

【儒家礼教的现代重建研究专题】

# 儒家礼教的现代转化

胡骄键

**摘要:**封建礼教“吃人”这种说法是站在现代立场上对前现代礼教形态的批判。而儒家礼教的真正内涵乃是遵循一定生活方式的生活行事本身的秩序、节律去制礼以教,从而创造、建构起与生活方式相适宜的社会主体及其所置身的生活世界。旧礼教之所以是“吃人”的,就是因为基于前现代生活方式制作的旧礼教所建构起来的集体性家族实体和等级化的生活世界都吞噬和压制着个人。在现代社会,我们应该在社会主义核心价值观的指导下,制作与现代生活方式相适宜的新的礼教形态,从而建构起个体的主体性和现代生活世界。如果说旧礼教“吃人”的话,新礼教则旨在“成人”,成就个体的主体性,进而成就一个具有现代精神的生活世界。

**关键词:**“吃人”;旧礼教;成人;新礼教

**中图分类号:**B222

**文献标识码:**A

**文章编号:**1003-0751(2021)12-0115-07

自百年前新文化运动反礼教以来,礼教的真正内涵一直未能得到很好的澄清。反儒者僵化地认为礼教就是以“三纲五常”为中心的道德教训,必欲除之而后快;原教旨式崇儒者则视前现代礼教形态为儒门亘古不易的精华,而不可稍有改变,进而认为旧式的“忠孝节义”仍应大力提倡;主张儒学须现代转型的学者又大多未以礼教为中心展开研究,而多从礼学、礼制、礼俗等角度进行。

儒学的核心概念无疑是“仁”,“仁”的落实却在“礼”,而“礼”之要义就是“以礼为教”。礼教真义的晦暗不明,势必会影响儒学的当代复兴。所以,尽管时下儒学复兴声浪日高,但却缺乏关键的一环,即建构某种具有现代精神的“新礼教”,以使“仁”的精神能以现代性的方式实现。建构新礼教势必关涉这样三个问题:一是阐明旧礼教是如何“吃人”的;二是儒家礼教一以贯之的真正内涵是什么;三是遵循礼教真正内涵所建构新礼教的核心内容是什么。

## 一、旧礼教是如何“吃人”的?

我们知道,人才是社会生活的主体。但作为社

会生活主体的人并不一定是单个的人的形态。而且,人又总是“在世界之中存在”<sup>①</sup>着的人,这是海德格尔哲学给我们的最大启示之一。在前现代,社会生活的主体乃是一种集体人格形态——家族。而前现代的生活世界又是一个讲究尊卑贵贱的等级化生活世界。因此,从现代立场看过去,社会主体和生活世界这两个面向都禁锢着个人,都“吃”着人。

### 1. 家族对个人的吞没

马克思认为,自然因素使得处于前现代的个人“成为一定的狭隘人群的附属物”<sup>②</sup>。而且,“我们越往前追溯历史,个人……就越表现为不独立,从属于一个较大的整体”<sup>③</sup>。马克思这里表达的意思由梅因(Henry J. S. Maine)更清晰地予以了阐明:构成前现代社会生活的基本单位是实体性的“家族”,只有现代社会的基本构成单位才是“个人”。<sup>④</sup>就秦汉至清的中国历史而论,作为社会生活主体的家族有两种具体形态:帝国前期(汉魏隋唐时代)的门阀家族和帝国后期(宋元明清时代)的庶民家族。

不过,家族并不是我们日常所认为的完全是自然的血缘的产物。血缘顶多是建构家族的必要条

收稿日期:2021-03-26

作者简介:胡骄键,男,重庆文理学院副教授,山东大学儒学高等研究院博士生(济南 250100)。

件<sup>⑤</sup>,而绝对不是充分条件。家族要成其为实体性的集体人格形态,有赖于一套制度规范把家族成员维系在一起。很显然,具有血缘关系的人如果散沙状地聚集在一起并不成其为一个家族。日本学者谷川道雄就认为,家族建构是通过家族内部制度的制定来保证其一团结的产物的。<sup>⑥</sup>在儒家,制度规范就是礼。通过家族制度的制定而建构家族,也就是“以礼建族”。换言之,家族之所以是实体性的家族,乃是一种以礼为教的结果,即通过对个人进行教化,使其放弃自身的独立性并从属于家族,从而保证家族成为一个集体性的实体。

以作为制度规范的礼建构家族,还有一个维度就是通过周期性地举行各种族内礼节仪式不断地强化着家族的实体性。按涂尔干的说法,正是这些仪式使得各个家族成员意识到,“他们都是同一道德共同体的成员,并意识到了把他们团结在一起的亲属关系。仪式不仅表达了这种亲属关系;而且还制造或再造了这种关系”<sup>⑦</sup>。正是通过这些家礼仪节的践行,家族作为一个实体性主体不断得到巩固和维持。

历史地看,中国历史上有两次家礼制定的高潮。第一次是魏晋南北朝时期,《隋书·经籍志》里著录的大量“家仪”“书仪”“言语仪”“文仪”以及“家谱类”的若干家谱即是证据。第二次是在明代,依托于《朱子家礼》的基本规制来制定各种家礼,《明史·艺文志》著录的大量家礼类文献即是明证。两次家礼制作高潮分别对应着帝国前期和后期因为生活方式的不同而建构的不同的社会生活主体。

不管是门阀家族还是庶民家族,都是通过家礼把个人禁锢在家族的各种人际关系之中,并赋予每个人以不同的角色、义务,从而保证个人对家族的附属性。刘丰就说:“家礼的实质就是将个人固定在家族的宗法关系之中……家礼使人处在各种礼仪规范之中,由此维系家族关系的和谐与稳定。”<sup>⑧</sup>比如,婚姻的目的并不是为个人娶妻,而是为家族娶妇,以完成家族延嗣的重任。所谓“大昏,万世之嗣也”<sup>⑨</sup>。个人之身并非属于自己,而是属于个人所在之家族,“身非我有”乃是旧礼教的典型特征。《礼记·坊记》云:“父母在,不敢有其身,不敢私其财。”《礼记·曲礼上》也云:“父母存,不许友以死。不有私财。”总之,在前现代,家族才是社会生活的主体,任何个人都只不过是某个家族的一员。个人并没有独

立自主的地位,个人始终为家族实体所吞没。

## 2. 等级化生活世界对个人的压制

旧礼教所建构的生活世界事实上不过是家族生活秩序的扩大版。

从社会的层面看。在帝国前期,尚有帝国权力控制之外的“士大夫社会”这样一种社会层面的生活世界。根据甘怀真的研究,“士大夫社会”实质是当时各地的门阀家族成员以“师傅—门生”“长官—僚属”等为中介建构起来的一种在帝国权力控制之外的拟家族化社会生活世界,而且“师傅—门生”“长官—僚属”之间也是一种附属性的支配关系。当然,这种社会生活世界的建构并不是随意的,而必须有一套严格的礼仪来宣示与确认。这套礼仪就是“策名委质”,主要环节包括:僚属或门生把自己的姓名写在策表上,献给府主或师傅,然后府主或师傅把僚属之名书于名簿之上。当然,这中间还包含两人相见时的一整套仪式。只有完成这套礼仪,门生僚属才算正式“委质”于府主或师傅,亦即附属于府主或师傅,这种支配性社会生活世界才算确立起来。<sup>⑩</sup>在帝国后期,这种社会层面的生活世界建构基本为帝国权力所贯穿而不复存在。但零星的还是出现过,比如北宋时期吕大钧所推行的“乡约”。笔者认为,乡约确有一种寻求在帝国权力控制之外,通过契约的方式建构道德共同体的意味,但乡约以德性提升为中心的建构思路还是具有较强的等级性色彩。比如吕氏兄弟所制作的与乡约配套的《乡仪》中就规定见不同等级的人有不同等级的礼仪。可见,帝国时代的社会生活世界乃是一个类似于家族的注重尊卑贵贱等级的世界。

从国家的层面看。不管是帝国前期还是帝国后期,国家作为生活世界的一个层面,不过是以皇帝为家长所建构的一个更大的家。所谓“家国一体”“家国同构”指的就是,国家建构实质是家族建构的扩大版。正是由于这种以皇帝为中心的“以家为国”,求忠臣才必于孝子之门。也因此,基于家族建构的消解个体自主性的忠孝观成为整个帝国时期的核心价值理念。当然,帝国生活世界的具体建构也是通过一系列的制度规范和礼节仪文所建构起来的。笔者曾撰文指出,构筑帝国生活世界的制度规范和礼节仪文主要是通过“五礼”(吉、凶、宾、军、嘉)体系的制作来实现的。构筑帝国前期生活世界的标志性事件当是魏晋时期由荀顛主导的《晋礼》制作,因为

《晋礼》建构了贯穿整个帝国时代的“五礼”体系。帝国后期的生活世界建构只不过是增删“五礼”而成,并未有结构性的改变。“五礼”源出于《周礼·春官·大宗伯》,统贯《周礼》一书的基本哲学范畴是阴阳。而阴阳的基本关系又是阳尊阴卑,阳贵阴贱,阳主阴从。所以,由“五礼”体系建构的帝国生活世界必然也是一个严分尊卑贵贱等级的世界。<sup>⑪</sup>翻检任何一本现存于世的唐宋以来的国家礼典,都可以看到“五礼”体系所构筑的等级化生活世界。

所以,不管是在社会层次,还是在国家层次,旧礼教所建构的生活世界都是一个以尊卑贵贱为等级的、强调个人应以忠孝顺从为价值理想的生活世界。这个世界重在“辨君臣、上下、长幼之位”,“别男女、父子、兄弟之亲,昏姻、疏数之交”。<sup>⑫</sup>也就是说,个人不但被吞没在家族实体之中,也被镶嵌在等级化的生活世界之中。

### 3. 旧礼教的宗教色彩

旧的礼教规范作为后轴心时代的生活秩序,必然会有浓厚的形而上学意蕴。也就是说,旧礼教所呈现的整个生活秩序并不仅仅是一种世俗生活秩序,而且被视作某种绝对超越秩序的表现。

君臣、父子、夫妇这三对建构家族和整个前现代生活世界最基本的关系都被视作阴阳关系在具体人际关系中的体现。阳与阴在世俗生活世界对应的核心关系就是君臣、父子、夫妇。于是,“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”<sup>⑬</sup>,就不仅仅是一套世俗生活法则,而是天道、天理法则,所谓“王道之三纲,可求于天”<sup>⑭</sup>。《白虎通》亦言:“子顺父,妻顺夫,臣顺君,何法?法地随天也。”<sup>⑮</sup>所以,旧的礼教秩序不再纯然是世俗的秩序,而是一种超越性的道德要求,从而具有了宗教意味。蔡尚思就认为,旧礼教乃是一种“道德性宗教”<sup>⑯</sup>。礼教的宗教化就使家族实体和生活世界吞噬个人获得了形而上的支持。违背礼教规范不仅仅是触犯了世俗生活秩序,更是对超越性的天道、天理秩序的触犯。所以,戴震才控诉道:“人死于法,犹有怜之者;死于理,其谁怜之!”<sup>⑰</sup>礼教吃人变成了天理吃人,以理杀人,让人无处申诉。

约言之,在前现代,个人不但被家族吞没着,同时也被等级化的生活世界压制着,思想上还被“三纲”观念禁锢着。旧礼教的这种吞噬、压制和禁锢所成就的当然不是个体的人,而是实体性的家族和尊卑等级森严的生活世界。不过,我们得意识到,礼

教吃人其实是站在现代性立场上对前现代旧礼教的一种指控,而旧礼教本身乃是与前现代的生活方式相适宜的,是礼教本身在前现代生活方式下的具体呈现。易言之,旧礼教在前现代是具有存在的必然性的。唯其如此,旧礼教才能畅行近两千年而不坠。当然,这并不是意味着我们今天还应该践行此旧礼教。在追求传统文化复兴,特别是儒学复兴的当下,我们的任务乃是澄清前现代这种吃人的礼教形态背后的礼教的真正意涵,进而为在现代性的基础之上重建礼教奠定理论基础。

## 二、礼教的真正意涵

儒家重视教化,而且教化的手段主要就是通过礼,即以礼为教,这是人所共知的。但自新文化运动以来,一说到礼教就把它和“吃人”联系起来。如果作为儒家仁爱理想实现途径的礼教仅仅是吃人的东西的话,儒学肯定不可能传承上千年。但问题是,从现代立场看过去,前现代的旧礼教确实也是“吃人”的。那么,礼教的真意究竟何在呢?这其实涉及如何继承儒家礼教文化的问题。

冯友兰先生1957年提出的对于文化遗产我们应该“抽象地继承”的方法,正可以用来解决礼教的继承问题。从“抽象继承”的方法来看,那种以“三纲五常”为理念的吃人的旧礼教其实是在前现代的生活方式基础之上所制作的,这是礼教的具体意义,这不是我们所应该继承的;而基于生活方式之不同而制作不同的礼教规范,才是礼教的抽象意义,才是我们所应继承的。这就意味着,礼教的真正内涵并不是某种现成的框架或模板,而是随生活方式的不同而制礼以教的基本原理。基于此,我们可以勾勒出礼教的基本结构和观念层级来。

### 1. 礼教的基本结构:人和世界的生成

人总是在世界之中存在着的人。但人和世界都不是现成的存在者。如果人和世界都是现成的,则人在世界之中存在就成了一种牢笼式的套嵌。因此,我们既不能现成性地把握人,也不能现成性地把握世界。那么,人和世界如何把握呢?答案就是在生活行事中去把握。因为人和世界都是在生活行事中不断得以生成的。生活行事又总是有章可循的,完全杂乱无章、一团乱麻的生活行事根本就不是真正的生活行事。生活行事本身有着最源始的前存在者化的秩序,正是这种秩序(亦即这种礼)才让人和

世界不断得以生成。也就是说,人和世界都是以礼为教的产物,而不是现成存在着的東西。《礼记·曲礼上》言,“为礼以教人。使人以有礼,知自别于禽兽”。撇开这段话的道德意涵,说的就是人之所以为人乃是以礼为教的结果。不过,这段话并不完整,因为人所置身的生活世界也是以礼为教的结果。孔子所说的“立于礼”<sup>⑮</sup>不仅仅是立人,还要立一个世界。

这种循生活行事本身之秩序以创造、建构人和世界的过程,儒家称之为“习”。对于人性,孔子仅说“性相近也,习相远也”<sup>⑯</sup>,并未抽象地、现成地对人性下定义。结合《颜渊》篇“先事后得”一语,黄玉顺先生就认为,孔子重视的不是某种先天的现成的“性”,而是后天的“习”<sup>⑰</sup>,即王夫之所说“习与性成”。王夫之说:“习与性成者,习成而性与成也……性者生理也,日生则日成也。”<sup>⑱</sup>也就是说,人性乃是通过“习”(亦即通过生活行事)而不断生成的。而生活行事又一定是按照生活行事本身的秩序去展开的,否则,生活无以为继,事也无法开展,自然人也不成其为人了。因此,人之所以为人,人之成为什么样的人,乃是“以礼为教”的结果。参照前文,作为前现代社会生活主体的人——家族——正是通过以礼为教而成为一种实体性的集体人格形态。

人一定是在世界之中存在着的人,而且只有人才有世界。“石头是无世界的。植物和动物同样也是没有世界的;它们落入一个环境,属于一个环境中掩蔽了的涌动的杂群”<sup>⑲</sup>。但人有一个世界,并不是人把世界对象化地拽住,而是通过人的去生活行事创造一个他“在之中”“在里面(Inwendigkeit)”<sup>⑳</sup>的生活世界,故“世界决不是立身于我们面前、能够让我们细细打量的对象”<sup>㉑</sup>。只有世界是出于人去生活行事的创造,世界才是人能置身其中的世界,否则,世界不过是外在于人的环境,无异于人的囚笼。正因为世界乃是生活行事的建构,故世界也一定是一个有序的世界。在“环境中掩蔽了的涌动的杂群”绝不是一个世界。换言之,世界之为人所置身的世界也是“以礼为教”的结果。比如,前现代那种强调尊卑贵贱等级的生活世界就是由“五礼”体系所构筑的。

因此,礼教的真义不是吃人,恰恰相反,礼教是建构、创造人及其所置身的生活世界。不过,在前现代是以吞噬个人的方式建构了一种集体人格形态,

以压制个人的方式建构了一个等级化的生活世界而已。但集体人格和等级化的生活世界正是前现代生活行事本身的秩序所在,所以,旧礼教在前现代才有存在的必然性。

## 2. 礼教的观念层级

怎样的礼才能顺利建构起作为社会生活主体的人及其所置身的生活世界,而不至于沦为对人和世界的异化、扭曲呢?答案就是只有从生活行事本身的秩序出发去建构、创造。那么,生活行事本身的秩序究竟是一种什么样的秩序呢?

这里,我们借助于海德格尔对用具的“上手状态”的分析来透视这种生活行事本身的秩序。按海德格尔的思路,只有处于“上手状态”的用具“才能依其天然所是呈现出来”<sup>㉒</sup>。此时,用具“具有指点出上手状态、指引整体性与世界之为世界的存在论结构的功能”<sup>㉓</sup>。也即处于上手之际的用具,不仅让自身如其所是地呈现出来,还让世内存在者“聚集”(“聚集超出了单纯的堆积”<sup>㉔</sup>)起来,并“被庇护入无蔽状态之中”<sup>㉕</sup>,从而让存在者“各属其所”<sup>㉖</sup>,这种让存在者“聚集”起来并“各属其所”,实际是生活行事所给出的一种前主体性的本源性生活行事秩序。比如,当人在为修建房子而自如地挥锤凿打石头之际,作为上手事物的锤子就“指引”出了锤子自身之外的诸多存在者。人、锤子、石头,以及修建房子所需要的木头、砖瓦、水泥……甚至泥土、森林、河流、山脉、大海、神灵等,都在生活行事中得到了最本源的指引,都在这一因缘整体之中得到了最原始的“置放”<sup>㉗</sup>。这种前存在者化的生活行事本身的秩序实质是一种前主体性的本源之礼,这才是建构人及其所置身的生活世界的源泉所在。要想以礼为教所建构的人和世界不被异化和扭曲,必须渊源于这种前主体性的本源之礼来进行建构。

不过,这种前主体性的本源之礼,并非现成性的东西。好比存在总是存在者的存在一样,生活也总是某个人在生活。并不存在一个在存在者之外或之上有个叫存在的東西,也不存在一个在某个人生活行事之外或之上叫生活的東西。因为“生活本身总显现为时代的生活方式”<sup>㉘</sup>,而“生活方式的观念不过是对生活本身的显现样式的一种客观化、对象化、存在者化的把握”<sup>㉙</sup>。即是说,前存在者化的生活行事本身的秩序(亦即前主体性的本源之礼)一定会显示自身为一定时代的生活方式的生活行事秩序,

显示为某种存在者层次的生活秩序、生活节律,亦即某种形下之礼。因此遵循生活行事本身的秩序去创造、建构人和世界,只能表现为遵循一定时代的生活方式的秩序、节律去建构和创造。所以,在前现代生活方式条件下,只能遵循那种“君臣、父子、夫妇”的依附性生活方式去建构、创造作为社会生活主体的人和世界。于是,旧礼教就建构起了集体性的家族实体和等级化的生活世界。

人一旦生成又会为自身及其所置身的生活世界寻求一种超越性的正当根据,即寻求某种形上之礼来为形下之礼奠定正当性基础。这种形上之礼并非什么先验之物,而是对一定时代生活方式的秩序、节律进行观念抽象的结果。因此,这种形上之礼也不像形下之礼那样是一些具体的制度规范,而是使这些具体制度规范获得正当性的价值依据,亦即礼义。比如,前现代的礼义就是基于“君臣、父子、夫妇”的依附性生活方式而抽象出来的“三纲”价值理念。正是作为礼义的“三纲”为一切形下之礼的制作提供了正当性依据。

可见,礼教其实存在这样三个观念层级:前主体性的本源之礼,形而上的礼义和形而下的礼制、礼仪。前主体性的本源之礼一定会显示自身为一定时代生活方式的生活行事秩序、节律,并被经验化地把握为形而下的礼制规范和仪章度数。这种形下之礼一旦确立,又会建构起观念性的形上礼义来为自身奠定正当性基础,而形上礼义的实质内涵又是渊源于前主体性的本源之礼,渊源于一定生活方式的生活秩序、节律的。

到这里,我们可以说,礼教的真正内涵乃是遵循一定时代的生活方式的生活行事本身的秩序去制礼以教<sup>③</sup>,从而建构起与这种生活方式相适宜的社会主体及其所置身的生活世界。故礼教的真义不是一般所认为的“吃人”,而恰恰是创造、建构人及其所置身的生活世界。礼教不是要我们接受一套现成的礼教规范,做现成礼教规范的奴隶,而是在一定生活方式基础之上去创造、建构一个与生活方式相适宜的生活世界,同时也把自身创造、建构为社会生活的主体。

须注意的是,礼教创造、建构人和世界并不是在一片空白的基础上建构全新的人和世界。人总是已然被抛掷在某种生活世界之中。因此,人总是在一定生活际遇之中去建构自身,故人总是一种有限的

存在;世界也总是在既有世界基础之上的建构,而永远不会成为一个完美的乌托邦。简言之,礼教所塑造的人永远不可能是完人、圣人,世界也永远不会是天堂。

### 三、礼教的现代转化

既然礼教的真正意涵是遵循一定生活方式条件下的生活行事本身的秩序去制礼以教,从而创造、建构起社会生活的主体及其所置身的生活世界,那么,礼教就不是固定的僵化的教条,而是随生活方式的不同而处于不断建构的过程之中的非现成性的东西。因此,我们有足够的理由在现代生活方式基础之上重新制礼以为教,亦即建构起具有现代精神的新礼教,这也正是“礼,时为大”<sup>④</sup>之礼教精神的本质要求。

从这个意义上来说,新文化运动反礼教不但不反“反孔非儒”<sup>⑤</sup>,不是反礼教本身,反而是儒家礼教精神的真正体现。不反对旧礼教,就无法为建构具有现代精神的新礼教开辟道路。其实,新文化时期的反礼教运动中就隐伏着建构新礼教的观念蕴涵<sup>⑥</sup>,只不过当时并未明确提出“新礼教”这一概念而已,但这层意思在陈独秀、李大钊、吴虞等人的论述里都可以看到。反旧礼教最激烈的吴虞就认为,孔子自是当时之伟人,但如果坚执孔子当时之所论而牢笼天下后世,就是“扬专制之余焰”<sup>⑦</sup>,而不得不攻之。所以他主张儒学必须“革命”,必须“转轮”<sup>⑧</sup>。而他所说的“革命”“转轮”从根本上说就是要在现代生活方式的基础之上重建儒学,重建礼教。李大钊也说:“使孔子而生于今日,或更创一新学说以适应今之社会,亦未可知……使孔子而生于今日,或且倡民权自由之大义,亦未可知。”<sup>⑨</sup>正如贺麟先生所论:“新文化运动的最大贡献在于破坏和扫除儒家的僵化部分的躯壳的形式末节,及束缚个性的传统腐化部分。它并没有打倒孔孟的真精神、真意思、真学术,反而因其洗刷扫除的工夫,使得孔孟程朱的真面目更是显露出来。”<sup>⑩</sup>因此,可以说,建构具有现代精神的新礼教正是当前传承优秀传统文化,特别是儒学复兴的重心所在。

#### 1. 新礼教与个体主体性建构

近百年来,中国无疑正处于现代化的历史进程当中。从传统走向现代的过程,最重要的变化就是个人从前现代的各种依附性、集体性生活中逐渐脱

落出来独自去开展其生活。个人也正是在这种独立生活行事中才成其为现代社会生活的主体的。因此,新礼教必须基于这种个体主体本位去制作礼教规范,以确保这种个体主体性,这乃是新礼教之所以新的关键所在。

要使个体主体性得以挺立,最基本的维度就是要确保形下层级的个体私人领域不得被无端侵犯,即个体权利的不可随意侵犯性。如果个人没有一个不被无端侵犯的私人领域,个人根本就不可能作为一个独立自足的主体存在于世。因此,新的礼教规范必须明确个体私人领域的边界是不可被无端侵犯的。相较而言,若旧礼教建构的家族主体是吞噬个人,是把个人当作实现家族之目的的工具,是“吃人”的话,新礼教就是要把个人从旧礼教的束缚之下解放出来,让个体成为社会生活的主体,就是要明确个体自身就是目的,而不是让个体成为实现自身之外的任何目的的工具。简言之,新礼教所制作的应是一种能成就个体主体人格的礼教规范。

从具体的礼节仪式层面看,可以建构某种新的“成人礼”。比如,可以在旧成人礼——冠礼——的基础之上损益而成一种具有现代精神的新冠礼。在旧礼教中,某人行冠礼,就意味着这个人已成年,有能力、有义务去承担起他所在家族、国家所赋予他的角色的责任。“成人之者,将责成人礼焉也。责成人礼焉者,将责为人子、为人弟、为人臣、为人少者之礼行焉。”<sup>④</sup>而在新礼教看来,某人行冠礼并不是说某个人就已经现成地是一个主体了,而是意味着这个人将作为生理上已经成熟的个体,可以独立地去生活行事,并把自身铸造为一个自作主宰的主体。所谓“冠礼者,人道之始”<sup>⑤</sup>,个体主体性并不是一种现成状态,而是一个不断生成的过程。只有一个人不断独立自主地去生活行事,他才可能成其为一个主体。因之,新的成人礼必须以保护、尊重个人独立自主地去生活的空间为核心而制作。

## 2. 新礼教与现代生活世界建构

个人作为主体独立地去生活行事并不是说个人可以原子般地去生活行事。个人通过生活行事以确立自身的主体性乃是通过创造、建构一个自身在其中的、具有现代精神的生活世界而成其为现代意义上的个体主体的。这样,他所置身其中的世界才不是他的“身外之物”,而是他“依寓于”<sup>⑥</sup>其中的“我的生活世界”。因此,现代生活世界的构筑乃是建

构个体主体性所不可或缺的一个环节。从政治、伦理的角度来看,现代生活世界的构筑可以从这样几个方面来考察。

首先,家庭。在现代社会,家庭并不是如前现代那般由父兄掌控的实体性存在,而是个体在感情基础之上自由自愿地建构起来的生活世界的一个层面。家内亲子之间尽管有着天然的血缘关系,但这不足以成为家长支配子女的充足理由。在人格上,家庭内的每个成员都是平等的个体。因此,新礼教必须制作起具有现代精神的婚姻之礼、亲子之礼以及丧、祭之礼,以把家庭构筑为一个以情感为中心的平等的生活世界。

其次,社会。现代社会是一个高度分工合作的社会。个体可以依据自身的兴趣爱好、职业、信仰、政治立场等自由自主地建构社会组织,以提升个体权利能够落实的力量,或增强个体与公共福祉。因此,新礼教势必要制作建构现代社会共同体的一些基本礼制规范,才能保证各种共同体的现代性,使之成为个体所建构的生活世界的又一个层面。值得庆幸的是,近年已有学者提出了“社会儒学”<sup>⑦</sup>的构想,但他们的思路中缺少对建构社会之礼的思考,这不能不说是这些学者的一个失误。

再次,国族(nation)。现代国家与前现代帝国或封建城邦最大的不同就在于它既不是神圣性实体,也不是自然的产物,而是个体作为公民通过国族之礼建构的结果。建构现代国族旨在保护个体公民的权利。如此,国族才能成为个体的生活世界的一个层次,才不至于沦为外在于公民进而吞噬公民的异己之物。个体公民对这样的国族也才有真正的认同、归属。因此,新礼教的国族之礼制作必须要能保持个体公民对国族的建构特征。比如,要制作能确保个体公民对国族权力运行的监督机制,制作起切实有效的通过公民自主选举政府官员的法律、制度,等等。总之,新国族之礼制作的主旨是公民教化、建构国族而不是国族作为实体性的东西反过来把公民驯化为实现自身目的的工具。

最后,全球共同体。在由现代科技支撑的各色全球化浪潮的背景下,个体作为主体去生活行事通常都会逸出特定的国族边界,在全球范围内生活行事,故会有某种超国族的通行之礼的需求。但就目前的形势看,建构一个超国族的国际共同体或许是一种趋势,但这种趋势的真正到来还仅仅是端倪初

现,而且此端倪已呈现出许多不容乐观的因素,如英国脱欧的成功,美国退出各种国际组织的行动等,故本文于国际之礼层面暂不作构想。

荀子言:“人无礼则不生,事无礼则不成,国家无礼则不宁。”<sup>⑤</sup>作为社会生活主体的人及其所置身的的生活世界都不是现成地摆在那里的东西,都是人遵循一定生活方式条件下的生活行事的秩序去建构起来的。因此,告别“吃人”的旧礼教,建构成就现代个体主体性和生活世界的“成人”的新礼教,对于推进儒学的现代转型,是极其重要的基本环节。

### 注释

- ①②⑤⑥⑨⑩[德]海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,生活·读书·新知三联书店,2006年,第61、66、81、96、120、64页。②③[德]马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社,1995年,第1—2、2页。④[英]梅因:《古代法》,沈景一译,商务印书馆,1959年,第72页。⑤中国历史上的“联宗”,尤其是异姓“联宗”只不过是观念上承认联宗的各姓具有共同的远祖而已,至于是否真有血缘关系其实并不重要。钱杭就说:“异姓联宗只是在现有各姓之间建立起一种联系。联宗所形成的社会网络不是血缘性的,而是地域性的。”见钱杭:《血缘与地缘之间:中国历史上的联宗与联宗组织》,上海社会科学院出版社,2001年,第374页。⑥[日]谷川道雄:《中国中世社会与共同体》(增订本),马彪译,上海古籍出版社,2013年,第273页。⑦[法]爱弥尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠敬东、汲喆译,商务印书馆,2011年,第493页。⑧刘丰:《北宋礼学研究》,中国社会科学出版社,2016年,第572页。⑨⑫⑬⑭[清]孙希旦:《礼记集解》,中华书局,1989年,第1262、1258、627、1414页。⑩甘怀真:《皇权、礼仪与经典诠释:中国古代政治史研究》,华东师范大学出版社,2008年,第188—224页。⑪胡骄键:《“以礼行之”:

“礼”的现代转化》,《学习与实践》2020年第9期。⑬⑮[清]陈立著,吴则虞点校:《白虎通疏证》,中华书局,1994年,第373—374、194页。⑭[清]苏舆著,钟哲点校:《春秋繁露义证》,中华书局,1992年,第351页。⑯蔡尚思:《中国礼教思想之我见》,《学术界》2008年第4期。⑰[清]戴震:《孟子字义疏证》,中华书局,1961年,第10页。⑱⑲[清]刘宝楠著,高流水点校:《论语正义》,中华书局,1990年,第298、676页。⑳黄玉顺:《中国正义论的形成——周孔孟荀的制度伦理学传统》,东方出版社,2015年,第146页。㉑[清]王夫之:《尚书引义》,中华书局,1962年,第55页。㉒⑳[德]海德格尔:《林中路》,孙周兴译,上海译文出版社,2004年,第31、30页。㉓㉔㉕[德]海德格尔:《演讲与论文集》,孙周兴译,生活·读书·新知三联书店,2005年,第222、224、222页。㉖㉗黄玉顺:《爱与思》,四川大学出版社,2006年,第226、239页。㉘这里要注意的是:一定时代的生活方式所指的并不是具体某时某地的特殊的生活方式。比如,在现代性的生活方式之中两性关系是平等的,但在某些特定的地区的具体生活方式中仍然是不平等的。遵循一定时代生活方式本身的秩序、节律去制礼以教意指遵循男女平等的方式去制礼以教,而不是遵循特定的地区的具体生活方式。特定地区的具体生活方式的秩序、节律更多地体现为“俗”,而不是具有时代普遍性的“礼”,故需“以礼正俗”。㉙黄玉顺:《新文化运动百年祭:论儒学与人权——驳“反孔非儒”说》,《社会科学研究》2015年第4期。㉚胡骄键:《新礼教:新文化运动的一个观念蕴涵》,《江汉论坛》2020年第12期。㉛㉜吴虞:《吴虞集》,四川人民出版社,1985年,第385、98页。㉝杨琥编:《中国近代思想家文库·李大钊卷》,中国人民大学出版社,2014年,第120—121页。㉞贺麟:《文化与人生》,商务印书馆,1988年,第5页。㉟陈俊民:《蓝田吕氏遗著辑校》,中华书局,1993年,第386页。㊱谢晓东:《“社会儒学”何以可能》,《哲学动态》2010年第10期。㊲[清]王先谦著,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,中华书局,1988年,第23页。

责任编辑:涵 含

## The Modern Transformation of Confucian Rite Education

Hu Jiaojian

**Abstract:** The saying of "to eat people" in Confucian Rite Education is just a criticism of the form of pre-modern rite education from a modern standpoint. The real connotation of Confucian Rite Education is to follow the order and rhythm of a certain way of life, so as to create and construct a social subject suitable for the way of life and its living world. The reason why the Old Rite Education is "to eat people" is that the collective family entity and hierarchical life world constructed by the Old Rite Education based on the pre-modern lifestyle devour and suppress the individual. In modern society, under the guidance of socialist core values, we should make a new form of rite education suitable for modern life style, so as to construct individual subjectivity and modern life world. If the Old Rite Education is "to eat people", the New Rite Education aims to "nurture people", achieve individual subjectivity, and then achieve a life world with modern spirit.

**Key words:** to eat people; Old Rite Education; to nurture people; New Rite Education