

※余國藩教授榮退專輯※

## 也談儒家的情欲觀

——評《重讀石頭記》第二章〈情欲〉

鍾彩鈞\*

本章分成「情為何物」、「性與情的辯證」、「禮與欲則」、「情本說和情性的正當化」幾節。從節次的安排可以看出余先生論述的要旨。前三節以介紹儒家的情欲論述為主，而這基本上是一種情欲控制論，最後一節則藉著中國古典文學理論與作品，說明情欲在禮教的壓抑之下仍然不斷發出爭取自由的呼喊。由此而建立《紅樓夢》「大旨談情」的理論依據。

本章整個論述脈絡與思想史上情觀的介紹，是正確的，但對原文的引用闡釋上未必全然恰當。但這篇短評無法一一分析，不如對同樣的題目提出自己的論述，這樣應該能更直接地表現我對余先生論述的肯定與其他意見。

余先生在第一節引述並批評英國漢學家葛瑞漢 (A. C. Graham) 對情的解釋<sup>1</sup>。葛氏以為宋代新儒家將「情」與「性」對立，但在先秦文獻中，直到荀子，「情」都不意謂 passion。葛氏舉《莊子·齊物論》中惠施的「人而無情，何以謂之人」一句話為例，以為：「X 之情」是指如果 X 缺少的話就不能稱為 X 的東西，因此「情」猶如亞里斯多德的「本質」(essence)，只是先秦古人就命名 (naming) 而言，不就存有 (being) 而言。由是，葛氏在先秦古籍中舉出多例，把其中的「情」釋之為「真」(genuine)。他因此說性與情是重疊的概念，《莊子》、《易傳》、《荀子》中性情連用是常見的。葛氏在西方漢學界有極大的影響力，余先生要建立

---

\* 鍾彩鈞，本所研究員。

<sup>1</sup> A. C. Graham, "The Mencian Theory of Human Nature," *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature* (Albany: SUNY Press, 1990), 特別是該文的附錄："The Meaning of Ch'ing"。

「情」在中國思想史中的系譜，首先便須面對葛氏之說。余先生不贊成葛氏，但也不能清楚地反駁，只說就葛氏舉出的大量例子看，說情不是 *passion*，說服力不足，因而作為 *passion* 的情應該接近於「欲」(*desire*)，雖然在先秦，性與情欲並非對立的。

筆者以為葛氏之說固有可議之處，但余先生似未掌握葛氏論旨。此處僅能簡略申述。葛氏對情的解釋，清代戴震原有類似的主張。戴震對於孟子「乃若其情，則可以為善矣」、「人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉，是豈人之情也哉」之言，釋云：「情，猶素也，實也。」（《孟子字義疏證·卷下·才二》）葛氏之文雖未直接引用戴震，但其參考書目列出的焦循、阮元等人，不但是戴震學生，也曾充分引用戴氏學說，因此戴氏多少會影響到葛氏。引用戴震之言，可把問題看得更清楚，就是「情」是當成形式詞（和內容詞相對）來用，而失去了內容意義。情如果意謂個別的感情如喜怒哀樂，或提升而意謂整體的感情（這時可稱為 *passion* 了），二者皆是內容詞，但如果當時人認為情 (*passion*) 是人的本質 (*essence*)，便可用「情」來表示「本質」。然而，一旦此用法成立，「情」就意謂 *essence* 而不意謂 *passion*，於是成為一個形式詞。葛氏說「情」是「本質」、「真」，而與「性」重疊，其實是就其為形式詞而言。形式詞也可指向內容，因此葛氏舉《荀子·禮論》「文理情用相為表裏」、《禮記·禮運》「何謂人情？喜怒哀懼愛惡欲，七者弗學而能」而說道：情雖指涉 (*refers to*) *passions*，但難說其意謂 (*means*) *passions*。

葛氏將情解釋為本質，在理論上可以成立，同時套用在他舉的例子中，大多也可成立。問題在內容與形式的先後，與能否並存的問題。照筆者以上的推演，詞義的發展應是從具體內容到抽象形式，而且抽象形式是一種用法，未必就能排除原來具體內容的用法。葛氏所舉「情」的例子中，有許多若用內容詞來解釋，也同樣可通，如《荀子·正論》中，宋鉞言「人之情欲寡」，我們並不確定宋氏必是說「人本來的欲望是很少的」，而非「人的情欲是很少的」。在性、情、欲三者並列的情況下，問題更大。《荀子·正名》：「性者天之就也，情者性之質也，欲者情之應也。」性、情、欲皆就人的某方面而言，因此都是內容詞，如果夾雜一個形式詞「情」，這等於方說性與欲是甚麼，卻插入（人的）本質是甚麼的問題。因此筆者以為先秦的「情」固然不少如葛氏所言是「本質」的意思，但也有許多意謂內容的 *passion*。於是在結果上，筆者同樣承認余先生的看法，以為情與欲是相近的概念。

余先生在第二節中，認為性與情欲互相對立，是漢代以後的事，第三節則指出

禮教對情欲的控制。漢以前如《荀子》、《呂氏春秋》肯定情欲，而漢以後開始否定情欲，余先生並引用一些哲學要籍為證據。但對同樣的典籍，詮釋的脈絡可以不同。筆者的粗淺理解，認為儒家思想，不管孟子、荀子、理學、清儒，對人性的看法有共同點。簡言之就是「性——情——欲」的本末關係，末者不可抹殺，但要加以控制。控制的依據或手段則依學派而不同，性善論者以性來從事一種內在的控制，主要見於理學論述。性惡論者則以禮教來操作一種外在的控制，主要見於荀子、漢代、清代學者的論述。當然，這是非常大的分野，細說則有許多例外與錯綜複雜的關係。上文曾引《荀子·正名》「性者天之就也，情者性之質也，欲者情之應也」一段話，就是性惡論者提出的三段結構。荀子主張性惡，以為人的本質是奸利、疾惡與耳目之欲等等，「性——情——欲」就是「本質——感情——動作」由靜到動、自內向外的三個階段。由於性本身並無善的意思，為了維繫道德價值與國家社會的安定，必須加上從外而來禮教的控制。

其實性善論方面也有類似的結構，可以舉朱子之言為例：「性是未動，情是已動，心包得已動未動。蓋心之未動則為性，已動則為情，所謂『心統性情』也。欲是情發出來底。心如水，性猶水之靜，情則水之流，欲則水之波瀾，但波瀾有好底，有不好底。欲之好底，如『我欲仁』之類；不好底則一向奔馳出去，若波濤翻浪；大段不好底欲則滅卻天理，如水之壅決，無所不害。孟子謂情可以為善，是說那情之正，從性中流出來者，元無不好也。」（《朱子語類》卷五）朱子用「水——流——波瀾」的比喻來說明「性——情——欲」的三段結構，因為性善是本，情、欲可能都是好的，然而好欲的奔馳仍會流於不好；至於情也有不從性中流出的，這時情、欲都不好。但不論是哪一種情況，對情欲的控制主要訴求於內在的性，因此理學家講求主敬窮理等內在工夫，禮教的控制尚在其次。余先生強調儒家與情欲的對立，是對的，然而只提出禮教與情欲的對立。其實這裏面有比較複雜的關係，人性論有性善性惡之分，從而對於情欲的控制亦有自內與自外的不同。

最後一節，余先生指出在儒家思想的勢力之下，中國文學史上充滿了制情與主情的交戰。從文學現象中可以看到在儒學教化觀下，情欲仍舊不死。古典文學中以情為作的作品不斷出現，理論家也知道文學以情為本，縱使主張控制的學說，因為必須對控制對象有所理解，也包含了情的正面論述。

這個論述大體上正確，但對儒家情欲論述精微一面較少注意。儒家主張詩教，如果只是控制，就是禮教，而非詩教。此處僅舉朱子的兩段《論語》注解：「凡詩

之言，善者可以感發人之善心，惡者可以懲創人之逸志，其用歸於使人得其情性之正而已。」（〈為政・二章〉「思無邪」注）「詩本性情，有邪有正，其為言既易知，而吟詠之間，抑揚反覆，其感人又易入。故學者之初，所以興起其好善惡惡之心，而不能自己者，必於此而得之。禮以恭敬辭遜為本，而有節文度數之詳，可以固人肌膚之會，筋骸之束。故學者之中，所以能卓然自立，而不為事物之所搖奪者，必於此而得之。樂有五聲十二律，更唱迭和，以為歌舞八音之節，可以養人之性情，而蕩滌其邪穢，消融其查滓。故學者之終，所以至於義精仁熟，而自和順於道德者，必於此而得之，是學之成也。」（〈泰伯・八章〉「興於詩，立於禮，成於樂」注）第一段中，思無邪，朱子強調是讀詩者無邪，而非作詩者無邪，於是「善惡」固然是自然情感，「好善惡惡」也是自然情感。讀詩所以興起好善惡惡之心，而得到情性之正。第二段，在興起好善惡惡之心的詩教後，進一步用威儀節文的訓練養成生活上的良好習慣，就是禮教。禮教對於未經教化的自然情感是束縛的、強制的，但這對抗性只是中間過程，其後還有成於樂的階段，要達到「養人之性情，而蕩滌其邪穢，消融其查滓」，也就是人性負面因素的消融。其所達到的樂的境界是「義精仁熟，而自和順於道德」，樂與詩相近，是自然情感中邪惡成分的消失，良善因素的發皇。這是儒家情欲論述精緻的一面，就是情感與禮教經辯證發展，最後只剩下善情，而無惡情。

上述以朱子為例的儒家情欲論述，陳義甚高甚美，從儒家立場看，不知此義者，其情欲境界實無足觀。但從主情派的立場來看，卻不一定願意接受。如果以情欲為主體，恐怕會覺得這種論述比用禮教來壓抑情欲——或用佛老出世來否定情欲——還要更危險，因為被壓抑否定的情欲還是情欲，儒家所謂善情卻是禮教來臥底的，而使情欲失去了自身的性格。情欲如果是主體，就不應先分善情惡情，這應該是主情派論述的出發點，也唯有如此，才能脫離儒家思想的牢籠。主情派從骨子裏就不是儒家，也應該有自己的一片天地，《紅樓夢》是其中一塊淨土，余先生則傾全力去展示其中的情欲。這是我對余先生大著的看法。