

从天人关系看原始儒教中的礼与法

尹武学*

I、

本文的本意是通过〈儒教与社会科学的交汇〉这一大主题下的儒教法律、制度等方面的探讨，研究其现代意义。主题本身揭示出一个前提，即在解决面临的现实问题时，以儒教为中心的传统思想和以西欧“合理性”为基础的学术体系各具局限性，同时两者又可能具有互补性。现在，人们从根本上渴望“自由”，同时在现实中又不可避免地组成“共同体”，从这种意识来看，这也是切实而且理所当然的。这里所谓的“社会科学”如果是指政治、经济、社会、法学等分科，它则源于儒教原本对“全体”和“关系”的重视程度超过对“个体”和“区分”的“现实主义、人文主义”特性，就如同西方古代“哲学”的范畴曾包含数种分科学问一样。所以只单独设定其中某个方面，探讨其与现代社会科学的关系有局限性。例如，儒教用语“礼”虽然能包括法律、制度，但同时又是包括伦理在内的社会规范。之所以特意设定“礼”这样的主题，是因为传统儒教和基本建立在西欧理论体系上的社会科学在实际方向上，其自身的特点和相互间的差异非常明显。

人的生存当然无法脱离社会和自然。但是，人并不是单纯地安住于自然的怀抱，而是与其既相互对立，又努力相互克服。这种努力也照样作用于人本身的自然性与人为性，这一过程就常被通称为“文化”。在西方，“文化”(culture)一词源于拉丁语中的“cultura”，它首先是指土地的开垦和作物的栽培；其次，它意味着对人自身的开发与修养。按照结果

* 成均馆大学 东亚学术院 儒教文化研究所 责任研究员

论的观点，西方大致以这种观念为基础，重视自然(性)与人为(性)的“区分”，而不是“关系”，进而在认识肉体与灵魂、个人与社会的关系方面使之成为两者对立的契机。而汉字中的“文”本意是人为的“修饰”，与其形成对比的是作为“基础”的“质”。儒教中的“文”与“质”告诫人们不要只倾向于某一方面，认为两者的和谐(彬彬)是最理想的(论语，雍也)。所以，相比“区分”，自然更重视“关系”，比西方相对强调肉体与灵魂、个人与社会的区分来说，更强调两者的和谐与一体性。从这一点来说，用“人伦”和“自由”的概念似乎可以概括出东西方文化的特点。(杨适，《中西人论的冲突》，中国人民大学出版社，1991) 不过，从两者作基础使用的逻辑来看，我们只能说它们同时具有相对的优缺点，而不能说哪一方更好。儒教中的“文”，其具体内容是礼(乐)。那么，对礼的根本性理解当然和人与人、人与社会、与自然相关，只是因为它不是固定的实体，可以随时间和空间的条件而发生变化。今天，“人伦”和“自由”不是一个取舍的问题，而是提醒我们，在现实中解决两者的不整合性上该选择怎样的方法，就是以人与自然既是一体(关系)又是两者(区分)的观点为基础，吸收东西方文化中积极的部分，统一地解决两者的问题。这种方法或许对理解今天的法律或制度也有所启示。

无论自由怎样宝贵，在人们聚居的社会中，不能没有各种习惯、法、道德等限制个人行为的规范。其中，可以成为道德律之集合体的伦理最为重要，因为它是判断习惯或法的正当性与不正当性的根据。因此，与伦理不能取得和谐的习惯或法很难成为正确的社会规范。当然，解决个人与社会矛盾最强有力的规范是法，可是，法是最低限度的伦理，伦理和法都以解决人的欲望引起的社会矛盾为目标，不是个从二者选择其一的问题。

伦理源于何处？伦理学中大体分为神学、形而上学伦理说等先天形成说和历史、经验产物说两种。今天，我们已经习惯于经验式的思考方式，因此，比起以超能力者或第一原理为前提的前者而言，更容易接受在人的社会生活过程中根据必要性产生的观点。可是，按照前者可以确保获得对其的“信任”或“信念”，实践性似乎变得毋庸置疑，而按照后者的观点，有可能归结为相对主义价值论或怀疑论，难以确保实践性的依据和权威。这不仅是个伦理学的问题，也是个价值论的根本问题。特别是如果追随后者的伦理学说，在以悠久传统为依据这一点上，伦理和习惯没有什么差异。所以，鉴于解放后我们主要吸收了外来法律、制度的现实，可以说虽属于同一社会规范范畴，它们也很难与我们的传统习惯或伦理取得和谐或许是理所当然的。就现代伦理学来说，作为解决伦

理怀疑论的方法，把伦理的本质解释为“生活智慧”的倾向很明显。这一方法虽是对西方绝对主义伦理学说崩溃引起的伦理学怀疑论的替代方案，也对理解我们的传统伦理也给予重要的启示，即要求在继承、发展伦理之前首先具有现实的问题意识，在此基础上做出批判和反省。

众所周知，在我们当今社会中，法律或制度上的理念及应用方面出现了不少问题，这是法律、制度本身的局限性，还是与以儒教为代表的传统思想的脱节导致的不和谐，对此所做判断是个重要问题。特别是如果产生于两者的脱节，它就不仅仅限于法律、制度上的问题，而意味着政治、经济、社会等整个西欧学术体系与传统思想的脱节。为了对此加以研究，首先应该探讨现在我们的整个学术体系、制度是在怎样的前提下被怎样吸收的，并且对儒教等传统思想作出客观评价，特别应该探讨两者的矛盾是来自理论本身非整合性的根本问题，还是由于理论本身实践过程中的一些僵化性造成的不协调。只从表面看来，我们就能知道这不是个简单的问题。因为我们的整个学术、制度都已西方化，前面加上“西欧式”这一修饰语都已显得不自然，也不必要。相比而言，对于“传统的”观念却无法抹去生疏的感觉。因而，现在关于儒教和基本上可称为西欧式学术体系的现代社会科学间相关性的探讨既在不断进行，又很难得出一个结论。

II、

自从孔子之后，经过所谓“百家争鸣”，儒教逐渐形成发展为一种理论。当时的春秋战国时期，以天子为中心的权威主义体系崩溃，这种政治经济状况及由此引起的问题意识与我们现在面临的现实有很多相似之处。即使以两者的时代差异为前提，至少同为急速变化期，比如说在人与自然(神)、传统与现代的冲突凸现这一点上两者是相同的。特别是在克服内外分裂的状态、追求统一体系方面，结合今天的现实情况，值得参考之处更多。其不同之处在于对当时政治经济的不协调，诸子百家提出了多种多样的方案，而今天解决问题的方式相对而言是整齐划一的。

在原始宗教社会里，人与自然、人与神(上帝)的区别不明显，人们相信，无论自然还是社会现象，都是来自于某种至高无上的存在，由拥有

绝对权力的超能力者主宰。比如说，把雷电、干旱、洪水等自然现象看作自然(上帝)对人表示愤怒，对其怀有敬畏之心，举行一定的仪式。礼所谓“奉神仪式”的原意就源于此。由此看来，最初的礼可以说是以象征人与自然未分状态的仪式为基础的规范和制度。

到了周代，人们对自然的神秘观念减少，周王朝以“天命靡常”、“以德配天”的理念及“民之所欲，天必从之”(尚书，泰誓)的口号使殷周革命得以合理化，可以说这表明人们不再单纯以自然即“天命”或“上帝”为中心，而是对人的主体性产生了最初的觉悟和意志。周朝初期，利用以《周礼》为代表的分封制、宗法制、井田制等制度，维持了安定的统治秩序。然而，此时对天仍存在一定的神秘感，胜过了客观合理性，因此，安定才成为可能。到了春秋末期，周王室只剩下一个名分，天下的形势实际由列强所左右，随之而来的是经历了要求把以前建立在神秘感基础上的习惯或制度置换为客观存在的阵痛。这由代表新兴阶层利益的所谓“法家”所主导，而从现存的自然与人的观念转换为更为现实的以人为中心的观念成为必然。因此，当时不仅是法家，儒家等几乎所有的思想家都对此提出了各自的解决方案。

从孔子那时起，经过一系列的政治社会制度改革，产生了一种积极应对现实变化的倾向。初期的所谓“法家”即属于此。他们顺应各国富国强兵的时代要求，主张积极参与现实政治，把法律、刑罚作为政治的根本手段，在政治制度方面，主张把分封制改为郡县制，在经济方面主张把井田制改为赋税制。另外，在安定社会及统治方法上，不是沿用现存的礼观念，而采用客观的法，其具体内容以刑罚为主，在统一天下的方法上，更主张利用霸道，而不是王道。当然，他们并不是从开始就主张与德治相对立的“法治”，这一用语真正名副其实是到了战国中期之后，那时候，通过变法实现了富国强兵的秦王朝即将统一天下的形势已是既成事实。

同法家一样与儒家对立的学派还有墨家。如韩非子所说，当时墨家是 与儒家并立的两大玄学之一。按照他们的观点，儒家的礼(乐)不过是统治阶层榨取劳动者利益的手段，是彻底否定的对象。他们还积极吸收原始宗教信仰，试图证明上帝的存在，同时又如“墨守”的故事所言，试图依据严格的法，获得共同集体生活的效率性。墨家的法就是贵、贱观念的反映，因而定然获得正当性。孟子当时甚至说“杨朱墨翟之言盈天下。天下之言不归杨，则归墨”(孟子，文公下)。这告诉我们，儒家的政治理念不能被当时的现实所接受，墨家的地位则受到了大众完全的支持。这一情况大概对私淑孔子并以其正统继承人自居的孟子产生了相当大的影

响。当时最具影响力的法家和墨家都对传统的礼(乐)观念持批判态度,因此,孟子一书特别以批判墨家为主,几乎可以称为“墨家批判书籍”。在孟子看来,墨家之所以能获得影响力,是因为它既吸收了自古以来的传统信仰,又维持了比礼(乐)在现实中更为严格的秩序意识。这可能就是他试图从另一个层次确保孔子以来人的道德性之根源的原因。

III、

孔子首先将西周以来政治秩序(礼、乐)的崩溃定义为“无道”的状态(论语,季氏),但并不是要墨守包括礼观念在内的古代文物制度。他承认随着历史的发展,在形式方面礼发生变化,但认为必须有一定的原则。在《论语》中,我们很容易发现,面对当时礼观念的变化,孔子和相对而言对现实变化更为敏感的弟子之间在认识上存在差异。孔子特别反对礼只侧重形式,“子曰,礼云礼云,玉帛云乎哉。乐云乐云,钟鼓云乎哉”(论语,阳货)。这里的玉帛或钟鼓意味着乐的形式或手段,他认为只此不能看作礼乐。因此,他说“礼与其奢也,宁俭。丧与其易也,宁戚”(论语,八佾),强调礼的本质,而不是形式方面。结果,礼正如“绘事后素”(同上)所喻,是在树立了所谓“仁”的人的根本之后的问题。因此,他反问说,“人而不仁,如礼何。人而不仁,如乐何”(同上)。由此看来,仁是礼的本质,礼(乐)是仁在实践中所表现出的现象。

“仁”这一范畴也和“礼”一样,在孔子之前就存在。但是,在把人定义为对自然(上帝)自觉的、实践主体意义上的以“爱”或“人独有的特性”的意思来使用的“仁”却始于孔子。“仁”不是对超能力者的敬畏,而是“爱人”,因为“人独有的特性”首先从对“自然”或“上帝”加以客观化出发。而且,认为仁和礼相联具有一定意义,意味着获得了使礼的观念从以自然(上帝)为中心转换为以人为中心的逻辑根据。在此,礼的内容不限于自然(神)和人之间的意识或关系,而包含着人与人、人与社会的关系。《论语》中对此论及最多的是〈八佾〉一篇,在这一篇里,作为祭祀等仪式的礼和交际中的礼节的意思混用。总之,当礼包括人与人的关系时,就含有伦理的内容,当它指人与社会关系时,就含有法律、制度的内容。因此,可以说,儒教中的伦理和法律、制度在人的主体性即仁的层次上

得到统一，所以说“克己复礼为仁”(论语，颜渊)。

试图从天(自然，神)那里确保人的主体性的努力，自然也适用于区分人本身的自然性和人为性的逻辑。尽管原始宗教思维仍未能把人性看作认识的对象，到了孔子那里，则认为“人的本性相近，因习俗而产生差异(性相近，习相远)”，首先提出自然性与后天环境、习俗造成的人为性之间的区别。这里的本性到底是自然性，还是道德性，如弟子们所述，“夫子之文章，可得而闻也，夫子之言性与天道，不可得而闻也”(论语，公冶长)，孔子没有明确指出，但很清楚，他没有让人单纯埋在自然性之中。孔子的政治理论就以此为基础，提出了以领导者的资质为首要条件的德治观点。

孔子继承了西周以来的传统，不是强调“天命”或上帝的权威，而是强调人“以德治人”。孔子说，“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)。这里的“政”与“刑”是与“德”和“礼”相对的范畴。德治是以为政者的道德性为根据的理念，本质上是政治和道德相结合的统治方法。与此相比，礼治可以说是顺应传统习惯或制度规范的政治。在此，与德治相比，礼治更含有手段的意义，但两者都以对人的信赖为前提。

在孔子的时代，新兴阶层主导的成文法制订与法治已经是无法回避的时代潮流。相对而言，孔子强调德治，实际上并没有完全排除与其相对的政(令)和刑(罚)，只不过以之为次要手段。因此，他认为，以可能使用的法律和刑罚为前提的诉讼越少越好(论语，颜渊)。另外，孔子斥责认为自己的政治伦理逻辑(正名)迂阔的子路，说“礼乐不兴，则刑罚不中。刑罚不中，则民无所措手足”(论语，颜渊)，列举君子的四种恶行时把不施教化而处刑罚列为第一(论语，尧曰)。这从反面说明当时实际上法治得以施行，孔子也在一定限度内意识到这个问题，即实际上不能用德对付一切问题，对明白无误的问题应予以严格惩处。这就是所谓的“以直报怨”(论语，宪问)。孔子与孟子不同，在一定限度内对法治作出了肯定，这一点从他对春秋时期相当于法家远祖的管仲所做的评价中也看得出来。但是，孔子主张“苟有用我者，朞月而已可也，三年有成”(论语，子路)，“夫召我者，而岂徒哉。如有用我者，吾其为东周乎”(论语，阳货)，如弟子们所指出的一样，孔子这些话所表现出的自信与当时的现实有一定距离。

IV、

孟子接受了孔子的“仁者，爱人”(孟子，离娄下)、“仁也者，人也”(孟子，尽心下)等观点，却在天、鬼观上表现出相当大的差异。孔子说“畏天命”(论语，季氏)，“天生德于予”(论语，述而)，似乎心中怀有自古以来的天(上帝)的观念，却又如弟子们说“夫子之文章，可得而闻也，夫子之言性与天道，不可得而闻也”(论语，公冶长)，努力保持一定的距离。可是，孟子积极地谈论天，并与自己的思想体系联系起来。例如，他说“天之生此民也，使先知觉后知”(孟子，万章上)，“天之生物也，使之一本”(孟子，滕文公上)。乍看起来，这似乎阐明一个作为“主宰”和人格体的天观念，实际上其一个根本是指内在于人与事物的法则，是原理意义上的天观念。在这一前提下，孟子将天内化于人的心、性，认为天与人相通。比如，他说“诚者，天之道也，思诚者，人之道也”(孟子，离娄下)。

孟子在鬼神观上也和孔子有所不同。孔子说，“祭如在，祭神如神在”(论语，八佾)，“禹吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神”(论语，泰伯)，还说，“非其鬼而祭之，谄也”(论语，为政)，既保存了当时普遍的“人格式”的迷信观念，同时又试图保持一定的距离。例如，“子不语怪力乱神”(论语，述而)，说“未能事人，焉能事鬼”(论语，先进)，及“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣”(论语，雍也)等。这些表明，对孔子而言，鬼神观念与天观念一样，都具有两面性，是当时历史条件局限的产物。可是，相比天(自然，上帝)而言，孔子强调人的主体性(仁)，将其作为现实政治伦理的理论根据。考虑到孔子的这一立场，应该说，相对而言，“敬鬼神而远之”是其根本意图。然而，《孟子》定义说“圣而不可知之之谓神”(孟子，尽心下)，这意味着《论语》中常常提及的具有人格性的“鬼、神”等用语在这里几乎不被提及。也许对把“天”规定为形而上学之实体的孟子来说，这是理所当然的归结，在这一点上，可说他忠实地继承了孔子现实主义、人文主义的特点。换言之，在天、鬼观上排除了主宰、人格体特征的孟子，必然会把天观念转化为形而上学的实体。孟子这样做，大概是出于一片苦心，即确保人的道德性之根据，用来对应当时比儒家更具现实基础的法家、墨家等的法观念。

孟子把人性与天道联系起来，相比人性的普遍区分或差异，更加注重统一性，自然就得出性善论。如果说人本性善，性的内容就是人从出生其就具备的所谓仁、义、礼、智四种德性及其被视为实际证据的惻

隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心等四端。不过，这样肯定四端和四德是天道，先天存在于人性，与孔子将仁和礼以本质和形式联系起来的主张有相当的差异。特别是“礼”被规定为节文仁义的先天道德性，同时，“智”也不意味着对客观事物的知识，而被扩大为先天具有的区分事理的能力。这样，按照自然法的逻辑，把人的道德性及由此推导出来的人与人、人与社会的规范与天道联系起来，声称“万物皆备于我矣”(孟子，尽心上)，强调主观主义，自然就可能否认现实的、历史的变化，造成理念本身的僵化，令人不无忧虑。因此，性善论及以其为根据的理念当时不仅遭到告子等诸家的实际批判，也被同属儒家的荀子指责为歪曲“先王之道”。

在论战的过程中，相比礼(乐)，孟子更多把视为本质的仁、义并称，努力用实际经历的东西证明性本善。但是，因为他的本意在于试图确保政治伦理理论的前提和正当性，在当时瞬息万变的时代，很难获得实际的响应。孟子没有否认食、色等五官的感官本能也是性，同时又说“君子不称其为性”，只把仁义礼智的道德性与天道联系起来，认为它们是性，这时候，他的命运可以说已经注定了。天的根本特点就是人伦的根源，所以与仁或礼及人为的制度相对应的称为“天爵”。这样强调天和人的道德性的统一，在后代宋明理学中成为所谓“天人合一”的基本根据。可是，孟子的这种逻辑是否忠实继承了前面所探讨的孔子的思想，令人有些疑问。特别是他虽然以孔子提出的对人的自然性与人为性的区分为前提，在探讨如何应对人的自然欲望方面非常不足，结果提供了把两者作为对立面来把握的契机。

孟子从性善论出发，经过推导，提出了“王道”、“仁政”等政治思想，这当然是对孔子德治观念的继承和发展。但是，照孟子的观点来说，天子的地位不是某个人私自赋予的，它不但可以举荐，而且是“天赋的”，不是用语言，而是用活动表现出来，而且百姓们能否接受也很重要。这里的“活动”指对祭礼的歆飨及实际政治效果能否安定百姓。在这一点上我们可以看出，比起孔子的德治理论，他又在强调与天的联系，“太(泰)誓曰，天视自我民视，天听自我民听”(孟子，万章上)则分明是古代民本思想的具体化。这样，对民意的强调超过对天的强调，反映出认识上的变化，即说明已认识到了大众在以“富国强兵”为主要内容的农业或战争等具体现实中的力量。这可以说不是孟子独创性的观点，是当时知识分子共同的主张，尽管可能存在程度上的差异。

但是，当时各国热切渴望的所谓“富国强兵”与孟子希望的确保人的信赖或道德性相去甚远，因此孟子试图通过可以替换甚至斩杀无德君主

的“易位”、“放伐”思想，克服现实局限性，还部分地承认治国理念中法、刑的必要性。孟子认为，不具恻隐之心等四端的人不是人，所以，拦路抢劫财物、肆无忌惮杀人者可以被毫不留情地处死，特别是有德者在其位时，可以通过法治与大国相抗。不过，他批评在对尚无一定经济基础的百姓施以教化之前只按照法律施加刑罚是“罔民”，认为“善政不如善教之得民也”(孟子，尽心上)。总之，孟子把人性与天道联系起来，试图获得理论根据，但他的政治伦理理念排除了实际欲望，建立在性善论之上，当时是无法实现的。

V、

到了荀子那里，人类对自然获得主体性的问题迎来一个新的契机。荀子虽然也与孟子一样，对天进行积极探讨，其意图和内容却完全相反。孟子试图把天内化于心性之中，以确保道德性的根据，而荀子则主张必须明确区分天和人。《天论》篇开头就说“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶”(荀子，天论)，从根本上否定了自然法则和人类法则的联系。所谓“天人相分”，认为自然(天地)与人各司其职，互不干涉，即自然本身有一定的规律，不与人的现实发生相互影响。这里的天只是按一定规律运转的客观自然，如随轨道运转的星辰或交替升落的太阳、月亮及周期性变化的四季等。它的意义首先在于摆脱了上古时代对天(自然、上帝)所持的神秘观念及以其为基础的迷信。荀子认为，社会的治、乱和吉凶祸福也不决定于天、地或时，而是决定于人的努力。特别是在鬼、神观上，他采取的立场是“尽善挟治之谓神”(荀子，儒效)，在排除了主宰性和人格性这一点上与孟子下的定义类似，但对其积极加以批评，与孟子不同，当然与孔子也不同。所以，他指出，干旱或洪水等自然灾害不过只是随自然规律本身发生，对其抱怨是愚蠢的行为，对当时极为普遍的祈雨祭、相面等民间迷信加以批判。

其次，荀子的天人相分既批判孟子天人相通的观点，同时完成了孔子对天的主体性之确保，很有意义。不过他认为自然和人不是全然无关，提出“御天命而用”，主张对自然加以改造。荀子反问说“大天而思之，孰与物畜而制之。从天而颂之，孰与制天命而用之”(荀子，天论)。他强

调的所谓“能参”，明确提出应积极发挥人的主体性，特别像在批判标榜无为自然的庄子时所说的“蔽于天而不知人”(荀子，解蔽)，反对把人埋没在自然之中。

区分自然和人的逻辑发展延续为对人本身也区分自然(本性)与人为的逻辑。荀子认为，孟子性善论的错误在于未能区分出自然本性与人为，即忽视了先天生理器官的规律、对衣食声色的欲望与后天形成的品性之间的区别。以人对自然的参与和改造为前提的逻辑延伸为对人的自然性的改造，所谓“化性起伪”，就是探讨不让恶的本性放任自流，应如何将其改造为善的问题。因为他认为人的欲望并非绝对不可改变，有必要而且有可能对其加以人工改造。荀子之所以区分人的自然性和人为性，根本意图就在于通过对人的自然性进行分析和批判，使人为性得以正当化，荀子的《礼论》即源于此。

“礼”是荀子哲学中最基本的范畴。不过，它不是孟子与天相连的先天性道德观念，而是根据人与社会本身的需要形成的社会规范。荀子否定与天(自然)的联系，为追求现实中的正当性，不得不和孟子有所不同，注目人的感官欲求。如上所述，孔子认为仁和礼是人的本质与形式，具有不可分割的关系；相比礼，孟子则更重视仁(义)，发展了政治上的王道及仁政论；荀子却就可称为外部规范甚至形式的礼单设一篇，就其起源和作用等进行了深入探讨。

荀子在被称为礼义的规范和社会性(能群)中寻找人与其它事物相区别的本质，这就与孟子的观点具有根本差异。孟子以社会性为中心定义人，认为人与动物的差别在于人伦，不具备四端就不算是人；荀子阐明礼的起源在于调节一定社会中人的无限欲望和有限财物之间的关系，人本性恶的意思是说人具有违反礼仪法度的各种欲望。从政治社会的角度来看，这种恶劣的本性是克服的对象，因为如果只顺应人性，就会好利避损，围绕着有限的衣、食、住问题，就会产生争斗，最终导致混乱。这样看来，如果说孟子的礼目的在于通过与禽兽的差别确保人的道德性，荀子的礼则以差别为基础，最终目标是实现现实社会的统一。

荀子哲学虽然可用来整顿现实政治社会的混乱，但他的最终意图在于统一，也许正因为如此，他说的礼内涵和外延都相当广泛。例如，他说，“礼者，治辨之极也，强国之本也”(荀子，议兵)，“人之命在天，国之命在礼”(荀子，天论)，强调人的社会性和社会规范；另一方面又说“礼者，人道之极也”(荀子，礼论)，注重人的相互关系，用它来指仪礼的意思。而且，他提出礼的三个根本，即作为生活之根本的天地(自然)、作为生命之根源的祖先及作为政治之根本的君和师。因此，人没有礼无法生

存，做事没有礼不会成功，国家没有礼不能安定。归根结底，我们可以说，荀子的礼是指把人与人、人与社会、人与自然的关系全部包括在内的规范及制度。

荀子最值得我们瞩目的是他把礼和刑(法)看作治国的两个基本原则，虽然在作用方面这源自他对人所下的性恶论诊断，两者看起来似乎没有什么区别，基本上与孔子和孟子把礼和法明确区分的做法有不同之处，但相对而言，他把礼看作法的基准，与法家的见解从根本上有所不同。与其说他只依存于法本身，倒不如说他既意识到了法的根据和正当性，同时又认为保持人的主体性非常重要，他认为在这一点上士、君子、圣人区别开来。总之，荀子强调，法本身无法独立，法是治国的线索，而法的源泉则是君子。

荀子主张作为治国的手段，应礼法并用，但认为礼比法更加有效。这种观点与王道和霸道关系的探讨相关。孟子反对霸道，主张王道，荀子承认两者都是统一天下的方法。荀子认为，尊礼尊贤是王道，重法爱民是霸道，如果以礼为基准，它得以完全施行就是王道，得以部分施行是霸道，完全废弃礼就会亡国。所以，他没有把王道和霸道对立起来认识，霸道是难以实现王道时使用的王道的辅助手段。在这里，荀子的王道与礼的实践联系了起来，与孟子将王道定义为“以德行仁”的“道德性实现”有明显的区别。

总之，在就孔子的德治与礼治的探索中，孟子以仁(义)为基础，继承发展了王道德治观念，荀子则相对来说继承发展了礼治观念。但在这一过程中，有一个有趣的现象，孔子把礼和乐作为仁的实践形式置于对等地位，而在对此的讨论中，孟子和荀子观点不同。孟子几乎对调节人的欲望的音乐漠不关心，荀子则不但就礼，还就音乐专设《乐论》一篇，以相当大的比重进行谈论。这启示我们，如果人们在原始儒教发展过程中能够以积极因素为前提，保证人对自然的主体性，并努力在人与人、人与社会关系的上实现两者良好的协调，无论是礼还是法，我们需要专门的补充性手段，用它和在差别性基础上建立起来的规范一起来追求性情的和谐。

如上所述，先秦哲学是从礼观念向法观念发展的阶段，是从神秘观念向客观观念的转移，同时也是从以自然(神)为中心向以人为中心的意识转换。其实，就历史条件而言，两者具有顺应功能和逆反功能两个方面。原来的礼尽管来源于神秘观念，至少到西周时期为止仍作为大众意识的标准发挥作用，有助于实现政治社会的安定。可是，由于对礼观念的逆反作用的批判性认识及礼(乐)的崩溃，进而发生了向法观念的转移。在

这一过程中，总要产生一些不可避免的问题。如怎样既从神秘的超现实观念摆脱出来，又对现实的多样性设立客观标准或根据，进而确保其权威和正当性就是问题。以下想简要总结前面的内容，结合当今的问题，归纳出几条有启示作结论。

面对当时礼观念的变化和崩溃，孔子将其与德(仁)一人对天(自然、神)的主体性联系起来，试图提供传统习惯及规范的根据，解决现实问题。他还提出对人自身初步区分自然性和人为性的问题，进而把德(仁)放在法律、制度之前，最终目标是实现形式上的规范、制度与人自觉性的统一。所以，可以说孔子最终关心的不是社会制度或规范，而是确保这些的根据。人对世上诸对象的主体性根据是儒教所谓的仁，不是对自然(上帝)单纯的敬畏或从属，也不把克服它作为能事，只有不单纯埋没于超现实性或完全排除它，又保证现实性根据，这可说是孔子以来儒教一贯的逻辑，后经孟子和荀子以不同的方式得以具体化。

孟子已面临变法成为普遍现象的情况，为了确保与墨家、法家等的法观念相抗衡的人的道德性根据，他把天道内化于人的心性之中，这特别意味着自古以来的主宰性、人格性的天、鬼观念转换为形而上学的实体。通过它，孟子获得了人的道德性的权威和正当性，但因为没有对自然欲望予以积极重视，在对应方案上相对有所不足。孟子的礼是四端之一，是先天性观念，法不过是面对乱世提出的一时的强制性规范。因此，在现实中，这种完全排除霸道主张王道、仁政的思想难以得到响应。结果，孟子建立的天人相通的逻辑至少在认识现实中的人方面未能消除二元对立。

荀子在对人和自然的理解上批判性地继承发展了孔子和孟子的理论。首先，让人从自然中完全独立出来，完成了孔子确保人之主体性的课题；同时在对人的理解上，比孟子相对更注重自然性，努力取得人的自觉性与社会规范的统一。所以，他强调礼是把人与自然、人与人、人与社会关系有机联系起来的规范，并且意识到也不能从这一结构中排除法。由此出发，荀子提出了现实的统一方案，同时肯定了将孔子的德治具体化了的王道和霸道。这是因为他不但批判地吸收了孔子以来的儒家学说，同时也批判地吸收了墨家、道家、法家等诸子百家的学说，试图提出一个解决现实矛盾的、统一实现后的治国方案。如荀子书中《天论》、《礼论》、《乐论》等篇名所示，他向往实现所谓“天下一家”的思想统一及制度统一的愿望处处可见，这就是个证明。

对照历史事实来看，儒家等诸子百家相互间关于思想和制度的激烈论战暂时归结于提倡法治的秦王朝的统一，这是因为原始儒教面对现实

矛盾提出的解决方案和统一方案不能被当时的历史条件所接受，而法观念确保权威和正当性的过程也和儒教确保主体性和道德性一样坎坷，以客观合理性为基础主张施行进步变革的法治理念，反倒比当时在一定限度内以传统习惯为基础的儒教理念更难被一般大众接受。因此，法家为了确保法的权威和正当性，不得不采取划一的专制主义，使秦王朝成为一个短命王朝。通过农民革命代替秦王朝建立的汉朝采用的政治理念具有两面性，如其评语“阳儒阴法”所示，理念上是儒教，实际上是法家。

在上述过程中，有几件事值得关注：第一，从理论及实践上主导秦王朝法治的都是以孔子以来正统儒家自居的荀子的弟子，后代儒家以此和性恶说为根据，明确排斥荀子及其思想。但是，本人认为，在通过人与自然的区分努力取得两者统一的思想体系中，性恶说绝对不是本质问题。荀子与法家的关系被论及，反倒说明他的治国方案至少在当时具有现实性。众所周知，韩非子集商鞅等法家先驱之大成，李斯作为秦始皇的宰相，统一后主导了焚书坑儒。可是，韩非子把人只视为“利害的动物”，这和以对人的主体性和信赖为前提的原始儒教自不必说，与荀子对人所持的观点也基本上不同。而且，从法家先驱开始到韩非子集大成的所谓法、术、势三个范畴也证明当时从礼向法转换和确保法的权威的过程并非一帆风顺。如荀子所批判的那样，特别是“术”和“势”是君主暗中掌握的统治臣民的手段，不能不说和本来以客观性为目标的法观念相冲突。

第二，继秦王朝的法治之后，到了汉朝，儒教获得国教的地位，其中起决定性作用的董仲舒。董仲舒提出的所谓“天人感应说”是其理念的基础，另外从《春秋繁露》来看，董仲舒的思想根底深深印有韩非子等法家的烙印。当然，这也有受到汉初流行道家和法家结合而成的黄老学影响的一面，因为从名实论的价值论来看，儒家和法家有相通之处。可是，即使说这是在当时历史条件下为确立绝对王权国家确保理念正当性的迫不得已的归结，从人与自然的关系来看，不能不说这反而从原始儒教理念后退了，因为它通过超现实的神秘观念与现实的正当性联系了起来。从此礼观念作为纲常的逻辑获得了与法同样的绝对地位，但对照原始儒教的发展过程来看，它是不符合原始儒教本质的。

最后，当时实际儒教和法家理念未得到实现，暴露出僵化性，对此应先加以冷静的批判，不过，也不能全般否定各种理念具有的积极方面和本来特性，儒教当然如此，法家理论也是经过理论的补充发展而来的，因为法律和制度虽然可以根据需要一时改变或废止，而一个社会的习惯和伦理却并非朝夕可以形成或消灭的。总之，上述过程说明，无论是以

人的自觉性为基础的礼，或是以客观的合理性为基础的法，确保其根据的正当性都不那么容易。关于法律、制度等现实问题，我们也得到几点启示，下面就考察一下儒教礼论在本质意义上的人、社会、自然相互关系论。

第一，礼和法都作为形式，不能不与现实有一定的距离，礼和法都是以差别性为基础的规范，当然这种差别从理念上假定“万民平等”的前提，目标是实现这一目的，但在实际适用中不一定非要这样。从儒教来看，那是形式，不是本质，所以不合现实的礼和法有必要果断地进行变革。但这种距离与其说源于理念本身的矛盾，不如说很多源于施行礼、法的主体。这种情况下，相比法律或制度的补充，通过他们的觉醒消除距离感的方法比形式的改变可能更有效。所以，孔子等的原始儒教提出了制订礼、法并付诸实践的“君子”或“大丈夫”类型的人以及强调他们的修养的理论。例如，孔子在“安人”前提出“修己”，孟子把养浩然之气与存心、养性一起提了出来，荀子强调通过心的“虚一而静”到达大清明境界作出人为的努力(积习)。如“人人可成尧舜”的口号所示，儒教里的这种境界不是普通人无法抵达的非现实世界。因为儒教主张如果自身不能实践合理的道，不必说其他人，就是自己的妻子、儿女也不能管教好。笔者认为，这一点在儒教现代化的过程中比法律、制度等可能发挥更大的积极作用，有必要进一步强调，特别是对补充当今被看作普遍价值的个人主义的消极方面可能有效。

第二，习惯、法、伦理的社会规范是互补的，顺应现实条件发挥顺应作用，但一旦脱离原来的理念变得僵化，反而导致矛盾。那本来的理念是什么？以儒教来看，无论何种社会规范，必须以人的主体性和自觉性为前提。当然，为了通过确保理念的正当性和权威，获得很强的实践性，可以依靠超现实的神秘观念。所以，宗教能够获得生命力。可是，即使我们从宗教的严肃性中获得对自身的合理化或安慰，或者在超现实的世界通过一时的逍遥能够得到心灵的宁静，一旦离开那种氛围就回到了无法逃避喜怒哀乐等七情六欲的现实生活。所以，即使不能获得普遍、绝对的权威，也必须不断开发出解决人与自然、人与社会、人与人的关系的现实主义、人文主义逻辑。根据一项研究，我国的无宗教率最高，与通常说的是世界上少有的“多宗教国家”的观点大不相同。笔者认为，这一事实反映出我们的现实和未来不是悲观的，反倒可能充满希望。从历史上看来，我国宗教间本质的矛盾是通过相互批判与协调在政治社会上发挥顺应作用。在这里，潜在于我们意识中的儒教起了一定作用，将来这方面的作用也是积极的。现在，经验科学的认识已成为常识，从这

样的视角来看，人不能只满足于宗教世界。儒教不单纯是超现实性的或安住于非现实性的，而是主体性的、现实的，不过也不因此就只排他性地强调人——主体和现实。因为人不能独自生存，现实中人和自然(神)、个人和社会、人和人共存。儒教中的智慧不单纯意味着只确保对对象的客观认识，因为它强调通过主体和现实的时中性认识达到和谐。在这一点上，儒教的礼论不只是天人关系，在与遗传基因制造都成为可能的现代科学的关系论上也有所启示。正如对天的理解和对人的理解曾处于不可分的关系，盲目信任、不以人的主体性为前提的科学与原始宗教思维中对天(自然、神)的迷信毫无差别，无条件以合一或相通的原理认识人和科学也有一定的局限。

最后，实际情况是很难肯定那种如原始宗教思维一样盲目顺应自然或无条件信赖人的道德的观点，而且以这种前提为基础也很难确保现实中的多种多样的人的个体独立性。在这一点上，原始儒教里荀子的思想现在给我们很大启示。古代社会里，肯定欲望有可能损害对人的信赖，所以不是一件易事；反过来说，性恶说比性善说反而以对人更强的信赖为前提，由此可以推导出个体性、多样性的价值。荀子肯定个人的欲望，同时把具备共同体伦理的人看作“君子”，将其设定为礼和法的主体，这一点作为当今市民意识的典型值得汲取。因为它不排除追求自己的利益或欲望，同时强调通过修养对他人加以呵护并负起责任，这里他人不只局限于父子、兄弟、君臣等伦理关系，也可以扩展为农、士、工、商等社会规范的关系。值得注意的是如前所述，相比人与自然、人为性与自然性的“合一”，这种思想更注重通过“相分”的逻辑肯定个体性，它源于追求实现中另一层次上的统一(能参)的逻辑。它不以互补性为前提，合一的逻辑反而会导致二分化。例如，在家庭或社会关系中，没有各自特色的“和谐”或无条件的“合一”，结果是所谓“同而不和”，与其说它会激发起对弱者的自觉性，倒不如说它会成为引起反对的导火索，反而导致上层开始的对立和矛盾。这对今天的现实也有所启示，冷战虽已结束，我们的社会仍残留着扭曲了的理念矛盾的气氛，具体来说，如现在蔓延的阶层间矛盾或集体利己主义、地区间矛盾、劳资矛盾等问题，不该采取单纯掩盖起来的一时性解决方法，而应在承认各自个体性与多样性的前提下把它们当作促进未来统一的积极契机。总之，儒教的礼论既是分与别的逻辑，也是和合(统一)的逻辑，因而礼和乐不可分离。