

船山论“情”

孙钦香

(江苏省社会科学院 哲学与文化研究所,江苏 南京 210013)

[摘要]“情”无疑是宋明道学的一个主要论题,作为明末清初时期的著名儒者,船山关于“情”的思考并不意味“情”具有任何本体论意义上的含义,船山论“情”绝不如李贽等“左派王学”那样“以情识为心体”来正面肯定、抬高情欲的地位和作用。因此,与其说船山属于或者接近于所谓的情欲解放的启蒙思想,毋宁说他更接近一种严格的道德理性主义。与此同时,他并不主张灭情,而是认为人之所以能够行善,情感的积极和正当的作用与功效也是不容忽视的。因此说,船山论“情”蕴含着相较于其他理学家而言更为复杂、多重义理内容。

[关键词]王船山;情;性;才;功与罪

[中图分类号]B249.2 **[文献标识码]**A **[文章编号]**1671-511X(2016)05-0033-07

在中国学术思想史研究中,“早期启蒙论”是明清之际思想的标志性称号,由此,情欲解放问题成为这一阶段思想研究的一项重要内容,无疑王船山也被作为这一思潮的典型代表之一。但是正如王汎森已经指出的,明末清初思想家们在重视和提倡自然人性论的同时,也恪守严格的道德主义^{[1]91}。李明辉更是指出:“王汎森看出‘情欲解放’论述之不尽然合乎事实,的确具有洞识。但是他将戴山与陈确、王夫之、颜元同归入‘自然人性论’之列,却令人有‘只知其一,不知其二’之憾。”^{[2]112}据此可以说,就王船山思想本身而言,情欲这个问题就更加复杂和多样,一方面他严格辨析性情之分,界定“情”的内涵,主张性善说而归不善于情,这就与“左派王学”所倡导的自然人性论划清界限;另一方面,他也主张“情”(喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲)在道德实践活动中具有积极、正当的意义和功效,这就与佛老乃至(唐)李翱等的灭情说、无欲说划清界限。看似不协调的两种看法正好反映出船山论“情”的复杂性和多重性。

一、“情”之定义

儒学中关于“情”的界说首见于《礼记·礼运》篇:“何谓人情?喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲,七者弗学而能。”这是说人的情感有七种,分别为喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲。由这个界定来看,爱是属于人情中的一种,问题是这是否可推导出不能以爱来定义仁呢?这里就牵涉到程朱理学对“仁性爱情”学说的论述。

“以爱言仁”这个说法在北宋理学兴起之前并没有引起异议,比如董仲舒就说“仁者,恒爱人”(《春秋繁露·仁义法》),韩愈也曾说“博爱之谓仁”(《原道》),而且这个说法在《论语》《孟子》中也可找到文本依据,比如《论语·颜渊》记载:“樊迟问仁,子曰:爱人”,孟子也说过:“仁者爱人”(《离娄下》)。

但是这个说法却受到程颐等理学家的激烈批评,程颐认为后世据孟子所说“恻隐之心,仁也”这个命题,就主张以爱来定义仁,这是不对的。原因是固然可以说恻隐之心是爱,但是爱只是情,而仁却是性,怎么可以爱来定义仁呢?这就是程颐所谓的“仁性爱情”说。所以他认为孟子此处所说:“恻隐之心,仁也”,其实是前面所说:“恻隐之心,仁之端”的简略而已,既然说是“仁之端”,那么就不能说

[收稿日期]2016-05-12

[基金项目]2015年山东省规划办重大招标课题“当代道德观构建与传统美德转化研究”(15AZBJ13)阶段性成果。

[作者简介]孙钦香(1980—),女,山东莒南人,哲学博士,江苏省社会科学院哲学与文化研究所助理研究员,研究方向:宋明理学,中国伦理学。

“侧隐之心”就是“仁”。接着对韩愈“博爱之谓仁”的说法也提出批评,程颐认为“仁者”固然是博爱的,但便以博爱来定义仁,却是错误的^{[3]182}。

基于其“仁性爱情”的说法,程颐对《论语·学而》“孝弟为仁之本”也给出一个新颖的解读,他认为此句意思是说:“行仁自孝弟始。”但是“仁是性,孝悌是用。性中只有仁义礼智四者,几曾有孝弟来?仁主于爱,爱莫大于爱亲,故曰‘孝弟也者,其为仁之本与!’”^{[3]183}这是说爱亲、敬长都是用,而不能用来界定“仁”。

朱子本程颐此说,进一步界定“仁”为“爱之理,心之德”^{[4]48}。朱子云:“由汉以来,以爱言仁之弊,正为不察性情之辨,而遂以情为性尔。”^{[5]1265}这是说自汉代以来,儒者以爱来定义仁,正是因为不能区分性情之辨而造成的,于是径直认为情就是性。换言之,之所以会出现以爱言仁,乃是因为没有分清楚性与情之别,爱只是人情之一,而仁乃是人之所以为人者,是由天命所赋予人的性。

程朱一系的严辨性情的观念,为王船山所承续,他说:

“爱未是仁,爱之理方是仁”,双峰之说此,黠矣。韩退之不知道,开口说“博爱之谓仁”,便是释氏旖旎缠绵,弄精魂勾当。夫爱,情也;爱之理,乃性也。……朱子曰“仁者爱之理”,此语自可颠倒互看。缘以显仁之藏,则曰“爱之理”;若欲于此分性情、仁未仁之别,则当云“理之爱”。^{[6]1059-1060}

在此,船山明确认可朱子再传弟子饶鲁(号双峰)的这一说法:爱未是仁,爱之理才是仁,并批评韩愈不了解圣人之道反以博爱来定义仁。继而,船山指出爱是人情之一,而爱之理才是性,性情是须严格分辨的。并解释朱子“仁者爱之理”这个命题中的主宾之间可以互相界定,为了显示仁的内涵须说“爱之理”,但要区分性情、仁不仁,就要说“理之爱”。由此可见,船山完全继承程朱“仁性爱情”的说法,认为爱是人情之一,不能用来定义仁,原因就是仁是性,而爱是情。

与此相比,王船山与程朱在对孟子“侧隐之心”等四端的定义上却产生分歧,他批评程朱认“四端”为“情”的观点。由上所引可以看出,程颐把孟子“侧隐之心”等同于爱,而朱子也基本继承程颐的这个说法,认为:“侧隐、羞恶、辞让、是非,情也,仁、义、礼、智,性也”^{[4]238}。但是船山却明确提出批评意见,他认为:

孟子言“侧隐之心,仁也”云云,明是说性,不是说情。仁义礼智,性之四德也。虽气发也近于情以见端,然性是彻始彻终与生具有者,不成到情上便没有性!性感于物而动,则缘于情而为四端;虽缘于情,其实只是性。……故以知侧隐、羞恶、辞让、是非之心,性也,而非情也。夫情,则喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲是已。^{[6]1064-1065}

在此,船山指出孟子所说侧隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心这四端是说性,而不是情。仁义礼智是人性中四种德性,这四德因物感而发见出来,固然是依托着情而显现为四端之心,但是船山指出性无论发与未发都是存在的,因此说孟子四端之心是性,而人情乃是指喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲这七种情感。而如果将侧隐、羞恶、辞让、是非与喜、怒、哀、乐看作一个,就会性情不分,在船山看来,孟子所说的“情”就是指喜怒哀乐而已,不是说这四端之心的。于是他指出“侧隐是仁,爱只是爱,情自情,性自性也。”^{[6]1066}

朱子把孟子“四端”说隶属于情的范畴,所谓“性者,理也,性是体,情是用……仁、义、礼、智是性也……侧隐、羞恶、辞让、是非,本是情也。”(《朱子语类》卷九八)这是说与仁义礼智相比而言,依其理气、性情论二分的架构,孟子“四端说”确实是属于形而下层面的情。朱子的这个观点正如郭齐勇所说:“朱子至少把‘情’分为两部分,一是‘七情’,一是‘四端’。”^{[7]75-82}

但船山并不同意这一观点,认为孟子“四端”说仍然是属于性的范畴,否定四端为“情”的观点。据此郭齐勇指出,在对“情”的界定上朱子、船山是不同的,并认为在这方面船山比朱子还更加保守^{[7]75-82}。

由此可见,船山是在更严格的意义上界定情感的范畴,认为只能以《礼记·礼运》七情来规定人之情感的内容,而孟子所说的“四端”是属于人性的范畴,不应与七情相混淆。在此界定和划分的理论前提下,船山更为严格地恪守性情之别:

情元是变合之几,性只是一阴一阳之实。情之始有者,则甘食悦色;到后来蕃变流转,则有喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲之种种者。^{[6]1066}

在船山看来,情与性是截然不同的,仁义之性是本源于“阴阳之诚”,而情是“变合之几”。甘食悦色是初始的简单的情感类型,后来至于变化无端、复杂无恒,产生了喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲七种情感。

由上可见,在船山思想中,性与情是被严格划分的。那么人的情感是如何产生的呢?

盖吾心之动几,与物相取,物欲之足相引者,与吾之动几交,而情以生。然则情者,不纯在外,不纯在内,或往或来,一来一往,吾之动几与天地之动几相合而成者也。^{[6]1067}

在此,船山指出“情”是内外交相互动而产生的,不是纯由内在的心性之动产生,亦不纯由外存的物感而产生,而是二者交合互动的产物。他认为能够称为“自家”的,“除却天所命我而我受之为性者,更何物得谓之自家也?”^{[6]1067}这是说能够称为“自家”的就是天命所赋予人的仁义之性而已,而“情”是内外交互感应的产物,所以说“非吾之固有”。正因为情感是因内外交感而产生,由此便会产生善与不善之分,也就出现了船山所谓“情”的功与罪的问题。

二、归罪于情

由上可知,人的情感是人心与外物交合感通的产物,简言之,情感不是人所固有的东西,而是由内外交相感而生的。继而船山借由区别情、才、物欲之间的关系,论证其“可以为不善者”乃是情之罪的观点。

首先,船山提出,朱子在对《孟子·告子上》“乃若其情,则可以为善”这句话的注解中说“情不可以为恶”是错误的,这是由朱子误认恻隐之心等四端为情感造成的。如果了解恻隐等心是性所见于情感而绝不是情感,那么怎么可以说喜、怒、哀、乐这些情感是“不可为恶”呢?

接着,他解释孟子所说“或相倍徙而无算者,不能尽其才者也”,认为固然可以说“不能尽其才者也”,但却不可说“不能尽其情”,因为如果说“尽其情”,则就是“喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲之炽然充塞也,其害又安可言哉!”^{[6]1067}这是说,如果说“尽其情”,其意就是指要使喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲充分发挥至极致,结果就是情感泛滥危害无穷。于是他认为:

才之所可尽者,尽之于性也。能尽其才者,情之正也;不能尽其才者,受命于情而之于荡也。惟情可以尽才,故耳之所听,目之所视,口之所言,体之所动,情苟正而皆可使复于礼。亦惟情能屈才而不使尽,则耳目之官本无不听、不明、耽淫声、嗜美色之咎,而情移于彼,则才以舍所应效而奔命焉。^{[6]1067}

在此,船山指出孟子“尽其才”的说法,其意是指按照仁义之性的教导来正确地实施耳、目、口、身体的职责,而且之所以能够尽其才,正是由于情感能够正确地发挥其作用。而不能尽其才,是由人之耳、目、口、体完全听命于不善的情感而流荡无着落造成的。因此,船山认为七情是可以驱动耳、目、口、身这些才能,使之不能按照仁义之性的规定来行使其功效,在这个意义上可说,人的耳、目、口、体不能各尽其才能与智慧,其缘由就在于七情的偏颇与流荡。

既然情感承担着道德上不善的罪责,自然船山对程朱将不善归于才的说法也提出批评。他明确指出,“性无不善而才非有罪者”而“决以罪归情”^{[6]1072}。这是说,人的才能不是人之所以能作恶的缘由。在船山看来,“才之本体”就是“为性之所显,以效成能于性中之经纬,而何罪哉?”^{[8]699}此是说人的才能的本体或者说本有的功能就是协助仁义之性发挥其应有的功能的,是可以成为为善的助缘,有什么罪过呢?因此船山说:“既是人之才,饶煞差异,亦未定可使为恶。”^{[8]699}这是说,尽管属人的才能是千差万别的,但也绝非可认定其是为恶的。

可以说,船山充分认识到情感在人的道德生活中所具有的巨大能量,但是这种能量却是极易飘忽不定的,如果没有“性授以节”,而且“则才本形而下之器”,于是就会产生人的才智听命于“情以为作以为辍,为攻为取,而大爽乎其受型于性之良能。”^{[6]1067}这是说,才本来是属于成就仁义之性的良能,但因其同时属于“形而下之器”,那么它如果不受仁义之性的节制,就会“听命于情”而沉溺于不正

之情感,就会丧失其本来具有的能力,而随不良情感流荡不休。因此,船山认为,归根结底,人的不善或者说恶之缘由不在于才,而在于情。

当然这也绝不意味着可以说才“不可以为恶”,船山指出:“人之为恶,非才为之,而谁为之哉!唯其为才为之,故须分别,说非其罪。”^{[6]1070}这是说,人能够作恶,确实是人的才能去做的,但是人的才能之所以去做恶,却是因其受到不正之情感的牵绊与影响,正是在这个意义上才说,人之所以不善不应该归罪于才,而应该归罪于情。同理,既然为恶不是才的问题,那么为善也非才的功能,此即船山所谓“为不善非才之罪,则为善非才之功矣。”^{[6]1053}

船山认为告子之流正是因为既没有认识到“吾心固有之性”,又只见情感能够驱役人的才智去为不善,于是把性的名称加在情感上面。同时后世解释《孟子·告子上》此章的儒者,又不能严格区分性与情“有质无质,有恒无恒、有节无节之异”,而认为孟子所说“性善”就是指“情善”。船山指出如果说情善,那么“人之有不善者又何从而生?”如果归之于物欲,这就是老子所讲“五色令人目盲,五音令人耳聋”的意思。或者归之于气,则是“诬一阴一阳之道以为不善之具”,将会轻视、践踏阴阳五行之天德,这就是释氏所说“海沤”、“阳焰”之说。^{[6]1068}

在此需要特别说明的是,欲作为七情之一,在船山思想中,尽管有研究指出,他对天理与人欲的看法接近于所谓“情欲解放”一路,而且“随处见人欲,即随处见天理”^{[6]912},这句话更是被广泛征引以说明船山思想中具有“情欲启蒙”的因素。但正如有学者已指出的,船山思想中固然对程朱理学“存天理,灭人欲”说法有反思和批判,但是仍然主张严格区分理欲,仍然也讲“私欲净尽,天理流行”^{[9]70}。因此嵇文甫先生指出,不能混同船山思想与李卓吾思想,前者是在宋明道学的基础上,加以改造和新发展,而后者根本反对宋明道学,予以激烈的抨击。^{[9]69-74}可以说,在理欲关系问题上,正如船山对“情”的思考一样是复杂的、多层的,正如陈来所指出的,船山“将欲分为人欲、私欲、公欲,所以不能以为船山对于‘欲’持无条件的肯定。”^{[10]32}

归结而言,船山此说:“愚于此尽破先儒之说,不贱气以孤性,而使性托于虚;不宠情以配性,而使性失其节”^{[6]1068},可谓定论。这是说,船山思想中固然是有气善论的观点,固然可说他对程朱义理之性、气质之性二分的观点是有所批评和反思,但却不能由主张气善论推导出情善论;在船山性情之辨讨论中,他始终严辨其分,认为如果没有性之节制和引导,情感极“可以为不善”。正如陈来所说,船山对情、才的论述与“气体的本善不同”,并指出“船山这种罪情论和他的贵气论恰成对比,与朱子学把情归为气不同,‘尊气贬情’是船山思想的主要特点。”^{[10]27-28}此诚为确论。

综上所述,才、物欲、气在船山思想中皆不是人为恶的缘由,而人之所以作恶乃是因为七情不受仁义之性的节制,从而使人的才能不能发挥其为善的助缘,随着不善的情感流荡淫逸,才产生了恶。可见,船山对欲、气、才、情的不同论述,其间有复杂的区别和界定,因此陈来指出:“与中国哲学史上以往的情恶论不同的是,船山对情的否定的看法是和他对气、欲、形色的不否定相联系的。”^{[10]33}

由船山以上所论来看,固然明末儒学经历了一种思想观念的转型,但如何解读和说明这种转型,恐怕不能仅仅用“情欲解放”就概括得了的,正如前述王汎森、李明辉对“情欲解放”这一诠释范式的解构。可见在解释明末清初思想转型时必须深入各家各人的文本中去,做更为细致的梳理和解读,这样才会得出尽可能切合每位儒者本意的诠释。

当然,正如陈来所言:“船山的辩证思维使他在宣称情为不善之源的同时,也肯定情在行为动力学上的不可缺少的作用与地位”^{[10]33},这点明,船山在主张人之作恶的缘由根于七情的同时,又强调人能够做善事也离不开七情之配合及其积极功用。此是船山思想中“情”论的另一个面向,即情感之可以为善的一面。

三、为善亦情之功

如上所言,是否意味着在船山“情”论中,情感就没有其存在的正面价值而应成为被消灭的对象呢?答案当然是否定的。固然在船山严辨性情思想中,性情是有严格的界限的,不容混淆,但是情感

的产生却又是不能消除的。他指出:

夫人生而有性,感而在,不感而亦在者也。其感于物而同异得失之不齐,心为之动,而喜怒哀乐之几通焉,则谓之情。^{[8]698}

在此船山指出,人性无论感与不感,都是始终存在的;它为外物所感而产生同异得失这样不一的情况,心就会生出喜、怒、哀、乐等七情。而且船山还指出,“情虽不生于性,而亦两间自有之几,发于不容已者”^{[6]1069},简言之,喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲七情的产生是无法避免的。

既然七情绝非可有可无之物,那么正确的做法理应是“亦但将可以为善奖之,而不须以可为不善责之。”^{[6]1069}就是说,既然喜、怒、哀、乐等情感是无法消除的,那么聪明的做法就是应该鼓励或者说奖励情感发挥其善的一面,而不是因其为不善而只去责备它。之所以如此做的更深层原因在于:

不善虽情之罪,而为善则非情不为功。盖道心惟微,须藉此以流行充畅也。如行仁时,必以喜心助之。^{[6]1069}

七情固然是人之所以不善的罪魁祸首,但是必须指出的是,喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲也是人之所能为善不可或缺的功用。其因在于仁义之性、道德之心在人的层面上来看,是很微弱的,力量不大,即《尚书》所言“道心惟微”,其发用呈现需要借助七情才能流行畅达。船山指出,比如行仁德时,需要快乐的情感为助缘,才能更好地做仁德的事。

因此,船山认为对待七情的正确的、积极的态度是从其可以为善的一面多加用心和做功夫,而不因为七情是可以为不善的,而过于谴责乃至于把七情消灭掉。船山强烈谴责这样的灭情观念:

若不会此,则情既可以为不善,何不去情以塞其不善之原,而异端之说由此生矣。乃不知人苟无情,则不能为恶,亦且不能为善。^{[6]1069-1070}

船山认为灭情之说乃是异端之论,圣人之教不是教人消灭情感。原因在于如果人的七情没有了,固然是不能作恶了,但同时也就不能去为善了。人的喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲是完全可以在仁义之性的指导下,做为善的助缘,而去成就和完满良善之事。因此船山指出:

喜怒哀乐之发,情也。情者,性之绪也。以喜怒哀乐为性,固不可矣,而直斥之为非性,则情与性判然为二,将必矫情而后能复性,而道为逆情之物以强天下,而非其固欲者矣。若夫爱敬之(感)发,则仁义之实显诸情而不昧者,乃以为非性,是与告子“杞柳桮桮”之义同,而释氏所谓“本来无一物”,“缘起无生者”,正此谓矣。^{[11]891}

这是说,喜怒哀乐这些情感,是“性之绪”,固然不可以称情感为性,但是说情感决然与性是二个截然不同的东西,就会出现灭情或者矫治情感以恢复本性的说法,而不知“喜怒哀乐之正者,皆因天机之固有而时出以与物相应”^{[11]889},这点明喜怒哀乐这些情感有其正确的运用,比如“爱亲敬长”这些情感就是仁义之性的显露和发用,如果说这些“喜怒哀乐之正者”不是性之表现,那么就是告子戕贼其性的说法以及佛教“本来无一物”、“无中生有”的说法。于是,船山指出“情之可以为善者,因其为性之感通也”^{[8]698},明言七情是可以奉性而行的,有仁义礼智之性以节制其喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲七情,就是成就德行的情感。相反,归罪于情,乃是说七情不奉性而为,任其喜怒哀乐之任意发现,没有仁义道德的节制。

正是由于性之节制和引导,情感才能发挥其积极正确的作用,船山说“发乎情,止乎理,而性不失焉,而则喜怒哀乐之大用,即礼乐刑政之所以为体者也。”^{[8]698}这是说,圣人制礼作乐,乃至制定刑政,都是由情感出发,而根据人之性而实施节制,这样才能使仁义之德得以彰显,而喜怒哀乐之情也得以正确、合理地流行发用。而船山所谓“性情同善之源”^{[11]899}就是在这个意义上来说的。

因此,船山指出,自己之所以会把不善归罪于情,是“专就不善者言之也”,而孟子说“乃若其情,则无不善”,是说情感的常态,而我所说的乃是专指情感的不好的变化而言^{[6]1070}。在船山看来,自己的这个说法与孟子此处所说“乃若其情则可为善”的说法是不冲突的,他认为孟子是说七情之正,是说七情可以为善。

当然,必须指出的是,情感的可以为善、能够为善,在船山思想中,绝不意味着情感具有任何本体

论意义,或者说船山哲学有“情本论”思想,因为毕竟在船山哲学中情感与人之性是有严格区分的,且也是人所以为不善的缘由。何以会主张把不善归罪于情,船山的解释是因为情感极易变化不定,换言之,七情因其变易急速致使不能按照仁义之德而流动、发用。

因此,船山总结道:“若论情之本体,则如杞柳,如湍水,居于为功为罪之间,而无固善固恶,以待人之修为而决导之。”^{[6]1070}这是说,情之本体是无有必然的善恶之分别的,是可以为善,也可以为不善的,如果想使七情能成为为善的一员得力干将,而不是为恶的因由,就必须有一定的工夫不可。

正是相应于其或为善或为不善的情感论说,船山工夫论中极为强调在静存之后,还必须要有洞察工夫。

功罪一归之情,则见性后亦须在情上用功。《大学》诚意章言好恶,正是此理。既存养以尽性,亦必省察以治情,使之为功而免于罪。……省察者,省察其情也,岂省察其性而省察才也哉!^{[6]1069}

在此,船山指出既然情感是可以为善、可以为不善的,那么在见性之后就需要在省察情感上面用工夫。比如《大学》诚意章,讲“好善如好色,恶恶如恶臭”,就是在讲这个道理。概言之,必须既有存养工夫以尽性,又有省察功夫来治情,以此保证情感发挥其正确的、积极的功能而不成为不善的罪魁祸首。于是船山指出,所谓的“省察”工夫,就是指向要省察情感,而不是省察性或者才。换言之,船山认为完整的修身工夫,除静存工夫以外,还必须有动察工夫。

四、结 语

综上所述,程朱理学在“情”之地位与功效问题上分享着“性情之分”的思考范式,作为宋明理学的批判继承者,船山也继承这一原则,严辨“性情之分”。不仅如此,船山进而批评程朱以恻隐、羞恶等四端为“情”的说法,认为所谓“情”就是《礼记·乐记》中所说“喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲”。

在此理论分疏基础之上,船山成功地把“情”之地位和功效限定在工夫论层面,就是说,“情”绝不如“性”一样具有任何本体论层面的意义。

由此可见,时下中国哲学研究界出现“情感儒学”、“情本论”等学说,力图从情感角度来重新阐释先秦儒学,以船山“罪情论”来看,这不免有拔高情感之嫌疑,这种拔高虽然论者也表明“情感儒学”绝非西方伦理学中的情感主义,但是理论依据是性善论的缺失。众所周知,在儒学心性论中,关于人性善恶问题的论争中一直占据主要地位,可以说是孟子的性善论,而非荀子的性恶论,是程朱乃至船山严辨性情之分的理论提前。因此,可以反观当下“情感儒学”“情本论”等说法,是否过于高扬情感之作用,而忽视性之在先的和本体上的应有功能,致使自身陷于情感主义的泥潭?就是说在“情感儒学”“情本论”者那里,性的本体性地位是缺失的,仁义之性不是首出的,不是先有的,这样一来如何不会滑入“情感主义”的泥潭中呢?正如船山所说,情感是一股强大的力量,如果没有仁义之性的节制和引导,这股强大的力量如何能够发挥其正当的作用呢?谁能保证这股强大的力量不具有破坏的功能呢?

因此,船山的“罪情论”可以说是取消和限制情感的任何本体论意义,就是说性与情是有严格区分的,道德原则是首位的,情感并不能成为道德活动的原则出发点,也就是说情感在船山那里是不能承担任何道德原则的建构或者说来源的,不能以“爱”作为道德原则,“爱”只是道德原则的情感表现和运用。这就与西方伦理学中任何情感主义伦理学派划清了界限。

既然基本上都认同孟子的性善说,那么就面临一个难题,必须给出合适的解释,即现实生活中的无数恶与不善是从何而来?有儒者归不善、恶于外在的物欲引诱,也有儒者归之于情,也有儒者把不善、恶归之于气、才。面对思想史上这些纷纷扰扰的结论,船山给出答案是:“才不任罪,性尤不认罪,物欲亦不认罪。其能使为不善者,罪不在情而何在哉!”^{[6]1066}船山明确指明人之不善不是由于才智、物欲,当然更不能说性本不善。那么不善的原因就只能在情了。船山承认“不善”或者“恶”可以“归罪于情”,对情感的不信任、怀疑乃至归罪于情感,可以说,在明末清初这一思想转型时期,船山的这

些言论和观点是较为突兀和保守的。

但船山同时指出人之“为善”却也是“情”的功效,他明确指出如果一味罪情,而不知情之为善的功能,那么就会如异端一样一味地灭情,却不知“人苟无情,则不能为恶,亦且不能为善。”^{[5]1070}这就是说,人之喜怒哀乐的情感在道德领域中作用是可以为善,亦可为不善的,如果没有情感,那么固然是不能去为恶,但为善也就不可能了。因此工夫论的关键在于做静存仁义和省察情感的工夫,以保证能够节制喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲七情的发用和功能。

综上所述,情感问题在船山伦理学中有其重要地位和功效,但在船山伦理思想中,情感在道德领域中的作用绝不是道德原则的本源,而仁义之天性才是人的伦理道德生活原则的“立法者”,就是说在伦理学首要的问题上即人为什么会有道德这个问题上,情感不是原因,不是原则的创立者。从这个意义上说,船山的思考仍站在程朱一派的保守立场,对性情之分的看重、对情感的怀疑都是其学说的重要成分。

但是,船山毕竟又承认情感之可以为善的可能和作用。应该说,情感在船山思想中的作用是作为伦理学第二个的问题出现的,即人如何做才是道德的这个问题上,情感才有实践层面的意义和价值,情感顺乎仁义之性的指导和节制即为善,情感溢乎、超出仁义的范围即为不善。换言之,人的喜怒哀乐的情感是需要时刻被审查的对象,即时刻需要做诚意工夫,需要做省察工夫,才能保证喜怒哀乐之情感顺应着仁义天性一齐而善。当然这也不是说情感是完全被动的,船山指出情感在道德生活中的正当作用,在于仁义之性、四端之心必须“乘之于喜怒哀乐以导其所发,然后能鼓舞其才以成大用。”^{[5]1067}这是说,情感在成就完满的道德生活中起到承载仁义之呈现与鼓舞其才能的正当作用。

因此,与其说船山关于性情之分以及“功罪一归之情”的说法接近于自然人性论,倒不如说与康德关于道德情感的定位更为相近,正如李明辉所指出,在康德伦理学中,“道德情感是道德法则在感性上产生的结果(而非道德法则的根据)。”“道德情感则表现为一种对‘道德法则的敬畏’”^{[2]16}。在船山“情”论中,也明显指出情感唯有带上仁义之性的“镣铐”才能舞出善意的舞蹈。这样的理论表述与西方伦理学中情感伦理学乃至现象学中的质料伦理学关于“在伦理学原则之确立当中,情感亦参与其事”^{[2]37}的主张是截然不同的。至于这两种截然相对的伦理学流派孰是孰非,至今争论仍在,但已非本文所能加以说明的。

[参 考 文 献]

- [1] 王汎森. 晚明清初思想十论[M]. 上海:复旦大学出版社,2004.
- [2] 李明辉. 四端与七情:关于道德情感的比较哲学探讨[M]. 上海:华东师范大学出版社,2008.
- [3] 程颢,程颐. 二程集(上)[M]. 北京:中华书局,1981.
- [4] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局,1983.
- [5] 朱熹. 朱子文集(第三册)[M]. 台北:德富文教基金会,2000.
- [6] 王船山. 读四书大全说[M]. 长沙:岳麓书社,1991.
- [7] 郭齐勇. 朱熹与王夫之的心性情才论之比较[J]. 文史哲,2001(3).
- [8] 王船山. 四书训义(下)[M]. 长沙:岳麓书社,1990.
- [9] 嵇文甫. 王船山学术论丛[M]. 北京:三联书店,1962.
- [10] 陈来. 诠释与重建——王船山哲学精神[M]. 北京:北京大学出版社,2004.
- [11] 王船山. 礼记章句[M]. 长沙:岳麓书社,1989.

(责任编辑 许丽玉)