

问世间情为何物：情与爱若斯^A

陈戎女

世间之情，无外乎人世之情与出世之情。投向不同的对象，便有各式各样的情现身。然而，分类并不能穷尽情的实质。我们到底在什么意义上谈论“情”这个字？在跨文化语境下，中国和西方为“情”提供了哪些辞章和义理的初始资源？本文意图从词源学、历史神话的角度，探究“情”的一些约定俗成的说辞和有趣的跨文化结合点。

汉语里“情”字的组合度相当大，合成词不胜枚举，且无不与人自身密切相关，“情感”、“情爱”、“情欲”、“情绪”、“情操”、“情意”、“性情”、“情愿”、“情趣”、“情况”、“情理”、“情状”、“情不自禁”、“情非得已”……“情”使用很繁密，它无时无刻不弥漫在我们周遭的个人生活和社会空间里，也无孔不入地充斥于古今各种汉语思想和典籍中。

汉语古籍所载的“情”字，涵义大约在两个层面上延展。作为本性的情，和作为情感的情。“夫物之不齐，物之情也”（《孟子·滕文公上》）显然说的是物之本性参差不齐，有个体性差异。“情伪相感而利害生”（《周易·系辞下传，第十二章》）所论的仍是事物有真假虚实的情况，利害随之而生。

情感之“情”乃发乎内而出于外。许慎的《说文解字》把“情”解为“人之阴气有欲者”，强调的是“情”内在的由来，出于“阴气”，且有“欲”存焉。（略早于《说文解字》的《白虎通·情形》也持此内在说，谓“情者，阴之化也。”）《礼记·礼运》早就借孔子之口描述了“情”在人身上之外现：“何谓人情。喜，怒，哀，惧，爱，恶，欲。七者弗学而能。”七“情”乃出于自然，心动而七情出焉。这也是荀子所谓“天情”，“好恶、喜怒、哀乐臧焉，夫是之谓天情”（《荀子·天论》）。无论是七情还是天情，皆说明情感或情绪乃人的自然本能，即人之本性。在这个意义上，人之“情”和物之“情”（本性）在指涉面上其实是相通的。

除了自然流露的七情或天情，诗文是情最重要的外化渠道。《诗·大序》论诗时说诗乃“情动于中而形于言”，而“情发于声，声成文，谓之音”。《诗·大序》为诗与情的关系做了最早的揭示，刘勰亦步其后尘，曰“夫情动而言形，理发而文见”（《文心雕龙·体性》），“洞晓情变，由昭文体，然后能浮甲新意，雕画奇辞”（《文心雕龙·风骨》）。诗人们则为这些文学理论上的定见提供了数不胜数的注脚。从《诗经·关雎》：“窈窕淑女，寤寐求之。求之不得，寤寐思服。悠哉悠哉，辗转反侧”，到盛唐诗圣杜甫的“感时花溅泪，恨别鸟惊心”，莫不是“情”之切切，情态可掬。正所谓情到深处即为诗！

“情”，不拘是物之本性还是人之情感，均为先天自然所赐。儒家和道家对“情”的态度有绝大的分野。儒家的圣人要以“十义”治七“情”，也就是以儒家之纲常伦理规导“情”，可发乎情，但要止乎礼。《礼记·礼运》云：“故圣王修义之柄，礼之序，以治人情。故人情者，圣王之田也。修礼以耕之，陈义以种之，讲学以耨之，本仁以聚之，播乐以安之。”情乃“圣王之田”，此比喻再恰当不过地说明了人之“情”是圣人要耕种修治的田地。即便儒家承认，“性”、“情”、“欲”是人天生就有的，“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，

^A 本论文为“北京语言大学青年自主科研支持计划资助项目”（中央高校基本科研业务费专项资金资助，项目批准号09JBT011）。

情之应也”（《荀子·正名》），但是，必须以“师法”和“礼义”整治之。

所以，孔子的“爱人”不是一个自然情感概念，而是一个伦理道德概念。爱人即“仁”（《论语·颜渊》）。从自然的性、情、欲到仁义的转变，说明儒家将自然性情纳入到自我道德情操的修炼轨道上，其中隐含着对情之类出于天性自然之物的道德和政治态度：人是需要教化、需要规矩的动物。

道家对出于自然的一切视若自然，任由之适之，不假人手修饰。庄子妻亡，其仍鼓盆而歌，个中玄妙在于庄子参悟了人死乃归于自然，大化流行，“是相与为春夏秋冬四时行也”（《庄子·至乐》）。^A冯友兰说，庄子以理抵消了情，^B但此理与儒家之理不同。儒家肯定人的七情是本能，但这等自然粗糙之物就像田地丘壑需要经过圣人之手耕作治理，人才成其为人，社会才是礼乐之邦。而道家以为“至乐”就是“无乐”，世俗之人纵情于官能之乐，富贵者求乐，都会伤生，疏离生命。^C人切忌大喜大怒，“人大喜邪，毗于阳；大怒邪，毗于阴。阴阳并毗，四时不至，寒暑之和不成，其反伤人之形乎！”（《庄子·在宥》）大喜伤阳，大怒伤阴，对人之“情”最好从内在顺其自然养其精神，不为哀乐之情所困，是故圣人无情。用庄子的话来说，这样才能“无为也而后安其性命之情”（《庄子·在宥》）。《庄子》中的“情”这个字的涵义偏向于指事物事情之本性实情（如“遁天倍情”、“性命之情”），原因可能是情感会烦扰人心精神，所以倡导“无乐”、“无情”的庄子对喜怒哀乐之情有所提防，但更多是一种超越的态度。

就思想的社会化程度而言，显然是儒家训导“情”的态度占据了后来中国文化的主流。老庄思想的反人伦、反社会，注定其关于“情”的学说只能在那些入仕而不得的归隐之士那里得到共鸣。

古代文献中，另一个与“情”相对的重要概念为“性”。《说文解字》解之为“性，人之阳气，性善者也。从心，生声。”从词源学分析，性、情二字皆从“心”，即北宋张载所说的“心统性情”。有分别的是性为善者，情为恶者，性为阳者，情为阴者。汉儒董仲舒将情与性并置，谓“身之有性情也，若天之有阴阳也。言人之质而无其情，犹言天之阳而无其阴也”（《春秋繁露》卷十《深察名号》）。虽然董儒对“性”也有所甄别，提出了人性有上中下的性三品之说（圣人之性、中民之性和斗筭之性，见《春秋繁露》卷十《实性》），“性”并非全善，“人受命于天，有善善恶恶之性，可养而不可改”（《春秋繁露》卷一《玉杯》），然而，就性情关系而言，董儒无疑是倾向于性阳情阴、性仁情贪。而“性情”并举，是把人的存在与天地万物的存在视若一体，阴阳善恶皆有之。^D阴阳是典型的中国自然哲学概念，而善恶归属道德哲学。善恶在西方语境里是水火不容的二元对立概念，但在中国语境里不是。如今现代汉语里时常操用的“性情”一词，已然蕴含着古代先哲们在辨析义理后赋予“性情”的阴阳调和，善恶相济的典型中国式思想：自然之阴阳、道德之善恶，两极相辅相成。语言问题和哲学的理解问题有时竟然如此密不可分。

看来，在中国古汉语和思想语境下，情乃人之本性，本质上是人最原初的自然存在，体现为各种情绪和欲念，谓之曰“七情”。性与情并举，暗示着人的

^A 《庄子·养生主》中秦失吊唁老子之死时讲述了同样的道理：“适来，夫子时也；适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓是帝之悬解。”

^B 冯友兰，《中国哲学简史》，北京大学出版社，1996年，第95页。

^C 陈鼓应注，《庄子·至乐》，见《庄子今注今译》，中册，中华书局，1983年，第445页。

^D 人之“性”究竟本善还是本恶？人“性”论在中国思想史上是一个极为复杂的论题，先秦儒家论人性有“性相近”（孔子）、“性有善有恶”（世硕所言，据王充《论衡·本性》所引）、“性善”（孟子）和“性恶”（荀子），汉儒董仲舒提出“有善善恶恶之性”，宋代张载则提出“天地之性”与“气质之性”，此不赘述。

小宇宙内已然蕴含着阴阳二气和善恶二者。这似乎可视为中国先贤对人的一种化通之解。

文人墨客们在笔下极尽情之千姿百态，“问世间情是何物，直教生死相许”是一种情，“天若有情天亦老”是另一种情，但个人之“情”终究无法逃逸出世间、天地之外，最终情的出路仍需要一种方向性的引领。当“情”被植入宗法社会时，无不走向儒家以伦理德行教化和节制之路。道家所谓的道法自然，超越性情之累而达到无情、无乐的境界，其实是哲学意义上的解决，不是社会意义的解决。所以，中国的性情之说及其社会化生存的主要演绎者是儒家。

情，在古希腊是另一个词，“爱欲”（Eros），古典希腊文写作 ἔρως，在荷马那里写作 ἔρως。Eros 一词既可指爱神“爱若斯”的名字，又指任何强烈的“爱欲”、“爱恋”，这种欲求后世特别指向性爱对象。希腊经典的神话传说中，Eros 的来源有两个：赫西俄德在《神谱》里提到，继混沌之后就有了大地和爱若斯，^A故柏拉图《会饮》中的人物斐德若说爱若斯算年纪最大的神，没有父母，最受敬重（柏拉图《会饮》178b）。^B另一说源自荷马史诗，产生更早，流传也更广，小爱神爱若斯是女爱神阿佛罗狄忒（Aphrodite）与战神阿瑞斯的私生子，经常作为女爱神的伴侣陪伴她身旁。但麻烦的是关于阿佛罗狄忒的来源也有两个赫西俄德说她没有母亲，生自天神乌兰诺斯（Ouranios）的生殖器，^C荷马则说她是宙斯与瀛海之神奥克阿诺斯的女儿狄奥涅（Dione）之女。^D

希腊古典时期，柏拉图和色诺芬两部同名为《会饮》的苏格拉底文学作品都奉献了对主宰七情六欲的爱若斯（附带阿佛罗狄忒）的赞辞。“会饮”（symposium）在希腊司空见惯，男人们聚合宴饮，酒醉脑热之际七嘴八舌就某个话题各抒己见。柏拉图的《会饮》明言是赞美爱若斯的，含有七篇爱的颂词，据传专和柏拉图唱对台戏的色诺芬则把他的《会饮》第八章献给了对情爱的讨论。柏拉图的泡赛尼阿斯和色诺芬的苏格拉底对两个女爱神阿佛罗狄忒的形象寓意做了义理上的辨析：属天的女爱神（源自赫西俄德）和属民的女爱神（源自荷马），属天的阿佛罗狄忒养育的是心灵的爱欲，而属民的阿佛罗狄忒则激起的肉体的爱欲。^E柏拉图和色诺芬辨识不同的阿佛罗狄忒，其意图倒不在于正本清源（希腊神话中的神经常有两三种说法），而在于分辨不同的爱欲，标示出爱欲价值上的高低。属天的爱欲爱的是人的灵魂，欲求的是智慧和美德，希腊人认为高贵的人欲求这一种爱欲，“正派的男童恋”就属于此种。属民的爱欲爱的是人的肉体，其情爱十分普泛，一般人沉湎的就是这位爱神（柏拉图《会饮》181b，185b）。^F

古希腊文史哲中，阿佛罗狄忒与爱若斯是标记“爱欲”的象征性形象，常相伴出现，有时没有明确区别。两个爱神和相关的神话构筑出不少围绕着“爱欲”展开的想像性故事：爱欲与背叛，爱欲与战争，爱欲与僭政。从语词发展史的角度看，是 Eros 而不是 Aphrodite 在后世胜出，成为西方代言“爱欲”和情感的常用词。

似乎还嫌不够混乱，柏拉图的《会饮》又借阿里斯托芬的嘴，就人的性（本性和性别）和爱，讲了一个更为奇妙的神话故事。^G所谓“人的自然”原来是什

^A 赫西俄德，《工作与时日 神谱》，张竹明、蒋平译，北京：商务印书馆，1991，第29页。

^B 柏拉图，《柏拉图的〈会饮〉》，刘小枫等译，北京：华夏出版社，2003，第20页。

^C 赫西俄德，《工作与时日 神谱》，同前，第31-32页。

^D 《伊利亚特》5.370-372，罗念生、王焕生译，北京：人民文学出版社，1994。

^E 柏拉图《会饮》180e，《柏拉图的〈会饮〉》，同前，第28页以下；色诺芬《会饮》8.10，《色诺芬的〈会饮〉》，沈默等译，华夏出版社，2006，第109页以下。

^F 柏拉图，《柏拉图的〈会饮〉》，同前，第28页，第36页。

^G 此神话故事的材料来源是前苏格拉底哲人恩培多克勒用诗歌语言描述的宇宙生成，宙斯所说的话与恩培

么样子呢？阿里斯托芬说，人“开初的时候”除了男女两性，还有一个男女合性的第三性。当时，三种性别的人都是圆的球形人，有四手四脚，一个脑袋两张脸，一对生殖器。“男人原本是太阳的后裔，女人原本是大地的后裔，既男又女的人则是月亮的后裔”（柏拉图《会饮》190b）。^A既男又女的人很强大，想与神抗争，宙斯为了让人虚弱，把所有的人切为两半，切了以后，“人人都总在寻求自己的另一半”，由双性别的人切开的男人和女人追求的是异性，由纯男人和纯女人切开的男人和女人则追求的是同性，这就是为什么有异性恋和同性恋（柏拉图《会饮》，190d-191e）。^B

情爱的由来，从阿里斯托芬讲的神话故事可以得知，“个中原因就在于，我们先前的自然本性如此，我们本来是完整的，渴望和追求那完整，就是所谓爱欲（Eros）”（柏拉图《会饮》，193a）。^C这个包裹着神话的外衣、看似荒唐的故事，其核心指向的是对“爱欲”的哲学阐释。什么是爱欲（Eros）？人的爱欲就是欲图回归人的自然本性，爱欲就是追求完整。或者说，爱欲是神对人失去第一自然或原初本性的补偿。据说，这个采自哲人恩培多克勒的神话，表明阿里斯托芬将爱欲与人的历史性存在联系起来——过去（没有被宙斯切成两半之前）、现在（被切成两半，爱欲出现）、未来（医治好存在的裂伤）。^D

柏拉图借阿里斯托芬之口讲的故事，应该正解还是反解，是个难解之谜。众所周知，阿里斯托芬的《云》控诉苏格拉底是败坏青年德性的智术师。柏拉图在《会饮》里别有用心地让苏格拉底遭遇阿里斯托芬，显然是要将“会饮”的酒后闲谈推向某种紧张。若然，阿里斯托芬讲的神话肯定与后面苏格拉底的爱若斯颂词的微言大义在暗中较劲。布鲁姆不无道理地说，阿里斯托芬的神话故事中描写的爱欲是平行的，不隐含向上的方向，而苏格拉底的爱欲是阶梯状，指向上方和超越。^E的确，后发言的苏格拉底反驳了阿里斯托芬，他引述女先知第俄提玛说：“依我的说法，爱恋所欲求的既非什么一半，也非什么整体，朋友，除非这一半或整体确实确实是好的”（柏拉图《会饮》205e）。^F第俄提玛驳斥的是对爱欲的历史性理解，爱欲欲求的不是过去、现在或未来可变的東西，而是不变的美、好或善本身。爱欲还欲求在美中孕育和生产，留下灵魂的子嗣而不朽，最终人会突然瞥见“自如的美”本身（柏拉图《会饮》210e）。^G

从柏拉图《会饮》讲述的七种“爱欲”神话故事来看，希腊人对爱欲的理解人言殊，性爱只是其中一个向度。后世泛用的 erotic“性欲”一词大大缩小了原初意义的“爱欲”Eros 的欲求对象面。难怪海德格尔抱怨，erotic/erotisch 和希腊文的 Eros 有绝大分野，Eros 更多是一种对“在之奋求”（Seinsersstrebnis）的自我理解。^H海德格尔对 Eros 的理解，深谙柏拉图的教诲。我们再一次看到，语言与哲学问题有时有着难以分解的密切关系。

需要提一提的是，西方情爱论的另一个重要来源是《圣经》。《圣经》只有少量

多克勒的用法一样（《前苏格拉底残篇》，20.4，参见《柏拉图的〈会饮〉》注 268，同前，第 81 页）。

^A 柏拉图，《柏拉图的〈会饮〉》，同前，第 48 页。

^B 柏拉图，《柏拉图的〈会饮〉》，同前，第 49—51 页。

^C 柏拉图，《柏拉图的〈会饮〉》，同前，第 52 页。《会饮》中第俄提玛还讲述过爱若斯的另一个起源，爱若斯是介于神与人之间的精灵（Daimon），他是在阿佛罗狄忒生日宴会那天，机巧女神默提斯儿子丰盈神波若斯和贫乏神珀尼阿所生（203a, 203b-c，见《柏拉图的〈会饮〉》，同前，第 75—76 页）。但柏拉图此说法的目的在于哲学性地描述爱若斯一样的哲人苏格拉底，而非真正讲述爱若斯的神话故事，故一般的希腊神话不采此说。

^D 《柏拉图的〈会饮〉》注 268，同前，第 81 页。

^E 布鲁姆（Allen Bloom），“爱的阶梯”，见《柏拉图的〈会饮〉》，同前，第 179 页。

^F 柏拉图，《柏拉图的〈会饮〉》，同前，第 81 页。

^G 柏拉图，《柏拉图的〈会饮〉》，同前，第 91 页。

^H 刘小枫，“译者弁言”，《柏拉图的〈会饮〉》，同前，第 11 页。

经书讲到情人间炽热的爱情，以《雅歌》为最。《雅歌》赞美情人“思爱成病”（《雅》2：5），“你的爱情何其美！你的爱情比酒美！”（《雅》3：10），收煞之际《雅歌》升华了爱情，“爱情如死之坚强……爱情，众水不能熄灭，大水也不能淹没。若有人拿家中所有的财宝要换爱情，就全被蔑视。”《雅》8：6，7）但《雅歌》的热烈情爱言辞在《圣经》中寥若晨星，《圣经》赞美婚姻和教人忠诚于家庭的训导更多。在根底上，《圣经》所描述的情或爱欲立足于上帝及其启示，爱上帝并驯服于他，是《圣经》的首要要义。人与人之间的情爱是爱上帝的延伸，理当受到神的力量制约。以此为基础，人类的情感关系以家庭为核心得以确立，家庭之外的爱欲关系被视为违反了上帝的律法。“婚姻，人人都当尊重，床也不可污秽因为苟合行淫的人，上帝必要审判”（《来》13：4）。希伯来人的爱欲纵然强烈但严格受到限制，即使《雅歌》中热烈爱恋的情人也是准备要结婚的新郎和新娘。而从希腊人派生出的爱欲观却非常宽泛，爱欲是一种欲求，可以欲求美的身体也可欲求知识（所谓爱智慧——哲学），这些恰恰是和家庭、法律相冲突的欲望和渴求。

经过这一番中西“情”与“爱若斯”话语的回顾，让人不无惊讶地发现，“性情”和“爱若斯”虽判然有别，但古代中国和希腊都出现过阴阳互补、男女同体的譬喻性说法和虚构性神话。阴阳或男女一体当然寓含着两种对立的自然之性的整合，这与如今性别研究所标举的男女性别差异的问题意识相差不可以道里计。从跨文化的角度看，阴阳合体，男女合性，其中隐匿着中西先贤们对“情”“爱”问题相通的洞见：不论是中國性情说的阴阳互补，还是西哲讲述的人的自然状态（既男又女）的失去和欲求，以及《圣经》孜孜以求的人向上帝神圣之爱的皈依，终归都指向了一种更高的完整。这是否是说，见诸于人的性情或爱若斯，最终必须由某种力量——或是儒家的伦理道德，或是希腊人对完整或理念的欲求，或是希伯来人对上帝之爱——指引着，走向更高意义的统合，或者复归本原。

对情和爱若斯的引导，实际上反映出这样一种态度：对发乎自然的性情，必须要从某个角度去规训之。因而，“情”自出现之初，无不受到种种训导。中国的儒道释三种思想传统中，道家和佛家只对“情”做了哲学或宗教的解释。真正在社会人伦意义上对“情”进行道德规训的，当属儒家。孔子所说的以十义治七情，荀子言及情性应“正之”“导之”，就是要用人伦道德之犁耕种良莠不齐的人之性情的园地。但是，儒家对人之“情”的社会训导与束缚，曾被认为是封建社会压制人的自然性情的大山，在中国近代构建新型社会时，近代知识人借助西方的启蒙话语对其予以最猛烈的抨击。于是，传统儒家以道德训导“性情”的思想和任务最终被西方舶来的启蒙理性的理论和实践取代。

西方的爱欲话语在《圣经》中早就接受了神的力量制约。《圣经》中的情，是高度宗教化的情，是渴慕至神至圣从而超越自我的情。这样的情感，已最大限度滤去了其中非宗教道德的杂质，被完美驯化。希腊的爱欲形象，在密索思（mythos，意为“神话”）时代本是奥林波斯山上欲求强烈的女爱神阿佛罗狄忒或小爱神爱若斯。自柏拉图始，爱人者和被爱者被教导着爬越一架爱的阶梯，位于阶梯顶端的真正爱欲是灵魂希求美的理念，那“晶莹剔透、如其本然、精纯不杂的美”，苏格拉底就是这样一个爱欲者——浑身充盈着哲学的爱欲的人。爱若斯的神话形象折变为爱欲的哲学概念。柏拉图之后的哲人把哲学的爱欲（爱—智慧）演变为单纯对逻各斯（logos）理性的欲求。这或可以解释，为什么在柏拉图的对话体哲学里总是有神话（戏剧），而亚里士多德的独白体（体系）哲

学则倡导用逻各斯代替荒诞不经的密索思^A。逻各斯中心主义就此扎根，爱欲退场。启蒙以降，理性被视为一切现存事物（包括情感）的最高裁判。虽然还有休谟这样的人理解到，理性是也应该是情感的奴隶，但这已经不妨碍他从经验出发，以实验推理的方法研究人的各类情感了。^B

理性一路高歌猛进。披着理性外衣的科学主义在现代俨然以主宰“情”与“爱欲”的新上帝面孔出现。现代科学家认为情感出自“脑”，而非中国人广泛谈论的“心”。一些神经科学家、心理学专家研究了人的大脑，终于证明了人的情绪能力是与大脑前额叶皮层腹内侧密切相关，是大脑决定了我们的喜怒哀乐之状。^C这个说法显然比传统的“情”是“人之阴气有欲者”，或者古老的爱神形象和哲人的形而上学玄言，听来更“科学”、“合理”。科学家的断言证实了一个不争的事实：情爱在现代已经踏上被科学规训的不归路。但麻烦的是，情与爱欲的科学知识用处十分有限，它不能安顿我们现实的七情六欲，以及我们对七情六欲的想像。

被科学规训的“情”不过是情感现代性问题翻开的其中一页。就个人层面而言，现代人的感情越来越让位于理性对身心的宰制，情感和情感教育的缺失使得早已乘虚而入的理性成为调整个体生活风格的规矩。在社会层面上，承载人伦情感的传统礼俗形式几乎被破坏殆尽，现代社会有各式各样被现代法令和条例管理的组织帮助我们表达情感和“爱”，有诸如心理专家的技术人士教导情爱专业知识，处理大众的心理情感问题，社会却越来越缺乏合适的容器盛载人的自然性情。如此景况，中西皆然。

如今我们缺失的就是情感的教育。对比当下中国教育的唯理化和崇智倾向，我们今天的情感和品德教育不是多了，而是太泛，浮于表面。中国的父母往往花费巨资投资孩子的教育。这些教育，有绝大部分因为“益智”而受到家长的垂青和追捧。不必提臭名昭著的“奥数”，就连幼儿园的小孩子，哪个不学“珠心算”、英语、数学、识字课程。而情感和高贵思想品质的教育被认为是无益和可以放弃的。

无论中西，我们并不缺乏情与爱的知识资源。若以史鉴今，如何才能用美好的情感和爱欲浇灌并拯救我们的未来，是一个迫切而沉重的问题。

^A 柏拉图从不惮于以密索思（神话故事）的形式来讲述某种逻各斯。所谓诗与哲学之争在柏拉图这里一开始就打得难解难分，绝非我们后人以为的，是逻各斯对密索思的全面胜利。参罗森（Stanley Rosen），《诗与哲学之争》，张辉译，华夏出版社，2004，第5页。

^B 休谟，《人性论》（下），关文运译，郑之骧校，商务印书馆，1997，第309页以下。

^C 陈蓉霞，“一个神经学家眼里的情绪、感受和意识”，载《中华读书报》，2009年11月11日。