

# “合理”与“合情”：中国情理主义道德哲学传统的实践逻辑

郭卫华

**摘要：**基于中国情理主义道德哲学传统情理融通的精神逻辑，道德实践要获得着眼于解决实际伦理问题的功效性，其本质展现为“合理”与“合情”的辩证统一：“合理”能够通过发挥伦之“理”的价值引导作用，使“情”克服自身的自发性和盲目性而成为向善之情，为道德实践提供源源不断的精神动力；“合情”则能使道德实践扬弃伦之“理”的抽象性和教条化，使“合理”能够在现实的伦理情境中获得实质性的内涵。基于“合理”与“合情”的实践逻辑及其辩证统一关系，二者共同开启了中国情理主义道德哲学传统中“修己”与构建“人伦和谐”的实践智慧。同时，这两种实践智慧又透过具体的实践活动形成相互贯通的整体性：“修己”的德性能力展现为激发人性的创造力和超越性，为构建“人伦和谐”提供主体条件；而“人伦和谐”则为“修己”提供安身立命之所，是“修己”在“齐家”“治国”“平天下”等道德实践中的外化超越。

**关键词：**情理主义；合理；合情；修己；人伦和谐

**中图分类号：**B82 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-0751(2024)11-0103-08

道德实践具体展开于现实世界的多重利益关系中，并呈现为道德认知在理性、情感、意志等精神机制的共同作用下转化为道德行为的知行合一过程。道德实践活动作为人的活动，是人的主体内在性和客观外在性发生联系的中介，由此，在其具体展开过程中兼具改造主观世界和客观世界的双重属性。所谓改造主观世界，亦即道德实践活动经由道德理性的引导和道德情感对道德意愿的强化，把人从自然性的生命存在提升为具有道德属性的生命存在，个体成为道德主体，“道德主体是由道德所主宰的个体，也是觉悟到自己的伦理本质或公共本质并且扬弃自己的抽象个别性的个体”<sup>[1]</sup>，道德实践过程便成为个体的德性塑造过程。所谓改造客观世界，道德实践活动作为人的活动，具有理想性，其在展开过程中通过与外在客体联通获得现实性，其现实性的表现就是，其理想性追求渗透到现实世界中的政治、经济、文化、思想、制度的建立和运行中，为实现人自

身的身与心、人与人、人与世界、人与自然等之间关系的和谐提供价值引导，从而将外在客观世界改造成为符合人的需要的现实世界，“从人与世界的关系看，人一方面以不同的方式认识与理解这个世界，另一方面又不断变革世界，使之合乎自身存在的需要”<sup>[2]272</sup>。改造主观世界和客观世界的双重属性，构成道德实践的本质。这一双重属性如何获得现实性？对于重视情理交融的中国情理主义道德哲学传统而言，其遵循的实践逻辑为“合理”与“合情”。

## 一、“合理”：道德实践的 逻辑前提与依据

道德实践的本质是道德认知与道德行为的有机互动，其中，道德认知为道德行为提供是非善恶的判断依据，而道德行为则使道德认知获得现实有效性。因此，道德实践在具体展开中面临着理性化或合理

收稿日期：2024-07-04

基金项目：国家社会科学基金一般项目“中国情理主义道德哲学传统的创造性转化研究”（20BZX121）。

作者简介：郭卫华，女，哲学博士，天津师范大学马克思主义学院教授（天津 300382）。

化的问题。这里的“合理”之“合”不是道德主体被动地服从“伦”之“理”，而是以追求和实现主体性自由为鹄的的内外双重建构：内在建构主要集中于对人的道德理性能力的培养；外在建构主要展现为在追求人伦和谐中达成伦理共识，为改造外在客观世界提供精神动力和价值指引。

向内的精神世界建构的前提就是培养人的道德理性能力，即以理性的力量把人从自然情欲和主观任意性的束缚中解放出来，使个体超越现实世界建构“应然”的精神世界或意义世界。从道德形而上的角度看，人既是现实世界的生命存在，受自身生物本能以及外在客观世界的制约，“人创造环境，同样，环境也创造人。每个个人和每一代所遇到的现成的东西：生产力、资金和社会交往形式的总和，是哲学家们想象为‘实体’和‘人的本质’的东西的现实基础，是他们加以神化并与之斗争的东西的现实基础，这种基础尽管遭到以‘自我意识’和‘唯一者’的身份出现的哲学家们的反抗，但它对人们的发展所起的作用和影响却丝毫不因此而受到干扰”<sup>[3]</sup>172-173；同时，人又是具有意识的生命存在，能够通过知与行发挥自身的主观能动性，不断超越现实世界，追求和建构扬善弃恶的意义世界。由此，道德实践向内的精神世界建构的实效性就是通过发挥道德理性能力提升人的精神生活和精神价值，其动态表现就是德性的修持和发扬，其现实形态展现为在个体中形成较为稳定的道德人格。

儒家的“仁且智”的道德人格追求典型地体现了中国以“情”为主、情理交融的情理主义道德哲学的实践逻辑。

儒家的“仁”德，作为一种全德，其发端是具有自然性的血缘亲情，《论语·学而》中就有：“孝悌也者，其为仁之本与。”但是，“孝”和“悌”还停留在家庭私德的层面，而人的伦理身份既是家庭成员，又是国家公民，并且个体作为国家公民的伦理普遍性要高于作为家庭成员的伦理普遍性，因此，“仁”德要突破家庭私德的局限获得更大的伦理普遍性，血缘亲情还需要理性的融入。当血缘亲情被纳入“仁”的道德哲学体系中时，自然亲情经由理性的融入已不再是一种纯粹的自然情感，而是在“推己及人”的理性自觉和理性引导中升华为突破自然血缘关系的局限性而上升到宇宙高度的理性化情感。由此，儒家“仁”德因源于血缘亲情而具有了神圣性意义，是家国天下得以维系的根本所在；同时，通过“推己及人”对血缘亲情的理性化引导，“仁”德又具有了比

血缘亲情更大的伦理普遍性，一个拥有仁德的人不仅要“爱亲”，更要“仁民”“爱物”。“仁”发端于血缘亲情，那么，“仁”是如何成为理性化的情感的呢？

与“仁”相辅相成的另一德性是“智”。“智”是中国传统社会的主流道德条目之一，也是儒家伦理学的核心内容。儒家对“智”的理解与“知”紧密相关，但又有所区别。在儒家看来，“智”不仅仅是知识的积累，更重要的是其内含的实践理性的本质，是一种建立在人类经验基础上的道德智慧。“智”是与“仁”既相互区别又相互交融的人性之德，是对人性之善的启蒙与自觉，经过“学”与“思”而发展成为人的一种理性能力。“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。”（《论语·子罕》）“智”作为一种理性能力，其哲学功能就是别异性，从而对人自身进行关系定位。“智”是对事物进行正确理解和判断并能分辨是非善恶的理性能力。

“仁”之情与“智”之理相交融：“智”能够指导人在实践中根据“伦”之“理”“推己及人”，使“仁”从“爱亲”向“仁民”和“爱物”推扩；而“仁”作为涵盖人的生命的一切的全德，在“仁民”“爱物”的道德实践中又能催生更加丰富并具有超越性的“智”。由此，“仁且智”成为儒家情理主义道德哲学传统所追求的理想人格。

孔子确立了“仁”的全德地位，并初步形成了儒家情理精神，也是中国情理主义道德哲学传统的主导方面。而孟子则从人性角度建构儒家情理精神的道德之根，使中国情理交融的道德哲学构建更加系统化，其提出的“四心”说直接为中国情理主义道德哲学传统奠定了人性前提。“恻隐之心，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。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。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。”（《孟子·公孙丑上》）情感在“四心”中虽然占据主导地位，但需要“知皆扩而充之矣”的理性引导，即对恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心要有理性自觉，还要有“智”的是非善恶评价，更要有“扩”和“充”的意志行为，知、情、意、行缺一不可，否则就会造成“自贼”和“贼其君”的恶果。具体体现为：个体层面，德性不能养成，即“自贼”；家庭层面，则无道德能力赡养父母；国家和社会层面，则无以“保四海”。由此可以看到，人在后天教化中虽然能够被激发人性的光明面，并在与

他人相处过程中产生关爱他人的向善情感,但是始终需要有理性自觉,以觉醒“四端”,并落实到行为中,即“扩”和“充”,才能帮助个体超越自然情欲和主观任意性的束缚,提升精神境界,并形成稳定的道德人格,为实现“事父母”“保四海”的人伦和谐提供主体条件。而个体则在“事父母”“保四海”的道德实践中寻求到安身立命之所。“尧的‘钦明文思安安’‘允恭克让’,舜的‘濬哲文明,温恭允塞’都是德的表征。后来儒家继承此一重德的传统,把德的自我修持看成人性的一种实现,此即为人性同时向外的延伸与向上的提升,不但自觉地掌握了生命的精神价值,也使人的生活有所寄,有所安。”<sup>[4]219</sup>

道德实践中“合理”的向外敞开,就是以协调人伦关系为鹄的的主体间深层沟通和交往而达成的伦理共识。此意义上的“合理”,就是处于同一伦理共同体内的人们对价值原则、伦理道德规范的接受、认同、遵循和践行。一个国家和民族的凝聚力以及社会的有序进行离不开该共同体内各成员间形成一定共识,这些共识需要不同个体克服彼此间的差异和冲突,为形成能够改变世界的凝聚力提供具有伦理普遍性的道德规范和价值原则。“共识作为自觉的意识,总是渗入了对相关问题或对象的理性认识,正是基于理性层面的把握和理解,不同的个体才能形成对问题的某种一致的看法。在伦理领域,这种理性的认知同时又与价值的意识相互交融,与之相联系,伦理共识既有理性层面的认知内涵,又有价值的向度。”<sup>[5]272</sup>那么,中国情理主义道德哲学传统是如何超越个体差异而形成伦理共识从而为人的实践活动提供具有伦理普遍性的道德规范的呢?

中国情理主义道德哲学传统中“合理”的向外敞开形成伦理共识的前提和基础,是以“性”为原点、以理性自觉为精神动力逐步向外伸展的,最终实现内在的身心之间、外在的人与人之间、个体与群体之间、群体与群体之间、国与国之间、文化与文化之间的包容共存、和谐相处,正是对人性的价值认同,为人与人之间的深层沟通并达成共识提供了前提和可能。在中国情理主义道德哲学传统看来,人性既具有抽象意义上的天道本源性,又具有现实化的后天社会性,人能够通过对人性的社会化塑造、道德规定、精神超越而成为一个克服自身自然情欲和主观任意性束缚的有德的人,人能够以理性化的情感,诸如儒家的仁爱、道家的慈爱、佛家的慈悲等精神力量穿透人内在的身心之间以及外在的个人与他人、人与世界之间的隔阂,追寻和回答“我们如何在一起”

的终极追问,从而通过对共同善的追求达成伦理共识。“德性、道心、佛性的特点以及由此形成的三维结构的特性在儒、道、佛三家所推崇的,既是现世的伦理,又具有神圣的性质;既具有情感的特性,又是理性的法则;既是客观的道德法则,又是自觉的内在要求。”<sup>[6]</sup>

值得注意的是,基于中国情理主义道德哲学传统以“情”为主、情理合一的精神特质,其所追求的伦理共识不是僵死的教条,而是具有开放性、包容性,并且伦理共识发挥凝聚力的方式是基于人与人之间的心意感通,通过“己所不欲,勿施于人”“己欲立而立人,己欲达而达人”的忠恕之道形成动态的伦理准则,对伦理准则的接受、认同、遵守和践行是基于道德主体间彼此的理性沟通、善意表达和同情共感的包容,而不是基于冷酷的理性计算和个人利益计较。“原典儒学是礼乐论,是以亲子关系为主轴构建合情合理、情理互渗的社会政治关系,从家庭、氏族、部落、国家到天下,虽然有一定的理想化,但和谐却是明确的总目标,强调人不只是社会理性的、秩序制度的,同时也是人际情感的、心灵和同的。‘公正’来自‘理’,‘和谐’出自‘情’,但无‘理’的规范,‘情’也无从实现,此之谓‘合情合理’、‘通情达理’。”<sup>[7]176</sup>伦理共识作为共同体成员遵守的合理化准则,无论对个体的道德修养还是对人伦秩序的维护,都是必不可少的精神力量。因为伦理共识以人性为前提,为人与人之间超越彼此的个性化经验和个体价值选择进行沟通提供了可能。同时,人作为类的生命存在,为了生存并追求自由和超越,需要建立和遵守具有普遍性的伦理共识,因为“只有在共同体中,个人才能获得全面发展其才能的手段,也就是说,只有在共同体中才可能有个人自由”<sup>[3]199</sup>。由此,正是在伦理共识的价值引导中,个体既能提升自我的精神境界,又能在不断变化的世界中,始终可以通过对道德的坚守,在为他人谋福利的和平、繁荣、和谐的世界中贡献自己的力量。

## 二、“合情”:道德实践获得现实有效性的精神动力

“合理”的道德实践的意义在于对人的道德理性能力的培养、伦理共识的形成以及为道德实践获得实效性提供主体条件,但其对道德实践的作用还停留于观念的形式,道德实践要真正获得改造主观世界和客观世界的实效性还需要“合情”。在中国

情理主义道德哲学传统中,“情”具有多种内涵:既具有情实义,又具有情感义和情欲义。“在本体论的层面,‘情’所表示的首先是事物多样规定的真实性,其中既涉及实在性,也关乎特殊性、差异性,在此意义上,‘情’更多地与存在的真实情境相联系。”<sup>[2]</sup><sup>259</sup>与“合理”的抽象性相比,无论是“情”的情实义,还是“情”的情欲义和情感义,都具有实质性内涵,能够促使停留于观念层面的道德认知转化为意欲行为,从而使道德实践获得实效性。

从“情”的情实义看,“合情”意味着合乎既定的伦理情境。道德实践在具体展开过程中会落实于多重利益关系中,并交织着政治、经济、文化等多重价值向度。“伦理现象总是与其他的社会现象浑然一体、无法分离的。伦理与法律、政治一样,是主体从文化属性与文化功能的角度在主观思辨中进行的抽象。虽然在社会生活中存在着客观的伦理关系、伦理生活,但这些关系与生活都是内在于整个社会关系与社会生活中的,脱离了社会关系与社会生活的有机体伦理关系与伦理生活就会丧失其真实性与现实性。”<sup>[8]</sup>正因为如此,抽象的伦理原则、规范在现实中如何呈现才能发挥伦理道德的文明功能,追求建立一个“我们在一起”的美好世界。这就需要“合情”的道德智慧,即抽象的伦理原则规范在道德实践中的落实需要考虑特定的伦理情境,这也是“合情”这一实践逻辑的重要内容。

在中国情理主义道德哲学传统中,“合情”的这一实践逻辑的集中表达就是经权之辩。“经”意指不可打破的道德真理、原则和规范,“权”意指面对不断变化的现实情境如何使“经”获得有效性的呈现。如在《孟子》一书中对“嫂溺援之以手”的讨论就涉及抽象的伦理原则在现实情境中如何呈现的“合情”问题。“淳于髡曰:‘男女授受不亲,礼与?’孟子曰:‘礼也。’曰:‘嫂溺,则援之以手乎?’曰:‘嫂溺不援,是豺狼也。男女授受不亲,礼也;嫂溺,援之以手者,权也。’”(《孟子·离娄上》)对男女关系保持高度警惕的儒家伦理而言,“男女授受不亲”是应当遵循的“礼”之原则规范,但是“礼”又不是僵死的教条,而是应当从特定的伦理情境出发体现“礼”的根本道德精神,正所谓“礼因人情”。“中国传统虽也强调‘理’,但认为‘理’由‘情’(人情)生,‘理’是‘情’的外在形式,这就是‘称情而节文’的‘礼’。”<sup>[7]</sup><sup>105</sup>“礼”作为中国情理主义道德哲学传统中伦理规范的集中表达,其作用的发挥必须合宜、适宜。这里的合宜、适宜就是指符合特定的伦理情境,

而特定的伦理情境意味着低层次的道德原则要服从于高层次的道德原则,并且认为这才是真正的“礼”,否则,不仅与“礼”的伦理教化本质背道而驰,而且也与“仁”德相悖。“嫂溺不援,是豺狼也”,只有“礼”之“理”合于“情”,才会避免成为“豺狼”的道德风险,才能真正使“礼”和“仁”等道德原则规范在实践中获得实效性。

从“情”的情欲义和情感义来看,“合情”还意味着合于人性人情之需,其追求的实效性在于既能保证人的基本生存和发展需要,同时又能通过伦理道德的教化作用,将人的自然情感升华为道德情感。从人的本质来看,人具有向善性和可塑性,能够通过后天伦理教化获得人之所以为人的尊严。“传统伦理的人性设计,一方面给人以成圣成贤的希望与可能,另一方面又为道德教育与道德修养留下地盘。而在这样的设定下,道德教育的任务,就是使内在的道德可能成为道德现实;道德修养和使命就是知性尽性。”<sup>[9]</sup><sup>173</sup>但在现实性上,人又是具体的、现实的,人不仅具有自然欲求,而且在追求自然欲求的满足或追寻生命、生活的价值意义时存在个体差异,抽象的伦理准则在道德实践中要获得实质性意义,就必须合乎人性人情的真实需求和尊重个体间的差异。因此,在中国情理主义道德哲学传统看来,合于人性人情之需的“合情”,一方面,肯定个体生命存在的价值和意义,这是人类社会得以存在和发展的前提。孟子“仁政”思想中的“治民以恒产”、道家提出的以“贵生”为价值导向的慈爱精神、佛家倡导的具有更大超越性的“众生平等”的慈悲精神,都体现了中国情理主义道德哲学传统对个体生命存在的肯定与对人的尊严的尊重。另一方面,从人的社会属性和精神追求来看,保存生命只是“合情”的基本方面,“合情”更根本的意义是实现人的情感需求的满足、净化和升华,并重视发挥向善情感在超越个体差异、提升精神境界、构建人伦和谐方面所具有的独特意义和价值。

中国情理主义道德哲学传统的根本特征之一就是认为人性是情理合一的,并且情感占据主导地位。所谓情感占据主导地位,并不意味着中国情理主义道德哲学认为人只是情感的生命存在,而是认为情感特别是向善的道德情感对人的生命、生活具有实质性意义。人自身身心关系的协调、精神境界的提升始终以向善情感的激发为标识,同时人伦和谐关系的建构、天人合一的终极追求,都离不开向善情感对道德实践获得实效性的支持。中国传统伦理之所

以重视礼乐的教化作用,就是因为通过礼乐教化,人的自然情感在道德理性的引导中能够被净化并升华为向上向善的道德情感。向上向善的道德情感对道德实践的意义在于:道德主体能够在道德情感支持下对感受对象进行价值关切,强化道德主体基于道德理性判断的想法,为下一步的道德行动做出准备,并有助于克服意志软弱。在道德实践的现实演绎中,道德理性的认知即“应当做什么”往往会遭遇到诸多现实的干扰,比如,当面临苟且偷生还是舍生取义的道德考验时应如何选择?这里不仅需要道德理性做出是非、善恶判断,更需要道德情感强化“舍生取义”的意愿,使道德理性判断转化为意欲行为。再如,孟子提出的“孺子入井”这一道德案例,也体现了道德情感在道德实践中的独特价值和意义。“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——非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。”(《孟子·公孙丑上》)面对孺子即将入井的危险时刻,人能挺身而出救孺子于危难之中的道德行为并非出于“内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也”等纯粹的理性谋划、计较或个人好恶,而是出于人“皆有惻隐之心”的价值关切和情感对理性判断和意欲的强化。道德情感的这种价值关切使道德实践直接获得价值实效性,“合理”的抽象性在“合情”价值关切的当下性、具体性中而获得实质性意义。

### 三、“合理”与“合情”有机统一的道德实践智慧

如前所述,“合理”基于人的类本性,使道德实践活动符合具有伦理普遍性的道德原则和道德规范;“合情”基于人的现实需求和现实环境,致力于使道德实践活动获得实效性。“合理”意味着由特殊走向普遍,“合情”意味着普遍向特殊的具体化、现实化,二者有机统一形成道德实践智慧。道德实践智慧以“向善”的观念形式内在于人并作用于人的实践活动,既包含了人对抽象道德原则规范的理性认知和内化,又包含了人改造外部客观世界的情感体验和积累,并融合为人的现实能力,即“修己”(追求个体至善)的德性能力和构建“人伦和谐”(追求社会至善)的伦理能力。这两种能力不是彼此隔绝,而是相互贯通、相互支持。在中国情理主义道德哲学传统中,“修己”与构建“人伦和谐”正是在

“合情”“合理”的辩证统一中形成相互贯通的整体性:透过道德实践,“修己”能够激发人性的创造力和超越性,以促进“人伦和谐”,从一定意义上说,“人伦和谐”则是“修己”的一种实现,是内在于人性的外化超越。“修己”和“人伦和谐”一体贯通决定了社会和个人品质的提升或下降,若要促进一个社会向真、善、美的高品质发展,“修己”与“人伦和谐”就必须双向推进。“如果一个文化重视功利与物质,一个社会充满偏见,一个国家用心于暴力或一个制度掩盖着或保障着不平与不义,人性的善也很难不变得脆弱可欺。”<sup>[4]320</sup>“良好的社会往往是个人的善的积累,如果没有个人的善和理性作基础,社会又如何能开创其良好的制度并继续改善之。因之,良好社会的维持仍必须是以善为其基础的。如果没有这个善,再好的制度也可以逐渐衰退腐败以至完全堕落。”<sup>[4]321</sup>

“修己”为构建“人伦和谐”提供内在主体条件。伦理关系虽然在现实形态上表现为父子、夫妇、兄弟、朋友以及个人与社群和国家、人与世界、人与自然的关系,具有客观性,但是伦理关系与其他社会关系诸如经济关系、政治关系、地缘关系、业缘关系等最根本的不同是:人在维系人伦关系中要回到自我本身,需要面对一个本真的自我,这种本真的自我不是被外在客观关系所规定的自我,而是一个能够展现主体性自由的自我。这种主体性自由的实现前提是人需要认识和反思自己在人类基本关系中自己所处的位置,并在主动维系人伦关系、构建和谐人伦关系中感知到自己是一个有理性、有情感、能够正面关怀他人利益和集体利益的人。正如《传习录》中所言:“知是心之本体,心自然会知:见父自然知孝,见兄自然知弟,见孺子入井自然知惻隐,此便是良知,不假外求。”<sup>[10]</sup>这里的“自然”正是彰显人的主体性自由,而且唯有出于主体性自由而维系的社会关系,才被赋予道德价值。所以,“人伦和谐”作为中国情理主义道德哲学传统致力追求的价值目标,其实现始终无法离开“修己”这一德性能力的支持。如何“修己”?在中国情理主义道德哲学传统“天—命—性—情—道”的本体构建中,“修己”的本体根据就是发扬源于“天命”的善性。当然,人作为具有自然属性和意志自由的生命存在,原始善性的发扬会受到自然情欲的干扰和外在客观世界的限制,并且人的自然情欲与人的意志自由裹挟在一起又会生成贪欲,无论是儒家、道家还是佛家,都认为贪欲是人朝向道德发展的最大阻碍,因为贪欲本身会使人陷入

一己私欲中,使个体陷落到与他人、社会、国家、世界的对立与隔绝中,使人失去道德主体性自由。因此,“修己”在继承天命之性的本体基础上,以破除贪欲为起点,在变革自我与变革世界的实践过程中,使自身回到自由并具有创造力的生命状态:在变革自我方面,这种创造力体现为不断突破自我的局限,自强不息,刚毅坚卓,德性修养和精神境界不断获得提升;在变革世界方面,这种创造力能够赋予个体以“参赞天地之化育”的博大胸怀来努力追求构建一个和谐的世界。正如《周易》所言:“天行健,君子以自强不息;地势坤,君子以厚德载物。”

根据情理主义以“情”为主、情理合一的基本精神,“修己”的逻辑起点是使“好恶之情”归于正。“好恶无节于内,知诱于外,不能反躬,天理灭矣。”(《乐记》)“所谓修身在正其心者,身有所忿,则不得其正;有所恐惧,则不得其正;有所好乐,则不得其正;有所忧患,则不得其正。心不在焉,视而不见,听而不闻,食而不知其味。此谓修身在正其心。”(《大学》)“正心”就是要使人的好恶之情和情绪情感表达趋于合理性,其目的是个体应当成为具有主体性自由的生命存在,觉悟到自己作为人所拥有的人性创造力和超越性,觉悟到自己的伦理本质和公共本性,这种觉悟实为人的理性能力。这种理性能力能够使人自觉地意识到并致力于在处理人伦关系时避免情感上的偏颇。“人之其所亲爱而辟焉,之其所贱恶而辟焉,之其所畏敬而辟焉,之其所哀矜而辟焉,之其所敖惰而辟焉。故好而知其恶,恶而知其美者,天下鲜矣。”(《大学》)由此,“修己”的实践智慧呈现为“合理”与“合情”相融相通的过程。

第一,“修己”是一个在人的意识和思想内部进行的过程,即“正心”“诚意”。其需要道德理性的引导,超越自然情欲的束缚。“生命秩序的建立,就是以道德的生命引导、规范生物性的生命,使生物性的生命表现与生命追求符合人价值的目的与道德规范,从而在个体生命中建立某种秩序,使生命表现与生命追求具有价值合理性。”<sup>[9]</sup><sup>193</sup>同时,“修己”过程又与对外在事物的观察和情感体验密不可分。“修己”在合理化过程(符合道德原则规范的要求)中,始终离不开“合情”的当下性和切近性的支持。抽象的道德原则要发挥其对现实生活的价值引导意义,在落实过程中只有符合人性人情之需,才会成为人的真正需要,个体才会经由道德原则的价值引导转化为道德主体,进而抽象的道德原则在道德实践中才会真正内化为个体的德性修养。

第二,“修己”不是一蹴而就的,而是一个在复杂利益环境中永不停息的道德修养过程。“修己”需要在不同的伦理情境下,面对不同的伦理关系、不同的伦理责任不断自我更新,正如在《大学》的“格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下”等“八条目”中,每一环节的推进都是一次回归生命自由的自我更新和展现生命创生力的过程,并且这一过程也是磨炼道德意志、道德实践走向合理化的过程。当然,这一合理化过程始终需要“合情”的支持,“合情”为“合理”提供内在担保,通过道德情感强化道德意志,以人性的创生力和超越性挣脱“是”的客观限制,不断走向“应当”的价值关切。

第三,“修己”也是改变自我(德性修养)和改变世界(构建“人伦和谐”)相连接的过程。以“情”为主、情理合一的中国情理主义道德哲学传统极力发挥“情”的合同功能,正是基于“情”的合同功能,道德主体才会被激发出强大的人性创造力,将自己与家庭、社会、国家、世界乃至与天地发生紧密的联系,并以价值关切的方式追求“人伦和谐”,在道德实践中意识到自我的“天命”、作为“人”的尊严和价值,并领悟“道”本身。“道”在中国情理主义道德哲学视域下,既是静态的最高道德原则,同时也是一种无穷无尽的力量和能力,这种力量和能力彰显的是人作为道德主体在道德实践中既改造自身又改造外在客观世界。

“修己”不仅呈现为道德主体内在精神世界的丰盈,其更为实质性的意义是实现内在人性的外化超越,也就是说,使人类改造外部世界的实践活动获得价值和意义。在中国情理主义道德哲学传统视域下,“修己”外化超越的伦理目标便是“人伦和谐”。“人伦和谐”本质上是道德主体通过道德实践发挥人性的创造力和超越性作用于客观的人伦关系,从而实现身心之间、人我之间、家庭成员之间、个体与国家、国家与国家、人与宇宙之间的和谐共生。如前所述,在中国情理主义道德哲学传统“天—命—性—情—道—教”的本体逻辑中,“修己”的本体根据是“天命之谓性”,并透过“参赞天地之化育”的人性的主体性和创造性使内在人性与外在之命相生相济。“在中国古代文化与哲学思想中,不仅整个宇宙由其中万物的感通摄受而形成理事交融、虚实相涵、质力相摄、时空统一、理象数合一、万物相互感通以归中和之生生不已、饱含价值、和谐交融的生化历程,而且人类生命存在在人与人、人与万物的接应感通中实现了心性情统贯、知神气圆融、性理直道而行

以归于中和的内在和谐。在宇宙这一至大的生化历程中,心灵和谐、生命和谐与自然和谐交融互摄,便形成道家所谓‘和光同尘’、儒家所谓‘民胞吾与’的太和世界。”<sup>[11]</sup>“修己”在道德实践中带来的实效性就是和合同异与和谐化生,其展现在外在客观人伦关系中就是“人伦和谐”。由此,追求和构建“人伦和谐”作为“修己”的外化超越,实为个体的“人”在精神世界所达到对“伦”之“理”的领悟水平和境界以及在世俗世界协调人伦关系的能力和状态。

那么,如何发挥“修己”的道德力量构建“人伦和谐”?中国情理主义道德哲学传统立足于“合理”与“合情”的辩证统一关系,“修己”外化超越的道德实践智慧和伦理能力便是“齐家—治国—平天下”之间的逻辑贯通,其逻辑贯通的内在机制为血缘智慧化育的情理精神。

“齐家”是“齐家—治国—平天下”逻辑贯通的起点。对于与中国血缘文化相适应、与中国由家及国、家国一体社会结构相匹配的中国情理主义精神而言,“家庭”不仅是人性外化超越的起点,而且也是激发人性向善的策源地。“在任何文化传统中,家庭都是自然的伦理实体,是伦理的直接存在形态,‘齐家’的哲学真义是如何使在家庭或家庭伦理关系中处于不同地位的成员安伦尽份,克尽自己的道德本务,惟齐非齐,从而使家成为一个伦理性的实体,‘齐’即实体的中国化表达。”<sup>[1]</sup>中国情理主义道德哲学传统中“齐家”的实践智慧不仅是个体安身立命的生命根源,更是个体获得伦理能力的根基与源泉。“‘家’在中国文明中的上述地位,立足于作为实体的家已成为‘中国人的社会生命’之源的事实。今天,若戴着个人主义和功利主义的眼镜来打量‘家’,视其为纯粹的权利、利益和权力关系的受体,而忘却其在生活和历史中形成的作为情感和生命意义的承载,甚而忘却其作为现代人之丰富的情感需求(爱情、亲情以及依赖性)的港湾,我们就很难深入把握中国人的日常情感和伦理结构,也难以在不同文明之间开展共情的研究。”<sup>[12]</sup>

如何“齐”呢?形成和发展于中国血缘文化背景下的中国情理主义道德哲学传统在构建家庭和谐中形成血缘智慧,以对家人进行正面价值关照的血缘亲情作为“齐家”的精神动力。“齐家”在中国文化中具有独特的价值和意义,它既体现着个体的修养,又对维系社会秩序和国家稳定发展起着基础性作用。“齐家”本身展现的就是一种情理交融的实践智慧。“齐”首先体现的是一种理性能力。“齐”

的前提是由血缘亲疏之别而呈现出的自然的差异秩序,“齐”以差异性为本,然后对这种现实的差异进行合理化的秩序规划,如孔子提出的“父父子子君君臣臣”,孟子提出的“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”(《孟子·滕文公上》)。儒家建构的“五伦”秩序实际上就是对客观的人与人之间关系进行的一种理性谋划,个体遵循人伦之“理”的道德认知、道德修养和道德行为展现的就是人的理性能力。因此,“齐家”之“齐”即为“合理”。除“合理”之外,“齐家”更要“合情”。在中国情理主义道德哲学传统的实践智慧中,“齐家”获得现实有效性的精神动力源泉是血缘亲情,即以血缘亲情协调人伦关系,家庭成员之间要相亲相爱,相互尊重和宽容。“对私人领域、私人空间的保护,是最大的公正。合情合理的法才是良法。孔孟之道是全面的,不仅倡导以‘仁爱’为中心的仁、义、礼、智的价值体系,严辨人禽、公私、义利之别,强调公正廉洁与人格操守,而且主张区分门内、门外,在门外公共领域中,义德高于恩亲,在门内私人领域中,恩亲高于义德,而在一定意义上也主张‘大义灭亲’。”<sup>[13]</sup>

“合理”与“合情”有机统一所形成的血缘智慧孕育的情理精神,不仅使血缘情感获得了向善的道德品质,而且当血缘智慧扩展到“国家”和“天下”的实践场域中时又为形成“治国”的伦理凝聚力和“平天下”的伦理兼容力提供了源源不断的精神动力。

在人类精神文明中,“国”和“天下”比“家”具有更大的伦理普遍性。如何使道德主体能够超越“家”之私德,使人的向善本性获得更大伦理普遍性的外化超越?中国情理主义道德哲学传统继续发挥血缘智慧的文明功能,在“治国”层面,移孝做忠,个人与国家之间不再是冷冰冰的政治关系,而是被赋予具有伦理温度的情感联结。“中华‘国家’文明如何建构?在文明转型中,它经历了由‘家国’到‘国家’的转换过程,在中华民族的集体意识中,‘国家’与‘家国’两种意识始终同时存在。经过这次转型,原始社会已经进入以‘国’为标志的文明社会,于是在理性认知与现实形态中是‘国家’;但由于它选择和奠基的是‘由家及国’、以家为根基和范型的文明形态,因而在情感认同和文化理想中是‘家国’。”<sup>[14]</sup>于是,“家”与“国”之间没有截然对立的悲壮色彩,而是处于价值共同体中。个体对国家的贡献是“保家”和“卫国”的价值的和解,即使在“忠孝不能两全”的极端情况下,选择“忠”不仅是对国家履行应尽的道德义务和伦理责任,同时也具有光宗

耀祖、传承家风的家庭价值。

“天下”概念与家庭、国家相比虽然更具抽象意义,但其文化意义和伦理关怀色彩更为浓厚。在中国情理主义道德哲学传统的道德实践场域中,“天下一家”的人文智慧极具精神感召力,“四海之内皆兄弟”的伦理宣言与“治国”相比,具有超越政治意义的人文价值。“天下一家”的社会理想本身就是血缘智慧在“天下”这一伦理场域中的人文演绎。在中国文化中,“天下”概念早已超越国家、民族等概念的政治局限性,而是立足于对人心与人性的深度理解以及对人类生存与发展需要的整体理解与透视,以“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”情感推扩方式打破家庭与家庭、国家与国家、民族与民族之间的彼此隔绝,以人性向善之策源地的血缘情理为精神感召力,同时又立足于超越家庭私德的天下格局,致力于建立一个充满人文关怀与道德智慧的人类社会。

#### 参考文献

[1] 樊浩. 伦理道德, 如何才是发展[J]. 道德与文明, 2017(4): 5-22.

- [2] 杨国荣. 人类行动与实践智慧[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2013.
- [3] 马克思恩格斯选集: 第1卷[M]. 北京: 人民出版社, 2012.
- [4] 成中英. 伦理与美学[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2017.
- [5] 杨国荣. 论伦理共识[J]. 探索与争鸣, 2019(2): 30-35.
- [6] 樊浩. 中国伦理精神的历史建构[M]. 南京: 江苏人民出版社, 1992: 49.
- [7] 李泽厚. 人类历史本体论: 上卷[M]. 北京: 人民文学出版社, 2019.
- [8] 樊浩. 中国伦理精神的现代建构[M]. 南京: 江苏人民出版社, 1997: 3.
- [9] 樊浩. 伦理精神的价值生态[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2001.
- [10] 王晓昕. 传习录译注[M]. 北京: 中华书局, 2018: 31.
- [11] 李明. 融通的智慧: 唐君毅论中国哲学的中和人心观[J]. 陕西师范大学学报(哲学社会科学版), 2014(6): 11-18.
- [12] 肖瑛. “家”作为方法: 中国社会理论的一种尝试[J]. 中国社会科学, 2020(11): 172-191.
- [13] 郭齐勇. 中国思想的创造性转化[M]. 上海: 上海教育出版社, 2018: 71.
- [14] 樊浩. 家—国伦理公正与“国家”文明形态[J]. 道德与文明, 2017(4): 5-23.

## Rationality and Reasonableness: The Practical Logic of the Traditional Moral Philosophy of Chinese Qing-Li

Guo Weihua

**Abstract:** Based on the spirit logic of integration of Qing-Li in the traditional moral philosophy of Chinese Qing-Li, the practical effectiveness of moral practice in solving actual ethical problems lay in the dialectical unity of “rationality” and “reasonableness”: “Rationality” can guide the value of “Li” to overcome the spontaneity and blindness of “Qing” and become a virtuous emotion, providing endless spiritual power for moral practice; “Reasonableness” can transcend the abstractness and dogmatism of “Li” and make “rationality” have substantive content in specific ethical situations. Based on the practical logic of “rationality” and “reasonableness” and their dialectical unity, the two together opened up the practice wisdom of “self-cultivation” and “building ethical harmony” in China’s rationalist moral philosophy tradition. Simultaneously, these two kinds of practice wisdom were interconnected through specific practical activities to form a holistic wholeness: the moral capacity of “self-cultivation” was manifested as the ability to stimulate human creativity and transcendence, providing the subject conditions for building “ethical harmony”; while “ethical harmony” provided a place for “self-cultivation” to stand firm and live, being the external transcendence of “self-cultivation” in “regulating the family”, “governing the country”, and “pacifying the world”.

**Key words:** moral philosophy of Chinese Qing-Li; rationality; reasonableness; self-cultivation; ethical harmony

责任编辑: 思 齐