

禮治與正名——論儒家對於政治正當性之 倫常奠基的道德文法學構想

林 遠 澤*

摘 要

本文將透過儒家禮治與西方民主法治國理念的對比，指出儒家係基於關懷倫理的道德差等性與忠恕之道的可普遍化判斷，而以人倫差等、平天下的世界主義與團結和諧的社會整合，做為其政治哲學的核心理念。透過對於孔子正名論的溝通理論解讀，本文也將指出，儒家對於政治正當性的倫常奠基，實即透過禮治的社會立憲，將客觀規範的共識建構過程，建立在言行舉止的道德文法表達中。

關鍵詞：儒家、孔子、荀子、禮治、正名

一、前 言

本文將嘗試說明，儒家以人倫的角色差異、平天下的世界主義與實現共同體整合的中庸及和諧為核心價值的禮治理念，是以「倫常」為政治統治的正當性進行奠基的社會立憲主義。倫常意指人倫常道，倫常這個概念既非指「倫理性」(Sittlichkeit)，亦非指「道德性」(Moralität)。在西方的實踐哲學中，倫理性通常是指與共同體的歷史實然脈絡有關的習俗傳統，而道德性則指獨立於習俗之實然有效性外的普遍原則之自我立法。然而，儒家的倫常概

2012 年 3 月 27 日收稿，2012 年 10 月 25 日修訂完成，2013 年 1 月 31 日通過刊登。

* 作者係國立政治大學哲學系副教授。

念，一方面是指始終存在於特殊的人與人之間的人際倫理（人倫），但另一方面又肯定在這種人際倫理中，存在著超越歷史時間與社群界限的普遍性原則（常道）。倫常的概念，使儒家能一方面說「禮」是用來「定親疏」、「別貴賤」的人際差等性原則，而另一方面又說「禮」是「天之經也、地之義也、民之行也」的普遍性原則。倫常因而不能與習俗傳統混為一談，它與當代的民主法治國理念有相同的起源。它們都是透過理性反思，突破傳統習俗道德的限制，所產生出來的後習俗理念。

西方民主法治國所追求之自由與平等的正義理念，起源於自律道德與理性自然法的理念，這是透過強調個人自主性的理性反思所產生出來的。¹儒家禮治的理念雖然同樣脫胎於理性的反思，但「人而不仁，如禮何？」的理性反思，與產生民主法治國的理性反思，卻存在兩點不同：一，禮治不是以個人的獨立自主性為出發點，而是以人之實存的人際關係為出發點；二，在肯定人之「此在」的「共在性」具有存有論優先性的前提下，禮治不是從事於在具有開明自利或理性存有者身分的個人之間，抽象而形式地建立彼此對等的規範關係，而是試圖在具有行動動機觸發性的他人感通過程中，體現出人

1 民主法治國做為西方現代國家的理想形態，其政治哲學的理念大都建立在對統治的合法性與正當性的論述之上。但對於透過何種合法性或正當性的理念，才足以說明民主法治國成立的依據，各種政治哲學的理解卻並非完全一致。本文所指的民主法治國理念，基本上是以德國哲學家哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）的理解，做為主要的根據。在他的觀點中，當代西方的民主法治國理念，係由保障個人行動自由之基本人權出發，而要求為因應共同生活之爭議裁決與集體目標的合作達成，所設立的國家機構，其司法與行政的統治權力，最終必須歸屬於以公民參與政治立法之制度化形式所體現出來的人民主權。民主法治國必須以憲法的形式提出一套權利體系，以保障個人的行動自由，並以權力分立的構想來確立國家體制能遵照依法行政、依法審判與主權在民的原則，從而使得經由國家公告施行的法律，其對個人自由所施加的強制，能基於公民自主的同意而取得正當性。在這種民主法治國的構想中，透過憲法保障個人的基本權利，以及人民享有依民主程序參與政治立法的權利，不僅能為行政與司法等統治權力的運作提供正當性的基礎，同時也使個人私有的自主性與參與政治立法的公共自主性，能透過法律之客觀有效性的媒介，而使人人行動自由之彼此相容成為可能。就哈伯瑪斯的理解而言，民主法治國所追求的自由與平等，顯然與在啓蒙的現代性中個人自主的理性反思密切相關。請參見 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992). 特別是該書第三與第四章對於法權概念所做的闡釋。

倫常道的真實存在。「以不忍人之心」，方能「行不忍人之政」，或為政之道在於「必也正名乎」，都表示儒家透過倫常為政治統治的正當性奠基的禮治構想，係藉由「仁學」與「正名論」的理論建構，以轉化周禮的習俗禮儀，而在後習俗的道德層次中產生出來的政治哲學觀點。

歷史上的儒家複雜而多面，透過對《論語》等先秦儒家經典的詮釋，儒家在漢、宋、明、清都表現出各自不同的理論型態。入世的儒家有強烈的現實關注，因而儒家的學說向來都不是純粹的理論，而更多是處世的社會實踐方案。儒學這種與時代背景緊密聯繫的學說性格，一方面顯示出它獨特的實踐性與歷史性，同時卻也造成我們對於儒家學說之普遍意義的理解，一直都難以避免受到歷史脈絡的限制。政治正當性之倫常奠基的政治哲學觀點，為了能將儒家從它在中國歷史發展中所扮演的意識形態作用分離出來，俾使它具有提供批判觀點的理想性格，本文將嘗試透過理念邏輯的融貫解釋，來闡釋基於主導性理念的不同，儒家禮治與西方民主法治國的理論型態，可能產生何種法哲學性質上的差異。本文並將從而論證，孔子的「仁學」其實是一種以「關懷倫理的道德差等性」與「忠恕之道的可普遍化判斷」之後習俗道德洞見，做為轉化周朝宗法封建制度之道德自覺的基礎；而「正名論」做為「社會立憲的道德文法學」，則是在後習俗法權的層次上，為良序的社會整合，提供社群成員共同參與的立法原則。一旦這些論證能被接受，便可據以說明儒家的禮治，的確有其超越周禮之習俗倫理性的理性批判基礎，而可被視為是一種透過倫常而為統治之正當性奠基的政治哲學理論。

二、儒家禮治對於政治正當性的倫常奠基

西方具現代意義的法哲學或政治哲學構想，無一不是先從「道德」與「法律」的區分出發。但儒家的禮治理念，看來卻是一開始就混淆了道德與法律的界限。在《論語》一書中，孔子對禮治理想做出最明確的表達，莫過於：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格」²這句話。若將「道之以政，齊之以刑」與「道之以德，齊之以禮」分別

2 宋·朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，2012），《論語集注》，卷1〈為政〉，頁55。

視爲孔子對於法治與禮治這兩種不同政治形態的理解，那麼孔子的觀點正好透露出他對「合法性」(Legalität) 與「道德性」的混淆。

例如，康德即從現代理性法的觀點，來看道德與法律之間的區分，他說：「人們把一個行動不考慮其動機，而與法則的純然一致或不一致，稱爲合法性；但把其中出於法則的義務理念同時是行爲動機的那一種一致或不一致，稱爲道德性。」³ 康德在此之所以認爲「法學的立法」(juridische Gesetzgebung) 正在於它是：「准許另外一個與義務本身理念動機不同的立法」，即因爲法律所規範的只是我們在共同生活中，出於主觀「意念」(Willkür) 的外在行動能否依理性之普遍法則而相容的問題。在法律領域中的規範，只要求借助外在的強制性，達成行爲的合法性。顯見，法治的「合法性」本身，僅止於要求「民免而無恥」即可。

康德對合法性與道德性做出嚴格的區分，以在道德形上學中爲法學劃出獨立的領域，顯然有其重要的考量。道德問題是理性存在者在「目的王國」的理想化情境中所做的考慮，它所思考的問題在於，每個人的格尊嚴如何能得到平等的尊重。但若就「實踐人類學」的觀點，考慮到共同生活之人類情境的實際問題，那麼我們對於人類行動自由的真實可能性，就惟有先確定我們出於意念的外在行動自由，如何能依普遍的法則而得以相容的問題。法律允許對個人的自由進行限制，這一方面是因爲在社會生活中，對於他人行爲反應的相互可期待性，無法建立在道德化的人格結構之主觀偶然性之上；另一方面，惟有透過共同同意的法律規範，以超越個人價值觀的相對性，那麼平等、自由的共同生活，在現實上才是可以理性預期的。至於如何成爲一個「有恥且格」的人，對康德而言，才應是在法學之外的「德行學」中需要詳加研究的問題。而「法學」與「德行學」(或即法律與道德) 之間的界限，則不容許被混淆。

西方的民主法治國理念，主要從道德與法律的區分出發。但若儒家一開始就沒有在道德與法律之間做出嚴格的區分，這是否是因爲儒家的禮治理念，原本就是有意將道德與法律結合起來；而它之所以沒有發展出民主法治

3 Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, in Wilhelm Weischedel, ed., *Immanuel Kant: Werke in Sechs Bänden* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963), vol. 4, p. 324.

國的理念，是否是因為它發現到在禮治的理念中，同樣存在著其他對人類極具價值的理念。本文擬先基於這個假定，嘗試從儒家為何沒有發展出民主法治國理念的原因分析中，凸顯隱含於儒家禮治構想中的法哲學核心理念。

(一) 儒家為何沒有發展出民主法治國的理念？

儒家沒有發展出類似現代民主法治國的理念，第一個可能的原因當然即如上述，他們似乎一開始就混淆了道德與法律的界限。然而，仔細加以考察，對於「內在的意志決定」與「外在的行動實行」之間，必須分別採取不同型態的規範要求，以致我們能在道德與法律的不同應用領域，與兩者不同的規範性質間做出區分，這種看法儒家顯然並未加以混淆。從孔子把「道之以德」與「齊之以禮」並列為禮治的兩大主要內容來看，以道德義務做為個人內在意志決定之自主性的方向指引原則（「道之」以「德」），以及以禮的要求來約束個人外在行動，而使其行為能具有外在的一致性或合法則性（「齊之」以「禮」），這種介於道德與禮法的規範應用領域與規範性質之間的區別，儒家顯然相當清楚。可見，孔子透過「民免而無恥」與「有恥且格」來區分「法治」與「禮治」，並不代表他混淆了道德與法律之間應有的區別，而是凸顯他對「法治」與「禮治」這兩種法理論的價值有著完全不同的評價。孔子顯然認為惟有能達成使人民有恥且格的國家治理，才是國家統治能具有正當性的必要條件之一，而不是他認為禮治的國家只能透過道德的手段來進行治理。孔子強調國家治理必須透過達到共同生活之「庶之、富之」⁴與「足食、足兵」的基本需求，以能取得人民對統治之正當性的信仰（「民信之矣」），⁵即足以證明孔子的禮治構想，並非單單建立在道德的訴求上。

法治的合法性要求以合理的政治制度來規範公民的合法行為（「道之以政」），在必要的時候可施以國家司法的強制性懲罰（「齊之以刑」）。這種允許

4 這段對話在《論語》〈子路〉完整的表達如下：「子曰：『庶矣哉？』冉有曰：『既庶矣，又何加焉？』曰：『富之！』曰：『既富矣，又何加焉？』曰：『教之。』」參見朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》，卷7〈子路〉，頁144。

5 參見朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》，卷6〈顏淵〉，頁135。全文為：「子貢問政。子曰：『足食。足兵。民信之矣。』子貢曰：『必不得已而去，於斯三者何先？』曰：『去兵。』子貢曰：『必不得已而去，於斯二者何先？』曰：『去食，自古皆有死，民無信不立。』」

以道德之外的動機來加以強制的合法性，只能達到遵守法律的作用，而不具備社會教化的功能（「民免而無恥」）。相對的，禮治雖然不排除使用國家的懲罰暴力，惟其最終目的仍在於使人人都能自發地出於道德動機，做出合乎規範的正確行為（「有恥且格」）。因而儒家的禮治理念並不像法治國理念一樣，初始就透過法律施行以達「有恥且格」的教化作用，排除在法哲學的考慮之外。西方現代的民主法治國構想，大多從要求保障基本人權的訴求出發，但這種主要用來維護個人主觀行動自由的人權觀念，基本上大都僅具道德中立或消極防禦的性格。當代民主法治國的基本人權，之所以具有這種消極性格，其實是來自抽象法人的觀點。民主法治國優先從法人的地位來界定個人的公民身分，但這卻是對自然人身分的抽象與疏離。法治國的理念是架構在刻意無視自然人倫關係的一種法人之間的形式性規範關係，這與儒家強調人倫的概念恰成強烈的對比。

儒家的禮治重視生活世界中的人倫關係基礎，正如梁漱溟所說：

人一生下來，便有與他相關係之人（父母、兄弟等），人生且將始終在與人相關係中而生活（不能離社會），如此則知，人生實存於各種關係之上。此種種關係，即是種種倫理。倫者，倫偶，正指人們彼此之相與。相與之間，關係遂生。⁶

人際關係在社會生活中的多種層面，並非都是法治所能規範的範圍。但儒家構想以禮治來取代法律的社會治理功能，可能不僅出於先秦古代中國人的生活經驗：「人們社會生活的方方面面都受禮的規約，而實在法僅僅涉及刑事犯罪，兩者的適用範圍差別很大」；⁷更可能出於他們根本沒有受到產生西方法治國理念之歷史經驗的限制。在西方法治國中，法律只要求規範抽象的法人身分之間的關係，而對於「人生實存於各種關係之上」的其他規範需求，則不予介入。其部分原因在於宗教戰爭的背景，使得西方現代國家刻意為了寬容原則，而不去觸及如何能在社會的價值體系中加以安排處理法人身分之外的人際規範問題。而資本主義市場經濟的崛起，更是在「看不見的手」進行

6 梁漱溟，《中國文化要義》（上海：學林出版社，1987），頁 79。

7 王凌峰、（美）勞倫斯·索倫（Lawrence B. Solum），〈儒家美德法理學論綱〉，《浙江大學學報》（人文社會科學版）41.1(2011.1): 85。

社會整合的過程中，為私人利益滿足不應受到限制的主觀權利要求，提供了正當性的基礎。可見，當前西方民主法治國的理念，並非沒有西方文化本身的歷史——社會脈絡特殊性。中國古代儒家沒有宗教戰爭的歷史經驗，中國古代社會沒有由資本主義市場經濟構成的市民社會，致使儒家並不將人際關係的規範，限制在抽象法人之間的消極防禦性權利，這其實相當可以理解。

法治國家中的權利主張，大都專注在彼此行動不相容的排除。亦即，要求對個人權利的尊重與保障，以及相對的，對他人侵害自己權利的可訴訟權。但若我們不把人際關係的規範，侷限於以法律做為爭議裁決的狹小行動衝突領域中，那麼人與人在外在行動領域之間的關係，顯然就需要更多的規範設定。因而孔子在刑法意義的法治之外，更加強調禮之規範的廣泛性。孔子強調他自己是：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎！」⁸這顯示孔子認為：人際的倫常關係如果愈能按照禮治的秩序，那麼用法律來裁決爭議的必要性，與對他人侵害的可訴訟性之需求，即可等比例地降低。更何況如同在《大戴禮記》〈禮察篇〉中所說的：「凡人之知，能見已然，不能見將然。禮者禁於將然之前，而法者禁於已然之後……禮云，禮云，貴絕惡於未萌，而起敬於微眇，使民日徙善遠罪而不自知也」，⁹這表示法律大都是對於已經被做出的行為結果，進行事後的責任歸咎，但我們的行為規範卻更應著重對錯誤行為的預防。就此而言，出於對道德法則的敬畏而不做違反法律的行為，這種「必也使無訟乎！」的理念，也應是使儒家並未極力思考建立法治國型態的社會，轉而致力於重建社會倫常關係的主要原因之一。

第二個可能的原因在於：現代法治國家強調民主的重要性，因為惟有透過民主的立法參與，才能將國家的主權建立在人民的共同意志之上。民主法治國基本上採取主權國家的形態，俾使個人的公共自主性能同時在人民主權的立法制度建構中得到實現。民主法治國的主權國家形態，基本上是把我們對於個人如何運用其主觀行動自由的理解，轉移成國家應如何基於人民主權的授權而運作其組織機構。這使得主權國家雖然能取代私人自主的個人自我中心主義，但這種自我中心主義卻轉而呈現為主權國家之自我生存維持的國

8 朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》，卷6〈顏淵〉，頁138。

9 清·王聘珍，《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983），卷2〈禮察〉，頁22。

家自我中心主義。當代政治哲學所討論的「國家理性」或「主權命令說」，之所以無法脫離非理性的成分，即因它在設定國家的發展目標以實現人民的集體價值時，仍然具有與社群特殊性無法分離的私有性。身處春秋戰國時代的儒家，對於主權國家的利益中心主義，早有深刻的體會。對於國君汲汲詢問「何以利吾國」的國家理性思考，儒家即建議政治領導者，必須能從「平天下」的超國家世界主義觀點，去做禮運大同的思考，以打破主權國家侷限國家利益的自我中心主義。

儒家禮治的重點因而不在法治國的主權國家構想，而在於平天下的世界大同。對於儒家禮治的理念而言，達到平天下的大同理想才是真正的外王之道，至於「治國」則只是在邁向「平天下」之前的一個必要條件。關於這點梁啟超很早就說得非常清楚，他說：

中國人則自有文化以來，始終未嘗認國家為人類最高團體。其政治論常以全人類為其對象，故目的在乎天下，而國家不過與家族同為組成「天下」之一階段。政治之為物，絕不認為專為全人類中某一區域某一部分人之利益而存在。其向外對抗之觀念甚微薄，故向外之特別團結，亦不甚感其必要。就此點論，謂中國人不好組織國家也可，謂其不能組織國家也亦可……此種「反國家主義」或「超國家主義」的政治論既深入人心，政治實況當然受其影響。¹⁰

一旦以平天下做為法哲學思考的領域，那麼在主權國家中，法律規範僅適用在國家領土範圍內的公民，因而其法律效力僅具的相對有限性，即同時會被凸顯出來。這如同王凌皞與伊利諾大學法學教授索倫（Lawrence B. Solum）所說的：「實在法的內容受制於具體的國家，但某個國家僅僅是更大的社會、文化和語言群體的一個部分，因此，實在法的適用有其地理、國境的限制。而禮則不存在這些問題，它是整個社會、文化和語言群體共享的傳統。」¹¹由此可見，視處理大同世界之「平天下」的政治問題才是真正的外王，這應當也是使得儒家在禮治的構想中，並未著力去思考民主法治國問題的主要原因之一。

10 梁啟超，《先秦政治思想史》（臺北：臺灣中華書局，1978），頁 2。

11 王凌皞、（美）勞倫斯·索倫，〈儒家美德法理學論綱〉，《浙江大學學報》41.1(2011.1): 85。

第三個可能的原因在於：民主法治國的國家機制，除了要建構體現人民主權的立法機構之外，仍需建立行政與司法部門，俾使個人的基本權利能得到實現與維護。這其實是在法治國排除道德教化的考慮後，將人民在其共同生活中所需要的人際規範關係，僅限定在裁決彼此之間的爭議與合作達成共同的生活目標的有關領域。在這個意義上，國家機制就愈不像在過去哲學的正義理論中，被視為是本身具有價值性或目的性的有機體存在，而是愈被法律社會學的經驗研究，視為是一種僅具自發運作功能的系統性機制。國家存在的作用，若只在於解決爭議與達成共同的生活目標，那麼國家的合理性程度，即可以依其功能系統運作的有效率性來衡量。官僚科層制在行政系統的高度分化發展，所形成的官僚技術主義統治，更加劇這種發展趨勢。一旦這種民主法治國的政治形態，逐漸成為現代社會的主要生活形式，那麼這也將反過來影響生活在其中的公民之自我理解。亦即，現代公民若僅將國家視為一有效率的功能系統，那麼他對在國家生活中自我與他人之間的關係，也只能被理解成在各自追求個人利益中的衝突妥協，或為了合作互利而計算個人所必須貢獻與獲取的份額關係。

與以法律做為媒介所形成的民主法治國不同，儒家以禮做為建構禮治社會的媒介，其本身雖然也有外在約束的性格（約我以禮），但它並不像法律一樣，具有來自國家公權力的強制性暴力。禮本身具有使自我與他人和諧的「協調性」，以及個人自我教化的「表達性」功能。以禮治國的理念因而保留了個人在國家中遵守禮樂所形成的「協調性和諧（coordinative harmony）」與「自主性和諧（autonomous harmony）」。¹² 在「為國以禮」的禮治國家中，其成員將不會因為國家的制度性框架，而使個人只能自我認同為專為追求利益滿足之自我中心主義者，而是能在群體關係的角色承認中，先要求能自我實現為文質彬彬的君子。禮治國家是以「定分止亂」的方式來達成社會整合，亦即禮治是以個人能透過認同他自己在群體中所扮演的角色，並期待這種認同能得到群體相互之間的承認，以解決社會整合所需處理的爭議裁決與集體目標設定等問題。一個以禮儀社會為基礎的禮治國家，是無法以社會系

12 王凌暉、(美)勞倫斯·索倫，〈儒家美德法理學論綱〉，《浙江大學學報》41.1(2011.1): 82、87。

統的功能論解釋來加以理解的，因為它的整合方式不是純粹以組織的有效率性來衡量，而是以能提供自我教化與促成人際和諧之相互承認關係的最大可能性來衡量。對此，美國漢學家郝大維（David L. Hall）與安樂哲（Roger T. Ames）曾提出很好的說明，他們說：

在中國，社會秩序一直被解釋為一種和諧，它是通過個人參與一個儀規構成的共同體而取得的。因此，社會秩序的理想不能靠循著一套客觀的法律或風俗來實現。看重法律被看成是承認共同體的失敗，而遠非是將其高估為裁定社會衝突的合法資源。強調通過人格化了的儀規角色和關係來取得社會和諧，就使得中國人的儀規共同體（ritual community）與西方的法律社會（society of law）截然區分開來。也許受儀規左右的秩序與更以規則為基礎的秩序之間的重要對比，是羞恥感的養成以及共同體從中得以確保的自我改正（self-rectification）。¹³

由此可見，強調「禮之用，和為貴」的儒家，以「有恥且格」做為有別於法治國的「民免而無恥」，雖然看起來像是一開始就混淆了道德與法律之間的界限，但這其實是因為儒家對國家與自我有不同的定位，而這也許是儒家並未著力去思考民主法治國之國家治理形態的主要原因之一。

（二）禮治與仁的倫常性奠基

以上透過民主法治與禮治的對比，說明儒家為何沒有發展出民主法治國構想的三個可能原因。並由此凸顯出，儒家重視禮治的理念是因為他們在政治正當性的倫常奠基構想中堅持：(1) 人倫關係優先於法人身分，(2) 世界公民主義觀點，優先於主權國家的國家理性觀點，(3) 具有能建構個人自我實現之社會團結基礎的和諧理念，優先於國家統治技術在系統功能上的有效率性。如果我們不受那些能產生西方民主法治國理念的現代性經驗之意識形態影響，亦即：我們不一開始就視法人關係是人際惟一或最重要的關係，不主張出於國家理性的思考即已經是我們最大可能的公共自主性的表現，不把自我實現的教化訴求一開始就在法律施行的價值中加以排除；那麼針對一個不再以資本主義之勞動分工的生產方式為主導的生活世界，針對一個非強權主

13 (美) 郝大維 (David L. Hall)、安樂哲 (Roger T. Ames) 著，何剛強譯，《先賢的民主——杜威、孔子與中國民主之希望》(南京：江蘇人民出版社，2004)，頁 133。

義的新世界秩序，針對一個沒有宗教戰爭的歷史陰影與文明衝突之當代恐懼的理想性社會而言，重新正視儒家禮治對於政治正當性的倫常奠基，對於人類的未來就不會是沒有意義的討論。

在進一步論述儒家對於政治正當性的倫常奠基之前，本文必須先強調，儒家的禮治理念並不同於周朝傳統的習俗倫理性。法律社會學的研究早就清楚表示：在啓蒙運動之後，個人自主意識的高漲與社會生活的高度複雜化，使得以家庭人倫關係為基礎的倫理共同體，必須代之以自由平等的公民所組成的法律聯合體，俾使個人的自主性能在基本權利的保護下，得到平等地尊重；再者，當代社會生活的複雜性，使得解決人際衝突的爭議裁決問題，遠遠不是遵守禮儀規範之良好的道德行為，就可以達到「無訟」的社會；而社會系統的功能分化，也必然導致價值多元主義的產生，這迫使我們必須承認「儀規共同體」的理念，最多只能是一種對過往黃金年代的烏托邦想像。因而，我們若以為儒家的禮治只是想回復到周朝的傳統禮俗社會，那麼以上對於儒家禮治與西方民主法治國理念的比較，就反而會凸顯出，儒家強調人倫差等、平天下的世界主義，以及社會團結和諧之「致中和」的理念，其實只是一種無視現實社會發展的政治烏托邦。否則我們就得在後習俗的層次上，亦即站在與民主法治國同樣是從君權神授的中古封建制度突破出來的同一層次，說明孔子的禮治理念如何有別於周朝的宗法封建制度。這樣才能顯示出，在西方政治現代性的發展經驗之外，儒家可能提供的另一種現代發展的理論資源何在（即使儒家在中國過去的歷史條件限制下，沒能透過自身的文化力量完成這個現代發展的過程，但這些理論資源仍有它自身的價值）。

我們把儒家的禮治視為對政治統治之正當性的倫常奠基，這個主張若能與當代民主法治國的理念佔有同等的理論地位，那麼我們就有必要再深入探討，在儒家政治哲學中，禮治的倫常性如何能與周禮的習俗倫理性區分開來。孔子對於「人而不仁，如禮何？」的道德自覺，或肯定「繪事後素……禮後乎」的後習俗反思性理解，¹⁴ 都表示他正是透過仁心不容自己的道德自覺，對周朝的禮制進行反思的重構，才創造出他自己的禮治理念。這與西方民主法治國，透過啓蒙的理性反思，以突破中古世紀之君權神授說的習俗道

14 朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》，卷 2〈八佾〉，頁 61、63。

德，有著相同的理性批判過程。對於西方現代國家從傳統統治過渡到民主法治國的合法統治過程，哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）曾有很好的說明。他說傳統統治主要是借助一種滲透於社會各階層與各種社會秩序中的整體社會風俗（gesamtgesellschaftliche Ethos），以使文化的價值模式、社會制度與已經深植於人格結構中的動機與行動導向，能充分地連結在一起。傳統統治借助習俗的實然有效性，使得倫理、政治與法律的規範能夠無可區分地交織在一起。¹⁵ 這種說法與《禮記》〈曲禮〉指出禮的作用是：「道德仁義，非禮不成；教訓正俗，非禮不備；紛爭辯訟，非禮不決」¹⁶ 的說法，極為接近。

在傳統統治中，透過軍事領導的成功而擁有聲望，並因而取得實際被承認的社會權力之領導者，一旦能接收他對神聖事物的管理權，並使自己成為在社群中，那些能被承認為具神聖性、且在道德上能被賦予義務的規範之惟一的詮釋者，他就能將爭議裁決的功能集中在自己身上。這種被哈伯瑪斯稱為是法官王（Rechterkönig）的政治領導者，係以透過佔有神聖事物的詮釋權，以及透過他的氏族具有特殊地位的社會權力，來進行國家的政治統治。¹⁷ 這與梁啟超說中國的「天子政治」是：「邃古之『巫覡政治』不過憑附一人以宣達天意，政治完全隸屬於宗教之下」¹⁸ 的情形大體相同。周天子在透過武力革命成功、取得天命轉移的正當性之後，即透過祭天與占卜的方式來佔有對神聖權威的解釋權，以做為他進行政治決策與頒布法令的合法性基礎。周朝並透過宗法封建制度，以姬姓氏族的社會地位差異所擁有的社會權力，來做為統整社會階級差異的基礎。因而周朝的禮制基本上仍是一種傳統統治的政治形態。¹⁹

15 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, p. 125.

16 清·孫希旦，《禮記集解》（北京：中華書局，1989），卷 1〈曲禮上〉，頁 8。

17 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, p. 177.

18 梁啟超，《先秦政治思想史》，頁 29。

19 本文在此直接將周朝的禮制等同於傳統統治的政治形態，誠如審查人之一所指出的，似乎是忽略了周初人文精神萌芽的半自覺狀態。的確，周初人文精神的萌芽，是以「敬德」取代殷商之鬼神宗教崇拜的統治形態。禮制因而已經是從「前習俗」的宗教祭儀，進展到「習俗」的禮儀社會。但相對於儒家所談的禮治已經是一種透過禮義的道德反思，而

孔子雖然說「郁郁乎文哉，吾從周」，²⁰但他對周禮並非毫無因革損益地加以承襲，更是在「人而不仁，如禮何？」的批判意識下加以重構。儒家重視人倫關係，強調「仁者人者，親親為大」，雖然看起來與周朝宗法封建制度注重血親關係，並強調制禮的原則是依「親親之殺、尊尊之等」的社會等級制相似，但其背後的社會整合原則卻完全不同。孔子特別重視從孝親的情感事實來說明「仁者愛人」的關懷倫理，是一種存在於人與人之間，透過彼此的感動回應，所構成的根源性倫理。²¹如孔子的弟子有子就說：「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」²²或如孟子所言：「仁之實，事親是也。義之實，從兄是也」，²³這都表示儒家想透過「見父自然知孝」、「見兄自然知悌」的孝親之實，來肯認人與人之間存有一種根源性的關懷倫理關係。這種存在於人與人之間的根源性倫理關係，優先於規範獨立的法人之間的正義與平等之義務與權利關係。惟當這種根源性的人際倫理，因為個體性成長的分離獨立，而失去其規範的效力，那麼在出現「父不父、子不子」之禮崩樂壞的社會失序狀態中，我們才需借助禮法規範的重構，來進行社會秩序的政治整合。

儒家嘗試以「仁者愛人」做為人與人之間的根源性倫理，並非意在透過關懷倫理的道德差等性，來證成社會的等級差異制是正當而不可反對的。恰恰相反，孔子試圖以「仁者愛人」這種存在於人與人之間的關懷，透過「人而不仁，如禮何？」的批判反思，來轉化周朝宗法封建制度的社會等級差異，即基於他意識到，我們一旦能透過關懷他人，而自覺到構成宗法制度背後的血親倫理的真實核心在於「仁者愛人」的根源性倫理，那麼以這種「仁

進到正當性整合的「後習俗」層次而言，周朝的禮制基本上仍屬於傳統統治的型態。本文因而並未特別著重論述周初人文精神之萌芽，做為從「前習俗」發展到「習俗」層次的問題，而是要凸顯儒家在推進「後習俗」的道德反思與國家統治之正當性建構的思想貢獻。

20 朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》，卷 2〈八佾〉，頁 65。

21 有關關懷倫理是一種根源性的倫理，以及孔子係以孝親的情感性事實做為說明「仁者愛人」的關懷倫理等觀點，請參見林遠澤，〈克己復禮為仁——論儒家實踐理性類型學的後習俗責任倫理學重構〉，《清華學報》42.3(2012.9): 426-430。

22 朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》，卷 1〈學而〉，頁 48。

23 朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 7〈離婁上〉，頁 292。

者愛人」的關懷倫理做為道德實踐的動機基礎，隨著我們個人在社會化過程中，經歷生活領域逐步從家庭、國家擴及到天下，我們對於「他人」的關懷，也就能從對父母做為「重要他人」的孝親開始，而達到對「一般化他人」之「汎愛衆，而親仁」或「親親而仁民，仁民而愛物」的平等對待。²⁴在仁者愛人的不斷擴大中，做為周朝宗法封建基礎的血親倫理與社會等級差異，即能被仁心推愛的普遍性要求所突破。孔子在踐仁的過程中發現到，內在於愛親之實的關懷倫理，本身即同時是一種去自我中心化、無條件地關切他人的「角色認取」(role taking) 活動。孔子以「忠恕絜矩之道」來標示「仁」的這種可普遍化的規範判斷能力。透過忠恕之道的「己所不欲，勿施於人」，以及《大學》所謂的「所惡於上，毋以使下。所惡於下，毋以事上」²⁵之「因其所同，推以度物」(朱熹注語)的絜矩之道，我們即能透過關懷他人的動機而走出自我中心主義的限制，並透過忠恕之道的「角色認取」作用，而能夠站在他人的立場，思考我自己的行為格律能否成為普遍的法則。「仁」因而能為自我立法的人際互動關係，奠定可普遍化的規範正當性基礎。²⁶

可見，孔子透過「人而不仁，如禮何？」的反思批判，重構以「仁」為基礎的禮治，這與周朝禮制在政治正當性的奠基上，採取截然不同的原則。周禮是經由天子祭天與占卜的活動，壟斷神聖性權威的解釋權，以將之轉移成它在政治統治上的正當性來源；而在社會基礎上，則是透過血親倫理所形成的自然地位差異，來做為社會權力分配的依據。但儒家「仁者愛人」、「施由親始」的觀點，則是基於仁心關懷之不容自己的道德自覺，以隨著個人的社會化過程，透過仁做為忠恕絜矩之道的可普遍化判斷，而不斷將它對他人

24 依社會心理學的说法，個人的自我認同必須在社會化過程中，透過「角色認取」(role taking) 的過程，經歷從以父母做為「重要的他人」，到能夠從「一般化他人」的觀點來思考我與他人的互動關係，如此才能促成道德判斷能力的成熟發展。儒家以「仁」做為道德的核心能力，並主張道德的發展(君子成德之教)，必須經過修身、齊家、治國、平天下的社會化過程，這與當代社會心理學或道德發展心理學的研究，有著極為一致的思考洞見。

25 朱熹，《四書章句集注》，《大學章句》，頁 10。

26 關於孔子如何以「忠恕絜矩之道」來說明仁心之道德判斷的可普遍化，請參見林遠澤，〈克己復禮為仁——論儒家實踐理性類型學的后習俗責任倫理學重構〉，《清華學報》42.3(2012.9): 431-433。

的關懷與責任，從齊家一直推擴到治國、平天下。仁的這種關懷倫理的道德差等性，一旦能進一步透過忠恕之道而取得推擴的普遍性，其最終仍同樣要求必須能平等地對待廣土衆民與天下萬物。這也使得儒家在思考人際關係的整合時，始終是內在地向人倫等差、平天下的世界主義與和諧的團結方向進行思考。儒家最終沒有往民主法治國的方向思考，而是以禮治的形態思考其政治哲學的主張，很顯然是受其關懷倫理的核心理念所引導，以致它不侷限於思考我們做為共同生活的利益集團，如何能有效率地進行主權國家的制度化組織。

以「仁者愛人」的關懷倫理，以及仁在「忠恕絜矩之道」中所表現出來的規範可普遍化判斷為基礎，我們即可同意儒家禮治對於政治正當性的倫常性奠基，是一種「社會立憲主義」的說法。借用張千帆之言：

把禮定性為一部比可被隨時取代的一般社會規則更高與更穩定的憲法似乎是合適的。如果說《周禮》根據「天道」而規定了國家的政治憲法，《禮記》所描述並為之辯護的「禮」則等同於一部社會憲法，其中包含一整套為促進社會利益而設計的基本規範與原則。……和現代憲法不同，「禮」的基本目標並不是保護個人權利和獨立空間；相反，它試圖對個人施加眾多的義務，以提高人的道德感並使之為社會服務。這起因於東西方在世界觀上的根本區別：和西方個人主義不同，儒家並不把人視為封閉、孤獨的原子，而是和社會不斷作用的開放實體。通過規範人在社會中的相互作用，禮的共同體實踐維繫了社會成員之間的團結與和諧，從而創造了一個使人類利益衝突無需通過暴力解決的道德文化秩序。²⁷

張千帆在此主張，應將根據天道立法的《周禮》與根據社會立憲的《禮記》區分開來，可見他也認為，理解儒家禮治理念的關鍵，首先即需將之與周朝的禮制區分開來。

透過上述對於儒家禮治與民主法治國的對比，以及對孔子禮治理念與周朝禮制之區別所做的說明，即能更為清楚地看出：(1) 儒家的禮治理念所強調的人倫等差，並非是試圖將社會的等級差異制度加以意識形態化的道德偏私主義，而是有別於西方自律道德或理性自然法的普遍主義，強調做為有限性

27 張千帆，〈傳統與現代：論「禮」的憲法學定性〉，《金陵法律評論》2001.春季卷(2001.1): 122。

存在的具體個人，在其真實的道德實踐中，必須思考根據存在於特殊個人之間由近而遠的關係，進行先後有序的義務實現與責任完成，以免普遍的道德義務，因為實踐的可能性條件限制，淪為空談。(2) 儒家禮治強調平天下的世界主義，這也不是主張要消除地域文化的差異，或認為人能抽離他自己生活世界的歷史脈絡，抽象地視自己為不受文化霸權宰制的世界公民。而是主張人類的公共自主性不能只侷限於國家理性的自我中心主義，而應透過仁心的感通推擴，站在無限制的溝通社群中，進行人我相互理解的行動共識建構。(3) 儒家禮治強調的和諧團結，也絕非僅從集體的社會穩定來抹殺個人的獨立自主性，而是主張應真實地關懷人在社會中的地位與角色差異，以至於必須在「己欲立而立人，己欲達而達人」的前提下，對於需要關懷的社會成員，做出有差異對待的行動，俾使每一個人真正的自由與平等，能從凝聚社會團結的這一面，來進行更深入的可能性奠基。

三、正名論與社會立憲的道德文法學

本文透過倫常的政治正當性奠基，說明儒家的禮治理念即是以禮的倫常性為平天下的世界大同，提供人際普遍規範的社會立憲基礎。但這種以「仁者愛人」之關懷倫理在實踐過程中的道德差等性，以及以「忠恕之道」的可普遍化判斷為基礎的倫常性，如何能以客觀實定的制度形式出現，俾使人們在現實的共同生活中，能透過「禮」以具有共同認可的規範約束力，而和諧地整合人們的社會生活？使人能「立於禮」的禮治構想，顯然仍需一種能確立禮之共同可接受性的立法過程，俾使原先包含在仁心中的根源性人倫關係，其內在本具彼此相互關懷與責任承擔的要求，能夠有客觀化、規範化的表現形態。為了確立在禮治中，社群的共同生活能依據人倫關懷之君君、臣臣、父父、子子的規範關係，而使每個人的行為都能在「民能措其手足」之自由相容中，有秩序地整合在一起，孔子即進一步在其「正名論」中，構想一套如何能使每一個人都能參與制定可共同遵守之客觀規範的合法性立法過程。

(一) 正名論的道德文法學

正名論的觀點出於《論語》〈子路篇〉的一段對話：

子路曰：「衛君待子而爲政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉？子之迂也，奚其正？」子曰：「野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」²⁸

這段話顯然可以分成三個部分：第一部分，從句首的「子路曰」到「蓋闕如也」，是敘述孔子針對子路問「爲政」，而提出「正名論」加以回答的情境脈絡，由此可以看出孔子提出正名論的目的所在；第二部分，從「名不正」到「民無所措手足」，是對「必也正名乎」的解釋，亦即孔子在此向子路闡釋，爲何「正名」的工作是「爲政」的首要任務；對於應當如何正名，或如何進行正名，孔子則在這段話的第三部分提出：「故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣」來做爲說明。

從產生這段對話的情境脈絡可以看出，孔子正名論的問題，顯然是針對春秋時代政權轉移問題得不到合理解決的政治根本困結而提出的。²⁹ 周朝的禮崩樂壞，典型地表現在「君不君、臣不臣、父不父、子不子」的失序狀態。以當時衛國的政治混亂來看，衛靈公放逐太子蒯聵，另立蒯聵之子輒爲衛出公。蒯輒孫繼祖位於禮不合，蒯聵因而曾在他國兵力相助之下，欲回國奪權，戰爭的紛亂因此不斷。子路當時在衛國出仕，詢問孔子如何解決衛國的政治問題，孔子對此回應以「必也正名乎」。後世的注釋家在詮釋孔子這段話時，大都採取像是朱熹所謂的「正世子之名」的觀點，來理解孔子「正名」的目的。³⁰ 如同劉寶楠在《論語正義》中說：「正名者何，正世子之

28 朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》，卷7〈子路〉，頁142-143。

29 梁啓超認爲中國政治哲學最大的缺點，即在於最多只能主張一種「無參政權的民本主義」。參見梁啓超，《先秦政治思想史》，頁4。而牟宗三也指出：「中國在以往只有治道而無政道」，因而儒家新外王的工作之一，即應在於「政道上確立推薦普選（天與人與）之『公天下』觀念」。參見牟宗三，《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，1983），頁128。

30 關於《論語》這一篇的歷代注釋，王恩來考證說：「漢唐至北宋，比較集中的理解是東漢馬融的『正百事之名』。魏何晏等人的《論語集解》，梁皇侃的《論語義疏》，北宋邢昺的《論語注疏》，均取此解。宋明以降，程子和朱熹的『正世子之名』則佔了主導地位。除南宋朱熹的《論語集注》外，清劉寶楠的《論語正義》，民國程樹德的《論語集釋》，亦取此說。」參見王恩來，〈孔子「正名」考〉，《國學研究》435(2010): 120。

名……太公自序云：『南子惡蒯聵，子父易名。』謂不以蒯聵爲世子，而輒繼立也，名之顛倒，未有甚於此者。夫子亟欲正之，而輒之不當立，不當與蒯聵爭國，顧名思義，自可得之言外矣。』³¹ 由此可見，就文本的意義脈絡來看，孔子正名論的目的即可被理解成，孔子似乎是爲了維持周朝禮制，而要求必須進行「正名分」的政治工作。

但進一步加以思考，如果在這段話中，正名只是爲維持周朝禮制的正名分問題，那麼孔子頂多答以：「名不正，則禮樂不興……」即可。但孔子爲何多加了「名不正，則言不順；言不順，則事不成」這些前提？有學者即由此引申，孔子在此是回應「衛公待子而爲政」的預設，因而其「必也正名乎」的說法，乃是指孔子要求國君如果要用他，就必須充分授權，才能使爲政者在名正言順的前提下，去執行政治治理的工作。³² 這種解釋配合「循名責實」的政治治理原則，即使得孔子的「正名論」經常被理解成，他是在確立與考核個人是否克盡其職責的行政管理要求。再就孔子最後說明正名的做法是：「君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣」，以及孔子日後刪《春秋》嚴於「一字之褒貶」的正名態度，因而早從東漢馬融開始，就常以「正百事之名」來理解孔子的正名主張。這即如皇侃在《論語義疏》中所說的：「所以必須正百名者，爲時昏亂，言語翻雜，名物失其本號，故爲政必須正名爲先也。」³³

由上述歷代的詮釋看來，孔子的「正名論」一方面在「正百事之名」的意義上，有「正名實」的知識論涵義，另一方面在「正世子之名」的意義上，就有「正名分」之確立角色倫理、或「循名責實」之要求授權與考核一致的職責道德之政治哲學的涵義。但這種從知識論或從角色—行政倫理的觀點來解釋孔子正名論的意思，恐怕都不能充分符合孔子正名論的本義。依本文之見，孔子的「正名論」其實是在政治哲學中提出一種「社會立憲的道德文法學」。爲了說明這種觀點，本文擬先透過以下兩例說明儒家正名論的政治

31 劉寶楠的注釋，引用自程樹德，《論語集釋》（臺北：藝文印書館，1965），頁 770。

32 例如，王恩來說：「孔子所說的『正名』，意思很簡單，就是要求獲得相應的職位或授權，以便名正言順地履行職責。用司馬遷記孔子的話說，即『爲之必可名。』」參見王恩來，〈孔子「正名」考〉，《國學研究》435(2010): 122。

33 皇侃的注釋，引用自程樹德，《論語集釋》，頁 773。

哲學內涵。

我們先舉《論語》〈雍也篇〉：「觚不觚，觚哉，觚哉」³⁴ 這段話為例。其中所說的「觚」這種禮器，原指君主使用的上圓下方、有稜角的酒器，但後來臣子也將圓桶形而沒有稜角的酒器稱為「觚」，孔子因而質問這種酒器也可以稱為「觚」嗎？此處顯然存在因「名不符實」，而需要進行「正名實」之「正名」問題。以此例而言，孔子認為當同一個名稱被用在兩個不同東西之上，就會造成社會生活秩序的混亂。例如，我們把某位臣子在飲宴中使用的酒器，說成是某臣以觚飲宴，那麼這樣的說法即使在漢語的文法上毫無錯誤，但依孔子之見，這句話恐怕已經算是「言不順」的說法了。孔子重複以「觚哉，觚哉」，來強烈質疑「觚不觚」會造成我們產生「言不順」與「事不成」的後果。顯然是因為他預設了我們在社會互動之溝通陳述中所使用的相關詞項，存在著某種規範意義上的相關聯性。以致我們必須遵照在某一組詞語之間的內在關聯性所構成的「道德文法」，才能正確地透過語言溝通而做出合於規範的行動協調，否則「言不順」的結果就將是「事不成」，亦即我們將無法透過語言的溝通，以進行在規範上正確的行動協調。

在這個例子中，惟有「君主」才能使用「觚」，說「臣子」使用的酒器為「觚」，就是違反了「君」與其使用的酒器「觚」之間的道德文法關係，所以是「言不順」。「言不順」之所以必然產生「事不成」之行動混亂、社會失序的結果，其原因顯然在於：如果我們不正確地遵照道德文法的規範表達，以對人際之間的互動做出恰當的描述，那麼我們在言談溝通中就沒有辦法表達出，我們對於一行動事態在規範上，是否是一件應為之行爲的肯否表態。當我們習以為常的說，某臣以觚飲宴，這其實就等於我們表達出對於此種僭越禮之行爲的默許與認可。或是反過來說，我們並沒有透過正確的道德文法，來表達我們對此事的不贊同。如果大家都不遵守道德文法，來做出名正言順的表達，那麼社會互動的關係即將會因為缺乏人際共通的判斷尺度，而失去彼此要求遵守共同規範的跨主體約束性，最後導致社會生活陷入「事不成」、「禮樂不興」與「民無所措其手足」的失序狀態。

再舉一例，做為說明正名係指正君君、臣臣、父父、子子之名分的

34 朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》，卷3〈雍也〉，頁90。

實例。《孟子》〈梁惠王下〉記載：「齊宣王問曰：『湯放桀，武王伐紂，有諸？』孟子對曰：『於傳有之。』曰：『臣弑君，可乎？』曰：『賊仁者，謂之賊；賊義者，謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。』」³⁵ 在這段對話中，孟子也是在做儒家「正名分」的正名工作。商湯伐桀，革夏桀之命；周武伐紂，革商紂之命。湯武革命，這本是應乎天而順乎人的正義革命，但由於湯武原是桀紂的臣屬，他們起兵革命，依禮制而言似乎仍是犯了弑君的罪行。一旦我們在陳述這則歷史事態時，沒有將「弑君」正名為「誅一夫」，那麼就會產生「言不順」的情形。亦即如果我們把這個歷史事態陳述成：「湯武弑桀紂是正義的革命」，那麼這就會違反「弑君」這個詞不能與「正義」這個詞正面並存的道德文法。再者當我們說，湯武弑桀紂是正義的革命，但卻又譴責臣弑君、子弑父的政治亂象，則在我們的言談中，就會產生道德判斷相互矛盾的結果。因為如果在事實上，湯武與桀紂的關係的確也是君臣的關係，那麼我們的道德判斷就會被表達成，我們一方面說臣弑君是正義的革命，另一方面卻又說，臣弑君是不義的罪行。這種言不順的言說矛盾若持續下去，那麼社會當然就會失去客觀的價值標準，而造成是非不明、行為沒有客觀準則之無事可成的失序狀態。³⁶

在這個例子中，「正名論」仍是一種道德文法學。在古漢語的表達中，

35 朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 2 〈梁惠王下〉，頁 221-222。

36 陳漢生在他的《中國古代的語言和邏輯》中，雖然沒有提到類似道德文法學的觀點，但是他對正名過程的描述仍然相當正確。他說：「正名達到其目的的途徑是，每當一些名稱被用於有潛在衝突的規則時，反對對一事物同時引用這些名稱。這相當於將所有的詞項給以分層次的運用，並把禮教的道德判斷組合到它的名稱中去……正名的過程顯然就在於，通過語言的修正用法所引起的態度將產生完全正確的行為，在這種方式下來處理人和事的肯定評價和否定評價之間的分界線……儒家對道德實體的信念驅使它主張語言從概念上重新組織，使得語言的規範性功能能精確地反映（並激起）道德區別。由於一種理想語言在描述中不應當允許有衝突和含混，正名就必須消除規則衝突。」參見（美）陳漢生（Chad Hansen）著，周雲之等譯，《中國古代的語言和邏輯》（北京：社會科學文獻出版社，1998），頁 93-94。但筆者認為他對正名規範性作用的兩個預設前提之解釋，亦即他主張正名是基於「語言的使用應該做為社會控制的工具來進行操作」以及「語言的規範功能與有關人的情感可塑性的假定平行」（頁 95）的觀點是錯的。陳漢生對於正名論的解釋顯然是受到荀子的強烈影響，但荀子〈正名篇〉的觀點其實已經偏離孔子正名論的主張，請參見本章第二節的論述。

「弑」是針對「殺」這個道德中立的事實描述詞的一個具道德譴責意義的用語，而「誅」則是對「殺」在道德上加以贊同的用語。因而說：「臣弑君是正義的革命」，這是一句不合乎道德文法學之「言不順」的用法；必得說：「人人得誅一夫係正義的革命」，這才是符合道德文法學之「名正言順」的正確用法。名稱或語句的表達必須合乎道德文法學的規範，這種正名的要求，不僅能使我們得以在禮樂社會的言語論述系統中，做出正確的道德表態，且由於合乎道德文法學的名正言順，即代表我們對這句話所描述的行爲事態的道德贊同，因而要求做出合乎禮的言談與行爲表現（甚至是合於禮的穿著與打扮），即意味著我們必須透過遵從道德文法的規範，公開地表達出我個人同意何種禮的規範，才是我們可以共同同意、並要求彼此共同遵守的社會規範所在。³⁷

總括言之，從上述這兩個例子來看，弑、殺、誅其實都是同義詞，而形制稍有不同的酒器當然都可以用「觚」來做共名。正名論反對用「弑君」，而主張用「誅一夫」來陳述湯武殺桀紂的革命事蹟，反對把方形有稜角與圓形沒稜角的酒器都稱爲「觚」，因而要求必須「正名分」與「正名實」。弑、殺、誅所指涉的都是同一件事，因而此若從知識論的角度來看，它們都是同義詞。但如同當代語言學的研究所顯示的，在語言中具有豐富同義詞的現象，表示我們對語言意義的理解，不能單從語言的語意內容來理解，而是應從語言在不同語境中的語用意義來理解。同義詞的大量出現，並不是語詞產生不必要重複的冗餘現象，而是因爲同一事態在不同的語境中，隨著評價的不同，或以言行事的目的不同，有必要用不同的詞語來表達我們對同一行爲的不同評價觀點。一個行爲只要是出於行爲者之有意圖的行動決定而做出來的，那麼我們在事實描述之外，即可依行爲者的行爲動機而在規範建構的理

37 孔子正名論的這種想法，亦可參見張曉芒與畢富生的解釋。他們說：「顯然孔子已經認識到，在語言符號（名）與其所代表的事物關係上，公眾有共同的認可。而統一的語義是社會能夠組織起來，並加以良好管理的首要前提。因此從正常社會交流所需要的思維要正確的角度講，每一個『名』都應該有一個社會共同認可的確定含義。在『名』與『名』之間也應該有一個社會共同認可的確定的界限。如果違反這種社會共同認可的確定含義與界限，禮和刑的規定條文就可做多種不同的解釋，甚至由誰來制禮和制刑也會失去一個標準。」參見張曉芒、畢富生，〈孔子「正名」思想的語用學意義及社會功能〉，《孔子研究》2008.2: 34。

解下，將他的行爲（殺）詮釋成在規範上可以或不可以接受的某一類行爲（弑君或誅一夫）。

只要對行爲或事實的理解，脫離不了我們對行爲應遵守之規範的道德評價判斷，那麼將在語意上指涉同一事件的同義詞，在不同的語境中加以分別使用，以區別它們在行動上具有不同的意義，這種語用學對於詞語之正確使用的要求，即同時隱含我們對行動之規範判斷應做出正確表態的要求。同樣的，像是鉛筆、鋼筆、毛筆雖然在材質與形狀上有所不同，但只要它們都具有書寫這項功能的意義內涵，那麼就可以統稱為筆。以此類推，不論是方形有稜角或圓形沒稜角的酒器，只要它們都具有飲用功能這項意義內涵，那麼把它們都稱之為「觚」又有何妨？然，孔子卻堅決反對這樣做，認為這樣是名不符實。這顯示對於孔子而言，語言符號（例如禮器的名稱）並不是只具有邏輯概念的功能，也不只是用來做為指涉事物的記號，而是由於它的用法必須考慮到與其他詞語之間的道德文法學關係，因而一詞語同時即是一種社會秩序的象徵。名與實不符，即代表名所約定的社會秩序不被遵守，這樣當然就會產生社會失序混亂的結果。

可見，正名論並非在知識論上，詞語（名）與事物本身（實）是否相符合的問題，也不是在邏輯概念中，概念的內涵（實）與外延（名）是否能相互涵攝的問題，而是對於詞語（「名」）在道德文法學中所約定的行爲道德價值或社會秩序，能否透過正名的公開肯否表態，並在取得他人的認同下，達成行動協調之言順事成的語言「實」用（語用學）問題。正名論的道德文法學顯示儒家認為，任何語句的表達或詞語的使用，都同時代表我們對一行爲事態的正反評價，或對一符號所象徵的社會秩序之遵守與否的意願。透過正名論的道德文法學，我們在言談溝通之中，即能公開而明確地把我們對於大家應共同遵守的行爲規範之看法，透過語言（或合乎禮儀之應對進退的身體行動）真實地表達出來。正名論因而無疑也是以語用學為基礎之溝通行動理論中的一種理論型態。

道德文法學雖預設在語言使用中，相關詞項之間應具有某種規範性的關係，以做為正名的語言使用基礎，但這同時顯示，我們的價值判斷或規範判斷並非依據傳統習俗或僅憑個人的主觀，而是我們必須透過對於詞語之適當運用所隱含的規範共識之理解，以能在具體的行動情境中，透過遵守正名

論的道德文法，而表達出個人對於一行動事態應否是大家都可接受，並因而願意加以遵守的客觀規範之肯否表態。否則，名之若不可言，或言之若不可行，那麼我們即無法在真實的溝通互動中，透過言順而達到事成之「以言行事」的溝通目的。相對的，若能透過正名的道德文法，而達到言順事成之有效的溝通與正確的行動協調，那麼以這些大家都能同意的規範，制定大家都應共同遵守的禮樂制度（並對違反者施以刑罰的懲處），就都有了正當性的根據。孔子即據此而為子路解釋，透過以正名論做為客觀的禮法規範之立法程序，俾使政治統治能具有正當性的基礎，為何即是為政之首務的道理。

（二）道德文法學的規範立法程序

孔子正名論的觀點，日後雖然在荀子的〈正名篇〉中得到更為系統的說明，但孔子原來在生活世界中透過言語行為的人際互動，使彼此的行為期待能借助道德文法的正名表達，形構成大家願意普遍遵守的禮樂規範，透過荀子的理解卻被誤置成透過「王者制名」之實證立法宣告的政治控制手段。這使得正名論的意義，從社會立憲轉變成政治統治的文法控制。荀子雖然誤解了孔子透過人際溝通以為政治正當性奠基的觀點，但他對孔子的正名論仍有很好的解釋。在〈正名篇〉中，荀子以「名定而實辨，道行而志通」的說法，來解釋孔子所謂「正名」即追求「言順而事成」的說法。他凸顯出依正名的道德文法所建構的溝通共識（「名定而實辨」），是我們能進行行動協調的基礎（「道行而志通」）。否則如同前文所述在「觚不觚」的例子中，對於兩個不同的東西卻用同一個名稱來稱謂，或如同在「湯武弑其君」的例子中，對於行動性質不同的兩回事（「弑君」與「誅一夫」），如果只用同一個詞語來論述，都會造成規範判斷的矛盾與混淆。這些不遵守道德文法的言語誤用，即是造成社會失序的主要原因，荀子因而在〈正名篇〉中說：

異形離心交喻，異物名實玄紐，貴賤不明，同異不別；如是，則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。故知者為之分別，制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍。³⁸

荀子認為，若能透過正名而達到名正言順，那麼「析辭擅作名，以亂正名，

38 清·王先謙，《荀子集解》（北京：中華書局，1988），卷16〈正名〉，頁415。

使民疑惑，人多辨訟」之「大姦」的情況就不會發生。且一旦「其民莫敢託為奇辭以亂正名，故壹於道法，而謹於循令」，那麼這種「治之極」即可歸諸「謹於守名約之功」。³⁹這可說是荀子對於「事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中」的進一步補充說明。⁴⁰

荀子在〈正名篇〉中，雖然想進一步說明「正名」與「為政」的關係，但他的說明事實已經偏離了孔子在正名論中的道德文法學構想。因為在他的〈正名篇〉中，正確的語言溝通（「名定而實辨」、「志無不喻之患」）之所以具有協調做出合乎規範之行爲（「道行而志通」、「事無困廢之禍」）的效果，主要是透過「王者之制名」而使「民莫敢託為奇辭以亂正名」的政治強制。用這種觀點來解釋孔子的正名論，將使孔子的「道德文法學」變成透過語言之「以言取效」⁴¹的作用，進行意識形態的思想控制。荀子並沒有充分理解，孔子係試圖透過正名論，以將制定禮樂刑罰這些實定的客觀規範，奠基在透過名正言順之溝通共識所證成的規範正當性之上。孔子在《論語》〈子路篇〉的正名論，主張必須先通過言順與事成這兩個條件，正當統治的良序社會才是

39 同上註，頁 414。

40 漢朝董仲舒其實也是做這樣的理解，董仲舒說：「名生於真，非其真弗以為名。名者，聖人之所以真物也，名之為言真也。故凡百譏有黜黜者，各反其真，則黜黜者還昭昭耳。欲審曲直，莫若引繩；欲審是非，莫若引名；名之審於是非也，猶繩之審於曲直也。詰其名實，觀其離合，則是非之情不可以相譖已。」參見漢·董仲舒撰，清·凌曙注，《春秋繁露注》（臺北：世界書局，1958），卷 10〈深察名號〉，頁 236。

41 本文在此使用語言行動的「以言行事」（illocutionary acts）與「以言取效」（prelocutionary acts）的區分，主要根據 John L. Austin 與 John R. Searle 的觀點。這兩種語言行動之間的不同，簡言之，在於：「以言行事」的語言行動，主要依據隱含在語言表達中的有效性宣稱的可兌現性所產生的理性促動力量；但「以言取效」的語言行動，卻必須在語言內在的有效性宣稱的可接受性之外，另外訴諸其它威脅利誘的內、外在強制力量，來策略性地操控他人的行動，以實現個人的目的。哈伯瑪斯的《溝通行動理論》，即依據這個區分，進一步將人與人之間透過語言以協調行動的互動形式，區分成「理解導向的溝通行動」與「成功導向的策略行動」。本文參照這個觀點，而將孔子在《論語》〈子路篇〉中的正名論與荀子在〈正名篇〉中的正名論主張區分開來。Searle 的區分，請詳見他在《語言行動》一書中的說明。參見 John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), pp. 22-26. 而哈伯瑪斯的區分，請詳見其《溝通行動理論》。參見 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981), vol. 1, pp. 385-397.

可能的。但這顯然不是通過「王者制名」的權威，而是每個人透過他自己對於合乎道德文法的行為所做的溝通表達，而共同確立出來的規範共識。有了這種規範的共識，那麼據此制定的禮樂刑罰做為個人的外在約束，才具正當性的基礎。

相對於荀子把孔子的正名論從社會溝通的立法過程，轉向透過王者制名的實證立法宣告，孔子自己在〈子路篇〉中，卻早已明確指出過，透過道德文法學以進行社會立憲，所必須預設的立法程序應有哪些基本要求。透過「觚不觚」與「聞誅一夫，未聞弑君也」這兩個案例的討論，我們可以發現，孔子顯然已經在「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣」這段話中，建立了他以語言哲學為基礎的政治哲學觀點。民能措其手足，以當代的觀點來說，即是指每一個人的行動自由都能彼此相容的普遍法權狀態，這是民主法治國的最終理想。若要建立使每個人的自由都能夠依普遍法則而相容之有秩序的社會整合狀態，即需要建立客觀的規範，俾使人們在社會互動中，能對他人的行為反應具有理性的可預期性。孔子因而主張，若要使民能措其手足，即需建立客觀的禮樂與刑罰制度，俾使人們能借助社會期許與國家懲罰的強制，而使社會得到有秩序地整合。孔子對此即以條件句的形式，表達出「名不正，則言不順……刑罰不中，則民無所措手足」的觀點。

正名論最值得注意的政治哲學構想，因而在於孔子將做為社會整合基礎的禮法規範之正當性，建立在「名不正，則言不順；言不順，則事不成」之語言行動理論的基礎上。他在正名論的論述中，最後即具體地闡釋了，要能達到言順而事成的可能性條件，即在於必須遵守「君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣」的語用規則。對於「名不正，則言不順；言不正，則事不成」的說法，我們已經借助上述道德文法學的觀點來加以解釋。但道德文法學的理解，卻不能像荀子那樣，主張這是以王者制名的政治權力為基礎，以將道德文法的正確使用，建立在透過國家宣告之實證立法的強制性效力之上，而是必須取決於真誠溝通的以言行事效力。孔子以「名之必可言」來解釋「名正則言順」的說法，意味著：惟當言說的內涵隱含有可理解性的有效性宣稱，這樣我們對於行動事態之符合規範判斷的正確

言說，才能在社會互動中具有可溝通的意義普遍性。而當孔子以「言之必可行」來解釋「言順則事成」，這即表示，孔子認為有效的溝通，即在於我們的言說必須隱含正確性的宣稱，這樣才能透過語言的共識溝通所產生的以言行事效力，達成能做出正確行為的行動協調。君子在言談中必須遵守可理解性與正確性宣稱的要求，即意指君子最終必須以「君子於其言無所苟」之真誠溝通的態度，才能真正發揮正名論做為要求每一個人在社會生活中，必須能對彼此之間的行動事態進行公開的判斷表態，以為基於社會共識的普遍規範，提供公開立法之明示同意的過程。

儒家在正名論中對於語言本性的看法，基本上不是把名實關係，看成是在知識論的表象思維中，名稱與事物之間的語意指涉關係，而是看成符號意義與行動規範效力之間的語用關係。這一方面使儒家能意識到，在透過禮儀器物進行符號性互動的過程中，藉由理解人際溝通中所使用的符號的共同意義，俾能進行人我之間行動互動的協調過程，此即同時是在社會化中，透過自我扮演的角色之自我認同與他人的承認，而建構社會成員對行動規範之共同遵守的整合過程。儒家強調透過禮樂的修身活動，做為建構個人人格與社會秩序的和諧基礎，因而與以符號互動論為基礎的道德文法學有非常密切的關係。但更重要的是儒家將政治正當性的倫常奠基，建立在正名論之社會立憲的溝通程序上，這也使得儒家的政治哲學產生超越其時代限制的深刻眼光，而與現代民主法治國理論的批判思考，有極為接近的洞見。

從政治哲學的理論進路上來看，由於孔子正名論所討論的名實相符問題，並非是知識論或行政管理的問題，而是在為行為之客觀規範立法的禮學（政治哲學）問題，因而早在《漢書》〈藝文志〉中即以：「名家者流，蓋出於禮官。古者名位不同，禮亦異數」，⁴²來說明討論名實問題的名家與禮治之政治哲學思考之間的密切關係。而《墨辯》〈小取〉則說：「夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑，焉摹略萬物之然」，⁴³或《公孫龍子》〈跡府篇〉中說：「欲推是辯，以正名實，而

42 漢·班固撰，唐·顏師古注，《漢書》（臺北：世界書局，1974），卷 30〈藝文志〉，頁 1737。

43 清·孫詒讓，《墨子閒詁》（臺北：世界書局，1962），卷 11〈小取〉，頁 250。

化天下焉。」⁴⁴這都顯示中國古代的哲學家，皆亟思以語言哲學的進路，來為政治哲學進行統治正當性的奠基。然而，在西方，試圖以語言哲學的溝通行動理論，來為法權與民主法治國的法政哲學奠基的構想，卻一直到二十世紀末，才由德國哲學家哈伯瑪斯提出來。這或許不只是令人訝異的巧合，而更可能是因為儒家與德國當代語用學家，對於政治之公共參與的可能實現，都共同具有深刻的關注使然。⁴⁵

四、結 語

在儒家的禮治構想中：一則以「關懷倫理的道德差等性」來轉化周朝的宗法封建制度，並透過「忠恕之道的可普遍化判斷」，要求能以「親親而仁民，仁民而愛物」的一體之仁，來擴及對天下萬物的平等對待；二則以「正名論之社會立憲的道德文法學」來說明我們如何透過真誠的溝通，以確立大

44 宋·謝希聲注，《公孫龍子》（臺北：世界書局，1955），〈跡府〉，頁1。

45 在此我們雖然參照哈伯瑪斯的溝通行動理論來詮釋孔子的正名論，但介於兩者之間的差異仍不容混淆。哈伯瑪斯的溝通行動理論，強調在共識溝通中對於言談之有效性宣稱的可兌現性的論辯過程。他試圖將溝通行動的觀點，引入民主法治國之討論性立法的制度化設計中，這使得哈伯瑪斯需要為民主法治國補充一個具溝通結構化的公共生活領域。相對的，儒家正名論的道德文法學重視的是身體動作與言談表達的合於禮樂，亦即道德文法學並不特別強調在公共領域中的批判討論，而是重視在儀禮社會之進退有據的言語談吐與身體行為表現中，表達出對於正確規範的認同與實踐表態。儒家禮治的實踐領域因而不在于法治國家的治理機構，也不在公開進行利益討論之市民社會的公共領域，而在于人倫互動的倫常領域。正名論雖然與哈伯瑪斯把他對民主的審議式轉向，寄託在溝通行動之理性證成的以言行事力量不同，但卻更接近於哈伯瑪斯的學生霍耐特（Axel Honneth）的思路。霍耐特同樣主張民主的運作應有來自生活世界的實質基礎，他試圖進一步從個人期待他人承認，而在經歷從家庭、市民社會到國家的過程中，能不受蔑視地得到他人出於愛、法律與團結等形式，來為民主生活所必須要的相互承認，提供必要而普遍可能的基礎。對霍耐特而言，這種在社會衝突中追求相互承認的過程，他同樣稱之為「道德文法學」（*moralische Grammatik*）。霍耐特以道德文法學的構想做為他批判理論的尺度，這是立基於黑格爾（G. W. F. Hegel）早期的法哲學與米德（G. H. Mead）的符號互動論，它因而與儒家在禮治之正名論構想中的道德文法學，有非常接近的思考方向，這值得我們日後再深入研究。霍耐特的「道德文法學」構想請參見 Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994).

家同意共同遵守的客觀規範。但在儒家的禮治構想中，的確沒有進一步如西方民主法治國理念，能透過制度化的客觀設計，而使禮治的理念有客觀落實的可能性。這難免使得儒家的關懷倫理，始終會有回退到「家天下」之道德偏私的難題，而儒家禮治的正名論，也容易因而僵化成意識形態論述的思想宰制。即使如此，透過與西方民主法治國理念的比較，還是可以發現，儒家禮治理念的核心在於，他們把君子為政的關切，從建立國家制度的法治層面，深化到以語言或身體表態進行互動協調的禮儀社會之生活世界底層。以正名論之道德文法學為基礎的禮儀社會，既非只是遵從傳統規範的習俗社會，也不是只強調法人身分之權利義務關係的現代市民社會，而是在人人有恥且格的預設下，寄望人類最終應能在政治生活中，實現他們以根源性倫理進行相互關懷與真誠溝通的本真存在狀態。對儒家而言，政治統治只要能促成此種倫常性的實現，即具有統治的正當性。至於如何將禮治的這種倫常性奠基，轉換成當代民主社會的生活世界基礎，俾使正名論的道德文法學，能在利益妥協與權力分配的考慮之外，發揮指引政治立法的規範作用，這則是必須再加以思考的理論挑戰。

引用書目

一、傳統文獻

- 漢·董仲舒撰，清·凌曙注，《春秋繁露注》，臺北：世界書局，1958。
 漢·班固撰，唐·顏師古注，《漢書》，臺北：世界書局，1974。
 宋·朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，2012。
 宋·謝希聲注，《公孫龍子》，臺北：世界書局，1955。
 清·王先謙，《荀子集解》，北京：中華書局，1988。
 清·王聘珍，《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，1983。
 清·孫希旦，《禮記集解》，北京：中華書局，1989。
 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北：世界書局，1962。

二、近人論著

- 王恩來 2010 〈孔子「正名」考〉，《國學研究》435: 120-123。
 王凌皞、(美)勞倫斯·索倫(Lawrence B. Solum) 2011 〈儒家美德法理學論綱〉，

《浙江大學學報》(人文社會科學版) 41.1(2011.1): 79-94。

牟宗三 1983 《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局。

林遠澤 2012 〈克己復禮為仁——論儒家實踐理性類型學の後習俗責任倫理學重構〉，《清華學報》42.3(2012.9): 401-442。

(美) 郝大維 (David L. Hall)、安樂哲 (Roger T. Ames) 著，何剛強譯 2004 《先賢的民主——杜威、孔子與中國民主之希望》，南京：江蘇人民出版社。

(美) 陳漢生 (Chad Hansen) 著，周雲之等譯 1998 《中國古代的語言和邏輯》，北京：社會科學文獻出版社。

張千帆 2001 〈傳統與現代：論「禮」的憲法學定性〉，《金陵法律評論》2001. 春季卷 (2001.1): 119-127。

張曉芒、畢富生 2008 〈孔子「正名」思想的語用學意義及社會功能〉，《孔子研究》2008.2: 29-35。

梁啟超 1978 《先秦政治思想史》，臺北：臺灣中華書局。

梁漱溟 1987 《中國文化要義》，上海：學林出版社。

程樹德 1965 《論語集釋》，臺北：藝文印書館。

Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, Jürgen. 1992. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Honneth, Axel. 1994. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Kant, Immanuel. 1963. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. In Wilhelm Weischedel, ed., *Immanuel Kant: Werke in Sechs Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, vol. 4, pp. 305-499.

Searle, John R. 1969. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

The Rule of the Rites and the Doctrine of the Rectification of Names: The Moral Grammar of Confucian Political Legitimacy Based on the Order of Human Relationships

Lin Yuan-tse*

Abstract

This paper illustrates the core concepts of Confucian political philosophy by comparing Confucius's idea of the rule of the rites with the Western concept of a democratic state under the rule of law. Interpreting Confucius's doctrine of the rectification of names as a theory of communicative action, the author explores the foundation of Confucian political legitimacy in the order of human relationships, viewed in this paper as being the moral grammar of a form of social constitutionalism. This interpretation allows us to explain how Confucius justifies political legitimacy in a ritual society.

Keywords: Confucian, Confucius, Xunzi 荀子, rule of the rites, rectification of names

* Lin Yuan-tse is an associate professor in the Department of Philosophy at National Chengchi University, Taipei.