

孔子“忠”“恕”中的“爱人”内核

冯 晨

(中共山东省委党校 哲学教研部 山东 济南 250103)

摘要:《论语》中的“忠”“恕”一般被后人理解为“为仁之方”,从而成为人际交往过程中的行为原则。在形式上,“忠”“恕”从两个侧面规定了以“立人”和“达人”为目的的成德的行为要求,但在伦理实践中,“忠”“恕”却需要“爱人”这一道德情感促成两者的实现。从这个意义上说,“忠”所表现的“笃实”与“恕”所表现的“以己度人”等特征都是因为有“爱人”作为其内核。因此,“忠”“恕”的道德动力才能发生,有关“忠”“恕”的道德行为才能实现。“忠”“恕”的上述特色与孔子始终注重伦理生活中的道德自觉是分不开的。

关键词:孔子;忠;恕;爱人

中图分类号:B222.2 文献标识码:A 文章编号:1006-0448(2015)01-0059-06

DOI:10.13764/j.cnki.ncds.2015.01.010

学者研究孔子“忠恕”之道,多注重其“一贯”之意,并在解读“忠恕”如何与仁义等德性“一贯”方面做了很多研究。如唐君毅先生言“忠恕可为一贯之道,则信与仁智等莫不可为一贯之道。”^{[1][P14]}本文转变角度,试图从“忠”“恕”的生发源上去追寻“忠”“恕”的道德活力,以期对孔子“忠”“恕”的形成有一个比较恰当的解释。通过分析,孔子“忠”“恕”思想是以“爱人”为内核的,这既可以解释为什么“忠”“恕”没有固定的和统一的模式这个问题,又可以为其产生的来源提供一种说明。需要指出的是,孔子所谓的“爱人”,不仅是从伦理上规定人与人之间要有爱心,还意味着一个人的道德组成中必须有“爱人”的因素。本文突出这一点,就为“爱人”这一道德情感也被作为“人”的基本要素提供了理论支持。这不仅丰富了孔子仁的概念,也为“忠”“恕”的内涵平添了生动的情感因素。在此意义上,“忠恕”之道不仅被作为“为仁之方”而使得仁道能够通畅地落实,而且,“忠”“恕”也为内在的道德情感提供了更为恰当的表达方式。

一 “与人忠”需要“爱人”为基础

在所见的古代文献中,“忠”与“信”往往互联,

如曰“忠信所以进德也。”^{[2][P12]}“忠信,礼之器也。”^{[3][P1229]}“与众言,言忠信慈祥;与居官者言,言忠信。”^{[4][P178]}等等。因此,“忠”“信”在意义上相近,在某种程度上可以互训。《论语》中也有不少地方“忠”与“信”连说,但是,细加体会,孔子对于“忠”的理解已经不仅仅是停留在“诚实”“信义”的阶段了。孔子言“忠”,更多地关注了内在仁心以什么途径向外生发的问题上,因此,孔子说“忠”多与内在德性有关。看以下两段论述:

子曰“君子不重则不威,学则不固。

主忠信。无友不如己者。过则勿惮改。”^{[5][P12]}

定公问“君使臣,臣事君,如之何?”

孔子对曰“君使臣以礼,臣事君以忠。”^{[5][P73]}

第一段,孔子言如何“为人”,第二段则说如何“为政”。以上两论,孔子都没有对“忠”的意义有明确说明。不仅在《论语》中是如此,在其他文献中也难找到孔子对“忠”所下的确切定义。但是,这不妨于孔子用“忠”这个词来表达他深刻的思想。我们可以本着交叉互现的原则,利用孔子在不同场合下

收稿日期:2014-09-12

基金项目:国家社会科学基金项目“建设中华民族共有精神家园视野下的文化自觉研究”(13BZ014)。

作者简介:冯晨(1974-),男,山东潍坊人,讲师,哲学博士,山东省哲学创新与发展研究基地骨干成员,从事先秦儒学研究。

所言“忠”的意思,去相互印证,以凸显其“忠”的含义。

我们先关注第一段,所谓“主忠信”,郑玄注曰:“主,亲也。”邢昺疏之曰:“‘主忠信’者,主犹亲也。言凡所亲狎,皆须有忠信者也。”^{[6] (P9)}两位注家都以“主”为重心,忽略了“忠”的意思,估计他们把“忠”作为常识,感觉没有解释的必要。然而需要注意的是,孔子在“主忠信”之后所言之的“无友不如己者”之语。其意应该如同邢昺所说的“言无得以忠信不如己者为友也”^{[6] (P9)}。鉴于此,在人际交往中,我们应该以品行高洁的人为友,才可以有机会让心经常在道德空间互动,从而养成自己的德性。朱熹从另一个角度来解释,他说“人不忠信,则事皆无实,为恶则易,为善则难,故学者必以是为主焉。”^{[7] (P50)}因为“无实”,造成的后果是为恶易,为善难,这说明“实”是对做事通达于内在仁心的表述。因此,朱熹此处所说的“实”,应理解为“笃实”。孔子也曾言:“言忠信,行笃敬,虽蛮貊之邦行矣。言不忠信,行不笃敬,虽州里行乎哉?”^{[5] (P400)}孔子之意是:言,应本着忠信原则,行,应该存有笃敬之心。那么,在此是否可以说忠信之意就可以表述为“笃敬”呢?

许慎《说文解字》释“忠”为“敬”。“忠”和“敬”两词虽有关联,但各有其意。如季康子问“使民敬、忠以劝,如之何?”孔子说“临之以庄,则敬。孝慈,则忠。举善而教不能,则劝。”^{[5] (P44)}从这里我们体会到,“敬”是“忠”的一种必要的态度,持“忠”需要庄敬,但不能就此以“敬”释“忠”。“忠”与“敬”在生活中也表现为两种态度,“忠”多表现为要求自己,“敬”多表现为对他人的态度。但就做事而言,“敬”的态度有利于“忠”的实现。对于“笃”来说,与“忠”的意义较为切近。如孔子有言“过则无惮改。”^{[5] (P12)}人总是会有过错的,但过错不能一概而论,这和犯错的人对待过错的态度有关系。在孔子心目中,当一个人明知道自己有错,却顽固不改、下次还犯,这才是真正的错。孔子赞颜回“不贰过”也是此意。因此,知过即改,是难能可贵的,所谓“过而能改,善莫大焉。”^{[3] (P657)}在此,可以进一步说,有过能改,不隐不避,是性情笃实的表现。另有《礼记》记载曰“子曰:君子慎以辟祸,笃以不掩,恭以远耻。”^{[8] (P715)}“不掩”是不掩盖自己的短处或过失。能够坦白自己的过错,说明此人已经有悔改之意,已经否定了过往的错误,这是内在仁心呈现后的结果。

悔改之意自然地发之于外,此即称之为“笃”。

在第二段话语中,孔子言“君使臣以礼,臣事君以忠。”“事君以忠”的“忠”有一个表现,就是“不欺骗”。当子路问及如何“事君”的时候,孔子回答说:“勿欺也,而犯之。”^{[5] (P372)}在君臣之义中,孔子从未取消臣子有犯言直谏的权力。如何“为政”其实是如何“做人”,为政是做人的一部分。在生活中做到不欺骗人,说明这是一个表里如一的人,我们可以用“笃实”一词来形容。在做官为政中,如果能够做到不畏权贵,仗义而直行,他也应该是一个“笃实”之人。

“笃实”之人能够直抒胸臆,并不能直接说此人是尽其忠者。因为“忠”还需要一个条件,即“忠”还有德性的因素在内。毕竟心意有好坏是非之别,心意发之于外就统统称之为“忠”,那么小人之私欲不避讳、不胆怯的施行岂能以忠称之!因此,如果考虑德性因素就必须说明“忠”的发生来源,即“行之以忠”动机是什么?在此意义上,“忠”就不能仅仅被看作是一种行为规范,它其实需要一种更为内在的基础来支撑的。

《左传》有一记载,可以帮助我们理解“忠”的道德发源:

十年春,齐师伐我。公将战。曹刿请见。……乃入见,问何以战。……公曰:“小大之狱,虽不能察,必以情。”对曰:“忠之属也,可以一战。”^{[3] (P182-183)}

庄公答对曹刿可以一战的理由是“小大之狱,虽不能察,必以情”,曹刿认为这是对百姓的善举,是“忠”的表现。因此说,“忠”的内涵中存在着对行为动机的要求,即一个人的行为动机要良好。《国语·鲁语上》记载,曹刿对庄公云“夫苟中心图民,智虽弗及,必将至焉。”用曹刿自己的话说,“忠”应是“苟中心图民”之意。韦昭注曰“苟,诚也。言诚以中心图虑民事。”^{[9] (P114)}诚心为民,被称之为“忠”。有相似意义的还有“上思利民,忠也”^{[3] (P11)}等等。从以上的文献中不难看出,“忠”的意义从开始就没有局限在君臣关系或者朋友关系之间。可以说,凡是利民爱民等行为都可以命之以“忠”。进一步说,“忠”已经超出一般意义上伦理规范,它不只是外在要求,还与内在道德情感有关。只有让道德情感自然而然地发,无所隐曲,才能称为“忠”。从这个意义上说,“忠”是对内在道德动机直接发动与外并

为道德行为提供动力这一过程的最好说明。

但是,如果“忠”的内涵仅止于此,“忠”作为一种德性在孔子的思想体系中是没有立足之地的,它的这些内涵将被“仁”所涵括。难得的是,孔子言“忠”更有深意:通过对自己道德情感上的感受去主动地理解他人感受。正是这种积极主动性,为“忠”的“笃实”增添了活泼的道德生机。虽然在《国语·周语上》有“考中度衷”之说,但是,这只是一个描述性的说明,其中的“道德主动性”的意味并不突出。如韦昭注曰:“考中,省己之中心以度人之衷心,恕以临之也。”^{[9] (P32)}“考中度衷”就是“以己度人”,阐述的是“忠”的行为方式,并没有像孔子一样在这种行为方式的背后注入道德因素,让“忠”有了道德的动力。孔子曾说:“主忠信,徙义,崇德也。爱之欲其生,恶之欲其死。既欲其生,又欲其死,惑也。”^{[5] (P313)}在此,孔子表面在说“爱人”的方式问题,但是我们不难看出,孔子所说的“主忠信”已经紧密地与“爱人”的道德情感和动机联系在一起了。孔子看得很清楚,如果没有道德动机在内,只是根据自己私底下的好恶对待人,那么就会产生一种后果:喜好一个人就对其溺爱无度,厌恶就恨不得让其去死,这是背离伦理秩序和人之常情的。

根据孔子对“忠”的不同说明,可以分析出“忠”呈现两个方面:如果从“忠”的发生看,“忠”是爱人之心之显现;如果从“忠”的表现来看,“忠”是内外一致,衷心为人。综合看来,“忠”是仁爱之心通达于外。同时,从“忠”的“笃实”这一特点也正好印证了“忠”的成立是因为内外通达。“忠”的这一特点所造成的效果就是坦荡无私:

君子立孝,其忠之用,礼之贵。故为人子而不能孝其父者,不敢言人父不能畜其子者;为人弟而不能承其兄者,不敢言人兄不能顺其弟者;为人臣而不能事其君者,不敢言人君不能使其臣者也。^{[10] (P487)}

曾子对“忠”的理解与孔子基本上是一致的。他不仅告诉我们应该以“己所不欲,勿施于人”的方法来行“忠”,而且在此基础上更加深入,注重“自我反省”与“自我检点”。曾子曾言:“吾日三省吾身。为人谋而不忠乎?与朋友交而不信乎?传不习乎?”^{[5] (P8)}“三省吾身”应该包含在“忠”的意涵之内,因为“忠”要求我们时时刻刻对自己行不由衷的想法和行为进行防检,从而提防了私意干扰公心。

因此,孔子言“忠”多体现为内在懿德,多表现为仁爱之情:

子张问曰:“令尹子文三仕为令尹,无喜色;三已之,无愠色。旧令尹之政,必以告新令尹。何如?”子曰:“忠矣。”^{[5] (P126)}

言思忠,事思敬。^{[5] (P436)}

子张问政。子曰:“居之无倦,行之以忠。”^{[5] (P317)}

子文对职位的去留并不在意,他平淡地看待官场地位的升降起落。做到这一点只需要让内在德性通达于外,无所隐曲即可。这种状况,孔子以“忠”称之。同时,孔子还告诫我们说话的时候要“言思忠”,即强调人们应该言为心声,使表里一致。语言是思想概念的组合,很容易被用来作为虚饰和欺骗的手段。心与言的这种隔膜往往是因为私欲违背仁心。孔子之要求,正说明“忠”作为一种德性存在的必要性。在“忠”的内涵中,不仅要求言为心声,还要求言行一致。子张问政,孔子在要求“无倦”之外还要求“行之以忠”,意思就是要求子张在执行政令的过程中要秉持中正无私的原则。这也充分说明,“忠”只有建立在“爱人”的基础上方才具备这样显著的效力。

二 “恕”为“爱人”提供行为原则

《说文解字》释恕为“恕,仁也。从心,如声。”段玉裁注曰:“恕,仁也。孔子曰:‘能近取譬,可谓仁之方也矣。’孟子曰:‘强恕而行,求仁莫近焉。’是则为仁,不外于恕。析言之则有别,浑言之则不别也。仁者亲也。”^{[11] (P504)}“恕”道能够成立,是因为人们在生活中会“推己及人”,是“为仁之方”,与仁的要求不悖。但是,“恕”的“推及”之道和仁作为人为人的根本意义层次不同。孔子曾说,“能近取譬,可谓仁之方也已。”^{[5] (P164)}就是说,如果一个人能做到以自己的心去理解他人之心,就可以说获得了为仁的恰当方法。但是,有了达到目的的方法,不等于获得了目的本身。而且,仁和“恕”在内涵上差别也很大。“恕”作为一个原则,是要保证以己达人的目标,要完成这个目标,还需要结合“忠”的作用。在此意义上,“恕”作为“为仁之方”尽管与仁的内在要求一致,但是,“为仁之方”在伦理生活中是成就仁的方式,是途径,并不是道德的发源。

“恕”开始被理解为“以己度人”。贾公彦疏《周

礼·大司徒》中曰“如心曰恕，如下从心；中心曰忠，中下从心，谓言出于心，皆有忠实也”^{[12] [P315]}“如心曰恕”中的“如”的意思可参看《大戴礼记·本命篇》其中有如下话语“女者如也……在家从父，适人从夫，夫死从子，无所敢自遂也。”^{[10] [P1 300-1 311]}《白虎通》卷 10 中《右论妻妾》篇也说“女者，如也，从如人也。”^{[13] [P491]}如此看来，“如”有“随”和“从”的意思。那么，“如人”实际上就是“随从人心”的意思。要随从别人之心就需要先知道别人怎么想，所用的方法就是以己心度人心。但问题是，我心等于他人之心吗？这就需要首先设定在普天之下“人同此心”，只有在这个前提下，“恕”道才能行得通。事实上，这个前提已经被学者们所默认。贾谊说“以己量人谓之恕，反恕为荒。”^{[14] [P303]}皇侃疏曰“恕，谓忖我以度于人也。”^{[15] [P91]}孔颖达疏曰“恕，忖也。忖度其义于人。”^{[16] [P1672]}这些对“恕”的注解都自觉地以“人同此心”为前提。

孔子关于“恕”的论述，不仅体现了这样一个前提，更体现了每个人在人格上的平等。孔子说“其恕乎？己所不欲，勿施于人。”^{[5] [P413]}自己之不欲，如果别人强加于我，是我所不愿。如果我把自己所不愿之事加到别人头上，别人也应该如我之不愿。将心比心，就不要把自己不愿接受的事情强加于人。但是，看似简单的事情，要做到却需要一个重要的条件，即承认每个人在人格上是平等的。

到此为止，以上这些前提都是作为“恕”道成立的部分条件。“恕”能够进行还是需要有“爱人”的情感，否则，一个简单的道德行为就没有发生的理由。知道他人之心与自己之心相同，仅仅是承认别人有与自己生俱来的平等的人格，只是一种知识上的了解。要主动理解别人，同情别人，并且以他人内心的痛苦为自己的痛苦还需要一个条件，这个条件就是主动为别人着想。因此，如果把“恕”仅仅作为道德规则，着实是忽视了其“爱人”的基础。爱是初始的基础，由“亲亲”开始，逐步外推，然后“仁民爱物”，使德加于四方。因此，孔子说“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁。”^{[5] [P10]}一个人不论是居家还是在外，都应该以爱作为行动的出发点，这是伦理秩序形成的基础。那么，“恕”道在这种秩序中起到了重要的作用，它使得仁心能够有一个确定的方式（主动地想他人所想）来表达。在此意义上，孔子的仁爱思想成就了“忠恕”的内涵。

三 “忠”与“恕”的内在一致

以“笃实”为特点的“忠”是爱人之心通达无碍地生发于外；以“以己度人”为基本方法的“恕”道也是以“爱人”的情感为基础的。既然，“忠”“恕”都是以“爱人”为发源，那么，“忠”“恕”之间以及它们与“爱人”之间是怎样的关系呢？

《大戴礼记·小辩》言曰“知忠必知中，知中必知恕。”^{[10] [P121]}“知忠必知中”之“中”是指内在仁心。要想“知忠”必须让自己仁心发动。如卢辩解曰“能内思自尽也。”^{[10] [P1122]}因此，要“知忠”，首先让自己仁心自我彰显，除私欲，消贪心。如此之后再去应事接物，“忠”的效果就自然而生了。所以说，“忠”不是从别人那里学习如何做事，而是先体会自我的自在仁心，然后再根据内心的道德命令去应对事物。后人对孔子“忠有九知”之说多有解释，他们承接孔子之意，从不同侧面和层次对“忠”“恕”加以理解，各有所得。兹录几位学者对“知中必知恕”的理解：

卢辩曰“能自尽知，故能知人。”王聘珍曰“郑注《周礼》云‘忠言以中心。’孔氏《左传·昭六年》疏云‘如心为恕，谓如其己心也。’”洪颐煊曰“以己之心度人之心。”^{[10] [P1122]}

根据以上学者们的理解可以得出：以“忠”度人为“恕”。“恕”的前提是仁爱之心发动，否则，“恕”就成了无源之水。只有自己“中心”挺立才能去以己度人。同时，“恕”道能够成立需要仁心促成，而仁爱之心无障碍地生发于外是由“忠”来保证的。杨伯峻在《论语译注》中谈到“忠”“恕”的关系，他认为两者应该是统一的，他说“‘恕’，孔子自己下了定义‘己所不欲，勿施于人。’‘忠’则是‘恕’的积极一面，用孔子的话，便应是‘己欲立而立人，己欲达而达人。’”^{[17] [P39]}虽然“忠”“恕”是事物积极和消极两个面向，但它们都围绕一个核心——仁心。清人刘宝楠主张“忠”“恕”最终要归结到一个中心：诚。他说“盖忠恕理本相通，忠之为言中也。中之所存皆是诚实。《大学》‘所谓诚意，勿自欺也。’即是忠也，《中庸》云‘诚者非自成己而已也，所以成物也。’《中庸》之‘诚’，即大学之‘诚意’。诚者，实也；忠者，亦实也。君子忠恕，故能尽己之性；尽己之性，故能尽人之性。非忠则无由恕，非恕亦奚称为忠

也?”^{[18] (P153)}这种解读“忠”“恕”路数与杨伯峻是一致的,即认为“忠”“恕”有一个共同的发源,在这个前提下,再去分别“忠”“恕”之不同。并且他们认为,两者的不同非本质上的差异,而是表现的面向不同。“忠”是要求在爱心发动的基础上使得表里如一,“恕”告诉我们爱心呈现的方式应该是将心比心。同时,爱心作为德行其形式有所不同,尽“忠”在德性的完成上说,是“成己”的要求,行“恕”在德行的实施上说,是“成物”的需要。

宋儒认为“忠”与“恕”关系应是体用关系,即“忠”是“体”,“恕”为“用”,这应该是在“理一分殊”这一理论框架之下所形成的看法。他们认为,“忠”是道德动机的发动,“恕”是忠的具体应用。因此,朱熹说“尽己之谓忠,推己之谓恕。”^{[7] (P72)}“尽己”,就是要使自己德性彰显。难能可贵的是,儒家始终认为一个人在自我德性的实现、自我修养的提高过程中,包含着自己对他人的种种善举。因此,“尽己”表现在伦理道德中一定是为善他人。那么,“推己”就是让“忠”体现在人伦日用中。所以朱熹说:“忠是体,恕是用,只是一个物事。如口是体,说出话便是用。”^{[19] (P672)}朱熹此解是承接了程颐的思想路数。因为程颐说“忠者天道,恕者人道;忠者无妄,恕者所以行乎忠也,忠者体,恕者用,大本达道也。”^{[7] (P73)}张栻继承了这种解释方法,他说“夫忠为体,恕为用,实有是体,则实有是用。”^{[20] (P31)}当然,从逻辑先后上说,“推己”需要发生在“尽己”之前才能保证“推己”的顺利进行。

从修养功夫层面来理解“忠”“恕”的关系并无不可,因为内在仁心不论多么纯正,总是需要落实在生活日用中才有意义。那么,“恕”作为“忠”在实践中的体现应被看作是成德的内在要求。但是,需要说明的是,仁心外推的过程中,表面上看是“成物”的过程,其实也是内在德性不断成就的过程。从这个意义上说,“忠”已经隐含着“恕”的成分在内。同时,仁心外推需要道德动机的不断作用,否则,道德行为无法完成。着眼于这个方面,“恕”道中就已经有“忠”的成分在了。所以,从德性实现的过程来看,“忠”与“恕”所具备的意义是等重的,无法明晰地区分哪个是体,哪个是用。

需要明确的是,“忠”“恕”虽然表现于具体的生活日用中,但是,“忠”“恕”并不是伦理的具体规范。规范的产生虽然有内在的道德基础,但是,它们一旦

建立就具备独立的客观性。正是在这一点上,“忠”“恕”与一般伦理规范相区别,因为,“忠”“恕”是仁爱的外在表现方式,具有内在根基。儒家向来主张人情发露于外是一个自然的过程,不需要人为来安排。孔子虽然一向主张人们应该有仁爱之心,但是,他也强调“亲亲有等”。这是人情的自然发露,是道德成就的强大力量,不可用工具理性去随意干涉。有悖自然人情的伦理要求,因为没有根基,无法持续很久。仁爱之情展现在社会生活中,表现为各种行为方式。这些行为方式被孔子称为“为仁之方”而作为了行为原则。那么,“忠”“恕”之道作为仁爱之心的表达方式就最容易被世人所肯认。冯友兰先生说“爱家人,推而至于也爱家人以外的人,这也就是行‘忠恕之道’,回过来说也就是行‘仁’,……这期间无任何强迫,因为一切人的本性中都有恻隐之心,不忍看得别人受苦。这是‘仁之端也’,发展这一端就使人自然地爱人。”^{[21] (P72)}所以说,“爱人”这一道德情感,作为仁德的发端被作用于生活中的“忠”“恕”之道所反向证明。

虽然孔子没有直接说明“忠”“恕”之道的形成根源是“爱人”,但是我们可以通过分析“忠”“恕”的内涵获此结论。“忠”“恕”表面是自己成德的需要,但是如果一个人的德性实现不是建立在以他人为目的的基础上,“尽己”和“推己”都会失去其道德意义。所以说,一旦我确定他人是我的施爱对象后(推己),我本身也就成为一个我自己努力去体会的对象(尽己)。此时,在内心的成德的要求下,我要施予爱的对象就和我理解的自己相重叠。达到这样的境地,需要把自己作为对方来理解和同情。如果这样,自己实际上就被自我暂时抛离,而他人成为自己的理解核心。做到这一点,就需要有对他人充分的肯定和无私的爱心。王弼之言与以上分析有神会之处,他说:

忠者,情之尽也,恕者,反情以同物者也。未有反诸身而不得物之情,未有能全其恕而不尽理之极也。能尽理极,则无物不统。^{[22] (P77)}

“忠”是“情之尽”的状态,说明“忠”恰恰是因情发动,尽情而完终。那么,“恕”是“反情以同物”,就是说,“恕”是在爱心的作用下,主动以自己所理解和同情的他人作为自己的理解对象。只有如此,才会真正体现“忠”“恕”的精神。孔安国曾说“尽

忠节 不爱其身也。”^{[22](P11)} 确切地说,“尽忠节”不是不爱己身,而是自我早已经以他人之身作为自己之身而爱之了。只有到此,“忠”“恕”的意义才会尽显。明白这一点 我们才可以真正理解孔子的“忠”“恕”之义,才会真正知道,“忠”“恕”之道无非是以“爱人”为内核的成德之法。

参考文献:

- [1] 唐君毅. 中国哲学原论——原道篇 [M]. 北京: 中国社会科学出版社 2006.
- [2] 黄寿祺 张善文. 周易译注 [M]. 上海: 上海古籍出版社 , 2004.
- [3] 杨伯峻. 春秋左传注 [M]. 北京: 中华书局 ,1990.
- [4] 郑玄 贾公彦. 仪礼注疏 [M]. 上海: 上海古籍出版社 , 2008.
- [5] 钱穆. 论语新解 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店 2002.
- [6] 何晏 邢昺. 论语注疏 [M]. 北京: 北京大学出版社 2000.
- [7] 朱熹. 四书章句集注 [M]. 北京: 中华书局 ,1983.
- [8] 杨天宇. 礼记译注 [M]. 上海: 上海古籍出版社 2004.
- [9] 徐元诰. 国语集解 [M]. 北京: 中华书局 2002.
- [10] 方向东. 大戴礼记汇校集解 [M]. 北京: 中华书局 2008.
- [11] 段玉裁. 说文解字注 [M]. 上海: 上海古籍出版社 ,1981.
- [12] 郑玄 贾公彦. 周礼注疏 [M]. 北京: 北京大学出版社 , 2000.
- [13] 陈立. 白虎通疏证 [M]. 北京: 中华书局 ,1994.
- [14] 阎振益 钟夏. 新书校注 [M]. 北京: 中华书局 2000.
- [15] 皇侃. 论语义疏 [M]. 北京: 中华书局 2013.
- [16] 郑玄 孔颖达. 礼记正义 [M]. 北京: 北京大学出版社 , 2000.
- [17] 杨伯峻. 论语译注 [M]. 北京: 中华书局 ,1980.
- [18] 刘宝楠. 论语正义 [M]. 北京: 中华书局 ,1990.
- [19] 朱熹. 朱子语类 [M]. 北京: 中华书局 ,1986.
- [20] 张栻. 张栻集 [M]. 长沙: 岳麓书社 2010.
- [21] 冯友兰. 中国哲学简史 [M]. 北京: 北京大学出版社 , 2013.
- [22] 徐望驾. 皇侃《论语集解义疏》[M]. 南昌: 江西人民出版社 2009.

Love for Others Is Core of Confucian Concepts of “Faithfulness” and “Forgiveness”

FENG Chen

(Department of Philosophy Party School of CCP Shandong Provincial Committee Jinan 250103 China)

Abstract: The concepts of Chung or faithfulness and Shu or forgiveness in the Analects are generally regarded by the later generations as the “way of practicing benevolence”, and have become the behavioral principle of interpersonal contacts. In form, Chung and Shu define from two aspects the moral standards with Liren and Daren as their purposes. But in moral practice, it is the moral sentiment; the love for others helps to achieve the purposes. In this sense, it is because both Chung and Shu take the love for others as their core value that they display the characteristics of being sincere and considerate. And because of this, the moral power of Chung and Shu will take place and their moral behavior may come into reality. The characteristics of Chung and Shu summarized above can be largely attributed to Confucius’ constant emphasis of moral consciousness in one’s moral life.

Key words: Confucius; chung; shu; love for others

(责任编辑 王能昌)