

情感与理性

蒙培元◎著



社·科·学·术·文·库

蒙培元◎著

情感与理性

社
科
学
术
文
库

图书在版编目 (CIP) 数据

情感与理性/蒙培元著. —北京: 中国社会科学出版社, 2002.12

(社科学术文库)

ISBN 7-5004-3365-4

I. 情… II. 蒙… III. 情感-研究 IV. D842.6

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2002) 第 024299 号

责任编辑 冯春风

责任校对 杨柳

封面设计 毛国宣

版式设计 王炳图

出版发行 **中国社会科学出版社**

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号

邮 编 100720

电 话 010—84029453

传 真 010—64030272

网 址 <http://www.csspw.com.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂

装 订 广增装订厂

版 次 2002 年 12 月第 1 版

印 次 2002 年 12 月第 1 次印刷

开 本 850×1168 毫米 1/32

印 张 13.5

插 页 4

字 数 335 千字

印 数 1—5000 册

定 价 32.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

出版说明

以出版哲学社会科学各类学术著作为主的本社，自1978年6月成立以来，沐浴着“实事求是”与“思想解放”的时代春风，伴随着日显生机和日益活跃的社会科学的发展而发展，十数年来出版了大量的各类哲学社会科学研究著作，积累了一批有影响、有分量的高层次学术图书。为使其中具有精品性质的图书更好地服务于社会和发挥更大的效用，我们从中遴选出若干种，组编为“社科学术文库”。

“社科学术文库”从本社已出版的各种社会科学研究著作中拔优选萃，选收那些在各个学科领域里选题重大、研究深入、见解扎实和学风严谨的专著性著作；作者老、中、青兼顾，重名家名作，亦重新人力作。

“社科学术文库”分辑推出，每辑10种，将陆续出版。

中国社会科学出版社

1996年11月20日

自序

有的学者认为，中国的儒家哲学不重视人的情感问题；有的学者则认为，情感是低层次的问题，不足以构成儒学的重要课题。我的看法则相反，儒家不仅将情感视为生命中最重要的问题，两千年来讨论不止，而且提到很高的层次，成为整个儒学的核心内容。只是长久以来，这个问题并未受到我们的重视。其中的一个重要原因是，我们受西方哲学的影响，认为情感问题不是一个哲学的问题。

作者正是将情感视为儒家哲学的核心问题进行了一些探讨，于是便有了这本书。这是一次新的尝试。

这需要从研究的角度上进行一些转换。本书不再从所谓本体论、认识论和知识学的角度研究儒学，而是从存在问题入手，讨论儒学在人的存在、价值及其人生体验问题上的基本主张。情感问题又是一个十分复杂的问题，很难进行所谓纯粹的理性分析。中国与西方的哲学文化对这个问题各有不同的解决方式，但是也有可比较之处。本书在讨论儒家的情感哲学时，与西方哲学进行了一些必要的比较。由于作者对西方哲学了解有限，这种比较可能有很多疏漏和不足，但是我认为，这样的研究方向是应当坚持的。

通过对儒学中有关情感的主要内容、性质、地位及其作用的探讨，我们发现，情感是全部儒学理论的基本构成部分，甚至是

儒学理论的出发点。通过对情感与意志、欲望、知识，特别是情感与理性的关系问题的探讨，我们发现，所谓意志、欲望、知识等，都与情感有关，而且在很大程度上是由情感需要、情感内容决定的。这也就是说，儒家将情感与意志结合起来，结果发展出“情意”哲学（如果说中国有意志哲学，只有刘宗周可以算作一个代表）；儒家又将情感与认识结合起来，以情感为其认识的动力与内容，结果发展出“情知”之学（如果说中国有知、情相分的学说，戴震可算作一个代表）。其实，在儒家哲学中，欲望也是同情感相联系的，而不是同意志相联系的，故有“情欲”之说，而无“意欲”之说。

至于理性与情感的关系，更是儒学的主题所在。理性在儒学中被称为义理、性理，属于价值理性，而价值显然与情感有关，是由情感决定的，不是由认识决定的。至于物理，也是与生命直接有关的，而不是从物理学上说的。儒学是理性主义还是非理性主义的争论就是从这里发生的。对于这个问题，儒学中有不同学派，因而有不同的解决方式，但是，它们有一个共同点，就是寻求情感与理性的统一，而不是主张二者的对立。我们承认，儒学是理性主义的，但儒学的理性是“情理”即情感理性而不是与情感相对立的认知理性，或别的什么理性。儒家所谓“心性”之学，决不离性与情的统一；儒家所谓“性理”之学，决不离理与情的统一。至于心与情，则更是从同一层面上理解和使用的。总之，儒家的理性是有情感内容的，是“具体理性”而不是纯粹形式的抽象理性。与西方哲学将情感与理性对立起来的二元论哲学以及视情感为纯粹私人的、主观的、非理性的情感主义伦理学相比较，儒家重视情感的共同性、普遍性，因而主张情感与理性的同一。这是儒家哲学的最大特点。

人们通常都说，儒学即仁学。但仁在本质上是情感的，同时又是理性的，是理性化的情感或情感的理性化。本书试图从一个

新的视角解决儒学是不是仁学的问题，书中专设一章对仁进行了不同层面的论述。儒家在解决“安身立命”的问题时，追求人生的最大乐趣，以此为人生的“受用”，因此，本书探讨了乐的体验问题。儒家在解决人生与宇宙的终极性问题时，表现出一种很深沉的宗教情感，特别是敬畏之情，本书也设专章进行了讨论。最后，本书对儒家情感哲学在现代的发展进行了概述，以见其在中西哲学交流和冲突中所处的地位，今后发展的可能走向及其贡献。

目 录

自序.....	(1)
一、绪言.....	(1)
(一) 问题的提出	(1)
(二) 儒家情感哲学的特点	(9)
(三) 情感与理性的关系	(16)
二、何谓真情实感?	(24)
(一) 人是情感的存在	(24)
(二) 真情出于自然	(27)
(三) 人为什么选择孝?	(31)
(四) 凡真情都是可贵的	(38)
三、关于良心、良知	(45)
(一) 良心即道德情感	(45)
(二) 良知是道德情感的自我直觉	(53)
(三) 良知与自然	(63)
四、道德情感能够是理性的吗?	(69)
(一) 何谓理性	(69)
(二) 仁德是理性的	(72)
(三) 心之所存与心之所思	(78)

五、两种理性的交替及其与情感的关系	(87)
(一) “物理”与“情理”	(87)
(二) “名理”与“性理”	(96)
(三) “情顺万事而无情”之理	(101)
六、情感与“性理”如何统一?	(111)
(一) 情感是“性理”的实现	(111)
(二) 由情以见性	(118)
七、情感与“性理”的合一	(135)
(一) 简单的历史考察	(135)
(二) 情感与“性理”是同一“物事”	(138)
(三) 性情浑然一体	(145)
(四) 指情而言性	(153)
(五) 情之不失即是理	(163)
八、情感分析	(170)
(一) 亲情、敬、乐	(171)
(二) “四端”之情	(174)
(三) 喜怒哀乐之情	(181)
(四) 诚信之情	(188)
(五) “七情”	(192)
(六) “四端”与“七情”之辨	(198)
九、情感与欲望	(203)
(一) 两种层面的欲	(203)
(二) 情欲的提出	(209)

(三) 从“生”上说性、情、欲	(216)
(四) 性—情—欲之纵向结构	(220)
(五) “天理”与“人欲”的对立	(230)
(六) 情欲之合理性	(232)
十、情感与意志	(242)
(一) 欲望之志与道德意志	(242)
(二) 情感是意志的“骨子”	(252)
(三) “诚意”与好恶之情	(256)
(四) 作为“心之所在”的意志与“意情”	(267)
十一、情感与知识	(277)
(一) 知与情的二分	(277)
(二) 两种知：德性之知与见闻之知	(282)
(三) 知与情的合一	(285)
(四) “格物致知”与情感的本质联系	(295)
(五) “穷理”以“达情”	(303)
十二、仁及其四个层面	(310)
(一) 从“亲情”的层面看仁	(312)
(二) 从“忠恕”的层面看仁	(318)
(三) 从“爱物”的层面看仁	(326)
(四) 从“天地万物一体”的层面看仁	(334)
十三、乐的体验	(343)
(一) 仁者之乐	(344)
(二) 礼乐之乐	(350)
(三) 本体之乐	(356)

(四) 性情之乐	(367)
十四、敬畏之心	(371)
(一) 天的意义的根本变化	(372)
(二) 对天命的敬畏	(377)
(三) 从敬畏到慎独	(382)
(四) 涵养中的敬	(389)
十五、情感哲学的现代发展	(396)
(一) 中西文化比较中的情感问题	(396)
(二) “科玄论战”中的情感问题	(399)
(三) “唯情主义”哲学的提出	(405)
(四) 理性主义哲学中的情感问题	(413)
后记	(421)

一、绪 言

(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，而是一种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士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

人对理性思辩和分析能力的重视。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”或“如如”，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，并且必然地要解决人的存在的意义和价值的问题。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,境界是一种认识真理。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

① 《才性与玄理》,台湾学生书局 1989 年版,第 125 页。

② 同上。

③ 同上书,第 276 页。

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”，而且讲原始的自然的本真之情，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”、涅槃境界。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（即没有人为了的剖析），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，使人俭而善失真。”“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，便要“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。或许有人会问，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。即便是如此，人之情究实何所指？如果离开真实情感，何者为实？难道仅仅是生物性存在吗？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”，他还与惠施辩论过有情、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“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。庄子向往并描述过的人与动物“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^①。其实，即便是“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。“圣人茂于常人者神明也，同于常人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。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。”^②“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，将情感视为人的最基本的生存方式，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

① 《中国哲学简史》，北京大学出版社1985年版，第19、20章。

② 《三国志·钟会传附王弼传》注引。