

中华孔子学会 什刹海学院

中國儒學

中
石
題

【第十二輯】

王中江 李存山 ©主编

中國社會科學出版社

中华孔子学会 什刹海学院

中國儒學

中
石
通

【第十二輯】

王中江 李存山 ◎主编

中國社會科學出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国儒学. 第十二辑 / 王中江, 李存山主编. —北京: 中国社会科学出版社, 2017. 12

ISBN 978 - 7 - 5203 - 1837 - 2

I. ①中… II. ①王…②李… III. ①儒家—研究—中国
IV. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 315141 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 徐沐熙
责任校对 庞雪飞
责任印制 戴 宽

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 北京君升印刷有限公司
版 次 2017 年 12 月第 1 版
印 次 2017 年 12 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 28
插 页 2
字 数 405 千字
定 价 99.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话: 010 - 84083683

版权所有 侵权必究

《中国儒学》编辑委员会

主 编 王中江 李存山

副主编 干春松 唐文明

监 制 怡 学

委 员 (以姓氏笔画为序)

干春松	万俊人	王中江	王 博	朱汉民
李存山	李景林	李翔海	李承贵	陈卫平
陈少明	张学智	吴根友	吴安春	杨国荣
杨泽波	杨朝明	杨庆中	杨立华	姜广辉
郭齐勇	钱 明	唐文明	董 平	谢 庆
景海峰	舒大刚	黎红蕾	颜炳罡	

目 录

李景林	论孝与仁	(1)
董卫国	修身、孝道与明明德于天下 ——孝道作为基础政治伦理原则的合理性	(18)
陈壁生	追寻六经之本 ——曹元弼的《孝经》学	(30)
孟庆楠	亲合与敬重 ——早期儒家所论婚礼之义	(50)
温海明	从“亲亲互隐”看儒家的家国关系	(63)
安启杰、夏均宁	中国儒式家庭是家庭建设和发展的方向	(77)
黎红雷	儒家家庭观及其在现代企业组织中的转化	(85)
黄玉顺	“以身为本”与“大同主义” ——“家国天下”话语反思与“天下主义”观念批判	(104)
詹莹莹	天道与人伦关系之辨 ——以宋儒对“生生之德”的释义为例	(122)
黄 晶	人伦概念的两个特征：知感合一与名必责实 ——对儒家人伦概念的一种现象学考察	(135)
郭晓林	良知作为伦理共同体的规范性根据何以可能？ ——对阳明“致良知”的一种反思	(148)
周海春	天下太平的道德规约	(160)
袁永飞	儒家从天下国家转进民族国家的理路探析	(174)

- 王中江 世界秩序中国际法的道德性与权力身影
——“万国公法”在晚清中国的正当化及其限制 (193)
- 朱 承 车舆行进与生活政治
——以《礼记》为中心的考察 (215)
- 柴可辅 宋明臣道的权利消退与自解
——以“臣视君如寇仇”为例 (233)
- 李春颖 张九成《孟子传》中的君臣观与宋代疑孟思潮 (249)
- 朱 雷 王阳明的一体政治论 (263)
- 陆永胜 邹元标的仁治观 (283)
- 谷继明 清代思想的异调:王船山政治哲学再探 (304)
- 韩立坤 康有为的孟子学研究 (319)
- 唐文明 陈焕章论儒教社会主义 (338)
- 刘梁剑 德性民主:在德治之外超越民主 (360)
- 吴根友 欧洲三位哲学家论孔子的思想及其方法论的反思 (375)
- 谢晓东 社会儒学视角下的杜维明 (392)
- 丁为祥 守先待后,教书育人
——郭齐勇老师为人与治学管窥 (404)

论孝与仁^{*}

李景林

(北京师范大学哲学学院)

(北京师范大学哲学与社会学学院)

摘要：孝和仁是儒家两个核心的德目。孝是德的根本，是教化的开端，孝以“能养”为前提，其本质内涵则是爱和敬。儒家的孝道思想，还包含着一种通过“慎终追远”以追寻人的生命本原的形上学意义。仁是全德之名，是德的总称，是一个关于为人之本和理想人格的概念。行仁，是人最本己的可能性，是人之为人的本质所在。忠恕为行仁之方，忠恕工夫所成就的，是人我、外内一体相通的境界。孝与仁两个概念有着内在的关联性：一方面，孝悌为仁之本；另一方面，孝悌亦必经由忠恕的途径推扩而至于“仁”，才能实现其所本有的道德价值。儒家在强调孝为德之本的同时，在现实层面上又特别注重内外公私领域的区分，这两方面的结合，对中国当代价值体系的重建，具有重要的意义。

关键词：孝；仁；孝悌；爱；敬；敬畏；忠恕；亲亲

一 小序

孝和仁是密切相关的两个概念。二者的关系，可见《论语·学而》篇有子的话：“君子务本，本立而道生，孝悌也者，其为仁之本与！”“孝”的主要内容是对亲人尤其是父母的“爱”和“敬”的情感。有敬，

^{*} 本文为国家社科基金重大项目“中国传统价值观变迁史”(14ZDB003)的阶段性成果。

悌的意义实质上已包含在其中。当然,在孝里面有爱,在悌里面也有爱,但是从概念的显性特征来讲,孝的着重点在“爱”,悌的着重点在“敬”。孝悌,体现了敬和爱两个方面。

孝悌“为仁之本”。何晏《集解》解释说:“本,基也。基立而后可大成也。”朱子《集注》解释说:“本,犹根也。”意思是说,孝悌是仁的基础或根本。在孔子那个时代,血缘关系在社会生活里面占据非常重要的位置,所以孔子特别强调孝悌。《孝经》首章开宗明义,亦引孔子的话说:“夫孝,德之本也,教之所由生也。”孝是德的根本,是教化的开端。仁是全德之名,是德的总称。这里讲“孝”为“德之本”,与《论语》讲仁以孝悌为本,意思是相通的。我们的生命是父母给予的,孝悌这种情感,对人来说是一切情感中最切近,又最真挚的情感。“子生三年,然后免于父母之怀”,这一点,是永远无法割舍的。对人来讲,孝悌的情感是人最为自然真挚的情感,因而是人的德性成就的真实基础。儒家讲孝悌为仁之本,但孝并不等于仁。孝相对于父母而言,悌相对于兄长而言,因此孝悌作为一种情感,又有一定的局限性。“仁”不局限于孝悌,但为仁成德,却必须以孝悌为前提。儒家讲孝悌为仁之本,是着眼于孝悌作为情感之真实、真诚对于人成德的根本性意义,并不是把仁局限于“孝悌”。所以,一方面,仁德的成就要以孝悌为前提;另一方面,孝悌一定要推扩达于仁德,其所本有的道德意义才能得到实现。

二 孝养与爱敬

从文字上讲,孝的本义是善事父母。《说文》:“孝,善事父母者。从老省,从子,子承老也。”孝是一个会意字。金文中“孝”的字体构成,上部为一老人的形象。“孝”字从老从子,意谓“子承老”,即子辈奉养老人。^①“孝”字既可用为动词,指子善事父母,对父母的孝顺;同时,也可用为名词,意指人的一种美德和德性。

^① 刘翔:《中国传统价值观诠释学》,上海三联书店1996年版,第115—116页。



关于孝的意义，我们先来看《论语·为政》篇：“孟懿子问孝。子曰：‘无违。’樊迟御。子告之曰：‘孟孙问孝于我，我对曰，无违。’樊迟曰：‘何谓也？’子曰：‘生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。’”“无违”，并不是简单地不要违背父母，其意义要在不违“礼”。《孝经·广要道章》说：“礼者，敬而已矣。”唐玄宗注：“敬者，礼之本也。”礼的意义在于“敬”。“无违”或不违礼，所表现的就是一个“敬”的精神。我们要注意，这个“敬”字，有两个方面的含义，一方面，指对父母的尊敬，敬事父母的行为是“孝”；另一方面，表明“敬”是孝作为德的一个内在的原则。又《论语·为政》篇记孔子答“子游问孝”说：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养。不敬，何以别乎？”这里强调的也是“敬”。孝必须以“养”为前提，没有“养”，孝当然无从谈起，但是这只是一个基础。对于犬马，对于宠物，人同样能有养，如果不能敬，养父母与养犬马也就没有什么本质的区别。孟子说得更直接：“食而弗爱，豕交之也，爱而不敬，兽畜之也。”（《孟子·尽心上》）对父母仅有衣食之养，而无爱敬之情，实无异于把他当作畜生来畜养。这里，凸显了“敬”对于“孝”的根本性意义。

又《为政》篇：“子夏问孝。子曰：‘色难。有事，弟子服其劳；有酒食，先生馔，曾是以为孝乎？’”什么是“色难”？《礼记·祭义》说：“孝子之有深爱者，必有和气。有和气者，必有愉色。有愉色者，必有婉容。”这句话，可以很好地解释这个“色难”的意义。即言孝子奉养父母，所表现出的和气、愉色、婉容，是由内心的深爱达于容色，这不是做作能够得出来的。侍奉父母，并不是一件很容易的事。父母年老，脾气可能不太好。孝子内心对父母有深爱，这种深爱，由心中见于容色，才能做得到这一点。这就叫“色难”。这样以对父母内心的爱敬之情为根据的奉养，才能称作“孝”，具有“孝”的道德价值。我们请个保姆，在饮食起居的照料上可能做得比我们自己还好，但这并不就是“孝”。这里所凸显的，是“孝”德对于父母长辈之“爱”的一面。

《论语·学而》篇说：“子曰：父在观其志，父没观其行。三年无改于父之道，可谓孝矣。”何谓“三年无改于父之道”？《礼记·坊记》：“子云：君子弛其亲之过，而敬其美。”郑玄注：“弛犹弃忘也，孝子不藏



记父母之过。”有些人总是唠唠叨叨，说父母不好的地方，这实际上是对父母的不敬。孝子不藏记父母之过，而总是赞扬他好的地方。《诗经》里面有“追孝”^①之说，意思是要追念并承继父母、前辈的孝德。对于父母前辈，要继承的是他好的、善的、美的方面而不记其过恶，由此而形成一个好的家族传统。此即所谓“无改于父之道”。

孝子对父母的这种爱、敬之心，会表现在孝行的方方面面。比如《里仁》篇：“子曰：事父母几谏，见志不从，又敬不违，劳而不怨。”父母有错，当然要谏诤。《孝经》说：“父有争子，则身不陷于不义。”（《孝经·广扬名章》）父母做错事，如不劝谏，就可能陷其于不义，这不是真爱父母。但对父母的谏诤，要讲究方式方法。“几谏”，要委婉地对父母提出意见。如父母不从，就再找其他的机会。孝子对父母有真爱，会表现在一些很细微的地方。《孟子》有一个说法，叫作“父子之间不责善”，“父子之间不责善，责善则离，离则不祥莫大焉。”（《孟子·离娄上》）“责善，朋友之道也。父子责善，贼恩之大者。”（《孟子·离娄下》）“责善”，就是板起面孔直接指责、责备对方的错误。“责善则离”，“父子责善，贼恩之大者”，就是说，板起面孔的指责，会伤害父子的感情。这个“几谏”的方式方法，也体现了对父母真切的爱敬之情。

又如《里仁》篇：“子曰：父母在，不远游，游必有方。”“父母在，不远游”，古代也很难完全做到，在现代社会，就更难做到了。所以孔子退一步，讲“游必有方”。“有方”，就是让父母知道你在那里，在做什么，状况如何，免得老人牵挂。过去信息不发达，做到“游必有方”也不容易。现在这一点就很容易做到。又《里仁》篇：“子曰：父母之年，不可不知也。一则以喜，一则以惧。”知父母之年，这是人之常情。现在很多人连父母的生日都不知道，这是不应该的。知父母之年，一则以喜，一则以惧。为什么呢？父母高寿八九十岁还健在，是我们做子女的福分。孟子讲“君子有三乐”，第一乐就是“父母俱存，兄弟无故”。但是生老病死是自然规律，因而“一则以惧”。此言孝子深爱父母之心、之情，极细微而亲切，本身就具有一种感动人心的教化意义。孔子所讲的道理，

^① 《诗经·大雅·文王有声》：“匪棘其欲，逎迨来孝。”



特别切合人心，切近人情。

综上所述，“孝”作为一种德，其主要的内容表现为对父母的奉养和爱、敬之情。《礼记·祭义》：“曾子曰：‘孝有三：大孝尊亲，其次弗辱，其下能养。’”“尊亲”包括对父母的敬和爱。“弗辱”，是说孝子处世，不能做有辱父母令名之事，其实质仍在于“尊亲”。“能养”则为其下者。这里讲“孝”的三个层次，养为基础，如果没有奉养，孝就无从谈起。但仅仅是奉养，尚不足以尽孝之义。“孝”必须以“能养”为前提，但其本质的内涵则是爱和敬。

三 敬与敬畏

其实，儒家所言“孝”的意义，不限于此。儒家孝的观念，不仅是对在世父母长辈而言的，而且也包括生命成始成终的意义在内。为什么要孝？人的生命，根源于父母，父母的生命，根源于父母的父母。由此返本复始，人的生命，可以说是本原于天地。所以，进一步说，儒家的孝道思想，还包含着一种通过“慎终追远”以追寻人的生命本原的形上学意义。

《礼记·中庸》说：“敬其所尊，爱其所亲，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。”《荀子·礼论》：“礼者，谨于治生死者也。生，人之始也；死，人之终也。终始俱善，人道毕矣。”《礼记·祭统》亦说：“孝子之事亲也，有三道焉：生则养，没则丧，丧毕则祭。”生为生命之始，死为生命之终。这里所言“孝”，就涉及生命之成始成终的意义。上文引孔子论“孝”也讲道：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”《论语·学而》：“曾子曰：慎终追远，民德归厚矣。”慎终讲丧礼，追远讲祭礼。^①可知，孝道不仅局限于对父母、亲人的爱敬和奉养，更要由生命之成始成终，通过追思生命的本原（“追远”），以实现人的德性成就。

^① 参见何晏《论语集解》“慎终者，丧尽其哀；追远者，祭尽其敬。”



《孝经·圣治章》说：“父子之道天性也。”又《三才章》：“曾子曰：甚哉孝之大也。子曰：夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。”在儒家看来，父子之情，父慈子孝，出于天性，而非人为。从这个意义说，父慈子孝，乃天经地义；孝道作为人（民）行之法则，亦本原于天道。孟子讲“不孝有三，无后为大”（《孟子·离娄上》），继嗣不断，由此亦可以看作孝的意义的一种表现。所以，祭祀皇考先妣，并能奉祀不断，既为“孝”之意义的彰显，亦包含一种追思生命本原的超越性意义。

现实中每个人地位不同，所处境遇亦不同，因此，孝行在现实上亦有不同层次的表现。《孝经》自第二章以下分论天子、诸侯、卿大夫、士、庶人五位或五个层次的“孝”^①，就指出了这一点。同时，孝道又是贯通于人类行为的一个普遍原则。《庶人章》说，“故自天子至于庶人，孝无终始，而患不及者，未之有也”，说的就是这个意思。在上述天子、诸侯、卿大夫、士、庶人五个位次的孝德的表现中，天子之孝实贯通此五个位次而为“孝”的意义之最高表现。《孝经·圣治章》：“曾子曰：敢问圣人之德，无以加于孝乎？子曰：天地之性人为贵，人之行莫大于孝，孝莫大于严父，严父莫大于配天，则周公其人也。”“严父”，严即敬、敬畏。此仍以“敬”为孝之本质内涵。这个“敬”的意义，在天子之“孝”上得到了最充分的表现。

《孝经·圣治章》“严父莫大于配天”，是从祭祀的角度论“孝”之“敬”的意义。《礼记·王制》：“天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀。天子祭天下名山大川，五岳视三公，四渎视诸侯，诸侯祭名山大川在其地者。”《公羊传僖公三十一年》：“天子祭天，诸侯祭土。天子有方望之事，无所不通。诸侯山川有不在其封内者，则不祭也。”这是说，人因其所处社会等级的差异，亦有不同的祭祀对象，而只有天子有祭天之权。古代天子祭天，可以其先祖配享。《礼记·郊特牲》说：“万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大报本反始也。”报本反始，是古人制祭的原则。万物本原于天，人本原于先祖。天子祭天，以

^① 《孝经》之《天子章第二》《诸侯章第三》《卿大夫章第四》《士章第五》《庶人章第六》分别论“天子之孝”“诸侯之孝”“卿大夫之孝”“士之孝”“庶人之孝”。



其先祖配享，意谓其先祖之德可以配天。这一点，既表现了祭祀“大报本反始”的精神，同时，亦最充分地体现了孝道的最高意义，由此亦贯通并构成为上述五位孝德的意义基础。

《大戴礼记·礼三本》篇说：“礼有三本：天地者，性之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地焉生，无先祖焉出，无君师焉治。三者偏亡，无安之人。故礼，上事天，下事地，宗事先祖而宠君师，是礼之三本也。”这个“本”，义即本原或根据。“性”读为生，亦即生命。人的生命，本原于父母先祖，所以先祖是族类之本，天地是宇宙万有一切生命的本原。人是文化的存在，君与师，则是文明创制之原。西方人的上帝信仰，是个人直接对越上帝。中国人则讲敬天法祖。从这段“礼三本”的论述可知，儒家建立超越性价值基础的方式，乃是由法祖而敬天。这与西方宗教实现其超越性终极关怀的途径和方式，是有很大的差别的。

如前所述，“孝”的核心在“爱”和“敬”。这爱敬之情，由此“法祖而敬天”的途径，乃具有了一种内在的宗教性和形上学的意义。一方面，它把天作为生命本原的意义通过“慎终追远”的序列建立起来。这个“礼三本”，当然是从社会整体的礼文创制而言的，而天子祭天以祖配的最高意义，乃贯通在天子以至于庶人之祭祀的整个序列中，使之获得了超越性的意义。由此，人对父之“敬”的意义，乃转变为对“孝道”作为一种道德法则之具有形上意义的“敬畏”。《孝经·圣治章》所谓“人之行莫大于孝，孝莫大于严父，严父莫大于配天”，就说明了这一点。另一方面，这种形上学超越性的敬畏，同时又因亲亲之“爱”的一面，而具有可以亲切体证、实有诸己的落实。

四 “仁”与行仁之方

孔子首先提出了一个仁学的思想系统，在孔子仁学思想中，仁是一个关于为人之本和理想人格的概念，同时又是全德之名。

《礼记·中庸》篇引孔子的话说：“仁者人也。”就是说，仁是人之所



以为人的本质的规定。《论语·卫灵公》篇：“子曰：民之于仁也，甚于水火。水火，吾见蹈而死者矣，未见蹈仁而死者也。”水火，为人的日常生活所依凭者，然而过多则会伤及人的生命。而仁则是人的精神生命之所依归之处，所以说“吾未见蹈仁而死者”。

《里仁》篇记孔子说：“有能一日用其力于仁矣乎，我未见力不足者。”又《述而》：“子曰：仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”仁不远人，每个人都有能力能做到仁。一个人，其他的事，不见得有能力做到。像功名利禄、寿命长短、功利事功效果之事，皆非人靠自己的力量所能决定者，儒家把这些统称作“命”；但是，行“仁”，选择做一个好人，做一个仁人，却是人唯一可以不借助于外力，自己能够自作决定的事情。所以唯有“仁”，才是人最本己的可能性，为人之本质所在。

儒家把事功功利效果之事归诸“命”，并不是说它与人完全无关。《孟子·尽心上》说：“知命者不立乎岩墙之下。尽其道而死者，正命也，桎梏死者，非正命也。”命有“正命”和“非正命”之别。人行其所当行，所得到的结果，那个“命”，就是“正命”。相反，一个人不行正道，或者作奸犯科，被关进监狱，死在里边，那就是“非正命”。人在现实中的价值抉择，赋予自己的行为及其结果以正面和负面的价值，此即孟子所说的“正命”或“非正命”。从这个意义上讲，只有君子有命，小人因为“无义”，所以“无命”。因为他得到的不是“正命”。《礼记·中庸》说：“君子居易以俟命，小人行险以侥幸。”孟子更讲“修身”以“立命”^①。人选择居仁由义，便赋予了你的行为及其结果以“正命”，这个“命”，是人的价值抉择所“立”起来的。人行其所当行，得其所应得，这既是天命的实现，亦是人的人格地完成。孔子讲，“不知命，无以为君子也”（《论语·尧曰》），讲的就是这个意思。所以，孔子论仁，认为仁是人最本己的可能性，是作为人的本质所在。以后孟子的性善论，其根据即在于此。

仁又是一个标志理想人格的概念。《里仁》篇孔子云：“君子去仁，

^① 《孟子·尽心上》：“存其心，养其性，所以事天也；夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”



恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”《易·乾文言传》说：“君子体仁足以长人。”“成名”，即成就君子之所以为君子之名。君子之为君子，实以“仁”为其“体”（体仁），君子之德，亦须经由始终如一、不间断地行仁来达成。所以，仁是标明君子之所以为君子者，是一个理想人格的概念。

不仅如此，不同层次的道德人格亦皆以践仁行仁而得以成就。《论语·述而》：“伯夷、叔齐何人也？曰：古之贤人也。曰：怨乎？曰：求仁而得仁，又何怨？”孔子称赞伯夷、叔齐为古之贤人。伯夷、叔齐的“贤人”之德，既由“求仁得仁”之途径而成就，故亦包含于“仁”德的概念中。《论语·雍也》：“子贡曰：如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？子曰：何事于仁，必也圣乎，尧舜其犹病诸！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。”忠恕为仁之方，推己及人，成己成物，达致天下，至于其极为“圣”。可见，行仁而至乎其极者乃为圣。理想的圣人之境亦由推己践仁的功夫而致。故孔子乃以“仁”这一概念表征其人格之理想。

同时，仁又为全德之名或统括诸德的一个总体。孟子说：“仁，人心也。”朱子《仁说》以仁标“心之德”：“语心之德……一言以蔽之，则曰仁而已矣……人之为心，其德亦有四，曰仁义礼智，而仁无不包。其发用焉，则为爱恭宜别之情，而惻隐之心无所不贯。”陈淳《北溪字义》也说：“仁者乃心之德……仁所以长众善而专一心之全德者，何故？盖人心所具之天理全体都是仁……举其全体而言，则谓之仁，而义礼智皆包在其中。”仁为“心之德”，这个“德”，是性质或本质义。心总体言之是仁，分说则有仁义礼智四个方面的规定。仁统括仁义礼智，概括了仁义礼智的全体。所以，仁统括诸德，而为诸德之总名。

孔子讲“仁”，并未对仁下一个一般的定义。因为孔子所说的仁，就是道。“易传”说“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。道是形而上者，本来不可说。所以，孔子所教人者，唯行仁之“方”，即我们怎么样达到仁。这个行仁之方，就是“忠恕”之道。通过“忠恕”这个行仁之方，我们才能对“仁”的本真内涵有所了解。

《论语·里仁》：“子曰：‘参乎！吾道一以贯之。’曾子曰：‘唯。’



子出，门人问曰：‘何谓也？’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣！’”曾子用“忠恕”来概括“夫子之道”，大体不差，但并不完全准确。《礼记·中庸》引孔子的话说：“忠恕违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人。”“违”就是离开。忠恕离道不远。忠恕是行仁之方，当然离道不远，通过忠恕可以把“道”实现和呈现出来，但却不能把忠恕等同于道。《中庸》这个说法，把仁与忠恕之道的关系表述得很准确。

《论语》讲忠恕，最有代表性的是两句话：“己所不欲，勿施于人。”^①“己欲立而立人，己欲达而达人。”^②概括地讲，忠恕行仁，就是要从人最切己的欲望、要求出发，推己及人，由内向外地达到人与我、物与我一体贯通的境界，它所表现的就是“仁”。所以“忠恕”就是为仁之方或达到仁的方法和途径。当然，它不仅是一种方法，同时也是实现仁的一种工夫。

忠恕这一概念，有两个重要的特点。第一，强调情感的真实。忠恕是一个整体的概念，但忠恕两个字，亦可以分开来讲。朱子释忠恕说：“尽己之谓忠，推己之谓恕。”^③“忠”者中心，“恕”者如心。尽己、推己，要在一个“己”字。尽己之忠，强调的是为人的真诚；推己之恕，强调的是要以真诚之心处事待人。为仁之方，是从人最切己的意愿出发推己及人。要达到仁，实现仁德，最根本的一点就是情感、意愿要非常真诚。

第二，这个忠恕，突出了一种差异性的原则。“忠恕”，涉及外与内、人与己、物与我的差异与沟通的关系。忠恕行仁，就是要从切己的意愿出发，通过推己及人的践履工夫，达到内外、人己、物我之一体。从这个意义上讲，忠恕是一个“沟通原则”。但是，儒家的忠恕之道，乃以肯定我与人、人与人、人与物的差异为前提。所以，忠恕所达到的沟

① 《论语·卫灵公》：“子贡问曰：‘有一言而可以终身行之者乎？’子曰：‘其恕乎！己所不欲勿施于人。’”又《论语·颜渊》：“仲弓问仁。子曰：‘出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。’”

② 《论语·雍也》：“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。”

③ 见朱子《论语集注·里仁·参乎吾道一以贯之章》。



通，是在差异实现前提下的沟通。西方人讲普世伦理，肯定孔子忠恕之道作为普世性伦理原则的意义。瑞士神学家孔汉斯一方面强调“己所不欲，勿施于人”这一原理的普世性价值；另一方面，又试图对它作出一种“己之所欲，施之于人”的所谓“积极表达”。^①这种对忠恕之道的理解，所表现的是西方人类中心论的立场，与儒家的思想是根本不相应的。

忠恕之道这两个特点，表现了“仁”德的根本精神。忠恕，是由己出发，推己及人。《中庸》引孔子的话说：“忠恕违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人。君子之道四，丘未能一焉：所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友先施之，未能也。”儒家讲忠恕，历来强调的都是对自己的要求，而非对他人、他物的要求。孔子此语，集中地体现了这一点。对“己”的要求，就是“诚”或“忠”。“推”，即今人所谓将心比心或换位思维。这推己及人的过程，同时是一个不断消解人对私己的偏执，从而保证人我、人物各在其自身的限度内有所成就的过程。人以此待人处事应物，则无往而不“通”。这一忠恕的原则，所达成的是个性差异实现或限制性前提下的沟通，它所体现的，乃是一种价值平等的精神。反之，对忠恕作“积极表达”，主张“己之所欲，施之于人”，则会忽视人我、人物间的实存性差异，以己之意欲和价值强加于人、物，从而造成人我、人物间的隔阂与冲突。^②

总之，忠恕讲的是己与人的关系，或者说是成己和成物、自成和成人、内与外的关系。通过推己及人的践履工夫，达于内外、人己、物我之动态合一，就是德。最高的德，就是仁。忠恕是行的工夫，其所成就的就是人我、外内一体相通的境界。此一境界所实现和呈现的，就是“仁”。而仁这种“通”的精神，则是以因任人、物存在之平等性实现为前提的。

① 参见刘述先《世界伦理与文化差异》，载刘述先《儒家思想开拓的尝试》，中国社会科学出版社2001年版，第108—109页。

② 参见李景林《忠恕之道不可作积极表述论》，《清华大学学报》2003年第3期。