

中国哲学意义上“情”的三重意蕴

张再林

内容提要 中国传统哲学实质上是一种“情本体”的哲学。通过对早自《周易》时期晚至明清的中国思想史的研究,我们发现,中国哲学意义上的“情”可以概括为三重意蕴,即“身心一体”之情、“人我互欲”之情以及“男女相感”之情。这种情的三重意蕴的分析不仅是一种层层递进、环环相扣的哲理分析的结论,而且其中每一个定义都以一种逻辑与历史相统一的方式为整个中国哲学史必然的发展历程所证明。

关键词 情本体 身心一体 人我互欲 男女相感

张再林,西安电子科技大学特聘教授

爱因斯坦写道:“人所能体验的最美和最深刻的东西是充满神秘的感情,这是宗教、艺术和科学中所有深刻追求的基础。我认为,体验不到这一切的人,即使不像一个死人,也活得了无生趣。”^[1]一个以探索科学真理为使命的西方大科学家对“情”的讴歌尚且如此,以“情在我辈”自居的中华民族对“情”的顶礼则更是可想而知了,乃至中国古人很早就把“道始于情”^[2]的铭文镌刻在自己珍贵的竹简上,乃至元好问的“问世间,情为何物?直教生死相许”一直为中国文化的千古之问,乃至中国最伟大的文学巨著恰恰是“教天下同哭这情字”“欲演出真情种”的《红楼梦》,乃至今天哲学家把中国传统哲学一言以蔽之称为“情本体论”。

那么,这种中国人如此心仪的“情”到底为我们指向了何物?为了回答这一问题,就不能不从中国哲学意义上“情”的三重意蕴谈起。

一、“身心一体”之为情

长期以来,在由西方人所创立的心理学里,情感问题似乎一直被视为从属于与身无涉的纯“心

本文为国家社会科学基金重大项目“近现代中国价值观念史”(18ZDA020)阶段性成果。

[1]罗文英编:《心灵的栖居——名家美文》,华中科技大学出版社2014年版,第165页。

[2]刘钊:《郭店楚简校释》,福建人民出版社2005年版,第88页。

理”问题。然而,即使在唯心主义长期统治的西方哲学里,这一观点能否成立也是值得认真推敲的。黑格尔在《哲学史讲演录》里指出,古希腊的亚里士多德已将“情”视为亦心亦身的东西,“从一方面看来,灵魂好像应该被认为是可以脱离躯体而独立的,……但从另一方面看来,它也好像是不能脱离躯体的,因为在感情中,它是如此不可分地和躯体联在一起;感情显得是物质化了的思维或概念”^[1]。以“愤怒”为例,“按照一个观点,例如‘愤怒’就会被认作渴望报复或类似的东西;按照另一观点,愤怒就会被当作人的心血上升或热度上升;前者就是对愤怒的理性的观点,后者则是对它的物质的观点”^[2]。

在现代哲学家海德格尔那里,这种“情”的身心一体性质更是得到高度肯定。这是因为,对于海德格尔来说,此在的基本机制就是此在的“去在”(Zusein),即“在世界中存在”。而“情绪”(Stimmung)的现身则是组建“此在”的“去在”的最原始方式之一。这意味着,不仅“此之存在在其‘它存在着’之中以情绪方式展开了”^[3],而且这种“去存在”的情绪以其亦内亦外、亦灵亦肉的方式而存在:“情绪袭来。它既不是从‘外’也不是从‘内’到来的,而是作为在世的方式从这个在世本身中升起来的。……情绪一向已经把在世界之中作为整体展开了,……有情绪并非首先关系到灵魂上的东西,它本身也绝不是一种在内的状态。”^[4]一言以蔽之,海氏的情的存在亦为一种身心一体之存在。

如果说海德格尔关于情的身心一体的论述由于停留于所谓“存在论”的分析,尚给人留下一种方枘圆凿的嫌疑的话,那么,梅洛-庞蒂的身体现象学的推出则使情的身心一体思想表露无遗。梅洛-庞蒂认为,一种“可见的”与“不可见的”相互交织的现象学逻辑决定了,那种看似内在的“情”恰恰内外如一地体现在外在的“情绪动作”之中。故他宣称,我们应在“情绪动作”中寻找我们自己心意表达,即“语言的最初形态”,“人就是通过情绪动作把符合人的世界重迭在给出的世界上”^[5],从而得出,“愤怒”不是“藏在动作后面的一个心理事实”,而是“我在动作中看出愤怒,动作并没有使我想到愤怒,动作就是愤怒本身”^[6]。

在这里,我们看到了古老中医的那种“视其外应,以知内藏”^[7]之说的现代表述。耐人寻味的是,中医不仅如同梅洛-庞蒂为我们推出了生命的身心一体、表里如一的“藏象”说,而且如同梅洛-庞蒂把这种身心一体、表里如一视为“情”的真正法则。由此就有了“七情,人之常情,动之则先自脏腑郁发,外形于肢体,为内所因”^[8]这一中医的情的学说。而所谓心“在志为喜”、肝“在志为怒”、脾“在志为思”、肺“在志为忧”、肾“在志为恐”,则以一种内外相应的方式,为我们说明了不同的情如何因身而异地得以显豁,得以勘破。

实际上,就“情”的理解而言,中医理论与中国哲学人性理论是一致的。故人们看到,一方面,中国人性论常常把“性”视为身心一体、表里如一的东西。如《周易》言“美在其中,而畅于四支,发于事业”^[9],《孟子》谓“根心生色,睟面盎背,施于四体,四体不言而喻”^[10],《大学》云“诚于中,形于外”^[11],《中庸》称“性之德也,合内外之道也”^[12],王阳明曰“无心则无身,无身则无心”^[13],刘宗周说“今人以一膜言心,而

[1][2][德]黑格尔:《哲学史讲演录》第2卷,贺麟、王太庆译,商务印书馆1981年版,第335页,第336页。

[3][4][德]海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,生活·读书·新知三联书店2014年版,第165页,第168页。

[5][6][法]梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,姜志辉译,商务印书馆2005年版,第245页,第240页。

[7]李生绍、陈心智点校:《黄帝内经灵枢》,中医古籍出版社1997年版,第75页。

[8][宋]陈无择:《三因极一病证方论》,侯如艳校注,中国医药科技出版社2011年版,第22页。

[9]金永译解:《周易》,重庆出版社2016年版,第17页。

[10]王财贵主编:《孟子》,上海古籍出版社2016年版,第238页。

[11][12]韩维志译评:《大学 中庸》,吉林文史出版社2001年版,第15页,第107页。

[13]邓艾民注:《传习录注疏》,上海古籍出版社2015年版,第180页。

遗其耳目口鼻四肢皆备之心者，不知心者也”^[1]，王夫之指出“无目而心不辨色，无耳而心不知声，无手足而心无能指使，一官失用，而心之灵已废矣”^[2]。而王夫之“内生而外成者，性也”^[3]这一命题提出，则上承中国古老的“天人合一”“天生人成”思想传统，中接后理学反唯心主义的思想旨趣，把中国式的“身心一体”的人性理论推向了前所未有的新高度。

另一方面，人们看到，中国古人又往往把这种身心一体、表里如一的“性”视为与“情”互为发明、相契为一的东西。以儒家为例，儒家之所以如此重视“亲子之情”并以其为自己立论的依据，就是因为这种“亲子之情”恰恰体现了恻隐之心与血缘之身的妙合为一。故早在荀子那里，“形具而神生，好恶喜怒哀乐藏焉，夫是之谓天情”^[4]的命题已被提出。在汉儒那里，这一命题又转换成董仲舒所谓的“性情相与为一”^[5]。在禅宗那里，一种“心之所之，亦身之所之”的正念的提倡，必然导致所谓“情识而肆”的狂禅的兴起。在明儒那里，刘宗周所谓的“利贞者性情也，即性言情也”^[6]的推出又一次凸显了“性”与“情”二者的不可分离。在王夫之那里，这种“即性言情”再次受到顶礼。王夫之写道，“流于情者犹性也”^[7]，“达情者以养其性”^[8]。显然，船山的这一观点不仅是对孟子“乃若其情则可以善矣，乃所谓善也”^[9]思想的呼应，不仅是对后儒“性善情恶”主张的有力纠正，而且还从中滥觞出他的“诗以道情”^[10]的诗论，从而使自己的思想最终回归于中国古老的美善合一的诗教传统。

不无遗憾的是，随着后来身心分离的佛学的大举入侵及其对宋明理学的影响，原儒所强调的情的身心一体性质亦不可避免地日渐失落，而以“心”统“情”、以“理”易“情”业已成为中国思想发展的必然结果，乃至今日这种“唯心化”的对情的解读仍被人们视为情的学说的至上圭臬。然而，20世纪90年代，郭店竹简的出土，却以一种一锤定音的方式，不仅使中国古老的“情本体”思想真切呈现，还使我们一睹尘封已久的情的“身心一体”属性的真正面目。

也许，在中国思想史中，没有哪一部文献像郭店竹简那样对“情”给予如此高度的关注了。所谓“道始于情”^[11]，“礼生于情”^[12]，“礼因人之情而为之节文者也”^[13]，“文依物以情行之者”^[14]，“脂肤血气之情，养性命之正”^[15]，“苟以其情，虽过不恶；不以其情，虽难不贵。苟有其情，虽未之为，斯人信之矣”^[16]，等等，无一不是对情的根本地位的光大彰显，并从中开出了人类最早的“唯情主义”理论。

与此同时，在郭店竹简中，这种情又是以“身心一体”为其实质和内容的。故竹简中提出“形于中，发于色，其荡也固矣”^[17]，“爱则玉色，玉色则形，形则仁”^[18]，“君子执志必有夫皇皇之心，出言必有夫简简之信，宾客之礼必有夫齐齐之容，祭祀之礼必有夫齐齐之敬，居丧必有夫恋恋之哀，君子身以为主心”^[19]，“‘淑人君子，其仪一也’。能为一，然后能为君子，慎其独也”^[20]，等等。而竹简中的“喜斯陶，陶斯奋，奋斯咏，咏斯摇，摇斯舞。舞，喜之终也。愠斯忧，忧斯戚，戚斯叹，叹斯辟，辟斯踊。踊，愠之终也”^[21]，则更是以一种意象剪辑的“蒙太奇”的方式，让内在的喜忧之情一步步地最终体现在“手舞足蹈”的外在的身体行为动作上。明乎此，我们就不难理解为什么在竹简这部大写的“情书”之中“悬”这

[1][6][清]黄宗羲：《明儒学案》下，商务印书馆1933年版，第609页，第617页。

[2][明]王夫之：《船山全书》第2册，岳麓书社1988年版，第412页。

[3][7][明]王夫之：《船山全书》第3册，岳麓书社1988年版，第429页，第429页。

[4][唐]杨琼注，耿芸标校：《荀子》，上海古籍出版社2014年版，第199页。

[5]曾振宇注说：《春秋繁露》，河南大学出版社2009年版，第267页

[8][明]王夫之：《船山全书》第1册，岳麓书社1988年版，第924页。

[9]王财贵主编：《孟子》，上海古籍出版社2016年版，第198页。

[10]戴鸿森：《姜斋诗话笺注》，上海古籍出版社2012年版，第67页。

[11][12][13][14][15][16][17][18][19][20][21]刘钊：《郭店楚简校释》，福建人民出版社2005年版，第88页，第199页，第181页，第209页，第149页，第91页，第138页，第70页，第92页，第70页，第90页。

一会意字成为一字千金的核心字。明乎此,我们就不难理解为什么竹简中提出“乐,礼之深泽也”^[1],“有知礼而不知乐者,无知乐而不知礼者”^[2],从而明确坚持“乐”之优先论。这是因为“乐(yuè)者,乐也”^[3],而后一“乐”显然既指心之精神之乐,又指身之生理之乐,由此才有了“子在齐闻韶,三月不知肉味”^[4]之说,故“乐”比“礼”更为透彻、更为深入地体现了“身心一体”的原则,也即“情”的原则。

二、“人我互欲”之为情

一旦我们发现了情所内蕴的身的维度,就必须审视身体欲望了。在哲学史上,创立了唯意志主义并把欲望置于哲学中心地位的叔本华无疑是提出“身本论”的第一人。他写道:“身体对于我们是直接的客体,也就是这样一种表象:由于这表象自身连同它直接认识到的变化是走在因果律的运用之前的,从而得以对因果律的运用提供最初的张本,它就成为主体在认识时的出发点。”^[5]为此,他还指出,我们正是通过牙齿、食道发现了饥饿的欲望,正是通过生殖器发现了性的欲望。然而,由于深受康德主体性哲学的影响,叔本华的欲望仅仅停留于自我的欲望,并未上升到交互主体的欲望。正是这种唯我的欲望,使叔本华基于“欲壑难填”最终流于禁欲主义,并导致尼采从唯我的欲望出发对“弱肉强食”的动物法则的无上鼓倡。

这样,如何既能实现人自身的欲望又不失去人性的光芒,不啻成为人性论问题中最为棘手的悬案。也正是在这一点上,以《周易》“旁通说”为代表的中国哲学又一次为我们展示出自己的不同凡响。

本来,《周易》作为教人如何“趋利避害”的一部书,因其“虎视眈眈,其欲逐逐”^[6]的主张,也是一部旨在追逐欲望、实现欲望的大著述。另一方面,《周易》又不吝笔墨地谈情,具有鲜明的以情为宗的文化特征。所谓“六爻发挥,旁通情也”“利贞者,性情也”“以通神明之德,以类万物之情”^[7]“情伪相感而利害生”^[8]“圣人立象以尽意,设卦以尽情伪”^[9]等等,无一不是对情的光大发明。

那么,在《周易》里,“欲”与“情”二者到底是什么样的关系?面对这一千古之谜,清代易学大师焦循从《周易》的“六爻发挥,旁通情也”这一命题出发,以一种对旁通卦象的中切而深刻的解读,为我们彻底揭示了其中深深的隐秘。

焦循谓“全《易》之义,惟在旁通”^[10],并指出“若设卦而不旁通,何以为吉利”^[11]。在他看来,这种作为《易》之精义的“旁通”不仅体现在每一卦的“分卦”里,而且还一以贯之地贯彻于整个《周易》的“互卦”系统里。而他强调的无所不在的所谓“旁通”,一言以蔽之,也即其指出的“凡旁通之卦,一阴一阳,两两相孚”^[12]。此处的“孚”,即焦循《易通释》“孚”条下所谓的“以我之不足,受彼之有余。以我之有余,补彼之不足”^[13]。或换言之,旁通之道也即《易传》“一阴一阳之谓道”^[14]这一阴阳相交互补之道。

于是,正如《周易》坚持但凡阴阳相交者为利为吉那样,旨在趋利避害的人的欲望亦如此。也就是说,人的欲望实现既不取决于我之欲,又不取决于非我的他欲,而是取决于“既遂己欲,又遂人欲”这一人我欲望两两相孚的“互欲”。凡与他人欲望能够互欲的我之欲必遂,反之则必不遂。这种“遂”按照焦循的说法,也即《周易》主“吉”的“利”;而这种“不遂”,也即《周易》主“凶”的“不利”。在焦循看来,这种人我欲望两两相孚的“互欲”,也正是为宣称“六爻发挥,旁通情也”的《周易》所大力发明的“情”。故

[1][2]刘钊:《郭店楚简校释》,福建人民出版社2005年版,第89页,第123页。

[3][元]陈澧注,金晓东校点:《礼记》,上海古籍出版社2016年版,第441页。

[4][南宋]朱熹集注:《论语》,上海古籍出版社2007年版,第63页。

[5][德]叔本华:《作为意志和表象的世界》,石冲白译,商务印书馆1982年版,第47页。

[6][7][8][9][14]金永译解:《周易》,重庆出版社2016年版,第177页,第420页,第429页,第418页,第410页。

[10][11][12][13][清]焦循:《易学三书·易章句》,九州出版社2003年版,第387页,第313页,第6页,第553页。

焦循指出，“情为旁通”^[1]，“旁通而当，情也。不能旁通而位不当，伪也”^[2]，“以利言之，乃知卦之吉。视乎情之旁通，旁通而当则吉，不当则凶”^[3]。无疑，这种对《周易》的全新的解读不仅“立象以尽意”地使象数易与义理易二者得以有机勾连，而且一扫“欲”与“情”之间的迷雾，使其内在隐秘如朗现，从而使《周易》当之无愧地成为中国“情本体”哲学的真正理论开山。

同时，这种对《周易》的全新解读又是对儒学人性学说的正本清源。故焦循写道：“《易》道但教人旁通，彼此与以情，己所不欲，则勿施于人；己欲立达，则立人达人。此以情求，彼亦以情与。自然保合太和，各正性命……孔子谓之忠恕，《大学》以为絜矩。此实伏羲以来圣圣相传之大经大法。”^[4]焦循提出，“故深于《易》者，莫如孟子也”^[5]。值得称道的是焦循对《周易》与《孟子》的会通。焦循认为，孟子所谓“乃若其情则可以善”中的“情”，恰恰就是焦循易学所极力阐明的那种人欲己欲乃可“互欲”之情。故他指出，“孟子性善之说，全本于孔子之赞《易》，伏羲画卦观象，以通神明之德，以类万物之情”^[6]，“情通，……故以情之可以为善，而决其性之神明也，乃性之神明”^[7]。这样，焦循的孟子既是性善论的孟子，又是情善论的孟子，这体现了对后儒冥顽不化的性善情恶说的彻底拨乱反正，并依此把“情”的旁通与否明确视为人与动物之间真正的分水岭。故焦循写道：“禽兽之情，不能旁通，即不能利贞，故不可以为善，情不可以为善，此性所以不善。人之情则能旁通，即能利贞，故可以为善，情可以为善，此性所以善。”^[8]易言之，在焦循学说里，唯有“情”才是“人之所以异于禽兽者几希”^[9]的真正所指。

实际上，正如钱穆先生“里堂论学极重戴东原”^[10]一语所言，焦循有关“情”的学说并非孤明独发，不过是戴震思想继承和发扬的产物，是与戴震“情”的观点珠联璧合的思想成果。为了说明这一点，我们不妨解读一下戴震《孟子字义疏证》（连同《原善》）这一堪称中国思想史里程碑的代表作。

如果说焦循情的学说是一种“以《易》释情”的学说，那么，戴震情的学说则以“以仁释情”为其最大特色。然而，无论是焦循的《易》还是戴震的“仁”，其都是以“欲”为根基、为原型的。戴震谓，“出于身者，无非道也”^[11]，“道者，居处、饮食、言动，自身而周于身之所亲，无不该焉也”^[12]。一旦肯定了身的地位，也就意味着肯定了“欲”的地位。正是由此出发，戴震提出“人与物，同有欲，欲也者性之事也”^[13]，提出“由性之欲而语乎无失，是谓性之德”^[14]，提出“理者，存乎欲者也”^[15]。也正是由此出发，戴震才强调“恻隐之心”出乎“怀生畏死”之欲，力辟老氏、释氏的“无欲”，声讨宋儒的“存天理，灭人欲”，以至于对所谓“理欲之辨”的批评业已成为其学说当仁不让的主题。但是，必须强调指出的是，戴震心目中真正的欲，并非一己之私欲，而是一种遂己之欲亦遂人欲的“互欲”。故在《原善》中戴震写道，“遂己之欲，亦思遂人之欲，而仁不可胜用矣；快己之欲，忘人之欲，则私而不仁”，“欲不失之私则仁”^[16]。同样的表述亦出现在他的《孟子字义疏证》里。他写道：“人之生也，莫病于无以遂其生，欲遂其生，亦遂人之生，仁也；欲遂其生，至于戕人之生而不顾者，不仁也。”^[17]与焦循完全一致，戴震也认为，这种既遂己欲又遂人欲的“互欲”，既是“仁”，也即人我一体之“仁”，同时又指向了“情”，也即“以情絜情”之“情”。故戴震指出，“在己与人皆谓之情”^[18]，声称“生养之道存乎欲者也，感通之道存乎情者也”^[19]，乃至所谓“通情

[1][2][3][清]焦循：《易学三书·易章句》，九州出版社2003年版，第520页，第344页，第349页。

[4][清]焦循：《雕菰集》，商务印书馆1936年版，第141页。

[5][清]焦循：《孟子正义》上卷，中华书局1957年版，第121页。

[6][7][8][清]焦循：《孟子正义》下卷，中华书局1957年版，第445页，第445页，第445页。

[9]王财贵主编：《孟子》，上海古籍出版社2016年版，第141页。

[10]钱穆：《中国近三百年学术史》，中华书局1986年版，第453页。

[11][12][13][14][15][16][17][18][19]汤志钧校点：《戴震集》，上海古籍出版社1980年版，第313页，第314页，第162页，第334页，第273页，第347页，第273页，第266页，第333页。

遂欲”被他奉为至上圭臬,乃至整个仁学被他视为一部地地道道为“情”正名的学说。

关于仁学的“反躬说”,戴震说,“圣人教之反躬,以己之加于人,设人如是加于己,而思躬受之情,譬之禹之行于水,行其所无事”^[1];关于仁学的“恕道说”,戴震说,“子贡问曰,有一言可以终身行之者乎?子曰,其恕乎?己所不欲,勿施于人”^[2];关于仁学的“絜矩说”,戴震说,“《大学》言治国平天下,不过曰所恶于上,毋以使下,所恶于下,毋以事上,……曰所不欲,曰所恶,不过人之常情,不言理而理尽于此。惟以情絜情,故其于事也,非心出一意见以处之”^[3]。

这一切,最终就把我们导向了戴震那种卓尔不凡、一扫前见的“以情释理”的学说。戴震云,“理也者,情不爽失也。未有情不得而理得者也”^[4];“在己与人皆谓之情,无过情无不及情之谓理”^[5];“通天下之情,遂天下之欲,权之而分厘不爽谓之理”^[6];“古之言理也,就人之情欲求之,使之无疵之谓理;今之言理也,离人之情欲求之,使人忍而不顾之谓理”^[7];“苟舍情求理,其所谓理无非意见也,未有任其意见而不祸斯民者”^[8]。

在这些势如潮奔的坚持“合情必合理”的滔滔议论中,我们不仅看到了它是对孔子“知之者不如好之者”^[9]、《大学》“好好色,恶恶臭”^[10]、王阳明“只好恶就尽了是非”^[11]这一传统经典思想的再现,还看到了它也是现代舍勒“爱感优先论”这一极其前沿观点的先声。就后者而言,它与舍勒“爱感优先论”的区别仅仅在于,舍勒“爱感优先论”更多是一种人物意向关系的体现,而戴震的“合情必合理”则更多是人我旁通关系之彰显。于是,如何将心物关系与人我关系有机地结为一体,就不能不成为“情”的理解的应有之义。为了解决这一问题,就必然涉及“男女相感之为情”这一情的终极性命题。

三、“男女相感”之为情

不难看出,在本文里,“身心一体之为情”更多地为我们谈论的是关于情的人与自然的关系(即人与物的关系),而“人我互欲之为情”则更多地为我们谈论的是关于情的人与人的关系。此外,还有一种更为全面、更为完整也更为终极的关于情的关系必须提及。这种关系恰恰就是关于情的男女之间的关系。这种关系既体现了人与自然的关系,又体现了人与人的关系。关于这种双重关系,马克思的论述最为精辟。他指出,“人对人的直接的、自然的、必然的关系是男人对妇女的关系。在这种自然的类关系中,人对自然的关系直接就是人对人的关系,正像人对人的关系直接就是人对自然的关系,就是他自己的自然的规定。因此,这种关系通过感性的形式,作为一种显而易见的事实,表现出人的本质在何种程度上对人来说成为自然,或者自然在何种程度上成为人具有的人的本质”^[12]。也正是站在这一制高点上,马克思认为男女关系因其自然人化、人化自然,是人性的至极体现。正是基于这种人性观点,马克思对那种作为人性的无限堕落的卖淫现象进行了毫不留情的清算和批判。

无独有偶,这种对男女关系备极顶礼的观点,同样也在中国传统哲学中得到淋漓尽致的体现。为此,不能不从为中国思想家所极力标举的《周易》的“咸”卦谈起。王夫之谓“咸之为道,固神化之极致也”^[13],而“咸”卦之所以为中国古人极力标举,恰恰是因为它为我们指向了男女关系。因其为“男下

[1][2][3][4][5][6][7][8]汤志钧校点:《戴震集》,上海古籍出版社1980年版,第265页,第269页,第269页,第265页,第266页,第323页,第329页,第269页。

[9][南宋]朱熹集注:《论语》,上海古籍出版社2007年版,第54页。

[10]韩维志译评:《大学 中庸》,吉林文史出版社2001年版,第15页。

[11]邓艾民注:《传习录注疏》,上海古籍出版社2015年版,第239页。

[12][德]马克思:《1844年经济学哲学手稿》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译,人民出版社2000年版,第80页。

[13][明]王夫之:《船山全书》第1册,岳麓书社1988年版,第277页。

女”的卦象，荀子称“易之咸，见夫妇”^[1]，胡仲虎称“《咸》以少男下少女，又应之至者，故首下篇”^[2]，韩康伯称“夫妇之象，莫美乎斯”^[3]。王夫之曰，“卦以利用，则皆亲乎人之事，而唯咸则近取诸身”^[4]，进而，有“身”则有“感”，故“咸，感也”^[5]。这种“感”既是“感性”“感触”之感，又以其“有触而必通”^[6]，乃此感彼应的“感应”“感通”之感。而“咸”卦为六十四卦中罕见的爻爻相应的卦正说明了这一点。尤值得注意的是，在“咸”卦中，这种“感”既通向“感应”“感通”之感，又通向“观其所感，而天地万物之情可见矣”^[7]的“感情”之情。故陆伯载曰，“故观其所感，而天地万物之情可见。情者，天地万物之真机也，非感，其何以见之哉”^[8]。也正是从这种“天地万物之真机”的“情”出发，王夫之提出“男女相感于一旦，初不必有固结之情，而可合以终身”^[9]，而这种男女间不可思议的“一见钟情”不正是陆氏那种“天机”的反映吗？

在中国思想史上，这种被视为“天地万物之真机”的男女之至情，虽有司马迁所谓“易基乾坤，诗始关雎，书美厘降，春秋讥不亲迎”^[10]这一千古不灭之论，但随着佛学、理学“祛身化”思潮的风靡而日益湮没无闻，直到后理学身道重新崛起时，它才在中国思想史中以一种否定之否定的方式，在众多大易精神复兴者那里再次得以复明。在这方面，被理学家视为“异端之尤”的李贽所做的贡献尤值得一提。一方面，李贽提出，“极而言之，天地一夫妇也”，“吾究物始，而见夫妇之为造端也”，“夫厥初生人，惟是阴阳二气，男女二命”^[11]。李贽如《周易·序卦传》所描述那样，主张“夫妇，人之始也。有夫妇然后有父子，有父子然后有兄弟，有兄弟然后有上下”，“言夫妇则五常可知”^[12]，在《初潭集》中主张始于夫妇终于君臣的伦理叙事秩序。这些主张是对长期持之甚坚的后儒五伦观的彻底颠覆。另一方面，正如《周易》从男女之伦走向男女之情那样，李贽亦以其对男女之情的前无古人的积极鼓倡而成为大易思想的忠实传人。故他宣称的“缙绅化物，天下亦只是一个情”^[13]“若无此一点情，便是禽兽”^[14]，他对为道学家所侧目的卓文君私奔之举做出的“归凤求凰，安可诬也”^[15]“正获身，非失身”^[16]的惊世点评，他将表达男女自发之爱的《拜月》《西厢》视为文学的“化工”之巅峰的观点，以及他本人对“女观音”梅澹然那种“生死如山不动尘”的心心相许之情，无不表明他不愧为中国古代以《易》为宗的一代“情圣”。

在这场复兴男女之情的“绝地反击”中，明季李贽是如此，清季戴震、焦循亦不遑多让，毫不逊色。从一种“一阴一阳之谓道”而非理学“所以一阴一阳之谓道”出发，戴震宣称“日月者，成象之男女也；山川者，成形之男女也；阴阳者，气化之男女也；言阴阳于一人之身，血气之男女也”^[17]，使自己别开生面地走向“唯男女说”，并给中国哲学重新打上极富“性感”的理论特色。这不仅决定了他像李贽那样确立了“人之伦类肇自男女夫妇”^[18]的伦理学，还使他提出了“父子之伦，恩之尽也；昆弟之伦，洽之尽也；君臣之伦，恩比父子，然而敬之尽也；朋友之伦，洽比昆弟，然而谊之尽也；夫妇一伦，恩若父子，洽若昆弟，敬若君臣，谊若朋友，然而辨之尽也”^[19]的观点。这种极为完备、不容置喙的男女之情的推出，既使中国古老而至极的“咸”之道得以真正显豁，又令长期以来人所公推的“孝悌为本”的情的学说不能不

[1][唐]杨琼注，耿芸标校：《荀子》，上海古籍出版社2014年版，第328页。

[2][8]《李贽文集》第7卷，社会科学文献出版社2000年版，第97页，第102页。

[3][唐]李鼎祚：《周易集解》，上海古籍出版社1989年版，第109页。

[4][6][9][明]王夫之：《船山全书》第1册，岳麓书社1988年版，第903页，第278页，第278页。

[5][7]金永译解：《周易》，重庆出版社2016年版，第199页，第199页。

[10][西汉]司马迁：《史记》，太白文艺出版社2006年版，第283页。

[11]陈仁仁：《焚书·续焚书校释》，岳麓书社2011年版，第158页。

[12]《李贽文集·初潭集》，北京燕山出版社1998年版，第8页。

[13][14]转引自许苏民：《李贽评传》，南京大学出版社2006年版，第224页，第136页。

[15][16]《李贽文集》第3卷，社会科学文献出版社2000年版，第719页，第718页。

[17][18][19]汤志钧校点：《戴震集》，上海古籍出版社1980年版，第154页，第154页，第347页。

黯然失色。人们看到,这种将情最终追本溯源于男女之情的主张同样也可见之于焦循的学说。也就是说,焦循通过《易》的旁通卦所发现的“旁通之情”,既是人我“互欲”之情,又不失为更为根本的男女“互欲”之情。按焦循自己的表述,后者之所以成立,实源自所谓伏羲“因夫妇正五行”,“定人道,制嫁娶”^[1]这一先民的活动。虽然这种“造端于夫妇”之情“固无他高妙也”^[2],但是在这种“夫妇之愚可以与知”的卑之无甚高论里,我们不是恰恰可以读出“虽圣人亦有所不知”的那种不可致诘的极致的东西吗^[3]?

关于这种男女之情不可致诘的极致性,王夫之的解读最为精辟。他释《周易》“咸”卦之“感”时指出:

人之所自始者,其混沌而开辟也。而其现以为量、体以为性者,则唯阴阳之感。故溯乎父而天下之阳尽此,溯乎母而天下之阴尽此。父母之阴阳有定质,而性情俱不容已于感以生,则天下之大始尽此矣。由身以上,父、祖、高、曾,以及乎绵邈不可知之祖,而皆感之以为始;由身以下,子、孙、曾、玄,以及乎绵邈不可知之裔,而皆感之以为始。故感者,终始之无穷,而要居其最始者也。^[4]

易言之,王夫之认为,男女相感及相感之情不过是生命生生不已的指称,其已被赋予了终始无穷、出神入化的“内在超越性”的禀性。唯其如此,才有了中国古人“问世间,情为何物?直教生死相许”之大哉问;唯其如此,才有了古代情诗中“天长地久有时尽,此恨绵绵无绝期”之常恨;唯其如此,才有了汤显祖所谓“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”^[5],冯梦龙所谓“天地若无情,不生一切物。一切物无情,不能环相生。生生而不灭,由情不灭故。四大皆幻设,惟情不虚假”^[6]“万物生于情,死于情,人与万物中处一焉……人而无情,虽曰生人,吾直谓之死矣”^[7]等等被反复申说的情的超越生死之论。故也唯其如此,我们才能在情人间的“惊鸿一瞥”中、“心有灵犀一点通”中,不仅感受到那感动天地的“无物似情浓”,而且就像“速”之“咸”卦直接着“久”之“恒”卦那样,感受到“刹那即永恒”,生命的一分一秒就是它的一世一生,时间中的每一刹那即代表了亘古的永恒。

“情深而文明”^[8],这种至情论的大行其道必然迎来明清之际“唯情主义”文学大潮的扑面而来、滚滚而动。如果说,《西厢记》开启了“愿天下有情人成了眷属”的爱情愿景,其矛头直指千古以来的固若金汤的“媒妁之言,父母之命”,那么,《牡丹亭》则以“人鬼情未了”的惊天地、泣鬼神的天下奇缘,使我们见证了汤显祖所谓的“生者可以死,死可以生”这一情的生死相通。即使在冯梦龙“三言”这种一脱“才子佳人”窠臼的市井文学里,也让你一睹男女爱情如何在一个“天下尽市道之交也”^[9]的社会语境下魅力之无穷。在《杜十娘怒沉百宝箱》里,他为我们描写了杜十娘这一竭其一生换来赎身之资的青楼女子如何以决绝之姿怒弃负心郎,让人们真切体会到什么是“易求无价宝,难得有心郎”;在《白娘子永镇雷峰塔》里,他为我们讲述了在人蛇名下一场百折千难的男女之恋,并且在一个女人被妖魔化为“尤物”的社会中,在“法网恢恢,疏而不漏”(“法海”)的礼教统治下,这种男女之恋如何注定落得好梦

[1][2][清]焦循:《易学三书·易图略》,九州出版社2003年版,第93页,第95页。

[3]张再林:《焦循象数易中“互文”的符号学思想》,《社会科学辑刊》2010年第6期。

[4][明]王夫之:《周易外传》,九州出版社2004年版,第105页。

[5]徐朔方笺校:《汤显祖诗文集》,上海古籍出版社1982年版,第1093页。

[6][7][明]冯梦龙:《情史》,岳麓书社1986年版,第1—2页,第879页。

[8][元]陈澧注,金晓东校点:《礼记》,上海古籍出版社2016年版,第441页。

[9]陈仁仁:《焚书·续焚书校释》,岳麓书社2011年版,第585页。

难圆的下场；与这种下场相反，在《卖油郎独占花魁》里，他为我们叙写了一个身世低微的卖油郎，如何以自己一往而深的脉脉之情、恻隐之心，在一个极其势利的风月场上，战胜了势在必得的情敌，赢得了千金难求的一代花魁的芳心，为世间谱写出了回肠荡气的爱情篇章。

但是，无论是王实甫的《西厢记》，还是汤显祖的《牡丹亭》，抑或是冯梦龙的“三言”，相较于曹雪芹的《红楼梦》，都可说是“小巫见大巫”，其差距判若霄壤。唯有《红楼梦》的推出，才使中国“唯情主义”臻至壁立千仞的思想高度，《红楼梦》是代表了中国“唯情主义”的烁古震今的千古绝唱。

在这种“情”的千古绝唱里，《红楼梦》告诉我们，人类是从“情根峰”（“青埂峰”）被抛于世，是“来自情天，去自情地”的，并且那种人所神往的所谓“太虚幻境”，是在“离恨天”之上、“灌愁海”之中的。于是，“作者是欲天下人共来哭此情字”。故《红楼梦》的“千红一哭”哭的是情，《红楼梦》的“万艳同悲”悲的是情，而“开辟鸿蒙，谁为情种”这一惊世之问问的也是情。“作者发无量愿，欲演出真情种”，其笔触亦从万众仰视的千古圣贤转向“百口嘲谤，万目睚眦”的不肖情种。再从《红楼梦》回目标题上看，所谓“贾宝玉初试云雨情”（第6回）、“情切切良宵花解语”（第19回）、“潇湘馆春困发幽情”（第26回）、“痴情女情重愈斟情”（第29回）、“情中情因情感妹妹”（第34回）、“识分定情悟梨香院”（第36回）、“慧紫鹃情辞试宝玉”（第57回）、“呆香菱情解石榴裙”（第62回）等等，无不系于情，乃至持《红楼梦》乃“情书也”观点的红学家“花月痴人”称：“作是书者，盖生于情，发于情；钟于情，笃于情；深于情，恋于情；……至极乎情，终不能忘乎情。惟不忘乎情，凡一言一事，一举一动，无在而不用其情。”^[1]

也正是从这种不无极致的“唯情主义”出发，才有了黛玉为报答宝玉的雨露之恩而倾其一生的眼泪“还泪”的传奇，才有了带发修行的“槛外人”妙玉纵有千年的铁门槛却挡不住其苦觅知音的故事，才有了思慕柳二郎的烈女子尤三姐义无反顾地以身殉情，才有了丫鬟鸳鸯对威逼利诱的所谓鸳鸯偶的以死抗争。其中，最缠绵悱恻、最为凄美的是“玉带林中挂，金簪雪里埋”的“悲金悼玉”这一叙事主线，它把堪称“焚琴煮鹤”般的男女爱情悲剧推向了极致。之所以“悲金”，是由于宝钗之于宝玉虽有“金玉良缘”，却因为宝钗不幸身为男性话语的传声筒而与这一良缘实际上无缘；之所以“悼玉”，是由于黛玉之于宝玉虽有“木石前盟”，却因为黛玉从不说男性话语的“混账话”而使这一前盟只能以潇湘妃子无尽的泪水来兑现。于是乎，“空对着，山中高士晶莹雪，终不忘，世外仙姝寂寞林”，业已成为《红楼梦》男女主人公插翅难逃的命运了。这也正是王国维所谓的“悲剧中的悲剧”。之所以是“悲剧中的悲剧”，恰恰因为它是一种女性话语失语的悲剧，也即一种更为深层、更为根本的男女相感的“元话语”沦丧的悲剧。

所以，我们可以毫不夸大地把《红楼梦》称为人类又一部《圣经》。如果说西方《圣经》的伟大在于它使无家可归的人类发现了大写的“你”的存在的话，那么《红楼梦》的伟大则在于它使无家可归的人类最终发现了大写的“她”的身影；如果说西方《圣经》中来自神谕的最高启示是告诉我们要“爱你的邻人”的话，那么《红楼梦》中来自神谕的最高启示则是告诉我们要“爱你的女人”。虽然二者都把人类之爱奉若神明，实际上二者对爱的理解却是如此的不同。前者将爱主要诉诸人类的社会性，后者则将爱主要诉诸人类的社会性与自然性之统一，其直溯“天人合一”这一潜伏千年的中华文化的大传统。而《红楼梦》的叙事起始于上古文明的“女娲补天”，后者不正是这种“天人合一”传统的最初的真正原型吗？

[责任编辑：洪峰]

[1]转引自贺信民：《红情绿意——〈红楼梦〉点面论》，中国社会科学出版社2006年版，第5页。