

# 以礼节情与以道化情

## ——先秦儒道“情”论之比较

常丽娜

(厦门大学哲学系, 福建 厦门 361005)

**[摘要]** “情”是中国哲学中人性论和性情论的重要范畴。“情”在儒道两家的思想体系中具有不同的价值和地位。儒家“重情”，将亲情视作人伦道德秩序建构的基点，强调对“四端”道德情感的培育；儒家教化本质上是一种性情教，以诗教来兴发感动人心，使人得性情之正；儒家因人情而制礼，以礼乐来缘饰和节制人的情感，使之达于质文相济的中和之境。道家认为心性修养应以恬淡寡欲为上德，主张以道化情，超脱情执，复返自然，故表现出“无情”或“寡情”的倾向。儒道两家之情论殊途同归，都崇尚真诚，反对虚伪；主张情理融合，达到中和境界；提倡人格修养以能超越一己之私情、达到天人合一的圣人为理想境界。

**[关键词]** 儒家；道家；“情”论；以礼节情；以道化情

**[中图分类号]** B 22

**[文献标识码]** A

**[文章编号]** 1008-889X (2024) 01-0024-08

### 一、“情”字源起及其内涵

费孝通指出，中国传统社会是一个注重血缘亲情关系的人情社会<sup>[1]</sup>。李泽厚于20世纪90年代提出“情本体”<sup>[2]</sup>，他认为中国人的深层文化心理结构是深受儒家影响的情理结构。“从哲学方面看，中国自原始宗教起，一直维系了两千多年的传统哲学，始终保持有情的宇宙观不变，这是一独有的现象”<sup>[3]</sup>。中国哲学是从性情的自觉开始的，如儒家觉察不安、不忍、恻隐之情、孝悌之道，道家觉察人之迷执、成心，而求用虚静的工夫复人之本真<sup>[4]</sup>。性与情是先秦哲学不可或分的一对重要范畴，体现着先秦诸子对人性本质和作用的基本看法，中国哲学更由此推进，以性情的流发、感通为好善恶恶之心，作为进达形而上学的路径，由此可见中国哲学的心灵化倾向，这也决定了中国哲学的发展路向。

在甲骨文和金文中，“情”的本字是“青”，指初生的、刚破土发芽的草木。青、情、性，都

由“生”孳乳而来。徐复观指出，在先秦，“性与情，好像一株树生长的部位。根的地方是性，由根伸长上去的枝干是情；部位不同，而本质则一。所以，先秦诸子谈到性与情时，都是同质的东西”<sup>[5]8</sup>。这种同质性都指向了生命的“生生不息”之义。英国汉学家葛瑞汉认为，“情”字在先秦多指情实，指人的诚然、实际、本然的状态。这也就是说，“情”字与“性”字义近，指本然实际的情形或状态，故先秦诸子并不严格区分性与情，性、情同源一本，“情”字在很多时候可作“性”解，是本然、实际的意思。先秦文献中，比如《诗经》《论语》多用“心”来表示今天意义上的心情、情感。

陈鼓应认为，“情”的概念及其论题被凸显出来始于《庄子》<sup>[6]</sup>。徐复观《中国人性论史》以庄子为例，指出“情”有3种含义：第一种是情实之情，第二种实际与性字一样，第三种指一般所说的情欲之情。可见，情感义的“情”概念相对晚出，至少到庄子时期，情感义的“情”字才凸显出来。《庄子·齐物论》首先以

**[收稿日期]** 2023-03-15

**[基金项目]** 国家社会科学基金重大项目(21&ZD051)

**[作者简介]** 常丽娜(1982—)，女，河南安阳人，博士生，主要从事庄子哲学、中国传统文化研究。

“其发若机括”“喜怒哀乐，虑叹变慙，姚佚启态”<sup>[7]52</sup>来描述人心情的种种起伏变化。其后，荀子就将“情”界定为“性之好、恶、喜、怒、哀、乐”<sup>[8]260</sup>，这与《礼记·中庸》中“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和”<sup>[9]20</sup>是一致的，都将“喜怒哀乐”视为发自天性的自然情感。可见，心情、感情义的“情”字的运用以及性与情的分化大概出现于战国中后期<sup>①</sup>，即庄、荀之后。总之，笔者认同徐复观的看法，“情”字在早期并不指情感，而与“性”互通，指“情实”，即与生俱来的情况、实情、本然的状态等。即使后来独立出来的情感义的“情”，也仍然隶属于人性论、心性论系统，都是对生命本真、本性的探索。

郭店竹简《性自命出》提出这样的命题：“道始于情，情生于性，性自命出，命自天降。始者近情，终者近义”<sup>[10]</sup>，在这个“天一命一性一情一道”的生成结构中，“情”的重要性被凸显出来，庞朴先生认为它具有“唯情主义的意味”<sup>[11]23</sup>，李泽厚认为“情竟成为善恶忠信的标尺所在”<sup>[12]</sup>。就性与情的关系而论，情根植于性，性为本体，情为发用，情是性的直接现实呈现，对性的陶冶塑造都需要落实到“情”上来<sup>[13]</sup>。而“道始于情”这样的核心命题，更表明人道的完成、人文制度的确立，都必须以人情涵养为首要前提。儒家之所以有“重情”“尚情”的倾向，根本上是因为“‘情’实际上是一个关乎秩序建构的治世问题”<sup>[14]</sup>。

本研究将简要分析儒道两家思想中“情”的意涵和作用，比较两家“情”论之异同。

## 二、儒家“情”论：诗礼与情

### （一）诗教：吟咏性情，使人得性情之正

孟子认为，“人之异于禽兽者几希”“饱食，暖衣，逸居而无教，则近于禽兽”<sup>[9]242</sup>。故圣人因人情而设教，以诗礼来教化百姓，涵泳性情，养之以正，以辅成德，正如《礼记》所说：“先

王之制礼乐也，非以极口腹耳目之欲也，将以教民平好恶而反人道之正也”<sup>[15]1081</sup>。自孔子起，儒家就十分注重诗教，“不学诗，何以言？不学礼，何以立？”<sup>[9]162</sup>人格修养正是从诗教开始，“兴于诗，立于礼，成于乐”<sup>[9]100</sup>。诗教之重要首先在于以诗明志，从《左传》中即可看出，春秋时代贵族饮宴、外交等郑重场合都要引诗明志，以示雅正和礼仪修养；其次，诗能感发志意，熏陶性情，故孔门多用《诗》来启发学生的道德和审美意识，孔子将“诗”的政治教化和情感宣导作用概括为“兴、观、群、怨”：

子曰：“《诗》三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪’。”（《论语·为政》）<sup>[9]55</sup>

子曰：“小子何莫学夫诗？《诗》可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君。多识于鸟兽虫鱼之名。”（《论语·阳货》）<sup>[9]166</sup>

《诗》就其整体风格和情思而言，是纯真无邪的，能教人以温柔敦厚的中庸之德。在孔子看来，以《关雎》为代表的诗三百篇“乐而不淫，哀而不伤”<sup>[9]66</sup>，具有中和之美。朱熹解“思无邪”曰：“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>[9]55</sup>

诗可以兴发感动人心，可以移人性情。《诗大序》指出，“诗言志”，“诗者，志之所之也，在心为志，发言为诗。情动于中而形于言”<sup>[16]6-7</sup>。诗可以抒发心志情感，以情来影响人、打动人，塑造人的品性，成就文质彬彬的君子人格，“故正得失，动天地，感鬼神，莫近于诗”<sup>[16]11</sup>。诗兴人情，还可以发挥“群”的作用，以共通的感情为基础，连结人我，使个体对族群产生强烈的情感认同。

《诗》具有“观风知政”和“怨刺”的现实政治意义，有利于敦风化俗、疏导民情，有助于构建良好政治秩序，“先王以是经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗”<sup>[16]12</sup>。《诗经》中有大量有关爱情和婚姻家庭的诗歌，但是，为

① 赵法生认为，儒家对情的正面评价到荀子开始转变，荀子以欲释情，引用舜的话说：“人情甚不美”，自荀子开始出现否定情的倾向。汉儒则以阴阳区分性情，主性善情恶，性情对立由此形成，这也成为后世“情恶”论的开端，至宋儒则表现为“存天理，灭人欲”等贬抑情的主张。参见：赵法生. 性情论还是性理论？——原始儒家人性论义理形态的再审视[J]. 哲学研究，2019（3）：53-64.

何会把《关雎》作为第一篇?汉朝经学家认为:“《关雎》,后妃之德也,风之始也,所以风天下而正夫妇也。故用之乡人焉,用之邦国焉。风,风也,教也;风以动之,教以化之。”<sup>[16]</sup>在儒家看来,夫妇关系为“五伦”之首,具有“不出家而成教于国”的伦理示范意义。而“十五国风”最直观地展现了各邦国百姓的日常生活和情感状态,天子或国君“观风以知政”,通过采诗官收集百姓心声,通晓民风民情,从而补察政治得失,改善民生。故《礼记·乐记》曰:“治世之音安以乐,其政和;乱世之音怨以怒,其政乖;亡国之音哀以思,其民困。声音之道,与政通也。”<sup>[16]1077</sup>

总之,儒家通过诗歌吟咏,使人得性情之正,化民成俗,故荀子曰:“夫声乐之入人也深,其化人也速,故先王谨为之文。乐中平则民和而不流,乐肃庄则民齐而不乱。”<sup>[8]241</sup>诗教即性情之教,它使得个体德性能够与社会伦理秩序相统一,从而化成天下。

## (二) 礼制:缘情而制礼,称情而成文

情是儒家道德和礼制建构的前提与基础,礼是对人情最恰切的安顿与表达。儒家以仁爱为核心的礼制体系正是建立在对人性和人情的充分省察与尊重的基础上的。

1. 孔子释礼归仁,而仁的根基为“孝亲之情”。秦晖指出,世界上很多民族文明中最美好的德行基本都源自家庭。儒家人伦体系也正是建基于家族小共同体本位之上,亲情是儒家道德体系建构的基点,“孝悌也者,其为仁之本与?”<sup>[9]50</sup>否定亲情,等于否定了儒家整个价值体系。同时,它又强调以同然之心向外推扩,从而形成充满人情味的差序格局,这个结构的中心则是自己,故牟宗三称:“孔子从哪个地方指点仁呢?就从你的心安不安这个地方来指点仁。”<sup>[17]</sup>在“三年之丧”的讨论中,孔子以“心安与否”叩问人的良知,启发人的仁心:

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!”

宰予出,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?”(《论语·阳货》)<sup>[9]168</sup>

宰予在孔门中属于“言语”科,《史记》称其“利口辩辞”,他首先质疑“三年之丧”的现实合理性。在他看来,三年守丧,不做其他事情,浪费时间、精力、物力和财力,而且春秋时期的实际情形是,很多人已不再执守古礼。孔子的回答极富人文关怀和情感意味,儒家之所以持守“三年之丧”,恰恰是出于对人最宝贵也最天然的亲情守护,对人心深处最柔软也最有力的亲情给以肯定。小孩从出生到离开父母怀抱需要三年,相应地,作为对父母养育之情的回报,子女也应该为父母守三年丧,丧礼的意义就在于“崇德报本”。可见,儒家执守古礼,遵从人情本然,因人情而制礼,践行礼制有助于巩固和强化亲情纽带。礼升华了人的情感,使其温文尔雅,远离粗疏和野蛮,正所谓“先进于礼乐,野人也;后进于礼乐,君子也”<sup>[9]117</sup>。

2. 从孟子关于丧葬礼起源的论说,可以看出人情是礼制建立的根基。孟子在与墨者夷之的辩论中追溯了丧葬礼的起源,论证礼制的先天情感根据:

孟子曰:“……盖世上尝有不葬其亲者。其亲死,则举而委之于壑。他日过之,狐狸食之,蝇蚋姑嘬之。其颡有泚,睨而不视。夫泚也,非为人泚,中心达于面目。盖归反藁槨而掩之。掩之诚是也,则孝子仁人之掩其亲,亦必有道矣。”徐子以告夷子。夷子怆然为间,曰:“命之矣。”(《孟子·滕文公上》)<sup>[9]245</sup>

以上表明,道德和礼制正是发端于人心内在的不安之情,礼以饰情。看到被随意抛置的亲人尸体被狐狸、蝇虫撕咬,于心难安,不忍直视,头上不断冒汗,这是内心羞愧不安之情发显于外的表现。儒家认为,不安、不忍和羞愧之情是人之为人的表现,是人最先天的道德本能情感,也是仁德的始基和发端。

以上例证揭示了礼制的起源,“乃知缘人情而制礼,依人性而作仪,其所由来尚矣”<sup>[18]420</sup>。



礼的最初设立是出于对人情的修饰和安顿,它通过一定的礼仪形式升华了人的本能情感,使其合乎理性精神,具有“报情反始”的作用,即“乐也者施也,礼也者报也。乐,乐其所自生,而礼反其所自始。乐章德,礼报情反始也”<sup>[15][1114]</sup>。丧葬礼仪,兼顾了人的亲情表达和理性精神,故冯友兰认为,儒家对丧礼的持守,是诗性精神的体现<sup>[19]</sup>。

### (三) 以礼节情,达于中和之境

儒家虽然注重亲情对于伦理道德秩序建构的作用,然而并不等于让人们放纵感情私欲,流于滥情。儒家强调温柔敦厚的中和之教,主张情感应有所节制,喜怒哀乐要发而中节,以礼节情,合乎中道。

《荀子·礼论》以自然状态的人作为立论前提,指出人欲与社会物质条件供给之间的不平衡所导致的纷争,先王因此而制礼作乐,以养人之欲,给人之求,使物质资源与人的欲求之间能够保持平衡,从而维持社会安定。礼制因对人情的安顿而对社会秩序发挥了根本大法的作用。

1. 礼对人欲养而有节,安人之性情,确立人道秩序。

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。使欲必不穷于物,物必不屈于欲。两者相持而长,是礼之所起也。

故礼者,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,琴瑟竽笙,所以养耳也;疏房檼貌,越席床第几筵,所以养体也。故礼者,养也。(《荀子·礼论》)<sup>[8][218]</sup>

荀子认为圣王制礼作乐,这与其“人之性恶,其善者伪也”的观点相为表里,构成了荀学的两翼。在荀子看来,人从自然界而来的那部分属性是恶的,人生而有欲,欲望如果没有度量分界,就会因为资源有限而引起无休止的纷争,社会混乱失序。在对人性恶的认识上,荀子近似于霍布斯,即人之间就是战争。针对人性恶,荀子提出“师法之化”“礼义之道”等“隆礼重法”的对治策略,以化性起伪。礼法等国家机器成为对人性恶最大的制衡机制。荀子以现

实主义的理性精神指出了人性中的“幽暗”一面,而礼乐对人的物欲冲突起到了平衡与中和作用,养人之欲,安人性情,故礼被历代儒者视为经国之大法。礼,从外在规范人的行为,从内在安人之性情,达到中和之境,塑造君子人格。

2. 礼具有“治世辨惑”“强国固本”“威力施行”的政治作用。儒家一方面要满足人的情感欲望,另一方面又通过确立亲疏贵贱的“名位”等级来区别人的身份和地位,并规定相应的权利和道德义务,从而限制人欲。正如太史公所说:“故大路越席,皮弁布裳,朱弦洞越,大羹玄酒,所以防其淫侈,救其雕敝。”“是以君臣朝廷尊卑贵贱之序,下及黎庶车舆衣服宫室饮食嫁娶丧祭之分,事有宜适,物有节文。”<sup>[18][424]</sup>礼义通过节制人欲而达到确立道德规范和社会秩序的目的,“人道经纬万端,规矩无所不贯,诱进以仁义,束缚以刑罚,故德厚者位尊,禄重者宠荣,所以总一海内而整齐万民也”<sup>[18][420]</sup>。儒家注重德礼与刑政的互补,两者都是治国理政之术。德礼注重人的性情自觉,偏于柔术;而刑政带有强制规范的意味,以赏罚为术。孔子曰:“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。”<sup>[9][55]</sup>与刑政的规训性格不同,德礼通过涵养人的性情,来引导、规范人的行为,树立文质彬彬的德性人格,从而起到维护社会道德和伦理秩序的作用。

3. 当亲情与法理产生冲突时,儒家主张亲亲相隐,对亲情的守护是首要的。在以家庭为本位的小共同体社会中,对血缘亲情的维护是第一位的。中国传统宗法社会是依亲疏贵贱而呈现为差序格局的人情社会,人情是要遵循的天然理则。《论语》中“证父攘羊”的故事首先凸显了个体所面临的选择困境,即亲情与法理、私情与公义之间的冲突。《孟子》借舜父瞽瞍杀人的故事再次讨论困境伦理。

桃应问曰:“舜为天子,皋陶为士,瞽瞍杀人,则如之何?”孟子曰:“执之而已矣。”“然则舜不禁与?”曰:“夫舜恶得而禁之?夫有所受之也。”“然则舜如之何?”曰:“舜视弃天下犹弃敝屣也。窃负而逃,遵海滨而处,终身欣然,乐而忘天下。”(《孟子·尽心上》)<sup>[9][337]</sup>

舜在天下与亲情之间所作出的选择是个人性

的,他选择去公职、窃负而逃,其中的先后顺序值得注意,儒家注重维护亲情,但并非完全抛弃法理,而是明确区分公私权界和个体的伦理职责。

舜作为儒家所称颂的圣贤典范,其一举一动对天下人都具有道德伦理和人格示范的意义。舜首先辞去公职,尽其为人子的义务,这自是人性之常,为仁孝之根本,是整个儒家道德体系中第一序列的价值选择。如果一个人不能首先爱自己的父亲,又谈何对天下人的仁爱呢?儒家正是由人性之常道出发,向外推扩,亲亲而仁民而爱物,呈现出一定的差序等级结构,故孟子才讲“老吾老,以及人之老”,由此而渐进于天下大同之境。至于对天下法理的公职责任,舜辞任之后,自然由皋陶秉公执法,“执之而已”;舜不能在公而谋私,作出一个徇私舞弊的不良示范来,故其唯有先辞却天子之位,再“窃负而逃”,如此则情理兼顾<sup>①</sup>。

### 三、道家“情”论:道与情

较儒家对人伦亲情的重视而言,道家在对待“情”上则具有一种超越性,老子主张“圣人不仁”<sup>[20]13</sup>,庄子认为至人“无己、无功、无名”(《庄子·逍遥游》)。道家认为,名位、财货乃至生死都是可以超越的“外物”,达者应该做到与物相接,不将不迎,不为物所役,更不“域情滞着”<sup>[7]60</sup>,不为情所累。道家主张对“知”“物”“情”都可以超然外之,离形去知,方可同于大通,才能乘物以游心,与天地精神相往来,达于逍遥之境。

1. 圣人无情,不因情害性。道家以复归道体为旨归,而道体虚无。道要保持自己的创生能力,必须不断返归自身,“反者,道之动也”<sup>[20]100</sup>。同时万物也要不断返本复始,即复返至生命的本根处,“物壮则老”。道不允许万物停滞僵化于形器层面<sup>[5]315</sup>,万物只有“归根复命”才能转化并赢得生机和活力。这种本体论贯彻到人生观

上,即表现为庄、老的“无情论”,如:

至人无己,神人无功,圣人无名。(《庄子·逍遥游》)<sup>[7]18</sup>

圣人无常心,以百姓之心为心。(《老子》)<sup>[20]119</sup>

天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗。(《老子》)<sup>[20]13</sup>

太上忘情,最下不及情,情之所钟,正在我辈。(《世说新语》)<sup>[21]552</sup>

从“大道无为”的立场来看,道的本质特征为:道隐无名。因此,“无情”即强调不用心智去增益或损害事物的本然,不因情害性,不把自己的主观感情或意志强加于他者,圣人应当“顺物之自然而无私私焉”<sup>[7]</sup>,打破自我中心主义,破除人的自我执念与主观成见。个体的知识和好恶往往带有很大的局限性,“井蛙不可语于海者,拘于虚也;夏虫不可语于冰者,笃于时也”<sup>[7]500</sup>,河伯如果没有东流至海,见识到海的汪洋无际,就会洋洋自得而自以为“天下之美尽在己矣”。《逍遥游》中蜩与学鸠囿于一己之“小知”,而嘲笑大鹏:“我决起而飞,枪榆枋而止,时则不至,而控于地而已矣,奚以之九万里而南为?”<sup>[7]9</sup>可见,人要不断否定和超越自我,“丧我”,“无己”,遗其形骸,忘其知巧,才可至“道通为一”的广大境界,以宇宙的洪量洞明万物的本然,突破自己狭隘、固陋的“一曲之知”。

庄子在与惠子的辩论中论及“无情”:

惠子谓庄子曰:“人故无情乎?”庄子曰:“然。”惠子曰:“人而无情,何以谓之人?”庄子曰:“道与之貌,天与之形,恶得不谓之人?”

惠子曰:“既谓之人,恶得无情?”庄子曰:“是非吾所谓情也。吾所谓无情者,言人之不以好恶内伤其身,常因自然而不益生也。”惠子曰:“不益生,何以有其身?”

庄子曰:“道与之貌,天与之形,无以好恶内伤其身。今子外乎子之神,劳乎子之精,倚树

① 儒家伦理是一种注重理想原则(仁爱)和实践原则(亲亲)的情境伦理或者角色伦理,注重人的现实处境和个体能力的有限性。儒家将亲情(孝悌)之爱视为普遍道德的发端、根基,如无此根基,则爱无法发芽、壮大、向外推扩。但需要注意的是,儒家以孝悌为仁爱之本的向外推扩,容易导致亲缘主义,这是法治社会的今天需要扬弃的一面,以兼顾社会正义。

而吟，据槁梧而瞑。天选子之形，子以坚白鸣。”（《庄子·德充符》）<sup>[7]201-202</sup>

庄子所谓的“无情”即“不以好恶内伤其身，常因自然而不益生”，“无情”主要指向不利于生命养护的一己私情、私欲，也是人的私心、私智那个最深层的“自我”意识，憨山大师曾说：“世人不得如此逍遥者，只被一个‘我’字拘碍”<sup>[22]</sup>。庄子的“无情”说最终要破除的无非一个“我”字，即由自我所生出的无限情执和是非成见；好恶偏情往往会遮蔽人的认知，违背天理自然，遁天倍情，甚至引起世间纷争不断。现实中，截长补短、络马首、穿牛鼻等悖逆事物天性的事情每天都在上演，如鲁候以己养养鸟，倏忽二帝以己愿为混沌凿窍，最终都导致了死亡的悲剧。庄子用寓言揭示出“道之所以亏，爱之所以成”的道理，过度的情执只会戕害事物天性。因此，庄子提出以天救人的救世之道，他要求人们削减个人意志和情欲，把发展空间留给个体，顺任自然，含有一定的自由权利的意味。在道家看来，人要不断地返朴归真，用心当如婴儿，去其机心和成见，复归雌柔的状态，才能获得真正的自由和幸福。

庄子所谓的“无情”并非麻木不仁，其看似无情却最富深情。比如，庄子过惠子墓，不禁想念故人，感慨道：“自夫子之死也，吾无以为质矣，吾无与言之矣！”<sup>[7]741</sup>可见，在庄子旷达超脱的精神之下，实则是一颗最富深情的心灵。

2. “齐同”与“坐忘”，以道化情，同于大通。所谓“以道化情”，即通过提升人的精神境界，转变人固有的观念和情执。庄子哲学是注重“化”的哲学，如气化、物化等，但想要获得人生的逍遥，首在“心灵的转化”<sup>[23]</sup>，即认知转换。世人最大的忧患和恐惧来自生死，故老子说：“吾所以有大患者，为吾有身”<sup>[20]31</sup>。人们执着于“形躯我”<sup>[24]</sup>而生出好生恶死的情执来。庄子提出，人应从“道”的立场上看待生死，万物皆为一气所化，处于不断的流变之中，人应安时处顺，哀乐不入，用理性精神来消解死亡焦虑，一生死，齐万物，同于大通，实现精神的超

脱与自由。

道家认为要从是非、荣辱、生死、哀乐等相互对待的情境中超脱出来，达到“无待”的自由之境，就需要“无己”、丧、忘的修养工夫，也就是行“减损之道”，通过心斋、坐忘等，减损个人的意志和情欲，“为道日损，损之又损，以至于无为”，才能复归虚静的道体，不为外物扰乱内心的平静。《庄子·大宗师》记述了颜回修行忘我的工夫次第：

颜回曰：“回益矣。”仲尼曰：“何谓也？”曰：“回忘仁义矣。”曰：“可矣，犹未也。”他日复见，曰：“回益矣。”曰：“何谓也？”曰：“回忘礼乐矣！”曰：“可矣，犹未也。”他日复见，曰：“回益矣！”曰：“何谓也？”曰：“回坐忘矣。”仲尼蹴然曰：“何谓坐忘？”颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”仲尼曰：“同则无好也，化则无常也，而果其贤乎！丘也请从而后也。”《庄子·大宗师》<sup>[7]257-259</sup>

忘可以使人超脱出固定的思维，转化人的认知观念。忘的过程实际是对已经形成的经验认识和既定的价值观念如仁义、礼乐等进行清理的过程。这些既有的认知观念不断层积沉淀，固化人们的思维，形成是非好恶的成见，成见又会引起是非纷争不断。因此，需要不断对自我固有的观念进行清洁和更新，净化心灵，以至于“无己”“丧我”的程度，回归到虚静的心性本体，与道同一，齐同万物，去掉偏见和成心。同样，“心斋”和“丧我”的工夫也是要达到“忘我”的境界，物我两忘，情知俱遣，才能心游万物，实现精神的逍遥和自由。

## 四、儒道互通

儒家情论总体上表现出“重情”特点，以情作为伦理道德体系建构的动力和根基；而道家则从“道隐无名”的观点出发，以恬淡虚静为宗，不为物役，不为情累，故庄老持“无情”“寡情”<sup>①</sup>的立场。相较于儒家注重以礼文修饰

① 宋钘主张“情欲寡”，老子主张“知足”“不仁”，庄子提出“无情”说，道家以减损情欲作为解决社会失序的方式。



人情,道家更倾向于发抒自然性命之情。

“道家”虽然是汉代学术史家所建构出来的一个学派概念,但儒道两家的代表人物在先秦时期却互有评鹭。孟子立足于学派正统立场,要辟邪说,视杨朱、墨翟之学为“异端”而力辟之。他斥责杨朱之学“拔一毛而利天下,不为也”,是“为我”,似乎太过自私自利<sup>①</sup>,他骂杨朱“无君”、墨子“无父”,“无君无父,是禽兽也”。如果说庄子吸收了杨朱“重生贵己”的思想的话,那么孟子的批评显然也指向了庄子。同样,荀子批评庄子“蔽于天而不知人”,庄子“重天”,提倡复返自然,葆养人的自然性命之情,但在荀子看来,庄子相对忽视了人伦道德和文化建设的重要性;而庄子后学则激越地反对礼乐制度对人的天性的规约和戕害,《老子》则直斥:“夫礼者,忠信之薄而乱之首”。在道家看来,儒家所用来缘饰性情的礼乐制度反而成为了桎梏人的天性的枷锁,甚至走向了虚伪化、形式化;生命本身才是根本目的,礼乐等只是手段,不能本末倒置,将生命仅仅当作实现秩序规范的工具。

儒道“情”论的趋同处在于,他们都意识到过度的、不加节制的情欲对道德和社会秩序会产生巨大的破坏作用,故儒家主张“以礼节情”,道家则主张“以道化情”。

1. 寡欲知足,崇尚中和。先秦诸子都认识到过度的感官欲望和激情对道德心性的动摇,故儒道两家都主张节制情欲,修养心性而达到中和之境。《史记·乐书》揭示出天理与无节制的情欲之间的冲突:“好恶无节于内,知诱于外,不能反躬,天理灭矣。夫物之感人无穷,人之好恶无节,则是物至而人化物也。人化物也者,灭天理而穷人欲者也。”<sup>[18]430</sup>故孔子以克己复礼为仁,孟子认为国君“养心莫善于寡欲”,《礼记·中庸》认为,喜怒哀乐发而皆中节谓之和,并将中道提升至本体论的高度。道家所谓的“中”多指摆脱物欲和是非的虚静心性本体,如“环中”“守中”。老子认为天下动荡的根本原因在于人欲太多,解决之道就在于知足寡欲、虚静无

为。庄子鉴于心物相刃相靡,疲役而不知归的“物役”现象,而主张损知去欲,同于大通。

2. 绝伪存真,提倡真诚。儒家注重以礼乐缘饰情感,养人性情以正;道家则主张顺任自然天性之情,发挥不受绳墨桎梏的天情,其至极即表现为魏晋新道家提出的“越名教而任自然”的主张。当礼教构成对天性的束缚和压制时,崇尚自然就具有反礼教、解放人性的意味。然而,其行为一放纵即表现出放诞纵欲的消极倾向,如刘伶纵酒放达,却对嘲笑他的人说:“我以天地为栋宇,屋室为裋衣,诸君何为入我裋中!”<sup>[21]631</sup>儒道都反对虚伪矫饰之情,而提倡真诚。孔子常言“主忠信”,而斥责“巧言令色,鲜矣仁”;《中庸》以诚明为性。道家则尚真,老子提出要绝诈弃伪,返朴归真;庄子以修道为真,提出要绝假存真,复归自然。

3. 在修养境界上,以“天人合一”的圣人人格为理想。就人格修养来讲,“有道德即有情,有道德的境界即有情的某种境界”<sup>[11]23</sup>。中国哲学的特色在于以修身为本的“修养哲学”,通过一定的修养践履工夫,而达至理想人格境界。儒道两家都意识到了个体的有限性,故强调通过一定的性情修养,克化私欲私情,或以礼节情,或以道化情,成德成人,达到天人合一的大公境界,与天地合德。儒家圣人则以“尽己”为修养工夫,尽心知性而知天,向外推扩,成己成物,从而参赞天地之化育;道家圣人以“忘我”为修养工夫,摆脱情执,超越物我界限,同于大通,独与天地精神相往来。总之,儒道两家都以超越了一己之私、去除偏情的圣人为理想人格,主张将个体生命融入更为广大的宇宙天地之中,与自然秩序相协调,提升至纯然大公的天地境界。这种天人的境界,在孔子则体现为“从心所欲而不逾矩”的自由之境,在《孟子》即表现为“万物皆备于我”的境界,在《庄子》则表现为通过心斋、丧我、坐忘等减损工夫所达到的“天地与我并生,万物与我为一”的逍遥之境。

① 笔者并不完全认同孟子的观点,他立足于学派异见,有过激和夸大之嫌疑。杨朱并非自私主义者,在列国吞并战争中,礼乐体系崩溃,以力者霸,天下无道。杨朱旨在呼吁尊重弱小者和个体的利益,表现出个人主义和生命本位的人道主义立场。

## [参考文献]

- [1] 费孝通. 乡土中国 [M]. 北京: 人民出版社, 2008: 15.
- [2] 李泽厚. 论语今读 [M]. 北京: 三联书店, 2004: 8.
- [3] 韦政通. 中国文化概论 [M]. 长春: 吉林出版集团, 2008: 48.
- [4] 梁燕城. 破晓年代: 后现代中国哲学的重构 [M]. 上海: 东方出版中心, 1999: 193.
- [5] 徐复观. 中国人性论史·先秦篇 [M]. 北京: 九州出版社, 2014.
- [6] 陈鼓应. 庄子论情: 无情、任情与安情 [J]. 哲学研究, 2014 (4): 50-59.
- [7] 郭庆藩. 庄子集释 [M]. 北京: 中华书局, 2004.
- [8] 荀况, 著, 杨惊, 注. 荀子 [M]. 上海: 上海世纪出版集团, 2010.
- [9] 朱熹. 四书章句集注 [M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [10] 何益鑫. 竹简《性自命出》章句讲疏 [M]. 上海: 上海三联书店, 2000: 33.
- [11] 庞朴. 庞朴文集: 第2卷 [M]. 济南: 山东大学出版社, 2005.
- [12] 李泽厚. 哲学纲要 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2021: 406-407.
- [13] 陈志军. 早期道家的“性情的形而上学”探析 [J]. 首都师范大学学报 (社会科学版), 2012 (2): 135-138.
- [14] 陈继红. 情感·人伦·秩序: 解码先秦儒家情论中的秩序情结 [J]. 哲学研究, 2011 (12): 39-44.
- [15] 李学勤. 十三经注疏·礼记正义 [M]. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [16] 毛亨, 传, 郑玄, 笺, 孔颖达, 疏. 毛诗注疏 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2013.
- [17] 牟宗三. 中国哲学十九讲 [M]. 台北: 台湾学生书局, 1983: 78.
- [18] 司马迁, 撰, 韩兆琦, 译. 史记 [M]. 北京: 中华书局, 2008.
- [19] 冯友兰. 中国哲学史: 上册 [M]. 北京: 中华书局, 1984: 428.
- [20] 饶尚宽, 译注. 老子 [M]. 北京: 中华书局, 2006.
- [21] 刘义庆. 世说新语 [M]. 北京: 中华书局, 2014.
- [22] 憨山德清. 庄子内篇注 [M]. 台北: 台湾广文书局, 1991: 21.
- [23] 爱莲心. 向往心灵转化的庄子: 内篇分析 [M]. 周炽成, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2004: 42.
- [24] 劳思光. 新编中国哲学史 [M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005: 190.

## Control Feelings by Rites and Transform Feelings by Tao: Comparison of the Feelings Theory between Confucianism and Taoism in the pre-Qin Period

CHANG Lina

(Department of Philosophy, Xiamen University, Xiamen 361005, China)

**Abstract:** “Feelings” is an important category in the theory of Human Nature in the Chinese philosophy. It has a different value and position in Confucianism and Taoism. Confucianism very much valued feelings, viewing family feelings as the foundation of the ethical order. Confucianism stressed the extension of the feelings of “Four ends of heart”. It advocated an education of nature and feelings, touching people’s heart by “poetic education”. Confucianism made rites according to human feelings, and rites dressed up people’s feelings. Rites cultivated people’s feelings so that they could reach the golden mean level. Taoism thought mind cultivation involved tranquility in mind with few desires, proposing to transform people’s feelings by Tao, so that people could surpass the feelings and go back to nature. Therefore, Taoism showed the tendency of ruthlessness. However, Confucianism and Taoism have something in common. First, they both opposed the hypocritical feelings, and advocated sincerity. Second, they thought feelings and reasons should be balanced. Third, their ideal pursuit was to be the saint who surpassed himself and reached the harmony between the heaven and human beings.

**Key words:** Confucianism; Taoism; theory of feelings; control feelings by rites; transform feelings by Tao

(责任编辑 冯庆福)

投稿网址: <http://xuebao.jmu.edu.cn/>