

“性情”别解

——从金岳霖和穆尔的观点看

何松旭

摘要 “性”和“情”是传统儒家哲学的两个重要范畴。金岳霖在《论道》中分别用西方哲学中的“共相”和“殊相”概念来诠释“性”和“情”，并且通过对“性情”问题的解答形成了一套自己的理论体系。这套体系包含元学和认识论两个层面。我们可以在传统儒家的经典文本中区分出这两个层面的内容：第一个层面是心和物，第二个层面是性和情。金岳霖的诠释方式为我们解答传统儒家中的“性情”问题提供了另外一种可能性，而穆尔关于共相是存在的但又是一种否定性活动的观点，更是为“性情”问题提供了一种别具一格的诠释。

关键词 金岳霖 性情 共相 穆尔

作者何松旭，华东师范大学马克思主义学院讲师（上海 200241）。

中图分类号 B0

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2020)12-0023-07

在《论道》一书中，金岳霖曾把中国古代思想中的“性”和“情”直接诠释为西方哲学中的“共相”和“殊相”。他说：“个体底共相在个体为性……个体底殊相在个体为情。性情两字以前有此用法与否，我不敢说，但这似乎是一说得过去的用法，我个人觉得性总带点普遍味，情总带点特殊味。”^①从这段话可以区分出两个不同的层面。一个是“元学”层面，在这个层面中，个体一般指特殊的事物或者具体发生的事情。另一个是认识论层面，在认识过程中，殊相和共相指各个体所表现出来的两种不同特征的“相”。金岳霖以解决休谟问题为契机，用这种“反向格义”的方法重新回答了传统儒家的“性情”问题，从而建构出自己的理论体系。

通过这种方法，我们发现传统儒家同样包含了两个不同的层面。一个是心物相感的元学层面，另一个是性和情的工夫论层面。在经典文本中，“性”有两个特征：一个是性得自于天，另一个是尽心可以知性。这两个特征在字面上的含义是截然不同的，后世儒者由此衍生出不同倾向的工夫论，但这并不意味着“性情”问题得到了解答。本文还试图从穆尔关于共相的观点来诠释传统儒家的“性情”论。穆尔认为共相是一种存在（being）的东西，但并不和殊相一样实存（exist）于时间、空间之中。另一方面，共相是一种否定性活动，并且可以通过一种内省的方法在心灵中时时呈现。通过对这种共相理论的刻画，我们试图为传统的“性情”问题提供一种新的诠释。

^①《金岳霖全集》第2卷，北京：人民出版社，2013年，第242页。

一、休谟问题和金岳霖的“情求尽性”

休谟在《人性论》中区分了两种不同类型的认识活动。他把知觉视为被动的心灵活动，同时把判断或推理视为主动的心灵活动。因果关系是主动的心灵活动所产生的一种联系。他说：“知觉并不是推理……并没有运用任何思想或活动，而只是通过感觉器官被动地接纳那些印象……只有因果关系才产生那样一种联系，使我们由于一个对象的存在或活动而相信，在这以后或以前有任何其他的存在或活动。”^①一方面，心灵通过知觉被动接纳了具有生动活泼特征的印象；另一方面，心灵不会停留在对于印象的被动反应之中，它在外部对象的刺激下还会发生一种主动的推理活动。然而，从原因到结果的推理，在休谟看来，并非对象之间的一种客观秩序，而是之前心灵在主观上经验和观察的结果。这也就是一般所谓的休谟问题：只有每个人的内心真正感觉到一种自然心理倾向的时候，才能形成因果关系。作为知识基础的因果关系是以这样的方式建立在一种心理倾向之上，休谟的这一主张是后世理性主义者所无法接受的。金岳霖和哲学史上的其他理性主义者们一样，都主张休谟的错误在于局限于心理主义而没有走出自身的经验。他说：“他（休谟）承认势无必至，就以为理也没有固然。”^②

对于这里的“势”和“理”，金岳霖有一套自己的说法：“共相底关联为理，殊相底生灭为势。”^③“共相底关联”就是指因果关系。“理有固然”也就是说因果关系是固然的。但休谟问题在于，特殊的事件之间的特殊因果关系不是固然的。“势无必至”是指“即令我们知道所有的既往，我们也不能预先推断一件特殊的事体究竟会如何发展”^④。我们可以通过观察和经验知道过去发生的事件，但就算知道了所有过去发生的事件，也无法通过因果关系知道接下来的某一特殊事件会如何发生。值得注意的是，金岳霖实际上在两个层面上谈论因果关系。一个是“元学”层面，指某一种事件和另一种事件之间的关系。另一个层面是认识论上的“相”的层面，指各个体所表现出来的不同殊相或共相之间的关系。休谟的因果关系问题是指第二个层面。金岳霖认为：“B 那样的事体的发生一定有它们底特殊的缘故。这特殊的缘故……就是每一次事体发生之前的殊相底生灭，或生生灭灭。”^⑤某个事件的发生，从元学的层面看就是个体的变动，而在认识论上看可以有两方面：一方面就是该事件的众多殊相的生生灭灭，即为该个体之“情”；另一方面就是该事件的共相本身固有的因果关联，即为该个体之“性”。

个体包含方方面面，大致上可以分为两类。一类是与人无关的事物，比如风雨雪雹、星辰日月、山川河流、飞鸟走兽等；一类是与人相关的事情，比如银行职员、中国人、相夫教子、娶妻生子等。如果以水为例，那么水性，也即透明、无色、会流动等性质就是共相，也就是个体的性。与之对应，此刻我面前呈现的杯子里的水的种种状态就是水的殊相。随着时间的推移，刚所指的这杯水的殊相已经灭了，随之而来这杯水的另一个殊相在此刻生了。因此，对于水这一个个体来说，也表示了刹那生灭的水的殊相，也就是个体的情。从另一个角度来说，情总是求尽性，但并不一定尽性。“情不尽性”也是“势无必至”的一种表现。“水之就下”是水的性，但是如果你把这杯水往上洒出去，会发现刚被洒出去的水并不会直接往下流。这是由于不同时刻的水的殊相在不同条件下生生灭灭的“势”所导致的，而不是水的“性”本来就如此。

我们也可以以传统儒家的人性论为例。孟子认为人性为善，具有仁义礼智等德性，而告子则主张人性是生，是没有善恶的。告子把人性和动物性等同起来，认为仁义是人为的产物，不是人性中固有的。孟子也认为动物性是人的一个属性，但主张人之所以为人的本质属性在于仁义礼智，比如，“生，亦我所欲也；义，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也”（《孟子·告子上》）。生，是动物性的表现，

① 休谟：《人性论》，关文运译，北京：商务印书馆，2009年，第89页。

② 《金岳霖全集》第2卷，第240页。

③ 《金岳霖全集》第2卷，第235页。

④ 《金岳霖全集》第2卷，第240页。

⑤ 《金岳霖全集》第2卷，第236页。

而义才是人性之所在。另一方面，他还提出从“情”入手可以获得“性”，比如“乃若其情，则可以为善矣”（《孟子·告子上》）。这里的“情”，一般训为“实情”。从这段文字紧接着对“四端之心”的论述就可以看出，此处孟子所讲之“情”也是“心”的种种状态，比如“恻隐之心、羞恶之心”等。我们认为，这里的“情”是一种“情感”，只不过这里的“情感”也是心的一种实然状态，也是一种“实情”。顺着这种实然状态的情，通过做工夫就可以得到善之人性。从“情总是尽性”的角度来讲，这里的“情”有点类似先验的理性情感。但是从“情不尽性”的角度来讲，这里的“情”又只是一种刹那生生灭灭的心绪而已。

对于“情不尽性”“势无必至”这些问题，金岳霖并不打算在理论上找到这些问题的原因，也并没有提出工夫论来解决这些问题。相反，他做了一个转向，把“情不尽性”视为一个无始无终的过程，也就是说“情老在那里求尽性而老不尽性”。他分析了“尽性”的实践过程中会出现的各种情况。这些情况“有顺、有逆，有顺于逆，有逆于顺，有顺于顺，也有逆于逆”^①。他说：“万事万物莫不如是，一举一动有顺有逆，而一举一动都是情求尽性，用求得得。”^②比如，河水顺流而下就是“顺”，被大坝阻挡就是“逆”。同样，就人性而言，对将入于井的孺子施以援手就是“顺”，视而不见就是“逆”。但不论是顺还是逆，都只不过是个体在无始无终过程之中的种种现实而已。

在给出了如上“顺逆”的诠释之后，金岳霖提供了一种“析取主义”的方案：“（个体）变动不会打住，而这不会打住底极限也不是变动在事实上的打住。变动虽不会打住，而在那不会打住底极限，势完全地绝对地达于理。所谓‘归’于理，就是完全地绝对地达于理。所谓势归于理就是情尽性……”^③这里可以分析出三种情况。第一种情况已经在上一段中说过。由于个体在事实上总是在不断变动，也就是情老是在求尽性而不尽性，于是个体的现实就有无始无终的顺逆情况发生。除此之外，还有两种情况。个体虽然在不断变动，但却有极限。按照他的话来说：“道虽无始，而无始有它底极限，道虽无终，而无终也有它底极限。无始底极，我们叫做无极。”^④这种无极的状态也就是万事万物各尽其性的状态。这种状态可以分为两种。原来的“顺”被取消了，转变成了“尽顺”；原来的“逆”也被取消了，转变成了“绝逆”。一种是从顺的方面来看势归于理。“性”是共相底关联，因此在这种状态中，殊相没有了，都现实成为了共相，也即殊相是“顺为空”的类，而共相组成了“顺为实”的类。“尧舜”就是指这种人性臻于完美的圣人。另一种是从逆的方面来看势归于理。在这种“尽逆”的状态中，不仅逆的共相没有现实，而且逆的殊相也无从表现，也即共相是“逆为空”的类，殊相也是“逆为空”的类。因此金岳霖又把“尽逆”称为“绝逆”。^⑤比如在这种状态中，被喻为大奸大恶的“禽兽”之人已经没有了任何人性。

金岳霖对于“情求尽性”的人给出了三种可能答案：或者始终求尽性而不尽性，或者尽性而成圣人，或者成为大奸大恶之徒。“极限”之“极”在金岳霖那里既是“无极”也是“太极”。“势归于理”就是归于这一绝对的太极，而太极是“至真、至善、至美、至如”。就此而言，我们认为金岳霖的方案在理论上给出了一种区分，但并没有在实践上直接提供一种可操作的工夫论。那么，是不是说金岳霖的诠释只不过是一种闭门造车，与传统儒家的问题没有太大关系？我们认为并非如此。接下来先简要梳理传统儒家对“性情”问题的解答，然后用金岳霖的诠释重新来看这一问题。

二、传统儒家中的“心物”和“性情”

金岳霖区分了元学层面的个体变动与认识论层面的殊相和共相。个体底殊相是情，而个体底共相是性。他在《论道》绪论中曾自谦，这种诠释方法有“旧瓶装新酒”的毛病，但我们认为这些新酒的酿造不过在具体工艺上选用了一些新技术，而事实上，不同时代的诠释者都在改进技术，改进一次就多一种酒的

①《金岳霖全集》第2卷，第246页。

②《金岳霖全集》第2卷，第245页。

③《金岳霖全集》第2卷，第248页。

④《金岳霖全集》第2卷，第249页。

⑤《金岳霖全集》第2卷，第249页。

口味。按照这种诠释,传统儒家的“心”和“物”属于个体的元学层面。“情”是“心”在不同情况下的表现,而“性”则是这些不同表现中所共同的那部分东西。在这个意义上,“情”就是心底殊相,而“性”则是心底共相。

首先我们来看“心”为什么是个体。儒家论心,一般与“目、耳、鼻、口”等感觉器官并举。心也是其中一种具有特定功能的器官,而且是人所特有的。这种功能把人和动物区分开来。比如,“耳目之官不思,而蔽于物,物交物,则引之而已矣。心之官则思,思则得之,不思则不得也。此天之所与我者”(《孟子·告子上》)。心的功能是“思”。动物也能用耳朵听声,但是这种听和人用耳朵听声不同。人不仅听到了动物听到的声,而且在听的时候,耳朵的功能和心的功能共同起作用,使得所听到的还有具有一定规范意义的“音”,所以“凡音者,生于人心者也……知声而不知音者,禽兽是也”(《礼记·乐记》)。如果没有心在其他各种感觉器官里面共同起作用,那么人只不过在实现动物性,而非人性。

心不仅可以和其他感觉器官共同起作用,还会在不同情况下不断发生变动。这里的不同情况指与心所接触的对象,也是其他感觉器官作用的对象,即“物”这一个体。什么是“物”?这里的“物”和我们现代科学中的物质概念有所不同。首先,“物”和“事”可以互训,两者都有一定的规律和秩序,比如“物有本末,事有终始”(《礼记·大学》);“诚者,物之始终”(《礼记·中庸》);“天生烝民,有物有则”(《诗经·大雅·烝民》)。而且在一定情况下,物本身又会有“好恶”产生,比如“物至知知,然后好恶形焉”。另一个特征是心和物有关系,也即心可以被物所感。我们可以把这里的“感”理解为认识论上的关系。心感物之时,心会随之而动,从而显现为各种各样的殊相之“情”。物本身有好恶、始终。“物之感人无穷”,这是心物相互沟通的一个过程。物在不断变化,心也会随之而不断变化。《大学》里的“格物”也是在讲这个过程。“物”靠近了认知主体,由于物本身有本末的秩序,所以知物之本就是知致,心才会“致知”。因此,在原本的《大学》里实际上已经讲到了格物、致知,而且举了一个“听讼”的例子——“无情者不得尽其辞”,也即,如果不了解案情的实际情况就不能够做出合理的判决。这里的“情”也是指心在了解事物秩序的实际情况之后,显现的一种状态,有了这种殊相之“情”,方可谓之“知本”。“听讼”也是“格物”的过程,在审理诉讼的时候了解案件的实际情况,当然只有通过心感物才可以达成。“心”与“物”本身的本末、好恶的秩序发生彼此相应的沟通。这也就是《大学》里说“诚意”的含义:“所谓诚其意者,毋自欺也。如恶恶臭,如好好色。”“恶臭、好色”就是物本身的情况。心的好恶随物的好恶而感,从而呈现相应的“好好色、恶恶臭”的状态。按照金岳霖的诠释,心呈现的这些不同状态就是生生灭灭的殊相之“情”。

儒家主张人和动物的区别在于“人性”,也即人所特有的“仁义礼智”等德性。在儒家传统的经典文本中,“性”有两个方面的特征。第一个特征是性得自于天,所以知性可以知天。第二个特征是情可以发展为性,所以尽心可以知性。这两个特征分别对应两种不同倾向的工夫论。

第一个特征表明“性”是一种共相。人之所以为人,正是由于人被赋予了这种共同的属性。一般人和圣人在本质上是一样的,都拥有“理和义”等共同的人性。比如“……目之于色也,有同美焉。至于心,独无所同然乎?心之所同然者何也?谓理也,义也”(《孟子·告子上》)。只不过圣人能够“尽性”,而一般人却无法总是如此,尽管一般人有可能通过某种“修道”工夫而到达圣人的境界。由于性本身所具有的这种不依赖于经验的超越性,在儒家的工夫论中一直有一种克制情欲的“逆觉体证”的思路。比如,“克己复礼为仁”(《论语·颜渊》);“求其放心”(《孟子·告子上》);“人生而静,天之性也。感于物而动,性之欲也”(《礼记·乐记》);等等。在这种工夫论的思路里,“性”是人心还没被外物所感动、人之情感还没出现、“思虑未萌”时的一种形而上的“寂然”状态,因此,儒家践行者需要以某种方式回到这种状态之中去体认这种气象。

第二个特征表明“性”的获得离不开“人心”,而且还能顺着情获得“性”。一方面,性本身不可见不可闻,但可以通过情来获知。另一方面,心与物相感,在不同的情形下,通过“性”使得“喜怒哀乐”等情感“发而中节”。由于性和情之间的这种紧密关联,儒家工夫论中也同样存在一种“尽心知性”的顺

取之路。比如,“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》);“恻隐之心,仁之端也”(《孟子·公孙丑上》);“仁者,爱人”(《孟子·离娄下》);“仁者,人也,亲亲为大”(《礼记·中庸》);“寂然不动,感而遂通天下之故”(《易传·系辞上》);等等。在这种工夫论的思路里,我们可以通过在心上做工夫而让人具备“性”的种种德性。

理学家偏好援引“性”的第一个特征,往往主张主体的好恶之情一旦产生就必须接受“仁、义、礼、智”等外在德性制度的规约。与之相反,心学家则更强调“性”的第二个特征,这就必须把心提升到与“性”相提并论的本体地位上。传统儒家本身并不致力于一种体系化的理论建构,因此在工夫论上的复杂性的确可以让后人从不同角度进行诠释。但片面强调某一层面,也会导致对传统儒家的理解产生偏差。比如,如果过于强调“仁义礼智”的超越性,那么往往会忽视基于血缘关系的仁爱之心,也就很难理解君子之道为何连“夫妇之愚可以与知也”,也就很难正视“人皆有恻隐之心”这种普遍的道德情感。另一方面,如果过于强调“心”或“情”的本体地位,那么往往会忽视不依赖于人心的“物”本身所具有的秩序,也就很难理解孔子为何感慨“性与天道,不可得而闻也”。“性”虽然不可见不可闻,但“性”既是存在的,也是活动的,实实在在构成了人的本质。传统儒家给我们提供了一幅“尽心知性”的开放画面。接下来我们回到金岳霖给我们的“旧瓶”和“新酒”,不妨品尝一下新技术酿制出来的新口味。

三、“性情”问题的一种诠释

西方思想史上对于共相问题的讨论由来已久。金岳霖用“个体底共相”来诠释“性”这一范畴。这种尝试为我们提供了另外一条思路,也即,我们是否可以借用西方传统的资源来进一步澄清传统中国的“性情”问题?传统的共相问题涉及实在论和唯名论的争论:实在论者强调共相本身具有独立存在的意义,而唯名论者则主张共相只不过是心灵的一种运作和创造,本身并不存在。我们通过前面的考察发现,儒家中的“性”似乎兼有对于共相的这两种理解。金岳霖被誉为中国的穆尔,他自己也曾说过:“我的实在主义是从早期的罗素、穆尔那里来的。”^①当时在英国剑桥大学,穆尔在伦理学和形而上学上都持有一种新实在论的主张。这一点在他的《哲学中若干主要问题》中提出的共相理论中表现尤为明显。^②因此我们主要依据这一文本来考察新实在论者的主张。

新实在论者认为共相是存在的,这里提到的“存在”到底是什么意思?如果共相是存在的,那么当共相出现在我们心灵之前的时候,归属于这个共相的特征又是什么?依照这种新实在论的共相理论,是否可以以为儒家的性情问题提供一种另外的解答方案?

穆尔把所有的东西(thing)进行了分类,一类是存在(being)的东西,另一类是不存在的东西。存在的东西可以分为三类:殊相、共相、事实。其中只有殊相实存(exist),而共相和事实一样,都不实存。存在和实存并非两类不同的谓词,而是由于所归属的主词种类不同,在用法上有所不同。比如,我们可以说孔子实存,但不会说“孔子是春秋时期鲁国人”这个事实实存,而只能说这个事实存在。按照上面的分类,我们可以看到,所有实存的东西都存在,但并非所有存在的东西都实存。实存的独特之处在于,当我们说某东西实存的时候,某东西总是在一定的时间和空间之中实存。在这个意义上,殊相实存,而其他的東西则不实存。

穆尔认为,在他哲学中最重要的任务是区分某东西存在还是不存在。比如,半人马不存在,“当今美国总统是奥巴马”这个事实不存在,但“孔子是春秋时期鲁国人”这个事实存在。为了更清楚说明这两者之间的区分,穆尔用某东西“归属于这个宇宙(Universe)”“是宇宙的一个组成部分”来解释某东西存

① 参见刘培育主编:《金岳霖的回忆与回忆金岳霖》,成都:四川教育出版社,1996年,第57页。据金岳霖的回忆,他曾和穆尔一起听过维特根斯坦的课,并且认为穆尔和罗素后来在维特根斯坦的影响下放弃了实在主义。

② 早期罗素的代表作是《哲学问题》。在这本书中,罗素提到他的共相理论受惠于穆尔的未出版手稿。这些手稿实际上就是穆尔在1910—1911年的一系列讲座,但讲座的内容直到1953年才以《哲学中若干主要问题》为书名出版,所以金岳霖才说“穆尔没有著书立说”。金岳霖虽然接受了实在论思想,但我们怀疑金岳霖是否见过穆尔的这份手稿。尽管穆尔在后来出版的时候也承认,讲座的后面几章关于共相的理论写得过于晦涩难懂,但这也是他对这个问题耗费笔墨最多也最有系统的文字。

在,而某东西不存在就是指这个东西在任何意义上都不是这个宇宙的一个组成部分。那么“归属于这个宇宙”如何澄清“存在”?穆尔认为有一种对于存在的错误观点:“有些哲学家似乎认为,不管是曾经存在还是现在存在或者将会存在,任何东西都不存在,也就是说,每个拥有存在的东西都在某种无时间(timeless)的意义上拥有存在。”^①这些哲学家认为,就算“现在”某东西不存在,但仍然可能已经在某种无时间的意义上拥有了存在。在这个意义上,穆尔并不是一个类似柏拉图一样的极端实在论者。用“归属于这个宇宙”来解释“存在”,将有助于我们澄清上述观点的荒谬之处。以“孔子存在”为例。一般对“孔子存在”的理解是:孔子“现在”不归属于这个宇宙,只是曾经归属于它。但是无时间意义上对“孔子存在”的理解是:孔子现在也归属于这个宇宙。而事实上,孔子“现在”并没有归属于这个宇宙,而只是曾经存在过。因此,把所有存在都化约为无时间意义上的存在是错误的。穆尔本人对存在给出了一个析取式的结论,也即某个东西存在就是指:这个东西或者曾经存在,或者现在存在,或者将会存在,或者不是现在存在的意义上无时间的存在。

正是在这个意义上,穆尔认为共相存在但不实存。除此之外,共相还有什么特征呢?首先,共相不是一种心灵的运作。这种把心灵的运作视为共相的观点混淆了思想的行动和思想的对象。其次,共相是“抽象”(abstractions)的东西,但共相不是抽象的过程。他说:“抽象的过程就是我们据此开始觉知到共相的过程;该过程的产物是我们对它们的觉知(awareness),而不是共相本身。”^②一方面,共相本身并非思想活动、觉知,另一方面,共相是思想的对象、抽象的东西。

我们换一个角度来看,共相的作用在于从变动的个体或者生生灭灭的殊相中找到共同的东西,然后把它们挑选出来归于一类。也就是说,对于一个由多个殊相或个体组成的集合来说,共相共同归属于该集合中所有的个体,并且只归属于它们而不归属于集合外的任何东西。那么能否找到发挥这般作用的共相呢?穆尔一方面诉诸他经常采用的内省(inspection)的方法,比如我们面对某个事物时,在我们心灵中会呈现出某个非常简单的属性——共相。他说:“如果存在这样的东西,那么这个当然就是我们所有人都非常熟悉的东西,并且时常在我们的心灵之前呈现。”^③另一方面,他也给出一个理论上的论证。我们以很多不同白色色块 w1、w2、w3……所组成的集合中共同具有的属性“白色性”为例。穆尔认为,这些不同的白色色块虽然在形状、尺寸、程度上都有所不同,但是存在“一个东西”(one single thing),并且这同一个东西同时占据了(occupy)不同形状、尺寸、程度的每个白色色块。这个东西既是色块 w1,也是色块 w2,也是色块 w3……“只存在一个东西,不知其名(having no special name appropriated to it),既不是一个色块也不是色块的集合。因此,这个观点并不是通过指出(所有特殊白色色块都有的共同而特别的)某个属性来回答我们的问题;而只是通过否认(denying)有任何这样的色块,回答了我们的问题。”^④不知其名的“一个东西”,在这里也就是“白色性”这个东西,占据了集合中的所有色块。这里的色块是指有具体颜色的一个特殊东西,也就是生生灭灭的殊相,他说:“通过一种颜色的色块,我们意指已经获得一个确定尺寸和形状的某种东西,而不是任何其他的东西。”^⑤而穆尔所谓的“一个东西”只是一个不知其名的东西,特征在于“否定”:否定在共相中存在任何色块。

按照穆尔的这种共相理论,作为个体共相的性是存在的,而且集合中的每一个个体都具有这个共相。我们可以通过否定共相之性中有任何个体殊相之情出现,从而把这些个体归为一类。这里的否定并不是说要否定殊相之情本身。殊相之情本身总是在生生灭灭,无所谓否定。我们认为,这里的否定是指否定共相之性中有情出现,以防止某种殊相之情成为个体共相之性。当事物在我们面前出现时,作为简单属性的共相之性会在我们心灵之前呈现。因此,“尽心知性”并不是说从心灵的某种情感状态可以发展出人性中的

① G.E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, London: Geogre Allen & Unwin LTD., 1962, p. 293.

② G.E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, p. 371.

③ G.E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, p. 351.

④ G.E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, p. 357.

⑤ G.E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, p. 356.

仁义礼智等德性，也不是说用德性或者制度去约束乃至克制心灵中不断出现的种种欲望。按照穆尔的共相理论，心一旦被物所感，便会有生生灭灭的殊相之情产生，在此过程中，不同情景下、不同时间和空间中产生的每一个殊相之情都被共相之性“一个东西”所占据，时时呈现于殊相之情中。关键在于，仁义礼智等德性是会在我们心灵中呈现出来的“一个东西”，而不是任何出现于个体的殊相之情。

穆尔认为，对于有些人来说，并不一定会呈现这个东西，或者呈现得并不清楚，那么这就会产生很多困难。这些人会参照某种殊相之情、某个具体的个体对其他不同个体进行归类。比如，为什么我具有仁、义、礼、智等善的德性呢？因为我看到有孺子将入于井，心灵会感到一种振动。然后我对这次心灵的振动加以观察，发现和恻隐之心非常相似，或者就是恻隐之心，或者在振动中有某种程度的恻隐之心，等等。这些都证明了我有善的德性。但对穆尔来说，一旦你用个体之间的相似性、同一性等去说明共相之性，实际上你并不清楚什么是共相之性。作为共相之性的善性一旦呈现，在心灵的振动中就拥有了这个德性，而且时时萌发的每一念心都被善性所占据，并不需要一个可供比较的恻隐之心。善性本身就是一个简单属性，仅仅在否定的意义上防止有任何一种殊相之情出现于人性之中。

维特根斯坦在1949年2月18日写给诺尔曼·马尔康姆的信中坦言：“我喜欢摩尔（也即穆尔——引者注）并且极为尊敬他；但仅此而已。他没有（或者很少）使我的心感到温暖，因为最能温暖我的心的是人的同情心。而摩尔——正像一个孩子——没有同情心。只是对他所喜欢的那些人他才是体贴的、可爱的和亲切的，他的城府很深。”^① 维特根斯坦对于穆尔的评价至少有一半是正确的。按照穆尔的形而上学，共相中否定了存在任何特殊的存在。我们可以由此推断，穆尔的善性中也不存在任何自然意义上的同情心。穆尔只是告诉你，善性和其他共相一样都是存在的“一个东西”，而且善性一旦呈现，便会“占据”集合中每个个体。与之对比，金岳霖的太极是“至真、至善、至美”，但强调的是“至”，一种绝对的状态。“在日常生活中，万事万物各就其本身而言都不完全地自如……在太极情尽性，用得体的，万事万物莫不完全自在，完全自如。”^② 因此，太极和我们日常生活中的真、善、美不同。金岳霖说他文章中的“道”“也许是少带一点冷性的道”^③。我们理解他的“冷性”有点像是从日常生活的紧张状态中摆脱出来的一种状态。在这个意义上，穆尔的“无情”而“有性”更像是苏格拉底的“无知”，用一种存在而不实存的共相，以否定的方式守护着人们——至少是“他所喜欢的那些人”——在日常生活中的各种情感。

（责任编辑：盛丹艳）

An Interpretation of Xing and Qing

——From Jin Yuelin and Moore's Theory of Universals

HE Songxu

Abstract: Xing (“性”) and Qing (“情”) are two important categories in Confucianism. In *Dao*, Jin Yuelin used the concepts of universals and particulars in Western philosophy to interpret Xing and Qing respectively, and constructed his own theoretical system through answering the question of Xing and Qing. This system includes metaphysics level and epistemology level. With this interpretation, we can also find these two levels in the classic texts of Confucianism: the first level is the Xin (“心”) and Wu (“物”), and the second level is the Xing and Qing. This interpretation also gives us another approach and possibility to answer the question of Xing and Qing in Confucianism. For this reason, we begin to investigate G.E. Moore's theory of universals. There are universals in Universal, and the question can be answered by denying any particular things. This provides a unique interpretation for the question of Xing and Qing.

Key words: Y.L. Chin, Xing and Qing, Universals, G.E. Moore

① 诺尔曼·马尔康姆：《回忆维特根斯坦》，李步楼、贺绍甲译，北京：商务印书馆，2012年，第167页。

② 《金岳霖全集》第2卷，第253页。

③ 《金岳霖全集》第2卷，第23页。