

# 《礼记》内外挈矩的话语逻辑

徐宝锋

(北京语言大学 中国语言与文学博士后流动站, 北京 100083)

[摘要]《礼记》呈现了儒家主体德性认知和社会价值的有机结合, 展现了儒家在乌托邦和现实选择中所承担的多维文化功能。一方面, 儒家必须面对宗法伦理政治背景下“仁”的效用化事实, 承受依礼而成的外源性的挈矩力量; 另一方面, 经由求放心实现自觉心的内源性自返一直是儒家对于主体自由的追求路径。内外挈矩的双重力量促成了《礼记》独特的诗性话语逻辑。

[关键词]《礼记》; 儒家; 诗性话语; 文化逻辑

[作者简介]徐宝锋(1974—), 男, 河北省承德市人, 北京语言大学博士后流动站博士后、副教授, 主要从事中国文化与诗学研究。

[中图分类号] B222 [文献标识码] A [文章编号] 1003-7071(2011)01-0183-04 [收稿日期] 2010-11-25

《礼记》所展现的是一个丰富而形象的客观化伦理世界, 在这一伦理世界的客观化境域中, 儒家主体呈现出复杂多样的认知姿态。在现实面前, 儒家必须面对自身的多重身份, 不断完善自身的角色转化。儒家理想中的主体是一种单一主体, 而其在现实世界中的主体形象则为一种复合主体。因主体与社会复杂关系角色的复合整合, 由主体德性认知和社会价值的有机结合而来的主体性复合必将使儒家在乌托邦和现实选择中承担起多维的文化功能。一方面, 儒家必须面对宗法伦理政治背景下“仁”的效用化事实, 承受依礼而成的外源性的挈矩力量; 另一方面, 经由求放心实现自觉心的内源性自返一直是儒家对于主体自由的追求路径。

## 一、外源性挈矩

现实世界中的儒家是缺乏自由的, 其伦理践行的步伐并不轻松。在“内圣”与“外王”的双重诉求过程中, 外在的各种力量规约着儒家的主体行为。《礼记》对这种外源性的挈矩关系作了明确的解释:

所谓平天下在治其国者, 上老老而民兴孝, 上长长而民兴弟, 上恤孤而民不倍, 是以君子有挈矩之道也。所恶于上, 毋以使下; 所恶于下, 毋以事上; 所恶于前, 毋以先后; 所恶于后, 毋以从前; 所恶于右, 毋以交于左; 所恶于左, 毋以交于右, 此之谓挈矩之道。<sup>[1]</sup>《大学》。

在这种挈矩之道中, 儒家的外在行为似乎如履薄冰, 外源性的挈矩力量将主体牢牢定位在某一伦理关系网络

节点上。在这种客观化了的节点上, 儒家被迫在两个方面经受认知转化。

首先是“仁”的效用化。作为儒家伦理思想的核心, “仁”在《礼记》所描述的战国至秦汉这一儒学历史发展时期, 被儒家根据自身的“内圣”和“外王”平衡诉求加以效用化了。通过将宗法伦理与现实政治相关联, 儒家以“仁”与“礼”的二元结构理智地确立了伦理与政治的内在关系, 为后儒“伦理政治化, 政治伦理化”打下了坚实的基础。在《礼记》所描绘的宗法社会背景中, 伦理与政治是相互同化的。“伦理政治化, 政治伦理化”的过程在根本上是一个“仁”的效用化的过程, 体现出儒家理想政治与理想精神境界的特质。伦理与政治的同构同化实际上就是要求“仁”这一“仁——礼”互补系统中的重要伦理原则和道德规范在体现“仁”之精神、符合“礼”之规范的前提下, 成为重要的“克己”力量。以“仁”带“礼”, 经由“仁”的仪节化和“礼”的“仁”化, 将“仁——礼”递进行化成为一种统一而又复杂的钳制规范, 将“仁”的侧重自律性规范(如“恕”)与“礼”的侧重他律性规范(如“忠”)相统一。这样, 儒家开始面临伦理与政治的双向同化。《礼记》所表现的早期儒家的这种双向同化的理论建构, 不仅深刻影响了中国人的精神气质, 塑成了中国的社会模式, 而且描绘出了日后中国的政治效用, 引导出了中国士人的诗性人生。

“仁”的效用化的过程实际上是儒家内位德性的外化过程, 在这一过程中, 儒家把内位和外位德性加以逻辑关联, 希望以“仁”为根本, 化外在矛盾于无形。这是儒家现实秩序形成的伦理道德的原理和依据, 是外位

德性认同和内化仪节规约的道德基础。以此为出发点,儒家把关于人我关系准则的“仁”,从内在精神本体转换为在人事日用中保持情欲满足与平衡的效用手段。从积极的一面来看,这种效用化避开对内位德性的痴迷和盲目服从。避开内在德性的单一规约,参照伦理边际制定“仁”的外在效用,这是儒家的积极选择。通过将分散、独立、非德性化的个人行为转化为有德性保障、自我规约能力和秩序化保证的伦理行为,减少个人行为的孤立性,这非常易于实现社会的整一化,而社会的最终整一和谐自然会囊括单一德性主体的所有特点。“志于道,据于德,依于仁,游于艺”可以作为儒家“仁”的效用化由内及外的轨迹描述。这一轨迹在《礼记·中庸》中进一步衍化为由内在的“诚”出发,“修身”、“治人”和“治天下国家”的实践过程:

子曰:“……知所以修身,则知所以治人。知所以治人,则知所以治天下国家矣。凡为天下国家有九经,曰:修身也、尊贤也、亲亲也、敬大臣也、体群臣也、子庶民也、来百工也、柔远人也、怀诸侯也。修身则道立,尊贤则不惑,亲亲则诸父昆弟不怨,敬大臣则不眩,体群臣则士之报礼重,子庶民则百姓劝,来百工则财用足,柔远人则四方归之,怀诸侯则天下畏之。”<sup>[1]</sup>《中庸》

在这里,“亲亲”仅仅是“九经”中的一经,而只有“九经”相互配合,才能“为天下国家”。所以,“仁”就不再是“修齐治平”中的一个环节、一项内容而已,而是已经涉及了儒家社会伦理和政治实践的全部内容。通过“仁”的效用化,儒家在积极推进“君臣有义”的传统。正如《礼记·表记》所说:

事君先资其言,拜自献其身,以成其信。是故君有责于其臣,臣有死于其言。故受禄不诬,其受罪益寡。<sup>[1]</sup>《表记》。

在这里,儒家的君臣关系完全依据于“仁”的效用化程度。君主只有努力推进这种效用化进程,才可能促进君臣关系的强化。君主对儒家臣属“仁”话语的尊重和肯定,以及儒家臣属“仁”话语的进一步言说的可能,是儒家所认为的推进社会大治的前提。因为在儒家看来,虽然“终事而退,臣之厚也”,但“事君可贵可贱,可富可贫,可生可杀,而不可使为乱”<sup>[1]</sup>《表记》。以“仁”为中心,同时对“仁”的现实关系作出调整,儒家将“仁”的心理基础由血缘亲情转化到更为普遍的道德情感之中,将亲亲之情扩充、提升、发展为普遍的道德情感。这不仅是儒家社会理想的根源和基础,而且是儒家所倡导的效用原则。

其次,儒家的主体自由必须面对礼的客观化掣矩。儒家追求主体的自由与超越,但同时必须在内缘性关

系和外缘性角色之间不断置换自己的身份。从自身的根本愿望出发,儒家希望获得超然现实之外,承载上天德性与道的绝对主体性解放。但在实际操作中,儒家必须进入礼仪秩序网络,通过调适并适应各种仪节关系,保证整个秩序保持张力平衡。“毋不敬,俨若思,安定辞。”安民哉!敖不可长,欲不可从,志不可满,乐不可极。”<sup>[1]</sup>《曲礼》。这是对处于礼仪秩序网络中的君子主体所提出的明确要求。儒家要求,君子不做没有道理和没有节制的事情,在伦理实践中做到“礼,不妄说人,不辞费。礼,不逾节,不侵侮,不好狎”,因为“修身践言,谓之善行。行修言道,礼之质也”<sup>[1]</sup>《曲礼上》。礼作为客观化仪节实存,与伦理主体的主观化意识相关,不论主体的德性积累如何,在礼仪化秩序中都要接受规约。人的本然存在的主体自由在吉、凶、军、宾、嘉五礼范畴中,经由“立于礼”的知性主体形式,表象为外在客观化仪节。通过仪节的客观化影像,知性主体在仪节的实存中客观化为一种参与主体。这样一来,儒家以内在的性情之心为根据以礼乐文制为主体自由的客观化形式,将主体自由的追求纳入了一个外在化、客观化的动态实现过程,在具体的礼仪操作过程中转化为“恻隐”、“羞恶”、“辞让”、“是非”等四端的扩充和培养。这种客观化形式看似是外在的,而在实质上则因通于主体心性而成为强化内在主体德性的重要手段。

儒家对于仪节形式的坚持是通内外本末而为一的。正如徐复观所指出的:“儒家心目中的自然,只是自己的感情、德性的客观化。”<sup>[2]</sup>《[24]》。儒家倡导“以天合人”,主张以代表礼、仁(此处的“仁”应为效用化了的外在规约)、乐等最高伦理准则的“天”合一于克己为圣的人,主张以主体对大道的自觉而自信的向往为依据,经由仪节完成主体自由的客观化呈现。这种客观化主体自由的处理是儒家对自身生命客观化的认定,是儒家以纯净的心灵的理智活动把握普遍性的社会伦理问题的积极抉择,其最大特色是于主体德性生活的“自觉心”之外,经由仪节形式完成对“放心”的收敛和规束。《礼记》所记述的丰富的仪节直通真实的生活秩序和政治伦理制度,在这种背景下儒家主体不断实体地建立主体的现实身份,挺立主体自我的现实形象,并客观化地完善主体的伦理生存之境。这种主体定位使儒家在现实的仪节体验或认识过程中,按照空间和时间及因果法则协调出一个客观化的伦理世界。儒家把主体自由视作终极目的,但经由仪节的外化处理,主体知觉现象的客观化问题已经转化为儒家价值层级观念的处理问题。仪节既是儒家生活的真实的客观化型态,也由此成为儒家主体自由的重要客观化掣矩力量。

## 二、内源性自反

在“礼崩乐坏”的伦理政治背景下,每一个道德主体都必须承载来自于社会政治权力以及其他利益因素的诱导和异化。儒家认为,遏制和预防主体异化的途径不外乎内外两个方面,即内在德性的加强和外在仪节的规约。较之外在的仪节规约,儒家更为看重内在的德性自觉。仪节对于人们的德性修养,只能治标而不可治本,德性修为的根本在于内,而不在于外,一切外在仪节的践行的最终目的还是为了回到主体德性的修养和提高这一目标。正如《礼记·大学》所言:“自天子以至庶人,一是皆以修身为本。”通过“求放心”,把放逸、奔驰在外的心思收回,是儒家伦理政治实践面对公共权力及现实利益等异化因素时重要的内源性自反路径。一旦把“放心”规约变为一种人性的德性自觉,那么,每个人都可能经由对“道”的承载,步入一个稳定和和谐的伦理秩序网络,最终以不同主体共同的交集成就儒家理想中的大同图景。

必须指出的是,儒家的这一大同图景构想所强调的不仅仅是大同世界的理想状态,更是为了指出自在的存在者在其中的地位。儒家的社会关系结构包括内缘性关系和外缘性关系两个维度。虽然内外关系在结缘时就已经进入社会力量的场域,但它并不天然地是为社会而存在,而是自因的主体需求。儒家大同世界的理想化之处恰恰在于所有的社会成员都能在其中实现自因性,因此,对主体的自因性的承认、守护、解放是大同世界的应有维度。儒家这种对大同世界的筹划是“先进”的,但也是对最原始的世界观的“回归”。承认主体的自因性和内在价值,将主体纳入被观照和守护的理想世界体系中,通过确立主体际的和谐关系,儒家郑重地指出了主体发展的瓶颈:在崇尚功利和迫近目标的社会背景下,处于客观化境域中的主体认知者的自因性往往被忽略和伤害,主体在经验现实关系的过程中,往往不受制约地将整个世界当作自己的意志和表象。

世界的意志化和表象化只是主体认知过程中的一种假象,儒家主体在这种假象面前遭遇了现实的困境。因此,《礼记·中庸》强调:“道也者,不可须臾离也,可离非道也,是故君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻。”主体对道的体悟和把握应该成为促使其自然潜能全面发展的内源性、基质性作用的重要方面。内源性自由是主体自由的根本,其产生的主要路径即为《礼记·大学》所明确的内在层面的“正心”、“诚意”。儒家对于客观化境域中伦理关系的思考一直都涉及主体认知与世界、心与物或心与道的关系问题。在对这一系

列问题的思考过程中,儒家更加着眼于人之心灵存在的价值和意义。心灵如果能够经由自我实现而完成对现实诸象的超越,通过外在工夫的“格物”、“致知”与内在工夫的“正心”、“诚意”,使主体的心性不受形体限制,祛除内外之别,就会最终在体会天下之物时获得真正的主体自由。

## 三、内外挈矩的话语逻辑

在“仁”被效用化的同时,儒家经受着来自仪节的自由规约。客观化的秩序作为一种外源性的挈矩力量,锻造着儒家的现实品格,而儒家对主体德性的诉求也一直没有停止,希求通过自身的德性完善承载起教化的重任,因此,儒家一直没有停止向内用心,在某种意义上甚至可以说,正是这种内源性的自反力量,召唤着儒家在现实的困顿处境面前一直保持着积极乐观的态度。外源性的挈矩和内源性的自反力量之间存在一种天然的矛盾,儒家有效地控制住了两者之间基于主客对立基础之上的认知张力平衡。

第一,客观化秩序与主观理性的矛盾撑开了诗性的张力空间。《礼记·大学》所谓“修身”,关键在“正心”、“诚意”等修心功夫,“修心养性”是儒学的核心。在人与社会的关系方面,儒家十分重视主体间的道德伦理的调节作用,不仅重视内在统一性与和谐,希望把单一主体道德提升为普遍化的客观理性精神,而且十分强调对社会的认识与改造,并希冀由此构建理想的社会架构。儒家因重视心灵的自我完善与主体自我修养而高扬了的主体精神,在客观化境域中要分别从单一主体和多元社会主体中抽取。儒家十分清楚,把主体提升为完满具足的绝对德性存在,就其潜在性、可能性而言,并不完全现实。因此,在自我实现的客观化境域中,要不断进行自我反省、自我反思,认真做好自我修养、自我完成的工作,这就构成了儒家主体的内源性特征。这种内源型的主体虽然在某种程度上是自因的,但并不完全是个体的,而是在某种程度上反映了各种客观化秩序和伦理关系等外源性挈矩力量的多维影响。主体认知的自由取向和客观化秩序的稳定性角色要求,使儒家面临着客观化秩序和主观理性的矛盾。儒家只能以一种诗性的圣人形象来补足由内源性自反取向和外源性挈矩力量的双向互动所撑开的张力空间中的主体缺位。《礼记》认为,圣人形象是儒家政治理想的体现者,这是儒家对春秋时代“礼崩乐坏”的社会现实作出的反思和回应。

儒家认为,每个人都有血气心知之性,在现实的客观化境域的功利欲望面前,难免会有流于“好恶无节于内”的“放心”的危险,而只有圣人这一主体,才可能在

内源性和外源性的张力面前通达天之德性,成为一种自由超越的主体。圣人这种人文精神主体的最高设定使达圣人境界成为儒家的最高理想,而以礼养性、进入中庸精微境界则被儒家看作是实现人之为人的必然前提。“诚者不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。”《中庸》所说的这种“从容中道”,也正是诗性的主体自由设定。这种主体自由恰如《中庸》所云:“《诗》云:‘鸢飞戾天,鱼跃于渊’言其上下察也。”圣人之德,上下明察,不仅可以做到“道不远人”<sup>[1]</sup>(《中庸》),而且“人皆可以为尧舜”<sup>[3]</sup>(《离娄上》)。

第二,以心统“势”、“事”的圣人主体只是一种乌托邦设定。儒家的圣人主体设定实际上是其以心统“势”、“事”的努力的一种理想投影。虽然“圣人,人伦之至也”<sup>[3]</sup>(《离娄上》),但在儒家心目中,只有尧、舜这样的人才可称为圣人,常人是难以企及的。圣人的境界之所以难以企及,是因为它是天道的理想承载者。在孔子直至子思的心目中,知天道的人实在寥寥。在现实境域中,圣的境界如此高远而难以达到,那么,以“圣”作为矛盾张力秩序中的主体设定自然只能是一种乌托邦构想。

第三,儒家不得不承受屏蔽于客观化之境中的主体诗性痛苦。儒家理想中的生命主体是与天地相参而顶天立地的,其所追求的“同天人”、“合内外”,实际上就是努力达成殊相与共相、主观与客观的统一,希冀在这种统一的秩序之中谋得一种最高的主体自由。儒家认为,如能内洽于心而外适于群,“志于道,据于德,依于仁,游于艺”<sup>[4]</sup>(《述而》),则可“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”<sup>[4]</sup>(《为政》),进而对人在宇宙中的地位及人之所以为人者有正确的认

识,对物我关系之完善有恰当的价值评估,最终就能依凭物我关系之完善见出主体合乎道而发的具体品德,即《礼记·大学》所强调的“明明德”。这样,主体就能因人而及物,尽物之性,在致知中明道,在事功中立德,使“成己”与“成物”一体化。儒家强调启发人的内在道德自觉及心性的内在道德功能通过“成己”而“成物”,最终“合内外之道”;但欲在现实生活中实现其“治国平天下”的入世理想,单纯强调对自身的肯定是不够的。虽然人内心中具有一种价值自觉的能力,可以经由“为仁由己”、“自省”、“自反”、“慎独”等自我完善路径取在人伦秩序与宇宙秩序中的和谐,但主体在追求道德“自律”的同时,还必须接受“他律”。“极高明而道中庸”,儒家在追求道德理性,追求和谐,追求人的主体价值的过程中必须承受来自社会和家庭的掣肘影响,寻找重新调整社会关系、人伦关系、人类与宇宙关系的方法原则。儒家意识到,如果希望在内缘性和外缘性关系网络中提升主体德性,就不能以个体为本位,而应以群体为本位。儒家因此希望通过合理处理内缘性和外缘性关系,保持心灵的平衡,实现“尽人性”与“尽物性”的同步发展。根据“成己成物”之具体要求,最终归宿于“赞天地之化育”、“与天地参”的主体至高至善境界。但这只能是一种诗性的理想设定。

#### [参考文献]

- [1]王文锦. 礼记译释[M]. 北京: 中华书局 2001  
 [2]徐复观. 中国人文精神之阐扬——徐复观儒学论著辑要[M]. 北京: 中国广播电视出版社, 1996  
 [3]朱熹. 孟子集注[M]. 济南: 齐鲁书社 1992  
 [4]朱熹. 论语集注[M]. 济南: 齐鲁书社 1992

## On the cultural logic of LK is poetical discourse

XU Bao-feng

(Postdoctoral Research Center at Beijing Language and Culture University Beijing 100083, China)

Abstract: There is a combination of the Confucian moral idea and social value in LK. This book has displayed a multiple Confucian cultural function winkled between utopia and reality. First, Confucian must face the ritual reality and be confined by the rules from outside. Second, Confucian has never give up their endeavor to free the subject from inside. The struggle between the inside and outside contributes a lot to the poetical cultural logic of LK.

Key Words: LK; Confucian; Cultural logic; Poetical discourse

[责任编辑、校对: 何石彬]