



情感与秩序

以先秦儒家思想为中心

凡人情为可悦也。苟以其情，虽过不恶；
不以其情，虽难不贵。苟有其情，虽未之为，斯人信之矣。

《郭店楚简·性自命出》

刘世宇 / 著



人民
出版
社

情感与秩序

以先秦儒家思想为中心

凡人情为可悦也。苟以其情，虽过不恶；
不以其情，虽难不贵。苟有其情，虽未之为，斯人信之矣。

——《郭店楚简·性自命出》



刘世宇 / 著



人民出版社

责任编辑:李之美

图书在版编目(CIP)数据

情感与秩序:以先秦儒家思想为中心/刘世宇 著. —北京:人民出版社,
2018.8

ISBN 978-7-01-019451-6

I. ①情… II. ①刘… III. ①儒家-哲学思想-研究-中国-先秦时代
IV. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 128121 号

情感与秩序

QINGGAN YU ZHIXU

——以先秦儒家思想为中心

刘世宇 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京汇林印务有限公司印刷 新华书店经销

2018 年 8 月第 1 版 2018 年 8 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:18.75

字数:240 千字

ISBN 978-7-01-019451-6 定价:49.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042



内 容 简 介

本书立足于对儒家现代性困境的认识，试图回到儒家思想的原点时代，重新思考“儒学究竟是什么”以及“它对现代社会中的人们究竟意味着什么”这一类根本性问题，指出先秦儒学始终坚持以生活、以人伦日用为立足点，强调人伦关系的常理常情，重视现实生活中的人伦日用的秩序构建。因此，先秦儒者追求通过礼乐秩序，在日常生活的具体人伦关系之中来安身立命。礼乐秩序被视为人们日常生活最直接的行为规范，是使“值得的生活”能够成为现实的行为准则。然而，这一套礼乐秩序在春秋战国时期却逐渐走向失效，因此，儒家尝试为其之重建寻找新的依据，他们将目光由天道转向了内在，认识到秩序的建立和人心存在着必然的联系，安顿世界最根本的办法是安顿人心和情感。情感由此获得对礼乐秩序的奠基性意义：如果没有情感，人伦关系就将彻底地瓦解，但如果任由情感泛滥恣肆，同样会冲击和瓦解秩序，使得人们的生活变得混乱。因此，秩序的建构就在于如何培育或驯化人们的情感。



作者简介

刘世宇，1980年生，湖北恩施人。2005年获北京大学哲学系中国哲学方向硕士学位，2015年获北京大学哲学系中国哲学方向博士学位。后于北京大学博士后流动站从事研究工作。主要研究方向为先秦儒家哲学、先秦道家哲学、先秦政治哲学。曾发表《“无为自然”向“法”治转变的可能性与正当性——〈黄帝四经〉“理”的意义浅析》、《中国古代经典解释中的思想对话与观念变迁——以〈老子〉“多闻”与“多言”的诠释为例》、《“天出其精，地出其形，合此以为人”——试论〈管子〉中的身体和天道关系》、《柏拉图的洞穴比喻：光、理念及其他》等多篇论文。

责任编辑：李之美

封面设计：石笑梦

目 录

绪 论	1
第一章 在畏敬之间：天命在兹的开显	29
第一节 在畏之中：天命端倪之显现	31
一、惧与畏呈现的天命之不同	32
二、对畏的情感分析	36
三、在畏之中显现的天命与君子	42
第二节 知：天命的呈现与绽露	46
一、疑	48
二、知	55
三、在疑与知中绽露的天命	63
第三节 敬：天命的完整敞现	73
一、敬的情感现象分析	74
二、敬呈现出的天命：儒家生活世界的时空结构	82
三、畏敬之间：天命向自我转换	91
第二章 爱在忧乐之间	98
第一节 仁爱在忧之中的呈现	100
一、忧的情感现象分析	101
二、仁爱之忧蕴涵的道德意义	106
三、从仁爱之忧走向仁政	114

第二节 仁者之乐·····	123
一、乐的情感现象分析·····	124
二、仁爱之乐：从道德的角度看·····	130
三、和乐：从仁爱走向仁政·····	137
第三节 爱在忧乐之间·····	141
一、仁爱中的“不欲”与“欲”·····	144
二、对忠恕之中的“己”的分析·····	151
三、善推：仁政视野下的“忠恕”·····	157
第三章 谈智·论义·说勇·····	164
第一节 谈 智·····	166
一、智：不惑的现象分析·····	166
二、德性之智与“是非之心”·····	172
三、智德与秩序建构·····	177
第二节 论 义·····	180
一、义在羞耻心中的呈现·····	181
二、义在憎恶中的呈现·····	187
三、义之情感与社会政治秩序的关系·····	192
第三节 说 勇·····	197
一、勇：在不惧与惧之间·····	198
二、勇：从志与气的角度·····	203
三、从勇看儒家的担当意识与抗争意识·····	209
第四章 礼：在情与理之间·····	214
第一节 礼：在情与理之间·····	215
一、礼之“本”与“文”·····	216
二、礼：在“作于情”和“承天之道”之间·····	223
三、礼：明分使群和圣人制礼·····	229

第二节 礼之为修身：在学思之间·····	234
一、约与立·····	235
二、思：立乎其大·····	243
三、学：好其人而隆其礼·····	248
第三节 礼之于为政：教化及其限度·····	255
一、礼之为政·····	255
二、礼之为治：作为教化·····	261
三、和而不同的儒家乌托邦·····	266
结 语·····	272
参考文献·····	277
后 记·····	294

绪 论

在当今这个时代，对儒家和儒学尚抱有同情和敬意的人常常会感到某种尴尬和无奈。在一百多年来西风压倒东风的大时代背景下，不断地经历着“打倒”和“维护”的儒学已经变得——即使称不上面容模糊——至少也不像之前那么面目清晰了。几乎所有和儒学在现代社会定位相关的问题都存在争议。一些最基本的问题仍然需要作出真正的澄清：儒学的本质是什么？儒学和儒者们在现代社会之中应该如何理解自身？儒学如果在现代社会之中仍有生命力，那么它将以何种身份和方式再次登场？对这些问题人们似乎很难形成共识。所以在现今的时代，某些奇怪又或者习以为常的现象仍在不断的发生，有些问题仍在被反复的讨论：在一个现代化狂飙突进，政治、经济和社会形态较之百年前已经翻天覆地的年代里，一种经历了两千多年历史沧桑的思想究竟是已经彻底没落，成为了思想博物馆中无意义的陈列物；还是仍然深深地植根于国人的血脉之中，需要通过进一步所谓的“启蒙”进行清算；抑或者只待于“有识之士”疾呼唤醒？它们只是封建的绪余糟粕，应当被完全扫入历史的故纸堆，放进博物馆里陈列或保护区里保护起来；抑或者尚能有所作为，仍须被当作救世灵丹，以至于应当再造君主再建“三纲五常”？“国学热”中的国学班、经典诵读、儒学下乡，是类似于一百多年前的读经运动的死灰复燃，或者是离开权力世界之后的儒学和儒家在市场经济中的伟大复兴或华丽变身，又或者仅仅是心灵贫乏时代由

消费主义所制造出来心灵鸡汤、时髦装饰？尽管相关的讨论已经连篇累牍，但问题似乎依然没有解决。正因如此，为了更好地澄清上述问题的症结之所在，我们就不能不在简单分析儒学面临的主要困境的基础上，重新回到儒学的开端之处，去审思儒学源头活水，从而为儒学的现代定位和未来发展提供些许线索。

一、现代儒学的依附性困境

作为显而易见的事实——对无论是愿意接受或者不愿意接受这一事实的人而言可能都无法否认——伴随着清王朝的灭亡，制度化儒家的解体，儒家和儒学相较于从前的光辉年代已经开始走向衰败。当然，它们在某些方面一直在顽强地影响着中国历史的命运，“袁世凯等人将民国建立之后的社会失范的原因归结于对儒家的否定，康有为则试图以完全宗教的方式重建制度化的儒家，后来蒋介石的理性哲学和三民主义儒家化的努力让我们看到了儒家试图在现代政治架构中发挥作用的可能性。即使在 1949 年之后，对于孔子的研究也带有浓厚的政治色彩，无论是以儒法斗争来概括中国思想的历史，还是开展‘批林批孔’运动，我们都可以读出学术之外的意蕴。20 世纪末的改革开放中，儒家和现代化的关系又一次成为关注点。”^① 这些事实确实可以佐证儒学仍是现代社会的重要思潮，儒家仍然是现代社会中不可忽视的参与性力量，但若与清朝解体之前儒家在政治和社会生活领域中所占据的无可争议的主导地位（例如，垄断对国家意识形态的解释权力、控制教育内容和成为官员选拔标准，儒学思想的法律化以及社会礼俗乡规民约的儒家化，等等）相比之下，其地位和影响都已经大不如前，不能不令人油然而生些许“花果飘零”之叹。也因此，在某些极端的论者看来，儒家对现

^① 干春松：《制度化儒家及其解体》，中国人民大学出版社 2012 年版，第 392 页。

实社会的影响已经微乎其微，列文森在其《儒教中国及其现代命运》中就已经提出的，儒家和孔子在大陆已经被“博物馆化”，“保存在博物馆，使其与现实生活完全脱离”。^①对儒家和儒学颇具同情和敬意的学者余英时则用游魂来比喻儒家在现代社会的存在状态，他认为，儒学是一套全面安排人间秩序的思想体系，两千多年来，它通过政治、社会、经济、教育种种制度的建立而深入到百姓生活中的方方面面，但是，“近百余年来，中国的传统制度在一个个地崩溃，而每一个制度的崩溃即意味着儒学在现实社会中失去一个立足点。等到传统社会全面解体，儒学和现实社会之间的联系便也完全断绝了。……让我们用一个不太恭维但毫无恶意的比喻，儒学死亡之后已成为一个游魂了。”^②另一位近年来一直鼓吹儒家文化保护的学者张祥龙更用“灰飞烟灭”来形容儒家的现代处境：“一个存在了两三千年的主流文化，几十年间就在其本土灰飞烟灭了。所残留的只是在西式大学中的一些个体的儒家研究者，或做外观式研究，或自称新儒家，虽然聊胜于无，具有某种提示的作用（当然也有掩盖儒家衰微的遮蔽真实的一面），但已无关大局了。”^③

“博物馆的陈列物”、“游魂”、“灰飞烟灭”的印象显然只能算是对“儒学思想在今日中国影响力多大”这一问题所做回答的一面之词。因为尽管学者们都承认制度化儒家解体和儒家正在衰落的事实，但仍有许多学者认为儒学对当今世界仍有着深刻影响。当然，在这一问题上的吊诡之处在于，反对传统最激烈的人和对传统儒家思想未来持乐观态度的人，尽管他们对儒家和儒学所持情感和态度截然相反甚至针锋相对，

① [美] 列文森著，郑大华、任菁译：《儒教中国及其现代命运》，中国社会科学出版社2000年版，第341页。

② 余英时：《现代儒学论》，上海人民出版社1998年版，第233页。

③ 张祥龙：《重建儒教的危险、必要及其中行路线》，《现代哲学》2007年第1期。

但他们都不接受儒家和儒学对现代社会的影响已经微乎其微这一判断。对激烈批判儒家和儒学的学者看来，儒家传统并非游魂而完全是阴魂不散：“在我们今天的现实生活中，有许多事实都在表明我们中国人实际上还受到几千年积淀下来的传统文化的深刻影响。……‘历史上的孔孟儒学’在今天还活跃得很。要负责任的正是那些浸透了旧思想的现代人，是他们依照腐朽的思维方式而干下了恶行。所以要从根子上清除这种丑恶现象，就必须弄清这种现象后面所依据的文化心理动机，对这种动机的来龙去脉提供客观历史的分析，以便对症下药。”^①而在相信儒家思想在今天尚有生命力的学者看来，尽管制度儒学在20世纪已经全面解体，走入历史，“但儒学并没有因此完全走入历史，因为它已经化为民族的性格。在这个意义上，孔子和儒家思想当然不是博物馆的收藏品，而是在当代现实生活中，在大众、知识分子、政治家内心存活着的、作用着的东西。”^②

事实只有一个，但依据事实所得出的结论却差别悬殊。情感态度和学术背景当然都是影响学者作出不同判断的重要因素，但另外的原因可能在于，学者们虽然都在讨论儒学和儒家，但彼此所谈论的对象却非一个。儒学这个词语所指向的，实际上是一个漫长而又复杂的传统，一个由孔子版儒学、孟子版儒学、荀子版儒学、董仲舒版儒学、朱熹版儒学、王阳明版儒学等等无数个相互关联但又彼此并非完全一致的“儒学”所组成的思想传统。对这个传统，即使我们不去刻意放大不同时代不同儒者之间的思想差异，而倾向于将它们视作具有同一性的对象，我们仍然必须注意到儒学在不同层次上存在差别。例如，按照李明辉先生的梳理，儒学至少可以从制度化儒学、社会化儒学、深层化儒学和超越性儒学四个层面去理解。制度化儒学的意义较为清晰，并且已经不存

① 邓晓芒：《再议“亲亲相隐”的腐败倾向》，《学海》2007年第1期。

② 陈来：《孔夫子与现代世界》，北京大学出版社2011年版，第5页。

在了。社会化儒学是“一组指导社会行为的原则，以用来指导人们处理家庭及家庭外部的社会关系”，这个层面的儒学在中国大陆、台湾地区以及东南亚华人社会中仍然存在并发挥着一定影响。深层化儒学则是存在于深层的文化结构中的集体无意识，是存在于当代中国人的心理沉淀中，继续支配人们的思想和行为方式的那部分儒学内容。这一传统儒家的思想模式“仍然极有力地影响当代中国人的思考，以致那些反对儒家传统的人都不自觉地受到其影响”。超越性儒学则指向的是儒家不受限于特定制度和时空的超越性内容，李明辉先生认为可以“定在‘仁’字所涵摄的精神价值上，这种精神价值独立于特定的制度，而有其超越性”。^① 面对儒学不同层次上的差异，如果人们谈论儒学而不明确所谈论的是何种意义上的儒学，就难免出现前文所述的各说各话的问题。——当然，如果我们认为上述层次划分稍嫌复杂，而仅按照最简单的“好”与“不好”，或者用更专业点的词汇来说，即用应该“继承”或“扬弃”作为标准来对儒家作出区分，我们可以说，这个庞杂的思想传统中当然有其光明的一面，同时也有其压抑人性、流毒后世的阴影部分。由此造成的情况是，批评儒家的学者也往往并不认为儒家毫无优点，而为儒家辩护的学者也没有否认儒家的缺陷。面对儒学的多面向，学者们只不过是站在不同的立场上对儒学的某一方面内容有所选择和有所侧重地加以突出而已。——当然，换一个角度乐观地看，存在争议对儒学思想发展本身其实是一件好事。因为争论本身就是思想的组成部分，是不同的思想进行交流和对话的方式，正是在这种冲突所形成的交流之中，思想的模糊之处得到了澄清，其隐含的可能性才得以发掘出来并得到完善和发展。在这一点，不妨参照儒家发展本身的历史经验看：对儒家而言，从孟子的“不得已”而辩到荀子的“君子必辩”，儒学正

① 李明辉：《当代儒学的自我转化》，中国社会科学出版社2001年版，第6—11页。

是在与辩论之中——不仅是和其他学派思想的碰撞，还包括儒家内部自身不同倾向的思想的相互碰撞——逐渐发展和丰富的。

上述问题显然没有标准答案，所以也许更值得注意的是争论的不同观点背后的某种颇具相似性的焦虑情绪，或者用杜维明先生的概括，即是“屈辱、悲愤的传统”，是面对西方时的悲愤感和屈辱感，并且由这种屈辱、悲愤的传统而形成一个“反传统的传统”。^①抑或者是余英时先生所提出的“羡慕——憎恶”的集体心理：“知识分子一心一意以‘西方’（不同的‘西方’）为范式，并借助西方的‘新思想’、‘新方法’来重建中国。在这个过程中，中国的文化传统不但没有获得其应有的位置，而且愈来愈被看作‘现代化’的阻碍，‘现代化’每受到一次挫折，推动者对文化传统的憎恶便随之更深一层。”^②所以，在崩溃了的旧制度已经不再适宜担任阻碍社会和文化进步的“替罪羊”后，制度背后的精神和思想就不能不被反复提出来加以剖析和抨击。而对与“反传统”针锋相对的维护传统的学者们而言，“西方”更是一个无法摆脱的阴影，他们为传统展开辩护的最直接背景就是“西方”对传统的不断褫夺，以及由这种现状所造就的矛盾心态——理智上承认传统的败退而在情感上难以接受。余英时先生说：“20 世纪的中国知识分子对于中西文化大多数有矛盾复杂的情绪。国粹派或文化本位派的人在正面自然维护中国的传统，但在侧面往往对西方文化流露一种仰慕的意味。”^③而这种复杂情绪显然是和中国知识分子所面临的某种困境有关，即“他们生活在一个与中国文化背道而驰的价值所牵制的世界中”^④。如果我们不承认这层背景，学者们为儒学所进行的辩护和“重建”的

① 杜维明：《现代精神与儒家传统》，生活·读书·新知三联书店 2013 年版，第 352 页。

② 余英时：《现代危机与思想人物》，生活·读书·新知三联书店 2005 年版，第 48 页。

③ 余英时：《现代危机与思想人物》，生活·读书·新知三联书店 2005 年版，第 53 页。

④ 杜维明：《仁与修身——儒家思想论集》，生活·读书·新知三联书店 2013 年版，第 257 页。

努力都将变得无从理解。

这种说法可能在有的学者看来有夸大西方影响之嫌。不过不管怎样，我们必须都得承认，正是西方文化的影响或牵制，才使得现代儒学研究中出现十分明显的如龚鹏程先生所说的“现代性依附”的现象。龚先生指出，在这百年来的儒学讨论中，相当多的学者对儒学所做的辩护，都是在试图证明儒学仍能存续于现代社会之中而非阻力或者落伍，试图说明儒学的基本精神和现代社会的性质（如民主、科学、自由、平等、工业化等等）与发展能够相适应；儒学所强调的伦理道德实践，仍是现代社会所需要的，儒学能够增益或调节现代社会之弊端，是社会现代性的辅助和补充；又或者认为无须外求于西方文化，而立足于儒学的本身，通过“良知的自我坎陷”之类的曲折办法开出现代性来。又或者论证儒学能够直接参与到现代社会之中，诸如20世纪80年代以后，“儒学思想有助于东亚经济增长”以及儒商的讨论即属于此类。“这种辩护，也可以说是现代性依附。儒学的价值，必须附丽于它所具有的现代性上，否则，儒学就会被认为没啥价值。”^①

龚鹏程先生所做的描述当然不能涵盖现当代所有儒学的研究，但现代儒学研究中现代性有所依附确实是一个比较突出的现象。这种现象甚至不限于立论目的，而直接表现在所使用研究方法之中。对此余英时先生说得颇为痛心疾首：“这是我为什么要说，中国的文化危机今天仍在持续之中，甚至更为深化了。一百多年来，在中国文化界发生影响的知识分子，始终摆脱不了‘尊西人若帝天，视西籍如神圣’的心态。西方知识界稍有风吹草动，不用三五年中国知识分子中便有人闻风而起。所以清末的‘神圣’是达尔文、斯宾塞一派的社会进化论，‘五四’时代是科学主义、实证主义，三四十年代是马克思主义，现在则

① 龚鹏程：《生活的儒学》，浙江大学出版社2009年版，第2—3页。

是‘东方主义’、‘解构主义’之类。……到了今天，很少有人能够离开某种西方的思维架构，而直接面对中国的文学、思想和历史了；他们似乎只有通过西方这一家或那一家的理论才能阐明中国的经典。”^①

正是这种从立论到方法上对“西方”的依附，到了21世纪初，其中隐藏的危机终于演变为关于“中国哲学合法性”的思想大讨论，延烧至今仍无定论。表面看来，这场思想大讨论是在讨论“中国究竟有没有哲学”的学科建设危机，实际上衍射的仍然是中国传统文化和儒学如何在现代社会中定位自身和重建的问题。这一问题当然直接肇端于20世纪初中国哲学建立时对西方哲学学科建制的模仿，以及用西方哲学的概念来比附、格义和解释中国传统中思想的方法。对这方面的阐述已经汗牛充栋，不用在此画蛇添足多做赘述。不过，在这里提出这一讨论，旨在说明儒学的现代性依附问题的普遍性，可能已经普遍地深入到儒家在现代社会的存身之所了。因为我们必须看到，“今天的儒学似乎只能在大学哲学系中存身，而且也不是每一个哲学系中都有儒学。此外当然还可以有一些零星的儒学社群，但也往往要依附在大学制度之中。”^② 而在作为哲学学科中的儒家研究的一个重要现象是，“一个世纪来，用来解释中国哲学的大多数范畴，如本体、现象，主体、客体，共相，殊相，唯物主义、唯心主义，辩证法、形而上学，感性、理性，原因、结果，先验、经验，自由、必然，等等，基本上，它们都来自于西方近代哲学，即唯理论、经验论，以及德国古典哲学。胡适派、马克思主义者以及现代新儒家均是如此。”^③

运用概念方式表述儒学的直接后果是儒学的知识化。按照西方哲学的框架建构起来的大学之中存身的儒学，已经因为专业化而逐渐沦为某

① 余英时：《现代危机与思想人物》，生活·读书·新知三联书店2005年版，第39页。

② 余英时：《现代儒学论》，上海人民出版社1998年版，第234页。

③ 陈少明：《经典世界中的人、事、物》，上海三联书店2008年版，第9页。

种知识性的学问，而和日常生活中的道德践履以及政治实践基本无涉。尽管近年来国学热的兴起、大学中也渐有和儒学相关的研究机构成立，部分学者成立民间机构进行“送儒学下乡”等重建儒学乡村的实践努力，但这些变化究竟在何等意义上能够对人们的日常生活发生影响可能还需要经历相当长的一段时间来加以观察。^① 总体来看，儒学和百姓的日常生活似乎渐行渐远。这一趋势用余英时先生的话说，“一方面儒学已越来越成为知识分子的一种论说，另一方面，儒家的价值却和现代的‘人伦日用’越来越疏远了。……宣扬儒家的人常常说：儒家拥有丰富的精神资源。如果仅仅作为一种模糊影响之谈，这句话是可以说的。但是我们不能不问：这一丰富的资源究竟‘存在’于何处？我可以承认它‘存在’于儒家经典之中，甚至也‘存在’于现代论说之中。至于它是否‘存在’于宣扬儒学的知识分子的‘身体力行’之中，我已不敢轻易置答。如果说今天十二亿中国人的‘人伦日用’之中仍然‘存在’着丰富的儒家价值，那便恰好和经验事实相反了。”^②

儒学对现代性的依附所造成的后果，除了儒学日益脱离人伦日用而走向学院化和知识化外，另一个后果则是儒家对自身的定位的某种迷失。这种迷失表现在两个方面：一方面，在失去了政治世界和人伦日用的支撑点后，现代儒学对自身存在的意义往往只能诉诸于自身独特的“精神价值”上。这种精神价值可能被视作纯道德性的，也往往被描述为宗教性的。从道德性的一面看，这种“精神价值”由于有很多对道德境界和内在体验的描摹，因此对普罗大众而言似乎过于高妙而往往很难说清楚，从而陷入某种曲高和寡的困境之中。用陈少明先生的话说，由于现代的儒家们“精神价值”往往表达的是“内在超越”的道德生

① 例如山东的儒学下乡活动，部分媒体报道称效果很好，但也有报道对其影响和能否持续办下去存疑。具体影响可能还需要相当长的时间来观察。

② 余英时：《现代儒学论》，上海人民出版社1998年版，第234页。