

# 忠恕与仁

选自《论语译注》（中华书局出版社 1980 年版）。杨伯峻（1909—1990），湖南长沙人。语言学家、学者。

杨伯峻

春秋时代重视“礼”，“礼”包括礼仪、礼制、礼器等，却很少讲“仁”。我把《左传》“礼”字统计一下，一共讲了 462 次；另外还有“礼食”一次，“礼书”、“礼经”各一次，“礼秩”一次，“礼义”三次。但讲“仁”不过 33 次，少于讲“礼”的至 429 次之多。并且把礼提到最高地位。《左传·昭公二十六年》晏婴对齐景公说：“礼之可以为国也久矣，与天地并。”还有一个现象，《左传》没有“仁义”并言的。《论语》讲“礼”75 次，包括“礼乐”并言的；讲“仁”却 109 次。由此看来，孔子批判地继承春秋时代的思潮，不以礼为核心，而以仁为核心。而且认为没有仁，也就谈不上礼，所以说：“人而不仁，如礼何？”（《八佾》）

一部《论语》，对“仁”有许多解释，或者说“克己复礼为仁”（《颜渊》），或者说“仁者先难而后获”（《雍也》），或者说“能行五者（恭、宽、信、敏、惠）于天下为仁”（《阳货》），或者说“爱人”就是“仁”（《颜渊》），还有很多歧异的说法。究竟“仁”的内涵是什么呢？我认为从孔子对曾参一段话可以推知“仁”的真谛。孔子对曾参说：“吾道一以贯之。”曾参告诉其他同学说：“夫子之道，忠恕而已矣。”（《里仁》）“吾道”就是孔子自己的整个思想体系，而贯穿这个思想体系的，必然是它的核心。分别讲是“忠恕”，概括讲是“仁”。

孔子自己曾给“恕”下了定义：“己所不欲，勿施于人。”（《卫灵公》）这是“仁”的消极面。另一面是积极面：“己欲立而立人，己欲达而达人。”（《雍也》）而“仁”并不是孔子所认为的最高境界，“圣”才是最高境界。“圣”的目标是：“博施于民而能济众”（《雍也》），“修己以安百姓”（《宪问》）。这个目标，孔子认为尧、舜都未必能达到。

用具体人物来作证。

孔子不轻许人以“仁”。有人说：“雍也仁而不佞。”孔子的答复是，“不知其仁（意即雍不为仁），焉用佞”（《公冶长》）。又答复孟武伯说，子路、冉有、公西华，都“不知其仁”（《公冶长》）。孔子对所有学生，仅仅说“回也其心三月不违仁”（《雍也》），这也未必是说颜渊是仁人。对于令尹子文和陈文子，说他们“忠”或“清”，却不同意他们是仁（《公冶长》）。但有一件似乎不无矛盾的事。孔子说管仲不俭，不知礼（《八佾》），却说：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也！如其仁！如其仁！”（《宪问》）由这点看来，孔子认为管仲纵是“有反坫”“有三归”，却帮助齐桓公使天下有一个较长期的（齐桓公在位四十三年）、较安定的局面，这是大有益于大众的事，而这就是仁德！《孟子·告子下》曾载齐桓公葵丘之会的盟约，其中有几条，如“尊贤育才”“无曲防，无遏籴”。并且说：“凡我同盟之人，既盟之后，言归于好。”孟子还说当孟子时的诸侯，都触犯了葵丘的禁令。由此可见，依孔子意见，谁能够使天下安定，保护大多数人的生命，就可以许他为仁。

孔子是爱惜人的生命的。殷商是奴隶社会，但那时以活奴隶殉葬的风气孔子未必知道。自从生产力有所发展，奴隶对奴隶主多少还有些用处、有些利益以后，奴隶主便舍不得把他们活埋，而用木偶人、土俑代替殉葬的活人了。在春秋，也有用活人殉葬的事。秦穆公便用活人殉葬，殉葬的不仅是奴隶，还有闻名的贤良的三兄弟，秦国人叫他们做“三良”。秦国人谴责这一举动，《诗经·秦风》里《黄鸟》一诗就是哀恸三良、讥刺秦穆公的。《左传·

宣公十五年》记载晋国魏犇有个爱妾，魏犇曾经告诉他儿子说，我死了，一定嫁了她。等到魏犇病危，却命令儿子，一定要她殉葬，在黄泉中陪侍自己。结果是他儿子魏颗把她嫁出去。足见春秋时代一般人不用活人殉葬为然。孟子曾经引孔子的话说：“始作俑者，其无后乎！”（《孟子·梁惠王上》）在别处，孔子从来不曾这样狠毒地咒骂人。骂人“绝子灭孙”，“断绝后代”，在过去社会里是谁都忍受不了的。用孟子的话说：“不孝有三，无后为大。”（《孟子·离娄上》）孔子对最初发明用木俑土俑殉葬的人都这样狠毒地骂，对于用活人殉葬的态度又该怎样呢？由此足以明白，在孔子的仁德中，包括着重视人的生命。

孔子说仁就是“爱人”。后代，尤其现代，有些人说“人”不包括“民”。“民”是奴隶，“人”是士以上的人物。“人”和“民”二字，有时有区别，有时没有区别。以论语而论，“节用而爱人，使民以时”（《学而》），“人”和“民”对言，就有区别。“逸民”（《微子》）的“民”，便不是奴隶，因为孔子所举的伯夷、叔齐、柳下惠等都是上层人物，甚至是大奴隶主，“人”和“民”便没有区别。纵然在孔子心目中，“士”以下的庶民是不足道的，“民斯为下矣”（《季氏》），但他对于“修己以安百姓”（《宪问》）“博施于民而能济众”（《雍也》）的人，简直捧得比尧和舜还高。从这里又可以看到，孔子的重视人的性命，也包括一切阶级、阶层的人在内。

要做到“修己以安人”，至少做到“不以兵车”“一匡天下”，没有相当地位、力量和时间是不行的。但是做到“己所不欲，勿施于人”，孔子以为比较容易。子贡问“有一言而可以终身行之者乎”，孔子便拈出一个“恕”字。实际上在阶级社会中，要做到“己所不欲，勿施于人”，不但极难，甚至不可能，只能是一种幻想，孔子却认为可以“终身行之”，而且这是“仁”的一个方面，于是乎说能“为仁由己”（《颜渊》）了。

## 君子小人之辨

节选自《论语的人格世界》（台湾汉光文化事业公司 1987 年版）。曾昭旭，1932 年生于广东大埔。台湾学者。

曾昭旭

孔门德性修养的目的，就超越的一面看，固然是要启发仁心的自觉，涌现文化的理想，以上契于天。而就存在一面看，则是人面对有限的气质生命，予以超化、成全。所谓“下学上达”，下学就是要人全面投入困限重重的现实人生，就在困限中、过错中学；上达就是要人厘清无限与有限的分际，彻底摆脱有限气质的羁绊，而体证到绝对的形上境界。而下学上达既为一体，则向上的超越与向下的投入也是一体。你愈能深入自己的气质中多了解它一分，便愈能少受它的羁绊一分，也愈能向上多超越一分。到头来你的下学适足以成为你上达的凭借，而气质生命便不成为你的限制原则而反成为你的表现原则了。而这种转化便称为气质的成全。

当生命尚未经德性修养的转化而只是一份原始的动物性生命的时候，我们可称之为“气质生命”，这状态下的人则可称为“小人”。

当生命已经历过洗练，启发出自作主宰的仁心，并秉此仁心而转化了它动物性的原貌而具有意义，并呈现出优美的品貌来之后，我们便可转称之为“德性生命”，这状态下的人也可以转称为“君子”。

所以气质生命与德性生命原是同一生命的两种状态，小人与君子也是同一主体的两种层境。前者是生命未完成的状态，后者是生命不断在趋向完成的状态。而其间转化的关键就在仁心的自觉。也就是在主动的修养。

我们说主动的修养，是有别于被动的训练的。被动的训练权柄操于他人，所能成就的仅是气质上一技一能的发挥，而人格的独立自主不与也。要养成一个坚强独立、自主自由的人

格，乃必须要靠仁心的自觉，始克为功。而这一点也就是孔子所开启的最重要义理。

在这一点关键义理上，孔子因此努力转化了传统君子小人的地位，而赋予二者全新的意义。原来在周的封建制度之下，君子与小人乃是指一种客观的身份阶级，君子就是政治上在位的贵族，小人就是被统治的平民。而且这种身份在“工之子恒为工，农之子恒为农”的世袭制度下，还是无从改变的。所以你是君子或是小人，根本是一生下来就已决定。

但到了孔子，却要改变这种不合理的贵贱关系，他首先将知识教导给平民，打破了贵族平民的阻隔。更开出一条自我肯定其价值而不由环境决定贵贱的德性修养之路。于是君子—小人便从政治身份的意义转化为德性层境的意义了。在这意义下，人人都可以经由自我的修养而成为一个君子，你若事实上没有成为君子，那不是由于你力有不能，而只是由于你不为。这便开启出最可贵的人格尊严来了。一个人能自我开启出这种自作主宰的人格尊严，便能逐渐摆脱气质的拘限，而逐渐获致精神上、人格上的自由境界。而这便叫做气质的成全。

在下文中，我们便来讨论一下君子小人之辨。看看小人或说气质生命，其本质为何？有哪些特点？遇事会自然做如何的反应？也看看君子或说德性生命，其本质为何？有那些特点，遇事会有如何不同于小人的表现？以便我们可由此有一种憬悟。

### 君子的本质

子曰：“君子上达，小人下达。”《论语·宪问》

君子与小人的最重要分别，当然要落在他们的基本心态上。因为若单从外表来看，君子和小人都很可以是非常努力用功，而且也各有其奔赴的目标的。换句话说，他们都各有所达。单从这里看，君子小人并无分别。所以要分辨君子小人，还当从他们所奔赴的目标是何种目标来看。

原来小人无论如何努力奋斗，所为的无非是衣食，所惧的无非是饥寒。当然衣食也是人生所需，为衣食奔忙也无所厚非；但若仅为此劳碌一生，则毕竟与动物的生活何异？仅为衣食努力终身，这样的达便称为下达。

至于君子则不然，他在衣食之外还有更进一步的要求，那就是要在精神上修养自己成为一个独立自主的人格。于是，他在衣食上便不会有过度的需要与追求，只要能维持生活，便可满足。而他人生的努力重心，遂从衣食转移到道德文化的层面了。而由于这一转移，人的衣食行为便顿时不止是动物的生活，而具有支持人的精神去从事人格修养的意义。像这样，由于努力目标的提升而也使得人生命与生活的境界全面得到提升的表现，便称为上达。

于是，上达与下达便成为君子与小人最本质的分别了。

最后，还须有一点提醒的，是孔子并没有卑视小人，更没有卑视衣食生活，他只是认为作为一个人，仅此是不足的而已。在《论语》中，孔子唯一痛恶的只有乡愿。后人将虚伪诡诈的人称为小人，其实已不符原意，至于小看衣食，标榜道德，则更不免虚矫而有失孔子平正通达的本义了。

子曰：“君子喻于义，小人喻于利。”《论语·里仁》

上一章说君子所追求的在上达，也就是道德人格的建立；小人所追求的在下达，也就是现实生活的满足。但什么叫道德人格？而追求衣食的特点又在何处？却还未详说。在这一章，孔子就通过“义”与“利”的观念来更作说明。

所谓利，其最重要的含义就是仅为个人打算的，因为衣食本来就只照顾自己的躯体肚皮。小人的生活目的既然只为衣食，所忧既然只在饥寒，那么又怎么会不只为自己打算？所以说小人眼中只看到一个利字，心中只明白一个利字。

当然，在这里仍要提醒的，是这里所说的私利、所说的“仅为自己打算”，还没有后世那种损人利己乃至为达目的不择手段的强烈意涵；而只是平平道来，纯只描写人的爱心尚未启发之前，那种邻于动物的、自然如是的生活状态。

而至于义，其最重要的含义当然也就相应地是指不仅为个人的生活打算，而更能扩及于他人，对人我做一整体的、合宜的考虑的。乃因君子所重，既在道德人格的修养，也就是所谓求仁，而“仁者爱人”（《颜渊》），所谓道德人格是不可能封闭在一己之内而得到完成的。他必须要超越过一己生命的封限，以通到他人的生命中与之合为一体，也通到他物之中而赋予它丰富的意义。所以他一定视人如己，而且爱物惜物，因之他凡事的考虑也一定是要将他人他物包括进来，予以一体考虑的，如此才叫做义，心中才会安。否则，若只为一己打算，以致有意无意地伤损到他人他物，便会于心难安。所以说“行一不义，杀一不辜，而得天下，皆不为也”（《孟子·公孙丑》）。而如果一己的衣食生存与整体的存在矛盾，则基于整体的考虑，甚至宁愿牺牲一己的利益乃至生命以求心安，所以说：“无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《卫灵公》）凡此，就是表示君子心中，时时刻刻所执持的处事标准，只是一个义，一个人我一体之感。

当然，仍要提醒的是，这人我一体中所谓的他人他物，并不是指遍全宇宙的一切人一切物（若要如此遍指也只能是原则地说、形式地说），而只是指当下与我发生关系的对象而言。当下发生关系的对象只有甲，其一体考虑便只须包括甲；只有乙，便只须包括乙。其当下发生关系的对象多，其一体考虑所包括的便多，少，其所包括的便也少。这便称为“能近取譬，其为仁之方也已”（《雍也》）。这样才是合宜，才是义。否则，事无大小都是弥天盖地去考虑，那便成事实上之不可能，而不成其为孔子之义了。

#### 君子的自由心境

子曰：“君子求诸己，小人求诸人。”（《论语·卫灵公》）

这一章明白点出君子求德性修养的活动与小人求衣食丰足的活动，二者的不同特性。那便是：德性活动是自由的，是自己可以做主的；而谋生活动则是外求的，本质上是要受环境所限的。乃因谋生活动既然只照顾一己的形体而不及心灵，那当然便只能落在有限的物质世界去努力争取，而凡物质世界的事物，其存在与分配都是有其客观的条件与形势的，不是人要有就一定能有，总之它本质上不是操之在己而是操之在人的。

至于君子之修养德性则不然，他纯是重在心灵上一己之爱的推广，不管实质上他能做多少事，总仍是无碍于他爱心之广被，同情之流注的。此所以说：“我欲仁，斯仁至矣。”（《述而》）也就是说，仁心之自觉，爱之推致，完全是操之在己的，所以，在这个层面，人也是自由的。

当然，君子也要吃饭，在衣食谋生这层面上，君子也是有求于外而不自由的。但我们前面说过，君子的一生，其重心早已不落在此处而转落在道德人格的修养上了。所以径从其重心上说他是自由的。小人则因并无此一层次的生活，而全落在形躯物质的求取上，所以，才论断他是不自由的。

子曰：“君子不器。”（《论语·为政》）

这一章明白宣示君子之所以为君子，就在于他已超越了气质形躯的局限，而获致了德性、人格上的自由。“器”原义是器具。凡器具总是有限的，一物有一物之用。器具又都是为人所用的，自己并不能做主。因此，这里便也就可以用器来比喻人的气质、形躯的有限与不能自作主宰，必须有所依靠的特性。“君子不器”，就是表示君子并不仅仅是一有限的形躯，同时更重要的是他还具有无限的自由心灵。至于小人，他们的生活既然只环绕着衣食打转，所以他们的存在当然只有形躯上的意义，不像君子更能够超越形躯、转化气质，以更往上达。所以小人仅是器，君子则更能不器。

当然，在这里仍当提醒一下的，是君子的自由完全是指精神上、人格上的自由，并不是说君子在现实事务上能无所不通晓。落到现实或者说“器”的层面上，君子也依然是很有限的。孔子说这句话，只是意在点明君子的特性，也以此来勉励学者不要画地自限，自困于衣食而忘记了做一个君子的本分。另外，像卫灵公篇第三十二章所提到的“君子谋道不谋食”

“君子忧道不忧贫”，也是这个意思。

## 君子的人际关系

子曰：“君子周而不比，小人比而不周。”（《论语·为政》）

由于不器，所以君子便具有一种宽广的心灵力量，可以越过一己有限的气质、形躯、身份、经验，而对别人的性情、地位、遭遇等起一种同情与了解。所谓设身处地。这样，就使得君子对别人的评价比较是公正的，对别人的态度也比较是尊重的。这种公正与尊重的态度便称为周，周，是周到、周延、圆周，引申就有公正不偏私的意思。

至于小人则不然，由于他的生活与他所关心的仅局限于一己的小范围内，因此他无法具有同情与了解的能力。他评判事物都是以自己的角度为准的，他待人的态度因此也一定是与己相同就赞成，与己相异就反对的。他压根儿就不能了解与他不同的人事物，因此也不会去尊重他们。于是，很自然的物以类聚，小人们就会结合成一伙一伙，互相声援，互相依靠，而对异己则基于不了解，也基于自卫，遂不免轻予排斥。像这种党同伐异的心态行为，便叫做比。

君子能普遍地了解他人、同情他人、尊重他人，这其实就是一种爱。而仁者爱人，所以这也就是仁的表现。君子就是以有仁而成名，而自我肯定的，所以他不必再向外比合同党以求支助声援了。而小人无仁的自觉，无人格的独立，其内心虚歉，遂势不得不挟群体以自重，而无暇也无能去爱人了。君子小人的分别，原来是如此自然而势不可免，真是要学也硬学不来啊！

子曰：“君子矜而不争，群而不党。”（《论语·卫灵公》）

这一章大旨与上一章同。只是用一个“矜”字更点明君子自有他人格上的独立尊严，所谓周，并不是做一个八面玲珑、不问是非的烂好人。因为那样不问是非，随意委屈正义去讨好别人，只是乡愿而不是周。周是君子仁心爱意的流注，而君子爱人以德不是爱人以姑息，所以这爱顾同情中是包含着是非的明辨与道德的庄严的；对明明非义的事，君子是一定会庄重正色，不苟且认可的。但这种严峻，又不是小人的党同伐异可比；因为党同伐异，仍是不问是非的。不问是非才有所谓争；君子则只是维持正义而已，而维持正义则仍是为了爱人而已，所以虽严峻而仍不会构成对他人的争斗与侵害也。

子曰：“君子和而不同，小人同而不和。”（《论语·子路》）

这一章大旨仍与前两章同。“和”就相当于“周”，“同”就相当于“比”。不过“和”这个字，更能明确地表示出君子与友朋相交时，其人际关系的理性特色。原来“同”就是直接地、全面地、不问彼此差异地加以认同，这其实是一种对群体的卖身投靠，也是一种人格不独立，内心极虚歉的表现。“和”则是在尊重彼此的差异、承认彼此的人格独立的前提下，对彼此大方向的认同。就如同两件乐器合奏同一首乐曲，虽然有大体的认同（同一首乐曲），却仍不失各自的个性（各有不同的音色），这才叫做和。

至于君子彼此所认同的大体是什么呢？无非就是人文理想、人格尊严、人道之爱，而总之就是一个“仁”字。“君子和而不同”者，就是说君子们会在这个大前提下，各守其分，各尽其能，共同为促进这人文理想的实现而努力的意思。小人则不知这一份理想，当然便只能结党为共同的利益合作，而无所谓心光相照、理想相和之乐了。

## 儒家的理想主义派：孟子

选自《中国哲学简史》（北京大学出版 1985 年版）。涂又光译。冯友兰（1895—1990），字芝生，河南唐河人。哲学家、哲学史家。

冯友兰

《史记》记载，孟子（公元前 371？—前 289？年）是邹（今山东省南部）人。他从孔子的孙子子思的门人学习儒家学说。当时的齐国（也在今山东省）是个大国，有几代齐王很爱好学术。他们在齐国首都西门——稷门附近，建立一个学术中心，名叫“稷下”。稷下学者“皆命曰列大夫，为开第康庄之衢，高门大屋，尊宠之。览天下诸侯宾客，言齐能致天下贤士也”（《史记·孟子荀卿列传》）。

孟子一度是稷下的著名学者之一。他也曾游说各国诸侯，但是他们都不听从他的学说。他最后只好回来与弟子们作《孟子》七篇。这部书记载了孟子与诸侯、与弟子的谈话。《孟子》后来被推崇为“四书”之一，“四书”是近千年来儒家教育的基础。

孟子代表儒家的理想主义的一翼，稍晚的荀子代表儒家的现实主义的一翼。这样说是什么意思，往下就可以明白。

### 人性善

我们已经知道，孔子对于“仁”讲了很多，对“义”“利”之辨也分得很清。每个人应当毫不考虑自己利益，无条件地做他应该做的事，成为他应该成为的人。换句话说，他应当“推己及人”，这实质上就是行“仁”。但是孔子虽然讲了这些道理，他却没有解释为什么每个人应该这样做。孟子就试图回答这个问题。在回答的过程中，孟子建立了人性本善的学说。性善的学说使孟子赢得了极高的声望。

人性是善的，还是恶的，——确切地说，就是，人性的本质是什么？——向来是中国哲学中争论最激烈的问题之一。据孟子说，他那个时候，关于人性的学说，除了他自己的学说以外，还另有三种学说。第一种是说人性既不善又不恶，第二种是说人性既可善又可恶（这意思似乎是说人性内有善恶两种成分），第三种是说有些人的人性善，有些人的人性恶（详《孟子·告子上》）。持第一种学说者是告子，他是与孟子同时的哲学家。《孟子》中保存了他和孟子的几段很长的辩论，所以我们对于第一种学说比对于其他两种知道得多一些。

孟子说人性善，他的意思并不是说，每个人生下来就是孔子，就是圣人。他的学说，与上述第二种学说的一个方面有某些相似之处，也就是说，认为人性内有种种善的成分。他的确承认，也还有些其他成分，本身无所谓善恶，若不当控制，就会通向恶。这些成分，他认为就是人与其他动物共有的成分。这些成分代表着人的生命的“动物”方面，严格地说，不应当认为是“人”性部分。

孟子提出大量论证，来支持性善说，有段论证是：“人皆有不忍人之心。……今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。……由是观之，无惻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。惻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。……凡有四端于我者，知皆扩而充之矣。若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。”（《孟子·公孙丑上》）

一切人的本性中都有此“四端”，若充分扩充，就变成四种“常德”，即儒家极其强调的仁、义、礼、智。这些德，若不受外部环境的阻碍，就会从内部自然发展（即扩充），有如种子自己长成树，蓓蕾自己长成花。这也就是孟子同告子争论的根本之点。告子认为人性本身无善无不善，因此道德是从外面人为地加上的东西，即所谓“义，外也”。

这里就有一个问题：为什么人应当让他的“四端”，而不是让他的低级本能，自由发展？孟子的回答是，人之所以异于禽兽，就在于有此“四端”。所以应当发展“四端”，因为只有通过发展“四端”，人才真正成为“人”。孟子说：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”（《孟子·离娄下》）他这样回答了孔子没有想到的这个问题。

### 儒墨的根本分歧

我们由此看出了儒墨的根本分歧。孟子以“距杨墨”为己任，他说：“杨氏为我，是无君也。墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。……是邪说诬民，充塞仁义也。”



（《孟子·滕文公下》）很明显，杨朱的学说是反对仁义的，因为仁义的本质是利他，而杨朱的原则是利己。但是墨子的兼爱，目的也是利他，在利他这方面他甚至比儒家的调子更高。那么，孟子在他的批判中，为什么把墨子和杨朱混在一起呢？

对于这个问题，传统的回答是，由于墨家主张爱无差等，而儒家主张爱有差等。换句话说，在爱人的问题上，墨家强调同等，儒家强调差等。《墨子》里有段话说明了这个分歧，有个巫马子对墨子说：“我不能兼爱。我爱邹人于越人，爱鲁人于邹人，爱我乡人于鲁人，爱我家人于乡人，爱我亲于我家人，爱我身于吾亲。”（《墨子·耕柱》）

巫马子是儒家的人，竟然说“爱我身于吾亲”，很可能是墨家文献的夸大其词。这显然与儒家强调的孝道不合。除了这一句以外，巫马子的说法总的看来符合儒家精神。因为照儒家看来，应当爱有差等。

谈到这些差等，孟子说：“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《孟子·尽心上》）孟子同墨者夷之辩论时，问他“信以为人之亲其兄之子，为若亲其邻之赤子乎？”（《孟子·滕文公上》）对于兄之子的爱，自然会厚于对邻人之子的爱。在孟子看来，这是完全正常的；人应当做的就是推广这种爱使之及于更远的社会成员。“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”。（《孟子·梁惠王上》）这就是孟子所说的“善推其所为”（同上）。这种推广是在爱有差等的原则基础上进行的。

爱家人，推而至于也爱家人以外的人，这也就是行“忠恕之道”，回过来说也就是行“仁”，这都是孔子倡导的。这期间并无任何强迫，因为一切人的本性中都有恻隐之心，不忍看得别人受苦。这是“仁之端也”，发展这一端就使人自然地爱人。但是同样自然的是，爱父母总要胜过爱其他一般的人，爱是有差等的。

儒家的观点是这样。墨家则不然，它坚持说，爱别人和爱父母应当是同等的。这会不会弄成薄父母而厚别人，且不必管它，反正是要不惜一切代价，也要消除儒家的有差等的爱。孟子抨击“墨氏兼爱，是无父也”的时候，心中所想的正是这一点。

在爱的学说上，儒墨的上述分歧，孟子及其以后的许多人都很清楚地指出过。但是除此以外，还有一个更带根本性的分歧。这就是，儒家认为，仁是从人性内部自然地发展出来的；而墨家认为，兼爱是从外部人为地附加于人的。

也可以说，墨子也回答了孔子没有想到的一个问题，就是，为什么人应当行仁义？不过他的回答是根据功利主义。他强调超自然的和政治的制裁以强迫和诱导人们实行兼爱，也与儒家为仁义而仁义的原则不合。若把第五章所引《墨子·兼爱》篇的话与本章所引《孟子》论“四端”的话加以比较，就可以很清楚地看出这两家的根本分歧。

#### 政治哲学

前面我们已经看到，墨家的国家起源论，也是一种功利主义的理论。现在再看儒家的国家起源论，又与它不同。孟子说：“人之有道也，饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”（《孟子·滕文公上》）人之所以异于禽兽，在于有人伦以及建立在人伦之上的道德原则。国家和社会起源于人伦。照墨家说，国家的存在是因为它有用；照儒家说，国家的存在是因为它应当存在。

人只有在人伦即人与人的关系中，才得到充分的实现和发展。孟子像亚里士多德，主张“人是政治的动物”，主张只有在国家和社会中，才能够充分发展这些人伦。国家是一个道德的组织，国家的元首必须是道德的领袖。因此儒家的政治哲学认为，只有圣人可以成为真正的王。孟子把这种理想，描绘成在理想化的古代已经存在。据他说，有个时期圣人尧为天子（据说是活在公元前 24 世纪）。尧老了，选出一个年轻些的圣人舜，教给他怎样为君，于是在尧死后舜为天子。同样地，舜老了选出一个年轻些的圣人禹做他的继承人。天子的宝座就这样由圣人传给圣人，照孟子说，这样做是因为应当这样做。

君若没有圣君必备的道德条件，人民在道德上就有革命的权利。在这种情况下，即使杀了君，也不算弑君之罪。这是因为，照孟子说，君若不照理想的君道应当做的做，他在道德上就不是君了，按孔子正名的学说，他只是“一夫”，如孟子所说的（《孟子·梁惠王下》）。孟子还说：“民为贵，社稷次之，君为轻。”（《孟子·尽心下》）孟子的这个思想，在中国的历史中，以至在晚近的辛亥革命和中华民国的创建中，曾经发生巨大的影响。西方民主思想在辛亥革命中也发挥了作用，这是事实，但是对于人民群众来说，本国的古老的有权革命的思想，它的影响毕竟大得多。

如果圣人为王，他的治道就叫做王道。照孟子和后来的儒家说，有两种治道。一种是“王”道，另一种是“霸”道。它们是完全不同的种类。圣王的治道是通过道德指示和教育；霸主的治道是通过暴力的强迫。王道的作用在于德，霸道的作用在于力。在这一点上，孟子说：“以力假仁者霸。……以德行仁者王。……以力服人者，非心服也，力不赡也。以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。”（《孟子·公孙丑上》）

后来的中国政治哲学家一贯坚持王霸的区别。用现代的政治术语来说，民主政治就是王道，因为它代表着人民的自由结合；而法西斯政治就是霸道，因为它的统治是靠恐怖和暴力。

圣王的王道为人民的福利尽一切努力，这意味着他的国家一定要建立在殷实的经济基础上。由于中国经常占压倒之势的是土地问题，所以据孟子看来，王道最重要的经济基础在于平均分配土地，这是很自然的。他的理想的土地制度，就是以“井田”著称的制度。按照这个制度，每平方里（一里约为三分之一英里）土地分成九个方块，每块为一百亩。中央一块叫做“公田”，周围八块是八家的私田，每家一块。八家合种公田，自种私田。公田的产品交给政府，私田的产品各家自留。九个方块安排得像个“井”字，因此叫做“井田制度”（《孟子·滕文公上》）。

孟子进一步描绘这个制度说，各家在其私田中五亩宅基的周围，要种上桑树，这样，老年人就可以穿上丝绸了。各家还要养鸡养猪，这样，老年人就有肉吃了。这若做到了，则王道治下的每个人都可以“养生送死无憾，王道之始也”（《孟子·梁惠王上》）。

这不过仅仅是王道之“始”，因为它仅只是人民获得高度文化的经济基础。还要“谨庠序之教，申之以孝悌之义”，使人人受到一定的教育，懂得人伦的道理，只有这样，王道才算完成。

行这种王道，并不是与人性相反的事情，而恰恰是圣王发展他自己的“恻隐之心”的直接结果。孟子说：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。”（《孟子·公孙丑上》）在孟子思想中，“不忍人之心”与“恻隐之心”是一回事。我们已经知道，照儒家所说，仁，只不过是恻隐之心的发展；恻隐之心又只有通过爱的实际行动来发展；而爱的实际行动又只不过是“善推其所为”，也就是行忠恕之道。王道不是别的，只是圣王实行爱人、实行忠恕的结果。

照孟子所说，王道并无奥妙，也不难。《孟子·梁惠王上》中记载：有一次齐宣王看见一头牛被人牵去作牺牲，他“不忍其觳觫，若无罪而就死地”，因而命令用羊替换它。于是孟子对宣王说，这就是他的“不忍人之心”的例子，只要他能够把它推广到人事上，他就是行王道。宣王说他办不到，因为他有好货、好色的毛病。孟子说，人人好货、好色，王如果由知道自己的欲望，从而也知道他的所有人民的欲望，并采取措施尽可能满足这些欲望，这样做的结果不是别的，正是王道。

孟子对宣王所说的一切，没有别的，就只是“善推其所为”，这正是行忠恕之道。在这里我们看出，孟子如何发展了孔子的思想。孔子阐明忠恕之道时，还只限于应用到个人自我修养方面，而孟子则将其应用范围推广到治国的政治方面。在孔子那里，忠恕还只是“内圣”之道，经过孟子的扩展，忠恕又成为“外王”之道。

即使是在“内圣”的意义上，孟子对于这个道的概念，也比孔子讲得更清楚。孟子说：

“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”（《孟子·尽心上》）这里所说的“心”就是“不忍人之心”，就是“恻隐之心”。所以充分发展了这个心，也就知道了我们的性。又据孟子说，我们的性是“天之所与我者”（《孟子·告子上》），所以知道了性，也就知道了天。

#### 神秘主义

照孟子和儒家中孟子这一派讲来，宇宙在实质上是道德的宇宙。人的道德原则也就是宇宙的形上学原则，人性就是这些原则的例证。孟子及其学派讲到天的时候，指的就是这个道德的宇宙。理解了道德的宇宙，就是孟子所说的“知天”。一个人如果能知天，他就不仅是社会的公民，而且是宇宙的公民，即孟子所说的“天民”（《孟子·尽心上》）。孟子进一步区别“人爵”与“天爵”。他说“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。”（《孟子·告子上》）换句话说，天爵都是在价值世界里才能够达到的境地，至于人爵都是人类世界里纯属世俗的概念。一个天民，正因为他是天民，所关心的只是天爵，而不是人爵。

孟子还说：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”（《孟子·尽心上》）换句话说，一个人通过充分发展他的性，就不仅知天，而且同天。一个人也只有充分发展他的不忍人之心，他才内有仁德。要达到仁，最好的方法是行忠恕。通过行忠恕，他的自我、自私，都逐步减少了。一旦减无可减，他就感觉到再也没有人与我的分别，再也没有人与天的分别。这就是说，他已经同天，即与宇宙同一，成为一个整体。由此就认识到“万物皆备于我”。从这句话我们看到了孟子哲学中的神秘主义成分。

若要更好地了解这种神秘主义，就得看一看孟子对于“浩然之气”的讨论，在其中，孟子描述了自己的精神修养发展过程。《孟子·公孙丑上》告诉我们，有一位弟子问孟子有什么特长，孟子回答说：“我知言，我善养吾浩然之气。”这位弟子又问什么是浩然之气，孟子回答说：“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。”“浩然之气”是孟子独创的名词。到后来，孟子的影响日益增大，这个名词也就不罕见了，但是在先秦仅此一见。至于它到底意指什么，连孟子也承认“难言也”（同上）。可是这段讨论，先讲了两个武士和他们养气的方法。从这一点我推测出，孟子的“气”也就是“勇气”的气，“士气”的气。它和武士的勇气、士气性质相同。当然也有所不同，就是它更被形容为“浩然”，浩然是盛大流行的样子。武士所养的气是关系到人和人的东西，所以只是一种道德的价值。但是浩然之气则是关系到人和宇宙的东西，因而是一种超道德的价值。它是与宇宙同一的人的气，所以孟子说它“塞于天地之间”。

养浩然之气的方法有两个方面。一个方面，可以叫做“知道”。道就是提高精神境界的道。另一方面，孟子叫做“集义”，就是经常做一个“天民”在宇宙中应当做的事。把这两方面结合起来，就是孟子说的“配义与道”。

一个人能够“知道”而且长期“集义”，浩然之气就自然而然地产生。丝毫的勉强也会坏事。就像孟子说的：“无若宋人然。宋人有闵其苗之不长而揠之者。芒芒然归，谓其人曰：‘今日病矣，予助苗长矣。’其子趋而往视之，苗则槁矣。”（同上）

一个人种庄稼，一方面当然要培育它，但是另一方面千万不可“助长”。养浩然之气正像种庄稼，当然要做些事，那就是行仁义。虽然孟子在这里只说到义，没有说到仁，实际上并无不同，因为仁是内部内容，其外部表现就是义。一个人若是经常行义，浩然之气就会自然而然从他的内心出现。

虽然这种浩然之气听起来怪神秘，可是照孟子所说，它仍然是每个人都能够养成的。这是因为浩然之气不是别的，就是充分发展了的人性，而每个人的人性基本上是相同的。人性相同，正如每个人的身体形状相同。孟子举了个例子，他说，鞋匠做鞋子，虽然不了解顾客脚实际有多大，但是他做的总是鞋子，而不是草篮子（《孟子·

告子上》)。这是因为人的脚都是大同小异的。人性的情况也一样，圣人的本性与其他人的也相同，所以每个人都能够成为圣人，只要他充分地发展他的本性就行了。正如孟子断言的：“人皆可以为尧舜。”（《孟子·告子下》）这是孟子的教育学说，历来的儒家都坚持这个学说。

## 孟子

选自《中国古代思想史论》（人民出版社 1986 年版）。

李泽厚

（一）尽管孔子之后，“儒分为八”，但自韩愈、王安石高抬孟子，朱熹把《孟子》编入“四书”从而《论》《孟》并行之后，孟子的“亚圣”地位沿袭了数百年。孔、孟在很多思想方面并不相同；但孔子以“仁”释“礼”，将外在社会规范化为内在自觉意识这一主题却确乎由孟子发扬而推至极端。所以孔、孟相连，如不从整体历史而纯从思想史的角度来看，又有一定道理。

与孔子以及春秋战国时期的许多游说之士一样，孟子也首先是满怀“治国平天下”的抱负和理想，周游列国，上说国君，提出自己的政治、经济主张的。与先秦各大学派大体一样，孟子也是政治论社会哲学的体系，《孟子》七篇的主要内容和着眼点仍然是政治经济问题。其特点是某种“急进的”人道民主色彩，这其实只是古代氏族传统在思想上最后的回光返照。它的耀眼的亮光正好预告着它将成为千载绝响。而思维的辩证法也经常是：历史愈前进，批评者们便愈是喜欢用美化过去的黄金空想来对照现实和反对现实。孔子只慨叹“天下无道”，孟子则猛烈地抨击它；孔子的典范人物是周公，孟子则口口声声不离尧、舜、文王；孔子只讲“庶之”“富之”“教之”，“近者悦，远者来”，孟子则设计了一套远为完整也更为空想的“仁政王道”。之所以如此，现实原因在于氏族制度在战国时期已彻底破坏，“礼”完全等同于“仪”而失其重要性，所以孟子已经不必像孔子那样以“仁”来解释“礼”和维护“礼”，而是直截了当地提出了“仁政”说。

经济上是恢复井田制……

政治上“尊贤”与“故国乔木”并举……

军事上：“善战者服上刑”；“不嗜杀人者能一之”；“可使制梃以挾秦楚之坚甲利兵”。

社会结构上：“死徙无出乡，乡田同井。出入相友，守望相助，疾病相扶持……”

总而言之，“仁政王道”必须与广大“民众”的利害相连，忧乐相通……

显然，孟子的“仁政”以及这里“得民心”，都与对人们的现实物质生活关心相联系，并以此作为主要的内容。它并不是纯粹的道德观念。

（二）但是，孟子的特征在于，他在承继孔子仁学的思想体系上有意识地把第二因素的心理原则作为整个理论结构的基础和起点，其他几个因素都直接由它推出。孟子把他的整个“仁政王道”的经济政治纲领完全建立在心理的情感原则上。即是说，“仁政王道”之所以可能，并不在于任何外在条件，而只在于统治者的“一心”……

“仁政王道”是“不忍人之政”。这个“不忍人之政”是建筑在“不忍人之心”的基础之上的。“不忍人之心”成了“仁政王道”的充分和必要条件。而这个“不忍人之心”又并不特殊和神秘，而是每个人都具有的。因之，任何国君、统治者只要能觉悟到、认识到自己这颗“不忍人之心”，从而行“不忍人之政”，便可以统一天下……

因为看见牛将被宰而心有不忍，这种同情心只要推于百姓，就是“仁政王道”了……这里，孟子把孔子的“推己及人”的所谓“忠恕之道”极大地扩展了，使它竟成了“治国平天下”的基础。一切社会伦常秩序和幸福理想都建筑在这个心理原则——“不忍人之心”的情感原则上。这固然是由于氏族传统崩毁，理想的“仁政王道”已完全失去现实依据的历史反映。但从理论上说，孟子又确是把儒学关键抓住和突出了，使它与如墨子的兼爱、老子的无

情、韩非的利己等等有了更明确的基础分界线。  
孟子不但极大地突出了“不忍人之心”

的情感心理，而且还赋予它以形而上学的先验性质。……这就是著名的“四端”说。也即是孟子的性善论，即认为人之所以区别于禽兽在于人先验地具有“仁、义、礼、智”这种内在的道德素质或品德。（其中“仁”是最主要和最根本的）人之所以去援助要掉下井去的小孩，并不是为了讨好别人，也不是为了任何其他功利，而是无条件地服从于自己内在的“恻隐之心”，即“不忍人之心”。它是不假思索的直接的“良知”“良能”。可见，孟子把孔子由“汝安之”来解释“三年之丧”的心理—伦理原则发展成了这样一种道德深层心理的“四端”论，并赋予先验性质。这在中国哲学—伦理学上产生了巨大影响。

哲学伦理学的理论，古今中外向来有两种类型或倾向，即伦理相对主义和伦理绝对主义。前者认为道德源于现实的条件、环境、利害、教育等等，没有也不可能有普遍的道德原则或伦理标准。从而不是人性善，而是人性可善可恶或人性恶，即人性中并没有先验的道德性质。告子、荀子、董仲舒、法国唯物论、边沁、威柏尔（Max Weber）以及今天本尼迪克特（Ruth Benedict）等人的文化类型说等等，均大体可划入此类。另一类型则如孟子、宋明理学、康德、摩尔（G.E. Moore）、基督教等等，认为道德独立于人的利害、环境、教育种种，它是普遍的、客观的、不可抗拒的律则，人只有绝对地遵循、服从于它。对前一类型来说，由于道德源于人世，说到底，其根源总与人的感性存在有关。对后一类型来说，相反，道德高于人世，所以其根源与感性无涉，它是主宰、支配感性的超验或先验的命令。

但以孟子为代表的中国绝对伦理主义特点却又在于，一方面它强调道德的先验的普遍性、绝对性，所以要求无条件地履行伦理义务，在这里颇有类于康德的“绝对命令”；而另一方面，它又把这种“绝对命令”的先验普遍性与经验世界的人的情感（主要是所谓“恻隐之心”实即同情心）直接联系起来，并以它（心理情感）为基础。从而人性善的先验道德本体便是通过现实人世的心理情感被确认和证实的。超感性的先验本体混同在感性心理之中。从而普遍的道德理性不离开感性而又超越于感性，它既是先验本体同时又是经验现象。……人作为道德本体的存在与作为社会心理的存在还是浑然一体，没有分化的。孟子强调的只是这种先验的善作为伦理心理的统一体，乃人区别于物之所在。

（三）所以，孟子在强调先验的“善”的同时，又强调经验的“学”。孟子认为如果不加以后天的培育，先验的“善”仍然会掩埋失去：

“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之”，“求则得之，舍则失之……，求在我者也。”（《孟子·离娄下》）

孟、荀都属于孔学儒门，都十分强调学习。荀子的“学”是为了改造人性（恶），孟子的“学”是为了扩展人性（善）。对孟子来说，一切后天的经验和学习，都是为了去发现和发扬亦即自觉意识和保存、扩充自己内在的先验的善性，也就是所谓“存善”。孟子把孔子、曾子所提出的个体人格沿着“仁政→不忍人之心→四端→人格本体”这样一条内向归缩路线，赋予伦理心理以空前的哲学深度。与荀子认为人禽之分在于人有外在的“礼”的规范不同，孟子强调人禽之分在于人能具有和发扬内在的道德自觉。这种道德自觉既是人之不同于禽兽，也是“圣人”之不同于“凡众”所在。但“舜何人也，余何人也，有为者亦若是”，它又是任何个人都可以达到的人格，这也就是所谓“人皆可以为尧舜”的著名命题。这种道德人格的达到，有一个逐步完成的层次：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”这里的最高层次的“神”，其实也就是孔子讲的“七十而从心所欲，不逾矩”，即合规律性与合目的性在道德本体中的交融统一，从而似乎是不可捉摸不可推测的了，但它仍然并非某种人格神。

因之值得注意的是，孟子所描述的这些层次过程和所达到的伦理境界都具有某种鲜明的感性特征，这与他讲的“四端”的道德本性没有离开人的感性心理一样。孟子还说：

“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志与民由之，不得志独行其道；富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈：此之谓大丈夫。”（《孟子·滕文公下》）

“故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。”（《孟子·告子下》）

“待文王而后兴者，凡民也。若夫豪杰之士，虽无文王犹兴。”（《孟子·尽心上》）

这是两千年来始终激励人心、传颂不绝的伟辞名句。它似乎是中华民族特别是知识分子的人格理想。很明显，这种理想的道德人格并不是宗教性的精神，而是具有审美性灼灼光华的感性现实品格；它不是上帝的“忠诚的仆人”，而毋宁是道德意志的独立自主的主体……

（四）那么，如何来达到这种独立的个体人格呢？除上述的“学”外，孟子还有一个最为奇特的理论，这就是他的“养气”说……

这似乎相当神秘。两千年来，对此也有种种解释。我以为除去其中可能涉及养生学说的生理理论外，它主要讲的是伦理学中理性凝聚的问题，即理性凝聚为意志，使感性行动成为一种由理性支配、主宰的力量，所以感到自己是充实的。作为伦理实践必要条件的意志力量之所以不同于一般的感性，便正由于其中已凝聚有理性，这就是所谓“集义”。它是自己有意有目的地培育发扬出来的，这就是“养气”。

“集义”既作为“理性的凝聚”，这“凝聚”就并非仅是认识，而必须通过行为、活动（“必有事焉”）才能培育。所以它包括知、行二者在内。正由于人的意志情感中有理性的凝聚，从而就不是外在的“义”（告子）所能替代。至于这种由“集义”所生的“气”与“四端”如“不忍人之心”（“恻隐之心”）等等又有何关系，是何种关系，孟子并没交代清楚。但很明显的是，孟子强调的正是凝聚了理性的感性。人是凭着这种“集义而生”的感性（“气”）而与宇宙天地相交通，这也就是孟子所再三讲的，“存其心，养其性，所以事天也”，“夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流”等等。它就是为孟子所首倡而后到《中庸》再到宋明理学的儒学“内圣”之道（文天祥的《正气歌》把孟子讲的“浩然之气”可说做了伦理学上的充分发挥）。它与由荀子、《易传》到董仲舒再到后世的“经世致用”的“外王”之道，恰好成为儒学中的两个并行的车轮和两条不同的路线。有时它们相互补充，交融统一；有时又互相对峙，分头发展。它们从不同方面把孔子仁学结构不断丰富化，而成为中国文化心理结构的主体部份。

## 从孔子到荀子

选自《中国文学史》（国立厦门大学 1947 年版）。林庚（1910—2006），字静希。祖籍福州，生于北京。诗人、文学史家。

林庚

从孔子到荀子，这是儒家思想的告一结束。孔子最高的思想是仁，所谓仁究竟是什么呢？子曰：“回也其心三月不违仁。”而颜渊问仁，子曰：“克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。”颜渊又请问其目，子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”这一段话，可见孔子的所谓仁，乃是一种克制的功夫。所以说“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”南容“三复白圭”，不过谨于言而已，孔子便“以其兄之子妻之”。司马牛问仁，子曰：“仁者其言也讷。”讷，忍也。颜渊能忍于饥寒，所以孔子赞不绝口，所谓“回也其庶乎，屡空！”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。”正是一种克制功夫。子游问孝，子曰：“不敬何以别乎？”子夏问孝，子曰：“色难。”孔子不从爱说孝，而从“色”“敬”说孝，正是孔孟之间的分别。孟子动不动是“恻隐之心”“赤子之心”，孟子之“义”，其实正是我们平常所以为的“仁”。孔子是“温良恭俭让”，有子说：“礼之用，和为贵，先王之道斯为美。”这才是孔子的所谓仁。孔子极力赞美“贫而乐，富而好礼”，“贫而乐”正是颜渊之所以为仁，却与“富而好礼”相提并论，可见礼的地位了。孔子虽然说“人而不仁如礼何？人而不仁如乐何？”

以上内容仅为本文档的试下载部分，为可阅读页数的一半内容。

如要下载或阅读全文，请访问：

<https://d.book118.com/415123100113011132>