

原始儒学中礼观念神圣性价值的起源

——从郝伯特·芬格莱特《孔子：即凡而圣》说起*

颜世安

内容提要：多数学者相信，天是儒学的神圣性价值之源。郝伯特·芬格莱特《孔子：即凡而圣》一书提出一个独特观点，《论语》中孔子并不重视天，却特别重视礼，礼具有神圣价值。本文同意芬格莱特的观点，并进一步指出，《论语》中礼观念的神圣性是在一个特定的历史情境中形成的，这个历史情境与春秋中后期贵族社会内部结构的变化和夷狄入侵的压力有关。

关键词：礼 神圣性 夷狄威胁

古典儒学的神圣价值之源是什么？现在海内外学术界基本上认为是“天”。然而在先秦文献中，从晚期《诗经》、《左传》到《论语》，天的重要性一直在下降，礼的重要性却上升。以《论语》为原始儒学的最典范的文献，那末可以断言，儒学的神圣价值不是源自天，而是源自礼。实际上先秦儒家另外两部最重要的文献《孟子》和《荀子》同样不以天为神圣价值之源。《论语》中的思想表达了儒学早期某种共同的倾向。礼是人间制度，在原始儒学中何以能成为神圣性价值的源头？本文以郝伯特·芬格莱特《孔子：即凡而圣》为引导，从古代思想变迁的“史”的角度，对此问题作出初步的探析。

一、西方汉学的问题：儒学神圣性价值何在

1915年，德国社会学家马克斯·韦伯发表《中国的宗教》，这本著作中对儒教的性格提出一个基本判断，此后一直在西方汉学的中国古典思想研究中具有“典范性”的影响。韦伯的判断是：儒教是一种现世伦理，缺乏超越的神圣的精神向度。韦伯把儒教与世界上其它宗教相比，得出结论说：“中国也信奉‘弥赛亚主义’，希望出现一位此岸的救世主皇帝。但中国并不像以色列人那样寄希望于一个绝对的乌托邦。”“儒教像佛教一样，只不过是一种伦理即道。不过与佛教徒形成强烈对比的是，儒教纯粹是俗世内部的俗人道德……儒教所要求的是对俗世及其秩序的适应。”“儒教对世上万物采取一种随和的态度，清教伦理则与世界处于一种强烈而严峻的紧张状态。……（儒教）没有事先确定下来的超验的伦理，没有超世的上帝的律令与现世之间的对峙，没有对彼岸目标的追求。”^①

韦伯的判断至今仍然指向中国古典思想研究中一个悬而未决的问题：以儒学为代表的中国古典思

* 国家社科基金项目：西周至春秋，华夏民族凝聚过程研究，04BZS006

想具有强烈的“此世性”和“人文主义”的倾向,这个思想系统究竟有没有超越的精神向度?①如果我们不同意韦伯的裁断,要回答说:有!那么这个超越的精神向度的表现形态是什么?上个世纪70年代以前,在海外的中国古典思想研究领域,多数学者倾向于认为古典儒学(以孔子为代表)是一种现世的、人文的、理性的取向,也即大体同意韦伯的裁断。②70年代以后,情况有了变化,一些学者开始不认同韦伯的裁断,主张在儒学传统中有一种超越性的价值取向,儒学并非一味地要求适应世俗世界秩序,他们的理念与世俗世界之间实际上存在着紧张。这个超越性价值取向的表现形态是什么呢?许多重要学者均认为是天。如余英时说:中国思想有非常浓厚的重实际的倾向,但中国思想所重视的人间秩序和道德价值仍有一个超越的源头,便是天。这个超越源头自《诗经》时代就形成了,孔子以后,人的份量重了,天的份量相对减轻,“但是孔子以下的思想家并没有切断人间价值的超越性的源泉——天。”③墨子刻的著作《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》更是系统论证宋明理学追求一种“绝对主义”(totalism)的道德净化,追求一种与日常经验分离的终极价值(ultimate value)。④他认为宋明理学相信有一种善的宇宙力量,天、道、心、性、形上形下这些概念全与论证这个宇宙力量有关。他指出:“‘善’与‘恶’之间的紧张确实是新儒学的关键,是一个被马克斯·韦伯错误理解的特征,而且常常被注重‘和谐’主题的学者们所忽略。”⑤美国和西方的学者这样看,海峡两岸以汉语写作的中国学者同样许多人相信“天”是儒家思想中具有宗教意义的超越性价值之源。墨子刻便坦诚说,他认为新儒学的天道具有超物质性和宗教意义,是受了唐君毅观点的启发。(同上书,页201,中译本189页)时至今日,韦伯的断言似乎已大体被学术界超越,包括西方汉学界和中国学术界在内的主流观点,已经相信儒学中有一种超越的价值之源,这价值之源便是天,或者说天道。

可是1972年,美国哲学家赫伯特·芬格莱特出版《孔子:即凡而圣》一书,提出一个很特别的观点。芬格莱特精心研究《论语》中的孔子思想,认为在孔子思想中,“天”其实并不重要,最重要的概念是“礼”。“在《论语》中,尽管孔子确实说到了天(heaven),但它的作用不太清楚,也没有得到详尽的阐释。……正如我们所知,对于形上学的思辨和‘神学’的可能性,孔子缺乏感受”。⑥可是孔子却在礼仪中看到了伟大的和不平凡的东西,“孔子关联于礼仪作用所发挥的东西,不仅是它们鲜明的人文性格、它的语言和神奇魅力的特征,还在于它的道德和宗教的特征”。(同上书,页15,中译本第14页)芬格莱特一再“神圣性的”(holy, sacred)、“神奇的”(magical)这样的词描述孔子所说的“礼”,有时他还用“宗教性”(religious)、“人的真实存在的维度”(a dimension of all truly human existence)这些词讨论“礼”中引发的精神内涵和意向。芬格莱特的书中没有提到韦伯对儒教的判断,但是他在第一章的第一个注中提到那些主张孔子思想只是一种现世的、人文的、理性的倾向的学者(Waley、Leslie、陈荣捷、Creel等),显然他的研究是针对着这些学者的孔子思想研究的韦伯主义倾向。芬格莱特的著作同样是突破韦伯对儒教性

① 在本文的用法中,“超越性”与“神圣性”含义相似,都是指儒学中一种不以政治成败为转移的绝对价值。超越性指其特征,从政治功利的关切中超越;神圣性指其性质,因为价值理想的绝对性而神圣。这两个词在本文中都是针对韦伯所说的“儒教所要求的是对俗世及其秩序的适应。”

② 赫伯特·芬格莱特(Herbert Fingarette):《孔子·即凡而圣》(Confucius—The Secular As Sacred, New York: Harper & Row, 1972), 页2。参见彭国翔、张华中译本,江苏人民出版社,2002年,第84页。

③ 余英时:《从价值系统看中国文化的现代意义》,《中国思想传统的现代诠释》江苏人民出版社,1989年,第7页。

④ 托马斯·墨子刻(Thomas A. Metzger):《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》(Escape From Predicament—Neo Confucianism and China's Evolving Political Culture, New York, Columbia University Press, 1977), 页61, 201。参见颜世安、高华、黄东兰中译本,江苏人民出版社,1996年,第60、189页。

⑤ 托马斯·墨子刻:《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》,页108,中译本第102页。

⑥ 赫伯特·芬格莱特:《孔子·即凡而圣》,页62,中译本第63页。

格的裁断,但他与多数学者的取向不同,他在儒学最重要的典籍中发现不是天或天道,而是礼,代表着一种神圣的精神指向。

芬格莱特的研究提出了一个非常重要的问题,这个问题使韦伯判断引发的讨论更趋复杂。这个问题就是,原始儒学思想中的神圣性价值之源究竟在何处?是在天或天道的信仰中,还是在“礼”的信仰中?如果孔子思想中不甚重视天,特以礼为神圣价值之源,而《中庸》、《易传》以后,尤其汉儒以后,全以天为神圣价值之源,那么孔子对礼的崇信与《易》、《庸》以后儒家对天的崇信之间的关系,将是原始儒学研究中一个需要重新探讨的问题。本文基本赞同芬格莱特对《论语》中礼观念的分析,同时想解释一个问题,何以在孔子的时代,礼会受到那样的重视。只有弄清楚这个问题,我们才能对孔子礼观念中的神圣维度有更准确的理解。并由此出发,进一步探讨原始儒家思想的神圣价值之源问题。

二、对礼的信仰态度是在春秋时形成

礼仪在孔子的时代何以被重视?礼观念流行的特定历史情境是什么?要分析这个问题,首先需澄清一个事实,在中国古代思想史上,“礼”并非一直占据支配地位,礼成为古代思想的支配观念,实际上只是在一个并不长的时间里,大体上是春秋中、后期的两百多年。

在这问题上一向有一个流行的误解,不少学术论著认为西周时代就有礼的观念。这个误解的实质是把礼仪制度的形成与礼观念的出现混为一谈。事实上是,西周有发达的礼制,特别西周中期以后,礼仪制度逐步系统化,对贵族社会的政治和生活发生重大影响。可是西周却没有礼观念。所谓礼观念,指的是以礼为指导政治和人生的根本原则的观念。这不是凭空而下的定义,是根据春秋时代的思想实际给出的界定。西周从未出现春秋时那种以礼为人世事务最终支配原则的观念。今文《尚书》中周书若干篇,《诗》之周颂和大、小雅,西周时期的铜器铭文,这些存世的较为可靠的西周文献中出现的“礼”字,有的指祭祀礼器,有的指祭祀仪式和其它礼节仪式,抽象规则意义的礼几乎一个不见。^①祭祀仪式的礼当然也很重要,它是沟通人、神关系的中介。可是祭礼本身却不是支配政治的最高原则。西周观念中最高的支配原则是天或神,西周人相信天或神是人世事务的根本支配力量,他们从未提到要以“礼”来解决政治和社会的问题。直到西周后期,这样的信仰仍然未有实质变化。

礼观念大流行是在《左传》中,《左传》中记录的贵族观念非常重礼,这是人们一致公认的。可是在《左传》中,礼观念的出现和流行也有前后变化。《左传》始于鲁隐公元年(前722年),至鲁庄公十五年(前679年)“齐始霸”,此43年中,贵族言谈中称“礼”有9次,与政治有关(相信礼可以作为政治的根据)4次。鲁庄公十五年至鲁僖公三十二年(前628年)晋文公去世,51年间为霸政创立时期,贵族言谈中称“礼”多达37次,绝大多数用于谈政治。此外,贵族赋《诗》可视为礼文化的重要表征,在前43年中,贵族言谈中赋《诗》仅一次,齐桓晋文创建霸业的51年间,贵族引《诗》和提到《诗》16次。^②由以上统计大略可知,春秋早期礼观念尚未广泛流行,齐桓公霸政以后,礼才受到普遍重视,成为贵族群体认同的重要观念。晋文公以后,礼观念一直是贵族阶级十分崇尚和重视的观念,直到春秋末期情形才又有变化。从鲁定公元年(前509年)到《左传》结束的56年间,贵族言谈称“礼”逐渐稀少,一共只有五次,谈礼的主要是孔子师生,似乎随着贵族制走向解体,礼观念也在政治上层日益失去支配力。到战国时代,政治上层人

① 《诗经》中有两处“礼”有抽象礼则之意,《邶风·相鼠》:“人而无礼,不死何为”,《小雅·十月之交》:“礼则然矣”。但国风是春秋前期作品,小雅是东周初作品,可见此种抽象规则意义之“礼”出现甚晚。

② 以上统计不包括“君子曰”的内容及“礼也”、“非礼也”一类判语,这些肯定是后人所加。

物基本上已无人信奉“礼”，此一点观《战国策》、《史记》可知。^① 战国至西汉前期，礼观念主要是由儒家这个民间学者集团传承，直到汉武帝以后才再度为统治集团所信奉。当然，武帝尊儒以后的官方礼学与春秋中后期贵族群体的尊崇礼义大不相同，这是另一个话题，此处不展开。我们在这里要说明的是，从《左传》约270年（前722—453年）的记录，可以看出礼观念的兴起和流行是在春秋中、后期。澄清这一事实，对于理解《论语》中孔子的礼观念，理解芬格莱特所分析的那种礼的神圣价值取向，无疑具有非常重要的意义。因为我们可以由此进一步探讨，礼是在何种历史情境之下，由人神交通的中介，由贵族生活于其中的规范仪式，变成人们精神上的依赖对象。

芬格莱特分析孔子思想中的“礼”，是人如何在与他人交往的情境中，发现自己身属于一个伟大的共同体，并在与共同体的相互契合中，理解自己生命的神圣价值。他的分析的许多细节或者可以再探讨，但个人在礼的交往规矩中发现生命的神圣价值这一点，肯定是孔子思想的精髓，这是没有疑问的。个人何以能在礼的交往规矩中找到生命的神圣价值？按芬格莱特的意见，似乎是礼仪本来就包含着人的神圣价值，因为西方现代哲学最新的发现证明这一点，人在本质就是礼仪性的存在。可是我们以思想史的眼光来探讨，就发现一个简单的事实，古人并非自始就崇信礼，他们是在历史发展的特定阶段开始形成对礼的崇信态度，然后才能对礼的交往规矩有细腻深刻的体会。《左传》、《国语》和《论语》记录其言论的那些古人，彼此分享着一种共同的信仰。他们都相信礼所呈现的交往规则，代表着生命的最深刻的真理。由于这种相信，他们才会到礼仪规范中寻找和体会那个时代共同预期的精神价值。思想史的眼光使我们有与芬格莱特不同的侧重点，不是礼仪本来就是人的生存本质，所以孔子对礼仪能有深刻的体会，而是孔子时代的人生活在一种共同信念之中，他们相信在礼中体现着生命的伟大理想，所以他们能在礼中寻找和发现生命的本质。

春秋中后期礼观念盛行，意味着那个时代的精英阶级开始转换信仰，古代的天神信仰衰落了，人们开始相信礼，认为礼是良好政治的根据，在礼中蕴含着生命的真理。春秋礼观念中的这一信仰的维度，在以往的思想史研究中基本被忽略。在《论语》思想的研究中如此，《左传》、《国语》贵族思想的研究也如此。有关春秋史的论著大多认为贵族提倡礼是意在维护旧秩序，很少有人考虑春秋贵族礼观念中有某种新的信仰。实际上在《左传》、《国语》保留的贵族言论中，经常可以看到对礼的赞美，是与对一种作为道德基础的根本原则的信任联系在一起。这种信任就是《论语》中孔子礼观念的滥觞：

《左传》僖公二十七年：“（晋国）作三军，谋元帅。赵衰曰：‘郟谷可，臣亟闻其言矣，悦礼乐而敦诗书。诗书，义之府也；礼乐，德之则也；德义，利之本也。……君其试之。’乃使郟谷将中军，郟溱佐之。”

《左传》成公十三年：“（鲁）公及诸侯朝王，遂从刘康公、成肃公会晋侯伐秦。成子受脤于社，不敬。刘子曰：‘吾闻之，民受天地之中以生，所谓命也。是以有动作礼义威仪之则，以定命也。能者养之以福，不能者败之以祸。是故君子勤礼，小人尽力。勤礼莫如致敬，尽力莫如敦笃。敬在养神，笃在守业。……今成子隋，弃其命矣，其不反乎。’”

春秋贵族之信任礼，远不止于要维护传统秩序，他们是在寻找新的信仰。他们发现礼的规范，以及这规范中蕴含的精神，是政治事变，人生祸福背后惟一恒定可靠的东西。孔子尤其是以寻找精神上恒定可靠的东西为目标，他与此前寻找精神出路的贵族分享着一种共同的信念，即礼或文代表一个自古以来支撑人类价值的稳定的东西。孔子在匡地遇险时说：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得

① 顾炎武《日知录》卷十三“周末风俗”条讲春秋与战国风格大异，第一个差异就是：“春秋时犹尊礼重信，而七国则绝不言礼与信矣。”

与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何?”(《论语·子罕》)文是礼仪规范及其内在精神的总名,孔子把自己毕生的使命浓缩为继承古代圣贤传下的“文”,而这个“文”是世世代代(包括“后死者”)赖以维系人类价值的不可缺少的根据。

三、由夷狄威胁看礼观念何以有神圣性

礼观念在春秋中后期大流行,春秋时的贵族不仅相信礼可以维护政治秩序,而且相信礼是合理人生和合理世界的根据。这里自然就有更进一层的问题,春秋时的贵族为什么会形成对礼的独特的信任和依赖感?这种精神上对礼的信赖可以视为一种并不常见的历史情境,这历史情境是如何形成的呢?表面看起来,春秋时期礼观念流行,是贵族在旧制度崩溃时希望借助传统规范捍卫旧秩序,可是这样的看法立即面临一个疑问:春秋时传统的制度和信仰都在解体中,天子支配诸侯的宗法制度,天支配人间事务的信仰系统,那时都丧失说服力和约束力,何以“礼”这个同样是西周发育形成的旧规范,却能迸发新的意义,被普遍相信是合理政治与人生的根据?这个问题现在已经不容易完全弄明白,因为东周前期是礼观念崛起的关键时期,相关的史料太少,变化的因果环节许多已经遗失。但我们根据目前能够掌握的材料,还是可以提出一个原因来解释礼何以在春秋时受到普遍信赖。这原因当然不会是全部复杂精神变化的唯一原因,但它很可能是一个相当重要的原因。

这个原因就是春秋前期夷狄入侵造成特殊的压力。春秋时夷狄入侵导致华夷之辨是大家都熟知的,只是以往人们很少把夷狄的入侵与那个时代的思想演变联系起来考虑。考察夷狄入侵压力与思想史的联系,首先需注意一个事实,春秋时代夷狄对中原诸夏社会的威胁,主要不是军事意义的,而是精神意义的。军事入侵的威胁当然也有,公元前7世纪初,北狄和南楚由两面向中原进逼,《公羊传》回顾那时的形势,说是“南夷北狄交,中国不绝如线”(僖公四年传)。但是军事形势这样危险的时间并不长,齐桓公召陵之盟和晋文公城濮之战以后,楚的威胁渐渐消除。^①北狄则逐步被强大的晋国分化,有的收服有的消灭。此后诸夏各国议论夷狄威胁,都很少说到军事上的危险。我把《左传》中相关言论全部排列出来检查,发现单纯讲夷狄入寇之势如何凶猛,局面如何危急的说法,几乎一条都没有。那时人并不担忧夷狄势大,诸夏难以抵敌,他们常有另一种担忧,就是某些中原国家领袖为眼前利益利用夷狄,把夷狄力量引入中原。如《左传》鲁僖公二十四年,周王欲引入狄的军力以伐郑国,富辰竭力劝阻:

不可,臣闻之:太上以德抚民,其次亲亲,以相及也。……庸勋、亲亲、昵近、尊贤,德之大者也。即聋、从昧、与顽、用鬻,奸之大者也。弃德、崇奸,祸之大者也。郑……四德俱矣。耳不听五声之和为聋,目不别五色之章为昧,心不则德义之经为顽,口不道忠信之言为鬻。狄皆则之,四奸具矣。……今周德既衰,于是乎又渝周、召,以从诸奸,无乃不可乎?

《左传》昭公九年,晋率戎攻周争地,周王派使者去指责晋国说:

……先王居棊机于四裔,以御螭魅。故允奸之奸居于瓜州。伯父惠公归自秦,而诱以来,使逼我诸姬,入我郊甸,后稷封殖天下,今戎制之,不亦难乎?

夷狄进入中原,其后果便是诸夏自身将要夷狄化,这才是最严峻的问题。富辰那样严重地看待夷狄的恶劣品质,说他们“四奸具矣”,他的担忧就是周人德性已经衰败,再来“以从诸奸”,不免在品性上沦为

^① 楚国在庄王以后与晋国争夺中原霸权,已经不是传统意义的军事入侵,而是承认了中原诸夏国家的霸政游戏规则。庄王之伐郑、陈、宋,皆不肯灭国,《左传》昭公四年,楚灵王会盟诸侯,大臣椒举说古代夏启、商汤、周武、周成、周康、周穆、齐桓、晋文都曾会和诸侯,问楚灵王学谁,灵王说:“吾用齐桓”。

夷狄。夷狄化的危险,是春秋时代精神上的一个大威胁,那时人面对这个危险,有一种超过政治失败的忧惧感。理解春秋时代礼观念,这一层忧惧感很关键。徐复观曾经提出西周初年宗教思想中有“忧患意识”,此说影响甚大。可是西周人的忧患,实不及春秋天神信仰瓦解和夷狄入侵压力带来的忧患深。西周初年的忧患是天命无常,如果不能敬德,即不免坠失天命,丧失权力。可以说,西周人所能想象的最深黑暗就是本族丧失政治权力,除此之外,他们不知还有更深刻的畏惧。韦伯在《儒教与道教》一书中说中国宗教,不论巫术性的还是祭祀性的,就其意义而言都是面向今世,中国人是为了长寿、子嗣与财富而祭祀,全然不是为了“彼岸”的命运。^①这确实是一个有眼光的判断,西周初宗教为了本集团的政治权力而祭祀,精神实质与为长寿、财富祭祀是一样的,未能超出韦伯“面向今世”的判断。可是西周末宗教信仰解体以后,古代思想却开始出现一种超出政治失败的忧惧,《左传》、《国语》所记的以礼义自命的贵族,在古代神意世界瓦解以后,开始营造一个新的意义世界。这个世界以礼义教养为纲维,不仅要保卫政治秩序,而且要保卫礼义人文的生活方式。在新的精神氛围下,礼义人文的丧失,就成了比政治失败更深的忧惧。富辰说夷狄有四奸,耳不听五声之和,目不别五色之章,心不则德义之经,口不道忠信之言,这四奸已不同于西周人所理解的那种导致政治失败的德性败坏,它更意味人文的丧失,而人文是人性的根据。春秋时的诸夏贵族常常把夷狄斥为禽兽,便是以夷狄代表一种反人性的黑暗世界。西周人所能想象的最深黑暗是政治失败,春秋时人所能想象的最深黑暗却是丧失人性。先秦时代思想没有创造出“地狱”那样代表世界最深黑暗的词,“夷狄”就是第一个类似地狱的词。诸夏如果“披发祭于野”,如果“以从诸奸”,如果“披发左衽”,那就是丧失了人之为人的特性,坠入了存在的最深的黑暗。这一层忧惧感对于理解礼观念的兴起,尤其是对于理解礼观念的神圣性,具有关键意义。

春秋时诸夏以夷狄代表最深的黑暗,并不意味着他们有特别强烈的种族仇恨。^②诸夏之视夷狄为黑暗实际上是用以警示自己,如果诸夏内部的堕落不能遏止,则将来的结局不止于政治失败,还要丧失礼文的教养,变成夷狄那样的非人。春秋时有一种历史观,认为诸夏与夷狄本来并非截然二分,夷狄最早是出自中原内部。他们原先是与诸夏生活在一起的人,因品行恶劣而被古圣王驱赶到中原外围,遂成后世的夷狄。^③这个看法尤其反映诸夏对夷狄压力的戒惧,根本是对诸夏自身堕落的戒惧。《国语·周语上》记内史过对周王说,古代先王以礼制教化天下,各项努力都做过后,还会有一些人最终不服教育,“犹有散、迁、懈慢而著在刑辟,流在裔土,于是乎有蛮夷之国,有斧钺,刀墨之民。”《晋语四》记晋文公与胥臣讨论如何教育太子,这场讨论后来转到国家对人民的教育和安置这个更广阔的问题上。晋文公问,有八种残疾的人怎么办,胥臣说国家应根据他们的不同情况安排适宜的工作,实在不能教育和安置的人,则“以实裔土”。在这个历史观中,夷狄是由诸夏中抗拒教育或无法教育的部分变成,他们被驱赶到“裔土”以后,就没入了历史的黑暗。这个历史边缘区的黑暗始终构成一种威胁,不是军事入侵的威胁,而是警示性的威胁。诸夏如果不能坚持文教传承,则将全体被四周的黑暗吞没。这个历史观的基本构架来自西周,西周的历史观也有中心与边缘的对峙,轮流占据历史中心的是夏商周三个王族,周人反复强调自己有丧失中心地位的危险,如果不“敬德”,就会由中心堕入边缘。春秋诸夏历史观继承了这个中心边缘的二分格局,华夏占据历史中心,警惕自己堕入边缘的黑暗。但历史中心世代传递的已经不是政治权力,而是文教的努力和以“礼”象征的人类品质。孔子说:“殷因于夏礼,所损益可知也,周因于殷

① 马克斯·韦伯:《儒教与道教》,第120页。

② 事实上,霸政兴起以后,诸夏国家与夷狄国家之间相处是不错的。军事政治联盟、人际往来、互通婚媾,此类事甚多。诸夏在实际交往中对夷狄的接纳和开放态度,是春秋至战国夷夏融合的重要原因。

③ 见《左传》文公十八年,鲁太史克谈舜流放四凶族,“投诸四裔,以御魑魅。”

礼,所损益可知也。其或继周者,虽百世,可知也。”又说:“文王既没,文不在兹乎。”这些话反映的就是春秋历史观的基本意识。在这个夷狄化威胁的历史中,礼的传承已经超出维护政治权力的意义,而关涉人文世界的存续根据。

通过对夷狄威胁这个现象的分析,我们约可理出原来隐伏在暗处的一条春秋思想史的线索:从诸夏聚合,礼观念兴起,到夷狄威胁成为最深的黑暗象征,再到诸夏对“夷狄化”的戒惧反过来使礼的文教价值绝对化,成为超越政治成败的不可动摇的人类基准。由此线索引导,《论语》中孔子与弟子对话的观念背景才能显现。本文并不认为,春秋时代诸夏认同和对夷狄化的戒惧,是礼受到普遍信赖并被神圣化的唯一原因,但本文确信这是一个十分重要的原因。在中国古代历史上,对礼的信任是在一个特定的历史情境下生成的,追踪这个历史情境生成的原因,对于理解礼观念所包含的神圣价值的真正含义具有至关重要的意义。

四、重新审视原始儒学的神圣价值之源

本文讨论原始儒学中礼观念的何以会有神圣性,“神圣性”这个概念一般是与宗教有关,其基本倾向是超世俗的。礼作为世俗的准则何以会有神圣性呢?墨子刻描述宋明理学时用过一个词,叫做“绝对主义”或曰“绝对性”(totalism),这是我们了解儒学神圣性价值的一个非常有用的词。儒家思想中的核心观念是否具有神圣性,并不在于它是否有宗教的形式(诸如天道信仰之类),而在于它是否有对超越一时成败利钝的绝对价值的坚持。墨子刻是说宋明理学坚信宇宙中有一种绝对的善,由此证明马克斯·韦伯对儒教基本性质的判断是错误的。宋明理学的问题这里且不论,我们要说的是,先秦儒家所信奉的礼,确有一种“绝对性”的特征,这与春秋礼观念兴起时,适逢诸夏聚合和夷狄威胁有密切的关系。礼观念的中心是以“文”为尺度的教化系统,君子以礼教化自己,再教化社会。无论政治成败如何,人生经历是祸是福,这个文教系统的价值尺度均不改变。礼的精神原则是绝对的,在这个基础上,礼对于儒者而言才是神圣的。

本文基本赞同芬格莱特对《论语》中“礼”观念的分析,本文的工作是从思想史脉络的角度,说明《论语》中“礼”的神圣性来自春秋时期的一种共同态度,并从追溯这态度的起因,来理解这态度的本质。但这一工作的结果是,我们由这样的思想史脉络反过来看芬格莱特的分析,便发现他关于礼的神圣性意义的理解,仍有需要讨论之处。芬格莱特要说明传统礼仪及相关习俗具有神奇魅力,可是他把礼等同于生活礼俗,这却有很大问题。春秋思想史中的礼自然是有生活礼俗的成分,但决不是一般的礼俗。就渊源而论,周代贵族之礼,如冠婚丧祭之类,固然有生活礼俗渊源,但却不是自然积累而成,而是为显示贵族的身份级别而创制,当然不是一次性创制,是在一个长时期里面的集体创制,这就使它不同于生活礼俗。从观念上说,春秋时代的礼观念重视的是仪式规矩中包含的准则,愈到后来对准则的重视愈自觉,孔子礼观念尤其重视准则。重视准则意味着重视礼中所含的抽象精神,所以孔子之重视礼,决不是把个人置于一般意义的习俗交往规则的“魔法魅力”中,而是把个人置于文教的系统中。这个文教系统有“绝对主义”的特征。战国以后儒家文献常说到以礼或学正风俗,“道德仁义,非礼不成,教训正俗,非礼不备,”“君子如欲化民成俗,其必由学乎。”^①礼与学相关,可知是高于生活习俗的准则。如果按芬格莱特的理解,礼等同于生活礼俗,则礼的绝对原则的精神便无从体现,礼的教育性质也无从体现。

(下转第54页)

^① 分别见《礼记》的《曲礼》、《学记》。

明显继承了龚自珍的“豪杰”人格和“心力说”。他在1899年说：“世界者何，豪杰而已矣，舍豪杰则无有世界。……既曰豪杰矣，则必各有其特质，各有其专长，各有其独立自由不肯依傍门户之气概。”^①这与龚自珍所推崇的“豪杰”的主体意识是一脉相承的。此后，他提出“过渡时代之英雄”和“新民”的理想人格范畴。在他论述这些理想人格范畴时，都非常重视理想人格的“力量”因素，而他所强调的“力量”既包括人的意志力量即“心力”，也包括勇敢的品格，即“胆力”。在此基础上，“形成了一种力本论的人格”^②。梁启超所构建的理想人格是一种近代人格，这是龚自珍的理想人格所无法企望的。但是，从梁启超对这种近代人格内涵的阐释中，我们仍然可以感觉到龚自珍理想人格的影响。

(作者：彭平一，中南大学政治学与行政管理学院教授；
汪建华，中南大学政治学与行政管理学院副教授)
责任编辑：张学智

(上接第47页)

但尽管如此，芬格莱特判断孔子礼观念中具有神圣性，这仍然是一个富有启发性的见解。人类生活的神圣价值之源是在礼仪中，而不是在天道中，这个判断对孔子思想和原始儒学的研究能够引出重大的新问题：如何重新理解孔子思想中没有天道信仰。我们从先秦儒家思想的发展脉络明显可以看出，天道信仰是在《中庸》、《易传》才有系统表达，在《孟子》、《荀子》中都不甚清晰。《论语》显然是比较准确地反映了孔子和早期儒学的思想。《论语》重礼而不重天是符合思想史实际进程的，孔子就是处在一个所有有头脑的人对天的意义都不盲目相信的时代，而这个时代却因特殊的历史机缘，发展出对礼代表的历史文化价值的神圣信仰。孔子是把这个信仰最深刻表达出来的思想家。芬格莱特的功绩便是对这个深刻的信仰提出了一个分析的范本。我们可以不全部同意他的分析，提出别的对礼的神圣意涵的分析，但我们仍应该接受芬格莱特范本最基本的意义指认：孔子思想中礼是神圣性价值之源，天不是。这个基本意义的确认将把我们带入原始儒学研究的新思考：儒家的神圣价值之源是什么？是礼还是天？如果是礼，这个世俗的神圣价值是如何起源的。

(作者：南京大学历史系兼中国思想家研究中心教授)
责任编辑：彭国翔

① 梁启超：《豪杰之公脑》，《饮冰室合集·专集之二》

② 高瑞泉：《中国现代精神传统》，第297—303, 335, 316页。