



情、義論述： 晚近人文社會科學的若干觀察¹

Qing (Affection) and Yi (Righteousness) :
Recent Observations in the Humanities and Social Sciences

余 安 邦 (An-bang Yu)²

9-26

中央研究院民族學研究所
Institute of Ethnology, Academia Sinica

壹◎前 言

八〇年代起，「社會及行為科學研究的中國化」（楊國樞、文崇一，1982）之學術運動開始在國內開其風氣，並成為往後臺灣人文社會科學學界重要之學術論述。於該書序言中，楊國樞與文崇一指出：社會及行為科學的中國化具有的重要目的與意義之一，為使社會及行為科學的研究更能反映與配合中國的歷史、文化及社會特徵，如此則有關中國社會與中國人的研究活動才能更為有效，所獲得的研究成果才能更為可靠。換言之，「社會及行為科學研究的中國化」的重要意涵之一，在於將「歷史」、「社會」與「文化」等重要概念放置於研究工作者的思考架構與研究活動之中。

這一層意涵後來更具體而細微地展現在楊中芳（1991）關於「心理學研究的本土化」的論述之中。她認為：中國本土心理學乃著重思考社會文化對個人心理

體系的影響；而心理學研究本土化必須考慮中國文化、社會體系反映在「個人」心理體系（包括語言意義系統）的情況，來找出中國人行為的真正意義。簡言之，楊中芳（1993）主張中國本土心理學知識體系的建立，根本關鍵在於研究者如何將歷史／文化放入本土研究思考架構之中；亦即認為對個人之行為的研究意義的瞭解是要與其所處的社會環境一起來看；同時，相信當前中國人所處的社會／文化環境是一個歷史發展的過程；然而，為全面瞭解在當前社會／文化環境中生活的個人的心理及行為，並不一定需要做歷史的追溯及分析；但假使要進行歷史的追溯與分析，最終也要與現代人的心理與行為的運作有關。

基於對心理學研究中國化或本土化的深刻反省與積極呼應，中央研究院民族學研究所曾於1992年2月28日舉辦「本土歷史心理學研究」專題研討會，該會議所討論的主題乃以善書、檔案、傳記及筆記小說等史料或材料，探討或分析這些史料的心理及社會意涵；例如有關臺灣善書內容的分析、善書演講活動的歷史發展與實

1 本文第四節之內容，主要是根據參與「情與中國文化」工作坊的學界同仁，當時所提供的書面綱要、口頭報告、及討論對話整理而成。由於時間因素，除熊秉真、張壽安兩位教授外，這些內容皆尚未經其他當事人過目、修改或增減，特此說明。不過，這部分的文責仍由筆者本人承擔。筆者也在此特別要感謝所有參與工作坊之朋友同道的支持。

2 本文之完成，筆者要向中央研究院民族學研究所何立行與吳璦嫻兩位小姐，表示感激之意；謝謝她們幫忙謄稿、打字及排版。

施情形、宋元明思想家的成長背景研究、清代筆記小說中狐仙故事之分析等。

繼 1992 年該會議之後，該所接著於 1996 年 5 月 10 日第二度召開「歷史心理學專題研討會」。該次會議乃以「本土歷史心理學的開展：敘說、歷史與記憶」為副題。會議論文計有兩類，一類是所謂歷史心理學研究取向，例如以心理傳記學（psychobiography）分析法探討清末思想家張君勱的價值體系及其行為模式；以及根據各種書信、文集、筆記、家訓、年譜等，探討明末清初文人的節的觀念、心理及行為。另一類可稱為詮釋現象學研究取向，以現象學或詮釋學知識與方法來處理及分析文學文本、童年記憶、及文化心理學的歷史與空間意識等課題。

總結以上兩次研討會所發表之論文內容及其研究成果，可歸結為下列數項特色：

1. 論文性質乃以心理學研究為主，缺乏其它重要相關學科之研究論文之貢獻、刺激及論辯。

2. 研究主題尚屬草創、嘗試階段，其在本土心理學研究領域中的地位與價值尚未明朗，因而有待研究者繼續給予高度關注與認真思考。

3. 研究取向與研究方法主要採取心理傳記、史料內容分析及詮釋現象學等面向來探討研究者所關心的問題。這些研究取向與方法的引用之知識論與方法論基礎，以及其應用在本土文化的適切性與適當性，均值得加以澄清與檢討。然而，到目前為止有關這方面深層的思考、研究與論述幾乎缺席，從而未能開展出本土歷史心理學堅實的知識基礎。

基於前述「心理學研究的本土化」的論點所做的檢討與反省，以及為建立「中國人（華人）的本土心理學知識」之長遠目標（楊國樞，1993），筆者以為：從被研究對象（包括個人、群體）之歷史、文化及社會脈絡中去尋找重要且富含意義的研究主題及相關的研究問題，乃是所有研究活動的首要工作。而對於「情與文化」這項主題，包括情感、情緒、情欲、情義等思想、觀念、心理及行為與文化之間複雜的關係的深入探討，有其學術的及知識的必要性。

為此，中央研究院民族學研究所延續前兩次的研討會，續於 1999 年 6 月 4-5 日召開了「述說、記憶與歷史：以情與文化為核心的論述」學術研討會，並於 2000 年 10 月 20-21 日舉辦了「情、欲與死亡」小型專題研討會。

這兩次研討會乃為「情與中國文化」系列性的研究課題做了一番註腳與記錄；後續相關的研究與論述將在這些研究成果的基礎上繼續開展與前進。

貳◎情、義與儒家思想

在傳統中國文化中，儒學一向佔據著主導的地位。從先秦儒家到宋明理學家，乃以道德為第一義，以「尊德性」為首要綱目。而清代之儒者，可以用「道問學」之傳統來代表儒學發展的面貌（余英時，1996：510）。本節將從先秦儒家出發，而後將論及唐宋明儒家，最後討論清代具代表性之儒者，並以情、義（或人情與義理）做為核心主題，一一鋪陳歷代不同儒家思想之情、義的觀念，彼此複雜之關係，以及它們與其它相關概念或思想理念之間的關係。

林語堂（1977：89，101）在其《吾國與吾民》一書中曾指出：欲瞭解中國人的人生之理想，先應明瞭中國人之人文主義（humanism），而中國的人文主義之界定之一，乃依人類情理的精神以達到人生之目的。而情理即為「中庸」之道，中庸之道的意義又可以釋作普通感性之圭臬。林語堂且說道：對中國人來講，一個觀點在邏輯上正確還遠遠不夠，它同時必須合乎人情。實際上，合乎人情，即「近情」比合乎邏輯更重要（林語堂，1988：73）。他認為：中華民族厭惡一切「不近人情」的東西。「情理精神」與「人情」可視為是中華文化傳統裡頭的重要質素。

近代儒家梁漱溟（1989：479）說過：「西洋人是要用理智的，中國人是要用直覺的、情感的；西洋人是有我的，中國人是不要我的。在母親之於兒子，則其情若有兒子而無自己；在兒子之於母親，則其情若有母親則無自己；弟之於兄，朋友之相與，都是為人可以不計自己的，屈己以從人的。他不分什麼人我界線，不講什麼權利義務，所謂孝悌禮讓之訓，處處尚情而無我。」梁漱溟的這個看法，一方面說明了中國文化是一個情的文化，中國人是重視情的民族；另一方面也反映了傳統儒家道德理想化的情。

一、先秦儒家的情、義觀



1. 孔孟論情

從傳統哲學來看，中國傳統哲學是以主體的「情感體驗」為主要特徵，是很重視人的情感需要、態度和評價等在思維中的作用。做為儒家哲學核心的仁學，就是建立在情感心理的經驗之上的。仁是對人的自然的心理情感及其體驗的一種提昇。然而，仁不只是情感經驗，它做為道德規範和人的本質規定，是一個實踐理性範疇。但這種實踐理性的特點，正是以人的情感心理為基礎的，所謂「仁者愛人」是也（蒙培元，1992：28-30）。

《禮記·問喪》說：「此孝子之志也，人情之實也，禮義之經也；非從天降也，非從地出也，人情而已矣！」意思是說孝子喪親就是人情的真實表達。《禮記·禮運》又說：孔子曰：「夫禮，先王以承天之道，以治人之情，故失之則死，得之則生。」「故禮之於人也，猶酒之有孽也，君子以厚，小人以薄。故聖王修義之柄，禮之義，以治人情。故人情者，帝王之田，修禮以耕之，陳義以種之，講學以耨之，本仁以聚之，播樂以安之。」這個比喻說明了情為田，禮為耕；有田不耕則荒之，可見情在先，禮在後；情為源，禮為泉；情為天性，禮為後生（翟學偉，1995：158-159）。

就孔子、孟子的心性論或道德主體論來說，孔子很重視人的「正當情感」或「真情實感」，認為這是仁的心理基礎。孝悌是「為仁之本」，而其實際上乃出於人的自然的心理情感。孔子認為：愛父母是人的真實情感，有了這樣的真實情感，才有所謂「仁」。所以孔子在《論語·陽貨篇》批評宰我以為為父母服喪三年太長，就是「不仁」。孔子又說：「父為子隱，子為父隱，直在其中矣」《論語·子路》。這個意思是說仁道是存於人情之中，它是跟著人情走的。換言之，孔子以孝悌為仁之本，就是以這種血緣紐帶（或關係）為核心的心理情感為其仁學的根本出發點。這裡，「情感體驗」或「心理情感」中所謂的「情感」，可視為是「情」的一個面向，它是內發的、自然的、差序的，且是感性的。

先秦儒家的道德主體論，不僅強調仁，而且強調義；不僅重視內在的心理情感，而且重視道德律令。義就是表示「應當如此」的道德律令。如果說孔子是仁學思想的開創，那麼孟子則是將仁學擴充成更大、更細緻的思想體系，其中，仁義的論述與闡揚是孟子思想的菁華所在。不僅仁是內在的道德情感，義也是內在的道德律令，它是由人內在的道德感與道德判斷所決定的（蒙

培元，1990：37）。

談論孟子「義」的觀念之前，有必要將其思想核心的「四端說」稍做說明與交待。孟子所謂四端，係指惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心、是非之心；這四端即是四種道德情感，它們是人生來就具有的，因而是內在的。之所以稱為四端，因為它們是道德理性的萌芽或端緒，故需要內心的自我體驗加以「擴充」和「發展」。當它們擴充和發展之後，就成為「仁義禮智」四種道德理性。惻隱之心對應於仁，羞惡之心對應於義，恭敬之心對應於禮，是非之心對應於智。四端也可以看做是四種潛在的存在，但那不是認知理念或道德理念，而是指內在的情感需要和情感意識。但嚴格來說，它們不是個體的情感意識和需要，而是一種「社會化」的情感意識和情感需要，因為這種情感實際上是以社會的倫理道德為其先驗內容（蒙培元，1992：35）。再者，孟子認為性善情也善，「乃若其情，則可以為善矣」《孟子·告子上》；並主張「寡欲」，提倡「不動心」。

2. 孔孟論義

接著論「義」。《說文解字》：「義，己之威義也。從我從羊。」殷注：「義之本訓謂禮容各得其宜。禮容得宜則善矣。」《釋名》：「義，宜也。裁制事物使合宜也。」因而，所謂「義」可理解為一條通往禮和仁的途徑。也就是說，一個人把他的情規範地遵循禮的約束，就是義。這裡所指的情，可解釋為孔子所強調人的「真情實感」。孔子說：「見利思義」《論語·憲問》。他提倡「君子義以為上」《論語·陽貨》，要求君子應以「義」做為行為的標準。《論語·為政篇》孔子說道：「見義不為，無勇也。」他又說：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與此」。這個意思是說，君子對於人間的事物，沒有絕對的肯定，也沒有絕對的否定，而必須以「義」作為決斷的標準（黃光國，1988：138）。然而，「義」的意義是什麼？《中庸》二十章說道：「仁者，人也；親親為大。義者，宜也；尊尊為大。親親之殺，尊賢之等，禮之所由生也。」這段話說明了仁、義、禮三者之意義及彼此之關係。可見，義的意義是合宜、恰當，它指的是「人事之宜」。《論語·里仁》說：「君子喻於義，小人喻於利」；「正其義不謀其利，明其道不計其功」（漢書·五六），皆為理學家所樂道。以後義利分明，絕不兩立。此處義利可做

公私之解（陳榮捷，1996：65）。

根據黃俊傑（1991：111-159）的論點，孔子思想中的「義」至少包括兩層意義，第一，「義」多做「適宜」、「適當」或「正當」解，指事物或現象的最適宜狀態。第二，「義」在孔子思想中也指與「他人」相對的「自我」而言。「義」做為構成理想人格的道德秉賦，其與君子、仁禮等概念構成有機結合的關係。而孔子思想中的「利」，實指私人的貨殖之利而言；至於「公利」，他不但不反對，且認為那是「義」的表現。再者，「人在處不同之位，予不同之時，有其不同之遇合，而人之義所當然之回應不同，而其當下所見得之天命亦不同」；「則人生在世，其遇合時有不同，即其義所當為，亦時有不同。義之範圍至大，凡自然之事而合當然者，皆是義。」這是唐君毅（1980：117-118）對孔子之義的理解。

「義利之辨」乃是孟子思想中的重要對比概念之一。《孟子·梁惠王》說：孟子見梁惠王。王曰：「叟不遠千里而來，亦將有利於吾國乎？」孟子對曰：「王何必曰利？亦有仁義而已矣……。」在孟子看來，義利是彼此對立、互不相容的概念。孟子所講的「義」，可做「適當性」解，而對事物的「適當性」的判斷乃源於內在的「心」，而非依緣於外在的條件。這就是孟子所提出的「仁義禮智根源於心」的說法。而依朱熹《孟子集注》的說法，孟子所說的「利」，是指富國強兵之類。

在孔孟看來，「義」的根源是人心或仁道，或者說「義」乃決定於人的自由意志，人有內在之價值意識來對外在現象做判斷。換言之，義不是一成不變之鐵律，而行為之是否合乎「義」，端視其是否能在變動的情境中做最適宜之判斷而定，而其判斷的基礎就是心或仁。孔子曰：「見義不為，無勇也」《論語·為政篇》；皇侃曰：「義謂所為宜也」《論語義疏》；何宴曰：「義者，所宜為也」《論語集解》；朱熹曰：「義者，事之宜也」《論語集注》等等，皆不失《論語》中義的原意（黃俊傑，1991：131-134）。簡單的說，孔孟對於義利之辨，是主張先義後利、重義輕利的。義利說明了王霸之別，公私之分，君子小人之別，普通與特殊之分，個體與整體之異，天理與人欲之別（蔣秋華，1995：174-190）。

在儒家倫理中，「仁」是道德本體，它具有內在超越性；由仁衍生出義、禮。「視其所當視」，是仁；「尊其所當尊」，是義；「親親之殺，尊賢之等」所做出

的差序性反應，則是禮（黃光國，1995：238）。換言之，儒家所謂的「義」，是以「仁」為基礎所做的道德判斷。仁是超越性的道德主體，但在經驗層次上，人必須與各種不同的人交往互動，面臨各種不同問題時，必須做出種種是非、善惡判斷；此時，人必須以「仁心」為基礎，做出各種合宜的行動或行為。孟子所謂「仁，人心也；義，人路也」《孟子·告子篇》；「仁，人之安宅也；義，人之正路也」《孟子·離婁上》；這也就是「居仁由義」的道理所在（黃光國，1988：139）。

然而，儒家以「仁」所發展出來的「義」，並不同於西方倫理學中根據普遍性原則所做的道德判斷。儒家倫理是一種「實質性倫理」，它的實踐程序是由親而疏，由近而遠，具有差序性；換言之，它是在各種不同的人倫關係中，而有不同的展現。《孟子·滕文公篇上》所謂「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」，也就是說，在五倫角色關係中，各有其應當建立在「仁」之基礎上的合宜的判斷與價值理念。

《禮記·禮運篇》進一步闡述「義」的意義。「何謂人義？父慈，子孝；兄良，弟弟；夫義，婦聽；長惠，幼順；君仁，臣忠，十者謂之人義」。可見，在這五種人倫關係中，義沒有絕對性，它是相對的。也就是說，在「尊卑、上下」的五倫差序關係中，兩造雙方皆有具應當的義務與規範，例如父慈而子孝，才叫做義；父不慈而要求子必須孝，則是不義。可見義具有明顯的倫理性與差序性；而「義」與「不義」的判斷，應當以「仁」為基礎（陳榮捷，1969；黃光國，1988：140-142；1995：238-247）。

朱熹在其《孟子集注》中將惻隱、羞惡、辭讓（恭敬）、是非等四端之心解釋為情，將仁、義、禮、智視為性；而心乃統攝性情。李明輝（1990）認為朱熹的這個說法是建立在其心、性、情三分之義理架構之上，但那是相當有問題且不當的。無論如何，儒家倫理是由「道德情感」出發，而孟子的四端之心的闡述最能表現這個特色（黃進興，1984）。

3. 荀子論情義

孟子的「四端之心」論之後，儒家又提出「六情」、「七情」之說，進而把人的一般情欲、情緒和人性聯繫起來。《禮記·禮運篇》說：「何謂人情？喜怒哀懼愛惡欲，七者弗學而能」。換言之，人情是指人在遭逢人生



種種問題與變故時，個人所產生的各種情緒反應。

先秦儒家另一位代表人物荀子，則主張「六情」說，他認為「性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情」《荀子·正名》。這裡他沒有把「欲」做為情的內涵之一；但他提倡「節情」、「導欲」（葛榮晉，1993：456）。亦即六情是指：喜怒哀樂好惡；六情是「性之質」，亦即以情為性。荀子基本上把「性」看做是人的自然本質，即人的生理和心理的自然素質；他是一位「性情欲」合一論者。既然性是生而具有的自然素質，因此，它和人的情欲，即生物學的感性慾望是密切關聯的。而荀子所理解的情，完全是自然的心理情欲，而非孔孟所說的道德情感；他所理解的性，則是這種自然情感的內在根據，而不是道德情感的自我昇華或超越。「性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。」《荀子·正名篇》。也就是說，性是人生而具有的，情是由性的本質產生的，欲是情對外物的感應所表現出來的。荀子把性、情、欲統一起來；性就是由情感慾望所表現出來的自然之性（蒙培元，1990：83-84）。

進一步說，在荀子思想中，「義」不是一個與「利」相對而言的靜態觀念，「義」是動態的強制力，具有矯治人類自然本質的力量。所謂「義」係指「所以限禁人之為惡與姦者也」《荀子集解·卷十一》。荀子強調「公義」觀念，並主張「以義制利」（黃俊傑，1991：151-159）。

荀子主張：人之所以為貴，不在於自然之性，而在於禮、義；禮、義是人的社會本質；而義即是社會道德理性；人之所以為天下貴，在於人是社會的理性動物。義，就是理或理性（蒙培元，1990：85）。六情、七情之說外，《樂記》進而把喜怒哀樂等人之情感說是「由人心而生」、「感於物而動」、是「人情之不可免」，是人性的具體表現（蒙培元，1992：36）。可見，六情、七情、及《樂記》之說所謂的情與義，與孔孟的道德情感及義的意義，已有所分歧。

二、唐宋明儒家的情、義觀

先秦儒家以降，孔孟道德思想歷經朝代更迭，社會變遷，後代儒家之思想觀念有著一定的發展與持續的演變。自漢以來，儒家思想在宋明時期更有著進一步的發揚與闡述。於其間，各家各派的思想觀念自有其共相部分與殊相部分。限於篇幅，今以若干儒家思想為例，用以說明情、義之意義、演變、及其間之發展關係。

1.韓愈

根據蒙培元（1990）的論點，理學的先驅者韓愈，接受了荀子及《樂記》的說法，強調七情之說，認為情是「接於物而生」，並非如性一樣，是與生俱有的。也就是說，情是指情感感受，是後天經驗的，不是先驗的，也不是指道德本能。而性是與生俱有的，性也就是仁義禮智信五種先驗的道德理性，它們是做為人性的重要內容。但是，韓愈主張性情應該是統一的，但統一的基礎實際上是性而不是情。這裡意味著情以性為內在根據思想。它同孟子以「四端」之情人皆有之，進而「擴充」為道德理性的說法，已有所不同（蒙培元，1990：292-293）。雖然如此，韓愈基本上仍是先秦儒家心性論思想的延續與轉折。

2.朱熹

以宋明理學為例。朱熹的心性論乃建立在「理氣一元」論。他乃以理為性，以氣為心，性與心便是形上與形下，體與用的關係。後來，他又主張「心有體用」、「心統性情」。所謂性，是「所當然」，而非「所以然」，也就是仁義禮智等道德理性。進一步說，朱熹主張：「心有體用，未發之前是心之體，已發之際是心之用」《朱子語觀·卷五》。未發之前的心體，是本體論上所說的未曾發現的主體存在，亦即「寂然不動」的性本體；而已發之際不是發動時的心理活動，而是性的發現或作用，亦即「感而遂通」之情。性是形而上者，故無形體可見；情是形而下者，故表現於外而可見。「惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也；仁、義、禮、智，性也，心統性情者也」《孟子集語·公孫丑上》。性情體用關係是指心之體用，非心之外別有體用。換言之，心體即形而上之性，心用即形而下之情，這就是「心兼體用」、「心統性情」之本義（蒙培元，1990：359-363）。

朱熹心、性、情的思想說明了欲瞭解性必須回溯到對已發之情的瞭解與掌握，如此方可見性之本然。誠如朱熹所說：「四端，情也。性則理也。發者情也，其本則性也，如見影知形之意。」。「性是根，情是那芽子」。「愛是惻隱，惻隱是情，其理則謂之仁」。可見朱子是相當重視情的。不過，他所指的情，即是四端，是心之用，屬於已發者。然而，根據劉述先（1984）的觀點，朱熹所謂的情與孟子所謂的情是不同；前者指稱的是四端；孟子根本沒說到惻隱（或四端）是情的問題；

孟子所謂的情乃是情實之情；孟子是純由超越的立場講心性之一貫，朱子則將超越的性理與實然的情氣分解為二。簡言之，朱子將性屬理，心、情、才則屬於氣。所謂「性者，心之理。情者，心之動。才便是那情會恁地者」（劉述先，1984：217-230）。

在此必須指出：朱子承認人心即物質慾望之心，是人的意識的重要內容；但他主張人心必須服從道心，提倡道德意識的主導作用。然而，朱子後來仍把天理同人欲對立起來，主張滅人欲而存天理。儘管他所謂人欲是指私欲，實際上卻限制、壓抑、甚至扼殺了人的物質慾望和感性需要，因而壓制了個體意識和個性的發展（蒙培元，1990：368-369）。就這點來說，劉述先與鄭宗義（1991）卻認為：宋明儒者從來都不否定人有生命慾望，只是其中有正當與不正當的分別。正當者為天理，不正當者為人欲。陳榮捷（1996：35-36）也認為朱子主張的是理欲合一。「人欲隱於天理中」（語類·五三）；「有箇天理，便有箇人欲」（十三）；「人欲中有個天理」（十三）。然而，朱子之另一貢獻，乃其天理、人欲之分界。天理、人欲非是黑白二物相對而言，乃同是一心，而理欲升沈，如水之清濁而已，主要不在滅欲而在幾善惡。再者，朱子在注解「君子喻於義，小人欲於利」時，以天理和人欲來解釋義和利。他說：「義者，天理之所宜，利者，人情之所欲」（《論語集注·里仁》）。在義利關係上，朱子主張「重義輕利」、「以義制利」。

陳榮捷（1996：65-66）認為：此宋理學家皆以義利不相容，二者乃公私爭議治亂之分，然義終能勝利。朱子即承此傳統而言。「見義理底，不見得利害。見利害底，不見得義理。」（語類·二七）。而義利之別，乃只是為己為人之分，即公私之別。此處，義的意涵乃是為公、為人；非為私、為己。

3. 王陽明

以宋明心學為例。王陽明的「心性合一」說主張一切從心出發，用良知代替天理。所謂良知本體，就是形而上的道德本體，也就是「至善」之體。王陽明基本上不同意朱熹將心分為道心、人心之說；在他看來，心只有一個，只有自然與人為之分，有正與不正之分，而無同時存在之意。也就是說，心之本體即是良知，即是性，即是至善。性是從情感意向而言，性之發用為情；性是絕對的超越的至善之體。仁義禮智是「性之性」，

聰明睿智是「性之質」，喜怒哀樂是「性之情」。可見，在王陽明看來，性情本是「體用一源」，不可分割的（蒙培元，1990：408-409）。

王陽明強調順其自然，認為喜怒哀樂愛惡欲就是七情，七者是人心合有的，但要認得良知明白。「七情順其自然之流行，皆是良知之用，不可分別善惡，但不可有所著，七情有著俱謂之欲，欲俱為良知之敬。」（傳習錄下）。與其說王陽明是對良知本體絕對性的強調，不如說是對人的自然心理情感的肯定（蒙培元，1990：410）。

三、明末以降儒者之情、義觀

1. 劉宗周

繼王陽明之後，明末清初劉宗周、陳確、黃宗羲三位儒者的思想值得在此做番說明。劉宗周提出「理即是氣之理」，而「理又為氣之主宰」的觀點。主張「形而上者謂之性，形而下者謂之心」；而且主張「即情即性」的「體用一源」說，把道德理性同心理情感統一起來。這在一定程度上克服了朱熹以心之體用分性情的雙重化矛盾，也克服了王陽明的良知即是天理又是知覺的矛盾。進一步說，劉宗周堅持「理氣合一」、「性情合一」的觀點，認為仁義禮智即喜怒哀樂之「表義」，非「仁義禮智生喜怒哀樂也」；又非「仁義禮智為性，喜怒哀樂為情也」；又非「未發而性，已發為情也」（《讀易國書》《劉子全書》，卷六）。但是，劉宗周並未充分說明和解釋：仁義禮智等道德理性同喜怒哀樂等情感表現是如何完全合一的（蒙培元，1990：444）。

2. 陳確

劉宗周的弟子陳確主張：人性乃來源於氣質，其具體表現即情、才、氣，這是人生而具有的，也是善的；而情、才、氣就是氣質之性。他反對把人之惡歸之於氣質，而在氣質之外，虛懸一本體之性以為至善。進一步說，陳確所說情、才、氣是指人的心理情感（七情）、才能和氣質；它們不是形而上的本體存在，而是形而下的經驗事實；它們都是具體的、感性的；它們不是超越的、普遍性，而是個體生命的特殊性格。所謂「由性之流露而言謂之情，性之運用而言謂之才，由性之充周而言謂之氣，一而已矣。」「情、才與氣，皆是性之良能」

《聲言三·氣情才辨》《劉子全書，卷四》（蒙培元，1990：448）。簡言之，陳確反對義理之性與氣質之性的區分，反對有一形上超越的性體，主張從形下的氣化來言性。但陳確主張性、氣、情、才皆為善的觀點，亦受到質疑與批判（劉述先、鄭宗義，1996）。

3. 黃宗義

黃宗義則認為理學家的「性體情用說」是有問題的，主張「性由情見」，「離情無性」，肯定情欲，否定有形而上的道德本體（劉述先，1986）；這一論點來自劉宗周，但對於理學道德形上論有一定的批判作用。黃宗義所說的情，主要是四端之情，而不是喜怒之情；這一點表現了他的道德主義傾向（蒙培元，1990：453-454）。此外，黃宗義不同意陳確對天理人欲的觀點，認為不能將人欲同氣質聯繫起來，更不可把人欲同天理混在一起；堅持理欲公私之辨，主張存天理而去人欲。質言之，黃宗義認為性即人的內在的心理情感，性就是情，情就是心，心性情是完全合一的；體則情性皆體，用則情性皆用；否定在人心之外，有另一形而上之性；如此他乃確立了道德主體論的思想。至於四端之心卻是生而俱有的，本來存在的；仁義禮智之性雖是後起之名，卻根源於人心，即四端之情；四端之情就是先驗道德人性（蒙培元，1990：454-456）。

4. 王夫之

繼劉宗周、陳確及黃宗義之後，做為理學中另一位理論家王夫之，認為人的存在既有物質需要，又有精神需要；前者表現為聲色臭味、飲食男女等生理慾望；後者表現為仁義禮智等道德理想的追求；二者都是人性的重要內容。他的主張就是「理欲統一說」（蒙培元：1990：474）。

5. 顏元

有清一代，顏元的思想論及性情才觀念。他認為性非為形而上的道德主體，而是人生而後之性，故只能在情、才中見；情、才則只能在氣質形體中見。所謂情者情感，才者才質、才能，情、才就是人性的基本內容。其次，情和欲是聯繫在一起的。以情為性，就必須承認以欲為性。由於情、才、欲和形體密不可分，是人體生命所具有的質能，因此顏元很重視「踐形」，也就是感

性的實踐活動（蒙培元，1990：482）。

6. 戴震

戴震是清朝著名的儒者。他提出欲、情、知三者皆為性的心性學說，他從知性、情感、慾望三者及其統一來說明人性，從「血氣心知」出發說明心性，根本否定了形而上學道德本體論。所謂「血氣心知」是指人的生理、心理的自然基礎。血氣是從生理學上說，指人的生命運動。換言之，戴震的血氣之性即五官之感受情欲者。《孟子崇義疏正》卷中《性》云：「合聲、色、臭、味之欲，喜怒哀樂之情，而人道備矣。『欲』根於血氣，故曰性也。而有所限而不可喻，則命之謂也。仁義禮智之懿不能盡人如一者，限於生初，所謂命也，而皆可以擴而充之，則人之性。」可見戴震是把「情收攝於性中」。而他力言血氣心知皆性，反對宋明儒分言義理之性與氣質之性。也就是說，他認為性只應言血氣，義理則存乎血氣之中。而「以情絜情」取代宋明儒「以理絜情」之說（劉述先、鄭宗義，1996）。進而言之，「血氣心知」之所以為性，表現為欲、情、知三個方面，三者各有所指。欲指聲色臭味等生理慾望，情指喜怒哀樂等心理情感，知指辨別美醜是非的認知能力，三者合起來就是完整的統一的人性。欲和情既是人性的基本內容，所謂道德之盛，無非是遂人之欲，達人之情；但欲和情絕不能離開知，知的作用就在於辨美醜、別是非，使情欲有所遵循。再者，戴震提出的重要觀念之一，即是理欲之分，所謂「理存乎欲」是也（余英時，1996：108-112）。所謂「今以情之不爽失為理，是理者存乎欲者也」（孟子崇義疏正·十）。從這個角度來看，戴震是感性與理性統一論者（蒙培元，1990：489-490）。

四、小結

總的來說，孔子言仁，孟子講四端之心以明性善，目的均在於把道德創造的根源建立在人的內在性上（劉述先、鄭宗義，1996）。孔孟的心性論或主體論，乃以具血緣紐帶（或關係）為核心的心理情感或情感經驗為其仁學的基本出發點。孟子則將孔子的仁學繼續發揚光大，而發展出以仁義為核心之說。大體而言，孔子所講的人情或情是指人的真情實感或情感經驗，非一般所謂的喜怒哀樂之情緒；孟子所謂的情，則是惻隱、羞惡、恭敬、是非等四端之心。孔孟所謂的義，係指合



宜、恰當、適當或正當；義是「人事之宜」，它不是一套固定不變的道德原則；人的行為之是否合乎義，端視其是否能在變動的情境中做最適宜之判斷；而義乃是以「仁」為基礎所做的道德判斷。就性質來看，孔子所謂的情，未有特定的內容，它是人的情感經驗或心理情感；孟子所謂的情，就是四端之心，就是四種道德情感；它是人生而俱有的、內發的、自然的；它是以社會的倫理道德為其先驗內容。

假使以「心性之學」為衡量的標準，那麼從秦、漢到隋唐這一千餘年中儒學是一直停留在「死而不亡」的狀態之中（余英時，1996：6）。雖然如此，於此期間，歷代思想家，尤其是魏晉時期之玄學有關「情」的問題，或情和禮之關係的論述，例如「緣情制禮」、「禮緣人情」之論，可參考余英時（1984：350-367）或牟宗三（1989）之精闢論析。

劉述先與鄭宗義（1996）指出：宋明時期的儒家最明顯的特色是順著先秦孔孟言道德心性的睿識做進一步的發揮而建立起一形上超越的世界。依宋明儒一般的看法，他們把天（有時又可稱天道或天理）詮釋為一形上超越、生生不已的創生實體。且將心性詮釋為天道所命予人的稟受。天道的生化創造與心性的道德創造在內容意義上是完全相同的。天道與心性相互貫通的。不同的只是天道是客觀地、本體宇宙論說，心性則是主觀地、道德實踐地說。宋明儒這一思想特色，牟宗三（1983）稱之為「道德形上學」（moral metaphysics），意即依道德的進路來建立形上世界。

簡要的說，宋明理學家程頤、朱熹等人，以性為體、為未發，以情為用、為已發，體用性情乃二分。而朱熹的「心統性情說」中所謂的「情」，係指孟子的四端之心，而仁義禮智則視為性。義是人之心性中與生俱有的概念；義的意涵基本上是傳承自孔孟之學。王陽明雖然提出性情體用之分，但是他提出「體用一源」說，通過「心」或「良知」把二者（性情）統一起來。而心的本體即是良知，即是性，即是至善；性之發用則為情；喜怒哀樂即是「性之情」。可見朱熹是體用、性情分明，王陽明則是體用性情合一。至於「義」在王陽明的「心性合一說」則少著墨，大體而言，其乃承繼孔孟之言。

劉宗周則提出「指情言性說」，否定未發為性，已發為情之說，但仍主張「體用一源說」。他認為「即情即性」，仁義禮智即喜怒哀樂之「表義」。可見，劉宗周

把道德理性同心理情感統一起來了。陳確則更是徹底地把情、才視為性，否定有「性本體」。他所謂的情就是人的心理情感，就是七情。黃宗義所謂的情，是四端之情，非喜怒之情；但他肯定人的情欲。進一步說，黃宗義所謂的情，是道德情感；他所謂的性，是道德情感的理性化。王夫之主張理欲統一說，理指仁義禮智等道德理想，欲指人之心理的及生理的慾望。顏元則認為性非形而上的道德主體，而是人生而後之性；性只能在情、才中才能顯見。他所謂的情是指情感；認為情與欲是不開的；主張以情為性，以欲為性。戴震主張完整的人性是知、情、欲三者合一而成；知指人的認知能力，情指心理情感，欲指生理慾望。大體來說，明末以降之儒者，重視的是氣質之性，分言之即情、才、欲之肯定。劉述先與鄭宗義（1996）用「達情遂欲」來描述清初儒者之哲學理路；清中葉儒者凌廷堪「以理代禮」之說，則是另一儒家思想之轉變（張壽安，1994）。

參◎情、義與人文社會科學研究

嚴格來說，在儒家之思想體系中，尤其就先秦儒家及宋明儒家而言，情與義皆非獨立而自成一格的思想觀念，兩者均須放在不同儒者之心性論來理解，才不致偏廢，也才不會有斷章取義之嫌。情與義可能必須遲至明末清初之儒者的思想體系中，例如劉宗周、陳確，才逐漸獲得獨立地位，同時也得到普遍的肯定與強調，尤其是情與欲，更是如此。從儒學發展的歷史來看，「尚情」可以說是明末以降之儒者的思想觀念的特色之一。有關「義」的論述基本上則不脫先秦儒家思想之色彩。即使如此，從知識思想的發展軌跡，就「情」與「義」的意義、內涵及彼此之關係，做一相當程度的鋪陳與分析，是有其現代意義的。這個意義就是：情與義（還有欲）已經從儒家道德形上學的論述邏輯，走向做為一個人的內在（或心理）情感與道德判斷（或行為）的路徑。換言之，從天道、天理的超越層次，經心、性與天理之關係，到心、性、情、欲的論述，一路貫徹而下，使得個人的情感、慾望及道德實踐，從而具有豐富的論述空間，個人本身的尊嚴也逐步得到彰顯。

從另一角度來看，儒學做為一種思想體系或社會倫理觀念，它是古代讀書人（或知識分子）思想建構的偉

大成果；換言之，儒家思想就是士人思想；儒家倫理也就是士人倫理。問題是，當儒家的思想觀念滲透到庶民百姓時，其涵意是否產生明顯的變化；假使有所變化，變化的原因及變化的過程是怎麼一回事。對於這些問題的探索、澄清與瞭解，顯然地，將是瞭解人的「文化心理」的重要基礎。

然而，必須指出的是：本文並未企圖為儒家思想中的情與義這兩個概念範疇的涵意、彼此之關係、及其歷史的發展，在庶民身上尋證據、找答案，筆者所關心的是：爾後我們應如何從被研究者（人）的主觀世界，探析「情、義」究竟是如何被社會文化所界定，被研究者對「情、義」的意識、呈現與再現又如何。換言之，「情、義」如何被社會文化所建構，以及建構的基本現象有何特色，是未來人文社會科學界，尤其是本土心理學者必須認真思考與加以處理的問題。經由這些問題的提出與論析，「情、義」的基本性格將獲得釐清，有關「情、義」的心理現象或活動也將得到理解。也就是說，本文所要處理的不是哲學思想史或觀念史的問題，也不是結構或社會現象層面的問題；筆者所關注的是做為一個人的心理現象、意識現象、精神現象或文化現象的問題。這個問題將以情、義為核心而開展出來，而儒家思想中之情、義的意涵及其性質，可以做為研究者理解與詮釋過程的背景之知（background knowing）。

以往在社會科學界，比較有系統地討論儒家思想中的情與義（或人情與正義）者，以金耀基（1981）與黃光國（1988a, 1986b, 1995）為代表。金耀基從社會層次或社會學的觀點認為，人情應該是指人與人之間的關係，亦即「人相處之道」，它是根源於儒家的忠恕之道的；它是存在於人倫本位的關係結構中；它是外在於個人而存在的規範；它不是抽象存在的；它是與具體的特殊社會文化的制度掛勾的。換言之，人情的意涵必須放在中國社會「特殊主義化的關係結構」中方能顯現且獲得理解。另從社會交換理論（social exchange theory）來看，金耀基指出：人情可以說是媒介，也可以說社會性交換是靠人情來維持，人情成為維繫人際關係的支柱。可見人情在人際關係中的作用與性格。由此觀之，金耀基所謂的人情，一方面指的是外在的道理、規範或義務，一方面又指可做為交換的媒介、對象或實體。

黃光國（1988a：19-21）首先指出人情的三種涵意。第一、「人情」是指個人遭遇到各種不同生活情境時，

可能產生的情緒反應；也就是《禮記》中所謂的七情。一個通曉人情的人，就是具有同理心（empathy）的人。第二、「人情」是指人與人進行社會交易時，可以用來餽贈對方的一種資源（resource）；做為社會交易資源的「人情」，包含具體的金錢、財貨、訊息或服務，而且還包括抽象的情感或地位（Foa & Foa, 1976）。第三、人情是指中國社會中人與人應該如何相處的社會規範。

從社會交換理論、象徵互動理論（symbolic interaction theory）及正義理論（justice theory）出發，採結構分析的方法，黃光國（1988a：12；1988b：87，157；1995：210，233）建立了儒家的心之模型，及人情與面子的理論模式。黃光國認為：受儒家「仁、義、禮」倫理體系影響的個人，在和其他人進行社會交往時，其認知歷程會先後考慮「仁、義、禮」倫理體系的三個不同層面：「仁」是考慮雙方之間關係的親疏，例如工具性關係、混合性關係或情感性關係；「義」是選擇最恰當的「社會交易法則」，例如公平法則、人情法則或需求法則；「禮」則是衡量雙方交易的利害得失之後，向對方做出合宜的行為反應，例如客觀決策、人情困境或親情困境。筆者認為：在黃光國的理論模式中，所謂的人情主要是指一種資源；所謂的義則是指人際互動的原則或法則。

楊聯陞（1979：351-356）論及中國社會關係的一個基礎——報的起源、持續與影響時指出：所謂人情不但包括感情在內，還包括種種社交的表示，如慶賀、弔唁，以及適當場合的送禮等。至於所謂的義，譬如古代游俠「拒絕報償」的德行即是。馮友蘭（1940）所謂的「施恩拒報」即是義的表現，它是超道德的行為。再者，文崇一（1982）採用各種歷史文獻或材料所進行的報恩與報仇的社會交換分析，同樣可以從人情（或情）與義之觀念加以理解。

由以上的分析可知：楊聯陞、金耀基、及文崇一皆是以文獻史料為論述的基礎，並從社會層次或社會學的角度（例如社會交換理論）討論報、人情與義的性質、類型、作用及影響，而未觸及情、義在個人的心理面與意識面的問題。黃光國則以儒家倫理為基礎，從而建立了社會行為或人際互動的理論模式。誠如黃光國（1995）所說，其理論具有普遍的性格。嚴格地說，該理論模式具有形式性的特色，而缺乏實質性的精神，難怪成中英會批評黃光國的理論「無法展現儒家思想的特色」。林

端（1994）一方面肯定黃光國之理論模式做為一種解釋性理論架構的豐富性與跨文化性，但卻同時批判該理論模式之內在矛盾與文化特殊性的欠缺及匱乏。同時，黃光國的理論模式仍停留在概念或觀念層次階段，而未落實到人（或個人）的內在心理面向或意識現象的思考；且未在經驗層次得到充分的支持證據。

肆◎情、義研究的另一轉折

簡要回顧過往人文社會科學中有關情、義研究的主要方向、課題與成果，可以發現一方面其已累積相當可觀且多元之成果，但另一方面卻顯示整個研究格局與論述觀點，顯得侷促一隅，開創性與前瞻性仍有所不足。有鑑於此，中央研究院近代史研究所熊秉真教授與民族學研究所余安邦教授，乃共同發起組成了「情與中國文化」研究工作坊。該工作坊自民國八十六年下半年正式開始運作，陸續邀請國內外人文社會科學界同仁，分別從其學術背景與專長領域，提出他們晚近的理論思考、研究興趣、問題意識或研究成果。透過大約每兩個月一次的小團體聚會，藉著反覆不斷的討論、辯駁、批判、質疑等一連串的過程，希望能夠刺激勾勒出和「情、義與中國文化」這項主題相關的新理念、新視野、新課題、新材料、新方法與新問題。經過這幾年來大家的努力之後，一種新的研究輪廓與風氣逐漸清晰浮現。舉其要者來說：

一、史學方面

首先，在史學方面，中央研究院近代史研究所熊秉真教授近年來專注於明清時期各種家庭關係，例如父子、父女、母子、母女等之間情感的連結與社會結構及歷史條件之關係。例如，在一場討論《母子情結的歷史面貌：明清的倫常人情與家庭結構》的場合中，熊教授指出：過去研究者們討論母子關係時，往往假設倫理與人性為恆常不變。然而，當我們將歷史上的人口變化、個人的生命週期、以及家庭的成長階段等這幾個變數列入考慮之後，則我們原先所認識到的「母子情結」與「孝道文化」之內涵，及其對母子關係的描繪，是否皆有擴充或調整的必要？

熊教授首先分析了母子關係的各個階段，指出母親

之衰亡與兒子的成家立業，乃是母子關係轉變的重要關鍵。而母子情結的各種表現，包括：順親與持家之間的選擇、母子間亦隱亦顯的鬥爭、母權與女權的重疊及殊異等等。對女性而言，母親之職與女性需求之間的衝突體現禮教與情欲的牽扯；對男性而言，人子之責與男性人生間的軛轡，也存在於文化模式與社會現實之中。熊教授在討論當中採用了相當多明清人物的年譜，以釐清明清江南世族的歷史與文化定位，觀察此一特定時間、地域與階級內的倫常、人情和家庭結構，重新勾勒母子情結的歷史面貌。

熊教授的另一研究重點，則在探討「明清文化脈絡中的男女之別」。該研究計畫主要是討論在哪些場景當中男女是有分別，或者沒有分別，以及其中所具有的重要意義。在二十、三十年代之前，無論中外，性別研究都還不是一個成熟獨立的研究領域。隨著女性主義在文化思潮與社會運動上的興起，以及女性在工作場域的積極參與，現今無論在自然科學、社會科學、各種人文學科，性別研究無疑已經成為一個重要的主流議題。

熊教授指出：起初有關性別研究的議題，只是一種「拼圖式」工作，亦即企圖藉由尋找以往被遺忘、失落的「女性」蹤影，進而希望拼湊、勾勒出一個更為「完整」的歷史社會圖像。然而，此種以「舊有」的「知識框架」去搜尋女性的蹤影時，卻也引發一項重大的困難；亦即，這些女性的圖像與舊有的知識框架並不相容；當對於女性圖像涉入愈深時，舊有的知識框架也就變得更為模糊且詭異。此一現象因而促使學者開始深思舊有知識框架中所預設的性別觀點。正因如此，原本以搜尋女性蹤影為主的研究方式，遭遇到了必須面臨與解決某種有關性別研究的「知識論」上的問題。熊教授認為中國的「陰」、「陽」概念，可能可以對於西方所面臨的此一問題提供某種的貢獻。

熊教授的第一年計畫，打算從「男性塑形」的問題著手。這是因為近來對於女性的諸多討論，性別研究成為了所謂的婦女研究，因而對於所謂「男性」的討論幾乎付之闕如，這也使得我們對於「男性」的理解極為模糊。她企圖從中國的素材著手，視其如何從「生理」面界定男性，另外也從社會文化的流程當中，觀察男性的生命週期是如何被建立起來。熊教授第二年的計畫則是要處理「性別起落的問題」。「性」(sex)與「性別」(gender)並不是歷史社會的常數，而是有其開始與結

束，並且也與「生殖」的功能有著密切的關連。換言之，所謂「中國式」的看法認為，性別在人生的過程當中是有潮起潮落的。在七、八歲以前，或者十六、十七歲以前，「性」是還未發酵，而後為了「生殖」的社會功能，「性」的要素才開始明顯出現。同樣的，一旦「生殖」的功能結束了，「性」或「性別」也就開始消失。在明清的歷史社會當中，「性別起落」的主要面貌為何？如何展現其社會文化上的影響力？這些問題都將在此一部分的研究中加以解決。

在「男性塑形」的討論當中，熊教授所引用的三個歷史文件或材料為《禮記》、《黃帝內經》、以及明代的《種子方》，它們所帶有的意涵為何？後兩個文件如何放置在一起？它們如何表現儒家經典與醫學典籍之間的銜接關係？熊秉真教授指出：《禮記》與《黃帝內經》是做為古典傳統中的兩個論述的源頭，一個是生物、生理、醫學面，一個是社會、文化、生活面。明代的《種子方》代表男性醫學在生活上的實踐面，另外還可從文學作品當中（如《獨臥吟》）來看社會面。她試圖要從各個論述的面向上，尋找其間的交互關連與銜接，進而回答相關的問題。

西方與中國的研究，固然有其各自的關懷背景與特色，熊教授的研究則更重視中國本身內部所引發的重要議題，而並不一定要跟隨或回應西方的研究議題。以中國的材料與問題做為研究的起點，也是做為華人研究者所具有的優勢與長處之所在。不過，我們研究的最後結果，仍然期望能夠與西方的人文社會科學界進行對話。

關於史學研究方面，中央研究院近代史研究所黃克武教授則另闢蹊徑，擬從明清時期的諧謔文學或笑話文學的材料中，去耙梳、整理與論述情色與倫常的問題，並反省這種材料之分析的方法論。黃教授在一次討論會中明白指出：明清時期所出現的近二、三十種的笑話書，可稱之為所謂的「諧謔文學」。目前，已有許多人從事此一方面的研究（尤其是在大陸）。在有關「諧謔文學」的定位問題上，此處所說的笑話書（各種套裝笑話），僅僅是一種文學上的狹隘定義；然而，從事此種研究似乎可以採用更廣泛的定義，亦即無論行動、言談、寫作、形象、音樂等各種企圖使人發笑的訊息，都可以做為此類研究的素材，從而也提供我們對於史料擁有更多操弄的空間。

專以笑話書來說，它的特性在於情節的「簡短性」

（不同於小說），在短短幾行之中便立見真章；並在短短的笑話當中，展現了日常生活的慣常性，以及高度想像的背叛性。明末以來所形成的笑話書傳統裡，彼此相互抄襲的情況非常明顯；在內容上則是雅俗夾雜，並且「俗」的成分非常的強，充滿大量俗民生活與俗民口語的色彩。那麼，要對這樣的史料進行分析時，我們究竟具有哪些選擇的方向？

黃教授認為：最近在研究有關身體歷史（history of body）的領域裡，對於史料的解析主要有兩種不同取向：「表述取向」（representation approach）與「知覺取向」（perception approach）；兩者的差別相當類似於一般所謂的本質論（essentialism）與反本質論（anti-essentialism）。「表述取向」關切「文本」是否僅是某種的再現，以及如何處理再現與歷史真實之間的差距；「知覺取向」則認為所有文本乃是深刻的描述自我的主觀經驗、自我的知覺。這兩種面對史料的不同方法，是所有處理歷史文獻者都應當面對的問題。尤其在後現代的衝擊之下，語言的再現，以及如何透過語言掌握歷史實體，都是值得深思的問題。黃教授主張：極端的相對主義與客觀主義都是不可取的路向，而或許只有在一個操作的過程當中，才能在兩者之間找到一個平衡之處。不同於「痛」的強烈主觀性，「笑」似乎具有較強的普遍性，而這兩種情緒的產生與傳遞，則都必須透過語言的媒介來完成。在探討人類情緒的歷史時，則還可能牽涉到作者、讀者、以及故事內容指涉者彼此之間，透過文字往來交涉所涉及的一個複雜歷程，而這可能是現代學術工作者可能面臨的一個最大困境。

黃教授進而指出：做為一種史料，笑話書具有高度的含混性，它是一個光怪陸離的遊戲世界，可以用巴赫汀（M. M. Bakhtin）所說「嘉年華式的語言革命」來形容：那是一種充滿誇大、赤裸的，而不是一個單一式的男性、異性戀、反禮教的觀點；那也是一個穿插混雜了女性、同性戀、上下階層交織互動、甚至支持禮教的觀點。對於這類史料的處理，目前大致有五種不同的取向觀點：（1）心理與語言學取向，（2）社會學、政治學、人類學取向，（3）文學取向，（4）情緒史取向，（5）社會史取向。其中，情緒史與社會史的取向是黃教授所傾向採取的；特別是從情緒史的角度出發，我們可以追問：倘若中國笑話書當中展現出中國特有的一種笑的情緒，那麼這種中國的特色是什麼？是否與中國特有

的文字、經典傳統、或者中國人對於身體特有的看法有關（例如，《笑林廣記》當中便充斥有關性器官的笑話）？除了文化性的特徵之外，黃教授也希望處理非連續性的時代面向；亦即，在何種程度上，中國人的幽默感開始有所變遷。這是需要透過一個較長時段的考察才能觀察得到的現象；而從明清這兩個斷代來看，此一論域並無太大改變。自西化以後，尤其到了林語堂編《論語》所產生的新的幽默感之後，我們才看到一個較大的明顯變遷。

黃克武教授也比較了情緒史與心態史之間的差別？他指出：心態與情緒似乎有所關連，情緒史比較牽涉到的是 discourse 的面向，因為情緒的展現主要是透過語言；而心態史的研究主要仍是偏向本質主義式的歷史，企圖挖掘某種集體心態的結構。

黃教授最後指出：在歐洲幽默史的研究傳統當中，則是具有社會史的取向，是從社會的具體情境來看幽默的演變。亦即何人？透過何物？在何種情境？跟誰講？講的方式等等？其中也涉及文化消費市場（例如，印刷市場的發展）的因素。從這個角度出發，黃教授企圖將史料的研究，從論述（discourse）帶進到社會實踐（practice）的層面；而情緒史與社會史的兩個取向，也是他想進一步嘗試的。

在思想史學界，中央研究院近代史研究所張壽安教授最近幾年重要的研究課題之一，是探討近代禮制與人情的衝突。張教授指出：儒家文化主張禮治，禮的基礎就是情和義。因此，討論中國的禮制或社會秩序，得先掌握住三大原則，即：緣情制禮、禮以義起、及「禮，時為大」。

據此，張教授討論到中國歷代的「修禮」工作。尤其唐代以後，納禮入律的原則被普遍遵行。故此，經師、禮生、朝臣討論禮意、修改禮制、甚至修改禮律，成為君王制禮作樂的最重要部分。唐代的貞觀禮、開元禮，宋代儒者的議禮爭論，比比皆是；尤其到了明代，明太祖大修禮律，頒布《皇明祖訓》、《孝慈錄》。這種種都說明禮的因時制宜的性質，而情與義的折衝，也在此呈現。

明清儒學轉型，情欲與禮律（禮制、禮教）的對峙益形激烈。張教授以嫂叔服制、婚制兩種禮制為例，分別說明男女有別觀念的近代鬆動，以及禮俗上「室女守貞」觀念在十八世紀受到知識界的猛烈抨擊。在本計畫

中，張教授以「皇位過繼」為例，探討儒家禮制中「尊尊」「親親」的價值困局。張教授指出：過繼在中國社會是一種極之普遍的延續家族的方式，古今皆然。民間的過繼狀態繁多，但多屬經濟議題，和禮學思想之本型無涉；唯獨皇位過繼則牽扯到具體的禮制與情、義的關係。

張教授進而指出：在宗法制度裡只有大宗無後才行立後之禮，也就是過繼支子之子為大宗後；這是因為大宗有「承重」之責，負有養衛祭族人先祖之責。小宗無後，並不過繼他子為後，因為「附食大宗」，所謂「同居共財」。漢魏之後，情形就完全轉變了。不只是大宗之後，幾乎是家家皆可立後。當然，這是社會文化史的議題，當另作論述。至於皇位過繼，則是很嚴肅的議題。從制度面看，它是「繼統」，也是「繼嗣」，這個統是指帝統，嗣是指血緣。從思想上看，它是「尊尊」（對帝統言），也是「親親」（對血統言）。換言之，過繼者對所繼而言是「如父子」，對本生而言是「親父子」。這二類型的情和義如何持衡？如何尊尊不抑親親？親親不逾尊尊？就形成最尖銳的儒家情、義衝突點。其中最具體的落點議題就是：入繼主如何尊崇本生？

古今皇位過繼有幾個較明顯的例子。一是漢代。漢宣帝入繼漢昭帝。宣帝入繼為主後，用「悼考」來尊稱他的生父，其後又改為「皇考」。稱考，表示待之以父；稱皇，表示皇帝之父，親子關係得到一定的認可與尊崇。到了宋代則出現極大變化。宋代最有名的議禮事件就是「濮議」。濮議是宋英宗入繼仁宗。當時，韓琦、歐陽修都主張英宗應追尊本生父，稱皇考、立廟祭祀，理由是「父子之情，不可奪。」司馬光、程頤則主張英宗既已入嗣仁宗，即應稱仁宗為父，改稱本生父為伯叔父，不得稱考立廟，理由是「繼嗣才能繼統」，及「天之生人，使之一本。」到了南宋，朱熹也同意程頤的不二本。這種態度明顯的把尊尊置於親親之上，認為政治關係的重要性大過於血親關係，人情之自然被屈於天理之必然。情與義，在程朱理學家的秩序觀念裡，是天理觀念下的安排。明清兩代，社會禮教、朝廷禮律多承理學觀念而來，禮教強固與此一尊尊觀念之獨張，關係密切。

皇位過繼事件到了明代又有一很大轉變。明孝宗死後，子武宗繼位，武宗死後，卻無親子可繼皇位。群臣聚議找來武宗從弟厚熹即位，就是明世宗（嘉靖皇帝）。世宗繼位後，立即因追尊本生父親和群臣產生抗

頤。楊廷和等所持的主張正是程頤、朱熹的論調，理由也是程朱的理由，不准稱考、不准立廟，改稱本生父爲叔伯父。世宗卻堅持「父母不可移易」，固執稱考立廟。於是造成了中國歷代史上最轟動的議禮事件：「大禮議」，前後延宕了近二十年，誅連甚廣。最終，當然是皇權獲得勝利，世宗生父不但追尊稱考，甚而追尊爲「帝」，還堂而皇之入了「太廟」。未曾爲帝卻入祀太廟，配享天地之祀，使得世宗的尊親，終而演成了「纂統」。他並修改禮律，重解仁義，這就是今天我們看到的「明倫大典」。

從皇位過繼的禮意聚訟，延伸出禮律修訂，這當中透露的正是禮學思想上的情、義持衡問題。帝統當尊，毋庸置疑，但親統亦當尊；以尊抑親，以親逾尊，偏執一方，都只會造成「失序」，也就是說都不能形成「秩序」。儒家思想是仁義並舉，講求中庸。漢儒釋「仁」爲「相人偶」，仁是「人我對舉」，指相互而生。「義」則是「宜」，《釋名》言「義」說：「裁制事物，使合宜」，也是指相互而定。這當中「兼兩」是共同之基礎，唯有「兼兩」才能訂出宜義。〈中庸〉說：「仁者，人也，親親爲大。義者，宜也，尊尊爲大。親親之殺，尊賢之等，禮之所由生也。」血緣之情，政治之義，看似二脈分流，其實時相混融，這就是儒家禮秩生成的雙軸。親親可以有遠近之等殺，尊尊可以有等次序列，但卻缺一不可。儒家思想的秩序形構，就在此執其兩端而用其中。

此外，暨南國際大學歷史系王鴻泰教授則從大眾通俗文化的角度，探討青樓名妓與文藝社會之關係。他認爲：妓院是城市繁華的指標，同時也反映一個城市的風俗。在該次討論會中，王鴻泰教授分析古代妓女的生活及其與社會的關連，最終欲探究的問題則是青樓名妓和文藝社會的關係。

王教授首先從各類縣志、筆記、話本等官私文本中，追溯官、私兩類妓女在中國歷史上出現的時間、活動狀況、歷代官方對特種營業的態度與政策、官私妓女的組成分子等等；繼而分述土娼、游妓及名妓三類煙花女子不同的營業型態。他接著指出：以佈置風雅的妓院爲營業場所的名妓，與古代社會的文藝活動關係最爲密切。因爲高級妓院要想有別於擁有游妓的酒樓，以在城市中爭取一個生存空間，必須凸顯自己能提供的富麗、幽雅的生活感受。講究的消費者進入妓院並不只是簡單

地尋求食色的滿足，也不只是城市繁華的參與、分享，更可能要求一種高雅的生活情境的融入。許多妓院位於豪宅深巷之中，是一種鬧中取靜、繁華之地上的幽靜、獨立、隔絕、疏離空間。此類妓院的空間特性與城市的繁華產生一種辯證關係，也隱喻著妓院中的情色世界與外在禮教世界的關係。

二、古典文學方面

其次，在古典文學方面的研究中，政治大學中文系高桂惠教授分析宋朝文人周邦彥詞中的情感張力，探討其中的豪情與柔情之交揉與互涉。她指出：在詞學傳統中，周邦彥的評價是兩極的，或謂其得「騷人意旨」而推崇備至，或斥之爲「蕩」而不「貞」。從這些爭議出發，高桂惠教授提出了另一層面的思考：如果我們從文學流變史的角度來解讀周邦彥的詞作，朝向歷時性、文學性發展中的定點切入，佇立聆聽一個時代的聲音，我們將可以從周邦彥的作品中發現什麼？

高教授認爲：周邦彥之詞是以騷人風骨入嬌豔之體，「以健筆寫柔情」正是其詞作情感張力之所在。周邦彥藉著「詞」這一種特殊的文學體裁，表現了吞嚥式的情感，哀訴著有別於傳統逐臣之怨、孤忠義憤情緒的「自棄」之歎。至於周邦彥廣爲歷代詞論家注意的將詞「賦化」的書寫方式，也並不是單純的鋪排堆砌，而是妙用跳接手法，兼採比興，融攝「感發力量」與「思力安排」兩種美學，使其詞作成爲立體的「記憶拼圖」，達致令人反覆思索回味的情韻勝境。尤其值得注意的是，在周邦彥將詞「賦化」的軌跡中，我們看到了「賦」豪奢富麗的成功美學和「詞」繁華落盡、憶往追昔的挫敗美學嫁接、衍化之過程。

簡言之，高教授的研究主旨之一，在於以周邦彥的詞作爲例，探討文體性質與情感之再現與呈現的關係，其中還涉及書寫方式、表現手法與美學的互涉過程與作用。

在另一次討論會中，高桂惠教授繼續提出一項有關《紅樓》續書的研究計畫。高教授論到：在中國章回小說中，「續書」是一個很麻煩的問題。不同於「笑話」的簡短性，續書中的「情節」是一個很複雜的對象，在情節的變化當中，我們可以看到許多文化思想的刻度。

高教授指出：中國的小說中主要有兩個較大的系統：「談史」與「敘事」。在目前整理的敘事小說當



中，她發現中國的「武俠」一直都是存在著；不過，中國的俠義小說與「新武俠」小說的特質並不相同（前者具有一種「崇俠尚武」的精神）。在明清小說的續書當中，所談到的「義」與早先的《水滸傳》之間，產生了一些質、量上的變化。亦即，少論「天命」而多述「崇俠」。所謂「崇俠」，一為「武松」式的「俠」，是由武藝的強弱來確定其「俠」的性格，此種俠的性格強調武藝更甚於正義。另一種為「魯智深」式的俠，強調同情與憐憫。無論如何，明清的俠義小說當中，都強調個人「主體性」的發揚。可是，這些「俠」最終都走到《水滸傳》中的相同焦慮：接受招安與否？俠士解決此一焦慮的一種常見的論述方法是：反貪官不反皇帝。透過帝王世系對於俠義精神的尊重，招安所引發「忠」、「義」之間的弔詭，從而獲得了解決。另外，清中葉以後，小說中皇帝的角色已經減少，增加的是公案小說中結合了俠義（早期公案小說當中，公案與俠義並不合流；自明代以來的公案則比較強調訴訟的過程）。

目前，高教授比較集中注意的是有關《紅樓》續書的部分。她指出：清朝道光、同治、光緒年間，《紅樓》不斷地被禁，當時且有專門的單位與章程來從事查禁《紅樓》的工作；章程中便曾提到「……特衍紅樓之謬種」的說法；這一說法道出了當時官方對於《紅樓》續書的態度。在諸多的《紅樓》續書當中，儘管情節不盡相同，然而它們大多非常浪漫、完美的補足《紅樓夢》中的許多不完美的缺憾。

例如，「百足之蟲，死而不僵」是曹雪芹借賈寶玉之口，指出當時中國文化、時代與人生的破局。《紅樓夢》開頭的女媧補天，便是要解決此一文化的破局；其採用女神而不用男神，則是企求藉由「女性美」來拯救經世致用、過度陽剛的中國文化的缺憾。「百足之蟲」意指文化的大怪蟲，「死而不僵」則是指它雖已無創造力，但仍舊發揮著其文化的約束力。《紅樓》對女性特質的開啓，乃是具有某種文化救贖的目的。不過，在後來的《紅樓》續書當中，則已經看不到此一面向。簡言之，高教授在此計畫中擬從文化角度切入，來處理《紅樓》續書中的情、欲、義、禮諸問題。

又如，中央研究院中國文哲研究所胡曉真教授，在一次工作坊中則分析了清代「彈詞」《天雨花》，探討其所表述的父女之情與家國之恨的關係，以及「彈詞」書寫文體與性別論述之譬喻關係。胡教授表明：在中國傳

統俗文學當中，「彈詞」向來被視為是一種「女性文體」，因「彈詞」小說預設的聽眾多半是婦女，其內容也幾乎都是才子佳人的愛情故事。但《天雨花》一書是個例外。由清代女作家撰寫的《天雨花》，寫的是父女之情與家國之恨；胡曉真教授認為這種以陰性文體書寫陽性議題，以女性觀點表述國族觀念和父女關係，在在值得深入探究。

在這一次的討論會中，胡教授首先敘述關於《天雨花》一書的版本、時代背景的考證，討論女性、遺民意識與《天雨花》在彈詞小說史上的意義。她認為《天雨花》是女子藉著最能感發、警示、懲戒一般婦女的文體——彈詞，表達自己的道德與政治觀點。這不但顯示明末的女子清楚觀察到了國家的危機，並欲採取實際行動救國，喚醒女性同胞的國家意識；同時也顯示了《天雨花》的作者早在晚清知識分子留心小說與群治的關係以前，便已自覺地想利用彈詞的教化功能。胡教授繼而分析小說中透露的政治傾向，指出《天雨花》作者的政治立場顯然與東林黨相近；而小說所展現的包括認同、抗衡、繼承等等面向的父女關係，可以窺見晚明乃至於清代士人家庭中父女關係的變化，甚至這也可能是明末政權、道德、文化危機的縮影。《天雨花》這部彈詞作品實可提供研究者深入思索才女文化、父女關係、亂世中女性的遺民感、以及女性與文化傳承的關係等等問題。

再者，胡曉真教授的同事劉苑如教授，則另從魏晉時期《異苑》這部志怪小說的書寫內容與精神，探析當時謝安、劉敬叔兩大家族集團成員之間的嫉妒心理與行為。劉教授首先指出：一般人將嫉妒視為一種私密的幽暗心理。奧地利學者赫爾穆特·舍克（Helmut Schoeck）在《嫉妒與社會》（Der Neid und die Gesellschaft）一書中強調嫉妒的社會性，指出嫉妒常觸及到社會的核心問題。人們一方面用潛在的嫉妒裝備自己，檢驗個人之處境，以尋求公平的待遇；另一方面也由於害怕遭妒，而相對地抑制、調整自己的行動。嫉妒因而成為人際關係中的大型調整器，調整人際間的失衡狀態。

魏晉南北朝時期，士庶分隔極嚴，寒族雖然無法改變這個事實，對這種不平等現象卻不能無怨。劉苑如教授在研究《異苑》這部搜神志怪小說中的怪異書寫與諧謔精神時，注意到《異苑》所志的災異徵祥，透露了出身寒族的作者劉敬叔對士族謝氏家族成員，如謝安、謝靈運等人的嫉妒情緒。在這次的討論會中，劉教授以《異苑》

一書為核心，將此書所顯示的嫉妒現象放在歷史和社會的脈絡中考察：從古籍文獻中追溯各種類型的嫉妒，以及劉、謝兩大家族的社會屬性和衝突軼轢。劉教授指出，嫉妒調整謝氏家族的傲慢，也調解民怨。《異苑》的諧謔精神更發揮了昇華作用，刺激讀者笑的衝動；也促使編者跳脫個人情緒，消解了嫉妒情結。而在嫉妒的背後，卻存在著士族與寒族兩套不同的價值體系。

三、現代文學方面

在現代文學方面，東吳大學英文系謝瑤玲教授乃以現代文學家張愛玲的小說《封鎖》為分析對象，並以之與加拿大女性作家 Margaret Atwood 的短篇小說《強暴幻想》相互比較、互映，討論單身女子的情欲壓抑問題。謝教授首先說明：張愛玲發表於 1943 年的《封鎖》，乃藉著一個多重封鎖的封閉空間，解放了一個慣於壓抑的女子的情欲。小說敘述服膺父系社會規範的女子吳翠遠，在封鎖的電車車廂中，藉著時間、空間被截斷的機會，逸離生活常軌，讓情欲得到了短暫的抒解。但關於邂逅的美麗想像，在封鎖結束後隨即告終，宣洩情欲的對象和她自己，都墜回了沒有希望的現實世界。

加拿大女性主義作家瑪格麗特·艾伍德 (Margaret Atwood) 於 1975 年發表的短篇小說《強暴幻想》(rape fantasies)，則透過想像自己為被強暴女主角愛思黛兒，以第一人稱獨白揭露大都會單身女子壓抑的情欲。作者刻意大量引用性的意象，抨擊並顛覆女性一貫將情愛與性結合的浪漫幻想。艾伍德自「受害者女性主義」(victim feminism) 出發，但以幻想逆轉了「女性從屬」(female subordination) 的地位而達到「女人重新命名世界」(women's renaming of the world) 的目的。

謝瑤玲教授將這兩篇以女性解放情欲幻想為主題的小說並置討論之後，特別指出：雖則情欲的解放是表明「我是我自己的」一種手段，但唯有走出封閉的空間後，仍能確定「我是我自己的」，女性的解放才算完成。雖然該研究並未直接觸及情、義論述，但如將「義」視為社會道德規範下集體文化對個人心理生活或情欲世界的「合理」要求與期待，那麼我們似可看出情、欲、義三者之間有趣而動態的複雜、隱晦關係。

四、哲學方面

傳統中華文化中關於情、義之概念史及思想史的論

述，尤其是在儒家的思想傳統中，已相當系統化與精緻化，而有其一定的深層文化意涵。中央研究院中國文哲研究所李明輝教授近幾年的研究重點之一，即以明清時期的儒家思想為探析的對象。在一次的討論會中，李明輝教授即以劉戡山思想中的情為例，相對於孟子、朱子與陽明，闡述劉戡山論情的特色，及其時代思想氛圍與影響。

李教授指出：最近有一種講法，就是在明清之際，儒家的思想形成一個「典範轉移」。所謂的「典範轉移」最主要有很多講法。籠統的講，好像沒錯，但若仔細的看，這裡頭有很多的問題；例如，所謂「情欲解放」，特別重視情欲的地位等論述。第一個方向我認為是宋明理學，特別是王學的脈絡，繼續發展，這一方面就是「氣」。另外一個方向其實就是已經脫離了宋明理學的脈絡，最明顯的是戴震。其實從陳確開始，到戴震，特別突出。但是這兩個方向，怎麼區別，很值得我們去深思。但是另外一個發展，劉戡山是一個很好的代表，特別是他處理「情」的問題。一方面他針對朱子，批評朱子的地方相當多。但另一方面，劉戡山對王學也有批評。

首先，從朱子心性論的基本架構開始講起。朱子講理氣論，就是「理氣不離不雜」。一方面，理氣是不可以混的，另外它們又有一定的關係。不雜，不混在一起。為什麼講不離呢？雖然朱子講「理先氣後」，但是理如果沒有氣的話，它也沒辦法抽象的存在。另一方面，氣如果沒有理，它根本失去它存在的意義。這兩者之間的關係很清楚。

再來是心性情三分。孟子講四端。孟子的講法非常容易瞭解。惻隱之心、羞惡之心，這是情，那麼，仁義禮智是什麼？性屬於理，情是屬於氣，心是居間。心統性、情則理，這是引用張橫渠的話。可是話說回來心還是屬於氣這邊，它是氣之理。把這個心性情三方面放在理氣論裡，心有一個很特殊的地方。它可以居間，把性跟情統合起來，這個架構是很清楚的。但是劉戡山反對朱子的這種講法。

劉戡山論情的時候，比這個複雜得多。王陽明講心、性、情的概念，根據《孟子》的「四端之心」那一段話，他是以《孟子》為本。但是劉戡山不是以《孟子》為本，他是以《中庸》為本。《中庸》首章講：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」這句話對劉戡山的思想有決定性的影響。他是據此來衡量孟子、來



理解孟子。所以，喜怒哀樂他稱之為「四德」，他不稱為「四情」。喜怒哀樂跟惻隱、羞惡、是非、辭讓是不同的脈絡。因為在《中庸》是講喜怒哀樂，劉戡山就是一方面把喜怒哀樂理解成孟子的四端：惻隱、羞惡、是非、辭讓。那喜怒哀樂這個四德，跟《禮記》裡的七情又不同。所以他把喜怒哀樂提到一個本體的地位。

大體上這裡要瞭解的是劉戡山跟朱子的一個根本的差異。這一段話是劉戡山自己的話：「理即氣之理，斷然不在氣先，不在氣外。」（〈學言中〉）這明顯就是針對朱子講的。在氣之外無所謂理，在氣之先也無所謂理，理就是氣。所以他反對朱子把理氣二分，他也不承認有所謂的義理之性、氣質之性。他根本否定了義理之性這個概念。這是劉戡山的理氣論。他自己論情主要是根據中庸來講。請看〈易衍〉（《全集》，第2冊，頁160）：「喜怒哀樂即仁義理智之別名。以氣而言，曰『喜怒哀樂』；以理而言，曰『仁義理智』是也。理非氣不著，故《中庸》以四者指性體。」

李明輝教授的研究目的，就是論析劉戡山論情，相對於朱子，相對於陽明、孟子，究竟有什麼不一樣。劉戡山有他的特色，他講情，跟陳確、戴震的講法也不一樣。陳確、戴震是把理往性那裡擺，往下面擺；劉戡山的想法是把情往上面擺，往理上擺。所以劉戡山論情，他還保留了一個超越性。但是戴震就完全沒有超越性。我想這是一種很獨特的說法。

再者，中央研究院中國文哲研究所江日新教授則從哲學人類學的角度，採取現象學的（phenomenological）分析法，就《金瓶梅》中潘金蓮這個角色人物，進行情緒樣態與價值秩序的存在分析。江教授認為：潘金蓮為中國古典小說中一個形象頗為鮮明的女性角色。在本次討論會中，江教授提出了憤恨（ressentiment）及價值重估（umwertung）等概念，做為分析潘金蓮情緒樣態的理論間架。主要的目的則是討論有關潘金蓮之人格類型的情緒存在，及其所交涉之價值秩序的存在樣態。

江教授根據小說描述，嘗試對潘金蓮這一角色進行情緒現象學分析。從潘金蓮在身分上的自我認同、對性慾與權力的態度、尋求快感的冒險、以及失序的自我價值變形幾個方面，來確定其價值、人格類型。江教授指出，在失序的價值重估與自我毒化的自欺之下，潘金蓮的嫉妒、怨怒等情緒扭曲變形，並形塑了她的品格；於是她身兼惡婦和犧牲者二者，既是被害人，亦成為了加

害人。

五、本土心理學方面

最後，在本土心理學方面，首先，東華大學族群關係與文化研究所余德慧教授，乃以「社會殘餘」概念，試圖論述心理學中的情色現象與文學敘說之間如何接駁、交參的中介過程。在該次討論會中，余德慧教授以「社會殘餘」當做情色文學的拉崗式（Lacanian）心理分析的起點，把社會建制之外的「野處」當做情色文學主要發軔之處，細部解剖身體情色的直接性如何被轉移到「自我抹除」，而使情色之直接性被潛意識化，而終於使情色文學有了立足點。

為了防止陷入文本意識的宰制，余教授一開始就將社會、語言、象徵的異己性提出，並指出社會殘餘的「野處」為「非異己」的處所。其次他則試圖在「野處」的黑洞發現暗裡的眼睛，以其注視眼光蕩著的「淫樣」給出了注視的情色現象，而殘餘的小東西則以身體症狀的語言，塑造了情色文學的出身。余教授的論述乃以拉崗的精神分析為基礎，援用日本的私小說為情色文學的代表，做為主要討論的對象。余教授一方面嘗試瞭解情色文學如何發生；另一方面，也試圖在心理學的情色與文學的敘說之間建立擺盪的橋樑，提供心理學與文學攜手合作的一種可能。

接著余德慧教授的討論之後，中央研究院民族學研究所余安邦教授則企圖透過敘說（narrative）分析，就情、義的心理與意識現象進行詮釋學的理解。他認為：語言作為一種文化中介（工具），將展現情、義的根本性與基本性；情、義的根本性與基本性在人的敘說資料的理解中將得以彰顯。進一步說，情、義的社會文化意涵在人的社會實踐中得以呈現與再現；情、義也唯有放在人的日常之生活脈絡之中，才得以開顯及彰顯其自身，並使其向無限的可能開放、進行與「完成」。

以三位離婚女性的敘說資料進行詮釋性的解析之後，余教授表明：情乃寓居於人倫關係之中；在母子或母女的生活世界裡頭，情總是無時無刻不在生活現場穿梭與流竄；藉著事情的發生，情於是在生活現象開始發聲。義的本義則表現在人倫關係中的相互性與平衡性之中；也就是發生在家人彼此相互關懷、照顧與支持的基礎之上。義的相互性實際上也蘊涵各種人倫關係的平衡性。余教授最後指出：義的相互性與平衡性，乃建立在以情為內涵的相互回報的基礎上。這也就是情、義的文

化性與社會性的具體表徵。

在另一場討論會中，余安邦教授提出另一項有關清代筆記小說中情、義與報的本土心理學研究。余教授首先指出：近廿年來，臺灣心理學界有一股潮流，致力於所謂「本土心理學」的研究，它強調必須對於被研究的對象，置於其所處的歷史文化脈絡當中。他的研究乃以清代筆記小說為分析的材料，但這並非僅是強調研究材料的本土性，而是希望能夠進一步回到當時的歷史脈絡來思考人的心理與行為的文化與社會意涵。筆記小說做為一種世俗的、常民的素材，相當可以反映或再現當時社會的一種集體心態。余教授的研究主要是討論「情」與「義」，其中也涉及到「報」的觀念。

例如，在心理學領域裡，有關「報」的解釋過去常引用「社會交換理論」來予以解釋；此一理論強調人類互動中的「交換性」，交換的資源可以是各種抽象或具體的東西，而社會關係的性質會決定交換的原則。以往學者如楊聯陞、金耀基、黃光國等人，也都討論了在不同的社會關係當中，人們是藉由何種的交換法則在進行互動。余安邦教授的研究則希望以筆記小說為材料，分析在各種不同社會關係中的交換法則為何？其中，「報」是一個很重要的法則。「報」當中也有許多原則，如受人施恩則當「報」、「報」的時間性問題、「報」的替代性問題（如以金錢報恩）等等。在明清筆記小說中，「報」的方式不外是幾種主要類型（如報恩、報仇），而該研究就是要從「報」當中去看出人際關係的「構成」。

余安邦教授主張：所謂「報」的各種社會互動模式，可能是建立在一種更根本的社會關係基礎之上，這個基礎就是「情」。他的研究企圖指出各種不同的「情」，如何影響「報」的社會關係運作，藉此或能找出明清常民社會中的社會關係基礎，以有別於楊聯陞、黃

光國等人從「結構分析」的角度，而能從日常生活的實踐情形來加以觀照。

伍◎ 結論

本文乃以「情」、「義」這兩個核心概念為主軸，首先說明它們在本土心理學研究氛圍中的學術意涵。其次則論析了情、義在傳統儒家思想中的意義及其可能的變遷。其中首先簡要論述先秦儒家的情、義觀，續就唐宋明儒家對情、義的理解與看法做一番耙梳，再論及明末以降儒者之情、義觀。這部分的整理工作，乃嘗試為人文及社會科學關於情、義的研究，做一些初步的思想史或概念史的紮根工作，以期未來進行深入而有系統的科學研究時，有一可資參考的思考脈絡與支撐點。

本文第三部分，則簡要論述晚近人文及社會科學界幾個具代表性的重要研究中有關情、義及報的觀點、主張與詮釋。顯然地，這些學者的研究成果與論點，皆與傳統儒家思想中的情、義觀，有相當程度的接榫與關連性。限於篇幅，筆者在此無法做更充分而詳盡的討論。本文最後一部分的內容，主要是整理自中央研究院近代史研究所熊秉真教授與筆者，於民國八十六年下半年所組成的「情與中國文化」工作坊中，參與報告的學界同仁的研究資料與報告心得。這個工作坊後來發展成自民國八十七年六月開始，為期三年的「明清文化中的情、欲與禮教」主題計畫研究群。該計畫總主持人是熊秉真教授，參與研究的同仁則有政治大學中文系高桂惠教授，中央研究院中國文哲研究所李明輝教授，近代史研究所熊秉真教授、張壽安教授、黃克武教授，以及民族學研究所余安邦教授。該計畫執行單位是中央研究院。

參考文獻

- 牟宗三 心體與性體，第一冊第一部。臺北：正中書局 1983
- 余英時 中國知識階層史論（古代篇）。臺北：聯經出版事業公司，1980
- 論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究。臺北：東大圖書公司，1996
- 李明輝 儒家與康德。臺北：聯經出版事業公司，1990

- 金耀基 人際關係中人情之分析（初探）。見中央研究院主編：國際漢學會議論文集：民俗與文化組。臺北：中央研究院，1981
- 林 端 儒家倫理與法律文化——社會學觀點的探索。臺北：巨流圖書公司，1994
- 林語堂 吾國與吾民。臺北：遠景出版社，1977
- 唐君毅 中國哲學原論（原道篇卷一）。香港：新亞研究所，1976



- 陳榮捷 宋明理學之概念與歷史。臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996
- 張壽安 以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變。臺北：中央研究院近代史研究所，1994
- 馮友蘭 新事論，1940
- 黃光國 人情與面子：中國人的權利遊戲。見黃光國主編：中國人的權利遊戲。臺北：巨流圖書公司，1988a
- 儒家思想與東亞現代化。臺北：巨流圖書公司，1988b
- 知識與行動：中華文化傳統的社會心理詮釋。臺北：心理出版社，1995
- 黃俊傑 孟學思想史論（卷一）。臺北：東大圖書公司，1991
- 蒙培元 中國心性論。臺北：臺灣學生書局，1990
- 中國傳統哲學思維方式。北京：中國社會科學院，1991
- 楊中芳 緒論。見高尚仁、楊中芳合編：中國人·中國心（傳統篇）。臺北：遠流出版事業公司，1991
- 試論如何深化本土心理學研究：兼評現階段之研究成果。本土心理學研究，1期，頁122-183，1993
- 楊國樞 我們為什麼要建立中國人的本土心理學？本土心理學研究，1期，頁6-88，1993
- 楊國樞、文崇一（主編） 社會及行為科學研究的中國化。臺北：中央研究院民族學研究所，1982
- 楊聯陞 報——中國社會關係的一個基礎。見段昌國、劉紉尼、張永堂譯：中國思想與制度論集。臺北：聯經出版事業公司，1976
- 源了圓 義理與人情。李樹果、王建宜譯。天津：天津人民出版社，1996
- 翟學偉 中國人的臉面觀：社會心理學的一項本土研究。臺北：桂冠圖書公司，1995
- 潘乃德（Ruth Benedict） 菊花與劍。黃道琳譯。臺北：華新出版公司，1974
- 劉述先 朱子哲學思想的發展與完成。臺北：臺灣學生書局，1982
- 黃宗羲心學的定位。臺北：允晨文化實業公司，1986
- 劉述先、鄭宗義 從道德形上學到達情遂欲——清初儒學新典範論析。香港：未出版之論文，1996
- 蔣秋華 論張九成《孟子傳》中的義利觀。見黃俊傑主編：孟子思想的歷史發展。臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995

漢學研究中心叢刊 目錄類第4-2種

敦煌學研究論著目錄（1908-1997）

本目錄係漢學研究中心委託中正大學中國文學系鄭阿財教授、嘉義師範學院朱鳳玉教授主編。全書蒐集西元1908-1997年間，海峽兩岸及東亞地區學者之敦煌學研究成果，並且旁及海外漢學家的研究目錄。共收錄敦煌學研究的專著、期刊論文、論文集篇目、學位論文及報紙論文等約一萬二千筆。內容編排上分為：目錄、總論、歷史地理、社會、法制經濟類、語言文字、文學、經子典籍、宗教、藝術、科技及綜述等十二類。每類之中又分作若干子目，儘可能依內容性質以類相從，並按時間先後為序。資料豐富而廣泛，對研究相關主題之學者，當可發揮極大的助益。民國89年4月出版。臺灣地區定價新臺幣700元，其他地區定價美金35元。（含郵資）