训解与践行:先秦儒家"仁学"的双重指向

张晓渝
(西南大学 马克思主义学院,重庆 400715)

摘要: "仁"的本义是指上古"尸"礼中对祖灵尽哀尽敬的自然心性。孔子从"仁"的"从尸"本义发展出了"仁"的第一义,即"仁爱",孟子在孔子的基础上发展出了"仁"的第二义,即心性之仁。荀子兼继孔孟,既讲仁爱,又讲心性,并且强调"仁"的差等性,突出其政治取向。尽管孔孟荀从各自的理论体系出发对"仁"进行了不同的诠释,"仁爱"这一内核却是一以贯之的。但由于三人不同的思想旨趣,"仁"的实践取向亦有所不同,这集中体现在他们对"礼"的论述上。

关键词: 仁; 从尸; 仁爱; 实践
中图分类号: B222 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000 - 579(2018)01 - 0040 - 08

Annotation and Practice: the Dual Orientation of Confucian Benevolence Theory in the Pre - Qin Period

ZHANG Xiaoyu
(School of Marxism, Southwest University, Chongqing 400715, China)

Abstract: The original meaning of "benevolence" refers to an innate Xinxing in ancient Shi rite. Confucius developed the first meaning of "benevolence" from the original meaning of the ancient Shi rite. Mengzi developed the second meaning of "benevolence", namely Xinxing. XUN Zi concurrently inherited the doctrine of Confucius and Mencius, advocated both benevolence and Xinxing, and emphasized the difference of "benevolence", and highlighted its political orientation. Although Confucius, Mencius and XUN had different interpretation to "benevolence" based on their own theoretical system, the core of "kindheartedness" is consistent. Because of the different ideological purport, they also had different practical orientations towards benevolence, which were embodied in their doctrines of "the ritual".

Key words: benevolence; Shi rite; kindheartedness; practice

在中国传统伦理思想研究中,"仁"是最重要也是最复杂的观念之一。论者多将先秦时期孔子及其弟子的学说直接归纳为"仁学",这一笼统的论断对于我们精当地理解"仁"观念的发生与发展道路是不够的。"仁"并非直接以概念体系的方式出现,其内涵也非一蹴而就或是一成不变,而是经过了漫长的

收稿日期: 2017 - 12 - 20
基金项目: 2017 年重庆市社会科学规划项目"王阳明'知行合一思想及其当代价值研究"(编号:2017QNZX05);中央高校基本科研业务费专项资金资助"中国古代政治伦理关系研究及其现代价值审视"(编号:SWU17096370)
作者简介: 张晓渝(1986 -),女,重庆人,哲学博士,西南大学马克思主义学院讲师。研究方向为中国传统伦理。

发展过程。“仁”字最早出现于何时?它是如何具有了伦理意蕴?它的原始内涵是什么?其内涵在先秦儒学脉络中经历了怎样的演变?本文试图对这些问题作出澄清,并希望能够以此管窥先秦儒家先哲的思想旨趣。

一、“仁”的本源

将“仁”作为重要概念并从哲学的高度加以系统阐述是孔子的首创,但“仁”字的出现及其作为一个概念的使用,则早于孔子时代。学界对“仁”字的最早出现尚有争论,罗振玉先生在 1913 年的《殷墟书契前编》卷二第 19 页第 1 片著录了“”字,商承祚、罗振玉二位先生在 1923 年的《殷墟文字类编》释此字为“仁”,孙海波先生在 1934 年的《甲骨文编》以及该书 1964 年增补版均著录此字为“仁”。而叶玉森先生在 1933 年《殷墟书契前编集释》对“”字作注为“上不完,似非‘仁字’,即认为此非“仁”字,徐中舒先生的《甲骨文字典》和容庚先生的《金文编》均未收录两周金文的“仁”字,王国维、郭沫若、于省吾、杨树达几位先生也认为“”非“仁”字。

阮元先生说:“‘仁字不见于虞夏商周《书》及《诗》三《颂》、《易》卦爻辞之内,似周初有此言而尚无此字,……盖周初但写‘人字,《周官》礼后始造‘仁字也。”[1](p179) 郭沫若先生也认为,“仁”字是春秋时代才出现的。[2](p62) 阮、郭二位先生的考据基本被认同,因为学界尚未在殷商的甲骨文和西周的金文中发现“仁”字的出现。

目前有明确记载的“仁”字的最早出现是在《尚书·金縢》、《诗经·郑风·叔于田》和《诗经·齐风·卢令》中。《尚书·金縢》有“予仁若考”的记载,《诗经·郑风·叔于田》和《诗经·齐风·卢令》分别有“洵美且仁”和“其人美且仁”的记载。不过,此三处“仁”字的内涵与今日大家所认同的“仁”有所不同。据王献唐先生考证,古代“仁”、“人”、“夷”、“尸”四字本为一字,皆源于东方夷族人的蹲踞习俗。[3](p30) 刘家和先生也认为“仁”即“夷”,他论证说,《诗经》中“洵美且仁”和“其人美且仁”的“仁”就是“”字,“”即是“夷”的异体字,为“悦”之意,而“予仁若考”的“仁”当为“佞”字,乃“多才”之意。[4] 郭沫若、晁福林、葛英会、谢阳举几位先生则对“人”、“夷”、“尸”做了区分。郭沫若先生在考释《通》第 569 片时说:“()旧多释人,余谓当是尸字,假为夷(金文南夷、东夷字作南尸、东尸)。”[5] 晁福林、葛英会二位先生也认为,“尸”和“人”在甲骨文中是一形而二字,因字形相近,所以经常被混淆使用。① 谢阳举先生的根据是《说文解字》中“夷俗仁,仁者寿,有君子不死之国”的记载。他认为这句话是指上古东夷人发明了“尸”这种祭礼或者说他们的“尸”礼传播广泛、影响巨大,而且他们较早倡导“仁”的观念,所以“仁”起源于上古东夷人的“尸”礼,“尸”是“仁”的原始正字。[6]

到了春秋时期,“仁”字开始大量出现,主要见于《国语》和《左传》中,且大多具有伦理意蕴。其涵义主要有两种:一是指伦理道德原则,如《国语·晋语》中载:“为仁者,爱亲之谓仁。”《左传·庄公二十二年》中载:“弗纳于淫,仁也。”《左传·成公九年》中载:“不背本,仁也。”《左传·昭公十二年》中载:“古也有志,克己复礼仁也。”《左传·襄公七年》中载:“恤民为德,正直为正,正曲为直,参和为仁。”二是指治国之道。如《国语·晋语》中载:“为国者,利国之谓仁。”《左传·隐公六年》中载:“亲仁善邻,国之宝也。”

可见,在春秋时期,“仁”已被作为一个具有伦理色彩的概念使用了。不过这些论述都较为零散,围绕“仁”展开系统的哲学阐发仍然始于孔子,儒家后学对“仁”的把握也大体没有出离孔子对“仁”之内涵的基本设定。

---

① 参见晁福林.《卜辞所见商代祭尸礼浅探》,载《考古学报》,2016 年第 3 期,第 344 页;葛英会《说祭祀立尸卜辞》,载《殷都学刊》,2000 年第 1 期,第 4 页。

二、“仁”的三重义涵

从历史渊源上看,既然“仁”来自上古东夷人的尸祭之礼,那么“尸”这种礼仪所蕴含的特殊意义必然同“仁”的原始内涵有着紧密的内在联系。在甲骨卜辞与殷商史的专门研究中,饶宗颐、晁福林、葛英会、方述鑫、曹锦炎、沈建华等学者对商代“尸”礼做出了精当的考释与解析。① 学者们基本认同“尸”的渊源就是商周祭祖礼上用以再现祖先形象的替身,此替身“实为生人而非死尸,是以活着的人充作亡故先人的神象”。[7] 在祭典上,所祭先祖之魂附于“尸”之身,表示先祖之魂尚在,祭祖之人见“尸”如见其先祖,尽哀尽敬之情自然流露。

那么“仁”又是如何同“尸”相关联的呢?谢阳举先生对这一脉络作了精致的解析。他认为,“仁”直接来自丧祭二礼制度。“丧祭二礼乃古礼中最重要的两种礼。而仁就是由丧祭礼中的‘祖’‘主发展到‘尸’;‘尸即春秋前见于甲文中的‘仁字的对象化表字。”[8] 在祭尸之礼中,神有两种,一种是神尸,即扮“尸”的活人替身;另一种是神主,即先祖的神灵牌位。② 李孝定先生在《甲骨文字集释》中说:“甲文金文祖宗字作者,则神主之象形,且即主也。”[9] “祖”、“主”正是丧祭之礼中用来代表先祖神灵的牌位。后来“尸”取代“祖”、“主”成为祭礼过程中的灵位依凭,设“尸”的仪礼即是以活人假扮鬼神,代表祖先灵魂的化身来象征性地享受祭品。通过这种仪式,活人对死者的无形之情得以投射在作为有形之物的“尸”之上。因此,“仁”的起源是对祖先亡灵尽哀尽敬的自发表达,后人对祖灵的敬拜之心犹如“尸”礼的极度虔诚:像死人活在眼前一样地怜爱和敬祀他(她)。故谢阳举先生认为:“‘仁本来是上古人哀亲丧死心理进化的产物,是特定的对祭祀中‘尸这个对象的特定的心性行为,一变而为祖、主、重,再变而设尸,再扩而推之为爱生,再衍生而亲亲宗法。”[10] 所以“仁”的本义即“尸”礼悼亡哀死的自然心性。

关于“仁”的内涵,学者基本沿用了许慎在《说文解字》中概括出的三形三义:一是“亲也,从人二”;二是“古文仁从千心”;三是“古文仁或从尸”。(《说文解·人部》)通过上述分析可知,“从尸”之义应为“仁”的本义,其余两义当为“仁”的衍生义。既然第三义为本义,那么其余两义是否也存在着演绎的次序呢?

段玉裁对第一义注曰:“独而无偶,偶则相亲,故字从人二。”“亲者,至密也。会意。”“从人二”乃是“人偶相亲”之意。如果说“从尸”之仁牵涉的是祖先与后人的关系,那么“从人二”之仁牵涉的就是对等的人与人的关系,或可说,前者乃纵向之仁,后者乃横向之仁。祖、主 - 尸 - 设尸 - 爱生 - 亲亲宗法,“从人二”之仁正是自然心性的发用流行,是人原始的心理基础在对等的人际关系上的平行投射。故第一义的“从人二”之仁应为“仁”的第一衍生义,它相当于先秦儒家所凸显的仁者爱人。而第二义的“从千心”则相当于孟子、宋明理学和心学一系所凸显的心性之仁,即以仁为内在心性,它是“仁”的第二衍生义。

可以说,以孔子为代表的先秦儒家正是以上述三义来理解“仁”的内涵。孔子从“仁”的“从尸”本义中发展出了“仁”的第一义,即“仁爱”之仁。孟子在孔子的基础上发展出了“仁”的第二义,即“心性”之仁。荀子继承了孔孟关于“仁”的基调,既讲仁爱,也讲心性,并且突出了“仁”的差等性和政治取向。总的来看,孔孟荀都将“仁”的根本内涵理解为“仁爱”。

---

① 可参看饶宗颐《殷代贞卜人物通考》,中国人民大学出版社,2009 年;晁福林《卜辞所见商代祭尸礼浅探》,载《考古学报》,2016 年第 3 期;葛英会《说祭祀立尸卜辞》,载《殷都学刊》,2000 年第 1 期;方述鑫《殷墟卜辞中所见的“尸”》,载《考古与文物》,2000 年第 5 期;曹锦炎《说卜辞中的延尸》,载《徐中舒先生百年诞辰纪念文集》,巴蜀书社,1998 年;沈建华《卜辞所见宾祭中的尸和侑》,载《初学集——沈建华甲骨学论文选》,文物出版社,2008 年。

② 但晁福林先生认为,神尸和神主的用意是相同的,都是神灵的载体,不过是一则载于人,一则载于石主或木主而已。(参看晁福林《卜辞所见商代祭尸礼浅探》,载《考古学报》,2016 年第 3 期。)

三、孔子释“仁”

孔子主要是在“爱人”的意义上理解“仁”的。“樊迟问‘仁’。子曰:‘爱人’。”(《论语·颜渊》)不过,《礼记》载有孔子“祭成丧者必有尸”(《礼记·子问》)之言,因此就理论渊源而言,孔子对“仁”的理解首先包含着“从尸”的本义,对此,有如下两则材料可为佐证:①

第一则材料:“宰我问‘三年之丧,期已久矣。君子三年不为礼,礼必坏;三年不为乐,乐必崩。旧谷既没,新谷既升,钻燧改火,期可已矣。’……子曰‘予之不仁也!子生三年,然后免于父母之怀。夫三年之丧,天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎?’”(《论语·阳货》)

若从“仁者爱人”上看,这句话并不好理解,因为宰我只是在说守丧三年太长了,一年就好,而并不是在说爱人的问题。但若按照对祖先尽哀尽敬的内在心性来理解“仁”,孔子批评宰我厌服三年之丧是真正的“不仁”,的确一语中的。

第二则材料:“君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与!”(《论语·学而》)

为什么不是先拥有“仁”的德性再施以孝弟,而是以“孝弟”为“仁之本”呢?从“仁”的本义即悼亡哀死的心性上看,“孝”包含着对祖先的哀祭和对父母的敬重,当然贴合“仁”的本源义,所以“孝”是统领“仁”的根本。将“弟”包含在“仁之本”中则是对“仁”的发展,其后曾子一系更是把“孝”推崇至极。

当然,“仁者爱人”才是孔子关于“仁”的根本设定。孔子对“仁”的解释会依具体的情景而有所不同,比如樊迟一共三次问“仁”,孔子同问异答为:

“樊迟问仁,曰:仁者先难而后获,可谓仁矣。”(《论语·雍也》)

“樊迟问仁,子曰:爱人。”(《论语·颜渊》)

“樊迟问仁,子曰:居处恭,执事敬,与人忠。虽之夷狄,不可废也。”(《论语·子路》)

并且孔子对“仁”的解释既有总括性的,如“仁者爱人”,也有具体性的,如:

“能行五者于天下,为仁矣。”②(《论语·阳货》)

“刚、毅、木、讷近仁。”(《论语·子路》)

“仁者,其言也讱。”(《论语·颜渊》)

“仁者必有勇。”(《论语·宪问》)

徐复观先生说:“《论语》将仁建立为一级概括而统一的概念”,[9](p17)从上述论述可见,孔子将“仁”作为了用以概括所有美德的“一阶概念”,它既是“全德之名”,又是其它德性的源头。正如冯友兰先生所说:“论语所讲的仁,有些是‘四德’(仁义礼智)或‘五常’(仁义礼智信)之一而居其首;有些是全德之名,包括诸德。”[10]也就是说,“仁”包含了恭、宽、信、敏、惠、刚、毅、木、讷、敬、忠、勇、讱等美德,这些美德既是“仁”的伦理内容的具体体现,也是“仁”的道德实践的重要组成,它包含着人的道德认知结构、道德心理基础、道德行为模式等。③

孔子说:“仁者,人也,亲亲为大。”(《中庸》)“亲亲”始于对先祖和父母双亲之爱,“仁”所表示的正是将纵向爱亲之情投射为横向爱人之情,爱祖先父母—爱血缘亲属—爱他人—爱一切人,爱一切人即“泛爱众”,它要求我们在处理人与人的关系时能够做到亲爱友善。“仁者爱人”一方面体现为德性上具备“四德”或“五常”这样的品质,一方面体现为实践中能够做到“立人”“达人”“不悔”“得众”“有信”“博施”“济众”等。由此,孔子就以“仁”为核心构建起了一个完整的理论体系,“仁”既是道德范畴指称,是理想人格

① 此分析得益于谢阳举先生的论述。参看谢阳举《“仁”的起源探本》,载《管子学刊》,2001 年第 1 期。

② “五者”指:恭、宽、信、敏、惠。

③ 儒家并不严格区分德性与德行,他们都是德目之所在。

设定,也是社会政治图景,它脱胎于血缘伦理,却又超越了血缘伦理而成为普遍的人际伦理。

四、孟荀释“仁”

孟子对“仁”的发展,首先在于他在孔子的基础上发展出了“仁”的第二义,即以“仁”为人的内在心性。孟子对“心性”之仁的论述集中体现在其“四端之心”说,相关文字主要出现在《孟子·公孙丑上》和《孟子·告子上》中。

“无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有四端,犹其有四体也。”(《孟子·公孙丑上》)

“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。”(《孟子·告子上》)

这两段文字的重要差别在于:在《公孙丑上》篇,恻隐之心是“仁之端”,而在《告子上》篇,孟子却直接说“恻隐之心,仁也。”那么这个“端”字在《孟子》中是否可有可无?这里的关键是对“心”的理解。在孟子的心性论中,“四端”是“本心”的活动,直接发自“本心”,而“本心”又是仁、义、礼、智之理的根源。“本心”在本质上具有自发性,这一点在《孟子·告子上》关于“大体”与“小体”的区分和解释中有着清楚的交代:

“耳目之官不思,而蔽于物;物交物,则引之而已矣。心之官则思,思则得之,不思则不得。”(《孟子·告子上》)

所谓“小体”即“耳目之官”所代表的人的自然生命,它的本质在于“缘境而出”,接受外在对象的刺激,即“物交物”。至于孟子所说的“四端”,当属“大体”所代表的人的精神生命范畴,它无需外物刺激便具有自我实现的力量,即具有“思则得之,不思则不得”的自发性。孟子说“见孺子入井自然知恻隐”,对“恻隐之心”来说,其发用并不以“孺子将入井”为条件,这一情境只是其发用的机缘,而非原因。

因此,在孟子看来,“本心”不仅包括人的道德认知、道德情感,还包含着行动的动机,恻隐之心正是“本心”自然发用的结果。说“恻隐之心,仁也”,是在强调“仁”之德性内在于心;说“恻隐之心,仁之端也”,是在强调“仁”之实践发自于心,因此,说“恻隐之心,仁之端也”,固可;说“恻隐之心,仁也”,亦无不可,二者是针对“本心”的不同侧面立说的。

孟子对“本心”的论述不仅为“仁”寻找了心理基础,也为“仁”确立了人性根据。孟子用“四心”对应“四端”,用“四心-四端”的连接对人做出了“人而不仁则非人”的规定,从而使“仁”具有了先天的人性根据。“仁义礼智非由外铄我也,我固有之也。”(《孟子·告子上》)在孟子看来,“恻隐之心”是“仁”的开始和基点,是“仁”在心中的潜在萌发。但仅有“恻隐之心”对“仁”来说还不充分,“恻隐之心”必须经过道德实践的扩充,经过“亲亲而仁民,仁民而爱物”(《孟子·尽心上》)的环节,才能成为真正的“仁”。

另一方面,孟子对“仁”的发展还在于拓展了“仁”的边界。如果说孔子将“仁”的范围由“亲亲”扩充为“爱人”(“泛爱众”),那么孟子则直接将“爱人”扩充为“爱物”。虽然孟子将“仁爱”辐射到“爱物”之上,但“仁爱”也体现着行仁有定序列、施爱有差等的特征。《孟子·尽心上》载:

“君子之于物也,爱之而弗仁;于民也,仁之而弗亲。”

“亲”、“仁”、“爱”都属于“仁爱”,却有着待亲以亲,待民以仁,待物以爱的差别,何也?这表明,一方面,孟子的“仁”不是专属血缘关系的亲情,而是可以扩而充之以保四海的博爱;另一方面,“仁”主要还是对应着人而言的,尽管孟子博揽外物于“仁爱”中,但对人的博爱与对物的喜爱毕竟有所不同。

此外,孟子还将“仁”扩展到了社会政治层面,提出了“仁政”说。《孟子·公孙丑上》载:

“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣。以不忍人之心,行不忍人

之政,治天下可运之掌上。”

“仁政”根源于“仁心”,以“不忍人之心”为心性根据,依据亲亲而仁民的路径,将“仁心”扩充至全体社会成员,最终实现平治天下,这便是“仁政”的实现,也是“仁心”在社会政治层面的深化。总之,在孟子的思想体系中,“仁”的根本内涵仍是“仁爱”,但强调心性维度、拓展仁爱边界、附有政治功能是他对“仁”的发展。

荀子对“仁”的理解大体与孔孟“仁爱”的思想一致。《荀子》载:“仁,爱也,故亲。”(《荀子·大略》)“仁者爱人,爱人故恶人之害之也。”(《荀子·议兵》)孔子强调“仁爱”并非无原则的“乡愿”,而是“能好人,能恶人”的美德。荀子也说:“贵贤,仁也;贱不肖,亦仁也。”(《荀子·非十二子》)真正的“仁”既能“好善”也能“恶恶”。孔孟以“仁”为核心塑造理想人格,荀子也将“仁”视为德性修养的根本,在他看来,君子若能诚心守于仁爱,则能“宽而不慢,廉而不刿,辩而不争,察而不激,直立而不胜,坚强而不暴,柔从而不流,恭敬谨慎而容”(《荀子·不苟》),进而为人表率、化育万物。荀子说:“致忠信,着仁义,足以竭人矣。”(《荀子·王霸》)拥有了忠信仁义的美德,便是具备了最高的理想人格。

与此同时,荀子也在孔孟的基础上对“仁爱”思想做出了新的推进。一方面,荀子明确了“仁爱”内部的差等性。孟子在“亲亲而仁民,仁民而爱物”的思想中隐约透露出“仁爱”内部“亲、仁、爱”的差别,荀子则明确提出“亲亲、故故、庸庸、劳劳,仁之杀也”。(《荀子·大略》)“杀”即为差等之意,唐人杨倞注曰:“庸,功也。庸庸、劳劳,谓称其功劳,以报有功劳者。”[11](p579)也就是说要根据功劳的大小对不同的人施以不同程度的“仁爱”。

另一方面,荀子直接突显了“仁”的政治取向。他说:“人主仁心设焉,知其役也,礼其尽也,故王者先仁而后礼,天施然也。”(《荀子·大略》)君主应当以仁爱之心为治国之基点,制礼义以使天下,并且率先垂范,“仁眇天下,义眇天下,威眇天下,”(《荀子·王制》)则天下莫不亲之、贵之、遵之。在荀子看来,有仁德的君主必须要处理好政治关系。“彼仁义者,所以修政者也。”(《荀子·议兵》)而要处理好政治关系,又必须具备仁德的品质并实践之,他说:“仁义德行,常安之术也。”(《荀子·荣辱》)总之,荀子基本因袭了孔孟“仁爱”的设定,而明确“仁”的差等性,突显“仁”的政治取向是他对“仁”的发展。

荀子把仁从一个伦理观念、思想发展成一个恢弘的、制度性的治理方案。在这个方案中,有两个最重要的因素,一为君师,二为礼法,而礼法作为实现仁道的治法又归本于君师。荀子说:“礼有三本:天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。无天地,恶生?无先祖,恶出?无君师,恶治?三者偏亡,焉无安人。故礼,上事天,下事地,尊先祖而隆君师,是礼之三本也。”(《荀子·礼论》)师,也就是“君子”、“圣人”等“积善全尽”、超越了个体局限性的人。他们是觉悟仁义之道,可以“制礼”“正礼”的人,是助君王一统天下、造福天下的人。君则是通过实施礼义而实现整个群体好生活的最关键的人。荀子说:“君者,善群也。群道当,则万物皆得其宜,六畜皆得其长,群生皆得其命。故养长时,则六畜育;杀生时,则草木殖;政令时,则百姓一,贤良服。”(《荀子·王制》)君主通过任命百官,推行礼义而实现仁之道。没有一个善待人群的好君主当政,没有合宜的礼义制度的实行,仁道也仅仅是一个美好的思想而已。荀子继承了孔子经世致用的传统,并把它发扬光大,达到了先秦儒学最高峰。

综上,尽管孔孟荀从各自的理论体系出发对“仁”进行了不同的诠释,但“仁爱”这一内核却是一以贯之的,“仁者爱人”是他们对“仁”的根本表达。

五、“仁”的实践

在孔孟荀对“仁”的诠释中,除了对“仁”的义理训解,“仁”的实践取向也是重要的议题。“仁”不仅是价值上的定义,也是实践上的可能,而这种可能主要是通过论“礼”来集中传达的。

孔子对“仁”的阐发,目的在于挽救春秋时期“礼崩乐坏”的社会现状,从孔子“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周”(《论语·八佾》)的感叹可知,他重视的是“有征可信”的周礼。春秋时期,周礼的精神

实质随着周王室统治力的衰微和周天子权威的动摇而日渐丧失,“礼乐征伐自天子出”的有序统治屡屡为“礼乐征伐自诸侯出”所僭越,孔子因此痛斥“八佾舞于庭。是可忍,孰不可忍也”。(《论语·八佾》)但孔子复“礼”并不在于恢复徒有形式的仪式,他说:“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”(《论语·八佾》)可见,“仁”才是“礼”的精神实质,不以“仁”为根本,“礼乐”不过是玉帛、钟鼓之器罢了。当然,“礼”本身也具有更实质性的意义。《论语·颜渊》载:

“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。’”

为仁即行仁,在孔子看来,“立人”“达人”“不悔”“得众”“有信”“博施”“济众”等无疑是行仁的方法,但在更具体的操作层面,“仁”的落实则需要依靠践履礼义规范来实现,因此“礼”是行“仁”的重要方法和必要途径,“礼”密切联系着“仁”的实践。

孔子强调“仁”的实践取向还反映在他对礼义关系的论述上。“义”在孔子的思想体系中有时概指道德原则,他说:“君子喻于义,小人喻于利。”(《论语·里仁》)有时指称与“恭”“敬”平行的具体德目,他说:“有君子之道四焉:其行己也恭,其事上也敬,其养民也惠,其使民也义。”(《论语·公冶长》)孔子说:“君子义以为质,礼以行之,孙以出之,信以成之。”(《论语·卫灵公》)“义”是依据和基础,但践行“义”需要以“礼”为途径和方法。可见,孔子的思想精义是“仁”,他重视“礼”,但强调“仁”为“礼”本,“礼”是践仁的路径和方法,而这也体现了孔子重实务的理论品格。

“礼”在孟子的理论体系中虽然也有所阐发,但重行显然不是他的思想旨趣,因此孟子对“礼”的说明大多淹没在他对“仁”的玄思之中。他说:“道二,仁与不仁而已矣。”(《孟子·离娄上》)又说:“仁也者,人也。合而言之,道也。”(《孟子·尽心下》)这显然是以人训解仁,仁是人道的根本原理。而“仁”的道德原则如何实践?孟子只给出了如下的比喻:

“仁,人之安宅;义,人之正路也。”(《孟子·离娄上》)

“夫义,路也;礼,门也。”(《孟子·万章下》)

在孟子看来,“仁”取“宅”之意向,意味着“仁”首先是自我取向的,这也符合孟子将“仁”理解为人的内在心性。“义”取“路”之意向,表示原理、原则和路径。“礼”取“门”之意向,则表示实践的起点。因此,践行“仁”“义”需要以“礼”为起点,只有先入“礼”门才能够做到“居仁由义”。但入了“礼”门之后应当如何做,孟子只给出了“仁之实,事亲是也。义之实,从兄是也”(《孟子·离娄上》)的回答。他认为,践行“仁”的原则应当以亲亲为根本,“亲亲而仁民,仁民而爱物”。但如何“亲”“爱”?孟子却没有提供具体的路径和方法。总之,就“仁”的实践而言,孟子试图通过设定“仁”的心性之义,来演绎由“仁心”到“仁政”的“推恩”路径,以坐实做人与践仁的意义关联。但践仁应当如何具体落实,孟子并未阐述,这也反映了他重玄思轻践行的理论特质。

荀子对“礼”的论述可以说是对孔子“克己复礼为仁”思想的回归。在荀子的文本中,他一方面宣称“本仁义”,另一方面又强调“礼”是“人道之极”,这一矛盾恰好反映出荀子重实务的理论基调。

其一,“礼”能够避免“仁”落入空谈的窠臼。荀子说:

“不闻不若闻之,闻之不若见之,见之不若知之,知之不若行之。学至于行之而止矣。行之,明也;明之为圣人。圣人也者,本仁义,当是非,齐言行,不失毫厘,无他道焉,已乎行之矣。……不闻不见,则虽当,非仁也。其道百举而百陷也。”(《荀子·儒效》)

“仁”如果仅仅停留在闻、见、知的层面而不落实,则不算真正具备“仁”的品格,“仁”的道德理想也无法实现。因此,还需要以“礼”为标准、路径和方法,“当是非,齐言行”,将“仁”落到实处。

其二,“礼”能够弥补“仁”在实践中的不足。荀子说:

“将原先王,本仁义,则礼正其经纬蹊径也。……不道礼宪,以诗书为之,譬之犹以指测河也,以戈舂黍也,以锥餐壶也,不可以得之矣。”(《荀子·劝学》)

“仁”作为抽象的道德原则意在为社会政治的有序提供最基本的依据,这也不可避免地导致它难以为道德实践提供有效的指导。因此,“仁”的实践需要依靠“礼”来“正其经纬蹊径”,以实现“仁”作为“本”的目的。

其三,“礼”能够完善“仁”的实践体系。荀子说:

“礼起于何也? 曰:人生而有欲,欲而不得,则不能无求。求而无度量分界,则不能不争;争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求。”(《荀子·礼论》)

“人何以能群? 曰:分。分何以能行? 曰:义。……故人生不能无群,群而无分则争,争则乱,乱则离,离则弱,弱则不能胜物;故宫室不可得而居也,不可少顷舍礼义之谓也。”(《荀子·王制》)

“礼”的目的正是在“分”的前提下“养人之欲”,最终实现“仁”的社会政治理想。“礼”是“分”的依据,也是“养欲”的体系,更是个人理想与社会理想的统一,所以在荀子看来,“礼”是包含着养生、修身、治世、强军、固邦各个方面的“扁善之度”(《荀子·修身》),“无往而不善”。[11](p25)

总之,荀子重“仁”也重“礼”,但他重行“仁”而轻思“仁”,主张以“礼”为标准、路径和方法来践行“仁”,这无疑是对孟子重玄思轻践行的克服,也是对孔子重实务的回归。从这一轨迹中,我们亦可以看到自孔子以来,儒学“内圣外王”的双重指向。

参考文献:

[1] 阮　元. 揅经室集[M]. 北京:中华书局,1993.

[2] 郭沫若. 十书批判[M]. 北京:中国华侨出版社,2007.

[3] 王献唐. 炎黄氏族文化考[M]. 济南:齐鲁书社,1985.

[4] 刘家和. 先秦儒家仁礼学说新探[J]. 孔子研究,1990,(1).

[5] 郭沫若. 卜辞通纂·考释[A]. 郭沫若全集·考古编(第 2 卷)[M]. 北京:科学出版社,1983.

[6] 谢阳举. “仁”的起源探本[J]. 管子学刊,2001,(1).

[7] 葛英会. 说祭祀立尸卜辞[J]. 殷都学刊,2000,(1).

[8] 李孝定. 甲骨文字集释(第十一)[J]. “中央研究院历史语言研究所”专刊之五十.

[9] 徐复观. 中国学术精神[M]. 上海:华东师范大学出版社,2003.

[10] 冯友兰. 对于孔子所讲的仁的进一步理解与体会[J]. 孔子研究,1989,(3).

[11] 王先谦. 荀子集解[M]. 北京:中华书局,1988.

(责任编辑:余小江)