

基于礼的视角论中国传统政治的合法性

徐燕斌

(云南财经大学 法学院, 云南 昆明 650223)

摘要:合法性问题是一个政治体系存在、持续、稳定和发展的基础和前提。人类历史上的任何一种政治统治和大规模的社会管理形态,都有意或无意在寻求合法性上做出了努力。从合法性的视角,对礼与中国古代政治合法性问题进行探讨。分析认为:君主通过制礼论证自己的合法性,礼成为君主贯彻自己意志的隐喻系统和合法性建构的关键。

关键词:礼;传统政治;合法性;政治社会

中图分类号:D691.2

文献标志码:A

文章编号:1671-6248(2008)04-0109-06

在20世纪的理论社会学和政治学的讨论中,合法性问题一直是一个热点。它构成了“一个政治体系存在、持续、稳定和发展的基础和前提”^[1]。几乎所有的政治学家和试图在理论上发表意见的社会学家们,都必须借用这个概念。应当说,自从人类进入政治社会以来,合法性就一直是一个重要的问题,“人类历史上的任何一种政治统治和大规模的社会管理形式,都在谋求合法性上作出了努力”^[2]。简单地说,合法性是统治者为了获得民众对其统治现实的内心服从而进行的自我辩护。本文从现代政治合法性的视角,对礼与中国传统政治中合法性问题进行一个初步的探讨。

一、合法性问题的提出

让·马克指出:“合法性一词第一次在中世纪的文献中使用,其词义仍然保留着‘与法律相一致’这一理念”^[3]。显然,合法性的这种涵义与我们今天所理解的是有差别的。社会学理论对合法性问题的探讨,可以追溯到马基雅维利和卢梭关于公共权威起源问题的论述。然而由于种种原因,马基雅维

利和卢梭关于合法性问题的敏锐论述未能受到应有的关注。直到19世纪末20世纪初,马克斯·韦伯改变了卢梭有关合法性基础的提法,系统而完整地论述了国家合法性的各种不同基础,使合法性问题成为政治社会学领域一个十分重要的论题。

根据马克斯·韦伯的看法,任何一种合乎需要的统治都有着合法性基础。从合法性的客体来说,他必须深刻认同信仰体系,才能取得行动的一致性、连续性而不会导致内心的紧张,并最终获得自愿的服从^[4]。按照上述合法性的概念,合法性的基础是什么呢?或者说,权威为什么会得到服从?某种统治依据什么正当理由而存在?在这个问题上,韦伯从经验分析出发,提出了后来众所周知的三种类型的合法性基础理论:基于传统的合法性、基于领袖人物超凡感召力之上的合法性,以及基于合理合法准则上的合法性。马克斯·韦伯强调,这三种合法性统治的基础都属于纯粹的类型,他们从来没有在社会和历史中以纯粹的形态出现过。所有经验事实中的统治形式都是这三种纯粹类型的混合,但不同类型因素的比重和组合方式可能有差异,因而某种现实的统治合法性可以非常接近某一类型。

收稿日期:2008-09-24

作者简介:徐燕斌(1978-),男,湖北武汉人,讲师,法学博士。

马克斯·韦伯主要从经验论的角度对合法性问题进行阐述。他认为,无论何种统治形态都要努力标榜自己是合法的,都要唤起人们对其统治的合法性的信仰。“一切经验表明:没有任何一种统治自愿地满足于仅仅以物质的动机或者仅仅以情绪的动机,或者仅仅以价值合乎理性的动机,作为其存在的机会,勿宁说任何统治都企图唤起并维持对它的合法性的信仰”^[5]。在韦伯看来,统治是一种“建立在一种被要求的、不管一切动机和利益的、无条件顺从的义务之上”^[5]。可见,马克斯·韦伯所谓的合法性强调的是既定政治体系的稳定性和有效性,即统治者的命令和被统治者的自愿服从,至于统治者的命令是否符合道义以及统治者居于何种道德动机来认同统治者的统治,均不做善恶的评定。按照此种逻辑,自然是任何类型统治的存在,无论其以何种形式出现,都必定具有程度不同的合法性,即存在的就是合法的^[6],而“不合法”的统治本身就没有存在的余地。对于统治者来说,只要努力为自己营造合法性就已足矣。我们之所以说韦伯的合法性概念具有权术和权谋的性质,那是因为韦伯所理解的合法性是一种形式化的、工具性的合法性,是一种抽去了任何实质性内容的合法性。虽然韦伯比较推崇法理型的合法性,但在谋求合法性的问题上,他更多关注的是通过什么样的科学化、技术化手段去获得^[2]。

马克斯·韦伯的合法性理论得到了许多政治学家和社会学家的认同,经验主义遂成为合法性研究的基础范式。之后的帕森斯、李普塞特、阿尔蒙德继承了马克斯·韦伯的观点。在马克斯·韦伯及其继承人看来,合法性问题是一种事实判断,所注重的是人们对于现存政治秩序的认同和信任的事实性问题,判断的结果是有没有合法性以及如何获得合法性。这种忽视了合法性的价值规范而片面为现实统治辩护的态度受到后来学者的诟病:“如果关于合法性的信念被看做是与真理没有内在联系的经验主义现象,那么它的依据显然只有心理上的意义”^[7]。因为他的基本学术动机是服务于政治统治的目的,只是“一门披上了科学外衣的权术哲学”,甚至“造成政治哲学在近代堕落的罪魁祸首”^[2]。

马克斯·韦伯之后,对合法性研究理论贡献最大的是哈贝马斯。从整体上来说,哈贝马斯对合法性问题上的经验主义倾向是持否定态度的,他侧重从规范层面考察合法性的概念。在哈贝马斯看来,合法性不应单纯理解为大众对于国家政权的忠诚和信仰,合法性不是也不会来源于政治系统为自身的

统治所作的论证或证明。哈贝马斯要求对一种政治统治是否具有合法性作出价值提问,即一种政治是否包含着被认可的价值,才是有无合法性的最好证明。他指出“一个统治的合法性是以被统治者对合法性的信任为尺度的”。这意味着,“对于某种要求作出正确和公正的存在物而被认可的政治秩序来说,有着一些好的根据,一个合法的秩序应该得到承认”。可见,哈贝马斯所认为的统治的合法性除了其政治体系客观上被人们所接受外,还必须符合人们心目中的永恒普遍的正义原则,在价值判断上必须是正当的^[6]。这就是哈贝马斯在合法性问题上的一个著名论断:“合法性意味着某种政治秩序被认可的价值”^[8]。显然,这里的“值得认可”并不等于被认可,问题的关键不在于“是不是”,而在于“应该不应该”^[9]。哈贝马斯将合法性关注的焦点放在认同的“价值”,而不是得到认同的“事实”。由此可见,他所强调的是政治系统合法性赖以存在的价值基础;也就是说,当某种政治秩序在当时的社会规范中存在被认可的价值时,这种政治秩序、政治权力就具有了合法性。这一点是理解哈贝马斯关于国家合法性问题的关键所在^[10]。哈贝马斯尖锐地指出,在这些高度专制的社会里,由于统治者集政治权力和合法性解释权于一身,合法性解释或证明完全是出于统治者的需要而出现的一种工具,因而难以赢得大众的忠诚;即使大众对政治权力产生了忠诚和信仰,并不意味着一定存在合法性,因为从中无法解释在对国家政权的忠诚曾盛极一时的法西斯主义国家,其政治秩序合法性的理智基础究竟是什么^[2]?

二、中国历史语境中的政治合法性

合法性问题具有普遍性,它并非仅存在于西方的历史语境中,而是古今各种统治形态都无法回避的问题。马克斯·韦伯说:“任何一种统治都试图唤醒和培养人们对其合法性的信念,一切权力都要求为自身辩护”^[11]。如果没有这种合法性信仰的存在,我们几乎无法想像当支配及权力出现时,被统治者会如羔羊般驯服地、心甘情愿地接受被支配甚至奴役的局面,他们总是会对这种暴力感到不满,一有机会就一定会起来反抗,推翻这种统治。所以,统治的合法性问题是任何政治统治都必须面对和解决的问题。在权力建立合法性的过程中,关键是为权力的支配寻求一个道德上的理论根据,使得统治者可

以统治得心安理得,而被统治者也认为统治者统治的权力是正当的。在古代中国,这个道德上的理论根据是由礼来担当的。作为存在于统治者与被统治者之间一种共同的价值认知,礼将以皇(王)权为核心的政治秩序、权力模式与民众的经验世界贯通,使权力的支配成为日用之常,成为无须追问的预设前提。因此,礼成为古代君主构建自身合法性的枢纽。

礼自诞生之初就承担起对统治权力合法性论证的使命。这从“礼”字的构造可以看出,中国古代的这个“豐”(礼或禮)字,实际上是一个会意字而非象形字,是盛玉以奉神之器皿。最初以奉神之器为“豐”,后来变化成为奉神人之酒礼为“醴”,再变为奉神人之事为“禮”。这个过程,经由“豐”字而变为“醴”,再转变为“禮”,其中已经孕生了丰富的宗教、社会、权力的意义^[12]。从历史的现实来看,礼源于祭祀,本为巫祝的一种权力。在向国家演进的过程中,巫祝逐渐攫取了这种通天祭祀的“公共权力”,出现了“巫王合一”的现象。这时,作为宗教权力的礼也就从巫师、祭司的手中转到了君王手中,成为君王的独占性特权^[13],故有“国之大事,在祀与戎”的说法,礼成为与军事征伐并立的国家最重要的大事。随着历史的进程发展,礼的政治作用愈发凸显,在文献中也有所体现,如《国语·鲁语上》中记载:“夫祀,国之大节也;而节,政之所成也。故慎制祀以为国典”。又如《中庸》中记载:“郊社之礼,所以事上帝也;宗庙之礼,所以祀其先也。明乎郊社之礼,谛尝之义,治国其如示其诸掌乎!”这些都表明礼乃君主治国所必须掌握的一种根本权力,必须掌握在天子手中,君王手中有礼、无礼直接关系到国家的兴衰成败,因而“礼乐征伐自天子出”被视为天下大治的一个重要标志。张光直先生通过对史前时代出土礼器的研究,认为在氏族社会向国家过渡的过程中,祭祀与战争构成了维护王权的两大关键因素,用考古的资料证实《左传》中“国之大事,在祀与戎”的说法^[14]。如果君主“怠礼”,则会“失政”,国将“不立”,而导致祸乱,这更加明显地说明了礼所具有的权力性质。

礼不仅促成了政治秩序中差序格局的形成,而且还能为此种秩序的合法性进行辩护。在中国进入阶级社会以后,“礼”成为权力秩序的象征;同时,礼所包含的价值体系构成了统治者维护自身合法性的道德基础,君主通过“制礼”来生产自己的合法性,成为最高权力贯彻自己意志的隐喻系统。因而,儒家所倾心维护的礼制实际发挥着意识形态的作

用——意识形态的特点就是把人为的说成自然的,把自然的说成永恒的。礼通过对社会的类分,并将之解释为一种天然的等级结构体,这在无意之中便论证了这种等级结构体的绝对性、专制权力的绝对性^[15]。从这个意义上说,礼既是一种制度上的规范,又是一种含有意识形态色彩的价值导向。中国古代史中合法性模式的这种特殊性,是由礼的自身特点决定的:中国文化中的礼不仅是一种制度设计,而且是一种价值体系。尽管礼本身不是中国文化中的最高范畴,但它代表了一种不以人的意志为转移的永恒规律。《礼记·礼器》说:“礼也者,合于天时,设于地财,顺于鬼神,合于人心,理万物者也。”《礼记·乐记》说:“礼也者,理之不可易者也”。这就是说,礼与天时相吻合,存在于大地上的万物之中,跟神秘莫测的鬼神世界保持一致,跟人类的心理规律相符合,是让宇宙万物按照固有规律运行的那样一种事物。显而易见,礼是宇宙间固有的一种客观存在。从这个意义上说,“礼”是形而上与形而下的统一,从而礼才具有了这种合法性论证的可能性。

从深处说,这种合法性思路与古代中国人特有的宇宙观相关。在古代中国人的观念中,天圆地方,北辰在天之中央,中国在世界之中央,如《论语·为政》中表述为:“譬如北辰,居其所,而众星共之”,这是宇宙的基本秩序。这种宇宙认识论引起了古人对人间秩序的相似联想,正如李约瑟先生所说:“古代中国的天文学知识,通过象征、暗示与种种相关的仪式,把一种据说是正确的、符合自然规则的空间格局传达给人们,使他们建立合理的思想基础,并使人们的各种各样观念与思想在这个基础上保持着统一连续与和谐。……在古代中国,人们本来就有一种自然的追求与相信秩序和层次的趋向,他们把宇宙天地的运转秩序与空间层次当作一种合理性暗示和象征,从而认为理想的人间秩序应该与宇宙秩序保持一致,依天地而立的礼法就是在这种宇宙象征的支持下才取得最终合法性与合理性的”^[16]。“作为一种特殊的社会制度或规范体系,礼在本质上可以说是自然的,……作为一种社会秩序的礼,本身就是宇宙秩序的一部分”^[17]。故而,礼制秩序成为宇宙自然秩序在人间的自然投射,是人间秩序合理合法的暗示。正是基于礼的这种“自然”秉性,将之用于论证皇(王)权的合法性是最恰当不过的。因为最高统治权的合法性是从礼的角度建立的,而礼本身又被认为是自然秩序在人间的体现,于是在礼的媒介之下,政治秩序与自然秩序得以沟通,人间的权力支

配秩序成为“天命”的自然安排,在这种宇宙秩序的大背景之下建立的合法性,自然就具有了超世俗的、无可置疑的权威。

在中国历史语境中,礼与暴力是中国古代政治统治的两极,礼以其独有的价值体系,“使得某种秩序得到合理性的证明,从而构成民众服从的愿望或习惯,因而发挥出超乎武力的威力”^[18],从而成为一种内在的支配力量,支撑起中国几千年的王权政治。

三、礼与中国传统政治的合法性构建

礼在中国古代是整个社会制度的灵魂,成为规范政治制度与政治活动合法性的规则;礼还透过制度层面,直射人心,是人们心目中对行为进行价值判断的正义原则,也是在长期交往中形成的关于评价行为是否合理的观念体系。因此,可以这样说,“古代以父子、夫妇为中枢建立起来的家庭秩序,基本上靠礼维护和评价;以君臣关系为中心建立起来的社会政治秩序,也是以礼仪作为工具加以维护的。礼不但是一种制度工具与维护工具,而且是制度与秩序的合法化评价标准”^[19]。中国古代的合法性模式是以礼为核心的秩序体系,这种秩序与现实的政治统治形成一种紧张,儒家以这种秩序“为理想坐标去反观和衡量现实世界。一旦现实政治生活与这一秩序发生紧张和冲突,人们则认为形而下的政治生活出现了‘变异’,就将按照这个超越的秩序准则,去‘正’个人或集体的政治行为”^[20]。以春秋时期的礼制危机为例,彼时周室衰微,诸侯力政,可以说,制度层面的礼已经被破坏殆尽,权威的来源是武力而不再是礼,但礼作为一种合法性评价的价值体系仍然发挥着作用,《左传》中所谓的“礼也”、“非礼也”的判断正是这一观念的体现。如《左传·襄公十九年》记载:“季武子以所得于齐之兵,作林钟而铭鲁功焉。臧武仲谓季孙曰:‘非礼也。夫铭,天子令德,诸侯言时计功,大夫称伐。今称伐则下等也,计功则借人也,言时则妨民多矣,何以为铭?且夫大伐小,取其所得以作彝器,铭其功烈以示子孙,昭明德而惩无礼也。今将借人之力以救其死,若之何铭之?小国幸于大国,而昭所获焉以怒之,亡之道也’”。

季孙氏借别国之力而“作林钟而铭鲁功”,臧武仲认为此行为不合礼,必导致亡国的下场。这实质也是一种以礼为准则的合法性评价。从合法性的意义上说,礼崩乐坏之所以可怕,不仅在于政治秩序与

社会秩序的失序,更在于作为合法性评判的礼的价值的失落。《左传·昭公二十五年》载,赵简子问子大叔揖让周旋之礼,子大叔回答说:“是仪也,非礼也”。这说明儒家已经意识到这个问题,转而将礼的关注焦点转到礼的价值核心,孔子以仁释礼,其实是企图以礼为工具,重建政治合法性的标准。他以《春秋》的微言大义和正名为手段,对天子、大夫、诸侯的言行进行评价,使乱臣贼子惧,也将礼的合法性功能发挥得淋漓尽致^[19]。孔子之后,礼成为儒者针砭现实、改良时政的武器,儒家的通常做法是把礼作为普遍性的价值标准,将之与现实的政治进行对照并进行合法性评价,以达到匡正现实统治的目的。

秦汉以后,礼的合法性功能得到进一步的充实,并进而发展成一套完整的合法性仪式(即位礼、祭祀天地等),这套仪式也是确立帝王合法性的必经程序,帝王的合法性只有经过这一程序的确认之后,才会在主流思想中被认为具有合法地位。中国历代王朝,包括少数民族政权和农民起义建立的政权,都没有在政治上突破礼的束缚,政权模式没有走出礼的制约。这在根本上是由于礼与中国古代的等级社会相适应,对于维持有效的统治有着极大的作用。历代统治者在建国之初都要“制礼作乐”,以此来标榜自己的统治是与传统的“先王之道”一脉相承。而“天下有道”、“礼乐兴盛”更是美好政治的标准。这是因为礼是维护合法统治的信仰基础,是统治权威的来源。在中国古代,礼从观念、制度等方面维护了社会的等级结构,使社会等级秩序长久存在,因此从总体上说,礼提供了统治的合法性^[13]。对此,葛兆光先生曾经有段精辟的议论:“古代中国所有的王朝,都曾经借助一系列的仪式与象征,确立自己的合法性,这叫‘奉天承运’,在国家典礼的隆重仪式中,拥有权力者以象征的方式与天沟通,向天告白,同时又以象征的方式,接受天的庇佑,通过仪式向治下的民众暗示自己的合法性,因此,国家典礼常常比今天想象的更重要,正是如此,郊祀与封禅才会古代政治生活中被放置在如此醒目的位置上,而明堂、圜丘、宗庙制度才会成为如此重要的知识”^[21]。

文化人类学研究认为,仪式本身就是一种文化的表现形态,最为重要的是仪式作为社会价值重要载体,为社会行为提供了范式^[22]。如西方宗教学家杜普瑞曾指出:“仪式行经的目的并非重复它所象征的日常行动,而是将它置于更高的视域,以便赋予意义”^[23]。在古代社会的知识信仰与思想条件下,以上的几种祭天仪式对于统治者的合法性构建有着

异乎寻常的意义。礼作为象征性、演示性、由文化传统所演绎的一整套行为方式,不仅凝聚着一个国家民族的人文理念和思维形式,是一种皇(王)权政治文化的阐释和展示,而且体现了一种国家信仰和意识形态的深层表达方式,凸显了一种价值观念,其意义在于用主导性的价值观念为社会秩序和纲常伦理确立一个理论支撑,为政治合法性寻找最终依据。因此,正如韦切斯特指出:“典礼是一种象征性的陈述形式”,“礼仪帮助统治者实现对其他人的权威。当礼仪中的受令者最初接受了约束性的礼仪语言,这意味着他也接受了处在高位的施令者……异议被排除掉了,因为人不能与礼仪的秩序、或礼仪采用的语言抗辩”^[24]。在祭祀中,天成为人间天子获得神圣力量的一种符号,如《旧唐书·礼仪志》记载唐玄宗在《纪泰山铭》中把自己与上天说成是一种拟“血缘”关系:“维天生人,立君以理,维君受命,奉天为子”。这是一种典型的君权天授论。另据《艺文类聚·礼部上》引《五经通义》中亦有:“王者所祭天地何,王者父事天,母事地,故以子道也”的说法。天在这里拥有了人间皇帝“模拟父母”的身份,在祭祀之礼中确立了人间帝王对天的臣属关系,由此建构了一种虚拟的天地君的秩序,并通过庄严的典礼向世人展示了这种秩序的永恒性与神圣性,使得帝王取得了一种超越众生之上的权威。同时,祭天是帝王的特权,祭祀时以祖配天,以礼的名义确立了帝王是天的子孙地位,从而使其成为神在人间的代表,他的合法性得到天地等超世俗权威的认可,从而成为上承天命的合法领袖。因为礼与权力之间的这种关系,对权力的争夺也体现在礼制领域。

四、结 语

在中国专制社会的漫长历程中,君主政治之所以在多数时候都具有超强的稳定性和秩序性,即使在某个特定的历史时期出现人民的反抗与王朝的更替,但君主制度本身的合法性从未遭到质疑,归根结底在于中国古代君主政治的合法性是从礼的角度建立起来的。因此,历代统治者在王朝初期就要制礼作乐,以标榜自己的统治与传统的先王之道一脉相承。而“天下有道”、“礼乐兴盛”更是完美政治的标准。对于中国传统政治合法性的这种建构模式,无疑寄托了中国传统政治文化中特有的价值追求,即通过礼对最高权力合法性的维系,将权力合法性的重大政治命题与民众的“日用之常”贯通,进而实现

统治秩序与宗法社会秩序的完美的和谐统一。

参考文献:

- [1] 胡 伟. 在经验与规范之间:合法性理论的二元取向及意义[J]. 学术月刊,1999(12):77-88,8.
- [2] 张康之. 合法性的思维历程:从韦伯到哈贝马斯[J]. 教学与研究,2002(3):63-68.
- [3] 让·马克·夸克. 合法性与政治[M]. 佟心平,王远飞,译. 北京:中央编译出版社,2002.
- [4] 焦文峰. 韦伯科层制理论分析[J]. 齐齐哈尔大学学报:哲学社会科学版,1998(2):1-5.
- [5] 马克斯·韦伯. 经济与社会:上卷[M]. 林荣远,译. 北京:商务印书馆,1997.
- [6] 潘丽萍. 法的合法性视野中的中国传统法文化[J]. 东南学术,2005,18(2):162-168.
- [7] 约翰·基恩. 公共生活与晚期资本主义[M]. 马 音,刘利圭,丁耀琳,译. 北京:社会科学文献出版社,1999.
- [8] 哈贝马斯. 交往与社会进化[M]. 张博树,译. 重庆:重庆出版社,1989.
- [9] 胡 伟. 合法性问题研究:政治学研究的新视角[J]. 政治学研究,1996,12(1):14-21.
- [10] 林广华. 论政治的合法性问题[J]. 探索,2002,18(3):37-41.
- [11] 哈贝马斯. 合法性危机[M]. 刘北成,曹卫东,译. 上海:上海人民出版社. 2000.
- [12] 李向平. 宗教的权力表述:中国宗教的公私形态及其秩序构成[J]. 江西师范大学学报:哲学社会科学版,2004,37(6):3-13,40.
- [13] 刘 丰. 先秦礼学思想与社会的整合[M]. 北京:中国人民大学出版社,2003.
- [14] 张光直,明 歌. 宗教祭祀与王权[J]. 华夏考古,1996,10(3):7-10.
- [15] 李宪堂. 先秦儒家的专制主义精神:对话新儒家[M]. 北京:中国人民大学出版社,2003.
- [16] 葛兆光. 中国思想史:第1卷[M]. 上海:复旦大学出版社,2001.
- [17] 梁治平. 寻求自然秩序中的和谐[M]. 北京:中国政法大学出版社,1997.
- [18] 干春松. 制度化儒家及其解体[M]. 北京:中国人民大学出版社,2003.
- [19] 白 华. 儒家礼学价值观研究[D]. 郑州:郑州大学,2004.
- [20] 萧延中. 汉语语境中政治“正当性”的三要素[EB/OL]. (1999-02-04)[2005-07-06]. <http://www.jiuding.org/Article/ShowArticle.asp?ArticleID=199>.
- [21] 葛兆光. 中国思想史:第2卷[M]. 上海:复旦大学出

版社,2001.

狮文化公司,1988.

[22] 何平立. 汉武封禅:儒学正统化大典[J]. 上海大学学报:社会科学版,2003,10(4):36-41.

[24] Howard Wechsler. Offerings of jade and silk: Ritual and symbol in the legitimation of the Tang Dynasty[M]. New Haven: Yale University Press, 1985.

[23] 杜普瑞. 人的宗教向度[M]. 傅佩荣, 译. 台北: 台北幼

Legitimacy in Li and ancient Chinese politics

XU Yan-bin

(School of Law, Yunnan University of Finance and Economics, Kunming 650223, Yunnan, China)

Abstract: The issue of legitimacy is the basis and premise for one political system in existence, continuation and stabilization. Any governing class or social management pattern in human's history has made efforts to pursue legitimacy intentionally or not. The paper argues Li and legitimacy of ancient Chinese politics from the view of legitimacy. Furthermore, the author thinks the ruler establishes his own legitimacy by constituting Li and Li has become the potential system for the ruler to exercise his wills and the key to build up his legitimacy.

Key words: Li; ancient politics; legitimacy; political society

(上接第 108 页)

[7] 龚 群. 关于道德价值的概念及其层次[J]. 哲学动态,1998,20(1):22-26.

[8] 马克斯·舍勒. 价值的颠覆[M]. 罗梯伦,等,译. 北

京:三联书店,1997.

[9] 马克思,恩格斯. 马克思恩格斯全集:第2卷[M]. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译. 北京:人民出版社,1957.

Moral value and its realization

HAN Zuo-zhen

(School of Finance Taxation & Public Management, Lanzhou University of Finance and Economics, Lanzhou 730020, Gansu, China)

Abstract: Through analysis of the five definitions of moral value, the need theory, the ought-to-being theory, the emotion theory, the meaning theory and the relationship theory, the author finds that they all have reasonable theoretical foundations, but not perfect. If the moral value is defined as the social relationship between moral facts and human being, it can symbolize the ensurance and perfection of human nature caused by moral facts, closer to the nature of moral value. Then the paper holds that the moral value can be mastered through the unifications of the practice and the spirit, the material gaining and the moral, the individual and the society, the self-discipline and the law, the relativity and the absolution. And it can also be realized by correct understanding of moral value, the inter-conversion of moral recognition and moral practices, the formation of the individual moral quality and the social moral habits, the unification of moral orientation and social moral requirements.

Key words: moral value; moral fact; social ethics; moral practice