

“克己复礼为仁”：孔子的道德传播思想考察

姚志文

(华南师范大学 城市文化学院, 广东 佛山 528225)

[摘要] 孔子提出“克己复礼为仁”的道德传播命题,主张在人与人交往的过程中,将内在于人的“仁”激发为切实可感的道德共情,使人自觉认同和服从作为道德规范的“礼”。孔子认为,作为人的自然生命与伦理生命承载物的身体是沟通“仁”与“礼”的媒介,身体一直以“隐身”的方式参与着接受主体的人格塑造,它的媒介功能不仅是工具性的,也是存在性的。通过“礼”的仪式化传播,可以将身体的姿势、行为象征化为“仁”的意义表达,从而激活接受主体内心的道德意识,形成对道德规范的自觉。名分是沟通“礼”与“仁”的符号中介,通过“正名”重建名分与“仁”的指谓关系,使“礼”能有效约束个体行为,这是重建礼乐制度和政治、社会秩序的重要问题。

[关键词] 孔子; 仁; 礼; 和; 道德传播

[中图分类号] B 22 [文献标识码] A

[文章编号] 1008-889X (2024) 01-0016-08

一、作为道德传播命题的“克己复礼为仁”

“克己复礼为仁”出自《论语·颜渊》,“颜渊问仁。子曰:‘克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。’”南宋朱熹在《四书章句集注》中对此释曰:“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。”朱熹从理学角度诠释孔子的“克己复礼为仁”命题,与孔子的原义或有所偏移,但他的释义揭示了 this 命题关涉“礼之节”“心之仁”“身之欲”3个范畴的关系,可谓一语中的。“礼之节”指向社会的规范与秩序,“心之仁”指向人的内在德性与道德信仰,“身之欲”则指向人的身体欲望及其与社会秩序的潜在冲突。作为建构人类文明秩序的规则、制度,礼的产生源于约束人的身体欲望及由之引发的冲突混乱,这种约束力最初来自对神灵的敬畏,因此,《说文解字》释“礼”为“履”,认为“礼,履也,所以事神致福也”。从礼的起源来看,很多学者认为它与上古的巫术祭仪关系

密切。西周初年,周公旦制礼作乐,将之发展为体系完备的礼乐制度。周公制礼的精神实质是神道设教,通过巫-祭-礼将节目性、仪式性的典礼转换性地创造为贵族日常生活细密规范和严格秩序^{[1]30}。

作为天人沟通仪式的祭告制度是维系西周礼乐文明的支柱。从沟通对象来看,祭告对象有先公先王、山川之神等;从沟通内容来看,包括结盟、祭祀、作宫、出生、丧葬、婚娶、出行等;从沟通媒介来看,包括卜筮、告策等;从沟通方式来看,祭告是一种双向沟通,既以人事告神,也向参加祭祀者传达神意^[2]。西周的天人沟通还有一个非常独特的地方,那就是“德”成为联结上天与人的纽带。周人认为上有天神,下有民众,其心灵是息息相通的;民众是“神之主”,民众的愿望想法上帝鬼神也一定是要遵从的^[3]。周初统治者提出“以德配天”,将天命建构在“德”的基础上,以是否“有德”作为天命神授与否的依据^[4]。这样,“敬德保民”就成为天人沟通的核心内涵,祭祀者以“德”告天,上天则据“德”授命。从这个意义上说,西周的礼乐文明建基于天人之间的道德传播之上。

[收稿日期] 2023-05-17

[基金项目] 教育部人文社会科学研究一般项目(21YJA860015)

[作者简介] 姚志文(1976—),男,江西高安人,副教授,博士,主要从事华夏传播研究。

到孔子生活的春秋晚期，随着社会政治经济结构变迁和人的主体意识发展，依赖天人沟通的祭告仪式建构的天命信仰逐渐产生了危机，基于神灵敬畏的礼乐制度也失去了约束力量而趋于崩溃瓦解。从神的主宰下解放出来的人们日益陷入欲望功利的血腥争夺中，弱肉强食的丛林法则和野蛮力量威胁着社会和政治的秩序。据《孟子·滕文公》记载，彼时“世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之”。礼已经沦为徒具形式的外在仪式而失去了规范社会秩序的力量，法取代礼成为社会秩序重建的主要力量。法主要依赖外在的暴力和强制。但是，孔子不赞同一个社会的秩序主要依赖人们对外部刑罚的畏惧。他说：“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。”（《论语·为政》）在这里，孔子提出了“有耻”的命题。人的耻感为什么会产生？因为个人行为与内心的道德信念发生了背离。由于“行己有耻”（《论语·子路》），人们可以用内心的道德自觉来约束自己的行为，从而在全社会建立一种依赖个体对社会规范的自愿服从的秩序。因此，孔子主张通过重建礼乐制度而不是强化“政”“刑”等暴力手段来恢复社会秩序。

但是，西周的礼乐制度是建立在人们对神灵的敬畏基础上的。在天命信仰动摇的春秋时代，恢复礼乐秩序何以可能？孔子主张为人们的道德自觉寻找到人自身的根据，以此重建人们的精神信仰。孔子找到的新的精神信仰就是“仁”。孔子没有给“仁”一个明确的定义。在《论语》中，孔子在不同的场合，面向不同的弟子，对仁进行了不同的阐发。比如，仲弓问仁，孔子说：“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。”（《论语·颜渊》）子张问仁于孔子，孔子说：“能行五者于天下为仁矣。”（《论语·阳货》）司马牛问仁，孔子说：“仁者，其言也讱。”（《论语·颜渊》）……这样来看，“仁”似乎是一个指称道德本体的范畴，在不同的现实情境中表现为不同的道德行为。综观孔子的思想，“仁”是孔子用来描述人的存在本质的范畴，是人与禽兽的根本区别所在。虽然“夫子之言性与天道，不可得而闻也”（《论语·公冶长》），但将“仁”理解为人与生俱来的道德本

性大抵不违孔子之意。

正因为“仁”在人性之中，孔子才一再强调“为仁由己，而由人乎哉？”（《论语·颜渊》）“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）。李泽厚认为：“周公是‘由巫到礼’，孔子是‘释礼归仁’。因为礼崩乐坏，必须为‘礼’找一个替代巫术神明的坚实依据，这就是孔子的‘仁’。……礼由于取得这种心理学的内在依据而人性化，……由神的准绳命令变而为人的内在欲求和自觉意识，由服从于神变而为服从于人、服从于自己。”^[13]这样，孔子通过“释礼归仁”，将“礼”的自觉服从问题转换成了“仁”的价值认同问题。在这里，“克己复礼为仁”命题就不能仅仅理解为个体要超越欲望本能以复归对道德秩序的自觉服从，从而彰显自我的道德本性与存在本质；还应理解为礼的约束力由基于天人沟通的神灵信仰转向基于人与人沟通的道德认同。

总之，孔子“克己复礼为仁”命题所指主要不在“克己”，而在“复礼”，“礼”原本是一种天人沟通的祭祀仪式，“复礼”则是在神灵信仰遭遇危机之际将之转向人与人之间的道德传播，以期通过唤醒内在于人的德性而使人们自觉遵从礼乐秩序。从这个意义上说，“克己复礼为仁”也是一个道德传播命题。

二、“身”：沟通“仁”与“礼”的媒介

孔子的“克己复礼为仁”命题提出了一个如何在人的内在德性基础上建构文明秩序的重大问题。在西周时期，礼虽然是一个涵盖国家典章制度、社会伦理习俗、个人行为准则在内的规范体系，但它所依赖的并非国家暴力，而是个体内心的自觉，这种道德自觉是建立在天命信仰和对神灵的敬畏基础上的。孔子力图把道德自觉转向个体对内在于己的德性的体察和对自我生命本质的追求。在孔子看来，人的生命分为自然生命和伦理生命2个层次，他主张将伦理生命作为人的本质存在。伦理生命指向的是一个个体与实体直接同一的世界，它是原初社会中个体与家庭、民族两大伦理实体自然同一的世界^{[5]27}。伦理生命意味着人不再是孤立的个体，而是伦理共同体中

的一员,它将人从个别性的存在上升为普遍性的存在。将人的个体性存在与共同体联结起来的媒介是身体,一方面,身体的欲望本能使人向世界索要物质满足以维持自我的生存;另一方面,身体的连接与互动使众多个体得以组成社会和国家。在中国古代家国一体的社会结构中,借由身体在家族中的血脉连结,个体可以超越自然生命的有限性,在向上和向下延伸的家族传承中获得生命的延续。这样,从“仁”的角度来说,身体是自然生命向伦理生命超越的承载物;从“礼”的角度来看,身体的欲望本能是礼的规训对象。而身体的文化意涵又成礼的表达中介,身体事实上成为沟通“仁”与“礼”的媒介。因此,孔子提出了“修身”的道德传播命题。需要指出的是,“修身”命题中的“身”并非仅指身体,而是身体与心灵融为一体的整全生命,是自然存在与伦理存在的统一体。从这个意义上说,“修身”命题标示了孔子道德传播思想不是围绕道德话语的传递与接受展开,而是围绕生命存在的转变展开。在“修身”命题中,肉身当然是道德传播的媒介,但它并非话语、文本或意义在传受主体的心灵之间传输的中性、客观的物质管道,而是活生生的、有自我意向和知觉的生命体,道德的理念或话语经由身体媒介的传播,不是把语词或理念植入接受主体的心智之中,而是引发接受主体身体承载的自然生命向道德生命的转变。

孔子相信 in 道德传播中身体相比语词有着更优越的媒介特性。他说:“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从。”(《论语·子路》)又说:“巧言乱德。”(《论语·卫灵公》)孔子“以身为令”“以身为教”的思想所指向往的,主要不是身体作为传播工具所承载的道德命令或道德理念,而是身体作为存在实体所示范的生命存在状态。相比语词,身体的表意具有实践性。当主体操作身体姿势表达意义时,它并非单纯的意义传输,而是与主体的实践行为合而为一了。作为一种有机的主体性媒介,身体具有自己的意向性。通过对他人身体姿势的观察,人们可以理解他人行为的意义,并通过模仿他们的动作行为,引发自我生命的改变。因此,身体成为内在仁性展现和外在礼制规训的共同对象,并成为贯通“仁”

与“礼”的中介。

仁者首在“克己”。“克己”之“克”,不是消极性的“剥落”,而是极富积极意义的超越和建构^{[5]33},即通过对自我身体欲望的克制,超越感官快乐的满足,将人生追求导向道德精神层面,把对他者的关爱纳入自我生命存在的视域之中。在这里,对身体内部自然欲望的自我约束和超越是主体走向“仁者爱人”的必经之途。仁者亦必“复礼”。“复礼”之“复”,不是对礼的形式复兴,而是将身体的表情姿态、行为动作自觉纳入礼的伦理规范之中。《论语·乡党》记载:“(孔子)入公门,鞠躬如也,如不容。立不中门,行不履阈。过位,色勃如也,足趺如也,其言似不足者。摄齐升堂,鞠躬如也,屏气似不息者。出,降一等,逞颜色,怡怡如也。没阶,趋进,翼如也。复其位,蹶蹶如也。”当颜渊问行仁的具体条目时,孔子回答:“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”(《论语·颜渊》)孔子说:“君子有九思:视思明,听思聪,色思温,貌思恭,言思忠,事思敬,疑思问,忿思难,见得思义”(《论语·季氏》),在君子道德修养的9种事项里,与身体规范有关的占了4种。这些都表明,在孔子那里,对身体的规训不仅对建构“礼”的社会秩序至关重要,也是建构“仁”的个体人格所必不可少的。

人格是个体的内在属性在行为上体现的倾向性,它表现一个人在不断变化中的全体和综合,是具有动力一致性和连续性的持久的自我,是人在社会化过程中形成的给予人特色的身心组织^[6]。人格包括外在的行为表现和内在的心理品质,两者之间有着密切的联系^[7]。在孔子那里,仁者或君子的道德人格以内在于己的德性作为支撑,对外则展现和落实为恭、宽、信、敏、惠等德行。孔子相信,当社会中的每个个体都树立了“仁”的人格时,对“礼”的普遍自觉服从就成为可能。因此,“克己复礼为仁”作为道德传播命题所指向往的,不只是道德信念或伦理规范在传受主体间的传递,也不仅限于改变接受主体的行为、态度,而是力图长久地塑造接受主体的人格,使之成为文明秩序的自觉服从乃至建构、捍卫者。要通过道德传播塑造接受主体的人格,身体不仅是道德话语传递的通道,而且还是

道德生命确立所必须面向的对象。孔子说：“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（《论语·里仁》）在日常生活中，君子之“仁”面临的持续挑战是饮食男女的身体欲望。孔子又说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《论语·卫灵公》）在重大时刻，君子之“仁”面临的选择是肉身的生死存亡。

在道德话语的传播过程中，身体作为媒介的功能常常是不可见的，让人误以为道德传播只是传受主体心灵之间的理念交流。但是，“克己复礼为仁”命题提醒我们，身体一直以“隐身”的方式参与着接受主体的人格塑造，它的媒介功能不仅是工具性的，也是存在性的，它是改变接受主体生命存在状态的关键行动者，并以此方式连接起个体之“仁”与群体之“礼”。因此，孔子说：“一日克己复礼，天下归仁焉。”（《论语·颜渊》）

三、“仪”：仪式传播与以“礼”显“仁”

在“克己复礼为仁”命题中，“仁”作为人的内在德性，并不会直接显现为个体的人格，而是在“礼”对身体的规训过程中被触发和体认，这个过程便是礼仪。《论语·乡党》记载：

（孔子）虽蔬食菜羹，瓜祭，必齐如也。席不正，不坐。乡人饮酒，杖者出，斯出矣。乡人雉，朝服而立于阼阶。问人于他邦，再拜而送之。^{[8]128-129}

即使是粗米饭、蔬菜汤，孔子吃饭前也要把它们取出一些来祭祖，而且表情要像斋戒时那样严肃恭敬。席子放得不端正，孔子不坐。行乡饮酒的礼仪结束后，孔子一定要等老年人先出去，然后自己才出去。乡里人举行迎神驱鬼的宗教仪式时，孔子总是穿着朝服站在东边的台阶上。孔子托人向在其他诸侯国的朋友问候送礼，便向受托者拜两次送行。在《论语·阳货》中记载：

宰我问：“三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。”子曰：“食夫稻，衣夫锦，于女安乎？”曰：“安。”“女安，则为之。夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之！”

宰我出，子曰：“予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也，予也有三年之爱于其父母乎？”^{[8]241}

孔子的弟子宰我对孔子说，父母死了服丧三年为期太久长了，应该改为一年，被孔子批评“不仁”。孔子对礼仪的坚持，并不是出于对形式主义的热爱，而是他相信，日常生活中的礼仪实践活动对个体养成道德人格是必要的和有效的。因为礼仪能够将日常事物与精神信仰联结起来，在礼的仪式背后是信仰，礼仪是将道德规范与道德信仰联系起来的中介，它可以使道德规范的约束力获得内在信仰的支撑。在这里，礼仪实践实际上是一种仪式化的传播活动。仪式的特征是将日常生活与平常事物程式化和展演化，它具有很强的表演性。通过这种表演形成了一种转换，即将日常生活转变到另一种关联中。在这种关联中，日常的东西被改变了^[9]，它变成了一种对价值信仰的象征。在礼仪实践中，通过将自然化的身体姿势和日常化的身体行为符号化和象征化，个体生活中的凡俗事物和日常行为被赋予了神圣的意义，与仪式有关的一切日常事物和身体行为都超越了其现实的功用而具有了深刻的隐喻，成为与信仰、价值、意义相关的表达形式。在参与仪式的过程中，人们形成了一种瞬间共有的实在，因而会形成群体成员身份的符号^{[10]128}。这种代表群体身份、情感和价值的符号，就是涂尔干所说的神圣之物。它原本只是日常之物，但经由仪式化和象征化，转变成了某种价值信仰的象征符号，成为整个仪式活动中的关注焦点。孔子认为，仪式传播的关键是创造或确认象征物与价值信仰之间的联系。《论语·八佾》记载，子贡欲去告朔之饩羊，子曰：“赐也，尔爱其羊，我爱其礼。”告朔是一种祭礼，作为祭品的羊是代表神圣信仰的符号。孔子认为，如果去掉饩羊，整个仪式就失去了关注焦点，失去了仪式活动与神圣信仰的勾连，因此，去掉饩羊告朔之礼也就失去了意义。涂尔干认为，神圣事物与凡俗事物之间有条不可逾越的鸿沟，人们创造出一整套仪式来实现这种根本的分离状态。它采用了禁忌的形式^[11]。在礼仪活动中，这种禁忌就是作为社会规范的礼。在礼仪实践中，礼的道德约束功能不是通过外在强制实现的，而在通过它指向

的精神信仰而获得活动参与者的自觉遵从。因此,在孔子看来,如果礼仪活动中的器物不能与仁的价值信仰联系起来,它就会沦为空洞的能指,回归凡俗之物,失去其道德约束功能。所以,孔子说:“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”(《论语·阳货》)

礼仪的原始形态是原始宗教中人神沟通的仪式。原始宗教起初没有教义,只有祭祀仪式。仪式需要参与者的身体在场。仪式传播的主要目的不是说服受众、让他改变态度,而是让传播主体都可以参与其中。孔子说:“祭如在,祭神如神在。吾不与祭,如不祭。”(《论语·八佾》)美国学者兰德尔·柯林斯认为,仪式是一种相互专注的情感和关注机制,当人群因身体在场而形成对某项活动的关注焦点时,某种较高度度的团结才有可能出现。只有观众参与集体行动——鼓掌、欢呼或嘘声时,瞬间的团结感才可能变得非常强烈。情感连带程度越高,团结与身份感就越强^[10]¹³⁰。因此,仪式化传播能够激发活动参与者的道德情感,使道德规范的禁忌功能与群体身份认同产生联系。与此相伴随的,则是对自己或他人违背群体团结和身份认同所产生的羞耻感和愤怒感,从而形成一种群体道德压力和自我的道德约束力。这也就是孔子所说的“行己有耻”(《论语·子路》)和“有耻且格”(《论语·为政》)。李泽厚认为,“仁”是上古巫术礼仪中的敬、畏、忠、诚等真诚的情感素质及心理状态。孔子将上古巫术礼仪中的神圣情感心态,转化性创造为世俗生存中具有神圣价值和崇高效用的人间情谊。因此,“仁”最为重要和值得注意的是心理情感原则,这实际是以“情”作为人性和人生的基础、实体和本源^[1]²⁹。在这里,“仁”作为内在于人的道德本性,在“礼”对身体规训的仪式传播中被激发为道德情感,这是一个由“礼”显“仁”的道德传播过程。在这个过程中,个体可以产生瞬间的共在感,在对象征物的共同关注中,产生对共同体身份的认同,从而激活其内心的道德意识,形成对道德规范的自觉,正如莫尼尔·威尔逊所说:“仪式能够在最深的层次揭示价值之所在……人们在仪式中所表达出来的,是他们最为之感动的东西……仪式所揭示的实际上是一个群体的价值。”^[12]

四、“正名”：“礼”“仁”符号关系与道德传播的符号管理

在西周礼乐制度中,礼不仅是一套规则体系,也是一套符号体系。在礼的符号体系中,身体姿态、服饰、器物、饮食、称谓等是能指,孔子称之为“名”。从字源上看,名是由“夕”和“口”两部分组成。《说文解字》认为,“名,自命也,从口夕。夕者冥也。冥不相见,故以口自命”。就是说,“名”是指在黑夜里因为眼睛看不清东西,需要用口说出名称以区分事物。可见,“名”的功能是通过“分”建构秩序。通过名分整理出秩序和规范,由之构成一个有明确差异和严密区分的社会统领系统,这就是礼制^[1]⁵³。吴予敏将礼的符号系统分为称谓系统、神话系统、礼仪系统3个层面。称谓系统确定了不同成员间的关系,神话系统建立了信仰、价值观念和认同,礼仪系统是对称谓系统和神话系统的再三强调和反复肯定^[13]。从符号学的角度,我们可以将之理解为:礼的称谓系统——名分是礼的能指,礼的神话系统——价值信仰是礼的所指,而礼仪系统则是能指通向所指的指谓过程。礼的本质是一种符号秩序,只有当作为能指的名分与作为所指的价值信仰保持一致时,礼才能发挥其秩序规范功能。在西周时期,礼的所指是天命信仰,通过祭祀等仪式活动,将礼的能指——名分与天命的神圣性联系起来,借助神灵信仰的力量对社会成员的行为形成约束。随着天命信仰的衰落,到孔子生活的春秋末期,名分逐渐失去了对应的价值信仰,沦为空洞的能指,失去了规范社会的能力。

孔子认为,礼崩乐坏的符号失序问题是造成政治和社会秩序混乱的重要根源。春秋末期,“君不君,臣不臣”的僭越周礼的现象屡见不鲜。比如,按照周礼,天子用八佾舞蹈,诸侯用六佾,大夫用四佾,可是鲁国大夫季氏竟然僭用八佾。孔子对此痛心疾首,发出“是可忍也,孰不可忍也”(《论语·八佾》)的慨叹。礼的符号秩序的紊乱造成了政治秩序的败坏,《春秋》记载诸侯国国君被弑者三十有六,各诸侯国出现大夫、陪臣执政局面。因此,面对天下失序的混

乱局面，孔子率先提出了“正名”的主张，试图通过重建名分所对应的价值信仰——“仁”，使名分在现实生活中能够起到约束个体遵从相应的社会身份和行为规范的功能。在这里，名分是“礼”的能指，“仁”是“礼”的所指，“正名”则是一个指谓过程。从这个意义上说，“克己复礼为仁”命题也蕴含了一个符号管理的主题，孔子甚至认为，道德传播的符号管理问题乃是重建礼乐制度和政治、社会秩序的首要问题。《论语·子路》记载：

子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”子曰：“必也正名乎！”子路曰：“有是哉，子之迂也！奚其正？”子曰：“野哉，由也！君子于其所不知，盖阙如也。名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也”^{[8]166-167}。

在这段话里，孔子阐述了“名”“言”“行”三者在礼乐符号体系发挥社会规范功能时的内在逻辑：如果名的能指符号不能对应有效的价值信仰，那么名的言说就不具有规范功能；言说不具有规范效力，事情就无法执行；事情没有执行力，礼乐制度就失效了；礼乐制度失效，刑罚就失去了根据；刑罚失去了根据，百姓就手足无措了。因此，“正名”的关键是重建名分与价值信仰的指谓关系，以此作为社会规范的基础。孔子“正名”思想关注的是名分的价值表达及其伦理功能。“正名”能够有效实践的前提条件包括2个：（1）名分这个能指指称的所指“仁”具有价值正当性；（2）“仁”的道德价值能为社会成员普遍接受。因而，建立在“仁”的价值信仰基础上的整套社会规范——“礼”也能被社会成员普遍承认。在这里，名分是联结“仁”的价值信仰与“礼”的社会规范之间的符号中介，它将“仁”和“礼”的指谓关系固定下来，从而使它的表达既能指向确切的意义（可言），又能真正规范社会行为（可行），这就是孔子所说的“名之必可言也，言之必可行也”（《论语·子路》）。但孔子也认识到，仅仅依赖个体对“仁”的道德价值的自觉认同来规范社会成员的行为是不够的，他主张通过某种社会机制来评价社会成员的行为，约束其行为符合名分的价值规

范。这种社会评价机制就是名声。名声作为外界对自我的一种了解和评价，直接涉及自我的意义问题：如果一个人的名声得到了恰如其分的彰显，这个名声对此人来说就意味着自我意义的一种安顿^[14]。从人格建构的角度看，名声是一种客我。在个体心灵内部的主我与客我的符号互动过程中，名分所指谓的“仁”的价值信仰与“礼”的伦理规范可以参与个体的自我意识的形塑，达到让个体在自我认同的建构过程中自觉服从伦理秩序的目的。因此，孔子“克己复礼为仁”命题亦包含了一整套围绕“名”展开的符号管理策略：首先是重建名分的道德价值指谓，使名分能够建构“仁”的道德价值与“礼”的伦理规范间的固定关系；其次是通过名分的表达规范社会成员的行为；再次是用名声检验和监督个体的行为是否符合名分的价值规范；最后，通过名声的社会评价机制使个体在客我与主我的符号互动中将“仁”与“礼”纳入人格建构过程，从而在自我认同中自觉服从礼乐秩序。

五、“和”：由“仁”至“礼”与道德传播的目的

孔子“克己复礼为仁”命题把“礼”和“仁”的关系放在“己”与“人”的交往互动过程中来观照。从人的自然存在来看，“己”与“人”的交往必然是一个面向共同世界索要生存资源的竞争、冲突过程，传播的目的是通过灌输、说服乃至欺骗来征服和支配他者，以使己方获得更好的生存条件。如果传播只是与暴力一样的控制他者的手段，那人类社会就不能免于冲突、战乱和失序，正如春秋战国时期。而从人的伦理存在来看，“己”与“人”的交往则是一个超越自我走向他者、化解分歧寻求共识从而共享意义的过程，传播的目的是相互连接、相互理解、相互成全，并与他者组成一个和谐共同体。孔子“克己复礼为仁”命题揭示了道德传播的目的不是说服、支配、控制他者，而是通过自我与他者的交往互动，激发彼此内在于己的“仁”性，使自我能够超越“己”之私欲，走向与他者的意义共享、生命联合，从而复返那个“以和为贵”的“礼”世界。《论语·学而》

云:“礼之用,和为贵。先王之道,斯为美,小大由之。有所不行,知和而和。不以礼节之,亦不可行矣。”在这里,“礼”所呈现的是一个人们之间团结友爱的“和”世界。“和”之所以可能,在于人人皆有“仁”性,在自我与他者交往的过程中,它被激发为与他者的道德共情,从而使人们可以自觉接受“礼”的节制,共同建构和谐的文明秩序。这是一个由“仁”至“礼”的过程,在这个过程中,道德传播的作用是将“仁”从未曾发显的道德天性激发为主体切实可感的道德情感,使其对“礼”的道德规范产生自我认同和自觉服从。《中庸》曰:“喜、怒、哀、乐之未发,谓之中。发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也。和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”“中”是“仁”的未发状态,“和”是“仁”的已发状态,这个让“天地位焉,万物育焉”的“礼”秩世界,建基于人类共同的道德天性和共享的道德情感、道德意义。

然而,“和”并不是“同”。“和”不是对差异性和多样性的否认,而是在承认差异性与多样性的基础上寻求普遍性与共同性,从而使世界在“和而不同”中走向繁荣昌盛。西周的太史伯说:“夫和实生物,同则不继。以他平他谓之和,故能丰长而物归之。若以同裨同,尽乃弃矣。”(《国语·郑语》)“和”是“以他平他”,让不同的事物共生共荣,这样充满多样性的世界是丰富多彩、生生不息的;反之,如果“以同裨同”,世界只剩下同质的事物就会失去活力,最终不可持续。在这里,“和”所指向的不仅是世界与万物的创生,而且是世界与万物之存在本质的实现;“和”代表的是世界与万物生生不息的秩序。《易传·系辞下》认为:“天地之大德曰生”,能够使世界和万物生生不息是天地的大德。因此,“和”也是一个道德范畴,它是“天地之大德”,代表着人的道德追求所能抵达的最高境界。孔子说:“君子和而不同,小人同而不和。”(《论语·子路》)君子从自我的欲求与感受出发推己及人,在理解与尊重他者差异性的基础上消解自我与他者的矛盾冲突,从而建构起两者间相互成全、互惠互利的和谐关系;小人们只从自我与他者的共同欲求与利益出发,不承认、

尊重和理解他者与自我的差异性,必然在“党同伐异”中走向敌对冲突。因此,“和”的核心精神是多样性的相互依存、协调互补、对立统一,它是以承认、尊重他者的差异性、独特性为前提的,它要求把他者视为像自己一样的主体,寻求与他者之间的相互理解、相互尊重、相互成全。

孔子“克己复礼为仁”命题将“和”作为道德传播的目的,主张传播者与接受者之间是一种主体间性关系,人们通过推己及人实现对彼此的欲求和感受的肯认和理解,从而实现自我与他者的互助与互惠。孔子说:“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也已。”(《论语·雍也》)要实现“和”,传受主体就应该彼此敞开、接纳、分享,而不能固守我执或强迫他者。所以,孔子说:“子绝四:毋意,毋必,毋固,毋我。”(《论语·子罕》)他又说:“己所不欲,勿施于人。”(《论语·颜渊》)要实现与他者的相互理解、相互尊重,就必须学会倾听。孔子说:“多闻阙疑,慎言其余。”(《论语·为政》)又说:“多闻,择其善者而从之。”(《论语·述而》)倾听之所以重要,在于它不仅是对对方的尊重,也是实现相互理解的基础,它能促成传受主体间的相互启发、相互镜鉴、相互学习,从而助益于彼此的生命完善。相反,一味追求能言善辩的说服技巧,缺少对他者主体性的承认与尊重,往往背离道德传播的宗旨。孔子说:“巧言令色,鲜矣仁!”(《论语·学而》)孔子认为,如果传播主体不是推己及人、换位思考,而是把接受者当作实现自己目标的客体,站在自己的立场上试图用高超的论辩技巧说服他人,不但难以成功,而且往往激化双方的冲突,造成相互的敌视。不仅如此,即便传播者的初衷是向对方分享自认为正确的道德观念、知识、信仰,以使对方受益,也应当充分考虑接受者的天赋条件,把道德传播建立在接受者的自我动机、内在需求基础上。传播主体不应把道德价值灌输给接受主体,而应调动接受者自身的道德主体性,激发其内在的道德动机,使之产生道德的自我觉醒。孔子说:“不愤不启,不悱不发。举一隅不以三隅反,则不复也。”(《论语·述而》)接受主体如果不是努力思考而又无法解

决疑惑的时候，不要去开导他；不是自己想表达又无法说出来的时候，不要去启发他。如果他不能做到举一反三，就不要再教导他了。孔子认为接受主体的接受能力是传播主体向他展开道德传播、帮助他解决人生问题的现实条件，应该因人而异进行传播调适，这样才能真正帮助到对方。他说：“中人以上，可以语上也；中人以下，不可以语上也。”（《论语·雍也》）他告诫说：“可与言而不可与言，失人；不可与言而与之言，失言。知者不失人，亦不失言。”（《论语·卫灵公》）传播主体应该努力获得对接受主体的深入理解和正确认知，将“知人”作为“与言”的前提，他说：“不患人之不己知，患不知人也。”（《论语·学而》）

总之，在孔子这里，道德传播的中心不是观点的说服和态度的改变，而是传受主体间的生命共情，是在相互尊重、相互理解、相互帮助、相互启发基础上的意义共享与关系建构，道德传播不应以消灭异己的“同”为目标，而应致力于建构自我与他者间“和而不同”的关系。

六、结 语

在一个礼崩乐坏、崇尚功利与暴力的混乱时代，孔子把恢复天下秩序的可能从天命与鬼神投向了人的存在本身，试图从人自身寻找到建构人类文明秩序的内在根据。他提出了“克己复礼为仁”的命题，主张在人与人交往的过程中，将内在于人的“仁”性激发为切实可感的道德共情，使人自觉认同和服从作为道德规范的“礼”。孔子认为，作为人的自然生命与伦理生命承载物的身体是沟通“仁”与“礼”的媒介，身体一直以“隐身”的方式参与接受主体的人格塑造。通过“礼”的仪式化传播，可以将身体的姿势、行为象征化为“仁”的意义表达，从而激活接受主体内心的道德意识，形成对道德规范的自觉。名分是沟通“礼”“仁”的符号中介，通过“正名”重建名分与“仁”的指谓关系，使“礼”能有效约束个体行为是重建礼乐制度和政治、社会秩序的重要问题。道德传播的

中心不是观点的说服和态度的改变，而是传受主体间在相互尊重、相互理解基础上实现意义共享与关系建构。

孔子的“克己复礼为仁”命题从文明角度审视传播，主张道德传播应该围绕人的生命存在展开，使主体实现从自然生命向道德生命的超越，通过塑造社会个体普遍的道德人格为文明秩序奠定坚实而持久的基石。

[参考文献]

- [1] 李泽厚. 由巫到礼 释礼归仁 [M]. 上海: 生活·读书·新知三联书店, 2015.
- [2] 过常宝. 祭告制度与《春秋》的生成 [J]. 文学遗产, 2017 (3): 18-32.
- [3] 王晖, 吴海. 论周代神权崇拜的演变与天人合一观 [J]. 陕西师范大学学报 (哲学社会科学版), 1998 (4): 82-90.
- [4] 杜建慧. 试论周初德治建构: 以《尚书》为中心 [J]. 江汉论坛, 2007 (4): 74-77.
- [5] 樊浩.《论语》伦理道德思想的精神哲学诠释 [J]. 中国社会科学, 2013 (3): 125-140.
- [6] 陈仲庚, 张雨新. 人格心理学 [M]. 沈阳: 辽宁人民出版社, 1986: 17.
- [7] 王登峰, 崔红. 人格的定义及中西方差异 [J]. 心理研究, 2008 (1): 3-7.
- [8] 陈晓芬, 译注. 论语 [M]. 北京: 中华书局, 2016.
- [9] 彭文斌, 郭建勋. 人类学仪式研究的理论学派述论 [J]. 民族学刊, 2010 (2): 13-18.
- [10] 兰德尔·柯林斯. 互动仪式链 [M]. 林聚任, 王鹏, 宋丽君, 译. 北京: 商务印书馆, 2018.
- [11] 爱弥尔·涂尔干. 宗教生活的基本形式 [M]. 渠敬东, 汲喆, 译. 北京: 商务印书馆, 2018: 413-414.
- [12] 维克多·特纳. 仪式过程: 结构与反结构 [M]. 黄剑波, 柳博赞, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2006: 6.
- [13] 吴子敏. 无形的网络: 从传播学的角度看中国的传统文化 [M]. 北京: 国际文化出版公司, 1988: 35.
- [14] 苟东锋. 儒家之“名”的三重内涵 [J]. 哲学研究, 2013 (8): 42-48.

(下转第63页)

give the score. The sum of the two scores is the total score of the credit evaluation, thus obtaining the credit rating of customers. Finally, it is verified by a practical calculation example. The research indicates that the model has good reliability and applicability in credit evaluation, and the evaluation results can provide a reference basis for banks (or financial institutions) to evaluate customers' credit.

Key words: credit evaluation; accounts receivable financing; Analytic Hierarchy Process; Fuzzy Comprehensive Evaluation; Accurate Value Assessment Method

(责任编辑 陈蒙腰)

(上接第 23 页)

“Restrain Oneself to Rite as Benevolence”: An Investigation of Confucius’ Moral Communication Thought

YAO Zhiwen

(College of Urban Culture, South China Normal University, Foshan 528225, China)

Abstract: Confucius put forward the moral communication proposition of “Restrain oneself to Rite as Benevolence”, and advocated that in the process of interpersonal communication, the inner “Benevolence” should be stimulated into practical and tangible moral empathy, so that people can have self-identification and conscious obedience to the moral norms of “Rite”. Confucius believed that the body, as the carrier of human natural life and ethical life, is the medium of communicating “Benevolence” and “Rite”. The body has always been involved in the personality shaping of the receiving subject in the way of “stealth”, and its media function is not only instrumental, but also existential. Through the ritualized communication of “Rite”, the posture and behavior of the body can be symbolized into the meaning of “Benevolence”, so as to activate the moral consciousness of the accepting subject and form the consciousness of moral norms. Nomenclature is the symbol intermediary of communicating “Rite” and “Benevolence”. Through “Correct Name” to reconstruct the relationship between Nomenclature and “Benevolence”, so that “Rite” can effectively restrain individual behavior. This is the primary problem of reconstructing the Rite system and political and social order.

Key words: Confucius; Benevolence; Rite; Harmony; moral communication

(责任编辑 冯庆福)