

“四书”中人我关系的范畴构成与实践向度

余树苹

(深圳大学人文学院,广东 深圳 518060)

摘要:“己所不欲,勿施于人”在《论语》中被用来表达“恕”。“恕”由孔子开始,逐渐成为中国伦理生活的重要行为标准,同时也是国外学界关注之道德的“金规则”。但如何判断“己所不欲”亦是“人所不欲”,则受到诸多质疑。回到“四书”中,通过“恕”与“诚”“仁”之间的逻辑关联,可以解决“恕”的实践难题。“恕”与“诚”在“推己及人”方面达成一致,不同的是,“恕”重生活实践中的“推”,而“诚”重“己”。“诚”由天道下贯为人道,其“真实不欺”有本体论的意义。“恕”或“诚”推己及人的最后都指向、统一于“仁”——成己成人,是更高的道德理想。“恕”何以可能?只有将三个概念联系起来考察,才是孔子一以贯之之道的可行且完整的模式。

关键词:四书;恕;诚;仁

中图分类号:B 222.1

文献标识码:A

文章编号:1000-260X(2017)04-0065-06

“恕”在孔子的伦理思想中有着非常特殊的地位,它与“忠”并列,被认为是孔子“一以贯之”之道:

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。”(《论语·里仁》)

此语虽出自曾子之口,却有非凡的影响力,后人也大多认可“忠恕”为夫子一贯之道的看法。至于忠恕何为体何为用,如二程和朱子的观点;或忠恕之后是否有别的思想境界如仁等作支撑,则各家看法不同。但忠恕在孔子思想中的重要性似可就此确立。另一特殊之点在于,《论语》中孔子对多数重要概念模糊不表,却对“恕”作出非常明确的界定:

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。”(《论语·卫灵公》)

而“己所不欲,勿施于人”这一“恕”的行为,更在1993年召开的世界宗教议会大会所制定的《走向全球伦理宣言》中,被视为“金规则”^[1](P55),进而成为

当代重要的道德行为原则,并被赋予诸多解读。“恕”比“忠”有更广泛的适用性,是所有人我关系中都能用到的态度和方式,有更普遍的伦理意义。本文尝试离“忠”谈“恕”,回到“四书”中探寻、建立“恕”与“诚”“仁”的理论及实践关系,探索“恕”所体现的人我关系处理模式及在“恕”何以可能的过程中,“诚”这一概念的理论贡献和实践意义,并厘清二者与其终极依归“仁”的关系。这种努力既是回归古人的原义,亦是为现代的道德原则寻找依据。

一、人我关系的态度

“恕”体现的是一种源于生活经验、处理人我关系的态度,且是人我关系的完美解决方式。恕之字义,《说文·心部》的解释为:“恕,仁也,从心如声”。由此可见,恕首先是一种“随心而动”的行为。现代对“恕”的字义主要有两种解释:一是用自己的心推想别人的心;二是不计较(别人的)过错^①。这两种含义

收稿日期:2017-01-25

基金项目:国家社会科学基金重大项目“四书学与中国思想传统研究”(15ZDB005)

作者简介:余树苹,深圳大学人文学院副教授,主要从事中国哲学、中国伦理思想研究。

体现了对不同人我关系层次的不同应对方式。第一种含义的“恕”,更多强调在人我矛盾的未发状态提前考虑到各种可能性,以自己为参照物,给予对方周到细心的照顾,并且避免矛盾的产生;第二种含义的“恕”,指向的是在已体现出来的差异矛盾中,在不愉快已然发生之后的原谅、宽容和重新接纳,一般指“宽容”或“宽恕”。就这两种含义而言,第二种在现代使用得更多。人皆有犯错的可能,有时我们需要为别人的过错寻找其不得已的原因,从而宽恕其行为。如明代哲学家吕坤在《呻吟语》中罗列宽恕原因之种种:“恕人有六:或彼识见有不到处;或彼听闻有未真处;或彼力量有不及处;或彼心事有所苦处;或彼精神有所忽处;或彼微意有所在处。”站在对方的立场,理解对方与自己的差异,这是“宽容”;不计较已犯的错误,对已有裂痕甚或濒临破裂的人我关系进行修补,这是“宽恕”。我们可以看到,“恕”的第二种含义是第一种含义的延展,因此第一种含义更为重要。孔子弟子季羔(高柴)即是第一种含义之“恕”者的代表。《孔子家语·致思》中讲到“季羔为卫之士师,别人之足”,而“刖者”在季羔有难出逃时,竟热心相助,即是因为季羔为政时“思仁恕则树德”。《孔子家语·弟子行》也有记录,孔子曰:“柴于亲丧,则难能也,启蛰不杀,则顺人道,方长不折,则恕仁也。”季羔对犯错者的同情,对植物生长过程的尊重,都是同情心或同理心的作用,即“用自己的心推想别人(物)的心”。而这一含义更接近于《论语》中孔子对“恕”的定义,即“己所不欲,勿施于人”。

“己所不欲,勿施于人”,行为的根据在“己”,其具体的操作即是“推己及人”——古人便是在此意义上理解“恕”的。如皇侃认可并引用王弼的注解:“恕者,反情以同物者也。”^[2](P265)所谓的“反情”,即是反己之情,以同物之情或理。邢昺疏:“恕,谓忖己度物也。”贾谊在《新书·道术》:“以己量人谓之恕。”也即是说,“恕”的前提是对“己”的认知,对自己的喜好、欲求,特别是希望别人怎么对待自己等作设身处地的考虑,由此出发去对待别人。《中庸》提到:“忠恕违道不远。施诸己而不愿,亦勿施于人。”子贡也有相似的表达:“我不欲人之加诸我也,吾亦欲无加诸人。”(《论语·公冶长》)为人们所熟知的“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼”(《孟子·梁惠王上》),以及“孺子将入于井”所体现的“恻隐之心”(《孟子·公孙丑上》),其实都是“恕”的推己要求之体现。在《孔子家语》和《荀子·法行篇》都出现“三恕”这一概念,表达的也是一样的道理:

孔子曰:“君子有三恕:有君不能事,有臣而求其使,非恕也;有亲不能报,有子而求其孝,非恕也;有兄不能敬,有弟而求其听令,非恕也。士明于此三恕,则可以端身矣。”

此处文意,与《论语》中的“己所不欲,勿施于人”相补充,可概括为:己所不能(为),勿(要)求于人。你自己做不到的,也不能要求别人做到。《大学》中表达为:“是故君子有诸己而后求诸人,无诸己而后非诸人。所藏乎身不恕,而能喻诸人者,未之有也。”“不欲”与“不能”,都是从自己之意愿、能力出发,推论他人的意愿和能力,是一种由“己”外推的行为方式。

毫无疑问,同样是“推己及人”,“恕”所要求的“己所不欲,勿施于人”,比起“忠”所致力的“己欲立而立人,己欲达而达人”,在当代具有更大的吸引力,且被视为“世界诸宗教在伦理方面现在已有的最低限度的共同之处”^[3](P6)。笔者认为,在矛盾的未发状态预见其可能性并将其扼杀于萌芽中,这不是一个最低标准,而是对人提出了非常高的要求,因为预见(未出现者)毕竟比看见(已发生者)要困难得多,这需要人具有极高的敏感度。这种敏感的来源,恰恰是自己。由己及人的“恕”之所以为古人今人所共同重视,因为其在生活经验中得到验证,并体现了主体对自己的深刻认知、对他人的尊重,这种尊重的表现就是——我把你当成自己来对待。由此可见在“推己及人”的过程中,有一些很重要的预设。首先,以“己”为标准待人包含着最大的善意;其次,自己与他人之间有着共通之处,可以共情,能达成共识,甚至有共同的道德要求。倪梁康教授指出,“对‘忠’、‘恕’思想或‘己所不欲,勿施于人’律令的认可实际上包含着一个隐含的或被默认的前提,那就是人所具有的同情心,或者用道德中性的概念来表述即人的同感能力”^②。然而我们如何判断这是最大的善意?如何知道人们真的具备这种“同感能力”?又如何避免因“由己及人”而可能导致的将一己之意愿强加给别人的问题?正如吕坤在《呻吟语》中提醒我们的:“好色者恕人之淫,好货者恕人之贪,好饮者恕人之醉,好安逸者恕人之惰慢,未尝不以己度人,未尝不视人犹己,而道之贼也。故行恕者不可以不审也。”因此我们面临的问题是,“推己及人”如何体现出最大的“善”,如何不至于变成妇人之仁,不变成无原则的包容宽宥?其实问题的焦点在于,这个被拿来外推的“己”是个怎样的“己”,如果“己”能做到无可质疑,那么外推也就顺理成章。研究“四书”可以发现,哲人讲“恕”的同时,隐含着“诚”,用“诚”来约束“己”,将“恕”与“诚”互相

补充着进行,问题便可迎刃而解。从《论语》到《中庸》,讨论的主题由“推己”转移到“推己”之合法性回应,讨论的方式则由生活经验提升为本体的讨论。

二、“推己”之合法性

“诚”字有很丰富的现代含义,如虔诚、真诚、忠诚、诚信、诚实和坦诚。每一个含义有不同的指向:虔诚是毋欺天,真诚是态度上的毋自欺和毋欺人,忠诚与诚信是守诺言、行动上的毋欺人,诚实和坦诚是言辞与真实相符、言语上的毋欺人。这些含义有细微的差别:对人或对事,以及不同的表现方式。它们的共同点在于,都体现了对“己”的要求,而这一要求大概可以用四个字总结:真实不欺。

就“诚”字而言,“真实不欺”是古典的含义,是古代哲人的行事准则,在《论语》中多有体现——即使《论语》中并不用“诚”字来表示这一意义。

《论语》中“诚”字只出现过两次,都是“确实是”的意思,而现代意义上的“诚”,在《论语》中多用“信”字代替^①。然而就“诚”的核心要义“真实不欺”而言,孔子有很多表现。如《论语·阳货》所记录:“孺悲欲见孔子,孔子辞以疾。将命者出户,取瑟而歌。使之闻之。”孔子不愿见孺悲,声称生病不见客,这是古人的平常做法。然而孔子却在不见客之后又弹琴发声,故意让来访者听见。清焦袁熹《此木轩四书说》中说:

辞以疾是古人之通辞,不得谓之不诚。以疾为辞,其人自当会意,然又有真疾者,孔子于孺悲正欲使其知其非疾,故取瑟而歌,正见圣人之诚处。^②(P1130)

袁熹此处纳入“诚”字来作解释,而且说“不得谓之不诚”,说明在此之前已有认为孔子此种行为“不诚”的诠释。袁注认为,孔子恰是害怕来访者不明白其真实意图而特意做出违背“人之常情”的行为,可谓是用尽心良苦,是用特殊方式体现的“真实不欺”。《论语》中也有很直白的事例,最让人印象深刻的恐怕要数是否厚葬颜回的问题。颜回是孔子非常喜爱的弟子,却不幸短命。门人意欲违背礼数将其厚葬,遭到孔子的强烈反对。无奈弟子们最后仍然厚葬颜回,孔子由此感慨道:“回也视予犹父也,予不得视犹子也。非我也,夫二三子也。”(《论语·先进》)另一例子是关于孔子自己的身后问题:

子疾病,子路使门人为臣。病闲,曰:“久矣哉!由之行诈也,无臣而为有臣。吾谁欺?欺天乎?且予与其死于臣之手也,无宁死于二三子

之手乎?且予纵不得大葬,予死于道路乎?”(《论语·子罕》)

“为臣”,大概等同于现代的“治丧委员会”。以孔子的身份,并未到可以大葬、需要专门人员治丧的程度,所以孔子病愈之后十分生气。可见孔子为人事,一则循礼,二则务必遵照内心的要求,做到“真实不欺”,不欺己不欺人,更重要的是不欺天,非常符合“诚”的基本要求。然而,真实不欺的“己”,是否可以成为“推己及人”的己呢?从单纯生活经验的“己”出发,恐怕还不够有说服力。

将“诚”的含义推到极致的,当属《中庸》。“诚”是《中庸》的核心范畴,最有概括性的应是此句:“诚者,天之道也。诚之者,人之道也。诚者,不勉而中不思而得;从容中道,圣人也。诚之者,择善而固执之者也。”在这一表述中,“诚”超越“真实不欺”和种种现代含义,表达了三层含义:其一,“诚”本身,是天之道,也即今人所讲的本体论意义上的“诚”;其二,“诚之者”,即之诚者。追求“诚”是人之道,人的行为应以天道为标准并努力与天道相契合;其三,如何达到“诚”——“择善而固执”。这里提供了方法论,即达至“诚”的方法:确立善并且坚守善。当然,这里的“善”指的是无可质疑不可违背的天之道。孔子“真实不欺”的“诚”确实可以归为“择善固执”,但是这种“善”只是孔子自己认可的善,可能得不到他人或其弟子的理解。他将此善外推时,会受到阻力,在“推己”时没有足够的说服力和合法性。但是,当《中庸》将“诚”与天道连接时,符合天道的行为自然成为人人都应该遵守的行为,具有不容置疑的权威性。至此,上文的问题在此得到解决:以“己”为标准待人为什么意味着最大的善?人己之间怎样才能有共同的道德要求?“同感能力”从何而来?因为这种“善”体现的是天之道,这是人所能追求的最高的善;只要以“天之道”为标准、并以之为善且为之执着时,我们才可能将“己”作为人人共有的标准,“己所不欲,毋施于人”或“己欲立而立人,己欲达而达人”,所有这些以“己”为出发点的美好愿望才得以成立。也就是说,只有将“诚”作为前提时,“恕”才能成为真正有效的道德律令。

《中庸》对于“诚”之“己”与“人”、“物”的关系,有进一步的解说。“诚者自成也,而道自道也”。“诚者,非自成己而已也,所以成物也。成己仁也,成物知也”。此处表述“诚”的目的有二,一为自成,二为成物(或人)。“诚”是如何做到“成己”并“成物”的呢?

诚者,物之终始。不诚无物。是故君子诚之为贵。唯天下至诚为能尽其性。能尽其性,则能

尽人之性。能尽人之性,则能尽物之性。能尽物之性,则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”

“至诚”,即达到天之道,穷尽天之性,穷尽天之性,自然可以理解人之性,进而,也就可以通物之性。由人到物尚且如此,由“己”到人更不在话下。因此,只要能做到“诚”,即是完善了“己”,即有了理解他人的前提,也有了“推己及人”的合法性和说服力。正如孟子所言,“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》)

如上文所言,“恕”之行为根据是“己”,具体表现为“推己及人”。由《四书》中“诚”概念的发展可以发现,“诚”与“恕”在“推己及人”这一点上达成一致,但是用力上更侧重于对“己”的要求。由此可见,只有“诚”、“恕”的结合,才能为“恕”提供有效的前提,并最终达致“仁”这一理想模式。

三、人我关系之理想状态

事实上,在思考“恕”和“诚”的问题时,二者的关系虽然隐而不显,但在前辈学者中已有讨论,他们在不自觉中将“恕”与“诚”联系起来,且将二者最终的依归确定为“仁”。

牟宗三先生将“仁”视为“全德”^{[5](P211)},唐君毅先生则指出,《中庸》将“诚”提升为能“统一切德行”,原因在于“由一切德行,无论如何相差别,然要必纯一无间杂而后成,亦要必继续不已而后成。此求纯一无间杂,求继续不已,即诚之道。”^{[5](P39)}如果将二者的观点结合起来,既然“仁”是全德,而“诚”又统一切德,因此“诚”可统“仁”。这里的“统”并非统领之意,而是将“诚”视为“仁”的前提。唐君毅先生对“诚”的看法,与徐复观先生不谋而合。徐先生在解释孟子的“反身而诚,乐莫大焉”时指出,孟子之“诚”,“乃仁心之全体呈现,而无一毫私念杂入其中的意思。”“孟子之所谓诚,实以仁为内容。”“诚是仁的全体呈现;人在其仁的全体呈现时,始能完成其天命之性,而与天合德。”^{[6](P131-132)}徐氏将“诚”从唐氏的“纯一无间杂”,即“无一毫私念杂入其中”,进一步推进至“仁的全体呈现”,从而也说明了“诚”能“统一切德行”的原因——只有将仁全体呈现时,才能与天合德,从而统一切德。自此,“诚”与“仁”的关系已经明确。在“恕”与“诚”的关系上,唐君毅先生又指出,“故人即已有强恕之心,仍有诚不诚之问题在。此自诚之性,必须表现于时时之择善,而固执之,以去一切间杂之

不善。”^{[5](P41)}这里不仅指出“强恕”之是否可行也有赖于“诚”,也反复说明“诚”的重点在于“纯一无间杂”。牟宗三先生将孔子的一贯,视为在德性生命上的“践仁以知天”,“以忠恕说一贯,即是以仁道说一贯。”^{[4](P230)}冯友兰先生认为,“为仁之方”在于能近取譬,即谓为仁之方在于推己及人也。……实行忠恕即实行仁。……夫子一贯之道为忠恕,亦即谓孔子一贯之道为仁也^{[4](P229)}。将孔子一贯之道理解为“仁”,已经是一致的观点,只是如何实行的问题。

由此可见,第二代新儒家的代表人物对本文诸概念的理解,其思路是一致的。合并上文一二节所论,“恕”“诚”“仁”的关系并非单线性的,而是互相达成、互相体现。“恕”得以依己外推,依据在于“诚”,“恕”与“诚”有着共同的成己成物的追求,而“诚”更是连通天道,从而得以尽人之性且尽物之性的关键所在,由己外推便有了合理性。而“恕”即是“为仁”,孔子一贯之道即仁道;“为仁”又须“用诚”,取“诚”之纯一无间杂。徐复观先生指出,“就仁自身而言,它只是一个人的自觉地精神状态。……一方面是对自己人格的建立及知识的追求,发出无限的要求。另一方面,是对他人毫无条件地感到有应尽的无限的责任。”^{[6](P81)}这种成己成物的精神状态,不仅符合“恕”,也与“诚”同一旨归。徐先生又认为,“孔子所说的仁,乃内在于每一个人的生命之内,所以仁的自觉,是非常现成的。”^{[6](P86)}“孔子实际是以仁为人生而即有,先天所有的人性,而仁的特质又是不断地突破生理的限制,作无限地超越,超越自己生理欲望的限制。从先天所有而又无限超越的地方来讲,则以仁为内容的人性,实同于传统所说的天道、天命。”^{[6](P88)}这种对孔子之“仁”的理解,与《中庸》中对“诚”的阐述是一致的。由此可见,在徐复观先生这里,恕、诚与仁是可以会通的。牟宗三先生也提到,“仁是由自己之觉悟(慎独)而超越其形躯之私而呈现。此是精神领域、价值之源之开辟。仁心呈露,承仁心而行,谓之仁道。念兹在兹而不放失,谓之德性生命之精进。离开仁心仁道,无有足以一贯之者。”^{[4](P229)}所谓“自己”之觉悟,牟先生注为“慎独”,在此我们也可与重在修“己”之“诚”等同。“一贯”是仁心仁道的一贯,而“仁”之功夫则在恕(与忠),恕之功夫则在“诚”。由此可见,“诚—恕—仁”不论在“四书”中还是在前辈学者的解读中,都应是一条一贯的线索,从而将人我关系模式从生活经验到天道本体之下贯,最终提升为道德理想。这条线索虽然并没有被鲜明地提出,但却深藏于对各个概念的理解之中,等待挖掘。

“恕”讲推己及人，“诚”即成己成物，“仁”则爱人。由此，人我关系之态度由以“己”为标准的理解与宽容，最后的目标是达到“爱人”之理想状态。虽然道德理想比生活经验增加了深度与难度，但《中庸》中“力行近乎仁”的提法，多少消解了这一困难。

四、回到经验的讨论

在“恕”“诚”“仁”三者中，“恕”更能落实于生活经验之中，因此也更容易受到批评。现代学者对“己所不欲，勿施于人”的质疑，以赵汀阳先生为代表，提出了三点质疑：该版本无法适用于当今的价值多元主义时代，无力处理价值与文化的冲突问题；“己所不欲，勿施于人”表达的是公正的理念；“己所不欲，勿施于人”忽视他人的观点，体现的是一种否定他者精神和思想的主体性暴力和霸权^[7]。他主张用“人所不欲，勿施于人”来代替。杨树森先生也持类似观点，认为“人所不欲，勿施于人”适合作为道德准则，而“己所不欲，勿施于人”则是主观唯心主义世界观在个人道德行为准则上的一种表现^[8]。而笔者的观点刚好相反：恰恰不能用“人所不欲，勿施于人”来代替“己所不欲，勿施于人”，有以下三点来进行说明。

首先，由上文的分析，恕—诚—仁的进路，我们已经发现以“主观唯心主义”来评价“己所不欲，勿施于人”，从古典意义上看，并没有充分体会古人的用意与用心。古人以“己”为出发点外推，并不是以一己之意强加于人，更不仅是一种善意的表达，也不仅仅是对人与人之间能“共情”的认可，其中包含着更高的境界追求。第二代新儒家对此理解得非常透彻，不过前提是，他们都在学理上认可“仁”，将“仁”作为孔子及儒家的崇高追求。牟宗三先生认为，在孔子处，“仁是全德，是真实生命，以感通为性，以润物为用；它超越乎礼乐而又内在于礼乐；在仁之润通中，一一皆实。体现仁之最高境界是“钦思、文明、安安”，是天人不隔，是圆融无碍。孔子讲仁是敞开了每一人光明其自己之门，是使每一人精进其德性生命为可能，是决定了人之精神生命之基本方向，是开辟了理想、价值之源。是谓理想之“直、方、大”。”^[9](p211)在儒者看来，以“诚”为保证的“己”与“仁”之间，原本就圆融无碍；“己”与“人”之间，更不存在主观不主观的问题。孔子说过，“为仁由己”，这样的“己”是与“仁”一体的“己”，如果用弗洛伊德的人格三层次理论来看，这样的“己”可能比“超我”更加超越，当然也就不存在自私与强加于人的问题。从现代意义上看，对“己”之疑

惑，也可以参考杜维明先生对“个人”与“私己”这两个概念的区分。杜先生认为“私己”是只适合隐藏在日记里的情绪，而“个人”则是知识与言行都透明公开且需要负责的。“己所不欲”中的“己”，恰恰不是“私己”，而是“个人”^[9]。

其次，如果古人的用意形上而超越、对今人而言难以实现，仅就现代的角度来看，“人所不欲，勿施于人”是否就比“己所不欲，勿施于人”更加合理？也不见得。“恕”之“推己及人”，强调的是换位思考。“己所不欲，勿施于人”与“人所不欲，勿施于人”一样，都是换位思考，区别只在于，先思考“己”，还是先思考“人”。思考“己”更加直接，而思考“人”，其实也已经有“己”的影子，是以“己”之头脑在思考“人”，因此有更多猜测、臆想的成分。如此一来，“人”之所欲到底是什么？“己”思考出来的和“人”真实的想法，是否一致，反而多出了一层问题。再者，“人”之喜好是否可以作为是非善恶的标准？与“己”之标准比较，是否就更有合理性与普适性？因此，“人所不欲，勿施于人”，看似对“人”的尊重，其实从操作上看更困难，而且最终会陷入同样的困境。王庆节先生由“体”概念的“肢体”与“整体”双重含义，指出“在实行恕忠之道的过程中，我的心和体是同一的，我的心体与周围世界中他人的心体之间就不应有什么无法融通和合的鸿沟。”^[10]在此，“人心”和“己心”是圆融无碍的。在“推己及人”的过程中，如果能做到“诚”的一般性要求，即“真实不欺”和“择善固执”，那么即使不以合于天道的“仁”为最终依归，也已经是一个人可能设想的最好行为，是对他人所能达到的最好结果。

最后，我们回到“恕”上来看。历代解释者都以“推己及人”释“恕”，并不符合“恕”的完整意思。反观《论语》，孔子并没有明确的“推己及人”的说法，在《论语》中涉及“己”、“人”关系的，主要是以下三句，一即本文所讨论的“恕”：“己所不欲，勿施于人”；二是一般认为对“忠”的界定：“己欲立而立人，己欲达而达人”；三是“能近取譬，可为仁之方也矣”，注疏者多认为这里所讲的“近”，即是“自己”，从自身出发去观照他人和万物，这是为仁的方法之一。由以上可见，“推己及人”确实是孔子对“己”、“人”关系的基本观点，但“推己及人”并不只是代表“恕”，即我们所认为的消极面，还包括了“忠”——“己欲立而立人，己欲达而达人”的积极面。二者的区别，不仅在于“不欲”与“欲”，更在于“不施”与“施”。“己所不欲，勿施于人”中，“己”之合理性给我们带来更多理论难题，成为我们讨论的焦点，但“勿施于人”实则更具有

普适性的伦理意义。以现代的角度,从后果上看,“勿施”比“施”的结果更加不显明。极端一点,如徐向东先生在《自我、他人与道德》一书中提到,卡拉蒂安人有吃亡父遗体的习俗,爱斯基摩人提倡共妻、杀婴、弃老……^[1]毫无疑问,这些风俗是不能够“施”于其他民族身上的。但如果大家提倡的是“勿施”,则能相安无事。“恕”主要不在行动,而在心理上之共情。对“不欲”的体会,是一种心理状态,因其“勿施”,因此未见诸行为。而“勿施”的优点在于,它的结果是不作为,最多是令对方错失可能的机会,但不会产生更加糟糕的后果——即使没有好处,至少没有坏处。当然,这是退一万步来讲“恕”了,与“恕”的古典用意差别甚远。

注:

- ① 还有另外一种解释是“客套话,请对方不要计较,如恕不招待,恕难从命”。现代的白话文已经较少使用这一用法,所以不做为主要解释。详见《现代汉语词典》,北京:商务印书馆,1993年1月,第1070页。
- ② 倪梁康:“全球伦理”的基础——儒家文化传统问题与“金规则”,《江苏社会科学》,2002年第1期。倪老师讨论的重点是否认“己所不欲,勿施于人”的道德基础地位,认为更为基础的应是以“孟子”的恻隐之心为表现的道德心理。笔者不讨论这一“金规则”是自然美德还是人为美德,只是为这一规则作可行性认证。既然需要认证,也表明笔者

认同倪老师的观点,将“己所不欲勿施于人”当作人为美德,只是不作为讨论的重点。

参考文献:

- [1] 孔汉思,库舍尔.全球伦理——世界宗教宣言[M].何光沪译.成都:四川人民出版社,1997.
- [2] 程树德.论语集释[M].北京:中华书局,1990.
- [3] 余树华.“不诚”之“诚”——由理雅各对孔子的质疑所引起的“诚”问题讨论[J].广东社会科学,2012,(2):73-77
- [4] 牟宗三.心体与性体[M].上海:上海古籍出版社,1999.
- [5] 唐君毅.中国哲学原论·原性篇[M].北京:中国社会科学出版社,2005.
- [6] 徐复观.中国人性论史·先秦篇[M].上海:上海三联书店,2001.
- [7] 赵汀阳.每个人的政治[M].北京:社会科学文献出版社,2010.54.
- [8] 杨树森.“己所不欲,勿施于人”道德准则的历史局限性[J].云南师范大学学报(哲学社会科学版),1996,(3):7-12
- [9] 杜维明.从轴心文明到对话文明[J].深圳大学学报(人文社会科学版),2014,(31):36.
- [10] 王庆节.道德感动与儒家示范伦理学[M].北京:北京大学出版社,2016.66.
- [11] 徐向东.自我、他人与道德[M].北京:商务印书馆,2009.47-48.

【责任编辑:来小乔】

The Relational Structure of “Shu”, “Cheng” and “Ren” in *The Four Books*

YU Shu-ping

(School of Humanities, Shenzhen University, Shenzhen, Guangdong, 518060)

Abstract: “Shu” is an important concept in *Lun Yu* and also a golden moral rule attracting much attention among domestic and foreign scholars. There is an implicit relational structure among “Shu”, “Cheng” and “Ren” in *Si Shu (The Four Books)*. “Shu” and “Cheng” both have the connotation of being considerate, but the difference is that “Shu” focuses on treating others as they expect to be treated while “Cheng” emphasizes self-improvement. But “Shu” and “Cheng” both point to “Ren”, and are unified in “Ren”. Confucius’ Dao can’t be achieved without integrating “Shu”, “Cheng” and “Ren”.

Key words: *The Four Books*; Shu; Cheng; Ren