

天理與人欲的省思 ——以《詩集傳》的淫詩為探討

黃麗娟*

大綱

- 一、前言
- 二、《詩集傳》中的情詩與淫詩
- 三、天理人欲的省思
- 四、結論

*台中技術學院應用中文系講師

摘 要

本文藉著比較情詩與淫詩，試圖找出朱子判定「淫詩」的標準。關於朱子淫詩的標準，已有學者指出一二，本文進一步列出朱子所謂「淫詩」，並加以分析，具體歸納朱子的淫詩標準。發現情詩不等同淫詩，主要的區別關鍵是，朱子認為要得「性情之正」。因此本文要繼續追探情感的正與偏之分際為何？

《詩集傳》中情詩的愛情主角多半以男性為主體，如〈關雎〉〈漢廣〉，詩中的未婚女性都扮演儼然不可犯的角色。情詩中已婚女性，多具有溫柔賢淑的傳統婦德。

而違反社會的倫理規範之愛情為「淫」。例如：(1) 在婚姻以外之感情。(2) 凡是男女不經父母之命，媒妁之言的嫁娶，而私相自由戀愛就是淫；《詩經》中所有男女在婚前的戀愛詩，朱子都斷為淫詩。

因此我們不禁要進一步追問，是社會規範成為天理(道德原則) 的判準？社會規範與天理(道德原則) 之間的關係為何？並檢討理學代表人物朱子對天理的認定標準。

關鍵字：朱子、朱熹、詩集傳、天理人欲、淫詩、禮教

一、前 言

天理人欲談論的人不少，且有兩本專書。但著重在天理人欲的關係探討，到底天理與人欲是一？還是對立？朱子說天理人欲是一；但又說「存天理，去人欲」，彼此又是對立。一與對立的關係糾葛不清，該如何釐清？

還有，從理論上看，所謂人欲，朱子以欲望的過度來解說，是可以被接受的，但是為何演變成禮教殺人，關鍵的因素又在那裡？

以上這兩個問題，在過去「天理人欲」的議題上一直是懸而未決，本文試圖說明「天理人欲」的關係，並找出衍為禮教殺人的原因。

以往學界分別單獨從文學的觀點探討《詩集傳》的淫詩，及從哲學的角度討論「天理與人欲」。今擬將兩者結合起來探討，從「淫詩」與「情詩」的不同探討朱子天理人欲的辨識課題。試圖藉著「淫詩」的談論將抽象的天理人欲概念拉回具體生命層面做個檢視。

一直令人百思不解的是，宋儒「天理人欲」之理論沒問題，可是為何演變成禮教殺人？本文藉著比較情詩與淫詩，試圖找出朱子判定「淫詩」的標準。並且藉著這個標準討論「天理與人欲」這個課題。

要瞭解朱子的「淫詩」說，最直接的方式是從目前仍廣為流傳的《詩集傳》、《詩序辨說》入手，其次是《朱子語類》中朱子關於《詩經》學的談論，《詩集傳》主要呈現朱子《詩經》學的概念，可以用周予同先生的話作為代表：「朱熹《詩經》學之大要，約可析為三方面，即：一、反對〈詩序〉，以為不足憑信；二、不專主毛、鄭，而間採今文《詩》說；三、提出新解，以《詩經》二

十四篇為淫佚之作。」^{註 1}「他把〈國風〉中的二四首詩看作淫詩」毛詩序：「風，風也，教也，風以動之，教以化之。」「先王以是經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗。」「漢代經師為了使“三百篇”符合“經”的地位，沒有把詩歌當作文學來研究，反而嚴重歪曲詩的原意，用封建道德觀點說詩。…如《毛詩序》的作者便把《詩經》解釋為一種教化的工具，以為它一方面反映前代聖君賢臣的政績和德行，一方面譏刺後代昏王亂臣的惡跡，從而賦予“三百篇”鑒戒懲勸的意義。」…朱熹提出“淫詩”之說，肯定《詩經》存錄民間戀歌，推翻了《詩序》美刺說的基礎。^{註 2}朱子謂：「蓋所謂〈序〉者，類多世儒之誤，不解詩人本意處甚多。且如『止乎禮義』，果能止禮義否？〈桑中〉之詩，禮義在何處？」王曰：「他要存戒。」曰：「此正文中無戒意，只是直述他淫亂事爾。若〈鶉之奔奔〉〈相鼠〉等詩，卻是譏罵可以為戒，此則不然。某今看得〈鄭詩〉自〈叔于田〉等詩之外，如〈狡童〉〈子衿〉等篇，皆淫亂之詩，而說《詩》者誤以為刺昭公，刺學校廢耳。^{註 3}」

朱子把《詩經》與經學典籍稍作區分，主張研習《詩經》還需要具備一副文學的眼光。朱子說：「聖人有法度之言，如《春秋》、《書》、《禮》是也，一字皆有理。如《詩》亦要逐字將理去讀，便都礙了。^{註 4}」「聖人之言，在〈春秋〉、〈易〉、〈書〉無一字虛。至於《詩》，則發乎情，不同。^{註 5}」朱子面對《詩經》中的某些愛情詩，一反漢儒美刺說的窠臼，大膽地將這類詩作視為男女互

註 1 朱維錚編：《周予同經學史論著選集》，（上海人民出版社，增訂本），頁 157。

註 2 <http://www.cciv.cityu.edu.hk> 李家樹（LEE Kar Shui），香港大學文學士（一級榮譽）、哲學碩士、哲學博士，英國語言學會院士（F.I.L.）：現任香港大學中文系教授、博士及碩士研究生導師、香港大學亞洲研究中心院士與中國西北大學國際唐代文化研究中心研究員。

註 3 《朱子語類》第 080 卷詩一卷第八十詩一綱領。

註 4 《朱子語類》，第 6 冊，卷 80，頁 2082。

註 5 《朱子語類》，第 6 冊，卷 81，頁 2100。

相誘引、戲謔、贈答的淫奔之詞。他認為《詩》三百篇中存在淫詩，這是不容否認的事實；〈古序〉謂〈東方之日〉為刺衰之作，解〈桑中〉為「刺奔也」，〈子衿〉為刺學校廢也；〈古序〉硬要將淫詩說成美刺教化，著實牽強。對於三百篇這種詩歌體裁的經典而言，讀者應注重其文學色彩及情調。朱子提出《詩經》中有淫詩之說，在經學史上可說是貢獻鉅大。

朱子肯定《詩經》中有淫詩，可是在道德批判上卻對淫詩持否定的態度，因而受到某些學者的駁斥，他又根據孔子“《詩》三百，一言以蔽之曰：思無邪”（《論語·為政》）之言，就說詩本身有邪、正。淫詩就是邪詩，他認為《詩經》中保留淫詩，就是要讀《詩》的人不要胡思亂想，對孔子存錄以警效尤的“淫詩”，應存著無邪之念，以避免“淫詩”影響。

朱子將《詩經》中部分反映男女情感的詩作稱之為淫詩，但抒發男女情感之詩不全然是淫詩，如〈周南·關雎〉、〈周南·漢廣〉、〈秦風·蒹葭〉、〈鄭風·女曰雞鳴〉、〈召南·草蟲〉、〈召南·摽有梅〉等。這其中的最大的區別關鍵是，朱子認為要得「性情之正」。也就是說，舉凡淫詩必為淫亂男女之詩，但男女言情之詩不必然為淫詩。

至於是否得「性情之正」，乃根據詩的內容做判斷，但是有關詩內容的詮釋為正為邪？這當中有很大的詮釋空間。黃忠慎認為朱子主要依據「這些詩篇源自何國何人而定。亦即，國是「治」的，人是「賢」的，其詩即可得「性情之正」，這些詩篇即便涉及男女之情，朱子也絕不願逕指為淫詩。^{註 6}黃忠慎的論點不無道理，朱子在判定「淫詩」與否，確實有這樣的傾向，如召南〈野有死麋〉「野有死麋，白茅包之。有女懷春，吉士誘之。林有樸檉，野有死鹿。白茅純束，有女如玉。舒而脫脫兮，無感我帨兮。無使彤也吠」明明是一首男

註 6 黃忠慎：《朱子《詩經》學新探》（臺北，五南出版社，2002），頁 68。

歡女愛的詩，朱子卻解為「女子拒之，……凜然不可犯」，這實在過於牽強。朱子解詩仍很難脫離道學氣，不過他提出詩經中存在淫詩，這已向傳統詩經解作一大突破。

本文不處理朱子對《詩經》的詮釋是否切合詩的本意，而是直就朱子在《詩集傳》中對《詩經》的詮釋，來看朱子對情詩與淫詩的分判標準。

二、《詩集傳》中的情詩與淫詩

1. 淫詩

對現代人而言，朱子《詩集傳》中的淫詩就是情詩；但對朱子而言，情詩不等於淫詩。通常我們所認定的情詩指有關愛情的浪漫詩歌，而這種詩歌正是朱子所謂的淫詩，朱子對情詩與淫詩的看法是不同的。根據本文研究的結果，情詩多半指婚姻中的相思，情詩是合於禮教的愛情詩。至於為何朱子將許多現代人所以為的情詩定為淫詩？他所持的標準為何？以下分述探討：

《朱子語類》對「淫」的說法如下：

「淫者，廣大無涯，陷於其中而不自知。」

「淫，是放蕩。」

「淫是說得虛大，故有陷溺。」^{註 7}

近代學人黃景進說：「淫詩所表達的是不正的感情^{註 8}」，趙明媛也有類似

註 7 宋·黎靖德《朱子語類四》(臺北：中華書局)卷 52，頁 1271、1272。

註 8 黃景進：〈朱子的詩論〉《國際朱子學會議論文集》下冊，台北，中研院文哲所，1993 年，頁 1177。

的意思：「淫詩的詩義是放蕩留連的言情之作⁹」，綜括起來說：「淫」就是指情感的過度陷溺。我們不免進一步要追問，情感的正與偏之分際為何？其根據的尺度為何？朱子所訂的淫詩，很多在今日都只是情詩而已，為何朱子將之定為淫詩？而朱子對他所謂的淫詩又是如何看待？

朱子肯定詩經中存在著「淫詩」，國風中確定沒有爭議的淫詩有 23 篇。^{註 10}茲將此 23 篇詩中，就朱子明顯的註明為「淫」的詩 19 首，予以討論，並站在朱子的詮釋角度作解說。

(一) 〈鄘風·桑中〉，《朱傳》：「衛俗淫亂，世旋在位，相竊妻妾，故此人自言將采唐於沫，而與其所思之人相期會迎送如此也。」

原文：

爰采唐矣，沫之鄉矣。云誰之思？美孟姜矣。期我乎桑中，要我乎上宮，送我乎淇之上矣。

爰采麥矣，沫之北矣。云誰之思？美孟弋矣。期我乎桑中，要我乎上宮，送我乎淇之上矣。

爰采葑矣，沫之東矣。云誰之思？美孟庸矣。期我乎桑中，要我乎上宮，送我乎淇之上矣

註 9 趙明媛：〈「淫詩」之辨—朱熹淫詩說與姚際恆的批評〉，《國立勤益技術學院學報》，1999 年 11 月，頁 328

註 10 黃忠慎根據馬端臨所定的二十四篇，作為探討《朱傳》淫詩數量的基礎，再加以考核為 23 篇。黃忠慎：《朱子《詩經》學新探》頁 77-78。《詩集傳》淫詩確切數目各方學者看法不一何定生以為有 27 篇，程元敏以為 29 篇，蔣勵材以為是 30 篇。本文焦點不在此，就以黃忠慎的最新版本為參考依據。

此首之為淫，乃是「相竊妻妾」，與他人妻妾談情約會，此為不正當的感情。

(二)〈王風·采葛〉，《朱傳》：「采葛所以為絺綌，蓋淫奔者託以也。故因以指其人，而言思念之深，未久而似久也。」

原文：

彼采葛兮，一日不見，如三月兮。
彼采蕭兮，一日不見，如三秋兮。
彼采艾兮，一日不見，如三歲兮。

一日不見如三秋，這樣狂熱的相思之情，不太容易存在於夫妻之間，夫妻的感情是平淡中的溫馨，故朱子判定此為男女私下約會才會產生的熱情，他說：「蓋淫奔者託以也。故因以指其人，而言思念之深，未久而似久也。」此處的淫奔當指男女未經媒妁之言，而私下熱戀。「男女期會」是一種事實描述，「男女淫奔」卻是道德性批判。

(三)〈王風·大車〉，《朱傳》：「周衰，大夫猶有能以刑政治其私邑者，故淫奔者畏而歌之如此，然其去二〈南〉之化則遠矣。此可以觀世變也。」

原文：

大車檻檻，毳衣如茨。豈不爾思？畏子不敢。
大車哼哼，毳衣如璫。豈不爾思？畏子不奔。
穀則異室，死則同穴。謂予不信，有如皦日。

本首朱子解為男女想要自行結合，卻因害怕管轄大夫的律令而不敢逾越，

最後表明雖不能同生，也要同死。這麼堅真的愛情，但不符合禮教，所以被判為淫。此首以女性發聲，因為畏於社會規範而犧牲愛情的結合。雖沒有行動，但彼此私下已萌生愛情，這是不符合社會規範的，男女之間的愛情只能在結婚以後，才被允許發生。

(四) 〈鄭風·將仲子〉，《朱傳》：「莆田鄭氏曰：此淫奔者之辭。」

原文：

將仲子兮，無逾我裡，無折我樹杞。豈敢愛之？畏我父母。仲可懷也，父母之言亦可畏也。

將仲子兮，無逾我牆，無折我樹桑。豈敢愛之？畏我諸兄。仲可懷也，諸兄之言亦可畏也。

將仲子兮，無逾我園，無折我樹檀。豈敢愛之？畏人之多言。仲可懷也，人之多言亦可畏也。

這首民間戀歌，情人爬牆與之幽會，女子又愛又擔心被發現，會有閒話，女性的矛盾心情寫來傳神生動。這種男女私下偷偷幽會底行為就是淫奔。

(五) 〈鄭風·遵大路〉，《朱傳》：「淫婦為人所棄，故於其去也，攬其袪而留之曰，子無惡我而不留，故舊不可以遽絕也。」

原文：

遵大路兮，摻執子之衣去。無我惡兮，不 故也！

遵大路兮，摻執子之手兮。無我 兮，不 好也！

這是一首男子變心，女子被拋棄，拉著情人的衣袖，苦苦哀求情人留下來，不要離開她的失戀情歌。何謂淫婦？淫婦就是不經父母之命，自己私下與男子談情說愛的女子；主動懇求情人不要離開她，這是不知羞恥之行為。

(六)、〈鄭風·有女同車〉，《朱傳》：「此疑亦淫奔之詩。言所與同車之女其美如此，而又嘆之曰，彼美色之孟姜，信美矣而又都也。」

原文：

有女同車，顏如舜華。將翱將翔，佩玉瓊琚。彼美孟姜，洵美且都。

有女同行，顏如舜英。將翱將翔，佩玉將將。彼美孟姜，德音不忘。

這是男子攜其美麗的女友乘車同遊，女子不祇美麗而且氣質嫵雅，深深擄獲男子的心。詩歌的感情綢繆，故朱子斷定這應是男女私相約會才有的心情。可是這只能算是淫奔，因為女子與男人私自出遊，這是不被社會允許的。以我們今日來看，這是一份美麗的心情，為何朱子不能從美的角度肯定這種行為的合理性？男女的約會是不被許可的，無法突破禮教的規範。難道存天理就是遵守禮教規範？！

(七)、〈鄭風·山有扶蘇〉，《朱傳》：「淫女戲其所私者曰，山則有扶蘇矣，隰則有荷華矣，今乃不見子都，而見此狂人，何哉？」

原文：

山有扶蘇，隰有荷華。不見子都，乃見狂且。

山有喬松，隰有游龍，不見子充，乃見狡童。

朱子斷定這是男女約會時，女子對情人的打情俏罵，俗謂打是情、罵是愛，在這首詩中充分展現出來。朱子將該女子說為「淫女」，淫女廣義來說，就是與人私自約會的女子。換句話說，正經女子就是不該與男子私下約會，這是不當的行為。

(八)〈鄭風·蘼兮〉，《朱傳》：「此淫女之詞。言蘼兮蘼兮，則風將吹女矣，叔兮伯兮，則盍倡予，而予和女矣。」

原文：

蘼兮蘼兮，風其吹女。叔兮伯兮，倡予和女。

蘼兮蘼兮，風其漂女。叔兮伯兮，倡予要女。

鄭國男女交往風氣自由，本篇以女子作發聲的主角，少女邀少男情歌唱和。朱子將該女子謂為「淫女」。由這首詩，我們可以看到本篇「淫女」具有兩個特徵，一為未婚少女，與男子自由往來。二、該女子在感情追求上，採取主動態度。

(九)〈鄭風·狡童〉，《朱傳》：「此亦淫女見絕而戲其人之詞。言悅己者眾，子雖見絕，未至於使我不能餐也。」

原文：

彼狡童兮，不與我言兮。維子之故，使我不能餐兮。

彼狡童兮，不與我食兮。維子之故，使我不能息兮。

「淫女見絕」就是女子被棄，陷入內心的傷痛而唱的失戀之歌。朱子將此

女子定為「淫女」帶有對該女子貶抑的道德色彩，因為這是她私自與人戀愛而被棄。私自戀愛，乃違背社會禮法。按朱子的看法，未婚少女當守閨房，不可隨意出外，與男子自由交往是不被許可的。

(十) 〈鄭風·褰裳〉，《朱傳》：「淫女語其所私者曰，子惠然而思我，則將褰裳而涉溱以從子，子不我思，則豈無他人之可從，而必於子哉！狂童之狂也且，亦諛之之辭。」

原文：

子惠思我，褰裳涉溱。子不我思，豈無他人？狂童之狂也且！
子惠思我，褰裳涉洧。子不我思，豈無他士？狂童之狂也且！

這是戀愛中男女兩人愛情起衝突，女子向其男友所說的負氣話，「如果真心愛我，跋山涉水也當來看我，如果你不想我，也不少你一個」，夾帶半威脅的語氣。寫小情侶間的嘔氣相當生動。此中可愛的女子被定為「淫女」，不禁要問的是為何宋儒的天理無法突破禮教的規範？為何天理不能對男女情事有比較開明突破性的看法？

(十一) 〈鄭風·丰〉，《朱傳》：「首章」婦人所期之男子已俟乎巷，而婦人以有異志不從，既則悔之，而作是詩也。」

原文：

子之丰兮，俟我乎巷兮，悔予不送兮。
子之昌兮，俟我乎堂兮，悔予不將兮。
衣錦褉衣，裳錦褉裳。叔兮伯兮，駕予與行。
裳錦褉裳，衣錦褉衣。叔兮伯兮，駕予與歸。

這是戀愛中對愛情患得患失的猜疑，以為男友變心，賭氣不理會在門外等候的男友，等到男友離開，心理又十分懊悔為什麼沒有留住他。其實心理是非常在乎他的，只要這個男子肯回心轉意，也顧不得矜持，願飛奔過去與他長相廝守。生動的傳達出女子內心的焦灼熱切，這詩的藝術是成功的，但是之為「淫」，因為該女子是與人私約。

(十二)〈鄭風·東門之墀〉，《朱傳》：「(首章)東門，城東門也。墀，除地町町者。茹蘆，茅蒐也，一名茜，可以染絳。阪者曰阪，門之旁有墀，墀之外有阪，阪之上有草，識其所與淫者之居也。室邇人遠者，思之而未得見之詞也。」「(二章)門之旁有栗，栗之下有成行列之家室，亦識其處也。即，就也。」

原文：

東門之墀，茹蘆在阪。其室則邇，其人甚遠。
東門之栗，有踐家室。豈不爾思，子不我即。

「其室則邇，其人甚遠」心愛的人就近在眼前，卻遠在天邊，咫尺天涯。為什麼？這有兩個原因：一是指女子傾慕鄰近的一位男子，渴望心中的這位白馬王子能對她主動接近。是一首單戀的詩，女子愛戀鄰近的男子，卻又礙於女性的矜持，只是在內心中盼望，期待他的表示。二是礙於某些因素，相愛而不能常相見。依朱子「門之旁有墀，墀之外有阪，阪之上有草，識其所與淫者之居也。」之語，較屬於第二義，朱子認為未婚女子與人談戀愛就是不對的。

(十三)〈鄭風·風雨〉，《朱傳》：「淫奔之女言當此之時見其所期之人心悅也。」

原文：

風雨淒淒，雞鳴喞喞。既見君子，云胡不夷？
風雨瀟瀟，雞鳴膠膠。既見君子，云胡不瘳？
風雨如晦，雞鳴不已。既見君子，云胡不喜？

此則以女性發聲，寫熱戀中的女子在風雨中見到心上人突然出現在眼前，欣喜若狂的心情。戀愛中的女子就是朱子所說的淫奔之女。

(十四) 〈鄭風·子衿〉，《朱傳》：「此亦淫奔之詩。」

原文：

青青子衿，悠悠我心。縱我不往，子寧不嗣音？
青青子佩，悠悠我思。縱我不往，子寧不來？
挑兮達兮，在城闕兮。一日不見，如三月兮。

朱子的淫奔就是男女戀愛私相約會。只有熱戀中的男女才有一日不見如三月兮的漫長感覺。這裡寫一位女子見不到她的情人而朝思暮想，魂牽夢縈。這種私相授受的情感因為逾越社會的禮教，是不被許可的情感，所以為淫。

(十五) 〈鄭風·揚之水〉，《朱傳》：「淫者相謂。言揚之水則不流束楚矣，終鮮兄弟，則維予與女矣。豈可以它人離間之言而疑之哉！彼人之言特誑女耳。」

原文：

揚之水，不流束楚。終鮮兄弟，維予與女。無信人之言，人實廷女。

揚之水，不流束薪。終鮮兄弟，維予二人。無信人之言，人實不

信。

這首朱子判定為淫詩，因為他認為這是情侶間的愛情信誓；向對方再三解釋自己無依無靠，自己心中只有她（他），彼此相依為命，生命中不能沒有對方，要對方不要聽信別人的閒言閒語，他人的誣言是要破壞兩人的關係而編造的，請對方萬不可相信。朱子說：「淫者相謂」，意指戀愛中男女之間的卿卿我我之謂也，彼此剖白不可受他人影響而有異心。「淫」是因為兩人的關係，並非正常的婚姻關係。

（十六）〈鄭風·溱洧〉，《朱傳》：「此淫奔者自敘之詞。」

原文：

溱與洧，方渙渙兮。士與女，方秉蘭兮。女曰觀乎？士曰既且。

且往觀乎！洧之外，洵訏且樂。維士與女，伊其相謔，贈之以勺藥。

溱與洧，瀏其清矣。士與女，殷其盈矣。女曰觀乎？士曰既且。

且往觀乎！洧之外，洵訏且樂。維士與女，伊其將謔，贈之以勺藥。

朱子說這一首是「此淫奔者自敘之詞。」就是說戀愛中的人自述其約會遊水的歡樂情景。鄭國風俗，三月上巳之辰，采蘭水上，祓除不祥。此日男女歡遊水邊，女子主動邀約男子一起觀賞。朱子認為自行戀愛約會就是淫奔。

（十七）〈陳風·東門之池〉，《朱傳》：「此亦男女會遇之詞。蓋因其會遇之地，所見之物，以起興也。」《辨說》在〈詩序〉「〈東

門之池〉，刺時也。疾其君之淫昏，而思賢女以配君子也」之下，
綴語曰：「此淫奔之詩，〈序〉說蓋誤。」

原文：

東門之池，可以漚麻。彼美淑姬，可與晤歌。

東門之池，可以漚紵。彼美淑姬，可與晤語。

東門之池，可以漚菅。彼美淑姬，可與晤言。

朱子認為這是一首淫奔之詩。寫一位男子在東門之池這邊邂逅一位美麗的姑娘，心生愛慕，於是展開情歌的追求，進而一起歡唱談情說愛。朱子之所以認定這首是「淫奔之詩」，因為這是男子求愛的情歌，而求愛並不符和禮教。正規的戀愛當始於婚姻，透過正常的婚姻關係，男女的戀愛始被朱子認可。

（十八）〈陳風·東門之楊〉，《朱傳》：「此亦男女期會而有負約不至者，故因其所見以起興也。」《辨說》在〈詩序〉「〈東門之楊〉，刺時也。昏姻失時，男女多違，親迎，女猶有不至者也」之下，綴語曰：「同上。」（〈東門之楊〉之上篇即是〈東門之池〉）

原文：

東門之楊，其葉牂牂。昏以為期，明星煌煌。

東門之楊，其葉肺肺。昏以為期，明星哲哲。

朱子《詩集傳》將這首解為淫詩，因為這是「男女期會」，期會就是約會。情侶相約在黃昏見面，有一方爽約，引起另一方內心焦灼的情景。朱子判為淫詩，因為這是男女私相約會，有違禮教。

（十九）〈邶風·靜女〉，《朱傳》：「此淫奔期會之詩也」

原文：

靜女其姝，俟我於城隅。愛而不見，搔首踟躕。

靜女其變，貽我彤管。彤管有煒，說懌女美。

自牧歸荑，洵美且異。匪女之為美，美人之貽。

這首詩寫男女約會，女子的俏皮捉弄，把這位男士弄得團團轉，也讓他快樂不已，女子還熱情的贈物定情。朱子定為淫詩，因為他認為這首是「淫奔期會」之詩，也就是男女約會的情詩，可見朱子非常反對男女自由戀愛。

所謂「淫詩」，借用楊晉龍的話來說就是淫亂之詩，他說：「詩有正也有邪，賢人君子之思固與閭巷小人之思有邪正之分，因性情之邪正而為詩，呈現的自然會包括因邪思而成的淫詩。」^{註 11} 淫詩源自偏斜性情之詩。其特色如下：

(一) 違反禮教之愛情為「淫」：(1) 在婚姻以外之感情，如〈鄘風·桑中〉乃男子與他人妻妾偷情。(2) 凡是男女不經父母之命，媒妁之言的嫁娶，而私相自由戀愛就是淫；朱子任同安主簿時，當地自由戀愛之風盛行，朱子認為此有礙風化，提倡媒妁婚姻。《詩經》中所有男女在婚前的戀愛詩，朱子都斷為淫詩。趙沛霖就從婚姻角度論定朱子的天理人欲，他說朱子：「符合封建道德和有關禮儀的婚姻，為符合天理的婚姻，否則屬於人欲的婚姻。男女不受封建道德的禮教，追求自由戀愛和婚姻是情遷於物，是受物欲引誘的結果。」^{註 12} 同樣的徵諸上文的探述，可得出兩性的愛情如不符合倫理規範則為淫之結論。

註 11 楊晉龍：〈朱熹《詩序辨說》述義〉，《中央文哲研究集刊》第 12 期，1998 年 3 月，頁 328。

註 12 趙沛霖：《詩經研究反思》（新華書店，1989），頁 187。

(二) 詩中的主角多半以女性為多，19 首中以女性發聲 9 首，以男性發聲有 4 首，其餘 6 首以旁觀視角敘述男女的約會，其中女性在愛情上採取主動態度有 3 首。^{註 13}可見朱子對女子必須嚴守禮教規範，比男性有更多的要求。下列以圖表示之：

※：表示在愛情中採取主動的女性。

○：詩中女性被朱子直斥為淫女。

男性發聲的淫詩	女性發聲的淫詩	性別不分的淫詩
〈鄘風·桑中〉	〈王風·采葛〉	〈王風·采葛〉
〈鄭風·有女同車〉	〈鄭風·將仲子〉	〈王風·大車〉
〈陳風·東門之池〉	〈鄭風·遵大路〉○	〈鄭風·東門之墀〉
〈邶風·靜女〉※	〈鄭風·山有扶蘇〉○	〈鄭風·揚之水〉
	〈鄭風·摯兮〉※○	〈鄭風·溱洧〉※
	〈鄭風·狡童〉○	〈陳風·東門之楊〉
	〈鄭風·褰裳〉※○	
	〈鄭風·風雨〉○	
	〈鄭風·子衿〉	

朱子判定淫詩的標準，當不止於以上所述，如王春謀謂：「淫詩判定繫於相鄰詩篇...如「衛風〈有狐〉、〈木瓜〉，二詩篇第相屬。^{註 14}」，又許英龍從詩的書寫技法分析：「朱子解淫詩，大體是依詩句的鋪陳直述做標準。^{註 15}」以及「視篇中人稱而定...男女詩篇中人稱之為『我』、『予』而語意不莊者，顯

註 13 根據程元敏的研究，他認為朱子的淫詩有 30 篇，其中「謂淫男作者 5 篇，淫女 12 篇，淫男、淫女合作 8 篇，淫男或淫女作者 5 篇。」見程元敏：《王柏之詩經學》（嘉新水泥文化基金會，1968），頁 85。案：本文重點由淫詩情詩探討天理人欲，所以朱子的淫詩的確切數目不在本文考索之列，於此謹將不同的研究結果提供參考。

註 14 王春謀：「朱熹詩集傳淫詩說之研究」，政治大學中文系碩士論文，1979，頁 67-69。

註 15 許英龍：「朱熹詩集傳研究」，東海大學中文碩士論文，1985。頁 182。

為淫者自述其淫亂之事。註¹⁶」，此與以下天理人欲問題無直接關聯，僅提供參考，不予多述。

2.《詩集傳》的情詩舉隅

並非《詩經》中所有的情詩都是淫詩，有些情詩是被認可的。何以這些詩朱子不認為是淫詩？什麼樣的戀情可被允許？這是下文所要探討的：

〈周南·關雎〉《朱傳》：「周之文王生有聖德、又得聖女妣氏以為之配。宮中之人、於其始至、見其有幽閒貞靜之德、故作是詩。」

原文：

關關雎鳩，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。參差荇菜，左右流之。

窈窕淑女，寤寐求之。求之不得，寤寐思服。悠哉悠哉，輾轉反側。

參差荇菜，左右采之。窈窕淑女，琴瑟友之。參差荇菜，左右芼之。窈窕淑女，鐘鼓樂之。

詩中寫一位窈窕淑女引起一位多情男子的思慕而展開戀愛到結婚的過程，此首情詩之所以非淫詩，乃詩中的淑女，是具有幽閒貞靜的后妃，與具有聖德之文王共締連理的佳話。此首是談「婚姻之禮正」發乎情止乎禮，其得乎性情之正。感情的抒寫含蓄，表達都在合乎社會的禮教範疇之內。

註 16 王春謀：「朱熹詩集傳淫詩說之研究」，頁 70。

〈周南·漢廣〉《朱傳》：「文王之化、自近而遠、先及於江漢之間、而有以變其淫亂之俗。故其出游之女、人望見之、而知其端莊靜一、非復前日之可求矣。」

原文：

南有喬木，不可休息。漢有游女，不可求思。漢之廣矣，不可泳思。江之永矣，不可方思。

翹翹錯薪，言刈其楚。之子于歸，言秣其馬。漢之廣矣，不可泳思。江之永矣，不可方思。

翹翹錯薪，言刈其蕞。之子于歸。言秣其駒。漢之廣矣，不可泳思。江之永矣，不可方思。

此首寫一位多情男子的愛早已被那出遊漢水的佳人擄獲，心中暗戀不已卻始終不敢表白。而其非淫詩乃此女「端莊靜一」，讓異性不敢造次逾越。而且彼此關係僅止於男性單方愛慕的階段，尚未展開行動的追求，並未觸犯禮俗。

〈召南·草蟲〉《朱傳》：「南國被文王之化、諸侯大行役在外、其妻獨居、感時物之變、而思其君子如此。」

寫諸侯妻思念其在外遠征的丈夫，這是正常的夫婦倫理關係，所以其思戀遠方的丈夫合乎人倫之常情，故其非淫詩。

〈召南·殷其雷〉《朱傳》：「南國被文王之化、婦人以其君子從役在外而思念之、故作此詩。言殷殷然雷聲則在南山之陽矣、何此君子獨去此而不敢少暇乎。於是又美其德、且冀其早畢事而還歸也。」

原文：

殷其雷，在南山之陽。何斯違斯，莫敢或違？振振君子，歸哉歸哉！

殷其雷，在南山之側。何斯違斯，莫敢違息？振振君子，歸哉歸哉！

殷其雷，在南山之下。何斯違斯，莫或違處？振振君子，歸哉歸哉！

丈夫在南山那邊工作，可是外邊已響起轟轟的雷聲，妻子頗為擔心在外的丈夫，一心盼望丈夫趕快回家，好讓人放心。這首是妻子在盼望丈夫的歸來，不是女子在思念外遊的情人，情感發乎人倫之正，是可以被接受的情詩。

〈召南·摽有梅〉南國被文王之化、女子知以貞信自守、懼其嫁不及時、而有強暴之辱也、故言梅落而在樹者少、以見時過而太晚矣、求我之眾士、其必有及此吉日而來者乎。

原文：

摽有梅，其實七兮。求我庶士，迨其吉兮。

摽有梅，其實三兮。求我庶士，迨其今兮。

摽有梅，頃筐墜之。求我庶士，迨其謂之。

這首詩的女子，她對自己遲遲未嫁出而感到著急，朱子說她「南國被文王之化、女子知以貞信自守。」朱子幫她解釋為因為這個女子潔身自愛，怕自己若沒有歸宿，容易受強暴之辱，所以才為自己的婚事沒著落擔心。事實上女子遲遲未嫁，內心著急，這是很正常的心理，不需有任何理由。可是朱子硬要幫

這位女子的擔心找一個冠冕堂皇的理由，反而覺得牽強。朱子一向站在社會教化的觀點解詩，他很努力的要將詩經的所有情詩解為合乎倫常之序，除非詩本身的激情色彩太濃，無法為其道德圓說，只好將其歸為淫詩；否則朱子總是儘可能站在道德倫理的觀點解詩，下面這首〈野有死麕〉亦是如此：

〈召南·野有死麕〉《朱傳》：「南國被文王之化、女子有貞潔自守、不為強暴所污者。故詩人因所見以興其事而美之。或曰賦也。言美士以白茅包死麕、而誘懷春之女也。……此章乃述女小拒之之辭。言姑徐徐而來、毋動我之悅、毋驚我之犬、以甚言其不能相及也。其凜然不可犯之意、蓋可見矣。」

原文：

野有死麕，白茅包之。有女懷春，吉士誘之。
林有樸櫨，野有死鹿。白茅純束，有女如玉。
舒而脫脫兮，無感我悅兮，無使彤也吠。

這首我們認為是一首男女約會相當大膽露骨的描述，可是在朱子《詩集傳》居然不歸列於淫詩。這關係到朱子對這首詩的詮釋，原來朱子做了不同於一般的解釋，朱子認為出自〈召南〉的詩篇得王道之化，得性情之正，故此篇當解為「女子有貞潔自守、不為強暴所污者」，女子拒絕獵人的追求，凜然不可犯。做這樣的解釋，當然不是淫詩了。這首可解為情詩，朱子卻從道德的角度做詮釋。原來是個豪放女，被朱子解為冰清玉潔的貞女了。

〈邶風·柏舟〉《朱傳》：「婦人不得於其夫、故以柏舟自比。言以柏為舟、堅緻牢實、而不以乘載、無所依薄、但汎然於水中而已。故其隱憂之深如此、非為無酒可以遨遊而解之也。列女傳以此為婦人之詩。……言日當常明、月則有時而虧、猶正嫡當尊、眾妾

當卑。今眾妾反勝正嫡、是日月更恨其不能奮起而飛去也。」

原文：

泛彼柏舟，在彼中河。髡彼兩髦，實維我儀。之死矢靡它，母也天只。不諒人只。

泛彼柏舟，在彼河側。髡彼兩髦，實維我特。之死矢靡慝，母也天只，不諒人只。

爰采唐矣，沫之鄉矣。云誰之思，美孟姜矣。期我乎桑中，要我乎上宮。送我乎淇之上矣。

爰采麥矣。沫之北矣，云誰之思。美孟弋矣，期我乎桑中。要我乎上宮，送我乎淇之上矣。

爰采葑矣，沫之東矣。云誰之思，美孟庸矣。期我乎桑中，要我乎上宮。送我乎淇之上矣。

這是一首棄婦詩，但它不是淫詩。〈鄭風·遵大路〉也是女子被棄的詩，朱子將它歸為淫詩，兩者的分野何在？案朱子的看法，本篇是已婚婦女見棄，妾奪其愛，喧賓奪主，處境堪憐。若是〈鄭風·遵大路〉是女子與人未經婚嫁，私自與人戀愛而被遺棄，就是淫詩。「婚姻」成為情感的正淫之判準。

〈邶風·綠衣〉《朱傳》：「莊公惑於嬖妾、夫人莊姜賢而失位、故作此詩。言綠衣黃裏、以比賤妾尊顯而正嫡幽微、使我憂之不能自己也。」

原文：

綠兮衣兮，綠衣黃裏。心之憂矣，曷維其已！
綠兮衣兮，綠衣黃裳。心之憂矣，曷維其亡！
綠兮絲兮，女所治兮。我思古人，俾無訖兮！
絺兮綌兮，淒其以風。我思古人，實獲我心！

此首以婦人發聲，該婦人為衛莊公夫人莊姜，而寵妾生子州吁，故原是卑微的妾，地位反而尊顯；正嫡莊姜地位降落。本詩寫莊姜內心的幽怨，類似棄婦的哀歌，因為這是經婚配的情感失落，所以朱子站在同理的立場解之。如若本詩之女聲發自未婚女子，則朱子要斥為淫女為人所棄了。

〈邶風·擊鼓〉《朱傳》從役者念其室家、因言始為室家之時、期以死生契闊、不相忘棄、又相與執手、而期以偕老也。…意必死亡、不復得與其室家遂前約之信也。

原文：

擊鼓其鏜，踴躍用兵。土國城漕，我獨南行。
從孫子仲，平陳與宋。不我以歸，憂心有忡。
爰居爰處？爰喪其馬？於以求之？於林之下。
死生契闊，與子成說。執子之手，與子偕老。
于嗟闊兮，不我活兮。于嗟洵兮，不我信兮。

這首寫一位戰士久征在外，想念家中的妻子。兩人曾經約誓，要生死相許，要白首偕老：「死生契闊，與子成說。執子之手，與子偕老」。這種山盟海誓是夫婦間愛的盟約，合乎倫常；兩人的關係是夫婦、而非情侶，故朱子歸為情詩而非淫詩。

〈衛風·伯兮〉《朱傳》：「婦人以夫久從征役而作是詩、言其君子

之才之美如是、今方執殳而為王前驅也。……是以不堪憂思之苦、而寧甘心於首疾也。……言焉得忘憂之草樹之於北堂、以忘吾憂乎、然終不忍忘也。是以寧不求此草、而但願言思伯、雖至於心癢而不辭爾。心癢則其病益深。」

原文：

伯兮揭兮，邦之桀兮。伯也執殳，為王前驅。
自伯之東，首如飛蓬。豈無膏沐？誰適為容！
其雨其雨，杲杲出日。願言思伯，甘心首疾。
焉得諼草？言樹之背。願言思伯。使我心癢。
伯兮揭兮，邦之桀兮。伯也執殳，為王前驅。
自伯之東，首如飛蓬。豈無膏沐？誰適為容！
其雨其雨，杲杲出日。願言思伯，甘心首疾。
焉得諼草？言樹之背。願言思伯。使我心癢。

這也是寫一個少婦對出征丈夫思念的情意，女為悅己者容，丈夫遠征，終日無心裝扮，朝思暮想，想到徹入心扉，憂傷成疾，「為伊消得人憔悴，衣帶漸寬終不悔」古今皆然。這是夫妻之間的相思，是少婦思念丈夫，不是少女在想情人，合乎倫常，故朱子不定為淫詩。

〈鄭風·女曰雞鳴〉《朱傳》：此詩人述賢夫婦相警戒之詞。言女曰雞鳴、以警其夫、而士曰昧旦、則不止於雞鳴矣。婦人又語其夫曰、若是則子可以起而視夜之如何、意者明星已出而爛然、則當翱翔而往、弋取鳧鴈而歸矣。其相與警戒之言如此、則不留於宴昵之私可知矣。…其和樂而不淫可見矣。…婦又語其夫曰、我苟知子之所致而來、及所親愛者、則將解此雜佩以送遣報答之。

蓋不唯治其門內之職、又欲其君子親賢友善、結其驩心、而無所愛於服飾之玩也。

原文：

女曰雞鳴，士曰昧旦。子興視夜，明星有爛。將翱將翔，弋鳧與雁。

弋言加之，與子宜之。宜言飲酒，與子偕老。琴瑟在御，莫不靜好。

知子之來之，雜佩以贈之。知子之順之，雜佩以問之。知子之好之，雜佩以報之。

朱子將詩中的人物解為夫妻，這是被社會許可的關係，而且女主角非常賢德，溫柔勸其丈夫不要耽溺於卿卿我我的兒女私情，鼓勵丈夫在工作崗位上要勤勉。夫妻二人對話充滿溫馨歡樂。如果這被解為情侶間的愛語，則可能朱子要撻伐為淫詩了。

情詩的愛情主角多以男性為主體，如〈關雎〉〈漢廣〉，而情詩中的女性都扮演儼然不可犯的角色，如〈漢廣〉，又如〈關雎〉的文王之妃端莊具有幽靜的賢德。如果情詩發聲的主角是女性，其必已為人妻，且溫柔賢淑，具有婦德的女子。

3. 情詩與淫詩的分界

就朱子情詩與淫詩的傳述，淫詩的色彩激情浪漫，凡屬於未婚男女未經「父母之命，媒妁之言」私下自行戀愛的情歌，均是淫詩。淫詩中的女性熱情主動，情詩中的女子不是具備婦德，就是貞潔自守的女性。而情詩的色彩柔和溫馨，

是經過結婚儀式成為夫妻，內容抒發彼此之間的愛情關係。所以朱子分判淫詩、情詩的具體標準，是以社會倫常為準則。朱子分析「衛皆為男悅女之詞，而鄭皆為女惑男之語。衛人猶多刺譏懲創之意，而鄭人幾於蕩然無復羞愧悔悟之萌。是則鄭聲之淫，有甚於衛矣。」^{註 17}朱子明白指出，女追男為無恥之行，在朱子的觀念中乾為健，坤為順。所以在愛情上女性採取主動實乃淫女，這觀念影響久遠，一直到 20 世紀末才被顛覆掉。

「淫詩」一詞是一個道德的論斷，並且帶有價值的貶抑色彩，因此引發學界的譏評，認為朱子真是「名教罪人」^{註 18}。陳啟源亦曰：「朱子為鄭風傳，滿紙皆淫媒之談...不知大儒何以形諸筆也，每展卷至此，輒欲掩目。」^{註 19}對朱子的頑愚不通人情，頗讓人匪夷所思。以下嘗試了解朱子對淫詩貶責的原因，並從天理人欲的哲理思維中，客觀的看待朱子的淫詩說。

自周朝以來，男女戀愛婚姻早有規定，此傳統到宋代也大部分傳承下來，「男子二十而冠，女子十五而嫁」「婚禮必有媒氏以交通二家，依彼介紹而舉行其禮節者也。其舉行之次第如下：凡娶女先由夫家托贄物於媒氏，納於女之父，謂之納采。女父既承諾，則問女之名，謂之問名。媒氏歸於夫家而卜其吉凶，若吉，則更遣使告之於女父，謂之納吉。之式既終，則納元纁十端，獸皮太古時之屨皮二枚於女父，為納婚之約信，謂之納徵。由是自夫家請求婚禮之期日，謂之請期。至期為婿者著禮服，乘黑車，往女家親迎其婦，謂之親迎」^{註 20}必須經由父母之命，媒妁之言，行之以六禮。男女婚姻關係成立，其愛情方被社會許可。如果逾越這制度，私自自由戀愛就是淫蕩。《詩集傳》中的情詩之被判為淫詩，就是男女的情感逾越禮教的尺度。是「情詩」？還是「淫詩」？

註 17 朱熹：《詩集傳》卷 4，（台灣：中華書局，1989 年 12 版），頁 56。

註 18 清·姚際恆：《詩經通論》（台北：廣文書局，1961），卷五。

註 19 清·陳啟源：《皇清經解》（台北：藝文印書館），卷 64。

註 20 張亮采：《中國風俗史》（上海：三聯書店，1998），頁 28

這是一個道德的判斷的命題；宋明理學中的「天理與人欲」就是一個道德是非的分界。因此我們不禁要進一步追問，是禮教成為天理（道德原則）的判準？禮教與天理（道德原則）之間的關係為何？

三、天理人欲的省思

由《詩集傳》的淫詩中延伸出有關男女欲望的問題，對於欲望在生命中所扮演的「天理與人欲」角色，在宋明理學是一個很重要的課題。天理與人欲如何區分？它們彼此的關係為何？從朱子將《詩經》中部分情詩貶為淫詩，這當中所透露出甚麼樣的意義？朱子如何看待欲望的合理性？以及「天理人欲」之說在文學藝術上所造成的影響，乃下文所要深究論述的課題。

1. 天理與人欲之關係

天理與人欲，究竟是一還是對立？答案是一也是對立。天理人欲本同體，大陸學者蔡方鹿對朱子的天理人欲之一與對立關係，有很貼切的敘述：「朱熹的理欲之辨是對孔孟義利之辨及宋代理學理欲觀的繼承和發展，其思想實質是以天理為指導，在一定程度地肯定人們合理的欲望的基礎上，以道德理性對人的感情欲望加以節制，並倡天理與私慾的對立，要求明天理，滅私欲，把違背天理，超出當時社會正當欲望的奢求和私欲加以遏止。」^{註 21}《朱子語類》中謂天理人欲一體：

「天理人欲分數有多少。天理本多，人欲便也是天理裏面做出來。雖是人欲，人欲中自有天理。」^{註 22}

註 21 蔡方鹿：《朱熹與中國文化》（貴州，貴州人民出版社，2000），頁 120。

註 22 宋·黎靖德《朱子語類一》，卷 13，頁 224。

人欲與天理不是兩件事情，兩者是一體的。理欲之間的區分非常精微，只有一線之隔：

天理人欲之分，只爭些子，故周先生只管說「幾」字。^{註 23}

天理人欲幾微之間。(同上)

這個「幾」就是幾微，是天理人欲本一，很難分清楚，彼此之分界只在幾微之間。

天理人欲，無硬定底界，此是兩界分上功夫。這邊功夫多，那邊不到占過來。若這邊功夫少，那邊必侵過來。(燾)^{註 24}

天理人欲同體，這裡的人欲為欲望，合理的欲望為天理，當欲望過多，侵犯到社會安危時，欲望就是人欲之私了。

我們不妨藉著學者對船山研究中的敘述做為對朱子的補充說明，「禮雖純為天理之節文，而必寓人欲以見」，「隨處見人欲，即隨處見天理」，「人欲之各得，即天理之大同」。…充分肯定了人欲存在的必然性和合理性。而“欲”則是一個標示人的自然的物欲利欲、…廣義的“欲”指一切功利性欲求，如云“蓋凡聲色、貨利、權勢、事功之可欲而我欲之者，皆謂之欲”。狹義的“欲”則僅指食色之欲。^{註 25}」朱子亦肯定欲望的合理性，以欲望的多寡來分判天理與人欲。

依此進一步提問，欲望怎樣才算合理不犯濫？合乎天理？歸納起來天理的判準有如下幾點敘述，詳見下文。

註 23 宋·黎靖德《朱子語類一》，卷 13，頁 224。

註 24 《朱子語類一》，同上。

註 25 陶水平：《船山詩學研究》（北京：中國社會科學出版社，2001）頁 31-32。

2. 天理與人欲之判準

天理人欲本為一體，差異只在幾微之間，就成為對立關係，朱子謂：「學者須是革盡人欲，復盡天理，方始是學。」^{註 26}，「天理、人欲」分判的原則就是「是非」、「公私」、「義利」、「合理與過度」：

(1) 「是」與「非」

朱子以「是」為天理，「非」為人欲，他說：

一言一語，一動一作，一坐一立，一飲一食，都有是非。是底便是天理，非底便是人欲^{註 27}。

「是」「非」就是天理人欲的判準，對朱子而言是非的標準好像不是問題，像《詩集傳》情詩、淫詩，就是感情的是與非。但進一步追問，是與非，所依據的標準又是甚麼？就是「公與私」。

(2) 「公」與「私」

朱子進一步以「公」與「私」的標準，來定是非，公與私就是天理與人欲的分判：

凡一事便有兩端；是底即天理之公，非底乃人欲之私。^{註 28}

他又說：

看道理，須要就那箇大處看。須要前面開闊，不要就那壁角裏去。

註 26 宋·黎靖德《朱子語類一》，卷 13，頁 225。

註 27 宋·黎靖德《朱子語類三》，卷 38，頁 1004。

註 28 《朱子語類一》，卷 13，頁 225。

而今須要天理人欲，義利公私，分別得明白。將自家日用底與他勘驗，須漸漸有見處。^{註 29}

「公」與「私」就是天理人欲的區分標準，公者為義、為天理；私者為利、為人欲。私者乃個人的欲望，防礙社會族群之和諧，乃純粹一己之欲求，謂之人欲。公者乃所欲求的事，能對社會團體有所助益，或至少不會對社會造成負面影響。

(3) 「合理」與「過度」

朱子認為欲望的過度，就是淫、就是人欲。所以朱子以男女欲望的合理性，來界定淫詩與情詩。

問：「飲食之間，孰為天理，孰為人欲？」曰：「飲食者，天理也；要求美味，人欲也。^{註 30}」

飲食欲望是天理，要求飲食美味就是人欲。以此推之，人的基本飲食男女之欲，只要是合理的，都可以說是天理，過度的欲望才是人欲。

但是合理的標準，有一定的標準嗎？如上述，朱子認為要求美味就是人欲，於是有人提出這樣的質疑：「綜觀當今人類文化藝術活動中，有太多溢出基本生理需求的「美味」欲望了。它們未必是惡，反倒為人們帶來自我肯定，精神愉快^{註 31}」

所以朱子所根據的標準是否具有絕對性？其實，朱子不是就生命個體來考

註 29 《朱子語類一》，卷 13，頁 227。

註 30 《朱子語類一》，卷 13，頁 224。

註 31 童小鈴：〈「飲食男女」是天理或是人欲？〉《孔孟月刊》34 卷第 10 期，1996，頁 44。

量欲望之合理性，而是站在社會秩序的維護觀點，以禮教來判定，當男女情感越出禮教時，就是「人欲」、就是「淫」。為何朱子會將天理移植到禮教，以及由此滋生捆綁人性的弊端，這是下文接著要探討的。

(4)天理的總源：仁。

朱子門人綜述朱子的意思：

「仁者，人心之天理。註³²」

朱子自己也說：

「仁是本心之全德，便有箇天理在。註³³」

「仁者，本心之全德。人若本然天理之良心存而不失，則所作為自有序而和。註³⁴」

「仁者，心之德也。不仁之人，心德既亡，方寸之中，絕無天理。平日運量酬酢，盡是非僻淫邪之氣，無復本心之正。註³⁵」

仁者愛人，仁就是民胞物與、萬物一體之心。前文說「公」、「義」、「合理」是天理，乃其與仁德相應。嚴格說來，朱子認為「公」「義」接近天理，天理表現出來就是「公」、「義」；但「公」、「義」不能與天理劃上等號。《朱子語類》卷6引程子語：『仁道難名，惟公近之，不可便以公為仁。』因存仁心所以自然所作所為無有私心，廓然大公。但是反過來行事公正的人，可能將公正做為

註 32 《朱子語類二》25 卷，頁 606。

註 33 同上。

註 34 同上。

註 35 《朱子語類二》25 卷，頁 607。

手段，未必沒有私我之心。

以仁為天理的全德，基本上已帶有社會性的色彩，這種道德的對象關涉著人我關係，屬於倫理道德。倫理道德的善惡以群體的利益，或他人利益作為考量，必要時需捨己為人。儒家的內聖外王，實以外王之需，來界定內聖之德。老莊著重人的回歸自然，故主張「絕聖棄智」，儒家之修德，重視群體的生命價值，輕忽個人的生命價值，因此自我的發展受到限制。下文詳論之。

程明道在〈識仁〉篇中謂「仁者，渾然與物同體」「仁」放在人我關係中才能顯露出人我一體的精神來，仁者推己及人，視人猶己，甚而犧牲小我、完成大我。陳榮捷認為「仁」的特徵之一是他的社會性。^{註 36}。陳來也謂宋明理學的任務就是重建倫理綱常，恢復社會秩序。他說：「理學適應了唐末以來重建倫理綱常的需要。自漢末以來，國事紛亂，道德頹喪。即使未讀史書《三國志》，熟悉三國故事者對此也會有同感。唐代雖然是中國歷史上最鼎盛的朝代，但人倫破敗，世風日下。單以唐代王室為例，荒淫無恥，亂倫敗德，父子兄弟相殘，層出不窮。唐宋之際，異族崛起，列國紛爭，史稱“五胡亂華”，各少數民族的道德觀念也滲透到漢文化之中。總體上說，這段歷史時期中國在文化上處於綱常鬆弛，道德式微的狀況。理學的產生，出於儒家學家革除時弊，拯救文化，整頓人心，重樹人倫與儒家價值。^{註 37}」所謂倫理道德就是為了社會秩序的安定，個人行為必須符合禮教，所以要「存天理去人欲」這種倫理道德的特徵是，為了遵守禮教有時必須壓抑自己的願望，所有不道德的行為，其根源都在於“自私自利”。這種在人群中建立的道德，以社會大我為重，個人小我為輕。所謂的「道德準則不過是人類社會願望的表達。在道德評價中，一定的行

註 36 陳榮捷 (Wing-tsit Chan): 〈儒家仁的觀念的演進〉“The Evolution of the Confucian Concept Jen” (*Philosophy East and West*, 1995, 1 月), 頁 311。案：轉引自杜維明：《人性與自我修養》，頁 13。

註 37 陳來：《宋明理學》(台北：洪葉文化出版社，1993 年)，頁 20。

為和思想品質被認為善或惡,只是反映社會期望這些行為和思想品質所致的快樂和痛苦的尺度。……所有被稱為“道德善”的東西 de facto (實際上)指稱對社會有益的東西。……確定了,“道德善”和“促進社會快樂”這兩個概念外延上完全相同。註³⁸」故在倫理道德中的人是一個「社會我」的存在。

(5)評議「存天理去人欲」

綜上所述,「存天理去人欲」目的在維持社會大眾的福祉。

朱子「存天理去人欲」說,對於安定社會秩序有一定的功能作用,像楊國榮就說:「當個體僅僅以各自的偏好為選擇和評價的標準時, …社會成員間的道德衝突亦將相應地取代社會的道德秩序。註³⁹」感性慾望的適度節制,方足以消弭個體彼此間的慾望衝突,以穩定社會秩序,這個道理相信大家都能接受。所以「存天理去人欲」在理論上並無缺失,它就是「克己復禮曰仁」的體現。

但是從生命自我的角度來看,個我的發展,在「存天理去人欲」上是受到重度的壓縮。而淫詩就是生命情感的奔放揮灑,完全不受社會禮法的約制,自然要受到朱子的道德貶抑了。

因此我們可以理解,朱子為何將浪漫奔騰的情詩,貶為淫詩。朱子強調唯有「存天理,去人欲」方是修身正道,淫詩不足取法,這種「存天理,去人欲」說法引發古今許多學人的反感,當代尤以大陸學者批判得最不留情,魯元貴、祁潤興就謂朱子的滅人欲:「使人心理只剩下赤裸裸的天理,正是這種逼凡為聖的極端化學術主張,使中國傳統文化一步一步地走向“萬馬齊喑究可哀”的絕

註 38 (德)莫里茨·石里克(Mortz Schlick),孫美堂譯《倫理學問題》:(北京:華夏出版社,2001年)頁67-68。

註 39 楊國榮:〈理念與境遇——論朱熹的倫理思想〉,《孔子研究》2001年第3期,頁89-90。

望境地，社會發展和文明進步的動力源泉幾乎枯竭。^{註 40}」這種過度嚴苛的批評，固然對朱子的「天理人欲」說未有相應的理解，亦非公允。但他這說出許多人共同的感覺。

如上所述，「存天理去人欲」在現實生活中的確出現「禮教殺人」的弊端，引發學者的誤解與詬議，並非毫無道理，主要原因就是天理落實於生活現實中的歷程失偏，下文即承續此問題作探討。

4. 「天理」的具體實相……禮教

中國素來號稱禮義之邦，非常重視禮，孔子曰：「不知禮，無以立」，所以克己復禮曰仁。

禮者，理也，禮的重要乃因它是天理的具體化，禮就是行為的準繩。引用劉錦賢的敘述做概括：「禮是天理，亦是節文，就本心所自發之道德法則言，謂之天理；就外在行為表現之恰當而合乎節度言，謂之節文。…就心中道德意向言，謂之天理；就根據天理而表現恰當之言行言，謂之節文^{註 41}」

“禮”的涵蓋面很廣，包涵祭祀儀式、社會規範、律己處世的行為準則以及典章制度等。禮的制定，其主要目的是維持社會秩序的和諧，《論語·學而》有子曰：「禮之用，和為貴」就是這道理。

所謂禮教，就是禮的教化。禮教制定的外在因素，是聖人根據傳統逐漸形成的習俗，加以剪裁整合而制定出來的制訂度，朱子謂「聖人品節裁限，使事

註 40 魯元貴、祁潤興：〈朱熹“理欲之辨”的邏輯解析和意義澄清〉，《內蒙古社會科學》（漢文版），第 29 卷第 3 期，2003 年 5 月，頁 60。

註 41 劉錦賢：〈儒家圓成之德教論述——興於詩，立於禮，成於樂〉，「2005 經學與文化研討會」，（台中：中興大學，2005/12/09），頁 13，16。

事合於中正，這箇當在這裏，那箇當在那裏，更不得過。才過，便不是禮。^{註 42}」。

禮教制定的內在根源，則是天理。《論語·八佾》，孔子曰：「人而不仁，如禮何？」《論語·衛靈公》曰：「君子義以為質，禮以行之」。禮是天理的具體實相，仁義是禮的內在精神，禮與天理的關係，兩者是一表一裏的相依關係，所以存天理，就是要克守禮教，程朱嚴格自我要求：「餓死事小，失節事大」，其實是在捍衛天理之尊嚴。朱子在《朱子語類》中也常說，「禮者，天理之節文^{註 43}」，作為天理的道德法則是抽象的，所以必須通過具體的禮，來落實道德實踐，葉國良在談論「趨而過庭」時謂：「古人講究禮儀，內心的敬意，要透過外在的舉止表現出來。^{註 44}」在這個意義上，我們可以說，禮者，理也。《禮記·曲禮》就謂：「道德仁義，非禮不成，教訓正俗，非禮不備。」禮教在現實上就是個人行為的準繩。所以朱子要人嚴守禮教，《朱子語類》有這樣的對答：

亞夫問：……又問：「禮者，天理之節文，起居動作，莫非天理。起居動作之間，莫不渾全是禮，則是仁。若皆不合節文，便都是私意，不可謂仁。」曰：「不必皆不合節文。但才有一處不合節文，便是欠闕...^{註 45}

學生問朱子，要求自我行事合乎禮，便是踐仁之方，如果所做所為皆不合乎節文（禮），便是不仁。朱子就再強調，不要等到全不合節文，才叫不仁，他說只要有一絲一毫違仁，就是不仁；可見朱子對禮的嚴守，要求非常謹嚴，

註 42 《朱子語類》卷論語四，卷第二十二，論語四，學而篇下，禮之用和為貴章。

註 43 朱子說：「這箇禮，是那天理節文，教人有準則處」見《朱子語類》論語二十三，卷第四十一，論語二十三，顏淵篇上，顏淵問仁章。

註 44 葉國良：《古代禮制與風俗》（臺北：臺灣書店，1997）頁 2。

註 45 《朱子語類》論語二十三，卷第四十一，論語二十三，顏淵篇上。

不容毫髮差失。

天理是抽象的原理原則，落實在具體生活中就是「禮教」。根據前文淫詩與情詩的探討，我們可以看到凡是違背禮教的戀愛行為，也就是男女私下自由談戀愛，不管它多麼浪漫感人，其所抒發的情詩都歸屬於淫詩。那麼我們是否能做這樣的推斷，即違背禮教的欲望行為就是人欲？！依此我們約略可以歸納出兩者之間的分界點在男女感情有無違反社會的禮俗規範。合於禮教者為天理，不合於禮教者為人欲。本文也說過，禮教是天理的具體呈現，故朱子以禮教來做天理的具體標準似無不妥之處。

從本末次序而言，「天理」是本，「禮教」是末；所以按道理而言，禮教當是天理的具體化。事實也是如此：禮者，天理之節文。「天理」是道德的抽象原則，「天理」落實在現實生活中就是禮教，社會的禮俗規範就是「天理」的具體代表。禮教乃聖王依天理而制定的人倫法則，處事規範。所以朱子視禮教為天理的化身。朱子在《詩集傳》中即以倫理道德規範作標準判定情詩與淫詩，《詩經》中凡是抒發男女之情的詩歌，若男女的交往不符合倫理規範，私下自由談戀愛，即是淫詩；而主動追求愛情、或私自與人談戀愛的女子即是淫女。禮教就是天理的具體標準，任何人都不得違反，否則就是迫害社會秩序的害群之馬。

朱子身受儒家教育，認為男女需經婚姻大禮，關係始能正式成立。所以一直反對自由戀愛，學者鮑家麟說「朱熹對教化之事十分重視，為官時致力於移風易俗，特重禮教，涉及婦女生活。朱熹曾二度在閩南為官。宋高宗紹興二十一年（一一五一），獲授泉州同安縣主簿，二十三年就任，二十七年任滿離同安。宋孝宗淳熙十六年（一一八九），朱熹知漳州，次年赴任所，到任之後，首頒禮教，興學除弊，非常認真。於十八年請辭離漳州。朱熹兩次在閩南為官，前後雖僅五年，但對風俗與婦女生活卻有不可磨滅的影響。

在朱熹赴同安時，閩南一地似不太拘泥於婚姻形式，自由戀愛相習成風，男女防閑亦不嚴密，朱熹十分不滿，他說：訪聞本縣自舊相承無婚姻之禮。里巷之民，貧不能聘，或至奔誘，則謂之「引伴為妻」。習以成風，其流及於士子，富室亦或為之，無復忌憚！其弊非特乖違典禮，瀆亂國章而已；至於女石娼相形，稔成禍釁，則或以此殺身而不後悔！習俗昏愚，深可悲憫！

在憤慨之餘，立即草擬改變習俗之法，請上級「檢會政和五禮士庶子婚娶儀式行下，以憑遵守約束施行。」到任後第三年，用「見行條法」曉諭禁止引伴為妻，認真執行。^{註 46}

朱子「除了提倡媒妁婚姻和婦女貞順，為了嚴男女之防，朱熹還立了幾項女性必須遵守的禮教：女子纏足，遮面，和木履。在朱熹主簿同安及知漳州時，均曾下令婦女非不得已不出門，貧者必須出門工作時，要用花巾兜面。此種花巾，俗稱「朱公兜」。福建通志說：婦人非有故，雖君舅郎弗見也。家貧者出必以巾。

朱子不僅提倡纏足，使之普及，又曾下令婦女於蓮蹊下設木頭，使之步履有聲，名叫「木頭履」或「木履」。婦女之行動受到嚴格的約束，不特禁足而已。

朱子對男女之別，非常嚴格，婦女除非有重大原因不可隨便見異性。

而且朱子對「義夫節婦事跡顯著」的人，立法例給與大賞，所以後來演變成爲獎勵殉節的不人道的風俗。像福建通志所記載當地女性爲未婚夫守節不再婚，以及不幸遭遇強暴就自殺以示貞潔，及爲夫殉節之事，數目都比其他地區來得多。

註 46 鮑家麟：《婦女問題隨想錄》（稻鄉出版社，1989）頁 13-14。

朱熹對婦女片面貞操之提倡不遺餘力。陳師中的妹婿去世，他致書陳師中，勸其設法使其妹守節。無怪乎吃人禮教的形成，其來有自。

依此可以理解朱子為何要嚴斥主動追求愛情的男女為淫蕩之行，以及《詩集傳》將不經父母之命、媒妁之言而自由戀愛的詩歌斥為淫詩。

朱子認為他的教化是替天行道，可是處在 21 世紀初，兩性關係解放的時代，不禁要讓我們重新思考，是我們對男女的尺度已過於寬鬆？還是朱子觀念太保守，對人性太過壓制？而且朱子忌於兩性關係自由所帶來的危機，而設立男女之防，都從女性下手，纏足、遮頭蓋面、守貞、同時給女性種種的行動限制，女性也不可以主動追求愛情，熱情的女性反而被視為淫蕩，凡此種種女性的生命尊嚴受到漠視。如果這種種法規的設立是來自朱子對社會關懷的天理之具體外現，不禁要問，我們在體認自家天理時，是否也有很多看不見的盲點？不禁懷疑朱子設立的這些教化之條在當時就是違反人性之舉，當時宋元話本、戲劇、小說，不就有許多是對封建禮教的反動？！《京本通俗小說》、《清平山堂話本》、《喻世明言》、《警世通言》、《醒世恒言》諸書中，有許多講述男女愛情故事，表現女性堅決和勇敢的反抗封建禮教行動。明清文學作品更有許多具有反封建禮教的色彩。例如湯顯祖的《牡丹亭》就是這類作品的傑出代表，它通過杜麗娘與柳夢梅生死死的愛情故事，揭露封建禮教對男女愛情的桎梏。

這裡出現一個問題，天理必須通過禮教來呈顯，但是所制定的禮教是否足以代表天理？這是問題的關鍵點，禮教就像做出來的衣服，可能太大，也可能太小，不一定合身。可是過去的學者好像很少有人想到要去檢視社會規範的合理性，將它視為天經地義之事，奉行不渝。「父母之命，媒妁之言」是否會對熱情洋溢的青年男女造成壓抑？似乎朱子沒想過，反過來還極力維護這個傳統，以此為標準將《詩經》中最美麗動人的情詩打上「淫詩」之標記。朱子天理人欲的理論沒有問題，問題在朱子不自覺的將傳統的禮教視同「天理」，社

會規範成為絕對的道德標準，於是就讓這些可能已無法代表「天理」的禮教繼續戕害人性。而且還變本加厲的制定纏足、守節、貞操等規條來約制婦女。而當朱子制定這些禮教時，是依據甚麼作標準？個人主觀的認定是否足以代表社會大眾心中的「天理」？以一個男性來為女性立法，是否真能照顧到女性的需求，使之合宜的成為女性「天理」的代言？本文要指出的就是逕以禮教作為「天理」的代言，必須非常小心謹慎，並要時加檢視其合理性。理學家最為人詬病就是不通人情，問題就出在自以為是天理的代言人，憑一己主觀之見訂立道德標準。「天理人欲」之說適用於個人的道德實踐，這應該毫無問題。但要將「天理」具體化為人人遵守的道德規範，可能就要像今天的立法院一樣，要多數人的參與，再三研議方可。所以《詩經》的淫詩說，這種道德尺度即使是在朱子那時代，也有商榷的餘地。

再說，站在倫理道德的立場，我們也極力贊同人當努力踐行「存天理去人欲」。可是現實上，聖賢功夫不是人人做得來，如果不是發自內心自覺的克治功夫，而是懼於受到輿論制裁，迫使人不得不遵守禮教，那麼所有的禮教都將成為戕害人性的殺手。本文認為「存天理去人欲」在道德淪喪的現今，實有必要加以推廣；但推行的方式當有所改善，定一套標準要人人遵守的方式將讓人對禮教更為反彈，所以絕對不能重蹈覆轍；至於如何改善往後有機會再探討。

「天理」原是抽象的道德普遍原則，它必須落實於具體行為中。當某一個行為為大家認定合於天理的理想典範時，它就成為禮教；禮教於是成為天理的化身。但是禮教可以與天理劃上等號嗎？禮教可以成為道德的權威標準嗎？我們只能說它可以作為大多數人行為參考的標準。比如中國人身材大多數是中等，於是我們製作符合中等身材的衣服尺寸統一分發，如果有人長得太高、太矮、太胖、太瘦，衣服穿不合適，我們能責備他們為甚麼不長得剛剛好？社會規範只是適合多數人而制定的一種行為模式，它不能適合於個別差異。個人身

心狀況不同，每個人的境遇也不同，這之間應容許一些彈性的空間。所以天理的具體認定是否有客觀標準？嚴格說來應該是沒有的，但若大眾一旦失去禮教的標準時，又無法把握自心天理時，也是相當危險之事，個個有如出閘的野獸般，瘋狂於欲望世界中，你爭我奪，造成整個社會脫序。

而朱子把自己主觀認定的天理標準與以客觀化普遍化，實在是值得商榷。

再說，站在同理的立場，禮儀規範的設立有其社會背景因素的考量，是為了社會的和諧安定而設，在當時有它存在的意義。但時過境遷禮教容易延生的弊端，就是儀文的僵化。這就形成封建制度下桎梏人性，為人所詬病的禮教。任何的禮教因時因地均有所不同。何以朱子極力反對男女自由戀愛？在今日看來相當違反人性，可是在當時卻有其社會教化的考量。朱子的淫詩說在當時代可成立，有他的時代背景；可是隨著時代的更替，它已變成情詩了。

這種情形顯示出，也許事實上道德本來就是多種多樣，其中並沒有任何一致性。現實中的每一個個體本身就有個別的差異性，而所面臨的事也千差萬別，所以真正的道德應該是多元化的道德。朱子的誤謬就是錯把天理的普遍性移植到社會禮俗規範中，並且以之作為道德的絕對標準，成為每一個人都要硬套進同一的行為模式中，必然有很多人感到束縛。如同寡婦守節，對士族之婦可能有其必要性，「主要的原因之一是婦女在夫家的經濟和其他的角色愈益重要，因此當時有些人認為寡婦不應當再嫁。^{註 47}」但要所有寡婦不分貴賤、貧富、老少均守寡，連新婚之妻、或尚未過門媳婦都要守寡，就太不合理了。清儒戴震有一句名言「酷吏以法殺人，後儒以理殺人^{註 48}」朱子為了維護社會倫常，強調「存天理去人欲」的修身工夫，結果逕以禮教為天理，視禮教為絕對

註 47 陶晉生：《北宋士族家族·婚姻·生活》（中央研究院歷史語言研究所）2001年，頁171。

註 48 〈孟子字義疏證上〉，《戴震集》，（上海古籍出版社，1980），頁275。

權威，導致禮教殺人，大概也是當初始料未及吧！

總之，禮教是一個很重要道德標準之參考，但作為道德的絕對權威指標，是一件很危險的事，它扼殺了許多生命的性靈。

四、結 論

仁或天理是禮的內在根源；禮者，天理之節文，是仁的具體外現；天理與禮乃一體的內外，禮與天理劃上等號。所以朱子認為違反禮教就是不道德的，因為它破壞社會的秩序和諧。克己復禮就是存天理去人欲的道德實踐，這是沒問題的。

但我們要反省，禮與天理可以劃上等號的基本前提，就是禮的制定，必須合宜，能夠確實做為天理的表徵。如果這個前提不健全，禮教就會成為一種魔咒。禮教本依社會的情況而制定的，它符合當時大多數人的需要，更精確的說，有少部分人的生命不適合這樣的框架模式，就要被犧牲。同時禮法的效用有時空的特定限制，故若一味嚴守禮法，不做反省調整的話，當這禮法早已不合時宜時，就變成禮教吃人。杜維明在〈仁與禮之間的創造緊張性〉一文中，就謂禮與仁之關係是相依的，同時又存在著某種緊張性。當禮與仁之間無法一致時，禮會成為吃人的禮教，所以他說：「維繫『仁』和『禮』之間的平衡是異常重要的。註⁴⁹」古人對傳統經典、或禮制，多半尊重舊說，以「復古更化」為趨向，少有批判，朱子亦不例外。

面對禮教，我們要不斷反省，禮的制定過程是否毫無紕漏？是否禮可與天理完全密合？是否能完全代表天理？或者原先的禮，縱然合宜，隨著時代變

註 49 杜維明：《人性與自我修養》（臺北：聯經，1992），頁 13

遷，是否須調整？這些問題是朱子所未考慮到的，以致於朱子逕以禮教為天理，誤將禮教視為絕對權威，導致禮教殺人。

本文透過《詩集傳》，釐清朱子對「淫詩」與「情詩」的見解，發現「禮教殺人」的關鍵在於將禮教視同天理。但我們可以質疑，朱子他制禮的標準，是否為大眾所認定的天理？還是朱子個人所認定的天理？這之間的落差，誰來定標準？

所以存天理，去人欲固然是道德修持永恆的原則，但這時代更需要製作一套適合現代人的倫理規範，使群眾有跡可循。而這可能要集合哲學、心理學、醫學、禮學、倫理學、法律等各領域的專家學者研商擬定，而不是由少數人制禮，或因襲老舊的傳統禮制。

即使社會規範的制定合乎天理，可作為依循的根據。在實踐時，個我必須將自己融合於人群的大我之中。且在私我的欲望與社會團體大我衝突時，必須不讓私我任行，否則就破壞人群的安定；「存天理，去人欲」即是就這層面而言。在維護社會安寧中，個人的欲望必須有所節制。同樣的男女之情必須合於倫理道德才被允許。從整體來看，身為團體一份子，每個人實有必要遵守社會的團體規範，讓社會的運作和諧順暢。但從個體生命來看，個體生命情感愈豐沛者，愈難用社會規範予以約束；這就是過去從事藝術創作的藝術家，多半逾越社會禮法之故，因社會太多的規範適足以窒息熾熱的情感。而繁複的社會規範也會造成對情感過度的壓抑，與對個我生命的壓縮束縛。這也是為什麼在自我意識高漲的今天，儒學的聲音變得微弱的緣故。

理學家多有道家虛靜的修養功夫，本身氣質清而不濁，欲望較淡泊，且他們都靜坐，透過靜坐將心靈超拔於物欲之外，心容易達到廓然大公，無我的境地。但是常人實在很難離開欲望世界，我們都活在一己之私當中，心境很難保

持在仁的清明境界，天理流行之境非人人做得來，如果心未達到天理的廓然大公之境，心停留在欲望世界之中，禮義就不能悅我心，所有的禮儀規範都將成為生命欲望的一種束縛。如果理學家強制還在欲望我的生命層次之大眾，遵守聖王制定之禮儀規範，無異於要小學生做三角函數，揠苗助長、強人所難。但是為了社會的安定和諧，人民又不能不遵守，內心的道德成長太緩，還不能與禮儀規範同步時，於是這些社會規範就變成他律道德，成為對人性的嚴重壓抑與束縛。

理學家都是士子，本身有崇高的道德修養，氣質清而不濁。但他們太小看欲望我的力量了，他們無法同理人的欲望生命。所以用高的道德標準來要求平民百姓。所以用道德的高標來看這二十三首情詩，無怪乎要指為淫詩了。理學家修養的功夫「存天理、去人欲」至今仍是金科玉律，身為社會公民實有必要嚴格自我要求。但這樣要求凡夫俗子無乃太過，如果理學家能將自己的心堦陷下來，從淫詩中聆聽青年男女的聲音，或許其可制定一套更合乎人性的倫理規範。

再說，合理的欲望是天理，過度的欲望是人欲。所謂過度欲望就是危及社會團體的和諧時，該欲望因為會引發不道德行為，所以必須克治。所以「存天理去人欲」，在藝術與道德關係上，就產生矛盾的緊張關係。

藝術與道德，美與善在人生中均佔有重要的地位，但是如果兩者起衝突時，該如何定奪？朱子肯定詩的藝術功能——抒發情志，更重要的是在導性情之正。但是情之發有正有邪。詩中男女發「性情之正」就是情詩，淫詩是傷風敗俗之詩；所以淫詩之「淫」的是道德尺度的問題。論語：盡美矣，未進善矣。朱子承繼這樣的思想，藝術要肩負教化功能，文學藝術不能將藝術價值獨立來，必須與「善」接軌，藝術才有價值。朱子認為在不違背善的前提下，談美才有意義。如果違背了社會善良風俗，美就具有可爭議性。

所以我們看朱子所訂的「淫詩」內容動人，但不符合道德規範。淫詩的藝術特質很接近現代文學藝術，現代藝術的特色就是激情浪漫。所以現代藝術與道德有太多部分不相容。

從道德的觀點看現代藝術創作，也是互相對立。如前所述，道德修養必然實現於社會團體之中，一個人的行為與欲望本無所謂善惡，孟子說「可欲之謂善」，即是就這層面而言。可是當一己欲望衝擊到其他人的存在時，這時就產生出天理與人欲的分隔。「天理」說開來，就是倫理道德，講求一個「公」字，處在人群當中，就必須考量個人的慾望行為，是否會影響到他人，對他人造成傷害，也就是我們常言的不要把自己的快樂建築在他人的痛苦之上，所以孔子說「克己復禮」曰仁。朱子的「存天理去人欲」當就個人處在社會團體中的自我要求。陳來就說「『天理』是指社會的普遍道德法則」而『人欲』是指與道德法則相衝突的感性欲望^{註 50}。天理是社會允許的欲望，人欲就是社會不許可之欲望。所以縱然前文說社會規範不可做為「天理」的絕對標準。但是在實地履踐「天理」時，更必須考量個人與他人關係再定奪，很可能個人情況不同，標準亦不同，但不管如何，只要道德行之於社會，就必須對自我欲望有所節制。

所以從另一角度看，一個人太注重倫理道德，必得時時壓抑自我蠢蠢欲動的慾望，是否也會造成性靈的殘害？我們可以看到一個講究道德的人，修養功夫不通透的話，往往變成「腐儒」，性格迂腐太無趣，缺乏獨特的個性。生命少有機趣，相對的就很難在文學藝術上有特殊的表現。

而藝術家的行徑往往不受禮法的約制，順其生命的躍動而行，讓情感的奔放流動帶動藝術創作，而產生震撼心靈的作品。好的藝術作品往往是內心深處最原始的生命力所迸發出來的激情浪漫，才會感動人。

註 50 陳來：《宋明理學》（洪葉文化出版社，1993年），引言頁2。

但這不是說道德家產生不了藝術，而是說其藝術的表現範圍非常有限，限於人倫的溫馨一面。且表現的型態屬於平淡中和型不同於現代藝術的浪漫震撼。以朱子的眼光來看現代的文學藝術，可能要讓朱夫子頻頻搖頭了。道德可發展出另一種藝術美學，但其特質決不同於我們所認識的現代藝術。將來如有機會可就儒家美學與現代藝術的審美作個比較。

淫詩從藝術的眼光來看是有其文學價值的，它展現了男女情感的熱烈奔放，那是生命情感的迸發，真摯而多情。但朱子從道德的立場來看，淫詩是傷風敗俗的，有違聖人倫常之教。藝術與道德相衝突，是有一些道理的；道德讓人尊敬卻不可愛，藝術讓人喜愛卻常常超越禮法。藝術是要自我生命完全的展現，如馬斯洛所言，人有五項基本欲求，欲望為生命的動力，所以極醜、極惡、只要能展現出最真的生命力，也都是美。有價值的藝術不一定符合道德的標準。而道德有其社會性，「天理」存在於人我之間的人倫關係得其「正」，不可因個人的欲求影響他人、或破壞社會群體，這當中就需對自我有所節制，不讓欲望行為逾矩；相對的，自我的生命也就不能儘情的釋放，「去人欲」而未能至天理流行的大化之境，生命的光彩也跟著隱沒了。

文學的藝術價值就在情感的暢適奔騰，可是符合社會禮法中的情感已是節制後的感情，這種情感是平淡的。奔放情感其實很難容於禮教的框框中，必需有所突破限制。故依理學家的標準，那種奔放動人的情詩自然要歸屬於淫詩了。若合乎理學家道德標準的詩，也必然淡而無味；明明一首饒富興味的情詩，如果它僥倖不被歸為淫詩，卻經理學家一說解，其文學興味喪失無餘，如毛詩序即是一例。

綜言之，以往學界將朱子的「淫詩」視同「情詩」，本文研究的結果發現朱子《詩集傳》中，並非所有「情詩」都是「淫詩」。以現代人的眼光，廣義來說，淫詩屬於情詩；但是，朱子的淫詩是不道德的情詩，帶有價值貶抑的意

味。另有些情詩是被朱子肯定的，那就是要合乎倫理的規範。

本文透過《詩集傳》，釐清朱子對「淫詩」與「情詩」的見解，發現「禮教殺人」的關鍵在於將禮教視同天理。

這原是沒有疑義的，因為天理的落實，就在禮的規範中，「不知禮，無以立」。但是朱子等儒者未曾反省禮教的合理性，也未深思禮的制定過程，可能有偏差。即使像立法院的立法，經過三審三讀通過，也有未盡事宜之處；何況以朱子個人或少數人的認定標準，制作出的規範，就要普及於社會整體，自然延生種種不適的弊端。

本文研究的結果，與其說在質疑禮的合宜性，不如說，更期待展新、適合現代人禮法的誕生。希望從對古禮的研究之中，開展出二十一世紀簇新的禮制。

參考文獻

- 《朱子語類》(臺北：寒泉網站)
- 朱熹：《詩集傳》(台灣：中華書局，1989年)。
- 清·姚際恆：《詩經通論》(台北：廣文書局，1961)。
- 清·陳啟源：《皇清經解》(台北：藝文印書館)。
- 〈孟子字義疏證上〉，《戴震集》，(上海古籍出版社，1980)。
- (德)莫里茨·石里克 (Mortz Schlick)，孫美堂譯《倫理學問題》：(北京：華夏出版社，2001年)。
- <http://www.cciv.cityu.edu.hk> 李家樹 (LEEKarShui)，香港大學文學士(一級榮譽)、哲學碩士、哲學博士，英國語言學會院士 (F.I.L.)：現任香港大學中文系教授、博士及碩士研究生導師、香港大學亞洲研究中心院士與中國西北大學國際唐代文化研究中心研究員。
- 王春謀：「朱熹詩集傳淫詩說之研究」，政治大學中文系碩士論文，1979。
- 朱維錚編：《周予同經學史論著選集》，(上海人民出版社，增訂本)。
- 杜維明：《人性與自我修養》(臺北：聯經，1992)
- 張亮采：《中國風俗史》(上海：三聯書店，1998)
- 許英龍：「朱熹詩集傳研究」，東海大學中文碩士論文，1985。
- 陳榮捷 (Wing-tsit Chan)：〈儒家仁的觀念的演進〉“The Evolution of the Confucian Concept Jen” (*Philosophy East and West*，1995，1月)
- 陳來：《宋明理學》(台北：洪葉文化出版社，1993年)。
- 陶水平：《船山詩學研究》(北京：中國社會科學出版社，2001)。
- 陶晉生：《北宋士族家族·婚姻·生活》(中央研究院歷史語言研究所，2001年)。
- 程元敏：《王柏之詩經學》(嘉新水泥文化基金會，1968)。
- 童小鈴：〈「飲食男女」是天理或是人欲？〉《孔孟月刊》34卷第10期，1996。

- 黃忠慎：《朱子《詩經》學新探》（臺北，五南出版社，2002）。
- 黃景進：〈朱子的詩論〉《國際朱子學會議論文集》下冊，台北，中研院文哲所，1993年。
- 楊晉龍：〈朱熹《詩序辨說》述義〉，《中央文哲研究集刊》第12期，1998年3月。
- 楊國榮：〈理念與境遇——論朱熹的倫理思想〉，《孔子研究》2001年第3期。
- 葉國良：《古代禮制與風俗》（臺北：臺灣書店，1997）。
- 趙沛霖：《詩經研究反思》（新華書店，1989）。
- 趙明媛：〈「淫詩」之辨——朱熹淫詩說與姚際恆的批評〉，《國立勤益技術學院學報》。1999年11月。
- 劉錦賢：〈儒家圓成之德教論述——興於詩，立於禮，成於樂〉，「2005 經學與文化研討會」，（台中：中興大學，2005/12/09）。
- 蔡方鹿：《朱熹與中國文化》（貴州，貴州人民出版社，2000）。
- 魯元貴、祁潤興：〈朱熹“理欲之辨”的邏輯解析和意義澄清〉，《內蒙古社會科學》（漢文版），第29卷第3期，2003年5月。
- 鮑家麟：《婦女問題隨想錄》（稻鄉出版社，1989）。

Lust Poems vis-à-vis Heavenly Theory ---
an Investigation of The Issue of Heavenly Theory
Based on the Lust Poems in the Book 《Collection of
Poems》

Huang, Li-Chuan *

Abstract

This paper compares affection poems and lust poems and attempts to find out Chu-tzu's standard in discriminating between these two types of poems.

Chu-tzu first proposed some poems may be called lust poems. He highly regarded the collection of love songs of ordinary people in the 《Book of Odes》, thus negating the view expressed in the 《Prologue of the Collection of Poetry》 that poems in the Book of Odes are mostly praise and sarcasm. Poems that express mutual affection between men and women need not always be lust poems. According to Chu-tzu, the main dividing line is this: Affection poems express “pure” affection and love whereas lust poems express “defiled” love and affection. The question then is: how to distinguish between these two kinds of love?

* Instructor, Department of Applied Chinese Language at National Taichung Institute of Technology

The main characters of love poems are mostly men. This feature can be found in some famous love poems 〈Kwan-Ju〉, 〈Han-Kang〉. Unmarried women in those poems usually possess high moral integrity that cannot be trespassed. Married women in those poems possess gentle integrity and traditional ethics.

Love that violates established social fabrics governing interpersonal relationships is deemed as “lust”. This includes: (1) love and affection outside marriage, (2) marriage not endorsed by parents and arranged by marriage brokers but through the free will of the couple is deemed as “lust”. Chu-tzu regarded all poems that described affection before marriage as lust poems.

Consequently we have to ask: are social fabrics the only yardstick of heavenly theory (moral principle)? What is the relationship between heavenly theory (moral principle) and social fabrics? We also discuss rationalism as the standard Chu-tzu used to lay down his heavenly theory.

Key words : Chu-tzu, Collection of Poems, Heavenly Theory and Human Lust, Lust Poems.