

· 中国哲学 ·

“风俗虽异，趋向则一”： 儒学经典视域中的政教与风俗*

常 达

[摘 要] 传统中国思想在理解风俗时，往往着重关注政教对风俗的塑造作用。然而，政教与风俗之间的关系存在着天然张力：从王者之教的普遍性与统一性上讲，天下的风俗无疑应以同一性为旨归；而从风俗自然本有的差异性上讲，天下人的生活方式则是复杂而多样的。对此，儒家的态度可以用“风俗虽异，趋向则一”概括之。从儒学经典来看，一方面，儒家认为政教应出自王者一人，并在“辟无常之失”和“辟人为之乱”的意义上肯定了以教易俗的正当性；另一方面，又通过分辨差异性风俗的两种来源和强调圣王之德的至公无私，为多样化风俗的存续留出了空间。“风俗虽异”与“趋向则一”的结合，使儒学经典视域中的文明生活方式有得以实现其多元一体的可能。

[关键词] 儒家 政教 风俗 统一性 差异性

[中图分类号] B222

根据现代学科的一般定义，风俗是“一定社会共同体中，普遍公认、积久成习的各种行为方式的总和”，包括生产生活、礼仪节日、宗教信仰、社会交往等各个方面。（参见徐杰舜主编，第5-15页）因此，它通常被纳入人类学、社会学或历史地理学的研究范畴。近年来，也有学者在传统的研究方法之外开辟出了新的路径，如鞠熙提出，现今民俗学者们普遍熟悉的“中国古代民俗”可以被概括为“遗产”之学，而在“遗产”之外还有一种“天下”之学，它指向的是由儒家秩序主导的、以“正俗”教化“本俗”的风俗观。（见鞠熙）所谓“天下”面向的风俗学，本质上就是关注政教对风俗的塑造作用。

* 本文系国家社会科学基金青年项目“先秦儒家家国关系研究”（编号24CZX015）的阶段性成果。

风俗这一话题，在中外思想史上均留下了重要印记。不过，大部分外国学者的理解都将自然意义上的风土当作第一性的存在，而将人们的性情、品质或者制度、文化当作风土影响下的结果。^① 反观中国则有所不同，《汉书·地理志》云：“凡民函五常之性，而其刚柔缓急，音声不同，系水土之风气，故谓之风；好恶取舍，动静亡常，随君上之情欲，故谓之俗。”《地理志》以“风”为受水土风气所养，以“俗”为随君上情欲所得，这样一来，人为的政教就不是被自然风土所塑造，而是与其处于平等的层面上，共同构成了风俗的来源。除此之外，如《诗序》“美教化，移风俗”、《孝经》“移风易俗，莫善于乐”、阮籍《乐论》“造始之教谓之风，习而行之谓之俗”、司马光《谨习疏》“上行下效谓之风……众心安定谓之俗”等语，均格外注重政教与风俗之间的关系，这也是传统中国思想在理解风俗时的独特之处。

针对这一面向的研究，可分为两种方式：一种是深入历史之中，探讨现实中的政教如何影响、改变风俗。例如，汉代“大一统”的政治要求就对风俗产生了毋庸置疑的影响，使自然差异服从政治格局，也是统一王朝进行行政管理时的必然要求。正如周振鹤所言：“如此长期稳定的行政区划，必然使同一区划之中的语言、风俗等文化因素趋向一体化。”（周振鹤，第43页）但问题在于，仅仅关注政教的塑造作用是有局限的，它限制了风俗本身可能展现出的多样化图景，似乎只有王者规范下的“正俗”才具有正当性。因此，另一种方式便是跳出单一性的政治需求的束缚，回到经典文本之中，从思想自身的逻辑出发看待风俗问题。细读儒家经典可以发现：一方面，若从王者之教蕴含的普遍价值理念上讲，天下的风俗无疑应当以同一性为旨归，在经典中，也常以“国异政、家殊俗”为衰乱之气象，而以“同风”“共贯”为治世之表征；但另一方面，儒家却并未真正否认风俗本有的差异性特征，天下人的生活方式仍是复杂而多元的。本文想要探讨的是，究竟应当如何看待统一性政教与差异性风俗之间的张力？这一“同”与“异”又该以何种方式在同一个秩序中共存？

一、以统一政教辟“异政殊俗”：以《诗序》为中心

首先需要肯认的是，在儒家看来，以王者为核心的政教体系天然具有普遍性与统一性的特征。《春秋》有“五始”之说，是为元年、春、王、正月、公即位五者。颜师古曰：“元者气之始，春者四时之始，王者受命之始，正月者政教之始，公即位者一国之始，是为五始。”（见班固，第2824页）根据汉代何休的注解，这

^① 例如，伏尔泰写作《风俗论》来讨论各民族的文化与历史，卢梭在《社会契约论》中根据地域与国家的气候来分别不同的政府形式，赫尔德通过精神风土学挺立出不同民族精神的具体性与特殊性，和辻哲郎则主要关注风土与人的存在方式问题，等等。

五始之间并非各自独立，而是环环相扣，“同日并见，相须成体”，共同展示了王者政教的根本来源与形成过程。天下政教出自王者，因此“正月”系于“王”之后；王者受命本之于天，因此“春”在“王”之上，以示其制作法度必须法天而行；天地又由元气所生成，因此先“元”后“春”，以示天地起始有其本原。在“五始”的连续意义上，人间政教的创制得以推本于天地生成的开端，这即是王者之教在根源上的统一性。此外，《公羊传》又有“何言乎王正月？大一统也”之说，何休解云：“‘统’者始也，总系之辞。夫王者始受命改制，布政施教于天下，自公侯至于庶人，自山川至于草木昆虫，莫不一一系于‘正月’，故云政教之始。”（见刁小龙整理，第12页）依照何注，“正月”是由王者布政施教所制定，“莫不一一系于‘正月’”意味着世间万物均处于此政教体系的统领之下，这即是王者之教在作用上的普遍性。

既然王者政教在根源与作用上是普遍而统一的，那么其教化之下的文明秩序与生活方式，亦必定有着共同的价值旨归。将天下人的生活纳入这一共同价值体系的状态，常常被形容为“同风”“共贯”。据《汉书·王吉传》记载，王吉上疏汉宣帝时，便云：“《春秋》所以大一统者，六合同风，九州共贯也。……是以百里不同风，千里不同俗，户异政，人殊服，诈伪萌生，刑罚亡极，质朴日销，恩爱浸薄。”（班固，第3063页）王吉首次以“六合同风，九州共贯”来解“大一统”之义，此后，历史上与之相似的说法便屡见不鲜。所谓“同风”“共贯”，也就是指政教归于一人，天下同风共俗的状态，这正是“大一统”政治的题中之义。反过来讲，既然理想中的社会状态应当上下趋于一致，那么“百里不同风，千里不同俗，户异政，人殊服”所代表的异政殊俗，则是世风败坏、苛政频出的体现。

王吉以风俗是否齐一来判断治乱与盛衰，其立场渊源有自。在《诗序》中，有一段关于“移风易俗”的经典叙述，其云：

《风》，风也，教也。风以动之，教以化之。……先王以是经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗。……至于王道衰，礼义废，政教失，国异政，家殊俗，而变《风》、变《雅》作矣。国史明乎得失之迹，伤人伦之废，哀刑政之苛，吟咏情性，以风其上。达于事变，而怀其旧俗者也。故变《风》发乎情，止乎礼义。发乎情，民之性也。止乎礼义，先王之泽也。（见朱杰人、李慧玲整理，第6-19页）

不难看出，《汉书·王吉传》对待天下风俗不齐的负面态度，与《诗序》此处一脉相承。二者均认为，从一国、一家乃至一人所展现出的风俗习惯中，能够窥得政教的好坏与得失，而“国异政，家殊俗”正是礼义政教缺失的结果。在此基础上，《诗序》以风俗之同异区分了治世与衰世，又以治世、衰世之别，分出了正风、正雅与变风、变雅。以风为例，孔颖达论正、变之风的区别云：“王道明盛，

政出一人，太平非诸侯之力，不得有正《风》。王道既衰，政出诸侯，善恶在于己身，不由天子之命。恶则民怨，善则民喜，故各从其国，有美刺之变《风》也。”（见朱杰人、李慧玲整理，第18页）孔说之旨，即正风出自王者一人，天下皆服从王者教化；而变风出自各国诸侯，诸侯之政有好有坏，故各地风俗亦有好坏，变风据此有美诗、有刺诗。这说明，天下风俗之所以齐一，根本上是由于“政出一人”，它与《论语·季氏》中“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”的说法得以相互印证。至于为何“政出王者”与“政出诸侯”之间存在如此巨大的区别，将在第三节中详细说明。

由上可见，以风俗是否齐一来判断治乱与盛衰，可以说是传统儒家的一种共识。那么，若是适逢“国异政，家殊俗”的衰世，王者必然需要通过教化手段来移风易俗，以正其不正。然而，在风、雅、颂三者中，虽然雅专载王政之诗，但从上引《诗序》中可知，一国之风同样承担起了改恶为善、敦风化俗的功能。例如，变风之诗具有“发乎情，止乎礼义”的特点，既能讥刺君上之失，还能通晓世事、追怀旧俗。并且，《诗序》还将“情”解为“民之性”，“礼义”解为“先王之泽”。孔疏云：“‘发乎情者，民之性’，言其民性不同，故各言其志也。‘止乎礼义者，先王之泽’，言俱被先王遗泽，故得皆止礼义也。”（同上，第19页）各地皆因曾受先王之教而有旧时美俗，这自然属于王政的范畴；但“民性不同，各言其志”一句，却表明风乃一国之音，生活在不同地方的民众，情性也有所不同。“性”乃生而有之，一国之民性自然会与当地风土有关。所谓“国风之音，各从水土之气”，“民性”与“水土”的存在，使得变风之诗在体现普遍王政的同时，还兼具一国一地的风俗差异。这就要求王者政教必须与地方风俗相兼容。

以乐教为例，孔子说：“移风易俗，莫善于乐。”（见皮锡瑞，第100页）《礼记·乐记》云：“乐也者，圣人之所乐也，而可以善民心。其感人深，其移风易俗，故先王著其教焉。”（见吕友仁整理，第1498页）乐教之所以能感动人心，成为移风易俗的最佳方式，正是因为它本就“从民心而兴”。《乐记》疏云：“乐之善恶，初则从民心而兴，后乃合成为乐，乐又下感于人。善乐感人，则人化之为善；恶乐感人，则人随之为恶。是乐出于人而还感人，犹如雨出于山而还雨山，火出于木而还燔木。”（同上，第1500页）根据“乐出于人而还感人”，既然各地之民的性情有刚柔、缓急、轻重之异，那么乐教的形成也必定会带有民心民性的特殊气质，就像雨和火一样，出之于山木而又反作用于山木。

按理来讲，政教自王者出则风俗齐，自诸侯出则风俗异。既然异政殊俗是天下衰乱之象，那么自然应以王者之政匡正诸侯之政。但若从《诗序》对国风功能的形容和对民性、水土的强调来看，儒家虽然极度重视“大一统”之义，认为文明教化必须由王者制定，却又保留了地方风土的特殊性，强调政教不可离于本俗。即使王者之政需要齐正天下，也无法以同一种方式致之。它提示出了几个重要问题：

如果风俗的差异性无法忽略，为何“国异政，家殊俗”会被视为天下无道的表现？以教易俗究竟意味着什么？统一政教与地方风俗之间又是什么关系？

二、“易俗”的本质与限度：以《王制》《乐记》为中心

如果细思文章开头《地理志》对风俗的定义，便可发现，无论水土、民性之“风”，还是好恶、动静之“俗”，都与上节所引《诗序》和《王吉传》中代表纯粹负面形象的异政殊俗并不一致，而是有善有恶、驳杂不纯的。特别是因循“水土之风气”而产生的“刚柔缓急”“音声不同”，更属于一种自然形成的客观差异。然而，《地理志》虽然视自然风土为“本”，但为了展现大一统政权的实力，突显“汉承百王之末”的时代背景与历史责任，终究认为圣王得以“移其本，而易其末”，使天下之俗皆从王者教化。但除此之外，《礼记·王制》中有一段话，同样对这种客观的风俗差异作出了描述：

凡居民材，必因天地寒暖燥湿。广谷大川异制，民生其间者异俗，刚柔、轻重、迟速异齐，五味异和，器械异制，衣服异宜。修其教，不易其俗；齐其政，不易其宜。中国戎夷五方之民，皆有性也，不可推移。（见吕友仁整理，第537页）

可见，《王制》的立场与《地理志》不同，其认为民性“不可推移”，因此应当遵循“修其教，不易其俗；齐其政，不易其宜”的原则。也就是说，经由差异性的自然风土所塑造的民性民俗，即使王者政教也无法使其混而为一。这样一来，《地理志》与《王制》在面对“易俗”这一问题时，就产生了殊异的答案。针对二者之别，学者们已给出了一些调和之法。如《诗·关雎》孔颖达疏将《地理志》的“易俗”与《王制》的“不易”分属于两种不同的政教空间，前者指中国以内，后者指四海以外；又如《礼记·王制》孔颖达疏解释“不易”时，认为“不易”并不是真的丝毫不加改易，而是指制定政令、施行教化时需要尊重并保护各地的自然风俗，这在一定程度上缓解了与《地理志》之间的张力。

在承认风俗有“不易”之一面的立场上，与《王制》相近的还有《礼记》中的《乐记》。只不过，前者肯定的是自然风土之异的“不可易”，后者则在区分善恶的基础上，肯定了善俗之异的“不必易”。其言：

乐也者，圣人之所乐也，而可以善民心。其感人深，其移风易俗，故先王著其教焉。

疏云：风，谓水土之风气，谓舒疾刚柔。俗，谓君上之情欲，谓好恶趣舍。用乐化之，故使恶风移改，弊俗变易。（同上，第1498-1499页）

乐行而伦清，耳目聪明，血气和平，移风易俗。

疏云：乐法既善，变移敝恶之风，改革昏乱之俗。（同上，第1507-1511页）

乍看之下,《乐记》原文并未指明其“移风易俗”的对象为何,但疏文以“恶风”“弊俗”为解,其实颇合《乐记》本意。《乐记》开宗明义便云:“凡音之起,由人心生也。……乐者,音之所由生也,其本在人心之感于物也。”(见吕友仁整理,第1455-1456页)也就是说,《乐记》一篇的主旨就是讲述乐教与人心的关系。结合上引段落中,《乐记》将“善民心”“耳目聪明”“血气和平”与“移风易俗”相联系的说法,可以看出,《乐记》在提及风俗问题时也是从“感动人心”的角度出发,强调性情之正对于敦风化俗的作用。既然乐教得以使民心归善,而“正风俗”之要在于“感民心”,那么对于《乐记》而言,“易俗”的界限便不是夷夏之辨,或者风土与君教之别,而是善俗与恶俗之异。恶俗自当改易,但同样也必然存在不变的美俗、淳俗。这些美淳之俗是否齐一并不重要,只需人心趋善,便自有其存续的正当性可言。

根本上讲,在“易”与“不易”之间,反映的仍然是统一性政教与差异性风俗之间的关系。以空间之异、易俗之法或是善恶之别来调和二者,固然均可备一说;不过,若是我们抛弃非此即彼的判断,从《王制》与《乐记》的叙述中,还可以寻找到其他理解“易俗”的方式。

首先来看《王制》。根据上文所引,《王制》并未以下定义的方式正面说明风俗的来源,而是着重点出,在“寒燥湿”与“广谷大川”影响下的异俗是“不可推移”的。如果从风俗来源的两面性来分辨异俗,那么《诗序》中的“礼义废,政教失,国异政,家殊俗”,无疑是在“随君上之情欲”的意义上讲的,即指向王道衰微下的异政殊俗;而《王制》中的“天地寒燥湿,广谷大川异制”,则是在“系水土之风气”的意义上讲的,它指向的是自然形成的、客观的动静刚柔之异。也正因此,这两种异俗无论在来源还是表征上都得以区别开来。对《王制》来说,王政缺失下的异政殊俗必然需要匡正,这是毋庸置疑的;但自然水土影响下的风俗之异,却不能够被随意改变。这一理解向我们提示出了“易俗”的第一个面向——辟人为之乱。

岸本美绪曾提出,中国传统学者之所以十分关注政教与风俗的问题,其思想重点“与其说在于‘哪种秩序是比较好的’,不如说在于‘如何不陷入‘禽兽世界’’这个问题上。‘禽兽世界’就是失去规范的状态”(岸本美绪,第62页)。岸本美绪对“禽兽世界”的概括可谓精准,生动地说明了风俗必然与文教紧密相关的理由。值得注意的是,这里的“禽兽世界”并不是指文明史意义上的原始社会,也不是指与文教相对应的自然。自然风俗并不一定是野蛮而愚昧的,反之,如果善恶、好坏、是非的规则能够被随意制定,言人人殊,那才会陷入真正人为的“禽兽世界”之中。孔子之所以会对礼乐征伐“自诸侯出”“自大夫出”深恶痛绝,本质上就是对于文明秩序标准的重视。在一个稳定且可持续的社会里,必须要有某种价值规范与尺度来指导人们的生活,因此风俗虽然看上去表现为衣、食、

住、行等具体的生活方式，但其背后真正反映的却是“人们精神的性质”（岸本美绪，第52页）。统一性政教的决定作用，就体现在对人们精神品质的塑造上，而它也得以补足“随君上之情欲”的缺陷。从这个面向来讲，“易俗”与其说是以“政教”易“风俗”，毋宁说是以“王者之教”易“人君之教”。这也正是《王制》一方面认同“修其教”与“齐其政”，另一方面又强调自然风土之不可变易的原因。

在此，另一个问题也随之产生了：如果“易俗”存在着以“王者之教”易“人君之教”的一面，那么二者的根本差异在哪里？换言之，“随君上之情欲”的缺陷究竟是什么？这便要引入《乐记》进一步理解。

在前引《地理志》的叙述中，有两点值得我们注意：谈到“俗”的来源时，《志》归之于“情欲”；而谈到“俗”的特性时，《志》称之为“无常”。儒家经典对王者政教的来源进行追述时，常常会用“本之人情”来表示，但“人情”主要泛言人类所共有的、天生的情感，它是圣王制作礼乐的自然基础；而当普遍人情落实于具体的个人时，其好恶、喜怒与欲望则完全来自于个体的私人品质，具有强烈的不稳定性。与之相似，《乐记》中也提到民心之无常的特质。简言之，人心之无常着重反映在其“应感起物而动”（见吕友仁整理，第1499页）的功能上。“应感”意味着人的内心会因感受外物而有知觉与思虑等活动，因此它不是恒定的，而是随着外物之变不断变化的。在这一点上，凡人莫不如此，即使是作为执政者的人君，也难以逃脱由“血气心知”所塑造的无常性情。而《乐记》中的“乐”（或“礼”），恰恰便是针对这一无常而起的。其言：“是故先王本之情性，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，四畅交于中而发作于外，皆安其位而不相夺也。”（同上，第1501-1502页）可见，先王制定礼乐，就是要节律、裁制人情，使其合于中和之道、五常之行。进一步讲，不仅仅是人情，甚至天地万物都得以感乐之德而各得其所：“是故清明象天，广大象地，终始象四时，周还象风雨，五色成文而不乱，八风从律而不奸，百度得数而有常，小大相成，终始相生，倡和清浊，迭相为经。”（同上，第1506页）无论是“成文”“从律”还是“得数”，都代表了天地运行的规律与常道，只有这样，乐教才得以达到“移风易俗，天下皆宁”的境地。由此，便可以理解“易俗”的第二个面向——辟无常之失。

“人君之教”之所以存在风险，是由于“君上之情欲”的无常。这样一来，源自“君上之情欲”的风俗也必然是无常的，它正是造成混乱失序的根源，也需要大公无私的“王者之教”来进行补救。此处可引数例为证。《左传正义》有云：“但风俗盛衰，随时隆替，国之将灭，风散俗烦。”（见浦卫忠、龚抗云等整理，第1411页）这里的“风俗盛衰，随时隆替”，便展现了一国之风俗的无常特质。相比之下，王者所示民、教民的则与之相反。《诗序》云：“先王以是经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗。”《毛诗正义》对此解释道：

“经夫妇”者，经，常也。夫妇之道有常，男正位乎外，女正位乎内，德音莫违，是夫妇之常。室家离散，夫妻反目，是不常也。教民使常此夫妇，犹《商书》云“常厥德”也。……“厚人伦”者，伦，理也。君臣父子之义，朋友之交，男女之别，皆是人之常理。……王者为政，当移之，使缓急调和，刚柔得中也。随君上之情，则君有善恶，民并从之。有风俗伤败者，王者为政，当易之使善。（见朱杰人、李慧玲整理，第12页）

由此可见，人伦教化的核心就是为夫妇、父子、君臣、朋友之间提供一种恒久的相与之道。对民众而言，这种相与之道能够在最大程度上提供一种好的生活方式，因而也被视为“美教化、移风俗”的标准。这里的“经”与“常”，与《礼运》中提到的“以著其义，以考其信，著有功，刑仁，讲让，示民有常”如出一辙。无论是君臣、父子、夫妇等伦理，还是仁、义、礼、智、信等德行，都是顺应天道人情而来，不因个体的一己之私情而有所改变。所以，王者所代表的统一性政教所寻求的是常道与常法，也正是在拯救无常的意义上，差异性风俗才是需要被规范的对象。

重新回到《王制》与《乐记》，可以发现，二者均展现出了儒学经典视域中对“易俗”这一理论之本质与限度的理解。仍以《地理志》为对照，《志》在区分两种风俗来源之后，又以大一统政教将之合二为一，这一倾向毕竟离不开现实政治的影响。但无论是《王制》的“辟人为之乱”还是《乐记》的“辟无常之失”，都表明儒家之所以批判异政殊俗，主张以教易俗，并不是否定差异性本身，而是批判一种混乱失序的状态。一方面，鉴于一国一地之君的德行良莠不齐，民众又无常心，只能随君上好恶，因此需要有王者的统一之教来齐整精神、制定准则，这就是“易俗”的本质；另一方面，既然“易俗”是为了使无常归于常道，而非强行使所有人依照同一种方式生活，那么在风俗本身有人为与自然之分、有好坏善恶之分的情况下，必定有所易、有所不易，这又为“易俗”的实施留下了限度。从这一角度讲，《王制》与《乐记》并不认为以教易俗具有绝对的正当性，而是在理论上提供了统一性政教与差异性风俗共存的可能。

三、理想风俗的图景：以《礼运》为中心

通过以上分析，我们对于统一性政教与差异性风俗之间的关系已有所辨明。既然儒家并不认为整齐划一的风俗是必要的，那么理想中的风俗究竟是怎样一副图景？这就与前文所言“王者之教”的性质与功能有关。

上节提到，“易俗”有着以“王者之教”易“人君之教”的一面，这是由于人君好恶不定，其教散乱无章，而王者的政教却得以依循常道与常法。问题在于，为何“王者之教”就得以避免无常的特性？难道王者便不具备血气心知，没有喜

怒好恶吗？

首先可以明确的是，这里的王者并不是对现实中在位者的泛指，而是指有德有位之圣人（或圣王）。《乐记》强调只有圣人方可制作礼乐，便是一个典型的例证：“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。”《正义》云：“唯圣人识合天地者，则制作礼乐不误。若非圣识，则必误。”（见吕友仁整理，第1477-1478页）如果说制作礼乐能够敦风化俗，而礼乐又本之于天地，那么唯有德合天地的圣人所制作的礼乐才能真正教化民俗，也是顺理成章的。对于圣人而言，其所具有的一项极为重要的品质，便是至公无私。

《礼记·礼运》有一著名论断：“故圣人耐以天下为一家，以中国为一人者，非意之也”。何谓“意之”？孔颖达疏云：“以意测度谋虑而已”。（同上，第914页）这里的“测度谋虑”并不是深谋远虑、谋定而后动之义，而是指以私意妄自揣度。《礼记·礼器》中的一句形容，与此句有异曲同工之妙：“是故君子之于礼也，非作而致其情也。”孔颖达疏解时，又将“非作而致其情”解为“非私自专辄”“非直任我情”。（同上，第996-997页）将之对应于“王者之教”与“人君之教”便可知，“人君之教”的弊端根源于个体精神品质的不稳定性，这种不稳定性的重要表现就是无法逃离闻见所限、气质所拘。因此，常人仅凭一己之情，总不免落入“私意”的窠臼。相较之下，只有圣人方能破除一己之私，“法天地之道，先人后己”，真正做到无偏无党的境界。也正是在存公去私的层面上，“王者之教”得以从经纬天地的宏观角度出发，超越个体的私意与私情，为万物订立尺度。儒家理想中的风俗图景，就建立在大公无私的圣人教化之上。

在宋以前的儒学经典及解释中，对于理想风俗本身样态的描画并不多见。如前文分析所见，《诗序》《王制》《乐记》等文本虽有涉及，但重点并非“俗”而是“教”。与经典相呼应，郑玄、孔颖达等人也以紧贴文本的解经为主。因此，究竟何为儒家眼中的理想风俗，只能从不同文本的只言片语中撷取，难以找出某种具有代表性的描述。直到宋代，以卫湜《礼记集说》所载宋儒为代表，将《礼运》中的“以天下为一家，以中国为一人”解为圣人治下的风俗，为我们提供了理解这一问题的钥匙。兹摘录如下：

长乐陈氏曰：风俗同，故天下为一家；心德同，故中国为一人。（见卫湜，第310页）

蒋氏曰：盖天下大本，在于人情离合，而众寡远近不与焉。方有道之世，上下相亲，小大相安，六合同风，九州共贯。迨其衰也，贵贱相逼，强弱相乘，则不免人自为政，家自为俗。（同上，第311-312页）

马氏曰：然则天下风俗之宜异，中国贵贱之势殊，而能使天下如一家，中国如一人，何也？盖风俗虽异，而其趋向则一也。贵贱虽殊，而趋于善则同也。凡此自非顺性命之理，而明利达患者，不能为也。（同上，第311页）

由此可见，以上三位的整体立场基本一致，大体认为“以天下为一家，以中国为一人”可以与“六合同风，九州共贯”等语相类比，是指王者移风易俗，使天下形成统一的政教秩序。其中，马氏（晞孟）的理解格外值得注意。他不仅将“为”字解为“如”，使“一家”与“一人”成为一种譬喻，还非常细致地分疏了“天下如一家”与“中国如一人”的联系与区别。在他看来，“天下-中国”对应着“远-近”“略-详”“众-寡”与“一家-一人”。在天下这个领域中，最多能够做到如父子般的“一家”；而圣人之教无疑在中国具有更明显的功效，能够达到如左右手足般亲密的“一人”。可见，他仍然认为天下与中国的风俗存在差异，而二者之所以可被譬喻为“一家”与“一人”，则是由于“盖风俗虽异，而其趋向则一”。这里的“趋向则一”，指的就是在王者之教引导下的善政善俗。即使同处于王者政教之下，天下与中国所表现出的仍有“一家”与“一人”之别，由此可知远近、高下、详略、众寡之分是永远存在的。而王者之教却使得差异性的风俗有着共同的趋向善的渴望，这一点非“顺性命之理”和“明利达患”的圣人不能做到。马氏指出的这两点均出自《礼运》原文，正是对于圣人品质的刻画。对此，建安潘氏作出了更为细致的说明。

建安潘氏同样承认“天下一家，中国一人”是圣人治功之盛的体现。但是，他认为如果仅仅以“风俗”作解，则“是知圣治之成效，而不见圣人之能事也”。因此，天下风俗之归一只是圣治的结果，更重要的是圣人之所以能如此的原因。潘氏化用《易·系辞》中“天下何思何虑”一句，认为“天下一家”与“中国一人”实际是“同归而殊涂”与“一致而百虑”的体现。他又有“无思则均一体”“徇私而自蔽，见有用则彼己不通，不见不用而会归则一”等语，说明潘氏所言之“思”并不完全是中性意义上的思虑，而更偏向于因自私、自蔽而囿于己身的念头。因此，圣人之所以不以一己外天下，就是能够摒除彼我之分、私欲之弊，视天下与己身为一体。潘氏的理解并非孤例，实际上，它代表了宋明理学家的一种典型思路。朱子在解释“以天下为一家，中国为一人”时，便从亲亲、仁民、爱物的角度出发，将之解作破私立公的仁爱之心。（见朱杰人、严佐之等主编，第1561页）与之类似的还有王阳明，他在《大学问》开头即言：“大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉。……大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是，其与天地万物而为一也。”（《王文成公全书》，第1113页）虽然阳明与朱子在整体思想上分歧甚多，但就此句而言，将其视作圣人之心的基本立场却是一致的。

总的来看，如果说前人尚未系统阐述儒家理想风俗的图景，那么宋儒则通过直指圣人的大公之心，点明了王者之教得以敦风化俗、使“天地万物为一体”的依据，也道出了圣人之治下的风俗之所以成为理想风俗的根本缘由。这一理解亦非宋儒孤明先发，从前文对《礼运》“非意之也”的解释便可看出，它强调圣人存公去

私的独特性与重要性，具有一脉相承的解释传统。并且，上述儒者将“圣人耐以天下为一家，中国为一人”解为风俗之大同，还向我们展示出了儒家对于政教与风俗关系的思考：在他们看来，风俗的形成除了自然地理的因素外，人为的政教因素亦十分重要。因此，真正理想的风俗无法完全依靠自发、自然的力量，必须要有统一的圣人之教为其制法；同时，风俗的同一不仅仅与圣人之法有关，更端赖于圣人之德。正如建安潘氏所言，车书混同、亿兆欣戴只是表象，更深层次的原因在于圣人洞照本原，视天下为一体。圣人无偏无党、廓然大公的品质，使其得以摆脱常人之私意私情的桎梏，在最大程度上使天下万物各适其性、各得其所。最终的结果，就是天下“殊途而同归，一致而百虑”。

四、结语

最后，我们回到儒学经典视域中政教与风俗之间的关系问题，可以总结出这样几个特点：

其一，以统一政教辟“异政殊俗”，既是现实中治理天下的必然要求，也是儒家政教思想的应有之义。一方面，从“大一统”思想的原始内涵上讲，王者之教天然有着普遍性与统一性的特征；另一方面，人情普遍喜怒不定、好恶无常，如果凡有位之人皆可创制立法来驭使民众，那么天下之俗必然杂乱无章、良莠不齐，没有普遍适用的价值原则。经典中对“国异政、家殊俗”的批判，正是在这一意义上说的。因此，礼乐政教须自王者出，民众才能知晓何谓中和之道，才有常法常理可以依循。

其二，儒家虽然重视以教易俗，但并不意味着以同一性替代差异性，而是站在“辟人为之乱”和“辟无常之失”的立场上，为“易俗”规定了本质与限度。这就使得儒家在移风易俗的具体施为之时，又强调“移不必易，易必有移”（见张涌泉主编，第1996页）。在“易必有移”的立场上，“易俗”必然要以“移风”为前提，这意味着风俗的形成与转变离不开王者教化的形塑；在“移不必易”的立场上，如果某地仍然葆有旧时美俗，那自然不用改易。即使需要“易俗”，也不是依靠政令来强制改变，而是必须如《诗经》中的“国风”一般，因地制宜，在尊重地方风俗的前提下施教。

其三，在前述两点的基础上，我们还得以想象儒家眼中理想风俗的图景。在《礼运》“天下为一家，中国为一人”的描述中，“一家”与“一人”实际强调的是作为政教主体之圣人的重要性，即唯有圣人之德才能做到普遍与无私。也就是说，若能保证教化的至公无私，那么淳风美俗自然水到渠成，无须勉力为之；但若是强行改变风俗的差异性，则既非政教之旨归，更有可能起到反面效果。综合来看，宋儒马晞孟所言的“风俗虽异，趋向则一”，或可成为儒学经典视域中政教与

风俗之关系的准确概括。依照本文的理解，这里的“异”指的并非“异政”之下的“殊俗”，而是万事万物所本有的差异性特征；相应地，这里的“一”也不是指天下所有风俗习性的整齐划一，而是制礼作乐、敷施政教的王者一人。通过风俗之“异”与趋向之“一”的结合，统一性政教与差异性风俗被统合进同一个秩序之中，既为以教易俗的正当性获得了有限度的空间，也为儒学经典视域中的文明生活方式提供了多元一体的可能。

参考文献

- 古籍：《谨习疏》《论语》《诗序》《孝经》《乐论》等。
- 岸本美绪，2022年：《风俗与历史观：明清时代的中国与世界》，桂林：广西师范大学出版社。
- 班固，1962年：《汉书》，颜师古注，北京：中华书局。
- 刁小龙整理，2014年：《春秋公羊传注疏》，何休解诂，徐彦疏，上海：上海古籍出版社。
- 鞠熙，2022年：《天下与遗产：中国古代民俗学的两种面向》，载《民俗研究》第6期。
- 吕友仁整理，2008年：《礼记正义》，郑玄注，孔颖达正义，上海：上海古籍出版社。
- 皮锡瑞，2016年：《孝经郑注疏》，吴仰湘点校，北京：中华书局。
- 浦卫忠、龚抗云等整理，1999年：《春秋左传正义》，左丘明传，杜预注，孔颖达正义，北京：北京大学出版社。
- 《王文成公全书》，2015年，王晓昕、赵平略点校，北京：中华书局。
- 卫湜，1985年：《礼记集说》，见摘藻堂《四库全书荟要》第54册，台北：世界书局。
- 徐杰舜主编，2004年：《汉族风俗史》第1卷，上海：学林出版社。
- 张涌泉主编，2008年：《敦煌经部文献合集》第4册，北京：中华书局。
- 周振鹤，1997年：《中国历史文化区域研究》，上海：复旦大学出版社。
- 朱杰人、李慧玲整理，2013年：《毛诗注疏》，毛亨传，郑玄笺，孔颖达疏，上海：上海古籍出版社。
- 朱杰人、严佐之等主编，2022年：《新订朱子全书（附外编）》，上海：上海古籍出版社。

（作者单位：中国社会科学杂志社）

责任编辑：冯国超