

# 论“恻隐”与“同情”<sup>\*</sup>

——儒学与情感现象学比较研究

黄玉顺

**【提要】** 儒学的“恻隐”不是舍勒的“同情”：恻隐并不基于认知或“再感知”；恻隐不是“再体验”，即不是“参与”到对象的体验中；恻隐也不是“价值盲”，而是价值的源泉。恻隐即爱或爱的原初显现，而非与爱对立的“低级”情绪。恻隐是一切形而上学与形而下学的本源。

**【关键词】** 儒学 现象学 情感 恻隐 同情

〔中图分类号〕B222 B516.59 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1000-2952(2007)03-0033-08

在作为中国思想主流的儒学与作为西方当代思想主流之一的现象学之间展开比较与对话，无疑具有重要的学术意义和现实意义。而对于这种比较研究来说，被誉为胡塞尔之后现象学“第一个天才”、“新伊甸乐园的亚当”<sup>①</sup>的马克思·舍勒(Max Scheler)的“情感现象学”显

然具有特别突出的价值，因为众所周知，情感

\* 本课题为四川省哲学社会科学研究“十一五”规划项目“儒学与情感现象学比较研究”。

① 转引自施皮格伯格《现象学运动》，王炳文、张金言译，商务印书馆1995年版，第385页。

(接上页)我们在平行中相处。平行统一辩证法在当代最重要的一点，也就是我们相互之间——包括我们与自然之间，如何在平行中和谐地向前行走。

本文作者：中国社会科学院研究生院少数民族文学系教授、博士生导师

责任编辑：周勤勤

## On Dialectics of Parallel and Unity

Zhalaga

**Abstract:** Developing with times, dialectics is tested by practice. Since Hegel's dialectics can not interpret pluralistic interacting unity and harmonious unity, we should have to seek another concept, i. e. dialectics of parallel and unity, whose basis is parallel conception comprising that of the dialectical unity of geometry. The dialectics has long been used both in the history of western philosophy and that of Chinese philosophy, and Friedrich Engles even mentioned its importance.

**Key words:** Confucianism; phenomenology; feelings; compassion; sympathy

问题正是儒学的一个基本主题。本文将集中在儒学的“恻隐”观念与舍勒的“同情”观念之间进行比较,以揭示儒学与情感现象学在观念上的某些根本歧异。

## 一 恻隐与同感

众所周知,“恻隐”是儒学的一个最本源的观念。如孟子说:“恻隐之心,人皆有之”<sup>①</sup>;“无恻隐之心,非人也”(《孟子·公孙丑上》)。然而儒家所说的“恻隐之心”,通常却被理解为“同情心”,这是一种严重的误解。我们知道,舍勒对同情有着精湛的研究。<sup>②</sup>因此,我们不妨将舍勒的“同情”与儒学的“恻隐”做一番比较。

舍勒提出:“首先,应区分四种完全不同的事实,即:1 直接的同感,如‘与某人’共同感受同一种悲伤。2 ‘参与某种情境的同感’:‘为’他的欢乐而同乐和‘与’他的悲伤而同悲。3 单纯的感情传感。4 真正的体验性感觉。”<sup>③</sup>舍勒认为,只有前两种才是“同感”(Mitfühlen),其中第二种“参与某种情境的同感”便是所谓“同情”(Sympatie)。换句话说,同情乃是一种同感。

因此,我们这里首先讨论同感。舍勒认为:同感是一种情感体验,就是“对另一个人的体验和行为作出感情上的反应”<sup>④</sup>。同感过程包括以下三个阶段:再感知→再体验→参与体验。

首先,同感是基于“再感知”的,亦即首先是对他人的某种情感体验的认知。当然,再感知或再感觉并不就是同感,但它是一切同感的认知基础:“任何一种同乐或者同悲都是以对于外来体验以及对于这些体验的本性和品格之某种形式的认知为前提的。”<sup>⑤</sup>这里,同感是一种意向性行为:“一切同感都包含着对另一个人之悲伤和欢乐的感觉意向。……它的发生不仅由于它面对着他人悲伤的缘故,它的‘意之所瞩’也包括他人的悲伤。”<sup>⑥</sup>这种意向性其实仍然是认知性质而非意欲性质的:意向行为“认为后者[意之所瞩的悲伤]即感觉功能自身”,“它们必须以某种方式‘客体化’”。<sup>⑦</sup>正因

为如此,舍勒认为,同感不是爱。因为在舍勒那里,爱是优先于认识的:“爱和恨是任何认识行为产生的基本条件”<sup>⑧</sup>;“对象首先出现在爱的过程之中,然后感知才描摹它们,理性随后才对它们作出判断”<sup>⑨</sup>。所以,爱并不是同感。

这样一来,舍勒的“同感”就与儒家的“恻隐”判然有别了。在儒学中,恻隐也是优先于认识的,因此,恻隐也就是仁爱。如孟子说:“仁者爱人”(《孟子·离娄下》);“恻隐之心,仁之端也”(《孟子·公孙丑上》)。这里,恻隐是爱的发端,即是最本源的爱。这种爱与任何认知、理智、意欲无关:“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》)这种仁爱优先于认知的思想是源于孔子的,如孔子说:“里,仁为美。择不处仁,焉得知?”<sup>⑩</sup>这里,“仁”乃是“知”的前提。孔子又说:“知之者不如好之者,好之者不如乐之者。”(《论语·雍也》)好、乐是爱的表现,同样优先于知。因此,“樊迟问知。子曰:‘务民之义,敬鬼神而远之,可谓知矣。’”(《论语·雍也》)孔子认为笃近鬼神乃是不智;实务民义亦即“爱人”,才能由“仁”而“知”。所以,孔子批评臧文仲“山节藻梲”为不智(《论语·公冶长》),因其“不务民义、而谄渎鬼神如此,安得为智?”(《论语集注·公冶长》<sup>⑪</sup>)总之,恻隐不是后于认知的同情,而是先于认知的仁爱。

其次,舍勒认为,同感是基于“再体验”

① 《孟子·告子上》见《十三经注疏·孟子正义》,中华书局1980年版。以下只注在文中。

② 舍勒:《同感现象的差异》,朱雁冰译,见刘小枫选编《舍勒选集》,上海三联书店1999年版。

③④⑤⑥⑦⑧ 舍勒:《同感现象的差异》,见《舍勒选集》,第285、278、280、286、286、281页。

⑨ 舍勒:《爱的秩序》,林克译,见《舍勒选集》,第768页。

⑩ 舍勒:《爱与认识》,林克译,见《舍勒选集》,第776~777页。

⑪ 《论语·里仁》:见《十三经注疏·论语正义》,中华书局1980年版。以下只注在文中。

⑫ 朱熹:《四书章句集注》,中华书局1983年版。

的。因为上述再感觉“仍然停留在认识行为的范围之内”<sup>②</sup>，不能导致同感，所以还须依赖于再体验。再体验是通过感知并理解“表情现象”来实现的：“‘体验’是以表情现象‘直接地’在我们原初的‘察觉’之中发生的。我们从脸红察觉到羞惭，而从笑容察觉到欢乐。”<sup>①</sup>然而再体验只是一种反应性行为：“那（本然的）同感，即事实上的‘参与’，表现为一种反应，即对于在再感觉中所发生的他人感觉之事实和属于此一事实之现象中的价值的反应。”<sup>②</sup>这种反应性行为只是一种较低级的“情绪”（Affekte），它“本质上属感官和机体生命的强烈状态性情感的急速宣泄……并且伴随着在表达中强烈的逐渐上升的本能冲动和机体感觉”。<sup>③</sup>这个判断出于舍勒将感受区分为由低级到高级的四个阶段：“1. 感性感受或‘感觉感受’，2. 身体感受（作为状态）与生命感受（作为功能），3. 纯粹心灵感受（纯粹自我感受），4. 精神感受（人格性感受）。”<sup>④</sup>同感仅仅属于前面两个较低的阶段，因此，“同感不论以何种可能的形式出现，原则上对价值是盲目的”；而“与此相反，在爱与恨的行为中却存在着一种根本的价值或者非价值”。<sup>⑤</sup>

这是舍勒思想与儒学的又一个重大区别：同感仅仅属于身体生命的感性感受，因此是价值盲。然而在儒学中，导向价值的恰恰正是恻隐之爱。在儒学中，存在着两种不同的情感观念：一种是依附于主体的道德情感，亦即作为“性”之所“发”之“情”，这是原创时期以后形成的“性→情”观念架构，这里的情感就是一种价值情感；但这并非原创时期的儒学即孔孟儒学的本源性的情感观念，真正本源性的情感是先行于任何主体的，也就是先行于道德情感的，这是“情→性”的观念，这里的情感乃是一切价值观念的源泉。<sup>⑥</sup>仅仅在后面这种意义上，我们可以承认恻隐情感“对价值是盲目的”，因为儒学认为价值意识是后起于这种本源情感的，而不是像舍勒那样预设了主体、价值的存在。在儒学中，主体及其道德情感恰恰是在本源情感之中生成的，这也就是《中庸》所说的“诚”之“成己”、“成物”<sup>⑦</sup>。恻隐就是

这样的本源情感，这里还不存在任何道德善恶的价值判断；然而正是这样的本源的恻隐情感，才是“仁义礼智”之“端”，才进一步通过“扩而充之”、“思”而“立”之，最终导出了儒学的价值观念、道德规范的建构。由此可见，儒学的“恻隐”并非舍勒的“同感”。

再者，不仅如此，舍勒认为，同感还须一种“参与”态度，即参与到上述体验之中。仅仅再体验不足以产生同感，因为：“再感知和体验性生活也不包括对于他人体验的某种‘参与’。我们可以在自身再体验中完全‘冷漠地’面对这种再体验的主体。”<sup>⑧</sup>这也就是儒学所说的“麻木不仁”。所以，还必须有一种“参与”态度：“人们称之为同悲同乐的过程，……在其中，他人的体验似乎直接为我们所‘理解’，于是我们便也‘参与’这些体验。”<sup>⑨</sup>然而：

其一，这种“参与”观念归根到底是基于第一点即舍勒的“认知优先于同感”观念的。但众所周知，认知的观念必基于“主—客”架构的观念：一个主体认识一个客体。在这种观念下，我们当然可以参与、也可以不参与对象的体验，因为主体与对象是分离独立的。然而在儒学中，恻隐情感的显现恰恰在于根本没有或者说先行于这种主客对立：恻隐乃是“浑然与物同体”、“与物无对”<sup>⑩</sup>的情境，乃是“身不由己”、自然而然的事情。孟子的陈述“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心”，容易引起一种误解：似乎首先给出一个客观的认知事实“今人乍见孺子将入于井”，然后才有一种主观的情感“恻隐之心”发生；这里，一个主体（今人）首先认知了（乍见）一个对象（孺子）

①②⑤ 舍勒：《同感现象的差异》，见《舍勒选集》，第282、287、278页。

③ 舍勒：《爱的秩序》，见《舍勒选集》，第771页。

④ 舍勒：《伦理学的形式主义与质料的价值伦理学》，倪梁康译，北京三联书店2004年版，第404页。

⑥ 黄玉顺：《爱与思——生活儒学的观念》，四川大学出版社2006年版，第二讲“爱的观念”。

⑦ 《礼记》：见《十三经注疏·礼记正义》，中华书局1980年版。

⑧⑨ 舍勒：《同感现象的差异》，见《舍勒选集》，第281、277页。

⑩ 程颢：《识仁篇》，见《二程集》，中华书局1981年版。

的客观情况(将入于井),然后产生了一种情感(怵惕惻隐之心)。这表现了传统的形而上学思维方式的顽固性。其实,所谓“今人乍见孺子将入于井”并非一个认识论事件,而是一种本源性情境,而“怵惕惻隐”是这种情境的情感显现。正是在这种先行的情感显现之中,才生成了惻隐的主体、惻隐的对象。而所谓“一个主体认识一个对象”,不过是事后的一种经验论的分析思维的结果。儒学所说的“万物一体之仁”,就是传达的本源的情感观念:惻隐并非事后的“参与”体验,而是事先的本然情感;这种本然情感,其实根本不是什么“体验”。

其二,更根本的是,舍勒对于同感的研究,首先基于对于情感载体即从属于其“价值伦理学”的人格价值及其载体的预设及其等级的区分:行为、功能、反应;其相应的情感是:爱(与恨)的行为;感受的功能;喜悦、同情、报复等等的反应。<sup>①</sup>这些等级区分之间的对应关系略见下表,同感是其中最低级的“反应”行为:

价值载体	情感分类	意向结构	感受等级
自发行为	爱与恨的行为	意向感受活动 (指向价值)	精神感受 心灵感受
功能行为	感受功能活动		生命感受
反应行为	情绪反应状态	单纯感受状态 (价值盲目)	身体感受 感性感受

如果像舍勒这样将情感区分为自发性的和反应性的,并将同感归入反应性情感,那么,这与儒学所说的惻隐情感之间就不存在任何对应性:“惻隐”绝非舍勒所说的“同感”。这是因为:除上文已陈述的那些差别以外,舍勒的同感是我们与对象的“同悲同乐”<sup>②</sup>,其前提是对象自己已经或悲或乐,“另一个人的悲痛首先并非因同感而发生,这种悲痛必然已经以某种形式发生了,这样我才能够针对它而共同悲痛”<sup>③</sup>,他人的这种悲痛“是以表情现象‘直接地’在我们原初的‘察觉’之中发生”;<sup>④</sup>然而“今人乍见孺子将入于井”的情境之中,这个孺子自己未必就有悲乐的情感及其表情。这种情境其实是“无知之小子相将匍匐欲坠于井”

(《孟子正义》孙奭疏),此孺子是“未有知之小子”(《孟子正义》赵岐注),他尽管处在危险之中,但自己并不知道,因此并无任何惊惧伤痛之感,反倒可能正在玩得兴高采烈呢。然而就在此时此刻、此情此境之中,惻隐情感发生。

综上所述,儒学所说的“惻隐”绝非舍勒所说的“同感”。

## 二 惻隐与同情

既然以上讨论已经表明了惻隐不是同感,而同情是属于同感的,那么,惻隐显然不是同情。

按照舍勒的论述,同情与同感的区别是:

1、在同情中,某人的某种情感与另外一个人的同种情感并不是同一个事实,而是两个不同的事实;然而在同感中,双方的情感其实是同一个事实,例如,在孩子的遗体旁,父亲和母亲的悲痛是同一个悲痛。在同感中,“再体验和再感觉的功能与本来的同感交织在一起,以至根本体验不到两种功能的差别性”;然而在同情中,“两种功能即便在体验之中也是清楚地区别开来的”。<sup>⑤</sup>然而不论同感、还是同情,先行的观念是预设了两个“人格”即两个不同的主体性存在者的存在;但在儒学的惻隐中,并不存在这种先行的东西,相反,正如上文已曾指出的,人格倒是在惻隐之中生成的。

2、在同情中,某人的某种情感乃是由他人的同种情感所引起的一种结果,这里存在着因果关系,没有他人的悲伤,此人也就不可能体验到同情的悲伤;然而在同感中,双方的情感之间并不存在这种因果关系。这里,舍勒的说法存在着自相矛盾之处,因为按他上文所述,同感中也存在着这样的因果联系。然而我们在上文中也已说明了:惻隐并不取决于对象自己是否已经表现出悲情。我们对懵懂“快乐”的

<sup>①</sup> 舍勒:《伦理学的形式主义与质料的价值伦理学》,第122~123页。

<sup>②③④⑤</sup> 舍勒:《同感现象的差异》,见《舍勒选集》,第277、280、282、287页。

阿Q也会有“哀其不幸，怒其不争”的恻隐之情。<sup>①</sup>

3、同情乃是“同悲同乐”，也就是“‘参与某种情境的同感’：‘为’他的欢乐而同乐和‘与’他的悲伤而同悲”。<sup>②</sup> 舍勒既然将同情称做“同悲同乐”，这可以与孟子所说的“同乐”相比较。恻隐尽管可能伴随着“同悲同乐”的同情，然而这种同情只会有一种情况下发生，那就是在对象自己已有伤痛情感发生的时候；而在相反的情况下，恻隐并不导致同情，可见恻隐本身并不是同情。例如上文谈过的，将入于井的“孺子”自己并无怵惕恻隐之感，而“今人”却产生了这种情感。所以，尽管在恻隐情感中有可能伴随着“同悲同乐”的同情，但恻隐本身不是同情。关于同乐，孟子讲过：

臣请为王言乐。今王鼓乐于此，百姓闻王钟鼓之声、管籥之音，举疾首蹙頞而相告曰：“吾王之好鼓乐，夫何使我至于此极也？父子不相见，兄弟妻子离散。”今王田猎于此，百姓闻王车马之音，见羽旄之美，举疾首蹙頞而相告曰：“吾王之好田猎，夫何使我至于此极也？父子不相见，兄弟妻子离散。”此无他，不与民同乐也。今王鼓乐于此，百姓闻王钟鼓之声、管籥之音，举欣欣然有喜色而相告曰：“吾王庶几无疾病与？何以能鼓乐也！”今王田猎于此，百姓闻王车马之音，见羽旄之美，举欣欣然有喜色而相告曰：“吾王庶几无疾病与？何以能田猎也！”此无他，与民同乐也。（《孟子·梁惠王下》）

这才是儒学意义上的“同悲同乐”，也就是儒学意义上的“同感”。在第一种情况下，王与百姓是没有“同感”的，百姓苦于水深火热，而王却在寻欢作乐；王不能与百姓同悲，百姓也不能与王同乐。而在第二种情况下，百姓与王就有了“同感”。百姓对王之所以无或有“同感”，是因为王对百姓无或有“同感”。故孟子说：“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。”（《孟子·梁惠王下》）而其所以如此，则取决于王是否行仁政，而这又取决于王是否有仁爱之情、恻隐之心。由此可见，“忧民之忧”其实并非舍勒所说的“同感”或者“同情”，而是恻隐。在儒学中，同感同情并非

恻隐，而只是渊源于恻隐的一种伴随的情感现象。恻隐并非同感同情，而是一种更为本源的情感；用现象学的话语来说，恻隐是为同感同情“奠基”的。

不仅如此，儒学对恻隐情感有着更为精细的分析。具体说来，孟子所说的“怵惕恻隐之心”，赵岐注为“惊骇之情”，实际上只解释了“怵惕”即朱熹所说的“怵惕，惊动貌”，而未解释“恻隐”；孙奭疏为“怵惕恐惧、恻隐痛忍之心”，分别释“怵惕”为“恐惧”、释“恻隐”为“痛忍”，近乎朱熹的解释：“恻，伤之切也；隐，痛之深也。”（均见《孟子正义》、《孟子集注》）由此可见，在儒学的训释中，“怵惕恻隐”包含着一种从惊骇到伤痛的情感转换。再专就“恻隐”看，也并不是一种单纯的情感体验，而是孙奭所说的“痛忍”；而朱熹的解释则只谈及“伤痛”而没有谈及“不忍”。然而孟子在这里却正是在用“恻隐”来说“不忍”：“所以谓人皆有不忍人之心者……”。所以，将孙、朱两家的解释合起来，就是对于“恻隐”的比较全面的理解：由“伤之切”而“痛”，又由“痛之深”而“不忍”。于是，我们得到“恻隐”的这样一种情感转化关系：惊惧→伤痛→不忍。我们甚至还可以有更为细致的情感分析：惊骇→畏惧→哀伤→痛苦→不忍。

这样的“恻隐”显然不是舍勒的“同情”那样单纯的体验。柏格森在谈到作为道德情感的怜悯时，有一种类似的观察：“恐惧情感确实可以是怜悯情感的根源；但在怜悯里有一个新的因素出现，要求对于我们的同伴加以帮助并减少其痛苦。……这样说来，怜悯在强度上的增长是一种在性质上的进展，从厌恶进入恐惧，从恐惧进入同情，从同情再进入谦卑。”<sup>③</sup> 这个关于“怜悯”的分析虽然跟儒学对“恻隐”的分析在实质上截然不同，但有一点却是一致的：这种情感并非单一的体验，而是一个复杂的情

① 鲁迅：《文化偏至论》，见《鲁迅全集》，第1卷，人民文学出版社1995年版。

② 舍勒：《同感现象的差异》，见《舍勒选集》，第285页。

③ 柏格森：《时间与自由意志》，吴士栋译，商务印书馆1958年版，第13页。

感转换过程。

在恻隐的复杂情感中，“不忍”是其最终的情感显现。孟子对“不忍”情感的重大意义有充分的论述：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”（《孟子·公孙丑上》）“既竭心思焉，继之以不忍人之政，而仁覆天下矣。”（《孟子·离娄上》）上文的讨论已经充分表明：既然恻隐不是同情，而不忍则属于恻隐，那么，不忍同样不是同情。

这种“不忍”属于“仁者爱人”的仁爱情感。在儒学以及古代汉语中，“不忍”是“仁”的“底层”，亦即仁之中的最本源的情感显现。例如，“柳下惠……与乡人处，由由然不忍去也”。（《孟子·万章下》）柳下惠不忍离开乡人，才表明他爱乡人。这与舍勒的“同情”根本不同，上文已经谈过，在舍勒那里，同感和同情都不是爱。然而孟子指出：“人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也。”（《孟子·尽心下》）所以，在儒学中，不论“亲亲”、“仁民”还是“爱物”（《孟子·尽心上》），都渊源于不忍。例如：

（孟子）曰：“臣闻之胡龔曰：王坐于堂上，有牵牛而过堂下者。王见之，曰：‘牛何之？’对曰：‘将以鬻钟。’王曰：‘舍之！吾不忍其觫，若无罪而就死地。’对曰：‘然则废鬻钟与？’曰：‘何可废也？以羊易之。’不识有诸？”曰：“有之。”曰：“是心足以王矣。百姓皆以王为爱也；臣固知王之不忍也。”王曰：“然。诚有百姓者！齐国虽褊小，吾何爱一牛？即不忍其觫，若无罪而就死地，故以羊易之也。”曰：“王无异于百姓之以王为爱也。以小易大，彼恶知之？王若隐其无罪而就死地，则牛羊何择焉？”王笑曰：“是诚何心哉！我非爱其财而易之以羊也。宜乎百姓之谓我爱也。”曰：“无伤也，是乃仁术也，见牛未见羊也。君子之于禽兽也，见其生，不忍见其死；闻其声，不忍食其肉。是以君子远庖厨也。”王说，曰：“《诗》云：‘他人有心，予忖度之。’夫子之谓也。夫我乃行之，反而求之，不得吾心。夫子言之，于我心有戚戚焉。”（《孟子·梁惠王上》）

在这里，表面看来“不忍”与“爱”的意义似乎恰好相反：“爱”是负面的、贬义的，而“不忍”是正面的、褒义的。其实不然。正因为爱，我们才会不忍。在这个例子里，正因为爱牛，才不忍牛之“无罪而就死地”。我们可以再举一个例子：“子贡欲去告朔之饩羊。子曰：‘赐也，尔爱其羊，我爱其礼。’”（《论语·八佾》）孔子这话，也可以表达为：“尔不忍其羊，我不忍其礼。”我们再来看看孟子所举的两个例子：

郑人使子濯孺子侵卫，卫使庾公之斯追之。……庾公之斯至，曰：“夫子何为不执弓？”曰：“今日我疾作，不可以执弓。”曰：“小人学射于尹公之他，尹公之他学射于夫子。我不忍以夫子之道，反害夫子。虽然，今日之事，君事也，我不敢废。”抽矢叩轮，去其金，发乘矢，而后反。（《孟子·离娄下》）

在此例中，庾公之斯不下杀手，乃是源于两层不忍：一是不忍射杀自己学箭的师祖，这是“吾爱吾师”<sup>①</sup>；二是不忍射杀因患病而不能执弓以至于形同手无寸铁的人，这是“仁者爱人”。

曾皙嗜羊枣，而曾子不忍食羊枣。公孙丑问曰：“脍炙与羊枣孰美？”孟子曰：“脍炙哉！”公孙丑曰：“然则曾子何为食脍炙而不食羊枣？”曰：“脍炙，所同也；羊枣，所独也。讳名不讳姓：姓，所同也；名，所独也。”（《孟子·尽心下》）

在此例中，曾子不食羊枣，是因为爱父亲。赵岐注释：“曾子以父嗜羊枣，父没之后，唯念其亲，不复食羊枣，故身不忍食也”；“脍炙虽美，人所同嗜，独曾子父嗜羊枣耳，故曾子不忍食也，譬如讳君父之名，不讳其姓，姓与族同之，名所独也，故讳。”（《孟子正义》）

由于不忍也就是爱，所以，儒学所说的“不忍”绝非舍勒所说的“同情”。

<sup>①</sup> 亚里士多德说：“吾爱吾师，但吾更爱真理。”这是出自希腊的一种传统：知与情的对立性；理性对情感的优先性。这与儒学的观念恰好相反，例如孟子则是：由“恻隐”感推出“是非”感，由“仁”推出“智”。

### 三 恻隐与伦理建构

最后，我们看看恻隐情感对于整个儒家伦理建构的本源意义。

舍勒由于将同情视为一种较低级的情绪，对西方传统的“同情伦理学”进行了批判。他说：“同情伦理学基本上总是以它希望推导的东西为前提，因为它不是原初便使道德价值依附于存在和人格之行为方式，依附于人格的人格存在和本质、行动与意愿等，而是首先试图从观者（即从对另一个人的体验和行为做出情感上的反应的人）的行为中推导出这种道德价值。”<sup>①</sup>这就是说，同情的道德价值只应是伦理学所推导的结果，而不应是伦理学的根据；伦理学只能依赖于人格的存在及其价值，而不能依赖于同情的情感。就其对同情对于伦理学意义的否定而论，舍勒与他所竭力批评的康德是有一致之处的，如康德说：尽管“出于对人的爱和同情的关怀而向他们行善，或出于对秩序的热爱而主持正义，是非常之好的，但这还不是我们举止的真正的道德准则，即与我们侧身于作为人的理性存在者的立场相切合的道德准则。”<sup>②</sup>区别在于：康德诉诸理性，舍勒诉诸人格。舍勒那里存在着两层“依附”关系：首先，情感是依附于价值存在的；进一步说，价值是依附于人格存在的。

这是因为，在舍勒的“人格主义”思想中，“人格”（Person 或译“位格”）是最核心的概念。他说：“我们现在可以陈述这样一个本质定义：人格是不同种类的本质行为的具体的、自身本质的存在统一，它自在地先行于所有本质的行为差异（尤其是先行于……爱、恨等等的差异）。人格的存在为所有本质不同的行为奠基。”<sup>③</sup>这实质上还是一个主体性观念：人格这个所谓“存在统一”仍然不外乎是“作为行为进行者的人格”<sup>④</sup>即各种不同行为的统一的主体。这种人格其实就是一种人类学的存在者。胡塞尔曾对舍勒的人类学提出这样的批评：“人们没有理解‘现象学还原’的原则上的新义，因而也没有理解从世间的主体性（人）向‘先验主

体性’的上升；所以人们还是停滞在一种人类学中，无论它是经验的还是先天的人类学。”<sup>⑤</sup>总之，在舍勒那里，始终挺立着一个“大写的人”。不仅如此，在舍勒那里，人的人格还不是最高的人格。在“人格世界”中，最高的人格乃是“作为人格之人格的神”<sup>⑥</sup>。人远不是最高的价值载体，它次于精神价值载体和神圣价值载体。人之为人，是由这两种价值所规定的：人超越自身的生命价值而趋向精神价值、神圣价值：“这正是‘人’的本真的本质观念：他是一个超越自身以及他的生命和所有生命的事物。他的本质核心就是那种运动、那种超越自身的精神行为。”<sup>⑦</sup>这就是舍勒的价值伦理学的形而上学基础。

当然，儒学也不会同意西方传统的那种“同情伦理学”，因为儒学所说的“恻隐”根本不是什么“同情”。但我们发现，舍勒的情感现象学与传统的同情伦理学之间却存在着根本的一致之处：他们都直接将某种情感现象视为道德情感，并且将这种情感依附于某种主体性存在者。区别仅仅在于：传统的同情伦理学的主体是情绪性的人，而舍勒的价值伦理学的主体是精神人格。舍勒据此而否定同情情感对于伦理学的本源意义。但在儒学看来，正如上文已指出的，存在着两种不同“性质”的情感：主体性存在者及其道德情感，是在本源情感之中生成的。

在孟子的思想中，恻隐就是这样的本源情感。孟子就是在恻隐情感的本源上建构起儒学的基本理论框架“仁义礼智”来的。他说：

人皆有不忍人之心。……所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心；非所以内交于孺子之父母也，非所以要

① 舍勒：《同感现象的差异》，见《舍勒选集》，第277～278页。

② 康德：《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆1999年版，第89页。

③④⑥⑦ 舍勒：《伦理学的形式主义与质料的价值伦理学》，第467、468、608、351～352页。

⑤ 胡塞尔：《纯粹现象学和现象学哲学的观念》第三卷，转引自倪梁康《现象学及其效应》，三联书店1994年版，第307页。

誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。……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。……凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。（《孟子·公孙丑上》）

这个理论框架后来成为儒学的一个基本的致思架构。其中的“辞让之心”，孟子也表达为“恭敬之心”（《孟子·告子上》）。在这个架构中，显而易见地存在着这样的双重渊源关系：

仁爱精神 → 正义原则 → 礼制规范 → 良知智慧  
 ↑            ↑            ↑            ↑  
 恻隐感 → 羞恶感 → 恭敬感 → 是非感

这里，孟子对“四端”和“四德”作出了严格的区分：四端不是四德，而是四德的发端、发源、渊源所在。所谓“四德”就是“仁义礼智”<sup>①</sup>，这是儒学的形而上的伦理学建构，而孟子将其确立为先验的“德性”，如说：“仁义礼智根于心”（《孟子·尽心上》）、“仁义礼智非由外铄我也，我固有之也”（《孟子·告子上》）。换句话说，四德乃是这样一种哲学形而上学层级的理论架构：仁爱精神→正义原则→礼制规范→良知智慧。儒家伦理学就是在这样的架构之下展开的。但孟子这样的“先立乎其大者”（《孟子·告子上》）究竟是怎样“立”起来的呢？事实上，孟子揭示了这种“先验的”德性

的生活情感来源，亦即“四端”：恻隐感→羞恶感→恭敬感→是非感。显然，四端犹如“泉之始达”，并非形而上学层级上的“理论”的东西，而是生活情感层级上的事情，即不是任何存在者的事情，而是先行于一切存在者的存在；其中，“恻隐”又是其最本源的情感显现。

总而言之，儒学的“恻隐”不是舍勒的“同情”：恻隐并不基于认知或“再感知”；恻隐也不是“再体验”，不是“参与”到对象的体验中；恻隐也不是“价值盲”，而恰恰是价值的源泉。恻隐即爱或爱的原初显现，而非与爱对立的“低级”情绪。恻隐的情感是一切形而上学与形而下学、也包括伦理学建构的大本大源、源头活水。

本文作者：四川大学哲学系教授，中国哲学史学会理事  
 责任编辑：周勤勤

① 关于“四德”，参见《周易正义》《十三经注疏》本，中华书局1980年版。《乾文言传》以“元亨利贞”为四德：“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。”这“四德”与孟子所说的仁义礼智“四端”是对应关系，参见朱熹《周易本义》，上海古籍出版社1987年版。

## On 'Compassion' of Confucianism And 'Sympathy' of Scheler's: A Comparison between Confucianism and Phenomenology of Feelings

Huang Yushun

**Abstract:** The 'compassion' of Confucianism is not the 'sympathy' of Scheler's. Compassion is not based on any cognition or 're-perception'. Compassion is not 're-experience', which is to involve oneself in the experience of an object. Compassion is not 'valueblindness', but the source of all values. Compassion is not the 'lower' affection opposite to love, but love itself or the original appearance of love. Compassion is the source of all metaphysics and postmetaphysics.

**Key words:** Confucianism; phenomenology; feelings; compassion; sympathy