

## 仁爱正义论：情感正义论的儒家版本 ——儒家情感伦理学再讨论

黄玉顺

(山东大学 儒家文明省部共建协同创新中心, 山东 济南 250100)

[摘要] 中西方都有正义论的传统,而且其中都有作为情感伦理学的情感正义论的传统,但两者存在着重大的区别。作为“生活儒学”的次级理论,儒家的基础伦理学——“中国正义论”本质上也是一种情感正义论,但其核心并非泛泛的“情感”,而是特定的“仁爱”情感,因此可以称之为“仁爱正义论”,这就是情感正义论的儒家版本。该理论以“仁爱”情感来阐明所有社会正义问题,其要领是区分“仁爱”情感的两个维度,即“差等之爱”与“一体之仁”(“博爱”):作为正义问题的触发点的利益冲突,正是仁爱之中的差等之爱的结果;而解决利益冲突问题的情感路径,则正是仁爱之中的超越差等之爱的博爱情感。从差等之爱向一体之仁的情感跃迁,其情感机制是推己及人的情感“推扩”:首先是在“情理之思”中形成“良知”即作为道德情感的正义感(“知”“是非之心”)。然后是由正义感的理性化而形成作为情感理性的正义原则(“义”),即源于博爱“情感”的正当性原则和源于生活“情实”的适宜性原则。最终形成“礼乐”文化,即根据正义原则,运用工具理性(“智”)来建构社会规范及其制度(“礼”);同时以艺术形式(“乐”)来消除制度规范的人际角色“别异”所造成的情感疏离,形成社会群体的情感“和同”即社会和谐。

[关键词] 正义论 生活儒学 情感正义论 情感伦理学 仁爱正义论

DOI:10.13916/j.cnki.issn1671-511x.2024.04.010

儒家的社会正义论,作为“制度伦理学”(ethics of institution)<sup>①</sup>,乃是一种“基础伦理学”(foundational ethics)<sup>②</sup>;就其根本的理论特征来看,它是一种作为情感伦理学(emotional ethics)的情感正义论(emotional justice theory)。西方也有作为情感伦理学的情感正义论传统,因此,儒家正义论是情感正义论的中国形态,即“中国正义论”(Chinese Theory of Justice)。笔者于2004年开始建构“生活儒学”(Life Confucianism)<sup>③</sup>,2005年开始提出该思想体系之中的次级理论“中国正义论”<sup>④</sup>,此后陆续发表一系列文章而结集为《中国正义论的重建》<sup>⑤</sup>,并出版专著《中国正义论的形成》。当初之所以命名为“中国正义论”,正如《中国正义论的重建》英文版的书名“东方之声”(Voice From The East)所示,旨在强调它是有别于西方正义论的另外一种正义论传统<sup>⑥</sup>。这就是说,“中国正义论”就是情感正义论的儒家版本。

西方情感正义论的主要形态是近代开始出现的,最典型的是苏格兰启蒙运动的情感正义论,主要代表人物是弗兰西斯·哈奇森(Francis Hutcheson)、大卫·休谟(David Hume)、亚当·斯密(Adam Smith)等。苏格兰启蒙学派正确地指出:正义问题源于利益问题,利益问题源于情感问题。但是,那究竟是怎样一种情感?他们主要是诉诸“同情”(sympathy)或“移情”(empathy),这是西方情感正义

[作者简介] 黄玉顺(1957—),四川成都人,山东大学儒学高等研究院教授,研究方向:儒家哲学和中西比较哲学。

① 黄玉顺:《必须旗帜鲜明地提出“中国正义论”——儒家制度伦理学的当代政治效应》,《文化纵横》2010年第2期。

② 黄玉顺:《作为基础伦理学的正义论——罗尔斯正义论批判》,《社会科学战线》2013年第8期。

③ 黄玉顺等:《关于“生活儒学”的一场讨论》,黄玉顺:《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》,成都:四川大学出版社,2006年,第1-28页;黄玉顺:《“生活儒学”导论》,《原道》第十辑,北京:北京大学出版社,2005年,第95-112页;黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》,成都:四川大学出版社,2006年。

④ 黄玉顺:《哲学断想:“生活儒学”信札》,成都:四川人民出版社,2019年。见该书2005年10月9日至11日、2006年1月3日、3月5日、5月29日、2007年2月1日、6月6日的信件;2007年7月25日的信件《回某某教授的一封信》。

⑤ 参见黄玉顺《中国正义论的重建——儒家制度伦理学的当代阐释》,合肥:安徽人民出版社,2013年。

⑥ See to Huang Yushun, Voice From The East: The Chinese Theory of Justice, United Kingdom: Paths International Ltd, 2016.

论与儒家情感正义论之间最根本的区别所在。在儒家看来,一切正义问题可以归结为“仁爱”情感问题:“差等之爱”的偏爱情感导致利益冲突,而“一体之仁”的博爱情感则解决利益冲突问题。这就表明,儒家正义论乃是“仁爱正义论”(Benevolent Justice Theory)。

笔者曾概括道:“中国正义论的全部理论结构是:仁→利→知→义→智→礼→乐。或曰:仁爱情感→利益问题→良知智慧或正义感→正义原则→理智或者工具理性→社会规范及其制度→社会和谐。”<sup>①</sup>本文将阐明这些观念环节与仁爱情感之间的本质关联。

## 一、“情”与“仁”:情感存在与仁爱情感

儒家正义论之所以是“情感正义论”,是因为儒学本质上就是“情感儒学”<sup>②</sup>,正如蒙培元先生所指出,“情感是全部儒学理论的基本构成部分,甚至是儒学理论的出发点”<sup>③</sup>,“儒家哲学就是情感哲学”<sup>④</sup>。而这种情感正义论之所以是“仁爱正义论”,则是因为“仁爱”观念乃是儒学中的首要的、基础的、核心的观念,亦如蒙培元先生所指出:“儒家的情感哲学如果能够用一个字来概括,那就是‘仁’。”<sup>⑤</sup>

### (一) 儒家情感观念的奠基意义

显然,对于儒家伦理学、正义论来说,情感观念,尤其是“仁爱”的情感观念,具有根本性的奠基意义。这是因为:

首先,儒家的情感观念不仅具有正义论或伦理学的意义,更具有普遍的存在论意义,这就是说,儒学最基本的理论层级就是“情感存在论”<sup>⑥</sup>。究其缘由,乃是因为“人是情感的存在”<sup>⑦</sup>,“情感就是人的最基本的存在方式。正是在这个意义上,我们称儒家哲学为情感哲学或情感型哲学”<sup>⑧</sup>,“人与万物是一个和谐的生命整体或共同体,人与万物不分贵贱,‘浑然一体’,这是存在论的‘一体’”<sup>⑨</sup>。这就是说,情感存在论乃是情感伦理学、情感正义论奠基的基础理论。

其次,人尽管具有各种各样的情感,如“喜怒哀乐”<sup>⑩</sup>,或“喜怒哀惧爱恶欲”<sup>⑪</sup>,但是,对于儒学来说,仁爱情感是其中最重要的情感。正是在这个意义上,儒学就是“仁学”。因此,仁爱情感当然也是儒家正义论的出发点。唯其如此,儒家的情感正义论才是“仁爱正义论”,即一以贯之地以“仁爱”情感来阐明所有一切社会正义问题。

### (二) 儒家“仁爱”观念的两个维度

这里的理论要领,乃是区分“仁爱”情感的两个维度:“差等之爱”;“一体之仁”,或曰“博爱”。这里的“博爱”概念,并非西语的“fraternity”或“brotherhood”,而是韩愈所说的“博爱之谓仁”<sup>⑫</sup>,可译为“universal love”,而宋明儒家称之为“一体之仁”。

然而,关于儒家的“仁爱”观念,学界的认识往往自相矛盾而不自知:一方面以为“仁爱”就是“他者之爱”,即爱他人;另一方面又以为“仁爱”就是“差等之爱”,即爱的情感存在着由近及远的亲疏等级差别。他们没有意识到:假如只讲差等之爱,那绝不是儒家的“仁爱”,而必然会合乎逻辑地走向属于道家的杨朱“为我”“贵己”立场,因为差等之爱“推己及人”的出发点正是“己”;假如只讲一体之

① 黄玉顺:《中国正义论的形成》,北京:东方出版社,2015年,第24页。

② 黄玉顺:《情感儒学:当代哲学家蒙培元的情感哲学》,《孔子研究》2020年第4期。

③ 蒙培元:《情感与理性》,北京:中国社会科学出版社,2002年,自序,第1-2页。

④ 蒙培元:《理学范畴系统》,北京:人民出版社,1989年,第177页。

⑤ 蒙培元:《情感与理性》,北京:中国社会科学出版社,2002年,第310、311、53页。

⑥ 黄玉顺:《情感儒学:中国哲学现代转化的一个范例——蒙培元哲学思想研究》,《光明日报》理论版2023年9月11日“文史哲”周刊。

⑦ 蒙培元:《人是情感的存在——儒家哲学再阐释》,《社会科学战线》2003年第2期。

⑧ 蒙培元:《中国哲学中的情感问题》,《蒙培元全集》第九卷,成都:四川人民出版社,2021年,第241-243页。

⑨ 蒙培元:《儒学现代发展的几个问题》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2012年第1期。

⑩ 《十三经注疏·礼记正义·中庸》,北京:中华书局,1980年,第1625页。

⑪ 《十三经注疏·礼记正义·礼运》,第1422页。

⑫ 韩愈:《原道》,《韩昌黎文集校注》,上海:上海古籍出版社,1986年,第13页。

仁,也绝不是儒家的“仁爱”,而是墨家的“兼爱”观念<sup>①</sup>。因此,必须认识到儒家“仁爱”观念同时具有差等之爱和一体之仁这样两个维度。

不仅如此,事实上,儒家“仁爱”观念的两个维度,适用于不同的社会生活领域,即:差等之爱适用于私域(private sphere);而一体之仁才适用于共域(public sphere),特别是正义论的论域。诚如《礼记》所说:“门内之治,恩掩义,门外之治,义断恩。”<sup>②</sup>这里“恩”指“爱”,即差等之爱,故有“恩爱”之语。“门内”指私域,“恩掩义”即差等之爱掩盖了正义原则;“门外”指公域,“义断恩”即正义原则断绝了差等之爱。

显然,以上两个维度的区分,对于社会正义理论来说具有根本的意义,因为正义问题正是公域的问题。假如以“恩掩义”的差等之爱为根据,这样建构起来的社会规范及其制度绝谈不上正义、公正、公平;唯有以“义断恩”的一体之仁为根据,这样建构起来的制度规范才可能是正义的。

### (三) 儒家仁爱情感的“推扩”原则

上述仁爱情感中的差等之爱与一体之仁,通常被认为是相互对立的,并因此而误解了儒家的“义利之辨”。一般哲学、伦理学及心理学,通常也将人的“利他”倾向与“利己”倾向对立起来。这其实大谬不然。实际上,一体之仁乃是差等之爱的情感“推扩”的结果。“推扩”乃是儒学的一个极为重要然而至今语焉不详的概念。

所谓“推”,孟子说:

老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼,天下可运于掌。《诗》云:“刑于寡妻,至于兄弟,以御于家邦。”言举斯心加诸彼而已。故推恩足以保四海,不推恩无以保妻子。古之人所以大过人者,无他焉,善推其所为而已矣。<sup>③</sup>

赵岐注:“老犹敬也,幼犹爱也。敬我之老,亦敬人之老;爱我之幼,亦爱人之幼;推此心以惠民,天下可转之掌上”;“善推其心所好恶,以安四海也”。朱熹注:“必由亲亲推之,然后及于仁民;又推其馀,然后及于爱物:皆由近以及远。”<sup>④</sup>显然,这里的“敬”“爱”“好恶”,都是情感。“恩”即“爱”;“推恩”即“推爱”,亦即爱的普遍化。这里的关键是“举斯心加诸彼”,就是将差等之爱推展为一体之仁。

所谓“扩”,孟子说:

所以谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕惻隐之心。……惻隐之心,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。……凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然、泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母。<sup>⑤</sup>

赵岐注:“四端”乃是“情发于中”;“扩,廓也。凡有四端在于我者,知皆廓而充大之,若火、泉之始微小,广大之则无所不至”。朱熹注:“惻隐、羞恶、辞让、是非,情也”;“扩,推广之意”<sup>⑥</sup>。可见这里的“扩”与上文的“推”是一致的,都是情感的推广、扩展,都是爱的情感的普遍化。

由此可见,所谓“推扩”(extension),就是通过“推己及人”的“扩充”,将“自我之爱”(love for oneself)延展为“他者之爱”(love for others)的普遍原则,亦即爱的普遍化。孔子将这种“推扩”概括为一种普遍的道德律令,即“己欲立而立人,己欲达而达人”<sup>⑦</sup>，“己所不欲，勿施于人”<sup>⑧</sup>。这也就是儒家的“恕道”。

要之,儒家从差等之爱向一体之仁的情感跃迁,并非“旁观者想象”“共感”或“同情”,也不是“移

① 参见黄玉顺《生活儒学的正义理论》,《当代儒学》第1辑,桂林:广西师范大学出版社,2011年,第1-33页。

② 《十三经注疏·礼记正义·丧服四制》,第1695页。

③ 《十三经注疏·孟子注疏·梁惠王上》,第2670-2671页。

④ 朱熹:《四书章句集注·孟子集注·梁惠王上》,北京:中华书局,1983年,第209-210页。

⑤ 《十三经注疏·孟子注疏·公孙丑上》,第2691页。

⑥ 朱熹:《四书章句集注·孟子集注·公孙丑上》,第238页。

⑦ 《十三经注疏·论语注疏·雍也》,第2480页。

⑧ 《十三经注疏·论语注疏·卫灵公》,第2518页。

情”,而是“推情”(the extension of emotion)——情感的推扩。这是“以情度情”,即俗语所说的“设身处地”而“将心比心”。

儒家认为,这种情感推扩并非后天的理性“反思”的结果。孟子固然提到“权然后知轻重,度然后知长短,物皆然,心为甚,王请度之”<sup>①</sup>,但这显然并不是指的情感推扩过程,而是请齐宣王反思自己的情感。按照孟子的观点,情感的推扩能力乃是一种先天的“良知”“良能”<sup>②</sup>。

这里有一点是需要特别指明的:作为推扩结果的一体之仁,当然意味着超越差等之爱;但是,这里的他者之爱与自我之爱之间并不是对立的,并不构成相互否定的关系。例如“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”,对他人的老幼之爱并非对自我的老幼之爱的否定,而是将其置于同等的情感地位。这才是儒家式的“博爱”观念。

## 二、“情”与“利”:差等之爱与利益冲突

上述“仁爱”情感的两个维度的区分,并不意味着差等之爱对于正义论来说毫无意义;恰恰相反,差等之爱正是儒家正义论的发端处。这是因为:一切社会正义问题皆源于利益问题,而利益的追求源于欲望,欲望源于某种情感,这种情感,正是差等之爱。

### (一)儒家的“爱则利之”思想

追求利益的欲望源于情感,因此,儒家的“情”概念往往涵盖了“欲”概念。例如前引《礼记》称“喜怒哀惧爱恶欲”为“七情”<sup>③</sup>;又如“人生而静,天之性也;感于物而动,性之欲也”<sup>④</sup>,此处的“欲”也涵盖了情感与欲望。这是因为欲望源于情感,特别是“爱”的情感。这是符合生活实情的:爱一个人,就会产生为之谋取利益的欲望——爱己即欲利己,爱人即欲利人。

对于这种“爱→利”情感现象,荀子已有深刻的揭示,那就是“爱利”即“爱则利之”的思想:“礼乐则修,分义则明,举措则时,爱利则形”<sup>⑤</sup>;“法则度量正乎官,忠信爱利形乎下”<sup>⑥</sup>。王先谦解释“爱利则形”,引杨倞注“爱(人)利人之心见(现)于外也”,引郝懿行之说“爱人利人皆有法”。墨家也有类似的思想:“仁,体爱也”,“义,利也”<sup>⑦</sup>;“仁,爱也;义,利也。爱利,此也;所爱所利,彼也”<sup>⑧</sup>。

由此可见,不仅差等之爱,而且包括一体之仁在内的仁爱情感总是“利益情感”(emotions of interests)。在这个意义上,任何“意欲”都是“利欲”(desire for interests)。因此,“利欲”不应被视为一个贬义词。儒家尽管追求公利,但也并不否定私利。不仅如此,按照上述“推扩”原则,公利与私利之间并不是非此即彼、势不两立的对立关系,而是协调一致的关系:公利并非否定私利的结果,而是私利的推扩的结果。换句话说,私利虽然不是公利的充分条件,却是达成公利的必要条件。这样才是儒家“义利之辨”的正解。

### (二)作为利益冲突根源的“差等之爱”

显然,无论私利还是公利,利欲总是仁爱的产物,因此,作为正义问题的触发点的利益冲突,也正是仁爱的后果。当然,这里只是仁爱之中的差等之爱。正如休谟所说:“只有这种为自己和最接近的亲友取得财物和所有物的贪欲是难以满足的、永久的、普遍的、直接摧毁社会的。几乎没有任何一个人不被这种贪欲所激动;而且当这种贪欲的活动没有任何约束、并遵循它原始的和最自然的冲动时,每个人都有害怕它的理由。”<sup>⑨</sup>

这与荀子的忧虑如出一辙。唯其如此,才有关于社会规范及其制度的正义问题,即才有建构

① 《十三经注疏·孟子注疏·梁惠王上》,第2670-2671页。

② 《十三经注疏·孟子注疏·尽心上》,第2765页。

③ 《十三经注疏·礼记正义·礼运》,第1422页。

④ 《十三经注疏·礼记正义·乐记》,第1529页。

⑤ 王先谦:《荀子集解·彊国》,北京:中华书局,1988年,第292页。

⑥ 王先谦:《荀子集解·儒效》,第120页。

⑦ 孙诒让:《墨子间诂·经上》,孙诒让点校,北京:中华书局,2001年,第310页。

⑧ 孙诒让:《墨子间诂·经说下》,第391页。

⑨ 休谟:《人性论》下,关文运译,北京:商务印书馆,1980年,第532页。

“礼”的必要。荀子正是这样解释“礼”即正义的社会规范的起源:

礼起于何也?曰:人生而有欲,欲而不得则不能无求,求而无度量分界则不能不争,争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求,使欲必不穷乎物,物必不屈于欲,两者相持而长。是礼之所起也。故礼者,养也。<sup>①</sup>

这里所揭示的“情→欲→求→争→乱→穷”,正是正义问题的触发点,也正是儒家礼学的发端处。荀子所谓“性恶”,正是在这个意义上的判断。结合上文荀子“爱则利之”的思想,显而易见,“礼之所起”的缘由正是仁爱之中的差等之爱。但“礼”的设置并非“禁欲”,而是“养欲”,即通过正义的社会规范及其制度来满足人们的情感及其欲求。

### 三、“情”与“知”:博爱或一体之仁与良知或正义感

尽管作为正义问题的触发点的利益冲突正是一种仁爱情感的结果,即差等之爱,然而解决利益冲突问题的情感路径也是一种仁爱情感,即超越差等之爱的一体之仁,亦即博爱情感。上文讲过,从差等之爱向一体之仁的情感跃迁,其情感机制是情感的“推扩”。这里的首要环节是在“情理之思”的体察中形成“良知”,即作为道德情感的正义感,亦即“是非之心”。

#### (一)作为“情理”的“是非之心”

一体之仁的博爱之所以能够解决利益冲突问题,是因为它是一种颇为特殊的情感,孟子称之为“是非之心”<sup>②</sup>。通常来看,人们会将“是非之心”这样的价值判断归入理性的范畴,而朱熹则明确指出:“恻隐、羞恶、辞让、是非,情也。”<sup>③</sup>这就是说,“是非之心”乃是一种蕴涵着价值判断的特殊情感。

那么,这种“是非之心”的特殊情感来自哪里?荀子诉诸一种属于认知范畴的先天人性,他说:“凡以知,人之性也;可以知,物之理也。”<sup>④</sup>正因为如此,在他看来,之所以“塗之人可以为禹”,是因为“仁义法正有可知可能之理,然而塗之人也皆有可以知仁义法正之质,皆有可以能仁义法正之具”<sup>⑤</sup>。在荀子那里,这种“性智论”显然比“性恶论”更具有根本意义。

但是,孟子虽然也将其归入先天人性的范畴,即“是非之心,人皆有之”<sup>⑥</sup>,却认为这样的“是非之心”并非认知理性的范畴,而是情感范畴,我们可以称之为“情理”(emotional reason)<sup>⑦</sup>,亦即情感本身的内在条理。所以,后来戴震解释《孟子》的字义,就是将“理”解释为“情”“欲”本身的内在条理:“理也者,情之不爽失也,未有情不得而理得者也”;“今以情之不爽失为理,是理者存乎欲者也”<sup>⑧</sup>。因此,蒙培元先生曾指出:“儒家的‘情理’之学是一个大题目,能代表儒学的基本精神”<sup>⑨</sup>;“道德情感而具有理性特征,是情理合一的”,“道德情感的理性化即所谓‘情理’”<sup>⑩</sup>。这无疑是一个重大的理论发现。

#### (二)作为“正义感”的“良知”

显然,仁爱的两个维度之间存在着一种区别:差等之爱只是单纯的“自然情感”,一体之仁则是“理性情感”<sup>⑪</sup>(reasonable emotion)。

这种作为情理的“是非之心”作为情感本身的条理,当然不是什么理性反思的结果,所以孟子又

① 王先谦:《荀子集解·礼论》,第346页。

② 《十三经注疏·孟子注疏·公孙丑上》,第2691页。

③ 朱熹:《四书章句集注·孟子集注·公孙丑上》,第238页。

④ 王先谦:《荀子集解·解蔽》,第406页。

⑤ 王先谦:《荀子集解·性恶》,第442、443页。

⑥ 《十三经注疏·孟子注疏·告子上》,第2749页。

⑦ 胡骏健:《儒学现代转型的情理进路》,《学习与实践》2019年第4期;张小星:《当代中国哲学情理学派的新开展——“情理哲学运动”述评》,《当代儒学》2021年第2期。

⑧ 戴震:《孟子字义疏证》,卷上,“理”,北京:中华书局,1961年,第1页。

⑨ 蒙培元:《中国哲学中的情感理性》,《哲学动态》2008年第3期。

⑩ 蒙培元:《情感与理性》,第144、77页。

⑪ 蒙培元:《心灵与境界——兼评牟宗三的道德形上学》,《新儒家评论》第二辑,北京:中国广播电视出版社,1995年,第64-82页;《人·理性·境界——中国哲学研究中的三个问题》,《泉州师范学院学报》2004年第3期;《〈性自命出〉的思想特征及其与思孟学派的关系》,《甘肃社会科学》2008年第2期;《中国哲学中的情感理性》,《哲学动态》2008年第3期;《儒学的核心价值及其意义》,《社会科学战线》2009年第8期;《追寻生命的智慧》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)2010年第2期。

称之为先天的“良知”：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。”<sup>①</sup>这就是说，这种“爱”“敬”的情感，内在地蕴含着“知爱”“知敬”的理性。王阳明将“良知”提升为一个本体范畴，这未必是孟子的本意。孟子所列举的“亲”“敬”，分明都是情感性的。而这种情感的特殊性，就在于它兼具“知”的功能。但这种“知”却又并非“理知”，而是“情知”(emotional cognition)。

显然，这种“良知”概念已经蕴含了“正义感”(sense of justice)概念。但是，这种“正义感”虽可以称为“道德情感”，却不是通常所谓“道德情感”，而是前道德的、为道德奠基的情感，因为这里的“感”(sense)虽然是“感知”的范畴，却是一种情感性的感知，亦即作为“情理”的“是非之心”，即更准确的英文表达应当是“sentiment of justice”或“emotion of justice”。

#### 四、“情”与“义”：仁爱与正义原则

儒家正义论的核心结构是“仁→义→礼”，这里的“义”就是正义论之中的正义原则(principles of justice)。儒家正义论有两条正义原则，即源于博爱“情感”的正当性原则和源于生活“情实”的适宜性原则。

这里涉及儒家“情”概念的内涵问题，即“情”(Qing)不仅指“情感”(emotion)，亦指“情实”(actuality)，即指生活的实情。笔者曾讨论过：在先秦学术，包括孔孟儒学那里，“情”之“情感”与“情实”双重含义往往是难以区分的。事情本来就是如此，本真的生活情感正是一种生活实情<sup>②</sup>。这是儒家情感正义论隶属于“生活儒学”的一个最典型的体现。

##### (一)正当性原则的“情感”渊源

所谓正当性原则是说，社会规范建构及其制度安排，必须出自一体之仁的博爱情感的动机，才是正当的。换言之，正当性原则源于一体之仁的博爱“情感”。

这里应注意的是：这条正义原则看起来是理性的，但它却是源于情感的。具体来说，它是前述感性的正义感的理性化；不仅如此，它甚至本身就是情感性的。在这个意义上，这条正义原则同样属于“情理”，也就是说，它仍然是戴震所说的情欲本身的条理，即孔子所说的“我欲仁”<sup>③</sup>。

##### (二)适宜性原则的“情实”渊源

所谓适宜性原则是说，社会规范建构及其制度安排，必须具有适应特定时代的基本的共同生活方式的效果，才是适宜的。换言之，适宜性原则源于生活方式的“情实”。

这里的“适宜性”(adaptability)并非苏格兰学派的“合宜性”(propriety)概念<sup>④</sup>。儒家正义论的“适宜性”概念，指的乃是面对一个时代的基本共同生活方式的适应性。所以，孔子强调不同时代对“礼”的“损益”：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也。”<sup>⑤</sup>三代之礼不同，乃是因为三代的生活方式的“情实”不同，从而实现相同“情感”的方式也就不同。

这就是说，一体之仁的博爱情感乃是抽象的、普遍的，这是“情感”问题；然而，情感的对象、实现方式却是具体的、历史的，这是“情实”问题。因此才会有“适宜性”问题，也才会有社会规范及其制度的历时变革。例如，中国曾有前现代的社会规范(宗族时代的王权封建的社会规范、家族时代的皇权专制的社会规范)，而今天则应当建构现代性的社会规范。这就是《礼记》所强调的“礼，时为大”<sup>⑥</sup>。所以，孔子才会强调礼有“损益”，从而成为“圣之时者”<sup>⑦</sup>。儒家正义论的进步性就体现在这里。

① 《十三经注疏·孟子注疏·尽心上》，第2765页。

② 参见黄玉顺《儒家的情感观念》，《江西社会科学》2014年第5期。

③ 《十三经注疏·论语注疏·述而》，第2483页。

④ 高全喜：《漫论亚当·斯密的情感主义》，《学术界》2021年第9期。

⑤ 《十三经注疏·论语注疏·为政》，第2464页。

⑥ 《十三经注疏·礼记正义·礼器》，第1431页。

⑦ 《十三经注疏·孟子注疏·万章下》，第2741页。

## 五、“情”与“智”:仁爱与理智或工具理性

社会规范的建构及其制度安排(“礼”)乃是一项高度专业化、技术性的工作,因此需要运用某种理性或曰理智(“智”)。那么,这种理智与情感之间是什么关系?

### (一)作为情感之工具的理智

所谓理智,其实就是通常所谓“工具理性”,这就是说,理智不过是人的工具。然而“人是情感的存在”<sup>①</sup>,在这个意义上,理智只是情感的工具:情感导致意欲,而理智不过是实现意欲的理性工具。

所以,孔子曾说:“若臧武仲之知(智),公绰之不欲,卞庄子之勇,冉求之艺,文之以礼乐,亦可以为成人矣。”<sup>②</sup>朱熹注:“知(智)足以穷理……艺足以泛应,而又节之以礼……”<sup>③</sup>这里“知”读为“智”,不仅包括“臧武仲之知”,还涉及“冉求之艺”(“制礼”的政治“艺术”同时也是一种政治“技术”,犹如“art”的本义),均先于“文之以礼乐”,这就是说,理智乃是制礼的前提之一。

同样,孟子曾说:“爱人不亲,反其仁;治人不治,反其智;礼人不答,反其敬。”<sup>④</sup>这里的“智”也是一种理性的政治“艺术”或“技术”,亦先于“礼”。他举例说:“惟智者能为以小事大,故大王事獯鬻,句践事吴。”<sup>⑤</sup>这种理智的内容,就是“知务”,“知者无不知也,当务之为急”,“尧舜之知,而不遍物,急先务也”,“不能三年之丧……是之谓不知务”<sup>⑥</sup>。这种理智的运用,需要竭尽官能:“圣人既竭目力焉,继之以规矩准绳,以为方员平直,不可胜用也;既竭耳力焉,继之以六律正五音,不可胜用也;既竭心思焉,继之以不忍人之政,而仁覆天下矣。……为政不因先王之道,可谓智乎?”<sup>⑦</sup>在这些官能中,首先是“心”的官能,即“心之官则思”<sup>⑧</sup>:“或劳心,或劳力。劳心者治人,劳力者治于人。”<sup>⑨</sup>这种理智,终究以仁爱情感为前提:“孔子曰:‘里仁为美。择不处仁,焉得智?’夫仁,天之尊爵也,人之安宅也。莫之御而不仁,是不智也。不仁不智,无礼无义,人役也。”<sup>⑩</sup>这就是说,理智不仅是情感的工具,而且首先是仁爱情感的工具。

### (二)作为情感之延伸的理智

上述作为工具理性的理智,似乎仍然是在情感之外而与情感并列。然而按照儒家“情理”思想的传统,理智其实也是情感本身的一种延伸,正如一切工具都不过是“人体”的延伸,即隶属于“人体”。例如手操的工具只是手臂的延伸,而终究隶属于手臂。这里的“人体”,正如孟子所说,包括“小体”与“大体”:“小体”指感官的官能,而“大体”指心灵的官能。有人问道:“钧是人也,或从其大体,或从其小体,何也?”孟子指出:“耳目之官不思,而蔽于物;物交物,则引之而已矣。心之官则思;思则得之,不思则不得也。此天之所与我者。”<sup>⑪</sup>而按照儒家的情感哲学,心灵的官能首先是情感能力,尤其是“恻隐之心”的情感能力。

至于作为心灵官能的“思”,当然涉及理性,但是,“思”首先不是理性之思,而是情感之思:汉语“思”的首要意义并不是“思维”,而是“思念”,即是“情思”<sup>⑫</sup>。如孔子说:“《诗》三百,一言以蔽之,曰:‘思无邪。’”<sup>⑬</sup>朱熹指出:“凡《诗》之言,善者可以感发人之善心,恶者可以惩创人之逸志,其用归于使人得其情性之正而已。”<sup>⑭</sup>这就是说,“思”是“情性”的事情,即是“情理”的事情。诚如《诗大序》

① 蒙培元:《人是情感的存在——儒家哲学再阐释》,《社会科学战线》2003年第2期。

② 《十三经注疏·论语注疏·宪问》,第2511页。

③ 朱熹:《四书章句集注·论语集注·宪问》,第151页。

④ 《十三经注疏·孟子注疏·离娄上》,第2718页。

⑤ 《十三经注疏·孟子注疏·梁惠王下》,第2674-2675页。

⑥ 《十三经注疏·孟子注疏·尽心上》,第2771页。

⑦ 《十三经注疏·孟子注疏·离娄上》,第2717页。

⑧ 《十三经注疏·孟子注疏·告子上》,第2753页。

⑨ 《十三经注疏·孟子注疏·滕文公上》,第2705页。

⑩ 《十三经注疏·孟子注疏·公孙丑上》,第2691页。

⑪ 《十三经注疏·孟子注疏·告子上》,第2753页。

⑫ 参见黄玉顺《爱与思——生活儒学的观念》(增补本),成都:四川人民出版社,2017年,第106-133页。

⑬ 《十三经注疏·论语注疏·为政》,第2461页。

⑭ 朱熹:《四书章句集注·论语集注·为政》,第53页。

所言:“在心为志,发言为诗,情动于中,而形于言。”<sup>①</sup>又如:“‘唐棣之华,偏其反而。岂不尔思?室是远而。’子曰:‘未之思也,夫何远之有?’”<sup>②</sup>这是一首逸诗,不见于《诗经》;但《诗经》里屡见“岂不尔思”(哪里是不思念你呢),皆属“情思”“情理”。

孟子也说:“伯夷……推恶恶之心,思与乡人立,其冠不正,望望然去之,若将浼焉。”<sup>③</sup>这是好恶情感之思;“夷子思以易天下,岂以为非是而不贵也”<sup>④</sup>，“一心以为有鸿鹄将至,思援弓缴而射之”<sup>⑤</sup>，这是情感欲望之思;“禹思天下有溺者,由己溺之也”<sup>⑥</sup>，“思天下之民匹夫匹妇有不被尧舜之泽者,若己推而内之沟中”<sup>⑦</sup>，这是“仁者爱人”的仁爱情感之思。《孟子》又载:“万章问曰:‘孔子在陈……何思鲁之狂士?’孟子曰:‘孔子“不得中道而与之,必也狂狷乎”。狂者进取;狷者有所不为也。孔子岂不欲中道哉?不可必得,故思其次也。’”<sup>⑧</sup>这显然同样是“思念”的情感之思。

这些情感之思,都是作为“大体”的心灵情感本身的延展;其延展的结果,乃导出理智之思、理性之思。<sup>⑨</sup>

## 六、“情”与“礼”:仁爱与社会规范及其制度

所谓“礼”,最狭义的是指祭祀的礼仪,即许慎讲的“事神致福”<sup>⑩</sup>,而最广义的则指社会规范及其制度,例如《周礼》<sup>⑪</sup>。正义论的目标,就是建构正义的社会规范及其制度,亦即建构正当并且适宜的“礼”。那么,“礼”与“情”之间是什么关系?

### (一)以礼养情:情—礼

作为制度规范,“礼”本身当然不是“情”,但依据儒家正义论,礼源于情而归于情。这就是说,礼制并非情欲的对立面,倒是情欲的持养者,亦即“以礼养情”。

所以,荀子以“养”释“礼”,提出“养生”“养体”“养心”“养情”“养欲”之说,“礼者,养也:刍豢稻粱,五味调香,所以养口也;椒兰芬苾,所以养鼻也;雕琢刻镂,黼黻文章,所以养目也;钟鼓管磬,琴瑟笙簧,所以养耳也;疏房棊貌,越席床第几筵,所以养体也”<sup>⑫</sup>;“所以养生安乐者,莫大乎礼义”<sup>⑬</sup>;“凡治气养心之术,莫径由礼”<sup>⑭</sup>;“孰知夫礼义文理之所以养情也”<sup>⑮</sup>;“制礼义以分之,以养人之欲,给人之求,使欲必不穷乎物,物必不屈于欲,两者相持而长:是礼之所起也”<sup>⑯</sup>;“故制礼义以分之,使有贫富贵贱之等,足以相兼临者,是养天下之本也”,“案然修仁义,伉隆高,正法则,选贤良,养百姓”<sup>⑰</sup>;“儒者法先王,隆礼义……通乎财万物、养百姓之经”<sup>⑱</sup>。

同样,《礼记》也是以“养”释“礼”:“夫礼必本于天,动而之地,列而之事,变而从时,协于分艺,其居人也曰养,其行之以货力,辞让:饮食、冠昏、丧祭、射御、朝聘。故礼义也者,人之大端也,所以讲信修睦而固人之肌肤之会、筋骸之束也,所以养生送死、事鬼神之大端也,所以达天道、顺人情之大宝也。”<sup>⑲</sup>所谓“顺人情”,也就是荀子所说的“养情”。这样的“情礼”,同样也是儒家“情理”思想的

① 《十三经注疏·毛诗正义·关雎》,第270页。

② 《十三经注疏·论语注疏·子罕》,第2492页。

③ 《十三经注疏·孟子注疏·公孙丑上》,第2691页。

④ 《十三经注疏·孟子注疏·滕文公上》,第2707页。

⑤ 《十三经注疏·孟子注疏·告子上》,第2751页。

⑥ 《十三经注疏·孟子注疏·离娄下》,第2731页。

⑦ 《十三经注疏·孟子注疏·万章上》,第2738页。

⑧ 《十三经注疏·孟子注疏·尽心下》,第2779页。

⑨ 黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》(增补本),第133-143页。

⑩ 许慎:《说文解字·示部》,北京:中华书局,1963年,第7页。

⑪ 黄玉顺:《“周礼”现代价值究竟何在——〈周礼〉社会正义观念诠释》,《学术界》2011年第6期。

⑫ 王先谦:《荀子集解·礼论》,第346-347页。

⑬ 王先谦:《荀子集解·疆国》,第299页。

⑭ 王先谦:《荀子集解·修身》,第26页。

⑮ 王先谦:《荀子集解·礼论》,第348页。

⑯ 王先谦:《荀子集解·礼论》,第346页。

⑰ 王先谦:《荀子集解·王制》,第152、172页。

⑱ 王先谦:《荀子集解·儒效》,第117页。

⑲ 《十三经注疏·礼记正义·礼运》,第1426页。

体现。

### (二)以仁释礼:仁—礼

儒家不仅“以情释礼”,而且更进一步“以仁释礼”,即以仁爱情感来阐明“礼是何以可能的”。笔者认为:“周公建立了宗法制‘大一统’的世俗权力系统,神圣界的代言人‘巫史’由于没有自己独立生命形态,而臣属于这个权力系统,因而实际上并没有话语权,这种话语权是被世俗权力垄断的。……孔子的‘轴心突破’,本质上是要打破这种格局。这主要是通过两种途径进行的:一是通过‘以仁释礼’的方式,将由宗法权力体系垄断的外在的‘礼’收归儒者内在的‘仁’,争取神圣界的话语权……”<sup>①</sup>孔子实现的“轴心突破”(Axial Breakthrough)<sup>②</sup>,就是“以仁释礼”,这已经是学界的共识。

因此,孔子指出:“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云!钟鼓云乎哉?”<sup>③</sup>这就是说,礼并不仅仅是外在的礼仪。然后指出:“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”<sup>④</sup>这就是说,如果没有仁爱的情感,那就没有礼乐可言。进而指出:“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?”<sup>⑤</sup>这就是说,礼的本质是内在的仁爱情感。所以,孔子将“三年之丧”的礼制建构归结为“三年之爱”<sup>⑥</sup>。总之,“君子义以为质,礼以行之”<sup>⑦</sup>,这是“义→礼”的结构;而儒家正义论的完整理论的核心结构则是“仁→义→礼”,即从仁爱情感出发。

## 七、“情”与“乐”:仁爱与社会和谐

儒家文化通常被概括为“礼乐文化”,其实,“礼乐”乃是人类文化的普遍追求:既要有社会角色的层级划分(礼),又要有人际关系的情感和谐(乐)。

因此,荀子指出:“乐也者,和之不可变者也;礼也者,理之不可易者也。乐合同,礼别异。礼乐之统,管乎人心矣。”<sup>⑧</sup>《礼记》也讲:“天高地下,万物散殊,而礼制行矣;流而不息,合同而化,而乐兴焉。……仁近于乐,义近于礼。乐者敦和,率神而从天;礼者别宜,居鬼而从地。……礼乐明备,天地官矣;天尊地卑,君臣定矣;卑高已陈,贵贱位矣;……方以类聚,物以群分,则性命不同矣。”<sup>⑨</sup>这就是说,礼的特征是“别异”,乐的特征是“合同”。“别异”的制度安排(礼)的结果是尊卑贵贱的区分,即“异”,必然带来人际角色之间的情感疏离,这就需要以“合同”的艺术形式(“乐”)来消除这种人际情感疏离,从而形成社会群体的情感和谐,即“和”。

### (一)乐者乐也:安乐情感

那么,“乐”何以能够“和”?所谓“乐”(yuè),狭义指配合礼仪活动的音乐(包括器乐、歌舞);广义指一切用以配合社会规范的艺术形式<sup>⑩</sup>。音乐、艺术的特征,就是和谐,即“乐以和其声”<sup>⑪</sup>。

作为艺术的“乐”,与“诗”一样,是情感的表达。所以孔子说:“兴于诗,立于礼,成于乐。”<sup>⑫</sup>这就是说,乐是对礼的超越,从而复归于诗的本真情感。因此,关于乐的情感性,《乐记》开宗明义:“凡音之起,由人心生也。……是故其哀心感者,其声噍以杀;其乐心感者,其声啾以缓;其喜心感者,其声发以散;其怒心感者,其声粗以厉;其敬心感者,其声直以廉;其爱心感者,其声和以柔。”<sup>⑬</sup>这就是说,“乐”(yuè)是涉及所有情感的。

① 黄玉顺:《儒学反思:儒家·权力·超越》,《当代儒学》第18辑,成都:四川人民出版社,2020年,第3-10页。

② 余英时:《中国轴心突破及其历史进程》,《论天人之际——中国古代思想起源试探》代序,台北:联经出版事业股份有限公司,2014年,第1页。

③ 《十三经注疏·论语注疏·阳货》,第2525页。

④ 《十三经注疏·论语注疏·八佾》,第2466页。

⑤ 《十三经注疏·论语注疏·颜渊》,第2502页。

⑥ 《十三经注疏·论语注疏·阳货》,第2526页。

⑦ 《十三经注疏·论语注疏·卫灵公》,第2518页。

⑧ 王先谦:《荀子集解·乐论》,第382页。

⑨ 《十三经注疏·礼记正义·乐记》,《十三经注疏》,第1531页。

⑩ 黄玉顺:《世界儒学——世界文化新秩序建构中的儒学自我变革》,《孔学堂》2015年第4期。

⑪ 《十三经注疏·礼记正义·乐记》,第1527页。

⑫ 《十三经注疏·论语注疏·泰伯》,第2487页。

⑬ 《十三经注疏·礼记正义·乐记》,第1527页。

但儒家之“乐”(yuè)的核心,则是“乐”(lè)的情感。所以,《乐记》指出,“比音而乐之,及干戚羽旄,谓之乐”<sup>①</sup>，“夫乐者,乐也,人情之所不能免也”<sup>②</sup>，“乐者,乐也,君子乐得其道,小人乐得其欲”<sup>③</sup>。这是因为:礼乐所追求的是“治世之音安以乐,其政和”<sup>④</sup>；“乐也者,圣人之所乐也,而可以善民心,其感人深,其移风易俗,故先王著其教焉”<sup>⑤</sup>。

## (二)乐者和也:和乐情感

由于“乐”(yuè)的情感本质乃是“乐”(lè),它的情感效应就是“和”：“钟鼓干戚,所以和安乐也。”<sup>⑥</sup>这里最关键的乃是“爱”的情感,即前引“其爱心感者,其声和以柔”。这就回归了一体之仁的博爱情感。

正因为如此,“乐”与“礼”配合,具有伦理政治教化的社会功能:“礼节民心,乐和民声”<sup>⑦</sup>；“礼义立,则贵贱等矣;乐文同,则上下和矣”<sup>⑧</sup>。因此,“君子反情以和其志,广乐以成其教,乐行而民乡方”<sup>⑨</sup>；“正声感人,而顺气应之;顺气成象,而和乐兴焉……是故君子反情以和其志,比类以成其行”<sup>⑩</sup>。由此,正如前引“治世之音安以乐,其政和”,即能够“乐行而伦清,耳目聪明,血气和平,移风易俗,天下皆宁”<sup>⑪</sup>。其具体表现为:

乐在宗庙之中,君臣上下同听之,则莫不和敬;在族长乡里之中,长幼同听之,则莫不和顺;在闺门之内,父子兄弟同听之,则莫不和亲。故乐者审一以定和,比物以饰节;节奏合以成文,所以合和父子君臣,附亲万民也,是先王立乐之方也。……故乐者,天地之命,中和之纪,人情之所不能免也。<sup>⑫</sup>

这里的“天地之命”,甚至将“乐”提升到形而上的高度:“大乐与天地同和”;“乐者,天地之和也”<sup>⑬</sup>。这类似毕达哥拉斯(Pythagoras)音乐理论的宇宙论意义,即“宇宙和谐”。遵循这种“天命”“天道”,“夫敬以和,何事不行?”<sup>⑭</sup>

## 八、结语

综括全文,尽管中西都有作为情感伦理学的情感正义论传统,但两者之间却存在着根本的区别。儒家的情感伦理学——情感正义论的核心是“仁爱”情感,因而乃是“仁爱正义论”。

儒家的仁爱正义论以“仁爱”情感来阐明所有一切正义问题,关键在于区分“仁爱”情感的两个维度,即“差等之爱”与“一体之仁”。尽管作为正义问题的触发点的利益冲突是仁爱之中的差等之爱的结果,然而解决利益冲突问题的情感路径却正是仁爱之中的一体之仁的“博爱”。

这里从差等之爱向一体之仁的情感跃迁的机制,就是“推己及人”“扩而充之”的情感“推扩”:首先是在“情理之思”中形成“良知”,即作为道德情感的正义感;然后是正义感的理性化,而形成作为情感理性的正义原则,即源于博爱“情感”的正当性原则和源于生活“情实”的适宜性原则。最终形成“礼乐”文化,即运用工具理性来建构社会规范及其制度;同时以“和乐”的艺术形式来消除人际角色“别异”所造成的情感疏离,形成社会群体的情感“合同”而达到社会和谐。

(责任编辑 万 旭)

① 《十三经注疏·礼记正义·乐记》,第1527页。  
 ② 《十三经注疏·礼记正义·乐记》,第1544页。  
 ③ 《十三经注疏·礼记正义·乐记》,第1536页。  
 ④ 《十三经注疏·礼记正义·乐记》,第1527页。  
 ⑤ 《十三经注疏·礼记正义·乐记》,第1534页。  
 ⑥ 《十三经注疏·礼记正义·乐记》,第1529页。  
 ⑦ 《十三经注疏·礼记正义·乐记》,第1529页。  
 ⑧ 《十三经注疏·礼记正义·乐记》,第1529页。  
 ⑨ 《十三经注疏·礼记正义·乐记》,第1536页。  
 ⑩ 《十三经注疏·礼记正义·乐记》,第1536页。  
 ⑪ 《十三经注疏·礼记正义·乐记》,第1536页。  
 ⑫ 《十三经注疏·礼记正义·乐记》,第1545页。  
 ⑬ 《十三经注疏·礼记正义·乐记》,第1530页。  
 ⑭ 《十三经注疏·礼记正义·乐记》,第1541页。

## ABSTRACTS

**(1) The theory of benevolence and justice: Confucian version of emotive justice**

HUANG Yu-shun · 5 ·

Both the Western and Eastern philosophical traditions have a lineage of theories on justice, some of which integrate emotional ethics, yet significant discrepancies exist between the two. As a secondary theory of “practical Confucianism,” the fundamental ethical doctrine of Confucianism, Chinese justice theory, is essentially a form of emotive justice. However, its core is not merely general emotions, but the specific emotions of benevolence and love, hence the appellation “Theory of Benevolence and Justice”—the Confucian iteration of emotive justice. This theory elucidates all social justice issues through the emotion of benevolence. Its key lies in distinguishing between two dimensions of benevolence: love following a spectrum of descending priority and universal benevolence. Conflicts of interest as a result of the former is the exact cause of justice issues; the resolution is the latter—love that transcends the ties of family, friends and neighbors to include everyone and everything. The underlying mechanism of the transcendence is “emotional extension.” First, moral sense is developed through emotional reasoning. Then, rationalization of the moral sense constitutes the principle of justice which includes the legitimacy principle of universal love, and the propriety principle stemming from the lived experience. Ultimately, this culminates in the “rites and music” culture, which utilizes instrumental rationality to construct social norms and the corresponding systems (rites); concomitantly, it employs artistic forms (music) to alleviate emotional estrangement caused by social role differentiation, thus fostering emotional “concord” and social harmony.

**(2) The openness of moral mind: two paradigms and their transcendence in Confucian mind philosophy**

LI Hai-chao · 15 ·

Confucian mind philosophy encompasses two moral mind paradigms: the “ethical normative” paradigm represented by Confucianism and the “ethical ontological” paradigm represented by Neo-Confucianism. The former regards moral mind as a limited entity in a transcendent dimension, thereby exhibiting a relatively high level of openness toward cognitive and affective elements. In contrast, the latter elevates moral mind or nature to the heightened status of an absolute ontology, leading to a relatively closed disposition towards cognitive and affective elements. Mou Zongsan’s theory of “conscience pitfall” attempts to achieve the full openness of moral mind towards cognitive elements through internal adjustments within the “ethical ontological” paradigm. However, he fails to alter the essential setting of moral mind as “vast without boundaries,” thus proving ineffective. Only through a return to Confucianism, coupled with a contemporary interpretation of its theory of affective origins and its paradigm, can the full openness of moral mind towards cognitive elements and modern ethical values and lifestyles be attained.

**(3) Outline of Confucian ethics of emotions and relationships**

HU Jiao-jian · 25 ·

Since the introduction of Western learning to China, interpretations of Confucian ethics have predominantly employed the theoretical framework of Western ethics to systematize Confucian moral philosophy. While this approach holds academic research value, it has not fully captured the true spirit of Confucian ethics. In Confucianism, which emphasizes practical wisdom for living in the world, the pursuit of value is fundamentally centered on emotions as a key reflection of the quality and morality of life. This forms the basis for ethical norms, and the justice and appropriateness of moral obligations, i. e., righteousness stems from emotions. Simultaneously, Confucian moral cultivation is also a form of emotional-centered life transformation. Therefore, Confucianism ethics can be summarized by the term “emotions and righteousness.” In fact, this term has always been the key concept employed by the Chinese in making ethical judgments. For this reason, interpreting Confucian ethical thought through “emotions and righteousness” undoubtedly aligns more closely with the characteristics of Confucian ethics and is also in line with the practical ethical life of the Chinese people.

**(4) Can institutional investors effectively identify management sentiment? A study based on textual sentiment of management discussion and analysis**

SHEN Hong-bo, SHI Ruo-yu, CHEN Peng-xiang · 35 ·

Management discussion and analysis (MD&A) is a crucial reference for investment decision-making because it provides investors with forward-looking information about a company’s future operations and potential risks. However, there is controversy over information effects and opportunism in practice. This study, based on data from listed companies on the Shanghai and Shenzhen stock exchanges between 2010 and 2020, focuses on the effectiveness of sentiment information and institutional investors’ ability to identify it. The study finds that: (1) Overall, management sentiment information is effective. More positive net sentiment forecasts better future company performance and excess stock returns. (2) Institutional investors can generally identify management sentiment information effectively, with their current shareholding proportion and its changes being positively correlated with management sentiment. This demonstrates their capacity for advance investment decision-making compared to the market. (3) When management sentiment goes contrary to the direction of company performance, the effectiveness of sentiment information diminishes, leading to reduced forecasts of future company performance and excess stock returns. Moreover, institutional investors are able to significantly reduce their investment incentives in the current period, which further validates their effective identification and response to management sentiment manipulation issues. The