

论“无情”：人类的情感规则如何面对“佛系”人格的挑战

谭光辉

摘要：“无情”这个词有多种意思，第一个意思是没有情感；第二个意思是不受情感牵制，不要为情所伤，要破除执念；第三个意思是指无情之物；第四个意思是没有某种特定的情感。中国古代的各种“无情说”都不是说人可以做到没有情感。西方古代哲学由于重视理性而将理性与情感分开，但后来又证明没有情感理性亦不可能。人之所以不可能没有情感，是因为人是追求意义的动物。情感是人追求意义的原因，情感决定意义的方向和本质，意义活动必然产生一个情感结果。人类社会以情感为基础建立了显在的和潜在的社会规则。“佛系”人格因具有不同于社会多数人的情感而显得更加“无情”，但“佛系”人格并非无情，而是用一种特殊的情感状态表达了对社会潜规则的某种不满，预示着需要建立新的社会价值观念。“佛系”人格让我们体会到情感的意义和价值，同时也让我们明白我们的情感世界到底出了什么问题。

关键词：无情，佛系，情感研究，情感符号学，情感现象学

On “Emotionlessness”: How the Human Rules of Emotion Face up to the Challenge of a Buddha-like Personality

Tan Guanghui

Abstract: In Chinese, the concept of “emotionlessness” has multiple meanings: the first is the absence of emotion; the second is to be unaffected by emotions, unhurt by emotions, and for emotions to be fleeting; the third

is emotionless things; and the fourth is the absence of specific emotion. None of these kinds of emotionlessness in ancient Chinese thought meant that people could be emotionless. Ancient Western philosophy first separated reason from emotion to emphasise the former, but later found the separation impossible because emotion and reason go hand-in-hand. It is impossible for human beings to have no emotions, because human beings are animals pursuing meaning and emotion motivates that pursuit. Emotion underlies the direction and essence of meaning, while meaningful activities inevitably produce an emotional result. Human society establishes explicit and potential social rules based on emotion. A Buddha-like personality appears “emotionless”, but in fact expresses a kind of dissatisfaction with the latent social rules through a particular emotional state, thus indicating that new social values need to be established. A Buddha-like personality enables us to appreciate the meaning and value of emotions while simultaneously helping us to understand what is wrong with our emotional world.

Keywords: Emotionlessness, Buddha-like personality, emotion research, semiotics of emotion, phenomenology of emotion

DOI:10.13760/b.cnki.sam.202001005

一、“无情”的概念辨析

关于“无情”，庄子与惠施曾有一场著名的辩论，载于《德充符》篇，原文如下：

惠子谓庄子曰：“人故无情乎？”庄子曰：“然。”惠子曰：“人而无情，何以谓之人？”庄子曰：“道与之貌，天与之形，恶得不谓之人？”惠子曰：“既谓之人，恶得无情？”庄子曰：“是非吾所谓无情也。吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。”惠子曰：“不益生，何以有其身？”庄子曰：“道与之貌，天与之形。无以好恶内伤其身。今子外乎子之神，劳乎子之精，倚树而吟，据槁梧而瞑。天选子之形，子以坚白鸣！”（庄周，2016，pp. 28—29）

在这段辩论中，庄子替换了惠施“无情”的概念，从而使无情有了两个

意思。惠施所说的“无情”是指没有情感；庄子所说的“无情”，是指要顺应情感规律，不要让情感损害身体健康，回归本真状态。按张辉的说法，庄子所言“无情”，就是“指抛弃附加于人本真之上、纷扰人天然德性的世俗虚妄之情，恢复自然真情，而不是没有任何情感”（2016）。庄子和惠施都承认，作为人，要真正做到没有情感是不可能的。只不过，庄子认为人可以通过内心修炼，达到超然情感之外的状态，不因为情感而伤害身体本性，要遵守自然规律，而不让情感超过自然生命的需要。无情不是不要情感，而是不受情感牵制，也不过多追求非必要情感。

与庄子的观点极为相似，佛教也力劝世人不要被情感控制，要“破执”。道教认为“无情即圣人”，佛教禅宗认为“无情即佛祖”。（张松辉，2015，p. 189）佛教教义中有很大部分都在谈情感控制，“‘反情’二字几乎就是佛教哲学的基本立场”（洪涛，2007）。朱松苗认为：“如果说道家的‘无情’指的是人们不要被情感所伤，那么禅宗则是要求人们要看透这种情感，而不是不要情感，情感还是可以有的，只是不要执著于这种情感。”（2016，p. 217）破除执著，乃能获得自由，达到“空”的境界。禅宗所说的“无情”，还有一个意思是“无情感之物”，指的是山河大地、树木花草、瓦砾砖石，与“人”相对。禅宗中有一派认为无情有性，无情说法。无情也有佛性，也能成佛，甚至也在说法。无情说法只有无情才能听得到，人无法听到。（方立天，2015，pp. 435—436）禅宗意见并不统一，“无情有性”是湛然最有特色的表现，但华严宗认为湛然的立论没有依据。（文海，2014，pp. 85—86）无论哪派，实际上已经默认了一个前提，即只有人才有情感，而且只要是人，就一定有情感。

“无情”还有一个意思，指没有特别的爱意或没有某种特定的情感，与“多情”相对。苏轼《蝶恋花》中名句“多情却被无情恼”，用的就是这个意思。这里的“无情”，指的是没有如“墙外行人”那种特别的情感，并非指“墙内佳人”没有感情，不然何以“墙内佳人笑”呢？苏轼还在《竹枝词》中用谐音写到过“无情”：“东边日出西边雨，道是无晴却有晴。”这里谐音的“无情”仍然是此意。而梁遇春的散文《无情的多情和多情的无情》中所谈的“情”，专指爱情，意思是众多爱情的人实际上是不懂爱情的，所以叫“多情的无情”；而像乔治·桑那样每一次都认真地爱一个人，却因此爱了无数人，这就是“无情的多情”。（梁遇春，2016，pp. 86—90）这里所说的“无情”，指的是“无爱情”。现代汉语中所说的“无情”，也主要使用“没有某种特定情感”之义，比如“冷酷无情”的人，并非说这个人没有情感，而是说

这个人对他没有爱或同情之类的情感。“水火无情”“翻脸无情”中的“无情”，则指不给面子或不留情面。

以此观之，中国历史上虽多有“无情”之说，但从未承认人可以做到没有情感。没有情感，甚至没有某种情感，都不符合“人”的标准。孟子说：“人皆有不忍之心。”“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也。”这是因为，“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也。”（1997b, pp. 2690—2691）孟子为了强调仁、义的重要性而指出了两种情感的重要性，对情感类型未进行穷举。如果一一罗列，这个情感清单可以拉得很长。作为一个人，没有任何一种情感，可能都是不完整的，也就不会符合人类的行为规范。悲、喜、欲、惧、爱、恶、恩、怨，缺了任何一种，谁还敢相信他是一个完整的人？“有情”是人的本质规定性，是所有终有一死的凡人的必备品质。有此观念，才会有“天若有情天亦老”的名句，你要是不死的神仙、永恒的天，才有资格具备“无情”的品质。中国古代思想，无一例外，都把情视为人的天然伴生物。只有人才具有情感；没有情感的，不能称之为“人”。无情，是一种具有超越性的理想品质，或者指暂时缺乏某种具体情感的状态。

二、无情是否可能？

中国古代哲学多拿人的品性修为说事，所以在谈论无情的时候，多用来指一种情感超越性，即一种不受日常情感控制的心性品质。只有在诗人的口中，“无情”才用来指没有某些具体的情感特征。西方哲学的讨论没有中国哲学这样复杂，无情感就是无情感，无情感的东西才有更强大的力量。怀特海（Alfred North Whitehead）认为，正是那些无情感的力量（senseless agencies），比如蒸汽和蛮族，驱动它们各自的文明脱离秩序模式，“这些无情感的力量便是希腊哲学家有时称之为‘强制力’、有时称之为‘暴力’的东西”（2014, p. 10）。“无情感的力量”，既不同于中国禅宗所说的“无情之物”，也不同于庄子所说的“不以好恶内伤其身”之精神修养，而是指一种人所不能控制的东西。

与中国哲学更关心人自身的情感不同，西方哲学向来都更注重理性的作用。在古希腊人的观念中，即使是众神，也不是无所不能的，在这些神灵的背后，“是更为严苛、没有人类情感的命运在操纵一切。所以古希腊的研究者注重的是什么样的生活才是最正当的，而不注重上帝与人世间的关系”（威尔斯，2016, pp. 193—194）。希腊神话、史诗、宗教中的诸神，都是有情感的

存在，“诸神展示了人类具有的情感和对人类事务的关心”（梯利，2014，p. 5）。哲学不是宗教，更注重探索存在于诸神掌控之外的理性。从苏格拉底开始，哲学家们就开始相信，用理性和逻辑的方法可以获得真理。这一思想差异导致中国哲学与西方哲学的典型差别：中国哲学更关心情感，而西方哲学更关心理性。

西方大多数哲学家都认为，情感与理性是相异乃至矛盾的力量，处于人性的两端，一端是情感和非理性，一端是认知和理性。在这个哲学框架下，奉行理性主义的哲学家就可以明确地宣称无情感是可能的。至少，理性主义者在进行理性思考的时候，可以宣称没有情感的参与。但是，“情感神经科学的研究现在已经证明，长期以来把情感和理智作为对立并列的两极是错误的”，“人类的理性，更具体地讲，人类的决策依靠情感，没有情感，人们不能把握选择的效价或效用”。论据非常有力：“当大脑皮层，特别是前额回，如果与情感的核心部位——皮下神经组织之间的联结中断时，个体的任何决策行为都有困难，而且几乎总是作出不理性的或者不是最优的决策。”（特纳，斯戴兹，2007，p. 18）情感都是在某种理性的指导下产生的，而理性总是有情感的参与，或者有某种情感目标。以此观之，要真正做到无情感，几乎是不可能的，因为缺少了情感中枢，人的生活将变得不可想象。“没有情感我们就会失败，没有情感我们就会失去据以作出判断的方向和尺度。”（阿尔茨特，比尔梅林，2004，p. 154）失去了判断的方向和尺度，人也就不可能依靠理性做出正确的判断，理性就会因为失去人性而变得毫无用处。王弼在《周易正义》中说道：“天本无情，何情之有？而物之性命，各有情也。所禀生者谓之性，随时念虑谓之情，无识无情，今据有识而言，故称曰‘情’也。”（邢昺1997a，p. 14）只要是有意识有性命之物，就必然会“随时念虑”，就必然有情感。

宋明理学提出“性即理”，“性”相当于“理性”，“情”就是“情感”。性与情之关系，程朱之前就讨论颇深。中国古代关于性情关系的讨论，曾礼军将其概括为三个方面：“性体情用”说、“性阳情阴”说和“性水情波”说。（曾礼军，2016，p. 76）比如，孔颖达认为“情者，性之欲也”（邢昺，1997a，p. 17），王安石认为“性生乎情”，（1996，p. 736）都是“性体情用”说的代表；董仲舒、王充等人是“性阳情阴”说的代表，认为性与情没有主辅之分，一阴一阳，都是人之内在品质；杨慎（杨升庵）则是“性水情波”说的代表：“波兴则水垫，情炽则性乱。波生于水，而害水者波也；情生于性，而害性者情也。”（杨升庵，2002，168）这些学说为宋明理学奠定了理论

基础，情与理被分割开来看，且褒理而贬情，恰如西方哲学将理性与情感分割开来对待一样。

情理关系经过千年探讨，虽无定论，却留下大量的真知灼见和共识。其中一个最大的共识是，有无情感是判断人之为一个本质规定。现代人工智能的发展进一步证明了这一论断。没有情感的人工智能不是真正的人工智能。机器只有有了情感，才能被称为智能机器，而且，机器只有拥有了情感，才可能进行自主判断，做出独立的选择。机器在实现智能时不能没有情感的参与。（李蕾，王小捷，2016，p. 236）只要是人，就不可能做到无情感；只有有了人类的情感，才可以称为真正的人。

现在的人工智能在理智的某些方面已经远超人脑，但在自主情感方面，仍遭到瓶颈，机器人仍然只能在人为其设定的目的和方向中工作，因而达不到人的标准。王峰认为：“机器没有情感，这是一个基本的人类主义预设。”他认为情感计算是可能的，人的情感与人工智能情感可以是两种不同的情感系统，二者的情感反应可以一致，情感机制不必相同。（2019）情感机制问题，可以让它继续保持神秘性，而情感反应则可以通过计算模仿。问题随之而来：既然情感机制不可模仿或计算，那么仅仅是情感反应与人类相似的人工智能是否是真正的智能？为什么人类特有的情感对于人是不可或缺的？

三、情感之于人在何种意义上不可或缺？

情感之于人不可或缺，是因为情感参与了一切意义建构行为。人是符号的动物，更是意义的动物。没有情感，意义没有发生的可能，也没有发生的必要。

首先，情感是人追求意义的原因。如果被问及“人为什么要存在”，我们可以得到一大堆哲学解释、宗教解释或进化论解释。符号学家则会说，人为追求意义而存在。如果被问及“人为什么要追求意义”，那么从哪个角度都难以给出一个令人满意的解释，所以很少有人敢问，更少有人敢答，似乎追求意义是人天生的本能，无需回答为什么。其原因可能在于，回答问题的路径必须是理性的，而答案却不得不归结到情感上。简言之，人之所以要追求意义，只不过是为了获得某种情感上的满足。甚至人创造符号，比如创造语言，可能也是因为情感需要。卢梭说：“激情逼出了第一句言语 [voix]。”“同情 (feeling)，而不是理性，创造了人。”“语言起源于何处？精神的需要 (moral needs)，亦即激情 (passion)。”“逼迫着人类说出第一个词 [voix] 的不是饥

渴，而是爱、憎、怜悯、愤怒。”（2003，pp.14-15）卢梭大概非常准确地解释了人创造符号，亦即追求意义的动力源。人们常把人类探索知识的动力归结为求知欲，而求知欲的“欲”，就是一种情感。人之所以愿意运用理性思考去获得真知，其根源正是人有这种获得真知的欲望。机器人不会主动去获得知识，是因为它没有获取这种知识的欲望。安·兰德曾在耶鲁大学发表激情洋溢的演说：“人与其他生命物种的特殊区别就在于他在种种选择面前可以凭借着意志做出决定。”“欲望并不是本能，生存的欲望并没有告诉你生存所需要的知识，甚至连人的生存欲望都不是天生就具备的。”“人不得不成为人——这是他自己选择的；他不得不将自己的生命视为一种价值——这是他自己选择的；他必须选择学会去爱护它；它不得不去发现生命需要的种种价值，实践美德。”是什么促使人在生存之道上做出如此多的选择？兰德用盖尔特（Galt，《阿特拉耸耸肩》一书的主角）的话总结道：“你必须做出选择，让你的思想和生存之爱决定吧。”（兰德，2016，p.93）归根结底，是“生存之爱”这种情感，决定了人的一切选择，包括选择理性、知识、生存、美德，等等。之所以某些选择有意义，并非真有一个意义在那里等着人去选择或认识，而是因为如此选择才符合人的情感需要。正是因为这个原因，凯文德（Nancy Cavender）等人认为，“每一个词语和表达既有认知意义，又有情感意义”（凯文德，卡亨，2016，p.160）。几乎任何一个词语，对一些人而言可能是褒义的或中性的，而对另一些人而言可能是贬义的，反之亦然。选择一个词语，都已经暗含了一次情感选择；任何一个选择，已经显现出一个情感倾向。

其次，情感决定意义的方向，从而决定了意义的本质。任何意义的产生，必先有意向性。没有意向性，意义无从发生。海德格尔指出：“从字面看，意向（*Intentio*）的意思就是：自身一指向（*Sich-richten-auf*）。每一体验、每一心灵行为都指向某物。表象是对某物的表象，回忆是对某物的回忆，判断是关于某物的判断，猜测、期待、爱、恨——都是对于某物的。”（2014，p.38）从这个意义上看，意向性似乎与情感无关。但是，如果再进一步追问，问题就会显现出来：任何“某物”的呈现，细节是无限丰富的，是什么决定了意向的方向？谢文郁指出：“意向是一种人的意识的倾向性活动”，“所有的倾向都是一种情感”，所以，“意向性就是一种情感指向，或者说，意向性分析归根到底是一种情感分析”，“一旦意识指向某物，一定是具有了某种倾向性，即拥有了某种情感”。由此，他认为，意向性本身就是一种情感，是认识活动的动力，进而，“在不同的情感中，对象呈现出不同的意义。情感具有对

对象本质的界定功能”。(2016) 此论非常精彩, 非常准确地指出了情感的赋义功能。“情感总是指向一个对象并对它进行赋义。”(谢文郁, 2016, pp. 273-274) 关于情感对意向性方向的影响, 学界早已展开广泛的论述, 比如汤普森就说过: “身体感受不是不向世界开放的自我闭合 (self-enclosed)。相反, 它们以某种情感的 (affective) 方式或氛围呈现出事物, 因此深深地影响我们如何感知和回应事物。”(2013, p. 21) 问题似乎没有完结。情感固然可能决定意向的方向, 但相反的过程仍然可能发生, 由意向性而得的认识也可能影响情感。海德格尔曾经提到过舍勒的一篇文章——《喜好和知识》, 他认为舍勒是第一个弄清楚了问题的人: “意向行为是完全不同的, 比如, 甚至喜爱和憎恨也基于认识。”(海德格尔, 2015, p. 169) 对于情感与意向性的关系, 哲学界意见不一。一部分人认为并非一切心理现象都是有意向性的, 比如胡塞尔就认为情感并非都是有意向性的; 另一部分人则认为一切心理现象都是有意向性的, 比如布伦塔诺。一些人认为认知影响情感, 比如海德格尔和舍勒; 另一些人则认为情感影响认知, 比如谢文郁; 还有一些人认为认识和情感是相互影响的, 比如唐孝威 (2008, p. 304)。本文认为, 认识活动和情感是相互影响的, 可以找出大量证据。从意向性和意义生成的角度看, 情感的作用不可忽略。至于情感本身是否受认知活动影响, 则是另一个问题。

最后, 任何意义活动必然产生一个情感结果。由于情感是符号—意义活动的原因, 并且决定了其方向, 所以符号—意义活动必然产生一个情感结果。这个观点可能很容易招致反对意见, 因为人们已经假定认知活动与情感无关, 而且习惯于将人类的符号活动分为认知活动与情感活动等不同的类型。进一步追问我们就会发现, 任何认知活动必然伴随情感活动, 因为任何认知活动都必然是在元认知结构中发生的, 而元认知的基本成分之一就是元认知体验。“元认知体验是指伴随着认知活动而产生的情感体验。”(唐龙云, 等, 2015, p. 235) 元认知体验既可能发生在认知活动之前, 也可能发生在认知活动之后。比如说, 在学习某个科学知识之前, 我们可能产生好奇、焦虑等情感, 在懂得这个知识之后, 则可能产生满足、喜悦等情感。任何符号行为都伴随着元符号体验, 元符号体验是所有符号—意义活动的必然结果, 所以情感是符号—意义活动的必然结果。

综上所述, 情感贯穿于符号—意义活动的整个过程。情感在人的意义活动过程中是不可或缺的。对作为动物性的人, 情感或许不是必需的; 对作为符号性和社会性的人, 情感必然是必需的。要真正做一个无情之人, 并非易事。

四、“佛系”人格之无情对社会潜规则的挑战

以上长篇累牍的论述，无非是想说明，对于具有社会性的人而言，情感是必需的。社会靠情感维系，各种社会规则以情感为基础建构，社会用情感管理人类。用情感管理人类有很多好处，其中最大的好处之一是人不必每次行动都在试错，而是可以有预见性地调节，从而提高人类整体的生存概率。由于这个原因，人类社会的诸多规则，无论是显在规则（比如法律体系等）还是潜在规则（比如道德观念等），都以情感为依据。休谟早就认为，道德是建立在情感之上的，而不是建立在理性之上的。（斯特德，1992，p. 240）哈奇森也认为，唯有情感才能推动道德行为的发生，唯有情感才是道德的真正根源。（李家莲，2012，p. 91）史次耕在给《孟子·公孙丑》中的“离则不祥”句做注的时候说：“儒家伦理道德，建立在情感上，故家庭以情感为主。设若父子不和，则非家庭之福。”（1980，p. 196）这些道理很好理解，例子就在身边。人类要结成群体，需要爱；要远离坏人，需要厌恶；要让对我们好的人继续对我们好，需要感恩；要阻止对我们不利的行为，需要抱怨。要让人乐于继续生存，就要让他喜悦；要让人不想再继续生存，就要让他悲哀；要鼓励人行动，就要利用欲望；要阻止人行动，就要利用恐惧。恰当地利用人的情感，可以有效地调节行为。社会规则的目的，就是调节人的行为，所以社会规则都以情感为基础。由于社会规则以情感为基础，所以人类就形成了一整套符合情感规律的道德规范和法律条款。

举例来说，2005年12月，中央电视台联合央视国际和新浪网发起了“最缺乏公德的行为”调查活动，排在前列的几种行为依次是：向窗外扔污物；上公共汽车不排队，一拥而上；在旅游景点、名胜古迹上乱写乱刻；宠物随地大小便，主人不清理；行人翻栏杆，随意横穿马路；下雨天开车溅湿行人；公交车上，年轻人不主动给老弱病残孕让座；传播垃圾电子邮件、手机短信；看电影、演出时，大声说话、喧哗、到处走动；在街上乱吐口香糖。（朱力宇，张伟，2013，pp. 36-37）之所以认为这些行为缺乏公德，原因主要是这些行为在一定程度上损害了其他人的利益，让其他人产生了不同程度的怨恨情感。公众对某行为怨恨的程度，决定了该行为违背社会公德的强弱程度。公众对其怨恨极强的行为，往往就是法律禁止的行为。

除了道德规范和法律条款，人类的其他行为准则大多也都有情感依据。比如，常人的行为准则，以积极进取、是非分明、追求幸福等为正面价值，

“人应该朝着和安止于光明和美丽之境”，“青年人的人生观应该是乐观向上、朝气蓬勃、积极有为，而不应该是悲观低落、灰暗气馁、碌碌无为的。”（徐小跃，2018）简言之，多数人都认为，青年人应该以上述有正面价值的追求为向往和热爱的对象，如果实现这样的目标就应该产生喜悦感。如果这些大家认为应该追求的东西不能给某些青年人带来喜悦感，大家就会感到无所适从，不知如何是好。

“佛系”青年正是这样一种人：大家认为应该感到喜悦的事，他们不喜悦；大家认为应该感到悲伤的事，他们不悲伤；大家认为应该感到愤怒的事，他们不愤怒；大家认为应该追求的欲望，他们不感兴趣。汪行福将“佛系”青年的特征概括为如下四点：“（1）一切都行，看淡一切、安静自然、随遇而安、一切随缘的人生观；（2）有也行，没有也行，不争不抢、不求输赢的得失观；（3）兴趣第一，做事有自己喜欢的方式和节奏；（4）做什么无所谓，把本职工作做好，不揽事、不贪功也不卸责的职业观。”（2018）王金林认为“佛系”青年的特征是“以低欲望、低需求、低消费的姿态‘拒绝’（不管是主动还是被动）加入这场消费盛宴”（2018）。总之，“佛系”青年的情感状态与社会大多数人不同。大家都认为应该有激情的时候，他们没有激情，持一种“不走心”淡然心态。“淡然”就是情感淡化，相对普通人而言，显得“无情”。

“佛系”青年的无情，是一种相对意义上的无情，与庄子、禅宗所讲的无情意思非常接近。不同之处在于，第一，“佛系”青年把庄子、禅宗曾经奉劝世人不要被情感控制、要破除执念的思想真真切切地变成了人生原则。庄子、禅宗是在谈理想和境界，而“佛系”青年则是在实践。第二，庄子、禅宗并不否认普通人的情感，他们主要谈的是对情感的控制和超越，而“佛系”青年的情感则不同于普通人的情感，在价值观层面已经发生了变化。从某种意义上说，“佛系”青年的无情，比庄子、禅宗所说的无情更彻底。

上文说过，人类的行为准则和社会规则，多以普通人的情感为依据和根源，这些规则面对不具有符合惯常规则的情感的人时就变得无效、无力。“佛系”青年的情感和心态，并不对法律、道德等规则形成任何挑战，而是对社会日常潜规则形成挑战，因为这些日常潜规则对他们而言无效。比如社会潜规则是以物质、金钱、荣誉、地位等吸引人更努力地工作，而“佛系”青年则以“有也行，没有也行，不争不抢”的态度对待之，一切都行，无所谓，所以这条潜规则就对他们无效。社会潜规则是，所做之事要服从多数人的需要，所以为多数人服务的人能够获得更大的利益，而“佛系”青年以自己的

兴趣为第一，做事有自己的方式和节奏，不以他人好恶为转移，因此这条潜规则对他们也无效。社会潜规则是，工作做得出色、有更大功绩的人就有机会获得更多的奖赏和更高的地位，而“佛系”青年只把本职工作做好，不揽事、不贪功，因而这条潜规则对他们仍然无效。当社会潜规则对一大批人都无效时，社会感到恐慌，于是就有人指出是“佛系”青年的情感和心态出了问题，应当加以引导和纠正。

洪涛发现，明清主情思潮经历了从“本色论”到“童心说”“性灵论”“情至论”，再到“情教说”“情正论”，最终坠入“情幻论”的发展历程，比如《长生殿》中的唐明皇、《红楼梦》中的贾宝玉等人物，都在经历一番深刻的情感历程之后，最终归于情空情幻。洪涛认为，佛道有情无情的观念给予主情思潮深刻影响，他最后得出的结论是：“在某种普遍的虚无主义心绪中，佛禅最终彻底进入了中国人的情感世界，成为中国人处理世俗情感的最后方式，某种意义上也表明了明清以后中国人情感资源的枯萎状态。”（2007）如果佛教中的“无情”思想确实被当时中国人普遍接受，表明了明清以后中国人情感资源的枯萎状态，那么“佛系”青年的出现，也势必表明当下中国人情感资源的某种枯萎状态。

细思之后我们会发现，在任何社会和时代，情感资源都不会真正枯萎。影响人们情感的关键因素是世界观和人生观。世界观和人生观，影响人对世界和他人的叙述方式，从而生成不同的情感。“佛系”的无情并非没有情感，而是说情感世界与大众不一样，其无情本身就是一种特殊的情感，因为“佛系”心态，本就是一种有倾向性的选择。“佛系”人格，让人感觉到是在挑战社会的情感规则，“佛系”的出现使人们警觉：要不是社会出现了问题，就是“佛系”青年自身发生了某种病变。但通过以上反思我们会发现，“佛系”青年反映的是新一代青年人生观和世界观的一些微妙变化。一方面，他们以一种非对抗的方式对现存的社会潜规则表达了失望和不满；另一方面，他们希望以一种情感无作为的方式瓦解社会潜规则，从而使建立一种新的规则成为可能。“佛系”青年的出现，确实值得整个社会反思：我们习以为常的行事原则是否具有天然的合理性？我们毕生追求的价值是否真的有价值？当整个社会加速运转的时候，我们到底应该紧跟时代大潮，还是应该在某些时候停下来问问初心？

我们有理由相信，在物质条件和符号环境发生了极大变化之后成长起来的中国青年，其世界观和人生观必然与之前的人们有所不同。“佛系”人格的出现，对我们也是一个提醒：只有用无情做对比，我们才能真正体会到情感

的意义和价值,也才能明白我们的情感世界到底出了什么问题。

引用文献:

- 阿尔茨特,福尔克;比尔梅林,伊曼努尔(2004).《动物有意识吗》(马怀琪,陈琦,译).北京:北京理工大学出版社.
- 方立天(2015).《中国佛教哲学要义(中)》.北京:宗教文化出版社.
- 海德格尔(2014).《时间概念史导论》(欧东明,译).北京:商务印书馆.
- 海德格尔(2015).《从莱布尼茨出发的逻辑学的形而上学始基》(赵卫国,译).西安:西北大学出版社.
- 洪涛(2007).《有情无情:佛道渗透中的沉沦与超越》.《内蒙古社会科学(汉文版)》,1, pp. 130-134.
- 怀特海, A. N. (2014).《观念的冒险(修订版)》(周邦宪,译).南京:译林出版社.
- 凯文德,南希;卡亨,霍华德(2016).《生活中的逻辑学》(杨红玉,译).北京:中国轻工业出版社.
- 兰德,安(2016).《谁需要哲学》(张旭东,译).北京:华夏出版社.
- 李家莲(2012).《道德的情感之源:弗兰西斯·哈奇森道德情感思想研究》.杭州:浙江大学出版社.
- 李蕾,王小捷(2016).《机器智能》.北京:清华大学出版社.
- 梁遇春(2016).《无情的多情和多情的无情》.载于《相遇,只为住进你心里》.天津:天津人民出版社.
- 卢梭(2003).《论语言的起源:兼论旋律与音乐的摹仿》(洪涛,译).上海:上海人民出版社.
- 史次耕(1980).《孟子今注今译》.台北:台湾商务印书馆.
- 斯特德,巴里(1992).《休谟》(周晓亮,刘建荣,译).济南:山东人民出版社.
- 汤普森,埃文(2013).《生命中的心智:生物学、现象学和心智科学》(李恒威等,译).杭州:浙江大学出版社.
- 唐龙云等(2015).《心理学基础》.杭州:浙江大学出版社.
- 唐孝威(2008).《脑与心智》.杭州:浙江大学出版社.
- 特纳,乔纳森;斯戴兹,简(2007).《情感社会学》(孙俊才,文军,译).上海:上海人民出版社.
- 梯利,弗兰克(2014).《西方哲学史》(贾辰阳,解本远,译).北京:光明日报出版社.
- 汪行福(2018).《佛系是一种消极的善》.《探索与争鸣》,4, 29-33.
- 王安石(1996).《原性》.《王安石全集》(宁波,刘丽华,张中良,校点).长春:吉林人民出版社.
- 王峰(2019).《人工智能的情感计算如何可能》.《探索与争鸣》,6, 89-100, 159, 161.
- 王金林(2018).《佛系:反消费症候式的内置式出走》.《探索与争鸣》,4, 39-42.

- 威尔斯, H. J. (2016). 世界史纲 (孙丽娟, 译). 北京: 北京理工大学出版社.
- 文海 (2014). 天台宗与法华经. 北京: 宗教文化出版社.
- 谢文郁 (2016). 形而上学与西方思维. 南宁: 广西人民出版社.
- 邢昺 (1997a). 十三经注疏 (上). 上海: 上海古籍出版社.
- 邢昺 (1997b). 十三经注疏 (下). 上海: 上海古籍出版社.
- 徐小跃 (2018). “佛系”是伪佛: 中国传统文化如何消解佛系. 探索与争鸣, 4, 47-50.
- 杨升庵 (2002). 性情说. 王文才, 万光治. 杨升庵丛书 (三). 成都: 天地出版社.
- 曾礼军 (2016). 古代文学的文化批评与学术反思. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社.
- 张辉 (2016). 《庄子》“无情”说发微. 长安大学学报 (社会科学版), 4, 115-120.
- 张松辉 (2015). 道冠儒履释袈裟: 中国古代文人的精神世界. 长沙: 岳麓书社.
- 朱力宇, 张伟 (2013). 职业道德与法律. 北京: 高等教育出版社.
- 朱松苗 (2016). 论儒道禅之情: 以《论语》《庄子》《坛经》为中心. 武汉: 武汉大学出版社.
- 庄周 (2016). 庄子. 长沙: 岳麓书社.

作者简介:

谭光辉, 博士, 四川师范大学文学院教授, 博士生导师, 研究方向为符号学、叙述学、中国现当代文学。

Author:

Tan Guanghui, Ph. D., professor of Chinese and Literature College, Sichuan Normal University, member of ISMS research team. His academic interests are semiotics, narratology and modern Chinese literature.

Email: sctgh@163.com