



## 情感与欲望（中）

蒙培元

如果说，孔子和孟子从道德情感出发分出两种层面的欲，那么，荀子在否定道德情感的同时，也就否定了孔、孟所提倡的第一层面的欲，而将欲同自然情感直接联系起来，只从生理欲求方面理解欲了。这是一个很大的变化，而这一变化对后来的儒家产生了重要影响，后儒几乎很少从道德情感出发谈论欲的问题。可以说，荀子是儒家中第一个用生物学的眼光观察人的思想家，这一点自有其重要价值，同时，荀子又是儒家中最重视人的理智能力的一位思想家，这样，他关于欲望、情感的学说也就同理智有了某种关系。他在提出“以理制欲”的同时，也关心如何满足人的欲望的问题。凡此种种，都和孟子以来的传统确有不同之处，但是在完成理想人格这一根本目的上，他们又是一致的。

荀子认为，欲和情、性有本质上的联系，其基本出发点是，人是生物学的人又是有知性的人；人作为社会的人，是社会化的事情，是“起伪化性”之后才完成的。关于性、情、欲三者的关系，他说：“性者，天之就也。情者，性之质也。欲者，情之应也。以所欲为可得而求之，情之所必不免也。”（《荀子·正名篇》）很清楚，性是人的天生的性能，即生物性的本能，“不可学，不可事”（《荀子·性恶篇》），即不用后天的学习和实践而具有的。情感便是人性的质地、资质，性与情实质上是一回事，因此，他经常“情性”连用，而情感更具有根本性，因为性是由情来说明的。“今人之性，饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情性也。”（同上）情者，“感而自然，不待事而后生之者也。”（同上）这个“自然就是生物性上所说的自然，而欲望不是别的，就是情感的应用。感而有情则必有欲，好恶等等之情必有所应，其所应之处便是欲。这样看来，性、情、欲是一贯下来的，也是缺一不可的，不能有性而无情，有情而无欲，说性则情在，说情则欲在，说欲则性在。如果缺了情，则不成其为性，如果缺了欲，亦不成其为情，欲就是情的实现。

说情感更具有根本性，是因为荀子论性，是从情感出发的，他用好恶等等论证性之恶，其实就是从情感上说的，因此，他将情说成是“性之质”，即构成人性的最本质的东西。这里所说的“本质”，不是指形式，而是指实质内容。荀子论欲，也是从情感出发的，有情而后有欲，欲者“情之应”，即情感的应用、作用或实现。问题就在于，他们说的好、恶等等，不是儒家主流所说的“好善而恶恶”之情，而是纯粹生物性的感性情感及其欲望，这种欲望是实实在在的，谁也不能免，所以圣人与涂之人“其性一也”，其区别在于“伪”而不在于“性”，当然也不在于“情”与“欲”。

所谓“性恶”之说，是指顺着人性自然发展下去，就会出现争夺、暴乱而无法停止，从而造成更大的混乱，更不要说“礼义文理”这样的社会文明。不可能期望人性是善的，唯一的办法就是靠理智力量改变人性。理智能力是人人都有，所谓“涂之人可以为舜”（同上），人皆可以成为圣人，正式指此而言的，不是指性情而言的。这是知性的问题，不是“情性”的问题。运用知性，就可认识“仁义法正”之理，从而完成“化性起伪”的工作。在这里，知性、理智被提到重要地位，是实现人的社会本质

的先决条件，因为只有靠知性、理智，人才能成为有道德的人。而要作到这一点，还要后天的不断积累，所以说，“圣者积也”。

但这里有一个问题，荀子认为人性应当而且必须改造，但他并没有说情感与欲望也要改造，事实上也很难改造。因此，他主张“制欲”、“节欲”而不是“去欲”。何以能“制欲”、“节欲”？只能从思虑心知上去解决，而不能从性上去解决。“制欲”即是“制情”，“节欲”亦即是“节情”，但不能说“制性”、“节性”，只能说“化性而起伪”。这就出现了性与情、欲不同的情况，与他对性、情、欲之统一关系的论述不相一致。

问题的关键在于如何对善恶进行评价上。荀子所谓善恶，完全是社会性的评价，“凡古今天下之所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也。是善恶之分也已。”

（同上）所谓“正理平治”与“偏险悖乱”是从人的社会性及其社会效果而言的，不是从人的内在德性而言的。对自然之性作出社会性的善恶评价，这是荀子人性学说的一个特点。按此说法，性恶即情恶欲亦恶，但他又认为，情与欲是人之所不可免者，故性可改造而情与欲不能改造，这就出现了理论上的矛盾。因为在他看来，性关系到社会“治乱”的问题，情与欲则是人人的问题。“欲之多寡，异类也，情之数也，非治乱也。欲不待而得，而求者从所可。欲虽不待可得，所受乎天也，求者从所可，受乎心也。……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。”（《荀子·正名篇》）欲之多寡出于情之“数”，即必然性，与“治乱”没有直接关系，既不会影响治乱，也不会有所“待”而得，因为欲是“所受乎天”者，是纯粹个人性的。但如何求得其欲，则需要服从心之所“可”即心智的认可。只要心所认可者是合理的，欲虽多，无伤于“治”；但是，如果心所认可者是不合理的，欲虽穷，也止不了“乱”。因此，“治乱”在于心之“所可”，而不在于情之所欲，更不在于欲之多寡。

心之所可是一个“知”的问题，认识的问题，不是情感的问题。要心之认可合于理，就要“知道”，即认识社会治乱之道即所谓“人道”。“人道”有其客观的社会标准及其法则，即所谓“礼义文理”或“礼义法度”，对此有所认识即所谓“知道”。“故知者，论道而已矣”（同上），道就是知的客观标准。这样，情与欲不是有与无、多与少的问题，而是如何导之以“道”的问题，也就是以合理认识来指导的问题。但这所谓“合理认识”，完全是对政治社会伦理而不是对“道德人性”或“自然法则”的认识。

在这里，欲望和情感的联系是清楚的，欲者情之“应”，出于“情”之数，完全可以称之为“情欲”，而且不可改，不可去，只能“导”之，“节”之，“制”之，使之在“道”的轨道上运行，而不在于多寡。但性的问题就复杂了，要“化性起伪”，要改造之，转变之，使之由恶而变成善。但由于性与情欲有一种本质的联系，要完全改造人性就不能不涉及到情欲对于这一点，荀子没有提出任何的理论，因而导致后儒对他的批评。

从这里也可以看出，《礼运篇》将欲视为“七情”之一，并提出“饮食男女，人之大欲”的观点，与荀子思想有一致之处。荀子和《礼运篇》都将欲与情联系起来，或视

之为情之欲，或径直视之为请，主张“导”之以礼，“统一”之以礼，但决不否定欲望的天然正当性，这是二者的共同点。但《礼运》并未讨论性之善恶的问题，而荀子提出“性恶论”，就使问题复杂化了。但荀子虽然主张性恶，却不否定情欲，主张对人性进行改造，却没有宗教禁欲主义的说教，这既不同于孟子的“性善论”，又不同于西方古代基督教的性恶说，确实是一种独特的理论，至于在性、情、欲的关系问题上出现价值判断上的矛盾，则反映出人的社会性与生物性之间的矛盾。

由情欲问题导出理欲问题，虽然在先秦著作中已经了，但是作为一个重要话题而展开热烈讨论，则是后来宋明理学中的事情。宋明儒家在情与理、情与性的关系问题上，一般而言，都是统一论者，但在欲与理（性）的关系问题上则出现了各种不同的观点，而且自宋至明末清初长达数百年间，展开了激烈的争论，这说明理欲问题已具有极大的理论与实践意义，成为后期儒家必须认真对待的重要问题了。但是，在这个问题的辩论中，情感始终占有重要地位，却又是确定无疑的。

最先提出理、欲关系问题的是《礼记》中的《乐记》，其中说道：“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。好恶无节以内，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，则物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。”《乐记》与《礼运》不同之处，在于它从人性上论证了“天理”，认为人性就是“天理”，因此不是社会的“礼”，而是人性之“天理”，才是人欲的主宰。至于“天理”是什么，它并没有作出解释，但是具有道德意义是可以肯定的，就是说，天生之性即是道德上的至善之理。《乐记》虽然礼、乐并提，但它主要是讲音乐理论的，它认为，音乐之生，生于人心，感于物而动于中形于声，由此产生了音乐。“人心之动”主要是讲情感的，它举出哀乐喜怒敬爱六种情感，说明不同情感有不同的表现，发出不同声音，产生不同音乐。

这六种情感虽不是性，而是“感于物而后动”者，但与“人生而静”之性不是毫无关系，正相反，它就是“性之欲”。在这里，情和欲是结合在一起的，如果没有好恶等等之“情”，感于物而动之“欲”便无从发生。感于物而动于中者谓之情，感于物而应于外者谓之欲，欲只是情之表现，并没有根本区别。问题在于，性与情欲是一种动静关系，“人生而静”即未感未动之时便是性，感于物而动便是情是欲。这同《中庸》所说“未发已发”有相近之处。但《中庸》完全是从主体方面说，强调一个“发”字，而《乐记》则从主客、内外关系方面说，强调一个“感”字；《中庸》并未讨论“已发”何以“中节”、“不中节”的问题，而是看重讨论“未发”与“已发”之关系，《乐记》则未讨论性与情、欲之关系问题，而是看重讨论“感于物而动”之后容易受物之引诱，从而会导致“穷人欲”而“灭天理”的问题。着重点不同，便有不同结论，但都是以情感为其中心内容的。

《乐记》是专门讨论音乐问题的，是儒家关于音乐理论的一部重要著作。音乐是情感问题，因而也是美学问题，但这里却提出天理、人欲之辨，并有将二者对立起来的倾向，这究竟是为为什么？

以天理为“人生而静”之善性，即赋予人性以先天的道德意义，这本身就是向《中庸》学说的回归，与孟子属于同一传统，而与荀子不同。但它认为，人的情感感于物而动之后，便容易受外物引诱而“灭”其天理，因此，它很重视礼、乐教化的作用。这一点可能被荀子所发展。但《乐记》所说的“天之性”，已是形而上学化了的天

理，而它所说的“人欲”，则完全被物质化了，真正变成了物欲，如果无节于内，则对天理人性的实现是不利的。因此在这种情况下，为了维护道德人性，就要反对“人欲”，二者的对立就成为不可避免的了。

在“天理”与“人欲”的对立中，情感起着非常微妙的作用。一方面，情感即是人性之“动”，就音而言，喜怒哀乐等等之情是人心所固有的，“凡音之起，由人心生也。”音乐是由“人心”即情感产生的，不是由其他东西产生的，因此，音乐就是情感的表达，也证明了情感的存在。情感当然不能离开天生之性，不过性是“静”的，情是“动”的，性情关系就是动静关系，并无其他分别。人性虽是“静”，但又不能不动，不动则永远无法实现，人性之动便是情，二者应当是统一的。但另一方面，人性之动必须是“感于物”而后动，如果不与外物发生关系，也就无所谓动。这里的关键是“感物”，即与外物发生接触。但问题也就出在这里。这里还有“知”的问题，不过《乐记》所说的“知”，与荀子所说不完全相同，《乐记》所说的“知”，在很大程度上是指感知、知觉。“物至知知”，第一个“知”是指感知、知觉能力，第二个“知”是指感知、知觉到的东西，即知觉内容。这里似乎有认识问题，但主要不是讲人的认识，而是讲“感于物而动”之“感”，即情感活动，情感活动与对象发生关系便产生欲望。“物至知知，然后好恶形焉”，好恶之情并不是与外物相感而有“知”之后才有的，但必须在与外物相感而有“知”之后才能实现，即所谓“形”，这就已经是欲的问题了。但是，如果“有节”，仍然是合于天性的，如果“无节”，就是“人化物”，即被外物所化，以至于随物而转、逐物而动，这就是“灭天理而穷人欲”了。欲望虽是由情感而来，但由于以物质对象为其存在的条件，因此容易被外物所化，这时情感之“有节”、“无节”就成为关键性的问题了。

因此，在天理、人欲的问题上，最重要的仍然是情感问题。《乐记》虽然预设了“天生而静”之性，但性不能不动，其动则为情；但情之动必须是“感物”而后动，“感物”而动便是欲，这也是不可避免的事情。性是由情来实现的，欲是由情带出来的，当人与物发生关系之后，便有“人化于物”还是“物化于人”的问题，而要解决这个问题，关键在情之“有节”与“无节”，而不是性之有无，或性之“感物”与否的问题。《乐记》也是讲主体性的，“有节”与“无节”的问题就是主体实践的问题，是由人自己决定的。“天生而静”之性，固然是一个道德主体，但它并不能保证情感之动是否“有节”，对于欲就更加没有自主性了。由此看来，人的主体性在很大程度上是由情感说明的，就其现实性而言，人是情感主体。至于“知”，就其知觉或知性能力而言，固然也是一种主体性，但“知”之所以能知，完全是取决于物的，是“诱”于而不是“主于中”的，因此它更多地与欲相联系。这正是《乐记》中理欲之辨的要害。

从此以后，特别是到宋明理学，《中庸》之“未发已发”，《乐记》之“动静”，还有《周易·系辞》的“寂感”（“寂然不动，感而遂通天下之故”），再加上《尚书》中的“道心人心”，便成为儒家讨论情感与人性问题的重要范畴和概念了，而情感与欲望的关系问题也就在这些范畴、概念中被带出来了。

待续

相关文章: [情感与欲望 \(上\)](#)

[关闭窗口](#)