

《论语》“克己复礼为仁”章新论

——一种荀学的进路

梁 涛

摘 要 孔子论仁，存在以成己安人为仁、以忠恕释仁以及克己复礼为仁三个不同维度，孔子的礼则包含等级名分、伦理规范、礼仪礼节等不同含义。在仁、礼关系上，孔子既“以仁释礼”，也“以礼成仁”，呈现复杂的面相。目前，学术界用“以仁释礼”或“仁本礼用”来理解孔子的仁、礼关系，这是不全面的。《论语》“克己复礼为仁”章，其中“克己”指克制过度的欲望，“复礼”指复兴礼乐秩序，由于礼乐秩序消除了争夺、混乱，维护了人们的安全和物质财产，所以可称为仁。而礼乐秩序一旦建立起来，人们便会归向、趋向之，也就是归向仁了。该章所论实际是“以礼成仁”，认为好的制度即是仁。它是孔子仁、礼关系的一个重要方面，继承这一思想的是荀子，而非孟子。以往学者将“克己复礼为仁”理解为修身，或者认为恢复周礼，都失之片面。只有从荀学的进路，才有可能对该章做出正确的解读。

关键词 《论语》 克己复礼 何炳棣 杜维明 孟子 荀子

作者梁涛，陕西师范大学哲学与政府管理学院特聘教授（陕西西安 710019）。

中图分类号 B2

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2020)11-0013-08

《论语》是中国文化的核心经典。所谓经典就是能够常读常新，不断引发人们的思考和讨论，其内容虽然是“旧”的，但引发的则永远是“新”的。以这个标准衡量，称《论语》为经典中之经典亦当之无愧，其在历史上不仅曾备受学者、士人的关注，今天仍不时因为引起争鸣而成为学术热点。其中影响最大者，一为“亲亲相隐”章引发的儒家伦理的大讨论，二为“克己复礼为仁”章引发的关于仁、礼关系的争鸣。如果说前者因为旷日持久，一波三折，参与人数众多而影响更为广泛的话，那么后者因为涉及何炳棣、杜维明两位有国际影响的学者同样备受瞩目，而且后者因为触及仁、礼关系这一儒学的基本问题，更具有理论深度，也更值得关注。最近向世陵教授编辑出版了《“克己复礼为仁”研究与争鸣》一书^①，收集了历史上讨论此问题的相关文献，尤其是何、杜两位学者的争鸣。但我读过该书之后，感到以往学者关于仁、礼关系的讨论并非客观、公允，在对“克己复礼为仁”章的解读上，也存在可商榷之处，故不揣简陋，提出自己的一管之见。与大多数学者不同的是，我的诠释将采取一种荀学的进路，并且认为，该章长期没有善解，恰恰是忽略了荀学进路的结果。

一、从何、杜之争谈起

“克己复礼为仁”的争鸣，表面上源于何炳棣、杜维明两位先生对该章的不同理解，背后却有着更深

^① 向世陵编：《“克己复礼为仁”研究与争鸣》（下简称《研究与争鸣》），北京：新星出版社，2018年。以下文中引述关于“克己复礼”问题的讨论，均出自该书。

的思想根源。据何先生介绍，他第二次退休之后，决定转向思想史的研究，“冀能整合古今，加深了解目前中国主要症结的历史根源，并探求解救之道”，而他选择的课题之一，便“是儒家传统中糟粕与精华的评估，而此项评估工作的起点，是孔子思想体系里的两个重心——‘礼’和‘仁’”^①。何先生敏锐地抓住仁、礼关系这一儒学的核心问题，以此展开对儒学的反思与评估，并进而探求中国主要症结的历史根源，显示了不俗的学术眼光。但这样一来，他与侧重于儒学的现代转化与现代诠释的新儒家学者在方法与理念上便存在一定的分歧。恰在这时，他看到魏斐德（Frederic Wakeman）教授转述杜维明先生对于礼的论述：

儒家的理想社会不是一个充满张力的抗争性的社会，而是一个约法三章，互爱互信的社会。这个理想社会是由一批有共同信仰的人共同组织及参与的有机群体（organic community）。通过这个群体生活的经验，个人也得到自我完成。因此，礼对个人不是一种外加的束缚，而是自我表达的一种渠道。通过适当的礼，无论坐、立、行、止、一举一动、一言一笑都可以达到人我两相和悦的境界。^②

对于这种“带有诗意”的诠释，何炳棣表示完全不能接受，“从历史学家的观点，杜氏所描绘的儒家社会不但在古代中国，即使在举世所有古今高度文明的国家，都从来未曾实现过”^③。那么，为何二人会对传统社会尤其是儒家的礼产生如此大的分歧呢？何先生并不认为这是专业背景以及论说方式的不同，而是判定为治学方法的问题。例如，杜维明先生不同意将“克己”理解或译为“克服自己”，而是释“克己”为“修身”。何先生认为，这正是问题的症结所在。“修养确有消极压抑和积极发展的两个方面。但修养或修身在中英文里的主要意涵是倾向积极方面的……（杜）完全不提压抑的主要方面，立即提出‘克己’与‘修身’的密切关系，这第一步就已经转移了原词原意的重心。……这是杜氏全文最重要的一个‘突破口’，先从这突破口转小弯，随着转大弯，直转到 180 度与古书原文重要意义完全相反，完全‘证成’他自己的、崭新的、富有诗意的‘礼’论为止。”^④故在何先生看来，杜维明先生是通过曲解，有意回避了礼束缚、压抑的一面，而只强调其主动、发展的一面，进而描绘出一幅“富有诗意”的画面，但这一画面与历史实情实在相去太远。

不过，儒家所说的修身，固然强调人的积极发展，但也不回避消极压抑或者克制，尤其是对人性中负面的内容，这点似与何先生所说的英文中修身的情况有所不同，而且杜先生也表示，自己并不反对将“克己”理解为何先生所主张的“‘克制自己’种种僭越无理的欲望言行”^⑤。从这一点看，二人的真正分歧不在“克己”，而在“复礼”。关于“复礼”，杜维明先生认为：

对于“礼”，除了指具体的历史现象“周礼”之外，主要有两种解释：一种是广义的文物制度，一种是日常生活中的正确行为的规范与准则。相应的对于“复”的解释，也有两种，一种是恢复“周礼”这种文物制度，一种是让自己行为做到与“礼”符合。我认为这里所指的就是一般意义上的礼，而不是特指的周礼。孔子对周礼是与时损益的态度。^⑥

杜先生不同意“复礼”是指恢复周礼，而是把礼理解为一般意义的礼，也就是伦理规范，复礼就是让自己行为与礼相符。这其实也是多数新儒家学者的观点，例如参与讨论的刘述先先生就认为：“《论语》中的‘克己复礼’明显是讲个人的道德修养工夫，别无异解。”“以‘恢复西周礼制’解释‘克己复礼’之不谛。”^⑦与此不同，何炳棣先生则认为，孔子“克己复礼”就是要恢复西周礼制，他反驳刘述先说：

《论语》全书一再显示孔子一生最景仰的是周公，一生最大的使命是尽力企图恢复西周礼制，这是两千年来所有学人都公认的。如果刘先生硬着头皮一口咬定孔子对“克己复礼为仁”的真义“明显是讲个人的道德修养工夫，别无异解”，无人愿与他长辩，因为他这看法大部分都是感情冲动、拒绝综析全部史实的结果。^⑧

① 何炳棣：《“克己复礼”真诠——当代新儒家杜维明治学方法的初步探讨》，《研究与争鸣》，第 324—325 页。

② 何炳棣：《“克己复礼”真诠——当代新儒家杜维明治学方法的初步探讨》，《研究与争鸣》，第 325 页。

③ 何炳棣：《“克己复礼”真诠——当代新儒家杜维明治学方法的初步探讨》，《研究与争鸣》，第 335 页。

④ 何炳棣：《“克己复礼”真诠——当代新儒家杜维明治学方法的初步探讨》，《研究与争鸣》，第 326 页。

⑤ 杜维明：《从既惊讶又荣幸到迷惑而费解——写在敬答何炳棣教授之前》，《研究与争鸣》，第 346 页。

⑥ 杜维明：《有关“克己复礼为仁”争论的系统诠释与回应》，《研究与争鸣》，第 464 页。

⑦ 刘述先：《从方法论的角度论何炳棣教授对“克己复礼”的解释》，《研究与争鸣》，第 354、353 页。

⑧ 何炳棣：《答刘述先教授——再论“克己复礼”的诠释》，《研究与争鸣》，第 360 页。

在我看来，这才是何、杜两位先生分歧的根本所在。何先生认为孔子是要恢复西周礼制，未免失之机械，忽略了孔子思想中强调“损益”的一面。但他认为，孔子一生的努力是要重建政治秩序，则无疑是正确的。而孔子所要建构的政治秩序虽然不能简单等同于周礼，而是有所损益，但很大程度上仍是以周礼为典范的，这点也应肯定。所以，孔子的“复礼”就不简单是一个修身的问题，而是包含了对重建礼乐秩序的思考，它首先是一个政治问题，而不仅仅是一个伦理问题。何、杜两位先生包括刘述先在这一问题似乎都存在简单化的嫌疑，没有客观、全面地去把握、理解孔子的思想。造成这一状况的原因，又与他们对于孔子仁、礼关系的理解有关。杜维明先生认为：“‘仁’代表的是人的内在德性，‘礼’代表的是仁的外在体现。……‘礼’是‘仁’的外在体现，但‘礼’并不仅仅是一种形式，而是能够充分体现‘仁’，从而在人伦日用中达到最高价值的一种活动。”^①

显然，在杜先生看来，在孔子那里，仁比礼更为根本，所以他不同意西方学者芬格莱特把“礼”解释为标准，把“仁”理解为向这种标准努力的技能，而是强调“‘仁’没有‘礼’是不可能的；但‘礼’没有‘仁’是不可能的”^②。“扩展来看，‘礼’有三种可能的意思：‘礼’是一种礼仪的内容；‘礼’是一种礼仪的制度建构；‘礼’是一种理想的社会模式与生活方式。……‘仁’为所有其他的伦理规范提供了‘终极的理由’。”^③刘述先也认为：“学者公认他（注：孔子）是一个富于创造性的人物……他对礼一样赋予了全新的内涵，简单来说，孔子认为礼是仁的表现，而这种理解可以充分在《论语》找到内证，决非后儒的杜撰。直接的证据是，孔子曾说：‘人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？’（《论语·八佾》）由此可见，仁是礼乐的基础。礼要是失去了内在的精神，就脱离了它的根本。”^④不难看出，杜、刘两位先生所论，实际就是目前中哲学界普遍流行的“以仁释礼”说或“仁本礼用”说，按照这种说法，由于仁的提出，礼在孔子那里已不再是最高的概念，而是从属于仁，因而与周礼有着根本的差别。然而何炳棣先生对此却表示了疑虑：“我个人觉得孔子‘仁’和‘礼’理论、内涵及实践方面的关系远较一般思想史家所想象的要复杂。”虽然从非历史的、纯抽象的理论体系的角度看，礼似乎可说是从属于仁，但这只是大多数“纯”思想史家的说法，“非但不能加深了解中国古史整体的本质、特色与复杂性，反而造成了不少迷惑”^⑤。那么在孔子那里，仁与礼到底是什么关系呢？何先生认为：“孔子以维护西周礼制为一生重要使命……成年以后以礼制专家的身份入仕教学，逐步完成他的仁的学说，目的正是以仁说把礼全部合理化、意识形态化。”^⑥

由此可见，何、杜两位先生的根本分歧在于，孔子思想是以仁为中心，还是以礼为中心，或者说孔子是重仁，还是重礼，这实际是学界长期以来一直争论不休的问题。杜维明、刘述先均认为，孔子思想是以仁为核心的，虽然也谈礼，但已通过仁赋予礼新的内涵，礼从属于仁。而何炳棣则相反，强调孔子思想实际是以礼为核心的，虽然也谈仁，但归根结底还是服务于礼。与此相关，引出的另一个问题是，孟子与荀子哪位更接近孔子？何炳棣认为，孔子生当春秋晚期礼崩乐坏的阶段，一生最大的愿望是恢复西周鼎盛时期的政治社会秩序，至少是提出改革方案以延长现存制度，所以他把一生的精力都用在广义礼制的理论化、意识形态化上。“这一庞大理论体系的建立者是孔子，完成者是两个半世纪后的荀子。”“礼在孔子思想及教学的中心地位，集先秦儒家思想大成的荀子了解最深。”^⑦所以荀子才是孔子真正的继承者，比孟子更接近孔子。刘述先则坚持新儒家的一贯立场：“荀子隆礼，却主性恶，因此强调礼的外在约束力，下开法家的思想。荀子不喜欢讲仁，与孔子的思想明显有距离，故宋明儒尊孟子为正统，而贬抑荀子，是有相当理由的。我不知道有多少学者会同意何先生的意见！”^⑧杜维明先生也强调：“解释‘仁’的内在

① 杜维明：《有关“克己复礼为仁”争论的系统诠释与回应》，《研究与争鸣》，第448—449页。

② 杜维明：《有关“克己复礼为仁”争论的系统诠释与回应》，《研究与争鸣》，第455页。

③ 杜维明：《有关“克己复礼为仁”争论的系统诠释与回应》，《研究与争鸣》，第465—466页。

④ 刘述先：《从方法论的角度论何炳棣教授对“克己复礼”的解释》，《研究与争鸣》，第348—349页。

⑤ 何炳棣：《答孙国栋教授〈“克己复礼为仁”争论平议〉》，《研究与争鸣》，第391页。

⑥ 何炳棣：《“克己复礼”真诠——当代新儒家杜维明治学方法的初步探讨》，《研究与争鸣》，第329页。

⑦ 何炳棣：《“克己复礼”真诠——当代新儒家杜维明治学方法的初步探讨》，《研究与争鸣》，第328页。

⑧ 刘述先：《从方法论的角度论何炳棣教授对“克己复礼”的解释》，《研究与争鸣》，第352页。

性,这是非常关键的课题。……这条路在《论语》里面能不能站得住,会有争议。但《孟子》里就非常清楚,所以,我选择了用孟子来解释孔子,没有走荀子那条路。”^①

综上所述,何、杜两位先生的分歧不在于文字的训释,而在于观念的差别,尤其是对孔子仁、礼关系的理解。杜维明、刘述先所论实际代表了目前哲学界的主流看法,即认为孔子思想的核心是仁而不是礼,因为孔子通过以仁释礼,已赋予礼新的含义,使礼从属于仁。相应地,真正继承孔子的是“道性善”的孟子,而不是倡性恶的荀子,荀子隆礼重法,强调礼的外在约束,已背离孔子的“为仁由己”而滑向法家,宋明儒将其逐出道统是完全合理的。这种看法经过反复论证已相当成熟,形成一套完备的言说方式,被研究儒学的学者广泛接受,很少有人提出异议。何炳棣先生由于是从外部进入,凭着长期的学术训练,敏锐地察觉到这种看法的片面和局限,于是提出质疑和反驳。然而令人遗憾的是,由于缺乏对儒学充分的研究积累,对儒学内容的复杂性也缺乏自觉,虽然发现了问题却没有解决问题,由一个片面走向另一个片面。例如,他认为“克己复礼”不能简单理解为修身,而是包含着对政治秩序的思考,有合理之处,但他认为“复礼”就是要恢复西周礼制,则显然是简单化了,也不会被多数学者所接受。又如,他认为孔子对于仁、礼关系的理解要更为复杂,绝不仅仅是“以仁释礼”那么简单,但他认为孔子提出仁就是为礼做意识形态化的论证,忽略了仁的内涵的丰富性,同样失之片面。在我看来,孔子对于仁、礼关系的理解,实际存在着“以仁释礼”与“以礼成仁”的不同进路,前者强调的是以仁的精神去理解礼,以仁的内在自觉去践行礼,后者则主张通过建构礼义秩序来实现仁;前者是一种道德化的仁,后者则是一种政治化的仁。《论语》“克己复礼为仁”章主要是从“以礼成仁”来论述仁,是政治化的仁学。由此入手,方可对“克己复礼为仁”章做出正确的解读。

二、《论语》“克己复礼为仁”章释义

在孔子那里,仁虽然是最高理想,但从孔子的一些论述来看,仁的实现往往还要依靠礼,“以仁释礼”与“以礼成仁”实际是并存的。立足于“以仁释礼”,孔子往往强调道德自觉和德性的完善,侧重于“以礼成仁”,孔子则重视等级秩序和政治功业,这同样构成仁的一个重要内容。在《论语》中,子贡、子路都曾与孔子讨论过管仲“非仁者与(注:欵)”的问题。管仲曾辅佐公子纠,齐桓公杀公子纠,管仲不能为君死节,还背叛主人,反过来辅佐齐桓公,帮助自己过去的敌人,在一般人看来,显然是不仁不义之人。但孔子则认为:“桓公九合诸侯,不以兵车,管仲之力也。如其仁!如其仁!”(《论语·宪问》)孔子评价人,很少许以仁,盖人的德性很难说已达致完满,总还有提升的空间,仁就是表达个人不断企及的理想和目标的概念。故孔子对管仲的评价,显然不是着眼于内在德性,而是外在功业,是肯定他尊王攘夷,维系了礼乐秩序,保护了华夏文化传统。“微管仲,吾其被发左衽矣!”(同上)如果没有管仲,我们就会披发左衽,沦为夷狄了。虽然管仲的个人操守有亏,但与礼乐秩序相比,只能算是小节了。这说明,孔子论仁实际存在着不同的维度,从道德修养上讲,他以成己爱人为仁;从政治制度上讲,他则以维护礼乐秩序为仁。前者是道德化的仁,后者是政治化的仁。明乎此,则《论语》中聚讼纷纭的“克己复礼为仁”章便容易理解了。

颜渊问仁。子曰:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”颜渊曰:“请问其目。”子曰:“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”颜渊曰:“回虽不敏,请事斯语矣。”(《颜渊》)

本章是《论语》中最有争议的章节之一,古往今来无数学者为此钩玄决疑,争鸣辩驳,但至今仍无善解。究其原因,就在于忽略了孔子论仁存在道德、政治的不同维度。本章为颜渊问仁,故孔子的“克己复礼为仁”主要是针对颜回而言,是对颜子的期许。《论语》中孔门弟子问仁,孔子往往根据其性情、志向因材施教,随处指点。如“司马牛问仁。子曰:‘仁者,其言也讷。’”(同上)就是因为司马牛“多言而躁”(《史记·仲尼弟子列传》),故要求他说话要谨慎。颜回位列孔门德行之首(《先进》),又是孔子最欣赏的高足,故对他的期望自然要高于他人。如果说孔子因为管仲维护华夏礼乐而称许其为仁,那么对于颜回则希望他能复兴礼乐而实现仁。这里的仁显然是政治性的,是说复兴礼乐秩序即为仁。杜维明

^① 杜维明:《有关“克己复礼为仁”争论的系统诠释与回应》,《研究与争鸣》,第504页。

先生说：“孔子认为颜渊有王佐之才，就像孟子所讲的颜子精神：‘舜何人也，予何人也，有为者亦若是。’（《孟子·滕文公上》）颜渊短命而死没有成为圣王，不是因为他没有把孔子的教育付诸实践，而是时代或者说命运背弃了这位可以而且应该成为圣王的才俊。”^①甚是。说明杜先生已意识到此章论仁的政治含义，遗憾的是他没有将这一立场贯彻到底，反而转向个人的修身，以修身释“克己复礼”。需要说明的是，有学者认为，“‘克己复礼’的主语似不是指个人，而是泛指众人。即如果大家都能做到克己复礼，天下就都归于仁了”^②。这等于是要求所有的人通过“克己”修身，使行为完全符合礼，从而在天下实现仁。这不仅在现实中根本做不到，而且也与儒家的政治理念不符。在孔子看来，“君子之德风，小人之德草”（《论语·颜渊》），教化之事只能由君子去做表率，让民众去仿效，只能是“道之以德，齐之以礼”（《为政》），而绝不会以所有人的“克己复礼”，为“天下归仁”的条件。当然，“克己复礼”的主语可以不限于颜回，而扩大到一般的君子、士人。但在本章中，孔子对“复礼”与“归仁”是做了区分的，少数君子复礼，天下之人归仁，是其基本逻辑。

“克己复礼”的“克”，当训“胜”，克制、战胜之意。“己”是克制的对象，主要指人过度的欲望。“克己”即克制己欲。^③部分学者为把此句解释为主动的弘扬，而非被动的克制，训“克己”为“己能”，与语境不符，不可取。那么为什么要克制己欲呢？这就需要用荀学的进路来解释了。盖“人生而有欲，欲而不得则不能无求”（《荀子·礼论》），在前礼义的状态下，由于没有规则的约束，人们顺从欲望一味向外索求，必然陷入争夺、混乱之中。礼义的制定，就是为了定分止争，同时“养人之欲，给人之求”，更好地满足人的欲望、欲求。但春秋以降，礼崩乐坏，由于失去了规则的约束，人们放纵欲望，追逐私利，“放（注：依据）于利而行，多怨”（《论语·里仁》），社会再次陷入混乱之中。而要重建政治秩序，就要克己复礼。复礼并非是要返回或恢复周礼，也不是使行为符合礼，而是恢复、重建礼乐秩序，是“孔子欲借鉴周礼的典范，来解决当时的社会问题”^④，“恢复或重建被他视为‘理想类型’又有所‘损益’的周礼秩序”^⑤。“复”乃恢复、复兴意，而非返回、符合意，历史上学者释“复”为“反”，并不准确。“为仁”的“为”是系词，“是”的意思。此句是说，做到了克己复礼就是仁。不过它强调的不是克己复礼的过程而是结果，是说通过克制己欲以复兴的礼乐秩序即是仁。

“一日克己复礼，天下归仁矣。”此句是本章的难点，朱熹曰：“归，犹与也。又言一日克己复礼，则天下之人皆与其仁。”^⑥有人一日内做到克己复礼，天下之人都会称许他为仁人。非是。《论语》中除“归”字共十一见，除了“三归”（《八佾》）较特殊外^⑦，本章之外其余九例均作归向、归附讲，故本章“天下归仁”的“归”，无论是从文意还是字意看，只能是归向、归附意，而非赞许意。杜维明先生认为：“可以对这句话做一个宽泛的理解。也就是说，只要某个人，比如颜渊一天能够克己复礼，那么天下就能多一分地归向于仁。……进一步甚至可以说，一个人的‘仁’，是天下所有人达成‘仁’的基础；如果没有了个人的‘仁’，那么就没有全天下的‘仁’。”^⑧这仍是道德化的解读，与他前面“颜回有王佐之才”的说法也不统一。按，“一日”，一旦也。《左传·昭公二十九年》：“官修其方，朝夕思之。一日失职，则死及之。”《韩非子·五蠹》：“今之县令，一日身死，子孙累世絮驾，故人重之。”以上两例中，“一日”均作“一旦”讲。一旦做到了克己复礼，天下的人就归向仁了。前一句是针对颜回和士人所言，后一句的“天下”则是指天下之人，而“归仁”的“仁”，即前文“克己复礼为仁”的“仁”，指复兴的礼乐秩序。礼乐秩序消除了争夺、混乱，维护了人们的生命安全，又保护了其物质财产，对其利益

① 杜维明：《有关“克己复礼为仁”争论的系统诠释与回应》，《研究与争鸣》，第468页。

② 钱逊：《〈论语〉读本》，北京：中华书局，2007年，第141—142页。

③ 据《左传·昭公十二年》，楚灵王骄奢淫逸，子革为其言《祈招》一诗，“王揖而入，馈不食，寝不寐，数日，不能自克，以及于难。仲尼曰：‘古也有志：‘克己复礼，仁也。’信善哉！楚灵王若能如是，岂其辱于乾溪？’”“不能自克”即不能自制其欲，克训胜，不训能。仲尼所引“克己复礼”之“克”亦然。

④ 杜维明：《有关“克己复礼为仁”争论的系统诠释与回应》，《研究与争鸣》，第465页。

⑤ 樊浩：《〈论语〉伦理道德思想的精神哲学诠释》，《中国社会科学》2013年第3期。

⑥ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第131—132页。

⑦ 根据杨伯峻的解释，“三归”指市租，源于《管子·山至数篇》“民之有三归于上”，故“三归”的归仍是归于、归属意。

⑧ 杜维明：《有关“克己复礼为仁”争论的系统诠释与回应》，《研究与争鸣》，第467—468页。

做了合理分配,使其欲望有所节制,由于礼乐秩序具有这些优点,故可称为仁。而礼乐秩序一旦建立起来,人们便会归向、趋向之,也就是归向仁了。

“为仁由己”的“为”是动词,成就、实践之意。而“仁”就是“克己复礼为仁”的仁,是“天下归仁”的仁,指复兴或理想的礼乐秩序。这是勉励颜回及士人之语,意为追求仁德也就是复兴礼乐要靠自己,难道还要靠别人吗? (“而由人乎哉?”)前文“克己”的“己”是转化的对象,这里“由己”的“己”则是实践的主体,二者虽然都是一个“己”,但是所指有所不同。前者是“己”情欲的一面,后者是“己”理智的一面。“克己”即是用后一个“己”去克制前一个“己”,而“复礼”的真正动力是“由己”的“己”,而非“克己”的“己”,“克己复礼”就是通过主体“己”的自主抉择活动而复兴礼乐秩序。^①

正因为如此,当颜回问如何具体实行时(“请问其目”),孔子答曰“非礼勿视”“勿听”“勿言”“勿动”,认为首先要禁止“非礼”。这是因为孔子复礼并非要简单地回到周礼,也不是无条件地屈从现实秩序,而是根据自己关于礼的理想和标准,对周礼做一损益、取舍的工作。孔子生活的时代,虽然周礼的节目具在,但有些已不适应时代的需要,成为僵死的虚文,有些则是乱臣贼子以僭越为礼,这些均属于“非礼之礼,非义之义”(《孟子·离娄下》)。故首先要对其做一“负”的否定工作,将“非礼之礼”统统损之,如此方可保留、确立符合时代要求的礼,如此方可复礼。故“四勿”换成正面的表达便是当“视”“听”“言”“动”真正的礼,当实践、推行符合时代要求的礼。^②从这一点看,孔子的“复礼”与其倡导的“正名”实际是一致的。“子路曰:‘卫君待子而为政,子将奚先?’子曰:‘必也正名乎!’”其逻辑是:“名不正,则言不顺;言不顺,则事不成;事不成,则礼乐不兴。”(《论语·子路》)可见“名”与“礼”相关,是礼的重要内涵。名是名分,人于社会中总是处于一定的名位,名位规定了其相应的职责、义务,是为名分。“正名”就是要人们各安其位,各尽其分,使其名位、名分一致相符,而所谓礼就是以等级名分为核心的一套制度规定。所以,正名首先要否定不符合礼的行为,如“君不君,臣不臣,父不父,子不子”(《颜渊》),“八佾舞于庭,是可忍也,孰不可忍也”(《八佾》)之类,同时要求人们去践行、恪守礼。“克己复礼”就是通过建构合理的政治秩序,维护民众的生命财产、福祉利益,从而成就仁德。这样通过荀学的进路,我们便对《论语》“克己复礼为仁”章做出较为合理与完满的解读。

三、仁学三维与仁、礼关系

仁与礼的关系是儒学的基本问题,而对这一问题的理解往往随时代的变化而变化,从一个侧面反映了儒学的起伏兴衰。向世陵所编《“克己复礼为仁”研究与争鸣》一书中有“仁礼关系之辨”一章,将以往学术界的观点大致分为三种:孔子思想以礼为核心,孔子思想的核心包括仁与礼,以及孔子思想是以仁为核心。如果从时间上看,学术界的观点则呈现出由强调孔子重礼到重仁的变化。改革开放之初,学者往往强调孔子思想的核心是礼,孔子之学是礼学。但随着学术逐渐摆脱政治的干扰,特别是随着国学热的兴起,更多的学者开始主张仁才是孔子思想的核心,即便是认为孔子思想的核心包括仁与礼的,往往也突出仁的地位,认为当仁、礼发生冲突时,孔子会毫不犹豫地站在仁的一边。值得注意的是,大陆学术界所要放弃的恰恰是西方汉学界多数学者所主张的观点,芬格莱特在其影响广泛的《孔子:即凡而圣》一书中,把“礼”解释为“符合其社会身份的特定行为,这种行为是恒常准则的榜样;‘仁’则指表达个人取向的

① 杜维明先生说:“前面的‘己’就是克的对象;后面的‘己’是能够行‘仁’的最重要的根源,两者指向异质乃至相反的‘己’,一个是克制的对象,一个是行仁的源泉。”并认为二者类似英文中的“ego”与“self”。《有关“克己复礼为仁”争论的系统诠释与回应》,《研究与争鸣》,第485页。

② 《论语·卫灵公》:“颜渊问为邦。子曰:‘行夏之时,乘殷之辂,服周之冕,乐则韶舞。放郑声,远佞人。郑声淫,佞人殆。’”颜回有治国之志,孔子以复兴礼乐答之,故此章可作为“颜渊问仁”章的注脚。“行夏之时”就是采用夏朝的历法,虽然夏、商、周三朝均有历法,但夏历以孟春为建寅之月(即正月),为四时之始,符合春生夏长秋收冬藏的自然时序,“今亦谓之农历。孔子重民事,故主行夏时。”(钱穆:《论语新解》,北京:生活·读书·新知三联书店,2002年,第431页)“辂”,也作“路”,天子乘的大车。殷代的车子是木路,较为素朴,孔子主张“乘殷之辂”,有尚简之意。“乐则韶舞”取其“尽善尽美”意,“郑声”虽较为流行,但“郑声淫”,属于“非乐之乐”,故当“放”之。历法、车舆、服制、乐舞均为古代礼乐的重要内容,孔子或非之,或择善而用之,由此可见孔子复礼的态度和方法。

行为，表示他对于‘礼’所规定的行为的服膺”^①。“这种观念在欧美汉学界，几乎形成了根深蒂固的理解模式。从这方面来理解，‘礼’就比‘仁’更全面、更优先。”^②那么，为何会产生这种分歧呢？梁家荣教授认为，“就仁与礼之关系这一问题而言，西方学者的了解就似乎比较客观有据，他们一般都显得较能正视礼在孔子之道中的重要地位。相反来说，礼的重要地位却正是当代很多中国的孔子研究者，特别是那些对中国古代文化抱有强烈情感的学者，所常常有意无意地忽略或减轻的。当代中国学者之所以大都不能充分正视礼在孔子之道中的地位，决不是由于学力不足，而大抵是出于一片苦心。在民初新文化运动时期的中国学术界，着眼于中国文化之所短是主流。在近几十年的中国学术界，发明中国文化之所长变成为主流。……然而对于视儒家思想伪‘常道’的学者来说，先秦儒家所尊奉的周礼，却不能不说是难以消解的死穴”^③。梁教授的这一分析，其实也可以用在何、杜之争上。何炳棣先生关注的是中国文化之所短，用他的话说，“了解目前中国主要症结的历史根源”，而杜先生关注的是中国文化之所长，思考的是儒学的当代发展。由于立论的角度不同，二人产生分歧，便是难免的了。

其实就孔子来说，仁和礼都是含义丰富的概念，故其论及仁、礼关系也呈现多个面向，而并非只是“以仁释礼”或“仁本礼用”一个方面。孔子论仁，既要求成己安人，视仁为内在的道德精神，将此精神上提，往外推，承担起对他人的责任、义务，也以忠恕释仁，主张“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》），“己所不欲，勿施于人”（《颜渊》）。另外，还以“克己复礼为仁”，通过建构合理的政治秩序而成就仁。由于好的政治秩序保障了民众的生命财产，免除了人与人之间的纷争、混乱，同样实现了爱人。以上仁学三维中，成己爱人是信念和理想，忠恕是新的原则，克己复礼则是以三代礼乐为借鉴的制度建构。就孔子强调“人而不仁，如礼何”（《八佾》），强调复礼首先要有内在的道德自觉，我们可以说他是“以仁释礼”；就孔子主张“克己复礼为仁”，通过建构礼义秩序以实现爱人，我们可以说他是“以礼成仁”。同样的，三代以来的礼具有等级名分、伦理法则、礼仪礼节等多重内涵，具有自身的逻辑，也并非用仁可以简单说明的。仁或许可以解释和说明伦理法则、礼仪礼节，却不能论证、说明作为礼之核心的等级名分，蕴含着平等精神的仁与强调等级关系的礼存在着深刻的矛盾。作为“礼”之核心的等级名分，并不是由仁规定的，也不是由仁可以说明的。^④相反，建构起符合等级名分的礼义制度，才有可能实现仁。孔子的礼学严格说来是建立在名分的基础之上，“正名”才是礼的法理依据。所以在仁、礼关系这一儒学核心问题上，孔子既有重仁的一面，也有重礼的一面，并没有将某一立场贯彻到底。在道德领域，由于孔子强调人的道德自觉、道德理想，我们可以说他是重仁的，其思想是以仁为本。但在政治领域，由于孔子想要建构的是一个等级秩序，凭此秩序，仁的理想才可实现，故我们又可说他是重礼的，他又是以礼为本。“孔子曰：君使臣以礼，臣事君以忠。”（同上）“君使臣”“臣使君”是由等级名分决定的，与仁无关。但有了仁，君对下要有礼节、礼貌，臣对上要讲忠诚。仁恰恰是围绕礼展开的，是服务、维持礼的等级关系的。这是孔子思想的复杂之处，反映了具有平等精神的仁与强调等级秩序的礼之间的紧张和对立。

从孔子以后儒学的发展来看，孟、荀两大儒对于仁学三维各有所取，分别是不同的方面去理解、发展儒家仁学的。其中，孟子主要延续的是成己爱人，他将仁落实到心，提出“仁，人心也”（《孟子·告子上》），并即心言性，提出性善论，为儒家仁学奠定人性论的基础。进而由性善言仁政，主张“以不忍人之心，行不忍人之政”（《公孙丑上》），发展的是心性化或道德化的仁。荀子则主要发展了“克己复礼为仁”，仁虽然是最高的德，但要符合义，义要落实到礼，其仁义偏重于义，是一种政治化的仁。与此相应，荀子对礼的关注胜过了孟子，如前文所述，孔子礼的核心是等级名分，其理论基础是正名。但是等级名分为何是必要的？等级秩序又为何是合理的？这些都是孔子尚未论及的问题。荀子则提出“两贵之不能相事，两贱之不能相使，天数也”（《荀子·王制》），从统治、支配的角度对等级名分做了理论论

① 赫伯特·芬格莱特：《孔子：即凡而圣》，彭国翔、张华译，南京：江苏人民出版社，2002年，第42页。

② 杜维明：《有关“克己复礼为仁”争论的系统诠释与回应》，《研究与争鸣》，第455页。

③ 梁家荣：《仁礼之辨——孔子之道的再释与重估》，北京：北京大学出版社，2010年，第31页。

④ 梁家荣说：“仁只是礼的一个必要条件，我们不能单单以仁为理论前提，就把礼制全部推论出来，也不能单单依据仁，来判断某个行为是否合礼。”（《仁礼之辨——孔子之道的再释与重估》，第36页）

证，为礼确立了法理性的根据，对儒家礼学是一大发展。孟子虽然也谈礼，但他所谓“恭敬之心，礼也”（《孟子·告子上》），主要指礼仪礼节，内涵较为单薄，孟子对礼的重视远不及荀子。因此，对于孟子与荀子谁更接近孔子这样的问题，就不好做非此即彼的简单回答，而需要做更为具体的分析。由于在孔子那里，仁、礼的内涵比较复杂，又存在“以仁释礼”与“以礼成仁”的不同进路，孟荀实际是各取一端，从不同的角度对仁礼的关系做出进一步探讨，建构起不同的思想体系，所以他们与孔子都有接近的一面，也有偏离或者缺失的方面，不好笼统说哪位更接近孔子。今天我们不能只从孟子来理解孔子，也可以从荀子来理解孔子，更为恰当的方式或许是，从孟、荀的角度来理解孔子。

孔子创立儒学，将仁、礼的关系作为儒学的基本问题，并试图统一二者，但从后来的发展来看，仁、礼关系的问题不仅没有解决，反而更为突显。如果突出了仁，就有可能淡化、削弱礼的等级秩序，孟子即是如此；如果强化了礼，反过来则可能弱化仁的内在自觉，荀子即有这种特点。因此，某种意义上也可以说，不论是孔子还是孟荀，实际都没有真正解决仁、礼的关系问题。之所以如此，主要是因为仁作为内在原则，强调的是人格独立与精神平等，主张成己爱人，推己及人，反映的是横向的平等秩序；而礼作为外在原则，注重的是尊卑等级，主张“上下有差”，要求人们各守其分，代表的是纵向的等级秩序。代表横向秩序的仁与反映纵向秩序的礼，只能互相适应而无法真正统一。要打破这一困局，解决仁、礼的冲突，就要将推己及人的忠恕之道由道德领域上升到政治领域，以此为原则建构起新的政治秩序，如此才可以打通内外，统合仁礼，“合外内之道”，为古老儒学注入新的活力。在传统儒学中，由于横向平等秩序尚未建立，“仁者，爱人”的理念只能通过纵向等级秩序来落实和实现，仁所蕴含的人格独立和平等精神不仅难以得到保障，还会被异化。而经过转化，忠恕由道德原则上升为政治原则，仁成为礼的原理、法则，仁的内在原则与礼的外在原则才可以真正贯通，所建构的是横向的平等秩序。此秩序不再是维护上下有差、尊卑有序，而是人的自由、平等、独立。凭此秩序，儒家爱人的理念才有可能真正实现，“以仁释礼”与“以礼成仁”得以彼此贯通，仁学三维获得真正统一。

（责任编辑：盛丹艳）

New Interpretations of the Chapter “To Subdue One’s Self and Return to Propriety so as to Accomplish Benevolence” in the *Analects*

— An Approach from the *Xunzi*

LIANG Tao

Abstract: Confucius discusses benevolence from three different perspectives, namely to embody benevolence by means of accomplishing oneself while making others content, to interpret benevolence using loyalty and forgiveness, and to accomplish benevolence by subduing one’s self and returning to propriety. When Confucius discussed propriety, its connotations include hierarchy, proper names, ethical rules, and ritual principles. In terms of the relationships between benevolence and propriety, the current scholarly understandings are incomplete, either using benevolence to interpret ritual or understanding benevolence as essence with propriety as practice. The chapter “to subdue one’s self and return to propriety so as to accomplish benevolence” in the *Analects* is the key to a new understanding provided by the *Xunzi*. “To subdue one’s self” refers to restraining overly indulged desires. “To return to propriety” refers to the reestablishment of the orders of ritual and music. With the orders of ritual and music, chaos and strife will be stopped, human lives and property can be protected, and in this sense, it can be understood as benevolence. More importantly, once the orders of ritual and music are established, people will be inclined to belong to it, desire for it, and accordingly return to benevolence. This paper argues that the chapter of “To subdue one’s self and return to propriety so as to accomplish benevolence” in the *Analects* is in fact a discussion of “using ritual to accomplish benevolence”, regarding ordered propriety as benevolence. This is an important aspect of the relationship between benevolence and propriety in the *Analects* proposed by the *Xunzi*. Traditional understandings limit the interpretations of this chapter either to moral cultivation, or returning to the Rituals of the Zhou. Only once we understand it through this approach provided by the *Xunzi*, can we make the correct interpretation of this chapter.

Key words: *Analects*, to subdue one’s self and return to propriety, He Bingdi, Du Weiming, Mencius, Xun Zi