

中國古代「情」觀念芻議

——尋求「感情論」的所在

橋本昭典^{*}

摘 要

在中國思想史研究之中，對於「情」觀念的考察是很少看到的。就算有，也是和「性」觀念連結的考察。中國古代有「性善情惡」、「由性制情」這樣的思考框架。因此，「情」之思想史，即所謂「感情論」，具有和「性」相對峙的「情」建構，中國「情」觀念研究不能脫離「性情論」的原因正在於此。不過，在1990年代大量戰國時期的竹簡被發現以後，情況為之一變。新出土資料〈性自命出〉裡有「道始於情」這一句話。這個說法推翻了以往對儒家之「情」理解的共識。將「情」作為「人道」的始源，這樣的思考是否為前所未有的儒家思想？為了解決這個問題，本文認為應當自重新考慮「情」字的含義開始。中國古代「情」字是指「人的感情」嗎？中國古代思想家用什麼詞彙來思考人的感情？中國思想研究從來沒提出過這個問題。將「情」字理所當然地視作為指「感情」意思的詞，可以說是最大的問題。本文要消除對於傳世文獻中出現的「情」字概念的理解混亂所

^{*} 作者現任奈良教育大學國語教育講座（漢文學）教授。

導致的誤解，發掘古代儒家「感情論」的真實面貌，即是如「道始於情」，將「情」作為道德的始源這一思考在《論語》、《孟子》中也確實有迹可尋的。

關鍵詞：情、感情論、道德、〈性自命出〉、〈孔子詩論〉

On The Concept of *Qing* 情 in Ancient China:

Searching for a Theory of Emotion

Akinori Hashimoto

In ancient China it was thought that *Xing* 性, “Human Nature” is inherently good and that *Qing* 情, “Unshaped Emotion” is bad. It was believed that *Qing* needs to be properly reigned in by *Xing*. “Theories of Emotion” (感情論) always took the form as a discourse on Human Nature and Unshaped Feelings (性情論) during this period. However, due to the 1990s discovery of a large number of bamboo slips from the Warring States period, this traditional interpretation has been called into question. In the excavated document known as *Xing Zi Ming Chu* (性自命出) there is a line that states “The Way arises from feelings” (道始於情). This line taken at face value turns the conventional Confucian understanding of *Qing* on its head. It appears that in ancient Confucianism there was a strain of thought that upheld faith in the emotions.

Should the traditional Confucian understanding of *Qing* indeed be reinterpreted? In order to solve this problem it is necessary to look at the various meanings of the character *Qing* during this period. It has been held as self-evident that the character *Qing* refers to the emotions. However *Qing* also holds the meaning of “substance” and “essential”.

Previous research has not explored the relationship of these two meanings (emotions and substance) in the character *Qing*. Correctly understanding this relation will enable the original meaning of *Qing* to be understood. Furthermore, what words the thinkers of this period used in relation to human emotion should also become clearer.

As a result, it can be seen that “The Way arises from feelings” (道始於情) way of thinking can also found in *The Analects and Mencius*.

Keywords: *Qing*, theory of emotion, origins of morality, *Xing Zi Ming Chu*, Confucius’ Poetics (孔子詩論)

中國古代「情」觀念芻議

——尋求「感情論」的所在

橋本昭典

一、前言

中國古代思想史研究之中，對於「情」觀念的考察是很少看到的。¹當然，在以往的研究史中，並非完全沒有論及到「情」觀念，但是即使論及「情」觀念，也是和「性」觀念連結而一起作考察。²

在今天，我們普遍認為「感情」與「理性」是對立的。在理性判斷與情感判斷之間，顯然不可以拿後者來作為規範基準。因此，「情」之思想史——即所謂「感情論」——具有和「性」相對峙的「情」建構。³中國古代也有「性陽情陰」、「性善情惡」、「由性制情」這樣的思考框架，「情」觀念研究不能脫離「性情論」的原因正在於此。

¹ 例如在日本出版的中國思想辭典中沒有「情」的條目（日原利國編：《中國思想辭典》，東京：研文出版，1984年；溝口雄三等編：《中國思想文化事典》，東京：東京大學出版社，2001年等）。同時研究中國思想史的著作裡，也沒有關於「情」觀念的專論。

² 例如，徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺中：東海大學出版社，1963年）、張立文：《中國哲學範疇發展史·人道篇·性情論》（北京：中國人民大學出版社，1995年）、方立天：《中國古代哲學問題發展史·人性論》（北京：中華書局，1990年）等。

³ 張立文：《中國哲學邏輯結構論·性與情》（北京：中國社會科學出版社，1989年），頁276-283可做參考。

不過，在1990年代中國大量戰國時期的竹簡被發現以後，情況為之一變了。這些新出土竹簡裡有一篇名為〈性自命出〉的儒家思想文獻，其中有「道始於情，情生於性」這一句話，⁴ 這個說法推翻了以往對儒家之「情」理解的共識。因為傳世儒家文獻都講「節情」，將「情」作為「人道」的始源這樣的描述在傳世文獻中並未見。因此「道始於情」這個描述引起了很多議論，主要是這樣的論點，在儒家思想中是如何被定位。

將「人的感情」作為「道德」的基礎，這種說法在古代儒家思想中是否存在？為了解決這個問題，應當重新考慮「情」字的含義。「情」字是否指「人的感情」？中國思想研究從來沒提出過這個問題。中國古代思想家用什麼詞彙來思考人的感情？中國古代思想家如何把握人的感情？只有解決這些問題，才能發掘中國古代「感情論」的真實面貌。

感情很難捉摸，因此將所謂「感情」觀念用語言表達是不太容易的，這是在理解感情言論時給讀者帶來一些混亂的主要原因。尤其將「情」字理所當然地直指「感情」之意，可以說是最大的問題。筆者這十幾年來，對「情」觀念進行考察，本文基於這些研究成果，要探明中國古代的「情」觀念。

二、「情」字反映的是「感情」觀念嗎？

「情」字在古代也跟現在一樣指「感情」之意，這可以說是不證自明的。⁵所以，要探討中國古代的「感情論」，一向是從對於「情」

⁴ 湖北省荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年），頁179。

⁵ 在古代漢語字典裡「情」字的第一義項，一般是「感情」的意思。例如，王力《古漢語辭典》解釋「情」：「①感情，情緒 ②情況，實情 ③愛情 ④情趣」。王力：《古漢語辭典》（北京：中華書局，2000年），頁318。還有《漢語大字典》（成都：四川辭書出版社，1986年）、《辭源》（北京：北京

這個字的分析開始，例如，徐復觀（1904-1982）《中國人性論史·先秦篇》中關於《莊子》裡「情」字的探討部分有以下說法：

莊子一書中所用的情字，有三種分別；一種是情實之情，這種用法的本身，沒有獨立意義。另一種實際與性字是一樣；第三，是包括一般所說的情欲之情，而範圍較廣；他對於這種情，則採取警惕反對的態度。

接下來，徐復觀列舉《莊子》具有「情欲」含義的例句來分析「情」觀念：

惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得無情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」（〈德充符〉）

從這個例子來看，徐復觀說：「可知莊子是以好惡為情；而好惡是內可以傷身，當然應當無情；無情即是無好惡。」⁶ 另外，日本的蜂屋邦夫也說：「莊子的無情是不動感情的意思」。⁷ 根據以上的結論，普遍認為中國古代存在著肯定無感情的思想。⁸

這個章節的「情」具有「感情」含義的說法，大概是因為「吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身」一句。但若進一步地考察，很容易讓人認識到這裡的「無情」並不意味著「無好惡」，「無情」表達

商務印書館，1988年合訂本）、《漢語大詞典》（上海：漢語大詞典出版社，1991年），對「情」字都將感情的意思列為第一義項。

⁶ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁370-371。

⁷ 蜂屋邦夫：《莊子——超俗の境へ》（東京：講談社，2002年），頁70-71。

⁸ 張岱年云：「莊子講無情……好惡之情是傷人的，不可以有」。張岱年：《中國哲學大綱》（北京：中國社會科學出版社，1982年），頁468-469。另，張立文：《中國哲學範疇發展史·人道篇·性情論》、方立天：《中國古代哲學問題發展史·人性論》，皆可做為參考。

的是「人之不以好惡內傷其身」，「情」字指的是「人之以好惡內傷其身」，也就是說，「情」字指的是人的精神活動。〈德充符〉中還有類似的描述：

有人之形，無人之情。有人之形，故群於人。無人之情，故是非不得於身。⁹

這裡的「情」一般也被解釋為所謂「感情」，日本池田知久將「有人之形，無人之情」一句解釋為「雖然有人的形（身體），但是沒有人的情（感情）」；¹⁰ 徐復觀也據這一句評斷為「可知莊子以為是非是從情出來的」。¹¹ 可見莊子（B.C.370-B.C.287）肯定「無感情」的思想。不過，所謂「感情」與是非的判斷，這兩者是否能那麼容易就連結起來呢？這裡如同上述也必須特別的注意。從深層來看，我們發現「無情」的結果是被形容為「是非不得於身」的現象，那麼，「是非不得於身」的現象是否是「無感情」引起的？這一點是非留意不可的。

〈齊物論〉另外有「若有真宰，而特不得其朕，可行已信，而不見其形，有情而無形」的描述，¹² 在這裡莊子說「道」是「有情而無形」，在別的地方莊子將「道」解釋為「如求得其情與不得，無益損乎其真」。¹³ 這裡的「情」很明顯沒有「感情」的意思，這個「情」是指「情實」。那「道的情實」指什麼呢？可能指所有的「道的作用」。對於人類來講，這個「情」是有爭議的。莊子認為「無情」是人理想的狀態，那捨去「人之情」是什麼情況？莊子說：「不以好惡

⁹ 郭象注：《莊子》（臺北：臺灣中華書局，1972年），卷2，頁22左。

¹⁰ 池田知久和金谷治均將這個「情」字解釋為「情欲」。分見池田知久：《莊子·上》（東京：講談社，2014年），頁371；金谷治《莊子》第一冊（東京：岩波書店，1971年），頁170。

¹¹ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁371。

¹² 郭象注：《莊子》卷1，頁12左。

¹³ 郭象注：《莊子》卷1，頁13右。

內傷其身」、「是非不得於身」，人把「人之情」拋開了後，能實現這樣的狀態。這個「情」並不單純是指「感情」，是指包括「以好惡內傷其身」、「是非得於身」的人的全體精神活動，那是與「道之情」指所有的「道之作用」一樣。也就是說，「有人之形，無人之情」這個描述表達的是「雖然有人的形體，但是沒有作人的情實」，這樣的理解比較合理。

如果從另外的觀點確認這個事情，「性」與「真」這兩個字詞，在莊子思想上皆屬於重要的概念。〈天地〉對於「性」字，有「形體保神，各有儀則，謂之性」這樣的定義性的記載。¹⁴對「真」字，在〈漁父〉中也有「請問何謂真？客曰：『真者精誠之至也。』」¹⁵這樣的問答句的描述。對於一般性的名詞，思想家在賦予固有的意思而陳述自己的思想時，一定需要詳細的說明。在《莊子》中上引的對「性」與「真」字的定義性描述的存在，明確表示著這個現象。那「情」字呢？在《莊子》一書中並沒有看到對「情」的定義性描述。從以上可以看出《莊子》裡的「情」字都屬於沒有思想性的名詞，都是如徐復觀所說的「沒有獨立意義」的「情」，就是「情實之情」。¹⁶

三、「情」是什麼？有思想性的「情」字是怎麼演變來的？

東漢許慎（58-147）《說文解字·十篇下·情》裡有「情，人之陰氣，有欲者」的描述。¹⁷如眾所知，這是根據漢代「性陽情陰」、「性善情惡」的說法得出的理解，這個「情」字能視為思想性名詞。

¹⁴ 郭象注：《莊子》卷5，頁5右。

¹⁵ 郭象注：《莊子》卷10，頁5左。

¹⁶ 關於以上觀點的詳細論述，請參看橋本昭典：《〈莊子〉における「真」と「性」と「情」——一般語義と思想の言語》，收於《中國思想における身體・自然・信仰》（東京：東方書店，2004年），頁557-576。

¹⁷ 段玉裁：《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1981年），頁502。

不過像這種用法在漢代以前完全看不到。段玉裁（1735-1815）《說文解字注》在這裡這樣註釋：

董仲舒，情者人之欲也，人欲之謂情，情非制度不節。《禮記》曰，何謂人情，喜怒哀懼愛惡欲七者，弗學而能。《左傳》曰，民有好惡喜怒哀樂，生於六氣。《孝經援神契》曰，性生於陽以理執，情生於陰以繫念。¹⁸

他方面，朱駿聲（1788-1858）《說文通訓定聲》所引的卻跟段玉裁不大一樣：

《禮記·禮運》何謂人情，喜怒哀懼愛惡欲七者，弗學而能。《易·繫辭》情偽相感。虞注，情陽也。《白虎通·情性》情者陰之化也。《論衡·初稟》性接于物而然者也。《荀子·正名》情者性之質也。《禮記·禮運》人情者聖王之田也。《禮記·大學》無情者不得盡其辭。注，猶實也。《周禮·小宰》六日以敘聽其情。《秦策》請謁事情。¹⁹

從段玉裁、朱駿聲二者在自己的註釋裡所引的這些中國古代「情」的定義性表述中，可讀取到什麼樣的信息？

「情」的定義性記述的代表例文是《禮記·禮運》的「何謂人情，喜怒哀懼愛惡欲七者，弗學而能」²⁰與《荀子·正名》的「性之好惡喜怒哀樂謂之情」。²¹這裡表達喜怒哀樂等「感情」的字詞與「情」字有連結。這是成爲在《荀子》和《禮記》時代，「情」指「感情」的意思之根據。但是，這裡也需要進一步地觀察。在這兩個定義中，「情」與喜怒哀樂等的「感情」概念並不是作爲同一事物的連

¹⁸ 段玉裁：《說文解字注》，頁502。

¹⁹ 朱駿聲：《說文通訓定聲》（臺北：臺灣藝文印書館，1978年），頁861。

²⁰ 孔穎達等：《禮記正義》（臺北：臺灣藝文印書館，1989年），頁3077。

²¹ 楊倞注：《荀子》（臺北：臺灣中華書局，1973年），卷16，頁1左。

結。

其實，《禮記》的定義為「弗學而能」，《荀子》的定義為「性之好惡喜怒哀樂」。《荀子·正名》還有「情者性之質也」的表述，²²可以說荀子將「好惡喜怒哀樂」看做「質」。就是說，「情」歸根結底是作為「人的本性的實質」。「情」字並不是只指人的感情概念的稱呼，是作為從人的本性已經展現出來的各種實質（包含喜怒哀樂等感情）而賦予的稱呼。「感情」與包含「感情」的人之本性的實質，這一不同點是需要注意的。

《左傳·昭公二十五年》中有「民有好惡喜怒哀樂，生於六氣，是故審則宜類，以制六志」的描述。²³雖然段玉裁在《說文》「情」字的註解中引用此例文，但是在這個文字描述裡「好惡喜怒哀樂」並沒有與「情」相連結，這個事很明確地說明段玉裁完全以「好惡喜怒哀樂」是「感情」為前提而註解的。《左傳》是否從「好惡喜怒哀樂」中掌握到「情」？實際上在漢代以前的文獻裡，並不存在「喜怒哀樂」等表達「感情」的詞語，以及與「情」字是相同含義的描述。在中國古代，「情」字是用來描述「人的實情」的詞語，《左傳》裡的「情」字也是一樣的。²⁴

「人的實情」，即人特有的性質是什麼？中國古代的思想家要回答這個問題，描述出喜怒哀樂與好惡、欲求、意志、是非的判斷等各種各樣的人的精神活動了，這就是對「人的情實」的考察。通過這樣的考察，「情」字是從意味「人的實情」的詞語，一步一步地接近現在所謂的「感情」的意思。

²² 楊倞注：《荀子》卷16，頁9右。

²³ 孔穎達等：《春秋左傳正義》（臺北：臺灣藝文印書館，1989年），頁4577。

²⁴ 關於《左傳》中「情」字含義的詳細論述請參看橋本昭典：〈《春秋左氏傳》における「情」と感情〉，《奈良教育大學國文》第30號（2007年3月），頁10-20。

四、中國古代對「感情」的描述

漢代以前「情」字並沒有與「感情」概念相連結，不過，表達各種各樣的情感的詞語當然早就存在著。統攝這些各種各樣的情感的概念認知或概念獲得的時機還沒有足夠成熟。這一點，想從另外觀點來確認。

一般的語言是這樣的一個發展：單純詞→同義複合詞→兩義保存型反義複合詞→概念抽象型反義複合詞→概念總稱。至於概念抽象型反義複合詞的出現，這裡顯示出了某種新的概念。那麼，在中國古代文獻裡，表達情感的詞語是怎樣地發展過來呢？筆者曾經對於具有代表性的表達情感的「喜怒哀樂好惡」的詞彙進行了考察，結果如下：²⁵

單純詞：《尚書》、《論語》。

同義複合詞：《毛詩》：「傷悲」、「喜樂」、「惡怒」；²⁶《墨子·號令》：「悲哀」；²⁷《老子·第三十一章》：「哀悲」。²⁸

兩義保存型反義複合詞：《孟子·告子上》：「其好惡與人相近也者幾希」；²⁹《周易·繫辭下》：「愛惡」。³⁰

概念抽象型反義複合詞：《莊子》、《春秋左氏傳》：「喜怒哀樂」、「好惡」。³¹

²⁵ 關於本節以下觀點的詳細論述請參看橋本昭典：〈感情概念の誕生と言語化——中國古代の「情」の地平〉，《奈良教育大學國文》第28號（2005年3月），頁18-30。

²⁶ 「傷悲」，見孔穎達等：《毛詩正義》（臺北：臺灣藝文印書館，1989年），頁602。「喜樂」，見孔穎達等：《毛詩正義》，頁768。「惡怒」，見孔穎達等：《毛詩正義》，頁945。

²⁷ 墨翟：《墨子》（臺北：臺灣中華書局，1966年），卷15，頁10右。

²⁸ 王弼注：《老子·上》（臺北：臺灣中華書局，1973年），頁18右。

²⁹ 孫奭：《孟子注疏》（臺北：臺灣藝文印書館，1989年），頁5980。

³⁰ 孔穎達等：《周易正義》（臺北：臺灣藝文印書館，1989年），頁188。

³¹ 郭象注：《莊子》卷2，頁23右。孔穎達等：《春秋左傳正義》，頁4577。

概念總稱：《禮記》、《荀子》。³²

在《尚書》及《論語》裡只見到「喜」「怒」等的單純詞。在《毛詩》、《墨子》、《老子》，雖然可以看到「喜樂」等的同義複合詞，但是沒有反義複合詞的存在。在《孟子》裡除了有同義複合詞外，還有看到一例「好惡」這個詞，這是反義複合詞。但是，這個「好惡」是指「喜好與憎惡」的意思。這裡，正反意義的兩個詞意義上還是對立的。在《莊子》與《左傳》裡可以看到「喜怒」「好惡」「喜怒哀樂」這樣的反義複合詞。這裡的「好惡」與《孟子》的「好惡」，意思不一樣。在這裡，非常清楚地認識到「喜」與「怒」這樣兩個正反意義的詞語裡有相通的概念。但是，在這些文獻裡還沒有看到單一表達「感情」意思的詞語。就是說，雖然有概念上的認知，但還沒有獲得那個概念的新稱呼。概念的總稱可在《禮記》與《荀子》中得到確認。但是，像上面已經看到的那樣，這個「情」字是作為「弗學而能」「性之質」把握的。正確地講，這些並不是對「喜怒哀樂」這一共通概念做出的名稱，是指「喜怒哀樂」與「好惡」「欲」、「志」、「是非的判斷」等各種各樣的人的精神活動的名稱。這樣對「情」的描述，與西漢的董仲舒（B.C.179-B.C.104）〈對策〉所講的「性者生之質，情者人之欲也」，³³或者東漢《白虎通義·性情》所見的「喜怒哀樂愛惡謂之六情」³⁴的描述比較起來，很明顯地感覺到有所差別。就是說，意味著「感情」意思的「情」字是到漢代才出現的。

五、中國古代思想中的「情」字新探

既然漢代以前「情」字沒有感情的意思，就有必要對以往理解為感情的「情」字做出修正。

³² 楊倞注：《荀子》卷16，頁1左；楊倞注：《荀子》卷16，頁9右。

³³ 班固：《漢書·董仲舒列傳》（北京：中華書局，1983年），頁2501。

³⁴ 班固：《白虎通德論》（臺北：臺灣商務印書館，1965年），卷8，頁60。

《孟子·告子上》中有「孟子曰：『乃若其情則可以為善矣！』」這樣一句話。關於這個「情」字，朱熹（1130-1200）《集注》基於〈公孫丑上〉：「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」的記述，說：「惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也，仁義禮智，性也」。³⁵然而，清代戴震（1724-1777）《孟子字義疏證》說：「孟子舉惻隱、羞惡、辭讓、是非之心謂之心，不謂之情。首云，乃若其情，非性情之情也。孟子不又云乎，人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉，是豈人之情也哉？情，猶素也，實也」。³⁶這才是對這個「情」字正確的解釋。³⁷

《周易乾卦·文言》裡有「乾元者，始而亨者也。利貞者，性情也」的表述。王弼注解釋為「不性其情，何能久行其正」，孔穎達等疏說「由性制於情也」。³⁸更有清代阮元（1764-1849）《性命古訓》以「按情發於性。故《說文》曰：『性，人之陽氣，性善者也，情，人之陰氣，有欲者也。』許氏之說，古訓也」為根據，從而得出「故〈文言〉以利屬情，以貞屬性也」³⁹的解釋。但是，如《說文解字》中所見的「性善情惡」的理解是到漢代才出現的。可以認為對這個「情」字的解釋，朱熹《周易本義》所說的「收斂歸藏，乃見性情之實」⁴⁰

³⁵ 朱熹：《四書章句集注》，收於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第6冊（上海：上海古籍出版社，2010年），頁289。對於這個「情」字，朱熹說：「情者性之動也。人之情，本但可以善而不可以惡，則性之本善可知矣。」詳參朱熹：《四書章句集注》，收於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第6冊，頁399。

³⁶ 戴震：《孟子字義疏證》（臺北：臺灣商務印書館，1968年），頁40。

³⁷ 關於《孟子》裡「情」的解釋，信廣來：〈《孟子·告子上》第六章疏解〉可做參考，收於李明輝主編：《孟子思想的哲學探討》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995年），頁97-114。還有，王力：「性是自然的精神狀態，情是衝動，所以它們不是同義詞。但當它們引伸為事物本性的意義時，卻又變為同義詞；所以『物之情』等於說『物之性』。」的說法也可做參考。請參見王力：《古代漢語》第三冊（北京：中華書局，1998年），頁965。

³⁸ 孔穎達等：《周易正義》，頁28。

³⁹ 阮元：《學經室一集》（北京：中華書局，1993年），卷10，頁220-221。

⁴⁰ 朱熹：《周易本義》，收於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第1冊，頁149。

是正確的。⁴¹

前文已經講過，《莊子》裡的「吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身」的「情」指的是人的全體精神活動。〈漁父〉中還有「好惡之情」這樣的詞語。這個「情」一向被理解為「好惡之感情」。這一句話的全文如下：「子審仁義之間，察同異之際，觀動靜之變，適受與之度，理好惡之情，和喜怒之節，而幾於不免矣。」⁴² 在這段文字裡，「審」、「察」、「觀」、「適」、「理」、「和」這些詞語都是動詞且有並列關係。因此，「間」、「際」、「變」、「度」、「情」、「節」這些詞語應當同樣看作有並列關係。如果是這樣，只把「好惡」與「情」認作同位語而解釋為「好惡之感情」是有問題的。這一文的正確解釋應該是「理解好惡之情實」。

其實在更早的文獻《毛詩·陳風·宛丘》裡也出現過一個「情」字，即是「子之湯兮，宛丘之上兮，洵有情兮，而無望兮」。⁴³ 關於這首詩，《詩序》說：「宛丘刺幽公也。淫荒昏亂，游蕩無度焉。」鄭玄（127-200）《毛詩箋》說：「此君信有淫荒之情，其威儀無可觀望而則傲。」⁴⁴ 朱熹《詩集傳》也說：「言雖信有情思而可樂矣，然無威儀可瞻望也。」⁴⁵ 以往認為這首詩是批評君主放蕩的諷刺詩。對於這首詩，近年，余冠英《詩經選》提出了新的解釋：「詩人自謂對彼女有情而不敢抱任何希望」，⁴⁶ 把這首詩看作戀愛詩。無論是諷刺還是

⁴¹ 本田濟說：「乃能見乾卦之實（＝性情）」，可做參考。請參見本田濟：《易》（東京：朝日新聞社，1966年），頁21。還有森三樹三郎：《上古より漢代に至る性命觀の展開》（東京：創文社，1971年）也可參看。

⁴² 郭象注：《莊子》卷10，頁5。

⁴³ 〈宛丘〉原文：「子之湯兮，宛丘之上兮，洵有情兮，而無望兮。坎其擊鼓，宛丘之下，無冬無夏，值其鷺羽。坎其擊缶，宛丘之道，無冬無夏，值其鷺翻。」

⁴⁴ 孔穎達等：《毛詩正義》，頁800。

⁴⁵ 朱熹：《詩集傳》，收於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第1冊，頁516。

⁴⁶ 余冠英選註：《詩經選》（北京：人民文學出版社，1959年），頁84。另外，參見程俊英、蔣見元：《詩經注析》（北京：中華書局，1991年），頁363。

戀愛，這些說法都把「情」字解釋為「感情」的意思。可是，聞一多（1899-1946）《詩經新義》在解釋〈邶風·日月〉說：「宛丘篇曰『洵有情兮而無望兮』言歌舞祭祀神之人，雖有誠信之情，而此身可託侍。意謂鬼神之渺茫難知也。」⁴⁷ 根據此說，有學者指出「子之湯兮，宛丘之上兮」跟《楚辭·九歌·東皇太一》「靈偃蹇兮姣服……君欣欣兮樂康」⁴⁸ 所詠唱的是同樣的內容。⁴⁹ 朱熹《楚辭集注》說：「古者，巫以降神……蓋身則巫而心則神也」。⁵⁰ 就是說，通過附身的巫女能感知神的情實，但是神的身姿卻無法看見。在這兒我們可以想起本文已經講過的《莊子》「可行已信，而不見其形，有情而無形」的描述。「道」的作用能感覺到，但是其形體卻看不見。神不是和這個一樣嗎？這樣來看的話，〈宛丘〉篇的「情」字也可以看做「實情」的意思。詠唱附身巫女之神的「有情而無望」這一句話與「道」的「不見其形，有情而無形」的描述是同樣的意義。

六、新出土文獻與「情」

（一）〈孔子詩論〉對〈宛丘〉的評價

1990年代後期開始陸續被發現的新出土文獻中有一篇名為〈孔子詩論〉的文章，〈孔子詩論〉的內容是孔子（B.C.551-B.C.479）對《詩經》的評論。對於前面探討過的〈宛丘〉也有表述。

宛丘，吾善之……宛丘曰，洵有情，而無望。吾善之。⁵¹

⁴⁷ 孫黨伯、袁謩正主編：《聞一多全集》第3冊（武漢：湖北人民出版社，1993年），頁353。

⁴⁸ 王逸注：《楚辭》（臺北：臺灣中華書局，1966年），卷2，頁3。

⁴⁹ 例如，赤塚忠：《詩經研究》（東京：研文社，1986年）可做參考。

⁵⁰ 朱熹：《楚辭集注》，收於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第19冊，頁47。

⁵¹ 關於〈孔子詩論〉，參看馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁151。

〈宛丘〉，尤其「洵有情，而無望」這一句得到了「吾善之」的高度讚美。季旭昇主編《上海博物館藏戰國楚竹書（一）讀本》說：「無論就序，就詩來看，都找不出有任何可以稱『善』之處，三家詩也一樣。」⁵²如上文所說，以往這首詩被認為是諷刺，「洵有情，而無望」一句是描述君主的放蕩。不過，這部新出土文獻對此一句給了肯定評價。那麼，這一現象應該如何理解呢？劉信芳《孔子詩論述學》有如下解釋：

竊意以舊注不誤，孔子所說吾善之，亦自有深意。……孔子既云，「吾善之」，應是從正面贊同忘情於樂而超越於物，此夫子「三月不知肉味」相一致。而舊注從禮之角度出發，反對過度之樂，此說亦不可廢。是在情則有「無望」。⁵³

按照劉信芳所言，「洵有情，而無望」與《論語》的「三月不知肉味」是同樣的含義。還有，陳桐生《孔子詩論研究》把「洵有情，而無望」一句解釋為「我對你真的是有感情啊，我真的忘不了你啊」。⁵⁴也就是說，這首詩是戀愛詩，〈孔子詩論〉讚揚詩人想對方的心情。無論是哪種說法，都認為「情」字是表達「感情」的意義。上文提到，漢代以前「情」字都是表達「實情」的意義，沒有「感情」的含義。這些新出土竹簡的製作年代也是在漢代以前。那麼，按照新發現的這些文獻，還能夠認為「情」字在漢代以前沒有「感情」的含義嗎？

（二）〈性自命出〉的「情」思想

在新出土文獻中，郭店楚簡〈性自命出〉的「性自命出，命自天降，道始於情，情生於性」中所見的「情」字有著重要的意義。對這

⁵² 季旭昇主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）讀本》（臺北：萬卷樓圖書公司，2004年），頁70。

⁵³ 劉信芳：《孔子詩論述學》（合肥：安徽大學出版社，2003年），頁225-226。

⁵⁴ 陳桐生：《孔子詩論研究》（北京：中華書局，2004年），頁189。

一文做出解釋的湯一介〈釋「道始於情」〉是這樣說的：

有一種看法認為儒家對「情」不重視，甚至對「情」採取否定的態度，我認為這是一種誤解，特別是對先秦儒家的誤解。郭店竹簡〈性自命出〉，其中有一句「道始於情」，這句話對我們了解先秦儒家對於「情」的看法很重要。

接下來，對「道始於情」一句有如下解釋：

人道（社會的道理、做人的道理）是由於人們之間存在著情感開始而有的，人的喜怒哀樂之情是由人性中發生出來的。⁵⁵

龐樸〈孔孟之間——郭店楚簡中的儒家心性說〉進一步說：

情的價值得到如此高揚，情的領域到達如此寬廣，都是別處很少見到的。特別是，有德與有道，在這裡竟也都被拉來當做有情，當做有情的某種境界，這種唯情主義的味道，提醒我們注意。⁵⁶

原本，在儒家思想裡「人的感情」是需要由「人的本性」來控制的。所謂「節情」、「由性制於情也」正是這種思想的代表。但是，在新發現的儒家文獻裡能看出所謂「唯情主義」思想的存在，這一事實對中國古代思想研究界來說是一種衝擊。「道德」都是以從人的本性衍生出來的感情為基礎。〈性自命出〉這一文獻所表達的果真是這種極度重視人的感情的思想？

龐樸對〈性自命出〉的「情生於性」一文進行了說明，之中列舉了以下的描述。⁵⁷ 同樣也是從郭店楚墓出土的資料〈語叢〉中的一個

⁵⁵ 湯一介：〈釋「道始於情」〉，收於龐樸、馬勇、劉貽群編：《先秦儒家研究》（武漢：湖北教育出版社，2003年），頁593。

⁵⁶ 龐樸：〈孔孟之間——郭店楚簡中的儒家心性說〉，收於姜廣輝主編：《中國哲學》第20輯（瀋陽：遼寧教育出版社，2000年），頁31。

⁵⁷ 龐樸：〈孔孟之間——郭店楚簡中的儒家心性說〉，收於姜廣輝主編：《中

章節有以下描述：

愛生於性，親生於愛，忠生於親。欲生於性，慮生於欲……念生於欲……智生於性……子生於性……惡生於性，怒生於惡……喜生於性，樂生於喜，悲生於樂。慍生於性，憂生於慍，哀生於憂。瞿生於性……強生於性……弱生於性（〈語叢〉二）⁵⁸

在這個章節記述中從「性」產生的有「愛」、「欲」、「智」、「子」、「惡」、「喜」、「慍」、「瞿」、「強」、「弱」等。在這些之中既有現在所謂「感情」，也有不含現在所謂「感情」的東西。這個章節讓〈性自命出〉的「情生於性」這個記述相適應的話，那麼這個「情」就含有「智」、「強」、「弱」等所謂「感情」以外的觀念。一方面，在這個章節裡面的「怒」或「樂」等明確表達「感情」的詞語，不被認為是從「性」衍生而來的。這樣的描述表示什麼？這正是本文所主張的，在中國古代，「情」字包括人的思念、欲求、好惡、判斷、心理特點和所謂「感情」等所有的人的精神活動。所以新出土文獻還是顯示「情」字是「人之實情」的意思。⁵⁹

（三）〈孔子詩論〉所理解的〈宛丘〉之境界

其實，對於〈宛丘〉的「洵有情，而無望」一文與〈孔子詩論〉的「吾善之」的評價的關係，也把「情」字解釋為「實情」的話，能合理地理解。如本文已經講過，「洵有情，而無望」一文指的是雖然通過附身的巫女能看到神的作用，但是神的身姿卻無法看見。這樣的表現值得讚揚嗎？劉信芳把這一文看做是描述與《論語》中「三月不知肉味」同樣的境界。本文把這一文解釋為描述附身巫女的神。那

國哲學》第20輯，頁29-30。

⁵⁸ 湖北省荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，頁203-204。

⁵⁹ 關於〈性自命出〉的「情」，請參看橋本昭典：〈郭店楚簡〈性自命出〉における「情」について〉，《中國研究集刊》第36號（2004年6月），頁182-199。

麼，與此文類似的境界描述在《論語》中找得出來嗎？〈八佾〉裡有「祭如在，祭神如神在」的描述。⁶⁰《禮記·玉藻》裡還有「凡祭，容貌顏色如見所祭者」的描述。⁶¹ 儒家重視祭禮。無論神還是祖先，祭祀時都看不見所祭者，但是，能感知所祭者的樣子。所以在〈孔子詩論〉中，孔子讚揚「洵有情，而無望」這樣的表現，可以說是十分合理的。

七、孔子與情感

（一）感情論的所在

湯一介〈釋「道始於情」〉是這樣講的：

說「道始於情」而不說「道生於情」是有道理的，因人道是由人之情開始而有，但並非人道均由情生，蓋人道亦可生於理性，或由學習而生，故性自命出中說「知情者能出之，知義者能入之」。通過人情者能發揮人的感情，掌握禮儀者調節人的感情。⁶²

道德並不只是來自「人的感情」，也可從「理性」與「學習」中形成。將「情」理解為「感情」的話，就會得到這樣的見解。還有，湯一介論及到「道始於情」實際上需要「調節人的感情」。但是，解釋「道始於情」一文，不用考察這麼深。因為當時的「情」字包括理性、學習的含義，其實這種想法與儒家思想的主張是相一致的。如本文已經講過，「惻隱、羞惡、辭讓、是非」也被包含於「人情」，「人道」是從這些「人之內實」而得出的產物，即是「道始於情」。古代儒家認

⁶⁰ 邢昺等：《論語注疏》（臺北：臺灣藝文印書館，1989年），頁5356。

⁶¹ 孔穎達等：《禮記正義》，頁3215。

⁶² 湯一介：〈釋「道始於情」〉，收於龐樸、馬勇、劉貽群編：《先秦儒家研究》，頁594。

為道德的始源是「人的實情」，接著，本文對這個思想內容進行考察。

漢代以前「情」字沒有「感情」的含義，那麼，要探討孔孟時代的感情言論，用什麼方法考慮才好呢？如前文所述，當時還沒有形成今天所說的「感情」這樣的概念。但是，「喜」、「怒」、「哀」、「樂」，這些個別感受到的情感，很早就被人意識到，並相應地形成了詞語。所以中國古代感情言論應當以「喜」、「怒」、「哀」、「樂」這樣的一個個的感情詞語為對象進行考察，尤其要先考察孔子的感情言論。

（二）情感與行為之一致

〈陽貨〉中有這樣的一段對話：

宰我問：「三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞。三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安則為之。夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之。」宰我出。⁶³

《禮記·三年問》所記載「夫三年之喪，天下之達喪也」⁶⁴的「三年之喪」，宰我（B.C.552-B.C.458）認為一年就可以了，而孔子也認可了弟子的主張。從這裡即可以看出沒有受到時代制約的孔子之判斷。那麼，孔子的判斷又是從哪裡推導出來的呢？弟子退出後，孔子做出了這樣的批評：

子曰：「予之不仁也。子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎？」（〈陽貨〉）⁶⁵

⁶³ 邢昺等：《論語注疏》，頁5485。

⁶⁴ 孔穎達等：《禮記正義》，頁3608。

⁶⁵ 邢昺等：《論語注疏》，頁5486。

孔子並不是因為宰我未遵從古代喪親當守喪三年的規定而非難他。這一段可以這樣來解釋：喪親一年而恢復普通生活，對雙親的愛這麼薄，這樣的心情與「人間本來之心情」不同，故孔子視之為「不仁」而予以否定。之所以對弟子的說法採取寬容的態度，是因為若心情與制度不合，則履行制度也沒有太大的意義。我們可以看到在孔子這裡制度與心情相一致性的重要性。

孔子自己也有為情感所支配而與規範不合的時候，〈先進〉即曰：

顏淵死，子哭之慟。從者曰：「子慟矣。」曰：「有慟乎？非夫人之為慟而誰為？」⁶⁶

最愛的門徒顏回（B.C.521-B.C.481）去世的時候，孔子因為過於悲傷而忘記了禮。結果，孔子在學徒們面前不顧慮地表現過分的悲傷了。但是，孔子也在其中看到了積極的意義。在〈檀弓〉中還記載著這樣的逸話：

孔子之衛，遇舊館人之喪，入而哭之哀，出，使子貢說驂而賻之。子貢曰：「於門人之喪，未有所說驂，說驂於舊館，無乃已重乎。」夫子曰：「予鄉者入而哭之，遇於一哀而出涕。予惡夫涕之無從也，小子行之。」⁶⁷

在旅行途中，孔子偶遇某館的主人的葬禮。孔子在結束弔問後，超越了禮的節度而贈送了過量的香奠。對此，孔子以「予惡夫涕之無從也」進行了辯解。

在葬禮中，由於親疏之差別而有相應的嚴格規定。對於他人之喪，做出與自己的近親者同等的舉動，這是違背規範的。但是，這個時候的孔子，對於並不親近的人的死，卻不知為何而感到了與近親者

⁶⁶ 邢昺等：《論語注疏》，頁5425。

⁶⁷ 孔穎達等：《禮記正義》，頁2775。

同樣的悲傷而流下了眼淚。因此，孔子由自己的流淚而做出了相應的舉動。這裡也能看到心情與行爲的一致。

（三）孔子所抓住的「感情」

本來喪葬制度就是根據人的情感而制定的東西。親疏與喪葬制度規定上所產生的差別也與感情上的悲傷程度的差別相一致。「三年之喪」是對最親近者而言。身爲人類，要從喪失最親近者的悲傷中恢復過來大致需要三年時間，所以「三年之喪」的「三年」這個看似很長的時間，也是有著這樣的感情爲基礎的。對於這樣的規範，孔子更看重和追求的不是單純的執行與否，而是忠於人本身的情感。我們可以看到孔子對於人之情感的可謂「信賴」之態度吧。這一點在〈子路〉中有名的「父子相隱」章也得到了確認。

葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是。父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣！」⁶⁸

在這段話中，明知親族犯罪而爲親族隱藏罪證，孔子以「直」的表現而認爲這不應當被問罪。⁶⁹爲了正確理解這個「直」的意思，我們可以參考〈憲問〉中的另一個「直」的用例。

或曰：「以德報怨，何如？」子曰：「何以報德？以直報怨，以德報德。」⁷⁰

對於有德的行爲和應該「怨」的行爲，若都報之以「德」，那麼「德」

⁶⁸ 邢昺等：《論語注疏》，頁5446。

⁶⁹ 李零：《喪家狗——我讀論語》（太原：山西人民出版社，2007年）；陳壁生：《經學、制度與生活——〈論語〉「父子相隱」章疏證》（上海：華東師範大學出版社，2010年）；郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集——以「親親互隱」爲中心》（武漢：湖北教育出版社，2005年）可作爲參考。

⁷⁰ 邢昺等：《論語注疏》，頁5457。

與「怨」之間的區別便消失了。換句話說，這是貶低「德」的行為。在「德」與應當「怨」的行為之間，其處理也必須加以相應的區分。在這裡也可以看到心情與行為的一致性的存在。關於「怨」，孔子說：

子曰：「巧言、令色、足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。匿怨而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之。」（《公冶長》）⁷¹

子曰：「小子，何莫學夫詩。詩，可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸草木之名。」（《陽貨》）⁷²

可以看出，即便是「怨」這樣的負面情感，如果是正當的，孔子認為就應當表達出來。由此來解釋「以直報怨」，對於「怨」，就應當以自己的正直心懷而做出回應。如果對於對方做出的應當怨恨的行為而感到怨恨，那麼也必須報之以「怨」。就心情來做出行動，這就是「直」。隱藏父親的罪惡被視為「直」，也是同樣的道理。父子之間當知道對方犯罪時，所產生的正直的心情，在孔子看來這就是「要隱藏對方的罪」。即便是盜竊罪這樣觸犯法律的行為，孔子也認為最好忠實於「想要把親人藏起來的」心情行動，故稱之為「正直」並給予贊許。故此，孔子說：

子曰：「我未見好仁者，惡不仁者。好仁者，無以尚之。惡不仁者，其為仁矣，不使不仁者加乎其身。」（《里仁》）⁷³

孔子的是非判斷標準並不是履行規範或者墨守法令，而是忠實於自己的心情或者情感。在〈述而〉中，我們可以看到孔子依賴人的情感來判斷具體事情的態度：

⁷¹ 邢昺等：《論語注疏》，頁5374。

⁷² 邢昺等：《論語注疏》，頁5484。

⁷³ 邢昺等：《論語注疏》，頁5364。

子謂顏淵曰：「用之則行，舍之則藏，唯我與爾有是夫。」子路曰：「子行三軍，則誰與？」子曰：「暴虎馮河，死而無悔者，吾不與也。必也臨事而懼，好謀而成者也。」⁷⁴

爲了迴避危險，人所擁有的「懼」的情感是值得信賴的。另外，〈述而〉中還可以看到孔子實際生活中指導學生的姿態的記述：

子曰：「不憤不啓，不悱不發，舉一隅不以三隅反，則不復也。」⁷⁵

「憤」是指精神的興奮狀態，「悱」則是指心情高漲得說不出話的狀態。當學習者處於這樣的狀態時，孔子才會對其進行指導。能夠看透學習者的態度也正是依賴了情感。⁷⁶

八、孟子與情感

（一）與生俱來的情感

當對規範本身產生疑問時，孔子就自己進行判斷，其是非判斷標準是在情感與行爲的一致。同樣的態度在《孟子》裡能看到。孟子（B.C.372-B.C.289）也以情感爲判斷標準。〈梁惠王上〉中有這樣的描述：

曰：「臣聞之胡龔曰，王坐於堂上，有牽牛而過堂下者，王見之，曰：『牛何之？』對曰：『將以釁鐘。』王曰：『舍之。吾不忍其觥觫，若無罪而就死地。』對曰：『然則廢釁鐘與？』曰：『何可廢也。以羊易之。』不識有諸？」曰：「有之。」

⁷⁴ 邢昺等：《論語注疏》，頁5389。

⁷⁵ 邢昺等：《論語注疏》，頁5389。

⁷⁶ 關於以上所述，請參考橋本昭典：〈《論語》における感情表現の諸相〉，《河南論集》第7號（2002年3月），頁113-146。

曰：「是心足以王矣！百姓皆以王爲愛也，臣固知王之不忍也。」

在這裡，將從「見牛，未不見羊」的單純事情而引出的心情被作爲根據，而做出「舍之」的判斷，這樣的態度被孟子視爲規範。這個記述這樣接著：

曰：「無傷也，是乃仁術也，見牛未見羊也。君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死。聞其聲，不忍食其肉。是以君子遠庖廚也。」（〈梁惠王上〉）⁷⁷

人應當看肢解動物的實際情況嗎？對於這個問題，「未見」爲「忍」、「見」爲「不忍」，基於這樣的人的心情，也可以說與生俱來的，人的原初性情感，孟子以之爲規範。

（二）作爲孝之始源的情感

對於父子之間的相互隱匿罪證，孟子也遵從了孔子的想法。關於舜與其家族的傳承，在孟子與其門徒之間有這樣的問答：

桃應問曰：「舜爲天子，皋陶爲士，瞽瞍殺人，則如之何？」
孟子曰：「執之而已矣。然則舜不禁與。」曰：「夫舜惡得而禁之？夫有所受之也，然則舜如之何？」曰：「舜視棄天下，猶棄敝屣也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。」（〈盡心上〉）⁷⁸

舜忍受著全家族的虐待而貫徹對雙親的孝順，這被譽爲「有德」，並受到天子的嘉獎，由此有了上述的提問。而孟子認爲不僅不必遵從法令，即使拋棄帝王之職責也應當要庇護父親一起出逃，與父

⁷⁷ 孫奭：《孟子注疏》，頁5801-5082。

⁷⁸ 孫奭：《孟子注疏》，頁6020-6021。

親一起安度餘生。在這裡，孟子並不是要頌揚「孝」或者後世所提出的「親族主義」，而是頌揚基於人所發生的「要庇護父親」這樣的情感行動。下面這段話便證明了這一點：

萬章問曰：「象日以殺舜爲事，立爲天子，則放之，何也？」孟子曰：「封之也，或曰放焉。」萬章曰：「舜流共工于幽州，放驩兜于崇山，殺三苗于三危，殛鯀于羽山，四罪而天下咸服，誅不仁也。象至不仁，封之有庠。有庠之人奚罪焉？仁人固如是乎？在他人則誅之，在弟則封之。」曰：「仁人之於弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，親愛之而已矣。親之欲其貴也，愛之欲其富也。封之有庠，富貴之也。身爲天子，弟爲匹夫，可謂親愛之乎。」（〈萬章上〉）⁷⁹

對自己的弟弟有著親愛之情，這被視爲絕對的事實，並由此決定了所應當採取的行爲。因此，即便弟弟想要殺死自己，人仍然保持著親愛之情。對於孟子而言，舜就在此時此刻，對弟弟有親愛之情，這是人之所以爲人的最原初的事態，而絕對不容許動搖的東西。既然不容動搖，那麼就應當基於此而選擇相應的行爲。如下文所示：

萬章曰：「父母使舜完廩，捐階，瞽瞍焚廩。使浚井，出，從而揜之。象曰：『謨蓋都君咸我績。牛羊父母，倉廩父母，干戈朕，琴朕，張朕，二嫂使治朕棲。』象往入舜宮，舜在牀琴。象曰：『鬱陶思君爾。』忸怩。舜曰：『惟茲臣庶，汝其于予治。』不識舜不知象之將殺己與？」曰：「奚而不知也。象憂亦憂，象喜亦喜。」曰：「然則舜僞喜者與？」曰：「否。昔者有饋生魚於鄭子產，子產使校人畜之池。校人烹之，反命曰：『始舍之圉圉焉，少則洋洋焉，攸然而逝。』子產曰：『得其所哉！得其所哉！』校人出，曰：『孰謂子產智？予既烹而

⁷⁹ 孫奭：《孟子注疏》，頁5940-5942。

食之，曰：「得其所哉！得其所哉！」』故君子可欺以其方，難罔以非其道。彼以愛兄之道來，故誠信而喜之，奚僞焉。」（《萬章上》）⁸⁰

因為弟弟快樂的樣子，兄長也表現得很快樂；因為弟弟憂愁的樣子，兄長也表現得很憂愁，這一點在這裡也是不可動搖的。朱熹說：「象素憎舜，不至其宮，故舜見其來而喜」。而且弟弟「鬱陶思君」的發言，其內容與愛兄的道理也是相一致的。事實上，象到舜的宮中，要分取舜的家產，弟弟心情很愉快。所以舜相信弟弟的說法是出自真心。由此，也可以明白舜的喜悅之情是真的。感受到真切的快樂之情，舜的行為因此得以確定。

（三）孟子所抓住的「感情」

不過，在孟子得出「誠信」的結論之前，還對「君子可欺以其方，難罔以非其道」這個箴言進行了考察。舜被弟弟所欺騙，這個前提孟子是承認的。但從這個傳承的故事中，孟子看到的不是弟弟的不正直，也不是舜被欺騙的事情。孟子所關注的，只是要明確舜的喜悅並非偽裝這一點。因為若體會到的情感也不是絕對可以肯定的話，那麼也絕對不可能由此來指引人所應採取的行為。舜的故事便證明了這一點。關於舜，下面這段問答也表現了這一點：

萬章問曰：「舜往於田，號泣於旻天，何為其號泣也？」孟子曰：「怨慕也。」萬章曰：「父母愛之，喜而不忘；父母惡之，勞而不怨。然則舜怨乎？」曰：「長息問於公明高曰：『舜往於田，則吾既得聞命矣。號泣於旻天，於父母，則吾不知也。』公明高曰：『是非爾所知也。』夫公明高以孝子之心，為不若是怨，我竭力耕田，共為子職而已矣，父母之不我愛，於我何

⁸⁰ 孫奭：《孟子注疏》，頁5940-5942。

哉？帝使其子九男二女，百官牛羊倉廩備，以事舜於畎畝之中。天下之士多就之者，帝將胥天下而遷之焉。爲不順於父母，如窮人無所歸。天下之士悅之，人之所欲也，而不足以解憂；好色，人之所欲，妻帝之二女，而不足以解憂；富，人之所欲，富有天下，而不足以解憂；貴，人之所欲，貴爲天子，而不足以解憂。人悅之、好色、富貴，無足以解憂者，惟順於父母，可以解憂。人少，則慕父母。知好色，則慕少艾。有妻子，則慕妻子。仕則慕君，不得於君則熱中。大孝終身慕父母。五十而慕者，予於大舜見之矣。」（〈萬章上〉）⁸¹

盡力服侍父母，爲什麼還是得不到父母之愛呢？由這樣的想法而產生「怨」的感情。並且因爲這種「怨」，更進一步採取了對天號泣的行動。孟子對此是持肯定態度的。但是，這「怨」必須是出自對於父母的思慕之情。對於孟子而言，舜雖然對父母有「怨」，卻從不忘記父母之事，爲了父母而辛勤耕作不已，由此這種情感才可以得到承認，並成爲規範化的行爲。

如此，孟子繼承了孔子的思想，使得人類與生俱來的情感成爲人所應爲的最終依據。⁸²

九、孔孟的「感情論」——「道始於情」

我們講到這裡可以清楚看到孔孟兩者正是依賴了人之情感，但是孔孟兩者並非都毫不保留地信賴人的情感。以下的記述，可見孔子一方面將人之情感作爲判斷標準，另一方面也認爲實行判斷時要慎重。孔子並不是無條件地相信所有的人之感情：

⁸¹ 孫奭：《孟子注疏》，頁5940-5942。

⁸² 關於以上觀點的詳細論述，請參考橋本昭典：〈儒教道德の源泉としての情感主義〉，《社會と倫理》第26號（2012年3月），頁1-17。

子貢問曰：「鄉人皆好之，何如？」子曰：「未可也。」「鄉人皆惡之，何如？」子曰：「未可也。不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。」（《子路》）⁸³

子曰：「眾惡之，必察焉；眾好之，必察焉。」（《衛靈公》）⁸⁴

子曰：「唯仁者能好人，能惡人。」（《里仁》）⁸⁵

由這些記述而言，相同的「好惡之情感」具有「普通人的好惡」與「仁者的好惡」這兩種。相同的情感是也有差異的。那麼，我們怎麼揭示孔孟信賴的情感為何？以下則針對這個問題展開探討。孟子的性善說中，也有對於情感問題的思考。

今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也。無羞惡之心，非人也。無辭讓之心，非人也。無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。（《公孫丑上》）⁸⁶

若突然看到嬰孩將要落入井中，誰都會驚訝，進而產生想要救助嬰孩的情感。上文中的「乍」這個詞，起到了將所目擊之光景定格為最初所見到的那一瞬間的作用。孟子對目擊此光景的最初一瞬所抱的情感予以關注，並且確認這種情感跟由於救助嬰兒而產生的任何利害算計無關之後，這個「怵惕惻隱之心」由此還被界定為「不忍人之心」。

孔子和孟子對於判斷基準之信賴，是基於人在事件觸發時所產生的最初的感情。而此類感情受到信賴，是因其為人人都具有的普遍性。作為「不忍人之心」而最初產生的「怵惕惻隱之心」，如同孟子

⁸³ 邢昺等：《論語注疏》，頁5447。

⁸⁴ 邢昺等：《論語注疏》，頁5468。

⁸⁵ 邢昺等：《論語注疏》，頁5364。

⁸⁶ 孫奭：《孟子注疏》，頁5845。

的「惻隱之心，仁之端也」那樣，是「仁」的端緒。故此，原初之情感被視為「善」，與此「善」之情感相一致的行為就是規範。

我們可以清楚地看到，孔子與孟子將是非判斷的標準界定為原初的善之情感，並由此確定規範化的行為，對這種想法跟〈性自命出〉所說的「道始於情」一樣，也可以說是「唯情主義」的。不過，其「情」不是與現在所說的「情」完全一致的，而是孔孟理解之中的「情」。如本文已經提到的那樣，孔孟所處的時代，人的感情還沒獲得語言上明確的全體稱呼和統一概念。在這個情況下，孔孟抓到的「人之情」是最初一瞬間所產生的情感。

那麼，可以稱之為「原初的情感」的東西到底是什麼呢？孔子對此並沒有明確的表述。知道親人犯罪的時候的最初一念，在開始行動前所感到的模糊的畏懼之情，在成為理論化的語言之前的某種興奮狀態，人在待人接事之時所抱的最初的情感……等，對於這些情感，孔子都認為是作為一個人所應有的具有普遍性的東西，所以作為人的行為基準也應該在這當中去尋求。但是，孔子並沒有使用什麼專有名詞來說明這種心情和情感。孟子進一步考察地說：「惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」這就是孟子所謂「人之情」。而「人之情」屬於人本有的普遍性本質，因此可以成為道德之準則。所以，儒教道德之源泉，說到底就是人的原初心情與情感。

十、結語

中國古代便有「情」這個字，「情」是和「性」相對立的觀念。這樣的「情」包含「情欲」的意思。作為「情欲」之「情」無疑是不能成為「道德」之基準的，也因此需要「節情」或「由性制於情」的事物。在古代儒家思想中的「情」，一直以來都是如此被解讀的。因此，當在新出土文獻中的「道始於情」這一記述被發現後，作為前所

未有的儒家思想，造成了全新的衝擊。然而將「人之情」作為「人道」的始源這一思考，在《論語》、《孟子》中也確實有迹可尋，也就是說，「道始於情」和古代儒家思想是契合一致的。之所以造成了衝擊，是因為在傳世文獻中出現的「情」字概念的理解混亂所導致。

情感很難掌握。喜怒哀樂，對人可能有用，也可能有害。例如，單方面的憎恨最終導致殺害對方，這顯然是「惡」，但是兒子為了替父親報仇所產生的憎恨，最終導致殺死仇人，這卻是可以被視為「善」的。如以這樣的兩種憎恨的情感為代表，人們對情感會感到某種混沌不清。在「感情」並沒得到明確把握的年代，對於人類而言的「善」之情感與「惡」之情感（如孔子所說的「君子的好惡」與「除君子以外人的好惡」），要通過同一概念（就是「感情」）來進行統攝，這是超越當時的人所理解的吧。要通過一個概念來概括這樣的情感世界的全部，是需要相當長的時間的。由此孔子和孟子所謂的「情」，是跟漢代以後的「情」不一樣。他們是從混沌的情感世界中，抽出了原初的、向「善」的意向性的東西，孔子理解之為「仁」，在孟子則被界定為「不忍人之心」。

如本文已經提到，在孔孟的時代，所謂「感情」並沒有被語言化，也沒有能夠表達孔孟所說的「情」的說法或者概念。在孔孟的時代，還沒有形成像我們今天所說的「感情」這樣的概念，那麼，孔孟用什麼詞語來表達這種「情」呢？「喜」、「怒」、「哀」、「樂」，這些個別感受到的情感，當然很早就被人們所意識到，並相應地形成了語詞。之後尋求「人之情」（就是「人固有的內實」）的過程中，對於喜怒哀樂以及好惡、愛憎、欲求、快樂、是非判斷能力、心理特點等，不斷地進行了考察，將情感世界全部概括為同一觀念，最後終於將這些情感的全體進行概念化而稱之為「情」。那是要到孔孟之後的很長一段時間才實現的。

在古代儒家思想中能看出將「人之情」視為「人道」之始源的描述，如新出土文獻中所見到的「道始於情」這個表述的「情」，或

者孔孟所講的可以作為是非判斷標準的「情」。這個「情」並不是和「性」相對立的。換句話說，不是今天我們所理解的「情」。上述孔孟的判斷被後世很多人視為會產生「情優於法」之弊端，是中國社會腐敗之元兇。⁸⁷ 孟子確實將「情」置於「法」之上，或者毋寧說是認為「法」應當遵從「情」。批判者們將孟子所說的「情」理解為親緣主義式的「情」，這個也是因為誤解古代「情」觀念而帶來的——孔孟的「情」（但沒語言化）與我們今日所用的「情」是截然不同的東西。

中國古代可以看到上述的「感情論」。但是，研究漢代以前的「感情論」，並不應該以「情」字為對象進行考察，而是以一個個的感情表現為對象進行考察，才能闡明中國古代感情論的真實面貌。

⁸⁷ 參見郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集——以「親親互隱」為中心》，頁6。

徵引書目

- 孔穎達等：《毛詩正義》，臺北：臺灣藝文印書館，1989年。
- 孔穎達等：《周易正義》，臺北：臺灣藝文印書館，1989年。
- 孔穎達等：《尚書正義》，臺北：臺灣藝文印書館，1989年。
- 孔穎達等：《春秋左傳正義》，臺北：臺灣藝文印書館，1989年。
- 孔穎達等：《禮記正義》，臺北：臺灣藝文印書館，1989年。
- 方立天：《中國古代哲學問題發展史》，北京：中華書局，1990年。
- 日原利國編：《中國思想辭典》，東京：研文出版，1984年。
- 王力：《古代漢語》第三冊，北京：中華書局，1998年校訂重排本。
- 王力：《古漢語辭典》，北京：中華書局，2000年。
- 王逸注：《楚辭》，臺北：臺灣中華書局，1966年。
- 王弼注：《老子》，臺北：臺灣中華書局，1973年。
- 本田濟：《易》，東京：朝日新聞社，1966年。
- 朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 朱駿聲：《說文通訓定聲》，臺北：臺灣藝文印書館，1978年。
- 池田知久：《莊子·上》，東京：講談社，2014年。
- 余冠英選註：《詩經選》，北京：人民文學出版社，1959年。
- 李零：《喪家狗——我讀論語》，太原：山西人民出版社，2007年。
- 赤塚忠：《詩經研究》，東京：研文社，1986年。
- 邢昺等：《論語注疏》，臺北：臺灣藝文印書館，1989年。
- 阮元：《擘經室集一集》，北京：中華書局，1993年。
- 季旭昇主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）讀本》，臺北：萬卷樓圖書公司，2004年。
- 金谷治：《莊子》第一冊，東京：岩波書店，1971年。
- 信廣來：〈《孟子·告子上》第六章疏解〉，收於李明輝主編：《孟子思

- 想的哲學探討》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995年，頁97-114。
- 段玉裁：《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年。
- 孫奭：《孟子注疏》，臺北：臺灣藝文印書館，1989年。
- 孫黨伯、袁謩正主編：《聞一多全集》第3冊，武漢：湖北人民出版社，1993年。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺中：東海大學出版社，1963年。
- 班固：《白虎通德論》，臺北：臺灣商務印書館，1965年。
- 班固：《漢書》，北京：中華書局，1983年。
- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海：上海古籍出版社，2001年。
- 張立文：《中國哲學範疇發展史·人道篇》，北京：中國人民大學出版社，1995年。
- 張立文：《中國哲學邏輯結構論》，北京：中國社會科學出版社，1989年。
- 張岱年：《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社，1982年。
- 郭象注：《莊子》，臺北：臺灣中華書局，1972年。
- 郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集——以「親親互隱」為中心》，武漢：湖北教育出版社，2005年。
- 陳桐生：《孔子詩論研究》，北京：中華書局，2004年。
- 陳壁生：《經學、制度與生活——〈論語〉「父子相隱」章疏證》，上海：華東師範大學出版社，2010年。
- 森三樹三郎：《上古より漢代に至る性命觀の展開》，東京：創文社，1971年。
- 湖北省荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。
- 湯一介：〈釋「道始於情」〉，收於龐樸、馬勇、劉貽群編：《先秦儒家研究》，武漢：湖北教育出版社，2003年，頁593-602。

- 程俊英、蔣見元：《詩經注析》，北京：中華書局，1991年。
- 楊倞注：《荀子》，臺北：臺灣中華書局，1973年。
- 溝口雄三等編：《中國思想文化事典》，東京：東京大學出版社，2001年。
- 蜂屋邦夫：《莊子——超俗の境へ》，東京：講談社，2002年。
- 劉信芳：《孔子詩論述學》，合肥：安徽大學出版社，2003年。
- 墨翟：《墨子》，臺北：臺灣中華書局，1966年。
- 橋本昭典：〈《論語》における感情表現の諸相〉，《河南論集》第7號，2002年3月，頁113-146。
- 橋本昭典：〈《莊子》における「眞」と「性」と「情」——一般語義と思想の言語〉，收於坂出祥伸先生退休記念論集刊行會編，《中國思想における身體、自然、信仰》，東京：東方書店，2004年，頁557-576。
- 橋本昭典：〈郭店楚簡〈性自命出〉における「情」について〉，《中國研究集刊》第36號，2004年6月，頁182-199。
- 橋本昭典：〈感情概念の誕生と言語化——中國古代の「情」の地平〉，《奈良教育大學國文》第28號，2005年3月，頁18-30。
- 橋本昭典：〈《春秋左氏傳》における「情」と「感情」〉，《奈良教育大學國文》第30號，2007年3月，頁10-20。
- 橋本昭典：〈儒教道德の源泉としての情感主義〉，《社會と倫理》第26號，2012年3月，頁1-17。
- 戴震：《孟子字義疏證》，臺北：臺灣商務印書館，1968年。
- 龐樸：〈孔孟之間——郭店楚簡中的儒家心性說〉，收於姜廣輝主編：《中國哲學》第20輯，瀋陽：遼寧教育出版社，1999年，頁22-35。