

【中国古代伦理思想研究专题】

# “情”“义”相须：孔子情理关系思想新解

贾伟玮

**摘要：**情理关系是中国传统思想中最受关注的人伦关系之核心议题。《论语》中所展现的孔子是一个活生生的人，他既重“情”，也重“义”。在孔子那里，“情”既是人之重要的生命存在方式，也是人之道义确立和德性完善的起点；“义”专注于人事之所当为与人道之所宜，既是外在于人的道德规范，又是内在于人的价值判别力。“情”与“义”作为道德范畴，二者之间存在着一种保持张力的动态平衡关系：“情”为“义”始，“义”为“情”节。在孔子思想之中，“情”“义”不离，“义”缘“情”而立，“情”得“义”而安。作为“情”之不丧失的“义”，是情感与理性相融合与平衡的逻辑基础，彰显了孔学的合情之真、合理之善与合宜之美。

**关键词：**孔子；情；义；情理

**中图分类号：**B82

**文献标识码：**A

**文章编号：**1003-0751(2022)06-0092-08

情感与理性的关系问题是伦理学长久以来关注的核心议题。与西方一些认为理性和情感彼此相互冲突的哲思不同<sup>①</sup>，儒家伦理主张情感与理性不可分割，二者之间存在着一种内在的张力与平衡，而这二者之间的平衡点就是“义”的根据。蒙培元先生认为：“中国哲学特别是儒家哲学，是‘情理’之学。”<sup>②</sup>梁漱溟先生也说：“周孔教化自亦不出于理智，而以感情为其根本，但却不远于理智——此即所谓理性。理性不外乎人情。”<sup>③</sup>梁先生认为儒家伦理具有“因情而有义”的特质，“伦理关系，即是情谊关系”，“伦理之‘理’，盖即于此情与义上见之”。<sup>④</sup>此番论述极为精辟，只可惜未见梁先生深入阐发。学界关于儒家情理关系问题研究的成果虽丰硕，但落脚到儒学开山孔子上仍有待补充。《论语》通篇未见一个“理”字，且前贤多对孔子“情”与“仁”“礼”之间的关系探幽发微，对“义”提及不多。有感于此，本文拟对孔子的“情”“义”范畴以及二者之间的关系进行初步梳理与探讨，并以此视角来思考，以期能丰富儒家情理关系问题的研究，并能对相关问题研究做出补充。

## 一、从对神鬼的“畏”“敬”到人际的“爱”： 孔子对“情”的伦理转化

何谓“情”？“情”是一个形声字，青声，从心。“青”，《说文》谓“东方色也”。东方为“木”，草木之色青，故“青”又代表“春生”，有美好之义。由此可见，“情”字从“心”从“青”，指人心、人性的萌发和外显状态。在介于孔孟之间的郭店竹简出土之前，“情”字很少出现于传世文献及出土资料当中，且作为“情感”义的“情”字也极少见到。《论语》中“情”字二见：“上好信，则民莫敢不用情”，“如得其情，则哀矜而勿喜”，均为“情实”的意思。而在郭店竹简《性自命出》中“情”字出现了20次，且最重要的含义是表示人的情感，可见其对情感的重视是空前的。<sup>⑤</sup>值得注意的是，作为孔子之后、孟子之前的先秦儒家重要文献，《性自命出》重情思想的来源无疑是孔子。

虽然《论语》中的两处“情”的字面意思是“情实”，且未形成像后世儒家那样清晰的性情对举的思想，但实际上，孔子是极重情感意义上的“情”的，

收稿日期：2022-04-15

作者简介：贾伟玮，女，中国人民大学哲学院博士生（北京 100032）。

只不过他多用具体的喜怒哀乐等情感词汇或字眼来表达“情”。孔子说：“父母之年，不可不知也。一则以喜，一则以惧。”意思是说，我们不能不清楚父母的年纪，在因父母长寿而感到欢喜的同时，也要因其年事渐高而感到担忧和惧怕。孔子评价《关雎》为“乐而不淫，哀而不伤”，说此诗抒发快乐但不是没有节制，表达悲哀但不至于伤痛。《论语·先进》载“颜渊死，子哭之恸”，弟子颜渊短命早死，孔子痛哭，并说：“天丧予！天丧予！”孔子形容那感觉就像老天要了他的命一般痛苦。孔子说：“唯仁者能好人，能恶人。”只有道德高尚的仁者才能真正正确地抒发好恶的情感。他还说，“知者乐水，仁者乐山”，“不迁怒，不贰过”，等等——《论语》中所刻画的孔子，恰恰是一位少言“情”字而又时时处处重“情”的思想家形象，而孔子所重的“情”，便是人的真情实感，即与外物接触而形成的与人的生命体相关联的情感体验或心理状态。可以说，孔子的“真情实感”之“情”恰恰是“情实”的引申义，被后儒继承发展之，在先秦便形成了重情的传统：《性自命出》言“君子美其情，贵（其义）”；孟子以恻隐、羞恶、辞让、是非之“四心”来体认各种情；荀子之“情”从属于“性”，《荀子·正名》里就有“生之所以然者谓之性……性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情”，意思是人生来便有的未加修饰的自然秉性中的好、恶、喜、怒、哀、乐便是“情”。

此外，作为真情实感的“情”具有三个特质：一是实然性。“情”首先是真与实的，是一个存在于人伦日用之中的实然概念，无善恶价值。二是情境性。因为“情”是经由接触外界事物而引起的情感体验或心理状态，因而在面对不同的情境时便会产生不同的情感，就像孟子所讲的突然间看到“孺子将入井”时，人所产生的是“怵惕恻隐”的情感，而非“羞恶”“辞让”的情感。三是差异性。即面对同样的情境，不同的人所产生的情感也会不同，比如，宰我与孔子有关“三年之丧”的辩论，面对父母的离去，孔子认为那种悲恸之情至少要三年才可平复，但宰我认为只需一年即可。由于“情”具有的实然性、情境性以及差异性特质，因此在不同的社会历史背景下，“情”便会呈现出不同的表现形式。个体的特殊情感如此，影响民众至深的社会情感更是如此。

殷商时期，社会情感最集中最突出的表现是“畏”。正如徐复观先生所言：“一切民族的文化，都

从天道天命开始。”<sup>⑥</sup>“情”的初始意涵与殷商时期“率民以事神”的宗教文化背景直接相关。商代一年也叫一祀，因为各种祭祀活动按照一定的顺序举行完毕的周期刚好是一年，所以对于当时的人来说，最重要的事情就是祭祀，最重要的情感就是对于鬼神的情感。并且对于认知能力和生产能力尚处于低级阶段的远古人类来说，“星坠，木鸣，国人皆恐”，自然界的“斗转星移”“寒暑更替”，人生中的“生老病死”“聚散分合”，都会让人们对于具有无限威力和不可掌控的天（帝）以及其他未知的力量产生困惑、焦虑和畏惧，从而进行祭拜天地、奉神事鬼的宗教活动，祈祷福佑以及祈求赎罪避祸，人之“情”得以慰藉与纾解，日常生活与政治结构也可处在一种相对安然有序的状态当中。

到了西周，社会情感则集中地表现为民众之“敬”。西周灭商，面对商纣王“呜呼！我生不有命在天？”的喟叹，周人以“皇天无亲，惟德是辅”予以回应。“以德配天”的做法，说明周人在保留了对“天”的畏惧之情的同时，也看到了人自身的责任与义务。继而作周礼，来规范人（主要是王权贵族）的衣着穿戴、仪容仪表与行为举止，以建立其政权的合法性以及维护氏族社会生活的有序与稳定。《礼记·礼运》中说得很清楚：“故圣人所以治人七情，修十义，讲信修睦……舍礼何以治之？”制“礼”实为治“情”，在严格的等级制度的规范下，人之“情”主要表现为“敬”，敬天、敬德、敬“礼”。相对于商朝，西周外在的祭祀仪式已经相对弱化，但人内在的以德配天、敬鬼神的情愫得到强化。时人的喜怒哀乐等情感有很多，但作为社会情感来说，“敬”是最重要的。

相较于殷周之“情”，孔子之“情”更加生动与鲜活。因为孔子在继承发展周礼的同时，认识到了人的主体性价值，从而对“情”进行了转化发展。一方面，孔子把以前传统的以神鬼为本位转化为以现实的人为本位，以人与人关系的调解为主要思考对象；另一方面，在孔子之前，奴隶主可以任意处置和买卖奴隶，从不把奴隶当人看，孔子以人的现实生活为本，其思想有面向包括奴隶在内的一切人并建立共同的人道标准的倾向，反对人与人之间的歧视与相残。因此，孔子之“情”是根植于人的个体生命中普遍认同的情感，其主要表现为“爱”。孔子之学通常也被称为“仁学”，《论语·颜渊》篇载樊迟问孔子什

么是仁,孔子曰:“爱人。”“仁”是沉浸于人的生命之中的对他人的“爱”之真情。方东美先生称:“儒家之‘德’透露亲切而和谐的关系。”<sup>⑦</sup>此所谓和谐关系即“仁”之可以“化人为亲”,人与人之间情感的联结会促进社会伦理秩序的和谐。“情”是“仁”的核心依据,也就是孔子所言道德生命的内核。

孔子之“仁”离不开“情”,孔子所重之“礼”也与“情”不相离。林放请教孔子何为礼的根本,孔子曰:“礼,与其奢也,宁俭;丧,与其易也,宁戚。”朱熹《论语集注》引范氏(宁)曰:“俭者物之质,戚者心之诚,故为礼之本。”刘宝楠《论语正义》引《隋书·高祖纪下》曰:“礼有其余,未若于哀,则情之实也。”杨伯峻《论语译注》译“易”为“仪文周到”。意思是说,仪文周到、奢华只是外在表象,真情实意才是深层本质。并且可以看出,当个体情感与礼制产生冲突时,孔子关注个体情感之真甚于礼制规范之严,关注情之“爱”甚于“敬”,说明礼的本质不在于形式,而在于人情的笃实及其应然秩序,礼的形式要服从于情感的真实。

孔子对人的内在情感世界进行开掘,将“情”作为根植于人的生命体的基础、实体和本源,使人文世界的代表由三代“神本”之“礼”转向了春秋季世安放于人的内在世界的爱人之“仁”。所谓“人而不仁,如礼何?”孔子发现,原来的周礼是覆盖人跟天交往的社会秩序、政治秩序,失去了对天的“敬”,周礼只能作为外在规范而徒具苍白的形式,逐渐走向崩坏的境地。孔子以“仁”释“礼”的实质是援“情”入“礼”,也就是李泽厚先生所说的“将社会外在规范化为个体的内在自觉”的过程。在这一过程中,“最为重要和值得注意的是心理情感原则,它是孔学、儒家区别于其他学说或学派的关键点”<sup>⑧</sup>。

总的来说,孔子的哲学是面向人的。徐复观先生在论及孔子在中国文化史上的地位时说,由孔子而“确实发现了普遍的人间”<sup>⑨</sup>,由孔子而“开辟了内在的人格世界”,“所谓内在的人格世界,即是人在生命中所开辟出来的世界”<sup>⑩</sup>。与殷周时期外求于宗教神性的情感相比,孔子更看重人的沉浸于血与肉的生命中普遍存在的真情实感,孔子将“原始神性情感的外求倾向,转化为人类可以主动自发且自我完足的道德情感”<sup>⑪</sup>。孔子通过对三代时期“情”意涵的转化,发现了真实的、普遍的人间,发掘了人作为主体的双重价值:生命存在价值与德性完

善的价值,从而创建了仁学,改造了周礼,提出重“义”的思想。情感是存在于人的内在人格世界中的核心因素,可以说,孔子开掘的“情”是其伦理学思想的起点,奠定了儒学性情思想的主基调,是儒家“由家伦理推出社会伦理”的重要因素,在先秦儒家哲学体系中具有重要价值。

## 二、从“神本”到“人本”： 孔子对“义”的理性发掘

孔子之学,贵仁而重礼义。“义”在《论语》中凡 24 见,是孔子学说中重要的价值范畴。张岱年先生指出:“义的观念,大概萌芽于孔子之前;到孔子乃确立为一个重要的观念。”<sup>⑫</sup>《论语·阳货》载“君子义以为上”,《论语·卫灵公》载“君子义以为质”。孔子认为君子应该崇尚义,以义为至高原则,将义视为君子的本质存在。但是,对于“义是什么”,《论语》通篇都没有给出一个明确的定义。正如庞朴先生所言,这既是一个“有了若干答案的老问题”,因而也就成了“一个难以答复的新问题”。<sup>⑬</sup>因此,孔子为何重视“义”,以及如何将萌芽于他之前的“义”观念转化、确立为儒家的一个重要观念,就成为我们首先必须要讨论清楚的问题。

何谓“义”?“义”字比儒家的核心概念“仁”字出现的都早。<sup>⑭</sup>在甲骨文中,写作“𠄎”,《说文解字》释为:“义:己之威仪也。从我、羊。”结合《中国古代人我关系论》中的考证可知,“義”的原始意义有二:其一,表示以兵器、刀具屠宰羊(牺牲)以祭祀鬼神;其二,表示祭祀时主祭者(君主或群体中的最高主宰)仪容的威严与合宜。<sup>⑮</sup>此外,段氏注许说时以“宜”释“義”,又“宜,所安也”,那么“义”便表示“仪容合乎规则、合宜得体”,以求“人鬼两相安”。<sup>⑯</sup>《尚书·高宗彤日》言“惟天监下民,典厥义”,说明殷人将“义”视作上天和君王统治下民的最高原则,只不过其价值指向是“以神为本”的,即“在鬼神观念主宰着人们头脑的时代,鬼神(先人)与事神之人(后辈)之间的关系是第一伦理关系,致孝乎鬼神是第一种美德、第一种善、第一种应当”<sup>⑰</sup>。这一思想被周人继承,后因政治需要,将天之“义”与君主的敬德、保民思想相结合,用以规范君主王权阶级的德行及支配权力的证成,发展为宗法性道德。这些均是孕育孔子及先秦儒家“义”观念的母体。

在前述母体之上,孔子发展出儒学之“义”。孔

子喜《易》而“韦编三绝”。《帛书·要》载孔子说：“《易》，我后其祝卜矣！我观其德义耳也。”孔子重《易》之“德义”而后其“祝卜”，这是对《周易》进行的理性解读与哲学改造。《帛书·要》载孔子曰“君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也”，孔子将人之德行仁义与《周易》之福、吉相连——君子观天地之象，然后推至人伦之则，人便拥有了普遍的主体性。而“义”则被看作是天地、人三才中人之范畴的伦理正义、规范原则：《易·说卦》曰“和顺于道德而理于义”，《易·系辞下》曰“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”，意思是说仁义之于人道就相当于阴阳之于天道、刚柔之于地道。人的思想意识始于天道、地道，终于人道，由于“人能弘道”，人因而获得了道德主体性，人道最终指向人之仁义道德。如此一来，德与福相连相生，《周易》的卦爻象占获得了新的解读，为儒家践行“义”而获得福佑的思想生发提供了土壤。换言之，德行仁义代替了古时祈祷占祝于鬼神，成为人们积善成福的新途径。这不仅是哲学思想的创造，更是文化与传统的更新；这不仅奠基了儒家价值范畴体系的初步建立，更意味着其价值范畴可以由天上神灵法宝下落成为人间的法则。

段玉裁在《说文解字注》中释“义”说，“义之本训为礼容各得其宜”，又说“义必由中断制也”。<sup>⑩</sup>这两方面注解正反映出“义”的观念由殷商时期的宗教性、西周时期的宗族性到春秋时期的自主自觉性的演变过程：“礼容各得其宜”是殷周祭祀礼仪侧重的外在之义，强调礼容仪节的合宜、得当；“由中断制”则是孔子强调的人格内在的自我意识兴起之后的自我裁制之义。二者虽不互相排斥与对立，但其观念的流变反映出先秦哲学思想的转向，即由原始宗教神本转向人本伦理，而这种转向正是由孔子来完成的。

在弄清楚孔子对“义”观念做出的“神本—人本”转化之后，再来回答“孔子的‘义’是什么”的问题。徐复观先生总结孔子之“义”为“人事之所当为，亦即礼之所自出”<sup>⑪</sup>；蔡仁厚先生给出的结论与之相似但有所补充，认为“义”是“事理之当然，亦是人事之所当为”，且“义在本质上乃是道德的应然判断”。<sup>⑫</sup>而郝大为、安乐哲先生则认为“义具有规范的力量，但本身不是规范”<sup>⑬</sup>。冯友兰先生将其定义为“形式的观念”，形式的本质就是“应该”，是“绝对

的命令”，且此“绝对命令”是“由自我做出判断与裁决的内在道德律令”<sup>⑭</sup>。综合诸前辈的观点，笔者认为，孔子之“义”就是指人事之所当为以及人道之所宜。需要特别说明的是，孔子之“义”既是外在的道德规范，又是超越于其他道德规范之上的内在的理性能力，其实质即价值判别力。同时，“义”具有以下一些特质。

其一，应然性。孔子说“义者宜也”，义的本质即规定性、适宜性与恰当性。“义”首先规定了一种“应当”，是必须遵守的刚性原则。《论语·里仁》中有：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”意思是说，君子对于天下之事，没有什么是必须、务必要去做的，也没有什么是—定、绝对不能做的，只要是合适的、恰当的就是符合“义”的，就是对的、可以去做的。《论语·卫灵公》曰“君子义以为质”，“义”是孔子强调的君子道德人格的必备条件。

其二，实践性。孔子将“义”由至上天神的最高法则转化为人间道德规范，正是通过发掘“义”的实践性来实现的。在孔子看来，“义”并非外加于人的“天理”，其本身是无数实践活动的凝结，是从实践中概括总结出来的规范。换言之，“义”所强调的恰当和适宜，不只是认知层面上的、绝对观念的，而是要体现在具体的生活实践活动当中的。孔子讲仁义道德始终以人为中心，他将天以道德人格化，提出“下学上达”的道德实践方式，《论语·宪问》载孔子说：“君子上达，小人下达。”“不怨天，不尤人。下学而上达。知我者，其天乎！”有关“上达”的理解，皇侃在《论语义疏》中释为：“上达者，达于仁义也。”<sup>⑮</sup>刘宝楠引《论语比考》释为：“君子上达，与天合符，言君子德能与天合也。”<sup>⑯</sup>朱注曰：“凡下学人事，便是上达天理。”<sup>⑰</sup>可见，孔子是将仁义与“天”双向打通的，即君子通过观天地之象来推测人伦法则；由行义成德代替求福卜筮，以求与天合。通过君子对德的实践将“义”与“天”统一起来，在这里也可以说，孔子提出了道德形上学的问题<sup>⑱</sup>，并且这里的形上学的重点在于通过“下学”而“上达”，在“人事”中践仁行义而知天。成德而行义，行义以成德，可以说是一种“体—用”关系。换言之，将作为道德禀赋的“义”上达于天道，才是孔子有关道德实践性的重点所在。

其三，境遇性。孔子的哲学体现在人伦日用当中，人的行为必然时刻处在一定的境遇下才能完成。

一方面,在不同的境遇下,人往往会做出不同的价值抉择;另一方面,人的行为与抉择又体现着新的情境。在永恒变动、推陈出新的境遇下,“义”所具有的价值判别力便被不断地展现出来。因此,“义”一定是因时因境而异的,“义”的这种变动不居被陈大齐先生称为“不固”。<sup>②</sup>这与《论语·子罕》中孔子提倡的杜绝“毋意,毋必,毋固,毋我”四种弊病相一致。实际上,“义”的创新性价值是孔子一再强调的中心论题,也是为什么孔子说“君子义以为质,礼以行之”的原因:礼是既定的历史的产物,是“固”的、是“死”的,而义可以根据新的历史社会情境而“变”的,是“活”的,“义”可以在维持“礼”的规范性的同时为“礼”注入弹性。这也是“义”与“礼”的本质区别所在。同时可以看到,处在变动的、复杂的情境之下,人对“义”的解释就不能仅仅依靠来自外界的既成的规范,而是必须要做出自己的判断,以达到与情境的和谐与融洽。因此,“义”是“由中断制”,将主体的自觉意识最大化地调动出来,“义”的境遇性同时包含了其灵活性与创新性以及人之为人的自主自觉性与理性。

其四,审美性。孔子说:“义者宜也。”“义”不仅是道德的、理性的,而且是得宜的、得当的,是在一定的价值判断与理性节度之下的合理行为,体现着人伦关系当中知分寸、懂进退而达到的和谐有序、恰到好处审美境界。清段玉裁注“义”说,“義,从羊,与善、美同意”,“义”字在其产生之初便具有了善与美的意涵。《论语·阳货》载:“君子有勇而无义为乱,小人有勇而无义为盗。”虽然“勇”也是一种美德,但是也必须要有“义”对其进行裁制,否则便会产生为盗作乱的结果。“义”是其他诸德的“标尺”,使诸德适度且合宜。《论语·述而》载孔子说:“可与共学,未可与适道;可与适道,未可与立;可与立,未可与权。”“权”是“义”的应有之义,是衡量情境、事理以求不偏颇之宜,在“共学”“适道”“与立”和“经权”四个层次中最难把握。不偏颇之“宜”即为“中”,要求根据主客体、主客观条件综合权衡下的无过无不及,就像孔子所说:“中庸之为德也,其至矣乎!”这是一种很难达到的境界。

其五,合理性。所谓合理性,就是与理性相合。孔子言“克己复礼为仁……非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”,礼是人际交往中必须遵守的制度规范,是社会理性的外在表现。孔子在这里强调

的是对自我情感、自我感性欲望的约束,弘扬的是社会理性精神。所谓“君子义以为质,礼以行之”,义是礼的精神内涵,无论是在主观上认识道,还是在客观上认识万事万物之理,都离不开“义”,因为“义”是人在主客观相统一之下做出价值判别的理智能力。以礼义来约束自己的行为,体现的正是人之为人的理性。孔子所说的“人”是具体的、鲜活的、有真情实感的,除了具有生命存在的价值之外,还具有“异于禽兽”的人格特质,能够通过外在“礼义师法”或者内在道德自觉来完成理性对感性的约束。这一点后来被荀子揭示得更加明确,《荀子·王制》曰:“禽兽有知而无义,人有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵也。”

“义”是人贵于禽兽的关键因素,是理性的要求对感性欲望的节制,体现了先秦儒家所共有的理性致思。孔子之“义”不仅是“人之为人”的必要条件,而且是“德之为德”的原理,充分彰显了人作为主体的理性之美。

### 三、“情”“义”的张力与统一: “义”本于“情”而节“情”

孔子将“情”作为最基本的、实然性的存在纳入其伦理思想体系当中,而“义”作为外在道德规范与内在价值判断力的结合,体现在人伦日用的各种情境下的实践行为当中。李泽厚先生认为,“在中国哲学传统中,培育理性化的情感成为儒学的主要特征”<sup>③</sup>。《性命论》说:“道始于情……始者近情,终者近义。”“道”即人道,人道始发于“情”,“情”的真实表达、适度抒发乃“道之始”;而人道终于“义”,“情”达至“义”方为“道之终”。可见,“情”与“义”之间具有特定的结构,既存在一定的张力,又辩证地统一在一起。

#### 1.“情”为“义”始

通过前文的分析可知,人们的情感在社会历史发展中呈现出从对鬼神的“畏”“敬”向人际间的“爱”的流变,“义”的观念也存在一个由“神本”向“人本”的转化过程。真实的情感和心理状态是孔子“义”观念的生成本源和伦理起点,“义”观念的转变也正是孔子通过对原始宗教情感的价值转换来完成的。

同时,孔子又对人的孝亲情感进行了开掘。人的道德情感是自然情感与社会情感的有机统一。孔

子发现,以“孝”为核心的血缘亲情便是由自然延伸到社会的原发性情感,是儒家家庭伦理走向社会伦理的关键因子。“义”作为人伦日用之纲,生发于家庭血亲之间的亲亲之“情”。

其一,“亲亲”之情是人所共有的最深沉的情感,而“义”与建立在亲亲之情基础上的孝悌相贯通。《论语·学而》载孔子曰:“孝弟也者,其为仁之本与!”孝与悌,同为仁之根本。《中庸》引孔子的话说:“仁者人也,亲亲为大;义者宜也,尊贤为大。”孝基于子女对父母的爱,以家庭伦理为基本范围;悌是对兄长的尊敬与服从,与义的“尊贤”观念同源,是家庭伦理向社会伦理的延伸,正如孔子所言“弟子入则孝,出则弟”。《孔子家语·本命解》中记载的孔子的一段话可以作为很好的注解:“门内之治,恩掩义;门外之治,义断恩。”对此,肖群忠先生讲得清晰透彻:“义与悌道相统一,悌道又是从孝道中衍生出来的。因此,义,就是出于孝之爱、敬精神,在处理人际利害关系时,合宜、合理、以求人事之和顺。内有孝敬、尊尊、长长之诚心,以求其有秩序;外有义行,以求其合乎事理,所以,孝与义是互为表里、内外贯通的。”<sup>②</sup>因此,“义”正是缘“情”而生、而立的。

其二,人们普遍具有的“报”的心理情感,也是“义”之生成基础。“报”是报答、回报的意思,《诗经·蓼莪》说:“父兮生我,母兮鞠我。拊我畜我,长我育我。顾我复我,出入腹我。欲报之德,昊天罔极。”父母对子女有生育、养育、教育之恩,对孩子予以关爱与付出,大多也成为孩子的榜样,子女对父母行孝道便是出于自然亲情之爱与感恩之心的“报”的体现。《礼记·郊特牲》说:“郊之祭也,大报本反始也。”“报本反始”即受恩思报,不忘自己的生之自来,并与自己的生之所由遂相统一,是源于孔子最为重视的深厚的血亲之“爱”的情感向生之始、性之初的一种升华。前面已经提到,经由孔子改良的祭祀,其对象已经由天帝鬼神变成了自家祖先与逝去的亲人,目的是借爱与敬等真诚情感的发用而尽一己之德,意义在于报本反始、崇德报功,即《论语·述而》所说的:“慎终追远,民德归厚矣。”“义”由产生之初“人鬼两相安”的意涵,到孔子之时发展为“人道之所宜”;换言之,即为“人人两相安”。《论语·阳货》载,宰我认为“三年之丧”时间太长,一年就可以了;孔子虽然坚持“三年之丧,天下之通丧”的礼制原则,但对宰我的回应是“女安则为之”。

“宁戚”、心“安”则为。喜怒哀乐等情感发用合度无憾才能安,“安”是“义”要达到的内在心理情感状态,正所谓“心安而理得”。孔子的用意,一方面是面对礼崩乐坏的局面做出退让,另一方面则是为礼做出的新的价值探寻。“义”作为“礼”之内质,在新的历史境遇下为礼提供弹性与创新性,这是孔子面对社会现实做出的思考。

## 2.“义”为“情”节

作为实然的、随境遇变化的、具有个体差异性的“情”,在其进入人的群体社会道德生活时便会表现出一定的局限性,如虚假的“情”、或过或不及的“情”等,都会造成社会生活的失序与混乱;“义”作为一种理性的判别力,一方面能够判别真情与假意,另一方面能调节“爱”的范围与程度,是端正思想行为的规矩,也是提高道德修养的必要环节。

自然真情包括喜、怒、爱、憎、哀、惧等,是多种多样的。在这诸多情感中,孔子认为,哪怕是“刚毅木讷”,只要是未经矫饰的真情实感都是接近于仁德的,矫揉造作的情感是远离仁德的,正所谓“刚毅木讷,近仁”,“巧言令色,鲜矣仁”。“匿怨而友其人,左丘明耻之,丘亦耻之”,心怀怨恨地与人交友也是为孔子可耻的。做作矫饰之态具有迷惑作用,不断扩张必定造成社会混乱失序,所以要学会辨别虚情假意以及不被虚情假意所迷惑。《论语·颜渊》篇载子张问如何辨惑,子曰:“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,是惑也。”朱熹注曰:“爱恶,人之常情也。然人之生死有命,非可得而欲也。以爱恶而欲其生死,则惑矣。既欲其生,又欲其死,则惑之甚矣。”<sup>③</sup>爱与恶本是人之常情,但是人的生与死是不受人的情感欲望控制的。什么是“惑”?企图以个人的爱恶等感性欲望来控制生与死本就是惑。对一个人,爱他的时候希望他长生不死;恨他的时候却又痛恨欲绝,这就是爱与恨情感的偏颇混乱,是不辨是非之“惑之甚”。所以孔子提出,面对这般的“惑”,就应该“徙义”,即以“义”辨之、正之,对“情”做出价值判断,从而提高修养品德。

在辨识排除了虚情假意后,哪怕是作为人道之肇始的真挚情感,也必须受到规范与节制,否则其流弊就大。因为“情”虽真,但也有哀乐、喜怒之分,人在不同的情感状态下会做出不同的行为,所谓《左传·昭公二十五年》里“喜有施舍,怒有战斗……喜

生于好,怒生于恶”。好与恶、爱与恨,是人所普遍具有的对立情感,处理不当便会失衡失序。

樊迟问仁,子曰“爱人”,可以说,“爱人”是儒家仁学处理人我关系的第一准则。然而,孔子的“爱”是有差等的,并且隐含着恶或恨。因为在现实社会中,存在需要爱和值得爱的人,也存在可憎、可恨的人,还存在一些既不需要爱也不值得恨的人。如果将“仁”作为第一伦理规范推扩到一切人都可使用的范围,那么仅有爱的原则,便不足以应对各种复杂的现实状况。孔子自然也意识到了这一点,因而也说“唯仁者能好人,能恶人”,“众恶之,必察焉;众好之,必察焉”。具备仁德的人,是具有公心、不以个人私情为主的,能够公正地做出是非善恶的价值判断。“仁者”不仅知道如何去爱,也应懂得如何去恨;既能好其所当好,也能恶其所当恶。只有“仁者”能做到爱与恨的统一。这里的“能”与“察”便是价值判别的理智能力,是“义”的价值导向作用的凸显。

同样,孔子反对“以德报怨”,支持“以直报怨,以德报德”。孔子以为,“以德报怨”表面上看起来襟怀宽大,但实际上并不合理。孔子说“人之生也直”,“父为子隐,子为父隐,直在其中矣”。“直”,蔡仁厚先生解释为“善其善而恶其恶”<sup>③</sup>。“父子相隐”之“直”,是建立在孝与慈基础之上的一种“善其善而恶其恶”,其实现代社会法律中所规定的亲属回避制度,就是在维护这种亲情之理。孔子强调“质直而好义”,强调“义”的规范作用并不是要损害亲亲之情,而是从更为长远的角度来考虑,以“义”维护亲人之间的情感,“因义而有情”。总之,“义”是对“报”的心理情感的恰当纾解方式,是最为合情合理合宜的。

然而,在孔子高倡“泛爱众”的整体基调下,“义”对“仁”的节制作用是很容易被忽视的。受业于孔门后又“非儒”的墨子,便将孔子的有差等的、能恶的爱,“膨胀”为毫无差别的、一刀切的“兼爱”。被孟子及时发现后骂其“无父”,并高举“义”旗,将“义”提高到与“仁”横向并列的地位。《孟子》载:“恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也。”“人皆有所不忍,达之于其所忍,仁也;人皆有所不为,达之于其所为,义也。”

孟子的“义”,是为自己的不善感到羞耻、为他人的不善感到厌恶以及有所不为、有所不爱,是对

“爱人”之情的理性节制与平衡。这与荀子的“君子处仁以义,然后仁也”异曲而同工。

#### 四、“情”“义”相须:情理的融合与平衡

“始者近情,终者近义”,孔子的“情”与“义”是相须不相离的。丁原植先生说:“人道肇始于人情,终极于义立,当是儒家人文价值规划的根基。”<sup>④</sup>生活在乱世的孔子,时刻关切着人的个体生命价值和社会秩序的和谐融洽。以个人真“情”为发端,首先发展“亲亲”之爱,“化人为亲”;然后以“尊尊”之“义”对其加以判别与节制,从而“化亲为人”,以达到“从心所欲不逾矩”的内与外的高度和谐统一的境界。

需要注意的是,这里的“理”不仅是前述西方学者惯用的“理性”意涵,而且是“情之理”。戴震在《孟子字义疏证》中指出:“理者,情之不爽失者也,未有情不得而理得者也。”他反对宋明理学以“理”灭“情”的思想,实际上是对孔子情理关系的正确解读。有学者在论及儒家伦理思想时说:“情之不爽失、不偏颇,是为‘理得’,情依其内在的条理和规律得到恰当的安顿,是为‘情得’。”<sup>⑤</sup>其实,无论是“情得”还是“理得”,都离不开作为外在规范与内在价值判别力的“义”的作用。正如孔子强调比“能好人,能恶人”更宝贵的,是做到“好恶得其中”。一方面,好与恶情感得以安顿,即“情得”;另一方面,好与恶两种看似对立的情感达到中正、恰当、不偏颇的内在统一,即“理得”。《左传·昭公二十五年》云:“生,好物也,死,恶物也,好物乐也,恶物哀也,哀乐不失,乃能协于天地之性,是以长久。”哀与乐是人的两种情感,但哀极则心死,乐极则生悲。只有依循情理,使哀乐各得安顿、各有节制,不爽失亦不偏颇,才能与天地之性相协调,于人得长生久视,于国得长治久安。“义”作为依循情理之恰当的安顿与节制,是对或过或不及的情感进行裁量与规制的理智力量,即建立在“情得”与“理得”相统一的基础上的价值判断,是孔子伦理学的核心范畴之一。

近年来,国内外学者对儒家情理观的研究与讨论日益增多。黄百锐先生认为,儒家“如何爱人的观念所牵涉到的情感习惯是我们思考习惯的重要组成部分”<sup>⑥</sup>。余纪元先生在分析孔子的伦理学时认为,“理性并不独立于感情和欲望之外决定善,相反,它们一同规定着该做什么”<sup>⑦</sup>。这里的“该做什么”,

即“人事之所当为”，也即孔子之“义”。这些研究虽然从不同视角展开，但都指向了儒学基于情感与理性相融合与平衡的思考与价值追求。梁漱溟先生论儒家伦理“因情而有义”，实际上通过以上对情义范畴与关系的讨论可知，孔子亦强调“因义而有情而有理”；换言之，“情”是儒家“由家伦理推出社会伦理”的重要因素，“义”是孔子情理关系的逻辑基础，贯穿于儒家“家庭—社会”“内圣—外王”思想的始终。孔子之“义”就是把情感的、道德的、理性的和美学的意义引入人伦日用当中；相应地，孔学中的人我关系、社会秩序和伦理秩序，既有温情色彩，又有理性的光辉，还呈现出从宜适变的人文之美。

### 注释

①如苏格拉底和柏拉图强调理性对感情的控制，休谟认为理性并不包括任何欲望。②蒙培元：《中国哲学中的情感理性》，《哲学动态》2008年第3期。③④梁漱溟：《梁漱溟全集》第3卷，山东人民出版社，2005年，第290、82页。⑤详情参见李红丽：《〈性自命出〉情感哲学研究》，《孔子研究》2016年第6期。⑥徐复观：《向孔子的思想性格回归：新儒家学案》（下），中国社会科学出版社，1995年，第608页。⑦方东美：《中国人生哲学》，台湾黎明文化事业公司，1988年，第244页。⑧李泽厚：《中国古代思想史论》，人民出版社，1986年，第1页。⑨⑩⑪徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，九州出版社，2013年，第59、63、74页。⑫马玉良：《中国性情论史》，人民出版社，2010年，第21页。⑬庞朴：《儒家辩证法研究》，中华书局，2009年，第20页。⑭“仁”字出现较晚，据学者们研究，甲骨文、金文中均未出现仁

字。阮元在《〈论语〉论仁论》中说，仁字亦“不见于虞夏商《书》及《诗》三颂、《易》卦爻辞之内，似周初有此言而尚无此字”。参见阮元著，邓经元点校：《擘经室集》上册，中华书局，1993年，第179页。⑮焦国成：《中国古代人我关系论》，中国人民大学出版社，1991年，第7—10页。⑯⑰焦国成：《“善”语词考源》，《伦理学研究》2013年第2期。⑱段玉裁：《说文解字注》，上海古籍出版社，1981年，第633页。⑲⑳蔡仁厚：《孔孟荀哲学》，台湾学生书局，1984年，第121、58页。㉑[美]郝大为、安乐哲：《孔子哲学思微》，蒋弋为、李志林译，江苏人民出版社，2018年，第72页。㉒冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社，1996年，第37页。㉓皇侃著，高尚榘点校：《论语义疏》，中华书局，2013年，第373页。㉔刘宝楠著，高流水点校：《论语正义》，中华书局，1990年，第585页。㉕⑳朱熹：《四书章句集注》，中华书局，2012年，第159、137页。㉖孔子也说“天生德于予”，意思是说天赋予我德性，可以视作孔子具有道德形上学思想的依据。㉗陈大齐：《孔子学说》，台湾商务印书馆，1978年，第136页。㉘李泽厚：《论语今读》，安徽文艺出版社，1998年，第79页。㉙肖群忠：《孝与中国文化》，人民出版社，2001年，第165页。㉚丁原植：《楚简儒家性情说研究》，台湾万卷楼图书有限公司，2002年，第52页。㉛焦国成：《伦理学学科定位的时代反思》，《江海学刊》2020年第4期。㉜黄百锐先生在《普遍性对差等之爱：一个复兴的古老争论》中指出：“儒家是一种不把理性与情感尖锐对立的哲学，其学会如何爱人的观念牵涉到某些情感习惯，这些情感习惯只有通过最抽象的思想才能从思考习惯里剥离开。”参见 David B. Wong. *Universalism Versus Love with Distinctions: An Ancient Debate Revived. Journal of Chinese Philosophy*, 1989, Vol.16, No.3-4, p.257.㉝[美]余纪元：《德性之镜：孔子与亚里士多德的伦理学》，林航译，中国人民大学出版社，2009年，第242页。

责任编辑：思 齐

## "Qing" and "Yi" Are Inseparable: A New Interpretation of Confucius' Thought on the Relationship Between Emotion and Reason

Jia Weiwei

**Abstract:** The relationship between emotion and reason is one of the most concerned human relations in traditional Chinese thought. Confucius valued both "Qing" and "Yi". According to Confucius, "Qing" is not only the important way of human existence, but also the starting point for the establishment of human morality and the perfection of virtue; "Yi" focuses on what personnel should do and what humanity should do, which is not only external to human moral norms, but also internal to human value discrimination. As moral categories, "Qing" and "Yi" have a dynamic balance relationship to maintain tension; "Qing" is the beginning of "Yi" and "Yi" is the regulation of "Qing". In Confucius' thought, "Qing" and "Yi" are inseparable, "Yi" is rooted in "Qing", and "Qing" is secured by "Yi". "Yi", based on the appropriate emotion, is the logical basis for the integration and balance of emotion and reason, which demonstrates the truth of emotion, the goodness of rationality and the aesthetic of appropriateness of Confucius.

**Key words:** Confucius; Qing; Yi; emotion and reason