

论儒家仁、礼关系：基于符号学的考察^{*}

祝 东

摘要 西周的礼乐文化制度其实就是一套符号系统,用来规范人的各种表意活动,礼起到调节先民社会内部行为与关系的作用。礼崩乐坏之后,孔子以仁注礼,礼只有传达出仁的意义才符合孔子的仁礼关系。孔子之后,孟荀一水分流,孟子注重仁之于人的本质意义,明确仁与贤人君子的行为规范之间意指关系,偏重内在德性;荀子则肯定礼之于人的本质意义在于礼建构了人类社会的规范秩序,“别”则是礼的符号操作机制,讲求外在规范。孟子与荀子的不同取向也导致了其在后世不同的传播境遇。

关键词 礼乐制度 儒家 仁学 礼学 符号学

中图分类号 B22 **文献标识码** A **文章编号** 1002-2627(2020)06-0080-09

作者:祝东,男,1982年生,湖北孝感人,暨南大学新闻与传播学院教授,研究方向为中国古代文化与传播符号学。广州 510632

符号是被认为携带意义的感知,符号学即意义学^①。人是追求意义的动物,人的行为,无论是宗教仪式、祭祀庆典,还是生活伦常,无不表现出一定的文化意义。符号学的强项是分析事物与文化表象之后的深层结构,深层结构影响着表层现象,通过符号学可以穿透千姿百态的表层现象,考察其深层语义机制。春秋以降,百家争鸣,诸子蜂起,“道术将为天下裂”(《庄子·天下》),以孔子为代表的儒家,“祖述尧舜,宪章文武”^②,成为一时之“显学”(《韩非子·显学》)。孔子倡导“克己复礼为仁”(《论语·颜渊》),将仁与礼置于意义关系之网中,谁主谁从,自是而后,众说纷纭,莫衷一是。而儒家的孟子与荀子,又各取一端,孟子重仁,荀子尚礼,在孔、孟、荀三者中,仁和礼究竟是一种什么关系,其深层结构与思想意义都值得深入探析。

一、孔子援仁入礼及仁与礼之符号关系

学界对礼的界定,一般有广义和狭义两个维度。广义之礼即是统治阶层制定的一整套典

* 本文为国家社科基金项目“先秦典籍中的伦理符号学思想研究”(项目编号:16XWW002)之阶段性成果。

① 赵毅衡:《符号学:原理与推演》,南京,南京大学出版社,2016年版,第1-3页。

② 《汉书》卷三十《艺文志》,北京,中华书局,1962年版,第1728页。

章制度,狭义的礼即是礼节仪式与人们在日常生活中的行为规范。这二者应该说是并行不悖的,礼与人类社会的诞生发展相伴始终,但日常礼仪形式规范化,成为社会文化制度的时候,礼就从狭义转向广义。《论语·为政》中孔子云:“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。”此“礼”即是广义之礼,也即是夏、商、周三代相互沿革的典章制度。礼在西周,经过周公到穆王百余年的发展,逐渐形成一套分节清晰并能全域覆盖的符号系统,宗法社会的尊卑等级、亲疏远近亦可由礼而得之,在礼乐文化制度之下,“人的各种符号表意活动纳入到一定的规范秩序之中,礼起到了调节人类社会内部各种行为规范和人际关系的作用”^①,社会秩序亦得此而巩固。

孔子生活于春秋后期,西周时期创建的礼乐文化制度已经不能有效规范社会秩序,这就是“礼崩乐坏”的社会背景。孔子推尊周礼,其实质就是为了重建社会秩序,使君、臣、父、子在各自的政治名分之下活动。反过来说,如果尊卑秩序井然,上下关系和洽稳定,也就不需要孔子来推尊周礼。西哲莫里斯说,当符号不再好好为人服务的时候,人们就有意识地注意起符号来,因为文化象征等出了问题^②,孔子及当时的思想家开始关注礼乐系统,正是由于社会秩序失范,礼乐文化象征出了问题。如孔子云:“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”(《论语·阳货》)玉帛和钟鼓本是礼乐文化的象征,但不是礼的意义本身,“礼者,敬而已矣”(《孝经·广要道》),可谓道出了礼的本质意义。在礼崩乐坏的时代,玉帛和钟鼓的意义出了问题,也即失去了敬和的意义,所以孔子有礼非玉帛之叹。

与礼非玉帛论辩同时的还有礼仪、礼义之辩,这也是当是文化阶层注意到符号形式与意义脱节的一个侧面。鲁昭公五年(前537),晋国女叔齐与晋侯论析鲁昭公是否知礼的问题,女叔齐指出,礼是用来保有国家、推行政令、不失其民的,而鲁国现在是政令在三家,有子家羈,却不能任用,触犯大国的盟约,欺侮小的国家,利用别人的危难,却不知道自己也身处危险之中,民心聚于三家,国君却不计后果。因此女叔齐认为鲁昭公失礼之本,而求礼之末,所以不知礼(《左传·昭公五年》)。礼之本即礼义,也即宗法等级和权力秩序,礼之末即礼仪,即行礼的仪节形式。鲁昭公二十五年(前517),郑国子大叔亦对这个问题进行了讨论,子大叔见赵简子,赵简子咨询揖让、周旋之礼,子大叔认为这是仪而不是礼,并援引子产之言曰:“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。”(《左传·昭公二十五年》)也即礼是天地规范准则,人民行动的依据,并对此又进行了申述发挥,最后指出:“礼,上下之纪、天地之经纬也,民之所以生也,是以先王尚之。”(《左传·昭公二十五年》)将礼归结为上下的纲纪、天地的准则、百姓生存的依据,不仅肯定了礼的重要意义,更是明确区别了礼与仪,也即是礼义与礼容的关系。这些皆说明在孔子之时,思想界已经注意到礼义与礼容的区别,也就是文化象征与其所表征的意义之间出现了较大的裂隙,符号与意义的关系脱节,这也正是当时知识阶层关注礼、仪之别的深层原因。当先哲们从对符号的自发运用转入对符号与意义关系的思考时,就已经进入“符号学”的阶段。

礼与刑法的关系也为思想界所关注。西周以礼立国,礼对上层社会(士人及以上)全域覆盖,并且分节清晰,这样各安其分,社会秩序就井然有序;于下层社会而言,礼的另一面也就展现出来了,如鲁庄公二十三年(前671)曹刿所言:“夫礼,所以整民也”(《左传·庄公二十三年》),明确

① 祝东:《仪俗、政治与伦理:儒家伦理符号思想的发展及反思》,载《符号与传媒》2014年第2期。

② [美]莫里斯:《开放的自我》,定扬译,上海,上海人民出版社,2010年版,第41页。

指出对于民众而言,礼具有的暴力性特征,所谓“以礼防民”(《左传·哀公十五年》),说的也是这个意思。这里的“礼”实际上是法,钱穆先生业已指出,士以下的多是住在乡鄙的农人,其“生活方式没有规定的礼,却有法令来维持秩序”^①。春秋时期,统治阶层对百姓的盘剥更加严重,这自然会激起下层社会的反抗,当然也会遭到更严格的刑罚。鲁昭公三年(前539)齐国的晏子与晋国的叔向交流时,晏子曰:“公聚朽蠹,而三老冻馁。国之诸市,屦贱踊贵。”(《左传·昭公三年》)这说明当时的刑罚是非常普遍的社会现象,也即是说,除了统治阶层内部矛盾重重之外,统治阶层与被统治阶层之间的矛盾也日趋尖锐,时常需要依靠暴力与刑罚来维持既定秩序而不至崩坏。

面对这种现实冲突,孔子从教化的角度提出了自己的看法:“导之以政,齐之以刑,民免而无耻;导之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《论语·为政》)如果只用刑罚来治理民众,那么民众会想方设法逃避刑罚,且内心不会形成价值认同,如皇疏引郭象之语云:“从制外正而心内未服,人怀苟免则无耻于物”^②,如果用道德教化来引导民众,以礼仪制度来约束,则民众知耻而后洗心革面^③,由外在被动服从变为内在自动约束。这一点在郭店出土的楚简文献中还可找到补充,郭店楚简《缁衣》篇中也有一段记载孔子的类似之言曰:“长民者教之以德,齐之以礼,则民有劝心;教之以政,齐之以刑,则民有免心。”^④明确提出“长民者”要实行教化,而不是简单地用刑罚来解决。而在《论语·颜渊》篇中孔子与季康子的对话,则是更为直接地向统治者提出了德教的主张:

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。”

孔子明确反对杀戮,倡导统治者应该用德教来教化民众,如果统治者能够以身作则,为政以德,则民众如风吹草上,自然恭顺。

在孔子看来,只有统治者自身服膺礼乐教化,做好民众表率,才能引领民众向善,破除简单粗暴的刑罚威慑,社会才能趋向和平稳定,秩序才能恢复。如何做到这一切,关键即是以仁注礼,克己复礼:

颜渊问仁。子曰:“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?”颜渊曰:“请问其目。”子曰:“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”

(《论语·颜渊》)

孔子认为战胜自己的私欲,返回礼乐文化规定的既定秩序,即是仁。这里有一句颇为关键,即“为仁由己”,由己则是自身主动去遵循既定规则,而不是被动服从外部秩序,也即将对秩序的遵守内化为道德伦理。接下来,颜渊又请问其条目,孔子从视听言动四个纲目提出了具体的要求,程树德指出,这里的四条目“视听言动,皆在己不在人,故为仁由己不由人也”,但同时指出,“视听言动,古人皆有礼以制之”^⑤。四条目本身是有外在既定规范的,行为主体要自觉让视听言动符合外在既定规范,而孔子这里是兼顾内外的,但却开出了两条不同的路线,也即孟子的“克己”内在路线和荀子的“复礼”外在路线,故钱穆有云:“盖礼有其内心焉,礼之内

① 钱穆:《黄帝》,北京,生活·读书·新知三联书店,2012年版,第131页。

② 程树德:《论语集释》,北京,中华书局,2014年版,第89页。

③ 程树德《论语集释》引黄式三之论谓“格”与“革”同音互训,并指出三代以上,音同之字任意混用,在金石文中久成通例,故“格”为洗心革面之义。见《论语集释》,第90页。

④ 李零:《郭店楚简校读记》,北京,生活·读书·新知三联书店,2012年版,第79页。

⑤ 程树德:《论语集释》,第1060页。

心即仁。然克己复礼,即是约己归仁。惟言归仁,若偏指内心,又不见功夫所在。言复礼,则名属外面行事,并有功夫可循,然后其义始见周匝。”^①钱氏所谓“礼之内心即仁”,这就引出了礼与仁的最终关系的问题:

子曰:“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”(《论语·八佾》)

如果人没有“仁”的话,那么礼与乐就成为没有意义的空洞形式,也即仁是礼的内容,礼是仁的形式,如何理解?紧接着这一章就有一个鲜活的例子:“林放问礼之本。子曰:‘大哉问!礼,与其奢也,宁俭;丧,与其易也,宁戚。’”(《论语·八佾》)礼之本不是形式上的铺张浪费,丧之本不是仪文周到,而是在于行礼之时要有诚敬之心,居丧之时要有哀戚之心,“为礼不敬,临丧不哀,吾何以观之哉?”(《论语·八佾》)只有形式,而缺乏相应的内容意义,这正是孔子反对的。综而言之,“礼”的形式是用来表达“仁”的意义的,而任何意义的表达都要经由符号来完成,符号的作用就是用来表达意义的,以此观之,礼在孔子这里,就是仁的符号形式,礼只有传达出仁的意义,才是符合孔子之“礼”的标准。

二、孟子对仁的提升及仁之于人的意义

李泽厚在《中国古代思想史论》中指出孔子以仁释礼使得外在的形式(礼仪)与外在的实体(礼)从属于人的内在伦理,即人性,而孟子又将这一潜在命题发扬光大^②。也即是说,孟子将孔子之仁的抽象意义进行了发挥,使仁这种内心的敬和之情转变为一种人性的伦理原则,由孔子的内外兼顾而全面内转。

孟子的这种向内转是有其历史语境的。礼崩乐坏始于春秋,但诸侯在形式上都还在尊崇周礼,但是到了战国时期,礼乐制度趋于瓦解,如刘向《战国策序》所言:“捐礼让而贵战争,弃仁义而用诈谲,苟以取强而已矣。”^③战国时期的诸侯列强不再尊礼维礼,礼纯粹沦为“空洞能指”(Empty Signifier),而这正是孟子向内转的外在环境。既然礼已经失去了其应有的作用和意义,那么复礼尊礼就失去了意义,所以孟子从人性出发,但其着眼点还是现实的政治问题,故而孟子的内转是由内而外,推出了仁政爱民的政治举张。

当然,孟子的主张也是有其学术源流的,从学术史的角度来看,孟子是儒家学术的传人,受业于子思的门人,孟子自谓“予未得为孔子徒也,予私淑诸人也”(《孟子·离娄下》),江永《群经补义》云:“孟子言私淑诸人,人谓子思之徒。是孟子与子思年不相接。《孔丛子》有孟子、子思问答语,不足信。”^④孟子没有直接受业于子思,但是与子思的门人弟子及其学术是有关联的,这一点也为学界公认。郭店楚简《五行》篇亦被学界认定为子思的作品,从这篇文字中也可看出向内转的趋势:

仁形于内谓之德之行,不形于内谓之[行。智形]于内谓之德之行,不形于内谓之[行。礼形于内谓之德之行,不形于内谓之[行。圣行于内谓之德之行,不形于内谓之[行。]

① 钱穆:《论语新解》,北京,生活·读书·新知三联书店,2012年版,第275页。

② 李泽厚:《中国古代思想史论》,北京,生活·读书·新知三联书店,2009年版,第17页。

③ 刘向:《战国策笺证》,范祥雍笺证,上海,上海古籍出版社,2006年版,第2页。

④ 焦循:《孟子正义》,北京,中华书局,1987年版,第577页。

⑤ 李零:《郭店楚简校读记》,第101-102页。

所谓“形于内”，究其实质，即是“仁、义、礼、智、圣”符号的形成，并深植于君子的内心，而“不形于内”则是君子的外在行为。皮尔斯曾指出，符号的本质功能在于使意指关系变得有效，确立一种习惯或者规则，从而使这些关系在具体的场合根据规则行动，因为我们所有的思想与知识都是通过符号而获得^①。思孟学派的“五行”经主体的意识内化，成为一种内在规范，也即是道德律，道德律使贤人君子在人伦生活之中遵循礼仪规范。因此，君子的行事与儒家的“五行”是一种明确的意指关系，当这种思想外化为文本形式的时候，就成为了儒家的道德伦理知识体系。

而于仁、义、礼、智、圣五者而言，又是有其分层的，最上者为圣，依次而下，分别为智、仁、义、礼，仁是沟通圣智与义礼的中间环节，这一点在郭店楚墓竹简《五行》中已有发明：

不聪不明，[不明不圣]，不圣不智，不智不仁，不仁不安，不安不乐，不乐亡德。

不变不悦，不悦不戚，不戚不亲，不亲不爱，不爱仁。

不直不肆，不肆不果，不果不简，不简不行，不行不义。

不远不敬，不敬不严，不严不尊，不尊不恭，不恭亡礼。^②

根据这样一个逻辑顺序，不圣→不智→不仁→不义→不礼，如果从圣至礼视作“自诚明”的过程的话，那么从礼到圣则是“自明诚”的过程。郭沂在对比帛书本《五行》和竹简《五行》之后指出，在竹简本里，圣智居于最高地位，而在帛书本里面，仁义居于主导地位，竹简本与帛书本中间的过渡者即是孟子，孟子强调仁义，故而仁义在帛书本里被凸显出来^③。因此，这种转变其实是一个学术思想史的嬗变过程，那么孟子是如何凸显仁义的呢？

首先，孟子肯定仁是人区别于动物的标志。人与动物的差别，正是二者有相异之处，索绪尔在论及概念符号的时候就曾指出概念“纯粹是表示差别的，它们不是积极地由它们的内容，而是消极地由它们跟系统中其他要素的关系确定的。它们的最确切的特征是：它们不是别的东西”^④。同理，在生物系统内，人之为人，不是因为人与其他动物一样都是有脚的哺乳动物，而是因为人与其他动物有不同之处，从符号学的角度而言也即人的意义是在与动物的差异性中产生的。本乎此，就便于理解孟子这段话了：

孟子曰：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”（《孟子·离娄下》）

人与禽兽不同的地方很少，而这很少的一点点却是人与禽兽的最大区别，也即仁义，如学者么峻洲所言：“人和禽兽的差别，就在于人性善，有良知，有仁义之心。因为人有良知，所以知是非，明善恶，要为自己的一切行为负责。”^⑤人有人性，也即仁义，这是人与动物的区别，人的价值意义正是由这一点差别得以凸显。在孟子看来，舜推行仁义正是对人类行为负责的态度，而这与当代兴起的伦理符号学又有极大的契合性，伦理符号学“融入了对人类行为（human behavior）的控制，以及由此而来的对人类行为的责任担当”^⑥，中国传统文化的伦理符号学意

① 皮尔斯：《皮尔斯：论符号》，赵星植译，成都，四川大学出版社，2014年版，第31页。

② 李零：《郭店楚简校读记》，第101-102页。

③ 郭沂：《郭店竹简与先秦学术思想》，上海，上海教育出版社，2001年版，第462-463页。

④ [瑞士]索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，北京，商务印书馆，1980年版，第163页。

⑤ 么峻洲：《孟子说解》，济南，齐鲁书社，2006年版，第196-197页。

⑥ 王小英，祝东：《全球化语境下的伦理符号学研究进路——以中国先秦典籍为中心》，载《中国比较文学》2018年第3期。

义由此可见一斑。

孟子将人性的本质规定为仁，无独有偶，当代符号学也注目于人性本质的讨论，人的本质是符号性的与社会性的，在《孟子·公孙丑上》中，孟子提出“不忍人之心”这一重要命题：

所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心——非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。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。

所谓“不忍人之心”，朱子认为即是“恻隐之心”^①，孙奭疏云：“仁者不过有不忍恻隐也”^②，也即有“不忍人之心”与“恻隐之心”者即是仁者的表征。焦循《孟子正义》则说得更为直接：“言恻隐为仁”^③。因此，“恻隐之心”和“不忍人之心”就其实质而言都是仁的体现。仁作为人的内在本质，要通过一系列的外在符号来表征，而且不一定是言语符号，所谓“君子所性，仁义礼智根于心，其生色也晬然，见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻”（《孟子·尽心上》），即是这个意思。这里孟子进一步将其缕分为“四端”，人之为人，乃是因为其有“恻隐之心”“羞恶之心”“辞让之心”“是非之心”。但是这“四心”作为人的内在属性，需要用行动来表征。端者首也，即是开头之意，四端是人表现为人的开始，所以孟子认为还要“皆扩而充之”（《孟子·公孙丑上》），也即人之为人，不仅是人具有“仁”的内在属性，同时这种属性需要通过具体行动（礼的实践）来表现，“礼是仁通往外界的资具，礼是仁的表现，没有礼也就没有仁”^④，仁的价值（意义）必须经过礼的形式（符号）来表达。现代符号学的创始人之一皮尔斯认为人就是一个符号，而“任何符号的意义是它的正确的效果”^⑤，准此而论，人之为人的意义乃是对四端的扩充和实践。仁是人的本质，“仁”这一符号的意义就是对仁之四端的扩充，也即“仁”的正确的社会实践性。

然而“仁”作为人的内在本质特征，仅内化于道德人性还不够，特别是在孟子所处的时代背景之下，挽救失序的社会政治才是非常迫切的时代主题。因此，孟子在立足于仁的基础上，进一步提出了“仁政”说，将追求仁的这一主体意识推广到共同主体性之中，以仁政爱民来解决礼崩乐坏的社会政治。仁的推广即是仁政，四面受辱的梁惠王曾向孟子请教如何一雪前耻，孟子便适时地抛出了仁政之说：

地方百里而可以王。王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨；壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制梃以挾秦楚之坚甲利兵矣。彼夺其民时，使不得耕耨以养其父母。父母冻饿，兄弟妻子离散。彼陷溺其民，王往而征之，夫谁与王敌？故曰：“仁者无敌”。王请勿疑！（《孟子·梁惠王上》）

施行仁政，就要减免刑罚、赋税，让百姓安居乐业，并辅之以教化，使之懂得孝悌忠信之道，如此则可以无敌于天下。这样，孟子就把孔子个体道德德性的仁推广到政治领域，以仁者之心

① 朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983年版，第237页。

② 李学勤：《十三经注疏·孟子注疏》，北京，北京大学出版社，2000年版，第114页。

③ 焦循：《孟子正义》，第233页。

④ 黄俊杰：《中国人的宇宙观》，合肥，黄山书社，2012年版，第86页。

⑤ [美]科尼利斯·瓦尔：《皮尔士》，郝长堃译，北京，中华书局，2014年版，第110页。

去行仁者之政,从而达到王天下并重建秩序的目的,是一种自上而下的秩序建构模式。

三、荀子对礼的改造及礼向法度的转化

孔子在提倡“复礼”的时候,是以“为仁”作为内在基础的,也即是说,孔子将“复礼”视作“为仁”形式,就像孔子不去“告朔之饩羊”(《论语·八佾》),是因为礼的意义需要用告朔饩羊的形式保留下来的。孔子注重于礼,还有一个原因即是礼对维护既定秩序的作用:“上好礼,则民莫敢不敬;上好义,则民莫敢不服”(《论语·子路》),民众之敬、服乃是上好礼义之故;《论语·宪问》中孔子又一次申述“上好礼,则民易使也”,钱穆先生曾就此指出,“礼之要在敬,在和。上好礼,能自守以敬,与人以和,在下者化之,宜易使”^①,这些充分说明,孔子倡导的礼,其实是非常关注礼的社会政治作用,以礼来约束规范个体的表意行为,这对秩序的重构具有重要作用。当然孔子并非完全从功利角度出发,而是注重个体内在的“仁”的培育,这种向内转的方向为孟子所继承,而荀子则更加注重礼对社会秩序建构的这一功利维度,使礼朝着一种制度性方向发展,其深层结构则是礼的符号分层机制。

孟子从人与动物的差别中来肯定“仁”是人之为人的本质,荀子则认为“礼”是人与动物的本质差别,荀子指出:

人之所以为人者,何已也?曰:以其有辨也。饥而欲食,寒而欲暖,劳而欲息,好利而恶害,是人之所生而有也,是无待而然者也,是禹、桀之所同也。然则人之所以为人者,非特以二足而无毛也,以其有辨也。今夫猩猩形笑,亦二足而无毛也,然而君子啜其羹,食其馘。故人之所以为人者,非特以其二足而无毛也,以其有辨也。夫禽兽有父子而无父子之亲,有牝牡而无男女之别,故人道莫不有辨。辨莫大于分,分莫大于礼,礼莫大于圣王。(《荀子·非相》)

在荀子看来,人与其他动物的差别并非生理性的,而在与文化性质的“有辨”,杨倞注谓,“辨,别也”^②,正是“人道有辨”才使得人猿揖别。荀子进而又对此进行了申述:“辨莫大于分,分莫大于礼,礼莫大于圣王”(同上),辨中最为重要的是亲疏尊卑的等级名分,这种等级名分又是由礼来确定的,礼则是圣王制定的,圣王制礼,就是为了使人与其他生物相别。荀子一方面把人与其他生物进行了区别,另一方面同时把人的社会属性拈示出来,荀子之“辨”乃是人类社会群体之中的差别,因为礼是群体社会之中的产物。荀子通过人与水火、草木、禽兽之对比之后指出“人能群,彼不能群也”(《荀子·王制》)。但是动物世界也能群,人和动物世界之“群”的不同在于人能在群中“分”,而指导“分”的则是“义”,“人有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵也”(《荀子·王制》),义即是道德准则,这是人之为人的内在本质,也是“分”的元语言。反之,如果群而无分,则祸患无穷:

离居不相待则穷,群而无分则争。穷者患也,争者祸也,救患除祸,则莫若明分使群矣。(《荀子·富国》)

故人生不能无群,群而无分则争。争则乱,乱则离,离则弱,弱则不能胜物,故宫

^① 钱穆:《论语新解》,第352页。

^② 王先谦:《荀子集解》,北京,中华书局,1988年版,第78页。

室不可得而居也,不可少顷舍礼义之谓也。《荀子·王制》)

人是群居动物,如果不能群的话则会遭遇困厄。但群居而无分,则会产生争夺之祸,所以要群而分,如杨倞所言:“此言不群则不可,群而无分亦不可”^①。所以《荀子·王制》篇对此反复申述,人类要发展,必须能群,否则无法战胜万物。但是在群居之中无分也不行,否则容易造成争夺失序,对人类社会造成伤害,因此必须将礼义提上议事日程:“不可少顷舍礼义”(《荀子·王制》),礼义为何不可舍弃,这就涉及到荀子对礼的见解与改造了。

关于礼的起源问题,古今学界见解纷呈,荀子对此也提出了自己的看法:

礼起于何也?曰:人生而有欲,欲而不得,则不能无求;求而无度量分界,则不能不争;争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求,使欲必不穷乎物,物必不屈于欲,两者相持而长,是礼之所起也。《荀子·礼论》)

在荀子看来,人与其他动物一样都是有欲求的,这是人的生物属性,但是作为社会的人如果遵循丛林法则就与动物无异,所以要通过制定礼义来进行秩序调控,所以杨倞指出:“故欲不尽于物,物不竭于欲,欲与物相扶持,故能长久,是礼所起之本意者也。”^②礼之所起乃是为了人类社会健康有序地发展。那么礼是如何“分”的呢,这就涉及到礼的深层表意机制的问题。《荀子·礼论》指出:

礼者,以财物为用,以贵贱为文,以多少为异,以隆杀为要。文理繁,情用省,是礼之隆也;文理省,情用繁,是礼之杀也;文理、情用相为内外表里,并行而杂,是礼之中流也。故君子上致其隆,下尽其杀,而中处其中。

这里荀子明确指出了礼的社会功用,是将财物作为工具,用“车服旗章为贵贱文饰”^③,以多少作为区别,也即在文饰与数量上进行编码,植入了贵贱、上下之义。索绪尔曾将语言视作“一种表达观念的符号系统”^④,并将象征仪式、礼节形式等与语言归为一类,也即都是表达观念的符号系统。而符号则被赵毅衡先生定义为“被认为携带意义的感知。”^⑤这一定义很经典,指出了符号与意义之关系这一关键问题,但是严格说来,感知到的只是符号的物理部分,而意义应属于心理认知部分。于礼乐文化而言,人们感知到的只是礼容部分,如行礼财物的多寡、车服旗章的文饰等,进而在礼文的“多少”“隆杀”之中形成认知——尊卑贵贱之等级。“凡礼,事生,饰欢也;送死,饰哀也;祭祀,饰敬也;师旅,饰威也”(《荀子·礼论》),此处之欢、哀、敬、威等意义是通过礼容来表征的,礼容就是用来表达意义的符号。而在系统内意义之形成是用“别异”来实现的,因为礼的意义就是在礼的系统之中的差异性(多少、隆杀)来实现的,所以“别”是礼深层符号机制:以礼容(“能指”部分)的差异来形成礼义(“所指”部分)的差别,也即尊卑等级之别:

故先王案为之制礼义以分之,使有贵贱之等,长幼之差,知愚、能不能之分,皆使人载其事而各得其宜。然后使穀禄多少厚薄之称,是夫群居和一之道也。《荀子·荣辱》)

人是群居动物,群而不乱,关键在于“制礼义以分之”,这句在《荀子·王制》《荀子·礼论》《荀子·荣辱》)等篇章皆有论及,分即是别异,如杨国荣言,“分主要表现为一种等级名分,具体而言,首先应把社会成员区分为不同等级,并为不同等级规定相应的名分,在此基础上,才能

①②③ 王先谦:《荀子集解》,北京,中华书局,1988年版,第176,346,357页。

④ [瑞士]索绪尔:《普通语言学教程》,第37页。

⑤ 赵毅衡:《符号学:原理与推演》,第1页。

建立稳定的社会组织。”^①这样的话,别异就成为社会秩序建构的重要方式:

礼义者,治之始也;君子者,礼义之始也。(《荀子·王制》)

贵贱明,隆杀辨,和乐而不流,弟长而无遗,安燕而不乱。此五行者,足以正身安国矣。(《荀子·乐论》)

故人之命在天,国之命在礼。人君者,隆礼尊贤而王,重法爱民而霸,好利多诈而危,权谋、倾覆、幽险而亡。(《荀子·强国》)

礼是社会秩序重构之始,成为“正身安国”之宝,国之命亦系之于礼,所以人君要制定礼法,通过礼的分层来实现分节,进而调控社会秩序,这样社会秩序的建立必须依靠相应的制度:“分均则不偏,势齐则不壹,众齐则不使。有天有地而上下有差,明王始立而处国有制。夫两贵之不能相事,两贱之不能相使,是天数也。势位齐而欲恶同,物不能澹则必争,争则必乱,乱则穷矣。先王恶其乱也,故制礼义以分之,使有贫富贵贱之等,足以相兼临者,是养天下之本也。”(《荀子·王制》)这里荀子先从均齐的坏处进行了分析,然后指出这样势必造成秩序失序,因此才会有先王制礼以别异这一关键环节,礼也在荀子这里推尊到至高处:“治之经,礼与刑”(《荀子·成相》),礼法并举,成为治国常道。“礼者,节之准也”(《荀子·致士》),节为法度,礼是制定法度的标准,荀子之礼偏重的又是以别异建构的等级秩序,由礼而法,其秩序建构模式逐渐转向他律,最后由其弟子韩非完成了以法作为“一民之轨”(《韩非子·有度》)的他律转向。

结 语

孔子为对治春秋之际礼崩乐坏政治现实提供的思想资源是“行仁”与“正名”,名与礼相辅相成,从名到礼是逐层推进。“名”主要是政治伦理上的等级名分,正名是复礼的技术路线,礼则是名的符码。简言之,孔子主张的秩序重建的进路是仁与礼,并且孔子创造性地提出以仁注礼,使内容(仁)与形式(礼)相符,以此来弥合文化符号与象征意义的巨大裂隙。孔子而后,孟子与荀子各有所重,如萧公权所言:“孔子论政,立行仁与正名二要旨,前者得孟子而大申,后者经荀子而更备。”^②孟子重仁,荀子尚礼重法,开出了两条经世治国的思想路线,二者根本目标是一致的,也即“务为治者也”^③,但是侧重点却存在差异,孟子以仁为人之本质,并由“仁”推广仁政,其着眼点实则在社会上层,由上往下落实;荀子以礼为人之本质,礼之别异在于社会分层,逐层控制,最后实现“隆礼贵义者其国治”(《荀子·议兵》)的目的,实际上是自下而上逐层落实。这两条进路的着眼点不同也导致了其在后世发展传播中的不同境遇,士大夫阶层推重孟子自上而下的方式,希望用仁政思想对统治者形成制约;而历代统治者实际上推崇荀子的方式,外儒内法,儒法兼用成为首选。君王仁政和礼仪法度形成一种张力结构,二者之间不时出现的冲突与调和贯穿了秦汉以降的中国历史。

(责任编辑:田 然)

① 杨国荣:《中国哲学二十讲》,北京,中华书局,2015年版,第127-128页。

② 萧公权:《中国政治思想史》,北京,商务印书馆,2017年版,第108页。

③ 《史记》卷一百三十《太史公自序》,北京,中华书局,1963年版,第3288-3289页。