

“感”与人类共识的形成

——儒家天下观视野下的“人类理解论”

干 春 松

[摘 要] “感”这个范畴在儒家思想中极其重要，从《周易》和《礼记·乐记》出发，我们可以看到理解“感”的两个方向。本文认为由“感”这个概念出发，我们可以了解儒家思想是如何解释道德共识的形成，并让这样的共识得到人们的接受和理解的。儒家特别注重共同体的建设，并将人类大同视为终极目标，而由“感”出发所建构的儒家的人类理解论则是我们建构人类共识的桥梁。

[关键词] 咸卦 乐记 感 共识 [中图分类号] B222

一、引论

在1840年之后的经济和军事弱势下，儒家所强调的“人同此心，心同此理”的普遍价值，逐渐被缩小成一种“地方性的知识”，与为抵抗外侮而兴起的民族主义倾向合流，成为中国近代日益高涨的各种类型的民族主义^①的思想资源。思想观念的形成和发展固然难以摆脱时代的刺激及由此带来的局限，然而如何跨越时代的局限，发掘儒家建立在“同情”和“互相理解”基础上的“共同意识”，则可以让我们看到儒家思想对于缓和与化解日趋激烈的民族国家之间的对立和冲突所可能发挥的作用。更为重要的是，这样的工作也会让我们了解传统儒家之所以主张“天下主义”的内在理据。

儒家文献中一直肯定基于“类”^②而产生共感的可能，并认为这是一种“天赋”的能力。不过孟子的论述因为得到更多人的讨论和阐发而成为儒家思想中一个很有影响力的信念。在孟子看来，人与人之间要达到互相理解的可能性，就要坚信与生俱来的“良知”，这既可以视为儒家对于人之为人一个基础性的“要求”，也可以作为人类之间形成互相理解的“基础”。在性善论的视野中，他需要解释为什么有一些人并不能按照良知的指引来辨别善恶是非。孟子有精英主义的倾向，他将人分为

① 民族主义并非是一种不能接受观念，贝淡宁就提出了“合理的民族主义”。（参见贝淡宁）而近代在外侮的背景下所形成的民族主义，在维护本民族的权利的前提下，往往体现出对外族的排斥甚至“仇恨”，而基于爱国主义的意识形态下的民族主义，则演化为种族主义和排外主义，这种思想在强调自己的独立性的时候，往往将别的文明作为对立物存在。

② 关于“类”与人类之间理解的可能性最为明确的描述，可以从《荀子》书中见到，比如《礼论》中说“凡生天地之间者，有血气之属必有知，有知之属莫不爱其类”。这样的认知能力就是以情度情，“故以人度人，以情度情，以类度类，以说度功，以道观尽，古今一也”。（《荀子·非相》）

“大人”和“小人”，他们的差别并非在于是否禀受良知，而是有的人善于保存其赤子之心，故而成为“大人”，反之则为“小人”。从孔子以来，儒家学派对于“大人”和“小人”，或“君子”与“小人”的区分更多转向其道德品性，而不是基于社会地位的高低而形成的社会地位的高下。按孟子的话说，如果你选择满足自己的口腹之欲，那么你会变成“小人”，而如果是存心养性，则会成为“大人”。在孟子看来，人们成为“大人”的决心是人类能够共同“感受”到的，除非他们被物质欲望所遮蔽，由此，修身便是一个回归道德“感受力”的必要过程。人们要生活在合理的社会秩序中，前提是社会成员都成为君子。而在此之前，圣人率先做出表率，让大家来效仿。^①他总结说“故曰：口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”（《孟子·告子上》）孟子明确地说“圣人”先于一般人意识到义、理是心之同然的“内容”，这也是人作为一种“类”与别的“物类”的差别。

对于人的“类”特征的高贵性的肯定是儒家的信念，一直被历代的儒家思想家所坚持。宋明时期的儒家发展主要也奠基孟子的思想基础之上。比如，朱熹在与弟子讨论这一段话的时候，用儒家的伦常来解释理、义。“理义之悦我心”章云“人之一身，如目之于色，耳之于声，口之于味，莫不皆同，于心岂无所同。‘心之所同然者，理也，义也。’且如人之为事，自家处之当于义，人莫不以为然，无有不道好者。如子之于父，臣之于君，其分至尊无加於此。人皆知君父之当事，我能尽忠尽孝，天下莫不以为当然，此心之所同也。今人割股救亲，其事虽不中节，其心发之甚善，人皆以为美。”（《朱子语类》卷五十九）

对于圣人所率先感受到的“同然”，朱熹强调了后天的修养工夫的重要性，他认为圣人的感知力并非起因于圣人之心与我们一般人的内心有所不同，而是圣人基于其修养，能够将被物欲堵塞的纯然内心呈露出来。“天下之人心，其始亦非有异于圣人也，特其间于有我之私，隔于物欲之蔽，大者以小，通者以塞，人各有心，至有视其父子兄弟如仇仇者。圣人有忧之，是以推其天地万物一体之仁以教天下，使之皆有以克其私，去其蔽，以复其心体之同然。”（《传习录》卷中）

儒家始终将先天的感受力和后天的努力结合，因此反复申说知行合一的重要性。而一般的百姓之所以能被圣人的教诲感动，就是因为他们共同禀受了天理，所以一旦被教化所“感”，便自然有所反应。“然民之所以感动者，由其本有此理。上之人既有以自明其明德，时时提撕警策，则下之人观瞻感发，各有以兴起其同然之善心，而不能已耳。”（《朱子语类》卷十六）

近代以来影响中国最大的则是西方的“启蒙”思潮，梁启超将中国人接受西方的价值观念视为“新民”，这固然是对于《大学》观念的借用，但其所明之“明德”已经将个人权利作为基础的观念。当个人的权利从神权下得到独立和解放的时候，这是人类价值观的一种“革命性反转”，其内在的逻辑是人不再将“神性”作为对于自己的人格特质的内在要求，而是不断肯定自然欲望的合理性。这样的转变如果放在孟子的语境中，或许可以被理解为，人们将自然的欲望作为理解人的起点，从而放弃了成为“大人”的高阶要求。按照孟子的思路，人与人之间在成为“大人”这一点上要形成共识，在孟子的良知观下，肯定了每个人都可以成为圣人的潜力，也就是说圣人是可以被理解和模仿的。因此，后世的儒者们更强调共识的形成需要教化和自我克制的工夫。

在儒家的“类”观念中，人与人的差别不在于其邦国层面，而在于对于理义或者伦常的认知，以及接受这样的认知的先后。儒家建立起以人类为导向的价值体系，圣人的作用就是通过教化让所有

^① 《论语·颜渊》说“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃”。孔子认为君子之德风，所以德风所过，人们便会追随。

人认识并实践这样的共识。宋代的陆九渊对此有最为精彩的表达“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也；西海有圣人出焉，此心同也，此理同也；南海北海有圣人出焉，此心同也，此理同也；千百世之上有圣人出焉，此心同也，此理同也；千百世之下有圣人出焉，此心同也，此理同也。”（《宋元学案》，第1884页）我们知道人类社会从生产方式到生活形态已经发生了巨大的变化，人与人之间也有了更为密切的交往，人心和价值的可通约和可交互理解则依然如此：人同此心、心同此理。

儒家学者相信人的修养和身体上的“定”等工夫都可以促进认识的深化，这种认识论上的特征也会影响到儒家对于“人类理解论”的建立，儒家的“理解论”有一个十分关键的概念就是“感”，是宇宙和人类、人与人之间的“感”让我们可以互相理解并使我们可以存在共同的世界观和价值目标。本文将立足于《周易》的《咸卦》和《礼记·乐记》这两个本文的解释史，并结合宋明儒者对其的发挥来梳理“感”对于建立儒家理解论的意义。

二、由“感”而“公”，《周易》中的“感”的原理

在最早的儒家文献《尚书》中，“感”被理解为对神明的旨意的了解。比如《大禹谟》中“至诚感神”。其大意是说，人至诚的话就可以感应或感受到神的旨意或会影响到神的意图。按《说文解字》的解释，“感”指的是“动人心”，就是让对方感受到你的意图，“感”让认知的主体和对象之间产生一种了解，形成相互之间的反应。

早期儒家关于“感”最为重要的文献是《周易·咸卦》和《礼记·乐记》。《周易·系辞》中说：“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”从字面上看可以这样来理解《周易》并不是有一些固定的框架，而是通过阴阳之间的“感”来沟通世界上的万事万物，由此可见，《周易》试图提供一种理解天下事物之间互相关联的形式系统，这个联系的纽带就是“感”，它是动静之间开关。

《周易》中关于“感”的问题最为集中的呈现是在“咸卦”。其卦辞曰“咸：亨，利贞，取女吉”。虞翻和郑玄都将“咸”训释为“感”。此卦为艮下兑上（山上有泽），所以经常通过夫妇之道来解释。王弼在给此卦作注时，专门讨论了《周易》中天道与人事相结合的原则，指出乾坤象征天地，而咸卦则象征夫妇，它们的共同点则在于本始性“乾坤乃造化之本，夫妇实人伦之原”（《周易正义》，第163页）。不过，乾坤作为自然属性的两极与夫妇作为人类属性的两性之间却因为阴阳相感而利贞，也就是有好的结果。“人物既生、共相感应。若二气不交，则不成于相感”，“此卦明人伦之始，夫妇之义，必须男女共相感应，方成夫妇。既相感应，乃得亨通”。（同上）在阴阳相感的大原则下，夫妇作为人伦之始，即是所有人类社会的道德规范的原发点。这个触发机制并非是社会性的群体生活要求，而是天然吸引力，是男女之间的感。男女在属性上互相吸引，这种吸引力的介质就是“感”。

历代的注家都注意到彖辞中的解释《彖》曰“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与……天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣”。对此，王弼在注释解释道“天地万物之情，见于所感也。凡感之为道，不能感非类者也，故引取女以明同类之义也”。（同上，第164页）王弼的注强调了“同类相感”的层面，因为天地相感，所以万物化生，而圣人则通过感化人心的方式来建构和平的社会秩序。

这样的解释符合儒家伦理由夫妇父子之亲扩展到仁爱天下的过程。而具有更为明显的儒家价值倾向的孔颖达在《正义》中，对“圣人感人心而天下和平”作了详尽的说明：

“圣人感人心而天下和平”者，圣人设教，感动人心，使变恶从善，然后天下和平。“观其所感而天地万物之情可见矣”者，结叹咸道之广，大则包天地，小则该万物。感物而动，谓之情也。天地万物皆以气类共相感应，故“观其所感，而天地万物之情可见矣”。（同上）

这段话的后半部分，继续解释“感”的原理，认为天下万物之间因为气类共相感应，所以存在着普遍的关联性。而这段话的重点在于突出了圣人的教化。圣人因为了解事物之“本来样子”（情），所以可以对人进行道德教化，而人们也因为这些教化“感动人心”而接受之，由此，天下和平的目标就可以实现。

宋明时期，理学家们注重天理和人道之间的关系，因此，大多重视《周易》，并通过《周易》的注释来阐发自己的思想。张载在讨论咸卦的时候，说“咸”是以“虚受为本”，意即要放弃自己的主观成见，而容纳万物；并认为，夫妇虽是理解“感”的入手，但并不能局限于此；认为，感之道有很多种：或以同，或以异，或以人，或以事，对于《象》传中“圣人感人心而天下和平”的说法，张载解释说“是风动之也；圣人老吾老以及人之老而人欲老其老，此是以事相感也”（《张载集》，第125页），即圣人通过每个人都能体会到的情感生活来施行道德教化，最终让人感而化之。

在宋儒的注释中，侧重于阐发《周易》社会政治意义的是程颐的《周易程氏传》，程颐在对卦名进行解释时，通过类似于发生学意义来梳理从天地万物到人类社会形成的过程，因此程颐会从天地的空间位置来引申其社会秩序中的尊卑倾向，并将其贯彻到对“咸”卦的解释中。《序卦》：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所措。”“天地万物之本，夫妇人伦之始，所以上经首《乾》《坤》，下经首《咸》继以《恒》也。天地二物，故二卦分为天地之道。男女交合而成夫妇，故《咸》与《恒》皆二体合为夫妇之义。”（程颐 第174页）

程颐在对“咸”的解释中，除了继承前人以“感”解“咸”之外，又结合咸卦后面的恒卦，强调了“常道”和“正”的意味。以“正”来理解“常道”，赋予了人类秩序的正当性，实现了对于人性高点的坚持，由此所建构的社会秩序会让人愉悦。“咸，感也，以说为主；恒，常也，以正为本。而说之道自有正也，正之道固有说焉，巽而动，刚柔皆应，说也。”（同上）程颐认为男女之间相感最为深刻。他借助“艮”所指称的山意象，指出“艮体笃实，止为诚恻之义。男志笃实以下交，女心说而上应，男感之先也。男先以诚感，则女说而应也。”（同上）通过对男女特征的相反相成而来解释结构的稳定性和持久性。

程颐在对“咸，感也”的解释中，认为世界上的所有关系的成立，都源自他们之间的感应。“不曰感者，咸有皆义，男女交相感也。物之相感，莫如男女，而少复甚焉。凡君臣上下，以至万物，皆有相感之道。物之相感，则有亨通之理。君臣能相感，则君臣之道通；上下能相感，则上下之志通；以至父子、夫妇、亲戚、朋友，皆情意相感，则和顺而亨通。事物皆然，故咸有亨之理也。”（同上，第174-175页）如果说程朱理学以天理来为人伦秩序的正当性提供基础的话，那么在这里，程颐则强调了人伦本身所包含的“情感因素”。程颐说“相感之道利在于正也。不以正，则入于恶矣，如夫妇之以淫狡，君臣之以媚说，上下之以邪僻，皆相感之不以正也。”（同上，第175页）通过对“感”提出“诚”、“正”的条件，程颐认为就可以尽天地之理，由此，圣人就能实现“天下和平”的目标。“既言男女相感之义，复推极感道，以尽天地之理、圣人之用。天地二气交感而化生万物，圣人至诚以感亿兆之心而天下和平。天下之心所以和平，由圣人感之也。观天地交感化生万物之理，与圣人感人心致和平之道，则天地万物之情可见矣。感通之理，知道者默而观之可也。”（同上）亲亲-仁民-爱物是儒家之爱不断扩大的过程，在这个过程中“感”成为这样的“爱”的扩充的内在机制。儒家以修身入手，最终则要达成平天下的大任。在程颐的思想中，天下和平目标的实现，在于去私而存公。人与人之间因为有“感”，所以才有意愿将爱加以推扩，然后实现“天下为公”的目标。

程颐在解释九四爻的时候发挥说，感之道就在于“心”，心在人身之中，据此，“感”就应该是中正无私的。如果不是基于内心的“感”，就不正，难以有好的结果，在对九四的“贞吉”的解释

中,他显然接受了张载的“虚”的观念,认为,“贞者,虚中无我之谓也。”这样,他把中正引入无私之大公,“夫贞一则所感无不通,若往来憧憧然,用其私心以感物,则思之所及者有能感而动,所不及者不能感也,是其朋类则从其思也,以有系之私心,既主于一隅一事,岂能廓然无所不通乎?”(程颐,第178页)我们知道,程颐特别倾向于以“公”释“仁”^①,儒家之终极目标是对于天下为公的肯定,中正之心必然是无所偏私的,其内在的理据就在于“感通”。他说:

《系辞》曰“天下何思何虑?天下同归而殊途,一致而百虑,天下何思何虑?”夫子因咸极论感通之道。夫以思虑之私心感物,所感狭矣。天下之理一也,涂虽殊而其归则同,虑虽百而其致则一。虽物有万殊,事有万变,统之以一,则无能违也。故贞其意,则穷天下无不感通焉,故曰“天下何思何虑?”用其思虑之私心,岂能无所不感也?(同上)

如果是基于私心,所能被感和感人处自然狭隘,只有体会到万殊背后的“理一”,才能无不感通。有感有应,事物变化之理、道德教化之功效才能完全达成。

感,动也,有感必有应。凡有动皆为感,感则必有应,所应复为感,感复有应,所以不已也。穷极至神之妙,知化育之道,德之至盛也,无加于此矣。(程颐,第175-179页)

宋代理学家强调天理先在,儒家的普遍主义精神有了更为理论化的表达,以往人们更多关注从理气心性层面去讨论道学家的关切。如果从“感”出发,我们可以认为,因为事物都分有天理,也就有了“同类相感”的基础,由此生发出万物一体的精神,从而加深我们对于从血缘亲情发展为人类之爱的逻辑关系的认识。作为程颐思想的传人,朱熹也关注《周易》“感”,在《周易本义》中,他强调“感”的真诚一面,反对拿言辞来“蛊惑”。(朱熹,第130-131页)朱熹强调感应作为自然原理的面向,《朱子语类》中记载了他与弟子之间对于感应问题的讨论。“周易传‘有感必有应’,是如何?”曰“凡在天地间,无非感应之理,造化与人事皆是。且如雨旸,雨不成只管雨,便感得个旸出来;旸不成只管旸,旸已是应处,又感得雨来。是‘感则必有应,所应复为感’。寒暑昼夜,无非此理。如人夜睡,不成只管睡至晓,须著起来;一日运动,向晦亦须常息。凡一死一生,一出入,一往一来,一语一默,皆是感应。”(《朱子语类》,卷七十二)在这里,朱熹通过对有感必有应的强调,认为感与应的反复不仅是自然的规律,也是人类之间建立起互相理解的心理机制。

三、“感”的心理机制与社会教化:从《礼记·乐记》出发

对于“感”,另一个对我们有重大启发的儒家文本是《礼记·乐记》。礼乐文明可以看作是儒家文化的代名词,与礼之有文献可据不同,世事变迁,乐的器具和乐谱已经茫昧难寻,虽然讨论“乐”的文字亦可在不同的文献中有所记录,不过比较集中的就被收录在《礼记·乐记》中。《乐记》的开篇就介绍音、声与乐之间的关系。人心感于物,而发声,不同声相杂,形成音,不同音所构成的旋律则可以称之为“乐”。

与“礼”主别尊卑不同,“乐”更侧重求同以相亲,“乐者为同,礼者为异。同则相亲,异则相敬。乐胜则流,礼胜则离。合情饰貌者,礼乐之事也。礼义立则贵贱等矣,乐文同则上下和矣,好恶着则贤不肖别矣,刑禁暴、爵举贤则政均矣。仁爱以之,义以正之,如此则民治行矣。”(孙希旦,第986-987页)唯有内外合一、礼乐完美配合社会才能和谐。人们要遵循的礼来自圣人的制作,而乐则发自内心的内心,因此,礼乐文明就会达到“揖让而治天下”的社会风尚,这样的风尚进一步的

^① 唐纪宇说:程颐通过对“公”的观念于“仁”“理一”结合起来,“所强调的都是伦理学意义上对‘私’的破除而实现儒家‘物我兼照’的道德理想”。(唐纪宇,第163页)

扩展，发展到“大礼”和“大乐”，就会“四海之内合敬同爱”。

大乐与天地同和，大礼与天地同节。和故百物不失，节故祀天祭地。明则有礼乐，幽则有鬼神，如此，则四海之内合敬同爱矣！（孙希旦，第988页）

那么为什么礼乐能够达成普遍和谐的世界秩序呢，主要还是在于“感”，这要从儒家对于音乐的理解说起。按照乐记的说法，声音都来自于人心，而人心本静，要感于物而动，产生反应。而不同的情绪状态，人心感于物的反应也有所不同。

乐者，音之所由生也，其本在人心之感于物也。是故其哀心感者，其声啍以杀。其乐心感者，其声啍以缓。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。六者非性也，感于物而后动。是故先王慎所以感之者。故礼以道其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸。礼、乐、刑、政，其极一也，所以同民心而出治道也。（同上，第977页）

这六种情绪状态并非人心之自然，而是人心受到外在环境的刺激而产生的反应。因此，圣王们对于这种“感之者”是极其慎重的，通过礼来呈现“志”，通过乐来调节声音，通过政令来统一人们的行为，通过刑法来阻止奸邪行为，这样的社会管理策略可以让民心一致而秩序井然。

从孔颖达以来的注家十分看重“六者非性”的说法，而从孟子的性情论出发，认为人心的作用就是要节制人受欲望的干扰而回归到礼乐的秩序中，这就需要发挥感的作用。“感人心固以乐为主，然万物得其理而后和，故道以礼而后可以乐也……民心，即喜、怒、哀、乐、爱、敬之心也。同，谓同归于和也。六者之心，人之所不能无，唯感之得其道，则所发中其节，而皆不害其为和也。故礼乐刑政，其事虽异，然其归皆所以同民之心而出治平之道也。”（同上，第978页）人所具有的六种情绪要表达得恰如其当，要依赖于人类所具有的“感”。在这里“感”不仅所指的是“感知世界的能力”，而且还具备“辨识善恶的禀赋”。^①在后一种能力的阐发中，卫湜在《礼记集说》中借助孟子以来所形成的性情观，认为人的欲望不是性，是情：

长乐陈氏曰：乐出于虚，必托乎音然后发；音生于心，必感乎物然后动。盖人心其静乎，万物无足以挠之，而性情之所自生者也。摄动以静，则喜怒哀乐未发而为中，则性也，君子不谓之情；离静以动，则喜怒哀乐中节而为和，则情也，君子不谓之性。（卫湜，卷九一，第12页）

文中所提到的六种声音所表达的情感，不是“性之正者”，如果不加以节制，就会导致人欲泛滥而天理难明。

凡此六者，非性之正也，感于物而后动，则其情而已，乃若其情，则能慎其所以感之，穷人心之本，知六者之变，使奸声不留，聪明淫乐，不接心术，合生气之和，道五常之行，使之阳而不散，阴而不密，刚气不怒，柔气不慑，各安其位，而不相夺，则正人足以副其诚，邪人足以防其失，而治道举矣。（同上，第13页）

人的欲望来自于对于外物的“有感而应”，这一分析有点接近于儒家修养论中对于“未发”和

^① 儒家典籍中的“感”是否能被解释为“道德感动”是可以做进一步的讨论，但王庆节认为“道德感动”是一种“道德判断力”的说法与后世对“感”的解释有一致的地方。“道德感动自身可能不一定是一个道德行为，但是它确是道德德性的一种见证，而且它还是引发新的道德行为的一种力量，它往往诱导、激励、推动、促进后续的道德行为产生。这样，道德感动的道德判断和见证功能就使得自己和他人的道德行为发生或至少有可能发生。”（王庆节，第27页）

“已发”的讨论，在儒家的功夫论中，“未发”的纯净状态会在接触社会和客观的世界的过程中被沾染，所以，必须要通过道德修养的过程，让这个“感”的过程不被“情”所牵制。如若这样，人心会逐渐形成好恶的判断，否则便会产生“悖逆诈伪”之心。《乐记》中说：

人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。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，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。于是有悖逆诈伪之心，有淫泆作乱之事。是故强者胁弱，众者暴寡，知者诈愚，勇者苦怯，疾病不养，老幼孤独不得其所，此大乱之道也。（孙希旦，第988页）

将“感”与儒家性情论中的“未发”“已发”观念结合在一起，这样，“感”成为纯粹之天命所赋与感物而动的“已发”的连结点，由此，儒家的为善去恶的工夫所指，就在于如何把握“感”的过程中出现的“人化物”的现象。

朱熹对于“人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也”的解释中认为在“感于物”的过程中，善恶有了分别。

此言性情之妙，人之所生而有者也。盖人受天命之中以生，其未感也，纯粹至善，万理具焉，所谓性也。然人有是性则有是形，有是形则有是心，而不能无感于物，感于物而动，则性之欲者出焉，而善恶于是乎分矣。性之欲，即所谓情也。（同上，第984页）

人禀受天命之正，在“未感”之时是纯粹至善的，与外物相“感”而形成人性之“形”，这样，“感”的过程对于人的善恶是十分重要的，由此，性之善与欲望所产生的危害就由此而分。由此，先秦的儒家就认为圣人和先王制礼作乐来作为“引导”的手段，并以刑和政作为惩戒和纠正的方法，由此，王道政治和礼乐社会才能实现。所以《乐记》中说：

是故先王之制礼乐，人为之节。衰麻哭泣，所以节丧纪也。钟鼓干戚，所以和安乐也。昏姻冠笄，所以别男女也。射、乡食飧，所以正交接也。礼节民心，乐和民声，政以行之，刑以防之。礼、乐、刑、政，四达而不悖，则王道备矣。（同上，第986页）

作为一部讨论如何从礼仪和音乐来引导人们克制私欲、保持天赋的善性的作品，《乐记》里有许多关于如何利用好的音乐来“感化”人们的行为的讨论。

夫民有血气心知之性，而无哀乐喜怒之常，应感起物而动，然后心术形焉。是故志微、嗷杀之音作，而民思忧。啍谐、慢易、繁文、简节之音作，而民康乐。粗厉、猛起、奋末、广贲之音作，而民刚毅。廉直、劲正、庄诚之音作，而民肃敬。宽裕、肉好、顺成、和动之音作，而民慈爱。流辟、邪散、狄成、滌滥之音作，而民淫乱。（同上，第998页）

孔颖达将这样的过程扩展成君子对于百姓的教化过程，也就是说，百姓会因为政治的清明与否而生发出从善或从恶的倾向。他说“论人心皆不同，随乐而变。夫乐声善恶，本由民心而生，所感善事则善声应，所感恶事则恶声起。乐之善恶，初则从民心而兴，后乃合成为乐。乐又下感于人，善乐感人，则人化之为善，恶乐感人，则人随之为恶。是乐出于人，而还感人，犹如雨出于山而还雨山，火出于木而还燔木。故此篇之首，论人能兴乐，此章之意，论乐能感人也。”（同上，第999页）这样以音乐来感动人心的方法其实我们在《诗经》的解释中也可以看到，因此，可以视为儒家比较看重的教化方式。人心固然虚静无为，然不能不应于物，由此，修养的工夫就有两个层面，首先是保持人心的虚灵不昧，而更为关键得则是在“感于物”的过程中，能够节制欲望所带来的诱惑，这就是

儒家修养论的重点所在。这样的修养功夫，在《乐记》里被表述为“反情以和其志”。

凡奸声感人，而逆气应之。逆气成象，而淫乐兴焉。正声感人，而顺气应之。顺气成象，而和乐兴焉。倡和有应，回邪曲直，各归其分，而万物之理，各以类相动也。是故君子反情以和其志，比类以成其行。奸声乱色，不留聪明；淫乐愚礼，不接心术；惰慢邪辟之气，不设于身体。使耳、目、鼻、口、心知、百体，皆由顺正，以行其义。（孙希旦，第1003页）

礼乐是从不同的角度来规范社会秩序，而相比之下，“乐”则是要从人的观念和行为的发动处下功夫，同时，亦要通过促使人向善的音乐来矫正人的行为，由此，声音通过“感触”和“感化”成为教化行动中的最为潜移默化的部分。

四、自然与教化 “感”与“共识”

从孟子的“孺子入井”而产生的“恻隐之心”出发，儒家一直要强调这样的“共感”所引发的道德力量，而这个“感”因为道德原动力和具体道德实践的“中介”，在这里“感”更具有丰富的可能性，以其“虚受”而能成就多种道德责任。因此，感必然会从夫妇父子之伦常情感扩展到“万物一体”的普遍性的爱。

从《乐记》所展现的则是儒家的道德教化的手段的独特性，即任何的道德规范和道德教化，必然以“感动”而“化”，这就有别于道德强制和道德绑架，而是发自内心的“喜悦”。

《周易》和《乐记》作为经典的存在，造就了人们理解儒家价值的一个共同的基础^①，“感”之所以能够作为理解儒家的仁爱的一个关键性的概念，首先是基于其对于人与人之间是否存在可通约性理解的认定，这也是周易所建立的人事和自然之间的共通性所引发的理路。其次是“感”所触发的“道德理想”（未发）和“道德现实”（已发）的枢纽，意味着教化的必要。也就是说，人固然有可理解的基础，但将这样的理解基础建立在人的私欲还是公共利益之上，这对于儒家而言，是天理之公和人欲之私的根本差别。在以个人权利作为规则基础的现代社会，这样的“教化”观念和教化过程，本身可能构成某种意义上对于人的自然欲望的限制，然在儒家这却是“成人”的关键。

我们可以由此引申出一些新的视角：比如，儒家对于“天下一体”的终极目标的实现奠基于他们对于人的“自我完善”（成为“大人”），虽然，这样的“返本”可以被视作“道德自觉”，但这样的道德自觉并非能自动完成。换句话说，道德上的自我完善基于每个人所具备的对于善恶的判断力，这样的判断力来自人的“天赋”。不过在“感于物而动”的过程中，许多人被外在环境影响，判断力会被私欲遮蔽，这样就需要教化和惩罚并举的手段来规训。这个理路是《乐记》的主题。由此，道德自觉和圣贤的表率作用就构成了前提和过程的结合体。如果没有道德本体，道德培育便成无源之水；而如果没有道德实践中的困境的克服，完善的政治秩序就难以建立。因此，人的“道德感知力”和圣贤的“道德感动力”共同铸就道德实践的整体完成。

从孟子开始，儒家便开始讨论“王道衰退”的难题，这种被视为“退化”论的论述方式其实应被看作一个深刻的道德困境的解释。道德属性作为人的“类”本质如何解释现实生活中的不完善。一个内在的理由是人对自己的“类”本质缺乏自觉和自信，而在现实中缺乏一个道德表率则导致外在的“教化”难以获得共鸣。无论是韩愈还是宋明儒者，如何探索道德原则和内在精神的一致性一直是儒者的核心使命。

^① 林少阳倾向于从“文”来解释文明之可通约的基础，在经典所展示的“文”以及“文以载道”而营造的共同价值基础则是“共感”所以得以建立的基础。（参见林少阳，《序言》）

在历史上，儒家特别强调道德自觉的必要性和可能性，也承认并非所有人都能依靠“自觉”来保证道德的完满性，也就是说并不能因现实的刺激而做出合理正确的“感”，在这样的语境中，圣贤的存在或学做圣贤也就成为儒家道德修养论的一个支点。

通过《周易》《乐记》这样的经典，儒家建构起人类能够互相理解的机制，如果《周易》更多是从基于自然界的阴阳的吸引而产生的“感受性”，那么《乐记》则从修养论的角度强调了道德感受的重要性，这样便成就自然与人化之间的和谐，而这两者的结合是建构古典共同体的基础。对于儒家在中国和东亚的实践来看，通过“同类相感”的理论而建立起基于道德完善性的家族（小共同体）和“天下”（大共同体）的不同层级的人类共同体。分别地看，家族之间的感因为基于夫妇之吸引而生化，因此更多是基于自然。而超越家族的共同体，比如国家和跨地域的天下，则需要通过激发道德感的教化。这个教化的过程是通过儒家经典和文字的传播所共同构造的“文”的世界。

在儒家经典逐渐向东亚和南亚不同的国家传播的过程中，儒家通过“亲亲、仁民”和“爱物”这样的爱的扩展而从理论上化解了政治体制的局限，从而由“人同此心、心同此理”的原则让文化共同体和政治共同体之间产生“共感”，这可以说是东亚儒家文化圈的内在机理。

东亚儒家文化圈在文化上的努力方向是以礼乐文明作为共同的价值基础，而在经济上则是采用薄来厚往的“朝贡体系”这一复杂的结构。虽然，现实政治中的朝贡体系客观上存在着一定程度的不平等，但背后的原理却是“王者无外”，即在儒家文明的“共感”基础上，文明、族群、国家和肤色并不成为阻碍采用共同原则的障碍物，而是通过经典的传播而不断强化“相感”的场域，促进共同体运转的顺利和持久。

然而，近代以来，儒家文化圈已经成为历史，现代国家体系的传入使基于文化的共同体让位于以人种和族群为基础的民族国家体系。不仅如此，现代国家所奉行的价值原则也与儒家的“感”的人类理解论不同。在“现代性”的逻辑中，我们将自己“类本质”由崇高的道德品性转变自然欲望的时候，道德自觉已不再是自我修养的基础。另一方面，在平等观念的影响下，人们不再慨叹“圣贤何在”的问题，而是发出“我为什么需要道德的指导者”这样的质疑。在“教化者”缺失的时代里，“教化”本身也被质疑。

那么，我们该如何在现代性的挑战下来思考“类”的特性以及建立此基础上的“共感”呢？

不可否认，现代中国的建立本身就是对自身文化和价值的自我否定的过程，但是文化心理结构却是稳定而持久的，因此对于现代中国人而言，存在着两种不同价值体系下的对于人的认识模型：一是建立在《周易》和《乐记》意义上的“道德感应”模型依然对我们理解世界影响巨大，二是从1840年以来所引入的西方近代的“理性人”^①观念不断地冲击“道德感应”模型，在当下的文化体系中，这两种模型既互相冲撞，也互相协调。因此，不能将新的对于人的“类”特性的认知方式看作是西方价值的一种植入，而应该视为一种共同体构建原则的“中国模式”。一方面，当中国的生产方式和社会组织方式逐渐融入世界体系之后，社会的价值观和政治法律制度已经与现代社会相一致。但“道德感应”模式却不断地产生对现有秩序的批评功能，无论是从意识形态的角度，还是基于文化守成的角度，中国始终对于国际秩序有自己的理解。当然，这个理解不能也不应该是古代天下体系的翻版，而是贯穿着天下主义原则的“新天下秩序”。

这个新天下秩序，在制度上有明确个人权利的基本立场，这是现代生产方式和制度体系内在的要

^① 无论是霍布斯还是亚当·斯密，构成现代西方的政治哲学的基础的人是一个“理性”和“算计”（梁漱溟，第461页）的人，而现代政治制度的设计中，首先将个体的自由的权利的保障视为基础性的前提，这样构成共同体的原则就与古典社会发生了根本性的转变。

求。但新天下主义的“共同体”形态并不意味着否定社群和家庭生活。所以，家族的重要性以及由此发展的万物一体的世界观依然是中国人对未来秩序的设想的文化基因。由于“同类相感”认知模型依然在影响着国人的价值观，那么中国人对于新的人类共同体的追求依然会具有典型的儒家价值元素。

在新的社会经济形势下，人与人之间产生“感”的基础发生了变化，在早期人类社会儒家所强调的是“类”的意识，而在现代社会，“类”的意识则更为强调构成“类”的个人。然后，儒家的“同类相感”原则在接受人人平等的观念基础上，依然会认为接受别人的建议和引导并不表示平等权利的丧失。这样的价值模型相信道德表率的作用，不仅道德和价值底线的确立需要有人来作为表率，而且，道德理想也需要有贤能之士来提倡。

不仅如此，我们对基于“感”而建立的“人类理解论”有新的期待。即如何通过重新思考人类的“族类”特性，通过强化人类的“共感”来穿透几百年来不断被强化的族群和国家的“中层”共同体。

在人类的活动受到自然和生产力的限制的时候，基于族群和国家的共同体被构造出来，这样的以“民族国家”为基本单位共同体的构造与近代启蒙和现代化的过程构成了某种程度的重叠，由此，民族国家也成为现代国际关系的基本单元。首先在现实中，此类共同体构成是根据经济发展程度将不同的国家置于不同的分工体系中，从而使国与国之间的不平等成为一种“自然秩序”，并在国际秩序运行中通过经济和军事手段不断加以“合理化”。其次是民族国家的“对内功能”和“对外功能”^①的差异性设置，也造就甚至激化了族群和国家之间的冲突。这都导致了在现有的国际体系下，人类建立“共感”的障碍。尽管人们早就意识到国家体制的存在是人类文明发展的某一阶段的产物，但在目前的利益格局下，并不会放弃国家的建制，甚至会强化国家具有超越一切的神圣性，因此，人类的意识反而被遮蔽。因此，如何超越族群和国家甚至宗教来建构一种普遍性的“类”的意识，真正确立人类的价值基点，则是我们可以通过反思理解“感”而加以营造的。

参考文献

- 古籍 《传习录》《论语》《孟子》《荀子》《周易》《朱子语类》等。
程颐，2011年 《周易程氏传》，中华书局。
贝淡宁，2011年 《儒家与民族主义能否相容》，载《文化纵横》第12期。
梁漱溟，2005年 《东西文化及其哲学》第一卷，《梁漱溟全集》，山东人民出版社。
林少阳，2012年 《“文”与日本学术思想》，中央编译出版社。
孙希旦，1989年 《礼记集解》下，中华书局。
《宋元学案》，1982年，中华书局。
唐纪宇，2016年 《〈周易程氏传〉研究》，人民出版社。
《周易正义》，北京大学出版社。
王庆节：2016年 《道德感动与儒家示范伦理学》，北京大学出版社。
卫湜，《礼记集说》卷九一，文渊阁四库全书本。
《杨度集》，2008年，湖南人民出版社。
《张载集》，1978年，中华书局。
朱熹，2009年 《周易本义》，中华书局。

（作者单位：北京大学哲学系）

责任编辑：罗传芳

^① 杨度认为当今有文明国而无文明世界，因为“今世各国对于内则文明，对于外则野蛮，对于内惟理是言，对于外惟力是视”。（《杨度集》（一），第217页）

**“Gan” (Sense) and the Formation of Consensus:
“Human Understanding Theory” under Confucianism’s Tianxia Vision**

Gan Chunsong

The concept of “Gan(sense) ” is extremely important in Confucianism. Between the *Book of Change* and the *Book of Rites* , we can see the two directions in the understanding of “sense. ” This paper argues that we can understand ,beginning from the concept of “sense ,” how Confucianism explains the formation of moral consensus and how Confucianism strives for the acceptance of consensus. Confucianism pays special attention to the construction of community and regards human unity as its ultimate goal. Meanwhile , the Confucianism theorization of human understanding starting from “sense” serves exactly as the bridge leading towards human unity.

The Absence of the Concept of Will: A Critique of Classical Greek Moral Psychology

Nie Minli

There is no place for the concept of will in either Plato or Aristotle’s representative doctrines of the bipartition or tripartition of the soul. In fact , we can say that there is no concept of will in classical Greek moral psychology. When we further examine the issue of moral responsibility related to the concept of will , especially when examining Aristotle’s concept of the voluntary and involuntary , we can find that the dual structure of desire and reason is the main resource used by classical Greek moral psychology to explain moral responsibility in behavior. The concept of will in this structure is still absent. The extreme view represented by Ryle and Williams and others suggests that ancient Greek moral psychology without the concept of will may be more successful in explaining human behavior than modern moral psychology with the concept of will. This view is debatable. The concept of will is not a concept of mental faculty and mental activity , but rather refers to subjectivity of behavior. Classical Greek moral psychology is fundamentally a naturalistic behavioral psychology. What it lacks is precisely the concept of moral responsibility in behavior.

Kant on Taste and Interest

Wang Weijia

In his third *Critique* , Kant declares the judgment of taste (namely , of the beautiful) to be neither interested nor interesting. This paper proves the tenability of Kant’s theory by solving three difficulties identified by commentators. With reference to Kant’s account of “threefold synthesis ,” I reveal the transcendental ground of the disinterestedness of taste that is the imagination’s reproductive synthesis. On this basis , I argue that the judgment of taste differs from the judgment of sense by its indifference to existence and from the judgment of the good by its independence from concepts. Empirically , we desire a beautiful object’s continued existence so as to maintain its vivid impression in our mind. But transcendently speaking , our pleasure in beauty does not arouse any interest. Such a desire-free satisfaction directly leads to the pursuit of theoretical reason and the latter’s ultimate unity with practical reason.