

文澜同声集

『传承与创新：中国语言文学学术研讨会』

WENLAN
TONGSHENGJI

“Chuancheng Yu Chuangxin :
Zhongguo Yuyan Wenxue Xueshu Yantaohui”

(2013)Lunwenji

(2013) 论文集

肖瑞峰◎主 编

李剑亮◎副主编



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS

浙江大学出版社

文澜同声集

『传承与创新：中国语言文学学术研讨会』

(2013)论文集

肖瑞峰◎主编

李剑亮◎副主编



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS
浙江大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

文澜同声集/肖瑞峰主编. —杭州:浙江大学出版社, 2014. 10

ISBN 978-7-308-13679-2

I. ①文… II. ①肖… III. ①语言学—文集 ②文学研究—文集 IV. ①H0—53 ②I0—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 185600 号

文澜同声集

肖瑞峰 主编

李剑亮 副主编

责任编辑 宋旭华

文字编辑 周晶晶

封面设计 春天书装

出版发行 浙江大学出版社

(杭州市天目山路 148 号 邮政编码 310007)

(网址: <http://www.zjupress.com>)

排 版 浙江时代出版服务有限公司

印 刷 杭州日报报业集团盛元印务有限公司

开 本 710mm×1000mm 1/16

印 张 22

字 数 408 千

版 次 2014 年 10 月第 1 版 2014 年 10 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-308-13679-2

定 价 58.00 元



版权所有 翻印必究 印装差错 负责调换

浙江大学出版社发行部联系方式 (0571)88925591; <http://zjdxcb.tmall.com>



WENLAN TONGSHENGJI

“Chuancheng Yu Chuangxin :

Zhongguo Yuyan Wenxue Xueshu Yantaohui”

(2013)Lunwenji

目 录

第一辑 文化史研究

孔子德治思想发微	赖升宏(3)
台湾的文笔亭及其所展现的尊古圣贤、敬字惜纸文化	施顺生(15)
李德裕贬死崖州事件对晚唐文士心态的影响	方坚铭(30)
唐宋常朝仪制及相关术语训释	沈小仙(41)
试论白蛇传中的法海形象	郑慈宏(62)
宋代字说考论	刘成国(74)
明《道藏》神仙传记类典籍叙论	马晓坤(95)
苏雪林与清末浙地县署上房生活	何玲华 屠俐丹(105)

第二辑 古典文学研究

略论《古诗十九首》之句法特点及其诗史意义	孙力平(119)
孟兰盆法会:以杨炯《孟兰盆赋》为主的考察	黄水云(129)
刘禹锡与洛阳文酒之会	肖瑞峰(142)
梦境与现实的交织——谈唐代写梦小说的虚实空间特色	高祯震(163)
白居易:杭苏宦情与江南诗意	子 张 夏庶琪(177)
“魂从知己,竟忘死耶”——试探《聊斋·叶生》	李 李(186)
古代小说中天书叙事的道教文化渊源	万晴川 王 毅(193)

第三辑 现代文学研究

以科学定律为词的创作——周厚复《浣溪沙》(牛顿三定律)词论析	李剑亮(207)
惊艳的初啼:论徐志摩康桥时期诗作的外来影响	方爱武(215)
现代情怀与古典操守——施济美小说《凤仪园》再读	左怀建(225)
情感与形式:《茶馆》的悲剧性	张晓玥(231)
话语模式的建立——从铁凝《玫瑰门》中的女性谈起	严纪华(243)

第四辑 文艺学研究

审美乌托邦:孔孟荀的制度美学思想及其内在困结	程 勇(259)
《文心雕龙·养气》篇探析	朱雅琪(275)
权力话语分析与文化诗学的政治	岑雪苇(293)
民国桑弧电影的调和美学论略	包 燕(304)
秋风春雨俱崇高——重释现代汉语诗学中的“崇高”观念	颜炼军(316)
论约瑟夫·海勒对大卫故事的改写	褚蓓娟 李琛琛(328)
附录一:作者简介	(337)
附录二:“传承与创新:中国语言文学学术研讨会”综述	(344)

第一辑 文化史研究

孔子德治思想发微

赖升宏

[摘要] 孔子的德治思想,内容包括国君本身的道德修养,礼贤举贤为民之表率,由“君子之德风”的影响力以教化民心,此即孔子“克己复礼,天下归仁”之义,故孔子的德治思想,表现儒家由己而人,由个人之修身成德,层层推扩以至于德治天下,即孔子在礼崩乐坏之后,念兹在兹者,正是重建个人道德人格,塑造天下为道德世界。

[关键词] 孔子 成德 德治

孔子向往周文,面对周文礼崩乐坏的危机,孔子提出“仁”是周文礼乐文化背后的本质,孔子试图“以仁代礼”,借由仁心本体树立起个人生命道德价值,更经由仁心的自然感发,由“己欲立而立人,己欲达而达人”自然推扩而出,成为“为政以德”的思想基础,故孔子的德治思想,正是其道德修养的扩大。

一、仁者,己欲立而立人,己欲达而达人

孔子向往周文,面对周文礼崩乐坏的危机,提出“仁”的礼乐精神^①,试图“以

^① 《论语·八佾》:“子曰:‘人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?’”台北:艺文印书馆影印清阮元校勘《十三经注疏》本,1976年,第26页。

仁代礼”，重新树立个人的价值观与恢复社会秩序^①，因此“仁”包括个人道德价值本体的树立，也包括重新维系社会秩序的规范义，此为孔子的德治思想的时代背景。

仁心本体的树立，主要是自我的道德化，“道德化”正面论述是“志于道，据于德，依于仁，游于艺”^②，反面论述是“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改”^③，故其内涵包括个人道德方向的确立，个人道德行为的实践与体会，人心的感发，知识技能的学习，“见贤思齐”与“观过知仁”的内外省察功夫，更包括博施济众的事功建立及人文艺术的涵咏优游。

故仁心本体的树立是自我生命的全幅道德化，“道德化”包含人生价值立基道德方向的坚持，对历史文化的学习，对当代人事物的认知与批判，也包括对自我才能的探索与养成，使自己具备在当世社会成就自我理想所需具备的能力^④，故对仁心本体的自我道德化的体会与精进，孔子亦称为“德”^⑤，对孔子而言，生命道德化的典范，正是周文的代表周文王^⑥。

“仁”是自我生命的道德化，分解地说，可分对内自我道德主体的树立与对外仁心的发用，实践地说，内在道德主体与外在仁心发用，实则一体两面，“我欲仁斯仁至矣”^⑦，既是内在道德主体的树立，也必具“弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁”^⑧之表现，故个人生命的道德化，仁德的圆满具足，必兼摄内外人我而为一仁。

“仁德”虽合内外人我为一体，但发用毕竟有亲疏远近之别，所谓“孝悌也者，其为仁之本与”^⑨，“能近取譬，可谓仁之方也已”^⑩，故孔子从亲情的孝悌指点

① 李正治《孔子“以仁贯礼”型的礼乐思索》：“在孔子的分析中，礼坏乐崩显现于两方面的形式化，一是贵族生命腐化，礼乐沦为空文；二是贵族争夺权力，礼乐沦为虚架。如何从空文虚架中，使生活秩序重新出现，孔子认为必须诉诸内在真实生命的自觉，如此礼乐才有其内在实质的意义。故在孔子的礼乐思想中，基本上是仁与礼乐的对扬，但其间不是对反关系，因为孔子肯定礼乐的文化价值，进一步抉发仁为其精神基础。”《鹅湖月刊》第22卷第1期，1996年7月，第19页。

②③ 《论语·述而》，第60页。

④ 《论语·季氏》，第150页。

⑤ 《论语·里仁》：“君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠。”第37页。

⑥ 《毛诗·周颂》：“维天之命，于穆不已。于乎不显！文王之德之纯。”台北：艺文印书馆影印清阮元校勘《十三经注疏》本，1976年，第708页。

⑦ 《论语·述而》，第64页。

⑧ 《论语·学而》，第7页。

⑨ 《论语·学而》，第5页。

⑩ 《论语·雍也》，第55页。

“仁”，透过父子有亲、长幼有序的亲情关爱与对应，再向外推扩及于朋友有信、君臣有义，此即“修己以敬”、“修己以安人”、“修己以安百姓”^①，“修己以敬”是自我仁心本体的树立，“修己以安人”是能近取譬，由亲情孝悌始，推扩及于父子兄弟夫妇朋友之伦，“修己以安百姓”则是发而为政以博施济众于民，此亦大学“修身、齐家、治国、平天下”的规模，此乃道德仁心发用的极致。

故孔子论“仁”必曰“己立立人，己达人”^②，“己立己达”是个人仁心本体的树立，包括个人的生命方向、知识技能的学习、个人才华的发掘与养成，乃属自我生命价值的追求与表现。“立人达人”则是仁心本体的自然发用，即个人生命价值的表现，是建立在爱家人、爱国人、爱天下人的仁心发用上，也是“老者安之，朋友信之，少者怀之”^③的实现，此是“仁”的生命价值的最大实现。

故孔子之“仁”，它是在追求自我生命的价值，自我价值的实现是建立在家国天下人都能圆满具足的远大目标之下，可谓利己又利人的道德理想。

二、孔子论“为政以德”

孔子论“为政以德”^④，此为人君之德，人君之德与个人之德，本质皆为仁心本体的建立，不同处在两者涵摄的人事范围有小、大之别，个人之德或因才智、或因际遇所限，而仅限于个人修身、齐家，而人君之德则由身、家，扩及于群臣与国人。

(一) 政者正也

“政”是管理众人的事，对孔子而言，个人生命的价值在“成德”，在树立仁心本体，扩而大之便是希望众人都能“成德”，都能树立个人之仁心本体，故为政之道便是建立群体之道德世界，而群体之道德世界的建立，并非徒由外在规范的建立即可达到，它的本质在道德生命的感通与深化，再配合外在合理之规范，始能民德归厚矣，此儒家名之曰“德化”，而担负此重任的便是贤君与贤臣。

① 《论语·宪问》：“子曰：‘修己以敬。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安人。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安百姓。修己以安百姓，尧、舜其犹病诸！’”第131页。

② 《论语·雍也》，第55页。

③ 《论语·公冶长》，第46页。

④ 《论语·为政》：“子曰：‘为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。’”第16页。

故孔子论“政”由君王之修身始，所谓“政者，正也。子帅以正，孰敢不正”^①，对孔子而言为政是道德的延伸，故正己方能正人，所谓“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何”^②，君德之典范则以尧、舜、禹最为孔子所称道。^③

孔子“政者正也”的内涵，乃指君王之正己，即君王在心态上当以天下为怀，以天为则，有天下而不以为己有，此即“天下为公”之胸怀；其次在威仪上，当恭己正南面以庄重之，最后在事功上，当致孝于鬼神、尽力乎沟洫，以为天下人兴利除弊，而不图己之安乐，以养民、护民，此为“为政以德”之内涵。

故“政者，正也”的意义有三：第一，国君个人的道德主体的建立，只有个体生命全幅道德化的领导者，才可能建立一个道德化的人文世界，所谓“苟志于仁矣，无恶也”^④，故国君本身的修身是孔子德治思想的基础。第二，只有生命全幅道德化的国君，才能给国家带向道德化的方向，此乃“苟正其身矣，于从政乎何有”^⑤的意义，只有君德立，方能为政以德，只有对个人道德方向清晰明确，才可能对国家的发展清晰明确。第三，道德化的人文世界的建立，是人与人相互间的己立立人、己达达人，是一种生命仁心的真诚感动与唤醒，故一国之君，众望之所归，孔子对其寄以极高之期许，所谓“子帅以正，孰敢不正”、“不能正其身，如正人何”，只有对生命真诚的道德修养，才能真正吸引贤德之人以为辅佐，才能真正感动人民以进德修业，共创一道德的人文世界。学者陈来论云：

“在孔子看来，政治的要点，是执政者发挥其道德表率的作用，以实现和促进整个社会的‘正’。所以在孔子这里，‘正’从单纯的政治规范意义，转为道德德行的意义，既代表社会正当的秩序（包括政治秩序），又代表从天子到士大夫的端正德行。”^⑥

① 《论语·颜渊》：“季康子问政于孔子。孔子对曰：‘政者，正也。子帅以正，孰敢不正？’”第109页。

② 《论语·子路》：“子曰：‘苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何！’”第117页。

③ 孔子赞尧、舜之德曰：“大哉！尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之！荡荡乎，民无能名焉！巍巍乎！其有成功也！焕乎！其有文章。”“巍巍乎！舜、禹之有天下也，而不与焉。”又赞禹之德曰：“禹，吾无间然矣！非饮食，而致孝乎鬼神；恶衣服，而致美乎黻冕；卑宫室，而尽力乎沟洫。禹，吾无间然矣！”《论语·泰伯》，第73页。

④ 《论语·里仁》，第36页。

⑤ 《论语·子路》，第117页。

⑥ 陈来：《孔夫子与现代世界》，北京：北京大学出版社，2011年，第172页。

(二) 君道：君子之德风

上行下效本是人性之自然，韩非从人性总是自利的角度，认为若人君表现自己的好恶，会让群臣投君王之所好而掩其所恶，如此人君将受到群臣的蒙蔽与挟制，因此人君表现在外当无好恶，如此则群臣便无以挟君以蔽主，所谓“去好去恶，群臣见素，群臣见素，则大君不蔽矣”^①，人君惟掌握刑德二柄以赏罚，方得以制臣。韩非的君臣关系是上下交相利的互动关系，是人臣之求富贵与人君求富国强兵之间的算计，君臣两者是紧绷的利害关系。

孔子面对上行下效的人性，面对君王众望所归的深远影响力，儒家的德治思想不似法家君臣间是尔虞我诈的利害关系，对孔子而言，君臣、君民之间是一种“见贤思齐，见不贤而内自省”的道德关系。

季康子问政于孔子曰：“如杀无道，以就有道，何如？”孔子对曰：“子为政，焉用杀？子欲善，而民善矣！君子之德，风；小人之德，草；草上之风，必偃。”^②

“杀无道，以就有道”，此“道”的标准何在？是国家大义抑或只是国君私人之好恶？孔子真可谓大哉问：“为政焉用杀？”为政乃养民、生民，岂是在杀民以夺生？故“治国之道”即国家施政的大方向当在“善”，“善”是建立道德的人文世界，而“善”由何处生？正由君德始。

“君子之德风”乃孔子之善喻，德风之吹拂正如造化一气之流行，此即道德心与道德心间无形而又有感的影响力，子曰：“唯仁者能好人、能恶人。”^③故对孔子而言，仁君不必如法家之君主刻意隐藏其好恶，以免为人臣之所蔽，相反，仁君要彰显其好恶，但其好恶非情性声色之好恶，乃是“好仁”、“好善”之道德好恶，故此“为政之道”乃必为道德之方向，配合人性之上行下效，乃使道德感通以及于他人之始为可能，故孔子言：“君子笃于亲，则民兴于仁；故旧不遗，则民不偷。”^④故君子以德修身，齐家以德，待故旧以诚，则人民亦当感而向德，和其家人，以诚待友，此乃君民上下之道德感通。

故“君子之德风”其义有二：第一，就仁君而言，道德仁心本体之确立，必然会

①（清）王先慎：《韩非子集解》，台北：艺文印书馆，1983年，第88页。

②《论语·颜渊》，第109页。

③《论语·里仁》，第36页。

④《论语·泰伯》，第70页。

有“己立立人，己达达人”的感通，即上位者之仁君，不徒独善其身，亦必有道德感通于外，以兼善天下之志，此为“君子之德风”的基本前提。第二，臣民上行下效的人性，国君处于高位，掌国之权柄，臣民必有投其所好、掩其所恶之人性，此亦下对上人性之必然，故仁君以德修身，发善施仁，则民从君之好恶，必能兴善兴仁，使民德归厚矣。

（三）臣道：举直错诸枉，能使枉者直

国君不能以一人治天下，要建立道德化的人文世界，必待群臣之辅政，故孔子论为政，必强调“举贤”之重要。“舜有臣五人而天下治。武王曰：‘予有乱臣十人。’孔子曰：‘才难，不其然乎？唐虞之际，于斯为盛。有妇人焉，九人而已。三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可谓至德也已矣。’”^①言三代之治乃得人臣之力而成，但孔子亦叹“才难”，是能臣之难得。

仲弓为季氏宰，问政。子曰：“先有司，赦小过，举贤才。”曰：“焉知贤才而举之？”曰：“举尔所知。尔所不知，人其舍诸？”^②

何谓“贤才”？贤才不是只有能力。孔子弟子中，颜渊最得赞赏，孔子云：“贤哉！回也。一簞食，一瓢饮，在陋巷。人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉！回也。”^③颜渊之贤不在其多能，而在其“人不堪其忧，回也不改其乐”的安贫乐道，可知“贤者”是不仅有能力，更是具道德内涵的乐道者。孔子在回答季子然有关大臣之问，云：“所谓大臣者：以道事君，不可则止。”^④颜渊安贫乐道，修德以“道”，是为贤，臣以“道”事君，乃得为“大臣”，是故贤臣乃以“道”为依归，可知人臣的内涵正是“才”与“德”兼备者。

樊迟问仁。子曰：“爱人。”问知。子曰：“知人。”樊迟未达。子曰：“举直错诸枉，能使枉者直。”樊迟退，见子夏，曰：“乡也吾见于夫子而问知，子曰：‘举直错诸枉，能使枉者直’，何谓也？”子夏曰：“富哉言乎！舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣。汤有天下，选于众，举伊尹，不仁者远矣。”^⑤

① 《论语·泰伯》，第72页。

② 《论语·子路》，第115页。

③ 《论语·雍也》，第53页。

④ 《论语·先进》：“季子然问：‘仲由、冉求可谓大臣与？’子曰：‘吾以子为异之问，曾由与求之问。所谓大臣者：以道事君，不可则止。今由与求也，可谓具臣矣。’曰：‘然则从之者与？’子曰：‘弑父与君，亦不从也。’”第100页。

⑤ 《论语·颜渊》，第110页。

用“举直错诸枉，能使枉者直”说明“举贤才”的内涵，在其“直”而使“不仁者远矣”，仁者爱人是来自道德仁心的自然感通以立己立人，智者知人以推举正直之臣置于邪枉之民上，乃使邪枉之民复其正直之心，故人臣本身亦有其教化之功。孔子称赞郑国能臣子产“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”^①。孔子以君子之道肯定子产，肯定他在修身、事上、养民、使民能循君子之道，此亦可看出孔子德治思想臣道之内容：“行己也恭”乃个人行止仪态之恭顺，亦指个人生命之道德化；“事上也敬”包括对待人君之恭敬，也指对自我工作职务之敬业；“养民也惠”是人臣推己及人，在自己职务上对人民的德惠；“使民也义”指人臣指使人民从事的正当性。

人臣之君子之道即是道德心的感通与发用，故君有君之道德感通与施为，臣亦有臣在职务上之道德感通与施为，君与臣之道德感通施为或有广狭，但两者在道德本体上是同质的，因此孔子对君臣关系的看法是建立在道德的同质性上。

《八佾》篇云：“定公问：‘君使臣，臣事君，如之何？’孔子对曰：‘君使臣以礼，臣事君以忠。’”^②孔子认为君臣关系是一种相互的对待关系，而非绝对的君臣上下尊卑关系，君以礼敬之态度对臣，臣则以忠于职事的态度对君，这是一种相互尊重与相互负责的君臣关系，君臣是建立在好贤恶恶的道德方向上，君有德而好贤，乃举贤以为臣，故人君当礼敬大臣；臣感君之德，得举而为臣，乃当忠于职事以报君，故人君好贤、尊贤、用贤，人臣亦同样好德、尊德、同德，是君臣关系有共同的本质性，即是好仁义的道德心。如此，则君臣不以利、不以富贵，乃因同德而相亲，是以人君礼敬人臣，乃好其德的敬意；人臣忠于人君，乃忠于其德的回报，此为孔子君臣之道。

（四）道之以德，齐之以礼，有耻且格

子曰：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”^③

法治禁令，可一其民，民但求苟免于刑罚，乃以恐惧利诱以一其民，故曰“民免而无耻”，孔子希冀建立的人文世界非使民陷溺于恐惧利诱之中，但求免过而已，孔子乃由道德心之感通发用，但愿“老者安之，少者怀之，朋友信之”，是以己

① 《论语·公冶长》，第44页。

② 《论语·八佾》，第30页。

③ 《论语·为政》，第16页。

立而立人的道德世界，故孔子德治理想实较法治理想深刻艰难得多。

“为政以德”的德治思想内涵，包括人君道德主体的建立，以人君作为发动的起点，能近取譬，扩及尊贤、举贤，结合众人道德主体心建立道德化之领导阶层，再透过君臣之身教、施政，影响及于一般人民，由上而下，层层推扩而出，最终建立道德化之理想世界。

君者正己以修身，以善为政之方，正己以举贤，以好仁好善，兴一国之德风，举贤臣以德相勉，用贤臣以施德政，君臣恭己以为民之表，则民之向德如风行草偃，此为孔子论“为政以德”之义，落实在现实人文世界中，便是君、臣、父、子各司其职、各尽其分。

齐景公问政于孔子，孔子对曰：“君君、臣臣、父父、子子。”公曰：“善哉！信如君不君、臣不臣、父不父、子不子，虽有粟，吾得而食诸？”^①

君当为仁君，近以修身，远以推之家国天下，以举直错诸枉，以博施而济众，故君之德以风行草偃，以感发臣民之仁心，此乃“君君”之义；臣当为贤臣，以修身齐家，为君所举而为臣，事上以恭，执事以敬，养民使民以义，为民之表，此为“臣臣”之义；父当为仁父，以修身齐家，和父子兄弟夫妇，以兴一家之德风，此为“父父”之义；子当为仁子，近以修身，上以致孝悌于父母兄弟，以进德修业，此为“子子”之义。故君君、臣臣、父父、子子，各尽其分，各司其职，是为孔子“为政以德”的德治思想的实现。

君臣以生命道德化的修身作为身教以影响人民的德治模式，重在对方的感通与启发，但道德心的感通与启发，毕竟较为内在潜移默化，道德心的感通与启发也不可能用法治命令以“一其德”，那只是另一种暴力政治的齐一而已，但落实在现实生活中不能不有恰如其分的规范以表现德治思想的特色，于是周文的“礼”，便被孔子吸收而赋予新的时代意义。

哀公问政。子曰：“文、武之政，布在方策，其人存，则其政举；其人亡，则其政息。人道敏政，地道敏树。夫政也者，蒲卢也。故为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者人也，亲亲为大；义者宜也，尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”^②

周代礼乐封建文化是建立在“亲亲”与“尊尊”两大支柱上，“亲亲”是王室宗

① 《论语·颜渊》，第108页。

② 《礼记·中庸》，台北：艺文印书馆影印清阮元校勘《十三经注疏》本，1976年，第887页。

亲亲情血缘的远近,“尊尊”是政治上天子与诸侯(公、侯、伯、子、男)的各尽其职,“亲亲”与“尊尊”构成周代封建文化稳固的伦理关系。近代学者王杰以为“宗法制是周人创造的将宗族结构中的血缘统属系统与政权结构中尊卑上下关系相结合的一种制度,是通过这种血缘亲属关系使周天子拥有对天下同姓贵族的至高无上的权力,同时也使各级贵族的等级关系法定化的制度”^①。

但随着时代的演变,“亲亲”因宗族血亲的分支而渐疏离,王室的衰弱,也使得“尊尊”的政治秩序日益瓦解,这是春秋礼崩乐坏的时代背景。

孔子此时提“礼”,个人以为不是在恢复周文的封建文化,而是在重建新的礼乐文化,不再以“亲亲”、“尊尊”为内涵,此时“礼”的内涵是“德”,“礼”是对生命道德化的肯定与尊重,此时的君君、臣臣、父父、子子不再是政治位阶上的不同而已,而是在不同位阶上各尽其分、各司其职的道德表现,而“礼”便表现出对各个不同位阶的不同仪式与对待,于是“君使臣以礼,臣事君以忠”^②,“其行己也恭,其事上也敬,其养民也惠,其使民也义”^③,君以礼待臣,臣以忠报君,使民以义,此皆非因位阶不同而生,皆因各尽其义而来,此为孔子论“道之以德,齐之以礼”的用意。^④

(五)克己复礼,天下归仁

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!”^⑤

“复礼”与“克己”、“为仁”同论,可知“复礼”不是要回复周文,而是与建立道德主体之“仁”有关,“克己复礼”是将质朴的生命情性表现为道德化的行为与应对,故颜渊论“仁”,孔子告以视、听、言、动勿非礼,“视听言动”是感官生命直接的

① 王杰:《先秦儒家政治思想论稿》,北京:人民出版社,2011年,第52页。

② 《论语·八佾》,第30页。

③ 《论语·公冶长》,第44页。

④ 徐复观《儒家政治思想与民主自由人权》:“礼的观念,经过春秋时代的发展,它的范围已经包括得很广。在孔子,更解除了贵族社会中的阶级意义,而赋与以纯道德的意义;即是以仁义代替了阶级。且就齐之以礼这句话来说,乃是把人伦之道,实现于日常生活中的一种‘合理的行为方式’;由这种合理的行为方式的积累,而成为社会的善良风俗习惯,此即所谓‘化民成俗’。”台北:学生书局,1988年,第107页。

⑤ 《论语·颜渊》,第106页。