

doi: 10.3969/j.issn.1007-6522.2017.05.012

礼与法: 两种规约形式的符号学考察

祝东

(兰州大学国际文化交流学院, 兰州 730000)

摘要: 礼乐符号与法律符号都是在复杂的社会生活现象之中抽象出来的对人的表意行为进行规约的形式规则。礼的分节控制社会的分层, 礼的稳定性带来的是社会秩序的稳定。法源于礼, 法家用术重势, 其根本原因在于重建统治阶层的符号宰制权。法家的事功倾向适应了统一的需求, 但缺少制动价值则转向极端功利主义, 礼法互用是对儒家道德自律下形成的制动价值的肯定。儒表法里的实质是“动制同源”, 单一的元语言“礼”使得历史演进缺乏必要的符号动力, 阻碍了社会的发展。

关键词: 符号学; 礼; 法; 元语言

中图分类号: J01 **文献标志码:** A **文章编号:** 1007-6522(2017)05-0131-10

礼与法的交融应该是中国古代独具特色的符号系统, 是在各种社会现象中抽象出来的形式, 进而形成制约程度不同的规范准则。它们由社会约定而成, 要求社会成员共同遵守, 并赋予这种约定一定的价值意义, 如善/恶、好/坏等。当礼注重内在精神规约的时候, 其指向是道德伦理的; 当礼转向外在强制规训时, 其最终指向是刑罚法律的。然而, 无论是伦理还是法律系统, 都是以各种规则形式呈现出来的。伦理以道德规范的形式呈现, 法律以制度规约的形式呈现。赵毅衡先生在其新著《形式之谜》的“代序”中再次检视形式与内容的关系时指出: 所有内容都要由一定的形式表现出来, 而符号则是用来表达意义的。^[1] 因此,

凡是与形式相关的, 几乎都可以归入符号学的研究范畴。从学术思想史的角度来看, 儒家重礼治, 法家重法治, 但两者在实际操作中, 又逐渐出现合流的趋势, 下面就从符号学的角度予以梳理, 以就教于方家。

一、为政以德: 礼治符号系统的流变

任何一家的学术, 都有其源流变化。儒家之学, 奠基于孔子, 但在孔子之前, 儒家学术思想的萌芽已经出现, 孔子极其推重的周公, 对儒家学术思想的影响就非常大。《论语·述而》篇中孔子曾经感叹道“甚矣吾衰也! 久矣吾不复梦见周公!” 周公曾经辅助成王, 制礼作乐, 为周王朝的长治久安打下了深厚的

收稿日期: 2017-05-01

基金项目: 国家社会科学基金项目(16XWW002)

作者简介: 祝东(1982—), 男, 湖北孝感人。兰州大学国际文化交流学院副教授。

基础,孔子的梦想就是实现周公时代创下的礼乐制度和礼乐文化。许倬云在系统考察西周系列出土墓葬的规模和规格之后指出,西周中期,穆王以后,墓葬制度呈现出系统化的等级位序“礼仪的系统化与制度化,一方面意味着一个统治阶层的权力已由使用武力作强制性的统治,逐步演变到以合法的地位来象征。另一方面,规整的礼仪也代表统治阶层内部秩序的固定,使成员间的权利与义务有明白可知的规律可以遵循,减少了内部的竞争与冲突,增加了统治阶层本身的稳定性。”^[2]通过礼仪仪节的分层实现了社会现实尊卑等级的分层,规范了社会秩序,礼仪仪节的稳定带来的是社会秩序的稳定。礼的分层在统治阶层内部实现全域覆盖,人伦日用之中,无不以礼来进行规范,所谓“器以藏礼”,即是这个意思。丧葬所用的礼器规格是礼的反映,礼器的多寡及规格高下又是身份地位的象征,而象征则是“在文化社群反复使用,意义累积而发生符号学变异的比喻”。^[3]²⁰¹⁻²⁰²笔者曾经指出,以周公为主的西周前期统治集团在思想文化和意识形态领域进行过相应的改革,其中影响最为深远的就是制定了礼乐文化系统,并使之伦理化,成为规范社会政治、经济、文化生活的元语言。但是到了孔子的时代,天下礼崩乐坏,孔子没有周公自上而下的“顶层设计”的地位与权力,他开出的是一条个体道德自觉的由内而外的路线,也即在礼乐文化中注入“仁”的内涵。^[4]

据杨伯峻统计,《论语》中“仁”字出现109次,作为孔子道德标准的“仁”有105例。^[5]那么,究竟什么是“仁”?孔子在回答樊迟时说,仁即是“爱人”。所谓“爱人”,即人与人之间建立的一种关系,而从“仁”的结构上来看,是从人与人之间的关系中来确立“仁”的意义。《论语·雍也》中也说“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也

己。”实现仁的方法是“能近取譬”近取诸身,推己求人。也就是说,仁是在对立的关系中确立个体的价值和意义。但是孔子的对立不是冲突,而是取譬,推己及人,不强加于人,先承认个体差异——己与人之间的差异,每个个体都有自己独立的人格和价值意义;然后是求同,人与人尽管有差异,但是同样作为人,又有相同之处。推己及人,立异而求同——和而不同,这就是中国儒家的伦理符号学智慧。当然,孔子的“仁”,其实带有分层性特征。《论语·宪问》篇中,孔子说“君子而不仁者有矣夫,未有小人而仁者也。”毕竟“君子喻于义,小人喻于利”(《论语·里仁》),“君子固穷,小人穷斯滥矣”(《论语·卫灵公》)。在《论语·雍也》中孔子教育弟子子夏时说“女为君子儒,无为小人儒。”无论“君子”与“小人”是身份地位的区别,还是道德伦理的区别,都是一种对立性差别,而“仁”无论在哪一种对立中都不是全域覆盖,而是偏向于“君子”这一边的。

孔子创造性地将“仁”注入礼之中,使人对礼的接受认同内化为道德自律,《论语》中的礼多指礼仪仪节:

子曰“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼。”(《论语·为政》)

子贡欲去告朔之饩羊。子曰“赐也,尔爱其羊,我爱其礼。”(《论语·八佾》)

子曰“居上不宽,为礼不敬,临丧不哀。吾何以观之哉。”(《论语·八佾》)

作为礼仪仪节的“礼”,究其实质,就是一种行为规范,将人的各种表意行为纳入一定的规范秩序之中。如果礼是一套语言系统的话,那么各种仪节则是“言语”,言语行为必须符合语言规范。关于仁与礼的关系,在颜渊问仁的时候,孔子指出“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?”这里孔子说“克己复礼为仁”,包含“克己”与“复礼”两层意思:首先是克己,推求自己,反观内省,着眼于自身的道德修养,注重律于己;其次是复礼,外求于社会,遵守外在礼仪规约,着眼于制度规则,律于社会。只有“克己”与“复礼”双管齐下,才是实现仁的途径。孔子特别强调“为仁由己”,即个体道德自律是第一位的,所以孔子才有“为政以德”(《论语·为政》)之论。

孔子曾谓“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》)德导源于内,礼一齐于外,已经开始出现分野。先德后礼,先有忠、信、仁、德的品质,然后以礼文饰之,也就是“礼后”的思想。在孔子看来,德是第一位的,而外在规范性质的礼则是退而求其次的。“为政以德”,说的就是这个意思,儒家“以德为国”(《春秋繁露·立元神》)的思想实际上来源于西周王权合法性的论证之中。周人实际上是通过造反取得的政权,但如果继续认同造反有理则不利于自己的统治,因此亟须对自己取得政权的合法性进行论证,这个论证的核心便是“德”。周人因为有“德”,故而能获得政权,金文中大量出现“德”字,与西周取得政权的政治环境是密不可分的。如侯外庐所言“‘德’是先王能配上帝或昊天的理由。”^{[6]92}实际上,“德”是周人原创的概念,如郭沫若研究指出,卜辞和殷人彝铭中没有出现“德”字,而周代的彝铭中明文“德”字,^[7]侯外庐等人也认为卜辞中并没有抽象的道德概念术语。^{[6]23}周人创造性地将“德”与权力的合法性联系起来,使中国古代的政治伦理化,德成为衡量权力合法与否的准则,进而对主体行为产生约束,进行规训。如关健英所言“道德规范之对于社会,它是社会治理不可或缺的重要规范系统,是秩序的基本

保障和社会凝聚的基本力量。”^[8]道德观念施加于行动主体,在维系社会秩序方面起到了规范作用,这也正是符号功能观的体现。然而孔子并不只着眼于道德伦理的规范作用,而是同时兼顾外在规训。在回答颜渊问仁的提问时,孔子实际上开出了四条外在规范“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”(《论语·颜渊》)这里的勿视、勿听、勿言、勿动都是外在行为规范,它一方面源于内在道德规约,但是发之于外,则必须是一种行之有效的约束抑制功能,对主体进行限制,使其符合既定的规则秩序。

因此,礼与德的关系本是密不可分的,但是其主导方向和功能各有侧重,礼偏重于外在的规约,德倾向于内在的制约,两者相结合,相辅相成,便是儒家的理想政治形态。然而顺孔子而下,儒家的学术思想一水分流,孟子、荀子各取一方。孟子注重道德规训的作用,强调德治;荀子在批判孟子学说之不可取时,主张内外兼治,一方面需要道德教化,另一方面也不废弃礼法约束。这一点又在其学生韩非子那里得到了发展,形成严刑峻法的极端法家思想。

二、以法治国:法治符号观念的源流

春秋战国之际,生产力提高,废井田,开阡陌,“普天之下”的王土开始买卖,宗法血缘关系逐渐消退,新兴的地主阶级发展壮大。文化重心下移,一部分下层士人乃至贫民登上历史舞台,他们与旧的贵族阶层没有血缘关系,而是通过出卖自己的智力谋求自身的发展。“朝秦暮楚”司空见惯,传统礼乐符号系统逐渐沦为“空洞能指”,如孔子痛惜万分的“为礼不敬”(《论语·八佾》)即是这种现实的反映。礼只剩下一些没有真正内容的仪式,不能像西周时代那样在政治、经济、文化生活中发挥其

应有的作用。一批卓有远见的思想家开始思考治理社会的新方法,礼法分治,以法治国的思想逐渐浮出历史地表。

从学术思想渊源来看,春秋时期管仲在齐推行“富国强兵,与俗同好恶”(《史记·管晏列传》)时,以法治国的思想就已经出现萌芽了。公元前621年,晋国赵宣子“制事典,正法罪,辟狱刑”(《左传·文公六年》),已开三晋法家之先河。公元前536年,子产在郑国铸刑书。公元前513年,晋国铸造刑鼎,颁布范宣子的刑书。公元前501年,郑国执政驷歆杀邓析而用其竹刑,推行法治的思想已经逐渐展开。至公元前403年,李悝变法,拉开法家治国的序幕,吴起、卫鞅等法家人物登上历史前台。至韩非子则从理论和哲学的高度进行了总结,掀起中国法家学术的高潮。

在中国古代,礼、法对举。如《礼记·曲礼上》云“礼不下庶人,刑不上大夫。”社会治理是分层的,上层社会是礼治,下层社会则是法治,“由士以上则必以礼乐节之,众庶百姓则必以法数制之”(《荀子·富国》)。礼乐调节士人以上的秩序,法数规范普通百姓的表意行为。这一方面保证了士人以上阶层的特权,同时又将整个社会都纳入管理的秩序范围之内。“法”经常和“刑”联系在一起,如《尚书·吕刑》:“若古有训,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。”在这里,“刑”与“法”互训。《左传·昭公六年》记录叔向在给子产的信中有云,夏人有《禹刑》,商人有《汤刑》,周人有《九刑》,也即是说夏商周各有自己的刑法。这一点也可以从其他的先秦文献中得到佐证,如《荀子·正名》“刑名从商”,梁启雄认为这是商有刑书之证。^[9]但是我们现在看到有明确文献记载的成文法出现在西周穆王

时,《尚书·吕刑》谓“哀敬折狱,明启刑书胥占,咸庶中正。其刑其罚,其审克之。”为了使刑罚公正,需要小心谨慎,甚至当场打开刑书进行核对。这里的“刑书”应该就是一种成文法,刑、法互训则是因为当时重刑罚,通过严格的刑罚对下层社会进行威慑,进而达到控制的目的。《汉书·刑法志》所言的“故制礼以崇敬,作刑以明威也”,^[10]即是这个意思。从历时性角度来看,夏商周称法为刑,春秋战国称法,秦汉以后称律,法与律都是对表意的规范,刑才是实质,严刑峻法是为了规范行为,进行有效的统治。

以刑为主的法虽然存在,但是在很长时间内基本上是统治阶层内部知晓,而被法所规训的普通民众实际上并不知法的具体内容。叔向所云“先王议事以制,不为刑辟”(《左传·昭公六年》)即是。《春秋左传正义》谓:“临事制刑,不豫设法也。法豫设,则民知争端。”^[11]^[12]不公布刑法,主要是为了加强惩戒的威慑力,所谓“刑不可知,威不可测”就是这个意思。从根本上来说,就是统治阶层牢牢把握着符号宰制权,凸显其权威。谭光辉在论及权力分类的时候,将其分为身体权力、物质权力和符号权力三种。身体权力是存在权,物质权力是所有权,而符号权力则是认同权,是一种被赋予的象征权,通过对权力主体的认同而发生作用。^[12]统治者通过对刑法的垄断来操控符号权力,并以此建立权威,促使下层平民阶层对特权阶层主动服从并接受认同,夏商周之刑法莫不如此。然而到了春秋时期,郑国子产率先公布了成文法,打破了此前既定的刑法符号垄断的局面,这也立刻遭到了质疑和批评,如晋国的叔向就曾写信指出“民知有辟,则不忌于上,并有争心,以征于书,而徼幸以成之,弗可为矣”(《左传·昭公六年》)他认为刑法的符号文本公之于众,就失去了其神秘性

和权威性,平民阶层就少了忌惮,打法律的擦边球,这样统治阶层管理起来就麻烦了。

然而23年之后,晋国也用大鼎公布了范宣子制定的刑法,这一次,儒家的孔子批评得更为直接:

晋其亡乎!失其度矣。夫晋国将守唐叔之所受法度,以经纬其民,卿大夫以序守之,民是以能尊其贵,贵是以能守其业。贵贱不愆,所谓度也。文公是以作执秩之官,为被庐之法,以为盟主。今弃是度也,而为刑鼎,民在鼎矣,何以尊贵?贵何业之守?贵贱无序,何以为国?且夫宣子之刑,夷之蒐也,晋国之乱制也,若之何以为法? (《左传·昭公二十九年》)

此前基本上是以礼的差异性来区别意义,士大夫及以上按照次序遵守,贵贱之间秩序井然。如今制作鼎刑,公布刑法,大家都知道了刑法的文本内容,就不再忌惮尊贵者,所以孔子极力反对,认为这是灭亡的先兆。孔颖达对此作了详细的阐释:“守其旧法,民不豫知,临时制宜,轻重难测。民是以能尊其贵,畏其威刑也。官有正法,民常畏威,贵是以能守其业,保禄位也。贵者执其权柄,贱者畏其威严,贵贱尊卑不愆,此乃所谓度也。”^[11]¹⁵¹³ 因为此前法不外显,只是部分人掌握,对于下层社会来说,如果犯法,则轻重不可知,因此畏其威严。而尊贵者“执其权柄”,其实就是掌握着符号的宰制权。在身体权力、物质权力和符号权力三者之间,最为重要的就是符号权力,如赵毅衡所言,人类社会面临的大半问题皆是符号问题,对符号权的争夺也超乎对其他权力的争夺之上。^{[3]7} 中国的先哲,无论是叔向还是孔子,其实都早已意识到这个问题,并从维护统治秩序的角度进行了有效思辨。对刑典符号权的掌控在孔子等先哲看来即是尊贵、守业、为国的法宝,不可轻易示人。

当然,随着宗法社会的解体,社会流通的扩大和新兴地主阶级的兴起,维护既定贵族阶层利益的礼乐符号系统逐渐被打破,贵族阶层逐渐丧失对刑法符号的宰制垄断权。到了战国时期,刑法得到更广泛的流行,各国大量颁布刑法,如楚国的《宪令》、韩国的《刑符》、魏国的《法经》。很多刑法已经亡佚,现在根据《晋书·刑法志》(卷30)可以看到李悝《法经》的基本名目:《盗法》《贼法》《网法》《囚法》《捕法》《杂律》《具律》,这些法其实是各种罪行的综合,以一种形式化的东西呈现出来,如“盗”法就是根据不同的偷盗行为综括而成的,犯了这些罪就要受到对应法的惩罚。因此,颁布的成文法其实多是当时表意规范的底线,“法律政令者,吏民规矩绳墨也”(《管子·七臣七主》)即是这个意思。各种名目的“法”都是对表意行为的符号抽象,其对象是各种不同的表意行为,解释项是对错以及由此而来的惩戒处罚,其目的是对人的行为进行规训,以便更好地管理流动性日益增强的社会,而整个社会认同成文法的颁布。如韩非子认为法是“编著之图籍,设之于官府,而布之于百姓者也”(《韩非子·难三》),甚至直接指出“法莫如显”(《韩非子·难三》),其实这些反映的是新兴地主阶级在符号权力斗争中取得的胜利。

随着法的普及,研究各种法治思想的法家应运而生。法家可分为三晋法家和齐法家。三晋法家的代表如李悝、商鞅、韩非子,齐法家的主要思想见存于《管子》。三晋法家基本上是彻底的改革派,主张以法为主,用法治国,严明赏罚,“犯之者其诛重而必”(《商君书·奸劫弑臣》),努力打破礼乐符号系统维系的旧有贵族集团的利益,强调君主对刑法符号的宰制,凸显君主绝对权威,而其他一齐聚于法,这方面理论的集大成者即韩非子。

韩非子处于代表新兴地主阶级利益的“智法之士”和代表封建贵族利益的“当涂之人”(《韩非子·孤愤》)激烈冲突的时期。这一时期统治阶层依照血缘关系进行分层,以礼乐的差异性来建构身份地位的差异性,维护其利益关系,对下层民众则用严酷的刑罚加以控制。新兴地主阶级希望改变这种由先天血缘关系建构的社会政治系统,试图以军功等作为晋升的手段重建社会政治生态系统,推重君主,抑制公卿,君主须严格操控刑德“二柄”,对属下进行严密控制,“杀戮之谓刑,庆赏之谓德”(《韩非子·二柄》)。从权力符号三分的角度来看,前者为身体权,后者为物质权,君主须牢牢掌握这两项权力,以此形成威势,进而取得“剖符”权(《韩非子·孤愤》),也即符号宰制权,掌控权力。在分层上,韩非主张“是非辐辏,上不与构”(《韩非子·扬权》),所有的人无论是非对错,都必须像车轮辐辏一般围绕君王,而君王并不参与这个辐辏的结构,也即,君王自己不在这个符号系统之内,他居于系统之上,其他人等则严格按照系统运作要求运转,“法不阿贵,绳不挠曲”,“故明主使其臣不避于法之外”,“一民之轨莫如法”(《韩非子·有度》)。除了君主居于上层,其他人等一概处于法律符号系统之中,以法为行动准绳。法律符号的公布,使君主不再像夏、商、周三代之时垄断法律符号系统从而拥有权威地位,因而韩非子在前人的基础之上总结出法、术、势三结合的模式,以此建立权威,获得权力认同,^[13]这一点也是与时俱进的。“术者,藏之于胸中,以偶众端,而潜御群臣者也。故法莫如显,而术不欲见。”君主操术,喜怒不形于色,隐藏表意痕迹,不让群臣揣测君主之意,赏罚不测,乃是为了建立君主威严。战国以来,各国先后颁布刑法,君主威严就会打折扣,因而增加了“术”——君主运用权术(方法手段)来

建立自己的“势”,明主治国必须增加“威严之势”(《韩非子·六反篇》)——权势地位,进而获得符号宰制权,使群臣百姓对君主权权力认同并服从。君主治理天下,“抱法处势则治,背法去势则乱”(《韩非子·难势篇》)。同样作为统治方法,“术”与“法”的对象也是分层的,术主要用来“课群臣”(《韩非子·定法篇》),不及百姓这个层面,而法则从群臣到百姓都要遵守。但实际操作中也有分层,湖北云梦睡虎地出土的《秦律》载,从刑徒奴隶到庶民,再到官吏,刑罚是逐层递减的,也即是说法家之“刑无等级”(《商君书·赏刑篇》)也只是理想。有学者研究指出,法家之法也是力图以法律制度维护尊卑有别的差别性社会,^[14]但是两者分层的依据是不同的。具体说来,儒家礼的分层是以宗法血缘关系为依据的,而法家法的分层是以农战军功基础之上的爵位为准则的,前者是先天的,后者是后天的,意在打破以血缘关系为纽带的封建贵族特权制度,建立新的地主经济下的君主专政的郡县制。

相较而言,齐法家和儒家阵营里面的荀子则属于温和的调和派,他试图调和礼法之间的冲突,援礼入法,而这实际上也是切实可行的方法,秦汉以后的统治阶层实际上也是遵循这条路线发展的。

三、礼法互用:道德自律和制度规训

一般认为,礼起源于祭祀活动,《礼记·礼运》曾论及礼的起源:“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。”礼是用来致敬鬼神的。在礼逐渐规范化和制度化之后,就成为一种具有约束力的社会规范,规训调适着人的各种表意行为。特别是在周公制礼作乐之后,礼成为社会上人们必须遵守的行为规范的总和,通过礼乐文化符号系统调节着人类社会的秩序,故《荀子·王

制》有云“礼义者,治之始也。”儒家的理想政治是“为政以德”。为政,礼与德不可分,礼是外在的表意规范,德是内在的道德操守。礼治是在宗法血缘关系背景下形成的社会治理系统,通过血缘关系将人连接起来,并且以血缘关系的远近为标准,通过礼的层级系统来确立人与人之间的亲疏尊卑关系,维护着各种名分,区分着各种不同的利益关系。当国家政治权力稳定时,礼起着严明秩序的作用;而礼崩乐坏之后,传统的礼已经不能维系社会秩序,法治思想就逐渐产生了。“人之心悍,故为之法。法出于礼,礼出于治。治、礼,道也。万物待治、礼而后定。”(《管子·枢言》)推行法治是因为礼乐已经无法有效约束人心,但是在齐法家看来,法从礼出,礼从“治”出。赵守正认为“治”乃是“辞”之通假,言论、理论之谓,^[15]《管子直解》亦将“治”解释为言辞理论,^[16]这个解释是说得通的。无论是法还是礼,都是言辞,也即一套规范人的表意符号系统,是“道”的符号再现体,符号不仅使万物有序,而且通过符号规约使社会秩序严明。由此可见,齐法家其实是礼法互用的。

当我们回过头再来看法家思想创生期的情况时,就更容易发现礼法互用的事实。如前文所言,子产铸刑书,晋国铸刑鼎,其法律文本的媒介皆是青铜礼器,而从《历代法典说略·西周青铜器铭文法典说略》中可以看出,西周的“治地之约”与“治民之约”,土地转让的法律程序及诉讼中的“誓”,周王朝颁布的法令条文以及春秋时期的“铸刑鼎”事件,^[17]都是借青铜礼器为媒介进行传播的。青铜礼器又称为彝器,《中国思想通史》(第一卷)指出,殷器有尊、彝、鼎、爵,卜辞里也出现了这些字,但是从这些神器中既看不出礼器代表政权的概念,也看不出礼器象征专政的概念,而且殷人群饮,酒醴并非专有。到了周代,彝器才与权

力联系起来。尊、彝、鼎、爵原来仅表示盛放酒食的器皿,后来因为超越社会成员的权力逐渐集中在个人身上,便象征着神圣的政权,因而尊爵之称转化为贵者的尊称,所谓“天之尊爵”(《孟子·公孙丑上》)就是这个意思。尊彝成为贵族专享,所以成为政权的代表符号,而周公时代则将这种制度合法化。^{[6]15}可见礼器有一个符号化的过程,即从作为实用之物的器皿到作为王权象征的符号。从西周开始,青铜礼器已经不是一般性质的日用器物,因其体现等级制度和权力秩序的特殊的功能而被神秘化乃至神圣化,“青铜礼器也就成为奴隶主阶级权力的象征”。^[18]所谓“器以藏礼”,即礼包蕴在礼器之中,礼又因为其沟通人神的特征而具有不可置疑的神圣性。中国古代早期法令法规等铸刻在青铜礼器上,以彝器作为媒介,其中蕴含的深意也就值得玩味了。考虑到礼器的特殊意义,无论是法令的编码者还是解码者,都无法忽视这一媒介本身具有的特性,而这一特性又反过来加强了附着在其上的符号文本的话语权力。如赵毅衡所言“在符号表意过程中,媒介不是中立的,媒介不是符号过程的传送环节,而是直接影响符号文本意义的解读。符号表意要达到效果,应当与适当的媒介配合。”^{[3]123-124}作为法律符号的媒介,青铜礼器因其特殊的意义而影响了接受者的解读,接受者因为青铜礼器的神圣性而对符号文本更加敬畏。从这个角度来说,在法之思想萌芽的时候,法是借助礼的规范性、神圣性来加强自身影响力的,礼法从一开始就是密不可分的。后世所谓“法从礼出”,不仅仅是说礼法同源,都具有规范秩序的意义,而且同时说明礼法分离的时候,法曾经是借助于礼的社会权威性而推行开来的。

从三晋法家的发展来看,它是在三家分晋的背景下形成的思想流派,三晋法家的鼻

祖李悝在魏国变法的时候,其实也是儒法并用,政治经济上以法家思想为主,而文教方面还是倾向于儒家的,赵国变法也是如此。^[19]也即,从法家学术思潮兴起之时,各国兼取儒法,儒法间的互动交流就开始了。只是因为政治斗争的尖锐和统一天下的形势,当时的统治者等不了“帝道”和“王道”,需要能够立竿见影的“霸道”(《史记·商君列传》),霸道的核心是严刑峻法,奖励军功,鼓励垦荒耕织,发展封建地主经济,并以此为基础夺取天下。

西陲秦国依靠变法图强,逐渐在政治军事上取得了绝对优势。加之连年征战,人心思治,荀子、韩非子先后对治国有过一些思考和论证,而这种大一统的思想的综合则是在吕不韦主持的《吕氏春秋》中得到落实的。《吕氏春秋》在学术思想史上一直被视作杂家,但是其中儒家和法家思想融合的痕迹还是很明显的。如李泽厚所言“写作《吕氏春秋》的现实基础,应该是在秦国已取得巨大成就(也包括吕本人的事功)的法家传统的长久实践;但这个治国大方略中却保留着那么多的儒家思想。”^[20]

以孔子为代表的儒家思想发展至孟子,由仁礼兼治转向片面的道德自律。《孟子·告子上》谓“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。”在孟子看来,人人皆有恻隐、羞恶、恭敬、是非之心,而这四心即是仁、义、礼、智,也即是说,仁、义、礼、智是先天的。如前文所言,孔子创造性地将“仁”注入礼中,礼是外在规范,但是孔子对仁却始终没有做具体的解释。孟子直接将“仁”解释为“人心”(《孟子·告子上》),也就

是说推行礼乐文化只需要从自己的道德良心出发即可,将曾经沟通人神的“礼”置换为具体的“人”及其具有的人性道德。但是孟子同时把在孔子那里外在的“礼”——规范秩序也内化为先天的道德,这样礼的仪式容止就得不到落实,成为没有“能指”的“所指”,只有内在的道德禁限,而缺乏必要的外在制度禁限。如司马谈言,先秦诸子之学皆“务为治者也”(《史记·太史公自序》)。在列国争雄的战国,孟子的这个理论确实显得有些“见以为迂远而阔于事情”(《史记·孟子荀卿列传》),不够实用。孟子的这个缺陷是由荀子来弥补的。

荀子认为,人的自然之性,无所谓礼义。“今人之性,固无礼义,故强学而求有之也;性不知礼义,故思虑而求知之也。”(《荀子·性恶》)仁、义、礼、智皆是人后天思虑学习所得,人的本性在荀子看来是趋利避害的,如果放任人之本性,社会就乱套了,因此需要一个“化性起伪”的过程。“是以为之起礼义,制法度,以矫饰人之性情而正之,以扰化人之性情而导之也。”(《荀子·性恶》)也即用礼义来教化人,规范人们的行为活动,这样就把孟子的先天性善拉了出来,成为后天的教化。面对贪欲和动荡,荀子提出“制礼义以分之”(《荀子·礼论》),通过礼仪制度形式,规范秩序,进而强化外在的教化规训。“礼者,政之挽也。”(《荀子·大略》)“挽”即牵引,是一种外力引导,礼由内在道德自律转向外在制度禁限。“以善至者待之以礼,以不善至者待之以刑。”(《荀子·王制》)对于正面的“善至者”,以礼待之;对于负面的“不善至者”,以刑处之;礼法互补,通过两套规约系统来规范表意行为,重建秩序。同时,荀子不忘分层,“由士以上则必以礼乐节之,众庶百姓则必以法数制之”(《荀子·富国》)。对于社会上层,以礼乐符号系统为主,对于社会下层,以刑法系统为主,

互相补充,达到全域覆盖,非礼即法,整个社会在这两套符号系统制约下相须为用。以礼为深层结构,控制着刑法符号系统及其解释规则,成为中国几千年封建统治秩序的元语言。汉代统治者在亲历了暴秦覆亡之后,深刻吸取了历史教训,儒表法里,其实是吸收了儒家礼乐伦理的制动价值,对法家事功思想带来的弊病进行了不同程度的规避。

四、结语

通过前文的比较分析,我们在这里再对礼乐符号系统与法律符号系统的异同及意义作一简单小结:

其一,它们都是一种规约符号系统,对人的表意行为进行规范导引,具有同一性。

其二,从中国古代礼乐符号与法律符号的源流来看,礼乐符号对人的规训要早于法律符号系统对人的规训。

其三,礼乐符号系统注重符号分节,分节不同则适用对象不同,层次性为其主要特征。法律符号学系统注重齐一,除天子帝王之外,法律符号系统适用于所有人,注重整齐性。“法不阿贵,绳不挠曲。”(《韩非子·有度》)“法家不别亲疏,不殊贵贱,一断于法。”(《史记·太史公自序》)当然这也只是一种理想状态,在实际操作中法律符号系统维系的也是等级特权制,只是没有礼乐符号系统那样明显。

其四,由礼乐符号系统生发出来的是道德自律,由法律符号系统生发出来的是制度规训,两者在社会生活中的作用不同。道德自律偏重于社会舆论与个体自制,制度规训则主要靠国家权力机关暴力机器来推进。因此,“法治”究其实质是“君主专制与严刑峻法的结合而已”,^[21]与现代法治有相当的距离。

其五,从某种程度上来说,礼是法的元语言。法的推广必须符合礼的要求,周人创造

性地将德纳入权力解释系统之中,为政以德,道德伦理标准成为衡量权力是否合法的重要标准,法律制度的推行必须符合一定社会的道德伦理要求。也即是说,法的权威及解释项必须以礼为中心。实际上,我们现在看到的西周时期的契约法令等都是铸刻在青铜礼器上的,以此来保持法律效力。而法律制度的有效推行,如孟德斯鸠所言,需要与宗教、风俗、习惯等相适应,^[22]也即必须符合礼乐等道德伦理方面的要求。

其六,法出于礼,并一度依托于礼而推行。在战国时期,因为特殊的历史环境,礼法分离,重法轻礼,任法变革促进了大一统局面的形成,但这种急功近利的思想也容易导致“亡也忽焉”,秦王朝的覆灭给汉初统治阶级提供了反思的材料。汉代以降,礼法并用成为首选,并以此来规范人们的表意活动,与时为用。因此,礼法同源的实质是中国封建社会的动力价值与制动价值同源,而单一的元语言“礼”使人们“按照同一种元语言来理解接受社会现实”,^[23]形成“思维共识”而不敢越雷池一步。这无疑阻滞了历史演进背后应当拥有的“持久的符号动力”,^{[3]381}这也正是中国封建社会长期停滞不前的深层原因之一。

参考文献:

- [1] 赵毅衡. 形式之谜[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2016.
- [2] 许倬云. 西周史[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2012: 184.
- [3] 赵毅衡. 符号学: 原理与推演[M]. 南京: 南京大学出版社, 2016.
- [4] 祝东. 仪俗、政治与伦理: 儒家伦理符号思想的发展及反思[J]. 符号与传媒, 2014(2): 78-90.
- [5] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局,

- 1980: 221.
- [6] 侯外庐. 中国思想史: 卷一 [M]. 北京: 人民出版社, 1957.
- [7] 郭沫若. 先秦天道观之进展 [M]//郭沫若全集·历史编: 第一卷. 北京: 人民出版社, 1982: 317-336.
- [8] 关健英. 先秦秦汉德治法治关系思想研究 [M]. 北京: 人民出版社, 2011: 58.
- [9] 梁启雄. 荀子简释 [M]. 北京: 中华书局, 1983: 309.
- [10] 班固. 汉书 [M]. 北京: 中华书局, 1964: 1079.
- [11] 李学勤. 春秋左传正义: 下 [M]. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [12] 谭光辉. 身体权力、物质权力与符号权力之间的关系 [J]. 广西师范学院学报, 2016(5): 156-162.
- [13] 祝东. 先秦符号思想研究 [M]. 成都: 四川大学出版社, 2014: 203.
- [14] 吴丽娱. 礼与中国古代社会·秦汉魏晋南北朝卷 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2016: 146.
- [15] 赵守正. 管子通解 [M]. 北京: 北京经济学院出版社, 1989: 165.
- [16] 周瀚光, 朱幼文, 戴洪才. 管子直解 [M]. 上海: 复旦大学出版社, 2000: 152.
- [17] 王宏治. 历代法典说略 [M]. 北京: 北京燕山出版社, 2012: 2-38.
- [18] 马承源. 中国古代青铜器 [M]. 上海: 上海人民出版社, 2008: 29.
- [19] 杨宽. 战国史 [M]. 上海: 上海人民出版社, 2016: 202-209.
- [20] 李泽厚. 中国古代思想史论 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2009: 142.
- [21] 阎步克. 士大夫政治演生史稿 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2015: 148.
- [22] [法]孟德斯鸠. 论法的精神 [M]. 张雁深, 译. 北京: 商务印书馆, 1961: 7.
- [23] 冯月季. 从政治化到世俗化: 意识形态研究的符号学转向 [J]. 符号与传媒, 2016(2): 153-160.

Rites and Law: A Semiotic Study about the Two Forms of Regulations

ZHU Dong

(School of International Cultural Exchange Lanzhou University, Lanzhou 730000, China)

Abstract: Both ritual and law symbols are abstracted forms and regulations from phenomena of complex social life, specifying people's acts of representation. The hierarchical division of rites controls the stratification of society and ritual stability maintains the stability of social order. Law is rooted in the rites, but Legalists emphasized shi (power) by employing shu (means), mainly due to their goal of rebuilding symbolic dominance for the ruling classes. Legalists' practical inclination met the needs of unification, but veered into extreme utilitarianism without the value of restraint. In this sense, the mutual complementarity of rites and law was an affirmation of the restraint value of the self-disciplined Confucian morality. The essence of external Confucianism and internal legalism indicates that "the value of drive and the value of restraint share the same source", while unitary "rites" as metalanguage constitute an impediment to social development in the course of historical evolution due to the lack of necessary symbol drive.

Key words: rites; law; semiotics; metalanguage

(责任编辑: 魏琼)