

孔子之“礼”的政治哲学意蕴

涂良川 李爱龙

内容提要 孔子之“礼”阐释了“为国以礼”的“礼治”。孔子“从周”的“复礼”，不是简单地回复周制，而是在赋予“周礼”人伦根基的前提下重建政治秩序。这是继“殷礼”损益“夏礼”、“周礼”损益“殷礼”的又一次重大损益。孔子之礼的政治哲学强调，政治的稳定与权威不在于外在权力的强制，而在于君子的人格个性与秉性执守。君子秉持、发挥内在性情的“克己”是政治主体自我培育的人伦实践，并以此生成政治权威、践行政治义务。

关键词 礼 正名 为国以礼

涂良川，东北师范大学马克思主义学部哲学学院副教授 130024

吉林大学哲学基础理论研究中心博士后 130012

李爱龙，东北师范大学马克思主义学部哲学学院 130024

中国在“轴心时期”所实现的“哲学突破”甚为温和。孔子对“周礼”的伦理性改造及其政治哲学的建构是这一时期哲学变革的重大事件。面对“礼崩乐坏”的现实，孔子坚持“吾从周”。礼，作为“表演”身份和习俗的活动，关乎“立”；作为等级规范的形式，关乎“名”。礼以传统为基础，“是中国文化的决定性的组织结构，并且规定了社会政治秩序。”^[1]孔子“从周”的“复礼”，并非以“周礼”已有的规治来权衡现实世界，而是以“摄‘礼’归‘仁’”，建构“为国以礼”的“礼治”政治。因而，孔子从周之礼不仅具有可以归为义、体现仁的个人修为意义，同时还具有构造社会治理结构的社会政治价值。他将周礼的重心从外在的物质文饰转移到内在的自然性情，使其从“不下庶人”的政治手段转变为人人皆可从而行之的伦理规范，从而创制了一套“技术细节稀薄”、“动机细节丰实”^[2]的伦理性指向的“礼治”。孔子之礼的政治哲学，一方面通过“礼敬”来“安排伦理名分以组织社会”，另面以“仁爱”来“设为礼乐揖让以涵养理性”^[3]，最终实现“以礼治国”。

本文为国家社会科学基金青年项目“马克思政治哲学视阈中的分配正义及实践路径研究”(13CZX019)；“中央高校基本科研业务专项资金”；中国博士后科学基金(2014M561304)；国家社会科学基金重大项目“弘扬中华优秀传统文化与实现中国梦研究”(14ZDA009)阶段性成果。

[1][美]郝大维、安乐哲：《汉哲学思维的文化探源》，施忠连译，〔南京〕江苏人民出版社1999年版，第277页。

[2]李幼蒸：《仁学解释学》，〔北京〕中国人民大学出版社2004年版，第107页。

[3]梁漱溟：《中国文化要义》，〔上海〕学林出版社1995年版，第108-109页。

一、“礼崩乐坏”的“复礼”重任

“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。”（《左传》）在孔子心中，周王之“礼”是社会的韵律和节奏，其通过表演与执行来规范人与人之间的关系。在礼中，群体或者政治组织不外在于人自身，而是执礼者自己。然而，春秋乱世，“弑君三十六，亡国五十二，诸侯奔走不得保其社稷者，不可胜数”。（《史记·太史公自序》）“礼崩乐坏”与“人心不古”是孔子对社会韵律的失调与生活节奏的混乱最为真切的生存体验。因此，孔子怀念“周礼”的和谐、有序，怒斥春秋时代君臣“皆失其本”的社会现实，高呼“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。”（《论语·颜渊》）

孔子认为，遗忘周礼“礼义”的“礼仪”僭越之举是对礼的亵渎、对伦常的践踏和对国政的蔑视。“礼，政之舆也。”（《左传·襄公二十一年》）“夫礼，国之纪也。”（《国语·晋语四》）对季氏的家庙庭舞，孔子怒，“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？”对“三家者以《雍》为彻”，孔子质问“‘相维辟公，天子穆穆’，奚取于三家之堂？”（《论语·八佾》）不合法法、改变内涵的礼仪，将周礼损益殷礼、殷礼损益商礼的成果全盘否定，使周礼繁复仪式所内蕴的文质一致性沦落为表现实力、显示地位、追求热闹的娱乐化表演。“礼”虽源于祭祀，但周公制礼却赋予了其重要的人文内涵^[1]。周公制礼，以立宗法的方式贯彻立伦理的宗旨，创建了政治的一统性。王国维认为，周公礼制实乃由人自然情感而生的家庭宗法之礼，周公托“天”实则言“人伦”。“传子之精髓，‘立子以贤不以长，立嫡以长不以贤’。盖天下之大利莫如定，其大害莫如争。任天者定，任人者争。定之以天，争乃不生。”“而此制实自周公定之，有周一代礼制，大抵由是出也。”^[2]

要追随周公礼制，必须明确“礼仪”的内涵与所指。子曰：“礼云礼云，玉帛云乎哉！乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《论语·阳货》）遗忘其本而专事其末的“仪文”根本无法表征“礼”的整体性、内在性与自然性。“礼仪”对“礼义”的疏离，实则是对人内心质朴伦理的疏离。执礼的恭敬与谨慎，并非是无知，而是对“礼义”的推崇。“子入太庙，每事问。或曰：‘孰谓鄫人之子知礼乎？入太庙，每事问。’子闻之，曰：‘是礼也。’”（《论语·八佾》）因此，孔子盛赞周礼并将“从周”作为自己的毕生志向，并非因为周礼的繁华，而在于周礼之“义”的真切。孔子言，“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周”。（《论语·八佾》）这是他对周公制礼取向的肯定与褒赞。当子张关注社会和政治体制而问孔子“十世可知也”时，孔子答，“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”。（《论语·为政》）以此，孔子直接言明周公制礼的核心在于“损益”而非中断。正因为“周人尊礼尚施，事鬼神而远之，近人而忠焉。”（《礼记·表记》）所以，“礼崩乐坏”不单是仪礼的混乱，而是“仪礼”之伦理纲常及其政治意蕴的缺失。与孔子同时代的其他学派基本上未能真正洞见周公“制礼作乐”的初衷，仅仅将“礼崩乐坏”当作人与人之间外在的物质隔阂。他们无不“非礼”、“废礼”甚至“毁礼”，提出“毁古之礼乐”（《庄子·天下》）和“兼爱”的政治主张。这种政治主张斩断文化因革损益的发展脉搏，淡化个人纯真质朴的家族情感。因此，它们仅只能流行一时，成为政攻与政谋的技巧，而未能真正成为中国传统政治哲学的“实质性传统”。

孔子不仅将“从周”作为自己的毕生志向，而且更将“复礼”作为自己的政治主张。孔子以“复礼”为己任，但他并非简单回复周礼的具体规定。周礼是孔子心中的理想，但却不是规定行礼、持礼的教条。礼是社会政治群体的一种社会记忆，其关键在于礼中所彰显的先人之活动及其意义。礼在使人

[1]钱穆认为，周公是使“礼”脱原始宗教完成其政治伦理转变的关键人物。“此前诸圣（尧舜禹汤文武）因其时中国历史动力，尚当归属于氏族性、集团性、地区性，为一种自然演进的代表。”“若论人物个性在中国历史上的明显表现，而具有真实重大之影响者，应自周公始。”“周公在中国史之重要活动及其对中国传统文化之主要贡献，则厥为其制礼作乐之一端。”——钱穆：《中国学术思想史论丛》，[台北]兰台出版社2000年版，第106-107页。

[2]王国维：《观堂集林》，[石家庄]河北教育出版社2002年版，第291页。

身份政治化的同时也完成了个体的文化化与历史化。因此,孔子的“复礼”是通过礼这种文化性的“表演”来灌输政治价值、整合政治群体的重要社会实践。所以,孔子之“复礼”不是单纯地照搬已经沦为“虚文”的周礼,而是将人的生命内涵真正注入周礼之中,实现对周礼的因革损益,使周礼质朴的自然伦常真正成为政治秩序的根基。

孔子“以仁释礼”损益“周礼”,使其从“不下庶人”的政治性文饰,转变为人人皆可从而行之的伦理规范,进而完全实现“礼乐所以饰仁”。(《礼记·儒行》)“孔子重礼的更深刻意义是,对礼的反省性本身表明了社会等级关系趋于变动(历史速度加快)和士人伦理意识的觉醒,遂对各方面增加的个人自由度导致的行为选择可能性加以观察和批评”^[1]。孔子主张,“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉。”(《论语·颜渊》)这是“道德的自觉向上的精神”。(徐复观语)孔子以诘问的方式强调礼与仁不可分,“人而不仁,如礼何? 人而不仁,如乐何?”(《论语·八佾》)要想真正做到“礼仁”,每个人必须切实地下一番诚心正意的心性修养工夫,在内心培植仁爱的自然性情,由此达至“情深而文明”。只有内心怀有充沛的仁者情怀,才能在外在文饰层面真正做到“克己复礼”,所谓“和顺积中而英华发外”。(《礼记·乐记》)徐复观指出,“由孔子所开辟的内在人格世界,是从血肉、欲望中沉浸下去,发现生命的根源,本是无限深、无限广的一片道德理性,这在孔子,即是仁。由此而将客观世界乃至在客观世界中的各种成就,涵融于此一‘仁’的内在世界中,而赋予以意味、价值。”^[2]

论及“仁”,孔子提出“仁者爱人”(《论语·颜渊》)。“爱人”的外在表现为“忠”、“恕”和“惠”。所谓“忠”,就是“尽己”;所谓“恕”,就是“推己”;所谓“惠”,就是“节用而爱人,使民以时”。(《论语·学而》)这是关于“爱人”的一整套外在的行为规范。“爱人”的核心要义是“孝弟”,所谓“孝弟也者,其为仁之本与。”(《论语·学而》)“孝弟”直指人的内心最为自然质朴的伦理情感,是一切外在文饰的终极支撑与情感基础。与“孝弟”相联结的“爱人”是儒家的“差等之爱”,而非墨家的“兼爱”。“仁”的内在情怀可以概括为“仁爱”。“仁爱”即人内在的自然质朴的伦理情感经由文明的陶冶而升华为德性。有德性的人便是君子,“质胜文则野,文胜质则史,文质彬彬,然后君子”。(《论语·雍也》)显而易见,在“礼崩乐坏”的社会中,“文质彬彬”君子人格难以实现。在这种为难的处境之中,孔子倾向于“质胜文”的“野”。对此,孔子曾经明确表态,“先进于礼乐,野人也;后进于礼乐,君子也。如用之,则吾从先进”。(《论语·先进》)由此可见,“仁爱”本身是以“质”来达至自身的,而“文”则是充沛的“质”的一种外在显现。不包含“质”的“文”是“虚文”;不包含“文”的“质”亦不减损“质”的自然情志。

孔子将“仁爱”注入“礼”中,礼从外在的文饰升华为人人都应服从的行为规范,即“礼敬”。“礼”从外在的行为规范转化为内在的“仁爱”情志的自然生发。有子描述了这一自然生发的内在机制,“其为人也孝弟,而好犯上者鲜矣;不好犯上,而好作乱者,未之有也。君子务本,本立而道生。”(《论语·学而》)子路也认为,“事父母能竭其力;事君能致其身”。因此,内在的“仁爱”与外在的“礼敬”相互蕴藉。对此,朱熹强调,“人受天地之中以生,而仁义礼智之性具于其心。仁虽专主于爱,而实为心体之全德。礼则专主于敬,而心之所以为规矩者也”。(《论语或问·颜渊》)“仁爱”“礼敬”的相互蕴藉最典型地表现在“慎终追远”的祭礼中,“要求实践者视祭祀对象为‘似真的’实存,以形成‘确真的’礼敬效果”^[3]。正所谓“祭如在,祭神如神在”。(《论语·八佾》)

二、“正名”的思想重建

孔子的“复礼”即“兴礼乐”,“正名”是其首要的政治任务。孔子以德性回复的理路来“正名”,完成了对政治德性基础的清理与价值尺度的建构。孔子之名,“非语言、逻辑,乃实用政治。”“‘名’是社

[1]李幼蒸:《仁学解释学》,〔北京〕中国人民大学出版社2004年版,第104页。

[2]徐复观:《中国人性论史》,上海三联书店2001年版,第62页。

[3]李幼蒸:《仁学解释学》,〔北京〕中国人民大学出版社2004年版,第102页。

会秩序、规范、礼制的具体法则,谨守不失,即可‘无为’而治。”^[1]孔子“正名”的核心不在于概念的逻辑清理,而在于校正实践中“实”“名”分裂的“礼崩乐坏”。“正名”是关乎社会中所有个体的事情,一方面,“正名”要求社会个体各正其位、修己安德,是以道德为基础的政治观念;另一方面,“正名”要求各正其位、各司其职,是要求社会主体充分参与的实用政治。

与子路的对话中,孔子提出“正名”的重要思想。“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,于之迂也!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。君子于其言,无所苟而已矣。’”(《论语·子路》)历代集注都强调这一思想的重要政治意义。“正名虽为卫君而言,然为政之道,皆当以此为先。”(朱子《四书集注》)“此虽为卫国而发,实为天下国家之要也。”(张栻《癸巳论语解》)

孔子从名、言、事说到礼乐、刑罚、民行的言说理路,实则是从“为政”出发对“正名”进行了内涵与外延上的限定。孔子之政,不是“做官从政”的“政府管理”,而是以君子之德对社会政治秩序的影响。有人问,“子奚不为政?”孔子答曰:“书云:‘孝乎惟孝,友于兄弟,施于有政’。是亦为政,其为为政?”(《论语·为政》)孔子之“政”,是一种具有审美情致的和谐秩序,“是君主和臣民共同参与的自然的和谐表达,该和谐是由个人在礼仪行为中体现的意义和价值决定的。”^[2]因此,当超越性的先验观念缺失的时候,如何达至政通人和的和谐就是必须解决的核心问题。孔子认为,如果能使社会关系中的个体之存在和行为合乎其各自分位之规定,就能够达致“为政”的和谐。

“正名”是一种关于政治秩序和社会责任的观念,它对全体社会成员都有着一种行为道德的约束。“正名”作为“为政”的首要任务,既要使名分恰如其分,又必须使个体身正以担当名分之责。“正名”首先要求处于社会关系中的每一个社会成员寻求自己在社会生活中的自我定位,各行其所是,履行社会角色所赋予的社会责任,切不可乱了名分,僭越行事。“子曰:‘不在其位,不谋其政。’曾子曰:‘君子思不出其位。’”(《论语·宪问》)然而,真正的“名”只有在社会和政治环境中才能获得,因此“正名”必然伴随着“修身”。“自天子至于庶人,壹是皆以修身为本。”(《礼记·大学》)对于为政者,孔子特别强调,“政者正也,子帅以正,孰敢不正?”(《论语·颜渊》)“上好礼,则民莫敢不敬;上好义,则民莫敢不服;上好信,则民莫敢不情。”(《论语·子路》)“其身正,不令而行。其身不正,虽令不从。”(《论语·子路》)只要为政者做到了“名”“实”相符,切实履行了社会责任,那么“庶人”的言行自然会合乎礼义。所谓,“君子之德风,小人之德草,草上之风必偃”。为政者“修己以安百姓。”(《论语·子路》)“为政以德,譬如北辰居其所而众星拱之。”(《论语·为政》)

孔子“正名”虽然“实以德性内涵和德性名目的正本清源为其前提和基础”,但却不止于“一种方法论意义上的普遍性”^[3],更具有思想重建的意义。劳思光参照西方政治哲学的理路认为,孔子“正名”体现了“不侵权”一义^[4]。“齐景公问政于孔子。孔子对曰:‘君君,臣臣,父父,子子。’公曰:‘善哉!信如君不君,臣不臣,父不父,子不子,虽有粟,吾得而食诸?’”(《论语·颜渊》)人生活于社会群体之中,政治社会生活的规范、辨别、区分等结构秩序,是生存的必要条件。孔子“君君臣臣父父子子”之名,不再是简单地对社会生活的描述,而是义务和行为的规范、社会活动的旨归、礼制的现实

[1]李泽厚:《论语今读》,〔北京〕三联书店2004年版,第349页。

[2][美]郝大维、安乐哲:《通过孔子而思》,何金钢译,北京大学出版社2005年版,第191页。

[3]李景林在《正德性与兴礼乐——孔子正名思想的理论内涵及其方法学意义》一文中指出,“正名在孔子的思想系统中,具有一种方法学意义上的普遍性。‘礼以义起’,德性内涵的厘清和价值尺度的重建对于礼乐系统的奠基作用,赋予了‘正名’之‘兴礼乐’的人伦价值系统建构以批判性和创造性的意义。”——李景林:《正德性与兴礼乐——孔子正名思想的理论内涵及其方法学意义》,《北京师范大学学报》2011年第3期。

[4]劳思光:《新编中国哲学史》(一卷),〔桂林〕广西师范大学出版社2005年版,第91页。

载体^[1]。由此,孔子“正名”的最终指向“仁爱”和“礼敬”的相互蕴藉,也就是自然质朴的伦理情感生发成为礼乐的核心蕴藉。孔子强调“君君,臣臣,父父,子子”的最终归宿便是,“为人君,止于仁;为人臣,止于敬;为人子,止于孝;为人父,止于慈;与国人交,止于信”。(《礼记·大学》)而且,“知其所止”如同“缙蛮黄鸟,止于丘隅”那样自然而然,不带矫饰。这样看来,礼不仅仅是一种外在的政治秩序与行为规范,更是一种内在的道德自觉意识,而后者作为一种自然质朴的伦理情感则是前者的内在支撑。“夫君不君则犯,臣不臣则诛,父不父则无道,子不子则不孝。”(《史记·太史公自序》)

因此,只有植根于“质”的“正名”才是真正“合礼”的,正所谓“本立而道生”。孔子“正名”的伦理动机得以彰显。“正名”是内在真情实感的自然生发之外在显现,“合礼”则是其外观。这就是“礼以义起”。所谓“义”,就是平和、中正和应当。所谓“起”,一方面指萌发,一方面指显现。“礼也者,义之实也。协诸义而协,礼虽先王未之有,可以义起也。”(《礼记·礼运》)概而言之,“中正无邪,礼之质也。”(《礼记·乐记》)因而,“礼也者,理之不可易者也”。即,以中正为本质的礼,是无可辩驳的公正之理。无论是什么样的社会角色,无论是什么样的人伦规范,其归根到底都是发乎“仁爱”并止乎“礼敬”。这就是“义”的应有之义。作为政治秩序和行为规范的“正名”只有追溯到人的自然性情才能真正得到实现和维护。

三、“为国以礼”的道德政治

“为国以礼”是孔子“礼治”的核心,表明孔子对政治问题的哲学思考不是从“利”、“天命”等外在规定入手,而是从人与人的关系角度、从根基上破解政治的根本问题。“礼,务国家、定社稷、序人民、利后嗣者也。”礼是治理国家的根本大纲,为政者必须小心谨慎地守持,“坏国丧家亡人,必失去其礼”。孔子之礼的政治哲学,注重政治主体的自我培育与政治权力的内在生成。孔子的“礼治”始终贯彻着自我命令的政治意识。孔子曰,“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《论语·为政》)《礼记》解释到,“夫民,教之以德,齐之以礼,则民有格心;教之以政,齐之以刑,则民有遁心。”(《礼记·缙衣篇》)礼与刑有着不同的政治效应。“格”是自内而外的向往、亲近与归服,是遵从。“遁”是自外而内的逃避、疏离与服从,是顺从。个人的正直与社会的整合在礼治框架内须臾不可分离。“礼治”的政治是真正触及个体内心的政治。

“礼治”不仅涉及到外在的“礼敬”之行,更关切到内在的“仁爱”之性。它要求人们的任何行动包括政治行动,不管是“居庙堂之高”还是“处江湖之远”,都要发乎“仁爱”并止乎“礼敬”。而且,“礼治”的核心在于以“孝弟”之情事君事父,君父的绝对权威便是“礼治”所要强调的核心范畴。而其绝对权威根本上来自于其德性,“为政以德,譬如北辰”。“礼治”首先是一种德治,它要求在全社会范围内树立一种道德意识,为政者更要发挥道德垂范作用。孔子认为,“政者,正也。子帅以正,孰敢不正?”孔子还提出,“君子之德风,小人之德草,草上之风必偃”。这就是为政者的自我修为,以来垂范百姓,“修己以安百姓”。在具体的治国措施方面,孔子强调,“道之以德,齐之以礼,有耻且格”。

“礼治”的稳定与权威不在于外在权力的强制,而在于君子的人格个性与秉性执守。“君子和而不同,小人同而不和。”(《论语·子路》)从呈现制度的仪礼上讲,如若无个性的君子,礼仪就是被模仿的教条;从表征制度的特质上讲,君子的个性与和谐则是凝聚力与执行力。“和”即“以他平他”,以保持个体的特殊性和独立性且不屈从于政治权力为前提。晏子曰“君所谓可,而有否焉,臣献其否以成其可;君所谓否,而有可焉,臣献其可以去其否。”(《左传·昭公二十》)同则不然,“君所谓可,据亦曰可;君所谓否,据亦曰否;若以水济火,谁能食之?若琴瑟之专一,谁能听之?‘同’之不可也如是。”(《左传·昭公二十》)孔子“君君、臣臣、父父、子子”之礼,既强调遵从人伦之位,又强调要尽“君臣、父子”之

[1]李泽厚:《论语今读》,〔北京〕三联书店2004年版,第332页。

责,唯有如此方有礼。即以“和”置差异,然后达于“治”即“仁治”。因为,执礼者的个性,实则是执礼人的品性。“人而不仁,如礼何? 人而不仁,如乐何?”(《论语·八佾》)

“礼”注重政治教化,也不排斥律制规治,强调从人心真实处着眼政治秩序。“孔子之政治思想,以建秩序,定权分为基本观念,而重德性教化,反对使用强力,反对经济掠夺、反对残暴统治”^[1]。对于君臣关系,孔子提出“勿欺也,而犯之”。(《论语·宪问》)也就是说,臣不应该欺瞒君,这本身有违“孝弟”本意。“合礼”的做法是直言进谏,以此来触犯和批评为政者。为政者对这些谏言,应该虚心接受,检审自我。正所谓“君使臣以礼,臣事君以忠”。(《论语·八佾》)“礼治”也表现在百姓的日常生活中。百姓应该本着“孝弟”之心忠君爱国,同时要监督为政者。百姓的监督形式就是民间口耳相传的“诗”。孔子认为,“诗可以兴,可以观,可以群,可以怨,迩之事父,远之事君”。(《论语·阳货》)百姓们自发吟咏的“诗”有着不同的政治功能,可以歌功颂德,可以针砭时弊。它完全是民心民声的恳切表达。为政者通过设置乐府等职能部门来体察民情。因此,诗在传统艺术中占据了十分重要的地位。它是“仁爱”和“礼敬”的民间表达,“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”。(《毛诗序》)

“礼治”的最高追求就是和平中立的自然质朴之气象,这是一幅太平盛世的图景。这种气象象征着“仁爱”的充满而外发,是每个人各得其所之后产生的愉悦之感。这一气象被曾点描述出来,孔子“喟然叹之”。“莫春者,春服既成。冠者五六人,童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归”。(《论语·先进》)这样的自然气象正是孔子的政治理想。朱熹对之所做的解释是,“孔子之志,在于‘老者安之,朋友信之,少者怀之’,使万物莫不遂其性”。(朱熹《四书集注》)我们从中可以窥见孔子的以生命伦理为指向的政治哲学。这种政治哲学崇尚人本主义,使整个社会饱有丰富的人情味。“厩焚。子退朝,曰:‘伤人乎?’不问马。”(《论语·乡党》)在这里,与外在物质财富相比,人的生命价值是无限的。这就意味着,孔子的生命伦理指向的政治哲学“不着眼于扩大和丰富社会成员的诸多个别利益,而着眼于维护历史传承的社会秩序本身和在此社会秩序中道德理念的实现。”^[2]因此,孔子“为国以礼”的“礼治”超越了历史局限性与人心的现实性,这一特点使其能够不以外在的物质条件为转移,超出百家学说而成为中国文化的“实质性传统”。梁漱溟就此指出,“这些礼文,或则引发崇高之情,或则绵永笃旧之情,使人尽心而涵厚其德,务郑重其事而妥安其志。人生如此,乃安稳劳韧而有味”^[3]。

在“礼治”中,行礼者通过践行礼,一方面获得稳定社会关系而成为合格的参与者,真实表现社会政治关系的行为准则;另一方面则使个性化的修身成果具体化,从独特的角度改造社会政治关系,实现遵循传统、复活传统和创造传统的统一。由此形成的政治社会层级,自然地关注了个人的价值与兴趣,扩展了个体的政治文化意义。所以,孔子“礼治”中的个性主体,绝非是以人与人之间的对立为前提的自主性与独立性,虽然个性的主体在礼治政治中也具有自主性与独立性,这就形成了孔子政治哲学对个体独特性的关注与阐发。因此,孔子的政治哲学的核心在于“仁爱”和“礼敬”,它不是单纯地对周礼的回复,而是将个体独特自然生命与社会实践的内涵注入其中,具有生命伦理性的价值指向。这种价值指向将周礼请下神坛,使之成为人人皆可从而行之的行为规范。这是一种士人的价值觉醒的表现。这种觉醒因其所实现的温和的哲学突破,不仅构成了中国文化的“实质性传统”,而且对处于迷惘中的现代理性也有着陶冶的作用。

[责任编辑:曾逸文]

[1]劳思光:《新编中国哲学史》(一卷),[桂林]广西师范大学出版社2005年版,第94页。

[2]李幼蒸:《仁学解释学》,[北京]中国人民大学出版社2004年版,第107页。

[3]梁漱溟:《中国文化要义》,[上海]学林出版社1995年版,第112页。