

## 〈論説〉

# 孔子关于仁的体认与践履思想

——围绕身、心、性展开的讨论

项 依然

**摘要：**“体认”和“践履”是我们理解孔子仁学思想的两个重要面向。孔子将仁视作生命中本有的存在，重视通过体认的方式实现对于仁的觉解。仁之体认也关涉到践履、修行问题。孔子关于仁的体认与践履思想并不是一种笼统的就“身”而言的“为己之学”，而是呈现出了身、心、性的层次区分。就身而言，人的身体由天地、父母创生而成，对身之仁的体认表现为对身体的呵护、保全，以及“修身”的道德实践。就心而言，以“安仁”为指向的心具有与仁的本然关联，以心去体贴仁意，在践履上表现为发挥心的主宰、思虑作用，以及本心之直养。就性而言，人之性包含着天所赋予的德性价值，彰明一己之仁性的过程也是推己及人、关照与转化他人生命的过程。通过“分言”身、心、性而非“统言”己与身的方式来考察孔子的体认与践履思想，或许可以为我们揭示孔子未言明的“仁”提供助益。

**关键词：**孔子；仁；体认；身；心；性

**要旨：**「体認」と「踐履」は孔子の仁学思想を理解する二つの重要な概念面である。孔子は仁を生命の中に本来ある存在と見なし、体得の方式を通じて仁に対する覚解を実現することを重視した。仁の体認も実践、修行の問題に関わるものである。孔子の仁に関する体認と踐履思想は、「身」について一種漠然と言うところの「為己の学」ではなく、身、心、性の階層

区分を提示するものである。身について言うならば、人の身は天地、両親の創生によってつくられ、身の仁に対する体認は身の保護、保全、そして「修身」の道德実践として表現されている。心について言うならば、「安仁」を指向する心には仁との本来的つながりがあり、心を以って仁意を察し、実践の上では心の支配、思慮の役割を發揮することと本心の「直養」として表現される。性について言えば、人の性には天から与えられた徳性的価値が包含されており、自らの仁性を明らかにする過程も、自己から他者へと応用され、他者の生命に配慮し転化する過程である。己と身を「統言（合わせて言うこと）」するのではなく、身、心、性を「分言（各々分けて別に言うこと）」することを通じて、孔子の体認と践履思想を考察することは、孔子が明言しなかった「仁」の一端を解明する一助となる可能性がある。

キーワード：孔子、仁、体認、身、心、性

仁は孔子学说的核心。<sup>1</sup>《论语》作为研究孔子思想最直接、最可靠的文献，呈现出了孔子仁学思想中“体认”这一重要侧面。“体认”重在“体”，是一种以身体作为基础的理解、证悟方式，强调“以身体之”、“视之无一非我”<sup>2</sup>，亦有“体贴”、“体验”、“体察”、“体知”<sup>3</sup>等相近语汇。“体认”是中国

---

1 《论语》中“仁”字共出现了109次。

2 陈淳面对弟子陈伯澡问“体天下之物”中的“体”字是否是体认、体察之义时，回答说：“体是以身体之，谓视之无一非我，如此则切于己。”《儒藏（精华编二四〇）》，北京大学出版社，2018年，第1335页。

3 “体认”、“体贴”、“体验”、“体察”在宋代理学中已经成为常见的词语。如伊川曰：“将圣贤所言仁处类聚观之，体认出来。”（《程氏遗书》卷十八）明道说：“吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来。”（《程氏外书》卷十二）朱子曰：“只是就自家身上体验——性之内便是道之全体。千人万人，一切万物，无不是这道理。”（《朱子语类》卷一百一十六）陈淳曰：“仁之所以为仁，须是切己体察。”（《北溪集》卷二）“体知”在中国古代文献中并不是常用词，现在能查到的最早出现的“体知”一词见于范晔的《后汉书·律历》：“音不可书以晓人，知之者欲教而无从，心达者体知而无师”，由于声音不如文字般可以记载、传承，才有了“体知”的问题，“体知”也多为后人论音律时所

哲学的特别精神<sup>4</sup>，其重在消解物我之对待，觉察“浑然一体而不可分”的关系，与西方近代主客二分的认识论有显著差异。孔子将仁视作生命中本有的存在，重视通过体认的方式实现对于仁的觉解。在回答学生问仁时，孔子就常常采用因材施教、随处指点的方式阐释“仁怎么样”，而不是将仁作为客观的认知对象谈论“仁是什么”。立足于一己之身的仁之体认必然关涉到践履、修行的问题。人们只有在躬身实践的过程中才能获得关于仁的切己的体悟，证实仁的真实性以及自我作为德性生命的存在价值；同时，体认所得也必然在人的感性经验活动中不断展开，表现为具体的道德行为。《论语》中所记载的诸多行仁之方，反映出孔子对于如何践履仁道的思考和把握。

近年来，学界对于中国古代的身体论哲学和体知思想有较多讨论<sup>5</sup>，以孔子为代表的先秦儒家也被认为以“身体的挺立”作为典型特征，与宋明时期“身体的退隐”、“心识的觉醒”有明显差异。<sup>6</sup>笔者通过研究认为，孔子关于仁的体认、体知思想并不是一种笼统的就“身”而言的“为己之学”，孔子“为仁由己”的思想虽然包含着对“身心一如”的理解，但是这里的“己”已经开始呈现血肉之身、感通之心以及天赋之性的层次区分，也为后来儒学心性论的展开提供了原初语境。在孔子看来，个体生命是身、心、性的有机统一，三者共同构成了完整意义上的道德主体。通过“分言”身、心、性而

---

用。杜维明在1984年将“体知”作为一个重要概念提出，开启了学界对于古代身体论哲学的讨论热潮。杜维明认为，在“体知”这个复合词的结构里，“体”是当动词使用的，即“身体力行”之“体”，“体之于身”可以直截了当地说“体之”。杜维明：《杜维明文集》卷五，郭齐勇、郑文龙主编，武汉出版社，2002年，第371页。

4 熊十力先生说：“中国哲学有一种特别精神，即其为学也，根本注重体认的方法。体认者，能觉入所觉，浑然一体而不可分；所谓内外、物我、一异种种差别都不可得。”熊十力：《十力语要》，辽宁教育出版社，1997年，第126页。

5 如白宗让：《儒学研究的“体知”进路》，《西安交通大学学报（社会科学版）》，2018年第5期；张兵：《身体观研究视野下的“体知”述议》，《哲学动态》，2010年第11期；黄俊杰：《先秦儒家身体观中的两个功能性概念》，《文史哲》，2009年第4期；张再林，张云龙：《试论中国古代“体知”的三个维度》，《自然辩证法研究》，2008年第9期；景海峰：《中国哲学“体知”的意义——从西方诠释学的观点看》，《学术月刊》，2007年第5期；顾红亮：《对德性之知的再阐释——论杜维明的体知概念》，《孔子研究》，2005年第5期。

6 参见张再林：《作为“身体哲学”的中国哲学的历史》，《西北大学学报》，2007年第3期。

非“统言”己与身的方式来考察孔子的体认与践履思想，或许可以为我们揭示孔子未言明的“仁”提供助益，以期达到对孔子仁学思想的澄明与再现。

## 一、仁身之成与修

人们对自身身体价值的体认，首先表现在对身体来源的认识上。分析我们身体的来源，就是探讨生命的创造过程，追寻生命的本原所在。孔子认为，我们身体的创生符合仁的理念，这一创生过程以天道为依据，以血缘为根基。

从本体来源上看，一切生命的创造无不源于天地的好生之德，我们身体的存在也是以天道为依据的。《易经·系辞下》有言：“天地之大德曰生。”这一观点认为天地化生了万物，创造了生生不已的生命世界。孔子晚年好读《周易》，他说：“加我数年，五十以学易，可以无大过矣。”（《述而》）《周易》的“生生”理念无疑对孔子的思想产生了影响。孔子说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？”（《阳货》）虽然孔子的学生表明很难听闻孔子言说天道，但我们却能发现，孔子对于天道流行有着深刻的理解，对于天地生生之德有着无限崇敬。孔子曾经面对川流发出了这样的感慨：“逝者如斯夫！不舍昼夜。”（《子罕》）从水流之不息，认识到物生之不穷，进而领会到天地之大德即在于永不止息地创造生命，这正是孔子对天地“生生”之德的体悟。孔子又说：“仁者乐山。”（《雍也》）高山安固厚重，无限生命在山中孕育，这是生德的体现，亦是仁德的体现，所以只有仁者才会明白其中的旨趣，能够以山为乐。孔子通过对生生之仁的阐述，将天与人联系在一起：“生”是自然界的根本功能和作用，人的生命与永不停歇的天道流行紧密关联。<sup>8</sup>

从直接来源上看，我们的生命都是父母给予的，身体之存在以血缘关系为根基。《易传·序卦》曰：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男

---

7 本文引《论语》只注篇名。

8 参见蒙培元：《中国哲学的诠释问题——以人为中心》，《人文杂志》，2005年第4期。

女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所措。”夫妇关系的形成是“生生”链条中极为重要的一环，男女结为夫妇，生育子女，方能衍生出人类社会的各种伦理秩序，夫妇之伦也就成为人伦之发端。孔子对于夫妇之伦的重视，对于生命直接来源的关照，在其学生子夏的言语中展露无遗。子夏曰：“贤贤易色；事父母，能竭其力；事君，能致其身；与朋友交，言而有信。虽曰未学，吾必谓之学矣。”（《学而》）“事父母”、“事君”、“与朋友交”分别体现了父子之伦、君臣之伦、朋友之伦，这些人伦关系又都始于“贤贤易色”所体现的夫妇之伦，所以子夏将其放在了首位。“贤贤易色”是指为人夫者应当重妻子之贤德而轻其容貌，这属于夫妇相处之道，而天下人伦大道无不从此道开辟。<sup>9</sup>

身体成形之后还需要进一步长养的力量，因此，对身体价值的体认不应仅仅从创生上寻找根据，还应当分析身体得以存养之“所以然”。孔子认为，存养身体同样离不开生生之仁，仁既是身体的生物学存在之本原，也是身体社会性成长之依据。仁促使人的身体得到长养，并获得德性存在的价值。

仁是万物生生不息之本，我们身体的发育和成长，生命力的焕发，都离不开生生之仁的长养作用。《论语》中记载，“齐，战，疾”这三样是孔子最为谨慎的事情，因为疾病是对生的损害，也就是仁的损害。由此可见，仁对于生命的茁壮成长起着重要的、不可替代的作用。身体对仁意的体贴，使仁意贯通周流于全身，从而成就健康、活泼的生命，为生生之仁的扩充、推广奠定了坚实的生理基础。“人生之理，以阴阳二气长养百骸。”（《类经附翼·医易义》）我们的经络、骨肉、腹背、五脏、六腑，无不体现着阴阳之理。“一阴一阳之谓道”（《易经·系辞上》），阴阳对生迭运，则能有“生”的功效，能促进我们身体健康地生长、发育，器官正常地运转。阴阳之化不间断，生意则在我们的身体内周流贯彻，赋予身体以无限生机。生生不已，周流不息，这正是仁的精神所在，身体在体认仁的过程中也成就了“仁身”，即健康活泼、朝气蓬勃的生命。明道先生讲“切脉体仁”，这种通过切脉而

9 《中庸》中也有“君子之道，造端乎夫妇”的说法。

体会到的正是仁身中悦动的生意、仁意，而“麻木不仁”这个最初来源于医书的表述也就是说：如果手足麻痹，生意无法贯通于身体，这就是身对仁的弃绝，也即不仁。

在孔子看来，既然人道以天道为根据，那么人类社会也是以生生之仁作为其不断发展的动力。在此意义上，“生生”就是要利于他人的生存、发展，就是“君子成人之美，不成人之恶”（《颜渊》），孔子的仁爱思想正是“生生”理念在社会层面上的推广。《中庸》言：“诚者非自成己而已也，所以成物也。”诚者尽己之性，则能尽物之性，己与物，内与外，在相互成就的过程中又成就自身，这正是仁的共生共育的价值体现。在一个人人都能够成就他人的社会中，每个人又必然会受到仁的恩惠，通过这种双向互动，人的生命在他人对自己的关怀中得以延续，身体在道德的实践中得以存养，人之为人的生命价值也得以确立，生生之仁便能够在人类社会中流行不已。所以，孔子说：“里仁为美。择不处仁，焉得知？”（《里仁》）乡里环境对生活在其中的每一个人都有着潜移默化的影响，一个具有良好风气的居所更有利于完善人性，成就仁身。孔子“里仁为美”的思想展现了在乡里环境中人人共进于仁的美好愿景，陆九渊将这一思想进一步发展为普天之下人人皆能受其润泽的普遍之仁，他说：“吾之属仁，不若与人焉而共进乎仁。与一二人焉而共进乎仁，孰若与众人而共进乎仁。与众人焉共进乎仁，则其浸灌熏陶之厚，亲切磨砺之益，吾知其与独为之者大不侔矣。”<sup>10</sup>若人人、家家都致力于仁，仁爱之思扩散开来，社会上则能形成良好的道德氛围，从而使每个人都受到感染和熏陶，其身也必受到仁的润泽、存养。<sup>11</sup>这种从社会性存养角度理解的仁的观点，是真正把人作为道德主体来看待，从德性的视角来认识人之为人的根本所在，彰显我们生命的存在价值。

---

10 陆九渊：《陆九渊集》，中华书局，1980年，第378页。

11 雷可夫、詹森指出，人的认知活动是一种所谓“直接肉身体验”。所谓的“直接肉身体验”，不仅仅是与身体有关而已；更重要的是，每项经验都在一个具文化前提的广阔背景之下发生。……所有的经验都由文化贯穿，我们藉着文化由经验呈现这样的方式来体验我们的“世界”。雷可夫、詹森：《我们赖以生存的譬喻》，周世箴译，联经出版事业公司，2006年，第114-115页。

仁身的存立与长养必然展开为“修身”的仁之践履。<sup>12</sup>在儒家视域中，人的身体具有自然和社会二重属性，它不仅意味着生命的存在，同时也是道德实践主体的体现。因此，仁身之“修”又有两层基本含义：作为生理层面的身，是人生命的基础，人们珍视其身并注重养身，表现为身体的存养之道；作为实践层面的身，是人精神的外在表现，人们身体力行并约之以礼，表现为身体的躬行之道。

身体的存养之道一方面表现为存身，也就是对于身体的保全。孔子认为，保持健康完好的身体是孝道的表现。孟武伯问孝，孔子回答：“父母唯其疾之忧。”（《为政》）正因为父母爱子无所不至，常挂怀于子女的身体健康，作为子女能够体贴父母爱己之心，能够爱惜自己，不使父母为自己的疾病担忧，便是尽孝道了。孔子的学生曾参，在临终前召集他的弟子道：“启予足！启予手！诗云，‘战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。’而今而后，吾知免夫！小子！”（《泰伯》）身体发肤受之于父母，“父母全而生之，子全而归之”<sup>13</sup>，这便是最大的孝。况且，曾参对待自己的身体都能如此小心谨慎，做到保其身以终，那么其德行修养亦可见一斑。正如朱子在注中所引杨氏之言：“身体犹不可亏也，况亏其行以辱其亲乎？”<sup>14</sup>曾参受诲于孔子，孔子的孝道由此可以窥见。同时，保身体又是行仁的基础。孔子说：“危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。”（《泰伯》）在孔子看来，不入危邦、乱邦，隐于无道之天下，则可免于灾祸，从而全其身以善其道。无身即无生，又何谈践行仁道？践仁是孔子全身思想的宗旨，所以他又说“杀身以成仁”（《卫灵公》），这并非对于身体的漠视，而是强调存身的价值就体现在对仁道的践履上。

存养之道另一方面表现为养身，亦即我们常说的“养生”。养生之道源

12 汤浅泰雄指出，中国哲学是一种能够用身心以实践修行的体验知识，并以这种体验知识为基础而获得超日常经验的高层次知识。汤浅泰雄：《“气之身体观”在东亚哲学与科学中的探讨》，见杨儒宾编：《中国古代思想史中的气论与身体观》，巨流图书公司，1993年，第67页。

13 朱熹：《四书章句集注》，中华书局，2011年，第99页。

14 朱熹：《四书章句集注》，中华书局，2011年，第99页。

于对上天“生生”之德的体贴和关照。孔子的养生之道首先表现在饮食习惯上。他说：“食不厌精，脍不厌细。食饕而餲，鱼馁而肉败，不食。”（《乡党》）食物精细、新鲜有利于身体健康。同时，他对饮食的量也是有节制的：“肉虽多，不使胜食气”，“不撤姜食，不多食”，“惟酒无量，不及乱”（《乡党》）。多食与醉酒都有害身体，在这一扬一抑之间可见孔子的养生态度。孔子对于养生的理解又表现为对于情绪的节制。对待丧葬，孔子的学生子游的态度是“致乎哀而止”（《子张》），孔子也赞赏《关雎》中“乐而不淫”、“哀而不伤”这两种恰到好处的情绪。淫乐与心伤都会造成对身体的损害，因而皆为孔子及其弟子所不取。喜怒哀乐皆为情，源于内心，却不又过度发挥，而是怀有一种中正平和的心境，能掌控、处理好自己的情绪，达到“发而皆中节”的和谐状态，这大概也是孔子所言“仁者静”、“仁者寿”的意蕴所在。

身体的躬行之道主要指的是人伦日用中的道德践履。孔子说：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁，行有余力，则以学文。”（《学而》）孔子教学的重点并不在于“文”，他重视的是德行之表现，譬如他反复强调知与行的统一，言与行的契合。颜回在日用动静间能够做到“不迁怒，不贰过”，孔子才在“省其私”后对他做出“好学者”的高度评价。子路认为听闻了道理就要努力去做，“子路有闻，未之能行，唯恐有闻”（《公冶长》），这也是孔子“知行合一”之教的体现。同时，言与行也要相符，不能言过其行。面对司马牛问仁，孔子回答：“仁者其言也讱。”司马牛不解，孔子又解释道：“为之难，言之得无切乎？”（《颜渊》）言说本不难，而身体力行则难，孔子本人也说“躬行君子，则吾未之有得”（《述而》）。为了做到言行一致，必须不轻言，甚至“讷于言”，正如孔子所指出：“古者言之不出，耻躬之不逮也。”（《里仁》）孔门的这些言论都是在强调要在习行上下功夫，使得所学、所言皆能合于自己的日用常行。

仁通过人的身体力行而得以发明，践行仁道的节度和标准则是礼。孔子说“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《颜渊》），强调身体应该循礼而动，为仁道的践行指明了用力之方。孔子说：“动之不以礼，未善也。”



（《卫灵公》）“恭而无礼则劳，慎而无礼则蕙，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。”（《泰伯》）礼是仁的身体化的具体表现，仁是礼之体，礼是仁之用，二者互为表里，相互生发。身体循礼而动，对于心性修养的提升能起到重要作用。孔子说：“君子博学于文，约之以礼。”（《颜渊》）“以约失之者鲜矣。”（《里仁》）在孔子看来，以礼来地约束自己的行为，便不会有大的过错。正如钱穆先生所言：“视听言动自无不合于礼，而我心之仁亦自然呈露。心行相发，内外交融，亦一以贯之。”<sup>15</sup>身体对礼的践行又并非仅仅服从礼仪规范而无主于心，从根本上来说，它是仁心之用，仁性之显。孔子评价颜回：“一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。”（《雍也》）颜回一心向往仁道，即使在箪食、瓢饮、陋巷那样艰苦的环境中仍能感到快乐，这种“乐道”之心正是颜回能够长期躬行仁道，以至于“三月不违仁”的根本原因，而颜回的德性修养从他的视听言动中自然地呈露出来，即仁性之外化表现。

## 二、仁心之安与养

孔子所言说的仁是“生生”之道，在我们与他人、他物的相处中，表现为对外的觉润无方的仁爱。生生有生生之根，仁爱必有其发端处。孔子认为，爱亲之心为仁爱之发端，由此而生发出仁民、爱物之心，使仁之生意流淌于天地之间。亲亲、仁民、爱物皆源于心对仁道的体认，即仁心的明觉。

心对仁的体认是从爱亲之心出发的，爱亲之心是仁心的首要体现。亲人与我们有着血浓于水的关系，总是能激发我们内心深处最真实的情感，这种直下的情感流露即表现为孝悌。孔子说：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁。”（《学而》）仁主于爱人之意，爱莫大于爱亲，倘若连血缘亲情都不顾，又如何能对非亲非故之人施与仁爱之心呢？孝悌是“泛爱众”的前提，是行仁之根本。有子说：“本立而道生”（《学而》），仁道在亲人之

---

15 钱穆：《论语新解》，三联书店，2002年，第305页。

爱中才得以开显。孝悌之心求乎安，不行孝悌则心不能安。孔子曾以“安”与“不安”来对学生宰我施以指点。宰我认为“三年之丧”太久，孔子问他：“食夫稻，衣夫锦，于女安乎？”宰我回答：“安。”孔子道：“女安，则为之！夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之！”（《阳货》）宰我离去后孔子又深责其为“不仁”。实际上，孔子是想让宰我反归其本心，以明了“三年之丧”的深意。丧祭之礼表达的是君子居丧期间的内心哀戚，人若不守居丧之礼则心不能安。宰我“安”的回答表明其心已离仁甚远，觉察不到本心的真实情感，即丢失了其触之即动的、活泼泼的仁心，体会不到仁心独有的“不安”之感。

将爱亲之心进一步推广，便能唤醒对他人的仁爱。《论语》记载：樊迟问仁。子曰：“爱人。”问知。子曰：“知人。”樊迟未达。子曰：“举直错诸枉，能使枉者直。”（《颜渊》）程树德解释此文段说道：“樊迟问仁，孔子答以爱人，非谓不择善恶，普皆爱之也。盖仁者以爱人为本耳。至于遇有一直一枉，亦不直，须直枉皆举，然后为爱也”<sup>16</sup>。也就是说，孔子所说的“爱人”绝非姑息之爱，而是爱人以德，让他人能够在仁爱的氛围中规范自身，这才是对他人真正的关切。也正因如此，孔子才把“知人”与“爱人”看得同等重要。通过了解他人的想法和期盼，才有可能为他人的生存和发展提供帮助，仁爱也才能落到实处。知人是人心能“觉”的表现，在觉的作用下，可以真正认识到“四海之内，皆兄弟也”（《颜渊》），懂得如何去真正地关怀自己的手足同胞。钱穆先生说：“孝悌之道，则贵能推广而成为通行于人群之大道。”<sup>17</sup>将动物也具有的“亲亲”的心理发展为“通行人群之大道”，正是在人心有觉的前提下对于人道的彰显。爱人之心虽然源于爱亲之心的进一步生发和扩充，仍然具有一种内在性。孟子将仁的内在性进一步发掘，发展为“不忍人之心”，认为此心一经发动，便会直接引导人们的道德实践。“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。”（《孟子·公孙丑上》）这里的“三

---

16 程树德：《论语集释》，中华书局，2013年，第1006页。

17 钱穆：《论语新解》，三联书店，2002年，第7页。

非”说明了仁心的发动并不是出于外在的考虑，而是出于当下本能的反应，出于仁心之“不忍”。“不忍”即是“不安”，爱人之心亦求乎安。《论语》记载：伯牛有疾，子问之，至牖执其手，曰：“亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！”（《雍也》）当看到身染重病的伯牛，孔子仿佛能够感同身受，不忍伯牛遭受这样的痛苦，于是与之握手并悲恸感慨。这正是孔子仁爱他人的真实体现，让我们感受到仁者体内跃动着的不忍之心。

对亲人的仁爱可以唤醒对他人的仁爱，对他人的仁爱进一步推广，则可以唤醒对天地万物的仁爱。爱物是仁爱的最高境界，孔子虽未言及此，却是其所意许。孔子曾劝导学生学《诗》，他说：“诗，可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名。”（《阳货》）诗多运用比兴手法，比兴有助于实现人与自然万物之间的感通，从而感万物之所感，发万物之所发，“俯仰之间，万物一体，鸢飞鱼跃，道无不在，可以渐跻于化境”<sup>18</sup>，这也是孟子所说的“万物皆备于我”的境界。牟宗三先生曾说：“仁以感通为性，以润物为用……觉润不能自原则上划定一界限，说一定要止于此而不当通于彼，何处是其极限？并无极限。其极也必‘以天地万物为一体’。”<sup>19</sup>仁心是触之即动、动之即觉的，因此可以实现我们与外界的感通，感通所作用的结果表现为对外物的润泽，这种润泽是没有界限的，所以由爱亲到爱人，最终必会指向爱天地之万物。所以，由亲亲到仁民，再到爱物，差等虽然不可泯灭，但其不安、不忍之心则是无异的，仁心始终以安仁为指向。《论语》记载，孔子“钓而不纲，弋不射宿。”（《述而》）“不纲”指不用大网绝流捕鱼，“不射宿”就是不射在巢中歇息的鸟或刚出生的幼鸟。这种护养万物、取物有道的精神是对孔子体认仁道的最高体现，也是孔子对万物所怀有的不忍之心的真实呈露。

孔子说：“仁者安仁。”（《颜渊》）在孔子看来，仁者行事皆以安仁为指向。仁心是人活泼泼的本心，其本身就具有一种行仁的意向性，行事若有所偏离，仁心则会有不安、不忍之感。牟宗三先生也说：“不安者即是真实生

18 钱穆：《论语新解》，三联书店，2002年，第451页。

19 牟宗三：《心体与性体（中册）》，上海古籍出版社，1999年，第183页。

命之悦动。”<sup>20</sup>因为我们都是真实的生命存在，不会麻木不觉，所以一旦偏离仁道则心不能安，这正是对于“不安”这种心理特质的合理解释。安仁又不同于利仁。钱穆先生说：“安人者，此心自安于仁，如腰之忘带，足之忘履，自然安适也。”<sup>21</sup>仁在仁者的心中并不是可以给自己带来利益的一物，而是不行仁则心不能安。仁心呈露，行仁也就成为一种自适的行为而使内心获得安宁，远离纷扰。孔子说：“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。”（《里仁》）不仁者违背其活泼泼的本心而行事，实则已陷于桎梏之境，那么外境无论是穷困还是安逸，都不能长久地、安心地生活在其中。

人居于仁，就如鱼居于水一样，能够安然自适，而不会心生忧惧。孔子谓伯夷、叔齐“求仁而得仁，又何怨？”又说：“君子坦荡荡，小人长戚戚。”（《述而》）《孟子》中也有“仁，人之安宅也”的说法。这些话语所表达的意思是一致的：仁者择仁而处，内心坦坦荡荡，行事光明磊落，仰无愧于天，俯无怍于地，自能心无怨念、无忧惧，而自得其乐，这也是孔子“乐道”的原因所在。

人之心以“安”为指向，表明仁本来就存在于人心之中，以心体仁，可以“反诸自家明觉”。实际上关于“心”，孔子很少单独言说，也从未明言如何从心上体察仁意。不过，《论语》中为数不多的关于“心”<sup>22</sup>的语条还是为仁之践履指明了方向，其中呈现出心之“养”的三个侧面：心为身之主，用心指导身体活动，表现为心的主宰之道；心具有认识和思虑的功能，发挥这一功能，表现为心的思虑之道；心又意味“纯亦不已”的本心，保持本心的直发，表现为心的直养之道。

孔子曰：“回也，其心三月不违仁，其余则日月至焉而已矣。”（《雍也》）

---

20 牟宗三：《心体与性体（中册）》，上海古籍出版社，1999年，第181页。

21 钱穆：《论语新解》，三联书店，2002年，第84页。

22 《论语》中“心”字共出现了6次，本文涉及其中的三处。其余三处分别为《宪问》篇中的“有心哉，击磬乎”，《尧曰》篇中的“帝臣不蔽，简在帝心”和“天下之民归心焉”。“有心”是闻磬声者对孔子击磬的赞美，强调孔子通过音乐展现出其内心世界，“归心”意指从心里归顺，这两处“心”的使用都属于日常用法，没有特殊的涵义。“帝心”强调上天的意志，也不在本文讨论范围。

这里的“心”是作为“身之主宰”的心，孔子正是通过颜回的现实活动和行为而作出如此评价，从这里可以看出孔子对于身、心关系的理解，即心为身之主。主宰之心对于感性形体具有支配、调节的重要作用，心的活动决定、制约着身的活动，这就是心的主宰作用的体现。朱子说：“心者，人之所以主乎身者也，一而不二者也，为主而不为客者也，命物而不命于物者也。”<sup>23</sup>王阳明也说：“何谓身？心之形体运用之谓也。何谓心？身之灵明主宰之谓也。”<sup>24</sup>心为主而身为客，心是身的支配者和主宰者，身是心的形体表现和现实运用。黄俊杰指出，儒家主张以“养”的工夫将“理性的身体”与“感性的身体”融贯而为一体，并且使后者接受前者的支配或指导，从而完成生命的理性化。<sup>25</sup>这种对“理性的身体”、“感性的身体”进行区分的做法表明，身与心之间呈现为一种既具有张力，又和谐统一的关系。

实际上，从“身心一如”的观点看，“养心”也就是“修身”，不“用心”便无工夫可言。离开了心的主宰，身体也就失去了行动的指引，行仁也就变得困难。孔子说“为仁由己，而由人乎哉？”（《颜渊》）以强调行仁的自主性，在这里，“己”更多指向的是对身体活动具有支配作用的“一己之心”。心作为人的意识活动的唯一主体，具有高度的能动性和意志自由<sup>26</sup>，能否行仁完全听凭心的决定。同时，由于仁须臾不可离弃，要求人们在每一个当下都能维持，每一种境遇中都不失守，需要来自于心的强大意念支配身体活动，从而锻造“恒心”。孔子说：“善人，吾不得而见之矣；得见有恒者，斯可矣。”（《述而》）在他看来，除了圣人能够以“浑然一心”坚守仁道，便只有成为“有恒者”，才能无限接近仁。倘若失去以“安”为指向的仁心对于身体活动的主宰作用，那么随时都有可能偏离仁道。

在孔子那里，心的主宰作用的发挥与心对于仁的笃定密不可分。朱子

23 朱熹：《观心说》，见《朱子全书》，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年，第3278页。

24 王阳明：《大学问》，见《王阳明全集》下册，上海古籍出版社，1992年，第971页。

25 黄俊杰：《先秦儒家身体观中的两个功能性概念》，《文史哲》，2009年第4期。

26 陈来：《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社，2000年，第215页。

说：“志者，心之所之之谓。”<sup>27</sup>人的行为的发动受其志向的制约，心向往之，就会有所趋近，心志于此，便能有所持守。“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。”（《述而》）“一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。”（《雍也》）“孔颜之乐”并非是苦中作乐，而是内心真正地向往仁道，以仁道为乐。有此乐境，才能有对于仁的躬身践履。与此同时，人也需要强大的意志力，才能够时时刻刻自我警醒、自我督促，即使身处逆境也能坚守仁道。冉求以“力不足”作为不能很好地进学修德的借口，孔子认为这是冉求画地以自限，又说“我未见力不足者”（《里仁》），认为行仁不是“能不能”的问题，而是“为不为”的问题，关键在于能不能严格要求自己。孔子这样评价颜回：“吾见其进也，未见其止也。”“语之而不惰者，其回也与！”（《子罕》）这是对于除颜回之外的其他学生的劝勉，即行仁不能只是“日月至焉”，而要做到像颜回一般念念于兹，不懈努力，在身心上都下一番苦工夫。孔子说：“君子固穷，小人穷斯滥矣。”（《卫灵公》）“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（《里仁》）强大的意志力促使君子在困顿之时、匆促之间也能安然坚守于仁。就孔子本人的经历而言，他在困于陈、蔡之时，亦能不失其所守之仁，以其生命实践展现出对于仁之践履的深刻理解。

心能够指导身体活动，也是建立在人心能思能觉的基础之上的。人心作为思维器官和认识器官，具有着思考、默识、反省等重要功能，即心的“官能”。孔子曰：“饱食终日，无所用心。”（《阳货》）孟子说：“心之官则思，思则得之，不思则不得。”（《孟子·告子上》）这两处“心”意思大致相同，都是强调心作为感官而具有的知觉、思虑的功能。在孔子看来，“无所用心”会导致“学而不思则罔”（《为政》），学习的知识如果不去用心思索，便不能理解其真实意味，就会使得内心迷茫，学习也停滞不前。“君子学以致其道”（《子张》），学不进则道不行。孔子又说：“道听而涂说，德之弃也。”（《阳货》）入于耳即出于口，不用心去思索，即使听闻了善言，也不能提升自己

---

27 朱熹：《四书章句集注》，中华书局，2011年，第91页。

的品德。“不曰‘如之何，如之何’者，吾末如之何也已矣。”（《卫灵公》）一个人如果不去思考，为学修德则无着力之处，自身则无法进益，行仁就会变得困难，那么即使是孔子也拿他没有办法了。心之思虑是践仁的必要条件，只有充分发挥心的思虑功能，才能做好为学修德的工夫。

关于心的思虑之道，孔子主要从以下两方面进行指点：一方面，心要择善而从，多见而识。孔子说：“三人行，必有我师焉。”（《述而》）“行为世范”之师其实无处不在，关键在于自己能否去发现、去学习。孔子也十分重视“默而识之”的工夫，当他发现学生曾参对他的日常常行已有所体察和用力之时，便以“吾道一以贯之”告之，曾参果能理解其中要义，一个“唯”字尽显出其平日里的“默而识之”的工夫。另一方面，心要常能自省和改过。孔子说“见不贤而内自省也”（《里仁》），强调对于不善的行为，要能够及时反思自己是否也有过同样的举动，有则改之，无则加勉。“过而不改，是谓过矣。”（《卫灵公》）没有人是不犯错误的，关键在于“勿惮改”、“不贰过”。曾参深得其中要领，每日以“三省吾身”来加强内心戒律，其嘉言善行为后世人所传颂，曾参“向内致思”的学问也可以从作为其后学的子思、孟子的文章中窥见一二。

发挥心的思虑功能的同时，又不能忽视心的直养。<sup>28</sup>孔子曰：“七十而从心所欲，不踰矩。”（《为政》）这里的心是“本心”之意，这句话表明，按照本心行事的同时又能合乎外在的规范，这才是人生修养所达到的最高境界。保持本心的直发就是心的直养之道。

孔子说：“人之生也直，妄之生也幸而免。”（《雍也》）这里的“直”强调的就是心的直养。在孔子看来，我们的本心都是“纯亦不已”的，从本心流露出的情感是纯粹的，由本心生发的念头是真实的，不掺杂任何外在的动机和功利性的考量。若离开本心，人的行为则可能出于私欲之引蔽，这时候人就会变得虚伪而远离仁道。所以孔子强调“绘事后素”，认为如果一个人失去了其质朴的本心，即使在行为上遵循礼仪规范也是毫无意义的。孔子又

28 孟子在论“浩然之气”时说：“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。”

说：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”（《雍也》）在对这句话的注解中，朱子引用了杨氏之言：“然质之胜文，犹之甘可以受和，白可以受采也。文胜而至于灭质，则其本亡矣。虽有文，将安施乎？然则与其史也，宁野。”<sup>29</sup>文之所以可以灭质，就是因为过于强调文饰会使人不去从本心上去寻找行为的根据，无法体现人作为德性存在的价值，这也是孔子以“巧言、令色、足恭”为耻、以“乡愿”为“德之贼”的原因所在。

心的直养要求直面自己的内心，倾听心的真实呼唤，即“不向转念去也”，不以别的念头做出违背本心的行为。孔子认同“以直报怨”，而非“以德报怨”，就是因为“以德报怨”实际上是一种“匿怨”的行为，出于另外的目的而将怨气藏于内心，曲意逢迎，这不仅是虚伪的表现，更会因“吾心不能忘怨”而出现伺机报复的心理，以至于行事有失其正。心之直养之道的关键则在于去除私欲，返归人至纯的本心。孔子说：“唯仁者能好人，能恶人。”（《里仁》）“好”、“恶”都是人的情感表现，孔子强调这是只有仁者才具有的能力，其原因在于，现实中很多人所表现出来的好恶之情并不是出自内心，而是因为掺杂了欲念和私心，以一己之利欲为目的行事，所以离仁甚远。人若无私欲，所表现出的好恶之情完全发自于本心，无一丝一毫的隐瞒、伪装和讨巧，其心才能不受蒙蔽，“纯亦不已”的本心才能够才能得以显现。《公冶长》和《里仁》分别言及“吾未见刚者”和“我未见好仁者，恶不仁者”，这两处表达有异曲同工之处，强调了不被欲念困扰和牵绊，才可具备“刚德”，不出一己之私，坦坦荡荡地表达自己的想法，才是真正的勇者，所以孔子又说“仁者必有勇”（《宪问》）。刚和勇，都是被仁所统摄的德目，也都是仁之践履的必备素质，从根本上来说都离不开心的直养。可以说，心的直养是达到仁的必要条件，也是以心践履仁道的最高体现。

---

29 朱熹：《四书章句集注》，中华书局2011年版，第86页。



### 三、仁性之得与化

《论语》中孔子对“性”的讨论并不多见<sup>30</sup>，孔子的学生子贡也曾说：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《公治长》）但我们还是可以从《论语》中发现孔子仁学思想包含的对于“性与天道”的理解。<sup>31</sup>孔子说：“天生德于予。”（《述而》）在孔子那里，人生来就具有上天所赋的内在价值，得之为德、为仁、为性，人之存在价值的体现就在于将本具之仁性实现出来，使本来光明之德有所彰显。<sup>32</sup>

孔子将人视作具有道德价值的生命存在，以及在道德实践上具有自足性的主体。牟宗三先生在《心体与性体》一书中提出，性属于客观“存有”，对它的讨论要依靠智测，但“一个圣哲的生命是不在这里费其智测的，这也不是智测所能尽者。”、“因此，孔子把这方面——存有面——暂时撇开，而另开辟了一面——仁、智、圣。”、“仁、智、圣则似乎是凌空、自我作主地提起来的生命、德性。”<sup>33</sup>正如牟先生所说，孔子对于作为客观存有的性，并不是通过“智测”的方法来对待，而是将性看作“自我作主”、自我显现的存在，在这一意义上，性与仁、智、圣本为一体，这也就是“不自生以言性而自德以言性”<sup>34</sup>的理路，即不是从消极面论性，而是赋予性以积极意义。《中庸》引孔子之言曰：“仁者人也”，这实际上就是将仁之性作为人之为人

30 《论语》中只有一处孔子言“性”的记载，即《阳货》篇中的“性相近也，习相远也”。

31 蒙培元认为，子贡所言并不意味着孔子没有“性与天道”的思想，孔子之“文章”是以性与天道为其终极关切的。丁四新也指出，《论语》中两处包含“性”的记载，证明了“言性”是孔子生前的一个思想重点；并且，结合《左传》《国语》《论语》和郭店竹简等材料来看，“性与天命（天道）”思想系统的建构，孔子很可能在其中起了关键作用。蒙培元：《中国哲学的诠释问题——以人为中心》，《人文杂志》，2005年第4期。丁四新：《作为中国哲学关键词的“性”概念的生成及其早期论域的开展》，《中央民族大学学报（哲学社会科学版）》，2021年第3期。

32 铃木喜一提出，如“仁远乎哉，我欲仁斯仁至矣”（《述而》）等例子所示，“仁”字可以理解为“仁德”，这在根本上是指植根于我们内部的东西，在这种意义上说，仁应是向内索求之物。铃木喜一：《孔子的知识论》，《日本中国学会报》第22集，1970年。

33 牟宗三：《心体与性体（上册）》，上海古籍出版社，1999年，第187页。

34 牟宗三：《心体与性体（上册）》，上海古籍出版社，1999年，第190页。

的根本。

孔子说：“未有小人而仁者。”（《宪问》）既然是仁之性是每个人生来具备的，为何孔子又提出小人为“不仁”呢？在孔子看来，“不仁”是指这些人不能意识到性中之仁，没有对于性的自觉，因此沦为小人；而君子之所以成为君子，就在于他们对于性有着高度的自觉，并选择以仁来成就自身。孔子说：“不知命，无以为君子也。”（《尧曰》）“知命”就是“知己之所当然”，<sup>35</sup>知道自身本来是作为道德主体而存在，因此能够义无反顾地去实现自身的德性价值。能否自觉到性与仁的本然关联，是区分君子和小人的关键。

然而，仁性是以潜藏的形式存在的，它不能够自显自明，需要我们去发现仁德之“备于我”。想要成为对仁性有着高度自觉的君子，并不是一件容易的事情，所以孔子曾感慨“知德者鲜矣”（《卫灵公》），认为很少有人能真正认识到仁德本为自己所具。朱子也说：“人性皆善，而觉有先后。”<sup>36</sup>人的“本然之性”皆为善，但并非所有人都能意识到这一点，在时间上也有人先觉，有人后觉。要获得对仁性的完全的体认，不可不付出一番艰苦工夫。由此，《论语》中“性相近也，习相远也”的真实意味也就显露出来：仁性是人的普遍本性，但只有通过后天艰苦的努力，才可以自觉到性中之仁。杜维明先生指出：“从本体上讲，我们都是圣人，因为我们人性中内在的‘明德’决定了我们之为我们；但是，从现实存在的角度讲，我们又必须一开始就为完全实现内在的潜能，由此了解我们应该成为什么样的人而奋斗。”<sup>37</sup>这是说，只有通过不断的工夫修养，我们才能彰明自身本有的光明之德性，充分体认到性与仁本来为“一”的关系，以人所应有的姿态挺立于天地之中。

实现仁性觉解的艰苦工夫，说到底还是“学”的工夫。孔子一贯重视学习，他的为学之道主要体现在以下几点：首先，学习有其必要性和重要性。孔子说“我非生而知之者”（《述而》），认为天赋知识是不存在的，人只有通

---

35 钱穆：《论语新解》，三联书店，2002年，第511页。

36 朱熹：《四书章句集注》，中华书局，2011年，第49页。

37 杜维明：《道、学、政：儒家公共知识分子的三个面向》，三联书店，2013年，第49页。

过后天的学习，才能获取知识。孔子又说：“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”（《卫灵公》）“思而不学则殆。”（《为政》）在孔子看来，不进行对外在经验世界的学习，而只是向内致思，不仅无法进益，还有可能会出现偏差，使人走向危险的境地。其次，学习要求知若渴，温故知新。孔子说：“学如不及，犹恐失之。”（《泰伯》）对待学习要有一种“来不及”的心态，不断获取新的知识，也要持有一种随时都会失去的忧惧心理，因此做到“学而时习之”。孔子认为：“温故而知新，可以为师矣。”（《为政》）能从旧知中获取新知，说明其学已远离记问之学，而有得于心，这才是真知的获得。最后，为学不离修德与求道。孔子说：“下学而上达。”（《宪问》）“君子学以致其道。”（《子张》）这是强调学问不能局限于学习理论、技能，而重在修德、明德以上达天道。知识、规范本身都具有脱离心灵体验的抽象性特征，因此学习知识就应该与自身的体验相结合，与实际践行相统一，通过道德实践认识到天所赋予自己的仁德，从而获得对天道的领悟。

学习是人性修养提高的起点，人性修养达到的境界是仁性展开的过程。孔子说：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不踰矩。”（《为政》）孔子十五岁“志于学”，通过学习开启了德性自觉的历程；三十岁时“立于礼”，能够遵守礼仪规范，在扫洒应对中有所持守；四十岁时不以外境为惑，能够择仁而处，安仁而行；五十岁时“不怨天”，明白道义之当然，能够知其不可而为之；六十岁时“不尤人”，对于人的不同言论能够明其所以然，从而反求诸己，实施教化；七十岁时已经可以做到不勉而中，所欲为即是所应为，自然之本心与外界之法度自然相洽。借用冯友兰“人生四境界”论，我们认为这正是人生境界的提升过程：孔子四十岁时仍停留在道德境界，五十岁便进入了天地境界的修养，经过知天、事天、乐天，最后达到“同天”的境界。<sup>38</sup>在人性修养向更高境界迈入的同时，仁性得以觉解和展开，最终实现性与仁的完全契合，与仁道合一，使仁之性由潜在变为现实。

---

38 冯友兰：《对于孔子所讲的仁的进一步理解和体会》，《孔子研究》，1989年第3期。

根据儒家“内圣外王”的路向，君子将其仁性、明德修持光大，必然要寻求向外的突破，即形成一种影响他人与社会的力量。《中庸》曰：“诚者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。”诚作为天之道，作为圣人之德，不仅能够成就一己之性，同时也能够成就与己相对的其他人与物。对于一己之性的实现称之为“仁”，对于他人之性的实现称之为“知”。在孔子而言，“知人”之所以重要就在于此。孔子对于如何成就人之性的思考，可以从“化”这个功能性概念<sup>39</sup>理解。从个体的角度看，孔子重视通过教育实现对其弟子的生命之转化，即性的教化之道；从社会整体的角度看，孔子强调在位者应该以善的政治实现对大众生命的转换，即性的治化之道。

《论语》有言：“己欲立而立人，己欲达而达人。”（《雍也》）教化之道是为了成就他人，完善他人之性。孔子重视教育的普及性，提倡“有教无类”。他说：“自行束修以上，吾未尝无诲焉。”（《述而》）这是说只要学生以礼相见，孔子没有不收之为徒的。在他看来，人自有贫富、贵贱、智愚的差别，但就教育而言，不应该有类别之分，而要给每个人以平等的教育。孔子弟子三千，其中不乏各种各样的人：富如冉有，贫如颜渊，鲁莽如子路，迟钝如曾参，这正是孔子“有教无类”办学方式的充分体现。在对学生一视同仁的基础上，孔子倡导“因材施教”，根据每个学生不同的性格、能力、才智、背景等的不同进行有针对性的指导，使学生们的潜质都能得到最大限度的发挥。

在教学方法上，孔子常常使用“不言之教”，以其自身的行动、作为来教化学生。有学生认为孔子在教学中有所隐瞒，然而孔子说：“吾无隐乎尔。吾无行而不与二三子者，是丘也。”（《述而》）孔子明确表示他从未隐瞒，因为孔子所体认到的仁已于日常行事中发明，一切“教”都已经在学生面前展

---

39 黄俊杰将“化”视作先秦儒家身体观中的重要功能性概念，认为“化”将儒家哲学作为“引导的哲学”的特质表露无遗。他指出，“化”可以在以下两种语境脉络中被讨论。第一，在道德修养脉络中被使用的“化”字，所发挥的是荀子所谓“化性起伪”的功能。第二，在政治社会脉络中使用“化”字所发挥的是“化民成俗”的功能。本文中“化”字取“化民成俗”之义。黄俊杰：《先秦儒家身体观中的两个功能性概念》，《文史哲》，2009年第4期。

露无遗。《论语》乡党篇就描述了孔子平日生活的诸多细节，从起居到行事，处处都是“教”。但是，对于这种生命化教材的把握，又需要学生勤学善思，默而识之。孔子曾对学生子贡说：“予欲无言。”子贡表示不解：“子如不言，则小子何述焉？”孔子道：“天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？”（《阳货》）以仁者的真实生命实施教化，正是“大德敦化”之境。在此境界中，学生真实生命与之产生共鸣，精神世界与之相契合，对于孔子的思想能够心领神会。牟宗三先生说：“孔子之弟子及再传弟子皆有其创造之解悟者，皆能相应圣人之真实生命而以创造的解悟相契合者也。”<sup>40</sup>孔子门下弟子对于孔子思想的把握与弘扬可谓是不离本统，孔子大力倡扬的仁道思想能够绵延发展，也是得益于其弟子的传道不缀。

孔子教导学生，要“修己以安人”，“修己以安百姓”（《宪问》）。这反映出孔子实际上追求的是化民之大德，“博施于民而能济众”的“圣王”是孔子心中的终极理想人格。《中庸》曰：“小德川流，大德敦化。此天地之所以为大也。”圣人法天之大德，为了实现一己之仁的推扩，达到“新民”的目的，就需要通过政治建构起一个人都能安居乐业的社会，这是孔子所提倡的性的治化之道。

政治即“正”治，一方面需要正确的为政方针。《论语》记载：“子适卫，冉有仆。子曰：‘庶矣哉！’冉有曰：‘既庶矣，又何加焉？’曰：‘富之。’曰：‘既富矣，又何加焉？’曰：‘教之。’”（《子路》）孔子认为，由“庶之”到“富之”再到“教之”，是在上者为政的正确步骤。在人口增加的基础上须要实现富民，即“养民也惠”（《公冶长》），让百姓得到实惠，积累财富。当百姓有了充分的物质生活条件时，则有必要提倡教育。孔子说：“不教而杀谓之虐。”（《尧曰》）这是强调仅仅关心百姓的物质生活是远远不够的，广泛地施行教育才是构筑理想社会的最终的，也是最重要的步骤。孔子说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《为政》）通过对百姓实行道德礼法的教化，会让他们并不停留于对不受刑罚的追求，

40 牟宗三：《心体与性体（上册）》，上海古籍出版社，1999年，第214页。

而是能够自觉地按照礼仪规范行事，澄明性中本有之仁。

另一方面，在位者要做到为政以德，正天下之人心，这是“教之”的延伸，需要从两处着手。第一，统治者须以身作则，以己正人。孔子十分重视榜样的作用，特别强调居上位的人要修己、正身。他说：“君子笃于亲，则民兴于仁。”（《泰伯》）“君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”（《颜渊》）在孔子看来，在位者的榜样力量是巨大的，若能加强对自身德性的修养，则可以潜移默化地提升百姓的道德品质。第二，需要在位者唯贤是举。面对哀公问政，孔子答曰：“举直错诸枉，则民服；举枉错诸直，则民不服。”（《为政》）“举直错诸枉”正是德治的体现，因为喜直恶枉是人心共有的美德，所以不仅直者心服，枉者亦能心服。所以，孔子又说：“举直错诸枉，能使枉者直。”（《颜渊》）举用正直的人，便能够使枉曲的人也变得正直，这正是德治所达到的效果。

通过“正”治，最终可以达到“无为而治”。孔子说：“为政以德，譬如北辰居其所而众星共之。”（《为政》）只要在位者始终坚持“正”治，就能达到不治而治的效果，从而安居在自己的位置上而自然受到百姓的拥戴，即使不采取积极的为政措施，也可以使得全社会和谐有序地运转。孔子说：“老者安之，朋友信之，少者怀之。”（《公冶长》）这是孔子对于自身志向的表达，也是对于心目中理想社会的基本描述。在对这句话的注解中，朱子引用程子之言说：“至于夫子，则如天地之化工，付与万物而已不劳焉，此圣人之所以为也。”<sup>41</sup>在孔子描绘的理想蓝图中，人人都能觉察到本性之仁，从而能各得其所，社会趋于安定和谐，也就不再需要国君“杀无道以就有道”（《颜渊》）。为此，孔子对于舜的为政思想极为推崇，他说：“无为而治者其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。”（《卫灵公》）成就众人之性是孔子政治思想的宗旨，也是其践履仁道的最终目的。为了实现“化民”，孔子带着学生周游列国十四年，知其不可而为之，为“天下归仁”的仁道理想倾注了全部心血。孔子以自身的生命实践，向我们展现了“能大能化”<sup>42</sup>的仁道精神。

---

41 朱熹：《四书章句集注》，中华书局，2011年，第81页。

42 牟宗三：《心体与性体（上册）》，上海古籍出版社，1999年，第214页。

“体认”和“践履”是我们理解孔子仁学思想的两个重要面向。体认作为中国哲学语境下独有的认知方式，与西方认识论进路迥然有别，它不以主体与客体的“二分”作为认识的必要前提，而是强调个体生命通过直观的体验与感受，觉察天地之化工、万物之生意，从而达到自我生命与天地万物浑然一体的状态。在这里，“认知活动和生命的直接体验融合为一体”<sup>43</sup>，表现出仁所具有的“与物无对”之特性。通过对身、心、性所构成的个体生命中本有的仁进行体贴和把握，仁道的践履也得以展开。就身而言，人的身体由天地、父母创生而成，身之存立也离不开阴阳之化的周流不息，以及社会文化氛围的浸润和滋养，对身之仁的体认表现为对身体的呵护、保全，以及“修身”的道德实践。就心而言，人心由感通而能仁爱，心所具有的“安”与“不安”的感受表明心与仁之间的本然关联，以心去体贴仁意，在践履上则表现为发挥心的主宰、思虑作用，以及重视本心之直养。就性而言，人生来就具有上天所赋予的内在价值，得之则为德、为仁、为性，彰明一己之仁性的过程也是推己及人、关照与转化他人生命的过程。在孔子关于仁的体认与践履的思想中，身、心、性三者各自发挥着定向的功能与作用，又相互交织与勾连，并统一于作为道德主体的“己”。对仁的反思体认和积极践行，促使着个体生命最终进入一种身心合一、心性圆融之境界，开显出万物一体之仁与内圣外王之道。

本论文为中国人民大学科学研究基金重大项目（批准号：20XNL020）阶段性成果。

---

43 景海峰：《中国哲学“体知”的意义——从西方诠释学的观点看》，《学术月刊》，2007年第5期。