



The Multilayer Structure of the Meaning of *Ren* in the *Analects* and its Significance in Early Chinese Political Thought

Masayuki SATO

Abstract: This article adopts the method of ideas of history and/or *Begriffsgeschichte* (concepts of history) to elucidate the multilayer structure of, and arguments about, the concept of *ren* (benevolence, humane, humanity-at-its-best) in the *Analects*. It also focuses on the conceptual relationship between “*ren*” and *xiao* (filial piety), *sheng* (sagehood), and *li* (ritual and social norms), particularly in terms of its multiple political meanings during the early Warring States period. This article presents the following three points. First, in the *Analects*, the concept of *ren* is not deemed more important than those of *sheng* and *xiao*. Second, from the middle to the late Spring and Autumn period, various political groups emerged around the so-called “three Huan families,” Yang Huo, and even Confucius himself, in addition to the existing ducal family of Lu. As political competition between the groups increased, the leaders of these political groups sought to attract skilled members. However, while the leaders needed competent talents to enhance their rule over their territory and people, they at the same time had to be alert to the happening of usurpation of their sovereigns by those talents whom they have hired as e.g., officers or ministers. In this sense, the image of ideal talents envisioned by the authors of the *Analects* and described as practitioners of *ren* perfectly matched the needs of such political rulers. According to the *Analects*, the main purpose of the practice of *ren* was to fulfil the best supportive role for any government, as Guan Zhong did for Duke Huan of Qi. The third main point in the article is that the practitioners of Confucian learning were requested to fulfill the ideal, no matter how that practice affected their political life. In this sense, in the *Analects*, *ren* appears as a unique morality-emphasizing universal value. However, as we analyze its usage and meaning in the *Analects*, we find that it lacks such universal significance.

Keywords: *Ren* (benevolence), *Sheng* (sagehood), *Xiao* (filial piety), The *Analects*, Confucius, Pre-Qin Confucian political thought

Author: Masayuki SATO, received his PhD from Leiden University in 2001. He is professor of Department of Philosophy, National Taiwan University. His interests include Confucianism, the Warring States’ philosophy, political philosophy of Xunzi, the origin and formation of the academic discipline of Chinese philosophy during Meiji Japan. He has published *the Confucian Quest for Order: the Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi* (Leiden: Brill, 2003), *The World Order during the Post-Zhou-Lu Period* (Taipei: NTU presss, 2022), and other three scholarly monographs as well as dozens of articles.

『論語』“仁”概念的多層意涵與其 中國古代政治思想上的意義

佐藤將之

[摘要] 本文透過“觀念史/概念史”研究途徑，藉由分析『論語』中的全部“仁”字用例之內容，以及其與“孝”“禮”“聖”等概念的關係，試圖闡明『論語』「仁」概念的多層意涵，以及由其多層性所呈現的政治思想上的獨特意義。本文提出的論點可分成如下三點：第一，在『論語』中，特別與如“聖”等其他德目相比，“仁”概念並沒有被視為唯一最高無比的價值。第二，春秋中期至晚期，在中原各個諸侯國中，大大小小的政治組織（在魯國的話，魯公室、三桓、陽貨的政治組織，甚至孔子自己的政治組織）產生，而這些新舊政治組織經過以協助、競爭、攻伐、合併等的過程而興亡。在這樣動盪不安的政治環境中，諸侯國的國君或當時陸續產生的新興政治組織的領導人，均非常需要能幹且決不會取代他們的人才。『論語』“仁”概念主要是為了協助當時形成中的國家組織的主人、相關擔任副手的人才發揮其政治功能。第三，從主要實踐主體的孔門士人的立場而言，“仁”成為要即刻實踐，且終其一生為之努力的德目。在上述“仁”概念的涵義中，第三種涵義可能在後世讓“仁”成為具備“人類普遍道德”之契機。但春秋戰國早期脈絡中的“仁”概念之具體意涵，與這種普遍道德意義應該無關。

[關鍵詞] “仁” “聖” “孝” 『論語』 孔子 先秦儒家政治思想

[作者簡介] 佐藤將之，哲學（中國思想）博士（荷蘭萊頓大學，2001），現為臺灣大學哲學系教授。研究興趣為儒家思想、戰國諸子哲學、荀子政治哲學、日本明治時代“中國哲學”學術領域的起源和形成等。代表性著作有『參於天地之治：荀子政治思想的起源和形成』（英文，2003；中文，2016）、『後周魯時代的天下秩序：「荀子」與「呂氏春秋」政治哲學之比較研究』（2022）等。

序言

本文藉由“觀念史/概念史”研究途徑^①，以『論語』“仁”字用例之內容為對象，並將其與“孝”“禮”“聖”等其他概念的關係一併進行分析，試圖勾勒出『論語』“仁”概念在戰國早期政治思想脈絡中的意涵和角色，以期由此釐清戰國時期政治思想的特質。撰寫本文的主要問題意識源於作者發現「郭店楚簡」的“仁”概念比較傾向“子德”方面的涵義之事實。^②倘若『論語』的“仁”概念也有與此類似涵義的話，這種涵義在當時的政治、社會相關的議題上，是否對『論語』“仁”論的展開也發揮某種作用？

鑑於此，本文按照以下四個步驟進行論述。其一，進行『論語』“仁”概念用例的微觀分析：在此，筆者藉由分析全部“仁”字的可能涵義，並且也討論『論語』每篇內容中“仁”概念的重要性（和不重要性）之程度。這裡也考察其與其他議題和德目——如“孝”“禮”“聖”等——之間的關係。由此筆者試圖釐清各條用例，以及在不同篇章中，“作者（們）”使用“仁”概念的意圖。其二，筆者欲闡明『論語』的“仁”概念本身所具有的多層涵義^③，以及在與其他概念比較下之相對重要性和不重要性。其三，基於上述分析而有意去證實：在『論語』中，特別與“聖”等其他德目相比，“仁”概念並沒有被視為唯一至高無上的價值。其四，綜合上述見解，進一步導出以下的觀察：『論語』“仁”概念的主要思想意義，應該在於栽培士人並將這些人才引介給當時正在處於轉換過程中的國家或政治組織，以協助國家或政治組織的主人（以魯國為例，從魯國國君、三桓氏、陽貨到公山弗擾等當時主要政團的領導人）擔任副手。

總之，本文欲論證『論語』“仁”最核心涵義在於發揮協助國君治理國家的功能。當時孔門絕大多數由士人階層所構成。作為“士人階層”實踐德目的，確實不論在日常處事的層次也好，還是在努力實現主上政治理想的層次也罷，都能視為他們終其一生要實踐的行動準則。在此意義上的“仁”概念，對戰國早期的孔門學徒而言，正是最重要的實踐德目。^④

一 『論語』“仁”概念出現的情形

本節探討在『論語』中“仁”概念所出現的情況及其意涵。這裡的探討主要分成（1）在語法上的情況和特點；以及（2）在『論語』個別篇章中所出現（不出現）的情形和意涵。

- ① 關於筆者對“觀念史/概念史”研究途徑的看法，請參閱佐藤將之：「『管子』“法”論的多層構造和其思想形成」，《政治科學論叢》，第98號（2024年1月），第1-40頁。關於在日本學者研究中國古代思想史中的“觀念史”方法特色，請參閱佐藤將之：「日本學者追求“觀念史”研究的固有歷史脈絡與三個契機」，《東亞觀念史集刊》，第11號（2016年12月），第3-21頁。
- ② 此兩條用例個別在「五行」的“愛父，其繼愛人，忠也”以及「六德」的“忠者，子德也”。請參閱陳偉（等著）：『楚地出土戰國簡冊[十四種]』（北京：經濟科學出版社，2009），第183頁、237頁。在傳統文獻則在『說苑』『建本』也有“父道聖，子道仁”的用例。顯然，西漢的知識分子也至少意識到作為“子德”的“仁”概念的存在。
- ③ 本文則預設『論語』“仁”概念含有多樣、多層意涵的可能性，從此導出的思想情形應為如下：將『論語』的“仁”論，與其僅是視為孔子本人的思想內容，不如看作由許多發言者（如孔子、孔門弟子、當時的統治者等）、記錄者以及編輯者共同構成的作者群（即“孔子→弟子→後學→各篇的作者→最後編輯者”）所累積的思想綜合體。這樣的看法並不會否定其“仁”論仍然包含孔子個人思想的可能性，但本文比較關注的是『論語』不同涵義的“仁”概念存在之可能性，並且此多樣性（或多層性）可能代表不同時代的“仁”概念或“仁”論。
- ④ 在此筆者稍微回應『論語』的思想是否可以由孔子來代表的問題。到了近代，隨著西方聖經學等所採用所謂“文獻批判”的研究方法普及，津田左右吉（Tsuda, Sōkichi, 1873-1961）曾經質疑『論語』大部分所謂“孔子發言”是否能代表孔子本人的思想。在中文學界，朱維鈞（1936-2012）曾經主張『論語』是在漢初廢除“挾書律”之後漢儒為了讚揚孔子而撰寫的著作。在美國，胡明曉（Michael Hunter）也指出，當代對中國文獻的研究無法找出將『論語』視為理解孔子思想的核心文獻證據。最近面對如此情形，李貴生透過先秦兩漢相關文獻中的“仁”概念的量化分析，一方面並不否定『論語』含有並不代表孔子思想內容的部分之可能性，但在另一方面也指出，由於漢代文獻重視“仁”的程度遠遠不如『論語』，所以『論語』的“仁”概念在使用的方式上基本上應該屬於先秦時期的特質。請參閱津田左右吉：『論語と孔子の思想』（東京：岩波書店，1946）此書也有中文翻譯：津田左右吉（著）、曹景惠（譯）：『論語與孔子思想』（臺北：聯經出版公司，2010）；朱維鈞：『『論語』結集駁說』，《孔子研究》1（1986）：40-52；Michael Hunter: *Confucius Beyond the Analects* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2017), p. 314；李貴生：「何謂孔子？『論語』作者及成書研究的困局與出路」（What is Confucius? The Dilemmas and Solutions for the Studies of the Authorship and Dating of the *Analects*），『新亞學報』，第37卷（2020年），第39-100頁；以及李貴生：「先秦抑或西漢：『論語』仁論年代歸屬的量化分析」，收於山東大學與香港教育大學合辦：「經典詮釋學理論方法與比較學術會議」論文，香港：香港教育大學（2024年3月16-17日），第1-15頁。

首先，我們先由統計數字理解現本『論語』二十篇中“仁”概念所出現的情況，並以此頻率與其他概念的出現情況作比較。正如附錄【表一】所整理，在『論語』中“仁”字總共出現（含「里仁」的篇名）110次。至於『論語』中“仁”之外的德目之出現情況：“禮”字出現76次，“義”字24次，“孝”字19次，“忠”字18次，以及“信”字38次。雖然並非德目，但在『論語』中具有相當重要意涵的“君子”一詞則出現107次。

接著我們來看『論語』“仁”字在句型方面的一些特色。『論語』“仁”出現的特色之一，是它並不與其他德目構成複合詞，如在『孟子』等書中常見的“仁義”等。在『論語』中含有“仁”的複合詞只有“仁人”和“仁者”而已。“仁人”在「衛靈公」中有一例；“仁者”的用例則比較多，在「里仁」「雍也」「子罕」「顏淵」「憲問」「衛靈公」個別出現。與此反義的“不仁者”也在「里仁」「顏淵」「憲問」中個別出現。^①還有在『論語』中的“仁”字用法比較顯著的一點，是作為某個動詞的賓語被使用。在整本『論語』中，作為賓語的“仁”字之用例相當多。先舉用來表示正面意涵的：其例有“親仁”“里仁”等十七種動詞、總共有二十二條之多在『論語』中也出現與此反義的“違仁”“去仁”等四種動詞，共有五條用例。除此之外，在『論語』也有在意涵上與作為賓語的“仁”相類的“～於仁”之用例，如“志於仁”（「里仁」）、“依於仁”（「述而」）、“民興於仁”（「泰伯」）以及“民之於仁”（「衛靈公」）等。^②藉由這種構成賓語的多數用例，讀者容易感覺到“仁”概念與其他德目相比，可作為在孔門中最为被追求的德目或境界。^③

關於“仁”概念與其他德目一起出現的情況，『論語』中在「學而」有與“孝”一起出現的例子。「學而」即曰：“孝弟也者，其為仁之本與！”與“禮”一起出現的例子的話，則有「八佾」的“人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？”以及「顏淵」的“克己復禮為仁”兩例。與“聖”則有「雍也」的“何事於仁！必也聖乎！”和「述而」的“若聖與仁，則吾豈敢”兩條。還有，如「陽貨」的“好仁不好學，其蔽也愚”一句，與“學”概念也一起出現。由這樣與其他概念一起出現的情形，我們能夠發現的情況是，“仁”概念雖然與“禮”相較屬於比較高位的價值，但與“聖”“孝”以及“學”的價值比較下，則“仁”概念的價值似乎並沒有被視為最核心。眾所周知，在「學而」的話語中，“孝”才被看作“仁之本”。同樣，在“學”的比較上，理想的“仁”狀態一定是經過“學”的實踐才能達成。至於“仁”和“聖”的關係，值得注意的情況是，在「雍也」的用例中，將“博施於民”的統治看作“聖”的境界，而在此“仁”概念被限為“己欲立而立人，己欲達而達人”等個人行為方面的規範。關於這一點，我們在下文再探討。

那麼，接下來整理『論語』的“仁”概念會與哪些人物一起出現。首先來看哪些人的發言中有“仁”字（參看【表二】）。理所當然，孔子的發言最多。“子曰”的發言中被提及“仁”的有：「學而」「八佾」等十四篇中總共有約四十七條。在「微子」中也有「孔子曰」以下論及「仁」的一句。除孔子之外，論及“仁”的人物也不少：有子、子張、子貢、宰我、曾子、子夏以及子游。其中，唯曾子說及“仁”的有三條。除了孔門弟子之外，陽貨在與孔子的對話中提及“仁”。在「公冶長」中不透露名字的人（“或曰”）問及冉雍的“仁”。位在『論語』最後一篇的「堯曰」中則借用周武王的誥命之內容中提及“仁人”。^④

眾所周知，在『論語』中不少對話由與“仁”相關的提問開始。其中“某某問仁”的句型

① 只是“仁者”的“者”字讓“仁”字成為句子的主語，不一定代表與“仁人”同義的複合詞。

② 在本文介紹的術語和句型全部用例的出現情形，請看附錄【表二】。

③ 關於“仁”概念是否在『論語』中屬比其他概念還屬高層的價值之問題，在下文詳論。

④ 何晏的『論語集解』介紹孔安國將此“仁人”理解為箕子和微子的說法。何晏（集解）、邢昺（疏）：『論語注疏』，『四部備要』，（臺北：中華書局，1965），第455頁。

的有七條：樊遲“問仁”總共有三條；顏淵、仲弓（冉雍）、司馬牛以及子張“問仁”則各有一條。除了“某某問仁”句型之外的話，也另有問“仁”的句法：「公冶長」中孟武伯問子路的“仁”。同樣，子張也有問“仁”。在「雍也」中，宰我問曰：“仁者，雖告之曰：‘井有仁焉。’其從之也？”在「雍也」結尾問“如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？”的是子貢。在「憲問」原憲問恥的問答中，原憲繼續問“克、伐、怨、欲，不行焉，可以為仁矣？”在「憲問」中有子路和子貢分別問管仲的“仁”之兩條，而在「衛靈公」則有子貢問“為仁”。

在『論語』中也有一些人物會勾起對“仁”的聯想而被提及幾條用例。在「公冶長」中，冉雍被描述為“仁而不佞”。在「述而」中，伯夷和叔齊被視為“求仁而得仁，又何怨”的人物。在「顏淵」有“湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣”。而此句暗示，讓“不仁者遠”的伊尹似乎被視為“仁者”。^①如上提及，管仲在「憲問」被視為值得稱上達成“仁”境界的偉人。在「微子」中，微子、箕子、比干三位由孔子稱呼為殷的“三仁”。相形之下，與孔子同時代的人物，孔子則沒有同意他們具有“仁”的理想。在「公冶長」中，對子路、冉求、公西赤，孔子都說“不知其仁”。同樣在「公冶長」中，對令尹子文和陳文子，孔子也說“焉得仁？”在「陽貨」中，對不認同三年之喪的宰我，孔子甚至非難說：“予之不仁也！”雖從稍為不同的角度來看，我們可以注意到在「衛靈公」有“事其大夫之賢者；友其士之仁者”一句。「衛靈公」的作者並沒有說出此“仁者”是何種人，但其實此句話的前提是，當時一個國家中應該存在幾個“仁者”，而且屬於“士”的階級。「公冶長」的“或曰”發言中，可能同屬士階層的冉雍，被描述為“仁而不佞”，這類人物與前面的“仁者”可相吻合。

下面則討論在『論語』不同篇章之間“仁”概念出現（和不出現）的情形。由於筆者已經將現本『論語』的每篇中“仁”概念出現的情形整理於附錄【表三】中，這裡只點出其中筆者認為最為顯著的三種特點：

第一，現本『論語』二十篇中，「為政」「鄉黨」「先進」「季氏」四篇中“仁”字完全不出現。第二，其餘十六篇中，“仁”概念被看作整篇主題的限於「里仁」「顏淵」等少數篇章而已。在其他的篇章中，如「憲問」有其編者明顯將“仁”看作最為核心德目的例子。但在其他絕大部分的篇章中，雖然各篇的作者（編者）將“仁”視為相當重要的德目，但並不至於視為最高的德目。第三，換言之，在『論語』其他大部分篇章中，如「學而」中的例子般，在與“孝”“禮”“學”“聖”等其他概念一起出現的情況下，則會被看作次要性的德目。

另外，值得注意的是，「為政」中“仁”概念並不出現，可能與“仁”概念在『論語』中的主題性議題上之角色相關。誠然「為政」「八佾」「里仁」三篇各分別“為政”“禮”以及“仁”，而該三篇的此三種主題構成相輔而成的情形。雖然我們不得而知此三篇何時各自成篇，又組合為現本『論語』中的“一組”互補的文獻構造。^②但在『論語』編者們對此提倡德目的分配情況中，由於在其三篇中的兩篇內容中，“仁”概念並非最為核心題目，我們便可以觀察在其內容的形成過程中“仁”概念並非是唯一獨尊的德目。由此觀之，在改為相當於現本規模『論語』文本的形成階段時，編者們似乎並沒有將『論語』每一篇的主題由“仁”概念予以重新構築。這也意味著至少在戰國時代其文獻形成過程當中，可能為戰國早期至中期的『論語』各篇的作者（編者）們應該無意對“仁”字以一貫的涵義提供“定義”；他們選擇保留其不同涵義。這或許在現本『論語』的“仁”概念還保留著多樣意涵的理由。

① 在「告子下」孟子貫通伯夷、伊尹以及柳下惠三人的處世原則就是仁。孟子曰：“三子者不同道，其趨一也。一者何也？曰：仁也。君子亦仁而已矣，何必同？”

② 這種多層意涵或許反映出戰國前期儒家思想家們為了探討不同問題而提出的不同觀點。的確，在屬於戰國中期以前的思想之『郭店楚簡』（以及『上博楚簡』）「緇衣」以及『安大簡』「仲尼曰」等所謂蒐集“子曰”型話語的文獻中，也載錄多處談及“仁”的話語。

二 『論語』中“仁”的多層意涵中之概念特色

根據上述探討，除了在「里仁」「顏淵」以及「憲問」等少數篇章外，“仁”概念不一定被看作最為核心德目。此又代表『論語』“仁”概念怎樣的特色呢？首先可以指出的是，各篇作者（或編者）們之間，對“仁”的重視程度相當不同。其實，值得注意的是，與『論語』其他德目相比，唯“仁”的意涵具有豐富的多層性，其意涵的多樣性本身可視為『論語』“仁”概念的主要特質。^①既然現本『論語』的“仁”概念保存著多樣意涵，但為何在很多篇章中並未被提升為最核心的德目呢？

有鑑於此，本節先嘗試探討『論語』“仁”概念多樣意涵中的實際思想內容及其特色。為了達成此目標，筆者將本節的探討分成兩個部分。在本節前半的探討中，筆者將『論語』的作者（編者）描述“仁”的方式分類為如下六種：（一）說明具體某個人物是否達到“仁”的境界，或以何種程度達成；（二）闡述個別行為或規範是否為“仁”；（三）說明若達成“仁”的境界，進一步能做到什麼；（四）說明構成“仁”的要素是什麼；（五）“士”或“君子”該如何面對“仁”；以及（六）主張“仁”實踐是容易的；但對士人而言，“仁”不但是要終生實踐的德目，而且有需要時甚至是要比自己的生命還優先。

在本節的後半，筆者由“仁”概念所出現的議題，考察『論語』的作者（編者）如何理解“仁”概念。基於這樣的分析手法，本文預設『論語』的“仁”論由如下四層思想議題或範疇來構成：（一）作為綜合實踐德目之“仁”；（二）作為獲得個人層面和社會層面能力的“仁”；（三）作為人生目標的“仁”；以及（四）作為實際行為指針的“仁”。

此種多層性可能反映從戰國早期至中期不同階段、不同學派儒家集團之間對“仁”概念的不同看法，在其概念的發展上各個階段的思維，以及『論語』各篇作者之間的編輯目的之差異等。就這些問題的探討則將在下節展開。

那麼，我們先考察『論語』的作者（編者）如何描述“仁”概念的六種方式。

第一，說明具體的某個人物是否達到“仁”的境界，或以何種程度達成。此言論主要以六種方式闡述：（1）對某一些人直接稱呼其為“仁”（「述而」的伯夷和叔齊；「微子」的“三仁”）；（2）直接反之稱其“不仁”（「陽貨」宰予的“不仁”）；（3）就其政績上功勞以“仁”來形容（「憲問」的管仲）；（4）暗示在其人格中有「仁」的品德之可能（「公冶長」“仁而不佞”的冉雍）；（5）當他人問及孔子弟子或春秋政治人物的“仁”時，以“不知”或“焉知”某某之“仁”的方式回答（在「公冶長」中對子路、冉求、公西赤、令尹子文、陳文子）；（6）孔子自己對自己實現“仁”境界的否定（「述而」孔子“若聖與仁，則吾豈敢”）。

第二，闡述個別行為或規範是否為“仁”。其實，從這樣的角度來界定“仁”的內容，可以先合理推測的是，在上述被認定為符合“仁”之特質的人物，會被稱作什麼的內容。因此，伯夷和叔齊“餓于首陽之下”（〈季氏〉）的行為，以及微子、箕子、比干個別“去之”（即離危國）、“為之奴”、“諫而死”（「微子」）等，均為符合“仁”的行為。同樣，如在「憲問」“九合諸侯，不以兵車”，也就是說“霸諸侯，一匡天下”也可以稱得上“仁”的政績。第17章也說明其理由“民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣”。若要舉出與此相反的用例，則如「陽貨」宰予的例子，在三年之喪中能心安地“食夫稻，衣夫錦”，就會是“不仁”。

那麼，更具體地，就何種行為比較符合「仁」，孔子的回答有以下七種：（1）“愛人”

① 李澤厚曾經以「結構」為切入點分析『論語』與“仁”相關的思想內容。根據李澤厚“仁”的思想可分成（1）血緣基礎；（2）心理原則；（3）人道主義；（4）個體人格之四層內容，並將其整體特色是“實踐理性”。雖然他由“實踐理性”一詞來界定『論語』“仁”概念的涵義似乎陷於與近代西方哲學的過多的聯想，但其四層分類本身對思考“仁”概念的歷史意義時會有不少幫助。參見李澤厚：「孔子再評價」，原載『中國社會科學』2（1980），後收入於氏著：『中國古代思想史論』（北京：人民出版社，1986），第7-30頁。

(「顏淵」)；(2) “剛、毅、木、訥” (即近仁) (「子路」)。此內容與“巧言令色鮮仁” (「學而」「陽貨」) 呼應；(3) “出門如見大賓，使民如承大祭” (「顏淵」)；(4) “己所不欲，勿施於人”^① (「顏淵」)；(5) “己欲立而立人，己欲達而達人” (「雍也」)；(6) “先難而後獲”；(7) “居處恭，執事敬，與人忠” (「子路」)。

第三，說明若達成“仁”的境界的話，進一步能做到什麼。在此例中，正面意涵的用例有七則：(1) “唯仁者能好人，能惡人。” (「里仁」)；(2) “苟志於仁矣，無惡也” (「里仁」)；(3) 仁者為“樂山”“靜”以及“壽” (「雍也」)；(4) “仁者不憂” (「子罕」「憲問」)；(5) “仁者，其言也訥。” (「顏淵」)；(6) “志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。” (「衛靈公」)；(7) “君子去仁，惡乎成名？” (「里仁」)。除此之外，在「泰伯」中也有一條負面描述“不仁者”的例子，即說：“人而不仁，疾之已甚，亂也。”

第四，『論語』也談及構成“仁”的要素。比較具體的是，在「子張」的“博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣”，「憲問」則曰“仁者必有勇”，在「陽貨」中，則是能行“恭、寬、信、敏、惠”的“能行五者於天下，為仁矣”。不過，最為著名的用例應該是，在「顏淵」的“克己復禮為仁”，以及「學而」中“為仁之本”的“孝弟”。

第五，『論語』中不少地方說及“士”或“君子”該如何面對“仁”。在「泰伯」中，曾子曰：“士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？”在「衛靈公」也有“當仁不讓於師”的一句。在「顏淵」中在“克己復禮為仁”的後面，孔子要求為了“天下歸於仁”，“仁”的實踐要有“由己”。因此在「衛靈公」中也提出如“志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁”此種相當高的要求。其實，「衛靈公」“未見蹈仁而死者也”這一句也反映孔子（或「衛靈公」的作者）認為士人要具備“殺身以成仁”的氣概。

第六，在『論語』中“仁”用例很顯著的特色是，如上所述，一方面『論語』各篇作者大力主張“仁”是士人終其一生所實踐的德目，而且需要時甚至要優先於自己的生命，但另一方面，其實踐或達成是很容易的。「里仁」曰：“有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。”「述而」的口氣則更直接，即說道：“仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”在「雍也」中則有對顏淵“回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣”的教誨。

接著以下本節後半，筆者進一步分析『論語』的作者（編者）在何種議題下理解“仁”概念涵義的問題，以及從此會導出的“仁”論內容。只是關於其思想意義方面則到下節再詳論。

（一）作為綜合實踐德目之「仁」

如上所述，『論語』的作者（編者）在闡述“仁”時較為明顯的態度是，以實踐的心態和具體行為來說明“仁”的內容。譬如，「顏淵」曰：“己所不欲，勿施於人。”「雍也」亦云“己欲立而立人，己欲達而達人”。然而，我們也需要注意，在『論語』對“仁”的說明中，“仁”概念也被視為含有其他德目的涵義。譬如，「子路」“居處恭，執事敬，與人忠”一句中，“仁”概念的意涵被視為含有“恭”“敬”“忠”的內容。同樣，在「陽貨」中，“仁”也被視為“恭”“寬”“信”“敏”“惠”五種德目。「子路」和「陽貨」的例子則似乎主張一個“仁人”會自然而然具備以“恭”“敬”“忠”等德目來形容的人格特質。

不過，在『論語』中“仁”和“禮”之間的關係則有異於此。眾所周知，在與“禮”的關係上，最著名的是「顏淵」所載：“克己^②復禮為仁。”而由“復禮”為實現“仁”境界的條

① 此語與（3）前面的“出門如見大賓，使民如承大祭”一句接著出現。

② 就“克己復禮”一句的意涵，金景芳和呂紹綱指出：俞樾『群經平議』根據「孔安國注」有“復，反也。身能反禮，則為仁也”一句，而連讀“己復禮”三個字，並解為“身能復禮，即為仁矣”。循此，金景芳和呂紹綱認為「克」字應該解為「能」，並且此整句的意思應該是：“仁之方說來似難，其實簡單，你能自己回復到禮上，就做到仁了。”請參閱金景芳、呂紹綱：「釋“克己復禮為仁”」，《中國哲學史》1（1997）：16-20。筆者也認為如此解釋「克己復禮」一句的意涵，與早期儒家在實踐意義上思考“仁”和“禮”的思想理路，特別與「述而」“我欲仁，斯仁至矣”一句的意涵，比較符合。

件。^①不過，「八佾」則曰“人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？”而在這裡實現“仁”，卻為實現理想的“禮”和“樂”之條件。其實，在『論語』中“禮”還與“孝”一起出現。「學而」說：“君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！”文中“本立而道生”一句可以得悉，「學而」的作者（其作者或許是有若、曾參的後學）明顯將“孝”視為“為仁”的“本”（即基礎）。換言之，在“仁”的理想實現上，“孝”的實踐為其不可或缺的條件。雖然，自從程伊川將“仁”看作具備“本體性”的德目後^②，在『論語』中作為“仁”基礎的“孝”就成為宋明理學所理解的『論語』“仁”論的難題。然而，如上所述，若我們知悉郭店楚簡「五行」中“仁”的涵義由“愛父”來說明，我們便能理解戰國初期儒家的“仁”觀，應該在以“孝”實踐為基礎的前提下被提出，因而不必將“孝”的價值貶為實現“仁”的一種手段。

（二）作為獲得個人層面和社會層面能力的“仁”

在『論語』中的“仁”概念之第二層，能以“若某一個士人達成‘仁’的境界的話，會（/不會）做什麼”的思維進行觀察。關於此議題的“仁”之出現方式可以分成如下四種領域：其一，在士人君子的心理中，顯著的例子是在「子罕」和「泰伯」所看見的“仁者不憂”一句。其二，達成“仁”境界的人能清楚分辨好人和壞人，並且能夠喜好善人，厭惡壞人。「里仁」說“唯仁者能好人，能惡人”。因此“苟志於仁矣，無惡也”。其實，在春秋末年到戰國初期，統治者對人事能夠辨其好壞，並且適當地表示自己對此的好惡，這是治理人民的重要條件之一。因此，正如在郭店楚簡「緇衣」的作者（編者）在前面多達五段的文句中，將統治者表示自己好惡之重要主張放進其內容中。由此觀之，在「里仁」“唯仁者能好人，能惡人”和“苟志於仁矣，無惡也”兩句背後的用意應該在於主張統治者達成“仁”境界時，能夠正確地向人民表示他對善惡的喜惡，而“仁”境界是具備此能力的條件之一。其三，達致“仁”境界的人也能夠“成名”。「里仁」說“君子去仁，惡乎成名？由於在安大簡「仲尼曰」第2簡中有同樣的“去仁惡乎成名？”一句，而且歸於仲尼的話語。這可代表當時達到“仁”境界的人或多或少可以留名於後世。^③其四，在「憲問」中，管仲符合“仁”的理由是“桓公九合諸侯，不以兵車”以及“霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜”。與此相關，「泰伯」也有“君子篤於親則民興於仁”。按照「憲問」和「泰伯」的理路，國家統治者（管仲或君子）的“仁”能帶給國家秩序和繁榮，而人民因此享受莫大的福利。其實，「陽貨」“懷其寶而迷其邦，可謂仁乎？”的質問和孔子之“不可”的回答，應該是指「貢獻於社稷和人民」的“仁”之內涵以反義的方式呈現出來。

（三）作為人生目標的“仁”

由於『論語』對其他德目的提倡通常是直接讚揚或強調其重要性而已，相比而言，『論語』對“仁”的用例上，似乎還有予人“仁”概念額外重要之強調的方式。『論語』“仁”的此種意涵可以再由兩個層去觀察：第一種層面是『論語』各條用以告訴讀者，“仁”的達成就是士人應有的人生目標。例如在「衛靈公」的“志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁”一句暗示“成人”應該是“士人”在其人生必須達成的終極目標。在「泰伯」則有曾參的發言，其曰：“士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？”按照這樣理路，「述而」中伯夷和叔齊的人生可以“求仁而得仁”，應該稱得上“又何怨”的人生。

① 杜維明在“克己復禮”一句中的“仁”和“禮”之實踐關係中看出“創造性的張力”（creative tension）。請參見Tu Weiming: “The Creative Tension between Jen and Li”, *Philosophy East and West* 18, no. 1-2 (1968), pp. 29-39; 此文亦有中文翻譯。請參閱杜維明：「仁與禮之間的創造緊張性」，氏著：『人性與自我修養』（臺北：聯經出版社，1992），第3-20頁。

② 參見吳震：「論朱子仁學思想」，《中山大學學報》（社會科學版）1（2017）：135-136。

③ 參見安徽大學漢字發展與應用研究中心編：『安徽大學藏戰國竹簡（二）』（上海：中西書局，（2022）的「仲尼曰」（第43頁、46頁）。

第二個層面是，正如將“仁”字當作賓語用法中所見，在『論語』中，有許多“對或將‘仁’如何如何”的用例。其實，這些用例除了（1）要求獲得“仁”（“里仁”“處仁”“成仁”等）、（2）追求或取得“仁”（“好仁”“欲仁”“求仁”“得仁”“歸仁”等），以及（3）實踐“仁”（“為仁”“蹈仁”等）的用例之外^①，還有（4）如“安仁”“輔仁”等“將‘仁’養成為如何如何的狀態”的用例。在此用法中，作者主張“志於仁”的讀者要將“仁”保持理想狀態、甚至要提升其內容的義務。值得注意的是，在『論語』出現的“德目”中，唯“仁”之用例會暗示這種義務的存在，而這種對“仁”的敘述方式，就給不少讀者將“仁”的重要性推至比其他德目高一級的印象。總之，在『論語』觀察出的兩種涵義，確實讓“仁”概念置於『論語』之中最為中心的德目的功能，而此用法令後世讀者得以理解到早期儒家關於“仁”的想法，此一“仁”有超乎其他德目的“全體性的德目”“永遠實現不到的價值或人生的德目”的詮釋。

（四）作為實際行為的“仁”

如上所述，在『論語』中“仁”概念比較模糊地被描述為人生的目標，但也同時在其他用例中相當清楚地指定，士人為了達成“仁”的境界具體要做什麼。依筆者來看，『論語』界定士人為了達成“仁”而要實踐的態度和言行，其內容似乎分成四種：其一，實踐其他德目，而其中最為重要的應該是“孝”和“禮”。^②其二，如在「顏淵」中所出現的“愛人”。由於在『論語』缺乏關於“愛”的行為之具體描述，以及在這裡所說的“人”是具體就何種人而言，這兩點原因導致歷來許多學者根據此句主張孔子或『論語』的“仁”具有對人類普遍之愛的涵義。其實，如上所述，此“愛人”的基本涵義應該為孩子對其父之愛。不過，在「子路」中將“居處恭，執事敬，與人忠”看作“仁”的用例中，接著有“雖之夷狄，不可棄也”一句。這一句或許暗示，「子路」的作者或編者認為“仁”的德性，在不同風俗習慣的人群之間普遍存在，也共享於不同的文明。然而我們也需要注意的一點是，之所以有“夷狄”也不可棄“仁”的理由，應該並不在於“愛人”之對象如“愛所有的人”般普遍；而是無論屬於華夏文明與否，凡是人都會“愛父”。其三，「子路」說“剛、毅、木、訥近仁”，此話應該要表達與「學而」和「陽貨」“巧言令色，鮮矣仁”一句同樣的意思：士人重要的態度並不在於雄辯，而是忠於實行的態度。其四，如「雍也」的“先難而後獲”和“己欲立而立人，己欲達而達人”以及「顏淵」的“己所不欲，勿施於人”的例子，“仁”可被理解為實踐“仁”的主體需要思考對方的立場、或對方對己期盼（不期盼）做什麼的準則，並且我們由此發現『論語』中，“仁”實為輔佐政治時，能夠發揮其政治和社會功能。關於這一點，我們到下節詳論。

那麼，『論語』“仁”概念如上所述的四層不同範疇的涵義如何彼此關聯呢？在此之前是否有矛盾？也就是說，若達成了其中一種面向，是否便無法達成另一種面向（如管仲的“一匡天下”vs. 伯夷和叔齊的“餓死”等）？正如士人需終其一生去追求的“仁”，為何只透過“欲”或“志於”就能獲得呢？如管仲不忠於原來的主上，而個人生活不節制的人，為何可以稱上達成“仁”境界的人物呢？在下文，亦即本文最後章節，藉由政治思想史的角度，關注從春秋末年到戰國初期的儒家集團的政治角色，並以此觀點來試圖說明『論語』“仁”論的特質和時代意義。

三 『論語』“仁”概念多層意涵的政治與時代意義

上文探討了『論語』“仁”概念的全部用例的句法上的特色以及其多層意涵。下文則藉由綜合理解此多層之涵義，進一步探析以此浮現出的“仁”概念的政治思想上的意涵和時代意義。本節要提出對『論語』“仁”論的特色可以分成如下四點：其一，整體而言，『論語』各篇的作

① 在『論語』中，也有如「衛靈公」“當仁”和“民之於仁”等“關於‘仁’（的問題上），如何如何”的用例。

② 「顏淵」的“出門如見大賓，使民如承大祭”一句也似乎描述符合“禮”的精神之“仁”。

者（或編者）似乎並沒有將“仁”視為具有獨一無二的最高德目。特別在與“聖”的比較上，“仁”概念並非係指最高理想的統治狀態，而是只停留於士人輔佐其主時達成此境界的具體實踐角色。其二，在『論語』中被視為“仁”的實踐者中，並沒有一國國君以上的人物；反之，則如殷之“三仁”“管仲”“令尹子文”等在協助國君的最高副手。其三，在提倡“仁”的實踐上，其具體聽眾應屬士人階層，而其目標則在於藉由協助其主來實踐價值，如“人民的福利”“國家間秩序的安定”“華夏文化的捍衛”等目標、或在其主委託下擔任治理城邑的職位。其四，『論語』的“仁”論圍繞著回答如何擔任國君或政團領導人最佳副手而展開。此一問題在『論語』以最高統治者為主題的政治論中應該並非是最“核心”。然而，就以發揮副手角色為主要任務的孔門士人的立場而言，“仁”概念卻可成為他們人生的終極目標。

（一）“仁”在『論語』各篇中的相對重要性/不重要性

如上所述，在現本『論語』對“仁”概念的重視程度，在不同篇章之間有相當大的差別：「里仁」和「顏淵」兩篇作者（編者）明顯將「仁」概念設為該兩篇的主題，並且在其整篇內容中佔著核心價值。其次「雍也」「述而」「憲問」「衛靈公」四篇的作者（編者）也積極蒐集“仁”相關的話語，並闡述其內容。與此對照，「為政」「鄉黨」「先進」以及「季氏」的四篇中“仁”字完全不出現。「子罕」和「微子」中，雖然各含有兩例和一例的“仁”之用例，但兩篇作者對“仁”本身的興趣似乎並不大。只有在下面的例子中，作者對“仁”的興趣方可謂明顯：比如，「八佾」的“人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？”；「泰伯」“士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？”；「子張」“博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣”，等等。在其他篇章中，即便“仁”本身似非這些篇章的核心議題。儘管如此，單獨出現的句子中可以觀察到發言者或作者對“仁”的高度重視，或出現對理解“仁”之概念非常重要的句子。若綜合如上情況，我們便不得不問：就整本『論語』的內容而言，“仁”概念在其全部的德目中是否為最核心的德目？為了考察這一項問題，筆者希望考察『論語』各篇作者對“仁”的重視程度。^①

那麼，我們無妨從『論語』中可謂最不重視“仁”的篇章開始探討。關於此情況，先會想到的部分是『論語』不出現“仁”字的「為政」「鄉黨」「先進」以及「季氏」四篇。我們先從「鄉黨」的內容開始討論。或許有人會主張，該篇中並不出現“仁”概念，與「鄉黨」是否重視“仁”，兩者不太相關；或者也可以主張，畢竟「鄉黨」的作者撰寫該篇的目標應該並不在於對某種德目的宣揚，而是在於描述孔子的起居和言行而已。乍看之下，「鄉黨」的敘述內容確實在於描述孔子的起居和言行。然而，若進一步觀察該篇的敘述意圖，讀者可以明確感受到的一點是，「鄉黨」作者描述其起居、言行的重點，應該在於孔子的一切起居言行都符合“禮”。換言之，「鄉黨」篇可以說是以實踐“禮”的孔子為主題。按這條理路我們也能反問：假設“仁”是整部『論語』中的核心德目，「鄉黨」的作者應該同樣可以描述起居、言行都符合“仁”的孔子。換言之，「鄉黨」的作者所描述的，正是其起居、言行都符合“禮”的孔子。可以推測說，「鄉黨」作者心目中的核心價值應該並不在於“仁”的實現，而是在於對“禮”之實踐。^②

接著分析同樣不含“仁”字用例的「為政」「先進」以及「季氏」三篇，尤其此三篇的核心德目和中心議題。如其篇名，「為政」的中心議題應該是“為政”，而其核心價值似乎放在“德”和“孝”兩個德目，並且其作者圍繞著士人如何言行、如何從政的問題來蒐集問答和孔子言論。如上所述，「八佾」和「里仁」的主題個別為“禮”和“仁”這一點便不可置疑了。如上所述，「為政」「八佾」「里仁」三篇，可能在『論語』的文獻形成的早期階段，作為分別闡述

① 「子罕」中的用例是「子罕言利與命與仁」和「子曰：『知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。』」在「微子」中則「微子去之，箕子為之奴，比干諫而死。孔子曰：『殷有三仁焉。』」一句。

② 此情況直到「鄉黨」被放入於現本『論語』之際應該沒有改變：現本『論語』的編者也將該篇的內容同樣視為孔子禮節的實踐。

“為政”“禮”^①以及“仁”的篇章合成為一組。若此推測無誤，我們可以進一步推論，即便在「里仁」的內容中，“仁”概念的確佔於核心的地位，但若我們將此三篇看作一組的話，他們的心目中“為政”“禮”以及“仁”個主題均有同樣的重要性，而在此難以只將“仁”看作最為核心的德目。

「先進」的主要章節由孔子對弟子們的評語構成。「先進」的論述特色是其話語和問答中，除了沒有出現“仁”之外，也幾乎沒有提及或宣揚其他德目。因此，編輯「先進」的主要目的應該並非宣揚特定德目，而在蒐集孔門弟子的相關記錄。「季氏」則是以該篇作者（編者）擔憂“禮樂崩壞”為主軸的部分，與由“三友”“三戒”“九思”等條列化的訓言之兩部分構成。從前面蒐集的文段內容來看，其作者（編者）的興趣在於突顯周代禮制到了春秋末年時已無法發揮的狀況。

那麼，相對地出現較多“仁”用例之「雍也」「述而」「憲問」以及「衛靈公」四篇，又如何呢？其中「憲問」有關“仁”的章節，雖然作者不像其他篇章直接宣揚“仁”的重要，但提及“仁”的方式或有關“仁”的言論之排序中，也能觀察出該篇編者對“仁”的高度關注。例如，在該篇首章原憲“問恥”一段的後半也轉換成有關“為仁”的問答；編者接著在第4章和第6章放進有關“仁”的話語；在第16章和第17章的兩段的對話中，管仲的政績也可稱為符合“仁”的準則。由此觀之，「憲問」的作者意識到“仁”這個德目的重要性，並且藉由“仁”概念來肯定過去政治人物的政績，努力去具體界定實際達成“仁”的實踐範圍。

在上列四篇中，「憲問」之外的三篇其實看不出“仁”與其他德目相比的獨特重要性。在「雍也」中，“仁”概念在5個章節有13個用例，而其中“其心三月不違仁”和“夫仁者，己欲立而立人”等句子對“仁”的理解上相當重要，但就“夫仁者，己欲立而立人”一句而言，此句段落構成於該篇的總結，或許可以由此推測“仁”為該篇的主題之一。然而在政治思想上可以說是最為核心的問答：就“博施於民而能濟眾”是否“仁”的問題，孔子回答就是不屬“仁”的層次，而是屬“聖”的境界。同樣，在「述而」的“子曰：‘若聖與仁，則吾豈敢？’”中將“聖”和“仁”並列，若按照「雍也」的理路，達成“聖”概念的境界應比“仁”更高一層。關於『論語』思想中“聖”境界之相對重要性，會在下文進一步討論。

在「衛靈公」中則如“志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁”的用例，確是提倡“仁”的重要，但若看「衛靈公」的內容，在前半章節中作者們將“德”“忠信”“無為”同樣地看作重要“德目”。不但如此，在中間還含有連續六章的“君子”論。耐人尋味的是，在此篇接著“君子”論的最後三分之一的部分，也出現三次提倡“仁”的話語。若我們考慮到『論語』除了“仁”論之外亦出現大量“君子”論，則會令我們推測：該篇主題會是「君子」論。雖然在「衛靈公」後半章節中單獨被提倡的德目，似乎是以“仁”最被受到重視，因其在「衛靈公」的章節共有多達42章的文段。^②這裡我們需要注意的一點是，整體「衛靈公」成篇時的編者，並沒有將前半和後半個別出現的“仁”相關的章節統合成連續一貫的“仁”論。這一點可暗示：在「衛靈公」文獻的形成過程中，其作者（編者）們雖然將“仁”視為重要德目，但卻無意將“仁”相關的章節置於開篇卷首，亦無意將之集中排列，亦即無意將“仁”作為整篇的核心題目。

至此，我們也需要考察在整部『論語』中可以說最為重視“仁”概念的「顏淵」。在此筆者所要關注的是含有“克己復禮為仁”一段的作者，以何種程度重視“仁”概念的問題。乍看之下，「顏淵」從開頭連續三章都由顏淵、仲弓、司馬牛三位孔門高弟“問仁”的提問開始，而中

① 的確，如此推想，我們也便可以理解「八佾」的「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」的用例與「禮樂」相關的議題中出現的事實。

② 因此，如木村英一曾經指出，「衛靈公」或許由原來可能稱為「篇」之大小份量的兩組「小篇」結合成篇，木村英一：『論語と孔子』（東京：創文社，1971），第406-417頁。在現存「衛靈公」的兩組「小篇」中各有“仁”相關文段，而「衛靈公」作者最後將此兩「小篇」合為現篇的「衛靈公」時應未將此兩組「仁」論整合為一連貫“仁”論。

間也有另一條由樊遲“問仁”的問答。而且，該篇的最後一章也以“君子以文會友，以友輔仁”一句來總結整篇內容。整篇的首章和末章，都由“仁”的話語來統合整篇構造。由是觀之，我們能夠得知，至少「顏淵」的編者將“仁”作為該篇的核心議題。不過，若稍微仔細觀察「顏淵」“仁”論個別章節中的內容，我們也能發現，其主要議題實為“禮”。譬如，眾所周知，該篇首章對顏淵的提問之回答是“一日克己復禮”。第2章對仲弓的回答也是“出門如見大賓，使民如承大祭”——即“禮”的實踐。顯然，這兩段問答之回答是主張唯透過「禮」的實踐，“仁”的境界也能夠達成。換言之，此兩段話雖然是從對“仁”的提問開始，但其解答卻為強調“禮”的重要性。

總之，倘若我們將其現本二十篇有關“仁”的話語內容，以“篇”為單位來分析其相對重要性的話，雖然在「里仁」「顏淵」以及「憲問」三篇中，對其作者（編者）對“仁”的重視相當明顯，但其重要程度還是比較相對的。那麼，即便在其重要性較為相對的情況之下，『論語』的“仁”是否仍屬於最重要的概念？抑或只是次要的概念？其實，我們倘若觀察“仁”概念與其他概念，特別在與“聖”概念的比較上，就會發現“仁”概念似乎並非是其相關德目中的最高境界或價值。

（二）“仁”相較於“聖”之次要性

經過如上的探討，我們觀察到在『論語』中除了沒有出現“仁”概念的四篇之外，在不少篇章中也沒有被視為最重要或不可取代的價值概念。按照此理路觀察下去，我們也能夠發現，“仁”概念在提倡“禮”“孝”“學”的德目以及“君子”等主張一起出現時，主要的功能在於發揮其工具性或次要的角色。^①『論語』“仁”概念的這一雙面性，或許反映出不同篇章的作者（編者）對“仁”的重要性的看法之不同。無論如何，在『論語』中出現的幾個德目中，哪些“仁”之外的德目是『論語』的作者（編者）最為重視的呢？其實，這項問題會與『論語』各篇的作者（編者）們希望提出的理想統治者的形象息息相關。我們先釐清『論語』中理想的統治者的形象之後，再探討『論語』中可能比“仁”概念更受重視的概念的問題。

通觀現本『論語』中出現的與統治者相關的術語，『論語』作者們理想的統治者主要由“君子”“聖人（聖者）”以及“仁人（仁者）”三個術語來表達。首先檢視“君子”相關的用例。眾所周知，在『論語』中“君子”一詞用例非常多，總共出現107次。不但如此，其中孔門弟子問“君子”的問答也相當豐富，而在“君子（該）如何如何”的相關話語中，『論語』各篇作者闡述了理想統治者的條件和內容。那麼，若我們進一步觀察在『論語』中“君子”和“仁人”之間的相對重要性的話，便會發現在不同篇章的用例之間有個別差異。雖然正如「憲問」“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也”一句，早期儒家堅信他們的理想人格為具備“仁”的“君子”，此當無疑。但就『論語』“君子”和“仁人”兩者相較而言，我們基本上無法找出何者明顯屬於更高境界的情形。

那麼，“仁人（仁者）”和“聖人（聖者）”之間的關係又如何呢？就其與“君子”的關係相比，『論語』中出現的“聖”概念顯然是比“仁”屬於更高一層的德目。從其具體用法來考察的話，在整本『論語』中，“聖”概念總共出現八次。其中「述而」「季氏」「子張」篇的四例均為“聖人”；在「子罕」中也有“聖者”一詞。剩下三個例子則為描述“聖”的境界。在「雍也」和「述而」兩例的“聖”概念則與“仁”概念一起出現。

我們先來考察『論語』中“聖人”是何種人，『論語』如下三段中有四個“聖人”之用例：

（a）子曰：“聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。”（「述而」）

（b）孔子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。”（「季氏」）

① 不過，這一點並不排除在一些用例中，與這些德目相比“仁”概念仍然還是受重視的情況。

(c) 子夏聞之曰：“噫！言游過矣！君子之道，孰先傳焉？孰後倦焉？譬諸草木，區以別矣。君子之道，焉可誣也？有始有卒者，其唯聖人乎！”（「子張」）

上述三條用例能引起我們關注的是，三例“聖人”一詞都在“君子”論的脈絡中被提及，而在此全部的用例中，“聖人”被視為屬於超乎孔門人才所達成的境界。譬如，根據如上「述而」(a)的用例，孔子不但沒有見過“聖人”，而且“聖人”屬於“不得而見”的存在。換言之，從此處的口吻來看，在『論語』各篇作者們的視野中，在孔子生活的時代，“聖人”這樣的人應該並不存在。循此理路，「子張」(c)中子夏所說的“其惟聖人乎”（即“唯聖人能做得得到”）可以理解為“因為我們並非聖人，所以做不到”。若此理解無大錯，「季氏」(b)中所被提及的“聖人之言”似乎應該指古代聖王的警句之類。無論如何，我們無法判斷『論語』中孔子所言及的“聖人”特指何人。

至此，耐人尋味的是，在「子罕」的用例中孔子被描述為“聖者”的事實。在此，對大宰“夫子聖者與？何其多能也？”的提問，子貢將孔子的為人描述為“固天縱之將聖”。的確，在「子罕」這樣的主張，與「子張」中子貢和子夏等將孔子為人的境界，以如“數仞的牆”“日月”“猶天之不可階而升”等，用遠超乎一般人程度的比喻來描述孔子為人。但我們要注意的是，『論語』並未言及孔子為“聖人”。在距離孔子生活的時代相隔不遠的戰國初期的知識分子思維中，“聖人”一詞只能形容在太古時代的理想的統治者。儘管如此，我們還是能夠觀察到，孔門後學提升孔子的形象為“聖人”，此般的努力應該在孔子逝世後不久即已開始。

其實，在『論語』中孔子本人不但不肯被描述為達到“聖”境界之人，而且也否定被視為達成“仁”境界之人。「述而」即說：“若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。”「述而」有這樣言論的事實會讓我們思考：對早期儒門的士人來說，“聖”和“仁”之間有何種差異的問題。眾所周知，「雍也」最後一章談及孔門關於“聖”和“仁”關係之困惑。現在引用其全段文字：

子貢曰：“如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？”子曰：“何事於仁，必也聖乎！堯、舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。”

上述「雍也」例子提出當時統治者所追求的，可分成“聖”和“仁”兩種境界。在此，就達成“博施於民而能濟眾”的統治境界，子貢問道：這是否能稱得上“仁”？孔子回答：這就是“聖”的境界。而孔子將此境界與古代聖王堯舜並置。從“聖”和“仁”的上述對照，我們可以推測的情形是，早期孔門似乎認為“博施於民而能濟眾”這一境界只能是古代聖王方能達至；而孔門出身的統治者的目標則必須設定得更為實際且更為具體。這一點與「述而」中孔子並不認為在他的時代存在達成“聖”境界的人之言說，可以互相對照。

由此觀之，「雍也」該段的作者，在“仁”概念與“聖”概念的對比上，至少關於統治人民的議題，並沒有將“仁”看作獨一無二最高價值的德目。那麼，我們應該如何說明『論語』各篇作者有關“仁”的重要性的討論，何以只是停留在“次要”的層面？至此，我們也可以再回到「雍也」的“仁”論：眾所周知，在該段的後半，孔子說明“仁”的內容，他說：“夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。”再說，在此章“聖”與“仁”之間相當顯著的對比是，“聖”的境界是從堯舜等古代聖王的視野俯瞰的，事關治理普天之民，近乎最高境界；與此相比，“仁”的境界則主要涉及如“己欲立而立人，己欲達而達人”之類的個人行為。換言之，此章作者對比“博施於民而能濟眾”之“聖”，與“己欲立而立人，己欲達而達人”之“仁”，並作出主張：孔門的士人要具體地追求的目標，應該並非統治者本人所苦求的最高統治境界本身，而主要在於襄助統治者實現將來的治理目標。

(三) 作為“臣德”的“仁”：政治領導人之最佳副手

那麼，我們將如上「雍也」所顯示的“仁”之“協助統治者”功能，與“聖”概念的比較，又可作怎樣的理解呢？其實，“仁”概念的此種“副手”或“協助統治者”的涵義，也從『論語』的其他“仁”概念中觀察到豐富的用例。在『論語』“仁”論中，“仁”概念的此種意涵可分成如下三種方式展開：

第一，在『論語』中由“仁”來描述的人物並非統治者本人，而是協助統治者的人物。首先，與“仁”直接連結起來的人物，是在“微子”出現的所謂“殷有三仁”，即微子、箕子、比干的三人，而他們都是商紂王時的賢臣（同時也屬於王族）。還有在「述而」中傳說拒絕吃周穀而餓死的伯夷、叔齊，也描述為“求仁而得”。「公冶長」中也有子張問楚國的令尹子文的行為，是否符合“仁”的境界的問答。其實，“仁”概念和“協助國君”意涵的聯想，最著名的是如下「憲問」兩條中提及齊相國的管仲之用例：

(a) 子路曰：“桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。”曰：“未仁乎？”子曰：“桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！”

(b) 子貢曰：“管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。”子曰：“管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆而莫之知也。”

在如上引文中，「憲問」的作者就“仁者”之理想處世方式的問題提供兩種可能性：其一，臣下在主上不幸死亡時，以殉死以示他對主上的忠節。這一點“仁”的涵義，與上面「述而」中選擇餓死的伯夷和叔齊“求仁而得”的原則或許相符。其二，協助主上達成如“九合諸侯，不以兵車”和“霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜”的光耀政績。值得注意的是，無論在春秋末年到戰國初期主流的“仁”觀是前者或後者，此兩種意涵都屬於“臣德”。不可諱言，為主上殉死的行為本來無疑就是臣德。至於後者如“九合諸侯”“霸諸侯，一匡天下”等例子，則乍看之下或許可以解釋為“君德”。然而，若注意「憲問」的用例中，在“霸諸侯，一匡天下”一句之前，作者藉由加上“相桓公”一句，即此偉業並非齊桓公單獨達成，而是由獲得管仲的輔佐（即相）來達成的。因此，在「憲問」兩個“仁”論的重點，則在於管仲協助齊桓公的角色上。

還有另一個例子在「顏淵」。樊遲問“仁”，而孔子回答“愛人”之後文，雖然沒有直接稱呼特定人物的名字，但子夏還說：“富哉言乎！舜有天下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣。”此句的意思是帝舜和商湯王個別推舉皋陶和伊尹時，他們都成功疏遠了不仁者。在這裡，因為帝舜和湯王是君王，“不仁者”則必然屬於臣下之人。

第二，『論語』的作者們似乎屬意士人階層擔任此種角色。譬如「泰伯」曰：“士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？”「衛靈公」也直接闡述“仁”就是士人所要實踐的德目，即說：“志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。”同樣在「衛靈公」中的“工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者”一段，雖然口氣並沒有那麼直接，應該也因意識到士人處事的問題而發言，“居是邦”一句應該係指“（從其他國家遷搬而）居住某一個國家”之意，能“自由往來居住”於不同國家的人應該並非國君本人。而且，雖然“友其士”的人不一定也屬於士人階層，但在文中還有“事其大夫”一句，此“事”的對象即為“大夫”，他的身分應該屬於“大夫”以下者。也就是說，作者所意識到的人應該屬於士人階層且搬遷國外而求仕宦的人才。同樣「陽貨」中陽貨對孔子“懷其寶而迷其邦，可謂仁乎”的話，應該是描述孔子的處境。而且在此後面有孔子說的“吾將仕矣”一句，意味著此“仁”為士人仕宦時的行動規範。還有，在「雍也」的“仁者，雖告之曰：‘井有仁焉。’其從之也？”一句語境中，由於一國的統治者就算井中有需要救助的人，國君本人不太可能親自跳進井中去救助，故此句的“君子”也應該指士人（比較具備德性者）之類。基於如上的

考察，應該可以說，「雍也」的“夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人”一句相當清楚地呈現作為士人的實踐德目之「仁」的特質。^①

第三，雖然『論語』的“仁”的實踐者基本上並不屬於國君或者（或如季孫氏、陽貨、公山弗擾等興衰過程當中的政治集團）領導人，但是這一點並不代表“仁”的實踐者完全排除廣義的統治者。換言之，“仁”對其“協助國君”的功能也包含協助國君治理其人民。具體而言，在『論語』中士人一旦在一個國家中獲得仕宦的機會，他們通常被派到城邑擔任“邑宰”（即地方政府的行政首長），譬如「公冶長」如下一段呈現“仁”的此種意涵，即曰：

孟武伯問：“子路仁乎？”子曰：“不知也。”又問。子曰：“由也，千乘之國，可使治其賦也，不知其仁也。”“求也何如？”子曰：“求也，千室之邑，百乘之家，可使為之宰也，不知其仁也。”

在此文段中，子路和冉求當然並非國君本人，但在此引文中，卻被視為能夠治理“千乘之國”“千室之邑”，也就是說“可使為之宰”的人才。在「陽貨」也有“能行五者於天下，為仁矣”的文段，而關於此“五者”的說明中，從“寬則得眾”“惠則足以使人”的主張，應該與治理城邑的項目相關。因此，“仁”也含有“統治人民”的意涵。由於“仁”也應該係指在孔門士人在治理城邑時發揮其功能的德目，在此意義上，“仁”確實亦是“君德”之一種。同樣，關於「雍也」「先難而後獲」的“仁”實踐者，因為其問者為樊遲，在此意涵上此“仁”應該係指士人的行為規範，亦由於在此前對“知”的提問中，孔子回答中提及“務民之義”。至於在「顏淵」的“一日克己復禮，天下歸仁焉”文段的“天下歸仁”意涵，乍看之下“天下歸仁”一句應該係指符合“仁”的統治擴及天下之意。只是既然顏淵並非國君本人，為了實現此“天下歸仁”的條件，也應該始於替國君擔任邑宰等重任。^②

總之，透過以上以“聖”和“仁”為對象的『論語』“仁”觀探討，我們反過來也能理解到春秋末期至戰國初期的孔門思想家（這亦是『論語』的作者們）所重視的存在方式和政治角色。春秋末期至戰國初期，中原的諸侯國內如雨後春筍般產生了獨立於公室的大小政治組織，如魯國季孫氏和陽貨等的“政治集團”。在這樣的政治環境中，其成員中大部分原屬士人階層的孔門人才，有機會和條件仕宦於大大小小的政治集團。他們有志於協助魯公、三桓、陽貨等政治組織的領導人達成後者的政治目的。『論語』將“仁”敘述為“己欲立而立人，己欲達而達人”（「雍也」）、“先難而後獲”（「雍也」）、“克己復禮”（「顏淵」）、“愛人”（「顏淵」）、“居處恭，執事敬，與人忠”（「子路」）等，而其“仁”論指向士人協助其主上並發揮其才能之意。不但如此，在其協助功能中，士人替國君或政團領導人赴任其城邑並治理其人民，此正是『論語』“仁”所設想的主要任務之一。而在此視野的延續，孔門士人在其仕宦目標應該是在其政治組織中能爬到與“相國”的位置，即擁有與“NO.2”的權力相當的國家最高職位副手。^③

（四）“士”與“君子”（統治階級）處事之目標境界之“仁”

上文闡明了作為“副手之德”的『論語』“仁”概念之獨特思想意義。若筆者的觀察正確，

① 至此，我們也想到的會是在『論語』“仁”概念和“君子”之間的關係。在『論語』中提及作為“仁”的實踐者的君子有「里仁」的“君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁”，以及「憲問」的“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也”的兩例。在此我們並不排除“君子而不仁者”包含國君本人的可能性，不過由於這些話語主要對孔門德目實踐者而發，此句「君子」係指比較廣義的統治階層（其中比較具備德性者）。耐人尋味的是，在「安大簡」「仲尼曰」中的與後者類似用例中沒有“君子”這一主語，即說：“仲尼曰：‘去仁惡乎成名？造次顛沛必於此。’”（第46頁）關於『論語』和其他先秦儒家文獻中“君子”概念的特質和思想意義，我們需要進一步的考察。

② 關於在此顏淵和“天下”一詞的聯想，由於顏淵為孔門第一高弟，此句作者似乎想要表達：若顏淵那樣具德的人才，應該像管仲般以雄才大略協助他的主上達成輝煌政績。

③ 雖然其用例並不在於『論語』中，在1977年出土於河北平山縣三汲之中山王陵響的方壺中，含有中山王響讚美「相邦司馬囂」的銘文。值得注意的是，在此銘文中“囂”被稱呼“相邦（即相國）”以及“忠臣囂”，並且被描述達成“亡不率仁，敬順天德，以左右寡人”的人物。由於此座墓的下葬年代應該在公元前310年左右，我們從此可知，在戰國中期時的“仁”概念還具備國中最高副手之涵義之事實。關於中山王陵的方壺和圓鼎銘文之年代、內容以及其思想意義的討論，請參閱佐藤將之：『中國古代的“忠”論研究』（臺北：臺灣大學出版中心，2010），第60-65頁。

歷來過去無數『論語』的讀者為什麼會認為“仁”概念在『論語』佔有最核心的地位，甚至被視為與其他德目屬層次不同的最高德目呢？其實，筆者也認為『論語』“仁”概念確實具有在其他德目中所沒有的獨特的重要性。雖然在『論語』“仁”用例中有如“克己復禮”“愛人”等似乎“定義‘仁’”之句子，但同時如很多讀者也會感到，『論語』的“仁”整體上其“正確”意涵往往並不明確：其所界定的意涵，似乎超過如孝心或勇氣等個別倫理行為之心理或實踐。

整體而言，在『論語』“仁”概念的多數用例中，其作者們要求實踐者的是，將實踐者的思考、言行及生活方式均放在符合“仁”的意涵，或者有志於往“仁”的境界之方向。如上文所述，在『論語』中的如“里仁”“處仁”“好仁”等詞語在此脈絡中出現。值得注意的是，在『論語』中所出現的德目中，唯“仁”字成為這樣的賓語，並係指“處於‘仁’（即理想境界）”之意。問題是，在此『論語』各篇的作者們很少提供“里仁”“處仁”“好仁”的“仁”個別是什麼的說明，而在理解“何謂仁”的具體說明之情況下，讀者先被要求進入“仁”的境界。不過詳細看這些用例，我們能夠發現此其說明的方式也可分成下列三種：

第一，『論語』“仁”論提出“若達成‘仁’的境界的話，那個人便能夠如何如何”的觀點，而在這樣的話語中便暗示，“仁”概念的意義在於讓其實踐者能達成更高一層的境界。譬如，「里仁」有“唯仁者能好人，能惡人”以及“苟志於仁矣，無惡也”的兩例。「雍也」也說“仁者樂山”「子罕」和「憲問」均說道：“仁者不憂。”

第二，『論語』的作者，正如「述而」“我欲仁，斯仁至矣”的例子，主張“仁”是容易達成的境界。就這樣，讀者（即孔門士人）們會被引導在處事上以及心理上建立“安然於‘仁’”的境界之重要性。反過來說，要求“仁”的實踐之重點，似乎並非實現本身，而是要進入其境界的努力，甚至只要求志向於此而已。^①

第三，這一點與上述第二點顯得矛盾，『論語』的作者告誡讀者，“仁”的實踐較之實踐任何其他德目，都要投放更大（可能最大的）的精力。譬如，「里仁」的“我未見好仁者”、「衛靈公」的“水火，吾見蹈而死者矣；未見蹈仁而死者也”、「泰伯」的「仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎」，「衛靈公」的“志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁”等例子，孔門士人被要求終其一生努力實現「仁」之境界。若發現「仁」概念這一特質，我們便也能夠理解，為什麼在『論語』關於“仁”的相關用例中，孔子對弟子們和當時為政者們的“仁”實現的程度都很有保留；而就“殷之三仁”、伯夷和叔齊，以及管仲等過去的人物的生平上，則稱他們為“仁”的實踐者。

由此觀之，『論語』“仁”概念在與孔門士人的關係上含有如下三個特點：（1）雖然其說明方式有所模糊，“仁”比其他德目屬更高一層的境界；（2）“仁”應該是“只欲求即能夠進入”的德目；（3）但同時為了進入“仁的境界”，需要終其一生的努力。因為“仁”的實踐者不但在不得知此境界之難的情況下被要求不懈實踐，而且其達成與否要等到在他死後才可“被認定”（這也意味實踐者自己對此永遠無緣知悉！），其實踐者始終會懷著對“仁”概念的一種深奧感。在『論語』中的德目中，能夠引起這種深奧感的，除了“聖”概念之外，確實似乎只有“仁”概念而已。

那麼，『論語』“仁”概念的這種獨特性和重要性，會不會與『論語』“仁”概念的“實踐最高統治人的副手”之含義彼此矛盾呢？筆者的看法是，『論語』“仁”概念主要是為了原來作為孔門士人實踐的德目被提出。因為在春秋戰國的政治變動的過程中，無論是已存在的諸侯國的國君，或當時陸續產生的新興政治組織的領導人，他們需要的人才並非只是能幹的人。這是因為

① 芬格萊特（Herbert Fingarette）拒絕從“內在”的“心理狀態”來說明“仁”的涵義。他認為“仁”是像物理學的“方向力量”（vector）一樣將行為者的德行本身影響到周邊的人之過程。請參閱Herbert Fingarette: *Confucius: The Secular as Sacred* (New York: Harper & Row, 1972), pp. 54-56; 以及參見其中文翻譯的赫伯特·芬格萊特著，彭國翔、張華合譯：『孔子：即凡而聖』（南京：江蘇人民出版社，2002），第53-55頁。

若他們所聘用的人才只是能幹人才的話，他們恐怕還有可能取代他們主上的地位。因此，在此前提，當時的國君和新興的政治領導人需要的人才，在能輔佐他們主上之同時，還具有決不會取代主上的這種倫理意識之人。^①令士人為他們主上以最大極限發揮副手角色的德目——“仁”概念——的提出，正符合諸侯國的國君或當時陸續產生的新興政治組織領導人對人才之需求。簡言之，這就是『論語』“仁”概念含有“整體政治上屬於次要”和“對士人來說終其一生去實踐”這種雙重涵義，並且在『論語』的實踐倫理中佔有獨特且核心地位的理由。

結言

本文主要藉由“觀念史/概念史”研究途徑，經過對『論語』中出現的全部“仁”字用例以及其中的其他概念，如“孝”“禮”“聖”的比較分析試圖闡明『論語』“仁”概念的多層涵義，以及其在政治思想上的歷史意義。經過本文的探討，『論語』“仁”概念的特色可分成如下四點：

第一、由“仁”概念所要達成的目標中，早期孔門由“仁”的實踐去達成的境界應該並不是抽象的“最高”政治境界或“普遍”價值之類，而在『論語』中被描述為最高的德目應該是“博施於民而能濟眾”的“聖”。作為政治目標境界的“聖”概念，其地位在『論語』中比“仁”的境界崇高很多。由於其境界超越一般士人所能達成的境界，在“聖”和“仁”之間似乎存在著某種程度的“斷絕”。相形之下，“仁”則是孔門士人至少每天能夠實踐的德目，而且在日常生活層次的“仁”，其重要性有時還恐怕不如“孝”“禮”等德目。

第二、『論語』“仁”概念的主要政治功用應該在於協助戰國諸侯的國君或當時出現的大小政團的領導人的治理。此協助角色之最高境界者應為擔任其雇主的相國，而在此意涵中，“仁”概念實屬“臣德”。但在協助其國君或領導人之時，此人被派到國君或領導人所支配的城邑，並統治此領域。在此意涵中，“仁”概念的涵義則涉及如何治理人民這一點，而在此意義上“仁”概念也屬“君德”。

第三，『論語』的作者們設想“仁”的實踐主體，應該是孔門絕大多數子弟所屬於的士人階層。而對孔門士人之立場而言，他們實踐“仁”的最高目標不至於直接“達成天下太平”或“救濟天下人民”等的層次，而是在於透過協助個別諸侯們來實現國家安定及其人民福祉。特別對作為實踐主體的孔門士人來說，“仁”概念與其他德目處於不同層次，而其重要性主要在於如下三個意義上能呈現：其一，其實踐讓士人能達成更高的境界；其二，乍看之下“仁”的實踐並不困難，但這意味著不但要即刻實踐，而且不能停止；其三，士人需要終其一生去實踐其“仁”。在此意義上，『論語』作者期待：屬於士人階層的孔門人才在仕宦生涯中藉由“仁”實踐而成名；即便他的官途並不順利，也有可能身為“仁”的實踐者留名於後世。

總而言之，春秋中期到晚期，在中原的各個諸侯國中，大小的政治組織（在魯國的話，魯公室、三桓、陽貨，甚至孔子自己的）產生，而這些新舊政治組織經過協助、競爭、攻伐、合併等方式而興亡。在這樣動盪不安的政治環境中，諸侯國的國君或當時陸續產生的新興政治組織的領導人，均非常需要能幹且決不會取代他們領導地位的人才。為了應對這樣的倫理需求，“仁”概念是當時孔門士人為了在這些國家和政治組織，發揮最重要輔佐功能而被提出或形成的。只是，從主要實踐主體的孔門士人的立場而言，“仁”同時亦是要即刻實踐且終其一生去

① 筆者曾經專門討論過作為政治實踐者的儒家集團如何在春秋末期崛起的問題。在春秋末年，除了已經存在的諸侯國，其他如魯國“三桓氏”和陽貨等組織的大小政團，均需要能夠協助國君或其政團領導人統治城邑、支配領民的可靠人才。由於『論語』所描述的孔門弟子在仕宦時都擔任邑宰（即地方政府首長）以上的職位，當時孔門集團的主要政治功能應該在於提供協助國君治理其領地的職能。但重要的一點是，此人才最好不要據此職位取代主上的地位。請參閱Masayuki Sato: *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*, Leiden: Brill Academic Publisher, 2003, pp. 85-99; 佐藤將之：『參於天地之治：荀子政治思想的起源與構造』，第93-106頁。

實踐的德目，“仁”概念的這種意涵可能令“仁”發展為具備“人類普遍道德”之契機。但就以春秋戰國早期脈絡中“仁”概念的內容而言，當時的“仁”概念，應該與這種普遍道德意義不太相關。^①

附 錄

表一：『論語』主要德目出現的情形

	篇名	仁	禮	義	孝	忠	信	君子	可能的主題
1	學而 第一	3	4	1	4	2	6	4	孝、學
2	為政 第二	0	6	1	10	2	1	3	孝、為政
3	八佾 第三	2	15	0	0	1	0	3	禮
4	里仁 第四	18	3	2	1	1	0	7	仁、孝 +1 (篇名)
5	公冶長 第五	10	0	1	0	2	4	3	論門人、政治人物
6	雍也 第六	13	1	1	0	0	0	5	弟子論、為政原則
7	述而 第七	7	5	2	0	1	2	5	孔門教育、處世
8	泰伯 第八	3	5	0	1	0	3	4	曾參言論、古代聖賢
9	子罕 第九	2	3	0	0	1	1	2	孔子評述
10	鄉黨 第十	0	1	0	0	0	0	1	孔子的起居舉動
11	先進 第十	0	4	0	1	0	0	3	弟子們論禮、孝
12	顏淵 第十	13	8	2	0	3	4	10	仁、君子、政
13	子路 第十三	3	3	1	1	1	2	6	政
14	憲問 第十四	11	2	2	0	1	3	7	處世、對管子仁論
15	衛靈公 第十五	11	2	2	0	2	3	14	居國外的舉動
16	季氏 第十六	0	7	2	0	1	0	6	周政治秩序論
17	陽貨 第十七	6	5	3	0	0	3	8	對仕宦的判斷
18	微子 第十八	1	0	3	0	0	0	2	逸民
19	子張 第十九	3	0	1	1	0	5	10	弟子談修身治國
20	堯曰 第二十	3	1	0	0	0	1	4	繼承天命、治國
	合計	110	76	24	19	18	38	107	

① 只是到了戰國中期，正如『孟子』中所看見，“仁”概念基本上被看作“君德”，而隨之原來在『論語』中所被提出的，為當時士人達成協助國君方面的含義逐漸被遺忘。其實，在郭店楚簡的「六德」中也有“親父子、和大臣、寢四鄰之殃虐，非愆義者莫之能也。”一句，而此句中的“愆義”顯然係指“君德”，因此，在戰國早年，亦即在孟子的時代之前，作為“君德”的“愆(仁)義”概念應該也已經被開始使用。參見陳偉等著：『楚地出土戰國簡冊[十四種]』，第236頁。

表二：『論語』“仁”概念出現的方式和句型

句型	句子	篇章	備考
	“仁人”	「衛靈公」	
複合詞*	“仁者”	「里仁」「雍也」「子罕」「顏淵」「憲問」「衛靈公」	
複合詞	“不仁者”	「里仁」「顏淵」「憲問」	
動詞+仁 (正面意涵)	“親仁” “里仁” “處仁” “好仁” “安仁” “利仁” “得仁” “求仁” “歸仁” “為仁” “取仁” “輔仁” “近仁” “成仁” “蹈仁” “當仁” “欲仁”	「學而」 「里仁」 「里仁」 「里仁」 「里仁」「陽貨」 「里仁」 「里仁」 「公冶長」「述而」「堯曰」 「述而」 「顏淵」 「顏淵」「衛靈公」「子張」 「顏淵」 「顏淵」 「子路」 「衛靈公」 「衛靈公」 「衛靈公」 「述而」「堯曰」	
動詞+仁 (負面意涵)	“違仁” “去仁” “害仁” “鮮(矣)仁”	「里仁」 「里仁」 「衛靈公」 「學而」「陽貨」	
“～於仁”	“志於仁” “依於仁” “民興於仁” “民之於仁”	「里仁」 「述而」 「泰伯」 「衛靈公」	
“問仁”	樊遲“問仁” 顏淵“問仁” 仲弓“問仁” 司馬牛“問仁” 子張“問仁” 孟武伯問子路的“仁” 子貢問“為仁”	「雍也」「顏淵」「子路」 「顏淵」 「顏淵」 「顏淵」 「陽貨」 「公冶長」 「衛靈公」	冉雍
“子曰”的“仁”		「學而」「八佾」「里仁」「公冶長」「雍也」「述而」「泰伯」「子罕」「顏淵」「子路」「憲問」「衛靈公」「陽貨」「堯曰」	
“孔子曰”的“仁”		「微子」	

(接上頁)

句型	句子	篇章	備考
孔子之外的人說“仁”	有子 子張 子貢 宰我 曾子 子夏 子游 陽貨 不透露名字的人 (或曰) 問及冉雍的“仁” 周武王的誥命中提及“仁人”	「學而」 「公冶長」 「雍也」 「雍也」 「泰伯」「顏淵」「子張」 「子張」 「子張」 「陽貨」 「公冶長」 「堯曰」	
“三仁”	微子、箕子、比干	「微子」	
“求仁而得仁”	伯夷、叔齊	「述而」	
問管仲的“仁”	子路問 子貢問	「憲問」 「憲問」	

* “仁者”的“者”字讓“仁”字成為句子的主語，不一定代表與“仁人”同義的複合詞。

表三：『論語』“仁”概念出現的情形

	篇名	“仁”出現的情形	“仁”的重要度*
1	學而 第一	最為核心的德目為“孝”“學” cf. “孝弟也者，其為仁之本與！”	レレ
2	為政 第二	主題為“為政”；“孝”為核心德目	X
3	八佾 第三	“禮”為核心德目 “人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？”	レ
4	里仁 第四	“仁”為“篇名”。與“孝”俱為核心德目。 “里仁”“安仁”“利仁”“好仁”“惡仁”“知仁”等句子出現。	レレレ
5	公冶長 第五	論門人、政治人物。	レレ
6	雍也 第六	“仁者先難而後獲” “夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人”	レレ
7	述而 第七	“伯夷、叔齊……求仁而得仁”	レレ
8	泰伯 第八	“仁以為己任，不亦重乎？”	レレ
9	子罕 第九	“子罕言利與命與仁”	レレ
10	鄉黨 第十	孔子的起居舉動	X
11	先進 第十	弟子們論“禮”“孝”	X
12	顏淵 第十	“克己復禮”“己所不欲，勿施於人”“愛人”等句子。	レレレ
13	子路 第十三	“剛、毅、木、訥近仁”	レ

	篇名	“仁”出現的情形	“仁”的重要度*
14	憲問 第十四	處世、對管子仁論	レレレ
15	衛靈公 第十五	居國外的舉動 “居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。”	レレ
16	季氏 第十六	周政治秩序論	X
17	陽貨 第十七	“懷其寶而迷其邦，可謂仁乎？”（陽貨的發言）	レレ
18	微子 第十八	孔子曰：“殷有三仁焉。”	レ
19	子張 第十九	“博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。”（子夏的發言）	レレ
20	堯曰 第二十	繼承天命、治國	レ
* “レレレ” 即最重要；“レレ” 即重要；“レ” 即並不顯出於其他概念的相對重要性；“X” 即“仁”字並不出現。			

[責任編輯：林少陽]