

众情与个情：黄宗羲“万古之性情”说的内涵与理路

莫 涯

摘要：黄宗羲赞同明代中后期诗学提倡抒写真实性情的主张，但为了修正它的滥情弊端，提出了“万古之性情”的说法。它是黄宗羲“性情说”的关键内容，主张表达关于人的共同本性的情感。黄宗羲以“性善”作为人的共同本性，认为“性”与“情”在本体论层面上相互统一于人心之中。“万古之性情”的根本目的在于试图统一情的个性和社会性，从而抒发具有深刻社会性的个体的真情实感。

关键词：性情说；真情；个性；社会性

黄宗羲（1610-1695），字太冲，号南雷，人称梨洲先生，明末清初著名的思想家、经学家、史学家等。虽与其经学和史学等相比，黄宗羲的诗学不成系统，但他关注诗学，对论诗饶有兴趣。黄宗羲的诗论观点有着深刻独到的见解，虽未著书立说，却富有启发，他的“万古之性情”等相关说法便为一例。他将人的性情分为“一时之性情”和“万古之性情”，言及人情中的共性和个性。如果在诗学的角度，这是一种演进，因为黄宗羲是在肯定性情的基础上，对此区分，这并不是简单地为了回归到言志载道和美刺讽谏的文艺传统，而是为了纠正个体自由性情的过度抒发所导致的“不及情之情”。所以，黄宗羲是在“情”的角度对相关的诗学问题继续深思，但这如果对“情”进行界定与区分，那又将会引起“情”的“真假好坏”等问题的讨论。因而，黄宗羲的“万古之性情”等相关说法是具有深刻的启示意义与可阐释性，于此，本文将试图进行相关的探讨与论述。

一、黄宗羲的“性情说”与明代诗学脉络

黄宗羲对于诗歌的理解和界定在于重视诗歌的抒情本质，强调“诗以道性情”，他的诗论属于“性情说”的范畴之内。关于“诗”与“性情”之间的界说，这常常出现在黄宗羲的诗论之中。诸如，“诗也者，联属天地万物而畅吾之精神意志者也。……彼才力工夫者，皆性情所出。”¹又如，“诗之为道，从性情而出。性情之中，海涵地负，古人不能尽其变化，学者无从窥其隅辙。”²这类说法表明黄宗羲对于“诗以道性情”的肯定和强调，明确诗歌的抒情本质，而且在这个层面上，他认为诗歌的抒情对象是极其广泛的，天地之间万事万物均可成为诗人的抒情对象。事实上，“性情说”在中国诗学上是一个历久弥新的经典命题，相关说法早已出现，比如，《尚书》中的“诗言志”，

¹ 黄宗羲：《陆鈇诗序》，吴光主编：《黄宗羲全集（第十册）》，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第91页。

² 黄宗羲：《寒邨诗稿序》，吴光主编：《黄宗羲全集（第十册）》，第56页。

《毛诗序》中的“情动于中而形于言”等观点便是在不同程度上表达和反映“诗以道性情”。

然而，这些说法存在着程度上的差异，是因为它们对于“情”、“志”和“性”等概念的理解不同，而这实际上又可以概述为人们对于“情”的理解。在历代的“性情说”中，“情”有时被广义地理解为“思想感情”，有时又会被视为与“思想”相对应的“情感”等等。实质上，对于“情”的不同理解与界定，其最终所指向的是“情”的“规范性”的问题，即人们肯定诗歌的抒情本质，但又在担心那些低俗的和 unhealthy 的情感进入到诗歌之中，或者说在探索诗歌究竟应该表达什么样的情感，才能被视为好的诗歌。这点对于儒家诗教而言，就会更加强调“礼义”对于“情”的规范作用。于是，在“情”与“礼”的博弈之中，如果过分强调“礼”，则将造成对于“情”的禁锢，使之不能自然流露，但如果过分注重“情”则将可能导致庸俗化或低俗化，最终不利于诗歌的创作与品鉴。所以，这些其实是历代“性情说”所潜在的本质问题，并且决定了某种“性情说”的内涵和意蕴。或者说，可以“诗以道性情”的类似说法有很多，但它们背后所蕴藏的趣味并不雷同。对于黄宗羲而言，他的“性情说”强调诗歌的抒情本质，同时又对“情”的“规范性”做出自身深刻的理解与思考。

郭绍虞在其《中国文学批评史》中将黄宗羲视为“性灵说之前驱”，又指出：“梨洲所论，则一方面本儒家之见地，一方面阐诗道之精蕴，独能免于道学家与诗人之习气。”³这是在比较黄宗羲和顾炎武的基础上所得出的判断。郭绍虞认为在诗论上，黄宗羲要更为透澈，因为顾炎武过于强调“诗之旨”和“诗之用”，即主张诗歌应该有高尚良好的主旨而能够对社会起到积极向上的作用。虽然顾炎武的诗论是为了矫正明人之习气，但因为执着于以功利而论诗，所以在郭绍虞看来，这似乎超出了诗论的范围，而富有了道学家的色彩。因此，在这点上，黄宗羲的诗论要更为合理，因为他能够很好地兼顾到“道学家”和“诗人”之间的习气，即所谓的“诗道之精蕴”在于“情”，而“儒家之见地”则在于“情”的“规范性”。不过在整体的逻辑上，黄宗羲的“性情说”是先肯定“情”而后强调“规范性”。

黄宗羲在《黄孚先诗序》中指出：

情者，可以贯金石、动鬼神。古之人情与物相游而不能相舍，不但忠臣之事其君，孝子之事其亲，思妇劳人，结不可解，即风云月露，草木虫鱼，无一非真意之流通。……今人亦何情之有？情随事转，事因世变，乾啼湿哭，总为肤受，……然而习心幻结，俄顷销亡，其发于心、著于声者，未可便谓之情也。由此论之，今人之诗，非不出于性情也，以无性情之可出也。⁴

这样言说能够很好地反映出黄宗羲的“性情说”的关键要素。首先，他非常肯定和赞美“情”。其次，黄宗羲说到“古之人情”的状况，这里包含两个要点，其一是强调“真意之流通”，即“情”

³ 郭绍虞：《中国文学批评史（下册）》，北京：商务印书馆，2010年，第612页。

⁴ 黄宗羲：《黄孚先诗序》，吴光主编：《黄宗羲全集（第十册）》，第32页。

要真情实意；其二是如果情真意切，则“情”与“物”之间能够“相游而不能相舍”。这里可以看出，黄宗羲对于传统诗学中的“物感说”的继承。刘勰在《文心雕龙》中曾言：“人禀七情，应物斯感，感物吟志，莫非自然。”（《文心雕龙·明诗》）以及“是以诗人感物，联类无穷。”（《文心雕龙·物色》）这正是“物感说”的关键所在，即人禀七情，所以可感天地万物而情动。黄宗羲所言也正是此意，呼应了“联属天地万物而畅吾之精神意志者”一语。最后，黄宗羲比较古今人情之差异，认为今人无性情可出，原因在于，这些人的情感虽然也是发自内心，却是肤浅简陋又患得患失的情感表达，并非深刻的真情。可知，黄宗羲虽然认为天地万物都可以作为表达性情的抒情对象，但没有将从中所生成的种种情感都视为真正的性情。这就体现了他对于“情”的“规范性”的主张。

张少康在评论明末清初的诗文理论批评之时，指出了三种倾向，其中“三是赞同公安派的抒写真实性情之说，而又不同意对性情不加规范地任其自然发展，主张文学要描写具有深刻社会内容的真实性情，这是对公安派的一种改革，但又带有传统的诗教烙印。这可以黄宗羲为代表。”⁵对于明代的公安派的诗学理论，它以当时湖北公安县袁氏三兄弟所提倡的“性灵说”为代表。其中，袁宏道在《叙小修诗》中提到：“大都独抒性灵，不拘格套，非从自己胸臆流出，不肯下笔。”⁶虽然这是他称赞其弟袁中道诗作的言辞，但里面的“独抒性灵，不拘格套”被后人用以概括“性灵说”的基本特征。它主张抒写性灵，抒发真情实感，反对盲目摹拟抄袭古人，所针对的正是明代前后七子的文学思想。七子派的“文必秦汉，诗必盛唐”的复古论调，在明代前中期具有深远的影响力，这股复古摹拟文艺思潮占据明代文坛近百年时间。在明初，文学复古主义的兴起是为了用高标准来振兴文学，主张学习和遵循古人的格调和法式。然而，随着这股思潮的具体发展与实践，盛极而衰，最后反而导致了“剿袭模拟，影响步趋，见人有一语不相肖者，则共指以为野狐外道”⁷的状况。

其实在“后七子”时期，有不少诗学家也已经意识到这些弊端，哪怕是“性灵”这两字都开始经常出现在诸如王世懋、李维桢、屠隆等人的诗论之中。这些人努力调和“学古”和“师心”之间的关系，试图追求在古人格调和法式之中又能相对自由地表达真情实感。这是一种演进，但相较而言，公安派的诗学思想则在更本质层面上推动诗学的发展，如有论者指出：“公安派则不一样了。他们标榜灵趣，不避俚俗，尚怪尚奇，一空依傍，以任情而发，反映人的‘喜怒哀乐嗜好情欲’为诗文宗旨，因而带有明显的反抗传统的异端色彩。”⁸实际上，公安派的兴起是明代中后期主情主义在文学上的重要体现。这股文艺新思潮始于嘉靖后期，逐渐发展成为文学各领域的共同倾向，它主张摆脱封建礼教的束缚和理学的羁绊，充分追求个体意识，任性而为，强调文学源于人的心灵与情感，要求以“师心”代替“学古”。这股思潮是随着商品经济的繁荣和资本主义的萌芽而出现的，

⁵ 张少康：《中国文学理论批评史（下卷）》，北京：北京大学出版社，2005年，第224页。

⁶ 袁宏道：《叙小修诗》，钱伯城笺校：《袁宏道集笺校（上）》，上海：上海古籍出版社，1981年，第187页。

⁷ 袁宏道：《叙小修诗》，钱伯城笺校：《袁宏道集笺校（上）》，第188页。

⁸ 袁震宇、刘明今：《中国文学批评通史（五）：明代卷》，上海：上海古籍出版社，2011年，第426页。

其思想基础始源于阳明心学。王阳明的思想虽然没有颠覆儒家学说，但冲击了当时被视为正统思想的儒家学说中的程朱理学，它认为天理即人心，心外无物，人需要的是内省“致良知”，便可体悟大道。随后，李贽在接受阳明心学中泰州学派思想的基础上，提出了“童心说”，更加明确地反对封建礼教和程朱理学，极力主张人的真实的自然之性，要求个性解放。这些思想转变表现在文学上则是出现了焦竑和汤显祖的“情真说”和袁氏兄弟的“性灵说”，两者都与李贽的思想有密切的关系，都特别注重“情”，正如汤显祖所言：“世总为情，情生诗歌，而行于神。天下之声音笑貌大小生死，不出乎是。因以愴荡人意，欢乐舞蹈，悲壮哀感鬼神风雨鸟兽，摇动草木，洞裂金石。其诗之传者，神情合至，或一至焉；一无所至，而必曰传者，亦世所不许也。”⁹这指明人的情感的广泛性，生活各方面都能激发和体现情感，人的生活是情感的生活，而真正的诗歌就应该充分表达情感，才可能流传后世。

为了反抗封建礼教对于个体主体性的束缚以及反对因袭陈规的文学复古主义，这股主情主义的文艺思潮极大地肯定和主张个体之性情，并且认识到情感的广泛性和重要性。然而在这个阶段，它尚未能够充分考虑“情”的规范性，或者说，它本身就是为了否定封建礼教以“礼”作为“情”的规范性的状况。由此，它在文学上以自由表达个体情感作为首要追求，甚至只要是抒发情感的诗文都值得肯定，但这样也会造成弊端，即低俗的乃至于不健康的情感也成为审美趣味。更为重要的是，这如果矫枉过正地为情而情，致使大量的“小情小怨”成为审美追求，那么文学创作将仅仅只限于作者的自我表达，从而割断了与社会的关系。比如，公安派的有些诗文虽然率性而行，却缺乏深度，流于浅俚，虽有情趣，但终究只是文人墨客闲暇之际的小玩意。这并非是文学发展的理想趋势。

公安派之后出现了以钟惺和谭元春为代表的竟陵派，他们在“性灵说”的基础上提倡“幽深孤峭”以矫正公安派那些俚俗的审美情趣，正如郭绍虞所指出：“竟陵正因要学古而不欲坠于肤熟，所以以性灵救之，竟陵又正主性灵而不欲陷于俚僻，所以又欲以学古矫之。”¹⁰虽然竟陵派试图修正公安派的主情主义的流弊，但他们的诗学思想还是停留在“学古”和“师心”的框架之中，并且过于追求幽深孤峭的诗境而又限制了诗文的性情，虽幽远却更为狭隘。

二、“万古之性情”的哲理意蕴

由此，作为明末清初的学者，黄宗羲的“性情说”是处于明代诗学后续发展的脉络之中，他所面临的处境一方面是要肯定明代中后期主情主义的重要成果，不能回到因袭陈规的复古主义之中，另一方面是要修正和完善主情主义的流弊，但又不是停留在“学古”和“师心”的框架之内进行小修小补。黄宗羲的“性情说”基本达到了这些要求，因为他对于“情”的思考并不仅仅是诗学发展的问题，为了完善公安派的文学思想，而是为了促进文学与社会现实之间本身就应有的联系。作为

⁹ 汤显祖：《耳伯麻姑游诗序》，徐朔方笺校：《汤显祖集全编（三）》，上海：上海古籍出版社，2016年，第1497页。

¹⁰ 郭绍虞：《中国文学批评史（下册）》，北京：商务印书馆，2010年，第296页。

清初遗民的黄宗羲，他坚守民族气节，具有强烈的爱国主义思想，曾经历晚明的腐败和清兵的入关，所以，他认同文学是性情的流露，但更强调文学的社会意义，这本身就是知识分子的责任与气概。

黄宗羲在《马雪航诗序》中指出：

诗以道性情，夫人而能言之。然自古以来，诗之美者多矣，而知性者何其少也。盖有一时之性情，有万古之性情。夫吴歃越唱，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，以合兴、观、群、怨、思无邪之旨，此万古之性情也。吾人诵法孔子，苟其言诗，亦必当以孔子之性情为性情，如徒逐逐于怨女逐臣，逮其天机之自露，则一偏一曲，其为性情亦未矣。故言诗者，不可以不知性。……故万物有万性，类同则性同。人之性则为不忍，亦犹万物所赋之专一也。……后之为诗者，不过一人偶露之性情。彼知性者，则吴、楚之色泽，中原之风骨，燕、赵之悲歌慷慨，盈天地间，皆恻隐之流动也。而况于所自作之诗乎？¹¹

《马雪航诗序》是黄宗羲论“情”的重要文段，与他的《黄孚先诗序》也相互印证，共同组成黄宗羲“性情说”的关键意蕴。在《黄孚先诗序》中，黄宗羲肯定诗歌的抒情本质，但认为今人之诗是无性情可出，因为今人之情不仅大多是肤浅的情感流露，而且“习心幻结，俄顷销亡”，即他们的情感流露多半是因为事情的变化而随之产生的本能反应，虽然这也是情感，却不是真挚深刻的情感体验。诸如，公安派过于追求个体情感，使得这类情感表达也成为了审美趣味，最终不免流于俚俗。所以，黄宗羲于此又言：“不然以不及情之情，与情至之情，较其离合于长吟高啸之间，以为同出于情也，窃恐似之而非矣。”¹²由此，这里就涉及到四个概念：“一时之性情”、“万古之性情”、“不及情之情”和“情至之情”。它们的共同内涵在于，这是黄宗羲为了避免诗歌抒情中的“情”过度宽泛和肤浅，从而考究其规范性，区分“情”的“好坏真假”。黄宗羲曾言：“幽人离妇，羈臣孤客，私为一人之怨愤，深一情以拒众情，其词亦能造于微。至于学道之君子，其凄楚蕴结，往往出于穷饿愁思一身之外，则其不平愈甚，诗直寄焉而已。”¹³在这个层面上，“深一情”也是“情至之情”，但这是“一时之性情”，而“情至之情”的最高者则是“万古之性情”，就是情感不仅要真挚，而且还能超出个体的范围，抒发的是“众情”，即具有社会的普遍性。诗歌的情志之所以能够从个体上升至群体，而具有社会普遍性的价值和意义，黄宗羲是从“性”的角度来论证的，如要“言诗”则需“知性”。

“性”的概念属于中国古代心性学的重要内容，在《马雪航诗序》中，黄宗羲主要从人与万物各有其“性”的角度来论述。他认为，人与万物并生于天地之间，各有一“性”，这个“性”是这

¹¹ 黄宗羲：《马雪航诗序》，吴光主编：《黄宗羲全集（第十册）》，第95-96页。

¹² 黄宗羲：《黄孚先诗序》，吴光主编：《黄宗羲全集（第十册）》，第32页。

¹³ 黄宗羲：《朱人远墓志铭》，吴光主编：《黄宗羲全集（第十册）》，第484页。

类事物共同的本性，人的共同本性则为“不忍”，也就是孟子所说的“恻隐之心”。孟子认为“人皆有不忍人之心”，以“恻隐之心”为“仁端”而推演至“四端”，即“仁义礼智”作为人的本性。黄宗羲采用此说，那么诗歌要表达“万古之性情”则正是要表达关于人的共同本性的情感，这共同本性正是人之所以为人的本质，生而有之，万古不变。更重要的是，这里涉及到“性”与“情”的关系。

黄宗羲在《孟子师说》中指出：

先儒之言性情者，大略性是体，情是用；性是静，情是动；性是未发，情是已发。……其实孟子之言，明白显易，因恻隐、羞恶、恭敬、是非之发，而名之为仁义礼智，离情无以见性，仁义礼智是后起之名，故曰仁义礼智根于心。若恻隐、羞恶、恭敬、是非之先，另有源头为仁义礼智，则当云心根于仁义礼智矣。是故“性情”二字，分析不得，此理气合一之说也。体则情性皆体，用则情性皆用，以至动静已未发皆然。才者性之分量。……故必存养之功，……未至于天，皆是不能尽其才。¹⁴

黄宗羲师从刘宗周，他们思想曾受到王阳明心学的影响而表现出不同于程朱理学的意蕴。在“性”与“情”的关系上，程朱理学认为“性”是“未发”，“情”是“已发”，两者是体与用的关系。黄宗羲认为这略有不妥，觉得这是将“性”作为“情”的源头，由“性”生“情”，但“性”与“情”应该一体二面的关系，同为“体”，也同为“用”。比如以“恻隐-仁”为例。孟子所说的“恻隐之心”指的是“仁端”，前者是从“情”上说，后者是从“性”上说，两者应该是作为人本质层面上的性情，而且，“仁”是后起之名，是对“恻隐”这种天然之情的概述，通过人的这种天然之情则知晓人的天生之性，而且，只有人心才有“仁”这种性与“恻隐”这种情。在这个层面上，我们不能认为人是先具有“仁”这种性，才生发出“恻隐”这种情，因为我们之所以能知晓“仁”这种性，正是因为“恻隐”这种情，两者是相互统一的。因为黄宗羲不认为“理”外于“心”而自存。

他指出：“程子‘性即理也’之言，截得清楚，然极须理会，单为人性言之则可，欲以该万物之性则不可。即孟子之言性善，亦是据人性言之，不以此通之于物也，若谓人物皆禀天地之理以为性，人得其全，物得其偏，便不是。夫所谓理者，仁义礼智是也。禽兽何尝有是？”¹⁵可知，人的“性”具有“仁义礼智”之“理”，如果人心之外存在着形而上的“理本体”，而在这个层面上言“性即理也”则不可，此与孟子的性善说不相符合。诸如，“理者，天之体；命者，理之用。性是人之所受，情是性之用。”¹⁶这是程朱理学中常见的表述，即“理”是作为“天”的本质，“命”是这个本质的运行，赋予万物，人亦受命于天有其“性”。然而，黄宗羲认为“理”是“仁义礼智”，如果

¹⁴ 黄宗羲：《孟子师说卷六》，吴光主编：《黄宗羲全集（第一册）》，第136页。

¹⁵ 黄宗羲：《孟子师说卷六》，吴光主编：《黄宗羲全集（第一册）》，第135页。

¹⁶ 黎靖德编：《朱子语类（第一册）》，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第82页。

这原本是对人的本性的概述的“后起之名”成为了先天固有的精神实体，那么，万物所授的“性”应该都是“仁义礼智”，但现实情况并非如此。不过，黄宗羲认为可以用“仁义礼智”来表述人的共同本性，这些共同本性则就是在“不忍人之心”这些“情”中体现出来的。由此，这不存在没有“已发”的“情”就能存在的“未发”的“性”，性情一体，而且“理”在人心之中，而非外在之存有。

黄宗羲还指出：“无气外之理，‘生之为性’，未尝不是。然气自流行变化，而变化之中，有贞一而不变者，是则所谓理也性也。”¹⁷以及“故气质之性，但可言物不可言人，在人虽有昏明厚薄之异，总之是有理之气，禽兽之所禀者，是无理之气，非无理也，其不得与人同者，正是天之理也。”¹⁸可知，他认为天地阴阳五行化生万物，这是“气”，“气”是流动变化的，而“气”中不变者是“理”和“性”。但“性”是指人与万物而言，“理”是指人而言，即人是“有理之性”，物是“气质之性”。而且，所谓“无气外之理”，即是将“理”限定在人心之中，与其他万物所不同。所以，万物各有其本质属性，而人的本质属性在于“理”，而虽然人有作恶之时，但在人之所以为人的本质层面上，人终究是“有理之气”，此即是孟子所言“性善”者。由此，黄宗羲这种否定“理本体”的方案能够说明，人与万物各有各的本性，人的本性在于性善，人心之中，生而有之，这是不变的“气”，然而，人亦或有恶念与作恶之时，则是“气”的流行变化。所以，所谓“万古之性情”便是指人本质的共同性情，即为善者，又是“仁义礼智”之“理”，如此因为这涉及到人的共同属性，则“万古之性情”之诗作则必然具有深刻的社会价值与普遍性。至于“一时之性情”则不过是“气”的流行变化所衍生的七情六欲。

对于“性”与“情”的关系，黄宗羲还指出：“恻隐，心动貌，即性之生机，故属喜，非哀伤也。辞让，心秩貌，即性之长机，故属乐，非严肃也。羞恶，心克貌，即性之收机，故属怒，非奋发也。是非，心湛貌，即性之藏机，故属哀，非分辨也。四德相为表里，生中有克，克中有生，发中有藏，藏中有发。”¹⁹这是将“四心”和“四情”与“四端”统一起来，那么黄宗羲“万古之性情”实则是指那些能够体现人之性善的情感。这是继承了刘宗周的说法，即“中庸言喜怒哀乐，专指四德言，非以七情言也。……喜，仁之德也；怒，义之德也；乐，礼之德也；哀，智之德也。”²⁰于此，这就不是“一时之性情”层面上的“七情”了。真正的“四情”是“万古之性情”，与人的本性相联系，作为人之所以为人的本质属性，与此同时，在“气”的流行变化中，人也会受到“气质之性”的影响，从而有“七情”，但这不是真正的高级的情感，因为他们涉及的不是性善，而往往是人欲。所以，黄宗羲主张孟子的“存养之功”，要“尽其才”才能从“七情”上升为“四情”。刘宗周有言：

¹⁷ 黄宗羲：《孟子师说卷六》，吴光主编：《黄宗羲全集（第一册）》，第133页。

¹⁸ 黄宗羲：《孟子师说卷六》，吴光主编：《黄宗羲全集（第一册）》，第135页。

¹⁹ 黄宗羲：《孟子师说卷二》，吴光主编：《黄宗羲全集（第一册）》，第68页。

²⁰ 刘宗周：《学言中》，吴光主编：《刘宗周全集（第三册）》，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第373页。

“合心意知物，乃见此心之全体。更合身与家国天下，乃见此心之全量。”²¹可知，情从心出，由情可以知心，如果能够真正地心怀天下，存心养性，才可见心之全量，以达到真正性情之境界。由此，黄宗羲所言“一时之性情”在诗学中是指那些普通的七情六欲，这是人之常情，但“万古之性情”则是指那些能够体现人的性善本质的情感，这些情感往往与家国天下相联系，具有社会普遍性与意义。

三、何为真情：情的个性与社会性

黄宗羲强调“万古之性情”为最高的“情至之情”，又说要以孔子之性情为性情，主张“兴观群怨”与“思无邪”之旨，这带有道学家的色彩，但纵观其诗论，他的“性情说”的根本目的不是为了诗教，而是在于试图统一诗歌中情的个性和社会性。在中国古代诗学中，前人很早就认识到，诗是人心感物而吟咏性情之作，诗人的真情实感和个体的主体性在诗歌创作中具有重要的作用，这是对“性情之真”的肯定，同时还会强调“性情之正”。徐复观指出：“在中国文化中有一个根本信念，认为凡是人的本性都是善的，也大体都是相同的，因而由本性发出来的好恶，便彼此相去不远。作为一个伟大诗人的基本条件，首先在不失其赤子之心，不失去自己的人性，这便是‘得性情之正’。”²²这个论述是以“诗大序”所言“以一国之事，系一人之本”以及孔颖达的解释为例，于此，孔颖达正义曰：“一人者，作诗之人。其作诗者，道己一人之心耳，要所言一人心，乃是一国之心。诗人览一国之意，以为己心，故一国之事系此一人，使言之也。”²³诚然，“一国之意”与“一人之心”所以相统一是在于人皆有不忍人之心，黄宗羲的“万古之性情”也正是如此论述。在这层面上，他确实追求“性情之真”和“性情之正”的相统一，所以言“吾人诵法孔子”。不过，由于黄宗羲属于刘宗周思想一脉，认为程朱理学的思想实则是在心外求理，所以他的诗论又不时地在规避那种诗教式的性情之正。黄宗羲曾言：

余尝怪一时风气，无不讲学，盖讲学者，勦袭成说，凡读四书者皆可为之；至于吟咏，虽鄙固狭隘，亦必于魏、晋、六朝、三唐略知梗概，而后从事。……古之诗也，以之从政，天下之器也；今之诗也，自鸣不平，一身之事也。黍离降为国风，一时之变也；天下降为一身，古今之变也。²⁴

在这篇墓志铭中，黄宗羲论及作文和作诗之道，同一机轴，在于求心，所以，如果是那种浅陋的诗教式的文以载道，仅以学问言道宣教，又或者盲目复古，因陈模拟，则为不可。他认为，古代诗歌是具有社会性的，可以兴观群怨，如“诗大序”所言“风雅颂”者，吟咏情性与家国天下相统一，可为天下之器，但现今诗歌则更多集中在个人经历和情感上，往往是一人之心，而未能以一国

²¹ 刘宗周：《学言中》，吴光主编：《刘宗周全集（第三册）》，第368页。

²² 徐复观：《中国文学精神》，上海：上海书店出版社，2006年，第3页。

²³ 《十三经注疏2》，台北：艺文印书馆，中华民国九十年，第18页。

²⁴ 黄宗羲：《董巽子墓志铭》，吴光主编：《黄宗羲全集（第十册）》，第490页。

之意为己心，从而个性与社会性相统一，这是古今之变。而且，从“黍离降为国风”中可知，真正的“性情之正”在于诗歌的社会性，尤其那种关乎于家国天下的真性情。“黍离”指《诗经》中的《王风·黍离》。《王风》是东周洛邑之诗，因周平王东迁，政教号令不及天下，与诸侯无异，故由“雅”降为“风”。黄宗羲此处借用朱熹对孟子所言“诗亡然后春秋作”的解释，从而说明，平王东迁而“雅”亡，后又有孔子作春秋而乱臣贼子惧，虽是一时之变，但至少古代诗文依旧具有心怀天下的社会性与责任感。由此可知，黄宗羲诗论中的“性情之正”是在于强调性情的社会性，而不仅仅满足于个体的情感抒发，如此才是“万古之性情”，在这点上，黄宗羲已然在“性”上阐明了它的原理。他的“性情说”不同于普通的诗教，虽然他提到了“孔子删诗”，但这是强调孔子在那些诗作中删选出真正具有社会性和普遍性的诗作，这样的诗作才是真正的性情之作，具有永恒性，因为它们在本质层面上指向于人人皆有的性善本质。在这过程中，最重要的事情是求诸己心，而不是外在的言道宣教，他的诗论虽然具有道学家的色彩，但并非程朱理学式的诗教，也更不是那些浅陋的文以载道。

黄宗羲对于性情的社会性的强调是建立在性情之真的基础之上。他曾言：“盖其疾恶思古，指事陈情，不异薰风之南来，履冰之中骨，怒则掣电流虹，哀则凄楚蕴结，激扬以抵和平，方可谓之温柔敦厚也。”²⁵黄宗羲将“四情”与人的本性相联系，喜怒哀乐相互生发，便不同于俗儒一样仅仅将温柔敦厚理解为平和之情，尤其在动荡的时代而强为中和，以为诗教，实则是言不由衷。因为如果过分强调诗歌的涵蓄与中和，必将约束诗人性情的感发，这是不合理的。所以他说：“夫文章，天地之元气也。元气之在平时，昆仑旁薄，和声顺气，发自廊庙，而鬯浹于幽遐，无所见奇；逮夫厄运危时，天地闭塞，元气鼓荡而出，拥郁郁遏，垒愤激讦，而后至文生焉。”²⁶可知，文学创作是性情与时势自然而然的结合，“四情”皆为人之本性，性情之所出，刻意违背则反而失其真。由此，黄宗羲在《陈苇庵年伯诗序》中强调“变风变雅”的重要性，指出历史上那些好的诗作往往出于乱世之中，这是时代对于性情的激荡，而且更能将人心深处的性情激发出来，让诗作更具有社会性，因而“变风变雅”在更高层面上也不失为是一种温柔敦厚。所以，黄宗羲指出：“人之性情，其甘苦辛酸之变未尽，则世智所限，易容埋没。即所遇之时同，而其间有尽有不尽者，不尽者终不能与尽者较其贞脆。”²⁷可知，性情的社会性是要来源于诗人自身的经历，要融入到社会与时势之中，越能感受则越能抒发万古之性情。

不过，黄宗羲对于性情个性的理解便有些模棱两可，一方面，他视“一时之性情”为性情之末，尤其当诗人所抒发的情感与时代状况不相一致之时，他会说：“时不甚乱，而其发言哀断，……此则一人之时也。”²⁸另一方面，黄宗羲又言：“夫诗之道甚大，一人之性情，天下之治乱，皆所藏纳。

²⁵ 黄宗羲：《万贞一诗序》，吴光主编：《黄宗羲全集（第十册）》，第94-95页。

²⁶ 黄宗羲：《谢皋羽年谱游录注序》，吴光主编：《黄宗羲全集（第十册）》，第34页。

²⁷ 黄宗羲：《陈苇庵年伯诗序》，吴光主编：《黄宗羲全集（第十册）》，第48页。

²⁸ 黄宗羲：《陈苇庵年伯诗序》，吴光主编：《黄宗羲全集（第十册）》，第48页。

古今志士学人之心思愿力，千变万化，各有至处，不必出于一途。”²⁹这里涉及到“一时之性情”和“一人之性情”的问题。首先，“一时之性情”是相对于“万古之性情”而言的，它同样是指那些性情之作，出于诗人的真情实感，但这些情感的社会性较为欠缺，更多是“气质之性”层面上的“七情”而不是“有理之气”层面上的“四情”，所以虽为性情亦未。其次，无论是“一时之性情”还是“万古之性情”其实都是由诗人个体所抒发的，诗人感于物而求于心，这是“性情之真”的基础。黄宗羲既肯定个体性情之真，又希望诗人能够从个体情感中升华出来，有悲天悯人之怀，激荡不忍人之心，抒发“万古之性情”，让诗作更具有社会性和普遍性。他对于“一人之性情”的赞许是对“性情之真”的肯定，对于“一时之性情”的指责则是对“性情之正”的强调。黄宗羲的“性情说”试图统一性情的个性与社会性，最后指向于“万古之性情”，但它是从“性情之真”开始的。

黄宗羲曾指出：“不知昔人之所以上下于千古者，用以自治其性情，非用以取法于章句也。”³⁰这强调真正的诗歌是需要诗人求诸己心，自治性情。这是黄宗羲“性情说”中最重要基础，也是中国古代“诗以道性情”诗学中的优良传统，就是对个体真实情感的肯定。在对于“情”的认识方面，现代西方学者苏珊·朗格认为：“艺术是人类情感的符号形式的创造。”³¹但她相对地否定艺术中的情感是个体主观情感而倾向于艺术情感是一种客观情感，创作者自身的情感与其在艺术中所表现的情感没有必然的联系。比如，婴儿的啼哭是个体情感的流露，但这并非艺术，只是一种“信号”，但艺术是属于符号层面的客观情感。虽然个体信号在得到群体认可与约定俗成之后可以成为稳定的符号，这是客观化的过程，但整体而言，苏珊·朗格还是割断了“个情”与“众情”之间的关系，所以她说：“每一种艺术都以不同程度的纯粹性和精巧性表现了艺术家所认识到的情感和情绪，而不是表现了艺术家本人所具有的情感和情绪；它表现的是艺术家对感觉到的事物的本质的洞察，是艺术家为自己认识到的机体的、情感的和想象的生命经验画出的图画。”³²

相较而言，黄宗羲的“性情说”更具有深刻性，认识到“自治性情”的重要性，他指出：“然观当世诗家，才能断句分章，即争唐争宋情性理义之具，啐为讼媒，以视君高吟长啸，笔砚尔汝，以自适其清苦，此真诗之情也。”³³可知，所谓“取法于章句”对于黄宗羲而言，这即是盲目地模拟古人的义理、情性、格调和章法等。比如就吟咏性情而言，后世诗人可以从前人中学习和继承许多的情感符号，认识到许多情感和情绪，从而应用到自己的创作之中，或许也能有所成就，但并非出于己心，终究流于虚伪。即使读者未必能够从作品中觉察作者的真正想法，但若作者之情与作品之情是割裂的，则还是会有损于诗文。黄宗羲在《金介山诗序》中指出：

古人不言诗而有诗，今人多言诗而无诗。其故何也？其所求之者非也。上者求之于景，

²⁹ 黄宗羲：《南雷诗历题辞》，吴光主编：《黄宗羲全集（第十一册）》，第204页。

³⁰ 黄宗羲：《姜友棠诗序》，吴光主编：《黄宗羲全集（第十册）》，第93页。

³¹ [美]苏珊·朗格：《情感与形式》，刘大基等译，北京：中国社会科学出版社，1986年，第51页。

³² [美]苏珊·朗格：《艺术问题》，滕守尧、朱疆源译，北京：中国社会科学出版社，1983年，第87页。

³³ 黄宗羲：《淇仙毛君墓志铭》，吴光主编：《黄宗羲全集（第十册）》，第462页。

其次求之于古，又其次求之于好尚。……夫以己之性情，顾使之耳目口鼻皆非我有，徒为殉物之具，宁复有诗乎？……读之者知其为介山之人，知其为介山之诗而已。……且不特介山，古之能自尽其情者，莫如渊明，然而述酒等作，未尝不为度辞矣。此亦温柔敦厚之教，见于诗外者也。³⁴

黄宗羲认为，今人之所以无诗的原因在于所求者皆非也，有三种情况，第一种相对好点，求之于景，以花鸟烟月为风骨精神，虽有诗思，却未尽性情。第二种则是模拟古人性情格调而以为己出，实则不然，无论言道宣教，抑或争唐论宋，寻章习句，皆为外在。第三种则是追赶时髦，求一时之好尚，如以公安为解脱，作诗则多为率易混沕之语。此三者徒为殉物之具，非尽己之性情，不复有诗。

其实，黄宗羲的“性情说”所面对的是“学古”、“诗教”和“滥情”这三个方面所带来的弊端，对于前两者，他是延续明代中后期主情主义思潮而进行诗学上的批判，最后者则是反思这个思潮所造成的滥情的弊端，如公安派诗学中过于肯定人的七情六欲，虽率真却肤浅。所以，黄宗羲肯定个体的主体性，强调性情之真，由此求诸己心，自尽性情，从人皆性善中激发出悲天悯人之怀，从而实现个性和社会性的统一，这即是他所说的“万古之性情”。不过，诗人想要达到这个境界，又需要经历和学习，所以黄宗羲说：“宋景濂言诗非兼五美不可，一曰天才，二曰稽古，三曰师友，四曰吟咏之勤，五曰江山之助。予谓景濂尚少一悟字。古人所以能累变者，由于悟也。”³⁵

因而，只有经过学习和磨砺，尤其对于社会和时势的关注和介入，才能有所感，有所悟。所谓“悟”者则表明，这些学习和磨砺本身就是存养之工夫，看似心外求理，实则求诸己心。个体的主体性中包含了个性与社会性的统一，黄宗羲的“性情说”正是由此扬弃“气质之性”的“七情”，激发“有理之气”的“四情”，成就“万古之性情”。这种性情是真正的真情，既为性情之真，也为性情之正。

³⁴ 黄宗羲：《金介山诗序》，吴光主编：《黄宗羲全集（第十册）》，第92-93页。

³⁵ 黄宗羲：《冬青阁集序》，吴光主编：《黄宗羲全集（第十一册）》，第533页。

近代東西言語文化接触研究会

本会は、16世紀以降の西洋文明の東漸とそれに伴う文化・言語の接触に関する研究を趣旨とし、具体的には次のような課題が含まれる。

- 1、西洋文明の伝来とそれに伴う言語接触の諸問題に関する研究
- 2、西洋の概念の東洋化と漢字文化圏における新語彙の交流と普及に関する研究
- 3、近代学術用語の成立・普及、およびその過程に関する研究
- 4、欧米人の中国語学研究（語法、語彙、音韻、文体、官話、方言研究等々）に関する考察
- 5、宣教師による文化教育事業の諸問題（例えば教育事業、出版事業、医療事業など）に関する研究
- 6、漢訳聖書等の翻訳に関する研究
- 7、その他の文化交流の諸問題（例えば、布教と近代文明の啓蒙、近代印刷術の導入とその影響など）に関する研究

本会は、当面以下のような活動を行う。

- (1) 年3回程度の研究会
- (2) 年2回の会誌『或問』の発行
- (3) 語彙索引や影印等の資料集（『或問叢書』）の発行
- (4) インターネットを通じての各種コーパス（資料庫）及び語彙検索サービスの提供
- (5) (4)のための各種資料のデータベースの制作
- (6) 内外研究者との積極的な学術交流

会員

本会の研究会に出席し、会誌『或問』を購読する人を会員と認める。

本会は、言語学、歴史学、科学史等諸分野の研究者の力を結集させ、学際的なアプローチを目指している。また研究会、会誌の発行によって若手の研究者に活躍の場を提供する。学問分野の垣根を越えての多くの参集を期待している。

本会は当面、事務局を下記に置き、諸事項に関する問い合わせも下記にて行う。

〒564-8680 吹田市山手町 3-3-35 関西大学以文館 3階 KU-ORCAS
第3プロジェクト室 (Tel.ダイヤルイン 06-6368-3268)

E-mail: u_keiichi@mac.com

代表世話人：内田慶市