

從宋明理學的「性情論」考察 劉蕺山對《中庸》「喜怒哀樂」 的詮釋

林月惠

中央研究院中國文哲研究所副研究員

自喜怒哀樂之說不明於後世，而性學晦矣。千載以下，特為拈出。¹ ——劉蕺山

一、前言

相較於「心」、「性」、「理」、「氣」等宋明理學核心義理言，「情」不是個首出的概念，但論及道德實踐時，它是一個不能迴避的問題。因而，理學家如何對「情」進行哲學的思考，是個有意義的提問²。尤其，在晚明崇尚情欲之風下，

本文係國科會專題研究計畫NSC91-2411-H-001-018之成果。本文於撰稿、發表與修改期間，承蒙文哲所與國科會「明代學術思想研究」整合型計畫之師友、同仁的指正，以及兩位論文評審先生提供修正意見，謹此致謝。

- ¹ [明]劉宗周撰，戴璉璋、吳光主編：〈學言中〉，《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年），第2冊，頁490。以下引用此版本時，一概簡稱《全集》，直接附註於引文之後，標點或排版之誤，則視情況略加修改。
- ² 目前學界對宋明理學的研究，大多偏重理學家思想體系的建構及思想特色的抉發，多以「理氣論」與「心性論」為論述主軸，較少以「情」作為理學的基本問題來討論。劉蕺山思想的研究亦然。參東方朔（林宏星）：《劉蕺山哲學研究》（上海：上海人民出版社，1997年）、《劉宗周評傳》（南京：南京大學出版社，1998年）、李振綱：《證人之境——劉宗周哲學的宗旨》（北京：人民出版社，2000年）、黃敏浩：《劉宗周及其慎獨哲學》（臺北：臺灣學生書局，2001年）

作為理學「殿軍」的劉蕺山（宗周，1578-1645）³，他如何論述「情」，更是個值得關注的問題⁴。因為，從明清之際思想轉折的思想史脈絡來觀察，學界或以「情欲明清」來描述蕺山所處十七世紀以降的社會文化現象⁵，並以「情欲論述」為明清之際的主要思想潮流⁶。儘管「情」與「欲」在明、清時期的社會文化上展現獨特的風貌；然而，一旦探討「情欲論述」在哲學思辨上的基礎時，決不能忽略宋明理學的傳統。對理學家而言，「情欲解放」⁷或「情欲覺醒」⁸不成其為問題意識。理學工夫論的傳統，關切的是對「情欲」的深刻反省與合理安排。值得注意的是，就理學家的哲學探究來說，「情欲論述」的哲學思辨基礎在於「性情論」。換言之，「性情論」比「情欲」問題的討論更為根本；倘若缺乏「性情論」的後設反省與理論奠基，則「情欲」問題的討論也難以深入。因此，本文試圖在既有的明、清思想文化現象解釋外，透過宋明理學「性情論」的考察，探討蕺山對《中庸》「喜怒哀樂」之「情」的詮釋。而此來自理學內部的哲學義理之所以然解釋，是學界在關注「情欲明清」時，不能不思考的重要向度。

事實上，蕺山對「情」的論述，頗為精微，其殊勝之處，就在於他將《中庸》

-
- ³ 牟宗三與勞思光都以劉蕺山為宋明理學之「殿軍」，見牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1987年），第1冊，頁393；勞思光：《中國哲學史》（第三卷下）（香港：友聯出版社，1980年），頁608-609。
- ⁴ 李明輝首先以專文研究蕺山之「情」，參李明輝：〈劉蕺山思想中的「情」〉，宣讀於中央研究院近代史研究所主辦之「情欲明清國際學術研討會」（2001年12月28-29日）。該論文修改後以〈「情欲解放」乎：論劉蕺山思想中的「情」〉為題，收入熊秉真、張壽安編：《情欲明清——達情篇》（臺北：麥田出版，2004年），頁83-125。蒙培元則以專章之一節探討蕺山之「情」，參蒙培元：《情感與理性》（北京：中國社會科學出版社，2002年），頁153-162。
- ⁵ 由中央研究院近代史研究所熊秉真總主持的「明清文化中的情、欲與禮教」主題計畫，為期二年（2000-2002），結合國內外文史哲與本土心理學者，進行跨學科的研究，並於二〇〇一年十二月二十八—二十九日舉行「情欲明清國際學術研討會」，發表研究成果。
- ⁶ 張壽安：〈我欲立情教，教誨諸眾生——跨越時空論「達情」〉（序言），《情欲明清——達情篇》，頁10。
- ⁷ 大陸學者王育濟即認為劉宗周與陳確的理欲觀是「以欲為本的理欲統一觀在『心學』一派中的最後完成」，參王育濟：《天理與人欲》（濟南：齊魯書社，1992年），頁236-255。袁爾鉅則認為蕺山與蕺山學派以氣為本的思想，是明清之際進步思潮的先導。參袁爾鉅：《蕺山學派哲學思想》（濟南：山東教育出版社，1993年）頁353-359。凡此論述，都意味著明清之際的思想界有「情欲解放」之思潮。
- ⁸ 張壽安認為「情欲覺醒」與「禮學復興」是十七世紀以降中國社會文化及思想界的兩大走勢。見張壽安、呂妙芬：〈明清情欲論述與禮秩重省〉，《漢學研究通訊》第78期（2001年5月），頁6-7。

「喜、怒、哀、樂」提高到「性」之「情」的高度，指涉「性」的真實內容；並將《中庸》之「喜、怒、哀、樂」與一般而言的「七情」（喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲）做了嚴格的區分，獨具特色。換言之，戡山對《中庸》「喜怒哀樂」的創造性詮釋，最足以顯示其論「情」的原創性。故黃百家（1643-1709）乃云：「提出『喜怒哀樂』以接『元亨利貞』，此子劉子宗旨。」⁹

戡山有關「喜怒哀樂」的論述，文本的根據來自於《中庸》首章「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和」，而思想上的對峙則聚焦於反對朱子的「心統性情」之說。從宋明理學內在義理脈絡來看，這兩個面向都涉及到「未發已發」與「性情論」的討論。因此，本文先著眼於宋明理學家有關「未發已發」與「性情論」的討論，再由戡山對朱子性情論的批判切入，揭示戡山對「喜怒哀樂」的理解，及其意義結構。最後，則由《中庸》「喜怒哀樂」與「七情」之區分及其相關性，思考戡山論「情」的哲學洞見。

二、宋明理學的「性情論」與「未發已發」之討論

宋明理學家對於「情」的思考與關注，其問題意識的形成，實與佛教思想的衝擊相關。例如，程明道（顥，1032-1085）以其論學經驗感嘆批評說：

昨日之會，大率談禪，使人情思不樂，歸而悵悵者久之。此說天下已成風，其何能救！……今彼言世網者，只為些秉彝又殄滅不得，故當忠孝仁義之際，皆處於不得已，直欲和這些秉彝都消殺得盡，然後以為至道也。然而畢竟消殺不得。如人之有耳目口鼻，既有此氣，則須有此識；所見者色，所聞者聲，所食者味。人之有喜怒哀樂者，亦其性之自然，今強曰必盡絕，為得天真，是所謂喪天真也。¹⁰

在明道看來，人之有喜怒哀樂之情，乃是人性自然而真實的流露，是「天真」而不是「世網」，怎可「盡絕」？同樣地，朱熹（晦庵，1130-1200）對於李翱（772-841）〈復性書〉「滅情以復性」之「滅情」主張感到不安，其批評亦是著眼於佛教的考量：

⁹ [明]黃宗羲撰，[清]全祖望續修，王梓材校補：《宋元學案》（臺北：河洛圖書出版社，1975年），上冊，卷11，頁97。

¹⁰ [宋]程顥、程頤著，王孝魚校點：《河南程氏遺書》，卷2上，《二程集》（臺北：漢京文化事業公司，1983年），第1冊，頁23-24。

情本不是不好底，李翱滅情之論，乃釋、老之言。程子「情其性，性其情」之說，亦非全說情不好也。¹¹

降至明代中葉，唐荊川（順之，1507-1560）還以「喜怒哀樂之發」作為儒釋之別的判準。其言云：

儒者于喜怒哀樂之發，未嘗不欲其順而達之。其順而達之也，至于天地萬物，皆吾喜怒哀樂之所融貫，而後一原無間者可識也。佛者于喜怒哀樂之發，未嘗不欲其逆而銷之。其逆而銷之也，至于天地萬物，泊然無一喜怒哀樂之交，而後一原無間者可識也。¹²

如何對待「喜怒哀樂」之「情」，儒者的「順而達之」與佛者的「逆而銷之」，又是一鮮明的對比，立場決不相侔。

從以上的例證，不難看出，在宋明理學家的認知裏，佛教將「情」視為起滅的空幻虛無之物 (nothing)，必然會取消情的實在性 (reality)。因此，理學家對於「情」的反思，其問題意識有二：其一是在本體論上說明「情」的存有，保住情的實在性；其二是在功夫論上正視情的現實性 (actuality)，因「情」必然與經驗世界、具體的生命相關，故需給出合理的安排。由此可知，在理學家的哲學思考向度裏，「性情」論述比「情欲」論述更為根本，二者不可混為一談。

面對上述的問題，先秦荀子與兩漢儒者從形而下氣性觀點所展開的「性情」論述是無法回應的。因為，在荀子性惡論與兩漢儒者尊性賤情的理論中¹³，「性」

¹¹ [宋]黎靖德編：《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年），第4冊，卷59，頁1381。

¹² [明]唐順之：〈中庸輯略序〉，《荊川集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年影印文淵閣《四庫全書》，第1276冊），卷6，頁3a-b。黃宗羲指出荊川以此段話來分判儒釋，參黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987年），中冊，卷26，頁603。

¹³ 荀子認為：「生之所以然者謂之性，性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性」，又說：「性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。」（李滌生：《荀子集釋》〔臺北：臺灣學生書局，1981年〕，〈正名篇〉，頁506、529）故荀子思想中之「性」、「情」都以氣性言，故「從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。」（同上書，〈性惡篇〉，頁538）就此而言，性情皆有流於惡之傾向。漢儒董仲舒則認為：「仁貪之氣，兩在於身。身之名取諸天。天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性。……身之有性情也，若天之有陰陽也。」（蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》〔北京：中華書局，1992年〕，卷10〈深察名號〉，頁294-299）又說：「惡之屬盡為陰，善之屬盡為陽。」（同上書，卷11〈陽尊陰卑〉，頁326）此是以陰陽之氣分屬性情與善惡。而《白虎通義·性情》則謂：「性情者，何謂也？性者陽之施，情者陰之化也。人稟陰陽氣而生，故內懷五性六情。情者，靜也。性者，生也。此人所稟六氣以生者也。」（〔清〕陳

與「情」都是實然的氣性，或分化為善惡之傾向，有待外在教化的對治。故嚴格地說，在此氣質「決定論」的論點下，不僅性善論無法證成，面對如何轉化流於「惡」之傾向的「情」，也沒有必然性。如此一來，在理論上以形上之「性」（理）說明與安排「情」的「性情」論述已經呼之欲出。

如是，宋明理學家的「性情」論述，至少必須回應三個問題：一是「情」在「本體論」（存有論）上的根據；二是「情」如何變為「有善有惡」；三是「情」在功夫論上的轉化與安排。這樣的「性情」論述，首先由李翱的「性情之辨」啓其端，繼而由程伊川（頤，1033-1107）的「性其情」加以深化，再由朱熹的「中和新說」定其義理間架。從此朱熹的性情論述，成為理學的主流，影響至明末，也擴及到韓國¹⁴。

大抵而言，朱熹之前的理學家，除了伊川之外，對於「情」的著墨不多。而與理學「性情」論述相關的論題，多由伊川提出。例如：「性其情」／「情其性」¹⁵、未發（未發之中）／已發（已發之和）¹⁶、寂（寂然不動）／感（感而遂通）¹⁷、動／靜¹⁸、仁性／愛情¹⁹。在這些論題的討論中，儒家經典所涉及「性情」論述的文本有：《禮記·樂記》、《中庸·首章》、《易傳》、《論語》、《孟子》等。其中，伊川把《中庸》之「喜、怒、哀、樂」、《禮記·禮運》之「喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲」七情，以及《孟子》之「惻隱、羞惡、辭讓、是

立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》〔北京：中華書局，1994年〕，上冊，卷8，頁381）故兩漢儒者所言「性」、「情」，亦是以氣性言，其「尊性賤情」是隨尊陽賤陰而來；「性善情惡」亦隨陽善陰惡而說。故性、情有善惡的傾向，俱待外在教化的對治。

¹⁴ 參拙作：〈中韓儒學的「情」：以朱子與李退溪為例〉，《中山人文學報》第15期（2002年10月），頁79-81。

¹⁵ 程頤：〈顏子所好何學論〉，《河南程氏文集》，卷8，《二程集》，第1冊，頁577。

¹⁶ 程頤：〈與呂大臨論中書〉，同前註，卷9，頁605-609。

¹⁷ 如伊川云：「『寂然不動』，萬物森然已具在。『感而遂通』，感則只是自內感，不是外面將一件物來感於此也。」（《河南程氏遺書》，卷15，《二程集》，第1冊，頁154）又說：「『寂然不動，感而遂通』，此已言人分上事。若論道，則萬理皆具，更不說感與未感。」又說：「『一陰一陽之謂道』，此理固深，說則無可說。所以陰陽者道，既曰氣，則便是二。言開闢，已是感，既二則便有感。所以開闢者道，開闢便是陰陽。」（同上書，頁160）

¹⁸ 如伊川與蘇季明論中和即有以下的問答：「或曰：『先生（伊川）於喜怒哀樂未發之前下動字？下靜字？』」〔伊川〕曰：「謂之靜則可，然靜中須有物始得，這裏便是難處。學者莫若且先理會得敬，能敬則自知此矣。」見同前註，卷18，頁201-202。

¹⁹ 伊川云：「孟子曰：『惻隱之心，仁也。』」後人遂以愛為仁。惻隱固是愛也。愛自是情，仁自是性，豈可專以愛為仁？」見同前註，頁182。

非」四端，都歸屬於形而下之「情」的範疇，而與形而上超越的「性」相對。雖然伊川對此諸多文本的理解有不少糾結²⁰，但是，在伊川分解式的思考下，性情之異質異層的區分卻很明顯。此異質異層的「性情之辨」也構成理學家性情論述的主軸。

扼要地說，伊川指出：「性」是人存在的形上超越根據，其真實內容是「仁義禮智信」之理²¹，「所謂理，性是也」，性即理，故「未有不善」²²；「情」則是人「感於物而動」²³所表現的經驗活動，其具體內容是「七情」（也包括「四端」）²⁴。在伊川的思維裏，凡「活動」（動）都歸之於「氣」的範疇。因此，「性情之辨」是形上之「理」與形下之「氣」的異質異層之區分。雖然如此，伊川也關注「性」與「情」的關聯。從概念的界定說，「情」乃就「性」之「感於物而動」而言，故「自性之有動者謂之情」²⁵。換言之，「性之動」即是「情」。因此，在存有論關聯上，伊川以「水波之喻」來說明「喜怒出於性」（情出於性），且強調：「有性便有情，無性安得情？」²⁶如此一來，「情」在存有論上的實在性，由形上之「性」（理）來確立。然而，伊川所謂的「性」（理）本身不能活動，「情出於性」之「出」，只能意謂存有論上的根據。如是，「感於物而動」、「外物觸其形而動於中」、「其中動而七情出焉」之「動」，必須由「心」來解

²⁰ 牟宗三對伊川之諸多義理糾結，都作了詳細的辨析，參牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1987年），第2冊，第2章〈伊川的分解表示〉。

²¹ 伊川曰：「天地儲精，得五行之秀者為人。其本也真而靜，其未發也五性具焉，曰仁義禮智信。」（見〈顏子所好何學論〉，頁577）。

²² 伊川曰：「性即理也，所謂理，性是也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀樂未發，何嘗不善？發而中節，則無往而不善。」見《河南程氏遺書》，卷22上，《二程集》，第1冊，頁292。

²³ 《禮記·樂記》：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。」此乃伊川、朱熹論性情之別之文本根據。如朱熹解釋上述〈樂記〉之言云：「此言性情之妙，人之所生而有者也。」並謂：「感於物而動，則性之欲者出焉，而善惡於是乎分矣。性之欲，即所謂情也。」見〔宋〕朱熹：〈樂記動靜說〉，收入陳俊民校訂：《朱子文集》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年），第7冊，卷67，頁3371-3372。

²⁴ 參程頤：〈顏子所好何學論〉，頁577。

²⁵ 伊川曰：「性之本謂之命，性之自然者謂之天，自性之有形者謂之心，自性之有動者謂之情，凡此數者皆一也。」（《河南程氏遺書》，卷25，《二程集》，第1冊，頁318。）不過，牟宗三先生認為伊川乃不自覺隨〈樂記〉所說之「性之欲」而說「性之動」；嚴格言之，就伊川之系統，性不能「有動」，故「性之有動者謂之情」，乃無根之談，難以證成。參牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁286-289、頁489-491。

²⁶ 程頤、程頤：《河南程氏遺書》，卷18，《二程集》，第1冊，頁204。

釋。換言之，形而上的「性」（理）不可見，必須藉由「心」的作用，才能由「情」來具體表現。故「性」與「情」的關聯，也轉由「心」之未發／已發、寂／感、動／靜來作更細微的分析。

雖然伊川的「性情」論述，不僅觸及理氣論，也涉及「心」、「性」、「情」的有機結合，更與功夫論上的未發／已發、動／靜等問題相關聯。然而，伊川針對這些問題，並沒有提出系統性的說明。直到朱熹「中和新說」確立後，宋明理學才有系統性的「性情」論述。

根據前輩學者的研究，朱熹苦參中和問題後所確立的「中和新說」，對朱熹思想有決定性的作用，其意義在於建立理氣二分、心性情三分的義理間架²⁷。依此義理間架，朱熹的「性情」論述有了系統性的說明。而最能代表「中和新說」的一段文字論述是：

然人之一身，知覺運用莫非心之所為，則心者固所以主於身，而無動靜語默之間者也。然方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具，其所謂中，是乃心之所以為體，而寂然不動者也。及其動也，事物交至，思慮萌焉，則七情迭用，各有攸主，其所謂和，是乃心之所以為用，感而遂通者也。然性之靜也而不能不動；情之動也而必有節焉；是則心之所以寂然感通、週流貫徹，而體用未始相離者也。²⁸

在此「中和新說」的思路裏，「未發之中」為「性」，「已發之和」則以「情」來界說，而「心」也因體用、寂感的區分與統攝，成為功夫論的樞紐。析言之，朱熹認為：心有體用，「未發之前是心之體，已發之際乃心之用」²⁹；而心之體用，界域分明，各有定名，分別指涉「性」與「情」。朱熹常援引程伊川思路加以說明：「性以理言，情乃發用處，心即管攝性情者也。故程子曰『有指體而言者，寂然不動是也』，此言性也；『有指用而言者，感而遂通是也』，此言情也。」³⁰而朱熹所謂心之寂感狀態，更具體地說，即是心在動時與靜時的內容有別。此分別仍由性、情來區分，故謂：「性是未動，情是已動。」³¹尤有進者，朱子的性情之別，是以存有論上的理氣二分為判準，故云「性以理言，情乃發用處」。「性」是不可見的超越之理、形上之理，「性即理」；「情」既涉「發用」，便屬於形下的

²⁷ 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1987年），第3冊，頁144。

²⁸ 朱熹：〈答張欽夫十八〉，見陳俊民校訂：《朱子文集》，第3冊，卷32，頁1273。

²⁹ 黎靖德編：《朱子語類》，第1冊，卷5，頁90。

³⁰ 同前註，頁94。

³¹ 同前註，頁93。

「氣」，落於變動不居的經驗界，其變化是有跡可尋。推而言之，從存有論上說，「理」是「氣」的超越根據，「氣」是「理」得以呈現的載體。理氣不雜不離，性情亦不雜不離。因而朱熹斷言：「有這性，便發出這情；因這情，便見得這性。」³²朱熹也用「性發為情，情根於性」³³來表示。如是，「情」在存有論的地位，得到充分的說明與證成。

復就「情」之「有善有惡」言，朱熹認為：「性無不善，心所發為情，或有不善。」³⁴依朱熹的思路，「性」是「心」所具的「當然之理」，它自身純粹至善，是道德判斷的標準，既是客觀之理，也是規範之理。相對而言，「情」是「氣」的變化，雖能活動，卻不具理則性與方向性，故其表現有善與不善，有正與不正。不過，嚴格地說，情之中節、不中節的表現，關鍵不在於情本身，而在於「心」能否作主為主宰，故朱熹乃言：「情根乎性而宰乎心」³⁵。因為，「性即理」之「理」，本身無情意、無計度、無造作、無作用，只是一靜態的存有之理，故其實現，必須憑藉「氣」的作用。問題是，「情」也只能活動而無主宰性，「性」又如何能作用於「情」呢？如是，「性」既然無法直接作用於被對治的「情」，故「性」（理）的實現，「情」（氣）的被對治，必得以「心」為「中介」。換言之，在朱熹性情二分的思維下，「心統性情」是必然的理論要求。而「性發為情，情根於性」的意涵應是：「情發於心而根於性」³⁶。

因此，從功夫論的角度說，朱熹的「性情」論述，必須以「心」為樞紐，才能開展。而如何在功夫論上安排「情」，必須落實到「心」上做功夫，才有著落。不過，由於心不是理（心不是性），「心」之主宰乃就心之循理而言。若心循理而發，則為善情；反之，則為惡情。而相應於「未發／已發」之功夫入路，朱熹主張：未發之前，「只平日涵養便是」；已發之際，則「察其端倪之動」³⁷。此即是「靜養動察」的功夫論。

由以上的分析看來，朱熹的「性情」論述，我們可概括為：未發為性，已發

³² 同前註，頁89。

³³ 朱熹：〈又論仁說十三〉，見陳俊民校訂：《朱子文集》，第3冊，卷32，頁1264。

³⁴ 黎靖德：《朱子語類》，第1冊，卷5，頁92。

³⁵ 朱熹：〈問張敬夫六〉，見陳俊民校訂：《朱子文集》，第3冊，卷32，頁1245。

³⁶ 陳北溪云：「大抵『心統性情』，其未發則性也，心之體也；其已發則情也，心之用也。情發於心而根於性。」見〔宋〕陳淳：《北溪大全集》（文淵閣《四庫全書》，第1168冊），卷38，頁6b。

³⁷ 朱熹：〈已發未發說〉，見陳俊民校訂：《朱子文集》，第7冊，卷67，頁3376-3377。

為情，心統性情。朱子對此問題的實踐與思考，成功地將其「心性論」（心性情三分）、「理氣論」（理氣二分而不雜不離）與「功夫論」（靜存動察，敬貫動靜）的內在意義結構，一一對應，緊密相互連結，充分展現其思想體系的分解性與統合性。值得注意的是，宋明理學的「性情」論述，在朱熹的實踐與思考裏，緊扣《中庸》「中和」問題的理解，以「未發已發」的功夫入路為焦點而被開展出來。從此以後³⁸，宋明理學的「性情」論述，即與《中庸》「未發已發」的理解、實踐相連結。

雖然朱熹將「性情」論述與「未發已發」功夫做了有機的連結，但實際上並未解決「未發已發」的功夫爭論。而對「未發已發」的不同理解，也意味著「性情」論述的不同。即使在陽明「致良知」教盛行的明代中葉，「未發已發」之論，「尤為紛紛然」，被視之為「聖學頭腦，不可不辨」³⁹。

事實上，自伊川以降，直至蕺山，宋明理學家對「未發已發」的思考，未曾

³⁸ 雖然，在朱熹的「性情論」之外，胡五峰（宏，1105-1161）對於「性情」與「未發已發」的討論，亦有獨特的見解。有關「未發已發」，五峰主張：「未發只可言性，已發乃可言心。」見〔宋〕胡宏著，吳仁華點校：《與僧吉甫書三首》，《胡宏集》（北京：中華書局，1987年），頁115。五峰之說乃是就道之體言性，道之用言心，並借用《中庸》未發已發之詞，從情之「未發」、「已發」分別體證超越之「性體」與「心體」。此說雖不合《中庸》文本之義，卻彰顯其「盡心成性、以心著性」的獨特思路。參牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁493-498。又五峰對「性情」的看法，其弟子張南軒（栻，1133-1180）於《胡子知言序》引其言曰：「故其〔五峰〕言有曰：『誠成天下之性，性立天下之有，情效天下之動。』而必繼之曰：『心妙性情之德。』又曰：『誠者，命之道乎！中者，性之道乎！仁者，心之道乎！』而必繼之曰：『惟仁者為能盡性至命。』學者誠能因其言而精察於視聽言動之間，卓然知夫心之所以為妙，則性命之理蓋可默識，而先生之意所以不異於古人者，亦可得而言矣。」見〔宋〕張栻著，楊世文、王蓉貴校點：《張栻全集》（長春：長春出版社，1999年），中冊，頁756。朱熹雖不滿五峰之《知言》，卻讚賞上述之語曰：「五峰謂『性立天下之有』，說得好；『情效天下之動』，効如効死、効力之『効』，是自力形出也。」又說：「五峰說『心妙性情之德』，不是他曾去研窮深體，如何直見得恁地！」（黎靖德編：《朱子語類》，第7冊，卷101，頁2582）不過，牟宗三先生評論曰：「此數語為朱子所稱賞，然其心中所意會者不必合五峰意。此亦當依『盡心成性，以心著性』義了解之。……『性立天下之有』即『有而不能無者性之謂與』之意，即以性體為自性原則也。『情效天下之動』，情以氣言，非『性動而為情』之說也。『心妙性情之德』，性之德為絕對至善，為天地鬼神之奧；情之德為氣變，有中節不中節之異，故有是非善惡可說。心之形著之用妙乎性而著之，運乎情而主宰之，即所謂『心妙性情之德』也。」參牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁500。總之，由於「湖湘學派」的後繼者，在學術論辯上不敵朱熹之論難，五峰之主張，並沒有取得主流的地位；之後的理學家，也少有人提及胡五峰的看法。

³⁹ 黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，上冊，卷15，頁317。

間斷，迭有新解。而從「未發已發」之觀念史發展脈絡來看，在蕺山之前，宋明理學家對「未發已發」的思考與理解，大抵可分為三種型態⁴⁰：

一是程、朱的主張：不可於喜怒哀樂未發之前求中。此思路是：未發為性，已發為情，心統性情。未發與已發以「心」之寂／感、動／靜、體／用而分言之，意味著「心」於動／靜、寂／感、體／用相對時的兩種狀態。未發之「中」所指涉的「性」，是超越的形上之理；而已發之「和」所指涉的「情」，則是形下之氣。在這個意義下，我們可以說：「未發」與「已發」以「前、後際」言，「前、後」既指經驗世界的時間相，亦含空間相。因此，「中和」是綜合命題，喜怒哀樂之發，未必皆能中節。

二是道南學派的於靜中看喜怒哀樂未發氣象何如？李延平為此學派的代表。此功夫主張：默坐澄心（靜坐），暫且隔離紛擾的經驗世界，體認超越的性體。在這種「靜復見體」的功夫入路下，喜怒哀樂未發前氣象——「中體」（性體），與喜怒哀樂已發之「情」，亦是異質異層的區分。因而，「中和」也是綜合命題，「未發」與「已發」亦以前後際言。

三是陽明及王門諸子強調的：良知即是未發之中，無前後內外而渾然一體。主張「致和便是致中」的功夫入路。陽明一掃宋儒「未發」、「已發」分說為前、後際的思路，直接將「未發」、「已發」收攝於良知本體之體用來思考。因而，「未發之中」即是良知之「體」，「已發之和」即是良知之用。如是，「中和」是分析命題，「未發」與「已發」不以時間的前後際言，而是指涉良知本體之隱、顯。故陽明認為：良知是「未發之中」，自然「發而中節」；有未發之中，即有發而中節之和。

值得注意的是，無論程、朱的「不可於喜怒哀樂未發之前求中」，或是道南學派的「於靜中看喜怒哀樂未發氣象何如」，皆就「喜怒哀樂」（情）之激發與否來討論「未發」、「已發」，二者皆合於《中庸》文本的解讀。故「喜怒哀樂」（情）之發（激發），有時中節，有時不中節。故喜怒哀樂之自身，不必含有中節之和。然而，當陽明以「未發」、「已發」言良知本體之體用、寂感、隱顯時，即意味著：良知之未發謂之中，良知之已發謂之和。此義理雖通，卻不合於《中庸》文本的解讀。因此，若「未發」、「已發」要緊扣良知本體之體用言，而又要合於《中庸》文本的解讀，則「喜怒哀樂」必須有「別解」，必得上提到良知本體之發

⁴⁰ 參拙作：〈劉蕺山論「未發已發」——從「觀念史」的考察談起〉，收入鍾鈺鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998年），頁312。

用。換言之，「喜怒哀樂」不再以形下的感性之「情」來界定，而是指本體之發用，與本體同質同層。

事實上，陽明並未察覺到其義理與《中庸》文本的扞格之處，但在陽明後學的論辯中，「喜怒哀樂有未發之時」與「喜怒哀樂本無未發之時」的對反⁴¹，即已經顯示「喜怒哀樂」必須上提到本體之發用來解釋。因此，陽明雖然揚棄宋儒「未發」、「已發」以「前、後際」言的舊思路，卻也偏離了《中庸》文本的解讀；直到戡山將「喜怒哀樂」上提到「性之情」的高度來思考，才使義理的詮釋與《中庸》文本的解讀，融貫無間。是以戡山宣稱：「自喜怒哀樂之說不明於後世，而性學晦矣。千載以下，特為拈出。」換言之，「喜怒哀樂」意涵之深化，既能從義理上證成戡山所謂「已發未發，以表裏對待言，不以前後際言」，也能與《中庸》文本的解讀，若合符節⁴²。

三、戡山對朱熹性情論的批判⁴³

如前所述，宋明理學的「性情」論述，雖以朱熹為主流，但對於「已發未發」的理解，戡山不僅揚棄朱熹分解式的思考，也比陽明更進一步地質疑朱熹「性情」相對而言的不當。因此，戡山對《中庸》「喜怒哀樂」的詮釋，即以批判朱熹的「性情」論為起點而逐步開展。戡山之前，理學家對朱熹「未發已發」理解或有異議，但對「性情」的超越區分（以天命為性，以喜怒哀樂為情）少有質疑。不過

⁴¹ 陽明後學有關「未發已發」的論辯，轉出一對看似背反的命題：聶雙江堅持「喜怒哀樂有未發之時」，陽明親炙弟子則主張「喜怒哀樂本無未發之時」。參拙著：《良知學之轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：臺灣大學中文研究所博士論文，1995年），第6章。

⁴² 從宋明理學「性情論」與「未發已發」之討論的考察來看，戡山將「喜怒哀樂」上提作「性之情」的理解與詮釋，有宋明理學內在義理發展的必然性。因為，程朱與道南學派對「未發已發」的詮釋，皆以「前後際」言，雖合於《中庸》文本的解讀，其義理的爭論仍不斷。陽明雖跳脫宋儒的藩籬，別出新解，以「良知」本體之「隱、顯」來詮釋「未發已發」，但卻與《中庸》文本的解讀不合。以上有關「未發已發」的論述，戡山皆有批判。故此文本與義理的扞格，發展至戡山而得以彌合。對戡山而言，先儒無法直契《中庸》性天之旨，乃因錯解「喜怒哀樂」所致，故云：「後人解中和，誤認是七情，故經旨晦至今。」（劉宗周：〈學言上〉，《全集》，第2冊，頁469）言下之意，戡山亦自信最能善解《中庸》「喜怒哀樂」、「未發已發」（中和）之旨。

⁴³ 筆者以下三、四、五節的論述，與拙作〈劉戡山論「喜怒哀樂」——兼論其在身心修養之意義〉（《法鼓人文學報》創刊號〔2004年7月〕，頁63-84）大致相同，但本文經多次修改補充後，義理分析更為詳盡。

戴山卻連朱熹「性情」的超越區分，都加以質疑，重新界定「性情」的意涵。戴山直接批判朱熹：「以未發爲性，已發爲情，尤屬後人附會。」⁴⁴言下之意，朱熹以「未發爲性，已發爲情」的論點，在文本上無根據，於義理也不通。

戴山於〈商疑十則答史子復〉一書中，就從文本根據與字義訓詁上指出「性」「情」二字相對而言之不當：

七情之說，始見漢儒《戴記》中，曰『喜怒哀懼愛惡欲』，七字不倫不理，其義頗該之《大學》正、修兩傳中。然《大學》亦絕不露出『情』字。古人言情者，曰『利貞者，性情也』，即性言情也。『六爻發揮，旁通情也』；『乃若其情』；『無情者不得盡其辭』；『如得其情』；皆指情蘊、情實而言，即情即性也。並未嘗以已發爲情，與性字對也。『乃若其情』者，惻隱、羞惡、辭讓、是非之心是也。孟子言這惻隱心就是仁，非因惻隱之發見所存之仁也，後人往往錯會。（〈問答〉，《全集》，第2冊，頁407）

在戴山的列舉中，我們可以尋繹出三種對「情」字的解釋。一是「七情」之「情」，二是「性情」之「情」，三是「情實」之「情」。戴山認爲，「七情」之說，雖見於《禮記·禮運》，但「情」作爲感性之情的解釋，並不是古人言情之本義。因爲，作爲具體感性之「喜怒哀懼愛惡欲」七情，可以任意列舉，並非定說，無法窮盡所有感性之情的內容，故云：「七字不倫不理。」值得注意的是，七情所指涉的內容，實際上已包含於《大學》釋「正心修身」與「修身齊家」兩傳中之「忿懣、恐懼、好樂、憂患」與「親愛、賤惡、哀矜、敖惰」中，但《大學》文本卻不以「情」字稱之。故戴山認爲以感性之情理解的「情」字，於古籍中少有根據，也不是「情」字之本義。另一方面，戴山列舉諸多文本，如：《易》〈乾·文言〉之「六爻發揮，旁通情也」、《孟子·告子上》之「乃若其情」（第6章）、《大學》之「無情者不得盡其辭」（傳第4章）、《論語·子張》之「如得其情，則哀矜而勿喜」（第19章）等，指出上述諸文句之「情」，皆作「情蘊」、「情實」解。而「情蘊」、「情實」皆指一物（人、事、物）所蘊藏的真實內容與本然狀態，此義與作「生而有之」解的「性」字義相同。在這個意義下，戴山斷言：「即情即性」。換言之，「情」即是「性」，「情」與「性」不是兩個對立的獨立概念，而是具有相同的指涉：一物（人、事、物）所蘊藏的真實內容、本然狀態，

⁴⁴ 劉宗周：〈學言下〉，《全集》，第2冊，頁537。

與「生而有之」的「本性」。

從「性」、「情」有相同的指涉來看，我們可以推論出：「情」字和「性」字可以互換，「性情」也可以連言為一組合式合義複詞⁴⁵，表示相同的意涵。上述蕺山所舉「即情即性」之諸多文句，「情」字和「性」字多可以互換。至於「性情」連用為一組合式合義複詞之例，也存在於古籍中，蕺山即舉〈乾·文言〉之「利貞者，性情也」為例來說明。蕺山認為此文句之「性情」並非意謂「性」和「情」兩個概念，而是強調就「性」來理解「情」，重點在「性」，「性」是個獨立的概念（性體），「情」依舊作「情蘊」、「情實」解。因而，「即性言情」意謂著：「情」的理解，必須緊扣「性」（性體）來思考。在這個意義下，「性情」作為一合義複詞，蕺山便理解為「性之情」，是指「性」之「情蘊」、「情實」，意謂：性體的真實內容。因而，「利貞者，性情也」也就解讀為「利貞者，性之情也」，意即：利貞即是乾元性體的真實內容。相較於歷代有關「利貞者，性情也」的解釋⁴⁶，蕺山的解釋頗為獨特，當然與文本的解讀有差距。不過，我們卻可以

⁴⁵ 就語法而言，合義複詞可分為三類：一是「聯合式合義複詞」，即兩個詞以平行關係聯合起來，成為一個複詞，表示一個意義。如「身體」、「巨大」等例；二是「組合式合義複詞」，即兩個詞連綴而成複詞，其中有一個詞是主體，另一個詞是附加成分。如「飛機」、「小人」等例；三是「結合式合義複詞」，即兩個詞連綴成一個複詞，它們的拼合方式是採取一種句子的形式。如「讀書」、「懸壺」等例。參許世瑛：《中國文法講話》（臺北：臺灣開明書店，1968年），頁24-28。若從劉蕺山以「性情」指涉「性之情」，而非「情之性」言，「性」「情」二字不可互換。由此可見，「性情」作為一合義複詞，在蕺山的用法，正是一個「組合式合義複詞」。

⁴⁶ 如千寶的解釋是：「以施化利萬物之性，以純一正萬物之情。」李道平疏云：「此以『利貞』分配『性情』也。要之性利情亦利，性正情斯正，故曰『利貞者，性情也』。」王弼的解釋是：「不性其情，何能久行其正？……『利而正』者，必『性情』也。」李道平亦疏云：「『性』者，天生之質而不邪。『情』者，性之欲也。言若不能以性制情，使其情如性，則不能久行其性。」參〔清〕李道平撰，潘雨廷點校：《周易集解纂疏》（北京：中華書局，1994年），卷1，頁59-60。以上兩種解釋，「性情」一作「性」與「情」，一作「性其情」解，「性」「情」二字都意指獨立的概念。又程明道的解釋則不從獨立概念之實指來解釋「性」、「情」，但卻貼近文義，其言云：「乾元者，始而亨者也。利貞者，性情也。性情猶言資質體段。亭毒化育，皆利也。不有其功，常久而不已者，貞也。」張橫渠雖「以利解性，以貞解情」，但其義理卻與蕺山接近。其言云：「利，流通之義；貞者，實也。利，快利也；貞，實也。利，性也；貞，情也。情儘在氣之外，其發見莫非性之自然，快利盡性，所以神也。情則是實事，喜怒哀樂之謂也，欲喜者如此喜之，欲怒者如此怒之，欲哀欲怒者如此樂之哀之，莫非性中發出實事也。」見〔宋〕張戴：《橫渠易說》，《張載集》（臺北：漢京文化事業公司，1983年），頁78。

很清楚得知，「性情」連用之「情」，在蕺山「即性言情」的理解進路下，如要成爲一個獨立的概念，只能作「性之情」解。故蕺山斷言：「所云情，可云性之情，決不得性與情對。」⁴⁷

上述所言三種對「情」字的解釋中⁴⁸，古今中外的學者對「情」作「情感」解，以及「情」作「情實」解，都有所關注與研究⁴⁹。至於「性情」作「性之情」

⁴⁷ 劉宗周：〈學言下〉，《全集》，第2冊，頁549。

⁴⁸ 蕺山所舉的三種解釋中，對於「性情」之「情」的理解，較爲特別。因「性情」之「情」若以獨立的概念（實體字）視之，只可理解爲「性之情」。在這個意義下，「性」與「情」不可互換。故在蕺山只強調「性之情」，而不言「情之性」。換言之，蕺山解釋「性情」一詞，其重點不在於「性」字與「情」字之互換。義理層次的釐清與界定，才是蕺山的主要關懷所在。

⁴⁹ 茲以《孟子·告子上》第六章「乃若其情，則可以爲善矣」爲例，「情」字至少有三種解釋。一是作感性的「情感」解，如朱熹《孟子集注》注云：「情者，性之動也」（《四書章句集注》〔北京：中華書局，1983年〕，頁328），意謂性所表現於外的情感作用，屬形而下「氣」之作用，有跡可尋。二是作「實」（情實）解，如戴震《孟子字義疏證》卷下即言：「孟子舉惻隱、羞惡、辭讓、是非之心謂之心，不謂之情。首云『乃若其情』，非性情之情也。孟子不又云乎：『人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉，是豈人之情也哉？』情，猶素也，實也。」見戴震研究會等編纂：《戴震全集》（北京：清華大學出版社，1991年），第1冊，頁192。牟宗三也指出：「『乃若其情』之情非性情對言之情。情，實也，猶言實情 (real case)。」參牟宗三：《心體與性體》，第3冊，頁416。陳大齊也將「情」作「實」解，參陳大齊：《孟子待解錄》（臺北：臺灣商務印書館，1980年），頁8-10。三是認爲「情」字與「性」字在古籍中可以互換，而「乃若其情」之「情」當作「性」解，俞樾（1821-1906）於此章按云：「公都子所舉三說皆自論性，孟子何獨與之言情乎？蓋性情二字在後人言之，則區以別矣；而在古人言之，則情即性也。……下章孟子言『牛山之木』，則曰：『此豈山之性也哉？』其言人則曰：『是豈人之情也哉？』然則性情一也。」參〔清〕俞樾：《孟子平議》（臺北：藝文印書館，1969年《無求備齋孟子十書》，第4函，第1冊），卷2，頁22b。岑溢成也認爲孟子此章的「情」與「性」當爲同義詞，參岑溢成：〈孟子告子篇之「情」與「才」論釋〉，《鵝湖月刊》，第5卷第10、11期（1984年4月、5月）。上述三種解釋，由信廣來歸納而得，他認爲第二和第三種解釋並不相牴觸，且同時採用這兩種解釋會更恰當。不過信廣來也指出，「情」和「性」雖然可以互換，但意思並不完全一樣。「情」所強調的是一物有某種趨向，而那種趨向是該物的特徵；「性」則強調這種趨向是該物的構成部分。參信廣來：〈《孟子·告子上》第六章疏解〉，收入李明輝主編：《孟子思想的哲學探討》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995年），頁98-104。又英國漢學家 A.C. Graham 則指出漢以前之典籍中的「情」字常指「質」（essence），近乎 Aristotle 所謂的「本質」；直到宋明理學興起後，作情欲、情感解的「情」與作本性解的「性」才形成對立。參 A.C. Graham, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature* (Singapore: Institute of East Asian Philosophies, National University of Singapore, 1986), pp. 59-65。此種解釋近乎第三種解釋。此外，日本古學派儒者山鹿素行（1622-1685）則將此章「乃若其情，則可以爲善」解讀爲「乃若其情則，可以爲善」；且注云：「情者，性之跡也；則者，心之所同然也。」

解，雖是蕺山的「別解」，卻仍以「情」作「情實」解為字義訓詁的根據。顯然地，在「情」字的字義上，蕺山不採取「情」作感性層之「情感」的解釋，而採取「情」作「情實」的解釋，是有字義訓詁與古籍的根據。而這樣的解釋，是有訓詁與義理上的考量。蕺山於〈商疑十則答史子復〉亦說道：

心與意為定名，性與情為虛位。喜怒哀樂，心之情；生而有此喜怒哀樂之謂心之性。好惡，意之情；生而有此好惡之謂意之性。蓋性情之名，無往而不在也。即云「意性」、「意情」亦得。意者，心之意也；情者，性之情也。（〈問答〉，《全集》，第2冊，頁405）

就字義上說，「情」作「情實」解時，「情」不是個獨立的概念，是個虛位詞，故蕺山認為「心與意為定名，性與情為虛位」⁵⁰，並舉例說：「喜怒哀樂，心之情；生而有此喜怒哀樂之謂心之性。好惡，意之情；生而有此好惡之謂意之性。」在這個例子中，「性」與「情」都是虛位詞，其意義要由作為其主詞的「心」與「意」來決定，「心」與「意」才是獨立的概念。在這個意義下，「情」和「性」可以互換，而有相同的指涉。所以，「心之性」與「心之情」指涉相同；「意之性」與「意之情」指涉相同，「乃若其情」與「乃若其性」亦然。依此推之，「性情之名，無往而不在也」。然而，就義理上說，「情」作為一個獨立的概念，在蕺山的思考中，並不是一般而言可以任意列舉的感性之情，而是意謂：性之情（喜怒哀樂）、心之情（惻隱、羞惡、辭讓、是非）、意之情（好惡）。如此界定的「情」，俱是「上提」的「形而上」之「情」，唐君毅先生以「天情」、「純情」稱

言人之性無形象，求其跡，可以言之。情之於事物，唯以己意，或有不同；天下之人，其情（是乃則也）所好惡皆不異，而悅理義之良心相同，是人人之情，以可為善也。《中庸》所謂『率性之〔謂〕道』，下節所謂『有物必有則』也。」參山鹿素行：《四書句讀大全·孟子》（第六卷）（東京：國民書院刊行，1919-1921年），〈告子上〉，頁16。此種解讀，自是別解。

⁵⁰ 筆者解釋蕺山此句之「定名」與「虛位」，乃著重於語法之「虛詞」「實詞」的分析，而不是概念之「有」「無」實指而言。因為，語法上「詞」可分為「實詞」與「虛詞」。凡本身能表示一種概念的，是實詞；凡本身不能表示一種概念，但為語言結構的工具的是虛詞。參許世瑛：《中國文法講話》，頁29。故筆者此處所言之「虛」「實」相對，本於語法的基本分析。就此而言，「心與意為定名，性與情為虛位」，在「喜怒哀樂，心之情；生而有此喜怒哀樂之謂心之性」的解釋脈絡下，以及「心之情」、「意之情」（意情）、「意之性」（意性）的語詞結構上，「情」作「情實」解，「性」作「生而有之」解，都是「虛位詞」；「情實」在字義解釋上也沒有一般所謂essence或essential那麼強的意義，「性」也沒有「一物之所以為一物」那麼強的存有之性(ontological character)的意義。

之⁵¹，當由此索解。因而，戴山思想中的「情」，首出的意義，是緊扣形而上實體（性體、心體、意體、獨體）而言，戴山特別以「性之情」稱之，實指「喜怒哀樂」，此乃「第一義」之「情」，它具有獨立的意義與獨特的意涵，可稱之為「根源性之情」或「先天之情」。在這個意義下，「性」與「情」同質同層，不可離析而分言。至於一般而言的「感性」之「情」（如「七情」），已是「第二義」的「後天之情」。故由「情」字的字義訓詁到義理概念之解析，戴山已拆解朱熹「性情」異質異層的區分與「未發為性，已發為情」的二元思考。

繼「情」之字義訓詁與概念解析後，戴山直接批判朱熹「性情」論的理論困境。茲以戴山對朱熹「理氣論」與「因情見性」的批判為例說明之。

前已述及，朱熹「性情論」之所以具系統性，乃在於它與「理氣論」、「心性論」、「功夫論」作了有機的結合。其中，「理氣論」更具關鍵性作用。故戴山批判朱熹「未發為性，已發為情」的理論困境，即著眼於「理氣論」出擊：

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。又非未發為性，已發為情也。後儒之言曰：「理生氣，性生情。」又曰：「心統性情。」其然？豈其然乎？（〈讀易圖說〉，《全集》，第2冊，頁154）

毫無疑問，戴山此處批判的「後儒」，實指朱熹。「未發為性」、「已發為情」、「心統性情」是朱熹性情論的主要思考架構。此思考架構用之於《中庸》的詮釋與〈仁說〉的理解，則是以「仁義禮智為性」，屬未發；「喜怒哀樂為情」，屬已發。而且，朱熹還對此「性情論」作出存有論的解析。因而，「性」以形上之「理」言，「情」則歸屬於形下之「氣」。依朱熹的思考，「理」與「性」都具有存有論(ontological)上的優先性，故朱熹乃謂：「有是理後，生是氣。」⁵²又云：「有這性，便發出這情。」⁵³前者即是「理生氣」之說，後者則是「性生情」之說。然而，由於朱熹理氣論中的「理」並不活動，故「理生氣」之說乃意謂：形下之「氣」的存有以形上之「理」為超越根據。「生」作存有論上的「依據」解，而不能理解為宇宙發生論(cosmogony)的「生發」之義⁵⁴。據此，朱熹所謂的理氣論，是建立在一靜態的「然」（氣）與「所以然」（理）的連結上。如此靜態的連結，

⁵¹ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，收入《唐君毅全集》（第十七卷）（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁506-513。

⁵² 黎靖德編：《朱子語類》，第1冊，卷1，頁2。

⁵³ 同前註，卷5，頁89。

⁵⁴ 參李明輝：〈「情欲解放」乎：論劉戴山思想中的「情」〉，頁94。

是蕺山所反對的。因它雖然彰顯了「理」的「超越性」，卻也取消了「理」的「活動義」（能動性）。同樣地，「性生情」之說也意味著「性」是「情」的超越根據，而「性」（性體）的「活動義」也被抹煞了。在蕺山看來，若「性體」不能活動，只是一抽象而又空洞的死寂之理，在某個意義下，與佛教之空性無別，是以蕺山直接點名批判朱熹：「朱子以未發言性，仍是逃空墮幻之見。」⁵⁵因而，蕺山之所以反對朱熹理氣二元、性情有別的義理架構，主要是憂心「性體」活動義不能呈現。故蕺山必須以理氣一元、性情同質同層的思考，扭轉朱熹理氣論與性情論的義理間架。

由於朱熹義理系統中的「理」與「性體」均不能活動，因而「未發為性」、「已發為情」勢必斷裂為兩橛，即使朱熹以「心」來統攝二者（心統性情），依舊無法解決其理論困境。因為，朱熹所思考的「心」是「氣之精爽」⁵⁶，不是「性」，不是「理」，仍無法真正主宰「情」之發用⁵⁷。據此，蕺山認為「仁義禮智生喜怒哀樂」是一錯誤的論斷。既然朱熹「理生氣」、「性生情」之說的理論困境在於「理」與「性體」不能「活動」，故解決之道，即在於恢復「理」與「性體」的「活動義」。因此，蕺山論及理氣關係時，常藉由形下之氣的上提，強調理的活

⁵⁵ 劉宗周：〈學言中〉，《全集》，第2冊，頁492。

⁵⁶ 黎靖德編：《朱子語類》，第1冊，卷5，頁85。

⁵⁷ 由朱熹強調：「心統性情」、「心者，主乎性而行乎情」（同前註，頁94）、「情根乎性而宰乎心，心為之宰，則其動也無不中節矣」（《問張敬夫六》，見陳俊民校訂：《朱子文集》，卷32，頁1245）、「心，主宰之謂也。動靜皆主宰。……」言主宰，則混然體統自在其中。心統攝性情，非僮侗與性情為一物而不分別也。」（同前註，頁94）可見朱熹所言之「心」，居於工夫的樞紐地位，有「主宰」的作用。然而，細繹以上諸文脈，並衡諸朱熹之義理，「心」之為「主宰」，乃是「統攝」、「管攝」之義，所謂：「性以理言，情乃發用處，心即管攝性情者也。」（同前註，頁94）就「心」之管攝「性」言，一指心「包含該載」性（「心具眾理」），一指心「知覺」性。而從「心」之管攝「情」說，心與情俱是氣，但「情」不像「心」之具有「知覺」作用，故情之表現要藉由心之知覺作用。因而，牟宗三以「心是認知地統攝性而具有之，行動地統攝情而發用之」（《心體與性體》，第3冊，頁474）來說明此「管攝」之義。由於在朱熹心性論中，「心」不是「理」，故心之「主宰」情，是意味著「心」之依循「理」（性）而發用為「情」。故牟宗三乃以譬喻言之，心之為「主」（主宰），是管攝義，是管家之主，不是真正的主人之主。真正的主人之主當在「性」，而不在「心」。（同上書，頁472）且根據朱熹「理弱氣強」之論，「心」（氣）之循理而行沒有必然性，若與「心即理」之「本心」相對，更可看出朱熹之言「心」，不具真正的主宰作用。故就朱熹之義理嚴格地說，心、性、情三者中，「性」才是真正的主宰。

動義⁵⁸；而在性情論中，也一再申明「情」當作「性之情」（性之情實）來理解，以豁顯性體的能動性。因此，依戴山之思考，「喜怒哀樂」之情即意味著性體自身的創造活動，而不是如朱熹所認定的形下之氣，它與「仁義禮智」之性同質同層。換言之，「仁義禮智」之「性」藉由「喜怒哀樂」之「情」的活動，彰顯其活生生的意涵。明白此義，戴山斷言「仁義禮智，即喜怒哀樂之表義」即可理解。誠如李明輝所言：「『表義』意謂所表之意義，即意涵 (connotation)。『表』字是『表示』之『表』，而非『表裡』之『表』。」⁵⁹故「仁義禮智」即是「喜怒哀樂」所表示之意涵，「喜怒哀樂」之「情」實指「仁義禮智」之「性」，所謂「情者，性之情也」。凡戴山論「喜怒哀樂」均不離此「即性言情」的獨特進路。

此外，朱熹性情論的理論困境也出現在「因情見性」的思路。戴山也加以批判：

世儒謂因情之善見性之善，然情則必以七情爲定名，如喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，將就此見性之善，則七情之善，果在何處？又醫家言七情，曰喜、怒、憂、思、悲、恐、驚，將就此見性之善，則七情之善，果在何處？《中庸》以「喜、怒、哀、樂」爲情，則四性又屬何名？豈惻隱、羞惡、辭讓、是非之情有性，而餘者獨無性也邪？從此參入，便破一班。
(〈學言下〉，《全集》，第2冊，頁556)

此處之「世儒」依舊指朱熹，而「因情之善見性之善」的思路，是朱熹論證四端之情爲性善的一種逆推方式。此思路一再表現在朱熹理解《孟子》「四端」與「乃若其情，則可以爲善矣」的詮釋上。就前者言，朱熹《孟子集注》註〈公孫丑上〉第六章云：「惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。仁、義、禮、智，性也。心，統性情也。端，緒也。因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中而緒見於

⁵⁸ 參李明輝：〈劉戴山對朱子理氣論的批判〉，《漢學研究》第19卷第2期（2001年12月），頁12-17。

⁵⁹ 參李明輝：〈「情慾解放」乎：論劉戴山思想中的「情」〉，頁95。有關「仁義禮智，即喜怒哀樂之表義，非仁義禮智生喜怒哀樂也」之「表義」的理解，如不細察，可能以「已發未發以表裏對待言」之「表裏」來解釋。如林宏星就以「性情關係不是相生，而是相表裏」來解釋此一論斷。（見東方朔：《劉戴山哲學研究》，頁148）誠然，對戴山而言，性情、中和、未發已發都是「表裏」關係，而此「表裏」並不是內外的空間概念，而是一理之「隱顯」或性體之「體用」關係。（參黃敏浩：《劉宗周及其慎獨哲學》，頁55-56。）據此，「仁義禮智」（性、未發）爲「裏」（體、隱），「喜怒哀樂」（情、已發）爲「表」（用、顯）。但此處之「表義」若以「表裏」解之，則「仁義禮智」爲「表」，「喜怒哀樂」爲「裏」，義理不通。

外也。」⁶⁰從後者說，朱熹認為：「由其有四端於外，所以必知有是理於內，而不可誣也。故孟子言：『乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。』是則孟子之言『性善』，蓋亦邇其情而逆知之耳。」⁶¹這兩種詮釋都顯示朱熹「因情見性」的理解進路。對朱熹而言，仁義禮智是未發之性，四端（惻隱、羞惡、辭讓、是非）是已發之情，二者是性情關係。然而，因形上之「理」與「性」既不活動，也無形象之可見，故必就形下之「氣」與「情」而逆推其意蘊。故「因情見性」的理據在於：「性則理而已矣，何言語之可形容哉？故善言性者，不過即其發見之端而言之，而性之體因可默識矣。」⁶²依此理據，可以看出，朱熹對性情的連結，也是建立在一靜態的「然」（氣）與「所以然」（理）的連結上。問題是：「然」（氣）與「所以然」（理）的連結上運用於性情論時，「因情見性」的逆推不必能證成性善。因為，「性發為情」必得由「心」來下貫，而「心」與「情」都屬於形下之氣，「心」與「情」不必如理，則四端之發，未必皆善。故嚴格地說，依朱熹的義理系統，「因情之善見性之善」之逆推無法證成孟子的性善說⁶³。

再者，若「四端」屬形下之情，則四端與七情沒有本質上的區別。以此推之，蕺山便藉由《禮記》之「七情」（喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲）與醫家之「七情」（喜、怒、憂、思、悲、恐、驚）與「四端」之類比，指出朱熹的理論困境。依「因情見性」的逆推，不僅可由「四端」之情善而見「仁義禮智」之性善，亦可由「七情」之情善見性善。然而蕺山質疑，不論《禮記》之「七情」或醫家之「七情」⁶⁴，都是感性之情，不是純善之情，故蕺山反問：「七情之善，果

⁶⁰ 朱熹：《四書章句集注》，頁238。

⁶¹ 朱熹：〈答陳器之二〉，見陳俊民校訂：《朱子文集》，第6冊，卷58，頁2826。

⁶² 朱熹：〈明道論性說〉，同前註，第7冊，卷67，頁3386。

⁶³ 依朱熹的義理系統，固然可以由四端之情善逆推性善。但由於朱熹認為「四端」與「七情」是兩類不同的情感（前者為道德情感，後者是感性之情），沒有本質上的根本區分（俱是氣），故就可能出現不善的四端；而依其「因情見性」的逆推，不就有不善之性？（七情之逆推亦然）事實上，朱熹就指出四端之發未必皆善：「惻隱羞惡，也有中節、不中節。」（黎靖德編：《朱子語類》，第4冊，卷53，頁1285）、「而今四端之發，甚有不整齊處。」、「四者時時發動，特有正不正耳。」（同上書，頁1293）此「四端」之情的理解悖於《孟子》之文本與義理，如是，依朱熹「因情見性」之逆推，由「四端」之逆推，不必然可以證成孟子之性善。

⁶⁴ [明]朱橚《普濟方》論及「七情」云：「夫人稟天地陰陽而生者。蓋天有六氣，人以三陰三陽而上奉之；地有五行，人以五臟六腑而下應之。於是資生皮肉、筋骨、精髓、血脈、四肢九竅、毛髮、齒牙、唇舌，總而成體。外則氣血循環，流注經絡，喜傷六淫；內則精神魂魄志意，喜傷七情。六淫者，寒暑燥濕風熱；七情者，喜、怒、憂、思、悲、恐、驚。若將護得宜，怡然安泰；役冒非理，百病生焉。」見《方脈運氣臟腑》（臺

在何處？」若七情不是純善，依「因情見性」的逆推，則由不善之七情亦可見不善之性。如此一來，朱熹豈不是要否認性善說？朱熹如要避免此一無法接受的結論，就得承認「七情」與「喜怒哀樂」之情不必有「性」為其依據。如是，朱熹豈不是要否認其性情論與理氣說？此兩難之局⁶⁵，朱熹實在無法解套！事實上，即使順朱熹「因情見性」的逆推，朱熹也只明確地指出「四端」之情有其「性」。而我們卻可以質問：難道「喜怒哀樂」與「七情」都沒有所以然之「性」為其存有論根據？

論述至此，戴山已經從字義訓詁、概念定義與義理系統的批判，拆解朱熹「性情」異質異層而理氣二分的主流論述。而戴山所提出的性情論，即取「情實」為「情」之字義，而以「即性言情」的進路，界定「情」為「性之情」，意謂形上性體的創造活動，「性情」同質同層。而「性之情」的豐富意義，即在「喜怒哀樂」的自然呈現發用中顯示出來。

四、戴山論「喜怒哀樂」

戴山之前，理學家對《中庸》「喜怒哀樂」之理解，少有爭議，多視之為一般而言的感性之情，屬形下之氣的活動。若用現代的語彙來說，即泛指人之各種情緒。因而，「喜怒哀樂」作為日常語言，本身並未賦予任何哲學意涵。不過，藉由戴山對《中庸》首章所進行的創造性詮釋，「喜怒哀樂」遂有獨特的哲學意涵。前已述及，對戴山而言，作為其義理系統中獨立概念的「情」，不是感性之情，而是「性之情」。此概念落實於《中庸》首章的詮釋，實指「喜怒哀樂」。此義戴山於〈易衍〉中有扼要的說明：

君子仰觀於天，而得先天之《易》焉。「維天之命，於穆不已」蓋曰天之所以為天也。「是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，此慎獨之說也。至哉獨乎！隱乎！微乎！穆穆乎不已者乎！蓋曰心之所以為心也，則心一天也。獨體不息之中，而一元常運，喜怒哀樂，四氣周流，存此之謂中，發此之謂和，陰陽之象也。四氣，一陰陽也，陰陽，一獨也。其為物

北：臺灣商務印書館，1983年文淵閣《四庫全書》，第747冊），卷4〈方脈總論·三因論〉，頁46b-47a。據此可知，醫家所謂「七情」，乃根據陰陽五行而言，是形而下之氣變，不是純善之情。

⁶⁵ 參李明輝：〈「情欲解放」乎：論劉戴山思想中的「情」〉，頁98。

不貳，則其生物也不測。故中爲天下之大本，而和爲天下之達道；及其至也，察乎天地，至隱至微至顯至見也，故曰：「體用一原，顯微無間。」君子所以必慎其獨也，此性宗也。（《全集》，第2冊，頁160）

蕺山認爲《中庸》之「慎獨」是就「性宗」而言，其側重面在於客觀而普遍的天道，而天之所以爲天，即從「獨體」（性體）之「於穆不已」的創造活動來體認。因而「獨體」既是天地萬物的存有之理，也具創生萬物的根源性動力。爲了彰顯「獨體」生生不已的發用，蕺山強調從「喜怒哀樂」四氣之周流運行來詮釋「獨體」的妙用，而此「獨體」就是蕺山的義理系統中的「性體」。故蕺山特別指出：「獨中具有喜怒哀樂四者」⁶⁶，又說：「至《中庸》則直以喜怒哀樂逗出中和之名，言天命之性即此而在也，非有異指也。」⁶⁷在這個意義下，「喜怒哀樂」既是「性體」（天命之性、獨體）的真實內容，也意謂「性體」之「於穆不已」的創生活動，而「已發未發」、「中和」皆就性體之存發（隱顯）來理解。值得討論的是，蕺山如何以「喜怒哀樂」來展示「性體」的創生活動？

首先，蕺山稱「喜怒哀樂」爲「四氣」，此「四氣」統言之爲「元氣」⁶⁸，故蕺山常以「一元常運」、「一元流行氣象」⁶⁹、「一元生生之氣」、⁷⁰「一氣流行」來指涉喜怒哀樂之活動。對蕺山而言，「元氣種於先天」⁷¹，是爲形上之氣，只意謂形上性體的創生發用。因而，「喜怒哀樂」之爲「四氣」，屬於形上界而具有超

⁶⁶ 劉宗周：〈聖學宗要〉，《全集》，第2冊，頁302。

⁶⁷ 劉宗周：〈原性〉，《全集》，第2冊，頁329。

⁶⁸ 「四氣」、「元氣」爲兩漢思想所常見的「氣化宇宙論」之概念，乃形下之氣，不具超越性。如《禮記·樂記》以「四時之氣」爲「四氣」，其言曰：「奮至德之光，動四氣之和，以著萬物之理。」而董仲舒以「喜怒哀樂」爲「四氣」，其言曰：「是故治世與美歲同數，亂世與惡歲同數，以此見人理之副天道也。天有寒有暑，夫喜怒哀樂之發，與清暖寒暑其實一貫也。喜氣爲暖而當春，怒氣爲清而當秋，樂氣爲太陽而當夏，哀氣爲太陰而當冬。四氣者，天與人所同有也，非人所能蓄也。故可節而不可止也，節之而順，止之而亂。」（《春秋繁露義證》，卷11〈王道通三〉，頁330）又王充云：「人稟元氣於天，各受壽夭之命，以立長短之形。猶陶者用埴爲簋廡，冶者用銅爲梓杼矣。器形已成，不可小大；人體已定，不可減增。用氣爲性，性成命定，體氣與形骸相抱，生死與期節相須，形不可變化，命不可減加。以陶冶言之，人命短長，可得而論也。」（〔漢〕王充：《論衡》〔北京：中華書局，1985年，《叢書集成初編》本〕，第1冊，卷2〈無形篇〉，頁13上）然而，蕺山所言之「四氣」、「元氣」，卻是「本體宇宙論」的概念，爲形上之氣，具超越性與主宰性。

⁶⁹ 劉宗周：〈證學雜解〉，見《全集》，第2冊，頁318。

⁷⁰ 劉宗周：〈會錄〉，《全集》，第2冊，頁612。

⁷¹ 劉宗周：〈與王右仲問答〉，《全集》，第2冊，頁388。

越性，決不是形下之「氣」的經驗活動。

再者，作為「四氣」的「喜怒哀樂」，就其為「氣機」之運行，必有屈伸之相。此即涉及「喜怒哀樂」之四氣與「未發已發」、「中和」的關係。戴山對此有解析，其言曰：

從前解《中庸》者，皆謫也。未發，以所存而言者也。蓋曰：自其所存者而言，一理渾然，雖無喜怒哀樂之相，而未始淪於無，是以謂之中；自其所發者而言，泛應曲當，雖有喜怒哀樂之情，而未始著於有，是以謂之和。可見中外只是一幾，中和只是一理，絕不以前後際言也。（〈答董生心意十問〉，《全集》，第2冊，頁398）

依戴山之意，「喜怒哀樂」四氣有「未發」與「已發」兩種存在樣貌。當「喜怒哀樂」四氣隱而未顯，存（藏）於性體自身時，一理渾然，雖未顯現「喜怒哀樂」之相，不可說性體不存在。此存藏狀態之「四氣」，戴山稱之為「中氣」。相對地，當「喜怒哀樂」四氣發用時，雖顯現「喜怒哀樂」的作用於經驗現象界，但因「喜怒哀樂」屬形上性體之活動，故其活動並未被經驗現象所限。而此發用狀態之「四氣」，戴山稱之為「和氣」（或「太和元氣」）。故戴山乃言：「蓋止一喜怒哀樂，而自其所存者而言謂之中，如四時之有中氣，所謂『陽不亢，陰不涸』是也；自其所發者而言謂之和，如四時之有和氣，所謂『冬無愆陽，夏無伏陰』是也。」⁷² 依此解析，「喜怒哀樂」四氣，渾然而言謂之「元氣」，就其藏諸性體自身謂之「中氣」，從其發用流露處謂之「和氣」。若用《易傳》之思維與用語來說，「一陰一陽之謂道」（〈繫辭〉），天道（性體、獨體）即在「陰陽」之氣（「中氣」與「和氣」）的屈伸往來（存發）中顯示其「生物不測」的創生妙用。如是，「一陰一陽」即是「道」，「喜怒哀樂」四氣即是「獨體」。「陰陽」之氣與「喜怒哀樂」俱是先天元氣，意謂「天道」與「獨體」（性體）的創造活動。故戴山乃謂：「四氣，一陰陽也；陰陽，一獨也。其為物不貳，則其生物也不測。」

對於「喜怒哀樂」四氣之活動，戴山除了以「陰陽」之氣來說明外，還以「誠通誠復」來闡釋：

天命之性不可得而見，即就喜怒哀樂一氣流行之間，而誠通誠復，有所謂鬼神之神者言之。德即人心之德，即天命之性。（〈學言下〉，《全集》，第2冊，頁543）

⁷² 劉宗周：〈聖學宗要〉，《全集》，第2冊，頁302。

所謂「誠通誠復」，語出周濂溪《通書·誠上》第一章：「誠者，聖人之本。『大哉乾元，萬物資始』，誠之源也；『乾道變化，各正性命』，誠斯立焉。純粹至善者也。故曰：『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也』『元亨』，誠之通；『利貞』，誠之復。大哉《易》也，性命之源乎！」⁷³ 依濂溪之意，乾道變化實指「誠體」之流行，故就乾元之為萬物之資始而言「誠之源」，此乃誠體發用之源頭。而乾元之創生萬物，使萬物各正性命言，謂之「誠斯立」，誠體即在成始成終的過程中自立其自身。若換個說法，由「誠之源」至「誠斯立」的終始過程，亦是由「誠之通」至「誠之復」的過程。濂溪以乾道之「元亨利貞」來顯示。何謂「元亨利貞」？伊川之釋義頗具代表性，其言曰：「元者，萬物之始；亨者，萬物之長；利者，萬物之遂；貞者，萬物之成。」⁷⁴ 因而，於「元亨」說「誠之通」，意謂乾道之使萬物「始」而「長」；於「利貞」說「誠之復」，意謂乾道之使萬物「遂」而「成」。據此釋義，蕺山就「喜怒哀樂」一氣之流行而言「誠通誠復」，實指乾道之「四德」——元亨利貞。如是，「喜怒哀樂」之為「四氣」，與「元亨利貞」之為「四德」，名異而實同，皆意謂性體之成始成終的創生過程。

承上所述，由蕺山之以「陰陽」之象與「元亨利貞」四德來理解「喜怒哀樂」四氣看來，「喜怒哀樂」四氣決不是氣化宇宙論的「氣質」概念，而是本體宇宙論的「功能性」概念。「喜怒哀樂」四氣隸屬於天道性體，代表促使萬物生成而為萬物所共具的四種「感應」功能。值得注意的是，蕺山又以「貞下起元」、「哀樂相生」來描述「喜怒哀樂」四氣是一循環不已的過程，其言曰：

四氣在人，無物不有，無時不然，即一言一動皆備。誠通處，便是喜而樂；誠復處，便是怒而哀。貞下起元，循環不已，故《記》曰：「哀樂相生。」即一呼一吸間，亦可理會，如方呼方吸，即是喜與怒；既呼既吸，即是樂與哀。（《易衍》，《全集》，第2冊，頁161-162）

對蕺山而言，「喜怒哀樂」四氣既是本體宇宙論的功能性作用，故是「無物不有，無時不然」，凡自然界與人文界之各種現象之生成，皆可由四氣之作用來理解。在此段引文中，蕺山將「喜樂」對應「元亨」，意謂誠體之始生萬物，生機不滯；將「怒哀」對應「利貞」，意謂誠體之終成萬物，復見其自體。據此，「喜怒哀樂」四氣之作用，不是線性的因果關聯，而是由「喜而樂」（元而亨）至「怒而

⁷³ [宋]周敦頤著，陳克明點校：《通書》，《周敦頤集》（北京：中華書局，1990年），頁12-13。

⁷⁴ 程頤：《周易程氏傳》，卷1，《二程集》，第2冊，頁695

哀」(利而貞)的循環過程。故四氣之運行，戴山是以「貞下起元」、「哀樂相生」來說明其生生不已之作用。對於「貞下起元」之意，戴山曾引館師張字侗之論《論語》「樂其可知」一章說明之：

翁如以下，具元亨利貞四氣之妙，分明天地氣象。蓋樂之理具於人心，人心即天地之撰，故樂音自然，通於天地，非有所安排布置而為之也。翁，非合也。蓋貞下起元，陽氣始振，而尚多翕聚之意，於時為春；從之，則始而亨矣。盛夏長養，形形色色盡呈於兩間而無所雜者，純如之謂也。繼此則為利；秋氣始肅，大小各正者，皦如之謂也。繼此則為貞：玄冬用事，收藏復命，復種來春發生之意，相禪而不窮者，繹如之謂也。四氣運於天而歲功成，四氣備於樂而樂功成，一也。(〈論語學案一〉，《全集》，第1冊，頁350)

此處戴山以春生、夏長、秋收、冬藏來顯示元亨利貞四氣之妙用，並藉此闡發樂理。而由玄冬(貞)所蘊藏的「來春發生」之意，可知「貞下起元」意謂元亨利貞四氣之發用是以循環的方式展現其創生歷程，「如春過了夏，秋過了冬，冬又春」⁷⁵。類比地說，「貞下起元」強調元亨利貞四氣之妙用乃是「陰陽無始，動靜無端」，無間斷，生生不息。同樣地，戴山也以「哀樂相生」表示此義，並舉人之「一呼一吸」之例，幫助我們理解四氣(元亨利貞、喜怒哀樂)的循環不已。換言之，從「元亨利貞」說「貞下起元」，就「喜怒哀樂」言「哀樂相生」，其義一也。

雖然戴山以經驗現象的四時與呼吸說明「貞下起元」、「哀樂相生」之義，但他也一再申明四氣之「貞下起元」、「哀樂相生」不屬形下之「氣」的活動，而是見聞所不及的性體活動，所謂：「貞下起元，是天道人心至妙至妙處。」⁷⁶是以戴山辨明說：

若將「喜樂」二字推敲淺深，則喜必是樂之初機，樂必是喜之暢機。分明是自春而夏之氣，則秋為天之怒氣，不待言矣。哀則有沍寒慘寂之象，冬之氣也。貞下起元，故《記》曰：「哀樂相生。」終不然哭罷又笑，笑罷又哭乎？又曰：「正目而視之，不可得而見；傾耳而聽之，不可得而聞。」若是一笑一啼一詈罵，豈有不可見聞者乎？天無一刻無春夏秋冬之時，人無一刻無喜怒哀樂之時。如曰喜怒哀樂有去來，而所以喜怒哀樂者未嘗去

⁷⁵ 劉宗周：〈學言下〉，《全集》，第2冊，頁540。

⁷⁶ 劉宗周：〈學言中〉，《全集》，第2冊，頁497。

來，是謂春夏秋冬有去來，而所以春夏秋冬者未嘗去來也，則亦並無去來之可言矣。今日人有絕然無喜怒哀樂之時，必待感而後有，正以笑啼詈罵為喜怒哀樂也。以笑啼詈罵為喜怒哀樂，則是以風雨露雷為春夏秋冬矣。雖風雨露雷未始非春夏秋冬之氣所成，而終不可以風雨露雷為即是春夏秋冬；雖笑啼詈罵未始非喜怒哀樂所發，而終不可以笑啼詈罵為即是喜怒哀樂。夫喜怒哀樂，即仁義禮智之別名；春夏秋冬，即元亨利貞之別名。「形而下者謂之器，形而上者謂之道」是也。（〈商疑十則答史子復〉，《全集》，第2冊，頁406-407）

戡山特別指出「哀樂相生」不同於感官經驗之「哭罷又笑，笑罷又哭」活動。因為，感官之活動不具主動性，乃受外物之刺激而被動地反應，其活動本身是偶然而不定，也是我們耳目所能察覺得到的。但就「喜怒哀樂」四氣而言之「哀樂相生」，是感官所察覺不到的精神性活動，故是「正目而視之，不可得而見；傾耳而聽之，不可得而聞」。實則「哀樂相生」一語出自《禮記·孔子閒居》，旨在藉「五至」與「三無」說明禮樂之原。何謂「五至」，孔子釋曰：「志之所至，詩亦至焉；詩之所至，禮亦至焉；禮之所至，樂亦至焉；樂之所至，哀亦至焉。哀樂相生。是故正明目而視之，不可得而見也。傾耳而聽之，不可得而聞也，志氣塞乎天地。此之謂五至。」所謂「三無」，是指「無聲之樂，無體之禮，無服之喪」。孫希旦對於「五至」與「三無」註解云：「無聲之樂，謂心之和而無待於聲也。無體之禮，謂心之敬而無待於事也。無服之喪，謂心之至誠惻怛而無待於服也。三者存乎心，由是而之焉則為志，發焉則為詩，行之則為禮、為樂、為哀，而無所不至。蓋五至者禮樂之實，而三無者禮樂之原也。」⁷⁷據此可知，禮樂之原本乎「心」，而由志而詩，由詩而禮，由禮而樂，由樂而哀，而哀樂相生，正是「心」之活動歷程。用現代的詞語說，即是精神現象演變之歷程。此精神現象之歷程可顯現於經驗界，但其自身並非經驗對象，故非耳目感官所能聞見⁷⁸。顯然地，就「喜怒哀樂」四氣循環所言之「哀樂相生」，是一超越的精神性活動。

經此辨明後，戡山破解「喜怒哀樂」、「春夏秋冬」作為日常語言之意義關聯，力陳「喜怒哀樂」不是「笑啼詈罵」之情緒表徵，「春夏秋冬」不是「風雨露雷」之經驗界活動。對戡山而言，「元亨利貞」、「春夏秋冬」、「喜怒哀樂」

⁷⁷ [清]孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》（北京：中華書局，1989年），下冊，卷49，頁1275-1276。

⁷⁸ 參李明輝：〈「情欲解放」乎：論劉戡山思想中的「情」〉，頁102。

都是天道性體之活動，此活動是生生不息而循環不已，豁顯「維天之命，於穆不已」之創生性。故「喜怒哀樂」四氣亦可表示「春夏秋冬」之象。不過，戴山所言「喜怒哀樂」不僅是天道性體之創生性活動，也是人道心體之精神性活動，是以戴山有言：「『維天之命，於穆不已』，此可以悟心體之妙。」⁷⁹因而，戴山將「天」之「春夏秋冬」，與「人」之「喜怒哀樂」都理解為天道人心之創造性活動，既有別於經驗界之活動，也不在時空之序列中。天道於穆不已，人心亦純亦不已，絕無間斷。故戴山才可以斷言：「天無一刻無春夏秋冬之時，人無一刻無喜怒哀樂之時。」在這個意義下，「春夏秋冬」與「喜怒哀樂」四氣同屬形上之氣，藉以表示「元亨利貞」與「仁義禮智」四德之意涵，「四氣」即是「四德」，都屬於「形而上者謂之道」的超越層。職是之故，戴山屢屢強調：「喜怒哀樂，即仁義禮智之別名；春夏秋冬，即元亨利貞之別名。」

然而，依日常語言與傳統的用法，多以「喜怒哀樂」為「待感而後有」之活動，此活動受制於經驗對象，因有動靜相，故有去來；因有去來，故有間斷。以此推知，「人有絕然無喜怒哀樂之時」。據此理解，「喜怒哀樂」是「感於物而動」後而被激發的心理情緒反應，是感性之情，通常也伴隨著「笑啼詈罵」諸具體表情，可供吾人察覺。同樣地，「春夏秋冬」是指在時空序列中的季節變化，也伴隨著「風雨雷露」諸現象，純屬自然界的實然反應。若用朱熹的思路來說，「喜怒哀樂」、「笑啼詈罵」與「春夏秋冬」、「風雨雷露」，不論有形無形，都屬於形下之「氣」的活動，是存在之「然」，它們不是「所以然」之「理」（存有之理）。故「喜怒哀樂有去來，而所以喜怒哀樂者未嘗去來」、「春夏秋冬有去來，而所以春夏秋冬者未嘗去來也」。正是朱熹這種「理氣二元」與由「然」逆推「所以然」的思考，強化了「喜怒哀樂」、「春夏秋冬」作為形下之氣的常識性說法，二者皆是經驗界之活動。前已述及，戴山反對此靜態的理氣連結。故戴山力陳「春夏秋冬」與「喜怒哀樂」有特殊的哲學意涵，從它們之為「四氣」言，彰顯天道人心之「生生不息」的創造性；就它們之為「四德」言，蘊涵天道人心之客觀普遍性，亦是超越的存有之理。就此而論，戴山所理解的「春夏秋冬」與「喜怒哀樂」，意謂本體宇宙論的根源性動力，具有價值意涵，絕不能視之為氣化宇宙論的實然現象、形下之氣。

以上對「喜怒哀樂」的討論，偏重天道性命之創生性，故「喜怒哀樂」四氣

⁷⁹ 劉宗周：〈學言中〉，《全集》，第2冊，頁504。

多由「元亨利貞」、「春夏秋冬」之本體宇宙論意涵來理解。若從人心之道德創造性著眼，則「喜怒哀樂」四氣，亦可指涉「惻隱、羞惡、辭讓、是非」四端之心，顯示「仁義禮智」四德之性理。戡山於此義亦有闡釋：

惻隱，心動貌，即性之生機，故屬喜，非哀傷也。辭讓，心秩貌，即性之長機，故屬樂，非嚴肅也。羞惡，心克貌，即性之收機，故屬怒，非奮發也。是非，心湛貌，即性之藏機，故屬哀，非分辨也。又四德相為表裏，生中有克，克中有生，發中有藏，藏中有發。（〈學言中〉，《全集》，第2冊，頁496）

孟子言「四端」之心原是一「即心言性」的進路，而戡山以「喜怒哀樂」四氣來詮釋「四端」之心，卻是一「即性言心」的進路。換言之，戡山是根據《中庸》言性體之義來詮釋孟子「四端」之心。戡山認為《中庸》之「喜怒哀樂」實指「性體」，而「四端」之心，應收攝於性體之活動來理解。如是，「四端」之心亦即是「性之發」，如〈學言中〉所言：「惻隱之心，喜之發也；羞惡之心，怒之發也；辭讓之心，樂之發也；是非之心，哀之發也。喜怒哀樂之未發，則仁義禮智之性也。」⁸⁰而「喜、怒、哀、樂」（喜樂怒哀）作為「性之發」的更細緻分析，則是「性體」之「生」（元）、「長」（亨）、「收」（利）、「藏」（貞）四種活動。值得注意的是，戡山以「喜、樂、怒、哀」四氣之「生、長、收、藏」所詮釋的「惻隱、辭讓、羞惡、是非」四端之心，旨在強調「心體」自身之循環不已的活動樣貌，而非道德情感的一般描述，故云：「惻隱，心動貌；辭讓，心秩貌；羞惡，心克貌；是非，心湛貌。」戡山如此詮釋「四端」，雖是別解，卻有深義存焉。茲以「是非，心湛貌，即性之藏機，故屬哀，非分辨也」為例說明之。一般而言，孟子「是非之心，智也」，乃就心之「知是知非」而言，有分辨是非善惡之意，但戡山卻不取此「分辨」義，而以「心湛貌」、「性之藏機」形容之。根據戡山「知藏於意」的思想，良知之知是知非，即藏於「意」之「好善惡惡」中。而就「意根最微，誠體本天」⁸¹言，可謂「心湛貌」（湛者，深也）。再者，依戡山「以意攝知」所理解的「知」（良知），著重「含藏葆任」之意。故戡山乃言：「智者，良知靜深之體，良知貫乎四德，而獨於智見其體。蓋深根寧極之後，正一點靈明葆任得地處，故曰『復其見天地之心乎』！」⁸²戡山如此體會之「知」，以

⁸⁰ 劉宗周：〈學言中〉，《全集》，第2冊，頁486。

⁸¹ 劉宗周：〈學言下〉，《全集》，第2冊，頁535。

⁸² 劉宗周：〈學言中〉，《全集》，第2冊，頁497。

「春夏秋冬」四時比配，為冬之「藏」；依「元亨利貞」則為「貞」德，意謂天道之終成處；於「喜怒哀樂」四氣實屬「哀」，故是「性之藏機」。如是，「是非之心」作為「智」德，依「貞下起元」、「哀樂相生」之循環不已，「智」之「藏」乃發用前之凝聚。戴山如此體會「良知」（是非之心），可謂深遠矣⁸³。

顯然地，戴山依性體之「喜怒哀樂」四氣所理解的「四端」之心，對《孟子》而言，也是一創造性的詮釋。如此一來，心之「惻隱、辭讓、羞惡、是非」不是隨意列舉的四種道德情感，而是「心體」自身定然之四種活動樣貌，有其內在的秩序。「四端」之心與性體之「喜樂怒哀」一樣，其活動亦依「貞下起元」、「哀樂相生」之循環而起超越的作用，「四端」亦是「四德」。據此，「惻隱」之「生機」與「羞惡」之「收機」互為表裏，所謂「生中有克，克中有生」，喜怒相生；而「辭讓」之「長機」與「是非」之「藏機」亦相為表裏⁸⁴，故云「發中有藏，藏中有發」，哀樂相生。如是，「四端」之心所顯示的「仁義禮智」之性，不是靜態的抽象之理，而是動態的創生之理。是以戴山乃謂：「喜怒哀樂即仁義禮智之別名。以氣而言，曰『喜怒哀樂』；以理而言，曰『仁義禮智』是也。理非氣不著，故《中庸》以四者指性體。」⁸⁵ 由此可見，戴山將「四端」之心收攝於性體之「喜怒哀樂」四氣，更能彰顯心體之健動不已⁸⁶。

由以上的討論，不難發現戴山詮釋「喜怒哀樂」之哲學意涵時，是以《中庸》為文本依據，特別採取本體宇宙論的論述模式。只要我們通覽戴山對「喜怒哀樂」的論述，即可發現戴山屢屢將「喜怒哀樂」與「仁義禮智」四德、「惻隱、羞

⁸³ 楊祖漢：〈從劉蕺山對王陽明的批判看戴山學的特色〉，收入鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》，頁61-62。

⁸⁴ 細釋戴山所言「表裏」，實指性體或心體之「體用」或性理之「隱顯」而言，此處亦然。

⁸⁵ 劉宗周：〈易衍〉，《全集》，第2冊，頁160。

⁸⁶ 戴山嘗言：「性情之德，有即心而見者，有離心而見者。即心而言，則寂然不動，感而遂通，當喜而喜，當怒而怒，當哀而哀，當樂而樂。由中導和，有前後際，而實非判然分為二時。離心而言，則維天於穆，一氣流行，自喜而樂，自樂而怒，自怒而哀，自哀而復喜。由中導和，有顯微際，而亦非截然分為兩在。然即心離心，總見此心之妙，而心之與性，不可以分合言也。故寂然不動之中，四氣實相為循環；而感而遂通之際，四氣又迭以時出。即喜怒哀樂之中，各有喜怒哀樂焉。如初喜屬喜，喜之暢屬樂，喜之斂屬怒，喜之藏屬哀，餘倣此是也。」（〈學言中〉，《全集》，第2冊，頁487）據此可知，「喜怒哀樂」作為性情之德，可從主觀面的心體活動（即心而見者）理解，也可以從客觀面的性體活動（離心而見者）理解。然而，戴山論及「喜怒哀樂」多從性體循環不已之活動著眼，所謂：「好惡從主意而決，故就心宗指點；喜怒從氣機而流，故就性宗指點。」（〈學言下〉，《全集》，第2冊，頁540）因而，對於戴山將「四端」之心收攝於性體之「喜怒哀樂」四氣如何循環之義，戴山著墨較少，本文亦難以發揮解析。

惡、辭讓、是非」四端相比配，也與「春夏秋冬」、「元亨利貞」相比配。而這樣的論述模式，的確是戡山論「喜怒哀樂」的最特殊之處。〈學言中〉即有此典型的論述模式：

《中庸》言喜怒哀樂，專指四德言，非以七情言也。喜，仁之德也；怒，義之德也；樂，禮之德也；哀，智之德也。而其所謂中，即信之德也。一心耳，而氣機流行之際，自其盎然而起也謂之喜，於所性為仁，於心為惻隱之心，於天道則元者善之長也，而於時為春。自其油然而暢也謂之樂，於所性為禮，於心為辭讓之心，於天道則亨者嘉之會也，而於時為夏。自其肅然而斂也謂之怒，於所性為義，於心為羞惡之心，於天道則利者義之和也，而於時為秋。自其寂然而止也謂之哀，於所性為智，於心為是非之心，於天道則貞者事之幹也，而於時為冬。乃四時之氣所以循環而不窮者，獨賴有中氣存乎其間，而發之即謂之太和元氣，是以謂之中，謂之和，於所性為信，於心為真實無妄之心，於天道為乾元亨利貞，而於時為四季。故自喜怒哀樂之存諸中而言，謂之中，不必其未發之前別有氣象也。即天道之元亨利貞，運於於穆者是也。自喜怒哀樂之發於外而言，謂之和，不必其已發之時又有氣象也。即天道之元亨利貞，呈於化育者是也。惟存發總是一機，故中和渾是一性。如內有陽舒之心，為喜為樂，外即有陽舒之色，動作態度，無不陽舒者。內有陰慘之心，為怒為哀，外即有陰慘之色，動作態度，無不陰慘者。推之一動一靜，一語一默，莫不皆然。此獨體之妙，所以即隱即見，即微即顯，而慎獨之學，即中和，即位育，此千聖學脈也。自喜怒哀樂之說不明於後世，而性學晦矣。千載以下，特為拈出。（〈學言中〉，《全集》，第2冊，頁488-490）

乍看之下，戡山為闡釋「喜怒哀樂」之哲學意涵所進行的比配，類似朱熹之〈仁說〉；若不善解的話，也許還會誤解戡山之說夾雜漢儒之氣化宇宙論。實則，無論兩漢儒者或是宋明理學家，皆認為「天道」與「人道」並非隔絕不通的，宇宙秩序與道德秩序有內在的對應關係。因而，漢儒以天之「五行」（金、木、水、火、土）比配人之「五性」（仁、義、禮、智、信）；朱熹也將天之「元亨利貞」比配人之「仁義禮智」。故此天人對應、人文界與自然界相比配的論述模式，在儒家思想的遞變傳承中有其淵遠流長的傳統，不可輕忽與漠視。而我們對此論述模式的理解與評論，應著重此比配背後的理據與義理型態。

對戡山而言，以「喜怒哀樂」來比配「仁義禮智」、「惻隱、羞惡、辭讓、是

非」、「元亨利貞」、「春夏秋冬」，有其充分的理據，旨在彰顯「喜怒哀樂」蘊涵心性論、宇宙論、天道觀等豐富的義蘊。首先要辨明的是，如前所述，「喜怒哀樂」與「春夏秋冬」作為「四氣」，均有特殊的意涵。它們實屬形上性體的創生性活動，故「四氣」專以「四德」言。若將戴山所言之「喜怒哀樂」與「春夏秋冬」視之為形下之氣的活動，則會錯解戴山之論述。如大陸學者東方朔（林宏星）即質疑：經驗域之「春夏秋冬」何以配超經驗域之「喜怒哀樂」？因而斷言：「戴山將喜怒哀樂與四德、四端和四時甚至與天道之元亨利貞相配便顯得幼稚。」⁸⁷此論斷之不諦，即在於錯解「春夏秋冬」四氣為形下具體可見之四季（四時）。由此誤解，再次提醒我們，戴山所言之「喜怒哀樂」、「仁義禮智」、「惻隱、羞惡、辭讓、是非」、「元亨利貞」、「春夏秋冬」皆是本體宇宙論的概念，意謂形上本體的創造活動、精神性的活動歷程，指向價值意義的世界。概念使用層次既明，戴山之比配與循環式語言不再難以索解。

上述戴山典型的論述，諸概念的比配，井然有序，可以圖示如下：

元	亨	利	貞
春	夏	秋	冬
喜	樂	怒	哀
盎然而起	油然而暢	肅然而斂	寂然而止
惻隱	辭讓	羞惡	是非
仁	禮	義	智

在以上的比配排序中，就心性論言，戴山依心之「盎然而起」、「油然而暢」、「肅然而斂」、「寂然而止」四相，而謂之「喜」、「樂」、「怒」、「哀」。故「喜怒哀樂」（喜樂怒哀）實指「心」之活動（氣機流行）的四種樣貌，就其發用流行，謂之「惻隱、辭讓、羞惡、是非」四端之心；自其未發而存諸中，謂之「仁義禮智」（仁禮義智）之性。據此，「喜怒哀樂」之活動，呈現道德秩序。從天道觀說，「喜怒哀樂」（喜樂怒哀）四氣作為「誠通誠復」之成始成終，即是「元亨利貞」四德，故「喜怒哀樂」是存有論秩序。再就宇宙論說，「喜怒哀樂」之

⁸⁷ 東方朔：《劉戴山哲學研究》，頁149。類似的質疑亦見於東方朔：《劉宗周評傳》，頁144-145。而李振綱也批評戴山之比配為比附，「談不上有什麼科學道理」。見李振綱：《證人之境——劉宗周哲學的宗旨》，頁155。

「誠通誠復」所展現的歷程，即是「春夏秋冬」四時，所謂「喜怒哀樂，即天之春夏秋冬」⁸⁸。故「喜怒哀樂」是宇宙論秩序。綜言之，經由戡山的創造性詮釋，《中庸》之「喜怒哀樂」作為「獨體」之妙用，動態地將道德秩序、存有論秩序與宇宙論秩序合為一體，彰顯天道人心「於穆不已」的創生活動。

五、「喜怒哀樂」與「七情」

以上的討論，反覆申明《中庸》「喜怒哀樂」為形上性體、心體之活動的哲學意涵。此即是戡山一再強調的：《中庸》言喜怒哀樂，專指四德言，非以七情言也。對戡山而言，無論《禮記》所言之「七情」：喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，或是《大學》所謂的「忿懣、恐懼、好樂、憂患」、「親愛、賤惡、哀矜、赦惰」，乃至無法窮盡的諸多心理情緒，戡山皆視之為形下之氣的活動，宋明理學家多以「七情」指涉之。它們與性體之「喜怒哀樂」是異質異層的，不能混為一談。因此，在強調「喜怒哀樂」為「四德」之際，戡山也嚴格區分「喜怒哀樂」與「七情」的不同。戡山的論據，我們可從兩方面來分析。

對宋明理學家而言，不論是戡山主張的性情同質同層之「性之情」，抑或是朱熹強調的性情異質異層之「情」，都意味著某種「感應」能力。換言之，自《禮記·樂記》言「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也」以來，「感於物而動」最能顯示「情」的基本結構。因而，「情」是「主體」（心）與「客體」（物）之間的「感應」（感而動）活動。依此理解，朱熹拈出「性發為情」、「情者，性之動」諸命題，對於「情」作為一獨立概念的界定，具有普遍而客觀的意義。如此一來，從「感應」能力的不同，來分判「喜怒哀樂」與「七情」，是一本質性的區分。戡山於此作了簡要的分析：

喜怒哀樂，性之發也；因感而動，天之為也。忿懣恐懼好樂憂患，心之發也；逐物而遷，人之為也。眾人以人而汨天，聖人盡人以達天。（〈學言上〉，《全集》，第2冊，頁447-448）

如前所述，「喜怒哀樂」四氣，是形而上之元氣，意謂性體「於穆不已」之創造性活動，故云「性之發」。而「喜怒哀樂」作為「性之情」，其「發用」本是純粹至善之元氣的自然流行；其「感應」亦是自然自發而不容已，不待人為品節安排，故戡山以「因感而動，動以天也」來形容。由戡山曾謂「天下惟感應之道為

⁸⁸ 劉宗周：〈易衍〉，《全集》，第2冊，頁161。

無心，動以天也」⁸⁹看來，「喜怒哀樂」之「感」，是《易·繫辭上》第八章所言「寂然不動，感而遂通天下之故」之「感」。這種意義的「感」是「寂感一如」（「即寂即感」、「即感即寂」）之「感」，也是「動而無動」、「靜而無靜」之「神」用。據此，「喜怒哀樂」之「感」，是「主動的」感應，具有主宰性與創造性。它「感應」萬物，即是「創造」萬物，它創造且實現萬物的價值與意義。故「喜怒哀樂」之「感」是性體不容自己的活動，它主動地感應萬物（實現萬物）而不為萬物所決定。此義，戴山謂之「嘗（常）寂嘗（常）感」⁹⁰，明道謂之「物來順應」、「聖人情順萬事而無情」⁹¹，伊川謂之「物各付物」⁹²。魏晉玄學亦有類似之義，故王弼乃謂：「聖人之情，應物而無累於物者也。」⁹³例如，戴山說道：「聖人嘗寂而嘗感，故有欲而實歸於無欲，所以能盡其性。」聖人亦感物而動，故言「有欲」；但聖人之感，性體為主宰，未嘗為物所影響，故是「無欲」。就在此感應（嘗寂嘗感）之過程中，創造「盡性」之價值世界。又如，陽明弟子黃以方曾以孔子「哭則不歌」為例，問：「『聖人情順萬事而無情』，夫子哭則不歌，先儒解為『餘哀未忘』，其說如何？」陽明的回答是：「情順萬事而無情，只謂應物之主宰，無滯發于天理不容已處，如何便休得？是以哭則不歌。終不然，只哭一

⁸⁹ 劉宗周：〈學言上〉，《全集》，第2冊，頁460。

⁹⁰ 戴山云：「『人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。』聖人嘗寂而嘗感，故有欲而實歸於無欲，所以能盡其性。嘗人離寂而事感，離感而求寂，所以去欲而還以從欲，所以自汨其天也。」（《全集》，第2冊，頁279。）

⁹¹ 明道〈答橫渠張子厚先生書〉（即〈定性書〉）云：「夫天地之常，以其心普萬物而無心。聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。」又說：「聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒。是聖人之喜怒不繫於心而繫於物也。是則聖人豈不應於物哉？」（《河南程氏文集》，卷2，《二程集》，第1冊，頁460、461）

⁹² 伊川云：「人多思慮不能自寧，只是做他心主不定。要作得心主定，惟是止於事，為人君止於仁之類。如舜之誅四凶，四凶已作惡，舜從而誅之，舜何與焉？人不止於事，只是攬他事，不能使物各付物。物各付物，則是役物。為物所役，則是役於物。有物有則，須是止於事。」（《河南程氏遺書》，卷15，《二程集》，第1冊，頁144）又說：「小人之怒在己，君子之怒在物。小人之怒，出於心，作於氣，形於身，以及於物，以至於無所不怒，是所謂遷也。若君子之怒，如舜之去四凶。」（同上書，卷23，頁306）顯然地，伊川所謂「物各付物」，是就「心」不加以人為的主觀臆測、干擾，而順物則（物之理）言。

⁹³ 〔晉〕陳壽撰，〔晉〕裴松之注：《三國志》（臺北：臺灣商務印書館，1968年影印宋紹熙刊本），卷28〈鍾會傳〉裴注，頁41b。

場後，便都是樂。更樂更無痛悼也。」（《傳習錄》拾遺：32）⁹⁴。依陽明的解釋，孔子「哭則不歌」是聖人之「情」，也是聖人之「感」，是天理之不容已的自然表現，是意義的創造。但若依朱熹「餘哀未忘」之解，孔子「哭則不歌」之「情」倒成了為物所執著、所決定的被動之「感」了。此例正可以說明戡山所言「喜怒哀樂」之「感」是超越的精神性活動。擴而言之，就其「應物」而「主宰不失」言，「喜怒哀樂」之「感」創造道德之「善」；而就其「物各付物」、「無累於物」言，「喜怒哀樂」之「感」也可能是審美經驗中的「泠然觀照」，蘊涵藝術之「美」。只是在宋明理學強烈的道德意識下，多強調「喜怒哀樂」的道德之「感」，少言及其審美之「感」。

相反地，「七情」之「感」，雖由「心」來發用，若無「性體」為其主宰，則可能被做為對象的外物所決定。如此一來，「心」離其本位而為對象所役，主客易位，往而不返。因此，戡山以「逐物而遷，人之為也」來形容「七情」之「感」。在這個意義下，「七情」之「感」是陷溺於對象物中而成為「被動的」反應。如是，物之紛紜不齊，感人無窮，「七情」遂成為無數心理情緒之反應的總稱。茲以「有所忿懣」為例說明之。陽明亦曾言：「忿懣幾件，人心怎能無得？只是不可『有所』耳。凡人忿懣，着了一分意思，便怒得過當，非廓然大公之體了。有所忿懣，便不得其正也。如今於凡忿懣等件，只是箇物來順應，不要着一分意思，便心體廓然大公，得其本體之正了。」（《傳習錄》下：235）「有所」即意味著主體被對象所決定而役於物。對照戡山「因感而動，動以天也」與「逐物而遷，人之為也」的區分，「喜怒哀樂」之「感」意謂本體之「物來順應」，而「七情」之「感」乃因「有所」而不得其正。此義，換個說法，即是「性情之正」與「性情之變」的區分。

事實上，戡山也從「性情之正」與「性情之變」來區分「喜怒哀樂」與「七情」。不過，在論及「性情之變」前，我們得先分析戡山所言的「四氣之變」。他以宇宙論式的論述展開其論證：

天有四德，運為春夏秋冬四時，而四時之變，又有風雨露雷以效其用，謂風雨露雷即春夏秋冬，非也。人有四德，運為喜怒哀樂四氣，而四氣之變，又有笑啼哂訾以效其情，謂笑啼哂訾即喜怒哀樂，非也。故天有無風雨露雷之日，而決無無春夏秋冬之時；人有無笑啼哂訾之日，而決無無喜

⁹⁴ 凡本文所引〔明〕王守仁《傳習錄》文，皆以陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983年）為據，卷數與編號亦從該書。

喜怒哀樂之時。(〈學言中〉，《全集》，第2冊，頁495)

戴山常使用此種宇宙論式的論證來區分形上之「喜怒哀樂」與形下之「七情」⁹⁵。根據戴山的論證，天之四德（元亨利貞），其發用即謂之「春夏秋冬」四時（四氣）⁹⁶，四氣依「貞下起元」之妙用而循環不已，無一時之間斷，天之所以為天，即在「於穆不已」，故天「決無無春夏秋冬之時」。如是，「春夏秋冬」四氣之運行，其自身有形上之必然性，不受經驗法則之影響。不過，「春夏秋冬」四氣之運行，必作用於形下經驗界而顯現其跡。據此，戴山乃言：「風雨露雷未始非春夏秋冬之氣所成。」⁹⁷一旦「春夏秋冬」四氣作用於經驗界，就有可能失去其原有的氣序，而產生紊亂不齊的變化，此即是「四時之變」（四氣之變）。就此而言，「四氣之變」是形下之氣的活動，囿於時空，有時間斷，具偶然性，成為具體可見的「風雨露雷」諸變化，故「天有無風雨露雷之日」。由此形上之道與形下之器、必然與偶然的對比，戴山乃謂：「終不可以風雨露雷為即是春夏秋冬」。同理，人之「喜怒哀樂」四氣之運行亦然。「喜怒哀樂」四氣屬形上性體之活動，具體可見的「笑啼詈罵」則是「四氣之變」的形下活動，二者有嚴格的區分。

既然「笑啼詈罵」是「四氣之變」的形下活動，那麼，與「笑啼詈罵」同為形下之氣的「七情」（喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲），戴山便由「性情之變」來解釋：

喜、怒、哀、樂，雖錯綜其文，實以氣序而言。至穀為七情，曰喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，是性情之變，離乎天而出乎人者，故紛然錯出而不齊。所謂感於物而動，性之欲也，七者合而言之，皆欲也。君子存理遏欲之功，正用之於此。若喜怒哀樂四者，其發與未發，更無人力可施也。

(〈學言上〉，《全集》，第2冊，頁468-469)

依戴山之見，「喜怒哀樂」四氣之活動，必得落實於形下之經驗界展現其精神活動之歷程。如是，作用於經驗界的「喜怒哀樂」，就有可能失去原有的氣序，產生

⁹⁵ 類似的說法亦見於〈易衍〉：「喜怒哀樂，即天之春夏秋冬。喜怒哀懼愛惡欲，即天之溫涼寒煖大寒大暑。笑啼嘔噀，即天之晴雨雷電。春亦有煖時，夏亦有涼時，秋亦有電時，冬亦有雷時，終不可以溫涼寒煖謂即是春夏秋冬，況晴雨雷電乎？今人以笑啼嘔噀當喜怒哀樂，因謂有發時，又有未發時，分作兩際，殊非《中庸》本旨。」（《全集》，第2冊，頁161）

⁹⁶ 戴山雖隨日常語言之慣用法而稱「春夏秋冬」為「四時」，但此「四時」不是在時空中的「四季」，而是形而上的「四氣」，故戴山乃謂：「愚所謂四氣者，指春夏秋冬而言。」（〈商疑十則答史子復〉，《全集》，第2冊，頁406）

⁹⁷ 同前註。

紛然不齊之氣，此即是「性情之變」。故由「喜怒哀樂」四氣之變，而有「七情」之錯出，「七情」也淪為形下之氣的活動。如前所述，「七情」之「感」是被動的，它是「逐物而遷」而被對象所決定的活動。如此一來，「七情」雖緣於「喜、怒、哀、樂」四氣之變，但其活動已經偏離性體自然之感應，故戡山乃以「欲」視之。據此，我們可以推知，於戡山義理系統中，「七情」之「情」若要成爲一個獨立有實指的概念，只能以「情欲」稱之，絕不能視之爲「性情」。

不過，從前述的區分看來，現實的「七情」雖與「喜怒哀樂」有別，二者異質異層；但就「四氣之變」、「性情之變」的觀點細究之，「七情」並非與「喜怒哀樂」毫無關聯。問題是：形而上的「性情」（性之情：喜、怒、哀、樂），何以會變爲形而下的「情欲」（七情：喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲），戡山之〈易衍〉有更細緻的分析：

君子俯察於地，而得後天之易焉。夫性，本天者也。心，本人者也。天非人不盡，性非心不體也。心也者，覺而已矣。覺故能照，照心嘗寂而嘗感，感之以可喜而喜，感之以可怒而怒，其大端也。喜之變爲欲、爲愛，怒之變爲惡、爲哀，而懼則立於四者之中，喜得之而不至於淫，怒得之而不至於傷者。合而觀之，即人心之七政也。七者皆照心所發也，而發則馳矣。眾人溺焉，惟君子時發而時止，時返其照心而不逐於感，得易之逆數焉。此之謂「後天而奉天時」，蓋慎獨之實功也。（〈易衍〉，《全集》，第2冊，頁160-161）

根據戡山的分析，天道性體之「喜怒哀樂」，落實於道德實踐中，由人心之活動來體現，所謂：「此心原自惺惺，存乎天理，無一毫間斷，即是無息之體。其要只是一誠，誠則通，誠則復，即天命之不已也。」⁹⁸因而，就心之活動自身可說「心也者，覺而已矣」。不過，心之活動若關聯於對象來說，「覺」的活動就是「照」的作用，此謂「覺故能照」。故戡山所謂「照心」，實指心體之發用，它能映照對象。而此心體之發用，本非形下之氣的活動，原不受對象之時空、動靜相所限，故戡山以《易傳》之「寂然不動，感而遂通天下之故」來形容心體之妙用，此乃「照心嘗（常）寂嘗（常）感」之義。雖然「照心」有其「常寂常感」的妙用，但照心映照對象之際，也可能爲對象所影響，作主不得，如前述之「感於物而動」、「逐物而遷」。如此一來，當照心失去其自身之妙用與能動性時，遇「可喜」之對

⁹⁸ 劉宗周：〈會錄〉，《全集》，第2冊，頁619。

象而生「喜」，遇「可怒」之對象而生「怒」，照心之「感」完全被對象所決定，已非「常寂常感」之「感」，此乃照心之異化。換言之，「照心」異化而變現為「七情」，故云：「七者皆照心所發也，而發則馳矣。」析言之，「喜怒哀樂」四氣，因感於可喜、可怒之對象，而變現為「七情」之「喜」與「怒」。繼而由「喜」變為「愛」與「欲」，由「怒」變為「惡」與「哀」。至於七情之「懼」，則是一種特殊的調節功能，它調節喜而不至於變為愛與欲，調節怒而不至於淪為惡與哀，故「懼」是「立於四者（愛、欲、惡、哀）之中」的一種情感⁹⁹。論述至此，由「喜、怒、哀、樂」四氣變為「喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲」七情的過程，歷歷可見。

六、結語

戴山之前的宋明理學家，殫精竭思於《中庸》「已發未發」的深究與辨明，從未正式對「喜怒哀樂」提出「別解」。但戴山卻拆解朱熹以來「性情」對舉二分的主流看法，強調「情」作「情實」解的古義。並以「即性言情」¹⁰⁰的進路，界定「喜怒哀樂」為「性之情」；進而「指情言性」¹⁰¹，以「喜怒哀樂」之周流不息（貞下起元、哀樂相生），來具體化天道性體心體之義蘊。如是，「喜怒哀樂」乃脫離一般作為感性之情的日常語言之含義，成為一本體宇宙論之哲學概念。它既是「四氣」，也是「四德」；既是動態的「實現之理」，也是「存在之理」。而在戴山本體宇宙論的論述模式下，「喜怒哀樂」將心性論、天道觀、宇宙論諸哲學意涵融而為一，意謂天道性體心體之「於穆不已」的創生活動。戴山對「喜怒哀樂」所作的創造性詮釋，可謂「發前人所未發」。

戴山如此詮釋「喜怒哀樂」，不僅從哲學基本問題來深化宋明理學的「性情論」，也能回應思想史的論斷。如前所述，在宋明理學的「性情論」中，《孟子》

⁹⁹ 此段解析，參李明輝：〈「情欲解放」乎：論劉戴山思想中的「情」〉，頁121-122。

¹⁰⁰ 「即性言情」一詞，取自戴山〈商疑十則答史子復〉：「古人言情者，曰『利貞者，性情也』，即性言情也。」（《全集》，第2冊，頁407）

¹⁰¹ 「指情言性」一詞，取自戴山〈學言下〉：「孟子曰：『乃若其情，則可以為善矣。』何故避『性』字不言？只為性不可指言也。蓋曰吾就性中之情蘊而言，分明見得是善。今即如此解，尚失孟子本色，況可云以情驗性乎？何言乎情之善也？孟子言這箇惻隱心就是仁，何善如之？仁義禮智，皆生而有之，所謂性也，乃所以為善也。指情言性，非因情見性也。即心言性，非離心言善也。後之解者曰：『因所發之情，而見所存之性；因以情之善，而見所性之善。』豈不毫釐而千里乎？」（《全集》，第2冊，頁549）

之「四端」（惻隱、羞惡、辭讓、是非）、《中庸》之「喜、怒、哀、樂」、《禮記》之「七情」（喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲）都可歸屬於「情」之基本概念下。朱熹與陽明都將《中庸》之「喜、怒、哀、樂」歸屬於「七情」，視之為形而下的「氣變」，不具超越性。所不同的是，朱熹認為「四端」與「七情」只是兩類不同的情感，並沒有本質上的區分。陽明則認為「四端」乃良知之發用，其作為道德情感與感性之「七情」是異質異層的，前者為超越層，後者為經驗層。故陽明雖言「樂是心之本體」，卻也辨明此樂（良知之樂）「不同於七情之樂」（《傳習錄》中：166）¹⁰²。儘管陽明也曾謂：「喜怒哀樂，性之情也」（《傳習錄》中：165）¹⁰³，但其意涵仍與戡山不同，並未上提至超越層。戡山則高舉、深化《中庸》之「喜怒哀樂」，視之為形而上的「四氣」，以此收攝《孟子》之「四端」，並與形而下的「七情」作異質異層的區分。故宋明理學對「性情」的思考，至少有朱熹、王陽明、劉戡山三種類型。

戡山之類型，別出《中庸》「喜怒哀樂」之形上性格，其義理間架，筆者以「即性言情，指情言性」稱之。正因為戡山「即性言情」的進路，才彰顯《中庸》「喜怒哀樂」之超越性，成為「先天之情」；也由於「指情言性」，性體不是抽象懸空之理，必由「喜怒哀樂」之情的活動來顯示。在此雙向的迴環中，「情」得以貞定，「性」得以活動，性情為一（情理為一）而無別，俱是本體自身之「體用同源、顯微無間」。在這個意義下，「喜怒哀樂」之「情」，既是「性之情」，也是「性之動」，它意謂性體的真實內容與自然發用，它純粹至善，本自「中和」，沒有「過」與「不及」的差別。論證至此，「喜怒哀樂」之「情」的形上意涵全幅朗現，成為一切情感的先天根據，它自身就能說明情的存有，保住其實在性。戡山勿需像朱熹一樣，另覓一所以然之「性」（理）——本然之性——來為情的存有奠基。同樣地，由於「喜怒哀樂」之「於穆不已」的活動必須落實於經驗界的各種場域，呈現為「感物而動」的型態，故情的現實性也得以說明。而當戡山以「性情之變」來解釋「七情」時，不合理之「情」（欲）遂由「照心」之異化、主客之易位來說明，他也不必像朱熹一樣，將情欲的不合理，歸咎於「氣質之性」。

¹⁰² 陽明也曾順其弟子「知譬日，欲譬雲」之譬喻而指出：「喜怒哀懼愛惡欲，謂之七情。七情俱是人心合有的，但要認得良知明白。」（《傳習錄》下：290）由「日」與「雲」之喻看來，「良知」與「七情」是異質異層的超越區分。

¹⁰³ 陽明云：「性一而已。仁義禮知，性之性也。聰明睿智，性之質也。喜怒哀樂，性之情也。私欲客氣，性之蔽也。質有清濁，故情有過不及，而蔽有淺深也。」（《傳習錄》中：165）可見，「喜怒哀樂」從「氣質」而言，不具超越性。

因而，從功夫論來說，若本心之明覺，不是「天情」之不容自己的感應，如何能變化現實存在的「一般之情」（感性之情）¹⁰⁴？換言之，儒學傳統所言之「情」，只有以《中庸》「喜怒哀樂」之「情」（性之情）為其存有論依據，才能確保其實在性。而此形上「喜怒哀樂」之「情」的遍運發用，才是轉化安排現實之「七情」的根源性動力！故戡山乃謂：「觀春夏秋冬，而知天之一元生意，周流而無間也；觀喜怒哀樂，而知人之一元生意，周流而無間也。為學亦養此一元生生之氣而已。」¹⁰⁵ 由此可見，戡山緊扣《中庸》「喜怒哀樂」之「別解」所展開的「性情」論述，確實使宋明理學的「性情論」，達到前所未有的哲學深度與高度。而若欲論及儒學的「情本論」¹⁰⁶，戡山的思考，是一獨特的義理型態，不能忽略。擴而言之，雖然，宋明理學未將「性情」問題顯題化為韓國性理學的「四七之辯」，但戡山有關「四德」（四氣）與「七情」的區分，在中、韓儒學的對比研究上，將提供更豐富的思想資源。

最後，相較於明清之際崇尚情欲的風氣，戡山的「性情」論述，是一向上的逆反，而非向下的順成。誠然，晚明尚「情」之風，是一社會文化現象，它乃由

¹⁰⁴ 唐君毅先生即從功夫論的角度，指出戡山言「喜怒哀樂」之「情」的獨特處，他說道：「如此心只是一明覺，只具性理而無意，如何能變化得一般意？又如其無情，如何能變化得一般之情？如其無氣，又如何能變化得一般之氣質？亦可問：如心有遍運之心，理有遍運之理，如何不能有一遍運之意之情之氣？」見唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，頁483。

¹⁰⁵ 劉宗周：〈會錄〉，《全集》，第2冊，頁612。

¹⁰⁶ 目前有關儒學「情本論」的討論，多偏向自然人性論。如李澤厚論及「仁」的結構時，首先標舉「血緣基礎」與「心理原則」，並認為心理情感原則是儒家區別於其他學說或學派的關鍵點。參李澤厚：《中國古代思想史論》（臺北：三民書局，1996年），頁12-19。又如馮達文認為先秦儒家是緣「情」（世俗社會的日常情感）而起的「仁學」；並將明代理學家如陳獻章（白沙，1428-1500）、王艮（心齋，1483-1541）、羅汝芳（近溪，1515-1588）、李贄（卓吾，1527-1602）都歸之於「主情論」的理學家。此「情」既指情欲，亦指生命情調，屬感性範疇；它意味著人的最初存在方式與最終極的心靈境界的追求。參馮達文：《宋明新儒學略論》（湛江：廣東人民出版社，1997年），頁17-23、223-264。此外，也有學者從文學的角度來談儒家的「情本論」。參Anthony C. Yu, *Rereading the Stone: Desire and the Making of Fiction in Dream of the Red Chamber* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997), Chap. 2 "Desire"。中文譯本參李爽學譯：《重讀石頭記：紅樓夢裡的情欲與虛構》（臺北：麥田出版，2004年），第2章〈情欲〉，頁97-169。又文學研究者論及明末馮夢龍（1574-1646）的情教思想時，也以「情本論」為其邏輯起點。參聶副生：《馮夢龍研究》（上海：學林出版社，2002年），頁63-70。而能脫離自然人性論來思考儒家「情本論」之學者，則是能善解戡山思想並提出「性情之形上學」的唐君毅先生。參唐君毅：《生命存在與心靈境界》（臺北：臺灣學生書局，1986年），下冊，頁502-518。

諸種因素交錯而成，有來自理學內部的思想演變，也有來自文學風潮的鼓動，甚至也涉及政治、社會、經濟環境的影響。必先各自梳理其脈絡，才能論及錯綜複雜的交互關係。例如，李贄（卓吾，1527-1602）之「童心說」¹⁰⁷、湯顯祖（1550-1616）之「言情說」¹⁰⁸、袁宏道（1568-1610）之「獨抒性靈」¹⁰⁹等文學思想，都烙印理學（陽明心學）與文學相互關聯的痕跡¹¹⁰。上述之文學思潮，多假借王龍溪之「現成良知」，並與泰州學派之轉手有關。這其間，由良知之明覺感應、自然流行所呈現的「性情」之德，逐步下滑為「情欲」之肆¹¹¹。如是，良知之當下呈現與情欲之直接性相混漫。因而，晚明文學思想中的「情性」概念，究竟是良知本心之感、審美之感，抑或情欲之感？並沒有提出充分理據的解析¹¹²。換言之，王學發展所產生的「參之以情肆」¹¹³之流弊，也折射在文學思想中。就此而言，戡山「即性言情」的進路，在理論上避免「情肆」的可能性；而其「指情言性」的義理開展，理應能對道德與美學上的「性情」意涵，提供另一種哲學思考向度，同時對「情欲」也給出合理的安排。因而，理學的「性情」論述，並未壓抑「情

¹⁰⁷ 李贄〈童心說〉：「童子者，人之初也；童心者，心之初也。……天下之至文，未有不出於童心焉者也。苟童心常存，則道理不行，聞見不立，無時不文，無人不文，無一樣創制體格文字而非文者。」見〔明〕李贄：《李溫陵集》（臺北：文史哲出版社，1971年影印明萬曆刊本），卷9，頁481-484。

¹⁰⁸ 湯顯祖〈耳伯麻姑游詩序〉：「世總為情，情生詩歌，而行于神。天下之聲音笑貌大小生死，不出乎是。因以愴蕩人意，歡樂舞蹈，悲壯哀感鬼神風雨鳥獸，搖動草木，洞裂金石。其詩之傳者，神情合至，或一至焉；一無所至，而必曰傳者，亦世所不許也。」見〔明〕湯顯祖著，徐朔方箋校：《湯顯祖詩文集》（上海：上海古籍出版社，1982年），下冊，卷31，頁1050。

¹⁰⁹ 袁宏道〈敘小修詩〉：「〔小修詩文〕大都獨抒性靈，不拘格套，非從自己胸臆流出，不肯下筆，有時情與境會，頃刻千言，如水東注，令人奪魂。」見〔明〕袁宏道著，錢伯城箋校：《袁宏道集箋校》（上海：上海古籍出版社，1982年），卷4，頁187。

¹¹⁰ 參曹淑娟：《晚明性靈小品研究》（臺北：文津出版社，1988年），頁115-126。又參左東嶺：《明代心學與詩學》（北京：學苑出版社，2002年），〈順性、自適與真誠——論李贄對心學理論的改造與超越〉、〈從良知到性靈——明代性靈文學思想的演變〉、〈陽明心學與湯顯祖的言情說〉諸章。

¹¹¹ 參鄭宗義：〈性情與情性：論明末泰州學派的情欲觀〉，收入熊秉真、張壽安編：《情欲明清——達情篇》，頁40-76。此文對泰州學派由良知本心的「性情」之德到自然主義的「情性」之肆的思想演變過程，有深入的分析。

¹¹² 曹淑娟即指出晚明性靈文學思想中的「性靈」、「性情」，綜括德性與才性範疇，也混同性情與不性情以至任情，參曹淑娟：《晚明性靈小品研究》，頁153-187。

¹¹³ 戡山批判王學之流弊云：「今天下爭言良知矣。及其弊也，猖狂者參之以情識，而一是皆良；超潔者蕩之以玄虛，而夷良於賊。」見劉宗周：〈證學雜解〉，《全集》，第2冊，頁325。

欲」；就此而言，「情欲解放」或「情欲覺醒」之論斷，便失去其對立面。若以此論斷來涵蓋錯綜複雜的晚明思想界，至少在理學內部是難以成立的。再者，若不緊扣蕺山「即性言情」的獨特進路來理解其「指情言性」之義，則蕺山據《中庸》「喜怒哀樂」所言之「情」，將由超越的「性情」義下委為自然本能的「情欲」義，而與戴震之「達情遂欲」為同一譜系，此乃對蕺山言「情」的極大曲解¹¹⁴。總之，蕺山思想雖呈現「統而一之」¹¹⁵的特色，但並不意味著其思想沒有精微的分析，即以蕺山論「喜怒哀樂」為例，義理上的「差之毫釐」，可能導致解釋上的「謬以千里」，不可不慎。

¹¹⁴ 蒙培元只以「指情言性說」來說明蕺山的「性情」觀點，而忽略蕺山「即性言情」的獨特進路，故論斷蕺山對性、情、才的解釋，都是從欲出發，情以欲為其依據，沒有形上的思辨，也沒有本體論的預設，只是對人的存在的心理現象進行了分析。但隨著蕺山文本的分析，他又不得不指出，劉宗周的「指情言性說」並沒有擺脫道德形而上學的語言，而將情感提到理性的高度。在此理解下，蕺山所言之「情」，基本上都被化約到感性層之情。是以蕺山與戴震都是屬於情感與「性理」合一的型態。參蒙培元：《情感與理性》，頁153-169。

¹¹⁵ 蕺山之子劉汭(1613-1664)以「統而一之」來描述蕺山思想的特色。見戴璉璋、吳光主編：《全集》，第5冊，頁481。

從宋明理學的「性情論」考察 劉蕺山對《中庸》「喜怒哀樂」 的詮釋

林月惠

相較於「心」、「性」、「理」、「氣」等宋明理學核心義理言，「情」不是個首出的概念，但論及道德實踐時，它卻是一個重要的概念。因而，理學家如何對「情」進行哲學的思考，是個有意義的提問。尤其，在晚明崇尚情欲之風下，作為理學殿軍的劉蕺山（宗周，1578-1645），他如何論述「情」，更是個值得關注的問題。而蕺山對《中庸》「喜怒哀樂」所作的創造性詮釋，最能彰顯其論「情」的原創性。

本文首先透過宋明理學「性情論」的考察，指出蕺山以「性之情」理解《中庸》「喜怒哀樂」之「情」，有宋明理學義理發展的必然性。其次，由蕺山對朱子性情論的批判，拆解朱熹以來「性情」對舉二分的主流看法，強調「情」作「情實」解的古義。並以「即性言情」的進路，界定「喜怒哀樂」為「性之情」，名之為「四氣」或「四德」；進而「指情言性」，以「喜怒哀樂」之周流不息（貞下起元、哀樂相生），來具體化天道性體心體之義蘊。如是，「喜怒哀樂」乃脫離一般作為感性之情的日常語言之含義，成為一本體宇宙論之哲學概念。

最後，再由「喜怒哀樂」與「七情」之區分，思考蕺山論「情」所蘊涵的哲學洞見，及其對晚明思想界的回應。

關鍵詞：劉蕺山 喜怒哀樂 性情論 性之情 四氣 七情

Liu Jishan's Interpretation of "Pleasure, Anger, Sorrow, and Joy" from the *Zhongyong*: Considered in the Context of Discourses on *Xing* and *Qing* in Song-Ming Neo-Confucianism

LIN Yueh-hui

Although the concept of *qing* may not be as dynamic and nuanced as those of *xin*, *xing*, *li* and *qi* in the core of Song-Ming Neo-Confucianism, *qing* is fundamental when moral cultivation is concerned. Arguably the last significant Neo-Confucian thinker, Liu Jishan (1578-1645) offered a philosophical treatise on *qing* amidst the late Ming's obsession with the ideas of *qing* (sentiment) and *yu* (desire). Liu's insight was fully borne out in his creative interpretation of the meaning of "pleasure, anger, sorrow, and joy" from the *Zhongyong*.

This paper begins with a survey of the philosophical treatments of *xing* and *qing* in Song-Ming Neo-Confucianism and points out that Liu's understanding of the *qing* embedded in "pleasure, anger, sorrow, and joy" as stemming from *xing*, human nature, is in keeping with this tradition. It then examines Liu's critique of Zhu Xi's influential dichotomy of *xing* and *qing*; Liu's was an effort to restore *qing* as the essence of human nature. Fusing *qing* to *xing* is in effect providing a legitimate dwelling place for *qing*, understood now as an element of human nature embodied in "pleasure, anger, sorrow, and joy," which Liu called the *siqu* (four kinds of *qi*) or *side* (the four virtues). After securing the *qing*-as-*xing* logic, Liu pondered its onto-cosmological implications. He observed how *tiandao* (way of heaven), *xingtì* (the matter of nature), and *xinti* (the matter of the mind) are manifested through the ceaseless activity of the "four kinds of *qi*," and showed that the "pleasure, anger, sorrow, and joy" of a human being are the original moral agents in the mind. At this point, the phrase "pleasure, anger, sorrow, and joy" departs from its customary meaning and acquires an onto-cosmological significance. This paper also considers the distinction between "pleasure, anger, sorrow, and joy" and *qiqing* (the seven kinds of emotions) that Liu made to further show his insight on the concept of *qing* and his reaction to other late-Ming thinkers.

Keywords: Liu Jishan "pleasure, anger, sorrow, and joy"
discourses on *xing* and *qing* *qing* in *xing* *siqu* *qiqing*