

仪俗、政治与伦理：儒家伦理符号思想的发展及反思

祝 东

摘 要：儒家礼仪符号系统起源于初民仪俗，经周公改造为以政治统治为主的等级文化符号系统，并以自上而下的方式逐层推进。在礼崩乐坏之后，面对日益颓坏的社会现实，孔子将周公创立的政治文化符号系统普及到伦理日用之中，内化为个体道德规范，在儒家后学的阐发下最终发展成为一整套伦理符号系统，维系了中国古代的社会稳定，但同时又制约着古代社会的发展。面对当今社会伦理问题，反思儒家伦理符号思想，探析如何有效发掘其“制动价值”，当是方今传统伦理符号思想研究的一大方向。

关键词：儒家，礼学，伦理，符号学

Ritual, Politics and Ethics: A Critical Review of Confucian Ethical Semiotics

Zhu Dong

Abstract: The system of Confucian Ritual semiotics originates from customs of prehistoric people, and is transformed by Zhou Gong into a hierarchical system of cultural semiotics with top-down political structures. After the collapse of feudal religious rites, thanks to the effort made by Confucius, the system of political and cultural semiotics further develops into everyday ethical codes and becomes internalised as a moral standard by individuals. It is argued that Confucian ethical semiotics ultimately develops into a complete

system which maintains the stability of ancient Chinese society while simultaneously restricting its development. Facing the rise of ethical issues in contemporary society, a critical review of Confucian ethical semiotics helps to reveal its “retardation value”, which is a crucial component of current research on the ideology of traditional ethical semiotics.

Key words: Confucianism, Ritualism, Ethics, Semiotics

中国文明的一大特征即在其连续性，其在发展过程中一直未曾中断，而对中国文化影响最为深远的允推儒家的政治伦理思想。从发生学的角度而言，儒家的政治伦理思想源于初民社会的礼俗约定，后由儒家先圣周公在夏商二代基础之上进行了有益增删，将礼乐文化符号政治化，成为维系西周社会统治的基本法则。随着西周统治阶层的衰颓和诸侯争霸的崛起，面对这样一个礼崩乐坏的社会现实，儒家先师孔子对周公的礼乐文化符号系统进行了一次自下而上的改革。与周公“顶层设计”相反的是，孔子走的是从个体道德自律开始的底层路线，由下而上，由小及大，逐层推进，建立起了维系中华文化数千年的儒家伦理符号思想传统。以下试作一剖析，聊作抛砖，以祈教于方家。

一、社会约定：初民礼俗之起源

礼乐文化作为中华文明的一大特征，甚至被誉为中华文化的精髓所在，历代统治者也极其重视礼乐教化的社会功用，那么作为符号概念的“礼”究竟是从何而来的呢？迄今学界对这一问题似乎并没有形成统一的观点。据杨志刚研究总结，“礼”的起源至少有以下五种不同的观点：其一为“风俗”说，认为“礼”起源于风俗习惯；其二为“人情”说，认为礼之起源来自人情；其三为“祭祀”说，认为“礼”起源于祭祀仪式；其四为“礼仪”说，认为礼起源于原始社会的种种礼仪；其五为“交往”说，认为礼起源于人类的原始交往。^①显然这些论点因其出发点着眼点各不相同，由是形成了不同的起源论。

其实从符号学的角度来看，不论“风俗”、“人情”、“祭祀”、“礼仪”还是“交往”，都是人类社会的符号表意的活动，而“符号学即意义学”，无论

^① 杨志刚：《中国礼仪制度研究》，华东师范大学出版社，2001年，第4~6页。

是意义的传递还是接收都需要用到符号，任何意义的传释必须借用符号才能实现。意义即是“符号使用者和解释者之间据以对符号的指涉进行编码和解释的一种既定秩序”^①。人类的社会活动其实就是一个不断制造意义、规范意义而又受意义规约的过程。人类的一切活动都关乎符号，人之所以为人也在于他能制造并使用符号，所以德国哲学家卡希尔认为“应当把人定义为符号的动物”^②。人既然是符号的动物，他在创造符号、使用符号时，都必须在一定的社会范围内进行，以约定俗成为基础，这一点索绪尔在谈论语言符号学时其实已经指出：“一个社会所接受的任何表达手段，原则上都是以集体习惯，或者同样可以说，以约定俗成为基础的。”^③索绪尔在此还举出了中国古代朝觐帝王时的三跪九叩礼节，认为这些都是依照一定的规矩强制使用并约定俗成的。

因此，从符号学的角度来看，礼其实就是人的符号表意过程中逐渐约定俗成的一套仪式系统，而这套系统形成之后又规范制约着人的表意行为。由此关于礼的起源的各种观点就容易解释了。“风俗”说，如刘师培所言的“上古之时，礼源于俗”^④，吕思勉的“礼原于俗，不求变俗，随时而异，随地而殊”^⑤，也即是承认了礼来源于人类社会约定俗成的一些惯习，而且这种惯习会随着时代和地区的变化而变化，并不是完全统一的。在“人情”说上，司马迁认为“缘人情而制礼”^⑥，人是自然与社会的产物，有自己的喜怒哀乐之类的感情。“人函天地阴阳之气，有喜怒哀乐之情。天稟其性而不能节也，圣人能为之节而不能绝也，故象天地而制礼乐，所以通神明，立人伦，正情性，节万事者也。”^⑦人类的感情需要抒发，但是不能没有节制，所以需要制定礼乐来规范这种情感的传达。关于“祭祀”说，最有代表性的是王国维的《释礼》，认为繁体的“礼”字乃是“奉神人之事”的统称^⑧，也即是祭祀天神、地祇、人鬼的一系列活动而形成的宗教仪式，这个在之前的《礼记》中也有记载：“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。及其死也，升屋而号，告曰：‘皋。某复。’然后饭腥而

① 俞建章、叶舒宪：《符号：语言与艺术》，上海人民出版社，1988年，第216页。

② 〔德〕卡西尔：《人论》，甘阳译，上海译文出版社，1985年，第34页。

③ 〔瑞士〕索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，商务印书馆，1980年，第103页。

④ 刘师培：《古政原始论》，《刘师培全集》第2册，中央党校出版社，1997年，第54页。

⑤ 吕思勉：《经子解题》，华东师范大学出版社，1995年，第45~46页。

⑥ 司马迁：《史记》，中华书局，1982年，第1157页。

⑦ 班固：《汉书》，中华书局，1962年，第1027页。

⑧ 王国维：《观堂集林》，河北教育出版社，2003年，第144页。

直孰，故天望而地藏也。体魄则降，知气在上，故死者北首，生者南乡，皆从其初。”^① 这里讲到了“礼”形成期的一些基本情况，如饮食活动是如何礼仪化的，丧葬仪式是如何形成的等。初民为了表达对神鬼的敬奉，于是有各种献祭的礼物和仪式，当其仪式程序约定固化之后，就成为一套祭祀的礼仪系统。“礼仪”说，如杨宽认为初民在社会活动中“常以具有象征意义的物品，连同一系列的象征性动作，构成种种仪式，用来表达自己的情感和愿望”^②，当这种仪式在长期的社会活动中逐渐成为社会生活习惯之后，也就演变成礼，很显然这也是约定俗成的。而杨向奎的“交往”说，认为“礼”起源于人类社会原始的交往，原始社会的“礼尚往来”实际上是一种货物交易，到封建社会初期这种交换依然带有浓厚的“礼仪”性质，直到周公、孔子等人的改造，“仪礼”中的商业性质才逐渐消去。^③ 然而究其实质，“交往”说也是人类社会在物质交换中形成的一套仪式系统，成为人类符号表意活动的一部分，只是后来随着时间的推移而失去了原初的仪式意义，携带上了另外的意义。而仪式，按照涂尔干的理解，即“社会群体定期用来巩固自己的手段。在仪式当中，因为集体、情绪、气氛等种种因素共同构造出道德和社会集体感”^④。仪式本身就已经是在习俗的基础上形成的较为正式的行为，具有认同和规范意义。

总而言之，中国的礼制文化是以民间经验习俗、情感传达、祭祀活动、社交活动等为来源，经过长时间的仪式化、系统化过程之后，逐渐形成的一整套约定俗成的礼仪系统，这套礼仪系统反过来又规范制约着人类社会的表意活动。夏商时期，诸多基本礼仪仪式基本形成，这些也为后来周公、孔子的改造打下了基础。

二、制礼作乐：周公礼乐之改造

清代学者章学诚在《文史通义·原道》中认为“自古圣人，皆学于众人”^⑤，在章氏看来，君子学于贤人，贤人学于圣人，圣人学于众人。所谓众人也即是百姓。百姓群体在社会生活交流中逐渐形成一定的约定俗成的礼俗

① 王文锦：《礼记译解》，中华书局，2001年，第290页。

② 杨宽：《古史新探》，中华书局，1965年，第234页。

③ 杨向奎：《礼的起源》，《孔子研究》，1986年创刊号。

④ 罗惠翻：《从人类学视野看宗教仪式的社会功能》，《新疆师范大学学报（哲学社会科学版）》，2009年第1期。

⑤ 章学诚：《文史通义校注》，叶瑛校注，中华书局，1985年，第121页。

习惯，这还是一种不自觉的约定，后经圣人之加工改造，或额外注入一定的意义于其中，并将其仪式化、程序化，这种规范化的程序仪式在进行的时候就会传达出相对固定的意义，将以前的“众人不知其然而然”变成“知其然”^①，于是礼仪系统就正式形成了。笔者以为这个看法有一定的道理。而在章氏看来，周公就是这样的圣人。

历史典籍上不乏关于周公制作礼乐的记载，如《左传·文公十八年》季文子曾曰“先君周公制周礼”^②，《礼记·明堂位》言：“昔殷纣乱天下，脯鬼侯以飧诸侯，是以周公相武王以伐纣。武王崩，成王幼弱，周公践天子之位，以治天下。六年，朝诸侯于明堂，制礼作乐，颁度量，而天下大服。”^③ 殷纣王暴虐无道，周公辅佐其兄武王伐纣，取得天下，政权方建，而武王崩，其子成王年幼，由周公辅佐，周公在摄政期间，制定了各种礼乐制度，颁布了标准度量衡，天下咸服。另外《史记·周本纪》也有类似的记载：“既绌殷命，袭淮夷，归在丰，作《周官》。兴正礼乐，度制于是改，而民和睦，颂声兴。”^④ 这些都是有关周公制礼作乐的一些记载，著名史学家吕思勉在《先秦史·殷周兴亡下》中对此进行了考辨，认为这些基本相符的说法是可靠的。

这里我们要考虑的是另一个问题，即以周公为主的西周统治集团为何要制礼作乐？礼乐符号系统是如何政治化的？其意义何在？由前引材料可知，西周统治集团在击垮殷商之后，政权还没有建立牢固，武王随即就去世了，此时西周王朝其实是内忧外患交错复杂。对外而言，殷商统治集团的一些残余势力当然不会甘心就这样失去政权，如武庚及东方淮河流域一带的殷商旧族；对内而言，武王驾崩，其子成王年轻缺乏资历威望，为了顾全大局，周公摄政代行政事，而嫉妒周公摄政甚至私下觊觎王位者不乏其人，如管叔蔡叔之流皆是。为稳固统治，周公亲自率军东征，平定叛乱，重定分封，“封建亲戚以蕃屏周”^⑤，将一些亲戚及有功功臣分派各地，封土建侯，作为周室之藩篱屏障，保卫周室之安全。这主要是从政权组织形式角度出发采取的巩固政权的措施。

在思想文化等意识形态领域，以周公为主的西周初期的统治者也进行了相应的改革，其中最为重要、影响最为深远的就是制定礼乐文化系统。正是

① 章学诚：《文史通义校注》，叶瑛校注，中华书局，1985年，第121页。

② 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第633页。

③ 王文锦：《礼记译解》，中华书局，2001年，第436页。

④ 司马迁：《史记》，中华书局，1982年，第133页。

⑤ 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第420页。

这套文化系统，有效巩固了西周政权的稳定。当然周公制礼作乐并不是凭空独创，就像前文章学诚所言，圣人学于众人，他是在夏商礼俗文化的基础上进行了增删，这从孔子的谈话中也可看出：“殷因与夏礼，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》）在孔子看来，殷朝沿袭了夏朝的礼仪制度，周朝因袭了商朝的礼仪制度，当然这些并不是全盘吸收，而是有所选择，各个王朝为了自己的统治利益对传统文化进行增删损益在所不免。

周公制定礼乐文化系统并不仅是调整规范的社交祭祀等礼仪仪式，而是将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。据史学家赵光贤归纳，周礼的主要作用有五：一是“贵贱有等”，二是“长幼有序”，三是“朝廷有位”，四是“男女有别”，五是“贫富轻重皆有称”。^①从赵光贤对周礼功用的总结中我们可以看出，周公制作礼乐的首要功能，即是通过“礼”的仪式来区分长幼身份尊卑等级亲疏远近的差异。从性别政治而言，女性必须服从男性，而且这种等级秩序是不可逾越的，否则就是僭礼乱制，将会受到处罚；于统治阶层而言，掌握政权的贵族在朝廷也有相应的等级职位，而且这种职位可以通过宗法制进行世袭；最后，这套系统还肯定了贫富分差贵贱等级的合理性，这实际上肯定了整套礼乐文化符号系统作为日常生活和社会生活元语言的政治合法性。

以周公为代表的西周统治阶层制定的礼乐文化系统，大到国土区划、官吏职掌、乡遂自治，乃至田制、兵制、城郭道路宫室之制等，小到衣服、饮食、医药以及各种生活仪俗，都有明确的规定秩序，可谓事无巨细，而贯穿其中的一条主线即是等级差异。各种礼仪规章制度的差异，标志的是身份地位尊卑等级秩序的差异，整个礼乐文化其实可以视作一套区别性等级符号体系，也即索绪尔所说的“语言”，人们的各种具体“言语实践”必须符合这种强制性的“语言规约”。这也可以理解为一套非常严格的指示符号系统，其解释项即人们存在的等级性差异。而这套强制性的符号系统所起到的作用就是通过将等级化的思想观念固化为符号的方式加以推广，让其为众人所理解接受以及掌握遵从。这样周公其实就是将礼乐文化符号系统政治化了。这一转变被谢谦先生称为古代宗教礼乐的政治化，也即是将古代宗教礼乐文化加以扩展，推广到人事领域中。此时古礼不仅仅是祭祀仪式，也注入了政治内容，

^① 参见赵光贤：《周代社会辨析》，人民出版社，1980年，第99页。

转化为大一统王朝的政治性礼仪制度，而这种礼乐文化的政治化也正是维系西周宗法统治的基本制度，“其基本精神则在于别尊卑、序贵贱，即在区分等级之差的前提下纳天下与一统，以使建立在宗法政治基础之上的大一统王朝长治久安”^①。礼乐文化的落脚点在于维系社会稳定，保证某些人在等级体系中高位置的永久性，并给予这种权位的继承以社会观念上的合法性。这一分析可谓切中肯綮，礼乐是一种权力符号系统，制礼作乐为的是整饬社会，是一种社会统治术。

据史料所言，周公摄政七年之后，政权渐稳，于是还政于成王，并在此基础上形成了传位嫡长子的一套宗法制度。“立适以长不以贤，立子以贵不以长”^②，这种制度的确立，有效解决了此前混乱不一的权力继承权问题，“于是周人传子之制亦因而确定”^③。它不仅解决了权力继承权问题，同时也通过血缘关系来区分亲疏远近之别，其能指形式即以丧服等一系列礼仪系统来完成。由此可见，通过礼乐符号体系来整饬社会，成效显著，社会稳定有序。

自此，周代社会的三大支柱，即分封制、等级制和宗法制基本确立下来，这也是孔子所尊崇的理想社会模式和政治制度。这种模式的核心是以礼乐文化符号系统建立起来的等级制度。等级制度是维护统治秩序的根本，分封制和宗法制分别是国家结构模式和权力继承法则，它们作为两翼共同维护以等级为中心的西周政治制度，奠定了中国数千年的立国之基。

三、克己复礼：孔子礼乐之发展

如前文所言，周替殷商之后，周公对传统礼乐文明进行了系统修订，并形成了一整套礼乐文化符号系统，这于中国社会发展功莫大焉。“没有周公不会有武王灭殷后的一统天下；没有周公就没有儒家的历史渊源，没有儒家，中国传统文明可能是另一种精神状态。”^④ 周公在前代文化的基础之上，根据时代的需要制礼作乐，巩固了西周时期的统治，同时他创建的礼乐文化系统也是儒家文化诞生的土壤，孔子的儒家礼乐文化正是在吸收周公礼乐文化的基础之上创建的。“周公对于礼乐的改造，适应了西周一统局面的形成及领主封建社会的建立；而孔子对于礼乐的再改造，为后来的地主封建社会的建立

① 谢谦：《古代宗教与礼乐文化》，四川人民出版社，1996年，第92页。

② 李学勤：《十三经注疏·春秋公羊传注疏》，北京大学出版社，1999年，第13页。

③ 钱穆：《国史大纲》，商务印书馆，1996年，第45页。

④ 杨向奎：《宗周社会与礼乐文明》，人民出版社，1992年，第136页。

及秦始皇统一帝国的形成打下了精神及某些方面的物质基础。”^①那么被誉为素王的孔子是在什么背景下改造礼乐的呢？其学术为何能为大一统帝国打下基础？其意义又是什么？

由于封建经济的发展，诸侯乃至卿大夫实力的壮大，加之周天子昏庸失德，到了西周后期，周公精心制定的礼乐文化系统遭到了破坏，此前的“礼乐征伐自天子出”转化为“礼乐征伐自诸侯出”。这一转变使得对西周礼乐文化推崇不已的孔子痛心疾首，《论语·季氏》中曾记载孔子之言曰：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣。陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。”在这里孔子直言指出如果制礼作乐等事出自天子则是天下太平的象征，否则，如果出自诸侯，那么反映出来的必定是社会的混乱。所谓“礼乐征伐自天子出”其实就是天子对诸侯拥有生杀予夺的最高统治权力，比如周成王“伐诛武庚、管叔，放蔡叔”^②；周夷王烹杀了齐哀公^③；周宣王时，鲁国出现了弑君的政治事件，周宣王伐鲁立储^④。通过这些历史事例我们看出，从周朝建立到周宣王时期，周天子通过政治化的礼乐文化还能有效控制诸侯，但也是自周宣王时期始，诸侯已经开始失控，“自是后，诸侯多叛王命”^⑤，也即是传统的礼乐文化系统不能有效约束诸侯，而由此带来的恶果即是“礼乐征伐自诸侯出”，特别是到了东周的春秋时期，周天子驾驭不了诸侯，反被诸侯所制。如《左传·桓公五年》记载周郑交恶，周桓王率军伐郑，结果打了败仗，自己反而被郑国的祝聃射了一箭，情形很是狼狈，周天子的威严也自此丧失殆尽了，至周襄王时甚至出现了诸侯召集天子的怪事^⑥。

伴随着周礼系统崩溃的是政治化的周乐系统也逐渐紊乱。我们知道，先秦赋诗用乐是有严格的界限区别的，朱谦之在综合了阮元的《天子诸侯大夫士金奏升歌笙歌间歌合乐表说》及王国维的《乐诗考略》等研究的基础之上，

① 杨向奎：《宗周社会与礼乐文明》，人民出版社，1992年，第229页。

② 司马迁：《史记》，中华书局，1982年，第132页。

③ 司马迁：《史记》，中华书局，1982年，第1481页。

④ 司马迁：《史记》，中华书局，1982年，第1527~1528页。

⑤ 司马迁：《史记》，中华书局，1982年，第1528页。

⑥ 司马迁：《史记》，中华书局，1982年，第154页。

指出西周“为着阶级的不同，便所用诗乐，都有好些区别”^①，比如天子用《颂》，两君相见用《大雅》，诸侯宴饮士大夫用《小雅》。另外根据当时乐制，有堂上堂下之分，堂上重在用人声，即所谓升歌，其音乐之用是有等级制度的，不能随便乱用，而自笙歌以下则是没有阶级的，士大夫至诸侯可以通用。鲁国是个特例，破例允许用天子之乐。“成王以周公为有功劳于天下，是以封周公于曲阜，地方七百里，革车千乘，命鲁公世世祀周公以天子之礼乐。”^②当周天子的威仪能够臣服诸侯卿大夫的时候，礼乐等级是很分明的，反过来说，礼乐等级文化是为了维护周天子的权威而设的，如果有人僭越礼乐，无礼于君，必然要受到处罚，“见无礼于其君者，诛之如鹰鹯之逐鸟雀也”^③即是明证。但是随着地主阶级经济势力的发展和封建制度的衰落，西周传统礼乐文化符号系统已经受到了严重的挑战，如《论语·八佾》中孔子批评季氏：“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也！”季氏僭用天子舞乐，让孔子痛心疾首。“三家者以《雍》彻。子曰：‘相维辟公，天子穆穆’，奚取于三家之堂？”（《论语·八佾》）《诗经·周颂·雍》中有云：“有来雍雍，至止肃肃。相维辟公，天子穆穆。”颂乐本是天子之乐，歌词也是赞颂天子威仪的，但是季孙、叔孙和仲孙都僭用了，可见当时的礼乐文化符号系统已经开始崩溃，无法继续维系传统社会的统治秩序了。

与此相应的是，官学的下替与私学的兴盛，形成了诸子百家并流争先的局面，较有名者，儒、墨、道、法诸家，各家都对礼崩乐坏的社会现实提出了自己的政治学术见解，他们分别从自身的阶级文化立场出发，或参与社会实践之中，或著书立说，陈述自己的观点主张，他们落脚点都是一样的，即是如何应对这一礼崩乐坏的社会现实，如论者所言：“先秦诸子建构学术于乱世，研究学术并不是为了娱乐消遣，不是‘为了知识而追求知识’，而是要解决现实人生和社会政治问题。玄远之思、高妙之论，都会落实到人间事物。”^④而当时社会现实中最突出的问题即是传统的文化符号系统遭到破坏，文化秩序受到了极大的挑战。如周公制定的礼乐文化符号系统，伴随着周王室的衰微，已经不再能够强有力地维系世道人心，通过礼仪文化系统区分身

① 朱谦之：《中国音乐文学史》，上海人民出版社，2006年，第64~72页。钱玄《三礼通论·礼仪篇·奏乐之仪》对此也有较为详细的介绍，可资参考（南京师范大学出版社，1996年，第553~556页）。

② 王文锦：《礼记译解》，中华书局，2001年，第437页。

③ 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第633页。

④ 陆玉林：《中国学术通史·先秦卷》，人民出版社，2004年，第1页。

份地位等级的差异有效性也趋于紊乱，各种越礼僭礼的现象时有发生，新的社会阶层、意义等层出不穷，旧有的文化符号与新的意义不能有效对接，于是先秦诸子对符号与意义的研究兴趣也就自然发生了。

如符号学家莫里斯言：“符号研究兴趣最高的时期是在普遍进行社会变革时期，这一点是有启发的，如孔子时期，或希腊衰落时期……在这样的时期，人们借以生活在一起的符号开始丧失了他们的明晰性和说服力，而适合于改变了的社会的新符号还没有产生。人们之间的交往不再是轻易的联系，因为新出现的意义同旧的意义相抵触。语言归于无效，文化象征成了问题，因为这些都不复能够认为是当然的东西。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。”^① 因为新的意义与传统的意义之间出现了隔阂，语言交流、文化象征等都成了问题，所以人们必须对这样一些属于现代符号学研究范畴的问题展开思辨，尽管那时还根本没有一门叫“符号学”的学科，但这些并不妨碍先哲们对符号与意义问题的思索。以孔子为代表的儒家就是对这种既定秩序失序作出卓有成效的理论思辨的第一批智者，并且，他们将由周公建立起来的一套礼乐文化符号系统社会化、伦理化，使之成为个体自觉遵守的一种内在道德伦理规范。孔子以礼为内容、以仁为内核，在新的社会环境下重构了由周公发展而来的周礼系统。

孔子一生服膺周礼，认同周礼，这些在《论语》中触处可见，如《论语·八佾》记载孔子说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”《论语·述而》记载孔子老年时言：“甚矣吾衰也！久矣吾不复梦见周公！”面对礼崩乐坏的社会现实，孔子周游列国，讲学布道，宣传他的礼学思想，但是当时的社会秩序已经紊乱，诸侯卿大夫都在发展自己的势力，都想争霸称雄，推翻现有社会秩序，建立自己的统治王国，这与孔子倡导的观点恰好是相对的，诚如笔者此前在一篇文章中所言的：“孔子的礼学思想是恢复当时的社会秩序，实现君君、臣臣、父父、子子的政治理想，完善当时的社会政治体系，这与诸侯都想做大的政治诉求是相异的。”^② 所以孔子的恢复周礼的主张不能见用。

周公和孔子都是后来儒家推崇的代表人物，周公与孔子有一个重要的不同之处是周公一度是西周王朝的实际领导者，周公在推行周礼的时候，他有其强有力的政治身份的支撑，因此他可以采用“顶层设计”的方式，由上向

^① 莫里斯：《开放的自我》，定扬译，徐怀启校，上海人民出版社，1985年，第45页。

^② 祝东：《身份、政治与符号——孔子及儒家升降沉浮的文化符号学简析》，《丝绸之路》，2012年第14期。

下逐层推进。但是孔子与他不同，他早孤家贫，为了生计，曾经还出任过一些地位低下的小官，而立之年退出仕途，专心设教。五十岁后适逢鲁国阳虎之乱，鲁定公任孔子为中都宰，后为司寇，然而好景不长，他遭到鲁国实权派季桓子等人的排挤，只好去鲁适卫，开始了周游列国之旅，继续向诸侯兜售其恢复周礼的主张，但是不被采用，一度沦落凄惶如丧家之犬^①。因此于孔子而言，要想恢复周礼系统，首先要说服具有一定政治身份的人，通过他们才能自上而下推进，这在整个社会文化观念以及大语境已经发生转变的情况下，当然不是件容易的事，他周游列国的遭际即是证明。因此，孔子并非不想“顶层设计”，而是这条路走不通。于是他新开了一条底层路线，如论者所言：“孔子是针对其身处时代社会秩序面临崩溃的危机，而提倡恢复周礼，但他在这套秩序伦理化、意识型态化时，同时给周礼注入了一些新的内容——孔子反省秩序之背后有一理据或成立之根据，此便是人的道德自觉，即‘仁’。”^②孔子既然不能由上而下推行周礼，就只能靠“仁”——个体道德的自觉，来维护周礼，也即通过比较温柔的“教化”的方式来实现。据杨伯峻统计，《论语》中论及“仁”共104次，其中作为道德标准的有100次^③，如子张曾问仁于孔子，孔子认为能实行恭、宽、信、敏、惠五种品德就是“仁”（《论语·阳货》）；孔子的学生有若认为“孝弟”乃是“仁之本”（《论语·学而》），孝是一种重要的道德修养，《论语》中19次论及孝^④。在孔子看来，行孝首先在于“无违”（《论语·为政》），即不要违背礼节，当然形式上的礼节是不够的，重要的是发自内心的“敬”，而不是表面的“能养”、“弟子服其劳”、“有酒食，先生馔”（《论语·为政》），如果“为礼不敬”（《论语·八佾》），也就无甚可观了。由此可见，孝、敬都是“仁”的品格，而要在礼崩乐坏的政治环境下推行周礼，也就必须依靠个体道德的自觉，用“仁”来复“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》）

礼崩乐坏的根本原因就是人性欲望的膨胀，对走下层路线的孔子来说，

① 司马迁：《史记》，中华书局，1982年，第1921页。

② 郑永健：《“克己复礼”的争论》，《哲思》，1999年第3期。

③ 杨伯峻：《论语译注》，上海古籍出版社，1958年，第228页。

④ 杨伯峻：《论语译注》，上海古籍出版社，1958年，第249页。

就只能倡导一种道德上的自律，将礼乐文化道德化，在礼乐文化的教化之下，使人得到道德情操上的熏陶提高，然后来规范自己的符号表意行为。诚如莫里斯所言：“由于人的独特情形是如何对待某种事物大部分取决于他怎样表示那个事物的意思，因此符号成为创造人的工具的工具。因为人是用他的观念和理想来影响自己的，而这些观念和理想需要用符号来发挥作用，也许需要用符号来表示它们的存在。”^① 道德观念影响了人们的表意活动，而这种观念的存在也是用符号来表示的，如“仁”、“礼”等皆是。孔子倡导的“仁”其实就是从内心认同驯从周公建设的礼乐文化等级符号系统，并将其伦理化。如果把“礼”视作符号文本的话，其对象则是现实社会中的尊卑等级秩序，仁则是其解释项。由此，我们也不难理解孔子为什么致力于教育，为什么如此重视自己的行为礼仪，这正是他通过传道于徒的方式，来实践自己礼乐仁和的政治主张，达到救世目的的唯一可行路径。

余 论

通观儒家礼乐文化符号系统的起源、发展，其与语言符号系统的创建其实有诸多相似之处。先民在社会活动中的礼仪习俗逐渐约定俗成成为一定的仪式，后经加工改造，注入了一定的新意，成为一套较为固定的符号系统。在新的社会背景下，孔子将礼乐文化符号进一步加工改造，普及到人伦日用之中，用礼乐教化来规训行为主体，使其由外在服从变成内在道德自律。个体道德的自律和完善则利于国家天下秩序的和谐统一，由是而引发出修身、齐家、治国、平天下这一整套层层扩大的系统，由个体到集体，自下而上逐层推进。其最终目的与周公相同，即重建社会秩序，达到天下太平的理想政治效果。一方面，改造后的儒家伦理思想承认等级符号划分层级社会秩序的合理性，成为后来推动、维系君主专制下郡县制社会的重要力量；另一方面，礼乐教化的伦理化，强调个体生命的道德自律，克制自身的欲望，从修身生发开来，内圣而外王，达到治国平天下的目的，这对社会发展稳定本是有好处的，但当它的一些观念符号如忠孝走向极致时，就成了愚忠、死孝，反而会制约社会发展。

人文学术不能仅局限于还原历史，彰显规律，同时也要有现实关怀。反观当代中国社会现实，在转型期新的文化冲击下，社会道德感消退，礼义良知的重要性下降，各类社会恶性事件频发。要解决这一系列问题，必须着眼

^① 莫里斯：《开放的自我》，定扬译，徐怀启校，上海人民出版社，1985年，第46页。

□ 符号与传媒 (9)

于当下文化伦理实际情况，对中国当今伦理现状进行反思，重新梳理和解读中国传统文化遗产，特别是以孔子为主的儒家提出的仁、义、礼、智、信等伦理符号思想中的积极意义，充分发挥儒家传统伦理思想的“制动价值”^①，用中国传统伦理思想中的有益成分指导当今人类社会的各种符号活动，重建文化表意活动中的基本价值准则与道德规范，促进人类社会的和谐发展。这或许应该是当今传统伦理符号思想研究的一个亟待开拓的领域。

作者简介：

祝东，文学博士，兰州大学副教授，主要从事中国古代文学与学术思想史研究。

Author:

Zhu Dong, Ph. D. in Literature, associate professor of Lanzhou University; his academic interests mainly cover Chinese ancient literature and intellectual history.

Email: zhudong19820@163.com.

^① 赵毅衡：《符号学》，南京大学出版社，2012年，第394页。