

先秦哲学的“道德”仁说

向世陵

[摘要]“仁爱”“仁义”“道德”等语词都生成于先秦哲学，其含义十分丰富。在传统社会，“道德”或“仁义道德”渗透到日常生活的方方面面，从孝悌到为政、从情感到礼法、从需要到权利、从个人修身到社会治理和民生疾苦等无不与之相关，并涉及儒道墨等各家“仁”说。得“仁道”者生，但“不仁”之道也有自身的价值。从仁义到“生生”，都在不断充实着“道德”的内涵并为其实现提供最重要的生机活力。

[关键词] 仁；道德；仁爱；仁义；生生

[作者简介] 向世陵，中国人民大学国学院教授（北京 100872）

仁爱与道德在传统社会是密切关联的。自孔子以“爱人”释“仁”以来，“仁”与“爱”便密切关联^①，“仁是爱底道理”^{[1]（116）}从此颠扑不破。“仁爱”也因之成为仁学精神的最典型的表达。孔子创立了仁学，又注重人的德行修养，提倡以德治国，故后又衍生出“仁爱”“仁道”“仁德”“仁义道德”等相应的语词。

不过，“仁”虽然自孔子始已成为儒家道德的核心，但传统社会的“道德”较之我们今天通用的“道德”，含义要更为宏阔。从个体修身、人格培养、社会习俗、民生疾苦到宇宙本原，可以说无处不有它的身影。我们要讲好新时代的“道德”，就应该珍惜这一传承悠久的历史资源，更全面地揭示传统社会“仁义道德”的含义及其价值所在。

一、依据于“道德”的“仁爱”

孔子讲过一段在后世很有名的话，就是“志于道，据于德，依于仁，游于艺”（《论语·述而》）。孔子的“道德仁艺”，如果宽泛地解释，就是君子一生应当是志向在道，根据在德，依凭于仁，而悠游于礼乐射御书数“六艺”之中。在这里，除“游于艺”之“游”特别一些外，“志”“据”“依”三者的含义虽也有别，但其实并没有太大的意义，它们在孔子的言说中属于平行的同等程度的语词，故在不同情形下也可以互换，例如孔子不仅讲“志于道”，也讲“志于仁”（《论语·里仁》），便是如此。三者的不同，多半还是出于修辞的需要^②。

在整个《论语》的语境中来审视这四句话：第一，由于“性与天道不可得而闻”和“朝

^① “爱”与“仁”的直接联系最早出现于春秋时期。晋献公时，骊姬称闻外人之言曰“爱亲之谓仁”；晋厉公时，周王卿士单襄公评价晋公子孙周（后为悼公）的品行之一是“爱人能仁”。见《国语》卷七《晋语一》、卷三《周语下》。

^② 陆九渊说：“仁之在人，固不能泯然而尽亡，惟其不能依乎此以进于仁，而常违乎此而没于不仁之地，故亦有 殒然而不仁者耳。士志于道，岂能无其仁？故夫子诲之以‘依于仁’。”见陆九渊：《陆九渊集》，中华书局 1980 年版，第 264 页。

闻道，夕死可矣”，“闻道”明显不易，但也正因为如此，它成为君子追求的最终目标；第二，由于“天生德于予”和“君子怀德”，“德”为君子本来所具有，关键在始终坚守不失，反面之例，便是中庸之德，民失之已久矣；第三，孔子于仁有多方面的考量和要求，“依于仁”“志于仁”是正面讲，反面说就是“不违仁”，故君子应当“知仁”“好仁”“安仁”“为仁”，而理想的结果便是“求仁而得仁”。我们不妨将孔子的这些“仁”说看作是对“志于道”“据于德”的要求，因为“道德”总体上是原则性的，它们的价值内涵及其实现方式，还需要具体明确，即必须有“仁”的内容并在“依于仁”的人生实践中去获得真正的体验。人若真能以“仁”为依凭，就不但“道德”的方向明确，而且可以从容地悠游于“六艺”之中，因为“六艺”在孔子那里本来就是展示其仁学精神的道德实践活动。

孔子没有将“仁”与“道”“德”组合起来成为“仁道”“仁德”，但他讲过“君子学道则爱人”（《论语·阳货》），又以“爱人”解答“仁”（《论语·颜渊》），这不但可以关联“仁爱”一词，而且可推知此“道”的内涵就是仁；而颜渊所以位列“德行”科之首，远超越其他弟子而最为孔子看重，正是因为他能“其心三月不违仁”（《论语·雍也》）。仁心在根本上塑造了人的德行，故“德”的内涵同样是仁。正是因为如此，儒家注重仁爱的“道德”也不妨具体化为“仁道”和“仁德”。“仁”的精神进入“道德”是儒家学说成立的关键，因为它真正标示出儒学的本色就是仁学。

从孔子所言和儒家仁学后来发展的实际看，从“仁爱”出发讲“道德”，展现为一种含义十分丰富的场景和内容。“仁”在孔子那里是一个多义性的范畴，例如：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）^①，这是承认我和他人都是同样的人，都享有平等的权利，爱自己也应当爱他人；“克己复礼为仁”（《论语·颜渊》），这是立足于自我修身和践行礼制规范，对什么是“仁”进行定义性的解说；“观过，斯知仁矣”（《论语·里仁》），表明仁德离不开知觉智慧，这里需要正确的是非善恶判断；“能行（恭、宽、信、敏、惠）五者于天下，为仁矣”（《论语·阳货》），明确宣示作为仁人，应当具备恭敬、宽厚、诚信、勤敏、惠爱这五种德行；而孔子答樊迟问仁的“爱人”（《论语·颜渊》），则直接标举出“爱”的情感关怀，再联系到“泛爱众”（《论语·学而》），不但表明了“爱人”是一种责任，更凸显出“爱”所具有的普遍的人类之爱的价值。

可以发现，在孔子的这些“仁”说中，尽管“仁”具备多面向和多层次的含义，并在社

^① 张岱年先生认为这一条是仁的最高标准和最主要的含义，是孔子关于“仁”的界说。见张岱年：《探索孔子思想的真谛——六十年来对孔子思想的体会》，载《张岱年文集》（第六卷），清华大学出版社1995年版，第228页。

会生活中发挥着不同的作用，但“爱”与“德”无疑是贯穿于其中的主干，而且二者又是相互关联的。人本主义哲学和心理学家弗洛姆说：“所有形式的爱常常包含着共同的基本要素：关心、责任、尊重和了解。”^{[2]（29）}显然在东西方哲学中，哲学家们对作为“爱”的这些“共同的基本要素”的看法是具有共识的。审视孔子的仁学，一方面，“爱人”聚焦了“仁”的精神，突出了对人的关爱和尊重，而且将人与人之间的情感交流和维系社会群体必需的互助扶持等亲社会行为联系为一体。另一方面，“仁”在经由孔子编选的《尚书》中就与人的德行或曰“道德”密切关联，君主的德行、爱民的政治和民心的归顺是相互依赖而共存的^①。这也附带解释了孔子一生都期待的从政治国的指导方针，就是“为政以德”（《论语·为政》）。那么，孔子这里的逻辑就是“德”与“爱”的这种内在联系，必然会外化和彰显为“为政”的治国实践及相应的礼法制度。“仁爱”概念的出现，自然就反映了这样的趋势和要求。

据现有文献看，“仁爱”这一复合词不见于先秦时期主流或经典的儒家代表作，而是初现于孔子后裔编辑的《孔子家语》之中。《孔子家语·五刑解》记载，弟子冉有向孔子讨教上古三皇五帝为何“制五刑而不用”，孔子给予解答，认为刑罚制度必须要有，但其针对的是不孝顺父母、不遵守礼制的不法之徒，而不是普通民众，这里更需要重视的是仁爱的情怀。孔子曰：

是以上有制度，则民知所止，民知所止则不犯，故虽有奸邪、贼盗、靡法、妄行之狱，而无陷刑之民。不孝者生于不仁，不仁者生于丧祭之无礼也。明丧祭之礼，所以教仁爱也。能教仁爱，则服丧思慕，祭祀不解，人子馈养之道。丧祭之礼明，则民孝矣，故虽有不孝之狱，而无陷刑之民。（《孔子家语·五刑解》）

《尚书》有《吕刑》一篇，具体阐释了从上古传承而来的“五刑”，虽然刑罚必须威严，但贯穿刑罚的基本精神是“德”，“德威惟畏，德明惟明”^{[3]（539）}，而且“当使有德者惟典刑”^{[3]（552）}。《吕刑》言德刑而不言仁礼，而在《孔子家语》中，孔子则依据仁礼诠释德刑，并将仁爱的精神灌输于其中。在孔子师徒问答的具体场景中，“仁爱”构成丧祭之礼的基本内涵，是礼法的中心，“内仁”与“外礼”互相发明。

在文中，孔子之所以要通过“明丧祭之礼”去“教仁爱”，基本理由在孝道。“孝”作为对父母的敬爱，在《论语》中被规定为“为仁”之本，“不仁”自然就是不孝。讲“仁爱”的孝道，在父母活着时表现为子女馈养父母，而在父母去世后，则转化为对父母的服丧思慕，祭祀不懈。生前死后能够尽孝，这是对孔子申明的“生事之以礼，死葬之以礼，祭之以礼”

^① 参见《尚书》的《仲虺之诰》《太甲下》《金縢》《蔡仲之命》诸篇的“仁”说。

（《论语·为政》）的仁孝原则的最好的贯彻。所以《家语》要说“丧祭之礼明，则民孝矣”。尽孝爱父母集中表现了仁与礼的一致性，如果人民都能依仁循礼，就从根本上避免了“不孝”的刑罚惩治，“而无陷刑之民”。

与践行仁孝相反，不孝则属于刑罚惩治的首恶大罪。《孝经》言“五刑之属三千，而罪莫大于不孝”，故必须严惩这一“大乱之道”（《孝经·五刑章》）。从《孝经》到《孔子家语》，其内容都有“五刑”章（篇），就此可见孔子并非不重视刑罚。因为“齐之以刑”毕竟可以收到“民免”而不犯罪的效果（《论语·为政》）。但是，为政的重心却不能放在刑罚而必须放在仁德上。刑罚的作用也就主要在儆戒，即虽有而不用，以期达到孔子向往的“孝治”天下的场景：“民用和睦，上下无怨”（《孝经·开宗明义章》）。这个维系着“德”“道”关键的孝，正是仁德、仁道，是仁爱精神的最真切的贯彻，它所宣扬的“民用和睦，上下无怨”而不用刑罚的“太平”盛世，用《韩诗外传》的话来说就是：“太平之时，民行役者不逾时，男女不失时以偶，孝子不失时以养。外无旷夫，内无怨女。上无不慈之父，下无不孝之子。父子相成，夫妇相保。天下和平，国家安宁。”^{[4]（102）}

人与人和睦相爱，一切和和美美，刑罚自然悬置而无所可用。因为制定刑罚惩治犯罪，其初心是爱民而不是害民，所以不能舍本逐末：“刑罚之所以生，各有源焉。不豫塞其源，而辄绳之以刑，是谓为民设阱而陷之”（《孔子家语·五刑解》）。“豫塞其源”要求从根源入手，对民众进行教化和引导，而决不能“为民设阱”，采用愚民政策。“是故先之以博爱，而民莫遗其亲”“先之以敬让，而民不争”（《孝经·三才章》）。随着圣王身体力行的教导，仁爱的精神已化为百姓日常的孝让品行，人民自然不可能再违法犯罪。

二、仁义互发的“道德”与“道二”的分解

《孝经》讲的“博爱”与“敬让”如果拆开，“博爱”自然是仁，即以普遍之爱引导孝亲以至成为风尚；“敬让”则属于义，即通过敬上让长、谨守秩序消解民之争心。由此，“义”的范畴亦不可少：“义所以别贵贱，明尊卑也，贵贱有别，尊卑有序，则民莫不尊上而敬长”（《孔子家语·五刑解》）。尊上敬长的良好社会氛围依赖于规范秩序，人有爱和享受爱的权利，但同时也有接受基于“义”的规则和礼法的义务。《礼记·乐记》称：“仁以爱之，义以正之，如此则民治行矣。”仁、义分说的理由还是充分的：基于仁心而爱人是仁学的基础，但只有爱，人心容易流散而无序，故必须辅之以“义”来正之。如果人人都依仁守义，孝亲而又敬长，天下大治就在不言之中了。

由仁与义的相互发明，回到《论语》实际上就是孔子强调的“孝弟”伦常的推广。不过，孔子自己是将孝悌双方都系属于仁的。作为一个复合词的“仁义”，是由曾“学儒者之业，

受孔子之术”（《淮南子·要略》）的墨子首先使用的。墨子从天意出发考察“仁义之本”（《墨子·天志中》）并宣扬兼爱，而“兼之为道也，义正”（《墨子·天志下》）。所谓“义正”，就是“正”对于兼爱所灌注的普遍性与平等性。他说：

曰义正者何曰大不攻小也，强不侮弱也，众不贼寡也，诈不欺愚也，贵不傲贱也，富不骄贫也，壮不夺老也。是以天下之庶国，莫以水火毒药兵刃以相害也。……故凡从事此者，圣知也，仁义也，忠惠也，慈孝也，是故聚斂天下之善名而加之。是其故何也？则顺天之意也。（《墨子·天志下》）

国与国、人与人之间，不论大小强弱，都应尊重对方的生存权利，相互间是帮扶而非侵害的关系。就此而言，墨子推进了孔子的普遍之爱的思想，他的“义正”，实际已将仁爱、孝慈等儒家弘扬的道德价值收归于其中。因此，墨子就可以把圣知、仁义、忠惠、慈孝这些“天下之善名”都加诸其上。相反，对“父子弟兄之不慈孝弟长贞良也”的“天下失义”的乱象，墨子必然就要加以批判，以兴利除害（《墨子·明鬼下》）。

那么，到战国中期孟子崭露头角的时候，他受到注重孝悌的“仁义”观的影响，就是很自然的。因为墨家学说的罪状，在他看来就是“邪说诬民，充塞仁义”（《孟子·滕文公下》）。而从正面来看，孟子与墨子一样，其所推重的孝悌的根源，都是同一个尧舜先王之道：“尧舜之道，孝弟而已矣”（《孟子·告子下》）。不过，孝悌或仁义虽然畅行于天下，但它们各自的侧重所在，孟子以为仍然需要留意。按他的简别：“亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也”（《孟子·尽心上》）。

在这里，亲亲、敬长本来是基于家庭关系而成立的个体的良善品质，属于私德的要求，但随着它被提升为仁、义的一般原则和规范，就使得原来属于个体的美德变为通行于整个天下的、调节全社会人伦秩序的普遍道德法则，即兼通社会公德。孟子引用《诗经·既醉》之语发挥说：“《诗》云：‘既醉以酒，既饱以德。’言饱乎仁义也，所以不愿人之膏粱之味也”（《孟子·告子上》）。以醉酒烘托饱德，而“德”的内容就是仁义，内在的仁义充实，善德彰显卓著，这是做人的真正的追求，而不是满足口腹之欲的膏粱美酒。仁义兼顾公德和私德，由个体推广到社会并用以治理国家，故孟子不谈“利吾国”，而要求以仁义治天下。其基本的路径，就是“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可运于掌”的“推恩”，并以为“古之人所以大过人者，无他焉，善推其所为而已矣”（《孟子·梁惠王上》）。今人所以不及理想中的古人，就在于今人不能够将尊老爱幼、孝亲敬长的品德推广到全社会，用孟子说齐宣王的话，就是“功不至于百姓”。结果，不但不能保四海，甚至不能保妻子。

如此的仁义“道德”，固然也关注个体修身和君子品格的养成，但更重要的还是经由孝悌的推广，去维系和改善人民的生计与国家的安危。生存权因之成为仁义的第一权利，并成

为道德的基石。而其中所流淌的，正是“爱”的情怀。孟子呼唤仁义，正是要求普遍地爱人敬人，即“仁者爱人，有礼者敬人”（《孟子·离娄下》）。“仁者爱人”使儒家“仁爱”的标识更加鲜艳夺目。同时，“敬人”之“义”，在这里又成为“礼”，是因为“礼”是“义”的外在规范。孟子虽极力弘扬仁义礼智四德，但四德各自的地位和关系并不一样。按孟子的区分，“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也”（《孟子·离娄上》）。仁义作为事亲从兄的孝悌之道，是四德的中心，“智”是对这一中心的认知和坚守，“礼”则是规范仁义为可遵守依循的恰当礼节仪式。不过，由于仁爱之“义”总是要通过一定的礼节仪式表现出来，故孟子又时常将二者合为一体，因而有“礼义”的称谓^①。

孟子为维护“孔子之道”而对“仁义”的强调和坚守，实际上形成了儒家以“仁义”论道德的传统，“仁义道德”也因之成为中国仁学史和伦理学史上最负盛名的语词。到魏晋南北朝隋唐时期，由于佛老的流行和侵蚀，儒家道德的精神内涵变得模糊不清。韩愈为坚守儒家正统的道德观，提出了“仁与义为定名，道与德为虚位”（《原道》）这一在思想史上振聋发聩的观点，以使儒家的“仁义道德”与“去仁与义之言”的老子“道德”明确区别开来^②。

的确，老子也有自己的“道德”，并有与孔子论“道德仁义”有些相似的“道德仁义礼”之说。但是，老子的“道德”在于说明宇宙的创始，它恍惚窈冥又高远莫测，随着人“为仁”“求仁”的主体性实践活动的日渐加强，现实社会背离初始的“道德”越来越远。道、德、仁、义是前后否定而非共存的关系，即失道才有德，失德才有仁，失仁才有义，一句话，“大道废，有仁义”（《老子·十八章》）。从“道德”到“仁义”，其走向和趋势是步步退行的。

“道”既然是无为，“无情”就是一个基本的定位，故“天地”“圣人”均“不仁”也。而在孔孟那里，道德的中心就是爱人，人情是一个基本的考量。孔子是明确反对“不仁”之无情的。弟子宰我不愿为父母尽孝而守丧三年，背离了曾有“三年之爱于其父母”的亲情，所以孔子斥责他“不仁”（《论语·阳货》）。子女不能尽孝，是下对上之“不仁”；而君王不爱下民，则显然是上对下之“不仁”。

孟子称述孔子之语曰：“道二，仁与不仁而已矣”（《孟子·离娄下》）。“道”只有二，即“仁”道与“不仁”道^③。但到底是仁还是不仁，取决于是否敬君和爱民，而尤其以后者为

^① 一般认为，在先秦儒学中，孔孟讲仁义，而荀子重礼义，但双方其实相互关联。荀子说：“将原先王，本仁义，则礼正其经纬蹊径也。若挈裘领，诎五指而顿之，顺者不可胜数也”（《荀子·劝学》）。儒者崇奉的先王和仁义基于“本”“原”的地位，但需要在礼的形式规范下才得以伸展。这与孟子视“礼”为仁义的“节文”的观点可以相通。

^② 参见韩愈：《原道》，载《韩昌黎全集》，中国书店1991年版，第172页。

^③ 如果做严格限定，传世先秦诸子文献尚未见有“仁道”一词。但《孔丛子·记问》记载了孔子作《丘陵

重。因为孟子坚守的“仁道”就是尧舜传下的爱民之道。所以孟子提出的判断仁与不仁的标准，说到底还是看执政者是爱民还是暴民及其程度的差异：“暴其民甚，则身弑国亡；不甚，则身危国削”（《孟子·离娄上》）。

不过，这个“仁与不仁”的“二道”，如果换一个角度来看，那就是儒与道两家“道德”的分野，即孔孟的“仁”道与老子的“不仁”道。一方面，儒道双方都是尊崇“道德”的，而且还都从人世扩展到天地万物。老子讲“万物莫不尊道而贵德”，只是“夫莫之命而常自然”（《老子·五十一章》），“道德”的尊贵，体现在它们的“常自然”而“不仁”上。因此，“不仁”在老子那里并不是消极否定的意义，它揭示的是天地和圣人“无为”的本性，故人们应当依循而不是违背它，仁爱当然也就是不需要的。

然而在孔孟那里，“不仁”是反社会的，它会导致失去天下国家乃至自身生命，故绝不能坐视：“天子不仁，不保四海。诸侯不仁，不保社稷。卿大夫不仁，不保宗庙。士庶人不仁，不保四体”（《孟子·离娄上》）。那么，在儒家那里“仁”道就是“生道”，“不仁”之道则是死道，可谓得之者生，失之者死也^①。在“仁”道与“不仁”道上儒道的对立，也正衬托出儒家必须通过坚守“仁义”去彰显“道德”。

三、基于“生”和“生生”的“仁德”

战国时期成书的《逸周书》，记载了周公向武王陈述治国安民的“德教”。“德教”的中心是讲“仁德”，此“仁德”的特别处，是不仅要求“爱人”，更突出“爱物”，注重的是自然生态。譬如有了“春三月，山林不登斧，以成草木之长；夏三月，川泽不入网罟，以成鱼鳖之长”（《逸周书·大聚解》）等基本的要求。在此生态观念的熏陶下，士农工商各习其艺，各安其业，因地制宜。其称：

不可树谷者，树以材木。春发枯槁，夏发叶荣，秋发实蔬，冬发薪丞，以匡穷困。揖其民力，相更为师。因其土宜，以为民资，则生无乏用，死无传尸。此谓仁德。（《逸周书·大聚解》）

根据地力和季节从事农业生产，以解决民众的生计。要求聚合民力，使其互相为师；生产因地制宜，使民有资财。从而民活着时不会缺乏财用，死了也不用担心弃尸沟壑。这就是“仁德”。“仁德”的普遍播撒，不止启迪了子孙后辈的受教向善，而且还造就了鸟兽的习性和归宿，展示的是一片“子孙习服，鸟兽仁德，土宜天时，百物行治”（《逸周书·度训解》）的天人和顺美善的景象。

之歌》，其歌词有“仁道在迩，求之若远”句。

^① 明末高攀龙立足“生生”发挥说：“‘道二，仁不仁而已。’仁，生道也；不仁，死道也。天下之祸，万有不同，皆死道也。天下之福，万有不同，皆生道也。仁则生，善则福，犹形影然。”高攀龙：《同善会序》，载《高子遗书》，中国社会科学出版社2021年版，第484页。

《逸周书》阐扬的“仁德”，同时是符合天人和谐秩序的“正德”。“仁”基于爱的情感，“正”则在循守自身的本性。“夫然则有生而不失其宜，万物不失其性，人不失其事，天不失其时，以成万财。万财既成，放此为人。此谓正德”（《逸周书·大聚解》）。从自然万物的滋生到基层民众的生计，“生”的观念贯彻始终，而“正德”之“正”，就是要摆正天人之间的关系，在因循自然的前提下满足人民财用的需要。如此的“道德”既是天德也是人德。就此而言，老子基于自然无为而言的“天地不仁”，也可以从人因循天地自然的角度而称作“天地之仁”。当然在儒家那里，因循属于手段而非目的，目的仍在于满足人的需要。如此重“生”的“仁德”，与同时代孟子的“仁民而爱物”的观念可以说是相互呼应。孟子云：“不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也”（《孟子·梁惠王上》）。孟子游说诸侯而倡导王道，其“爱物”观念是紧随其“亲亲而仁民”的“仁政”说而予以阐发的^①。故作为“王道之始”标识的“养生丧死无憾”，其实就是孟子期待的“乐岁终身饱，凶年免于死亡”（《孟子·梁惠王上》）的解决民众生计的理想，它实际构成孟子“仁义”道德的重心所在。换句话说，“爱物”的最终目的仍在于“爱人”，因为只有实行生态保护才可能充足地供人财用。这一立场不仅为孟子、也为批评孟子的荀子同样坚守^②。

重“生”或“生生”在中国文化中有悠久的传统，到战国时期，它已是普遍流行的思想。《周易·系辞传》所云“生生之谓易”和“天地之大德曰生”最集中地揭示了“生生”的地位。不过，先秦诸子之重“生”，尚不具有后来宋儒“生之性便是仁”^{[5] (184)}那样明确以“仁”说“生”的意识，“生”与“仁”的关联在《周易》并不明显，它主要是通过《文言传》的“元者善之长”“君子体仁足以长人”和复卦《彖辞》的“复其见天地之心”等仁说，间接联系到“生生”的。但是，这里也披露出一个重要的指向，即儒家学者纳天道入人道，将自然属性融入儒家仁善价值系统的努力。同时，在思想内核上，“生生”之仁离不开解决民众生计这一中心，珍爱万物和厚待生命是“生生”和仁爱的共有价值。

当然，“生生”一词并不始于《周易》，它在《尚书·盘庚》篇中就已多次出现。对其含义，孔颖达的《尚书正义》均以“进进”为解，所谓“物之生长，则必渐进，故以‘生生’为‘进进’”^{[3] (239)}。就是说，《盘庚》讲“生生”，立足在万物的生而又生。万物生而又生

^① 孟子也注意到爱民与爱物之间可能存在的张力。他批评齐宣王“恩足以禽兽，而功不至于百姓”（《孟子·梁惠王上》）的畸形仁爱观，因为人的生命价值毕竟是第一位的，需要摆正爱人与爱物的先后轻重之序。对此，后来朱熹以他的“权度”说对此有进一步的发明。参见朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第210页。

^② 参见《荀子·王制》篇中的相关论述。

是天地间的善德，所以“生生”又是“进进于善”^{[3](241)}。同时，联系到文中盘庚晓谕劝诫殷民迁都，“生生”又体现了“乐生兴事，则其生也厚”的重生兴业和勇于敬民之意^①。如果换用《尚书·大禹谟》的话，那就是正德、利用、厚生“三事”。《尚书》第一事的“正德”与《逸周书》的“正德”突出了天人和諧与財用充足有別，其关注点在“正”父子、兄弟、夫妇之关系，即要求父慈子孝、兄友弟恭、夫义妇听^②，重心落在仁义道德的仁“爱”义“敬”的规定上。而在第二、三事的利用、厚生方面，双方则有关联，利民之用、厚民之生都体现了爱民保民的“道德”要求。而作为反面的有苗部落的叛乱，其罪状主要就是“反道败德”而“民弃不保”。所以，禹征有苗，是“惟德动天”“时乃天道”（《尚书·大禹谟》）。有苗败坏“道德”，不能保民爱民，所以要被讨伐。

在诸侯争霸、战乱不息的春秋战国时期，重生与爱民是密切关联的，也是当时思想家考量的中心问题。不仅孔孟，主张平等之爱的墨子亦认为天下的王公大人“将欲为仁义”，就应当：“有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人。若此，则饥者得食，寒者得衣，乱者得治。若饥则得食，寒则得衣，乱则得治，此安生生”（《墨子·尚贤下》）。墨子“生生”仁学的中心就是扶弱济困以使民众的生计不绝，“生生”意味着人人得生，没有遗漏，突出表现了仁爱的实践价值，也生动地展示了仁人应当肩负的道德责任。如此对百姓的关爱、对弱势群体的救助和对社会太平的期待，具有普遍的意义——如果有人不能得生，仁德从根本上就被窒息了。所以，墨子兼相爱、交相利的主张是真正的“天下之治道也，不可不务为也”（《墨子·兼爱中》）。

墨子要求的正义和平等之爱，主要立于分配的角度，但分配的以多益寡、以丰补歉，并不能从根本上解决民众生活的贫困。没有充裕的物质生活资料，再好的分配方案也只能成为无源之水、无本之木。墨家学说后来音响歇绝，的确也有其理论自身的原因。相形而言，墨子之后大讲仁义的孟子，在认识上显然前进了一步，因为他把问题的重心放在了占有生产资料和鼓励生产的方面。孟子强调“爱人”的王道政治，其基本主张便是“制民之产”（《孟子·滕文公上》），给人民以恒定的土地等基本生产资料，具体实施则是从“正经界”以“钧井地”开始。同时，国家应该珍重农时，减省刑罚，轻薄税敛，大力发展农业生产，这构成孟子的“仁政”理论和民本主义最核心的内容。

《周易·系辞传》言“安土敦乎仁，故能爱”，孟子力主王道和仁义的“道德”正好与此相呼应，他的“制民之产”和“钧井地”直接就是“安土”的落实，可以说，“安土”在

^① 参见王春林：《〈书集传〉研究与校注》，人民出版社 2012 年版，第 269-271 页。

^② 参见王春林：《〈书集传〉研究与校注》，人民出版社 2012 年版，第 205 页。

根本上保证了民之生计这一仁爱最深厚的基础。后来张载解释说：“安土，乐其所自生，不得其生，非忠厚之道也。”^{[6] (186)}张载突出了“得其生”的根本性地位，人民安心于土地而乐其“自生”，这是真正爱民的忠厚之道。仍用张载的话，“乐天安土，所居而安，不累于物也”^{[6] (34)}。人乐天又安土，天人之际自然沟通，同时又不乏“天”性本来的无为韵味，这就既从天道自然又从仁德流行本身真实地体现了“天地之大德曰生”的伦理价值。

那么，“生生”之仁，可以说是下及民生，上溯“道德”，从孝悌到治国一以贯之。如果我们将老子的“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义”（《老子·三十八章》）的“道德仁义”说，按照其“道生万物”的宇宙生成论模式重塑，那就是有道方有德，有德方有仁，有仁方有义，一句话，有道德而后有仁义，而这一“有”的过程在生生流行中是永不终止的。所以，从宇宙论说，“爱人”不可停息，正在于取法于道，恒在不灭的道成为“仁爱”永远需要“讲”下去的最后的根据。用《庄子》所载孔子的话来归结，就是“圣人之爱人也终无己者，亦乃取于是者也”（《庄子·知北游》）。

参考文献：

-
- ^[1] 黎靖德，编．朱子语类 [M]．北京：中华书局，1986．
 - ^[2] 〔美〕艾里希·弗洛姆．爱的艺术 [M]．刘福堂，译．上海：上海译文出版社，2018．
 - ^[3] 李学勤，主编．尚书正义 [M]．北京：北京大学出版社，1999．
 - ^[4] 许维遹，校释．韩诗外传集释 [M]．北京：中华书局，1980．
 - ^[5] 程颢，程颐．二程集 [M]．北京：中华书局，1981．
 - ^[6] 张载．张载集 [M]．北京：中华书局，1978．