

浅论孔子“仁、义、礼”之关系

刘彪

江苏师范大学马克思主义学院, 江苏 徐州

收稿日期: 2024年6月2日; 录用日期: 2024年6月22日; 发布日期: 2024年6月30日

摘要

“安仁”是儒家学派思想理论体系中的最高境界, 但孔子穷尽一生未见一安仁之人。因此孔子发现直接达到仁的境界是极其困难的, 他寄希望大多数的仁可以达到作为外在之道德的“义”的标准, 再借由“礼”的辅助达到最起码的“利仁”, 在“利仁”的基础上才有可能在此之上达到真正“仁”的境界。文中论述了仁与义、仁与礼的关系, 以此探出孔子为了达到仁找出的途径。

关键词

孔子, 仁, 义, 礼

The Discussion of the Relationship between Confucius's "Ren, Yi, and Li"

Biao Liu

College of Marxism, Jiangsu Normal University, Xuzhou Jiangsu

Received: Jun. 2nd, 2024; accepted: Jun. 22nd, 2024; published: Jun. 30th, 2024

Abstract

"Anren" is the highest realm in the theoretical system of Confucianism, but Confucius spent his entire life without a single person of Anren. Therefore, Confucius found it extremely difficult to directly reach the realm of benevolence. He hoped that the majority of benevolence could reach the standard of "righteousness" as an external morality, and with the assistance of "propriety", achieve the minimum level of "benevolence". Only on the basis of "benevolence" can one truly reach the realm of "benevolence". The article discusses the relationship between benevolence and righteousness, benevolence and ritual, in order to explore the ways that Confucius found to achieve benevolence.

Keywords

Confucius, Ren, Yi, Li

Copyright © 2024 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

仁的概念是孔子儒家学派最具有代表性的思想，同时也是其整个理论体系之中的思想内核。在仁的基础上孔子又提出安仁是君子为仁的最高境界，但孔子一生周游列国却未见安仁者一人，因此在《论语》中就集中体现了他希望借由义与礼来达到知者利仁的阶段之后才有可能达到仁者安仁的最高境界。首先义在道德意义上具备了动态的道德评价、道德要求和静态的道德标准三重道德职能[1]，通过具有三重道德职能的义来使人们达到最起码的道德要求，将义作为由仁循礼的途径。其次礼作为一种外在的道德标准和维护基本道德的手段，一方面是仁的一种具体现实的体现，另一方面也可以用以作为约束不仁之人的道德底线。孔子以义作为践行仁的途径，将以仁为其本的礼作为底线和约束人们，借此来实现他心中的仁爱社会。

2. 难以“安仁”而寻求他法

在孔子周游列国宣扬仁的思想屡屡碰壁之后说出来的这样一段话道尽了当时壮志难酬的无力：“我未见好仁者，恶不仁者。好仁者，无以尚之；恶不仁者，其为仁矣，不使不仁者加乎其身。有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。盖有之矣，我未之见也。”[2]此处好仁即安仁。孔子在游历了众多国家，结识各个国家的不同阶层之后，感叹至今仍未遇到一好仁之人，同时竟然也未遇到一恶不仁之人。当然，孔子在心里并不否认有这样的人存在，在他心中安仁的境界虽然很高，但总能有人可以实现。孔子弟子三千余人，通晓君子六艺的也七十有二之数，但即使是其中被称为复圣的颜回也只能做到其心三月不违仁[2]。三个月不违仁自然算不得安仁之人，但颜回已经是孔子最得意的弟子之一了，因此孔子开始发现不论对于上至君主下至百姓来说，安仁的标准太高以至于无人能够实现。于是孔子就开始退而求其次，将安仁的标准下降为相对来说明显带有更多功利性的利仁，这也是《论语》中君子出现 107 次，而圣人仅仅被提到 2 次的原因。孔子在《论语》中关于圣人的论述有子曰：“圣人，吾不得而见之矣；得见君子者，斯可矣。”[2]以及孔子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。”[2]在这里孔子明确地指出了圣人是要高于君子的，但他在教导弟子的时候总是劝说他们成为一名君子，避免成为一个小人，而没有直接教导弟子们成为一名圣人。这正是源于孔子在十几年游历各国的过程中不仅未见好仁者，也未见恶不仁者，与各个国家的不同阶层的人的接触使得孔子逐渐清晰起来一个观念——好仁或者说安仁目前只存在于理想的世界和设想当中，现实生活中或许根本没有安仁之人，也就是说圣人或许并不存在于当时的世界中。带着逐渐清晰起来的对现实世界社会现状的认知，也带着中庸的思想，孔子在教导学生的时候从不要求他们成为一位圣人，因为君子恰恰处于执其两端——圣人与小人，而取其中的位置。自此，孔子就开始将重心从安仁转移到利仁上面去了，他不再奢求自己和弟子能成为圣人或达到安仁的境界，而是开始以君子来作为人格修养的目标境界，以利仁作为其仁爱理论的现实追求。

由于安仁这一境界的遥不可及以及在真实经历中的崩塌和消解，此时孔子便不再将安仁作为自己仁爱理论的现实的至高追求，如果他仍执迷于此那就必然导致理想与社会之间严重的脱节，理论与现实之间极大的割裂。所以孔子大力提倡“利仁”，以此理论来说服下至平民上至国君，以利引导他们至少要远离恶。孔子在晚年喜欢《易》，同时也为《易》作了《彖》《系》《象》《说卦》《文言》等序言和注释，《周易·坤卦·文言》载孔子语：积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃[3]。其中余庆和余殃来说明这个世界是赏罚分明的，这也更符合普遍被大多数人们所认知、接受的善恶有报的理念，希望以此来引导人们即使不积善至少也要远离积不善，也就是引导人们向着利仁去靠拢。此外，孔子不仅提出面向现实的利仁的理论，还积极地将其付诸实践，于是就有了鲁国之法，鲁人为人臣妾于诸侯，有能赎之者，取其金于府。子贡赎鲁人于诸侯，来而让不取其金。孔子曰：“赐失之矣。自今以往，鲁人不赎人矣。取其金则无损于行，不取其金则不复赎人矣。”子路拯溺者，其人拜之以牛，子路受之。孔子曰：“鲁人必拯溺者矣。”孔子见之以细，观化远也[4]。在这里孔子没有表扬明显更靠向安仁的子贡，而是更加赞许接受了谢礼的子路，直接表明了此时孔子仁爱的理论已经直接面向了占绝大多数的普通人。子贡固然为善，但其行为只能被称作是一时的善或者说当世的善，对于最广大的普通人和后世来说反而是恶；子路救人后接受谢礼的行为虽然相较于子贡来说更偏向利仁，但其行为只是在当世被称为不善，对于绝大多数普通人以及后世的人们来说，他的行为反倒是比子贡更加善的。在这个地方就能清晰地看出孔子的仁爱思想在投入到现实社会生活中的时候产生了明显不同于其处在理论层面之时的极大转变，说明在孔子看来，利仁相较于安仁更适用于现实的社会生活实践，有非常大的实现的可能。

对于国君，孔子以天下为利来引导他们向利仁靠拢。在《为政》中孔子说道：为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之[2]。希望可以以利来劝诫、引导君主们，以天下为利来引导君主广施仁政，以其政治哲学思想理论来引导君主广施仁政、为政以德来弘扬仁爱于天下，使更多人达到仁的境界。

3. 义为仁之路

在《论语》中并没有单独的一章提到仁与义的关系，但其中有两处合在一起却可以推出孔子对仁与义关系的结论。第一处是“仁者必有勇，勇者不必有仁”[2]。在这里，仁不单单是个虚幻的念想和虚无缥缈的境界，因为这些是不用付出代价的。但仁有时在现实生活中无疑是需要付出一定代价，因此仁不单是一个美好的愿望，更是一个意志，所以一个仁者有将他的意志付诸于行事的勇气，所以“仁者必有勇”。第二处是“见义不为无勇也”[2]。一个人知道某个行为是合乎义的，而仍然不做，拒绝的原因是其私欲的牵绊和出于对自身切实利益的考量。所谓无勇并不一定是没有勇敢的胆气，而是缺乏道德上的勇气，也就是仁者所必备的勇气。以形式逻辑就可从这两处得出孔子对“仁”与“义”关系的结论。仁者必有勇，即无勇者必非仁，见义不为者非勇也。所以见义不为者非仁也。“见义不为非仁者也”在逻辑上等于“仁者见义必为”，所以在《论语》中的命题为：仁者就是一个尽力去做自己认为合乎义的人。

但仁者的行为却未必合乎义。仁者的行为动机是善的，虽然尽力去做自己心中合乎义的事情，但做的事却未必合乎义的标准。比如一个功利主义者和一个信奉康德道德哲学的人对于一个行为是否合乎义会有争论，至少其中一个人是错的，将不义当作义。但只要他们认为自身的行为是对的，是合乎自己心中的义的，那么他们就是仁者。因此孔子指出：“苟志于仁者，无恶也”，即仁者的行为动机良好，所做出的行为都是出于心中的善，也都符合自己心中的义，但这并不能得出仁者不会有过错的结论。“君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”，孔子所说的君子其实就是能践行仁的人，这里指出君子之所以为君子，在于其仁，没有仁就无所谓君子。因此君子就是仁者，仁者就会因为自己对义的理解而产生过失。仁与否决定于动机，但好的动机并不保证会产生正确的行为后果。

这里的仁与义之间有一定的逻辑关系，但不能直接将这两者对等。即，做合乎义的事不一定出于仁，也有可能出于功利主义；仁者做出的事同样也未必合乎义。这里的仁是指动机，义是指合乎道德的行为。

在清楚了仁与义的关系之后，我们就可以进一步推论“义”与达到“仁”的境界之间的关系。上文孔子在意识到安仁的困难之后开始转向到利仁，希望鼓励“子路拯溺”这种符合义的行为，让人们都更加趋向于去做符合义的行为。虽然这时的义行并不是出于仁，而是出于利仁，但功利的仁与义也同样是仁与义，相比之下总要强过不义甚至是恶。只有达到了最起码的“利仁”的要求，才能有达到真正仁的基础。在此同时也明确阐述了仁者不定义行，即君子有过，希望借此论述来减少仁者或者说君子之过。虽然仁者之过皆出于无心，但过错就是过错，能够以义来矫正和约束仁者的无心之错总好过更多过错的产生。

义不仅是君子应该具备的道德标准，还是对君子的道德要求。在《论语》中有七章直接涉及君子与义关系的文本，从中可以清晰地理解它们的逻辑次序。首先，君子(指在位者或有德者)有九种思考，其中之一是见得思义[2]。然而子张曾说：士见危致命，见得思义，祭思敬，丧思哀，这就足够了[2]。见得思义中的思可以解释为：思者念也。念念不忘，是欲之，意味着君子的内心并没有真正融入义中，需要经过思考才能理解。因此，君子的见得思义并不是道德的高境界。然而，一旦思考产生，就说明了君子喻于义[2]已经存在，或者说日思夜想之后才能理解君子喻于义，这取决于对喻字的理解。义在君子内心确立后，君子义以为上，表明君子非常重视，崇尚义。然而此时的义在君子心中仍然是一种外在的道德行为规范，还未完全内化为内心的本性，仍存有敬畏与不敬畏、服膺与不服膺的矛盾。直到更进一步的君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之[2]，才表明君子已经将外在的道德行为规范转化为内心的本性道义，完成了由道德规范向道德内化的转变，从而不再存在任何敬畏与不敬畏、服膺与不服膺的摇摆空间。于是，君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比[2]。因为孔子强调实际行动与实用，所以又说君子之仕也，行其义也[2]。他还赞扬子产：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。[2]在孔子认为，子产有四种君子之道：行己恭敬，处上以敬，养民惠，治民以义[2]。在人的道德品质中，义与恭、敬、惠一样重要。在现实生活中，人们必须以这些美德为前提，孔子曾表示：君子以义为根本、君子以义为上[2]。然而，孔子也将义用作外在行为的规范和价值标准。他在谈论达人时说：所谓达人者，质直而好义[2]，还说：德不修，学不讲，闻义不能改，不善不能改，这是我的忧虑[2]。

分析义的含义时不能和语境割裂。由于语境是不断变化的，当应对具体情境时，义的规范含义可能会显得有些局限。如何在无可无不可的范围内找到个人的立身之本。正如《论语·里仁》中所言：君子在天下的立场是没有偏袒，也没有遮掩，而是以“义”为准绳。也必须参与其中。安乐哲认为：“义”具备规范性的力量，然并不是孤立的准则，实现“义”并非僵化地遵循某种刻板方案。这种行为在一定程度上是自发的，充满创造性。因此，“义”构成了决心和行动的动因和结果[5]。“义”从一开始就具备规范性的力量，尽管并非完美无缺。对于特定背景中“义”的诠释需要培育新的意识，以判断其与背景的契合程度，以及如何最大限度地适应它。这种诠释与行动同时发生，“义”既非主导者，也非被主导者，而是在决心与背景相互作用的过程中显现，从而获得适宜的方式。在这种决心与背景的相互作用中，义作为道德辨别力显得尤为重要，即如何根据语境和内心的变化来采取适当的行动(适宜)。通过持续的道德判断，个人的道德辨别力能够逐渐提升。

作为仁的一部分，义与仁的性质相近；同时，作为礼的指导精神，义在伦理规范方面有作用。然而，义既不是仁也不是礼。总之，义介于仁和礼之间，既能通向仁，也适应礼。将仁义礼三位一体结构扩展为道、本心和语境的三位一体，对理解义的具体含义有所帮助。理、宜、正当性、意义等概念都是这一整体意义的微观表现，但是如果强行使用其中任何一个来表达义，都可能导致理解上的困难和偏差。孔

子主张仁的基础是人内在的道德自主性。他认为只要个体的内心一动，就能发挥出仁的内在品质。对于个体向上发展的道德内核，是孔子仁的理论前提，无须外部的寻求。实践“仁”是通过反思个体内在的道德情感，依靠个人内在的道德主体性来实现，而个人内在的道德主体做出的行为不一定合乎义，因此在鼓励人们的“义行”的同时，仁者也应该以义来反省和约束自身。

4. 仁为礼之本

颜渊问仁，子曰：“克己复礼为仁。”[2]孔子在这里以“礼”为“仁”下定义，指出仁与礼的逻辑关系，即成为一个仁者必须满足两个条件：克己和复礼。所谓“克己”就是超越自身的私利，所谓“复礼”就是行为合乎礼的规范和要求。在这里，单是克己或是不能达到仁的境界的。“克伐怨欲不行焉，可以为仁矣？”子曰：“可以为难矣，仁则吾不知也。”[2]孔子认为即使可以保持对自己私欲的克制，也只是在克己上有一定的成就，可以说是比较难得了，但离仁的目标还是相差甚远，因此不可以单凭“克己”一个方面来断定一个人“仁”与否。仁者当然是需要克己的，但只有克己或者说压制自身的需求，甚至让自身由于克己而终日受折磨的人，很难说是一个仁的人，此时的克己反倒是出于对“克己”本身的追求，这时就不是克己了。而“复礼”可以使人有不同的动机，合乎礼的行为可以是出于私欲的，同样也有可能是合乎义的。出于对义的追求，而逐渐摒弃自身私欲的“复礼”才是一个仁者应该做的事情。对于践行“礼”的过程来说，如果在此过程中违反了礼的规范和要求，那么对违反者的惩罚就是社会中的“羞耻感”。

孔子曾言：以政治道，以刑治齐，民会逐次减少耻感；以德治道，以礼治齐，耻感得以培养并得以坚守。刑罚和政治或许只能削减人的耻感，但唯有道德和礼仪才能促使人产生耻感，或许可以说耻感更加倾向于以礼仪为核心的道德体系。然而，无论如何，无可否认耻感在孔子的德礼教化体系中具备不可或缺的角色：它需要礼仪规范的引导来唤起。反过来，对耻感的理解又能够推动人遵循礼仪规范，以达到修德的目标。因此，他呼吁个体在行为中保持耻感。孟子也强调了耻感的重要性，他言：个体不可缺少耻感，缺乏耻感本身即耻辱。并补充道：耻感在个体中具有深远影响。善于变通的人，在任何情况下都不会丧失耻感。不以他人作为标准，又有何人能够超越他人呢？能够对缺乏耻感的行为感到耻辱，是善良个体的特点，将终身摆脱耻辱之重。因此，只有通过培养对耻感的自觉，并进行内省的自我反思，个体才有可能实现自我改善。他认为，不具备仁德、不具备智慧、不遵循礼仪、不坚持义理都可能引发耻感，但通过耻感所唤起的反思，个体可以追求内在的道德修养。从这里可以得出礼可以促进人们向着仁的境界前进过程的结论。

从另一个方面来看，人们遵守礼的原因除了避免自身获得耻感之外，还因为“仁”是所有人的人性中所固有的，也是人之所以为人的根本性的解释。因此遵守“礼”有能够驱使着人们朝着“仁”前进的功能之外，同时也是人本身固有的本性的一种体现。仁为礼之本就是将人们的本性通过“礼”这一方式来彰显出来，在人们遵守礼的过程中，并不是将礼单纯地将礼看作一种对行为的规定或约束，而是通过对礼的遵守来唤醒和延续人们本性中所固有的仁。“性之德也，合内外之道也”[2]，即一个人的内心与外在相统一。孔子将仁和礼合为一体，礼离开了仁就单纯是一种规定与约束；同样仁离开了礼也不是完整的仁，只是人自身内在的道德。所以礼不能离开仁而单独存在，仁也不能离开礼，此二者合一才是真正地以自身内心的真情实感来对待他人他物。

在孔子提出自己对“仁”赋予的新的内涵之后，对于直接到达仁的境界逐渐失去信心，希望通过义和礼的途径让人们首先达到“利仁”的层次，人们只有在此基础上才能真正谈如何到达仁的境界。孔子哲学理论中的“义、礼”是紧密围绕着“仁”的，此二者的目的都是为仁的可能做出努力，同时此二者的可能同样也来自“仁”。在仁、义、礼三者相辅相成的过程中，能够推动人们更接近仁的境界的同时，也可以在一定程度上暂缓了当时礼崩乐坏的社会秩序与道德崩塌的速度。

基金项目

江苏师范大学研究生科研与实践创新计划项目(2024XKT1077)。

参考文献

- [1] 霍国栋. 《论语》“义”思想刍议[J]. 船山学刊, 2009(1): 115-118.
- [2] 朱熹. 四书章句集注·论语集注[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [3] 黄寿祺, 张善文. 周易译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1989: 33.
- [4] 许维通. 吕氏春秋集释[M]. 北京: 中华书局, 2017: 419.
- [5] [美]郝大维, 安乐哲. 通过孔子而思[M]. 北京: 北京大学出版社, 2020: 114.