

从吃人到予人权力¹

——《论语》所启发的平衡自由和共同体之尝试

陈素芬

国立新加坡大学哲学系

……每页上都写着“仁义道德”几个字……（我）才从字缝里看出字来，满本都写着两个字是“吃人”！

——鲁迅

人们通常认为，坚信共同体的价值乃是儒家传统的一个长处。儒家承认某些可以通过人类协作所获得的利益，单独个体无法获得。共同体的利益是否一定要牺牲个体成员的自由呢？自西方哲学之初，哲学家们就试图缓解自由与社会之间的紧张关系。亚里士多德批评把自由误解成“为所欲为”，因为这观念与城邦（即共同体）的真正利相冲突。²这样的自由，或者该说纵容，无疑有害任何形式的和平共处，更何况社会的和谐和互惠协作了。根据托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes）的观点，若不加以规律，这类纵容将造成“所有人之间的战争”，从而使得生命“孤独、贫穷、鄙贱、野蛮和短促。”

并不是只有非自由主义哲学家才关注自由贬为纵容而破坏其自身。约翰·斯图亚特·密尔（John Stuart Mill）评论道：“大鱼的自由，即是小鱼们的死亡。”自由主义者们认识到需要限制自由的同时，也一直关注任何团体在行使权力时，可能否认其成员作为独立和自主的个体，从而威胁其自由。另一方面，社群主义者拒绝自由主义概念中的自主主体在根本上，甚至本体意义上，是分开的个体，而后选择是否要涉人不同个体之间的关系而构造社会。由此出发，则共同体的利益常常成为次要；而最极端强调个人权利的优先性的例子甚至会导致“社会道德……在我们周围解体了”。³

凭借着人类的智力和想象力，去解决共同体利益与个人自由之间的冲突不是不可能；在某些情形下，一个人可以是利他的，或者两者间可以彼此互惠。然而民主的两核心价值之间发生矛盾冲突的可能性始终存在，因为人类禀赋康德所谓“非社会之社会性，即

¹ From Cannibalism to Empowerment: An Analects-Inspired Attempt to Balance and Liberty, *Philosophy East and West*, Jan 2004: 54, 1. 中文版载于方旭东主编，《道德哲学与儒家传统》，上海：华东师范大学出版社，2010，第196-213页。

² Jonathan Barnes,《亚里士多德全集》（The Complete Works of Aristotle）（Princeton: Princeton University Press, 1984），1310a 第28-35页。

³ Michael Sandel,《自由主义和公平的限制》（Liberalism and the Limits of Justice）（New York: Cambridge University Press, 1982）；Sandel,《民主与其不满》（Democracy and Its Discontents）（Cambridge: Harvard University Press, 1996），第3页。

人们聚群的趋势同时配于一直不断威胁着社会走向解体的相反趋势”。一般的人置身在“既不能忍受却又不能离开”的他人当中。⁴我们珍视自由，因为它能够保护个体，给予一个人权力去探寻人性的实现。共同体的价值使得我们关心如何尽可能地使我们不可避免的社会存在对所有人有意义和有益。自由主义者和社群主义者之间的争论突显了我们平衡这两种价值——它是伦理和政治的一个永久问题。⁵

这篇文章旨在通过儒家的“礼”发展出一个平衡自由和共同体的说明。“礼”在英语中一般翻译为“rites”，“rituals”，“ceremony”，“ritual action”，“ritual propriety”，“propriety”，“decorum”，“manners”，“courtesy”，“civility”等。我采用“rituals”的翻译。尽管我主要运用《论语》中的文献资源，这并不是对其内容的一个直接的解释；自由与共同体之间的问题并非直接产生于先秦哲学。这个尝试的推动力是我相信《论语》以及在不同语境中“礼”的跨学科研究可以提供一个新的方法来处理自由与共同体之间的紧张关系。

儒家反对自由？

从历史的研究来看，很多人谴责儒家没有给个人自由任何空间。像卢西恩·派伊（Lucian Pye）和詹纳（W. J. F. Jenner）等学者就把中国的专制社会结构和政治文化归罪于儒家。⁶这并非仅仅是文化帝国主义的一个简单例子，或者无知的野蛮人对他们所知甚少的东西所发表的意见。像费孝通和瞿同祖等中国作家对中国传统社会，通常被认为是儒家社会，的描述也支持儒家反对个人自由的结论。现在这种观点仍然流行于可宣称继承儒家衣钵的很多中国人和东亚人中。⁷

有些学者尝试替儒家辩解以便摆脱这种指责，他们宣称在儒家传统里是具有一丝自由主义思想的，因为其修身和政治伦理实践的理想允许人们挑战权威。即使在历史实践上儒家思想产生过流弊，并不能阻止学者强调儒家哲学的人文主义性质。就他们在儒家内部调和自由和共同体的矛盾而言，他们借助于挑战自由主义的自我观念而坚持儒家的自我概念根本上是关系性的，由此比较能解决个人与社会的传统矛盾。

一些学者认为，“仁”这核心理想有深意地融合个人自由与共同体。尽管我同意此意见，但是如果我们不能抓住“仁”和“礼”之间的密切关联，而只着眼于这个最善意而又太容易被认可的伦理观念（特别是当我们把它翻译成，“benevolence”的时候），似乎流于简单化了。即使是儒家最严厉的批评者对“仁”也少有非词——他们顶多也是批评

⁴ 康德，《以世界性为目的的一个通史的观点》（Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose）>《政治著述》（Political Writings），Hans Reiss 主编，第二版，（New York: Cambridge University Press, 1991），第 44 页。

⁵ 这场争论，参看 C. F. Delaney 编，《自由主义和社群主义的论争》（The Liberalism-Communitarianism Debate）（Lanham: Rowman and Littlefield, 1994）；Amy Gutmann，《社群主义对自由主义的批评》（Communitarian Critics of Liberalism），《哲学与公共事务》（Philosophy and Public Affairs），14（1985），第 308--322 页；Michael Walzer，《社群主义对自由主义的批评》（Communitarian Critics of Liberalism），《政治理论》（Political Theory），18（1990），第 6—23 页。

⁶ Lucian Pye，《国家与个人：一个概要的解释》（The State and the Individual: An Overview Interpretation）（Oxford: Clarendon Press, 1996）；W. J. F. Jenner，《历史的暴政：中国危机的根抵》（The Tyranny of History: The Roots of China's Crisis）（Harmondsworth: Penguin, 1992）。

⁷ 费孝通，《乡土中国》（From the Soil）（Berkeley: University of California Press, 1992）；瞿同祖，《中国法律与中国社会》（上海，1947）。

“仁”理论无法实践;但是儒家“礼”的伦理价值却往往较成问题。此外,儒家对个人自由的敌意往往归咎于等同于传统惯例所说的“纲常”的“礼”,在历史上这礼教有时被认为对个人的损害可比喻为“吃人”。

我将尝试消除对儒家的“礼”的这些指责,从而揭示“礼”应该理解为自由个人在共同体内部的道德予权概念。此外,作为一个有关给予权力的概念,它仍有用于当代社会,而且也可以提供一些当代儒家如何平衡自由和共同体的线索。

通过“礼”来构建共同体

虽然研究“礼”的当代学者们还没有达成共识,但是,儒家的“礼”却相当符合埃里克·罗森布勒(Eric Rothenbuhler)对礼的定义:“自愿完成有适当模式的行为以象征性地影响或者参与严肃的生活”。⁸礼是儒家共同体的构成性手段。罗伯特·伊诺(Robert Eno)指出,早期“儒家”所指的不是一教条性思想,而是一个以礼仪行为作其特征性核心的共同体。《论语》所包括的“不仅仅是孔子的教导性的言语,更是主体间有效的观点,以及在礼的行为中以说话者的生活经验体现的共同体价值”。⁹通过“礼”来构建共同体是儒家的中心思想及实践。其作为一个期望达到的规范,儒家的共同体不应该被理解为一个封闭的集体——一个置于其成员之上的抽象实体——而应理解为一个人类关系的开放的网络。¹⁰一个共同体与别的共同体之间并不一定完全没有关系,而往往存有一些相对弱的、边缘的关系。构成一个共同体的各种关系的多寡及强弱差别主导它的消长。

借用郝大维和安乐哲的作品中所做的比喻,儒家的共同体可以理解为由多个集点构成的场域,而这些集点就是共同体中的每一个成员。¹¹每个成员的个人修身促进集点的强度和扩大其范围。增加强度指的是改善关系以使在关系中能获得更多协作成就;扩大范围指的是增多产生共同体利益的关系。扩大集点范围可能发生在的共同体点场域内,或者可能由于原本不属于共同体的个人加入而形成新的关系,从而也扩大场域。因此,在质量和数量上,个人成长(增强及扩大集点)与共同体成长(扩大场域)是相互依赖的。

儒家个人修身的目标就是要达成权威的“人性”(也就是仁,常常也被译为benevolence)。杜维明分析汉字“仁”为“社会中的人”来指出儒家个人概念基本上是关系性的,以及个人修身与共同体建设之间的互相蕴涵。¹²儒家中礼是个人与共同体

⁸ Eric Rothenbuhler,《以礼互通从日常的交谈到受调节的典礼》(Ritual Communication-From Everyday Conversation to Mediated Ceremony)(London: Sage, 1998),第27页。

⁹ Robert Eno,《儒家对天的创造:哲学与对精通礼的辩护》(The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and The Defense of Ritual Mastery)(Albany: State University of New York Press, 1990),第7页;杜维明,《仁作为一个比喻》,《儒家思想:作为创造性转化的自我》(Jen as a Metaphor, Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation)(Albany: State University of New York Press, 1985),第83页。

¹⁰ 一种认为儒家意味着这种苛刻的“整体论”的形式观点,可参看Donald Munro《个人主义与整体论:儒家及道家价值研究》(Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values)(Ann Arbor: University of Michigan Press> 1985)。

¹¹ David Hall和Roger Ames,《汉哲学思维的文化探源》(Thinking from the Han)(Albany: State University of New York Press, 1998),第2章。

¹² 杜维明,《人性与自我修养》(Humanity and Self-Cultivation)(Berkeley: Asian Humanities Press, 1979),第18页。

成长过程的中心。“克己复礼为仁”。¹³礼的价值和意义在于它是一种通过权威的人性化行为（即仁）来构成共同体的手段。（《论语》3.3子曰：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”《论语》4.13子曰：“能以礼让为国乎？何有？不能以礼让为国，如礼何？”）

从儒家之礼所成就的共同体来看，和谐具有很高的价值。孔子的门人有子说：“礼之用，和为贵。”（《论语》1.12）承认和谐的价值并不等于否认人类交往中存在着，甚至不可避免有矛盾冲突。¹⁴礼可在社会交往中建立人为的界限，从而减少由冲突导致的损害，进而促成共同体和谐。比方说，家庭的两个成员在同一个公司里工作，相互间以头衔称呼，遵守其他办公室礼仪，是为了确立界限，把公事上的争论限于办公室内，从而尽可能地减少影响他们的家庭关系。通过限制表达冲突的方式，礼仪规范使冲突不会个人化或全面化。有学者认为儒家因推崇和谐而阻碍了对社会冲突进行现实的整伤；其实，孔子接受竞争的事实，也包括争论与冲突，并提倡应该把它限制在必要和适当的范围内，最重要的是要以“礼”相争。（《论语》3.7子曰：“君子无所争，必也射乎！揖让而升，下而饮，其争也君子。”）有礼规范的冲突不会破坏和谐，有时反而会增进和谐。

法与礼

然而，如此地推崇“礼”是否忽视了在不能根除冲突的人类社会中，有必要用法律和权利来保护弱者，使其免受强者的伤害呢？甚至那些愿意认可儒家并没有明确拒绝个人自由、也并不是固有独断主义的人也往往会有此疑虑：在没有制度结构来保障自由的儒家社会里，个人一直处在社会和政府的压迫下，如何可能为个体自由制造空间？制度结构通常包括一个特定的法律体系。西方自由民主的辩护者，如罗纳德·德沃金（Ronald Dworkin），坚持认为法制对保障个人自由是至为关键的。

如果从共同体的重要性出发，法律也可以用来保障共同体。然而仅仅靠法律保障并不足以建立共同体。的确，如果一个社会过度采用法律去解决人际问题，法律反而对共同体起相反的作用；当然，法制本身并不必然会导致这种反效果。¹⁵法律诉讼导致人们设想其他人与他们是对立的，使人们产生自私倾向，这样就损害了彼此间的信任，降低了随后和谐相处的几率。即使法律诉讼运作良好，也总是关注经济问题、资源利益分配、物质补偿或回报。共同体的目的并不只是聚群获取比其他群体所能获得的更高利益与权利。作为共同体里成员的个体所设想的不应该是“我的和他人的”，而应该是“我们的”。一个共同体不只是一要与其他群体或个人瓜分社会的大饼，而是要致力创造利益分享给大家。

当处在敌对环境里或敌对情况潜存的环境里，共同体利益就需要有法律予以保护。但是，长时间地处在敌对环境里、频繁地使用法律来保护自己，将破坏共同体。一个共

¹³ 《论语》12.1, Roger Ames 和 Henry Rosemont 译,《<论语>的哲学诊释》(The Analects of Confucius: A Philosophical Translation) (New York: Ballantine, 1998)。

¹⁴ 很多人认为儒家处理冲突有许多不足之处 (Andrew Nathan, 《中国人的民主》(Chinese Democracy) [Berkeley: University of California Press, 1986])。

¹⁵ 但是有些人认为法制有助于个人自由多过于有利民主，最多是对共同体价值模棱两可，甚至“以它贫乏的共同体感维持精英主义政治，” Allan Hutchinson 和 Patrick Monahan, 《民主和法制》(Democracy and the Rule of Law)《法制：理想或者意识形态》(The Rule of Law: Ideal or Ideology) [Toronto: Carswells, 1987], 第 111 页。

同体必须转变其环境，使其既有益于自身成长，又有益于其他共同体的成长；纯粹自卫地回应敌对环境，将最终破坏其自身构成性关系的质量，使共同体堕落而具压迫性。需要一直自我保护会形成一种“我们”与“他们”相对立的受围困心态，如理查·桑内特（Richard Sennett）所说的“少数群体聚居区的情结”。¹⁶对“外人”有所猜疑甚至敌视，会形成对内部异己的不宽容。这样就会导致不良人际关系，抑制个人的创造性以及共同体成员的自由。

《论语》中一个关键的洞见就是，仅仅依靠法律制裁，是无法建立或维持一个共同体的。儒家的“礼”与“刑罚”（惩罚性的法律）形成鲜明的对照。

子曰：“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。”（《论语》2.3）

儒家领导层所关注的并不仅仅是如何管理一个分配合理的体系或者裁断纠纷。模范领导者必须通过他们的仁行结合个人成就与共同体的成功。（（《论语》））6.30“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”）儒家的共同体并不是通过法律制裁（无论它多公平）来实现与维持的；相反，儒家共同体是通过权威的领导带来成员间自发的秩序。这并不意味着儒家必须完全拒绝使用法律诉讼和法制。但是刑罚所蕴涵之法律的强迫性使法律无法达成和谐，并不足以创造共同体。

当前学术研究倾向于模糊和缩小礼与法律之间的区别。很多学者虽然强调任何儒家理想的“礼”都要有灵活的余地，但仍把“礼”当作“条例（rules）”，一种为了达成社会和谐而加于个体行为之外在约束。狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）认为“礼”是“一个基本的立宪秩序”，并指出，“在儒家的使用中，‘礼’（rites）和‘法’（laws）的概念有很大的重叠”。¹⁷由于孟子使用“法”（现代翻译为“law”法律）来指“圣王之模范制度”，也指法家所提倡法律，狄百瑞便采用“law（s）”（法律）来翻译儒家语境中的“法”。

时间上越溯往古，把“法”看成是现代的“法律”概念就越是一种误解。最早期儒家的“法”可以理解为与礼相近的东西，并不是理性化官僚体系或残酷现实政治的工具；它包含深植于社会宗教和礼仪实践的行为准则。¹⁸可以翻译为现代意义“法律”的“法”，其实蕴含了强迫性，它只能是法家的“法”或类似的东西。更何况如果我们想到在法家思想中统治者并不在“法律面前人人平等”之例，我们便会认为，就法律应是“有描述性或说明性的必要且普遍的命题”的意义上来说，实际上在先秦中国思想里并没有法律的概念。¹⁹

明确礼与法律之间的区别对充分地理解儒家共同体至关重要。礼依靠转化性的影响起作用，法律则依靠强迫性惩罚。综观历史，在中国传统社会中称之为“礼”的社会制

¹⁶ Richard Sennett, 《公共人类的堕落》（The Fall of Public Man）（New York: Knopf, 1977），第 308 页。

¹⁷ 狄百瑞（Wm. Theodore de Bary），《（亚洲价值和人权）》（Asian Values and Human Rights）（Cambridge: Harvard University Press, 1998），第 30-32 页。

¹⁸ Mark Lewis, 《早期中国的文献和权威》（Writing and Authority in Early China）（Albany: State University of New York Press, 1999），第 18 页。

¹⁹ 陈汉生 Chad Hansen, 《法及其在中国哲学中意义的变迁》（Fa（Standards: Laws）and Meaning Changes in Chinese Philosophy）《东西哲学》（Philosophy East and West）44（3）（July 1994）：第 459 页。

度也经常是采用强迫实施的退化形式。要想使儒家的礼在当代社会中有意义和起作用，我们就必须放弃将它设想为强迫性约束。只有这样，我们才能察觉由礼所建立和维持的儒家共同体是一个个体成员拥有自由的共同体。个人修身和共同体的创造相互蕴涵，共同体与自由亦如此。

礼和法律的不同显示出，如果礼实行适当，是不会以强迫来剥夺其参与者的自由的。尽管汉代以后皆讲，“礼自外作”，《论语》其实并不认同把礼形容为外在约束。²⁰孔子所叱责的是那种只重外在的人，孔子认为“礼云礼云，玉帛云乎哉？”（《论语》17.11）这乃是说如果人们没有在情感上被触动、态度不正确，那么坚持礼就没有什么意义，礼就只是空洞的形式（《论语》3.4, 3.26, 17.21, 19.1）。杜维明指出历史上和文本上的证据都强调礼的动态发展过程，而非它的静态结构。只有内在内容与外在形式平衡时，礼才能发挥作用。²¹强迫的实行只会适得其反，永远不能实践真正的礼。

礼作为符号结构

我一直在讨论共同体的问题，好像它是一个自明的概念，而其实有大量文献争论共同体的定义。自由主义者常常批评社群主义者对“共同体”并没有明确的定义。有时候当自由主义者宣称其关注共同体时，社群主义者则蔑视他们对“共同体”这个概念的肤浅理解。要找到一个让所有人满意的定义是不可能的，但我们确实需要一个可行的理解。因此，我采用杜威（John Dewey）对共同体的解释；我觉得他的共同体概念最适用于这里的讨论，因为在杜威看来，民主“是共同体自身的观念”。²²

共同（common）、共同体（community）、共同沟通（communication）三者之间不是简单的言辞上的联系。人们因为有共同的东西而生活于一个共同体内；而共同沟通是他们拥有共同事物的方式。（《民主和教育》）²³

共同体是一个规范性理想，表明一群人通过他们之间和与其他个人或群体的共同沟通（即通讯）及其他活动实现共同的目标和利益。当然共同沟通不仅仅存在于共同体。在一个共同体内，共同沟通不仅仅可以成就共同的事业，而且能实现情感与理念的互通。杜威式的共同体视本身的主要任务为以最深远的方式共同沟通。²⁴区别共同体与社会或其他团体的部分困难在于它们性质上的不同。共同体的共同性依靠的是共同沟通的性质，而不是排他性界限或者压迫性的同。

人类学家已经注意到，通讯是礼仪的核心，当今学者多偏向通过文化着手研究通讯，而礼仪则在这种方法中占有突出地位。沟通需要采用符号。符号结构使社会过程，包括共同体过程、有连续性和稳定性。²⁵儒家的礼就是一种符号结构。早期汉字中“礼，’（橙）

²⁰ 《礼记》19.1/99/10, D. C. Lau 和 Chen Fong Ching 译，《礼记用语索引》（A Concordance to the Li Ji）（Hong Kong: Commercial Press, 1992）。

²¹ 杜维明，《人性与自我修养》（Humanity and Self-Cultivation），第25页；陈素芬，《儒家民主：一个杜威式的重建》（Confucian Democracy: A Deweyan Reconstruction）（Albany: State University of New York Press, 2004）。

²² 约翰·杜威，《后期著作 1925--1953》（The Later Works 1925-1953）（Carbondale: Southern Illinois University Press, 1991），vol. 2, 第328页。

²³ 约翰·杜威，《中期著作》（The Middle Works 1899--1924）（Carbondale: Southern Illinois University Press, 1985），vol. 9, 第7页。

²⁴ 杜威，《后期著作》（The Later Works），13: 176；Thomas Alexander,《约翰·杜威和民主主义想象的根柢》（John Dewey and the Roots of Democratic Imagination），《寻回实用主义的声音——经典传统，罗蒂，和通讯哲学》（Recovering Pragmatism's Voice-The Classical Tradition, Rorty, and the Philosophy of Communication），Leonore Langsdorf 和 Andrew Smith 编（Albany: State University of New York Press, 1995），第131-154页。

²⁵ 在 Saussure 看来，符号是一个表达（signifier, 表示意义的）工具和一个（signified, 被表达的）意义所组成（Ferdinand

的写法描绘出一个祭祀用的器皿;指的是中国古代宗教仪式。礼是人与自然界、宇宙、神灵以及祖先沟通的尝试,以期在共同的人类事业得到满意的结果。正如克利弗德·纪尔兹(Clifford Geertz)在另一种文化背景下所观察到的,宗教是一种社会制度,祭拜神灵是一种社会性的活动,信仰是一种社会力量。中国古代宗教仪式多是象征性地重演那些重要的协作活动—例如收割农作物或者发动战争的仪式中—参与者通过相互沟通,承认彼此间的相互依赖关系,重申彼此间的信任以及对共同目标的负责。如《中庸》所提及,祭拜祖先表明并加强了氏族内部的秩序—它让参与者象征性地排练分别不同的个人之间的关系所当采用的态度。²⁶ (“宗庙之礼,所以序昭穆也;序爵,所以辨贵贱也;序事,所以辨贤也;旅酬下为上,所以逮贱也;燕毛,所以序齿也。”)

一旦“巫术”因素失去其重要性和可信度,人类间的共同沟通对礼的保存就变得愈加重要。今天我们仍然祭拜先祖,但并不意味着相信死去的先祖能够通过超自然的手段来影响我们的生活;其意义是在于其表达了我们与前人、后人的关系。对先祖的礼敬在建立杜维明所谓的“信任共同体”方面具有重要作用。在更大的语境里,布鲁斯·林肯(Bruce Lincoln)认为,礼仪是“一种权威式象征性谈话,一种激发构造社会(亲近和疏远)的情绪的强有力工具”。²⁷礼仪在维持人类社会方面具有重要的作用,有人认为礼仪的缺失导致各种形式的现代社会病态及个人心理障碍。有人主张,礼在任何文化中都是必不可少的。²⁸

数千年来,礼一直构建并维持中国社会政治体系。“明乎郊社之礼,谛尝之义,治国其如示诸掌乎。”²⁹礼有助于治国。安吉拉·吉托(Angela Zito)对18世纪的“大祭”(根据清制,每年清明日、孟秋望日、冬至日及岁暮为四大祭。—译注)的研究显示礼节为帝国统治之一技巧。通过把皇帝塑造成为正确体现与完美实践的典范,朝廷制造并试图掌控延伸到人民生活每个角落的意义与价值观念。这种建立强权的尝试在中国历史上屡见不鲜。无论成功或失败,这种强权备受争议。³⁰成功的礼仪强权并不仅仅存在于过去;黄绍荣对文化大革命的研究揭示出礼在理解这个运动中的政治通讯是非常重要的。礼作为政治通讯的一种重要形式,并不因为中国与儒家的独特历史渊源而仅仅适用于理解中国政治。这概念也曾用于研究美国的总统竞选。³¹

Saussure, *Cours de linguistique generale* [Paris: Payot, 1916]。 Peirce 则将符号定义为“在某一方面或能力上能够代表某人或某事的某种东西”(Charles S. Peirce,《论文集》(Collected Papers)[Cambridge: Harvard University Press, 1931—1958], Vol. 2, 第228页。)

²⁶ 《礼记》32. 13/144/17。

²⁷ Bruce Lincoln, 《语境和社会的建构: 神话、礼仪、分类的比较研究》(Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual and Classification) (New York: Oxford University Press, 1989), 第53页。

²⁸ Roy Rappaport, 《礼仪, 社会, 控制论》(Ritual, Society and Cybernetics), 《美国人类学家》(American Anthropologist) 73 (1) (1971); Clifford Geertz, 《文化的诠释》(The Interpretation of Cultures) (New York: Basic Books, 1973), 第92-93页; Louise Carus Mahdi et al., 《十字路口: 探询当代过渡礼仪》(Crossroads-The Quest for Contemporary Rites of Passage) (Chicago: Open Court, 1996); Eva Hunt, 《对立和屈服的典礼: 印第安墨西哥人政治互动的象征性层面》(Ceremonies of Confrontation and Submission: The Symbolic Dimension of Indian-Mexican Political Interaction) (Assen: Van Gorcum and Comp, 1977)。

²⁹ 《礼记》32. 13/144/21-22。

³⁰ Angela Zito, 《身体和毛笔—在十八世纪中国作为文本和表演的大祭》(Of Body and Brush-Grand Sacrifice as Text/Performance in Eighteenth Century China) (Chicago: University of Chicago Press, 1997); cf. Ron-Guey Chu, 《明朝的礼和人权》(Rites and Rights in Ming China), 《儒家和人权》(Confucianism and Human Rights), 杜维明和狄百瑞编(New York: Columbia University Press, 1998), 第169-178页。

³¹ 黄绍荣, 《礼仪, 文化, 通讯——中国文化大革命运动中毛泽东的神格化》(Ritual, Culture and Communication-Deification of Mao Zedong in China's Cultural Revolution Movement), 《政治, 通讯与文化》(Politics, Communication and Culture), Alberto Gonzalez 和 Dolores Tanno 编(London: Sage, 1997), 第122-140页; Martin Whyte, 《中国小群体和政治礼仪》(Small Groups and Political Rituals in China) (Berkeley: University of California Press, 1973); W. L. Bennett, 《神话, 礼仪, 政治控制》(Myth, Ritual and Political Control), 《交往学报》(Journal of Communication) 30 (4) (1980): 第166-179页。

礼能成为有效的统治工具，一方面是因为国家能控制礼的符号结构，另一方面是因为这结构在人民的日常生活中普遍存在。礼的重要意义超越政治，其后果不见得就是邪恶和压迫。礼的符号结构中蕴涵促进个人和共同体成长的丰富可能。儒家认为，礼包含对社会秩序来说必不可少的为人之道。当代学者如罗森布勒，在没参考儒家思想的情况下，也同样主张，“礼对于人性化的共同生活是必不可少的”。³²无论是古代中国或现代社会，都存在着许多重要礼节，比如庆祝出生之礼、成人礼、婚礼和葬礼等；这些礼节标志着人生重要的时刻、在生命周期的关键环节或者重要的社会区域之间的转换时刻。³³这些时刻既是一人生阶段的结束，亦是另一人生阶段的开始，它标志着人际关系的重大变迁。

这些转折时刻的意义是借由社群的参与而形成的，这是通过礼的活动在观点和情感上的沟通，创造和加强构成共同体的人际关系。成人礼体现了群体的其他成员对一个人的社会地位及其与他人的关系之重要发展的认可。这意味着社会对此人将来的行为的有所期待和要求，意味着他对别人的期待和要求也将有所不同。葬礼则体现了死者之生死对于哀悼者的意义。葬礼表达了生者对死者毕生工作和成就的尊重与庆祝，表达了生者对死者的哀思，甚至申明对其遗志的继承发扬。³⁴

许许多多的礼节一如有关衣着、问候以及各种社会场合的行为等等一方便我们的日常互动。在一次伦敦皇家学会“动物与人的行为之仪式化（ritualization）”的讨论中，赫肯黎（Julian Huxley）用“仪式化”一词来概括“有动机的人类行为的适应性形式化和疏通，以期获得更有效的沟通（以信号传达信息）作用，减少团体成员间的内耗，或者加强团体内部的凝聚力”。礼（即仪式之引申）督促一个人成为“社会活动中自我规范的参与者”。作为不同文化中都存在的人类互动之重要部分，礼被定义为参与者通过约定性表现行为来互通不言而喻的信息。³⁵作为一般性的社会行为，礼既非僵化的古物，亦非中国民族专有。赫伯特·芬格莱特（Herbert Fingarette）认为，尽管其外在形式上存在着文化类型之间及代际之间的差别，但在许多人类生活经验中，互动行为都有礼的性质，比如承诺、承担义务、请求、赞美、订立契约等。Rothenbuhler把礼当作一种沟通形式来研究，并宣称礼是所有的社会行为的一方面或因素。³⁶

一些心理学研究指出礼的行为在人成长中扮演着非常关键的作用。婴儿早期学习及其后的学习能力依赖于埃里克·埃里克森（Eric Erikson）所谓婴儿与育婴者之间的“问

³² Rothenbuhler, 《以礼互通》(Ritual Communication), 第129页。

³³ Victor Turner 提出所有的礼仪都是礼的推行；参看他的《从礼到剧场：表演对人类的严肃性》(From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play) (New York: Performing Arts Journal Publications, 1982), 第24页。同样参看 David Parkin, 《(作为空间方向和身体区分的礼)》(Ritual as Spatial Direction and Bodily Division), 《理解礼》(Understanding Rituals), Daniel de Coppet 编 (London: Routledge, 1992)。讨论其他文化和现代社会里过渡礼问题的著述，可参看 Mahdi et al., Crossroads: Arnold van Gennep,《过渡礼》(Rites of Passage) (Chicago: University of Chicago Press, 1960); Barbara Myerhoff,《过渡礼：过程与悖论》(Rites of Passage: Process and Paradox) (Washington: Smithsonian Institution Press, 1982)。

³⁴ 荀子有关服丧礼和牺牲礼，参看 A. S. Cua, 《礼的层面：论荀子伦理学之一面》(Dimensions of Li (Propriety): Reflections on an Aspect of Hsun Tzu's Ethics), 《东西哲学》(Philosophy East and West) 29 (4) (October 1979): 第387-388页。讨论根据儒家孝的观点而继续一个人父母的工作的重要性，参看杜维明,《历史视角下的儒家》(Confucianism in an Historical Perspective) (Singapore: Institute of East Asian Philosophy, 1989), 第41页。

³⁵ Julian Huxley, 《动物与人的礼仪化简介》(Introduction to a Discussion on Ritualization in Animals and Man), 《伦敦皇家学会哲学学报》(Philosophical Transactions of the Royal Society of London), B系列,《生物科学》(Biological Sciences) 251 (772) (1966): 第258页; Erving Goffman, 《(互动礼仪)》(Interaction Ritual) (Chicago: Aldine Publishing, 1967), 第44, 54页; Rappaport, 《礼仪, 社会, 控制论》(Ritual, Society and Cybernetics), 第63页; Edmund Leach, 《(缅甸高地的政治系统)》(Political Systems of Highland Burma) (Boston: Beacon Press, 1954), 第236页。

³⁶ Herbert Fingarette, 《孔子：即凡而圣》(Confucius-The Secular as Sacred) (New York: Harper and Row, 1972), 第9-14页; Rothenbuhler, 《以礼互通》。

候和照料的常礼”中所发生的共同沟通。维克多·特纳（Victor Turner）和埃尔文·戈夫曼（Erving Goffman）分析过当代社会的日常互动中存在的诸多礼的成分。³⁷社会学家、社会心理学家以及其他学者越来越多接受礼这个概念在研究现代社会及当代经验方面的贴切。安东尼·吉登斯（Anthony Giddens）将此看作社会学对符号形式的较广大兴趣的一部分；而此兴趣则深植于哲学、语言学、人类学研究对意义问题的关注。³⁸

在礼当中，共同体所共有的意义和价值体现于特定言行的方式及特定物品的使用。礼体现了人们在具体场合中共同的意义和价值观念；在人际关系范围内，参与者彼此联系成重叠的关系网络。由此，礼仪指导人们的行为，从而事半功倍地促进彼此间的协作，这比一个人在每个具体场合中都要重新探索如何与他人互动沟通要有效得多。礼成就于，也接而促进，人们为了在互动沟通中用稳定的意义来应付人事的变幻无定而作的努力。礼不仅促进互动沟通，而且为我们理解世界和对众多实体、现象和关系，并赋予它们不同意义及价值，提供了结构。按照芬格雷特的说法，“我们学习并践履自己文化中的礼并非因为发现它是正确的，而是本于它为我们制定如何去评价什么是正确的。”³⁹

任何一套构成一个共同体全型符号结构的礼仪，完整并排除其他，将蕴含着一个独一无二的正确观点，以及对实现人类的完美持有一个封闭的看法，如此一来便容不下创造性和个性的存在。⁴⁰虽然我们不该就此草草断定这种礼不能容忍多样性的存在，从而导致极权社会，但是这种危险无疑是存在的。个体或组织如果能成功将自己的符号结构强加于其他人或组织，就可以对后者现实观和价值观的作强权性控制。强加灌输，即“洗脑”，可以使对象“自愿地”，服从，却实际上是对个人自由最阴险的破坏。

这种对自由的背叛也有害共同体。当我们理解了礼的最高境界是一种艺术般的表演，我们便可以就儒家礼的语境内批判这种背叛。将之与礼的典范进行对比，强加行为是礼的变质立刻大白于天下。由礼所营造的共同体和谐与极权社会中驯化而成的众口一词之间的差别在于，个体在共有的符号结构中所能享有的灵活度和创造性大不一样。儒家并没有被限制在一个极权主义的封闭的理想概念内，此理想也并非植根于一个僵化的礼的符号结构内。其结构应该是开放的、动态的，能够容纳创造性和自由于其中。为了更好地理解其何以可能，我们需要更详细地考察礼仪行为的艺术层面。

我并不否认艺术可以被用来服务统治者的政治目的。所有符号结构都可能被操纵来

³⁷ Eric Erikson, 《礼仪化的发展》(The Development of Ritualization) (Boston: Beacon Press, 1968), 713; Goffman, 《互动礼仪》(Interaction Ritual); Victor Turner, 《礼仪程序》(The Ritual Process) (Chicago: Aldine, 1969); 和 Turner, Dramas, 《领域与隐喻: 人类社会中的象征性行为》(Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society) (Ithaca: Cornell University Press, 1974)。

³⁸ Anthony Giddens, 《社会学方法的新法则》(New Rules of Sociological Method) (New York: Basic Books, 1976)。不同领域中可以找到的有关论文如: 《作为社会控制和计划方法的艺术和礼》(Art and Ritual as Method of Social Control and Planning), 《伦理学》(Ethics); 《客观性作为策略性礼: 新闻人的客观性观点管窥》(Objectivity as Strategic Ritual: An Examination of Newsmen's Notion of Objectivity), 《美国社会学》(American Journal of Sociology); 《作为城市适应机制的礼》(Ritual as a Mechanism for Urban Adaptation), 《人》(Man); 《论题性讨论, 礼与关系的社会组织》(Topical Talk, Ritual and Social Organization of Relationships), 《社会心理学季刊》(Social Psychology Quarterly); 《家庭生活中的礼》(Ritual in Family Living), 《美国社会学回顾》(American Sociological Review); 《孩子与礼貌: 仪式的不正常和礼仪能力的获得》(Children and Civility: Ceremonial Deviance and Acquisition of Ritual Competence), 《社会心理学季刊》(Social Psychology Quarterly); 《语言和社会化礼仪: 在幼儿园语境下的生日聚会》(The Language and Ritual of Socialization: Birthday Parties in a Kindergarten Context), 《人》(Man)。类似研究方法的论文, 参看 Joseph Gusfield 和 Jerzy Michalowicz, 《世俗的象征主义: 在现代生活中礼、典礼和象征性秩序研究》(Secular Symbolism: Studies of Ritual, Ceremony, and the Symbolic Order in Modern Life), 《社会学年鉴》(Annual Sociology Review) 10 (1984): 第 417-435 页。

³⁹ Herbert Fingarette, 《理性, 自发, 礼——对葛瑞汉解决事实与价值问题的儒家式批评》, 《中文文本与哲学性文献研究文集》(Reason, Spontaneity, and the Li-A Confucian Critique of Graham's Solution to the Problem of Fact and Value, Chinese Texts and Philosophical Contexts-Essays), 献给, A. C. Graham, Henry Rosemont, Jr. 编 (Chicago: Open Court, 1991), 第 218 页。

⁴⁰ Eno, 《儒家对天的创造》(The Confucian Creation of Heaven), 第 64-75 页。

决定人们如何应用它去理解、估价、规定及相应的行动。⁴¹本文不准备讨论如此使用艺术是否背离了艺术理念，也不讨论自由是艺术创作的必要元素；它只提出一个较谦微的主张：礼作为一种艺术化的努力，在协调共同体内部个体之间的关系的同时，也使得个体们自由。本文只是讨论礼是如何能够协调自由与共同体之间关系的，而不坚持礼必定会达到此目的。一个人的符号结构可能会给自身套上人类所能制作最坚固的锁链，又或者赋予他为解放个体即重建共同体最有力的工具。⁴²在具体情形下礼能否达成自由与共同体之间的平衡，很大程度上取决于作为共同体潜在成员的个人如何作为。

作为艺术的礼

儒家的礼与诗歌和音乐有密切关系。儒家教育中典范的共同沟通“兴于诗，立于礼，成于乐”。（《论语》8. 8）孔子告诫儿子伯鱼说：“不学诗，无以言。”（《论语》16. 13）熟练地引用《诗经》（Songs）有时翻译为“Odes”）被视为是精通礼的一种表现。从战国时期开始，引用诗歌或者其他典籍作为一种表达方式就是中国人宴会礼仪的一个特色。⁴³恰当的引用所涉及的表达与呈现形式的意义经前人之用法塑造，代代相传而成为民族文化遗产的一部分。然而却并不妨碍创造性的发挥：这些形式在新语境下适当地使用时就包容了新的意义，这些新的意义在保留以前的内容的基础上又丰富了现有的内容。同样的道理，一个音乐作品只会因为被不同的音乐家演奏而更加丰富，而不会有所损失。

伊诺将早期儒者的特征归结为“舞蹈的大师”而进一步阐述礼与诗和音乐之间的密切关系。他的研究用舞蹈作为引导性隐喻。舞蹈是动态的音乐和诗歌。“作为思想、感觉、情意和动作的表现形式，并可反映或影响个人及社会的舞蹈”，非常适合象征礼仪实践。⁴⁴舞蹈是最足以和礼作对比的艺术形式，因为它注重动作并拥有多样化的感觉形式，在多层面的经验上引人入胜。孟子描述道德成就为一种表现于手舞足蹈，无法抑制的乐。（《孟子》4A27“不知足之蹈之手之舞之”）《论语·乡党第十》以爱戴的态度仔细描述了夫子的手势、姿态、身体动作和面部表情。在礼的实践中，身体及其各部分是意义的传达工具，价值的具体呈现。礼引导表演者的个性特点，借此改造境界，从而感性和知性地转化构成个人与共同体的人际关系（参与者之间，参与者与观众之间）。

机械式的舞蹈（通过条件反射甚至动物也能被训练舞蹈起来）与艺术化舞蹈是截然不同的，后者需要隐喻化表现能力、情感的表达、动作敏捷，并要有无需特别训练即能构造出新颖形式的的能力。此间之差别让我们更好地理解前所提及礼与强行灌输之间的不同。如果我们将舞蹈“语言”视为“一个有限的约定俗成的体系，它描述语义论释领域与现实动作之间是如何关联起来的……新的未曾出现过的动作与姿势的组合（仍然）可能被创造出来并被观众所理解”。⁴⁵与舞蹈类似，礼也能够，而且应当，是一个开放的、

⁴¹ Charles William Morris,《符号, 语言与行为》(Signs, Language and Behavior) (New York: Prentice-Hall, 1946), 第 208 页。

⁴² Charles William Morris,《符号, 语言与行为》(Signs, Language and Behavior) (New York: Prentice-Hall, 1946), 第 244 页。

⁴³ Eno,《儒家对天的创造》(The Confucian Creation of Heaven), 第 34, 56 页。很多这种礼的例子可以在《左传》里面找到, 例如昭公十六年, 杨伯峻,《春秋左氏传》(Annotated Zuo Commentaries on the Spring and Autumn Annals) (Beijing: Zhonghua, 1990), vol. 4, 第 1380-1381 页。

⁴⁴ Judith Hanna,《舞蹈是属人的——一种非语言沟通理论》(To Dance is Human-A Theory of Nonverbal Communication) (Austin: University of Texas Press, 1979), 第 5 页。Hanna 定义舞蹈“作为人类的行为, 它包括: (1) 有目的, (2) 故意的节奏, (3) 文化模式顺序, (4a) 身体动作, (4b) 不平常的肢体活动, (4c) 具有内在艺术价值的活动”。

⁴⁵ Judith Hanna,《舞蹈是属人的——一种非语言沟通理论》(To Dance is Human-A Theory of Nonverbal Communication) (Austin: University of Texas Press, 1979), 第 5 页。Hanna 定义舞蹈“作为人类的行为, 它包括: (1) 有目的, (2) 故意的节奏, (3) 文化模式顺序, (4a) 身体动作, (4b) 不平常的肢体活动, (4c) 具有内在艺术价值的活动”, 第 34-35 页。

有所产出的符号体系，它既能包容也能创造新的意义。

尽管保守性解读仍然流行，但《论语》其实承认礼具有创新潜能。孔子并没有完全拒绝礼的改变（《论语》9.3）。孔子称自己“从周礼”是因为周礼不仅继承更发扬了夏商前两代的礼（《论语》3.14）。对孔子而言，教师不仅仅传递僵化的过去给下一代，而是必须能够使过去得到新生（“温故，’）以至能够体现于当前不同的经验（“知新”）。（《论语》2.11）孔子“述而不作”说明他很谦虚，并不否认创新。在《礼记》中，儒家“怪贤之道”与“作”密切相关：“作者之谓圣，述者之谓明。明圣者，述作之谓也。”⁴⁶既然孔子一再否认自己是圣人，难怪他认为自己不“作”。我们没必要对人类创新能力抱悲观或者精英主义态度。

作为一种艺术行为，礼要求一种独特个性的创造性投射和一种悖论式地能破除个体限制的个体意义的投注。这便创造出常被称为“自我超越”的变异意识状态。“自我超越”者与其他事物、与宇宙化而为一，其感受高深莫测，广大无边。伊诺将“太一”的礼的体验与现代心理学对技能行为的分析作了对比，以显现出其中自制与自我超越的完美结合。⁴⁷我们提议礼能平衡自由与共同体正是追求类似这种自由与人际和谐的相互融合。它也出现在彼得·赫肖克（Peter D. Hershock）所描述的即兴创作的音乐中，如双四重奏的“自由爵士乐”：

不是我们在创作音乐，而是我们在不断地被音乐所重铸和塑造。自我的藩篱消失了，我们滑进了一个白炽的合流之中，而这正是音乐的即兴创作之精髓。我们不再预待或跟随音乐伙伴们，而只是解放入一个全然的同一中。在此当中，什么事情都可以发生，尽管也绝对不缺少任何东西。⁴⁸

在礼的艺术化纬度上，我们发现人际关系质量得到改善，情感随之变得细致，知觉和判断也变得敏锐，从而协合了个人及共同体的成就。在圆满的礼的行为中所达成自由与共同体之间的平衡，其影响远超于这些行为本身。参与者在未来更可能达到彼此间类似的平衡，甚至与其他未参与者达到类似的平衡，后者比较困难但仍然是可能的。之前已被证明能够成功地平衡自由与共同体的礼形式也可用于不同的集体参与者并能增加他们成功的机会，胜于在没有类似的符号结构的情形下摸索。

儒家社会中最高境界的自由

此间所讨论礼的艺术层面上，与共同体相平衡是什么样的自由？为了更清楚地了解儒家的自由，我集中研究个人修身的过程，因为个人修身是儒家实现个人及共同体的关键。在《论语》里有孔子对此相关的说明：

子曰：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”（《论语》2.4）

修身始于一种自由的行为，“setting one's heart-and-mind（心止于某某）”翻译“志”；“志”

⁴⁶ 《礼记》19.3/99/21.更多有关在早期文献中有关圣人和创造的关系的讨论，参看 David Hall 和 Roger Ames, 《（通过孔子思考）》（Thinking Through Confucius）（Albany: State University of New York Press,1987），第 259 页。

⁴⁷ Hanna, 《舞蹈是人性的》（To Dance is Human），第 133 页；Eno, 《儒家对天的创造》（The Confucian Creation of Heaven），第 179 页。

⁴⁸ Peter Hershock, 《自由的亲密》（Liberating Intimacy）（Albany: State University of New York Press 1996），第 76 页。

也可译成“will（意志）”或“purpose（目的）”。⁴⁹与普遍的误解相反，儒家教育里“学”并不是死记硬背。《论语》强调要将学和思结合起来。（《论语》2.15）学生应当为自己思考，超越老师所教的。孔子要求他的学生“举一隅”能“以三隅反”（《论语》7.8）。在没有确定正方形大小的情形下，一隅是不足以决定其他三隅的。针对老师的提问，学生的回答可能是老师自己从未想到的。学习不是缺乏创造性的重复和模仿。这解读虽然有过度诠释之嫌，但对孔子教与学可作启发性的比喻。

所谓“立”，要求一个人面对世界，涉及在较广泛的、新生的事物范围内发现或创造适于自身的位置。要做到此，就必须通过礼所结合的创造性与表现为自律的约束性来为每一个行为赋予个人意义。⁵⁰有感于自己在较广泛的事物范围里的位置，意味着一个人的经验更有融贯性；这样一个人能更明白所发生的事情，从而“不惑”地继续前进。“知天命”指在更广度地理解社会和自然环境，并且能够通过互动积极地而非被动地“适应”其中。这里所勾画出来的自由，是个人与其所处的环境流畅的互动。当自身与世界的交互过程中各种障碍减低，或更容易消融的时候，一个人就变得更自由，更强大。

个人修身与共同体成长在共同沟通及个人与环境的互动中达到了最高境界。因此，孔子“六十而耳顺”。《说文解字》把“望，’（圣）解释为“通”，⁵¹与言听（沟通）之最高境界有关。“耳”使“奎”与“听，’（德）和“聪”相联系。“聪”表示一种更全面的敏锐感受，也就是现代普通话里的“聪明”。聪明，善于解决问题，更好地与环境互动，就意味着耳闻更敏锐（“聪”）目睹更清晰（“明”）。这种最高境界是达成自己的目标自由，而且目标也更能“顺”环境。目标所以“顺”，是通过相互的而非单方面的调整。圣人之顺，有时使世界顺自己，有时使自身顺世界。

孔子“七十而从心所欲，不逾矩”。这是最高境界自由的归宿。它比“志于学”的自由更广范，更优越。所谓“从心所欲不逾矩”，是指对技能的掌握超越了规则但又不致沦为恣意；它不同于那种将外加规则彻底内在化而导致的机械服从。孔子的自由并不是一个人爱上了自己的枷锁——一个内在化强制外在束缚的例子。通过制约而实现的内在化的成果是僵化死板的行为。如果不能确定原先制约条件是否存在，就无法判断什么是适宜的什么是不适宜的，回应就缺乏有效性。最高境界的自由可始于应用准则。如果准则的应用本身也需要另一套准则，那么就陷入了无穷后退当中。在实践中适当地应用规则是一门艺术，必须依靠经验才能掌握。孔子七十不逾矩，不仅是因为成功的个人修身与共同体成长确保欲望都是符合道德的，而且因为在任何情况下他对“矩”的判断都胜于他人。在新的环境中圣人在道德上的引导更为重要。他告诉人们“矩”在哪里，以此确定道德的标准。

我们可以强迫另一个人去遵循某种道，但是无法强迫他“知之”。（《论语》8.9“民可使由之，不可使知之。”）要知“道”，需要通过学与思把它们与个人经验相结合，发展在任何条件下都能随机应变的认识和判断。“为仁由己，而由人乎哉？”（《论语》12.1）这也难怪张东荪等人认为“自得”是儒家思想中与“自由”最相近的概念。⁵²正如孟子所描述其过程：“君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之

⁴⁹ 将“志”当作一种能力（faculty）是有一些问题的，但是作为一种行为，尽管并不完全对等于“choosing”（选择）和“willing”（自愿），但和这些西方术语所表达的活动有所交迭。

⁵⁰ “立”与礼的实践的关系，参见《论语》8.8, 16.13, 20.3。照字面意，一个人如何在礼的行为中立足往往是一个人的德行的关键因素。

⁵¹ 许慎，《说文解字注》（台北：艺文，1966），第598页，12A：17a。

⁵² 张东荪，《理性与民主》（Rational Nature and Democracy）（Taipei：Dtagon Gate, 1946），第118页；Wm. Theodore de Bary,《中国的自由主义传统》（The Liberal Tradition in China）（Hong Kong：Chinese University Press, 1983）；和 de Bary,《为己之学》（Learning for Oneself）（New York：Columbia University Press, 1991）。一个最新讨论自治与儒家的关系的文章，参见陈祖为（Joseph Chan），《道德自治，公民自由和儒家》（Moral Autonomy, Civil Liberties, and Confucianism），《东西哲学》（Philosophy East and West），52（3）（April 2002）：第281-310页。

深;资之深，则取之左右逢其原。”⁵³道在人的心中，它就历久弥新，因为它从人的经验中来，随人的经验流通。通过自我修养，道成为一个人的体验，并且越来越完整，越来越有意义。

修身要成功虽然不能闭门造车，但是他人的帮助必须是以有效的共同沟通。任何试图“强使之自由”，或通过强迫及强行灌输来决定他人的符号结构和行为而使之自由，将适得其反。我们可以援引孟子的宋人“有闵其苗之不长而堰之者”的故事来点明。⁵⁴宋人堰苗，以为自己是在“助苗长矣”，殊不知经他这一折腾，禾苗都死了。有些干预确实可以帮助植物更好地生长，比如干旱时给它浇水，水涝时挖沟导水，施肥，等等。但堰苗始终不是能帮助植物生长的方法。他人可以通过多种方式帮助我们修身一如特意教导、潜移默化地树立榜样、提供各种必需的经济和社会条件、质疑我们的观点、批评我们的行为等等—但强迫和强行灌输不在此列。自身的努力，学与思成功的结合，由此改进感受力和判断力，才使得个人得以自我实现，而不是使其成为有效地遵从命令的机器。只有当有教养，处于关系中的个人以最高境界的自由，通过礼进行共同沟通及参与共同尝试时，才有儒家共同体。

⁵³ 《孟子》4B14；编译自刘殿爵所翻译的《孟子》(Mencius) (London: Penguin Books, 1970)，第 130 页。

⁵⁴ 《孟子》2A2；刘殿爵译的《孟子》(Mencius)，第 78 页。