

儒家仁爱伦理的发生图式及其谱系演变*

王闻文 沈顺福

摘要: 在传统儒家那里,仁爱伦理首先指向血缘伦理,其所强调的是爱从亲始及爱亲的重要性。汉唐儒者所建构的“他者伦理”,凸显了他者之于爱亲的“先在性”,拓展了儒家血缘伦理的范围。而实现对儒家血缘伦理超越的是宋明儒者所构筑的“共生伦理”,它强调从一体之仁的视角去体爱万物。通过钩沉儒家仁爱伦理的发生图式及其谱系演变,或可消除既往一些论者对儒家仁爱思想所存在的误解。

关键词: 儒家 仁爱伦理 血缘伦理 万物一体

中图分类号: B21

文献标识码: A

文章编号: 1004-0730(2024)08-0120-08

DOI:10.19624/j.cnki.cn42-1005/c.2024.08.010

儒家仁爱伦理建基于血缘之上,它强调爱亲的首要性和必要性。如此一来,就很容易造成一种假象,即儒家仁爱伦理似乎只能局限地适用于有血缘的亲人(族)中,而不能适用于作为陌生人的他者。与之相关联的便是,儒家伦理只是一种“私德模式”,“只能依照自身在差序结构中的位置运用私德,只能应对熟人和友人,不会形成一视同仁的‘陌生人’之间的人际伦理,也就无法应对现代的‘陌生人社会’”^[1]。甚至有学者以此断定,“儒家本来就不愿意其原则在应用中成为普遍的,因为儒家所提到的‘人’并非‘所有人’或‘任意某人’,而是在特定私人关系和特定情景中的特定人”^[2],并由此认为这造成了儒家与现代社会在本质上的不兼容。然而,细细考察儒家仁爱伦理的内涵及其发生机制,就可以发现此说乃是对儒家伦理的误解。本文意在从儒家仁爱伦理的发生图式及演变来解析儒家所形成的三种伦

理模式,以此证明儒家伦理并不是囿于血缘的私德伦理,而是在其创生之初及后来的发展中已经蕴含了对他者(这里的“他者”不完全等同于西方哲学意义上的他者,而是指相对于亲人尤其是父母之外的人)甚至是非人之“物”的仁爱之情。就此而言,儒家的伦理原则本身就已经内蕴了应对现代社会意义上陌生人(strangers)问题的机制。

一、何以为亲:儒家仁爱伦理的血缘底色

血缘伦理是儒家伦理的底色。传统的血缘伦理早在儒家之前就已经产生,之后以孔孟为代表的儒家的系统化使之更加显著,“终使‘血缘关系’成为中国特有的思想文化的逻辑起点”^[3]。伴随着儒家血缘伦理而来的另一个问题——仁爱的“差序格局”,也是理解儒家伦理的关键。这也是诸多学者批评儒家伦理不足以应对现代陌生

人社会的症结所在。

儒家伦理既建基于血缘之上,那么其亲爱的程度便和血缘的厚薄及感情的近疏有关,而它们又与代际的变化有关,即代际越近,血缘越浓,情感愈深,反之则反。大多数情况下,血缘所能“顾及”的往往是三代之内,再往后延伸,大家的情感就很疏远了,这也就是民间常说的“亲不过三代”。这里涉及两个关键信息,即“亲”和“代”,此二者直接关联着儒家血缘伦理的发生机制。那么,何谓“亲”呢?许慎解释道:“至也。从见亲声。”^[4]段注:“到其地曰至。情意息到曰至。父母者,情之最至者也,故谓之亲。”^[5]“亲”就其引申义而言是指对象间的相即性,而其所最先或最优指向的就是父母。亲便是指对父母之亲,这乃是一种自然且至极的情感。再来看“代”,许慎解释为:“更也。从人弋声。”^[6]所谓“更”即是我们常使用的“更替”义,表示事物之变化,置换在伦理学的视域下,即谓血缘之情在代际间的演变。从亲与代的维度来审视何以为亲,则我们与父母属于血缘的“第一代”,是一种“无间”的血亲关系。这种关系形态,在儒家的具体体现或者其理论依托便是“仁”^[7]。仁作为儒家的核心思想,不但是一种德性的存在,从根本处讲乃是对血缘之情的表达,其包含了儒家的血缘伦理关系。儒家亲亲之爱及由之衍生的宗族、他者关系都由此展开。所以,对儒家血缘伦理谱系演变的考察就无法避开仁。

在儒家,对仁的释义有很多,通常认为其最为核心的内涵乃是“爱人”。“樊迟问仁。子曰:‘爱人。’”^[8]所谓爱人,意指爱非己的他者,这是从广泛的层面来说。结合儒家思想的系统来看,爱人之义,其首指并非就“全体人”而言,而是偏重指向“父母”(兄弟姐妹)。《中庸》曰:“仁者人也,亲亲为大。”^[9]人所以为人在于有仁,而仁优先指向于爱亲,此亲首要是血缘最近的亲人,这体现的便是儒家的血缘之情。如朱子云:“仁主

于爱,而爱莫切于事亲;……故仁义之道,其用至广,而其实不越于事亲从兄之间。”^[10]又“立爱自亲始”^[11],同样强调爱人乃是要从爱父母开始。因为在儒家看来,爱人之仁发端于人的血缘亲情(父母、兄弟)。“不孝不弟,虽有他善,终是不仁。何者?为其大本已失,其末自不足贵也。”^[12]如果对父母都不爱、不敬,不但是有悖于德与礼的,而且从更宽泛的层面来说,也是违于天理的。故此,儒家非常强调爱亲之于仁的原初义,反复畅言“爱莫大于爱亲”^[13]。正如汤一介先生所说:“‘仁爱’是人本身所具有的,爱自己的亲人是最根本的。”^[14]这一根本的爱,便是儒家血缘伦理最基础也是最显要的发生机制,它体现了血亲在人伦中的首要性和重要性。

循前指,我们所以亲与不亲和代际的“隔断”与否则有着不可分割的关系,而代际的划分基于血缘的远近与厚薄。“子女与父母的血脉相通,他们是一家人,他们在重要意义上是一体的,……两者以相依为命的方式‘共在’着。”^[15]无论从哪一维度来考察,子女与父母的关系无疑都是最亲的,那由自然地出生而来的联系必然先于其他所有的联系,也比它们更为稳定。“因为它是根据一些与本体直接相关的东西;至于其他的联系则是后加的,而且可能撤销。”^[16]基于此,我们才必须首先爱父母,再由之推到其他人际关系上。概言之,儒家血缘伦理具体体现在“孝亲”“友悌”上,这是儒家最为看重的两个内容。尤其是前者,是更为核心和主要的。如孔夫子所言“弟子,入则孝,出则弟”^[17]是也,有子也强调“孝弟也者,其为仁之本与”^[18]。

我们之所以与父母最亲,是因为我们与之具有直接的血缘关系,这是一种无法主动选择的、天生而自然的关系。与父母的这种血亲关系及由之形成的家庭伦理是儒家思想的重中之重,是儒家伦理的第一基石,其他的伦理或政治等关系无不由之展开。当然,需要特别说明的是,儒家之仁并

不是仅仅局限于家庭或宗族之内的亲缘关系,其同时蕴含了爱他人(非亲)的可能性和必然性。

二、何以不亲:血缘的消解及其表现

与我们的父母家人共同存在的还有熟人乃至陌生人,这是我们无法忽略的群体。就社会发展的机制而言,现在相对于我们而言的熟人或陌生人可能在很久之前也是我们的亲人,只是由于时代相隔太久,血亲关系淡化,彼此之间不再能够“辨认”。这就关涉“何以不亲”的问题,即儒家血缘伦理的衍生机制与式微。关于此,《礼记》已有论及:“亲亲,以三为五,以五为九。上杀,下杀,旁杀,而亲毕矣。”^[19]郑玄注曰:“己上亲父,下亲子,三也。以父亲祖,五也。以祖亲高祖,以孙亲玄孙,九也。杀,谓亲益疏者,服之则轻。”^[20]也就是说,以自己为中心所形成的三亲、五祖、九族构成了儒家血缘谱系的基本格局。其中,最为亲的就是前述上于父母、下于子女的关系。而随着代际的延伸,血缘就会逐层减弱,相应的情感也会淡化,直至成为陌生人。

基于儒家血缘伦理,亲与不亲的关键就在于血缘的厚薄,这体现了亲缘关系的“圈层式微”状态。就时间而言,儒家血缘伦理的演变和“衰弱”又可以从“血缘的代际时间”维度来理解。循前言,血缘作为儒家伦理的基点,规定了儒家伦理的差序格局,体现了儒家在面对父母、兄弟、亲人、陌生人时所流露出的不同情感。这种差异性情感的发生源于血缘于代际中呈现的薄厚,即如果两个人(家族等)相隔的“代”很近,那么二者从发生意义上来说必然是最为相亲的,这也是儒家主张“仁自亲始”的原因。相反,如果彼此之间隔着好几重关系,那么代际也变得复杂和疏远。如《颜氏家训》云:“有夫妇而后有父子,有父子而后有兄弟:一家之亲,此三而已矣。自兹以往,至于

九族,皆本于三亲焉。”^[21]虽然血缘的扩展对祖代的绵延有助,但代际的扩大同样意味着血缘的淡化,相应的亲情势必也会变得很淡。如此,彼此的血亲关系自然也会呈现出一种衰减或“消逝”的状态。

从空间角度看,我们的一切活动都需要在空间这一生存场域中完成。这里的空间并不首要指向物理学意义上的,而是就伦理学而言。即我们与他人形成某种关系需要置于一定的空间内,而相互的生存使得我们感受到空间的道德意义。如我们所以与父母亲的原因,就在于孕育及生育的“无间空间”。“怀孕的母亲与胎儿的关系不只是或首先不是物理空间的关系”^[22],而是源于父母与我作为“共在生命体”的伦理空间。我们与父母的距离可以说是“无限地近”的状态。代际间的相亲同样是由于空间距离近,彼此联系多。反之,时空距离的隔断,使得联系过少,最后甚至使关系处于断绝状态,自然不会亲。特别是在前现代社会,“人们的社会活动空间相对有限,生产生活及情感所需要的信任关系和互助资源在很大程度上依托各种亲戚关系,因而基于血缘关系的亲戚是最可靠和稳定的社会关系”^[23],亲代的可靠性就此显现。随着时代的变化,这种情况也发生了很大的改变,导致即使具有一定血缘关系的亲戚,如果其所生活居住的地方彼此相隔太远,联系同样也会减少,那么情感同样也会变弱。当然,空间距离关系同样会反映在“代际血缘”中,即由于亲代之间相隔久远,从而血缘疏远,所造成的血亲“回响”也就愈小。

三、从血缘伦理到他者伦理的转换

面对社会的发展,儒家血缘伦理的作用逐渐呈现式微的状态,但是这并不意味着其就消失了。因为儒家血缘伦理在时间与空间中淡化与

消解的同时,又蕴含了某种创生性。这种创生性,以伦理的视角观之,即仁爱思想的普适性,继而形成了儒家的普遍伦理。所谓普遍性伦理,是指儒家所构建的仁爱体系并不是仅仅局限于以血缘为基础的血亲之情及其宗族之爱,而是“能够面对除了亲人、友人和熟人之外的一切陌生人,能够广泛适用人与人、自我与他者的各种关系”^[24],甚至是一切事物。也就是说,随着时代的不断发展,儒家的血缘伦理不是消失了,而是随着时代的变化相应地发生了变化。

儒家所讲的仁,虽然始于爱亲,但爱亲并不是仁的全部,仁亦不止于爱亲,而是注意到“内亲”和“外缘”的关系,即“亲缘伦理”。“儒家认为这种原初情感不限于父母子女间的私情,而是可以超越私情去仁民、爱物。”^[25]甚至有学者直接将其视为儒家伦理的基础:“仁为五德之首,实已含有他人伦理的维度。可以说与他人的伦理关系不但不是没有,反倒是构成儒家伦理的基础。”^[26]孔子曰:“弟子入则孝,出则弟,谨而信,泛爱众,而亲仁。”^[27]这里虽然首先讲的是对父母(亲人)之孝、兄弟之悌,此句后半段则将仁爱扩展到“众”上,此众即是除去父母兄弟之外的所有人,乃至“物”。皇侃注曰:“君子尊贤容众,故广爱一切也。”^[28]由此,儒家对仁爱的论述绝非局限于至亲血缘伦理,而是关涉“陌生人”。与之相似的还有《论语》中对兄弟的论述,“四海之内,皆兄弟也”^[29],皆兄弟即言如同血而亲者,即皇侃所疏:“既远近可亲,故不须忧患于无兄弟也。”^[30]此论同样是把血缘亲情推衍到没有血缘关系的陌生人上。由此可见,从孔子开始,儒家对“陌生人”的问题就已经有所意识。

孔子之后,孟子对儒家仁爱与血缘之情的阐释更为详细和切要。一方面,孟子固守儒家的血缘之情,强调爱亲之于父母兄弟的首要性,此是不可更易之纲领,这也是他所以批评墨子无父的

原因。“墨氏兼爱,是无父也。无父无君,是禽兽也。”^[31]在孟子看来,如若一味地讲求兼爱,便是视其至亲无异于众人,如此便相当于无父无母。朱熹注曰:“人也只孝得一个父母,那有七手八脚,爱得许多!能养其父无阙,则已难矣。想得他之所以养父母者,粗衣粝食,必不能堪。盖他既欲兼爱,则其爱父母也必疏,其孝也不周至,非无父而何。”^[32]另一方面,孟子又将儒家的仁爱伦理扩大化,延至非亲的陌生人。孟子曰:“仁者无不爱也。”^[33]这就意味着要爱包括父母家人在内的所有人。如其所言“老吾老以及人之老;幼吾幼以及人之幼,天下可运于掌”^[34],吾之老及幼都是基于血缘之情来说,即是爱亲之谓也;其所言“人”便是指那些与我“无亲”的熟人或是陌生人,孟子认为我们同样要以爱待之。除此之外,孟子还对“爱”的各个维度作了更为详细的论述。“君子之于物也,爱之而弗仁;于民也,仁之而弗亲。亲亲而仁民,仁民而爱物。”^[35]这里除了爱亲、爱人外,孟子又将之指向“物”,认为对物同样要爱。需要说明的是,这里虽然有爱物的向度,但此爱非爱亲之爱,只是“功利意义的爱惜、珍惜之意,尚缺乏表示人际亲和情感的仁爱之意”^[36]。无论如何,孟子确实更为明显地论证了儒家仁爱的普适性。由孟子所承继的仁爱伦理,不但形成了儒家伦理的新格局,而且更进一步地将儒家的仁爱伦理推广到“万物”上。可以说,在孟子,儒家就已经有意识地突破亲之于血缘的界限了。

如果说先秦儒者对仁爱的阐述重点仍是落在亲缘上,那么到了汉代儒者那里,他们更加强调的是“他者伦理”,重视“类”之爱。董仲舒曰:“仁者,所以爱人类也。”^[37]不同于先秦儒者以爱“人”释仁的做法,董仲舒从爱“人类”的视角去解释仁,这就突出了“类”的重要性,把仁爱的范围推衍到普遍人类或“所有人”上。在这样的语境下,董仲舒直接为仁的法则作了限定:“仁之法在爱人,不在爱

我。”^[38]其又指出“仁主人，义主我也”^[39]，通过辨别仁义的指向再次说明仁爱为何义，亦即“爱在人谓之仁，义在我谓之义”^[40]。当然，这里的“人”所突出的是全体，而不局限于亲缘之人。

不仅如此，董仲舒更是在继承孔孟仁之爱物的基础上，全面地论证了仁爱之于我、人、物之间的关系，更进一步地揭示了儒家仁爱的“泛血缘性”。“昔者晋灵公……质于爱民，以下至于鸟兽昆虫莫不爱。不爱，奚足谓仁？”^[41]此处董仲舒所言的爱物更多的是强调“亲情”或情感上的爱，由之“取消了仁民、爱物之间的实质性差别，使之变成了同质状态下的差异性秩序存在”^[42]。这样便更加凸显了儒家仁爱的普遍性，并弱化了传统儒家对血缘之仁的强调。

同董仲舒论仁类似，刘向在对仁进行释义的时候，也是沿着他者伦理的路径展开。“夫大仁者，爱近以及远，及其有所不谐，则亏小仁以就大仁。大仁者，恩及四海；小仁者，止于妻子。”^[43]这里，刘向通过区分大仁和小仁来说明何谓真正的“大仁”。刘氏此言，显然“颠覆”了传统儒家所属意的爱必言亲的做法，而主张把对“陌生人”的爱放在更为重要的位置。

为了更好地彰显儒家仁爱超越亲缘秩序的特点，董仲舒等人直接提出“博爱”的思想，“忠信而博爱，敦厚而好礼”^[44]，将儒家之爱的内涵进一步扩大。其意即在修正传统儒家仁之于代际性所存在的不足，而力求从广博的视角来理解儒家仁爱的内涵。这使儒家爱的层级性减弱，他者性增强。董仲舒以博爱诠释仁的做法，影响了后来的诸多儒者。如三国时期的韦昭在注释《国语·周语》时就直接道出“博爱于人谓仁”^[45]。晋袁宏亦言“博爱之谓仁”^[46]。较董仲舒而言，他们更为明晰地将博爱与仁相关联。以博爱释仁影响最大的要数韩愈，其言“博爱之谓仁，行而宜之之谓义”^[47]，同样也是从博爱的视角诠释仁。

通过对先秦至汉唐儒家仁爱伦理的考察可以发现，儒家伦理并不是仅仅在血缘之间，而是在之后的发展中逐渐演变成一种他者伦理，更加注重对亲缘之外的陌生人的亲爱之情。儒家仁爱伦理发展至汉唐，不但坚守了儒家的基本观点，更在其基础上将亲爱之仁延伸到亲缘之外的他者，这是儒家伦理发展的又一形态。

四、一体之仁与共生伦理

宋明儒者在继承汉唐儒学变革的基础上，进一步推进儒家仁爱伦理的发展，将之衍变为“共生伦理”。共生伦理的基础是“万物一体”，其理论表现便是“一体之仁”，这可以视为理学家们的某种共识。诚如钱穆所言：“夫‘以天地万物为一体’者，此北宋以来理学家精神命脉之所寄也。”^[48]陈荣捷亦言：“万物一体之理论，为宋明理学之中心。由二程子经过朱子、陆象山以至于王阳明，莫不言之。”^[49]

宋明儒者言仁以万物一体为始基，其意便是要突破先秦儒者以血缘来处理人际关系做法的局限性，而转向从“一体”的视角来重新诠释仁爱伦理，以此擘画出儒家伦理的新图式。如张载所言：“其视天下无一物非我。”^[50]船山将之释义为：“则天下之物与我同源，而待我以应而成。”^[51]张载更进一步说：“乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃浑然中处。故天地之塞吾其体，天地之率吾其性。民吾同胞，物吾与也。”^[52]此即我与物是一种家庭成员关系，万物便是我的同胞兄弟，甚至可以说即是我自身，这就从根本上消融了先秦儒者以血缘别人我的做法。张载所论证的仁爱不是生存上的爱惜之情，而是存在论意义上的价值情感，即将万物视为与我具有同血缘关系的存在者。可以说，张载以“民胞物与”的即情模式，开启了理学论证共生伦理的先河。

程朱亦沿着这一理路展开对“同血共亲式”仁爱思想的阐释。程颢曰：“学者须先识仁。仁者，浑然与物同体。”^[53]其接续前儒之论，不过是从万物一体的层面加以阐发。这同样消弭了前儒以血缘论仁爱的局限，使儒家血亲思想得以拓展。其又言：“仁者，以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？”^[54]在物我同体为亲的基础上，程颢又将万物视为吾之一体，以期泯除己与物的对立，将存在的体外之物纳入我的生命之中，此即“由浑然一体而无隔以示仁体之无外，此正表示真心仁体之觉健与无窒滞”^[55]。之后，程朱理学的学者多继承了二程所构筑的“一体之仁”思想，重视从万物一体的角度理解仁。如吕大临认为：“仁者以天下为一体，……人之所以不仁，己自己，物自物，不以为同体。”^[56]

朱熹在他们的基础上进一步认为：“仁之道大，不可以一言而尽也。……仁之为义，偏言之则曰爱之理……专言之则曰心之德。”^[57]朱熹较为自觉地注意到儒家仁之内涵的广泛性，认为不能一言说尽。如果概而言之，即是爱之理与心之德，二者又分别是偏言和专言的角度来说。其中，朱熹又很重视以天地之心论仁：“仁也者，天地所以生物之心，而人物所得以为心者也。”^[58]从生与心的角度诠释仁，此生便是包含所有物之生，亦是共生之形态。于此基础上，朱子接续二程等人的言说：“盖天地万物本吾一体，吾之心正，则天地之心亦正矣。”^[59]要想达到这一境界，就要革除物我之分，“惟无私，然后仁；惟仁，然后与天地万物为一体”^[60]。

王阳明对此问题的论证更为直接和明晰，“天地万物，本吾一体者也”^[61]。其对仁的诠释也是基于万物一体的角度，“心一而已，以其全体恻怛而言谓之仁”^[62]。“恻怛”源于孟子“恻隐”之言，即以仁爱人。王阳明是从“全体”来说，而非局限于代际与血缘之内，甚至不惟人类，而是包括物在内的

一切。细而论之，王阳明先是突破了儒家血缘伦理的代际关系，主张亲无内外，“以天地万物为一体，其视天下之人，无外内远近，凡有血气，皆其昆弟赤子之亲，莫不欲安全而教养之，以遂其万物一体之念”^[63]。接着，他又从超越类的角度论证儒家的仁爱：“天地万物一体之体也。……君臣也，夫妇也，朋友也，以至于山川鬼神鸟兽草木也，莫不实行以亲之，以达吾一体之仁。”^[64]“天地万物为一体也，……是故见孺子之入井，……见鸟兽之哀鸣，……见草木之摧折而必有悯恤之心焉，……见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉……是其一体之仁也。”^[65]王阳明逐层详细阐述了仁爱的“一体性”，这些层级与“我”之（血缘）关系逐渐淡化，而在愈来愈淡的关系中能够行仁，这恰恰反映出儒家仁爱伦理的“共生性”与“普遍性”，也是王阳明如此论证的目的所在。王阳明最终要说明的是儒家仁爱不但能够超越具体的血缘、代际及人类，甚至可以超越有生命的物体，能够遍及和适用于所有存在者。

宋明儒者通过辩证地提炼儒家的仁爱内涵，不断地将其适用范围扩大。此种推衍不是无情感的机械式拓展，而是将儒家血亲伦理灌注其中，即在爱人、爱物的时候，以一种爱亲的态度为之，这不是异类的相通而是情感的共生。质言之，“他们将这种血缘亲情泛化为一种充塞天地的普遍道德情感”^[66]。这不但突破了儒家血缘伦理的圈层局限，更为重要的是他们开出了一种新的儒家伦理模式，即“共生伦理”。之后的儒者们便延续这一思路，注重从一体与共生的维度去诠释儒家的伦理思想。

五、结语

一方面，儒家的仁爱思想确实厚植于血缘之上，强调血缘的重要性、爱亲的先存性；另一方

面,随着代际的延展,即使那些原本具有血缘之亲的人,彼此的亲爱感也会逐渐减弱,更不用说那些本来就是非亲的存在者。这样就会给人一种儒家伦理只能局限地处理亲人(熟人)关系,而无法面对陌生人的感觉。故此,由之衍生的对儒家伦理原则外生性效能不足的批判,从古至今从未停止。

从义理上说,这种批判并不符合儒家伦理的发生模式,也未能充分而全面地理解儒家的仁爱伦理思想。基于传统儒家仁爱伦理的预设,其在强调“爱亲”的时候,本然地就将爱他者纳入考量的范围,当然这其中必然有仁爱秩序的差异。因为奠基于血缘的情感之爱天然地具有优先性,同时泛血缘共情的互通又蕴含了“推移”的可能,然而这种推移每更进一步便会使关系大为减弱。另外,于事实层面而言,儒学在其发展过程中就已经不断地在对自身的理论作出相应的调整。就伦理谱系而言,由先秦的血缘伦理演变为直接地应对血缘之外的陌生人的他者伦理,甚至将他者亦或是陌生人视为更为重要的伦理指向。宋明儒者更进一步,他们不但实现了对儒家血缘伦理的突破,亦打破了仁爱之于人类的局限,将之扩展到万物的层面,从而实现了儒家仁爱伦理的“共生性”。

注释:

[1]程乐松.两种“陌生人”:儒家人际伦理面对的现代性错置[J].哲学研究,2023(05):44-53.
 [2]赵汀阳.身与身外:儒家的一个未决问题[J].中国人民大学学报,2007(01):15-21.
 [3]葛晨虹.德化的视野[M].北京:同心出版社,1998:1.
 [4][5][6]段玉裁.说文解字注[M].北京:中华书局,2020:414,414,379.
 [7]吕不韦.吕氏春秋·不二[M]//吕氏春秋集.许维

适,集释.北京:中华书局,2009:467.
 [8][9][10][13][31][33][34][35][59]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983:139,28,287,48,272,363,209,363,18.
 [11][19][20]孙希旦.礼记集解[M].北京:中华书局,1989:1215,864,864.
 [12]刘宝楠.论语正义[M].北京:中华书局,1990:8.
 [14]汤一介.儒释道与中国传统文化[M]//什刹海书院2012年年刊.北京:中国大百科全书出版社,2013:6.
 [15][22]张祥龙.儒家哲学史讲演录:卷一[M].北京:商务印书馆,2022:289,286.
 [16]冯梓璉.阿奎那的血亲伦理及其和儒家可能的对话[J].世界宗教文化,2018(06):65-71.
 [17][18][27][28][29][30]皇侃.论语义疏[M].北京:中华书局,2013:11,6,11-12,12,303,303.
 [21]颜之推.颜氏家训集解[M].北京:中华书局,1993:23.
 [23]胡小武,韩天泽.青年“断亲”:何以发生?何去何从? [J].中国青年研究,2022(05):37-43.
 [24]王中江.“自我”与“他者”:儒家关系伦理的多重图像[J].北京大学学报(哲学社会科学版),2022,59(01):22-31.
 [25]王广,刘兴明.从“与物同体”说论儒家仁学的哲学叙事[J].周易研究,2021(06):91-99.
 [26]柯小刚.礼与陌异性——回应赵汀阳论儒家无能于面对陌生人问题的批评意见[J].云南大学学报(社会科学版),2011,10(01):54-59+95-96.
 [32]黎靖德.朱子语类[M].北京:中华书局,1986:1320.
 [36][42]李祥俊.儒家的仁爱秩序与自爱问题析论[J].孔子研究,2023(06):5-14+157.
 [37][38][39][40][41][44]苏舆.春秋繁露义证[M].北京:中华书局,1992:257,250,254,254,251,304.
 [43]刘向.说苑校证[M].北京:中华书局,1987:99.
 [45][47]韩愈.韩愈文集汇校笺注[M].北京:中华书局,2010:19,1.

- [46]袁宏. 后汉纪[M]. 北京:中华书局,2002:38.
- [48]钱穆. 国学概论[M]. 北京:商务印书馆,1997:236.
- [49]陈荣捷. 王阳明与禅[M]. 台北:台湾学生书局, 1984:12.
- [50][52]张载. 张载集[M]. 北京:中华书局,1978:24,62.
- [51]王夫之. 张子正蒙注[M]. 北京:中华书局,1975:122.
- [53][54]程颢,程颐. 二程集[M]. 北京:中华书局,2004: 16,15.
- [55]牟宗三. 心体与性体[M]. 长春:吉林出版集团有 限责任公司,2013:229.
- [56]吕大临. 蓝田吕氏遗著辑校[M]. 北京:中华书局, 1993:454.
- [57]朱熹. 朱子全书:第23册[M]. 上海:上海古籍出版 社,合肥:安徽教育出版社,2010:3270.
- [58]石佃. 中庸辑略[M]朱熹,删定. 上海:华东师范大 学出版社,2020:138.
- [60]朱熹. 朱子语类[M]. 北京:中华书局,1986:117.
- [61][62][63][64][65]王守仁. 王文成公全书[M]. 北京: 中华书局,2015:98,52,32,1114,1113.
- [66]吴根友. 儒家“仁爱”思想论纲[J]. 北大中国文化 研究,2011(00):72-97.

*基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“儒家心学视角下的现代虚无主义问题研究”(项目编号:21FZXB072)、山东省2023年中华优秀传统文化“两创”专项课题“中华优秀传统文化视域下的高校立德育人的时代路径探索”(项目编号:CTL202307013)、2023年山东大学儒学院研究生重点科研项目“朱熹心性论与人禽之辨思想研究”(项目编号:23RXY029)。

作者简介:王闻文,山东大学儒学高等研究院博士研究生,山东济南,250100;沈顺福,山东大学儒学高等研究院二级教授、博士生导师,山东济南,250100。

The Occurrence Pattern and Genealogy Evolution of Confucian Benevolence Ethics

WANG Wenwen, SHEN Shunfu

Abstract: In traditional Confucianism, benevolence ethics first point to blood ethics, which emphasizes the importance of love starting from relatives. The "other ethics" constructed by Confucians in Han and Tang Dynasties highlighted the "primacy" of others in loving relatives and expanded the scope of Confucian blood ethics. The "symbiotic ethics" built by the Confucians of Song and Ming Dynasties emphasized the love of all things from the perspective of the benevolence of one body. By investigating the occurrence pattern and genealogy evolution of Confucian benevolence ethics, we can eliminate the misunderstanding of Confucian benevolence thought in the past.

Keywords: Confucianism; Benevolence ethics; Blood ethics; All things are one

(责任编辑:钱艳丽)