会的体现。

从《周易》的角度来看，"欲必不穷乎物，物必不屈于欲"这一命题，与《易》之"泰"卦的精神极为相近。《易·泰卦》云：

"泰：小往大来，吉亨。"

"泰"卦上坤下乾，象征天地交泰、阴阳和谐。阳气上升，阴气下降，二者交感和合，万物因而畅通亨泰。这种阴阳交泰的状态，正如荀子先生所描述的欲望与物资之间的动态平衡——二者互相交通、互相制约、互相支撑。

《易·泰卦·彖传》云：

"天地交而万物通也，上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人。"

天地交则万物通，上下交则志同。这种"交"的状态——互相交流、互相作用——正是"两者相持而长"的生动写照。

第八节 "两者相持而长，是礼之所起也"：共生共长的宇宙论视野

"两者相持而长，是礼之所起也。"

此句为全段之总结，也是荀子先生礼论之总纲。"两者"指的是欲望与物资（或更广义地说，人之需求与天地之供给）。"相持"——互相支持、互相维系。"而长"——而且共同增长。

"相持而长"四字，境界极高。它不是说欲望被压制了、物资被节省了——那是一种静态的、消极的平衡。它是说欲望与物资共同增长——欲望在合理的引导下不断发展，物资在合理的利用下不断增加——二者互相促进、互相推动，形成一种螺旋上升的良性循环。

这种"共生共长"的观念，在先秦思想中有着深厚的根基。

《周易·系辞传》云：

"一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。"

一阴一阳的交替运行，就是道。阴与阳不是对立对抗的，而是互相补充、互相推动的。正如荀子先生所说的欲望与物资——它们之间的关系不是零和博弈（一方增则另一方减），而是正和博弈（二者可以共同增长）。

《老子》第四十二章云：

"道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。"

"万物负阴而抱阳，冲气以为和"——万物都包含着阴与阳两种力量，二者通过"冲气"（交融之气）而达到和谐。这种阴阳和谐的宇宙观，与荀子先生"两者相持而长"的社会观，有着深层的结构相似。

从上古神话的视角来看，"相持而长"的观念可以追溯到更为古远的宇宙论传统。《山海经》中记载的种种神灵、种种自然力量之间的互动关系，往往呈现出一种动态的平衡——不同的力量互相制约、互相补充，共同维持着世界的运转。

《国语·郑语》中记载了史伯的一段著名论述：

"夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂，以成百物。"

"和实生物，同则不继"——"和"（差异中的和谐）能够创生万物，"同"（完全的一致）则不能持续发展。这一思想极为深刻。荀子先生所说的"两者相持而长"，正是"和实生物"在社会领域的具体表现——欲望与物资是不同的、甚至是有张力的两种力量，但正因为这种差异和张力，它们才能在互相作用中共同增长。如果只有欲望而没有物资的制约，或者只有物资而没有欲望的推动，都不可能实现"长"——持续的增长和发展。

"是礼之所起也"——这就是礼的起源。荀子先生在此处所揭示的，不是一个简单的历史事件（"先王在某年某月制定了礼"），而是一个哲学原理——礼之所以存在，是因为人之欲望与天地之物资之间需要一种动态的平衡机制。礼就是这个平衡机制。它不是外在的强制，而是内在的需要——人类社会要想存续和发展，就必须有礼。

至此，荀子先生已经完成了对"礼起于何也"这一终极之问的回答。其回答之逻辑，可以概括为以下几个步骤：

1. 人生而有欲（人性的事实）
2. 欲而不得，则不能无求（欲望导致追求）
3. 求而无度量分界，则不能不争（无序的追求导致争夺）
4. 争则乱，乱则穷（争夺导致混乱，混乱导致困穷）
5. 先王恶其乱也，故制礼义以分之（先王创制礼来应对混乱）
6. 以养人之欲，给人之求（礼的功能是满足欲望，而非压制欲望）
7. 使欲必不穷乎物，物必不屈于欲（礼维持欲望与物资之间的动态平衡）
8. 两者相持而长（欲望与物资在礼的调节下共同增长）
9. 是礼之所起也（这就是礼的起源）

这一逻辑链条，从人性出发，经过社会现象的分析，到达制度设计的理念，最终上升到宇宙论的高度——"两者相持而长"。其思路之严密、视野之宏阔、义理之精深，在先秦诸子之中堪称首屈一指。

第三章 贵本亲用，归于大一——文与理之辩证

第一节 "贵本之谓文"：何为"本"，何以为"文"

"贵本之谓文，亲用之谓理，两者合而成文，以归大一，夫是之谓大隆。"

此段文字极为精要，字字千钧。它论述的是礼之内在结构——"文"与"理"——以及二者统一的最高境界——"大一"与"大隆"。

首先来看"贵本之谓文"。

"本"——根本、本源。在礼的语境中，"本"指的是什么？历来注家有不同的解释。综合上下文来看，"本"应该指的是礼之精神实质、礼之内在根据。具体来说，"本"可以从以下几个层面来理解：

第一层：情感之本。礼之根本在于人之真实情感。丧礼之本在于哀痛，祭礼之本在于敬虔，冠礼之本在于成人之意识，婚礼之本在于男女之情。这些真实的情感，是礼之所以有意义的根本依据。没有真

实的情感，再精美的仪式也只是空壳。

孔夫子对此有极为深刻的认识。《论语·八佾》篇云：

"人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？"

如果一个人内心没有"仁"——真实的情感和道德意识——那么礼乐对他又有什么意义呢？这说明，礼之根本在于内心的情感和道德意识，而不在于外在的仪式形式。

《论语·阳货》篇中，宰我与孔夫子讨论三年之丧：

宰我问："三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。"子曰："食夫稻，衣夫锦，于女安乎？"曰："安。"女安，则为之！夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之！"宰我出。子曰："予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎？"

孔夫子判断三年之丧是否应该缩短的标准是什么？不是仪式的繁简，不是经济的计算，而是情感——"于女安乎？"——你内心安不安？如果内心不安，就不应该缩短；如果内心安然，那就随你便。"食旨不甘，闻乐不乐，居处不安"——君子守丧时，吃美食不觉甜，听音乐不觉乐，住在家里不觉安——这种发自内心的悲痛，才是丧礼的"本"。

第二层：义理之本。 礼之根本不仅在于情感，还在于义理。每一种礼制的背后，都有其道理、其原则。祭祀之礼的背后是"报本反始"的精神——回报天地、祖先的恩德；丧葬之礼的背后是"慎终追远"的精神——慎重对待生命的终结，追念远去的先人；冠婚之礼的背后是"成人立家"的原则——确立个人的社会身份和家庭关系。这些道理和原则，是礼之义理之本。

《礼记·祭统》云：

"凡治人之道，莫急于礼。礼有五经，莫重于祭。夫祭者，非物自外至者也，自中出生于心也，心怵而奉之以礼。是故唯贤者能尽祭之义。"

"非物自外至者也，自中出生于心也"——祭祀不是外在的形式强加于人的，而是内心的情感自然流露的。"心怵而奉之以礼"——内心有所感动，然后以礼来表达。这正说明了"本"（内心的情感和义理）是先于"文"（外在的形式）而存在的。

第三层：天道之本。 更深一层来说，"本"还可以指向天道——宇宙之根本法则。礼之所以合理，不仅因为它回应了人之情感，不仅因为它体现了义理原则，更因为它合乎天地之道。《左传·昭公二十五

年》引子产之言：

"夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。"

礼是天之经纬、地之道义、人之行为准则。它的根本在于天地之道。

那么，何以"贵本"就称之为"文"呢？这里的"文"，不是我们通常理解的"文饰""华丽"的意思，而是有着更深的含义。

"文"在先秦语境中，有"文采""纹理""文明""典章"等多重含义。《论语·雍也》篇云：

"质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。"

这里的"文"是与"质"相对的概念，指的是外在的修饰和表达。但在"贵本之谓文"这一命题中，"文"的含义有所不同。它不是指外在的修饰，而是指"有文可观"——当人真正尊崇根本时，其行为自然就有了文采、有了秩序、有了美感。

这种理解，可以从《周易》中得到印证。《易·贲卦·彖传》云：

"刚柔交错，天文也；文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。"

"人文"——人之文明——是"文明以止"的结果。"止"就是有所止——有所持守、有所坚守。当人有所坚守（"贵本"），其行为就自然呈现出文明有序的状态——这就是"文"。因此，"贵本之谓文"的意思是：真正的"文"不是外在的装饰，而是内在的持守——当人真正尊崇了根本，"文"就自然呈现了。

这一思想极为深刻。它颠覆了"文"与"质"之间的常见对立，指出真正的"文"恰恰来源于对"质"（"本"）的尊崇。最深的根本，就是最美的文采。这与孔夫子"文质彬彬"的理想是一致的——但荀子先生更进一步，指出了"文"与"质"之间的内在统一性。

第二节 "亲用之谓理"：用与理的关系

"亲用之谓理。"

"用"——功用、实用。在礼的语境中，"用"指的是礼之实际效果、具体功能。礼不是空洞的摆设，而是有其实际用途的。它用来规范人的行为、调节人的情感、维持社会的秩序、分配社会的资源。这些实际的功能，就是礼之"用"。

"亲"——亲近、切近。"亲用"就是切近实用、不脱离实际功能。荀子先生在此强调的是：礼不能脱离其实际功能而成为纯粹的形式主义。每一种礼制的设计，都必须有其实际的功用。

"理"——条理、纹理、法则。"亲用之谓理"的意思是：当人真正切近了礼之实用功能时，就能看到其中的条理和法则。礼之具体仪节虽然繁多，但其背后有着清晰的条理——什么时候该做什么、该怎么做、做到什么程度——这些都有着明确的规则。而这些规则，都是从实际功用中推导出来的。

"理"字在先秦语境中有丰富的含义。《韩非子·解老》云：

"理者，成物之文也。长短大小、方圆坚脆、轻重白黑之谓理。"

"理"是事物之纹理、之条理——事物之所以为该事物的内在规定性。长短、大小、方圆、坚脆、轻重、黑白——这些都是事物的"理"。在礼的语境中，"理"就是礼之所以为该礼的内在规定性——什么场合用什么礼、用多少财物、用什么等级——这些具体的规定，都是从"用"（实际功能）中推导出来的。

荀子先生在《正名》篇中也有关于"理"的论述：

"凡同类同情者，其天官之意物也同，故比方之疑似而通。是所以共其约名以相期也。形体、色理以目异；声音清浊、调竽奇声以耳异；甘苦、咸淡、辛酸、奇味以口异；香臭、芬郁、腥臊、洒酸、奇臭以鼻异。疾养、滄热、滑铍、轻重以形体异。说、故、喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲以心异。"

"色理"——颜色与纹理——是眼睛所辨识的对象。"理"是事物之表面纹理，可以被感官所察知。同样，礼之"理"也是可以被认知和把握的——它不是神秘的、不可知的，而是清晰的、可辨识的。

将"亲用之谓理"与"贵本之谓文"对照来看，我们可以发现一种互补关系：

- "贵本之谓文"——从内在的根本出发，自然呈现出文采和秩序。这是一种自内而外的过程。
- "亲用之谓理"——从外在的功用出发，自然显现出条理和法则。这是一种自外而内的过程。

二者一内一外、一本一用，共同构成了礼之完整的内在结构。

第三节 "两者合而成文，以归大一"：大一之境

"两者合而成文，以归大一，夫是之谓大隆。"

"两者合而成文"——"贵本"与"亲用"、"文"与"理"两者合在一起，才能成就真正的"文"。这里的"文"是一个更高层次的概念——不是简单的"文采"或"形式"，而是一种内外合一、本用兼备的完美状态。

真正的"文"，不是脱离了"本"的空洞形式，也不是脱离了"用"的抽象原则，而是"本"与"用"的有机统一——既有内在的精神根据，又有外在的实际效果；既合乎天道之本，又切近人事之用。

"以归大一"——归于"大一"。"大一"是什么？

"大一"在先秦语境中是一个极为重要的概念。它指向终极的统一、最高的和谐。在道家那里，"大一"与"道"有着密切的关系。《庄子·天下》篇论述古代学术之源流时说：

"古之人其备乎！配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓，明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。其明而在数度者，旧法世传之史尚多有之。其在于《诗》《书》《礼》《乐》者，邹鲁之士搢绅先生多能明之。……其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。"

"道德不一"——在古代，道德是统一的；后来分裂了，百家各执一偏。庄子先生追念的那个"道德一"的时代，正是"大一"的状态——一切知识、一切实践、一切价值都归于统一。

在《礼记·礼运》中，"大一"的概念以另一种方式呈现：

"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。"

"礼，必本于大一"——礼之根本，在于"大一"。这个"大一"，在这里被描述为天地万物之总根源——它分而为天地、转而为阴阳、变而为四时、列而为鬼神。礼之根本，就在于这个宇宙之总根源。

将《礼记·礼运》的这段话与荀子先生的"归大一"联系起来，我们可以看到：荀子先生所谓"大一"，可能不仅仅是一个抽象的哲学概念，而是具有宇宙论意义的——它指向天地万物之总体和谐、宇宙秩序之终极统一。

当礼之"文"（本）与"理"（用）完美结合时，礼就不再是一套具体的规范和仪节，而是天地之道在人间的完美体现。这种状态，就是"大一"。

"夫是之谓大隆"——这就叫做"大隆"。"大隆"是礼之最高的隆盛境界。"隆"者，盛大也、崇高也。"大隆"就是最大的隆盛、最高的成就。

"大隆"与后文所说的"礼之隆也""礼之杀也""礼之中流也"构成了一个完整的体系。"礼之隆"是具体操作层面的隆盛——文理繁密、情用简省；而"大隆"则是原则层面的最高境界——文与理的完美统一、本与用的完美融合。后者是前者的根据和归宿。

为什么"文"与"理"的统一如此重要？我们不妨从反面来看。

如果只有"文"而没有"理"——只重视根本精神而不注重实际功用——那么礼就会变成空洞的说教，与现实脱节，无法发挥其应有的社会功能。

如果只有"理"而没有"文"——只注重实际功用而不尊崇根本精神——那么礼就会变成功利的工具，失去其内在的尊严和价值，沦为纯粹的权力技术。

只有二者合一，礼才能既有深厚的精神根基，又有切实的社会功效——这就是“大隆”。

从《论语》中，我们可以找到与此相呼应的思想。《论语·为政》篇云：

“子曰：‘殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世，可知也。’”

礼制在历史中不断地“损益”——删减和增添——但其根本精神是不变的。这种“因”（继承根本）与“损益”（调整功用）的关系，正是“贵本”与“亲用”的历史实践。根本精神不变（“贵本”），但具体形式随时代而调整（“亲用”）——二者合一，礼就能历经百世而不废。

《论语·子罕》篇中孔夫子亦有深意之语：

“子曰：‘麻冕，礼也；今也纯，俭，吾从众。拜下，礼也；今拜乎上，泰也。虽违众，吾从下。’”

关于冠冕的材料——用麻还是用丝——孔夫子认为可以从俗（因为这是“用”的层面，可以随时代而变）。但关于拜见的方位——在堂下拜还是在堂上拜——孔夫子则坚持传统（因为这涉及到“本”——谦恭之心——不可妥协）。这正是“贵本”与“亲用”的辩证统一：在“本”的层面坚守，在“用”的层面灵活。

第四节 大一与道——儒道之间的深层对话

“大一”这一概念，值得我们做更深入的探究。

在先秦思想中，“一”是一个极为重要的概念。老子先生云：

“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（《老子》第四十二章）

又云：

“昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。”（《老子》第三十九章）

在老子先生这里，“一”是“道”的第一个展开——道生出“一”，“一”再生出阴阳（“二”），阴阳再生出和气（“三”），和气再生出万物。“一”是万物之根本、万事之源泉。天得“一”而清明，地得“一”而宁静，万物得“一”而生长，侯王得“一”而能统御天下。

荀子先生所说的“大一”，虽然未必与老子先生的“一”完全等同，但二者之间确有深层的关联。二者都指向一种终极的统一、一种超越分裂和对立的整体和谐。

不同的是，老子先生的“一”是宇宙论层面的——它是宇宙万物的根源；荀子先生的“大一”则更多是价值论层面的——它是礼之最高的理想境界。但如果我们考虑到《礼记·礼运》中“礼，必本于大一，分而为天地”的论述，荀子先生的“大一”可能同样具有宇宙论的维度——礼之最高境界，就是与天地之道的完美合一。

庄子先生也有关于“一”的深刻论述。《庄子·齐物论》云：

“天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历不能得，而况其凡乎？故自无适有，以至于三，而况自有适有乎？无适焉，因是已。”

庄子先生指出，“万物与我为一”——万物与我在根本上是统一的。但当我们用语言来表述这种统一时（“谓之一”），统一就已经被打破了——因为“一”与“言”本身就构成了“二”。因此，真正的“一”是超越言说的、不可言说的。

这一洞见对于理解荀子先生的“大一”也有启发。荀子先生用语言来论述“大一”，但“大一”的真正状态或许超越了语言所能表达的范围。它是一种体验、一种境界、一种整体性的领悟——只有在礼之实践中才能真正体会到。

《荀子·乐论》中有一段话，可以帮助我们理解“大一”在实践层面的含义：

“乐者，天下之大齐也，中和之纪也，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，则不能不乱。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，使夫邪污之气无由得接焉。是先王立乐之方也。”

这段话与《礼论》的结构极为相似：先描述人之自然状态（人不能无乐），再指出无序状态的危害（形而不为道，则不能不乱），最后论述先王制乐之目的（感动人之善心）。而乐之最高境界——“天下之大齐”——正与礼之最高境界——“大一”——遥相呼应。“大齐”即大同、大一——天下万物在音乐中达到了和谐统一。

礼与乐，在先秦儒家的思想中是密不可分的。《礼记·乐记》云：

“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。”

乐是天地之和谐，礼是天地之秩序。和谐使万物化育生长，秩序使万物各有区别。“明于天地，然后能兴礼乐”——只有理解了天地之道，才能真正兴起礼乐。这正说明，礼乐之“大一”（最高境界），就是

与天地之道的完美合一。

由此我们可以推测，荀子先生所谓“归大一”，意思可能是：当礼之“文”（本）与“理”（用）完美结合时，礼就超越了人为制度的层面，而上升到了天地之道的层面——它不再只是人之制作，而成为天地之道在人间的自然呈现。这种状态，就是“大一”——人与天地的统一、人为与自然的统一、本与用的统一。

第五节 大隆之境——礼之极致

“夫是之谓大隆。”

“大隆”，是对“大一”的另一种表述。“大一”侧重于“统一”的面向——一切分裂和对立都被超越了；“大隆”侧重于“隆盛”的面向——礼达到了最充盈、最圆满的状态。

“大隆”之“大”，不是一般意义上的“大小”之“大”，而是“无以复加”之“大”——没有比这更隆盛的了。这是礼之终极境界、至高标准。

我们不妨追问：在现实中，“大隆”是否可以达到？还是说，它只是一个理想、一个永远在前方的目标？

从荀子先生的整体思想来看，“大隆”应该是可以达到的——但只有圣人才能达到。后文所说的“方皇周挟，曲得其次序，是圣人也”，正是对“大隆”之实践主体的描述。圣人能够在礼之各种层次之间“方皇周挟”（从容游走）、“曲得其次序”（每一个细节都恰到好处），这种能力的最高体现，就是“大隆”——文与理的完美统一。

然而，对于一般人来说，“大隆”虽然不可立即达到，但可以作为修养的方向和目标。《荀子·劝学》篇云：

“故不积跬步，无以至千里；不积小流，无以成江海。骐驎一跃，不能十步；弩马十驾，功在不舍。锲而舍之，朽木不折；锲而不舍，金石可镂。”

修养之道在于积累——一步一步地积累，最终可以达到极高的境界。“大隆”作为礼之最高境界，也是通过不断的修养和实践来逐步趋近的。

《诗经·大雅·旱麓》云：

“岂弟君子，干禄岂弟。”

快乐和悦的君子，福禄也是快乐和悦的。君子之修养达到了自然和谐的境界，天地的福禄也自然而然地降临。这种“自然和谐”的状态，正是“大隆”在生活中的体现。

第四章 始乎梲，成乎文，终乎悦校——礼之发生与完成

第一节 "始乎梲": 礼之质朴之始

"凡礼，始乎梲，成乎文，终乎悦校。"

此句论述了礼之发展过程，从起始到完成再到终结，呈现出一个完整的生命周期。

"始乎梲"——礼之开始，在于"梲"。

"梲"字，历来注家聚讼纷纭。此字或通"脱"，意为质朴、简脱、不加修饰。也有注家认为"梲"通"税"，指一种简单的器物，引申为质朴简陋。无论取何种训释，其核心含义是一致的：礼之最初形态，是质朴的、简单的、未经修饰的。

这一观点，与《礼记·礼运》的论述完全吻合：

"夫礼之初，始诸饮食。其燔黍捭豚，污尊而抔饮，蕡桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神。"

礼之初始，是从饮食开始的——烧黍米、烤小猪来献祭；挖土坑盛酒、用手掬饮；用草把做鼓槌、用土堆做鼓。这些极为简陋的祭祀方式，就是礼之"梲"——质朴之始。

但虽然简陋，"犹若可以致其敬于鬼神"——仍然可以表达对天地鬼神的敬意。这说明，礼之核心不在于形式的精美，而在于情感的真诚。即使是最简陋的仪式，只要出于真诚的敬意，就具有礼之价值。

这一点极为重要。它意味着，礼之起点不是复杂的制度设计，而是朴素的情感表达。人之最原初的宗教情感——面对天地鬼神时的敬畏与虔诚——是礼之最原始的形态。

从上古神话与民俗的视角来看，"始乎梲"的观点可以在大量的考古发现和文献记载中得到印证。原始人类的祭祀活动，往往是极为简单的——在洞穴中画出猎物的图案来祈求狩猎成功，在河边投入贝壳来祈求河神的保佑，在坟墓中放入石器和食物来陪伴逝者。这些行为，正是"梲"——质朴之始。

《尚书·舜典》记载帝舜之祭祀：

"正月上日，受终于文祖。在璇玑玉衡，以齐七政。肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群神。"

帝舜即位时，先祭天帝（"类于上帝"），再祭六宗（"禋于六宗"），再祭山川（"望于山川"），再祭群神（"遍于群神"）。这一系列祭祀活动，虽然已经比原始时代复杂得多，但与后世的繁文缛节相比，仍然是相对简朴的——这正处于从"梲"到"文"的过渡阶段。

荀子先生在《礼论》后文中也有关于"梲"（质朴之始）的详细论述。例如，他论述丧礼时说：

"故三年之丧，人道之至文者也，夫是之谓至隆。是百王之所同，古今之所一也。"

三年之丧是"至文"——最高的文饰。但追溯到源头，丧礼之最初形态可能只是简单的哭泣和掩埋——"柩"之状态。从最初的哭泣和掩埋，到后来的三年之丧，这中间经历了漫长的发展过程——从"柩"到"文"的过程。

"始乎柩"还有一个重要的哲学含义：它暗示了礼之发展的自然性。礼不是一开始就被设计得完美无缺的，而是从质朴的起点开始，逐步发展、逐步完善的。这与荀子先生关于"先王制礼"的论述并不矛盾——先王之"制"，不是凭空创造，而是在已有的质朴基础上加以改进和完善。

老子先生云：

"大音希声，大象无形。"（《老子》第四十一章）

最大的声音反而听不到，最大的形象反而看不见。同样，最原初的礼反而是最质朴的——"柩"。但正因为其质朴，它才最接近礼之本真。这与荀子先生在第三段中说的"其下复情以归大一也"遥相呼应——最低的层次反而能"归大一"，正因为它回归到了情感的本真。

第二节 "成乎文"：礼之文饰之成

"成乎文"——礼之成就，在于"文"。

"文"在此处指的是外在的仪节、形式、等级、规范。礼从质朴之始（"柩"），发展到具有完整的仪节和形式的阶段，就是"成乎文"。

为什么礼必须"成乎文"？为什么不能一直停留在"柩"的质朴状态？

原因在于：随着社会的发展和复杂化，简单的质朴形式已经无法满足社会秩序的需求。原始社会的小规模群体，可以用简单的仪式来维持秩序；但当社会规模扩大、阶层分化、利益关系复杂化之后，就需要更加精密的仪节和规范来应对。这就是"文"——礼之制度化、体系化、精密化。

荀子先生在《王制》篇中对此有详细的论述：

"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。力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。"

人之所以"最为天下贵"，是因为人"有义"——有道德感和秩序感。而这种道德感和秩序感的制度化表达，就是"礼"。随着人类社会的发展，这种制度化表达必然越来越精密、越来越复杂——这就是从"柩"到"文"的发展过程。

《论语·为政》篇中，孔夫子论及礼之发展：

"殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。"

从夏礼到殷礼再到周礼，礼制不断地"损益"——在继承的基础上增减调整。这个增减调整的过程，就是"文"不断丰富和完善的过程。周礼之所以被孔夫子称赞为"郁郁乎文哉"（《论语·八佾》），正是因为它在夏、殷两代礼制的基础上，达到了"文"之极致。

"周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。"

"郁郁乎文哉"——何等地华美灿烂啊！孔夫子之所以"从周"，正是因为周礼之"文"达到了最高的水平。但"成乎文"也有其危险。"文"如果过于繁密，就可能脱离"本"（内在精神），变成纯粹的形式主义。这正是孔夫子所忧虑的。《论语·八佾》篇云：

"子曰：'礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？'"

礼不只是玉帛之类的外在形式，乐不只是钟鼓之类的外在声响。如果"文"脱离了"本"，礼就失去了灵魂，只剩下一个空洞的躯壳。

老子先生对此更为警惕。他直接将"文"（礼之外在形式）视为道德衰落的标志：

"失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。"（《老子》第三十八章）

在老子先生看来，礼之"文"的出现，恰恰意味着道德之"本"的丧失。当人们不再自然地拥有道德感时，才需要外在的礼制来强制维持秩序。因此，"礼"（作为外在形式的文）是"忠信之薄"——忠信日趋淡薄——的结果，也是"乱之首"——混乱的开端。

这种批判虽然尖锐，但也揭示了一个真实的问题：当"文"脱离了"本"时，礼确实会成为虚伪和压迫的工具。荀子先生显然也意识到了这个问题，因此他才会说"贵本之谓文"——真正的"文"必须以"本"为基础。"成乎文"不是终点，只是过程中的一个阶段。

第三节 "终乎悦校"：礼之和谐之终

"终乎悦校"——礼之终结（或完成），在于"悦校"。

"悦校"这一词语，历来注家解释不一。综合各种训释，大致有以下几种理解：

其一，“悦校”为“和谐而有节度”之义。“悦”是和悦、喜悦，表示情感上的满足和愉悦；“校”是校验、衡量，表示合乎标准、有所节制。合而言之，“悦校”就是在和悦愉快的状态下达到节度之恰当。

其二，“悦校”为“使人喜悦而有所取法”之义。礼之最终效果，是使参与者感到喜悦（“悦”），同时从中获得可以效法的准则（“校”）。

无论取何种解释，“悦校”所表达的核心含义是一致的：礼之最终目的，是使人在愉悦和谐的状态中自觉遵守秩序。礼不是一种痛苦的强制，而是一种快乐的自觉。当人在践行礼的过程中感到喜悦、感到和谐、感到自我实现时，礼就达到了它的最高境界。

这一思想，与孔夫子的礼学理念完全一致。《论语·学而》篇云：

“有子曰：‘礼之用，和为贵。先王之道斯为美，小大由之。有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也。’”

“礼之用，和为贵”——礼之功用，以“和”为最可贵。“和”就是和谐、和悦。先王之道之所以美好，就在于它以“和”为目标。但同时，“知和而和，不以礼节之，亦不可行也”——如果只知道追求“和”而不以礼来节制，也是行不通的。“和”需要“节”来保障，“节”又以“和”为目标——二者互为前提、互为条件。

这与荀子先生“终乎悦校”的思想完全吻合：“悦”就是“和”——和谐愉悦；“校”就是“节”——节度标准。礼之最终境界，就是“和”与“节”的完美统一。

孔夫子自述其一生的修养历程：

“子曰：‘吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。’”（《论语·为政》）

“七十而从心所欲，不逾矩”——到了七十岁，能够随心所欲而不逾越规矩。这就是“悦校”的生动写照——内心是自由的、快乐的（“从心所欲”），同时又是有秩序的、合乎规范的（“不逾矩”）。自由与秩序、情感与规范，在此达到了完美的统一。

从道家的视角来看，“悦校”的状态与庄子先生所描述的“逍遥”有某种相通之处。《庄子·逍遥游》云：

“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。”

“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷”——顺应天地之正气，驾驭六气之变化，遨游于无穷之境。这种状态是彻底自由的、无所依待的。而荀子先生的“悦校”，虽然不如庄子先生描述得那么飘逸超拔，但其精神实质——在自由与秩序之间达到完美的和谐——与“逍遥”有异曲同工之妙。

不同的是，庄子先生的"逍遥"是超越社会秩序的——它不受任何人为规范的约束；而荀子先生的"悦校"是在社会秩序之内的——它是在遵守礼制规范的前提下获得的内心自由和愉悦。这一差别，反映了儒道两家的根本分歧：道家追求超越人为制度的绝对自由，儒家追求在人为制度之内的相对自由。

但无论如何，"终乎悦校"揭示了一个重要的真理：真正的秩序不是强制的，而是自觉的；真正的自由不是无序的，而是有节的。当人能够在秩序中感到自由、在规范中感到愉悦时，礼就达到了它的终极目的。

第四节 "至备，情文俱尽"：礼之最高品级

"故至备，情文俱尽；其次，情文代胜；其下复情以归大一也。"

此句论述了礼之三个品级——至备、其次、其下——以及它们各自的特征。

"至备，情文俱尽。"——最完备的礼，是"情文俱尽"。

"情"——内在的情感、真实的情意。"文"——外在的仪节、形式的表达。"俱尽"——两者都达到了极致。也就是说，在最完备的礼中，内在的情感达到了最真挚、最深沉的程度，外在的形式达到了最精美、最完备的程度，而且二者完美地匹配——内在的情感通过外在的形式得到了充分的表达，外在的形式承载了内在情感的全部深度。

"情文俱尽"可以说是荀子先生礼学的最高理想。它意味着：形式不空洞——因为有真挚的情感充实其中；情感不粗野——因为有优美的形式加以表达。二者相得益彰、互相成就。

这与"贵本之谓文，亲用之谓理，两者合而成文，以归大一"的论述是完全一致的。"情"对应于"本"（内在根据），"文"对应于"用"（外在表达）。"情文俱尽"就是"本"与"用"的完美统一——"大一"在实践中的体现。

《礼记·祭义》云：

"致爱则存，致悫则著。著存不忘乎心，夫安得不敬乎？君子生则敬养，死则敬享。思终身弗辱也。"

对亡者致以至深的爱（"致爱"），亡者便仿佛仍然存在（"存"）；对亡者致以至诚的恭敬（"致悫"），这种恭敬便彰显于外（"著"）。内在的情感（爱、敬）通过外在的仪式（祭享）得以充分表达——这正是"情文俱尽"的具体例证。

孔夫子对于礼之情文关系，也有深刻的论述。《论语·八佾》篇云：

"子夏问曰：'巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮。'何谓也？'子曰：'绘事后素。'曰：'礼后乎？'子曰：'起予者商也！始可与言《诗》已矣。'"

"绘事后素"——绘画是在白底子上进行的。"礼后乎"——礼是在朴素的情感基础上建立的？孔夫子对子夏的这个推论大为赞赏——"起予者商也！"子夏所领悟到的，正是"情"先于"文"、"文"依赖于"情"的道理。但如果我们进一步推演：最好的绘画，不仅需要白底子（情），还需要精妙的色彩和构图（文），二者缺一不可。这就是"情文俱尽"的意境。

第五节 "情文代胜"与"复情以归大一"：礼之次第品级

"其次，情文代胜。"——次一级的礼，是"情文代胜"。

"代胜"——交替占上风。也就是说，在这种礼中，情感与形式之间没有达到完美的平衡——有时候情感胜过形式（情胜文），有时候形式胜过情感（文胜情），二者交替占据主导地位。

为什么会出现"情文代胜"的情况？因为要同时将情感和形式都做到极致（"俱尽"），是非常困难的。在实际操作中，往往会偏向一边——要么过于重视情感表达而忽略了形式的精美，要么过于讲究形式的完备而忽略了情感的真挚。

《论语·雍也》篇中孔夫子的一段名言，可以看作对"情文代胜"的注解：

"质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。"

"质胜文则野"——情感（质）胜过形式（文），就显得粗野。"文胜质则史"——形式（文）胜过情感（质），就显得虚浮。只有"文质彬彬"——文与质相互协调——才是真正的君子。

"质胜文则野"对应的是"情胜文"的情况——真实的情感是有的，但缺乏合适的表达方式，因此显得粗糙、不雅。例如，一个人在丧礼上痛哭流涕、捶胸顿足，情感确实是真挚的，但这种表达方式缺乏节制，不够优雅——这就是"情胜文"。

"文胜质则史"对应的是"文胜情"的情况——外在的形式是完备的，但内在的情感是虚假的或浅薄的，因此显得矫揉造作、华而不实。例如，一个人在丧礼上严格遵守了所有的仪节规范，但内心并没有真正的悲痛——这就是"文胜情"。

"情文代胜"虽然不是最理想的状态，但它至少还保持着"情"与"文"的双重维度——不像完全丧失了情感的纯粹形式主义，也不像完全丧失了形式的纯粹情感宣泄。因此，它被列为"其次"——次于"至备"，但仍然是可以接受的。

"其下复情以归大一也。"——最下的品级，是"复情以归大一"。

这是一个极为费解、也极为深刻的命题。为什么"最下"的品级反而能"归大一"? "大一"不是最高的境界吗?

对此,我们需要做一番仔细的辨析。

"复情"——回归于情感之本真。"复"有"回归"之意。"复情"就是放弃了"文"的修饰,回归到最原初的情感表达。这种回归,可以理解为:当一个人无法同时做到"情文俱尽"或"情文代胜"时,他至少可以回归到真诚的情感——即使形式不完美,但心意是真实的。

"以归大一"——以此回归到"大一"的境界。这里的"大一",可能不是第二段中所说的"大隆"层面的"大一",而是一种更为基础的统一——情感的纯粹统一。当一切外在形式都被剥离之后,剩下的只有最纯粹的情感——而这种纯粹的情感本身,就已经具有了"大一"的品质,因为它是统一的、整体的、不分裂的。

这一理解,可以在《礼记·檀弓》中找到佐证。《檀弓》记载了许多"礼崩乐坏"时代的丧祭故事,其中有一些极为感人的例子——人们在缺乏完备礼制的情况下,仅凭真挚的情感来表达对逝者的哀悼。这些行为虽然"其下"——不合乎礼之"文"的标准——但因为出于真情,反而显得格外动人。

《礼记·檀弓上》记载:

"子路曰:'吾闻诸夫子:丧礼,与其哀不足而礼有余也,不若礼不足而哀有余也。祭礼,与其敬不足而礼有余也,不若礼不足而敬有余也。'"

子路引述孔夫子之言:丧礼之中,如果哀痛不够而仪式过多("哀不足而礼有余"),不如仪式不够而哀痛充分("礼不足而哀有余")。祭礼之中,如果恭敬不够而仪式过多,不如仪式不够而恭敬充分。这段话清楚地表明:在"情"与"文"不能兼得的情况下,"情"优先于"文"。

这正是"其下复情以归大一"的精义所在。当一个人无法做到"情文俱尽"或"情文代胜"时,他至少可以"复情"——回归到最真挚的情感。而这种最真挚的情感,因为它的纯粹和统一,本身就具有"大一"的品质。

从道家的视角来看,"复情以归大一"与老子先生的"复归于朴"有着深刻的相通之处。《老子》第二十八章云:

"知其雄,守其雌,为天下谿。为天下谿,常德不离,复归于婴儿。知其白,守其黑,为天下式。为天下式,常德不忒,复归于无极。知其荣,守其辱,为天下谷。为天下谷,常德乃足,复归于朴。朴散则为器,圣人用之,则为官长,故大制不割。"

"复归于朴"——回归到最原初的质朴状态。"朴散则为器"——质朴之材散开后成为各种器具。老子先生认为,最高的境界不是华丽的修饰,而是回归于朴——回归到未被分割、未被修饰的原初状态。

荀子先生的“复情以归大一”与此有异曲同工之妙：当一切“文”（形式、修饰）都被剥离之后，人回归到最原初的“情”——而这个最原初的“情”，就如同老子先生的“朴”一样，具有一种天然的完整性和统一性。

然而，我们需要注意的是：在荀子先生的体系中，“复情以归大一”终究只是“其下”——最低的品级。它虽然有其价值（能“归大一”），但不能作为理想来追求。理想仍然是“情文俱尽”——情感与形式的完美统一。“复情”只是在不得已的情况下的退而求其次之举。

这一点与道家的立场有根本性的不同。在道家看来，“复归于朴”是最高境界，不是退而求其次；在荀子先生看来，“复情”只是最低的品级，最高的品级仍然是“情文俱尽”。这一分歧，反映了儒道两家对“文”之价值的不同评价：儒家肯定“文”的价值，认为“文”是人类文明进步的标志；道家则对“文”持怀疑甚至否定的态度，认为“文”是对“朴”（自然本真）的遮蔽和扭曲。

但无论如何，荀子先生之所以将“复情以归大一”列为礼之品级之一（虽然是最底的），说明他对“情”之价值的充分认可。在他的体系中，“情”是礼之根基——没有真实的情感，再精美的形式也毫无价值。

第六节 情文关系之深层追问

在讨论了“情文俱尽”“情文代胜”“复情以归大一”三个品级之后，我们有必要对“情”与“文”的关系做一番更深入的追问。

首先，“情”与“文”之间，是否存在一种必然的张力？

从逻辑上看，“情”是自然的、自发的、个体化的；“文”是人为的、规范的、社会化的。自然与人为之间、个体与社会之间，本身就存在着张力。一个人内心的真实情感，与社会对他的形式要求，未必总是一致的。

例如，在丧礼中，一个人可能并不真正感到悲痛（也许他与逝者关系疏远），但礼制要求他表现出悲痛（因为他是逝者的亲属）。这种情况下，“情”与“文”就发生了冲突。如果他按照礼制的要求表演悲痛，就是“文胜情”——虚伪；如果他坦然承认自己并不悲痛而拒绝表演，就是“情胜文”——失礼。如何化解这种冲突？

荀子先生没有直接回答这个问题，但从他的整体思想来推测，他可能会说：礼之教化功能正在于此。通过长期的礼义教化，人之情感本身会被塑造和提升——一个经过礼义教化的人，他的情感不再是纯粹自然的、自发的，而是经过教化的、合乎道义的。他不仅知道在丧礼上应该悲痛，而且真的会感到悲痛——因为礼义教化已经将“慎终追远”的精神内化到了他的情感结构之中。

《荀子·修身》篇云：

“礼者，所以正身也……故人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁。”

礼是用来端正自身的。通过礼之实践，人的身心都会得到端正——不仅外在的行为合乎规范，内在的情感也会趋于正当。这就是荀子先生的"化性起伪"思想——通过后天的教化和修养，改变人之自然本性，使之合乎道义。

其次，"情"与"文"之间，是否可能达到真正的统一？

从理论上讲，"情文俱尽"作为最高理想，意味着"情"与"文"之间的完美统一是可能的。但在实践中，这种完美统一是极为罕见的——甚至可能只有圣人才能做到。

孔夫子"七十而从心所欲不逾矩"的自述，可以看作是"情文俱尽"在个人修养层面的最高表达。在这种境界中，内心的情感（"从心所欲"）与外在的规范（"不逾矩"）完全合一——不是情感迁就规范，也不是规范压制情感，而是情感本身就是合乎规范的，规范本身就是情感所向往的。

《中庸》云：

"喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。"

"发而皆中节"——情感表达出来而都恰到好处。这就是"情"与"文"的完美统一。"中"是情感未发时的内在状态——中正不偏；"和"是情感已发时的外在状态——和谐有节。"致中和"——达到了中和的境界——"天地位焉，万物育焉"——天地各安其位，万物各得其育。这种宇宙论式的描述，将"情文俱尽"提升到了天地万物的高度——当个人的情感与形式达到完美统一时，整个宇宙都因之而和谐。

第七节 三品级与礼之生命周期的关系

将"始乎悦，成乎文，终乎悦校"与"至备、其次、其下"联系起来，我们可以看到一个有趣的结构关系：

"始乎悦"对应于礼之原初形态——质朴的情感表达——这与"其下复情以归大一"有某种对应关系。二者都指向情感的纯朴和本真。

"成乎文"对应于礼之完善形态——精密的仪节和规范——这与"至备，情文俱尽"有某种对应关系（当然，"情文俱尽"要求的不仅是"文"的完备，还有"情"的充实）。

"终乎悦校"对应于礼之圆融形态——自由与秩序的和谐统一——这是超越了"情"与"文"之分别的更高境界。

但这种对应关系并不是机械的。"始乎悦"是时间上的起点，"其下复情以归大一"是品级上的最低；二者的相似之处在于"质朴"，但"始乎悦"的质朴是天然的、未经发展的，而"复情以归大一"的质朴则是经历了发展之后的回归——这两种质朴，虽然表面相似，但内涵不同。

这让我们联想到庄子先生关于"浑沌"的寓言。《庄子·应帝王》云：

"南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。倏与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。倏与忽谋报浑沌之德，曰：'人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。'日凿一窍，七日而浑沌死。"

"浑沌"——未经分化的混沌状态——是原初的统一。当人为的"凿窍"（分化、修饰）加诸其上时，浑沌反而死了。这个寓言可以看作是对"柷"→"文"这一发展过程的一种批判性反思：原初的质朴（浑沌/柷）有其自身的完美性，人为的修饰（文）反而可能破坏这种完美性。

但荀子先生不会同意庄子先生的这种看法。在荀子先生看来，"柷"虽然有其质朴之美，但它是不足的——社会需要"文"来建立秩序、维持运转。"复情以归大一"只是在不得已时的退路，不是理想的追求。理想始终是"情文俱尽"——在保持情感真挚的同时，将形式做到完美。

这种分歧的根源，再次指向儒道两家的根本差异：对"文明"的不同态度。儒家肯定文明的价值，认为人类社会从原始到文明的发展是进步；道家则对文明持怀疑态度，认为文明化的过程也是异化的过程——人离自然越来越远，离"道"也越来越远。

第五章 财物贵贱、隆杀之间——礼之等差体系

第一节 "以财物为用": 礼之物质基础

"礼者，以财物为用，以贵贱为文，以多少为异，以隆杀为要。"

此句以极为凝练的语言，概括了礼之四大要素。我们逐一加以分析。

"以财物为用"——礼以财物为其功用之基础。

礼之实践，离不开物质条件。祭祀需要牲畜、谷物、酒浆；丧葬需要棺槨、衣衾、明器；冠婚需要服饰、食品、礼物。没有这些物质条件，礼之仪节就无法施行。因此，"财物"是礼之"用"——实际运作的基础。

但荀子先生的深意不止于此。"以财物为用"不仅是说礼需要物质条件，更是说礼对物质资源的运用本身就是礼之核心功能之一。礼通过规范物质资源的分配和使用，来实现社会秩序的建构。谁该用什么等级的器物、谁该享用什么等级的饮食——这些关于物质使用的规范，正是礼之"分"的具体体现。

《左传·隐公五年》记载：

"初，郑武公娶于申，曰武姜。生庄公及共叔段。庄公寤生，惊姜氏，故名曰寤生，遂恶之。爱共叔段，欲立之。亟请于武公，公弗许。及庄公即位，为之请制。公曰：'制，岩邑也，虢叔死焉。佗邑唯命。'请京，使居之，谓之京城大叔。"

共叔段居京城，"大都不过参国之一，中五之一，小九之一"——大的采邑不超过国都的三分之一，中等的不超过五分之一，小的不超过九分之一。这就是"以财物为用"的具体表现——通过规范采邑的大小，来维持君臣之间的等级秩序。共叔段违反了这一规范，最终导致了叛乱——这正说明了"求而无度量分界，则不能不争"的道理。

《荀子·富国》篇中有更系统的论述：

"足国之道，节用裕民，而善臧其余。节用以礼，裕民以政。"

"节用以礼"——以礼来节制国家的用度。这就是"以财物为用"在国家治理层面的应用。礼不仅规范个人对物质的使用，还规范国家对物质的使用——什么时候该花多少、该花在什么地方——都有礼制的规定。

第二节 "以贵贱为文": 礼之等级表达

"以贵贱为文"——礼以贵贱等级作为其外在的文采和表达。

"贵贱"——社会等级。天子、诸侯、卿大夫、士、庶人——不同的社会等级有不同的礼制规范。天子之祭用太牢（牛、羊、猪齐全），诸侯用少牢（羊、猪），大夫用特牲（只有猪）——不同等级使用不同的祭品，这就是"以贵贱为文"。

"文"在此处指的是外在的表征和标识。贵贱等级通过礼制的不同规范而外在化、可视化——人们可以通过一个人的服饰、器用、仪式等级来判断他的社会地位。这种外在化的表达，就是"文"。

《左传·昭公二十五年》引子太叔语：

"夫礼，……为君臣上下以则地义，为夫妇外内以经二物，为父子兄弟姑姊甥舅昏媾姻亚以象天明，为政事庸力行务以从四时，为刑罚威狱以类雷霆杀戮，为温慈惠和以效天之生殖长育。"

礼之各种规范——君臣上下、夫妇内外、父子兄弟——都是社会等级关系的具体表达。"以则地义"——以效法大地之义理——说明这种等级不是人为的随意设定，而是有其天地之间的根据。

荀子先生在《礼论》后文中详细论述了丧礼中的等级差异：

"天子棺槨七重，诸侯五重，大夫三重，士再重。然后皆有衣衾多少厚薄之数，皆有罍萎文章之等，以敬饰之。使生死终始若一，一足以为人愿，是先王之道，忠臣孝子之极也。"

天子的棺槨七重，诸侯五重，大夫三重，士二重——每一个等级都有明确的规定。衣衾的多少厚薄、装饰的等级高低，也都有详细的规范。这就是"以贵贱为文"在丧礼中的具体体现。

但我们需要追问：为什么礼要以"贵贱"为"文"？为什么不能人人平等、一视同仁？

荀子先生对此有明确的回答。前文引过的《王制》篇云：

"分均则不偏，势齐则不壹，众齐则不使。有天有地而上下有差，明王始立而处国有制。夫两贵之不能相事，两贱之不能相使，是天数也。"

如果所有人都处于同一等级（"势齐"），就没有人愿意服从（"不壹"），也没有人能够指挥（"不使"）——社会就无法运转。正如天高地卑、上下有差一样，社会也必须有等级之分。这不是人为的不公正，而是社会运转的必要条件。

《尚书》引之曰："维齐非齐"——要想达到真正的平齐（公正），恰恰不能用同一标准来对待所有人。不同的人有不同的能力、不同的贡献，因此应该获得不同的待遇——这才是真正的公正。

当然，这种等级之分必须建立在"义"的基础之上——也就是说，等级的划分必须合乎道义原则，而不是基于暴力或欺诈。《荀子·王制》篇明确指出：

"虽王公士大夫之子孙也，不能属于礼义，则归之庶人。虽庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫。"

即使是王公贵族的后代，如果不能遵守礼义，就降为庶人；即使是庶人的后代，如果能够修习文学、端正品行、遵守礼义，就可以升为卿相士大夫。这说明，荀子先生所主张的等级制度不是世袭的、封闭的，而是流动的、开放的——以德能为标准，而非以出身为标准。

第三节 "以多少为异"：礼之差等表征

"以多少为异"——礼以数量的多少来表示差异。

这是"以贵贱为文"的进一步具体化。贵贱等级通过什么来体现？很大程度上是通过数量的多少——器物的多少、仪仗的多少、祭品的多少、服饰的多少等等。

例如，天子之车六马，诸侯四马，大夫二马——马匹的数量直接反映了等级的高低。天子之庭燎百两，诸侯五十两，大夫三十两——灯烛的数量同样体现了等级差异。

《左传·成公二年》记载：

"卫人饮赵文子酒，郤犇为客。卫人将以文子为客，郤犇辞曰：'二国治戎，臣不才，不胜其任，以为俘馘。'……"

在宴饮之礼中，宾主的座次、酒具的多少、食品的等级，都有严格的规定。这些数量上的差异，正是"以多少为异"的具体表现。

荀子先生在《礼论》中论述祭祀之礼时说：

"大飨，尚玄尊而用酒醴。食先黍稷而饭稻粱。祭，齐大羹而饱庶馐，贵本而亲用也。"

祭祀时用的食物和饮品有着明确的等级——先用质朴的（"大羹""黍稷"），后用精美的（"庶馐""稻粱"）。这种先后多少的安排，既体现了"贵本"（以质朴为尊）的精神，又满足了"亲用"（实际饮食）的需要。

"以多少为异"的深层含义在于：礼通过量化的方式，将抽象的等级差异转化为可感知的、可操作的具体规范。这种量化，使得礼制具有了明确性和可执行性——每个人都清楚地知道自己应该用多少、得多少，从而避免了因模糊不清而导致的争夺。

第四节 "以隆杀为要"：礼之核心原则

"以隆杀为要"——礼以隆（盛大）与杀（减省）为其核心原则。

"隆"——盛大、丰厚、隆重。"杀"——减省、简略、收敛。"要"——要旨、关键。

"以隆杀为要"是对前三者的总括。"以财物为用"说的是礼之物质基础，"以贵贱为文"说的是礼之等级表达，"以多少为异"说的是礼之差等表征——而这三者的核心原则，就是"隆杀"——在什么场合、对什么人需要隆重盛大，在什么场合、对什么人需要简略收敛。

"隆杀"不是随意的，而是有原则的。其基本原则是：

尊者隆，卑者杀。 天子之礼最隆，庶人之礼最杀。等级越高，礼制越隆重；等级越低，礼制越简省。

亲者隆，疏者杀。 至亲之礼最隆，远亲之礼较杀。关系越亲密，礼制越隆重；关系越疏远，礼制越简省。

大事隆，小事杀。 国家大典最隆，日常小事较杀。事情越重大，礼制越隆重；事情越轻微，礼制越简省。

荀子先生在《礼论》后文中以丧礼为例，详细论述了隆杀之原则：

"三年之丧，何也？曰：称情而立文，因以饰群别亲疏贵贱之节，而不可益损也。故曰：无适不易之术也。创巨者其日久，痛甚者其愈迟。三年之丧，称情而立文者也，以至痛之极也。"

三年之丧是"隆"的极致——因为它对应的是至亲之丧（父母之丧），情感最为深重（"至痛之极"），因此礼制也最为隆重。"称情而立文"——根据情感的深浅来设立形式的隆杀——这正是"以隆杀为要"的原则在丧礼中的具体应用。

《论语·子张》篇云：

"子游曰：'丧致乎哀而止。'"

丧礼只要表达到哀痛就够了——不需要过分铺张。这种"止"的精神，正是"杀"的体现——在合适的时候收敛，不过度、不铺张。

而《论语·子罕》篇又云：

"子曰：'麻冕，礼也；今也纯，俭，吾从众。拜下，礼也；今拜乎上，泰也。虽违众，吾从下。'"

在冠冕材料的问题上，孔夫子从俗（"杀"——从简）；在拜见方位的问题上，孔夫子坚持传统（"隆"——不可省减）。这说明，"隆杀"的运用需要具体情况具体分析——有些地方可以杀，有些地方必须隆——关键在于分辨什么是根本的、不可省减的，什么是枝节的、可以灵活调整的。

第五节 "文理繁，情用省，是礼之隆也"：隆礼之特征

"文理繁，情用省，是礼之隆也。"

此句定义了"礼之隆"——礼制之隆盛形态。其特征是："文理繁"——外在的形式和条理繁密精细；"情用省"——内在的情感和实际的功用反而简省。

这一定义，乍看之下似乎有些出人意料。为什么"礼之隆"的特征是"情用省"——情感和功用简省呢？按照常理，最隆重的礼，不应该是情感最浓烈、功用最充实的吗？

要理解这一点，需要把握荀子先生在此处所说的"情用省"的具体含义。

"情用省"不是说情感淡薄或功用缺乏，而是说在隆盛的礼中，情感的表达被仪式所规范化——不是放任情感自由流淌，而是将情感纳入精密的仪式框架之中。在这种情况下，情感的直接表露被减省了（"情省"），取而代之的是高度仪式化的表达方式。同样，实际的功用（如饮食、器用等）也被仪式化了——不再是简单的吃喝穿戴，而是通过精密的仪节来进行。

举例来说：天子之大祭，其仪节极为繁复——从斋戒、省牲、灌鬯到升降、进退、跪拜，每一个环节都有严格的规定。在这样的仪式中，参与者的个人情感被高度节制（“情省”），实际的功用（如饮食）也被仪式化（“用省”），而外在的形式和条理则极为繁密（“文理繁”）。这就是“礼之隆”的状态。

反过来说，一个普通人家的日常祭祀，仪节可能很简单（“文理省”），但情感的表达更为自由直接（“情用繁”）——一碗饭、一杯酒、几句祷词、几行热泪——简单朴素，但充满真情。这就是“礼之杀”的状态。

《礼记·乐记》中有一段话可以帮助我们理解这种“隆”与“杀”的关系：

“大乐必易，大礼必简。乐至则无怨，礼至则不争。揖让而治天下者，礼乐之谓也。”

“大礼必简”——最大的礼反而是最简洁的？这似乎与荀子先生“文理繁，是礼之隆”的说法矛盾。但实际上，二者所说的“大”和“隆”含义不同。《乐记》所说的“大礼”是指礼之精神的至高境界——达到了这个境界，礼就变得简洁而自然了（如同“终乎悦校”）；荀子先生所说的“礼之隆”是指礼之形式的隆盛状态——在这个状态中，外在的仪节是繁密的。二者分别从精神层面和形式层面来论述，并不矛盾。

第六节 “文理省，情用繁，是礼之杀也”：杀礼之特征

“文理省，情用繁，是礼之杀也。”

“礼之杀”——礼制之减省形态。其特征是：“文理省”——外在的形式和条理简省粗略；“情用繁”——内在的情感和实际的功用反而更加充分直接。

在减省的礼中，外在的仪节被简化了，但情感的表达更加自由直接，实际的功用更加突出。例如，一个农家的冬至祭祖，可能没有什么复杂的仪节——只是摆上几碟菜肴、几杯酒水，全家人围坐在一起，怀念先人、互述亲情。仪式很简单（“文理省”），但情感很充实、实际的团聚功能也很突出（“情用繁”）。

“礼之杀”并不是贬义的。它只是描述了一种特定的礼之形态——适用于等级较低、关系较疏、场合较小的情境。在这些情境中，过于繁密的仪节反而不合适——因为没有那么多的社会意义需要通过仪式来表达，而简洁直接的情感交流才是最重要的。

《礼记·曲礼上》云：

“礼不下庶人，刑不上大夫。”

此语虽有争议，但其中包含的一层意思是：对于庶人来说，繁密的礼制仪节是不必要的——他们的生活较为简朴，用简省的礼来规范即可。这并不意味着庶人不需要礼——他们同样需要饮食、婚丧、祭

祀等基本的礼制——只是这些礼的形式比较简省（“杀”），而情感和功用则更加直接充分。

第七节 “文理情用相为内外表墨，并行而杂，是礼之中流也”：中流之道

“文理情用相为内外表墨，并行而杂，是礼之中流也。”

“礼之中流”——礼之中间状态。其特征是：文理与情用“相为内外表墨，并行而杂”。

“相为内外”——互为内外，交替为里为表。“表墨”——“表”为显明之处，“墨”为隐晦之处。有时候文理在外（显明）而情用在内（隐晦），有时候情用在外而文理在内——二者交替为表为里。“并行而杂”——二者同时运行，互相交织。

这种“中流”状态，既不像“隆”那样文理占主导，也不像“杀”那样情用占主导，而是二者处于一种动态的平衡之中——互相穿插、互相交织、互相补充。

这是大多数礼制实践的常态。在日常生活中，人们践行礼制时，并不会像天子大祭那样极端隆重，也不会像农家小祭那样极端简省，而是处于两者之间——既有一定的仪节规范，又有自然的情感流露。这就是“中流”。

“中流”对应于儒家所推崇的“中庸”之道。《中庸》云：

“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。”

“中”——不偏不倚、恰到好处。在礼之实践中，“中流”就是不偏于隆、不偏于杀、恰到好处的状态。

《论语·先进》篇记载孔夫子评论弟子：

“子曰：‘师也过，商也不及。’曰：‘然则师愈与？’子曰：‘过犹不及。’”

“过犹不及”——做过了头和做不够一样都不好。这正是“中流”的精神——既不过度（隆之极端），也不不足（杀之极端），而是恰到好处。

第八节 “故君子上致其隆，下尽其杀，而中处其中”：君子之礼域

“故君子上致其隆，下尽其杀，而中处其中。步骤驰骋厉鹜不外是矣。是君子之坛宇宫廷也。”

此句描述了君子在礼之实践中的活动范围和行为模式。

“上致其隆”——在需要隆重的场合（如国家大典、至亲大丧），君子将礼做到最隆盛的程度。

“下尽其杀”——在需要简省的场合（如日常交际、小事小礼），君子将礼做到最简省的程度。

“中处其中”——在大多数居于隆杀之间的场合，君子恰当地处于中间状态。

"步骤驰骋厉鹜不外是矣"——无论是缓步徐行("步骤")，还是快马奔驰("驰骋")，还是疾飞猛进("厉鹜")，都不超出这个范围。

此句以行走和飞驰的意象来比喻君子在礼之各种场合中的灵活运用。有时需要庄重缓慢("步骤"——如庄严的祭祀仪式)，有时需要敏捷迅速("驰骋"——如紧急的军事礼仪)，有时需要刚猛有力("厉鹜"——如严肃的司法礼仪)——但无论节奏如何变化，都在"隆、杀、中流"的范围之内。

"是君子之坛宇宫廷也"——这就是君子的"坛宇宫廷"。

"坛宇宫廷"是实指还是喻指？从上下文来看，应该是喻指——以"坛宇宫廷"来比喻君子践行礼制的精神空间。"坛"是祭祀的坛台，"宇"是居住的屋宇，"宫"是宫室，"廷"是朝廷——这些都是礼制活动的主要场所。荀子先生以此来比喻：礼制的隆、杀、中流三个层次，构成了君子精神生活的全部空间——君子的一切活动都在这个空间之内进行。

这让我们想到《诗经·大雅·灵台》：

"经始灵台，经之营之。庶民攻之，不日成之。经始勿亟，庶民子来。"

文王兴建灵台(祭祀和观测天文的高台)，百姓踊跃参加——"不日成之"(没过几天就建成了)。这说明，当礼制合乎人心("情文俱尽")时，百姓是自愿参与的、是快乐的。灵台不仅是一个物理建筑，更是一个精神象征——它代表着礼制秩序的庄严与美好。

第九节 "人有是，士君子也；外是，民也"：礼之人格分野

"人有是，士君子也；外是，民也。"

"有是"——具有上述的礼之修养和能力。"士君子也"——这就是士和君子。

"外是"——在上述范围之外，即不具备这种修养和能力。"民也"——这就是普通民众。

此处的"士君子"与"民"之分，不是身份等级之分(不是说贵族就是士君子、平民就是民)，而是修养水平之分。能够在隆、杀、中流之间灵活运用礼制的人，就是"士君子"；不能做到这一点的人，就是"民"。

这种以修养水平来划分人的等级，而非以出身来划分，是先秦儒家的一个重要思想传统。孔夫子云：

"有教无类。"(《论语·卫灵公》)

教育不分等级——任何人都可以通过学习来提升自己的修养。因此，"士君子"的身份不是天生的，而是通过修养获得的。

《荀子·修身》篇亦云：

"好法而行，士也；笃志而体，君子也；齐明而不竭，圣人也。人无法则依依然；有法而无志其义，则渠渠然；依乎法，而又深其类，然后温温然。"

"好法而行"——爱好法度并付诸实践——这就是"士"。"笃志而体"——志向坚定并身体力行——这就是"君子"。"齐明而不竭"——明察而不停息——这就是"圣人"。此处将士、君子、圣人三个层次明确区分，标准完全是修养水平，而非出身等级。

第十节 "方皇周挟，曲得其次序，是圣人也"：圣人之极境

"于是其中焉，方皇周挟，曲得其次序，是圣人也。"

此句描述了圣人——礼之最高实践者——的境界。

"于是其中焉"——在礼之隆、杀、中流这个范围之内。

"方皇"——从容不迫、优游自在。"方"有方正之义，"皇"有光大之义。合而言之，"方皇"形容的是一种从容自如、光明磊落的状态。

"周挟"——"周"为周遍、全面；"挟"有环绕、涵括之义。"周挟"形容的是圣人对礼之各个方面、各个层次都了然于胸、无所遗漏。

"曲得其次序"——"曲"是每一个弯折、每一个细节；"得其次序"是恰到好处地把握了先后顺序。合而言之，"曲得其次序"形容的是圣人在礼之每一个细节上都做到了恰到好处——不多不少、不先不后、不隆不杀、恰恰好。

"是圣人也"——这就是圣人。

圣人与君子的区别何在？君子能够"上致其隆，下尽其杀，而中处其中"——这已经很了不起了，但他的运用可能还带有一些刻意和努力。圣人则更进一步——他不仅能够于隆、杀、中流之间灵活运用，而且做到了"曲得其次序"——每一个细节都恰到好处，而且是自然而然地恰到好处，不需要刻意的思考和努力。

这正呼应了孔夫子"七十而从心所欲不逾矩"的境界。在这种境界中，礼已经不是外在的规范，而是内在的自觉——圣人的一举一动、一言一行，自然而然地就合乎礼，不需要刻意地去遵守。

这种境界，荀子先生在其他篇章中也有描述。《荀子·劝学》云：

"君子之学也，入乎耳，箸乎心，布乎四体，形乎动静。端而言，蠕而动，一可以为法则。小人之学也，入乎耳，出乎口。口耳之间，则四寸耳，曷足以美七尺之躯哉！"

君子之学，从耳朵进去，深入到内心，遍布于四肢，体现在一切行动之中——一言一行都可以做别人的典范。这就是学问（包括礼之学问）真正"入于身"的状态。而圣人的境界，比君子又更高——不仅一切行动合乎法则，而且是自然而然地合乎法则，如同呼吸一样毫不费力。

从道家的视角来看，荀子先生描述的圣人境界——"方皇周挾，曲得其次序"——与庄子先生描述的"庖丁解牛"有某种相似之处。《庄子·养生主》云：

"庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踦，砉然向然，奏刀騞然，莫不中音。合于《桑林》之舞，乃中《经首》之会。"

庖丁解牛，手触、肩倚、足踏、膝抵，无不合乎音律节拍——这种出神入化的技艺，正如圣人之行礼"曲得其次序"——每一个动作都恰到好处、自然而然。

庖丁自己说：

"臣之所好者，道也，进乎技矣。"

他追求的不是技术，而是"道"。当技术达到了极致，就超越了技术本身，而进入了"道"的境界。同样，当礼之实践达到了极致（圣人的境界），就超越了礼之具体仪节，而进入了"大一"的境界——人与天地合一、情与文合一、本与用合一。

第六章 厚大高明——礼之四德

第一节 "厚者，礼之积也"：礼之深厚

"故厚者，礼之积也；大者，礼之广也；高者，礼之隆也；明者，礼之尽也。"

此句以"厚、大、高、明"四字来概括礼之最高品质——可以称之为"礼之四德"。

"厚者，礼之积也"——"厚"是礼之积累。

"厚"——深厚、醇厚。"积"——积累、积淀。"厚"是通过长期的积累而形成的深厚底蕴。

一个人的礼之修养不是一朝一夕能够形成的，它需要长期的学习、实践和反思。"积"字与荀子先生在《劝学》篇中反复强调的"积"的思想完全一致：

"积土成山，风雨兴焉；积水成渊，蛟龙生焉；积善成德，而神明自得，圣心备焉。故不积跬步，无以至千里；不积小流，无以成江海。"

积土成山、积水成渊、积善成德——一切伟大的成就都是积累的结果。礼之"厚"，也是通过日积月累的培养而形成的。它不是表面的装饰，而是深入骨髓的品质——就像大地之厚，承载万物而不动摇。

《周易·坤卦》云：

"地势坤，君子以厚德载物。"

"厚德载物"——深厚的德行能够承载万物。礼之"厚"正是这种"厚德"的具体表现。一个真正有修养的人，其礼之实践如同大地一样深厚——无论遇到什么情况，都能够从容应对、不失其度。

《诗经·大雅·抑》云：

"温温恭人，维德之基。"

温和恭敬的人，是一切德行的基础。"温温"——温润深厚——正是礼之"厚"的生动写照。

第二节 "大者，礼之广也"：礼之广大

"大者，礼之广也"——"大"是礼之广博。

"大"——广大、宏大。"广"——广博、宽广。"大"是礼之适用范围的广博——不仅限于某一方面、某一场合，而是涵盖了人生的方方面面、社会的各个角落。

荀子先生在《劝学》篇中说：

"学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼。其义则始乎为士，终乎为圣人。"

学问的终点是"读礼"——学礼、行礼。因为礼是最广博的学问——它涵盖了政治、伦理、宗教、审美、社交等一切领域。

《左传·昭公二十五年》记载赵简子问于子太叔："敢问何谓礼？"子太叔对之以极为广博的内容：

"天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民实则之。则天之明，因地之性，生其六气，用其五行。气为五味，发为五色，章为五声……为君臣上下以则地义，为夫妇外内以经二物，为父子兄弟姊妹甥舅昏媾姻亚以象天明，为政事庸力行务以从四时，为刑罚威狱以类雷霆杀戮……"

礼涵盖了天文、地理、人伦、政治、刑罚等一切领域——这就是礼之"广"。它不是一种狭隘的行为规范，而是一套涵盖天地人三才的宏大体系。

《礼记·中庸》云：

"仲尼祖述尧舜，宪章文武。上律天时，下袭水土。辟如天地之无不持载，无不覆帔。辟如四时之错行，如日月之代明。万物并育而不相害，道并行而不相悖。"

如天地之无不覆载、如四时之交替运行、如日月之交替照明——这就是礼之"大"的极致表现。它如同天地一样无所不包、如同四时一样运行不息。

第三节 "高者，礼之隆也"：礼之崇高

"高者，礼之隆也"——"高"是礼之隆盛崇高。

"高"——崇高、高远。"隆"——隆盛、尊崇。"高"是礼之精神品格的崇高——它不是一般的行为规范，而是人类精神的最高表达。

《周易·乾卦》云：

"天行健，君子以自强不息。"

天之运行刚健不止，君子效法之而自强不息。这种刚健不止的精神品格，正是礼之"高"的来源。礼之最高品格，不是柔弱的退让，而是刚健的自强——在遵守规范的同时，不断地追求更高的境界。

《诗经·大雅·烝民》云：

"天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。"

天生众民，给了他们各种事物和法则。人民秉持着常性，喜爱美好的德行。"好是懿德"——人天生就喜爱美好的德行——这种天性，是礼之"高"的人性根基。

第四节 "明者，礼之尽也"：礼之明彻

"明者，礼之尽也"——"明"是礼之穷尽通透。

"明"——明彻、通明。"尽"——穷尽、尽善尽美。"明"是对礼之一切层面——从理论到实践、从精神到形式、从隆到杀——都达到了通透的理解和完美的实现。

"明"是"厚、大、高"三者的最终归宿——有了深厚的积累（"厚"），广博的涵盖（"大"），崇高的品格（"高"），最终达到了通透明彻的境界——对礼之一切都了然于胸、运用自如。

《周易·系辞传》云：

"夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。"

"极深而研几"——穷究到最深处、洞察到最微妙处——这种"深"和"几"的境界，正对应于"明者，礼之尽也"。圣人通过对礼之极致的穷究，达到了"通天下之志""成天下之务"的境界——一切都明明白白、一切都恰到好处。

第五节 厚大高明之统一

厚、大、高、明四德，不是四个独立的品质，而是一个有机的整体。

"厚"是基础——没有深厚的积累，就不可能有广博的涵盖、崇高的品格和通透的理解。

"大"是广度——只有厚而不广，就会局限于某一方面，不能涵盖礼之全貌。

"高"是高度——只有广而不高，就会流于平庸，不能达到礼之崇高境界。

"明"是通达——只有高而不明，就会流于空疏，不能落实到具体的实践中。

四者层层递进、环环相扣，构成了礼之完美品格的全部维度。

这四德的结构，让我们想到《中庸》所论述的"博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之"——学问之五步骤。"博学"对应于"大"（广博），"审问"和"慎思"对应于"厚"（深入），"明辨"对应于"明"（通彻），"笃行"对应于"高"（崇高的实践品格）。虽然对应关系不是一一对应的，但其精神是相通的——都追求一种全面的、深入的、通透的修养境界。

第七章 《诗》曰“礼仪卒度，笑语卒获”——以《诗》证礼

第一节 引《诗》之义

“《诗》曰：‘礼仪卒度，笑语卒获。’此之谓也。”

荀子先生在篇末引用《诗经》之语来为自己的论述做总结和印证。这种引《诗》以证的做法，在先秦典籍中极为常见。孔夫子尝云：

“《诗》三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪。’”（《论语·为政》）

《诗经》不仅是一部文学作品，更是先秦学术的基本文献——它蕴含着丰富的政治、伦理、礼制、哲学思想，是先秦诸子论述的重要依据。

“礼仪卒度”——礼仪全部合乎法度。“卒”者，尽也、全也。“度”者，法度、标准。一切礼仪都完全符合法度的要求——不多不少、不偏不倚。

“笑语卒获”——笑语全部合乎节制。“获”者，得也、中也，在此指合乎分寸、恰到好处。谈笑之间，都恰到好处——不过于随意（“野”），也不过于拘谨（“史”）。

这两句诗出自《诗经·小雅·楚茨》，原文描述的是祭祀完毕之后的宴饮场景。在宴饮中，参与者既遵守了所有的礼仪规范（“礼仪卒度”），又保持了自然愉快的氛围（“笑语卒获”）。这正是荀子先生所追求的“情文俱尽”或“终乎悦校”的生动写照——在完备的礼制规范中，人们的情感得到了充分而适度的表达；在自由愉快的笑语之中，秩序和规范得到了自觉的遵守。

第二节 礼仪卒度——度之精义

“礼仪卒度”中的“度”字，与前文“度量分界”中的“度”遥相呼应。

“度”——法度、标准、尺度。礼之一切仪节都有其“度”——什么时候该做什么、该做到什么程度、该在什么地方停止。这些“度”的总和，构成了礼之完整的规范体系。

“卒度”——全部合度。这意味着没有任何一个环节被遗漏或偏差——每一个细节都恰到好处。这正是前文所说的圣人之境界——“曲得其次序”。圣人之行礼，每一个弯曲（“曲”）都恰好合乎次序——这就是“卒度”。

《论语·泰伯》篇记载孔夫子对泰伯的极高评价：

“子曰：‘泰伯，其可谓至德也已矣。三以天下让，民无得而称焉。’”

泰伯三次让天下，百姓都不知道该怎么称颂他——因为他做得太自然了，完全没有刻意表现的痕迹。这种"无得而称"的境界，正是"卒度"的极致——礼做得如此完美，以至于看起来像是完全没有在"做"一样。

第三节 笑语卒获——获之精义

"笑语卒获"中的"获"字同样值得深思。

"获"——有收获、恰中目标之义。"笑语卒获"不是说笑和说话都有收获，而是说笑和说话都恰中其分——该笑的时候笑，该说的时候说，该笑多大声就笑多大声，该说多少就说多少——一切都恰到好处。

这让我们想到孔夫子的一段名言：

"子曰：'侍于君子有三愆：言未及之而言谓之躁，言及之而不言谓之隐，未见颜色而言谓之瞽。'"（《论语·季氏》）

在君子面前说话，有三种过失：该你说的时候还没轮到你就说了——叫做急躁；轮到你说了却不说——叫做隐瞒；不看人家脸色就说——叫做盲目。这三种过失，都是"笑语不获"——说话不得其分寸。反过来，"笑语卒获"就是：该说就说、不该说就不说、看准时机才说——每一句话都恰到好处。

第四节 此之谓也——总结之义

"此之谓也"——说的就是这个意思。

荀子先生以《诗经》之语来总结全篇，其用意在于：《诗经》所描述的那种"礼仪卒度，笑语卒获"的美好场景，正是自己所论述的礼之理想境界的文学表达。

理论上说，这个理想境界就是：

- "情文俱尽"——情感与形式都达到极致。
- "两者合而成文，以归大一"——本与用完美统一，归于大一。
- "终乎悦校"——在和谐愉悦中自觉遵守秩序。
- "方皇周挾，曲得其次序"——从容自如地把握每一个细节。
- "厚大高明"——具备深厚、广大、崇高、通彻的品质。

而在实践中，这个理想境界就如同《诗经》所描述的那样——在祭祀宴饮中，所有的礼仪都合乎法度，所有的笑语都恰到好处——既庄严又自然，既规范又自由，既深沉又愉悦。

第八章 先秦道家视角下的反观与补充

第一节 老子先生论礼：大道废有仁义

在深入解读了荀子先生的《礼论》之后，让我们转换视角，从道家的立场来反观这些论述。

老子先生对礼的态度，集中体现在《老子》第三十八章：

"上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。上德无为而无以为，下德为之而有以为。上仁为之而无以为，上义为之而有以为。上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。"

老子先生将道、德、仁、义、礼排成了一个递降的序列：最高的是道，其次是德，再次是仁，再次是义，最低的是礼。每一次下降，都意味着一次失落——失去了道，才需要德；失去了德，才需要仁；失去了仁，才需要义；失去了义，才需要礼。

"夫礼者，忠信之薄而乱之首"——礼是忠信日渐淡薄の結果，也是混乱的开端。这一判断，与荀子先生对礼的高度肯定形成了尖锐的对比。

但如果我们仔细分析老子先生的论述，就会发现他批判的并不是礼之本身，而是礼之异化——当礼脱离了道、德、仁、义的内在精神，变成纯粹的外在形式时，它就不再是维持秩序的良方，而成了制造混乱的祸首。"上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之"——最上等的礼（也就是变了质的礼）施行出来没人响应，就得挽起袖子来强制推行。这种需要强制推行的礼，显然已经丧失了内在的精神力量。

从这个角度来看，老子先生的批判与荀子先生"贵本之谓文"的主张并不矛盾。荀子先生同样强调礼必须以"本"（内在精神）为基础，不能沦为空洞的形式。老子先生批判的是失去了"本"的礼，荀子先生追求的是保持了"本"的礼——二者的方向其实是一致的。

然而，更深层的分歧在于：老子先生认为，当社会需要礼来维持秩序时，说明道德已经衰落了——最好的状态是回到"道"的境界，根本不需要礼。荀子先生则认为，人之本性决定了社会永远需要礼——不是因为道德衰落了才需要礼，而是因为人天然就有欲望，天然就需要"度量分界"。

第二节 庄子先生论礼：性命之情

庄子先生对礼的态度，比老子先生更为复杂。他既有对世俗之礼的尖锐讽刺，又有对礼之深层精神的某种肯定。

《庄子·马蹄》篇中，庄子先生以极为生动的比喻来批判人为的规范对自然本性的伤害：

"马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒。齧草饮水，翘足而陆，此马之真性也。虽有义台路寝，无所用之。及至伯乐，曰：'我善治马。'烧之，剔之，刻之，雒之，连之以羁鞅，编之以皂栈。马之死者十二三矣。饥之，渴之，驰之，骤之，整之，齐之，前有楛饰之患，而后有鞭策之威。而马之死者已过半矣。"

马之真性是自由自在地在草原上奔跑、饮水、吃草。但伯乐（自以为善于训马的人）要烙它、剪它、刻它、拴它——结果把马伤害得不成样子。庄子先生以此比喻：人之真性是自由自在的，但礼义（自以为善于治人的制度）要规范人、约束人——结果把人的天性伤害了。

这一批判是尖锐而有力的。如果我们承认人有一种"天然的本性"（如马之"真性"），那么任何外在的规范——包括礼——都有可能伤害这种本性。荀子先生可能会反驳说：人之"天然本性"就是好利疾恶、耳目之欲，如果不加以规范，就会导致"争则乱，乱则穷"。但庄子先生可能会进一步反驳说：你所看到的"好利疾恶"并不是人之真正的本性，而是被社会扭曲后的"伪性"。人之真正的本性，是与天地合一的、自由自在的。

这一争论，涉及到人性论的根本问题——人之"真性"究竟是什么？是荀子先生所说的"好利疾恶"，还是庄子先生所说的自由自在？这个问题，先秦时代没有定论，至今也没有定论。

但值得注意的是，庄子先生并非完全否定一切秩序。《庄子·天地》篇云：

"泰初有无，无有无名。一之所起，有一而未形。物得以生谓之德；未形者有分，且然无间谓之命；留动而生物，物成生理谓之形；形体保神，各有仪则谓之性。"

"各有仪则谓之性"——每种事物都有其"仪则"（内在的法则和规范），这就是其"性"。这说明，庄子先生承认事物有其内在的秩序——只不过这种秩序是天然的、内在的，而非人为的、外在的。

如果我们将庄子先生的这一思想与荀子先生的礼论加以对照，可以发现一种可能的调和：最好的礼，应该是符合事物之"天然仪则"的礼——它不是强行加诸于人之上的外在规范，而是人之"天然仪则"的制度化表达。荀子先生所谓"情文俱尽""归大一"，或许正暗含了这种意思——当礼之"文"完美地体现了"情"之本真时，礼就与天性合一了，不再是外在的强制，而是内在的自觉。

第三节 道法自然与制礼义以分之——两种秩序观的张力

从更宏观的视角来看，道家与儒家之间的分歧，可以概括为两种秩序观的张力：

道家的秩序观：自然秩序。天地万物有其自然的秩序——日月运行、四时更替、万物生长——这一切都不需要人为的干预。人类社会也应该遵循这种自然秩序，而不是试图用人为的制度来替代它。"道法自然"（《老子》第二十五章）——道以自然为法则。

儒家的秩序观：制度秩序。人类社会不同于自然界，它不会自动产生秩序。人之欲望、人之争夺、人之混乱，都需要通过人为的制度（礼）来解决。“先王恶其乱也，故制礼义以分之”——先王创制礼义来建立秩序。

这两种秩序观之间的张力，贯穿了整个先秦思想史，也贯穿了整个中华思想史。

然而，如果我们深入分析，就会发现这两种秩序观并非完全对立的。

首先，道家所追求的“自然秩序”并不是混乱无序。相反，它是一种更高层次的秩序——比人为制度更加精妙、更加和谐的秩序。老子先生云：

“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》第二十五章）

“道法自然”——道以自然为法。这里的“自然”不是“随意”或“混乱”，而是“自然而然”——一种不假人为而自然呈现的秩序。

其次，儒家所建构的“制度秩序”也不是脱离自然的。荀子先生明确说：“使欲必不穷乎物，物必不屈于欲。两者相持而长。”这种“相持而长”的动态平衡，实际上就是一种“类自然”的秩序——它模拟了天地之间阴阳互动、消长平衡的自然法则。

因此，道家的“自然秩序”与儒家的“制度秩序”，可能不是两种截然不同的秩序，而是同一种秩序的不同面向——“自然秩序”是其本体，“制度秩序”是其实现。最好的制度（礼），应该是最接近自然秩序的制度——在维持社会秩序的同时，不伤害人之天性，不违背天地之道。

荀子先生所谓“归大一”，或许正暗含了这种终极的统一——当礼达到了“大一”的境界时，人为的制度与自然的秩序就合而为一了，制度不再是对自然的强制，而成为自然的呈现。

第九章 上古祭祀与礼之原初——神话民俗视角的深层追溯

第一节 祭祀之始与礼之萌芽

从上古神话与民俗的视角来看，礼之最原初的形态，可能是祭祀——人对天地鬼神的祭拜和祈祷。

《礼记·礼运》云：

“夫礼之初，始诸饮食。其燔黍捭豚，污尊而抔饮，蕡桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神。”

"始诸饮食"——礼最初是从饮食开始的。人类最早的祭祀活动，就是将食物献给天地鬼神——烧黍米、烤小猪，用最简陋的方式来表达对神灵的敬意。

为什么要祭祀？因为"人生而有欲"——人有饮食之欲、安全之欲、生存之欲。而在上古时代，人面对自然界的力量是极为渺小的——洪水、干旱、猛兽、疾病，随时可能夺走人的生命。人无法靠自己的力量来保障生存，因此只能祈求天地鬼神的庇佑。这种祈求行为的仪式化，就是祭祀之礼的起源。

荀子先生所说的"欲而不得，则不能无求"，在上古祭祀的语境中有了更为具体的含义：人的生存欲望（"欲"）无法完全靠自身来满足（"不得"），因此不得不向超自然的力量祈求（"不能无求"）。这种祈求需要一定的方式和规范，这就是最原初的"度量分界"——什么时候祭祀、用什么东西祭祀、以什么方式祭祀。

《尚书·尧典》中记载的帝尧之祭祀，就具有明确的"度量分界"：

"岁二月，东巡守，至于岱宗，柴。望秩于山川。肆觐东后。协时月正日，同律度量衡。"

帝尧在不同的月份、到不同的方位、进行不同的祭祀活动——"二月东巡守，至于岱宗，柴"（二月向东巡狩，到泰山，举行柴祭）。这种严格的时间和空间安排，就是最早的礼制规范。

"协时月正日，同律度量衡"——统一历法、统一度量衡。这不仅是政治管理的需要，更是祭祀之礼的基础——如果时间不统一，就无法确定正确的祭祀日期；如果度量衡不统一，就无法确定正确的祭品数量。因此，"度量分界"在最早的阶段，就与祭祀之礼密不可分。

第二节 天地鬼神与礼之神圣性

在上古观念中，礼不仅是人间的秩序，更是天地之间的神圣法则。礼之神圣性，源于人对天地鬼神的敬畏。

《国语·楚语下》记载了一段极为重要的对话——观射父论"绝地天通"：

"古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正……如是则明神降之，在男曰覿，在女曰巫。……及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀而不知其福。烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享，祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。"

这段记载描述了一个重大的历史事件——"绝地天通"。在远古时代，人和神是相通的——人人都可以与神灵交流。但后来，"九黎乱德"——社会秩序混乱，人人都自称巫师，祭祀失去了规范——"烝享无度"。结果，"民渎齐盟，无有严威"——人们对神灵失去了敬畏。颛顼（一说帝尧）为了恢复秩序，命

令"南正重司天以属神"（重掌管天界事务，管辖神灵）、"火正黎司地以属民"（黎掌管地界事务，管辖人民），使人和神各安其位，不再互相侵渎——这就是"绝地天通"。

"绝地天通"的核心意义在于：将与神灵交流的权力集中到专门的巫觋手中，而不再让每个人都可以随意祭祀。这正是"度量分界"在宗教领域的最早实践——谁有资格祭祀、以什么方式祭祀，都有了明确的规定。

"烝享无度"——祭祀没有规矩——的后果是什么？"祸灾荐臻，莫尽其气"——灾祸连连。这与荀子先生所说的"求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷"的逻辑完全一致——只不过荀子先生是从社会层面来论述，而"绝地天通"的叙事则是从宗教层面来论述。

这段记载揭示了礼之神圣性的来源：礼最初不是人间的社交规范，而是人与天地鬼神之间的交流法则。正因为礼涉及到神灵世界，它才具有了至高无上的神圣性——违反了礼，就等于冒犯了天地鬼神，后果极为严重。

荀子先生虽然在《天论》篇中表现出某种"去神秘化"的倾向（"天行有常，不为尧存，不为桀亡"），但他对礼之神圣性仍然是尊重的。他在《礼论》中详细论述了祭祀之礼的各种仪节，并且强调祭祀的目的是"报本反始"——回报天地、祖先的恩德。这种"报本反始"的精神，正来源于上古人对天地鬼神的敬畏。

第三节 秩序之原型——从天地到人间

在上古神话中，天地之间有着一种自然的秩序——日月有其运行的轨道，四时有其交替的节律，万物有其生长的法则。这种自然秩序，是人间礼制秩序的原型。

《尚书·尧典》记载帝尧"敬授人时"——恭敬地将天时告诉人民：

"乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。寅宾出日，平秩东作。日中，星鸟，以殷仲春。厥民析，鸟兽孳尾。申命羲叔，宅南交。平秩南讹，敬致。日永，星火，以正仲夏。厥民因，鸟兽希革。分命和仲，宅西，曰昧谷。寅饯纳日，平秩西成。宵中，星虚，以殷仲秋。厥民夷，鸟兽毛毳。申命和叔，宅朔方，曰幽都。平在朔易。日短，星昴，以正仲冬。厥民隩，鸟兽氄毛。"

帝尧命羲氏、和氏四人分别管理东南西北四方的天文和农时。每个方位都有明确的天文标志（日中、日永、宵中、日短）、明确的星宿标记（鸟、火、虚、昴）、明确的节令特征（仲春、仲夏、仲秋、仲冬）——一切都井然有序。

这种天文历法的秩序，正是人间礼制秩序的原型。天上有日月星辰的运行法则，人间就有礼义法度的行为规范。天上的秩序是自然的——不需要人为干预；人间的秩序是人为的——需要"先王制礼义以分之"。但人为的秩序以自然的秩序为范本——"则天之明，因地之性"（《左传·昭公二十五年》）。

《周易·系辞传》云：

"古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。"

伏羲氏仰观天象、俯察地理、观鸟兽之纹理、取身边之事物，由此创制了八卦——以通达神明之德、以归类万物之情。八卦可以看作是最原始的"度量分界"——它将天地万物分为八种基本类型，每种类型都有其特定的性质和规律。这种分类和规范的精神，正是礼制之精神的源头。

第四节 民俗仪式中的礼之日用

除了宏大的祭祀之礼，上古的日常民俗活动中也蕴含着丰富的礼之观念。

饮食有饮食之礼——什么人吃什么食物，用什么器具，以什么顺序。《礼记·曲礼上》云：

"共食不饱，共饭不泽手。"

共同进食时不要吃到撑，共用饭食时不要把手弄湿（以免弄脏食物）。这些看似琐碎的规定，其实都是对人之饮食行为的规范——使"欲必不穷乎物"（不要因为贪食而浪费），"物必不屈于欲"（不要因为贪食而破坏卫生）。

相见有相见之礼——如何行礼、如何称呼、如何落座。《论语·乡党》篇详细记载了孔夫子在不同场合的行为：

"孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者。其在宗庙朝廷，便便言，唯谨尔。"

在乡里，孔夫子谦恭温厚，好像不善言辞；在宗庙和朝廷，则言辞清晰明白，但十分谨慎。不同的场合有不同的行为方式——这就是"以隆杀为要"在日常生活中的体现。

婚丧有婚丧之礼——如何嫁娶、如何送终。《诗经》中有大量关于婚丧之礼的描写。如《诗经·周南·桃夭》：

"桃之夭夭，灼灼其华。之子于归，宜其室家。"

桃花灿烂，新娘出嫁，宜于室家。这首婚歌的背后，是一整套婚礼仪式——纳采、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎——每一步都有其规定和含义。

这些日常民俗中的礼，正是荀子先生所说的"养人之欲，给人之求"的具体表现。人有饮食之欲，饮食之礼使人能够在文明有序的方式中满足这种欲望；人有婚姻之欲，婚姻之礼使人能够在庄重和谐的方式中实现这种愿望。礼不是对欲望的否定，而是对欲望的文明化。

第十章 深层追问：礼之哲学意蕴的几大核心问题

第一节 欲望的正当性问题

通读荀子先生《礼论》这四段文字，我们首先面对的根本哲学问题是：欲望是否具有正当性？

在荀子先生的体系中，答案是明确的：欲望具有正当性。"人生而有欲"是一个不可改变的事实。礼之任务不是消灭欲望，而是"养人之欲，给人之求"——引导和满足欲望。

但这一立场面临着来自不同方向的挑战：

来自道家的挑战：欲望是苦的根源。老子先生云："罪莫大于可欲，祸莫大于不知足。"（《老子》第四十六章）如果欲望是祸乱之源，为什么要"养"它，而不是"灭"它？

来自墨家的挑战：墨子先生主张"节用""非乐"——极度节省开支，反对音乐娱乐。这种立场虽然不是彻底否定欲望，但它将欲望的满足压缩到最低限度。荀子先生在《乐论》篇中专门批评了墨子先生的"非乐"主张：

"故乐者，乐也。君子乐得其道，小人乐得其欲。以道制欲，则乐而不乱；以欲忘道，则惑而不乐。故乐者，所以道乐也。"

音乐（乐）是快乐（乐）。君子从道中获得快乐，小人从欲中获得快乐。以道来节制欲望，就既快乐又不混乱；以欲望来遗忘道，就既迷惑又不快乐。因此，音乐的功能是引导快乐——"以道制欲"，而不是取消快乐——"非乐"。

荀子先生的这一论述，清楚地表明了他对欲望之正当性的立场：欲望本身是正当的，快乐本身是正当的。问题不在于有欲望或有快乐，而在于如何引导欲望、如何节制快乐。"以道制欲"——用道义来引导欲望——这就是礼之功能。

从更深的哲学层面来说，荀子先生对欲望正当性的肯定，意味着他对人之感性存在（感官、情感、欲望）的肯定。人不仅是理性的存在，更是感性的存在——有血有肉、有情有欲。礼之任务不是压制人之感性，而是将人之感性纳入合理的秩序之中——使其既得到满足，又不至于泛滥。

这种对感性存在之正当性的肯定，是先秦儒家的一个重要传统。《诗经》本身就是情感的表达——“诗者，志之所之也，在心为志，发言为诗。情动于中而形于言”（《毛诗序》虽为后来之作，然此义先秦已有）。孔夫子对《诗经》的评价——“思无邪”——说明他认为诗中所表达的种种情感（包括爱情、思乡、怨愤等）都是正当的、不邪的。

第二节 文与质的永恒张力

荀子先生《礼论》中的第二个核心哲学问题，是“文”与“质”（或“情”与“文”）之间的永恒张力。

在整个先秦思想史中，“文”与“质”的关系一直是一个核心议题。孔夫子的“文质彬彬”提出了理想；荀子先生的“情文俱尽”进一步深化了这个理想。但理想毕竟是理想——在现实中，“文”与“质”之间的张力始终存在。

为什么这种张力是“永恒”的？因为“文”与“质”分别代表着人之存在的两个不可化约的维度——自然性（质）与社会性（文）。人既是自然的存在（有自然的欲望、自然的情感），又是社会的存在（有社会的角色、社会的规范）。这两个维度之间，永远存在着某种程度的张力——自然的冲动与社会的规范之间，永远不可能完全一致。

荀子先生的礼论，可以看作是对这种永恒张力的一种回应方式。他不试图消除这种张力（那是不可能的），而是试图管理和调节这种张力——通过“隆、杀、中流”的灵活运用，使张力保持在可控的范围之内。在隆重的场合，让“文”占主导（“文理繁，情用省”）；在简省的场合，让“情”占主导（“文理省，情用繁”）；在一般的场合，让二者并行交织（“文理情用相为内外表墨，并行而杂”）。

这种灵活的策略，比任何一边倒的立场（如道家的“弃文归质”或法家的“以刑代礼”）都更为务实和有效。

第三节 圣人“曲得其次序”的最高境界

荀子先生描述的圣人境界——“方皇周挾，曲得其次序”——是礼之实践的最高境界，也是人之修养的最高境界。

这个境界的核心特征是“曲得其次序”——每一个细节都恰到好处。这意味着：

第一，圣人对礼之各个层次（隆、杀、中流）都有通透的理解——他不仅知道什么时候该隆、什么时候该杀、什么时候该处中，而且知道隆到什么程度、杀到什么程度、中到什么位置。

第二，圣人对礼之各种场合都能灵活应对——他不是机械地执行规则，而是根据具体情况做出恰当的判断和行动。这种灵活性不是随意性——它建立在对礼之原则的深刻理解之上。

第三，圣人之行礼是自然而然的——不需要刻意的思考和努力，一切都如同本能一样自发地恰到好处。这就是“从心所欲不逾矩”的境界。

这种境界之所以极为珍贵，是因为它解决了“文”与“质”之间的永恒张力——在圣人那里，“文”就是“质”，“质”就是“文”，二者完全合一了。圣人的情感表达本身就是最完美的形式，最完美的形式本身就承载着最真挚的情感。

孔夫子一生追求的，可能正是这种境界。他从“十有五而志于学”开始，经历了“三十而立”“四十而不惑”“五十而知天命”“六十而耳顺”的漫长修养过程，最终在七十岁时达到了“从心所欲不逾矩”——这正是“曲得其次序”在个人生命中的完整呈现。

第四节 礼之动态性与适应性

通读荀子先生这四段文字，一个贯穿始终的主题是：礼是动态的，不是静态的。

“两者相持而长”——欲望与物资共同增长。“始乎悖，成乎文，终乎悦校”——礼有其发生和发展的过程。“隆、杀、中流”——礼在不同场合有不同的表现形式。“步骤驰骋厉鹜”——礼之实践有不同的节奏和力度。

这种动态性意味着，礼不是一套僵死的教条，而是一个活的有机体——它能够适应不同的情境、不同的时代、不同的人群。

孔夫子论及礼之“损益”，正是强调了这种适应性：

“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。”

礼在历史中不断地“损益”——删减和增添——以适应新的时代需要。但这种“损益”有一个不变的核心——“贵本”（尊崇根本精神）。根本精神不变，具体形式可以随时代而调整——这就是礼之动态性与稳定性的统一。

荀子先生在《非十二子》篇中批评了那些墨守成规、不知变通的人：

“不知壹天下建国家之权称，上功用大俭约而慢差等。”

不知道统一天下、建设国家的权宜之计，只知道崇尚功利、提倡节俭而忽视了等级差异。这种批评，正是针对那些不理解礼之动态性和适应性的人。

第五节 “大一”作为终极追求——超越对立的整体和谐

荀子先生两次提到“大一”——“两者合而成文，以归大一”和“其下复情以归大一也”。这个“大一”，可以说是荀子先生礼论的终极追求。

"大一"超越了一切对立——本与用的对立、情与文的对立、隆与杀的对立、个人与社会的对立、人为与自然的对立。在"大一"的境界中，这些对立都被化解了，一切都归于和谐统一。

这种"超越对立的整体和谐"的追求，不仅是荀子先生个人的追求，更是整个先秦思想的共同追求。儒家以"中庸"为理想（"致中和，天地位焉，万物育焉"），道家以"道"为归宿（"道生一，一生二，二生三，三生万物"），《易经》以"太极"为根本（"易有太极，是生两仪"）——这些不同的表述，都指向同一个方向——超越对立，回归统一。

荀子先生的"大一"，是这种共同追求在礼学领域的具体表达。它告诉我们：礼之最高境界不是某一种具体的形态（无论是隆还是杀），而是一种超越了所有具体形态的整体和谐——在这种和谐中，一切对立都被化解，一切张力都被调和，人与天地万物合而为一。

第十一章 综论：礼之为道——从人欲到天道的贯通

第一节 礼论四段之内在逻辑

回顾荀子先生《礼论》这四段文字，我们可以梳理出一条清晰的内在逻辑线索：

第一段——礼之起源论。回答了"礼起于何也"的根本问题。从人之欲望出发，经过争、乱、穷的恶性循环，到先王制礼、养欲给求、欲物相持而长——展现了礼从无到有的逻辑过程。

第二段——礼之结构论。阐明了礼之内在结构——本（文）与用（理）——以及二者统一的最高境界——大一（大隆）。

第三段——礼之过程论与品级论。论述了礼之发展过程（礼→文→悦校）和品级

原文链接：<https://profound.fate-craft.com/blog/xunzi-li-lun-origin-structure>

天问 · 先秦文化研究 | profound.fate-craft.com