

劉戡山論「喜怒哀樂」——

兼論其在身心修養之意義

林月惠*

中文摘要

明末理學家劉戡山（宗周，1578～1645）有關「情」的論述，獨樹一幟，其原創性見解展現在他對《中庸》「喜怒哀樂」所作的創造性詮釋上。本文試圖由戡山對朱子性情論的批判切入，繼而揭示戡山對《中庸》「喜怒哀樂」的理解、詮釋，及其意義結構。最後，則由戡山強調《中庸》「喜怒哀樂」與「七情」的區分，思考其在身心修養上的實踐意義。

本文指出，戡山透過字義訓詁與義理論證，拆解朱熹「性情」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」；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意，成為一本體宇宙論之哲學概念。它既是創生萬物的「四氣」，也是道德創造的「四德」。在這個意義下，「喜怒哀樂」與「七情」有嚴格的區分。前者是人性的真實呈現，後者是人心異化後的不當慾望。因而，就道德修養言，培養「喜怒哀樂」之「性情」，才是身心轉化的根本工夫。

關鍵詞：劉戡山，性之情，四氣，四德，七情

* 作者為中央研究院中國文哲研究所副研究員

一、前言

明末劉蕺山（宗周，1578～1645）的思想，位於宋明理學與清初學術的轉折點上，具有總結性與原創性，學界視之為宋明儒學的「殿軍」¹。他以批判的角度，總結宋明理學的重要哲學問題，獨樹一幟，呈現一種「統而一之」的思想特色²。因而，學界對蕺山思想的研究，大多偏重於蕺山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。³然而蕺山哲學思想中的許多精微問題，並未受到真正的關注。其中，蕺山對於「情」的論述，即是一個值得深入探討的哲學問題。

雖然，相較於「心」、「性」、「理」、「氣」等宋明理學的核心義理言，「情」不是個首出的概念，但論及道德實踐與身心關係時，它是一個不能忽略的環節。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》「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，蕺山對《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。」⁴

蕺山有關「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」，而思想上的對諍則聚焦於反對朱子的「心統性情」之說。因此，本文先由蕺山對朱子性情論的批判切入，繼而揭示蕺山對《中庸》「喜怒哀樂」的理解、詮釋，及其意義結構。最後，則由《中庸》「喜怒哀樂」與「七情」的區分，思考其在身心修養上的實踐意義。

1 牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，1987），第1冊，頁393。

2 「統而一之」乃蕺山之子劉洵（1613~1664）對蕺山思想的描述，見戴璉璋、吳光主編，《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996），第5冊，頁481。以下引用此版本時，一概簡稱《全集》，直接附註於引文之後，標點則視情況略加修改。

3 如東方朔（林宏星），《劉蕺山哲學研究》（上海：上海人民出版社，1997）、李證綱，《證人之境——劉宗周的哲學宗旨》（北京：人民出版社，2000）、黃敏浩，《劉宗周及其慎獨哲學》（台北：台灣學生書局，2001）。

4 黃宗羲，《宋元學案》（台北：河洛圖書出版社，1975），卷11，頁97。

二、戡山對朱熹性情論的批判

大抵而言，宋明理學的「性情」論述，以朱熹為主流。要言之，朱熹的性情論可概括為：未發為性，已發為情，心統性情。而理氣二分與心、性、情三分的分解式思考則是其義理間架⁵。戡山之前，理學家對「未發已發」的理解或有異議⁶，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。不過戡山卻連朱熹「性情」的超越區分，都加以質疑，重新界定「性情」的意涵。戡山直接批判朱熹：「以未發為性，已發為情，尤屬後人附會。」⁷言下之意，朱熹以「未發為性，已發為情」的論點，在文本上無根據，於義理也不通。

戡山於〈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。並未嘗以已發為情，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。（《全集》，第2冊，〈問答〉，頁407）

在戡山的列舉中，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」（情蘊）之「情」。戡山認為，「七情」之說，雖見於《禮記·禮運》，但「情」作為感性之情的解釋，並不是古人言情之本義。因為，作為具體感性之「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，

5 牟宗三，《心體與性體》（台北：正中書局，1987），第3冊，頁144。

6 參拙作，〈劉戡山論「未發已發」——從『觀念史』的考察談起〉，收入鍾彩鈞主編，《劉戡山學術思想論集》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998），頁283-315。

7 《全集》，第2冊，〈學言下〉，頁537。

但《大學》文本卻不以「情」字稱之。故戴山認為以感性之情理解的「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》（第6章）之「乃若其情」、《大學》（傳第4章）之「無情者不得盡其辭」、《論語·子張》（第19章）之「如得其情，則哀矜而勿喜」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，也可說是「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」也可以連言為一複合詞，表示相同的意涵。上述戴山所舉「即情即性」之諸多文句，「情」字和「性」字多可以互換。至於「性情」連用為一複合詞之例，也存在於古籍中，戴山即舉〈乾·文言〉之「利貞者，性情也」為例來說明。戴山認為此文句之「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」作為一複合詞，戴山便理解為「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⁸，戴

8 如干寶的解釋是：「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。言若不能以性制欲，使情如性，則不能久行其性。」參李道平，《周易集解纂疏》（北京：中華書局，1994），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」，但其義理卻與戴山接近。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《張載集》（台北：漢京文化，1983），《橫渠易說》，頁78。

山的解釋頗為獨特，當然與文本的解讀有差距。不過，我們卻可以很清楚得知，「性情」連用之「情」，在戡山「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。故戡山斷言：「所云情，可云性之情，決不得性與情對。」⁹

上述所言三種對「情」字的解釋中，¹⁰古今中外之學者對「情」作「情感」解，以及「情」作「情實」解，都有所關注與研究¹¹。至於「性情」作「性之情」

9 《全集》，第2冊，〈學言下〉，頁549。

10 戡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。故在戡山只強調「性之情」，而不言「情之性」。換言之，戡山解釋「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，才是戡山的主要關懷所在。

11 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」，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《戴震全集》（北京：清華大學出版社，1991），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）。」參氏著《性體與心體》（台北：正中書局，1987），第3冊，頁416。陳大齊也將「情」作「實」解，參氏著《孟子待解錄》（台北：台灣商務印書館，1980），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？』言人則曰：『是豈人之情也哉？』然則性情一也。」參氏著《孟子平議》（台北市：藝文印書館，1969），頁23上。岑溢成也認爲孟子此章的「情」與「性」當爲同義詞，參氏著〈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抵觸，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。參氏著〈《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》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995），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。參氏著*Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature* (Singapore: National University of Singapore Press, 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

解，雖是戡山的「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，戡山不採取「情」作「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。戡山於〈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性。好惡，意之情；生而有此好惡之謂性。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。（《全集》，第2冊，〈問答〉，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，故戡山認為「心與意為定名，性與情為虛位」，並舉例說「喜怒哀樂，心之情；生而有此喜怒哀樂之謂性。好惡，意之情；生而有此好惡之謂性。」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，在戡山的思考中，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」稱之，¹²當由此索解。因而，戡山思想中的「情」，首出的意義，是緊扣形而上實體（性體、心體、意體、獨體）而言，戡山特別以「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

章「乃若其情，則可以為善」解讀為「乃若其情則，可以為善」；且注云：「情者，性之跡也；則者，心之所同然也。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》（國民書院刊行，1919~1921），第6卷，《孟子下·告子上》，頁16。此種解讀，自是別解。

12 唐君毅，〈中國哲學原論·原教篇〉（《唐君毅全集》，卷17，台北：台灣學生書局，1991），頁506~513。

「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，戡山已拆解朱熹「性情」異質異層的區分與「未發爲性，已發爲情」的二元思考。

繼「情」之字義訓詁與概念解析後，戡山直接批判朱熹「性情」論的理論困境。茲以戡山對朱熹「理氣」論與「因情見性」的批判爲例說明之。

若仔細探究，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。故戡山批判朱熹「未發爲性，已發爲情」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。又非仁義禮智爲性，喜怒哀樂爲情也。又非未發爲性，已發爲情也。後儒之言曰：「理生氣，性生情。」又曰：「心統性情。」其然？豈其然乎？（《全集》，第2冊，〈讀易圖說〉，頁154）

毫無疑問，戡山此處批判的「後儒」，實指朱熹。「未發爲性」、「已發爲情」、「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「仁義禮智爲性」，屬未發；「喜怒哀樂爲情」，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」都具有存有論上（ontological）的優先性，故朱熹乃謂：「有是理後，生是氣。」¹³又云：「有這性，便發出這情。」¹⁴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」爲超越根據。「生」作存有論上的「依據」解，而不能理解爲宇宙發生論（cosmogony）的「生發」之義¹⁵。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，是戡山所反對的。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。在戡山看來，若

13 《朱子語類》，卷1，頁2。

14 同前註，卷5，頁89。

15 參李明輝，〈劉戡山思想中的「情」〉，未刊稿，宣讀於中央研究院近史所主辦之「情欲明清國際研討會」（2001年12月）。

「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：「朱子以未發為性，仍是逃空墮幻之見。」¹⁶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」¹⁷，不是「性」，不是「理」，仍無法真正主宰「情」之發用。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，強調理的活動義¹⁸，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，依蕺山之思考，「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，蕺山斷言「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』。」¹⁹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」。凡蕺山論「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。蕺山也加以批判：

世儒謂因情之善見性之善，然情則必以七情為定名，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，

16 《全集》，第2冊，〈學言中〉，頁492。

17 《朱子語類》，卷5，頁85。

18 參李明輝，〈劉蕺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。

19 參李明輝，〈劉蕺山思想中的「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》以喜怒哀樂為情，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。（《全集》，第2冊，〈學言下〉，頁556）

此引文之「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為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，則可以為善矣」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外也。」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，蓋亦溯其情而逆之耳。」²⁰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，不過即其發現之端而言之，而性之韞因可默識矣。」²¹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。

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」，都是感性之情，不是純善之情，故蕺山反問：「七情之善，果在何處？」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

20 《朱子語類》，卷58，頁2826。

21 《朱子文集》，卷67，〈明道論性說〉，頁3386。

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²²，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」；而我們卻可以質問朱熹：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，蕺山已經從字義訓詁、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。而蕺山所提出的性情論，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。

三、蕺山論「喜怒哀樂」

蕺山之前，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，藉由蕺山對《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，對蕺山而言，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」。此義蕺山於〈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！微乎微乎！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。其為物不貳，則其生物也不測。故中為天下之大本，而和為天下之達道；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）

22 參李明輝，〈劉蕺山思想中的「情」〉。

戡山認為《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，而天之所以為天，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。為了彰顯「獨體」生生不已的發用，戡山強調從「喜怒哀樂」四氣之周流運行來詮釋「獨體」的妙用，而此「獨體」就是戡山的義理系統中的「性體」。故戡山特別指出：「獨中具有喜怒哀樂四者」²³，又說：「至《中庸》則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。」²⁴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，戡山如何以「喜怒哀樂」來展示「性體」的創生活動？

首先，戡山稱「喜怒哀樂」為「四氣」，此「四氣」統言之為「元氣」，故戡山常以「一元常運」、「一元流行氣象」²⁵、「一元生生之氣」²⁶、「一氣流行」來指涉喜怒哀樂之活動。對戡山而言，「元氣種於先天」²⁷，是為形上之氣，只意謂形上性體的創生發用。因而，「喜怒哀樂」之為「四氣」，屬於形上界而具有超越性，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。戡山對此有解析，其言曰：

從前解《中庸》者，皆偽也。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。（《全集》，第2冊，〈答董生心意十問〉，頁398）

依戡山之意，「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」，戡山稱之為「中氣」。相對

23 《全集》，第2冊，〈聖學宗要〉，頁302。

24 《全集》，第2冊，〈原性〉，頁329。

25 《全集》，第2冊，〈證學雜解〉，頁318。

26 《全集》，第2冊，〈會錄〉，頁612。

27 《全集》，第2冊，〈與王右仲問答〉，頁388。

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」，蕺山稱之為「和氣」（或「太和元氣」）。故蕺山乃言：「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。」²⁸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」具是先天元氣，意謂「天道」與「獨體」（性體）的創造活動。故蕺山乃謂：「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，蕺山除了以「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，有所謂鬼神之德者言之。德即人心之德，即天命之性。（《全集》，第2冊，〈學言下〉，頁543）

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！」依濂溪之意，乾道變化實指「誠體」之流行，故就乾元為萬物之資始而言「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。」²⁹因而，於「元亨」說

²⁸ 《全集》，第2冊，〈聖學宗要〉，頁302。

²⁹ 《二程集》，《周易程氏傳》，卷1，頁695。

「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，戡山就「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，由戡山之以「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，戡山又以「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。（《全集》，第2冊，〈易衍〉，頁161～162）

對戡山而言，「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」，凡自然界與人文界各種現象之生成，皆可由四氣之作用來理解。在此段引文中，戡山將「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，不是線性的因果關連，而是由「喜而樂」（元而亨）至「怒而哀」（利而貞）的循環過程。故四氣之運行，戡山是以「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，戡山曾引館師張宇侗之論《論語》「樂其可知」一章說明之：

翕如以下，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，非有安排布置而為之也。翕，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。（《全集》，第1冊，〈論語學案〉一，頁350）

此處蕺山以春生、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」。³⁰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，蕺山也以「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。

雖然蕺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」卻不屬形下之「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。」³¹是以蕺山辨明說：

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。（《全集》，第2冊，〈商疑十則答史子復〉，頁406～407）

30 《全集》，第2冊，〈學言下〉，頁540。

31 《全集》，第2冊，〈學言中〉，頁497。

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，為心之敬而無待於事也。無服之喪，為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。蓋五志者禮樂之實，而三無者禮樂之原也。」³²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。³³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連，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」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，戡山所言「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，是以戡山有言：「『維天之命，於穆不已』，此可以悟心體之妙。」³⁴因而，戡山將「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。故戡山才可以斷言：「天無一刻無春夏秋冬之時，人無一刻無

32 孫希旦，《禮記集解》下冊（北京：中華書局，1989），卷49，頁1275~1276。

33 參李明輝，〈劉戡山思想中的「情」〉。

34 《全集》，第2冊，〈學言中〉，頁504。

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）。故對朱熹而言，「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，蘊含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。戴山於此義亦有闡釋：

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。（《全集》，第2冊，〈學言中〉，頁496）

孟子言「四端」之心原是一「即心言性」的進路，而戴山以「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；羞惡之心，怒之發；辭讓之心，樂之發；是非之心，哀之發。喜怒哀樂之未發，則仁義禮智之性也。」³⁵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」³⁶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』！」³⁷戡山如此體會之「知」，以「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。戡山如此體會「良知」（是非之心），可謂深遠矣³⁸。

顯然地，戡山依性體之「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」、

35 《全集》，第2冊，〈學言中〉，頁486。

36 《全集》，第2冊，〈學言下〉，頁535。

37 《全集》，第2冊，〈學言中〉，頁497。

38 楊祖漢，〈從劉戡山對王陽明的批判看戡山學的特色〉，收入鍾彩鈞主編，《劉戡山學術思想論集》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998），頁61-62。

「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，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。是以蕺山乃謂：「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。」³⁹由此可見，蕺山將「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。

由以上的討論，不難發現蕺山詮釋「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。只要我們通覽蕺山對「喜怒哀樂」的論述，即可發現蕺山屢屢將「喜怒哀樂」與「仁義禮智」四德、「惻隱、羞惡、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，的確是蕺山論「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，專以四德言，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

39 《全集》，第2冊，〈易衍〉，頁160。

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。（《全集》，第2冊，〈學言中〉，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」蘊含心性論、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。若將戡山所言之「喜怒哀樂」與「春夏秋冬」視之為形下之氣的活動，則會錯解戡山之論述。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：「戡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。」⁴⁰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，戡山所言之「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，戡山之比配與循環式語言不再難以索解。

上述戡山典型的論述，諸概念的比配，井然有序，可以圖示如下：

40 東方朔，《劉戡山哲學研究》，頁149。類似的質疑亦見於氏著《劉宗周評傳》（上海：上海人民出版社，1998），頁144~145。而李振綱也批評戡山之比配為比附，「談不上有什麼科學道理」。見氏著《證人之境——劉宗周的哲學宗旨》，頁155。

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，蕺山依心之「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「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」。⁴¹故「喜怒哀樂」是宇宙論秩序。綜言之，經由蕺山的創造性詮釋，《中庸》之「喜怒哀樂」作為「獨體」之妙用，動態地統合道德秩序、存有論秩序與宇宙論秩序，彰顯天道人心「於穆不已」的創生活動。

四、「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。此即是蕺山一再強調的：《中庸》言喜怒哀樂，專以四德言，非以七情言也。對蕺山而言，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、敖惰」，乃至無法窮盡的諸多心理情緒，蕺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，蕺山也嚴格區分「喜怒哀樂」與「七情」的不同。蕺山的論據，我們可從兩方面來分析。

41 《全集》，第2冊，〈易衍〉，頁161。

對宋明理學家而言，不論是載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。載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。（《全集》，第2冊，〈學言上〉，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，故載山以「因感而動，動以天也」來形容。由載山曾謂「天下惟感應之道為無心，動以天也。」⁴²看來，「喜怒哀樂」之「感」，是《易·繫辭上》所言「寂然不動，感而遂通天下之故」（第8章）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。例如，陽明曾謂：「見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱：此便是良知，不假外求。」（《傳習錄》上：8）此例正可以說明「喜怒哀樂」之「感」是超越的精神性活動。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，載山以「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

42 《全集》，第2冊，〈學言上〉，頁460。

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，著了一分意思，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，只是個物來順應，不要著一分意思，便心體廓然大公，得其本體之正了。」（《傳習錄》下）對照戡山「因感而動，動以天也」與「逐物而遷，人之爲也」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，運爲春夏秋冬四時，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，運爲喜怒哀樂四氣，而四氣之變，又有笑啼哂詈以效其情，謂笑啼哂詈即喜怒哀樂，非也。故天有無風雨露雷之日，而決無無春夏秋冬之時；人有無笑啼哂詈之日，而決無無喜怒哀樂之時。（《全集》，第2冊，〈學言中〉，頁495）

戡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」⁴³。根據戡山的論證，天之四德（元亨利貞），其發用即謂之「春夏秋冬」四時（四氣），⁴⁴四氣依「貞下起元」之妙用而循環不已，無一時之間斷，天之所以爲天，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，戡山乃言：「風雨露雷未始非春夏秋冬之氣所成。」⁴⁵一旦「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

43 類似的說法亦見於〈易行〉：「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。笑啼嘖詈，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？今人以笑啼嘖詈當喜怒哀樂，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。

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

45 《全集》，第2冊，〈商疑十則答史子復〉，頁407。

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，成爲具體可見的「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，戡山乃謂：「終不可以風雨露雷爲即是春夏秋冬」。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」同爲形下之氣的「七情」（喜怒哀懼愛惡欲），戡山便由「性情之變」來解釋：

喜怒哀樂，雖錯綜其文，實以氣序而言。至殺爲七情，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。（《全集》，第2冊，〈學言上〉，頁468～469）

依戡山之見，「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」也淪爲形下之氣的活動。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」。而屬「情欲」層之「七情」如何安排與轉化，實是功夫論所關切的焦點，故戡山乃謂：「存理遏欲之功，正用之於此。」

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」與「喜怒哀樂」並非毫無關連。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。（《全集》，第2冊，〈易衍〉，頁160～161）

根據蕺山的分析，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。」⁴⁶因而，就心之活動自身可說「心也者，覺而已矣」。不過，心之活動若關連於對象來說，「覺」的活動就是「照」的作用，此謂「覺故能照」。故蕺山所謂「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，故蕺山以《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⁴⁷。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」異化而變現爲「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，而變現爲「七情」之「喜」與「怒」。繼而由「喜」變爲「愛」與「欲」，由「怒」變爲「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爲愛與欲，調節怒而不至於淪爲惡與哀，故「懼」是「立於四者（愛、欲、惡、哀）之中」的一種情感⁴⁸。論述至此，由「喜怒哀樂」四氣變爲「喜怒哀懼愛惡欲」七情的過程，歷歷可見。

46 《全集》，第2冊，〈會錄〉，頁619。

47 如蕺山也說：「『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，所以去欲還以從欲，所以自汨其天也。」《全集》，第2冊，〈聖學宗要〉，頁279。

48 此段解析，參李明輝，〈劉蕺山思想中的「情」〉。

五、結語

蕺山之前的宋明理學家，殫經竭思於《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」。但蕺山卻拆解朱熹以來「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」的進路，界定「喜怒哀樂」為「性之情」。如是，「喜怒哀樂」乃脫離一般作為感性之情的日常語言之含意，成為一本體宇宙論的哲學概念。它既是「四氣」，也是「四德」。而在蕺山本體宇宙論的論述模式下，「喜怒哀樂」意謂天道性體心體之「於穆不已」的創生活動，統合心性論、天道觀、宇宙論諸哲學意涵。蕺山對「喜怒哀樂」所作的創造性詮釋，可謂「發前人所未發」。

值得注意的是，在蕺山的思想中，作為「性情」（性之情）的「喜怒哀樂」與作為「情欲」的「七情」，二者有別而相關。尤其，蕺山指出，「七情」既是「性情之變」，又是「照心」異化而為物所役的活動；此論點對身心修養深具意義。因而，轉化「七情」（情欲）之道，唯有從現實存在之七情逆反，才能復歸「照心」本具之「常寂常感」，所謂：「惟君子時發而時止，時返其照心而不逐於感，得易之逆數焉。」而蕺山「慎獨」之實功亦由此著力。再者，蕺山也強調：「學莫要於治心。心之體發而為喜怒哀樂，各中其節；心有不存，而七情先受其蔽矣。」⁴⁹職是之故，我們發現蕺山之〈紀過格〉即曰：「隱過，七情主之。」又說：「以上諸過〔七情〕，過在心，藏而未露，故曰『隱』。」⁵⁰因此，從具體的道德實踐來說，只有復歸人心，時時葆任獨體之「喜怒哀樂」四氣之自然流行，才能轉化安排現實之情欲——七情。

前輩學者中，唐君毅先生最能正視蕺山「喜怒哀樂」之說的獨特性，他指出：蕺山之前的宋明諸儒皆不言本心良知中有一「意」，有「喜怒哀樂之純情」，有一「氣之周流」；自蕺山起，始有此三說⁵¹。藉此，唐先生有一哲學的提問：

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？⁵²

49 《全集》，第1冊，〈論語學案〉，頁394。

50 《全集》，第2冊，〈人譜〉，頁12。

51 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，頁483。

52 同前註。

此提問深具功夫論上的睿識，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、七情）？換言之，儒學傳統所言之「情」，只有以《中庸》「喜怒哀樂」之「性之情」為其存有論依據，才能確保其實在性。而此形上「性之情」的遍運發用，才是轉化安排現實之「七情」的根源性動力！故蕺山乃謂：「觀春夏秋冬，而知天之一元生意，周流而無間；觀喜怒哀樂，而知人之一元生意，周流而無間。為學亦養此一元生生之氣而已。」⁵³明乎此義，則道德修養之身心轉化，亦在於養此「喜怒哀樂」之「性情」而已矣！

53 《全集》，第2冊，〈會錄〉，頁612。

“Pleasure, Anger, Sorrow, Joy” : Body-Mind Cultivation in the Philosophy of Liu Jishan

Yueh-hui Lin

Abstract

As a Neo-Confucian in the late Ming, Liu Jishan (Zhongzhou, 1578-1645) offered a philosophical discourse on qing. His insight is expressed in his creative interpretation of the context “pleasure, anger, sorrow, joy” in the Zhongyong. He took the feelings of “pleasure, anger, sorrow, joy” as “Siqi” (four kinds of qi), and he also called them “Side” (four virtues.) Both of these terms pertain to the transcendent level and become onto-cosmological concepts, differing from the so-called “qiqing” (seven emotions: joy, anger, sorrow, fear; love, hate, desire) in general understanding.

First, this paper analyzes Liu how criticizes Zhuxi’s dualistic theory of xing-qing. In this way, Liu emphasized that in its ancient meaning qin was real essence, and so he defined the feelings of “pleasure, anger, sorrow, joy” as the real human nature. Then, I explore how Liu reveals the onto-cosmological contents of “Siqi” and “Side”. In the context of the Way of Heaven, “Siqi” is an active force that is always transforming and completing things. In the context of human nature, “Side” is an original moral agent in the mind. Finally, by showing how Liu makes a clear distinction between “Side” (four virtues) and “qiqing” (seven emotions,) I point out that the former is the reality of human nature and the latter are not authentic desires. In this sense, the moral effort of body-mind cultivation is directed towards the feelings of “pleasure, anger, sorrow, joy.”

Keywords: Liu Jishan; Xingzhiqing (the real essence of nature); Siqi (four kinds of qi); Side (four virtues); qiqing (seven emotions)