

论“新礼教”及其“情理儒学”哲学基础

黄玉顺

(山东大学 儒家文明省部共建协同创新中心, 山东 济南 250100)

[摘要]“新礼教”是当代儒家哲学前沿的一个理论建构,旨在回应新文化运动以来对儒家“礼教”的简单化否定,建设一种现代性的儒家伦理政治的教化理论体系。新礼教的基本内涵可以概括为:缘情制礼,以礼为教。其所谓“礼”,指社会规范(及其制度);其所谓“情”,则不仅指“情感”,而且指“事情”,即普遍的情感与它所适应的特定时代生活方式的实情。新礼教的这种理论建构,有其深层的哲学基础,尽管这种基础目前尚未在学理上充分展开。这个基础就是“情理哲学”或“情理儒学”。它呈现为一种多层级的奠基关系,即:情感存在论→情理本体论→情义伦理学→新礼教。新礼教最具独创性的思想之一,是礼教的历史形态与社会主体的历史形态之间的内在关联,由此揭明现代性的新礼教的特征乃是公民的“自我教化”。

[关键词]新礼教;哲学基础;情理儒学;情理哲学

[中图分类号]B26 **[文献标识码]**A **[文章编号]**1001-6597(2024)05-0135-10

礼教无疑是儒学的一项极为重要的内容,然而在新文化运动中遭到了严厉批判^[1]。那么,对于儒学的复兴来说,礼教应当如何处置?这是一个严肃的问题:如果礼教由于是一种前现代的东西而受到批判,那么,对于现代化的追求来说,礼教还是“可欲”^{[2]2777}的吗?然而,如果摒弃礼教,还谈得上“儒学”的复兴吗?在这样的时代困惑中,青年学者胡骄键近年来建构“新礼教”理论,发表了一系列文章系统阐述,值得关注。为此,笔者将围绕“新礼教”的系列论述,展开相关问题的讨论。

一、新礼教的基本内涵

“新礼教”这个短语,有两种用法:一种用法涵盖了“宋代新礼教”^[3](或“宋明新礼教”)和“现代新礼教”^[4],这与学界约定俗成的“宋明新儒学”和“现代新儒学”之间的对应关系相匹配;另一种用法则是专指“现代新礼教”。笔者理解,前者旨在抽绎出礼教的一套超越不同时代的普遍原理(类似于冯友兰先生的“抽象继承法”^[5]);后者则是这套原理在面向现代生活方式时的演绎运用。这种方法可以概括为“(从古代)抽绎与(向现代)演绎”,即“特殊→普遍→特殊”的方法。为此,新礼教还作出了另外一种分辨,即“传统礼教”与“礼

[收稿日期]2023-11-30

[基金项目]国家社科基金项目“中国传统契约观念研究”(19BZX080)

[作者简介]黄玉顺,山东大学儒学高等研究院教授,博士生导师。

教传统”：前者指前现代的旧礼教，后者即指礼教的普遍原理^[6]。本文主要讨论这套抽绎出来的普遍原理，而兼及现代新礼教。

新礼教的思想内涵，可简要地概括为：“以礼为教”，谓之“礼教”；其前提是“缘情制礼”，谓之“情礼”。合起来说，“礼教”可谓“情礼的教化”。

（一）礼教：以礼为教

新礼教秉承了传统“礼教”概念的一般内涵，即“以礼为教”。因此，首先必须界定两个关键词：何谓“礼”？何谓“教”？

1. 新礼教的“礼”概念

新礼教所说的“礼”，泛指社会共同体的一套规范及其制度。这确实是儒学的“礼”这个词语的一种基本含义^[7]。将“新礼教”译为“Neo-Ritual Education”^[3]，当然不无道理。不过，英语“ritual”或“rite”的主要语义是“礼仪”，然而儒家所说的“礼”不仅指礼仪，而且包含了三个层次：礼义→礼制→礼仪^[8]。其中“礼制”指社会规范及其制度；“礼义”则是礼制背后的、赖以建构礼制的正义原则，儒家称之为“义”或“正义”^{[9]138}；“礼仪”仅指礼制的外在化、仪式化的表现形式。因此，英语很难找到与汉语“礼”严格对应的词语。比较而言，笔者倾向于将“礼”译为“norms”（规范），将“新礼教”译为“Neo-Normative Education”。

2. 新礼教的“教”概念

礼教的落脚点是“教”：“礼”是“教”的内容，同时也是“教”本身的规范。这两个层面，新礼教合称为“以礼为教”。这让人想起法家韩非的“以法为教”^{[10]452}。是“以礼为教”，还是“以法为教”，这是儒家和法家的一个分野。儒家的“礼教”，清儒凌廷堪说：“上以礼为教也，下以礼为学也。”^{[11]28}这种“上下”的区分，是前现代的旧礼教的特征，却并不适用于现代性的新礼教（详后）。

礼教属于政教实践的领域，包括伦理的、政治的方面，新礼教对两者的关系有所说明，即“‘政治的礼治’与‘伦理的礼教’，两者又可通称为‘礼教’，因为古者政教不分”^[1]。这也就是“政教合一”，在儒家这里的表现就是伦理为政治奠基。

而“教”的目的是“化”，故有“教化”之说。笔者曾讨论过“化”的意义，即“‘化’指人之存在状态的转变”，“是要使人的主体性挺立起来”，“使现实中的人转变为理想中的人”“合乎‘礼’的伦理秩序中的人”^[12]。这就是“以礼为教”的意义，即“以礼为教”的目的是“以礼化人”。

（二）情礼：缘情制礼

但是，“以礼为教”“以礼化人”的前提，是“礼”本身是正义的。在新礼教看来，当既有的“礼”不正当或不再适宜的时候，那就需要重新“制礼”，即重建社会规范及其制度。这是孔子“礼有损益”思想的体现^{[2]2463}。

那么，怎样制礼？或者说，根据什么来制礼？新礼教最核心的观念结构，就是“情礼”，或者更确切地说，是“情→礼”，即“情”为“礼”奠基，亦即“缘情制礼”。《礼记》说：“礼者，因人之情而为之节文。”^{[2]1618}新礼教亦然：“缘仁爱情感以制作的礼乃是一种情礼。也就是说，礼之目的旨在为社会主体的自爱、爱人提供一个基本的框架，人循此礼以行动则是具体地实现社会主体的自爱和爱人。”^[3]

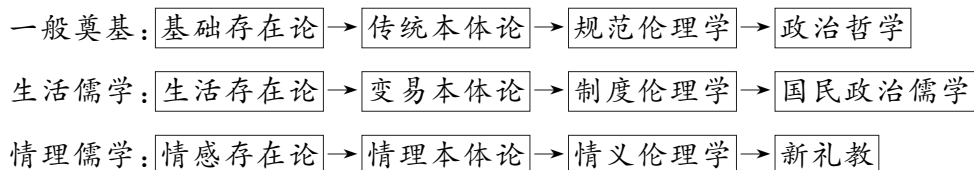
但需注意的是：这里的“情”不仅指“人之情”或“情感”。新礼教的观点是：“新的礼教

规范可称之为‘情礼’，一种以仁爱情感为正当性内涵，以生活实情为制礼之适宜性原则，建构以个体为中心的新礼教规范体系。”^[13]这就是说，新礼教所谓“情”兼有两种含义，即“生活情感”和“生活实情”。这个概念的内涵符合原始儒家的“情”观念^[14]。新礼教的上述理论建构，有其更深层的理论奠基，涉及伦理学、本体论(ontology)，乃至更本源的存在论(Being theory)。

(三)情理哲学的奠基层级

现代汉语哲学的“本体论”和“存在论”都来自西方哲学的“ontology”，但汉语这两种不同的译法，可以体现现象学兴起以来的两种不同的观念，即“本体”与“存在”的区别：“本体”(noumenon)作为“形而上者”，是一个存在者；而“存在”(Being)却不是存在者，而是一个前存在者的观念。这个区分来自海德格尔的“存在论区分”(der ontologische Unterschied)，尽管他本人的论述还不够彻底，所以仍然将他自己的那种追问“存在”的“基础存在论”(Fundamentalontologie)称为一种“Ontologie”^[15]。由此可见，应当将标志“存在”的“存在论”译为“Being theory”，而不是“ontology”。

新礼教所涉及的奠基性的哲学基础是多层级的，它们之间的对应关系如下：



新礼教的上述奠基系统，总体上称为“情理哲学”(Emotional Reason Philosophy)或“情理儒学”(Emotional Reason Confucianism)。新礼教采取“返回步伐”(der Schritt zurück)^[16]^[47]，层层追溯这些哲学基础。

二、新礼教的“情义伦理学”基础

在情理儒学中，新礼教最切近的哲学基础，是直接为之奠基的道德哲学，即“情义伦理学”(Emotional Justice Ethics)。这是因为，按照孔孟儒学的原理，在“情”与“礼”之间，或“仁”与“礼”之间，还有一个重要范畴环节，即“义”。

(一)情义

新礼教所追求的，乃是“以‘情义’为依据，进行现代新礼教建构，让人过一种有情有义的生活”^[4]；“因为礼教秩序的正义性是由情感来保证的，故孔孟礼教的真义可称之为一种情义礼教”^[1]。

这里的“情”诚然主要指“一体之仁”的仁爱情感；但也不仅如此，此“情”也指特定生活方式的实情。这体现为对“义”范畴的阐述：“新礼教作为一种情义伦理，其‘义’不仅仅强调以情感为礼的正义性根基，也强调礼教的适宜性，即任何伦理制度规范的礼都应该因地制宜地作出损益调整，以适应特定时空的生活际遇。”^[1]显然，情义伦理学对“义”的理解，与前述新礼教对“情”的理解之间，存在着这样一种对应关系：

情：仁爱情感——生活实情

义：正当——适宜

这其实也就是孟子所说的“居仁由义”^[2]^[2721, 2769]，意谓：以仁爱情感(仁)与生活实情来

为正义原则(义)奠基,是谓“情义”。这种“情义”观念,新礼教称为“‘因情而称义’”:一方面是以‘一体之仁’这种情感作为新礼教的正当性内涵;另一方面是‘义’之以为宜,即新礼教一定要与生活方式相适宜,因为特定的生活方式乃是特定时空下生活的实情”^[1]。这里“因情称义”的提法,令人想起耶教“因信称义”的说法,表现出儒家正义观与西方宗教正义观的分野。

所以,新礼教有这样的陈述:“伦理上应当的生活乃是以生活之情为内涵的生活,一种以情为义、以情为宜的生活。梁漱溟就认为儒家的伦理观实际乃是‘因情而有义’,也就是一种情义伦理,但梁漱溟并没有对此情义伦理的结构予以阐明”;“‘生活儒学’思想体系所提出的中国正义论正好阐明了情义伦理的内涵,从这个角度来说,中国正义论乃是儒家情义伦理观的现代呈现”^[13]。但事实上,生活儒学及其正义论并没有明确的“情义伦理”的提法,“情义伦理”是新礼教的一个理论独创。

这种“以情为义”的内涵是新礼教思想与旧礼教思想的一个根本区别:“如果说旧礼教是以‘天道’‘天理’来保证作为制度规范的礼的正当性,从而表现为一种道义伦理形态的话,具有现代精神的新礼教之礼的正当性基础乃是情感,呈现为一种情义伦理形态。”^[1]这就是说,从旧礼教向新礼教的转变,就是从道义伦理学向情义伦理学的转换。

(二)义礼

这里的情义伦理学的“义礼”,与前面讲到的新礼教的“缘情制礼”的“情礼”之间,还涉及“义”与“礼”之间的关系。“礼”当然指社会规范及其制度;而“礼”的建构,即“制礼”,其价值根据就是“义”,即正义原则,包括以仁爱情感为内涵的正当性原则、以生活实情为基础的适宜性原则。这就是“义→礼”的观念结构,其实也就是孔子所说的“义以为质,礼以行之”^{[2]2518},意谓:以正义原则(义)为社会规范(礼)奠基。

综上所述,这里其实已经透露出了一种基本的观念结构,即“情→义→礼”或“仁→义→礼”的结构。就此而论,情义伦理的“情义”最终指向“情礼”,即终究是以“礼”的建构为目标。

三、新礼教的“情理本体论”根据

如果说,新礼教的直接的哲学基础是属于形下学的“情义伦理学”,那么,这种情义伦理学的哲学基础则是作为一种形上学的“情理本体论”(Emotional Reason Ontology)。这里的核心问题显然是“理”的概念。

(一)形下的理性

说到“理”,新礼教意识到,儒家哲学所说的“理”并不只是一个形而上的本体论范畴。新礼教的情理哲学所说的“理”亦然,存在着两个不同层级的概念:一是形上之“理”(the reason),即宋明理学之所谓“天理”,亦即“本体”;二是形下之“理”(rationality),指人的理智(intellect)或曰工具理性(instrumental rationality)(“‘理智’是源于‘仁爱情感’且服务于制度安排的一种工具理性”^[17])。

确实,社会规范的建构及其制度的安排,即“制礼”,需要工具理性:“将内在的正义感实现为正义的制度安排,还必须由理智能力来达成。这种理智能力的重心在于能辨知利害关系。”^[4]具体来说,“首先当然是运用理性去认清楚特定的社会及其生活处境。然后再

运用理智能力去建构与特定社会总体生活方式相适宜的伦理规范或采取某种伦理行动”^[13]。这是因为：“仅有内在的是非判断能力，并不意味着就有一套正义的制度规范；将内在的是非判断转变为正义的制度安排，还必须由理智能力来达成。”^[17]这是显而易见的：社会规范及制度的制定与运作，例如法治活动和政治活动，是一种高度专业化甚至职业化的工作。

但需注意，不同于理性主义的思路，在新礼教看来，理性并不是根本：“西方哲学主要是以在理性的正义原则下所制定的制度规范来解决因爱而引发的争端。……而在‘中国正义论’里，解决因爱而争的问题，所凭借的并非理性，而是仁爱情感之中的超越了‘差等之爱’的‘一体之仁’。换言之，正义的寻求不是‘以理制情’，也不是传统的‘以性制情’，而是‘以情制情’、‘因情称义’。情感引发的问题还得靠情感来解决，这可以说是中西方正义理论的最大区别。”^[4]这里“以情制情”的概括，极为精彩，乃是“一以贯之地坚持‘情感’中心立场”^[4]。这是因为理性毕竟是由情感导出的：“因情而有意欲，而意欲就会生思虑，所谓‘由情生欲，由欲生虑’，这就使良知生成了知利知害的理智能力。”^[13]

不仅如此，这里的根本缘由是：新礼教所讲的“理性”，并不是一个与“情感”相对的概念，而是继承和发展了情感儒学和生活儒学的观念，甚至可以追溯到戴震的哲学，那就是将“理”理解为“情理”(emotional reason)，即情感本身的“条理”，而不是情感之外的东西。这显然是新礼教的“情理哲学”思想在“理性”问题上的体现。

(二)形上的天理

上述的形下“理性”，从观念奠基的角度看，其终极根据是形上的“天理”。“天理”与“理性”的关系，类似于宋儒所说的“理一分殊”，即“形上一形下”的关系，亦即“一多”关系。程颐说，“(张载)《西铭》明理一而分殊”^{[18]609}。朱熹说，“《西铭》言理一分殊”^{[19]102}；“伊川(程颐)说得好，曰‘理一分殊’。合天地万物而言，只是一个理；及在人，则又各自有一个理”^{[19]2}；“‘一实万分，万一各正’，便是‘理一分殊’处”^{[19]2049}；“世间事虽千头万绪，其实只有一个道理，‘理一分殊’之谓也”^{[19]3243}。由此可见，对于新礼教的情理本体论的建构来说，宋明理学的理论也是一种可资利用的思想资源。当然，宋儒的“理一分殊”是从本体论的角度讲的，其分殊之理乃是说的“事事物物各有其理”^{[19]279}；而新礼教的分殊之理，即理性，则是特指人所具有的理智能力。

关于形上本体，新礼教的理路是：“若从观念的生成角度说，在生活中，人得以成为形而下的主体性的人；此形下主体之人有一种形而上的追求，要为自身的存在寻找一个形而上的根据，于是运用自身的理性能力替自己构造了一个形而上的本体，来安顿自身的现实存在。”^[4]这里的学理在于：一般来说，伦理学及实践领域的礼教层面的讨论，都是形下学(sub-metaphysics)层级的问题，而不是形上学(metaphysics)层级的问题；但是，不论对于包括所有存在者在内的“存在者整体”^{[20]68-69}，还是对于人类的思维及其陈述的系统整体来说，都必然存在着一个“本体论承诺”(ontological commitment)^{[21]8}，即需要本体论，这样才能形成一个“形上一形下”的立体架构。

不过，对于新礼教来说，尽管这种形上的“理”或“天理”范畴可资利用，但要作出说明：宋儒的“天理”是从“观念奠基”的角度来讲的，原是宋儒的一个理论构造，即程颐所说的“‘天理’二字却是自家体贴出来”^{[17]424}；而如果从“观念生成”的角度看，那么，形上的“理”只不过是形下的“礼”的本体化、绝对化的结果。正因为如此，不难看出：宋儒所讲的“天

理”的实质内容,不过是帝制时代的那些伦理政治规范,即新礼教所批评的帝制时代的“伦理本体”^[3]。具体来说,“降及宋元,汉唐那种具有很强宇宙论色彩的形上天道,转进而为更具本体论意义的‘天理’。但‘天道’与‘天理’两个概念所内蕴的道德意涵并没有实质性的改变”^[1]。如果撇开特定时代的具体内容,即从原理来讲,那么,“理”与“礼”的关系就是形而上者与形而下者的关系,“新礼教”在学理上需要“情理本体论”的奠基。

四、新礼教的“情感存在论”渊源

上述“情理本体论→情义伦理学”的奠基关系,其实还是传统的“形上→形下”的观念架构,即还是一种存在者化的思维,它不能回应 20 世纪以来前沿的发问:存在者何以可能?当我们追问“形下存在者何以可能”时,可以由形上存在者为之奠基;但是,当我们追问“存在者何以可能”时,形上存在者也是被追问的对象。于是,按照上文谈过的“存在论区分”,即“存在”与“存在者”的区分,我们的回答就只能是“存在”,即“存在”为一切“存在者”奠基,包括为形上存在者奠基。因此,我们必然合乎逻辑地从“本体论”(ontology)追溯到“存在论”(Being theory),即从“本体”之思追溯到“存在”之思。这种存在论,在新礼教这里,就是“情感存在论”(Emotional Being Theory),它是为“情理本体论”奠基的。

(一)情感存在论的前存在者地位

前面提到,儒家以“情”说“理”的观念至迟可以追溯到戴震。但在戴震那里,“情”还是一个存在者化的观念,即是一个主体性观念,其“情”还是说的人之情。新礼教在谈到张载研究现状时说,“这些研究基本都聚焦于形而下的存在者层级来讨论张载以礼为教的政治伦理功能,缺乏一种哲学存在论和生存论视野,没能看到礼教对作为社会主体的人和生活世界的建构意义”;“突破对礼教的现成性礼教理解,实质是要求我们必须从哲学存在论和生存论的视野来获得对礼教真正内涵的阐明”^[3]。

这里的“存在论”概念尚未与“本体论”概念加以区分;其“生存论”概念的“生存”才是指的前存在者的“存在”。但是,“生存论”(existentialism)这个概念来自海德格尔的“基础存在论”概念,它讨论的是“此在”(Dasein)的“生存”(existence),然而“此在”仍然是一个“存在者”,而不是“存在”^[1]。

但与此同时,新礼教也有区分性的表述,例如:“如果说‘生活儒学’思想体系意味着现代儒学情理学派存在论层面的揭蔽工作已完成的话,黄玉顺近年提出的‘变易本体论’和‘中国正义论’则旨在重建现代儒学情理学派的形而上学和形而下学。”^[17]这里的“形而上学”即指“本体论”,它显然有别于“存在论”。对此,新礼教有其更详尽的独立陈述:

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”。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”。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”起来,并“被庇护入无蔽状态之中”,

从而让存在者“各属其所”，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源始的“置放”。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。^[23]

当然，这里并未对海德格尔思想加以审察和批判。不过，这里的“前主体性”“前存在者”概念，已经透出“情感存在论”应有的思想视域。

（二）情感存在论的阐发

所谓“情感存在论”，顾名思义，就是以“情感”为“存在”，从而为一切存在者奠基。这就进入了当代中国哲学的前沿领域，即“情感转向”。在当代儒家哲学中，情感转向的最突出的体现就是“情感儒学”和“生活儒学”，新礼教的情感存在论是一种冯友兰先生所说的“接着讲”：

蒙培元（情感儒学）突破性地认为“人是情感的存在”，但此情感却又是一种道德情感，这就意味着：蒙培元虽然突破了以往对情感的贬抑性理解，但不过是用主体性的道德情感去取代了传统儒学以“性”为主体的地位而已，其哲学的整体形态还是一种主体性哲学。

而黄玉顺（生活儒学）认为：“在儒家的真正本源性观念中，‘情’乃是存在本身，而不是存在者的事情；‘情’乃是先行于任何存在者的‘事之情’。”作为存在本身的“事之情”就是“生活本身”，而这种“事之情”也是儒家所说的“仁爱情感”。因此，在“生活儒学”里：生活、存在、仁爱情感，三者不过是对“存在”的不同言说而已。^[17]

新礼教的情感存在论并不是情感儒学和生活儒学的简单复述，而是有其独立的思考。新礼教首先反思了现代中国哲学“情理学派”的三代发展：

第一代的“新理学”，其“负的方法”乃是“继承儒家哲学注重生活情感体验的方法，尝试弥合‘真际’与‘实际’的鸿沟”；“‘负的方法’既是情感的方法，也是消解主体性的方法”，因为“此种‘情’由于对‘我’、对主体无执着，达到了‘不迁怒，不贰过’的超然洒脱状态”；“正是由于‘负的方法’的运用，剥落掉坚硬的主体，进入无私我之情累的境界，才使‘正的方法’的理想能够得以真正实现”^[17]。然而尽管如此，毕竟“‘新理学’受新实在论（New Realism）的影响”，构造“一个纯粹逻辑的、形式化的‘真际’世界，并将其视作‘实际’（‘现实世界’）的根据”^[17]，这并不是彻底的“情理”进路。

第二代的“情感儒学”提出“人是情感的存在”，“突破了秦汉以来帝制时代儒学对情感的看法”，“以一种‘返本开新’的姿态重建了儒家哲学传统”；但毕竟仍然“是一种‘情感的形上学’”，即“虽然突破了以往对情感的贬抑性理解，但不过是用主体性的道德情感去取代了传统儒学以‘性’为主体的地位而已，其哲学的整体形态还是一种主体性哲学”，“对‘情感’与‘理性’的理解总是一种主体性的把握”^[17]。

第三代的“生活儒学”尽管“沿着冯、蒙的‘情理’进路构建了更为庞大和细密的现代儒学形态”，“彻底颠覆了自秦汉以来帝制儒学的‘性→情’结构”，“对情感的阐释有一个很大翻转：仁爱情感不再仅仅被视作一种主体性的情感，而是前主体性的、非存在者化的存在

本身”^[17]；但是，这里仍然留下了广阔的阐释空间，特别是“并未就新礼教的建构展开过详细的论述”^[13]。

在上述反思的基础上，新礼教不仅通过其独创性的“情理”概念，全面系统地总结出了现代中国哲学“情理学派”的存在，发展出了独立的情义伦理学、情理本体论的基本观念，而且深入前主体性、前存在者的观念层级，初步形成了“情感存在论”观念。这里的要点有三：其一，在存在论层级，“情感”并非与“理性”“事情”等相对的概念，而是前分析性、前存在者的“存在”观念；其二，“情”即“事”，“事”即“情”；其三，“理”并非“情”之外的东西，而是“情”的一种显现形态，即“情有其理”。

五、新礼教的现代主体思想

行文至此，让我们回到“新礼教”本身。经过上述哲学基础的层层奠基，新礼教对儒家“礼教”“教化”进行了现代性的主体性分析。这是新礼教最具独创性的思想之一，即揭示儒家礼教的历史形态与社会主体的历史形态之间的内在关联，从而阐明现代性的新礼教的现代特征。

（一）现代礼教的主体特征

上文谈到，“以礼为教”的前提是“制礼”，即社会规范的建构。这就出现一个问题：谁来制礼？制礼的主体是谁？那当然是特定时代的社会主体。但是，社会主体并非一成不变，而是随着社会生活方式的转型、时代的转变而转换的。

就中国历史而论，这就是三大时代之间的社会主体的转换：西周宗法时代的宗族主体；自秦代至清代的帝制时代的家族主体；现代的公民主体^[1]。传统“周公制礼作乐”的说法，是说周公作为宗族的代表来制定社会规范；“乾纲独断”的说法，是说皇帝作为皇室家族的代表来制定社会规范；而现代社会“主权在民”的观念，则是说公民不仅作为权利主体、而且作为权力主体来制定社会规范。

在新礼教看来，现代性的个体主体性的出现，乃是源于现代生活方式：“生活空间的私人化保证了人有自己的立足之地。如果生活空间是完全公共的或集体化的，就意味着个人的存在是弥散而没有边界的。一个没有建立起自身边界的人是不可能现实存在的，也不可能有‘自我’个体意识。”^[25]这里的“集体”指前现代的宗族和家族，“生活空间的私人化”则指生活方式的个体化。

（二）现代礼教的主体结构

新礼教创造性地提出了现代礼教的根本的主体结构(subjective structure)：建构—认同(constructing - identifying)。这个结构是在讨论“国族认同”(the identification of nation)问题的时候提出的：“国家不过是主体所建构的生活世界的一种形态而已。因此，儒家礼教其实内含着一个一般意义上的国家‘建构—认同’基本结构。”^[4]

但是不仅如此，“建构—认同”结构具有更为一般的礼教意义：“所谓礼教就是主体自身建构一个属我的生活世界并让自身置身于此生活世界之中”；“如果认同真的就是把主体自身投放给一个外在于自身、异于自身的对象的话，无异于是让那个对象来奴役自身。……只有对象是主体在生活中建构起来的对象时，这个对象才是主体的对象，这个对象才

能与主体融为一体,而不是异于和外在于主体的东西。因此,主体的认同其实是以主体的建构为前提的,主体只能认同自身建构起来的对象。从这个意义来说,认同的本质就是‘我建构,我认同’”^[4]。这里的“我建构—我认同”无疑是一个极具独创性和深刻性的思想创造。

显然,新礼教不仅采纳了生活儒学的“在生活并且去生活”这个“生活的本源结构”^{[26]254-272},而且有所发展:“主体去建构‘属我的’对象的过程,实际上是主体在去生活之中建构一个属我的生活世界的过程。正是在主体的去生活之中,主体建构出了自身身处其中的生活世界……在主体的去生活之中,不但建构了主体的生活世界,同时也建构着主体自身。主体正是在去生活的过程才使主体成其为主体自身。”^[4]

这就表明,现代礼教根本上、本质上乃是公民的自我教化:“主体教化、规训生活世界的过程同时也是主体规训、教化自身的过程,即主体更好地把自我置身于其所建构起来的生活世界之中的过程,这实质是主体的一种自我教化,自我规训。因此,所谓礼教就是主体自身建构一个属我的生活世界并让自身置身于此生活世界之中。”^[4]简言之,公民建构社会规范,所以公民遵守社会规范;公民制礼,所以公民守礼。

至于“建构—认同”结构的更加详尽具体的机制,则是一个涉及伦理学、政治学的复杂问题,也是一个值得深入探讨的课题。

[参 考 文 献]

- [1] 胡骄键.新礼教:新文化运动的一个观念蕴涵[J].江汉论坛,2020(12):52-59.
- [2] (汉)赵岐,(宋)孙奭.孟子注疏[M]// (清)阮元.十三经注疏.北京:中华书局,1980.
- [3] 胡骄键.张载“新礼教”思想研究[D].济南:山东大学,2022.
- [4] 胡骄键.建构—认同结构:国族认同的儒家式化解之道[J].探索与争鸣,2020(2):20-22.
- [5] 冯友兰.中国哲学遗产底继承问题[N].光明日报,1957-01-08.
- [6] 胡骄键.国族认同与“新礼教”建构当代儒学(第17辑)[M].成都:四川人民出版社,2019:131-137.
- [7] 黄玉顺.中国正义论的重建——儒家制度伦理学的当代阐释[M].合肥:安徽人民出版社,2013.
- [8] 黄玉顺.中国正义论纲要[J].四川大学学报(哲学社会科学版),2009(5):32-42.
- [9] 王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988.
- [10] 王先谦.韩非子集解(第四十九)[M].北京:中华书局,1998.
- [11] (清)凌廷堪.校礼堂文集[M].北京:中华书局,1998.
- [12] 黄玉顺.“文化”新论——“文化儒学”商兑[J].探索与争鸣,2019(9):169-179.
- [13] 胡骄键.生活儒学的“新礼教”蕴涵——中国正义论的“情义伦理”思想[J].东岳论丛,2020(3):181-190.
- [14] 黄玉顺.儒家的情感观念[J].江西社会科学,2014(5):5-13.
- [15] 黄玉顺.生活儒学关键词之诠释与翻译[J].现代哲学,2012(1):116-122.
- [16] [德]海德格尔.存在与时间[M].陈嘉映,王庆节,译.北京:三联书店,1999.
- [17] 胡骄键.儒学现代转型的情理进路[J].学习与实践,2019(4):125-132.
- [18] [宋]程颢,程颐.二程集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,2004:609.
- [19] [宋]黎靖德.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1986.
- [20] [德]海德格尔.面向思的事情[M].陈小文,孙周兴,译.北京:商务印书馆,1999.
- [21] [美]W. V. O. 蒯因.从逻辑的观点看[M].江天骥,宋文溢,张家龙,等译.上海:上海译文出版社,1987.
- [22] 黄玉顺.形而上学的奠基问题——儒学视域中的海德格尔及其所解释的康德哲学[J].四川大学学报(哲学社会科学版),2004(2):36-45.
- [23] 胡骄键.儒家礼教的现代转化[J].中州学刊,2021(12):115-121.

[24] 黄玉顺.论儒学的现代性[J].社会科学研究,2016(6):125—135.

[25] 胡骄键.乡约的契约伦理色彩及其产生、变异分析[J].西南大学学报(社会科学版),2020(2):36—45.

[26] 黄玉顺.爱与思——生活儒学的观念(增补本)[M].成都:四川人民出版社,2017.

On the Philosophical Basis of “Neo-ritual Education” and Its “Qing-Li Confucianism”

HUANG Yu-shun

(Provincial-Ministerial Collaborative Innovation Centre for Confucianism, Shandong
University, Jinan 250100, China)

Abstract: The “Neo-ritual Education” is a theoretical construction at the forefront of contemporary Confucian philosophy that targets to respond to the simplistic rejection of Confucianism since the New Culture Movement, thus building a modern Confucian ethical and political indoctrination theory system. Its basic connotation can be summarized as follows: to make Li (rites) on the basis of Qing (human nature), and take Li (rites) to educate and restrain the civilians. The so-called “Li” refers to the established social norms and their systems; the so-called “Qing” refers not only to “human nature” but also to “real context”, i.e., universally acknowledged human nature and the real context or the lifestyle to which human nature is adapted. This theoretical construction, though it has not yet been fully developed in the doctrine, has a deep philosophical foundation that embraces “Qing-Li Philosophy” or “Qing-Li Confucianism”. It is presented as a multi-level foundation relationship, namely: emotional existentialism → emotional ontology → emotional ethics → Neo-ritual Education. One of the most original ideas of the Neo-ritual Education is the intrinsic correlation between the historical form of Ritual Education and that of the social subjects, thus revealing that the modern Neo-ritual Education features with the “self-education” of the citizens.

Key words: Neo-ritual Education; philosophical basis; Qing-Li Confucianism; Qing-Li Philosophy

[责任编辑 赵立庆]