

仁者不忧

李湘 李海彬 主编

大哉问国学丛书

仁者不忧

索而有得焉，则终身用之，有不能尽者矣。

『天命之谓性；率性之谓道；修道之谓教。』

『道也者，不可须臾离也；可离，非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。』

『莫见乎隐，莫显乎微。故君子慎其独也。』

『喜怒哀哀，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。』

右第一章，子思述所传之意，以立言。

中国社会出版社

B2-51/1/:1

大哉问国学丛书

仁者不忧

主 编：李 湘 李海彬

副主编：卫东海 任 琦 刘 强

编 者：李 湘 李海彬 何 军

中国社会出版社

图书在版编目(CIP)数据

仁者不忧/李湘, 李海彬主编. —北京: 中国社会科学出版社, 2005. 8

(大哉问国学丛书)

ISBN 7-5087-0685-4

I. 仁… II. ①李… ②李… III. 哲学思想-研究-中国 IV. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 097565 号

丛 书 名: 大哉问国学丛书

书 名: 仁者不忧

主 编: 李 湘 李海彬

责任编辑: 杨 晖 张国洪

出版发行: 中国社会科学出版社 邮政编码: 100032

通联方法: 北京市西城区二龙路甲 33 号新龙大厦

电话: 66016392 传真: 66078622 邮购: 66060275

经 销: 各地新华书店

印刷装订: 北京东方七星印刷厂

开 本: 850 × 1168mm 1/32

印 张: 4

字 数: 93 千字

版 次: 2005 年 8 月第 1 版

印 次: 2005 年 8 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 7-5087-0685-4/B·97

定 价: 48.00 元(全五册)

(凡中国社会科学版图书有缺漏页、残破等质量问题, 本社负责调换)

目 录

第一章 孔子的仁爱主义·····	(1)
礼是仁的源头水·····	(2)
主要来源于祭礼·····	(6)
仁学到底说什么·····	(12)
仁的内涵很丰富·····	(13)
要反对神道设教·····	(19)
要反对兽道主义·····	(22)
第二章 仁的实践与发扬·····	(25)
最坚持仁的颜回·····	(25)
最体悟仁的复圣·····	(31)
孟子认为人性善·····	(35)
亚圣提出仁政说·····	(40)
第三章 什么是真正的仁·····	(44)
仁就是以直抱怨·····	(44)

管仲真正做到仁·····	(45)
三国仁人志士多·····	(47)
广播仁义的种子·····	(50)
商道仁义值千金·····	(53)
谭嗣同杀身成仁·····	(55)
仁就是忠恕之道·····	(58)
第四章 对仁的误解歪曲·····	(64)
狂狷乡愿不是仁·····	(64)
楚霸王妇人之仁·····	(66)
东郭的迂腐之仁·····	(68)
宋明道德的腐朽·····	(70)
王仁丧尽了天良·····	(73)
第五章 仁的关键在实践·····	(77)
仁者说话少而慢·····	(77)
仁者不花言巧语·····	(79)
仁言为人谋福祉·····	(81)
仁靠自觉去实践·····	(82)
求仁的基本途径·····	(84)
第六章 要以仁维护亲情·····	(87)
孝道是仁的根本·····	(87)
孝道为人伦之首·····	(92)
反对愚蠢的孝道·····	(96)
他们本是同根生·····	(100)

也说兄友与弟恭·····	(101)
第七章 要以仁交友求师·····	(106)
孔子的交友准则·····	(107)
当仁不让于恩师·····	(112)
第八章 典型的人道主义·····	(114)
古老的人道主义·····	(114)
仁爱有亲疏之别·····	(117)
与墨家有所不同·····	(119)

第一章 孔子的仁爱主义

从中国传统文化对仁爱的理解看，仁爱体现了强烈的人道主义精神，是一种富有人性的伦理观。作为西方社会伦理思想重要标志的人道主义，其基本的精神和目标是尊重每个人的生命价值和生存权利，让所有的人都能生活得有意义、有价值。人道主义是与西方自由市场社会相适应的伦理观，它既强调个人的自由与权利，同时又积极主张人与人之间的互相关怀。虽然发端于中国封建社会的仁爱伦理有其历史的局限性，它不像西方人道主义那样尊重普通平民的个人自由和权利，但是，仁爱伦理所体现出的关心人类共同生活命运的伦理精神，与西方人道主义有异曲同工之妙。因此，仁爱伦理也是一种人道主义伦理，它与西方人道主义一样，既可以作为现代自由市场社会人类的价值追求，也可以作为处理现代自由市场社会伦理问题的价值标准。在经济全球化时代，仁爱伦理有助于发展一种关怀弱者、解决利益矛盾、建立和谐伦理关系的人类价值取向。

礼是仁的源头水

周公与孔子是中国先秦文化史上两个具有划时代意义的人物。前者对中国文化最大的贡献是“制礼作乐”，而后者对中国文化最大的贡献则是“以仁释礼”。如果周公思想的核心是一个“礼”（人们的行动准则，是社会对人的外在约束）字，那么孔子思想的核心则是“仁”（人们的主观意识的自觉活动）。正是从这个意义上讲，礼是仁的源头。

在古代，因时代的变迁和朝代的更迭，礼的发展主要经历了三个阶段，表现为三种形态，即夏礼，殷礼，周礼。夏礼是夏朝所通行的礼；殷礼是殷商时代的礼；周礼即周王朝所实行之礼。孔子认为殷礼是对夏礼的扬弃，周礼是对殷礼的扬弃，礼发展为周礼才完备、系统起来。所以他对周礼推崇备至，赞赏有加。他说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”相传周礼为周公旦所制订，故而他十分敬仰周公，亦以常常梦见周公为幸事，以不梦见周公为不快。孔子是以周礼的继承者自居，以重建失落的周代人文秩序为使命，为恢复周礼的权威奋斗了一生。

所谓周礼实际上是周代的典章制度、文物礼仪、风俗习惯的总称。它是周代统治者组织国家的政治原则，又是维系氏族血缘关系的纽带，更是区别上下贵贱等级差别的标准。所以孔子认为礼是社会生活中最重要的东西，失去了礼，就无法敬奉天地鬼神，也无法区别君臣上下长幼之序，更无法区分家庭中男女父子兄弟的亲疏。总之，礼是维系社会秩序的根本保证，是衡量一切

是非曲直的标准。正是基于上述认识，孔子认为社会进入春秋时代，天下大乱，争斗不已，其根本原因就在于破坏了周礼。因而恢复周礼的权威，使人们都回归到周礼的名分上去，各安其位，各守其分，天下就会重新归于太平。由此看来，在孔子那里，礼是与仁同一层次的概念，在其思想中占有重要地位。

在孔子思想中，一般说来，礼主要是就社会秩序而言，仁主要是就个人的道德自觉而言。从某种意义上说，礼是社会的，仁是个体的。维护宗法社会等级制度的尊严，严格区分尊卑长幼亲疏，使人人各安其位、各守其业是礼的主要功能。孔子强调“君君、臣臣、父父、子子”，即君应像君，臣应像臣，父应像父，子应像子。这就明确告诉人们：每一个人都有自己特定的社会角色，超越了自身的社会角色，就是对礼的践踏。这就表明礼是从整个社会结构的角度去规范人，要求人。

仁则不同，它不是从人的社会角色的方面审视人、规定人，而是从自身出发，去感召于人，奉献于人。所谓“仁者爱人”，“己欲立而立人，己欲达而达人”，都是以行为者自身为始点，推己及人的。可以说，礼是从社会的角度去规范人，而仁则是从自身的角度辐射于社会。在礼面前，人有贵贱之分，长幼之序，亲疏之别；在仁那里，人人都是这一道德原则的承担者，人人都具有实现仁德的潜能，人人平等。礼是规则，一违即错，仁是美德，进德修业，永无止境。

礼是外在的约束，仁是内在的自觉。由于礼的社会性，从而使礼成为人们行为的外在规则。孔子认为，接受礼的约束，是成为君子的基本条件。他说：“君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣！”就是说君子广泛地学习各种文化知识，用礼加以约束自己的行为，就不至离经叛道了。像恭敬、谨慎、勇敢、正直等

等都是人所公认的美德，在孔子看来，这些美德失去了礼的约束，就会走向反面。他说：恭敬而不知礼，就未免显得劳倦；谨慎而不知礼，就会流于畏葸懦弱；勇敢而不知礼，就可能盲动闯祸；心直口快而不知礼，就未免显得尖酸刻薄。总之，礼是人自我完善的外在规范，是个人修养的外在表现。一个人不知礼，就会处处碰壁；整个人类失去礼，就会出现混乱，就会进入无序状态。所以，“不知礼、无以立”，“礼之用，和为贵”。礼的社会作用，就是使人与人之间的关系进入和谐协调状态。

仁是人之本质，是人的内在要求，孔子认为仁的实现绝非是出于外在的压力，而是自我的内在要求。他说：“为仁由己，而由人乎哉？”这是说实践仁德，全凭自己的主观努力，而绝不能依靠他人。又说。一个人用他的力量去实践仁德，我未见其力量不足的人。其意思为只要一个人真正去实践仁，仁就可以实现。正是“吾欲仁，斯仁至矣”。只要有实现仁德的要求，就一定能实践仁。

在孔子那里，仁与礼虽然有区别，但二者的相互补充、相互融合则是主要的。孔子明确指出：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”一个人失去了美好的仁德，礼、乐还有什么意义！又说：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”这就是说礼和乐失去了内在的仁德，作为礼的表现形式，玉帛之物、钟鼓之声也就毫无意义了。孔子看重礼绝非是看重礼的外在形式、节奏，而是注重它的本质。这表明孔子心目中的礼一定要以仁德为辅佐，为补充，才是完整意义的礼。

同样，仁也要受礼的制约，失去了礼，仁亦不成其为仁。孔子曾指出“克己复礼为仁”。具体讲，就是一个仁人应当非礼勿视，非礼勿动，非礼勿言，非礼勿听，甚至选择居处、饮食、坐

立都要合乎礼。这告诉人们，仁虽然是个体的内在要求，是的人格自觉，但这种要求，这种自觉是宗法等级社会制度下的自觉。所以，离开了礼，或者说违反礼，仁就无从谈起。从某种意义上说，仁的实现就是自觉地接受礼的约束，使以礼行事成为自觉自愿的活动。所以孝悌为仁之本。

总而言之，仁与礼是统一的，离开了仁，礼就会流于无意义的形式，失去了礼，也就谈不上仁的实现。仁礼的统一，表现人的内在品德与外在形式的统一。

中国古代礼乐是紧密联系在一起的，因此，礼乐都统一于“仁”之中了。《荀子·乐论》讲：“故乐行而志清，礼修而行成。”“且乐也者，和之不可变者也。礼也者，理之不可易者也。乐合同，礼别异。礼乐之统，管乎人性矣。”礼乐的合一，亦即伦理的社会性与精神的个体性在“仁”的涵盖下的合一。

总之，从文化结构的自身调整机制来看，由于社会性人为因素，便往往具有偶然性、模糊性与随机性。中国传统文化结构，也是通过调节反馈与节奏重复得以守恒。中国古代的“礼乐”制度就可以说起到这种结构守恒的调整功能。所谓“礼别异，乐管同”就是通过外在的他律性的礼仪与内在的自律性的诗乐舞达到维护伦理秩序的目的。“礼别异”是区别等级的，它通过各种礼仪活动，不断地重复确认各自的社会角色，并以此使社会伦理秩序得以守恒。“乐管同”是勾通人心的，这主要通过诗乐舞这种艺术形式，使君臣父子间的思想情感得以交流，并及时调整无序化的关系。由此发展而来的儒家诗教，亦即美刺比兴的诗歌传统，也是起到结构守恒的调整功能。《毛诗序》讲：“上以风化下，下以风刺上，主文而谏，言之者无罪，闻之者足以戒，故曰风。”这是一种理想化的调节机制。试图让诗歌承担起预见反

馈的调整功能，因此讲“先王以是经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗。”

主要来源于祭礼

“仁”最早大约起源于夏商周三代极重视的丧祭礼的活动。这要从东汉许慎的《说文》谈起。《说文》中收入了“仁”这个哲学概念的字，他列举了三种重文字形和诠释：一是“亲也，从人二”，此解含义相当于春秋以后突显的以“仁者爱人”为核心内涵的“仁”；一是“古文仁从千心作”，这个相当于后世以仁为人应有的心性；一是“古文仁或从尸”（引自段玉裁：《说文解字注》人部仁字，上海书店版，1992年6月，第365页）。此含义相当于自然心性之仁。仁必本源于最古的本字，即第三种构造上“从尸”的“尸”是通向仁之本源的钥匙。

中国远古时候就有“五礼”的说法，即“吉、凶、军、宾、嘉”；又有“六礼”说法，即“冠、昏、丧、祭、乡、相、见”（《礼记·王制》）。无论哪种说法，都有丧祭二礼，前者是凶礼，后者属吉礼。“仁”的思想就是直接由来自于丧祭这两种古礼制度。对丧祭礼的讲求实际上贯穿和突显的是“孝”的精神，“孝”不仅要求事生敬养，而且要求送死尽哀（此二者，即现在人们常说的“生养死葬”），更要求于祖先死后还要对之虔诚祭祀。丧祭二礼乃古礼中最重要的两种礼，而仁就是由丧祭礼中的“祖”、“主”发展到“尸”，“尸”即春秋前见于甲文中的“仁”字的对象化表字。

因为古丧礼要求孝子事死如事生，故在就墓而葬之前，为死人设祖奠饯行，这个祖奠除了荐酒之外，还要设木制的“重”。刚死的人不能马上为其立好神主牌位，所以以“重”充当之。等到虞祭就为之立好“主”，或叫“主牌”。实际上，“祖”、“重”、“主”有共通的一点，就是用来代表已死之人的灵位凭依，供人们悼念祭祀。

《礼记·檀弓上》说：“祖者，且也。”甲文中有“祖”字，考古学家们还发现许多“且”字形的器物。有人把“且”形器与“祖”以及男根联系起来。实际上，有不少人倾向于认为“祖”与丧祭礼有更为密切的联系。按照古礼，“且”形器与“且”字本来是死人的神灵偶像而已。古人雕刻死者形象的技术毕竟有限，奠祖、设重、制主牌时，往往以“且”形土、石、木的原料稍事加工，来充当丧祭中的灵像，其情景类似于后世于丧祭时，往往择一木牌，上书丧者或受祭者之神名，借牌位充代死祭对象。大量考古证据表明，古代“且”就是这种性质的东西。

下葬之后，“重”、“祖”、“主”有两种去处。对于殷人，不埋掉“重”，而是将重与主牌一起挂于庙中，这就成了“庙号”。卜辞中屡见的祖乙、祖丁等庙号合文，就是由虞祭之前的祖、重、主转变而来。对于周人，则葬后埋掉“重”，考古发现的男根形器或刻此符号形的器物，应当正是此种礼仪中的礼器。埋掉的“重”实乃“俑”的一种形式。

丧礼完成后，生人对死者的礼就过渡到执行祭祀方面的礼节了。丧礼之后，周人埋重又以主入庙，殷人以重与主一并作庙号和庙号主，那么以后按期祭祀当中，还重新制主与否？否，而改为用“尸”。这一点很重要，它实际上就是最早的“仁”产生

了，也就是后世“仁”最初表达的心理与行为——晚近的哲学观念在古老的时候常常依傍具体的实物或物化的仪式制度而存在。

《礼记·曾子问》载孔子曰：“祭成丧者必有尸。”什么是“尸”？这里的“尸”是绝对不能作“尸体”解的。《礼记·郊特牲》说：“尸，神象也。”也就是说，随着祭礼的过程，牌位性质的东西改由“尸”代替。设“尸”就是以活着的死人后代，比如长孙或同姓晚辈，来扮装鬼神，古人以为这个就是祖先灵魂的化身，由这个尸者象征性地代表祖先、感觉祖先来享受一番祭祀礼品。由此，可窥见古人较为质朴的原始意识之特别——设尸实际上是一个心理上的假想构思，就是为了使祭祀的人们对丧弃了的死者有个心理意向的凭依对象。这种特殊的心理意识同步地标志了“仁”的起源。这个设尸的仪式环节，从夏代就开始有了，所谓“周坐尸，诏侑武方，其礼亦然，其道一也；夏立尸而卒祭；殷坐尸”（《礼记·礼器》）。设尸之仪式在《诗经》中就有好几例为证。

由于设尸而祭时，祭者对被祭者的感情，如虔诚、敬重、不忍、哀悻等等都高度对象化地集中在尸这个象征的身上，渐而人对于尸，实及生人对已死之神灵的这种心理意向关系，就演变为动词意思了，这就是“仁”的思想原始面目——它正体现了设尸是为了对神灵“尽心”的这种心性自发的表达。这就是“仁”之“古文”、“从尸”的奥秘所在，也即“仁”之本源的奥秘所在。

“礼”本是对个体成员具有外在约束力的一套习惯法规、仪式、礼节、巫术，包括“入则孝，出则悌”等等，本也是这种并无多少道理可讲的礼仪而已。例如，为孔孟所强调的“天下通丧”（“三年之丧”）可能便是一种由来已久（“三年之丧”一般认为非周礼而为殷制）的要求人们遵守执行的传统礼仪。作为

统治秩序和社会规范的“礼”，是以食色声味和喜怒哀乐等“人性”为基础的，统治规范不能脱离人的食色好恶。那么，作为基础的“人性”是什么呢？孔子对宰我问“三年之丧”的回答，表达了自己的看法。

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，于汝安乎？”曰：

“安。”“汝安则为之。夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今汝安，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！”

孔子把“三年之丧”的传统礼制，直接归结为亲子之爱的生活情理，把“礼”的基础直接诉诸于心理依靠。这样，他既把整套“礼”的血缘实质规定为“孝悌”，又把“孝悌”建筑在日常亲子之爱上，这就把“礼”和“仪”从外在的规范约束解说成人心的内在要求，把原来僵硬的强制性规定，提升为生活的自觉理念，把一种宗教性神秘性的东西变成为人情日用之常，从而使伦理规范与心理欲求溶和为一体。“礼”也由于取得了这种心理上的内在依据而人性化，因为上述心理原则正是具体化了的人性意识。与前人对“礼”的解释不同，孔子对“礼”的规定与解释，更平实地符合日常生活，具有更普遍的可接受性和付诸实践的有效性。更为重要的是，孔子没有把人的情感心理引导向外在的崇拜对象或某种神秘主义的境界，而是把它消融、满足在以亲子关系为核心的人与人的世间关系之中，使构成宗教三要素的观念、情感和仪式统统环绕和沉浸在这一世俗伦理和日常心理的综合统一体中，而不必去建立另外的神学信仰大厦。儒学的这一特征和

其他特点结合，使儒学虽然不是宗教，却又能代替宗教的功能，扮演准宗教的角色，这在世界文化史上是较为罕见的。李泽厚先生指出，不去建立某种外在的玄想的信仰体系，而是去建立这样一种现实的伦理——心理模式，正是仁学思想和儒学文化的关键所在。

正是由于把观念、情感、仪式（活动）引导和满足在日常生活伦理——心理系统之中，使仁学一开始就避免了摒斥情欲的宗教禁欲主义。孔子没有原罪观念和禁欲主义意识，相反地，他肯定正常情欲的合理性，强调对它加以合理的引导，即所谓“发乎情，止乎礼”。正因为儒家肯定日常世俗生活的合理性和身心需求的正当性，它也就避免、抵制了舍弃或轻视现实人生的悲观主义和宗教出世的观念，也导致了孔学与儒家积极入世的人生态度。

孔子讲“仁”是为了释“礼”，与维护“礼”直接相关。古时之“礼”是以血缘关系为基础，以等级为特征的氏族统治体系。孔子生活在“礼崩乐坏”的时代，要求维护或恢复这种体系是孔子“仁”的根本目标。所以，《论语》上有：

有子曰：“其为人也孝悌而好犯上者，鲜矣。不好犯上而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝悌也者，其为仁之本与？”

孔子曰：“子奚不为政？”子曰：“《书》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟。’施于有政。是亦为政，奚其为为政？”

子曰：“弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众而亲仁……”

子曰：“苟志于仁矣，无恶也。”

“君子笃于亲，则民兴于仁。”

.....

孟子也说：“亲亲，仁也”，“仁之实，事亲是也”，可以确证强调血缘纽带是“仁”的一个基础含义。“孝”、“悌”通过血缘从纵向和横向两个方面把氏族关系和等级制度构造起来。这是从远古到殷商的宗法统治体制——亦即“周礼”的核心，这也就是当时的政治，亦即儒家所谓“修身齐家治国平天下”。孔子把“孝”、“悌”作为“仁”的基础，把“亲亲尊尊”作为“仁”的标准。

孔子用“仁”解释“礼”，本来是为了“复礼”，然而结果却是手段高于目的，被孔子发掘和强调的“仁”，反而成了更本质的东西，外在的血缘（“礼”）服从于内在的心理（“仁”）。这样，在孔子和儒家那里，不仅外在的形式（“仪”：玉帛、钟鼓等），而且连外在的实体（“礼”）都是从属而次要的了，根本的是人的内在的伦理——心理状态，也就是人性，后来孟子把这个潜在命题极大地发展了。

孔子以仁释礼，将作为外在规范的礼，解释为仁的内在要求。把“仁”与“礼”相结合，“仁”为内容，“礼”为形式。

《论语》记载，颜渊问仁，孔子回答，“克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。”接着他又具体地提出要求：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿语。”就是说，人人都要克制自己，用礼来约束自己，使自己的视、听、言、动都符合礼的准则和规范。可见，“仁”与“礼”是密不可分的。当然，儒家所言之“礼”为后来统治阶级用来维护封建等级制度，强调上下有等、尊卑有序，这具有时代的历史局限，但是其所包含的强调人要有遵守社会道德规范的义务感仍然是民族之优良传统。

可见，在儒家那里，仁为人道，仁礼相合。孟子说：“仁也者，人也。”《中庸》也说：“仁者，人也。”仁是从人从二，