

“克己复礼为仁”再诠释

——兼论颜元对朱子的批判

谢红

(湘潭大学 哲学系,湖南 湘潭 411105)

摘要:对于儒家核心命题“克己复礼为仁”的阐释历来争议不断,解读它须从其提出的时代背景、伦理学与政治学角度以及组成要素字符本义、衍生义及该字符在历史上作为一个动态的、不断发展的演变义着手研究。经过上述分析得知:“克己复礼为仁”即能动地发挥自己践行礼的真精神回复到周礼(孔子损益后的周礼)就天下归仁了。朱熹对这一命题的阐释,旨在宣扬其学术思想及其道统地位。颜元在历经国破家亡等一系列打击后对朱子学进行了反思。

关键词:克;礼;仁;颜元;朱熹
中图分类号:B21 **文献标识码:**A **文章编号:**1674-5884(2013)12-0155-03

自颜渊问仁于孔子始,中国哲学史上关于何为“克己复礼为仁”这一命题的探究可谓众说纷纭、争论不休,争论的焦点主要在于“克己”与“复礼”应作二字连文解,还是将“己复礼”这三字连文作解。在孔子看来,春秋是“天下无道”“知德者鲜矣”的时期,故而他提出“克己复礼为仁”命题来维系道德人心、回复周礼;朱子为维护封建社会的纲常秩序,训“克”为“胜”,“己”为“身之私欲”,以“理”释“礼”,为其“明天理,灭人欲”的理欲观以及居敬立诚——格物穷理——克己灭欲的“复性”修养方法寻找理论根据;颜元在历经国破家亡的惨痛打击之后,秉持着大无畏的精神对朱子的人性论与道统论进行了反思与批判,认为朱子对经典的注释是曲解与悖戾。笔者认为不能单纯地从语言学、知识论以及伦理学的视角来理解“克己复礼为仁”,须从命题提出的时代背景、伦理学与政治学角度以及组成该命题各字的字义本义、衍生义及该字在历史上作为一个动态的、不断发展的演变义着手研究。

一 “克己复礼为仁”的真精神:“克”、“己”、“复”、“礼”、“仁”再释义

对于“克己复礼为仁”这一命题的出处,王应麟在《困学纪闻·古志克己复礼》中言:“古也有志,克己复礼,仁也。或谓克己复礼,古人所传,非出於仲尼。”也有学者认为《左传》在汉代时经刘歆之手整理过,不可信,而《论语》是可信的。笔者赞同该命题出自《论语》之说。《论语·颜渊十二》开头言:“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。’”^{[1]123}这是《论语》中最重要的篇章之一,“克己复礼为仁”亦是儒家的核心命题之一。为该命题作解,且先从提出的时代背景着手探究。

周代统治者提出“以德配天”来论证自己政权的合理性,天主宰一切,任何人都得听从天的指示,自己是遵天之旨统治社会。“德”是维系人心、社会秩序的最佳工具。

时至春秋,人民不再盲目崇拜“天”,不再事事卜筮、迷信鬼神,政权神授的观念开始动摇,礼乐征伐经历了由自天子出一自诸侯出一自家臣出的颤变,在社会纲常秩序混乱不堪、诸侯混战、人心不古的社会环境中,“德”逐渐破败、过时,此时的孔子为重建道德礼乐文化、维护纲常伦理秩序以及统治者地位的稳固,倡导“克己复礼为仁”,以“仁”代“德”来维系道德秩序。仁何为呢?孔子认为“为仁由己”,由“亲亲”开始,再“推己及人”则可至仁的境界,一言以蔽之曰:“克己复礼为仁”。东汉马融注:“克己,约身也”;孔安国说:“复,反也,身能反礼,则为仁矣。”清人俞樾在《群经平议》中言:“按孔注训克为能,是也。此当以‘己复礼’三字连文,己复礼者,身复礼也,谓身归复于礼也,能身复礼即为仁矣,故曰‘克己复礼为仁’。”五四新文化运动时期,“克己复礼”被刻上了“复古”的标识。当代学者赵叔妍、李振宏认为“克己复礼”是一个伦理学命题,与政治无关;萧作永则认为该命题是具有政治内涵的修身之学。

“克”字本义为“胜”,表示头戴胄的武士能够取用之意,如诸葛亮《草庐对》:“操遂能克绍。”这是说:曹操终于

战胜了袁绍。由“战胜”衍生为“能够”。“克,能也。”(《尔雅》)。(《说文解字·克部》:“克,肩也。象屋下刻木之形。”徐锴曰:“肩,任也。负何之名也。与人肩膊之义通,能胜此物谓之克。”)当今学术界对“克己复礼为仁”之“克”有两种观点:一种观点认为是消极地克制、抑制、约束,如:“己所不欲,勿施于人。”“克己奉公。”(《后汉书·祭遵传》)。范宁训“克”为“责”;隋人刘炫说:“克训胜也”。另一种观点则认为“克己”是“能己”,即积极地能动地发挥。“克己复礼为仁”之“克”究竟作何解?笔者认为首先,“克”作“肩”或者“胜”解都隐含了“能”的意义在其中,“克”作“能”解在训诂学上是有根据的;其次,“为仁由己”一句可知为仁的主体是自己,非他人所强加。《论语》中也不乏发挥人的主观能动性之言,如:“修己以敬”、“修己以安人”、“己欲立而立人,己欲达而达人”、“推己及人”、“修己以安百姓”之语,自己这么做,然后影响他人也去做,全天下的人都去做,就到了仁的境界了。从孔子一贯的思想脉络而言,“克己”作“能己”解更为恰当。“己”是古“纪”字,假借作自己、本人。扬子云“胜己之私之谓克”,然而己不是私,须是“己之私”三字方可作“私”解,这样不妥。可是程氏以为私,称曰“己私”。朱熹《论语集注》断言“己,谓身之私欲也。”后人熊忠《韵会》、玄浚州《论语说解》等都依此解。在笔者看来,“己”与下文“为仁由己”之“己”应属同义,都是指“自己”,“克己”即“能动地发挥自己”。“复”在《说文解字·彳部》:“复,往来也。”由此可知,“复”的本义是“返回”。衍生为“践履”如:《论语·里仁》:“言可复”。钱穆在《论语新解》中言:“复如言可复也之复,谓践行。又说:复,反也。如汤武反之反。礼在外,反之己身而践之。”^[2]³²³“礼”的本义为“祭神、求福”,《说文解字·示部》:“礼,履也,所以事神致福也。从示从豊。”礼最初是由习俗而来,渐渐演变为“礼节、礼法、礼仪、礼文”等义。如:“导之以德,齐之以礼。”(《论语·为政》)“儒以诗礼发冢。”(《庄子·外物》)。西周的礼制保留在三礼之中,《周礼》讲儒家的政治制度,《仪礼》为礼仪规范制度,《礼记》则是关于礼的理论诠释。周公所创之“礼”只是一个政治概念,孔子加以创造性的继承,使“礼”成为一个集伦理道德、政治为一身的概念。虽然孔子在《论语》中并未给“礼”下定义,却在“礼”的实际践履中说“礼”。他在《论语·阳货》感慨玉帛、钟鼓等乃“礼”的外在形式,非实质,“德礼兼备,是为周礼。”研究孔子的学者恐怕都难以否认孔子是一个崇拜周公那个有着深厚的周礼情节的人,他在晚年也时常感慨“久矣吾不复梦见周公”。《论语》中谈论“礼”甚多,对周礼亦有所损益:在周礼中加入道德性的仁来完善礼,主张行德治、仁政,“尊尊、亲亲”之外加之以“贤贤”。“复礼”是复德礼兼备之礼,不仅是复礼仪、典章制度,而且要复道德之“礼”,“复”不但要回复到礼的真精神,而且要践行礼节、礼仪等规范制度。《论语·八佾》有:“人而不仁如礼何”之言,此语进一步告诉我们“仁”是“礼”的内在根据。“仁”是会意字,从人从二,本义为人与人相亲相爱。许慎《说文解字·人部》:“仁,亲也。”在他看来,仁是人与人互相亲近;郑玄将“仁”理解为“爱人”,他在《周礼·地官·大司徒》云:“爱人及物,曰仁。上下相亲,曰仁。”朱子则以生意言“仁”,认为“仁者,天地生物之心。”孔子在《论语》中一如以往的未对“仁”作清楚的定义,“刚、毅、木、讷”是近仁;能行恭、宽、信、敏、惠五者则真正为仁。“仁”是作为一种圣人的理想人格和道德原则提出来的,先成仁才能成圣。阮元在《论语论仁论》曰:“孔子论仁,以圣为第一,

仁即次之。”“仁”的提出不仅限于道德伦理的范畴,亦有其政治意蕴,最终目的是天下归仁的社会。“仁”不仅是全德之仁、成仁人、行仁政,而且是指道德法则之仁一仁道。

颜渊问仁于孔子,是问个人如何求仁,孔子身处礼崩乐坏的春秋时期,为解决严峻的现实问题,上升到修、齐、治、平天下的高度创造性的提出“克己复礼为仁”命题,将“礼”、“仁”熔为一炉,使其成为有机的、不可分割的整体。“克己复礼为仁”一语也就容易理解了,即能动的发挥自己践行礼的真精神回复到周礼(孔子损益后的周礼)就天下归仁了。

二 克私欲与复天理:朱子对“克己复礼为仁”的阐释及其原因

朱熹对“克己复礼为仁”一句的注释是:“仁者,本心之全德。克,胜也。己,谓身之私欲也。复,反也。礼者,天理之节文也。为仁者,所以全其心之德也。盖心之全德,莫非天理,而亦不能不坏于人欲。故为仁者必有以胜私欲而复于礼,则事皆天理,而本心之德复全于我矣。……日日克之,不以为难,则私欲净尽,天理流行,而仁不可胜用矣。程子曰:‘非礼处便是私意。既是私意,如何得仁?须是克尽己私,皆归于礼,方始是仁。’又曰:‘克己复礼,则事事皆仁,故曰天下归仁。’”^[3]¹³¹⁻¹³²这里仅分析朱熹之所以如此阐释的原由,至于其解是否符合孔子本义留待下一节颜元对朱子的反思再来探讨。

首先,中国文字的复杂多变性为诠释的再创造得以可能。中国文字博大精深,历经甲骨文—大篆—小篆—隶文—楷书—一简化字这漫漫长路,从我国语言学史上第一部字典—许慎的《说文解字》(以象形、指事、形声、会意、转注、假借等六种方法解字)可以看出对中国文字的理解简单而又复杂多变,一个汉字在一千个人眼中就有一千种解释。对于经典的诠释不可避免地存在差异性,也正因为如此,让诠释者对文本的再创造成为可能。

其次,先贤阐释的差异影响。中国文化源远流长,由于不同时代的文化、政治、经济等背景不同,导致各朝各代的文化都有其自身的特点,加之文化在传承过程中发展演变出不同的派系,各家皆有所言。各家依照自家的理论主张对经典进行阐释,必然造成对经典本身理解的差异。汉学对“克己复礼为仁”的注释主训诂,宋学则专阐发义理。朱熹作为理学的集大成者,自然吸收、继承了不少理学先贤的思想。譬如:二程、张载等理学家无不认为礼者乃理也。朱熹也以“理”释“礼”,认为礼是天理的自然显现和实现,仁、义、礼、智是天理的件数,天理是礼节、礼文、典制的精华,更直言:“礼只是理,只是看合当恁地。”^[4]¹²⁷³与朱熹同时的吕祖谦也坦言:“礼者,理也。理无物而不备,故礼亦无时而不足。”^[5]³⁶⁸朱熹将“己”解为“身之私欲”亦是承继程氏谓之“己私”而来。朱子以生意言“仁”、生意言人之心性,从人生命的发生处落实仁性的来源是宋明理学家们早已有之的。程颐曾说:“天地之大德曰生”。认为“生”是天地之德的最高形式,它表现了天之“仁”。从本节开头引用朱熹在《四书章句集注》中对“克己复礼为仁”的阐释可窥见他受程氏的影响之深。

最后,自身理学思想发展的需要。朱熹之所以注解经典,并非为文字的训诂考据。一方面,朱熹旨在通过对经典的重新注解为自身的理学体系的构建寻求历史的理论根据,依据自身思想的理论需求对经典大加篡改,在“己”之后加“身之私”,将“克己”训为“胜私欲”,意在为其“明

天理,灭人欲”的理欲观张目;另一方面,为其理学思想的“道统”地位谋求合法性。中国古代的文化强调重学统、讲传承,尤其是在思想争鸣流派繁杂的宋明时期,学术的正统地位显得尤为重要。朱熹为《论语》作解,是为了搬出孔子,阐发自己的学术思想,标榜自己的学术地位,使其成为继孔子道统而来的正宗。

三 曲解与悖戾:颜元对朱子人性论与道统论的反思与批判

颜元生活在中国社会由古代向近代转型的时期。随着明王朝的覆灭,理学内部的自我瓦解,商品经济的萌芽、西学的传入以及自身苦痛的经历使得颜元由起初的尊信陆王、迷恋程朱,最终跳出了理学的藩篱,对朱子学进行了反思。在当时,朱子理学虽已逐渐“式微”,但在清初统治者实行的高压文化政策之下,朱子学仍旧作为官方意识形态而存在,颜元无视个人安危,坚持独立、自由的思想,决心“必破一分程、朱,始入一分孔、孟”的大无畏精神,在当代中国反思与批判意识极度缺乏的学术界,迫切需要这种反思与批判意识的张扬。

颜元在针对朱熹《四书章句集注》所作的《四书正误》一书中对“克己复礼为仁”这样解释:“按克,古训能也,胜也,未闻‘克去’之解。古训身也,人之对也,未闻‘己私’之解。盖宋儒以气质为有恶,故视己为私欲,而曰克尽,曰胜私。不惟自己之耳目口体不可言去,言胜,理有不通,且明与下文‘由己’相戾,文辞相悖矣。夫子若曰能将自己一身都反还乎天则之正,使为仁。若曰能使自己反还天则,则全其本来性量,自然万物皆备,而天下皆归吾仁中矣。”^[6]₂₀₉₋₂₁₀

在颜元看来,朱子如此作解“即失孔门之旧,流于训诂,训诂又好插入己意,添书中所无,使圣贤书就都自己学术。”^[6]₂₁₁朱子思想不仅会通周、张、二程之言,又集邵雍、司马光于一身,实可谓理学之集大成者也。他之所以将“克”训为“克去”,“己”训为“己私”,“克己”作“胜己”、“克尽己私”之解源于他继承宋儒一贯的思想,认为“理”乃世界之本原,“气”只是形而下者,“理”是先天、是一、是常,“气”是后天、是多、是变,性中固有的为“天命之性”,纯善;气禀由于纯驳、偏全、清浊、厚薄的不同而得有善、有恶的“气质之性”,将“恶”归咎于“气质”。颜元认为“理”是“气”之“理”,“气”之外不存在所谓天理,若无气质,亦无所谓天理可言,性亦无所作用,“气质之性”是唯一完整且善的人性,所谓“恶”者乃是后天“隐蔽习染”而来。朱子气质之性有恶之说不仅在理论上、逻辑推论上,甚至于实践上皆不可行。他在《驳气质性恶》中写道:“若谓气恶,则理亦恶;若谓理善,则气亦善。盖气即理之气,理即气之理,乌得谓理纯一善而气质偏有恶哉!”^[6]₁理气相互依存、形性不可分割,怎有天命之性善而气质之性恶之理,岂不是有两种性吗?在逻辑推论上,如果天命之性是纯粹的善,则气质之性亦善;如果气质之性为恶,则天命之性亦为恶。天命之性纯善,而气质之性有恶之说何以可能呢?从实践层面上而言,假使气质之性恶,那么庸人便以此为借口而不求上进,恶人以此为理由而作恶多端,世间纷争不断祸乱

四起,气质之性不可恶也。朱子所构建的“理”本论的思想体系本身是为了达到“天人合一”的最高境界,以期维持封建社会秩序的稳定。但是,从“天人合一”的角度而言,又怎会有天是理,人是欲之理呢?如若如此,天与人如何能同一呢?人有善、有恶,天亦有善、有恶,怎可天是全善,人是恶呢?《性情论》开篇言:“凡人虽有性,心无正志。”可见性乃人生而有之,是上天赋予人类的本来之性。“性”虽禀之于天,人虽有天命之性,但并非显发,“性”的表现与外物密不可分,外物对“性”有一定的影响和引导作用。由此可知,人所处的后天环境、后天的教化足以引导“性”所朝向的方向。相较于朱熹把“恶”归咎于“气质之性”,颜元“隐蔽习染”一语更加富有哲理性,而且更为合理。

朱子言气质之性有恶,对经典注释插入己意,添书中本无“身之私”,训“克己”为“克尽私欲”,“复礼”为“复理”,旨在为自己“明天理,灭人欲”的理欲观寻找张目,粉饰其理学思想的道统地位。朱子认为克己与复礼是一件事,克己便是复礼;只要克尽己之私,回归天理,不再受私欲蒙蔽,存天理灭私欲便可成仁、成圣。这正是颜元多予诟病之处。在他看来,“克己复礼”之“己”是行为的主体,只有事事去习、事事去行,这样“富天下、强天下、安天下”之仁的理想方能得以实现。孔子生平言“礼”之处甚多,也多次强调仁、义、礼、智、信之间的关系,却未曾谈及“天理”这一概念,存理灭欲之说更是绝对没有的。可是,朱子曾直言的:“克己复礼,是截然分别个天理人欲,是则行之,非则去之”一语,其思想源头又是从何而来?究朱子存理灭欲说之由来,乃是受佛、老之空、无所染。佛释重精神而轻视形体,视人之肉身为累赘,要求人们返本归源从形体这幅臭皮囊中解脱出来,朱子早年甚喜禅学,以至于在应试之时亦是用禅学应试得以举业,可知他受佛释影响之深远,存理灭欲之说的实质就是以“性命为精”,“以形体为累”。朱子一生竭力想要为其理学思想所争取的“道统”,用颜元的话说只是:“集汉晋释、道之大成者即可,谓是尧、舜、周、孔之正派则不可。”^[6]₄₂₇也许此语有失客观公允。朱子也谈克己复礼,虽然他早年确受释氏浸染,但是后来却也渐渐发现释氏之说“罅漏百出”。而儒家与释氏的区别正是在于:儒家讲克己复礼,释氏只是克己而无复礼工夫。颜元背负着国仇家恨身处明清之际反思的激流之中,难免被某些责难的思想先入为主,对朱子的批判也可能有失偏颇。然而仅凭他不畏惧权威,大无畏的批判精神已足够我们受用一生。

参考文献:

- [1] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京:中华书局,1980.
- [2] 钱穆. 论语新解·朱子编[M]. 上海:生活·读书·新知三联书店,2002.
- [3] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局,2010.
- [4] 朱子语类(卷35)[M]. 合肥:安徽教育出版社,2002.
- [5] 四库全书(第1150册)吕祖谦. 东莱外集(卷1)[M]. 上海:上海古籍,1987.
- [6] 颜元集[M]. 北京:中华书局,1987.

(责任编辑 罗 渊)