

建构精神性人文主义

——从克己复礼为仁的现代解读出发

□ 杜维明

内容摘要 现阶段人们对文化的认知与践行有所不足，这一方面是没有重视终极的精神性，一方面是物质主义、科学主义的盛行。具体到人文理念，前者表现为不接受内在主体的外在人文主义，后者表现为凡俗的人文主义。这些依然是百年来西方文明的冲击所造成的偏差，形成了古今中西的对立与分裂。要克服这些不足，发挥人文精神的价值，使中国文化成为具有全球意义的地方知识，就需要发掘人的内在心灵世界，需要证成作为人之所以为人的“仁”的核心价值，并且贯通到个人修养与社会活动。这样的人文理念是一种精神性人文主义，能够克服外在人文主义、凡俗人文主义的不足。精神性人文主义的价值在于，既能够成就人的内在价值，不被外物异化，也能够提高处理外在世界的能力，提供坚实的精神支持，从而内外贯通，和谐圆融，实现中国乃至整个人类的进一步发展。

关键词 克己复礼 为仁 精神性人文主义 外在人文主义 凡俗人文主义

作者 杜维明，北京大学人文讲席教授、北京大学高等人文研究院院长。（北京 100871）

近年来，伴随着中国经济的高速发展，思想文化领域也有了深刻的反思，逐步建立了中国文化的自觉、自信、自力。在高等院校中，出现了国学院、儒学院等有意义的尝试，民间也成立了很多书院，教育制度层面也有很多改革的尝试。处于这样的阶段，必然是百花齐放、多元发展、新的规范即将生成的活跃期与转型期。在这个大时代中，我们需要学习中国文化传统，关注中国与全球发展，综合古今与中外两方面来发现问题、思考问题。本文考察中国文化传统中的重要观念——仁，并且回应不同思想背景的学者对仁的解读，希望克服外在人文主义、凡俗人文主义等思潮的不足，提出精神性人文主义的主张，从而形成丰富的、贯通的人文理念。

对克己复礼为仁的传统解释

中国的传统一般认为孔子最重视仁，儒家也是以仁为核心价值的一种文教传统。仁义礼智信、仁义道德等儒家观念，均以仁为首。《论语》中出现“仁”字109次，大部分是当作重要的观念来讨论、当作最高的价值标准来评判。在这些讨论中，最具有理论深度的就是孔子回答颜渊问仁的这一段。众所周知，颜渊是孔门十贤中德行方面最先提到的一位，孔子对颜渊特别重视，认为有大才，最能呈现儒家的价值理念。另外，孔子讲究因材施教，所以回

答颜渊的问题，也都是非常深刻，具有思想的深度。

《论语·颜渊》第一章记载了孔子对颜渊问仁的回答，短短几句话构成了孔子论仁的重要文本。后世对这段话的解读很多，各有精彩之处，代表了不同的角度与立场。现今思想界对这段话的争论更多，歧义也很多，尤其是在世界不同文明的语境下，所涉及的内容和范围比古代儒家内部的讨论更宽广。本文尝试梳理这段话的前生今世，在此基础上提出自己的理解。

先引用这一章：

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！”

我们先来看传统维度对这段话的解释，主要采用何晏注、邢昺疏、朱熹集注、刘宝楠正义这几种。先来看何晏注：

颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁。（马曰：“克己，约身。”孔曰：“复，反也。身能反礼则为仁矣。”）一日克己复礼，天下归仁焉。（马曰：“一日犹见归，况终身乎。”）为仁由己，而由人乎哉！”（孔曰：“行善在己，不在人也。”）颜渊曰：“请问其目。”（包曰：“知其必有条目，故请问之。”）子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”（郑曰：“此四者，克己复礼之目。”）颜渊曰：“回虽不敏，请事斯语矣。”（王曰：“敬事此语，

必行之。”（引自《论语注疏》，句序有调整。）

何晏继承汉代经学，把这段话解释为：孔子说的克己是约身，要规约自己，复礼是身能反礼，要符合礼的规范，这样就是仁了。如果有人能够一日做到克己复礼，天下人都会归服他的；能够做到一日都有这样的效果，何况是终身为仁呢？而且，为仁、行善的选择权在于自己，并不是由他人或外物所推动的。颜渊知道为仁必定有条目，所以请问其目，孔子回答说视听言动，都要知道不合乎礼的就不要去做，颜渊回答说一定会谨敬地这样做。这种解释比较古朴，重修养、守礼节，看重仁义之名，这与当时世家豪族的身份认同相配合，也是士人的自我操守。

何晏注解比较精炼，后世在此基础上有更多的展开，所以主要考察后来的解释。下面看邢昺疏：

“子曰：克己复礼为仁”者，克，约也。己，身也。复，反也。言能约身反礼则为仁矣。（此注“克”训为“约”。刘炫云：“克训胜也，己谓身也。身有嗜欲，当以礼义齐之。嗜欲与礼义战，使礼义胜其嗜欲，身得归复于礼，如是乃为仁也。复，反也。言情为嗜欲所逼，己离礼，而更归复之。今刊定云：克训胜也，己谓身也，谓能胜去嗜欲，反复于礼也。”）“一日克己复礼，天下归仁焉”者，言人君若能一日行克己复礼，则天下皆归此仁德之君也。一日犹见归，况终身行仁乎。“为仁由己，而由人乎哉”者，言行善由己，岂由他人乎哉。言不在人也。

“颜渊曰：请问其目”者，渊意知其为仁必有条目，故请问之。“子曰：非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”者，此四者，克己复礼之目也。《曲礼》曰“视瞻毋回”、“立视五属”、“式视马尾”之类，是礼也。非此则勿视。《曲礼》云：“毋侧听”，侧听则非礼也。言无非礼，则口无择言也。动无非礼，则身无择行也。四者皆所以为仁。“颜渊曰：回虽不敏，请事斯语矣”者，此颜渊预谢师言也，言回虽不敏达，请敬事此语，必行之也。（引自《论语注疏》，句序有调整。）

邢昺基本接受何晏注的观点，有更详细系统的解释。他认为克解释为胜更好，己就是自己的身体，身体有嗜欲，要让礼义战胜嗜欲；复是反归、归复的意思，把离开礼义正道的情，反复到礼上来。归仁是归服仁者的意思，如果能够克己复礼，天下人都会归服于他。为仁就是行善，是由自己决定、进行的，不是由于他人而进行的。对于非礼勿视听言动，他认为这是为仁的条目，能够视听言动无非礼，就是所谓为仁之方。

邢昺虽然是宋人，有一些义理的讨论，但与宋明理学家的注解还很不同，下面看朱熹集注：

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。归，犹与也。又言一日克己复礼，则天下之人皆与其仁，极言其效之甚速而至大也。又言为仁由己，而非他人所能预，又见其机之在我而无难也。日日克之，不以为难，则私欲净尽，天理流行，仁不可胜用矣。

目，条件也。颜渊闻夫子之言，则于天理人欲之际，已判然矣，故不复有所疑问，而直请其条目也。非礼者，己之私也。勿者，禁止之辞。是人心之所以为主，而胜私复礼之机也。私胜，则动容周旋无不中礼，而日用之间，莫非天理之流行矣。事，如“事事”之事。“请事斯语”，颜子默识其理，又自知其力有以胜之，故直以为己任而无疑也。（引自《四书章句集注》，句序有调整。）

朱熹注解最明显之处就是做了义理的解释。他认为仁是本心之全德、心之德爱之理（集注中别处更明确的解释是：仁者，爱之理，心之德也）。把“己”直接解释为身之私欲，礼是天理之节文。因为心之全德，也会有人欲的影响而变坏，所以要想为仁，也就全其心之德，就需要胜私欲而复于礼。这种解释，从文句上与邢昺大致相同，但按照天理与人欲的义理结构做了解释，对仁也有了明确的描述。接下来，对归仁的解释与邢昺不同，认为是“与”，天下归仁也就是天下之人认为他是仁者。为仁由己，说明不是他人所能干预影响，只在于自己；而且，这也说明为仁没有困难。对于非礼，朱熹直接解释为自己的私欲；对于勿，强调这是人心能够为主导，来胜私复礼的一点之机。

朱熹的核心理念是天理与人心，认为天理贯通到人心，但人心会受到人欲的影响，所以要通过修养来实现人心之全德。朱熹的解释，如果站在理学的知识背景下，是完整圆融的，特别有工夫实践的意义。但是如果天理人欲的框架本身是有问题的，或者不理解天理的观念，就不容易理解朱熹对这段话的解释。下面再看看清人刘宝楠对这段话的解释：

“克”，皇本作“剋”，克己复礼，所以为仁。为犹事也，谓用力于仁也。下句“为仁由己”义同。《左》昭十二年传言楚右尹子革，讽灵王以祈招之诗，王揖而入，馈不食，寝不寐，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，岂其辱于乾谿？是“克己复礼为仁”乃古成语，而夫子引之。《尔雅释诂》：“克，胜也。”又，“胜，克也。”转相训。此训约者，引申之义。颜子言：“夫子博我以文，约我以礼。”约，如约束之约，“约身”犹言修身也。《后汉书》安帝纪：“夙夜克己，忧心京京。”邓皇后纪：“接抚同列，常克己以下之。”祭遵传：“克己奉公。”何敞传：“宜当克己，以疏四海之心。”凡言克己，皆如约身之训。《法言》谓：“胜己之私之谓克。”此又一义。刘炫援以解左传“克己复礼”之文，意指楚灵王多嗜欲、夸功伐而言。乃邢疏即援以解论语。朱子集注又直训己为私，并失

之矣。“复、反”者，反犹归也。吾将有所视、听、言、动，而先反乎礼，谓之复礼。非谓己先有私，己先无礼，至此乃复也。）^①（引自《论语正义》，句序有调整。）

刘宝楠认为克己复礼是所以为仁的方法，为仁是用力于仁；也就是说仁是一种好的价值标准，克己复礼、为仁都是趋向仁的努力。他注意到克己复礼为仁是以前就有的“志”，《左传》记录了孔子评价楚灵王“不能自克”，也使用了这句话。根据“自克”，刘宝楠认同把克己解释为“约身”，反对邢昺、朱熹“胜私欲”的解释。他引用尔雅释诂，指出克的本义确实是胜，但是这里引申为约束，就像“博我以文，约我以礼”的“约”，而这种约身也就是修身（“己”也就不直接是负面的身之私欲，而是泛义的身体）。他引用了《后汉书》多处讲克己的内容，大都是个人修身的意思，或者是谦抑自己而接人待物，也是广义的修身。他认为刘炫使用《法言》“胜己之私之谓克”来解释《左传》中孔子论楚灵王时所说的“克己复礼为仁”，这是对的，因为针对的是楚灵王多嗜欲、夸功伐。但是邢昺用来解释孔子对颜渊的回答，则没有负面的涵义，所以应该是约身、修身的意义；因为两者的说话对象完全不同。对于“复”，他认为是返归的意思，但与邢昺、朱熹不同，他认为复礼不是先有了私欲、先是无礼，然后返归礼；而是视听言动的行为，都应该先返归礼，由礼来规范行为，这是复礼。

对于归仁，刘宝楠认为人们会知道谁是真正的仁者，就会称他为仁，这只是一种称谓，所以他认为“天下”只是一种夸张宏大的说法，并不是真的天下。对于视听言动，他认为古人都用礼来规范，如果能够复礼（先返归礼），就不会视、听、言、行那些非礼的东西。他还引用《春秋繁露》来说明，礼不是束缚、强迫人情，反而是安顿、舒适人情的。总的来说，刘宝楠对于克己复礼的解释做了更为积极的解读，强调克己不是针对私欲，而是修身；强调复礼不是由坏变好，而是返归礼，由礼来规范行为。

17世纪中叶明清鼎革，不仅仅是朝代而已，本质上是中国文化相比宗教改革、文艺复兴、工业革命的人类发展，失去了自信，陷入了迷茫。清朝学者努力寻求新的发展，这需要长期的积累，清朝没有办法实现，主要是在知识的深入上下功夫。所以清朝刘宝楠对这段话的解释，从义理上没有太多变化，但从经学来说，确实有深入的思考。在中国文化陷入低谷期的时候，经学延续了中国文化，在西方文化的强势冲击下，依然能够保存微弱但有韧性的国学，并且孕育出了现代新儒学等种种面向。

外在的人文主义和凡俗的人文主义： 现代学界的两种争论

古代学者的解读，细致而深入，但都是在认同儒学的基础上而展开的争论，或重文、或重理、或重修养，极大

地丰富了这个讨论的涵义。但这些解读没有本质上的冲突。与之不同，中国进入近现代之后，大环境发生了翻天覆地的变化，对思想界有两方面的冲击。首先，科技革命、工业革命导致了科学主义、物质主义，极大地压制了精神领域的空间，极端者甚至否定精神性^②命题的存在意义，认为讲“仁义道德”是虚伪的，而自己则以“价值中立”为标榜，这可以称之为人文科学主义。其次，全球化的兴起，多元文明相互冲击、相互刺激，都有了更深入的发展。不过，因为西方在现代化的历程中领先，所以具有强势的话语权，经常会越过对话的边际，对其他文化产生错位的解释，尤其容易把深邃的精神性命题讲得简单、表面，这可以称之为外来边缘化。这两个冲击，也清楚地表现在“克己复礼为仁”的解读中，而且这两者相互关联，有很大的相通性。下面由远而近，先来看欧美汉学界的解读，然后再看人文科学主义倾向的解读。

我们都知道，不同的文明会有不同的倾向，欧美汉学界对儒家核心价值的理解，就特别凸显了两种文明的不同。中国文化长期以来重视内在的仁，认为礼是基于仁而发的外在行为规范。先秦也有重要的思想家如荀子，从社群的角度重视礼，重视后天的规范性，但荀子不在儒家认同的主流中。宋明儒学中的理学虽然不完全认同内在心灵的纯粹，但也不赞同荀子，坚持仁的优先性（朱熹解释为心之德爱之理）。但是，欧美研究儒家、研究中国的学者群体，大都认为荀子是更能够代表儒家、更准确地继承孔子的人，认为孟子所讲的内在主体是无法证成的。他们认为“礼”代表儒家的核心价值，意指人与人之间的关系达到一种神奇的和谐美妙状态；而“仁”则是人的一种修养能力，从而使人能够做到：合乎社会性的礼。

这种理解以芬格莱特最具代表性，他写于上世纪60年代的《孔子——即凡而圣》影响很大。这本书并没有很重视克己复礼为仁这句话，但确实围绕着仁与礼来讨论，也就是说关注作者的论证过程，就能够看到他对于克己复礼为仁的理解。芬格莱特首先生动形象地描述了种种神圣礼仪，以此作为人类社群的根本目标。这种神圣图景对基督教文化背景的学者来说是很熟悉的，但中国文化却很少接受这种外在超越的神圣性。即使讲天的神圣性，也是在天垂象、窗前草、观鸡雏等活动中直接的体悟，认为这是自然而然的妙处，而没有那种特别的神圣性本身。因此，在最开始的追求目标上，芬格莱特所解读的孔子就走向了另一条路。

接下来芬格莱特认为，这种在日常活动中就有的神圣礼仪，在孔子看来可以自然地接受，而不需要有十字路口的艰苦抉择。他认为，孔子讲的“道”，与礼非常接近，神圣礼仪是人们都认可的正确“道路”，因此也就会如此的求道。而且，因为只是日常活动，所以不需要分析“道”是什么样的实体以及其内在逻辑。也就是说，活动

本身很简单,又有很多礼仪规范来借鉴,所以从选择方向、对错判断、目标满足等整个过程,都是自然的前进,是平坦的大道,不需要有思辨性的论证与探求。进一步,他认为孔子学说中也没有道德惩罚与自我忏悔。这两者不是从功利主义的后果来说,而是承担自己选择所造成的责任——既然没有选择的阶段,那么自然就没有了惩罚和忏悔;而这样也就缺乏自我转化的动力。至于品德不完善,芬格莱特认为,孔子只是说没有认识到礼、没有持之以恒地履行礼,并没有深入分析其原因。

芬格莱特围绕着礼讨论了神圣性、道、道德之后,留给仁的空间就非常小了,仁成为人们所具有的一种能够充分把“礼”表现出来的能力。芬格莱特用人格的尊严来描述仁,也就是精微细腻(subtlety)、圆融周洽(sophistication)的生活的极致与圆成(consummation),^③这就构成了仁的力量。他认为《论语》中对仁的论述,很多是模糊的,经常是关联到其他德性的讨论,比如恭、勤、忠、勇、爱、慈。这些都是围绕着圆成的生活能力和状态来说的,所以他特别重视“仁者不忧”,以此作为对仁的核心描述,因为忧代表着不好的生活状态。进一步,芬格莱特不接受仁的内在性,他认为在学习礼、履行礼的过程中,仁是定好目标来努力(我欲仁,斯仁至矣),由此有了忠、信、恕等品德的力量。不过,仁也只是一种努力本身,并没有具体的方法与内容,所以无法涉及内在性——内在性应该是一个有内容的完整系统。

上文已经指出,中国文化不会接受芬格莱特所描述的神圣礼仪的图景,也就不会没有选择地接受神圣礼仪作为自己的道,仁也绝不仅仅是实现礼的能力。但按照芬格莱特的解释本身,也是内部自洽的,其中“没有十字路口”是非常大的批评。每个人都会有这样的经验:无论是立志还是信仰,如果是自然地前进或接受,力度就不够;如果是在矛盾困惑中的艰苦选择,力度就非常大。在芬格莱特的解释下,孔子论仁与礼,就成为一种社会伦理的自然延伸。这是相当弱化的解释,变得没有自主、没有深度、没有论理,正所谓无体、无力、无理。

虽然芬格莱特的解释已经弱化,不承认主体性、内在性,但还是认同孔子的神圣性以及社会伦理。与之不同,人文科学主义更为极端,甚至反对仁义礼智,^④一切归之于历史事实,不考虑人的精神世界,不考虑人的内在转化。这种思潮在五四时期最明显:批判中国传统,接受西方“先进”科学。近年来,随着中国发展,文化自信挺立,不再迷恋外在的物质生产,逐渐开始重视精神价值,所以人文学界中的这种科学主义倾向已经不流行了,不过依然有很多值得澄清的地方。史学家何炳棣对克己复礼有一个解释,^⑤他把“克”解释为胜,认为“克己”有禁欲主义的倾向,需要压迫、净化、消解私欲;复礼是复周礼,恢复礼乐有序、天下有道的状态;为仁就是仁政。而

且,他认为孔子说克己复礼是对统治阶级来说的,要让统治阶级禁欲守礼,施行仁政。这样的理解并没有考虑到,这段话是非官方的颜渊问仁的语境(颜渊还回答说“请事斯语”),也没有考虑孔子回答颜渊是论仁本身,并没有说到仁政上去。

何炳棣的解释有明显的人文科学主义倾向:主要考虑实际的阶级、政治;较少考虑人的内在主体性,以理性人的人性预设来看问题,较少考虑人的精神性。他解释克己,反对以修身来解释,而使用很严苛的限制性的禁欲来解释,这与儒家所讲的为己之学完全背离,而与法家类似。解释复礼,反对从广义的礼、文化来解释,而认为只是周礼,把重视因革损益的孔子看成保守的复古派。这种解释号称追求历史事实,但实际上恰恰是极大的预设偏见:以现代的心态高傲地俯视落后的古代,很容易把古人做消极的解释,缺乏同情的理解;这构成了现代对古代的断裂。不仅如此,科学主义是西方启蒙的产物,有着与欧美汉学家同源的思想倾向:有原罪心态,重视人的私欲,强调对人的规范与限制,所以讲禁欲、守礼。更进一步,不像欧美汉学家,他们虽然有西方文明的痕迹,但是比较重视儒家的独特价值,科学主义则直接忽视了精神世界、伦理价值,认为儒家是落后的无意义,或者只是边缘性、辅助性的意义。这构成了科学对人文的断裂。

这种极端的人文科学主义在学术界很少见了,不过在社会上依然有巨大的影响。因为不仅是人文领域内部,而且整个社会都是科学领域对人文领域的强烈宰制。比如在经济界,以物质利润为指挥棒,没有人文精神的空间,人的物化、异化很严重。即使在较为自由平等的网络上,嘲笑文科生很流行,也就是认为人文学科的意义不大。这些虽然是人文学领域之外的,但都是人文学所应该面对的。而且这种外部压力,增强了人文学内部科学主义的流行。

精神性人文主义的建构

上述两种思路,可以归结为外在的人文主义、凡俗的人文主义。芬格莱特所代表的倾向,从外在的神圣性出发,不接受内在主体,形成了一套社会伦理的解释。不过,他讲的神圣性并没有归结到上帝,就没有了终极性,因此他认为孔子没有十字路口的艰苦选择,没有人性的自主性,人追求的最高目标只是神圣的礼器,可以称之为外在的人文主义。^⑥何炳棣所代表的倾向,虽然是科学主义的,但本身就是文艺复兴所发展出来的,要摆脱上帝,以理性来理解自然、人性。这也是一种人文主义,但放弃了上帝的神圣性,更不会接受内在的主体性,而是纯粹的科学主义、工具理性,所以可以称之为凡俗的人文主义。

与这两者不同,孔子所讲的克己复礼为仁,是一种精神性人文主义^⑦。这个名词,虽然是对应着现代的思潮而

提出的,但其实质则是儒家传统乃至中国文化传统的基本立场。首先,把仁看作人的内在德性,相信自力,相信内在主体有终极性。具体来说,根据对人的行为与情感等的感知,进行自我反省来认识人的内在系统:把人脑、人心看成复杂体系,会有良心、智慧、欲望,会有偏好、有权衡,会对事物有反应、有选择、有主动、有影响,会有不同因素的相互冲突,等等。而且,这些因素是可以反思、可以理解,并有调整、有改变,从而综合起来达成的一个动态稳定,构成了人之为人的内在主体。也正是因为内在的丰富多元所达成的稳定,才可以说人性本善。很多人不信任个体,认为单一的自我没有限制与平衡,而社会可以在群体制衡中达到正义与平等。这实际上是没有看到个体的内在心灵也是多元因素构成的动态平衡,所以达到的本然的稳定状态就必然是性善;如果有恶念就会有内在的不和谐,就会有良心的不安,就不是自己的本性。因为内在必然的和谐、性善,所以儒家使用“仁”作为表述内在主体性的通德。郭店楚简中仁的写法是 (有 21 种变形,都是上身下心),更直接地说明仁就是人的内在主体。不过,主体本身很难进行描述,可以具体表现为义、礼、智、信、忠、恕、诚、敬等德性,而这些都是仁的呈现,丰富了仁的内涵。

如果能够认识到心灵、理解心灵活动,那么在内在系统与外在系统的关系上,就有物随心转,还是心随物转这两种方式,这是很重要的价值判断。在物质化、科学化的现代社会,外在系统极为强大,我们已经习惯了让自我去适应客观世界,认为让外物来适应自己心灵的运动不仅是不可能的,也是不合乎道理的。这实际是对自我心灵的不自信,也是让渡了心灵的自由而从属于外物。^⑧实际上,事物都是内外两方面综合决定的,选择以哪一方面为主都是可以的。如果深刻地反思自我,面对自我的困惑而建立自信、自知、自力;同时考虑外在世界,弄清楚如何面对、选择、回应、转化外在世界,这样的内外和谐就可以有物随心转的形态。一般认为,心灵是可以变化的,外物是不容易变化的,所以不能理解物随心转。实际上,心物两者都有自己的独立性,也都需要变化来相互发展,也就是说物与心一样都在动态的变化,差别在于按照心灵的诉求来活动,还是根据外物的诉求来活动。简单的例子:在同样的一份工作中选择追求心灵的快乐还是追求物质利益?这两种方向在行为表现上可能一样,结果也可能是殊途同归:可以在追求心灵快乐的同时逐步获得物质利益。但是,这两种选择的方向、过程以及内容却是非常不一样的,而儒家选择的关注心灵、物随心转的方式,由此才真正有精神性的价值、有义利之辨的坚定立场。

在仁的主体性、物随心转的基础上,可以面对、回应、履行礼的行为规范。人总是在社群中生活,所以群体性行为是必然的,并且要受到外在社群规则的约束,比如

最基本的规则就是资源的有限性。在这个意义上很难说内在的仁与礼之间,哪种有优先性。但是从内外的选择来看,如果认识到内在主体性,选择物随心转,那么作为行为规范的礼就是由心灵来综合地选择与决定的:根据内在心灵并推己及人,综合自我与群体所形成的共通性的礼仪制度。而且,这个过程是复杂的往复、综合的权衡,并不是独断性的由内向外的命令或宰制,因此礼绝对不能理解为一种附属的形式,而是有重要的意义。简言之,仁是内在德性,礼是仁的外在体现;礼在仁的基础上具有了意义,仁在礼仪规范中得到具体的体现,两者之间的和谐就构成了物随心转的理想状态。

根据上面的推演,以仁的内在主体性为基础,以物随心转的方式来行事,由内在主体来建立礼、履行礼,这样的人文观可以称之为精神性人文主义。与芬格莱特不同,精神性人文主义需要有大毅力、大智慧去认识心灵、进行精神磨练,这不是自然而然就认同的,而是需要艰苦抉择的十字路口。而且,有了内在主体,再面对外物展开活动,综合调整达到和谐的状态,这样就能够让心灵与外物没有冲突,不被物化,不让科学主义宰制内在的心灵。也就是说,孔子讲克己复礼为仁,是由内到外纵贯的丰富系统,能够克服外在人文主义、凡俗人文主义的不足,实现完整而圆成的生命。

克己复礼为仁的现代解读

在上述理路的讨论基础上,我们再回到“颜渊问仁”这一章。需要说明的是,我们的解读必然会将现代的视域带进去,不管如何谨慎地顺着孔子自己的思路来解释这一章,都会有现代的词汇、理念、倾向。所以本文的解读明确地采取有现代立场的解读,在准确理解孔子原文基础上,会从现代的问题意识来扩展讨论。

首先看克己。本文接受多数注解,克解作胜,己就是没有经过内省反思的身心状态(并不必然是坏的私欲,只是没有打磨完善);所以克己就是要有内在的精神磨练,让内在心灵变得和谐有序的状态。这时候依然是自己,但已经是与克之前的“己”不同。这种磨练是一种成长,而不是禁欲,也就是有序地成就各种欲望和诉求,并不是要把欲望取消,这是根本的差别。如果理解了内在主体有丰富的内容,那么克己的功夫就有很多内容可以做,比如立志而建立目标;比如欲望的合理实现;比如思路的贯通与清晰,这些都是很重要的修身内容。由此也就可以说,克己就是修身的一部分,由克己而说修身并没有美化儒家,克己自然就有了修身的效果。

其次看复礼。复可以解作返归、归复,要把不正确的行为归复到符合礼的状态下。因为周礼是孔子称赞的礼仪制度,所以直观来看确实有恢复周礼的尝试。不过,孔子

讲因革损益，而春秋时代与西周时已经非常不同，比如诸侯大夫的兴起，相比于周公时的礼，肯定需要有新的礼仪规范。这样“礼”就不能限于周礼，而是社会所需要的整个礼仪系统，是广义的礼。还可以引申一下，复礼也可以有复兴礼的意思，把“复”只理解为归复，确实容易把礼理解成固定的原有规范。而实际上礼会有发展变化，需要重构、复兴那些逐渐不适宜的乃至礼坏乐崩的礼，复之即兴之，兴之即复之。这是每个人的天然责任，无论是为己还是为人，都责无旁贷。

再次看为仁。这里的“为”不是“做、行”的意思，就是系动词：克己复礼就是仁。上文已经讨论过，仁是在主体的通德，不是具体的德性或行为，所以需要克己、复礼来描述仁。克己与复礼是内外两方面的完整活动，而且两者是相通的，共同成就了内在的仁，也扩展了仁。^⑨

又次看“一日克己复礼，天下归仁焉”。主流的解释是把“归仁”解作别人把仁的称号归给颜渊。因为如果理解为归复仁，就像复礼一样的实际活动，那么由一日克己复礼很难得出天下归仁。克己复礼是一个人的活动，要影响到别人需要时间、精力等多方面因素，所以很难想象天下归仁。不过，孔子应该不仅仅让颜渊获得仁者的名誉，而是切实希望天下都变好，都来为仁。那么如何解释从一人到天下之间的巨大跨度呢？我们可以从人与天下的共同之处来考虑：人克己复礼可以为仁，但不是一下子就完成，而是要持之以恒地做克己复礼的功夫；同样，天下归仁也是有过程的，不是一下子做到的，并且是每个人的为仁所组合成的。在这个意义上，可以把这句话解释为：如果一个人能够在一日做克己复礼，增加了自己的仁，那么整个天下的仁也就增加了，天下也就处于归仁的过程中了。这种动态化的过程，无论对个人，还是天下，是非常重要的为仁功夫，这样就能够很好地解释这句话了。另外，还可以有一种解释，把“一日克己复礼”的主语看作整个社会，通过前后两句主语的不同（从人到社会），也能让这个句子通畅。连上前一句“克己复礼为仁”，一起解释为：如果人能够克己复礼，就是仁；而（整个社会）一旦（一日）能够做到克己复礼，也就是天下归仁了。这种解释语义虽通顺，但力度稍弱，寄希望于整个社会来克己复礼，而前一种解释则是不要求，从我做起，自然而然地就有了整个社会向好的发展。

接下来看“为仁由己，而由人乎哉”。孔子在这里直接指出了仁的内在性：只有是内在的，才是不依赖任何外在条件的自由选择，才能够有当下开始、我欲仁斯仁至矣的决断。这种由己，可以与上面解释天下归仁联系起来，俗语说万事开头难，虽然为仁不需要外在条件，但是选择为仁需要对内在心灵、对外在事物有深刻的体认与真切的自信，才能够做出的艰苦选择。所以孔子特别重视“一日克己复礼”，也就是“开始去做”这个转折点。进一步，

还可以与“古之学者为己”联系起来，不仅仅是选择权在我，目标也是为了自我本身，此之谓“为己之学”，这充分说明了孔子是认同自我主体的精神性人文主义。

最后看视听言动，这是为仁之目，是仁在具体活动中的体现，这些体现都应该是符合礼的，从而让社群活动能够平衡稳定，也在遵守礼仪的过程中丰富了仁的内涵，构成了动态的发展过程，这样完整地呈现出一种内与外和谐、知与行贯通的精神性人文主义。

结 语

本文从克己复礼为仁的讨论说起，可以看到古代学者的辩论主要是理学与经学的区分，都认同仁的内在性、优先性。但到了现代有多元的发展，有些学者基于外在的立场而理解仁，有的学者从科学主义的立场来排斥仁。但是，仁者人也，是人类活动中重要的主动因素，随着时代的发展，在科技经济政治文化等领域，人本身的作用越来越凸显，应该受到重视。人文主义有多种，但落实到内在的人本身并不多，所以我们提出精神性的人文主义，希望扬弃外在人文主义、凡俗人文主义的不足之处，重视、发掘内在主体的重要作用。当然，外在人文主义、凡俗人文主义在各自的领域都有其积极意义，但是不要跨越所应有限度，对其他事物比如内在的精神性有逾越地宰制。我们相信，精神性人文主义，可以与其他多元价值一起，共同作为人文学的基本立场，相互协调，促进人类的未来发展。

最后，精神性人文主义的限度在哪里？虽然我们说精神性人文主义是内外贯通的，但必然有其限度，这是特别需要注意的地方。对此依然可以与外在人文主义和凡俗人文主义对比着来讨论。首先，精神性不仅仅是内在心灵，还可以是外在超越的宗教信仰，后者也可以泛称之为精神性人文主义（或者说信仰性人文主义）。这是两个完全不同的路向，也就有各自的限度，内在的精神性对上帝的超越性没法真正理解，反之外在超越的信仰也不可能接受内在的主体性。两者在不同的领域各有得失，不同的人可以根据自己的禀赋而选择某一种。而芬格莱特所描述的是没有终极性的外在人文主义，如果从社会伦理的角度来看，也是非常可行的一种价值选择。这些多元价值需要在对话的基础上，相互借鉴，各安其分，各得其所。

其次，精神性人文主义希望在充分认知自我的基础上，很好地处理外物。但到目前为止，落实到经济、技术活动中，精神性人文主义并没有直接的参与，而只是作为提高人的素质而起到辅助作用。虽然不接受科学主义的独断与宰制，不过在人类生存中居于基础作用的生产领域，科学确实有非常强的效果，这是必须承认的，也是现在科学主义盛行的根本原因。精神性人文主义不可能替代科学，但是只有在生产领域，精神性也能够有重要的贡献，

精神性人文主义才能够真正地贯通内外，人的内在系统与外在系统才能够真正平衡。这个过程也并不遥远，随着与人本身密切相关的人工智能等技术的发展，未来自动化生产归机器，创造性设计归人类，这需要严格的心灵分析为基础，才能设计好模仿人工的机器。这是内外平衡的状态，也是精神性发挥直接作用的状态，相信精神性人文主义在未来的生产领域中会逐步有实质的应用，从而在物质的凡俗中呈现精神性的光芒。

注释：

- ①括号中是刘宝楠对何晏注的解释，本段不再重复引用何晏注，只引用刘宝楠的话。
- ②本文使用的“精神性”是宽泛意义上的，是指与物质性相对的，无法规约为物质的人文精神、宗教信仰等。因为本文主要讨论儒家的仁，宗教信仰层面不显，所以主要是人的内在精神性。
- ③赫伯特·芬格莱特：《孔子：即凡而圣》，彭国翔、张华译，江苏人民出版社2002年版，第36页。
- ④参考傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，《中央

研究院历史语言研究所集刊》第一本，1928年10月。

⑤参考何炳棣：《“克己复礼”真诠——当代新儒家杜维明治学方法的初步探讨》，《二十一世纪》，1991年第8期。

⑥学界经常以“外在超越”来描述基督教传统，芬格莱特有这样的倾向，但是没有对外在进行超越的终极的解释，只是以神圣礼仪来描述，可以理解为某种社会伦理。他所说的即凡而圣，只是成为神圣的礼器，并没有真正的神圣性。所以这里所说的外在人文主义，与基督教等文明不同，后者有超越性；而芬格莱特所描述的外在没有超越性，只是外在形式而已，这是重要的差别。

⑦儒家所说的精神性，主要是人的内在精神，而少有宗教信仰。这两者之间的关系，是一个大的课题，本文无法讨论。

⑧当然，心随物转也是一种重要的生活方式，与物随心转有同等的意义，本文并不是说物随心转有优先性，只是指出在心随物转之外，还有一种物随心转的生活方式，而这是儒家所选择的方式。

⑨从字面意义上，克己复礼为仁就可以说明仁包括了礼，这也是仁的重要性的一种体现。

编辑 叶祝弟

《探索与争鸣》首届 (2014) 青年理论创新奖 征稿启事

2014年《探索与争鸣》编辑部推出三大措施扶持青年学者

- 评选《探索与争鸣》首届 (2014) 青年理论创新奖
- 对青年学者的重大理论创见，编辑部将邀请著名学者开展专题研讨
- 邀请著名学者与资深编辑为青年力作改稿，编辑部提供来回路费和食宿费

中国共产党十八届三中全会从政治、经济、文化、社会、生态、教育等多个领域吹响了全面深化改革的号角，也向青年学者发出了历史邀约。为了推进全面深化改革的深度、前瞻研究，鼓励青年学者创新，《探索与争鸣》杂志社拟从2014年1月1日起，面向全国的青年学者、博士研究生、硕士研究生征稿，热忱欢迎全国优秀青年学者、研究生参加征文，现将征稿事项通知如下：

一、参与对象

1974年1月1日（含）以后出生的全国高校和科研机构的青年学者，高校在读博士、硕士研究生。

二、征文要求

1. 必须是未经公开发表的原创论文，字数以6000-10000字为宜。
2. 要求文章紧密围绕全面深化改革中的难点和重点问题，做深度、前瞻和创新研究，要求观点鲜明，内容翔实，鼓励新见和锐思。
3. 论文格式统一按照《探索与争鸣》杂志的稿约标准，并在文末注明作者的姓名、单位、院系专业、手机号码及电子邮箱地址，以便联系。

三、提交方式

将word文档以电子邮件附件方式提交，邮件请以“全面深化改革征文+单位+姓名+论文题目”形式命名，统一发送至

tansuoyuzhengming@126.com。

四、奖励办法

1. 所有应征作者将入选我刊核心作者数据库。
2. 所有来稿均经过初审和专家匿名评审，并本着公开、公平、公正和宁缺毋滥的原则，拟评选一等奖1名，奖励人民币10000元；二等奖2名，奖励人民币5000元；三等奖5名，奖励人民币3000元；鼓励奖若干名，奖励人民币1000元。
3. 本刊将于2015年初举办“全面深化改革与中国现代化路径”学术论坛，向获奖者颁发获奖证书与奖金，并邀请获奖者参加主题论坛。
4. 从2014年第1期起，应征论文将择优刊登于《探索与争鸣》杂志。
5. 对于有重大理论创新的作者，本刊将邀请国内著名学者，召开专题研讨会，并在刊物上开展深入讨论。
6. 邀请著名学者与资深编辑为青年学者力作改稿，本刊为外地作者提供来回交通费、食宿费。

五、截止日期

2014年12月31日。

六、联系人

叶祝弟 021-53060418

《探索与争鸣》杂志社
2013年11月30日