

试析先秦儒家对礼的合法性基础的重构

都 兰 军

(武汉大学 哲学学院, 湖北 武汉 430072)

[作者简介] 都兰军(1970-)男,四川雅安人,武汉大学哲学学院博士生,主要从事中国哲学研究。

[摘 要] 孔子从本质论出发,把仁作为礼的合法性基础,认为仁是人的本质,礼是仁的表象,试图解决礼的自觉性问题,突出礼的道德属性。孟子从生成论出发,把心作为礼的合法性基础,认为礼是心的扩充,试图解决礼的知行问题,突出礼的主动性。荀子从目的论出发,把善作为礼的合法性基础,礼既是实现善的手段,也是最高的善,他试图解决礼的权威性和强制性问题,突出礼是一种等级原则。

[关键词] 先秦儒家;礼的合法性基础

[中图分类号] B22 [文献标识码] A [文章编号] 1672-7320(2005)03-0329-05

—

(一)什么是礼的合法性基础

重构礼的合法性基础就是要解决礼的合法性问题。礼的合法性问题即人为什么要服从礼或礼有没有存在的价值,这是孔子等先秦儒家所必须解决的重大问题。当时,周初创建的礼制已遭到破坏,孔子等要坚持礼制,就必须回答礼的合法性问题。

重构礼的合法性基础就是要赋予礼新的意义。礼有本质和形式,礼是一整套现实的制度和仪式,这是礼的形式;礼的形式表达了一定的意义,这就是礼的本质。周礼之所以被破坏,就是因为人们不认同它的原来意义。礼的意义是一个构建的问题。礼不是先秦儒家的最高范畴,它不能因为自身而具有价值,它的价值取决于它与某一最高范畴的关系。因此,礼的本质就决定于礼和这个最高范畴的关系。礼的意义不是客观的,而是人赋予的,它是可变的。最高范畴不同,礼的意义就不同,这个最高的范畴就是礼的合法性基础,先秦儒家就是通过重构礼的合法性基础赋予礼新的意义。

礼的合法性问题是选择治理国家原则的问题。在中国传统社会,治理国家有两种主要的原则:德治教化或刑罚暴力。在儒家看来,礼是一种统治的形式。儒家坚持礼,就是要从礼的本质出发,对这两种方式进行评判。这里,礼的本质又体现为礼的政治意义和礼的道德意义的关系,即道德范畴的礼和政治范畴的礼,哪一个是礼的最根本的属性?是在道德的基础上讲政治,还是在政治的基础上讲道德?礼的道德属性和德治教化更接近,礼的政治属性则要求刑罚暴力。礼的道德属性指礼代表的人与人之间的友好关系,这是一种有道德的体现;礼的政治属性指礼所代表等级关系,特别是贵族和平民的关系,这体现了一种阶级利益的对立。

因此,重构礼的合法性基础就是构建最高范畴和礼的关系,赋予礼的新的意义,确定礼的本质,并选

择相应的政治统治的原则。孔子、孟子和荀子都从不同的角度为周礼的合法性辩护,形成了先秦儒家关于礼的形而上的理论体系。

(二) 周礼的合法性危机

周礼的合法性危机表现为人们不再按照周礼的规定行事,甚至怀疑周礼的价值。周王朝延续了几百年之后,进入衰败时期,礼的权威性已遭到极大破坏,这突出表现在以下三个方面。首先,统治者自身不遵从礼的规定,司马迁在《史记·孔子世家》中说:“季氏亦僭于公室,陪臣执国政,是以鲁自大夫以下皆僭,离于正道。”鲁国是周礼保存最完整的国家,这表明统治者破坏周礼是相当普遍的现象。其次,某些学者否定了礼的终极价值,这方面的代表是老子,他说:“夫礼者,忠信之薄,而乱之首也”^[1](第 152 页)。最后,孔门弟子对礼的怀疑,宰我要求修改三年丧制。宰我是孔子的最得意的弟子之一,丧礼是孔子最重视的礼之一,这表明真正相信礼的人并不多。

周礼的原初的合法性基础是天命。周王朝创建之初,周人有很浓厚的天命思想,他们认为他们能战胜强大的商王朝,是因为他们获得了天命,它们获得天命是因为他们“敬德”“保民”,“敬德”“保民”的最好方式是礼。礼就是德治,它要求统治者要自我克制,要兼顾民众的利益,统治者必须是有道德的。天命就成了周礼的合法性基础,礼的价值在于它的政治效用。

因此,周礼的最初本质是政治统治的手段,其政治意义是道德意义的基础,道德原则服从政治利益。周礼的根基是不稳固的,如果礼不能产生政治上的效果,礼和天命的关系就被割断。并且,周礼的道德意义和人的关系是外在的,人缺乏服从周礼的自觉性。

暴力原则的重新兴起是周礼被破坏的主要原因。暴力原则表现为武力和刑罚,它同德治的原则是相对立的。暴力本身是政治统治的有效手段,成汤和周武王都是以武力灭掉夏、商的。在周初,经过文王、武王和周公等开明政治家的大力倡导,德治的思想才成为主流。随着周王朝的衰弱,暴力又成为主要的政治手段,春秋五霸都是以武力为靠山的,没有一个诸侯国依靠礼成为强大的国家或作为周王室的继承者。传统的天命论受到了怀疑,暴力原则才是统治者获取最大利益,甚至取代周王室的有最有效手段,武力成为获取政权的最有效的工具,“保民”和“敬德”就是不必要的了。因此,作为统治手段的周礼就失去了根基,周礼陷入了价值的危机。

孔子要坚持周礼,就必须赋予周礼新的解释。孔子主要解决礼的普遍性和人的自觉性问题。

二

从本质论视角,孔子把仁作为礼的合法性基础,认为仁是人的本质,礼是仁的必然要求。儒家开始从人的角度寻求礼的合法性基础,重新开启仁爱原则和暴力原则之争,导致中国思想界一场深刻的变革。

(一) 以仁为核心的本质论

孔子把仁作为礼的合法性基础,他认为礼是仁的显现。“颜渊问仁,……子曰:‘非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。’”^[2](第 191 页)孔子认为礼和仁的关系就是本质和现象的关系,仁是一种抽象的道德原则,礼是现实的制度,仁是礼的根据,礼是仁的表现。

孔子认为仁是人的本质,“仁者,人也”^[2](第 40 页)。孔子认为仁就是爱,“樊迟问仁。子曰:‘爱人’。”^[2](第 201 页)仁是人与人之间的爱,它是一种普遍的道德原则。孔子把仁当做人的本质,礼的合法性就依赖于人的本质。这有二个方面的意义:第一,礼的根源不在于天,而在于人。礼和人的关系就是内在的,礼就是人的本质的现实化,因此,人具有服从礼的自觉性。第二,礼具有普遍性。人的本质是仁,它是所有的人都具有的。礼是奠基于仁的,因此,人人都应该按礼来行事,孔子认为自己是“有教无类”,他的弟子中就有平民。这就突破了周礼的“刑不上大夫,礼不下庶人”的规定。周礼虽然具有道德的意义,但这种道德只有贵族才具有的,孔子把这种道德扩大到所有的人。

周礼具有杀戮的意义,孔子把这种意义忽略过去。“哀公问社于宰我。宰我对曰:‘夏后氏以松,殷

人以柏，周人以栗，曰使民战栗。’子闻之，曰‘成事不说，遂事不谏，既往不咎。’”^[2]（第 93 页）“使民战栗”就是暴力威胁，“既往不咎”就是不赞同。

因此，我们可以说，孔子是周礼最彻底的改革者。孔子虽然坚持周礼，但他坚持的是形式，他从根本上改变了礼的根基，他赋予了周礼全新的意义。

（二）孔子的礼的本质

孔子把仁作为礼的根据，就是把政治制度奠基于道德原则之上，重新确立了德治的绝对地位。礼是仁的表现，礼就具有了道德的价值，它本质上是道德，而不是一种政治统治的手段。孔子认为，仁是人的本质，也就是说人的本质是爱，君臣父子之间也是爱的关系，统治者和民众之间也就是一种爱的关系，以礼制为内容的德治就是把这种仁爱关系实现出来，所以，礼的道德意义是其政治意义的基础。

因此，孔子反对暴力原则，开启了新的德力之争。“季康子问政于孔子，曰：‘如杀无道，以就有道，何如？’孔子对曰：‘子为政，焉用杀？子欲善，而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。’”^[2]（第 199 页）孔子赞赏德治原则，他认为人与人之间的关系是仁爱，统治者与民众的关系就象“风”和“草”的关系，暴力原则是没有终极价值的，从根本上说，它是可以被废除的。

孔子很好地处理了礼和人的自觉性之间的关系以及礼的普遍性问题，但在知行关系方面却遇到了困难。仁是一种普遍的原则，它属于理性的范畴，与理性相关的是认知行为，而礼是人的现实活动的规范，仁和礼也表现为知行关系。人的行为并不仅仅由理性原则来支配，这种活动与人的自由意志和情感有密切的关系。孔子说“我欲仁，斯仁至矣。”^[2]（第 143 页）他重视人的意志，但这种意志并不一定指向仁，这种“欲”是没有方向的。当宰我要求修改三年丧制时，孔子也只好说“今汝安，则为之。”^[2]（第 263 页）。

从理性的角度来说，人应该服从礼的规定，但从情感和意志的角度来看，人有可能违背礼。礼的知行关系就成为孟子礼学思想的核心问题。

三

从生成论角度，孟子把心作为礼合法性基础。他把人的本性归于心，很好地解决了礼的知行问题。

（一）以心为核心的生存论

孟子认为礼的合法性基础是心。他说：“人皆有不忍人之心……恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也，是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。……凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。”^[2]（第 341 页）孟子认为，心是人的最本质的规定，仁义礼智都是以心为基础的，礼是辞让之心的扩充。辞让之心的扩充就是礼，扩充就是行动，这是一个从潜在到现实的过程。这是一种生成论的观点。

孟子强调礼的独立性和人的自觉性。关于礼的独立性，孟子和孔子是有区别的，孔子的礼依赖于仁，而孟子认为仁和礼是平行的。我们可以说恻隐之心是更根本的，但它并不决定其它三种心，相对于仁，礼具有独立性。根据孟子的观点，礼本身就是人的本质，而不是根源于人的本质，这就更加强调了礼与人的关系是内在的。礼不仅是现实制度，而且它是人的一种内在的规定，服从外在礼，就是服从内在的心。或者说，人扩充内在的辞让之心，就是符合礼的规定的。

孟子认为，礼是辞让之心的扩充，就可以很好地解答了礼的知行问题。扩充是心的一种行为，行就成了心的一种功能。同时，知也是心的功能，孟子说：“心之官则思。”^[2]（第 479 页）心就是知与行的最源初的统一体，从本源上看，礼既是知也是行，因此，心确保了礼是知与行的统一。

孟子的人性论表明了先秦儒家从本质论进入了本性论。本质论认为仁是人的本质，它具有普遍性，但它缺乏行动的能力。本性论认为心是人的本性，它是一种源始性的东西，它是一种行动的能力，它可以把自己的潜在属性实现出来。这里表明，儒家开始从生成论的角度来讨论礼的合法性，从普遍性范畴进入到行动的范畴。

(二) 孟子的礼的本质

孟子的礼也具有政治意义和道德意义,道德是政治的基础。孟子的礼是一种善端,礼本身就具有道德意义。他说,“先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣。以不忍人之心,行不忍人之政,治天下可运之掌上。”^[2](第 341 页)孟子认为,“心”是“政”的基础,因此,礼的政治意义决定于礼的道德意义。

孟子认为“不忍人之心”促使礼从道德层面转向政治层面。他说:“禹思天下有溺者,由己之溺之也。稷思天下有饥者,由己饥之也。”^[2](第 428 页)禹和稷的政治行动就是实现儒家的道德原则,这种行为只能依赖“不忍人之心”。

对于暴力原则,孟子和孔子是有区别的。从终极意义上看,孔子坚持德治而反对武力,他说:“故远人不服,则修文德以来之。既来之,则安之。”^[2](第 247 页)孟子并不绝对地反对暴力,他承认武力有终极的价值。他认为武力是用来对付残暴之人的。他说,“贼仁者谓之贼。贼义者谓之残。残贼之人,谓之一夫。闻诛一夫纣矣,未闻弑君也。”^[2](第 318 页)。

孔子和孟子都强调礼的自觉性和道德属性,而忽视礼的权威性和政治属性。礼是一种制度,它对人的行为就是一种约束,因此,对礼的辩护就不能局限于道德领域,儒家还必须说明礼对人的行为的规范是合理的。礼的政治意义也要求礼是一种强制性的东西。这些都不能在人性中找到依据。这些是荀子礼学的所要解决的问题。

四

荀子从目的论的角度来考察礼,实际上,他把善作为礼的合法性基础。礼是实现善的手段和善的标准,礼是一种独立的东西,它既不是仁的体现,也不是一种心,而是一种等级原则。荀子把礼作为建立国家制度的原则,重新解释力德关系。

(一) 以善为核心的目的论

在荀子那里,善是最高的范畴。根据荀子的性恶论,人依照自己的自然本性行动,人只能得到恶,善是对人的自然本性约束的结果。实际上,他承认善是比恶更高级的存在,善比恶更有力量,否则,人类社会就不会有善了。

圣人制礼的目的才是礼的合法性基础。荀子说:“礼义法度者,是生于圣人之伪,非故生于人之性也。”^[3](第 249 页)“伪”就是制作,荀子认为礼是圣人制定的,礼的合法性与人性无关,只与圣人制作有关。显然,礼的合法性基础只能是圣人制礼的目的,而不是圣人。荀子承认人都有成为圣人的可能性,因此,圣人可以理解为一种人性,礼的合法性如果是圣人,其实就是承认礼的合法性是人性,这就自相矛盾了。儒家都承认礼是圣人制定出来的,它不是自然的产物。但孔孟强调圣人制礼依据的原则问题,而荀子强调圣人制礼的目的问题。

圣人制礼的目的就是善,礼是实现善的手段。荀子说:“人之性恶,其善者伪也。”^[3](第 247 页)“伪”指用礼来规范人的行为。荀子认为人性是恶的,善是对人的自然本性的克服,是人服从礼的结果。我们认为礼和善的关系不是因果关系,而是行为和目的关系,善决定了礼的价值,因为善的价值决定于自身。

荀子不仅认为礼是实现善的工具,而且认为礼是最高的善。荀子说:“所谓善者,正理平治也。”^[3](第 251 页)“正理平治”是一种秩序。礼本身是一种秩序,礼是最好的“正理平治”,作为“治之经”的礼,一定是最好的秩序,否则,它就不是“经”。礼是善与恶的标准,符合礼的规定就是善的,不符合就是恶的。

荀子从目的论的角度确定了善是礼的合法性基础,他很好地解决了礼的权威性和约束性问题。礼和人的关系是外在的,由于人的本性是趋向恶的,而人的目的是追求善,善要求对人的本性进行某种规范和改造,礼是善的工具或标准。因此,礼就具有了权威性,礼对人的约束就是正当的。

(二) 荀子的礼的本质

从根本上看,荀子的礼是属于政治范畴的。荀子的礼是一种等级制度,即“少事长,贱事贵,不肖事贤”^[3](第 54 页)。荀子把这种等级关系夸大为善的标准,把礼的政治意义延伸到道德领域,礼的道德意义从属于礼的政治意义。

对于礼的本质,孔子孟子和荀子是不同的。孔子和孟子强调礼的道德意义,孔子认为礼的本质是“和,”他说:“礼之用,和为贵”^[2](第 71 页)。孟子的礼就是辞让之心,这是对孔子观点的继承。荀子的礼是一种等级制度,它是构建理想的国家制度的原则,荀子突出礼的政治意义,荀子说:“礼义生而制法度”^[3](第 250 页)。因此,荀子的礼有两个特点:第一,荀子承认暴力原则的合法性。他说:“治之经,礼与刑。”^[3](第 263 页)孔子孟子都是主张德治原则,孟子的暴力原则针对残暴的统治者,荀子的“刑”针对的是普通的民众,他说:“孝弟原悛,鞠录疾力,以敦比其事业而不敢怠傲,是庶人之所以取暖衣饱食,长生久视以免于刑戮也。”^[3](第 27 页)第二,荀子重新提出周礼的等级制度,他说:“由士以上则必以礼乐节之,众庶百姓则必以法数制之”^[3](第 89 页)。

在先秦儒家中,我们可以说,荀子是周礼的真正继承者。荀子的礼并不是周礼的简单回归,而是一种深化。周礼原本是一种获得天命的手段,荀子的礼本身就是统治原则,它就是政治制度的根据。另外,荀子设定大夫以上的官员都是由君子或圣贤来承担,君子或圣贤是由道德修养决定的,而不是由血统决定的。君子和圣贤都是自觉地服从礼的规定,他们都是善的,刑罚对他们是没有意义的。荀子不是说对这些人不能使用刑罚,而是没有使用刑罚的机会,因为从理论上说,他们从不违反礼的规定。

[参 考 文 献]

- [1] 朱谦之. 老子校释 [M]. 北京:中华书局, 1984.
 [2] 朱 熹. 四书集注 [M]. 长沙:岳麓书社, 1987.
 [3] 杨 倬. 荀子 [M]. 上海:上海古籍出版社, 1996.

(责任编辑 严 真)

Pre-Qin's Confucianism Reconstructing Legitimacy Foundation on the Rite

DU Lan jun

(School of Philosophy Wuhan University Wuhan 430072 Hubei China)

Biography: Du Lan jun (1970-), male, doctoral candidate, school of Philosophy, Wuhan University, majoring in Chinese Philosophy.

Abstract: Proceeding from essential theory, Confucius regards benevolence as the legitimacy foundation of the rite; he thinks that benevolence is the people's essence, the rite is the representation of the benevolence; he attempts to solve the consciousness problem of the rite; he stresses the morals of the rite. Setting out from the theory of producing, Mencius regards heart as the legitimacy foundation of the rite; he thinks that the rite is the expansion of the heart; he attempts to solve the knowing and doing problem of the rite; he stresses the initiative of the rite. Proceeding from teleology, Xunzi regards good as the legitimacy foundation of the rite; the rite since kind means that realize good, it is the highest good too; he attempts to solve the authoritativeness of the rite and mandatory problem; he stresses that the rite is a kind of grade principle.

Key words: Pre-Qin's Confucianism; legitimacy foundation on the rite