

# 仁体爱用:儒家仁爱思想的哲学理路与发展脉络\*

朱君鸿

(河北大学哲学与社会学学院, 河北 保定 071002)

[摘要]儒家仁学思想多以“爱”说明“仁”的内涵,体现出人伦关怀,是中国传统伦理思想的重要内容。孔子以“爱人”界定仁的核心要旨,确立“礼”为分际的执中原则,构建起以孝悌为根基、推己及人的实践路径,实现从亲亲之爱到泛爱众的层次拓展,彰显“有差等”向“无差等”递进的道德理想,其“爱善善恶”“重人轻物”的主张更凸显仁爱思想的原则性与灵活性。历代儒者沿此脉络深化阐释,逐步确立“仁为性、为体,爱为情、为用”的核心结构,诸子虽对仁义理解各异,但多承认“爱为仁之核心表现”。宋明理学通过“性情之理”与“体用之辨”,进一步深化仁爱关系的本体意涵,程颐、朱熹以“仁是爱之理,爱是仁之用”的论断,明晰心、性、情、爱之间的逻辑关联,张栻则强调体用一源、内外一致,完善仁爱思想的哲学体系。儒家仁爱思想兼具个体修身与社会治理的双重价值,横向贯通社会各阶层,纵向跨越历史维度,从先秦孝悌伦理延伸至汉唐博爱理念,再到宋明万物一体之说,形成层次分明、涵摄广博的思想脉络。它既为个体提供成德路径,又为家国治理提供伦理规范,构建起贯通人伦秩序、联结社会层面、涵摄万物一体的哲学体系,其“爱有差等而致无差等”的特质,至今仍具有一定的理论意义。

[关键词]儒家仁学 爱人 体用关系 性情之理

[中图分类号]B222 [文献标识码]A [文章编号]2096-983X(2026)03-0128-10

儒家思想作为中国传统文化的精神核心,素为学界所公认。就其内在结构而言,仁学思想一般被认为是儒家思想的根本内容,在思想史研究中占有重要地位。尤其在儒学义理系统之中,“爱”不仅关乎德性情感的发端,也关系到仁道实践的现实展开,并贯通个体修身、社会伦理与政治教化诸层面。然而,关于仁学自身的内在核心及其哲学意涵,学界尚缺乏系统而深入的探讨。本文拟通过对儒家“爱”的思想内涵与哲学理路的阐释,揭示“爱”作为仁学本体范畴与价值核心的理论意涵与精神担当。

## 一、孔子“爱人”观的义理分际与执中精神

在《论语·颜渊》篇中,樊迟问仁,孔子直接答以“爱人”<sup>[1](P185)</sup>,明确揭示了“仁”的核心内涵。孔子以“爱人”二字概括仁德要旨,不仅体现了他对仁义理路的根本理解,也对后世儒家“以爱言仁”的理解产生了重要影响。

### (一)《论语》中“爱”的基本义

《论语》中言爱共九处:“节用而爱人。”<sup>[1](P5)</sup>“泛爱众而亲仁。”<sup>[1](P6)</sup>“尔爱其羊,我爱其

收稿日期:2025-07-09;修回日期:2026-03-05

\*基金项目:河北省社会科学基金项目“孟子四端之心思想研究”(HB24ZX005)

作者简介:朱君鸿,博士研究生,主要从事儒家哲学研究。

礼。”<sup>[1](P40)</sup>“爱之欲其生，恶之欲其死。”<sup>[1](P180)</sup>  
“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’”<sup>[1](P185)</sup>“爱之能  
勿劳乎？”<sup>[1](P208)</sup>“君子学道则爱人，小人学道  
则易使也。”<sup>[1](P258)</sup>“予也有三年之爱于其父母  
乎？”<sup>[1](P268)</sup>

九个“爱”字，除最后一个“爱”可视为名词外，其余均作动词使用，意在表达爱护、爱惜、喜爱等相近之义。虽然所爱的对象有所不同，如民（百姓）、众人（己之外的人）、羊（动物）、礼（德目之一）、人（区别于非人之物）等，但其中所包含的情感与爱的行为在本质上趋于一致。其所体现的“爱”的基本意义，皆为由内在深挚情感所引发的外在关爱行为，具体表现为同情、体恤、爱护、尊重、关怀等。冯友兰在解释樊迟问仁时指出：“仁以同情心为本，故爱人为仁也”<sup>[2](P64)</sup>，点出了“爱”的基本义即同情。这一见解揭示出“爱”的根基并非外在行为，而在于人心内发的同情之情，由此才能转化为具体的关怀与关爱。换言之，“爱”之所以能通向“仁”，正在于它以内心情感为出发点，并通过实际行为将这种情感落实于人伦关系之中。正是在这种情感与行为的内在贯通中，可以看到“仁”并非抽象的概念，而是依赖“爱”的生发而显现。由此看来，“仁”之所以立，在于“爱”之所发。

## （二）“爱人”与人本分际

《国语·周语下》有“言仁必及人”<sup>[3](P28)</sup>之句，是现存文献中最早直接论及“仁”与“人”关系的记载，意在表明论仁必然涉及对人的关怀与惠及。《中庸》有“仁者，人也”<sup>[4](P30)</sup>、《礼记·表记》中的“仁者人也”<sup>[5](P411)</sup>与《孟子·尽心下》中的“仁也者，人也”<sup>[6](P259)</sup>等句，均明确指出“仁”与“人”之间的密切关联。这里所说的“仁”，专指人与人之间的伦理关系，其行使主体与施受对象均为人，体现出有仁爱之心才是人的观念。正如韩星所指出：“仁是人之为人的本质和特征，也就是说，具有了仁才能成其为人。”<sup>[7]</sup>

孔子强调仁者为“爱人”，需要指出的是，孔子所主张的“爱人”特指“人”，而非鬼神、动物、

器物或其他非人类事物，体现出“同类相爱”的思想。《礼记·三年问》中的“有知之属，莫不知爱其类”<sup>[5](P454)</sup>，可以视为孔子“爱人”观的理论根据。而《论语·微子》中的“鸟兽不可与同群”<sup>[1](P275)</sup>则进一步表达了人与禽兽相区分的立场。《吕氏春秋·爱类》对“仁”的对象作了具体说明，指出对物仁而不对人仁不能称为仁，对物不仁而对人仁仍可称为仁：“仁也者，仁乎其类者也。”<sup>[8](P168)</sup>孔子生活的春秋时期仍处于奴隶制社会，下层奴隶被视作器物、可供买卖赠送甚至殉葬，社会上层往往不将其当作“人”对待。在此背景下，孔子主张“爱人”的思想尤其意义，“他就是明白地告诉所有人，要把自己当成人，也要把别人当成人”。<sup>[9]</sup>反对一切不将人当作人的行为，即便是制作陶俑以殉葬，也因“象人而用之”而遭到孔子的痛斥：“始作俑者，其无后乎？”<sup>[6](P7)</sup>

孔子“同类相爱”的“爱人”思想，明确回答了“仁者应爱谁、爱什么”的问题，成为衡量是否为“仁”的根本标准。这一思想不仅在当时具有重要的人文关怀意义，推动了对人性的认知，也对后世儒家仁学的发展产生了深远影响。郭沫若称之为“人的发现”<sup>[10](P82)</sup>。徐复观指出：“在中国文化史上，由孔子而确实发现了普遍的人间。”<sup>[11](P59)</sup>郭齐勇认为孔子是“人类的最早觉醒者，他把人当人看”。<sup>[12]</sup>可见，孔子的“爱人”思想不仅具有重要的思想价值，也体现出对现实问题的关怀。按照徐复观的观点，孔子打破了阶级限制，把统治者从特权地位拉下来，也打破了种族之见。<sup>[11](P59-62)</sup>这对于当今世界反对种族歧视、促进和平共处与人类命运共同体的建设，仍具有重要的启发意义。

## （三）“爱人”与执中之道

孔子“爱人”思想具有不偏不倚、灵活而有原则的特征，体现了“执中”的义理精神，旨在回应“如何爱”“怎样爱”的问题。

第一，“爱”体现在属类上，物而不物。孔子所说的“爱人”特指人类，与“物”相对而成立，是基于属类意识的区分。例如，孔子听闻马

厩失火，首先关心的是有无伤人，而非关心马匹本身，体现出对马夫虽为奴隶却仍应重视其生命的态度。在“人”与“马”的比较中，他明确主张重人轻物。另一方面，在维护礼制与牺牲饩羊的情境中，孔子则坚持礼制，因此当子贡建议废除用活羊祭祀时，孔子并未同意，显示出在“礼”与“羊”的比较中重礼轻羊。这种态度表明，孔子的“爱”是在比较中有所权衡，体现了“仁爱”思想中的“人本”原则。韩美群认为，“这种基于仁爱的‘类意识’和‘类精神’，就是一种人间最可宝贵的‘大爱’或‘博爱’”。<sup>[13]</sup>然而，这并不意味着孔子不爱动物或吝惜事物。人与物相较时，物不能与人类平等，更不能超越；但当物与人分属不同范畴时，孔子并不将其视为纯粹的工具，甚至给予一定的礼遇。孔子虽然不同意子贡“去羊”，但肯定了子贡“尔爱其羊”的态度。此外，孔子钓鱼不用网、射猎不射宿鸟，都体现出对动物的克制与关怀。这种灵活而有节制的态度，体现了孔子“仁爱观”中对人与物关系的“执中”原则，既不偏激，也不放纵，合乎现实与义理。

第二，“爱”体现在亲疏上，隐而不隐。在孔子看来，日常生活中的小过错，在亲属关系中可以“隐”去，表现出对于亲情的维护。《论语·子路》记载，“父为子隐，子为父隐”，<sup>[11](P197)</sup>认为如果亲人之间相互揭发，会导致父子反目、失礼失伦，因小失大，违背人伦原则。这体现了孔子“仁爱”思想中对亲情的重视与灵活性。当然，这种观点与后来的严格法治思想并不一致，但在孔子时代，礼治优先于法治，礼制正是维系社会秩序的基本规范。同时，孔子在涉及原则性、国家大义的问题时，则主张“大义灭亲”。《左传》中叔向审案时，对兄弟叔鱼多次陈述其罪，不为其减刑，孔子对此评价说：“叔向，古之遗直也。”<sup>[14](P265)</sup>这说明在大是大非、关乎国家法度时，孔子坚持公正无私，不徇私情。江畅分析说：“这两种决然不同的选择是由于情境因素的变化，后者是在重大的政治领域发生的。”<sup>[15]</sup>前者则是“顺手牵羊”之类的日常小事。

孔子根据不同的社会情境，或隐或不隐，体现了“执中”的原则和对人情礼理的体贴考量。

第三，“爱”体现在善恶上，爱善恶恶。孔子对于“爱人”，并非主张无差等的一视同仁，而是强调在道德判断上不以贵贱亲疏为限，择善而亲，分是非善恶而加以取舍。孔子提倡亲近仁德之人，避免接近不仁之人：“里仁为美。择不处仁，焉得知？”<sup>[11](P48)</sup>又说“唯仁者能好人，能恶人”。<sup>[11](P49)</sup>表明爱与恶都有其道德标准与原则。孔子主张“恩怨分明”，反对无原则的“以德报怨”，而强调“以直报怨，以德报德”。<sup>[11](P221)</sup>若不然，则善恶不分，赏罚失序，终将使德者蒙冤而怨者得利。孔子在论“爱人”时强调“直”的原则，当其合于仁义之理则应以爱待之，若其违背仁义则应予以拒斥。《论语·颜渊》云：“爱之欲其生，恶之欲其死。”<sup>[11](P180)</sup>此意表明，仁爱并非无条件的情感泛施，而是以道义为准则的取舍，体现了孔子对于“爱”的合理限度与价值方向的自觉。张岱年指出：“仁不仅是爱而已，并且仁者有时亦恶人。”<sup>[16](P397)</sup>他进一步分析说：“仁者本爱人，而对于不仁之人，则不得不恶之……故仁虽包含爱，而不是单纯的爱。”<sup>[16](P398)</sup>这一论述揭示了“仁”与“爱”的关系并非简单的同一。“仁”作为更高的德性本体，固然以“爱”为基本的表现方式，但并不局限于“爱”本身，而是同时包含着善恶之辨与是非之裁。由此可见，“仁”在义理层面虽居本体之位，“爱”则为其最直接的发用。“爱”之所以能够作为衡量“仁”的重要标准，正在于其既体现“仁”之流行之始，又受仁体之规范与引导。这种“爱善恶恶”的区分，既不偏颇也不放纵，正是孔子“爱人”思想中“执中”原则的重要体现。

## 二、“爱”在“仁”中的核心义理

### (一)“爱”是“仁”的基本义

《说文解字》训“仁”为“仁，亲也。从人，从二”<sup>[17](P1588)</sup>，其中“亲”即“爱”，表明“仁”字的基本含义在于爱。《国语·周语下》有“仁，

文之爱也”“爱人能仁”<sup>[3](P28)</sup>之句，孔子言“仁”为“爱人”，子贡亦说“仁者爱人”<sup>[18](P488)</sup>，孟子也直接言“仁者爱人”<sup>[6](P152)</sup>。从“爱人能仁”到“仁者爱人”，都明确指出了“仁”与“爱”的紧密关系：只有爱人才可以称为仁，真正的仁者必然爱人。江畅认为：“在一定意义上可以说‘仁’即‘爱人’。”<sup>[15]</sup>郭齐勇也指出“仁爱的仁，其实就是爱人。”<sup>[12]</sup>笔者认同这种观点，从“爱”的角度理解“仁”，既有助于揭示儒家仁学的基本意涵，也为进一步理解先秦诸子在不同立场上对“仁-爱”关系的阐释提供了参照。

在诸子百家的论述中，各家往往对事物观点不一，甚至相互辩难。但在“仁”与“爱”的关系上，几个主要学派却表现出一定的共识。孔子回答樊迟，谓“仁”即“爱人”<sup>[1](P185)</sup>，在答哀公问时亦明确指出：“古之为政，爱人为大。”<sup>[5](P378)</sup>意在强调古代施政以爱人为根本。冯达文、郭齐勇指出：“‘爱人’可以被看做是孔子的‘仁’的基本含义。”<sup>[19](P32)</sup>徐复观亦认为孔子“依然是以爱人为仁的一种基本规定”。<sup>[11](P83)</sup>孟子言“仁者爱人”<sup>[6](P152)</sup>，指出“仁”即是爱人。荀子说“仁，爱也，故亲”，<sup>[18](P435)</sup>认为“仁”就是爱人，因此能使人亲近。庄子言“爱人利物之谓仁”<sup>[20](P178)</sup>，主张能爱人、利物方为仁。墨子则说“仁，体爱也”<sup>[21](P326)</sup>，强调“仁”体现于对人的体恤与爱护。韩非子言“仁者，谓其中心欣然爱人也”<sup>[22](P48)</sup>，指出仁者内心乐于爱人。上述可见，尽管诸子对仁义的理解各有差异，但在肯定“爱”之于“仁”的意义上大体趋同。这一共识表明，“仁”固然是德性的本原与准则，但若无“爱”的情感发动与行为表现，“仁”便难以落实于现实人伦。更为重要的是，“爱”并非单纯的情感流露，而是维系人与人之间关系的内在纽带。它使“仁”从抽象的德性原则，转化为具体的人伦实践，并在群体生活中生成秩序与常则。正是在这一层面上，“爱”作为“仁”之用，为“仁”的发用奠定了根基。

## （二）“爱”之于“仁”的统摄性

“爱”在“仁”中居于核心地位，“爱人”

思想可视为“仁学”思想的根本要义。“爱”与“仁”一样，通达上下，贯通内外，既关涉个人修身，也关涉家国治理。如果缺少“爱”的属性与内涵，“仁”便失去其精神实质和道德价值，沦为空洞的形式。孔子所倡“仁者爱人”，不仅是一种道德情感的自然流露，更是对伦理实践中“人伦”秩序的自觉建构。

从体现德目的“仁”字词组来看，如仁义、仁智、仁慈、仁隐、仁政、仁和、仁让、仁孝、仁悌、仁厚，以及温、良、恭、谦、礼、忠、恕等，都各自指向德行的特定侧面。与“仁”结合时，这些德目并不具备“仁爱”的普遍性与统摄性，无法单独担负起整合儒家伦理体系的功能。但“爱”作为“仁”的本质属性，具有涵摄诸德的整合能力，是支撑儒家德性体系内在一致性的关键。“仁”作为德性的根本，必须通过“爱”的发动才能显现；换言之，“爱”不仅是“仁”的具体表现，更是“仁”得以落实于人伦日用的必由环节。正如韩美群所说：“‘仁者爱人’就如同一种‘普照的光’，其他的道德原则和道德规范只有沐浴在这种‘普照的光’之下，才能获得其意义和价值。”<sup>[13]</sup>这一比喻揭示了“爱”在仁学体系中所具有的根本性与统摄性。程志华也指出：“在孔子看来，其核心含义是‘爱人’，即关怀人、尊重人。”<sup>[23](P3)</sup>这一见解进一步印证了“爱”在仁学中的核心地位，也为理解孔子仁学的旨归提供了依据。可以说，“爱”不仅揭示了“仁”的根本内涵，而且成为推动儒家德性体系整体展开的关键，使诸德能够在其中获得统摄与归属。由此，将“爱”视为“仁”的根本属性，既能够准确把握仁学的思想本义，也能够澄明其以“爱人”为价值底色的德性系统的内在理路与精神归趣。

## （三）“爱”与“仁”的全德性

“仁”与“爱”都具有“全德”“总德”“综摄一切德目”的基本特性。正因为有“爱”的内涵，“仁”才能统领义、礼、智、信四德，实现道德体系的内在统一。因爱而生义，因爱而生礼，因爱而生智、信，这不仅在义理上自成体系，也

体现了儒家道德规范的内在一致性。若无爱，则无以谈忠、恕、孝、慈等具体德目，说明“爱”在儒家伦理体系中具有生成性与根本性。

从人伦关系的角度看，“爱”体现出分际的特点：对天子、朝廷、国家的爱称为忠，对父母之爱称为孝，对师长称敬，对兄弟称悌，对亲人称亲，对朋友称义，对年幼者称慈，乃至对万事万物的爱则表现为护、珍、惜。“爱”不仅关涉亲属之爱、人际之爱，也扩展到对动物和自然万物的关怀。这种对“爱”的层次化、分际化理解，既保持了儒家伦理的差等秩序，又彰显了其普遍关怀的精神。

从义理上看，正是由于“爱”具有涵摄诸德的能力，才能使“仁”成为儒家伦理体系中的总德、全德。现代语言或可说“爱是人类最美好的语言”，而孔子“泛爱众而亲仁”<sup>[1](P6)</sup>中的“泛”字，直接指出“爱”的广泛性与包容性。韩愈所言“博爱之谓仁”<sup>[24]</sup>，一个“博”字，进一步明确了“爱”的全德特性。然而需要看到，“仁”作为儒家伦理中的根本德目，只有通过“爱”的情感激发与行为展开，才能由抽象本原转化为现实人伦的核心准则。也就是说，“爱”虽是“仁”的表现，却构成“仁”得以生发的根基；没有“爱”，“仁”便难以落实为具体的伦理规范与社会秩序。

从人伦道德发展的角度来看，儒家对“爱”的层层演绎，表明“爱”并非附属于“仁”的外在情感，而是“仁”能够生发与统摄诸德的根本条件。换言之，“仁”之所以能统一义、礼、智、信，正是因为“爱”赋予了其内在的贯通力量。正如徐复观所分析：“到了孔子，则把此一‘仁’字深化，亦即把所以会爱人、所以能爱人的根源显发出来，以形成其学问的中心。”<sup>[11](P83)</sup>徐复观此论所揭示的关键在于，孔子对于“仁”的理解不再停留于对“爱人”的直接规定，而是进一步追溯“所以能爱”的根源。通过这一深化，“爱”不仅成为仁学之义理展开的起点，更转化为驱动诸德生生不息的内在动力。由此可以看出，“爱”不仅揭示了“仁”的深层意蕴，而且

为“仁”的现实展开奠定了基础。

### 三、爱的贯通性与层次结构

儒家之爱旨在贯通经纬，横向联结社会各层面，纵向融通人类历史，并力图在“有差等”与“无差等”之间寻求贯通。

#### (一) 仁爱思想的社会贯通性

儒家“仁爱”思想的一个重要特点，在于其横向贯通整个社会结构，实现对不同阶层与群体的伦理规范与教化感召。孔子所倡“仁爱”不仅仅是个人修养的内在德性要求，也是一种面向社会全体成员、覆盖社会各层面的伦理理想。其核心在于通过“礼”的分际与“仁”的内涵，建构一种相互尊重、彼此关怀、上下相维的社会秩序。近现代以来，曾有批评认为，儒家思想只是强调忠恕仁义礼以维护专制统治，要求人民单向尽责，甚至斥之为“吃人的礼教”。这样的观点忽略了儒家思想本身对爱与礼的相互性原则。孔子之所以倡导“仁爱”，正是为矫正“君不君，臣不臣，父不父，子不子”<sup>[1](P181)</sup>等社会失序现象，主张君有君礼，臣有臣礼，父有父礼，子有子礼，以恢复人伦秩序和社会和谐。他强调在家爱亲、在国爱民，推己及人，要求当政者恭敬谨慎地对待百姓，做到“无怨无悔”。孔子不仅期望当权者施惠于民、接济百姓，还主张效法古代以“爱人为大”的执政理念，提出“庶民、富民、教民”<sup>[1](P193)</sup>的治国方略，体现了其“仁爱”思想的民本取向。

儒家“爱人”思想的一个重要特征，在于它的相互性。孔子指出，“君使臣以礼，臣事君以忠”<sup>[1](P41)</sup>“君子笃于亲，则民兴于仁；故旧不遗，则民不偷”<sup>[1](P113)</sup>，“上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。”<sup>[1](P190-191)</sup>孟子更是明确提出：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心。”<sup>[6](P142)</sup>“爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。”<sup>[6](P152)</sup>这些言论体现出儒家对君臣、上下之间关系的相互性与互惠性理解，而非单向的服从与索取。同样在家庭

关系中，儒家强调父慈子孝、兄友弟恭、夫妇和顺，也都是基于亲情伦理中的互施原则，旨在建构和谐稳定的家庭关系，进而扩展到国家与社会的整体秩序。

儒家“仁爱”思想不仅是伦理教化的规范性要求，也具有一定的历史现实感与政治批判性。孔子崇尚尧舜禹的德治与礼治，对成汤灭夏桀、武王伐商纣给予了肯定，“汤武革命，顺乎天而应乎人”<sup>[25](P429)</sup>，并认为“杀无道而立有道，仁也”。<sup>[3](P96)</sup>这表明孔子对“革命”“惟新”的认同，强调君主必须行仁政、守礼制，否则就失去天命与人心支持。从这一点看，儒家“仁爱”并非单纯维护专制，而是意在通过德治与礼治，实现社会的整体和谐与长治久安。

因此，从横向社会层面来看，儒家“仁爱”思想试图通过礼与仁的结合，实现对不同社会层级的贯通与整合，建构一种既有分际秩序又富有相互关怀精神的伦理结构，体现出儒家以民为本、上下相维、仁政德治的政治理想。

## （二）“仁”与“爱”的历史流变

在孔子提出“仁”即“爱人”的基本释义之前，《国语·周语下》已载有“仁，文之爱也……爱人能仁”<sup>[3](P28)</sup>之说，指出“仁”与“爱”之间的关联。孔子之后，孟子多次指出“仁者爱人”<sup>[6](P152)</sup>“仁者无不爱也”<sup>[6](P252)</sup>，强调“仁”“爱”无所不包的普遍性。汉代董仲舒进一步提出“仁者，爱人之名也”<sup>[26](P316)</sup>，并主张“仁”的价值不在于自爱，而在于推及他人之爱。

此后，历代儒者在对“仁”的义理阐发中，将“爱”视为其核心义理与施行原则。唐代韩愈在《原道》开篇即提出“博爱之为仁”<sup>[24]</sup>，以“博”彰显爱之广大。宋代理学家周敦颐亦言“爱曰仁”<sup>[27](P16)</sup>，张载提出“以爱己之心爱人则尽仁”<sup>[28](P32)</sup>（《正蒙·中正》），显示仁体必须通过爱的推及方能实现，不再是单纯的情感，而是具有推展与通达的功能。程颐则进一步分析：“故仁，所以能恕，所以能爱，恕则仁之施，爱则仁之用也。”<sup>[29](P198)</sup>朱熹在《论语集注》中言“爱人，仁之施”<sup>[30](P131)</sup>，又在《朱子

语类·卷二十》中言“仁者，爱之体；爱者，仁之用”<sup>[31](P350)</sup>，在这里，“体”即本体、本原，“仁”与“爱”被置于体用结构中，“仁”是“爱”的固有本原；“爱”成为“仁”得以发挥与落实的具体方式。至近代，康有为主张“仁以博施，济众，爱人，利物”<sup>[32](P320)</sup>，则是把“爱”上升为推动社会改良与公共价值的原则。可以看到，这些论述虽所处语境不同，却共同揭示了一个义理层次，这一层次便是“仁”作为本体并非自足的抽象概念，而必须通过“爱”的发用才能成立。

从历史流变来看，儒家关于“爱”的理解经历了从亲亲、爱人、爱物到泛爱、博爱的不断扩展，由家庭伦理延伸至社会公共领域，体现出道德情感普遍化与德性理想的不断推进。可以说，这种从小爱亲人到推及博爱无疆的义理演绎，不仅贯通了中国传统社会的人伦秩序，也为后世构建超越亲疏、涵摄万物的伦理理想提供了重要资源。就“仁”与“爱”的时代特性而言，“仁”作为古典儒学的核心范畴，更多体现了先秦思想的语言风格和礼乐文明的时代气质；而“爱”在现代语境下则具有更强的情感性与普遍性，更易于为当代社会接受和发挥作用。正因如此，重新理解“仁”与“爱”的关系，不仅有助于把握儒家伦理思想的内在理路，也有助于探讨其在现代社会中的价值转换与实践意义。

## （三）儒家之爱的层次与理想

儒家“爱人”思想自古以来就包含着“差等”的特征，学界对此多有深入讨论。《孟子·滕文公上》已呈现儒墨之辩：墨家夷子指责儒家“以为爱无差等，施由亲始”<sup>[6](P101)</sup>，孟子则反驳说，厚葬父母是违背墨家“兼爱”薄丧之道，并举人们爱至亲与爱邻里有别为例，说明“爱”有差等。近现代以来，许多学者相继指出儒家之爱的差等特性。胡适明确提出“孔门的爱，是‘有差等’的爱”<sup>[33](P117-118)</sup>，蔡仁厚也分析说“仁通万物，而爱有差等；仁无差等，而行爱有序”<sup>[34](P166)</sup>，陈荣捷同样直言“儒家之爱有差

等”<sup>[35](P41)</sup>，程志华认为“孔子所谓的‘爱人’并非‘博爱’或‘兼爱’，而是有差等的，即由父母、兄弟、朋友然后众人之层层往外推拓。”<sup>[23](P4)</sup>事实上，儒家“爱人”思想从一开始即带有差等的特点，这既是其区别于墨家“兼爱”的关键所在，也是理解仁学义理的重要切入点。

从儒家经典文本来看，这种“有差等”的特征主要表现在四个方面。其一是有先后之序。《论语·学而》说：“孝弟也者，其为仁之本与。”<sup>[1](P2)</sup>这里的“本”既有本始之义，也有根本之义。程颐解释说：“谓行仁自孝悌始。”<sup>[29](P227)</sup>孔子强调“孝亲”为起点，逐步推及爱人、泛爱众。《中庸》中的“仁者，人也，亲亲为大”<sup>[4](P30)</sup>，向世陵指出，这说明行仁的方法是“先亲己亲，然后由亲及疏，爱及他人，这就是‘亲亲为大(先)’”。<sup>[36]</sup>其二是急缓之别。孟子说：“仁者无不爱也，急亲贤之为务。”<sup>[6](P252)</sup>虽然“无不爱”，但强调在具体情境中分轻重缓急，这反映了人情血缘的自然伦理。其三是有亲疏之分。孟子细致区分了“爱”在不同对象间的差别，对物是爱但非仁，对民众是仁但不亲，对亲人则有感情的亲切，因此主张“亲亲而仁民，仁民而爱物”。<sup>[6](P252)</sup>这承认了感情本身的层次与差等，是人性中不可忽视的现实。其四是有好恶之分。儒家之“爱”并非无条件的普遍爱，而是分是非善恶。荀子指出：“贵贤，仁也；贱不肖，亦仁也。”<sup>[18](P74)</sup>儒家强调爱憎分明，恩怨有别，与墨家“兼爱”或基督教“博爱”有本质差异。

然而，儒家之“爱”不能仅以“有差等”来定性，必须放到其思想发展脉络与义理结构中去理解。孔子在《论语·学而》中提出“弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁。”<sup>[1](P6)</sup>其中“入”与“出”，“孝亲”与“爱众”是并列的关系，都需践履才能近仁。钱耕森、沈素珍指出：“‘爱有差等’，不等于‘有爱有不爱’，也不等于‘爱有厚有薄’，而只是‘爱有先有后。’”<sup>[37]</sup>这说明儒家“有差等”并非排斥普遍关怀，而是主张先后秩序、由近及远的推展。儒家经典也

呈现了这种由“有差等”走向“无差等”的演进与展开。《礼记·礼运》提出“人不独亲其亲”<sup>[5](P144)</sup>，孟子说“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”。<sup>[6](P12)</sup>有子虽称孝悌为“仁”之本，但子夏也言“四海之内，皆兄弟也”<sup>[1](P176)</sup>，《礼记·礼运》更有“以天下为一家，以中国为一人”<sup>[5](P149)</sup>之说。孔子在马厩失火时关心“伤人”而非“伤马”<sup>[1](P150)</sup>，表现人本原则，但在旅途中见马狗死去也命弟子包裹埋葬，显现对动物的恻隐之心。<sup>[38](P545)</sup>更重要的是，从孔子“孝亲”“爱人”“泛爱众”，到孟子“仁者无不爱”<sup>[6](P252)</sup>，荀子“无不爱也，无不敬也”<sup>[18](P75)</sup>，董仲舒“鸟兽昆虫莫不爱”<sup>[26](P316)</sup>，韩愈的“博爱”<sup>[24](P216)</sup>，张载“民吾同胞，物吾与也”<sup>[28](P62)</sup>，程颢“仁者，浑然与物同体”<sup>[29](P65)</sup>，再到王阳明“大人者，与天地万物为一体”<sup>[39](P798)</sup>，儒家之“爱”呈现出层层推进、逐步拓展的趋势。它从亲爱人出发，经过分际有序的扩展，最终达到无所不包、天地万物一体的境界。

这表明，“爱”作为“仁”的道德落实方式，首先是以家庭为起点、以亲情为根基，在此基础上层层递进，最终延伸至对更广阔社会群体的责任担当。在这个过程中，儒家“爱”的差等性，既反映了人伦关系的自然次序，也为“仁”的道德施行提供了可行性。

#### 四、“仁”“爱”关系的性理特征与体用之理

宋明理学家们视“仁”为“本体”，并给予不同表述。周敦颐称之为“诚”之体<sup>[27](P17)</sup>，张载称之为“乾坤”之体<sup>[28](P62)</sup>，程颢直接称“仁之体”<sup>[29](P64)</sup>，程颐、朱熹称之为“心体”<sup>[31](P65)[40](P608)</sup>，王阳明称之为“良知”<sup>[39](P800)</sup>。虽然理学家们对“仁体”命名不同，但“仁”的本体意义却为大家所公认。然而需要注意的是，历代儒者虽然“以爱言仁”，并以“仁体”为本体，却没有人提出“爱体”或“爱体即本体”的说法，这也体现了“爱”与“仁”之间的义理差异。在“爱”与“仁”

的关系问题上，程颐、朱熹都从哲学角度进行了解析，朱熹还曾就此与张栻展开激烈辩论。

### （一）“心”“仁”“爱”关系的性理阐释

程颐、朱熹对“心”“仁”“爱”的关系进行了深入的哲学阐释，将心体视为本体、天理之所在，并赋予“仁”“爱”以“性”与“情”的区分意义。程颐通过一个形象的比喻阐释道：

“心譬如谷种，生之性便是仁也。”<sup>[29](P228)</sup>他以“谷种”喻“心”，指出“心”具备生长、生成的本性，“仁”正是这种“能生之性”，而“爱”则是仁性中自然流露出的情感表现，明确主张“爱是情，仁自是性”<sup>[29](P226)</sup>。程颐还强调，“仁”作为“心”之性，是人本有的至善之性。朱熹在程颐的基础上进一步展开论证，认为“仁者，爱之理，心之德也”。<sup>[30](P50)</sup>乐爱国分析指出，朱熹所说的“爱之理”意在说明“仁”是性、是体，“爱”是发用、是情；而“心之德”则强调仁之生意。<sup>[41]</sup>朱熹还明确区分性与情、心与仁爱的关系，指出：“性者，心之理；情者，性之动；心者，性情之主。”<sup>[31](P67)</sup>在朱熹看来，“心”是性情的主宰，“仁”是心之性，仁性发动而为“情”即为“爱”。“心”不仅统摄“仁”与“爱”，也是人之身的主宰，内含仁义礼智诸性，发而为四端之情即表现为爱。

从二程到朱子，对“心—仁—爱”的区分，构建了较为严密的理论体系：心为本体与主宰，仁为心之性，爱为性之动、情之发用。这样的区分不仅澄清了“仁”“爱”内在的层次结构，也为性情之理的展开提供了哲学依据。通过这种性理分析，程朱强调心体的主导与统摄，突出“仁”的本性与善性，同时也解释了“爱”的情感表现作为仁性发动的合理性与必要性。这种“性”“情”“心”之间的关系阐释，不仅体现了程朱理学的理论深度，也为后世理解儒家“仁爱”思想提供了重要的义理依据。

### （二）“仁”与“爱”的体用之理

程颐和朱熹都从哲学角度讨论了“仁”与“爱”的关系，强调二者之间的体用关系与性情之别。程颐指出：“仁主于爱”<sup>[29](P227)</sup>，“盖仁

是性也，孝悌是用也”<sup>[29](P227)</sup>，并明确表示“爱则仁之用也”<sup>[29](P198)</sup>。在程颐看来，“仁”是心之性，属于本然善性，“爱”则是这种仁性的自然发用，是“性”中所生之情，因此“仁主于爱”体现了“性”为本体、“爱”为用的分际。朱熹在继承程颐思想的基础上，进一步阐发了“仁”与“爱”的体用关系及性情区分。他说：“盖仁，性也，性只是理而已。爱是情，情则发于用。”<sup>[31](P348)</sup>他又解释“性”与“情”的发生状态：“性者指其未发，故曰‘仁者爱之理’。情即已发，故曰‘爱者仁之用’。”<sup>[31](P348)</sup>这一阐释表明，朱熹认为“仁”作为“性”，是内在的道德理性，而“爱”作为“情”，则是“仁”在实际行为中的情感表达与实践。为了形象地阐明这种关系，朱熹用一个比喻说明：“仁是根，爱是苗。”<sup>[31](P348)</sup>向世陵对此也有分析，指出“‘爱’须有爱的根源，这便是内在的仁性，仁性自然生成之爱”。<sup>[42]</sup>朱熹还明确提出“仁是体，爱是用”。<sup>[31](P349)</sup>但他强调的体用关系，并非意在区分主次、上下，而是揭示二者相互依存、互为施行的统一体。他特别指出：“‘爱之理’，爱自仁出也。然亦不可离了爱去说仁。”<sup>[31](P349)</sup>因为在未发之时，仁性虽然存在，却无可见之形；只有在“爱”之情发用时，“仁”才能显现为具体的德行。也就是说“爱”的内在的理性基础是“仁”，“爱”出自“仁”，无“仁”也就不会有“爱”；同时，“仁”的实践理性，必须依赖于“爱”的情感表达得以显现，才能在社会生活中产生实际的道德效力。

张栻在与朱熹的讨论中，提出了关于“仁爱”体用关系的一源论观点。他认为心体与天地本一体，生生之性乃人与物所同具，即所谓“爱”之理。“爱”之理在未发之前即是仁体，已发之后则为施爱于物，是仁体之用。而体用本为一源，内外本来一致，不能离体而言用，不能离用而言体。<sup>[43]</sup>这一观点重在阐明体用不二、内外一致，强调仁与爱、性与情之间虽有分际，实为同源，难以截然分开。

从以上讨论可以看出，无论是程朱的性情

论、体用论，还是张栻强调的体用同源，都共同揭示了“仁”与“爱”之间的密切关联与相互性。

“仁”为性、为体，是人心之本然之善；“爱”则为情、为用，是仁性的自然发动和具体表现。虽然“仁”主于“爱”，规定了“爱”的价值基础，但“爱”同样是“仁”的外在呈现与实现路径。没有“爱”，“仁”就无法显现其意义与价值。因此，从哲学层面看，“爱”不仅是“仁”之用，也是“仁”得以成其为德的必由之路，体现出二者体用不二、相资而成的关系。

## 五、结语

儒家仁爱思想以“爱人”为仁德的首要原则，体现出深刻的人本精神与伦理关怀。孔子以“爱人”二字概括“仁”之要旨，强调在“礼”的分际中执中而行，通过孝悌为本、推己及人的道德路径，逐步实现从亲亲爱人到泛爱万物的扩展，展现出“有差等”走向“无差等”的理想方向。历代儒者在此基础上不断丰富“仁”与“爱”的哲学义理，既指出“仁”为性、为体、为实践理性，奠定了道德的本体论根基，又强调“爱”为情、为用、为实践表现，是仁性发显和德行落实的重要途径。宋明理学家尤通过“性情之理”“体用之辨”，从本体与功用的相互关系中阐释“仁爱”结构的内在合理性与哲学理路。“仁爱”思想不仅为个体修身指明了成德之道，也为家国治理和社会秩序建构提供了伦理规范与价值方向。通过“礼”的分际与“仁”的内涵结合，儒家营造出上下相维、亲疏有序而又普遍关怀的德性秩序，并在历史演进中不断推动“仁爱”涵摄范围的扩大与深化，最终形成联结人伦秩序、贯通社会结构、通达万物一体的思想体系。由此可见，“爱”不仅是“仁”的自然流露和必要表现，更是仁学体系中不可或缺的核心义理。正是通过对“爱”的层次性展开和普遍性涵摄，儒家才能构建起兼具现实可行性与理想超越性的道德秩序，体现出其独特而深厚的哲学价值与人文关怀。

## 参考文献：

- [1]杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 2017.
- [2]冯友兰. 中国哲学史(上)[M]. 重庆: 重庆出版社, 2009.
- [3]左丘明. 国语[M]. 长沙: 岳麓书社, 2015.
- [4]王文锦. 大学中庸译注[M]. 北京: 中华书局, 2019.
- [5]礼记[M]. 陈戌国, 校注. 长沙: 岳麓书社, 2019.
- [6]杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京: 中华书局, 2008.
- [7]韩星. 仁者爱人——儒家仁爱思想及其普世价值[J]. 梧州学院学报, 2013(4): 1-7.
- [8]吕不韦. 吕氏春秋[M]. 杨坚, 点校. 长沙: 岳麓书社, 2015.
- [9]张改娥. “仁者爱人”: 孔子仁学与人的发现[J]. 中州学刊, 2010(5): 149-151.
- [10]郭沫若. 十批判书·孔墨的批判[M]. 北京: 东方出版社, 1996.
- [11]徐复观. 中国人性论史·先秦篇[M]. 北京: 九州出版社, 2013.
- [12]郭齐勇. 仁者爱人: 孔夫子的伦理道德思想[J]. 人文天下, 2015(8): 27-34.
- [13]韩美群. 儒家“仁者爱人”思想的人本基础及其现代意蕴[J]. 江西社会科学, 2011(1): 33-37.
- [14]左丘明. 左传[M]. 长沙: 岳麓书社, 2015.
- [15]江畅. 中国传统价值观的“仁者爱人”观念考论[J]. 马克思主义与中华文化研究, 2019(1): 115-131.
- [16]张岱年. 中国哲学大纲[M]. 北京: 商务印书馆, 2015.
- [17]说文解字(三)[M]. 汤可敬, 译注. 北京: 中华书局, 2018.
- [18]荀子[M]. 方勇, 李波, 译注. 北京: 中华书局, 2015.
- [19]冯达文, 郭齐勇. 新编中国哲学史(上册)[M]. 北京: 人民出版社, 2004.
- [20]庄子[M]. 方勇, 译注. 北京: 中华书局, 2015.
- [21]墨子[M]. 方勇, 译注. 北京: 中华书局, 2015.
- [22]韩非子[M]. 张觉, 点校. 长沙: 岳麓书社, 2015.
- [23]程志华. 中国儒学史(上册)[M]. 北京: 人民出版社, 2017.
- [24]韩愈文选[M]. 童第德, 选注. 北京: 人民文学出版社, 1980.
- [25]周易[M]. 杨天才, 张善文, 译注. 北京: 中华书局, 2011.
- [26]春秋繁露[M]. 张世亮, 钟肇鹏, 周桂钿, 译注. 北京: 中华书局, 2012.
- [27]周敦颐. 周敦颐集[M]. 北京: 中华书局, 1990.
- [28]张载. 张载集[M]. 北京: 中华书局, 1978.
- [29]程颢, 程颐. 二程遗书[M]. 潘富恩, 导读. 上海:

上海古籍出版社, 2020.

[30]朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 2011.

[31]朱熹. 朱子语类[M]. 黎靖德, 译注. 武汉: 崇文书局, 2018.

[32]康有为. 大同书[M]. 邝柏林, 选注. 沈阳: 辽宁人民出版社, 1994.

[33]胡适. 中国哲学史大纲(上)[M]. 北京: 北京理工大学出版社, 2016.

[34]蔡仁厚. 中国哲学史(上)[M]. 台北: 台湾学生书局, 2009.

[35]陈荣捷. 中国哲学文献选编[M]. 北京: 北京联合出版公司, 2018.

[36]向世陵. “博爱”的哲学[J]. 中国德育, 2016(10): 70-73.

[37]钱耕森, 沈素珍. 孔孟“仁者爱人”说与生态文明

[J]. 齐鲁学刊, 2016(2): 5-9.

[38]孔子家语[M]. 王国轩, 王秀梅, 译注. 北京: 中华书局, 2011.

[39]王阳明. 王阳明全集(中)[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2012.

[40]程颢, 程颐. 二程集(上)[M]. 王孝鱼, 点校. 北京: 中华书局, 1981.

[41]乐爱国. 从孔孟“仁者爱人”到朱熹“仁者, 爱之理, 心之德”[J]. 南昌大学学报(人文社会科学版), 2018(4): 5-14.

[42]向世陵. 爱人与自爱——仁爱内涵的不同侧面[J]. 儒学评论, 2019(00): 107-117.

[43]张栻. 张栻集(四)[M]. 杨世文, 点校. 北京: 中华书局, 2015: 1069.

【责任编辑 史敏】

## “Love” as the Foundation of “Ren”: The Philosophical Rationale and Developmental Trajectory of Confucian Thought on Ren and Love

ZHU Junhong

**Abstract:** In Confucian thought, the meaning of “Ren” is often explained through the notion of “love” reflecting concern for human relationships and forming an important component of traditional Chinese ethical thought. As the core of the traditional Chinese moral culture, Confucius defined Ren as “loving others” and established ritual propriety as the moderating principle to regulate relational distinctions. On this basis, he constructed the practical path rooted in filial piety and fraternal respect, extending through self-reflection and empathy toward a broader love for the people, thus advancing from graded affection toward universal benevolence. His advocacy of “loving the good and detesting the evil” and “valuing people over material things” further reflects both the principled and flexible nature of Confucian benevolence. Successive Confucians deepened the interpretation of this tradition, gradually establishing a core philosophical structure wherein Ren is the essence and love is its function, with Ren rooted in human nature and love expressed through emotion. Although the various philosophical schools of pre-Qin China offered differing conceptions of Ren, they generally converged on the consensus that “love constitutes the central expression of Ren.” Song-Ming Neo-Confucianism further developed the ontological implications of Ren-love through distinctions between principle nature and emotion and between substance and function. Philosophers such as Cheng Yi and Zhu Xi articulated the view that “Ren is the principle of love, and love is the function of Ren,” clarifying the logical relationship among heart, nature, emotion, and love. Zhang Shi emphasized the unity of essence and function, as well as the consistency between inner virtue and external action, thereby enriching the philosophical system of Confucian benevolence. Confucian Ren-love thought possesses enduring value in both individual moral cultivation and social-political governance. Horizontally, it permeates all levels of social structure; vertically, it transcends historical periods, from the filial-ethical ideals of the pre-Qin period, through the inclusive love of the Han and Tang, to the notion of oneness with all things in the Song and Ming. This formed the layered, far-reaching intellectual tradition. It offers a path to personal virtue as well as ethical norms for governance, constructing the philosophical system that connects human relationships, social order and cosmological unity. Its characteristic of extending from “graded love toward more universal concern” continues to possess certain theoretical significance.

**Keywords:** Confucian Ren doctrine; loving others; Ti-Yong relationship; principle of nature and emotion