



## 论恭敬与谦让的礼学意蕴（梅珍生）

梅珍生

摘要：传统社会中，人与他人所结成的各种社会关系是以亲亲、尊尊、长长为基础的礼学关系，礼的行为可以归纳为恭敬撝节退让这六个字。在礼学中，无论是“敬”的理由，还是表现“敬”的方式，都带有浓厚的经验性特征。礼与敬是形式与内容的关系，儒家的恕道是礼仪中敬让原则的基础。

关键词：先秦；礼学；恭敬；谦让

在传统社会中，人的各种社会关系是由礼仪所构造的，礼仪犹如一张社会之网，而个人则是网中之结。礼连接起了人与人之间的关系。因此，就人与他人的关系来说，礼仪是人们交往的纽带，“我”与“他人”的社会关系无法分开，且依靠与他人的关系表现出来。美国学者芬格莱特指出，“礼仪有力地显发出来的东西，不仅仅是社会形式的和谐与完美，人际交往的内在的与终极的尊严；它所显发出来的还有道德的完善，那种道德的完善蕴涵在自我目标的获得之中，而自我目标的获得，则是通过将他人视为具有同样尊严的存在和礼仪活动中自由的合作参与者来实现的。”[1]

在礼的践履中，“我”与“他人”的关系，从大的方面来看，不外乎家庭关系和社会关系两个方面。就家庭关系来看，主要是宗法关系，《仪礼》所规定的日常礼节，对此有较为明确的反映。比如由初民社会成丁礼演变而来的冠礼，主要就是将成年人纳入本氏族的宗法序列之中，《仪礼·士冠礼》说男子成年要取“字”，而取字的方式则曰：“伯某甫，仲、叔、季，唯其所当”。就是在字前冠以伯、仲、叔、季等行辈的称谓，表示成人以后正式加入了氏族的组织序列，因此用它来区分大宗、小宗的关系，并由此承担相应的社会义务。所以，《礼记·冠义》称：“成人之者，将责成人礼焉也。责成人礼焉者，将责为人子、为人弟、为人臣、为人少者之礼行焉。”由此成人者得以知晓自己在人伦关系中的角色、地位，以及个体的价值。

### 一、恭敬

在礼仪中，人与他人所结成的各种社会关系是以亲亲、尊尊、长长为基础的，它们恰如人际天秤上的法码，使“我”与他人的关系自然表现出向一方倾斜的常态，因为礼作为人我共同遵守的道德标准，尽管“礼仪三百，威仪三千”的规定无比繁杂，但其实质不外乎恭敬撝节退让这六个字。孟子就把恭敬辞让之心看作是礼之端。《孝经·广要道章》称：“礼者，敬而已矣。”《左传》昭公二年也说：“忠信礼之器也，卑让礼之宗也。”总之，以礼调节一般的人我关系，就意味着“自卑而尊人”（《礼记·曲礼》）；在为入子与祖祢的关系中，同样体现的是“不敢擅重事，所以自卑而尊先祖也。”（《礼记·冠义》）所以，为礼所构造的社会关系，其本身就将恭敬尊人作为一般要求，将恭敬之心作为与他人交往的出发点。

恭敬这种感情，历来都引起了人们的广泛注意。《论语·季氏》中说，“貌思恭”，“事思

敬”，《礼记正义》引何胤的说法，称“在貌为恭，在心为敬。”[2]这是将恭敬分别归属于礼容和内心的感情两个方面，是从同一践礼的主体来说的。但是恭与敬又并非是自我的造作，它们必然指向另一他者，无论是现实的人，还是无形不可见的神明，恭敬始终存在于“我”与他者的关系之中。

《礼记·曲礼上》称，“虽负贩者，必有尊也，而况富贵乎？”尊人是把他人当作人看待，而不是把他人看作是工具或非人时，才涌起的一种感情。康德分析敬的感情时指出，敬重总是只施于人，而永远不施于物。事物能在我们内心唤起喜好，而且他们如果是动物（例如马、犬等），甚至能够唤起喜好，它们也能唤起恐惧来，如一片大洋、一座火山，一只猛兽，但是它们永不能唤起敬重来。相反，敬重是我们对于人的德性所不能不表示的一种礼赞，不论我们愿意与否；我们诚然可以在外表上压制住这种感情，但是在内心仍然无法不感觉到它 [3]。康德认为敬重源于体现了神圣道德法则的榜样（他人）对我的自负的挫抑，而礼中的敬既有体现神圣道德法则的“必有尊也”的挫抑因素，又有其它的诸如富贵、年龄、爵位等尘世的因素，它还主要带有对世俗习惯的盲从，而非是道德理性的判断。所以，在礼学中，构成敬的理由与表现敬的方式都带有浓厚的经验性特征。

在回应哀公“何谓为政”的提问时，孔子称：“古之为政，爱人为大。所以治爱人，礼为大。所以治礼，敬为大。敬之至矣，大昏为大。大昏至矣！大昏既至，冕而亲迎，亲亲也。亲之也者，亲之也。是故君子兴敬为亲，舍敬是遗亲也。弗爱不亲，弗敬不正。爱与敬，其政之本与！”（《礼记·哀公问》）在行礼之中，敬的情感最为重要，而国君的大婚礼又最能体现敬的情感，国君亲迎，对所迎的对象是既爱慕又尊敬。将这种敬与爱的感情，推及于所有与之发生关联的人，就可以使“我”与他人的关系和谐无间。这样，治礼以敬为大，就具有了人与他人交往的一般意义。

孔子将对个别人的敬上升为普遍的道德法则，是从敬的政治效果与敬所体现的文化心理两个方面来论证的。孔子称：“昔三代明王之政，必敬其妻子也。……身以及身，子以及子，妃以及妃，君行此三者，则忤乎天下矣，大王之道也。如此，则国家顺。”（《礼记·哀公问》）无论是敬妻还是敬子，抑或是保持自我的尊严，都是与孝敬双亲联系在一起的，敬是孝道得以实行的精神保障。妻子与自己一道同为事奉双亲的主人，儿子是传承双亲的后继者，而“我”自身所具有的一切无不为父母所遗，与双亲血脉相连，用这种自尊自爱之心来推及于别人的妻子，以及他人，整个国家就会清明和顺。也即是只有把自己当作人，把自己的妻子儿女当作人，才有可能把百姓或作为一般交往关系中的他者及其妻儿当作人看待，没有对自身作为人的觉醒，就会践踏他者，使他者在暴政或日常疏忽中受到莫名的伤害。

在与他人交往过程中，心存肃敬是保证礼仪正确的前提条件，也是尊重人，使人际的平衡不被打破的基础。因为有敬心在，人们对待任何人或事都不会怠慢。相反，放肆之人不知存有恭敬之心，为所欲为，肆无忌惮地把自己的意志强加于人，不知道他人亦有人的尊严，其结果势必造成人我之间的冲突。同样，自弃之人不存肃敬之心，不知振作，对于人我都漠不关心，一任懈怠，其结果是人我之间不能有一种积极的、富有建设性的交往。由于他对人对己既不知自尊自爱，亦不尊重他人，必然会引起他人的不满，使礼仪中的人感到自己没有受到应有的礼遇，人己关系同样不能谐调。与人交往，凡事思敬，就能克服放肆自弃之弊，既振作精神，又尊重他人，从而在践礼实践中，做到人我相协相悦。

敬作为一种感情它始终要通过外在行为表现出来，距离是造就敬的一个重要因素。《乐记》中称，“乐者为同，礼者为异。同则相亲，异则相敬。”《汉书·礼乐》志中亦称“乐以治

内而为同，礼以修外而为异；同则和亲，异则畏敬；和亲则无怨，畏敬则不争。”[4]因为有了距离，就使得与之发生关联的对象意志难以揣测，敬是自我保护的一种得体而富有尊严的反应，孔子讲“敬鬼神而远之”（《论语·雍也》）就是敬导致了距离，距离产生了敬。当然这个距离主要是因为对象的陌生而产生的心理距离，而不一定是实际距离。心理距离是因为我们对对象的陌生感所造成的。就像我们对对象的背景知识并不熟悉而容易产生敬重一样，礼中凡人对于神明也容易产生敬的感情。《礼记·少仪》云：“宾客主恭，祭祀主敬。”这样，敬既可以产生于对对象的了解，我们对于具有好的品行能够成为我们效法的榜样的敬重，“君子驰其亲之过而敬其美”的敬（《礼记·坊记》）就是基于此。同时，它可以是发自内心的自觉，一种敬畏，这就是祭礼中表现出的感情，“夫祭者，非物自外至者也，自中出于心者也。心怵而奉之以礼，是故唯贤者能尽祭之义。”（《礼记·祭统》）而能体现祭祀精神，就是祭祀主体对于对象“致其诚信，与其忠敬，奉之以物，道之以礼，安之以乐，参之以时，明存之而已矣。”（《礼记·祭统》）发自内心的敬畏，就是神人异路所具有的心理距离使之然的。

敬作为一种主观感情，人们除了将它诉诸于“心怵”之外，要为致敬的对象所了解，还必须以物化形式来呈现它。在礼仪所构造的交往关系中，“敬之意难见，则著之于享献辞受，登降跪拜。”[5]礼的动作仪容之中，正是敬意寄寓之处，敬离不开礼的形式而存在，脱离了礼的形式的敬，就可能难以体现敬的真精神。孔子称：“敬而不中礼谓之野，恭而不中礼谓之给，勇而不中礼谓之逆”。孔子又说：“给夺慈仁”。（《礼记·仲尼燕居》）在这里，孔子将敬与恭都放在礼的规定下来审视，无论是内心的虔敬，还是外表恭顺，都不能违于礼的节文，否则，就会呈现出貌似恭敬而实为野、逆、给这类与礼不相干的态度或表现。按陈澧的阐释，“给者，足恭便佞之貌。逆者，悖戾争斗之事。”“野与逆二者，就是直情径行而然。”[6]这就是说野与逆虽然表达的是人的真实感受，甚至也带有深厚的敬意在其中，但它们恰恰是对敬的远离。同样，足恭便给之人，他体现的是一种曲意迎奉，在外表上尽情作秀，做表面文章，以取悦他人作为第一要务，所以，他的外貌虽仿佛表达的是深切的仁慈，而他的内心缺少的恰恰是仁慈的“本心之德”，这种偏离礼的恭敬，呈现出来的最多不过是“巧言令色鲜矣仁”的乡愿人格。

各种礼仪场合中，虽然人们的行为方式各异，但表达合乎礼仪规范的敬，则是它的主要目的。比如，在天下大势稳定时，田猎之礼是表达敬的主要仪式，“天子诸侯无事则岁三田，一为乾豆，二为宾客，三为充君之庖，无事而不田曰不敬。”（《礼记·王制》）即在无征伐出行丧凶之事的日子里，为宗庙之礼准备祭祀的豆实，为宾客准备欢宴的物品，就是尊神敬宾；在宗庙之礼中，敬则体现在行祭主体对牺牲的亲手准备中；在丧礼中，孔子也以“敬为上，哀次之，瘠为下。颜色称其情，威容称其服。”（《礼记·杂记下》）在日常的奉养中，敬是分辨君子与小人的界限，“君子不敬，何以辨？”（《礼记·坊记》）敬体现了君子与小人奉养方式的差别；还有起居中，“父子不同位，以厚敬也。”“长民者，朝廷敬老……修宗庙，敬祀事。”祭祀时，“承一人焉以为尸，过之者趋走，以教敬也。”（《礼记·坊记》）食礼中，主人亲自致送食物，正是敬尊客人的表现，而客人表达对主人的敬意，则是在食前祭饮食神，这种交互致敬的方式，陈澧称之为是“主人亲馈，是敬客也；客祭其饌，是敬主也。”[7]

总之，礼中的一切行为仪节，无不是为了显现人心中的敬的感情，虽然敬有虔敬（主要对神而言），有敬重（对人而言）之分，但是，“经礼三百，曲礼三千，其致一也。未有入室而不由户者。”（《礼记·礼器》）这个其致的“一”就是礼中统领一切的规则：“毋不敬”

（《礼记·曲礼》），也是后人所归结的“礼以敬为本，一者敬而已。未有入室而不由户者，岂有行礼而不由敬乎？”[8]可以说，礼离不开敬，不带有敬的感情的礼，是空洞的仪式；敬也离不开礼，没有为礼所规约的敬，就是径行直情的滥情主义。

## 二、谦让

与敬恭紧密相联的另一种表现人的德性的行为是辞让，或称为退让。在《礼记正义》中，“应进而迁曰退，应受而推曰让。”[9]这种退让在礼的迎送、授受之仪中表现得最为突出。凌廷堪的《礼经释例》中称，凡入门将右曲揖、北面揖、当碑揖，谓之三揖。同样，凡升阶，又三让，宾主尊卑相同时，一同升阶，宾主尊卑不同时，则尊者先升。凌廷堪将它们作为重要的礼例而予以归纳，可见退让在礼中是极普遍的。《仪礼·土冠礼》称：“至于庙门，揖入，三揖。”郑玄注：“入门将右曲，揖；将北面，揖；当碑，揖。”揖，虽然是拱手致意，但它体现的是对他人的尊重与关注，无论是礼仪中的宾，还是主都不希望被对方所漠视。各种礼仪中三揖之地虽然不同，但三揖的程式却必不可少。《仪礼·士昏礼》称：“揖入，至于庙门，揖入，三揖，至于阶三让。”郑玄注：“入三揖者，至内霤将曲，揖；既曲北面，揖；当碑，揖。”贾公颜疏：“凡入门三揖者，以其入门，宾之将欲相背，故须揖。宾主各至当涂，北面相见，故亦须揖，至碑，碑在堂下，三分庭之一在北，是庭中之节，故亦须揖。”这就是说礼中的三揖作为迎送规定，正在于养成人们尊重他人的习惯，在这种日常训练中，自求变化气质。

退让最明显的表现在升阶的过程中，主人三让，宾客三辞，正是在这一让一辞中，体现了让者对他人的尊重，也体现了辞者对尊卑原则的把握。《仪礼·士冠礼》中：“至于阶三让，主人升立于序端，西面；宾西序，东面。”郑玄注：“主人宾俱升，立相向。”这种宾主一同升阶之例，在《仪礼·士婚礼》中亦有记载：“三揖至于阶，三让，主人以宾升，西面；宾升西阶，当阿，东面。”这说明宾主尊卑相同，他们之间的三让三辞，其主要是给对方以被尊重的心理感受。尽管主人或尊者应该当仁不让地先行登上登堂的台阶，但是，客主正是在这种辞让中体现了各自的教养与风度。该先升阶的人，在三让三辞之后终究还是先升阶，这在《仪礼》的其它仪典中同样表现无误。

《仪礼·乡射礼》中，“主人以宾三揖，皆行，及阶，三让，主人升一等，宾升。”

《仪礼·聘礼》中，“至于阶，三让，公升二等，宾升西楹西，东面。”郑玄注：“先宾升二等，亦欲君行一，臣行二。”

《仪礼·公食大夫礼》，“宾入三揖，至于阶，三让，公升二等，宾升。”郑玄注：“远下人君。”以上所引，都是由于主人的地位明显地比宾尊贵，而宾的地位相对卑微，因而主人虽有三揖三让的仪式，最终仍是主人先升一等、二等，宾则依礼屈随主人之后。在礼中，这种退让虽不能让宾客得到任何实际的好处，但它体现了人际之间的一种自我约束的教养。除了遵奉王命的使者之外，因为在一定程度上，他就等同于王者本人的光临，其他任何人在升阶之前都必须作必要的谦让。《仪礼·觐礼》中，使者至阶不让先升的行为正是对“天子无客礼，莫敢为主焉”（《礼记·效特牲》）的原则的推演，天子是天下的主人，没有成为别人宾客的理由，其使者同样不能屈尊成为别人的宾客的。《觐礼》中称：“至于郊，王使人皮弁用璧劳。侯氏亦皮弁迎于帷门之外，再拜。使者不答拜，遂执玉，三揖，至于阶。使者不让先升，侯氏升，听命。”郑玄注：“不让先升，奉王命，尊也。”奉王之命的使者自然尊贵于侯氏，但这种无辞让的行为只存在天子及其代理人与其他人的交往关系中，是礼中的

特例，由于天子至尊无对；适用于普通人之间的辞让樽节，在礼乐征伐自其所出的天子那里，必然是不适用的，否则他的尊严、他的权威就会大打折扣。人们认可、甚至希望天子或奉王命的使者升阶时，不让先升，其唯一的理由便是对绝对王权的服从，是对天子的神圣性的赞许。同样，天子以下的各社会等级中的人们，对礼仪中三揖三让的遵从，既是对仪式本身的尊重，同时，又是对礼仪活动中与之成对的对象尊重，由于这种固定的仪式持久地与人们生活相伴，最终它内化为人们对某种礼仪的心理期待，这种心理期待，在我们与他人的交往中，始终是若隐若现地存在着。

我们期望被他人给予敬让的仪式，但我们并不一定需要这种敬让的最终结果。在历史上，孔融让梨之所以被称道，就在于他的行为正与所有人处于被动地位时的心理期待相符。这种希望他者退让的心理期待在伦理学有人曾把它具象为拿苹果的问题。在甲乙二人分吃苹果的事件中，甲捷足先登，一手拿走了大的。乙甚为不快，责怪甲说：“你怎么这样自私？”甲反问道：“要是你先拿，你要哪一个呢？”乙答：“我先拿就拿那个小的。”甲笑道：“如此说来，我的拿法是完全符合你的愿望的。”在此，我们明显地感到乙的心理尴尬。在他看来，他者的当仁不让，表现的是自私，作为具有优先选择权的我们，应该主动地将大的苹果留给别人。这种心理期待表现的是对他者的关爱，是道德到达一定境界的自我确证。同样，当我们没有优先选择权时，我们的心理暗暗地期待他人也有谦让，有仪式上的关爱，尽管最终还是谁该拿大苹果，就拿大的。因而，谦让在一定程度上是人际交往中对优先选择权的虚拟，使实际不能享受优先权的人在他者的谦让中获得心理上的满足。从实践的逻辑上看，若双方同时奉行谦让的原则并将它贯彻到底，人们就无法在现实生活中迈进一步，但从心理感受的角度看，我们又都在心理上期待着这种那怕仅仅是仪式意义上的谦让。这就是礼仪文化所铸造的人的感情与理智矛盾的显现。

谦让从其自身所表现出的主导倾向看，是厚人自薄，卑己尊人。孔颖达对《礼记·儒行》中“其尊让有如此者”的疏解称：“尊谓恭敬，让谓卑谦。谓尊敬于物，卑让于人。有此之行也，此谓圣人之儒。”恭敬和谦逊，尊人和卑己是互为表里的，只有自己谦逊，才能待人恭敬；谦逊即是卑己，恭敬即是尊人。能厚人而自薄，则于名利上必先人后己。因此，有恭敬谦逊之德，必有辞让无争之行。但是，礼中的恭敬揖让，如果纯只是在经验的层次上满足人们的心理预期，而不是从本然的层次上或内化为人的道德自律，它就终究是治标不治本的应急措施。在经验之心的层次上，敬让的感情总是迫于环境等外在条件的拘禁，一旦没有对“在我上者灿烂的星空”的敬畏，我们就可能看到“觴酒、豆肉，让而受恶，民犹犯齿。衽席之上，让而坐下，民犹犯贵。朝廷之位，让而就贱，民犹犯君。《诗》云：‘民之无良，相怨一方。受爵不让，至于已斯亡。’”（《礼记·坊记》）因而，为了从经验层次上将敬让贯穿在人生的日常交往中，除了“君子贵人而贱己，先人而后己”（《礼记·坊记》）这种示范性举止之外，还必须针对不同的对象采取的不同停息纷争的方式。比如，对于一般交往关系中的人做到：“善则称人，过则称己”（《礼记·坊记》），这样才会使人与人之间和谐不争；在政治生活的君臣关系中，“善则称君，过则称己，则民作忠”；在门内之治的亲亲关系中，“善则称亲，过则称己，则民作孝”，忘却亲者的过失，而敬其美德；还有“睦于父母之党”（《礼记·坊记》），以睦合族等等，一句话，就是将美善归之于他人，将过错失误归于自己，在所有交往结构中扮演一个富有包容一切过失的角色，将一切可能引起冲突的因素吸纳在自己能控制的范围之内。这也就要求用孔子的恕道，对礼的调节功能进行补充。事实上只有恕道，即抛开一切外在的约束，完全以自我的情感、欲求、意志为标准，以己度人、推己及人，才是礼中敬让原则的基础。19世纪德国哲学家费尔巴哈对恕道曾发出由衷的赞叹：“中国的圣人孔夫子说：‘己所不欲，勿施于人’。……在许多由人们思

考出来的道德原理和训诫中，这个素朴的通俗的原理是最好的、最真实的，同时也是最明显而且最有说服力的，因为这个原理诉诸人心，因为它使自己对于幸福的追求服从良心的指示。当你有了你所希望的东西，当你幸福的时候，你不希望别人把你不愿意的事施诸于你，即不要对你做坏事和恶事，那么你也不要把这些事施诸他们。当你不幸时，你希望别人做你所希望的事，即希望他们帮助你，当你无法自助的时候，希望别人对你做善事，那么当他们需要你时，当他们不幸时，你也同样应该对他们做。”费尔巴哈称它为：“健全的、纯朴的、正真的、诚实的道德，是渗透到血和肉中的人的道德，而不是幻想的、伪善的、道貌岸然的道德。”[10]将以恕为基础的敬内化为人的血肉之躯，但又不为自我的经验所限，而诸求于更根源性的理由，这反映在后来哲学家们力求从经验的敬心探寻本然的敬所作的种种努力中。

### 三、敬的寓所

从“敬”来探讨人们的交往状态，并将它作为一个独特的哲学范畴，论证它存在的必要性，在宋儒那里得到了应有的重视。朱熹曾称：“圣人言语，当初未曾关聚，到程子始关聚出一个敬来教人。因叹敬字工夫之妙，圣学之所以成始成终者皆由此。”又说：“敬字工夫，乃圣门第一义，彻头底尾，不可顷刻间断。”“敬之一字，真圣门之纲领，存养之要法。一主乎此，更无内外精细之间。”[11]敬作为修养的工夫，始终体现在日常生活之中。《二程遗书》卷四中称：“君子之遇事，无巨细，一于敬而已。简细故以自崇，非敬也；饰私智以为奇，非敬也。要之，无敢慢而已。《语》曰：‘居处恭，执事敬，虽之夷狄，不可弃也。’然则执事敬者，固为仁之端也。推是心而成之，则笃恭天下平矣。”[12]而敬所体现的无非是“动容貌、正思虑，则自然生敬。敬只是主一也。主一，则既不之东，又不之西，如是，则只是中；既不之此，又不之彼，如是，则只是内。存此，则自然天理明。”[13]对于道德修养而言，敬的起点仍然是用后天的振作、整肃、凝聚的工夫来把持，实然的心理学的心，要在日常生活中持久地涵泳优悠以滋长此敬心，使之习久如天成。如牟宗三所指出的，涵养久，则此心常贞定，从而由实然的状态转为道德的状态，故自然能理合度，而作为理与度的“天理”亦于焉彰明矣。[14]也就是说，程子强调的是用涵养经验的敬心来迫近那即理的本心。日常随事检点的努力，只是为转成道心作准备而已。

朱熹对敬的分析，也强调敬寓于应物酬酢之中，他说：“行笃敬，执事敬，敬本不为默然无为时设。”“敬须该贯动静。方其无事而存主不懈，是敬。及其应物而酬酢不乱，亦敬。”[15]这就表明朱子对敬的规定也是从内外两个方面来把握的，对内的要求是“存主不懈”，对外则是“整齐严肃”，但这两个方面又是紧密相联的，两者之间是一种互释的关系。在朱子看来，“坐如尸，立如齐，头容直，目容端，足容重，手容恭，口容止，气容肃，皆敬之目也。”它们既是表现敬的外在形式，也是产生敬的来源。同样，心敬与否，也会自然而然地在形体上表现出来，所谓“心无不敬，则四体自然收敛。”“常常如此，气象自别。”[16]只要待人谦恭谨敬，我们就有理由说，它是符合礼的精神的，而简慢居傲则无疑是非礼的，也是导致一切冲突的根源。由此，敬之于个体的修养与之于社会秩序的安定是相互照应的。

《礼记·乐记》中称：“礼乐不可斯须去身。……致礼以治躬则庄敬，庄敬则严威。心中斯须不和不乐，而鄙诈之心入之矣。外貌斯须不庄不敬，而易慢之心入矣。”这里也是把礼作为修身的凭借，外貌的庄敬严威，整齐严肃就可以防止易慢之心的浮现，也即是使内心的敬得以保持。敬既可作为独自治身的工夫，但是自我的修持，作为个人行动，并不是外在社会

交往结构之外的，他始终置身于家庭、国家的关系中，个体的人性化的过程总是离不开他人而存在的，个体的每一种社会关系，构成了个体人生价值的基础。人们正是通过做父亲、儿子、丈夫、大臣甚至国君，通过合理而得体地生活在这样一些人与人的关系中，人的生活才有意义，人性才得以完成。《礼记·射义》中说：“射之为言者绎也……各绎己之志也。故心平体正，持弓矢审固，则射中矣。故曰为人父者以为父鹄，为人子者以为子鹄，为人君者以为君鹄，为人臣者以为臣鹄。故射者各射己之鹄。”在这种射鹄的活动中，任何社会角色的人都可以将作好自己职责范围以内的事当作人生目标。比如，做父亲的要射中的人生靶心就是做好父亲，做儿子的就以做合礼的儿子为靶心，做国君的与做臣子的也都以扮演好社会关系中的角色为目标。在进退周还中，“内志正，外体直，然后持弓矢审固”（《礼记·射义》）。由此，射箭为人们提供的是反思人生目标的机会。

总之，敬让作为礼的主要精神，它们离不开人们日常生活中的动作仪容、进退周还。正是存之于心的敬让，使得个体表现出的形象可以达到“内和而外顺”，由此，“民瞻其颜色而不与争也，望其容貌，而众不生慢易也。”（《礼记·乐记》）同时，个体又是通过人的种种社会交往关系在他者的心中留下敬让的印痕的。个体期望于他者的“承顺”，不在于社会等级所赋予的权力、财富等所体现的威势，而在于“求正诸己”的辉耀于心的德性之光，这也就如《乐记》中所称的：“德辉于内，而民莫不倾听；理发乎外，而莫不承顺。”敬让之情既不能脱离日常生活而虚悬在人的心中，虽然它们可以在没有任何实体性的交往对象时做到“存主不懈”，但人生始终无法逃避视之不可见的“神明”的注视。正是在形形色色的他者的注视下，个体的德性在礼中得以磨砺，人也因此得以成为更富有人性的存在。

注释：

[1][美]赫伯特·芬格莱特，彭国翔、张华译：《孔子：即凡而圣》，南京：江苏人民出版社，2002年9月版，第15页。

[2][清]朱彬：《礼记训纂》，北京：中华书局，1996年9月版，第6页。

[3][德]康德，关文运译：《实践理性批判》，桂林：广西师范大学出版社，2002年2月版，第68-69页。

[4][汉]班固：《汉书》，长春：吉林人民出版社，1995年版，第813页。

[5][汉]班固：《汉书》，长春：吉林人民出版社，1995年版，第813页。

[6][元]陈澧：《礼记集说》，北京：中国书店，1994年6月版，第429页。

[7][元]陈澧：《礼记集说》）北京：中国书店，1994年6月版，第442页。

[8][元]陈澧：《礼记集说》，北京：中国书店，1994年6月版，第208-209页。

[9][清]朱彬：《礼记训纂》，北京：中华书局，1996年9月版，第6页。

[10][德]费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，北京：商务印书馆，1984年版，第57-578页。

[11]钱穆：《朱子学提纲》，北京：三联书店，2002年8月版，第94页。




[12][13][宋]程颢、程颐：《二程遗书》，上海：上海古籍出版社，2000年12月版，第124页，第195页。

[14]牟宗三：《心体与性体》中册，上海：上海古籍出版社，1999年12月版，第321页。

[15]钱穆：《朱子学提纲》，北京：三联书店，2002年8月版，第97页。

[16][宋]黎靖德编：《朱子语类》，北京：中华书店，1994年3月版，第204页。

载《江汉大学学报》人文科学版，2008年第3期

 [关闭窗口](#)  [发表, 查看评论](#)  [打印本页](#)

发表日期：2008-8-17 浏览人次：343

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。