

仁统四德

——论仁与现代价值的关系

陈 来

内容提要 本论文系统论述了二程、朱子、康有为、谭嗣同等人关于仁与四德关系的思想,以及康有为、谭嗣同等人关于四德关系的思想在其所处历史条件下所呈现的不同侧重。特别是本文从程颐、朱子、康有为、谭嗣同、梁启超等历代诸儒关于仁与四德关系的论述中,抉发出了在新的历史时期,仁可以统摄仁爱、自由、平等、公正这一新的“仁统四德”的重要论述。此论述不但深刻揭示了传统程朱“仁统四德”思想所具有的重大而深远的现代价值,更从“仁统四德”这一特殊视角,为在新的历史条件下,儒学如何“返本开新”作了重要示范,具有重要的理论和实践意义。

关键词 现代价值 平等 自由 公正

陈 来,清华大学国学研究院院长、哲学系教授 100084

“仁”有多种表现形式,在伦理上是博爱、慈惠、厚道、能恕,在感情上是恻隐、不忍、同情,在价值上是关怀、宽容、和谐、和平,万物一体,在行为上是互助、共生、扶弱、爱护生命等。同时,古代儒学的价值体系以仁义礼智或仁义礼智信并称,仁和儒学肯定的其他价值之间被设定、被理解为一定的结构关系。这种结构关系也诉诸于宇宙论的形式,从宇宙论来说明和论证,这是儒学价值论体系建构的需要。当代儒学仁体论如何对待现代社会所需要的其他社会价值和道德价值,如何处理仁与这些价值的关系,从儒学的角度看,是一个重要而且不能回避的问题,这个问题既对现代儒学具有理论意义,也对中国社会有现实意义。

一、仁包四德

要处理仁与现代其他价值的关系,有必要回顾历史上儒家如何构建仁与其他诸德的关系。在儒学史上已经对仁与儒学其他价值的关系进行过讨论。如二程已经把仁和四德的关系进行了讨论,伊川《程氏易传》乾卦卦辞注:“元亨利贞谓之四德。元者万物之始,亨者万物之长,利者万物之遂,贞者万物之成。”^[1]又解释乾卦彖辞“大哉乾元”句说:“四德之元,犹五常之仁,偏言则一事,专言则包四者”^[2]。

[1][2]《二程集》,〔北京〕中华书局1981年版,第695页,第697页。

这就是说,专言之,仁可以包括其他德性。又如伊川言:“读《易》须先识卦体。如乾有元亨利贞四德,缺却一个,便不是乾,须要认得。”^[1]“自古元不曾有人解仁字之义,须于道中与他分别五常,若只是兼体,却只有四也。且譬一身:仁,头也;其它四端,手足也。至如易,虽言‘元者善之长’,然亦须通四德以言之,至如八卦,《易》之大义在乎此,亦无人曾解来。”^[2]他认为元必须通四德而言,仁必须通五常而言,兼体是指元可以兼亨利贞,仁可以兼义礼智信。这些地方都是突出“元”或“仁”对于其他诸德的统领地位。“元亨者,只是始而亨者也,此通人物而言(通,元本作咏字。),谓始初发生,大概一例亨通也。及到利贞,便是‘各正性命’后,属人而言也。”^[3]始而亨通,是继承了彖传本来所说的“大哉乾元,万物资始”;以利贞为各正性命,则更直接用彖传意“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞”。这就把元亨利贞看成从初始发展到成熟和结束的系列过程了。可以说,孔子并没有明确的强调德性的统一性,而宋明理学的四德说,则明确强调德性以仁为本的统一性,仁统领一切,贯通一切。并且用一种宇宙论来说明这种统一性的根源与性质。

二程又说:“孟子将四端便为四体,仁便是一个木气象,恻隐之心便是一个生物春底气象,羞恶之心便是一个秋底气象,只有一个去就断割底气象,便是义也。推之四端皆然。此个事,又着个甚安排得也?此个道理,虽牛马血气之类亦然,都恁备具,只是流形不同,各随形气,后便昏了气。”^[4]这里所说的“气象”,就是后来朱子所说的“意思”,即一个道德概念的精神、取向及一个价值概念在形象上的表达。这种讲法认为每一道德概念都有其“气象”、“意思”,即都有其蕴含并洋溢的特定气息、态度,如说仁有春风和气的(意思),义有萧肃割杀的气象(意思)等。这种德气论的讲法得到了朱子四德论的继承和发展。朱子主张仁包四德,主张仁统五常。

朱子说:“‘仁’字须兼义礼智看,方看得出。仁者,仁之本体;礼者,仁之节文;义者,仁之断制;知者,仁之分别。犹春夏秋冬虽不同,而同出于春:春则生意之生也,夏则生意之长也,秋则生意之成,冬则生意之藏也。自四而两,两而一,则统之有宗,会之有元,故曰:‘五行一阴阳,阴阳一太极。’又曰:‘仁为四端之首,而智则能成始而成终;犹元为四德之长,然元不生于元而生于贞。盖天地之化,不翕聚则不能发散也。仁智交际之间,乃万化之机轴。此理循环不穷、吻合无间,故不贞则无以为元也。’又曰:‘贞而不固,则非贞。贞,如板筑之有干,不贞则无以为元。’又曰:‘《文言》上四句说天德之自然,下四句说人事之当然。元者,乃众善之长也;亨者,乃嘉会之会也。嘉会,犹言一齐好也。会,犹齐也,言万物至此通畅茂盛,一齐皆好也。利者,义之和处也;贞者,乃事之桢干也。‘体仁足以长人’,以仁为体,而温厚慈爱之理由此发出也。体,犹所谓‘公而以人体之’之‘体’。嘉会者,嘉其所会也。一一以礼文节之,使之无不中节,乃嘉其所会也。‘利物足以和义’,义者,事之宜也;利物,则合乎事之宜矣。此句乃翻转,‘义’字愈明白,不利物则非义矣。贞固以贞为骨子,则坚定不可移易。〔铢〕”^[5]这个讲法就是价值上的仁的一元论的讲法,仁是仁之本体,礼是仁之节文,义是仁之断制,智是仁之分别,在这种讲法中,义礼智都是仁体的某一方面的作用,朱子强调,这种关系正如天地生意与四季的关系一样,四季总体上都是天地生意的流行,但生意流行的不同阶段显示的特性不同,故有春夏秋冬四季。生意贯通四季,仁体贯通四德。

与中年的《仁说》不同,后期朱子更强调对仁的理解要合义礼智三者一起看,而这种四德兼看的方法要求与四季的看法相参照。如春夏秋冬四季不同,但夏秋冬都出于春起的生意,四季都是生意的流行的不同阶段,即生、长、成、藏;本来,元亨利贞是生长收藏的性,而不就是生长收藏的过程,而在这

[1][2][3][4]《二程集》,〔北京〕中华书局1981年版,第248页,第154页,第33页,第54页。

[5]朱杰人主编:《朱子全书》(修订本)第14册,上海古籍出版社,第249-250页。

里,仁义礼智不像是性理,而成了流行总体和过程本身。与四季类似,仁是仁的本体,礼是仁的节文,义是仁的断制,知是仁的分别,四德都出于仁,是仁的由始至终的不同阶段。于是,仁义礼智作为人事之当然,与元亨利贞作为天德之自然,成为完全同构的东西。虽然朱子并没有说人事四德即来源于自然天德,但他把这些都看成天地之化的法则或机轴。虽然,生意流行与生气流行不一定就是一回事,但整体上看,两种说法应是一致的。

在这样的视野下,仁有二种,一种是贯通总体流行的仁,一种是与义礼智并立的仁,前者亦可谓理一的仁,后者可谓分殊的仁;前者即二程所谓专言之仁,后者即二程所谓偏言之仁。分殊的仁与理一的仁有所不同,专言的仁是普遍的、完整的、可以通贯一切的大德,而偏言、分殊的仁则有差别的表现,有局限性,有片面性,偏言的仁需要义礼智来制约、协调以互补。刚才我们说义礼智都是仁体的某一方面的作用,偏言的仁也是仁体或仁之全体的一个方面的作用,只是在刚才的语境下我们不能清除说明这一点。朱子《玉山讲义》有云:

然后就此四者之中又自见得“仁义”两字是个大界限。如天地造化、四序流行,而其实不过于一阴一阳而已。于此见得分明,然后就此又自见得“仁”字是个生底意思,通贯周流于四者之中。仁固仁之本体也,义则仁之断制也,礼则仁之节文也,智则仁之分别也。正如春之生气贯彻四时,春则生之生也,夏则生之长也,秋则生之收也,冬则生之藏也。故程子谓“四德之元犹五常之仁,偏言则一事,专言则包四者”,正谓此也。孔子只言仁,以其专言者言之也,故但言仁而仁义礼智皆在其中。孟子兼言义,以其偏言者言之也,然亦不是于孔子所言之外添入一个“义”字,但于一理之中分别出来耳。其又兼言礼智,亦是如此。盖礼又是仁之著,智又是义之藏,而‘仁’之一字未尝不流行乎四者之中也。^[1]

朱子认为仁义礼智统是一个生意,即整体上都是一个生意之流行,正如四季,如果没有生意的无间流行,就没有生长遂成的连续发展,而夏长、秋遂、冬成都是春之初生的生意的不同发展阶段。在这个意义上仁的生意包括乎四者。他认为,仁义礼智、恻隐羞恶辞让是非,都是一个生意,如春夏秋冬四季不同,但夏秋冬都出于春起的生意,四季都是生意的流行的不同阶段,即生、长、成、藏;本来,元亨利贞是生长收藏的性,而不就是生长收藏的过程,而在这里,仁义礼智不像是性,而成了流行总体和过程本身。与四季类似,仁是仁的本体,礼是仁的节文,义是仁的断制,知是仁的分别,四德都出于仁,是仁的由始至终的不同阶段。仁的流行所形成的仁义礼智四阶段与生物流行自然成春夏秋冬四季对应一致。

关于仁义礼智四德与儒学另一德目“信”的关系,朱子指出:

问:“向蒙戒喻,说仁意思云:‘义礼智信上着不得,又须见义礼智信上少不得,方见得仁统五常之意。’大雅今以树为喻:夫树之根固有生气,然贯彻首尾,岂可谓干与枝、花与叶无生气也?”曰:“固然。只如四时:春为仁,有个生意;在夏,则见其有个亨通意;在秋,则见其有个诚实意;在冬,则见其有个贞固意。在夏秋冬,生意何尝息!本虽雕零,生意则常存。大抵天地间只一理,随其到处,分许多名字出来。四者于五行各有配,惟信配土,以见仁义礼智实有此理,不是虚说。又如乾四德,元最重,其次贞亦重,以明终始之义。非元则无以生,非贞则无以终,非终则无以为始,不始则不能成终矣。如此循环无穷,此所谓‘大明终始’也。”(大雅)^[2]

仁义礼智配春夏秋冬,信在这个系统格局中难以配置,故古人需要在五行中来配置仁义礼智和信,即用信与五行之土相对应。其解释则强调信的“实有”义,于是信的独立的德性意义被模糊了,信只成了

[1]朱杰人主编:《朱子全书》(修订本)第24册,上海古籍出版社,第3589页。

[2]《朱子语类》卷六,朱杰人主编《朱子全书》(修订本)第14册,上海古籍出版社,第243-244页。

四德的实有的保障。朱子又说：

或问：“仁义礼智，性之四德，又添‘信’字，谓之‘五性’，如何？”曰：“信是诚实此四者，实有是仁，实有是义，礼智皆然。如五行之有土，非土不足以载四者。……”（人杰）^[1]

照这样的说法，信和仁义礼智四德的关系，是承载、保证的作用。应该承认，这个讲法是不完整、不完美的。

近代康有为虽然以仁为体，但在德性上、在价值上，有时重视智超过了仁。如他说：“惟其智者，故能慈爱以为仁，断制以为义，节文以为礼，诚实以为信。夫约以人而言，有智而后仁、义、礼、信有所呈，而义、礼、信、智以之所为，亦以成其仁，故仁与智所以成终成始者也。……就一人之本然而论之，则智其体，仁其用也，就人人之当然而论之，则仁其体，智其用也。……”他反对宋儒的仁统四德说，这就改变了宋儒以来仁的统帅一切的地位^[2]。

在现代社会，四德论应有所发展，已有的仁义礼智四德，仍有其价值和意义，但儒家仁学必然以仁为基础，来对现代社会的普世价值原则，加以贯通。在这个意义上，我们提出仁爱、自由、平等、公正为内容的“新四德”，而以和谐为社会目标。正如汉代儒学在仁义礼智四德之外，加上信对应五行之土，如果我们今天在仁爱、自由、平等、公正之外，加入和谐对应于土，表述为“新五德”，则是仁爱、自由、平等、公正、和谐。传统四德多就道德价值或私德而言（当然不限于私德），而新四德或五德则主要内容就社会价值而言，但两者不是相排斥的，可以说是相补充、相配合的，这一点梁启超已经讲得很清楚^[3]。

新四德的关系完全可以以固有的传统四德的关系来理解，即以仁为基础确定新四德的关系，亦即仁统四德。用传统宇宙论的语言或方式来说，仁体的大用是生气流行，通贯周流于四者之中，比喻言之，仁爱是仁之春，自由是仁之夏，平等是仁之秋，公正是仁之冬；仁爱是仁之本体的本然流行，其他三者是仁的流行的不同表现。自由是仁之活动无碍，平等是仁之一视同仁，公正是仁之正义安排，和谐则是仁体流行的整体要求。仁统四德，这种对四德关系的处理，正是基于仁的宇宙论而有的。

仁统四德，表明儒学仁体论视野下的价值论是一元的，由一元（仁）统领多元（义礼智信或平等自由公正和谐）。伯林主张的价值多元冲突论，对我们来说，是不必然的。这里还涉及到另一个问题，讲仁统四德，与我们一贯主张的在多元文化中确立儒学的地位，反对用一元化的功能要求儒学，有没有冲突？我认为没有冲突，尽管在理论上我们主张仁学不否定自由、平等、公正，但毕竟阐发自由、平等、公正这些社会价值不是儒学的主要着力所在，儒学的主要关注始终在道德伦理的领域，贞定价值理性，确立道德方向。因此，儒学期待社会结构能够使得其他以自由、平等、公正为核心关注的思想体系也能与儒学一起，共同构成多元互动的文化结构，以满足中国社会文化的发展需要。

我们认为，不同价值不一定那么不相容，故价值多元论不一定是价值冲突论，更不一定导致文明冲突论。特别是伯林反对以一种价值压制另一种价值体系，而希望理性地对话，这是大家都赞成的。但伯林认为不同价值和谐相处似乎只是一元论的假设，这是我们不能同意的。除了仁作为最根本的普遍价值外，人类或一个国家要根据历史过程的特性来确定某个阶段的任务而突出一种价值，而不是把一种价值作为意识形态绝对化而去主宰一切。价值差别的要害不是要素的，而是结构的，而且结构本身也是历史性的。价值的历史实践有历史性，故价值概念的理想世界本身并没有冲突，价值的实践则有偏重。阿玛提亚森也认为，不需要坚持必须具有一致同意的完整排序^[4]，所谓价值的冲突更多的

[1]《朱子语类》卷六，朱杰人主编《朱子全书》（修订本）第14册，上海古籍出版社，第243页。

[2]康有为：《康子内外篇》，《康有为全集》一，上海古籍1990年版，第190页。

[3]参看我的论文《梁启超的私德说》，[北京]《清华大学学报》2013年第1期。

[4]阿玛提亚森：《正义的理念》，[北京]中国人民大学出版社2012年版，第133页。

是属于实践中的安排,不是理念本身的问题。而化解实践的冲突,根本地,还是需要宽容、理解、沟通,也就是还要把仁的价值作为基础。而儒家仁的态度在本质上是倾向于宗教宽容、多元文化、文明交流,而反对以冲突的态度对待这一切。

二、仁与平等

古人也有平等思想的萌芽,如《周易》谦卦“君子以裒多益寡,称物平施”,《周礼》:“水之以视其平沈之均也。”用水之平来表达平等的观念。均平则古代政治常见的概念,如《周礼》“均守平则,以安邦国”,也算是中国古代政治的理想。《礼记·乐记》说:“修身及家,平均天下。”

康有为的《大同书》是近代儒学士大夫倡言平等的极致之作,表达了非常激进的社会理想,正因为如此,康有为活着的时候,始终不发表他的那些激进的平等论,如去家庭等。但他的平等思想在19世纪90年代已经影响了梁启超、谭嗣同等人,特别是谭嗣同。

康有为说:“仁之极,所谓平等者。”^[1]他还说:“至平无差等,乃太平之礼,至仁之义。”^[2]可见,康有为把“平等”看成“仁”的最重要的含义。事实上,康有为已经初步有仁体论的思想,他认为,仁是不忍之心,人人有之,“为万化之海,为一切根,为一切源,一核而成参天大树,一滴而成大海之水,人道之仁爱,人道之文明,人道之进化,至于太平大同,皆从此出”^[3]。又说:“仁者,在天为生之理,在人为博爱之德。……仁从二人,人道相偶,有吸引之意,即爱力也,实电力也。人具此爱力,故仁即人也;苟无此爱力,即不得为人矣。”^[4]可见康有为已经具有仁学本体的意识了。

谭嗣同《仁学》六万余字,是近代仁学的名著,其中提出了若干重要的命题和思想,为儒学仁学的近代发展,特别是政治思想的发展,提供了一些方向。谭嗣同《仁学》一书,有梁启超《仁学序》,称:

仁学何为而作也?将以光大南海之宗旨,会通世界圣哲之心法,以救全世界之众生也。^[5]

这个解释是一个仁学的普遍主义的解释,就是认为谭的仁学继承了康有为的眼界,要会通儒、佛、耶,不仅救中国,而且救世界,不仅救中国人,而且救全世界的人民。以梁启超与谭嗣同的密切关系而言,梁启超的解释应该是符合谭本人的思想的。康有为的《大同书》,其核心思想即是平等,而这一平等思想以不忍之心为基础,故谭嗣同的仁学确实是继承、发展了康有为强调平等的路向。《仁学》一开始就给出了一个“仁”的训诂学定义:

仁从二从人,相偶之义也。元从二从人,是亦仁也。(以上自叙)^[6]

在《仁学》的后面,他再次提出:

汉儒训仁为相人偶,人与人不相偶,尚安有世界?不相人偶,见我切也,不仁矣。^[7]

这个说法显然是受阮元的影响。康有为《中庸注》中也以“仁从二人,人道相偶”论仁,但《中庸注》在戊戌之后,故还不能确定谭嗣同受康有为的影响。容易确定的是他们都受阮元的影响。如梁启超曾学于学海堂,故梁启超在《先秦政治思想史》中曾用阮元此训讲仁。谭嗣同的发明也应是由阮元的说法而来。不仅如此,他还以此种训诂方法进至于论“元”,把可以从人从二的字都拿来按照仁之义来讲,这就容易牵强附会了。上面说过,以“相人偶”解释仁字之说,是汉儒郑玄的说法,不是先秦的用例,不足为真实凭据。而且上古一字发明时的字义,与此字后来在使用中的意义可以很不同,故此种

[1]《南海师承记》讲仁字,《康有为全集》二,上海古籍1990年版,第227页。

[2]《礼运注》,《康有为全集》第五集,〔北京〕人民出版社,第554页。

[3]《孟子微》,康有为全集第五集,人〔北京〕民大学出版社,第424页。

[4]《中庸注》,〔北京〕中华书局1987年版,第208页。

[5][6][7]《谭嗣同全集》增订本下册,〔北京〕中华书局1981年版,第373页,第289页,第298页。

方法不足以为字源学凭据。其实这是清代汉学流行的一种论证的方式,并不代表语言学的真理,这是我们看清代乾嘉学者之论必须要注意的一点。后来梁漱溟《孔家思想史》就不赞成这种训仁的讲法,他说:“我们解释仁也没有字义上的根据,所谓仁就是慈爱之义。我们用这个意思来作个极浅的开端,以引出我们的理论。”^[1]梁漱溟的解释虽然不以任何字义的说法为根据,只以思想为根据,但他的理解显然是对的。当然,我们也在前面指出过,阮元的这种解释在思想上也有其意义,即强调仁对于人际关系的意义。

谭嗣同在《仁学》开篇就列举其说大意,这里选出几条,以观其要点:

一、仁以通为第一义。以太也,电也,心力也,皆指出所以通之具。

三、通之义,以道通为一为最浑括。

四、通有四义,中外通,多取其义于春秋,以太平世远近大小若一故也;上下通,男女内外通,多取其义于易,以阳下阴吉,阴下阳吝,泰否之类故也;人我通,多取其义于佛经,以无人相、无我相故也。

七、通之象为平等。

十、智慧生于仁。

十一、仁为天地之源,故唯心,故唯识。

十二、仁者寂然不动,感而遂通天下之故。

十三、不生不灭,仁之体。(以上仁学界说)^[2]

以通论仁,是谭嗣同的重要发明,也有其重要的意义。不过,就仁体本然而论,仍不得不以爱为第一义。仁以爱为第一义,通是爱的一种实现方式,若通而无爱,仍不得为仁,其显例即谭氏所举之通商,通商为通,但通商毕竟不是仁^[3]。至于通之象,谭嗣同认为是平等,此说也确实有其重要意义,不过,就理而言,通之象不必仅为平等,通之象更当属自由,通即流通无碍,有碍即是不自由,盖谭嗣同的时代,包括后来的孙中山,人们多觉得自由不是最突出的要求,或自由并非最缺乏者,平等则指向君主专制制度,故以为平等是当世最缺乏者,成为当时政治变革最主要的要求。

至于以仁为天地之源,此是略见仁体,其说不生不灭仁之体,亦是略见得仁体意思,盖因其不生不灭仁之体的说法,似是指以太而言,非究竟之论也。他又说:

遍法界,虚空界,众生界,有至大,至精微,无所不胶粘,不贯洽,不菟路,而充满之一物焉,……无以名之,名之曰以太。其显于用也,孔谓之仁,谓之元,谓之性;墨谓之兼爱,佛谓之性海,谓之慈悲,耶谓之灵魂,谓之爱人如己,视敌如友;格致家谓之吸力,吸力,咸是物也。

法界由是生,虚空由是立,众生由是出。……学者第一当认明以太之体与用,始可与言仁。^[4]

这里说遍法界虚空界,一切事物,都是有以太胶粘、贯洽,以太不仅胶粘一切事物,而且充满一切事物,这一“以太”的观念是来自近代物理学的假设,但与中国古代“气”的观念完全相合。如果这个以太的观念可以与仁结合一体,那么就没有理由说气和仁不可以结合一体,而生气与仁的结合正是我们在朱子学仁气论中看到过的。所不同的是,谭嗣同以以太为体,以仁为以太之用,以以太为仁之体,认为仁只是以太显于用,显示出他受科学的影响较大,未能根本上树立仁体的观念和立场。在这一点上似不如康有为。谭嗣同说:

[1]《梁漱溟全集》,第七卷,山东人民出版社1990年版,第886页。

[2][4]《谭嗣同全集》增订本下册,〔北京〕中华书局,第292页,第295页。

[3]谭嗣同说:“故通商者,相仁之道也,两利之道也,客故利,主尤利也。”见《谭嗣同全集》增订本下册,〔北京〕中华书局,第327页。

夫仁,以太之用,而天地万物由之以生,由之以通,星辰之远,鬼神之冥漠,犹将以仁通之,况同生此地球而同为人,岂一二人之私意所能塞之?^[1]

照前面所说,法界虚空都是由以太而生,这里又说天地万物由仁以生,由仁以通,前后不一致。但是尽管如此,这里还是把仁作为以太之用,不能在根本上建立仁体的立场。

人知脑气筋通五官百骸为一身,即当知电气通天地万物人我为一身也。^[2]

这显示出,谭嗣同总是追求以一种物理介质作为万物一体的联结物,他找到的是电气,而电气即是以太之一种。脑气也好,电气也好,以太也好,谭嗣同的这种努力显示出,古代“气”的观念在近代仁学中仍有其可以发挥作用的地方。

不过,仁之境界谭嗣同还是明确的,这就是他在上面说的“通天地万物人我为一身也”。他又说:

不仁则一身如异域,是仁必异域如一身。……通天地万物人我为一身,而妄分彼此,妄见畛域,但求利己,不恤其他,疾痛生死,忽不加喜戚于心,反从而忌之,蚀之,屠杀之,齟齬之,而人不以为怪,不更怪乎!反而观之,可识仁体。^[3]

这个说法与程明道万物一体说是一致的。他强调的重点是“人我通”,用佛教无人我相发挥之,如他说:“虽然,此知分别,由于人我而人我之也。”^[4]古代儒家讲万物一体,无人我之分,是要引导到博爱兼爱,而谭嗣同的万物一体无人我相,是要引向平等,这是时代的特色,故梁启超也很强调他的这一思想:“……仁者,平等也,无差别相也,无拣择法也。”^[5]关于通,他还谈到:

元,仁也,亨,通也。苟仁,自无不通,亦惟通,而仁之量乃可完。^[6]

宋明儒者亦以“通”为亨之义,以“仁”为元之义,但仁统四德,故仁贯四德。谭嗣同说仁自无不通,通可以最大程度实现仁,这都是对的,合乎宋儒之说。而谭嗣同与宋明理学最大不同,是他又以通为仁的第一义,这无异于不以元之义为统,而以亨之义为统,以通之义贯通一切,在宋明理学的立场来看,这已不是论元论仁,属于不辨乎体用,而已落在第二着。但谭嗣同思想的政治意义是有清楚指向的,以通指向平等,故这一点亦不可全从理论本身上来看。

仁之为道也凡四:曰上下通,天地交泰,不交否;损上益下,益反之孙损是也。曰中外通,子欲居九夷,春秋大黃池之会,是也。曰男女内外通,子见南子是也。终括其义,曰人我通,此三教之公理,仁民之所以为仁也。^[7]

这认为通是仁之为道,通是三教之公理,其实,在我们的立场看来,不如说仁是三教之公理可能更为恰当,这仍是时代政治课题对他的引导和限制。难得的是他虽然说人我通是三教之公理,又十分强调儒学的普遍意义:“孔教何尝不可遍治地球哉!”^[8]当然,他有时更推崇佛教:“佛能统儒耶,而孔与耶仁同,所以仁不同。”^[9]这是近代学者常见的重佛言论,就不能说是纯粹儒家的立场了。最后,应当指出,谭嗣同往往不是以博爱释仁,而是以慈悲释仁,虽然仁爱与慈悲相通,但可见谭嗣同受佛教影响之深,使他的仁学亦不能不染有佛教的色彩^[10]。

应该说,仁在本质上是要求平等的,在实践上也是必然主张平等的,古语所谓“一视同仁”,已经充分显明了仁的平等取向。从康有为到谭嗣同,显示出近代儒学士大夫已经把平等作为仁之一义,吸收为儒学政治论的基本价值了。康、谭的例子证明,从儒家仁学思想来看,从不忍之心必能发为平等,必能发为自由,必能发为公正,亦必能趋向和谐。这就是以仁为基础、为依据而展开现代社会价值。康

[1][2][3][4][5][6][7][8][9]《谭嗣同全集》增订本,下册,第297页,第295页,第296页,第298页,第374页,第296页,第364页,第352页,第289页。

[10]谭嗣同认为,心力之实体,莫大于慈悲;又认为东西古今之教,至为肴馔,有极精微者,亦有荒诞不可究诘者。然不论如何精微荒诞,皆用相同之公理:曰“慈悲”。见同上书309页

有为的大同思想,以全面平等为中心原则,他自己说明得很清楚,平等的各项要求都是由不忍之心发出来,《大同书·绪言》第一句即“人有不忍之心”。他认为大同之道至平、至公、至仁,亦即以平等、公正为大同之义。

无论如何,从儒家的仁学不忍之心或恻隐之心导出平等的要求与价值是毫不牵强的,也是自然的。故在儒学思想体系中,仁发为平等是顺畅的,在儒学的近代实践中也是有依据的。一般认为,古代儒家只提出了人性平等、人格平等。其实,即使是如此,古代儒家之所以只提出人性平等、人格平等,而未能提出政治权利平等,也是因为既有的社会制度体系约束着它,正如马克思所说,“权利永远不能超出社会的经济结构以及有经济结构所制约的文化发展”。因此,在古代儒家的平等观大多只能内在于既有等级体系而加以调整。而实际上儒家文化不仅只提出人性平等和人格平等,如科举制度的出现,明显表达出儒家文化重视机会平等的要求,儒家反对在任何个人努力之外求取成功的制度,反对象对机会的垄断和压制,这些都已经超出了人性平等和人格平等的要求。中国近代思想家如康有为、梁漱溟都说中国古代社会阶级最不发达,这就显示了儒家文化发生的作用。而在19世纪末以来的改革与革命的环境下,儒家的平等思想便在社会结构的改变和外来思想的刺激下自然地 toward 政治权利的平等观发展起来。当然,儒家的平等观即使是在现代社会也不与近代西方完全一致,它不是个人主义的平等,也不完全是基于权利的平等,它包含甚广,如民族平等。而且与自由主义和社会主义相比较,它更突出的是经济的分配平等,其平等观接近于社会主义^[1]。

当然,在历史上,儒家既属于统治阶级的一部分,也是知识分子,而有两重性。故其对既有的等级不平等抗议较少,而对社会关系的总要求则是减少等级压迫。这是实然的历史状况。但就儒家价值观而言,仁天然地倾向于平等要求是无可怀疑的。古代仁与礼的互动正是要用仁来调整既有的礼的等级体系,减少等级压迫,促进社会平等和谐^[2]。这些历史的发展与制约,使我们不能简单地吧儒家的平等观和洛克、卢梭的近代西方平等观加以比较。以赛亚·伯林说平等的古老思想,不比任何其他思想要素更不自然、更不理性,依照伯林此说,平等对儒家本来就是自然的,也是理性的。但伯林认为平等不能被哲学辩护,在这一点上我们并不同意,把平等作为仁的一种展开而加以说明,就是一种辩护。因此,仁所内含的平等可能是属于“前民主的平等”,是属于古老的平等,但近代中国政治与社会进程表明,从以仁为首的古代平等价值观走向社会平等和政治平等,是被看做天经地义和完全自然的。

三、仁与自由

用宋明理学四德的“意思”的说法,我们可以说,仁字本身就有自由流动的意思。谢上蔡说仁是活,活就是自由的生命活动,妨碍自由活动,阻滞自由流动,压制自由活动,都不是仁,都为仁所反对。正如前面所说,谭嗣同以通为仁之象、仁之义,其实如果说仁之象为通,则通之象包含亲爱、包含平等,也包含自由,通即流通无碍,有碍即是不自由。仁的流行如大江大河,仁爱如春江水暖,自由是夏日的流泻通畅,平等是静若秋水的平静与平衡,公正是冬水的清澈与寒肃;仁爱的施发如春天般的温暖,自由的追求如夏天般的热烈,平等的安排如秋天般的平实,公正的实践如冬天般的严肃。按儒学的说法,这些都是生气流行的不同阶段,也是仁体的不同显现。

如果说,自由的根本意义是打破枷锁、挣脱囚禁、摆脱他人奴役^[3],如果自由是按自己的道路不受

[1]高瑞泉《平等观念史论略》提出儒家平等观念的四点特点,见上海人民出版社2011年版,第31页。

[2]钱穆即认为古代的礼是阶级性的,仁是平等性的,见其《中国文化史导论》第四章第四节。

[3]参看以赛亚·伯林:《自由论》,〔南京〕译林出版社2003年版,第51页。

阻碍地追求^[1],那么这些都可以说是仁的内在的、应有的要求,如果压制人的正当权利,那就不是仁。密尔《论自由》有一个理论前提,就是认定在西方历史上人们认为统治者必然出于与其所统治者相敌对的地位,人们认为政府在利害上与人们相反对,所以他的《论自由》的主题是探讨社会所能合法施用于个人的权力的性质和限度。《论自由》的核心原则是:“当一个人的行为并不影响自己以外的任何人的利益,……在一切这类事情上,每人应当享有实行行动而承当其后果的法律上和社会上的完全自由。”^[2]可见密尔强调的自由是私人生活应不受政府干涉。然而,中国历史上的理解并不如此,在中国文化中,统治者被认为是上天指定来照顾人民的,是为人民服务的,统治者与人民的利益并没有根本的不一致。如果统治者追求自己的私利而不理会人民利益,则人民有权利废黜他。而且事实上,古代中国社会的自由度相当大,以至于不仅谭嗣同,包括孙中山都认为自由的问题不是中国当时的重要问题。但现代中国社会,在社会结构上权力日趋集中,国家权力容易无所不管,于是密尔提出的问题就会突出起来。

其实,近代儒学士大夫不仅对平等,而且对自由的问题也关注过,讨论过。这里只举出比较有代表性的梁启超为例来说明^[3]。1900年,梁启超和康有为曾就自由问题发生辩论,康有为关注平等,但反对倡言自由,梁启超则主张平等的仁学同时,也倡言自由,梁启超在致康有为的信中明确表示:

来示于自由之义,深恶而痛绝之,而弟子始终不欲去此义。窃以为天地之公理与中国之时势,皆非发明此义不为功也。弟子之言自由者,非对于压力而言之,对于奴隶性而言之。

压力属于施者,奴隶性属于受者(施者不足责亦不屑教诲,惟责教受者耳。)^[4]

照这个说法,自由是解放,是对奴隶性的解放,这个意义上的自由也是一种内在的创造性,故自由必涵创造性,创造性必要求自由。自由的创造性当然近于积极的自由,但这符合仁的生生日新的创造性。

1902年,梁启超在《新民说》第9节“论自由”中,较为系统地表达了他对自由的想法。以下摘录若干:

“不自由,毋宁死。”斯语也,实十八、九两世纪中,欧美诸国民所以立国之本原也。自由之义,适用于今日之中国乎?曰,自由者,天下之公理,人生之要具,无往而不适用者也。虽然,有真自由,有伪自由。有全自由,有偏自由。有文明之自由,有野蛮之自由。今日自由云,自由云之语,已渐成青年辈之口头禅矣。新民子曰:“我或民如欲永享完全文明真自由之福也,不可不先知自由之为物果何如矣。”请论自由!

自由者,奴隶之对待也。综观欧美自由发达史,其所争者不出四端:一曰政治上之自由:二曰宗教上之自由:三曰民族上之自由:四曰生计上之自由。(即日本所谓经济上自由。)政治上之自由者,人民对于政府,而保其自由也。宗教上之自由者,和徒对于教会,而保其自由也。民族上之自由者,本国对于外国,而保其自由也。生计上之自由者,资本家与劳力者,相互而保其自由也。而政治上之自由,复分为三:一曰平民对于贵族,而保其自由。二曰国民全体对于政府,而保其自由。三曰殖民地对于母国,而保其自由是也。自由之徵诸实行者,不外是矣。

文明自由者,自由于法律之下。其一举一动,如机器之节奏。其一进一退,如军队之步武。自野蛮人视之,则以为天下之不自由,莫此甚也?夫其所以必若是者何也?天下未有内不自整而能与外为竞也。外界之竞争无已时,则内界之所以困其竞争之具者亦无已时。使

[1][2]参看密尔:《论自由》,序言,〔北京〕商务印书馆2007年版,第4页,第90页。

[3]见冯契:《青年梁启超的自由学说》,《冯契文集》第八卷,〔上海〕华东师大出版社1997年版,第312页。

[4]梁启超致南海夫子大人书,1900年4月29日。见丁文江、赵丰田:《梁启超年谱长编》,上海人民出版社2009年版。

滥用其自由,而侵他人之自由焉,而侵团体之自由焉。则其群固已不克自立,而将为他群之奴隶,夫复何自由之能几也?故真自由者,必能服从。服从者何?服法律也。法律者,我所制定之,以保护我自由,而亦以箝束我自由者也。

一身自由云者,我之自由也。虽然,人莫不有两我焉:其一,与众生对待之我,昂昂七尺,立于人间者是也。其二,则兴七尺对待之我,莹莹一点,存于灵台者是也。(孟子曰:“物交物,则引之而已矣。”物者,我之对待也。上物指众生,下物指七尺,(即耳目之官。)要之,皆物而非我也。我者何?心之官是已。先立乎其大者,则有小者,不能夺也。惟我为大。而两界皆小也。小不夺大,则自由之极轨焉矣。)是故人之奴隶我,不足畏也,而莫痛于自奴隶于人。自奴隶于人,犹不足畏也,而莫惨于我奴隶于我。

若有欲求真自由者乎?其必自除心中之奴隶始。吾请言心奴隶之种类,而次论所以除之之道。一曰,勿为古人之奴隶也;二曰,勿为世俗之奴隶也;三曰,勿为境遇之奴隶也;四曰,勿为情欲之奴隶也。

日本维新之役,其倡之成之者,非有得于王学,即有得于禅宗,其在中国近世勋名赫赫在人耳目者,莫如曾文正,试一读其全,观其困知勉行,厉志克己之功何如?天下固未有所养而能定大艰,成人业者。不然,日日恣言曰:吾自由,吾自由,而实为五贼(佛典亦以五贼名五官。)所驱遣,劳苦奔走以藉之兵而齎其粮耳。吾不知所谓自由者,何在也?孔子曰“克己复礼为仁。”己者,对于众生称为己。亦即对于本心而称为物者也。所克者己,而克之者又一己。以己克己谓之自胜。自胜之谓强。自胜焉,强焉,其自由何如也?^[1]

冯契曾有《青年梁启超的自由观》一文,认为梁启超在新民说中表达的自由观的主旨“就在颂扬精神之自由,反对精神受奴役”^[2]，“在他看来自由是人的本性,是人生的一切活动的原动力,所以它是‘天下之公理’。”^[3]冯契还指出:

梁启超还说:“思想之自由,真理之所从出也。”(《近世文明初祖二大家之学说》)他身心,只要破除心中奴隶,让理性自由活动,真理就会源源不绝地涌出来。……而政治学、宗教学、伦理学等则进步最慢,原因“大率为古来圣贤经典所束缚,为现今政术所牵制”,于是,“意识之自由,未能尽其用也”。(同上)

在《近世第一大儒康德之学说》一文中,他也强调说:“康氏以自由为一切学术人道之本。”又说,康德“以自由之发源全归于良心(即真我)”。梁启超以为,真我即解脱了一切束缚的我,亦即王阳明所谓“良知”。在他看来,世界第一原理是真我即良知(理性),而自由是真我的本性,一切有价值的学术文化都是理性自由活动的结果。^[4]

由冯契所述可见,梁启超与谭嗣同有所不同的是,谭嗣同阐发平等,而梁启超注重阐发自由,从我们仁学本体论的立场,放大来看,谭嗣同的《仁学》可以扩大为“大《仁学》”,在此意义上,梁启超之自由论未必不可以作为康、谭、梁共有的“大《仁学》”的一部分,而“大《仁学》”也就是基于仁学本体论的大同说体系。于是自由也可以作为康门“大同”理想的一部分,因为平等与自由二者本来就是相通的。我们认为,康有为、谭嗣同、梁启超皆属于近代新儒学,故他们的思想都可以为现代儒学的价值论作为参考,那就是,仁学通向大同,仁学包含平等和自由。

梁启超不仅在新民说时期主张自由,可以说他对独立精神、自由理想是始终肯定的,直到其晚期

[1]《新民说》,〔沈阳〕辽宁人民出版社1994年版,第55-68页。

[2][3][4]《冯契文集》八,〔上海〕华东师大出版社1997年版,第319页,第320页,第324页。

仍然如此。因此我们可以说,梁启超的例子证明,近代儒家是可以接受自由为基本价值的。至于现代新儒家对自由的肯定则不用多举,只举出熊十力的例子:

古代封建社会之言礼也,以别尊卑,定上下为其中心思想,卑而下者以安分守志,绝对服从其尊上者,虽其思想行动等方面受无理之压制,亦以为分所当然,安之若素,而无所谓自由、独立。及人类进化,脱去封建之遗习,则其制礼也,一本诸独立、自由、平等诸原则,人人各尽其知能、才力,各得分愿。^[1]

因此,儒家之仁不仅与自由、平等、公正是相容的,如果强势的肯定这种相容性,在儒家的立场上,便必然主张仁统四德或五德,仁爱统贯自由、平等、公正、和谐,由此来表达儒学对这些价值的结构性安置。这当然不是说,其他思想体系,如自由主义必须承认仁的这种价值的统领地位,自由主义自然可以按其本来立场阐述其自由观(自由主义的自由观也不是单一的)。儒家在表达对这些价值都予肯定的同时,还要表达的是它对这些价值相互关系的看法,它对价值结构的看法。儒家认为这些价值对于一个社会整体的需要而言,都有其意义,但必当以仁为首出、为统领、为优先、为一贯,这是儒家仁体论、价值论的最根本的立场。当然,由于儒家从仁出发来看自由,因此儒家所理解的自由也就带有儒家的理解,那就是,个人自由不是孤立的,而是依赖于一个共生的社会关系。

四、仁与公正

历史上也有儒学家谈到仁与公正的关系。孔子曾说:“唯仁者能好人、能恶人。”(《论语·里仁》)程颐的解释是“得其公正也”^[2]。这里就是以公正解仁。程颐一贯主张以公解释仁,照这里他自己的说法,公就是公正。我们来看程颐的仁说,其仁说大旨为:惟公近仁、爱人非仁、仁性爱情。其论公与仁:

“唯仁者能好人,能恶人。”仁者用心以公,故能好恶人。公最近仁。人循私欲则不忠,公理则忠矣。以公理施于人,所以恕也。^[3]

以公解仁,看来起于对《论语》“唯仁者能好人、能恶人”的解释,因为在《论语》的这一章里,只有以“用心以公”解释“仁者”才能便当地说明能好人、能恶人的根由。伊川论仁,其主要的观点就是以公解仁。

仁者公也,人此者也。^[4]

孔子曰:“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。”尝谓孔子之语教人者,唯此为尽,要之不出于公也。^[5]

又问:“如何是仁?”曰:“只是一个公字。学者问仁,则常教他将公字思量。”^[6]

此说便与明道不同,就字义之气象而言,“公”有严肃、严明、严正的理性意义,也就是说,“公”带有公正的意思。而“仁”带有温和的、爱的感情色彩。不过,伊川虽然以公解仁,但他也强调公“只是最‘近’于仁,还不能说公就是仁,如他又说:

仁道难名,惟公近之,非以公便为仁。^[7]

看起来,程颐强调“公”是行仁的要法,即公是实践仁的主要方法。公的意义,一是突出普适意义,二是矫正偏私倾向。无论如何,这个思想为儒家思想中处理“仁爱”与“公正”的关系及理解提供了资源。如我们在前面曾指出的,从汉代的仁学可知,汉儒已经认识到没有中庸原则的指导,仁的实践有时会流于偏私,汉儒对此有所反思,以使对仁的理解更为全面。在这个意义上,伊川以公论仁,可以看作对人在行仁的具体实践的流弊的警惕,是有其意义的。在有关“公”与“仁”的关系方面,伊川往往有不同

[1]见《十力语要》卷三,上海书店出版社2007年版。

[2]《论语解》,二程集第四册,中华书局1980年版,第1137页。朱子《四书集注》亦引之。

[3][4][5][6][7]《二程集》,第372页,第105页,第105页,第285页,第63页。

的说法。如果说伊川并不把公绝对等同于仁的话,那么伊川更不赞成以爱为仁:

仁之道,要之只消道一公字。公只是仁之理,不可将公便唤作仁。公而以人体之,故为仁。只为公,则物我兼照,故仁所以能恕,所以能爱。恕则仁之施,爱则仁之用也。^[53]

在这里,伊川认为,“公是仁之理”、“爱是仁之用”的说法要比其它的说法来得稳健。所谓“公是仁之理”,是说就公与仁的关系看,“公”是一种本质原理,而“仁”是此一原理在人的生活实践的全面体现。但他又说“公而以人体之故为仁”,这等于说“公”并非原理,而只是实践和体现“仁”的功夫。就仁与爱的关系说,“爱是仁之用”是说,仁是爱的所以根据,爱是仁的情感表达。伊川不仅以“爱是仁之用”为由而反对以爱等同仁,而且明确以“仁性爱情”来指出爱不同于仁的理由。“物我兼照”是古代儒家对公正的一种说明,强调不同的主体应受到同等的对待。伊川这个思想虽然不符合儒家仁学的传统,但也应该深抉其意义。

中国古代有对正义的关注,如墨子说:“义者正也,何以知义之为正也?天下有义则治,无义则乱。”(《天志》)这就明确提出义是正义,正义就是正确正当的原则,这些原则对应于善恶,善有善报,恶有恶报,此即是义、正义。《周易》“义以方外”,也说明古人把义看做治理社会的原则。义的实践则要求公正,韩非子:“义必公正,公心不偏党也。”王夫之更说:“有一人之正义,有一时之大义,有古今之通义。……公者重,私者轻矣,权衡之所自定也。”(《读通鉴论·安帝十四》)。可见义是正义,也是公正。

早在《尚书·洪范》中就提出“王道平平”,包含了把公平作为王道的内涵之义。《论语》说的“公则悦”,也是指公平能使大家高兴。古人把天作为公平的最高榜样,管子说“天公平而无私,故美恶莫不覆;地公平而无私,故小大莫不载。”(《形势解》)又说“公平而无所偏”(《明法解》)。《吕氏春秋》:“公则天下平矣。……天下非一人之天下也,天下之天下也。阴阳之和不长一物类,甘露时雨,不私一物。”《新书》:“兼覆无私谓之公”。古人认为妨碍公平的实现,主要是偏私,所以至公才能至平,不论是政策还是执行政策的人,私利是阻碍公平实现的主要障碍。《庄子》中借仲尼之口说“平者,水停之盛也。其可以为法也。”(《德充符》)可见公平不仅是个人的德行,也是基本的价值原理。《贞观政要》在仁义、忠义、孝友之后特立“公平”一章,表现出古代君王对公平的重视。

公正可以说就是公平和正义的合称,其中包涵了公平和正义两个方面。当然,现代社会所讲的公正来自罗尔斯《正义论》及《作为公平的正义》之说,就公平和正义二者的分别而言,正义强调不同主体应该受到不同的待遇(多劳多得),公平强调不同的主体应该受到相同的对待(法律面前人人平等)。就整体的意义而言,公正是促使社会利益各方的地位平等,以减小社会差距及其引起的冲突。

公平与正义在意义上的这种不同在实践上的区别是很明显的。公平往往注重利益的平衡,正义则强调原则的普遍性;正义关注正当的权力应用,公平有助于缩小差距,使社会趋向平衡;正义主张分配要使不同个人得到他们应得的物品,政府的政策制定则应注重公平。当然,公平与正义之间也不是根本不同、没有关联的。在分配正义受到广泛关注时,公正就成了现代社会利益分配的理想价值,其中公平和正义缺一不可。正义是公平的限制,没有正义的公平就可能成为为绝对平等,不能鼓励自由创新发展,而造成平面化的社会。公平是正义的补充,也代表了社会整体利益的平衡。罗尔斯从《正义论》到后来的发展,就是更强调了社会公平的意义,认为社会公平是正义的本质方面。

就儒家传统而言,义比较接近正义,而仁包含了公平。由于仁在宋代以后统领四德,仁可以包含义,故在儒家的角度看,仁与公正是相通的,不是矛盾的。由于公平与平等相通,所以“公正”应更突出正义的意义,而正义是强调善恶的分别以及善恶应该得到的不同对待。罗尔斯仅仅强调公平作为正

[1]《二程集》,第153页。

义的意涵,是略为片面的。

以赛亚·伯林认为人所追求的价值不仅是多元的,更是互不相容的,认为这不仅适用于整个文化价值体系,也适用于一个特殊文化。他的立场是不赞成压制这些竞争中的价值的某一个。其次,在他看来,人的选择不可能使所有价值都获得满足,为了一些终极价值而牺牲另一些终极价值,是人类选择的必然结果和困境。如个人自由与公共参与,如自由与合作团结友爱,都是同等重要的价值,但他们互不相容。伯林的这种思想忽略了人的需要与社会需要的具体历史性,所以是抽象的、绝对的。事实上,价值实践中的先后次序,不是固定的,永久不变的,这显然要由历史条件及人对历史条件的认识 and 选择来确定。而价值的满足可以有不同的比例关系,任何社会都不可能有绝对的满足。

以上是我们对仁与自由、平等、公正关系的主张。最后,蔡元培对仁与博爱、自由、平等的解释值得一提:“他虽然也和当时的名人一样,醉心于法国革命时代的三个口号:‘自由,平等,博爱。’可是他解释这三个口号,是从克己方面出发的。博爱是什么?他说博爱就是孔子之所谓仁,‘己欲立而立人,己欲达而达人’。平等是什么?就是孔子之所谓,‘己所不欲,勿施于人’。自由是什么?自由就是义,孟子所谓‘富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈,此之谓大丈夫’。”^[1]不管蔡元培是不是属于儒家,他显然认为,仁和孔孟之学是蕴涵着自由、平等、博爱的,当然他说的自由更多是意志自由。但事实也是如此,仁学内在地蕴含着这些价值,虽然在历史上仁学并没有自身发展出这些口号,这并不奇怪,仁体的显现受到具体历史场景的限制,仁所富含的内涵在面对不同的历史场景时会发显为不同的呼吁,在这里境遇和条件是重要的,而没有人能否认,一个仁者在遭遇近代或现代的时代环境时会自然地拥抱自由、平等、博爱,只不过这三者对他来说,仁的博爱要放置在首位。

〔责任编辑:曾逸文〕

The Dominance of Benevolence over Four Virtues — on the Relationship Between Benevolence and Modern Value Chen Lai

Abstract: The present essay systematically discusses the thought of Cheng Hao, Cheng Yi, Zhu Xi, Kang Youwei, and Tan Sitong on the relationship between benevolence and four virtues. In particular, the essay advances a significant new statement on the dominance of benevolence over four virtues, such as kindness, freedom, equality, and justice in the new historical period. The statement not only reveals the profound modern value of the thought on the dominance of benevolence over four virtues, but also offers a model of innovation of Confucianism in the new historical period, which is of great theoretical and practical significance.

Keywords: modern value; equality; freedom; justice

[1]许寿裳:《蔡子民先生的生活》,见陈车原等编《追忆蔡元培》,[北京]三联书店2009年版,第30页。