

从情到仁:孔子的“过程人情观”

陈云龙

(江苏省社会科学院 社会学研究所,江苏 南京 210004)

摘要:从伦理学与社会学的过程视角看,孔子和儒家的人情观是一种“情本体”或“仁本体”的“过程人情观”,即从自然人情到仁爱之情的道德转化观。人情转化的方式、路径、过程与目标要放到“人一伦一礼一天”的儒家思想主体框架中才能被完整理解。它以自然人情/人性为起点,以天地万物为极致,以君子圣人为表率,通过角色、人伦和礼仪的日常实践,将个人、家庭、社会、国家、天下和宇宙连成一体,并用“情为理/礼本”“情理和谐”的理想方式展现出来。以“亲子之爱”或“慈孝之情”为本源的人情/仁爱实践体系,集中表达了这种自然人情的道德实现逻辑及其内在的运行张力。从情到仁、释仁归情,透过人情与仁爱的互通和互释,人→仁情在“人一伦一礼一天”的运行框架中的枢纽位置与秩序意义得以凸显。

关键词:人情;仁爱;君子;成人;人一伦一礼一天;慈孝一体;情仁互释;过程视角

中图分类号:B222.2 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2022)05-0045-15

从伦理学和社会学的过程角度定位孔子和早期儒家的人情思想,无论将其作为个体的修身问题,还是将其推广到齐家、治国、平天下层面,甚至连接到更高远的天人关系问题,儒家最终要解决的都是“如何化人之心性”的问题,其根本方面则是“如何化人之情欲”。这种过程视野和诠释路径指引笔者突破以往性情论、心性论和修养论、境界说的问题界说与探讨方式,尤其注重“伦”与“礼”对自然人情的家庭与社会塑造过程及其伦理转化与秩序生产的影响。这样才能在“人一伦一礼一天”的整体框架中重新挖掘和诠释孔子和早期儒家的人情思想的丰厚内涵^①。在这一问题上,虽然儒家各派的具体观点不尽相同,但其核心路径是由孔子奠定的。因此,本研究从人→仁情的过程视角出发,以《论语》^[1]为主要切入口,结合《孟子》《荀子》《礼记》《孝经》^[2-5]等经典文本,同时借鉴其他学者的相关成果,对人情思想进行更深入的内涵解释与体系构建,具体揭示从自然人情到仁爱之情的道德转化与情感实践过程是如何以“慈孝”为根基,在“人一伦一礼一天”的框架中实现转化、互通、推广、升华和回归的。阐明人情与仁爱的复杂关系,不仅能在普遍与特殊、抽象与具体的双重层面把握孔子和儒家人/仁情思想的主体内涵及其内在张力,也能进一步明确人情问题在儒家思想的历史与体系中的意义所在。

^① 在孔子和早期儒家的人情观中,天人关系是最高框架,伦与礼既是这种抽象框架在社会环境中的具体展开,也是沟通天人的关键媒介。这个框架因此可以整体表示为“人一伦一礼一天”。在其中,情的引发或施予对象千变万化,从个人、家族推及更大的共同体,甚至从人类社会推及自然宇宙与宗教世界,但其实践主体始终是人,是具体环境中能动的人。所以,人情概念并非简单指涉人的自然性情或情欲本能,而是重点强调人在特定社会环境中展开的角色性、关系性和实践性的人→仁情。

作者简介:陈云龙,社会学博士,江苏省社会科学院社会学研究所,助理研究员。

基金项目:国家社会科学基金重大项目“儒家道德社会化路径研究”(16ZDA107),项目负责人:翟学伟。

一、“过程人情观”的思想轮廓

居里·维拉格(Curie Virág)认为,孔子的人情观不仅与先天的人性观相关,也与后天的成人观相关;不仅体现伦理学和政治学主张,还延伸到认识论与宇宙观领域。“情”在孔子思想中不仅指涉人的自然情感与欲望,也与外在环境密切关联。其建立的对象关系从自我领域一直延伸到人类社会乃至自然宇宙^{[6]49-50}。所以,她认为对孔子人情观的界说和思考要建立在一种“自然主义”(即将包括人类社会在内的自然宇宙作为一个整体体系来理解其运行方式并解释其伦理重要性)的思想方法之上^{[6]13,16}。这种诠释方式与唐君毅的观点颇为相近^[7]。此外,温海明从情感创生视角^[8],蒙培元从情感论视角^[9],余治平^[10]、欧阳桢人^[11]和马育良^[12]从性情论及其中西比较视角,李景林从心性论视角^[13]强化了此类思想主张。他们一致认为,只有通过整体意义上的情、性或心的内外连接与实践过程,人与天才能在“本体”层面相连相通、相互表征。所以,“情”既是天人共有、共生、共通、共创的基本内涵,也是人性/命、人情、人道与天性/命、天情、天道共同存在、共同实现的表现方式。

他们以自然人性/人情为起点,透过“情”的概念建立“过程人情观”的理论模型,将孔子和早期儒家理解的“成人之性情”或自我实现模式与宇宙运行模式整体地关联并协同起来。这种将“情”的问题置于自我与宇宙抑或“人”与“天”的双重运行模式的中心位置加以考察的做法颇具创见,但其重点还是抽象强调人情在自我的道德实现过程中的角色,并将思考方向从自然人性直接关联到宇宙天道之上,从性情论、境界说转向宇宙观、认识论,对“伦”“礼”等涉及家庭生活、社会关系和伦理规范的中介因素在人情转化过程中的意义理解尚有欠缺。这些没有被充分重视和展开的中间环节,成为理解孔子和儒家人情观的重中之重。从《论语》的文本来看,孔子其实更关注人性/人情的后天培养及其所处的家庭、社会与政治环境的影响,而不是人性/人情的自然构成及背后的宇宙天道。孔子始终对自然环境或宗教信仰意义上的“天”保持敬畏,不愿多谈天道和天命问题。他只是笼统地说“不知命,无以为君子也”^{[1]209},又说“道之将行也与,命也;道之将废也与,命也”^{[1]155}。他也没有深究人性问题的先天复杂性,只是简单说“性相近也,习相远也”^{[1]179}。相反,他更专注于人性的后天习养或个人修身问题。他认为先天人性/人情的后天培养或道德社会化的重点在世俗人间,特别指向家庭人伦和日常生活,而不是对天地鬼神的信仰崇拜。子曰:“务民之义,敬鬼神而远之,可谓知矣。”^{[1]60}又季路问事鬼神,子曰:“未能事人,焉能事鬼?”曰:“敢问死。”曰:“未知生,焉知死?”^{[1]112}可见,对人情在人性与宇宙之间的协同运行模式与道德转化框架的理解并不能略过世俗生活的实践过程。

因此,将“情”的问题置于“人一伦一礼一天”的体系框架与运行过程中,是诠释孔子和儒家人情观的更具体、完整的思考路径。如果没有对“伦”与“礼”的伦理学与社会学意义的重视,那么“情”在“人”与“天”之间建立的本体性关联,不仅会因为缺乏必要的现实依托而变得虚无缥缈,也容易被引向某种带有内在超越意图、神秘主义倾向或形而上学色彩的、天人合一的理想境界。汉代以来的很多学者或思想家,尤其是宋代以后的理学家和心学家、海内外的现代新儒家以及其他一些现当代儒学研究者,他们在阐发孔子和儒家的人性论、性情论、心性论和生命观、人生论、修养论等问题时都容易走入这类思想路径。由于太过注重“人”尤其是君子的抽象主体性与修养境界性,他们习惯将人性、人命、人情、人欲、人道问题径直连接到天性、天命、天情、天理、天道问题上,而对人情在社会情境中的经验内涵和实践过程没有充分展开和把握。其实,孔子和儒家一直强调,以家庭和共同体生活为基础的角色关系和道德义务为自然人性/人情的塑造提供了最直

接、现实且根本的意义内容。《论语·学而》云：“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”^[1]² 据此说来，孝悌是理想人性/人情的基本内涵，是仁爱的发生起源和本真构成，也是君子之道的先决条件。它凸显了以家庭为起点的人/仁情的关系性、过程性和实践性特点。那些简化甚至跳过家庭与社会运行的经验过程，将孔子和儒家人情观问题直接引向西方哲学意义上的超越性道德、超验性实体、“大写”实在论，或者指向某些先验的本体论、伦理学、美学和心理学的做法，不仅会因此抓错问题重点，还会造成很多思想误读。这种诠释路径不仅会把人情问题从日常经验的丰富性中硬生生拉出来，也会将其引入西方宗教道德和形而上学的死胡同，进而消解其在思想领域的内外张力以及在伦理生活中的现实意义。

例外的是，安乐哲(Roger T. Ames)的解释倒是凸显了日常生活中的“伦”与“礼”对于成就人之性情的重要影响^[14]⁸³^[15-16]。他强烈意识到，在内外融通、彼此互动的角色情感关系网中，“自我”是从家人向外一直延伸到社区、国家、人类和宇宙的“他人”范畴的不可分离的组成部分，而“他人”也内嵌于“自我”的心理行为之中。双方构成“心相通、心相同”的交互共生局面。正是安乐哲等人强调的“情境我”“关系我”“角色我”“互体我”“互依我”“共(同创)生我”，抑或“通个体自我”“焦点一场域自我”^[15-16]，而不是西方哲学、伦理学与社会科学的主流传统强调的“原子我”“独立我”“个体/主体我”“自主我”，甚至“理性我”“纯粹(意志)我”“本质我”“超验我”，构成了儒家思想及其主导的中国历史文化中的核心“自我”范畴，由此显示出中国人独特的主体意识与复杂的人格特征^①。我们不妨称之为在“人—伦—礼—天”的框架中不断流转并生成的“关系性自我”或“关系主体性”。当然，这也导致从家庭生活延伸到社会政治和自然宇宙的角色互动与伦理实践中，成就自我与成就他人成为一个相互包含、相互指涉的“关系统一体”^[8]⁷⁶^[17]。

在这种“成人观”的前提下，人性的构成方式和实践过程中的关系性强化了人情的构成方式及其实践过程的关系性。比如，《论语·颜渊》中樊迟问仁，孔子回答“爱人”^[1]¹²⁹。孟子强调：“仁，人心也。”^[2]²⁴⁷ 又说：“仁也者，人也。”^[2]³⁰⁵ 《礼记·中庸》更是直言：“仁者，人也，亲亲为大。”^[4]⁷⁰⁰ 据此说来，“爱己”与“爱人”成为同义语。爱人就如爱己，爱己亦是爱人。如果“成人”的含义就是“成仁”，那么“爱人”的含义就是“仁爱”。子曰：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”^[1]⁶⁴ 又曰：“己所不欲，勿施于人。”^[1]¹⁶⁴ 就是说，人情与仁爱观重在体现自我与家庭、社区等初级生活环境甚至人类社会中的“泛化他人”^[18]的角色情感与伦理关系的交互一体性和共同共通性，因而不能被单纯理解为西方哲学、伦理学或心理学意义上的个人的欲望、情绪、情感或感受。退一步说，即便要在这些交互关系中强调个人内在身心感受的原初性、自然性和重要性，也不能忽视外在世界的不同环境对其的触发性、影响力和构成意义^[8]¹⁵⁴。这也说明，在自然人情导向仁爱之情的转化过程中，“伦”与“礼”不仅外在于人情，也内在于人情。

因此，从过程视角看孔子和儒家的人情思想问题，其涉及一个从“性”到“习”的道德转化问题，重心是从自然人情向仁爱之情的道德社会化过程。孔子多方强调的“仁爱”是这种自然人情/人性的道德转化与文化生成的根本目标。仁爱之情既缘自然人情而起，又在“人—伦—礼—天”的运行框架中居于枢纽位置，扮演协调各方、统领一切的“终极”角色。在过程人情观中，自然人情是仁爱之情的源头和基础，它表明人情的先天条件与基本潜质；仁爱之情是自然人情的根本归宿和内在升华，它表明人情的后天养成与实现状态。两者在道德实践过程中不可分割、彼此转换。这一运行框架为一代代人的自然人情在家国天下甚至自然宇宙中永无止境的转化实践提供

① 哲学、伦理学、文化心理学、社会(心理)学和文化人类学等学科领域对此问题有大量讨论。限于篇幅，本文不做讨论。

了一个完整、贯通的情感意义展示平台,使其不断孕育、展开、变化、实现,又消逝、返回并重新开始。对注定有限的个体的生命系统而言,这只能无可重复地完成一次人生意义与情感境界的转化提升,但对可以无限延展的家庭、社会和自然宇宙的生命系统来说,这就能造就一个永续的转换、复制与循环过程。

从最基本的关联角度说,自然人情的道德转化过程既是个人的,也是家庭的,是个人与家庭的生命过程的结合体;既包含以“血”与“亲”为核心的生物和物质因素,“亲亲”原则由此产生,也融合以“伦”与“礼”为核心的文化和观念因素,“尊尊”原则由此产生,体现生物与文化、物质与观念的结合过程。类推而言,只有将个体的生命过程纳入家庭的生命周期,将国家天下的秩序生产纳入以家庭代际关系为根基的自然宇宙的生命周期,自然人情与仁爱之情之间才能周而复始地实现从生物本能情感向社会道德情感转化的永恒循环。在这种意义上,自然人情和仁爱之情不仅是一个无法分离、彼此转化的自然生命—社会文化的连续体,即“自然/宇宙—生命/人性—社会/政治—伦理/宗教”,也是一个关系性存在与过程性存在的统一体。总之,人→仁情在“人—伦—礼—天”的框架中的运行过程,既表现了自然人情的起始性和本源性,又象征着仁爱之情的完成性和圆满性。下面,笔者将以家庭情境中的“慈孝”问题为起点,逐层展开和推进对此种“过程人情观”的详细探讨,即从自然人情向仁爱之情的道德转化的方式、路径、过程、目标及其秩序生产意义方面展开讨论。

二、家庭中的慈孝转化与难题处理

人情无论是在先天基础还是后天节养意义上都依赖特定环境展开。自然人情(慈孝)首要因为家庭中新生命的诞生而实现再生,又在“伦”与“礼”的引导下参与日常生活实践,培养道德情感并升华到仁爱之境,最终因为个人生命的衰亡而消逝,然后重新返回自然人情的发生起点。当个体成为家庭代际生产的重要一环时,这种人情转化实践就会超越单个生命的有限性。因为早在个人结婚生子后,它就在下一代身上再度扬帆起航。从祖辈、父辈到子辈、孙辈,不同代人在香火接续的家庭伦理生活中不断展开这种人情关系的接力赛。所有家庭成员犹如波浪般,层层推进这个自然人情的道德转化进程。因此,对每个家庭再生产的参与者来说,看似单调重复的人情关系生产过程,不仅是以慈孝为核心的人生意义的寻获、延展和提升过程,也是有关家庭的宗教情感与神圣信仰在子孙后辈的孝敬与祭奠中产生、制造与应验的过程。因此,家庭既是延续后代的生育场所与个体生命的生存保障,也是自然人情和仁爱之情的不竭的孵化器、转换器和传递器。从生物到文化、从个人到社会、从人性到人伦、从人情到仁爱,如果失却家庭组建与生命延续的可能性,那么一切的孕育、转换和传承过程都将面临中断危机,在个体生命终了之时化为乌有。更重要的是,如果不能将这种转化过程从个体身上嫁接到代际关系生产轨道上,那么孔子和儒家就无法通过祖先崇拜的礼仪形式和习俗传统,在宗教与道德的双重理想上达成自然人情与仁爱之情的整体连接与彼此融合,从而在俗世生活中实现个人的情感、信仰与意义的“超越”“不朽”和“永恒”^[19]。这种整体危机根源促使孔子和儒家不断强调奉养父母和丧祭礼仪的道德重要性,尤其突出娶妻生子、血脉延续的伦理首要性,并且将“向上看”和“向下看”的两层义务紧密关联起来,统一于子女的各种孝亲实践。子曰:“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼。”^{[1]13}曾子曰:“慎终,追远,民德归厚矣。”^{[1]6}孟子从家庭延续角度凸显“不孝有三,无后为大”^{[2]167}。《礼记·祭统》也说:“祭者,所以追养继孝也。”“是故孝子之事亲也,有三道焉:生则养,没则丧,丧毕则祭。养则观其顺也,丧则观其哀也,祭则观其敬而时也。尽此三道者,孝子之行也。”^{[4]632}《孝经·圣治》更

加宣扬“父母生之，续莫大焉”^{[5]43}。

从慈孝角度可以显现此种人情道德转化中的关系与过程本质。因为个体透过家庭代际关系成为某种生物与文化双重意义上的生命连续体。那些看似产生于个人内在的自然感受的慈孝之情，也要通过代际关系的建立和延续才能触发和维系，所以，“慈”与“孝”都是建立在家庭角色与亲子关系之上的切身的生命情感体验。曾子曰：“吾闻诸夫子：人未有自致者也，必也亲丧乎！”^{[1]200}可见，慈孝关系是人情与仁爱最原初、自然，也是最浓厚、长久的表现形式、联系方式与传递路径^{[8]74,130}。而张祥龙^{[20]243-244 [21]17-52}、孙向晨^[22]、朱刚^[23]的“现象学—生存论”还原，在揭示“亲”（慈孝）“人”与“仁”的整体性、过程性和关联性等本体特征方面也与本文殊途同归。但他们的阐释方式依然颇为抽象化和理想化，未能将包含复杂变化和矛盾冲突的社会与伦理视域充分打开，以凸显人情向仁爱的转化过程的经验性、实践性、情境性以及策略性、类比性和类推性。

转向伦理学与社会学的过程视野，引发进一步疑问的是，亲情从自然源头向仁爱/慈孝转化的道德过程如何落实？父母对子女的慈/亲爱与子女对父母的孝/敬爱在发生方式与实现过程中的具体关系如何？按照孔子和儒家的理想要求，在个体与家庭之间展开的关系性过程或时间性存在中，慈与孝总是在不同代人的亲情关系之间不断实现彼此的补充、转换和接力。这既是一个生物血亲与伦理道德的融合过程，也是一个自然人情向仁爱之情的道德转化过程。从个体生命历程与家庭生命周期的连接角度看，在怀孕和哺育过程中，母亲率先将亲子之爱输出给尚未识人的婴孩，其次是父亲和周围亲属的加入。所以孩子最先接触并感受到母爱，其次是父爱和其他亲属之爱。对一个新生命和一种新的亲子关系来说，这表明父母对子女的慈、亲和爱是先发过程。等到子女日渐懂事、长大成人，而父母长辈日益衰老、精力退化，他/她向后者输入孝、敬和尊的情感心理与行为表达也日益强烈，以此反哺父母早先对自己的慈、亲与爱。《孝经·圣治》说：“亲生之膝下，以养父母日严。”^{[5]43}这表明子女对父母的孝、敬和尊是后发过程。

实现这种慈与孝的转化互补和循环接力的一个典型例子是《论语·阳货》中“三年丧”的故事：“宰我问：‘三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。’子曰：‘食夫稻，衣夫锦，于女安乎？’曰：‘安。’‘女安，则为之！夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之！’宰我出。子曰：‘予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也，予也有三年之爱于其父母乎！’”^{[1]186}从这则故事看，孔子认为子女为逝去父母守丧三年是与父母三年怀抱之恩对等的孝亲之情的自然流露和仁爱之情的自觉实践。这也表明孔子和儒家在礼仪的通则要求与人情的自然体现之间追求和谐一致的理想目标。《礼记·问丧》更明确地强调：“孝子丧亲，哭泣无数，服勤三年……此孝子之志也，人情之实也。礼义之经也，非从天降也，非从地出也，人情而已矣。”^{[4]760}

进一步说，“三年丧”的故事既强调情感修养相对礼仪规范的根源性，也隐含人情与礼仪之间能动权衡的重要性。丧礼的实践过程，既要优先满足孝亲情感的内在性、具体性、特殊性和自发性，也要充分体现礼仪规范的外在性、抽象性、普遍性和节制性。所以，“三年丧”虽是天下通丧，其表达的丧亲之痛具有普遍意义，但也要根据个人的情感修养、人伦关系和角色身份的具体差异而调整变通。也就是说，丧礼规范不仅为自然人情的浓厚多寡设定期限，也会随着不同人的仁爱之情及其修养境界的差别而变化，并最终取决于每个人在自然人情的道德转化中的内化过程与自觉运用^[24]。或者说，人性的道德修养、角色身份和人伦关系不同，人情的内涵构成、转化能力和转化方式不同，礼义的形式规范和指导意义不同，仁爱的实践途径、达成方式和所得境界也不尽相同。所以，守丧过程中最重要的是人的情感能力的培养和自觉，以此把握分寸、灵活权衡，使

孝亲之仁张弛有度、中合节宜。总之,“三年丧”的礼仪规定与“安不安”的孝亲情感的关联方式,充分表明孔子的过程人情观的核心方面,也即只有在家庭的情境、关系与实践中灵活调整,动态达成各方面的情理/礼协调与内外平衡,才能展开并实现“孝一仁”的理想境界。但幸我与孔子的鲜明反差也说明要在孝亲实践中达成这种目标并不容易。若自身修养不足,很容易出现个人情感过度或礼仪流于形式的负面后果。回到整体层面来说,在生与死的家庭代际更替过程中,孔子透过亲子关系中慈/亲与孝/敬的情感差别以及与此捆绑的等级与互惠/互报的搭配互融^①,向我们集中展示了他是如何让生物情感与人伦礼义以最和谐的方式关联起来,以此实现从人情到仁爱的道德转化目标,以及从混乱无序到差别有序的秩序生成理想。

以父慈子孝为起点,笔者要对其中的运行逻辑与秩序意义展开深层的追问与分析:一方面,孔子和儒家强调父慈与子孝在具体往来关系中的差别互惠与角色互依,主张“父父,子子”“父不父,子不子”^{[1]126}。也就是说,在父子的日常互动中,有父慈才会/可能有子孝^{[25]63},而后来的子孝也能反映先前的父慈;或者,有父不慈才会/可能有子不孝,而后来的子不孝也能反映先前的父不慈;另一方面,他们又强调父母在往来关系和情感实践中相对子女的地位优势和角色权威。《论语·为政》中孔子提出:“今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养;不敬,何以别乎?”^{[1]14}又孟懿子问孝,子曰:“无违。”^{[1]13}《学而》中孔子又说:“父在,观其志;父没,观其行;三年无改于父之道,可谓孝矣。”^{[1]7}另外《孝经·纪孝行章》也强调:“孝子之事亲也,居则致其敬,养则致其乐,病则致其忧,丧则致其哀,祭则致其严。五者备矣,然后能事亲。”^{[5]53}可见,亲/父子之间的角色身份与等级地位的差别,既是敬或尊的根本方面,也是孝的背后潜藏的情感权威的现实基础。

如果把父子为核心的家庭关系体系的代际绵延比喻成一座不断往上加盖的大厦,那么差别、等级与互惠并存的亲/父子关系及其往来模式好比大厦中的一座垂直升降梯,包含从下至上的各个平台位置和上下两个方向的互动路径。它们共同构成不同角色的等级地位格局和双向互动的情感实践路线。在父子相互定义的角色情感关系链条中,从刚出生的家庭成员算起,“上升”表示下位的子辈对上位的父辈的“孝”在不同代人之间的同一性和连续性,“下降”表示上位的父辈对下位的子辈的“慈”在不同代人之间的同一性和连续性。每个家庭成员,包括去世的祖先和待生的后代,都在整幢家庭大厦中占据一个相对位置,以此获得相应的角色和地位,建立起一个差别、等级与互惠/互报合一的整体人情伦理秩序体系。从个体生命历程角度来看,每个人一出生就从底层开始向上攀升,在不同人生阶段逐步登上更高的角色位置平台,以结婚生子为前提,由子(女)变父(母)、由父(母)变祖(母),以此类推。有学者从角色关系与地位结构的运行方式角度将其总结为“下位恒常性”与“地位递进/轮替”^[24]。这在角色情感层面对应的是下位者的“孝”的恒常性。伴随个体角色地位的上升并产生相应的位置轮替,孝与慈的角色情感关系实践也在整个家庭大厦中向上延伸,形成一条长长的人情关系的时空锁链。在孔子和儒家的理想设计中,亲子之情的互报性与等级性之间可以优势互补。因为在人情伦理的自然推进过程中,父母在互报关系中率先表达对子女的亲与慈,这能缓解其中的等级权威因素对处于下位的子女角色造成的焦虑和紧张;父母在等级关系中的上位优势又能对子女以后可能出现的不孝和不敬预先形成权威

① 在成对的角色情感关系中,等级原则和互惠/互报原则都以差别原则为前提,其中的等级性表明不同角色包含的身份地位的上下排布,更突出等级结构在时空中的固定性和恒常性,互报性表明不同角色要遵循相应的礼仪规范或角色义务对待对方,更强调往来互动在时空中的双向性和互惠性,而礼(义)是辨明这种差别并保障其中的等级和互惠/互报的总体原则。这些成对的角色情感关系类型,与差别、等级和互惠/互报为核心的礼义原则彼此搭配、相互嵌合,共同形成一套人情关系的理想实践模式,以此维持角色情感关系和伦理秩序结构的平稳运行。

压力,有效降低情感关系的互惠特征在时间维度上延迟达成的风险。

三、家国天下的人情类推与困局化解

从孔子和儒家的观点看,家庭关系中最核心的是父子之间的慈孝关系^[26-27]。这种基本结构与实践逻辑也可类比、类推到夫妻(男女)、兄弟、君臣,以及更广泛的朋友、师生等角色情感关系的互动模式,最后成为社会结构及其运行逻辑的根本纲目^[28-29]。这种思维方式在《论语》中十分常见。比如,孔子说:“弟子,入则孝,出则悌,谨而信,泛爱众,而亲仁。”^{[1]4}也说:“临之以庄,则敬;孝慈,则忠。”又说“《书》云:‘孝乎惟孝,友于兄弟,施于有政。’是亦为政,奚其为为政?”^{[1]20}有子也说:“其为人也孝弟,而好犯上者,鲜矣;不好犯上,而好作乱者,未之有也。”^{[1]2}沿着儒家思想的早期发展脉络看,从孔子的“君君,臣臣,父父,子子”^{[1]126}到孟子的“五伦”,即“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有叙,朋友有信”^{[2]114},再到荀子的“君君、臣臣、父父、子子、兄、弟、一也,农、农、士、士、工、工、商、商一也”^{[3]126},最后到《礼记·礼运》的“十义”,即“父慈、子孝、兄良、弟弟、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠十者”^{[4]275},孔子和儒家一步步将自然人情推向人伦关系的复杂场域,用一套复杂交错的角色、人伦与礼仪的规范体系,把人情培养或仁爱实践的方式方法具体化和操作化。他们期许在相互区别的角色情感和礼义道德要求下,孝与慈的互报性和等级性在角色情感关系网络的双向运行中,既能相互独立、各自遵守,又能彼此配合、共同达成,以此保障个人、家庭、国家、天下乃至自然宇宙的人情伦理秩序的弹性运行与生命活力,即在家庭生活中塑造出慈爱的家长和孝敬的儿女,在社会政治中塑造出爱民的官员与恭顺的子民,在天下治理中塑造出仁德的君王与忠良的臣民,在天地宇宙间塑造出天人合一的君子仁人。

这种人情秩序的生产和维持首要依赖父、兄、夫、长、君等首发者和上位者对各种角色情感的亲身示范与伦理自觉,其次涉及对子、弟、妇、幼、臣等后发者和下位者的道德教育和规范引导^①。但孔子和儒家反其道而行之,重点要求占据劣势的后发者和下位者的孝、弟、听、顺、忠,对占据优势的首发者和上位者的慈、良、义、惠、仁则更多强调道德自觉。这种处理方式有其自身道理。因为儒家希望在个体、家庭、社会与自然的生命周期中整体定位这些角色情感关系的实践过程。落实到个体经验,其理由再简单不过。因为每个人在为人父母之前总要先为人子女,所以在学习如何做父母之前先要学习如何做子女,即要先学会如何孝,同时也有机会感受父母之慈,后学会如何慈,同时也有机会感受子女之孝。这样,以家庭为起点的幼年生活与蒙学教育就以“孝”为核心,逐步推广到家庭与社会关系中的其他角色情感伦理,令每个人自幼开始就浸润在对上一辈人的预备学习与模仿实践中。

概括来说,上位者在成为上位者之前,既要在早期家庭环境中感受和经历上位者尤其是父母对下位者的(假定是充分有效的)关爱、教育、引导和示范,又要在其中学会如何恰当地孝顺、敬爱和尊从上位者,使自己完整获得慈与孝、良与弟、义与听、惠与顺、仁与忠等彼此搭配的整套角色情感体验,在日后自己自然升级为上位者之后方能自觉遵循这套角色情感伦理,并将其继续传达给其他下位者或下一代。这不仅是一种尊崇传统的角色情感伦理的传承机制,也是一种角色地位权威的自然递进或轮替机制,还是一种对更早的包括在世长辈和逝去祖先在内的上位者的角色情感与地位权威的强化机制。在错综复杂的人伦关系场域运转过程中,角色情感义务的差别

^① 其实,父慈、兄良、夫义、长惠、君仁等儒家角色情感伦理也是君子之道的重要体现方式。它们与子孝、弟弟、妇听、幼顺、臣忠相互配合、相互强化。所以,孔子和儒家一再强调君子人格的重要地位和榜样人物的示范意义。

等级与差别互报相互交错、双向运行,不断在具体时空环境中流动、轮换并生成以家庭关系为基础的人情伦理秩序体系。因此,“孝的更大现实意义是在社会建构方面……可以较为成功地构建出一种家国同构推导上的天人秩序”^[28]。这明显不同于西方社会政治思想传统中的民主平等理念与社会等级观念的二元对立模式,以及在此基础上产生的个人权利和理性优先的个人主义文化与法理秩序传统^[30-31]。

但是,这种角色情感关系伦理秩序的生产模式的理想设定也存在自身困境。从位置结构的分布来看,先发性和上位性在代际关系层面的优势会叠加,比如父母在上位且有选择慈与不慈的能动性,子女在下位却少有不孝的余地。这就将父子、夫妻、兄弟、长幼、君臣之间的情感交流从强调上下分明的等级互惠进一步引向下对上的情感义务的单向性。孔子和儒家的角色情感伦理体系由此流露出重大思想局限,也衍生出很多现实运行困境。因为这些等级关系中的上位者和互惠关系中的首发者通常是父、兄、夫、长、君,如果父先不父/慈,迫于父的上位优势和子的情感义务的子却不能不子/孝。以此类推,如果夫先不夫/义,迫于夫的上位优势和妇的情感义务的妇却不能不妇/听;兄先不兄/良,迫于兄的上位优势和弟的情感义务的弟却不能不弟/悌;长先不长/惠,迫于长的上位优势和幼的情感义务的幼却不能不幼/顺;君先不君/仁,迫于君的上位优势和臣的情感义务的臣却不能不臣/忠。

更危险的是,当身为下位者的子、弟、妇、幼、臣的早期情感伦理教化失败,尔后又自然轮替为父、兄、夫、长、君等上位者,获得上位和首发优势之后,就更难形成角色情感伦理自觉,也更难接受他人特别是下位者的道德劝诫,还会强化角色情感义务中的等级性、单向性和权威性的绝对优势。这样,一个人在成为上位者之后,既能享受上一辈父母对自己的慈,又能拒绝自己对子女的慈;既可不遵从对父母长辈的孝,又会要求子女晚辈的孝。这种优势积累效应导致如果父母不听劝告、一意孤行,那么子女除了被要求继续遵循孝道,单方面维持人情关系与家庭伦理秩序的运行常态之外别无他法。子曰:“事父母几谏,见志不从,又敬不违,劳而不怨。”^{[1]38-39}“为人臣之礼,不显谏,三谏而不听,则逃之。子之事亲也,三谏而不听,则号泣而随之。”^{[4]47}“父母有过,下气怡色,柔声以谏。谏若不入,起敬起孝,说则复谏;不说,与其得罪于乡党州闾,宁孰谏。父母怒,不说而挞之流血,不敢疾怨,起敬起孝。”^{[4]336}“父母爱之,嘉而弗忘。父母恶之,惧而无怨。父母有过,谏而不逆。父母既没,必求仁者之粟以祀之。此之谓礼终。”^{[4]622}

不仅如此,以首发上位者的权威优势胁迫后发下位者的情感义务,还会在家庭、国家和天下情境中塑造出独断的家长、蛮横的官员和独裁的君王,以及与此对应的怯弱的子女、顺从的子民和卑微的臣民,最终走入一种由极端、单向的等级权威主导的角色情感关系秩序模式。从儒家思想与中国社会的互动历史来看,如果孔子和先秦儒家意图在角色情感关系的差别性和等级性中融入互惠和互报的道德规范,以此弱化和改造而非破除和替代原有封建宗法社会的等级权威的绝对性,那么汉代以后随着“三纲说”的确立和强化,等级性不仅重新成为主宰,其本身也趋于绝对化。这导致互惠和互报的双向性转为单向性,其道德约束逐渐失效,使上述人情伦理秩序运行的负面结果真正成为历史事实。贺麟强调“三纲说”是“五伦说”的必然发展。“三纲说要求臣、子、妇尽单方面的忠、孝、贞的绝对义务,以免陷入相对的循环报复,给价换价的不稳定的关系之中。”^{[25]63-64}也就是说,在儒家人情伦理的现实运行中,趋于平等互动的互惠互报原则会带来情感关系秩序的时空变动,而强调单方面和绝对的角色情感义务,尤其是子孝与弟悌,最能保障家庭生活和社会政治领域的人情关系秩序正常运行。即便先发者和上位者不遵循与其角色位置对应的情感义务,这种人情关系的总体秩序依然能够依靠后发者和下位者单独支撑并继续维持。最

终,由孝到仁推广出来的下位者的一系列单方面的、绝对化的角色情感义务,成为维护儒家伦理秩序等级结构的实际基础。我们不妨称之为“下对上的单向义务支撑模式”^①。正因为对后发的下位者的教化失败会对家国天下的人情伦理秩序的正常运行产生巨大冲击,所以孔子一再强调对个人早期的礼仪人伦尤其是孝道教育的根本重要性(详见第五节)。孔子之后,孟子继续强调“无父无君,是禽兽也”^{[2]141}。荀子也认为:“亲亲、故故、庸庸、劳劳,仁之杀也。贵贵、尊尊、贤贤、老老、长长、义之伦也。行之得其节,礼之序也。”^{[3]435}《礼记·丧服小记》则说:“亲亲,尊尊,长长,男女之有别,人道之大者也。”^{[4]406}《哀公问》又说:“非礼无以节事天地之神也,非礼无以辨君臣、上下、长幼之位也,非礼无以别男女、父子、兄弟之亲,昏姻、疏数之交也。”^{[4]655}^②

四、从家庭之孝到宇宙之仁的贯通与升华

既然家庭中的人情转化与角色建构是建立家国天下的社会政治秩序的起点,笔者就要对慈孝关系的实践与传承逻辑进行更深入的过程考察。把亲子关系问题进一步置于家庭代际关系的时空锁链中可以发现,孝道承载的人情伦理对个体心灵、家庭生活与社会政治的秩序塑造威力更加强大。简言之,对孝(父母)和报(亲恩)的绵延性和连续性的强调,既能从关系源头上控制不孝和不慈的可能性,也能在运行过程中对两者进行后续的弥补修复和完善强化。因为在代际关系生产链条上,慈道是孝道的一环,孝道也是慈道的一环。它们既相互交叉、彼此成就,也相互弥补各自的发展缺陷、强化各自的伦理力量。有学者在对丧服制度与“差序格局”核心层——“家人父子”的社会学考察中已意识到“慈孝一体”^[27]的运行特点。在个体生命历程中,相对孝道而言,慈道虽然后发,但也是一个终身的学习和实践过程。不仅如此,父母长辈的角色身份一旦获得也会终生保持。这与子女晚辈的角色身份的预先获取和长期保持具有一致性和对应性。因此,先行开启的孝道和后续开启的慈道都有终身性、无尽性特点。“父慈子孝”的一体化搭配模式由此构成儒家角色情感伦理的核心层次。有学者将其直接概括为“一本”(父母为本)与“一体”(父子/母子/亲子一体)^[29]。

对一个绵延不绝的大家庭来说,代际间的慈孝关系总是交叉重叠、连续并进,生成一个以父系血缘纵贯轴为核心的、复杂运转的家庭/宗族人情关系网络^[32-33]。从父辈到子辈,然后向上延伸到祖辈、向下延伸到孙辈,由慈而孝、由孝而慈,以慈显孝、以孝显慈,慈慈孝孝、孝孝慈慈,彼此相连、相继、相生并相互转化。也就是说,在等级与互报共存的双向交流与传递过程中,作为代际关系链条上的关键一环,身为晚辈的个人对祖辈、父辈的孝、尊和敬,既能彰显长辈过去和现在对自己的慈、亲和爱,也要求成为长辈后的自己现在和将来对子辈、孙辈如此这般的慈、亲和爱。换个方向说,身为长辈的个人对子辈、孙辈的慈、亲与爱,既能体现自己对祖辈、父辈的孝、尊和敬,也要求子孙后辈对自己和更高层级的长辈的孝、尊和敬。所以,在孔子和儒家人情伦理的体系结构与实践过程中,慈与孝始终是不可分割的两个面向。它们不仅贯穿个体生命历程的孕育与发展的整体过程,也融入家庭生命周期的开启与接力的整体过程,还共同构成人情向仁爱转化的本真形式与核心方面。最终,慈爱与孝敬、需要与被需要在永恒的时间流中达成亲子之爱或仁爱之

^① 儒家角色情感伦理支撑下的社会政治秩序因此可能成为一种君尊臣卑的“王权主义”模式,进而滋生骄奢淫逸、好大喜功的暴君独夫和贪婪霸道、为所欲为的地方官员,最终导致下层百姓不堪忍受、揭竿起义。中国历史中形成“一治一乱”的怪圈也可以从这种君臣关系的等级性与互报性的平衡与失衡中得到解释。

^② 在角色情感关系实践从家庭推向国家乃至天下的过程中,另一个不得不面对的核心外部困境莫过于学界一直争论不休的“亲亲相隐”问题。限于篇幅,本文不做讨论。

情的意义生机^{[20]232}。

进一步的问题是,与父母对子女的慈爱相比,为何孔子和儒家总要大肆宣扬子女对父母尤其是父亲的孝敬呢?既然母子之爱在发生时间上早于父子,为何又要凸显父子及兄弟间的孝悌之情?从人情与仁爱思想的历史起源来看,答案是为了将一套沿袭周礼而来的父系宗法等级制加诸在自然人情的生物基础上,更好地保障父系血缘主导的家庭代际关系延续,以此巩固人情伦理秩序。也就是说,亲疏、远近、性别、年龄、辈分、尊卑、贵贱等伦理规范和名分义务既建立在人的自然分别上,也反映夏商周以来父系血缘宗法社会的宗教信仰与等级制度,还是对各种情感关系的理性化、规范化和等级化的手段。其中,对孝的宣扬最能强化子辈、孙辈与父辈、祖辈之间的血亲情感关联与道德权威结构。因为孝亲往上可以和尊祖、敬宗达成一致,往下也能激发亲子、爱孙的情感动力,从而为家国天下的秩序和谐与体系延续提供最强劲、持久的道德整合力量。子曰:“立爱自亲始,教民睦也;立教自长始,教民顺也。教以慈睦,而民贵有亲;教以敬长,而民贵用命。孝以事亲,顺以听命,错诸天下,无所不行。”^{[4]614}所以,孝道成为家庭与社会生活中一切人伦关系和情感意义的生发源头,具有类推、贯通、融合和辐射其他角色情感关系的根基意味。这在《孝经》中体现最明显。子曰:“夫孝,德之本也,教之所由生也。”^{[5]2}“父子之道,天性也,君臣之义也。”“君亲临之,厚莫重焉。”^{[5]43}“君子之事亲孝,故忠可移于君;事兄悌,故顺可移于长;居家理,故治可移于官。”^{[5]68}此外,“孝”还有贯通天神地祇、祖先鬼魂和人间天下的宗教信仰与宇宙本体的神圣意义^[34]。子曰:“孝悌之至,通于神明,光于四海,无所不通。”^{[5]77}“天地之性,人为贵。人之行,莫大于孝。孝莫大于严父,严父莫大于配天,则周公其人也!昔者,周公郊祀后稷以配天,宗祀文王于明堂以配上帝。是以四海之内,各以其职来祭。”^{[5]42}

因此,作为从人情向仁爱转化的根本环节,家庭情境中的慈孝实践以人最基本的“情—感”为媒介,承载并彰显了个体生产、家庭关系、人类社会甚至宇宙万物之间互依互赖、互通互融且生生不息、和谐共处的生命意蕴^[35],成为一种“情—生”哲学^{[8]151-153}、“情性本体论”^[36],或者笔者希望强调的“情性实践论”。不仅如此,从慈孝到仁爱的人情实践体系的展开,也蕴含一种强大的“人性—伦理—政治—宗教—宇宙”秩序的总生成意义,体现了孔子和儒家对现世社会政治运行的强烈伦理关切^[37]。子曰:“夫孝,天之经也,地之义也,民之行也。天地之经,而民是则之。则天之明,因地之利,以顺天下,是以其教不肃而成,其政不严而治。先王见教之可以化民也,是故先之以博爱,而民莫遗其亲;陈之于德义,而民兴行;先之以敬让,而民不争;导之以礼乐,而民和睦;示之以好恶,而民知禁。”^{[5]30}这导致汉代以后的孝道在家庭伦理生活与社会政治制度层面得到全面推广,成功蜕变为统治者推崇的“三纲五常”“三从四德”等意识形态的具体推手。这种贯通天人的秩序生产能力,也成为打动历代君主和统治者,使其不断强调“以孝治天下”的真正缘由^[27]。在中西文明比较中,麦考马克(Jerusha McCormack)和布莱尔(John Blair)更是将“孝道”问题从古代延伸到当代,澄清孝道的道德情感本质、权力等级结构与秩序生成意义,主张这种道德情感体系依然是凝聚当代中国社会的重要精神力量^[30]。

总之,慈孝之情的生成转换、关联传递和推广升华背后包含的根本道理是,个体生命先要在家庭的代际绵延中定位人情向仁爱的转化过程,而不能在个人的情感与理性的内在培养意义上独立完成成人/仁过程。这就不难理解孔子和儒家为何总要将父母对子女的慈、亲或爱,尤其是子女对父母的孝、尊和敬,既作为自然人情的核心源起,又作为仁爱之情的根本实现。也就是说,人情(慈孝)的实践方式与转换过程要在“向上看”和“向下看”的双重角色情感义务的相互配合中才能完整达成。从中国社会历史进程来看,由早期华夏文明发展而来的血缘宗法社会、祖先崇拜

信仰与传宗接代观念内在地呼应并支撑这种超越个体的人→人情传承模式,使之成为一种“流动的永恒”。此种生物本能与文化观念彼此强化的人情伦理文化模式,不仅有赖于中国古代社会的家庭亲属与生育制度的现实基础,也在家庭生命延续和社会政治继替过程中不断巩固整个人情关系秩序的生产与再生产模式^[38-39]。

以慈孝与仁爱的转换互通为契机,孔子和儒家将自然人情的道德转化过程整合到一个自然、人与社会和谐共存的宇宙循环之中。这种道德情感秩序的总生成逻辑也是以君子圣人为核心依托,在天人框架中不断回转并努力达成中庸之道的深刻体现。《礼记·中庸》开篇云:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。道也者,不可须臾离也,可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻,莫见乎隐,莫显乎微,故君子慎其独也。喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天下位焉,万物育焉。”^{[4]691}因此,人/人情既是这套道德情感秩序的生成与运行的核心环节,也集中表达了“人一伦一礼一天”的整体和谐之道。它以自然人情的调、治、化、养为主体目标,以仁爱之情涵括并打通自然(天情)、个体(人情)、关系(伦情)、制度(礼情)四个紧密关联、逐层递推的主要层面。其基本实现方式是将人一出生就包围在血缘亲情及相应的人伦礼义的培养与约束中,最高精神追求是在天地、人之间建立以仁爱为基础的和谐同一关系。这种道德转化与伦理实践的整体过程始终遵照《周易·系辞上》强调的“生生之谓易”^[40]的“自然主义”原则^[22]。从自然人情到仁爱之情的生生不息,既显示个体生命与家庭生命的循环与转化过程的生生不息,也展现社会政治生命(人道)与自然宇宙运行(天道)的循环与转化过程的生生不息。所以,人→人情是人性与家庭秩序的生成根基,是社会、国家与天下秩序的生成根基,也是宇宙与天地万物秩序的生成根基。进一步说,它既是人与家庭、社会、政治、宗教以及自然宇宙之间沟通交流、转化创造的关键媒介,也是其结构运行、秩序生成的共同基础。其最直接的连接点和切入口是人人都(可能)切身经历的慈孝之情。

综上所述,以家庭(慈孝)为基础,然后扩展到村落/社区、地方(社会)、国家、天下乃至自然宇宙,孔子和儒家整合生物、社会、文化与思想的力量,构造并强化了从人情到仁爱的世世代代的人情伦理秩序生产模式。从过程与变化、类比与推广、关联与整合、经验与实践的思维来理解,这种在自然人情与仁爱之情之间循环展开的过程人情观,完整诠释了人生与生命、人心与人性、家庭与伦道、社会与人道、政治与王道、自然与天道的存在方式、意义传递与秩序生成的整体逻辑,揭开了孔子和儒家人情伦理的思想全貌。相较而言,上文提到的维拉格、唐君毅等学者更关注“情”在抽象的天人关系中的存在、知识与伦理重要性,并没有充分重视自然人情在日常的角色、人伦与礼仪生活中的经验转化过程,也未能将“伦”和“礼”在这一实践过程中的思想意义完全展开,因而无法在“人一伦一礼一天”的运行框架中完整透视人情向仁爱转化过程中的关联性、一体性与差等性、矛盾性。

五、仁爱实践、伦理教育与成人/仁过程

最后,笔者要重回人性层面,深化思考仁爱实践在成人过程中的重要性,同时与前文对家国、天下与宇宙等层面的人情转化问题对接。在孔子和儒家看来,处理好外部一切人情问题的根本还在于修身,即个人内在道德情感的培养自觉。这指向中国哲学、儒学和伦理学家共同关注的人性、人情及其修养、境界的核心问题。按照社会学家的理解,这也表明人性与人情的道德社会化的目标、路径、方法和过程问题。从过程视野来理解孔子和儒家的人性观与人情观,他们瞄准的核心问题是如何让人成为异于禽兽的道德之人、受到礼义培养约束的自律自觉之人、处在各种人

伦关系中的“伦人”、对他人尤其是家人有同情心的“仁人”，最终成为超越任何差别界规的，无所不亲、无所不爱且境界至上的君子圣人。也就是说，要实现从物到人的社会转变抑或自然人性的道德转化，其核心是在“人一伦一礼一天”的整体框架中将先天原初、混乱无序的自然人情培养成后天成熟、适宜得体的仁爱之情。

所以，孔子和儒家的过程人情观不仅是一种以家庭伦理生活为起点的人情、情理或仁爱实践观^[41-42]，也集中表征了过程人性观或“成人观”^{[14]79-98}的核心内涵。它的思想重心是一种“角色情感伦理观”，或可简称为“伦情观”“仁情观”。从人性修养角度说，人→仁情的道德转化重点是将从人的自然性情推向一种与宇宙、自然、政治、社会，尤其是家庭生活紧密融合、和谐共生的完满境地。这种性情转化过程要通过各种彼此关联、复杂变化且充满张力的角色性、关系性和礼仪性的仁爱实践来落实。梁启超所言可谓一针见血：“孔门却不然，他的礼教，就是从情欲的基础上建设出来。但他以为情欲虽不可无，却是要节。”^[43]所以，问题的关键在于一个“节”字，就是借助连接天道的人伦和礼义尤其是孝道和报恩的力量，将人内在的自然情欲转化为孝悌仁爱。也就是说，孔子和儒家通过“伦”这个中介，既将礼义连接到仁爱之上，又为“伦”与“礼”注入“仁”的精神内涵，最后将它们一并关联并推展到宇宙天道之上。这样，人、伦与礼的日常实践，不仅成为自然人情内在转化的外在途径，也展开了仁爱之情的结构体系与培育过程。在“人一伦一礼一天”的运行框架中，不仅自然人情与仁爱之情彼此转化，成人之性与成人之情也相互指涉，最终导致人性、人情与仁性、仁爱和谐互通、融为一体。

整体来看，“仁”已经实质超越“义”“礼”“智”等核心概念，并且“获得了一种至高无上的本体地位”^[44]。内在方面，它揭示了人之为人、人之成人的最真挚、和谐也最通情理的性情培养过程；外在方面，它表达了人与人、人与家庭、人与社会乃至人与天地万物的全部关系与互动过程中氤氲而生的、最真切的“爱”、关怀、尊重和同情心^[45-46]。这种内外联动的同情心本身也是一种同理心。换句话说，仁情是仁理、仁智，是仁义、仁礼，也是仁道、仁德。因为对仁而言，情虽在理先，但理也早已在情中。所以，人情、情理、情义与伦情、礼情、天情以及由此构成的伦理体系总是既内外交织、互通互融，又彼此彰显、相互转化。仁既内在于人，也外显于伦、礼和天；既是一种偏向道德、价值而非认知、智识的“理性化的情感”，也是一种偏向道德心理而非生理心理的“情感化的理性”^{[9]391}。

总之，“仁”既是人在世俗中求神圣的人本哲学的核心伦理范畴，也指示人情转化与仁爱实践的整体运行过程。它使人在情感与理性、主体与对象、主观与客观、身体与心灵、自然与文化、个人与社会、自我与世界，甚至在公与私、内与外、家与国、孝与忠等方面的关联、类推、协调与融合中获得道德滋养。孔子及其弟子的很多论述既涉及个人、家国、天下与宇宙等层面的自然人情的涵养、调控、转化与升华过程，也展现人在角色化、人伦化和礼仪化过程中学习并获得自主、自觉的情感反思与驾驭能力的过程。子曰：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”^{[1]24}“唯仁者能好人，能恶人。”^{[1]34}“苟志于仁矣，无恶也。”^{[1]35}“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”^{[1]64}“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”^{[1]73}“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。”^{[1]121}樊迟问仁，子曰：“爱人。”^{[1]129}曰：“居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可弃也。”^{[1]138}又子张问仁于孔子，孔子曰：“能行五者于天下为仁矣。”“恭，宽，信，敏，惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。”^{[1]181}这种经由角色理性化之后的情感能力，不仅是个人修身养性、超越自身的体现方式，而且是人性能力特别是情理能力的核心方面。它明显

区别于以“情理二分”为前提的西方主流哲学与文化传统中凸显的个人的纯粹理性或认知能力^[47-49]。

更深入地理解这种求情达仁的道德转化实践,孔子和儒家偏于通过化、育、养、疏、融、聚、和、乐等趋于和谐的情感交流过程达成一种情理交融境界,而不是侧重通过治、驯、防、堵、隔、离、分、独等趋于冲突的理智思维过程达成一种理性控制局面。不过他们也不否认情感与理性的差别与矛盾,只是希望在仁爱的境界追求中既能以情融理、以情显智,又能以理顺情、以智展情。诚如陈来所说:“西方哲学是爱智慧,中国儒学是爱的智慧。爱的智慧就是仁学,就是仁学本体论。”^[50]仁既是情的智慧、爱的能力,也是情的过程、爱的境界。子曰:“里仁为美。择不处仁,焉得知?”^{[1]34}“仁者安仁,知者利仁。”^{[1]34}在充满智慧的情感境界追寻过程中,仁与爱互为表里,共同激发个人的心、性、情、理、欲、命与家国天下、自然宇宙进行互动和沟通,在生息变化的整体环境中达成安乐哲、维拉格、温海明等学者强调的己与人的关联过程和协同创生的成人/仁目标。这种从人情到仁爱的道德转化过程,既意图促成人性内部的道德情感秩序和谐,也希望达成家国天下的外在道德情感秩序和谐,最终将两者贯通起来建立天人合一、情理和谐的宇宙秩序。

从道德教育角度来说,这个转化过程也是一个寓自然人情于礼义道德的仁爱精神的培养过程。子曰:“不知礼,无以立也。”^{[1]209}又曰:“君子义以为质,礼以行之,孙以出之,信以成之。”^{[1]164}有子曰:“信近于义,言可复也。恭近于礼,远耻辱也。因不失其亲,亦可宗也。”^{[1]8}子夏曰:“君子敬而无失,与人恭而有礼。四海之内,皆兄弟也。”^{[1]123}其道德教育的中心内容是一种针对自然人情的疏导教育,是一种有关角色情感的伦理教育,也是一种指向情理秩序的礼乐教育^[51]。从教育者的立场看,这种教育方式不仅强调言传,强调讲授指导,更强调身教,强调榜样示范,特别是通过家庭生活、日常交往和礼仪情境中的身体力行和亲身示范来达成仁爱的培养目标。从君子与小人的对比中还可以发现,孝亲与仁爱的教化职责不仅落在蹲守家庭生活的平民百姓特别是父辈长者身上,更集中在“以天下为己任”的君子圣人身上。对后者而言,这种教育责任与治国平天下的社会政治理想紧密联系起来,直接赋予自然人情的伦理教育相当重要的意识形态统治功能。《论语·泰伯》云:“君子笃于亲,则民兴于仁。”^{[1]77}《为政》亦云:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”^{[1]11-12}就后世的历史发展情况来看,乡约就是儒家士人连接家国天下、实现乡里教化的关键一环^[52-53]。

回到人性修养层面。仁爱实践是一个从纯粹的生理反应与心理感受到社会伦理与道德情感的内在转化与平衡保持过程。它的核心是一个从修己之情到爱人之情的养成和递进过程^[54],也是一个从自然人情到等差之爱的道德转变过程,还是一个个人对仁爱之情的自主自觉、收放自如,最后游刃有余、与天同一的情理境界的升华过程。所以,修仁既是修身、修心、修性、修情,即修己之情,也是齐家、治国、平天下,即修人之情,更是修德于天地万物,即修物之情。不过笔者一再强调,人情向仁爱的道德转化过程的基础和重心还是家庭伦理生活中的慈孝实践。从个体生命历程角度看,这种内外互通、连成一体且主客相融、情理和谐的角色情感实践也直接反映在孔子本人的人生经历变化及其仁爱境界升华的过程之中:“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不逾矩。”^{[1]12}他的成人/仁过程或者道德情感的自我实现过程,不仅是历代儒家君子践行以“慈孝”(推及“报恩”)为本的人/仁情的一个绝好范例^{[6]26-27},也深藏着儒家角色情感伦理的真正要义。当然,这也是一些当代儒家学家和中国哲学家强调的“仁本体”^[50]、“情本体”^[34]、“情一生”^[8]哲学和“情本哲学”^[36]的理想境界所在。

参考文献:

- [1] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京:中华书局,2009.
- [2] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京:中华书局,2013.
- [3] 荀子[M]. 方勇,李波,译注. 北京:中华书局,2011.
- [4] 杨天宇. 礼记译注[M]. 上海:上海古籍出版社,2004.
- [5] 汪受宽. 孝经译注[M]. 上海:上海古籍出版社,2004.
- [6] VIRÁG C. The emotions in early Chinese philosophy[M]. New York:Oxford University Press,2017.
- [7] 唐君毅. 中国文化之精神价值[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2005:107.
- [8] 温海明. 儒家实意伦理学[M]. 北京:中国人民大学出版社,2012.
- [9] 蒙培元. 情感与理性[M]. 北京:中国人民大学出版社,2009.
- [10] 余治平. 性情形而上学:儒学哲学的特有门径[J]. 哲学研究,2003(8):73-79.
- [11] 欧阳楨人. 先秦儒家性情思想研究[M]. 武汉:武汉大学出版社,2005.
- [12] 马育良. 中国性情论史[M]. 北京:人民出版社,2010.
- [13] 李景林. 教养的本原——哲学突破期的儒家心性论[M]. 沈阳:辽宁人民出版社,1998.
- [14] 安乐哲. 和而不同:中西哲学的会通[M]. 温海明,等译. 北京:北京大学出版社,2009.
- [15] 安乐哲. 儒家角色伦理学:一套特色伦理学词汇[M]. 孟巍隆,译. 济南:山东人民出版社,2017:139.
- [16] AMES R T. Human becomings: theorizing persons for Confucian role ethics[M]. Albany:State University of New York Press, 2021:359-400.
- [17] 安乐哲. 自我的圆成:中西互镜下的古典儒学与道家[M]. 彭国翔,编译. 石家庄:河北人民出版社,2006:311.
- [18] 米德. 心灵、自我与社会[M]. 赵月瑟,译. 上海:上海译文出版社,2005:122.
- [19] 安乐哲,罗斯文.《论语》的“孝”:儒家角色伦理与代际传递之动力[J]. 陈丛兰,敬晓庆,译. 华中师范大学学报(人文社会科学版),2013(5):49-59.
- [20] 张祥龙. 孔子的现象学阐释九讲——礼乐人生与哲理[M]. 上海:华东师范大学出版社,2008.
- [21] 张祥龙. 家与孝:从中西间视野看[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2017.
- [22] 孙向晨. 论家:个体与亲亲[M]. 上海:华东师范大学出版社,2019.
- [23] 朱刚.“亲亲”何以“为大”?——对“仁者,人也,亲亲为大”的一种现象学—生存论的阐释[J]. 中山大学学报(社会科学版), 2017(4):105-114.
- [24] 翟学伟. 伦:中国人之思想与社会的共同基础[J]. 社会,2016(5):1-35.
- [25] 贺麟. 五伦观念的新检讨[M]//文化与人生. 上海:上海人民出版社,2010.
- [26] 翟学伟.“亲亲相隐”的再认识——关系向度理论的解释[J]. 江苏行政学院学报,2019(1):50-59.
- [27] 周飞舟. 慈孝一体:论差序格局的“核心层”[J]. 学海,2019(2):11-20.
- [28] 翟学伟.“孝”之道的社会学探索[J]. 社会,2019(5):127-161.
- [29] 周飞舟. 一本与一体:中国社会理论的基础[J]. 社会,2021(4):1-29.
- [30] 麦考马克,布莱尔. 孝道国家[G]//黄敬凯,译. 跨文化对话. 北京:商务印书馆,2017:287-310.
- [31] 翟学伟. 儒家的社会理论建构——对偶生成理论及其命题[J]. 社会学研究,2020(1):56-79.
- [32] 林安梧. 儒学与中国传统社会之哲学省察[M]. 上海:学林出版社,1998.
- [33] 许烺光. 祖荫下:中国乡村的亲属、人格与社会流动[M]. 王芄,徐隆德,译. 台北:南天书局,2001.
- [34] 李泽厚. 论语今读[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2008.
- [35] 周瑾. 儒家孝爱观的生命意蕴[J]. 北京大学学报(哲学社会科学版),2017(2):68-83.
- [36] 刘悦笛.“情性”、“情实”和“情感”——中国儒家“情本哲学”的基本面向[J]. 社会科学家,2018(2):12-21.
- [37] PINES Y. Foundations of Confucian thought: intellectual life in the Chunqiu Period,722-453 B. C. E. [M]. Honolulu:University of Hawai'i Press,2002.
- [38] 费孝通. 生育制度[M]//费孝通文集:第4卷. 北京:群言出版社,1999.
- [39] ZHOU Y-Q. Festivals, feasts, and gender relations in ancient China and Greece[M]. New York:Cambridge University Press,2010.
- [40] 杨天才,张善文. 周易[M]. 北京:中华书局,2011:571.
- [41] 林存光. 仁学实践论浅说——儒家仁学思想的历史发生、推扩开展及其实践论反思[J]. 孔子研究,2016(6):16-28.
- [42] CHONG K-C. The practice of Jen[J]. Philosophy East and West. 1999(3):298-316.

- [43] 梁启超. 儒家哲学[M]. 上海:上海人民出版社,2009;143.
- [44] 余治平. 忠恕而仁:儒家尽己推己、将心比心的态度、观念与实践[M]. 上海:上海人民出版社,2012;68.
- [45] 梁漱溟. 中国文化要义[M]. 上海:上海人民出版社,2005;80.
- [46] 钱穆. 现代中国学术论衡[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2001;24.
- [47] 史华罗. 中国历史中的情感文化:对明清文献的跨学科文本研究[M]. 林舒俐,谢琰,孟琢,译. 北京:商务印书馆,2009;146-159.
- [48] MARKS J. Emotion East and West:introduction to a comparative philosophy[J]. Philosophy East and West. 1991(1):1-30.
- [49] SOLOMON R C. Some notes on emotion,“East and West”[J]. Philosophy East and West. 1995(2):171-202.
- [50] 陈来. 仁学本体论[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2014;11.
- [51] 魏冰娥. “成于乐”何以可能? ——论儒家乐教的成人根据[J]. 西南大学学报(社会科学版),2022(2):61-70.
- [52] 杨开道. 中国乡约制度[M]. 北京:商务印书馆,2015.
- [53] 胡骄键. 乡约的契约伦理色彩及其产生、变异分析[J]. 西南大学学报(社会科学版),2020(2):36-45.
- [54] 梁涛. 郭店竹简“身心”字与孔子仁学[J]. 哲学研究,2005(5):46-52.

From Qing to Ren: On Confucian Process View of Human Emotions

CHEN Yunlong

(*Institute of Sociology, Jiangsu Provincial Academy of Social Sciences, Nanjing 210004, China*)

Abstract: Confucius and Confucian view of “renqing” (human emotions) is a process view of human emotions based on the ontology of “ren”(human) or “qing” (emotion). It is a moral conversion from natural human emotions to humaneness. These conversion methods, paths, processes, and goals need to be understood in the Confucianism framework of “ren-lun-li-tian”(people-ethics-courtesy-universe). It starts from the natural human emotions and takes the universe as the ultimate. Following the example of “junzi” and sage, and through the daily practice of roles, relations, and rites, it integrates individuals, families, societies, nations, and even the universe, and presents them in an ideal way, which points to the fundamental meaning of “qing” and the balance between emotion and reason. The practice system of “renqing” or “renai” takes the family affection, especially filial piety as its origin, and expresses the moral realization logic of natural human emotions and its inherent running tension intensively. From natural emotions to humaneness, and back to genuine emotions, by showing the interconnection and inter-explanation of “renqing” and “renai”, the central position and order meaning of the process view of human emotions has been highlighted in the framework of “ren-lun-li-tian”.

Key words: renqing; renai; junzi; being human; ren-lun-li-tian; the integration of kindness and filial piety; inter-explanation of qing and ren; process perspective

责任编辑 高阿蕊

网 址: <http://xbjbjb.swu.edu.cn>