

河北省高等学校人文社会科学重点研究基地资助



礼仪、文化与 法律秩序

传统礼俗转型及其对京津冀的考察

李洪卫◎主编

三所书店



礼仪、文化与 法律秩序

传统礼俗转型及其对京津冀的考察

李洪卫◎主编



上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

礼仪、文化与法律秩序：传统礼俗转型及其对京津冀的考察/
李洪卫主编. —上海：上海三联书店，2017. 8
ISBN 978-7-5426-5918-7

I. ①礼… II. ①李… III. ①礼仪—文化—研究—华北地区
IV. ①K892. 26

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 110799 号

礼仪、文化与法律秩序

——传统礼俗转型及其对京津冀的考察

主 编 / 李洪卫

责任编辑 / 郑秀艳

装帧设计 / 一本好书

监 制 / 姚 军

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(201199)中国上海市都市路 4855 号 2 座 10 楼

邮购电话 / 021-22895557

印 刷 / 上海盛通时代印刷有限公司

版 次 / 2017 年 8 月第 1 版

印 次 / 2017 年 8 月第 1 次印刷

开 本 / 640×960 1/16

字 数 / 220 千字

印 张 / 16.625

书 号 / ISBN 978-7-5426-5918-7/G·1456

定 价 / 38.00 元

敬启读者，如发现本书有印装质量问题，请与印刷厂联系 021-37910000

目 录

礼文化重诠与法律秩序

礼的规约与仁的理性·····	李洪卫	3
——论从规制修身到正义表现和情感升华演进的孔子礼学诠释学		
礼仪重审与礼仪重建的若干分析前提·····	罗云锋	46
赡养制度的立法易变·····	孙颖 高丹	71
——兼论中国法治道路选择		
区域法治建设与区域文化的相关性研究·····	安曦萌	90
——以京津冀区域一体化为例的考察		

冀津文化与风俗礼仪

燕赵慷慨悲歌的文化内涵与生命境界·····	梁世和	125
“卫派文化”初探：基于地方学视角的解读·····	张慧芝	142
承德地区满族婚俗调查·····	石彦霞 辛艳丽	158
新农村婚俗、丧葬的仪式变化的文化意义·····	赵淑华 石彦霞	184
——以河北省香河县庆功台村为例		

西学拾零

康德的责任概念·····	田达	209
--------------	----	-----

岭南地域文化研究

湛若水兴修与讲学书院考·····	潘志锋	239
------------------	-----	-----

礼文化重诂与法律秩序

礼的规约与仁的理性

——论从规制修身到正义表现和情感升华演进的孔子礼学诠释学

李洪卫

子曰：“谁能出不由户，何莫由斯道也？”（《论语·雍也》）康有为解释为：“孔子创教，自本诸身，征诸民，因乎人情以为道，人出不能不由户，极言不能离之意。”^①孔子之道本诸身，因乎人情即仁心、仁道，而其发用则是礼。当代中国的儒学发展如果比较粗略地划分，实际上也已经分成两大派别：一个是仁学派，一个是礼学派，当然，很多学者处于其间，仁且礼者也是多在，仁与礼的端点是赫然存在的，譬如偏于阳明学的心性儒学与偏于公羊学的政治儒学大体就处在仁与礼的两个端点的极点附近。当然，也有学者虽然在阐发仁学，但是，不废礼学，譬如倡导仁学本体论的陈来先生等。我个人倾向于仁学的儒学思想，但是，鉴于礼学也是孔子所创设的儒学思想的核心内容之一，因此，对孔子的礼的思想必须给予足够的重视。一方面是探究孔子礼学的精义所在，一方面有针对性地思考当代儒学不同流派的利钝得失。故本文先要从孔子礼学思想的诠释学入手，择其大要以观之，着重于历代注家在相关方面的贡献，做一梳理，考察孔子礼的思想的基本意义以及重要思想家所给出的解释，进而探讨这一问题在理论方向上的不同进路以及在当代及可预见的未来可能的发展空间。

^① 康有为：《论语注》，北京：中华书局，1984年，第79页。

一、礼的功能世界： 节文度数、规范塑形与情感升华

礼在今天的日常用语中，讲的是礼物或礼节礼貌，诸如请客送礼、礼尚往来，以及有礼无礼等等，前者偏物质性，后者偏礼仪性及心理性。但是，我们讨论传统社会的礼首先是礼制或礼序。当然，这里面也包含着各种社会性的交往形式。多数学者借鉴历史学家杨宽《古史新探》中的讨论，把礼看作是古代氏族社会中长老议事遗风的传承与转化，譬如李泽厚和陈来先生都提到这一点，但是，李泽厚又特别强调其中的规制、威仪、行为规范等内容；杨向奎先生的研究则着重于指出其中的交换与交往，又特别针对郭沫若的敬德说。郭沫若认为，周礼中德的色彩浓厚，礼是人们对有德之人的行为举止的客观化而来。杨向奎认为：“对于礼的起源，我们认为不能如郭先生所说，它既不是德的派生物，也不是‘古代有德者的正当行为的方式汇集下来’。正如上面所述，礼的来源很早，它起源于原始社会。广义的礼，社会制度，风俗习惯无所不包；狭义的礼，主要包括两方面：1. 礼物交换；2. 人们交往中的仪式行为。这都不是由德的规范行为所派生；相反，正好是礼的规范行为派生出德的思想体系。德是对礼的修正和补充；修正和补充不可能早于原生物。”^①他批评了郭沫若关于礼来源于德行者行为规范化的结果，认为，德行源于礼的规范性，同时，他坚持礼的本义是“礼物”，即奉献的佳品；而人际关系中“礼”或“礼仪”是“仪”，比较豪华庄严重大的礼仪称为“威仪”。周公对威仪的形式做了加工，凸显了其中的“德”，那就是乐舞化，“礼不应当仅是物品的交换，仪也不应当仅是外表的仪容，他把它们伦理化，美化；如果说他以德代礼，也就是以乐舞代仪。从此中国传统的礼乐文明建立起良好基础，以后，孔子又以仁丰富了礼的内容，使礼

^① 杨向奎：《宗周社会与礼乐文明》（修订本），北京：人民出版社，1997年，第337页。关于郭沫若的有关内容也参照该文。

从‘天人之际’回到‘人人之际’中来，礼用以处理‘人际’关系，所以礼为仁之目”^①。杨向奎提出了他自己所认可的礼演化的三个连续阶段：从基本的礼物交换之礼和仪式及威仪之礼，进化为周公改造的仪式之礼，即乐舞的人文化和德性化，进而是孔子的仁的改造与渗透，这是春秋以前整个礼的三个时期，也是礼的三个向度。

李泽厚与杨向奎的看法有很大不同，他对中国古代礼的考察基本不考虑所谓礼物交换这一个层面，他十分强调礼的制度演进层面，同时也兼顾礼仪发展，尤其是周公制礼作乐以及孔子的以仁释礼。他和其他学者最大的不同是他特别强调巫术在人类早期的政治和文化功能，他认为，礼乐是巫术理性化的结果。虽然，同样接受杨宽先生关于氏族长老议事会的礼仪规范形态的传承，但是一般讲就是自然延续的制度进化，但是，李泽厚在里面加上了巫术去魅而艺术化的进化历程或者说，他特别欣赏这一点，也特别表彰发展这一观点。换句话说，如果仅就杨向奎来说，他讨论的是威仪的传承变化所致“礼乐”，而李泽厚则是说，原始氏族制度中的议事会制度和神秘主义的巫术的一体化形态构成周公礼乐形成的基础。因此，他讲的最多的不是交换行为、礼仪行为而是礼的制度规范调节作用。他同时指出了两点：制度规范的等级性，同时基于原始氏族的民主性，周礼的内涵里面有原始的民主性和人民性或人道主义：“‘周礼’是甚么？一般公认，它是在周初确定的一整套的典章、制度、规矩、仪节。本文认为，它的一个基本特征，是原始巫术礼仪基础上的晚期氏族统治体系的规范化和系统化。作为宗法制的殷周体制，仍然包裹在氏族血缘的层层衣装之中，它的上层建筑和意识形态直接从原始文化延续而来。”^②实际上，他认为，礼仪主要不在“仪”，礼仪就是规范、规则、规矩、制度，“远古氏族正是通过这种原始礼仪活动，将其群体组织起来、团结起来，按着一定的社会秩序和规范来进行生产和生活，以维系整个社会的生存和活动。因之，这套‘礼仪’对

① 杨向奎：《宗周社会与礼乐文明》（修订本），北京：人民出版社，1997年，第338页。

② 李泽厚：《孔子再评价》，《中国古代思想史论》，合肥：安徽文艺出版社，1994年，第12页。

每个氏族成员便具有极大的强制性和约束力,它相当于后世的法律,实际即是一种未成文的习惯法。到‘三代’特别是殷周,这套作为习惯法的‘礼仪’就逐渐变为替氏族贵族服务的专利品了”^①。“所谓‘周礼’,其特征确是将以祭神(祖先)为核心的原始礼仪,加以改造制作,予以系统化、扩展化,成为一整套宗法制的习惯统治法规(‘仪制’)。”^②礼的规范性是李泽厚关注的焦点,同时,他也认为,孔子讲礼或礼制,绝不是一个干巴巴的教条,更不是把礼制僵硬化,而是有他自己的发展,所以,李泽厚在《孔子再评价》中对孔子所讲的礼,有一个著名的说法,叫作“以仁释礼”,后来他又进一步发展到“释礼归仁”,这两者构成他所诠释的孔子“礼”的概念的全体。以仁释礼其实并不是改变礼而是使礼的行为从单纯外在性向人的自觉性转变,这是李泽厚对孔子仁礼关系的主要看法,当然,他也认为,仁的思想原则的提出有重大意义,尤其是其中的情感原则是其他诸子学派所没有的,构成了中国文化中的重要特征,这也是李泽厚所特别推重的儒家思想,所以,他对于孔子礼的诠释与他的思想认知譬如情感调节和“度”的把握联系起来了,这也是本文特别考察的重点之一。

(一) 节与和

如果我们不从礼尚往来或礼物交换等角度看礼,而是仅仅从秩序调整与规范认同的角度看礼,就涉及到儒家对于社会等级的看法。所谓礼,其实就是确认这种等级性秩序,但是,不能限于这种结构的僵化和非人性化,而是在等级前提下的自我定位和遵守定位的相应规范,同时,定位之间也有必要的“仪”,即超越形式等级的客观化的“情”或“情感”存焉,首先是有等级。瞿同祖先生曾经指出:“儒家根本否认社会是整齐平一的。认为人有智愚贤不肖之分,社会应该有分工,应该有贵贱上下的分野。劳力的农、工、商、贾是以技艺生产事上的,劳心的士大夫

① 李泽厚:《孔子再评价》,《中国古代思想史论》,合肥:安徽文艺出版社,1994年,第13页。

② 同上书,第14页。

是以治理人民食于人的，各有其责任及工作，形成优越及从属关系的对立，‘贱事贵，不肖事贤，是天下之统义’。”^①“‘物之不齐，物之情也’，儒家认为这种差异性的分配，‘斩而齐，枉而顺，不同而一’，才是公平的秩序。无贱无贵，生活方式相同，维齐非齐，强不齐为齐，反不合理，而破坏社会分工，违反社会秩序了。”^②除了这种社会性差异，还有人伦秩序方面的差异，即家族体系中的长幼、尊卑、亲疏内外等也是与上述社会性差异相似并同等重要的差异。因此，确认差异同时不使社会差异导致社会仇恨是儒家的主要任务，这就是礼的目的。

《管子》中一句话基本上将上述内容讲清楚了：“登降揖让，贵贱有等，亲疏有体，谓之礼。”（《管子·心术》）关键是这个礼的目标是什么，又如何达成？《论语》中一句话，把这个问题讲得十分明白：“有子曰：礼之用，和为贵。先王之道斯为美。小大由之，有所不行。知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”（《论语·学而》）对这句话，朱子《集注》为：“礼者，天理之节文，人事之仪则也。”^③朱子在这里讲了两点：一是“天理之节文”，这是宋明儒家的一个基本套路，即天理说。这说明，在朱子看来，世俗的礼仪规则是天理天道的外在展现，节文是文化仪轨和法度的意思，也是一种外部呈现的含义。《周易》有言：观乎人文，以化成天下，化成天下的本原其实是理、道，大道分解裁成天下，曲成万物。从根本上说，朱子认为，这是人性，人性是天道、天理，世俗的日用规则和仪轨法度是人性的展示，不是纯粹外在的强加于人的“物什”，不是与人不相干的虚无缥缈的事物，这才是这句话的根本。但是，朱子并没有详细解释这其中的更多内涵。康有为和钱穆都比较详尽地阐发了礼在别与和（同）上的功能。康有为说：“礼者为异，和者为同。礼为和敬，乐为和爱。礼为别宜，乐为敦和。礼为无争，乐为无怨。礼为天地之序，故群物皆别，乐为天地之和，故百物皆化。故礼乐并制，而小康之世尚礼，大

① 瞿同祖：《中国法律与中国社会》，北京：中华书局，2007年，第292—293页。

② 同上书，第294页。

③ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第51页。

同之世尚乐。”^①钱穆：“礼主敬，（此前人所言）若在人群间加以种种分别。实则礼贵和，乃在人群间与以种种调和。”“先王之道，以礼为美。和在礼中，亦即以和为美。”“节，限别义。如竹节，虽一气贯通，而上下有别。”^②

康有为和钱穆都详细阐释了礼的二重性。钱穆说得比较实在，康有为也和朱子类似上推到天道、天理，认为人伦秩序或差别是先天的，因此，礼也是天地秩序的一种表征，人伦差别就是天序，用礼展现出来和规定下来。但是，天地本身还有“和”的规定性，这一点也是天地之本，因此，乐就是天地之和的外在体现。礼乐的功用在于别与和，别是因为男女、夫妇、长幼、上下都有差异，必须明确这种差异，规定展现这些差异。但是，作为人，还要敬爱，还要和乐，这一点同样重要。我们可以认为，康有为的思想对于人性之同更加看重，这在他的《大同书》里展示无疑，但是，康有为与一般思想家的不同就在于，他对社会事务的看法既有根本性的观照，又有阶段性、战略性的考察，他的本质思想是佛老的和心学的，因此，他其实排斥荀学，因此，所谓的《礼运》大同才是他思想的根本，他的“三世说”还是真正看重“太平世”。但是，从阶段性战略考量，他认为儒家思想的小康战略是现实的迫切的必要，因此，解决时下的现实需要必须要弘扬孔子思想，乃至确立孔子为王才能实现小康世的道德与政治治理上的统一性和同一性。所以，他这里竭力表彰人生之异、差、别，我个人认为，这不是他的最根本的思想，他的思想是“人皆为天子”，这个“天子”是天之子，这个天之子之间有什么差别？有什么不同？没有什么差别和不同。但是，基于现实考虑，基于现实人性的差异，康有为还是肯定孔子的学说，并且认为，这是在现实世界中中国人依据传统所能受到的可能最好的“教养”，其实就是自我驯化的方便。钱穆在上文提出了一个很好的富有见地的说法：人与人之间，心是贯通的，但是心与心之间又有节，这个节就是差异、分别，这个是人

① 康有为：《论语注》，北京：中华书局，1984年，第12页。

② 钱穆：《论语新解》，北京：九州出版社，2011年，第15页。

类之间的现实的不同,虽然一气贯通,但是,节节有别,节节不同,各自有各自的特点、同时,也须要为这种种差别作出规定,这就是礼,礼既有别的功能,同时也有和与美的功能,这二者在钱穆看来是统一的,是二位一体的,因此,我们可以看到在不同思想家那里,对于礼的看法其实貌似近似,实则有很大差异。礼在一般看来,是别与和的统一,是实现异与同的调整,但是,在钱穆看来,这是别与和的同一,是别与美的同一,因为在他那里别就是美。而在一般思想家那里,别是有限的、非本质的,同与美才是本质的、根本的,也许钱穆的思想更加接近于朱子的天理、天道的展现的脉络。李泽厚在这个问题上又提出了另外一种思路。

李泽厚在《论语今读》中就该篇写道:“在氏族社会和远古传统中,‘礼’即人文,涵盖一切,包括‘乐’在内。‘礼’‘乐’虽并提,‘乐’毕竟仍是礼制的一个方面,‘乐’的和也仍是实现、辅助、从属和服从于‘礼’的。”“这章更重要的问题,是‘恰到好处’即‘恰当’。‘恰当’为‘和’、为‘美’。这就是‘度’。我以为,‘度’是中国哲学特别是中国辩证法的特点和主要范畴。”^①李泽厚在这里强调了两个方面:一个是礼乐教化本质上礼制、礼序,乐的和乐只是从属的附属地位,它是礼的附属物,可以理解为只是为礼的强度发挥调适和缓和的派生物;但是,同时他又讲到第二点,这一点显然具有更重要的意义,即“和”是“度”,它是表征一种节奏是否合宜的尺度,所以,换句话说,“和”成为人们在日常生活和社会交往过程中的标准,对礼来说,尤其是如此。如果做不到“和”,就说明礼的实施过程还有待于完善。马克斯·韦伯在讨论中国儒家的时候,他根据自己所能接触到的有限的材料,提出了十分深刻的并符合儒家礼乐教化之内在本质的看法,韦伯说:“受过传统习俗教育的人,会以恰如其分的礼貌虔敬地参加古老的仪式典礼。他会根据他所属的等级的习尚和‘礼’的要求——一个儒教的基本概念——处理自己所有的行

① 李泽厚:《论语今读》,合肥:安徽文艺出版社,1998年,第41—42页。

为,甚至包括身体的姿势与动作,做到彬彬有礼,风度翩翩。”^①他在把儒士和伊斯兰教士的对比中发现,儒士的内省功夫十分深厚,一方面对行为举止的自我观照十分注意,同时,时时处处在一种自我审查的过程中,抑制个人情感的爆发是他们的第一要务,当然,这就是遵循礼法的结果和一种表现方式了。韦伯说:“这样的人,在任何社会状况下——无论等级是高是低——都会按照自己的社会地位行事,而不会失去自己的尊严。这样的人的特点是,沉着冷静、风度大方、文雅、威严,符合那种遵循礼仪秩序的宫廷沙龙的要求。与古伊斯兰的封建卫士所具有的热情与炫耀相反,我们在中国发现的是警觉的自制、内省与谨慎,尤其是对任何形式的热情(包括欣喜在内)的抑制,因为热情会扰乱心灵的平静与和谐,而后者正是一切善的根源。不过,此种摆脱并不像佛教那样扩展到所有欲望,而只是针对一切非理性的欲望。”^②但是,韦伯同时敏锐地意识到,儒士并不是宗教徒,他的个人自省不是以信仰的彻底性为前提的,也不是为了彻底征服自己的欲望从而实现内心的彻底的宁静,这只是社会法则的要求,是社会性的人存在的基本规律,我们遵循这个规律而为人,这才是人,因此,他既没有在此中实现救世的愿望,也没有从中试图获得完全出世、彻底摆脱人生枷锁的诉求,恰恰是人生就是在这种“礼”的方式中存在和自我完善的。他说:“儒教徒并不希望通过弃绝生命而获得‘拯救’,因为生命是被肯定的;也无意于摆脱社会现实的救赎,因为社会现实是既有的。儒教徒只想通过自制,机智地掌握住此世的种种机遇。他没有从恶或原罪(他对此一无所知)中被拯救出来的欲望。他唯一希望的是能摆脱社会上的无礼貌的现象和有失尊严的野蛮行为。只有对作为社会基本义务的孝的侵害,才是儒教徒的‘罪孽’。”^③

这种礼貌成为一种社会的相互交往的法则,则人人遵循之,而违背

① 韦伯:《儒教与道教》,南京:江苏人民出版社,1995年,第182页。

② 同上书,第182页。

③ 同上书,第182—183页。

这种法则,则就失去道义上的立足之地,即不合礼便不合理,不合礼就遭遇到别人的轻视、歧视,这就是上面韦伯所看到的无礼貌的现象会带来尊严的丧失,因为,这就变成了一种“相互性”:彼此以礼相待,一方无礼就导致对方的无礼的回应,所谓耻辱就是这样产生的。“子曰:信近于义,言可复也。恭近于礼,远耻辱也。因不失其亲,亦可宗也。”(《论语·学而》)恭敬的姿态也要以礼的形式呈现出来才能实现它的最终目的,不以礼的形式出现则无法实现它的价值,孔子所谓好学,在一定意义上就是学习这种做人的方式方法:“子曰:君子食无求饱,居无求安。敏于事而慎于言,就有道而正焉。可谓好学也已。”(《论语·学而》)清人刘宝楠解释此句说,“虽恭敬于人,不能中礼,或为人所轻侮,而不免耻辱。”^①避免一种打入底线以下的生活是学礼的要务,即人生的目标可能有多重向度,但是,循礼而行才不至于不能立身,这就是孔子礼学的另一个意义。这是从个体情感调适服从社会规范的角度看礼,而从自我完善的角度,礼是在社会规范限制下获得立身的条件。

(二) 一与立

礼有“别”的功能,即分开人群,确认大小、贵贱与等级的差异等等,“别”需要以“和”来融通、调适,这也是礼的规范功能之所在,这是礼相应于人的情感层面的自我调适,李泽厚称作为“度”,情感发用的自我节制与适当是礼的重要表现。礼的另一个规范性功能是齐一的作用,这也是度,这是度的另一种表现形式,这个度就不仅仅是适合、合宜的特性了,更主要是底线。这个度的上遂是立,孔子所谓“立于礼”,就是在底线基础上的确立,同时更高层次的追求也是礼,更高层次的立也要建立在知礼、行礼的基础上,这是在“别”的基础上的更具体的行为方式的现实化,这个调整或法度,古人称之为“一”,一与立是礼的重要的社会功能。

^① 刘宝楠:《论语正义》,《诸子集成》第一卷,北京:团结出版社,1996年,第20页。

“子曰：导之以政，齐之以刑，民免而无耻。导之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）刑或礼在历史中的注释家那里没有分别，譬如朱子，就都看成是礼法制度，关键是其中的“齐”，朱子直接训为“一”，即整齐划一之一，就是齐一化的意思。朱子说：“礼，谓制度品节也。格，至也。言躬行以率之，则民固有所观感而兴起矣，而其浅深厚薄之不一者，又以礼以一之，则民耻于不善，而又有以至于善也。”^①朱子训政为“谓法制禁令也。齐，所以一之也。”^②康有为则训为“正”，意思大体相近。换句话说，礼具有政令的相近功能，也就是礼法了，这就是齐一的根据。李泽厚说：“孔子之后，孟子由‘性善’讲‘四端’，发展了孔学的内在心理方面；荀子强调‘礼乐行政，其实一也’，则甩开了心理方面，重视建立制度规范。一个发展了宗教性道德而回归神秘经验，一个发展了社会性道德而走入政治—法律。”^③李泽厚将它看作是中国传统泛道德主义政治的发展，“由于它已发展成非常复杂完备的制度规定、理论系统和心理习惯，从而，一方面它使中国没有独立的社会、政治的法规体系；另一方面它也使中国无独立的宗教心理的追求意识；二者都融合在‘伦常道德’之中，这就使一定社会时代的相对法规无法从‘普遍、必然’的绝对律令中分化、区别开来。”^④李泽厚指出了一个重要和现实的问题：礼乐教化发挥了法制政令的功能，法律体系的独立性、自足性就丧失了，它的自我发展的空间和可能性就不存在了。荀学虽然发展了政治法律方向，但是，其实是以礼教代政治法律，虽然不可能完全以此替代法律政治的治理，但是，很大程度上削减了法律政治的统御性和独立性，使政治法律系统尤其是法律体系和人文体系融合不分，同时，其实是将礼制置于了最高的层次，这就是“一”。这个“一”既是顶层设计，也是底线规范，即礼是最高规范，一切以礼为主臬，同时，违反礼的基本教条也是触犯底线的要求，因此，礼的法则是共同的、普遍的

① 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第54页。

② 同上。

③ 李泽厚：《论语今读》，第51页。

④ 同上书，第49页。

和无所不在的。孔子曰：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣。陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。”（《论语·季氏》）大道不废，礼乐征伐这些天下国家最重大的“仪轨”都是从天子发出的；如果大道败坏了，也就是纲常伦理的常道摧毁了，秩序紊乱了，就会政令多出，甚至乱出，当然，这样的话，天下就不能“一”了。“一”之就是传统社会自商周以降的法度，这也是度，这个度不是平衡而是底线。

所谓礼的“一”的功能也同样体现在个人修身的方式上，修身一则以修，一则以立，修德目标在于立，所谓立身，这其实是儒家成人的根本性诉求，孔子所谓“立于礼”能够见出其中礼和立的关系，就是立身要从习礼、尊礼上开始。所以，我们说礼的一个历史传统功能是“立”，这里，礼还是基本底线，是做人的底线，站立在这个底线上，就可以基本做到“立身”了。但是，因为礼是一个“相互性”关系，即依赖性、依存性的关系模式，即对等的等利害模式，因此，礼并不是简单的尊卑概念，这一点怕是孔子的一个重要发明，所以，我们在说孔子礼的“立”的意义的时候，就是在说这种方式的展开特质。“定公问：‘君使臣，臣事君，如之何？’孔子对曰：‘君使臣以礼，臣事君以忠。’”（《论语·八佾》）朱子诠释：“二者皆理之当然，自尽而已。”^①朱子一贯用“理之当然”来概括孔子所认定的各种人际关系，是有其依据的，这里涉及到“理”的蕴含是什么？这里面包含着什么样的“理”？这个“理”其实就是古代人所言的“定分”，就是康有为所讲的“共天职”，只有超越了世俗的人际关系的实际限制，看到它背后的根据，我们才能界定“理”的表象之“礼”。康有为：“君之于臣，虽有尊卑，而同共天职者也，故待如嘉宾，是为礼。”^②康有为说的是互相敬重、互为宾主的意思，其实也就是我们讲的“相互性”，这个相互性就是在一个共同规范下的互相礼敬，而不是单向的礼

① 朱熹：《四书章句集注》，第66页。

② 康有为：《论语注》，第40页。