

制度文明是社会稳定的保障

——孔子的“诸夏无君”论

○ 黄玉顺

(山东大学 儒学高等研究院, 山东 济南 250100)

[摘要]孔子说:“夷狄之有君,不如诸夏之亡也。”这可以概括为“诸夏无君”论:华夏以外的国家尽管有君主,也不如华夏国家没有君主的时候。注疏指出:这是由于华夏有“礼义”,即正义的制度。这就是说:社会政治秩序的稳定与否,并不取决于领导者的善否,而是取决于社会制度的善否。换句话说,制度文明才是社会稳定的保障;在正义的制度下,即便领导者无德无才、甚至缺位,社会也是稳定的;而在不正义的制度下,即便领导者在位、甚至德才兼备,社会也缺乏稳定性。

[关键词]孔子;诸夏无君;礼;义;社会稳定;制度文明;正义原则

近年来,有学者鼓吹所谓“贤能政治”(political meritocracy),并标榜为儒家的“贤能政治传统”。这种论调其实是出于某种现实意图而歪曲儒家政治哲学传统。事实上,孔子的思想恰恰与之相反,那就是孔子的“诸夏无君”论:社会政治秩序的稳定与否,并不取决于领导者的善否,而是取决于社会制度的善否。换言之,制度文明才是社会稳定的保障;在正义的制度下,即便领导者无德无才、甚至缺位,社会也是稳定的;而在不正义的制度下,即便领导者在位、甚至德才兼备,社会也缺乏稳定性。孔子指出:

夷狄之有君,不如诸夏之亡(无)也。^[1]

何晏注云:“诸夏,中国;亡,无也。”邢昺疏云:“此章言中国礼义之盛,而夷狄无也”;“言夷狄虽有君长,而无礼义;中国虽偶无君,若周召共和之年,而礼义不废”。注疏的解释完全正确。所谓“诸夏”是指的当时秉持华夏文化、拥有制度文明的中原诸国,其政治哲学传统即“礼义”,亦即文明的制度(礼)及其背后

作者简介:黄玉顺(1957—),山东大学儒学高等研究院教授,研究方向为儒家哲学。

的正义原则(义)。孔子这句话直译为现代汉语就是:华夏以外的国家尽管有君主,也不如华夏国家没有君主的时候。按照注疏的解释,孔子的意思是说:社会稳定的根本保障并不是领导人英明,而是制度正义——礼义。

一、礼:制度文明

那么,何为“礼义”?我们先讨论“礼”的问题。

在中国传统话语中,“礼”泛指所有社会规范及其制度,诸如家庭、乡社、国家、伦理、政治、法律等领域的一切制度规范。一个典型的例子就是:一部《周礼》所载的“周礼”,乃是一整套的社会规范及其制度,而总称为“礼”。^[2]其实,《仪礼》、《礼记》之“礼”亦然,包含了外在化的“礼仪”、实质性的“礼制”(制度规范)及其背后的“礼义”(即“礼之义”——制度规范背后的正义原则)三个层次的概念。所以,“礼”并不仅仅指“礼仪”。“礼”更不仅仅指“事神致福”^[3]的祭祀活动,只不过祭祀在当时是国家的头等大事,即“国之大事在祀与戎”(《左传》成公十三年)^[4],集中地反映了当时的社会关系及其在制度规范上的体现,故以祭祀作为“礼”的典型场景。简而言之,“礼”指的乃是所有一切制度规范。

众所周知,“礼”是孔子政治哲学的一个要点;换言之,孔子所关注的一个基本问题就是制度文明问题,即族群的社会规范建构及其制度安排。孔子“诸夏无君”思想的指导意义在于:在建构或选择制度的时候,应当考虑这样一个指标,即:即便在最高领导人空缺时,这个制度也是稳定的。下文要谈的“周召共和”就是一个典型。

这里须特别注意的是:“诸夏”与“夷狄”的区别,与种族、血缘无关,其标准并不是什么“龙的传人”、“炎黄子孙”、“黑眼睛黑头发黄皮肤”之类的规定。这些年来,孔子儒学往往被讲成了一种带有种族主义色彩的东西,这是很值得警惕的。依据孔子向来的观点,“夷夏之辨”或“华夷之辨”的标准并不是种族,而是文化,尤其是礼乐文化,即制度文明。“诸夏”与“夷狄”的区别,是制度文明程度的区别。当孔子之时,社会转型,天下大乱,“礼坏乐崩”,此时的中原诸国未必能够代表“礼义”了,所以孔子竟有了“移民”之意——“子欲居九夷”(《论语·子罕》)。这也就是“仲尼有言‘礼失而求诸野’”^[5];不但求诸“野”,而且求诸“夷”。当时孔子所赞赏的,恰恰不是“中国”,而是被划为“东夷”、却能“称霸”天下的齐国:

管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。

桓公九合诸侯,不以兵车,管仲之力也。如其仁!如其仁!

晋文公谄而不正,齐桓公正而不谄。(均见《论语·宪问》)

孔子为何如此高度赞许齐桓公和管仲?他特别强调了两个字:“仁”、“正”。综合起来就是:出于仁爱的正义。这正是中国正义论中的正当性原则:在进行制度规范建构时,必须超越差等之爱、追求一体之仁。(详下)这是制度文明的基本保证。孔子对齐国的礼乐文明是颇为赞赏的,例如《论语》记载了孔子的赞

叹：“子在齐闻《韶》，三月不知肉味。曰：‘不图为乐之至于斯也！’”（《述而》）当然，孔子并不以为称霸天下的齐国就已经是制度文明的代表了；但孔子却坚持：齐国的道路乃是走向制度文明的必经之路。所以，孔子指出：“齐一变，至于鲁；鲁一变，至于道。”（《雍也》）要注意的是：这里所说的“鲁”并非孔子自己的“祖国”——当时的“鲁”，而是当初“制礼作乐”的周公之“鲁”，那是以制度文明著称的。孔子虽生在鲁国，但并不是一个所谓“爱国主义者”，他对当世的鲁国是颇不以为然的，甚至说：“鲁无君子者。”（《公冶长》）在他看来，倒是齐国“仁”、“正”，具备了礼义之“道”的必要条件。

归根到底，面对社会转型，孔子的宗旨是要重建社会秩序——建构一套新的“礼”。这个问题涉及如何全面而准确地理解孔子关于“礼”的思想。孔子论“礼”，包含两个层面的思想内容：一方面，社会规范及其制度（礼）是任何一个社会共同体都必需的，因此他讲“克己复礼”（《颜渊》）、“不学礼，无以立”（《季氏》）；但另一方面，在他看来，任何具体的特定的社会规范系统及其制度都没有普适性和永恒性，而是随社会生活方式之转变而历史地变动的，这就是他所讲的“礼有损益”。但这一层思想却往往被有意无意地忽视了。孔子是这样讲的：

殷因于夏礼，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》）

所谓“损益”，就是在既有的社会规范系统及其制度上，去掉一些旧的制度规范（损）、增加一些新的制度规范（益），其实也就是从整体上重建一套社会规范及其制度。在孔子看来，夏、商、周三代之间就是如此；而且可以预测，周代之后的百代之间、千秋万代之间必定也是如此。由此可见，孔子绝非“原教旨主义者”，而是一个变革者、革命家。后来康有为讲“孔子改制”，^[6]以此作为“变法”的理论根据，撇开其学理上的不足，他对孔子政治哲学立场的把握是很准确的。

那么，社会规范系统变动、制度变迁的根据何在？那就是注疏所强调的“礼义”，即“礼之义”，亦即正义原则。

二、义：正义原则

正如注疏所说，制度文明的核心内涵就是“礼义”。上文谈到，“礼”含“礼义→礼制→礼仪”三层。所谓“礼义”，即“礼之义”，亦即礼制（制度规范）背后的正义原则。冯友兰指出：“礼之‘义’即礼之普通原理。”^[7]所谓“普通原理”也就是普遍原则。所以，“义→礼”、即“正义原则→制度规范”，亦即孔子讲的“义以为质，礼以行之”（《卫灵公》），是中国正义论的核心的观念结构。^[8]这就是说，“礼义”意味着：根据正义原则建立起来的制度才是良善的制度。

汉语“义”或“正义”、^[9]西语“justice”（正义），有两种不同的用法：一指“行为正义”，即某种行为是否符合某种制度规范；一指“制度正义”，即这种制度规范本身是否符合正义原则。后者意味着：尽管行为应当符合某种规范（此属行为正义），但前提是这种规范本身符合正义原则（此属制度正义）。人们并没有

遵守不正义制度的义务,而拥有拒绝不正义制度的权力。故荀子讲:“从道不从君,从义不从父。”(《子道》)这就是“正义论”的范畴,也是这里“礼义”的涵义。

上文谈到孔子“礼有损益”的思想:制度规范总是历史地变动的。没有永远正当的、“普适的”制度。那么,怎样确定制度正义?越是早期的人类社会,越依赖于习俗;反之,人类社会愈益文明,制度规范的建构也就愈益自觉。到了轴心时期,人类开始理性地确立起制度规范的价值尺度,例如柏拉图《理想国》的正义观念。在中国,孔子确立起了关于制度文明的两条正义原则:^[10]

第一条正义原则可以表述为“正当性原则”:制度规范的建构或选择,必须是出于仁爱的动机,即:超越差等之爱,追求一体之仁。这就涉及怎样全面准确地理解孔子“仁爱”观念的问题了。

前些年发生过一场论战,争论的焦点之一是孔子讲的“父为子隐,子为父隐,直在其中”(《子路》)。反儒的一方批判孔子,判定其伦理是基于血缘关系的亲情伦理,在此基础上建构起来的礼法制度必定是不公正、非正义、徇私枉法的;而挺儒的一方则竭力论证亲情伦理及其礼法制度的正当性,以此为孔子辩护。^[11]我曾撰文指出,貌似针锋相对的双方,其实基于一种共同的认识,即儒家伦理就是基于家庭的亲情伦理,则其礼法制度的设计也是基于这种亲情伦理的;双方这个共同认识是与孔子当时讨论的问题错位的,即不在一个层面上,因为孔子“父为子隐,子为父隐”所讨论的问题并非伦理和礼法问题,而是什么叫“直”,即什么是先于伦理和礼法的、最直接的情感反应;而且,双方对孔子的伦理和礼法的认知也是错误的,孔子的儒家伦理绝非所谓亲情伦理,其礼法制度也不是建立在这种亲情伦理的基础上的。^[12]

诚然,孔子的伦理思想、政治哲学确实是建立在“仁爱”的基础之上的。然而,首先,仁爱尽管是伦理的基础,但仁爱本身并非伦理、礼法制度,而是一种情感。当然,在儒家哲学中,“仁爱”有时也被视为一条道德规范或伦理规范,甚至被赋予一种“形而上者”的意义;但无论如何,“仁爱”首先是指的一种情感,即“爱”的情感。“樊迟问仁。子曰:‘爱人。’”(《论语·颜渊》)

进一步说,“仁爱”这种情感并不等于所谓“亲情”或者基于亲情的所谓“爱有差等”。我反复强调过,儒家所说的“仁爱”包含着缺一不可的两个方面:差等之爱;一体之仁。差等之爱意味着:在“自我→亲人→外人→外物”这个序列中,我们的爱的强度是依次递减的;相反,一体之仁意味着:在上述序列中,我们的爱的强度是同等的。如果片面地仅执一端,那么,前者的极端结果就是杨朱的思想,后者的极端结果就是墨子的思想,总之不是儒家思想。上述争论双方都只看到了差等之爱的一面,忽视了一体之仁的一面,都基于对孔子“仁爱”观念的误解。

“仁爱”的这样两个方面看起来似乎是互相矛盾的,但实际上它们施行于不同的领域,即“私”与“公”的区分,故并行不悖。差等之爱是每个人的生活情感的本真体验:我们爱自己胜过爱他人,爱人类胜过爱异类,这是自然而然的。在

私的领域、即不侵犯他人权利的时候,这种差等之爱就是合乎情理的。然而孔子决不会把这种差等之爱运用于公的领域,即决不会因此侵犯他人的权利;相反,在公共领域,包括在建构制度规范时,孔子恰恰要求克服差等之爱、追求一体之仁。故孔子说:“己欲立而立人,己欲达而达人”(《雍也》);“己所不欲,勿施于人”(《卫灵公》)。这正是“义”的最基本的内涵:一视同仁而无所偏私,即不能偏向任何人、任何利益集团。

第二条正义原则可以表述为“适宜性原则”:制度规范的建构或选择,必须考虑到实际的实施效果,即:适应于当下的社会生活方式。这是因为,追本溯源,社会规范系统变革、制度变迁的缘由,乃是生活方式的变迁。就中国的历史看,我们经历了宗法社会生活方式下的王权制度(上古三代的封建制度)或分权制度、家族社会生活方式下的皇权制度(自秦至清的帝国制度)或极权制度,而正在艰难地走向公民社会生活方式下的民权制度。公民社会的权利主体已不再是宗族、家族那样的“集体”,也非所谓“家庭”(包括现代核心家庭)那样的“集体”,而是公民“个体”。所以,一方面,对于孔子的政治哲学的一般原理,不论把它讲成个体主义的、还是集体主义的,都是错误的;而另一方面,当其进行当代的制度建构时,则无疑应当是个体主义的,这种个体就是现代社会生活方式的主体——公民。

根据孔子“诸夏无君”的思想,可以得出这样的结论:如果一套社会规范及其制度是适应于当下的生活方式的,那么,即便在最高领导人空缺的情况下,这个制度规范系统也是稳定的;反之,不合时宜的制度规范不具有稳定性。只有不正当、不合时宜的制度才需要“维稳”,正义的制度是不需要“维稳”的。注疏提到的“周召共和”,其制度背景是王权制度、封建制度,这个制度在当时的宗法社会生活方式下曾经是适宜的,因而即便在“无君”的情况下也是稳定的(详下);但这同时也就意味着,当生活方式变迁、社会转型之后,这个制度就失去了正当性和适宜性,从而也就失去了稳定性,不仅在“无君”的情况下充满不确定性,而且事实上它竟是在“有君”的情况下最终走向了崩溃的,于是“礼坏乐崩”,代之而起的是家族社会生活方式下的皇权制度、帝国制度。同样的道理,显然也适用于从皇权社会、极权社会向民权社会、平权社会的转型。

三、周召共和:无君之治

注疏特别提到“周召共和”,作为“诸夏无君”的典型事例。“周召共和”的故事大致如下:

西周王朝在周穆王时期达到了鼎盛。到了公元前878年,厉王即位,贪婪、残暴,在位期间,民不聊生。为了聚敛更多财富,厉王任用虢公长父和荣夷公实行“专利”,宣布山林川泽为王所有,不许平民入内樵采渔猎,导致民怨沸腾,“谤言”四起。厉王拒绝芮良夫的忠告,而提拔荣夷公为卿士,继续实行“专利”。于是举国侧目,怨声载道。厉王找来巫师,用巫术监视发表“谤言”的怨恨者,并告

谕国中:有私议朝政者,杀无赦。巫师假托神意,肆意陷害无辜,致使不少人死于非命。于是,人们不敢在公开场合交谈,“道路以目”——路途相遇只能以目示意。召穆公警告说:

防民之口,甚于防川。川壅而溃,伤人必多;民亦如之。是故:为川者,决之使导;为民者,宣之使言。^[13]

穆公主张广开言路,让上至公卿大夫、下至百工庶人都有发表意见的机会;否则,一旦决口,无法收拾。厉王充耳不闻,一意孤行。不到三年,广大国人忍无可忍,于公元前841年暴动,厉王狼狈出逃到彘(今山西霍州),史称“彘之乱”。厉王逃亡后,卫武公带兵赶到镐京。于是召公虎出面,代表厉王的旧臣,请卫武公暂时代行执政,自己与周公(周公旦的后代)等组成贵族会议辅政,史称“周召共和”。自此,西周王朝“无君”十四年,一直持续到宣王即位。

值得注意的是,“周召共和”期间,尽管局面混乱,但当时的基本政治制度并未失去其稳定性。周召共和的时代背景,并非后来的皇权时代,而是此前的王权时代。王权制度并不具有皇权制度那样的“专制”性质,而是一种具有“共和”性质的制度安排,在这种制度下,王者并不拥有后来皇上那样“乾纲独断”的政治权力。即便德高望重、代摄王权、极为强势的周公姬旦,也是如此,我们从《尚书》关于周公的故事中不难看出这点:在重大问题上,他并不能独断专行,而必须与召公等人商议决策,甚至“谋及卿士,谋及庶人”^[14]。

这种制度安排与后来汉儒所讲的“春秋尊王”并不是一回事,后者之所谓“王”其实是帝国时代的“皇”,这是当时中国社会转入皇权时代的政治需要,就是加强中央集权。众所周知,这种极权主义的思想资源并非孔孟的儒家政治哲学,而是法家政治哲学:不仅开创皇权帝制的秦始皇是独用法家的,而且“汉承秦制”的汉朝也是“阳儒阴法”的。当然,到了汉代,儒家政治哲学也适应时代需要,从王权儒学转为了皇权儒学,董仲舒即是其集大成者。但当中国社会再一次大转型——从皇权社会向民权社会转变的时候,儒家政治哲学也开始从皇权儒学转为民权儒学。这种转变从20世纪的现代新儒家那里便已开始了,他们在政治哲学上普遍诉诸民主政治,称之为“新外王”。比起20世纪的现代新儒家,21世纪的大陆新儒家至少在政治哲学上倒退了,他们中的相当一部分人居然反对民主,崇尚所谓“新权威主义”,崇尚极权主义下的所谓“贤能政治”。

这里有必要来讨论一下“共和”这个概念。人们用汉语的“共和”来翻译西语的“republic”(共和)并得到普遍的认可,这意味着,古代的“共和”与现代的“republic”之间尽管具有“非等同性”,但也具有“可对应性”^[15]。“可对应性”意味着古代共和制与现代共和制之间存在着相通性,简单来说,共和制是与集权制、极权制相对立的。而“非等同性”则意味着古典共和制和现代共和制毕竟不是一回事。区别的渊源所在,依然是生活方式的变迁所导致的社会主体的变化。“周召共和”的社会生活方式渊源是宗法社会,其社会主体是宗族,其具体代表就是公、侯、伯、子、男等贵族。所以,古代共和制是贵族共和,就是贵族分享政治

权力。西方也是如此,例如古罗马共和制便是贵族共和。柏拉图的“理想国”其实也是贵族共和。而现代共和制的生活方式渊源则是公民社会,其社会主体是公民个体,其具体代表也是公民个体;这是公民共和,亦即公民分享政治权力,此乃现代“民主”的一项基本内涵。我们知道,西语“republic”(共和)来自拉丁文的“res publica”,意为“人民的公共事务”。尽管自古以来的“共和”并不一定意味着民主,但现代意义的“共和”则一定意味着民主,尽管“共和”这个词往往用来指代议民主制、而不包括直接民主制。这是制度文明在现代生活方式下的必然要求。

根据孔子的“诸夏无君”论,我们可以说:在现代社会的生活方式下,真正的共和制度意味着,即便领导者无德无才、甚至缺位,社会政治秩序也是稳定的;否则,即便领导者在位、甚至德才兼备,社会政治秩序也缺乏稳定性,任何“维稳”都是无济于事的徒劳。这是因为:惟有制度文明才是社会稳定的保障。

注释:

[1]《论语·八佾》,《十三经注疏·论语注疏》,[魏]何晏注,[宋]邢昺疏,北京:中华书局,1980年影印本。

[2]黄玉顺:《“周礼”现代价值究竟何在——〈周礼〉社会正义观念诠释》,《学术界》2011年第6期。

[3]许慎:《说文解字·示部》,北京:中华书局,1963年。

[4]《左传》,《十三经注疏·春秋左氏传正义》,北京:中华书局,1980年影印本。

[5]班固:《汉书·艺文志》,北京:中华书局,1962年。

[6]康有为:《孔子改制考》,北京:中华书局,1958年。

[7]冯友兰:《中国哲学史》,北京:中华书局,1961年,第414页。

[8]参见黄玉顺:《中国正义论的重建——儒家制度伦理学的当代阐释》,合肥:安徽人民出版社,2014年。

[9]首见于《荀子》之《正名篇》《臣道篇》。《荀子》,王先谦:《荀子集解》,《新编诸子集成》本,北京:中华书局,1988年。

[10]参见黄玉顺:《孔子的正义论》,《中国社科院研究生院学报》2010年第2期。

[11]参见郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集——以“亲亲互隐”为中心》,武汉:湖北教育出版社,2004年。

[12]黄玉顺:《“刑”与“直”:礼法与情感——孔子究竟如何看待“证父攘羊”?》,《哲学动态》2007年第11期。

[13]《国语·周语上》,上海古籍出版社,1988年。

[14]《尚书·洪范》,《十三经注疏·尚书正义》,北京:中华书局,1980年影印本。

[15]关于“非等同性”和“可对应性”,参见黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》,四川大学出版社,2006年,第4-7页。

[责任编辑:嘉 耀]