

自然人性论的回归与张扬 ——王弼性情观初论

王永飞, 韩进军

(河北大学 政法学院, 河北 保定 071002)

[摘要] 本体论思维方法是在王弼哲学体系中占主导地位的学术方法。在《老子注》、《周易注》、《论语释疑》中, 王弼有意地运用这一学术方法, 来重新思考人类内在自然本性与外在情感的关系, 提出了“性其情”学说; 进而, 他以此为前提, 倡言“圣人有情”说; 使圣人从神的枷锁中摆脱出来, 以活生生的人的姿态展示于世人面前。

[关键词] 王弼; 性其情; 圣人有情

[中图分类号] B235.2 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1673-9477(2008)01-0032-03

王弼的思辩哲学, 彻底摆脱了早期哲学中的原始宗教和神学的影响, 走出了中国哲学的原始阶段, 达到了一种纯粹的本体论哲学形态, 这是一个划时代的标志。这一标志的完成, 离不开一种新的理论分析方法的运用, 即本体论思维方法。王弼独辟蹊径地运用和发挥这一思维方法, 并以《老子》、《周易》、《论语》等先秦著作作为阐释文本, 系统地建立了具有时代意义的自然观和人性论。在这个新的视阈中, 王弼对性、情作了进一步地论说, 认为人性不能排除人的情感存在的合理性, 由此而提出“圣人有情”的学说, 使圣人从神的枷锁中摆脱出来, 这在魏晋后来的哲学与生活中, 成为一个极富时代色彩、充满浪漫情调的亮点。

一、“性其情”的本体论依据

王弼主张“以无为本”, 即天地万物有一个统一的根本, 这个根本就是“无”。他在《老子指略》中说: “夫物之所以生, 功之所以成, 必生乎无形, 由乎无名。无形无名者, 万物之宗也。”^{[1](p195)} 无本身无形无象, 不可名状, 没有任何具体的规定性, 但是一切有形有象、可以名状的具体事物都根据它才能成立, 所以“无”是终极根本。“天下之物, 皆以有为生, 有之所始, 以无为本, 将欲全有, 必反于无也。”^{[1](p110)} 在这里, “无”对于“有”不是一种“生”的关系, 而只是使全体的“有”得以存在的根据。对于“无”(无形无名)与“有”(有形有名)的关系, 王弼并没有简单地止于此, 而是用本体论的思维方法, 即“本末”、“体用”、“动静”的方法, 详细地进行了论说, 具体体现在三个方面:

首先, 本末不二。王弼是中国哲学史上第一个将“本末”作为一对哲学范畴并用来论证哲学问题的思想家。老子将“道”与宇宙万物的关系比拟为母与子的关系, 王弼则把老子哲学的本源论转变为本体论, 释“母”为本, 释“子”为末。这样, “无”(道)与“有”的关系即是本末关系。在本末关系上, 王弼所持的基本观点是“守母以存其子, 崇本以举其末”^{[1](p95)}。“母, 本也。子, 末也。得本以知末, 不舍本以逐末也。”^{[1](p139)} 很明显, 对于与本体“无”相对的“末”(即“有”), 王弼主张“举”, 而不是“止息”, 此为不争之论。《老子指略》中又说: “四象

不形, 则大象无以畅; 五音不声, 则大音无以至”。^{[1](p196)} 如果离开了宇宙本体意义上的“末”(四象五音), 所谓的“本”(大象大音)也无从谈起。“末”是万有之“本”的功用的外在表现; “本”是“末”(万有)得以存在和发展的内在根基。离开了“本”, 则无所谓“末”; 离开了“末”也就无所谓“本”。可见, 王弼在本末关系上, 主张无本即无末, 无末即无本, 本末不二。

其次, 体用一如。在中国哲学史上占据重要地位的体用范畴同样是王弼首次提出并作为哲学思维运用的。王弼用“体用”的思维方法更进一步地说明“无”与“有”的关系问题, 毋庸置疑, 这是王弼学术的独到之处。这里所谓的“体”即本体、本质, “用”即作用、功能或用处。王弼认为, 宇宙万物虽贵, 但皆以“无”为本体, 不能离开“无”这一本体而自以为用。他说: “虽盛业大, 富有万物, 犹各得其德, 虽贵, 以无为用, 不能舍无以为体也。舍无以为体, 则失其为大矣, 所谓失道而后德也。”^{[1](p94)} 但是万物不是可有可无的, “必有之用极, 而无之功显”^{[1](p541)}, 也就是说, 只有把“有”之用发挥到极点, “无之功”才能真正显现出来。显而易见, 王弼在体用关系上是更强调“体用一如”的, 体不离用, 用不离体, 由体显用, 由用达体, 体用不可分离。

再次, 动静同源。在有无关系阐述的问题上, 王弼也用动静关系作了说明: “动不能制动, 制天下之动者, 贞夫一也”。^{[1](p591)} 他认为本体“无”是虚静的东西, 只有它才能制约宇宙万物的运动变化。“凡动息则静, 静非对动者也; 语息则默, 默非对语者也。然则天地虽大, 富有万物, 雷动风行, 运化万变, 寂默至无, 是其本矣。”^{[1](p336-337)} “静非对动”, 静并不是相对于动而言的另一种状态, 而是动的根本。动起于静, 又复归于静, 这是事物发展变化的根本法则, “凡有起于虚, 动起于静, 故万物虽并动作, 卒复归于虚静, 是物之极笃也”, ^{[1](p36)} 天地万物最终要回归于静这个本体性质。“无”产生“有”, 而最终复归于“无”; “静”产生“动”, 而最终复归于“静”, 动静同源。

王弼对于性情关系的论证, 正是以其有无关系的本体论思想为基础的。王弼在对有无关系的阐释中所表现出来的“本末”、“体用”、“动静”的思维方法, 即本体论思维方法, 在王弼哲学体系中, 是占有主导地位的

学术方法。这一方法,无疑为性情关系的阐释和论说提供了方法论基础。

二、性其情——王弼对人性论的拓展

关于“性”,王弼认为,人性与一切有生命的物体的秉性一样,都是与生俱有的一种“自然”,是人的自然本性。“万物以自然为性,故可因而不可为也,可通而不可执也。”^{[1](p77)}“自然之性”说是本体之“无”在人性论方面的推拓与彰显。“天地任自然,无为无造,万物自相治理”,^{[1](p5)}这是说,天地本着“无”的原则,无为无造,任自然之性,万物各安其分,井然有序。人作为天地中的一灵物,亦为如此,“任自然之气,致至柔之和,能若婴儿之无所欲乎,则物全而性得矣”。^{[1](p23)}懂得“不违自然,乃得其性”^{[1](p65)},才是人之为人的生存之道。

在性乃自然的思想基础之上,王弼继承和发展了告子的性无善恶之说,提出了更为精致的性无善恶而有浓薄的新见解。在他看来,人性既然是与生俱有的,是万物本原的造化,因而谈不上什么善恶,但是具体到每个人身上,人性也不是绝对等同的,彼此间总还客观地存在着一些具体的方方面面的不一致,即表现为所谓“浓”与“薄”的程度上的差异。正因为有这种不一致,才会有圣人与凡人、贤人与愚人等等的个体差异。在《论语释疑》中,王弼对此作了集中的阐发和表述,“孔子曰:‘性相近也’。若全同也,相近之辞不生;若全异也,相近之辞亦不得立。今云近者,有同有异,取其共是。无善无恶则同也,有浓有薄则异也,虽异而未相远,故曰近也”。^{[1](p32)}“相近”就意味着人性有同有异,并且同大异小。所谓“同”就是指人性无善无恶;所谓“异”就是指人性是有浓薄之分的。因为“同”大,所以人性有共通之处;因为“异”小,所以人性并不因此而形成基本方面的悬殊,故有“相近”之辞以谈性。除此之外,王弼又在《老子注》中,以动静的思维方法对人性作了分析,“归根曰静,故曰‘静’。静则复命,故曰‘复命’也,复命则得性之常。”^{[1](p36)}性从根本上说,是静的,是内在于人的。

关于情,在王弼看来,人的自然之性感物而动,就会产生情。情是性之发用和表现,“夫喜、惧、哀、乐,民之自然,应感而动,则发乎声歌”,^{[1](p25)}“五情同,不能无哀乐以应物”,^{[3](p564)}有感而应,出于人之自然,圣、民皆如此,所以圣人和常人一样,都是发于性、感于物而有情的,如孔子遇颜回不能不乐,丧之不能无哀。但是圣人与常人是不同的,圣人是能够“应物”而不累于物的,常人则不能。情虽发于性,但与性是不同的,它有形有名,如“喜、惧、哀、乐”与“五情”皆为情之形名,由此,情与性相比而言,可视为“有”。情作为“有”,是动的,是表现于外的,汤用彤指出:“盖辅嗣之论性情也,实自动静言之。心性本静,感于物而动,则有哀乐之情”。^{[4](p66)}正因为这一点,情才有可能远离性,才有可能“不正”,不正即邪。“不性其情,焉能久行其正,此是情之正也。若心如流荡失真,此是情之邪也”。^{[1](p31)}情是有正(善)邪(恶)之分的,两者区分的标准则在于是否能保持真性,如果能则为正,反之则为邪。出于本性感物而有所发,所流露出来的即为正情,如人饥饿了就吃饭,人感觉冷了就穿衣等等;反之,如果伪装起自己的虚情,如为了获得孝子美名而侍奉父母,人为地制造孝行则是邪情。在王弼那里,一个人发出的是正情还是

邪情,主要是看它是否符合儒家的伦理道德要求。“履正而应,处尊体巽,王至斯道以有其家者也。居于尊位,而明于家道,则下莫不化矣,父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇,六亲和睦,亲相爱乐,而家道正。正家而天下定矣。”^{[1](p403)}人应物而发情,要合于“六亲”,合于“六亲”则家道正,家治则天下就可以治理了。王弼认为,“六亲”是基于自然的,它是对人情的一种约束,也是“正情”的合理体现。

基于性与情的释义,王弼也对性与情的关系进行了探讨,并作出了具有思辨色彩的深刻阐释。由上述内容可知,自然之性虽不是本体之“无”,但与“无”性质完全相同,所以又可以看作是“无”;情的内涵丰富多样,可看作是“有”,这样,性与情的关系,就可以视为“无”与“有”的关系的特殊状态。无为为本,有为为末;无为有之体,有为无之用;无为静,有为动,把此种论说推至到性与情的关系当中去,就可以得出,性本情末;性体情用;性静情动。性与情既然是一种本与末、体与用的关系,那么就应该以性统情,“以情从理”^{[3](p564)}。王弼在《周易注·乾卦》中说:“不性其情,何能久行其正?……利而正者,必性情也”;^{[1](p27)}他在《论语释疑·阳货》中 also 说:“不性其情,焉能久行其正,此是情之正也……若以情近性,故云性其情”。^{[1](p31-632)}所谓“性其情”就是以性来约束、制约、规范情的发展,使情的发展合乎性的要求。这样做,情在任何时候都不会偏离正的轨道,相反,如果情的发展离开性的约束,就会产生邪,“若心好流荡失真,此是情之邪也”^{[1](p31)}。这样,邪情出现而泛滥,反而不利于情感的发展。

在这里,值得注意的是,“性其情”是要以情“近性”,而非“即性”。“近性者正,而即性非正;虽即性非正,而能使之正。”^{[1](p32)}“近性”和“即性”是有着本质区别的,“即性”是对性体本身的描述,是“体”。在王弼看来,“性”体是无善无恶的,而无善无恶的“性”体显然不是“性其情”所要抵达的目标,因此,“性其情”并非要人“即性”、“即体”,“近性”则是“用”,而用为“体”之用,“体”为“用”之据,所以“近性”是要以“性”体为要求、为标准作为“情”发展的根据。黄侃以火与热的关系为喻,对“近性”做了进一步说明。“譬如近火者热,而即火非热;虽即火非热,而能使之热。能使之热者何?气也,热也。”^{[1](p32)}如果将人性比作火(体),人情就像火发出的热(用)。热不是火,情(用)也不是性(体);温度离火越近越热,情离性越近越正;温度离火越远越凉,情被外物所诱惑离性越远越邪。

王弼以动静、本末、体用关系说明性与情之间的关系,主张“性其情”的论点,对后来的人性论研究产生了深远的影响。程朱理学“存天理,灭人欲”的主张即与有着明显的渊源关系。阳明心学更与之有契合之处,如“无善无恶是心之体,有善有恶是意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物”(《传习录》下)即为很好的体证。前句“无善无恶是心之体”指的是心的本体,也是真心,也是性。发之于外,成万事万物、显喜怒哀乐、证之于内,自然了知它原本如不动,不生亦不灭,不来亦不去,无善亦无恶;次句“有善有恶意之动”,其中的“意”就是真性的显现妙用,所谓感而遂通。“意”相当于王弼所说的“情”,是性之发用,感物而动,易为外物所诱惑,故有善有恶;第三句“知善知恶是良知”即为人所要抵达的目标,它不是无善无恶的性,即不是“即性”,而是“近性”。至于如何做到“近性”,阳明心学主张“为善去

恶”即“格物”，王弼则没有提出确切的回答。

三、“圣人有情”说

在王弼看来，情是人人都具有的，圣人也是人，所以也不例外。

“何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精，钟会等述之。弼与不同，以为圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。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，应物而不累于物者也。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣”；^{[3](p664)}又载：“弼注易，颍川人荀融难弼大衍义。弼答其意，白书以戏之曰：‘夫明足以寻极幽微，而不能去自然之性。颜子之量，孔父之所预在。然遇之不能无乐，丧之不能无哀。又常狭斯人，以为未能以情从理者也，而今乃知自然之不可革’”。^{[3](p564)}这便是王弼著名的“圣人有情”说。

王弼认为，圣人与常人同，皆“以情应物”，然圣人之所以为“圣”，是因为他能够顺自然之性，“体冲和以通无”；能够从“应物”之动中求本体之静，即“无累于物”。简而言之，就是圣人能够做到“性其情”，即情能应性，以性约情。在圣人那里，情能自然而然地产生，也能自然而然地合于性，所以，即使圣人率性而动，也不会流于邪僻。只有真正地做到以情顺性，应物而不累于物，才能使情合于正道，“不性其情，何能久行其正？是故始而亨者，必乾元也；利而正者，必性情也”；^{[1](p217)}相反，如果性为情所控制，情就会迷失方向，流于邪僻，也就不能长久地保持正道。鉴于此，圣人常“达自然之性，畅万物之情”^{[1](p77)}，“因而不为，顺而不施。除其所以迷，去其所以惑”，^{[1](p77)}“故心不乱而物性自得之也”。^{[1](p77)}可见，圣人并不是没有情的，而成圣的关键就在于是否能做到“性其情”，是否能使情合于性，做到性情统一。在现实生活的大多数人尚处于“不性其情”

的阶段，这样，王弼之所以一再强调“性其情”，其价值就显而易见了。人惟有“性其情”，以性来约束情，规范情的发展，方能成圣、为圣。从此角度上看，“性其情”的道德引导意义就非常明显了。

王弼“性其情”理论的提出，标志着王弼对人性的认识已经超出了先秦哲学的人性论和汉代哲学的神秘主义观念，达到了一种新的哲学理论高度；也可以说他的这种情性并重的思想，尤其是对情的强调，标志着自然人性的复苏和觉醒。王弼的这个思想，从理论上透露出一个富有生机的信息，昭示了自然人性即将在魏晋哲学中得到全面的回归和张扬。然而，基于时代的缘故，他的理论也存在着明显的缺陷，性情固为体用、动静关系，但性情是以心为依托的，必须通过心表现出来。可是心这一中心概念，并没有在王弼的理论体系中得到重视和发挥，却在宋明理学那里找到了合理的安置和慰藉。

【注释】

- ① 楼宇烈. 王弼集校释[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- ② 陈鼓应. 老子注释及评价[M]. 北京: 中华书局, 1984.
- ③ 缪钺. 三国志选注[M]. 北京: 中华书局, 1984.
- ④ 汤一介. 汤用彤全集(第四卷)[M]. 河北: 河北人民出版社, 2000.

【参考文献】

- [1] 王葆玟. 正始玄学[M]. 山东: 齐鲁书社, 1987.
- [2] 康中乾. 有无之辨——魏晋玄学本体思想再解释[M]. 北京: 人民出版社, 2003.
- [3] 余敦康. 魏晋玄学史[M]. 北京: 北京大学出版社, 2004.
- [4] 汤用彤. 魏晋玄学论稿[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005.

[责任编辑: 王云江]

Return and expansion of natural humanity ——on Wangbi's view of xing and qing

WANG Yong — fei, HAN Jin — jun

(The Political Science and Law College, Hebei University, Baoding 071002, China)

Abstract: The ontology thinking is an important academic method which plays a leading part in wangbi's philosophy system. Wangbi applied the academic method to Laozi Annotation, Zhouyi Annotation and Interpretation Of Analects, to rethink the relationship between the instinct law and external emotion of human being. He suggested 'xing should predominate qing' and advocated 'the sage contain qing', which made the sage get rid from the bondage of god, and appear in front of common people with a living posture.

Key words: Wangbi; xing should predominate qing; the sage containws qing