

# 先秦儒家情论及其道德功能

康宇

**【摘要】** 先秦儒家论情，兼指情实与情感，二者统摄于诚的哲学根基，是内在生命在与外境相接时真实无伪的显发。本真之情内含道德指向性，是构成恻隐、是非、羞恶、辞让等道德情感或判断的初始动力。礼乐文明亦以情为人性基底，讲求“礼因人情而为之节文”“乐由中出”。由此，形成性情贯通、情理交融的伦理格局。汉宋以降，“性阳情阴”“性体情用”诸说渐次遮蔽先秦情论原初取向，情沦为性之附庸。重返先秦语境，既可揭示道德动机所依托的情感之本源基石，也为社会规范提供“称情”的合法性判准，更可超越西方伦理学中理性与情感的二元对立，接引一种更具生命温度的思想进路，为当代道德哲学重拾情理相融的实践智慧提供参照。

**【关键词】** 先秦；儒家；情；道德功能

**【作者简介】** 康宇（1978—），黑龙江大学马克思主义学院教授。

先秦儒家关于情的论述，蕴含丰富的生命体验，是道德意识在现实境遇中的显现。然而，受既有的理论范式，尤其是宋明理学所确立的性体情用、性本情末之二分架构影响，相关分析往往被纳入性情论<sup>①</sup>或情感儒学<sup>②</sup>中加以理解。该思路虽有理论上的系统性，但在源流层面易陷人某种回溯性误读——将原本自发之情，安置于形上之性的统摄之下。由此，情在先秦语境中具有优先于概念思辨、并为道德判断提供动力与内容之基础作用，受到一定程度的遮蔽。进而，情之丰富意涵易被简化为受支配的经验现象；情与道德实践之间的有机关联，也无法获得充分的彰显。

---

\*本文系国家社会科学基金一般项目“中国诠释学研究40年梳理与省思”（22BZX060）的阶段性研究成果。

<sup>①</sup> 相关研究参见欧阳祯人：《先秦儒家性情思想研究》，武汉大学出版社，2005，第6-99页；赵法生：《从性情论到性理论——程朱理学对原始儒家性情关系的诠释与重构》，《广西师范大学学报（哲学社会科学版）》2021年第5期，第139-148页。

<sup>②</sup> 相关研究参见杨虎、赵嘉霖：《情感儒学与生活儒学的思想拓展》，齐鲁书社，2023，第2-350页；刘悦笛：《“性生于情”而非情生于性”——儒家“情本哲学”的根本翻转》，《探索与争鸣》2021年第11期，第90-98页。

笔者认为,若仅把情看作性的附属物或衍生物,抑或将之功能界定在感性经验的层面,实难以完整呈现先秦文献中情所展现的丰富意涵。因为,先秦情本身就是道德本体在生活情境中的开显;道德生命的真切性,首要体现于情的自然发动与真实流露。所以,情不是有待被赋予规定性的被动之物,而是内在蕴含价值导向、可促发道德实践展开的鲜活力量。是故,悬置性对于情的优先性预设,直面情在道德经验中的本源性并就此展开讨论,或能为理解先秦儒家伦理思想品格开辟出一条新路。

## 一、先秦儒家情论之意涵

先秦时期,情范畴兼具情实、情感二义。情实指事物或情境的真实样态,《论语》言“上好信,则民莫敢不用情”<sup>[1](143)</sup>,句中情字即表诚实无伪的实情;情感指人内在的喜怒哀乐等自然反应,《礼记》云“何谓人情?喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲,七者弗学而能”<sup>[2](689)</sup>,明确揭示情感不待后天习染的天性特质。两种意涵彼此联系,均根植于真实无妄的存在状态:情实为存在之真,是客体向主体显露的本来面目;情感为体验之真,是主体对境遇的本然回应。儒家将道德生命安立于对真实性的确认与持守,外在境遇之真与内心感受之诚彼此映照,从而构成生命存在之真实的不同展现。据此,以真诚为底蕴的情,成为儒家道德经验的基石。《中庸》进一步将诚提升为天之道,申明“诚者物之终始,不诚无物”<sup>[1](34)</sup>,并主张“唯天下至诚,为能尽其性”<sup>[1](33)</sup>。真实的情感流露,是诚在现实生命中的发用;对事物情实的尊重与顺应,亦是诚在实践中的体现。

战国竹简的出土,为理解先秦情之意涵提供了文献印证。1993年发现的湖北郭店楚简《性自命出》篇,集中讨论了性、命、情、道的关系。“简文”聚焦性情关系,明确提出“情生于性”命题,将情理解为性的显发。其云“喜怒哀悲之气,性也。及其见于外,则物取之也”<sup>[3](68)</sup>,勾勒出性情内外相感的机制。喜怒哀悲之气,指内在于生命的感受潜能,以气的方式蓄藏,意指情感得以萌动的先天势能。性是该势能的总体,但不呈现为抽象静止的形上理则,乃是蕴含情感向度的生命存在。当性与外物相接时,内在势能被引动,遂发见于外而成为具体的情。

“情生于性”之“生”,意谓显现、呈露,是内在可能性在具体情境中转化为现实性的经历。《礼记》言“人生而静,天之性也;感于物而动,性之欲也”<sup>[2](1083)</sup>,可与之相印证。静涵状态下的性不代表虚无,蕴含着动的趋势;感物而动所产生的情,实为性的展开。从静到动,自内而外,构成连贯无碍的同一进程。情在其中不承载贬抑意味,反被视作天性实现自身的本然通道。情之显发本身已蕴含着对事物的价值感应,显露真实无妄的伦理潜质。依循此义,道德实践的

首要任务并不在于运用外在理性约束生活,而是让内在于性的情感在与事物交接的过程中得以顺畅显发,从而导引出合宜的行动。

在厘定性情关系的基础上,《性自命出》又提出“道始于情”命题,将讨论视野从个体心性延伸至人伦价值。“道”指儒家尊崇的仁、义、礼等伦常规范与人世准则;“始”标明了情在价值发生次序上的优先位置。道以情为起点,意味着一切人伦规范的构筑皆须扎根于真实的情感体验。《论语》载有子之言“孝弟也者,其为仁之本与”<sup>[1](48)</sup>,将对亲人的亲爱之情视为高层次道德原则“仁”得以生发的根本。孟子谓“仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也”<sup>[1](292)</sup>,同样将抽象的仁义理念落实在饱含情感的日常践行之中。荀子虽主性恶,但亦承认“夫禽兽有父子而无父子之亲,有牡而无男女之别”<sup>[4](93)</sup>,认为人区别于禽兽的礼义秩序仍须以情感关联为前提。相关论述均表明,儒家人伦之道的构设与推行,源于对普遍人情的体认、尊重与提炼。

然而,“始”不等于“终”,“始于情”也不等于“止于情”。情感的原始样态可能质朴、囿于现实对象,甚至存在偏失,儒家的道德修养因而包含对始源之情的涵养、扩充、调适,使之由近及远、自狭至广,逐渐升华为带有普遍规范意义的道。没有对亲子之爱、恻隐之心的真切体验,仁道必会失去源头活水;若不加以扩充调节,始源之情也难以完成从自然感受到伦理自觉的跃迁。“道始于情”的命题,确立了情作为价值秩序之经验起点的地位,亦揭示了由情入道的修养路径。它表明儒家伦理从不远离人的生命感受,一切道德规范与价值理想的正当性,都需回溯至其能否安顿、提升、成就人之常情。因之,情的奠基功能遂与道德的普遍要求贯通起来,避免了走向任情纵情或抑情窒性的偏失。

上博简《孔子诗论》中“诗亡隐志,乐亡隐情”<sup>[5](12)</sup>的论说,将情志置于诗乐教化的重心,显示出情在礼乐文明中的重要意义。清华简《保训》述舜“测阴阳之物,咸顺不逆”<sup>[6](68)</sup>，“测”字兼含察情度实之义,表明情实与情感的意涵在出土文献中有迹可循。另外,儒家以情为道德源头的取向,在先秦诸子中也有对照:庄子倡无情说,谓“吾所谓无情者,言人之不以好恶内伤其身”<sup>[7](229)</sup>,意在借虚静超越世俗情感的拘限,将道德根基从经验情感移至本体之道;墨家主兼爱,虽同诉诸情感,却将爱普遍化为无差等的施与,与儒家由亲亲之爱推及仁民的情感次第形成鲜明对比。从效果上看,道家对情的警惕与墨家对爱的抽象化,反衬出儒家情论的两个特质:以本真情感为道德之正,不视之为有待超越的障蔽;以情感差等推扩作为伦理秩序的基本逻辑,不因抽象普遍性而消解情感的具体性与切身性。

综上可知,先秦儒家情论意涵可归结为三个层面。第一,情在存有论层面具有直接性与真实性,被视为生命与外境相接时的本真显露。情兼指客观实情与主

观感受，二者在诚的哲学基底上获得统一。第二，情与性呈现为显发状态与潜存根基的关系。通过“情生于性”的命题，情与性成为同一生命实在的不同样态。性作为内在含藏未发的倾向与势能，须借由情在与事物交接中的显发来实现自身，性与情相即不离。第三，情构成价值秩序与道德规范的生成根源。通过“道始于情”的命题，儒家倡导的人伦原则与社会礼法，开端皆源于对普遍人情的体察、认可与提升。亲子之爱、恻隐之心等天然情感为仁、义等道德观念的萌生创造了条件。修养工夫的起始被确定于对本真情感的自觉涵养，随之加以扩充、调节与升华，使自然感受逐渐发展为伦理自觉。以上诸层面一同描绘出情作为一种奠基性伦理范畴的理论形象，该认识有助于摆脱后世性情二元论的解释框架，为进一步探究情在道德判断与道德行动中的运作机理奠定思想基础。

## 二、作为德性端芽孕育土壤的情

在先秦儒家的伦理观照下，情不是价值中立或无涉道德的原始情欲。在自然发用之中，情隐含了善的潜在形式与初始冲动，即道德指向性。它往往表现为情感反应所天然带有的价值倾向，如子女对父母的敬慕与亲爱，并非价值无着的生物性依恋，而是包含应当亲近、敬重父母的潜在判断与趋向。所谓德性端芽，是指道德品质在生成初始阶段所呈现的细微、真实、具有发展潜能的萌芽状态。在先秦儒家思想中，它来自具体的生命经验，由本真之“情”孕育和显发。孟子关于“四端”的论述，是将情作为德性端芽的典型例子。他说：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”<sup>[1](239)</sup>心被理解为在特定情境下即时发生、自然涌出的情感反应。如恻隐之心的经典情境，即“今人乍见孺子将入于井”所引发的怵惕恻隐之感。它被描述为“非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也”<sup>[1](239)</sup>，表明是一种先于功利权衡、社会评价甚至好恶情绪的不假思索的心理震动。同样，羞恶、辞让、是非之心，在初始状态分别呈现为面对不义时自发的厌恶感、处于利害间自然的退让感、遭遇事理混淆时本然的明辨感，这些均是未经反思和雕琢的情感体验。

孟子说“孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也”<sup>[1](360)</sup>，强调知爱知敬的觉察力，实与特定的情感体验相伴而生。知不是后天的知识习得，而是一种与情感共在、于情感中朗现的价值直观。同时，内蕴于情的道德指向性，也是道德判断的根源。当主体面对某种情境产生特定情感时，情感本身即构成对情境的评估与回应。见孺子入井而生恻隐，此情是对“生命当救”之价值的肯认；闻不义之事而生羞恶，此情是对“此行为不当”的初步裁决。显然，情感反应起到了道德知觉的作用，其先于复杂的理性推导，为后续的理性反思与价值抉择提供了动力。儒家所重视的良心良知的最初活动样态，往往借由“不安”

“不忍”等具备道德敏感的情感显露出来。情感亦凭借直接与真切，成为道德意识动人心中的重要方式。

立足现象学视域，“直接”指向情感先于反思性判断的发生结构，表现为一种意向性的原初给予，即恻隐之情先于“他者生命应被救助”的反思性判断，情感本身乃是对他者危难的实时察觉，“察觉”已然携带价值指向。胡塞尔指出，意识总是关于某物的意识<sup>[8](117)</sup>，情感亦然——羞恶总是对不当之行的羞恶，此“关于性”表明情感是意义在直观中的自我显示，区别于主观情绪的任意投射。就伦理学而言，真切涉及道德动机的实感根基。威廉姆斯批评义务论将道德动机建立在抽象理性之上，却忽略了行动者深层情感对行动理由的构成性意义<sup>[9](150)</sup>。先秦儒家所言不忍不安显然是深层情感，是道德原则得以在主体那里成为“真切认信”而非“空洞认知”的前提，并不只是附着于道德原则的心理补充。简言之，“直接性”使情感能够即时把握情境中的伦理特征，“真切性”赋予“把握”以推动主体行动的规范力量，两者共同构成情感作为道德意识自我开显之源始形态的基本规定。

在笔者看来，先秦儒家的德性修养观，从未将理性与情感置于对立状态，或以理性去净化情感。它的旨趣在于循情以养性，即澄清、扩充、实现情之中本有的善端。澄清意指祛除那些障蔽情感本然发用的私欲、习气或外缘干扰，使情感能够如其本然、合宜地呈现；扩充是在情感自然发露的基础上，沿着自身内在的善的方向，由近及远、由狭至广地推展，使亲亲之情能通达于仁民，恻隐之心能遍及于万物。该过程摒弃了以外在规范强行扭转情感的倾向，选择了让情感自身所蕴含的道德潜能获得充分而完整的发展与实现。

还需指明的是，在先秦儒家的实践智慧里，面对复杂事态的道德择常发勒于直接的情感触动，构成了道德意识觉醒的征兆。情感以体验性的方式，将情境内含的伦理迫切性直呈于主体，比之概念推理更为迅捷、切身，因而也更富有行动的推力。而以情感为肇端的道德判断模式，有着重要的认识论价值。理性原则的概括性与普遍性，在面对千变万化的情境时，有时会显得迟滞。直接的情感反应，却能够敏锐地捕捉到当下情境中最为突出的伦理特征，并作出倾向性回应。见到弱者受欺凌而生发的愤慨，目不公时感受到的义愤，听闻善行时涌起的欣喜等，都是对情境中价值属性的即时阅读与评价。它们构成了道德理性进行后续反思、权衡、决断所不可或缺的经验基础。儒家对之多有体察，如《论语》言：“吾未见好德如好色者也。”<sup>[1](114)</sup>此语固然慨叹德性修养之不易，但也从侧面承认了“好色”之类自然情感所具有的强劲驱动力。儒家伦理学的目标之一，是期望培养出一种对于道德价值如同“好色”般直接、自然且强烈的感性好恶与向往，亦即令道德情感本身变得充沛等。

因此，在道德实践中，情首先标志着伦理关切的觉醒。由情所启动的道德进程，其后续发展固然需要理性的参与，如审度分寸、权衡轻重、抉择合宜等方式，但整个过程的初始契机，常扎根于原初的不安或不忍。儒者的修养工夫，从未舍弃情感的直接性，只是强调通过养气尽心等方法，使之趋于更加精纯、博大、中正，从而使道德判断能够在情感与理性的和谐互动中，既保有真切的实践动力，又获得清明的理性指引。

### 三、作为礼乐文明之人性基底的情

所谓人性基底，是指道德意识、价值认同、行为动力在人性结构中所处的基础位置，它构成了社会规范与文明形态得以确立、理解并获得生命力的内在依据。《礼记·坊记》说“礼者，因人之情而为之节文”<sup>[2](1400)</sup>，精辟地揭示了礼与人情之间的关联。其中，因人之情指明了礼在发生学意义上的起源，即其种种规范、仪节与差序结构，最初构想不是源于脱离生活经验的抽象设计，而是基于对生命普遍情感需求的体察与顺应。礼制亦可视为对自然情感表达方式的规范化定型，“因”字恰切地表达了礼对于人情的依循与尊重姿态。“为之节文”阐明了礼对于人情所产生的陶冶功效。“节”指调节与节制，旨在防止情感的过度流溢或表达失当；“文”指文饰与美化，旨在使质朴的情感获得恰当、优美且具有可理解性的表达形式。“礼”是指主动地对情感进行引导与塑造，使之脱离粗粝或任意的自然状态，升华为一种合乎伦理、富有教养，能与他人及社群和谐共鸣的情感表达方式。因此，节文的过程，也是养情、达情的过程。它通过合宜的仪式与规范来涵养情感，使之趋于深厚中正，为社会成员之间的情感理解与沟通提供符号与渠道。

荀子对情与礼关系的论述，将上述议题的内在复杂性充分展露出来。一方面，他明确承认“礼以顺人心为本”<sup>[4](579)</sup>“称情而立文”<sup>[4](440)</sup>，将人情视为礼乐制度得以成立的依据。丧礼之三年之丧所以不可损益，因其“称”人子哀痛之情的深浅久暂；祭礼之“事生不忠厚，不敬文谓之野”<sup>[4](424)</sup>亦以情感之诚敬为礼之本。该思路与孔孟一脉相承，皆以情为礼乐文明的人性基底。另一方面，他主张“人之性恶，其善者伪也”<sup>[4](513)</sup>，“化性而起伪”成为修养论的中心命题。性恶之性，主要指好利、疾恶、好声色等自然情欲，荀子认为此类情欲顺是则必生争夺、残贼、淫乱，故须以礼义法度矫饰、扰化之。

表面观之，“顺人心”与“化性”似构成对立：前者以人情为礼之根据，后者以人情为需加转化之物。然对立实扎根于荀子对情的二元区分。《荀子》言“人之情，食欲有刍豢，衣欲有文绣，行欲有舆马”<sup>[4](78)</sup>，属好利之情，为礼之所节；又讲“丧礼者，以生者饰死者也，大象其生以送其死也。故如死如生，如亡如存，终始一也”<sup>[4](433)</sup>，属哀戚之情，为礼之所因。前者偏重于欲，后者偏

重于情。荀子对比虽未如后世理学家那般严格分判，但在自身思想中确有隐性区分：与欲相涉的生理性诉求，因其顺是则乱，需以礼化之；与伦常相涉的德性情感，如哀戚、恭敬、亲亲等，被视为礼义生发的人性根基。化性起伪所化之性，实偏指前者，而非否定后者。由此，“礼以顺人心为本”与“化性起伪”在荀子体系中可并存，即礼的合法性来自对哀戚、恭敬之情的顺应，礼的实践功能则体现为对好利之欲的节制与转化。二者统一于“称情而立文”的总则——称其当因之情而因之，当化之情而化之，皆以情之实然为尺度。由此观之，荀子对情的处理不是简单的矛盾化解，而是在因情、化性之间建立起一种互为条件的关联：礼乐既源自对伦常之情的体认，又承担着对自然情欲的引导。

不难看出，“礼因人情而作”命题在理论上实现了社会规范与生命情感的统一。而作为礼乐体系命题，确立了乐、情之间的本质性联系。不可变强调乐在本质上即是情感的外化与显形。情感蓄积于内，自然要求外在的表达，而当表达被赋予特定的声音、节奏与舞容，并组织为和谐有序的形式时，便成为乐。是故，乐可视为情的艺术升华，“情动于中，故形于声；声成文，谓之音”<sup>[2](1077)</sup>。还有“乐由中出”之说，指明了乐的动力来源与伦理指向。中即是内心，是情感生发之本源。乐从内心流出，功能在于疏导与安顿情感自身。儒家洞察到，未经雕琢的情感可能失之偏颇或流于混乱，而乐凭借内在的秩序，如旋律的起伏、节奏的疾徐、舞姿的俯仰等，为情感开辟了一条得以舒展并获得自我调理与净化的道路。在音乐与舞蹈的实践中，个体情感超越私己的、混沌的内在波动，被纳入一个和谐的形式结构，体验着从无序到有序、从阻滞到畅达的转化。此种在审美经验中实现的情感调和，本身即构成一种道德修养，使心灵趋于平和与中正。

更深一层，乐凭借源于人心又能感通人心的属性，成为连接个体情感与社会伦理的桥梁。《礼记》认为，乐能“同民心”<sup>[2](1076)</sup>，即能让不同个体在共同的情感体验与艺术形式中产生共鸣，培育共通的道德感与群体归属感。当乐的内容与形式浸染了伦理价值时，它对情感的塑造力便导向德性的熏陶。个体在践行或欣赏乐的过程中，情感潜移默化地接受其中蕴含的伦理精神的浸润，从而实现从自然状态的人心向道德自觉的道心的转化与提升，即所谓“情深而文明”<sup>[2](1112)</sup>。因此，在儒家礼乐文明的整体构架中，乐与礼相辅相成，共同作用于人情的安顿与教化。如果说礼侧重于从外部提供行为的规范与情感的节度，那么乐则侧重于从内部激发情感的和谐与伦理的共鸣。二者同源于情，且反过来滋养并提升情。通过乐的实践，情感在一种审美的、共享的经验中完成自我净化与升华，个体生命借此融入一个既有情感温度又有伦理秩序的文明共同体之中。

可见，先秦儒家所建构的礼乐文明之人性根基与伦理动力，皆可追溯至情范畴。礼的节文与乐的律动，都源于普遍人情，服务于人情的安顿、文饰、提升。

“称情而立文”既涉及情感的表达，也关联情感的培育与成全。礼通过仪式化的程序，引导并塑造了哀戚之情的品质。如《礼记》中对丧礼细节的诸多讨论，焦点不在于外在仪式的繁简，而在于能否恰切地传达与安顿丧者的真情。过于简略可能被视作无情，过于奢华易流于表演而掩盖真情。理想的礼文，旨在实现情与文之间的平衡，使情感能凭借仪式得以充分地流露，又不至于因过度宣泄而伤害生者。在此过程中，个体自然的情感被引入一种兼具文明深度与社会关怀的表达形式，情感本身亦得到纯化。因此，丧祭之礼的实践，可视为一种情感本体论的展开：礼的终极合法性，来自其可切实地安顿与表达人最本真的情感。由是，礼以“称情”为原则，代表了礼的价值根基深植于人性的情感土壤；礼以“立文”为方法，传达了文明的形式乃是为了成全情感的生命。

由此推论，所谓“仁者爱人”，其发端与贯穿始终的脉络，是真实无伪的爱之情；所谓移风易俗，其得以有效推行的凭借，是礼乐对群体情感的塑造与引导。是故，对先秦儒家情论之地位与道德功能的探讨，理论意义乃是还原整全的道德生命图景。在那里，情感、理性、规范发生于同一生命本体，道德不表现为外烁的律令，而内生于情感体验，是借助文明形式得以滋养和扩充的生命自觉。质言之，情感的道德奠基作用与文明的建构功能，在儒家情论的阐发中获得了深层次的统一。

#### 四、先秦情论的当代启示

以情论视角考察先秦儒家伦理特质，它的基本形态可概括为“性情贯通”：性为情之未发潜能，情为性之已发实态，二者并非先后相生的两物，而是同一本体的两种存在方式；德性从恻隐等端芽扩充至仁、义、礼、智，乃同一生命趋势由微至著的自然生长；礼乐制度亦非外在于情感的规制系统，而是人情实然状态的体认与顺应。情不因礼而亡，反因礼而得其文；情不因乐而熄，反因乐而得其和。文明与自然、规范与情感在此并非对立关系，而是相互成就。

然而，以情为道德显现之源、礼乐文明之基的积极理解，在后世儒学中并未得到一贯坚持。汉儒董仲舒将阴阳学说引入人性论，提出“性阳情阴”之辨：“天之大经，一阴一阳；人之大经，一情一性。性生于阳，情生于阴。阴气鄙，阳气仁。”<sup>[10](291)</sup>性情由此分判为各具气类来源的实体，价值亦高下有别，情因与贪欲相连而转为需加节制的对象。东汉《白虎通义》虽称六情“扶成五性”，但仍预设了性主情从的结构。至唐李翱《复性书》，径直以情为“妄”为“邪”，主张“灭息妄情”以复性，先秦“情生于性”的连续生成关系至此被“情昏性匿”的对抗模式所取代。宋儒继起，在消化佛老本体论思维的基础上，建构了更为系统的性情二分架构。程颐首揭“性即理也”，确立“性体情用”的基本范式。朱熹以“心统性情”将情纳入性与心的结构，承认四端之情为性之直接发用，但

将七情归于气所生、有待节制的经验情感；同时通过“理欲之辨”，使情在与欲的连带中成为须加克制甚至超越的对象等。

省思汉宋之变，可识一条情地位层层下移的思想轨迹。汉儒以阴阳论性情，情被归为阴气而沦为性之附属；宋儒以体用论性情，情被贬为现象而失本体地位。汉儒主“损其欲以其情”，宋儒倡“存理去欲”，情、欲日益纠缠，终成天理的对立面。该演变的思想史后果至为深远：先秦儒家以情为道德端芽、礼乐本源的情论，逐渐为后世“以理制情”的情观所遮蔽；“情生于性”的连续生成关系，被“性体情用”的层级统摄关系所替代；“道始于情”的价值发生学命题，被“复性灭情”的工夫论预设所覆盖。也许，笔者对先秦儒家情论的探析，其思想史价值恰在于此。要知道，还原不是怀古，意在揭示被后世架构所遮蔽的理论可能性。正如“蒙培元提出了‘回到原点’的中国哲学当代开展方法”<sup>[11](20)</sup>，当我们将情从性之附属、理之现象的位置上解放出来，重新审视其在先秦文献中作为道德显现之源、礼乐文明之基的饱满形象时，不能不承认后世性情论的演变虽有哲学史的内在理路，却也付出了遮蔽儒家道德哲学另一种可能进路的代价。

先秦儒家情论的当代哲学意义何在？首先，它为道德动机问题提供了一种内含生命实感的诠释路径。当代西方伦理学动机理论长期陷于二元困局：义务论将道德动因归诸理性对法则的敬重，却难以说明纯粹理性如何产生驱动现实行为的实践力量；情感主义虽承认情感在道德中的位置，却往往停留于心理描述层面，无法解释情感何以有规范性的权威。先秦儒家以恻隐、羞恶、不忍等情感为道德意识的起点，展现出一种迥异于西方范式的动机模式。其中，道德动力来自情感自身在面对具体情境时直接、不假思索的趋向性反应，天然蕴含着应当如此的意义指向与不得不为的行动驱力。它将道德的“应当”与心理的“想要”联结为一体，为当代伦理学走出义务论与情感主义的对峙提供了重要的思想资源。

质言之，休谟将道德判断归诸情感，提出“理性是而且也应当是情感的奴隶，除了服务与服从情感外，无法再有其他任何的职务”<sup>[12](339)</sup>，却难以说明情感自身的规范性来源。康德反向立论，主张道德法则只能源自纯粹理性<sup>[13](4-7)</sup>，情感因偶然性与被动性被排除于道德动机之外。但在先秦儒家情论处，恻隐、羞恶等情感不同于休谟意义上的自然情感，自身已内蕴应当的价值指向，情感不是理性的奴隶，而是道德意识的原始形态。于是，作为道德动机的敬重感，被转化为更具内在驱动力的悦纳感。由此，先秦儒家以情理交融而非情理分立的模式，为道德动机问题开辟出一条既具规范性根基又不失实践动力的路向。

其次，它为社会规范的合法性问题提供了一种基于人情可感通性的证成思路。近代以来，社会规范的合法性论证主要沿两条路径展开：诉诸个体理性的同意，以契约论为代表；诉诸行为后果的效益，以功利主义为典型。前者预设了原子

式个体的理性计算能力，后者将价值简化为可通约的利益。先秦儒家取向显然与之不同，认为一种规范制度是否正当，既不在于它是否经过每个人的理性选择，亦不在于它能否带来最大效益，而在于它是否因人情、是否称情而立文。礼之所以有效，不是因为出自谁的制定或承诺，而是因为它回应了人在丧亲时的哀戚、在尊长前的恭敬、在得失之际的辞让等普遍而真实的情感。简言之，先秦儒家情论为当代伦理学思考“何种规范是可欲的”提供了尺度：一种制度若长期压抑、扭曲或无视人之常情，它的正当性便值得深究。

最后，它为克服理性与情感、自律与他律的僵硬对立提供了情理交融的智慧。西方现代道德哲学常将道德自律视为理性的自我立法，情感因之具有被动性、偶然性而被归入他律范畴。理性与情感、自律与他律由此构成一组难以化约的对立。然而，该“对立”在先秦儒家的思想图景中却无存身之地。孟子谓“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”<sup>[1](336)</sup>，表达的是理性原则被主体情感层面欣然接纳的状态，理义不是与情感对峙的外在命令，而是能够唤起内在愉悦的价值对象。孔子“从心所欲不逾矩”<sup>[1](54)</sup>的境界亦当作如是观：矩是规范，是礼义，是天理；心所欲是情感，是意愿，是自由。在理想人格处，规范不是从外约束的律令，情感不是恣肆泛滥的冲动，二者在长期的修养和涵化中达成了和谐。先秦情理交融的范式，为当代伦理学摆脱自律、他律的二元纠缠提供了新思路。

#### 参考文献：

- [1] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2016.
- [2] 礼记正义(上)[M]//十三经注疏.郑玄,注.孔颖达,疏.李学勤,编.北京:北京大学出版社,1999.
- [3]《简帛书法选》编辑组.郭店楚墓竹简·性自命出[M].北京:文物出版社,2002.
- [4] 王先谦.荀子集解(上)[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,2016.
- [5] 濮茅左.上海博物馆藏楚竹书:孔子诗论;子羔;鲁邦大旱[M].上海:中西书局,2014.
- [6] 黄德宽,夏含夷.清华大学藏战国竹简校释(壹):《命训》诸篇[M].程浩,校释.北京:商务印书馆,2024.
- [7] 郭庆藩.庄子集释(上)[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,2013.
- [8] 胡塞尔.纯粹现象学通论[M].李幼蒸,译.北京:商务印书馆,1992.
- [9] 威廉斯.道德运气[M].徐向东,译.上海:上海译文出版社,2007.
- [10] 苏舆.春秋繁露义证[M].钟哲,点校.北京:中华书局,1992.
- [11] 李海超.情感儒学的“心灵开放”论及其拓展[J].齐鲁学刊,2025(5).
- [12] 休谟.人性论(下)[M].贾广来,译.西安:陕西师范大学出版社,2009.

[13] 康德.道德形而上学奠基[M].杨云飞,译. 北京:人民出版社,2013.