**南 开 大 学**

**本 科 生 学 年 论 文**

**中文题目：**“敬”观念的自我维度——先秦儒家“自敬”思想探析

**外文题目：**"Jing" contains initiative —— "self-respect" in pre-Qin confucianism

**学院：哲学院**

**完成日期：2020年4月30日**

摘 要

先秦儒家的“敬”观念是学界很关注的问题，但既有的研究主要是关注其间的他者维度（敬人），对于其间的自我维度（自敬）尚关注不够。之所以如此，一个重要的原因是，从今本《论语》来看，作为儒家“敬”观念之首倡者的孔子只讲如何敬人的问题，不曾明言“自敬”。汉简《论语》的记载为重新理解孔子的“敬”观念提供了新线索。结合今本和汉简《论语》可知，孔子首倡“自敬”，在“自敬”和“敬人”的双重维度中将此前宗教性的“敬”转变为人伦性的“敬”。孟子虽未直言“自敬”一词，但不乏相关思想，在此“自敬”以独特的“自反”之道为基础，表现为道德主体在“四端”的扩充之中实现自我。荀子亦主张“自敬”，认为“自敬”的表现即是以“伪”化“性”，借助礼义的力量成就完善的自我。归总而言，“自敬”的主旨在于自我敬重，肯定自身的价值，并以此为出发点，实现自我、完善自我。“自敬”和“敬人”是先秦儒家“敬”观念的双重维度，当此二者被综合把握时，可知“敬”的工夫不仅要同时敬人和自敬，更在于敬“仁义”本身。这种意义的“敬”已表现出超越己他而脱离具体对象的倾向，后来宋明理学中的“敬”则强化了此点，从而呈现出一种形而上的非对象性的“敬”。可见，“自敬”思想不仅影响到如何全面理解先秦儒家的“敬”观念，同时也关乎如何看待后世儒家形上之“敬”的来源。只有关注到这一维度，并将其和“敬人”相结合，才能对上述两个问题作出更充分的把握。

关键词：先秦儒家；自敬；自我；敬人；非对象性

**Abstract**

"Jing" in pre-qin Confucianism is a very concerned issue in the academic circle, but the existing researches mainly focus on the other dimension (respect for people), and not enough on the ego dimension (self-respect). An important reason for this is that, from the perspective of the analects of Confucius, as the initiator of the Confucian concept of "jing", Confucius only talked about how to respect people and did not explicitly "self-respecting". The record of analects of Confucius by han jian provides a new clue to understand Confucius' concept of "jing". According to the analects of Confucius by han jian and the present edition, Confucius first proposed "self-respect", which transformed the previous religious into human relations in the dual dimensions of "self-respect" and "respect for others". Although Mencius did not say the word "self-respect" outright, but there is no lack of relevant thoughts, in this "self-respect" on the basis of the unique "reflexive" way, the performance of the moral subject in the "four ends" expansion in the realization of self. Xunzi also advocated "self-respect", thinking that the expression of "self-respect" is to "fake" the "nature", with the power of rites and righteousness to achieve the perfection of the self. In a word, the purpose of "self-respect" is to respect oneself, affirm one's own value, and take this as the starting point to realize and improve oneself. "Self-respect" and "respect for others" are the two dimensions of the "jing" concept of the pre-qin Confucian. The "jing" in this sense has shown the tendency to surpass others and separate from specific objects. Later, the "jing" in the neo-confucianism of song and Ming dynasty strengthened this point, thus presenting a metaphysical non-objective "jing". It can be seen that the thought of "self-respect" not only affects how to fully understand the concept of "jing" in the pre-qin Confucianism, but also concerns how to view the source of "jing" in the form of later Confucianism. Only by paying attention to this dimension and combining it with "respect to people", can we grasp the above two issues more fully.

**Keywords:** pre-qin Confucianism ; seli-respect ;

ego ; respect to people ; non-objective

目 录

[一、问题的提出 5](#_Toc20982)

[二、 “敬”的词义及早初“敬”观念的内涵 6](#_Toc31848)

[三、孔子：基于修身的自敬思想 7](#_Toc5311)

[四、孟子：基于自省的自敬思想 11](#_Toc10150)

[五、荀子：基于理性的自敬思想 12](#_Toc12893)

[六、结语 13](#_Toc611)

[参考文献 15](#_Toc21116)

一、问题的提出

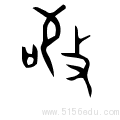
先秦儒家自孔子开始将“敬”加以人性化改造和发挥，“敬”成为儒家思想系统的一个重要范畴，依据对象的不同，其内涵和外延涉及范围广泛，包括但不限于天人关系、人际关系等，直接关联于道德修养工夫等儒家哲学中的核心问题，前人对之进行了许多研究，成果显著。在先秦典籍中，“敬”字广泛出现：如《论语》22次、《孟子》43次，《荀子》69次，除人名外，其涵义主要为主体内心的情感态度或符合礼仪规范的行为。

就现有资料来看，学界关于先秦“敬”的研究成果很多。就“敬”的整体意义理解如徐复观认为“敬”的字义在先秦时发生显著变化，由被动反应的警戒心理转为自觉反省的心理状态。[[1]](#footnote-0)牟宗三则认为忧患意识延伸出来“敬”之道德观念是作为人的主体的自我肯定，即通过“敬”的作用肯定自己。[[2]](#footnote-1)就“敬”的具体内涵研究，如肖连奇着重探讨“敬”与天命、礼事、修身等意义上的多重关联中呈现的多重意蕴。[[3]](#footnote-2)

也有学者从具体的儒家思想代表人物中分析“敬”在其中的意义与地位，如张文瀚专注考察“敬”与构成孔子思想体系的“仁”“义”“孝”等基本道德规范的关系。[[4]](#footnote-3)李桂民揭示荀子的主敬思想的人文价值。[[5]](#footnote-4)张晓琼则在前人的基础上既对先秦儒家“敬”论进行了整体研究，又对先秦诸子的“敬”论进行了比较研究，推动学界更全面深入地把握先秦儒家“敬”的思想内涵。[[6]](#footnote-5)

以上成果系统而丰富，但既有研究主要是关注在“敬”观念其间的他者维度（敬人），对于其间的自我维度（自敬）认识有待加强。“敬”的意识首先在天人关系中产生，是先民在原始宗教范围中忧患意识的演化，具有浓厚的神性；由于社会现实需要，“敬”的观念在西周开启了由宗教而人文的转向，由对天的敬畏转向对人事的注重。孔子从人际关系、人事等方面对传统的“敬”观念加以改造和发挥，使其成为儒家思想体系中的重要范畴。；纵观宋明理学可以看到，程朱致力于构建以敬为本的理学工夫论，用敬为儒家开辟一条符合儒家义理的修行道路。最初“敬”以天为对象；先秦时孔子在人伦领域提出“敬”的诸多要求；程朱理学时期“敬”具有形而上性的工夫论意义，呈现非对象性特征[[7]](#footnote-6)。那么，程朱理学对敬的改造使其由人伦性转向形而上性的渊源何在？换而言之，敬由对象性发展为非对象性的渊源何在？邱楚媛从观念史的角度将之归结于朱子承接先秦儒家论敬的义理内核将敬的宗教特征内化为主体意识的自我超越。[[8]](#footnote-7)这一观点固然有一定的道理，但我们不能忽略先秦儒家关于“敬”的内指性修养意义。本文将基于观念史角度考察先秦儒家人伦性的“敬”观念中潜在的非对象性，并对先秦儒家代表人物孔孟荀蕴含的“自敬”思想系统梳理，从而为敬的非对象性转化渊源做出解释。

1. “敬”的词义及早初“敬”观念的内涵

儒家哲学中的“敬”有着不同的内涵及复杂的表现，为恰切理解“敬”，下文首先对其字义加以考察。“敬”一字未在殷商甲骨文中出现，始见于西周金文，写作。《说文解字》：“敬、肃也，从茍攴。”[[9]](#footnote-8)段玉裁注解为“敬”字形从茍从攴，“茍”字为“自我告诫、自我反省”之义，“敬”为恭肃、敬畏、警惕戒备之义。[[10]](#footnote-9)《释名·释言语》又说：“敬，警也，恒自肃警也。”“敬”指严肃谨慎，自我警惕。郭沫若认为敬的本义是警，要人时常努力，不可放松。[[11]](#footnote-10)由此可看出“敬”表现为对外部的谨慎警戒之心，表明人的内心处于不懈怠的精神状态。赵伯雄对西周时“敬”的意义作了全面总结，主要有以下几种含义：①警戒，如《诗经·大雅·常武》：“既敬既戒，惠此南国。”②严肃认真做事，如西周册命臣子的金文辞“敬夙夜勿废朕命”③敬畏、畏惧，如《诗经·大雅· 板》：“敬天之怒，无敢戏豫。”④敬慎努力，如《鲁颂》：“敬明其德”。[[12]](#footnote-11)从“敬”的使用领域来看，周人的“敬”主要用于三个方面：表达对上天的敬畏之情，敬畏上天会受到上天的奖赏，否则将招致祸患；表现为对君主的敬畏，天下臣民要恭诚地对待君主；表现为做事认真谨慎。[[13]](#footnote-12)

由“敬”的使用领域得知，“敬”最初是一种“对象性”的“敬”，其活动指向特定的对象。实际上，“敬”的本意包含自我行动的维度。“自肃警”就是自己保持一种对外界严肃警惕的状态。主体的积极性和自觉性虽然由外界触发，但承载这种自觉的心理状态的行为对象并没有限制在自身之外。自我警醒表明自我的觉醒，人存在向善的可能性，道德主体的自觉性确立。徐复观在《中国人性论史·先秦篇》中写道，周时忧患意识的形成推动人信心的根据由神转移向自己本身行为的谨慎和努力。这种谨慎和努力在周初就包含在“敬”观念之中。而对外界警惕的忧患意识表明精神上开始有了人的自觉。[[14]](#footnote-13)人在生活中自觉精神敛抑谨慎行事，时刻反省规整自己的行为，保持一种主动内省的心理状态。牟宗三指出从忧患意识延伸出来的“敬”观念是对自己的肯定，是在认识到承接天命的独特性时的自我肯定。[[15]](#footnote-14)

“敬”的意识首先在天人关系中产生，是生产力低下的社会中的人对自己无法掌控的自然的畏惧与崇拜。人将天加以人格化，赋予天超自然的神秘力量，希望通过祭祀行为来达到求福避祸的目的。人感到因虔诚信仰而得到上天的馈赠，进一步加深对天地自然的敬畏，“敬”带有一种浓浓的宗教性意味。周人的敬天观念承袭殷人，但周人对天的信仰夹杂着一定的人文理性思考，天是授予天命和监督的存在。因此，周人具有一种害怕失去天命的强烈的忧患意识，注重行为是否符合天命。因此周时采取一系列的政治经济改革措施“敬天保民”，为“敬”的人伦转向提供社会基础，敬人敬事思想得到明显发展。在宗法等级社会，家庭伦理与政治伦理进一步加强。“敬”的行为明确关系到个人的赏罚甚至是福祸生死。总之，一方面西周占统治地位的社会意识形态依旧是宗教，“敬天”思想仍具有宗教性意味；另一方面西周的礼乐文明与“敬”观念相互渗透，西周的社会改革推动了敬人敬事思想的发展，“敬”呈现出一定的人文特征，为孔子建立人本的“敬”论体系奠定基础。[[16]](#footnote-15)

三、孔子：基于修身的自敬思想

孔子在“敬”的本意基础上拓展了“敬”的观念意义，在天人关系、人际关系、人事关系等方面对传统的“敬”观念加以改造发展，使其具有丰富的人伦性内涵，推动“敬”观念的人伦转向。《论语》谈敬往往有具体的语境和要求：居家时，孝敬父母悌敬兄长；当政者保持庄重严谨，为臣者恭敬侍奉君主；人际交往中保持严肃恭敬的态度，行为笃厚恭敬。“敬”是一种对象性工夫，其活动指向特定的对象。[[17]](#footnote-16)考察孔子的修身思想，可以发现，孔子主要强调“敬人”方面的所思所为，很少言及人伦转向中的“自敬”维度。肩水金关汉简《齐论语》[[18]](#footnote-17)的发现为我们思考孔子的自敬思想提供契机。

《齐论语》“自爱”章失传章句为：“子曰：‘自爱，仁之至也。自敬，知之至也。’”[[19]](#footnote-18)根据至的不同古义可译为两种：①至指极、最。自爱是最仁义的；自敬是最明智的。②至指达到。只要做到自爱就能达到仁的境界，只要做到自敬就能达到智的境界。[[20]](#footnote-19)两种解释的共通处在于，孔子认为自爱和自敬是内在于仁智的具体德目，是仁智的必要不充分条件。由于残篇过于简朴缺乏具体情境，下文将从其他儒家经典的转述中旁敲“自爱章”残存章句的思想精髓。《孔子家语》中有类似关于自爱的记述。孔子分别问子路、子贡、颜回何为智者仁者，颜回答孔子“智者自知，仁者自爱”。[[21]](#footnote-20)智者应该自己了解自己，仁者应该自己爱惜自己。[[22]](#footnote-21)孔子说子路子贡可以称得上士，颜回方为士中君子。士与君子的境界差别在于君子能够自我理解自我爱惜，而不单单是使自己被他人了解爱护或者主动了解爱护他人。荀子同样引述此段对话来说明懂得自我理解自我爱惜的明君子其思想道德水平高于士君子与士，注重自身的提升远胜于关心他人和关注外在力量对自我的刺激。[[23]](#footnote-22)由此可见，仁智不单纯在于个体与外界互动的道德践履，而是从自我身上发端的。我们往往强调儒家的自我是存在于各种社会关系中的个体，有遵守相应社会角色道德规范的道德义务，容易忽略了道德主体的自我维度。自我包含个人的欲求立场等，是道德反省的对象与实践意志。[[24]](#footnote-23)追求总体的精神性的自我，个体首先对自我要有清醒的认知,以成就自身德行为目标，即自我的道德自主性。如“己所不欲，勿施于人”（《论语·宪问》）是在个体本人认识自己“不欲”的前提下将这种不强迫的心态推己及人。其次通过反省意识，道德主体明确道德实践的性质、原则。时刻自我反省自我审视，在自己身上寻找与外界他者矛盾冲突产生的原因，如“吾日三省吾身”（《论语·学而》）、“见贤思齐焉，见不贤而内自省也。”（《论语·里仁》）个体能够自我理解自我爱惜，才有可能付诸实践。个体自我的道德认知实践与反思不仅是个体修身的起点，也是个体由“自然之我”[[25]](#footnote-24)向“超然之我”的进化方式。

仁者爱人（《论语·颜渊》），可从“仁”的新的构形来重新理解，“从身从心”之仁就是爱己身爱他人。[[26]](#footnote-25)“身”指躯体时，身心相对，强调个人爱护自己的形体，合理满足“自然之我”的正当生理欲望，不能为了身体的享受损害自己内心的德性；当“身”指代自我时，身心统一为一个具有道德自觉意识和自我反省意识的道德主体。道德主体一方面从具体的生理方面关注自己的心理渴求及生理欲望，另一方面从超越自我的层面反思自我、修养提升自我。爱惜自己的身体同时爱护自我的品行从而达到爱己身之仁。可按照自我的三个面相类推爱己身递进的三个层次：①躯体之爱，克己的养生之道。如孔子曾在《论语》中提及合理饮食，君子三戒等。②名誉之爱，社会形象的主动维护。一方面对躯体的细心保养能够使个人拥有良好的外在形象，另一方面对名誉的用心维护能够使个人按照社会公认的道德规范标准行动，获得来自外界的肯定。③道德之爱，对理想人格的无限追求。一般人可以轻易达到爱己身的第二个层次，通过社会性活动达到自我意识的觉醒。[[27]](#footnote-26)而自我意识的觉醒通常伴随着超越场合限定的同情心的觉醒。[[28]](#footnote-27)自爱的人能够在共情移情心理作用下想象和体味他人，将自爱推及到爱他人上。自爱是爱人的条件和可能[[29]](#footnote-28)，是推己及人的逻辑起点。“爱己者，仁之端也，可推以爱人也。” “知”指明智，主体对自我有清醒的个人认知，不会蒙蔽自己。主体面对外界拥有区分是非曲直的能力，使言行谨慎不违礼制。自敬的人能够理解自我内心的道德向善性，通过不断自省成就德行，从而达到“知”的境界。《论语》中“仁”“智”往往相提并论，处于仁道者谓之智，智者追求仁（《论语·里仁》）。自爱与自敬也如仁智一般息息相关。首先，自爱是自敬的内在根源，自敬是自爱的表现和落实。在自爱的动力驱使下，个体通过道德认知、实践与反思达到自我爱惜自我提升的目的。其次，自我的强烈欲求和外界诱惑使自爱具有失控的潜在风险。自爱无节制的可能性需要自我必要的理性规制与约束，通过自敬来达到自我检视。再者，自爱和自敬的最终目的是为了实现仁义，自敬在终极意义在于敬“仁义”。就这个角度而言，“敬”已然超越具体的“己”、“他”、“物”等对象而具有形而上的意味。

汉简《论语》为我们重新理解孔子的“敬”提供了线索和角度，再次回归今本《论语》思考“自敬”，其部分章句隐约暗示了孔子对“自敬”的重视[[30]](#footnote-29)，其中最为明确关键的一处在《论语·宪问》：“子路问君子。子曰：‘修己以敬。’”

“修己以敬”，刘玉敏认为此处的“敬”是目标，修养自己以做到敬；以敬修己之“敬”为手段，通过敬达到修身的目的——这是先秦儒家与宋明理学对“敬”的阐述不同之处。[[31]](#footnote-30)笔者认为此解有失偏颇。首先就上下文语境而言，何晏注为“敬其身”，皇侃疏为“君子自修己身而自敬也，身正则百姓从之”[[32]](#footnote-31)，君子应指的是君主（如若作君子义，应指君子修身方能为政），君主用礼来修身[[33]](#footnote-32)正身，百姓没有不恭敬他的。为礼以敬为本[[34]](#footnote-33)，敬是礼的内涵，是行礼的自觉与恭敬的精神，是践礼的一种手段。就修己的结果“安人”、“安百姓”而言，礼能治民，敬只能使民反敬之。孔子在学而篇说治理国家需要严肃慎重地办事而又恪守信用，又在雍也篇说内心恭敬严肃而办事简要可以为官，在卫灵公篇则强调如果不用礼治民，那么智慧、仁德、严肃恭敬的态度都是不完善的。[[35]](#footnote-34)故敬为手段，礼才是最终的目标。再者就文本结构而言，黄氏后案认为子路章言礼，宪问章言敬，后面两章言礼之不敬，“修己以敬”就是循礼而践。[[36]](#footnote-35)敬是践礼的途径。

单纯就“修己以敬”而言，用敬来修养自己。“己”处于外界人事的密切接触之中，又能从积极主动的自我中产生的反思性立场来自我反省寻求改善转化的自我，展现为主体性自我与超越性自我两个方面[[37]](#footnote-36)，是一个具有道德自觉意识和自我反省意识的道德主体，能够认识到道德修养的必要性从而付诸于道德实践。而修己就是在个体合理满足“自然之我”[[38]](#footnote-37)正当欲望与物质需要基础上，在群己关系中成人成己，最终不断向君子人格或圣人理想趋近的过程。“敬”是每个道德主体内心向善本性的自觉行动，是先天存在于超越性自我之中，同时“敬”存在于主体性自我中，在与世界互动时发展自我。换而言之，自敬是自我的本性与发展自我的手段。仁出自人的本性，是人的自我实现的基础，在社会领域发挥作用，在人际关系的环境中得以表现。“自敬”就是人的本性与社会性联系的节点，内在的我通过敬的修养呈现为外在的我的道德实践，是内在的我与外在我的统一。因此自敬是个人的自我更新、自我完善的意识与手段，包含两个方面，一是自我在内心上主动省察自己的言行有无过失；二是在与外界互动时言行合乎敬以及二次自省。个体在社会交往过程中，保持一种恭敬谦卑的态度，言行举止处处符合礼仪规范，严肃慎重地完成工作任务。犯错时不苛责他人，自我反思与改正，在他人的行为中反省完善自己，以君子德行标准为目标不断前行。

四、孟子：基于自省的自敬思想

孟子虽未直言“自敬”，但不乏相关思想。孟子的思想领域中，“自敬”指以独特的“自反”之道为基础，道德主体在“四端”的扩充之中实现自我。

孟子将“敬”纳入四种善端（《孟子·告子上>），肯定“敬”先天地内在于本心之中，是每个道德主体内心本性不受遮蔽的自觉行动。同时，他把敬作为本心具体落实与展开的基本原则。“敬”成为追求君子品格目标的内在要求与外在手段。“君子反其敬”（《孟子·离娄上》），道德主体以诚敬之心自我省察，从而达到回归本性，追求理想人格的目的。

自敬以严苛律己的“自反”之道为基础，“行有不得者皆反求诸己”（《孟子·公孙丑上》）。“自反”之道是道德主体从“求诸己”到“反求诸己”的往复过程：求己→自反→直人→自反→正己→得己。孟子认为人性本善，天然地拥有四端，拥有潜藏的仁义礼智。道德主体具备善的可能。仁义礼智能否实现虽属于不可控的命运，但追求仁义礼智的实现是人天性的必然，人心具有向善的道德欲求[[39]](#footnote-38)，所以君子努力顺应天性，追求仁义礼智的实现来使自己的志行高尚。在孟子看来，无时无刻不穷德尚义，就可以回归自己的本性[[40]](#footnote-39)。所以，求己是寻求自我的道德本心，是自我的道德主体性认知自我的第一步。个体明确四端即我本心后必然要采取行动回归本心。而四端中的“礼”的意为内省的自律，它的根源在于人心的自然感情。由此礼取得了内向性，具有自我转化的行动意义。[[41]](#footnote-40)本心衍生的自我行动与道德主体的道德欲求两相结合，自反成为道德主体回归本心的自觉行为，求己者必自反也。通过自反存养和扩充四端，个体自我得以完善。自反的过程不局限在道德主体内心，也在社会过程中得以实现。君子自反既以本心为参照物，又通过外界反馈检验成果。所有行为没有达到预期的效果都反躬自问，在自反中端正自己，最终实现存养和扩充自己的本性。因此，由“求诸己”和“反求诸己”构成的自我道德自觉、实践和反思是孟子“自反”之道的鲜明特征。道德主体在内在自主的道德践履中得以完善。

五、荀子：基于理性的自敬思想

自敬的思想发展到荀子出现了新的转向，由强调主体的自觉性转为强调礼义对人欲人情的规范。礼成为人的正身之道。“自敬”表现为以“伪”化“性”，借助礼义的力量来成就完善的自我。

荀子的人性论思想建立在他对人的两个认识上。首先，人生来就有七情六欲，人的实践活动都是为人的情欲服务。同时，人类必然要在群体中生活。人性的善恶直接影响政治领域的安定与混乱。[[42]](#footnote-41)人因个人能力的有限性选择群体生活，一旦发挥自己的本性，追求物欲的满足就会产生争夺，使社会放荡混乱，礼义法度因此消失，国家最终走向暴乱。所以人性本恶，礼义制度与人的情欲本性是相悖的。如果任由人追逐满足个人的生理欲望，就会导致人心涣散，社会动荡。因此圣人创造的礼义制度是用来调节人们的欲望、整治端正人的性情的。人依靠礼义教化才能遵守秩序，更好地进行群体生活。国家的治乱兴衰因此与礼仪制度相勾连。国家的命运与个体的行为抉择休戚相关。礼义成为个体的立身处世之道。

正是因为认识到人性中的负面，修养本性成为个体在群体生活中生存的必要性。荀子主张用“伪”的观念改造人性。虽然人的本性由欲望构成，被欲望主宰，但可以通过人为的努力改变。“伪”是人为的努力，是人可以通过学习做到的，真诚施行可以完成的（《荀子·性恶》）。“伪”的对象就是礼义之道。人的本性可以通过学习来改变。[[43]](#footnote-42)这意味着理智主体能够认识礼义，辨别礼义的重要性，做出正确的道德判断。[[44]](#footnote-43)理智主体具有潜在的道德欲求。人们会因为善良的品行在自己身上而喜爱自己，人们也会因为礼制道义而理智择君。理智主体能够在良师益友的影响下被礼制道义感化，主动学习和积累文献经典的知识，从遵守社会秩序出发，思考探索、持之以恒地积累善行，就能使本性合乎正确的道德原则。自敬体现为理智主体自觉通过后天的人为努力改变自己的本性，以外在的礼义克制心中的欲望，从而使人的本性归顺礼义。循礼能够调气养生，使内心和顺通达，使行为文雅悦目，使自己的名声媲美尧舜，“故人无礼则不生，事无礼则不成”（《荀子·修身》）。修身的根本在于遵循礼义。如果志向依据礼义来择取，说话依照法度来制定分寸，那么儒家之道就在自我身上完备了。自我得以超越恶之本性完善自我，最终实现道德自我。

六、结语

“敬”最初在天人关系中产生，敬以天为对象，表现为人对天的崇敬与畏惧交织的感情，带有浓浓的宗教性意味。孔子对“敬”加以改造发挥，赋予“敬”新的意义与内涵，“敬”以外界为对象，在人际关系、人事关系上形成新的道德涵义与实践要求，完成“敬”的人伦性转向。敬的内指性修养意义在宋明理学时被理学家挖掘放大，敬的理论得以系统化，上升为道德修养的根本工夫，从人伦性转为形而上性，呈现出非对象性特征（“敬”失去了具体的“己”、“他”、“物”等对象，但在形而上仍有一个“纯粹”的对象，那就是“仁义”本身。）。

从文字学考释来看，“敬”的本意是一种内在的自我警醒，内心保持一种不懈怠的心理状态，包含自我行动的维度。自我警醒表明自我的觉醒，人存在向善的可能性，道德主体的自觉性确立。主体的积极性和自觉性虽然由外界触发，但承载这种自觉的心理状态的行为对象并没有限制在自身之外。

孔子从道德主体的自觉性出发，主张一种自内向外的修身之道。自敬展现为两个方面：①自爱是自敬的内在根源，自敬是自爱的表现和落实。在自爱的动力驱使下，个体通过道德认知、实践与反思达到自我爱惜自我提升的目的。自爱无节制的可能性需要自我必要的理性规制与约束，通过自敬来达到自我检视。②“修己以敬”，即用敬来修养自己。“敬”是每个道德主体内心向善本性的自觉行动，自敬是自我的本性与发展自我的手段。仁出自人的本性，在人际关系的环境中得以表现。“自敬”就是人的本性与社会性联系的节点，内在的我通过敬的修养呈现为外在的我的道德实践，是内在的我与外在我的统一。因此自敬是个人的自我更新、自我完善的意识与手段。

孟子认为敬先天地存于人的本心当中，也是本心具体落实与展开的基本原则。他继承发展了孔子的自敬思想，进一步发展为严苛律己的省身之道：行有不得者皆反求诸己，其思维路径为：求己→自反→直人→自反→正己→得己。个体通过自反寻求回归自我的道德本心，通过外界反馈考察自反的结果。所有行为没有达到预期的效果都反躬自问，在自反中端正自己，最终实现存养和扩充自己的本性。自敬体现为“求诸己”到“反求诸己”的往复过程。

荀子主张人的本性可以通过学习来改变，这意味着理智主体能够做出正确的道德判断。理智主体具有潜在的道德欲求。在良师益友的影响下被礼制道义感化，主动学习和积累文献经典的知识，从遵守社会秩序出发，思考探索、持之以恒地积累善行，就能使本性合乎正确的道德原则。自敬体现为理智主体自觉通过后天的人为努力改变自己的本性，以外在的礼义克制心中的欲望，从而使人的本性归顺礼义。

总而言之，“自敬”的主旨在于自我敬重，肯定自身的价值，并以此为出发点，实现自我、完善自我。“自敬”和“敬人”是先秦儒家“敬”观念的双重维度，当此二者被综合把握时，可知“敬”的工夫不仅要同时敬人和自敬，更在于敬“仁义”本身。这种意义的“敬”已表现出超越己他而脱离具体对象的倾向，后来宋明理学中的“敬”则强化了此点，从而呈现出一种形而上的非对象性的“敬”。可见，“自敬”思想不仅影响到如何全面理解先秦儒家的“敬”观念，同时也关乎如何看待后世儒家形上之“敬”的来源。只有关注到这一维度，并将其和“敬人”相结合，才能对上述两个问题作出更充分的把握。

**参考文献**

1. 古籍：

[1]杨伯峻译注：论语译注[M].北京：中华书局,1980,3-177

[2]杨伯峻译注：孟子译注[M].北京：中华书局,1988,302-333

[3]（汉）许慎撰，（清）段玉裁注：说文解字注[M].上海：上海古籍出版社,1981,736

[4](汉)许慎撰：说文解字[M].北京：中华书局,1963,188

[5]杨朝阳，宋立林主编：孔子家语通解[M].济南,齐鲁书社,2009,1-103

[6]张觉撰：荀子译注[M].上海：上海古籍出版社,1995,194-939

[7]何晏注，皇侃疏：论语集解义疏[M].上海：商务印书馆,1912,210-234

[8]刘宝楠：论语正义[M].北京：中华书局,1990,605

[9]朱熹：四书章句集[M].北京：中华书局,1983,69

[10]程树德撰，程后英、蒋见元点校：论语集释全四卷[M].北京：中华书局,1990,1041-1043

1. 专著：

[1] 徐复观：中国人性论史·先秦篇[M]，李维武编，武汉：湖北人民出版社，2002,32-34

[2] 牟宗三：中国哲学的特质[M]，上海：上海古籍出版社，1997年，16

[3]郭沫若：郭沫若全集（考古编第八卷）[M]，北京：科学出版社，220，61-62

[4]陈来：孔子·孟子·荀子：先秦儒家讲稿[M]，北京：生活·读书·新知三联书店，2016，21-22

[5]（美）乔治·赫伯特·米德著，霍桂桓译：心灵，自我与社会[M]，北京：华夏出版社，2003，186

[6]（美）杜维明著，胡军、于民雄译：人性与自我修养[M]，北京：中国和平出版社，1988，21

1. 论文

[1] 肖连杰：论语中“敬”的多重意蕴探析[硕士学位论文].上海：华东师范大学.2008

[2] 张文瀚：孔子思想体系中的“敬”观念[硕士学位论文].开封：河南大学.2010

[3] 李桂民：论荀子主敬思想对传统的继承与诠释[J].聊城大学学报（社会科学版）.2009(04)

[4] 张晓琼：先秦儒家“敬”论研究[博士学位论文].西安：西北大学.2016

[5]邱楚媛：“从致敬鬼神”到持敬——儒家敬观念的形成与朱熹的阐释[J].中山大学研究生学刊（社会科学版）.2015.36(01):31-39

[6]洪明超：程颐主敬论的内涵与特点——兼论其对先秦儒家“敬”思想的创新发展.[J].上饶师范学报.2008,38(01):13-19.

[7]黄怀信：今本<论语>传本由来考[J].文献.2007(02):73-76

[8]赵伯雄：先秦“敬”德研究[J].内蒙古大学学报（哲学社会科学版）.1985（02）

[9]冯友兰：对于孔子所讲的仁的进一步体[J].孔子研究,1986（03）：3-4

[10]黄建跃：先秦儒家“自我”观念的三重面相[J].现代哲学.2017（05）;114-119

[11]庞朴：“仁”字臆断——从出土文献看仁字古文与仁爱思想[J].寻根.2001（01）

[12]成中英、刘雪飞：儒家的自我观念：论儒家哲学中的修己与自由意志[J].孔子研究.2009(02)

[13]冯友兰：对于孔子所讲的仁的进一步理解和体会[J].孔子研究.1989（03）;3-4

[14]李巍：从“不忍”到“不忍人”——孟子的同情概念[J].人文杂志.2018(05);26-32

[15]王中江：“身心合一”之“仁”与儒家德性伦理——郭店竹简“身心”字及儒家的构成[J].中国哲学史。2006

[16]刘玉敏：敬与静——二程“主敬”思想对先秦儒家之“敬”及佛道“静”的思想整合[J].江汉大学学报（人文科学版）,2006(01)；52-57

[17]李巍：性伪之分：荀子为什么反对人性[J].学术研究.2018（12）

[18]孙伟：从“智心”到“仁心”——荀子心论思想新探.哲学动态[J],2017年第11期

[19]杨永胜：先秦儒家“敬”观念研究[硕士学位论文].西安：陕西师范大学,2013

[20]王楚宁，张予正，张正蒙：肩水金关汉简<齐论语>研究.文化遗产与公众考古（第四辑），2017-10.72-80

1. 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，李维武编，武汉：湖北人民出版社，2002，第33-34页 [↑](#footnote-ref-0)
2. 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海：上海古籍出版社，1997年，第16页 [↑](#footnote-ref-1)
3. 肖连杰：《论语中“敬”的多重意蕴探析》，华东师范大学硕士论文，杨国荣指导，2008年 [↑](#footnote-ref-2)
4. 张文瀚：《孔子思想体系中的“敬”观念》，河南大学硕士论文，李振宏指导，2010年 [↑](#footnote-ref-3)
5. 李桂民：《论荀子主敬思想对传统的继承与诠释》，《聊城大学学报》（社会科学版），2009年第4期 [↑](#footnote-ref-4)
6. 张晓琼：《先秦儒家“敬”论研究》，西北大学博士论文，张岂之指导，2016年 [↑](#footnote-ref-5)
7. 非对象性不是说没有对象，而是说没有己、他、物这些具体的对象。根本上，形而上还有一个“纯粹的”对象，即“仁义”本身。 [↑](#footnote-ref-6)
8. 邱楚媛：《从“致敬鬼神”到持敬——儒家敬观念的形成与朱熹的阐释》[J]，《中山大学研究生学刊》（社会科学版），2015年,36(01）：31-39 [↑](#footnote-ref-7)
9. 见(汉)许慎撰：《说文解字》，北京：中华书局，1963，188 [↑](#footnote-ref-8)
10. 见（汉）许慎撰，（清）段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年，第736页 [↑](#footnote-ref-9)
11. 郭沫若：《青铜时代》，北京：科学出版社，1960，第22页。 [↑](#footnote-ref-10)
12. 赵伯雄：《先秦敬德研究》，内蒙古大学学报（哲学社会科学版），1985年第2期 [↑](#footnote-ref-11)
13. 杨永胜：《先秦儒家“敬”观念研究》，陕西师范大学博士论文，2013年，康中乾指导 [↑](#footnote-ref-12)
14. 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，李维武编，武汉：湖北人民出版社 2002年， 第32页至35页 [↑](#footnote-ref-13)
15. 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海：上海古籍出版社，1997年，第16页 [↑](#footnote-ref-14)
16. 见张晓琼：《先秦儒家“敬”论研究》，西北大学博士论文，张岂之指导，2016年 [↑](#footnote-ref-15)
17. 先秦儒家思想中的“敬”是一种对象性工夫，其活动指向特定的对象。程颐将“敬”改造成一种具有独立意义的修身工夫，“敬”不再受到外在对象的制约。见洪明超：《程颐主敬论的内涵与特点——兼论其对先秦儒家“敬”思想的创新发展》，上饶师范学报，2018年第1期 [↑](#footnote-ref-16)
18. 《论语》流传有三个版本：《鲁论语》、《齐论语》、《古论语》，章句和章节顺序均有不同。西汉安昌侯张禹以《鲁论语》为底本结合《齐论语》作《张侯论》，成为当时社会的权威读本。东汉郑玄以《张侯论》为底本，参照《齐论语》、《古论语》作《论语注》。三国魏何晏等人所著的《论语集解》问世后不久，《齐论语》亡佚。见《汉书·艺文志》。《论语集解》为今本《论语》最早完整注本，基本保留《鲁论语》篇章，《齐论语》“问王”、“知道”两篇未在其中。见黄怀信：《今本<论语>由来考》，文献季刊，2007年4月第2期。 [↑](#footnote-ref-17)
19. 见王楚宁，张予正：《肩水金关汉简<齐论语>整理》，复旦大学出土文献与古文字研究中心网站论文 [↑](#footnote-ref-18)
20. 笔者理解偏向后者，至译为到达。自爱和自敬是个体能够做到的，是一种应然，作为忠恕之道推己及人的起点存在。“最”意味着顶峰、极端，仁爱的最高形态是仁爱的理想境界，也可能是舍弃自我杀身成仁的境界。冯友兰认为仁是最高的精神境界，是他所说的天地境界即知天事天乐天同天，与天道相关联。见冯友兰：《对于孔子所讲的仁的进一步理解和体会》.[J].孔子研究 ,1989(03):3-4 [↑](#footnote-ref-19)
21. 《孔子家语》是专门记录孔子及孔门弟子思想言行的著作。概述汇集了孔子的大量言论，内容丰富首尾完备。随着定县竹简等考古文献的发现研究，该书的价值重新被评估。有学者认为该书为孟子前遗物而非后人伪造。战国时《孔子家语》的传本可能不一，汉武帝时《孔子家语》和其它相关记载错杂在一起，孔安国设法整理撰集而后流传至今。三国魏王肃为孔安国整理后的《孔子家语》作注时伪造一说无明确证据证明。见杨朝明、宋立林主编：《孔子家语通解》，济南：齐鲁书社，2009，第1页至第40页。 [↑](#footnote-ref-20)
22. 见杨朝明、宋立林主编：《孔子家语通解》，济南：齐鲁书社，2009，第103页。 [↑](#footnote-ref-21)
23. 见张觉：《荀子译注》，上海：上海古籍出版社，1995，第939页 [↑](#footnote-ref-22)
24. 见陈来：《孔子·孟子·荀子：先秦儒家讲稿》，北京：生活·读书·新知三联书店，2016年，第21页至第22页 [↑](#footnote-ref-23)
25. 自我是一种有三重面相的构造性存在：作为生物性存在的“自然之我”；作为社会性存在的“应然之我”；作为道义性存在的“超然之我”。见黄建跃：《先秦儒家“自我”观念的三重面相》，《现代哲学》，2017年第5期 [↑](#footnote-ref-24)
26. 《 说文解字》说：“仁，亲也，从人二。古文仁，从千心，或从尸。”庞朴认为郭店楚简上的古仁字字形“从身从心”为正解，“从千心”是对“身”符简化的误认。庞朴：《“仁”字臆断——从出土文献看仁字古文和仁爱思想》，《寻根》，2001年第1期。目前的研究表明郭店楚简的“从身从心”是“仁”字的较早构形。 [↑](#footnote-ref-25)
27. 构成自我意识有两方面，包括个体察觉到自身有机体的感觉以及社会经验过程中他人态度的反馈。见[美]乔治·赫伯特·米德著，霍桂桓译：《心灵、自我与社会》，北京：华夏出版社，2003，第186页 [↑](#footnote-ref-26)
28. 同情心建立在类意识的自觉基础上，知其类-爱其类-同情心产生。孟子把四端作为人禽之别，大概认为同情心为人类特有，那么基于爱其类自觉产生的同情是宽泛意义上爱人类。见李巍：《从“不忍”到“不忍”人——孟子的同情概念》 [↑](#footnote-ref-27)
29. 依赖自我感受表现出来对他人的关心是儒家“身心之仁”的最基本属性。人的同情心源于个体自爱意识趋利避害的自发冲动，是自我意识的延伸和扩大。个体将自爱产生的同情心转化为仁爱的道德实践。见王中江：《“身心合一”之“仁”与儒家德性伦理——郭店竹简“身心”字及儒家仁爱的构成》 [↑](#footnote-ref-28)
30. 孔子的“自敬”思想表现为自我要求，如自省之道：里仁篇的“见贤思齐”等；言行之道：子路篇的“居处恭，执事敬，与人忠。”；君子之道：如季氏篇的“君子九思” [↑](#footnote-ref-29)
31. 刘玉敏：敬与静——二程“主敬”思想对先秦儒家之“敬”及佛道“静”的思想整合[J].江汉大学学报（人文科学版）,2006(01)；52-57 [↑](#footnote-ref-30)
32. 何晏注，皇侃疏《论语集解义疏》，上海：商务印书馆，1912，第210页。 [↑](#footnote-ref-31)
33. “为敬者，礼无不敬也。”见刘宝楠：《论语正义》，北京：中华书局，1990，第605页 [↑](#footnote-ref-32)
34. 见朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，第69页 [↑](#footnote-ref-33)
35. 以礼辅仁，温而不宽；以礼御庄，威而不猛。以礼制智，精而不荡；见何晏注，皇侃疏《论语集解义疏》第224页。 [↑](#footnote-ref-34)
36. 见程树德撰，程后英、蒋见元点校：《论语集释全四卷》，北京：中华书局，1990，第1041页到1043页 [↑](#footnote-ref-35)
37. 主体性的自我在与世界的互动中发展自己；超越性自我超越世界及自我活动来反思自我。见成中英，刘雪飞：《儒家的自我观念：论儒家哲学中的修己与自由意志》，《孔子研究》，2019年第2期 [↑](#footnote-ref-36)
38. 自我是一种有三重面相的构造性存在：作为生物性存在的“自然之我”；作为社会性存在的“应然之我”；作为道义性存在的“超然之我”。见黄建跃：《先秦儒家“自我”观念的三重面相》，《现代哲学》，2017年第5期 [↑](#footnote-ref-37)
39. 有些东西探求可以得到，放弃就会失去.这是有益于收获的探求，探求的对象存在于我本身之内。仁义属于此。见杨伯峻译注：《孟子译注》，北京：中华书局，1988，第302页 [↑](#footnote-ref-38)
40. 见杨伯峻译注：《孟子译注》，北京：中华书局，1988，第304页 [↑](#footnote-ref-39)
41. 见（美）杜维明著，胡军、于民雄译：《人性与自我修养》，北京：中国和平出版社，1988，第21页 [↑](#footnote-ref-40)
42. 荀子反对性善，反对的是用人性解释人的群体相。就个体意义而言，道德理论的性善论在个体的人性中寻找善的根源，才能保证个体道德实践的自主性，成就人的个体相。荀子认为善与圣人教化不可共存，善指的是政治领域的治。见李巍：《性伪之分：荀子为什么反对人性善》，《学术研究》，2018年第12期 [↑](#footnote-ref-41)
43. 见张觉：《荀子译注》，上海：上海古籍出版社，1995，第194页 [↑](#footnote-ref-42)
44. 荀子的心是一种理性认知和伦理实践的心，人心通过理性认知能力来获得必要的道德知识，指导自己的伦理实践。故称理智主体而非道德主体。见孙伟：《从“智心”到“仁心”——荀子心论思想新探》，《哲学动态》，2017年第11期 [↑](#footnote-ref-43)