

论儒道禅之情

——以《论语》《庄子》《坛经》为中心

朱松苗 著



武汉大学出版社
WUHAN UNIVERSITY PRESS

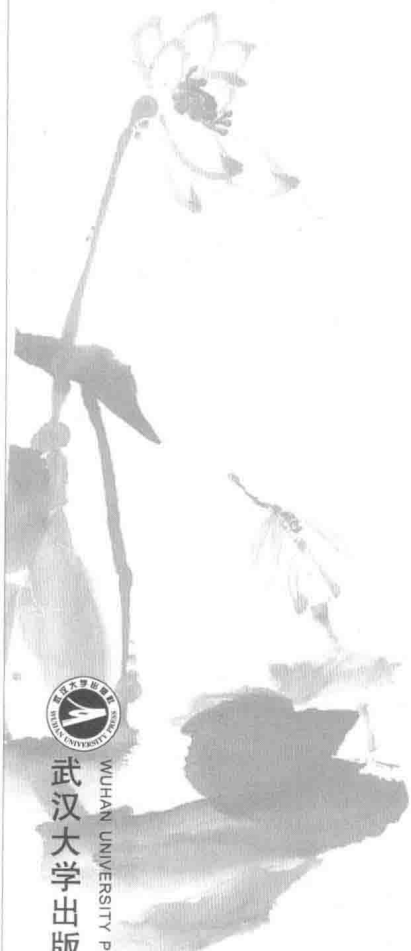
论儒道禅之情

——以《论语》《庄子》《坛经》为中心

朱松苗 著



武汉大学出版社
WUHAN UNIVERSITY PRESS



图书在版编目(CIP)数据

论儒道禅之情:以《论语》《庄子》《坛经》为中心/朱松苗著. —武汉:
武汉大学出版社, 2016. 12

ISBN 978-7-307-18952-2

I. 论… II. 朱… III. ①儒家—研究—中国 ②佛教—研究—中国
③道教—研究—中国 IV. ①B222.05 ②B948 ③B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 315138 号

责任编辑:徐胡乡 责任校对:李孟潇 版式设计:马 佳

出版发行:武汉大学出版社 (430072 武昌 珞珈山)

(电子邮件: cbs22@whu.edu.cn 网址: www.wdp.com.cn)

印刷:虎彩印艺股份有限公司

开本: 720 × 1000 1/16 印张: 16.5 字数: 238 千字 插页: 1

版次: 2016 年 12 月第 1 版 2016 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-307-18952-2 定价: 39.00 元

版权所有, 不得翻印; 凡购我社的图书, 如有质量问题, 请与当地图书销售部门联系调换。

导 论

情感是美学的研究对象。与西方文学和艺术所具有的叙事传统相比，中国文学和艺术自古以来就有抒情的传统，这种抒情传统的文化根基就在先秦儒家、道家和稍晚出现的禅宗文化中，正是它们的思想构成了中国传统文化的主干，决定了中国传统文化的独特秉性。而儒道禅三家的思想又集中地体现在《论语》《庄子》和《坛经》三个经典文本之中，正是以它们的思想为基础，建构起了中国文学和艺术的抒情传统，并决定了抒情传统的内容。因此，如果要正确地理解和解释这种抒情传统，我们首先要回答的是，就中国文化而言，它所抒发的究竟是一种什么样式的情，或者说它通过“抒”的方式所能构建的是一种什么形态的情？为此，我们需要回到这种情所赖以发生的文化或思想的土壤中，即回到儒家、道家和禅宗的经典文本，去看看它们究竟是如何规定情的，在此基础上，我们才能探讨文学和艺术是如何抒发这种情感的。

在字源学和一般理论意义上，情的本义为情实，指万事万物存在的实际情况——它既可以指称人，也可以指称物。如果是指物，则可以理解为质实，表示真、实之义；如果是指人，多与人的性情、人品、德性有关，表示诚、信之义。当“情”被用来专门指称人或人的心理状况，即被专门用来指称人作为一个存在者的实际情况时，情的情感义出现了。而人的实际情况首先表现为人是一个欲望者，所以在许慎那里，情被解释为“人之阴气有欲者”；当然人不仅是一个欲望的人，而且是一个社会的人、文化的人，所以王圣美又解释情为“心之美者”。许慎解释的是一个自然的、本能的人，将情与欲相连；王圣美解释的则是一个社会的、文化的人，将情与性相连。所以在古代，性、情、欲三者是密不可分的，对情的理解

的分歧实际上来源于对性和欲的理解的分歧。事实是，情为性、欲之显，审美情感就来自于欲与性的游戏。之所以说是一种游戏，是因为情感自身既不是一蹴而就的，也不是一成不变的，从本质上讲，它是生成性的，在不同的生存境遇中，存在会激发出不同的情感、欲望和人性，即便是在同一生存境遇中，人们也会从各自不同的角度激发出不同的情感、欲望和人性。

一般来讲，情又可以分为情感和情绪两种：从情的具体内容来讲，它指的是情感，包括人的社会之情、自然之情和艺术之情等；从情的具体表现形式来讲，它指的是情绪，包括好(爱)、恶、喜、怒、哀、乐等具体的形式。当然，两者在本质上又是不可分的，情绪本身就意味着情感，即情绪是尚未敞开的情感，情绪是情感的显现。其中，情感的核心是爱，情感是被爱所规定的，没有爱的情感不能称之为情感。爱不是占有，甚至也不是通常意义上的奉献，而是存在之爱，是给予，人只有在给予中才能成为自身、完成自身、实现自身。就人自身而言，这是因为人只有在给予中，才能激发出人自身的人性的潜能，唤醒人身上尚未敞开的生命力量，只有在给予中，人性才能变得更加丰富完整，更富有活力、更富有生命感、更富有创造力，而不是正好相反。同时，就人与人之间的关系而言，只有在给予中，爱者和被爱者才能得以共同生成——一方面，爱者通过真正的爱去认识、发现、给予被爱，将爱的力量传给被爱；另一方面，被爱也通过爱获得自身独特的意义，并且经由这种独特的意义去召唤、激励爱者走向自己，走向自身，获得自身的存在——所以真正的人与人之间的关系是一种共生的关系，这不仅意味着他们共同生存，更意味着彼此共同生成，这种共生是一种内在的联系，是一种融合，即彼此亲密相契、相互补充，也是共同(相互)给予、相互构造(创造)、彼此生成。

中国古代传统思想中的“情”论思想主要是关于喜、怒、哀、乐等情绪的思考，以爱为核心内容的情感则是以仁爱、兼爱、泛爱、慈悲等形式出现。如果说情绪是“情”的外在形式的话，情感则是“情”的内在内容。对于孟子而言，情感是天生的，人天生就有恻隐之心、羞恶之心等四端之心；但是对于孔子而言，仁爱情感

很显然不是天生的，而是经过后天的不断努力——学、习、思、爱而生成的。对于庄子而言，他认为大道至仁，所以如果人是道的显现的话，那么人就是有爱的，而且这种爱是随道而成，是天生的。但是庄子又认为至仁无亲，这意味着他所说的爱又不同于人们通常所讲的爱，如果人们通常所讲的爱是人的一种主观行为、有意向性的话，庄子意义上的爱恰恰是反对这种主观性和意向性的，即反对人为的，从这个意义上讲，庄子之爱是不爱，而正是不爱才成就了其大爱、泛爱。对于佛教和禅宗而言，它们一方面讲空，认为万法本空，即认为世间本无所谓情感与爱，但是另一方面，它却又强调了觉悟者普度众生的慈悲情怀，这种慈悲虽然是由人发出的，但这个人不是一般之人，而是一个觉悟者，即觉悟了自己本性的人。他的行为虽然是主观的，但他不是出于个人的意愿，也不是要谋取个人的私利，而是一种纯粹的给予，这种纯粹的给予就来自于人的本性即佛性，从这个角度来讲，慈悲之情实际上也是天生的，它是人的本性（佛性）所具有的。

具体而言，哲学的本义是爱智慧，即关于爱的智慧，也是智慧之爱，最高的智慧就是爱。孔子作为一个哲人，其思想也是从爱的情感出发的——即父母对于子女的发自天性的爱，这种爱就是一种纯粹的给予，它原本不带有任何功利目的——孔子之爱被称为仁爱。这意味着一个能够爱人的人才能成为仁者，反过来说，一个仁者必须是能够爱人的人。所以《论语》所宣扬的人与人之间的关系并不是其他的关系，而就是爱的关系。从这个角度来讲，不是“仁者人也”规定了“仁者爱人”，而是“仁者爱人”规定了“仁者人也”。但是当我们将“仁者人也”理解为仁者是一个符合人之为人的人时（前者是哲学意义上的仁，后者是伦理学意义上的仁；前者是广义的仁，后者是狭义的仁），两者的关系又发生了转变，即只有一个真正意义上的“人”——君子，才能够去爱人。而君子之所以能够爱人，从社会学的角度来看，它来源于原始的人道主义；从心性论的角度来看，它来自于人的四端之心；但是从根本上来讲，即从存在论的角度而言，爱本身是客观存在的，这意味着对于人而言，没有爱，人就不能生，所以爱人就是让其生，生既是生命，也是生

成，是生命生生不息地生成，这是人的最本质的存在。同时，《论语》中的仁爱又是通过“礼”（理）来实现的，“礼”（理）给予仁爱以尺度，这种尺度一方面是限制，另一方面也是守护。《论语》的仁爱表现在四个方面：存在之爱、对父兄之爱、对他人乃至万物之爱和对自我的爱。在仁爱思想中，《论语》之情得以显现，并表现出合度、合理、合情的特点。因此，以《论语》为代表的儒家之情是被道所规定的，即被仁爱之道、礼乐之道所规定。

如果说以《论语》为代表的儒家情感主要是被道德所规定的话，那么正是这种道德情感构成了《庄子》审美情感的理论和社会背景。《庄子》对道德情感的内在缺陷和外在流弊都提出了严厉的批判：其内在缺陷在于它在现实中容易形成私情和偏情；其外在流弊在于它很容易流于形式而成为虚情。所以《庄子》的“无情”有两种含义：首先应该理解为无私情、无偏情、无虚情。但《庄子》不是真无情，它追求真情与至情，大爱无言，至情无情。但正是因为真情与至情，使得人们在无情的现实中痛苦不堪，《庄子》不得不理性地思考这种真情与至情，结果是《庄子》以理化情，运用理性用力地说服自己——万事万物都有其自然之道，我们并不需要因为它们而动感情以至于伤害自身。进而《庄子》又意识到，既然万事万物都有其成理，那么我们以自己的主观态度去认识、判断它们是不对的，我们要祛除这种主观自我乃至人类中心主义的立场，要以物观物，把事物作为事物本身显示出来，这样就要求摒除我们的主观情感，从事物本身的角度出发，只有这样我们才能如实观照乃至到达事物本身。这是“无情”的第二层含义。因此，《庄子》的无情不是什么也不要、什么也没有，它最终指向的恰恰是如何摆脱痛苦，是“逍遥游”和“至乐”，即“无情”真正的目的还是情，即至情，它是充满天地的审美情感，所以道是无情却有情。因此，以《庄子》为代表的道家之情也是被道所规定的，它的道为自然之道、“无”之道——从否定方面来讲，它是否定“有”的道；从肯定方面而言，它是回归自然本性的道。

一般认为，佛教是主张断除欲念、否定情感的。因为佛教认为四大皆空，人的本性也为“空”，而情作为一种主观意愿，它就是

“有”，这本身是与人的空性本性不相符的，而且大量事实告诉我们，人们往往是为情所困才遁入空门，所以情和空是不相容的——但是这只是一种皮相之见，佛不仅有情感，而且有最大、最深、最广也是最朴素、最庄严的情感——这种情感表现为慈悲，即对有情众生的无量地拔苦与乐的情感。佛教将觉悟者的情感称为慈悲，将未觉悟之众生的情感才称为情。当然，觉悟者的觉悟也还有大小之分，所以慈悲也有大小之分——有大慈悲和小慈悲之分，也有众生缘慈悲、法缘慈悲和无缘慈悲（“三缘慈悲”）之分。其中最大的慈悲是无分别、无执著、即空而起的无缘慈悲——它是最大的慈悲，也是最广的慈悲，它无时不有，无处不在，它的对象是遍及一切时间和空间中的众生与法；它是最彻底的慈悲，也是最根本的慈悲，它将佛的慈悲之情与佛的空性智慧相结合，从而将这种情感上升为智慧之道，同时也让佛的智慧之道在这种情感中显现出来，即彰显了佛教悲智双运的最伟大的智慧和最伟大的情感——一方面它不舍大悲，拔苦与乐，利乐众生；另一方面它又不离般若，不执一切，不落一处。同时，两者又相互规定、相互补充——因为智慧，所以慈悲；由于慈悲，才见智慧。反过来，没有慈悲之心的智慧，还不是佛的智慧，即大智慧；没有智慧的慈悲之情，也还不是佛的慈悲，即无缘慈悲（大慈大悲）。在中国传统文化中，观世音菩萨就是佛教慈悲精神的代表。

同理，禅宗也不完全否定人的情感，它只是反对人的“世情”或“迷情”，即执著之情、善恶分别之情——我们统称为人为之情，而对于已经觉悟了自己的本性的人所产生的自然而然的情感——广大之情、清净之情、自由之情、自然之情，它不仅不反对，甚至认为，如果众生能够随顺自然，真正理解、践行、证悟这种情感的话，这本身就是成佛之道——即我们既不否定自然之情，也不执著于自然之情，更不妄生人为之情。而且，禅宗不仅强调自己要誓愿成佛，还要帮助别人成佛，这意味着——对于自己而言，人需要觉悟之情或自然之情；对于他人而言，人需要慈悲之爱。

综上所述，我们对《论语》《庄子》《坛经》之情的探讨实际上也就是对中国传统之情的探讨，因为它们对情的认识和理解规定了中

国人对情的认识和理解，并指引着中国之情在现实的发生。如果说以《论语》为代表的儒家之情主要呈现为一种仁爱情感的话，那么以《庄子》为代表的道家之情则主要呈现为一种自然情感，以《坛经》为代表的禅宗之情主要呈现为一种慈悲情怀。在此基础上，被儒、道、禅思想所规定的人们的情绪在根本上也被这种情感所规定：对于君子而言，如果仁爱思想能够实现，那么他就会产生一种积极的情绪，否则就会产生一种消极的情绪；对于真人而言，如果人们能够顺其自然，那么他就会产生一种积极的情绪，反之会产生一种消极的情绪；对于觉悟者而言，如果人们能够自度度人，那么他就会产生一种积极的情绪，反之会产生一种消极的情绪。

当然对于情感，我们不仅要对其进行内在的区分，而且需要将其与外在的异质文化进行比较，这样我们才能从整体上、根本上对中国传统之情进行把握。首先，就整体而言，与西方古典思想中的神性情感相比，中国传统思想中的情感主要表现为一种自然性情感——对于儒家而言，这种情感具体表现为血缘情感，它是儒家全部理论的基石。对于道家而言，这个自然就不仅是自然界意义上的自然，更是指自然而然意义上的自然，它是万物的本性和天性，在这个意义上，道家的情感就是顺其自然的情感，因为这就意味着顺其本性——对物而言，就是顺物之物性，对人而言，就是顺人之人性。这种情感是自然发生的，因为它否定了人的意愿。对于禅宗而言，它将道家的自然之情推向了极致，认为自然之情不仅可以在自然而然的自然界中实现，而且可以在充满人为的社会中实现，所以人并不需要到一个理想的环境中去寻求自然与宁静，而是需要心灵自身的力量，即心灵自身的自然而然，只要心灵自身自然而宁静，我们即使是在社会的纷扰中也可以做到自然而然。

其次，与日常生活中的情感（绪）相比，中国传统之情与西方古典情感都具有超越性的特点，但是与西方的外在超越相比，中国传统之情主要是一种内在的超越，即心灵的超越。对于儒家而言，这个超越者就是君子，他所要超越的是私情的世界，要达到的地方是充满仁爱的世界；对于道家而言，这个超越者是真人，他要超越的不仅是一个充满私情的世界，而且包括富有仁爱情感的世界，他

要到达的世界是一个自然的世界，也就是一个万物回归本性、返本归真的世界；对于禅宗而言，这个超越者是一个觉悟者，即心灵觉悟的人，他要超越的是一个迷误的世界，心灵遭到遮蔽的世界，即有心的世界，因为这个“有”，使心灵不能敞开自身，所以他要达到的世界是一个“空”和“无”的世界，即心灵觉悟到万法皆无自性的世界，唯有如此，人才能去掉心中的那个“有”。而要做到如此，他们所要依靠的就不是西方神性思想中的信仰，而是人的内在的心灵的修养。

再次，也正是这种超越性使得他们都能在人生困境中实现对自我的超越，表现出一种对快乐的希冀和追求并形成心境。因此中国传统之情在根本上是一种积极性的情感，这种积极就表现在他们的乐天知命上。这种“乐”在以《论语》为代表的儒家思想中表现为“孔颜之乐”，在以《庄子》为代表的道家思想中表现为“天乐”和“至乐”，在以《坛经》为代表的禅宗思想中表现为“涅槃常乐”和“真乐”。

最后，儒道禅之情都是纯粹性情感，都是从真正的爱出发的——在《论语》中，纯粹的父母之爱作为爱的基础既是无私的，也是无目的的，它就发源于人的内心和本性，以自身的成长经验和具有意向性的愿望守护着被爱者的成长；在《庄子》中，天地（自然）之爱也是无私和无目的的，它无求于万物，只是无私地守护万物，让天地万物如其所是地成长；在佛教和禅宗那里，其慈悲情怀更是远离功利和目的，只是纯粹地奉献甚至是牺牲。区别只在于：儒家之爱是推己及人，是己之所欲亦施于人；道家之爱则反对推己及人，强调即便是己之所欲，也勿施于人；佛教和禅宗则一方面反对“己之所欲”，另一方面却追求推己及人——与儒家不同的是，儒家所推的是自己的意愿，而佛教和禅宗所推的则是心灵的觉悟，它反对人的意愿。

当然，任何一种归纳都具有一种危险性，因为它会有意或无意地忽略一些细微的东西，这些东西往往会被主观地认为是不重要的，归纳的危险性就来自于这种主观性。很多时候这种主观性是建立在意向性基础之上的，如果是这样的话，很多细微的东西就会被

刻意地隐瞒；即使不是这样的话，这种主观性也很难保证自己是客观的、全面的、完整的。这样一来，很多细微的东西就会在无意之中被主观的局限性、狭隘性所遗漏。所以我们要不断地对那些被认为很清晰、清楚的事情进行反思和再反思，这样我们就会发现，和西方古典情感一样，甚至是和情感自身一样，中国传统之情还具有一个复杂性的特点。这表现在：《论语》的仁爱之情虽是真情至爱，但在现实中又表现出一定的功利性；说是功利，它却又呈现为一种道德情感；说是道德情感，它有时又表现出超越世俗的审美情感。总之，道是无情却有情，道是有情又无情。而《庄子》之情的复杂性在于：我们一般认为爱是有意向性的，而《庄子》是反对意向——人为的；情是主观的，而《庄子》是反对主观的价值判断的，所以《庄子》之情就表现为好像无情却有情，好像有情却无情。禅宗之情的复杂性则在于：在佛教看来，一方面，客观事物（万法）本身原本性空，是因缘和合而生的，所以我们不需要因它们而生情，因为它们原本就是不存在的——没有自性；但是另一方面，它又强调了普度众生的慈悲情怀；再一方面，作为中国化的佛教，禅宗认为我们不仅要有像菩萨一样的慈悲之情，而且对于日常的情感，我们也要顺其自然，既不肯定它，也不否定它，更不执著于它。

当然，看似复杂的事情往往是最简单的，儒道禅之有情无情也一样，看似复杂，实际上也简单，那就是：它们是有情的，而且是有至情，因为它们有至爱、大爱。只不过它们所强调的情，迥异于世俗之情：它们不是起自私心，而是源于大道；它们不是因物而起，而是对物而起。它们强调的是心灵自身的力量。

前言

1750年,“美学之父”鲍姆加通从建立完整的人类知识体系出发,指出应有三门学科对人的知、情、意分别加以研究,其中,研究“知”的学科为逻辑学,它引导人们到达真;研究“意”的学科为伦理学,它引导人们到达善;研究“情”的学科即美学,它引导人们到达美。受此影响,审美教育一度被称为情感教育,如朱光潜就认为“美感教育是一种情感教育”^①,因为“我坚信情感比理智重要,要洗刷人心,并非几句道德家言所可了事。一定要从‘怡情养性’做起,一定要于饱食暖衣、高官厚禄之外,别有较高尚、较纯洁的企求。要求人心净化,先要求人生美化”^②。

此外,王国维、蔡元培先生等也都曾经提出过类似的观念。虽然他们的观点是否全面、完整还有待商榷,但是他们对情的重视还是应该被肯定的。他们对情的重视并不是捕风捉影,而是来源于他们的思想所从出的美学传统即中国古典美学本身对情的抒发的重视。纵观中国古典文论史,从“诗言志”到《毛诗序》中的“情志”说,再到陆机的“缘情”说、严羽的“吟咏情性”说,以及汤显祖的“情至”(“至情”)说——虽然他们所谓“情”的含义各异,但贯穿于中国文学艺术中的这条“情”线确实清晰可见。

《尚书》首先提出“诗言志”,认为诗歌不仅要表达诗人的思想、志向和怀抱,而且要抒发诗人的情感。在《毛诗序》中,则将“情”与“志”

① 朱光潜:《朱光潜美学文集》第二卷,上海文艺出版社1982年版,第505页。

② 朱光潜:《朱光潜美学文集》第一卷,上海文艺出版社1982年版,第446页。

并举,“诗者,志之所之也,在心为志,发言为诗,情动于中而形于言”。只是这个时候情感还没有突出出来,它只是被包括在“志”中,只是诗歌表达对象的一部分;而且这个“志”也不是出自成熟个体的独立、完整而富有个性的“志”,而是被社会理性所规定的“志”,故而这个没有突出出来的情也不是真正独立、完整的情感。

到了魏晋时期,随着文学和审美进入了自觉的时代,情感也开始从“志”中独立出来,成为了诗歌所要表达的一个重要内容,甚至成为了诗歌的本质,其明显的标志就是陆机在《文赋》提出的“诗缘情”的理论。此时的情不仅是诗歌产生的原因,而且成为了诗歌表达的主要和根本内容,这个情被陆机规定为真情,它源自个体独一无二、不可替代的生命体验。

至南宋时,严羽又提出了“诗者,吟咏情性也”^①(《诗辩》),这种说法实际上是对《毛诗序》所提出的“吟咏情性”说进行了重新解释。《毛诗序》中的“情性”指的是一种道德情感,与道德伦理和政治教化相关,所以它的情感虽超出了人的动物性和自然性,但是又受礼仪道德所限制,即“发乎情,止乎礼”;而严羽所说的“情性”则既不同于人的自然性情绪,又不同于儒家的道德情感,它只关乎人的情感自身,所以它不受欲望和理性的制约,是一种自由的情感,并因此成为了审美情感。这种情感就表现在严羽对情感自身的肯定上,而对情感自身的肯定又来自于对含有此类情感的诗歌的肯定上——“唐人好诗,多是征戍、迁谪、行旅、离别之作,往往能感动激发人意”(《诗评》),“读骚之久,方识真味,须歌之抑扬涕洟满襟,然后为识离骚”(《诗评》)。

而到了晚明时期,在新的哲学、美学思潮的影响下,汤显祖则将“情”的重要性提到了前所未有的高度,提出了著名的“情至”(“至情”)^②说,“天下女子有情,宁有如杜丽娘者乎!梦其人即

① 郭绍虞:《沧浪诗话校释》,人民文学出版社1998年版。

② 主张“情至说”的,如邹元江《情至论与儒道禅》,《戏剧》2004年第2期;主张“至情说”的,如张法《中国美学史》,四川人民出版社2006年版,第213页;陈望衡《中国古典美学史》下卷,武汉大学出版社2007年版,第68页。

病，病即弥连，至手画形容，传于世而后死。死三年矣，复能溟漠中求得其所梦者而生。如丽娘者，乃可谓之有情人耳。情不知所起，一往而深。生者可以死，死可以生。生而不可与死，死而不可复生者，皆非情之至也。”^①（《牡丹亭·作者题词》）也正是因为如此，汤美学思想的核心也就是“情”这个范畴，因为“人生而有情”（《玉茗堂文之七·宜黄县戏神清源师庙记》）^②，所以“情不知所起”；因为“情不知所起”，所以“一往而深”；因为“一往而深”，所以人才能生死相随；因为生死相随，所以情是人生的真谛；因为情是人生的真谛，所以“世总为情”；因为“世总为情”，所以“情生诗歌，而行于神”（《玉茗堂文之四·耳伯麻姑游诗序》）^③——文学和艺术就是为了表达“情”而“生”的，因此，文艺作品的本质就是“情”，文学艺术之所以能感动人也是因为它要表达的“情”。

由此可见，中国古典美学内部存在着的这条“情”线本身并不是晦暗不明的，而是清晰可见的，特别是在与外域的异质美学相比较时，这个特点更是被突出地表现了出来。近年来，一些海外华人学者以一种更加宏阔的眼光，在跨文化研究和交流中，提出了抒情传统乃中国古典文学艺术的独特品格，如旅美华人学者陈世骧先生在其《中国的抒情传统》一文中就提出，相对于西方文学而言，“中国文学传统从整体而言就是一个抒情传统”，“抒情精神成就了中国文学的荣耀”。^④普林斯顿大学教授高友工则在其《中国抒情美学》等论文中将抒情传统的视域从文学扩展至包括音乐、书法、绘画等诸多艺术门类在内的整个美学领域，建构起一个中国抒情美学的宏大体系，“中国美学传统不仅成功地着力于音乐、诗歌和绘画

① 汤显祖著，徐朔方、杨笑梅校注：《牡丹亭》，人民文学出版社1982年版。

② 汤显祖著，徐朔方笺校：《汤显祖全集》，北京古籍出版社1998年版，第1188页。

③ 汤显祖著，徐朔方笺校：《汤显祖全集》，北京古籍出版社1998年版，第1110页。

④ 陈世骧：《中国文学的抒情传统——陈世骧古典文学论集》，生活·读书·新知三联书店2015年版，第5-6页。

等，而且尽管关心的艺术品类不同、阐释各异，却表明了……抒情美学所代表的一贯特征”^①。在这种背景下，学界一般认为西方文学偏重于叙事，叙事性文学发达；中国文学偏重于抒情，抒情文学发达。

如果事情是这样的话，究竟是怎样的一种思想文化传统，使得中国古人相对重视抒情而不是叙事，相对重视感性的存在而不是抽象的逻辑思辨？究其根本原因，恐怕就在于中国古人对“情”本身的重视，以及对“情”所处的感性生活世界的重视，也正是因为这种“重视”，使得他们对于“情”的思考有着更为广泛的热情。比如在李泽厚看来，“中国传统重视情感……将之作为生活的本根实在”^②，蒙培元则将传统哲学规定为情感哲学，“传统哲学，从某种意义上说，是一种情感哲学，因为它十分重视情感体验”^③。

问题在于，为什么中国人对“情”又有着相对高涨的热情呢？

人们认为，这首先在于，“情”本身对于人的存在即人生在世的不可或缺的意义。如方东美认为，人就是因为“情”而出生的——“人类含情而得生”^④，即在他看来，没有“情”，就没有人类的产生，反过来，既然有了人类，那么这个世界自然就是一个有情的世界；梁启超则认为，相对于“理解”和“知”，“情”才是人的一切行为的“原动力”，因为情感的“激发”，人才能获得行动的真正动力，反之，人就会失去行动的动力，“天下最神圣的莫过于情感，用理解来引导人，顶多能叫人知道那件事应该做，那件事怎样做，却和被引导的人到底去做不去做，没有什么关系。有时所知的越多，所做的倒越少。用情感来激发人，好像磁力吸铁一般，有多大分量的磁，便引多大分量的铁，丝毫容不得躲闪。所以

① 高友工：《中国抒情美学》，《北美中国古典文学研究名家十年文选》，江苏人民出版社1996年版，第1页。

② 李泽厚：《人类学历史本体论》，天津社会科学院出版社2008年版，第271页。

③ 蒙培元：《中国哲学主体思维》，人民出版社2005年版，第83页。

④ 方东美：《生生之德：哲学论文集》，中华书局2013年版，第110页。

情感这样东西，可以说是一种催眠术，是人类一切动作的原动力”^①；朱谦之则认为人是被“情”所规定的，“情”成为了人的存在价值和存在意义之所归，“人之所为人，是以‘情’为其根本内容的。所谓人生的意义，就是为有这点‘情’而有意义”^②，也正是因为如此，他提出了“唯情哲学”的口号，“原来我数年的积极运动，本是要提倡一种‘唯情哲学’”^③。

其次，在梁漱溟看来，这在于“富于情感是东方人的精神”^④，与此相应，中国传统文化中则弥漫着一种中国人所特有的“人情味”^⑤。只是“中国哲学中的‘情感’问题长期以来并未受到足够的重视。其中一个重要原因，就是较多的近现代学者受西方哲学的影响，以西方哲学的体系与模式来整合中国哲学。而在西方哲学的历史中，情感问题并不占有重要地位，甚至不是一个代表性问题。这样，以西方哲学的眼光看中国哲学，其中的情感问题被忽略，也是顺理成章的”^⑥。

如果说对于中国思想而言，“人是情感的动物”，那么西方古典思想则将人定义为“理性的动物”，所以中国传统的情感思维和西方古典文化的理性精神无疑是相对的。正是因为如此，在钱穆看来，“西方人重知，中国人重情。知自外来，属分别性。情由内发，属和合性……中国人重情不重知”^⑦。其中，“知”又可以区分为理智和理性。从理智的角度来看，蒙培元认为“西方哲学是理智

① 梁启超：《中国韵文里头所表现的情感》，见《梁启超全集》第十三卷，北京出版社1999年版，第3911页。

② 朱谦之：《一个唯情论者的宇宙观及人生观》，见《朱谦之文集》，福建教育出版社2002年版，第482页。

③ 朱谦之：《一个唯情论者的宇宙观及人生观》，见《朱谦之文集》，福建教育出版社2002年版，第62页。

④ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆1999年版，第193页。

⑤ 孙隆基：《中国文化的深层结构》，广西师范大学出版社2004年版，第146页。

⑥ 黄意明：《道始于情：先秦儒家情感论》，上海交通大学出版社2009年版，第5页。

⑦ 钱穆：《晚学盲言》，广西师范大学出版社2004年版，第528页。

型哲学，而中国哲学则是情感型哲学”^①，因为“人的精神活动或心理活动，包括知、情、意三个方面。西方哲学从一开始就是‘爱智’的，即属于理智型思维，并且形成一种传统。中国哲学则不然，它没有把知、情、意严格区分开来，并不重视知性的发展，却很重视情感体验以及情感需要的满足”^②。从理性的角度来看，李泽厚认为“《圣经》和希腊哲学实质上都以‘理’胜。在西方，logos是逻辑、理性、语言，强调的是理性对感情的主宰和统治。中国传统虽也强调‘理’，但认为‘理’由‘情’（人情）而生，‘理’是‘情’的外在形式，这就是‘称情而节文’的‘礼’”^③。严格意义上讲，李泽厚所讲的“理性”还只是他所命名的“实用理性”，而不是“理性”自身的含义，因为纯粹理性自身只是原则的能力，它并不关乎实用，也不关乎情感——从这个角度而言，情感和理性是不能相融的。

如果与有着理性传统的西方思想相比，中国传统思想确实重情的话，我们还需要更为细致地分析，这种思想传统又是如何具体地表现出来的？

我们试图从先秦时期《论语》《庄子》和稍晚出现的《坛经》的思想中找出其中的文化基因。众所周知，《论语》的思想是儒家思想的代表，《庄子》的思想是道家思想的代表，《坛经》的思想又是中国化的佛教——禅宗思想的代表。在先秦两汉时期，儒家和道家相互补充，共同构成了那个时代的文化和思想；隋唐以后，随着佛教的传入及其本土化，佛教和禅宗也开始深刻影响着中国人的生活和思想，所以不再是儒道互补，而是儒、释（禅）、道合流，三者从不同的角度共同影响着中国人的方方面面。其中，儒家主要关注社会，影响着人的现实人生；道家主要关注自然，影响着人对自身的

① 蒙培元：《心灵超越与境界》，人民出版社1998年版，第20页。

② 蒙培元：《中国哲学主体思维》，人民出版社2005年版，第55-56页。

③ 李泽厚：《人类学历史本体论》，天津社会科学院出版社2008年版，第268页。