

王夫之“实”情论美学的内在逻辑

张传友

(青岛科技大学 艺术学院, 山东 青岛 266061)

摘要:崇“实”作为清代儒家内部的一种思想特质与价值取向,已经渗透到那个时代儒学、美学、艺术的各个方面。在崇“实”观念的影响下,清代儒家美学关注和肯定人生之美、人性之美、生活之美,但又因为一种强烈的救亡情结而严格约束美的多元诉求。王夫之以气本体论为核心的美学思想强调“情”源于“性”,肯定合理的“情”与“欲”;主张“求诸己”,反对“求诸人”,认为在由“性”向“情”的流转过过程中应避免泛滥无归,并通过四德培植的阳刚之气充实自己。王夫之主张的“裕”于情而不“矫”其情,“达”其情而不“力以独用”,以礼乐“豫”情等情论主张,既不同于程朱理学,也与陆王心学拉开了距离。这一带有强烈历史特点的悲壮之思近接黄宗羲,后启戴震,确立了清代“实”情论美学的演进方向。

关键词:王夫之;实学;美学;“情”;“性”

中图分类号:B83-06 **文献标志码:**A **文章编号:**1673-8039(2022)04-0087-10

天崩地解的时代剧变,迫使清初以方以智、黄宗羲、王夫之、顾炎武等人为代表的儒学大师,或反省检讨陆王心学、程朱理学对原始儒学的曲解与误读,或在兼采西学的基础上重视质测之学,或主张明道治经以救世,或以六经为史以致用,都体现出了鲜明的重“实”色彩^①。四人中比较特殊的是隐身著述的王夫之,他接续张载的“气本论”并加以改造,使关学由晦而显,从而形成以“气”为核心的实体达用之学。

一、“情”源于“性”

王夫之认为“情上受性,下授欲”^{[1]诗广传,398},即“情”根源于“性”,“欲”启发于“情”,不可混同“性”与“情”。“人之有情有欲”,乃“天理之宜然”^{[2]421}。“王道本乎人情。人情者,君子与小人同有之情也”^{[3]90}。人的情感、情绪,无论是庙堂仕宦还是草莽群氓,都是人的本性的表达。他反复讲,“人生而有性,感而在,不感而亦在者也。其感于物而同异得失之不齐,心为之动,而喜怒哀乐之几通焉,则谓之情”^{[4]698}。“吾性中固有此必

喜、必怒、必哀、必乐之理,而为情之所由生”^{[5]454}。反之,“惟性生情,情以显性”^{[5]1475},个体外在情感、情绪的表达可以反映一个人本性的善恶。孟子所谓“四端”——恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心,属于“性”的内容。他辨析说:“孟子言‘恻隐之心,仁也’云云,明是说性,不是说情。仁义礼智,性之四德也。虽气发也近于情以见端,然性是彻始彻终与生具有者,不成到情上便没有性!性感于物而动,则缘于情而为四端;虽缘于情,其实只是性。”^{[5]1064-1065}仁义礼智组成人性的四种德性,虽然四德均因物感而得以显现,但不能倒末为本,指“性”为“情”。“喜怒哀乐之发,情也。情者,性之绪也”,“情”所包含的是喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲七种常见的形态^{[5]1064-1065},王夫之情论从发生学的角度提出了“物感”说。在他看来,“情者,阴阳之几也;物者,天地之产也。阴阳之几动于心,天地之产应于外。故外有其物,内可有其情矣;内有其情,外必有其物矣”^{[1]诗广传,394}。而且,“挈天下之物,与吾情相当者不乏矣。天地不匮其产,阴阳不失其情,斯不亦

收稿日期:2022-01-15

作者简介:张传友(1971—),山东泰安人,文学博士,青岛科技大学艺术学院美术系副教授、硕士生导师。

^①关于清代哲学思潮,复旦大学王振复教授提出“清代实学”的概念,更多的指的是“实学精神”,但未予以展开论述。拙著《清代实学美学研究》提出,所谓“清代实学”不限于学界普遍认为的“实体达用”之学,而是接续王振复先生的观点,指清代所有或关于实体、或关于达用的思想主张或方法,包含有程朱理学、元气实体论、史学经世论、质测之学、偏于内圣的道德实体之学、偏于外王的道德实践之学、晚清经世实学、考据之学等。

至足而无俟他求者乎?”^{[1]诗广传,394} 人之情动于心,物应于外,物无穷尽,情亦无限。所谓人心难测,实际人情难测。而且“均是物也,均是情也,君子得甘焉,细人得苦焉;君子得涉焉,细人得濡焉。无他,择与不择而已矣”^{[1]诗广传,394}。不同的审美主体,面对相同的审美对象,之所以会有不同的审美感受,是个人不同选择的结果。更何况,“情亦不相袭矣。……果有情者,未有袭焉者也。地不袭矣,时不袭矣,所接之人、所待之己亦不袭矣”^{[1]诗广传,409}。君子得甘焉,细人得苦焉;君子得涉焉,细人得濡焉。无他,择与不择而已矣。^{[1]诗广传,394} 王夫之既肯定人情感的合理性与本性,又主张这种情感虽然是人的自然属性,同时又必须符合人的道德(社会)属性,即“人心”与“道心”的统一。

对于人的欲望问题,王夫之希望在“情”与“性”的流通过程中为其找到一个妥帖的位置。他一方面主张人的情感的“蕃变流转,则有喜怒哀乐爱恶欲之种种者”^{[5]674},反对“忿忿”“窒欲”,反对“窒情”“遏情”,认为“人之有情有欲”,乃“天理之宜然”^{[2]421},肯定人欲的自然属性。同时他又对明代把“性”与“情”混淆在一起,甚至如王学左派以“欲”代“情”极为反感,希望从“性”上着手,解决“恶”的问题。他认为,“情之可以为善者,因其为性之感通也”^[4],“情以性为干,则亦无不善。离性而自为情,则可以不善矣”^{[5]967}。有学者提出,只有在“性之情”或简称“性情”的大前提下,王夫之才肯定个体之“情”的合理性^[6],此说甚是。对于人在现实层面的恶,程朱是从气禀上解释的,而王夫之仍然是从“情”对于“性”的偏离来立论的,认为情感脱离了“性”的规约就有可能产生恶的贪念^[7]。

相比于李贽等“左派王学”所倡言“以情识为心体”^{[8]484},极力肯定、夸大情欲的地位和作用,王夫之以“性”释“情”,但他所谓的“情”却并不具有任何本体论意义上的含义,而更接近“一种严格的道德理性主义”^[9]。在“欲”的态度上,当代学者陈来也主张不宜对王夫之“持无条件的肯定”^{[10]32}。

二、“实”情源于“实”性

清人虽主于“情”,但其言情疏于性灵而严于“豫”,造成情难以承受的“实”之重,故而清代诗

文鲜有唐诗的气魄、宋词的细腻、元曲的真率。其情太“实”,实因性太“实”之故。王夫之还从审美心理发生过程进一步去探讨,提出性“实”情更“实”的观点。首先,他认为人之性就体现在人最基本的审美感知活动中:

色、声、味之在天下,天下之故也。
色、声、味之显于天下,耳、目、口之所察也。……

由目辨色,色以五显;由耳审声,声以五殊;由口知味,味以五别。不然,则色、声、味因与人漠不相亲,何为其与吾相遇于一朝而皆不昧也!故五色、五声、五味者,性之显也。^{[1]顾命,322}

能够对这些审美对象进行感知,正是感官的性之用。因此“告子之以食色言性,既未达于天下已然之迹;老氏之以虚无言性,抑未体夫辨色、审声、知味之原也”^{[1]顾命,321}。首先,他批判佛老两家把主体与对象混同起来已属不当,漠视、诋毁“性”所本具的审美功能,更是对人性的曲解。其次,性本通于道,情之“不择”是阻碍性达于道的根本原因。在他看来,色、声、味不但是“性之显”,也是“道之撰”。人之性与“仁、义、礼、智互为体用;为道之所撰,则与礼、乐、刑、政互相为功效”^{[1]顾命,322}。从道——物(五色、五声、五味)——人(性)本来是一以贯之的,但是因情或“过感”、或有“蔽”、或淫于情,而“不知所择”。道家把导致人目盲、耳聋、口爽等的外在诱惑,即“性之显”称为“毒”,“以有身为大患”^{[1]顾命,322},以至于“欲无色,则无如无目;欲无声,则无如无耳;欲无味,则无如无口;固将致忿疾夫父母所生之身,而移怨于父母”^{[1]顾命,322}。释氏把人正常的情欲视为“尘”,甚至“直以孩提之爱亲,为贪痴之大惑。”^{[1]顾命,322}道、释把情之咎归因于性,正如“噫而怨农人之耕,火而怨樵者之薪”^{[1]顾命,322},是很愚蠢的。道、释蔽于无知,以情为性。

王夫之提出,避免道、释无知之见的关键在于“求诸己”,而非“求诸人”。所谓“求诸人”,即怨天尤人而不自省,“始以愚惰之情不给于经理,而委罪于进前之利用以分其疾恶;继以忿戾之气危致其攻击,而侥幸于一旦之轻安以谓之天宁;厚怨于物而怨于己”^{[1]顾命,322}。然而,“色、声、味其何与焉!狂荡佻达先生于心而征于色,淫声美色因与之合。非己求之,物不我致,而又何怨

焉？”^{[1]顾命,322} 美色、美声、美味岂能代人之情受过,情至于淫而失“裕”,根本原因在于自己耳目不“启”以至于不能“知”,并非性之不能。王夫之认为:

五色不能令盲也,盲者盲之,而色失其色矣。……冶容、淫声、醲甘之味,非物之固然也。目不明,耳不聪,求口实而不贞者,自乱其威仪,取色、声、味之所未有而揉乱之也。^{[1]顾命,323}

“求诸人”不但于己“心劳日拙”而不得解脱,而且“天下之无不治者,而皆可以乱”。所谓“求诸己”,即“求诸心”。“求诸心者,以其心求其威仪,威仪皆足以见心矣。君子之自求于威仪,求诸色、声、味也。求诸色、声、味者,审知其品节而慎用之,则色、声、味皆威仪之章矣。目历玄黄,耳历钟鼓,口历肥甘,而道无不行,性无不率。何也?惟以其不盲、不聋、不爽者受天下之色、声、味而正也。”^{[1]顾命,323}

性合于礼,所以人能够审于用情,审于用情就能做到目不为五色所眩、耳不为五声所溺、口不为五味所淫。情能够合乎道,合乎道也就是达其性。

色、声、味之授我也以道,吾之受之也以性。吾授色、声、味也以性,色、声、味之受我也各以其道。^{[1]顾命,323}

“求诸己”,不但确保了由情达道的完成,而且可以“天下之至乱,皆可宰制以成大治”^{[1]顾命,324}。可以说,知性、豫情、达道不仅关乎人之审美,更是关乎种族存亡、文化存废、天下兴亡的重要问题。道、释以及王学末流只知“求诸人”,对于民族沦亡、社稷倾覆实有难以推卸的责任。

王夫之认为,只有用“心”,才能顺利达成“求诸己”的目的。因为,情依于性,人用情而有欲。欲即“耳目口体之各有所适而求得之者”^{[1]读通鉴论,341},欲需“节”而不能“任”,“任”欲必然“累德而损于物”^{[1]读通鉴论,342}。虽然如此,“性为情节”,“节”乃使(情)不能“尽于性”^{[1]诗广传,379}之意,人之情易滑入无尽的意欲而远离于性。只有尽其“心”,才有可能避免此一下坠,“故圣人尽心,而君子尽情,心统性情”^{[1]诗广传,379}。欲要尽其情、达其性,必须节情,此处之“节”乃使之归于正之意。“饰于己而后能择于物”^{[1]诗广传,376}，“文不足而后有法”^{[1]诗广传,379}，“文”饰于内，法用于外，

但“文以节情,而终不倚于法”^{[1]诗广传,379}。法只能节情于一时,只有“文”才能从根本上节情而不离于性。欲用“文”必有心,意生于心。“情动而意随”,“物至而事起,事至而心起,心至而道起”^{[1]诗广传,380}。意识到情可能“过感”而陷于“淫”,才能“前之必豫,后之必留,以心系道,而不宅虚以俟天之动。”用心关键要做到一个“密”字,即对于“与天地同情者”“与禽兽草木同情者”“与女子小人同情者”以及“与道同情者”,“悉知之”,在此基础上“辨用之”“裁成之”,“是以取天下之情,而宅天下之正”^{[1]诗广传,380}。也就是说,对情要博识、明辨、裁夺,做多方面、多角度的考量和选择。“密”关乎“慎”,所谓“慎”,乃“忘而置,置而必得其所”^{[1]诗广传,372},也就是求以象外,得其囊中,似乎是自然而然地“裁成”而合乎道。但“慎”“非慎之乎方置之顷也,方置之顷则既忘之而不容自持矣。其度本慎有恒,其经纬之也有素,是以可慎焉”^{[1]诗广传,372}。心中有合于道的标准,才能“慎”而“裕”。“密”则可以“广”,所谓“广”乃“不舍此而通彼之谓也,方邃而能以暇之谓也”,于情而言,“广”即“情已盈而姑戢之以不损其度”^{[1]诗广传,372},合乎道之情,就应该在“无过感”的前提下尽量满足情的需要。只要做到了“发不遽,物不虚,心有定美而不丧其主”,就能“性尚可得而亲”^{[1]诗广传,399}。

三、顺气而动情

“情”之“实”的表现是多方面的。首先,情产生的动力源于实实在在的天地之气。陈来看到,“与中国哲学史上以往的情恶论不同的是,王夫之对情的否定的看法是和他对气、欲、形色的不否定相联系的”^{[10]33}。

情附气,气成动。^{[1]诗广传,491}

情之动有赖于气之动,隐匿之情有赖于气达之。可以说,得“两间之精气”^{[1]诗广传,526}的人,又是“天之绪”^{[1]诗广传,384},人之情乃是此精气与太虚之气相互接触的过程中引起主体的情感反应。“万物之交,必以其气相致也,必以其情相摄也,必以其物相求也。”^{[1]诗广传,470}人与物交,人之精气遇合于物之气而生情,人与人交,双方的交流引起情感的共鸣。情非虚非空,乃自身阴阳之精气动于内,两间之物感于外;或者说两间之物感于外,阴阳二气应于内,物象与心象间形成一种双向互

动。情之实,内应于阴阳,外感于物。

有所触,必有其情,违心矫情,必背离触物之情。情贵自然,为一己之私欲而“力以独用”,所表露出来的情感,必定是令人作呕的,所作之文,必非至文,所创造的“美”,也必定引起人们的恶感,因为这违背了情感表达的内在要求与自然规律。郭齐勇提出,王夫之所谓“天命之性”或“本然之性”,相当于我们今天所说的理想的人,或人的理想状态;所谓“气质之性”,相当于我们今天所说的现实的人,或人的现实状态。现实中的人既因理想的“天命之性”而有道德的自觉,这近乎弗洛伊德提出的“超我”概念,以圣贤的标准要求自己。同时又因本身即感性物质的存在而有现实的种种需要和欲求,类似追求本能欲望满足的“本我”。尽管从作为类的种属而言,人之理想的、本然的状态并无不同,但作为个体的人在面对种种现实的诱惑与欲望面前所表现出来的善恶、智愚,又是千差万别的。王夫之认为,这种分别在一定意义上是由于人之“气禀”的不同造成的^[7]。

相较宋明理学强调先验之理、先验之性,王夫之则认为人性并非一个固定不变的实体,而是一个日渐生成、动态变化的精神存在:

形化者化醇也,气化者化生也。二气之运,五行之实,始以为胎孕,后以为长养,取精用物,一受于天产地产之精英,无以异也。形日以养,气日以滋,理日以成;方生而受之,一日生而一日受之。受之者有所自授,岂非天哉?故天日命于人,而人日受命于天。故曰性者生也,日生而日成之也。

天命之谓性,命日受则性日生矣。目日生视,耳日生听,心日生思,形受以为器,气受以为充,理受以为德。取之多、用之宏而壮;取之纯、用之粹而善;取之驳、用之杂而恶;不知其所自生而生。是以君子自强不息,日乾夕惕,而择之、守之,以养性也。于是有生以后,日生之性益善而无有恶焉。^{[11]301}

王夫之相信,人只要坚持时时以本“性”矫正自我的“情”感,以仁、义、礼、智不断充实、启发自己,形成七情与四德的良性循环往复,在“物不害习”“习不害性”的基础上,可以无限接近于“天命之性”,接近于“道”,即“天不能为之正其时,人不

能为之副其望,耳荧而不聪,目昏而不明,心眩而不戢,自非淫于情者,未有如是之亟亟也”^{[1]诗广传,415}。

四、裕于情,达其情

面对朝代鼎革与战乱带来的人们生活水平的急剧下降和精神状态的严重颓靡,王夫之并未从王学左派的情欲解放走向塞情窒欲的极端,而是主张“裕”于情,反对“矫”于情、不可“淫”于情。《诗广传》中说:

果有情者,亦称其所触而已矣。触而有其不可遣焉,恶能货色笑而违心以为度?触而有其可遣,孰夺吾之色笑而禁之乎?无大故而激,不相及而忧,私愤而以公理为之辞,可以有待而早自困,耳食鲍焦、申徒狄、屈平之风而呻吟不以其病,凡此者恶足以言性情哉?^{[1]诗广传,609}

触物生情本为自然,但不可人为地把此情作过分的夸张,甚至歪曲事理、无病呻吟,关键是要做到一个“裕”字。“裕”乃“忧乐之度也”,“裕于情”也就是用情要合度,合乎常理常情。“矫”于情不可取,淫于情更非适当。所谓“淫”:

非谓其志于燕蝶之私也,情极于一往,汜荡而不能自戢也。自戢云者,非欲其崖杰戾削以矜其清孤也,流意于自养,有所私而不自溺,托事之所可有,以开其菀结而平之也。^{[1]诗广传,511}

何以知情之淫也,其诸词不丰而音遽者乎!韩、柳、曾、王之文,唯削迫塞而无余,虽欲辞为千古之淫人,其将能乎?^{[1]诗广传,415}

一往情深而不能自持,必失于纵。在王夫之看来,唐宋八大家以及诗圣杜甫,亦不能免淫于情、遽于音之责。用情而不失于淫,关键在于能“自戢”,也就是做到“流意以自养,有所私而不自溺,托事之所可有,以开其菀结而平之也”^{[1]诗广传,511}。也就是自我守持,节制私情,投身实务,如此才能“情挚而不滞,气舒而非有所忘,萧然行于忧哀之途而自得。自得而不失,奚淫之有哉?”^{[1]诗广传,511} 他批评道家“五色令人目盲,五声令人耳聋,五味令人人口爽”的黜性寡欲之说,是“不求诸己而徒归怨于物”^{[1]顾命,321}。情至于淫,非物之过,而是因为情不能“自戢”。

王夫之认为,对于这“盈天地间,皆恻隐之流行”^{[1]马雪航诗序,152}的本能冲动,解决之道在于“达”其情。“达”有两个含义,一是尽量满足其物质、生理的需要:

欲嗇其情,必丰其生,乐足不淫而礼行焉,恶在乎戢淫者之靳予以安富邪?故善治心者,广居以自息;善治民者,广生以息民。民有所息,勿相恤而志凝焉。进冶容、奏曼音于其耳目之前,视之若已褻之余肉,而又奚淫?^{[1]顾命,422}

因为在他看来,“色、声、味之在天下,天下之故也。色、声、味之显于天下,耳、目、口之所察也。故告子之以食色言性,既未达于天下已然之迹;老氏之以虚无言性,抑未体夫辨色、审声、知味之原也”^{[1]顾命,321-322}。声色犬马、珍馐美味等大自然的馈赠,本来就是为人准备的。

由目辨色,色以五显;由耳审声,声以五殊;由口知味,味以五别。不然,则色、声、味因与人漠不相亲,何为其与吾相遇于一朝而皆不味也!故五色、五声、五味者,性之显也。^{[1]顾命,322}

五色、五声、五味都是人之审美历史“积淀”的积极成果,人沉浸于这美的愉悦中,而美本身又何尝不是人之美在物象中的对象化显现!如果人生物质“丰”阜且“安富”,情何至于淫?王夫之的这一“达”情论,顺应了人情本能的自然诉求。

“达”的另一含义是“情以互用”而“恒”,避免“力以独用”而“遽于情”^{[1]诗广传,432}。所谓“情以互用”指的是:

将欲与之言,因其情而尽之,不得其情,不可尽也;将欲与之言,匡其情而正之,苟非其情,非所匡也。^{[1]诗广传,423}

简而言之,双方能够“相赏而不相违,得之于心迹之表”^{[1]诗广传,549},也就是要有一种“移情”意识,以我之情考量人之情,以人之情为我之情。而欲得人之情首先要“相知”,“达人之情,必先自达其情,与之为相知,而无别情之可疑,则甘有与甘,苦有与苦。我不甘人之苦而苦人之甘,人亦不得而苦之矣”^{[1]诗广传,423}。达人之情先做到了“相知”,不但可以甘苦与共,甚至能够以苦为甘。如此,“使人乐有其身,而后吾之身安。使人乐有其家,而后吾之家固,使人乐用其情,而后以情向我也”^{[1]诗广传,440}。反之,“言之而欲其听,不以

其情,嫌于不相知而置之也。言之而为可听,不自以其情,彼将谓我之有别情而相媚也”^{[1]诗广传,423}。王夫之由此看到了“情以互用”的美学意义与巨大的社会功能。

王夫之尤为痛恨王学左派那种徒逞口舌痛快的腐儒,他们只会“无事袖手谈心性,临危一死报君王”^{[12]51},对明王朝的灭亡负有不可推卸的责任。这批腐儒“力以独用”而易“遽”。所谓“遽”者,急也,仓促、匆忙而不加深思之意。所谓遽于情,即顺着自己的本能仓促作出过于感性的主观选择,无意去做逻辑的推演、理性的思辨,无意与审美对象“相知”而用情。在他看来,“释氏之投崖断臂,遽焉耳。天下有遽食遽色而野人禽,天下有遽仁遽义而君子禽”^{[1]诗广传,425}。无论“野人禽”还是“君子禽”,其结果都是导致人道的滑落,陷儒家实践理性于深渊。即使“遽而成,君子弗为,矧夫遽之未足有成也!所恶于遽者,恶其弗能待也,尤恶其弗能择也,至于弗择,而人道之不废鲜矣”^{[1]诗广传,425}。“遽”而不能“择”,必然“遽于仁而不患天下之无可爱;遽于义而不患天下之无可恶;遽于名而不患天下之无可罔;遽于利而不患天下之无可夺;遽于食而不患天下之无可饕;遽于色而不患天下之无可奔”^{[1]诗广传,425}。一旦名、利、食、色当头,有的人就会轻易跨过人性的底线,做出为民族、国家所不齿的行为。同时,“力以独用”必至于“淫”,必然忽略、漠视、甚至徇一己私情而践踏他人的感情。王夫之提出,欲避免“遽”当用“恒”。所谓“恒”,持久意。用“恒”就是要“以终身贞须臾,不以须臾贞终身。事有可而不可,缓之以礼以靖之,定其常也。情有不可而必可,匡之以义以作之,调其变也”^{[1]诗广传,429}。不因一时之情的满足而放纵自己,而应该因其事、循其礼以“贞”情,才能守常应变。如果“君子无恒于上,小人无恒于下,情至则淫,情尽则变”^{[1]诗广传,415}。情不能用“恒”,则:

千古之所不可者,习而揆之以为不可,因而无见可者焉。一旦知之而仿佛以为可,未敢信诸行也,然而尝试之矣。迨其行之,因见可焉,情未安也。乃行而习之矣,习之而弗安之情日消,安之之情日长,则情以逸。情之既逸,遂恶其所美而美其所恶。夫诚恶其所美,而能弗美其所恶者,其余凡几哉!^{[1]诗广传,430}

原因在于或“咀其利”或“矜其容”,以至于“以利毁度”“等威仪”,使“人背其本,情迁其性,一溃其不可之防而莫之能救”^{[1]诗广传,430}。不但“可”与“不可”的底线被冲破,而且终将善恶颠倒、美丑不辨。

所以王夫之不但提出五色、五声、五味是“性之显”,还认为“天下固有五色,而辨之者人人不殊;天下固有五声,而审之者古今不忒;天下固有五味,而知之者久暂不违”^{[1]顾命,322}。面对相同的审美对象,不同的审美主体之所以会产生类似的审美情感,是因为其中寓有天道,而天道又与人道相通。他对情不为“力以独用”而不致失于“遽”、陷于“淫”,从而拯救天道,仍抱有充分的信心。虽然气“动而后善恶驰焉。驰而之善,日惠者也。驰而之不善,日逆者也。故待其动而不可挽。劲不可挽,调之于早者,其唯气乎!”^{[1]诗广传,491}为了预防气动之后情“驰而之不善”,主体须提前采取“调”的预防性努力,王夫之提出通过“立诚”的手段,以礼乐“豫”情。所谓“诚”,乃“天地之撰”、“万物之情”^{[1]诗广传,541},即天地万物的自然交替,物与物交感所产生的自然反应,也就是天地初始之情最本原、最原始的存在状态,是最简单、最本能的情感。

物至而事起,事至而心起,心至而道起。虽其善者,亦物至知知,而与之化也。化于善,莫之有适,未见其歌喜之情、异于狎不善也。夙夜之憧憧,未有见也,见之肃肃,闻之惻惻,所自来也。……是则人之有功于天,不待天而动者也。前之必豫,后之必留,以心系道,而不宅虚以俟天而动。^{[1]诗广传,379-380}

心中常存道心,才能不假思索,遇善而化,反之则会遇恶而狎,导致“情无所豫而自生,则礼乐不容闕;文自外起以成乎情,则忠信不足与存也”^{[1]周易外传·贲,310}。只要心中有道,情豫以礼乐,文起于忠信,达到“文未出而忠信不见多,文已成而忠信不见少”^{[1]周易外传·贲,310},才能发而为至文。正如《易》“贲”卦所言:“贲者,非所饰也。非所饰也,其可以为文乎?天虚于上,日星自明;地静于下,百昌自荣;水无质而流漪,火无体而章景;寒暑不相侵,玄黄不相间;丹堊丽素而发采,箫管处寂以起声。何分何来!何文何饰!”^{[6]周易外传·贲,310}不饰而饰是为至饰,不文而文方为至文,此之谓大

美。这就是“立诚以修辞,修辞而后诚可立”^{[1]诗广传,541}的真正涵义。

情与“立诚”本可兼顾,王夫之反对那种因道废情,把儒家的实用理性推至极致的反美学逆流。他提出“我者,德之主,性情之所持也”^{[1]诗广传,527}。性情中有德,德自我立,如果因道废情,“狭其有我之区,超然上之而用天,夷然忘之而用物,则是有道而无德,有功效而无性情矣。……苟无性情,循物以为功效,而其于物亦飘风冻雨之相加也”^{[1]诗广传,527}。情之不存,道之于我如“飘风冻雨”,何谈“情以互用”,道亦必不能守持,必然“圣人而无实,则且以圣人为天地之应迹,而人道废矣”^{[1]诗广传,527}。

王夫之的“达”情论,带有鲜明的崇实色彩。无论是“丰其生”而“裕于情”,“情以互用”而用“恒”,还是情之起所触之物,情之豫所用之礼乐,以上种种均关乎情之“实”。“天下之情,万变而无非实”,这既是复归先秦儒家之实用理性,也是以实气论改造明季主情论,对以往主情一派尤其明代只重性灵,放弃其应担当的对社会责任的批判。今天看来,“最理想的状态应该是心、性、情三者和谐统一”^{[13]171},诗作为“情的艺术表达”^{[13]171},“是人与外物、心与性情相统一的有机整体,物我交融,美因情生”^{[13]171},要体现“物与理、情与性相得益彰的和谐之美”^{[13]171}。

五、因情以用才

王夫之意识到“情”在成就“天命之性”或滑向“气质之性”两种可能中的巨大作用,力主发挥“才”的能动作用以调节、调控“情”的节奏与方向。“因情以用才”是保证“情以互用”、人尽其才的前提。性之四德与情欲的自然运化天然存在相互抵触的可能,如何恰当引导情不离于“性”,他强调应该注重“才”的能动作用。

盖恻隐、羞恶、恭敬、是非之心,其体微而其力亦微,故必乘之于喜怒哀乐以导其所发,然后能鼓舞其才以成大用。喜怒哀乐之情虽无自质,而其几甚速亦甚盛。故非性授以节,则才本形而下之器,蠢不敌灵,静不胜动,且听命于情以为作为辍,为攻为取,而大爽乎其受型于性之良能。^{[5]675-676}

防止人不作恶,关键在于善用其“才”。“唯

一善者,性也;可以为善者,情也;不任为不善者,才也。”^{[1]诗广传,402}性得于天而无有不善,情发乎性、触于物,却具有为恶的可能,而作为“气之发越”的“才”使情不至于“任”而有“节”,是为善祛恶的护持力量之一。与黄宗羲相同,王夫之也认为人之性本动,“性之体静而效动,苟不足以效动,则静无性矣。既无性,又奚所静邪?”^{[1]诗广传,418}性“动静无端”是在生命的流转中呈现的,以性为静就等于以性为空无、“空寂”;情之“节”也是一个与生命相始终的动态过程,性动而生情,“情”生需用“才”。

性效于情,情效于才,情才之效,皆效以动。

然而情之效喜留,才之效易倦,往往不能全效于性,而性亦多所缺陷以自疑。故天下之不能动者,未有能静者也。且夫人亦有志矣,天下亦有量矣,人事日生而不可御矣,不勤胡成?

用志以恒,长期不懈,才能用才而不倦、情生而不“留”。反之,不获其志,欲忘而不能,恶乎静?不勤失时,弗能豫而必遽图之,早者崇朝,救其后者经旬弥月而不逮,恶乎静?不勤而姑待,姑待而事又生,补前缀后,情分才散,智者不逮愚者之半,烦冤以永日,恶乎静?^{[1]诗广传,418}

另一方面,“人能违其情之所不安,而不能依乎才之所不逮”^{[1]诗广传,453}。才之用有限,尽其才并不能确保其情一定为善,“才不堪则败,情不洽则溃。才不堪而情洽之,犹可勉也。情不洽,虽才之堪,弗能为用也”^{[1]诗广传,457}。情不能“自戢”,其人之才就会助纣为虐、多行不善。“殊之以其才也,殊之以其情也”^{[1]诗广传,457},他承认不同个体人格完善存在着程度高低的差异。“其情之异而不可强也。情异而才迁,才异而功不相谋”^{[1]诗广传,457}。情有异不能强求之同,只有因其情方能用其才,“因才以起功”^{[1]诗广传,457}。否则,“以惰急而尽天下之才,则天下之才疑以沮;以惰急而尽天下之情,则天下之情躁以薄”^{[1]诗广传,463}。不因其情则情不能“互用”,人亦不得尽其才,因此“元化无惰急之施,君子无连切之求”^{[1]诗广传,463},才能避免“惰急”,方能“万物之才尽,天下之情输”^{[1]诗广传,463}。郭齐勇总结性—情—才三者的关系:“受命于天,静而无为的自体是‘性’,成之于人,动而有所为的

功用是‘才’。就‘性情才’的关系而言:‘才’靠‘情’启动,‘情’靠‘性’调节;有‘才’方能显性于情;‘情正’可以尽才,因而尽性;‘情不正’则屈才,因而不能尽性。‘情’是‘才’与‘性’之间的中间环节。‘情以御才’,似乎是指人的智力才干受到情感世界的调控。‘才以给情’,似乎是指智力才干对情感生活的辅助,帮助情感乃至人的本性的实现与目标的达成。‘才以就功’,则是‘尽才’所取得的‘尽性’的功劳、效果。”^[7]这一逻辑推演虽然有把问题简单化之嫌,但基本上是符合王夫之思想的。

同时,王夫之主张“壹至之性情”。所谓“壹志”,即见“日月相易,寒暑疾徐之变有感而必感”^{[1]诗广传,440},也就是人对天有所感应而生情,此情能够感于天而不为物所蔽。换言之,“壹志”就是要求审美主体把天道、礼义等伦理道德规范内化为自觉的行动,这样性发为情时就可以“专壹而非淫”,“壹志”就会“不毗于忧乐”。因为“情者,性之情也”,性效以情,知道“不毗于忧乐”才“可与通天下之忧乐矣。……知忧乐之固无蔽,而可为性用”^{[1]诗广传,458}。忧乐发于“壹志”,即“性其情”,情皆从性中流出,“内生而外成者性也,流于情而犹性也”^{[1]诗广传,506},绝无沾染、自然而然、毫无羁绊,所以说“君子之情陶以天矣。陶以天者,其先之也不以名,其后之也不以实”^{[1]诗广传,461}。“贞亦情也,淫亦情也”^{[1]诗广传,398},而“情者,性之端也”,“观其所感,而天地万物之情可见矣”,情可知则“循情而可定性”。见情陷于淫,释氏只会“窒情而天下贼恩,狷狷以果报怖天下”^{[1]诗广传,423},这种因噎废食,否定人正常的喜怒哀乐、伦常之情的做法,是对人天性的扼杀。另一方面,如果情离于性,则“一溃其可不可之防而莫之能救”^{[1]诗广传,430}。他提出只有“壹志”才能防止情迁于性。因此“求之己”而非“求之人”是臻至“壹志”的唯一之道。“求之己”即主体内求,三省吾身而不寄托于人,如此方能“尽性”。

货色之好,性之情也。酒之使人好,情之感也。性之情者,性所有也。……情之感者,性所无也。无之而不损其生。生所无,则固好恶之所未有也。人有需货之理而货应之,人有思色之道而色应之。与生俱兴,则与天地俱始矣。^{[1]诗广传,505}

辨色、审声、知味乃“性之显”,为情所好而不离于性;反之,面对膨胀的欲望、贪婪的情感等腐蚀“性”的外铄力,只有“求之己”,发愿从内心去抑制、驱除这些贪欲、奢情,才可能“与天地俱始”,即“壹志”。他对“壹志”抱有充分的信心,在此基础上他提出“以性正情”,因为“尽其性,行乎情而贞”^{[1]诗广传,506}。

壹至之性情,用独而不忧其孤者也;
壹至孤行,而不待天物之助。……耳目
心思参天地而成位乎其中。^{[1]诗广传,527-528}

运用耳目、心思等审美感官去追索两间之至善至美、与天道同契,就可以“有感而必感”,情之发而无不合于性。

应该说,王夫之肯定了“性”乃人的自然本性,“情”是人的正常情感欲望,性与情均获得了一定的解放;他还承认人性外化为情的方式、结果的差异,提出“因情以用才”,这就比道、释或宋明理学各执于一端而不能把情与实用理性结合起来的学术路径,更富于思辨和平允。同时他强调主体可以运用自己的主观的意志规约情、以性正情,使易于为物欲所沾染的情不离于性,为鼎革之际的习俗颓堕提出了自己的解决方案。清人情之“实”是与他的这些主张分不开的。可惜,他把“壹志”的终极归之于天,可见他仍未彻底打通以性正情而合于道的通路。

六、礼乐豫情——反美学倾向

不少学者认为,在王夫之美学思想体系中,他一面严格性情之别,界定“情”的内涵,主张性善说而归不善于情,从而与“左派王学”所倡导的自然人性论划清界限;一面主张“情”(喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲)在道德实践活动中具有积极、正当的意义和功效,这就与佛老乃至(唐)李翱等的“灭情说”“无欲说”划清了界限^[9]。然而我们也应该看到,包括王夫之在内的清初诸家在感性之“情”的问题上,还带有明显的非美学、甚至反审美倾向。提出“盈天地间,皆恻隐之流动”^{[1]马雪航诗序,152}的黄宗羲,似乎有类于明代性灵一派,其实不然,并非天地间凡“恻隐之流动”都可进入他审美之“情”的视域。在黄氏看来,世间之情可分两种:“吴歃越唱,怨女逐臣,触景感物,言乎其所不得不言,此一时之性情也。孔子删之以合乎兴、观、群、怨、思无邪之旨,此万古之性情

也。”^{[1]马雪航诗序,151}“一时之性情”不过一人偶露之性情,只有合乎“兴、观、群、怨、思无邪”的标准,才是“知性”,才算“万古之性情”^{[1]马雪航诗序,151},才可入诗。他甚至提出“吾人诵法孔子,苟其言诗,亦必当以孔子之性情为性情”^{[1]马雪航诗序,151}。岂不知,两千余年前的孔夫子,面对中原陷于夷狄的局面,又怎么会胶柱鼓瑟死守成见。这种极端保守的情论严重弱化了清人进行美的创造所必须具有的敏锐感觉与发达灵性。

郭齐勇认为王夫之在“性情论”上有时比朱子更保守^[7],是因为相比朱熹,王夫之不仅要面对国内尖锐的阶级矛盾和民族矛盾,还需要面对海外波谲云诡的西方近代文化和科技的冲击,从而使得他的反应与反击带有某种歇斯底里的特点。在种种利欲的驱动下,清人情感敏锐的触角迷失了方向、丧失了灵性,而陷于“亟亟”之中。但“无所不庸其亟亟,终不能得彼之亟亟,彼不与此偕亟亟焉,而此之情益迫矣”^{[1]诗广传,415}。“亟亟”者,遽也,情迫也。滥用其情,既不能得人之情,更不可能“情以互用”^{[1]诗广传,432}。不但如此,在“亟亟”之情的支配下,“有望于人而不应,有畏于人而不知所裁,中区热连而弗能自理,是故其词遽,其音促,其文不昌,其旨多所隐而不能详,情见乎辞矣”^{[1]诗广传,415}。既然没有真情实感,就只能靠悦耳的格调、雅致的语汇、广博的学问等表面的浮华来掩饰内在的空洞。清代近三百年以来一直未能摆脱这种“情见乎辞”的阴影,可以说正是由于其无所不用“亟亟”。

王夫之认为“有识之心而推诸物”与“有不谋之物相值而生其心”^{[1]诗广传,458}是正常之情产生的两个必备条件。心“有识”方能调动各种审美感官向外“推”,去感受、感知万象之美;在“推”的过程中必然遭遇新事物、获得新发现,主体的审美感官与审美机制也需要接受它们的反馈并做出相应的调整与适应,只有在与新的审美对象的交互感应的过程中,主体的审美情感才能得到丰富与深化。尽管如此,王夫之强调诗情的“贞”、“正”远甚于诗情的“自得”^[4],这是什么原因呢?我们认为还是要把这一思想还原到这种观点所产生的现实土壤中,才能得出某种合理性的解答。

情与物得,当然情发自本心而“淳然兴”之,但也有情与物不相得、不谐和的情况。或者是主体用情过切,“以恇急而尽天下之才”“以恇急而

尽天下之情”，悖理用情必然导致“天下之才疑以沮”“天下之情躁以薄”，只有“无悖急之施”“无连切之求”^[1]诗广传,463,才能“尽”万物之才、“输”天下之情。但如果不分对象，“均”情以待，以为“均生也而气无异，均气也而情无殊，均情也而物无择，天地与我同根，万物与我共命……行于异类而无碍”，其结果就如同“施置于鼯鼠之洼，引蔓于童山之麓，翔集于恶木之丛”^[1]诗广传,470,处处碰壁，更不可能得到情感的舒畅、美感的愉悦。只有区别对象、分别用情，则“有僻才者任其才，而才足用矣，有固恶者革其恶，而善亦固矣。然则孰为不可使而不可化者乎？则惟无心而无恒者乎？”^[1]诗广传,484

王夫之主张，只要有心有“恒”，无论品行高者还是恶人都可以“情以互用”；或者情与物虽不相得，但不妨情自情，物自物。这也就是他所宣扬的“‘淮水’之乐，其音自乐，听其声者自悲，两无相与，而乐不见功。乐奚害于其心之忧，忧奚害于其乐之和哉？”^[1]诗广传,499 当然在此状态下，乐必“不见功”，不能引起听者浮想联翩，达到以礼乐“豫”情的效果。

清人以诗教反拨明季的狂禅，在力倡乐教、复兴古乐上亦是不遗余力。在王夫之看来，是否知音律首先构成了人禽之别的界限。律乃“哀乐之则”，声乃“清浊之韵”，永即“长短之数”。

声永之必合于律，以为修短抗坠之节，而不可以禽兽众庶之知为知。^[1]舜典三,318

禽兽之知不足以知律。其次道成于乐。乐可以超越言语、物事的界限有效地达到宣教的目的。

使情不至于淫，事不至于乱。乐可以达礼。其三，在移风易俗方面，乐能够“变动于未言之先，平其喜怒；调和于无事之始，治其威仪……乃以感天下于政令之所不及”^[1]诗广传,593。“礼建天下之未有，因心取则而不远，故志为尚”^[1]舜典三,318 在以诗言志、以歌永言、以声依永、以律和声的过程中，才能“志不滞”“言不郁”“永不荡”“声不讹”而达礼。以乐达礼，也就是“以律节声，以声叶永，以永畅言，以言宣志。……言则其欲言之志”^[1]舜典三,317。此处之“志”既是主体之意，又可以说是“道”，主体能够“治之于视听之中，而得之于形声之外”^[1]诗广传,593,因乐而得道。王夫之同世及后世的诸多文学艺术名家，大多认同他以礼乐、

德教约束情感的观点。除了黄、顾、王以及清初六家外，戏曲方面还有丁耀亢提出“五伦外岂有奇人？三昧中总完至性”^[14]赤松游题辞,18。即使曹雪芹，也不得不为避淫书之名，把《红楼梦》又称作《风月宝鉴》，以“戒妄动风月之情”^[14]石头记,426,且第一回即“风尘怀闺秀”，意在表明自己“并非怨世骂时”，而是“记述当日闺友闺情”。绘画领域，清初四王主张作画应该“内本乎性情，外通乎名理”^[15]避俗,145。他们的偏激主张严重束缚了有清一代的文风和审美观念。

总之，在清代实用本体论的思潮下，清人在极力宣扬带有浓重保守色彩的诗教、乐教的同时，也多多少少看到了客体与主体间的互动关系，意识到文中之道也应包括物之道、事之道。然而我们也要承认，王夫之情论内部充满了对于实用理性的尊重与认可，也包含了以儒家伦理的某些不符合现代社会美的规范为镣铐，限制人之常情以及艺术自我发展内在规律的矛盾。王夫之曾经提出“人欲净尽，则天理流行矣。因为欲者，己之所欲，非必理之所必为”^[5]406 这种惊世骇俗的绝“情”理论。有人据此提出“王夫之既是理学的总结者，又是理学的终结者。他一只脚迈进了时代的新潮（实学）之中，而另一只脚仍留在理学的阵营”^[6]。我们认为此论仍有欠公允之处。在王夫之之后，程朱理学上升为大清帝国开科取士的国家意识形态，远未退出历史舞台。今天，我们回看三百年前的王夫之“实”情美学，应该既尊重他在当时社会和政治语境下的努力和挣扎，也应该有勇气超越王夫之，以更现代、更自信、更包容的态度，积极应对当下中国人在性与情方面所呈现的多元与复杂现实。

参考文献：

- [1] 叶朗. 中国历代美学文库：清代卷·上[M]. 北京：高等教育出版社, 2003.
- [2] 王夫之. 周易内传[M]. 北京：中华书局, 1964.
- [3] 王夫之. 船山全书：第8册[M]. 长沙：岳麓书社, 1991.
- [4] 王夫之. 四书训义（下）[M]. 长沙：岳麓书社, 1990.
- [5] 王夫之. 读四书大全说[M]. 北京：中华书局, 1975.
- [6] 陶水平. 船山诗学性情观述论[J]. 中国文化研

究,2002(1).

[7]郭齐勇.朱熹与王夫之的心性情才论之比较[J].文史哲,2001(3).

[8]黄宗羲.明儒学案(修订本)(上)[M].北京:中华书局,2012.

[9]孙钦善.船山论“情”[J].东南大学学报(哲学社会科学版),2016(5).

[10]陈来.诠释与重建——王船山哲学精神[M].北京:北京大学出版社,2004.

[11]王夫之.船山全书:第2册[M].长沙:岳麓书

社,1991.

[12]颜元.颜元文集[M].石家庄:河北教育出版社,2009.

[13]卢政,张献第.生态哲学视野中的宋代理学文艺思想研究[M].济南:山东人民出版社,2021.

[14]叶朗.中国历代美学文库:清代卷·中[M].北京:高等教育出版社,2003.

[15]叶朗.国历代美学文库:清代卷·下[M].北京:高等教育出版社,2003.

Internal Logic of Wang Fuzhi's "Practical" Affection Aesthetics

ZHANG Chuanyou

(School of Art, Qingdao University of Science and Technology, Qingdao 266061, China)

Abstract: As a kind of ideological peculiarity and value orientation of Confucianism in the Qing Dynasty, advocating “truth” penetrates into all aspects of Confucianism, aesthetics and art of that time. Influenced by the concept of advocating “truth”, the Confucian aesthetics in the Qing Dynasty pays attention to and affirms the beauty of life and human nature, but strictly restricts the diversified demands of beauty because of a strong complex of salvation. Wang Fuzhi's aesthetic thought with Qi ontology as the core, stresses that “affection” originates from “nature” and affirms the reasonable “affection” and “desire”. It advocates “disciplining oneself” and opposes “disciplining the others”, and thinks that in the process of transferring from “nature” to “affection”, flooding should be avoided, and we should be enriched through the masculinity cultivated by the four virtues. His propositions of “enriching” rather than “correcting” the affection, “reaching” rather than “using it alone”, and “anticipating” the affection with rites and music are not only different from Neo-Confucianism, but also distant from Lu Wang's philosophy of mind. This solemn and stirring thought with strong historical characteristics is closely connected with Huang Zongxi's and later inspires Dai Zhen's, which establishes the evolution direction of the Qing Dynasty's “practical” affection aesthetics.

Key words: Wang Fuzhi; real learning; aesthetics; “affection”; “nature”

(责任编辑 雪 箫)