

儒家倫理與現代敘事

龔剛◎著



文史哲學集
文史哲出版社印行

儒家倫理與現代敘事

龔 剛 著

文 史 哲 學 集 成
文史哲出版社印行

儒家倫理與現代敘事 / 龔剛著. -- 初版. --

臺北市：文史哲，民 97.1

頁：公分. (文史哲學集成；537)

含參考書目

ISBN 978-957-762-0 (平裝)

1. 儒家. 2. 倫理學 3. 敘事文學

121.2

97001307

文史哲學集成

537

儒家倫理與現代敘事

著者：龔剛

出版者：文史哲出版社

<http://www.lapen.com.tw>

登記證字號：行政院新聞局版臺業字五三三七號

發行人：彭正雄

發行所：文史哲出版社

印刷者：文史哲出版社

臺北市羅斯福路一段七十二巷四號

郵政劃撥帳號：一六一八〇一七五

電話 886-2-23511028 · 傳真 886-2-23965656

實價新臺幣二四〇元

中華民國九十七年（2008）元月初版

著財權所有 · 侵權者必究

ISBN 978-957-549-762-0

儒家倫理與現代敘事

目 錄

序一：聆聽那遙遠的倫理敘事	萬俊人	1
序二	樂黛雲	19
中英文提要		23
導言 作為比較文學新思維的倫理敘事批評		27
第一章 一個早期的個案：張愛玲關於 兩部民國電影的倫理敘事批評		35
第一節 問題的提出：男性中心的 兩性倫理與所謂“東方精神”		35
第二節 過度的倫理犧牲與不合時宜的“婦女典型”		42
第二章 儒家倫理現代反思的敘事學轉向		61
第一節 道德經驗與文學敘事		61
第二節 儒家倫理的現代反思與敘事學轉向		70
第三章 反載道意識與非道德主義敘事： 以張愛玲的小說敘事為例		73
第一節 作為張愛玲小說敘事觀念背景的 個人主義思潮		73
第二節 《傾城之戀》：以個人主義為底蘊的		

非道德主義敘事	79
第四章 反倫理衝動與解倫理敘事：	
以王朔的小說敘事為例	89
第一節 “王朔現象”：一個蒙昧時代的見證	89
第二節 《頑主》：“君子小人之辨”的另類圖解	108
第五章 解構與重構：一種“中間態”的倫理敘事	123
第一節 《連環套》：在霍布斯叢林與 儒家倫理秩序之間	123
第二節 《昨天》：血緣威權的黃昏與 父子之倫的重構	140
第六章 從倫理敘事看儒家倫理的現代命運	157
第一節 儒家倫理的空殼化現象	157
第二節 儒家倫理與現代性謀劃的相容性： 以戴震的“理欲”說為例	163
參考文獻	181
附錄一 以力輔仁與全球倫理	187
附錄二 從理想國到理想天下	195

序一：聆聽那遙遠的倫理敘事

萬 俊 人¹

一、緒言：跨學科的科際跨度

三年多前，清華大學哲學博士後流動站始開，申請者蜂擁，僅我名下便有十多位。在眾多的申請材料中，有一份材料放眼即不能移，讓我注目凝思的是申請者與眾不同的博士後研究計畫：

“儒家倫理與現代敘事”。申請者龔剛博士原本是北京大學中文系“比較文學研究所”所長樂黛雲先生門下高足，專攻文學評論和文學比較研究，尤其在錢鍾書、張愛玲等當代中國作家的小說研究方面卓有成績。現在，龔君突然掉轉槍口，由文學而哲學，殺奔柴門，讓我既驚又恐，繼而不安起來。雖說眼下跨學科研究方法（interdisciplinary approach）已然流行大化，且我自己也一直在為之鼓呼不斷，卻終究因為我近年來很少閱讀文學作品，又不諳文學評論的章法，仍不敢貿然，直到我們在藍旗營上島咖啡的一席面談結束之後，我才最終決定接納他的申請，跟他一起學習儒家倫理與文學敘事。就這樣，龔剛博士成了我名下的第一位跨學科研究方向的博士後。

1 萬俊人，清華大學哲學系主任、人文學院學術委員會主任，哈佛大學哲學系 Fulbright 基金交流學者。

2 儒家倫理與現代敘事

順便說幾句閒話。如同時下許許多多的“後”學一樣，“博士後”也或多或少帶有些“後現代主義”的反諷意味：一方面，國外的真實見聞和瞭解告訴我，“博士後”（post-doctor）並非一級學歷或學位，僅僅是已獲博士學位的博士們在找到合適職位前繼續其專業研究的特殊身份稱謂，有時候甚至被當作未能成功就業的一種身份符號；但另一方面，在當代中國社會和中國教育的獨特語境中，“博士後”卻又被當成了某種超高知識身份的代名詞——毋庸贅言，博士之後的繼續研讀確乎應該屬於更高階段的學術探究或科研探險，至少我個人這麼認為。既是探險，就當置身險峰。按國學傳統的學術規範看，跨學科本身便是一種冒險行為，幸運者可得學識廣博之美名，不幸者則可能落下“兩邊都不討好”的遺症，把自己置身於類似“諜中諜”的險境，原本好好的專業博士身份也因此烙下“名裂”的傷痕。

不過，我們的龔剛博士卻肯定屬於幸運者的行列！而這一切都歸於他的勇敢、智慧和努力，以及，也許更重要的是他對於中國古典人文精髓的深刻領悟與執著信念：他似乎始終持守著心中的文道和理想，並為之尋找得以“去蔽”和“澄明”的理路或方法，即使這心中的文道和理想已經被時下風塵滾滾的世俗時尚遮蔽得足夠嚴實，彷彿已然封存千古。的確，“後文革”時代，或者更早一些，自新文化運動以降所出現的一幕幕急速變換的文學景象，及其背後牽涉的複雜而令人疑惑的社會倫理問題，早已讓我們有些眩目、甚至不知所措了。社會之舟在颶風巨浪間顛簸，文學和詩歌在這陣陣風浪中被一次次地撕裂、浸濕，而道德倫理則幾乎像浪潮起伏中的海藻被連根拔起，隨風浪飄浮流蕩著。多少年了！文學與倫理如同行進在颶風巨浪間的社會之舟的兩葉桅

帆，飄然落下多時，苦苦地等待著重新揚起的時刻！在這一非常的時刻，同時等待著的文學與倫理或許多少意味著某種思想交際的際遇和文化互救的機緣？！也許，這也是龔剛君心底秘而不宣的學術期待？！我如是猜度，卻以道友之心。

龔剛君告訴我，他的研究選擇多半是因為讀過我和我的朋友、學生們翻譯的麥金太爾先生的幾部作品。可憑實說，雖然我多少注意到了麥金太爾先生的敘事學理論本身，卻並未關注太多，反倒是他的美德倫理學更吸引我的眼球和思緒。可事實是，麥金太爾的美德倫理學正是仰仗他精妙的歷史主義倫理敘事學才得以證成的，我怎麼可以只及其表而不及其裏呢？現在想起來，我必須坦率地承認，龔剛君的門前叫陣不啻當頭棒喝，讓我幡然警醒！遺憾地是，兩年過後，龔剛君已獲雙秋，而我則仍在起步途中。我是說，他不單在兩年內順利完成了自己的博士後研究計畫，成就了讀者眼前的這部佳作，而且無論是就倫理學研究而言，還是就當今中國的文學批評理論來說，他對當代中國文學和文化的倫理敘事學洞見，已然形成了自己別有洞天、別開生面的洞見，其學術價值和文化意義都讓我刮目相看。因此，當他一個多月前從澳門打來電話，告知我這部專著即將在臺灣出版並囑我一序時，我不免惶恐。堅辭不果，我只好斷斷續續地寫出下面的文字，作為請益龔君的文貼了。

然而，在我進入正題之前，我還想就所謂跨學科研究本身談談我的看法，以便為我下面的文字做個理論鋪墊。請不要見怪！這只是我的哲學專業習慣使然。

跨學科研究的主題自然是至少兩個學科之間的相關性問題，或者是跨越至少兩個學科之間固有專業界限的跨度問題。這

4 儒家倫理與現代敘事

多少有些像架橋作業，跨度設計不可過寬或者過窄，過寬易連接不牢，造成塌陷；過窄則會造成或資源浪費，或簡單拼湊，或張力不足，甚至於造成思想理論和學術創見的“近親繁殖”或簡單移植等不良後果。跨度得當且作業得法，既可形成庫恩意義上的“必要的張力”，又可激發多學科間視景交融、相互啓發、相互攀援的學術創造力，產生單一學科所難以造就的富有洞識和創見的學術新成果。理由很簡單也很充分：多視角的透視多半會比只眼觀看來得豐富、全面、多彩。當然，在某些情形下，只眼的顯微凝視也會比多視角的掃描來，看得更深刻、更真切、更入微具體。兩種可能性都有，因此兩種方式都行，只不過前者顯得更為急迫、更具有當代意義。在現代多學科交際滲透日漸強化的知識社會學條件下，兩條腿走路不僅必須，而且有可能更好。在這方面，學界成功或失敗的先例都有，值得借鑒。例如，德國社會批判理論的代表人物哈貝馬斯在法律與哲學的跨學科研究（其代表性成果是《事實與規範》）；當今發展迅猛的經濟倫理研究；等等，都堪稱比較成功的跨學科研究範例。但也有不太成功的跨學科研究例子，譬如，近年出現的一些文學家的社會學或思想史研究，既缺乏學科理論的支撐，也未能找到不同學科之間真正有意義的結合部和對應點，看起來有些角色反串的味道，但終究只能是角色反串，不僅沒有能夠反串好“學科他者”的角色，創造科際互融的新見，反而連自己擅長的本位角色也給丟了。

類似的經驗教訓表明，確保跨學科研究得以成功的關鍵在於“跨”的方法和“跨度”的掌握。以蔽見觀之，跨學科研究的“跨”之方法和“跨度”之選擇關鍵在於兩點：其一，跨學科研究的主題必須具有至少兩個或兩個以上學科的主題交際性質，即

是說，該主題必須在兩個或多個學科的交叉視野中足以“主題化”。比如，人權問題之於現代法學、政治學、政治哲學和倫理學。其二，跨學科研究的方法應當超越於單一學科的研究方法，並具有方法論上的視閥拓展和深度延伸，也就是人們通常喜歡說的方法創新。比如，田野作業和個案研究之於人類社會學的跨學科研究。事實上，現代的許多新型學科如人類社會學和結構主義人類學等等，都是這種方法論拓展的知識產物。就倫理敘事學研究而言，敘事的倫理或者倫理的敘事顯然是文學與倫理學所共同面對的主題，而文學敘事的方式又無疑是對倫理學論理方法的微觀演繹，或者，倫理學對某些或某套道德倫理原則規範的經驗求證，本身便需要文學敘事的微觀具體表達，這就叫做道德理性需要文學感性或審美感性的支撐，後者能夠使前者變得有血有肉，生動可感；而前者則可以成為貫通後者的精神脈絡，產生比單純情感化體現更為持久深刻的文化精神影響。大凡讀過托爾斯泰的《戰爭與和平》、車爾尼雪斯夫斯基的《為什麼》、安斯陀也夫斯基的《馬紮羅夫兄弟》、以及魯迅的諸多短篇小說、甚至巴金的《家》《春》《秋》三部曲的人，大概都不難認同此種看法，更不用說現代歐美知識界屢見不鮮的那些文學兼哲學的兩棲作家了，譬如說，薩特、加繆這些榮獲諾貝爾文學獎的存在主義哲學大師們。

龔剛君當然比常人更深諳此道，也的確給我們提供了一個富有思想張力的倫理敘事學範例。在這部博士後研究成果中，他不僅大大延伸和擴展了其原有的有關錢鍾書、張愛玲小說的個案型敘事研究，而且自覺地選擇了倫理敘事學這一跨學科的前沿方法，在多個不同類型的案例解析中，尋求建構一種具有普遍解釋力和思想透視力的倫理敘事學模式。專著圍繞著張愛玲、王朔、

劉恒、張揚等現代中國作家和導演的小說文本與電影文本，深入地考察了倫理與敘事之間的互動關係，審視和分析了三種具有當代中國文化典型意味的敘事類型，即：以排斥道德之維為取向的非道德主義敘事；以顛覆正統倫理秩序為動機的反倫理敘事；以及，介乎解構與建構之間的“中間態”倫理敘事。作者勘定，這三種敘事方式或類型都不同於傳統道德寓言式的倫理敘事模式，而從傳統道德寓言式的倫理敘事到當今這三類取向殊分的敘事方式的歷史演變，同時也展示著作為傳統中國文化意識形態正宗的儒家倫理思想的現代蛻變和現代性命運：“儒家倫理的空殼化”及其拯救途徑——“欲興儒學，必倡戴震之學”！

我無意評價——更不用說大膽裁奪——龔剛君上述倫理敘事探究及其結論本身的精當與否，但我願意相信，他對倫理敘事學的建構方式和意義應是不言而喻、值得關注的。在我接下來的陳述和分析中，我將力求證明這一點。

二、主題：軀殼與血肉之間的文化鏡像

龔剛所指正的“儒家倫理的空殼化現象”當然確實！甚或可以推而言之，當今之世，不僅是儒家倫理，而且是整個傳統倫理，甚至是“現代性”的中國倫理本身，都被空殼化了。無論我們如何評價儒家倫理在傳統社會中的文化價值作用和地位，有一點似乎是應該承認的：在傳統文化中國，儒家倫理之所以能夠坐擁主流文化意識形態的宰制地位，不獨因為其道德倫理學說的完備性和實用性，更不是僅僅因為漢以後在官府“獨尊儒術，罷黜百家”的輔佑下，儒家倫理得以獲取國家政治化的文化特權，而且——在我看來——更重要的是，因為它得以實現康德所說的自

下而上的道德形上提升、繼而又取得自上而下的道德生活實踐化的形下落實，這種上下融貫實際上才是儒家倫理得以長久成爲中國社會之“*ethos*”（精神氣質）、並得以根深葉茂的奧秘所在。

那麼，儒家倫理是如何實現這種上下融貫的呢？熟悉中國傳統道德觀念和社會倫理生活史的人都瞭解，儒家倫理不僅在觀念和理論的層面上具有十分完備和成熟的理論體系——這當然得益於作爲儒學創始者孔子的偉大智慧，和先秦“軸心時代”諸多儒家的不斷完善，以及漢、宋及其後歷代儒學家的努力推進；而且，由於儒家倫理本身強烈的“入世”與“致用”的“經世”策略和“實用理性”特徵，使其較之其他中國古典道德文化傳統——如，道家、佛家等——有著優勢明顯的“可世俗化”生長能量。誠如許多儒學研究家們所指出的那樣，儒家倫理乃是其“實用理性”最具典範意義的體現，因爲儒家的“實用理性”主要表現爲一種平實合理的日常人倫道理和道德規範，直接針對人們的自然人倫和日常人生。它甚至有意迴避了西方古典美德倫理學所倚重的那種道德形上學論理方法，以某種經驗化或典範化的說理方式，表達和傳播她獨特而具體的道德倫理觀念和主張，盡可能使這些觀念和主張不單親歷可感，而且切實可行。更重要的是，儒家深知倫理“綱”“常”轉化爲人倫日常和社會風俗禮儀的實踐落實之必要性和重要性，因而不遺餘力地通過諸如“家教”（家庭長輩的言傳身教和家族禮數的風化教授）、學養（包括私塾和民間教育體系）、直至國教（借助國家政治權力和權威的社會政治宣傳、道德風化教育及社會動員力量）等實際可操作的方式，將其道德倫理主張具體轉化爲社會風俗禮儀的道德教化和日用倫理教條。比如說，儒家以父慈子孝爲綱領的家庭倫理和基於仁情義禮

的人際關係常理，以及由“綱”“常”推廣延伸開來的等級結構式社會倫理關係秩序；再比如，儒家由“體認”而“修身”、由“齊家”而“治國”、最後求達“平天下”之鴻志偉業的個體美德倫理和社會政治倫理圖式；都具有此類自上而下的倫理風化或道德教化特徵。這大概也是兩千多年來儒家倫理雖歷經不同時代和社會的風雲變幻卻仍然始終能夠存活下來、並歷時發揮其實際社會文化作用的主要原因所在。

然而，儒家倫理的自上而下並不是一個簡單的觀念下移或文化原則“體現”（*embodiment*）過程，更不能簡單地歸結為借助於國家政治權力和權威的推廣和宣傳動員過程，而應當視之為多重因素或多種方式複合作用的“仲介化”（*mediating*）過程，在這一仲介化過程中，文學藝術發揮著獨特的作用。在某種意義上，我們甚至可以說，正是借助於廣義的文學作品和藝術行為，儒家倫理才得以深入人心，融入人情，最終落實於人們的日常生活和行動之中。

瞭解儒家倫理思想發展和傳演的人都知道，儒家倫理同整個儒家思想觀念一起，最初是通過孔子自身艱苦的民間教育（即：打破“學在官府”，自辦民間教育，實行“有教無類”的民主教育）實踐和總結而逐漸形成和傳播的，不過，在其原生時代，孔子及其門徒的親歷推廣和傳播所產生的效果是相當有限的（以至於李零先生有“喪家之犬”的辛辣譏諷）。而且，漢代大儒如董仲舒者的巨大學術努力和漢代統治者的政治認可與權力支持——比較一下西元四世紀羅馬帝國對基督教的政治認可和權力支持——的確是儒家得以獲取政治合法性和文化特權的重要因素；爾後，多代王朝的儒學制度化和學術官方化的努力，更是使儒家及其倫

理不斷被政治化（所謂“道德政治化”）而得到更為強力的社會推廣和普及；這些都是無需諱言的歷史事實。然而，我們必須同時承認，在中國傳統社會發展歷史中，並非每一個朝代都是儒家及其倫理的黃金生長時期，也並非歷代帝王或統治集團都奉行甚至“獨尊”儒學儒術，將之奉為治理國家和社會的不二法門。相反，在某些朝代或某些帝王統治者那裏，儒學也會受到壓抑和限制，譬如說，隋唐的佛學鼎盛與儒學式微。更重要的是，儒家倫理能夠作為一種人們日常生活和行為的習慣性規範，僅僅仰仗儒家門徒的學術倡揚和帝王將相的政治扶攜是遠遠不夠的。畢竟，人們對儒家倫理的接受和自覺踐履在根本上說只能是一種內在主體的文化認同和價值選擇過程，如果它無法深入人心，則終究難以落實於行。任何單純的思想觀念傳播和政治宣傳或社會動員，都不可能完成使某種或某些既定的道德倫理觀念廣泛深入人心的文“化”任務。

歷史的經驗和可靠的理論研究告訴我們，道德倫理作為一種獨特的人文知識和精神價值，其得以廣泛傳播和深根生長的基礎土壤正是豐富多樣的人類情感和獨特而鮮活的人性本身，而真正能夠浸入人情、陶冶人性的正是文學、音樂和藝術！麥金太爾的研究告訴人們，離開古希臘美妙動人的神話傳說、詩歌傳誦和“講故事”（“story-telling”）式的情感敘述，就不可能真正理解古希臘人的美德倫理精神；忽略教堂內牧師們的聖典文本朗誦和悠揚舒緩的教堂音樂，以及各種看似繁冗實則必需且頗具妙用的宗教儀式，就無法真正體會基督教神學倫理的內在底蘊，以及它們對於無數信徒之心性信仰的持久支撐。同樣，從《三國演義》、《水滸》、《紅樓夢》等長篇巨作，到《岳母刺字》、《孟姜女哭長城》

等無數民間文學作品的廣泛傳誦，我們分明可以看出儒家倫理是如何具體化爲一個個“鮮活的面孔”和感人的故事、並最終化身爲人民大眾心中的道德典範和人生行爲典範的。即使在英雄失落、平庸當道的現時代，儘管人們對於道德典範和英雄行爲的價值認同已然大大減弱（恕我直言），我們從《拯救大兵瑞恩》、《兩人》、《辛德勒的名單》等獲得廣泛社會讚賞的電影和幾乎歷屆所有的諾貝爾文學獲獎作品中，依舊不難感受“鮮活的”倫理情懷和道德倫理的感動。

道德倫理觀念之所以能夠“動”人，根本的原因或首要的條件就在於它能夠“動”情：深入人情乃是深入人心的前提。可是，道德學和倫理學家們的學術研究或學理表達——無論多麼深刻和雄辯——都不可能直接進入（更不用說深入）人情。非但如此，在許多情況下，學術研究愈深入，學理表達愈嚴謹合理，對人情的排斥便愈強烈、愈徹底。因此，道德倫理學的“理”要進入甚至深入人情的世界，惟一的途徑只有文學藝術。借助文學敘事和藝術再現的橋樑，合理的道德主張和倫理原則才能最終轉化爲人們日常人倫生活的行爲規範，通過融入人們的道德情感並不斷“積澱”，最終化爲人們的日常生活習慣和行爲禮儀風尚，而這些恰恰是“道德”和“倫理”兩個相互交叉之古典概念的原始本意！

借“動情”來“曉理”，先“通情”爾後“達理”，或者說，借助人類心理——情感的獨特橋樑，來傳達道德之“道”和倫理之“理”，即是所謂倫理敘事的基本意味。由是觀之，倫理敘事的確是消除“儒家倫理空殼化”的有效通道，其意義自然也就不言而喻了。縱觀人類道德生活史——與人類道德觀念史相對

照——便不難發現，正是憑藉文學藝術（當然包括電影這一最爲生動可感的現代藝術形式）豐富而生動的情感表達，人類社會賦予了道德倫理這一人類文化精神風骨以鮮活的血肉之軀，使其情義盎然，有聲有色。然而，文學藝術的情感之橋在根本上是以個體或人際的情感生活世界爲基礎的，而這一情感生活世界因其“個體化”、“內在性”和“人際情緣”的私密性而有著不可消解的“私密化”特徵：雖然趨樂避苦的確是人類情感生活和行爲的通常欲求，但每一個人對自身情感生活中酸甜苦辣的真切體驗卻不可能是完全重合的，因之人們願意並可能遵循的行動規範同他們理性地認可並實際遵循的道德倫理規範之間，就可能會產生或大或小的緊張、矛盾、甚至是尖銳的衝突，這便是人間無數悲喜劇得以產生的原始根源。也就是說，情理之間、進而文學藝術的個性化情感表達與道德倫理的普遍規範之間，總是或多或少地存在著某種距離或某種矛盾的。然而，這種距離和矛盾正是文學藝術與道德倫理產生相互需求和相互補益的內在原因，一如性別和性格的差異與張力是產生人際吸引和人生互補的自然動因一樣。

可是，隨著現代社會日趨公共化的結構性轉型，公共生活領域不斷擴張，對個體的私密生活形成日益強大的擠壓。結果不僅使得人類的生活和行爲越來越依賴於公共生活的規範和秩序，個性化的情感生活隨之變得越來越單調、趨同、缺乏應有的豐富姿態和斑斕色彩，而且由此帶來的“普遍理性化”的思維方式，也使得現代人和現代社會越來越習慣於用“普遍理性”甚至單一化的理性來剪裁人類的生活之樹，使其成爲只有樹幹沒有枝葉花蔓的沙漠枯椿。想一想現代人和現代社會對於密集如織的法律之網

的行為依賴（我視之為另一種形式的“路徑依賴”），看一看現代文化日趨大眾化、商業（市場產業）化的現狀，我們就不難明白這其中的奧秘：在公共生活和公共行為領域裏，一切個性化和特殊化的東西都被作為公共規則的“例外”情形而受到約束和禁止，即使是基於人們情感經驗的文化生活也不得不被鑲嵌在市場（商業）的“無情”——所謂“市場不相信眼淚”——規則限度之內而變得單一、程式和透明。在某種意義上說，一切心理的和情感的生活經驗、行為都必定是天然隱晦的、“特殊主義”的，它們同一切單一透明的普遍主義規則格格不入。於是，人們便會自然而然地提出這樣一個問題：在現代社會日趨公共化的情形底下，上述由“情”而“理”、通“情”達“理”的倫理敘事還有可能嗎？姑且可能，一種“現代性”的倫理敘事又如何可能呢？

三、問題：“現代性”的倫理敘事如何可能？

若我的上述分析和舉證大抵可信，則“‘現代性’的倫理敘事如何可能？”的問題就是一個有意義的問題，自然，這也是我自從接受龔剛君博士後研究申請以來一直擔心的問題。

我的擔心同龔剛君的學術能力和學術志向無關，恰恰相反，在這一點上，我對他有著充分的信賴、欣賞和期待！我的擔心只緣於我個人的學術判斷：現代人類生活不斷趨向公共化的趨勢及其對現代人個體私人生活不斷增強的外部擠壓，必然導致現代人和現代社會對某種或某些形式的普遍理性主義行動規則的“路徑依賴”，因之造成現代人情感生活世界的日益貧瘠、單調、膚淺、浮躁和對外部規則的過度依賴，與之相輔相成的是“理”的強勢與“情”的貧弱，“情”“理”之間失去應有的張力和均衡。在