



《论语》视域中的“仁”“礼”及其关系解读

赵志浩

摘要:孔子关注的重点从天道转向了人道,进而确立了人的道德主体地位,并强调发挥道德主体的自觉主动精神,尽到自己的道德责任,自觉自愿过一种道德性的生活,在日常的道德实践中逐步趋于“仁”境。在《论语》中,孔子指出,完善自我并逐步达于“仁心”“仁境”的一个重要路径,是通过“博文约礼”,修身养德,修己安人,从而实现安天下百姓、天下皆安的目的。因此,主动而不是被动地按照“礼”的要求过一种道德性的生活,通过“修齐治平”的道德实践功夫,便能够逐步地接近于“仁”的境界。

关键词:道德主体;道德实践;自觉;自由

中图分类号:B222.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2018)04-0072-05

一、仁:确立道德主体和强调道德实践

在《论语》^①文本范围内,“仁”并非是一个固定化的概念,而是根据不同情形重新赋予所指的概念。如在《学而》篇中孔子认为“巧言令色,鲜矣仁”,在《雍也》篇,当樊迟问何为“仁”时,孔子回答:“先难而后获,可谓仁矣。”在《颜渊》篇中,当颜渊向孔子问仁,孔子回答:“克己复礼为仁。”还有像《子路》篇:“樊迟问仁。子曰:‘居处恭,执事敬,与人忠。虽之夷狄,不可弃也。’”等。这表明,孔子总是根据生活境遇中不同处境的个体生命而给予启发式地阐发“仁”的内涵,特别是根据问者的认知结构而确立答案,而不是从固定的概念审视生命个体,这与古希腊苏格拉底追问事物本质的做法形成鲜明对比。后世儒家力图构筑“仁”的形而上学的做法,实际上远离了《论语》注重具体情形之生命个体这一核心思想。

那么,《论语》视域中“仁”的关键是什么呢?我们认为,孔子所宣扬的“仁”是发扬作为德性主体的人的自觉意识,主动而不是被动地尽到自身的道德

责任,从而过一种符合道德的生活。《述而》载,子曰:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣!”“仁”实际上离我们并不远,但首先要“欲仁”,即要有践行“仁”的自觉主动意识,确立了这种自觉主动意识,以一种主体性的精神面貌去追求“仁”,然后才有可能达到仁的境界。因此,孔子强调,“学而不思则罔,思而不学则殆”,如果不能主动自觉地“学”(学而不思),“学”的效果就会大打折扣。对于缺乏主动和反思精神的人,孔子认为任何人对他都没有办法,“不曰‘如之何,如之何’者,吾末如之何也已矣”(《卫灵公》)。正因为如此,在《雍也》篇中,对冉求以“力不足”为由不肯学习的做法,孔子批评道:“力不足者,中道而废。今女画。”意思是并非你的力不足,而是你一开始就画地为牢,不想学习罢了。

有了这样的认识,对于孔子用不同答案回答不同学生的对“仁”的提问,就很容易理解了。不同的生命个体必定存在着不同程度的缺憾,孔子针对学生的短板提出何为“仁”,意在让他们在这方面发挥主动精神,努力向上,做一个完美的人。比如:当孔子告诉樊迟“先难而后获,可谓仁矣”,这必定是针对樊迟急功近利的思想行为而说的。樊迟在其他

收稿日期:2018-05-21

作者简介:赵志浩,男,哲学博士,河南省社会科学院哲学与宗教研究所副研究员(河南郑州 450002),主要从事先秦儒家研究。

方面可能做得都不错,但太急功近利使他远离了“仁”的境界,孔子故而劝之。至于回答其他学生关于“仁”的答案,与此类同。这也说明,“仁”的境界是一个在实践中无限接近的过程,也就是发挥自身的主动性和自觉性,克服自身的惰性消极因素,才能够不断地接近于“仁”境。所以,即便是孔子高度赞扬的颜回,也只能做到“其心三月不违仁”,“其余则日月至焉而已矣”(《雍也》)。实际上,连孔子自己也不敢说做到了“仁”:“若圣与仁,则吾岂敢?”(《述而》)这也是孔子一生学而不厌的原因所在。

可以说,“仁”是一个人在整个生存过程中不断完善自我并逐步接近的过程。“仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?”(《泰伯》)在这个无止境的无限趋近过程中,最为重要的就是确立起主体的自觉意识,并以强烈的担当精神面对自身的处境和人生的各种问题。这便是以孔子为代表的先秦儒家的人本精神的体现,也是孔子所谓“敬鬼神而远之”的原因所在,一切从人而不是从鬼神出发解释和改造世界,而改造世界的根本在于改造自我,通过提升自身的道德境界而成为“从心所欲,不逾矩”的自由的人。需要指出的是,孔子所确立的人的主体性和“自我”,是不同于近代西方认识论意义上的主体性,而是一个提升自我道德境界的“德性”主体性,即道德主体和道德自我,曾子所谓“夫子之道,忠恕而已矣”,即是此意。

确立了道德主体和道德自我,从人的主体自觉出发,“知其不可而为之”,尽自己的最大努力提升道德境界,从而也就否定了神秘的不可捉摸的外在之物,就像子贡所说,“夫子之言性与天道,不可得而闻也”(《公冶长》)。孔子很少言天道,说明他关注的重心已经从天道走向了人道。至于外在的“天”,只是一个不干预人间事务的自然之物。“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”(《阳货》)梁启超对此曾提示过:“这是把天认为自然界一种运动流行,并不是超人以外,另有主宰。”^[1]¹⁰⁷⁻¹⁰⁸《论语》中别处出现的“天”,如“天命”“知天命”“获罪于天”“天厌之”“天生德于予”“欺天乎”“天丧予”“不怨天,不尤人”等,并非是强调外在“天”的主宰意义,而是借助种种关于“天”的说法,彰显和强调人的道德主体自觉之意,其用意依然是强调人作为道德主体的自我主宰性。

从外在走向内在,并以内在的道德自我为始点,尽到“修齐治平”的道德责任,这是一个逐步趋向“仁心”“仁境”的过程。这说明,孔子的仁学更注

重道德实践,达于“仁心”“仁境”是一个实践的过程。关于“仁”的实践性特征,诸多学者已经作出了解释和论证^②。《论语》中孔子认为能够称得上“仁人”者,皆是勇于为天下社稷着想的身体力行者,如《微子》:“微子去之,箕子为之奴,比干谏而死。孔子曰:‘殷有三仁焉。’”《泰伯》:“子曰:‘泰伯,其可谓至德也已矣。三以天下让,民无得而称焉。’”《述而》篇孔子谓伯夷、叔齐曰:“求仁得仁,又何怨!”《宪问》:“子曰:‘桓公九合诸侯,不以兵车,管仲之力也。如其仁,如其仁!’”等。朱熹也曾指出:

孔门弟子如“仁”字“义”字之说,已各各自晓得文义。但看答问中不曾问道如何是仁,只问如何行仁;夫子答之,亦不曾说如何是仁,只说道如何可以至仁。如颜子之问,孔子答以“克己复礼”;仲弓问,孔子答以“出门如见大宾,使民如承大祭,己所不欲,勿施于人”;司马牛之问,孔子答以“仁者其言也讷”;樊迟之问,孔子答以“居处恭,执事敬,与人忠”。想是“仁”字都自解理会得,但要如何做^[2]¹⁰⁵⁴。

确立人的道德主体之后,实现人作为德性主体而存在的一个重要实践形式,便是自觉按照“礼”的要求行事。

二、礼:彰显德性和成人立人

当颜回问如何达至“仁”时,孔子回答:“克己复礼为仁。”钱穆先生把这句话解释为:“约束我自己来践行礼,那就是仁了。”^[3]²¹⁹孔子回答颜回,“仁”就是使自己的言语行为符合礼的要求,同时也是让颜回这样做的,在《子罕》篇中颜回说“夫子循循然善诱人,博我以文,约我以礼”。从这两处记载可知孔子对“礼”的重视,他要求自己最看重的弟子颜回“博文约礼”,也就是一方面让颜回学“文”,另一方面用“礼”约束其行为。《论语》中另外两处也强调了“博文约礼”的重要,一处是《雍也》篇:“子曰:‘君子博学于文,约之以礼,亦可以弗畔矣夫!’”另一处是《颜渊》篇:“子曰:‘博学于文,约之以礼,亦可以弗畔矣夫!’”只有做到“博学于文,约之以礼”,才能做到不离经叛道,也不再会出现过错。颜回认为孔子对自己“循循善诱”,而在孔子的心目中,颜回是最为“好学”的弟子:“有颜回者好学,不迁怒,不贰过。不幸短命死矣,今也则亡,未闻好学者也。”(《雍也》)

那么,颜回所学内容是什么呢?孔子说完颜回

“好学”，紧接着说到了“不迁怒，不贰过”，这显然是一种道德品质。颜回因其“好学”，达到了某种思想境界的高度，故被孔子赞扬。从中可知，颜回所学必定是提升道德境界方面的学问。孔子对颜回所赞扬者，也正是他的道德境界：“贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！”（《雍也》）实际上，在《学而》篇中孔子已经明确指出了何为“好学”：“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。’”很显然，这里的“好学”是增进道德修养的。通过学习古圣先贤提升道德境界方面的学问，用之于自己的日常生活之中，从而到达与圣人一样的境界，这就是孔子所倡导的“学”所要达到的目标。孔子说自己“十有五而志于学”，这里的“学”也一定是提升自己道德境界的学问，而非一般的知识技能之类的学问，正是通过掌握增进道德境界的学问，不断地从事道德实践，成为道德责任的主体，才最终实现“从心所欲，不逾矩”的自由人生。

事实上，孔子为人们成圣成仁，达到“从心所欲，不逾矩”的境界设计了一条可行的现实途径，那就是“志于学”。立志学习古圣先贤，提升自身的道德境界，从而也就确立了人的道德主体地位。孔子认为他自己就是通过学习古圣先贤这条途径而不断完善自我的，“我非生而知之者，好古，敏以求之者也”（《述而》）。这实际上是肯定了道德境界可以通过学习获得，其中的关键是学习者应树立成圣成贤的自觉意识，主动地接近圣贤之教。对此，陈来认为，与苏格拉底及柏拉图主张“美德不可教”相反，“儒家通过‘圣人可学’的观念，肯定了‘德可学’”，同时陈来还指出：“从整个孔子思想体系来看，最重要的是，‘学’的目标是学为君子，以君子的人格态度来从事‘学’，这是全部《论语》的宗旨。”^{[4]12-13}

成为君子仁人是《论语》所谓“学”的宗旨，那么，颜回之“好学”也是旨在成为这样的人，其学为成德之学。通过学习，提升了自己的道德和精神境界，把所学运用于生活实际，就表现为“礼”。从而，孔子教育颜回“博文约礼”之本意明矣。孔子所倡导的博学之“文”当属道德境界方面的“文”，“博学于文”的目的也正是为了提升道德境界而言的，直至达到“仁”的境界：“苟至于仁矣，无恶也。”（《里仁》）通过“博学于文”，使自身进于仁德，再把内在的道德品质归约到日常行为的“礼”之中，内外贯通，表里如一，必至于“弗畔矣”。刘宝楠认为：“文所以载道，而以礼明之也。礼即文之所箸以行之

者。博学于文则多闻多见，可以畜德，而于行礼验之。礼也者，履也，言人所可履行之也。礼箸于经曲之大，而慎于视、听、言、动之际。凡人能以所行纳于轨物，而无所违，是之谓约。约者，约束。非谓省约，与上‘博’字为反对也。”^{[5]244}博文以畜其德，非由“博文”无法增长内在德性，非由外在的“礼”，无法显其内在的道德，故刘宝楠进一步认为：“‘博文’即《大学》之致知格物，‘约礼’即《大学》诚意、正心、修身。人非博学，无由约礼……然徒事博文，而不约之以礼，则后世文人记诵之习，或有文无行，非君子所许也。”^{[5]244}

博学于文，蓄积道德，最终以“礼”的形式表现出来，也即是践行道德，实践所学，时时处处以“礼”彰显内在的德性。文以养心，礼以束身，克己复礼，天下归仁，这是孔子对社会个体的要求，也是安定整个社会秩序的理想设计。对于社会个体来说，“不学礼，无以立”，“不知礼，无以立”（《季氏》），要成为一个真正的人，就要学“礼”，“立于礼”（《泰伯》）。而不学礼、不知礼，则无以“立”。孔子自谓“三十而立”，便是习得了各种礼仪、礼俗和礼法，并用之以约束自己的语言行为，所以就成为了一个真正的人。成为一个真正的人，实际上也就意味着成为一个懂得各种礼仪规范的社会人。而孔子在十五岁左右的“志于学”，则是学习古圣先贤，提升自身的道德境界，博学于文，约之以礼，以至于仁，所以才有了后来的“不惑”“知天命”和“从心所欲，不逾矩”。

孔子通过修身养德的功夫，使自己进于仁境，用各种礼俗规范约束自身的行为，不再惑于自身经历的各种境遇，知天知命，然后用自身体认到的学问教育弟子，“学而不厌，诲人不倦”（《述而》），“有教无类”（《卫灵公》），修己安人，成为闻名中外的大思想家和教育家。孔子所“学”者，是道德及其实践，而其所“教”者正是其所“学”：“文，行，忠，信。”（《述而》）其“文”当是能够提升道德境界和修养之“文”，而非单纯的文献材料和具体知识，“行”当是用社会礼仪礼俗规范去做事，博学于文，约之以礼，克己复礼，进而使天下归仁，恢复天下和谐稳定的秩序。

从提升自身道德修养出发，然后，修己以安人，修己以安百姓，最终实现天下皆安的目的，是孔子设计的恢复天下和谐秩序的具体路径，也是个体修身养德以至于成圣成仁的具体路径，社会个体的“学礼”“知礼”是其中的一个重要环节。“不学礼”

“不知礼”，不仅个人无所立，整个社会也无法结束纷争，从而整个社会的文明秩序就无法建立。故而，孔子教导子贡要“贫而乐，富而好礼”（《学而》），他甚至告诫子贡要把对“礼”的看重高于生命财富，当子贡不舍得用一只活羊去祭祀时，孔子说：“赐也！尔爱其羊，我爱其礼。”（《八佾》）相比于物质财富，孔子更看重“礼”所蕴含的精神价值和社会效应。相比于祭祀这样的大“礼”，一只羊的生命又算什么呢？

三、仁与礼：自觉自愿地过一种道德性的生活

对《论语》中“仁”“礼”关系的一般解释为，孔子使传统的“礼”的概念发生了改变，赋予外在的“礼”以精神性的内涵，也即把“仁”之精神灌注于“礼”之中。如果只是这样简单化的理解，则无法深刻理解孔子对前人的超越，也无法正确把握孔子有关“仁”“礼”关系的真正内涵。因为这样的理解依然是把“礼”视作外在性的规范系统，而没有审视作为精神性的“仁”与外在的“礼”之间到底是如何连接的。事实上，内在与外在的区分在孔子那里是不存在的，孔子也不把“礼”视作一种外在性的、可以通过学习获得的对象化的知识。事实上，机械化地按照“礼”的要求进行活动，是孔子所要根本反对的。所以，他认为：“人而不仁，如礼何？”“居上不宽，为礼不敬，临丧不哀，吾何以观之哉？”（《八佾》）“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《阳货》）那种把精神性的德性之“仁”与仪式性之“礼”当作毫不相关的东西，正是孔子所要批判的。如果不能把“仁”与“礼”两者的内在逻辑关系搞清楚，任何外在嫁接性的解释，都是对孔子本意的反动。

我们认为，真正的道德在于自觉，如果不能自觉地履行道德律令，所谓的道德就成了外在的约束，没有自由的道德就失去了道德的真正含义。比如，一个人在履行道德法则的同时却抱怨未能给自己带来好处，那么他所做的善事就是伪善，因为他依旧生活在他律之中，而没有把道德实践当作自由自觉的活动。正如康德所说：“自律概念和自由概念不可分割地联系着，道德的普遍规律总是伴随着自律概念。”^[6]有自律方为道德，但仅有自律而无自由，道德就变成了外在的约束，外在的约束即是他律，这与道德法则是相违背的。因此，孔子认为，必须自愿行使道德，才会是道德的：“为仁由己，而

由人乎哉？”（《颜渊》）“我欲仁，斯仁至矣！”此即自愿自觉地奉行仁道精神，就会处于“仁”的境界。那么，对于“礼”也是如此，如果不能从心底里自愿自觉地践行“礼”，“人而不仁”“为礼不敬”，“礼”就是一个徒具外壳的形式，毫无精神价值可言。而孔子是看重“礼”所包含的精神意蕴的，故他说：“礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。”（《八佾》）“麻冕，礼也；今也纯，俭，吾从众。”（《子罕》）这说明，相比于外在的文饰，孔子更看重内在的质地。

因此，当一个人自觉自愿而不是被动地履行“礼”的时候，他就是“仁”的。上面我们提到，发扬作为德性主体的人的自觉意识，自觉地尽到自己的道德责任，便是孔子所谓的“仁”。“仁”的精神彰显了人的道德主体意识，使人的道德行为归于自身的主动选择，自己对自己负责，而不再受制于外在的天或神。人既然是道德主体，就不能只考虑自身，而要考虑到身外的社会关系，考虑到君臣、父母、兄弟、朋友等，并恰当地处理好与他们之间的伦理关系，正如子夏所说：“贤贤易色；事父母，能竭其力；事君，能致其身；与朋友交，言而有信。”（《学而》）考虑到他人，并对他人尽到自己应尽的责任，才是道德的，而这种道德不是出于外在强制，不是出于法律规定，这样才是“主体性”的。“道德主体性”类似于哈贝马斯提出的“主体间性”概念，“主体间性”不只是考虑到自己，还考虑到自身的社会关系。“道德主体”与“认识主体”的不同在于，“道德主体”不以自我为中心，更不会把别人作为征服的对象，而把“自我”置于一定的社会关系之中，并自觉地尽到自己的社会责任。

在处理各种社会关系中，“礼”处于总法则的地位。比如，在提到处理与父母的关系时，《为政》篇记载：“孟懿子问孝。子曰：‘无违。’樊迟御，子告之曰：‘孟孙问孝于我，我对曰，无违。’樊迟曰：‘何谓也？’子曰：‘生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。’”孔子的回答既具有相对于孟懿子个人情况的具体性，同时也表述了“礼”作为一般社会法则的普遍性。无论何种德性，如果不用“礼”加以节制，就会走向反面：“恭而无礼则劳，慎而无礼则蒺，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。君子笃于亲，则民兴于仁；故旧不遗，则民不偷。”（《泰伯》）因此，最好的状态是“文质彬彬”：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”（《雍也》）“君子义以为质，礼以行之。”（《卫灵公》）那么，“礼”便是一种恰如其分的生活状态。

“仁”与“礼”的真正结合,就是自觉主动、自在自为并且是自由自愿地过一种符合“礼”的生活。此时,“礼”便不再是外在的强制,而变成一种精神性的存在,彻底融入到个体所追求的精神价值之中,它与内在的德性是合一的,而不是分离、分裂的。芬格莱特强调:“美观而有效的礼仪要求行为者个体的‘临在’与所学礼仪技巧的融合无间。这种理想的融合,更是作为神圣礼仪的真正的‘礼’。”^[7]真正的“礼”必然充满神圣性,它是内在精神和德性的展现,精神和德性借助于神圣的礼仪表现了自身,甚至可以说,神圣的礼仪就是精神性的存在,在神圣性的礼仪中,人们看到了精神。所以,芬格莱特进一步指出:“在神圣礼仪中的完美,既是精神性的,又是审美性的。”^[7]精神性和审美性的“礼”与作为品质性的德性,必然是一体的(都统一于“精神”,并作为“精神”而存在),两者浑然为一。如此情况下,“礼”便不是外在于“仁”的了。

然而,《论语》中还存在另外一种情况,那就是在对管仲的评价中,孔子一方面批评管仲不知礼,“管氏而知礼,孰不知礼”(《八佾》),另一方面又盛赞管仲之“仁”(《宪问》),这是为什么呢?这是因为,孔子的着眼点在于天下秩序的和谐稳定,管仲帮助齐桓公以会盟而不是战争的方式,实现了诸侯之间的和平共处,这在很大程度上维护了社会秩序,避免了动乱给人们带来的痛苦。而且,管仲提出的“尊王攘夷”维护了大一统政治秩序,而不至于使华夏民族出现分裂局面。更为重要的是,管仲所采取的措施使得华夏文明得以延续。从天下秩序

的和谐稳定以及华夏文明延续的高度来看,管仲所为实际上从更高更深的层面维护了“礼”,同样是站在更加恢弘深远的历史层面,孔子赞许管仲为“仁”。孔子认为管仲“不知礼”,是从僭越君臣之礼的角度来评价的,但并不以此否定管仲的“仁功”,这说明孔子超越了小礼小节,并以大仁大义看待历史人物了。

注释

①文中所引用的《论语》均源自杨伯峻:《论语译注》,中华书局2006年版。且后文中提及《论语》中各篇时,只标注篇名。②有关这方面的文章有:邹元江:《从孔子“生平的开端”看其“仁学”思想的实践本质》,《孔子研究》2000年第5期;冯浩菲:《试论孔子仁学的理论标准与实践标准》,《理论学刊》2004年第4期;林存光:《仁学实践论浅说——儒家仁学思想的历史发生、推扩开展及其实践论反思》,《孔子研究》2016年第6期;高海波:《论孔子仁学的实践特性》,《道德与文明》2017年第1期。

参考文献

- [1]梁启超.儒家哲学[M].北京:中华书局,2015.
- [2]朱熹.朱子语类[M].北京:中华书局,1986.
- [3]钱穆.论语新解[M].北京:三联书店,2002.
- [4]陈来.从思想世界到历史世界[M].北京:北京大学出版社,2015.
- [5]刘宝楠.论语正义[M].北京:中华书局,1990.
- [6]康德.道德形而上学原理[M].苗力田,译.上海:上海人民出版社,2012.
- [7]赫伯特·芬格莱特.孔子:即凡而圣[M].彭国翔,张华,译.南京:江苏人民出版社,2010.

An Interpretation of Benevolence and Rites and Their Relationship in the Analects of Confucius

Zhao Zhihao

Abstract: The focus of Confucius' attention shifted from Heaven to humanity, established the position of man as a moral subject, and emphasized the conscious and active spirit of the moral subject to fulfill his moral responsibility, and consciously live a moral life, gradually tends to benevolence in daily moral practice. In the Analects of Confucius, Confucius pointed out that an important way to improve self and gradually reach the humanity is to learn classic culture and restrain yourself with ritual, self-cultivation to peace other's mind, and eventually peace people in the world. Therefore, living a moral life actively rather than passively in accordance with the requirements of ritual, through self-cultivation, good management of family and country and making the world peaceful, we can gradually approach the realm of benevolence.

Key words: moral subject; moral practice; self-awareness; freedom

[责任编辑/周舟]