

孔子与周制

赵法生

摘要 孔子推崇周制,周制的两大基本原则是亲亲和尊尊,而亲亲无疑居于基础地位,故《礼记·大传》说“是故,人道亲亲也”。《礼记·大传》和《礼记·丧服小记》也将“亲亲、尊尊、长长、男女之有别”四者称为“人道”,而人道乃是孔子所看重的周制的基本精神。作为周代文明灵魂的“德”,虽然以天命的形式出现,其内涵其实是人道精神;周礼的人文精神之内涵也是人道;孔子后来又用“仁”字概括周制的精髓,更是对其人道主义的准确表达。孔子由此而创立了一种基于道德理想主义的政治观,主张将政治纳入到人道规范的约束之下,以礼乐教化作为治国的基本手段,以正己化人作为政治的指导原则,以防止政治对于人道和人性的异化,这也是他反对铸刑鼎的深层原因之所在。

关键词 周制 亲亲 尊尊 周礼 人道

中图分类号 B222.2 **文献标识码** A **文章编号** 1002-2627(2021)01-0005-17

作者:赵法生,男,1963年生,山东青州人,中国社会科学院世界宗教研究所研究员,主要研究方向为儒家思想。北京,100732

先秦诸子学说的产生,都是为了应对宗周礼乐制度崩解的挑战,孔子亦然。但与诸子不同的是,孔子对于崩溃中的周制充满眷恋,公开声言“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周”(《论语·八佾》),并因此而获得了保守的名声。但是,首先需要搞清楚的是,孔子心目中的周制究竟为何?孔子要保守的又是什么?

一、宗法结构

王国维认为周制的三大主要内容是嫡长子制、庙数制和同姓不婚制,其中嫡长子制最为重要:“一曰立子立嫡之制,由是而生宗法及丧服之制,并由是而有封建子弟之制、君天子臣诸侯之制”^①,把嫡长子制作为宗法与丧服的基础,实际上发现了周礼的制度基础。关于周代宗法的具体情况,《礼记·丧服小记》与《礼记·大传》皆有论述。

^① 王国维:《殷周制度论》,《王国维集》第4册,北京,中国社会科学出版社,2008年版,第125页。

《丧服小记》曰：

别子为祖，继别为宗，继祚者为小宗。有五世而迁之宗，其继高祖者也。是故祖迁于上，宗易于下。尊祖，故敬宗；敬宗，所以尊祖祚也。庶子不祭祖者，明其宗也。庶子不为长子斩，不继祖与祚故也。庶子不祭殇与无后者。殇与无后者从祖祔食。庶子不祭祚者，明其宗也。亲亲、尊尊、长长、男女之有别，人道之大者也。^①

《大传》曰：

上治祖祚，尊尊也；下治子孙，亲亲也；旁治昆弟，合族以食，序以昭繆，别之以礼义，人道竭矣。圣人南面而听天下，所且先者五，民不与焉。一曰治亲，二曰报功，三曰举贤，四曰使能，五曰存爱。五者一得于天下，民无不足，无不瞻者。五者，一物纒繆，民莫得其死。圣人南面而治天下，必自人道始矣。立权度量，考文章，改正朔，易服色，殊徽号，异器械，别衣服，此其所得与民变革者也。其不可得变革者则有矣：亲亲也，尊尊也，长长也，男女有别，此其不可得与民变革者也。同姓从宗，合族属；异姓主名，治际会。名著而男女有别。其夫属乎父道者，妻皆母道也；其夫属乎子道者，妻皆妇道也。谓弟之妻“妇”者，是嫂亦可谓之“母”乎？名者，人治之大者也，可无慎乎？四世而缌，服之穷也；五世袒免，杀同姓也。六世，亲属竭矣。其庶姓别于上，而戚单于下，昏姻可以通乎？系之以姓而弗别，缀之以食而弗殊，虽百世而昏姻不通者，周道然也。服术有六：一曰亲亲，二曰尊尊，三曰名，四曰出入，五曰长幼，六曰从服。从服有六：有属从，有徒从，有从有服而无服，有从无服而有服，有从重而轻，有从轻而重。自仁率亲，等而上之，至于祖，名曰轻。自义率祖，顺而下之，至于祚，名曰重。一轻一重，其义然也。君有合族之道，族人不得以其戚戚君，位也。庶子不祭，明其宗也。庶子不得为长子三年，不继祖也。别子为祖，继别为宗，继祚者为小宗。有百世不迁之宗，有五世则迁之宗。百世不迁者，别子之后也；宗其继别子之所自出者，百世不迁者也。宗其继高祖者，五世则迁者也。尊祖故敬宗。敬宗，尊祖之义也。有小宗而无大宗者，有大宗而无小宗者，有无宗亦莫之宗者，公子是也。公子有宗道：公子之公，为其士大夫之庶者，宗其士大夫之适者，公子之宗道也。绝族无移服，亲者属也。自仁率亲，等而上之，至于祖；自义率祖，顺而下之，至于祚。是故，人道亲亲也。亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗庙严，宗庙严故重社稷，重社稷故爱百姓，爱百姓故刑罚中，刑罚中故庶民安，庶民安故财用足，财用足故百志成，百志成故礼俗刑，礼俗刑然后乐。^②

《说文》：“宗，尊祖庙也”。段玉裁注：“凡言大宗小宗，皆谓同所出之兄弟所尊也”。嫡长子主祭，是宗脉代表，为众兄弟所尊，以兄统弟遂成为封建制的核心，故程瑶田说：“宗之道，兄道也”^③。从周王室而言，嫡长子继承君位，为天下之大宗，《诗·笃公刘》曰：“君之宗之”，《传》曰：“为之君，为之大宗也”。《诗·板》曰：“大宗维翰”，《传》曰：“王者，天下之大宗”。关于“别子为祖”，郑玄注：“诸侯之庶子，别为后世为始祖也。谓之别

①② 陈澧：《礼记集说》，南京，凤凰传媒集团，凤凰出版社，2010年版，第257-258，268-272页。

③ 程瑶田：《通艺录》，《程瑶田全集》第1册，合肥，黄山书社，2008年版，第137页。

子者,公子不得祫先君。”^① 王国维认为:“是天子诸侯虽本世嫡,于事实当统无数之大宗,然以尊故,无宗名。其庶子不得祫先君,又不得宗今君,故自以为别子,而其子乃为继别之大宗。”^② 王夫之谓“‘别子’者,世子之母弟也。世子无母弟,则庶弟之长者亦为‘别子’”^③。

综上所述,别子之周王或诸侯之庶子,嫡长子即立,庶子不能祫先君,又不能宗现有君主,故通过封土赐氏而别为一宗之始,故毛奇龄说:“同姓之祖,吾既不得而祖之矣,则同宗之祖,请自我始。故曰‘自我作祖’,言为此一宗之始耳。祖者,始也。”^④ “继别为宗”,郑玄解为“别子之世适也,族人尊之,谓之大宗,是宗子也。”^⑤ 别子之后,也以嫡长子作为正体承重之人,即宗子,宗族所有人皆以宗子为宗,遂成百世不迁之大宗,故《大传》曰:“宗其继别子之所自出者,百世不迁者也”。关于“继祫者为小宗”,孙希旦曰:“祫,即别子之庶子。继祫者,即别子庶子之子也”^⑥。“继祫者”所继,乃别子之庶子,形成小宗,五世则迁,以别于大宗,彰显宗统有本支之异。如此则周王为天下不易之大宗,分封别子为诸侯,“继别为宗”,遂有诸侯国内百世不易之大宗,别子之庶子之继承者则为五世之迁的小宗。西周立国后,这种以嫡长子制为基础的宗法,普遍推行到大夫士阶层,使宗法成为通行于全国之制度。

宗法之大致情形如上,关于其中周天子与诸侯与宗法的关系,却有不同理解。《礼记·大传》认为“君有合族之道,族人不得以其戚戚君,位也。”郑玄注:“君恩可以下施,而族人皆臣也,不得以父兄子弟之亲自戚于君。位,谓齿列也,所以尊君别嫌也。”孔颖达疏:“人君既尊,族人不以戚戚君,明君有绝宗之道也”,“族人不得以其戚属上戚于君位,皆不得以父兄子弟之亲上亲君位也。”^⑦ 意思是说,国君作为宗法中的嫡长子,居宗子之位,故有合族之道,这是就亲统而言。但是,国君治临范围不限于一姓一族,君位非其亲族所能得而私有,故族人不能仅仅从宗法角度以宗子待国君。这一辨析反映了国君与族人具有的恩义两重关系,于宗法亲统而言,他是本族宗子;于尊统而言,他是一国之君,《礼记·大传》所谓“位也”,即谓其集两重身份于一人。孔颖达解为“君有绝宗之道”,只强调了其中的一重身份,无法反映国君恩义并在的双重关系。如果以门外之治的尊统而言,自然要求“义断恩”;如果回到宗族内的门内之治,则要求“恩掩义”^⑧。单方面的“君有绝宗之道”显然与此两造之事实不符。徐复观认为:“《毛传》在上引诗的解释中,尚保持原义,其他汉儒,则常以汉时的君臣关系,推论秦汉以前的君臣关系;并以当时宗法的状况,推论周初的宗法状况。”^⑨ 他是基于诗家的解释,肯定国君依然在宗法之内,自然有其合理性,但对于国君与族人关系中同时具有的尊统一面则未能兼顾。比较而言,仍以王国维的解读较为客观合理:“故由尊之统言,则天子诸侯绝宗,王子公

①⑤⑦⑧ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京,中华书局,2009年版,第3240,3268,3268,3680页。

② 王国维:《殷周制度论》,《王国维集》第四册,第128页。

③ 王船山:《礼记章句》,《船山全书》第4册,长沙,岳麓书社,2011年版,第793-794页。

④ 转引自陈赞:《周礼与“家天下”的王制》,北京,中国人民大学出版社,2019年版,第146页。

⑥ 孙希旦:《礼记集解》,北京,中华书局,2012年版,第868页。

⑨ 徐复观:《两汉思想史》(第1卷),上海,华东师范大学出版社,2001年版,第11页。

子无宗可也；由亲之统言，则天子诸侯之子，身为别子而其后世为大宗者，无不奉天子诸侯以为最大之大宗。特以尊卑既殊，不敢加以‘宗’名，而其实仍在也。”^①由此可见，所谓“绝宗”，只是基于尊统的一面之论，因周代宗法以嫡长子制为前提，故尊统本身基于亲统，无亲统则尊统不立，虽有尊统而不废亲统，故曰“其实仍在也”。也就是说，虽然在国家治理意义上，宗统不能等同于君统，但是，天子或者诸侯所以继统，其首要合法性依据却是其宗子地位，君统也没有否定其在宗族内的宗子地位。故王氏之说更加符合周代宗法制的现实情形。

虽曰“君之宗之”，但从血缘关系讲，王者毕竟不是天下所有人之宗子，这一问题如何解决？这就涉及周制之“同姓不婚之制”。由于同姓不婚，婚姻只能在异姓宗族之间进行，女子嫁入夫家为妇，在两个本来没有血缘关系的家族之间形成了血缘关系，此种血缘关系与西周宗法制度相结合，便不能不产生相应的政治影响，因为宗法封建制度中的亲亲与尊尊是合为一体的。异姓通婚使得姬姓贵族与外姓贵族之间形成亲缘关系，将宗法关系也延伸到异姓诸侯之间，从甥舅意义上形成了一种广义宗法关系^②，“于是天下之国，大都王之兄弟甥舅；而诸侯之间，亦皆有兄弟甥舅之亲。周人一统之策，实存于是。”^③不仅周王与诸侯之间，百姓之间同样有着不断扩大和深化的姻亲关系，使“‘百姓’相互间，织成一亲戚网”^④，于是，“有嫡庶之制，于是有宗法、有服术，而自国以至于天下合为一家。”^⑤周人之取得政权无疑是通过剧烈的革命，但周人治理天下的结构，却是通过宗法与同姓不婚制度所建构的宗法情谊和礼乐教化，形成了“天下一家”的社会格局，并将众多部落民族，逐渐转融成一个真正意义上的文化共同体即华夏民族。

二、尊尊与亲亲

《礼记·丧服小记》认为“亲亲、尊尊、长长、男女之有别”为“人道之大者”，《礼记·大传》认为“亲亲也，尊尊也，长长也，男女有别，此其不可得与民变革者也。”其中亲亲和尊尊尤其重要，可谓周代宗法制度的两大基本原则，那么，二者之间关系如何？王国维说：殷人祭祖“祭各以其名之日，无亲疏远迩之殊也。先公先王之昆弟，在位者与不在位者，祀典略同，无尊卑之差也。……是殷人祭其先，无定制也。”^⑥不分远近亲疏而“祀典略同”，所谓有亲而无尊，可见殷人之尊尊与亲亲之间未能建立内在联系。而周人嫡长子制度的确立，为二者建立形成有机关联找到了共同基础，王国维认为：“周人以尊尊之义经亲亲之义，而立嫡庶之制；又以亲亲之义经尊尊之义，而立庙制，此其所以为‘文’也。”^⑦“经”是贯穿之意。嫡长子继统制本于血统的嫡庶定尊卑，借以明分止争，故尊统之建构并没有违背亲统，恰是以亲统为基础，这便是以亲亲“经”尊尊，以亲亲作为尊尊的基础和依据，故《中庸》说“亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也”。同时，周人以嫡长子继统为基础，根据血缘关系远近与亲情之厚薄而确立庙制与丧服制度，便使得亲亲有了远近等差之“文”，在亲统之内形成尊统，把尊统精神注入到亲统之内。如此，尊统不过是使得

①③④⑤⑥⑦ 王国维：《殷周制度论》，《王国维集》第四册，第128，134，46，131，131，134页。

② 广义宗法关系之说，参俞荣根：《儒家法思想通论》，北京，商务印书馆，2018年版，第117页。

亲统“有文”而已,它建构了一种有序的亲统,并不否定亲统本身。尊统和亲统在周礼中迭相贯穿,互为经纬,合二为一。如此,“天子、诸侯、卿、大夫、士,使有恩以相洽,有义以相分,而国家之基定,争夺之祸泯焉”^①,尊亲双行,恩义并重,正是周制不同于殷制的基本特征,也是孔子所赞赏的周文的精神所在。

陈赓认为,尊尊原则要重于亲亲原则,“尊尊成为丧服乃至整个周礼的首出性原则”^②,原因有三:

1、“嫡子并不是因为亲而尊,不是因为亲而贵,而是因为所受宗庙、土地、人民之重,实为整个宗族或国家。……他不是因为他个人而被尊,也不是因为他个人与父亲的亲近关系而被尊,而是作为这个符号而被尊为尊者。”^③此说或容商榷,嫡子之身份乃是先君之嫡长子,这首先是一种先天性的血缘关系,其承国体之重的君位继承权完全系由此天然的血缘关系而来,继统权对他乃天生的。就此而言,他是因亲而尊,因亲而贵,也就是王国维所谓“以亲亲经尊尊”。王国维说:“无嫡庶,则有亲而无尊,有恩而无义,而丧服之统紊矣”^④,为克服殷文化无文之弊,周人才立嫡庶,以便亲而有尊,但并不是要置亲尊于矛盾境地。崔述认为周人丧服制度之设立,是“尊尊、亲亲不使两相悖也”^⑤,此虽就丧服制度而言,实际上却表达了周制的基本精神。

2、“尊尊原则重于亲亲原则的另一体现是为人后之制度”^⑥,即大宗宗子若无嫡子,可从正妻以外的妻或妾所生子中,过继一位作为继承人,此即“为人后者”,此人要为所后之父斩衰三年。但“为人后”其实是祭统中的一种特例,并不能以此说明亲亲与尊尊可以不存在内在联系,或者亲亲原则让位于尊尊原则。它实际是对于血缘亲情关系的模拟,并没有改变问题的本质,反而是从法统上将尊尊基于亲亲制度化。比如,如果其他妻妾也无男孩,则不得不从兄弟的儿子中过继一位继承人。即使他与宗子无父子之亲,他对于宗子的称呼也不能是叔伯之类,而必须是“父”,然后才能有享国之重,这是继统受重的必要条件,这恰好为尊尊基于亲亲提供了证明。

3、“尊尊原则又一重要体现是臣为君斩衰。”^⑦其实,《礼记·丧服四制》说过:“其恩厚者其服重,故为父斩衰三年,以恩制者也。门内之治恩掩义,门外之治义断恩。资于事父以事君,而敬同,贵贵、尊尊,义之大者也。故为君亦斩衰三年,以义制者也。”^⑧王国维说:“丧服之大纲有四:曰亲亲,曰尊尊,曰长长,曰男女有别”^⑨,亲亲是丧服的第一原则。至于为君斩衰三年,君臣关系属于门外之治,严格意义上不属于宗法服制范畴。但是,由于君臣关系对于社会的重要性,所谓“义之大者”,故以义治礼,斩衰三年,但丧期并未超过父子服制。从政治意义而言,君臣之义重于父子之义,因为国大于家。但即使如此,也不能超过父子之斩衰三年,说明尊尊并没有凌驾于亲亲之上,反倒是不得不以亲亲为限,

① 梁启超:《先秦政治思想史》,天津,天津古籍出版社,2003年版,第46页。

②③⑥⑦ 陈赓:《周礼与“家天下”的王制》,第359,361,362,363页。

④⑨ 王国维:《殷周制度论》,《王国维集》第4册,第129,129页。

⑤ 转引自:陈赓:《周礼与“家天下”的王制》,阮元校刻:《十三经注疏》,第356页。

⑧ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,第3680页。

亲亲依然是丧服的基础性原则,以使得二者不相悖^①。

《中庸》说:“亲亲,则诸父昆弟不怨。……尊其位,重其禄,同其好恶,所以劝亲亲也”,尊尊所以“劝亲亲也”,亲亲显然更具有目的指向性。不仅宗族之内如此,社会范围内亦如此,《周礼·天官冢宰·大宰》说:“以八统诏王驭万民,一曰亲亲,二曰敬故,三曰进贤,四曰使能,五曰保庸,六曰尊贵,七曰达吏,八曰礼宾”^②,八项措施中以亲亲为首。《国语·晋语》则说:“亲亲,民之结也”,“民无结不可以固”,社会有机体的形成的基础乃亲亲之情。

尊统与亲统彼此互经,在社会政治关系中打上了深刻的烙印。徐复观认为:“在其基本意义上,伯叔兄弟甥舅的观念,重于君臣的观念。《左传·僖公九年》,会于葵丘,周王使宰孔赐齐桓公胙(祭肉),宰孔致辞说:“…‘天子有事于文武,使孔赐伯舅胙’,这是以舅称齐桓公。《左传·僖公二十八年》冬,晋文公王于河阳,王命晋侯为‘侯伯’,其命辞中谓‘王谓叔父,敬服王命’,这是以叔父称晋文公。”^③在国家重大政治典礼上不称其职级,却呼之以叔伯甥舅,表明亲亲在周人心目中占有更重要位置,这也是周制和秦制的区别,前者是亲亲和尊尊互经而成的礼乐文明,后者则为垂直化行政权力主导的社会。

没有尊统则无法完成超越宗族的国家共同体建构,所谓“乐胜则流”;尊统过重会导致社会有机体的离心离德,所谓“礼胜则离”。预防此弊,须得尊尊与亲亲二者互经,互经的目的在于使得二者不相悖,进而达到某种平衡,使得尊统的运行不至于抑制亲情的推扩,而是为了亲亲之情的推扩有序有节;亲统的存在并不否定尊统的功能,以有利于国家共同体的建构。以亲亲之情来润泽尊尊之义,使之富有活力更加稳固。

值得注意的是,在七十子及其后学的表述中,“亲亲、尊尊、长长、男女之有别”,又被称为“人道”:

亲亲、尊尊、长长、男女之有别,人道之大者也。(《礼记·丧服小记》)

圣人南面而治天下,必自人道始矣。立权度量,考文章,改正朔,易服色,殊徽号,异器械,别衣服,此其所得与民变革者也。其不可得变革者则有矣,亲亲也,尊尊也,长长也,男女有别,此其不可得与民变革者也。(《礼记·大传》)

上治祖祢,尊尊也;下治子孙,亲亲也;旁治昆弟,合族以食,序以昭繆,别之以礼义,人道竭矣。(《礼记·大传》)

自仁率亲,等而上之,至于祖;自义率祖,顺而下之,至于祢。是故,人道亲亲也。亲亲故尊祖,尊祖故敬宗,敬宗故收族。(《礼记·大传》)

仁者人也,亲亲为大;义者宜也,尊贤为大;亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也。

(《礼记·中庸》)

《礼记·丧服小记》以“亲亲、尊尊、长长、男女之有别”作为“人道之大者也”;《礼记·大传》以“亲亲也,尊尊也,长长也,男女有别,此其不可得与民变革者也”,“亲亲”居首,强调的正是其基础地位。《礼记·大传》又说:“是故,人道亲亲也。亲亲故尊祖,尊祖故

① 崔述《五服异同会考》认为丧服制度目的在于“尊尊亲亲不使两相悖也”,转引自陈赅:《周礼与“家天下”的王制》,第356页。

② 《周礼注疏》,十三经注疏整理本第7册,北京,北京大学出版社,2000年版,第36页。

③ 徐复观:《两汉思想史》,第17页。

敬宗,敬宗故收族”,直接以“亲亲”说人道,由亲亲而有尊祖敬宗收族之功,将亲亲的基础性表达得更清楚。《礼记·大传》又说:“上治祖祧,尊尊也;下治子孙,亲亲也;旁治昆弟,合族以食,序以昭繆,别之以礼义,人道竭矣”,以“上治祖祧”为“尊尊”,则尊尊仍基于宗法亲情,亲亲显然更为基本。需要说明的是,这里说的“亲亲”虽以宗族亲情为主,却并不局限于宗族之内,经过与尊尊的链接推扩之后,它已经变成为具有普世性的人道亲情。所谓“人道”,本身必然是普遍的而非特殊的,只有普适于所有人者方可称为“人道”。除了亲亲和尊尊外,长长确立了兄友弟恭的长幼伦理,与嫡长子制相一致,也是家庭伦理的重要内涵。至于男女有别,则被提到了人禽之辨的高度来定位,《礼记·曲礼上》说:“鸚鵡能言,不离飞鸟;猩猩能言,不离禽兽。今人而无礼,虽能言,不亦禽兽之心乎?夫唯禽兽无礼,故父子聚麀。是故圣人作,为礼以教人。使人以有礼,知自别于禽兽。”^①《礼记·郊特牲》说:“男女有别,然后父子亲,父子亲然后义生,义生然后礼作,礼作然后万物安。无别无义,禽兽之道也。”在周制的四项人道原则中,男女有别看上去并不突出,可是,它却是其余三者的前提,因为男女无别,雌雄杂居,则父子不亲,兄弟无义。从逻辑关系而言,男女有别是家庭建立的前提,也是社会文明秩序形成的基础,故《曲礼》和《郊特牲》将其视为禽兽之道与人道的关键区别所在。因男女有别才有了家庭制度和家庭伦理,才有了亲亲、长长,所以有别、亲亲、长长乃是最基本的人道,是人类由野蛮状态步入文明时代的标志。

至于作为政治原则的尊尊之统,孔子与哀公对话时却说:

孔子侍坐于哀公。哀公曰:“敢问:人道谁为大?”孔子愀然作色而对曰:“君之及此言也,百姓之德也,固臣敢无辞而对?人道,政为大。”公曰:“敢问何谓为政?”孔子对曰:“政者,正也。君为正,则百姓从政矣。君之所为,百姓之所从也。君所不为,百姓何从?”公曰:“敢问为政如之何?”孔子对曰:“夫妇别,父子亲,君臣严,三者正,则庶物从之矣。”公曰:“寡人虽无似也,愿闻所以行三言之道,可得闻乎?”^②(《礼记·哀公问》)

孔子说“人道,政为大”,突出了政治之重要,同时将政治纳入人道之中。继而以“正”解“政”,将政治的定义从统治权力转为修身正己,这是礼乐文明特有的政治观。钱穆在分析《论语》“子奚不为政”一章时说:“孔子论政,常以政治为人道之一端,故处家亦可谓有家政。孔门虽重政治,然更重人道。苟失为人之道,又何政治可言?”^③揭示了孔子政治思想的重要特征。孔子从根本上改变了政治的定义,将政治纳入到人道范畴之内,以礼乐教化作为政治的基本手段,以正己化人作为政治的指导原则。在现代民主法治之前,这是最具有人道主义精神的核心理念。周制遵循人道主义精神,并力图将政治纳入人道原则的规范约束之下,以防止政治对于人道之背离与破坏,这实际上为政治确立了一个最高的标准和理想,表明人道主义才是政治的根本法则与价值。人类社会变革政治的一切努力,都在为实现此一理想目标而奋斗。将“亲亲、尊尊、长长、男女之有别”作为“人道之大者”,说明孔子后学清楚意识到了周制的基本精神乃是人道主义,这是周制不同于

^{①②④} 陈澧:《礼记集说》,第3,391,307页。

^③ 钱穆:《论语新解》,北京,生活·读书·新知三联书店出版社,2005年版,第46页。

夏殷两代的重要区别,也是孔子心仪周制的根本原因。但是,人类文明的建构并非一劳永逸,《礼记·乐记》指出:“君子于是语,于是道古,修身及家,平均天下,此古乐之发也。今夫新乐,进俯退俯,奸声以滥,溺而不止;及优侏儒,瓠杂子女,不知父子,乐终不可以语,不可以道古。此新乐之发也。”^①在子夏看来,古乐得中和之道,故有修齐治平之效。而新乐丧中和之节,这种毫无道德理性的新乐,将使人们突破人道底线而重返“瓠杂子女,不知父子”之动物状态。这就提醒人们,那些极其重要的人道底线,并不是牢不可破的;而在此地基上建设起来的文明大厦并非像表面看其来那样地坚如磐石。人道与文明,将会时常面临人类自身的挑战。

周制中的人道主义精神,在周礼中会有更为具体的展现。

三、周制与周礼

此种基于亲亲和尊尊互经相体而成的周制,才是宗周礼乐文明的制度基础。周制与周礼,泛言则同,细言则别。王国维指出:“由是制度,乃生典礼,则《经礼》三百,《曲礼》三千是也”^②。这就意味着,周制乃周礼之基础,周礼乃周制之表现。关于周公制礼作乐之说,应首先从制度建构的角度来理解。周公制礼作乐,《逸周书》《左传》《国语》等史有明文,自非空穴来风。但值得注意的是,《周书》大谈天、命、德、民,却很少谈到“礼”,其中只有五个礼字,差不多全是指祭礼而言,与春秋时期的礼字之涵义具有显著差异。《周书》中既没有明确的礼治思想,又没有关于周公制礼的具体论述,令人费解,以至于清代以来有学者对于周公制礼提出怀疑甚至否认。但是,明白了《殷周制度论》的主旨,关于这一问题的疑窦就会涣然冰释。周公摄政七年,于戎马倥偬之际所完成的最重要工作,在于主导了殷周之际的宗教革命和制度革命,王国维指出:“此种制度,因亦由时势之所趋,然手定此者,实惟周公”^③。而“由是制度,乃生典礼”,周公最先确立了周制的基本架构与原则,后来的典礼设计不过是落实亲亲、尊尊、长长和男女有别的原则,为制度的运行确立具体的仪式规范。这些仪式规范的制作自然需要一个过程,但周初封建所需的一些政治典礼,例如册命、巡狩、朝聘、贡赋等制度,关系到周天子与诸侯国的政治权利与义务,应当首先完成,当为周公所作。《逸周书》说:“周公摄政君天下,弭乱,六年而天下大治,乃会方国诸侯于宗周,大朝诸侯明堂之位。……明堂者,明诸侯之尊卑也,故周公建焉,而朝诸侯于明堂之位。制礼作乐,颁度量,而天下大服,万国各致其方贿。七年,致政于成王。”《礼记·明堂》也说:“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”。二者关于周公制礼作乐的说法大致相似,察其本意,是周公弥乱之后,“会方国诸侯于宗周,大朝诸侯明堂之位”,从而正式确立了宗周与诸侯与方国的政治关系,通过“明诸侯之尊卑也”,确立了有周一代的尊统,乃是其中的关键所在。实际上,周人之制礼作乐本身是一项系统工程,周公为其确立骨干和原则后,历经百余年时间,直到西周中期的昭王和穆王时期,才大致完成,形成了《礼记·昏义》冠、昏、

^① 陈澧:《礼记集说》,第3,391,307页。

^{②③} 王国维:《殷周制度论》,《王国维集》第4册,第134,134页。

丧、祭、朝、聘、乡、射等礼仪,覆盖了政治、文化与生活的各个方面,制礼作乐才得以完成。

周礼虽是损益夏礼殷礼而来,但与夏礼殷礼相比,其内涵与精神已经发生了深刻变化,这是周代政治革命和宗教革命双重作用的结果。亲亲与尊尊互经选用的原则,对于周代的政治社会组织产生了巨大影响,王国维说:“且古之所谓国家者,非徒政治之枢机,亦道德之枢机也。使天子、诸侯、(卿)大夫、士各奉其所制度典礼,以亲亲、尊尊、贤贤,明男女之别于上,而民风化于下,此之谓治,反是则谓之乱。是故天子、诸侯、卿、大夫、士者,民之表也;制度典礼者,道德之器也。周人为政之精髓,实存于此。”^①也就是说,礼乐制度将周朝的政治机构转化为一个伦理机构,贵族阶层皆根据制度典礼而行动,以为民之表率。如此以来,制度典礼便成为体现道德精神的手段,此种道德精神,就是“曰命、曰天、曰民、曰德,四者一以贯之”^②。以德配天的天命论和民本论,是西周伦理宗教的主要精神,它通过周制与周礼得以贯彻落实。必须看到,西周的所谓德与孔子以后的德具有显著不同,它尚未与人心建立直接的联系,不是人的心性之德,而是一种神秘性宗教之德,是天之所命,王国维并没有忽视这种历史性差异:“且其所谓‘德’者,又非徒仁民之谓,必天子自纳于德而使民则之”^③。周初天子王公关怀黎民之“德”,并非只是对于民的仁爱,同时也因为对天命的敬畏和祈天永命的目的。所以,最终将国家从单纯的政治器械变成了道德器械的,宗教信仰发挥了重要作用。如果说亲亲、尊尊和男女有别等是周礼制作的基本原则依据,天命信仰则是其发挥有效作用的精神保障,二者赋予了周礼新特征,也形成了有周一代“为国以礼”(《论语·先进》)的独特政治文化。

历史上最早的礼是奉神之礼,到西周中期制礼作乐基本完成,礼的内涵从神人之际发展到人人之际,春秋时期形成了系统的礼治思想,礼成为天道和人道之枢纽。周代政治文化之特征,与一般意义上的古代威权政治之区别,正在于礼。荀子曾用“养”和“别”总结礼的功能。礼通过明分止争,更好地满足了人类的自然欲求,以此“养人之欲,给人之求”(《荀子·礼论》),所以他说:“礼者,养也。刍豢稻粱,五味调香,所以养口也;椒兰芬苾,所以养鼻也;雕琢、刻镂、黼黻、文章,所以养目也;钟鼓、管磬、琴瑟、竽笙,所以养耳也;疏房、檣、越席、床第、几筵,所以养体也。故礼者,养也”^④。除了养口鼻目耳体外,礼还可以“养威”“养信”“养安”“养情”等(同上),说明礼不但确保了人类自然欲求的满足,也维系着社会基本伦理秩序。礼的“养”的作用,以其“别”的功能为前提:“君子既得其养,又好其别。曷谓别?曰:贵贱有等,长幼有差,贫富轻重皆有称者也。”(同上)。《荀子·乐论》:“乐合同,礼别异。礼乐之统,管乎人心矣。”《礼记·曲礼》说:“夫礼者,所以定亲疏,决嫌疑,别同异,明是非也”。《礼记·乐记》也说:“礼义立,则贵贱等矣;乐文同,则上下和矣”。可见,“别”是通过礼来区分名分,规定人们的社会地位,即《礼记·礼运》所谓“礼达而分定”。这里的“分”,不仅是政治地位,还包括家庭成员的在家庭中的分工与角色,其意义有超出于政治等级之外者。前面已经引用《礼记·郊特牲》和《礼记·曲礼》,强调男女有别然后才父子有亲,意味着周礼之别异首先是别男女,男女有别才能父子相亲,从而有了家庭中最主要的两伦关系即夫妇伦和父子伦的建立。人类由男女有别而

①②③ 王国维:《殷周制度论》,《王国维集》第4册,第134-135,135,185页。

④ 王先谦:《荀子集解》,北京,中华书局,1988年版,第346页。

终结了乱性的自然状态,由此走向了族外婚制,形成夫妻家庭,标志着人类开始步入文明时代。“别异”目的之一是“尊尊”,而周代尊尊的核心是嫡长子制,这在现代社会无疑不能代表先进文化。但正如王国维指出的,从殷商的兄终弟及到周代的嫡长子继统制,为君位传承找到了天然客观标准,在当时乃是政治文明的巨大进步,所谓“任天者定,任人者争;定之以天,争乃不生。”孔子赞赏周制为“文质彬彬”,正是由于周人在别异的基础上建立起系统发达的礼制,从而将文明向前推进了一大步。除了家庭伦理身份外,礼还规定了上下尊卑的政治名分,这就涉及到近代以来对孔子维护等级权威进而阻碍现代转型的批评。毫无疑问,传统意义上的尊尊完全不适用于权利平等的现代社会,但是,正如史华兹指出的,等级制的权威“在所有处于疆土广阔的国家控制下的古代文明中都被看成是理所当然的”,“孔子本人似乎充分注意到了等级与权威的弊端,尽管他也同样地关注他生活的时代由于颠覆权威而造成的危害。历史给他的启示是:这两者都是致命的。”^①显然,孔子并没有直接否定等级权威,他或许意识到,即使没有贵族等级也会有新的等级出现,没有等级的时代远未到来,而新的等级未必更文明。孔子既想挽救由于政治失序所导致的生灵涂炭,又想解决等级制威权本身的僵化和异化,他认为唯一的途径就是“克己复礼”(《论语·颜渊》)、“道之以德,齐之以礼”(《论语·为政》),礼既能维系社会秩序,又能避免完全行政化对社会的戕害。

另外,除了“养”和“别”之外,礼的精神的另一内容是“让”“敬”。《左传·襄公十三年》说:“让,礼之主也”,《左传·昭公二年》则说:“忠信,礼之器也;卑让,礼之宗也”,以让为礼的根本精神。《礼记·曲礼上》认为:“夫礼者,自卑而尊人。虽负贩者,必有尊也,而况富贵乎?富贵而知好礼,则不骄不淫;贫贱而知好礼,则志不慑”,其中“自卑而尊人”,就是“让”的具体表现。《礼记·坊记》说:“君子贵人而贱己,先人而后己,则民作让”,其中的“贵人而贱己”,则与“自卑而尊人”义近。“自卑而尊人”,表达的其实是对人的敬意,故在春秋关于礼的思想中,让与敬紧密相连。《礼记·曲礼上》以“毋不敬”开篇,郑玄释为“礼主于敬”^②。礼的目的之一是通过区分名分以防止人们彼此侵夺残害,但仅靠区分名分本身还不够,因为外在的规范如果没有内在的自觉,是不能奏效的,而让与敬正是礼的内在精神,二者源于古礼中的尊神之意,渐渐发展为人人之间的互相敬让。此种敬让不仅适用于以下事上,而且适用于以上对下,即孔子所谓“君使臣以礼,臣事君以忠”(《论语·八佾》)。古代国君之称孤道寡,体现的正是“自卑而尊人”的礼的精神。

由此而决定了宗周礼乐政治不同于古代一般威权政治的另一重要特点,即礼是双向的而非单向的,它同时规定了双方的道德义务,而不像秦制那样是单方面的强制与服从。孔子强调“君使臣以礼,臣事君以忠”(同上),如果君不能使臣以礼,则臣也没有义务事君以忠,所谓“以道事君,不可则止”(《论语·先进》),故君主仅凭其势位而强迫臣下是非礼的,这是礼的双向调节模式的典型体现。政治责任并非来自自上对下的强制,而是来自于礼的约定,上级并不能外在于礼要求之外,而应率先行礼如仪,作为表率,以感动兴发属下,此种表率作用被孔子视为周制的要义所在,所以说“政者正也,子帅以正,孰敢不

① 史华兹:《古代中国的思想世界》,程钢译,南京,江苏人民出版社,2004年版,第69页。

② 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2659页。

正？”（《论语·颜渊》）“其身正，不令而行，其身不正，虽令不从。”（《论语·子路》）由此总结出“恭己正南面”（《论语·卫灵公》）的治国之道，作为“为国以礼”的精义所在。于是，“爱人不亲，反其仁；治人不治，反其智；礼人不答，反其敬。行有不得者，皆反求诸己，其身正而天下归之。”（《孟子·离娄上》）普通民众身上的一切道德缺陷，原因都不在于民众本身，而要从为政者自身的不仁、不智和不敬上去寻找。这种修身为本的治理理念，将社会一切问题的根源统统追溯到为政者，与将一切责任推给民众并以权力高压作为治国手段的传统威权政治不可同日而语。为国以礼和为政以德的精神，虽然以孔孟的论述最为透辟，其内涵却早已经包含在宗周礼乐文明之中。不仅君臣关系如此，先秦儒家的父子、夫妇、长幼与朋友伦理都是如此，先秦儒家重视双方伦理义务的五伦之道，与汉以后儒家强调单方面服从的三纲之说，具有本质的不同，此种不同源自于周制和秦制两种不同的文明形态。

敬与让已经作为礼的本质而内涵于礼乐规范之中，故礼让的精神是普遍而非特殊的，适用于所有礼乐实践者，这便在纵向的名分之间，植入了一种横向的平等精神，在社会等级名分中注入了一种温情，使僵硬的等差关系柔性化了。这实际是在政治关系中注入了“人道”精神，力图将政治运作纳于“人道”的规范与约束之下，这乃是周礼与周道最可注意的特征。

如果说养、别、敬、让代表了礼的功能，那么礼的本源何在？对此，春秋已降有礼本于天地之道说。《左传·昭公二十五年》太叔引子产的话：“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民实则之”，“天地之经”即天地之常道。《礼记·乐记》则说：“礼乐侔天地之情，达神明之德，降兴上下之神，而凝是精粗之体”。都将礼乐追溯到天地之道，以探寻礼乐的宇宙论根源。礼乐本于天道之说一直为后世儒家所继承。但春秋以来，关于礼的起源的另一种说法是礼本于人情说，并成为后来儒家人性论探索的基础。《礼记·礼运》认为礼是“报本反始”，提出礼“有本有文”；《礼记·礼器》说“礼也者，反本修古，不忘其初者也”，都提出了礼之“本”即根源问题，这个本就是人之情。郭店楚简《性自命出》说“礼作于情”，“道始于情”；《礼记·乐记》说：“先王本之情性，稽之度数，制之礼义”，“合情饰貌者，礼乐之事也”；《礼记·三年问》说：“三年之丧，何也？曰：称情而立文，因以饰群”；《礼记·礼运》“故礼义也者，人之大端也。……所以达天道顺人情之大窦也”，《礼记·坊记》则说礼是“因人之情而为之节文”。这些言说明确将人之情性作为礼乐建构的基础，礼乐之度数节目皆源于人情，礼义是顺着人情为之节文而不是相反，情与义并不处于对立的两极，而是因情以见义，由义而达情。情性与礼义的这种有机关系，恰好是周制中亲亲与尊尊互经为一的结果，也是周制不同于一般威权政治的内在原因。礼乐制度不同于一般威权政治，它基于一种特殊的人性论。《左传·昭公二十五年》子产说：“气为五味，发为五色，章为五声，淫则昏乱，民失其性。是故为礼以奉之。……民有好、恶、喜、怒、哀、乐，生于六气。是故审则宜类，以制六志。哀有哭泣，乐有歌舞，喜有施舍，怒有战斗；喜生于好，怒生于恶。是故审行信令，祸福赏罚，以制死生。……哀乐不失，乃能协于天地之性，是以长久。”礼之产生是为了调节好、恶、喜、怒、哀、乐六种感情，六情“生于六气”，须是以礼节之，以防“淫则昏乱，民失其性”。显然，好、恶、喜、怒、哀、乐六种感情就是人性的内涵。这可以说是一种自然人性论，但不同于后来以欲论性的

性恶论,它主要将性之内涵落实到情上,是一种以情论性的性情论,也是礼乐文明的人性论前提。虽然性情论在春秋时期已经发端,但其思想内涵及其与礼乐文明的内在联系,直到七十子及其后学才得以充分阐发。《性自命出》说“喜怒哀悲之气,性也”,这是承接了子产以六气论六情的性情论。

《礼记》“因人之情”的情,首先是宗族人伦亲情,但又不局限于宗族。因为宗法社会的基本结构,是宗权与君权合一,作为嫡长子的周王本身是姬姓宗子,同时也是天下共主。尽管他不是外姓诸侯的宗子,却通过异姓婚姻建构起与其他诸侯国的亲缘关系,进而有了“宗周”的概念。其余诸侯与卿大夫在其辖区内同样也遵循着宗权君权合一的原则,因亲而尊。这种独特的社会结构,使得家礼在周礼中占有基础性地位,同时也使得家庭成为整个社会的模板。《礼记·昏义》说:“夫礼,始于冠,本于昏,重于丧、祭,尊于朝、聘,和于射、乡,此礼之大体也”,这里所认为的八种礼中,家族礼就占了四项。王侯卿大夫的首要职能是齐家,然后将齐家的经验推扩应用到封地辖区的治理。如此齐家本身就具有了政治意义,而且是其政治活动的核心部分,因为宗子地位是承重治民的必要前提,尊尊地位由此亲亲地位而确定。所以孔子才说“《书》云:‘孝乎惟孝,友于兄弟,施于有政。’是亦为政,奚其为为政?”(《论语·为政》)由此而决定了家庭在中西古典哲学中的不同地位。史华兹曾经比较柏拉图与孔子的家庭观,认为柏拉图《理想国》中的精英“不会从家庭中吸取任何精神教训和道德教训。对孔子来说,正是在家庭中,人们才能学会拯救社会的德性。因为家庭正好是这样一个领域,在其中,不是借助于体力强制,而是借助于基于家庭纽带的宗教、道德、情感的凝聚力,人们接受了权威并付诸实施。正是在家庭内部,我们才找到了公共德性的根源。”^①这种对于孔子家庭观的分析十分到位。孔子所心仪的道德权威只能从家族文化氛围中培育出来。家族也有等级,甚至有家法以维护基本家庭伦理。但家族的等级与政治等级具有质的不同,它是基于血缘亲情的伦理辈份,门内之治遵循着恩掩义原则,强制力量的使用必须受到亲情原则的严格约束,以不违背和破坏人伦亲情为前提。在家庭中,强制或者暴力乃是一种不得已的恶,它必须被控制在最小程度。这正是孔子德治思想的涵义之一,孔子正是在齐家之道中发现了政治的规律与奥秘。柏拉图的城邦精神与家庭是对立的,但孔子的大同世界却是家庭的伦理的放大,进而超越家庭本身,建构更具有公共性的理想社会。这两种公共性采取了全然不同的建构方式,前者特别推崇理性的作用,而后者则把美好情操的培育与推扩视为主要途径,从而塑造了东西方的法治和礼治两种不同的治理形态。

从“天地之情”到人之情,表明孔子后学对于礼乐文明的理解,进一步聚焦到人道。从亲亲、尊尊、长长、男女有别到“因人之情”、“道始于情”,是对于人道界定的具体与深化。如果说前四者是人道原则,人之“情性”便是人道的内涵,如《乐记》所言,它构成了礼乐之“度数”乃至“礼义”的基础。故荀子曰:“礼者,人道之极也。”(《荀子·礼论》)《礼记·乐记》则说:“是故先王之制礼乐也,非以极口腹耳目之欲也,将以教民平好恶而反人道之正也。”^②礼乐之道即人道,礼乐法则即是人道法则,故《性自命出》说:“道

① 史华兹:《古代中国的思想世界》,第71页。

② 陈澧:《礼记集说》,第294页。

四术,唯人道为可道也。”^①

如果说,周制的原则是人道主义,那么,礼乐便是人道主义的具体形式,将人道原则落实到生活世界。从《礼记》《周礼》的记载看,周代国子教育的主要内容是《诗》《书》礼、乐,推行礼乐也是政治的主要任务。根据《礼记·王制》:“司徒修六礼以节民性,明七教以兴民德,齐八政以防淫,一道德以同俗,养耆老以致孝,恤孤独以逮不足,上贤以崇德,简不肖以绌恶。”在“六礼”“七教”之外尚有“八政”,但“八政”之作用主要在防范,与礼教相比显然处于次要地位。孔子明确主张“道之以德,齐之以礼”,反对“道之以政,齐之以刑”(《论语·为政》),正是为了将政治置于人道的统领之下,也是对于周代礼治精神的总结。

礼乐之治的特点,是为政者本人率先垂范以感化民众,通过礼乐教化而一道同风。《礼记·乐记》这样描述礼乐教化的效果:“乐极和,礼极顺,内和而外顺,则民瞻其颜色而弗与争也;望其容貌,而民不生易慢焉。故德辉动于内,而民莫不承听;理发诸外,而民莫不承顺。故曰:致礼乐之道,举而错之天下,无难矣。”^②它将这种政治模式称之为“揖让而治天下”,并感慨“先王之道,礼乐可谓盛矣。”这样一种理想的礼乐文明,在西周的全盛时期是接近达到了的,《史记·周本纪》所谓“故成康之际,天下安宁,刑措四十余年不用”,周代也是通过礼乐制度维系了长时间的国内和平稳定,并持续八百余年时间。

梁启超曾说周礼的“立法精神”在于“盖利用人类通性而善导之”^③,可谓抓住了问题的本质。周代礼乐文明的核心是人道主义精神,此种人道主义精神以家庭为基础发展而来,因为家庭是最富有人道主义精神的社会组织。周礼的确包含尊卑等级,但是,尊卑等级必须服务于人道原则,它在周制中经过了礼的浸润与改造,被有意识地置于礼的统属之下,以使得亲亲尊尊两不相悖,以不破坏人道精神为前提。孔子则进一步强调了周礼之人道价值,使得尊尊只具有手段的意义,人道主义才是最高目的。正如邹昌林先生所说:“儒家根本的立脚点是以父系血缘关系为基础的社会礼仪,而不是那种造成社会不公的、以君臣关系为核心的、严格的政治等级礼仪。儒家的全部努力,就是为了把这种政治等级制度纳入人生社会礼仪的系统中,而不是牺牲人生社会的利益去维护以君臣关系为核心的政治等级制度。”^④正因为如此,周制得以保持亲亲尊尊二者的平衡,将政治强制降低到了最低程度。至于人道主义的内涵,除了男女有别、父子有亲、长幼有序、君臣有义这些具体要求外,孔门后学还通过人性论的考量与反思,产生了七十子及其后学的性情论。性情论的特征在于以情论性,将情作为人性的基本内涵,一切礼乐制度并非违背人性人情而是为了以文明的形式成就人性人情,此周文之所以为文,也是周礼人道主义的具体表现。周礼综合三代礼制,将自身奠基于人道、人性和人情的根基之上,才能取得良好的治理效果,并对孔子产生了巨大的吸引力。这种以人道主义为主导的礼乐文明,即使在现代社会,依

① 李零:《郭店楚简校读记》,北京,中国人民大学出版社,2007年版,第136页。

② 陈澧:《礼记集说》,第295页。

③ 梁启超:《先秦政治思想史》,第48页。

④ 邹昌林:《中国古礼研究》,北京,文津出版社,1992年版,第143页。

然具有其重要的参考意义。当然,周礼毕竟是一种古典政治形态,礼乐制度的有效性以天命信仰为依托,此种依托一旦弱化,礼乐制度就失去了精神支撑,礼坏乐崩的局面就会出现。

四、孔子与刑鼎之争

孔子意识到,这样一种基于人道主义的礼乐文明,在古代世界具不可多得的性质,从人道主义标准衡量,它代表着古典文明的最高水准。而正在孕育中的法家思想,从人道标准来看,或许不见得比周礼先进,由此才可以理解孔子对于铸刑鼎的态度问题。

冬,晋赵鞅、荀寅帅师城汝滨,遂赋晋国一鼓铁,以铸刑鼎,著范宣子所为刑书焉。仲尼曰:“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》)

有学者评价说:“孔子在这个动荡的变革的时代,明确地站在保守、落后的一方”^①。孔子的确是保守的,但他到底要保守什么,以及保守是否等同于落后,尚需进一步分析。周制重视德礼,并非不要刑政。据《国语·周语上》载,穆王将征犬戎时,祭公有一段“先王耀德不观兵”的劝诫:

夫先王之制,邦内甸服,邦外侯服,侯、卫宾服,蛮、夷要服,戎、狄荒服。甸服者祭,侯服者祀,宾服者享,要服者贡,荒服者王。日祭、月祀、时享、岁贡、终王,先王之训也。有不祭则修意,有不祀则修言,有不享则修文,有不贡则修名,有不王则修德,序成而有不至则修刑。于是乎有刑不祭,伐不祀,征不享,让不贡,告不王。于是乎有刑罚之辟,有攻伐之兵,有征讨之备,有威让之令,有文告之辞。布令陈辞而又不至,则增修于德而无勤民于远,是以近无不听,远无不服。^②

这表明周天子对于违背礼制的诸侯有征伐权,所谓“刑不祭,伐不祀,征不享,让不贡,告不王。”但与一般威权政治不同的是,对于违礼的诸侯,周天子并非立即使用刑罚征讨,而是先要自省自修,依次修意、修言、修文、修名和修德之后,如果诸侯依然不履行义务,才有征讨刑罚之用,以期远近听服之效。这说明周礼本身具有两面性。它首先是礼,但在一定条件下会转化为法,以确保礼的权威性。但是,在礼乐文明中,礼向法的转化是有条件的,周公“明德慎罚”的训诰,明确将德置于刑之上,祭公所说说明了这一点。但是一旦感化无效,便是“礼之所去,刑之所取”(《汉书·陈宠传》),这实际上已经确立了此后中国法律“出礼入刑”的指导原则。

周礼以细密著称,所谓“经礼三百,曲礼三千”(《礼记·礼器》),既然“礼之所去,刑之所取”,也就意味着周制同时织就了一张繁密的刑法之网,不过二者有阴阳之别罢了。所

① 李泽厚:《中国古代思想史论》,天津,天津社会科学院出版社,2004年版,第7页。

② 郇国义等:《国语注释》,上海,上海古籍出版社,1994年版,第1-2页。

以萧公权指出了周礼有“礼烦政苛之倾向”^①,甚至有人认为周礼是一部法家著作^②。不过明德慎罚的理念与相应的礼治秩序一直制约着这张刑法之网,一旦礼崩乐坏,刑罚也就成为了必然选择。故尽管许多学者强调周秦之制的本质差异,秦制实际上是周制所内涵的一个构成要素。从制度史上看,晋国和楚国的历史表明,郡县制恰是从周制内部成长起来的,说明它并不是完全外在于周制。就此而言,一个法家社会其实已经内涵于周制之中,只要礼治秩序的主导地位稳固不变,这种潜在的法家化倾向就会受到抑制而只能处于从属地位,而一旦礼治秩序产生动摇,法家政治便会脱颖而出。所以,尽管法家政治最终取代了周制,但它并非完全是周制的对立面,而是周制内部的一种可能性,它在一定条件下就会成为现实。这自然是先秦史的一大关键所在,其明确的历史信号就是晋国铸刑鼎事件。

显然,孔子反对的并非刑法本身,礼乐文明并非不要刑法,曾经做过鲁国大司寇的孔子自然深知刑法的力量,他曾称赞晋国的叔向“治国制刑,不隐于亲。……杀亲益荣,犹义也夫”(《左传·昭公十四年》);又曾肯定子产德刑并举的治国方略,认为:“宽以济猛,猛以济宽,政是以和。”(《左传·昭公二十年》)而“致中和”正是礼乐的主要功能。故孔子主张“夫晋国将守唐叔之所受法度”,这个法度的主要精神是为国以礼和明德慎罚,确保德礼对于刑法的优先性,防止政治权力的无限制扩张而背离人道原则。晋国显然正处在脱离这一法度指引的过程之中。孔子所说“贵贱不愆,所谓度也”,向来被作为落后反动的表现。实际上,“贵贱不愆”是指礼治秩序而言,铸刑鼎并没有取消贵贱,它不过是要确立新的贵贱原则,在新社会体系中的政治权力将会成为贵贱的唯一标准,这将导致尊尊与亲亲二者远离平衡,违背别异与合同之间的中道,从而颠覆周礼中的人道主义精神,这是孔子真正担心的。铸刑鼎预示了治国理路将从“道之以德,齐之以礼”,转向“道之以政,齐之以刑”(《论语·为政》)这将导向一个行政权力主导一切的社会,礼乐文明所孕育的人道精神和人性温情将会荡然无存,人本身将被工具化和异化,孔子敏锐地意识到了这种萌芽中的危险。周代礼治之特征,如王国维所说是贵族阶层首先自纳于道德进而纳天下于道德,贵族阶层本身是礼乐与德行的模范,他们的“贵”不仅表现在门第出身,更表现在道德涵养。但在法家那里,法乃君主的私器与工具,君权乃法外之地,君主以势行法而以术御众,而他本人则完全置身于礼法之外,而御民于权术之中。

如果说,周制是用礼乐软化驯化权力,进而将权力纳入礼的约束之下,那么刑鼎的出现意味着礼治精神的倾覆,将以刑治取代礼治。所谓“今弃是度也,而为刑鼎,民在鼎矣”,所谓“民在鼎矣”,其实是“民在刑矣”^③。礼乐中的民众拥有人性和人格的尊严,刑鼎上的民众已沦为单纯刑法处置的对象,丧失其作为礼乐践行者的道德主体性与人格尊严,同时也意味着周礼所孕育的人道理想的幻灭。孔子因此主张晋国应该遵守当年周公所确立的法度,重返尊礼重信的“被庐之法”,并断言范宣子的刑鼎“乱制”。相似的看法

① 萧公权:《中国政治思想史》第1册,沈阳,辽宁教育出版社,1998年版,第28页。

② 邹昌林:《中国古礼研究》,第170页。

③ 俞荣根:《儒家法思想通论》,第203页。

法,晋国叔向在昭公六年致子产的信中也有清楚的表达:

始吾有虞于子,今则已矣。昔先王议事以制,不为刑辟,惧民之有争心也。犹不可禁御,是故闲之以义,纠之以政,行之以礼,守之以信,奉之以仁,制为禄位以劝其从,严断刑罚以威其淫。惧其未也,故诲之以忠,耸之以行,教之以务,使之以和,临之以敬,莅之以强,断之以刚。犹求圣哲之上,明察之官,忠信之长,慈惠之师,民于是乎可任使也,而不生祸乱。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。……民知争端矣,将弃礼而征于书。锥刀之末,将尽争之。乱狱滋丰,贿赂并行,终子之世,郑其败乎! 肸闻之,国将亡,必多制,其此之谓乎! (《左传·昭公六年》)

叔向担心刑书的公布将开启民之“争心”：“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”，这里的争心首先是争于利益，趋利避刑成了人们关注的焦点，所谓“锥刀之末，将尽争之”，只要“徼幸以成之”，可以无所不为，结果只能是“乱狱滋丰，贿赂并行，终子之世，郑其败乎”，这是“弃礼而征于书”的必然结果，它会将社会推向有功利而无廉耻的境地，加剧道德崩溃和社会败亡。应该说，孔子“晋其亡乎”的预言，叔向“郑其败乎”的预言，均被历史所证实。这两位被后世视为保守的贵族政治的代言人，对于历史的预言都不幸而言中，足以表明了他们的历史洞察力，也说明他们的思想并非仅仅“保守”二字可以轻易打发掉的。他们身处贵族制度衰亡和郡县制萌芽的时代，却对于与西周贵族制相表里的礼乐文明的精神价值有深入洞察，并对孕育中的法家社会深表忧虑。

顾炎武在评论周制时说：“人君之于天下，不能以独治也，独治之而刑繁矣，众治之而刑措矣。古之王者，不忍以刑穷天下之民也，是故一家之中，父兄治之，一族之间，宗子治之，其有不善之萌，莫不自化于闺门之内，而犹有不帅教者，然后归之士师。然则人君之所治者约矣。……是故宗法立而刑清。天下之宗子，各治其族，以辅人君之治，罔攸兼于庶狱，而民自不犯于有司，风俗之醇，科条之简，有自来矣。……夫惟收族之法行，而岁时有合食之恩，吉凶有通财之义。本俗六安万民，三曰‘联兄弟’，而乡三物之所兴者，六行之条，曰‘睦’曰‘恤’，不待王政之施，而矜、寡、孤、独、废、疾者皆有所养矣。……然后知先王宗法之立，其所以养人之欲给人之求为周且豫矣。”^① 顾氏所言，指出了周制能够做到刑措而不用，关键在于宗法制具有“众治”的特点。他说的“众治”，其实是周制的社会自治^②，社会治理权由天子层层分解到诸侯大夫士，而宗族成为社会治理的基本单位。宗族本身也是个有效的教化组织，可以有效地通过教化和必要的惩戒相结合，确保家族成员改恶从善，天下宗子“各治其族”，从而将各种犯罪问题消灭在“闺门之内”，所以说“宗法立而刑轻”。不仅如此，作为最具有人道情怀的社会单位，血缘宗族还担负其本宗族成员救济责任，是早期的公益救助组织，在没有国家社保制度的情况下，实现了矜、寡、孤、

① 孙希旦：《礼记集解》，第917-918页。

② 梁启超曾说：“吾中国则数千年来，有自治之特质。其在村落也，一族有一族之自治，一乡有一乡之自治，一堡有一堡之自治；其在集市也，一市有一市之自治，一坊有一坊之自治，一行有一行之自治。……人民之居于其间者，苟非求富贵利达及犯大罪，则与地方有司绝无干涉事件，唯每年纳钱粮地丁少许而已。”梁启超：《饮冰室合集》第1册，北京，中华书局，1998年版，第49页。

独、废、疾者都能有所养,确保了基本基层社会的稳定与和谐。顾氏的评论,揭示了周礼人道主义的治道根源。

这里无意于简单地将孔子的“保守”说成是“进步”,更无意将他打扮成现代政治的代言人,思想史的研究不是划分政治成分。我们力图对于孔子思想做一些同情地理解,并致力于搞清楚他究竟要保守什么,然后加以客观研判。通过以上分析可见,简单地将孔子划归到哪一阵营,其实并没有太大意义。史华兹曾指出,孔子的选择,“并非在一个自由人与平等人组成的政府,与等级制的威权的政府之间,而是在一个充满了维持理想家庭生活的和谐精神的政府,与一个纯粹以粗鲁暴力或利益为基础的等级制的威权的政府(这个政府根本不受道德—精神约束)之间进行的。”^①其说甚是。

实际上,在当时历史背景下,孔子维护贵族制的努力本身将注定归于失败,但是,孔子所发现并珍视周制中的人道主义精神,正如他本人所言,却是“虽之夷狄不可弃也”(《论语·子路》);周礼的人道主义精神,不但在古典世界中熠熠生辉,而且具有永恒的魅力。它所展示的对于人道的追求和人性的尊重,把人本身作为目的,即使在现代社会也依旧是人们孜孜以求的目标。

(责任编辑:田 然)

^① 史华兹:《古代中国的思想世界》,第71页。