



漫谈情感哲学

蒙培元

一、问题的提出

中国哲学是一个复合性名词，包括不同的哲学。在中国哲学正式诞生的春秋战国时期，有所谓诸子学；在秦汉以后的发展时期，则有儒、道、释三大流派。但是，就全部中国哲学而言，如果按照“类型”进行划分的话，那么，可以说有两大类型，一类是知识型的，一类是境界型的。前者以墨家、名家为代表，后者以儒、道、佛为代表其他各家，或可分属于这两种类型，或可独立于这两种类型，构成另一种类型的学说。比如法家，既不属于知识型，也不属于境界型，而是一个特殊形态的政治哲学。

知识型的哲学，重视人的知性能力，将人视为“认识的动物”，并且努力建立一种知识理论，由此认识人们生活于其中的这个世界，墨家就是如此。墨家很重视人的经验知识，肯定经验的客观性、可靠性，认为这是认识世界的基础，并且建立了中国的逻辑学，提出了逻辑推理的一些原则。这些原则虽然与亚里斯多德的三段论式不完全相同，但它同样是认识世界的重要方法。从这个意义上说，它与西方的哲学方法有“可比性”。

名家则重视概念的分析 and 比较，讨论概念之间的同与异，有所谓“合同异”、“离坚白”之辩，并以此为基础，对世界进行概念性认识。名家学说不能被简单地归结为“诡辩”，它表明中国人对理性思辨和分析能力的重视，就此而言，名家可以同西方概念论的理性主义哲学进行比较。

如果说，墨家具有经验主义倾向，那么，名家则具有理性主义倾向，但二者有一个共同点，那就是，他们的学说都是对象性的学说，他们的理论都是“指涉性”的理论，无论是经验还是概念，都是指向客观对象的，也都是进行客观认识的，人只是担任了认识者的角色。

境界型的哲学则不同。境界型的哲学重视人的心灵的存在状态、存在方式，而不是认识能力（并不一概否定认识），将人视为一种特殊的生命“存在”，并且在心灵超越中实现一种境界。这里所谓境界，就是心灵超越所达到的存在状态，可视为生命的一种最根本的体验，这种体验和人的认识是联系在一起的。它可以是美学的，可以是道德的，也可以是宗教的。在中国历史上，长期居于重要地位而又发生过重要影响的儒、道、佛三大流派，就是属于这种形态的哲学。

境界形态的哲学是非实体论的，它不承认任何实体包括最高的绝对实体，也不承认心灵是实体（如灵魂之类）。道家所说的“道”，儒家所说的“天”，佛教所说的“佛性”、“法身”，是最高存在，但不是最高实体；他们所说的心，是神明，是灵明知觉，是明德，是良知良能，但不是灵魂一类的实体。

境界形态的哲学虽不是实体论的，却是存在论的，它以“存在”为其前提。但它又不是面对和解决客观的存在问题，而是解决人的存在问题，并且必然要解决人的存在的意义和价值的问題。这后一点非常重要，由此才有所谓境界问题。境界是精神的境界，心灵的境界，但是与人的存在不可分，与心灵的存在不可分，它本身就是心灵存在的一种形式。在这一点上，儒、道、佛对“存在”有不同的解释，因而表现出不同的价值选择或价值趋向，但基本形态是相同的。

冯友兰先生提出过系统的境界说（见《新原人》），他所强调的是对世界和人生“意义”的认识（“觉解”），但并没有提出“存在”的问题；到了晚年，他在《中国哲学史新编》中一再强调，中国哲学的永久性价值，就在于提高人的精神境界；同时又提出，隋唐佛教哲学“是境界形态的”。事实上，佛教哲学与儒、道哲学的区别不是境界形态与非境界形态的区别，而是不同境界的区别。

牟宗三先生将境界形态与存在形态作了区分，认为境界形态是“属于认识的，为水平线型”，（1）而存在形态是“属道德主体性学的，为垂直线型”，（2）据此，他认为佛、道哲学都是境界形态的，而不是存在形态的，只有儒家哲学不只是境界的，更重要的是存在型的，因此能“建立道之客观实体”而实现“主客观性统一之规模”，（3）他把境界看成只是主观的、空灵的心灵状态，只与认识有关而与存在无关，又把存在问题与实体论等同起来，认为存在就是实体，这就把儒家归之于道德实体论。我认为，这样的划分和“判准”是值得商榷的。境界固然是心灵的，而且有“主观性”，但境界之所以为境界，必有其存在论的前提，而且最终要冲破主客观的界限，实现主客内外之合一，无论佛、道还是儒家都没有例外。如果境界只是认识问题，是水平线的，那就是“真理”问题，而不是“境界”问题，我们可以说，真理是一种认识境界，但我们不能说，境界是一种真理认识。这是有区别的。如果真是如牟宗三先生所说，就没有必要谈境界了。“真理”当然不只是“事实真理”，还包括“价值真理”，但任何真理就其本来意义而言都属于认识（存在主义哲学对“真理”的看法与传统看法不同），而境界只能属于存在，这应是一个基本的“判准”。

既然讲人的存在问题，就不能没有情感。因为情感，且只有情感，才是人的最首要最基本的存在方式。中国的儒、道、佛都清楚地看到这一点，因而将情感问题作为最基本的存在问题纳入到他们的哲学之中，尽管具体的解决方式各不相同。儒、道两家都讲“真情”，而且讲原始的本然的本真之情，但是道家更侧重于个体的生命情调（包括审美情感），儒家更侧重于个体的生命关怀（包括道德情感）。至于佛教，则讲“大悲愿”、“大悲情”，是一种“普度众生”的宗教情感。就人的生命存在而言，佛教哲学是一种不折不扣的苦乐观——人生是一大悲苦，因而要解脱之、超越之，从此进入“极乐世界”、涅槃世界。这是一种极度悲怆而又极具吸引力的情感世界。

有人说，道家并不重视情感，道家哲学是非情感的甚至是反情感的。这种看法值得进一步反省。道家是讲“体道”的，但道家的“体道”之学，是与人生体验直接有关的，而人生体验的一个重要方面就是情感。如果没有情感体验，所谓“体道”还有什么意义和情趣？老子所说的道，从一开始就与生命创造、生命活动不可分，它既不是绝对实体，也不是理念或概念，而是“长之育之亨之毒之”的根源性存在；就人的生命存在而言，则是“道生之，德畜之”，由此而实现道的境界。这种境界如同婴儿，无知无识（即没有人为的剖析），却具有“孝慈”之心，即保留了人的原始真情（郭店楚墓竹简中的《老子》对此有更明确的叙述）。这种情态在名家学说中是找不到的。司马谈在《论六家要旨》中说：“名家苛察缴绕，使人佶而善失

真。”“名”者逻辑概念也，亦即认识也，从本体论上说是实在论的。这样一路走下去，便是“失人情”，失情便“失真”。“俭”就是对情感而言的，即只讲概念认识而无情感。可见，他是以情为“真”的。或许有人回说，司马谈所说的“情”，是指情实而不是情感，但这样一来，“情”和“真”就重复了，失情而后失真这句话就没有什么意义了。即使是如此，人之情实究何所指？如果离开真实情感，何者为实？难道仅仅是生物存在吗？司马谈是具有道家倾向的，是重视人的存在问题的，从他对名家的评论可以看出，人的情感才是人的真实存在。老子之所以不以道为“名”，而道不可“名”，就是反对将道概念化，为的是不失人之“真”。

另一位道家大师庄子说过，“喜怒哀乐不入于胸次”，其妻死，则“鼓盆而歌”，他还与惠师辩论过有情、无情的问题。表面看来，他是公开主张“无情”的（这也正是庄子语言的特色）。但是，庄子之“无情”决不是真无情，而是情感甚笃，情怀甚高，他的真正用意是超越世俗之情而回到天地之情。世俗之情多出于矫饰、造作，夹杂着功利机巧之心，而不是出于真心、真情。只有真情才是人之所以为人者。上述所引，正表明庄子反世俗的精神，却不能成为庄子反情感的证据。庄子的“歌”，正是一种悲情、悲歌，而不是现代人所理解的歌唱。后世有所谓“真性情”之说，就其渊源而言，正是来自庄子。想哭时大哭，想笑时大笑，这是符合庄子精神的。但庄子还有更高一层的追求，这就是超越世俗的“天地之情”，能与“天地精神”往来。

《庄子》中多寓言，其中有很多“非逻辑”的情感语言（实际是类比逻辑）。他常以鱼做比喻，说明人类的情感。当泉水干涸的时候，鱼儿“相吹以湿，相濡以沫”，这就是生命之真情、真实，人生何尝不是如此！最理想的状态是，“鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术”。“忘”者人我两忘，不作彼我之分，也就是无情之情，是为真情。即不为情而情，无任何人为的做作、计较和打算，出于自然，各得其所，各顺其情。“道术”就是超越世俗人生的“自然”，亦即庄子所说的“不以人灭天”之天，这是保证人情得以顺遂从而实现自由的根据。由此而表现出来的情感，是一种情态、情趣、情志和情操、情怀，是人与人、人与自然和谐相处、浑然一体的自由境界。庄子向往并描述过人与动物“共处”的景象，就是这种境界的真正体现。情感之无束无拘无系缚，就是真正的自由，只有在“自然”中才能实现。它不同于道德意志之自由，却是一种非常宝贵的精神自由。

新道家即玄学又如何呢？冯友兰先生提出有“主理派”与“主情派”之分，并且进行了深刻的论述。（4）其实，即使是“主理派”，也不是理与情感截然分离的理性主义者。在玄学中，除了何晏提出“圣人无情说”之外，就连最具理性主义特征的王弼都是主张“圣人有情”的。“圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，古不能无哀乐以应物。然则，圣人之情，应物而不累于物也。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣。”

（5）“神明”指特殊的认识能力或智力，“五情”泛指人的情感，二者都是人所具有的，只是圣人之神明“茂”于常人，故能体无（本体），而圣人之“五情”则与常人没有区别。“五情”是“应物”的，人不能不应事接物，故不能没有“五情”；人只能应物而不累于物，即不为外物所“累”，却不能不应物。在这里，王弼这位理性主义代表人物，将情感视为最基本的生存方式，他没有也不可能离开情感而谈论人的存在问题。当然，王弼是“以理主情”论者，主张“性其情”，即以理化情，以性化情，使情感理性化。但这样一来，他所说的理，虽然可以“统御”万物，却变成情感世界中的事，可谓之“情理”，而不是情感之外甚至与情感直接对立的纯智主义。如果说，情是“应物”的，那么，理便是使之“无累于物”者，但不能改变以情“应物”才是人的最基本的生存方式。

玄学中的嵇康、阮籍等人，以超越名教的方式表现其思想和人格，他们都是重情的。冯友兰先生称之为“风流”。（6）牟宗三先生则将嵇、阮二人进行了区分，将嵇康归之于“玄理派”，而将阮籍归之于“浪漫文人”。（7）其实，而人都是主情的，又是主张情感与理性之统一的。他们既是玄学家，又是“情理”中人，而不是沉溺于情欲之中的怪诞之人，时人形容为“孤松”、“玉山”，很能表现嵇康的情志与人格。他提出“越名教而任自然”（8）这一著名的玄学命题。“情不系于所欲，故能审贵贱而通物情。物情顺通，故大道无违；超名任心，故是非无惜。”（9）他主张人应当“显情”而不应当“匿情”，不系于所欲之情，就是超越名教的自然之情，故能通物情而能与“道”为一。这种情怀也就是“淑亮之心”，所谓“任心”就是任“淑亮心”，亦即任自然之情。淑者好也美也，亮者内外通透而无隐蔽也。这不仅是审美的，鉴赏的，而且是人格的，德性的。可以说，嵇康之“玄远”，是情志之玄远；嵇康之“任心”，是任真情之心。

阮籍“傲然独得，任性不羁，而喜怒不形于色”，（10）也是重情之人。所谓“不羁”是不为名教所羁，所谓“任性”，是任其真性情，性即是情。凡有真情之人，都有孝心，阮籍和嵇康一样，都是至孝之人，其母去世，几至“毁瘠骨立，殆至灭性”，（11）说明他的孝完全出自内心真情。阮籍之真情，确实大量表现在审美鉴赏方面，无论在生活中，还是在作品中，都有这方面的记载和记录。但他不仅是一位“浪漫文人”，而且是一位重要的玄学家，其主要哲学观点，就是情与道之统一，情与“自然”之统一，“自然”就是世界的本体。“越名教而任自然”，不仅是嵇康的主张，也是阮籍的主张。

以上举出道家、新道家的几位重要人物，并概述其思想与人格特点，是为了说明，道家并不主张“无情”，更不是纯智主义。道家的直觉、体验之学是与情感联系在一起的，道家的最高境界（特别是以庄子为代表的学说）是以情感为基础的、超越物欲和“自我”之上的审美境界。道家和玄学对中国美学、诗学、文学、艺术产生了重要影响，其中的一个重要原因就是他们都十分重视情感，视之为人性的重要内容。

其实，以儒、道为代表的中国哲学，从根本上说都是诗学的、艺术的，而不是纯理智型的，这与西方主流哲学形成了鲜明的对比。这里所说的“诗学”，不是狭义的诗学，即不是关于“诗歌”的学说或理论，而是从更本质的意义上说，这种哲学是讲人的存在问题的，是讲人的情感与人性的，不是讲逻辑、概念等知识系统的。中国哲学也讲宇宙自然界，但决不是作为客观的存在、对象去对待，而是与人的存在不可分，中国哲学也讲宇宙本体论，但不是构造世界的图画或原型，而是解决人的生命的“安顿”问题，也就是情感的归属问题。诗言志，诗言情，这是诗的根本特征，情与志都是讲人性和人生问题的；不过，中国哲学不是以文学的方式，而是以哲学的方式讲同样的问题。因此，我们说中国哲学是诗学的。这里，最重要的是情感问题，而不是理智或理论的问题。哲学当然要讲智，但中国哲学所讲的智决不是“纯智”而是必然与情感发生关系，并且解决情感提出的问题。这才是中国哲学的特殊性。

儒家哲学比起道家来，更重视情感问题。需要指出的是，儒家从根本上说是人学，而人学即仁学。但仁是什么？这就涉及到人与自然界的关系问题了，因此儒家也要讨论宇宙本体论一类的问题。但是有一点是肯定的，仁不是别的，就是情感，更确切地说，是道德情感。仁从原始亲情开始，进而展开为仁民、爱物，直到“天地万物一体”境界，最后找到了人的“安身立命”之地。与此相联系的是，在儒家哲学中还有许多其他方面的内容，比如理性问题，知识和认识问题，意志问题，欲望问题，等等。特别是理性与情感究竟是什么关系，是儒家哲学最为关心

的问题，但是这些问题都不能离开情感这个主体去谈论，也就是说，都是围绕情感问题展开的。

牟宗三先生不同意“儒学即是人学”这个说法，主要理由是，儒学也讲宇宙本体论，也讲宗教问题。但是，儒家的宇宙本体论并没有离开“人学”这一根本问题，而“人学”也不是孤立地讲人。人与自然界的关系始终是儒学的基本问题，人对自然界所负的责任和使命始终是人学的根本课题，正是在这里表现出情感问题的重要。至于宗教问题，牟先生也承认儒学是人文主义宗教，既然是人文主义宗教，当然与人的问题不可分，而且以人的问题为基点。

二、儒家情感哲学的特点

情感是重要的，但是将情感作为真正的哲学问题来对待，作为人的存在问题来对待，提出和讨论情感的各个方面，比如好恶之情，喜怒哀乐之情，“四端”之情，敬畏之情，等等，并将其作为心灵的重要内容，成为解决人与世界关系问题的主要话题，则是儒家哲学所特有的。

这里所说的“哲学问题”，不是指哲学中的某一个具体问题，或哲学中的一个分支（比如美学或伦理学），而是指哲学的核心问题，或整个哲学的问题。在西方哲学中，也有将情感作为哲学问题来处理的，但在西方“分析思维”的传统之下，情感只是作为哲学中的一个部分或分支来处理的。比如休谟将情感与伦理学联系起来，认为伦理的基础既不是理性（他认为理性是无能为力的），也不是经验（他认为经验是与认识有关的），而是情感，可称之为情感伦理学。休谟提出的“事实”与“应当”的区分，认为前者是认识问题，后者是价值问题，这在西方哲学发展中具有划时代的意义。正是在这样的划分之下，情感获得了它的地位。在他看来，将伦理建立在人的同情心之上，这是一个“自然原则”，人类的“正义原则”就是建立在这一原则之上的。他还承认同情心有差异性原则，对熟悉的人的同情要比对不熟悉的人的同情更深，对本国人的同情要比对外国人的同情更深。但是，后来的叔本华则打破了差异性，认为同情心是不分种族和地域的人类共同情感，它没有国家、民族的界限，因此，人类有普遍的伦理学。当代的哲学家（如卡尔纳普、艾耶尔等人）也是将伦理诉之于情感，而不是认识，但是却走向另一个极端，即感性化、私人化的极端。他们认为，伦理道德完全是由情感决定的，情感是纯粹私人的、主观的，这样一来，伦理道德就失去了客观普遍性。这种相对主义伦理学与分析哲学家的元伦理学看起来不同，前者用情感说明伦理，后者用语言说明伦理，前者是价值相对论，后者是价值中立论，但二者有一个共同点，就是取消了普遍有效的伦理价值。无论将伦理归之于个人的兴趣、爱好，还是归之于纯粹的语言问题，实际上都否定了伦理道德的价值意义。

西方的另一些哲学家则把情感归之于美学问题，用情感解释审美现象。很多哲学家认为，美是由情感说明的，甚至是由情感决定的，愉快这种情感就是美的心理本质。康德就是著名的代表。康德很重视休谟提出的问题，并讨论过道德情感的问题，但他的结论是，道德情感是心理的、经验的，因而不能成为道德形而上学的基础。道德哲学只能建立的超越的必然根据之上，即“纯粹实践理性”之上。但是，在美学领域，情感则起决定作用，审美鉴赏只能由情感决定，二与概念、范畴无关。“美若没有着对于主体的情感的关系，它本身就一无所有。”“鉴赏判断在愉快及美的称谓的关系里规定客体时是与概念无涉的。因此那关系的主观统一性只能经由感觉表示出来。”（12）在美学中，“主观统一性”不能由概念表示，而只能由感觉表示，这“感觉”是指愉快不愉快的情感，康德对美的定义是“美是那不凭借概念而普遍令人愉快的。”（13）可见，愉快不愉快的情感，才是判定美还是不美的最后根据。

在康德看来，情感不仅是经验的，而且是主观的；但是，在审美鉴赏中既然没有共同的概念（认识），那么，有没有共同的审美判断呢？康德认为是有的，这就是“共通感”或“共同的情感”。但这是不是具有客观必然性呢？他似乎认为，这只是一种“可能性”，而鉴赏的共通感则是其中的一个“实例”，（14）“我们并非把我们的判断放在概念之上，而只是根据情感；我们根据这种情感不是作为私人的情感，而是作为一种共同的情感。”（15）“鉴赏判断必须有一个主观性原理，这个原理只通过情感而不是通过概念，但仍然普遍有效地规定着何物令人愉快，何物令人不愉快。一个这样的原理只能被视为共通感。”（16）康德虽然是讲美学，讲“主观性原理”，但他承认情感有共同性即“共同的情感”，这就是“主观性原理”，也就是主观的客观性。这一点是重要的，尽管他没有将这种“共通感”完全地归结为先验的必然性，但是毕竟承认审美情感并不是私人的，并不是不能相通的。

问题是，同样是讲情感，却有很大区别。用情感解释伦理的哲学家，着重于“同情心”这一类的情感（休谟、叔本华等人），或是兴趣、爱好一类的情感（康德和其他许多美学家），却不讲伦理学。至于以“智慧”为根本特征的中学即严格意义上的哲学，则无不将情感排除在外。西方哲学走着一条不断自我分化的道路，如果说，在古希腊时期还有一种整体观，那么，在其后来的发展中，伦理、美学，甚至逻辑学，都一一从所谓“严格”意义上的哲学中分化出去，而所谓真正的哲学变成认识论、知识学、甚至某种分析“方法”，从心灵的角度而言，只剩下“智性”、“智能”了。

情感与理性的二分（或知、情、意三分），已成为西方哲学发展的重要传统，这是不可否认的事实；而且，一般而言，情感被视为非理性的。

康德曾经指出，在西方传统之中，审美情感与道德情感是很难结合的，甚至是“绝不能”结合起来的。（17）但是他毕竟要在悟性（认识）和理性（道德）、现象和本体之间架起一座桥梁，因此，在他那里，审美情感和道德哲学便有了某种关系，“鉴赏基本上是一个对于道德性诸观念的感性化——通过对于两方的反思中某一定的类比的媒介——的评定能力，从这种能力和建基在它上面的对于情感的较大的感受性（这情感是出自上面的反思）引申出那种愉快，鉴赏宣布这愉快是对于一般人类，不单是对于个人的私自情感普遍有效的。这就使人明了：建立鉴赏的真正入门是道义的诸观念的演进和道德情感的培养；只有在感性和道德情感达到一致的场合，真正的鉴赏才能采取一个确定的不变的形式。”（18）正是在审美鉴赏的领域里，康德不仅以情感取代了概念，而且肯定了道德情感的地位与作用，这就意味着，鉴赏的道德、美学与伦理并不是没有关系，而鉴赏判断作为一种判断，也不是与认识毫无关系。只是在“纯粹实践理性”即道德形而上学的领域，道德情感并没有获得它应有的地位。

但是，体验与先验的界限始终是存在的（这是康德哲学的基本设计），因此，他又提出经验判断和先验判断两种鉴赏判断。“在一个鉴赏判断里所表象的不是愉快，而是愉快的普遍有效性，这愉快的普遍有效性是被觉知为和那心意里一个对象的单纯评判相结合着，它先验地作为对于判断力的普遍例则，对每个人有效。我用愉快来觉知和评判一个对象，这是一经验的判断。但是，我若发现它美，这确实一先验判断，我可以推想那个愉快是对每个人必然的。”

（19）这两种判断并不是截然不同，对同一对象进行鉴赏判断时，就可能存在着这样两种判断，一个是愉快，一个是美。前者是情感的经验的；后者是它的“普遍有效性”即美，是先验的。凡是具有“普遍有效性”或符合这一原则的愉快情感，对于每个人都是必然的。这样就把情感带进了先验判断里，换句话说，情感也可以在先验形式之下获得普遍性。

儒家哲学是一种哲学，既是哲学，便具有一般哲学所具有的条件，其中有智性，也有情感，当然也有一致等问题。但儒家哲学是整体有机论的哲学，无论在历史的发展中，还是在某个哲学家的体系中，都没有出现明显的分化，既没有出现智性与情感的二分，也没有出现知、情、意三分，更没有将情感归于伦理学或美学，而将智性专归于严格意义上的哲学这样的划分。从总体上说，儒家哲学是知、情、意合一论者，也就是真、善、美合一论者。

当然，这并不是说儒家哲学没有偏重，正如古希腊哲学偏重于智性（即知性）一样，儒家哲学从一开始就偏重于情感，它的知识学、认识论和意志问题都是与情感联系在一起。而儒家最关心的，正是具有“普遍有效性”的道德情感，并且形成与此相关的所谓宇宙本体论、本体论哲学。将心灵视为整体的存在，并在整体中突出情感的地位与作用，以情感为核心而将知、意、欲和性理统一起来，这就是儒家哲学的特点。因此，在儒家哲学中，并没有独立的美学或伦理学，更没有纯粹意义上的“理论理性”或认识论哲学，或所谓本体论哲学、形而上学，等等。

这是不是说，儒家哲学只能归之于美学，或者归之于伦理学或道德哲学？因为按照西方哲学的划分，重视情感问题并以情感为基础的学说，不是归于伦理学，就是归于美学。儒家哲学当然不能按照这样的标准去划分，但是，我们不能无视这样的问题，就是说，就儒家哲学的问题重心而言，它更偏重于道德方面，这也是一个事实。

有人据此认为，儒家哲学就是道德主义，或泛道德主义。我认为，这样的说法太狭隘、太绝对了。牟宗三先生以建立儒家的道德形而上学为己任，但他也不同意这样的说法。（20）抛开其他因素不谈，就理论而言，这种说法是站不住脚的。因为儒家哲学既讲道德伦理，也讲美学，讲知识学，还讲超伦理超道德的形而上学，讲与宗教有关的问题。我们可以说，儒家没有发展出独立的“纯粹的”美学，如形式美之类，却不能说儒家没有美学思想，正好相反，儒家美学就在儒家哲学之中。我们也可以说，儒家没有发展出独立的以概念推理为特征的“纯粹理论理性”的认识论哲学，却不能说儒家没有认识论。道德哲学固然是儒学的核心，但它并不只是“纯粹实践理性”意义的道德哲学（在这个问题上，我不完全同意牟宗三先生的“超绝的形而上学”的说法），而是与美学、知识学结合起来，建立一种以境界论为理论形态的整体论的德性之学，这其中，道德情感居于重要地位，甚至可以说，居于中心地位。而儒家所说的道德情感，既有经验的、心理的一面，又有先验的、形而上的一面，不可一概而论。除了道德情感，儒家还一般地讨论情感问题，而儒家所说的情感，决不仅仅是私人的、主观的情感，它更重视共同的、普遍的情感，也就是主观的客观性原理，其中也有美学问题，有直觉体验式的认识问题。至于超伦理、超道德宗教性问题，特别是宗教情感的问题，更是不能忽视的。

儒家的审美鉴赏和道德情感的培养是结合在一起的，美和善是结合在一起的，“可欲之谓善”，“充实之谓美”（孟子语），它有一种独特的鉴赏方式，独特的体验方法，必须作到“尽善尽美”（孔子语），才是理想境界。这并不是以善取代美，也不是以美取代善，而是实现二者的有机结合。儒家的认识论、知识学也是同情感体验结合在一起的，是陶冶性情、提高境界的重要方法，所谓“知天命”、“尽心知性知提那”、“穷理尽性”、“明明德”、“格物致知”、“识仁”、“致良知”，等等，都与自反式的自我体认不可分，即对自己的心性、德性有所自觉，从而实现内外合一、天人合一的境界。这种直觉式的体认，本身就是一种生命体验，在体验中进行认识，在认识中进行体验，才能使人的地位及其生命价值和意义显示出来，才能处理人与外部世界的关系。人与世界的关系，不知识认知关系，人不只是认识主体；

人与世界的关系，还是情感交流的关系，在这一关系中，人是德性主体，承担着道德义务。这后一方面，正是儒家最关心的。正如当代自然教育家约瑟夫—克奈尔所说：“科学是一种独特的语言，科学为我们提供知识。但科学有很大的局限性，科学告诉我们的世界是不完整的。科学无助于我们内心对自然的感知。我认为应该呼唤人们对自然的情感，以补缀出一个完整的世界。”（21）就世界而言，我们需要一个完整的世界；就人而言，我们同样需要一个完整的人。科学世界与情感世界应当是统一的，知性的人和情感的人也应当是统一的。

科学认识为我们提供了知识，有助于人类的福祉；情感世界不仅使我们感到美，能过一种充实的有意义的艺术生活，而且能使我们关注自然，热爱自然，尊重自然，改变我们的意识与行为，从而真正找到人类的精神家园。儒家的情感哲学为我们提供了这方面的丰富资源。

三、情感与理性的关系问题

在有关情感问题的思考中，最大的问题也许是情感与理性的关系问题。这是中西哲学所遇到的共同问题，但是解决的方式有很大不同，简单地说，西方是情理二分的，中国是情理合一的；西方是重理的，中国是重情的。

上面所举西方哲学中有关情感问题的一些论述和见解，反映出西方哲学的一些特点，但西方哲学的主流传统是理性主义传统，从这个意义上说，情感问题在西方哲学中是“不入流”的。

古希腊哲学虽然有整体观，而且重视人的德性和善，但是从一开始就偏重于知识，因此才有苏格拉底的“知识即善”的说法。到亚里斯多德，则明确提出“人是理性的动物”。在西方，哲学从一开始就是“爱智”之学，而智慧被归结为理性。在这一传统之下，哲学家们也讨论人的问题，讨论人性问题，但一般地不是从情感出发，而是从理性出发，“人是理性的动物”这句名言把理性说成是人的最本质的规定，从古代的“逻各斯”、“理念”直到近代笛卡尔的“我思故我在”，使这一传统达到了它的顶点。但何谓理性？

事实上，理性是一个涵义和使用范围十分广泛的概念，在不同的时期，不同的哲学家各有不同的理解和使用，但是，有一个最基本的涵义是共同的，或者是西方哲学家所能够接受的，这就是指人的理智能力。这种理智能力在数学与逻辑中得到突出表现，如数学原理与证明，逻辑概念的分析与推理，并将这种能力运用到哲学思辨中，就成为理性。但是，在西方哲学的发展中，理性由思辨理性转变成认知理性，进而变成工具理性，当今则称之为“智能”，即单纯的认识能力。这一传统一直延续到现代，以致人们讨论现代社会的“现代性”时，不能不将理性作为“现代化”的一个重要标志，甚至不能不说，“现代化”就是“理性化”，“现代性”就是“理性”。与此相联系，心灵问题也被理解成纯粹的“心智”问题。

理性的历史贡献是有目共睹的。但是，理性主义也造成了一种偏向，这就是人本身的问题被疏远了，被忽视了。后现代哲学批判理性的“权威”，提出恢复“完整的人”，不是没有意义的。

如前所说，西方也有另一种传统，即人文主义传统，比较关心情感问题，但是，其中的大多数学者都自称是非理性主义者，就是说，他们仍然在情感与理性相分离的二元对立中思考问题。

人文主义传统看起来同理性主义传统似乎是背道而驰的，但实际上是相辅而行、互为表里的。

正如罗素所说：“自从希腊文明开始以来，理性主义和反理性主义一直共存在一起，每当一方看来很可能完全取得优势的时候，常常来了一个反应，它导致它对立面的一次新的爆发。”

（22）所谓“共存在一起”，正说明理性主义同非理性主义、反理性主义不是互相取代的，而是互相依存的，换句话说，理性主义传统从来没有中断，而且占主导地位。存在主义哲学家海德格尔说得更明确，他说：“非理性主义只是理性主义之明显的弱点与完全的失败，因而自身就是这样的一个理性主义。非理性主义是从理性主义逃出的一条出路，这条路却不引向自由，而只更多地缠结到理性主义中去了，因为此时唤醒了一种意见，认为理性主义只消通过说未被克服了，其实它现在只是更危险了，因为它被掩盖而更不受干扰地唱它的戏了。”（23）海德格尔是批判传统理性主义的，但他承认理性主义的传统是强大的。他所说的“非理性主义”指什么，不太清楚，但是看起来似乎也是传统的，比如意志哲学之类。

康德的“哥白尼式的革命”，其实就是所谓“认识论的转向”，即讨论认识何以可能的问题。康德虽然批判了理性的“独断”，提出意志和情感的问题，并确立了认识的主体原则，但这并没有使问题得到解决，而是引起了更大的争论。随着所谓形而上学的被批判，“认识论的转向”倒是真正完成了，理性真正变成了认知理性，而且在后来的发展中越来越工具化。

康德把审美情感与道德情感联系起来，提出人类的崇高感，并且将“敬畏”之心作为重要的道德情感肯定下来，这些对我们来说都有很大的启示。康德在“克服”休谟经验主义的同时，却并没有也不可能克服西方长期形成的理性主义传统，而是将情感与理性的分离在某种程度上更加向前推进了。因为他在道德哲学的领域，始终是排斥道德情感的，在他看来，道德情感是不能进入理性殿堂的。

与西方哲学形成对照的是，中国的儒家哲学不仅赋予情感以特殊重要的地位，在人的存在问题上具有重要意义，而且并没有将情感与理性对立起来，而是寻求二者的统一，并由此建立起具有普遍有效性的德性之学。

儒家的德性之学从心理基础而言是建立在情感之上的，情感固然是心理的、经验的，但就其来源而言又是先天的，不是在后天经验中获得的。所以，情感可以“上下其说”。牟宗三先生有“心可以上下其说”的说法，在我看来，情也可以如此说，因为在儒家哲学中，心与情常常是在同一个层次上说的，心就是情，情就是心。这不只是一个“说法”的问题，这是一个基本的“旨意”或“信念”。

先天的未必都是理性的，比如人的生物的、心理的各种现象也是与生俱来的，但这些只能成为后天的经验事实，却不具有其他意义：情感也具有这样的这样的特征。但是，儒家所说的先天性，还有一个重要涵义，就是指先验理性或先验理性能力，它是先于经验而存在的，虽然是潜在的。这就是儒家所说的“义理”、“性理”、“良知良能”，这是“天之所与我者”、“天道之赋予人者”，一句话，就是“天命之性”。所以，在儒家学说中，除了荀子、董仲舒等人之外，都讲性命之理（义理、性理）。性理就是德性，也就是理性；不过，不是“理论的”理性，而是“实践的”理性。但是，又不同于康德所说的“纯粹的实践理性”，而是和情感联系在一起并以情感为其内容的“具体理性”。这才是儒家理性学说的真正特点。

它是实践的而不是理论的，就说明它是有关人的行为，行动的原则或法则，而不是理论思维、理论认识的概念或观念，是指导人自身的实践活动的，不是指导客观认识的。它是理性的，是说它具有客观必然性、普遍性，但不是纯粹形式的，不是远离感性经验之上的“理念”，它就

存在于情感之中，或者通过情感活动体现出来，所以它是有内容的。无论孟子所说的“仁义礼智根于心”、“心悦理义”，还是朱子所说的“爱是情，爱之理是性”，都是这样的具体理性，而不是超绝的纯粹形式。“根于心”就是根于情，“四端之心”即是四端之情，“四端”之中便有“四性”，“扩而充之”只是使其客观化、普遍化而成为理性的。因为它原本就是“天之所于我者”，经过“思”而实现之。“思”是先验理性能力，但孟子所说的“思”，不是笛卡尔式的“思”。后者所说，是一种先验的天赋观念，是纯粹精神，孟子所说，则是“思其在我者”，思其心之所存，这心之所存就是“四端”之情，这就是所谓“本心”。道德情感通过“思”而获得了理性的形式，具有普遍性，但道德情感本身就是人人所具有的，即具有“共通性”，是“共同的情感”，它不必通过另外的理性形式使自己具有普遍有效性，它本身就在“思”的形式下成为普遍有效的。至于“心悦理义”（理义即义理），更是说情。“悦”是情感体验，义理之性是心所具有的，但不是情感之外的纯粹形式，它就是情感所具有的理性形式，所以心能够说“悦”。这是自悦，在自悦之中情感于理性、内容和形式实现了统一。

宋明理学讲形而上学，性理是形而上者，是天之所命，毫无疑问是先验理性。但是，性和心是不能分开说的，心和情是不能分开说的，这就是所谓“心性之学”，心性之学也就是“性情之学”。谁要脱离情感而讲形而上学的性理之学、心性之学，必将被斥之为“有体无用”之学，“凌空驾虚”之学。这样说是有充分理由的。因为所有的理学家，不管在心、性（理）、情的关系问题上持何种见解，他们都主张性不离情，理不离情，决无情之性。这所谓“不离”正是从存在上说的，不是从认识观念或概念上说的。如果从概念或观念上说，情与性与理是有区别的，至少在言说上是不同的（如陆九渊的“言偶不同尔”），但观念、概念只是认识的工具，语言只是认识的中介，而所谓认识，也是存在认识，不是对象认识，是存在的显现、显露，不是获得知识。如果从存在上说，性或理即所谓理性（实为性理）作为人的“存在本題”，并不是实体，也不是纯粹的“自我意识”或观念实体，而是情感的存在样式，即情感之所以为情感者，因此，决不能离开情感而存在。

比如“仁者爱人”，本来是讲情感，但在理学家那里，作出了性情之分（程、朱等人），爱是情，“爱之理”是性，情是形而下者，性是形而上者。但是作为形而上者之性的“爱之理”，正是以爱这种情感为其内容的，如果离开爱之情，所谓仁理、仁性还有什么意义呢？如果没有爱的情感活动，仁性又如何实现呢？正是在爱的特殊活动中，才能体现仁性的普遍性，而所谓“爱之理”，不过是一个概念式的表述而已。说到底，理性只是一个“道理”，最高理想只是一个“表德”。所谓“推上去”时理在气先，性在情先，不过是逻辑的推论，不是存在的状态，只是概念的运作，不是真实的存在，就存在而言，则是“一时俱有”的。理学家虽然运用概念、范畴，但决不是概念论的哲学家，他们的学说也不是概念论的哲学，道理就在于此。

我们说，情可以上下其说，就是指情感可以从下边说，也可以从上边说，这里所说的上、下，就是形而上、形而下的意思。情感是人的基本的存在方式，是人的存在在时间中的展开。从下边说，情感是感性的、经验的，是具体的、实然的心理活动。从上边说，情感能够通过性理，具有理性形式。或者说，情感本身就是形而上的、理性的。或者说，情感是理性的实现或作用。所谓情感能够通向理性，如程明道的“情顺万事而无情”之说就是代表，无情之情就是理性化的性理、情理。所谓情感本身就是理性的，如陆象山的“本心说”与王阳明的“良知说”就是代表。“本心”即是情，即是理（性），心、性、情、才是“一物”；“良知”既是“是非之心”，又是“好恶之心”、“真诚恻坦之心”，情与性是合一的。所谓情感是理性的实现，如朱子的“性体情用”以及“心统性情”之说就是代表，无情则性无可见。

总之，儒家的德性之说是理性主义的，不是非理性主义的，但在他们的学说中，所谓理性不是西方式的理智能力，而是指人之所以为人的性理，这性理又是以情感为内容的，因此，它是一种“具体理性”而非“形式理性”、“抽象理性”，是“情理”而不是纯粹的理智、智性。

当我们谈到情感与理性的关系问题时，我们看到，儒家承认人类有共同的情感，共同情感是人的德性具有普遍有效性的证明。但这所谓普遍有效性，不是从经验上说的，不是心理经验的集合或“统计学”意义上的一致，而是以先天的或先验的“性理”为其普遍有效性的保证（特别是宋明理学，这一点更加明显）。但是，这样的先验理性（性理）是潜在的，只能在情感经验中实现，在情感经验中获得其现实性，从而使人的生命具有“意义”，因此我们说，它是一种“具体理性”。

如果从另一个角度来看，它又是一种“目的理性”。

情感哲学是一种生命哲学，儒家的生命哲学决不仅仅是讲生命的“冲动”，本能的“冲动”；儒家的生命哲学是有理性精神的，这种理性精神与自然目的论有关。

在儒家哲学中，天是最高存在，天道的根本意义在于“生”，自然界处于“生生不息”的过程中。“生”的哲学隐含着一种目的性，即向着完满性不断生成，人就是自然目的性的实现。但这所谓“实现”，本身就是目的，是目的性的活动，以完成宇宙大生命的目的为目的。这就是儒家“继善成性”说。

善就是目的，但是，就纯粹客观的天道而言，是无所谓善的，天道只是“生”；善是就人而言的，目的是就人而言的，但人的目的归根到底是继天道而来的，这就是“天人之际”的学问。人是“实现”原则，“天命之谓性”，天命体现了目的性，但真正实现天命的是性，性是要人去完成的。有人将“天命”解释成必然性，即道德命令，这样说有一定的道理，“命”字确实有命令的意思，“天命”似乎是一种无言的命令。但是，命令是一定要实现的，是定然式的，但事实是，在每个人的身上，未必都能实现，这除了外界原因之外，还有自身的原因。目的论是一个弱的理论，不是强的理论，天人“授受”之间有一种目的性的关系，人有善心善性，这是人的目的，但能否实现全在人自己。

目的还用“心”来表示。儒家讨论过天有没有心的问题，结论是，天以“生”为心。这就蕴涵着天之生道是有目的性的。人受天地生物之心以为心，因此人有不忍之心（朱子语）。这不忍之心就是仁心，是道德情感；但是，人之所以有此仁心，是因为禀受或继承了天心，天心即是生，即是仁。这样看来，仁就是目的理性。

“目的理性”与“具体理性”是统一的，都与情感有关，这是儒家理性学说的特点。

参考文献：

[1][2][3][7]《才性与玄理》，台北：台湾学生书局，1989。125；125；276；319

[4][6]《中国哲学简史》，北京：北京大学出版社，1985，19-20章；268

[8][9] 《嵇康集-养生论》

[10][11] 《晋书-阮籍传》

[12][13][14][15][16][17][18][19] 《判断力批判》上卷，宗白华译，北京：商务印书馆，1984。56； 57； 78； 78； 76； 143； 204； 133

[20] 《牟宗三新儒学论著辑要》，北京：中国广播电视出版社，1992。171

[21] 《感悟大自然的奇迹》，北京：中华读书报，2000-7-26

[22] 《法西斯主义的家世》，《罗素文集》第3卷，内蒙古：内蒙古人民出版社，1997。341

[23] 《形而上学导论》，北京，商务印书馆，1997。178-179

原载《新视野》2001年第1期，第2期

2002年1月10日

[写信谈感想](#) [到论坛发表评论](#)

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。