

多重维度中的儒家仁爱思想*

干春松

摘要：对儒家仁爱的不同认识由来已久，先秦儒家和墨家的争论就集中于仁爱与兼爱的异同，儒家内部的不同派别之间也一直存在着基于血缘的爱和“泛爱众”之间的争论。儒家伦理中对于血缘亲情的强调，会让人忽视其仁爱观的扩展性，即最终发展到对于人类之爱的肯定。从孟子的“一本”论到程朱的“理一分殊”，再到王阳明等人的“万物一体”论，都试图揭示出血缘亲情和普遍的爱之间既有分别，又相统一的复杂面向。在人类面对全球性的挑战的今天，从仁爱观念的差异与普遍的统一中，去把握人与人、个人与国家、人类与自然之间的关系，可以为我们推动新型的共同体建设提供源自中国文化自身的价值支撑。

关键词：仁爱 万物一体 亲亲 共同体

作者干春松，北京大学哲学系、儒学研究院教授（北京 100871）。

一、阐释学视野下的“公”、“私”之别

对于中国古典价值观念的理解，受制于多重阐释原则的影响。除了阐释方法的差异而产生的不同认知之外，更为突出的是现实需求等诸方面因素的影响。比如，在1840年之后遭受西方军事和经济双重冲击的社会环境下，中国的先进知识分子对于儒家在传统中国社会中所发挥的作用及未来中国发展中所能产生的影响之认知产生了重大分歧。除了我们所习见的认为儒家思想阻碍了中国的现代化进程这一说法之外，对传统儒家在“公”与“私”问题的理解也出现了巨大的冲突。梁启超在以建构现代国人人格为目标的《新民说》中，指出中国人因为过于考虑“家”的意义，而无法建立起国家观念，这导致了中国在对抗西方的侵略时缺乏凝聚力。孙中山在三民主义讲演中，认为中国人因为过早发展出“天下”观念，而缺乏国家意识。他

* 本文为国家社会科学基金重大委托项目“文明史视野下的‘中国认同’建构”（15@ZH015）、贵州省哲学社会科学规划国学单列课题“儒家政治哲学核心范畴研究”（17GZGX04）阶段性成果。

们虽然都着眼于中国人的“国家”意识，但对传统中国“公”、“私”观念的认识，却是相反的。梁启超认为中国人缺乏公德意识，只顾家庭的利益，而孙中山则认为中国人过早地发展出国际主义意识，故而对于国家不甚重视。我们知道，梁启超和孙中山在不同场合的表述有很大的差异，从此一点便可看出，即使梁启超和孙中山对于中国人公私观念的认知各有其文献和事实上的依据，但基于不同的政治诉求，他们对于同一问题的认识截然相反。

相较于墨家、道家等思想传统，儒家的价值在近代中国受到的争议最大，墨家和道家经常被视为是符合现代中国社会需要的“进步”因素。因多重视野而导致的阐释策略的冲突，在评断儒家价值的过程中表现得最为明显。在 21 世纪的多元现代性背景下，“公”、“私”对立的问题再度成为学术界关注的议题，^① 不过更多的目光聚焦于作为公私问题的源发点仁爱之上。一般而言，对于仁爱的范围的确立与对公私问题的认识关系密切。人们在追问，儒家的仁爱究竟是一种局限于血缘亲情内部的爱，还是可以突破血缘限度扩充至天地万物的普遍之爱。对于这一问题，拒绝儒家价值的人会倾向于认为儒家只关注血亲之爱，缺乏公共维度，难以成为现代价值的基础。与此同时，那些强调儒家伦面向的学者，会十分重视差等格局对于儒家秩序的重要性，认为“人伦秩序”对儒家来说是决定性的，缺乏人伦维度的儒家已经失去了儒家的根本价值支撑。并据此认为，儒家并不是抽象地肯定“公共性”，而强调“家”作为儒家社会秩序的基础地位。另有一些学者则认为，重视家庭伦理及人伦的意义，固然是儒家思想的重要倾向，但在儒学发展史上，仁爱并没有被局限于“家”的范围，人类要把仁心从血缘之爱推广到所有的群体。仁爱并不能简单“固化于”血缘之爱，其最高境界应该是爱及所有人。

确切地说，对于儒家之爱的不同认识由来已久。早期的儒家和墨家的争论就集中于仁爱与兼爱的异同，儒家内部的不同派别之间也一直存在着基于血缘的爱和“泛爱众”之间的争论。这样的争论甚至会上升到对传统经典学派属性的怀疑。比如，围绕《礼记·礼运》中的“不独亲其亲”的“天下为公”是否掺杂有墨家与道家观念的猜疑自宋代延续至今，甚至有许多人认为，“不独亲其亲”的境界有违儒家的纲常伦理，是墨家的价值观。

作为一种秩序理论，儒家思想必然要涉及超越“家”的更大范围的事务。因此，就内在需要发展出“公正”和“普惠”的理念。在《尚书·洪范》篇中有这样的提法：“无偏无陂，遵王之义；无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。无偏无

① 发生在 21 世纪初期的关于亲亲互隐的讨论背后都隐藏着“公”、“私”这根线索，具体的文献可以参考郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集：以亲亲互隐为中心》，武汉：湖北教育出版社，2004 年；陈乔见：《公私辨：历史衍化与现代诠释》，北京：三联书店，2012 年；沟口雄三：《中国的公与私·公私》，郑静译，北京：三联书店，2011 年。

党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直。会其有极，归其有极。”意思是说，天下的正道是没有偏向而正直的，从“公私”的视野看，就蕴含着不能“偏私”，而要“为公”。儒家理想中的井田制、禅让制和其他政治制度的设计就是这种公正无私原则的体现。

中国传统中“天下为公”观念最为集中的体现就在《礼记·礼运》篇中。孔子说，“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子”，孔子将这样的理想社会命名为“大同”。在文中，孔子将自己生活的世界称为“小康”，在这样的社会中，“天下为家，各亲其亲，各子其子”。

“小康”社会是世袭的，以礼仪为准则的。而禹、汤、文、武、周公这样的儒家圣人，则只能算是小康社会的“王者”。“大同”和“小康”是传统中国最有影响的对于社会形态的概括。不过，围绕这些社会形态的解释也引发争议。比如说，如果建立在“各亲其亲”基础上的礼乐秩序所体现的是“小康”的价值，那么是否应该根据后世儒家的主要制度设置和价值追求，将“小康”作为体现儒家价值的社会治理方式，如此一来，“大同”就只是一种“虚设”，甚至是“乌托邦”；那么“大同”世界所代表的“天下为公”是儒家对于未来的设计，是比“小康”更为高级的一个社会发展阶段；或者说，“小康”仅仅是儒家的价值起点，“大同”则是价值目标。如此这般，就在某种程度上消解了亲亲之爱的价值。

这些争议体现了儒家价值理想的内在张力，进一步说，就是如何理解儒家立足于血缘的伦理秩序和由此基础所能达到的价值极限。以家庭血缘为基准，让儒家的仁爱思想不离日常生活状态，更容易为人们所接受。但“天下为公”的目标，则让仁爱观念具有超越个人和家庭局限的可能，达到人与人之间互相关爱的“仁民爱物”的境界。

如果我们转换一下视角，“公”和“私”之间的对立并非如此绝对，“公”和“私”之间因参照系的不同而转换。比如，相对于“家”，个人就属于“私”；而相对于“国”，“家”就是“私”。不断地扩展，就必然会有一个“大公”的存在。所以，与其将“大同”的观念视为儒家对墨家和道家理想的“借用”，不如说诸子百家之间存在着一些共同的价值目标。

从先秦到汉代的一些著作，我们并不能简单地判别其学派的归属，这充分说明了“价值共享”状况的存在。《吕氏春秋》一般被归入杂家类的著作，我们可以从其《贵公》篇中看到对“公”最为充分的肯定：

昔先圣王之治天下也，必先公，公则天下平矣，平得于公。尝试观于《上志》，有得天下者众矣，其得之以公，其失之必以偏。凡主之立也，生于公。故《鸿范》曰：“无偏无党，王道荡荡。无偏无颇，遵王之义。无或作好，遵王之道。无或作恶，遵王之路。”

天下非一人之天下也，天下之天下也。阴阳之和，不长一类；甘露时雨，

不私一物；万民之主，不阿一人。^①

这段话可以说明，先秦诸子中许多学派都持有“公”的观念，因此并不能用公私之别来判别儒墨或儒法，其差别主要在于达到“公”的途径。儒家认为，血缘亲情并不能阻碍“公天下”目标的实现，儒家所循的是“家国天下”的路径；墨家和道家则不同，他们否认家、国可以通向“公天下”，认为血缘亲情是“私”的根源，由此之途只能“背公”。本文试图梳理儒家是如何将“天下为公”的理想和建基于血缘人伦基础上的亲情原则有机地结合在一起的。

二、亲亲、仁民、爱物：血缘伦理和公共伦理

儒家从个体修身出发，敦睦亲属，最后到治国、平天下。在文明的开端时期，这样的信念源自于团体生存的需要。比如，部落联盟的建立，就需要不断地消弭掉一部分各自部落的独特性，从而造就新的共同体的凝聚力。这种产生于现实需要的生存智慧，经由经典化的表达则被赋予了某种程度的规律性，甚至神圣性。比如《尚书·尧典》说：尧“钦明文思安安，允恭克让，光被四表，格于上下。克明峻德，以亲九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭明，协和万邦，黎民于变时雍”。^②由此可见，尧治理天下的顺序就是由个体的“恭让”发展到“亲睦”、“教化”，最后的目标是“协和万邦”。这是我们可以看到的关于亲亲之爱转而跨越血缘的最早记载。后来，《大学》中的修身、齐家、治国、平天下，《中庸》中由修身到“王天下”的概括，都是对这一价值观的引申和强调。

不过，如何从家族成员之间的关爱发展到普遍的“泛爱众”，在现实中要遇到诸多挑战，尤其是先秦时期的战乱让人怀疑普遍之爱的可能性。比较朴素的挑战来自墨家，墨子认为爱和利益都存在着“交互性”，也即“给予一回报”的模式。如果只顾及自己的私利，那么就会有争夺。在当时，诸侯们基于自己的利益，而发动了掠夺性的战争。墨子提倡兼相爱、交相利的思想，认为儒家的亲亲思想是混乱秩序的根源。

儒家的另一个挑战者是法家。其中，韩非子指出儒家的“家国一体”存在逻辑悖谬。例如，战场上为国捐躯的忠臣和保全生命的孝子之间不可兼得，^③这反映家国之间存在的利益的不一致性。

在不同思想流派的争论中，孟子比较清晰地表达了儒家对此问题思考的张力。他选择墨子和杨朱作为批驳对象。孟子说：“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为

① 《吕氏春秋·贵公》。

② 《尚书·尧典》。

③ “鲁人从君战，三战三北，仲尼问其故，对曰：‘吾有老父，身死莫之养也。’仲尼以为孝，举而上之。以是观之，夫父之孝子，君之背臣也。”（《韩非子·五蠹》）

也。墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之。子莫执中。执中为近之。执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也”。^① 在孟子看来，杨朱和墨子的言论最具迷惑性，必须加以驳斥。他认为，杨朱过于自私，所以不会考虑君主的利益；而墨子因为提倡兼爱，便不会对父亲表现出特别的亲近感。^② 杨朱和墨子这种放弃社会责任和家族利益的做法，违背作为人的基本要求。孟子提出“一本”论，试图理论化地解决这一问题：

夷子曰：“儒者之道，古之人若保赤子，此言何谓也？之则以为爱无差等，施由亲始。”徐子以告孟子。孟子曰：“夫夷子信以为人之亲其兄之子为若亲其邻之赤子乎？彼有取尔也。赤子匍匐将入井，非赤子之罪也。且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。”^③

夷子的质疑是说，先儒既然肯定“如保赤子”，那么就会肯定“爱无差等”，只是“施由亲始”。孟子认为，夷子没有弄清楚爱邻人和爱亲人的“爱”是有差别的。在孟子看来，对于兄弟之子的爱而对于邻居家的小孩子的爱必然会有差异。不过，因为他们都是“天之生物”，在最终的意义上爱是“一本”。这种借助“天之生物”来说明世间万物一致性的背后，是儒家强调爱有普遍性。但这样的普遍性并不能取消在具体的情景下，人们表达爱的方式的差异。对于“天之生物”，朱子注释道：“且人物之生，必各本于父母而无二，乃自然之理，若天使之然也”。^④ 在这里，朱熹更为具体地说明，每个人都是自己的父母所生，每个父母都会爱自己的孩子，因此各自父母的爱与父子之爱是一致的，是“一本”，“自亲始”和“推己及人”是人类的爱之整体，它们之间存在着亲疏远近的血缘关系所体现的道德义务上的差别，但爱不会止于亲情，否则就不能对应“天之生物”。

若爱只及于亲人，便未能将超越血缘关系的“人类性”激发出来。当兄弟之子 and 邻人之子遇到危难需要解救的时候，固然会有选择，但是对于孩童入井所自然流露出来的“不忍”之心，则是不依环境而基于人类情感的“共感”。这样，孟子所谓的“一本”，要化解别的学派对儒家所强调的血缘之爱和普遍的爱之间的界限，认为这两者从“源头”上来看有着共同性。朱子在《四书或问》中，对于“一本”的提问作了更为仔细的分析。朱子认为，因为事物之所本为一，则血气连属，就会产生眷恋之情，而没有血缘关系的则“因其分之亲疏远近，而所以为爱者有差焉，此儒

① 《孟子·尽心上》。

② “圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言不归杨，则归墨。杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也”。（《孟子·滕文公下》）

③ 《孟子·滕文公上》。

④ 朱熹：《四书章句集注》，《朱子全书》第4册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第307页。

者之道”。夷子说爱无差等，则是不知道“此身之所从出，而视其父母无以异于路人也”。虽然夷子承认了“施由亲始”，因为不明爱之背后的“一本”原则，所以差之毫厘，谬以千里。“亦不知一本所以为一本矣。又有以爱有差等为一本者，虽无大失，而于文义有所未尽。盖谓其一本故爱有差等则可，直以爱有差等为一本则不可也”。^① 针对夷子试图弥合儒家的自亲始和兼爱的做法，孟子的反击集中于将这两者之间的差别进行辨析，从而凸显爱的激发点和爱的扩展性之间的辩证统一关系。对此，李景林分析道：“按儒家的看法，人之自爱、爱人、爱物之间，本存在着次第远近之区别，这种等差性具有一种天然本真性的意义。这亲亲之爱作为‘中’或中介性原则，既包含等差性意义，同时，亦本具由自爱或‘爱其身’之一端超越地指向于他者的原初的超越性意义。由此，不忍与自爱这两端，乃保持在一种动态性的两极互通的张力关系中。儒家的亲亲之爱体现了一种差异互通的精神。它揭示出，人类存在及其情感关联的差异与互通，具有不同的层级性”。^② 也就是说，儒家之仁爱包含着一体之两面，这是亲亲、仁民而爱物这样一条爱由己向万物展开的路线。

孟子的“一本”说强调亲情又不限于亲情，“亲亲”是先亲己亲，“仁民”是爱施及众民，“爱物”则进一步扩展到世间万物。那么，孟子既肯定爱之实施必然表现出先后的差别，又相信恻隐之心之推广，就能实现普遍的爱，故“仁者，无不爱也”。^③ 在一定的意义上，孟子将家庭伦理之爱视为“爱”的萌发、培育和扩展的基础，所以，在孟子那里，道德的功夫很大程度上就是扩展爱的范围，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”。

三、一体之仁：宋代道学对于仁爱的新解释

秦汉之后，国家体制由封建制向郡县制转变，政治组织形态的转变也会导致思想意识的变化。秦汉之际的统治者利用自己的政治权力试图在“公天下”的理念与皇权的连续性之间建立起联系。由此，本来体现天下为公精神的“天下一家”，被解释为天下是皇帝一家之“私产”。这样的意识形态重构，目的是建立起天人之间的“一致性”，将世俗的秩序崇高化、神圣化。在伦理秩序上，则展现为天人之间的交互促进：一方面以天道的崇高性来奠定儒家伦理秩序的正当性，另一方面则是用人道的伦理意义来塑造天的道德属性。这种观念转变最为集中地体现在董仲舒的《春秋繁露》中。比如，他在解释“王”的时候说：“王”的文字构造就是三画连其中，表示王能够将天地人三者贯穿起来。“王者唯天之施，施其时而成之，法其命而循之

① 朱熹：《四书或问》，《朱子全书》第4册，第444页。

② 李景林：《教化视域中的儒学》，北京：中国社会科学出版社，2013年，第166页。

③ 《孟子·尽心上》。

诸人，法其数而以起事，治其道而以出法，治其志而归之于仁。仁之美者在于天。天，仁也。天覆育万物，既化而生之，有养而成之，事功无已，终而复始，凡举归之以奉人。察于天之意，无穷极之仁也。”^①与先秦儒家相比，汉代儒家对于秩序的革命性逐渐减退，与权力的合作成为大一统秩序下的选择。他们认为，一个好的统治者就是将天道贯彻到社会治理秩序中，而天道的本质是“仁”。

将天与仁对训，仁道之爱的普遍向度得到了凸显，这符合大一统的政治格局对意识形态一致性和广泛性的需要。在现实的政治层面，也可以说是“屈君而伸天”所内含的对于君主的道德要求。这样，“天下一家”既意味着天下为“一家”所有，也表征统治者要爱天下所有的人，并遍及所有的事事物物。

由亲亲之爱扩展到爱一切事物，董仲舒继承孟子的思路，他说“推恩者，远之而大”，^②并称之为“仁义法”。董仲舒强调，君王最重要的是要“爱民”，而不能只贪图自己享乐，在这一点上也与孟子所主张的“与人乐乐”一致。君王应该体现的是“王者无外”式的普遍的爱，这是对“王者”之德的内在要求。在这个意义上，“义”变成对自我的约束，即所谓“正己”。而“仁”要“爱及四夷”，是对“天下人”的。董仲舒用天道来解释人伦秩序的差等性。从天的包容性上，他强调爱的普遍性；从四时阴阳的变化中，他肯定不同社会成员之间的爱，会基于血缘关系的远近而有所不同。

董仲舒的天人感应论并不为后世儒家学者所推崇，特别是汉代经学的繁琐化导致经典对现实的解释力下降。在魏晋时期，汉儒的天人关系模式转变为“名教”与“自然”的关系，这样仁爱的张力也以新的方式展开。在吸收了道家“以无为本”的观念之后，伦理秩序与人的自然本性之间的矛盾被突显出来。因而，人伦秩序与自然万物之间的关系，需要在董仲舒的基础上进行新的构建，这也是宋代儒者关切的核心问题。

宋儒剥离了董仲舒思想中天人感应的部分，继承了天道和人道一致性的内在逻辑，并通过对“仁”的重新解释来确立儒家血缘之亲与普遍之爱的一本性。陈来认为：“仁既是天之心，也是天之气，甚至天就是仁，汉儒董仲舒的这些思想为后来的仁体论的展开奠定了基调，确立了方向，而到朱子，才把这些仁体的要素结合起来，明确了仁体的意义”。^③这就点明了汉儒和宋儒之间的契合之处。

经过韩愈等人的肇端，宋代道学家们有一种强烈的文化自觉。唐代以来佛教的兴盛，对儒家义理造成了巨大的冲击。佛教出家修行的方式，实质上造成对儒家所肯定的世俗伦理责任的否定。要回应这样的挑战，宋代的道学家就必须要从“天道”

① 董仲舒：《春秋繁露·王道通三》，苏舆：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第328—329页。

② 董仲舒：《春秋繁露·竹林》，苏舆：《春秋繁露义证》，第52页。

③ 陈来：《仁学本体论》，北京：三联书店，2014年，第145页。

的新解释，来重构天道和心性之间的关系。二程兄弟之所以强调“天理”是他们自己“体贴出来”，主要就是强调了天道和性命的一致性，通过赋予世俗伦理以天道的意义，来化解佛教对现世价值的解构。

宋儒大都肯定张载对于理学基本范式建构的贡献，并十分推崇他在《西铭》中所提出的“民吾同胞，物吾与也”的境界。然而，这个说法也受到很多质疑，焦点在于民胞物与是否会流于墨家的兼爱。其实，如果照顾前后文的关系，张载所建立的民胞物与的境界并非要否认差等秩序，而是要重申血缘伦理和普遍的爱之间的“一本”性。许多研究者已经注意到张载的普遍之爱与他所强调的宗法秩序之间的关系。比如，何炳棣等人就提出，应该从整体语境中来看待“民吾同胞”的说法。他指出：从“乾称父，坤称母”到“大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也”^①是一个系统的说法。^②在他看来，张载所要揭示的是从父母之爱到宇宙万物的一体性之间的递进关系，惟其如此，才能完整理解张载此文真实含义。

张载十分注重恢复宗法对于重建宋代地方秩序的意义，他体会到北宋以来政治形态转变所带给士人群体的政治参与感。他在《乾称》篇中，以十分哲学化的方式来处理人伦秩序和宇宙秩序之间的关系，化解普遍性和特殊性之间的紧张。他说：“以万物本一，故一能合异，以其能合异，故谓之感；若非有异则无合。天性、乾坤、阴阳也，二端故有感，本一故能合。天地生万物，所受虽不同，皆无须臾之不感，所谓性即天道也”。^③这种由“本一”所决定的本原性的创生，确立万物之间的普遍感，而差异性的存在则为“一致性”的“感”提供可能性。二程和朱熹都强调，张载的《西铭》对于他们体悟“天理”所包含的仁爱具有重要意义。

程颢所说“仁者，浑然与物同体”，^④对“仁”的解释具有突破意义，进一步将孟子的“万物皆备于我”丰富化。程颢认为，张载的民胞物与“备言此体”，是对仁本体的层次性展开。仁虽与万物浑然同体，此同体却非浑然为一，不分彼此，而是一种多样化的统一。这是对“万物皆备于我”的发挥，“同体”是一种认知上的超越，它是一个总的原则，而与物同体并不是要消除对象的差异性，而是要阐明差异性和一致性之间的辩证关系。

在程颐那里，这样的同异关系被概括为“理一分殊”。毫无疑问，“理一分殊”比较贴切地回应了普遍之爱和血缘亲情之间的关系，经过朱熹的解释之后，成为包

① 张载：《张载集》，北京：中华书局，1978年，第62页。

② 何炳棣：《儒家宗法模式的宇宙本体论——从张载的〈西铭〉谈起》，《何炳棣思想制度史论》，北京：中华书局，2017年。

③ 张载：《张载集》，第63页。

④ 程颢：《遗书》卷2上，《二程集》，北京：中华书局，2004年，第16—17页。在前文亦有“《订顽》一篇，意极完备，乃仁之体也”（第15页），又说孟子之后未有人有此功力，认为《西铭》一文“仁孝之理备于此”（第39页）。

容一体之仁和宗法差序的经典范式。朱熹说：

天地之间，理一而已。然“乾道成男，坤道成女，二气交感，化生万物”，则其大小之分，亲疏之等，至于十百千万而不能齐也。不有圣贤者出，孰能合其异而会其同哉！《西铭》之作，意盖如此。程子以为明“理一而分殊”，可谓一言以蔽之矣。盖以乾为父，坤为母，有生之类，无物不然，所谓“理一”也。而人物之生，血脉之属，各亲其亲，各子其子，则其分亦安得而不殊哉！一统而万殊，则虽天下一家，中国一人，而不流于兼爱之弊；万殊而一贯，则虽亲疏异情，贵贱异等，而不桎于为我之私。此《西铭》之大指也。^①

“理一分殊”是对张载的民胞物与论与二程的浑然一体论的发展，试图解决“同体”和“差异”的问题，既要肯定普遍的爱的向度，又不能沦为爱无差等的兼爱。这体现了普遍性和特殊性的矛盾统一，是对儒家之爱的本体论意义上的说明。

万物浑然一体基于人与物均是受天地之气而形成的这一事实。朱熹认为，这并非万物皆当爱的理由，爱是从天理中分有的，事事物物禀受了天理，这便是爱存在的理据。不是因为万物同体才有所谓的爱，而是因为万物皆有爱的因子，所以万物才能同体。理一分殊，不同的事物所受并不相同。分殊者皆有爱，不同的事物所分有的是不同类型的爱。

理一分殊既要解释万物之不同，也要说明事事物物之同一。落实到人类的秩序中，便是要解决三纲五常这样的伦理秩序与具体到家家户户的道德实践关系。纲常作为一个总体性的原则，因血缘之远近而制定的礼仪节文则是纲常在生活中的展开。在本体论的层面，理学家基本上采取“形气”的方法，来处理每个人所禀受天理的不同；在社会伦理层面，“理一”就是纲常伦理，而分殊则是具体的人与人之间的关系状态。程颢多以身体的一致性来比喻爱的普遍性，以身体反应的关联性来凸显“仁”所具备的感应力。相反，“麻木不仁”则表示对于生命的漠然。程颢说：“医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。仁者，以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？”^②按程颢的说法，仁是以天地万物为一体的，但这是从“体”上言，或可以说，“仁”具有一种形而上的意味，而博施济众、恻隐之心等都是“仁体”的“功用”。也就是说，因为有“仁体”，所以必然视万物为一体，具体表现为“关爱”和“博施”等行为方式。

二程在与弟子的论学过程中，经常辨析仁与爱之间的关系，程颐认为将爱等同于仁是不对的，因为仁是本原性的，而爱则是仁的功用。他认为，既然孟子说恻隐之心是“仁之端”，就不能将其等同为仁。为了避免将仁与爱等同，程颐还以“公”来解释仁，符合以理一分殊来解释天理和具体的德行之间的关系，虽然在本质上遵

① 朱熹：《西铭解·论》，《朱子全书》第13册，第145页。

② 程颢：《遗书》卷2上，《二程集》，第15页。

循人伦与天理之间的一致性，但是将儒家伦理的普遍性与一般的伦理规则之间作了符合体用论的解释，从而消弭人们基于宗法和国家之间的“差别”而导致的家国之之间的“断裂”。以“公”来解释仁，可以避免仁爱的普遍性和血缘基础之间的冲突。“公”是天理的体现，对于个人和家国的爱的差别，关键在于爱所施及的对象不同。爱基于“公”，所以能推广至一切事物。

仁之道，要之只消道一公字。公只是仁之理，不可将公便唤做仁。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。^①

朱熹也接受这样的解释方式，他在与学生讨论“仁者以天地万物为一体”的时候，提出了“同体”，即根源上的一致性。据《朱子语类》的记载，林安卿问朱熹：“‘仁者以天地万物为一体’，此即人物初生时验之可见。人物均受天地之气而生，所以同一体，如人兄弟异形而皆出父母胞胎，所以皆当爱。故推老老之心，则及人之老；推幼幼之心，则及人之幼。惟仁者其心公溥，实见此理，故能以天地万物为一体否？”对此，朱熹的回答是，万物一体之仁并非是某一特殊阶段的境界，而是事物的本质特性，惟其如此，才能理解亲亲之爱与爱万物之间的关系。他说：“‘爱’字不在同体上说，自不属同体事。他那物事自是爱。这个是说那无所不爱了，方能得同体。若爱，则是自然爱，不是同体了方爱。惟其同体，所以无所不爱。所以爱者，以其有此心也；所以无所不爱者，以其同体也”。^②

仁者因为理解“同体”，所以“其心公溥”，才能无私心。在解释程子“天地无心而成化，圣人有心而无为”时，朱熹说天地之心，并无偏私，所以它能化成万物，而圣人并非有意识地要去爱和恨，只是顺其事物的本性而已，发用在世间万物上，就是普万物，而泛爱众。虽然没有直接用“公”来解释仁，但是“天地无心”深得“公”的精髓。相比于二程的语录式的随机提点，朱熹的理气论是一个更为完备的理论系统，因而在解释普遍性和特殊性的关系时更为自洽。

夫太极动而二气形，二气形而万化生。人与物俱本乎此，则是其所谓同者；而二气五行，纲缊交感，万变不穷，则是其所谓异者。同者，其理也；异者，其气也。必得是理，而后有以为人物之性，则其所谓同然者，固不得而异也；必得是气，而后有以为人物之形，则所谓异者，亦不得而同也。^③

朱熹也从“太极”动静来解释事物的发生和变化，并从中去认识本源性和多样性。在他看来，圣人先得天理之同然，这是一个总的理，有了人类，有了万物，便“万变不穷”。如此，万物亦有各自的规定性，产生差异。由此，便是同中有异，异

① 程颐：《遗书》卷15，《二程集》，第153页。程颐经常以“公”释仁，认为己欲立而立人，是孔子解释仁的最为彻底的说法，也可以概括为“公”。

② 黎靖德编：《朱子语类》第3册，北京：中华书局，1986年，第852页。

③ 黎靖德编：《朱子语类》第1册，第59页。

中有同，落实到普遍之仁和人伦万物之爱，便是同与异的关系。

泛爱万物与血缘差等之爱的关系，一直是儒家讨论仁爱时遇到的理论难题，儒家始终要辨析仁爱与墨家兼爱之间的差别。^① 不过当天理所体现的普遍性被强调的时候，再度辨析仁爱和兼爱的不同也成为宋儒教育学生的重要话题。在某种意义上讲，朱熹思路是程颐思路的延续，并加以精细化。“仁”作为一个本源，生发出爱来应对自然和社会，其理路依然是从亲亲出发，最终到世间万物。

不同于孟子主要应对墨家的挑战，程朱还需说明儒家之爱与佛道所倡导的爱之间的关系。在朱熹看来，佛道放弃了父子和君臣关系，因而不可以真正领会到爱的实质。朱熹认为，这就好比从来不吃肉的人，不可能知道肉的滋味。同理，佛道之人舍家修行，就难以理解家庭伦理的重要性。

释老称其有见，只是见得个空虚寂灭。真是虚，真是寂无处，不知他所谓见者见个甚底？莫亲于父子，却弃了父子；莫重于君臣，却绝了君臣；以至民生彝伦之间不可阙者，它一皆去之。所谓见者见个甚物？且如圣人“亲亲而仁民，仁民而爱物”；他却不亲亲，而划地要仁民爱物。爱物时，也则是食之有时，用之有节；见生不忍见死，闻声不忍食肉；如仲春之月，牺牲无用牝，不麇，不卵，不杀胎，不覆巢之类，如此而已。他则不食肉，不茹葷，以至投身施虎！此是何理！^②

说到底，天理总要为社会伦理提供论据，抽象的理论建构是为了给社会秩序提供价值支撑。在这一点上，宋儒对佛教的排斥如同孟子辟杨墨，都是一种对价值立场的坚持。

四、“万物一体”与良知的公共性视野

与二程、朱熹侧重于从理一分殊来讨论普遍之爱与差等之爱的路径不同，以陆九渊为代表的心学则强调心同理同。心学主张外部世界与内心世界的一致性，天理即在本心之中。心与理所同者就是仁。陆九渊说：“仁即此心也，此理也”。^③ 陆九渊与程朱之间的争议并非在于普遍的仁是否存在，而在于如何体认“仁体”？如何体认天赋的良知之爱在社会生活中的呈现？心学的理路舍弃了透过格物穷理的复杂功夫，而是直接“发明本心”。这样，心、理的普遍必然性具备超时空的性质，就只是

① 在汉儒的作品中，人们并不忌讳使用兼爱这个词，并以此来说明儒家超越血缘的爱之公共性特征。“心兼爱人谓之仁”（《新书·道术》），“致利除害，兼爱无私，谓之仁”（《汉书·公孙弘传》），“圣王之政，普覆兼爱，不私近密，不忽疏远。吉凶祸福，与民共之。哀乐之情，恕以及人”（《潜夫论·救边》）。

② 黎靖德编：《朱子语类》第8册，第3014页。

③ 陆九渊：《与曾宅之》，《陆九渊集》，北京：中华书局，1980年，第5页。

仁心的发用。在陆九渊看来，仁体具有一种向外推广的势能，因为仁从来就不满足于自身的完满，而是追求一种共同的感知，内在的道德动力会将爱的精神推广到其他人那里。他说：“一人之仁，不若一家之仁之为美；一家之仁，不若邻焉皆仁之为美；其邻之仁，不若里焉皆仁之为美也”。^①

“仁”是由个体，扩大到家庭，并最终扩展到所有人。陆九渊与王阳明都继承孟子良知天成的观念。特别是王阳明，在他的“致良知于事事物物”思想的影响下，特别重视“万物一体”的观念。要了解王阳明的社会政治思想，“万物一体”论是不能忽视的。陈来认为，“万物一体”和“致良知”是王阳明思想中最重要的两个内容，也是明代中晚期阳明学的重要主题。^②“万物一体”和“致良知”之间并非各自孤立，从某种意义上讲，王阳明的良知学说预设了一种本原性的人，这使得人们能够在遇到社会情景时会生发出道德感来应对伦理需求。这种立论旨趣之目的在于确立道德情感的天赋性，人的后天修身活动并非是习得某种道德能力，因为这样的假定会导致一部分人缺乏可教性。由此，修身变成努力实现自己内在本质的活动，即致良知于不同的事物上。这样的本原性决定了良知并非为少数人所垄断，其道德目标也并非个人品质的养成，而是与自然万物之间的“共感”。所以，王阳明强调如能致良知于事事物物，则可以达到“万物一体”的境界。

王阳明的“万物一体”思想主要体现在《大学问》中。此文被钱德洪视为“师门之教典”，开篇就说：“大人者，以天地万物为一体者也，其视天下犹一家，中国犹一人焉”。^③ 如果因为躯体的局限而将世界分为自己和他物，那就不是“大人”的胸怀。这种“万物一体”的境界并非主观臆想，而是“心之仁本”所确定的，因此无论是君子还是小人，都先天具备与万物为一体的自然状态，只是因为私欲或其他原因，而使一体之仁难以显明，所以要自明明德。明明德是挺立本体的过程，明体必要达用，此为亲民。由亲自己的父亲，推广到别人之父，以及天下人的父亲，依此类推至兄弟朋友乃至山川大地。“夫是之谓明明德于天下，是之谓家齐国治而天下平，是之谓尽性”。^④ 对于血缘情感的超越，是万物一体在人精神世界中的体现。

从思想倾向而言，程颢和王阳明对“万物一体”的推崇最为充分，他们继承了“大同”理想的精神实质。王阳明的“万物一体”论，即本体即工夫，既属形上之境，亦有具体的制度形态勾勒，是从修己到治人的整体。在《大学问》中，明明德可以视为修己，而亲民则可以理解为安百姓。王阳明说：“‘亲民’犹孟子‘亲亲仁

① 陆九渊：《拾遗》，《陆九渊集》，第377—378页。

② 陈来：《仁学本体论》，第289页。

③ 王阳明：《大学问》，吴光等编校：《王阳明全集》第2册，上海：上海古籍出版社，2014年，第1066页。

④ 王阳明：《大学问》，吴光等编校：《王阳明全集》第2册，第1067页。

民’之谓，亲之即仁之也。百姓不亲，舜使契为司徒，敬敷五教，所以亲之也。尧典‘克明峻德’便是‘明明德’；以‘亲九族’至‘平章协和’，便是‘亲民’，便是‘明明德于天下’。又如孔子言‘修己以安百姓’，‘修己’便是‘明明德’；‘安百姓’便是‘亲民’”。^①

“万物一体”固然带有理想主义的色彩，但作为一种政治原则，却是儒家修己安人思想的逻辑终点。面对同时代学者对其“近墨”的质疑，王阳明有很多回应，其理路甚至可以追溯到孟子和夷子的讨论。在与弟子的讨论中，王阳明就辨析“万物一体”论与墨家兼爱论的差别。有人问他，为什么程颢说“仁者以天地万物为一体”，反而墨家提倡兼爱却不能谓之仁？王阳明回答说：“父子兄弟之爱，便是人心生意发端处，如木之抽芽。自此而仁民，而爱物，便是发干生枝生叶。墨氏兼爱无差等，将自家父子兄弟与途人一般看，便自没了发端处；不抽芽便知得他无根，便不是生生不息，安得谓之仁？孝弟为仁之本，却是仁理从里面发生出来”。^② 在王阳明看来，如果兼爱无差等，那么就会将自己的亲人与路人一视同仁，这其实是看不到仁爱之心在不同的对象上出现的差别。在《传习录》中，还有一处问答涉及亲疏远近“厚薄”问题，王阳明也是从自然情感来强调爱的可接受性。

问：“大人与物同体，如何《大学》又说个厚薄？”先生曰：“惟是道理，自有厚薄。比如身是一体，把手足捍头目，岂是偏要薄手足，其道理合如此。禽兽与草木同是爱的，把草木去养禽兽，又忍得？人与禽兽同是爱的，宰禽兽以养亲，与供祭祀、燕宾客，心又忍得？至亲与路人同是爱的，如箪食豆羹，得则生，不得则死，不能两全，宁救至亲，不救路人，心又忍得？这是道理合该如此。及至吾身与至亲，更不得分别彼此厚薄。盖以仁民爱物，皆从此出；此处可忍，更无所不忍矣。《大学》所谓厚薄，是良知上自然的条理，不可逾越，此便谓之义；顺这个条理，便谓之礼；知此条理，便谓之智；终始是这条理，便谓之信”。^③

王阳明强调了发端，从自己的亲人出发扩展到别人，在现实的选择中，会产生优先性的差异，从自然的情形来看，这样的差异让爱真实而容易被理解。在现实的场景中，在亲人和陌生人都需要救助的选择中，如果放弃救自己的亲人而去救别人，则不合道理。不过，这种爱的优先性选择，可能产生的弊端是会忽视对别人的关怀，这很大程度是由自私导致的，即没有将发端于亲情的爱惠及更大的群体。针对如何克除私欲的遮蔽而回复一体之仁，王阳明在《传习录》中的讲法

① 王阳明：《传习录》上，吴光等编校：《王阳明全集》第1册，第2页。

② 王阳明：《传习录》上，吴光等编校：《王阳明全集》第1册，第29—30页。

③ 王阳明：《传习录》下，吴光等编校：《王阳明全集》第1册，第122—123页。

与《大学问》的理路比较一致，也是认为天下之心如圣人之心一般，只是圣人能克私去蔽，推天地万物一体之仁来教化天下之人。天下之人之所以不能如圣人般体认到“人心之同然”，主要是陷溺于私心而不能认知“公”的境界，这样的说法让我们回想起程颐以“公”来释仁的倾向。不过，在解释“仁”的呈现方式的时候，王阳明与程颢多有相通之处，比如他也喜欢从身体的反应来呈现圣人达到“万物一体”境界时的状态。

盖其心学纯明，而有以全其万物一体之仁，故其精神流贯，志气通达，而无有乎人己之分，物我之间。譬之一人之身，目视、耳听、手持、足行，以济一身之用。目不耻其无聪，而耳之所涉，目必营焉；足不耻其无执，而手之所探，足必前焉；盖其元气充周，血脉条畅，是以痒疴呼吸，感触神应，有不言而喻之妙。此圣人之学所以至易至简，易知易从，学易能而才易成者，正以大端惟在复心体之同然，而知识技能非所与论也。^①

上述以孟子的“一本”到王阳明的“万物一体”为线索，勾勒出儒家如何面对亲亲之爱与普遍之爱的矛盾。血缘亲情和普遍之爱之间的张力，某种程度上也可以视为仁和礼之间的张力。自孟子以降，儒家始终努力将这一矛盾通过一体性和多样性的关系加以说明。但孟子对于墨子学派兼爱理论是“无父”之禽兽的批评，产生如此深远的影响，让一些儒家学者将亲缘之情和普遍关怀之间的差距绝对化，成为不可逾越的鸿沟。一旦有人强调“大同”和“万物一体”这样的境界，自然会有儒者将之视为堕入墨家的框架。不过，从孟子、董仲舒、程朱到王阳明的思想家并没有采取非此即彼的态度，而是从血缘亲情中体认爱的自然特性，从“万物一体”中凸显儒家的价值理想。

五、儒家仁爱观念创造性阐释的可能性

近代以来，在西方价值观的冲击之下，儒家的仁爱思想被认为只注重私人领域而忽视公共关怀，对于家人的关爱只会让国家失去竞争性。梁启超在写作《新民说》的初期，特别强调公德对于现代民族国家建立的意义，他说：“我国民所最缺者，公德其一端也。公德者何？人群之所以为群，国家之所以为国，赖此德焉以成立者也”。^② 梁启超认为，人类的道德活动要以有利于“群”，促进“群”的完善为目的，中国的传统伦理只是家族伦理，难以发展出国家的观念。如此，若要建设国家，就要造就新民，其手段就是要培育公德。不过，在1903年的美洲之行之后，梁启超发

^① 王阳明：《传习录》中，吴光等编校：《王阳明全集》第1册，第62页。

^② 梁启超：《新民说》，《梁启超全集》第2卷，北京：中国人民大学出版社，2018年，第539页。

现公德的建立不能忽视私德。按梁启超自己的说法，由于他强调公德，造成了社会上的一些人将公德和私德对立起来，这种公私之间的简单对立，不但不能建立新的道德体系，还会把旧有的价值观念破坏殆尽。他说：“不意此久经腐败之社会，遂非文明学说所遽能移植。于是自由之说入，不以之增幸福，而以之破秩序；平等之说入，不以之荷义务，而以之蔑制裁；竞争之说入，不以之敌外界，而以之散内团；权利之说入，不以之图公益，而以之文私见；破坏之说入，不以之箴膏肓，而以之灭国粹”。^①在他看来，当时国人所盛行的破坏主义，试图通过抛弃传统道德而全面移植西方伦理的做法，不但没有使自由、平等这样的观念建立起来，反而造成了国家的分裂和责任意识的丧失。他又反过来强调私德。他说，“欲从事于铸国民者，必以自培养其个人之私德为第一义”。^②我们从梁启超自我矛盾的论述中可以看到，处于亡国灭种危机中的国人，一方面，在对待中国传统价值观念和传统文化态度上所产生的矛盾和困惑；另一方面，在外来压力之下，他们未能深入体察儒家仁爱观念所包括的由私及公的整体性视野，进而简单地以公私对立来区分中西之差异。

近代思想家立场的转变往往十分剧烈，经常会发生前后不一致的情况。梁启超自述，他经常处于“今日之我”与“昨日之我”的精神交战中。不过，他在《新民说》中提出的关于中西伦理的基本原则很有启发。他说：新民就是要“淬厉其所本有而新之”，“采补其所本无而新之”，^③认为这两者缺一不可。在对仁爱观念的理解中，这样的诠释方法我们可以具体化为：一方面立足于仁爱观念的发展史，理解其内在的丰富性和复杂性；另一方面，在全球化的新格局下，阐发传统仁爱观念的现代意义。

首先，立足于对仁爱观念的新认识，如果能体会到其中所包含的血缘伦理和普遍之爱的张力，就可以矫正近代以来将儒家伦理视为缺乏公共关怀、难以建立公德意识的偏见。儒家伦理的内在逻辑，向来主张由修身齐家出发，而扩展到治国、平天下的“天下国家”意识。与西方近代建立在个人权力基础之上的契约社会的逻辑有所不同，儒家强调道德的发生学维度，认为社会道德要奠基于个体的修身，正所谓“一屋不扫，何以扫天下”。以“万物一体”作为价值理想，在其现实化的过程中，需要从身边的对象，特别是家庭成员出发将这种关爱的范围逐步扩大。从情感发生学的角度，一个人不可能忽视家庭成员，而去关心与己无关的事物。一个具备君子人格的人，必然会将亲情之爱扩展到所有人，乃至事事物物，这就是《中庸》所说的“成己”、“成物”。

① 梁启超：《新民说》，《梁启超全集》第2卷，第640页。

② 梁启超：《新民说》，《梁启超全集》第2卷，第633页。

③ 梁启超：《新民说》，《梁启超全集》第2卷，第533页。

固然，传统儒家由于缺乏个体和群体之间的权利和义务的分界，会导致血缘亲情在道德实践过程中堕落为任人唯亲、裙带关系等不正之风，但并不能由此得出儒家不能培育公德，只关心亲人的结论，更不能得出现代契约伦理与血缘伦理不可兼容的结论。许多人将亲亲之爱视为只适合传统社会的道德原则，而将普遍的关爱看作是现代的价值原则，不能从理论上解释其统一性，在文化观上就会把中西价值观对立起来。一个合理的出路是将儒家的仁爱观念和个人的权利意识相结合，这样既可以保留儒家仁爱的可实践维度，又可以避免将仁爱限于家庭关系而难以扩展之困境，治国平天下的“君子境界”便可以转化为每一个人都可以落实的实践。

其次，阐发仁爱观念的复杂性可为共同体建构提供价值支撑。西方的契约伦理立足于个体独立性的建立，人与人之间的契约自然会受制于共同体的目标，比如企业、家庭和国家。对于契约外的人则缺乏关爱的利益驱动，而对于超越民族国家的多主体社会，则难以确立起契约关系。这样，其共同体的规模很难超越民族国家。^①反之，中国则主张建立人类命运共同体，其背后的价值基础中就包括儒家的仁爱观念。

任何共同体都需要依赖利益和价值的双重支撑才能稳固。中国传统的家族共同体建立在价值上的血缘情感和经济上的分工合作基础之上，故而在以家庭为基本生产单位的时代显示出稳固性。现代化所带来的城市化和新的分工体系，意味着契约伦理和物质分配原则成为新型共同体的支撑点。不过随着全球化的深入，产生了国际性的经济组织，这表明以民族国家为基础的国际关系面临着新的挑战，全球分工、合作开放的市场和公平的交易环境成为新的模式，在这个意义上，如何处理国家利益和人类的利益，成为全球化时代国际关系的核心。对此，儒家仁爱观念所呈现出的局部利益和整体关切之间的辩证统一，可以为我们理解人与人、个人与国家、国家与人类、人类与自然环境之间的关系提供借鉴。针对国家与人类的关系，一方面，爱国主义依然是一个基础，这可以视为民族意义上的“亲亲”；另一方面，忽视全球利益的国家优先论则会导致单边主义，损害全球秩序。

^① 在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中，恩格斯指出费尔巴哈“主张靠‘爱’来实现人类的解放，而不主张用经济上改革生产的办法来实现无产阶级的解放，一句话，它沉溺在令人厌恶的美文学和泛爱的空谈中了”。（《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，2012年，第229页）韩立新认为，按照费尔巴哈的这种观点，“个体往往会拒绝让自己进入到近代的市民社会之当中，而宁愿停留在温馨的、爱的共同体中”。（韩立新：《〈巴黎手稿〉研究——马克思思想的转折点》，北京：北京师范大学出版社，2014年，第160页）在笔者看来，现代的共同体建设，首先要确立独立的个体，然后在此基础上构建人类的共同意识。当然，这一切都要奠基在历史唯物主义的地平线上。

因此，要处理好人类意识和国家价值的辩证关系，这可以视为“亲亲而仁民”。如果我们从长时段的眼光来看待人类文明之间的交往，可以发现文明之间的相互理解都经历过冲突甚至排斥的过程。历史地看，人类之间的相互了解、文化之间的融合可能起源于冲突，正是在冲突中人类学会和平相处。所以，我们可以期待通过对话实现相互了解。

最终，我们应建立起人类与自然环境的共生共存关系，这可以视为是“仁民而爱物”。在万物一体的观念下，我们不仅将自然作为生存资源和审美对象，也将其视为伦理的对象，从民胞物与的观念出发，儒家的仁爱观念将世界视为有机的共同体，自然界的事物是人类伦理链条上的一个环节，人便对自然环境存有道德义务。中国传统文化始终把人与自然的和谐视为自然“本来”的存在方式，人类的秩序原理和自然秩序原理之间存在着价值和实现方式上的一致性。因此，天人合一成为中国传统文化追求的价值信条。但这背后的原理依然是仁爱，董仲舒甚至认为仁爱是“天心”，主张自然秩序的最终原则来自于将仁爱观念贯穿到所有领域之中。传统的仁爱观便可以为人与人、人与国家、人与自然的关系，提供合理的价值逻辑支撑。

总之，发掘中国传统文化价值的丰富性既需要破除文化虚无主义的影响，也需要将传统思想与现代世界的潮流进行有机结合，使中国优秀的传统价值观为人类理解自身的可能前景、创造共生的环境提供一种东方智慧。

〔责任编辑：郑 飞〕

(6) On the Result-oriented Disclosure of Information

Ying Feihu • 121 •

Under China's consumer law, operators must disclose information on goods or services prior to the transaction. This relatively static information disclosure is necessary if consumers are to make the right consumption choices, but in the case of free or low-cost transactions, consumers must make their decisions before receiving goods or services goods at a later date. This time difference enables operators to play on consumers' cognitive biases and psychological weaknesses, thus imperceptibly harming consumer interests. To address this market failure, we must set up a result-oriented information disclosure system in China's consumer law. Under this system, result-oriented information would be disclosed to consumers before the transaction and the information disclosure would cover the complete transaction process in such a way as to faithfully and comprehensively reflect the transaction's costs and benefits, thus enabling consumers to make an informed choice. The knowledge and approach of behavioral economics is indispensable in gaining an understanding of fair trade and market failure and in exploring the appropriate and effective regulation of public rights.

(7) Multiple Dimensions of Confucian Thinking on Benevolence

Gan Chunsong • 144 •

Debates about the Confucian concept of benevolence or human-heartedness (*ren ai*) have a long history. The pre-Qin dispute between Confucianism and Mohism centered on the similarities and differences between Confucian benevolence and the Mohists' all-embracing love, and the different schools of Confucianism also carried on a longstanding debate over love based on kinship ties versus love of all. The emphasis on consanguineous relationships in Confucian ethics has led people to neglect the breadth of the Confucian concept of benevolence, that is, its ultimate development into the affirmation of love of the human race. Starting from Mencius' "people are born with the same nature" to the Cheng brothers and Zhu Xi's "Principle is one; its manifestations are many" and thence to Wang Yangming's "all things are one," a series of Confucian teachings have sought to reveal the complex nature of the union and differences between relationships based on kinship ties and those based on universal love. In the face of today's global challenges, grasping the relations between man and man, individuals and the state, and man and nature through the union of difference and universality in the Confucian concept of benevolence can provide support for values derived from Chinese culture itself that will enable us to promote the construction of a new type of community.

• 207 •