

“道始於情”析论

金春峰

“道生於情”出於郭店楚简《性自命出》。

1993 年在湖北荆门郭店墓中出土了《老子》及许多儒家资料，其中《性自命出》和《语丛》集中论述心、性、情等天道与伦理道德问题，更引人注目，有学者认为系子思学派思想，填补了孔孟之间的儒家思想空白。这虽然尚可讨论，但它的最重要命题：“性自命出，命自天降。道始于情，情生于性(性)。”“始者近情，终者近义。知情者能出之，知义者能纳之”，却确实抓住了儒学以至包括道家思想在内的中国文化之根本精神。¹ 对此，已有不少文章作了论述，汤一介先生更有专文分析，指出“‘道始于情’应是孔子仁学十分有意义的内容”。² 本文在此基础上，作一些补充与展开。

这里，“道”如汤先生等所指出，主要指人道，所谓“道四术，唯人道为可道也”，也即哲学人学所研讨的有关人生意义、伦理、道德、政治等之所当然与所以然之道。按《性自命出》的说法，“道”的起始在於“情”。“情”这个字、词最早的意义是情实、实情，如孟子“乃若其情则可以为善矣”，老子“夫道有情有信”。在《论语》《老子》《孟子》中，“情”指的都是这种意义。到《庄子》《荀子》等典籍中，才看到情感”之“情”。《性自命出》和《语丛》所说的“情”兼有这两种意义。《语丛》二说：“爱生于性，欲生于性，智生于性，子(慈)生于性，恶生于性，喜生于性，愠生于性，惧生于性，强生于性，弱生于性”。爱、欲、喜、怒、愠等是情感；强弱是意志、毅力，都成为“情”的内涵。仅从这点看，文章的成书可能在孟荀之间。

“道始於情”，即是认为礼义等人道，基元的东西不是逻辑、理性、思想，而是一充满原始情欲和情感的“情”。何以如此？盖因“情”是“性”所产生的是“性”之表现为生命，而“性”则是与“生”俱来，因而可以说是“命”定的。孟子说：“莫之为而为者天也；莫之致而至者命也。”“性出於命”，即是认为“性”是“莫之致而至者”，所谓“牛生而长，雁生而伸，其性使然”是无可改变的。这就是“命”。“命降自天”，这里，“天”表示“自然如此”不是外力使其如此。“天”在儒家传统中常有另一种意义，即有如“上帝”，是世间万物、包括“命”“性”等之最终的主宰力量，从而由“天降”的“命”和“性”不仅具有本原性，还具有神圣性。但《性自命出》以气讲性，说：“喜怒哀悲之气，性也。”故它所讲“天”与荀子“自然之天”接近。但不论如何，以这样的“性”和“情”作为“道”-----人学哲学的基础，就使“道”充满人情而成为一活生生的不被遮蔽和遗忘的“存有”，而人则成为一不被对象化、而一直在行动、在诉说、在敞开自己鲜活生命的“存在”，居於哲学舞台的中心。这是与西方哲学如古希腊哲学大异其趣的。

¹从整篇看，《性自命出》类似学习笔记或讲稿，思想不连贯，且相互矛盾。按“道始於情，情生于性”的思路，性是善的，和孟子一致。但又以气论性，以好恶为性，是告子“生之谓性”思想。强调“心术”和教及《诗》《书》《礼》《乐》之人为的作用，又接近荀子思想。(参阅拙著《读郭店〈性自命出〉札记》，载拙著《〈周易〉经传疏理与郭店楚简思想新释》，中国言实出版社 2004 年，第 186-192 页)但“道始於情，情生于性……”，作为儒、道文化思想精神的概括，是很不错的。

²汤一介：《我的哲学之路》第 109-117 页，新华出版社 2006 年版。

“性”这个字，如傅斯年《性命古训》所说，最早是以“生”字兼之。《性自命出》写为“眚”，认为是有生有目者特有的，不包括无生命物，也不包括有生命但无目之物。有生有目即动物中之飞禽走兽，它们都是有血气有心的。由“眚”而写为“性”，也许是在此以后了。

何谓“始者近情，终者近义”？可举“忠、信”为例。按《性自命出》的说法，“忠、信”是“义”，但它始於“情”。这“情”就是“爱”，所以说：“爱生于性，亲生于爱，忠生于亲。”何谓忠？“尽己之谓忠”，故“忠”亦是“信”“忠，信之方也。信，情之方也。”《周易》有一卦叫“中孚”，就是讲忠信的。它以“豚、鱼”之“孚”（孵，引申为信）作为“忠信”的榜样。太平洋中的鲑鱼每年要回到陆地淡水河上游产卵行孵，历经艰险，百折不回；达到目的地，卵产完了，即在河中死去，可谓“生死以之”。黄河“鲤鱼跳龙门”，长江中华鲟亦复如斯，一代一代，一定要到三门峡、三峡上游产卵行孵，没有任何力量能改变它们。这是真正的忠信之德。故筮得本卦是吉，“利涉大川”。³但豚、鱼的这种“忠信”出於“情”（血缘亲情），出於本性，有如“命出”、“天降”，只是一种本能。人道之“忠信”却并不简简单单就是这种“情”，而是“情”在文明之高级阶段上（爱与亲）的进一步发展，是经过反思的道德自觉，因而是“终者”之“义”。这里，“义”非狭义之“义”，而是“义也者，群善之薏也”，“义善之方也。”也即群善之最终的集结。《说文》：“朝会束茅表位曰薏。”“方”规矩、方圆，也即“标准”。故“义”已不是“情”而是“道”，是“道”的完成。

在这一由始到终、由“情”到“义”的发展过程中，“心”起重要的甚至关键的作用，所谓“凡人虽有性，心弗取不出。”这里，“心”的作用，一是“思”，一是情欲、情感和意志的凝聚与发动。“取”即指这两重作用。《性自命出》认为，惟有经过“心”的这两重作用，“性”才能表现为“情”而为“人道”之“始”；亦惟有经过这种作用，它才能成为“义”而达於“道”之完成。不经过它，“性”就不过是一种“潜在”、“潜能”，不会是现实的，更不可能走向高级，成为人道文明的标志和成果。

在“心”之“取”的作用下，情和理达到兼融、平衡，恰到好处。这也就是“中庸”、“中和”-----中国文化所树立的人道的理想境界。在此境界中，人既是理性的，能思的，聪明睿智的，又是多情的，能动的，对有滋有味的生活无限热爱与眷恋的；因而它既不走向迷狂，偏激、纵欲；也不醉心於绝欲、沉思、苦修、苦行，而是如《中庸》第三十一章所描绘：“唯天下至圣，为能聪、明、睿知、足以有临也；宽、裕、温、柔、足以有容也；发、强、刚、毅、足以有执也；齐、庄、中、正、足以有敬也；文、理、密、察、足以有别也。溥博渊泉而时出之。溥博如天；渊泉如渊，见而民莫不敬；言而民莫不信；行而民莫不说。是以声名洋溢乎中国，施及蛮貊，舟车所至，人力所通，天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所队：凡有血气者莫不尊亲。故曰，‘配天’”。这样的文化境界是人道的极致，人性的极致，和平和谐的极致，犹如一首洋溢着热情的“天籁”和诗篇，永远让人振奋而又赏心悦目。

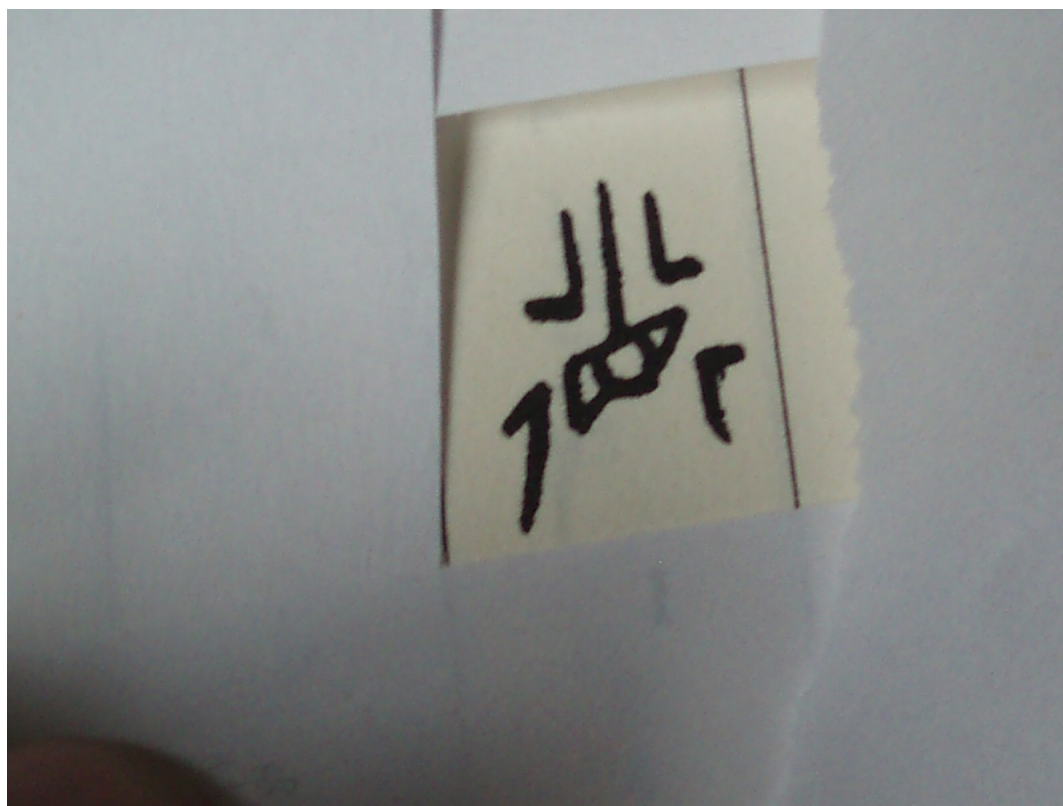
二

中国文化中，“心”这个字非常奇妙。从属它的字有一大串，如性、情、爱、恶、

³参阅拙著《周易》注释方法及一些卦爻辞的讨论》第19-21页，台湾义守大学《人文与社会》2008年第二卷第三期。

怒，等等。在《性自命出》和《语从》中，“以身心为仁，直心为德，我心为义，既心为爱，各心为欲，诉心为慎”，更把“心”的用大大突显了。杜维明教授指出这种书写法，“也许从古文字的角度立论，不足为奇，但从哲学理念加以省视确是韵味无穷。特别是身心为仁，难道除六书造字的通则以外，没有更深刻的人文信息吗？”⁴答案是肯定的。它们背后当然是有深刻的人文意义的。

在从心的文字中，“德”最早出，据郭沫若等公认的说法，到春秋时才有“仁”这个字和词，“德”则在西周金文中已有。甲骨文有一个类似“德”的“𠄎”字，许多学者认为即是“德”。刘翔指出，这个“𠄎”字不是“德”，是征伐、“伐𠄎”。征之甲骨文，以“𠄎”为“德”完全讲不通。⁵我在《“德”的历史考察》一文中，肯定刘翔的看法，认为是很对的，不过刘翔没有把字的构造之意义指出。甲骨文“𠄎”字字形为：



彳，乃通街大路之意。“直”，一直线悬在“目”上方，以之为“德”字的人解为目不斜视，引申为修德。实际上，“目”代表“头”（有如“监”、“鉴”字——水盆上方的“目”乃“头”之代表），上面直线，乃头被悬挂之形。下面无“心”，意谓头被砍下，悬挂于通路处。⁶故“𠄎伐土方”、“𠄎土方”等即杀其头悬于土方之通路大衢，以示征服。闻一多释此为省字，有省视、巡视、征伐等义，亦可参考。⁷古亚述那塞拔《年代记》说：“我杀戮他们的战士，我砍下他们的头颅，我把它们堆成大堆。我在城门对面竖起一根大立柱，我剥下所有叛乱首领的皮，我把他们的皮包在柱子上，有些皮塞进柱内，有些挂在柱上，或钉的

⁴杜维明：《郭店简与先秦儒道思想的重新定位》，载《楚简研究》——《中国哲学》第二十辑，第6页，辽宁教育出版社2000年。

⁵刘翔：《中国传统价值观念诠释学》第95，96页。台北：桂冠图书有限公司1993年。

⁶参阅拙著《德的历史考察》，《陕西师范大学学报》哲学社会科学版2007年第6期。

⁷闻一多：《释“彳省”》，《闻一多全集》第二卷。

桩子上，其他一些我钉在柱子周围的桩子上。我用火烧死三千名俘虏。”⁸殷人对被征服者的办法大约是与此相仿的，目的是对敌对者进行威慑。江西吴城城墙下发掘出十多具无身的头颅，很可能就是殷人胜利时砍下示众的。周武王伐紂，紂失败自焚，武王仍割下其首领悬掛於黄钺之上，以示胜利。后世对谋反者、匪首砍头悬掛在城门示众，即是此习的存留。“德”字承“值”而来，但加上“心”意谓使其有头有心，成为活人，或不以杀戮而服人之心。故无“心”不成其为“德”。从殷人的“值”，演变为周人“皇天无亲，惟德是辅”之“德”，代表从杀戮、消灭生命到保全生命之政策和观念的大转变，故“德”是周人关于人的生命价值的新观念。其内涵，一是敬天，一是保民，乃政治范畴，以后到《国语》、《左传》、《老子》、《管子》中逐渐演变、丰塞、扩展而为伦理、哲学范畴，有“道德”“德性”、“恩泽”、“生命”等涵义。如《国语·周语下》讲“九德”，九德为“水、火、金、木、土、谷、正德、利用、厚生。”《管子·四时》：“阳为德，阴为刑，……德始于春，长于夏；刑始于秋，流于冬。”《管子·心术上》：“虚无形谓之道，化育万物谓之德。”《易传》：“天地之大德曰生”。“德”都是德泽、恩德生命之意。(9)按《易传》，“大德”不仅指天具“生物”之善性，亦具“生物”之“大能”，非仅指道德。对物而言，“德”是物得以生、有形有神有性之最初的状态，也即其所得於天之“本性”、“德性”。⁹《论语》《老子》中之“德”即具此意义，非仅仅指道德。“德”不离心，不离人，也即不离情。

老子说：“含德之厚，比於赤子。”（《老子》第五十五章）“德”指精气，即赤子之“生命力”。“治人事天，莫若嗇。夫为嗇，是谓早服；早服谓之重积德。”（《老子》第五十九章）“重积德”即指积精，保持生命力的充沛。“常德不离，复归于婴儿。”（《老子》第二十八章）“常德”即原始的生命力。“道生之，德畜之；长之育之；成之熟之；养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰。是谓玄德。”（《老子》第五十一章）“玄德”即深处的原始生命力。《老子》中，“道”虽跃居首位，实际上却是“德”带着它的既有的生命的、人文的、思想的、历史的、政治的意义和性格影响和决定了“道”的性格。这里，历史与逻辑的统一以历史为基础；道与德的统一以德为基础。故老子思想亦是以“情”为始基的。¹⁰故老子念念不忘“德治”，指出“兵者凶器”、“善用兵者不祥”；反对统治者“食税之多”；要求“上无为而民自化”；主张个人“积精”、“厚生”、“根深蒂固”，治国亦应“积精”、“厚生”、“根深蒂固”，强烈地表现出对人的生命和生活幸福的极大热情与关心，与希腊哲学纯理性“逻各斯”精神很不相同。

与儒家比较，老子更强调原始的“情”，故以“慈、俭、不敢为天下先”为“三宝”。“慈”是母爱，出於天性，为一切母性所有（如豚、鱼之孚），比“仁”更为原始和自然。“俭”与奢华、“五色”、“五声”、“驰骋田猎”相对，是原始和简朴。“不敢为天下先”是以保持故常、老旧为优先。有如卢梭一样，老子认为文明是“自然”的退化。老子赞赏原始自然的忠信，而以“礼”为“忠信之薄而乱之首。”《性自命出》强调“义”及《诗》《书》《礼》《乐》等“人为”的意义在老子看来都是“乱首”，是应予摒弃的。但虽然如此，老子还是主张情合於理他提倡的“慈、俭”及“上德”、“上仁”等仍是一种“义”，是情理合一的。

三

⁸转引自[美]汤普森著《历史著作史》上卷第一分册，第14页，商务印书馆1996年版。

⁹参阅拙著《德的历史考察》，《陕西师范大学学报》哲学社会科学版2007年第6期。

¹⁰通常认为《老子》是一部兵书，冷酷或冷冰冰的理性是其特征。

孔子思想的核心是“仁”。

春秋时，“仁”有两个根源，一是“孝”；一是“德”。《礼记·礼运》：“祖庙所以本仁也。”《礼记·檀弓上》：“狐死正丘首，仁也。”《礼记·檀弓下》：“丧人无宝，仁亲以为宝。”《左传》成公九年：“不背本，仁也。”皆以“孝”为仁之本。“丘”是狐的诞生之处，死的时候将头正向“丘”上，以示“不忘本”。仁的另一根源“德”，以对一切有生命之物的爱为内涵，也即“博爱”。《左传》僖公十四年，“背施无亲，幸灾不仁。”僖公三十三年：“因人之力而敝之，不仁。”襄公七年：“恤民为德，正直为正，正曲为直，参和为仁。”“叁”指恤民、正直、正曲三者，三者和谓“参和”。三十一年：“视民如子，见不仁者诛之，如鹰鹯之逐鸟雀也。”都以博爱、同情之心为仁。孔子“仁”继承了春秋以来“仁”的这两重来源和含义。

孔子与宰我讨论三年之丧，批评“予之不仁”（《阳货》），“仁”的含义即是“不忘本”、“报恩”。“心”则既是“情”（报恩、恩情）之所出，又是“理”（定为三年）之所然。但正如耶稣提出爱人而使犹太教成为一普世的宗教一样，孔子的仁——爱人，也使周文化的祖灵崇拜与宗法氏族文化真正成为一普世的文化。

古希腊哲学讲道德以“义”为中心。柏拉图《理想国》中，正义就是哲学王、统治贵族、武士、劳动者各司其职，各尽其力，如此构成社会和国家的稳定、和谐。所以“义”是公义、公法，与荀子“圣王”制定礼义大分以使人能群的思想类似孔子则不仅不离“情”以讲道德，且以仁为全德。“身心为仁”，亦包含着惟个人修身才能有仁之意。“身”是主体“我”，“仁”则是我心之所欲。因而“道德”不仅是主体的自本自律，也是“人之成为人”之根本。

以后孟子以“推恩”讲仁，以“四端”讲仁。“恻隐之心，仁之端也”，“恻隐”即是“情”，它出於“性”，是“天之所与”，与《性自命出》的说法类似。它之所以是“端”，不即是“仁”，因为还要经过心的思考、选择才能有“仁”。见孺子入井，恻隐之心萌发了，有人却不去救。这就是“心”的不同思考起了作用。孟子说：“心之官则思，思则得之，不思则不得也。”“从其大体为大人，从其小体为小人。”不去救孺子的人是从其小体了。夹着个人动机，为了结交孺子的父母，为了好名声，则行为虽是“仁”，实质却不是真“仁”。孟子强调“思”、“扩充”、“求放心”是“仁”的修养工夫，也是基於“心弗取不出”，认为惟经过“心”的思考、自觉作用才能有“仁”。

以后朱熹给仁下定义：“仁者，心之德而爱之理。”即是承继孟子，兼顾情与理、情感与理性的统一。

“义”这个字甲骨文已有。从《说文》起都解为已之威仪，谓礼容各得其宜，如此则善则美。实际上，义字与财产私有有关。羊乃重要私有财产，正当地属於我即为义。羊皮披於身，如羊皮大衣，亦为装饰、仪容之美。我字本义即有以兵器自持自立之意，其构字成份寓有杀意。故“义”亦与威刑相关。《说文》：“义者，宜也”。庞朴《儒家辩证法研究》指出：“宜或为祭礼”，或用为动词“杀”¹¹孟子则以“羞恶之心”讲“义”。《性自命出》写为“身心”，也是这一思路。

故以孔孟为代表之儒家文化，可以说是一重情而情理兼综之道德学说。

四

¹¹庞朴：《儒家辩证法研究》第20-21页，中华书局1984年。

孔子和儒家亦特别重视“礼”。

《说文》：“礼、履也，所以祀神致福也。”殷人“率民以事神”，神人关系以畏惧报复、降祸为基础，和基督教的思想类似，属于神学。到西周，思想有一大的转折，以“报恩”为事神祭祀的基础，完成了从神学向人文的转变。《语丛一》：“礼，因人之情而为之。”《性自命出》：“礼作於情”，即是这一转变的理论标志。

孔子没有提出“礼起於情”的命题，但孔子思想全部体现这一根本精神。如以报恩、心安为三年之丧的基础。对祭祀、丧礼，强调虔诚、心戚。对父母的“孝”强调“敬”。“礼之用，和为贵。”“和”即情感的交流、融洽。对“天命”，强调“敬畏”，都是重“情”。

孔子以六艺教学生，首重诗教。孔子对儿子伯鱼的两次教育，都是要他学诗。有一次，伯鱼走过院子，孔子对他说：“女为周南召南矣乎？人而不为周南，召南，其犹正墙面而立也与？”（《阳货》）“正墙面而立”，今人多解为“学诗不学《周南》《召南》，就像前面横着堵墙，后面的东西什么也看不到。”实际上，“正墙面而立”就是面壁，如达摩面壁九年，直如一木头人，对一切漠然无情。“为”的意思是不仅要读，且要做。孔子要伯鱼像《周南》《召南》那样，多情而有礼，不要作木头人一样无情之人。

《周南》《召南》之诗，如《关雎》：“窈窕淑女，君子好逑”，如《汉广》：“汉有游女，不可求思”，确是情思绵绵。《鲁说》说，江妃二女，……出游于江汉之湄，逢郑交甫。郑见而悦之，……求女之佩。女与之，稍后视佩，空怀无物，二女亦不见。上博楚简《孔子诗论》：“《广汉》不求不可得，不攻不可能，不亦智恒乎？”（十三简）此非谓事实上不可得、不可能，乃必然不可得。所以如此，则因二女为神女也。此种浪漫情怀，其滥觞则是《楚辞》、宋玉《高唐赋》《神女赋》、曹植《洛神赋》之类。孔子心中是否有此神女，虽不可知，但其重情是很显然的。¹²其他，《葛覃》讲“归宁父母”，《卷耳》讲怀念妻子，《蠹斯》讲多子多孙，《桃夭》表现出嫁的喜悦，《兔罝》欣赏男子的英武，《汝坟》讲夫妻情深，《鹊巢》讲被遗弃的痛苦，《草虫》讲对丈夫的思恋，《甘棠》讲对召伯的感恩，《标有梅》讲自由恋爱，《野有死麕》讲“有女怀春，吉士诱之”。抒情之亲而浓，在三百篇中莫过於《周南》《召南》两篇了。所以孔子强调诗教可以说是以“情”为教育之本了。

孔子提出君子要“兴於诗，立於礼，成於乐。”这里，诗、礼、乐是三位一体的。诗有声有曲有调，是乐。诗中亦有礼，礼亦为礼乐。孔子和子夏谈诗，“美目盼兮，素以为绚兮”，孔子说“绘事后素”，子夏说“礼后乎！”孔子很受启发，事实上是孔子启发了子夏。上博简《孔子诗论》：“《关雎》以色喻于礼。……”（第十简）“以琴瑟之悦，拟好色之愿，以钟鼓之乐，”（第十四简）“口口口口，反内于礼，不亦能改乎？”（第十二简）生动地显示礼始於情及孔门如何以礼解诗，诗礼结合的情景。

“礼起於情”在《礼记》中有广泛运用，如《礼运》说：“礼……顺人情之大窦也。”《问丧》说：“此孝子之志也，人情之实也，礼义之经也，非从天降也，非从地出也，人情而已矣。”《三年问》说：“三年之丧何也？曰称情而立文，所以为至痛极也。斩衰、苴杖、居倚庐、食粥，寝苦枕块，所以为至痛饰也。”《祭统》说：“夫祭者，非物自外至者也，自中出生於心也。心怵而奉之以礼。是故惟贤者能尽祭之义。”故《礼记》之婚、丧、祭祀等理论，既是重情的，又是重义重理的

¹²参阅拙著《郭店《上博》孔子诗论散论》，载《楚地简帛思想研究（三）》第379-392页，湖北教育出版社2007年。

是情与理的结合¹³；亦出於子思孟子一派。¹⁴以后荀子讲性情恶，以“礼义”为“法之大分，类之纪纲”，但在“礼有三本”中，仍然强调“报恩”之情是礼的根本，依旧维系了儒学的传统。

¹³参阅冯友兰《儒家对于婚丧祭礼之理论》，载《三松堂学术文集》第132-145页。北京大学出版社1984年版。

¹⁴参阅拙著《〈礼记〉丧祭礼思想是荀学还是孟学》，载拙著《冯友兰哲学生命历程》第59-62页，中国言实出版社2004年。