

## 儒家“诗性伦理”的情感奠基

——伦理建构的生活情感渊源问题

王 堃 黄玉顺\*

[摘 要] 儒家“礼乐”文化源于孔子所建立的“诗性伦理”传统。伦理主体与伦理规范是在生活情感的诗性言说中显现并确立的,情感先于主体性以及伦理观念与规范的建构。主体性挺立于情感之思、领悟之思到意欲之思以及良知感与理智思谋的诗性转枢,由此确立起伦理规范的正义原则与观念范畴。“诗性伦理”以情感为奠基,并在伦理主体与规范的建构中复归情感本源,还原了孔子思想中诗、礼、乐的圆融回环。

[关键词] 儒家;诗性伦理;生活情感

儒家伦理学是关于“礼”的规范建构的学说。作为伦理规范的“礼”是在生活情感的诗性言说中得以建构的,而这种规范建构是在回归以音乐表达的本源

---

\* 王堃(1981—),女,籍贯江苏徐州,哲学博士,中山大学哲学系(珠海)副教授,主要研究领域为儒家伦理学。黄玉顺(1957—),男,籍贯四川成都,哲学博士,山东大学儒学高等研究院教授,主要研究领域为儒家哲学。

情感中臻于完成的。用孔子的话说,即“兴于诗,立于礼,成于乐”。<sup>①</sup>诗与乐是一体的,本真的情感显现在诗性语言天然的节奏韵律中,吟咏成文即是诗,配以音律即为乐。主体性在诗的言说中兴起,立于伦理规范的建构,并在诗乐合一的情感中复归无主体性的生活存在。生活情感本身是“无”,主体性存在者及其所立足的伦理规范“礼”是“有”,而“有”生于“无”,又复归于“无”。儒家“诗性伦理”着眼于如何从生活情感中兴起主体性的问题,并展开关于伦理规范建构的讨论。

## 一、诗:生活情感的天然言说

近年来,儒家伦理往往被诠释为“德性伦理”、“美德伦理”或“德行伦理”,这三者均为 virtue ethics 的翻译,其涵义则有所区别。前两者可溯源于亚里士多德(Aristotle)以人的“德性”或“美德”为道德行为基础的学说,也即,美德派生道德情感与行为,与此构成比较的是儒家思孟学派以至宋明理学基于“性-情”架构的“性善论”传统。而“德行伦理”的支持者则认为,儒家伦理迥异于以亚里士多德为代表的理性主义(rationalism)传统,而倾向以情感作为道德行为动机以及伦理“善”的根源,故更适合与情感主义(sentimentalism)以及关怀伦理进行比较。这种观点以主体间的同情(empathy)阐释儒家的“侧隐之心”与“一体之仁”,将情感置于先行于德性的地位,从而与理学传统中的“性-情”架构拉开了距离。然而“主体间”依然预设了“主体”的先行存在,作为“主体”的存在者即有其“主体性”,此“性”依然有其理性、德性的渊源。因此,“德行伦理”虽从情感出发,却并未彻底清理“性”或“德性”的预设地位。

### (一)情-性-情:生活情感的奠基

中国哲学中有着“性”、“情”分立的传统,尤其在朱熹提出的“心统性情”中,“性-情”架构被明确建立起来。性即是理,亦即人的德性。性是形而上者,情是形而下者,性发用为情,表现在心的管摄作用中。心察识并管摄着性,在此前提下,心管摄着情的发用。在心的管摄之下,情感成为派生于性的形而下之气,而心的作用同样属于形而下的工夫层面。朱熹为《大学》“格物”章所做的补传中

<sup>①</sup> 《论语·泰伯》,《十三经注疏·论语注疏》,何晏注,邢昺疏,北京:中华书局,1980年影印版,第2487页。

有：所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知。而天下之物，莫不有理。”<sup>①</sup>这句话蕴含着心与理的二分，以心即物穷理，通过格物以达致知，从而达到以心管摄性、情的目的。“心统性情”是以心的察识同时管摄着性与情，而心对性的察识是在心、性、情合一的本真体验中建立的。蒙培元指出：朱熹的根本目的，是要“心与理一”。<sup>②</sup>心与理既分为二，又何以合二为一？还原到心管摄着性情的体验中，心、性、情的统一是在这种体验中得到界说的，形而上的性理建构在关于这种统一的界说之中，即建构在心与理合一的体验与言说中。“心与理一”既是理学体系的内在应有之义，又是心学以至现代儒学的活水之源。心与理的统一在一定程度上打破了“性-情”架构中性对于情的绝对统摄地位，性与情恰恰是在心管摄着性情的体验中被给出的。

“心统性情”其实是一种情感体验。是“情感”给出了人心、人性、人情的存在，换言之，“人是情感的存在”。<sup>③</sup>情感不但与形而上者的建构有关，同时关联着形而下的情绪感受。从“心统性情”到“情感可以上下其说”的转向，开出了当代儒学的“情感转向”。<sup>④</sup>在“情感儒学”的视域下，情感先于性、理的建构，并使后者生成于其中，成为形而上者与形而下者得以建立的大本大源。“生活儒学”继承了“情感儒学”对“性-情”架构的批判，同时提出了“情-性-情”架构，为形而上的性、理与形而下的伦理情感找到了生活情感的奠基。生活情感是先于形上之性、形下之情的存在本身。<sup>⑤</sup>存在即是生活的真实体验，如孟子所说，“乃若其情，则可以善矣”。这“可以为善”的“情”只是生活的实情，而在朱熹的“性-情”架构下却成为了“性之动”的发用，<sup>⑥</sup>这种解释的问题是，纯善之“性”的发动何以产生不善之情。其实，“情”、“才”是生活情感的本真显现，以仁爱恻隐为发

① 朱熹：《大学章句集注》，《四书五经》（上），北京：中国书店，1985年，第3页。

② 蒙培元：《理学的演变——从朱熹到王夫之戴震》，北京：方志出版社，2007年，第36页。

③ 蒙培元：《情感与理性》，北京：中国社会科学出版社，2002年，第24页。

④ 当代儒学的“情感转向”，发源于蒙培元提出的“情感儒学”，蒙先生的“情感可以上下其说”颠覆了宋明儒学以来的“性-情”架构。参见文献如下：蒙培元：《情感与理性》，北京：中国社会科学出版社，2002年；蒙培元：《中国哲学中的情感理性》，《哲学动态》，2008年第3期；黄玉顺等主编：《儒学中的情感与理性》，北京：教育科学出版社，2008年；黄玉顺、彭华、任文利编：《情与理：“情感儒学”与“新理学”研究》，北京：中央文献出版社，2007年；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。

⑤ 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26页。

⑥ 朱熹：《孟子章句集注·告子章句上》，《四书五经》（上），北京：中国书店，1985年，第86页。

端,先行于伦理规范的给出。“可以为善”并非“仁”性发动而表现为恻隐之情,反之,“仁”作为主体的德性恰恰是在生活情感中被确立起来的。恻隐之情本身蕴含着生成德性以及伦理规范的可能性,生活情感奠基并给出了形而上的性、理,而在性与理的基础上,形而下的伦理规范以及在规范约束下的伦理情感才有了建立的可能。“情-性-情”架构呈现了这样的双重奠基关系,生活情感为主体性的德性(性)以及伦理规范的原则(理)奠基,性与理为形而下的伦理规范与情感奠基。前一个“情”是先于主体性的本源情感,后一个“情”是主体性的伦理情感,两个“情”之间出现了主体“人”的建立,“人”之“情”生成于先于“人”之存在的生活情感。

“人”是主体性的存在者,如老子的“道之为物”,作为绝对之“物”而存在着;“性”与“情”作为“人”的属性,亦各是一“物”。然而“物”的存在是何以可能的?先于“性”、“情”作为“物”而存在的生活情感,孔子称之为“仁”、“爱”,孟子则以“反身而诚,乐莫大焉”来表达。朱熹对孟子这句话的注解是:“诚,实也。”“皆如恶恶臭、好好色之实然。”而“实”在中国传统语境中与“情”相通,亦即,“诚”是一种“行之不待勉强”的真实情感,唯其不待勉强,“乃为大乐”。然而朱熹又将“诚”解释为“反诸身,而所备之理”。<sup>①</sup>作为主体性的性、理而存在的“诚”就这样被形而上者化了,从而成为一“物”。其实,不待勉强之“乐”本身并非对象化的存在者,而是返归无我、无物的真实情感。《中庸》的“不诚无物”揭示了“诚”先于“物”的生成,消除了物与我的分界,复归无物、我对待的本真情感,故能毫无勉强地达到物、我相感而化生,物与我恰恰是在返归诚、乐之情中生成的。“反身而诚”既是复归本源情感,也是主体性的建立,从前主体性的诚、乐情感中确立“万物皆备于我”的主体性以及“物”的对象性,主-客架构由此生成,并在“天地万物一体之仁”的宇宙本体论中构成相互对待的关系。“身”、“体”与“性”都属于主体性的建构,主体性本身也是作为“我”而存在的“物”。“反身”是从无物、我对待的“诚”生成“有物”存在的世界,“成己”、“成物”分别给出了新的主体性“我”与对象性的“物”,从而“无中生有”。

## (二) 从无到有:情感在诗性语言中的天然显现

既然“无”先于“有”而又能“生有”,那么“有”究竟如何生于“无”呢?《说文

<sup>①</sup> 朱熹:《孟子章句集注·尽心章句上》,《四书五经》(上),北京:中国书店,1985年,第101页。

解字》：诚，信也。从言，成声。”信，诚也。从人言。”<sup>①</sup>诚、信皆属“言”部，构成互训的关系，都与言说有关。邵晋涵《尔雅正义》引《新书·道术》说：期果言当谓之信，反信为慢。志操精果谓之诚，反诚为殆。诚信义相贯通也。”<sup>②</sup>从音韵上讲，“诚”、“成”与“情”在宋本《广韵》中属于下平声十四清，“信”属于去声二十一震。<sup>③</sup>平水韵中，清与庚、耕合为一韵。《说文解字注》解释“信”为“古多以为屈伸之伸”，<sup>④</sup>“伸”属《广韵》上平声十七真。<sup>⑤</sup>在王力所作的谐声表中，真部有信声，耕部有丁声（丁声有“成”）。<sup>⑥</sup>真部的“信”与脂部的“匕”（比）、耕部的“成”与支部的“此”，都构成“阴阳对转”的关系。<sup>⑦</sup>《说文解字》：比，密也。”比，古文比。”<sup>⑧</sup>就是两个“大”在一起，“大”象人形”，也就是两人亲密相处。“比”从二“匕”，“匕”也是“相与比叙”的意思。<sup>⑨</sup>信与匕、比一声之转，表达的是同一个意思，即两人在一起叙说着亲密之情，情切而言当。同样，“诚”、“成”与“此”一声之转，意思亦相近。

诚之所以成己、成物，如《尚书·大禹谟》中“念兹在兹”、“名言兹在兹”，<sup>⑩</sup>念念不忘地诉说亲爱之情，此情此境的言说空间性地生成对象的“此”在与主体的在“此”；关于“此”的想象与定位，时间性地展现出关于正当性（“当”、“精”）<sup>⑪</sup>的

① 许慎撰、段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第92页。

② 邵晋涵：《尔雅正义》（上），上海：上海古籍出版社，2017年，第48页。

③ 陈彭年：《钜宋广韵》，上海：上海古籍出版社，2017年，第126、294页。

④ 许慎撰、段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第92页。

⑤ 陈彭年：《钜宋广韵》，上海：上海古籍出版社，2017年，第60页。

⑥ 王力：《汉语音韵：音韵学初步》，北京：中华书局，2014年，第153、156页。

⑦ “阴阳对转”理论是由孔广森提出的，阳声是以鼻音收尾的韵，阴声是以元音收尾的韵，阴声与阳声主要元音相同则可以相互转化。支耕对转、脂真对转，都属于“阴阳对转”。

⑧ 许慎撰、段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第386页。

⑨ 许慎撰、段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第384页。

⑩ 《说文解字》：“念，常思也。”段玉裁注：“许云：‘怀念，思也。’《左传》引《夏书》曰：‘念兹在兹，释兹在兹，名言兹在兹，允出兹在兹。’”许慎撰、段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第502—503页。

⑪ 《说文解字》：“精，择米也。”段玉裁注：“今补择米谓渠择之米也。……司马云：‘简米曰精。简即柬，俗作拣者是也，引申为凡取好之称。’”许慎撰、段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第331页。宋本《广韵》中“精”、“情”同属“清”韵，精，明也，正也，善也，好也。《说文》曰：‘择也。’《易》曰：‘纯粹精也。’”陈彭年：《钜宋广韵》，上海：上海古籍出版社，2017年，第124—125页。总之，“精”有拣择“最好”、“纯粹”、“善”、“正”之意。

良知感。期果言当谓之信”、志操精果谓之诚”对正当性的期待、意欲唤起主体性的良知,挺立起主体择精、择善的意志,以对在时空中存在的“物”与“我”做出正当、适宜的定位。“物”、“我”相待而生的正当性与适宜性蕴含在“诚”、“信”之中,奠基在情感的本然显现与言说中。

《说文》、《尔雅》都将“言”部的“诚”、“信”、“谏”、“忱”(《说文》作“𦉰”)归为一组。《尔雅正义》有:“谏,诚谛也,通作忱。……《文言传》云:‘修辞立其诚。’”“展谏,至诚也。……贾公彦云:‘展者,言之诚。’”<sup>①</sup>从声母上说,“诚”与“谏”都属禅母,“神”的声母与以上诸字同属禅母,为正齿音。因此,这几个字声韵相近,且同属“言”部,恰如段玉裁所说,“同声必同部”<sup>②</sup>。声韵相同的字往往意义相通,这几个字都从“言”,与语言表达有关。所谓“修辞立其诚”,“诚”、“信”等一系列字原本表达空无一物的生活情感,借助“修辞”、语言而生成了“志操精果”的主体化意义,它们同音同部,相互训释,构成了一组诗性语言。孔子说:“诗三百,一言以蔽之,曰:思无邪。”<sup>③</sup>诗性语言并没有说“什么”,而是无邪之思、仁爱之情的本真表达,主体性的“仁义”之德恰恰是在诗性的言说中挺立起来的。“仁”体现在主体的良知与择善的意志当中,“义”体现在正当、适宜地给出物、我的定位。“成己”、“成物”意味着主体与客体从情感的诗性言说中挺立。而情感本身并非一“物”,而在诗性语言中显现为“物”的生成。无邪之思中有“象”,包括形而上的观念“道之为物”、众多对象性的存在者(万物),以及主体的德性与情欲,这些“物象”呈现在情感的诗性言说中,获得其正当性与适宜性的存在。

情感的显现是诗性的,而诗性的言说具有天然的音律。朱熹曾举一例:“向见一女童,天然理会得音律,其歌唱皆出于自然,盖是禀得这一气之全者。”<sup>④</sup>音律是可以“天然理会”的,不待认知性的学习。西方哲学将人的观念意识分为知、情、意,三者的次序其实可以排列为:情、意、知。认知与意欲属于主体性的观念,而主体与认知对象是在意欲中生成的,故认知在意欲之后。情感则是先于主体性的,排在两者之前。情感的诗性表达具有自然的音律,如《礼记·乐

① 邵晋涵:《尔雅正义》(上),上海:上海古籍出版社,2017年,第48页。

② 许慎撰、段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1988年,第817页。

③ 《论语·为政》,《十三经注疏·论语注疏》,何晏注,邢昺疏,北京:中华书局,1980年影印版,第2461页。

④ 黎靖德编:《朱子语类》卷九十二,王星贤点校,北京:中华书局,1986年,第2349页。

记》的“情动于中，故形于声，声成文，谓之音”，又如《尚书·尧典》的“诗言志，歌永言，声依永，律和声”。<sup>①</sup>情感在音律性的表达中生成了主体性的意欲，随着音律形成文理，主体在时空中确立自己的定位，从而可能对音律进行反思性的认识，即认识到音律是“出于自然”的“一气之全”。

音律性的领会是在先于主体性认识的情感体验中的，吟诗与歌咏不待学习而能“天然理会得”，这种“天然”其实是情感使然。《说文解字》有：“天，颠也。”段玉裁注：此以同声叠韵为训也。……天颠不可倒言之。……颠者，人之顶也。”<sup>②</sup>天、颠同部且叠韵，意义相近，但不可倒过来讲。天在人之前，人能体验到天然的情感，这是先于主体性之确立的生活情感，显现在诗性语言的节奏音律中。通过对音律之“自然”做出“一气之全”的反思性认识，“人”作为“禀得这一气之全者”才由此生成，并具有主体性的情感、意志与认知能力。“人”不能以其情、意、知僭越天然的情感，其主体性恰恰是生成于情感的诗性言说中的。

## 二、兴：伦理主体的诗性生成

儒家伦理规范可以概括为“礼”。“人”作为立足于“礼”的伦理主体，生成于生活情感的诗性言说，随着言说形成音乐的文理而完成主体性的建构。孔子将伦理主体的建立与完成概括为：“兴于诗，立于礼，成于乐。”<sup>③</sup>由于诗成文则为乐，诗、礼、乐构成了一个回环，“立于礼”的主体位于诗乐之际，从诗性的语言中兴起，并在兴起之际复归于诗乐合一的情感体验。这个回环在《诗经》的语言中展现：“《诗》可以兴，可以观，可以群，可以怨。”<sup>④</sup>兴、观、群、怨构成了主体性兴起于情感、观物我之生成、而复归于物我共在之情的整个回环。诗之兴是本真情感的显现，诗之思是由情感之思向领悟之思的转枢，使主体性挺立于诗性的言说之中，成为“立于礼”的伦理主体。

① 《礼记·乐记》，《十三经注疏·礼记正义》，郑玄注，孔颖达疏；《尚书·舜典》，《十三经注疏·尚书正义》，孔安国传，孔颖达疏，北京：中华书局，1980年影印版，第1527、131页。

② 许慎撰、段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第1页。

③ 《论语·泰伯》，《十三经注疏·论语注疏》，何晏注，邢昺疏，北京：中华书局，1980年影印版，第2487页。

④ 《论语·阳货》，《十三经注疏·论语注疏》，何晏注，邢昺疏，北京：中华书局，1980年影印版，第2525页。

### （一）思：物蔽”的解除

“兴”是《诗》的基本表达方式之一。《周礼·春官·大师》有：教六诗：曰风，曰赋，曰比，曰兴，曰雅，曰颂。”<sup>①</sup>《诗大序》中称这“六诗”为“诗六义”，孔颖达疏：赋之言铺，直铺陈今之政教善恶。比，见今之失，不敢斥言，取比类以言之。兴，见今之美，嫌于媚谀，取善事以喻劝之。”<sup>②</sup>赋、比、兴是《诗》的三种表达方法，与直接铺陈善恶价值的赋有所不同，比、兴是更为间接的“比类”、“喻劝”。然而汉儒的这种解释是以德性教化的“类”预设为前提的，而“类”是建立在阴阳五行的宇宙本体论基础上的。在人的德性与宇宙同“类”的预设下，比、兴成为了以“类”相“比”、“喻”的工具，失去了其发自情感的本源意蕴。在宋儒的解释中同样有此问题。朱熹《诗集传·周南·螽斯》对“比”的解释是：比者，以彼物比此物也。”《诗集传·周南·关雎》对“兴”的解释是：兴者，先言他物以引起所咏之辞也。”<sup>③</sup>这里，“物”成为先行的预设，而比、兴则成为“彼物”与“此物”之间相“引”的工具性媒介。而实施比、兴的“心”与“物”相对，作为主体性的存在者，其实也是一“物”。在这种“主-客”架构之上，还有作为“类”存在的“性”、“理”之“物”。

“物”在儒家哲学中是一个致命的关键词。孟子说：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。先立乎其大者，则其小者不能夺也。”<sup>④</sup>人的心性作为天赋予自己的“大体”，是由“思”而获得的；与此相对，耳目之官是“小体”，会为“物”所“引”，“而蔽于物”。在孟子的视域中，朱熹对比、兴的解释只是“从其小体”。这是由于他在“性”、“理”之“大体”的预设下，以“心”、“情”为形而下者，由“心”发动的比、兴同样属于形而下者。其“心统性情”理论虽给予“心”以管摄的作用，但在形而上之“性”的预设下，“心”只有听命于“性”的统摄，才能管摄着“情”不被“外物”所“引之而去”。<sup>⑤</sup>“心”之“思”只是遵从“性”而管摄“情”，借助诗之比、兴而

① 《十三经注疏·周礼注疏》，郑玄注，贾公彦疏，北京：中华书局，1980年影印版，第796页。

② 《十三经注疏·毛诗正义》，毛亨传，郑元笺，孔颖达疏，北京：中华书局，1980年影印版，第271页。

③ 朱熹：《诗集传》，《朱子全书》第1册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第406、402页。

④ 《十三经注疏·孟子注疏·告子章句上》，赵岐注，孙奭疏，北京：中华书局，1980年影印版，第2753页。

⑤ 朱熹注：“（耳目）既不能思，而蔽于外物，则亦一物而已。又以外物交于此物，其引之而去不难矣。……心得其职，则得其理，而物不能蔽。……而心为大，若能以立之，则事无不思，而耳目之欲不能夺之矣。”朱熹：《孟子章句集注·告子章句上》，《四书五经》（上），北京：中国书店，1985年，第91页。

发用,那么比、兴也只有工具性的作用,即在“大体”的统摄下合理地安排“小体”如何被“引”的方式。然而,这样的“思”并未脱离“物交物,则引之而已矣”,而与孟子的“思”截然不同。其实,孟子的“大体”与“小体”都属于“物”——即存在者的范畴,“思”首先确立了“大体”,而非在后者的统摄下发动,所谓“不思则不得也”。也就是说,“思”是先于“物”生成的,使“物”兴起于“思”,才能解除“物蔽”状态。

儒家与道家共同关注一个问题:“物”从何来?在老子道家看来:“天下万物生于有,有生于无。”所谓“万物”是指一切存在者,“有”则是众多存在者的终极根据,即“道之为物”。<sup>①</sup>这个终极之“物”不再以任何更高的“物”为其根据,而生于“无”——先于“物”的存在本身。“万物并作,吾以观复”,“复归于无物”<sup>②</sup>是道家的精神境界。而在儒家那里,“性”、“理”与“道”、“有”是可对应的,而仁爱情感则是与“无”相对应的。<sup>③</sup>情感本非一“物”,而是先于“物”生成的。“物”生于情,而非情“蔽于物”。

孟子洞察到了“先立乎其大者”的重要性,心性之“大体”是由“思”而“立”的。然而,他又以“心”作为“思”的主体,这就陷入了心性形而上学的套路。其实“心”也是一“物”,生成于“无物”的存在本身。而在“情-性-情”架构中,仁爱情感奠基并给出了“性”之“大体”,“性”又成为人的情欲之“小体”的基础。“大体”的确立、即主体性的挺立是在“思”中进行的,这就意味着此“思”并非“心”之“思”,而是先于主体心性之确立的情感之思、领悟之思。

《说文解字》:思,睿也。从心,从囟。”段注:“睿也,各本作容也。或以伏生《尚书》‘思心曰容’说之。……《谷部》曰:‘容者,深通川也。’引‘容吠澮,距川。’引申之,凡深通皆曰容。思与容双声。……谓之思者,以其能深通也。至若《尚书大传》‘次五事’曰‘思心’。思心之不容,是谓不圣。”依据《韵会》中“自囟至心如丝相贯不绝也”,段注指出“从心,从囟”,是“会意非形声”。并且,“囟”是象形

① 朱谦之:《老子校释》第21、40章,《新编诸子集成》31,北京:中华书局,2012年,第92、173页。

② 朱谦之:《老子校释》第16、14章,《新编诸子集成》31,北京:中华书局,2012年,第68、56页。

③ 在“观念的层级”上,不同思想(比如中西、儒道)之间有着“定名”的非等同性与“虚位”的可对应性,如韩愈《原道》所言:“仁与义为定名,道与德为虚位。”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4—26页。

字，头会 鬲盖也”象“小儿脑不合也”。<sup>①</sup>“心”、“囟”同为“思”的会意字素，意义相贯通。不仅如此，就像“思”与“睿”双声那样，“思”与“囟”同样是双声的。“思”的反切为“息兹切”而“囟”是“息进切”，两个字声母相同、一声之转。“思”与尚未长成的脑的活动有关，具有未成形的认知意蕴，而且“思”还与心中的情感意欲有关。取“容”、“睿”的“深通”之意，“思”容纳并深通于情感、意欲与认知。

关于“睿”字，《说文》解释：“深通川也。”段注：“深之使通也。睿与叡、睿音义皆相近，故今文《洪范》曰：‘思心曰睿。睿作圣。’古文曰：‘思曰睿。睿作圣。’”<sup>②</sup>“思”、“睿”在深、通的意义上传达于“圣”。古“圣”字有“通”、“声”之意：“圣，通也。从耳，呈声。”段注：“圣，叡也。……（《周礼》）注云：‘圣，通而先识。’……圣从耳者，谓其耳顺。《风俗通》曰：‘圣者，声也。’言闻声知情。”<sup>③</sup>“圣”，也就是倾听声音，而这种声音乃是“大音希声”，是通于、而又先于形成“物”之认识的无声之声，亦即情感的本真言说。“知情”，是在倾听中当下领悟情感所要表达的想象、形象，从而生成对象化的“物”的表象。如《老子》所言：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。”倾听无声之声的情感之思在恍惚中转枢为领悟之思，领悟到作为一切存在者之终极根据的“道之为物”，即存在者之存在。主体性的存在者如“心性”，客体性的存在者如“天理”。关于存在者之存在的领悟中涌动、伸展出“物象”的范畴，首先出现的是时空范畴。《洪范》中的“五事”即是“物象”的生成，其生成以“思”为中心；从情感之思转枢到领悟之思，空间的“五方”、时间的“四时”由此转枢而产生。“物”包括“五德”以至于“万物”，从而在此时空领域中得到定位。“物”生成于情感向领悟之思的转枢，“物蔽”在思的转枢中得到解除。思如流水般深通于“物”，如“河水洋洋，北流活活”（《卫风·硕人》），使“物”敞开于情感领悟而不断得到给出。

## （二）兴于诗：伦理主体的生成

情感之思向领悟之思的转枢生成了“物象”，这是以诗之“兴”来表达的。《说文》：“兴，起也。从异同。同，同力也。”段注：“广韵曰：盛也。举也。善

① 许慎撰、段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第501页。

② 许慎撰、段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第570页。

③ 许慎撰、段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第592页。

也。’……从舁同。会意。”舁”的意思是“共举也”。<sup>①</sup>意思是群体共同用手举起一物。同属于“舁”部的还有“擧”：升高也。从舁，凶声。”以及“與”：党与也。从舁与。”段注：党当作挡。挡，朋群也。……共举而与之也。舁、与皆亦声。”<sup>②</sup>“擧”与“凶”、“思”双声，意为升起，也即“物”在“思”中兴起。“舁”、“与”同样是双声的，同为亦声的还有上文提到的“比”、“匕”，意思是“相与比叙”的亲密相处。“比”、“舁”、“与”表达无物我之分、与群体共在的亲密情感，而“兴”、“擧”则意味着“物”的升起。从“比”到“兴”的转化以“思”为枢机，而“思”从心从凶，意蕴着从情感的想象中生成“物象”，通达于关于“物”的存在领悟。关于“物”的“此”在之领悟给出了主体的在“此”，主-客”架构在空间性的想象中伸展出来；这种伸展显现为“深之使通”<sup>③</sup>，当“我”的领悟深通于“物”，深通的领悟显现为时间性的流变，“物”从而得以在时空中被主体所认识。情感-领悟-认知的转变以“思”为枢机，领悟并把握“物”的主体性在“思”中得到确立。

所谓“兴于诗”，是以诗性的言说显现情感之思向领悟之思的转枢。朱熹《诗集传序》开篇有：

或有问于余曰：“诗何为而作也？”余应之曰：“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。夫既有欲矣，则不能无思；既有思矣，则不能无言；既有言矣，则言之所不能尽，而发于咨嗟咏叹之余者，必有自然之音响节族而不能已焉。此诗之所以作也。”<sup>④</sup>

“人”天生于“静”的情感体验，生活情感的天然显现是静而不动、超越空间性与时间性的，也是先于主体“人”的挺立的。本源的情感之思是与群体共在的仁爱之乐之情，先于“物”、“我”的升起。“感于物而动”，并非“我”被“物”所引而动，而是情感之思的想象给出了“物”与“我”的存在领悟，“我”通于“物”的领悟

① 许慎撰、段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第105页。

② 许慎撰、段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第105页。

③ 《说文》：“睿，深通川也。”段注：深之使通也。睿与叡、睿音义皆相近，故今文《洪范》曰：思心曰睿。睿作圣。古文曰：思曰睿。睿作圣。”许慎撰、段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第570页。

④ 朱熹：《诗集传序》，《朱子全书》第1册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第350页。

有了时间性的流变。“我”意欲在空间性与时间性的领悟中把握并认识“物”，将领悟与意欲之思以诗性言说表达出来，如“阴阳五行”、“洪范九畴”，也就是朱熹所说的“既有欲矣，则不能无思”、“不能无言”。意欲源自领悟，而领悟源于情感，诗言说的是情感、领悟、意欲之思的转变，在言说中兴起了主体性的“德性”范畴、以理性化主体对“物”的理解与把握。如上文所述，“兴”的意义有：“盛也。举也。善也。”诗的语言兴起了“人”的主体性之“善”，生成了伦理主体的“德性”之“盛”。

孔子说：“《诗》可以兴，可以观，可以群，可以怨。”<sup>①</sup>诗之“兴”，在《卫风·淇奥》篇中，表现在“瞻彼淇奥，蒹竹猗猗”的生活情境中升起了“有斐君子，如切如磋，如琢如磨”的形象。子贡引这句中的“如切如磋，如琢如磨”，阐发他对孔子“贫而乐，富而好礼”这句话的理解，孔子赞他“始可与言《诗》已矣，告诸往而知来者”。郑注：乐，谓志于道，不以贫为忧苦。”<sup>②</sup>《诗》中的君子形象以“切磋琢磨”来表现，而子贡从这种诗性言说中发现了“贫而乐”的情感以及“富而好礼”的主体性意欲。孔颜乐处、安贫乐道是儒家称颂的本源情境，周敦颐的“士希贤，贤希圣，圣希天”表达的同样是向此情境的回归，即“志于道”而达到“乐”而不忧的情感境界。“圣”者倾听来自天的“声”音，这其实是“仁者不忧”的情感言说、夫子自道”。<sup>③</sup>生活情感的言说通过“切磋琢磨”而通达于“善道”。《大学》引此诗以阐发“止于至善”：如切如磋者，道学也；如琢如磨者，自修也。”朱熹注：道，言也。”<sup>④</sup>切磋琢磨是一种诗性语言，由此诗性语言的自修中“兴”起了关于“至善之道”的领悟，确立起“善”的主体德性。“君子”主体志于“善道”，据于“善德”，是以依于仁爱情感、游于诗之思、诗之艺为奠基的。

“善道”即“仁”之为“道”，作为一“物”，与“君子”主体性构成了“主-客”架构。主体与客体之间以意欲相联系：我欲仁，斯仁至矣。”<sup>⑤</sup>“仁道”成为主体意欲的对象，而在意欲中，主体复归于仁爱情感。“君子”主体在向仁爱的复归中

① 《论语·阳货》，《十三经注疏·论语注疏》，何晏注，邢昺疏，北京：中华书局，1980年影印版，第2525页。

② 《论语·学而》，《十三经注疏·论语注疏》，何晏注，邢昺疏，北京：中华书局，1980年影印版，第2458页。

③ “子曰：‘君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。’子贡曰：‘夫子自道也！’”《论语·宪问》，《十三经注疏·论语注疏》，何晏注，邢昺疏，北京：中华书局，1980年影印版，第2512页。

④ 朱熹：《大学章句集注》，《四书五经》（上），北京：中国书店，1985年，第11—12页。

⑤ 《论语·述而》，《十三经注疏·论语注疏》，何晏注，邢昺疏，北京：中华书局，1980年影印版，第2483页。

生成,也就是在仁爱情感转向对“仁道”的领悟与意欲中生成的。“仁道”是伦理规范——“礼”之为“善”的依据。“好礼”的意欲在知善、择善的良知感中显现,而良知感是仁爱的历史性、情境性的显现。在诗性言说的天然节律中,由“乐道”而“好礼”,经历了从仁爱 and 乐之情转向“道”之为“物”的领悟、继而转向“富而好礼”的意欲之思。

“礼”之“物”,作为伦理主体所意欲的对象,是指在一个社会共同体中具有普遍性的伦理规范,以及为保障某些规范而作的制度设置。伦理规范并不是抽象的,而是基于利益的表象,建立在如何分配利益的思谋中。“君子怀德,小人怀土;君子怀刑,小人怀惠。”<sup>①</sup>君子对利益(惠)分配的思谋是建立在每个人对利益的意欲之上的。意欲之思有其具体的对象,此对象既可以是利益本身,也可以是对如何分配利益的规范制度。“怀惠”是每个人由其生活情感出发而产生的“爱利”的意欲,而君子从仁爱情感出发,对人们寻求利益的意欲显现出承认与尊重的良知感。

良知是仁爱的显现。仁爱实现在以良知感的空间性与时间性伸展中,显现为因时、因地制宜地进行规范制度的安排,以合理地分配利益。良知感导向对“道义”的意欲,在特定历史语境下,意欲指向“富而好礼”,寻求建立伦理规范的正当性、适宜性原则——礼之义。对道义的意欲进一步表现在“先富而后教”的理智判断中。<sup>②</sup>君子自己对利益的意欲与“好礼”的意欲同由良知感所统帅,“富而好礼”作为意欲的对象,以理智化的“道”、“义”为根据;不义而富且贵,于我如浮云。“富与贵是人之所欲也;不以其道得之,不处也。”<sup>③</sup>道义是基于尊重人们意欲获利的良知感而建立的正当、适宜的原则,良知作为仁爱的时间性显现,其所知、所择取的道义则是关于“道”的领悟的历史性伸展。仁爱生成了“道”的领悟,而从领悟之思中展现出主体性的良知与意欲,其所知、所欲的对象则是客体性的道义或礼义。在良知的统摄下,主体的意欲不但指向利益,并且

① 《论语·里仁》,《十三经注疏·论语注疏》,何晏注,邢昺疏,北京:中华书局,1980年影印版,第2471页。

② 《论语·子路》:“子适卫,冉有仆。子曰:‘庶矣哉!’冉有曰:‘既庶矣,又何加焉?’曰:‘富之。’曰:‘既富矣,又何加焉?’曰:‘教之。’”《十三经注疏·论语注疏》,何晏注,邢昺疏,北京:中华书局,1980年影印版,第2507页。

③ 《论语·述而》,《里仁》,《十三经注疏·论语注疏》,何晏注,邢昺疏,北京:中华书局,1980年影印版,第2482、2471页。

以道义为对象,从而成为诚意、善意。

情感之思向领悟、意欲之思的转枢,伴随着伦理主体从诗性语言中的兴起。依于仁爱情感、游于诗性言说,兴起了基于对“道”的领悟、在良知的统率下意欲“道义”的主体性志向,由此确立起了具有“善德”的主体性,并扩展为“立于礼”的伦理主体。

### 三、礼乐:诗性伦理的建构与完成

主体性兴起于诗之思,在仁爱情感的历史性显现中,基于良知而择取道义,语境化地建立起正当、适宜的伦理规范。主体的德性由仁爱的历史性显现而确立,并充实为“立于礼”的伦理主体,在特定历史情境下承诺了有差异性的角色身份。礼以别异,导致了角色差异的紧张;而乐以合同,则超越了差异,回归于仁爱情感。伦理主体在“立于礼”的同时“成于乐”,复归诗乐合一的生活情感,完成诗—礼—乐的回环。

#### (一)礼别异:伦理规范的正义建构

“礼”作为普遍适用于社会共同体的伦理规范以及相应制度,每个共同体成员都要“立于礼”、“克己复礼”,以此伦理规范自我约束。而遵守规范的前提是“礼”自身具有正义性。“礼”的本质是“义”:“义以为质,礼以行之。”<sup>①</sup>所谓“礼义”即礼之义,也就是伦理规范所依据的本质性原则。“义”作为伦理原则的正义性表达,以其正当性成为“礼”的普遍性基础,以其适宜性成为“礼”的历史性基础。

“义”与利益(利)的获取有关。“君子喻于义,小人喻于利。”君子作为伦理主体往往“见得思义”,<sup>②</sup>思虑的是利益分配的正义性问题。“政者,正也。”<sup>③</sup>规范制度有其正义性,君子“就有道而正”、“行义以达其道”,<sup>④</sup>在关于“仁道”的领

① 《论语·卫灵公》,《十三经注疏·论语注疏》,何晏注,邢昺疏,北京:中华书局,1980年影印版,第2518页。

② 《论语·里仁》、《季氏》,《十三经注疏·论语注疏》,何晏注,邢昺疏,北京:中华书局,1980年影印版,第2471、2522页。

③ 《论语·颜渊》,《十三经注疏·论语注疏》,何晏注,邢昺疏,北京:中华书局,1980年影印版,第2504页。

④ 《论语·学而》、《季氏》,《十三经注疏·论语注疏》,何晏注,邢昺疏,北京:中华书局,1980年影印版,第2458、2522页。对于“行义以达其道”,邢昺疏:“谓好行义事,以达其仁道也。”

悟中生发对正义的良知与意欲。正义首先显现为利益获取与分配的正当性。“君子怀德”、“怀刑”是以“小人怀土”、“怀惠”为出发点的，规范制度的普遍性与正当性原则建立在对每个人追求利益的尊重之上。仁爱天然显现为爱而利之，由爱己、爱人而意欲利己、利人的良知感蕴含着获取利益的普遍性与正当性。出于逐利的意欲，则“从其小体为小人”；出于良知而寻求伦理规范的正当性原则，即“从其大体为大人”。<sup>①</sup>小人与君子两种主体“钧是人也”，同样源于仁爱情感的显现，在关于普遍的爱而利之的良知感中并没有冲突。“从其大体”是指，听从良知的导向，随着对“仁道”的领悟，产生主体对伦理原则“义”的意欲，从而建立君子主体的德性；“从其小体”是随顺耳目之欲追寻利益，而在尚未生成对“仁道”的领悟以及良知导向时，进入了对利益价值的认知与理性比较，放失了确立主体德性的时机。“义”作为伦理原则的正当性是由良知感的普遍性所给出的，这种普遍性奠基在“一体之仁”作为“道”的领悟，而此领悟奠基于仁爱情感本身。情感-领悟-良知-意欲的转枢是主体性从无到有的确立，主体性在确立的同时给出了伦理规范的正当性原则。“义”的正当性源于仁爱情感的领悟，并成为“礼”的普遍性基础。

良知感给出“义”的正当性的同时，以其作为仁爱的时间性显现，生成了“义”的适宜性。《中庸》：“义者，宜也。”朱熹注：“宜者，分别事理，各有所宜也。”<sup>②</sup>韩愈《原道》：“博爱之谓仁，行而宜之之谓义。”博爱即仁爱情感，“行”即是仁爱的显现，这种显现是诗性的，天然地具有正当性，“宜之”是通过思谋而让仁爱的正当显现具有时间与空间上的适宜性。伦理规范的建构与损益是通过差异性的角色、事理的分别来实行的，分别事理的根据是适宜性原则，即在一定的历史情境下“得时措之宜”，<sup>③</sup>并依空间性的场所体验作“地宜”性的思谋。关于时宜性与地宜性的思谋是在情感的想象中呈现的，当情感之思转向关于“仁道”的领悟之思，时间性与空间性的“物象”在行“道”的伸展中生成，比如呈现为“阴

① “公都子问曰：‘钧是人也，或为大人，或为小人，何也？’孟子曰：‘从其大体为大人，从其小体为小人。’”朱熹注：“钧，同也。从，随也。大体，心也。小体，耳目之类也。”朱熹：《孟子章句集注·告子章句上》，《四书五经》（上），北京：中国书店，1985年，第90页。

② 朱熹：《中庸章句集注》，《四书五经》（上），北京：中国书店，1985年，第8页。

③ 《论语·宪问》：“夫子时然后言，人不厌其言；乐然后笑，人不厌其笑；义然后取，人不厌其取。”朱熹注：“事适其可，则人不厌。……然此言也，非礼义充溢于中、得时措之宜者不能。”朱熹：《论语章句集注》，《四书五经》（上），北京：中国书店，1985年，第60页。

阳”、五行”等范畴,对应着“五方”、四时”等时空观念,并引申为“五德”、“五事”等主-客架构下的伦理观念,从而生成伦理规范中的差异性事理与角色的划分。事理的分别是在关于适宜性的思谋中产生的,而思谋是依本源的情感领悟之思的空间性、时间性伸展而产生的,这种产生不同于对象化的认知,并非以固有的时空范畴或观念为预设对象。关于时空的“物象”是从情感领悟向思谋伸展扩充中呈现的情境性意象,表现为对既有观念的承袭或损益,而无论继承或损益,恰恰是依情感想象的诗性重建。对时空意象的诠释与重建给出了伦理规范的差异性分别,这取决于关于适宜性的理智思谋,而思谋从本源上出于仁爱情感的显现。角色差异造成的紧张在复归于仁爱中得到超越。

“义”的正当性与适宜性构成了“礼”的正义原则,“礼”的建构与损益以正当、适宜地获取与分配利益为原则。仁爱情感天然显现为爱人、爱利以及爱而利之的良知与意欲,伦理原则的确立以仁爱为本源,并以回归仁爱为目的。以“义”为本质的“礼”被确立为差异性的伦理规范,为共同体成员分别设置各自的角色,而“礼别异”所导致的角色之间的紧张,在源于仁爱的伦理原则下对规范的损益、重建中得到修复,并在向仁爱的诗性复归中被超越。

## (二) 乐合同:伦理主体的情感回归

诗与乐是天然一体的。《尚书·尧典》:“诗言志,歌永言,声依永,律合声。八音克谐,无相夺伦,神人以和。”<sup>①</sup>诗歌言说情感志意,并在情感的想象与伸展中有了空间性、时间性的显现,生长出音律的文理。声有“五声”,律有“六律”,分阴阳而为“十二律”,音律与阴阳、五行的“物象”相配而成文。而诗与乐在本源情感的层面上是并无文理之分别的。本源的诗情体验在《礼记·孔子闲居》中以“五至”、“三无”表达:

志之所至,诗亦至焉;诗之所至,礼亦至焉;礼之所至,乐亦至焉;  
乐之所至,哀亦至焉。哀乐相生。是故正明目而视之,不可得而见也。  
倾耳而听之,不可得而闻也。志气塞乎天地,此之谓“五至”。

<sup>①</sup> 《尚书·舜典》,《十三经注疏·尚书正义》,孔安国传,孔颖达疏,北京:中华书局,1980年影印版,第131页。《舜典》为古文经学家从《尧典》中分出而成。

无声之乐,无体之礼,无服之丧,此之谓“三无”。<sup>①</sup>

在“哀乐相生”、“志气塞乎天地”的情感体验中,诗、礼、乐浑融一体,视之不可见,听之不可闻。这是情感的自然显现与“大音希声”的诗性道说,所传达的恰是天命的消息。在孔子的语言中:天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?<sup>②</sup>在涉及天命与“仁”的时候,孔子自己往往“欲无言”、“罕言”。<sup>③</sup>而无言是关于天命的道说,天命并非一“物”,而是仁爱情感本身的无声言说,这是由“三无”的诗性语言道出的。诗所说的是“无”,先于“有物”的存在,而“物象”所象征的音律文理是从“无物”的诗性言说中生成的。

主体性在诗性言说中兴起,并向“立于礼”的伦理主体生长与充实,从情感之思到领悟之思的转枢中呈现“物象”的伸展扩充。“物象”呈现为与主体相对而生的情境化客体,其正当性为主体性的良知感所把握,而理智的思谋则在历史情境中权衡其适宜性。在对正当性与适宜性的理智裁断中,“物象”贞定为“礼乐”的文理,言则有理,乐则合律。

而事理与音律的分别带来了差异性角色之间的紧张,这种紧张体现在智与仁之间。仁者爱人,智者知人,爱则欲其周遍,智则有所分别。孔子说:举直错诸枉,能使枉者直。”邢昺疏:仁者至矣。是其能使邪枉者亦化为直也。”<sup>④</sup>仁者同时作为智者,需要对伦理角色做出划分,以使共同体成员在认同自身角色的同时形成有序的群体。举直错枉是理智的裁断,而使枉者直是出于仁爱、良知的意欲,两种看似相悖,实则相成。对角色区分的理智判断是以“不仁者不远”、形成良序群体为目标的,而这个目标效应恰恰是向仁爱情感的复归。“仁且智”也即,智生于仁而复归于仁,这种生成与复归体现为“礼别异”与“乐合同”的相辅相成。

乐虽有五声、六律之分别,然而其目的在于“合同”。“八音克谐”以达“神人以和”之效,即《礼记·乐记》中的“合同而化,而乐兴焉”,“乐者敦和,率神而从

① 《十三经注疏·礼记正义》,郑玄注,孔颖达疏,北京:中华书局,1980年影印版,第1616—1617页。

② 《论语·阳货》,《十三经注疏·论语注疏》,何晏注,邢昺疏,北京:中华书局,1980年影印版,第2526页。

③ 《论语·阳货》、《子罕》,《十三经注疏·论语注疏》,何晏注,邢昺疏,北京:中华书局,1980年影印版,第2526、2489页。

④ 《论语·颜渊》,《十三经注疏·论语注疏》,何晏注,邢昺疏,北京:中华书局,1980年影印版,第2504页。

天”。‘合同’也就是‘和同’，乐‘敦和’即超越伦理规范的差异、复归于仁爱之乐的情感，‘率神’、‘从天’其实是复归于仁爱的超越体验：‘仁近于乐。’孔颖达疏：‘仁主仁爱，乐主和同，故仁近于乐也。’乐与诗同称‘兴’，乐兴于‘流而不息，合同而化’，孔疏为：‘言天地万物流动不息，合会齐同而变化者也。……乐主和同，故云‘兴’。’<sup>①</sup>诗兴起于仁爱情感，确立主体性的伦理规范；而乐兴于伦理角色之间消弭差异、流通合会、复归无差别的仁爱本源。乐之兴是超越伦理角色差异的流动变化的体验，角色间的紧张在流变融合中消弭于向仁爱、和乐之情的回归。乐的‘合同而化’是从礼的‘和而不同’向‘和同’的超越，从伦理主体的差异性存在复归于无主体性的生活情感。超越与复归是以‘不同’为前提的，差异性的角色划分并非固定的，而是向着无差异的生活情感流变、融合，变化即是在复归本源中不断生成，伦理规范与事理、角色的划分在复归的生成中得到重建与损益。

### （三）礼乐：儒家“诗性伦理”的源流

儒家“礼乐”文化，孔子一言以蔽之，即“兴于诗，立于礼，成于乐”。伦理主体在复归本源中的生成既是兴于诗，也是成于乐。兴于诗注重主体性的挺立，成于乐强调的则是，在义精而礼熟、伦理建构完成之际回归生活情感的大本大源。“礼乐”文化传统始于孔子对周公“制礼作乐”中诗性精神的发扬，伦理主体兴起于生活情感的诗性言说，立于情感领悟中生成的伦理观念与规范事理，而在复归于和同仁爱的情感本源中完成伦理建构。伦理主体与规范之兴、立、成是当下显现、一起俱起的，礼乐一旦兴起于情感的诗性显现，即完成向情感本源的复归，发生制礼作乐、移风易俗的效果。

以生活情感为奠基的“礼乐”文化可以概括为“诗性伦理”传统。伦理主体兴起于仁爱情感的诗性显现，立足于“仁道”的领悟与良知所把握的规范建构原则——礼义，并复归于合同、和乐的情感本身。诗性的言说是伦理主体兴起的发端，在言说中建构起情感领悟中呈现的主体性的“仁道”，在良知、意欲中扩充为“义”的原则，并在理智的思谋中展现出伦理观念范畴，作为规范建构的根据。“礼”的规范以“义”为原则与本质，而“义”是在“见得思义”的良知感中被把握的，伦理主体确立于对“仁义”作为德性的领悟与把握中，领悟“仁道”、把握“义”

<sup>①</sup> 《礼记·乐记》，《十三经注疏·礼记正义》，郑玄注，孔颖达疏，北京：中华书局，1980年影印版，第1531页。

的原则,即确立了主体的仁义之德。从情感领悟到良知感的把握有其空间性、时间性的伸展,决定了“义”的正当性与适宜性。其正当性决定了“礼”的普遍性,其适宜性则给出了“礼”的历史性。“礼”之所以可能变化、损益,在于主体性的确立本身,奠基于本源的仁爱之情,这是“礼”的起源,也是其复归的目的。诗性言说建立了“礼”的分别,而“乐合同”则超越分别,完成了诗、礼、乐的回环。

回到孔子继承于周公的诗性精神与伦理建构样式,“诗性伦理”还原了儒家“礼乐”文化中诗、礼、乐的圆融回环,确立其基于当下生活情感进行伦理重建的言说方式。回归情感本源,方能复兴孔子儒学,重建伦理规范,匡正社会失范问题。

## Emotional Foundation-laying of Confucian Poetic Ethics : The Life Emotion as the Source in Ethical Construction

Wang Kun , Huang Yushun

**Abstract :** The source of Confucian culture of “ritual propriety and music” is in the tradition of “Poetic Ethics” founded by Confucius. It is in the poetic utterance of the life emotion that both ethical subject and ethical norms manifest and are established. Emotion exists prior to the construction of the subjectivity as well as the ethical conceptions and norms. Subjectivity is established uprightly from the poetic transformation between and among the emotional thinking , the realizing thinking , the intuitive thinking and the reasoning thinking. Further , it is on the foundation of subjectivity that the principle of righteousness and the correspondent categories of conceptions about ethical norms are established. It is the life emotion that lays the foundation for a “Poetic Ethics” , and the construction of ethical subjectivity and norms returns to the life emotion itself. It is pretty safe to assume that “Poetic Ethics” is a reduction of the harmonious integrating of poetic , ritual propriety and music in Confucius’ thoughts.

**Keywords :** Confucianism , poetic ethics , the life emotion