

Doi:10.11835/j.issn.1008-5831.rw.2020.05.002

欢迎按以下格式引用:张中宇.《论语》“仁”学体系考论:兼及《论语》思想体系的“内隐”特征[J].重庆大学学报(社会科学版),2020(4):237-248. Doi:10.11835/j.issn.1008-5831.rw.2020.05.002.



Citation Format: ZHANG Zhongyu. Textual research on the system of “benevolence” in the Analects of Confucius; And on the “implicit” characteristics of the ideological system of the Analects of Confucius [J]. Journal of Chongqing University (Social Science Edition), 2020(4):237-248. Doi:10.11835/j.issn.1008-5831.rw.2020.05.002.

《论语》“仁”学体系考论

——兼及《论语》思想体系的“内隐”特征

张中宇

(重庆师范大学 文学院,重庆 401331)

摘要:《论语》“仁”学论争主要集中于“仁”概念是否具有明确的定义,是否具有体系性。《论语》中孔子以特定语境中的“省略式”清晰阐释了“仁”本质(爱人)及其临近属概念“德”,朱熹相关“仁者,爱之理,心之德”可为证。《论语》中还阐释了“仁”本源(孝弟)、价值(利国利民),并进一步具体阐释为以“爱人”为其内核的“恭、宽、信、敏、惠”,以及“己欲立而立人,己欲达而达人”,以及“己所不欲勿施于人”和“克己复礼”等实践要求,以“仁在其中”“近仁”“鲜矣仁”“不仁”等形成“边界”,与老子、苏格拉底比较,是轴心时代早期最为清晰的概念定义且沿用至今。除了解释“仁是什么”,《论语》中还阐释了如何“为仁”,何为“仁者”,由概念、实践特性与实践主体构成完整的元儒“仁”学体系。《论语》“仁”学立足于实践智慧与社会效益,确立了具有鲜明是非、爱憎且注重利国、利民实绩,既非求全责备、也非徒有虚名的“仁者”条件,对于现代人类伦理构建与社会进步具有重要价值。

关键词:《论语》;“仁”概念;“仁”学体系;“内隐”;现代伦理**中图分类号:**B222.1 **文献标志码:**A **文章编号:**1008-5831(2020)04-0237-12

《论语》近1.6万字,依陆德明《经典释文》共分492章,每“章”平均约32字,且篇章之间缺乏“关连”^{[1]26},不见苏格拉底式长篇、细密的论辩。其中共有58章论及“仁”,但分散于整部《论语》近500章中,因此不少学者对《论语》中是否存在清晰的“仁”定义及其体系持不同看法。例如冯友兰先生指出,“有很多人说,孔子没有给他所说的‘仁’下过定义”^[2]。陈乔见先生认为,“孔子不是试图寻求‘杂多’背后的‘统一性’,从而发现‘仁’的确定本质,而是毋宁保持‘仁’的多义性与模糊性”^[3]。崔平先生认为,“历史上‘仁说’的所有‘原仁’努力都没有达到方法澄明和认识的逻辑有效性反思水平……没有自

修回日期:2020-01-12

作者简介:张中宇(1964—),男,重庆人,哲学博士,重庆师范大学文学院教授,硕士研究生导师,主要从事中国文化与诗学研究,Email: zhangzy91@163.com。

觉进行直接描述‘仁’概念内涵的专题活动”^[4]。这些看法是有代表性的。由于认为孔子未发现“‘仁’的确定本质”或没有“直接描述‘仁’概念”,进一步也否定《论语》论“仁”具有体系性。如高赞非指出,“一直到现在我们还对于‘仁’的思想不能得到比较完整的说明”^[5]。不少学者因而不满足于《论语》,而基于孔孟等活动、著述或儒学史文献,在更为广阔的视野中考察儒家“仁学”体系。例如杜崑先生在《“仁学”体系概述》中把“孔孟的思想”用“‘仁学’来概括”^[6];陈来先生的《仁学本体论》以历代儒学文献,尤其是以汉宋儒学为据,从构建“现代儒学形而上学的需要”考虑“重建儒学”^[7]。在这一类研究中,《论语》中的“仁学”至少是不够清晰和系统的,或许儒家的“仁学”体系是孔子及其后学不断累积形成的。近年《论语》相关研究以某一篇章中“仁”的具体阐释或其某一部分的深入讨论为特色。例如乐爱国先生《“孝弟”:“仁之本”还是“为仁之本”——以朱熹对〈论语〉“孝弟也者,其为仁之本与”的诠释为中心》^[8],李友广先生《论孔子“仁”的特性及其对历史人物的评判问题——以〈论语〉“令尹子文三仕”章为例》^[9]等,不再直接讨论《论语》的“仁”学体系。

从现有研究成果来看,对《论语》涉及“仁”的章节的局部研究是深入的,但由于《论语》中没有像同为轴心时代的苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等以长篇论辩或严格的演绎逻辑进行系统推证,对《论语》中是否存在清晰的“仁”概念及完整体系基本持怀疑或否定态度。问题在于,“仁”为《论语》思想核心及评判善恶是非之标准,为元儒立论的出发点,如果其出发点就是不确定的,元儒的思想体系就无以构建,春秋时期就难以成为儒家一派。由此可以合理假设,《论语》中“仁”应当具有清晰的概念内涵以及完整体系,这正是本文要讨论的。《论语》中元儒的“仁”学体系,是历代儒学、包括宋代新儒学的基石,也是构建现代儒学的起点。

一、《论语》“仁”学渊源考略

(一) 孔子以前商、周文献中的“仁”

以目前文献资料来看,甲骨文中还没有“仁”字。《殷墟甲骨刻辞类纂》收录《甲骨文合集》等各种相关文献最为详备,其中没有“仁”字^[10]。徐中舒主编的《甲骨文字典》也没有收录“仁”^[11]。目前仅见《甲骨文编》中收录罗振玉《殷虚书契前编》1例^[12],但罗振玉的《殷虚书契前编》属于早期私人所购甲骨的文字拓片汇编,其甲骨并非来自殷墟的实地发掘,所拓甲骨文字没有经过严格甄别,孤例尚不足为证。金文中“仁”字也很少出现,其意义尚不明晰^[13]。《古文字类编》所录金文中的“仁”字1例,标明已属于战国时期铭文^[14]。今文《尚书》28篇中,仅《金縢》篇载:“予仁若考,能多才多艺,能事鬼神。”《金縢》载述武王、周公事迹,但程颐、王夫之等都提出质疑,蒋善国据《金縢》采自民间传说,认为张西堂《尚书引论》推测最早当写成和出现在“战国中世”比较可信^[15]。东晋梅赜所献《古文尚书·商书·仲虺之诰》载有“克宽克仁,彰信兆民”,清代证为汉晋间所作。陈来先生认为,“古文商书虽未必出于汉晋的杜撰,但却一定不是殷商时代的原始典册,基本上是周人传述并加以修改而形成的”^[16]¹⁵⁹,写成时间不会早于《金縢》。其他西周传世文献未见“仁”字。清阮元指出,“‘仁’字不见于虞、夏、商《书》及《诗》三《颂》《易》卦爻辞之内,似周初有此言而尚无此字”^[17]¹⁷⁹。阮元的看法较为合理:不管《尚书·金縢》是否作于“战国中世”,其所载为周初武王与周公事迹,可证周初已形成相关概念并“有此言”;而“仁”字除不大可能作于西周的《金縢》,也不见于其他西周文献可提供旁证,故“仁”字出现当在西周以后。

“仁”字在文献中频繁出现,在周平王东迁以后。《诗经》中“仁”有两见,其一“洵美且仁”见于《郑

风·叔于田》，据毛亨传、郑玄笺、朱熹注，作于春秋早期郑庄公时期；另一例“其人美且仁”见于《齐风·卢令》，据诗序，作于春秋早期齐襄公时期。两例均用于描述人的品格。西周及其以前的诗篇如《颂》《大雅》都不见“仁”字。《国语·晋语》记载早于孔子 100 余年的骊姬对晋献公说：“为仁者，爱亲之谓仁；为国者，利国之谓仁。”《国语·周语下》记载：“襄公有疾，召顷公而告之，曰：‘仁，文之爱也。……爱人能仁。’”单襄公约前 590 至前 571 年在位，大致属于春秋中期，早于孔子约半个世纪。可证在孔子之前，“仁”的基本内涵已经较为清晰。从现有文献来看，“仁”从早期指个人的品格，逐渐具有了“爱人”“利国”等普遍性意义。

“仁”在《道德经》中出现 8 次，老子把“仁”放到了道家构建的思想体系中。其中第 38 章载：“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”在老子的思想体系中，“道”为最高本源，“仁”在“道”“德”之后，但在“义”“礼”之前。据《史记·孔子世家》载，孔子曾向老子问礼。但孔子是否见到《道德经》文本，或者老子是否对孔子述及道家的“仁”相关思想，则缺乏文献记载。“仁”在《论语》中出现 109 次，作为孔子思想的核心和出发点，当然在“义”“礼”之前。《论语》中“道”出现 60 次，主要指规律、准则等，“德”出现 38 次，指品质等，《论语》中“道”和“德”都没有高于“仁”的本源性地位。由此来看，在当时学派之间相对闭塞的环境中，《论语》“仁”学受《道德经》的影响是不多的。

(二)《论语》“仁”学的历史来源

商周时期语词及文献中“仁”承载的社会意义，是《论语》“仁”学在当时的现实来源。但孔子“仁”学思想及其体系，却有更早的历史渊源。在《论语》中不见传说中的“三皇”以及“五帝”中的黄帝、颛顼、帝喾。孔子“不语怪力乱神”（《论语·述而》），对神话或太遥远的传说并未采信。《论语》中述及最早的帝王，是“五帝”后期的尧、舜。《尚书》中述及最早的帝王也是尧、舜，《五帝本纪赞》说：“学者多称五帝……然《尚书》独载尧以来”^[18]。可证尧、舜在春秋时期是作为可信历史帝王载述的，其时为中国氏族社会末期。氏族社会主要以血缘为纽带组成氏族部落，氏族内部形成长幼尊卑等级秩序，其核心是对父母的“孝”和对尊长的“弟（敬重）”，这种基本社会关系称为“孝弟（悌）”。在尧、舜时期，氏族部落之间结成联盟，联盟首领通过推举或禅让产生，没有世袭盟主。形成部落联盟以后，由于联盟的成员构成已不限于血缘关系，爱亲或孝弟也就不足以维持联盟关系，随之推及更具普遍性的“泛爱众”、爱人。

作为氏族社会推举或禅让的首领，尧、舜致力推行的正是氏族内部和部落联盟基于由“爱亲”到“泛爱众”逐步形成的社会伦理及政治、文化理念。《论语·尧曰》载：“尧曰：‘咨！尔舜！天之历数在尔躬。允执其中。四海困穷，天禄永终。’”尧要求舜“允执其中”，不要偏私，要为“四海”谋福利。从这里可以看出，在唐尧时代，氏族的“爱亲”“泛爱众”伦理关系，已逐步演变为以公平、民富为基础的执政原则。《论语·泰伯》载：“大哉！尧之为君也。巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎！其有成功也。焕乎，其有文章！”儒家认为，唐尧时期已经形成了基于“爱亲”与和谐关系的社会制度，这些伦理、政治、文化制度，孔子称之为“文”或“文章”。商周及其以前，由于文字应用极为有限或缺乏成熟文字，这些制度需要借助“乐”、礼俗等作为传播和保存媒介，所以朱熹注：“文章，礼乐法度也。”^[19]¹⁰⁷ 在尧、舜之前，虽然同为原始氏族社会，但在孔子看来，尧、舜时期代表了氏族社会的完善阶段，形成了以“爱亲”“泛爱众”为核心的伦理、政治文化理念及其制度，以及值得推崇的政治、文化传统。《尚书·尧典》载：“克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦。”《尧典》与《论语》中《尧曰》《泰伯》两篇记载的尧的社会政治主张是一致的，“亲睦”“民本”“协和”都是其政治的

核心内涵。尧、舜以后,夏初大禹治水传说无疑是“民本”理念的力行实践。延及商代,《尚书·汤誓》记载汤伐夏桀指其“不恤我众……夏德若兹,今朕必往”,《盘庚》篇提出“重我民”“施实德于民”,《高宗彤日》篇更提出“敬民”。由于《论语》以及早期儒家经典述及最早的传说帝王不出尧、舜,尧、舜、禹、汤形成的伦理与政治传统,就成为《论语》中“仁”学思想的源头。

孔子所在的春秋后半叶,尧、舜、禹、汤时期的社会伦理、政治文化制度及其事迹等,由于时间相距还不太久远,相关的传说应当是丰富的,且存有不少“实物”资料,如音乐、礼俗、礼器等。但商代以前毕竟还没有成熟的文字,尧、舜以至禹、汤时期的“文章(法度)”还不能以文字保存至孔子时期。因此,《论语》所载孔儒“仁”学更直接的历史来源,是周文王、周武王、周公等制定的周初的政治、经济、文化等礼乐制度。一方面,社会伦理、政治文化制度已经历了尧、舜、禹、汤千年以上的积累,另一方面,夏桀、商纣灭亡的教训和周初稳定、发展的需要,都促使周初制定了更加系统、进步的政治礼乐制度。《尚书·召诰》旧说为召公所作,陈来先生认为“‘呜呼’以下应为周公的话”,是周公发表的政见^{[16]168},《召诰》中提出“敬德”：“我不可不监于有夏,亦不可不监于有殷……肆惟王其疾敬德。”《尚书·梓材》记载周公诰辞：“欲至于万年,惟王子子子孙孙永保民。”《尚书·康诰》中周公训诫康提出更明确的“用康保民”。陈来先生认为,周公“是中国历史上第一个思想家,不仅经他之手而奠定了西周的制度,而且构造了西周的政治文化……周公所遗留的政治、文化遗产是孔子和儒家思想的主要资源”^{[16]182}。《尚书·文侯之命》记载东周平王对晋文公提出“柔远能迩,惠康小民”,显然承袭周公的政治思想。从氏族部落联盟的“泛爱众”,到商王“施实德于民”“敬民”,再到周公“敬德”“用康保民”,不但政治思想更为进步,而且具有更明确的方向和具体的实践举措。

《论语·颜渊》篇记载：“哀公问于有若曰：‘年饥，用不足，如之何？’有若对曰：‘盍彻乎？’曰：‘二，吾犹不足，如之何其彻也？’对曰：‘百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？’”魏何晏注：“郑曰：‘周法，什一而税谓之彻。彻，通也，为天下之通法。’”“孔曰：‘二谓什二而税。’”^{[20]106}“彻”指十分抽一的税率(10%税率)；“二”指十分抽二的税率(20%税率)。何晏引郑玄所说“周法什一而税”，可知周初制定的最重要的经济制度，是低税率制度^[21]。《周礼·均人》记载，如果发生饥馑疫病等重大灾害，“则无力政，无财赋，不收地守、地职，不均地政”。即政府免除徭役，免除赋税，不征收山林川泽税和各种从业税，以有利于民众恢复、发展。《周礼·大司徒》：“以乡三物教万民而宾兴之。一曰六德：知、仁、圣、义、中、和。二曰六行：孝、友、睦、婣、任、恤。三曰六艺：礼、乐、射、御、书、数。”也可证周初制定和实行的是宽仁的政治、经济、教育文化制度。这些制度在《论语》中，孔子多称为“礼”，也称为“文”“文章”。透过“周礼”“文”“文章”，孔子注意到其深层、内在的支撑是“仁”。因而，欲恢复周代礼治，即恢复秩序、发展经济、“用康保民”，必先唤醒内在的“仁”。这是孔子构建“仁”学的直接动因和思想来源。

二、《论语》“仁”概念阐释方式

(一)从“仁之本”到孔子的“省略式”定义

在《道德经》五千言中，“道”共出现76次，其意义已进行了重新定义，作为道家本源的哲学概念被反复阐释。“仁”在《道德经》中仅出现8次，没有一处对“仁”进行再阐释或再定义。“仁”成为反复阐释的哲学概念，始于孔子。在《论语》中，“仁”见于其中58章，共出现109次。在社会矛盾日趋尖锐的春秋后期，孔子试图以“仁”“礼”来调节日趋紧张的社会关系，以维护秩序和社会稳定。孔子要让当时通行的语词“仁”成为一个学派思想的核心概念，同样需要进一步充实乃至完善其本质内涵，“仁”由此

就需要进一步阐释并清晰定义。

《论语》中首先论述了“仁”的本源。有子曰：“其为人也孝弟，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。孝弟也者，其为仁之本与！”（《学而》）。

《论语》开篇《学而》之第1章为：“学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？”笔者著文指出，依古注及在本章的语境“朋”只能指同门、同学，这一章是对弟子学习、相处等提出要求，选择了新弟子到来这样一个合适的时机，可认为是孔子的“迎新词”^[22]，因此作为整部《论语》的第1章最为合理。由孔子拉开入学序幕、提出学习要求之后紧接着的，也即整部《论语》的第2章，就是有子论“仁之本”，提出儒家的核心“仁”，并对“仁”的根本要素“孝弟”进行阐释，其地位的特殊性、重要性不言而喻。《礼记·檀弓》记载：“子游曰：‘甚哉，有子之言似夫子也！’”可证有子的思想不但源自且高度忠实于孔子，他可成为孔子的代言人。“孝弟也者，其为仁之本”，是古代汉语标准的判断句型，即有子非常清晰地说明了“仁”的本源。由于是在口语环境中，所以增加了语气词“与”，这里其实有强调的意义。

在孔子之前的文献中，《国语·晋语》记载早于孔子100余年的骊姬对晋献公说：“为仁者，爱亲之谓仁。”可知儒家论“孝弟也者，其为仁之本”有当时的社会共识为基础，但《国语》中还没有把“爱亲”作为“仁”的本源，而是“仁”的表现或行为。《管子·戒》记载管仲对齐桓公说：“孝弟者，仁之祖也。”管仲早孔子170余年，但历代多认为《管子》不是管仲所作。胡适指出：“《管子》这书，定非管仲所作，乃是后人把战国末年一些法家的议论和一些儒家的议论和一些道家的议论，还有许多夹七夹八的话，并作一书，又伪造了一些桓公与管仲问答诸篇，又杂凑了一些纪管仲功业的几篇，遂附会为管仲所作。”^[23]罗根泽认为《管子·戒》为“战国末调和儒道者作”，“孝弟者，仁之祖也”实取自儒家言^[24]，是有说服力的。《国语·齐语》记载齐桓公与管仲的事迹不少，如第2篇载齐桓公说：“于子之乡，有居处好学，慈孝于父母，聪慧质仁，发闻于乡里者，有则以告。……有不慈孝于父母，不长悌于乡里，骄躁淫暴，不用上令者，有则以告。”其中“慈孝于父母”对应“质仁”；但不见记载管仲说“孝弟者，仁之祖也”——可证为战国人据有子之说，结合管仲、齐桓公相关文献与传说衍变而成。从《国语》中《晋语》《齐语》的相关记载来看，“爱亲”“慈孝于父母”与“仁”的关系是非常确定的；但还没有把“悌”与“仁”直接对应——由此来看，在孔子之前还没有形成把“弟（悌）”也作为“仁之本”的确定观念。从现有文献来看，“孝弟也者，其为仁之本”是最早把“弟（悌）”纳入“仁”体系，且最早以“孝弟”作为“仁”本源的。

但如果仅限于“孝弟”，“仁”不过只是调节家庭内部关系的理念。要真正成为重要的哲学概念，“仁”内涵就需要进一步扩展。《国语·周语下》记载：“爱人能仁。”其时早于孔子约半个世纪，可知春秋中叶“仁”已不限于“爱亲”。不过，《周语》中“爱人能仁”并非给“仁”的定义，而是描述“爱人”和“仁”之间的关系。《论语·颜渊》记载：“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’”从樊迟问“仁”这个语境来看，孔子非常明确地在描述“仁”概念的本质特征。固然可以说，孔子还没有按照亚里士多德提出的逻辑方法，把“仁”放到“邻近属概念”中，然后描述“种差”。但孔子比亚里士多德早170余年，甚至比孔子晚半个世纪以上的苏格拉底、柏拉图的论辩也还没有采用其弟子亚里士多德提出的定义公式。其实，在特定语境中，孔子只是省略了“邻近属概念”，这个属概念即是“德”，证据在于，在孔子所有关于“仁”的阐述中，“仁”都指向“德”，这是毫无争议的。朱熹注：“仁者，爱之理，心之德也。”^{[19]48}无疑已经符合亚里士多德要求的标准定义，既有种差，也有属概念“德”。这条注见于《学而》有子论“仁之本”章；此外

朱注“仁者,心之德”还见于《述而》“子曰仁远乎哉”章^{[19]100}。可证朱熹是在为整部《论语》中的“仁”概念作注,且让这条注首次出现在《论语》论“仁”的最前面。显然,朱熹注不过是补充了孔子的省略,若孔子不是以“德”为属概念,朱注就是“谬注”。由此来看,所谓“没有自觉进行直接描述‘仁’概念内涵的专题活动”之说,是缺乏历史眼光的。朱熹注提供了孔子“自觉”描述“仁”概念内涵的有力证据。

回到《学而》第2章有子论“孝弟”,其首先论述的,是孝弟与社会稳定、和谐的关系,这是《国语·晋语》中“利国之谓仁”的进一步延伸。随后论“君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与!”《道德经》把“道”作为本源,“仁”在“道”“德”之后。儒家却把“孝弟”“仁”作为“本”,“本立而道生”,其关系为“孝弟→仁→道”。这个差异表明,老子的道家哲学体系,以“自然之道”为起点或本源;孔子儒家哲学体系,则以人和社会关系为起点或本源。有子既论“仁”本源,又论述了“仁”的目标或功能。孔子则直接以“爱人”作为定义,虽然在特定语境中采用了“省略式”。由“爱亲”、孝弟到孔子的定义“爱人”,再延伸到利国、爱民,这是儒家“仁爱”的基本逻辑,构成了《论语》“仁学”清晰的概念内涵。

(二)“仁”的进一步阐释及其“边界”

1. 元儒的实践目的与“仁”的进一步阐释

陈来先生指出:“实践智慧一直是中国哲学的主体和核心……儒家哲学思想的特点是:突出人的实践智慧,而不突出思辨的理论智慧。”在儒家看来,“经典世界中的一切叙述若要通向现实世界,就必须由实践来完成”^[25]。概念揭示本质及类属,是高度概括和简练的。立足于实践的哲学,需要进一步延伸阐释,将“仁”发展成更充实、更系统的哲学概念。《论语·阳货》记载:

子张问仁于孔子。孔子曰:“能行五者于天下,为仁矣。”请问之。曰:“恭,宽,信,敏,惠。恭则不侮,宽则得众,信则人任焉,敏则有功,惠则足以使人。”

以其中“敏”为例,本指反应敏捷、勤快,辜鸿铭译作“勤奋”^[26];杨伯峻译作“勤敏”^{[1]181}。由于孔子培养的学生多为政治、外交人才,“勤政”自然就是利国、爱民,是“爱人”的进一步发展,所以孔子用以回答子张问“仁”。从表层看,“恭,宽,信,敏,惠”都不能直接解释为“爱人”,但都与“爱人”密切相关。孔子把“勤敏”等纳入他的“仁学”范畴,显然进一步充实也超越了当时通行的“仁”的语词意义,而进入系统的哲学构建。

《雍也》篇记载:“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。’”子贡曾任鲁、卫之相,因经商巨富,孔子同样有针对性地指出,子贡还应该让更多人成功,这是追求“仁”必然要达到的境界。朱熹注:“状仁之体,莫切于此。”^{[19]92}朱熹肯定《论语》深刻地阐释了“仁”的本质(“状仁之体”),是因为“己欲立而立人,己欲达而达人”的本质是“爱人”。《颜渊》篇记载:“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。’仲弓曰:‘雍虽不敏,请事斯语矣。’”仲弓年轻时就做了鲁国大夫季氏之宰,管理季氏的政务,所以孔子回答他“问仁”也主要是针对“为政”的要求,其核心是“己所不欲,勿施于人”,即要设身处地为百姓着想。孔子回答子贡和仲弓,虽然角度有所不同,但都是推己及人,从设身处地、感同身受的角度来阐释“仁”的“爱人”“爱民”内涵。《颜渊》篇记载:“颜渊问仁。子曰:‘克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?’颜渊曰:‘请问其目。’子曰:‘非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。’颜渊曰:‘回虽不敏,请事斯语矣。’”“克己复礼”之“礼”,即周初的礼乐制度。陈来先生指出,“西周的礼乐文化的整体功能指向是人间性的秩序,而不是超世间的赐福”^{[16]262}。面对春秋时期诸侯争霸、社会矛盾越来越尖锐的

现实,孔子认为唯有“礼”——其实质是尊周以及宽仁、德政的相关制度与礼仪,可以拯救社会于混乱。孔子认为如果全社会都回到并遵从礼制,即“守法”,则可维护社会秩序和稳定、发展经济,人与人之间就可以建立起和谐关系,就不会发生弱肉强食、战乱,所以合于礼就是“仁”。冯友兰先生指出,“孔子的这句话,无论从内容上或者从形式上看,就是仁的定义……在这段对话中,孔子对于他所说的‘仁’,既有明确的定义,又有详细的例证”^[2]。不过“克己复礼为仁”并不能转换成“仁为克己复礼”,所以孔子对颜渊的回答,并不是揭示“仁”的普遍本质,而是指出在“礼崩乐坏”时代“仁”的首要目标是恢复法制,有了制度保障,才能稳步推行仁政、“用康保民”,强调儒家“仁”学的社会实践特性。

2. “仁在其中”“近仁”“鲜矣仁”“不仁”

《子张》篇记载:“子夏曰:‘博学而笃志,切问而近思,仁在其中矣。’”南朝皇侃引汉孔安国注训“志”为“识(记)”^{[27]499},历代沿用。但现代以来,钱穆、杨伯峻等均不取古注,认为“‘笃志’为‘笃守其志’”^{[28]439},即志向坚定。不过,博学、笃志、切问、近思四者都是很具体谈学习过程的,包括学习、记忆、提问、思考现实问题这样一个完整的学以致用过程。若“笃志”解为“坚守志向”,则为修德修身,偏离这里集中论学习的主题。“笃志”依其本义应指深刻记忆或牢固掌握“博学”的知识,随后以这些知识去发现、思考现实问题,找到解决问题的方法。子夏论“仁”,其思想同样源自孔子。与“己欲立而立人,己欲达而达人”等其深层的支撑都有“爱人”“爱民”不同,“博学、笃志、切问、近思”则为很具体的读书学习,若按照语词本身的含义,无论如何都更难与“爱人”直接联系到一起。这足以表明儒家的“仁”已不等于通行语词“仁”,而是被赋予了更充实的内涵进而形成的哲学概念。宋邢昺疏:“此章论好学近于仁也。”^{[20]170}儒家认为,博学并牢固掌握知识,发现和思考现实问题,这样的学习有利于学以致用、推进社会发展,符合利国、爱民之义,所以是符合“仁”的要求的实践活动。孔子构建的“仁”体系,不仅仅停留于揭示“仁”的本质概念,而是通过进一步阐释,指向不同实践领域。

《子路》篇记载:“子曰:‘刚、毅、木、讷,近仁。’”“刚”“毅”侧重内在品质,“木”“讷”为性格的外在表现。“仁”既然是儒家的核心,孔子除了要从深层讨论其内在属性,还从性格及其外在表现去判明何为“仁”,何为不“仁”。“刚”“毅”可维护正义因而近仁,不会有显著争议。“木(质朴)”“讷(说话谨慎)”近仁,则多少有些出乎意外。《阳货》篇载:“子曰:‘巧言令色,鲜矣仁。’”《公冶长》篇载:“子曰:‘巧言,令色,足恭,左丘明耻之,丘亦耻之。’”与“木”“讷”相反的,就是“巧言令色”。《诗经·小雅·巧言》:“蛇蛇硕言,出自口矣。巧言如簧,颜之厚矣。”孔子肯定“木”“讷”近仁,而且态度鲜明、有理有据地指出与之相反的“巧言令色”为不仁。孔子认为满口说讨人喜欢的话、满脸堆笑的人极少有仁德。还有一个值得一提的背景:在春秋末期至战国时期,社会风气已逐渐以“利口”为能事,诡辩术横行,谄媚术泛滥。《道德经》第81章指出:“信言不美,美言不信;善者不辩,辩者不善。”孔子因此对“巧言令色”的伪善、欺骗性及其危害十分警惕。于是,孔子指出性格刚毅、外显质朴、不善言辞、不善讨好之术的人,反而更为可信、“近仁”。此外,《论语》中“不仁”出现11例,如“子曰:‘人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?’”(《八佾》)。《论语》中还有不少篇章描述具体表现或进行比较,如“唯仁者能好人,能恶人”(《里仁》);“仁者必有勇,勇者不必有仁”(《宪问》)等。《论语》中以“仁在其中”“近仁”“鲜矣仁”“不仁”以及各种表现或差异,试图区分“仁”与“不仁”,描述“仁”的“边界”。

《论语》中对“仁”的进一步阐释,如“恭、宽、信、敏、惠”以及“己欲立而立人,己欲达而达人”“己所不欲勿施于人”“克己复礼”等,以及孔子描述“仁”与“不仁”,如“博学而笃志,切问而近思,仁在其中矣”等,从文字表述来看,对“仁”的阐释存在很大差异,因此有学者认为“孔子不是试图寻求‘杂多’背

后的‘统一性’……而是毋宁保持‘仁’的多义性与模糊性。”^[3]本文以上的讨论指出,“恭、宽、信、敏、惠”以及“己欲立而立人,己欲达而达人”等所指毫不“模糊”也不“多义”,且这些“杂多”阐释恰恰具有高度“统一性”,即“‘仁’的本质”是“爱人”。这也是孔子判断“仁”与“不仁”的根本标准。

三、“为仁”“仁者”与“仁”学体系

《论语》不但从本源、普遍本质、“边界”等解释“仁”概念,而且进一步阐释如何“为仁”、何为“仁者”,由概念、实践特性与实践主体构成具有鲜明实践性的完整的元儒“仁”学体系。

(一) 如何“为仁”

在《论语》中,孔子论述了为仁的可能性、原则、途径或方法、条件等。《述而》篇记载:“子曰:‘仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。’”朱熹注:“仁者,心之德……反而求之,则即此而在矣。”^{[19]100}孔子认为每个人内心都存有仁爱天性,只要唤醒它,即可“为仁”。《卫灵公》记载:“子曰:‘当仁,不让于师。’”南朝皇侃引张凭注:“非不好让,此道非所以让也。”^{[27]414}朱熹也指出:“当仁,以仁为己任也。虽师亦无所逊,言当勇往而必为也。”^{[19]168}虽然谦让是儒家的基本主张和礼仪,但当“为仁”的时候,就需要“勇往而必为”。《里仁》篇记载:“子曰:‘富与贵,是人之所欲也;不以其道得之,不处也。贫与贱,是人之所恶也;不以其道得之,不去也。君子去仁,恶乎成名?君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是。’”朱熹指出:“言君子为仁,自富贵、贫贱、取舍之间,以至于终食、造次、颠沛之顷,无时无处而不用其力也。”^{[19]70}即面对富贵、贫贱,行为取舍都应以“仁”为准则;尤须“无时无处”,无论处于何种境遇,都要坚持仁德标准。《卫灵公》记载:“子曰:‘志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁。’”作为儒家的核心主张,孔子要求“志士仁人”不惜生命也要维护和推行仁义。

除了可能性、要求与原则,《论语》中还论述了“为仁”的方法、途径。《卫灵公》记载:“子贡问为仁。子曰:‘工欲善其事,必先利其器。居是邦也,事其大夫之贤者,友其士之仁者。’”皇侃注:“若不事贤,不友于仁,则其行不成,如工器之不利也。”^{[27]399}孔子原本是针对子贡不善于向比自己贤能的人学习,提出“为仁”之法,以“工欲善其事,必先利其器”设譬,说明“为仁”需有“贤友”切磋、相助。钱穆也指出:“工无利器,不能善其业,……必事贤友仁,然后得所切磋熏陶而后能成也。”^{[28]363-364}《颜渊》篇记载:“曾子曰:‘君子以文会友,以友辅仁。’”既然要推行仁义,靠一己之力远远不够,需要更多“同仁”合力推行才能成效显著。所以“以文会友”章的重点其实在“以友辅仁”。这和孔子要求子贡“友其士之仁者”,指出“为仁”不能只靠个人的要求是一致的。曾子之说只是在孔子“友其士之仁者”基础上,增加了“以文会友”的具体途径。

“为仁”也可能面临陷阱,因此还需要理性、“知”性。《雍也》篇记载:“宰我问曰:‘仁者,虽告之曰:井有仁焉。其从之也?’子曰:‘何为其然也?君子可逝也,不可陷也;可欺也,不可罔也。’”朱熹注:“盖身在井上,乃可以救井中之人;若从之于井,则不复能救之矣。……仁者虽切于救人而不私其身,然不应如此之愚也。”^{[19]91}孔子认为如果为了救人而糊里糊涂冒险入井,反而使自己也身陷危险之中,就不可能实现救人和“为仁”的根本目的。所以“为仁”不意味着仅凭一腔热血、不计后果、不辨是非的愚昧和冒险,而需要理性、智慧。在《论语》中,“仁”常与“知(智)”并提,“知”“知者”是“为仁”的必要条件。这在今天仍然具有现实意义。另《泰伯》篇记载,“曾子曰:‘士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?’”章太炎认为:“此‘弘’即今之‘强’字也”^[29]。《礼记·表記》载:“子曰:‘仁之为器重,其为道远。’”可见曾子“任重而道远”之说来自孔子,曾子进一步指出强健

而有毅力是“为仁”的必要条件。

(二) 作为实践主体的“仁者”

“仁者”或“仁人”指具有仁德且躬行实践的人,是“仁”的行为主体。孔子通过描述其典型特征阐释“仁者”,例如《里仁》篇记载:“子曰:‘唯仁者能好人,能恶人。’”何晏等注:“惟仁者能审人之好恶也。”^{[20]35} 杨逢彬先生指出,“据我们全面调查,先秦汉语中‘能’做谓语有褒义倾向。当它做状语时,仍带有这一特点”^[30]。可证孔子肯定秉持正义、明辨是非、爱憎分明是仁者的固有本性。与之相反,孔子对是非不分、一团和气、八面讨好、缺乏鲜明爱憎的“乡原”极为反感、严厉批判。例如《阳货》篇记载:“子曰:‘乡原,德之贼也。’”孟子对“乡原”作了更具体的阐释,“阉然媚于世也者,是乡原也……非之无举也,刺之无刺也,同乎流俗,合乎污世,居之似忠信,行之似廉洁,众皆悦之,自以为是,而不可与人尧、舜之道,故曰‘德之贼’也”^[31]。“乡原”在中国为数不少,其典型特征是“众皆悦之”,极具迷惑性、欺骗性。另《子罕》篇记载:“子曰:‘知者不惑,仁者不忧,勇者不惧。’”《雍也》篇载:“子曰:‘知者乐水,仁者乐山;知者动,仁者静;知者乐,仁者寿。’”《宪问》篇载:“子曰:‘有德者必有言,有言者不必有德;仁者必有勇,勇者不必有仁。’”孔子通过具有密切关系的“仁者”“知者”“勇者”比较,凸现了“仁者”沉静而勇为、稳重且多寿的形象。

值得注意的是,整部《论语》都没有明确肯定现实中的人物是否为“仁人”或具有仁德。孔子评价自己“若圣与仁,则吾岂敢”(《述而》),评价他赞誉最多的弟子颜渊也只是“其心三月不违仁”,其他弟子“则日月至焉而已矣”(《雍也》),对其重要弟子如子路、冉有、公西赤的评价都是“不知其仁也”(《公冶长》)。子游、曾子评价同门弟子子张“未仁”“难与并为仁矣”(《子张》)。可见“仁”是很高的标准,即便奉行仁义的儒家弟子,都很难达到。对于古代历史人物,是否“仁人”或有“仁”,孔子也十分谨慎。微子、箕子、比干是殷末敢于反抗纣王暴政的,微子逃离殷都,箕子做了纣王奴隶,比干谏争而死,孔子称他们“殷有三仁焉”(《微子》),这是《论语》中孔子唯一毫无保留称之为“仁人”的三个人。

但孔子对春秋早期管仲的评价却与众不同。《宪问》篇连续两章记载讨论管仲:“子路曰:‘桓公杀公子纠,召忽死之,管仲不死。’曰:‘未仁乎?’子曰:‘桓公九合诸侯,不以兵车,管仲之力也。如其仁!如其仁!’”“子贡曰:‘管仲非仁者与?桓公杀公子纠,不能死,又相之。’子曰:‘管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也,自经于沟渎而莫之知也?’”管仲早于孔子170余年,齐桓公时任齐相。据《左传》庄公八年、九年记载,召忽和管仲都是公子纠的侍臣,一起逃往鲁国。齐桓公即位后,逼迫鲁国杀了其兄公子纠,召忽殉公子纠自杀,管仲却做了齐桓公的宰相,以当时的伦理,这是很严重的问题。但孔子对于有争议的管仲,给予很高评价,毫不犹豫地断定他具有仁德。

《卫灵公》篇记载:“子曰:‘吾之于人也,谁毁谁誉?如有所誉者,其有所试矣。’”这表明孔子从不轻易赞誉或严厉批评人,如有赞誉,一定是考验过的,十分慎重。由此判断,孔子高度肯定有道德瑕疵的管仲“如其仁”,必有深层的原因。在“颜渊问仁”章中,孔子指出“克己复礼为仁”,即恢复天下秩序、礼制是和谐相处、实行仁政的根本保障。管仲不但通过有效管理使齐国富庶、强大,而且不以武力就“一匡天下”,恢复秩序,率领诸侯尊周室,这在混乱失序的春秋时期十分宝贵。所以孔子不纠结于管仲的小节,着眼于他的主要贡献,对管仲给予了很高评价。清阮元已注意到《论语》中论“仁”与“民”的关系,他指出,“仁之有益于人民者甚大”^{[17]187}。由此推断,孔子之所以对他所生活时代的人包括他自己,都没有明确肯定是否“仁者”或“仁人”,并不是因为求全责备,而是因为孔子所处时代没有出现像

管仲或前代圣贤一样匡扶天下、救民于水火、建立了实实在在的仁德功业的人。概以言之,《论语》凸现“仁者”秉持正义、明辨是非、勇于担当的本性,尤其侧重于是否具有“利国”“爱民”的实绩,确立了既非求全责备,也非徒有虚名的“仁者”标准。从注重“利国”“爱民”实绩的“仁者”标准等来看,儒家的“仁”学的确具有鲜明的“实践理性”特征^{[32]77-95}。

四、结语

本文讨论的第一个问题是,《论语》是否按照严格的逻辑标准定义了“仁”概念。《论语》中孔子以特定语境中的“省略式”清晰阐释了“仁”本质(爱人)及其临近属概念“德”,朱熹相关注“仁者,爱之理,心之德”等可为证。《论语》中还清晰阐释了“仁”本源(孝弟)、价值(利国利民),并进一步具体阐释为以“爱人”为其内核的“恭、宽、信、敏、惠”“己欲立而立人,己欲达而达人”“己所不欲勿施于人”“克己复礼”等实践要求,以“仁在其中”“近仁”“鲜矣仁”“不仁”等形成“边界”,且有不少相关实例分析。我们首先可与老子阐释“道”做比较,《道德经》中如:“道可道,非常道。”(第1章)“大音希声,大象无形。道隐无名。”(第41章)“道者万物之奥。”(第62章)“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,强字之曰道。”(第25章)“道生一,一生二,二生三,三生万物。”(第42章)“道常无为,而无不为。”(第37章)在《道德经》中,“道”具有神秘性甚至不可言说性,因为它是本源性概念或最大的概念,无处不在、无为而为,老子不追求给予清晰的定义,只是强调其作为终极概念的存在、作用和表现。其次可与轴心时代比孔子晚80余年的苏格拉底的“论辩”比较,柏拉图《理想国》第一卷以长篇记载苏格拉底等反复讨论“正义”,最终苏格拉底说:“现在到头来,对讨论的结果我还一无所获……不知道什么是正义。”^[33]邓晓芒先生指出,“例如在《大希庇阿斯篇》中讨论‘美是什么’的问题,最后的结论竟然是‘美是难的’。不过讨论并没有白费,虽然还不知道美是什么,但毕竟知道了美‘不是什么’,思维层次有了很大的提高,而这正是苏格拉底真正想要达到的。”^[34]陈乔见先生指出,“苏格拉底总是在提出问题,探求事物的定义(本质),但他本人从未给出任何一个肯定的答案和定义”^[3]。苏格拉底试图追寻“本质”,因此他在辩论时不断否定各种现象或局部特征的列举,但他没有给出“任何一个肯定的答案和定义”。比苏格拉底早80余年的孔子在《论语》中,已给“仁”概念非常明确的“答案和定义”,其定义沿用至今,可证其科学性。可以说,《论语》中对“仁”概念的清晰阐释,在轴心时代早期是无与伦比的。

本文讨论的第二个问题是,《论语》中“仁”学是否具有体系性。这里要指出,首先,由于《论语》的“短章”平均仅约32字,罕见苏格拉底式长篇、细密的论辩,且篇章编纂缺乏“关连”,重要论题如“仁”“知”“教育”“修身”“为政”等互相交织、错综复杂,《论语》篇章并未直接集中或以系统呈现其思想主张。《论语》中涉及“仁”的58章分散于近500章中,不具有显见的集中性、系统性。其次,对《论语》中“仁”概念定义的质疑加剧了对是否存在体系的怀疑,因为如果“仁”概念具有不确定性,《论语》就不可能构建科学的元儒“仁”学体系。20世纪80年代初,李泽厚先生指出,“孔子的仁学思想似乎恰恰是……一种整体模式”,“构成一个颇具特色的思想模式和文化心理结构,在塑造汉民族性格上留下了重要痕迹”。李泽厚的哲学与美学研究涉及很广,并没有更多精力聚焦于“仁”学,所以认为“这里面有许多复杂问题需要详细研究”,他只是“试图初步提出这个问题和提供一个假说”,还对“提出”“问题”“假说”几个词语加了着重号^{[32]77-95}。此后至今,李泽厚先生提出的问题和有限“假说”——《论语》中孔子的原初“仁”学系统,未见进一步论证。对“仁学”体系的深度考察,往往放到孔孟或整个儒学史中

展开。但拨开《论语》表层“短章”、分散的迷雾,进行集中的系统化分析,本文发现《论语》不但从本源、普遍本质、实践性、“边界”等多角度阐释了“仁”概念内涵,而且进一步具体阐释如何“为仁”、何为“仁者”,其概念定义与实践准则等沿用至今,可证《论语》中已经全面构建了基于实践智慧的元儒“仁”学体系。由于《论语》中论“仁”缺乏集中性以及与其他论题互相交织,《论语》中的“仁”学体系趋于“内隐”。本文认为《论语》中存在全面的“仁”学体系,根本原因在于孔子思想已高度成熟,儒家由此才能在春秋时期蔚然成为一大学派。尤须指出,《论语》“仁”学体系不但系统而完备,尤其立足于实践智慧与社会效益,对于现代人类伦理构建与社会进步具有重要价值。其如陈来先生所指出,“非宗教的人道主义(仁道)可以成为社会群体的凝聚力和道德基础……这一点西方要到启蒙和宗教改革之后才能理解”^[7]。

参考文献:

- [1] 杨伯峻. 论语译注(导言)[M]. 北京:中华书局,2009.
- [2] 冯友兰. 论孔子关于“仁”的思想[J]. 哲学研究,1961(5):63-72,31.
- [3] 陈乔见. 苏格拉底与孔子的论说方式及其影响[J]. 学术月刊,2009(5):60-67.
- [4] 崔平. “仁学”传统的方法论迷失:管窥中国儒学的四种无意识[J]. 南国学术,2018(3):366-375.
- [5] 高赞非. 孔子思想的核心:仁[J]. 文史哲,1962(5):1-12.
- [6] 杜崧. “仁学”体系概述[J]. 中国哲学史,2011(2):27-36.
- [7] 陈来. 仁学本体论[J]. 文史哲,2014(4):41-63,165.
- [8] 乐爱国. “孝弟”:“仁之本”还是“为仁之本”:以朱熹对《论语》“孝弟也者,其为仁之本与”的诠释为中心[J]. 安徽大学学报(社会科学版),2019(1):37-46.
- [9] 李友广. 论孔子“仁”的特性及其对历史人物的评判问题:以《论语》“令尹子文三仕”章为例[J]. 中国哲学史,2019(1):23-30.
- [10] 姚孝遂. 殷墟甲骨刻辞类纂·拼音检索[M]. 北京:中华书局,1989:36.
- [11] 徐中舒. 甲骨文字典·检字[M]. 成都:四川辞书出版社,2006:1-17.
- [12] 中国社会科学院考古研究所. 甲骨文编[M]. 北京:中华书局,1965:339.
- [13] 张亚初. 殷周金文集成引得[M]. 北京:中华书局,2001:228.
- [14] 高明,涂白奎. 古文字类编[M]. 上海:上海古籍出版社,2008:12.
- [15] 蒋善国. 尚书综述[M]. 上海:上海古籍出版社,1988:236.
- [16] 陈来. 古代宗教与伦理:儒家思想的根源[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2017.
- [17] 阮元. 研经室集·论语论仁论[M]. 北京:中华书局,1993.
- [18] 司马迁. 史记·五帝本纪赞[M]. 北京:中华书局,2011:42.
- [19] 朱熹. 论语集注[M]. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局,1983.
- [20] 何晏(注),邢昺(疏). 论语注疏[M]. 上海:上海古籍出版社,1990.
- [21] 张中宇. 《论语》“礼让”“去食”考释:兼评儒家政治理想[J]. 重庆师范大学学报(社会科学版),2018(6):47-54.
- [22] 张中宇. 《论语》“有朋”“束脩”“忠焉”考释:兼论孔子教育思想[J]. 重庆师范大学学报(社会科学版),2020(1):62-69.
- [23] 胡适. 中国哲学史大纲[M]. 上海:商务印书馆,1919:11.
- [24] 罗根泽. 管子探源[M]. 长沙:岳麓书社,2010:46-47.
- [25] 陈来. 论儒家的实践智慧[J]. 哲学研究,2014(8):36-41,128.
- [26] 辜鸿铭. 辜鸿铭讲论语[M]. 北京:北京理工大学出版社,2013:315.
- [27] 皇侃. 论语义疏[M]. 北京:中华书局,2013.
- [28] 钱穆. 论语新解[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2012.

- [29] 章太炎. 广论语骈枝[J]. 中法大学月刊, 1932(2): 4-21.
- [30] 杨逢彬. 论语新注新译[M]. 北京: 北京大学出版社, 2016: 66.
- [31] 朱熹. 孟子集注//四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 1983: 375-376.
- [32] 李泽厚. 孔子再评价[J]. 中国社会科学, 1980(2): 77-96.
- [33] 柏拉图. 理想国[M]. 郭斌和, 等译. 北京: 商务印书馆, 1986: 43.
- [34] 邓晓芒. 苏格拉底与孔子的言说方式比较[J]. 开放时代, 2000(3): 39-45.

Textual research on the system of “benevolence” in the Analects of Confucius: And on the “implicit” characteristics of the ideological system of the Analects of Confucius

ZHANG Zhongyu

(College of Liberal Arts, Chongqing Normal University, Chongqing 401331, P. R. China)

Abstract: The debate of “benevolence” in Analects of Confucius mainly focuses on whether the concept of “benevolence” has a clear definition and whether it is systematic. In the Analects of Confucius, the essence of benevolence (loving others) and its adjacent concept “virtue” were clearly explained by “abbreviation” in a specific context. Zhu Xi’s relevant notes “A truly benevolent person is kind-hearted and knows how to love others” can be taken as evidence. In the Analects of Confucius, it also explained the origin (filial piety), and function (benefiting the country and the people) of “benevolence”, and further explained the practical requirements such as “courtesy, leniency, honesty, diligence and kindness”, “I want to stand firm, and also let others stand firm; I want to succeed, and also let others succeed”, “don’t impose on others what you don’t like”, and “controlling yourself to restore rites”, with “love” as their core. The “boundary” is formed by the concepts of “benevolence in it”, “near benevolence”, “rarely benevolence” and “non-benevolence”. Compared with Laozi and Socrates, it was the clearest definition of the concept in the early axis age and had been used up to now. In addition to the explanation of “what is benevolence”, the Analects of Confucius also explained how to “be benevolent” and what was “a benevolent person”, which was a complete and original Confucian system of benevolence composed of concept, practice characteristics and practice subjects. Based on practical wisdom and social benefits, the theory of benevolence in the Analects of Confucius established the conditions for becoming a benevolent person: having attitude to right and wrong, love and hate; paying attention to the actual performance of “benefiting the country” and “loving the people”, who do not demand perfection, and do not just have a reputation. It has important value for the construction of modern human ethics and social progress.

Key words: the Analects of Confucius; the concept of “benevolence”; the system of “benevolence”; “implicit”; modern ethics

(责任编辑 彭建国)