

见与未见：儒家情感伦理的具身性维度

付长珍

摘要 对儒家伦理知识体系和话语形态的深层次探究，需要厘清思想话语背后的认知方式、思维方式和叙事逻辑，在思想文本与经验世界的互动中探求伦理话语的生成机理。见是通感能力，见是觉情的萌发。见与未见，构成了儒家伦理的“关键时刻”。见的伦理本性，彰显了儒家情感伦理的具身性思维特质。随着人机共生文明的来临，儒家以“见”为标识的具身移情与仁爱伦理，有助于探索一种超越单纯计算与模拟的具身情感伦理模型，为通用具身智能奠定更符合人类生命经验的哲学根基。

关键词 见 儒家情感伦理 具身性 实践智慧 通用智能

作者付长珍，华东师范大学哲学系暨中国现代思想文化研究所教授（上海 200241）。

中图分类号 B2

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2026)06-0028-8

构建中国自主伦理学知识体系，需要对伦理知识形态作出类型学分析，厘清思想话语背后的认知方式、思维方式和叙事逻辑，在思想文本与经验世界的互动中探求伦理话语的生成机理。本文的探求策略是从儒家伦理史上的著名公案入手，综合运用概念分析与类比、隐喻等情境化叙事伦理方法，解析儒家伦理世界中隐秘而关键的术语和语词链，推进伦理学知识建构的厚概念进路。^①

具身性是人类存在境况的重要维度。儒家哲学将道德观念植根于人的身体经验、日常生活实践和具体的伦理关系之中，道德不是抽象的理论原则，而是可以被感知、体察和践行的生命价值，需要在伦理角色和关系践履中培育和实现。身体具有本根性的意义，以身心一如的生命存在为根基，是我们认识世界和价值传承的意义枢纽；正是通过身体力行，儒家伦理文化传统才得以延续和活化。“见”是生命的敞开，是修身的重要环节。“见”与“未见”，构成了儒家伦理的“关键时刻”。“见”的伦理本性，彰显了儒家情感伦理的具身性思维特质。通过将儒家伦理与西方道德情感主义、德性知识论展开理论对话，可以激活中国传统哲学的实践智慧与情感资源，为重建兼具民族性与普遍性的伦理学知识体系提供理论基础。

一、仁爱与共情：见的伦理出场

在儒家经典文本中，“见”是一个出现频率较高的语词。“见”是生命的相遇，是生存境遇的生成，是伦理场域的开显。且看孟子与齐宣王的一段对话。

王曰：……即不忍其觫觫，若无罪而就死地，故以羊易之。曰：……王若隐其无罪而就死地，则牛羊何择焉？……王曰：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。^②

① 参见付长珍：《厚概念：作为一种伦理学方法》，《哲学分析》2023年第6期。

② 朱熹：《孟子集注》卷1，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第208页。

孟子的核心质疑在于，从生死和道义上说，“牛羊何择焉”？既然牛和羊本无异，为何还要“以羊易牛”？依齐宣王，关键在于“见”与“未见”，“见牛未见羊”^①。“见”为何如此重要？“见”是仁心发动的起点，一见则心不忍。“见”不是单纯的视觉活动，而是具身性的情感触发机制。唯有亲临在场的“见”，才能唤醒先验的恻隐之心，使抽象的“仁”化为真实可感的道德情感与行动开端。

“见”是通感能力，“见”是觉情的萌发。未见到羊，便没有生出恻隐之心。不忍是人性的光辉，是修身的起点。恻隐为仁之端，是人之为人的本质属性。恻隐之心是一种自然之情、道德本心、自爱之情。“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。”^② 孟子基于人所共通的自然感受性，论证人性有共同本质，“目有同美”的“见”，本质上是人对美好事物的普遍感知，与“见牛殽觫”“乍见孺子入井”的“见”，均是人性本有善端的具象触发方式。程颐“因其恻隐之心，知其有仁”^③，认为人际与生命之间具有一种息息相通的震动伤痛之感。牟宗三更是强调，“恻隐之心”是“不忍不安”的“灵明一点”，重申思孟一系“心性本有、触之则发”的核心观点。^④ 问题在于，由“见”引发的不忍之情，能否激发出相应的道德行为？是否可以上升为一个普遍化的道德原则？何怀宏指出，恻隐是道德的源头，主要指恻隐是个人道德意识的源头，在此它有动力和现象的双重意义，而当我们说道德行为活动和理论知识时，恻隐只具有一种最初动力的意义。而无论道德意指什么，恻隐都不具有最终理由根据的意义。^⑤ 恻隐之心，是有德性之人的自然成就，是儒家道德学说的一个主要依据。道德行为的基础，是性理与天理的“感而遂通”。朱子以仁训觉，“若无一个动底醒底在里面，便也不知羞恶，不知辞逊，不知是非”^⑥。“四端皆是自人心发出。恻隐本是说爱，爱则是说仁。如见孺子将入井而救之，此心只是爱这孺子，恻隐元在这心里面，被外面事触起。羞恶、辞逊、是非亦然。”^⑦ 恻隐之心是活泼泼的生命的发动，不是简单的怜悯之心，而是万物化育之源、生命繁盛之象。舍勒（Max Scheler）所批评的，正是一种衰退的生命基调，一种降格的怜悯。舍勒认为，“一种视同感为最高道德价值并试图由此推论一切具有道德价值行为的伦理学无法解释道德生活的事实”^⑧。儒家将道德建基于对人性、对社会生活复杂性的充分理解之上，比起“单线条”地强调道德责任，更为生动丰盈，更具现实说服力与生命感召力。

不忍之仁是修身成人的根据，是道德内在的动机和理由。孟子认为修身重在点人性之善，明人禽之别。通过对四端之心的涵养修炼，培养有教养的想象力，在复杂的生活情境中做出恰当的道德回应。“今人乍见孺子将入于井”，在突如其来的“见”之中，自然产生“怵惕恻隐之心”。这种仁心道德情感的发动依赖于面对面的相遇，形成了人我之间的道德关怀场域，触发了出于良知的道德责任。道德的点金石，来自内心的灵明一点，潜入内在于人的本性。“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”^⑨ 爱物，是对禽兽草木等世间万物的伦理态度，亲亲、仁民、爱物是一个由近及远、层层推衍的伦理秩序。在人与人、人与自然万物之间，确立起了以情感为基础的伦理关系结构。

源于自然的情感如何成为道德动力？“君子所以异于人者，以其存心也。”^⑩ 君子的德性，在于有清醒的

① 朱熹对此曾有疏解：所谓见牛未见羊者，岂必见之而后有心耶？曰：心体浑然，无内外动静始终之间未见之时，此心固自若也，但未感而无自以发耳？然齐王之不忍，施于见闻之所及，又正合乎爱物浅深之宜，若仁民之心则其为不见之故而忍以无罪杀之哉！（朱熹：《四书或问》，黄坤校点，上海：上海古籍出版社，2001年，第421页）在朱熹看来，这正体现了儒家爱有差等、人物有别的伦理原则。

② 朱熹：《孟子集注》卷11，《四书章句集注》，第330页。

③ 程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，北京：中华书局，1981年，第168页。

④ 牟宗三认为，“心与情亦因其即为理之具体而真实的表现，故亦上提而为超越的、普遍的、亦主亦客的、不是实然层上的纯主观，其为具体是超越而普遍的具体，其为特殊亦是超越而普遍的特殊，不是实然层上的纯具体、纯特殊”。（参见牟宗三：《心体与性体》上，长春：吉林出版集团有限责任公司，2010年，第113页）

⑤ 何怀宏：《良心论》，上海：上海三联书店，1994年，第97页。

⑥⑦ 黎靖德编：《朱子语类》，王星贤点校，北京：中华书局，1985年，第2416、1287页。

⑧ 舍勒：《同情感与他者》，刘小枫主编，朱雁冰等译，北京：北京师范大学出版社，2014年，第2页。

⑨ 朱熹：《孟子集注》卷13，《四书章句集注》，第363页。

⑩ 朱熹：《孟子集注》卷8，《四书章句集注》，第298页。

自我意识，认识到人之为本性，不仅让其意识得以自存，而且通过修身以俟而重返人之本性。道德行为的动力来自内在的自然情感驱动，从容中道，不假外求。“君子所性，仁义礼智根于心。其生色也，睟然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”^① 睟面盎背，皆是德性积盛而然。充实而有光辉，唯有德者能之。“《大学》言‘诚其意者，如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。’曾见有恶恶臭、好好色而须鼓舞支持者乎？”^② 好善恶恶出于人之自然本性，发端于内在的道德动力，不需要外在的鼓舞支持者。儒家拒绝将道德标尺化、将行为模式化。不离日用常行间，这种日日所得之感受，就是良心的实现，与维系生命的内在理由相通。“无为其所不为，无欲其所不欲，如此而已矣”^③，君子乃由仁义行，良心不失，仁义自见。

在万百安（Bryan Van Norden）看来，荀子与孟子的差别在于，人并没有天生的道德欲望，一个人合道的行为并不是由他天生的欲望所决定的，而是由他的“心之所可”决定的。^④ “心之所可中理，则欲虽多，奚伤于治？欲不及而动过之，心使之也。心之所可失理，则欲虽寡，奚止于乱？故治乱在于心之所可，亡于情之所欲。”^⑤ 心之所可，在于自觉节制为恶的情欲，形成新的道德动机。“使目非是无欲见也，使耳非是无欲闻也，使口非是无欲言也，使心非是无欲虑也。及至其致好之也，目好之五色，耳好之五声，口好之五味，心利之有天下。”^⑥ 以礼义转化感官与心性，使道德内化为身体自然的好尚与趋向，形成“目非正不视、心非道不虑”的德性化具身结构。“若夫目好色，耳好听，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚，是皆生于人之情性者也；感而自然，不待事而后生之者也。”^⑦ 荀子从人的感性欲求出发，认为德性是植根于身体自然性情的生发过程。身体是伦理的原发场域，伦理认知源于身体与世界的直接相遇，通过礼乐范导和师法之化，使人性中本有的自然情感转化为道德情感。“率道而行，端然正己，不为物倾侧。”^⑧ 荀子强调性情自然，德性出于礼义修身工夫和率道而行的具身教化场域。

当代情感主义美德伦理学家斯洛特（Michael Slote）重视发掘休谟的同情概念，将理论重心安放在有美德的个体，以及使其成为美德之人的内在品质、倾向和动机；同时强调动机是根基性的，因为每种伦理理论都必须有个出发点。基于行为者的理论意在表达，对他人给予仁慈或关怀的道德之善在直觉上是显而易见的，无须更进一步的道德基础。斯洛特将道德区分为三种类型：作为内在力量的道德、作为普遍仁慈的道德以及作为关怀的道德，认为发自内心地关怀他人而不是为了实现某种后果或目的，才是真正有美德的人。美德伦理学重视行为者的内在品质与主观动机的伦理意义，主张从内在动机来寻找和确认“善”或“正确”的根据，规则伦理学则从外在原则来寻找和确认这种根据。问题是，有美德的人必定做正确的事情吗？合乎道德要求，并不等于合乎伦理生活的尺度。儒家伦理对情感重要性的强调，源于情感的天赋性及情感与理性的交融。这对一向着重论证抽象道德原则的西方主流伦理理论，构成了一种根本挑战，即情感作为道德的基石，可以更好地容纳实践理性，化解情境性与普遍性的冲突。儒家伦理不是追求对伦理知识的概念性把握，不是靠纯粹知性和观念功能，而是涉足人之为人的情感反应。不忍作为一种情感反应，构成了道德意识的起源，修身功夫需要仁爱的滋养与礼义的规约。基于孟荀之共“见”，从伦理经验与实践理性的融合角度对情感的新理解，无疑拓展了当代情感美德论的问题边界，有助于对伦理生活精神真谛的整全性把握。

二、视一见一觉：见的具身直觉性

在儒家思想语境中，视与见从来不是单纯的感官活动，而是承载着不同的伦理意义。“视而不见”出自《大学》：“所谓修身在正其心者，身有所忿懣，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。”^⑨ 当心

①③ 朱熹：《孟子集注》卷13，《四书章句集注》，第355、353页。

② 王守仁：《王阳明全集》，吴光等编校，上海：上海古籍出版社，2011年，第83页。

④ 参见 Bryan Van Norden, “Mengzi and Xunzi: Two Views of Human Agency,” in *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, T. C. Kline III and Philip J. Ivanhoe (eds.), Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2000.

⑤⑥⑦⑧ 梁启雄：《荀子简释》，北京：中华书局，1983年，第322、13、330、67页。

⑨ 朱熹：《大学章句》，《四书章句集注》，第8页。

失其正，则无法对所见之物形成有效的认知与判断，由此必须在心上做修养功夫，培养内在道德意识和明辨是非善恶的道德能力，才能直觉性地做出合宜的道德判断与道德选择。“见君子而后厌然，掩其不善，而著其善。”^① 看见君子却当作看不见，即便多次看到仍假装看不见，这种视而不见，并非真的看不见，而是不敢正视自身的不善，是本心有亏、自欺欺人的负向回避。唯有“本心澄澈、合于礼义”的诚意慎独，才能避免陷入自欺式修身困境。而孔子所言“非礼勿视”，本质上是一种自觉的“视而不见”，力避被违背礼义之事扰乱心志。此处的视而不见，是主动向善的道德选择，符合正心诚意、合礼归仁的修身践行目标。子曰：“视其所以，观其所由，察其所安。人焉廋哉？人焉廋哉？”^② 道德判断必须由表及里，从行为到动机，再深入到心性安顿。孔子认为，判断一个人是否有德，不能只看结果表象，更要观其所由，看行为是否出于仁心，循礼而行。孔子反对伪善，强调诚意、不自欺，道德的根本在于心之所安^③，内心稳定的价值取向，在于是否以道义为旨归。善的行为是动机与目标的统一、自觉与自愿的统一。

“见”的亲身性，强调主体的切身性与心物相接的交互性，共情来源于亲眼目睹的当下直觉。视其视，更多强调一种过程性的动作，即“看”的活动（to look），“见”强调的是有所见。“见”构筑了自我与他者之间道德上的强关联，主体对他者的能动感知与自觉把握，生成了道德认知与情感交互的全新伦理界面。“盖世尝有不葬其亲者，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。盖归反藁而掩之。”^④ “睨而不视”是不敢正视，不愿不忍看。此不忍不安之情，正是“见”到了伦理之痛。本心触动激发了羞愧之情，意识到有违于礼，方生道德之责。从“睨而不视”到“归而掩之”，行为动力来自“见”所带来的内心不安，最终成就人伦之德。由此，“见”是激发道德情感转化为伦理行为的本源动力。而未见之时，则由于情境性的缺乏导致了道德链接的切身性与连续性断裂，使内在的德性存而未发。道德行为与道德动机的深层互动，彰显了伦理场域对于德性养成的重要意义。

心有所安，乃能见真。儒家以“心”为中枢，将感官之“视”、道德之“见”、心性之“安”融为一体，形成了知人、知德、知心的系统伦理方案。儒家“视—见—觉”的伦理主线，视其所以，观其所由，察其所安，直抵其心。从外在行为追溯其动机缘由，判断其是否合于道义，共同构成由感官认知通往道德判断与心性修养的完整结构。见孺子将入于井，则施以援手，对于道德动机和行动的激发，体现了动机与规范统一。在这种境遇化的世界与“看”世界的方式中，人与物（事）的关系是非对象性的境遇关系。孟子从见牛到见人的推扩，通过具体的“见”体认本心，然后运用心智明觉，“明于庶物，察于人伦”^⑤，“明足以察秋毫之末，而不见舆薪”^⑥，是以心性为根基、以仁义为指向的存在论自觉。“视”不是主体对客体的静观，而是此在对存在的敞开、澄明与居有。儒家伦理之“见”，世界由心之“见”而成为人伦、礼义、德性与价值之境。人在伦理世界中的“居有”，安仁守义，因不忍之“见”而觉醒，人以心性与德性敞开伦理世界的生存活动。见与不见，本质上是境界化的伦理的在世方式。庄子也认为，人不应执着于感官之见，“望之而不能见也，逐之而不能及也”^⑦。“望”是主动的视觉欲求，带着要看见要追逐的意念，反而不能“见”道之大体。只有超越感官执念，不刻意追求“见”与“及”，以“不见之见，不逐之见”，回归自然，体认本真，方能避免陷入“目知穷乎所欲见，力屈乎所欲逐”^⑧的困境。

视是看的行为本身，而“见”强调的是“有所见”。作为主体之“我”与客体（看的对象）之间构建了一种道德上的联系，将客体具体化情境化。在王阳明心学中，“见”是心体对世界的开显：“你未看此花时，

① 朱熹：《大学章句》，《四书章句集注》，第7页。

② 朱熹：《论语集注》卷1，《四书章句集注》，第56页。

③ 参见付长珍：《此心“安”处：论儒家情感伦理学的奠基》，《文史哲》2021年第6期。

④ 朱熹：《孟子集注》卷5，《四书章句集注》，第263页。

⑤ 朱熹：《孟子集注》卷8，《四书章句集注》，第294页。

⑥ 朱熹：《孟子集注》卷1，《四书章句集注》，第209页。

⑦⑧ 王先谦：《庄子集解》，北京：中华书局，2012年，第154页。

此花与汝心同归于寂。你来看此花时，则此花颜色一时明白起来。便知此花不在你的心外。”^① 看此花，是心与物的交感，物的意义由心之见而生成朗现。在此，“连接我们的，实际上是我们于生存之共同参与，是一股穿我们而过、令我们为之颤动的生生之气”^②。花与人的意义关联，由此真实地建立起来。

“视”是目之发窍，感官之逐物。“见”不是看见对象，而是心体自我呈现、世界意义生成、德性当下完成的存在论活动。《大学问》有曰：“大人者，以天地万物为一体者也……是故见孺子之入井，而必有怵惕惻隐之心焉，是其仁之与孺子而为一体也；孺子犹同类者也，见鸟兽之哀鸣觫觫，而必有不忍之心焉，是其仁之与鸟兽而为一体也；鸟兽犹有知觉者也，见草木之摧折而必有悯恤之心焉，是其仁之与草木而为一体也；草木犹有生意者也，见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也：是其一体之仁也，虽小人之心亦必有之。”^③ 对于孺子、鸟兽、草木、瓦石因有与吾身之切己相关的知觉领会，故能有惻隐、不忍、悯恤、顾惜之情。知觉灵明与情感发动乃浑然交融，不可骤分。“见好色属知，好好色如行。只见那好色时已自好了，不是见了后又立个心去好。”^④ 这里的“见”是与道德情感紧密相连的知行合一的本体活动，是“一体之见”，“良知之见”。^⑤ 这是一种前反思的、当下的一体不容己之情。见是德性的完成，不是先天道德原则的运用，而是一种源自身体的最初的自然反应“本念”，凸显“见”的当下性，即感即应的直觉性。

“见”是心体的明觉，良知的朗照，天理的呈现。良知是人所固有的道德能力。^⑥ 阳明指出：“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。”^⑦ “是非之心，不待虑而知，不待学而能，是故谓之良知。是乃天命之性，吾心之本体，自然灵昭明觉者也。”^⑧ 圣人之学“大端惟在复心体之同然，而知识技能非所与论也”^⑨。对象化的知识技能不切于本己生命，反而可能用以行恶。阳明的良知朗照是以德性开显世界的生存方式，寄寓着对宇宙人生的深沉伦理责任。责任来源于对特定伦理情境的积极反应，道德生活是通过真诚地回应先在伦理责任而栖居于大地。“见”是良知发动，是道德的内在觉醒。见时即知，知时即行，真知必行，不行只是未见。行是“见”的落实、“知”的展开，是德性的完成。

三、见贤思齐：具身性道德实践

“见”不是旁观式的认知，而是德性主体的身观亲知。“见贤思齐焉，见不贤而内自省也。”^⑩ “见”是道德情感的萌发，是主体通过身体感知对道德典范的直觉敞开，引发内心的钦羨之感；“思”是道德认知与分辨的能力，是主体对贤人之德的理解、认同与向往；“齐”则直接指向道德行为，是主体将道德认知转化为身体实践的过程。“闻而知之，圣也；见而知之，智也。”^⑪ 见贤思齐，强调思在成德过程中的关键作用，是思孟一系反观内省式进路的道德推理特点。思齐与自省都是走向德性完善的内在环节。“思”是仁者必备的分辨是非善恶的道德认知能力，是走向诚明所知的智慧之途。“省”是自反性的思，反身而诚，乐莫大焉。“见贤思齐”体现了道德情感、道德认知与道德实践的统一。真正的“见”，不仅是一种知性能力，而且体现为真切的行为直觉性。见贤还需“识得”贤。能见出贤与不贤，本身就是道德成熟的标志。经过多闻多见的功夫，养成见贤思齐的道德能动性，“多闻择其善者而从之；多见而识之，知之次也”^⑫。一个人只有具备明辨是非善恶的“识见”，才能默而识之，择善而从。作为人格典范的贤者充实而有光辉，对具有潜质的人散发出一种自然而然的强大吸引力。人们受此鼓舞，激发出向善的行为驱动力，通过学习效仿人格典范的生活

①③④⑦⑧⑨ 王守仁：《王阳明全集》，吴光等编校，第122、1066、4、7、1070、62页。

② 弗朗索瓦·于连：《道德奠基：孟子与启蒙哲人的对话》，宋刚译，北京：北京大学出版社，2002年，第26页。

⑤ 陈立胜：《“视”“见”“知”——王阳明一体观中的体知因素之分析》，《孔子研究》2006年第4期。

⑥ 关于良知是能力之知还是动力之知？黄勇和郁振华曾就此展开过深入辩论，参见郁振华：《论道德—形上学的能力之知——基于赖尔与王阳明的探讨》，《中国社会科学》2014年第12期；黄勇：《王阳明的良知概念：命题性知识，能力之知，抑或动力之知？》，《学术月刊》2016年第1期。在《论儒家的“体知”——德性之知的涵义》一文中，杜维明以“体知”来刻画儒家的道德知识属性。（参见《杜维明文集》第5卷，第三部分“论体知”，武汉：武汉出版社，2002年）

⑩ 朱熹：《论语集注》卷2，《四书章句集注》，第73页。

⑪ 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第229页。

⑫ 朱熹：《论语集注》卷4，《四书章句集注》，第99页。

方式，过一种可欲的良善生活。

与之相较，荀子更强调修身的外化之途。荀子从知行关系的完整链条上，审视“见”的意义。“不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。学至于行之而止矣。”^① 这里荀子以闻—见—知—行的递进结构，确立了知行统一、行重于知的实践知识观。实践智慧的培养需要通过经验的累积，“经验使他们生出了慧眼，使他们能看得正确”^②。实践智慧是针对具体情况的观知（Sehen），有教养的知觉是一种超越于规则应用的能力。只有以人的伦理存在为前提，基于对具体存在的觉察观知，方可做出合乎伦理意义的恰当行为选择。伦理实践中的“知”，是从感受性出发，包含了对处境之“是”与行动之“应该”的统一，知与行并无次第。

当代实用主义哲学家理查德·罗蒂（Richard Rorty）拒斥旁观者式知识，主张以实践智慧（phronesis）取代理论静观（theoria）作为知识的范式，与儒家德性伦理之“见”存在深层契合。^③ 儒家之“见”并非主体对客体的中立认知，而是在心性发动、情感感应、身体回应中完成的德性实践，是一种行动导向的情境化的实践智慧。伦理知识最终服务于如何活得更好，如何成为更有德性的人，以德性之见、具身之知、知行合一超越静观式认知。儒家具身伦理从古典立场扩展了罗蒂对传统表象主义知识论的超越路径。

德性是“一个人所具有的一种深层次的、持久的、习得的卓越性”^④。道德主体如何塑造自己的品格，取决于对文化的想象，对高尚的思虑，以及对理想的象征和链接。“道德意识需要一种照亮的意识去持续启迪。而反过来，知性是一种光源，它需要被道德照亮。某些时刻，道德使我们澄明，使委曲求全和消极的知性幡然醒悟。”^⑤ 这种源自内在生命的道德光谱景观，扩展了我们的道德观念，既是对“规则—服从”道德理论模式的挑战，也是对原则的认可和普遍性的承诺。道德知识不再是基于道德推理的概念演绎，而是来自具体情境和关系互动中的身体参与和情感体验。王阳明注重良知呈现的差异性，“良知不由见闻而有，而见闻莫非良知之用”^⑥，强调道德实践的具身性，主体生命实践的知行合一。王龙溪讲“见在良知”，源自王阳明“良知只是一个，随他发见流行处，当下具足”^⑦，过分强调良知的当下存在与可呈现性，则容易脱离“事上磨炼”的功夫。“见”是体知功夫，是身体的在场性表达。“公而以人体之，故为仁。”^⑧ “见贤思齐”正是一种体仁的建构性力量，不断将情境性的道德感转化为普遍性的道德实践。王庆节认为，儒家伦理的本质是示范伦理，而非康德式的规范伦理。^⑨ 示范伦理以道德典范的身体力行行为为核心，强调感动、感通与效仿。典范是道德理想的具身化，效仿不是机械的模仿，而是将典范的德性风范内化为自己的生命气质。

我们可以通过借助西方德性知识论的相关概念工具，对“见贤思齐”这一儒家修身成德思想做进一步分析。扎格泽博斯基开辟了一条以人格为导向的德性知识论进路，她特别强调钦羨感（Admiration）在德性养成中的重要性。^⑩ 钦羨是基于内在欲求和信念的积极情感，具有潜在的激励作用，并产生一种学习模仿的感召力。令人钦慕的典范具有很强的吸引力，能够提升学习者心向卓越的动机和振奋感受，通过反思性模仿将典范的德性特质转化为适应个体情境的实践智慧。扎格泽博斯基的典范理论提出钦慕典范—自我反思—行为模仿的动态机制，将道德判断锚定在可感知的典范个体上，实现了情感认知与理性判断、理论建构与实践指导的多重统一，化解了原则主义与情境主义的冲突难题，既解决了规则主义在处理具体情境时的理论困境，又为道德实践提供了可操作的指引路径。与扎氏不同，罗蒂认为道德典范不是道德真理的化身，而是启发同情

① 梁启雄：《荀子简释》，第94页。

② 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译注，北京：商务印书馆，2017年，第203页。

③ 关于罗蒂的知识论理论，参见罗蒂：《哲学和自然之镜》，李幼蒸译，北京：商务印书馆，2003年。

④ Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, New York: Cambridge University Press, 1966, p. 137.

⑤ 埃德加·莫兰：《伦理》，于硕译，上海：学林出版社，2017年，第104页。

⑥⑦ 王守仁：《王阳明全集》，吴光等编校，第80、96页。

⑧ 程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，第153页。杜维明进一步解释说：“凡能‘体之’的都是‘知行合一’的表现，既能‘知得真切笃实’，又能‘行得明觉精察’。”（杜维明：《从身、心、灵、神四次看儒家入学》，《杜维明文集》第5卷，第332页）

⑨ 参见王庆节：《道德感动与儒家的德性示范伦理学》，《学术月刊》2016年第8期。

⑩ 参见 Linda Zagzebski, “Exemplarist virtue theory,” *Metaphilosophy*, vol. 41, 2010, pp. 41–56.

与想象的榜样，是那些能够激发我们思考、反应和改变行为方式的人。罗蒂反对康德式绝对道德法则，认为道德进步不是靠理性论证，而是通过文化叙事中的生命感动，唤醒人的团结与道德想象，不断扩大“我们”的范围，强调学习者的自我反思和主体能动自觉，重塑个体尊严和道德共同体。^① 通过与西方德性知识论形成理论对话，我们可以尝试激活中国传统哲学中的德性智慧与情感资源。在“见贤思齐”的修身过程中，“见”是儒家重要的体知功夫，兼具知性能力与道德实践的双重意义。这一过程实现了理性自主性与情感感应性的平衡，构成了儒家情感主义德性知识论的核心维度，融合学、思、乐、行于一体，从而引人向善，导向对“好人与好生活”的积极追寻。

“见贤思齐”作为修身之学的标识性命题，构成了儒家具身性的成人之道，凸显了典范伦理与实践智慧的重要性。一方面，人格典范具有内在的道德吸引力与价值正当性，能够激发主体道德模仿的内在驱动力，主体通过“见”贤人的言行举止、道德实践，将其作为身体实践的范本，在模仿与践行中实现德性的逐步养成；另一方面，儒家高度强调实践智慧的培养，这种智慧是对具体伦理情境的“观知”，能够超越单纯的道德规则应用，实现“知”与“行”的无次第统一。儒家哲学强调“观知”的伦理意义。万物静观皆自得，观乎人文以化成天下。陈少明认为：“在视觉行为中，观比看有更深的含义。观的对象一般规模宏大，如观象于天或观法于地。孤立的一瞥，只是抓住对象的片段，看到的内容非常有限，它需要动态的过程，或者时间的运用，才能掌握对象的全貌。也可以说，‘观’是一个个‘看’的片段的叠加，就像电影胶片本是分格图片，连接放映才是景象的完整展示。在观的过程中，前面的经验是理解后面经验的基础。”^② 这个行为是从视觉的逻辑转变为思想的过程。如果说观是从看上升到观念的思辨，是对世界图景的理解，那么“见”则是从看转化为行动，更具有道德实践意义。

四、余论

康德义务论和后果论一度占据现代伦理学的主导地位，随着美德伦理方法的复兴，尤其是道德情感主义的崛起，情感在伦理学中的重要性开始被激活和重估。为应对全球气候危机和新兴技术风险等世界性伦理难题，人类生活需要一种新的理解视角。斯洛特深刻指出，西方主流道德传统认同利他主义对于道德及成为有德之人的重要性，却忽视了同情在人性能力中的应有位置。儒家虽然没有像西方思想家那样从概念上区分认知与情感，也没有把认知理性与情感视为分离的心灵能力，但更加重视理性自主性和情感感应性（receptivity）之间更平衡的伦理生活图景，更懂得欣赏真实的日常生活，促使我们重新思考西方观念和价值的有限性，中国思想将有效地帮助我们成功开启世界哲学的新方向。^③ 儒家伦理是一种大伦理观，除了对他人的共情关怀，还包括对自然的和谐欣赏和对共同体未来的开放性认同。这种“即体即用，显微无间”的具身性实践智慧，是根植于身心一如，发端于人伦日用，以成就德性人格为归宿的动态道德生活观。儒家主张从切身情感出发，修己以安人，修己以安百姓，是不断向外推扩的道德生命成长。西方哲学家更多从“对象”和“主体”方面去理解身体，把身体看作人与世界的交往方式、途径或手段。^④ 梅洛-庞蒂（Merleau-Ponty）认为：“我在身体之中，或者更确切地说，我就是我的身体。”^⑤ 身体是在世的外化形式，是展示自我价值的符号性存在。儒家赋予“身”以过程性与本体性，身体是气韵流动的可感的过程性存在。“身心一如”是同一生命过程的不同面向，身是道德实践的场域，道德认识在身体生命中涌现。智能时代人机关系的深刻变革，呼唤哲学基础和伦理范式的根本转型。儒家的过程身体观，强调与环境动态耦合的行动过程，为重塑空间具身智能的身心观提供了新思路。儒家之“见”将视觉、情感、心性、德性与行动熔铸为一体，为 AI 情感具身性提供了超越表象主义与规则伦理的古典智慧：情感与道德并非外在表征或内在算法，而是“感而遂通”的具身生成过程。情感不应是推理模块和标签系统，而是感知行动闭环中当下生成的意向性姿态。儒家伦理可

① 参见 R. Rorty, *An Ethics for Today*, New York: Columbia University Press, 2005; R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, New York: Penguin, 1999.

② 陈少明：《作为精神现象之“物”》，《孔学堂》2021年第4期。

③ 迈克尔·斯洛特：《重启世界哲学的宣言：中国哲学的意义》，刘建芳、刘梁剑译，彭国翔校，《学术月刊》2015年第5期。

④ 江怡：《中西哲学身体观之比较及其启示》，《现代哲学》2015年第6期。

⑤ M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Colin Smith(trans.), London: Routledge & Kegan Paul, 1962, p. 150.

以提供一种非表象、非规则、非个体中心的具身情感伦理模型，可感通的人机共生存在方式会为通用具身智能奠定更符合人类生命经验的哲学根基。

儒家伦理的“一体之见”，开启了开放的道德生成序列和精神图谱。“见”与“未见”的情感境遇和视域差异，彰显了中国传统伦理的具身性思维特质和情感德性进路，有助于重新认识身体对于中国伦理学知识体系建构的独特意义。面对人机共生的新文明境遇，特别是人工智能带来的空前伦理挑战，人类已无现成的规律和经验可循。任何一种画地为牢的思维方式都是极其危险的。智能时代呼唤新型伦理思维，面向未来的伦理学范式需要不断更新对人工智能本身与人类境况的反思性洞见，促进人性繁荣的愿景不仅需要批判性思维，更需要明智的辨识力和对生命的敏感性。只有根植于人类切身经验的道德反思，负责任地运用自身的自由和实践自主性，才能捍卫对生命意识和人格尊严的自我省察和自我辩护，形塑人机融合的具身思维新范式。

〔本文为国家社会科学基金重大项目“伦理学知识体系的当代中国重建”（19ZDA033）的阶段性成果〕

（责任编辑：盛丹艳）

Seeing and Unseen: The Embodied Dimension of Confucian Emotional Ethics

FU Changzhen

Abstract: A profound inquiry into the knowledge system and discursive formation of Confucian ethics requires us to clarify the cognitive modes, paradigms of thinking, and narrative logic that underlie its intellectual discourse, and to investigate the generative mechanism of ethical discourse through the interaction between textual thought and the experiential world. Seeing (“见”) is a capacity of synaesthetic perception; it is also the emergence of affective awareness. Seen and unseen constitute the “critical moments” of Confucian ethics. The ethical nature of seeing highlights the embodied thinking characteristic of Confucian emotional ethics. As human-machine symbiotic civilizations emerge, the embodied empathetic and benevolent ethics marked by “seeing” in Confucianism can contribute to the development of a model of embodied emotional ethics that goes beyond mere calculation and simulation, thereby laying a more philosophically grounded foundation for universal embodied intelligence that better aligns with human life experiences.

Key words: seeing, Confucian emotional ethics, embodiment, practical wisdom, universal intelligence