

四端與七情：

關於道德情感的比較哲學探討

李明輝◎著

臺灣大學出版中心

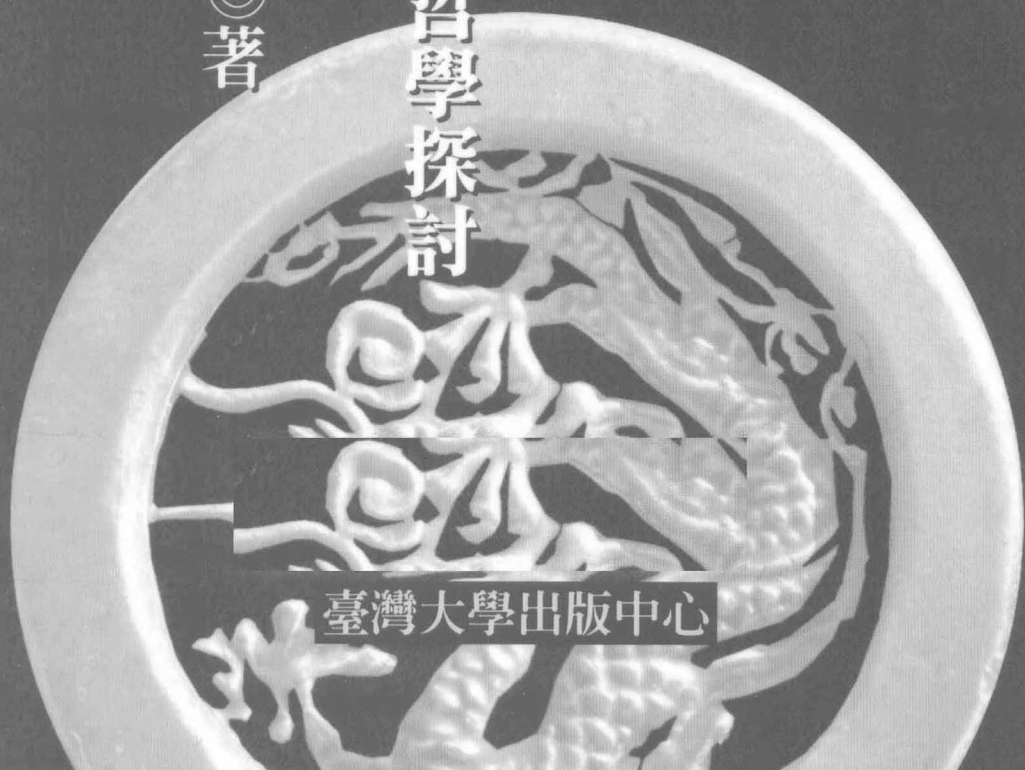


四端與七情：

關於道德情感的比較哲學探討

李明輝◎著

臺灣大學出版中心



四端與七情

——關於道德情感的比較哲學探討

目 次

序 言	vii
導 論：「四端七情」問題與德國倫理學之發展.....	1
第一章 康德的「道德情感」理論與席勒對康德倫理學的批判.....	13
一、康德的「自律倫理學」及其「道德情感」理論.....	13
二、席勒對康德倫理學的批判與修正.....	27
三、康德對席勒的回應及這場爭論的意義.....	39
第二章 德國現象學倫理學對康德倫理學的批判及其理論意涵.....	49
一、席勒與德國現象學倫理學.....	49
二、謝勒對康德「形式倫理學」的批判.....	53
三、謝勒的「情感先天主義」與「人格主義」.....	60
四、謝勒的價值倫理學對於「四端七情」問題的意義.....	68
第三章 朱子的〈仁說〉及其與湖湘學派的辯論.....	79
一、朱子的〈仁說〉與今本南軒〈仁說〉的作者問題.....	79

ii 四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討

二、朱子與南軒所預設的不同義理方向.....	84
三、關於「以愛言仁」與「萬物與我爲一」的討論.....	97
四、關於「以覺訓仁」的討論.....	109
第四章 劉蕺山對朱子理氣論的批判.....	123
一、蕺山之學的特色.....	123
二、蕺山之學非「氣本論」.....	127
三、朱子論理氣關係.....	135
四、劉蕺山對宋儒理氣觀的繼承與批判.....	139
五、對「情欲解放」論述之商榷.....	147
六、劉蕺山論理氣關係與心之地位.....	155
七、劉蕺山對朱子理氣論的批判.....	161
第五章 劉蕺山思想中的「情」.....	169
一、問題之提出及其背景.....	169
二、蕺山對朱子性情觀之批判.....	179
三、蕺山論《孟子》與《中庸》之關係.....	194
四、蕺山論喜怒哀樂與七情.....	200
五、蕺山「情」論之哲學意義.....	209
第六章 李退溪與奇高峰關於四端七情之辯論.....	213
一、「四七之辯」的思想史背景.....	213
二、退溪、高峰「四七之辯」的緣起與經過.....	224
三、退溪與高峰的理論預設與詮釋角度.....	234
四、退溪、高峰「四七之辯」的哲學意義.....	259

第七章 李栗谷與成牛溪關於四端七情之辯論.....	263
一、栗谷、牛溪「四七之辯」的緣起與思想背景.....	263
二、牛溪對於退溪「四七論」之繼承.....	266
三、栗谷對於朱子理氣論之繼承.....	271
四、栗谷對退溪「理氣互發」說的批判.....	280
五、栗谷的「理通氣局」之說.....	289
六、栗谷與牛溪關於「理氣互發」的爭辯.....	295
七、退溪與栗谷在「四端、七情」問題上的根本分歧...308	
第八章 李退溪與王陽明.....	317
一、退溪對陽明學的批判與陽明學在韓國的地位.....	317
二、退溪對陽明「心即理」說的批判.....	327
三、退溪對陽明「知行合一」說的批判.....	333
四、退溪與陽明：對手抑或同道？.....	344
結 論：「四端七情」問題的哲學意義.....	351
一、「理」能否活動？——李退溪對朱子理氣論的詮釋...351	
二、「四端七情」問題與比較倫理學.....	366
附 錄：.....	373
一、張栻〈仁說〉.....	373
二、退溪、高峰「四端七情」論辯資料選註.....	375
1) 〈與奇明彥〉.....	375
2) 〈高峰上退溪四端七情說〉.....	376
3) 〈答奇明彥論四端七情第一書〉.....	378

4) 〈高峰答退溪論四端七情書〉	382
5) 〈答奇明彥論四端七情第二書〉	401
6) 〈高峰答退溪再論四端七情書〉	420
7) 〈答奇明彥論四端七情第三書〉	437
8) 〈退溪與高峰書〉	440
9) 〈高峰答退溪書〉	441
10) 〈四端七情後說〉	442
11) 〈四端七情總論〉	444
12) 〈退溪答高峰書節略〉	446
13) 〈退溪答高峰書節略〉	447
三、栗谷、牛溪「四端七情」論辯資料選註	449
1) 〈與栗谷論理氣第一書〉	449
2) 〈答成浩原壬申〉	451
3) 〈與栗谷論理氣第二書〉	453
4) 〈答成浩原壬申〉	455
5) 〈答成浩原〉	462
6) 〈與栗谷論理氣第四書〉	465
7) 〈答成浩原〉	469
8) 〈與栗谷論理氣第五書〉	476
9) 〈答成浩原〉	478
10) 〈與栗谷論理氣第六書〉	480
11) 〈答成浩原〉	483
12) 〈答成浩原〉	488
13) 〈答成浩原〉	490
14) 〈與成浩原〉	494

15) 《聖學輯要·修己第二·窮理第四》	496
16) 〈答安應休〉	501
參考書目	503
中日韓人名索引	557
西方人名索引	565
概念索引	567

序 言

本書的主要部分是教育部所推動的第一梯次「大學學術追求卓越發展計畫：東亞近世儒學中的經典詮釋傳統之研究」之研究成果。此一大型整合計畫共包含八個分項計畫，由臺灣大學歷史系的黃俊傑教授擔任總主持人，執行期間自 2000 年元月至 2004 年 5 月。我與中央大學中文系的楊祖漢教授共同主持其中一項分項計畫「近世中韓儒者關於孟子心性論的辯論與詮釋——比較哲學的探討」。本書各章及附錄，除第四、五章之外，均是這個分項計畫的研究成果。第四、五章則是中央研究院的跨所研究計畫「明清文化中的情、欲與禮教」之研究成果。此項計畫於 2000 與 2001 年之間執行，由近代史研究所研究員熊秉真擔任總主持人，我負責主持其中一項分項計畫「劉戡山思想中的情」。由於這兩個分項計畫的主題有關聯性，我接受學界同道的建議，將其研究成果合併起來，以期更完整地呈現出問題的全貌。

本書各章，或已刊載於學術期刊，或已收入論文集，或已在學術研討會中宣讀。茲將其發表情形臚列於次：

第一章〈康德的「道德情感」理論與席勒對康德倫理學的批判〉

南華大學《揭諦》，第 7 期（2004 年 7 月），頁 37-76。

第三章〈朱子的「仁說」及其與湖湘學派的辯論〉

《中國詮釋學》第 1 輯（濟南：山東人民出版社，2003 年 10 月），頁 63-87。

第四章〈劉戡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 1-32。

第五章〈劉戡山思想中的「情」〉

收入熊秉真、張壽安編：《情欲明清——達情篇》（臺北：麥田出版社，2004 年），頁 83-125。

第六章〈李退溪與奇高峰關於四端七情之辯論〉

2003 年 5 月於美國耶魯大學主辦之 International Conference on Poetic Thought and Hermeneutic Tradition in China: A Cross-cultural Perspective 中宣讀。

第七章〈李栗谷與成牛溪關於四端七情之辯論〉

《法鼓人文學報》，創刊號（2004 年 7 月），頁 113-152。

第八章〈李退溪與王陽明〉

2004 年 9 月於日本大阪關西大學主辦之「東亞世界與儒教」研討會中宣讀。

結論：第一節〈「理」能否活動？——李退溪對朱子理氣論的詮釋〉

《現代哲學》（廣州中山大學），2005 年第 2 期，頁 41-48。

但以上諸篇在收入本書時，筆者刪除了重覆的部分，作了必要的修改，並統一其體例。

「大學學術追求卓越發展計畫」執行期間長達四年多，團隊同仁所承受的壓力與經歷的辛勞實一言難盡。黃俊傑教授主持總計畫，領導有方。筆者與各分項計畫主持人相互切磋，獲益良多。

曾在本分項計畫內擔任博士後研究人員的彭文本、黎漢基博士，以及擔任研究助理的王又仕、呂政倚先生、金葉明小姐，均能任勞任怨，使計畫得以順利進行，在此一併致謝。韓國的退溪學研究院、高峰學會、栗谷學會等機構慷慨提供研究資料，趁此書出版的機會，致上最深的謝忱。本書之出版並不表示筆者關於韓國儒學的研究已告結束，在未來的一段時間內，筆者在這方面的研究還會持續進行下去。

導 論

「四端七情」問題與德國倫理學之發展

牟宗三先生於其《心體與性體》第一冊第一部〈綜論〉中討論康德道德哲學時論及「道德理性之三義」。在他看來，宋、明儒之大宗皆能契接先秦儒家之原始智慧，而達至「具體清澈精誠惻怛之圓而神之境」。繼而他指出：

這「具體清澈精誠惻怛之圓而神之境」，如果想把它拆開而明其義理之實指，便是在形而上（本體宇宙論）方面與道德方面都是根據踐仁盡性，或更具體一點說，都是對應一個聖者的生命或人格而一起頓時即接觸到道德性當身之嚴整而純粹的意義，（此是第一義，）同時亦充其極，因宇宙的情懷，而達至其形而上的意義，（此是第二義，）復同時即在踐仁盡性之工夫中而為具體的表現，自函凡道德的決斷皆是存在的、具有歷史性的、獨一無二的決斷，亦是異地則皆然的決斷，（此是第三義）。¹

簡言之，道德理性之第一義截斷道德主體之一切外在牽連，顯示其絕對的自主性，第二義就道德主體之形上學意義，凸顯其作為宇宙本體的超越性，第三義則就此宇宙本體在實踐生活中的具體表現，凸顯其內在性。牟先生借用禪宗雲門三句之「截斷眾流」、

¹ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版公司，2003年），第5冊，頁121（正中版，頁116-117）。

「涵蓋乾坤」、「隨波逐浪」來描述此三義²。

依牟先生之見，康德的倫理學探討雖能彰顯道德理性之第一義，卻未能進至第二義與第三義。在牟先生看來，其關鍵在於：

他〔康德〕所分解表現並且批判表現的實踐理性只是形式地建立，一方未能本著一種宇宙的情懷而透至其形而上的、宇宙論的意義，一方亦未能從工夫上著重其「如何體現」這種真正實踐的意義，即所謂「踐仁盡性」的實踐工夫，因而其實踐理性、意志自由所自律的無上命令只在抽象的理上的當然狀態中，而未能正視其「當下呈現」而亦仍是「照體獨立」的具體狀態。依儒家說，無論是「堯舜性之」，或「湯武反之」，無論是「即本體便是工夫」，或「即工夫便是本體」，這無上命令，因而連帶著發這無上命令的自由自主自律之意志、心性、都是隨時在具體呈現的。然而這境界，康德未能至，此即是人們所以常稱之曰形式主義之故。（形式主義是第一步，並不錯，只是不盡）。³

黑格爾首先批判康德倫理學所導致的「空洞的形式主義」。他誤以為康德的「定言令式」(kategorischer Imperativ)和邏輯中的「矛盾律」一樣，只是「套套邏輯」(Tautologie)，無法決定任何義務的具體內容⁴。其後，謝勒(Max Scheler, 1874-1928)在其名著《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學》(*Der Formalismus in der*

² 同上註，頁 143（正中版，頁 138）。

³ 同上註，頁 145（正中版，頁 140-141）。

⁴ 關於黑格爾對康德倫理學的誤解，請參閱拙作：〈獨白的倫理學抑或對話的倫理學？——論哈柏瑪斯對康德倫理學的重建〉，收入拙著：《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991年），頁 160-164。

Ethik und die materiale Wertethik, 以下簡稱《形式主義》)中對康德的「形式倫理學」提出全面的批判⁵。

在這個思想脈絡下，牟先生檢討康德的「道德情感」理論。在 1785 年出版的《道德底形上學之基礎》一書中，康德將「道德情感」歸入「他律原則」中的「經驗原則」。他指出：經驗原則完全不適於作為道德法則的根據。他說：

因為如果道德法則底根據係得自人性底特殊構造或人性所處的偶然情境，則使道德法則應一律適用於所有有理性者的那種普遍性——即因此而被加諸道德法則之無條件的實踐必然性——便喪失了。⁶

在他看來，以道德情感作為道德法則之基礎，即是承認「道德法則底根據係得自人性底特殊構造」。對於道德情感，康德特別提出以下的說明：

我把道德情感底原則歸入幸福底原則，因為每項經驗的興趣均透過僅由某物帶來的適意（不論這種適意之發生是直接而不考慮利益的，還是顧及利益的）而可望對福祉有所助益。同樣地，我們得像赫其森一樣，將對他人幸福的同

⁵ 關於康德倫理學所受到的「形式主義批判」，可參閱 Dietrich Kerlen: *Formalismuskritik. Geschichte und systematischer Stellenwert eines Argumentes der praktischen Philosophie seit Kant*, Diss Stuttgart 1976。此論文分別討論菲希特 (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814)、黑格爾、馬克思與謝勒對康德「形式倫理學」之批判。

⁶ I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 4, S. 442。此書有筆者的中譯本：《道德底形上學之基礎》，臺北：聯經出版公司，1990 年。此譯本之邊頁附有德文原本之頁碼，讀者不難查索出處。

情之原則歸入他所假定的同一種道德感。⁷

赫其森(Francis Hutcheson, 1694-1747)是蘇格蘭「道德感」(moral sense)學派的重要代表，對康德早期的倫理學思考曾有過很大的影響，但後來康德揚棄了赫其森的倫理學觀點。

牟先生在討論康德後期的「道德情感」理論時，作了以下的評論：

康德所說的道德情感、道德感，是著眼於其實然的層面，其底子是發自「人性底特殊構造」，「……」而又注意其「同情他人底幸福」之意。這種落於實然層面的道德感、道德情感，有類於董仲舒一類所說的由氣性、材質之性而發的仁愛之情，這當然可劃於私人幸福原則之下，因而亦當然是經驗的、後天的，而且亦無定準。但道德感、道德情感可以上下其講。下講，則落於實然層面，自不能由之建立道德法則，但亦可以上提而至超越的層面，使之成為道德法則、道德理性之表現上最為本質的一環。然則在什麼關節上，它始可以提至超越的層面，而為最本質的一環呢？依正宗儒家說，即在作實踐的工夫以體現性體這關節上，依康德的詞語說，即在作實踐的工夫以體現、表現道德法則、無上命令這關節上；但這一層是康德的道德哲學所未曾注意的，而卻為正宗儒家講說義理的主要課題。在此關節上，道德感、道德情感不是落在實然層面上，乃上提至超越層面轉而為具體的，而又是普遍的道德之情與道德之心，此所以宋、明儒上繼先秦儒家既大講性體，而又大講

⁷ 同上註，S. 442 Anm.

心體，最後又必是性體心體合一之故。此時「道德感」不是如康德所說的那「設想的特別感覺」，而「道德情感」亦不是如他所說的「在程度上天然有無限地差別變化，它對於善與惡不能供給一統一的標準」這實然的純主觀的道德情感，而是轉而為既超越而又內在、既普遍而又特殊的那具體的道德之情與道德之心。⁸

這種心、情，上溯其原初的根源，是孔子渾全表現的「仁」：不安、不忍之感，悱惻之感，悱啟憤發之情，不厭不倦、健行不息之德等等。這一切轉而為孟子所言的心性：其中惻隱、羞惡、辭讓、是非等是心、是情，也是理。理固是超越的、普遍的、先天的，但這理不只是抽象地普遍的，而是即在具體的心與情中見，故為具體地普遍的；而心與情因其即為理之具體而真實的表現，故亦上提而為超越的、普遍的、亦主亦客的，不是實然層上的純主觀，其為具體是超越而普遍的具體，其為特殊亦是超越而普遍的特殊，不是實然層上純具體、純特殊。這是孟子磐磐大才的直悟所開發。⁹

對後期的康德而言，儘管道德情感是「〔道德〕法則加諸意志的主觀結果」，它本身仍屬於感性的實然層面。如今，牟先生卻指出：道德情感未必屬於感性的實然層面，我們可將它上提至超越層面，視之為一種普遍而先天、但同時為具體的情感，亦即一種「既超越又內在」的情感。牟先生特別將這種情感稱為「本體論

⁸ 同上註，S. 460。

⁹ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》，第5冊，頁131-132（正中版，頁127）。

的覺情」(ontological feeling)¹⁰。依他的觀點，孔子所說的「仁」、孟子所說的「四端之心」，均屬這種「本體論的覺情」。牟先生據此判定朱子的心性論並未繼承孔、孟之義理方向，而是「別子爲宗」。

在三巨冊的《心體與性體》及《從陸象山到劉蕺山》中，牟先生不時提到這種「本體論的覺情」，並且對它作了不少描述，但卻始終未對它進行概念分析。這恐怕也是一些學者對牟先生的孟子詮釋提出質疑之原因¹¹。在筆者讀過牟先生這些著作之後，此一問題始終縈繞於心。因此，筆者於 1980 年代在德國波昂 (Bonn) 大學攻讀博士學位時，便特別留意康德倫理學中的「道德情感」問題。在廣泛瀏覽了相關的二手資料後，筆者意外地發現：這個問題在西方學術界並未受到足夠的重視，也未有人對它作過完整的討論。這是筆者之所以以《康德倫理學發展中的道德情感問題》爲題撰寫博士論文的原因¹²。筆者的博士論文包含兩個部分：發展史的部分與系統闡述的部分。在第一部分，筆者全面探討「道德情感」概念在康德早期倫理學各個發展階段中之不同涵義；在第二部分，作者系統性地探討康德後期倫理學中的「道德情感」理論，以凸顯其「形式倫理學」的特性。

眾所週知，康德的倫理學思考是從從吳爾夫 (Christian

¹⁰ 牟宗三：《心體與性體》(三)，《牟宗三先生全集》，第 7 冊，頁 308 (正中版，頁 277)。

¹¹ 參閱拙作：〈再論牟宗三先生對孟子心性論的詮釋〉，收入拙著：《孟子重探》(臺北：聯經出版公司，2001 年)，頁 111-131。

¹² Ming-huei Lee: *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*, Diss. Bonn 1986; 1994 年由中央研究院中國文哲研究所籌備處出版。

Wolff, 1679-1754)的理性主義倫理學出發，而這套倫理學是以「圓滿性」(Vollkommenheit)的「形式原則」作為基本的道德原則。在1760年代，由於赫其森的影響，康德一度將吳爾夫的「圓滿性」原則與「道德情感」原則並列為「善之判斷原則」(principium diiudicationis bonitatis)，亦即以它們共同作為道德法則的根據。換言之，康德當時承認：道德判斷不單是理性之事，而是由理性與情感共同參與其事，其間存在一種本質的關聯。然而，到了《道德底形上學之基礎》一書中，康德卻將「圓滿性」原則與「道德情感」原則一起歸入他律原則，而不再以它們作為道德法則的根據。

在康德後期的「自律倫理學」中，道德法則是作為「形式原則」的「定言令式」；它是由作為實踐理性的「意志」所制定，情感不再參與其事。自表面看來，康德似乎回到了吳爾夫的理性主義倫理學之故轍，但兩者之間實有本質的區別。從康德的觀點來看，其間的根本區別在於：吳爾夫的「圓滿性」原則是個空洞而無內容的「形式原則」，它本身無法決定任何具體的義務；反之，他自己的「定言令式」雖然也是「形式原則」，但卻足以決定具體的義務。因為康德將定言令式稱為「形式原則」，並非意謂：它與對象之間全無關聯，而只是意謂：它不預設任何特定的內容或對象。其實，定言令式雖然獨立於意志之一切特定的內容或對象之外，它仍能根據其形式為意志決定具體的義務（如「你不應說謊」）。黑格爾所批判的「空洞的形式主義」，與其說適用於後期康德的倫理學，不如說更適用於吳爾夫的倫理學。

然而，在康德後期的倫理學系統中，道德情感依然保有另一種功能：它不再是「善之判斷原則」，而是成為「善之踐履原則」

(*principium executionis bonitatis*)，即「純粹實踐理性之動機 (Triebfeder)」。¹³ 儘管如此，道德情感畢竟被康德排除於道德主體之外，而落於感性層面。換言之，康德此時所理解的「道德主體」是純然的理性主體，並不包含情感的因素。正是這一點引發了席勒 (Friedrich Schiller, 1759-1805) 對康德倫理學的批判，而出現關於「義務與愛好」(*Pflicht und Neigung*) 的爭論。席勒的批判預設了一個不同的主體性架構：道德行動的主體是包含其感性面在內的整體的人。這正是康德早期的倫理學觀點。席勒本人未必了解康德早期的倫理學觀點，但是他對康德後期倫理學的批判卻暗合於其早期的倫理學觀點。本書的第一章即討論康德前後期倫理學的不同觀點，以及席勒與康德關於「義務與愛好」的爭論。

席勒對康德倫理學的批判及他自己藉以統合「義務與愛好」的主體性架構開啓了日後現象學倫理學之先河。現象學倫理學的代表人物萊內爾 (Hans Reiner, 1896-1991) 首先注意到席勒與康德間有關「義務與愛好」的爭論對於現象學倫理學之重要意義。此外，現象學倫理學的代表人物還包括其開創者布倫塔諾 (Franz Brentano, 1838-1917)、胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859-1938)、謝勒、尼可萊·哈特曼 (Nicholai Hartmann, 1882-1950)、希爾德布朗特 (Dietrich von Hildebrand, 1889-1977) 等人。布倫塔諾在其《倫理學之基礎與結構》一書中提出一個根本性的問題：倫理學的原則究竟是知識還是情感¹³？這個問題是現象學倫理學的思考起點，而且貫穿整個現象學倫理學的發展。因此，我們見到現象學倫理學家或是回溯到蘇格蘭的「道德感」學說 (布倫塔諾、胡塞爾、

¹³ Franz Brentano: *Grundlegung und Aufbau der Ethik* (Hamburg: Felix Meiner 1977), S. 42ff.

謝勒)，或是回溯到康德早期的倫理學觀點（希爾德布朗特）¹⁴，也就不足為異了。現象學倫理學的基本方向與其說是要回歸蘇格蘭的「道德感」學說，不如說是要回歸席勒與康德早期的倫理學觀點。因此，它試圖打破對康德後期倫理學所預設的情感與理性二分之主體性架構，而將「價值感」(Wertfühlen) 歸入一個「實質而又先天」的領域。謝勒的《形式主義》一書可說是現象學倫理學的經典之作。因此，本書的第二章討論席勒與現象學倫理學的關係，以及謝勒藉由對康德倫理學的批判而建立之「實質的價值倫理學」。

藉由梳理康德早期倫理學經由席勒倫理學到現象學倫理學的發展過程，我們可以掌握此一發展的內在理路。事實上，此一發展涉及倫理學的基本問題：我們對於道德價值的「領會」(Erfassung) 究竟是什麼性質？此一問題具有跨文化的普遍意義，因此上述的思考為我們之探討中、韓儒學的相關問題提供了極有用的參考架構。在中國儒學的發展當中，筆者選擇了南宋朱熹(字元晦，1130-1200)與湖湘學派關於「仁」的辯論(第三章)，以及晚明劉宗周(字戢山，1578-1645)對於孟子的「四端」與《中庸》的「喜怒哀樂」之獨特詮釋(第四、五章)為探討對象。在韓國儒學的發展當中，筆者則選擇了朝鮮儒者李退溪(名滉，1501-1570)與奇高峰(名大升，1527-1572)、李栗谷(名珥，1536-1584)與成牛溪(名渾，字浩原，1535-1598)關於「四端」與「七情」的辯論(第六、七章)為探討對象。

對於中、韓儒學的上述三個問題領域而言，朱子的心性論是

¹⁴ 參閱本書第二章第一節。

其共同的思想背景。在朱子理、氣二分的存有論架構中，性、情分屬於理、氣，心則為「氣之靈」。借用康德的用詞來說，孟子所說的「四端」（惻隱、羞惡、辭讓、是非）即是「道德情感」，《禮記·禮運篇》所說的「七情」（喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲）即是「自然情感」。正如康德將道德情感與自然情感一概歸於感性領域，朱子也將四端與七情一概歸於氣。朱子與以張南軒（栻，1133-1180）為首的湖湘學者間的辯論主要環繞著「以愛言仁」、「萬物與我為一」、「以覺訓仁」等問題。整體而言，湖湘學者傾向於將「仁」視為一種先天的「覺情」，而可以接上現象學倫理學的基本方向。

比較獨特的是劉戡山對於《中庸》「喜怒哀樂」的詮釋。對於朱子而言，「喜怒哀樂」只是「七情」之概稱，故屬於氣，為形而下者。但劉戡山卻別出心裁，將喜、怒、哀、樂與七情分開，特稱之為「四氣」，並且將四氣提升到超越層面，而特稱之為「元氣」。無獨有偶，劉戡山的思考也是從批判朱子理氣論的二元論傾向入手。這種「種於先天」之「元氣」在康德後期的倫理學系統中並無適當的位置，但卻可歸入現象學倫理學所揭示的「實質而又先天」之領域。

最後，在朝鮮儒學中兩場主要的「四七之辯」中，辯論的雙方均援引朱子的說法來證成己說，但卻未清楚地意識到朱子的心性論與孟子「四端」說的義理方向有所扞格。大體而言，李退溪對「四端之心」的詮釋較合乎孟子的文本，但他為了遷就朱子的義理架構而搖擺不定。奇高峰則是根據朱子的義理架構來質疑李退溪的詮釋，但也沿襲了朱子對孟子文本的曲解。再者，成牛溪為李退溪的觀點辯護，李栗谷則根據朱子的義理架構來批判李退

溪之說，而引奇高峰為同調。李退溪對於「四端」的詮釋包括「四端與七情之異質性」、「四端非感物而動」、「理能活動」諸義，均與現象學倫理學有合轍之處。

經由對這兩場「四七之辯」的討論，我們可以確定：儘管李退溪與其論敵同樣推崇朱子，但他所代表的思路實遠於朱子，而近於陸、王。但弔詭的是：李退溪對陸、王之學卻無好感，並且對王陽明的學說提出嚴厲的批判。這也是陽明學過去在韓國始終無法與朱子學相抗衡的重要原因之一。本書第八章即從比較哲學的視角對李退溪與王陽明的思想加以比較與評估，以澄清其中的思想糾結。

綜而言之，本書的探討屬於比較哲學的工作，它涉及中國、韓國與德國的倫理學思考。這種比較研究的意義係建立在一項基本預設之上，此即：不同的文化傳統之間有共同的倫理學問題，而「對於道德價值的『領會』屬於何種性質」即屬於這類的問題。

第一章

康德的「道德情感」理論與席勒 對康德倫理學的批判

一、康德的「自律倫理學」及其「道德情感」理論

在西方哲學史中，康德首度將「自律」(Autonomie)的概念引入倫理學中。其實，這個概念是由政治思想中借用的。在政治思想的領域中，它應當譯為「自治」，意指一個政治團體或國家為自己制定法律並依法律行動的權利。在近代西方的政治思想中，個人的自由與社會(或國家)的秩序均不可偏廢，但兩者在表面上卻相互衝突。因此，如何兼顧這兩者，便成了近代西方政治思想必須面對的難題。對於這項難題，法國哲學家盧梭(Jean Jacques Rousseau, 1712-1778)在其名著《社會契約論》中提出了解決之道。其基本思想如下：共和國的法律是藉由社會契約而體現「共同意志」。共和國中的每個成員均將其自身及其全部力量置於「共同意志」的最高指導之下，並且在共同體中接納每一成員作為全體之不可分割的一部分¹。基於這種社會契約，共和國中的每一成員都具有雙重身分：「每個個人在可以說是與自己締約時，都被兩重關係所制約：即對於個人，他就是主權體的一個成

¹ 盧梭著、何兆武譯：《社會契約論》(北京：商務印書館，1990年)，第1卷第6章，頁24-25。

員；而對於主權體，他就是國家的一個成員。」²在這個意義下，每一成員均有義務以臣民的身分服從法律；但是就他藉由社會契約而成為主權體的一分子而言，他同時也是立法者。既然他所服從的法律就是他自己以立法者的身分參與制定的法律，則他在服從這種法律時，他依然是自由的，因為他並未受到他人意志之限制。這便化解了「自由」與「秩序」之背反。

康德便借用盧梭的上述模式，首度將「自律」概念引入倫理學中。他根據他在《純粹理性批判》中所建立的「現象」（Erscheinung）與「物自身」（Ding an sich）之間架提出「人的雙重身分」之說：人一方面以物自身的身分屬於「智思世界」（intelligible Welt），另一方面以現象的身分屬於「感性世界」（Sinnenwelt）。在這個間架中，人一方面以物自身的身分制定道德法則，另一方面以現象的身分服從道德法則，從而化解了「自由」與「秩序」之背反。這便是「自律」一詞在康德倫理學中的基本意涵。

康德在《道德底形上學之基礎》一書的前兩章對一般人的道德意識進行分析，最後得到「意志底自律為道德底最高原則」的結論。他解釋道：

K1) 意志底自律是意志底特性，由於這種特性，意志（無關乎意欲底對象之一切特性）對其自己是一項法則。因此，自律底原則是：除非我們的抉擇底格律同時也作為普遍法則而被包含於同一個意志中，否則不要以其他方式作

² 同上書，第1卷第7章，頁26。

抉擇！³

簡言之，康德所謂的「意志底自律」便是意志之自我立法、自我服從。

「自律」概念的對立面則是「他律」(Heteronomie)的概念。對此，康德解釋道：

K2)如果意志在其格律之適於普遍的自我立法以外的任何地方——也就是說，它越出自己之外，在其任何一個對象底特性中——尋求應當決定它的法則，便一定形成他律。⁴

他明白指出：「意志底他律為一切虛假的道德原則之根源。」⁵接著，他將一切建立於「他律」概念之上的道德原則加以分類，其中包含「道德情感」(moralisches Gefühl)的原則。依康德的分類，「道德情感」屬於「經驗原則」，而這種原則完全不適於作為道德法則的根據。「因為如果道德法則底根據係得自人性底特殊構造或人性所處的偶然情境，則使道德法則應一律適用於所有有理性者的那種普遍性——即因此而被加諸道德法則之無條件的實踐必然性——便喪失了。」⁶接著，康德提到三點理由，來說明道德情感何以不足以建立道德法則：(1)訴諸道德情感即是訴諸「覺知」(Fühlen)，這是思想之怠惰；(2)情感在程度上是千差萬別

³ I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (以下簡稱 *GMS*), in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe, 以下簡稱 *KGS*), Bd. 4, S. 440. 為便於討論，本章引述康德與席勒較長的文字時，均依序加以標號。標號前的英文字母 K 代表康德，S 代表席勒。

⁴ 同上註，S. 441.

⁵ 同上註。

⁶ 同上註，S. 442.

的，不易為善惡提供一個齊一的標準；(3) 由於情感屬於個人，我們無法憑自己的情感為他人提出道德判斷⁷。康德在這裡提到蘇格蘭哲學家赫其森的「道德感」學說，作為主要的代表⁸。

在《實踐理性批判》的〈分析論〉中，康德列出了「定理四」：「意志底自律是一切道德法則及合乎這些法則的義務之唯一原則；反之，意念底一切他律非但不建立任何責任，反而違背責任底原則及意志底道德性。」⁹接著，他為「在道德底原則中的實踐的實質決定根據」提出一個分類表。此處所謂的「實質決定根據」即是「實質原則」，而相對於「形式原則」。根據康德的用法，「形式原則」其實即是「自律原則」，「實質原則」即是「他律原則」。因此，這個分類表其實便是他律原則的分類表，只不過此處的分類較諸《道德底形上學之基礎》中的分類更為詳細。如今，康德將「道德情感」列為「主觀內在的決定根據」，而且依然舉出赫其森為代表¹⁰。

康德哲學之發展經歷過一場轉折，學者通常將它區分「前批判期」與「批判期」，而以 1781 年出版的《純粹理性批判》作為康德進入「批判期」的明顯標誌。一般學者都知道：在思辨哲學方面，康德早期曾受到蘇格蘭哲學家休謨（David Hume, 1711-1776）的強烈影響。他曾自白：「正是大衛·休謨底提醒在多年前首度打斷了我獨斷的瞌睡，並且為我在思辨哲學底領域中的探討提供了一個完全不同的方向。」¹¹但是很少人知道：在倫理學

⁷ 同上註。

⁸ 同上註，S. 442 Anm.

⁹ I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (以下簡稱 *KpV*)，in: *KGS*, Bd. 5, S. 33.

¹⁰ 同上書，S. 40.

¹¹ I. Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft*

的探討中，康德早期也曾受到赫其森的深刻影響。與康德極為親近的學生波羅夫斯基 (Ludwig Ernst Borowski) 曾回憶道：「在我當他學生的年代，他特別看重赫其森與休謨——前者在道德學方面，後者在其深刻的哲學探討中。」¹²事實上，休謨本人連同赫其森、謝甫茲伯利 (Antony Ashley Cooper Shaftesbury, 1671-1713)、亞當·史密斯 (Adam Smith, 1723-1790)，都是「道德感」學派的主要代表。這個學派對十八世紀西方倫理學的發展有很大的影響。康德本人在為 1765/66 年冬季學期所寫的演講課通告中便表示；他在其演講課中想要接上謝甫茲伯利、赫其森和休謨的倫理學原則論之成果¹³。由此可見這個倫理學學派對康德早期倫理學的影響。

關於「道德情感」概念在康德倫理學中的發展，筆者在德文專書《康德倫理學發展中的道德情感問題》¹⁴中有詳細的討論。本節所述，大體以此書為根據。康德的倫理學思考是從吳爾夫的理性主義倫理學出發，而這套倫理學是以「圓滿性」為基本的道德原則。在 1760 年代初，康德讀了赫其森著作的德譯本之後¹⁵，為其「道德感」(moral sense) 學說所吸引，便試圖將吳爾

wird auftreten können, in: KGS, Bd. 4, S. 269.

¹² Ludwig Ernst Borowski: *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants*, in: *Immanuel Kant: sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980), S. 78.

¹³ "Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766", in: KGS, Bd. 2, S. 311.

¹⁴ Ming-huei Lee: *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*, 臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994 年。

¹⁵ 在 1762 年以前，赫其森的著作有如下的德文譯本：

1) *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, London 1725 (Collected Works, Vol. 1).

德譯本： *Untersuchung unserer Begriffe von Schönheit und Tugend*, Frankfurt

夫的倫理學與赫其森的「道德感」(moral sense) 學說結合起來。這個立場明顯地見諸他於 1762 年撰成的應徵論文〈關於自然神學及道德學底原理之明晰性的探討〉(“Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral”)。在此文的最後一節，康德討論到倫理學的基本問題。他寫道：

K3) 在我對此對象作過長久的深思之後，我相信：「盡你所能去做到最圓滿的境地」這項規則是一切行動責任底第一形式根據，正如「不做會妨礙你所能達到的最大可能的圓滿性之事」這項命題是關於禁制義務的第一形式根據。再者，若無實質的第一根據被給與，從我們關於「真」的判斷之第一形式原理就無法推衍出任何東西；同樣的，若是不與實踐知識之不可證明的實質原理相聯結，就沒有任何特定的責任能單由這兩個關於「善」的規則推衍出來。¹⁶

這裡所提到的兩個關於「行動責任」與「禁制義務」之「第一形式根據」即是吳爾夫的倫理學原則。康德後來將它們簡化為「行善避惡」(Fac bonum et omitte malum)，並且認為它是「空洞的且非哲學的」¹⁷。至於「我們關於『真』的判斷之第一形式原理」，

und Leipzig 1762.

2) *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, London 1728 (*Collected Works*, Vol. II).

德譯本：*Abhandlung über die Natur und Beherrschung der Leidenschaften*, Leipzig 1760.

3) *A System of Moral Philosophy*, 2 vols., London 1755 (*Collected Works*, Vols. V/VI).

德譯本：*Sittenlehre der Vernunft*, 2 Bde., Leipzig 1756.

¹⁶ KGS, Bd. 2, S. 299.

¹⁷ Paul Menzer (Hg.): *Eine Vorlesung Kants über Ethik* (Berlin: Pan Verlag Rolf

根據康德在同一篇論文的前文所述，即是邏輯中的「矛盾律」與「同一律」¹⁸。換言之，康德將吳爾夫倫理學中的兩項基本原則類比為邏輯中的「矛盾律」與「同一律」，並認為它們若不與基本的「實質原理」相聯結，就無法單獨地決定具體的實踐規範。

至於此處所說的「實踐知識之不可證明的實質原理」究竟何所指？康德接著提出如下的說明：

K4) 時至今日，我們才開始了解：呈現「真」的能力是知識，而感受「善」的能力是情感；並且兩者可不能相互混淆。而正如「真」——亦即，我們在知識底對象（就它們自己來看）所遇到者——有不可分析的概念一樣，「善」也有一種不可分解的情感（這種「善」決不會簡單地在一物之中，而是始終關聯著一個感覺的存有者而被遇到）。知性底工作在於：藉由顯示關於「善」的複合而含混的概念如何起源於關於「善」的更單純的感覺，以分解並澄清這種概念。然而，一旦這種感覺是單純的，則「這是善的」這個判斷便完全不可證明，並且是帶著對象底表象的愉快之情底意識之一項直接結果。而且既然在我們內部確實可見許多關於「善」的單純感覺，所以有許多這類不可分解的表象存在。是故，如果一個行為直接被呈現為善的，而不暗中包含另一種「善」（我們可藉由分析在該行為中認識這種「善」，且由於這種「善」，該行為稱為圓滿的），則此行為底必然性為責任底一項不可證明的實質原理。譬如，「愛那愛你的人」是一項實踐命題；它固然居於責任

Heisel 1924), S. 47.

¹⁸ KGS, Bd. 2, S. 294.

底最高的形式的且肯定的規則之下，但卻是以直接的方式。因為既然我們無法藉由分析進一步顯示：何以一種特殊的圓滿性存在於互愛之中，則此規則不在實踐上被證明，亦即不藉由還原於另一個圓滿的行為之必然性而被證明，而是直接涵攝於善的行為底普遍規則之下。¹⁹

在此，康德承認：「善」底概念最後是建立在一種無法化約的「單純感覺」——或者說「情感」——之上；在這種情況下，關於「善」的道德判斷是不可證明的，而是「帶著對象底表象的愉快之情底意識之一個直接結果」。換言之，康德在此以道德情感作為「善之判斷原則」（*principium diiudicationis bonitatis*）。這無疑是受到赫其森的影響，如他接著所說：

K5) 正如在理論哲學中一樣，在實踐哲學中我們也不要太輕易地將並非不可證明的事情視為不可證明。但是這些原理仍然不可或缺，因為它們作為公設（*postulatum*），包含其他實踐命題底基礎。赫其森與其他人已經在「道德情感」之名下對此開始提出極佳的說明。²⁰

不過，我們要進一步指出：康德在此並未放棄吳爾夫倫理學的形式原則，而是將這種原則與道德情感並列為「善之判斷原則」。以康德所舉的實質原理（「愛那愛你的人」）為例，它一方面直接涵攝於「責任底最高的形式的且肯定的規則」（亦即「盡你所能去做到最圓滿的境地」）之下，另一方面又得到我們的道德情感之直接認可。這背後的基本預設是：道德判斷不僅是理性

¹⁹ KGS, Bd. 2, S. 299f.

²⁰ KGS, Bd. 2, S. 300.

之事，而是由理性與情感共同參與其事，其間存在一種本質的關聯。這是康德在 1760 年代所持的倫理學觀點。在這篇應徵論文撰成之後，盧梭的影響進一步加強了康德的這項觀點。直到康德於 1770 年發表的教授就職論文《論感性世界與智思世界底形式與原則》(*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*)，他才明確地放棄了以道德情感作為「善之判斷原則」的觀點，而由此過渡到他在《道德底形上學之基礎》一書(1785 年出版)中所顯示的後期倫理學觀點。康德早期並未有成系統的倫理學專著，故其早期的倫理學觀點往往為學者所忽視。筆者之所以特別注意其早期的倫理學，是因為它在基本方向上暗合於席勒與現象學倫理學所代表的倫理學觀點。

如上文所述，在康德後期的倫理學中，道德情感被判為「實質原則」(即他律原則)，不再作為道德判斷的基礎；道德判斷則交由實踐理性憑其「形式原則」(即自律原則)來決定。但是這個新的「形式原則」並非如吳爾夫的「形式原則」那樣，是空洞無內容的，而是可以充分地進行道德判斷。因此，儘管康德重新肯定理性在道德判斷中的主導地位，但並非簡單地回到吳爾夫所代表的理性主義倫理學。

根據筆者對相關文獻的歸納，後期康德所謂的「道德情感」包含兩組意識內容：(1) 對道德法則或義務的敬畏 (*Achtung*)；(2) 與德行意識相聯結的愉快或滿足之情，以及與罪惡意識相聯結的不快或痛苦之情²¹。此時，儘管道德情感已失去作為「善之判斷原則」的地位，但卻成為「善之踐履原則」(*principium*

²¹ 參閱 Ming-huei Lee: *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik* (臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994 年)，S. 212-218.

executionis bonitatis)，以康德自己的用語來說，它是「純粹實踐理性之動機 (Triebfeder)」。在這個新的系統中，道德的「判斷原則」與「踐履原則」分屬於實踐理性與道德情感。作為道德主體的實踐理性（亦即意志）是道德法則之制定者，道德情感則被排除於道德主體之外，而歸屬於感性。儘管同屬於感性，但道德情感畢竟不同於一般的自然情感，因為道德情感是道德法則在感性上產生的結果（而非道德法則的根據）。在《道德底形上學》中，康德甚至將道德情感與良心 (Gewissen)、人類愛、自尊並列為「心靈對一般而言的義務概念的感受性之感性的先決概念」：「〔……〕它們係作為對義務概念的感受性之主觀條件，卻非作為客觀條件而為道德之根據。它們均是感性的、預存的、但卻自然的稟性，即為義務概念所觸動的稟性。」²²綜而言之，康德後期的倫理學預設一個理性與情感二分的主體性架構。

在這種主體性架構下，人的雙重身分（理性我與感性我）永遠處於一種緊張關係之中，而作為「純粹實踐理性之動機」的道德情感則表現為一種「對道德法則的敬畏」(Achtung fürs moralische Gesetz)。康德在《實踐理性批判》一書的〈論純粹實踐理性之動機〉章中所討論的「道德情感」即是這種「敬畏」之情。但是他特別強調：「敬畏決非一種愉快之情，以致我們對一個人僅是不情願地加以敬畏。」²³這與他在《道德底形上學》中將道德情感界定為「對於純然因意識到我們的行為符合或抵牾義務法則而生的愉快或不快之感受性」²⁴，似乎並不一致。但是這種表

²² I. Kant: *Metaphysik der Sitten* (以下簡稱 *MS*), in: *KGS*, Bd. 6, S. 399.

²³ *KpV*, in: *KGS*, Bd. 5, S. 77.

²⁴ *KGS*, Bd. 6, S. 399

面的不一致並不難化解，因為如康德在《道德底形上學之基礎》一書中所述，這種「敬畏」是一種複合的情感，具有兩個側面：

K6) [……] 敬畏之為物，既不被視為愛好底對象，亦不被視為恐懼底對象（雖然它同時與這兩者均有類似之處）。因此，敬畏底對象只有法則，並且是我們加諸我們自己、且其自身有必然性的法則。就其為法則而言，我們服從它，而不顧慮我愛；就我們將它加諸我們自己而言，它可是我們的意志底一個結果。它〔按：當指敬畏〕在第一方面類乎恐懼，在第二方面類乎愛好。²⁵

總而言之，敬畏之情有兩個側面：就道德法則壓制我們的我愛而言，它類似於恐懼，這是其消極面；但就服從道德法則是我們的意志之自我伸張而言，它類似於愛好，這是其積極面。在這個意義下，我們因意識到自己的行為符合道德法則而生的愉快之情即是敬畏之情的積極面²⁶。

儘管如此，康德在多數情況下還是強調我們應出於敬畏、而非出於愉快去履行道德法則之要求。例如，他在《實踐理性批判》中寫道：

K7) 出於對人的愛與同情的善意而對他們行善，或是出於對秩序的愛而公正行事，是極為美好之事。但如果我們彷彿像志願軍一樣，憑傲慢的自負，自許能漠視義務底思想，並且想要超乎命令之外，僅出於自己的愉快，去做我

²⁵ KGS, Bd. 4, S. 401 Anm.

²⁶ 關於康德的「道德情感」概念之複雜涵義，請參閱拙著：*Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*, S. 211-218；拙著：《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990年），頁111-113。

們毋需命令就會去做的事，這仍非我們的行動之真正的道德格律（這個格律合乎我們在有理性者當中作為人的立場）。²⁷

對康德而言，對道德法則的敬畏之情反映出人類的真正分位，即有限的存有者。若是我們自以為能出於愉快而服從道德法則，則是以無限的存有者（即上帝）自居，這是一種僭越。故康德又說：

K8) 對於一個最圓滿的存有者底意志而言，道德法則是神聖性底法則；但對於每個有限的有理性者而言，它是義務底法則、道德強制底法則，以及藉由對這種法則的敬畏且出於對這個有理性者底義務的崇敬而決定其行為的法則。²⁸

因此，康德的「道德情感」理論預設了一個人的有限性與上帝的無限性之對揚。在康德看來，人作為有限的存有者，其意志不必然符合道德法則，故其意志不是「神聖意志」（*heiliger Wille*）；唯有上帝擁有神聖意志。因此，康德又說：

K9) 人（依我們的理解，也包括所有理性的受造物）所處的道德分位是對道德法則的敬畏。使他必須遵從這法則的存心是：出於義務，而非出於自願的偏好、甚且或許出於非經命令而自願從事的努力，去遵從法則。再者，他一向所處的道德狀態是德行，亦即在奮鬥中的道德存心，而非自以為擁有意志底存心之完全純粹性的那種神聖性。這純然是道德的狂熱與自負底矜誇，而我們藉由鼓勵去做高

²⁷ KGS, Bd. 5, S. 82.

²⁸ 同上註。

尚、崇高且慷慨的行為使心靈傾向於此。由此，我們使心靈陷於一錯覺，彷彿構成其行為底決定根據的並非義務，或者說，對法則的敬畏——縱使非出於自願，我們的心靈也必須承擔這種法則底負荷（儘管這種負荷仍是溫和的，因為是理性本身將這種負荷加諸我們），而且當我們的心靈遵從這種法則（服從它）時，它還是摧折我們的心靈——；而是彷彿我們的心靈之期待那些行為，並非出於義務，而是以之為不折不扣的功績。因為不但我們的心靈藉由模仿這類行動（亦即根據這種原則）並未絲毫滿足法則底精神——它存在於服從法則的存心中，而非行為底合法則性（不論這個原則是什麼）中——，並且感性地（在同情甚或我愛中）、而非道德地（在法則中）發起動機；因此我們的心靈以此方式產生一個輕浮、誇大且虛幻的心態，以其心靈（它不需要鞭策，也不需要檢束，而且命令之於它是決無必要的）之志願的善意來阿諛自己，而且因此忘記了它們的職責（它們應當想到的是職責，而非功績）。²⁹

如果我們自以為可以超越有限存有者的分位，自願地、而非出於敬畏去服從道德法則，便是僭越了其應有的分位，而以無限存有者自居。這即是「道德的狂熱」。對此，康德在另一處提出了簡單明瞭的說明：

K10) 如果在最通常的意義下，狂熱是企圖依據原理踰越人類理性底界線，道德的狂熱即是踰越純粹實踐理性為人

²⁹ *KpV*, in: *KGS*, Bd. 5, S. 84f.

類所設定的界線——憑此界線，純粹實踐理性禁止我們將合乎義務的行為底主觀決定根據（亦即，其道德動機）置於法則本身以外的任何地方，並且將由此被納入格律的存心置於對這種法則的敬畏以外的任何地方，從而命令我們以義務底思想（它摧折一切傲慢與虛浮的我愛）作為人類底一切道德之最高生命原則。³⁰

綜合以上所述，康德後期倫理學中的「道德情感」理論包含以下的幾項要點：

- 1) 道德主體（意志）僅是實踐理性，道德情感連同良心、愛、自尊等，一概被摒諸道德主體之外，而歸入感性領域。就此而言，道德情感只能是實質原則（他律原則）。
- 2) 道德情感不再是道德之「判斷原則」，但仍是其「踐履原則」；就此而言，它是「純粹實踐理性之動機」。
- 3) 道德情感的根據是道德法則，就此而言，它固然與自然情感不同。但就兩者同為情感而言，他們均是感性的。
- 4) 作為「純粹實踐理性之動機」的道德情感是對道德法則的敬畏。它是一種複合的情感，愉快或滿足僅是其一個側面。因此，真正的道德行為應當是出於敬畏，而非愉快或滿足，否則便會流於「道德的狂熱」。

³⁰ 同上註，S. 85f.

二、席勒對康德倫理學的批判與修正

大約在 1790 年初，席勒開始研究康德的哲學著作。自 1793 年起，他陸續發表了〈論美〉(“Kallias oder Über die Schönheit”, 1793)、〈論魅力與尊嚴〉(“Über Anmut und Würde”, 1793)、〈論崇高〉(“Vom Erhabenen”, 1793)、《論人的美育之書簡》(*Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 1795) 等著作，對康德哲學（尤其是美學）有所批判與發揮。在這些著作當中，與本書直接相關的是〈論魅力與尊嚴〉一文，故以下的討論將集中於此文。

此文最初發表於席勒自己主編的文學刊物《新塔麗亞》(*Neue Thalia*)，其基調與其說是批判，不如說是繼承並發展康德倫理學。在此文發表之後，席勒在 1793 年 12 月 3 日寫給奧古斯騰堡公爵 (Herzog Friedrich Christian von Augustenburg) 的信中明白表示：

S1) 我姑且承認：在道德學底主要論點上，我的思考完全是康德式的。因為我相信而且深信：在我們的行為中，唯有那些純然由對理性法則的敬畏、而非衝動促使我們去做的行為才稱為道德的——不論這些衝動是如何精緻，擁有什麼冠冕堂皇的名義。³¹

³¹ Edith u. Horst Nahler (Hg.), *Schillers Werke*, Nationalausgabe (Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger 1943-), Bd. 26, S. 322。但後來席勒將此信改寫為〈論美感道德之道德功用〉(“Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten”)一文 (收入同上書, Bd. 21, S. 28-37) 時，刪去了這段話，可能是由於他後來發現自己與康德在基本觀點上畢竟有所分歧。

對照於上一節所述，席勒在此顯然同意康德倫理學的主要觀點。

的確，在〈論魅力與尊嚴〉中，席勒也清楚地表達了他對康德倫理學的肯定。在討論康德的倫理學觀點時，他寫道：

S2) 因為既然在道德行為中，問題的關鍵不在於行動之合法則性 (Gesetzmäßigkeit)，而僅在於存心之合義務性 (Pflichtmäßigkeit)，那麼我們便有理由忽視以下的觀察：當義務得到愛好之支持時，這通常更有利於行動之合法則性。因此，似乎可以確定無疑的是：感性之贊同縱使不會使意志之合義務性成為可疑，卻至少無法保證它。因此，這種贊同在優雅中的感性表現決不會為行為（這種表現見諸其中）之道德性提供一種充分而有效的證明，而且從一種存心或行為之優美表演，我們決不會得知其道德價值。³²

在這段文字中，席勒使用的概念並不合乎康德的用法，故可能會引起誤解。從上下文看來，席勒所謂「合法則性」與「合義務性」之區別其實相當於康德所謂「合乎義務」(pflichtmäßig) 與「出於義務」(aus Pflicht) 之區別³³，亦即「合法性」(Legalität) 與「道德性」(Moralität) 之區別³⁴——對康德而言，前者意謂行為在表面上合乎義務之要求，後者則意謂行動者出於義務意識而履行義務之要求。「合法性」與「道德性」之區別是康德「存心倫理學」(Gesinnungsethik) 的核心思想之一。所謂「存心倫理學」的觀點見諸康德如下的一段文字中：

³² Friedrich Schiller: "Über Anmut und Würde", in: *Schillers Werke* (Nationalausgabe), Bd. 20, S. 283.

³³ *GMS*, in: *KGS*, Bd. 4, S. 397.

³⁴ *KpV*, in: *KGS*, Bd. 5, S. 71.

K11) 一個出於義務的行為之道德價值不在於由此會達到的目標，而在於此行為據以被決定的格律；因此，不繫於此行為底對象之實現，而僅繫於意欲底原則（該行為根據這項原則發生，而不考慮欲求能力底一切對象）。³⁵

根據這種「存心倫理學」的觀點，一個道德行為在感性方面所引發的效應（所謂「感性之贊同」）對該行為的道德價值完全無所增益。在這一點上，席勒正確地把握了康德倫理學的要旨，並且完全無異辭。

在〈論魅力與尊嚴〉中，席勒接著寫道：

S3) 迄今為止，我相信自己與道德底嚴格主義者(Rigoristen) 完全一致，但我希望自己還不會因為試圖在現象底領域裡與道德義務之實際履行當中主張感性底要求（這些要求在純粹理性底領域裡與在道德立法當中完全被摒棄），就成為寬容主義者 (Latitudinärer)。³⁶

這段文字的背景須加以說明，因為它涉及康德於 1792 年發表的〈論人性中的根本惡〉（“Über das radikale Böse in der menschlichen Natur”）一文³⁷。在此文中，康德談到「嚴格主義者」與「寬容主義者」。其文如下：

³⁵ *GMS*, in: *KGS*, Bd. 4, S. 399f. 關於「存心倫理學」的涵義，請參閱拙作：〈存心倫理學、形式倫理學與自律倫理學〉，《國立政治大學哲學學報》，第 5 期（1999 年 1 月），頁 1-18。

³⁶ “Über Anmut und Würde”, a.a. O., S. 283.

³⁷ 此文最初發表於於《柏林月刊》(*Berlinische Monatsschrift*) 1792 年 4 月號，其後收入康德於次年出版的《單在理性界限內的宗教》(*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 以下簡稱 *Rel.*) 一書，成為其第一章。

K12)[……]對一般而言的道德學而言，重要的是：不論是在行為中(adiaphora [道德上中性之物])，還是在人底性格中，盡可能地不承認有道德上的折中之道。因為如果容許這樣的模稜兩可，所有的格律都有喪失其確定性與堅固性之虞。我們通常將偏好這種嚴格思考方式的人(使用一個本該含有譴責之意、但實為稱讚的名稱)稱為嚴格主義者；而其對立面，我們可稱為寬容主義者。因此，後者或是中立的寬容主義者，而可稱為無所謂主義者(Indifferentisten)，或是聯合的寬容主義者，而可稱為折中主義者(Synkretisten)。³⁸

在分別解釋了這兩個語詞之後，康德進一步說明所謂「嚴格主義的決斷方式」(rigoristische Entscheidungsart)：

K13)[……]在理性底判斷中，道德法則單獨地成為動機，而且誰使道德法則成為其格律，他在道德上便是善的。而如果就一個涉及道德法則的行為而言，這個法則並不決定某人底意念，那麼一個與此法則相對立的動機必然影響此人底意念；再者，既然根據預設，此事之發生僅能由於此人將這個動機(因而連同對道德法則的背棄)納入其格律中(在這種情況下，他是一個惡人)，則其存心對道德法則而言，決非無所謂的(決不是兩者皆非，即非善非惡)。³⁹

換言之，康德所謂的「嚴格主義」意謂：在涉及道德法則、因而具有道德意涵的行為中，我們若非將道德法則納入我們的格律中

³⁸ *Rel.*, in: KGS, Bd. 6, S. 22.

³⁹ 同上註, S. 24.

而成爲善人，就是將違背道德法則的動機納入我們的格律中而成爲惡人；除此之外，不存在第三種選項（非善非惡）。此義相當於曾國藩所說的「不爲聖賢，便爲禽獸」，或者如朱子所言：「人只有天理、人欲兩途，不是天理，便是人欲。即無不屬天理，又不屬人欲底一節。」⁴⁰這也是康德的「存心倫理學」之基本預設。

交代了「嚴格主義者」與「寬容主義者」二詞的出處之後，現在我們回到席勒的文本（S3）。在這段文字中，席勒強調：「在純粹理性底領域裡與在道德立法當中」，換言之，在「倫理學的原則論」（*ethische Prinzipienlehre*）中——，他完全贊同康德的嚴格主義。但是「在現象底領域裡與道德義務之實際履行當中」，他有意修正康德的觀點，這便涉及康德所謂的「純粹實踐理性底方法論」，亦即道德工夫論。席勒接著寫道：

S4) 因為我確切相信——而且正因為我相信——愛好之介入一個自由的行為並不爲此一行為之純粹合義務性提供任何證明，故我相信也能由此推斷：人之道德圓滿性正好只能由其愛好對於其道德行為之介入看出來。因為人之分命並非要履行個別的道德行為，而是要做一個道德的存有者。其規範並非諸德行（*Tugenden*），而是德性（*die Tugend*），而德性不外乎是「一種對義務的愛好」。因此，不論出於愛好的行為與出於義務的行為在客觀的意義下如何相互對立，但在主觀的意義下卻非如此，而且人不僅可以、而是應當將愉快與義務結合起來；他應當愉快地服

⁴⁰ 《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），第3冊，卷41，頁1047。此處要特別注意的是：宋明儒者所說的「人欲」並非泛指人的一切慾望，而是專指那些違背天理的慾望。

從他的理性。讓一種感性的本性與人之純粹的精神本性相伴，並非為了將這種感性的本性當作一個包袱一樣丟棄，或是當作一個粗劣的外殼從身上脫掉，而是為了使它與人之更高的自我最緊密地相協調。當自然使人成為理性的感性存有者時，它已藉此向人宣告其義務，即是：不要將它所結合起來的東西分開，甚至在人底神性面之最純粹的表現當中也不要將感性面棄而不顧，而且不要將一方之勝利建立在對另一方的壓制之上。當人底道德心態從其整個的「人」（Menschheit）——作為兩項原則共同產生的結果——流出，而成為其本性時，這種心態才有保障。因為只要道德的精神還使用強制力，自然本能就必然還有力量反對它。只是被壓制的敵人能夠再站起來，而和解的敵人卻真正被克服。⁴¹

席勒與康德爭論的焦點在於：在道德義務之踐履中（而非在道德法則之制定中），愛好（因而感性的本性）是否有其角色？對康德而言，「義務是出於對法則的敬畏的一個行為之必然性。」⁴²如上文所述，敬畏之情固然包含一種愉快之情（作為其積極面），而類乎愛好；但敬畏之情畢竟不是愛好，因為它也包含一種痛苦或不快之情（K6）。在康德看來，這種敬畏之情顯示我們的感性我之從屬於理性我。故對他而言，「對義務的愛好」是個矛盾的概念，如他在為撰寫《單在理性界限內的宗教》而作的札記中所言：

K14) 如果所有的人都心甘情願地遵從道德法則（正如理

⁴¹ "Über Anmut und Würde", a.a.O., S. 283f.

⁴² *GM*, in: *KGS*, Bd. 4, S. 400.

性包含這個法則，以之為規則），那麼決不會有任何義務（正如我們無法設想這個決定上帝意志的法則對它有約束力）。因此，如果有義務存在，而在我們心中的道德原則對於我們是命令（定言令式），那麼我們必然被視為即使沒有愉快與我們的愛好，也不得不去履行義務。自願且出於愛好去做某事的義務是矛盾。⁴³

在引文（K9）當中，康德強調：人的道德存心是「出於義務，而非出於自願的偏好、甚且或許出於非經命令而自願從事的努力，去遵從法則」；而「他一向所處的道德狀態是德行（Tugend），亦即在奮鬥中的道德存心」。德文的 Tugend 一詞源於希臘文的 areté 及拉丁文的 virtus，包含兩種涵義：（1）人的性格中之某種卓越的特質；（2）由於這種特質而表現出來的某種道德存心或行爲。前者可譯爲「德性」，後者可譯爲「德行」。康德在此用此詞時，主要著重於第二種涵義。席勒在這段文字中，以單數來表示此詞的第一種涵義，以複數來表示第二種涵義，而著重於第一種涵義。因此，當他將「德性」界定爲「一種對義務的愛好」時，他是就人的整體性格、而非就其個別的存心或行爲立論。由此可知：他們爭論的焦點涉及主體性架構的層次。

就主體性架構而言，康德所理解的「道德主體」是一個理性主體；它排除一切感性因素，單獨負責道德立法。它固然包含道德行爲的「動因」（Bewegungsgrund），但卻不包含其「動機」（Triebfeder）⁴⁴；「道德動機」則旁落於屬於感性領域的道德情感。

⁴³ I. Kant: *Vorarbeiten zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: KGS, Bd. 23, S. 100.

⁴⁴ 關於「動因」與「動機」之區別，請參閱 GMS, in: KGS, Bd. 4, S. 427.

反之，席勒所構想的「道德主體」卻不排除感性的本性。誠如現象學倫理學家萊內爾所指出，「人這個存有者——根據席勒，他應當是道德的——不僅是純粹的理性人格（*Vernunftpersönlichkeit*），而是包含其感性面在內（亦即，包含其『自然』在內）的整體的人。」⁴⁵因此，對席勒而言，道德行為是本身就含有動力（即道德動機）的道德主體之自我實現；而人的道德圓滿性在於理性我與感性我之內在統一，亦即義務與愛好之結合。然而，個別道德行為（德行），不足以達成這個目標；而是人必須實現其道德本質，或者說，成爲一個道德的存有者。

席勒的這種主體性架構還有進一步的思想背景，此即康德《判斷力批判》之影響。康德在此書中提出「美作爲道德之象徵」（*die Schönheit als Symbol der Sittlichkeit*）的說法⁴⁶。席勒發揮了康德的這個思想，將「美」視爲——借用德國學者屈內曼（Eugen Kühnemann, 1868-1946）的說法——「現象中的自由」⁴⁷。故席勒寫道：

S5) 如果不論宰制感性的理性還是宰制理性的感性都與表現之美不相容，那麼理性與感性——義務與愛好——相協調的那種心靈狀態便是（因為並無第四種情況）產生遊戲之美的條件。⁴⁸

換言之，席勒藉由「美」來統攝理性與感性。在《論人的美育之

⁴⁵ Hans Reiner: *Die Grundlagen der Sittlichkeit* (Meisenheim am Glan: Anton Hain 1974), S. 45.

⁴⁶ I. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, in: KGS, Bd. 5, S. 351ff., § 59.

⁴⁷ Eugen Kühnemann: "Einleitung" zu *Schillers philosophische Schriften und Gedichte* (Leipzig: Felix Meiner 1922), S. 49.

⁴⁸ "Über Anmut und Würde", a.a.O., S. 282.

書簡》中，席勒進一步闡述這種思想。在第十二封信中，他提到在人的本性中有兩種相互對立的衝動：一是「感性衝動」(sinnlicher Trieb)，來自「人之自然的存在或是其感性的本性」；二是「形式衝動」(Formtrieb)，來自「人之絕對的存在或是其理性的本性」⁴⁹。在第十四封信中，席勒又提到第三種衝動，即「遊戲衝動」(Spieltrieb)，而前兩種衝動在「遊戲衝動」中聯合發生作用⁵⁰。在第十五封信中，他進而指出：前兩種衝動之共同對象，或者說，遊戲衝動之對象，即是美⁵¹。他寫道：

S6) 理性根據先驗的理由提出以下的要求：在形式衝動與材質衝動之間應當有一種聯繫，此即一種遊戲衝動，因為唯有實在與形式之統一、偶然與必然之統一、被動與自由之統一才圓滿實現「人」(Menschheit) 底概念。⁵²

此處所說的「材質衝動」(Stofftrieb)便是上文所說的「感性衝動」。席勒在遊戲衝動所呈現之「美」當中窺見「人」的完整概念。

在這個主體性架構中，席勒對道德情感也有不同於康德的理解。在論〈魅力與尊嚴〉中，他寫道：

S7) 作為現象，人同時是感覺底對象。當道德情感得到滿足時，審美情感不會有所消滅，而在現象中，與一個理念間的協調不容以犧牲為代價。因此，無論理性如何嚴格地要求去表現道德，眼睛也不容寬貸地要求美。既然這兩種

⁴⁹ Friedrich Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in: *Schillers Werke* (Nationalausgabe), Bd. 20, S. 344ff.

⁵⁰ 同上註，S. 353.

⁵¹ 同上註，S. 356f.

⁵² 同上註，S. 356.

要求都是針對同一對象而發出（儘管是出於不同的裁決機構），那麼這兩者之滿足也得由同一個原因來提供。使人最能盡其作為道德人格之分命（Bestimmung）的那種心境，也得容許一種對於純然作為現象的人最有利的表現。換言之，其道德造詣必須藉由優雅（Grazie）來顯示。⁵³

在這段文字中，席勒承認道德情感與審美情感之間具有一種本質的關聯。在他的構想中，人的發展要經過「自然狀態」、「審美狀態」與「道德狀態」三個階段⁵⁴。然而，「要使感性的人成為理性的，除了我們先使他成為審美的之外，並無其他途徑。」⁵⁵由審美情感過渡到道德情感即是由審美狀態過到道德狀態。在這個意義下，道德情感與審美情感之間具有一種本質的關聯。Grazien本來是指羅馬神話中的三位優雅女神，席勒藉此來表示「魅力」（Anmut）。故在席勒看來，道德情感作為人之道德分命在現象中的表現，應當如審美情感一樣，呈現出一種協調性，如以下的文字所表示：

S8) 如果在道德中感性的本性始終只是被壓制的一方，而決非共事的一方，它如何能將其全部情感之火委諸一場勝利，這場勝利乃是針對它自己而受到慶賀？如果感性的本性與純粹的精神間終究無如此密切的關係，以致連分析的知性非憑暴烈手段都無法再把感性的本性從純粹的精神中分開來，感性的本性如何能如此活潑地分享純粹的精神

⁵³ "Über Anmut und Würde", a.a.O., S. 277.

⁵⁴ *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, a.a.O., S. 388, 24. Brief.

⁵⁵ 同上註，S. 383, 23. Brief.

之自我意識？⁵⁶

如上文所述，康德強調道德情感為敬畏之情，藉以凸顯道德之尊嚴，以及人之理性我與感性我間的緊張性。但是在席勒的主體性架構中，道德情感卻呈現出完全不同的面貌，而顯示人之理性我與感性我間的協調與統一，如他在以下的一段文字所言：

S9) 當道德情感終於對人底一切感覺確保到一個程度，以致它可以毫不畏怯地任由情慾領導意志，而不虞與意志底決斷發生矛盾時，我們便將這種情感稱為一個優美的心靈。因此，在一個優美的心靈當中，個別的行為其實不是道德的，而是整個性格才是道德的。⁵⁷

因此，「優美心靈」代表道德情感的極致，亦即人的整個性格（而非個別行為）之和諧（而非緊張性）。席勒對「優美心靈」的描述頗類乎孔子所說的「從心所欲，不踰矩」。一言以蔽之：「在一個優美的心靈中，感性與理性、義務與愛好相互和諧，而優雅是它在現象中的表現。」⁵⁸席勒並且總結道：「如同魅力是一個優美心靈之表現，尊嚴則是一個崇高存心之表現。」⁵⁹

在上述的背景脈絡下，席勒對康德的道德哲學提出如下的批判：

S10) 在康德的道德哲學中，「義務」底概念帶著一種嚴峻而被闡述，而這種嚴峻嚇退了所有的優雅女神（Grazien），

⁵⁶ “Über Anmut und Würde”, a.a.O., S. 286.

⁵⁷ 同上註，S. 287.

⁵⁸ 同上註，S. 288.

⁵⁹ 同上註，S. 289.

而且會輕易地誘使一種軟弱的知性在一種幽暗的僧侶式的禁慾主義之道路上尋求道德的圓滿性。無論這位偉大的哲學家如何試圖反對這種誤解（在所有的誤解中，正是這種誤解必然最令其開朗而自由的精神反感），但在我看來，由於他將兩個影響人類意志的原則嚴格而鮮明地對立起來，他自己已為這種誤解提供了一種強烈的誘因（儘管在其意圖中這或許幾乎無法避免）。⁶⁰

席勒顯然認為：他的學說不但不違背康德倫理學的精神，反而是其「調適而上遂」的發展；而康德倫理學之所以受到誤解，其表述方式要負很大的責任。

在席勒心目中，唯有耶教完全合乎其主體性架構與道德學說，特別是其「優美心靈」的概念，如他在 1795 年 8 月 17 日寫給其好友歌德（Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832）的信中所言：

S11) 如果我們著眼於使耶教有別於所有一神論宗教的固有特徵，則這種特徵不外乎在於對法則或是康德式的令式之揚棄，而耶教聲稱以一種自由的愛好取而代之。因此，耶教是在其純粹形式中表現美的道德或是神聖之化為人身，而且在這個意義下是唯一的審美宗教。⁶¹

這一點便凸顯出席勒與康德間的根本分歧。因為對康德而言，耶教是一種「道德宗教」（*moralische Religion*）⁶²，而不是一種「審美宗教」。

⁶⁰ "Über Anmut und Würde", a.a.O., S. 284.

⁶¹ *Schillers Werke* (Nationalausgabe), Bd. 28, S. 27f.

⁶² *Rel.*, in: *KGS*, Bd. 6, S 51f.

三、康德對席勒的回應及這場爭論的意義

面對席勒的批評，康德有直接的回應，亦有間接的回應。直接的回應見諸《單在理性界限內的宗教》第二版（1794年）。在上文提到的「嚴格主義的決斷方式」一詞之下，康德補上了一個長註，其文如下：

K15) 席勒教授先生在他論道德底魅力與尊嚴的精妙論文（*Thalia*, 1793, 第3期）中，反對這種表述責任的方式，即是它彷彿帶有一種僧侶式的心情。但是既然我們在重要原則上意見一致，則只要我們能使彼此相互了解，我也能夠承認在這點上我們的意見一致。我願意承認：正是為了義務概念底尊嚴起見，我們無法使魅力與它發生關係。因為義務概念包含無條件的強制，而魅力正與這強制相抵牾。法則（像西奈山底法則）引起尊敬（並非排斥性的畏縮，亦非產生親密性的誘惑）；但是在此情形下，這種臣屬對其統治者的敬畏，由於該統治者在我們自己之內，乃引起一種對我們自己的分命（*Bestimmung*）的崇高之情，而這比一切美的事物更使我們欣喜。但是德行（亦即，嚴格地盡我們的義務之堅定存心）底結果也是慈善的，超過自然和藝術在世間可能提供的一切；而且人底莊嚴形象（見諸他的這種形態中者）決不容許優雅女神（*Grazien*）之伴隨。但是我們所談的尚只是義務，她們就敬而遠之。然而，如果我們看到德行將遍及世間的動人效應（假如德行到處為人所接受的話），則以道德為目標的理性便會使感性（藉由構想力）共同發生作用。唯有制伏了怪物之後，

赫爾庫列斯 (Herkules) 才成為繆斯女神底首領 (Musa-
get); 而面對這種工作, 這些好姐妹懼而卻步。一旦維奴
斯·烏拉尼亞 (Venus Urania) 底這些伴隨者想要插手於
決定義務的工作, 並且為此提供動機時, 她們就成為追隨
維奴斯·狄歐涅 (Venus Dione) 的蕩婦。現在如果我們問:
德行底感性特質 (彷彿是氣質) 為何? 是勇敢的、因而愉
快的呢? 還是為恐懼所苦而沮喪的呢? 則我們幾乎不需
要回答。若對法則沒有隱含的恨意, 便決不會有後一種奴
性的心情。而且在遵從我們的義務時的愉快之心 (而非在
承認法則時的愉悅) 是道德的存心底真實性之一項特徵,
甚至是在虔敬中。虔敬並非存在於懊悔的罪人底自我折磨
(它是極曖昧的, 而通常只是因為違犯明達底規則而生的
內在責難) 中, 而是存在於精益求精的堅定決心中; 這種
由於良好進益而生的決心必然產生一種愉快的心情, 否則
我們決無法確定我們確已有所愛於「善」, 亦即, 已將「善」
納入我們的格律中。⁶³

在這段文字的開頭, 康德輕描淡寫地將他與席勒間的分歧歸
諸表述方式所造成的誤解, 這便不免掩蓋了問題的本質。因為如
上節所述, 他們之間的分歧涉及他們所預設的主體性架構之不
同。他們所爭論的核心問題是:「魅力」——因而感性——是否
與「義務」的概念有所關聯? 在這一點上, 他們的觀點有根本的
分歧。對於康德而言, 這種關聯是不可能的, 因為它會損及道德
法則之莊嚴。康德又將道德法則所引起的尊敬比喻為「臣屬對其
統治者的敬畏」, 換言之, 即感性我對理性我的敬畏。接著他指

⁶³ *Rel.*, in: KGS, Bd. 6, 23f. Anm.

出：這種敬畏會引起「一種對我們自己的分命的崇高之情」，因為「該統治者在我們自己之內」。然而，此中其實隱含著一種概念上的滑轉。因為如第一節所述，康德將一切感性排除於道德主體之外，故在他的哲學系統中，道德主體對於感性主體而言，始終是個異己之物。因此，對我們的感性主體而言，其「統治者」決不可能「在我們自己之內」，除非道德主體與感性主體能被理解為共同屬於一個統一的主體——但在康德的理性與情感二分之主體性架構中，這是不可能的。

不過，在康德的「德行」概念中，他卻賦予「愛好」一個從屬的地位。他從兩方面來說明此義：首先，當德行到處為人所接受時，實踐理性會藉由構想力而引起一種廣泛的審美效應；其次，我們在遵從（而非承認）義務會產生一種愉快之心。第一層涵義不免令人想起《孟子·離婁上》第二十七章所言：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也；樂之實，樂斯二者，樂則生矣；生則惡可已也，惡可已，則不知足之蹈之，手之舞之。」在這段話中，孟子承認：仁、義之德會透過音樂（情感之表現）而引發審美效應。第二層涵義所涉及的也是一種「道德情感」。康德在《實踐理性批判》中的確談到我們因遵從道德法則而在心中感受到的一種「滿足」（Zufriedenheit）之情，並且也稱之為「道德情感」⁶⁴。但既然這種滿足之情產生於道德行為之後，所以它並非上文提過的作為「純粹實踐理性之動機」的道德情感。不過，無論如何，就這兩層涵義而言，康德與席勒的觀點均有本質的分歧：對康德而言，作為審美效應的愉快或愛好充其量僅是道德之從屬的、伴

⁶⁴ *KpV*, in: *KGS*, Bd. 5, S. 38.

隨的要素；但對席勒而言，美卻代表道德之圓成。就此而言，康德的回應並無法化解他與席勒在基本立場上的分歧。

較值得注意的是：康德在這段引文的末尾將「有所愛於『善』」等同於「將『善』納入我們的格律中」，有向席勒的觀點靠攏之傾向。萊內爾便指出：康德的這種說法其實已脫離了其原先的觀點，而與席勒所謂「對義務的愛好」相去不遠；因為按照康德原先的觀點，所謂「將『善』納入我們的格律中」意謂「使對法則的敬畏成為自己的準則」⁶⁵。但只要康然依然堅持其理性與情感二分之主體性架構，這種等同便是不可能的。

至於康德對席勒的批判之間接回應，則見諸他於 1794 年 6 月在《柏林月刊》發表的〈萬物之終結〉（“Das Ende aller Dinge”）一文。在此文的最後七節，康德特別談到耶教中的「可愛之物」（etwas Liebenswürdigen）或其「可愛性」（Liebwürdigkeit），顯然是回應席勒在引文（S11）中所提出的批評。康德首先表示：

K16) 耶教除了其法則底神聖性必然會引發的最大敬畏之外，其自身還具有某種可愛之物。（在此我指的並非那位以極大犧牲為我們取得該物的人之可愛，而是指該物本身——即他所造成的道德境界——之可愛；因為前者只能由後者推行出來。）⁶⁶

這裡所謂「那位以極大犧牲為我們取得該物的人」顯然是指耶穌。對於所謂「某種可愛之物」，康德解釋道：

K17) 耶教底目標在於：為了遂行對其一般而言的義務之

⁶⁵ Hans Reiner: *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, S. 39.

⁶⁶ “Das Ende aller Dinge”, in: *KGS*, Bd. 8, S. 337.

遵從而促進愛，並且也產生愛。因為其創立者並非以一個司令——它請其同儕留心其要求服從的意志——底資格發言，而是以一個愛人者——他請其同儕留心他們自己正確地被理解的意志；也就是說，如果他們徹底地省察自己，自然會自願依此意志而行——底資格發言。

因此，這是自由的心態（liberale Denkungsart），它距離奴役感與放任同樣遙遠。耶教期望這種心態為其教義帶來效果。藉由這些教義，耶教能為自己贏得人底心，而人底知性已受到其義務底法則之表象所啟發。在終極目的之選擇中的自由底情感使人感到這項立法之可愛。因此，縱使耶教底導師也預示懲罰，但我們不可將此理解為：懲罰應當成為遵從耶教誠命之動機——至少這樣的說明不合於耶教底真正特質——；因為倘若如此，耶教便不再可愛了。倒是我們只能將此詮釋為出於立法者底仁愛的慈悲警告，以防止因違犯法則而必然會造成的傷害。⁶⁷

在這段文字中，康德的思想有與席勒妥協的傾向。因為當康德承認：人在徹底的自我省察中，會自願依其正確地被理解的意志而行之際，自願與命令間的緊張性便得到了化解。在這個脈絡中，道德法則之要求應當被理解為意志（道德主體）之自我關涉。如果作為道德主體的意志一方面為自己制定道德法則，另一方面又不情願地服從這種道德法則，這種意志是自相矛盾的。道德強制所顯示的緊張性只能存在於道德主體與感性主體之關係中，而非道德主體之自我關涉當中。因此，對於道德主體而言，道德立法

⁶⁷ 同上註，S. 338.

是其自我活動的方式，而不會呈現出緊張性。在這個意義下，對於「義務之遵從」的愛不僅是一個有待追求的理想，而是一種真實的情感；用康德自己的話來說，它即是一種「自由底情感」。若單就引文（K16）及（K17）來看，康德的觀點似乎有了實質的（不僅是修辭的）改變，而與席勒所謂「對義務的愛好」相差無幾。

然而，就在引文（K16）之後，康德的話鋒突然一轉，而對前面的說法加以限定：

K18) 這種敬畏無疑是首出的，因為若沒有它，也不會有真實的愛發生——儘管我們沒有愛，仍可對某人懷有極大的敬畏。但是如果問題不僅在於義務底表象，而是也在於對義務的遵從，又如果我們追問行為底主觀根據（如果我們可以預設此根據，我們便能自始憑它去期待人將會做的事），而不僅追問客觀根據（即他應當做的事），則愛（亦即，將他人底意志自由地納入自己的格律中）還是人性底不圓滿（即人性必須被強制去做理性藉法則所規定的事）之一項必要的補充物。因為一個人很少做他不情願做的事，甚至可能以詭辯來規避義務底命令，以致若無愛底參與，我們便不可能對義務（作為動機）有太大的指望。

如果現在我們為了使耶教極盡完善，而再為它附加任何一種權威（即使這是神性的），則不論這種權威底意圖是如何善良，也不論其目的事實上是如何良好，耶教底可愛性卻消失了。因為命令某人不僅做某事，還應當自願做它，

這是一項矛盾。⁶⁸

在稍後的一段文字中，他又表示：

K19)當耶教以報酬相許諾時(例如:「你們要歡喜而自信!你們將在天上得到一切報償。」),依據自由的心態,我們不可將此詮釋為:這是一種出價,以便藉此彷彿收買人,使他有良好的品行;因為在此情形下,耶教本身也不再可愛了。唯有對於那種出於無私動機的行為之要求能使人對作此要求者產生敬畏;但沒有敬畏,就沒有真實的愛。因此,我們不可賦予這種許諾以一種意義,即這些報酬應被當作行為底動機。將一種自由的心態聯繫於一個施惠者的那種愛,並不取決於窮困者所接受的「善」,而僅取決於願意施予「善」的人底意志之善良——即使他或許無能力做到這點,或是其執行受阻於其他考慮到普遍公益的動機。⁶⁹

「你們要歡喜而自信!你們將在天上得到一切報償。」一語出自《新約·馬太福音》第5章第12節。在引文(K18)及(K19)中,康德又回到了他原先的立場,因為他在此依然堅持敬畏是愛之前提,而且將愛僅視為「人性底不圓滿之一項必要的補充物」。在這個意義下,即使在義務之踐履當中,愛也只能扮演一種輔助的角色;換言之,唯有在理性無能踐履義務之要求時,愛才會介入其事。

綜合康德在〈萬物之終結〉中所言,他顯然搖擺於兩種不同

⁶⁸ 同上註, S. 337f.

⁶⁹ 同上註, S. 339.

的觀點之間：一方面，由於席勒的質疑，他不得不將「愛」的概念提升為一種精神活動；但另一方面，在其後期倫理學的基本架構中，這種提升是不容許的。因此，席勒在他於 1794 年 6 月 13 日寫給康德的信中表示：他「少有能耐，更少有意願」成為康德的反對者⁷⁰，恐怕只是客套話。

最後，為了凸顯康德與席勒在基本觀點上的分歧，我們不妨在此引述席勒著名的兩首詩：

良心的疑慮

我願為朋友效勞，可惜我憑愛好而為之，
因此我經常感到懊惱，因為我並非有德者。

決斷

現在沒有別的辦法；你得試著輕視他們，
然後嫌惡地去做義務命你去做的事。⁷¹

這兩首二行詩旨在諷刺康德的倫理學。大部分的學者都認為席勒的諷刺是基於康德倫理學的誤解，而為康德辯解⁷²。但依筆者之見，席勒的這兩首詩的確觸及了他與康德間的根本分歧。在第一行詩句中的「憑愛好」（mit Neigung）一詞若按照字面意義，亦可譯為「帶著愛好」。德國學者考爾巴赫（Friedrich Kaulbach,

⁷⁰ *Schillers Werke* (Nationalausgabe), Bd. 27, S. 13.

⁷¹ 同上書，Bd. 1, S. 357.

⁷² 參閱 Günther Patzig: "Der kategorische Imperativ in der Ethik-Diskussion der Gegenwart", in: idem, *Tatsachen, Normen, Sätze* (Stuttgart: Reclam 1988), S. 168f.; 亦見帕齊克：〈當前倫理學討論中的定言令式〉，收入 Kant 著、李明輝譯：《道德底形上學之基礎》（臺北：聯經出版公司，1990 年），頁 110-111。

1912-1992) 便特別提醒我們注意這個詞語，並且指出：若按字面來理解，這行詩句並未隱含對康德倫理學的批判。「因為康德承認愛好是伴隨的因素。如果從『帶著愛好』得出一個『出於愛好』（aus Neigung）的話，這個命題才表示針對康德理論的細緻意涵之一項反論。」⁷³萊內爾也根據康德的文本指出：康德並未將所有的愛好排除於「出於義務的行為」之外，因而這種行為也可能「帶著愛好」。因此，他強調：「依康德之見，『出於義務』的行為之真正對立面，並非帶著愛好的行為，而是『出於愛好』的行為。」⁷⁴這點誠然不錯，因為如上文所述，康德的確容許愛好或愉快作為德行之從屬的、伴隨的要素。但筆者在此要特別指出：考爾巴赫按照康德的表達方式去理解席勒的文本，對席勒未必公允。因為如上文所示，席勒不僅賦予「帶著愛好」的行為，也賦予「出自愛好」的行為一項道德價值。因此，我們有理由假定：在第一行詩句中席勒所謂的 mit Neigung 並非意謂「帶著愛好」，而是意謂「憑愛好」，故愛好在此並非作為理性法則之一項伴隨的因素。在引文（S4）中，當席勒強調人「應當愉快地（mit Freunden）服從他的理性」時，他使用的也是 mit 這個介系詞。但愉快在此決非僅被視為理性法則之附隨現象。在席勒的倫理學系統中，這種愛好或愉快作為一種情感要素，其實是道德自我中的實踐理性之感性化。在此，道德主體的理性面與情感面必須攜手合作。

第二首詩也擊中了康德的理論之弱點。當康德試圖說明「敬畏之情」的積極面時，他未免會陷入一種困局。因為在他的倫理

⁷³ Friedrich Kaulbach: *Immanuel Kant* (Berlin: de Gruyter 1982), S. 233f.

⁷⁴ Hans Reiner: *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, S. 26.

學系統中，作為道德動機的敬畏之情必須包含一種愉快，否則他就無法推動我們去做道德的行為。但是當康德將這種愉快完全排除於道德主體之外，而將道德主體僅視為一種純粹的理性人格時，這種愉快便成了一個荒謬的東西，亦即我們的感性主體因受到道德主體之壓制而感受的愉快——一種自虐的情感！

此外，如上文所述，康德將道德主體僅視為「善之判斷原則」，其「踐履原則」則旁落於道德情感。在《純粹理性批判》中，康德根據「物自身」與「現象」之區分而分別人之「智思的性格」（intelligibler Charakter）與「經驗的性格」（empirischer Charakter）⁷⁵。依此分別，「智思的性格」即是道德主體，道德情感則屬於「經驗的性格」。但這樣一來，他勢必無法說明人的「道德責任」之問題。一方面，其「智思的性格」無法為其違背道德法則的行為負責，因為它本身雖是立法者，但欠缺將道德法則的意識轉化為具體行為之動力；另一方面，其「經驗的性格」亦不能為此負責，因為它本身雖然包含作為道德動機的道德情感，但卻因缺乏「先驗的自由」（transzendente Freiheit）而無法自作主宰。這便使「道德責任」的概念兩頭落空⁷⁶。唯有將道德情感上提到道德主體的層面，使之與實踐理性相結合，康德才能擺脫這個困境，而這意謂回到早期倫理學觀點，承認理性與情感在道德主體中的本質關聯。在這個意義下，席勒可說是根據康德早期的倫理學觀點來批判其後期的倫理學觀點，並開啓了現代的現象學倫理學。

⁷⁵ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, hg. Raymund Schmidt (Hamburg: Felix Meiner 1976), A554ff./B582ff. (A = 1781 年第 1 版, B = 1787 年第 2 版)

⁷⁶ 關於康德在「道德責任」的問題上所面臨之困境，請參閱拙著：《孟子重探》（臺北：聯經出版公司，2001 年），頁 119-121。

第二章

德國現象學倫理學對康德倫理學的批判 及其理論意涵

一、席勒與德國現象學倫理學

在上一章中，筆者指出：康德早期受到蘇格蘭「道德感」學派的影響，承認理性與情感在道德判斷中的本質關聯；再者，席勒不自覺地從康德早期的倫理學觀點來批判其後期的倫理學觀點，並開啓了現代的現象學倫理學（或稱爲「價值倫理學」）。事實上，「道德感」倫理學是現代的價值倫理學之出發點。布倫塔諾便根據休謨的倫理學觀點——在倫理學原則之確立當中，情感亦參與其事——，將其論證略作改變，以說明道德洞識的特性¹。胡塞爾的倫理學探討也是從檢討休謨的情感倫理學出發，並且從中得到了極大的激勵²。儘管謝勒不完全同意「道德感」學派的論點，但是他認爲此派將「真理」（Wahrheit）與「價值」（Wert）這兩個概念明白而清晰地分別開來，是「一個極大的進步」³。此

¹ Franz Brentano: *Grundlegung und Aufbau der Ethik* (Hamburg: Felix Meiner 1978), §18.

² Edmund Husserl: "Die Gefühlsgrundlage der Moral. Zur Auseinandersetzung mit Humes Moralphilosophie", in: *Husserliana*, Bd. 28 (Dordrecht: Kluwer 1988), S. 384ff.; cf. Alois Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1960), S. 52ff.

³ Max Scheler: *Beiträge zur Festlegung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, in: idem, *Frühe Schriften* (Bern: Francke 1971), S. 45.

外，希爾德布朗特也在康德早期的應徵論文〈關於自然神學及道德學底原理之明晰性的探討〉中見到現象學倫理學探索價值認識的獨立根源之濫觴⁴。

在現象學倫理學的發展中，謝勒無疑是集大成者，因為他繼承布倫塔諾與胡塞爾的思考方向，在其名著《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學》（以下簡稱《形式主義》）⁵中對康德的「形式倫理學」提出全面的批判，並且奠定了現象學倫理學的基礎。與他同時代的現象學倫理學家——尤其是尼可萊·哈特曼、希爾德布朗特、萊內爾——多半都受到他的深刻影響。在本節中，筆者主要討論萊內爾的觀點，因為他特別注意到席勒與現象學倫理學的關係。萊內爾於1951年出版的倫理學著作便以《義務與愛好》（*Pflicht und Neigung*）為名，其1974年的擴充版始易名為《倫理之基礎》（*Die Grundlagen der Sittlichkeit*），可見席勒倫理學在萊內爾的倫理學思考中之重要地位。

萊內爾將當代倫理學的主要觀點區分為四種：否定道德論（Amoralismus）、幸福主義（Eudämonismus）、神律的應然倫理學（theonome Sollensethik）與純哲學的應然倫理學（rein philosophische Sollensethik）⁶。他自己採取「純哲學的應然倫理學」之觀點⁷。根據他的看法，康德倫理學與他自己的倫理學同屬於「純

⁴ Dietrich von Hildebrand: *Die Idee der sittlichen Handlung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969), S. 78f. Anm.

⁵ 此書原先分為兩部分，先後於1913及1916年在《哲學與現象學研究年報》（*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*）上發表，1916年始結集成書。

⁶ Hans Reiner.: *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, S. 2-4.

⁷ 同上書，S. 4f.

哲學的應然倫理學」，但其間有一項根本根本差異：康德倫理學採取理性建構的（*rational-konstruktiv*）進路，而他自己的倫理學則是一種「立足於經驗且藉由對道德意識的描述與闡釋而進行的倫理學」。

在這個意義下，萊內爾認為其倫理學思考有必要從批判康德的「形式倫理學」出發。在萊內爾看來，康德為了保持「義務」概念的純粹性，將一切由目的所提供的動機排除於道德上善的行為之外，這使得康德的「義務」概念僅取得一種純形式的規定，而根本無法在事實狀態中定向，可說是「懸在空中」⁸。在這個脈絡中，萊內爾特別注意到康德與席勒關於「義務與愛好」的爭論之特殊意義。在討論這場爭論的學者當中，多數學者站在康德的一方；但亦有人試圖調停雙方的觀點，認為兩者之間並無真正的衝突——萊內爾特別舉佛蘭德爾（Karl Vorländer）與屈內曼（Eugen Kühnemann）的詮釋為例⁹。但在萊內爾看來，這種調和說是錯誤的，因為席勒的批評涉及康德倫理學的基礎，而且關聯到一個關鍵性的問題，即是：在「道德之善」的積極本質中，感性的「本性」是否有任何空間¹⁰？萊內爾進而指出：在這方面，謝勒在其《形式主義》一書中繼承了席勒的思想方向¹¹。

在上述的思想背景下，萊內爾對康德倫理學的基本預設提出批判，這種批判涉及方法論的層面。他指出：康德的倫理學方法

⁸ Hans Reiner.: *Die Grundlagen der Sittlichkeit* (Meisenheim am Glan: Anton Hain 1974), S. 7.

⁹ Karl Vorländer: *Kant - Schiller - Goethe* (Leipzig: Verlag der Dürsch'schen Buchhandlung 1907); Eugen Kühnemann: "Einleitung" zu *Schillers philosophische Schriften und Gedichte* (Leipzig: Felix Meiner 1922).

¹⁰ Hans Reiner.: *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, S. 21.

¹¹ 同上註。

是先天的 (a priori) 方法，排除一切經驗的因素¹²。在他看來，這種方法是由概念出發，而非由體驗 (Erlebnis) 出發，它忽略了「經驗」(Erfahrung) 在倫理學中的意義¹³。但萊內爾在倫理學中強調經驗，並非意謂他否定「先天」的重要性。他說：「『倫理的應然』之意識事實上係關聯著我們在道德生活中所作的一切個別判斷而為『先天的』；因為它是所有這些個別判斷之預設。」¹⁴在康德的用法中，「先天的」與「經驗的」(empirisch) 二詞是對立的。但在萊內爾的用法中，這種對立並不存在，而是如他所說：「倫理底一種『先天性』之存在，就它這方面來說，並非也可以先天地去確定，而是要訴諸經驗！」¹⁵因此，對萊內爾而言，倫理學方法必然同時是一種經驗的方法與一種理性的方法¹⁶。

萊內爾進而指出：康德的倫理學方法忽略了「經驗」的意義，由此導致兩項基本錯誤：其一、康德的「自由」概念僅是一種形上的事實狀態，而非被體驗的或可體驗的事實狀態¹⁷；其二、康德將一切情感、感覺、衝動等均排除於道德之外¹⁸。接著，萊內爾在《倫理之基礎》一書的後半部著手建構其心目中的「純哲學的應然倫理學」。但我們必須在此打住，而轉向謝勒的倫理學，因為它可以為本書的討論提供更有用的概念。

¹² 同上書，S. 60.

¹³ 同上書，S. 62 & 68.

¹⁴ 同上書，S. 66.

¹⁵ 同上書，S. 67.

¹⁶ 同上書，S. 68.

¹⁷ 同上書，S. 82.

¹⁸ 同上書，S. 84f.

二、謝勒對康德「形式倫理學」的批判

謝勒的《形式主義》一書旨在藉由批判康德倫理學中的「形式主義」而提出他自己所構想的「實質的價值倫理學」。爲了批判這種「形式主義」，謝勒在此書的開頭便列舉出康德倫理學的八項預設：

- 1) 一切實質倫理學 (materiale Ethik) 必然是值料與目的底倫理學 (Güter- und Zweckethik)。
- 2) 一切實質倫理學必然僅具有經驗歸納的與後天的效力；唯有一套形式倫理學 (formale Ethik) 才是先天的，且無待於歸納的經驗而為確切的。
- 3) 一切實質倫理學必然是功效倫理學 (Erfolgsethik)，而唯有一套形式倫理學才能將存心 (Gesinnung) 或具有存心的意欲 (Wollen) 當作「善」與「惡」價值之原初載體。
- 4) 一切實質倫理學必然是快樂主義 (Hedonismus)，並且歸源於對於對象之感性的愉快狀態之存在。唯有一套形式倫理學才能在揭示道德價值並建立以道德價值為根據的道德規範時，避免考慮感性的愉快狀態。
- 5) 一切實質倫理學必然是他律的，而唯有形式倫理學才能建立並確定人格之自律。
- 6) 一切實質倫理學均通往行為之純然合法性 (Legalität)，而唯有形式倫理學能夠建立意欲之道德性 (Moralität)。

- 7) 一切實質倫理學均使人格 (Person) 服務於它自己的狀態或在它之外的值料物 (Güterdinge)；而唯有形式倫理學才能揭示並建立人格之尊嚴。
- 8) 一切實質倫理學最後必然將評估一切道德價值的根據置於人類自然組織之本能的為我主義 (Egoism) 中，而唯有形式倫理學才能建立一種無待於一切為我主義與一切特殊的人類自然組織、而對所有一般而言的有理性者均適用的道德法則。¹⁹

這八項預設均包含「形式倫理學」與「實質倫理學」之對比：前者代表康德的倫理學觀點，後者代表康德所反對的倫理學觀點。眾所週知，謝勒本人主張「實質的價值倫理學」。但這兩個語詞在使用上都有歧義，為了便於下文的討論，我們有必要先對它們作一番概念史的回顧。

康德本人從未使用「形式倫理學」與「實質倫理學」這兩個語詞，更未將它自己的倫理學稱為「形式倫理學」。筆者曾發表〈存心倫理學、形式倫理學與自律倫理學〉一文²⁰，詳細分析「存心倫理學」、「形式倫理學」與「自律倫理學」這三個經常被加諸康德倫理學的標籤之概念史涵義。就本書的目的而言，我們只消在此摘述其中涉及「形式主義」的部分。

就筆者所知，首度將康德倫理學稱為「形式倫理學」的是德國神學家兼哲學家特洛爾屈 (Ernst Troeltsch, 1865-1923)。他於

¹⁹ Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Bern: Francke 1966, 5. Aufl., 以下簡稱 *Formalismus*), S. 30f.

²⁰ 刊於《國立政治大學哲學學報》，第5期（1999年1月），頁1-18。

1902年發表了〈倫理學之基本問題〉一文，在文中便提到「形式的、康德式的存心倫理學」(formale Kantische Gesinnungsethik)²¹。不過，直到謝勒在《形式主義》一書中將康德倫理學視為「形式倫理學」的典型而加以批判之後，這種說法才開始流行。

與「形式倫理學」的涵義相關的是「形式主義」一詞。黑格爾在其早期論文〈論學術地探討自然法的方式、它在實踐哲學中的位置及其與實定法學之關係〉(1802年)中便批評康德的「道德形式主義」²²。後來，他在《法哲學大綱》中更明確地重述了這種批評：

凸顯意志之純粹無條件的自我規定為義務底根源，再者，由於康德哲學，意志底知識才藉由無限自律底思想而獲得其堅實的基礎與出發點，這兩件事誠然重要，但若堅持純然道德的觀點，而這種觀點並不過渡到「倫理」(Sittlichkeit)底概念，這會將這項收穫貶抑為一種空洞的形式主義，並且將道德之學貶抑為一種「為義務而義務」的空話。從這種觀點出發，不可能有任何內在的義務學說；我們固然能從外面擷取一份材料，並藉此達到特殊的義務，但若義務被規定為矛盾之免除，規定為形式上的自相協調（這無異於肯定抽象的無規定性），則由此一規定無法過渡到對於特殊義務的規定。即使我們考慮行動底這樣一種

²¹ Ernst Troeltsch: "Grundprobleme der Ethik", in: idem, *Gesammelte Schriften*, Band 2 (Tübingen: Mohr 1913), S. 626.

²² Hegel: "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften", in: *G.W.F. Hegel: Werke* (Frankfurt/M: Suhrkamp 1969-1971), Bd. 2, S. 464.

特殊內容，在該項原則之中也不存在一項判準，以決定該內容是否為義務。反之，一切不正當與不道德的行為方式卻可藉這種方式得到辯解。²³

黑格爾在此將康德的「形式原則」理解為僅以「矛盾之免除」、「形式上的自相協調」為判準，顯然認為康德的「定言令式」和邏輯中的「矛盾律」一樣，只是「套套邏輯」(Tautologie)，無法決定任何義務的具體內容。其實，這是對康德倫理學的嚴重誤解。

佛蘭德爾於 1893 年提交馬堡大學的博士論文《康德倫理學的形式主義》也是針對這個主題。在論文的結尾，他建議比照康德的理論哲學²⁴，將其倫理學也稱為「形式的理念論」(formaler Idealismus)²⁵。謝勒本人在《形式主義》一書第三版(1921年)的〈前言〉中便提到：當時的德國年輕人似乎「厭倦於一切無根據的相對主義，一如厭倦於康德底空洞而無成果的形式主義及其倫理學中『義務』概念之片面性」²⁶。黑格爾所謂的「空洞的形式主義」與謝勒所謂的「空洞而無成果的形式主義」都帶有明顯的貶義。但在佛蘭德爾的用法中，「形式主義」一詞僅是用來描述康德倫理學的特色，並不帶有貶義。這便顯示：學者將「形式倫理學」或「形式主義」這兩個詞語加諸康德倫理學時，是有歧

²³ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *G.W.F. Hegel: Werke*, Bd. 7, S. 252f., §135.

²⁴ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, hg. Von Raymund Schmidt (Hamburg: Meiner 1976), A538f./ B566f. (A=1781年第1版, B=1787年第2版); idem, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (以下簡稱 *Prolegomena*), in: KGS, Bd. 4, S. 337&375.

²⁵ Karl Vorländer: *Der Formalismus der Kantischen Ethik* (Diss. Marburg 1893), S. 83.

²⁶ Scheler: *Formalismus*, S. 15.

義的。爲了澄清這種歧義，我們不妨回到康德的文本。

如果撇開「形式倫理學」或「形式主義」這兩個詞語的褒貶意味，將它們僅視爲對康德倫理學的定性，它們在康德的文本中都可以找到根據。在康德的倫理學中，道德法則是以「定言令式」（*kategorischer Imperativ*）的形式對人類提出要求。在《道德底形上學之基礎》一書中，康德在說明了「假言令式」（*hypothetischer Imperativ*）之後，又對「定言令式」提出如下的說明：

最後還有一種令式，它直接命令某個行動，而不基於任何其他因這個行動而能達到的目的，作為其條件。這種令式是定言的。它不涉及行爲底質料及其會產生的結果，而僅涉及形式及行爲本身所根據的原則；而且此行爲之本質的善在於存心，而不管其結果為何。這種令式可稱爲道德底令式。²⁷

在這段引文中，康德借用亞里斯多德的「形式」（*Form*）與「質料」（*Materie*）這組概念來表示行爲者的「存心」（亦即其意志的格律）及其所欲達成的「目的」。康德藉由「假言令式」所表達的是一種基於手段與目的之關係而形成的要求，它不具有真正的道德意義。換言之，我們之所以意願做一個行爲，係因爲它是達成我們的某項目的之手段。在這種情況下，我們的意志爲其「質料」所決定。反之，定言令式並不預設任何目的，而是直接要求我們去做一個行爲。在這種情況下，我們的意志爲其「形式」所決定。康德將定言令式所表達的原則稱爲「形式原則」（*formales*

²⁷ Kant: *Grundlegung zu r Metaphysik der Sitten* (以下簡稱 *GMS*), in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe, 以下簡稱 *KGS*), Bd. 4, S. 416.

Prinzip)，而將假言令式所表達的原則稱為「實質原則」(*materiales Prinzip*)²⁸。因此，對康德而言，道德法則必然是形式原則。

接著，在《實踐理性批判》的〈分析論〉中，康德更明確地表達了「形式倫理學」的意涵，如「定理三」所言：「如果一個有理性者要將其格律設想為普遍的實踐原則，他只能將這些格律設想為這樣的原則，即是：它們不能依質料，而只能依形式包含意志底決定根據。」²⁹這正是謝勒在上文所列舉的第一項預設之所本。反之，實質原則無法建立真正的道德原則，如「定理一」所言：「凡實踐原則預設欲求能力底一個對象（質料）作為意志底決定根據者，均是經驗的，而且無法提供任何實踐法則。」³⁰這是上述的第二項預設之所本。又「定理二」云：「一切實質的實踐原則就其本身而言，均屬同一類，並且隸屬於我愛（*Selbstliebe*）或自身幸福底普遍原則。」³¹這是上述的第四及第八項預設之所本。又「定理四」云：「意志底自律是一切道德法則及合乎這些法則的義務之唯一原則；反之，意念底一切他律非但不建立任何責任，反而違背責任底原則及意志底道德性。」³²這是上述的第五項預設之所本。在這個意義下，康德所謂的「形式原則」便是「自律原則」，所謂的「實質原則」便是「他律原則」。

然而，我們得注意：康德所謂的「形式原則」並非不能決定意志的對象，問題的關鍵只在於這種「形式原則」（道德法則）與意志的對象（「善」、「惡」）間的關係。故康德進一步指出：「『善』

²⁸ 同上註，S. 427.

²⁹ Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (以下簡稱 *KpV*)，in: *KGS*, Bd. 5, S. 27.

³⁰ 同上註，S. 21.

³¹ 同上註，S. 22.

³² 同上註，S. 33.

與『惡』底概念不能先於道德法則〔……〕而被決定，卻是必須只〔……〕後於且透過道德法則而被決定。」³³換言之，在意志的原則及其對象之間，原則應當先於對象，形式應當決定實質；唯有在這種關係中，這種原則（形式原則）才是真正的道德法則，以它為決定根據的意志才是「善的意志」。但這決非意謂：這種意志不具有對象，而只是意謂：它並非由其對象所決定。因為這種意志可以根據道德法則來決定其對象。康德本人曾明白地表示：「沒有意志能完全不具目的——雖然當問題僅關乎依法則來強制行爲時，我們必須抽除目的，而唯有法則構成意志底決定根據。」³⁴換言之，對於目的之欲求正是意志的本質。就這點而言，黑格爾所謂的「空洞的形式主義」與謝勒所謂的「空洞而無成果的形式主義」都包含對康德倫理學的嚴重誤解³⁵。其實，萊內爾早已指出：謝勒對康德倫理學的批判係建立在不少誤解之上³⁶。德國學者阿斐伍思（Karl Alphéus, 1895-1976）在其《康德與謝勒》一書中更是對謝勒的誤解作了全面的批判³⁷。

³³ 同上註，S. 62f.

³⁴ Kant: "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", in: KGS, Bd. 8, S. 279 Anm.

³⁵ 關於黑格爾對康德「形式倫理學」的誤解，參閱Günther Patzig 著、李明輝譯：〈當前倫理學討論中的定言令式〉，收入康德著、李明輝譯：《道德底形上學之基礎》（臺北：聯經出版公司，1990年），頁103-106；亦參閱拙作：〈獨白的倫理學抑或對話的倫理學？——論哈柏瑪斯對康德倫理學的重建〉，收入拙著：《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991年），頁160-164。

³⁶ 參閱Hans Reiner: *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, S. 11f.

³⁷ Karl Alphéus: *Kant und Scheler*, Bonn: Bouvier 1981.

三、謝勒的「情感先天主義」與「人格主義」

撇開謝勒對康德倫理學的誤解不談，謝勒所理解的「形式倫理學」還有另一層更深刻的意義：像席勒一樣，謝勒對康德「形式倫理學」的批判主要涉及其主體性架構（哲學人類學架構）。依謝勒之見，康德倫理學預設了一個二元性的主體性架構，這個架構可以表列為下列的等式³⁸：

$$\text{先天的} = \text{形式的} = (\text{理性的})$$

$$\text{後天的} = \text{實質的} = (\text{感性的})$$

但是謝勒認為這種二分法無法窮盡一切可能的領域。他主張還有第三個領域，即「先天的一實質的一感性的」領域，亦即「先天而又實質的」領域。他因此主張一種「情感先天主義」（*Apriorismus des Emotionalen*）³⁹。

為了說明他所謂的「情感先天主義」，謝勒重新界定「先天的」（*a priori*）一詞。對康德而言，「先天的」與「經驗的」（*empirisch*）或「後天的」（*a posteriori*）是相互矛盾的，因為「先天的」即意謂「無待於一切經驗的」（*unabhängig von aller Erfahrung*）⁴⁰。但是對謝勒而言，這兩個語詞不但不相互矛盾，甚至不相互對立。故謝勒說：

³⁸ 參閱 Scheler: *Formalismus*, S. 72f. & 81ff.

³⁹ 同上註，S.84.

⁴⁰ *Prolegomena*, in: *KGS*, Bd. 4, S. 319, §36.

凡是理想的意義單位與命題，若是無涉於對思考它們的主體及其實在的自然特質之任何一種設定，且無涉於對它們可以應用的對象之任何一種設定，而藉由一種直接的直觀之內涵而成為自身被給與者，我便稱之為「先天的」。⁴¹

簡言之，所謂「先天的意義單位與命題」係超乎它們與主體或對象間的關聯，藉由一種直接的直觀而呈現自身。謝勒借用胡塞爾的術語，將這種直觀稱為「本質直觀」(Wesensschau)；他自己則稱之為「現象學的直觀」(phänomemologische Anschauung)或「現象學的經驗」(phänomemologische Erfahrung)⁴²。根據謝勒的說明，「現象學的經驗」具有兩種特徵：一方面，它具有「直接性」，毋須透過符號、記號、指示之媒介，即可提供事實；另一方面，它具有「內在性」，可以在經驗本身的活動中被直觀⁴³。故在「現象學的經驗」中，謝勒將「先天的」與「經驗的」這兩個概念統合起來。

謝勒繼續推論：既然「先天的」與「經驗的」並非相互對立，那麼「先天的」未必即是「形式的」(formal)，而是存在一個「先天而又實質的」領域⁴⁴。故他認為：「將『先天的』與『形式的』等同起來，是康德學說的一項根本錯誤。這也是倫理學的『形式主義』之基礎，甚至根本是『形式的理念論』——康德本人以此稱呼其學說——之基礎。」⁴⁵謝勒接著指出：由於上述的基本錯誤，康德也錯誤地將「實質的」等同於「感性的」，將「先天的」

⁴¹ Scheler: *Formalismus*, S. 67.

⁴² 同上書，S. 68.

⁴³ 同上書，S. 70.

⁴⁴ 同上書，S. 73.

⁴⁵ 同上註。

等同於「理性的」（或「被思考的」）⁴⁶。在這個脈絡下，謝勒進而指出：

我們的全部精神生活——不僅是在存有知識之意義下的對象性認知與思考——都具有「純粹的」（在其本質與內涵方面均無待於人類組織之事實）行動與行動法則。甚至精神之情感面（覺知、偏好、愛、恨、意欲）也具有一種根源性的先天內涵，這種內涵並非這個精神面從「思考」借來的，而且倫理學得完全無待於邏輯而揭示這種內涵。帕斯卡（Blaise Pascal）說得好：有一個先天的「心底秩序」（*ordre du coeur*）或「心底邏輯」（*logique du coeur*）存在。⁴⁷

故他強調：除非我們放棄在人類精神中將理性與感性打成兩極的傳統偏見，否則決不可能建立「先天的實質倫理學」⁴⁸。

謝勒所要建立的「先天的實質倫理學」或者說「實質的價值倫理學」牽涉甚廣，我們在此無法完整地加以闡述。就本書的目的而言，我們只消闡述其中的兩點：一是「感知」（*Fühlen*）與「情感」（*Gefühl*）之區別，二是「人格（*Person*）之自律」。

首先討論「感知」（*Fühlen*）與「情感」（*Gefühl*）之區別。在日常德語的用法中，這兩個字幾乎可被視為同義字。例如，康德在《道德底形上學之基礎》中反對以道德情感來建立道德法則之餘，進一步表示：「道德情感這種臆想的特殊情感（無論當那些無法思考的人，連在僅關乎普遍法則的問題中，都相信會由感

⁴⁶ 同上書，S. 73&81f.

⁴⁷ 同上書，S. 82.

⁴⁸ 同上書，S. 83.

知 (Fühlen) 得到援助時，訴諸道德情感是何等膚淺之舉！無論在程度上自然千差萬別的情感 (Gefühle) 何等不易為善與惡提供一個齊一的標準！甚至一個人決無法憑其情感為他人作有效的判斷) 卻仍然較接近道德及其尊嚴。」⁴⁹在這段話中，「感知」與「情感」這兩個語詞是可以互換的。然而，在現象學倫理學中，「感知」與「情感」之區別卻是一項基本預設。

根據謝勒之說，「情感狀態」(Gefühlszustand) 與「感知」根本不同：前者「屬於內容與現象」，後者屬於「接納它們〔這些內容與現象〕的功能」⁵⁰。接著，他對「情感」的特徵分析如下⁵¹：首先，它呈現為一種狀態。質言之，它可能藉由感覺、表象或知覺之單純內容而與對象聯結起來；否則它或多或少是無對象的。其次，只要這種聯結存在，它必然是間接的。換言之，情感與對象之聯結係藉由情感被給與之後的活動（聯想、知覺、回憶、思考等）；即使某種情感狀態似乎沒有對象，我們必然也能找出使這種情感狀態發生的原因。總而言之，情感並非「自然地」(von Hause aus; von sich aus) 關涉到對象。反之，「感知」是一種意向性的行動，是對於對象之物的「一種根源性的自我關涉 (Sichbeziehen)、自我指涉 (Sichrichten)」，此對象之物即是「價值」⁵²。所謂「根源性的」意謂：感知與其對象（即價值）間的聯結是直接的，並非藉由事後的活動而發生；換言之，感知與其對象在意向中同時呈現。因此，謝勒將我們對於價值的領會稱為「價值感」(Wertfühlen)。對他而言，「價值感」即屬於「先天而

⁴⁹ Kant: *GMS*, in: *KGS*, Bd. 4, S. 442.

⁵⁰ Scheler: *Formalismus*, S. 262.

⁵¹ 同上註。

⁵² 同上書，S. 262f.

實質」的領域，亦即屬於「精神之情感面」(das Emotionale des Geistes)。

謝勒之所以區分「情感」與「感知」，並將感知界定為對於價值的意向性領會，是為了凸顯價值之獨特性。如今在其「人格」理論中，謝勒進一步將價值繫屬於人格，以人格為價值之根源性的載體。他寫道：

我們得斷然拒絕康德底主張：「善」與「惡」根源性地僅繫屬於意志底行動。可以根源性地稱為「善」與「惡」的唯一事物——亦即，先於且無待於一切個別行動而承載「善」與「惡」的實質價值者——其實是人格，人格本身之存有。因此，我們可以從載體底觀點直截了當地界定說：「善」與「惡」是人格價值 (Personwerte)。⁵³

他據此批評康德的「人格」概念：

當康德將意志底行動視為「善」、「惡」之根源性的載體時，其一項後果便是：他不將「善」、「惡」視為實質價值，而且還試圖將它們化約為一個行動之合乎法則（或違背法則）。對他而言，人格之所以是一個存有者 X，係由於它是一個本身不具人格性的理性活動（尤其是實踐的理性活動）之執行者。⁵⁴

對謝勒而言，真正根源性的行動是對於「善」、「惡」價值的「感知」，這才是人格的行動。因此，他寫道：

⁵³ 同上書，S. 49.

⁵⁴ 同上書，S. 49f.

人格既非一個事物，它也不具有事物性（Dinghaftigkeit）底本質——而這對於所有價值物是本質性的。作為一切純屬可能的行動之具體的統一，人格與可能的「對象」之整個領域（無論是內在知覺還是外在知覺之對象，也就是說，無論是心理對象還是物理對象）相對立，因此特別與整個事物性的領域（這是前一領域的一部分）相對立。人格僅存在於其行動之實現中。⁵⁵

簡言之，人格並非可以對象化的東西，它僅存在於它自己的行動（意向）之中，此即上文所謂「根源性的自我關涉、自我指涉」之義。故謝勒又寫道：

人格決不可被視為擁有任何能力或力量（包括理性底能力或力量）的事物（Ding）或實體（Substanz）。人格毋寧是體驗之統一，而這種統一直接被共同體驗到——它不是在直接被體驗到的東西之後及其外被設想之一個事物。⁵⁶

就在這個脈絡中，謝勒提出「人格之自律」的說法，以取代康德所主張的「意志之自律」。在謝勒看來，康德的根本錯誤在於將作為道德主體的意志視為實踐理性，並且以「理性人格」（Vernunftperson）來界定「人格」（Person）的概念，因而將「人格」抽象化。謝勒認為：康德的「人格」概念所涵蘊的，並非「以自我為法」（Autonomie），而是「以理性為法」（Logonomie），因而成為「人格之極端他律」，如後來的菲希特（Johann G. Fichte, 1762-1814）與黑格爾（G.W.F. Hegel, 1770-1831）之所為⁵⁷。因此，

⁵⁵ 同上書，S. 50f.

⁵⁶ 同上書，S. 371

⁵⁷ 同上書，S. 372.

謝勒將他自己的倫理學觀點稱為「倫理學的人格主義」(ethischer Personalismus)⁵⁸。在這一點上，阿斐伍思極力為康德辯護。他認為：謝勒嚴重誤解了康德的「自律」概念與「人格」概念，故其批判多屬無的放矢⁵⁹。

在許多細節上，謝勒的確對康德有所誤解。以上文所述而言，謝勒說：康德「不將『善』、『惡』視為實質價值，而且還試圖將它們化約為一個行動之合乎法則（或違背法則）」，便誤解了康德的意思。在《實踐理性批判》的〈純粹實踐理性底成素論〉中有一章題為〈論純粹實踐理性底對象之概念〉，康德在此討論的便是「善」、「惡」概念。在康德倫理學中，「對象」(Gegensatnd)與「質料」(Materie)二詞是可以互換的。以「善」、「惡」為「純粹實踐理性底對象」即是以之為「純粹實踐理性底質料」，這無異於以之為「實質價值」。因此，康德並未否定道德意義的「善」、「惡」是「實質價值」，只是他主張：這種「實質價值」必須由道德主體（意志）根據道德法則來決定，而非反過來，由「善」、「惡」為意志決定道德法則。這是康德的「自律」概念之核心思想。謝勒的這種誤解與他對康德「形式倫理學」的誤解有密切的關聯（參閱本章第二節）。

其次，謝勒說康德主張：「『善』與『惡』根源性地僅繫屬於意志底行動」，而且主張：人格是「一個本身不具人格性的理性活動（尤其是實踐的理性活動）之執行者」。這也是毫無根據的說法。為了釐清謝勒的誤解，我們不妨引述《實踐理性批判》中的一段文字：

⁵⁸ 《形式主義》一書的附標題即是「為一種倫理學的人格主義奠基之新嘗試」。

⁵⁹ 參閱 Karl Alphéus: *Kant und Scheler*, S. 126-136.

「善」或「惡」始終是意指對於意志的一種關係——就意志為理性法則所決定，使某物成為其對象而言；因為意志決不直接為對象及其表象所決定，而是一種使理性底一項規則成為一個行為底動機（這能使一個對象實現）的能力。故根本而言，「善」或「惡」涉及人格（Person）底行為，而非其感覺狀態；再者，如果某物是絕對地（在所有方面，而且是無條件地）善的或惡的，或者被視為善的或惡的，那麼只有行為方式、意志底格律，以及行動的人格（作為好人或惡人）本身，而非一個物（Sache），能被稱為善的或惡的。⁶⁰

如果斷章取義來看，這段引文的前半段似乎可以支持謝勒的詮釋。因為既然如康德所言，意志為「理性法則」（即道德法則）所決定，以促成其對象（即「善」、「惡」）之實現，而且對他而言，意志正是人格之所在，則謝勒似乎不無理由將康德的觀點詮釋為「『善』與『惡』根源性地僅繫屬於意志底行動」，以及「人格是一個本身不具人格性的理性活動（尤其是實踐的理性活動）之執行者」。

但是謝勒卻忽略了康德的「自律」學說之核心思想，即意志之自我立法。對康德而言，意志之所以為人格之所在，正是由於它是道德法則之制定者。因此，說意志為道德法則所決定，其實是意志之自我決定。一方面，意志制定道德法則；另一方面，他服從自己所制定的法則。自我立法與自我服從均是意志本身的行動；而就意志為人格之所在而言，這也是人格本身的行動。康德在這段引文的後半段強調：唯有「行為方式、意志底格律，以及

⁶⁰ Kant: *KpV*, in: *KGS*, Bd. 5, S. 60.

行動的人格」才能在絕對的意義（即道德的意義）下被冠以「善」、「惡」之名。康德在此將道德價值的載體由外在的「行為方式」轉向內在的「意志底格律」，最後回歸到「行動的人格」本身，而且將承載道德價值的「人格」與「物」嚴加區別。在此意義下，康德何嘗不是如謝勒一樣，將人格視為「善」、「惡」價值之根源性的載體？再者，既然對康德而言，自我立法、自我服從這些理性活動正是人格本身的行動，謝勒又有何理由說：康德所理解的「人格」僅是「一個本身不具人格性的理性活動（尤其是實踐的理性活動）之執行者」？

撇開謝勒的誤解不談，謝勒與康德所理解的「人格」概念的確有所差異。但其間的差異不在方才討論的那兩點，而在於：康德所理解「人格」是個排除了感性因素（包括情感在內）的理性主體；謝勒所理解「人格」，則是將情感性與精神性統合起來的整體的人。在這個意義下，筆者同意萊內爾的洞見，將謝勒視為現象學倫理學之先趨。謝勒批評康德的「人格」概念過於狹隘，排除了其情感面，這點筆者可以同意；但謝勒據此批評康德的「自律」概念是「人格之極端他律」，卻未免過頭了。

四、謝勒的價值倫理學對於「四端七情」問題的意義

謝勒對康德倫理學的批判是否公允，並非本書所要探討的重點。一般而言，哲學的批判有「外在的批判」與「內在的批判」兩種。外在的批判係從批判者的立場出發，對不同的立場所提出的批判。這種批判係建立在不同的理論預設之上，故往往形成各

說各話或是見仁見智的局面，不易產生理論上的強制力。反之，內在的批判旨在指出某一理論或學說內部的邏輯矛盾或理論困難。由於這種批判不必預設批判者本身所依據的理論前提，故往往有更強的說服力。

筆者在《康德倫理學發展中的道德情感問題》一書的後半部對康德後期倫理學所作的批判即屬於內在的批判，因為它指出康德的「道德情感」理論可能導致無法說明「道德責任」的理論困境，並且使其「道德自律」的學說落空。筆者在《儒家與自律道德》一文中曾將此一理論困境簡述如下：

如果我們承認：道德問題不單是個判斷問題，也是個踐履問題，道德主體不單是判斷的主體，也是行動的主體，那麼康德底倫理系統就有所不足了。康德自己也承認：道德法則與幸福底誠規之不同，在於我們每個人均有能力滿足前者底要求；換言之，道德的「應當」(Sollen)必然涵著「能移」(Können)。但問題是：康德底道德主體（嚴格意義的「意志」）只是實踐理性；這個主體雖是道德法則底制定者，它本身卻無執行道德法則的力量；這種力量落在「道德動機」（即道德情感）上。因此，康德底道德主體若無感性之助，其自身是虛軟無力的。這對於康德底「自律」概念（意志對其自己是一法則）是不夠的，因為道德法則並非外來的法則，而是意志自己制定的法則；意志能制定之，卻不能實踐之，這是說不通的。⁶¹

只有在這個脈絡中，謝勒的價值倫理學對於本書所要探討的

⁶¹ 拙著：《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990年），頁33。

主題（「四端七情」問題）才有理論的意義與相干性。簡言之，這種意義與相干性存在於兩個核心問題上，此即「情感的先天性」與「感知為人格之行動」。就其為道德主體而言，孟子所說的「本心」並不僅是一個理性主體，而是帶有明顯的情感性，因此可以表現為惻隱、羞惡、辭讓、是非四端之情。如果我們將四端之情視為本心之直接呈現，則他們顯然不是一種被動的情感，而毋寧表現出本心之主動性；孟子所謂「思則得之，不思則不得」，「求則得之，舍則失之」，「操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉」，都是形容本心的主動性，或者說「意向性」。就此而言，孟子所說的「四端」當屬於謝勒所謂的「感知」。總而言之，就「情感的先天性」與「感知為人格之行動」這兩點而言，孟子與謝勒的倫理學觀點顯然有合轍之處。

然而，筆者並無意否定孟子與謝勒的倫理學在其他方面可能存在的分歧。為了說明這種分歧，我們不妨比較康德與謝勒對於「價值」的不同看法。在《形式主義》一書中，謝勒提出了所謂的「價值階序」(Wertrangordnung)。依謝勒的說法，「價值階序」是不同的「價值樣態」(Wertmodalität)間的主從次序。他揭示四種「價值樣態」，自低而高排列，分別為：

- 1) 「快適與不快適」之價值：這種價值為「感性的感知」(sinnliches Fühlen)所把握。
- 2) 「高貴與平庸」之價值：這種價值為「生命的感知」(vitales Fühlen)所把握。
- 3) 精神價值：包括「美與醜」、「正當與不正當」、「純粹真理知識」之價值。
- 4) 「神聖與非神聖」之價值：在本質上，這種價值結穴於

所謂的「人格價值」(Personwert)。⁶²

儘管康德並未特別討論「價值」問題，但是他的哲學也預設了一套關於價值階序的看法。在《道德形上學之基礎》第二章中，康德將價值區分為「相對價值」與「內在價值」(即絕對價值)，前者即是通常所謂的「價格」(Preis)，後者即是所謂的「尊嚴」(Würde)。對於「尊嚴」，他說明道：

[……] 構成唯一能使某物成為目的自身的條件者，不單具有一項相對價值(亦即一項價格)，而是具有一項內在價值，亦即尊嚴。如今，道德是唯一能使一個有理性者成為目的自身的條件；因為唯有透過道德，他才可能在目的王國中作為一個制定法則的成員。因此，道德與「人」(就它能夠有道德而言)是唯一擁有尊嚴者。⁶³

換言之，康德所謂的「尊嚴」是指「人格」所體現的「道德價值」。因此，我們可以將康德關於「價值階序」的構想自低而高排列如下：

- 1) 市場價格(價值)：即通常所謂的「實用價值」。
- 2) 情意價格(價值)：即通常所謂的「審美價值」。
- 3) 道德價值：這種價值只能透過人格而體現。⁶⁴

藉由將謝勒與康德的「價值階序」加以比較，我們可以看出：在謝勒的「價值階序」中屬於最低兩層的價值均可歸入康德所謂

⁶² 參閱Scheler: *Formalismus*, S. 122-126.

⁶³ Kant: *GMS*, in: *KGS*, Bd. 4, S. 435.

⁶⁴ 參閱同上註, S. 434f.

的「市場價格」；而謝勒所謂的「精神價值」則包括了康德的「情意價格」(Affektionspreis)。至於在謝勒的「價值階序」中居於最高一層的「神聖與非神聖」之價值則對應於康德所謂的「內在價值」(即道德價值)，但兩者之間互有同異。相同之處在於：它們均需透過「人格」而體現(儘管他們兩人對「人格」的看法不盡相同)。再者，它們均包含道德面向與宗教面向；但在康德，宗教面向是道德面向之延伸，而謝勒卻以宗教面向來涵蓋道德面向，兩者的重點有所不同。

撇開謝勒與康德對於價值層級的不同區分，他們至少都承認：「價值階序」具有客觀性。但問題是：在這個問題脈絡中，他們所理解的「客觀性」具有完全不同的意義。對康德而言，說價值階序具有客觀性，係意謂它是每個有理性者都得同意的。這種「客觀性」是靠道德主體(在康德是理性主體)來保證的。故對康德而言，作為道德主體的「人格」不僅是價值的載體，而且是價值的根源與判準。在這個意義下，康德的價值理論可稱為「價值主體主義」。從理論上說，這種「價值主體主義」必然為其「自律」學說所涵。

然而，對於謝勒而言，價值階序的「客觀性」卻是意謂它的效力係獨立於一切主體之外。他明白地表示：

甚至對於倫理學的「先天」也極為重要的是：這種「先天」決不是一個「自我」、一個「一般而言的意識」等等之活動方式。甚至在這一點上，自我(以任何意義來說)也僅是價值之載體，而非價值之一項預設，或是一個「評

價的」主體——藉由它，價值才產生，或是可以把握。⁶⁵

基於這個立場，他明白地反對「價值主體主義」。他寫道：

我也駁斥了這樣的主張：價值之存有預設一個「主體」或是「自我」，無論是一個經驗的自我，還是一個所謂的「先驗自我」，抑或是一個「一般而言的意識」等等。就「自我」一詞底任何可能的意義而言，它都還是意向性體驗之對象，且因此是一種在首要意義下「關於…的意識」之對象。自我僅在內在直觀中被給與，而且就它本身而言，僅是在內在直觀底方向中所顯現的雜多性之某種形式而已。因此，一個自我究竟是否「擁有」或是「經驗到」價值，對於價值之存有而言，根本無關宏旨。這個「自我」——甚至就其形式意義而言，也就是說，自我性（Ichheit）——是價值意識底對象，而非它在本質上必然的出發點。同樣地，一切將價值歸諸一種「先驗的應然」、一種所感受到的內在的「必然性」，而將倫理價值歸諸「良心」底表示等等之理論也隨之落空。價值之存有並不預設一個自我，正如對象（例如數字）之存在或整個自然不預設一個自我。因此，即使就這個意義而言，我們也應對價值底主體性之學說加以駁斥。⁶⁶

此處所謂的「價值底主體性之學說」主要就是指康德的價值理論。對謝勒而言，價值既非由任何主體所創造，價值階序的客觀性亦毋需靠任何主體來保證。我們不妨將這種價值理論稱為「價

⁶⁵ Scheler: *Formalismus*, S. 95.

⁶⁶ 同上書，S. 271.

值實在論」。

既然對謝勒而言，價值（包括道德價值）並非任何主體所創造，則其價值學說事實上已偏離了康德的「自律」之義，因為對康德而言，「自律」正是意謂：道德主體為自己制定道德法則，並藉此創造道德價值。因此，儘管謝勒提出「人格之自律」來取代康德的「意志之自律」，但基本上謝勒已脫離了康德「自律倫理學」之軌轍。如上一章所述，席勒藉由擴充康德的「道德主體」概念，使之成爲一個同時包含理性面與情感面的統一體。在此意義下，席勒猶未超出「道德主體之自我立法」之義。但是當謝勒提出「人格之自律」時，他事實上已經完全轉換了「自律」概念的意涵。謝勒區分兩種意義的「自律」：「對於自身爲善或惡的事物之人格性的洞識（Einsicht）底自律」及「對於以某種方式作爲善或惡而被給與的事物之人格性的意欲（Wollen）底自律」⁶⁷。簡言之，第一種意義的「自律」在於對價值之直接的、本質性的把握；第二種意義的「自律」則在於追求這種價值的意願。而在「自律」的這種雙重性中，謝勒以前者來統攝後者。他說：

對於善的事物之完全相應的自律的且直接的洞識必然也設定了一種對於被把握為善的事物之自律的意欲；而非反過來，自律的意欲也連帶設定了對於在它之中被認為「善」的事物之完全的直接的洞察。⁶⁸

但無論如何，謝勒賦予「自律」的這兩層涵義並不包含「道德（價值）主體之自我立法」之義。

⁶⁷ 同上書，S. 486.

⁶⁸ 同上書，S. 490.

筆者在此僅指出此康德與謝勒的「自律」概念之根本差異，而無意進一步加以評論。筆者的目的僅是要藉由這兩種「自律」概念之對比，來為孟子的心性論定位。筆者主張：孟子的心性論符合康德意義的「自律」概念，因為孟子顯然有「心之自我立法」之義。此義不僅見於孟子「君子所性，仁義禮智根於心」，「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」等說法，亦見於其「仁義內在」說。在這個問題上，牟宗三先生作過大量的文獻疏解工作，尤其是他在其《圓善論》中對《孟子·告子上》的相關章節所作的疏解，確能發前人所未發，使孟子「仁義內在」說的義理內涵粲然大明。在此基礎上，筆者也曾經寫了一些論文，釐清其中的理論糾結⁶⁹。由於這些著作並不難找到，故筆者毋須在此重述。

筆者回溯康德倫理學及其後德國倫理學之發展，首先旨在說明：康德將道德主體局限於理性主體，不但不足以順成其「自律」概念，反而會陷於理論困境。這就進一步顯示：我們有必要將「道德情感」的概念上提，使之成為道德主體本身的活動。在這方面，現象學倫理學對於「價值感」的說明的確有助於使康德的「自律倫理學」得到調適上遂的發展。但可惜的是：謝勒走上了「價值實在論」的道路，並據此批判康德的「形式主義倫理學」，但這已不屬於「內在的批判」，而屬於「外在的批判」了。藉由這種「外在的批判」，謝勒並未順成康德的「自律」之義，反而根本轉換了「自律」概念的基本意涵。依筆者之見，謝勒對康德倫理學的批判確能擊中其要害，但不幸的是：謝勒的批判往往挾泥沙以俱下，混雜著誤解與偏見，以致掩蓋了其可貴的洞見。

⁶⁹ 請特別參閱〈儒家與自律道德〉、〈孟子與康德的自律倫理學〉、〈再論孟子的自律倫理學〉諸文，均收入拙著《儒家與康德》。

本書所從事的研究是一項比較哲學的工作。這項工作的意義係建立在一個基本預設上，此即：在不同文化脈絡中從事哲學思考的人不可避免地會面臨一些共同的問題。因此，藉由探討並比較他們對這些共同問題的思考方式，我們可以獲得一個更廣闊的問題視野。在筆者看來，「四端與七情」的問題（或者說，「道德情感」與「自然情感」的問題）便屬於這類共同的問題。以上的探討已充分顯示：康德的「自律」概念與現象學倫理學的「價值感」概念對於「四端與七情」的問題具有直接的理論相干性。

事實上，在人類文化發展的過程中，交流（不論是不同文化間的交流，還是同一文化內部的交流）是無時無刻不發生的。只要有交流，就必然會出現比較的觀點。因此，問題不在於要不要比較，而在於如何比較。迄今仍有一些學者反對從跨文化的觀點來研究哲學問題。他們往往質疑說：中國哲學與西方哲學完全不同，如何能借用西方哲學的概念來詮釋中國哲學呢？更極端的人甚至反對「中國哲學」這個概念，因為「哲學」一詞來自西方。面對這類的質疑，我們只消請他們回顧一下中國人自東漢以還吸收佛教的歷史經驗，以及西元一世紀以後希臘哲學與耶教信仰相互摩盪、融合的過程，便可了解他們的忌諱是多麼的無謂！牟先生借用康德的「自律」概念來詮釋孟子的思想，便受到類似的批評⁷⁰。批評者說：牟先生（甚至包括筆者在內）將康德的「自律」概念抽離了康德倫理學的脈絡，事實上已改變了此一概念的原義，如何能借用它來詮釋孟子的思想呢？同樣地，筆者也能預

⁷⁰ 一個例子是黃進興的〈所謂「道德自主性」：以西方觀念解釋中國思想之限制的例證〉一文。此文原先發表於《食貨月刊》第14卷第7/8期合刊（1984年10月20日出刊），後收入黃進興：《優入聖域——權力、信仰與正當性》（臺北：允晨文化出版公司，1994年）。

期到類似的質疑：你將謝勒的「價值感」概念從他的價值哲學抽離出來，如何能借用它來詮釋孟子的思想呢？

筆者曾撰寫〈中西比較哲學的方法論省思〉一文⁷¹，回應這類的質疑。筆者強調：概念之使用在本質上必然包含一個「去脈絡化」(decontextualization)的要求，因為概念之形成必須經過「抽象」(abstraction)的過程，而所謂「抽象」即是「捨異取同」，也就是「去脈絡化」。只要稍稍回顧一下西方哲學史的發展，便不難發現：在哲學術語的使用上，這種「去脈絡化」的過程幾乎無所不在，而為哲學史的常態。舉例來說，「實體」(substance)這個概念可以上溯到亞里斯多德，而後來有不少哲學家也使用這個概念，甚至重新界定它。但是我們從未聽到有人指摘這些哲學家將這個概念從亞里斯多德哲學的脈絡抽離出來，改變了其原義。如果哲學概念之使用不容許去脈絡化，那麼根本不會有哲學思想之發展可言。因此，上述貌似深刻的質疑根本是由於不了解哲學思考之本質所致。

⁷¹ 刊於《東亞文明研究通訊》(國立臺灣大學)，第3期(2004年4月)，頁30-34。

第三章

朱子的〈仁說〉及其與湖湘學派的辯論

一、朱子的〈仁說〉與今本南軒〈仁說〉的作者問題

朱子於紹興 23 年（1153）、廿四歲時初見李延平（侗，1093-1163），至紹興 30 年（1160）、卅一歲時始正式受學。三年之後，李延平即辭世。然在李延平的思想影響之下，朱子依然形成了他自己對於《中庸》「中和」問題的初步見解。王懋竑《朱子年譜》在〈孝宗乾道二年丙戌〔1166〕、三十七歲〉條下錄有朱子〈與張敬夫〉二書、〈答張敬夫〉二書¹，相當於《朱文公文集》卷 30〈與張欽夫〉十書之第三、四書及卷 32〈答張敬夫〉十八書之第三、四書，皆朱子答張南軒（栻，1133-1180）函²。

¹ 王懋竑撰、何忠禮點校：《朱熹年譜》（北京：中華書局，1998 年），頁 27-30。

² 此四函之撰寫年代，錢穆與劉述先先生繫之於乾道 4 年戊子（1168）；陳榮捷先生亦贊同其說。陳來與束景南先生則支援王懋竑之舊說。在筆者看來，此二說似乎各有理由，很難斷言何者較合乎事實。既然此問題無涉於對相關義理的理解，故暫且兩說並存。有關的討論請參閱：

1) 錢穆：《朱子新學案》，第 2 冊，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998 年），第 12 冊，頁 246-292。

2) 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1995 年），頁 79-96。

3) 陳榮捷：〈朱子與張南軒〉，見其《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988 年），頁 539。

4) 陳來：《朱熹哲學研究》（臺北：文津出版社，1990 年），頁 116-121。

5) 束景南：《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001 年），卷上，

此四函包含朱子對於「中和」問題的初步見解，他自己以「中和舊說」稱之。乾道5年（1169）春，朱子與友人蔡季通（元定，1135-1198）問辨之際，開始懷疑舊說，遂另構新說。王懋竑《朱子年譜》在〈孝宗乾道五年己丑〔1169〕、四十歲〉條下錄有朱子〈已發未發說〉、〈與湖南諸公論中和第一書〉及〈答張敬夫書〉³。〈已發未發說〉見於《文集》卷67，〈與湖南諸公論中和第一書〉見於《文集》卷64，〈答張欽夫書〉則為《文集》卷32〈答張欽夫〉十八書之第十八書。這些文獻即代表朱子的「中和新說」。簡言之，「中和新說」是順著程伊川（頤，1033-1107）「性即理」之說對「中和」問題所作的重新詮釋，此時其理、氣二分／心、性、情三分的義理架構已大體確立⁴。

根據「中和新說」所預設的義理架構，朱子乃有〈仁說〉之作。在他與南軒就「仁」的問題往復辯論之後，〈仁說〉始定稿。此文收入《朱文公文集》卷67。王懋竑《朱子年譜》未提及此文。陳榮捷先生推斷：此文定稿於乾道7年（1171）⁵。劉述先與東景南先生則繫之於乾道9年（1173）⁶。比較雙方的論據之後，筆者以為後說較為可信。

頁 358-359。

³ 王懋竑撰、何忠禮點校：《朱熹年譜》，頁 39-45。

⁴ 關於朱子參究「中和」問題的過程，請參閱牟宗三：《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版公司，2003年），第7冊，第2及3章。

⁵ 陳榮捷：〈論朱子之仁說〉，見其《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁 40-42；Wing-tsit Chan: "Chu Hsi's 'Jen-shuo' (Treatise on Humanity)", in idem, *Chu Hsi: New Studies* (Honolulu: University of Hawaii Press 1989), pp. 155-157.

⁶ 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁 139-146；東景南：《朱熹年譜長編》，卷上，頁 506。

幾乎在朱子〈仁說〉定稿的同時，南軒亦撰成〈仁說〉⁷。此文收入《南軒文集》卷 18。此文不但標題相同，內容亦頗為相類，故曾引起混淆。朱子〈仁說〉題下原注曰：「浙本誤以南軒先生〈仁說〉為先生〈仁說〉，而以先生〈仁說〉為〈序仁說〉，又注『此篇疑是〈仁說序〉，姑附此』十字，今悉刪正之。」日本佐藤仁教授也指出：連朱子的門人陳淳（字北溪，1159-1223）與熊節（字端操，1199 年及進士第）都誤以為南軒〈仁說〉為朱子所作⁸。佐藤教授並不認為今本南軒〈仁說〉為朱子所作，但是他所提到的事實卻引起劉述先先生的注意，而提出一個大膽的「推測」：

[……]《南軒文集》全部由朱子編次。朱子把《南軒文集》中凡不合於他自己思路的書信文章當作南軒少年時代不成熟的東西看待全部加以刪削，是否有可能南軒撰仁說初稿受到朱子批評之後一直未定稿，他死後朱子乃把自己與南軒共同商訂以後另寫的一篇仁說編在《南軒文集》之中當作南軒的作品而刻出，所以有的門人如陳淳、熊節還把這篇仁說認定為朱子的作品。就我的理解來說，要不是這種情形，在朱子的及門弟子就產生了這樣的混淆根本是

⁷ 東景南：《朱熹年譜長編》，卷上，頁 506。

⁸ 陳淳〈答陳伯澡五〉：「文公有〈仁說〉二篇，莫須已曾見否？一篇誤在《南軒文集》中〔……〕」（《北溪大全集》，卷 26，頁 5 下；見《文淵閣四庫全書》〔臺灣商務印書館影印本，1986 年〕，第 1168 冊，頁 706）熊節將南軒〈仁說〉當作朱子之文而收入其所編的〈性理群書句解〉（卷 8，頁 7 下至 10 上；見《文淵閣四庫全書》，第 709 冊，頁 176-178）。佐藤教授之說見其〈朱子的仁說〉，《史學評論》，第 5 期（1983 年 1 月），頁 123；亦見 Sato Hitoshi: "Chu Hsi's 'Treatise on Jen'", in: Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism* (Honolulu: University of Hawaii Press 1986), p. 218.

不可以想像的事。〔……〕陳淳為朱子最得意的晚年弟子，「衛師甚力」（全祖望語），他既然斬釘截鐵地說朱子著有兩篇仁說，應有所據。大概朱子寫了另一篇仁說，接受了南軒的批評，把克己的觀念寫入文章之中，又採用了南軒的「天地萬物血脈貫通」一類的話頭，為了紀念亡友，就把這篇東西當作南軒的定見編入《南軒文集》之內，這種情形決不是不可以想像的。宋時人注重的是傳道，並不特別看重誰是文章作者的問題，朱子與南軒論道採用了不少南軒的名詞概念乃至觀點，他自己既有一篇仁說，另一篇仁說就歸到南軒名下。這種推測決不能說是完全不合理的。⁹

但劉先生同時也自承：「我生平不擅考據，對於哲學思想一貫性的把握則略有一點心得。此處暫姑備一說以待來賢校正。」¹⁰可見劉先生作此「推測」的主要根據是在他對這兩篇〈仁說〉的義理內容之理解，相關的外在事件（朱子門人之混淆）只是作為佐證而已。

劉先生提出這項「推測」之後，陳榮捷先生撰〈南軒仁說〉一文，質疑此說。陳先生提出了四點理由：

- 1) 熊節的《性理群書句解》是為訓課童蒙而設，極為淺近，不足為據。而陳淳於光宗紹熙元年（1190）始師事朱子，

⁹ 劉述先：〈朱子的仁說、太極觀念與道統問題的再省察〉，《史學評論》，第 5 期（1983 年 1 月），頁 179-180；亦見其《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 606。

¹⁰ 劉述先：〈朱子的仁說、太極觀念與道統問題的再省察〉，《史學評論》，第 5 期，頁 181；亦見其《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 608。

其時距朱子之作〈仁說〉已二十年，故陳淳未必清楚兩篇〈仁說〉之出處。

- 2) 朱子之子朱在等人編輯《朱子文集》的時間與陳淳見到兩篇〈仁說〉的時間相去不遠。當時雖有人以為今本南軒〈仁說〉為朱子所作，但不為《文集》的編者所採信。衡諸常理，我們沒有理由不相信《文集》編者的判斷。
- 3) 這兩篇〈仁說〉的內容有若干明顯的差異。若說朱子故意採用南軒的觀點另撰〈仁說〉，以紀念亡友，似乎多此一舉。這些觀點上的差異反倒是可以解釋南軒何以會在朱子撰成〈仁說〉之後，另撰〈仁說〉。
- 4) 朱子性素忠直，最恨自私自用智。將自己所作的〈仁說〉混入《南軒文集》中，此種行徑與朱子的性格不合¹¹。

在以上四點理由當中，第一、二、四點是外部的理由，只有第三點著眼於兩篇〈仁說〉的內容，也是問題的關鍵。其實，陳榮捷先生在更早發表的〈論朱子之仁說〉一文中，對這兩篇〈仁說〉的內容曾作過詳細的比較，可作為第三點理由之補充¹²。陳來先生亦根據兩篇〈仁說〉的內容而斷言：《南軒文集》中的〈仁說〉非朱子所作¹³。

基本上，筆者贊同陳榮捷與陳來先生的判斷，以《南軒文集》

¹¹ 詳細的論述請參閱陳榮捷：《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁379-381；Wing-tsit Chan: *Chu Hsi: New Studies*, pp. 176f.

¹² 陳榮捷：〈論朱子之仁說〉，見其《朱學論集》，頁55-58；Wing-tsit Chan: "Chu Hsi's 'Jen-shuo' (Treatise on Humanity)", op. cit., pp. 173-176.

¹³ 陳來：〈從宋代道學話語的形式和轉變——以二程到朱子的仁說為中心〉，《中國學術》總第8輯（2001年4月），頁181；亦參閱其〈朱子「仁說」新論〉，收入朱杰人編：《紀念朱熹誕辰870周年逝世800週年論文集》（上海：華東師範大學出版社，2001年），頁28。

中的〈仁說〉為南軒本人所作。如果這項前提能成立的話，則朱子與南軒的〈仁說〉便分別代表他們在針對「仁」的問題往復辯論之後各自的最後定見。筆者之所以接受這種看法，不僅是基於外在的證據，更是基於對這兩篇〈仁說〉的文本內容所作之比較分析。在平心衡量雙方所提出來的外在證據之後，筆者發現：外在證據並不足以使任何一方的主張成為鐵案如山的定論。在這種情況下，文本內容的比較分析便具有關鍵性。因此，以下筆者將對這兩篇〈仁說〉的文本內容與義理方向加以比較分析，藉以說明朱子與湖湘學者在觀點上的差異，並為今本南軒〈仁說〉的作者問題之釐清提出進一步的內在證據。

二、朱子與南軒所預設的不同義理方向

牟宗三先生在其經典著作《心體與性體》中對朱子的〈仁說〉及其所引發的辯論作了極其詳細而深入的分析¹⁴，但不知何故，他始終未提到南軒的〈仁說〉。這不免影響到牟先生對南軒的評價，以致他對南軒頗有微詞¹⁵。儘管如此，牟先生的分析仍為下文所要進行的比較分析提供了極佳的基礎。因此，以下的比較分析將以牟先生所獲致的成果為出發點。

牟先生對宋明儒學研究的重要貢獻之一是將歷來統稱為「二

¹⁴ 牟宗三：《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》，第7冊，第4章。

¹⁵ 譬如，牟先生批評說：「[……]南軒多隨朱子腳跟轉，其本人亦自不甚明澈其自己思路之來歷與此思路全部之函義，而常搖擺不定而多所纏夾[……]」見《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》，第7冊，頁330（正中版，頁299）。

程」的程明道（顥，1032-1085）與程伊川之思想簡別開來¹⁶，並指出：朱子所繼承的是伊川的義理方向。在「仁」的問題上，牟先生亦指出：「朱子了解《論語》之仁，開始當然以明道與伊川所說為綱領。但明道之綱領，彼始終湊泊不上，故終於捨明道而從伊川。」¹⁷在另一方面，牟先生又指出：繼承明道的義理方向的是謝上蔡（良佐，1050-c.1120）、楊龜山（時，1053-1135）、胡五峰（宏，1106-1161），以及張南軒等湖湘學者。牟先生也曾分別列舉明道與伊川言仁之綱領¹⁸，就其中較具理論意涵者而言，可歸約如下：明道以「手足萎痺」形容不仁，強調「仁者以天地萬物為一體」；伊川則主張「仁是性，愛是情」，「仁是性，孝弟是用」，「公是仁之理，而公非仁」。這兩套綱領分別預設了兩個不同的義理架構：明道肯定一個具有創造性之動態的、縱貫的「道」（理），此「道」與人的道德意識之間具有本質上的關聯；伊川則預設一個理、氣二分的義理架構，性只是理，心則下落於氣，故此「理」是抽象的、靜態的。

確定了明道與伊川所代表的不同義理方向之後，我們便可開始討論朱子的〈仁說〉。為了討論之方便，我們不妨將〈仁說〉

¹⁶ 首先注意到明道與伊川之不同的是馮友蘭先生。他在其《中國哲學史》下冊指出：「〔……〕二人之學，開此後宋明道學中所謂程朱陸王之二派，亦可稱為理學心學之二派。程伊川為程朱，即理學，一派之先驅；而程明道則陸王，即心學，一派之先驅也。」（《三松堂全集》〔鄭州：河南人民出版社，1989年〕，第3卷，頁295）牟先生對馮先生之說有所評論（《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》，第7冊，頁6-7〔正中版，頁3-4〕），並且有系統且深入地闡明兩人在義理方向上的根本差異。

¹⁷ 牟宗三：《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》，第7冊，頁257（正中版，頁230）。

¹⁸ 同上書，頁258（正中版，頁231-232）。

之全文分爲三段，引述於下：

- 1) 天地以生物為心者也；而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，則曰仁而已矣。請試詳之。蓋天地之心，其德有四，曰元、亨、利、貞，而元無不統。其運行焉，則為春、夏、秋、冬之序，而春生之氣無所不通。故人之為心，其德亦有四，曰仁、義、禮、智，而仁無不包。其發用焉，則為愛、恭、宜、別之情，而惻隱之心無所不貫。故論天地之心者，則曰乾元、坤元，則四德之體用不待悉數而足。論人心之妙者，則曰「仁，人心也」，則四德之體用亦不待遍舉而該。蓋仁之為道，乃天地生物之心即物而在。情之未發，而此體已具；情之既發，而其用不窮。誠能體而存之，則眾善之源、百行之本，莫不在是。此孔門之教所以必使學者汲汲於求仁也。其言有曰：「克己復禮為仁」，言能克去己私，復乎天理，則此心之體無不在，而此心之用無不行也。又曰：「居處恭，執事敬，與人忠」，則亦所以存此心也。又曰：「事親孝，事兄弟，及物恕」，則亦所以行此心也。又曰「求仁得仁」，則以讓國而逃，諫伐而餓，為能不失乎此心也。又曰「殺身成仁」，則以欲甚於生，惡甚於死，為能不害乎此心也。此心何心？在天地，則塊然生物之心；在人，則溫然愛人利物之心，包四德而貫四端者也。
- 2) 或曰：「若子之言，則程子所謂『愛情、仁性，不可以愛為仁』者非歟？」曰：「程子之所訶，以愛之發而名仁者也。吾之所論，以愛之理而名仁者也。蓋所謂情、性者，

雖其分域之不同，然其脈絡之通，各有攸屬者，則曷嘗判然離絕而不相管哉？吾方病夫學者誦程子之言而不求其意，遂至於判然離愛而言仁，故特論此以發明其遺意，而子願以為異乎程子之說，不亦誤哉？」

- 3) 或曰：「程氏之徒言仁多矣。蓋有謂愛非仁，而以『萬物與我為一』為仁之體者矣。亦有謂愛非仁，而以『心有知覺』釋仁之名者矣。今子之言若是，然則彼皆非歟？」曰：「彼謂『物我為一』者，可以見仁之無不愛矣，而非仁之所以為體之真也。彼謂『心有知覺』者，可以見仁之包乎智矣，而非仁之所以得名之實也。觀孔子答子貢『博施濟眾』之問，與程子所謂『覺不可以訓仁』者，則可見矣。子尚安得復以此而論仁哉？抑泛言『同體』者，使人含糊昏緩，而無警切之功，其弊或至於認物為己者有之矣；專言『知覺』者，使人張皇迫躁，而無沈潛之味，其弊或至於認欲為理者有之矣。一忘一助，二者蓋胥失之。而『知覺』之云者，於聖門所示『樂山』、『能守』之氣象，尤不相似。子尚安得復以此而論仁哉？」因並記其語，作〈仁說〉。¹⁹

在上述的引文中，第一段是朱子根據他自己的義理架構對四端之心所提出之詮釋。第二段討論伊川的「仁性、愛情」之說。第三段則辯駁楊龜山「萬物與我為一」之說與謝上蔡「以覺訓仁」之說。《朱子語類》云：

¹⁹ 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3390-3392。以下引用《朱子文集》時，均以此版本為據，但標點有所修改。

問：「先生答湖湘學者書，以『愛』字言仁，如何？」曰：「緣上蔡說得『覺』字太重，便相似說禪。」問：「龜山卻推『惻隱』二字。」曰：「龜山言『萬物與我為一』云云，說亦太寬。」²⁰

由於上蔡與龜山之說皆本於明道，故這段文字等於是對明道之學の間接駁斥。再者，「覺不可以訓仁」為伊川之說，故朱子在此可謂是援引伊川以駁明道。

由於第一段文字涉及朱子的義理架構，最能顯示「仁」在朱子思想中的系統地位，故我們先討論這段文字。在這段文字之中，朱子列舉了四組不同的秩序：存有論的秩序（元、亨、利、貞）、宇宙論的秩序（春、夏、秋、冬）、存有一倫理學的（*onto-ethical*）秩序（仁、義、禮、智）、倫理—心理學的（*ethico-psychological*）秩序（愛、恭、宜、別）。「愛、恭、宜、別」是「惻隱、辭讓、羞惡、是非」的另一種說法。第一組秩序（元、亨、利、貞）與第二組秩序（春、夏、秋、冬）之間是理與氣的關係，第三組秩序（仁、義、禮、智）與第四組秩序（愛、恭、宜、別）之間是性與情的關係，而性、情關係則是理、氣關係之特殊化。

上文說：元、亨、利、貞與春、夏、秋、冬之間是理與氣的關係，主要是根據朱子在第一段引文所說：「蓋天地之心，其德有四，曰元、亨、利、貞，而元無不統。其運行焉，則為春、夏、秋、冬之序，而春生之氣無所不通。」既然說「春生之氣無所不

²⁰ 《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），第1冊，卷6，頁119。以下引用《朱子語類》時，均以此版本為據，但標點有所修改。

通」，則春、夏、秋、冬之序顯然是一個氣化的過程，而屬於「氣」的層面。至於「天地之心」一詞，出自《易·復卦》彖傳：「復其見天地之心乎！」在朱子心、性、情三分的心性論架構之中，「心」雖然是「氣之精爽」、「氣之靈」²¹，畢竟仍是屬於「氣」的層面²²。如今朱子借用「天地之心」一詞來說元、亨、利、貞，我們如何斷定這屬於「理」的層面呢？筆者的根據是朱子本人的另一段話：

人之所以為人，其理則天地之理，其氣則天地之氣。理無迹，不可見，故於氣觀之。要識仁之意思，是一個渾然溫
和之氣，其氣則天地陽春之氣，其理則天地生物之心。²³

這段文字中所說的「天地生物之心」與「天地陽春之氣」顯然是理與氣的關係，故亦說成「天地之理」與「天地之氣」；而它們分別相當於〈仁說〉中所說的「天地之心」與「春生之氣」。若有人要咬文嚼字，質疑道：「天地之心」何以即是「天地生物之心」？則請看朱子的另一段話：

問：「天地之心，天地之理，理是道理，心是主宰底意否？」
曰：「心固是主宰底意，然所謂主宰者，即是理也，不是心外別有箇理，理外別有箇心。」²⁴

²¹ 朱子曰：「心者，氣之精爽。」又曰：「所覺者心之理也；能覺者，氣之靈也。」「能覺者」即指心而言。這兩段文字均見《朱子語類》，第1冊，卷5，頁85。

²² 關於「心」在朱子系統中的歸屬問題，請參閱拙作：〈朱子論惡之根源〉，見鍾彩鈞編：《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1993年），上冊，頁565-571。

²³ 《朱子語類》，第1冊，卷6，頁111。

²⁴ 同上書，第1冊，卷1，頁4。

由此可推知：「天地之心」即是「天地之理」，亦即上一段引文所說的「天地生物之心」。這也證明：在朱子理、氣二分的存有論架構中，「天地之心」屬於「理」，而不屬於「氣」。又朱子的〈元亨利貞說〉云：「元亨利貞，性也；生長收藏，情也；以元生，以亨長，以利收，以貞藏者，心也。〔……〕性者，心之理也；情者，心之用也；心者，性情之主也。」²⁵既然朱子以元、亨、利、貞為「天地之心」之四德，則在其心、性、情三分的心性論架構中，「天地之心」顯然屬於「性」，而性即理。總而言之，「天地之心」的「心」字在此並無實義，它根本是就理（或性）而言，而非作為「氣之靈」之「心」。

牟宗三先生也指出：「衡之朱子後來的分解與抽引，其所謂『天地之心』實是虛說的心，而非實說的心。」²⁶他舉《語類》中朱子與其弟子楊道夫（字仲思）的問答為依據：

道夫言：「向者先生教思量天地有心無心。近思之，竊謂天地無心，仁便是天地之心。若使其有心，必有思慮，有營為。天地曷嘗有思慮來！然其所以『四時行，百物生』者，蓋以其合當如此便如此，不待思維，此所以為天地之道。」曰：「如此，則《易》所謂『復其見天地之心』，『正大而天地之情可見』，又如何？如公所說，祇說得他無心處爾。若果無心，則須牛生出馬，桃樹上發李花。他又卻自定。程子曰：『以主宰謂之帝，以性情謂之乾。』他這名義自定，心便是他箇主宰處，所以謂天地以生物為心。」

²⁵ 陳俊民校訂：《朱子文集》，第7冊，卷67，頁3361。

²⁶ 牟宗三：《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》，第7冊，頁263（正中版，頁236）。

中間欽夫以為某不合如此說。某謂天地別無勾當，只是以生物為心。一元之氣，運轉流通，略無停間，只是生出許多萬物而已。」問：「程子謂：『天地無心而成化，聖人有心而無為。』」曰：「這是說天地無心處。且如『四時行，百物生』，天地何所容心？至於聖人，則順理而已，復何為哉！所以明道云：『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。』說得最好。」問：「普萬物，莫是以心周徧而無私否？」曰：「天地以此心普及萬物，人得之遂為人之心，物得之遂為物之心，草木禽獸接著遂為草木禽獸之心，只是一箇天地之心爾。今須要知得他有心處，又要見得他無心處，只恁定說不得。」²⁷

根據這段文字，牟先生解釋說：

朱子申明「無心」是化之自然義，「有心」是理之定然義。無心有心兩面以觀，「天地生物之心」被融解而為理氣，其自身遂成虛脫，是即成虛說之心。「天地生物之心」，若從此正面「有心」之義而觀之，心只是理之定然義，心被吞沒于理。（此非「心即理」義）。「天地無心而成化」，若從此反面「無心」之義而觀之，心只成氣化之自然義，心被吞沒于氣。（此不是本心呈用之自然）。在朱子之義理間架中，心實未能自持其自己而成為一實體性之本心天心也。²⁸

在朱子的理氣論之中，「理」是抽象的、靜態的原則，其本

²⁷ 《朱子語類》，第1冊，卷1，頁4-5。

²⁸ 牟宗三：《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》，第7冊，頁263（正中版，頁236）。

身無活動；「氣」作為現實原則，方能活動；然「理」作為形上原則，卻能主宰「氣」之活動²⁹。在上述的對話中，楊道夫就萬物化生之自然過程說「天地無心」，謂天地於此並無理智或意志之活動（思慮、營為）。朱子則就「理」能賦予萬物及其活動以秩序而言「天地有心」。換言之，牛之所以不會生出馬，桃樹之所以不會發李花，「理」使之然也。因此，「天地有心」與「天地之心」的「心」都是就「理」而言，即牟先生所謂「理之定然義」。此種意義的「心」並不包含情意、計度、造作等活動，所以是「虛說的心」。

在上述的對話中，朱子還提到：「中間欽夫〔南軒〕以為某不合如此說。」這便牽涉到朱子與湖湘學者之間的通信。《南軒集》卷 21 載南軒〈答朱元晦秘書〉之第八書云：

〈仁說〉如「天地以生物為心」之語，平看雖不妨，然恐不若只云「天地生物之心，人得之為人心」似完全，如何？³⁰

《朱子文集》卷 32 則載朱子〈答張欽夫論仁說十二〉云：

「天地以生物為心。」此語恐未安。

熹竊謂此語恐未有病。蓋天地之間，品物萬形，各有所事，

²⁹ 朱子曰：「蓋氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物草木鳥獸，其生也，莫不有種，定不會無種子白地生出一箇物事，這箇都是氣。若理，則只是箇淨潔空闊底世界，無形迹，他卻不會造作；氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。」（《朱子語類》，第 1 冊，卷 1，頁 3）

³⁰ 《張栻全集》（長春：長春出版社，1999 年），中冊，頁 847。以下引用《張栻全集》時，均以此版本為據，但標點有所修改。

惟天確然於上，地隤然於下，一無所為，只以生物為事。故《易》曰：「天地之大德曰生。」而程子亦曰：「天只是以生為道。」其論「復見天地之心」，又以「動之端」言之，其理亦已明矣。然所謂「以生為道」者，亦非謂將生來做道也。凡若此類，恐當且認正意，而不以文害詞焉，則辨詰不煩，而所論之本指得矣。³¹

又《朱子文集》卷42載朱子〈答吳晦叔十〉云：

「復非天地心，復則見天地心。」此語與「所以陰陽者道」之意不同，但以《易傳》觀之，則可見矣。蓋天地以生物為心，而此卦之下一陽爻，即天地所以生物之心也。〔……〕「天地以生物為心」，此句自無病。昨與南軒論之，近得報云，亦已無疑矣。大抵近年學者不肯以「愛」言「仁」，故見先生君子以一陽生物論天地之心，則必欲然不滿於其意，復於言外生說，推之使高，而不知天地之所以為心者，實不外此。³²

這三封書函所涉及的當是同一件事。東景南先生繫第一函於乾道8年（1172），時朱子四十三歲³³。陳來先生亦繫後二函於同一年³⁴。「天只是以生為道」一語見《河南程氏遺書》卷二上〈二先生語二上〉，共有二條³⁵，均未註明誰屬。然第一條（「『生生之謂易』，是天之所以為道也……」）見於《宋元學案·明道學案上》所引

³¹ 《朱子文集》，第3冊，卷32，頁1260-1261。

³² 同上書，第4冊，卷42，頁1827-1828。

³³ 東景南：《朱熹年譜長編》，卷上，頁479-480。

³⁴ 陳來：《朱子書信編年考證》（上海：上海人民出版社，1989年），頁90-91、95。

³⁵ 《二程集》（北京：中華書局，1981年），第1冊，頁29-30。

〈語錄〉³⁶，據此推斷此二條均明道語。所謂「其論『復見天地之心』，又以『動之端』言之」，即是指《周易程氏傳》復卦彖傳註語：「一陽生於下，乃天地生物之心也。先儒皆以靜爲見天地之心，蓋不知動之端乃天地之心也。」³⁷

從這三封書函看來，南軒反對「天地以生物爲心」之說，而主張代之以「天地生物之心」。至於南軒何以感到「天地以生物爲心」之說爲「未安」，牟宗三先生說「其故不詳」³⁸。其實，從這三封書函未嘗不可見出一些端倪。上引朱子〈答吳晦叔十〉云：「昨與南軒論之，近得報云，亦已無疑矣。」恐怕只是客套話，因爲南軒在其〈仁說〉之定本中依然只言「天地生物之心」，而絕口不提「天地以生物爲心」。其關鍵在於：儘管在這兩篇〈仁說〉之中均出現「天地生物之心」一詞，然其涵義完全不同。如上一段所言，此詞出自伊川註解《易·復卦》之言。伊川以一陽復生於下爲「動之端」，由此以說「天地之心」。在其理、氣二分的存有論架構中，這屬於「氣」的層面。故他是就陰陽之氣化說「動之端」、說「生物」。朱子則根據伊川的思路，將「一陽之復」與「生物」歸諸「氣」，而將「天地之心」推高一層，歸諸「理」。所以他說：「所謂『以生爲道』者，亦非謂將生來做道也。」又說：「復非天地心，復則見天地心。」對朱子而言，「生」非「道」，因爲前者屬氣，後者屬理；「復」非「天地心」，其理亦同；其間的關係類乎「愛」之於「仁」。但對於張南軒等湖湘學者而言，「天

³⁶ 沈善洪主編：《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985-1994年），第3冊，頁681。

³⁷ 《二程集》，第3冊，頁819。

³⁸ 牟宗三：《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》，第7冊，頁287（正中版，頁259）。

地生物之心」是就天道本身之創造而說，而非就陰陽之氣化而說。這是繼承程明道體認天道之思路，誠如牟先生所言：

由此一陽來復、生于下，見天命誠體之於穆不已也。即此而言天地之心，非是著迹於陽之動本身而說天地之心也。大抵濂溪、橫渠、明道，皆是如此體會道體，故天地之心亦是直通於穆不已之天命誠體而為一實體性的心也。就陽動言，實並無實體性的心義。而就一陽來復生于下之象徵義，象徵於穆不已之天命誠體，則天地之心乃是實說，即直通「於穆不已」之天命誠體而為一實體性之天心。天命誠體不只是理，亦是心，亦是神。³⁹

根據這種思路，南軒反對「天地以生物為心」之說，因為此說隱含「天地之心」與「生物」分屬理、氣之意，而這是南軒所無法接受的。其實，南軒早在〈《洙泗言仁》序〉中便已寫道：「蓋仁者天地之心，天地之心而存乎人，所謂仁也。」⁴⁰這與他在此建議朱子將「天地以生物為心」修改為「天地生物之心，人得之為人之心」，在意涵上並無二致。所以朱子批評當時的學者「於言外生說，推之使高」，主要便是針對湖湘學者將「一陽生物」之象徵義提升至形上界，而成為「天地之心」本身之創造。

確定了朱子「天地之心」的意涵之後，他所謂「人物之生，又各得夫天地之心以為心者也」之語便不難索解。根據朱子的思

³⁹ 牟宗三：《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》，第7冊，頁265（正中版，頁237-238）。

⁴⁰ 《南軒集》，卷14，見《張栻全集》，中冊，頁752-753。《洙泗言仁》約於乾道6年（1170）前後編成，在朱子與南軒討論〈仁說〉之前（《張栻全集》，上冊，〈前言〉，頁10）。

路，「天地之心」與「人物之生」之間仍是一個「理」與「氣」的關係：「天地之心」是理，「人物之生」則是此「天地之心」在氣中的具現。此處的第二個「心」字則有實義，然並非作為屬於形上界而具有創造性的實體性之心，而是作為形下的經驗的心、「氣之靈」之心。

陳榮捷先生在引述南軒〈仁說〉之後，表示「不能不驚異其與朱子仁說相同之甚」⁴¹。佐藤仁教授在討論南軒〈仁說〉時亦說：「由於朱子猛烈攻擊的結果，這篇文章透露出張南軒的湖南學識招架不住而且全面倒向朱子的觀點。此文亦顯示南軒『仁』的見解很顯然的類似於朱子所堅持的觀點。」⁴²然而本節關於「天地生物之心」的分析比較卻使我們不得不警覺：儘管這兩篇〈仁說〉包含類似的名相與說法，但是在不同的義理架構中，它們的涵義卻可能極為不同。其實，佐藤教授也注意到：在朱子與南軒關於「天地生物之心」的討論中雙方所預設之不同的基本觀點，其中涉及雙方在對於「仁與愛」的理解上的微妙差異⁴³。故接著我們便討論「仁與愛」的問題。

⁴¹ 陳榮捷：〈論朱子之仁說〉，見其《朱學論集》，頁 56；亦見 Wing-tsit Chan: “Chu Hsi’s ‘Jen-shuo’ (Treatise on Humanity)”, op. cit., p. 174..

⁴² 佐藤仁：〈朱子的仁說〉，《史學評論》第 5 期（1983 年 1 月），頁 123；亦見 Sato Hitoshi: “Chu Hsi’s ‘Treatise on Jen’”, op. cit., p. 218.

⁴³ 參閱佐藤仁：〈朱子的仁說〉，前引書，頁 123-126；Sato Hitoshi: “Chu Hsi’s ‘Treatise on Jen’”, op. cit., pp. 218-220.

三、關於「以愛言仁」與「萬物與我為一」的討論

在朱子〈仁說〉的第二段之中，問者提到「程子所謂『愛情、仁性，不可以愛為仁』」，這是指伊川之說。《河南程氏遺書》卷18〈伊川先生語四〉云：

問仁。曰：「此在諸公自思之，將聖賢所言仁處，類聚觀之，體認出來。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？孟子言惻隱為仁，蓋為前已言『惻隱之心，仁之端也』，既曰仁之端，便不可謂之仁。退之言『博愛之謂仁』，非也。仁者固博愛，然便以博愛為仁，則不可。」⁴⁴

朱子將「仁」界定為「愛之理，心之德」⁴⁵，便是本於伊川「仁性、愛情」之說。對伊川與朱子而言，仁不是愛，而是愛之理（性）。其實，以愛言仁，並非完全出於後人之誤解。《論語·顏淵篇》第22章便記載：「樊遲問仁。子曰：『愛人。』」孟子也說過：「仁者無不愛也。」（〈盡心篇上〉第46章）又說：「仁者愛人。」（〈離婁篇下〉第28章）廖名春先生在其近作〈「仁」字探原〉⁴⁶中根據近年來出土的簡帛文字證明：「仁」之本字從人從心，故其本義為「愛人」；這也說明了古人何以會以愛言仁。依伊川之見，四端中的「惻隱之心」也是「愛」，所以「惻隱之心」與「仁」之關係也是「情」與「性」之關係。伊川的根據是《孟子·公孫

⁴⁴ 《二程集》，第1冊，頁182。

⁴⁵ 見《論語集注·學而篇》第二章註語。

⁴⁶ 此文刊於《中國學術》，總第8輯（2001年4月），頁123-139。

丑篇上》第 6 章所言之「惻隱之心，仁之端也」：「惻隱之心」是「仁之端」，而非「仁」本身。伊川明知孟子在〈告子篇上〉第 6 章說：「惻隱之心，仁也。」卻捨彼而從此，顯然係以其理 / 氣、性 / 情二分之義理架構為判準。

朱子基本上承襲伊川「仁性、愛情」之說及其對「惻隱之心」的詮釋。故其〈元亨利貞說〉云：「仁、義、禮、智，性也。惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。以仁愛、以義惡、以禮讓、以智知者，心也。性者，心之理也；情者，心之用也；心者，性情之主也。」⁴⁷朱子有所進於伊川之處，在於他根據張橫渠「心統性情」之說，強調「心」之居間統合的功能，而成爲心、性、情三分的心性論架構。然就其理、氣二分之存有論架構而言，性、情分屬理、氣；心雖居間統合，依然是「氣之靈」，屬於氣之一邊。一方面，形下之心以其「知覺」認知地駭攝性，以之爲其形上的依據，故曰：「性者，心之理也。」另一方面，此心根據形上之性而引發形下之情，故曰：「情者，心之用也。」⁴⁸

然而朱子在〈仁說〉中所批評的對象，與其說是「以愛言仁」者，毋寧是「離愛而言仁」者。朱子在他與南軒的通信中透露出其批評的背景。其〈答張敬夫六〉云：

大抵二先生之前，學者全不知有「仁」字，凡聖賢說仁處，不過只作「愛」字看了。然其流復不免有弊者，蓋專務說仁，而於操存涵泳之功不免有所忽略，故無復優柔厭飫之

⁴⁷ 《朱子文集》，第 7 冊，卷 67，頁 3361。

⁴⁸ 關於朱子心、性、情三分的心性論架構，請參閱牟宗三：《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》，第 7 冊，頁 516-539（正中版，頁 464-485）。亦參閱拙著：《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990 年），頁 137-142。

味、克己復禮之實；不但其蔽也愚而已，而又一向離了「愛」字，懸空揣摩，既無真實見處，故其為說恍惚驚怪，弊病百端，殆反不若全不知有「仁」字，而只作「愛」字看卻之為愈也。〔……〕若且欲曉得「仁」之名義，而又不若且將「愛」字推求，若見得仁之所以愛，而愛之所以不能盡仁，則「仁」之名義意思瞭然在目矣，初不必求之於恍惚有無之間也。⁴⁹

其〈又論仁說十三〉又云：

由漢以來，以愛言仁之弊，正為不察性情之辨，而遂以情為性爾。今欲矯其蔽，反使「仁」字汎然無所歸宿，而性情遂至於不相管，可謂矯往過直，是亦枉而已矣。其蔽將使學者終日言仁，而實未嘗識其名義，而又并與天地之心、性情之德而昧焉。竊謂程子之意，必不如此。⁵⁰

舉例言之，楊龜山〈浦城縣重建文宣王殿記〉云：「世之論者，以為仁者愛而已矣，蓋未嘗究觀孔子之言耳。」⁵¹又《上蔡語錄》記載：

晉伯甚好學，初理會「仁」字不透。吾因曰：「世人說仁，只管著愛上，怎生見得仁？只如『力行近乎仁』，力行關愛甚事？何故卻近乎仁？推此類具言之。」晉伯因悟曰：「公說『仁』字，正與尊宿門說禪一般。」⁵²

⁴⁹ 《朱子文集》，第3冊，卷31，頁1180。

⁵⁰ 同上書，第3冊，卷32，頁1265。

⁵¹ 《龜山集》，卷24，頁9上；見《文淵閣四庫全書》，第1125冊，頁335。

⁵² 《上蔡語錄》，卷1，頁8下；見《文淵閣四庫全書》，第698冊，頁570。

「晉伯」即呂大臨之兄呂大忠，為謝上蔡講友。甚至南軒在其〈仁說〉中也說：「指愛以名仁則迷其體。」並且自註：「程子所謂『愛是情，仁是性』謂此。」⁵³但在朱子看來，單是強調「愛」非「仁」，只是片面之說；必須進而說明兩者之間的關聯，才能得真理之全。套用他常用的說法，「愛」與「仁」的關係是「不即不離」，而這種關係可以用「仁是愛之理」這個命題來說明。

在上一節引過的朱子〈答張欽夫論仁說十二〉中有一段文字與「愛」與「仁」的問題直接相關，今錄之於下：

程子之所訶，正謂以「愛」名「仁」者。

熹按：程子曰：「仁，性也；愛，情也。豈可便以愛為仁？」此正謂不可認情為性耳，非謂仁之性不發於愛之情，而愛之情不本於仁之性也。熹前說之「愛之發」對「愛之理」而言，正分別性、情之異處，其意最為精密。而來論每以「以愛命仁」見病，下章又云：「若專以愛命仁，乃是指其用而遺其體，言其情而略其性。」則其察之亦不審矣。蓋所謂「愛之理」者，是乃指其體性而言，且見性情體用各有所主而不相離之妙，與所謂「遺體而略性」者，正相南北，請更詳之。⁵⁴

顯然南軒亦不贊同以「愛」言「仁」，並因此指摘朱子「指其用而遺其體，言其情而略其性」。這項指摘顯然對朱子並不公允。朱子為自己辯解道：他並非以「愛之發」為「仁」，而是以「愛之理」為「仁」；「愛之理」為性，「愛之發」為情，分屬體用，

⁵³ 《南軒集》，卷 18，見《張栻全集》，中冊，頁 803。

⁵⁴ 《朱子文集》，第 3 冊，卷 32，頁 1262-1263。

各有所主，而又不相離，故非「遺體而略性」。

依此看來，在「愛」與「仁」的關係之問題上，朱子與南軒最後似乎取得了共識。南軒〈仁說〉開頭的一段文字似乎也加強了這個印象：

人之性，仁、義、禮、智四德具焉：其愛之理則仁也，宜之理則義也，讓之理則禮也，知之理則智也。是四者雖未形見，而其理固根於此，則體實具於此矣。性之中只有是四者，萬善皆管乎是焉。而所謂「愛之理」者，是乃天地生物之心，而其所由生者也。故仁為四德之長，而又可以兼能焉。惟性之中有是四者，故其發見於情，則為惻隱、羞惡，是非、辭讓之端，而所謂惻隱者亦未嘗不貫通焉。此性情之所以為體用，而心之道則主乎性情者也。⁵⁵

的確，在這段文字中，南軒不但採納了朱子「仁為愛之理」的命題，也從性／情、體／用關係來看「仁」與「愛」，甚至提出「心之道則主乎性情者也」之說，令人很難不聯想到朱子「心統性情」之說。陳榮捷先生注意到：朱子〈仁說〉以「愛之理」、「心之德」為「仁」之兩面，南軒〈仁說〉則只言「愛之理」，而不言「心之德」⁵⁶。但這並非問題之關鍵所在，關鍵所在是這段文字中的「所謂『愛之理』者，是乃天地生物之心，而其所由生者也」這句話。我們只消回想上一節關於「天地生物之心」的分析，便不難明白：儘管朱子與南軒同樣以「愛之理」為「仁」，但是「愛

⁵⁵ 南軒〈仁說〉收入《南軒集》，卷18，見《張栻全集》，中冊，頁803-804。

⁵⁶ 陳榮捷：〈論朱子之仁說〉，前引書，頁56；Wing-tsit Chan: "Chu Hsi's 'Jen-shuo' (Treatise on Humanity)", op. cit., p. 174.

之理」一詞對他們兩人而言，卻有極為不同的意涵⁵⁷。

南軒〈仁說〉對「愛之理」一詞有不同的理解，可以由該文接下來的一段文字窺得消息。其文曰：

〔……〕為仁莫要乎克己；己私既克，則廓然大公，而其愛之理素具於性者無所蔽矣。愛之理無所蔽，則與天地萬物血脈貫通，而其用亦無不周矣。

由這段文字可知：南軒理解「愛之理」，係關聯著楊龜山「萬物與我為一」之說⁵⁸，而龜山此說則本於明道「仁者渾然與物同體」、「仁者以天地萬物為一體，莫非己也」之說⁵⁹。以下我們不妨將龜山、明道的這種觀點簡稱為「一體論」，而這正是朱子在其〈仁說〉第三段中所批評的觀點（「有謂愛非仁，而以『萬物與我為一』為仁之體者矣」）。

在南軒〈仁說〉定稿之前，他在與朱子的通信中曾就此問題

⁵⁷ 田浩教授指出：南軒在其〈仁說〉中所使用的「愛之理」一詞包含「萬物一體」之意涵，這是朱子所不接受的；而且「心之德」一詞原是南軒自己的用語。參閱田浩：《朱熹的思維世界》（臺北：允晨文化公司，1996年），頁107及113-114；Hoyt Cleveland Tillman: *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy* (Honolulu: University of Hawaii Press 1992), pp. 76 & 80f.

⁵⁸ 龜山〈語錄二·京師所聞〉記載：「李似祖、曹令德問何以知仁，曰：『孟子以惻隱之心為仁之端，平居但以此體究，久久自見。』因問似祖、令德尋常如何說『隱』。似祖云：『如有隱憂、勤恤民隱，皆疾痛之謂也。』曰：『孺子將入於井，而見之者必有惻隱之心。疾痛非在己也，而為之疾痛，何也？』似祖曰：『出於自然，不可已也。』曰：『安得自然如此？若體究此理，知其所從來，則仁之道不遠矣。』二人退，余從容問曰：『萬物與我為一，其仁之體乎？』曰：『然。』」（《龜山集》，卷11，頁1；見《文淵閣四庫全書》，第1125冊，頁209）

⁵⁹ 《河南程氏遺書》卷2上〈二先生語二上〉；見《二程集》，第1冊，頁15、16。

往復討論。由這些討論可以看出：南軒所謂「愛之理無所蔽，則與天地萬物血脈貫通」，其意涵實同於「仁者渾然與物同體」或「仁者以天地萬物爲一體」。在前引朱子〈答張欽夫論仁說十二〉中，朱子便針對南軒來函所云「仁之爲道，無一物之不體，故其愛無所不周焉」之語，商榷道：「又謂仁之爲道，無所不體，而不本諸天地生物之心，則是但知仁之無所不體，而不知仁之所以無所不體也。」⁶⁰朱子指摘南軒論仁之無所不體，「不本諸天地生物之心」，並非公允之論，因爲如筆者在上一節所指出，南軒在〈《洙泗言仁》序〉中便已寫道：「蓋仁者天地之心，天地之心而存乎人，所謂仁也。」其實，問題的關鍵不在於南軒是否「本諸天地生物之心」，而在於朱子對「天地生物之心」的理解不同於南軒的理解。如上文所述，朱子將「天地生物之心」歸諸理，則在「仁性、愛情」的架構中，「愛之無所不周」只能說明「仁之無所不體」，而「天地生物之心」方能說明「仁之所以無所不體」。這是一套「情＝然／性＝所以然」的分析架構。但由南軒的回函可知：南軒並不採取這種分析架構。

《南軒集》卷 20〈答朱元晦秘書〉之第七書即是對朱子此函的答覆。針對朱子的商榷，南軒回答說：

仁之說，前日之意蓋以為推原其本，人與天地萬物一體也，是以其愛無所不至，猶人之身無分寸之膚而不貫通，則無分寸之膚不愛也。故以「唯公近之」之語形容仁體，最為親切。欲人體夫所以愛者，〈言仁〉中蓋言之矣，而所以言「愛」字只是明得其用耳。後來詳所謂「愛之理」

⁶⁰ 《朱子文集》，第 3 冊，卷 31，頁 1180。

之語，方見其親切。夫其所以與天地一體者，以夫天地之心之所存，是乃生生之蘊，人與物所公共，所謂「愛之理」者也。故探其本，則未發之前，愛之理存乎性，是乃仁之體者也；察其動，則已發之際，愛之施被乎物，是乃仁之用者也。體用一源，內外一致，此仁之所以為妙也。⁶¹

這段話充分證實了筆者先前的推斷：南軒所理解的「愛之理」，係關聯著明道、龜山的「一體論」而說。函中所云「欲人體夫所以愛者，〈言仁〉中蓋言之矣」，當是指上一段所引〈《洙泗言仁》序〉的文字（「蓋仁者天地之心……」）。朱子主張：「仁是未發，愛是已發。」「仁是體，愛是用。」⁶²南軒在此亦就「體 / 用」及「已發 / 未發」的關係來說明「仁」與「愛」的關係。表面看來，兩人在這一點上似乎有共識。但只要考慮到他們對於仁之為道的存有論意義之歧見，便知這種共識只是修辭上的（*rhetorical*），而非實質上的（*substantial*）。在此，我們可以區分兩種不同的體用關係：其一是將體、用分屬形上、形下，成為「所以然」與「然」的關係，這可稱為「垂直的體用關係」；其二是將用視為體在同一存有層面上的具現，而非將體、用分屬形上、形下，這可稱為「水平的體用關係」。顯然，就「仁」與「愛」的關係而言，朱子視之為「垂直式的體用關係」，南軒則視之為「水平式的體用關係」，兩者有根本的差異。南軒固然像朱子一樣，以「仁」為「愛之理」，然此「理」並非如朱子所理解的，只是靜態地作為活動之形上依據、而其自身不活動的「但理」，卻是自身即活動的道體，而「愛」即是此道體本身之活動。在朱子，「愛之理」

⁶¹ 《張栻全集》，中冊，頁 835-836。

⁶² 《朱子語類》，第 2 冊，卷 20，頁 464。

的「之」字表示一種垂直的聯屬關係，「愛」是形下的活動，「愛之理」則是其形上依據。然在南軒，此「之」字表示一種水平的聯屬關係，「愛」是作為道體的「天地之心」本身之活動，天地之心貫通萬物，故愛亦無所不至。

朱子無疑認識到他與南軒之間的分歧，而對南軒的答覆並不滿意，故又於回函〈又論仁說十五〉中進一步表示：

來教云：「夫其所以與天地萬物一體者，以夫天地之心之所有，是乃生生之蘊，人與物所公共，所謂『愛之理』也。」熹詳此數句，似頗未安。蓋仁只是愛之理，人皆有之，然人或不公，則於其所當愛者，反有所不愛；惟公，則視天地萬物皆為一體，而無所不愛矣。若愛之理，則是自然本有之理，不必為天地萬物同體而後有也。⁶³

朱子之所以覺得南軒這幾句話「似頗未安」，顯然也是因為南軒對於「愛之理」的理解預設了「一體論」。依朱子的思路，仁作為「愛之理」，並不預設天地萬物之一體，而是反過來，唯有能體現「愛之理」者，方能「視天地萬物皆為一體，而無所不愛」：故天地萬物之一體係仁者所追求的主觀境界，而非仁體之本然。

此外，朱子在〈答欽夫仁說十七〉中針對南軒所擬的〈仁說〉初稿有所商榷，其中的一段文字也涉及了這個問題。其文如下：

{……} 又曰：「己私既克，則廓然大公，與天地萬物血脈貫通。愛之理得於內，而其用形於外，天地之間無一物之非吾仁矣。此亦其理之本具於吾性者，而非彊為之也。」

⁶³ 《朱子文集》，第3冊，卷32，頁1267。

此數句亦未安。蓋己私既克，則廓然大公，皇皇四達，而仁之體無所蔽矣。天理無蔽，則天地萬物血脈貫通，而仁之用無不周矣。」然則所謂「愛之理」者，乃吾本性之所有，特以廓然大公而後在〔按：「在」字原作「有」，於義不通，今據四部備要本校改〕，非因廓然大公而後有也；以血脈貫通而後達，非以血脈貫通而後存也。今此數句，有少差紊，更乞詳之。愛之之理，便是仁。若無天地萬物，此理亦有虧欠，於此識得仁體，然後天地萬物血脈貫通，而「用無不周」者，可得而言矣。蓋此理本甚約，今便將天地萬物夾雜說，卻鶻塗了。〔……〕又云：「視天下無一物之非仁。」此亦可疑。蓋謂「視天下無一物不在吾仁中」則可，謂「物皆吾仁」則不可。蓋物自是物，仁自是心，如何視物為心耶？又云：「此亦其理之本具於吾性者，而非彊為之也。」詳此，蓋欲發明仁不待公而後有之意，而語脈中失之。要之，「視天下無一物非仁」與此句似皆剩語，並乞詳之，如何？⁶⁴

文中開頭引述的文句是南軒〈仁說〉初稿中的文句，朱子對其前半部感到不妥。朱子之所以感到不妥，主要還是由於朱子無法接受南軒的「愛之理」所預設之「一體觀」。所謂「與天地萬物血脈貫通」、「天地之間無一物之非吾仁」，都是「一體觀」的另一種表達方式。南軒根據這種觀點，視物我之一體為仁之所以為道，所以說：「此亦其理之本具於吾性者，而非彊為之也。」此中的「其理」二字當如牟宗三先生所言，指此「一體」之義。換言之，物我之一體為吾性之本然，而非有待於後天工夫始然。但

⁶⁴ 同上書，第3冊，卷32，頁1272。

朱子卻誤以為「其理」二字是指「愛之理」（仁），反而指摘南軒失其語脈。故朱子說：「所謂『愛之理』者，乃吾本性之所有，特以廓然大公而後在，非因廓然大公而後有也；以血脈貫通而後達，非以血脈貫通而後存也。」這句話後半部相當於上引〈又論仁說十五〉中所云：「若愛之理，則是自然本有之理，不必為天地萬物同體而後有也。」綜而言之，「血脈貫通」（「天地萬物同體」）並非吾性之本然，而是「愛之理」具現之結果。

至於「以廓然大公而後在，非因廓然大公而後有」之語，則牽涉到朱子與湖湘學者辯論的另一個問題，即「公」與「仁」的問題⁶⁵。南軒〈仁說〉亦云：「指公以為仁則失其真，而公者人之所以能仁也。」並在「失其真」後自註：「程子所謂『仁道難名，惟公近之，不可便指公為仁』謂此。」此處的「程子」是指伊川，其言見於《河南程氏遺書》卷3〈二先生語三〉及南軒所編《河南程氏粹言》卷1⁶⁶。朱子此言之意涵同於其答南軒書〈又論仁說十三〉所云：「仁是本有之性，生物之心，惟公為能體之，非因公而後有也。」⁶⁷然伊川在另一段文字中對「公」與「仁」的關係有更完整的說明，其文曰：「仁之道，要之只消道一『公』字。公只是仁之理，不可將公便喚做仁。公而以人體之，故為仁。」⁶⁸伊川此語之意涵，當如牟先生所言：

公是不偏不黨，今語所謂「客觀」。此是就仁為一客觀而

⁶⁵ 相關的討論請參閱牟宗三：《心體與性體》（二），《牟宗三先生全集》，第6冊，頁314-319（正中版，頁298-302）；《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》，第7冊，頁297-303（正中版，頁267-272）。

⁶⁶ 《二程集》，第1冊，頁63；第4冊，頁1171。

⁶⁷ 《朱子文集》，第3冊，卷32，頁1264。

⁶⁸ 《河南程氏遺書》卷15〈伊川先生語一〉；見《二程集》，第1冊，頁153。

普遍的性理而言，是只就仁之為理而分析出一個形式特性。〔……〕此邏輯地分解地言之之形式特性（公）可以接近仁，可以使吾人領悟仁，但卻不能說公就是仁。⁶⁹

換言之，伊川首先將「公」視為「仁」的形式特性，進而將對此形式特性（客觀性）之把握亦稱為「公」。後者是一種具有工夫意義的態度（無偏無黨），即朱子所云：「公者，所以體仁，猶言『克己復禮為仁』也。」⁷⁰

相對於伊川、朱子的思路，南軒卻是在明道、龜山「一體觀」的義理背景下來理解「公」與「仁」的關係，如牟先生所言：

明道就仁心覺情而言仁體之感通無方與於穆不已、純亦不已，並由此而言「一體」之義。此並非仁性愛情之路也。仁體呈現，自然「廓然而大公，物來而順應」，此亦可說「公」。但此公字是仁體呈現之境界，不是就仁理而分析出一個形式特性。工夫惟在通過逆覺以使仁體呈現（先識仁、由麻木不仁之指點當下體證之），不在先虛擬一公字，依公發情以接近之也。⁷¹

因此，對南軒而言，「公」字之意涵當如其所云：「仁之為道，無一物之不體，故其愛無所不周焉。」⁷²進而言之，南軒對於「公」字的理解亦捎帶出一層工夫意義，即所謂「己私既克，則廓然大公」云云。但這種工夫是要恢復作為仁體之本然狀態的「公」，

⁶⁹ 牟宗三：《心體與性體》（二），《牟宗三先生全集》，第6冊，頁315（正中版，頁299）。

⁷⁰ 〈又論仁說十三〉，《朱子文集》，第3冊，卷32，頁1264。

⁷¹ 同上書，第2冊，頁299。

⁷² 〈答張欽夫論仁說十二〉，《朱子文集》，第3冊，卷32，頁1261。

即所謂「天地萬物血脈貫通，而仁之用無不周矣」。反之，朱子既然將「仁」視為靜態而不活動之理，自然反對從仁體本身之普遍感通及其所呈現之境界來理解「公」。故對他而言，「愛之理」固然可藉由對「公」這個形式特性之把握而接近之（「以廓然大公而後在」），但「公」卻不是仁體之本然狀態（「非以廓然大公而後有」），亦非恢復此本然狀態的工夫。總之，從朱子實在論的觀點（「物自是物，仁自是心」）看來，南軒所預設的「一體觀」是「視物為心」，或者如朱子〈仁說〉所言，是「認物為己」，兩者的觀點如圓鑿方柄，互不相容。

或許是由於朱子的批評，這段文字在南軒的定稿中已簡化為：「己私既克，則廓然大公，而其愛之理素具於性者無所蔽矣。愛之理無所蔽，則與天地萬物血脈貫通，而其用亦無不周矣。」繁簡雖有不同，但從中實很難看出基本觀點的改變。

四、關於「以覺訓仁」的討論

朱子〈仁說〉的第三段提到：「程氏之徒言仁多矣。〔……〕亦有謂愛非仁，而以『心有知覺』釋仁之名者矣。」這主要是針對謝上蔡而言。《宋元學案·五峰學案》於〈伯逢問答〉下有云：「『心有知覺之謂仁』，此上蔡傳道端的之語，恐不可為有病。」⁷³又於〈廣仲問答〉下云：「『心有所覺謂之仁』，此謝先生救拔千餘年陷溺固滯之病，豈可輕議哉！」⁷⁴可見這是上蔡論仁之綱領。《上蔡語錄》有云：「『仁』是『四肢不仁』之『仁』。不仁是不

⁷³ 沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第4冊，頁693。

⁷⁴ 同上註，頁692。

識痛癢，仁是識痛癢。」⁷⁵又云：「心者何也？仁是已。仁者何也？活者爲仁，死者爲不仁。今人身體麻痺，不知痛癢，謂之不仁。桃、杏之核可種而生者，謂之桃仁、杏仁，言有生之意。推此，仁可見矣。」⁷⁶然而最清楚的表述見於朱子《論語精義》所載上蔡之言：

〔……〕心有所覺謂之仁，仁則心與事爲一。草木五穀之實謂之仁，取名於生也；生則有所覺矣。四肢之偏痺謂之不仁，取名於不知覺也；不知覺則死矣。事有感而隨之以喜怒哀樂，應之以酬酢盡變者，非知覺不能也。身與事接而心漠然不省者，與四體不仁無異也。然則不仁者，雖生無以異於死，雖有心亦鄰於無心，雖有四體亦弗爲吾用也，故視而弗見，聽而弗聞，食而不知其味，此善學者所以急急於求仁也。⁷⁷

上蔡「心有所覺謂之仁」之說顯然繼承了明道的思路。《河南程氏遺書》卷二上〈二先生語二上〉載明道之言曰：

醫書言手足痿痺爲不仁，此言最善名狀。仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。認得爲己，何所不至？若不有諸己，自不與己相干。如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己。故博施濟眾，乃聖之功用。仁至難言，故止曰：「己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」欲令

⁷⁵ 《上蔡語錄》，卷2，頁1上；見《文淵閣四庫全書》，第698冊，頁578。

⁷⁶ 《上蔡語錄》，卷1，頁2下至3上；見《文淵閣四庫全書》，第698冊，頁567-568。

⁷⁷ 《論語精義》，卷6下，頁13，見《文淵閣四庫全書》，第198冊，頁271。

如是觀仁，可以得仁之體。⁷⁸

同書同卷另有一段文字云：「醫家以不認痛癢，謂之不仁。人以不知覺、不認義理爲不仁，譬最近。」⁷⁹此當亦是明道語。明道與上蔡之說本於《論語·陽貨篇》第 21 章孔子以宰我對於「食夫稻，衣夫錦」無不安之感而斥其「不仁」之義。但更重要的是，明道這段話明白地顯示出「心有知覺之謂仁」之說與「一體觀」之間的邏輯關聯。簡言之，此處所說的「知覺」是就仁體之感通而言；故它不僅是一個知識論的概念，而同時也具有存有論的意涵。

朱子在其〈仁說〉中批評上蔡曰：「彼謂『心有知覺』者，可以見仁之包乎智矣，而非仁之所以得名之實也。」又《語類》云：「覺是智，以覺爲仁，則是以智爲仁。」⁸⁰朱子的批評是以其「仁性、愛情」及「仁爲愛之理、心之德」之說爲依據。《語類》云：

「愛之理」，是「偏言則一事」；「心之德」，是「專言則包四者」。故合而言之，則四者皆心之德，而仁爲之主；分而言之，則仁是愛之理，義是宜之理，禮是恭敬、辭遜之理，知是分別是非之理也。⁸¹

「偏言則一事」、「專言則包四者」是伊川《周易程氏傳》乾卦象傳註語⁸²。仁、義、禮、智分別對應於惻隱（愛）、羞惡（宜）、

⁷⁸ 《二程集》，第 1 冊，頁 15。

⁷⁹ 同上註，頁 33。

⁸⁰ 《朱子語類》，第 2 冊，卷 20，頁 464。

⁸¹ 同上註，頁 466。

⁸² 《二程集》，下冊，頁 697。

辭讓（恭）、是非（別）：前者是性，屬理；後者是情，屬氣。故分而言之，「仁」僅是「愛」之理，「愛」僅是「仁」之事；同樣地，「智」僅是「是非之心」之理，「分別是非」僅是「智」之事。這就是所謂「偏言則一事」。正是在這個脈絡下，朱子將「覺」或「知覺」視為分別是非的能力，而歸諸「智」。故在他看來，以「覺」為仁，即是以「智」為仁，而混淆了「仁」與「智」之界域。因此，其答南軒書〈又論仁說十四〉云：

〔……〕謂「仁者心有知覺則可」，謂「心有知覺謂之仁」則不可，蓋仁者心有知覺，乃以仁包四者之用而言，猶云「仁者知所羞惡、辭讓」云爾。若曰「心有知覺謂之仁」，則仁之所以得名，初不為此也。今不就其所以得名之故，乃指其所兼者便為仁體，正如「言仁者必有勇」，「有德者必有言」，豈可遂以勇為仁、言為德哉？⁸³

又其〈答游誠之一〉云：

若以名義言之，則仁自是愛之體，覺自是知之用，界分脈絡，自不相關，但仁統四德，故人仁則無不覺耳。然謝子之言，侯子非之曰：「謂不仁者無所知覺，則可；便以心有知覺為仁，則不可。」此言亦有味，請試思之。⁸⁴

游誠之即南軒弟子游九言。至於此處提到的「侯子」，當是指《南軒集》卷 29〈答胡伯逢〉中所提到的侯師聖⁸⁵。這些批評都是基於朱子將仁、義、禮、智「分而言之」，再將「知覺」歸諸「智」

⁸³ 《朱子文集》，第 3 冊，卷 32，頁 1266。

⁸⁴ 《朱子文集》，第 5 冊，卷 45，頁 1996。

⁸⁵ 《張栻全集》，下冊，頁 958。

之事。

然而，「仁」除了當作「愛之理」來看，並相對於義、禮、智而為「偏言」之一事之外，它還可以與義、禮、智一起被視為「心之德」，而統合（包）四德，這就是朱子〈仁說〉中所云：「人之為心，其德亦有四，曰仁、義、禮、智，而仁無不包。」但「仁」如何「包」四德呢？以下引述《語類》中的六段說明：

- 1) 鄭〔即門人鄭可學〕問：「仁是生底意，義、禮、智則如何？」曰：「天只是一元之氣。春生時，全見是生；到夏長時，也只是這底；到秋來成遂，也只是這底；到冬天藏斂，也只是這底。仁、義、禮、智割做四段，一箇便是一箇；渾淪看，只是一箇。」⁸⁶
- 2) 或問《論語》言仁處。曰：「理難見，氣易見。但就氣上看便見，如看元、亨、利、貞是也。元、亨、利、貞也難看，且看春、夏、秋、冬。春時盡是溫厚之氣，仁便是這般氣象。夏、秋、冬雖不同，皆是陽春生育之氣行乎其中。故『偏言則一事，專言則包四者』。」⁸⁷
- 3) 大凡人心中皆有仁、義、禮、智，然元只是一物，發用出來，自然成四派。〔……〕所以仁、義、禮、智自成四派，各有界限。仁流行到那田地時，義處便成義，禮、智處便成禮、智。且如萬物收藏，何嘗休了？都有生意在裡面。如穀種、桃仁、杏仁之類，種著便生，不是死物，所以名之曰「仁」，見得都是生意。如春之生物，夏

⁸⁶ 《朱子語類》，第1冊，卷6，頁107。

⁸⁷ 同上書，第1冊，卷6，頁112。

是生物之盛，秋是生意漸漸收斂，冬是生意收藏。⁸⁸

- 4) 或問「仁者，心之德，愛之理」。曰：「『愛之理』便是『心之德』。公且就氣上看。如春夏秋冬，須看他四時界限，又卻看春如何包得三時。四時之氣，溫涼寒熱，涼與寒既不能生物，夏氣又熱，亦非生物之時。惟春氣溫厚，乃見天地生物之心。到夏是生氣之長，秋是生氣之斂，冬是生氣之藏。若春無生氣之意，後面三時都無了。此仁所以包得義、禮、智也，明道所以言『義、禮、智皆仁也』。〔……〕」⁸⁹
- 5) 或問「仁者，心之德」。曰：「義、禮、智，皆心之所有，仁則渾然。分而言之，仁主乎愛；合而言之，包是三者。」或問：「仁有生意，如何？」曰：「只此生意。心是活物，必有此心，乃能知辭遜；必有此心，乃能知羞惡；必有此心，乃能知是非。此心不生，又烏能辭遜、羞惡、是非！〔……〕」⁹⁰
- 6) 味道〔即門人葉賀孫〕問：「仁包義、禮、智，惻隱包羞惡、辭讓、是非，元包亨、利、貞，春包夏、秋、冬。以五行言之，不知木如何包得火、金、水？」曰：「木是生氣。有生氣，然後物可得而生；若無生氣，則火、金、水皆無自而能生矣，故木能包此三者。仁、義、禮、智，性也。性無形影可以摸索，只是有這理耳。惟情乃可得而見，惻隱、羞惡、辭讓、是非是也。故孟子言性曰：『乃

⁸⁸ 同上書，第1冊，卷6，頁113。

⁸⁹ 同上書，第2冊，卷20，頁467。

⁹⁰ 同上書，第2冊，卷20，頁468。

若其情，則可以為善矣。」蓋性無形影，惟情可見，觀其發處既善，則知其性之本善必矣。」⁹¹

由這六段文字可知：雖然仁、義、禮、智是性，屬理，但朱子說「仁包四德」，並非直接就理與性的形上層面來說，而是落下來，從氣與情的形下層面來說明春、夏、秋、冬四時與惻隱、羞惡、辭讓、是非四端之相互引生，藉以反顯仁、義、禮、智之外在關聯。前四段文字係從存有論 / 宇宙論的角度，藉宇宙生化之序與四時之序來說明「仁包四德」，這相當於其〈仁說〉所云：「天地之心，其德有四，曰元、亨、利、貞，而元無不統。其運行焉，則為春、夏、秋、冬之序，而春生之氣無所不通。」這是藉「春生之氣無所不通」來說明仁之無不統。第五段文字則是從心性論的角度，藉四端之相互引發來說明「仁包四德」，這相當於其〈仁說〉所云：「人之為心，其德亦有四，曰仁、義、禮、智，而仁無不包。其發用焉，則為愛、恭、宜、別之情，而惻隱之心無所不貫。」這是藉「惻隱之心無所不貫」來說明仁之無不包。第六段文字則則同時包含宇宙論的說明與心性論的說明，因為四時之序與五行之序同屬宇宙論的層面。

以上是朱子繼承伊川而採取的獨特思路。但是朱子在第二段文字中引用明道所云「義、禮、智皆仁也」之語以為其觀點之佐證，卻是斷章取義。明道此語出自《河南程氏遺書》卷二上〈二先生語二上〉，其完整的語脈為：「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。義、禮、知、信皆仁也。」⁹²由此可見，明道此語是在其「一體觀」的前提下所說，而這個前提卻是朱子所反對的。誠

⁹¹ 同上書，第1冊，卷6，頁108。

⁹² 《二程集》，第1冊，頁16。

然，在「一體觀」的前提下，明道亦可言「仁包四德」、「仁無不包」，但其涵義卻與朱子的理解大異其趣。如上文所言，明道言仁，直承孔子以「不安」之感言仁，故上蔡即以「心有知覺」爲仁，皆直接就此「不安」之感或「識痛癢」之覺指點「仁」之實義。就《論語》而言，孔子以「仁」爲全德，直接呈現爲「不安」之感，但亦可在不同的機緣下分別表現爲恭、敬、忠、寬、信、敏、惠諸德目。孟子則點出眾德之源在於超越層面上的本心（「仁、義、禮、智根於心」），其最直接而當體的呈現是「不忍人之心」；但本心也可在不同的機緣下分別呈現爲惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，而成爲仁、義、禮、智之德。如就本心在面對「孺子將入於井」之機緣下呈現爲惻隱之心，而說「惻隱之心，仁也」，則「仁」成爲一德目，而與義、禮、智並列。然而當我們由此機緣反身自省，即知此惻隱之心其實即是那當體呈現於本心的「不忍人之心」。相對而言，羞惡、辭讓、是非之心雖亦是本心之所發，然非本心之當體呈現，而顯曲折與限制之相。就此而言，惻隱之心一方面內在地關聯於羞惡、辭讓、是非之心，另一方面對於三者具有更爲根本的存有論意義。明道係直接就此意義而說：「義、禮、知、信皆仁也。」而非像朱子那樣，先分別仁、義、禮、智四德，並將此四德與惻隱、羞惡、辭讓、是非四端分屬性、情，再由四端之相互引發來說「仁包四德」。故上蔡所謂「心有知覺」，係就本心之當體呈現爲不安之感、不忍仁之心而說，而非僅就智之德而說。心之「知覺」固可表現爲智之德，但並不以此爲限。

退一步來說，即使從智之德來看心之「知覺」，朱子的說法也大有問題。其答南軒書〈又論仁說十四〉云：

上蔡所謂「知覺」，正謂知寒暖飽飢之類爾，推而至於酬酢、佑神，亦只是此。知覺無別物也，但所用有大小爾。然此亦只是智之發用處，但惟仁者為能兼之。⁹³

「酬酢、佑神」出自《易·繫辭上》第八章所云「是故可與酬酢，可與祐神」。朱子《易本義》註曰：「酬酢，謂應對；祐神，謂助神化之功。」⁹⁴。《語類》將「酬酢」解釋為「與人酬酢」或「酬酢事變」⁹⁵。依朱子的理解，「知覺」一詞基本上涉及認知能力，小而包括對生理反應的感覺（「知寒暖飽飢」），大而包括應對人事、乃至參贊化育的能力。其所涉及的範圍雖有大小之別，但在朱子看來，他們都是同質的，同屬於「智」之用；然因仁包四德，故仁者能兼有知覺⁹⁶。然孟子說：「是非之心，智也。」此「是非」是道德判斷中的是非，而非知識判斷中的是非，而朱子所學的「知寒暖飽飢」、「酬酢、佑神」均涉及知識判斷，而非道德判斷。道德判斷中的是非在本質上關聯著意志的態度，即所謂「好惡」。孔子說：「唯仁者，能好人，能惡人。」（《論語·里仁篇》第3章）正因仁者有是非之心，方能好人、惡人。《大學》傳文解釋「誠意」，即以「如惡惡臭，如好好色」喻之。這裡所說的「好惡」當然不是就生理反應而言，而是借此來比喻意志之「好惡」。因此，王陽明說「良知」之義曰：「良知只是個是非之心，是非

⁹³ 《朱子文集》，第3冊，卷32，頁1266。

⁹⁴ 朱熹：《易本義》（臺北：世界書局，1972年），頁61。

⁹⁵ 《朱子語類》，第5冊，卷75，頁1918。

⁹⁶ 朱子〈答吳晦叔十〉云：「若夫知覺，則智之用，而仁者之所兼也。元者，四德之長，故兼亨、利、貞。仁者，五常之長，故兼義、理、智、信；此仁者所以必有知覺，而不可便以知覺名仁也。」（《朱子文集》，第4冊，卷42，頁1829）

只是個好惡。只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。」⁹⁷故他顯然知道：孟子所說的「是非之心」是道德判斷的能力，而非知識判斷的能力。但朱子卻將這兩種能力混為一談，一概視為智之事；此種觀點可說是一種「倫理學的重智論」(ethical intellectualism)。

對於朱子將「知覺」歸諸「智」之事的說法，湖湘學者亦有回應。南軒〈答胡伯逢〉載胡氏之言曰：

曰「心有知覺之謂仁，此上蔡謝子之言也。此言固有病。」切謂「心有知覺謂之仁」，此一語是謝先生傳道端的之語，以提省學者也，恐不可謂有病。夫知覺亦有深淺，常人莫不知寒識煖、知飢識飽，若認此知覺為極至，則豈特有病而已？伊川亦曰「覺不可以訓仁」，意亦猶是，恐人專守著一箇「覺」字耳。若夫謝子之意自有精神，若得其精神，則天地之用即我之用也，何病之有？⁹⁸

胡伯逢即胡大原，為胡五峰之侄子。這段文字開頭引述的是南軒的話。伯逢隱約意識到上蔡所謂「心有知覺之謂仁」之知覺與「知寒識煖、知飢識飽」之知覺有所不同，故不以所用之大小別之，而以深淺別之；換言之，這種不同當非量的不同，而是質的不同。但伯逢引述伊川「覺不可以訓仁」之說以為己說之佐證，並不合伊川之原意，反而是朱子能真正理解其原意。這段文字的末句也顯示：伯逢是從「一體觀」來理解上蔡所謂的「知覺」。

⁹⁷ 《傳習錄》，卷3，見吳光等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），頁111。

⁹⁸ 《南軒集》，卷29；見《張栻全集》，下冊，頁957。

南軒的答覆對伯逢之說有所保留，其言曰：

謝上蔡之言，固是要指其發見以省學者，然便斷殺知覺為仁，故切以為未免有病。伊川先生所謂「覺不可訓仁」者，正謂仁者必覺，而覺不可以訓仁。侯子師聖亦嘗及此矣。若夫今之學者囂囂然自以為我知之者，只是弄精魂耳，烏能進乎實地哉！此又上蔡之罪人也。⁹⁹

朱子在其答南軒書〈又論仁說十四〉亦提及南軒與伯逢的這次討論，其言曰：

今伯逢必欲以覺為仁，尊兄既非之矣，至於論知覺之淺深，又未免證成其說，則非熹之所敢知也。至於伯逢又謂：「上蔡之意自有精神，得其精神，則天地之用皆我之用矣。」此說甚高甚妙，然既未嘗識其名義，又不論其下實功處，而驟欲語其精神，此所以立意愈高，為說愈妙，而反之於身，愈無根本可據之地也。所謂「天地之用即我之用」，殆亦其傳聞想像如此爾，實未嘗到此地位也。¹⁰⁰

南軒致朱子函今已不可見，然可推斷南軒在函中曾提及他與伯逢之間的這次討論，或甚至附上其〈答胡伯逢〉之抄本。由南軒答伯逢書及朱子此函可知：南軒並未反對伯逢分別「知覺」之深淺，而朱子顯然不同意這點。因為對朱子而言，一切「知覺」都是同質的；故不論伯逢將「知覺」說得如何高妙，在朱子看來，必如其〈仁說〉所言，「使人張皇迫躁，而無沉潛之味，其弊或至於認欲為理者有之矣」。其次，朱子此函也透露出他之所以不滿於

⁹⁹ 同上註，頁 957-958。

¹⁰⁰ 《朱子文集》，第 3 冊，卷 32，頁 1266。

伯逢的「知覺」說，係由於此說所預設的「一體觀」。這背後其實還隱含著朱子對於禪學的忌諱心理¹⁰¹。上文第二節開頭曾引述《語類》所載朱子答問之語：「上蔡說得『覺』字太重，便相似說禪。」即是明證。

再者，在上引的南軒〈答胡伯逢〉中，伯逢還針對南軒「以覺言仁，固不若愛之切」之說反駁道：「此亦似遷就之說。切謂以愛言仁，不若覺之為近也。」此所謂「遷就」，意謂遷就於朱子。朱子〈答石子重十一〉載石氏之言曰：

〈克齋記〉不取「知覺言仁」之說，似以「愛」之說為主，近子細玩味，似若知覺亦不可去。蓋不知覺，則亦必不愛；唯知覺，故能愛。知覺與愛，並行而不相悖，恐亦無害於言仁，但不可專以知覺為仁耳。醫者以四支頑痺為不仁，頑痺則不知痛癢，又安能愛？¹⁰²

石子重(1128-1182)為朱子講友。由這段話可以推知：南軒所謂「以覺言仁，固不若愛之切」其實是朱子的看法，所以伯逢說「此亦似遷就之說」。子重的說明正可補充伯逢的觀點。伯逢與子重的觀點有其合理性，因為如上所述，「覺」是仁體本身之直接呈現，而「愛」是指惻隱之心，是本心在一特殊機緣下的呈現，故相較於「愛」，「覺」具有更為根本的存有論意義。這種「覺」關聯於天地萬物之一體，故牟宗三先生以「本體論的覺情」(ontological feeling)稱之¹⁰³；以現象學倫理學的用語來說，這種「覺」是「感

¹⁰¹ 參閱牟宗三：《心體與性體》(三)，《牟宗三先生全集》，第7冊，頁314-315（正中版，頁283-284）。

¹⁰² 《朱子文集》，第4冊，卷42，頁1853。

¹⁰³ 牟宗三：《心體與性體》(三)，《牟宗三先生全集》，第7冊，頁308（正中

知」(Fühlen)，而非「情感」(Gefühl)。然而南軒在答覆伯逢時，反而呼應朱子之說，而曰：「就愛人上窮究仁之所以愛，宜莫親切於此，所謂『知覺』亦在其中矣。」關於「心有知覺之謂仁」之說，南軒在其〈仁說〉中僅說：「惟仁者為能知覺而不昧，是智之所存者也。」顯然亦呼應朱子之說。就這點而言，南軒的確有「隨朱子腳跟轉」之嫌，反不若伯逢之能堅守立場。

綜合以上的討論，就「天地之心」、「以愛言仁」、「萬物與我為一」、「以覺訓仁」這四點來比較朱子與南軒的〈仁說〉，可說在前三點，南軒確能堅守明道、龜山、上蔡所代表的義理方向，唯有在「以覺訓仁」這點上，南軒不免「隨朱子腳跟轉」，而有所鬆動¹⁰⁴。但此一鬆動便意謂南軒未能完全貫徹其立場，而這卻是朱子與湖湘學派的辯論中最具關鍵性的問題。然而，以上的討論至少已為「《南軒文集》中的〈仁說〉確為南軒本人所作」之說提供了有力的內在證據。

版，頁 277)。

¹⁰⁴ 田浩教授在總結朱子與湖湘學派間的辯論時也承認：「由於討論層次的差異，朱熹贏得的一些協議，表面的意義甚於實際。」見田浩：《朱熹的思維世界》，頁 115；參閱 H. C. Tillman: *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*, p. 81.

第四章

劉戡山對朱子理氣論的批判

一、戡山之學的特色

研究宋明儒學的學者通常都承認劉戡山（宗周，1578-1645）在明清儒學的轉型期當中具有特殊的地位，這種地位與其學術性格有關。他們很難不注意到戡山之學呈顯出一種泯除分際、渾合爲一的傾向。其子劉洵撰《劉宗周年譜》，於「崇禎十六年癸未先生六十六歲」下曰：「十二月書〈存疑雜著〉。」並繫之曰：

先生平日所見，一一與先儒牴牾。晚年信筆直書，姑存疑案，仍不越誠意、己未發、氣質義理、無極太極之說。於是斷言之曰：「從來學問只有一個工夫。凡分內分外，分動分靜，說有說無，劈成兩下，總屬支離。」又曰：「夫道，一而已矣。知、行分言，自子思子始；誠、明分言，亦自子思子始；已發、未發分言，亦自子思子始。仁、義分言，自孟子始；心、性分言，亦自孟子始。動靜、有無分言，自周子始。氣質、義理分言，自程子始。存心、致知分言，自朱子始。聞見、德性分言，自陽明子始；頓、漸分言，亦自陽明子始。凡此皆吾夫子所不道也。嗚呼！吾舍仲尼，奚適乎？」¹

¹ 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

在此段文字之後，劉洵又加按語曰：

先儒言道分析者，至先生悉統而一之。先儒心與性對，先生曰「性者，心之性」；性與情對，先生曰「情者，性之情」；心統性情，先生曰「心之性情」；分人欲為人心，天理為道心，先生曰「心只有人心，道心者人心之所以為心」；分性為氣質、義理，先生曰「性只有氣質，義理者氣質之所以為性」；未發為靜，已發為動，先生曰「存發只是一機，動靜只是一理」。推之，存心、致知、聞見、德性之知，莫不歸之於一。然約言之，則曰心之所以為心也。（《全集》，第5冊，頁481）

在這兩段文字中，有顯然不合事實之處，譬如，「德性之知」與「見聞之知」分言，始於張橫渠²，而非王陽明；義理之性與氣質之性分言，亦始於張橫渠³，而非程子。撇開這些細節不論，這兩段話的確道出了戡山之學的特點，而為學者所共見。譬如，勞思光先生便注意到戡山「合『道與器』、『理與氣』、『道心與人心』等等對別概念而為一之特殊觀點」，視之為「劉氏說中之最大特色」，而以「合一觀」名之⁴。牟宗三先生雖不欣賞劉洵的這種說法，認為它「無實義，乃故作驚人之筆之險語」⁵，但也承認「戡

年），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。

² 張載《正蒙·大心篇》云：「見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。」這是「德性之知」與「見聞之知」的區分之所本。

³ 張載《正蒙·誠明篇》云：「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。」自朱子門人以後，「天地之性」亦稱為「義理之性」。

⁴ 勞思光：《中國哲學史》，第三卷下（臺北：三民書局，1981年），頁567。

⁵ 牟宗三：《從陸象山到劉戡山》，《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版公司，2003年），第8冊，頁372（學生版，頁460）。

山好爲緊吸於一起之說」⁶。

進而言之，在這種「合一觀」之中，蕺山之學似乎又呈顯出一種以「形下」統攝「形上」之傾向。蕺山弟子黃宗羲在〈先師蕺山先生文集序〉中便說道：

先儒曰：「未發為性，已發為情。孟子之惻隱、羞惡、辭讓、是非，因所發之情，而見所存之性；因所情之善，而見所性之善。」師以為指情言性，非因情見性也；即心言性，非離心言善也。形而上者謂之道，形而下者謂之器；器在斯道在，離器而道不可見。必若求之惻隱、羞惡、辭讓、是非之前，幾何而不心行路絕，言語道斷？所謂有物先天地者，不為二氏之歸乎？又言性學不明，只為將此理另作一物看，如鐘虛則鳴，妄意別有一物主所以鳴者。夫盈天地間，止有氣質之性，更無義理之性，謂有義理之性不落於氣質者，臧三耳之說也。⁷

他在〈子劉子行狀〉中又指出：

〔……〕縱言之，道理皆從形氣而立，離形無所謂道，離氣無所謂理。天者，萬物之總名，非與物為君也。道者，萬器之總名，非與器為體也。性者，萬形之總名，非與形為偶也。知此，則知道心即人心之本心，義理之性即氣質之本性。（《全集》，第5冊，頁48-49）

蕺山在此也像中國歷代學者一樣，套用《易傳》「形而上者

⁶ 同上書，頁392（學生版，頁483）。

⁷ 沈善洪主編：《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985-1994年），第10冊，頁51-52。

謂之道，形而下者謂之器」的概念架構，將性與情、性與心、道與器、道與形、理與氣、天與物、性與形、道心與人心，義理之性與氣質之性分屬「形上」與「形下」。他所強調的重點總是落在後者，即「形下」的一邊。

不過，筆者在此要特別指出：戴山與中國歷代學者所理解的「形上」、「形下」與現代學者受到西方哲學影響後所理解的「形上」、「形下」不盡相同。在現代漢語裡，「形上」一詞亦作為英文 *metaphysical*（或其他西方語文中的對等字眼）之譯名。在西方哲學裡，*metaphysical* 的意涵很明確，在知識論上意謂「超經驗」，在存有論上意謂「超自然」。在這個脈絡中，「形上」與「形下」之區分等於「超經驗界」與「經驗界」、「超自然界」與「自然界」之區分；兩者之間，涇渭分明，不容混淆。因此，屬於「形上」者，便不可能又屬於「形下」；反之亦然。朱建民曾對比於現代漢語裡受到西方影響的「形上」、「形下」概念，詳細分析張載所理解的「形上」、「形下」。他歸結道：

張載所說的「形而下」即指「耳目所能及者」，其中包括氣聚而有形者、以及氣聚為物者。他所說的「形而上」即指「耳目所不能及者」，其中包括氣散而無形（此中有可象者，亦有不可象者），以及不可象之神。不過，若以西方哲學所說的「形而下」來分別，則氣之各種存在狀態，不論是「物」、「有形」、「無形」，都是本質上可被經驗的。而只有神是本質上不可被經驗的「形而上者」。⁸

這段說明大體也適用於戴山。戴山《論語學案二》云：「形

⁸ 朱建民：《張載思想研究》（臺北：文津出版社，1989年），頁29-30。

而上者謂之道。道不可言，其可言者皆形下者也。」（《全集》，第1冊，頁406）又其〈與〔陸〕以建〉第三書云：「道是形而上者，雖上而不離乎形，形下即形上也。故曰『下學而上達』。下學非只在洒掃應對小節，即未離乎形者皆是，乃形之最易溺處在方寸隱微中，故曰『人心惟危，道心惟微』，即形上、形下之說也。」（《全集》，第3冊，頁622）綜而言之，凡未離乎形，而可以名言來描述者，皆屬「形下」；反之，則屬「形上」。在這個意義下，「形上」與「形下」之界線便不是涇渭分明，一成不變；故同一物可以在不同的脈絡中既屬「形下」，又屬「形上」。例如，同一「心」也，就它「未離乎形」而言，稱為「人心」，屬「形下」；就它為道之體現而言，稱為「道心」，屬「形上」。若不了解這點，我們便很難理解蕺山著作中不時出現的「形下即形上」之類的說法，甚至會懷疑他的思想自相矛盾。在以下的討論中，筆者均依此義來使用「形上」、「形下」二詞。

二、蕺山之學非「氣本論」

由於蕺山之學具有上述以「形下」統攝「形上」之特點，過去中國大陸的學者往往將其思想歸結為一種唯物論的（或帶有唯物論色彩的）「氣本論」或「氣一元論」。譬如，在侯外廬等人合編的《宋明理學史》中，張載被視為北宋「元氣本體論」的代表，程、朱被視為「理本體論」的代表，蕺山則是「繼承發展了張載的『氣』為宇宙本體的觀點，形成了自己頗有特點的『離氣無理』的理氣論和與此相聯繫的『道不離器』的道器論」⁹。就此而言，

⁹ 侯外廬等編：《宋明理學史》（北京：人民出版社，1984年），下冊，頁611。

大陸學者往往在思想史上將蕺山之學定位為明末清初「早期啓蒙思想的先驅」¹⁰。在唯物論的觀點之下，張載、羅欽順、王廷相、劉蕺山、黃宗羲、陳確、顏元、王夫之、戴震等人形成一個「氣學」的譜系，與陸、王「心學」和程、朱「理學」並列。在八十年代末以前，上述的觀點在大陸學界基本上未受到質疑。近十年來，由於大陸學界與外界的頻繁交流，詮釋觀點日趨於多元；但大體而言，上述的觀點仍為主流¹¹。有意思的是，這種觀點在臺灣學界也引起了回響，最近的例子是劉又銘的《理在氣中——羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》（臺北：五南圖書出版公司，2000年）一書。劉又銘雖反對將「氣本論」視為唯物論，但卻試圖證明氣本論是理學與心學之外的一個獨立的系統（參閱該書〈緒論〉）。

將蕺山之學歸入「氣本論」，似乎可以在蕺山本人的說法中得到證實。例如，他在〈聖學宗要〉論周敦頤〈太極圖說〉曰：

類似的說法亦見衷爾鉅：《蕺山學派哲學思想》（濟南：山東教育出版社，1993年），頁131；程梅花：〈劉宗周的意本論及其儒學特質〉，《阜陽師院學報》（哲社版），1994年第2期（總第50期），頁15；王鳳賢：〈論劉宗周對理學傳統觀念的修正〉，《孔子研究》，1991年第2期（總第22期），頁103。

¹⁰ 侯外廬等編：《宋明理學史》，下冊，頁641。類似的說法亦見張豈之：〈論劉蕺山學派思想的若干問題〉，《西北大學學報》（社會科學版），1980年第4期（1980年11月），頁19；鮑博：〈簡論劉宗周的心性思想〉，《孔子研究》，1988年第4期（1988年12月25日），頁111。

¹¹ 馮友蘭在其《中國哲學史新編》（臺北：藍燈文化事業公司，1991年）第五冊討論「宋明道學」時依然沿用「心學」、「理學」、「氣學」的說法，譬如他說：「張載和二程都是道學的奠基人，但他們的哲學思想又各不相同。他們代表道學中的三個主要派別。程顥代表道學中心學的一派。程頤代表道學中理學的一派。心學和理學是傳統的名詞，如果以這兩個名詞為例，立一個新名詞，那就可以說張載的一派是氣學。心學和理學是道學中的唯心主義，氣學是道學中的唯物主義。」（頁135）可見這種觀點影響之深遠。

(1)「一陰一陽之謂道」，即太極也。天地之間，一氣而已，非有理而後有氣，乃氣立而理因之寓也。就形下之中而指其形而上者，不得不推高一層以立至尊之位，故謂之太極；而實本無太極之可言，所謂「無極而太極」也。使實有是太極之理，為此氣從出之母，則亦一物而已，又何以生生不息，妙萬物而無窮乎？（《全集》，第2冊，頁268）¹²

又如其〈學言中〉云：

(2) 盈天地間，一氣而已矣。有氣斯有數，有數斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有性，有性斯有道。故道，其後起也；而求道者輒求之未始有氣之先，以為道生氣。則道亦何物也，而能遂生氣乎？宋儒之言曰：「道不離陰陽，亦不倚陰陽。」則必立於不離不倚之中，而又超於不離不倚之外，所謂「離四句，絕百非」也，幾何而不墮於佛氏之見乎？或曰：「虛生氣。」夫虛即氣也，何生之有？吾溯之未始有氣之先，亦無往而非氣也。當其屈也，自無而之有，有而未始有；及其伸也，自有而之無，無而未始無也。非有非無之間，而即有即無，是謂太虛，而又表而尊之曰太極。（《全集》，第2冊，頁480）

再如其〈原性〉云：

(3) 盈天地間，一氣而已矣。氣聚而有形，形載而有質，質具而有體，體列而有官，官呈而性著焉，於是有仁義禮

¹² 本章引述蕺山較長的文字時，均依序加以編號，以便於討論。但同一引文引述兩次時，仍採用原先的編號，以免滋生混淆。

智之名。(《全集》，第2冊，頁328-329)

這些話均帶有宇宙發生學 (cosmogony) 的意涵，經常被引用來證明戴山的「氣本論」立場。但問題是：在戴山的著作中，我們似乎亦能舉出其他的說法，來證明其「心本論」或「理本論」的立場。其實就在上引的〈原性〉一文中，我們便可見到這樣的文字：「夫性，因心而名者也。盈天地間一性也，而在人則專以心言。性者，心之性也。心之所同然者，理也。」(《全集》，第2冊，頁328-329) 我們似乎也可據此說戴山主張「性本論」或「理本論」。其〈與章晉侯問答〉云：「有吾心之始，而天地萬物與之俱始；有吾心之終，而天地萬物與之俱終。」(《全集》，第2冊，頁385-386) 又其〈讀易圖說〉云：「學者苟能讀《易》而見吾心焉，盈天地間皆心也。」(《全集》，第2冊，頁143) 我們似乎又可據此說戴山主張「心本論」。然則，何者才是其真正的立場呢？

面對這些表面相互矛盾的說法，我們不宜輕率地斷定這是出於戴山思想本身的矛盾。因為在哲學文本的詮釋中有一項不待明言的原則，即是：我們應盡可能從統一的觀點來詮釋文本。戴山的著作之所以出現這些狀似矛盾的說法，一方面是由於中國傳統哲學文本的表述方式，另一方面則是由於戴山特有的思維模式。就第一點而言，中國傳統的哲學文獻通常不像一般西方的哲學著作那樣，以明確的系統形式和清晰的概念架構撰成。但這不是說：中國傳統的哲學文獻不具有系統或是概念混亂。相較於西方的哲學文獻，中國傳統哲學文獻所使用的名相與表述方式通常容納更為豐富而多面的意涵，同一名相或表述方式在不同的脈絡中往往有不同的涵義。因此，現代的讀者必須先對這些名相與表述方式加以分析，才能看出其中所隱含的思想系統。但是要有效地

進行這種分析，我們又須對此一文獻的基本思想與系統有通盤的把握，否則不易確定這些名相與表述方式在不同脈絡中的涵義。這便形成所謂「詮釋學的循環」。因此，在詮釋中國傳統的哲學文獻時，最忌孤詞比附，望文生義。第二點則涉及蕺山特有的「合一觀」。由於這種「合一觀」，他喜歡使用循環式的語言，將不同的概念滾在一起說，無論是存有論中的理、氣，心性論中的心、性，還是工夫論中的心、意、知、物，都是如此。這使我們在理解與詮釋蕺山的文字時，倍加困難。大陸學者李振綱對此有極為中肯的評論：

由於理氣論與心性論在蕺山哲學邏輯結構中這種上鉤下連、若即若離的特殊關係，在解讀蕺山文本時常常發現這樣的情況：有時即心性論而言理氣論，有時離心性論而言理氣論，有時在心性論中講理氣道器問題，有時在理氣論中雜糅著心性論內容。如果我們不體貼蕺山為學的良工苦心，就難免會因其理氣論與心性論畫界不清而責備其浮淺和析理不清，也難免會見其心性論上時常懸掛著一個理氣論背影而嘲諷其支離和見道不明。我們明白蕺山的論學背景和學路指向，就會洞明其理氣心性圓融一貫的精神。¹³

由於不明白蕺山文本這種特點，上述將蕺山之學解讀為「氣本論」的大陸學者在面對一些與此種解讀方式顯然相悖的文本時，就不免左支右絀。如果說蕺山在理氣論方面主張「氣本論」，我們要如何解釋蕺山對「誠意」、「慎獨」的重視呢？面對這種明

¹³ 李振綱：〈論蕺山之學的定性與定位〉，《河北大學學報》（哲學社會科學版），第24卷第1期（1999年3月），頁24；亦見其《證人之境——劉宗周哲學的宗旨》（北京：人民出版社，2000年），頁155。

顯的矛盾，張豈之提出如下的解釋：

劉宗周在自然觀上依據張載的觀點，主張氣外無理，可是在人性論方面又和理學相一致。〔……〕在他看來，彷彿世界有兩個本原，一個是氣，由此產生自然界諸事物。另一個是「意」（或「心」），由此產生人性和人類的社會生活。這樣，他的哲學思想就帶有二元論傾向。¹⁴

但是這種解釋很難成立，因為它與蕺山「合一觀」的特殊思路顯然不合。又如鮑博在詮釋蕺山的文本時，一下子說：「他意識到了人的精神活動對於身體感官的依賴性，唯物主義地解釋了人心根源問題。」一下子說：「他只是從構成人的要素（理和氣）來說心，主張二元結構論〔……〕」一下子說：「『盈天地間皆心』與『盈天地間一氣』有可以溝通之處，但難免有二元論的嫌疑。」一下子又說：「他看到了主體與客體的關係，強調主體的能動性，但又用主體來包容客體，誇大了主體的作用，滑向唯心主義。」¹⁵依這種詮釋，蕺山的思想豈非混亂不清、自相矛盾？這是很難讓人接受的結論，因為它太廉價了。

「氣本論」的詮釋還要面對另一個問題，即蕺山主張「理為氣之主宰」之說。〈學言中〉云：

（4）或問：「理為氣之理，乃先儒謂理生氣，何居？」曰：「有是氣，方有是理；無是氣，則理於何麗？但既有是理，則此理尊而無上，遂足以為氣之主宰，氣若其所從出者，非理能生氣也。」（《全集》，第2冊，頁483）

¹⁴ 張豈之：〈論劉蕺山學派思想的若干問題〉，前引書，頁15。

¹⁵ 鮑博：〈簡論劉宗周的心性思想〉，前引書，頁107、108、109。

又〈證學雜解〉之「解十五」曰：

(5)「形而下者謂之氣，形而上者謂之性。故曰：性即氣，氣即性。人性上不可添一物，學者姑就形下處討箇主宰，則形上之理即此而在。」(《全集》，第2冊，頁314)

衷爾鉅似乎也意識到「理為氣之主宰」之說與其「氣本論」的詮釋有所扞格。不過，他卻輕描淡寫地表示：

不可否認，劉宗周在揭示「理生氣」這命題的認識根源中，也一定程度上承認了「理」對氣的「主宰」作用。這一觀點在他思想中當然不是很突出的，不能對此作過份重視。¹⁶

這種說法未免武斷，因為他並未解釋，他根據什麼理由作此論斷。況且這也違背了上述「我們應盡可能從統一的觀點來詮釋文本」的詮釋學原則。

「氣本論」的詮釋之所以很難自圓其說，主要是由於持此論者不了解「氣」這個概念在蕺山思想中的真正涵義。其實，「氣」在蕺山的義理系統中，因脈絡之不同而有不同的涵義。誠如李振綱所言，在蕺山的義理系統中，

氣有形上之氣（生生之本體）與形下之氣（生物之材具），心亦有感性之心與理性之心。形下之氣聚而成形質，構成主體之心的感性的物質血肉之質，形上之氣（或生之理），誠通誠復，構成心之為心的先驗理性本質（性體或意根）。形上之氣乘形下之氣機而流行，性體通過主體之

¹⁶ 衷爾鉅：《蕺山學派哲學思想》，頁129。

心呈現和落實。¹⁷

他進而指出：這種「形上之氣」（或生生之理）「與其說是一種物質性的實體，不如說是一種精神性的存在」¹⁸。另一位大陸學者東方朔（林宏星）也指出：「宗周把氣看作是一種超越的東西，氣即性，性即氣，而性即是理，如是，氣與性、理、心乃可在同一層次上。」¹⁹唐君毅先生在論及戡山所言之喜怒哀樂四情與元亨利貞四氣時，也強調：「此必須人先高看此所謂情與氣，而不先存輕此情氣之見者，乃能真實契入此義。」²⁰這種詮釋等於否定了過去在大陸學術界流行的觀點，即將戡山思想歸結為一種唯物論的（或帶有唯物論色彩的）「氣本論」或「氣一元論」之觀點。筆者認為：這種詮釋掌握了理解戡山之學的關鍵，的確深具卓識。為了為這種詮釋提出佐證，本章擬從一個特殊的問題側面切入，即探討戡山對朱子理氣論的批判。因為戡山在闡明自己的理氣論時，其正面的論述往往採取循環式的語言，名相之間界域不清，致使其涵義難以把握。但是他也不時以朱子的理氣論為對比，加以批評。故從他對朱子理氣論的批判入手，反而更容易襯托出他自己的正面主張。

¹⁷ 李振綱：〈論戡山之學的定性與定位〉，前引書，頁 23；亦見其《證人之境——劉宗周哲學的宗旨》，頁 153。

¹⁸ 李振綱：〈論戡山之學的定性與定位〉，前引書，頁 22；亦見其《證人之境——劉宗周哲學的宗旨》，頁 151。

¹⁹ 東方朔：《劉宗周評傳》（上海：上海人民出版社，1998 年），頁 100-101。

²⁰ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（《唐君毅全集》卷 17；臺北：臺灣學生書局，1991 年），頁 479。

三、朱子論理氣關係

在探討蕺山對朱子理氣論的批判之前，我們有必要先對朱子的理氣論略加說明。迄今為止的相關研究已顯示：在宋明儒學之中，朱子的理氣論最具有二元論的色彩，而這要歸因於朱子本人分解性的思維方式。關於朱子思想中的理氣關係，前人所論既精且詳，本書毋須續貂。依筆者之見，在眾多詮釋當中，牟宗三先生「不離不雜」之斷語最能得其旨²¹。朱子在答劉叔文的兩封書信中扼要地說明了理、氣之間這種「不離不雜」的關係。其第一書云：

所謂理與氣，此決是二物。但在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處；然不害二物之各為一物也。若在理上看，則未有物而已有物之理；然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。²²

其第二書云：

須知未有此氣，已有此性；氣有不存，性卻常在。雖其方在氣中，然氣自氣，性自性，亦自不相夾雜。²³

在朱子的義理系統中，性即是理，故第二書所論的性、氣關係即

²¹ 參閱牟宗三：《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》，第7冊，頁541-574（正中版，頁486-516）。亦參閱劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1995年增訂三版），頁274-283。

²² 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5冊，卷46，頁2095。

²³ 同上註。

是第一書所論的理、氣關係。依此，朱子係從兩個觀點去說明理、氣關係，即一方面「在理上看」，一方面「在物上看」。所謂「在理上看」，是說就理論或概念而言；所謂「在物上看」，是就現實的存在而言。

首先，就理論或概念而言，理與氣是截然不同的，兩者不可相互化約，所謂「氣自氣，性自性，亦自不相夾雜」。這是存有論的區分，由此而言理、氣之「不雜」。這種區分包含兩層意涵：一是「理先氣後」，二是「理爲但理」。所謂「未有物而已有物之理」與「未有此氣，已有此性；氣有不存，性卻常在」，即涵「理先氣後」之義。「理先氣後」是朱子自己的說法。《朱子語類》卷一有如下的一段文字：

問：「有是理便有是氣，似不可分先後？」曰：「要之，也先有理。只不可說是今日有是理，明日卻有是氣；也須有先後。且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裡。」²⁴

類似的話頭在《朱子語類》卷一還有不少²⁵，此處僅舉其一，以概其餘。由這段文字可知，此處所謂的「先後」，並非就時間的次序而言，而是就存有的次序而言。在現實的存在物當中，理與氣是同時存在的，並無時間上的先後可言。但就存有結構而言，理對於氣卻有優先性，而爲其超越的根據。然而這種與氣分離的理，只是「但理」（「但有其理而已」），亦即抽象的存有，而非現實的存在。由於理是抽象的，故不能活動；能活動的是氣²⁶。借用

²⁴ 《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），第1冊，卷1，頁4。

²⁵ 參閱同上註，頁1-4。

²⁶ 《朱子語類》云：「蓋氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。〔……〕且如天地間人物、草木、鳥獸，其生也，莫不有種，定不會無種子白地生出

牟宗三先生慣用的說法，朱子的「理」是「只存有而不活動」²⁷。是故，朱子在闡明理、氣在理論或概念上「不雜」之同時，往往又從現實存在的層面強調理、氣之「不離」，所謂「在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處」。換言之，現實的存在物必須由理、氣二者共同組成，所謂「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理」²⁸。沒有理，氣即無其存在依據（ratio essendi）；沒有氣，理只是抽象的，而無現實性。我們必須同時從這兩方面去理解朱子思想中的理、氣關係，才能得其全貌。

由此便產生一個問題：朱子的理氣論究竟是一元論還是二元論？劉述先先生曾撰有〈朱熹的思想究竟是一元論或是二元論？〉一文²⁹，來回答這個問題。他的結論是：「由形上構成的角度看，朱熹是二元論，由功能實踐的角度看，朱熹是一元論；兩方面融為一體，才能夠把握到朱熹思想的全貌。」³⁰其實，借用「一元論」或「二元論」這類的西方概念來說明朱子的理氣論，只是一種方便的說法，未必完全符合西方哲學的理論脈絡。劉先生也承認：朱子理、氣二元、不離不雜的思想與西方典型的二元

一箇物事，這箇都是氣。若理，則只是箇潔淨空闊底世界，無形迹，他卻不會造作；氣則能醞釀、凝聚生物也。」（同上註，頁3）

²⁷ 大陸學者向世陵曾撰〈宋明理學之分系——牟宗三宋明理學「三系說」評說〉，試圖為牟先生此一論斷翻案；但依筆者之見，其翻案並不成功。此文刊於鄭家棟、葉海煙主編：《新儒家評論》，第2輯（北京：中國廣播電視出版社，1995年），頁83-110。

²⁸ 《朱子語類》，第1冊，卷1，頁2。

²⁹ 此文原刊於中央研究院《中國文哲研究集刊》，創刊號（1991年3月），頁181-198；後收入其《朱子哲學思想的發展與完成》，頁639-662。以下引用此文時，主要根據《朱子哲學思想的發展與完成》之頁碼，而以括號將《中國文哲研究集刊》之頁碼附於其後。

³⁰ 劉述先：〈朱熹的思想究竟是一元論或是二元論？〉，頁639（181）。

論思想(如柏拉圖、笛卡兒的哲學思想)有完全不同的理論效果。他以笛卡兒的心物二元論為例，說明其論斷的理由：

事實上只要心物各有不同屬性，彼此不能化約，就可以說他是二元論的思想。這樣看來，顯然沒有充分的理由不許我們稱朱子是二元論的思想。但在實踐功能的層次上，笛卡兒仍然堅持二元論的立場，以致心物的交感成為問題。這種二元論是中國傳統之中所缺乏的東西。中國思想從來沒有在心與身、知與行、理論與實踐之間劃下一道鴻溝。朱子也一樣要講一貫之道，故由實踐功能的角度看，也不妨可以說他是一元論。³¹

然而，對於戡山而言，這種形上理論二元、實踐功能一元的情況是不可思議的。他批評朱子理氣論的二元傾向，正是因為它會導致工夫的支離，使工夫失去著落。其〈《中庸》首章說〉便針對「後之解者」，批評其心性論及工夫論：

(6) 須知性只是氣質之性，而義理者，氣質之本然，乃所以為性也。心只是人心，而道者，人之所當然，乃所以為心也。人心、道心，只是一心；氣質、義理，只是一性。識得心一、性一，則工夫亦一。靜存之外，更無動察；主敬之外，更無窮理。其究也，工夫與本體亦一。此慎獨之說，而後之解者往往失之。(《全集》，第2冊，頁353)

這段話顯然主要是針對朱子而發。因為在心性論方面，朱子區分「道心」與「人心」、「天地之性」(即「義理之性」)與「氣質之

³¹ 同上註，頁648(188-189)。

性」，在工夫論方面，則區分「靜存」與「動察」³²、「主敬」與「窮理」³³。在蕺山看來，心性論之合一與工夫論之合一是互為條件的，不可能存在心性論上二元而工夫論上一元的情況；用他自己的話來說，即本體與工夫為一。

綜觀整個蕺山之學，其結穴之處在於以慎獨誠意之學為核心的工夫論。唯有透過這個角度，我們才能理解其心性論。至於其理氣論，誠如李振綱所言，是「從屬於心性論」，「是為其心性論作注腳」³⁴。唯有把握住此一思想背景，我們才能正確理解蕺山對朱子理氣論的批判。

四、劉蕺山對宋儒理氣觀的繼承與批判

如筆者在第一節所指出，大陸學者過去將蕺山的理氣論歸入「氣本論」，主要是根據蕺山本人一些帶有宇宙發生學意涵的文字。但我們須注意：這些文字主要是針對朱子「理先氣後」之說而提出的反命題，我們切不可脫離這個脈絡，孤立地解讀其意

³² 「靜存、動察」是朱子關聯著中和問題而提出的工夫論，蕺山以此四字概括之。朱子〈答張欽夫〉之十八云：「未發之前是敬也，固已主乎存養之時；已發之際是敬也，又常行於省察之間。」又云：「靜之不能無養，猶動之不可不察也。」（《朱子文集》，第5冊，卷32，頁1273及1275）可見朱子以「動靜」來理解「已發未發」。

³³ 「主敬」或曰「居敬」、「持敬」。《朱子語類》云：「學者工夫，唯在居敬、窮理二事。此二事互相發。能窮理，則居敬工夫日益進；能居敬，則窮理工夫日益密。譬如人之兩足，左足行，則右足止；右足行，則左足止。又如一物懸空中，右抑則左昂，左抑則右昂，其實只是一事。」（第1冊，卷9，頁150）

³⁴ 李振綱：〈論蕺山之學的定性與定位〉，前引書，頁23；亦見其《證人之境——劉宗周哲學的宗旨》，頁154。

指。筆者在此不避重複，再舉引文（2）加以分析。其文曰：

（2）盈天地間，一氣而已矣。有氣斯有數，有數斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有性，有性斯有道。故道，其後起也；而求道者輒求之未始有氣之先，以為道生氣。則道亦何物也，而能遂生氣乎？宋儒之言曰：「道不離陰陽，亦不倚陰陽。」則必立於不離不倚之中，而又超於不離不倚之外，所謂「離四句，絕百非」也，幾何而不墮於佛氏之見乎？或曰：「虛生氣。」夫虛即氣也，何生之有？吾溯之未始有氣之先，亦無往而非氣也。當其屈也，自無而之有，有而未始有；及其伸也，自有而之無，無而未始無也。非有非無之間，而即有即無，是謂太虛，而又表而尊之曰太極。《學言中》，《全集》，第2冊，頁480）

此處所引的「道不離陰陽，亦不倚陰陽」一語，顯然是朱子之說。朱子解周敦頤〈太極圖〉曰：「○此所謂無極而太極也，所以動而陽、靜而陰之本體也。然非有以離乎陰陽也，即陰陽而指其本體，不雜乎陰陽而為言耳。」³⁵太極即道，不離乎陰陽，亦不雜乎陰陽；此即上一節所說「理氣不離不雜」之義。「道生氣」也是朱子之說。朱子嘗云：「有是理，後生是氣。」³⁶又云：「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。」³⁷在朱子，道即是理，故「理生氣」即是「道生氣」。然在朱子的系統中，此「生」字不可理解為「生發」之義，而當如劉述先先生所言：「『理生氣』

³⁵ 陳克明點校：《周敦頤集》（北京：中華書局，1990年），頁1。

³⁶ 《朱子語類》，第1冊，卷1，頁2。

³⁷ 同上書，第1冊，卷4，頁71。

在他的思想框架之內只能理解為，在超越的（生）理的規定之下，必定有氣，才有具體實現之可能。故『理生氣』只是虛生，『氣生物』才是實生，兩個『生』字斷不可混為一談。³⁸質言之，朱子的「理生氣」之說即是上一節所說「理先氣後」之義。然正因為「理生氣」的表述方式使用宇宙發生論的語言來凸顯「理」在存有論上的優先性，故蕺山亦使用宇宙發生論的語言來否定「理」的優先性，而使人誤以為蕺山主張「氣本論」。固然「盈天地間，一氣而已矣」句中的「氣」字係指形下之氣，接下來的「有氣斯有數，有數斯有象，有象斯有名，有名斯有物」也是形下界的生發變化，但「有物斯有性，有性斯有道」卻是在形下之中點出其形上依據。所以，「有氣斯有數，有數斯有象，有象斯有名，有名斯有物」與「有物斯有性，有性斯有道」這兩個序列中的「斯有」一詞並非同義：前者意謂宇宙發生論中的「生發」，後者意謂存有論中的「依據」。蕺山此語的重點不在前者，而在後者。換言之，他藉此反對朱子在存有學的意義下賦予理一種可以離氣而獨立的超越性，而朱子係以「理先氣後」或「理生氣」來表達理的這種超越性。

不過，蕺山將朱子以「不離不雜」（不離不倚）來說明理氣關係的表述方式與佛教藉遮詮（所謂「離四句，絕百非」）來說明空理的表述方式視為同類，卻是有問題的。因為對佛教而言，所謂「四句」（有、無、亦有亦無、非有非無）或「百非」（百種否定詞），都是為議論與判斷而方便施設的假名，而空理卻是超越這些假名，而無法憑藉言語、概念去把握的。所以，要如實把

³⁸ 劉述先：〈朱熹的思想究竟是一元論或是二元論？〉，前引書，頁 648（188-189）。

握空理，就必須「離四句，絕百非」。但一則朱子的「理」卻非空理。再則朱子「不離不雜」的說法在表面上雖類似於佛教空宗常使用的遮詮句，如「不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不去」，但究其實質，它並非遮詮句。所謂「理氣不離不雜」是說：理與氣在理論或概念上有區別，但在現實存在上又不可分離。這種關係完全可以憑藉言語、概念去理解，毋須「離四句，絕百非」。然而，撇開這層誤解，而揆戢山之意，他所要表達的真正意思當是：朱子的「理」是抽象的「但理」，本身不能活動，就此而言，它無異於佛教的「空理」。

在接下來的文字中，戢山反對「虛生氣」之說，而主張「虛即氣」。這顯然脫胎於張橫渠的《正蒙》。《正蒙·太和篇》云：「知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二，顧聚散、出入、形不形，能推本所從來，則深於《易》者也。若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏『有生於無』自然之論，不識所謂有無混一之常。」在橫渠，「虛空即氣」之「虛空」即指「太虛」，故「虛空即氣」即《正蒙·太和篇》所云「太虛即氣」。戢山在此即藉橫渠的「太虛」來說「虛」字，且將「太虛」等同於「太極」。又戢山形容氣之運化，「當其屈也，自無而之有，有而未始有；及其伸也，自有而之無，無而未始無也。非有非無之間，而即有即無」，即是橫渠所謂「有無通一無二」之義。蓋《正蒙·太和篇》云：「氣聚則離明得施而有形，氣不聚則離明不得施而無形。方其聚也，安得不謂之客〔「客」字在《易說》中作「有」〕？方其散也，安得遽謂之無？」在此，「離明」意謂「目之明」，蓋《易·說卦傳》云：「離爲目。」故「離明得施」當如

朱子所解，意謂「目得而見」³⁹。目得而見，即為有形；目不得而見，即為無形。當氣凝聚時，目得見而有形，豈能不謂之「客」？「客」即同篇所言之「客形」，意謂暫時寄寓之形。此形既為暫時寄寓，亦可化為無。（若此句以「有」字代「客」字，則此「有」亦是暫時為有，終必化為無。）當氣離散時，目不得見而無形；然無形只是暫失其寄寓之形，豈能遽謂之「無」？

橫渠「太虛即氣」之說，究竟要如何理解，歷來頗有爭議。此言可解作「太虛便是氣」，亦可解作同篇所言之「太虛不能無氣」。依前解，則太虛屬氣；依後解，則太虛超越於氣（雖亦妙運於氣）。就本書的目的而言，我們毋須涉及此一爭議⁴⁰；因為中國古人往往借用前人之說來陳述己見，故蕺山「虛即氣」之說未必即等同於於橫渠「太虛即氣」之說。今蕺山云：「吾溯之未始有氣之先，亦無往而非氣也。」文中的兩個「氣」字所指不同：第一個「氣」字即上文「盈天地間，一氣而已矣」句中的「氣」字，為形下之氣；第二個「氣」字則是與太虛（即太極）相即的氣，為形上之氣。接下來形容氣之屈伸的文字，是就後者而言；故「虛即氣」之「氣」顯然也是就後者而言。橫渠以氣之聚散說有無之通一無二，與蕺山以氣之屈伸說有無之相即不二，其義一也。

但在朱子，理、氣二者分屬形上與形下，界限分明，不容混淆。故他無法理解橫渠「太虛即氣」之說。《語類》中載有兩則他回答弟子的話，一則曰：「〔鄭可學〕問：『橫渠云：太虛即氣。」

³⁹ 《朱子語類》，第7冊，卷99，頁2534；參閱朱建民：《張載思想研究》，頁88-90，註4。

⁴⁰ 相關的爭論請參閱朱建民：《張載思想研究》，頁59-75及139-162。

太虛何所指？」曰：『他亦指理，但說得不分曉。』」另一則曰：「〔金去僞〕問『太虛不能無氣』一段。曰：『此難理會。若看，又走作去裏。』」⁴¹在朱子看來，「太虛」當指理，屬形上界；今橫渠說「太虛即氣」，係混淆形上與形下之界限，而踰越了軌度（「走作」）。

但是對蕺山而言，氣未必屬於形下界。故他承認有「形上之氣」，而稱之為「元氣」。其〈與王右仲問答〉云：「元氣種於先天，而流貫於臟腑四肢，終不得指臟腑四肢即是元氣。」（《全集》，第2冊，頁388）臟腑四肢當屬於構成物質血肉之質的「形下之氣」；元氣既與之有別，而出於天（「種於先天」），則它必為形上之氣。他將孟子的「浩然之氣」也理解為「元氣」，如其〈養氣說〉云：「浩然之氣即天地生生之氣，人得之為元氣而效靈於心，則清虛不滓，卷舒動靜，惟時之適，不見其所為浩然者。」（《全集》，第2冊，頁368）又〈學言中〉云：「心體渾然至善。以其氣而言，謂之虛；以其理而言，謂之無。」由此可知，蕺山是就渾然至善的心體說「虛即氣」。然則，此「氣」非形下之屬，殆可斷言。〈學言中〉又云：「一性也，自理而言，則曰仁義禮智；自氣而言，則曰喜怒哀樂。一理也，自性而言，則曰仁義禮智；自心而言，則曰喜怒哀樂。」（《全集》，第2冊，頁460）在此，蕺山將心、性、理、氣滾在一起說，且將孟子所言之「仁義禮智」與《中庸》所言之「喜怒哀樂」相提並論，則「氣」與「喜怒哀樂」也一起提升到形上的層面。所以他接著說：「喜怒哀樂即天命之性，非未發以來別有天命之性也。」（同上）又〈易衍〉云：「喜怒哀樂即仁義禮智之別名。以氣而言，曰『喜怒哀樂』；以

⁴¹ 兩段問答俱見《朱子語類》，第7冊，卷99，頁2534。

理而言，曰『仁義禮智』是也。理非氣不著，故《中庸》以四者指性體。」（《全集》，第2冊，頁160）換言之，「喜怒哀樂」與「仁義禮智」分別代表性體之兩面，前者以氣言，後者以理言。故喜怒哀樂之氣必然連同仁義理智之理，屬於形上界而具有超越性。

蕺山承認具有超越性的形上之氣，還可證諸他將《中庸》所言之「喜怒哀樂」與《禮記·禮運》所言之「喜怒哀懼愛惡欲」七情嚴加區別。〈學言上〉云：

（7）喜怒哀樂，雖錯綜其文，實以氣序而言。至毅為七情，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。（《全集》，第2冊，頁468-469）

爲了避免混淆，蕺山將喜怒哀樂稱爲「四氣」⁴²或「四德」⁴³，而

⁴² 〈讀易圖說〉云：「人有四氣，喜怒哀樂，中和出焉。」（《全集》，第2冊，頁154）又〈易衍〉云：「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。」（《全集》，第2冊，頁161-162）又〈問答〉云：「質疑云：『喜怒哀樂，指四氣而言，有所未解。〔……〕』」（《全集》，第2冊，頁405）又〈學言中〉云：「人有四德，運爲喜怒哀樂四氣〔……〕」（《全集》，第2冊，頁495）

⁴³ 〈學言中〉云：「《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，即性之德也。」（《全集》，第2冊，頁488）又云：「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。又四德相爲表裏，生中有克，克中有生，發中有藏，藏中有發。」（《全集》，第2冊，頁496）

非「四情」。他在此以「氣序」言喜怒哀樂。所謂「氣序」，即氣之感通的歷程。依蕺山之見，四氣與七情有本質上的分別：前者出於天，非「人力可施」；後者是「性情之變，離乎天而出乎人」，即由於外物之誘而引發。換言之，喜怒哀樂即是性體本身，但就其活動（感通）而言喜怒哀樂。由蕺山對《中庸》首章的詮釋，我們可看出他與朱子之間的歧異，並反顯出蕺山之學的特色。又蕺山〈讀易圖說〉云：

（8）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？（《全集》，第2冊，頁154）

此處所言之「後儒」係指朱子，因為朱子詮釋《中庸》首章，的確是依其理氣二分、性情二分的義理間架，以未發為性，已發為情，且以喜怒哀樂屬情⁴⁴。這樣一來，喜怒哀樂即與七情落在同一層面，同屬於氣。但蕺山反對這種看法。依他的理解，喜怒哀樂固可說是氣，但此「氣」在本質上不同於因外物之誘而引發的七情。它是一種與理相為表裡的「氣」，且由於它與理相為表裡，它通於已發、未發。當它未發時，它是「中氣」⁴⁵；當它已發時，則表現為喜怒哀樂之象。至於七情，蕺山稱之為「欲」，視之為必須遏抑的對象，所以說：「君子存理遏欲之功，正用之於此。」屬於形下界的「七情」既是必須遏抑的對象，這便反顯出與理相

⁴⁴ 朱子《中庸章句》云：「喜怒哀樂，情也；其未發，則性也。」

⁴⁵ 〈學言上〉云：「喜怒哀樂，當其未發，只是一箇中氣，言不毗於陽，不毗於陰也。」（《全集》，第2冊，頁465）

爲表裡的「四氣」當屬形上之氣。

五、對「情欲解放」論述之商榷

以上「四氣」與「七情」之區分可以澄清關於蕺山「理氣合一」之說的一種誤解，即是認爲此說必然否定天理與人欲之對立，因而衍生出「情欲解放」的啓蒙思想。這是在大陸學界頗爲流行的觀點，此處僅舉葛榮晉與王育濟的說法爲例。葛榮晉在〈晚明王學的分化與氣學的發展〉一文中指出：晚明王學分化出一個陣營，由「心學」向「氣學」轉化，而此一轉化過程開啓於蔣信（1483-1559）、王道（1487-1547），經唐鶴徵（1538-1619）、楊東明（1548-1624），而完成於劉蕺山、黃宗羲（1610-1695）⁴⁶。他將此一氣學思潮與王學的基本分歧點歸納爲三點：一、在天道觀上，主張氣本論；二、在心性論上，主張心性合一或「氣質之性即義理之性」，反對心性爲二或分性爲二；三、在天理、人欲問題上，肯定人欲的合理性，反對「存天理，滅人欲」的思想⁴⁷。王育濟在其《天理與人欲》（濟南：齊魯書社，1992年）一書中以天理與人欲之關係爲主軸，將宋明儒學的發展分爲三個階段，即由「理欲對立觀」發展爲「以欲爲本的理欲統一觀」，再發展爲「以欲爲本的理欲辯證統一觀」。他以程、朱、陸、王爲「理欲對立觀」之代表，以王夫之（1619-1692）、戴震（1724-1777）爲「以欲爲本的理欲辯證統一觀」之代表。居於其間的「以欲爲

⁴⁶ 宗志罡編：《明代思想與中國文化》（合肥：安徽人民出版社，1994年），頁114。

⁴⁷ 同上註，頁130-131。

本的理欲統一觀」則分為兩支：一支是在心學中發展出來的，包括王畿（1498-1583）、王艮（1483-1541）、何心隱（1517-1579）、李贄（1527-1602）、劉戡山、陳確（1604-1677）；另一支是在理學與氣學中發展出來的，包括羅欽順（1465-1547）、王廷相（1474-1544）、吳廷翰（1490-1559）。王育濟在此將戡山與主張「心不能以無欲也」⁴⁸的何心隱和主張「夫私者，人之心也」⁴⁹的李贄歸入同一系譜。

然而，在面對戡山之學時，大陸學者的這套「情欲解放」論述卻很難自圓其說。因為如上所述，戡山明白地主張「存理遏欲」。尤有進者，任何人只要好好讀過戡山的《人譜》，了解他對於過惡的細緻分析及其嚴格的克治之道⁵⁰，實在很難將他與何心隱、李贄等人同視為所謂「情欲解放思潮」的先驅。學者大體承認：晚明儒學經歷了一種思想方向的轉型，即強調「超越」與「世俗」之融合；但這種轉型是否可以概括為「情欲解放」，筆者卻深感懷疑。王汎森在其〈明末清初的一種嚴格的道德主義〉一文中便注意到在晚明儒學的這種轉型中有兩個不同的方向。他在文中指出：

認識到人性的理想狀態不應割棄世俗，並不必然表示在道德實踐上可以隨波而流。有些思想家雖然承認人性的理想

⁴⁸ 何心隱：〈辯無欲〉，見容肇祖整理：《何心隱集》（北京：中華書局，1960年），頁42。

⁴⁹ 李贄：〈德業儒臣後論〉，見張建業主編：《李贄文集》（北京：社會科學文獻出版社，2000年），第3卷，《藏書·下》，卷32，頁626。

⁵⁰ 參閱拙作〈劉戡山論惡之根源〉及何俊的〈劉宗周的改過思想〉，此文均收入鍾彩鈞編：《劉戡山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998年）。

狀態「是」什麼時應該有所變化，但在「應該」的層面上，卻仍努力找出一種辦法以維持道德嚴格性。也就是在這個關鍵點上，產生了分歧。有一種是傾向於佚蕩而不可挽救，有一種是仍想在這種自然人性論的前提下，堅持道德標準，而且這種要求，在明清改朝換代之後，隨著知識份子深重的負疚感而更趨嚴格。⁵¹

所謂「傾向於佚蕩而不可挽救」，即是蕺山在其〈證學雜解·解二十五〉所說：「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」（《全集》，第2冊，頁325），是指包括何心隱、李贄在內的泰州學派。此派之流弊，正如朱子所言，是「認欲爲理」⁵²，或者如羅洪先（1504-1564）所言，是「以任情爲率性」⁵³。至於「堅持道德標準」的一支，王汎森特別舉出陳確、王夫之與顏元（1635-1704），作爲「自然人性論與道德嚴格主義並存」之例證⁵⁴。他並且意有所指地寫道：

過去，常有學者只是就思想家若干著作摘抄一些對欲或情加以肯定的段落，而將之描述成解放的思想家，但如果深入了解他們全部著作及生活風貌，卻常發現大不然，許多持自然人性論的思想家其實是非常嚴格的道德主義者。⁵⁵

這種批評完全適用於上述大陸學者的「情欲解放」論述。接著，

⁵¹ 郝延平、魏秀梅編：《近世中國之傳統與蛻變——劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1998年），頁69-70。

⁵² 《朱子文集》，第7冊，卷67，頁3392，〈仁說〉。

⁵³ 《文淵閣四庫全書》（臺灣商務印書館影印本，1986年），第1275冊，《念菴文集》，卷3，頁67下，〈寄葉綱齋〉。

⁵⁴ 郝延平、魏秀梅編：《近世中國之傳統與蛻變》，頁75-80。

⁵⁵ 同上書，頁70，註1。

王汎森指出：這種「道德嚴格主義」的來源之一便是「心一元論」，並以蕺山為代表。⁵⁶

王汎森看出「情欲解放」論述之不盡然合乎事實，的確具有洞識。但是他將蕺山與陳確、王夫之、顏元同歸入「自然人性論」之列，卻令人有「只知其一，不知其二」之憾。所謂「自然人性論」，當是指以「氣性」為本而否定人性之超越面的觀點。在倫理學上，它以人性之「實然」來規定道德之「應然」。這種觀點是一種內在論的觀點，它必然會否定任何形式的超越性（包括人性論與倫理學中的超越性）。就此而言，陳確與顏元、甚至戴震均可歸入此列；但王夫之是否可歸入此列，則大有問題。不過，可以確定的是：蕺山的人性論決非「自然人性論」。因為當他峻別「四氣」與「七情」，並主張「存理遏欲」時，無異承認了理對於欲的超越性。

劉述先先生在討論黃宗羲對於蕺山思想的繼承時，也特別指出：明儒自陳白沙而王陽明而劉蕺山，有強烈的「內在一元論」的傾向，尤其到了蕺山，乃發展成一極端型態，而使超越之義完全減煞，而整個脫略於宋明儒學的線索⁵⁷。從思想史的觀點來看，劉先生的說法未嘗無據，因為由劉蕺山而黃宗羲而陳確之發展的確一步步趨向超越性之否定，至陳確則歸於一種「自然人性論」。但這決非蕺山之本意與初衷。因為蕺山在肯定理內在於氣之同時，也保留了理之超越性，故唐君毅先生認為蕺山是「能兼重理

⁵⁶ 同上書，頁 72。

⁵⁷ 劉述先：《黃宗羲心學的定位》（臺北：允晨文化實業公司，1986年），頁 26-29；參閱頁 118-119。

之超越於氣之義與內在於氣之義者」⁵⁸。職是之故，我們與其將蕺山思想稱爲一種「內在一元論」，不如稱之爲一種「超越內在一元論」，更能表達其旨意。

爲了進一步證明蕺山的人性論非「自然人性論」，我們不妨看看〈原學中〉的一段文字：

(9) 自良知之說倡，而人皆知此心此理之可貴，約言之曰：「天下無心外之理。」舉數千年以來晦昧之本心，一朝而恢復之，可謂取日虞淵，洗光咸池，然其於性猶未辨也。予請一言以進之，曰：「天下無心外之性。」惟天下無心外之性，所以天下無心外之理也。惟天下無心外之理，所以天下無心外之學也。而千古心性之統可歸於一，於是天下始有還心之人矣。向之妄意以爲性者，孰知即此心是？而其共指以爲心者，非心也，氣血之屬也。向也以氣血爲心，幾至仇視其心而不可邇；今也以性爲心，又以非心者分之爲血氣之屬，而心之體乃見其至尊而無以尚，且如是其潔淨精微，純粹至善，而一物莫之或撓也。《全集》，第2冊，頁334)

這段話清楚地表明了蕺山在宋明儒學發展中的自我定位及其心性之學的特點。「天下無心外之理」是王陽明的主張，蕺山則進而主張「天下無心外之性」。他說：「向之妄意以爲性者，孰知即此心是？而其共指以爲心者，非心也，氣血之屬也。」這是針對王學而發。蕺山基本上接受「天下無心外之理」此一王學綱領，

⁵⁸ 唐君毅：〈略述劉蕺山誠意之學〉，見其《哲學論集》（《唐君毅全集》卷18；臺北：臺灣學生書局，1991年），頁310。

但針對其可能的流弊加以修正。在他看來，「天下無心外之理」說得太過直接，而遺漏了「性」這個環節。換言之，心、性二者必須同時講。其〈易衍〉云：「夫性，本天者也。心，本人者也。天非人不盡，性非心不體也。」（《全集》，第2冊，頁160）對蕺山而言，心、性是一，但各有側重：就主觀面而言，謂之心，就客觀面而言，謂之性。就內在面而言，謂之心，就超越面而言，謂之性。就自覺面而言，謂之心，就超自覺面而言，謂之性。「天」字即涵客觀性、超越性、超自覺之義；「人」字即涵主觀性、內在性、自覺之義。此客觀、超越之「性」必須透過「心」之自覺始能彰顯體現，故曰「性非心不體」⁵⁹。王陽明本人雖亦如此理解心、性，但其所重在心，而對性不免有所忽略。誠如牟宗三先生所言，

心性之別只是同一實體之主客觀地說之異。象山、陽明、五峰、蕺山皆如此理解也。唯陽明雖亦如此分說性與心兩字眼，然彼與象山同，亦是特重心體、知體，且只就良知說，而且亦是一說便說到極，並不分別地特說性天之尊，

⁵⁹ 關於蕺山思想中的心、性關係，東方朔在其《劉宗周評傳》中有極扼要而清楚的說明：「總體地說，心與性是統一的，心即是性，性即是心，二者並沒有區別。但如果分析地說，心與性或心體與性體還是有所不同的。心或心體其內涵和意義側重於它的主體性或主觀性。說主體或主觀，自然會說到主體的自覺性、能動性和創造性等。另一方面，性或性體側重於它的客觀性，儒家說性體的客觀性從天命、天道一路上來，從『維天之命，於穆不已』處言，所以這客觀性不僅具有普遍性，也還具有超越性。說心體的主觀性是見其內在義，說性體的客觀性是見其超越性。性體的客觀性和超越性總歸需要一個落實和掛搭，否則，便成爲一純形式的客觀而不能具體化、實踐化，這一落實處即在心體的主觀性上。換言之，我們可以透過主觀而能動的心體來了解和把握客觀而超越的性體，或者藉由客觀而超越的性體來肯定主觀而能動的心體。」（頁155-156）

性天只是捎帶著說，終于良知即是性，心體即是天〔……〕此其所以為心學，亦為顯教也。⁶⁰

忽略了「性」，也就無法正視工夫論中「以性定心，以心著性」的雙向關係。這可能會導致兩種後果：一方面，由於忽略了「性須透過心之自覺而體現」之義，「性」可能會成爲一個抽象的掛空之體，而無法具體化，所以說：「向之妄意以爲性者，孰知即此心是？」另一方面，由於忽略了心之客觀依據在於性，心可能成爲純主觀之物，而與情欲無別，同歸於氣血之屬，所以說：「其共指以爲心者，非心也，氣血之屬也。」但是在朱子的系統中，由於心、性分立，心屬氣（儘管是氣之靈），性屬理，則心有可能因私欲之誘而淪爲「人心」，故不足以信賴，所以說：「向也以氣血爲心，幾至仇視其心而不可邇。」

最後，在蕺山自己的系統中，心、性既然爲一，且同歸於形上界，則非心者（如七情）乃落入形下界，而爲血氣之屬，由此反顯出「性」（所謂「心之體」）之超越性，即所謂「性天之尊」，所以說：「今也以性爲心，又以非心者分之爲血氣之屬，而心之體乃見其至尊而無以尚。」接下來的「潔淨精微，純粹至善，而一物莫之或撓也」即是形容「性」之超越性。蕺山正是藉著凸顯「性」的超越性來貞定「心」的方向，藉以矯治泰州學派「以情識爲良知」之流弊。當然，這種超越性屬於當代新儒家所說的「內在超越性」，而非耶教傳統中的「外在超越性」⁶¹。在《人譜》中

⁶⁰ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，《牟宗三先生全集》，第8冊，頁370（學生版，頁457）。

⁶¹ 關於「內在超越性」與「外在超越性」的意涵，請參閱拙作：〈儒家思想中的內在性與超越性〉，收入拙著：《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年），頁129-148；鄭家棟：〈「超越」與「內在超越」

有〈訟過法〉，其文如下：

(10) 一炷香，一盂水，置之淨几，布一蒲團座子於下。方會平旦以後，一躬就座，交趺齊手，屏息正容。正儼威間，鑒臨有赫，呈我宿疚，炳如也。乃進而教之，曰：「爾固儼然人耳，一朝跌足，乃獸乃禽，種種墮落，嗟何及矣！」應曰：「唯唯。」復出十目十手，共指共視，皆作如是言，應曰：「唯唯。」於是方寸兀兀，痛汗微星，赤光發頰，若身親三木者。已乃躍然而奮曰：「是予之罪也夫！」則又教之曰：「莫得姑且供認。」又應曰：「否否。」頃之，一線清明之氣徐徐來，若向太虛然，此心便與太虛同體。乃知從前都是妄緣，妄則非真。一真自若，湛湛澄澄，迎之無來，隨之無去，卻是本來真面目也。(《全集》，第 2 冊，頁 19-20)

這段文字中所表現的超越意識雖立基於內在超越性，但卻有外在超越性的姿態，即所謂「鑒臨有赫」。故相較於耶教徒基於外在超越性所表現的超越意識，蕺山的超越意識在強度及嚴格性方面毫不遜色。這一方面足以反駁大陸學者的「情欲解放」論述，另一方面又可防止將蕺山之學誤解為一種否定超越性的內在論觀點。因此，筆者始終不願將蕺山之學說成一種「內在一元論」，以免使人誤以為蕺山之學完全欠缺超越的面向，因而忽略蕺山與何心隱、李贄、陳確、戴震等人在義理方向上的根本區別。

——牟宗三與康德之間》，中央研究院《中國文哲研究集刊》，第 17 期（2000 年 3 月），頁 339-370。

六、劉蕺山論理氣關係與心之地位

了解了以上的義理背景後，我們便不難理解蕺山的理氣論。我們不妨從蕺山的著作中引述幾段相關的文字，作為進一步討論的依據：

(1)「一陰一陽之謂道」，即太極也。天地之間，一氣而已，非有理而後有氣，乃氣立而理因之寓也。就形下之中而指其形而上者，不得不推高一層以立至尊之位，故謂之太極；而實本無太極之可言，所謂「無極而太極」也。使實有是太極之理，為此氣從出之母，則亦一物而已，又何以生生不息，妙萬物而無窮乎？（〈聖學宗要〉，《全集》，第2冊，頁268）

(11)形而上者謂之道。道不可言，其可言者皆形下者也。雖形下者，而形上者即在其中。故聖人之教莫非下，亦莫非上也，顧學者所聞何如耳！（《論語學案二》，《全集》，第1冊，頁406）

(12)形而下者謂之氣，形而上者謂之性。故曰：性即氣，氣即性。人性上不可添一物，學者姑就形下處討箇主宰，則形上之理即此而在。（〈證學雜解〉之「解十五」，《全集》，第2冊，頁314）

(13)道是形而上者，雖上而不離乎形，形下即形上也。故曰「下學而上達」。下學非只在洒掃應對小節，即未離乎形者皆是，乃形之最易溺處在方寸隱微中，故曰「人心

惟危，道心惟微」，即形上、形下之說也。是故君子即形色以求天性，而致吾戒懼之功焉。（〈與〔陸〕以建〉第三書，《全集》，第3冊，頁622）

以《易傳》「形而上」、「形而下」之區分來說，戴山將「太極」、「道」、「理」、「性」歸於「形而上」，將「氣」歸於「形而下」。在整個宋明儒學中，「太極」、「道」、「理」、「性」這些語詞常出現在不同的脈絡中，但它們所指涉的對象並無不同；在戴山之學中亦然。因此，我們可以用一個「理」字來概括這些語詞，而言理、氣關係。一言以蔽之，理、氣關係即形上與形下之關係。

在這四段引文中，引文（1）說：「天地之間，一氣而已，非有理而後有氣，乃氣立而理因之寓也。」似乎仍涵有「氣本」之義。這段話顯然是針對朱子「理先氣後」說而發。戴山也提出他反對「理先氣後」說的理由：「使實有是太極之理，爲此氣從出之母，則亦一物而已，又何以生生不息，妙萬物而無窮乎？」換言之，如果我們像朱子那樣，假定一個在存有次序上先於氣而有的「理」，則這個「理」必然是個抽象之物，如何能具有生生不息、妙運萬物的力量呢？這說明了戴山之所以經常使用宇宙發生論的語言來強調氣爲宇宙之本原，主要是爲了駁斥這種抽象的「但理」。就戴山的本意來說，他所主張的當非「氣先理後」，而是「理氣相即」，或者引文（13）所說的「形下即形上」。這個「即」字該如何理解呢？筆者曾指出：這個「即」字既非表示邏輯意義的 $A = A$ ，亦不可理解爲象山、陽明就心之自我立法而言「心即理」之「即」，更不同於天臺宗以非分解的、詭譎的方式說「生

死即涅槃，煩惱即菩提，無明即法性」之「即」⁶²。這個「即」字當是意謂「雖形下者，而形上者即在其中」或「就形下之中而指其形而上者」之義；質言之，理並非可以脫離氣而獨立存在的抽象之物（如柏拉圖的「理型」、亞里斯多德的「純形式」），其存在與活動必然關聯著氣。此外，從引文（1）及（12）可以看出：戡山在主張「理氣相即」之同時，也肯定理對於氣的主宰性，而主宰性即涵超越性（當然是內在超越性）。

在引文（13）中還有一個值得注意的說法，即戡山對「人心」、「道心」的解釋。這兩個概念出自偽《古文尚書·大禹謨》「人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中」，特別受到朱子的重視。朱子答門人鄭子上（可學）云：「此心之靈，其覺於理者，道心也；其覺於欲者，人心也。」⁶³《語類》云：「只是這一個心，知覺從耳目之欲上去，便是人心；知覺從義理上去，便是道心。」⁶⁴《文集》卷六十五注《尚書·大禹謨》云：「心者，人之知覺，主於身而應事物者也。指其生於形氣之私者而言，則謂之『人心』；指其發於義理之公者而言，則謂之『道心』。」⁶⁵又其《中庸章句》序）云：

心之虛靈知覺，一而已矣；而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形，故雖上智不能無人心；亦莫不有是性，故雖下愚

⁶² 參閱拙作〈劉戡山論惡之根源〉，見鍾彩鈞編：《劉戡山學術思想論集》，頁11-12。

⁶³ 《朱子文集》，第6冊，卷56，頁2713，〈答鄭子上十〉。

⁶⁴ 《朱子語類》，第5冊，卷78，頁2009。

⁶⁵ 《朱子文集》，第7冊，卷65，頁3284。

不能無道心。二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，則天理之公卒無以勝夫人欲之私矣。精則察夫二者之間而不雜也，一則守其本心之正而不離也。從事於斯，無少間斷，必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉，則危者安，微者著，而動靜云為自無過不及之差矣。

故對朱子而言，「人心」和「道心」只是一心，其區別僅在其所知覺的對象：若它知覺到理，依之而動，便是「道心」；若它知覺到欲，依之而動，便是「人心」。此外，「心」在朱子為「氣之靈」，故無論是「人心」還是「道心」，均屬於氣而歸於形下。

然而，在蕺山，「心」卻可以通於形上與形下。其〈學言下〉云：「人心，言人之心也；道心，言心之道也，心之所以為心也。可存可亡，故曰『危』；幾希神妙，故曰『微』。」（《全集》，第2冊，頁558-559）又引文（6）云：

（6）須知性只是氣質之性，而義理者，氣質之本然，乃所以為性也。心只是人心，而道者，人之所當然，乃所以為心也。人心、道心，只是一心；氣質、義理，只是一性。識得心一、性一，則工夫亦一。靜存之外，更無動察；主敬之外，更無窮理。其究也，工夫與本體亦一。此慎獨之說，而後之解者往往失之。（〈中庸首章說〉，《全集》，第2冊，頁353）

如筆者在本章第二節所說，這段話主要是針對朱子而發，因為朱子在工夫論方面區分「靜存」與「動察」、「主敬」與「窮理」。蕺山認為：朱子在工夫論上的支離可歸因於他在心性論方面對人

心、道心的理解有誤差。蕺山說：「人心、道心，只是一心。」從字面看來，這似乎與朱子所說「心之虛靈知覺，一而已矣」，並無不同。但究其實，兩者實有根本的差異。在朱子，人心、道心是同一主體，為氣之靈，但其所知覺的對象不同，分屬氣與理。而在蕺山，人心、道心是同一主體的兩面，分屬氣與理，故其關係如同氣與理的關係。但蕺山卻是在「理氣相即」的預設下將人心、道心視為一心。人心屬於氣，故可存可亡；道心屬於理，故幾希神妙。然此不礙兩者之為一心，因為心可通於形上、形下。引文（13）說：「下學非只在洒掃應對小節，即未離乎形者皆是，乃形之最易溺處在方寸隱微中，故曰『人心惟危，道心惟微』，即形上、形下之說也。」就「心」（方寸）之「未離乎形」而言，它屬於形下。〈學言上〉即云：「形而上者謂之性，形而下者謂之心。」（《全集》，第2冊，頁458）然心屬形而下，並不表示它只是經驗中的對象。〈原性〉云：

（14）夫心，囿於形者也。「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」上與下，一體而兩分，而性若踞於形骸之表，則已分有常尊矣。故將自其分者而觀之，粲然四端，物物一太極；又將自其合者而觀之，渾然一體，統體一太極。此性之所以為上，而心其形之者與？即形而觀，無不上也；離形而觀，上在何所？懸想而已。（《全集》，第2冊，頁329）

故對蕺山而言，心雖「囿於形」而屬形而下，然無礙於其通於形而上。因為形而上之性必須透過形而下之心始能具體化，故「即形而觀，無不上也」。脫離了心，性只是懸想中的抽象物，其所謂「上」，亦無任何意義可言。故性有常尊，心亦因之而尊；性

屬形上，心亦因之而上。

在《傳習錄》中有一段文字，記載王陽明對於「人心」、「道心」的理解。蕺山對這段文字所下的按語可以幫助我們理解他何以對朱子的說法不滿。陽明之說如下：

〔徐〕愛問：「『道心常為一身之主，而人心每聽命。』以先生精一之訓推之，此語似有弊。」先生曰：「然。心，一也，未雜於人謂之『道心』，雜以人偽謂之『人心』。人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心，初非有二心也。程子謂人心即人欲，道心即天理，語若分析，而意實得之。今日『道心為主，而人心聽命』，是二心也。天理、人欲不並立，安有天理為主，人欲又從而聽命者？」⁶⁶

對於這段文字，蕺山在《陽明傳信錄》中有以下的按語：

(15) 先生說人、道只是一心，極是。然細看來，依舊只是程、朱之見，恐尚有剩義在。孟子曰：「仁，人心也。」人心便只「人心也」之「人心」，道心即是「仁」字。以此思之，是一是二？人心本只是人之心，如何說他是偽心、欲心？敢以質之先生。（《全集》，第4冊，頁66）

陽明論心，係就超越的「本心」而言，此不同於朱子以心為「氣之靈」。陽明說「心，一也」，自然也是就本心而言。「雜以人偽」意謂：為物欲所惑而失去其本然狀態。故本心能維持其本然的狀態，而得其正，即是道心；本心為物欲所惑而放失，而不得其正，即是人心。陽明質問道：朱子既以心之覺於天理者為道心，覺於

⁶⁶ 吳光等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），卷1，〈傳習錄上〉，頁7；標點略有更改。

人欲者爲人心，而天理與人欲不能並存，人心又必須聽命於道心，然則兩者如何能爲統合爲一心？陽明引程子「人心即人欲，道心即天理」之說，出自指伊川所言：「人心私欲，故危殆；道心天理，故精微。」⁶⁷但是筆者實在看不出這種說法與朱子之歧心爲二，有何不同？因爲我們也可援引陽明批評朱子的理由，質問道：天理與人欲（或正心與私欲）既然不能並存，道心與人心如何能爲統合爲一心？然則，陽明又有何理由說「語若分析，而意實得之」？從引文（15）看來，蕺山似乎不認爲伊川與朱子之說有何區別，故統言「程、朱之說」。如上文所述，蕺山論心，是通於形上、形下而言。對他而言，陽明以本心之爲私欲所惑而失其正者爲人心，即是將人心視爲「僞心、欲心」；如此一來，人心便不可能與常尊之性（即道心）通而爲一。故在蕺山看來，陽明之說「依舊只是程、朱之見」。

七、劉蕺山對朱子理氣論的批判

經過以上的討論之後，我們便不難了解蕺山何以要大力批判朱子的理氣論。以下再舉蕺山的四段文字，來說明其批判的要點：

（16）或曰：「天地間先有此理，乃生氣否？」曰：「理只是氣之理，有是氣方有是理，非理能生氣也。但既有是理，則此理尊而無上，遂足以爲氣之主宰，氣若其所從出者。」（《遺編學言》，《全集》，第2冊，頁566）

⁶⁷ 《河南程氏遺書》，卷24，〈伊川先生語十〉，見《二程集》（北京：中華書局，1981年），第1冊，頁312。

(17) 古今性學不明，只是將此理另作一物看，大抵臧三耳之說。佛氏曰：「性，空也。」空與色對，空一物也。老氏曰：「性，玄也。」玄與白對，玄一物也。吾儒曰：「性，理也。」理與氣對，理一物也。佛、老叛理，而吾儒障於理，幾何而勝之？（〈學言中〉，《全集》，第2冊，頁494）

(18) 因思盈天地間，凡道理皆從形器而立，絕不是理生氣也。於人身何獨不然？大《易》「形上」、「形下」之說，截得理氣最分明，而解者往往失之。後儒專喜言「形而上者」，作推高一層之見，而於其所謂「形而下者」，忽即忽離，兩無依據，轉為釋氏所藉口，真所謂開門而揖盜也。至玄門則又徒得其「形而下者」，而竟遺其「形而上者」，所以蔽於長生之說，此道之所以嘗不明也。（〈答劉乾所學憲〉，《全集》，第3冊，頁431）

(19) 夫性，因心而名者也。盈天地間一性也，而在人則專以心言。性者，心之性也。心之所同然者，理也。生而有此理之謂性，非性為心之理也。如謂心但一物而已，得性之理以貯之而後靈，則心之與性，斷然不能為一物矣。吾不知徑寸中，從何處貯得如許性理，如客子之投懷，而不終從吐棄乎？（〈原性〉，《全集》，第2冊，頁328）

引文(16)與引文(4)在意涵上大體相同，一方面反駁朱子「理先氣後」之說，另一方面強調理對於氣具有主宰性。我們必須將這兩面合起來看，才能準確地理解戴山的理氣論，以及他何以反對朱子的理氣論。戴山承認理對於氣具有主宰性，即是承認理之超越性。筆者在第二節已指出：朱子係就存有結構而說「理先氣後」，即承認理對於氣具有優先性，而為其超越的根據。既然他

們二人都承認理之超越性，戡山何以還要批評朱子呢？其主要理由有二：第一、在朱子的理氣論中，理只是抽象的「但理」，非現實的存在，其本身不能活動；第二、朱子主張「性即理」，理（性）與心分屬形上與形下，故理無法透過心而形著。以下我們分別討論之。

第一點理由即是引文（17）所涉及者，其中所說的「吾儒」顯然是指朱子。對戡山而言，朱子正是「將此理另作一物看」；而所謂「理與氣對，理一物也」，也是就朱子的理氣論而言。故戡山將朱子之理比擬為公孫龍「臧三耳」之辯，意謂毫無實義的名言辨析⁶⁸。因此，儘管朱子之理與佛家的空理、道家的玄理在意涵上有所不同，但就其為一抽象的概念構作而言，三者並無二致。引文（18）所說的「後儒」顯然也是指朱子，因為在這段引文中，戡山反駁「理生氣」之說。他說：「後儒專喜言『形而上者』，作推高一層之見，而於其所謂『形而下者』，忽即忽離，兩無依據，轉為釋氏所藉口，真所謂開門而揖盜也。」乃是針對朱子「理氣不離不雜」之說而發。這段話的涵義完全同於引文（2）所言：「宋儒之言曰：『道不離陰陽，亦不倚陰陽。』則必立於不離不倚之中，而又超於不離不倚之外，所謂『離四句，絕百非』也，幾何而不墮於佛氏之見乎？」針對朱子的抽象、掛空之理，戡山主張「性即氣，氣即性」或「形下即形上」，即是藉著將形

⁶⁸ 《孔叢子·公孫龍篇》載有公孫龍子與子高「臧三耳」之辯。《公孫龍子·堅白論》云：「曰：『天下無白，不可以視石；天下無堅，不可以謂石。堅、白、石不相外，藏三可乎？』曰：『有自藏也，非藏而藏也。』」「臧三耳」即「藏三」，「耳」字為語尾助詞。這原是從知識論的角度探討「石」與其「堅」、「白」二屬性之關係，但後人不解其義，而誤傳為詭辯，故戡山引以為喻。關於這場辯論的要點與意義，請參閱牟宗三：《名家與荀子》，《牟宗三先生全集》，第2冊，頁137-164（學生版，頁159-189）。

下之氣上提，使形上之理（性）取得活動義，而不再只是抽象、掛空之理。如此一來，他就打破了朱子學中「形上＝理＝存有 / 形下＝氣＝活動」的二元論預設。但在打通形上、形下之際，戴山並不否定理之超越性，反而強調性天之尊。故誠如東方朔所言，「他〔戴山〕總是將形上之理移至形下之氣來說明，這樣做既不是否認理的『尊而無上』的作用，但卻又突出了形上之理的客觀性，不呈懸空、掛吊。」⁶⁹

引文（19）則涉及第二點理由。就心、性、理之關係而言，戴山將他自己的觀點歸納為：「性者，心之性也。心之所同然者，理也。生而有此理之謂性。」分而言之，心即性，心即理，性即理；綜而言之，則心、性、理打通為一。他將朱子的觀點歸納為：「性為心之理也。」據此可言「性即理」，但不可言「心即理」或「心即性」。「如謂心但一物而已，得性之理以貯之而後靈」係針對朱子而言，因為朱子曾說：「心以性為體，心將性作餡子模樣。蓋心之所以具是理者，以有性故也。」⁷⁰又說：「邵堯夫說：『性者，道之形體；心者，性之郭郭。』此說甚好。蓋道無形體，只性便是道之形體。然若無箇心，卻將性在甚處？須是有箇心，便收拾得這性，發用出來。」⁷¹又說：「心是虛底物，性是裏面穰肚餡草。性之理包在心內，到發時，卻是性底出來。」⁷²這些說法都是將心與性的關係說成一種涵攝關係，朱子經常用「具」或「包」字來形容這種關係，例如：「性則心之所具之理。」⁷³又如：

⁶⁹ 東方朔：《劉宗周評傳》，頁 96-97。

⁷⁰ 《朱子語類》，第 1 冊，卷 5，頁 89。

⁷¹ 同上書，第 1 冊，卷 4，頁 64；參閱第 7 冊，卷 100，頁 2549-2551。

⁷² 同上書，第 4 冊，卷 60，頁 1426。

⁷³ 朱熹：《四書集注》（臺北：臺灣中華書局，四部備要本），《孟子集注》，卷 7，

「心包萬理，萬理具於一心。」⁷⁴他甚至就這種關係而說：「心與理一，不是理在面前爲一物。」⁷⁵但此「心與理一」並非象山、陽明就心之自我立法說「心即理」之義，而是在認知活動中主體對於其對象的涵攝關係。所謂「不是理在面前爲一物」只是意謂：理不是在經驗中可見之物，而非意謂：理爲心所制定。因此，這種涵攝是一種認知意義的涵攝，因而是一種外在的關係，所以蕺山才說：「心之與性，斷然不能爲一物矣。」既是外在的關係，則性之於心，終究是外來之物（「客子」），二者之間可合亦可分，並無本質上的關聯。反之，在蕺山，「性者，心之性也」，性內具於心而爲其理，並且只能透過心而形著，兩者之間不只是具有一種外在的認知關係，而是具有一種存有論上的內在的本質關聯。正因爲朱子系統中的心與理只具有外在的關係，理無法透過心而形著，故在蕺山看來，朱子之理終究是抽象的、掛空的虛理。

在此，我們還要順便討論「義理之性」與「氣質之性」的問題，因爲蕺山基於其「理氣合一」觀，反對橫渠以來「義理之性」（天地之性）與「氣質之性」之區分。〈學言中〉之言：「理即氣之理，斷然不在氣先，不在氣外。知此，則知道心即人心之本心，義理之性即氣質之本性。」（《全集》，第2冊，卷13，頁483）「凡言性者，皆指氣質而言也。或曰：『有氣質之性，有義理之性。』亦非也。盈天地間止有氣質之性，更無義理之性。如曰氣質之理即是，豈可曰義理之理乎？」（同上，頁493）引文（6）也說：「須知性只是氣質之性，而義理者，氣質之本然，乃所以爲性也。」

頁1上。

⁷⁴ 《朱子語類》，第1冊，卷7，頁155。

⁷⁵ 同上書，第1冊，卷5，頁85。

〔……〕氣質、義理，只是一性。」又其〈答王右仲州刺〉云：「要而論之，氣質之性即義理之性，義理之性即天命之性；善則俱善。」（《全集》，第3冊，頁389）

戴山討論「義理之性」與「氣質之性」的上述文字，大多數的詮釋者均誤解其義。就筆者迄今所知，大概只有牟宗三先生能善解其旨⁷⁶。多數詮釋者將戴山系統中的「義理之性」與「氣質之性」的關係理解為理與氣的關係，而將其所謂「氣質之性即義理之性」理解為「氣即性」之說的翻版。譬如，陳來就將戴山的觀點歸納為：「道心與人心、義理之性與氣質之性的關係與理與氣的關係是相同的。」⁷⁷其實，這是誤解，因為他們忽略了「氣質之性」一詞在宋明儒學裡的不同涵義。筆者在〈劉戴山論惡之根源〉一文中曾詳細討論「義理之性」（或稱「天地之性」）與「氣質之性」在宋明儒學裡的不同涵義，以及戴山的觀點⁷⁸。以下僅摘述其要義，細節請讀者自行參閱該文。在伊川、橫渠，「天地之性」與「氣質之性」是兩個相互獨立的概念，分屬不同的領域：前者指由人的道德生命所構成的「性」，後者則是指由人的自然生命（氣質）所構成的「性」。但在朱子，「氣質之性」卻非與「天地之性」不同的另一種「性」，而是「天地之性」本身，但就它墮於氣質之中，與氣質相雜，而稱為「氣質之性」。因此，他完全有理由說：「氣質之性便只是天地之性。」⁷⁹而戴山所說的「氣

⁷⁶ 牟先生的詮釋見其〈陸王一系之心性之學（三）——劉戴山誠意之學〉，《自由學人》，第1卷第3期（1956年10月1日），頁21-22；亦收入《牟宗三先生全集》，第30冊，《陸王一系之心性之學》，頁122-125。

⁷⁷ 陳來：《宋明理學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1991年），頁411。

⁷⁸ 參閱鍾彩鈞編：《劉戴山學術思想論集》，頁102-107。

⁷⁹ 《朱子語類》，第1冊，卷4，頁68。

質之性」並非指氣質所構成的性，亦非指墮在氣質中的天地之性，而是指作為氣質之所以然的理。因此，蕺山所說的「氣質之性」正是橫渠、伊川、朱子所說的「天地之性」，故蕺山才說：「氣質之性即義理之性。」他根本不承認橫渠、伊川所理解的「氣質之性」是一種「性」⁸⁰。在蕺山的系統中，「氣質之性」與「氣質」的關係才是理與氣的關係。因此，就主張「氣質之性即義理之性」這一點而言，蕺山與朱子的觀點其實並無太大的不同，其不同只是用語上的不同，即是：蕺山所說的「氣質之性」即朱子所說的「天地之性」（朱子未使用「義理之性」一詞）。是故，蕺山反對「義理之性」與「氣質之性」之區分，其本意或許主要是針對朱子，然就其實，此種批評毋寧更適用於橫渠、伊川。這是過去的許多學者所忽略的。

最後，我們可將本章的結論綜述如下。蕺山的「合一觀」有意矯正朱子理氣論的二元論傾向，以便為自己的心性論與工夫論提供理論依據。在理氣論方面，蕺山打破朱子理氣二分的義理間架，將形下之氣上提，使形上之理取得活動義，而不再只是抽象、掛空之理。但他並不否認理對於氣的主宰性，乃至超越性。在心性論方面，他藉著性將心客觀化，藉著心將性具體化，所謂「以性定心，以心著性」，而心、性之於氣質，同具超越性。在工夫論方面，心、性關係的這兩面結穴於蕺山所理解的「慎獨」工夫：《大學》言「慎獨」，凸顯意根之微，意之於念，具超越性；《中庸》言「慎獨」，凸顯性天之尊，天之於人，亦具超越性⁸¹。然此

⁸⁰ 其《論語學案》注〈陽貨篇〉「性相近也，習相遠也」云：「氣質還他是氣質，如何扯著性？性是就氣質中指點義理者，非氣質即為性也。」（《全集》，第1冊，頁600）

⁸¹ 關於蕺山所理解的「慎獨」工夫，請參閱林月惠：〈劉蕺山「慎獨」之學的

非兩種超越性，而是既內在又超越、內在與超越合一，故曰「內在超越性」。總之，在蕺山之學中，理氣論、心性論與工夫論三者緊密扣合，彼此連貫。掌握了蕺山之學的基本性格，即可知蕺山之學並非「氣本論」，亦可知蕺山之學無法以「情欲解放」論述來定位。

第五章

劉戡山思想中的「情」

一、問題之提出及其背景

近年來，明清之際的思想轉折成爲學術界熱烈討論的一項課題。至於此一轉折的特色爲何，則言人人殊。其中，「情欲解放」論述特別引人注目，亦有不少支持者。此一論述意謂：相較於宋代及明中葉以前的思想，情欲的地位在明末思想中有顯著的提高，而此一傾向又爲清初的思想家所繼承。持此論者不免據此建立「情欲解放」思想譜系，而劉戡山往往被列入此一譜系當中。在本書上一章中，筆者以宋明儒學中最具有二元論傾向的朱子理氣論作爲參照系統，藉由劉戡山對它的批判來凸顯戡山之學的系统性特色。筆者也對上述的「情欲解放」論述提出質疑，尤其反對將劉戡山列入此一論述的譜系當中。但無論如何，在戡山的思想系統中，「情」的確佔有一個極爲特殊的地位，使其系統性格既不同於伊川、朱子，亦不同於象山、陽明。因此，分析「情」在戡山之學中的系統地位，必有助於釐清其系統性格。

本章所討論的「情」包括：(1) 孟子所言的惻隱、羞惡、是非、辭讓四端；(2) 《中庸》所言的喜、怒、哀、樂；(3) 《禮記·禮運篇》所言的喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七情。戡山本人似乎有意避免以「情」字來指稱《中庸》所言之喜、怒、哀、樂，

以免與七情相混淆。他通常將喜、怒、哀、樂稱為「四德」¹或「四氣」²。但在〈商疑十則答史子復〉中，他也有「喜怒哀樂心之情」之說（《全集》，第2冊，卷11，頁405）。

在這三種「情」當中，無論是伊川、朱子，還是象山、陽明，都將「七情」視為氣之屬，是有待調節或對治的對象。對此，蕺山並無異解。至於孟子所言的「四端」，在朱子理氣二分、心性情三分的義理間架中，它是情，與七情同屬於氣，因而為「形而下者」³。然而在象山、陽明「心即理」的義理間架中，「四端」固可說是「情」，但此種「情」與七情不同：它並非屬於氣而為「形而下者」，反而與本心同屬「形而上者」⁴。就此而言，蕺山

¹ 譬如，〈學言中〉云：「《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，即性之德也。」（《全集》，第2冊，頁488）又云：「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，頁496）本章引述劉蕺山的文字時，主要根據戴璉璋、吳光主編的《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年，簡稱《全集》），直接附註於引文之後；標點則視需要加以修改。

² 譬如，〈讀易圖說〉云：「人有四氣，喜怒哀樂，中和出焉。」（《全集》，第2冊，頁154）又〈易衍〉云：「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。」（《全集》，第2冊，頁161-162）又〈問答〉云：「質疑云：『喜怒哀樂，指四氣而言，有所未解。〔……〕』」（《全集》，第2冊，頁405）又〈學言中〉云：「人有四德，運為喜怒哀樂四氣〔……〕」（《全集》，第2冊，頁495）

³ 本章同上。一章一樣，依中國傳統的意義（《易傳》所謂「形而上者謂之道，形而下者謂之器」）來使用「形而上」、「形而下」二詞，而非以「形而上」一詞作為西文 metaphysical 之譯名。

⁴ 請參閱拙作〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉，收入拙著《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990年），105-145。

的看法近乎象山、陽明。在蕺山之學中，最獨特的是他對於《中庸》「喜怒哀樂」的詮釋。對於伊川、朱子而言，《中庸》的「喜怒哀樂」與七情一樣，同屬於氣，而為「形而下者」。象山、陽明亦未特別將喜怒哀樂與七情加以區別。譬如，陽明答門人陸澄（原靜）之提問云：

不可謂未發之中，常人俱有。體用一源，有是體，即有是用；有未發之中，即有發而皆中節之和。今人未能有發而皆中節之和，須知他未發之中亦未能全得。⁵

又其〈答陸原靜書〉云：

來書云：「嘗試於心，喜怒憂懼之感發也，雖動氣之極，而吾心良知一覺，即罔然消阻，或遏於初，或制於中，或悔於後；然則良知常若居優閑無事之地，而為之主，於喜怒憂懼若不與焉者，何歟？」

知此，則知未發之中、寂然不動之體，而有發而皆中節之和、感而遂通之妙矣。然謂「良知常若居於優閑無事之地」，語尚有病。蓋良知雖不滯於喜怒憂懼，而喜怒憂懼亦不外於良知也。⁶

依陽明的理解，「未發之中」即是良知。在這兩段引文當中，前段論良知與喜怒哀樂之關係，後段論良知與喜怒憂懼之關係，而「喜怒憂懼」當屬於七情。這兩種關係陽明均視為體用關係，可見在其心目中，喜怒哀樂與七情是同質的。反之，蕺山卻別出新

⁵ 吳光等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），卷1，《傳習錄上》，頁17；標點略有更改。

⁶ 同上書，卷2，《傳習錄中》，頁65；標點略有更改。

裁，將「喜怒哀樂」上提到「形而上者」的層面，而賦予它與心、性、理同等的位階。

戩山的此種特殊思路反映於他對先秦儒家經典的特殊詮釋方式之中。如果說：在對於儒家經典的詮釋方式中，朱子以《大學》為基點，象山、陽明以《孟子》為基點，來詮釋其他的經典，則可以說：戩山係以《中庸》為基點，來詮釋其他的經典；而此所謂「以《中庸》為基點」，又特別表現於他對「喜怒哀樂」的詮釋上。他不但將「喜怒哀樂」上提到「形而上者」的層面，並且將「喜怒哀樂」與「仁義禮智」、「惻隱、羞惡、是非、辭讓」、「元亨利貞」、乃至「春夏秋冬」聯繫起來，統而一之。〈學言中〉有一段常被引述的文字：

(1)《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，即性之德也。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。（《全集》，第2冊，頁488-490）⁷

這段文字不免令人想起朱子〈仁說〉中一段類似的文字：

天地以生物為心者也；而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，則曰仁而已矣。請試詳之。蓋天地之心，其德有四，曰元、亨、利、貞，而元無不統。其運行焉，則為春、夏、秋、冬之序，而春生之氣無所不通。故人之為心，其德亦有四，曰仁、義、禮、智，而仁無不包。其發用焉，則為愛、恭、宜、別之情，而惻隱之心無所不貫。故論天地之心者，則曰乾元、坤元，則四德之體用不待悉數而足。論人心之妙者，則曰「仁，人心也」，則四德之體用亦不待遍舉而該。蓋仁之為道，乃天地生物之心即物而在。情之未發，而此體已具；情之既發，而其用不窮。誠能體而存之，則眾善

⁷ 本章引述蕺山較長的文字時，均依序加以編號，以便於討論。但同一引文引述兩次時，仍採用原先的編號，以免滋生混淆。

之源、百行之本，莫不在是。⁸

朱子在〈仁說〉中，不但將「仁義禮智」與「惻隱、羞惡、是非、辭讓」（即「愛恭宜別」）之情相比配，還與「元亨利貞」、「春夏秋冬」相比配。但是在朱子理氣二分、性情對蹠的義理架構中，這段文字並不難理解。在此，「元亨利貞」與「春夏秋冬」是理氣關係，亦為體用關係；「仁義禮智」與「惻隱、羞惡、是非、辭讓」是性情關係，即理氣關係在心性論中的特殊化，故亦是體用關係。這四者在朱子義理系統中的位置釐然有序，判然有別，絕不混淆，故不難理解。反之，蕺山之學特具泯除分際、渾合為一的傾向，有意打破形上與形下、存有論與倫理學之間的界線。在上引的文字中，蕺山以「喜怒哀樂」來統合「仁義禮智」、「惻隱、羞惡、是非、辭讓」、「元亨利貞」、「春夏秋冬」四者，以循環式的語言，將在朱子系統中層次分明的概念滾在一起說，這便造成理解上的極大困難。東方朔（林宏星）在討論這段文字時，便評論道：

蕺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。在蕺山那裡，喜怒哀樂為獨體中所本有，即不從已發上說，既如此，則喜怒哀樂之「四情」乃俱屬於超經驗層次，此正是蕺山言喜怒哀樂與仁義禮智相配的原因，仁義禮智是抽象的道德德目，屬超經驗層次，與之相配的喜怒哀樂亦當同屬此一層次，這點蕺山亦未少明言。然而蕺山言此「四情」之時又與四端、四時和元亨利貞相配，則四時之春夏秋冬皆在經驗域中見，其何以配

⁸ 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3390-3392。

超經驗域之喜怒哀樂？喜怒哀樂既已收歸在超越的價值意義域，則春夏秋冬四時之變又如何能一一配之與此？⁹

這番評論頗能代表一般學者對於蕺山之學的疑惑不解。譬如，李證綱也認為：這種匹配比附「談不上有什麼科學道理」¹⁰。

對於蕺山的這段文字，牟宗三先生甚為欣賞。他為此加上案語說：「此自是一說，而且亦甚美，但不必是《中庸》原義。此說之美即是體用顯微緊吸於一起而一體呈現也。此是蕺山好為緊吸說之最精采者，然不礙分解也。」¹¹然牟先生對蕺山這種「緊吸於一起」的傾向頗有微辭，認為這是「晚明士人秀才氣之大言欺人，故作驚人之筆耳」¹²。他接著強調：這種「緊吸說」必須預設「分別說」，而作一「超越的分解」，否則會混漫義理之分際¹³。但他除了指出蕺山對《中庸》「喜怒哀樂」的詮釋未必合乎其原義之外，並未進一步探討蕺山何以要如此詮釋「喜怒哀樂」。然而，在上述的引文（1）當中，蕺山自言：「自喜怒哀樂之說不明於後世，而性學晦矣。」可見喜怒哀樂之說在其系統中的關鍵地位。這其實不難理解，因為喜怒哀樂之說直接涉及其慎獨說，而蕺山之學係以慎獨為核心，可以說是「慎獨之學」。蕺山有一段語錄云：「先生曰：『觀春夏秋冬，而知天之一元生意，周流而無

⁹ 東方朔：《劉蕺山哲學研究》（南京：南京大學出版社，1997年），頁149。類似的質疑亦見其《劉宗周評傳》（上海：上海人民出版社，1998年），頁144-145。

¹⁰ 李證綱：《證人之境——劉宗周哲學的宗旨》（北京：人民出版社，2000年），頁155。

¹¹ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版公司，2003年），第8冊，頁416（學生版，頁512-513）。

¹² 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》，第5冊，頁421（正中版，頁401）。

¹³ 參閱同上書，第5冊，頁421-423（正中版，頁401-402）。

間也；觀喜怒哀樂，而知人之一元生意，周流而無間也。』因謂學者曰：『爲學亦養此一元生生之氣而已。』」（《會錄》，《全集》，第2冊，頁612-613）可見其喜怒哀樂之說對其工夫論之重要意義。因此，忽略了蕺山對「喜怒哀樂」的特殊詮釋方式，勢必會影響我們對於其學之完整理解。

相較於牟先生，唐君毅先生更能正視蕺山的喜怒哀樂之說。他在其《中國哲學原論·原教篇》第十八章〈劉蕺山之誠意、靜存，以立人極之道〉及第十九章〈綜述宋明理學中心性之論之發展〉，以及其《哲學論集》中的〈略述劉蕺山誠意之學〉一文中，對蕺山的喜怒哀樂之說均有正面的闡述。唐先生指出：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¹⁴。蕺山嚴厲批判朱子的理氣觀，因為在朱子理、氣二分的義理架構中，「理」成了純然抽象之物。故蕺山將形下之氣上提，使形上之理取得活動義，而不再只是抽象、掛空之理，故可言「氣之周流」¹⁵。針對陽明的良知學，蕺山則提出意、念之辨。陽明以「心之所發」爲「意」¹⁶，蕺山認爲這是以念爲意。故蕺山將「意」重新界定爲「心之所存」（《學言中》，《全集》，第2冊，頁485），即將「意」提高到「心之體」（獨體）的層面。蕺山提出意、念之辨，並非僅涉及名言概念之辨析，而是關涉到成德工夫之入手處。在蕺山看來，陽明以念爲意，使意與良知分離，而意落在經驗層上，工夫亦只能在經驗層上作；然而心之意既起，善惡已萌，此時再以

¹⁴ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（《唐君毅全集》卷17；臺北：臺灣學生書局，1991年），頁483。

¹⁵ 參閱本書第4章，尤其是第3及4節。

¹⁶ 吳光等編：《王陽明全集》，卷1，《傳習錄上》，頁6。

良知導之，則已落於後手。因為在此情況下，良知不能為意決定方向，則意之好惡成為主觀的，而良知又以這種主觀的好惡為對象，反成為「意奴」（隨意而轉）¹⁷。故戡山將意提高到良知獨體的層面上，從根本處化除妄念，使念隨良知獨體之思而發，隨思而轉，自能化念歸思¹⁸。

至於所謂「喜怒哀樂之純情」，即戡山自超越層上而說的「喜怒哀樂」，以其純粹無妄，故謂之「純情」。戡山云：「喜怒哀樂，性之發也；因感而動，天之為也。」（〈學言上〉，《全集》，第2冊，頁447）故唐先生亦謂之「天情」¹⁹。唐先生又指出：在戡山以前的宋、明諸儒之說中，本心與一般情、意、氣等均分屬上下兩層。他從而提出以下的設問：

然吾人于此如理而思，則人自然會問下列之問題。即可問：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。意只表示一主意，一切心之活動中，豈不皆有一主意？情只是一感，一切心之活動中，更豈不皆有一心之自感？氣只是一存在的流行，或流行的存在，此心之明覺豈非一存在而能依生生之理，以自生自息，而流行者？如此心之明覺

¹⁷ 其實，戡山對於陽明的此一批評不盡公允；其中之曲直可參閱楊祖漢：〈從劉戡山對王陽明的批評看戡山學的特色〉，收入鍾彩鈞主編：《劉戡山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998年），第3節，頁46-55。

¹⁸ 參閱拙作〈劉戡山論惡之根源〉，收入鍾彩鈞主編：《劉戡山學術思想論集》，第4節，頁107-113。

¹⁹ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，頁506-513。

不能存在流行而為氣，又如何能遍明遍覺：一切存在而流行之外物之氣與其身體之氣，而與之俱在俱行，而變化之？如此心之明覺中無情，如何能自感其一般之喜怒哀樂之情，而依此感而生一內在之自喜其喜之當喜，自怒其喜之不當喜，……而自好、自惡、自悔、自得，以自變化其情？如此明覺中無意，又如何能相續生此自好善惡惡之情，以成其好善惡惡之意，以自主宰變化其一般之意？則吾人于此心體，即必不能只說其有一明覺，而當說其中自有情以自感其情，自有意以主宰其意，自有氣，以與其身及外物之氣，更俱在俱行，然後能成此人之遷善改過，變化氣質之事。而此心體中之情意氣等，既由內發，而能自感其一般之情等，則其發而在，亦即不能以其未發而不在。此亦如心之明覺之由內出，以有所覺而在者，亦即不以其無所覺而不在也。此心之明覺，外無所覺，則唯是一自明自覺；則此心體中之情意，于一般之情意，無所感、無所主宰時，亦唯是一自感之純情，自意之純意，而其氣、不與其外之氣俱在俱行，即唯是自在自行，以成一純氣之自爾周流也。²⁰

這段文字雖略嫌繳繞，但卻明確地刻畫出蕺山的基本思路及其思想特徵。蕺山將通常視為「形而下者」的意、氣、情上提，統合於通常視為「形而上者」的心、性、理，有其自身深刻的體驗工夫為背景。筆者在上一章反覆申論：在蕺山「形上即形下」的合一觀之中，他並未否定心、性、理之超越性。不過，若形上與形下斷成兩橛，則就工夫論而言，屬於「形而上者」的心、性、理

²⁰ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，頁483-484。

如何貫徹到形而下，便會成為理論上無法解決的問題。這是整個蕺山學的結穴之處。在這段文字中，唐先生也扼要地點出了蕺山之所以如此詮釋「喜怒哀樂」的內在理路及「喜怒哀樂」在蕺山之學中的系統位置。以下筆者即根據此義，進一步探討蕺山論「情」的特殊方式及其相關問題。然由於蕺山之學的特殊性格不易把握，筆者在以下的討論中不擬直接從正面闡述蕺山的相關思想，而是迂迴地從側面切入。在以下的各節中，第二節將接續上一章之討論，以朱子的性情觀為對比，來闡述蕺山論「情」的特殊方式；第三節則以陽明學為對比，說明蕺山對於《中庸》的特殊詮釋方式，進一步凸顯蕺山學的特殊性格；最後，在第四節中，筆者才從正面闡述蕺山的相關思想。

二、蕺山對朱子性情觀之批判

蕺山對朱子理氣論的二元傾向批判不遺餘力，因為這與其「形上即形下」的合一觀直接相牴牾。對於朱子而言，性、情關係亦是理、氣關係，性屬理，情屬氣，界域分明。無論是孟子所言之惻隱、羞惡、辭讓、是非，還是《中庸》所言之「喜怒哀樂」，朱子一概歸諸氣，而與理對蹠。對此，蕺山自然亦提出強烈的批判。其〈讀易圖說〉云：

（2）天有四時，春夏為陽，秋冬為陰，中氣行焉。地有四方，南北為經，東西為緯，中央建焉。人有四氣，喜怒哀樂，中和出焉；其德則謂之仁義禮智信是也。是故元亨利貞，即春夏秋冬之表義，非元亨利貞生春夏秋冬也。左右前後，即東西南北之表義，非左右前後生東西南北也。

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？（《全集》，第2冊，頁154）

此所謂「後儒」係指朱子，而所謂「仁義禮智為性，喜怒哀樂為情」與「未發為性，已發為情」，均是朱子之說。朱子《中庸章句》註《中庸》首章云：「喜怒哀樂，情也。其未發，則性也；無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情之正也；無所乖戾，故謂之和。」又其《語類》云：「心之全體湛然虛明，萬理具足，無一毫私欲之間；其流行該徧，貫乎動靜，而妙用又無不在焉。故以其未發而全體者言之，則性也；以其已發而妙用者言之，則情也。然『心統性情』，指就渾淪一物之中，指其已發、未發而為言爾〔……〕」²¹至於「理生氣，性生情」，則是戴山對朱子理氣性情觀的概括。朱子嘗云：「有是理，後生是氣。」²²又云：「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。」²³此即「理生氣」之說。朱子又云：「有這性，便發出這情。」²⁴此即「性生情」之說。但在朱子的系統中，這兩個「生」字不可理解為宇宙發生論（cosmogony）中的「生發」之義，而當理解為存有論中的「依據」之義，意謂在存有的次序上理為氣之依據，性為情之依據。

戴山完全不接受朱子這套理氣二分、性情對蹠的義理架構。類乎前面的引文（1），戴山在此分別就天、地、人三方面將四時

²¹ 《朱子語類》（北京：中華書局，1994年），第1冊，卷5，頁94。

²² 同上書，第1冊，卷1，頁2。

²³ 同上書，第1冊，卷4，頁71。

²⁴ 同上書，第1冊，卷5，頁89。

(春夏秋冬)、四方(東西南北)、四氣(喜怒哀樂)相比配，而以元亨利貞為春夏秋冬之表義，仁義禮智為喜怒哀樂之表義，左右前後為東西南北之表義。「表義」意謂所表之意義，即意涵或實指(connotation)。「表」字是「表示」之「表」，而非「表裡」之「表」。〈讀易圖說〉是蕺山於崇禎16年(1643年)所撰，當時他六十六歲，距其絕食殉明僅兩年。在其〈自序〉中，蕺山論其宗旨曰：「盈天地間，皆易也；盈天地間之易，皆人也。人外無易，故人外無極。人極立，而天之所以為天，此易此極也；地之所以為地，此易此極也。〔……〕三極一極也，人之所以為人，心之所以為心也。〔……〕學者苟能讀《易》而見吾心焉，盈天地間皆心也。」(《全集》，第2冊，頁143)換言之，三極統於人極，見於人心，皆易道之象。故蕺山在引文(2)所論的重點雖是「人心四氣之象」，其實已預設了天、地、人三極之統合於人心。在此，蕺山強調：「仁義禮智，即喜怒哀樂之表義，非仁義禮智生喜怒哀樂也。」這就是說：仁義禮智即是喜怒哀樂之實指，並非如朱子所言，仁義禮智是理，喜怒哀樂是情，而理生情。果如朱子所言，則仁義禮智與喜怒哀樂分屬形上、形下兩層。但對蕺山而言，喜怒哀樂與仁義禮智同屬形上層，為人心之「四氣」。此種「氣」，蕺山特別以「元氣」稱之²⁵，以別於形下之氣。

崇禎15年(1642年)，蕺山為回答董標之問而作〈答董生心意十問〉。史子復(孝復)對此又提出質疑。針對史子復之質疑，蕺山乃作〈商疑十則答史子復〉。其中，蕺山更直接點名批

²⁵ 其〈與王右仲問答〉云：「元氣種於先天，而流貫於臟腑四肢，終不得指臟腑四肢即是元氣。」(《全集》，第2冊，頁388)又其〈養氣說〉云：「浩然之氣即天地生生之氣，人得之為元氣而效靈於心，則清虛不滓，卷舒動靜，惟時之適，不見其所為浩然者。」(《全集》，第2冊，頁368)

評朱子對《中庸》「喜怒哀樂」的詮釋。其文甚長，茲錄之於下：

(3) 質疑云：「喜怒哀樂，指四氣而言，有所未解。朱子以未發屬性，已發屬情，亦無其謬。《中庸》於『天命之性』後，指點出此四字者，正以未有無情之性，如未有無波之水也。」

商曰：「愚所謂四氣者，指春夏秋冬而言。四氣與七情少別，今姑以字義求之。喜怒哀樂止四字，而『樂』字又在七情之外，豈情又有八乎？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。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。性情之存發異，並心意之存發亦異。一心之中，若有兩存、兩發焉，將以心意為主耶？將以性情為主耶？任前人分解，曰：「心統性情。」終是泥水不清。」（《全集》，第2冊，頁405-407）

史子復同意朱子以天命為性，為未發，以喜怒哀樂為情，為已發，反而對蕺山以喜怒哀樂為「四氣」之說不得其解。蕺山的答語「所謂四氣者，指春夏秋冬而言」，乍看之下，的確不易理解。但不論是「四氣」，還是「春夏秋冬」，在此均有特殊的意涵。先言「四氣」。蕺山首先強調：「四氣」非「七情」。誠如蕺山在此所言，「七情」之說始於《禮記·禮運篇》，即喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲。但蕺山認為此「七字不倫不理」，而賅之於《大學》釋「正心修身」與「修身齊家」的兩傳中所言之「忿懣、恐懼、好樂、憂患」與「親愛、賤惡、哀矜、敖惰」。揆蕺山之意，《禮記》「七情」之說僅是隨意列舉，並未窮盡，故非定說。〈學言下〉有如下的一段文字：

（4）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，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，頁556）

戴山在此提及醫家所言之「七情」，其目與《禮記》之「七情」不盡相同。其實，無論是醫家之「七情」、《禮記》之「七情」，還是《大學》之「忿懣、恐懼、好樂、憂患」與「親愛、賤惡、哀矜、赦惰」，以現代語言來說，都是感性之情。此處所說的「世儒」是指朱子，而所謂「因情之善見性之善」是指朱子對四端的解釋。朱子《孟子集注》註〈公孫丑上〉第五章云：「惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。仁、義、禮、智，性也。心，統性情者也。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。」²⁶朱子將仁義禮智與四端之關係理解為性與情之關係，而四端是性之發，其自身是善的，由此可見性之善。但對朱子而言，喜怒哀樂與七情均是感性之情，在本質上與四端不同。戴山於此指出朱子在理論上必然陷入的兩難之局：朱子若承認喜怒哀樂與七情亦有其性，豈非否認性之善？他若要避免此一結論，就得承認喜怒哀樂與七情並無性為其依據，因而否定其理氣、性情之說。〈學言下〉還有一段涵義類似的文字：

（5）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

²⁶ 《四書集注》（臺北：中華書局，四部備要本），《孟子集注》，卷2，頁12上。

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）

一如在前面的引文（3），蕺山將《孟子·告子上》第六章「乃若其情，則可以為善矣」中的「情」字理解為「情蘊」、「情實」之「情」，而非一個與「性」相對而言的獨立概念，這是有訓詁學的根據的²⁷。如此，這句話便可解作：「吾就性中之情蘊而言，分明見得是善。」但這似乎意涵：性之善並非明白可見，而須探求其情蘊，始可見得。這便使心、性之間彷彿隔了一層，所以蕺山說這「尚失孟子本色」。如果連此說都有病，朱子之說就更難於接受了。蕺山針對朱子之說而強調：「指情言性，非因情見性也。即心言性，非離心言善也。」因情見性，則性、情分屬形上、形下；指情言性，則兩者一起提升到形上的層面。蕺山之意是說：如果說惻隱是情，它就是仁，而仁即性；如果說惻隱是心，此心即是善，性之善即此而見——而非如朱子所言，仁為性，屬理，惻隱為情，屬氣，心為氣之靈，而統性情。

由以上的分析可知，蕺山在引文（3）說：「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。」這顯然是針對朱子而說。蕺山接著又說：「性情之存發異，並心意之存發亦異。」此言之前半句依然是指朱子而說，但後半句則主要是

²⁷ 參閱信廣來：《〈孟子·告子上〉第六章疏解》，收入李明輝編：《孟子思想的哲學探討》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995年），頁98-104；亦參閱Kwong-loi Shun: *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford: Stanford University Press 1997), pp. 213-216.

針對陽明而說，而涉及所謂的「意、念之辨」。上文說過，陽明以「心之所發」為「意」（其實，朱子亦然），故心與意之間亦為存發關係，分屬形上、形下兩層。同一主體之中，既有兩種存發，則這兩種存發之間究竟是何關係，便成了理論上的難題。「將以心意為主耶？將以性情為主耶？」儘管朱子以「心統性情」之說來解釋其間的關係，蕺山認為依舊是「泥水不清」。但在蕺山的系統中，心、意、性、情一起統合於超越層，不但四端屬形上，喜怒哀樂亦屬形上。反之，七情則屬形下。

現在我們可以回到引文（3）蕺山所云「所謂四氣者，指春夏秋冬而言」之說。其實，此說即是同一段引文中所言：「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。」亦即引文（2）所言：「元亨利貞，即春夏秋冬之表義〔……〕仁義禮智，即喜怒哀樂之表義〔……〕」從一方面說：仁義禮智即喜怒哀樂之表義（實指），從另一方面亦可說：喜怒哀樂即仁義禮智之別名；兩者的涵義相同。故就實指而言，「所謂四氣者，指春夏秋冬而言」即等於說：仁義禮智即元亨利貞。仁義禮智是道德秩序，元亨利貞是存有秩序，兩者在超越層統合為一。仁義禮智是性、是理，但此理非靜態的抽象之理，而是動態之理，故以喜怒哀樂表之。是故，〈易衍〉云：「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。」（《全集》，第2冊，頁160）又〈學言上〉云：「一性也，自理而言，則曰仁義禮智；自氣而言，則曰喜怒哀樂。一理也，自性而言，則曰仁義禮智；自心而言，則曰喜怒哀樂。」（《全集》，第2冊，頁460）「理」著重其規範義，「氣」著重其活動義；「性」著重其客觀面，「心」

著重其主觀面。

在蕺山，凡活動必連著氣而言，但喜怒哀樂之氣並非形下之氣，而其活動亦非經驗界之活動。他說：「天無一刻無春夏秋冬之時，人無一刻無喜怒哀樂之時。」可見春夏秋冬與喜怒哀樂本身之活動均非經驗界之活動，如笑啼詈罵與風雨露雷，所以說：「以笑啼詈罵為喜怒哀樂，則是以風雨露雷為春夏秋冬矣。」他又設問說：「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。」這也是針對朱子以「然」與「所以然」來說明氣與理之關係。以上文所引朱子的〈仁說〉來說，春夏秋冬是氣，是形下之「然」，元亨利貞是理，是形上之「所以然」。但是對蕺山而言，春夏秋冬即元亨利貞之別名，兩者並非「然」與「所以然」之關係，而是同屬形上，由此所形成的風雨露雷則是形下的活動。準此而論，喜怒哀樂與仁義禮智亦同屬形上，由此所發的笑啼詈罵則是形下的活動²⁸。在〈易衍〉有一段文字，說得更細緻，其文曰：

(6) 喜怒哀樂，即天之春夏秋冬。喜怒哀懼愛惡欲，即天之溫涼寒燠大寒大暑。笑啼嘖詈，即天之晴雨雷電。春亦有燠時，夏亦有涼時，秋亦有電時，冬亦有雷時，終不

²⁸ 類似的說法見於〈學言中〉：「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，又有笑啼嘖詈以效其情，謂笑啼嘖詈即喜怒哀樂，非也。故天有無風雨露雷之日，而決無無春夏秋冬之時；人有無笑啼嘖詈之日，而決無無喜怒哀樂之時。知此，可知未發已發之說矣。」（《全集》，第2冊，頁495）亦見於〈答董生心意十問〉：「喜怒哀樂以四氣言，非以笑啼嘖詈言。笑啼嘖詈實有來去，四氣無有來去也。不然，《中庸》何故就七情中巧巧指出四字來，破天開荒一笑而已？」（《全集》，第2冊，頁398-399）

可以溫涼寒燠謂即是春夏秋冬，況晴雨雷電乎？今人以笑啼嘔詈當喜怒哀樂，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）

據此，喜怒哀樂為形上之四氣，喜怒哀懼愛惡欲為形下之七情，笑啼嘔詈則為七情所表現出來的活動，自然亦屬形下。戡山將人文界的「喜怒哀樂→喜怒哀懼愛惡欲→笑啼嘔詈」之序列比配於自然界的「春夏秋冬→溫涼寒燠大寒大暑→晴雨雷電」之序列，雖不免穿鑿，但亦可幫助我們了解喜怒哀樂究竟屬於何一層面之活動。所謂「有發時，又有未發時，分作兩際」，顯然也是指朱子而言。

對於「喜怒哀樂」所表示之此種特殊的活動，戡山在引文(3)借用《禮記·孔子閒居》中的一段文字來說明。其全文如下：

孔子閒居，子夏侍。子夏曰：「敢問《詩》云：『凱弟君子，民之父母。』如之何斯可謂『民之父母』矣？」孔子曰：「夫民之父母乎，必達於禮樂之原，以致五至而行三無，以橫於天下。四方有敗，必先知之。此之謂『民之父母』矣。」子夏曰：「民之父母既得而聞矣，敢問何謂『五至』？」孔子曰：「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』。」子夏曰：「五至既得而聞矣，敢問何謂『三無』？」孔子曰：「無聲之樂，無體之禮，無服之喪，此之謂『三無』。」

「五至」之說，旨在說明「禮樂之原」，而禮樂之原在於志。因

此，由志而詩，由詩而禮，由禮而樂，由樂（禮樂之樂）而哀，而哀樂相生，是一精神現象演變之歷程。精神現象並非經驗對象，故非憑耳目得以聞見。然既有演變，則可即氣而言其歷程；故就此一精神現象演變之歷程，而可言「志氣」。「三無」即是此一演變歷程所達至的境界。蕺山借用這段文字來說明「喜怒哀樂」所表示之精神活動，可說是一種創造性的詮釋。

蕺山對朱子性情觀的批判還涉及「中和說」中的「心體動靜」問題。〈學言下〉有一段文字如下：

（7）心體本無動靜，動靜者，所乘之機也。有謂喜怒哀樂未感時屬靜，既感時屬動；靜焉而喜怒哀樂藏於無形謂之中，動焉而喜怒哀樂顯於有象謂之和，則心體分明有動靜可言矣。獨蘇季明與伊川論已未發，以為動見天地之心，不敢徑下箇「靜」字，可謂千古卓見。

然則，未發動乎？已發靜乎？亦非也。心體本無動靜，性體亦本無動靜，即以未發為性，已發為情，尤屬後人附會。（《全集》，第2冊，頁536-537）

上文已說過，朱子以未發為性，已發為情，而受到蕺山的批判。如今，蕺山又批判他以未發屬靜，已發屬動之說。朱子之說最明白地見於其〈答張欽夫書〉：

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。²⁹

蘇季明與伊川討論已發、未發及心之動靜的文獻見於《河南程氏遺書》卷十八〈伊川先生語四〉³⁰。這段文字牟宗三先生曾詳細疏解過³¹，故此處不再贅述。依朱子之意，心以性為體，性為未發故靜，以情為用，情為已發故動，故心有動靜可言。

然依戡山之觀點，心體本無動靜，未發、已發不可以靜動言，僅可以寂感（即隱顯）言。其〈學言上〉云：

（8）或問：「人心既無無喜怒哀樂之時，而藏發總一機矣。若夫氣機之屈伸，畢竟有寂然不動之時，又有感而遂通之時。寂然之時，此喜怒哀樂終當冥於無端；感而遂通之時，此喜怒哀樂終當造於有象。則又安得以未發為動，而已發反為靜乎？」曰：「性無動靜者也，而心有寂感。當其寂然不動之時，喜怒哀樂未始淪於無。及其感而遂通之際，喜怒哀樂未始滯於有。以其未始淪於無，故當其未發，謂之陽之動，動而無動故也。以其未始滯於有，故及其已發，謂之陰之靜，靜而無靜故也。動而無動，靜而無靜，神也，性之所以為性也。動而無靜，靜而無動，物也，心之所以為心也。」（《全集》，第2冊，頁462）

問者從朱子的角度對戡山之說提出質疑，因為戡山一反朱子之說，以中為「陽之動」，以和為「陰之靜」。這是繼承周濂溪《太極圖說》所謂「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜；靜而生

²⁹ 陳俊民校訂：《朱子文集》，第3冊，卷32，頁1273，〈答張欽夫十八〉。

³⁰ 《二程集》（北京：中華書局，1981年），第1冊，頁200-201。

³¹ 參閱牟宗三：《心體與性體》（二），《牟宗三先生全集》，第6冊，頁389-398（正中版，頁372-380）。

陰，靜極復動」之說。引文末句也是套用周濂溪《通書·動靜第十六》之文句：「動而無靜，靜而無動，物也；動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬物。」對於濂溪而言，太極並非一靜態的抽象之理，而是能創生的活動之體。戡山即據此義而說心體。依戡山之意，心體在喜怒哀樂未發之際，雖無活動之跡可見，但心體本身之活動只是在「寂」（或曰「隱」）的狀態，不可謂其不存在，故曰「陽之動」；以其無跡可見，故曰「動而無動」。再者，心體在喜怒哀樂已發之際，雖有活動之跡可見，但此非心體本身之活動，而只是其所「顯」之跡，故曰「陰之靜」；以其畢竟有跡可見，故曰「靜而無靜」。故「動而無動，靜而無靜」是形容心體在超越層的活動；而在這個層面上，動不與靜對，而是即動即靜，即靜即動，故曰「神」。「神」言其靈妙無端。戡山雖說：「性無動靜者也。」然「性非心不體也」（《易衍》，《全集》，第2冊，頁160），故心之動靜即所以體現「性之所以為性」。然在經驗層上，動與靜為對，動則不能同時為靜，靜則不能同時為動，是「動而無靜，靜而無動」，故曰「物」。「物」言其凝滯不通。然戡山說：此為「心之所以為心也」，並非就心體本身而言，而是就「夫心，囿於形者也」（《原性》，《全集》，第2冊，頁329）而言。對於朱子而言，「動靜陰陽，皆只是形而下者；然動亦太極之動，靜亦太極之靜，但動靜非太極耳。」³²故太極與動靜陰陽分屬性上與形下。但對於戡山而言，所謂「陽之動」、「陰之靜」皆是就太極本身之創生而言，與太極同屬形而上者，故是「動而無動，靜而無靜」；而朱子所說的「動靜陰陽」是就形下之氣而言，是戡山所謂「動而

³² 《朱子語類》，第6冊，卷94，頁2369。

無靜，靜而無動」者。〈學言下〉又云：「陰陽之理，無處無之。因陰陽見動靜，非以動靜生陰陽也。」（《全集》，第2冊，頁538）「因陰陽見動靜」，則陰陽與動靜是一回事，均是就太極本身之創生而言；這是戡山的說法³³。「以動靜生陰陽」是就形上之理生形下之氣而言，陰陽是氣，動靜是氣化之過程，兩者皆屬形而下者；這是朱子的說法。

戡山以「中」為「陽之動」，以「和」為「陰之靜」的說法還見於〈學言上〉的兩段文字中：

（9）獨者，心極也。心本無極，而氣機之流行不能無屈伸、往來、消長之位，是為二儀，而中和從此名焉。中以言乎其陽之動也，和以言乎其陰之靜也。然未發為中而實以藏已發之和，已發為和而即以顯未發之中，此陰陽所以互藏其宅而相生不已也。（《全集》，第2冊，頁461）

此處所言之「心極」是指心體而言。依戡山的理解，《中庸》所言之未發、已發，只是就心體之藏與顯而言，不是就其前後時際而言。如果像朱子所說的那樣，心體有未發而靜之時，豈非認心體本身為一抽象的死體？故他在〈答董生心意十問〉中說：

³³ 戡山之說類乎陽明之說。陽明〈答陸原靜書〉云：「周子『靜極而動』之說，苟不善觀，亦未免有病。蓋其意從太極『動而生陽，靜而生陰』說來。太極生生之理，妙用無息，而常體不易。太極之生生，即陰陽之生生。就其生生之中，指其妙用無息者而謂之動，謂之陽之生，非謂動而後生陽也。就其生生之中，指其常體不易者而謂之靜，謂之陰之生，非謂靜而後生陰也。若果靜而後生陰，動而後生陽，則是陰陽、動靜截然各為一物矣。陰陽一氣也，一氣屈伸而為陰陽；動靜一理也，一理顯隱而為動靜。春夏可以為陽為動，而未嘗無陰與靜也；秋冬可以為陰為靜，而未嘗無陽與動也。春夏此不息，秋冬此不息，皆可謂之陽，謂之動也。春夏此常體，秋冬此常體，皆可謂之陰，謂之靜也。」（吳光等編校：《王陽明全集》，卷2，《傳習錄中》，頁64）

(10) 人心之體，存發一機也。心無存發，意無存發也。蓋此心中一點虛靈不昧之主宰，嘗嘗存，亦嘗嘗發，所謂「靜而未始淪於無，動而未始滯於有」也。知此，則知《中庸》之說矣。從前解《中庸》者，皆譌也。未發，以所存者而言也。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。後人以前後際言中和，既自說不通，又卻千方回護，費許多解說，終屬遁辭，與程子「體用一原，顯微無間」之旨，相去千里矣。（《全集》，第2冊，頁398）

故未發、已發可以存發言，可以中外言，獨不以前後言。對於這種以前後際來看未發、已發，而將心體理解為「未發之靜」的說法，蕺山往往視同佛教的空寂之理，如〈學言中〉云：

(11) 自濂溪有主靜立極之說，傳之豫章、延平，遂以「看喜怒哀樂未發以前氣象」為單提口訣。〔……〕後儒不察，謂未發以前，專是寂靜一機，直欲求之思慮未起之先，而曰「既思即是已發」，果然心行路絕，言語道斷矣。故朱子終不取延平之說，遂專守程門主敬之法，以教學者。（《全集》，第2冊，頁485）

此所謂「後儒」顯然是指伊川。「既思即是已發」是伊川與蘇季明討論中和問題時所言³⁴。朱子當然不是佛教徒，然在蕺山看來，只要朱子隨著伊川的思路，將中體理解為喜怒哀樂未發以前之靜

³⁴ 程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，1981年），第1冊，頁200。

態的抽象之性，便與佛教徒之言「心行路絕，言語道斷」的空理無異。所以，他率直地批評朱子說：「朱子以未發爲性，仍是逃空墮幻之見。」（〈學言中〉，《全集》，第2冊，頁492）戡山對朱子的批評是否公允，此處可以不論；但經由這種批評，我們至少可以了解戡山何以要將喜怒哀樂提升到超越層，來表示心體本身之活動。

三、戡山論《孟子》與《中庸》之關係

上文說過，在對於儒家經典的詮釋方面，陽明以《孟子》爲基點，戡山則是以《中庸》爲基點。故戡山對陽明良知之學的批評基本上反映出他對於《孟子》與《中庸》這兩部經典的不同評價。因此，要了解戡山何以如此詮釋《中庸》的「喜怒哀樂」，我們可以從他對這兩部經典的看法取得一個有利的切入點。

對於朱子而言，孟子所言之「四端」是形而下之情，而非形而上之性；「四端」只是仁、義、禮、智之端，而非仁、義、禮、智本身；仁、義、禮、智才是性，性即理。但是象山、陽明的看法則不同。《傳習錄》上卷云：「〔陸〕澄問：『仁、義、禮、智之名，因已發而有。』曰：『然。』他日，澄曰：『惻隱、羞惡、辭讓、是非是性之表德邪？』曰：『仁、義、禮、智也是表德。〔……〕』」³⁵故對於陽明而言，不但仁、義、禮、智是「性之表德」，四端亦是「性之表德」。「表德」意謂所表示之內容。換言之，在陽明的系統中，仁、義、禮、智之「理」與四端之「情」

³⁵ 《王陽明全集》，卷1，《傳習錄上》，頁15。

均是「性」之真實內容，故與「性」同屬於形而上的層面，而非仁、義、禮、智之「理」屬形而上，四端之「情」屬形而下。其〈啓問道通書〉有以下的一段文字：

「生之謂性。」「生」字即是「氣」字，猶言氣即是性也。氣即是性，「人生而靜」以上不容說，才說氣即是性，即已落在一邊，不是性之本原矣。孟子性善，是從本原上說。然性善之端，須在氣上始見得；若無氣，亦無可見矣。惻隱、羞惡、辭讓、是非即是氣。程子謂：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。」亦是為學者各認一邊，只得如此說。若見得自性明白時，氣即是性，性即是氣，原無性氣之可分也。³⁶

陽明在此借用告子「生之謂性」之說，並不合告子之原義，因為告子論性，是就形而下的「氣性」而言，而陽明所言之「性」卻是形而上的超越之性。「氣即是性，性即是氣」之說亦借自程明道。《河南程氏遺書》卷一〈二先生語一〉云：「『生之謂性』，性即氣，氣即性，生之謂也。」³⁷明道亦是借用告子語來說具有創生性的超越之性，而「生」字並非如《荀子·正名篇》所云「生之所以然者謂之性」之「生」，而是指《易傳》「天地之大德曰生」之「生」，或是《中庸》「其為物不貳，則其生物不測」之「生」。在此語脈之中，「性即氣，氣即性」意謂：此超越之性在個體身上並不能離開其氣稟而獨存。「即」字在此是「不離」之意³⁸。然

³⁶ 同上書，卷2，《傳習錄中》，頁61；標點略有更改

³⁷ 同上書，第1冊，頁10。《宋元學案·明道學案》所引〈語錄〉列有此條，故可斷為明道語；見沈善洪主編：《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985-1994年），第3冊，頁681。

³⁸ 關於明道此語之意涵，請參閱牟宗三：《心體與性體》（二），《牟宗三先生全

而，陽明說「氣即是性，性即是氣」，並非此意。雖然他說：「惻隱、羞惡、辭讓、是非即是氣。」但此「氣」並非就氣稟而言，而是經上提後與超越之性統合起來的「氣」；以其有活動義，故謂之「氣」。這與蕺山之主張「性即氣，氣即性」³⁹如出一轍，皆是藉著將形下之氣上提，使形上之性取得活動義，而不再只是抽象、掛空之理。然則，蕺山何以依然不滿於陽明、乃至孟子之說呢？

在〈證學雜解〉之「解十九」很清楚地說明了蕺山對於《孟子》與《中庸》的不同評價。其文曰：

（12）子思子從喜怒哀樂之中和指點天命之性，而率性之道即在其中，分明一元流行氣象，所謂「不識不知，順帝之則」，全不涉人分上。此言性第一義也。至孟子，因當時言性紛紛，不得不以「善」字標宗旨，單向心地覺處，指點出粹然至善之理，曰惻隱、羞惡、辭讓、是非，全是人道邊事，最有功於學者。雖四者之心未始非喜怒哀樂所化，然已落面目一班，直指之為仁義禮智名色，去「人生而靜」之體遠矣。學者從孟子之教，盡其心以知性而知天，庶於未發時氣象少有承當。今乃謂喜怒哀樂為粗幾，而必求之義理之性，豈知性者乎？（《全集》，第2冊，頁318-319）

蕺山明言：《中庸》從喜怒哀樂之中和指點天命之性，是「言性第一義」，因為此「全不涉人分上」，而是本天而言。相較而言，孟子就四端之心指點性善，「全是人道邊事」，離「喜怒哀樂」所

集》，第6冊，頁171-176（正中版，頁160-164）。

³⁹ 其〈證學雜解〉之「解十五」曰：「形而下者謂之氣，形而上者謂之性。故曰：性即氣，氣即性。」（《全集》，第2冊，頁314）

表示之性體尚差一著。這涉及蕺山對心、性、人、天關係的理解。〈易衍〉云：「夫性，本天者也。心，本人者也。天非人不盡，性非心不體也。」（《全集》，第2冊，頁160）故對於蕺山而言，心、性是一，但各有側重：心與人言其主觀面，性與天言其客觀面。筆者嘗以「以心著性，以性定心」來概括蕺山心性論之綱領。換言之，心、性兩面要同時講，主觀面與客觀面兩者不可偏廢。陽明主張「天下無心外之理」，蕺山則進而主張「天下無心外之性」⁴⁰。在蕺山看來，陽明的此一綱領並非不對，但是說得太直接，而遺漏了「性」這個環節，亦即對性、天所表示的客觀面有所忽略。由於忽略了心須以性為客觀依據，心成為純主觀之物，而與情欲難以分別，結果不免流於「以任情為率性」或「以情識為良知」，此為泰州派之弊。

蕺山對陽明良知學的批評也隱含對孟子性善說的批評。因為在蕺山看來，孟子從四端之心來指點性善之義，偏重於主觀面之「心」，屬「人道邊事」，對客觀面之「性」有所忽略，反不如《中庸》從喜怒哀樂之中和指點天命之性，更能彰顯性天之尊。再者，喜怒哀樂雖直指性體，亦未嘗不能將四端之心收攝進來，所以說「四者之心未始非喜怒哀樂所化」。蕺山屢言此義，如〈原性〉云：「惻隱之心，喜之變也；羞惡之心，怒之變也；辭讓之心，樂之變也；是非之心，哀之變也。」（《全集》，第2冊，頁329）又如〈學言中〉云：「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

⁴⁰ 〈原學中〉云：「自良知之說倡，而人皆知此心此理之可貴，約言之曰：『天下無心外之理。』學數千年以來晦昧之本心，一朝而恢復之，可謂取日虞淵，洗光咸池，然其於性猶未辨也。予請一言以進之，曰：『天下無心外之性。』〔……〕」（《全集》，第2冊，頁334）

發，則仁義禮智之性也。」(《全集》，第2冊，頁486)又云：「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。」(《全集》，第2冊，頁496)言「變」、言「發」、言「機」，其義一也，皆性體之用，而可收攝於喜怒哀樂之中。

在引文(12)之末句，戢山反對以「喜怒哀樂為粗幾，而必求之義理之性」，亦即反對將喜怒哀樂視為已發，歸諸形下，而另求性體於義理之性。因為依其觀點，性體必須即喜怒哀樂而言，脫離了喜怒哀樂的「義理之性」只是個抽象的死體，並無實義。因此，他認為：宋儒之所以區分「義理之性」與「氣質之性」，是由於誤解了《中庸》「喜怒哀樂」之涵義。其〈答王右仲州刺〉云：

(13) 竊謂當戰國時，諸子紛紛言性，人置一喙，而孟子一言斷之曰「性善」。[……]告子專在無處立腳，與天命之性尚隔幾重。孟子姑不與之深言，而汲汲以「惻隱、羞惡、辭讓、是非」指出箇「善」字，猶然落在第二義耳。性既落於四端，則義理之外，便有氣質，紛紜雜揉，時與物構，而善不善之差數睹。故宋儒「氣質」之說，亦「義理」之說有以啟之也。要而論之，氣質之性即義理之性，義理之性即天命之性；善則俱善。子思子曰：「喜怒哀樂之未發謂之中。」非氣質之粹然者乎？(《全集》，第3冊，卷7，頁389)

戢山認為：孟子之所以提出「性善」之說，主要是針對當時諸子(如告子)之種種異說而發，是「為時人下藥」(〈原性〉，《全集》，

第2冊，頁329），是「爲紛紛時人解嘲，以挽異端之流弊」（〈學言下〉，《全集》，第2冊，頁549），故是權說，「落在第二義耳」。蕺山在此有不少理論上的糾結纏繞。譬如，他說「告子專在無處立腳」，是就告子「性無善無不善」之說而言。他將告子此說理解爲陽明四句教中「無善無惡心之體」之說。其實，陽明所謂的「無善無惡」是就超越層的「心之體」而言，而告子「性無善無不善」之說則是就形而下的氣性而言，兩者根本不能相提並論。其〈《中庸》首章說〉便說：「若既有氣質之性，又有義理之性，將使學者任氣質而遺義理，則『可以爲善，可以爲不善』之說信矣！又或遺氣質而求義理，則『無善無不善』之說信矣！又或衡氣質義理而並重，則『有性善，有性不善』之說信矣！」（《全集》，第2冊，頁352-353）可見他從告子「性無善無不善」之說聯想到「無善無惡」的「義理之性」。顯然他又認爲：孟子爲了對治告子「性無善無不善」之說，就四端言性之善，無異承認另有不善之性，而開啓了宋儒「義理之性」與「氣質之性」分立之說。但是蕺山將宋儒的這種區分與《孟子·告子上》所提到的「有性善，有性不善」之說相提並論，卻是不倫不類，因爲「有性善，有性不善」一語中的兩個「性」字均是指氣性，而非一者指「義理之性」，一者指「氣質之性」。再者，蕺山所謂「氣質之性即義理之性」之語亦常引起誤解。因爲蕺山對「氣質之性」的理解大異於前人。他所謂的「氣質之性」並非指氣質所構成的性（如橫渠、伊川），亦非指墮在氣質中的天地之性（如朱子），而是指作爲氣質之所以然的理。因此，蕺山所說的「氣質之性」其實正是橫渠、伊川、朱子所說的「天地之性」或宋、明儒通常所說的「義理之性」。在此情況下，「義理之性」即成了一個多餘的概念。因此，「氣質之性即義理之性」一語意謂：所謂「氣質之性」與「義

理之性」根本是指同一種「性」，即是不離乎氣質而為其所以然之「性」⁴¹。撇開這些理論上的夾纏與概念上的混淆，蕺山的主要論點倒很清楚：他根本不承認氣質本身可以構成「性」，他所理解的「性」必然是超越的，但這種超越之性並非可以脫離氣質的抽象之體。揆蕺山之意，《中庸》所言喜怒哀樂未發之中即是這種既不離氣質又超越氣質之「性」，亦即所謂「氣質之粹然者」。以其超越氣質，故顯性天之尊；以其不離氣質，故非抽象之死體。

四、蕺山論喜怒哀樂與七情

上文先後探討了蕺山對朱子性情觀的批判及他對《孟子》與《中庸》之關係的看法，以反顯出蕺山對《中庸》「喜怒哀樂」的詮釋在儒學思想史中之定位。下文將從正面闡述蕺山對「喜怒哀樂」與七情的詮釋。為了說明蕺山對《中庸》「喜怒哀樂」的詮釋，首先我們引述兩段文字：

（14）程子曰：「天下之道，感應而已矣。」喜怒哀樂之謂也。《易》曰：「咸，感也。」天下惟感應之道為無心，動以天也。感之以喜而喜焉，感之以怒而怒焉，絕非心所與謀也。故喜怒哀樂即天命之性，非未發以來別有天命之性也。發，對藏而言也。（〈學言上〉，《全集》，第2冊，

⁴¹ 參閱拙作〈劉蕺山論惡之根源〉，收入收入鍾彩鈞編：《劉蕺山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998年），頁102-107。亦請參閱牟宗三：〈陸王一系之心性之學（三）——劉蕺山誠意之學〉，《自由學人》，第1卷第3期（1956年10月1日），頁21-22，亦見《牟宗三先生全集》，第30冊，《陸王一系之心性之學》，頁122-125；以及牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》，第5冊，頁420-421（正中版，頁399-401）。

頁 460)

(15) 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)

引文(14)開頭所引述的當是伊川之言，原文為：「天地之間只有一箇感與應而已，更有甚事？」⁴²蕺山以「喜怒哀樂」來說明感應，未必符合伊川之意，但反而接近《易傳》之原義。因為伊川是就形下的陰陽之氣來理解感應，而《易傳》卻是就形上之神體來說「寂然不動，感而遂通天下之故」⁴³。蕺山雖就亦「一氣流行」來說「感」，但此氣非形下之氣，而是形上之氣(「動以天」)，是天命之性本身之誠通誠復，其未發(所謂「藏」)即天命之性，其已發即喜怒哀樂。他說：喜怒哀樂「絕非心所與謀也」，因為「心，本人者也」。

蕺山對「喜怒哀樂」的上述詮釋使用的是一套宇宙論的語言，然其真正的意涵卻只能在工夫論中探知。我們不妨再看〈聖學宗要〉中的一段文字：

(16) 愚按孔門之學，其精者見於《中庸》一書，而「慎獨」二字最為居要，即《太極圖說》之張本也。乃知聖賢千言萬語，說本體，說工夫，總不離「慎獨」二字。「獨」即天命之性所藏精處，而「慎獨」即盡性之學。獨中具有

⁴² 《河南程氏遺書》卷 15〈伊川先生語一〉，見《二程集》，第 1 冊，頁 152。

⁴³ 此句出自《易·繫辭上》第八章；關於其涵義，請參閱牟宗三：《心體與性體》(二)，《牟宗三先生全集》，第 6 冊，頁 280-281 (正中版，頁 265-266)。

有喜怒哀樂四者，即仁義禮智之別名。在天為春夏秋冬，在人為喜怒哀樂，分明一氣之通復，無少差別。天無無春夏秋冬之時，故人無無喜怒哀樂之時，而終不得以寂然不動者為未發，以感而遂通者為已發，可知也。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。由中達和，故謂之大本達道，只是一時事，所謂「動靜一原，顯微無間」者也。中為天下之大本，即隱即見，即微即顯；和為天下之達道，即見即隱，即顯即微，故曰「莫見乎隱，莫顯乎微」，而獨之情狀於此為最真。蓋獨雖不離中和而實不依於中和，即太極不離陰陽而實不依於陰陽也。中，陽之動也；和，陰之靜也。（《全集》，第2冊，頁301-302）

上文已解釋過這段文字中的一些說法，例如「喜怒哀樂」與「春夏秋冬」之特殊涵義。此處的新義在於戡山從「慎獨」的工夫來說喜怒哀樂。他說：「聖賢千言萬語，說本體，說工夫，總不離『慎獨』二字。」他從《中庸》的「慎獨」工夫契入，以見本體。「慎獨」是工夫，「獨」是本體，即工夫即本體。他在《〈中庸〉首章說》指出人心與道心、氣質之性與義理之性、靜存與動察、主敬與窮理之合一之後，更強調：「其究也，工夫與本體亦一。此慎獨之說，而後之解者往往失之。」（《全集》，第2冊，頁353）他更套用濂溪〈太極圖說〉之首句而說：「無極而太極，獨之體也。動而生陽，即喜怒哀樂未發謂之中；靜而生陰，即發而皆中節謂之和。」（《學言上》，《全集》，第2冊，頁464）太極即天命之性，故以太極為「獨之體」與說「『獨』即天命之性所藏精處」，

是一樣的意思。引文（16）結尾處說：「獨雖不離中和而實不依於中和，即太極不離陰陽而實不依於陰陽也。」朱子解濂溪〈太極圖〉則曰：「○此所謂無極而太極也，所以動而陽、靜而陰之本體也。然非有以離乎陰陽也，即陰陽而指其本體，不雜乎陰陽而為言耳。」⁴⁴就文句而言，兩者對太極與陰陽之關係的說明頗為類似，但其實義完全不同。在朱子的系統中，太極與陰陽分屬形上、形下，而他是在這個架構中說太極與陰陽之不離不雜。但在蕺山的系統中，正如第二節所言，「陽之動」、「陰之靜」皆是就太極本身之創生而言，故與太極同屬形而上者。此處之陰陽、動靜雖是就「一氣之通復」而說，但此氣非形下之氣。蕺山即以喜怒哀樂來說明此「一氣之通復」，就其顯微（通復即顯微）來說中和。

如上文所述，蕺山一再強調：喜、怒、哀、樂四氣非七情。然則，七情緣何而生呢？〈學言上〉有以下兩段文字：

（17）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，頁447-448）

（18）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。（《全

⁴⁴ 陳克明點校：《周敦頤集》（北京：中華書局，1990年），頁1。

集》，第2冊，頁468-469)

上文曾提過，戴山將《大學》所言之「忿懣、恐懼、好樂、憂患」與七情歸為一類，故我們可以用「七情」一詞來涵蓋這類的情感；以引文（18）的說法來表達，他們都是「欲」，是必須遏制的對象。依戴山之意，喜怒哀樂與七情之根本區別在於：前者出於天，因感而動，是「性之發」；後者出於人，逐物而遷，是「心之發」。〈學言上〉另有一處說：「《大學》之言心也，曰『忿懣、恐懼、好樂、憂患』而已。此四者，心之體也。」（《全集》，第2冊，頁457）但此處所說的「體」，不當作「本體」解，而當作「體段」解。故「心之體」即「心之發」。喜怒哀樂，「因感而動」，此「感」字即是引文（14）所說的「感應」，是「寂感」之「感」，是性體（即太極）之自感，與七情「感於物而動」（《禮記·樂記》之語）之「感」不同。後一種「感」是被動的，是為物所感，亦即為物所牽引。斯賓諾莎（Benedictus de Spinoza, 1632-1677）在其《倫理學》一書第三部〈論情感的起源與本性〉中對於「情感」（*affectus*）的分析：「我將情感理解為身體之感觸（*affectio*），這些感觸增加或減少、助長或阻礙身體的活動能力，而同時也增加或減少、助長或阻礙對於這些感觸之觀念。因此，如果我們能為其中任何一種感觸之充分原因，我便將情感理解為一種主動（*actio*），否則它便是一種被動（*passio*）。」⁴⁵我們正好可借用此處的「感觸」（*affectio*）一詞來說明上述的被動之「感」。

引文（18）還涵有一層重要的意思：七情並非喜怒哀樂以外的情感，而是喜怒哀樂之所變。然而，喜怒哀樂如何變為七情？

⁴⁵ Spinoza: *Opera/Werke* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980), Bd. 2, S. 260/261.

何以會變？蕺山在〈易衍〉中有所說明：

(19) 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。喜之變為欲、為愛，怒之變為惡、為哀，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，頁 160-161）

根據這段說明，在喜、怒、哀、樂四氣當中，首先是喜、怒二者因感於可喜或可怒的對象而變為七情中的喜、怒。故在七情當中，喜、怒二者是基本的情感，然後再由喜進一步變為欲與愛，由怒進一步變為惡與哀。至於懼，蕺山賦予它一種特殊的調節功能：它可以調節喜，使它不致進一步變為欲與愛，或是調節怒，使它不致進一步變為惡與哀。在此意義之下，蕺山才說它「立於四者〔欲、愛、惡、哀〕之中」。在〈易衍〉中，蕺山還套用陰陽五行來說明七情之間的關係。其文曰：

(20) 喜怒者，陰陽之勝氣，二曜之象。哀者，水氣；懼者，中氣；愛者，火氣；惡者，金氣；欲者，木氣。陽明子曰：「戒慎恐懼是本體」，即此「懼」字。（《全集》，第 2 冊，頁 161）

蕺山在此，以喜、怒配陰、陽與日、月（二曜），即視之為基本

的情感；以哀、懼、愛、惡、欲配五行之氣，即五星。所以，引文（19）將七情比擬為「人心之七政」。「七政」即日、月、五星。此處所引陽明之言出自《傳習錄》下卷錢德洪所錄的問答⁴⁶。在這段問答之中，陽明闡述「即本體即工夫」之義：「戒慎恐懼」既是工夫，然本體即此而見，故亦是本體。陽明說「戒慎恐懼是本體」，是從「致良知」的工夫上說。而戡山引此言說「懼」，當然不是說：七情中的「懼」是「致良知」的工夫，而是說：就此「懼」在七情中的調節作用而言，它是良知本體之映現，一如「中氣」在喜、怒、哀、樂四氣當中的作用一樣⁴⁷。然究極而言，七情可以說都是喜怒哀樂之映現。

以上說明的是喜怒哀樂如何變為七情。在〈學言中〉另有一段文字，闡述喜怒哀樂如何變為《大學》所言之「忿懣、恐懼、好樂、憂患」。戡山於說明了四氣本身之循環後，接著說：

（21）又有逐感而見者，如喜也而溢為好，樂也而溢為樂，怒也而積為忿懣，一哀也，而分為恐、為懼、為憂、為患。非樂而淫，即哀而傷。且陽德衰而陰慘用事，喜與樂之分數減，而忿懣、恐懼、憂患之分數居其偏勝，則去天愈遠，心非其心矣。（《全集》，第2冊，頁487）

⁴⁶ 其全文如下：「問：『不睹不聞，是說本體；戒慎恐懼，是說功夫否？』先生曰：『此處須信得本體原是不睹不聞的，亦原是戒慎恐懼的。戒慎恐懼不會在不睹不聞上加得些子。見得真時，便謂戒慎恐懼是本體，不睹不聞是功夫，亦得。』」（吳光等編校：《王陽明全集》，卷3，頁105）

⁴⁷ 〈學言上〉云：「喜怒哀樂，當其未發，只是一箇中氣，言不毗於陽，不毗於陰也。如天之四氣，雖有寒燠溫涼之不齊，而中氣未嘗不流行於其間，所以能變化無窮。此中氣在五行，即謂之土，土方位居中是也，和即中之別名。」（《全集》，第2冊，頁465-466）

根據這段文字，我們可概述其說如下：在喜、怒、哀、樂四氣當中，喜與樂屬陽，怒與哀屬陰。喜逾越常度，則變為「好」；樂逾越常度，則變為「樂」（形下之「樂」）；怒累積之後，則變為「忿懣」；而哀則分化為「恐」、「懼」、「憂」、「患」。綜而言之，喜、樂之變產生「好」、「樂」，而為積極的情感；怒、哀之變產生「忿懣」、「恐」、「懼」、「憂」、「患」，而為消極的情感。當喜、樂兩種「陽德」之力量減弱時，消極的情感便增強，而人心乃日趨墮落。蕺山對七情及「忿懣、恐懼、好樂、憂患」的分析不免令人想起上述斯賓諾莎對於「情感」（*affectus*）的分析。所不同的是：蕺山的分析係套在他對於儒家經典的詮釋當中進行，而非像斯賓諾莎那樣，直接根據哲學概念來進行分析。然而正因此故，我們反而可以在蕺山的分析中見到一套儒家式的道德心理學。

在引文（4）當中，蕺山質疑朱子的性情觀說：「豈惻隱、羞惡、辭讓、是非之情有性，而餘者獨無性也邪？」蕺山質疑的問題是：若四端與七情真如朱子所理解，是同質、同層之「情」，而四端又以仁義禮智為性，且可由四端之善見性之善，那麼，七情究竟以何者為性？且由七情之不善，如何見性之善？但在蕺山的系統中，並不存在這樣的理論難題。因為當他將四端與喜怒哀樂之「天情」一起提升到形上的層面時，此天情之善與性之善只是一體之兩面，而七情則是此天情之變，故有不善。蕺山上述的分析即在於說明七情如何由喜怒哀樂之天情變現而成。

然而，蕺山還得回答進一步的問題，即是：喜怒哀樂之天情何以會變為七情？其答案仍在文（19）之中。蕺山說：「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。」其答案的關鍵在於「照心」一詞。此詞並非蕺山所創，在《傳習錄》中卷所錄的兩封〈答陸原靜書〉都出現此詞。在第一書中，陸原靜與陽明討論「照心」與「妄心」。在第二書中，陽明有如下的答語：

照心非動者，以其發於本體明覺之自然，而未嘗有所動；有所動，即妄矣。妄心亦照者，以其本體明覺之自然者未嘗不在於其中，但有所動耳；無所動，即照矣。無妄無照，非以妄為照，以照為妄也。照心為照，妄心為妄，是猶有妄有照也。有妄有照，則猶貳也，貳則息矣。無妄無照，則不貳，不貳則不息矣。

從陽明的這段話中可知：第一、「照心」係相對於「妄心」而言，「照心」直接發自良知本體，「妄心」則是良知本體之異化。第二、「照心」與「妄心」雖不同，卻是一心之翻轉：一有所覺，即是「照心」；一有所動，即是「妄心」。蕺山雖借用此詞，但他所理解的意義卻與陽明顯然不同。在蕺山的用法裡，「照」與「覺」相對，「覺」是心之本然作用，「照」則是心之異化，所以說：「七者〔七情〕皆照心所發也，而發則馳矣。」但對於陽明而言，「照」即是「覺」。揆蕺山之意，「照」者，映照之謂，映照必有對象，則心為對象所動，遇可喜的對象則生「喜」，遇可怒的對象則生「怒」；七情於焉形成。蕺山說「覺故能照」，即意涵「覺」與「照」為一心之翻轉，猶如陽明說「無妄無照」之義。他說「照心嘗〔常〕寂而嘗〔常〕感」，此「寂」是「寂然不動」之「寂」，此「感」卻非「感而遂通天下之故」之「感」，而是「感於物而動」之「感」。由寂而感，則心由本然而異化，其關鍵即在「照心」。對於心之此一異化過程，蕺山在〈證學雜解〉之「解九」有另一種說法：

「學者最忌識神用事。識者，載妄之官，神之有漏義也。夫心，覺而已矣。覺動而識起，緣物乃見；物交物，則引之而已矣。」此所謂「識」即彼所謂「照」，此所謂「識神」即彼所謂「照心」。「識神」是佛教術語，指主客相對中的分別意識，是執著之因。除了使用的語詞不同之外，這兩種說法之實義並無不同。

蕺山對「喜怒哀樂何以變為七情」之說明，其實包含於他對「道德之惡何以產生」之說明。對於後一問題，筆者在〈劉蕺山論惡之根源〉一文中已有詳細而深入的討論，此處不再贅述。

五、蕺山「情」論之哲學意義

最後，我們再從整個蕺山之學的系統脈絡來看其「喜怒哀樂」之說的哲學意義。〈學言中〉有一段提綱挈領的說明：

（22）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。（《全集》，第2冊，頁487）

用現代的語言來說，「即心而見者」等於是說「就主觀面而言」，「離心而見者」等於是說「就客觀面而言」。「心」表示主觀面，「性」表示客觀面。就主觀面來看，喜怒哀樂是心體之感通，有活動相，故彷彿有前後之別；但此種活動並非經驗層中的活動，而是超時間的，故嚴格而言，並無前後之可言。就客觀面來看，喜怒哀樂是性體之流行，有歷程相，故彷彿有顯微之分；但顯與微是一體之兩面，並非真有顯微之可分。進而言之，心之與性，亦是一「體」之兩面，故心體即性體⁴⁸。值得注意的是，蕺山在形容喜怒哀樂之活動時，說「喜怒哀樂之中，各有喜怒哀樂焉」，這就是說：喜、怒、哀、樂四者並非各自靜止的狀態，而是每個狀態本身有其活動，譬如在「喜」的狀態中，心體並非停滯為「喜」，而是依然健動不已，故「喜」之中又有喜怒哀樂。蕺山以這種表述方式來強調心性主體之健動本質，而非抽象之物。

「即心而見者」與「離心而見者」之分又對應於蕺山「心宗」與「性宗」之分。〈學言下〉云：「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。畢竟有好惡而後有喜怒，不無標本之辨。」（《全集》，第2冊，頁540）上文已提過，蕺山之學可以概括為「慎獨之學」。《大學》、《中庸》均言「慎獨」。蕺山一方面將《大學》所言「如惡惡臭，如好好色」之「好惡」收攝於「意」中，由「誠意」工夫來契入獨體⁴⁹，即從主觀的心

⁴⁸ 〈學言下〉云：「凡所云性，只是心之性，決不得心與性對。」（《全集》，第2冊，頁549）

⁴⁹ 〈學言上〉云：「《大學》之言心也，曰『忿懣、恐懼、好樂、憂患』而已。〔……〕。其言意也，則曰『好好色，惡惡臭』。好惡者，此心最初之機，即四者之所自來，所謂意也。故意蘊於心，非心之所發也。又就意中指出最初之機，則僅有知好知惡之知而已，此即意之不可欺者也。故知藏於意，非意

意說「慎獨」之義，此為「心宗」。另一方面，他又從喜怒哀樂之一氣流行來說《中庸》「莫見乎隱，莫顯乎微」之獨體，即從客觀的天道說「慎獨」之義，此為「性宗」。在蕺山之學中，心宗與性宗必歸於一，然以心宗為本，因為這是工夫入手處，所謂「畢竟有好惡而後有喜怒」。

本於心宗與性宗之分，以及心宗為本之義，「情」之一名便有了特殊的涵義。〈商疑十則答史子復〉云：

（23）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。（《全集》，第2冊，頁405）

根據心宗為本之義，在主觀面的「心」、「意」與客觀面的「性」、「情」之間，實義在前者，而不在後者，故曰：「心與意為定名，性與情為虛位。」對蕺山而言，性、情之間為體用關係。將此體用關係套在「心」、「意」之概念上，則可說「喜怒哀樂」為「心之情」，「好惡」為「意之情」。而就性、情之體用關係而言，「喜怒哀樂」與「好惡」均可視為「性之情」⁵⁰。然無論是「心之情」、「意之情」，還是「性之情」，他們都是形上之情，是心性本體自身之活動。

綜而言之，在整個儒學傳統當中，蕺山關於「情」的論述的確獨具特色，既不同於伊川、朱子，亦不同於象山、陽明。對於

之所起也。又就中指出最初之機，則僅有體物不遺之物而已，此所謂獨也。」（《全集》，第2冊，頁457-458）

⁵⁰ 〈學言下〉云：「所云情，只是性之情，決不得性與情對。」（《全集》，第2冊，頁549）

伊川、朱子的二元性情觀，蕺山持正面批判的態度。對於象山、陽明的一元性情觀，蕺山則在繼承中有所超越。這使得「情」的地位在蕺山的系統中達到了前所未有的高度；然而在另一方面，如其《人譜》所顯示，道德的要求亦達到了前所未見的嚴格程度。如果有人僅因蕺山抬高「情」的地位，就將他列入「情欲解放」論述的系譜之中，可說是完全不了解蕺山之學的要旨。

第六章

李退溪與奇高峰關於四端七情之辯論

一、「四七之辯」的思想史背景

「四端七情之辯」（簡稱「四七之辯」）可說是朝鮮儒學史中重要的一場辯論。這場辯論從權陽村（名近，1352-1409）發其端，到朝鮮末期，延續五百年之久。最主要的辯論發生於十六世紀的李退溪（名滉，1501-1570）與奇高峰（名大升，1527-1572）、李栗谷（名珥，1536-1584）與成牛溪（名渾，字浩原，1535-1598）之間，而在此前後，間接涉及者更多。由近年來韓國尹絲淳教授所編的韓文論文集《四端七情論》（漢城：瑞光社，1992年）看來，間接涉及這場辯論者無慮數十人，其中包括權陽村、鄭秋巒（名之雲，1509-1561）、金沙溪（名長生，1548-1631）、鄭霞谷（名齊斗，1649-1737）、丁茶山（名若鏞，1762-1836）等知名學者。本章將集中於討論退溪與高峰關於「四端七情」的辯論，藉以釐清這場辯論所牽涉到的詮釋問題，並抉發其中的哲學涵義。但在開始進入主題之前，我們有必要先了解引發這場辯論的思想史背景。

「四端」一詞出自《孟子·公孫丑上》第六章：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」「七情」一詞則出自《禮記·禮運篇》：「何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、

惡、欲，七者弗學而能。」在中國儒學中，分別論及「四端」、「七情」者自亦不少，但這兩者間的關係並未形成中國儒者論辯的主題。然而在朝鮮儒學特殊的發展過程中，「四端」與「七情」的關係卻成爲長期論辯的焦點。以康德的用語來說，「四端」屬於「道德情感」，「七情」屬於「自然情感」——這兩種「情感」的關係爲何？是同質的？還是異質的？其同異的判準爲何？這些問題是朝鮮儒者在「四七之辯」中所要解答的哲學課題，而其提出有特殊的思想史背景。

程、朱性理學於高麗時代後期（約十三世紀末）開始傳入韓國，至朝鮮時代已取得絕對的權威地位。因此，參與「四七之辯」的朝鮮儒者必須面對雙重文本的雙重權威：他們除了要面對《禮記》、《孟子》等早期儒學文本及其所代表的權威（即孔、孟的權威）之外，還要面對程、朱性理學的文本及其所代表的權威（即程、朱的權威）。如果牟宗三先生將伊川、朱子的性理學視爲孔、孟傳統的「別子爲宗」之觀點可以成立的話（事實上，筆者同意這項觀點），那麼由這雙重文本及其雙重權威所形成的思想史背景本身便成爲引發爭論的根源。因爲誠如牟先生及其他現代學者所指出¹，朱子基本上是根據他自己所建立之理、氣二分 / 心、性、情三分的性理學間架來詮釋孟子所說的「四端之心」，未必能貼合《孟子》的文本。在這種情況下，尊重朱子的權威便意謂背離孟子的權威；反之亦然。以退溪與高峰的辯論來說，高峰的詮釋較能貫徹朱子的觀點，但卻不免背離孟子的觀點；退溪則是依違

¹ 除了牟先生《心體與性體》一書的相關章節之外，讀者還可參閱拙作〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉，收入拙著《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990年）。

於孟子與朱子之間，而未能正視兩者在基本觀點上的分歧。

然而，這種情形在中國的宋明儒學中並不存在。因為朱子學在元代以後雖然取得了中國朝廷所認可的正統地位，但是在一般儒者的心目中，朱子的權威依然在孔、孟的權威之下，故他們可以援引孔、孟的權威來質疑朱子對於古代儒家經典的詮釋。因此，在朱子的時代，他除了必須面對陸象山（1139-1193）的挑戰之外，還不時與胡五峰（1100-1155）、張南軒（1133-1180）等湖湘學者相辯難；到了明代，面對王陽明（1472-1539）及其學派的強力挑戰，朱子學幾至式微。這種思想史背景上的差異深刻地決定了朝鮮儒學的思想特徵與發展方向。

朱子學在存有論方面，預設了一個理、氣二分的間架，在心性論方面，則預設了一個心、性、情三分的間架，兩者之間又有其對應關係。先說理、氣關係。牟宗三先生以「不離不雜」來論斷語朱子學中的理、氣關係，最能得其要旨²。朱子〈答劉叔文一〉云：

所謂理與氣，此決是二物。但在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處；然不害二物之各為一物也。若在理上看，則未有物而已有物之理；然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。³

又其〈答劉叔文二〉云：

須知未有此氣，已有此性；氣有不存，性卻常在。雖其方

² 參閱牟宗三：《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版公司，2003年），第7冊，頁541-574（正中版，頁486-516）。

³ 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5冊，卷46，頁2095。

在氣中，然氣自氣，性自性，亦自不相夾雜。⁴

這兩段話極其扼要地說明了理（性）、氣之間這種「不離不雜」的關係。朱子分別從兩個層面來說明理、氣關係：在具體的層面（所謂「在物上看」），理與氣無法分開，故「不離」；但在抽象的層面（所謂「在理上看」），兩者卻截然不同，無法相互化約，故「不雜」。就理、氣之「不離」而言，一切現實的存在物必須由理、氣二者共同構成，缺一不可：沒有理，氣即無其存在依據；沒有氣，理只是抽象的，而非現實的存在。所以朱子說：「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。」⁵這便是所謂「二物渾淪，不可分開各在一處」之意。但若抽象地看，理的確可與氣分開而「不雜」。根據以上的引文，這種「不雜」包括「理先氣後」與「理為但理」兩層意涵。「理先氣後」是朱子自己的說法⁶，此所謂「先後」並非指時間秩序的先後，而是指存有秩序的先後，也就是說：理在存有秩序上優先於氣，而為其根據。這便是所謂「未有物而已有物之理」之意。但這種可以與氣分離的理，只是「但理」，亦即抽象的存有，而非現實的存在，即所謂「未嘗實有是物也」。「理是但理」即涵有「理本身不能活動」之意；能活動的是氣。朱子明白地指出：

蓋氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物、草木、鳥獸，其生也，莫不有種，定不會無種子白地生出一箇物事，這

⁴ 同上註。

⁵ 《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），第1冊，卷1，頁2。

⁶ 《朱子語類》云：「問：『有是理便有是氣，似不可分先後？』曰：『要之，也先有理。只不可說是今日有是理，明日卻有是氣；也須有先後。且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裡。』」（第1冊，卷1，頁4）

箇都是氣。若理，則只是箇潔淨空闊底世界，無形迹，他卻不會造作；氣則能醞釀、凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。⁷

套用牟宗三先生的說法，朱子所理解的「理」是「只存有而不活動」。此點至關緊要，因為退溪與高峰辯論的焦點之一即是「理本身能不能發出四端」，這便涉及「理本身能否活動」的問題。

由於朱子所理解的「理」是「只存有而不活動」，故他又有「氣強理弱」之說。此說見於《朱子語類》中的兩段文字：

謙之問：「天地之氣，當其昏明駁雜之時，則其理亦隨而昏明駁雜否？」曰：「理卻只恁地，只是氣自如此。」又問：「若氣如此，理不如此，則是理與氣相離矣！」曰：「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這箇氣，只是氣強理弱。譬如大禮赦文，一時將稅都放了相似，有那村知縣硬自捉縛，須要他納，緣被他近了，更自叫上面不應，便見得那氣籠而理微。又如父子，若子不肖，父亦管他不得。聖人所以立教，正是要救這些子。」⁸

問：「天地之性既善，則氣稟之性如何不善？」曰：「理固無不善，纔賦於氣質，便有清濁、偏正、剛柔、緩急之不同。蓋氣強而理弱，理管攝他不得。如父子本是一氣，子乃父所生；父賢而子不肖，父亦管他不得。又如君臣同心一體，臣乃君所命；上欲行而下沮格，上之人亦不能一一

⁷ 《朱子語類》，第1冊，卷1，頁3。

⁸ 《朱子語類》，第1冊，卷4，頁71。

去督責得他。」⁹

謙之是朱子弟子潘柄之字。第一條爲另一弟子潘時舉所記，第二條則爲潘柄所記。《語類》以小字排印第二條，附於第一條之後，可見這兩條所記的當是同一事，只因錄者不同，故文字有詳略之異。第一條所云「氣是理之所生」之「生」字不可照字面理解爲「生發」之義，而當如劉述先先生所言：「『理生氣』在他的思想框架之內只能理解爲，在超越的（生）理的規定之下，必定有氣，才有具體實現之可能。故『理生氣』只是虛生，『氣生物』才是實生，兩個『生』字斷不可混爲一談。」¹⁰因爲在朱子的系統中，「理」既不能活動，焉能生發？能生發者，唯有氣，故氣強而理弱。就理論效果而言，「氣強理弱」之說可以說明「惡」之所以形成之因¹¹。

在心性論方面，朱子將性與情的關係理解爲理、氣關係，而以心統合之。他借用張橫渠的「心統性情」之說¹²來說明三者間的關係。《朱子語類》中有一段話簡明扼要地道出其間的關係：

問「心統性情」。曰：「性者，理也。性是體，情是用。性、情皆出於心，故心能統之。統，如統兵之『統』，言有以主之也。且如仁、義、禮、智是性也，孟子曰：『仁、義、

⁹ 同上註。

¹⁰ 劉述先：〈朱熹的思想究竟是一元論或是二元論？〉，見其《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1995年增訂三版），頁648。

¹¹ 關於朱子「氣強理弱」之說的涵義及其相關問題，參閱董金裕：〈朱熹的氣強理弱說及其地位〉，收入鍾彩鈞編：《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所），上冊，頁387-401。

¹² 橫渠此語見《宋元學案·橫渠學案》中〈性理拾遺〉項下，然其實義並不明確。

禮、智根於心。』惻隱、羞惡、辭遜、是非，本是情也，孟子曰：『惻隱之心，羞惡之心，辭遜之心，是非之心。』以此言之，則見得心可以統性情。一心之中自有動靜，靜者性也，動者情也。」¹³

朱子在此以體用、靜動來說明性、情關係，係預設了性屬理、情屬氣的基本間架，此義不難理解。但心的地位比較特殊。從字面看來，心似乎扮演居間統合的角色。但在朱子理、氣二分的存有論間架中，心勢必歸屬於其中一個領域，因為並不存在第三個領域。質言之，心在朱子的系統中畢竟屬於氣，不過它是「氣之靈」、「氣之精爽」¹⁴。

心既然不是居於理、氣之外的第三者，而是屬於氣，則它與性、情二者的關係並不對稱；換言之，朱子所謂「性情皆出於心」之「出」其實有不同的涵義。「情之出於心」是說心發動而為惻隱、羞惡、辭讓、是非之情，而由於心與情均屬於氣，故此「出」是一種心理學意義的「引發」。但性與心分屬理、氣，故「性之出於心」是說心以其「知覺」（心有「知覺」，故為「氣之靈」）認知地賅攝理，故此「出」表示一種知識論意義的「鑑照」¹⁵，而非心理學意義的「引發」，亦非形上學意義的「道德立法」。朱子在此引孟子「仁、義、禮、智根於心」（〈盡心上〉第二十一章）之語來說明「性之出於心」，並不恰當。因為孟子此語所表達的

¹³ 《朱子語類》，第7冊，卷98，頁2513。

¹⁴ 《朱子語類》云：「心者，氣之精爽。」又云：「所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也。」（第1冊，卷5，頁85）

¹⁵ 朱子本人便常用鏡子來比喻心之作用，如其〈答王子合十二〉云：「心猶鏡也。但無塵垢之蔽，則本體自明，物來能照。」（《朱子文集》，第5冊，卷49，頁2222）

是「心之道德立法」(仁義內在)之義,即所謂:「仁、義、禮、智,非由外鑠我也,我固有之也。」(〈告子上〉第六章)

朱子便是根據他這套理、氣二分/心、性、情三分的義理間架來詮釋孟子的「四端之心」。孟子論「四端之心」的文字主要出現於〈公孫丑上〉第六章及〈告子上〉第六章。〈公孫丑上〉云:

〔……〕無惻隱之心,非人也;無羞惡之心,非人也;無辭讓之心,非人也;無是非之心,非人也。惻隱之心,仁之端也;羞惡之心,義之端也;辭讓之心,禮之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,猶其有四體也。

〈告子上〉則云:

惻隱之心,人皆有之;羞惡之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。惻隱之心,仁也;羞惡之心,義也;恭敬之心,禮也;是非之心,智也。仁、義、禮、智,非由外鑠我也,我固有之也,弗思耳矣。

這兩段文字的主要差異在於:在〈公孫丑上〉,惻隱之心是「仁之端」;在〈告子上〉,孟子卻直接說:「惻隱之心,仁也。」羞惡、辭讓、是非之心亦然。在《孟子》原文,「端」自是可有可無的;但對朱子而言,「端」字卻是個關鍵性的字眼。朱子在其《孟子集注》中將〈公孫丑上〉這段話解釋為:「惻隱、羞惡、辭讓、是非,情也。仁、義、禮、智,性也。心,統性、情者也。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。」他將「惻隱之心,仁之端也」等四句的每一句均離析為三,分別歸諸「情」、「心」、「性」三個概念,彼此界限分明,

決不混淆。以「惻隱之心，仁之端也」一語來說，惻隱是情，仁是性；惻隱之心不是「仁」本身，而是「仁之端」，即仁之性顯現於外的端緒。換言之，仁與惻隱不在同一層面上，而是分屬理、氣。這顯然預設了其心、性、情三分的間架。

但在〈告子篇〉中，孟子卻說「惻隱之心，仁也」，而非「惻隱之心，仁之端也」，顯然與朱子的間架不合。爲了彌縫這項牴牾，朱子解釋道：「前篇言是四者爲仁、義、禮、智之端，而此不言端者，彼欲其擴而充之，此直因用以著其本體，故言有不同耳。」這顯然是以他自己的義理間架來牽合《孟子》的文本。但問題是：孟子是否像朱子那樣，預設了一套理、氣二分／心、性、情三分的義理間架？事實上，如一些學者所指出的，「情」在《孟子》的文本中並未成爲一個獨立的概念¹⁶。朱子說惻隱等四端之心是「情」，固可說是一種「創造性的詮釋」，但是在孟子，這種「情」未必是與仁、義、禮、智之「性」分屬不同層面的「情」。依筆者的理解，這種「情」應當與仁、義、禮、智同屬形上的層面，而非形下的感性之情（如七情），而四端之「心」則是孟子所謂的「本心」，而非作爲「氣之靈」的「心」。在這個意義下，朱子所理解的「心」、「性」、「情」三者便可以統合於形上的層面，而「心」是本心，「情」是本情，「性」則是本然之性。按照這樣的理解，說「惻隱之心，仁之端也」，固可，說「惻隱之心，仁也」，亦無不可，因爲這兩種表述都是從形上的層面立說。這便

¹⁶ 參閱牟宗三：《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》，第7冊，頁461（正中版，頁416）；亦參閱信廣來：《〈孟子·告子上〉第六章疏解》，收入李明輝編：《孟子思想的哲學探討》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995年），頁98-104；Kwong-loi Shun: *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford: Stanford University Press 1997), pp. 213-216.

牽涉到退溪與高峰爭辯的另一個問題焦點：「四端」與「七情」究竟同屬於氣而為同質的？還是分屬不同層面而為異質的？筆者在拙作〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉中曾詳細討論孟子「四端之心」的涵義，並且指出：朱子根據他自己的義理間架對「四端之心」所作的詮釋並不符合《孟子》的文本及其涵義。在研究朝鮮儒者的「四七之辯」時，此一背景決不可忽略。

此外，在朱子的心性論間架中，「天地之性」與「氣質之性」之區分也為朝鮮儒者的「四七之辯」提供了一個重要的思想依據。「氣質之性」的概念出自張橫渠，後為程伊川所繼承。橫渠《正蒙·誠明篇》云：「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」故對於橫渠而言，「氣質之性」意指由自然生命（氣質）所構成的「性」。「天地之性」則是指人的道德生命，它一方面要透過形軀來表現，但另一方面又受到形軀的限制，而形成生命型態上的種種差異。在此，「氣質之性」對反於「天地之性」，是一個獨立的概念。它基本上包括孟子所說的「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也」（《盡心下》第二十四章），而為「生之謂性」的原則所涵。但孟子並不認為這是人的真性之所在，所以說：「性也，有命焉，君子不謂性也。」伊川則繼承此一概念。《河南程氏遺書》卷十八〈伊川先生語四〉有云：

「『性相近也，習相遠也』，性一也，何以言相近？」曰：「此只是言性質之性〔一作『氣質之性』〕，如俗言性急、性緩之類。性安有緩急？此言性者，生之謂也。」〔……〕
「凡言性處，須看他立意如何。且如言人性善，性之本也；『生之謂性』，論其所稟也。孔子言『性相近』，若論其本，

豈可言相近？只論其所稟也。告子所云固是，為孟子問佗，他說，便不是也。」¹⁷

「性質之性」一詞不通，當以「氣質之性」為是。伊川在此將「氣質之性」與「性之本」對言。「性之本」即橫渠所謂的「天地之性」，屬於超越之性，孟子即是在這個層面上主張性善說。至於孔子所說的「性相近」、告子所說的「生之謂性」，伊川均歸諸「氣質之性」的概念。在此，「性之本」與「氣質之性」顯然也是一組相互獨立的概念，而分屬不同的領域。

朱子雖然也採用「氣質之性」一詞，但卻另作別解。對他而言，「氣質之性」即是「天地之性」，但就「天地之性」墮在氣質中而言，特別稱之為「氣質之性」。故其〈答方伯謨三〉云：「大抵本然之性與氣質之性亦非判然兩物也。」¹⁸又其〈答嚴時亨一〉云：「氣質是陰陽五行所為，性即太極之全體。但論氣質之性，則此全體墮在氣質中耳，非別有一性也。」¹⁹又《語類》云：「氣質之性便只是天地之性。只是這個天地之性卻從那裡過。好底性如水，氣質之性如殺些醬與鹽，便是一般滋味。」²⁰故朱子總結道：「論天地之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。」²¹在這個脈絡中，「氣質之性」並非對反於「天地之性」，而成為一個獨立的概念。迄今為止，多數研究宋明儒學的學者都將朱子學中「天地之性」與「氣質之性」的關係誤解為理與氣的關係；其實，對朱子而言，「天地之性」與「氣質之性」均是理，

¹⁷ 《二程集》（北京：中華書局，1981年），第1冊，頁207。

¹⁸ 《朱子文集》，第5冊，卷44，頁1938。

¹⁹ 同上書，第6冊，卷61，頁3036。

²⁰ 《朱子語類》，第1冊，卷4，頁68。

²¹ 同上註，頁67。

只不過一者雜於氣，一者不雜於氣。在朱子的義理系統中，「天地之性」與「氣質」（不是「氣質之性」）方構成理與氣的關係。在退溪與高峰的「四七之辯」中，朱子與橫渠、伊川對於「氣質之性」的不同理解並未受到應有的注意²²，而平添了不少不必要的理論糾葛。故我們要釐清其間的是非曲直，就不可不注意此一思想背景。

二、退溪、高峰「四七之辯」的緣起與經過

「四端七情」之說發端於何人？高峰歸之於元儒胡雲峰（名炳文，1250-1333）。〈高峰答退溪論四端七情書〉云：

K1) 近世論性情者，其病根蓋出於雲峰胡氏。按《大學》經一章第四節《輯註》胡氏曰：「性發為情，其初無有不善；心發為意，便有善有不善。」此數句本解《章句》「所發」二字，而其言之有弊，遂使學者別生意見，以為情無不善，而以四端當之；則所謂「七情」者，乃無所當，而其中亦有不善，似與四端相反，故又以七情為發於氣，此而言之。²³

²² 關於「氣質之性」在宋明儒學中的不同涵義，請參閱拙作〈朱子論惡之根源〉，收入鍾彩鈞編：《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1993年），頁559-562；拙作〈劉蕺山論惡之根源〉，收入鍾彩鈞編：《劉蕺山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998年），頁102-107。

²³ 《高峰集》（漢城：民族文化推進會，1988/1989年），第3輯，頁113。為便於討論，本章引述退溪與高峰較長的文字時，均依序加以標號。標號前的英文字母T代表「退溪」（T'oegyē），K代表「高峰」（Kobong）。

按朱子在其《大學章句》「經一章」中兩度使用「所發」一詞，一則詮釋「明明德」，一則詮釋「誠意」。胡雲峰認為：同一「所發」在這兩個脈絡中的意涵不同，而解釋道：

《章句》「所發」二字凡兩言之：「因其所發而遂明之」者，性發而為情也；「實其心之所發」者，心發而為意也。朱子嘗曰：「情是發出恁地，意是主張要恁地；情如舟車，意如人使那舟車一般。」然則性發為情，其初無有不善，即當加夫明之之功，是體統說；心發而為意，便有善有不善，不可不加夫誠之之功，是從念頭說。²⁴

但由這段文字可知：胡雲峰只是說「性發為情，其初無有不善」，「心發而為意，便有善有不善」，並未將兩者與「四端」、「七情」相配對，難謂其中已涵四端、七情之辨。故〈退溪答奇明彥論四端七情第二書〉云：「〔……〕況胡雲峰之說，只論性、情、心、意，而非有理、氣之分，自與四、七分理、氣者所指各殊，定非鄙說所從出也。」²⁵

對於退溪的質疑，高峰則有所辯解。〈高峰答退溪再論四端七情書〉云：

K2) 常疑性情之說，而問之於人，則皆舉胡氏之說以應之。大升心以為疑，而問之曰：「情無不善，四端固然；若七情，又何為有不善耶？」應之者曰：「七情，乃發於氣耳。」大升猶以為疑，又從而再問之他人，則其說皆然。隨問輒

²⁴ 《四書大全·大學章句大全》，頁8下；《文淵閣四庫全書》，第205冊，頁12。

²⁵ 《退溪先生文集》，卷16，頁43下；《韓國文集叢刊》（漢城：民族文化推進會，1996年），第29輯，頁425。

然，無復異趣。〔……〕前年在都下，與鄭丈論此說。鄭丈亦引胡氏語為主。大升以為未然，而引《中庸》諸說以證之，則鄭丈於其分別言之者甚明，而於其渾淪言之者，頗似未瑩。於是乃知是說者，果出於胡氏；而近世諸公之論，多襲一軌者，亦出於是也。²⁶

「鄭丈」即是指鄭秋巒。胡雲峰之說雖未直接包含四端、七情之辨，但顯然為鄭之雲等早期朝鮮儒者提供了某種思想資源，因而啓發了他們的四端、七情之辨。高峰即據此思想史的事實而將四端、七情之辨推原於胡雲峰。其實，就事實探討某人的思想是否受到前人思想的影響，是一回事；這兩人的思想之間是否真的具有邏輯上的必然關聯，則是另一回事。前者是思想史的問題，後者是哲學問題，不容混淆。高峰的辯解似不足以澄清退溪的質疑。

事實上，一般韓國學者多以「四七之辯」發端於權陽村。例如，李丙燾便認為：「鄭秋巒（之雲）、李退溪（滉）之『天命圖』及其四端七情分理氣之論亦遠因於陽村圖說也，無疑。」²⁷尹絲淳教授所編的《四端七情論》也以具春壽的〈權近的心性論考察〉一文列為首章。

陽村是高麗末期、朝鮮初期的儒者。他著有《入學圖說》一書，首列「天人心性合一之圖」（附圖一），其次分列天、人、心、性之圖。在「心圖」（附圖二）上，陽村區分「理之源」與「氣之源」；在「理之源」下註曰：「道心屬情難見，故微；情無有不善。」在「氣之源」下註曰：「人心屬意欲墜，故危；意幾善惡。」²⁸接

²⁶ 《高峰集》，第3輯，頁136-137。

²⁷ 李丙燾：《韓國儒學史略》，頁86-87。

²⁸ 裴宗鎬編：《韓國儒學資料集成》（漢城：延世大學出版部，1996年），上冊，

著，他說明道：

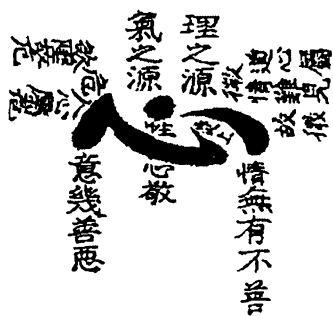
其右一點，象性發為情，心之用也；其左一點，象心發為意，亦心之用也。其體則一，而用則有二：其發原於性命者，謂之「道心」，而屬乎情，其初無有不善，其端微而難見，故曰「道心惟微」，必當主敬以擴充之。其生於形氣者，謂之「人心」，而屬乎意，其幾有善有惡，其勢危而欲墜，故曰「人心惟危」，尤必當主敬以克治之。²⁹

以上的思想可以概括為兩句：性發為情，情無不善；心發為意，意幾善惡。在此可以看出胡雲峰的影響；至此，陽村的想法並未超出胡雲峰的思想。



附圖一

天人心性分釋之圖



附圖二

然而，接下來的一段設問卻顯然超出了胡雲峰的思想，其文如下：

曰：「昔唐韓子原性而本於禮書，以喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲七者為性發之情，程子亦取而言之。今子以四端屬乎性發，而七情則列於心下者，何也？」曰：「七者之用在人，本有當然之則，如其發而中節，則《中庸》所謂達道之和，豈非性之發者哉？然其所發，或有不中節者，不可直謂之『性發』，而得與四端并列於情中也。故列于心下，以見其發之有中節、不中節者，使學者致察焉。又況程子之言，以為『外物觸而動其中，其中動而七情出，情既熾，而其性鑿矣』，則其不以為性發也，審矣。」³⁰

按韓愈的〈原性〉一文並無「七情發於性」之說³¹。所謂「程子亦取而言之」，當是指伊川的〈顏子所好何學論〉而言，其文曰：「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。形既生矣，外物觸其形，而動於中矣；其中動，而七情出焉，曰喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲。情既熾而益蕩，其性鑿矣。」³²然揆伊川之意，他並未主張「七情發於性」，反而是將七情視為由外物之感而誘發，即視為為性之異化（鑿）的結果，故陽村說「不可直謂之『性發』」，

³⁰ 同上書，頁8。

³¹ 韓愈〈原性〉但云：「性也者，與生俱生也；情也者，接於物而生也。性之品有三，而其所以為性者五；情之品有三，而其所以為情者七。曰：何也？曰：性之品有上中下三。〔……〕其所以為性者五，曰仁、曰禮、曰信、曰義、曰智。〔……〕性之於情，視其品。情之品有上中下三。其所以為情者七，曰喜、曰怒、曰哀、曰懼、曰愛、曰惡、曰欲。〔……〕情之於性，視其品。」完全看不出有「七情發於性」之義。

³² 《河南程氏文集》，卷8；《二程集》，第2冊，頁577。

而得與四端並列於情中也」。在此，陽村將「四端」與「七情」視為異質的，而以「性發」與「心發」為區別；這便開啓了日後的「四七之辯」。

但如果我們進一步深究陽村之說，實則問題並不像表面看來那麼簡單。一個關鍵性的問題是：所謂「性發」究竟是何意？是說「性」本身具有活動性，能引發四端之情（如日後退溪的理解）？還是說「性」本身並不活動，而只是作為四端之情的存有依據（如朱子的理解）？陽村本人顯然傾向於後一種解釋，此由另一段設問可知，其文如下：

曰：「心之虛靈，具眾理而應萬事，其以為理與氣合者，何也？」曰：「理本無為，其所以能靈而用之者，氣也。舜之命禹曰：『人心惟危，道心惟微』，則固以理、氣而分之矣。夫心之發，其幾有善惡之殊；若純乎理，而不雜乎氣，則其發安有不善哉！〔……〕」³³

所謂「理本無為」即朱子以理為「但理」之意。故在這一點上，陽村依然堅守朱子的立場。這也可以解釋，何以他在前面的引文中以「性發為情」為「心之用」，而非「性之用」。在這種其況下，「性發為情」與「心發為意」的兩個「發」字之意涵並不相同：前一「發」字是「靜態地作為存有依據」之意，後一「發」字則是心理學意義的「引發」之意。這相當於康德所謂「動因」（*Bewegungsgrund*）與「動機」（*Triebfeder*）之別³⁴，或是朱子所

³³ 裴宗鎬編：《韓國儒學資料集成》，上冊，頁8。

³⁴ 康德在《道德底形上學之基礎》一書中說：「欲求底主觀根據是動機，意欲（*Wollen*）底客觀根據是動因。」見*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademicausgabe), Bd. 4, S. 427；亦見Kant原著、

謂「動底」與「動處」之別³⁵。陽村原先以「性發」與「心發」之異來區別「四端」與「七情」，但繞了一圈之後，我們發現他所說的「性發」並無實義，其實依然是「心發」（心之用）；這便削弱了他區別「四端」與「七情」之用心，而為後來的儒者留下極大的爭論空間。

姑不論陽村的思想對日後朝鮮儒學的發展有多大的影響力，直接促成退溪與高峰辯論「四端七情」問題的無疑是與他們同一時代的鄭秋巒。關於此一大事因緣，退溪本人有清楚的交代。他在〈答奇明彥論四端七情第二書·後論〉中述及其事：

T1) 往年忝國學，見諸生所習，率用其說，試從而廣求得之，合眾說而觀之，誠有不可曉處，多有悶人意處，錯看鑿認，拘辭曲說，其弊有不可勝救者，獨未見所謂「四端、七情分屬理、氣」之說。今圖中分屬，本出於靜而，亦不知其所從受者。其初頗亦以為疑，思索往來於心者數年，而後乃定，猶以未得先儒之說為慊。其後得朱子說為證，然後益以自信而已，非得於相襲之說也。³⁶

文中提到「圖中分屬，本出於靜而」，即是指鄭秋巒所作的「天命圖」。此圖有新、舊兩圖，舊圖是秋巒原先所作之圖，新圖則是退溪與秋巒商量改定後之圖。關於改圖之經過，退溪於〈「天命圖說」後敘〉中述之甚詳³⁷。秋巒嘗作「天命圖」，並撰成〈天

李明輝譯：《道德底形上學之基礎》（臺北：聯經出版公司，1990年），頁19。

³⁵ 《語類》云：「問心之動、性之動。曰：『動處是心，動底是理。』」（第1冊，卷5，頁88）

³⁶ 《退溪先生文集》，卷16，頁43；《韓國文集叢刊》，第29輯，頁425。

³⁷ 參閱《退溪先生文集》，卷41，頁1上至2下；《韓國文集叢刊》，第30輯，

命圖解》，就質於其師金安國（慕齋）、正國（思齋）兄弟及來往學者，均不得見正。其後，退溪由秋巒侄子處得見此圖，經多次求見，始得與秋巒當面討論。經彼此反覆磋商後，退溪始改定此圖³⁸，並將〈天命圖解〉改定為〈天命圖說〉³⁹。根據《退溪先生年譜》，此係明世宗嘉靖卅二年（1553）癸丑之事⁴⁰。新、舊兩圖均分列「四端」、「七情」，舊圖註明「四端發於理，七情發於氣」，新圖則改為「四端理之發，七情氣之發」。之所以作此更改，大概是由於退溪見到朱子有「四端是理之發，七情是氣之發」之說⁴¹。其實，前後兩說之實質內涵並無不同。

退溪與高峰關於「四端七情」的討論直接起因於他們關於此「天命新圖」的討論。嘉靖卅八年（1559）己未正月五日，退溪致書高峰云：

T2) 又因士友間傳聞所論四端七情之說，鄙意亦嘗自病其下語之未穩。逮得砭駁，益知疏繆，即改之云：「四端之發純理，故無不善；七情之發兼氣，故有善惡。」未知如此下語，無病否？⁴²

這封信引發了兩人之間關於「四端七情」的往復討論。這年退溪

頁 405。亦參閱鄭秋巒〈「天命圖說」序〉，收入《高峰集》，第 3 輯，頁 144。

³⁸ 新、舊兩圖均見《退溪先生文集》，卷 41，頁 10 下至 41 上；《韓國文集叢刊》，第 30 輯，頁 409-410。

³⁹ 收入《退溪先生續集》，卷 8，頁 12 下至 21 上；《韓國文集叢刊》，第 31 輯，頁 209-214。

⁴⁰ 《退溪先生年譜》，卷 1，頁 12 上；《韓國文集叢刊》，第 31 輯，頁 225。

⁴¹ 《朱子語類》，第 4 冊，卷 53，頁 1297。

⁴² 〈與奇明彥〉，《退溪先生文集》，卷 16，頁 1 下；《韓國文集叢刊》，第 29 輯，頁 404。繫年見〈高峰年譜〉，頁 4 上；《高峰集》，第 1 輯，頁 4。

已五十九歲，高峰才卅三歲。三月五日，高峰答退溪書云：「伏繹先生所改之說，似覺釋然。然鄙意以為當先於理氣上看得分明，然後心、性、情、意皆有著落，而四端、七情不難辯矣。」⁴³言下對於退溪所改之說不無保留之意。同月，高峰即有〈上退溪四端七情說〉之作⁴⁴，對退溪「四端之發純理，故無不善；七情之發兼氣，故有善惡」之說正式提出質疑。次年十一月，退溪有〈答奇明彥論四端七情第一書〉⁴⁵之作。繼而高峰有〈答退溪論四端七情書〉⁴⁶之作，將退溪來書分為十二節，逐節答覆。退溪則答之以〈答奇明彥四端七論情第二書〉⁴⁷。在此書前面，退溪附上他根據高峰所提意見而修改之第一書。接著，退溪將相關的論點分為「來語本無病，而滉錯有妄論者」、「承誨而自覺己語有失稱停者」、「來誨與鄙聞本同而無異者」、「本同而趨異者」、「見異而終不能從者」五類，剔除前三類之後贖下十七條，逐條答覆，最後結以「後論」，並附「別紙」。高峰則作〈答退溪再論四端七情書〉⁴⁸，函中先評論退溪第一書之改本，再逐條答覆，最後分別

⁴³ 〈兩先生往復書〉，卷 1，頁 3 上；《高峰集》，第 3 輯，頁 2。

⁴⁴ 〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁 1 上至 2 下；《高峰集》，第 3 輯，頁 102。此相當於〈奇明彥非四端七情分理氣辯〉，《退溪先生文集》，卷 16，頁 12 下至 14 下；《韓國文集叢刊》，第 29 輯，頁 409-410。

⁴⁵ 《退溪先生文集》，卷 16，頁 8 上至 12 下；《韓國文集叢刊》，第 29 輯，頁 407-409。此相當於〈退溪答高峰四端七情分理氣辯〉，〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁 3 上至 6 下；《高峰集》，第 3 輯，頁 103-104。

⁴⁶ 〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁 6 下至 28 下；《高峰集》，第 3 輯，頁 104-115。

⁴⁷ 《退溪先生文集》，卷 16，頁 19 上至 51 上；《韓國文集叢刊》，第 29 輯，頁 413-429。亦收入〈兩先生四七理氣往復書〉，下篇，頁 28 下至 52 上；《高峰集》，第 3 輯，頁 115-127。

⁴⁸ 〈兩先生四七理氣往復書〉，下篇，頁 1 上至 22 上；《高峰集》，第 3 輯，頁 128-138。此書作於明世宗嘉靖 40 年（1561）辛酉正月十五日。

論「後論以虛爲理之說」、「四端不中節之說」、「俚俗相傳之語，非出於胡氏」。至此，退溪已無意再辯，而作書答高峰曰：

T3) [……] 向者往復，至混而止，猶是未結公案。其間亦有一二欲畢其愚者，中復思之，辯析義理，固當極其精博，顧其所論，條緒猥繁，辭說汗漫。或有鄙見包羅不周，超詣未及處，往往臨時搜採先儒之說，以足己闕，以爲報辨之說。此與舉子入場見題，獵故實以對逐條者何異？假使如此得十分是當，實於身己無一毫貼近，只成閑爭競，以犯聖門之大禁。況未必真能是當耶！由是不復作意奉報如前之勇 [……] ⁴⁹

但退溪仍就高峰來書中節錄數條，加以批語，以代答覆，此即所謂〈答奇明彥論四端七情第三書〉⁵⁰。時爲世宗嘉靖四十一年（1562）壬戌。

兩人關於「四端七情」的論辯至此本已結束，然此事尚有一段尾聲。嘉靖四十五年（1566）丙寅，高峰又撰〈四端七情後說〉與〈四端七情總論〉二篇⁵¹，附於七月十五日函寄贈退溪⁵²。對於高峰的一說、一論，退溪僅在同年的兩封回函⁵³中略提數語，並

⁴⁹ 〈與奇明彥〉，《退溪先生文集》，卷 17，頁 2 下至 3 上；《韓國文集叢刊》，第 29 輯，頁 430-431。亦收入〈兩先生四七理氣往復書〉，下篇，頁 22 下；《高峰集》，第 3 輯，頁 138。

⁵⁰ 〈答奇明彥〉，《退溪先生文集》，卷 17，頁 3 上至 6 下；《韓國文集叢刊》，第 29 輯，頁 431-432。

⁵¹ 兩者收入〈兩先生四七理氣往復書〉，下篇，頁 23 下至 27 上；《高峰集》，第 3 輯，頁 139-141。亦收入《退溪先生文集》，卷 17，頁 25 下至 30 上；《韓國文集叢刊》，第 29 輯，頁 442-444。

⁵² 參閱〈兩先生往復書〉，卷 2，頁 23 下；《高峰集》，第 3 輯，頁 46。

⁵³ 〈答奇明彥〉、〈重答奇明彥〉，《退溪先生文集》，卷 17，頁 21 下至 25 下；《韓

客套地表示：「四端七情〈總說〉、〈後說〉兩篇，議論極明快，無惹纏紛拏之病。眼目儘正當，能獨觀昭曠之原，亦能辨舊見之差於毫忽之微，頓改以從新意，此尤人所難者。甚善！甚善！」總結而言，自嘉靖卅八年（1559）退溪致書高峰論「四端七情」算起，這場辯論延續了七年之久，但主要的辯論集中於前三年。

三、退溪與高峰的理論預設與詮釋角度

表面看來，退溪與高峰往復辯論的文字極為煩瑣，但其實雙方的觀點極為鮮明。儘管在辯論的過程中，雙方均保持虛心的態度，並因對方的質疑而修正自己的說法，但這些修正主要牽涉到文字的表達，而非實質的觀點。而其辯論文字之所以煩瑣，又是由於它們牽涉到雙方對於儒家文本的詮釋。在本節的討論中，筆者無意隨他們二人糾纏於文字表達之細節，而將重點置於雙方義理觀點之比較上，而在比較的過程中，不可避免地會涉及雙方對於儒家文本（尤其是孟子與朱子的文本）的不同詮釋。

綜而言之，雙方觀點之主要分歧在於：退溪主張四端與七情是異質的，高峰則堅持兩者的同質性。由此一分歧進一步衍生出兩個問題：1) 七情是否包含四端在內？2) 四端是否可能不中節？既然高峰堅持四端與七情的同質性，則他對於這兩個問題的答案均是肯定的；反之，退溪則持否定的態度。上述觀點的分歧其實牽涉到一個更為根本的問題，即是：「理」本身是否具有活動性？或者說，「四端理之發」的「發」字是否意謂理本身的活動？抑

國文集叢刊》，第 29 輯，頁 440-442。亦收入〈兩先生往復書〉，卷 2，頁 25 上至 29 上；《高峰集》，第 3 輯，頁 47-49。

或此「發」字僅意謂「理是四端的存有依據 (ratio essendi)」，理本身並不活動？儘管這個問題並未浮現於文字的表層，成為雙方直接爭論的焦點，但它卻隱含於雙方的理論預設中，更為根本地牽連著他們在其他觀點上的分歧。在這個問題上，高峰嚴守朱子的立場，將理本身視為「僅存有而不活動」；退溪則游移於孟子與朱子之間，而未清楚地意識到其間的矛盾。在以上的基本前提之下，雙方各自引經據典，來支持自己的觀點。

上一節提過：退溪根據朱子「四端是理之發，七情是氣之發」之說，修訂而為「四端之發純理，故無不善；七情之發兼氣，故有善惡」之說。朱子這句話在他自己的義理系統中有明確的意涵，而其中兩個「發」字的涵義並不相同：「理之發」的「發」意謂「理是四端的存有依據」；「氣之發」的「發」則意指心理學意義的「引發」，謂七情是由氣之活動所引生。但是在朱子的系統中，既然理本身不活動，自不能說：四端是由理之活動所引發。故對朱子而言，理之「發」為虛說，氣之「發」為實說。

事實上，高峰對朱子這句話頗有保留。在其〈答退溪論四端七情書〉中，高峰視之為朱子「一時偶發所偏指之語」⁵⁴，並說明其理由如下：

K3) 所謂「四端是理之發，七情是氣之發」者，亦恐不能無曲折也。來辯以為：「情之有四端、七情之分，猶性之有本性、氣稟之異也。」此言甚當，正與朱子之言互相發明，愚意亦未嘗不以為然也。然而朱子有曰：「論天地之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。」

⁵⁴ 〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁22下；《高峰集》，第3輯，頁112。

以是觀之，所謂「四端是理之發」者，專指理言；所謂「七情是氣之發」者，以理與氣雜而言之者也。而「是理之發」云者，固不可易；「是氣之發」云者，非專指氣也。此所謂不能無曲折者也。⁵⁵

此外，在同函的另一處，高峰於詳述朱子關於「天地之性」與「氣質之性」的說法之後，總結道：

K4) 若就性上論，則所謂「氣質之性」者，即此理墮在氣質之中耳，非別有一性也。然則論性，而曰「本性」、曰「氣稟」云者，非如就天地及人物上，分理、氣而各自為一物也，乃以一性隨其所在，而分別言之耳。至若論其情，則緣本性墮在氣質，然後發而為情，故謂之「兼理氣，有善惡」，而其發見之際，自有發於理者，亦有發於氣者，雖分別言之，無所不可，而仔細秤停，則亦有似不能無礙。況以四端、七情分屬理、氣，則七情非但專指氣而言者。此處曲折，殊覺未安爾。⁵⁶

這兩段文字的意涵大體相同，然可相互補充。退溪根據橫渠、伊川對於「天地之性」與「氣質之性」之區分來推斷四端與七情之區分，高峰對此並無異議，因為他並未清楚意識到橫渠、伊川對於「天地之性」與「氣質之性」的理解不同於朱子的理解。因此，高峰便根據朱子所理解的「天地之性」與「氣質之性」來駁斥「七情是氣之發」之說。如第一節所述，朱子將「氣質之性」理解為

⁵⁵ 〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁 8 下至 9 上；《高峰集》，第 3 輯，頁 105-106。所引朱子之言見《朱子語類》，第 1 冊，卷 4，頁 67。

⁵⁶ 〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁 13 下至 14 上；《高峰集》，第 3 輯，頁 108。

墮在氣質中的「天地之性」，故是「以理與氣雜而言之」。既然如此，「七情是氣之發」之說便有所不當，因為它很容易使人誤以為七情並無理作為其依據。這便是高峰視朱子「四端是理之發，七情是氣之發」之語為其「一時偶發所偏指之語」，且「不能無曲折」的理由。然則，高峰之批評朱子此語，即等於批評退溪，因為退溪正是援引朱子此語來證成四端與七情之區分。

以上係高峰從反面引朱子之說以駁朱子、乃至秋巒、退溪，可謂「以子之矛，攻子之盾」。至於高峰自己的想法，則見於其〈上退溪四端七情說〉：

K5) 子思曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」孟子曰：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」此性情之說也，而先儒發明盡矣。然竊嘗攷之，子思之言，所謂道其全者，而孟子之論，所謂剔撥出來者也。蓋人心，未發則謂之性，已發則謂之情；而性無不善，情則有善惡，此乃固然之理也。但子思、孟子所就以言之者不同，故有四端、七情之別耳，非七情之外，復有四端也。今若以為四端發於理而無不善，七情發於氣而有善惡，則是理與氣判而為兩物也；是七情不出於性，而四端不乘於氣也。此語意之不能無病，而後學之不能無疑也。⁵⁷

高峰將《中庸》所說的「喜、怒、哀、樂」與《禮記》所說的「喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲」，僅視為詳略之不同而已，均可概括

⁵⁷ 〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁1上至2上；《高峰集》，第3輯，頁102。亦見《退溪先生文集》，卷16，頁12下至13上；《韓國文集叢刊》，第29輯，頁409-410。

於「七情」之名下。故其〈四端七情總論〉曰：「所謂『情』者，乃喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲之情也，與《中庸》所謂喜、怒、哀、樂者同一情。」⁵⁸至於「四端」，高峰認為是孟子特別針對七情中之中節者「剔撥出來」，所以並非七情之外另有不同質的「四端」，而是四端就包含於七情之中。故他在〈四端七情後說〉中明白地表示：「七情之發而中節者，則與四端初不異也。」⁵⁹他在〈四端七情總論〉中亦有相同的說法：「七情雖兼理氣，而理弱氣強，管攝他不得，而易流於惡，故謂之『氣之發』也。然其發而中節者，乃發於理，而無不善，則與四端初不異也。」⁶⁰是故，對高峰而言，七情與四端之不同僅是子思與孟子所針對者（「所就以言之者」）之不同：子思所針對者是情之全體，孟子所針對者是情中之善者（中節者）。若從七情與四端之實質而言，兩者均是理、氣之合。故在高峰看來，「四端是理之發，七情是氣之發」之說會讓人誤以為「七情不出於性，而四端不乘於氣」，這顯然違背朱子的理氣論。

即使退溪將此句改為「四端之發純理，故無不善；七情之發兼氣，故有善惡」，高峰仍以為無法避免將「理與氣判而為兩物」之嫌疑。故高峰續云：

K6) 若又以「四端之發純理，故無不善；七情之發兼氣，

⁵⁸ 〈兩先生四七理氣往復書〉，下篇，頁 25 下至 27 上；《高峰集》，第 3 輯，頁 140。亦見《退溪先生文集》，卷 17，頁 28 下；《韓國文集叢刊》，第 29 輯，頁 443。

⁵⁹ 〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁 24 上；《高峰集》，第 3 輯，頁 139。亦見《退溪先生文集》，卷 17，頁 26 下；《韓國文集叢刊》，第 29 輯，頁 442。

⁶⁰ 〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁 26；《高峰集》，第 3 輯，頁 140。亦見《退溪先生文集》，卷 17，頁 29 上；《韓國文集叢刊》，第 29 輯，頁 444。

故有善惡」而改之，則雖似稍勝於前說，而愚意亦恐未安。蓋性之乍發，氣不用事，本然之善得以直遂者，正孟子所謂「四端」者也。此固純是天理所發，然非能出於七情之外也，乃七情中發而中節者之苗脈也。然則以四端、七情對舉互言，而謂之「純理」、「兼氣」，可乎？論人心、道心，則或可如此說；若四端、七情，則恐不得如此說，蓋七情不可專以人心觀也。⁶¹

依高峰之見，四端並非不兼氣，而只是氣不起作用（「氣不用事」），所以如同七情一樣，依然是理、氣之合。他還特別指出：四端與七情之別，並非如「道心」與「人心」之別。「道心」與「人心」的概念出自偽《古文尚書·大禹謨》，為朱子所特別重視。他解釋道：「此心之靈，其覺於理者，道心也；其覺於欲者，人心也。」⁶²又說：「只是這一個心，知覺從耳目之欲上去，便是人心；知覺從義理上去，便是道心。」⁶³所以，「道心」與「人心」是異質的，猶如理與氣之別。而在高峰看來，四端與七情的情況完全不同，兩者並非如理與氣之別，而是均兼有理、氣，所以說：「七情不可專以人心觀也。」

面對高峰的質疑，退溪在〈答奇明彥論四端七情第一書〉中，除了援引朱子「四端是理之發，七情是氣之發」之語以為依據之外，還援引宋儒「本然之性」（或稱為「天地之性」、「天命之性」、「義理之性」）與「氣質之性」之區分，來證成他自己的「四端」

⁶¹ 〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁2上；《高峰集》，第3輯，頁102。亦見《退溪先生文集》，卷16，頁13；《韓國文集叢刊》，第29輯，頁410。

⁶² 〈答鄭子上十〉，《朱子文集》，第6冊，卷56，頁2713。

⁶³ 《朱子語類》，第5冊，卷78，頁2009。

與「七情」之區分：

T4){……}以「性」之一字言之，子思所謂「天命之性」，孟子所謂「性善之性」，此二「性」字，所指而言者何在乎？將非就理氣賦與之中，而指此理原頭本然處言之乎？由其所指者在理不在氣，故可謂之「純善無惡」耳。若以理、氣不相離之故，而欲兼氣為說，則已不是性之本然矣。夫以子思、孟子洞見道體之全，而立言如此者，非知其一不知其二也，誠以為雜氣而言性，則無以見性之本善故也。至於後世程、張諸子之出，然後不得已而有「氣質之性」之論，亦非求多而立異也。所指而言者，在乎稟生之後，則又不得以「本然之性」混稱之也。愚嘗妄以為：情之有四端、七情之分，猶性之有本性、氣稟之異也；然則其於性也，既可以理、氣分言之，至於情，獨不可以理、氣分言之乎？⁶⁴

這段的最後一句是退溪「四端七情論」的主要論點，以後的辯論基本上均環繞著這項論點而展開。退溪將宋儒「本然之性」與「氣質之性」之區分上溯至《中庸》與孟子，但他似乎未注意到橫渠、伊川對於「氣質之性」的理解不同於朱子的理解。如果退溪以朱子的說法為準，來理解「氣質之性」，則高峰在前書中對於朱子「四端是理之發，七情是氣之發」一說的批評也完全適用於退溪此處的說法，因為高峰可以說：「氣質之性」是理、氣之合，故七情也是理、氣之合；那麼，以理、氣分言四端、七情，就沒有

⁶⁴ 《退溪先生文集》，卷 16，頁 9；《韓國文集叢刊》，第 29 輯，頁 408。亦見〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁 3 下至 4 上；《高峰集》，第 3 輯，頁 103。

道理了。但如果退溪是根據橫渠的說法來理解「氣質之性」，他便可以避開高峰的批評了，因為在橫渠的用法中，「天地之性」與「氣質之性」的關係的確是理與氣的關係。

在整個辯論過程中，高峰對於「氣質之性」的理解始終是以朱子的用法為準，毫不含糊。反之，退溪雖未明白反對朱子的用法，甚至似乎未意識到朱子與橫渠的用法有所不同，但在實際上，卻搖擺於這兩種用法之間。就以方才的引文為例，改本將「則又不得以『本然之性』混稱之也」一句修訂為「則又不得純以『本然之性』稱之也」，雖僅是二字之易，然其實義卻大不相同。原本預設了橫渠對於「氣質之性」的理解，改本則預設了朱子的理解，退溪在此顯然是因高峰之質疑而轉向。另外，此函中原有句云：「孔子言相近相遠之性，孟子言耳目口鼻之性，此皆就理、氣相成之中，偏指而獨言氣也。」改本將「偏指而獨言氣也」一句修訂為「兼指而主言氣也」，也顯示退溪對高峰的讓步，而從橫渠對於「氣質之性」的理解轉向朱子的理解。然而，退溪這種表面上的讓步並無法掩蓋他與高峰在觀點上的分歧，下文對此將有進一步的討論。

退溪援引宋儒「本然之性」與「氣質之性」之區分來證成他自己的「四端」與「七情」之區分後，他進一步說明兩者的不同特質：

T5) 惻隱、羞惡、辭讓、是非，何從而發乎？發於仁、義、禮、智之性焉爾。喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，何從而發乎？外物觸其形，而動於中，緣境而出焉爾。四端之發，孟子既謂之「心」，則心固理、氣之合也；然而所指而言者，則主於理，何也？仁、義、禮、智之性粹然在中，而

四者，其端緒也。七情之發，朱子謂「本有當然之則」，則非無理也；然而所指而言者，則在乎氣，何也？外物之來，易感而先動者，莫如形氣，而七者，其苗脈也。安有在中為純理，而才發為雜氣，外感則形氣，而其發為理之本體耶？⁶⁵

「七情之發，朱子謂『本有當然之則』，則非無理也」一語，改本修訂為「七情之發，程子謂之『動於中』，朱子謂之『各有攸當』，則固亦兼理氣」⁶⁶。末句「而其發為理之本體耶」，改本修訂為「而其發顧為理，不為氣耶」。這兩項修訂僅是文字表達上的改變，並未牽涉到觀點上的改變。在這段引文中，退溪主要是強調「四端」與「七情」的異質性：四端係發於仁、義、禮、智之性，七情則是由外物之觸動形氣所引發，兩者在根源上與本質上均完全不同。故退溪強調：「二者雖曰皆不外乎理、氣，而因其從來，各指其所主與所重而言之，則謂之某為理，某為氣，何不可之有乎？」⁶⁷

至於四端如何「發」於仁、義、禮、智之性？則可以有兩種不同的理解方式：一是依朱子義，將此理解為「四端依循仁、義、

⁶⁵ 《退溪先生文集》，卷 16，頁 9 下至 10 上；《韓國文集叢刊》，第 29 輯，頁 408。亦見〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁 4；《高峰集》，第 3 輯，頁 103。

⁶⁶ 朱子《大學章句》傳之八章釋脩身齊家曰：「五者〔指親愛、賤惡、畏敬、哀矜、赦情〕，在人本有當然之則，然常人之情，惟其所向，而不加審焉，則必於一偏，而身不脩矣。」程伊川〈顏子所好何學論〉云：「形既生矣，外物觸其形，而動於中矣；其中動，而七情出焉。」朱子《四書大全·中庸章句大全》云：「蓋天命之性，萬理具焉。喜、怒、哀、樂，各有攸當。」

⁶⁷ 《退溪先生文集》，卷 16，頁 10；《韓國文集叢刊》，第 29 輯，頁 408。亦見〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁 4 下；《高峰集》，第 3 輯，頁 103。

禮、智之性理而發」，而在此，仁、義、禮、智之性理本身不活動；二是依孟子義，將此理解為「四端即仁、義、禮、智之心（所謂「本心」）的直接呈現」，而在此，本心與理（仁、義、禮、智）、情（四端）統合為一。單是從此函，我們很難斷定退溪究竟採取何種理解方式。

然而，這段引文的最後一句反問卻顯示出退溪的思路與高峰、乃至朱子的思路不無距離。如上所述，高峰根據朱子的理氣論，將四端與七情一概視為理、氣之合。退溪則反問道：若說仁、義、禮、智是純理，何以發為四端後，卻反而與形氣相雜呢？七情既出於形氣，何以反能表現理之本體呢？此一質疑雖是直接針對高峰，但也間接指向朱子。筆者在〈朱子論惡之根源〉一文中曾指出：在朱子的義理系統中，道德意義的「善」和自然意義的「善」在原則上無法加以區別，因此他對於「道德之理」與「存在之理」也無法作原則性的區別⁶⁸。在朱子的理氣論中，理是氣的「存在之理」，或者說，是其「所以然之理」。但是當他將性、情關係套入其理氣論的間架時，性卻成為情的「當然之則」，即從「存在之理」轉為「道德之理」，「實然」與「應然」之界限不復存在。當高峰依朱子的理氣論來解釋四端時，問題不大，因為仁、義、禮、智之性是純善，四端之情亦是善情，由情之善可以見性之善。在此，「道德之理」即「存在之理」，「實然」與「應然」是一致的。但是當他據此來解釋七情時，必然會出現理論上的困難。因為七情有中節與不中節之分，「實然」與「應然」未必一致。對於中節之情，我們固可視之為性之用；但我們如何可能依同樣的意義，將不中節之情亦視為性之用呢？純善之性豈能

⁶⁸ 此文收入鍾彩鈞編：《國際朱子學會議論文集》，上冊，頁 551-580。

作為不中節之情的根據，而為其本體？劉戡山亦嘗指出朱子的心性論與理氣論所包含的這種理論困難，如其〈學言下〉云：

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，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。⁶⁹

此所謂「世儒」即是指朱子。戡山對朱子的質疑與退溪對高峰的質疑如出一轍。如果說：四端之情以仁、義、禮、智之性為其理，那麼，我們便無法依同樣的意義去究問「七情」（不論是醫家的「七情」、《禮記·禮運篇》的「七情」，還是《中庸》的「喜、怒、哀、樂」）之理何在。難道七情中的不善之情亦有不善之性為其理嗎？在退溪對於四端與七情的異質性之堅持中，其實隱含著一種他自己未能明白地表達出來的洞見。

面對退溪的反駁，高峰在其〈答退溪論四端七情書〉並未有絲毫的退讓。他依然堅持四端與七情的同質性。他在函中寫道：

K7) 辯曰：「惻隱、羞惡，性焉爾。」愚謂：四端固發於仁義禮智之性，而七情亦發於仁義禮智之性也。不然，朱子何以曰「喜、怒、哀、樂，情也；其未發，則性也」乎？

⁶⁹ 戴璉璋、吳光編：《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年），第2冊，頁556。

又何以曰「情是性之發」乎？⁷⁰

K8) 辯曰：「四端之發，其端緒也。」愚謂：四端、七情，無非出於心者，而心乃理、氣之合，則情固兼理氣也，非別有一情，但出於理，而不兼乎氣也。⁷¹

K9) 辯曰：「七情之發，其苗脈也。」愚按〈樂記〉曰：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」朱子曰：「性之欲，即所謂『情』也。」然則情之感物而動者，自然之理也。蓋由其中間實有是理，故外邊所感，便相契合；非其中間本無是理，而外物之來，偶相湊著而感動也。然則「外物之來，易感而先動者，莫如形氣」一語，恐道七情不著也。若以感物而動言之，則四端亦然。赤子入井之事感，則仁之理便應，而惻隱之心於是乎形；過廟、過朝之事感，則禮之理便應，而恭敬之心於是乎形。其感物者，與七情不異也。⁷²

這三段文字都是對於 (T5) 的回應，「辯曰」云云即是 (T5) 中的文字。(K7) 與 (K8) 只是重複他先前的觀點，並無新義，但也暴露出其理論上的困難。因為若說「七情亦發於仁義禮智之性」，則我們可以依上述劉戡山的思路反問道：難道七情中之不中節者亦發於仁義禮智之性嗎？(K9) 則從一個新的角度來論證四端與七情的同質性，此即：兩者均是以內在之理為依據，以反應客觀的對象或情境。高峰強調四端與七情均有內在之理為依據（「其中間實有是理」），是根據朱子「情是性之發」之說。這也

⁷⁰ 〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁 15 下；《高峰集》，第 3 輯，頁 109。

⁷¹ 〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁 16 上；《高峰集》，第 3 輯，頁 109。

⁷² 〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁 16 下；《高峰集》，第 3 輯，頁 109。

正是（K7）中所言：「四端固發於仁義禮智之性，而七情亦發於仁義禮智之性也。」依高峰的理解，《禮記·樂記》中所說的「感於物而動，性之欲也」係針對一切情而說，包括四端與七情在內。「赤子入井之事感，則仁之理便應，而惻隱之心於是乎形；過廟、過朝之事感，則禮之理便應，而恭敬之心於是乎形」之語出於朱子〈答陳器之〉書⁷³。所謂「過廟、過朝之事」當是指《論語·鄉黨》第一章所云：「孔子於鄉黨，恂恂如也，似不能言者。其在宗廟、朝廷，便便言，唯謹爾。」在《孟子·公孫丑上》第六章，孟子舉「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」為例，來說明四端之心的存在。高峰借用朱子的文句來說明：由於「孺子將入於井」之情境，才會引發惻隱之心；由於身處宗廟、朝廷之情境，才會引發恭敬之心。換言之，四端之心係由外在的情境所引發；就此而言，四端與七情無異。

在堅持四端與七情的同質性之前提下，高峰既承認七情有不中節者，則四端又何獨能例外？故進而承認四端亦有不善，便是邏輯上必然的結論了。在同一函中，高峰又說：

K10) 夫以四端之情為發於理而無不善者，本因孟子所指而言之也。若泛就情上細論之，則四端之發，亦有不中節者，固不可皆謂之善也。有如尋常人，或有羞惡其所不當羞惡者，亦有是非其所不當是非者。蓋理在氣中，乘氣以發見，理弱氣強，管攝他不得，其流行之際，固宜有如此者，烏可以為情無有不善？又烏可以為四端無不善耶？⁷⁴

⁷³ 〈答陳器之二（問《玉山講義》）〉，《朱子文集》，第6冊，卷58，頁2825-2826。

⁷⁴ 〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁25下；《高峰集》，第3輯，頁114。

高峰在此引朱子「理弱氣強」之說，藉以解釋四端何以會有不善。無獨有偶，朱子亦有「四端有不善」之說，如以下三條所言：

惻隱羞惡，也有中節、不中節。若不當惻隱而惻隱，不當羞惡而羞惡，便是不中節。⁷⁵

而今四端之發，甚有不整齊處。有惻隱處，有合惻隱而不惻隱處；有羞惡處，又有合羞惡而不羞惡處。且如齊宣不忍於一牛，而卻不愛百姓。噉爾之食，則知惡而弗受；至於萬鍾之祿，則不辨禮義而受之。⁷⁶

惻隱、羞惡、是非、辭遜，日間時時發動，特人自不能擴充耳。又言，四者時時發動，特有正與不正耳。如暴戾愚狠，便是發錯了羞惡之心；含糊不分曉，便是發錯了是非之心；如一種不遜，便是發錯了辭遜之心。日間一正一反，無往而非四端之發。⁷⁷

高峰在〈答退溪再論四端七情書〉中也引述了朱子的第一段話，爲自己辯解⁷⁸。

高峰的上述說法其實是對孟子「四端之心」的嚴重誤解。在《孟子·告子上》第十五章，孟子區分「大體」與「小體」，並且解釋道：「耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。」七情當屬於「小體」（自然生命）的範圍。所謂「耳目之官」，其實是以聽覺與視覺

⁷⁵ 《朱子語類》，第4冊，卷53，頁1285。

⁷⁶ 同上註，頁1293。

⁷⁷ 同上註。

⁷⁸ 〈兩先生四七理氣往復書〉，下篇，頁16下；《高峰集》，第3輯，頁135。

兩種官能來代表人的整個自然生命（包含生理與心理兩面），即所謂「小體」。人的自然生命在本質上係處於一種與外在對象交接，且接受其刺激的狀態。人的耳與目對於外在的刺激最敏感，故孟子以之代表其自然生命。「物交物」之前一個「物」字是指耳目之官，後一個「物」字則是指外在對象。耳目之官為外在對象所牽引，故在本質上，它是被動的（「不思」）。孟子對於「耳目之官」的描述正是退溪所說的：「外物觸其形，而動於中，緣境而出焉爾。」（T5）至於孟子所說的「四端」，當屬於「大體」（精神生命）的範圍。「心之官」之「心」是指「本心」，即道德主體。它在本質上具有自發性（「思則得之，不思則不得」）。就此而言，四端之心並非如耳目之官那樣，被動地由外在對象所引發，而是具有自發性（spontaneity），也就是說，它毋需外物之牽引，自己便具有自我實現的力量。以惻隱之心來說，其發用並不以「孺子將入於井」之情境為條件；此一情境是其發用之機緣，而非條件。這猶如《孟子·盡心上》第十六章中孟子對於舜的描述：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」此章緊接著孟子論良知、良能的一章，故孟子在此所要說明的顯然是良知、良能的自發力量，而「聞一善言，見一善行」僅是舜的良知、良能發用之機緣，而非其形成的條件。因為孟子在前一章已明白地指出：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」因此，高峰將具有自發性的四端之情與由外物引發的七情歸於一類，顯然誤解了孟子所說的「四端之心」。

其次，「四端亦有不善」之說，不但在《孟子》書中毫無根

據，而且直接違背孟子的性善說。因為孟子正是藉四端之善來說明本性之善；若四端亦有不善，他便得放棄性善說，而只能主張「性有善有不善」之說，但這卻是孟子所明白反對的三種人性觀之一（另兩種觀點是「性無善無不善」與「性可以為善，可以為不善」）。嚴格而論，「不當惻隱而惻隱，不當羞惡而羞惡」之情並非本心所發。「不當惻隱而惻隱」並非真正的「惻隱」之心，而只是貌似「惻隱」；這猶如通常所說的「婦人之仁」其實並不是「仁」，而只是貌似「仁」。就孟子的觀點而言，說四端亦有不善，即等於說良知、本心亦有不善，這豈是孟子所能同意的說法？因此，退溪在〈答奇明彥論四端七情第二書〉中便批評高峰說：

T6) [……]「四端亦有不中節」之論，雖甚新，然亦非孟子本旨也。孟子之意，但指其粹然從仁、義、禮、智上發出底說來，以見「性本善，故情亦善」之意而已。今必欲舍此正當底本旨，而拖曳下來，就尋常人情發不中節處滾合說去。夫人羞惡其所不當羞惡，是非其所不當是非，皆其氣昏使然，何可指此僂說，以亂於四端粹然天理之發乎？如此議論，非徒無益於發明斯道，反恐有害於傳示後來也。⁷⁹

退溪似乎未注意到朱子亦有類似的說法。其實，高峰本人亦覺其說有無法自圓其說之處，故坦然表示：

K11) 大升從來所陳，皆以四端為理、為善，而今又以為四端之發亦有不中節者，其語自相矛盾，想先生更以為恠

⁷⁹ 《退溪先生文集》，卷 16，頁 41；《韓國文集叢刊》，第 29 輯，頁 424。亦見〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁 48 下至 49 上；《高峰集》，第 3 輯，頁 125-130。

也。然若究而言之，則亦不妨有是理，而自為一說也。⁸⁰

高峰的前後說法的確是自相矛盾，但只要他堅持四端與七情的同質性，則在邏輯上又無法不推出「四端亦有不善」的結論，故只能以「不妨有是理，而自為一說」自解了。

後來退溪在〈聖學十圖〉（上呈於明穆宗隆慶二年十二月，即 1568 及 1569 年之交）的〈心統性情圖說〉中寫道：

T7) 四端之情，理發而氣隨之，自純善而無惡；必理發未遂，而揜於氣，然後流為不善。七者之情，氣發而理乘之，亦無有不善；若氣發不中，而滅其理，則放而為惡也。⁸¹

韓國學者金基鉉在其〈退溪的四端七情論〉一文中引述退溪的這段話來證明：「對高峰的四端亦有不中節的思想，退溪也表示同意。」⁸²自表面看來，這段話的前半部似乎承認四端亦有不善，後半部似乎呼應〈高峰答秋巒書〉中所說：「七情本亦善也，發而中節，則無往而不善；發而不中節，然後惡矣。」⁸³而足以證明退溪對高峰的讓步。但在筆者看來，退溪在前半部的讓步只是修辭上的，而非實質上的。因為退溪既然說四端是「理之發」，則「理發未遂」而致「流為不善」，自然不可視為四端之惡，故他依然可以堅持四端之純善無惡。但退溪在後半部的讓步則不僅是修辭上的。退溪在其〈答奇明彥論四端七情第一書〉之改本中已將「七情，善惡未定也，故一有之而不能察，則心不得其正；

⁸⁰ 〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁 25 下至 26 上；《高峰集》，第 3 輯，頁 114。

⁸¹ 《退溪先生文集》，卷 7，頁 24；《韓國文集叢刊》，第 29 輯，頁 207。

⁸² 尹絲淳編：《四端七情論》，頁 52。

⁸³ 《高峰集》，第 3 輯，頁 124。

而必發而中節，然後乃謂之『和』」修訂為「七情本善，而易流於惡，故其發而中節者，乃謂之『和』；一有之而不能察，則心已不得其正矣」⁸⁴。退溪從「七情善惡未定」的觀點轉而主張「七情本善，而易流於惡」，縱使不能說完全對高峰的觀點讓步，但顯然已更接近高峰的觀點，而有了實質的改變。這無異會削弱他對於四端與七情之異質性的主張。退溪在此似乎未意識到一項概念上的混淆，即道德意義的「善」和自然意義的「善」之混淆。當他說「七情本善」時，此「善」當是就自然意義而言；但當他說「四端純善無惡」時，此「善」當是就道德意義而言。在自然意義下為「善」的七情，在道德意義下未必為「善」，其善惡與否須依道德意義的「善」來衡量。因此，在自然意義下主張「七情本善」，與在道德意義下主張「七情善惡未定」，在邏輯上並不構成矛盾⁸⁵。如果退溪能看清這點，他其實不必對高峰讓步。但如筆者在上文所指出，朱子的義理系統並無法對道德意義的「善」和自然意義的「善」作原則性的區別。退溪在這個論點上的理論糾纏或許正是緣於由朱子學本身的理論糾纏。

退溪的〈答奇明彥四端七論情第二書〉中，有兩項論點特別值得注意：一是關於「天地之性」與「氣質之性」之區分，一是關於高峰「四端亦感物而動」之說。如上文所述，高峰在前一函中援引朱子的「氣質之性」概念來反駁退溪將四端、七情分屬理、氣，而強調「七情非但專指氣而言者」(K4)。針對此一質疑，退溪答道：

⁸⁴ 《退溪先生文集》，卷 16，頁 21；《韓國文集叢刊》，第 29 輯，頁 414。亦見〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁 31 下；《高峰集》，第 3 輯，頁 116。

⁸⁵ 金基鉉有類似的看法，參閱其〈退溪的四端七情論〉，尹絲淳編：《四端七情論》，頁 56-57。

T8) 就天地、人物上看，亦非理在氣外，猶可以分別言之，則於性於情，雖曰理在氣中，性在氣質，豈不可分別言之？蓋人之一身，理與氣合而生，故二者互有發用，而其發又相須也。互發，則各有所主可知；相須，則互在其中可知。互在其中，故渾淪言之者固有之；各有所主，故分別言之而無不可。論性而理在氣中，思、孟猶指出本然之性，程、張猶指論氣質之性；論情而性在氣質，獨不可各就所發，而分四端、七情之所從來乎？兼理氣，有善惡，非但情爾，性亦然矣，然安得以是為不可分之驗耶？⁸⁶

退溪在此以理、氣「相須而又互發」的關係來理解「天地之性」與「氣質之性」的關係，且援引橫渠、伊川關於「氣質之性」的說法，顯然不再以朱子的說法為標準。因為如本章第一節所述，在朱子的系統中，「天地之性」與「氣質之性」的關係並非理、氣關係，「天地之性」與「氣質」的關係才是理、氣關係。唯有根據橫渠、伊川的說法，「天地之性」與「氣質之性」的關係才可被理解為理、氣「相須而又互發」的關係。也唯有根據這種理、氣「相須而又互發」的關係，退溪才能充分說明四端與七情的異質性。

其次，針對高峰「四端亦感物而動」之說（K9），退溪回應道：

T9) 此說固然，然此段所引《樂記》、朱子之說，皆所謂「渾淪言之」者，以是攻分別言之者，不患無其說矣。然

⁸⁶ 《退溪先生文集》，卷 16，頁 30 下至 31 上；《韓國文集叢刊》，第 29 輯，頁 418-419。亦見〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁 39；《高峰集》，第 3 輯，頁 121。

而所謂「分別言」者，亦非混鑿空杜撰之論，天地間元有此理，古之人元有此說。今必欲執一而廢一，無乃偏乎？蓋渾淪而言，則七情兼理氣，不待多言而明矣。若以七情對四端，而各以其分言之，七情之於氣，猶四端之於理也。其發各有血脈，其名皆有所指，故可隨其所主而分屬之耳。雖混亦非謂七情不干於理，外物偶相湊著而感動也。且四端感物而動，固不異於七情，但四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之耳。⁸⁷

在這段文字中，退溪除了重複其原有的論點——「七情之於氣，猶四端之於理」——之外，還提出了一個新的說法：四端則理發而氣隨之，七情則氣發而理乘之。在同一函的另一處，他作了更完整的表述：「大抵有理發而氣隨之者，則可主理而言耳，非謂理外於氣，四端是也；有氣發而理乘之者，則可主氣而言耳，非謂氣外於理，七情是也。」⁸⁸在退溪看來，此說之提出既能回應高峰「七情不出於性，而四端不乘於氣」(K5)之指摘，又能保住四端與七情之異質性，可謂煞費苦心。但退溪的這種回應顯得軟弱無力，因為他並未從正面去說明四端之「感物而動」與七情之「感物而動」在本質上的區別，反而同意「四端感物而動，固不異於七情」，故其回應並不足以說服高峰。故高峰在〈答退溪再論四端七情書〉中依然不同意這種說法，而建議將它改為：「情

⁸⁷ 《退溪先生文集》，卷 16，頁 31 下至 32 上；《韓國文集叢刊》，第 29 輯，頁 419。亦見〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁 40；《高峰集》，第 3 輯，頁 121。

⁸⁸ 《退溪先生文集》，卷 16，頁 36；《韓國文集叢刊》，第 29 輯，頁 421。亦見〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁 44 上；《高峰集》，第 3 輯，頁 123。

之發也，或理動而氣俱，或氣感而理乘。」⁸⁹並不令人感到意外。此所謂「理動而氣俱，或氣感而理乘」與退溪所謂「理發而氣隨之，氣發而理乘之」在字面上似無多大的差別，但高峰在句前加上「情之發也」，即將四端與七情都框在「情」的概念中，而排除了退溪將四端與七情視為異質的觀點。

其實，問題的真正關鍵並不在於文字的表達，而在於我們如何去理解退溪所謂的「理發」或高峰所謂的「理動」。「理發」與「理動」在字義上是可以相通的。對此，高峰的詮釋是：「氣之順理而發，無一毫有礙者，便是理之發矣。若欲外此而更求理之發，則吾恐其揣摩摸索愈甚，而愈不可得矣。」⁹⁰在此，他嚴格守住朱子學的立場，絲毫不鬆動。在這個脈絡中，「理發」其實是「氣發」，「理動」其實是「氣動」，因為如上文一再強調的，在朱子的系統中，理本身是不能活動的。故高峰援引朱子「氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作」之說，而詰問退溪道：「今日『互有發用，而其發又相須』，則理卻是有情意，有計度，有造作矣。」⁹¹日後，栗谷在其〈答成浩原〉書中明白表示：「大抵發之者，氣也；所以發者，理也。非氣則不能發，非理則無所發。」⁹²這也合乎朱子學的觀點。如果退溪接受這種解釋，他便沒有理由再與高峰爭辯下去。然由他始終不願對高峰讓步看來，他對於「理發」應是另有理解。栗谷在同一函中又對退溪「理發氣隨」之說提出質疑：「所謂『發於理』者，猶曰『性發為情』

⁸⁹ 〈兩先生四七理氣往復書〉，下篇，頁10下；《高峰集》，第3輯，頁132。

⁹⁰ 同上註。

⁹¹ 〈兩先生四七理氣往復書〉，下篇，頁32上；《高峰集》，第3輯，頁138。

⁹² 《栗谷全書》（漢城：成均館大學大東文化研究所，1986年），第1冊，卷10，頁5上（總頁198）。

也。若曰『理發氣隨』，則是纔發之初，氣無干涉，而既發之後，乃隨而發也，此豈理耶？」⁹³從朱子學的立場來看，這種質疑是有道理的。但這豈非反顯出退溪的洞見並非朱子學所能範圍？退溪心中似乎隱約有一種想法，要將四端視為理本身的活動；如此則合乎孟子之意。然而由於朱子的權威，他很自然地援引朱子「四端是理之發」之說以為佐證。但當他面對高峰從朱子學的立場對他提出質疑時，便不免為朱子的義理間架所框限，而顯得左支右絀。

辯論至此，儘管雙方均曾在文字表達的層面上各有調整，但他們在基本觀點上的分歧終不可掩。因此，高峰在其〈答退溪再論四端七情書〉中，除了重複其原先的見解之外，並沒有多少新義。但為了進一步證明雙方在基本觀點上無法調停的分歧，我們不妨再看看以下的一段文字：

K12) 愚謂：天地之性，是就地球上總說；氣質之性，是從人物稟受上說。天地之性，譬則天上之月也；氣質之性，譬則水中之月也。月雖若有在天、在水之不同，然其為月，則一而已矣。今乃以為天上之月是月，水中之月是水，則豈非所謂「不能無礙」者乎？至於就地球上分理、氣，則太極理也，陰陽氣也；就人物上分理、氣，則健順五常理也，魂魄五臟氣也。理、氣在物，雖曰混淪，不可分開，然不害二物之各為一物也。故曰：就天地、人物上分理與氣，固不害一物之自為一物也。若就性上論，則正如天上之月與水中之月，乃以一月，隨其所在，而分別言之爾，

⁹³ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁6上（總頁199）。

非更別有一月也。今於天上之月，則屬之月，水中之月，則屬之水，亦無乃其言之有偏乎？而況所謂四端、七情者，乃理墮氣質以後事，恰似水中之月光，而其光也，七情則有明有暗，四端則特其明者。而七情之有明暗者，固因水之清濁，而四端之不中節者，則光雖明，而未免有波浪之動者也。⁹⁴

筆者在上文曾斷言：高峰對於「氣質之性」的理解始終以朱子之說為準，絲毫不含糊。此段文字正爲此一斷言提供了另一個例證。高峰在此將「天地之性」與「氣質之性」比喻爲天上之月與水中之月，在本質上，兩者均是月，只不過一者在天上，一者在水中。水中之月因水之清濁而有明有暗；水在這裡比喻氣質，水之清濁比喻氣質之不齊。四端與七情均如水中之月，但四端如映在清水中之月，七情如映在濁水中之月。然而，即使是映在清水中之月，亦會因水之波動而影響其光度，此喻四端之不中節者。

這套比喻很生動地說明了朱子「天地之性墮在氣質中而爲氣質之性」的思想。其實，朱子本人也常借用佛家「月印萬川」之喻來說明理，氣關係，如《朱子語類》中便有三例：

鄭〔可學〕問：「〈理性命章〉何以下『分』字？」曰：「不是割成片去，只如『月映萬川』相似！」⁹⁵

問：「〈理性命章〉注云：『自其本而之末，則一理之實，而萬物分之以爲體，故萬物各有一太極。』如此，則是太

⁹⁴ 〈兩先生四七理氣往復書〉，下篇，頁7下至8上；《高峰集》，第3輯，頁131。

⁹⁵ 《朱子語類》，第6冊，卷94，頁2409。

極有分裂乎？」曰：「本只是一太極，而萬物各有稟受，又自各全具一太極爾。如月在天，只一而已；及散在江湖，則隨處而見，不可謂月已分也。」⁹⁶

〔蔡〕行夫問：「萬物各具一理，而萬物同出一源，此所以可推而無不通也。」曰：「近而一身之中，遠而八荒之外，微而一草一木之眾，莫不各具此理。〔……〕雖各自有一個箇理，又卻同出於一個箇爾。〔……〕釋氏云：『一月普現一切水，一切水月一月攝。』這是那釋氏也窺見得這些道理。濂溪《通書》只是說這一事。」⁹⁷

前兩則文字涉及周敦頤《通書·理性命章》的一段文字及朱子的注釋，其原文曰：「二氣五行，化生萬物；五殊二實，二本則一。是萬爲一，一實萬分；萬一各正，小大有定。」第三則文字所引的「一月普現一切水，一切水月一月攝」則出自唐代永嘉大師的《證道歌》⁹⁸。

對於高峰「天上之月」與「水中之月」的比喻，退溪在〈答奇明彥論四端七情第三書〉中回應如下：

T10) 但就來喻而論之，天上水中，雖同是一月，然天上真形，而水中特光影耳。故天上指月則實得，水中撈月則無得也。誠使性在氣中，如水中月影，撈而無得，則何以能明善誠身，而復性之初乎？然此則就性而取比，猶或彷彿；若比於情，則尤有所不然者。蓋月之在水，水靜則月

⁹⁶ 同上註。

⁹⁷ 《朱子語類》，第2冊，卷18，頁398-399。

⁹⁸ 關於朱子「月印萬川」之喻與佛教的關係，參閱熊琬：〈朱子理學與佛學〉，《華岡佛學學報》，第7期（1984年元月），頁266-270。

亦靜，水動則月亦動。其於動也，安流清漾，光景映徹者，水月之動，固無礙也。其或水就下而奔流，及為風簸而蕩，石激而躍，則月為之破碎閃颯，凌亂滅沒，而甚則遂至於無月矣。夫如是，豈可曰：水中之月，有明有暗，皆月之所為，而非水之所得與乎？滉故曰：月之光景，呈露於安流清漾者，雖指月而言其動，而水動在其中矣。若水因風簸石激，而汨月無月者，只當指水而言其動，而其月之有無明暗，系水動之大小如何耳。⁹⁹

這裡同樣使用「天上之月」與「水中之月」的比喻，但退溪的寓意完全不同。退溪在此將「天地之性」與「氣質之性」比喻為天上之月與水（而非水中之月），兩者在本質上完全不同。他亦將四端與七情比擬為水中之月，但四端如映在平靜的水中之月，七情如映在攪動的水中之月。在此，水之動靜喻「氣質之性」之不齊。天上之月映在平靜的水中，則水之動無礙於映照天上之月，此喻四端雖有氣之相隨，然無礙其為理之發。天上之月映在攪動的水中，甚至因水之激流而不見月影，此係水之動使然，非天上之月使然，此喻七情之不善實出於氣之動，而與理無涉。而水之動或大或小，水中之月亦因之或暗或明，此喻七情之有善有惡。由此可以明顯地看出：退溪在此係依橫渠、伊川之義來理解「天地之性」與「氣質之性」的區分，並據此以論正四端與七情的異質性。這也明白顯示：退溪與高峰辯論的結果並未在根本上改變雙方原先各自秉持的觀點。

⁹⁹ 《退溪先生文集》，卷 17，頁 4 下至 5 上；《韓國文集叢刊》，第 29 輯，頁 431-432。

四、退溪、高峰「四七之辯」的哲學意義

在本書的〈導論〉及第一、二章中，筆者闡述了康德後期的「道德情感」理論，並指出它必然會導致的理論困難。眾所周知，後期的康德哲學預設了一個「現象」與「物自身」的二元間架，而在其倫理學中，此一間架則成為情感與理性二分的間架。在這個間架之中，道德主體是作為實踐理性的「意志」(Wille)，與一切情感（包括道德情感在內）均無涉。所以，他一方面指出：道德情感與自然情感均是感性的。但在另一方面，他又強調這兩種情感的本質差異：道德情感是道德法則在感性層面上產生的結果，自然情感則是由我們對於意志對象的愛好所引發。以「敬畏」之情而言，康德指出：「縱使敬畏是一種情感，它卻不是透過影響而接受的情感，而是透過一個理性概念而自生的情感，且因此與所有可歸諸愛好或恐懼的前一種情感不同類。」¹⁰⁰所謂「透過影響而接受的情感」，其實便是指自然情感。換言之，自然情感是被動的，是出於外在對象之觸發 (affizieren)；道德情感則是由「理性概念」（指道德法則）所引發，而就道德法則為道德主體所制定而言，道德情感並非被動的，而是「自生的」。

在《實踐理性批判》中，康德將道德情感視為「純粹實踐理性之動機」，而道德法則只是「動因」。「動因」與「動機」之分離意涵道德的「判斷原則」(principium diiudicationis) 與「踐履原則」(principium executionis) 之分離。當他將作為道德主體的

¹⁰⁰ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 4, S.401, Anm. ; 亦見Kant原著、李明輝譯：《道德底形上學之基礎》，頁19。

「意志」僅視為實踐理性，而將道德情感歸諸感性層面時，這無異於剝除了道德主體履行道德法則之要求的能力。換言之，道德主體僅保有「判斷原則」，其「踐履原則」則旁落於道德情感，這便使「道德責任」之歸屬出現問題。因為一方面，道德情感既屬於感性，則它本身並無自主性，自然無法承擔道德責任。但另一方面，道德主體固然能制定道德法則，但它本身欠缺將道德法則的要求付諸實現之能力，亦無法承擔道德責任。其結果勢必是使「道德責任」之歸屬兩頭落空。

康德的後輩席勒便發現了康德倫理學中的這項難題。為了解決這項難題，他打破康德情感與理性二分的倫理學間架，而提出「對義務的愛好」(Neigung zur Pflicht)之概念。此一思考方向後來為德國的現象學倫理學家所繼承。以謝勒為例，他試圖打破後期康德倫理學的二元間架，而在「先天的=形式的」與「後天的=實質的」之二分法之外，提出第三個可能的領域，即「先天而又實質的」領域。他將我們的「價值感」(Wertfühlen)歸諸這個「先天而又實質的」領域。他特意使用 Fühlen 一詞，來凸顯「價值感」的主動性，以與一般的「情感」(Gefühl)加以區別。這樣便將「價值感」提升到先天的層面。

回頭來看中韓儒學中有關「四端七情」的討論，我們可以說：「四端」屬於康德所謂的「道德情感」，「七情」則屬於他所謂的「自然情感」。朱子與高峰將四端與七情均歸諸氣，康德則將道德情感與自然情感均歸諸感性；就這點而言，雙方的觀點有合轍之處。康德與朱子在倫理學上最大的分歧在於：在康德的倫理學系統中，作為道德主體的「意志」是道德法則之制定者；但在朱子的心性論系統中，性只是理，心雖能認知地駭攝，但卻不是理

之制定者。因此，康德的倫理學屬於「自律倫理學」，朱子的倫理學則屬於「他律倫理學」。

在康德的自律倫理學中，道德情感既是道德法則加諸感性的結果，則它可以被視為「自生的」，而在本質上與被動地由外在對象所觸發的自然情感區別開來。表面看來，這與退溪以「理發」與「氣發」來分別四端與七情，似乎並無二致。但深一層來看，其間卻有根本的區別。對康德而言，道德情感畢竟不屬於道德主體本身的活動，而僅是道德法則在感性層面上產生的結果。道德主體本身的活動是道德法則之制定，而道德法則僅是形式原則，其自身並不包含自我實現的動力。反之，當退溪賦予理以活動性時，他無異承認理是發自本心，而四端即是本心之活動。這樣一來，四端及上提到本心的層面，而非如後期康德所理解的「道德情感」，屬於感性層面（儘管其動因出自理性）。總而言之，在康德後期的倫理學中，道德情感與自然情感是同層而異質；但對於退溪而言，四端與七情卻是異層而異質。就這點而言，退溪的立場反倒近於現象學倫理學，而遠於康德。

在孟子的心性論中，四端是本心之活動，直接發自本心，而本心又是仁、義、禮、智之理的根源。故孟子的心性論包含了康德的「自律」概念，但比康德更進一步，而將四端提升到本心與仁、義、禮、智的層面，而成爲牟宗三先生所謂的「本體論的覺情」(ontological feeling)¹⁰¹。就道德主體之自我立法而言，孟子與康德的倫理學觀點合轍；但就道德情感之先天性而言，孟子心性論與現象學倫理學的基本方向一致。由上文的討論看來，儘管

¹⁰¹ 牟宗三：《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》，第7冊，頁308（正中版，頁277）。

退溪對朱子極為尊崇，但他在「四七之辯」中的立場卻是合於孟子，而背於朱子。他同時面對孟子與朱子的雙重文本與雙重權威，有時不免顧此失彼，反不如高峰能貫徹朱子的立場；然而這也反顯退溪思想的豐富性與創造性，決非朱子的義理系統所能範圍。

第七章

李栗谷與成牛溪關於四端七情之辯論

一、栗谷、牛溪「四七之辯」的緣起與思想背景

上一章探討了李退溪與奇高峰的「四端七情之辯」（以下簡稱「四七之辯」）。這場辯論自明世宗嘉靖卅八年（己未，1559）延續到嘉靖四十五年（丙寅，1566），長達七年之久。李栗谷與成牛溪是退溪的後輩。穆宗隆慶六年（壬申，1572），由於牛溪寫給栗谷的一封信，又重啓四七之辯。其時，牛溪三十八歲，栗谷三十七歲。是年，高峰辭世，而退溪早已於一年多前逝世。牛溪與栗谷在這一年之內通過九次的書信往還，延續了上一場辯論。大體而言，牛溪爲退溪的觀點辯護，栗谷則批判退溪之說，而引高峰爲同調。關於栗谷與牛溪的這場辯論，現存的資料並不完整。在牛溪寫給栗谷的九封信函當中，第三、七、八、九函已佚失；栗谷的回函則完整地保存下來¹。

在開始討論栗谷與牛溪的辯論之前，我們不妨先約略回顧一下退溪與高峰的辯論。退溪與高峰的四七之辯直接導源於鄭之雲所作的「天命圖」（通常稱爲「天命舊圖」），圖中註明「四端發於理，七情發於氣」。退溪見此圖後，與秋巒共同商量，修改此

¹ 現存的五封信函分別收入《牛溪集》（收入《韓國文集叢刊》，漢城：民族文化推進會，1996年，第43輯）卷四及《栗谷全書》（漢城：成均館大學大東文化研究所，1986年）卷九、卷十。

圖（通常稱為「天命新圖」），並根據朱子的說法，將此句改為「四端理之發，七情氣之發」²。退溪根據朱子此語，主張四端與七情是異質的；高峰則援引朱子的其他說法，堅持兩者的同質性。這是雙方觀點最主要的分歧。由此衍生出另外兩項分歧：第一、高峰認為七情包含四端（所謂「七包四」），退溪則認為四端在七情之外；第二、高峰堅持朱子「理不活動」（借用栗谷的說法，即「理無為」）的觀點，退溪則隱約有「四端為理本身之活動」的想法。經過冗長的辯論之後，雙方在實質上依然各自堅持自己的觀點，而僅在表達方式上有所調整。最後，退溪提出「四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之」的說法³。然而，高峰並不同意這種說法，而建議將它改為：「情之發也，或理動而氣俱，或氣感而理乘。」⁴從字面上看來，「理發」即「理動」，「氣發」即「氣感」，故這兩種說法似無多大的區別。但究其實質，兩者的意涵卻極為不同。若說退溪的「氣發」等於高峰的「氣感」，這沒問題；但是退溪的「理發」並不等於高峰的「理動」。蓋由於高峰堅持朱子「理不活動」的觀點，故他所謂的「理動」，並非意謂「理本身之動」，而是意謂「氣依理而動」。因此，在高峰的命題中，「理動」其實是「氣動」，故是虛說；「氣感」方是實說。

在退溪與高峰的辯論當中，退溪援引宋儒「天地之性」（亦稱「本然之性」、「義理之性」）與「氣質之性」之區分，來證成

² 《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），第4冊，卷53，頁1297。

³ 《退溪先生文集》，第1冊，卷16，頁32上；《韓國文集叢刊》（漢城：民族文化推進會，1996年），第29輯，頁419。亦見〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁40上；《高峰集》（漢城：民族文化推進會，1988/1989年），第3輯，頁121。

⁴ 〈兩先生四七理氣往復書〉，下篇，頁10下；《高峰集》，第3輯，頁132。

四端與七情之區分。在〈答奇明彥論四端七情第一書〉中，退溪說：「情之有四端、七情之分，猶性之有本性、氣稟之異也；然則其於性也，既可以理、氣分言之，至於情，獨不可以理、氣分言之乎？」⁵但退溪並未注意到：「天地之性」與「氣質之性」之區分雖出自張橫渠，而為伊川、朱子所採用，但朱子卻改變了「氣質之性」一詞的涵義。簡言之，對橫渠、伊川而言，「天地之性」是指人之超越的道德生命，「氣質之性」則是指由人之自然生命（氣質）所構成的「性」，兩者是相互獨立的，其關係是理與氣之關係。但對朱子而言，「氣質之性」即是「天地之性」，而就它墮在氣質中來說，特別稱之為「氣質之性」。在此，「天地之性」是純理，「氣質之性」則是理與氣之混雜，故「氣質之性」並非對反於「天地之性」的一個獨立概念。退溪亦未清楚地意識到：他在採用「氣質之性」一詞時，往往不是根據朱子所理解的意義，因而平添了不少理論上的糾葛。反之，高峰使用此詞時，始終是以朱子的理解為準。依朱子的理解，「天地之性」與「氣質之性」之間是一個偏與全的關係，高峰即據此主張「七情包四端」。在栗谷與牛溪的辯論當中，「天地之性」與「氣質之性」之區分亦成為雙方所援引的論據。在此，我們必須注意「氣質之性」一詞的歧義，才能恰當地理解雙方的觀點。

此外，在栗谷與牛溪的辯論中，雙方經常援引的另一組重要概念是偽《古文尚書·大禹謨》中所說的「人心惟危，道心惟微」。但是在退溪與高峰的辯論當中，這組概念並未成為問題的焦點，

⁵ 《退溪先生文集》，第1冊，卷16，頁9；《韓國文集叢刊》，第29輯，頁408。亦見〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁3下至4上；《高峰集》，第3輯，頁103。

僅在辯論開始時，高峰針對退溪「四端之發純理，故無不善；七情之發兼氣，故有善惡」之說，反駁道：「論人心、道心，則或可如此說；若四端、七情，則恐不得如此說，蓋七情不可專以人心觀也。」⁶退溪並不接受高峰的這項批評，但也未直接說明「道心／人心」與「四端／七情」這兩組概念的關係。不過，到了辯論的最後階段，退溪在〈答李宏仲問目〉中才明白地表示：「人心，七情是也；道心，四端是也，非有兩箇道理也。」⁷反之，在栗谷與牛溪的辯論當中，「道心／人心」與「四端／七情」這兩組概念的關係始終是問題的焦點。

綜合以上所說，在栗谷與牛溪的辯論當中，退溪的觀點成爲辯論的焦點，高峰的觀點僅偶爾被引述，而朱子的觀點則成爲雙方共同承認的判準。根據這個背景，我們才可以進一步討論栗谷與牛溪的四七之辯。不過，由於現存的資料不完整，筆者在下文不擬按書信往還的過程來呈現雙方的觀點，而是以問題爲線索，來重構雙方的論證。

二、牛溪對於退溪「四七論」之繼承

上文提過，牛溪在四七之辯當中基本上是站在退溪的觀點，與栗谷辯論。在牛溪的〈與栗谷論理氣第一書〉中，他便清楚地表明了他支持退溪的態度。他引述了退溪《心學十圖》中〈心統

⁶ 〈高峰上退溪四端七情說〉，見〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁2上；《高峰集》，第3輯，頁102。

⁷ 《退溪先生文集》，第2冊，卷36，頁2上；《韓國文集叢刊》，第30輯，頁310。此函作於嘉靖四十五年（丙寅）。

性情圖說〉的一段話：

T1) 四端之情，理發而氣隨之，自純善無惡；必理發未遂，而揜於氣，然後流為不善。七者之情，氣發而理乘之，亦無有不善；若氣發不中，而滅其理，則放而為惡也。⁸

接著，牛溪寫道：

U1) 究此議論，以理、氣之發，當初皆無不善，而氣之不中，乃流於惡云矣。人心、道心之說，既如彼其分理、氣之發，而從古聖賢皆宗之，則退翁之論，自不為過耶？⁹

牛溪顯然是藉「人心、道心」之說來支持退溪之說。在此函所附的〈別紙〉中，牛溪對此有進一步的說明：

U2) 心之虛靈知覺，一而已矣，而有「人心」、「道心」之二名，何歟？以其或生於形氣之私，或原於性命之正，理、氣之發不同，而危、微之用各異，故名不能不二也。然則與所謂「四端、七情」者同耶？今以道心謂之四端，可矣；而以人心謂之七情，則不可矣。且夫四端、七情，以發於性者而言也；人心、道心，以發於心者而言也。其名目意味之間，有些不同焉。[……] 人心、道心之發，其所從來，固有主氣、主理之不同，在唐虞無許多議論時，已有

⁸ 《退溪先生文集》，第1冊，卷7，頁24；《韓國文集叢刊》，第29輯，頁207。為便於討論，本章引述退溪、栗谷與牛溪較長的文字時，均依序加以標號。標號前的英文字母 T 代表「退溪」(T'oegy'e)，Y 代表「栗谷」(Yulgok)，U 代表「牛溪」(Ugye)。

⁹ 《牛溪集》，卷4，頁1上；《韓國文集叢刊》，第43輯，頁89。為免累贅，以下引用牛溪著作時，將《韓國文集叢刊》的總頁碼以括號直接標註於分卷頁碼之後。

此說，聖賢宗旨，皆作兩下說，則今為四端、七情之圖，而曰「發於理」、「發於氣」，有何不可乎？理與氣之互發，乃為天下定理，而退翁所見，亦自正當耶？然「氣隨之」、「理乘之」之說，正自拖引太長，似失於名理也。愚意以為四、七對舉而言，則謂之「四發於理，七發於氣」，可也。¹⁰

這段引文牽涉到一些說法，需要稍作說明。

引文開頭的一段本於朱子在《中庸章句·序》中對「道心」與「人心」所作的說明：「心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正；而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。」至於所謂「今為四端、七情之圖，而曰『發於理』、『發於氣』」，則是指鄭之雲的「天命圖」（即「天命舊圖」）。

上文提過退溪之說：「人心，七情是也；道心，四端是也。」牛溪在此卻說：「今以道心謂之四端，可矣；而以人心謂之七情，則不可矣。」牛溪何以反對「以人心謂之七情」？他並未說明理由。依筆者的推斷，其理由可能是：人心既是生於形氣之私，則必然是惡的；而七情則是善惡未定。此外，牛溪還強調四端、七情之分與道心、人心之分各有其所屬的脈絡：前者「以發於性者而言」，後者「以發於心者而言」。除了這兩點之外，牛溪承認：「道心／人心」與「四端／七情」這兩組概念之間具有平行的關係，即兩者均是依「發於理」與「發於氣」之不同而加以區分。既有「發於理」與「發於氣」之不同，則退溪視四端與七情之關

¹⁰ 《牛溪集》，卷4，頁1下至2上（總頁89）。

係爲理與氣之互發，便是順理成章之事。不過，牛溪嫌退溪「四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之」之說「拖引太長，似失於名理」，反而採取退溪最初的說法：「四端理之發，七情氣之發。」

如上文所述，高峰曾針對退溪「四端之發純理，故無不善；七情之發兼氣，故有善惡」之說，反駁道：「論人心、道心，則或可如此說；若四端、七情，則恐不得如此說，蓋七情不可專以人心觀也。」在引文（U2）中，牛溪則附和高峰「七情不可專以人心觀也」之說。但在〈與栗谷論理氣第二書〉中，牛溪卻明白表示：

U3) 論人心、道心，可如此說，則論四端、七情，亦可如此說也。如何而不得如此說耶？愚以為於性亦有主理、主氣之分言，則於發於情也，何以無主理、主氣之異乎？¹¹

總而言之，牛溪係根據朱子對道心、人心的詮釋來論證四端與七情之異質性。

在栗谷與牛溪的書信往還中，牛溪一再強調朱子「道心、人心」之說對他自己的影響。其〈與栗谷論理氣第二書〉云：

U4) 頃日讀朱子人心、道心之說，有「或生或原」之論，似與退溪之意合，故慨然以為在虞舜無許多議論時，已有此理氣互發之說，則退翁之見，不易論也，反欲棄舊而從之，故敢發問於高明矣。¹²

又其〈與栗谷論理氣第四書〉云：

¹¹ 《牛溪集》，卷4，頁5下（總頁91）。

¹² 《牛溪集》，卷4，頁4下（總頁90）。

U5) 渾於退溪先生，有金注之惑，每於理氣互發之說，不以為然，而猶戀著不能舍。及讀其人心、道心之說，而看所謂「或生或原」之論，則與退溪之言暗合，故慨然向之，欲棄舊而從之，此其所以改思之端也。¹³

甚至到了〈與栗谷論理氣第五書〉，牛溪依然無法接受栗谷的觀點，並強調其癥結在於朱子對「道心、人心」的詮釋：

U6) 或生或原、從理從氣之說，鄙人駭鈍，不知果如來論看否也？〔……〕吾兄善說道理，橫說豎說，無所不可，切願曲為敷暢，使此元說可合於來論也。前之粗聞道理，粗有據依，每以退翁之說為疑。而及見「人心、道心」之解，三思變亂，念慮紛紜，極為憤悱。欲決而從退翁之言，則艱澀不穩；欲棄而守舊見，則唯此「或生或原」之說橫格而不去。¹⁴

上文提過：退溪援引宋儒「本然之性」與「氣質之性」之區分來證成四端與七情之區分。牛溪也繼承了退溪的這種思路。在其〈與栗谷論理氣第四書〉中，牛溪為了證明「理氣互發」之說非他自己所杜撰，特地從退溪〈答奇明彥論四端七情第二書〉摘錄了以下的一段文字，題曰「退溪元論」：

T2) 滉謂：就天地、人物上看，亦非理在氣外，猶可以分別言之，則於性於情，雖曰理在氣中，性在氣質，豈不可分別言之？蓋人之一身，理與氣合而生，故二者互有發用，而其發又相須也。互發，則各有所主可知；相須，則

¹³ 《牛溪集》，卷4，頁15下（總頁96）。

¹⁴ 《牛溪集》，卷4，頁26下（總頁101）。

互在其中可知。互在其中，故渾淪言之者固有之；各有所主，故分別言之而無不可。論性而理在氣中，思、孟猶指出本然之性，程、張猶指論氣質之性；論情而性在氣質，獨不可各就所發，而分四端、七情之所從來乎？兼理氣，有善惡，非但情爾，性亦然矣，然安得以是為不可分之驗耶？¹⁵

在此，退溪提到橫渠、伊川所說的「氣質之性」。上文提過：依橫渠、伊川的理解，「本然之性」與「氣質之性」是相互獨立的概念，兩者之間是理與氣的關係。對退溪而言，「本然之性」之於「氣質之性」，猶如四端之於七情，均是理與氣的關係，故可言其間之「互發」與「相須」。儘管在其後的討論當中，我們並未見到牛溪進一步闡釋「本然之性」與「氣質之性」的關係（或許在已亡佚的第七、八、九書之中有相關的討論），但可以確定的是：對於退溪藉「本然之性」與「氣質之性」的關係來論證四端與七情的關係，牛溪並無異辭。

三、栗谷對於朱子理氣論之繼承

對於退溪的「四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之」之說，栗谷僅同意後半句，而反對前半句。他在回答牛溪的第二書時明白地表示：「所謂『氣發而理乘之』者，可也。〔……〕陰陽動靜，而太極乘之，此則非有先後之可言也。若『理發氣隨』之說，則

¹⁵ 《牛溪集》，卷 4，頁 17（總頁 97）。這段文字原見於《退溪先生文集》，第 1 冊，卷 16，頁 30 下至 31 上；《韓國文集叢刊》，第 29 輯，頁 418-419。

分明有先後矣，此豈非害理乎？」¹⁶ 這其中所牽涉到義理背景極為複雜，筆者將在下文陸續討論。栗谷之所以反對「理發而氣隨」之說，主要是基於朱子的理氣觀，所以我們又必要先討論栗谷對朱子理氣觀的理解。

朱子的理氣觀是其整個義理系統的基礎，牽涉極廣，此處無法詳論。就本章的目的而言，我們只消指出：朱子的理氣觀是一套存有論，它預設了一個理、氣「不離不雜」（套用牟宗三先生的說法）的二元間架。對於理、氣之間這種「不離不雜」的關係，朱子在〈答劉叔文〉書中作了扼要的說明：

所謂理與氣，此決是二物。但在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處；然不害二物之各為一物也。若在理上看，則未有物而已有物之理；然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。¹⁷

根據朱子的這段說明，理與氣在具體的層面（所謂「在物上看」）上渾淪不可分開，故「不離」；但在抽象的層面（所謂「在理上看」）上，兩者卻截然分明，無法相互化約，故「不雜」。換言之，一切現實的存在物均由理、氣二者共同構成：沒有理，氣即無其存在依據；沒有氣，理只是抽象的存有，而無現實性。這是理、氣之「不離」。

但肯定理、氣之「不離」，並無礙於朱子從抽象的層面將理、氣視為二物。因為依其理解，「理」是靜態的存有原則，它本身

¹⁶ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁5下（總頁198）。

¹⁷ 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5冊，卷46，頁2095。

並不活動，或者套用牟先生的說法，是「只存有而不活動」；唯有作為現實原則的「氣」才能活動。此義明白地見於朱子如下的一段話之中：

蓋氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物、草木、鳥獸，其生也，莫不有種，定不會無種子白地生出一箇物事，這箇都是氣。若理，則只是箇潔淨空闊底世界，無形迹，他卻不會造作；氣則能醞釀、凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。¹⁸

爲了說明理、氣「不雜」，朱子又提出「理先氣後」之說。《朱子語類》中載有以下的兩段文字：

問：「太極不是未有天地之先有箇渾成之物，是天地萬物之理總名否？」曰：「太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。動而生陽，亦只是理；靜而生陰，亦只是理。」¹⁹

問：「有是理便有是氣，似不可分先後？」曰：「要之，也先有理。只不可說是今日有是理，明日卻有是氣；也須有先後。且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裡。」²⁰

從「不可說是今日有是理，明日卻有是氣」這句話可以看出：此處所說的「先後」，並非時間秩序的「先後」，而是存有秩序的「先

¹⁸ 《朱子語類》，第1冊，卷1，頁3。

¹⁹ 同上註，頁1。

²⁰ 同上註，頁4。

後」。朱子的意思其實是說：理是氣的存有根據（ratio essendi），就此意義而言，理先於氣。朱子所說「未有物而已有物之理」，正是這個意思。故《朱子語類》又云：

問：「先有理？抑先有氣？」曰：「理未嘗離乎氣？然理，形而上者；氣，形而下者。自形而上言，豈無先後？理無形，氣便粗，有渣滓。」

或問：「必有是理，然後有是氣，如何？」曰：「此本無先後之可言。然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別為一物，即存乎是氣之中；無是氣，則是理亦無掛搭處。氣則為金木水火，理則為仁義禮智。」

或問「理在先，氣在後」。曰：「理與氣本無先後之可言。但推上去時，卻如理在先，氣在後相似。」

或問「先有理，後有氣」之說，曰：「不消如此說。而今知得他合下是先有理，後有氣邪？後有理，先有氣邪？皆不可得而推究。然以意度之，則疑此氣是依傍這理行。及此氣之聚，則理亦在焉。」²¹

這四段引文明白地顯示：朱子所謂的「理先氣後」並非一個宇宙發生論（cosmogony）的命題，而是存有論（ontology）的命題。

對於理、氣之間這種「不離不雜」的關係，栗谷的理解毫不含糊。他在答覆牛溪的第二書時寫道：

Y1) 夫理者，氣之主宰也；氣者，理之所乘也。非理，則氣無所根柢；非氣，則理無所依著。既非二物，又非一物。

²¹ 這四段引文皆見於同上註，頁3。

非一物，故一而二；非二物，故二而一也。非一物者，何謂也？理、氣雖相離不得，而妙合之中，理自理，氣自氣，不相挾雜，故非一物也。非二物者，何謂也？雖謂理自理，氣自氣，而渾淪無間，無先後，無離合，不見其為二物，故非二物也。是故動靜無端，陰陽無始。理無始，故氣亦無始也。²²

這段文字的主旨很清楚，不須多作解釋，因為所謂「既非二物，又非一物」即是「不離不雜」之意。唯有末句「動靜無端，陰陽無始。理無始，故氣亦無始也」有其義理背景，須略加解釋。此句涉及程伊川〈易說〉所云：「道者，一陰一陽也。動靜無端，陰陽無始。非知道者，孰能識之？」²³伊川此語係解釋《易·繫辭》「一陰一陽之謂道」之語。依伊川的理解，「道非陰陽也，所以一陰一陽，道也。」²⁴「所以陰陽者，道也；陰陽，氣也。」²⁵故伊川所言之「動靜無端，陰陽無始」顯然爲了說明陰陽氣化之循環無已。朱子亦根據此義引述伊川此語，如《朱子語類》云：

問：「〈太極解〉何以先動而後靜，先用而後體，先感而後寂？」曰：「在陰陽言，則用在陽而體在陰，然動靜無端，陰陽無始，不可分先後。今只就起處言之，畢竟動前又是靜，用前又是體，感前又是寂，陽前又是陰，而寂前又是感，靜前又是動，將何者為先後？不可只道今日動便為

²² 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁2（總頁197）。

²³ 《河南程氏經說》卷1，見《二程集》（北京：中華書局，1981年），第4冊，頁1029。

²⁴ 《河南程氏遺書》卷3，〈二先生語三，謝顯道記憶平日語〉，見《二程集》，第1冊，頁67。

²⁵ 《河南程氏遺書》卷15，〈伊川先生語一〉，見《二程集》，第1冊，頁162。

始，而昨日靜更不說也。如鼻息，言呼吸則辭順，不可道吸呼。畢竟呼前又是吸，吸前又是呼。」²⁶

問理與氣。曰：「有是理便有氣，但理為本，而今且從理上說氣。如云：『太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。』不成動已前便無靜？程子曰：『動靜無端。』蓋此亦是且自那動處說起。若論着動以前又有靜，靜以前又有動，如云：『一陰一陽之謂道，繼之者善也。』這『繼』字便是動之端。若只一開一闔而無繼，便是闔殺了。」²⁷

第一段引文中所提到〈太極解〉是指朱子為周敦頤「太極圖」所作的〈太極圖解〉。在這兩段文字中，朱子均引用伊川的「動靜無端，陰陽無始」之語來說明陰陽氣化之循環（體用、寂感亦屬陰陽之氣化）；由於陰陽之氣化循環無已，故不可言先後。

然而，栗谷卻將陰、陽二者在氣化層面之「無先後」推上一層，來論證理、氣二者之「無先後」。揆其意，栗谷大概是認為：陰陽氣化之循環並無一個絕對的起點，在此之前，只有理之存在，如他在答牛溪第六書時所言：「動靜無端，陰陽無始，則理氣之流行，皆已然而已，安有未然之時乎？」²⁸對栗谷而言，理本身不能活動（無為），而無所謂「流行」，故「理氣之流行」在此當意謂「理乘氣而流行」。氣之流行既「無始」，則它與同為「無始」的理之間自無「先後」之可言，故理、氣「非二物」（不離）。在此，他將氣之「無始」推本於理之「無始」，故曰：「理無始，故氣亦無始也。」此一玄思固然巧妙，但其邏輯是有問題的，因

²⁶ 《朱子語類》，第1冊，卷1，頁1。

²⁷ 同上註，頁2。

²⁸ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁27上（總頁209）。

爲他混淆了理之「無始」與氣之「無始」的不同涵義。斯賓諾莎（Benedictus de Spinoza, 1632-1677）在其《倫理學》（*Ethica*）一書的開頭便對「永恆」（*aeternitas*）加以界定，並且指出：「永恆」這個概念無法藉由「綿延」（*duratio*）或「時間」來說明²⁹。簡言之，「綿延」與「永恆」之區在於：前者意謂「在時間中無始無終」，後者卻意謂「必然的存在」，是超越時間的。在栗谷的思想脈絡中，理之「無始」當是就「永恆」而言，氣之「無始」則是就「綿延」而言，兩者不可混淆。栗谷既然忽略了這種區別，而在概念上有所滑轉，則他根據伊川「動靜無端，陰陽無始」之說來論證理、氣之不二，便不具說服力。

但撇開這點不論，「理氣無先後」與「理先氣後」二說並無矛盾，兩者均是伊川、朱子的主張，且爲栗谷所同意，如他在答牛溪第九書時所言：

Y2) 理氣無始，實無先後之可言；但推本其所以然，則理是樞紐根柢，故不得不以理為先。聖賢之言雖積千萬，大要不過如此而已。若於物上觀，則分明先有理而後有氣，蓋天地未生之前，不可謂無天地之理也；推之，物物皆然。今吾兄反以極本窮源者為有先後，而以物上看者為無先後，矛盾柄鑿至於此極，不敢望其歸一也。但程子之言曰：「陰陽無始。」且道此言是假託曉譬耶？是明白直說耶？若是假託曉譬，則吾兄之說是矣。不然，則安可謂之「陰陽有始」乎？吾兄之說，曲折不同，大概謂有太一之初者，此是所見之根本也。此言無病，則珥說非矣。理、氣本自

²⁹ Spinoza: *Opera/Werke* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980), Bd. 2, S. 46.

混合，皆本有也，非有始生之時。故先儒推求，不過以一元之初為始，或以一歲之初為始，未聞極本窮源而必有太一之初，如吾兄之說者也。且吾兄以有先後者為實然，而嘲珥妄見，未知吾兄亦以無先後者為假託乎？昔者老子之言曰：「有生於無。」莊子之言曰：「有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。」此等皆是「太一之初」之說也。大抵凡物有始，則必有終；天地至大，而惟其有始，故不免變滅。若使此氣之源實有所始，則其必變滅，而有無氣之時矣，其形狀何如耶？惟其無始也，故又無終。無始無終，故無窮無外也。³⁰

栗谷在此同時提出「理氣無先後」與「理先氣後」之說，此二說分別對應於理、氣之「不離」與「不雜」，代表朱子理氣論的兩個面向。但是這段文字有點糾纏繚繞，加上它所針對的牛溪信函已亡佚，故有必要稍作解釋。

我們由栗谷的覆函去推斷牛溪在原函中所表示的觀點，應當包含以下兩點：其一、理、氣在極本窮源處有先後，而在物上看無先後；其二、陰陽有始，而有「太一之初」。單從字面來看，第一點合乎朱子之說，第二點則違背伊川、朱子之說。第一點本於上文所引朱子之說：「在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處；然不害二物之各為一物也。若在理上看，則未有物而已有物之理；然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。」似難謂「矛盾柄鑿」。相形之下，栗谷所謂「若於物上觀，則分明先有理而後有氣，蓋天地未生之前，不可謂無天地之理也；推之，物物皆然」，

³⁰ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁38下（總頁215）。

反似與朱子之說相牴牾。然若不以辭害意，而連帶考慮到栗谷主張「陰陽無始」的立場，則栗谷此語之實義反倒接近朱子所謂「若在理上看，則未有物而已有物之理」及「物物一太極」之意。我們無從得知牛溪主張「陰陽有始」的理由。但栗谷在引文（Y2）之所言卻有助於理解他在引文（Y1）中所言「理無始，故氣亦無始也」之意涵。依栗谷之意，天地萬物均是陰陽氣化所成，而在此氣化過程中，我們無法發現「太一之初」，借用西方哲學的術語來說，即「第一因」（*causa prima*）。這便是所謂「氣無始」之義。然在陰陽氣化之過程中，理始終為其存有根據，故曰：「理、氣本自混合，皆本有也，非有始生之時。」這正是朱子所謂「在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處」之義。總而言之，撇開栗谷在文句上的糾纏繚繞及論證上的滑轉不論，他對朱子的「理氣無先後」與「理先氣後」之說均有相應的理解。

再者，如上文所述，朱子的「理先氣後」之說包含理、氣之別，即「理是只存有而不活動，氣才能活動」的想法。對於這點，栗谷亦有相應的理解，如他答覆牛溪第六書時所云：

Y3) 理、氣原不相離，似是一物；而其所以異者，理無形也，氣有形也，理無為也，氣有為也。無形無為，而為有形有為之主者，理也；有形有為，而為無形無為之器者，氣也。³¹

又其〈答安應休〉云：

Y4) 大抵有形有為而有動有靜者，氣也；無形無為而在動在靜者，理也。理雖無形無為，而氣非理，則無所本。故

³¹ 同上註，頁 25 下至 26 上（總頁 208-209）。

曰：無形無為而為有形有為之主者，理也；有形有為而為無形無為之器者，氣也。是故性，理也；心，氣也；情是心之動也。³²

為者，活動之謂，故有為之氣必有動有靜。無為之理「在靜在動」意謂「理在動靜中為其依據」，而理本身無動靜。在這個理氣論的間架中，栗谷將性歸於理，將心、情歸於氣，亦符合朱子的心性論間架。

四、栗谷對退溪「理氣互發」說的批判

針對退溪的「四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之」之說，栗谷則提出「理通而氣局，氣發而理乘」之說。此說首見於栗谷對牛溪第六書之覆函中。在上引（Y3）之後，栗谷接著寫道：「理無形而氣有形，故理通而氣局；理無為而氣有為，故氣發而理乘。」³³而在他上呈於朝鮮宣祖的《聖學輯要》中，他更扼要地將此說表達如下：「論其大概，則理無形而氣有形，故理通而氣局；理無為而氣有為，故氣發而理乘。」³⁴對照於退溪之說，此二說在「氣發而理乘」這一面並無二致，栗谷所反對的僅是「理發而氣隨」之說，故栗谷本人之說又稱為「氣發理乘一途」³⁵。栗谷對此說頗為自得，故在答牛溪函中寫道：「『理通氣局』四字，自謂見得，而又恐珥讀書不多，先有此等言，而未之

³² 《栗谷全書》，第1冊，卷12，頁20下（總頁248）。

³³ 同上書，第1冊，卷10，頁25下至26上（總頁208-209）。

³⁴ 同上書，第1冊，卷19，頁59下至60上（總頁456-457）。

³⁵ 同上書，第1冊，卷10，頁27（總頁209）；亦見《牛溪集》，卷4，頁29上（總頁103）。

見也。」³⁶

栗谷之所以反對退溪「理發而氣隨」之說，主要有兩項理由：一是基於「理無爲而氣有爲」的觀點，二是基於「理氣不離」的觀點。在對牛溪第二書的覆函中，栗谷針對退溪「四端，理發而氣隨之；七情，氣發而理乘之」之說評論道：

Y5) 朱子「發於理」、「發於氣」之說，意必有在，而今者未得其意，只守其說，分開拖引，則豈不至於輾轉失真乎？朱子之意，亦不過曰：四端專言理，七情兼言氣云爾耳；非曰：四端則理先發，七情則氣先發也。退溪因此而立論曰：「四端，理發而氣隨之；七情，氣發而理乘之。」所謂「氣發而理乘之」者，可也。非特七情為然，四端亦是氣發而理乘之也。何則？見孺子入井，然後乃發惻隱之心，見之而惻隱者氣也，此所謂「氣發」也。惻隱之本則仁也，此所謂「理乘之」也。非特人心為然，天地之化，無非氣化而理乘之也。是故，陰陽動靜，而太極乘之，此則非有先後之可言也。若「理發氣隨」之說，則分明有先後矣，此豈非害理乎？天地之化，即吾心之發也。天地之化，若有理化者、氣化者，則吾心亦當有理發者、氣發者矣。天地既無理化、氣化之殊，則吾心安得有理發、氣發之異乎？若曰吾心異於天地之化，則非愚之所知也。此段最可領悟處，於此未契，則恐無歸一之期矣。且所謂「發於理」者，猶曰「性發為情」也。若曰「理發氣隨」，則是纔發之初，氣無干涉，而既發之後，乃隨而發也，此豈

³⁶ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁25上（總頁208）。

理耶？³⁷

這段文字開頭所引朱子「發於理」、「發於氣」之說，當是指朱子「四端理之發，七情氣之發」的說法，栗谷顯然將此說與鄭秋巒「四端發於理，七情發於氣」視為同義，不加分別。再者，栗谷以七情與四端為同質，同屬於氣，乃是呼應高峰之說：「若以感物而動言之，則四端亦然。赤子入井之事感，則仁之理便應，而惻隱之心於是乎形；過廟、過朝之事感，則禮之理便應，而恭敬之心於是乎形。其感物者，與七情不異也。」³⁸栗谷又根據朱子「惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也；仁、義、禮、智，性也」³⁹的觀點，將「仁」與「惻隱」分屬性、情；而對朱子來說，性、情關係即是理、氣關係。因此，在栗谷看來，惻隱之情感物而動，即是「氣發」；此情本於仁之理，即是「理乘」。既然理不活動（「理無為」），則所謂「四端發於理」之「發」字便不能按字面來理解。栗谷指出：這猶如「性發為情」之「發」不能按字面來理解一樣。「性發為情」是元儒胡雲峰（名炳文，1250-1333）之用語⁴⁰，然此語實本於朱子⁴¹。在朱子理、氣二分 / 心、性、情三分的義理

³⁷ 同上註，頁 5 上至 6 上（總頁 198-199）。

³⁸ 〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁 16 下；《高峰集》，第 3 輯，頁 109。

³⁹ 《孟子集注·公孫丑上》第六章註；亦見《朱子語類》，第 4 冊，卷 53，頁 1285。

⁴⁰ 《四書大全·大學章句大全》「經一章」註云：「《章句》『所發』二字凡兩言之：『因其所發而遂明之』者，性發而為情也；『實其心之所發』者，心發而為意也。朱子嘗曰：『情是發出恁地，意是主張要恁地；情如舟車，意如人使那舟車一般。』然則性發為情，其初無有不善，即當加夫明之之功，是體統說；心發而為意，便有善有不善，不可不加夫誠之之功，是從念頭說。」見《文淵閣四庫全書》（臺灣商務印書館影印本，1986 年），第 205 冊，頁 12。

⁴¹ 《朱子語類》云：「有這性，便發出這情。」（第 1 冊，卷 5，頁 89）「性纔發，便是情。」（第 1 冊，卷 5，頁 90）「情是性之發。」（第 1 冊，卷 5，頁

間架中，性即是理，其自身不能發，能發者是屬於氣之情，如朱子本人所言：「四端，情也，性則理也。發者情也，其本則性也。」⁴² 栗谷在答牛溪第二書時也指出：「大抵發之者，氣也；所以發者，理也。非氣則不能發，非理則無所發。」⁴³ 因此，牟宗三先生將朱子所言「有這性，便發出這情」解釋為：「有這性，便可以有依這性而發動的情。〔……〕性自身實無所謂發也。發不發是在情而不在性。」⁴⁴ 朱子所謂「四端理之發」之「發」字亦應作如是解。總而言之，就「理無為」的觀點而論，「氣發」之「發」有實義，「理發」之「發」則無實義，故「理發氣隨」之說不能成立。這是栗谷反對此說的第一項論證。

退一步來說，即使理能發，則「理發氣隨」蘊涵「理、氣為二物」及宇宙發生論意義的「理先氣後」之義，而違背了朱子「理氣不二」及「理氣無先後」之旨。所以栗谷說：「若曰『理發氣隨』，則是纔發之初，氣無干涉，而既發之後，乃隨而發也，此豈理耶？」換言之，在前一段時間，只有理存在；在第二段時間，氣才隨理而生。這無異承認「氣有始」，而違背了伊川「動靜無端，陰陽無始」之義。伊川言「動靜無端，陰陽無始」，是就天地之生化而說。依宋明儒學之通義，天地是大宇宙，吾心是小宇宙，故天地之化與吾心之發相對應。故栗谷據此而論證說：「天地既無理化、氣化之殊，則吾心安得有理發、氣發之異乎？」這是栗谷反駁退溪「理發氣隨」說的第二項論證。

95)「情者，性之所發。」(第4冊，卷59，頁1380)

⁴² 《朱子語類》，第1冊，卷5，頁89。

⁴³ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁5上(總頁198)。

⁴⁴ 牟宗三：《心體與性體》(三)，《牟宗三先生全集》(臺北：聯經出版公司，2003年)，第7冊，頁525(正中版，頁473)。

進而言之，退溪「四端，理發而氣隨之；七情，氣發而理乘之」之說涵蘊「理氣互發」之說，此說明白見於上引的〈退溪元論〉（引文（T2））之中。如第一節所述，退溪在此係根據橫渠、伊川之義，將「本然之性」與「氣質之性」理解為相互獨立的概念。對退溪而言，四端之於七情，猶如「本然之性」之於「氣質之性」，均是理與氣的關係。既然從「理氣不雜」的觀點來看，理、氣二者是相互獨立的，退溪乃據此而論證四端與七情之異質性。

栗谷明白反對退溪的「理氣互發」說。他在答覆牛溪的第四書時表示：「退溪之病，專在於『互發』二字，惜哉！以老先生之精密，於大本上猶有一重膜子也。」⁴⁵針對退溪以「本然之性」與「氣質之性」之區分來論證四端與七情之異質性的策略，栗谷在對牛溪第六書的覆函中直接反駁道：

Y6) 性情本無理、氣互發之理。「凡性發為情，只是氣發而理乘」等之言，非珥杜撰得出，乃先儒之意也，特未詳言之，而珥但敷衍其旨耳。建天地而不悖，堯後聖而不惑者，決然無疑。何處見得先儒之意乎？朱子不云乎：「氣質之性，只是此性此『性』字，本然之性也。墮在氣質之中，故隨氣質而自為一性。此『性』字，氣質之性。」程子曰：「性即氣，氣即性，生之謂也。」以此觀之，氣質之性、本然之性，決非二性，特就氣質上單指其理曰「本然之性」，合理、氣而命之曰「氣質之性」耳。性既一，則情豈二源乎？除是有二性，然後方有二情耳。若如退溪之說，則本

⁴⁵ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁13上（總頁202）。

然之性在東，氣質之性在西；自東而出者，謂之道心，自西而出者，謂之人心，此豈理耶？若曰性一，則又將以為自性而出者，謂之道心，無性而自出者，謂之人心，此亦理耶？⁴⁶

又栗谷答牛溪第五書云：

Y7) 性者，理、氣之合也。蓋理在氣中，然後為性。若不在形質之中，則當謂之理，不當謂之性也。但就形質中單指其理而言之，則本然之性也。本然之性，不可雜以氣也。子思、孟子言其本然之性，程子、張子言其氣質之性，其實一性，而所主而言者不同。今不知其所主之意，遂以為二性，則可謂知理乎？性既一，而乃以為情有理發、氣發之殊，則可謂知性乎？⁴⁷

引文（Y6）中所引朱子之言見其〈答徐子融〉書⁴⁸。由栗谷之引述此言可知：他是根據朱子之義來理解「本然之性」與「氣質之性」。如本章第一節所述，朱子所說的「氣質之性」並不是如橫渠、伊川所理解的，指「本然之性」以外的另一種「性」；它根本就是「本然之性」，只不過就它墮在氣中，與氣質混雜，特別稱之為「氣質之性」而已。所以栗谷強調：「氣質之性、本然之性，決非二性。」至於「性即氣，氣即性，生之謂也」，則是程明道之語⁴⁹。根據牟宗三先生的解釋，「此不是『體用圓融』

⁴⁶ 同上註，頁 29 下至 30 上（總頁 210-211）。

⁴⁷ 同上註，頁 22（總頁 207）。

⁴⁸ 《朱子文集》，第 6 冊，卷 58，頁 2813。

⁴⁹ 《河南程氏遺書》，卷 1，〈二先生語一·端伯傳師說〉；見《二程集》，第 1 冊，頁 10。此言見於《宋元學案·明道學案》，故可斷為明道之語。

義，乃只是性氣滾在一起之意，說粗一點，是性氣混雜、夾纏在一起，因而不相離也。」⁵⁰這即是朱子「理氣不二」之義，故栗谷引述之，以說明「氣質之性」為理、氣之合，而非另一種「性」。在另一方面，退溪既然根據橫渠、伊川之義來理解「氣質之性」，自然將它視為「本然之性」以外的另一種「性」。在這個意義之下，「本然之性」與「氣質之性」不外乎是理與氣的關係。但在栗谷看來，退溪的「理氣互發」說正是建立在這種錯誤的「二性說」之基礎上。在這一點上，栗谷嚴守朱子學的立場，退溪則不自覺地脫離了朱子的觀點。不過，由引文（Y7）可知：栗谷並未注意到橫渠、伊川對「氣質之性」有不同於朱子的理解。

在引文（Y6）的末尾，栗谷還提到了「道心」與「人心」這組概念。本章第一節曾引述退溪之說：「人心，七情是也；道心，四端是也。」故退溪亦根據「道心」與「人心」之區別來論證四端與七情之異質性。栗谷則從根本上反對這種論證所預設的「理氣互發」說。以下引述栗谷的兩段相關文字：

Y8) 道心原於性命，而發者氣也，則謂之理發，不可也。人心、道心，俱是氣發，而氣有順乎本然之理者，則氣亦是本然之氣也。故理乘其本然之氣而為道心焉。氣有變乎本然之理者，則亦變乎本然之氣也。故理亦乘其所變之氣而為人心，而或過或不及焉。或於纔發之初，已有道心宰制，而不使之過不及者焉；或於有過有不及之後，道心亦宰制而使趨於中者焉。氣順乎本然之理者，固是氣發，而氣聽命於理，故所重在理，而以主理言。氣變乎本然之理

⁵⁰ 牟宗三：《心體與性體》（二），《牟宗三先生全集》，第6冊，頁175（正中版，頁164）。

者，固是原於理而已，非氣之本然，則不可謂聽命於理也，故所重在氣，而以主氣言。氣之聽命與否，皆氣之所為也，理則無為也，不可謂互有發用也。⁵¹

Y9) 理，形而上者也；氣，形而下者也。二者不能相離；既不能相離，則其發用一也，不可謂互有發用也。若曰互有發用，則是理發用時，氣或有所不及；氣發用時，理或有所不及也。如是，則理氣有離合，有先後，動靜有端，陰陽有始矣，其錯不小矣。但理無為，而氣有為，故以情之出乎本然之性，而不揜於形氣者，屬之理；當初雖出於本然，而形氣揜之者，屬之氣，此亦不得已之論也。人性之本善者，理也，而非氣則理不發。人心、道心，夫孰非原於理乎？非未發之時，亦有人心苗脈，與理相對於方寸中也。源一而流二，朱子豈不知之乎？特立言曉人，各有所主耳。程子曰：「不是善與惡在性中為兩物相對，各自出來。」夫善、惡判然二物，而尚無相對各自出來之理，況理、氣之渾淪不離者，乃有相對互發之理乎？若朱子真以為理、氣互有發用，相對各出，則是朱子亦誤也，何以為朱子乎？「人心」、「道心」之立名，聖人豈得已乎？理之本然者，固是純善，而乘氣發用，善、惡斯分。徒見其乘氣發用，有善有惡，而不知理之本然，則是不識大本也。徒見其理之本然，而不知其乘氣發用，或流為惡，則認賊為子矣。⁵²

⁵¹ 這是栗谷對牛溪第六書的覆函，見《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁28（總頁210）。

⁵² 這是栗谷對牛溪第四書的覆書，見同上註，頁12（總頁202）。

這兩段引文均牽涉到朱子對「道心」與「人心」這組概念的詮釋。朱子《中庸章句·序》云：「心之虛靈知覺，一而已矣，而以爲有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正。」如本章第二節所述，牛溪之所以接受退溪的「理氣互發」說，主要便是受到朱子這段文字的影響；因此，如何理解這段文字，在栗谷與牛溪的辯論當中具有關鍵性的地位。退溪將此處的「生於形氣之私」理解爲「氣發」，將「原於性命之正」理解爲「理發」，故對他而言，這段話意謂：人心爲氣發，道心爲理發。栗谷則強調：說「人心爲氣發」，這沒問題；但說「道心爲理發」，則大有問題。因爲「發者氣也」，唯有氣能發，理只是「所以發者」，其自身不活動。在這個意義之下，道心之「原於性命之正」便不是「理發」，而是「氣發」，其實義爲：氣順乎本然之理而發，即爲道心。故道心、人心均是「氣發」，所差者唯在其發是否順乎理而已。氣順乎理，則爲「道心」，此時理乘於氣，故可言「主理」。氣不順乎理，則爲「人心」，此時理爲氣所揜，故可言「主氣」。然不論主理、主氣，均是「氣發」。故對栗谷而言，退溪之誤在於由「主理」滑轉爲「理發」之義。

「理發」之義既不能成立，「理氣互發」之說自然隨之而破。退一步來說，即使理能發，因而理、氣能互發，這在邏輯上便涵蘊「理氣爲二物」之說：「理發用時，氣或有所不及；氣發用時，理或有所不及也。」這顯然違背朱子的理氣論。這項論證已見於以上的引文（Y5）之中。但爲了加強其論證，栗谷如今又引述程明道之語：「不是善與惡在性中爲兩物相對，各自出來。」⁵³栗谷

⁵³ 語出《河南程氏遺書》，卷1，〈二先生語一·端伯傳師說〉；見《二程集》，

之意大概是說：氣之發用，固皆以理為存有依據，而既發之後，有善有惡，但我們不能假定善、惡二者在性（理）中各有依據，因為這將違背「性善」之義。準此而論，道心、人心固皆以理為存有依據，而人心乃揜於氣而流於惡，我們焉能假定人心另有依據，而與理相對？故栗谷於《聖學輯要》中依朱子「理氣不離」之義總結道：

Y10) 理、氣混融，原不相離；若有離合，則動靜有端，陰陽有始矣。理者，太極也；氣者，陰陽也。今日太極與陰陽互動，則不成說話。太極、陰陽不能互動，則謂理、氣互發者，豈不謬哉？

五、栗谷的「理通氣局」之說

如上一節所言，栗谷以「理通而氣局」之說來取代退溪的「理發而氣隨」之說。「理通而氣局」之說首見於栗谷對牛溪第六書之覆函中，其文如下：

Y11) 理無形而氣有形，故理通而氣局；理無為而氣有為，故氣發而理乘。理通者，何謂也？理者，無本末也，無先後也；無本末，無先後，故未應不是先，已應不是後。程子說是故乘氣流行，參差不齊，而其本然之妙，無乎不在。氣之偏，則理亦偏，而所偏非理也，氣也；氣之全，則理亦全，而所全非理也，氣也。至於清濁粹駁，糟粕煨燼、糞壤汙穢之中，理無所不在，各為其性，而其本然之妙，

則不害其自若也，此之謂理之通也。氣局者，何謂也？氣已涉形迹，故有本末也，有先後也。氣之本則湛一清虛而已，曷嘗有糟粕煨燼、糞壤汙穢之氣哉？惟其升降飛揚，未嘗止息，故參差不齊，而萬變生焉。於是氣之流行也，有不失其本然者，有失其本然者。既失其本然，則氣之本然者，已無所在。偏者，偏氣也，非全氣也；清者，清氣也，非濁氣也。糟粕煨燼，糟粕煨燼之氣也，非湛一清虛之氣也；非若理之於萬物，本然之妙無乎不在也，此所謂氣之局也。⁵⁴

韓國學者李丙燾指出：「理通氣局」一語出自華嚴十玄門中的「通局無礙門」⁵⁵。按澄觀《華嚴法界玄鏡》述法順（俗名杜順）華嚴法界觀門，一曰「真空觀」，二曰「理事無礙觀」，三曰「周徧含容觀」。「周徧含容觀」即事事無礙法界，約為十門，其第四門即「通局無礙門」：「謂諸事法與理非一即非異故，令此事法不離一處即全徧十方一切塵內。由非一即非異故，全徧十方而不動一位，即遠即近，即徧即住，無障無礙。」澄觀解曰：「徧即是通，不徧是局。文中，與理非一故局，非異故通。即遠下結，徧即是通，住即是局。」依華嚴義法，理是普遍的（「全徧十方一切塵內」），事法（現象之存在）是特殊的（「不離一處」）。具普遍性之理不同於具特殊性之事法，故「非一」；然每一特殊的事法即反映出普遍的理，故「非異」。澄觀所謂「徧即是通，不徧是局」，用現代語言來表達，可以說：「通」意謂「普遍」，「局」意謂「特殊」。事實上，華嚴宗法界觀中所謂的「理事無礙觀」、「事事無

⁵⁴ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁26（總頁209）。

⁵⁵ 參閱李丙燾：《韓國儒學史略》（漢城：亞細亞文化社，1986年），頁169。

礙觀」在形式結構上與朱子「理一分殊」之說頗為類似。故無怪乎栗谷在《聖學輯要》中即藉朱子「理一分殊」之說來詮釋他自己的「理通氣局」之說：「理通者，天地萬物同一理也；氣局者，天地萬物各一氣也。所謂『理一分殊』者，理本一矣，而由氣之不齊，故隨所寓而各為一理，此所以分殊也，非理本不一也。」⁵⁶

在朱子的理氣論中，「理」是形式原則，它賦予萬物之存在以形式。形式本身是抽象的、超時空的，因而也是普遍的，故「理」又是普遍性原則。由於「理」本身不活動，故它是「存有」(being)，而非「存在」(existence)。「存在」意謂「具體性」，這就需要「氣」。「氣」是實現原則，因為它使萬物在時空中得以成為具體的存在。然由於氣之活動，萬物在時空中之存在各有其特殊性，故「氣」又是特殊性原則。萬物之特殊性係由於理所賦予的普遍形式受到氣之限制，故「氣」又是限制原則。

「理通氣局」之語雖是借自華嚴宗，然其義理實本於朱子的理氣論（包括「理一分殊」之說）。在引文（Y11）中，栗谷從理「無本末，無先後，故未應不是先，已應不是後」來說「理通」之義。「未應不是先，已應不是後」是程明道之語⁵⁷。這些說法旨在說明理之超時空性，即其普遍性。理固須藉氣而具體化（「乘氣流行」），但氣因變化而造成的殊異性（偏全、清濁、粹駁）並不能否定理之無所不在，而影響到其「本然之妙」，此之謂「理通」。在另一方面，氣之活動落在特定的時空之中，成為具體的

⁵⁶ 《聖學輯要·修己第二·窮理第四》，見《栗谷全書》，第1冊，卷19，頁60上（總頁457）。

⁵⁷ 《河南程氏遺書》卷十五〈伊川先生語一·入關語錄〉云：「沖漠無形，萬象森然已具，未應不是先，已應不是後。」（《二程集》，第1冊，頁153）。〈入關語錄〉條下註曰：「或云：明道先生語。」

存在（「已涉形迹」），故有本末、先後。再者，氣因活動而變化，由此造成萬物的特殊性及彼此間的殊異性。在最理想的情況之下，氣之活動完全順乎理，而不失其本然，此即「湛一清虛之氣」。但在一般的情況之下，氣之活動會表現出偏全、清濁、粹駁等殊異性，而無法充分反映出理之普遍性，此之謂「氣局」。

栗谷認為：這種「湛一清虛之氣」即是孟子所說的「浩然之氣」⁵⁸。其實，「湛一清虛之氣」語出韓儒徐花潭（名敬德，1489-1546）。花潭〈鬼神死生論〉云：「有聚散而無有無，氣之本體然矣。氣之湛一清虛者，瀰漫無外之虛，聚之大者為天地，聚之小者為萬物。」⁵⁹栗谷在對牛溪第八書的覆函中提到花潭所說的「湛一清虛之氣」，並加以評論。其文如下：

Y12) 花潭則聰明過人，而厚重不足；其讀書窮理，不拘文字，而多用意思。聰明過人，故見之不難；厚重不足，故得少為足。其於理、氣不相離之妙處，瞭然目見，非他人讀書依樣之比，故便為至樂，以為湛一清虛之氣，無物不在，自以為得千聖不盡傳之妙，而殊不知向上更有「理通氣局」一節。繼善成性之理，則無物不在；而湛一清虛之氣，則多有不在者也。理無變，而氣有變。元氣生生不息，往者過，來者續，而已往之氣，已無所在，而花潭則以為一氣長存，往者不過，來者不續，此花潭所以有認氣

⁵⁸ 栗谷答牛溪第六書云：「氣之本然者，浩然之氣也。浩然之氣，充塞天地，則本善之理無少掩蔽。此孟子養氣之論所以有功於聖門也。」見《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁27上（總頁209）。

⁵⁹ 《花潭集》，卷2，頁15；《韓國文集叢刊》，第24輯，頁307。

為理之病也。雖然，偏全閒花潭還是自得之見也。⁶⁰

對栗谷而言，儘管「湛一清虛之氣」完全順乎理，而得其全，但它畢竟是氣；既是氣，則在本質上就有變化，因而有偏全（所謂「氣局」）。而花潭卻認為它是「一氣長存，往者不過，來者不續」，這無異將理所獨具的普遍性（所謂「理通」）加諸「湛一清虛之氣」，而混淆了理與氣之不同本質。所以栗谷認為花潭有「認氣為理」之病。

關於「理通氣局」之說，栗谷另有兩段文字說明其旨，其文如下：

Y13)「理通氣局」要自本體上說出，亦不可離了本體，別求流行也。人之性非物之性者，氣之局也；人之理即物之理者，理之通也。方圓之器不同，而器中之水一也；大小之瓶不同，而瓶中之空一也。氣之一本者，理之通故也；理之萬殊者，氣之局故也。本體之中，流行具焉；流行之中，本體存焉。由此推之，「理通氣局」之說，果落一邊乎？⁶¹

Y14) 枯木有枯木之氣，死灰有死灰之氣。天下安有有形無氣之物乎？只是既為枯木、死灰之氣，則非復生木、活火之氣，生氣已斷，不能流行爾。以理之乘氣而言，則理之在枯木、死灰者，固局於氣，而各為一理。以理之本體言，則雖在枯木、死灰，而其本體之渾然者，固自若也。是故枯木、死灰之氣非生木、活火之氣，而枯木、死灰之

⁶⁰ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁37下至38上（總頁214-215）。

⁶¹ 同上註，頁40上（總頁216）。

理即生木、活火之理也。惟其理之乘氣，而局於一物，故朱子曰：「理絕不同。」惟其理之雖局於氣，而本體自如，故朱子曰：「理自理，氣自氣，不相挾雜。」局於物者，氣之局也；理自理，不相挾雜者，理之通也。⁶²

眾所周知，「性即理」是朱子學的綱領。在朱子學中，「性」、「理」二詞雖有相同的「意涵」(connotation)，卻有不同的「指謂」(denotation)。對此，朱子本人有一則簡單明瞭的說明：「性者，人物所以得生之理也。」⁶³簡言之，就天地萬物之全體而言其存有根據，即是「理」；此理為個別的人、物所稟受而成為其存有根據者，即是「性」。同一意涵，在天地萬物之全體，則謂之「理」；落在個別的人、物上，則謂之「性」。一言以蔽之，「理」之個體化即是「性」；或如牟宗三先生所說：「理，就其為至極之『大總腦』而順說，則統體地遍為萬物之體，由存在之然而逆說，則復分別地為萬事萬物之所以然之理，因而即為其性。」⁶⁴引文(Y13)正是就性、理關係來說明「理通氣局」之義。從本體上說，理具有普遍性，故「人之理即物之理」，此之謂「理通」；從流行上說，理受氣之限制而成為人、物殊類之性，故「人之性非物之性」，此之謂「氣局」。從這兩面論理、氣關係，正是朱子所謂「理一分殊」、「體用一源」之義⁶⁵。

⁶² 同上註，卷 10，頁 33 (總頁 212)。

⁶³ 《孟子集注》，卷 8〈離婁章句下〉，第 26 章注。

⁶⁴ 牟宗三：《心體與性體》(三)，《牟宗三先生全集》，第 7 冊，頁 562 (正中版，頁 505)。

⁶⁵ 「理一分殊」、「體用一源」之說均出自程伊川，而為朱子所借用、發揮。「理一分殊」之語出自伊川〈答楊時論西銘書〉(《二程集》，第 2 冊，頁 609)。「體用一源」之語則出自《周易程氏傳·序》(《二程集》，第 3 冊，頁 689)。關

引文(Y14)以「枯木、死灰之理即生木、活火之理」來說明「理通」之義，顯然本於朱子「枯槁有性」之說⁶⁶。這與引文(Y11)所說「糟粕煨燼、糞壤汗穢之中，理無所不在，各為其性」，是同樣的意思。引文中引述了朱子的兩段文字。「理絕不同」一語出自朱子〈答黃喬伯〉書：「論萬物之一原，則理同而氣異；觀萬物之異體，則氣猶相近，而理絕不同。」⁶⁷至於「理自理，氣自氣，不相夾雜」之語，則當脫胎於朱子〈答劉叔文〉書：「須知未有此氣，已有此性；氣有不存，性卻常在。雖其方在氣中，然氣自氣，性自性，亦自不相夾雜。」⁶⁸從上下文來看，朱子所謂「理絕不同」並不是說理本身有殊異性，而是說理在個體化的過程中為氣所限，而表現人、物之異，以及生物、死物之異；理之為理，依然是普遍的。

六、栗谷與牛溪關於「理氣互發」的爭辯

討論至此，栗谷與牛溪的各自立場已很清楚。栗谷嚴守朱子的理氣論，質疑退溪的「理氣互發」之說。牛溪則根據朱子的「人心、道心」之說，為退溪的「理氣互發」之說辯護。牛溪也像退溪一樣，援引「本然之性」與「氣質之性」之區分，來證成四端

於「理一分殊」之說的意涵及其演變，可參閱洪漢鼎：〈從詮釋學看中國傳統哲學「理一而分殊」命題的意義變遷〉，《中國文哲研究通訊》，第9卷第3期（1999年9月），頁33-57。

⁶⁶ 關於朱子「枯槁有性」之說的涵義及相關的討論，請參閱牟宗三：《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》，第7冊，頁541-574（正中版，頁486-516）。

⁶⁷ 《朱子文集》，第5冊，卷46，頁2075。

⁶⁸ 同上註，頁2095。

與七情之區分，但卻不自覺地偏離了朱子的理解。本節將進一步討論：面對栗谷的批評，牛溪如何為退溪的「理氣互發」之說辯護？

栗谷與牛溪關於退溪「理氣互發」之說的辯論主要環繞著朱子對於「道心、人心」的詮釋。如上文第二節所述，牛溪在第一書中根據朱子對「人心、道心」的詮釋與「四端理之發，七情氣之發」之說，為退溪的「理氣互發」之說辯護（見引文（U2））。對此，栗谷提出兩點反駁：

Y15) 今若曰「四端，理發而氣隨之；七情，氣發而理乘之」，則是理、氣二物，或先或後，相對為兩歧，各自出來矣，人心豈非二本乎？情雖萬般，夫孰非發於理乎？惟其氣或揜而用事，或不揜而聽命於理，故有善惡之異。⁶⁹

Y16) 所謂「四、七發於性，人心、道心發於心」者，似有心、性二歧之病。性則心中之理也，心則盛貯性之器也，安有發於性、發於心之別乎？人心、道心皆發於性，而為氣所揜者為人心，不為氣所揜者為道心。⁷⁰

引文（Y15）所訴求的主要論點是朱子「理氣不離」的觀點（參閱上文第三、四節）。在栗谷看來，「理氣互發」之說預設「理、氣為二物」的觀點，則道心、人心各有其本，豈非心有二本？這裡所謂「人心豈非二本乎？」的「人心」意謂「人之心」，而非與「道心」相對的「人心」。類似地，四端、七情均是「情」，皆「發於理」，而非一者發於理，一者發於氣。當然，這裡所謂的

⁶⁹ 《栗谷全書》，第1冊，卷9，頁36上（總頁193）。

⁷⁰ 同上註，頁36下（總頁193）。

「發於理」當依朱子的觀點去理解，意謂「以理為存有依據」。

引文 (Y16) 則是針對牛溪在引文 (U2) 中所提「四端、七情，以發於性者而言也；人心、道心，以發於心者而言也」之說而發。栗谷指出：此說「似有心、性二歧之病」。依朱子的見解，性即理，心為「氣之靈」，故性之於心，猶理之於氣。若說四端、七情「發於性」，則人心、道心亦發於性；而不可說：前者發於性，後者發於心。否則就有「心、性二歧」之嫌疑，而這與「視理、氣為二物」並無二致。當然，這裡所謂的「發於性」亦當依朱子的觀點，理解為「以性（理）為存有依據」之義。

對於第二點質疑，牛溪於第二書中答覆道：

U7) 愚意以為：人心、道心，以其發於心者而言也，則與四、七之發於性之目，意味差不同云耳；非謂人心、道心只發於心，而不與性、情干涉也。⁷¹

所謂「意味差不同」，用現代的語言來說，當是「論說的脈絡（context）略有不同」之義。揆牛溪之意，當是說：人心、道心之分係關聯著心而言，四端、七情之分則是關聯著性而言，兩者的論說脈絡略有不同；而不是說：人心、道心與性、情不相干。儘管如此，牛溪依然無意放棄退溪的「理氣互發」之說，故在同一函中又說：

U8) 大抵四、七之與人心、道心，雖其立言意味之差不同，皆其說性、情之用耳。然則若非理氣互發之說，為天下之

⁷¹ 《牛溪集》，卷4，頁5上（總頁91）。

定理，則朱子何以有此言也？⁷²

文末所謂「朱子何以有此言也」涉及朱子在《中庸章句·序》中對「道心」與「人心」所作的說明，即所謂「或原或生」之論。

栗谷在覆函中便對朱子的這段文字提出不同的詮釋，藉以反駁退溪的「理氣互發」之說。其文如下：

Y17) 若來書所謂「理氣互發」，則是理、氣二物，各為根柢方寸之中，未發之時，已有人心、道心之苗脈，理發則為道心，氣發則為人心矣。然則吾心有二本矣，豈不大錯乎？朱子曰：「心之虛靈知覺，一而已矣。」吾兄何從而得此理氣互發之說乎？其所謂「或原或生」者，見其既發而立論矣。其發也為理義，則推究其故，何從而有此理義之心乎？此由於性命在心，故有此道心也。其發也為食色，則推究其故，何從而有此食色之念乎？此由於血氣成形，故有此人心也云爾——非若互發之說，或理發，或氣發，而大本不一也。⁷³

栗谷在此根據朱子「心之虛靈知覺，一而已矣」之語，再度強調「心無二本」之義。他進而指出：若我們承認「心無二本」，就不能像牛溪那樣，將朱子所謂「或生於形氣之私，或原於性命之正」理解為「理發為道心，氣發為人心」之意。在栗谷看來，這句話是從心「既發而立論」，就心之發是否合乎理義而分為道心與人心。依朱子，「心有體用，未發之前是心之體，已發之際乃

⁷² 同上註。

⁷³ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁4下至5上（總頁198）。

心之用」⁷⁴；「心便是包得那性、情，性是體，情是用」⁷⁵。故「心之體」指性（理），道心、人心則是「心之用」，屬情。若就性（理）為心之體而說道心「發於理」，則人心亦是「發於理」；而非一者發於理，一則發於氣。這就可以避免導出「心有二本」的錯誤結論。

由於牛溪的第三書已亡佚，我們無從得知他是否對栗谷的上函有直接的回應。不過，他在第四書中倒是作了回應。如上文第二節所述，牛溪在此函中抄錄了〈退溪元論〉，以證明「理氣互發」之說確是出自退溪。牛溪在函中又說：

U9) 至於人心、道心之說，猶不能無疑焉。古人以人乘馬出入，譬理乘氣而行，正好。蓋人非馬不出入，馬非人失軌途，人馬相須不相離也。然則人馬之出門，必人欲之，而馬載之也，正如理為氣之主宰，而氣乘其理也。及其出門之際，人馬由軌途者，氣之順理而發者也。人雖乘馬，而馬之橫驚不由其軌者，氣之翻騰決驟而或過或不及者也。以此求理氣之流行，誠幾、惡幾之所以分，則豈不明白直截，而性情體用之理，可以昭晰而無他歧之惑矣。人之察理者，由夫已發之後善、惡之所由分者，而名之曰：如此，性之發而無不善也；如此，氣之不齊而流於惡也。以此玩之，則只於纔動之際，而便有主理、主氣之不同，非元為互發而各用事也。人之見理見氣，各以其重而為言也。如是求之，與吾兄之誨不背焉矣！奈何朱子之說曰：「或生於形氣之私，或原於性命之正。」陳北溪之說曰：

⁷⁴ 《朱子語類》，第1冊，卷5，頁90。

⁷⁵ 同上註，頁91。

「這知覺有從理而發者，有從氣而發者。」正如退溪互發之說，何耶？四、七之對舉而分屬，固然矣；人心、道心，亦情也，奈何以道心為理發，而人心為氣發乎？人之有是形氣，大而身心，小而百骸，無非有物則者矣。聲色臭味之欲，亦發於天理之不可已者矣。今言戒其過，而節其情，亦可以為訓矣。奈何獨以耳目口鼻之欲屬之氣，而謂之「人心」耶？無乃是氣者，亦有造作自用之時，而別為一場流行耶？不然，何以從氣上說出耶？人之乘馬，相須以行，而今也指其人為道心，指其馬為人心，似不成說話；而人心、道心之分言，亦不知端的之所在矣。深望吾兄說出此端意味，極反覆而諄切，再示提誨，則此處打破一重，則其外無不吻合矣。⁷⁶

這段引文充分顯示出牛溪在面對栗谷的質疑時的游移態度。在引文的前半段，牛溪幾乎承認了栗谷的觀點；但後半段又顯示出他為朱子及其弟子陳淳（字北溪，1153-1217）之說所困擾，以致無法心安理得地接受栗谷的觀點。

這段引文所舉的「人乘馬」之喻出自朱子本人，如云：「理搭在陰陽上，如人跨馬相似。」⁷⁷又云：「太極理也，動靜氣也。氣行則理亦行，二者常相依，而未嘗相離也。太極猶人，動靜猶馬。馬所以載人，人所以乘馬。馬之一出一入，人亦與之一出一入。」⁷⁸退溪在〈答奇明彥論四端七情第二書〉及〈答李宏仲問

⁷⁶ 《牛溪集》，卷4，頁16上至17上（總頁96-97）。

⁷⁷ 《朱子語類》，第6冊，卷94，頁2374。

⁷⁸ 同上書，卷96，頁2376。

目)中曾提及此喻⁷⁹。牛溪於此,亦以「人乘馬出入」喻「理乘氣而行」。他解釋說:道心、人心之分是就「已發之後」言之,而以人、馬「出門之際」喻之;並且強調:「只於纔動之際,而便有主理、主氣之不同,非元爲互發而各用事也。」這種詮釋與引文(Y9)中栗谷的詮釋幾無二致,所以說「與吾兄之誨不背焉矣」。然而,朱子與陳淳之說卻令牛溪感到困惑。陳淳之說見於《北溪字義》卷上「心」條下⁸⁰,似乎更證實了「道心發於理,人心發於氣」之說,這也等於間接爲退溪「理氣互發」之說提出了佐證。朱子「人乘馬」之喻原是爲了說明理與氣之相須,而今栗谷藉此喻來說明道心與人心之關係,但道心與人心之關係卻是互斥的,而非相須的,故牛溪質疑它「似不成說話;而人心、道心之分言,亦不知端的之所在矣」。

栗谷在覆書中,除了重新闡釋「人乘馬」之喻以外,又藉「水與器」之喻來說明理、氣關係。其文如下:

Y18) 物之不能離器而流行不息者,惟水也,故惟水可以喻理。水之本清,性之本善也;器之清淨汙穢之不同者,氣質之殊也。器動而水動者,氣發而理乘也;器、水俱動,無有器動、水動之異者,無理、氣互發之殊也。器動則水必動,水未嘗自動者,理無為而氣有為也。〔……〕理不離氣,真如水不離器也。今日「互有發用」,則是或器先動,而水隨而動,或水先動,而器隨而動,天下寧有此理

⁷⁹ 《退溪集》,第1冊,卷16,頁32下至33上;《韓國文集叢刊》,第29輯,頁419-420。《退溪集》,第2冊,卷36,頁4下至5上;《韓國文集叢刊》,第30輯,頁311-312。

⁸⁰ 原文爲:「這虛靈知覺有從理而發者,有從氣而發者,又各不同也。」(《文淵閣四庫全書》,第709冊,頁10)

乎？⁸¹

至於「人乘馬」之喻，栗谷則重釋如下：

Y19) 且以人乘馬喻之，則人則性也，馬則氣質也。馬之性，或馴良或不順者，氣稟清濁、粹駁之殊也。出門之時，或有馬從人意而出者，或有人信「信」字與「任」字，同意而微不同，蓋「任」字，知之而故任之也；「信」字，不知而任之也。馬足而出者。馬從人意而出者，屬之人，乃道心也；人信馬足而出者，屬之馬，乃人心也。門前之路，事物當行之路也。人乘馬而未出門之時，人信馬足，馬從人意，俱無端倪，此則人心、道心本無相對之苗脈也。〔……〕若以互發之說譬之，則是未出門之時，人、馬異處，出門之後，人乃乘馬，而或有人出而馬隨之者，或馬出而人隨之者矣，名理俱失，不成說話矣。⁸²

「水與器」之喻的重點在於說明「氣發理乘」一途，所以說「器動則水必動，水未嘗自動」。「人乘馬」之喻的重點則在於說明：已發之際（以「出門之時」喻之），方有道心、人心之分；未發之時（即在性中），並不存在道心、人心相對之苗脈，因為這違反「性善」之義。所以說：「人乘馬而未出門之時，人信馬足，馬從人意，俱無端倪。」此二喻皆所以反駁「理氣互發」之說。針對牛溪因朱子之說而產生的疑惑，栗谷則表示：「朱子『或原或生』之說，亦當求其意而得之，不當泥於言，而欲主互發之說

⁸¹ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁14上至15下（總頁203）。

⁸² 同上註，頁15下至16下（總頁203-204）。

也。」⁸³

牛溪在第五書中，依然依違於栗谷的詮釋與退溪的「理氣互發」說之間。牛溪一方面依退溪之說而承認：「所謂『生於此』、『原於此』、『從理』、『從氣』等語，似是理、氣二物先在於此，而人心、道心生於此、原於此，從此而發也。」⁸⁴另一方面又從栗谷的角度設想：「來論：人心、道心，雖有主理、主氣之異，其源皆理，而發之者皆氣也。所謂『或生或原』，見其既發之後，而特取其所重者而立名也。如此立說，豈不簡便而易曉耶？」⁸⁵繼而又質疑道：「然朱子之意果如此，則當變文立說，明其如此，略如『誠幾圖』之意也，不曰『或生或原』也。」

「誠幾圖」見朱子〈答趙致道〉書⁸⁶。趙致道（字師夏）為朱子弟子。他藉周敦頤「誠無為，幾善惡」之說反駁胡宏（字五峰，1100-1155）「天理、人欲同體而異用」之說，並分別以圖表示兩人之說。朱子在覆函中印可其說，並改定其圖。函中引致道之文曰：

善惡雖相對，當分賓主；天理、人欲雖分派，必省宗華。自誠之動而之善，則如木之自本而幹，自幹而末，上下相違者，則道心之發見，天理之流行，此心之本主，而誠之正宗也。其或旁榮側秀，若寄生龐贅者，此雖亦誠之動，則人心之發見，而私欲之流行，所謂惡也。非心之固有，

⁸³ 同上註，頁 13 下（總頁 202）。

⁸⁴ 《牛溪集》，卷 4，頁 26 下（總頁 101）。

⁸⁵ 同上註，頁 26 下（總頁 101）。

⁸⁶ 〈答趙致道二〉，《朱子文集》，第 6 冊，卷 59，頁 2924。然陳俊民所編《朱子文集》中，周敦頤之圖有誤，當以他本校之。

蓋客寓也；非誠之正宗，蓋庶孽也。苟辨之不早，擇之不精，則客或乘主，孽或代宗矣。學者能於萌動幾為之間，而察其所發之向背，凡其直出者為天理，旁出者為人欲；直出者為善，旁出者為惡；直出者固有，旁出者橫生；直出者有本，旁出者無源；直出者順，旁出者逆；直出者正，旁出者邪；而吾於直出者利導之，旁出者遏絕之。功力既至，則此心之發，自然出於一途，而保有天命矣。於此可以見未發之前，有善無惡，而程子所謂「不是性中元有此二物相對而生」，又曰「凡言善惡，皆先善而後惡」，蓋謂此也。若以善惡為東西相對，彼此角立，則是天理、人欲同出一源，未發之前，已具此二端，所謂「天命之謂性」，亦甚污雜矣。此胡子「同體異用」之意也。

「天理、人欲同體而異用」之說出自五峰《知言》卷一⁸⁷。朱子嘗作〈胡子《知言》疑義〉，質疑其說。事實上，朱子對此說有誤解，以為它是「性無善惡之意」，是「以天理、人欲混為一區」⁸⁸。五峰此說之實義及朱子之誤解，無關本章之目的，故此處略而不談。所幸牟宗三先生對此有所分辨，讀者可自行參考⁸⁹。趙致道之說即承朱子之誤解。

對牛溪而言，「誠幾圖」之說與「或生或原」之論的最大區別在於：前者在道心與人心之間區分主客，以道心為主，人心為客，以道心為直出，人心為旁出；而後者則將道心與人心並列，

⁸⁷ 《文淵閣四庫全書》，第 703 冊，頁 114。

⁸⁸ 《朱子文集》，第 7 冊，卷 73，頁 3697-3698。

⁸⁹ 參閱牟宗三：《心體與性體》（二），《牟宗三先生全集》，第 6 冊，頁 471-476（正中版，頁 454-458）。

以一者發於理，一者發於氣，反而類乎胡五峰「天理、人欲同體而異用」之說。故牛溪對栗谷提出質疑說：栗谷關於「道心、人心」的詮釋背離了朱子「或生或原」之論，反而合乎趙致道「誠幾圖」之說（但此說又得到朱子之印可）。

栗谷的答書不長，主要是藉「本然之性」與「氣質之性」之區分來說明理、氣關係。其說已見於第四節的引文（Y7），故此處不復贅述。

牛溪在第六書中，試圖調停退溪與栗谷之說。牛溪說：「退溪之所云『互發』者，豈真如來喻所謂『理氣各在一處，互相發用』耶？只是滾在一物，而主理、主氣，內出、外感，先有兩箇意思也。」⁹⁰「主理、主氣」之說，上文已討論過。至於所謂「內出、外感」，則涉及退溪對於四端與七情的說明：「惻隱、羞惡、辭讓、是非，何從而發乎？發於仁、義、禮、智之性焉爾。喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，何從而發乎？外物觸其形，而動於中，緣境而出焉爾。」⁹¹牛溪進而為退溪與栗谷作調人，其文曰：

U10) 吾兄必曰：氣發理乘，無他途也；渾則必曰：其未發也，雖無理、氣各用之苗脈；纔發之際，意欲之動，當有主理、主氣之可言也，非各出也，就一途而取其重而言也。此即退溪互發之意也，即吾兄「馬隨人意，人信馬足」之說也，即「非性命則道心不發，非形氣則人心不發」之

⁹⁰ 《牛溪集》，卷4，頁28下（總頁102）。

⁹¹ 〈答奇明彥論四端七情第一書〉，《退溪先生文集》，卷16，頁9下；《韓國文集叢刊》，第29輯，頁408。亦見〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁4上；《高峰集》，第3輯，頁103。

言也。⁹²

U11) 情之發處，有主理、主氣兩箇意思，分明是如此，則「馬隨人意，人信馬足」之說也，非未發之前有兩箇意思也。於纔發之際，有原於理、生於氣者耳，非理發而氣隨其後，氣發而理乘其第二也，乃理、氣一發，而人就其重處言之，謂之主理、主氣也。⁹³

這兩段文字的意思差不多，都是以「纔發之際，已有主理、主氣之異」來詮釋退溪的「理氣互發」之說，明顯地向栗谷的詮釋靠攏。

栗谷在回函中則正式提出其「理通氣局」之說。其要旨已詳論於上文第五節。此說即涵「氣發理乘一途」之說。栗谷又進一步申論：「氣發理乘一途」之說並不違背朱子「或原或生」之論。其文曰：

Y20) 朱子曰：「心之虛靈知覺，一而已矣，或原於性命之正，或生於形氣之私。」先下一「心」字在前，則心是氣也，或原或生，而無非心之發，則豈非氣發耶？心中所有之理，乃性也，未有心發而性不發之理，則豈非理乘乎？「或原」者，以其理之所重而言也；「或生」者，以其氣之所重而言也，非當初有理、氣二苗脈也。立言曉人，不得已如此，而學者之誤見與否，亦非朱子所預料也。如是觀之，則「氣發理乘」與「或原或生」之說，果相違忤乎？

⁹² 《牛溪集》，卷4，頁29下（總頁103）。

⁹³ 同上註，頁30下至31上（總頁103-104）。

如是辨說，而猶不合，則恐其終不能相合也。⁹⁴

根據上文的討論，這段文字並不難理解。栗谷在此強調：朱子「或原或生」之論係以「心之發」為前提，故道心、人心之分是就既發後之所重而言，所重在理則為道心，所重在氣則為人心。且既然心屬氣，自然只能言「氣發」，而不可言「理發」，故只有「氣發理乘一途」。

繼而栗谷話鋒一轉，直指退溪之失，並且強調他與退溪在觀點上的根本分歧。其文曰：

Y21) 若退溪「互發」二字，則似非下語之失，恐不能深見理、氣不相離之妙也。又有內出、外感之異，與鄙見大不相同，而吾兄欲援而就之，此不特不知鄙意之所在也，又不能灼見退溪之意也。蓋退溪則以內出為道心，以外感為人心；珥則以為人心、道心皆內出，而其動也，皆由於外感也。是果相合而可援而就之耶？⁹⁵

在栗谷看來，牛溪的調停並無法弭合他與退溪在理氣論方面的根本分歧，而這又牽涉到雙方對於四端與七情之異同的看法。退溪並未如栗谷所言，「以內出為道心，以外感為人心」，而是如上文所述，以四端為內出（發於性），以七情為外感（感於物）。但既然退溪有「人心，七情是也；道心，四端是也」之說（見上文第一節），則栗谷如此說，亦未嘗不可。從栗谷的觀點來看，道心、人心皆原於理，故皆為「內出」；二者皆發於氣，故皆「由於外感」。反之，若以道心為「內出」，人心為「外感」，則又回到「理

⁹⁴ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁28下至29上（總頁210）。

⁹⁵ 同上註，頁29上（總頁210）。

氣是否能互發」的問題上。因此，退溪與栗谷的觀點顯然有更根本的分歧，而非可以輕易調停。

七、退溪與栗谷在「四端、七情」問題上的根本分歧

本節的討論將集中在另一個問題上，此即：四端與七情是同質的？還是異質的？由此衍生出來的問題是：七情是否包含四端？栗谷主張四端與七情的同質性，因而也主張七情包含四端；反之，退溪堅持四端與七情的異質性，因而也反對「七情包四端」之說。退溪在這兩個問題上所採取的立場又預設了「理氣互發」之說。綜而言之，「理氣互發」之說在邏輯上即涵蘊「四端與七情為異質」這個觀點，並且排除「七情包四端」之說。反之，主張四端與七情之同質性者，自然會同意「七情包四端」之說，並且在邏輯上反對「理氣互發」之說。

按理說，牛溪既然支持退溪的「理氣互發」之說，應當不會主張四端與七情之同質性，因而也不會同意「七情包四端」之說。但令人意外的是：牛溪在〈與栗谷論理氣第一書〉中卻附和「七情包四端」之說。其文曰：

U12) 愚意以為四、七對舉而言，則謂之「四發於理，七發於氣」，可也。為性情之圖，則不當分開，但以四、七俱置情圈中，而曰「四端，指七情中理一邊發者而言也；七情不中節，是氣之過不及而流於惡」云云，則不混於理、氣之發，而亦無分開二歧之患否耶？⁹⁶

⁹⁶ 《牛溪集》，卷4，頁29下（總頁90）。

此處所謂「四端，指七情中理一邊發者而言」，即是以四端爲七情中之中節者，亦即「七情包四端」之說。在退溪與高峰的辯論中，高峰即持此一觀點，如云：

子思曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」
 孟子曰：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；
 辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」此性情之說也，而先儒發明盡矣。然竊嘗攷之，子思之言，所謂道其全者，而孟子之論，所謂別撥出來者也。蓋人心，未發則謂之性，已發則謂之情；而性無不善，情則有善惡，此乃固然之理也。但子思、孟子所就以言之者不同，故有四端、七情之別耳，非七情之外，復有四端也。⁹⁷

高峰在此係以《中庸》所言之「喜、怒、哀、樂」來概括《禮記·禮運篇》所言之「喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲」七情。對他而言，四端只是七情中合於理者，而非在七情以外的異質之情。牛溪竟然站在退溪論敵的立場上爲退溪的「理氣互發」之說辯護，其思想之欠缺一貫性由此可見。

在第一書之後，牛溪不再直接觸及「四端、七情是否同質」的問題。反倒是栗谷多次談及此一問題。在對牛溪第一書的答書中，栗谷寫道：

Y22) 心一也，而謂之道、謂之人者，性命、形氣之別也。
 情一也，而或曰四，或曰七者，專言理、兼言氣之不同也。

⁹⁷ 〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁1；《高峰集》，第3輯，頁102。亦見《退溪先生文集》，卷16，頁12下至13上；《韓國文集叢刊》，第29輯，頁409-410。

是故人心、道心不能相兼，而相為終始焉。四端不能兼七情，而七情則兼四端。道心之微，人心之危，朱子之說盡矣。四端不如七情之全，七情不如四端之粹，是則愚見也。人心、道心相為終始者，何謂也？今人之心，直出於性命之正，而或不能順而遂之，閒之以私意，則是始以道心，而終以人心也。或出於形氣，而不嘑乎正理，則固不違於道心矣；或嘑乎正理，而知非制伏，不從其欲，則是始以人心，而終以道心也。蓋人心、道心，兼情、意而言也，不但指情也。七情則統言人心之動，有此七者，四端則就七情中擇其善一邊而言也，故不如人心、道心之相對說下矣。且情是發出恁地，不及計較，則又不如人心、道心之相為終始也，烏可強就而相準耶？今欲兩邊說下，則當遵人心、道心之說；欲說善一邊，則當遵四端之說；欲兼善惡說，則當遵七情之說，不必將柄就鑿，紛紛立論也。四端、七情，正如本然之性、氣質之性。本然之性，則不兼氣質而為言也；氣質之性，則卻兼本然之性。故四端不能兼七情，七情則兼四端。朱子所謂「發於理」、「發於氣」者，只是大綱說，豈料後人之分開太甚乎！⁹⁸

又其答牛溪第二書云：

Y23) 人心、道心，則或為形氣，或為道義，其原雖一，而其流既歧，固不可不分兩邊說下矣。若四端、七情，則有不然者：四端是七情之善一邊也，七情是四端之總會者也。一邊安可與總會者分兩邊相對乎？朱子「發於理」、「發

⁹⁸ 《栗谷全書》，第1冊，卷9，頁34下至35下（總頁192）。

於氣」之說，意必有在，而今者未得其意，只守其說，分開拖引，則豈不至於輾轉失真乎？朱子之意，亦不過曰：四端專言理，七情兼言氣云爾耳；非曰：四端則理先發，七情則氣先發也。⁹⁹

綜合這兩段文字，栗谷的主要論點是：道心之於人心，與四端之於七情，不能相提並論。他說：「人心、道心不能相兼，而相為終始焉。」這就是說：人心與道心不能並存，但可以相互轉換。因為人心與道心是對立的：有人心，就沒有道心；有道心，沒有人心。但道心卻可以轉變為人心，人心也可以轉變為道心。然而，對栗谷而言，四端與七情的關係卻完全不同：「四端是七情之善一邊也，七情是四端之總會者也。」簡言之，七情之於四端，是包含的關係，而非對立的關係。這就否定了退溪及牛溪藉朱子「道心、人心」之說來推斷四、七關係的論證策略。不過，在另一方面，栗谷卻和退溪一樣，根據「本然之性」與「氣質之性」的區分來說明四端與七情的關係，但其間有一項根本的分歧：退溪主要是依橫渠、伊川之義，將「本然之性」與「氣質之性」理解為相互獨立的概念，並據此論證四端與七情的異質性；栗谷則嚴格地依朱子之義，以「本然之性」墮在氣質中者為「氣質之性」，並據此主張四端與七情的同質性，以及「七情包四端」之說。故對栗谷而言，「氣質之性」之兼「本然之性」，猶如七情之包四端。換言之，七情之於四端，是不對稱的「包含」關係，而非對稱的「互發」關係。在《聖學輯要》中，栗谷極其扼要地將以上的意思綜述如下：

⁹⁹ 同上註，頁 5 上（總頁 198）。

Y24) 四端專言理，七情合理、氣，非有二情，而後人遂以理、氣為互發。四端，猶性之言本然之性也；七情，猶性之合理、氣而言也。氣質之性，實是本性之在氣質者，非二性。故七情實包四端，非二情也。須是有二性，方能有二情。情意二歧、理氣互發之說，不可以不辨。¹⁰⁰

Y25) 五性之外，無他性；七情之外，無他情。孟子於七情之中，剔出其善情，目為四端，非七情之外，別有四端也。¹⁰¹

上一節提過：退溪主張四端與七情的異質性，以四端為內出（發於性），以七情為外感（感於物）。高峰曾明白反對此說，如云：

若以感物而動言之，則四端亦然。赤子入井之事感，則仁之理便應，而惻隱之心於是乎形；過廟、過朝之事感，則禮之理便應，而恭敬之心於是乎形。其感物者，與七情不異也。¹⁰²

在引文（Y21）中，栗谷強調：「人心、道心皆內出，而其動也，皆由於外感也。」至於四端與七情，他也像高峰一樣，將兩者同視為「感外而發」。在其對牛溪第二書的覆函中，栗谷對此有一段詳細的說明，今不嫌辭費，俱引如下：

Y26) 竊詳退溪之意，以四端為由中而發，七情為感外而

¹⁰⁰ 《聖學輯要·修己第二·窮理第四》，見《栗谷全書》，第1冊，卷20，頁56上（總頁455）。

¹⁰¹ 同上註，頁56下（總頁455）。

¹⁰² 〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁16下；《高峰集》，第3輯，頁109。

發，以此為先入之見，而以朱子「發於理」、「發於氣」之說，主張而伸長之，做出許多葛藤。每讀之，未嘗不慨嘆，以為正見之一累也。《易》曰：「寂然不動，感而遂通。」雖聖人之心，未嘗有無感而自動者也，必有感而動，而所感皆外物也。何以言之？感於父，則孝動焉；感於君，則忠動焉；感於兄，則敬動焉。父也、君也、兄也者，豈是在中之理乎？天下安有無感而由中自發之情乎？特所感有正有邪，其動有過有不及，斯有善惡之分耳。今若不待外感、由中自發者為四端，則是無父而孝發，無君而忠發，無兄而敬發矣，豈人之真情乎？今以惻隱言之，見孺子入井，然後此心乃發。所感者孺子也，孺子非外物乎？安有不見孺子之入井，而自發惻隱者乎？就令有之，不過為心病耳，非人之情也。夫人之性，有仁、義、禮、智、信五者而已；五者之外，無他性。情有喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者而已；七者之外，無他情。四端只是善情之別名，言七情，則四端在其中矣，非若人心、道心之相對立名也。吾兄必欲竝而比之，何耶？蓋人心、道心，相對立名。既曰道心，則非人心；既曰人心，則非道心，故可作兩邊說下矣。若七情，則已包四端在其中，不可謂四端非七情，七情非四端也，烏可分兩邊乎？七情之包四端，吾兄猶未見得乎？夫人之情，當喜而喜，臨喪而哀，見所親而慈愛，見理而欲窮之，見賢而欲齊之者，已上，喜、哀、愛、欲四情仁之端也；當怒而怒，當惡而惡者，怒、惡二情義之端也；見尊貴而畏懼者，懼情禮之端也；當喜怒哀懼之際，知其所當喜、所當怒、所當哀、所當懼，此屬是又知其所不當喜、所不當怒、所不當哀、所不當懼者，

此屬非；此合七情，而知其是非之情也。智之端也。善情之發，不可枚舉，大概如此。若以四端準於七情，則惻隱屬愛，羞惡屬惡，恭敬屬懼，是非屬於知其善惡與否之情也。七情之外，更無四端矣。然則四端專言道心，七情合人心、道心而言之也，與人心、道心自分兩邊者，豈不迥然不同乎？吾兄「性有主理、主氣」之說，雖似無害，恐是病根藏于此中也。本然之性，則專言理，而不及乎氣矣；氣質之性，則兼言氣，而包理在其中，亦不可以主理、主氣之說，泛然分兩邊也。本然之性與氣質之性分兩邊，則不知者豈不以為二性乎？且四端謂之主理，可也；七情謂之主氣，則不可也。七情包理、氣而言，非主氣也。人心、道心可作主理、主氣之說，四端、七情則不可如此說，以四端在七情中，而七情兼理氣故也。子思論性情之德曰：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」只舉七情而不舉四端。若如兄言，七情為主氣，則子思論「大本」、「達道」，而遺卻理一邊矣，豈不為大欠乎？¹⁰³

在這段引文中，栗谷除了重複上述的意思之外，最值得注意的是：他就四端與七情之同為「感外而發」而說兩者的同質性，並試圖說明四端與七情的對應關係。他既然主張四端與七情的同質性，則四端之「感」與七情之「感」並無二致，均是「有感而動，而所感皆外物」。換言之，四端與七情之「感」均是由外在對象所引發，故均是被動的。在此他引《易傳》所云「寂然不動，感而遂通」，顯然是將「寂感」之「感」視同於《禮記·樂記》所云「感於物而動」之「感」。他不承認有主動自發的「感」；即

¹⁰³ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁6上至8上（總頁199-200）。

令有之，亦視為「心病」（即幻覺）。在「四端與七情為同質」的前提下，他以七情中的喜、哀、愛、欲四情配惻隱之心，以怒、惡二情配羞惡之心，以懼情配恭敬之心；至於是非之心，則貫通喜、怒、哀、懼。他又以七情中的「愛」配惻隱之心，以「惡」配羞惡之心，以「懼」配恭敬之心；至於是非之心，則貫通七情。這些比配都是為了說明「七情之外，更無四端矣」。

事實上，栗谷對於「四端」的這種詮釋大有問題，因為他忽略了「四端之心」的主要特質，即其自發性。《孟子·告子上》第十五章云：「耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。」七情之「感外而動」正是所謂「物交物，則引之而已矣」，其「感」是被動的，是受到外在對象之牽引而發。反之，四端之「感」是自發的，是「思則得之，不思則不得」。在此，外在對象（如君、父、兄、孺子）僅是其「感」的機緣（occasion），而非其原因（cause）。

退溪在回應高峰的上述批評時，並未堅持這兩種「感」之不同，反而順著高峰的口氣回應說：「雖滉亦非謂七情不干於理，外物偶相湊著而感動也。且四端感物而動，固不異於七情，但四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之耳。」¹⁰⁴退溪在此承認「四端感物而動，固不異於七情」，似乎是對高峰的觀點讓步，但他接著提出「四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之」之說，則又將問題拉回到原先的爭議：「理發」是否意謂「理本身之活動」？如上文第四節所述，栗谷在這個問題上嚴守朱子的立場，堅持「理

¹⁰⁴ 《退溪先生文集》，卷 16，頁 31 下至 32 上；《韓國文集叢刊》，第 29 輯，頁 419。亦見〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁 40；《高峰集》，第 3 輯，頁 121。

無爲」(理不活動)。但退溪心中卻隱約有一種想法，要將四端視爲理本身之活動，因而從本質上區別四端與七情。關於「理是否活動？」的問題，筆者將在〈結論〉中詳細討論。

第八章

李退溪與王陽明

一、退溪對陽明學的批判與陽明學在韓國的地位

通過以上的討論，我們可以確定：儘管退溪與其論敵同樣推崇朱子，但他所代表的思路實背於朱子，而合於孟子。在此，很自然地會出現一個問題：退溪本人究竟如何評價朱子的論敵陸象山與王陽明？

在中國宋明儒學的發展史中，朱子學以其系統之博大賅備，佔有極重要的地位。元代以後，朱子學更取得官學的地位，而成為科舉考試的標準。儘管如此，朱子學並未取得獨尊的地位。朱子在其生前，已面對陸九淵（字象山，1139-1193）及以胡宏（字五峰，1106-1161）、張栻（字南軒，1133-1180）為首的湖湘學派之挑戰。明代中葉以後，陽明學在民間的影響力遠遠超過了朱子學，而蔚為思想主流。

然而，在朝鮮儒學的發展史中，朱子學卻享有極大的權威地位。相形之下，陽明學則始終受到排斥，而居於邊緣的地位。其間雖有南彥經（號東岡，1528-1594）、張維（號谿谷，1587-1638）、許筠（字端甫，1569-1618）、李睟光（號芝峰，1563-1628）、鄭齊斗（號霞谷，1649-1736）等人提倡陽明學，但其勢力遠不及朱子學。朱子學之所以在韓國取得獨尊的地位，自然有其政治、經濟、社會、乃至文化背景方面的原因，而有待於史學家（尤其是

思想史家與社會史家)的解釋。本文之探討重點不在於此，而在於從比較哲學的視角對李退溪與王陽明的思想加以比較與評估。

王陽明的著作何時傳入韓國，韓國學者對此有不同的看法。李甦平教授將它們歸納為三說：朝鮮中宗十年（1521）、明宗十三年（1558），以及退溪之時¹。其實，第二說與第三說並無根本的差別，因為明宗十三年正是退溪五十八歲之年。第三說本於韓國學者李丙燾，其說如下：

王書之傳來我東，始自何時？年代未可的知。然李退溪（宣祖三年卒）生存時，已見得《傳習錄》，而為之〈辨證〉一篇，載在其文集（見《退溪集》卷四十一）矣。退溪之作〈辨證〉，又不知在何時。假使其作係於晚年，王書之傳來，恐不後於明宗朝矣。王書之東來也，最初著為文字，以加一棒者，除退溪外，未聞其人焉。退溪可謂王學排斥之第一先鋒也。自是以還，退溪門下，尚勿論矣，其他儒者，率多効之，攻斥不遺餘力，即使王學卒不能有地步於當時學界，益驅學人，入於朱子學之單一窩中矣。噫！退溪之責，豈不大乎？²

這段話指出了兩項重要的事實：第一、至遲到李退溪時，王陽明的《傳習錄》已傳到了韓國；第二、李退溪首先撰文批判王陽明的思想，對陽明學在韓國的命運有決定性的影響。

宋明儒學有朱陸異同之辨，而王陽明被視為陸象山思想之繼

¹ 李甦平：〈從韓國陽明學的發展看儒學的生命力〉，收入劉述先編：《儒家思想在現代東亞：韓國與東南亞篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2001年），頁44-46。

² 李丙燾：《韓國儒學史略》（漢城：亞細亞文化社，1986年），頁266。

承人。故退溪對朱陸異同的看法其實亦涉及他對於陽明學的評價。明宗二十一年（1566）、退溪六十六歲時，他撰寫了〈《心經》後論〉。在文中，他對朱陸異同表達了以下的看法：

T1) 蓋嘗思之，朱、陸二氏之不同，非故有意於不同也，此儒而彼禪，此正而彼邪，此公平而彼私狠。夫如是，安得而相同耶？孔子曰：「博學於文，約之以禮。」子思曰：「尊德性而道問學。」孟子曰：「博學而詳說之，將以反說約也。」二者之相須，如車兩輪，如鳥兩翼，未有廢一而可行可飛者，此實朱子之說也。³

在退溪的心目中，凡是偏內（尊德性）而輕外（道問學）的學問進路均是禪學。他之所以將象山之學歸於禪學，正是由於他認為象山之學偏內而輕外，而不如於朱子學之能內外兼顧。

此外，退溪在其〈《白沙詩教》、《傳習錄》抄傳，因書其後〉文中，亦以同樣的判準來評價陳白沙（名獻章，1428-1500）與王陽明。其言曰：

T2) 陳白沙、王陽明之學皆出於象山，而以本心為宗，蓋皆禪學也。然白沙猶未純為禪，而有近於吾學。故自言其為學之初，聖賢之書無所不講，杜門累年，而吾此心與此理未湊泊脗合，於是舍繁求約，靜坐久之，然後見心體呈露，日用應酬，隨吾所欲，體認物理，稽諸聖訓，各有頭緒來歷，始渙然自信云。此其不盡廢書訓，不盡鑠物理，

³ 《退溪先生文集》，卷 41，頁 13；《韓國文集叢刊》（漢城：民族文化推進會，1996 年），第 30 輯，頁 411。為便於討論，本章引述退溪與陽明較長的文字時，均依序加以標號。標號前的英文字母 T 代表「退溪」，Y 代表「陽明」。

大槩不甚畔去。但其悟入處，終是禪家伎倆，故雖自謂非禪，而其言往往顯是禪語。⁴

對退溪而言，白沙、陽明之學同為禪學，但白沙「不盡廢書訓，不盡鑠物理」，故猶勝陽明一籌。在這個脈絡下，退溪對陽明施以激烈的抨擊：

T3) 至如陽明者，學術頗忒，其心強狠自用，其辯張皇震耀，使人眩惑，而喪其所守；賊仁義，亂天下，未必非此人也。詳其所以至此者，其初亦只為厭事物之為心害，而欲去之，顧不欲滅倫絕物，如釋氏所為。於是創為「心即理也」之說，謂天下之理只在於吾內，而不在於事物，學者但當務存此心，而不當一毫求理於外之事物。然則所謂事物者，雖如五倫之重，有亦可，無亦可，剷而去之，亦可也。是庸有異於釋氏之教乎哉？持此而揆諸聖賢之訓而不合，則又率以己意，改變經訓，以從其邪見。乃敢肆為詖淫邪遁之說，畔道非聖，無所畏憚。欲排窮理之學，則斥朱說於洪水猛獸之災；欲除繁文之弊，則以始皇焚書為得孔子刪述之意。其言若是，而自謂非狂惑喪心之人，吾不信也。使若人者，得君而行其志，則斯文斯世之禍，未知其孰烈於秦也。邪說之陷人，一至於此，可勝嘆哉！

又按：朱子晚年，見門弟子多繳繞於文義，果頗指示本體，而有歸重於尊德性之論。然是豈欲全廢道問學之功，泯事物之理，如陽明所云者哉？而陽明乃欲引此以自附於朱

⁴ 《退溪先生文集》，卷 41，頁 29 下至 30 上；《韓國文集叢刊》，第 30 輯，頁 419。

說，其亦誤矣。況入大學者先小學，欲格物者務涵養，此固朱子之本意，而見於《大學或問》與〈答吳晦叔書〉。若此類甚多，不啻丁寧反復，三致意焉，何嘗使人逐虛外而忘本原哉！其或流於口耳者，乃末學之自誤耳。今特患其末弊，而厚誣其本正，已復背正趨邪而欲矯之，此豈知道君子之所為哉！⁵

其實，如李丙燾所指出，此段批評對陽明極不公允⁶。在這段引文的前一段中，退溪對陽明提出的批判主要是針對三點：一是其「心即理」說，二是「率以己意，改變經訓，以從其邪見」，三是「以始皇焚書為得孔子刪述之意」。但這三點批評對陽明均不公允。先談第一點。陽明「心即理」之說係針對朱子「格物窮理」之說而提出，它意謂：「天理」（道德之理）之根源在於本心良知，而非外物。對此，陽明自己的解釋如下：

Y1) 朱子所謂「格物」云者，在即物而窮其理也。即物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也，是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而為二矣。夫求理於事事物物者，如求孝之理於其親之謂也。求孝之理於其親，則孝之理果在於吾之心邪？抑果在於親之身邪？假而果在於親之身，則親沒之後，吾心遂無孝之理歟？見孺子之入井，必有惻隱之理，是惻隱之理果在於孺子之身歟？抑在於吾心之良知歟？其或不可以從之於井歟？其或可以手而援之歟？是皆所謂理也，是果在於孺子之身歟？抑果出

⁵ 《退溪先生文集》，卷 41，頁 30 上至 31 下；《韓國文集叢刊》，第 30 輯，頁 419-420。

⁶ 參閱李丙燾：《韓國儒學史略》，頁 268-269。

於吾心之良知歟？以是例之，萬事萬物之理莫不皆然。是可以知析心與理為二之非矣。夫析心與理為二，此告子「義外」之說，孟子之所深闢也。⁷

由此可知：「心即理」說其實本於孟子「仁義內在」之說。所謂「仁義內在」，只是強調仁義道德之理係根源於本心良知，而非否定或懷疑仁義道德之實在性。「心即理」說既本於此，何嘗有「所謂事物者，雖如五倫之重，有亦可，無亦可，剷而去之，亦可也」之意，而可比之於佛教之說？因此，李丙燾也認為：「所謂『雖如五倫之重，有亦可，無亦可，剷而去之，亦可也』者，此乃退溪創造之語，非陽明語，陽明雖反於朱學，何嘗言之如是哉？」⁸

其次，退溪指摘陽明「持此而揆諸聖賢之訓而不合，則又率以己意，改變經訓，以從其邪見」，這顯然涉及陽明對朱子《大學》改本的異議。朱子將《大學》古本的文本區分經、傳，重新編次，將「在親民」改為「在新民」，並作〈格物補傳〉。但陽明並不接受朱子的改本⁹。退溪在其〈《傳習錄》論辯〉中，曾引述《傳習錄》上卷開頭的一段文字：

Y2) 愛問：「『在親民』，朱子謂當作『新民』，後章『作新民』之文似亦有據。先生以為宜從舊本作『親民』，亦有所據否？」先生曰：「『作新民』之『新』，是自新之民，

⁷ 吳光等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），卷2，《傳習錄中》，頁44-45。

⁸ 李丙燾：《韓國儒學史略》，頁268。

⁹ 王陽明對於《大學》的詮釋主要見於其〈答顧東橋書〉與〈大學問〉（《王陽明全集》，頁41-57、967-973）。

與『在新民』之『新』不同，此豈足為據？『作』字與『親』字相對，然非『親』字義。下面『治國、平天下』處，皆於『新』字無發明，如云『君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利』，『如保赤子』，『民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母』之類，皆是『親』字意。『親民』，猶孟子『親親仁民』之謂，親之即仁之也。百姓不親，舜使契為司徒，敬敷五教，所以親之也。〈堯典〉『克明峻德』，便是『明明德』；『以親九族』，至『平章』、『協和』，便是『親民』，便是『明明德於天下』。又如孔子言『修己以安百姓』，『修己』便是『明明德』，『安百姓』便是『親民』。說『親民』，便兼教養意；說『新民』，便覺偏了。」¹⁰

這段對話為陽明弟子徐愛（字曰仁，1488-1518）所錄。退溪接著評論道：

T4) 此章首曰「大學之道在明明德」者，言己之由學以明其德也。繼之曰「在新民」者，言推己學以及民，使之亦新其德也。二者皆帶「學」字意，作一串說，與養之、親之之意，初不相涉。陽明乃敢肆然排先儒之定論，妄引諸說之髣髴者，牽合附會，略無忌憚，可見其學之差而心之病矣。¹¹

其實，純然由文獻考證的角度來看，朱子與陽明的見解各有所據。陽明從古本，其優點是不必修改經文。朱子修改經文，則有傳文作為依據。既然雙方在文獻考證的層面各有所據，則此一

¹⁰ 《王陽明全集》，卷1，《傳習錄上》，頁1-2。退溪的引文有所節略，然無礙大旨。

¹¹ 《退溪先生文集》，卷41，頁24；《韓國文集叢刊》，第30輯，頁416。

爭論的主要關鍵顯然並非文獻考證的問題，而是義理詮釋的問題。退溪反對陽明之說的理由主要也是屬於義理詮釋的層面。「新民」與「親民」之不同其實反映出朱子與陽明在義理方向上的不同。陽明在〈大學問〉中明白地表示：「明明德者，立其天地萬物一體之體也。親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。」¹²由此可見，陽明之所以堅持古本「親民」之說，是以「仁者以天地萬物為一體」之說為其理論前提。「仁者以天地萬物為一體」之說出於程明道（名顥，1032-1085），而為楊龜山（名時，1053-1135）與以張南軒（名栻，1133-1180）為首的湖湘學者所繼承。但是朱子卻批評此說，如其〈仁說〉云：「彼謂『物我為一』者，可以見仁之無不愛矣，而非仁之所以為體之真也。〔……〕抑泛言『同體』者，使人含糊昏緩，而無警切之功，其弊或至於認物為己者有之矣。」¹³他並且就此問題與張南軒往復辯論¹⁴。

除了基本義理方向之不同外，陽明之所以反對將「親民」改為「新民」，還有另一層政治上的考慮。在引文（Y2）末尾，陽明強調：「說『親民』，便兼教養意；說『新民』，便覺偏了。」這便透露出陽明在政治上的考慮。對此，徐復觀先生一針見血地道破其中的玄機：

陽明真正的意思，並非文獻上的一字之爭〔……〕所謂偏，是指偏於「教」這一方面。王陽明這兩句話，一方面是真

¹² 《王陽明全集》，卷 26，〈續編一〉，頁 968。

¹³ 《朱子大全》（臺北：臺灣中華書局，四部備要本），第 8 冊，《晦庵先生朱文公文集》，卷 67，頁 21。

¹⁴ 參閱本書第三章。

正繼承了儒家的政治思想；因為孔、孟、荀，都是主張養先於教的。同時，也是他對當時專制政治的一種抗議。陽明為其勦業所累，經常處於生死的邊緣，所以一生很少直接談到政治。他之所以再三反復於大學上的「親」字與「新」字的一字之爭，這是他隱而不敢發的政治思想之所寄。他看到越是壞的專制政治，越常以與自己行為相反的道德濫調（新民），作為榨壓人民生命財產的盾牌；所以他藉此加以喝破。他的話，尤其對現代富有偉大地啟示性；因為現代的極權政治，一定打著「新民」這類的招牌，作為自己殘暴統治的工具。只有以養民為內容的親民，才是統治者對人民的真正試金石，而無法行其偽。¹⁵

如此說來，退溪所謂「率以己意」、「從其邪見」云云不但是片面之詞，也辜負了陽明的苦心。

至於所謂「以始皇焚書為得孔子刪述之意」，則涉及陽明與其弟子徐愛（字曰仁，1487-1518）的一段對話。在這段對話中，陽明與徐愛比較文中子王通（字仲淹，584-617）與韓愈（字退之，768-824）。文中子曾仿六經，著《續詩》、《續書》、《禮論》、《樂論》、《贊易》、《元經》，即所謂「擬經」。朱子曾撰〈王氏續經說〉一文，批評文中子之擬經，指摘他「不勝其好名欲速之心，汲汲乎日以著書立言為己任，則其用心為己外矣」¹⁶。陽明卻賦予文中子高於韓愈的評價。徐愛問道：「何以有擬經之失？」陽明則認為「擬經恐未可盡非」，並述明其理由，其中有如下的一段話：

¹⁵ 參閱徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969年），頁293-294。

¹⁶ 《朱子大全》，第8冊，《晦庵先生朱文公文集》，卷67，頁22下。

Y3) 孔子述六經，懼繁文之亂天下，惟簡之而不得，使天下務去其文以求其實，非以文教之也。春秋以後，繁文益盛，天下益亂。始皇焚書得罪，是出於私欲，又不合焚六經。若當時志在明道，其諸反經叛經之說，悉取而焚之，亦正暗合刪述之意。自秦、漢以後，文又日盛，若欲盡去之，斷不能去；只宜取法孔子，錄其近似者而表章之，則其諸怪悖之說，亦宜漸漸自廢。不知文中子當時擬經之意如何？某切深有取於其事，以為聖人復起，不能易也。¹⁷

衡諸這段對話的背景及引文（Y3）的上下文，我們實在很難將陽明之意簡化為「以始皇焚書為得孔子刪述之意」。因此，李丙燾也認為：「其〔退溪〕所謂『以始皇焚書為得孔子刪述之意』者，亦變調之言，非如《傳習錄》所載。」¹⁸

在引文（T3）中的「又按」一段，退溪否定陽明〈朱子晚年定論〉之說。《傳習錄》下卷所附〈朱子晚年定論〉係陽明採集朱子的書信三十四封，以證明朱子晚年的思想有所轉向，而與己說相合。此說一出，即引起極大的爭論。歷代學者，如顧璘（字東橋，1476-1545）、羅欽順（號整菴，1465-1547）、陳建（號清瀾，1497-1567）、馮柯（字貞白，1523-1601）、孫承澤（1592-1676）、顧炎武（號亭林，1613-1682）、陸隴其（字稼書，1630-1693）、阮元（號芸臺，1764-1849），均反對此說；贊成者僅劉宗周（號戡山，1578-1645）與李紱（字穆堂，1763-1750）。陽明此說之無法成立，幾乎已成定論。誠如陳榮捷先生所言，「書札為朱子議論較詳，則其專靠文集，未可厚非。其最大缺點，在斷章取義，獨提所

¹⁷ 《王陽明全集》，卷1，《傳習錄上》，頁8。

¹⁸ 李丙燾：《韓國儒學史略》，頁268-269。

好。」¹⁹因此，就文獻考證的角度而言，退溪的質疑是有道理的。

二、退溪對陽明「心即理」說的批判

退溪對陽明的質疑與批判主要還是針對陽明的義理學。退溪除了質疑陽明的「心即理」說之外，也質疑其「知行合一」說。退溪批判陽明義理學之處不多，多半僅是三言兩語的概括性結論（如上文所顯示）。在上文提到的〈《傳習錄》論辯〉中，退溪對陽明的義理學提出了最完整的批判。在這篇文章中，退溪引述了《傳習錄》的四段文字，逐段加以評論。第一段即上引（Y2）的文字，另外兩段涉及「心即理」說，一段涉及「知行合一」說。

關於陽明的「心即理」說，退溪先引述以下的一段文字：

Y4) 愛問：「至善只求諸心，恐於天下事理有不能盡。」
先生曰：「心即理也。天下又有心外之事、心外之理乎？」
愛曰：「如事父之孝、事君之忠、交友之信、治民之仁，其間有許多理在，恐亦不可不察。」先生歎曰：「此說之蔽久矣，豈一語所能悟！今姑就所問者言之：且如事父，不成去父上求個孝的理？事君，不成去君上求個忠的理？交友、治民，不成去友上、民上求個信與仁的理？都只在

¹⁹ 陳榮捷：〈從朱子晚年定論看陽明之于朱子〉，收入陳榮捷編：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁445。現代學者關於〈朱子晚年定論〉的討論，除了陳先生此文之外，還可參閱吳長庚：〈鵝湖之會與朱陸異同「早晚論」的歷史演變〉，收入吳長庚編：《朱陸學術考辨五種》（南昌：江西高校出版社，2000年）；Chin-shing Huang: *Philosophy, Philology, and Politics in Eighteenth-century China: Li Fu and the Lu-Wang School under the Ching*. New York: Cambridge University Press 1995.

此心，心即理也。此心無私欲之蔽，即是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父，便是孝；發之事君，便是忠；發之交友、治民，便是信與仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是。」愛曰：「聞先生如此說，愛已覺有省悟處。但舊說纏於胸中，尚有未脫然者。如事父一事，其間溫清定省之類，有許多節目，不亦須講求否？」曰：「如何不講求？只是有個頭腦，只是就此心去人欲、存天理上講求。就如講求冬溫，也只是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜；講求夏清，也只是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜；只是講求得此心。此心若無人欲，純是天理，是個誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要去求個溫的道理；夏時自然思量父母的熱，便自要去求個清的道理。這都是那誠孝的心發出來的條件；卻是須有這誠孝的心，然後有條件發出來。譬之樹木，這誠孝的心便是根，許多條件便是枝葉。須先有根，然後有枝葉；不是先尋了枝葉，然後去種根。〔……〕」²⁰

對於這段文字，退溪的評論只有簡單的一句話：「本是論窮理工夫，轉就實踐工效上袞說。」退溪此言太簡略，其意涵並不清楚。但推測其意，他似乎是指摘陽明混淆「窮理工夫」與「實踐工效」。但根據陽明「知行合一」之旨，「窮理工夫」與「實踐工效」本來就不可分，何足為病？所以，退溪的這段評論可能還是間接針對陽明的「知行合一」說。

繼而退溪引述《傳習錄》中的另一段文字：

²⁰ 《王陽明全集》，卷1，《傳習錄上》，頁2-3。退溪的引文有所節略。

Y5) 鄭朝朔問：「至善亦須有從事物上求者？」先生曰：「至善只是此心純乎天理之極便是，更於事物上怎生求？且試說幾件看。」朝朔曰：「且如事親，如何而為溫清之節，如何而為奉養之宜，須求個是當，方是至善，所以有學問思辯〔辨〕之功。」先生曰：「若只是溫清之節、奉養之宜，可一日二日講之而盡，用得甚學問思辯〔辨〕？惟於溫清時，也只要此心純乎天理之極；奉養時，也只要此心純乎天理之極。此非有學問思辯〔辨〕之功，將不免於毫釐千里之謬。所以雖在聖人，猶加『精一』之訓。若只是那些儀節求得是當，便謂至善，即如今扮戲子，扮得許多溫清奉養的儀節是當，亦可謂之至善矣。」愛於是日又有省。²¹

鄭朝朔，名一初，也是陽明弟子。此段討論係接續陽明與徐愛的上一段討論。對此，退溪的評論如下：

T5) 不本諸心而但外講儀節者，誠無異於扮戲子，獨不聞「民彝物則」，莫非天衷真至之理乎？亦不聞朱子所謂「主敬以立其本，窮理以致其知」乎？心主於敬，而究事物真至之理。心喻於理義，目中無全牛，內外融徹，精粗一致。由是而誠意、正心、修身，推之家國，達之天下，沛乎不可禦。若是者，亦可謂扮戲子乎？陽明徒患外物之為心累，不知民彝物則真至之理，即吾心本具之理。講學窮理，正所以明本心之體，達本心之用，顧乃欲事事物物一切掃除，皆攬入本心衰說了。此與釋氏之見何異？而時出言稍

²¹ 《王陽明全集》，卷1，《傳習錄上》，頁3。退溪的引文有所節略。

攻釋氏，以自明其學之不出於釋氏，是不亦自欺以誣人乎？彼其徒之始明者，不覺其墮坑落塹於邪說，乃曰「言下有省」，亦可哀哉！²²

引文（Y4）與（Y5）涉及「心即理」說的意涵，尤其是道德與知識的關係，或者說「德性之知」與「見聞之知」的關係。「德性之知」與「見聞之知」的區分出於張載（號橫渠，1020-1077）。其《正蒙·大心篇》云：「見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。」²³陽明也接受這種區分。以現代的語言來表達，「德性之知」即是道德知識，「見聞之知」即是經驗知識。徐愛與鄭朝朔提出的問題是：如果說「心即理」意謂「天下無心外之理」，那麼有關溫清、定省等節目之知（所謂「見聞之知」）是否也可以求諸心？在這個問題上，陽明的看法可用其〈答歐陽崇一〉中的一句話來概括：「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用。故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞。」²⁴良知之知即是「德性之知」。依陽明之見，「德性之知」與「見聞之知」的關係可以從兩方面來說：一方面，「德性之知」獨立於「見聞之知」；另一方面，「德性之知」在體用關係中涵攝「見聞之知」。前者即陽明所謂「良知不由見聞而有」，亦即橫渠所謂「德性所知，不萌於見聞」；後者即陽明所謂「見聞莫非良知之用」。

在「心即理」這個命題中，心與理的關係包含兩個層面：就德性之知而言，孝、忠、信、仁之理直接發自本心（良知），此即孟子所謂：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」（〈告

²² 《退溪先生文集》，卷 41，頁 26；《韓國文集叢刊》，第 30 輯，頁 417。

²³ 《張載集》（北京：中華書局，1978 年），頁 24。

²⁴ 《王陽明全集》，卷 2，《傳習錄中》，頁 71。

子上)第八章)就見聞之知而言,本心是在一種體用關係中間接地涵攝濶清、定省等節目之理。見聞之知所涉及的「理」並非良知所能直接把握,此即橫渠所謂:「見聞之知,乃物交而知,非德性所知。」就孝、忠、信、仁之理直接發自良知而言,固可說「心外無理」;但就良知間接地涵攝見聞之知而言,亦可說「心外無理」²⁵。對於「德性之知」與「見聞之知」的這種關係,《傳習錄》中還有如下的一段說明:

Y6) 聖人無所不知,只是知個天理;無所不能,只是能個天理。聖人本體明白,故事事知個天理所在,便去盡個天理。不是本體明後,卻於天下事物都便知得,便做得來也。天下事物,如名物、度數、草木、鳥獸之類,不勝其煩。聖人須是本體明了,亦何緣能盡知得?但不必知的,聖人自不消求知。其所當知的,聖人自能問人,如「子入太廟,每事問」之類。先儒謂「雖知亦問,敬謹之至」,此說不可通。聖人於禮樂名物不必盡知;然他知得一個天理,便自有許多節文度數出來。不知能問,亦即是天理節文所在。²⁶

此處所說的「先儒」便是指朱子。朱子在《論語集注》中解釋〈八佾篇〉「子入太廟,每事問」一語時,引尹焞(字彥明,1071-1142)之說:「禮者,敬而已矣。雖知亦問,謹之至也。」這種詮釋是

²⁵ 關於「德性之知」與「見聞之知」的關係,可參閱牟宗三:《王陽明致良知教》,第三章〈致之疑難〉,收入《牟宗三先生全集》(臺北:聯經出版公司,2003年),第8冊,《從陸象山到劉蕺山》,頁201-218;亦參閱唐君毅:《中國哲學原論·導論篇》,收入《唐君毅全集》(臺北:臺灣學生書局,1991年),卷12,頁360-367。

²⁶ 《王陽明全集》,卷3,《傳習錄下》,頁97。

以「德性之知」涵蓋「見聞之知」，等於否定兩者間的區別。故有人問朱子說：「知，有聞見之知否？」他竟然答道：「知，只是一樣知，但有真不真，爭這些子，不是後來又別有一項知。」²⁷朱子如此說，自有其義理背景。朱子所謂的「心」是「氣之靈」²⁸，故他雖說「心具眾理」²⁹，但此「具」並非意謂心之道德立法，而只是意謂心能憑其「知覺」之靈明賅攝理，而達到「心靜理明」的境地³⁰。在這個脈絡中，「理」涵蓋「所以然之故」與「所當然之則」³¹，自然毋須區分「德性之知」與「見聞之知」。但這種「心」已非孟子就「所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也」（〈盡心上〉第十五章）而說的「本心」，而屬於另一套義理型態。

現在我們回到退溪對陽明學說的質疑。在引文（T5）中，退溪根據朱子「主靜窮理」的觀點指摘陽明「徒患外物之為心累，不知民彝物則真至之理，即吾心本具之理」。此處要注意的是：當朱子說「心具眾理」時，此「心」是作為「氣之靈」的心，「具」則是「認知地賅攝」之義，而非「道德立法」之義。但問題是：退溪所謂「吾心本具之理」中的「心」，究竟是朱子所謂「氣之靈」的心？還是孟子所說能道德立法之「本心」？由於他接著說：

²⁷ 《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），第3冊，卷34，頁899。

²⁸ 《朱子語類》云：「所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也。」（第1冊，卷5，頁85）

²⁹ 朱子：《孟子集注》注〈盡心上〉第一章云：「心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。」

³⁰ 參閱《牟宗三先生全集》，第7冊，《心體與性體（三）》，頁202-204。

³¹ 朱子《大學或問》云：「至於天下之物，則必各有所以然之故，與其所當然之則，所謂理也。」（《文淵閣四庫全書》〔臺灣商務印書館影印本，1986年〕，第197冊，頁222）

「講學窮理，正所以明本心之體，達本心之用，顧乃欲事事物物一切掃除，皆攬入本心袞說了。」他所談的似乎是孟子所謂的「本心」，卻沒想到這已脫離了朱子性理學的間架。再者，既然陽明承認「見聞之知」的獨立性，這無異於承認經驗世界的實在性。然則，退溪便無理由說他「欲事事物物一切掃除，皆攬入本心袞說了」，更沒理由將其「心即理」說歸入「釋氏之見」。須知孟子所說的「良知」並非由經驗而來（所謂「不萌而見聞」），就此而言，朱子所謂「格物窮理」的工夫（所謂「即物而窮其理」）並無本質的相干性，至多只是一種助緣。職是之故，退溪對陽明「心即理」說的批評其實是基於誤解，以及對禪學忌諱的心理。

三、退溪對陽明「知行合一」說的批判

在《傳習錄》論辯中，退溪從《傳習錄》摘述的第四段文字涉及陽明的「知行合一」說。或許是由於篇幅太長，退溪並未引述其全文。但是爲了討論之便，我們不妨將全文引述於次：

Y7) 愛因未會先生「知行合一」之訓，與宗賢、惟賢往復辯論，未能決，以問於先生。先生曰：「試舉看。」愛曰：「如今人儘有知得父當孝、兄當弟者，卻不能孝、不能弟，便是知與行分明是兩件。」先生曰：「此已被私欲隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者；知而不行，只是未知。聖人教人知行，正是安〔當作「要」〕復那本體，不是著你只恁的便罷。故《大學》指個真知行與人看，說『如好好色，如惡惡臭』。見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時已自好了，不是見了後又立個心去好。聞惡臭屬

知，惡惡臭屬行。只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後別立個心去惡。如鼻塞人雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只是不曾知臭。就如稱某人知孝、某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟，不成只是曉得說些孝弟的話，便可稱為知孝弟？又如知痛，必已自痛了方知痛；知寒，必已自寒了；知饑，必已自饑了。知行如何分得開？此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。聖人教人，必是如此，方可謂之知。不然，只是不曾知。此卻是何等緊切著實的工夫！如今苦苦定要說知行做兩個，是甚麼意？某要說做一個是甚麼意？若不知立言宗旨，只管說一個兩個，是甚麼意？」愛曰：「古人說知行做兩個，亦是要人見個分曉，一行做知的功夫，一行做行的功夫，即功夫始有下落。」先生曰：「此卻失了古人宗旨也。某嘗說知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在，只說一個行，已自有知在。古人所以既說一個知，又說一個行者，只為世間有一種人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察，也只是個冥行妄作，所以必說個知，方纔行得是；又有一種人，茫茫蕩蕩懸空去思索，全不肯著實躬行，也只是個揣摸影響，所以必說一個行，方纔知得真。此是古人不得已補偏救弊的說話，若見得這個意時，即一言而足。今人卻就將知行分作兩件去做，以為必先知了，然後能行，我如今且去講習討論做知的工夫，待知得真了，方去做行的工夫，故遂終身不行，亦遂終身不知。此不是小病痛，其來已非一日矣。某今說個知行合一，正是對病的藥，又不是某鑿空杜撰，知行本體原是如此。今若知得宗

旨時，即說兩個亦不妨，亦只是一個。若不會宗旨，便說一個，亦濟得甚事？只是閒說話。」³²

退溪的評論亦甚長。原文未分段，但是爲了討論之方便，我們將全文分爲三段，引述於下：

T6) 陽明謂「今人且講習討論，待知得真了，方做行的工夫，遂終身不行，亦遂終身不知」，此言切中末學徒事口耳之弊。然欲救此弊，而強鑿為「知行合一」之論，此段雖極細辯說，言愈巧而意愈遠。何也？其以見好色、聞惡臭屬知，好好色、惡惡臭屬行，謂「見聞時已自好惡了，不是見了後又立箇心去好，不是聞了後別立箇心去惡」，以此為「知行合一」之證者似矣。然而陽明信以為人之見善而好之，果能如見好色自能好之之誠乎？人之見不善而惡之，果能如聞惡臭自能惡之之實乎？孔子曰：「我未見好德如好色者。」又曰：「我未見惡不仁者。」蓋人之心發於形氣者，則不學而自知，不勉而自能，好惡所在，表裏如一，故才見好色，即知其好，而心誠好之，才聞惡臭，即知其惡，而心實惡之。雖曰行寓於知，猶之可也。至於義理，則不然也。不學則不知，不勉則不能，其行於外者，未必誠於內，故見善而不知善者有之，知善而心不好者有之，謂之「見善時已自好」，可乎？見不善而不知惡者有之，知惡而心不惡者有之，謂之「知惡時已自惡」，可乎？故《大學》借彼表裏如一之好惡，以勸學者之毋自欺則可。陽明乃欲引彼形氣之所為，以明此義理知行之說，則大不

³² 《王陽明全集》，卷1，《傳習錄上》，頁3-5。

可。故義理之知行，合而言之，固相須並行，而不可缺一；分而言之，知不可謂之行，猶行不可謂之知也，豈可合而為一乎？

且聖賢之學，本諸心而貫事物，故好善則不但心好之，必遂其善於行事，如好好色而求必得之也；惡惡則不但心惡之，必去其惡於行事，如惡惡臭而務決去之也。陽明之見，專在本心，怕有一毫外涉於事物，故只就本心上認知行為一，而袞合說去。若如其說，專事本心而不涉事物，則心苟好好色，雖不娶廢倫，亦可謂好好色乎？心苟惡惡臭，雖不潔蒙身，亦可謂惡惡臭乎？陽明亦自知其說之偏，故以不分知行為知行本體，以分知行為私意隔斷。然則古聖賢為知行之說者，皆私意耶？

至如「知痛已自痛，知寒已自寒，知饑已自饑」，其為說亦可謂巧矣。然痛與饑寒，乃身心所值之事，緣境而得名者耳，非義理知行之稱也。知疾痛而處得其道，方可謂疾痛之知行；知饑寒而處得其道，方可謂饑寒之知行。若但痛而謂之行，則所行者血氣耳，非義理也；若但饑寒而謂之行，則所行者人心耳，非道心也。且痛而知痛，饑寒而知饑寒，塗人、乞人與禽獸皆能之，若是而可謂之知行，何貴於學問為哉？夫以知痛痒、識饑飽為性，此本出於告子「生之謂性」之說，陽明所見，正慣於此，故信口說出，以飾其辯。然而其說但可施於形氣之欲，而不可喻於義理之知行，故於孝於弟，不曰「知孝已自孝，知弟已自弟」，但曰「人之稱孝稱弟者，必已行孝行弟」，則與前後語意不相諧應。終言「古人所以既說知又說行」處，未免只依

舊分作兩箇說，蓋道理本如此，終衰合不得故也。³³

在討論退溪的批評之前，筆者要指出：陽明的「知行合一」說其實是本於孟子。筆者曾撰〈從康德的實踐哲學論王陽明的「知行合一」說〉一文³⁴，詳細討論陽明的「知行合一」說的淵源及其哲學意涵，此處只能略述其要點。在這篇論文中，筆者指出：陽明的「知行合一」說本於孟子的「良知、良能」說。《孟子·盡心上》第十五章載孟子之言曰：

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也；無他，達之天下也。

此處所說的「良知」與「良能」並非二物，而是一物之兩面。故趙岐《孟子注》云：「知亦猶是能也。」³⁵所謂「良知」、「良能」，係關聯著「本心」而言：就其為道德之「判斷原則」（*principium dijudicationis*）而言，謂之「良知」；就其為道德之「踐履原則」（*principium executionis*）而言，謂之「良能」。故「良知」即涵「良能」，「無不知」即涵「無不能」之義。陽明的弟子王畿（號龍溪，1498-1583）便能把握此義。其〈華陽明倫堂會語〉有以下的一段記載：

諸生問知行合一之旨。先生曰：「天下只有個知，不行不足謂之知。知行有本體，有工夫。如眼見得是知，然已是見了，即是行；耳聞得是知，然已是聞了，即是行。要之，

³³ 《退溪先生文集》，卷41，頁26；《韓國文集叢刊》，第30輯，頁417。

³⁴ 刊於《中國文哲研究集刊》，第4期（1994年3月），頁415-440。

³⁵ 趙岐註、孫奭疏：《孟子注疏》（臺北：臺灣中華書局，四部備要本），卷13上，頁5下。

只此一個知，已自盡了。孟子說：『孩提之童，無不知愛其親；及其長，無不知敬其兄也。』止曰『知』而已，知便能了，更不消說能愛能敬。本體原是合一，陽明先師因後儒分知、行為兩事，不得已說個合一。知非見解之謂，行非履蹈之謂，只從一念上取證。知之真切篤實即是行，行之明覺真察即是知。『知』、『行』兩字皆指工夫而言，亦原是合一的，非故為立說，以強人之信也。」³⁶

此所謂「後儒」是指朱子，因為朱子主張「先知後行」之說。如其〈答吳晦叔書〉云：「夫泛論知行之理，而就一事之中以觀之，則知之為先，行之為後，無可疑者。」³⁷又其〈答程正思〉云：「致知、力行，論其先後，固當以致知為先；然論其輕重，則當以力行為重。」³⁸又《語類》云：「知行常相須，如目無足不行，足無目不見。論先後，知為先；論輕重，行為重。」³⁹

此外，《孟子·公孫丑上》第六章載孟子之言曰：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」「不忍人之心」即是所謂「本心」，「運之掌上」言其易也。這句話意涵：有「不忍人之心」者，即有能力行「不忍人之政」。在同章中，孟子接著又以惻隱、羞惡、辭讓、是非四端之心來說明「不忍人之心」，並且明白表示：「人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。」這些話均

³⁶ 《王龍溪語錄》（臺北：廣文書局，1977年），卷7，頁8上。

³⁷ 《朱子大全》，第5冊，《晦庵先生朱文公文集》，卷42，頁16下。

³⁸ 《朱子大全》，第6冊，《晦庵先生朱文公文集》，卷50，頁27下。

³⁹ 《朱子語類》，第1冊，卷9，頁148。

意涵「良知」與「良能」的本質關聯，而為陽明「知行合一」說之所本。無論是孟子的「良知、良能」，還是陽明的「知行合一」說，其所表達的意涵無非是：我們的道德意識中含有一種動力，促使我們去實踐它所要求的行動。這也正是西方倫理學所謂「應當涵著能夠」(“Ought implies can.”)之義。

現在我們可以回頭討論退溪對「知行合一」說的批判。退溪的批判係根據朱子「先知後行」之說。根據引文(T6)各段所言，其批判分別包含以下三項要點：

- 一、陽明以「好好色，惡惡臭」來說明「知行合一」，是混淆了形氣（感性）層面的「知行」與義理（理性）層面的「知行」。在形氣的層面固可說「知行合一」，但在義理的層面卻是知行為二。
- 二、陽明只就本心上認知行為一，而忽略了倫理規範的客觀性。
- 三、陽明以痛覺與饑、寒之感來說明「知行合一」，亦是混淆了感性層面的「知行」與理性層面的「知行」，此乃出於告子「生之謂性」之說。

這三點批判均是出於對陽明學說的誤解⁴⁰。先論第二點。這點批判其實是出於退溪對陽明「心即理」說的誤解，故退溪說：「陽明之見，專在本心，怕有一毫外涉於事物，故只就本心上認知行為一，而袞合說去。」退溪對陽明「心即理」說的誤解，上文已有所辨正。簡言之，陽明倡「心即理」說，只是要強調仁義

⁴⁰ 關於退溪的誤解，可參閱蔡仁厚：〈李退溪「辯知行合一」之疏導：兼論日本陽明學派的實踐精神〉，收入其《儒家心性之學論要》（臺北：文津出版社，1990年），頁170-175。

道德之理發自本心，而非要否定本心與外物之關係，亦非要否定仁義道德之理的客觀意義。同樣地，退溪指摘陽明說：「若如其說，專事本心而不涉事物，則心苟好好色，雖不娶廢倫，亦可謂好好色乎？心苟惡惡臭，雖不潔蒙身，亦可謂惡惡臭乎？」也是基於誤解。因為陽明可以根據其「知行合一」之旨回答道：「心苟好好色，而不娶廢倫，則不可謂好好色；心苟惡惡臭，而不潔蒙身，亦不可謂惡惡臭。」退溪所謂「聖賢之學，本諸心而貫事物」云云，正是「知行合一」之旨，何可以此責陽明？在這段的末尾，退溪說陽明「以不分知行爲知行本體，以分知行爲私意隔斷」，並反問道：「古聖賢爲知行之說者，皆私意耶？」這也是無的放矢。因為在引文（Y7）中，陽明明明說：「今若知得宗旨時，即說兩個亦不妨，亦只是一個。若不會宗旨，便說一個，亦濟得甚事？只是閒說話。」況且他並未說「分知行爲私意隔斷」，而是說「知而不行爲私意隔斷」。退溪在此顯然有語意上的滑轉。

再談第一點批判。退溪的批判預設了一項基本觀點，即是：「知行合一」說在形氣（感性）的層面可以成立，但在義理（理性）的層面卻無法成立。就形氣的層面而言，退溪指出：「人之心發於形氣者，則不學而自知，不勉而自能，好惡所在，表裏如一，故才見好色，即知其好，而心誠好之，才聞惡臭，即知其惡，而心實惡之。雖曰行寓於知，猶之可也。」但在義理的層面，退溪卻強調：「不學則不知，不勉則不能，其行於外者，未必誠於內，故見善而不知善者有之，知善而心不好者有之，〔……〕見不善而不知惡者有之，知惡而心不惡者有之。」他因而指摘陽明混淆了這兩個層面，「引彼形氣之所爲，以明此義理知行之說」。於是退溪歸結道：「義理之知行，合而言之，固相須並行，而不

可缺一；分而言之，知不可謂之行，猶行不可謂之知也。」這即是上文所引朱子「知行常相須」之義。

但退溪的論證其實大有問題。《大學》傳文以「如惡惡臭，如好好色」來說明「誠意」之義，這只是運用「類比」(analogy)的手法，並非真的以「惡惡臭，好好色」為「誠意」。這猶如孔子以「好色」喻「好德」，並非他真的認為「好色」與「好德」是一回事。在中國古代的文獻中常出現這種類比的手法。譬如，孟子說：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」(〈告子上〉第七章)這也是類比之說，並非孟子真的認為這兩種「悅」是一回事。對此，陽明豈有不知之理？故陽明「以見好色、聞惡臭屬知，好好色、惡惡臭屬行」，顯然也是運用類比的手法來說明「知行合一」之旨。因此，退溪指摘他混淆問題的層面，乃是無的放矢。其次，退溪強調：「人之心發於形氣者，則不學而自知，不勉而自能，好惡所在，表裏如一。」這固然是一個可以經驗到的事實，但這也正是陽明的類比所訴求之點。因為根據孟子，在義理的層面上，良知、良能也是「不慮而知，不學而能」。今退溪卻說：「至於義理，〔……〕不學則不知，不勉則不能。」這顯然違背孟子的「良知、良能」說。揆其意，退溪所要強調的無非是「人會明知故犯或知而不行」的事實。面對如此明顯的事實，孟子和陽明豈有不知之理？然而孟子仍提出「良知、良能」說，陽明仍提出「知行合一」說，其中必有更深一層的理由在。

孟子的「良知、良能」說與陽明的「知行合一」說旨說明人的道德意識與道德行為之關係。陽明所謂的「知」，並非指一般意義的「知識」，而是孟子所謂的「良知」，亦即原初的道德意識。陽明「知行合一」說中所謂的「行」，也與一般人所理解的「行」

不盡相同。在陽明的用法中，「行」的意涵一方面較通常的理解更為寬泛，而將道德動機包括在內。因此，他說：「一念發動處，便即是行了。」⁴¹這個意義的「行」相當於費希特（Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814）所謂的「事行」（Tathandlung）。但是在另一方面，「行」字的意涵又比通常的理解來得狹窄，而排除了出於自然本能的活動（如好好色、惡惡臭、知痛、知寒、知饑等感覺活動）。這種活動陽明稱為「冥行」⁴²。

釐清了「知」與「行」的特殊意涵，「知行合一」說的意涵便不難理解。簡言之，此說意謂：人的良知本身便含有一種動力（道德動機），將其所制定之理轉化為外在行動。當然，這並不排除因感性動機之介入（所謂「私意隔斷」）而使良知不得發用之可能性，這即是我們通常所見「明知故犯」或「知而不行」的情形。但在這種情況下，此「知」已非「真知」。對孟子和陽明而言，道德教育（「學」）之目的即在於排除感性因素之障蔽，恢復良知本然之明。但是這種「學」必須預設「不慮而知，不學而能」的「良知、良能」。退溪所提到「見善而不知善，知善而心不好；見不善而不知惡，知惡而心不惡」的情形，正是「私意隔斷」之結果。若能排除私意之隔斷，而復良知本然之明，則見善必知善，知善必心好之；見不善而必知惡，知惡必心惡之。但此種「好惡」不同於「好好色，惡惡臭」之「好惡」，而是孔子所說「唯仁者，能好人，能惡人」（《論語·里仁篇》第三章）之「好惡」。這種「好惡」並非就生理反應而言，而關聯著道德判

⁴¹ 《王陽明全集》，卷3，《傳習錄下》，頁96。

⁴² 陽明說：「行之明覺精察處，便是知；知之真切篤實處，便是行。若行而不能精察明覺，便是冥行，便是『學而不思則罔』，所以必須說個『知』。」（《王陽明全集》，卷6，《傳習錄下》，頁208）

斷的能力，即所謂「是非之心」。故王陽明說：「良知只是個是非之心，是非只是個好惡。只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。」⁴³他並未混淆這兩種「好惡」。而退溪在義理的層面強調「不學則不知，不勉則不能」，並據此否定「知行合一」之說，乃是不諦之論。

退溪對陽明「知行合一」說的第三點批判大體類似於第一點。退溪說：「痛與饑寒，乃身心所值之事，緣境而得名者耳，非義理知行之稱也。知疾痛而處得其道，方可謂疾痛之知行；知饑寒而處得其道，方可謂饑寒之知行。」這誠然不錯。因為痛覺與饑、寒之感屬於形氣的層面，而面對這些感覺而知所以處之道方屬於義理的層面，兩者不可混淆。但這也正是陽明的意思。因為陽明說：「知痛，必已自痛了方知痛；知寒，必已自寒了；知饑，必已自饑了。知行如何分得開？」乃是以感性層面的痛覺與饑、寒之感來類比良知之即知即行，而非混淆這兩者。這當然更扯不上告子「生之謂性」之說。至於退溪在文末指摘陽明說：「於孝於弟，不曰『知孝已自孝，知弟已自弟』，但曰『人之稱孝稱弟者，必已行孝行弟』，則與前後語意不相諧應。」亦甚無謂。因為「人之稱孝稱弟者，必已行孝行弟」乃意謂「知孝弟而不能行孝弟，必非真知孝弟」，此意與「知孝已自孝，知弟已自弟」何異？有何「不相諧應」之處？

退溪批判陽明時所引述的文獻僅限於《傳習錄》卷上與〈朱子晚年定論〉。按〈朱子晚年定論〉首刻於明武宗正德十三年（1518），而《傳習錄》初刻本也於同年刊行，但僅包含今本《傳

⁴³ 《王陽明全集》，卷3，《傳習錄下》，頁111。

習錄》卷上。今本《傳習錄》係經過多次增補，於世宗嘉靖三十五年（1556）始刊行⁴⁴。因此，我們有理由假定：退溪並未見到完整的《傳習錄》，他所見到的很可能是初刻本。

四、退溪與陽明：對手抑或同道？

以上的討論足以顯示退溪對陽明學說的誤解。這種誤解一方面可能緣於退溪受限於文獻，未能把握陽明思想之全貌，另一方面則緣於退溪對朱子的推崇。但筆者在此要進一步指出：在退溪對陽明的誤解背後，他們兩人在思想上的距離其實並不如退溪本人所想像的那麼大。若以朱子的性理學為共同的參照座標，我們反而可以看出退溪與陽明之性理學在基本方向上的一致性。這種一致性存在於兩個關鍵性的問題，此即「四端七情」的問題與「理是否活動？」的問題。在這兩個問題上，退溪的立場均越出了朱子的義理間架，反而與陽明的思想合轍。以下即分別論之。

先論「四端七情」的問題。這個問題在前兩章已有詳細的討論。如上所述，朱子在存有論方面預設了一個理、氣二分的間架，在心性論方面則預設了一個心、性、情三分的間架，兩者之間又有對應關係。在朱子的理氣論中，理是抽象的存有，其自身不活動，能活動者是氣。在心性論方面，朱子則將性、情關係理解為理、氣關係，而以心統合之。在此一心、性、情三分的心性論間架中，四端與七情就其為情而同屬於氣，故是同質的。

⁴⁴ 關於《傳習錄》的版本沿革，請參閱陳榮捷編：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 7-24；亦參閱林月惠：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》（國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1995 年），頁 98-105。

在退溪與高峰的辯論中，高峰堅守朱子的觀點，視四端與七情為同質。但退溪卻背離了此一觀點，而主張四端與七情是異質、異層的。在退溪看來，四端與七情之間有本質的區別：後者是被動地由外物之觸動所引發；前者則發自人的道德本性，在本質上具有自發性。進而言之，四端與仁、義、禮、智之性，連同本心，均屬於超越層面，而非如朱子所設想的，四端與七情同屬於氣，而落於自然層面。儘管這種理解與朱子的理解不同，但卻符合孟子的思想。

經過辯論之後，退溪將其說法修正為所謂的「理氣互發」之說，但在基本上，退溪並未改變他將四端與七情視為異質、異層的觀點。退溪的「理氣互發」之說預設了一個不同於朱子理氣論的觀點，即是：理具有活動性，而四端即是理本身的活動。關於「退溪視理具有活動性」這一點，已有不少學者討論過⁴⁵，筆者將在下一章詳細討論此一問題。在此，我們不妨暫時略過此一問題所涉及的繁複論證，直接探討問題本身的哲學意涵。就主觀動機而言，退溪並無意與朱子唱反調，挑戰其權威。但是面對《孟子》的文本，退溪的問題意識卻使他不得不越出朱子的義理間架，而承認理的活動性。「理能否活動？」這個問題何以如此重要？杜維明教授提出了如下的說明：

⁴⁵ 請參閱以下著作：(1) 尹絲淳：〈李退溪理氣哲學的現代詮釋〉，收入陳榮照編：《儒學與新世紀的人類社會》（新加坡：新加坡儒學會，2004年），頁384-396；(2) 成中英：〈李退溪的「四端七情」說與孟子、朱熹思想〉，《學術月刊》，總224期（1988年1月），頁42-47；(3) 張立文：〈李退溪理動論探析〉，《晉陽學刊》，1988年第1期，頁41-49；(4) Tu Wei-ming: "T'oegy'e's Creative Interpretation of Chu Hsi's Philosophy of Principle", *Korea Journal*, Vol. 22, No. 2 (Feb. 1982), pp. 4-15; 亦刊於《退溪學報》，第35輯（1982年9月），頁35-57。

基本上，「理本身能活動，抑或它在本質上為靜態的？」此一問題具有形上學的性質，但是它對於社會倫理與道德的自我修養卻具有更為深遠的意涵。其背後的爭論點是：終極的實在僅是存有，抑或它也是一種活動形式？如果終極的實在僅被視為存有，而非活動，那麼終極的實在能否被理解為創造性自身，就不清楚了。如果不能的話，宇宙的轉化就不具有一個存有論的地位，而且類比來說，作為理的「性」就必須由另一個原動力（agent）來發動，才能在道德的自我修養中展現自己。其結果為：道德不是自律的，而是他律的。類似地，在決定「性」的實際作用與真實本體時，「理能否『發』（在此意謂『引發』）道德情感」這個問題極其重要。在孟子傳統中，「性善」之說即是主張：對道德圓滿性的需求並非作為經驗知識而習得的，而是作為人性的一種自發表現而由內部激發的。在這個脈絡中，四端是人性之「泉源」與「根芽」；它們並非道德之潛在狀態，而是由內部產生的動態力量，如「火之始然，泉之始達」。我們有一種難以察覺的渴求，去實現我們作為一個可臻於圓滿的人類之真實可能性；如果這種渴求得以充分表現的話，它就能「若決江河」一般地有力，它甚至擁有「塞乎天地之間」的宇宙潛能。然而，這一切均有待於將「理」構想為創造性之一個自律的中心——它動態而持續地引發天人轉化之道德力量。⁴⁶

⁴⁶ Tu Wei-ming: "T'oegye's Creative Interpretation of Chu Hsi's Philosophy of Principle", *Korea Journal*, Vol. 22, No. 2 (Feb. 1982), p. 12; 亦見《退溪學報》，第35輯（1982年9月），頁53。

退溪可能從未想到：陽明的「心即理」說同時包含「理具有活動性」與「四端與七情異質、異層」這兩點。陽明〈答顧東橋書〉云：

Y8) 若鄙人所謂「致知格物」者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也；是合心與理而為一者也。⁴⁷

這段文字顯示陽明的「致良知」說與「心即理」說之邏輯關聯，因為「致良知」即是要求我們「致本心之良知於事事物物」。不同於朱子視心為「氣之靈」，視理為抽象的「但理」，陽明「心即理」說中的「心」是能道德立法的「本心」，「理」則是本心所制定的道德法則，如仁、義、禮、智之理，即所謂的「天理」。這種「理」當然不僅是抽象的存有，因為它本身即是本心的創造性之活動。陽明是在這種意義下提出「心即理」說。故引文（Y8）末尾所謂「合心與理而為一」，並非如在朱子的系統中，意謂作為「氣之靈」的心憑其「知覺」認知地賅攝客觀之理；因為從陽明的觀點來看，朱子所說的這種「合一」預設理與心之分離，是「析心與理為二」。反之，在陽明的系統中，「心」是本心，「理」是本心所立之法則，心與理在本質上即是合一的。在此，「理」並非「只存有而不活動」，它本身便是本心之活動。

再者，在陽明「心即理」說的間架中，四端與心、理同屬於超越層面。上文引述過陽明在《傳習錄》下卷所言：「良知只是

⁴⁷ 《王陽明全集》，卷2，《傳習錄中》，頁45。

個是非之心，是非只是個好惡。只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。」是非之心是四端之一，陽明卻將它提升到良知（即本心）的層面。當他說「是非只是個好惡」時，他是以是非之心來涵蓋四端。四端在此代表仁、義、禮、智之理的活動相，而仁、義、禮、智之理則是發自本心。在這個脈絡中，惻隱、羞惡、是非、辭讓四端在本質上是相通的。因此，即使我們像朱子那樣，以「仁包義、禮、智，惻隱包羞惡、辭讓、是非」⁴⁸，亦無不可。只是朱子所謂的「包」並非直接就理與性的形上層面來說，而是落下來，從氣與情的形下層面來說明惻隱、羞惡、辭讓、是非四端之相互引生，藉以反顯在形上層面的仁、義、禮、智之外在關聯⁴⁹。

故在陽明的義理系統中，心、性、理、情（四端之「情」，而非七情之「情」）同屬於超越層面。《傳習錄》上卷云：「〔陸〕澄問：『仁、義、禮、智之名，因已發而有？』曰：『然。』他日，澄曰：『惻隱、羞惡、辭讓、是非是性之表德邪？』曰：『仁、義、禮、智也是表德。〔……〕』」⁵⁰依陽明之見，不但仁、義、禮、智是「性之表德」，四端亦是「性之表德」。「表德」意謂所表示之內容。換言之，在陽明的系統中，仁、義、禮、智之「理」與四端之「情」均是「性」的真實內容，故與「性」同屬於形而上的層面，而非像在朱子的系統中，仁、義、禮、智之「理」與四端之「情」分屬形上與形下的層面。

進而言之，陽明的「心即理」說在理論上即涵蘊「知行合一」說。陽明〈答顧東橋書〉云：

⁴⁸ 《朱子語類》，第1冊，卷6，頁108。

⁴⁹ 參閱本書第3章第4節。

⁵⁰ 《王陽明全集》，卷1，《傳習錄上》，頁15。

Y9) 夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣；遺物理而求吾心，吾心又何物邪？〔……〕不可外心以求仁，不可外心以求義，獨可外心以求理乎？外心以求理，此知行之所以二也。求理於吾心，此聖門知行合一之教，吾子又何疑乎？⁵¹

陽明在此點出「心即理」說與「知行合一」說的邏輯關聯。他雖未詳細說明其間的關聯，但我們並不難推知其意。因為如上文所述，在「心即理」說的義理間架中，仁、義、禮、智之理發自本心，而本心同時是理之「判斷原則」與「踐履原則」。因此，本心之「知是知非」即是「好善惡惡」，就此而言，本心即是良知；且本心自身即涵有實現仁、義、禮、智之理的力量，就此而言，本心即是良能。反之，在朱子的義理間架中，心為「氣之靈」；它並非理之制定者，而是只能憑其「知覺」認知地賅攝理。然而，心既然屬於氣，它便無法超脫於氣稟之決定；而心能否憑其「知覺」認識理，又取決於氣稟之清濁。在這種情況下，心之認識理只是偶然之事，而非其本身所能完全作主，理之實現亦因而成了偶然之事，故知、行終究為二。

陽明的「心即理」、「知行合一」、「致良知」三說構成其良知學的主要內涵，它們在理論上環環相扣，首尾相連，構成一個完整的系統；而「理具有活動性」與「四端與七情異質、異層」這兩點又是陽明良知學的基本預設。既然退溪承認理有活動性，又視四端與七情為異質、異層，他其實已逸出了朱子性理學的基本間架，而回歸孟子的原初思想，且因而暗合於陽明的思路。然而

⁵¹ 《王陽明全集》，卷2，《傳習錄中》，頁42-43。

他卻反對陽明的「心即理」說與「知行合一」說，可見他對陽明思想隔閡之深！其原因恐怕無法單獨從思想的內在理路來解釋，因為這已不僅是哲學的問題，也涉及思想史、乃至社會史的問題。杜維明教授在討論退溪對朱子理氣論的「創造性詮釋」時也指出：「儘管退溪堅持說：他只是重述朱子在其《語類》中已經暗示的思想，但是退溪最後所提出的思想型態卻是對朱子的原初想法之精煉與改進。」⁵²他因而評論道：「陽明在重新思考新儒學規畫方面的成功或許是像退溪這類的現象從未在中國發生的主要原因。」⁵³然而，在經過本章的討論之後，我們不妨反過來說：退溪對於朱子學的「創造性詮釋」或許是陽明學在韓國始終不發達的主要原因。

⁵² Tu Wei-ming: "T'oegye's Creative Interpretation of Chu Hsi's Philosophy of Principle", *Korea Journal*, Vol. 22, No. 2 (Feb. 1982), p. 12; 亦見《退溪學報》，第35輯（1982年9月），頁54。

⁵³ *Korea Journal*, Vol. 22, No. 2 (Feb. 1982), p. 5; 亦見《退溪學報》，第35輯（1982年9月），頁36。

結 論

「四端七情」問題的哲學意義

一、「理」能否活動？——李退溪對朱子理氣論的詮釋

筆者在前兩章已詳細討論過李退溪與奇高峰、李栗谷與成牛溪之間的「四七之辯」。在這兩次辯論中，雙方均援引朱子的理氣論，但是他們對這套理氣論的理解卻不盡相同。在本書第六章第一節，筆者也詳細討論了朱子的理氣論。為了便於以下的討論，我們有必要先對朱子的理氣論略作回顧。簡言之，朱子的理氣論預設了一個理、氣「不離不雜」的二元間架。這就是說：理與氣在具體的層面上渾淪不可分，故「不離」；但在抽象的層面上，兩者卻截然分明，故「不雜」。一方面，朱子強調：一切現實的存在物均由理、氣二者共同構成：沒有理，氣即欠缺存在依據；沒有氣，理只是抽象的存有，而無現實性。這是理、氣之「不離」。

但從另一個角度來看，「理」是靜態的存有原則，它本身並不活動，或者套用牟宗三先生的說法，是「只存有而不活動」；唯有「氣」能活動，因為它是現實原則。這是理、氣之「不雜」。故《朱子語類》中有以下的一段話：

蓋氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物、草木、鳥獸，

其生也，莫不有種，定不會無種子白地生出一箇物事，這箇都是氣。若理，則只是箇潔淨空闊底世界，無形迹，他卻不會造作；氣則能醞釀、凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。¹

所謂「凝結造作」、「情意」、「計度」、「醞釀」、「凝聚」，均可概括於「活動」一詞之下。所謂「理，則只是箇潔淨空闊底世界」，用現代語言來表達，意謂理只是抽象的存有。牟先生說：朱子之理是「只存有而不活動」，其根據在此。再者，有活動方有形迹；理既無活動，自然「無形迹」。

在心性論方面，朱子根據其理氣論的架構將性、情關係理解為理、氣關係，而統之以心。他借用張橫渠的「心統性情」之說²來說明三者間的關係。儘管在朱子的系統中，心居於一個居間統合的地位，但畢竟屬於氣，只不過它是「氣之靈」、「氣之精爽」³。

對於朱子性理學中理、氣「不離不雜」的關係，栗谷把握得很清楚。他在答覆牛溪的函中寫道：

夫理者，氣之主宰也；氣者，理之所乘也。非理，則氣無所根柢；非氣，則理無所依著。既非二物，又非一物。非一物，故一而二；非二物，故二而一也。非一物者，何謂也？理、氣雖相離不得，而妙合之中，理自理，氣自氣，

¹ 《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），第1冊，卷1，頁3。

² 橫渠此語見《宋元學案·橫渠學案》中〈性理拾遺〉項下，然其實義並不明確。

³ 《朱子語類》云：「心者，氣之精爽。」又云：「所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也。」（第1冊，卷5，頁85）

不相挾雜，故非一物也。非二物者，何謂也？雖謂理自理，氣自氣，而渾淪無閒，無先後，無離合，不見其為二物，故非二物也。⁴

至於理、氣之不同，栗谷將之概括為「理無形而氣有形」與「理無為而氣有為」兩個命題⁵。此處所謂「理無形」即上文朱子所謂「理無形迹」之意。所謂「理無為而氣有為」，用現代語言來表達，即是「理不活動，氣方能活動」之意。由此可見，栗谷對朱子的理氣論把握得極為準確。

反之，在理、氣「不離不雜」的關係中，退溪卻特別強調「不雜」的一面。他曾撰〈非理氣為一物辯證〉一文，強調：「朱子平日論理、氣許多說話，皆未嘗有『二者為一物』之云。」並且據此指摘韓儒徐花潭（名敬德，1489-1546）、李蓮坊（名球，?-1573）「指氣為性」，駁斥宋儒羅整菴（名欽順，1465-1547）「理氣非二」之說⁶。

如筆者在本書第六章第二節所指出，退溪與高峰關於「四端七情」的辯論是直接由朱子的另一句話所引發，此即：「四端是理之發，七情是氣之發。」⁷鄭秋巒所作的「天命圖」分列「四端」、「七情」，並註明「四端發於理，七情發於氣」，退溪則根據朱子之說，建議秋巒將此語改為「四端理之發，七情氣之發」。其後，

⁴ 《栗谷全書》（漢城：成均館大學大東文化研究所，1986年），第1冊，卷10，頁2（總頁197）。

⁵ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁25下至26上（總頁208-209）；同上書，第1冊，卷19，頁59下至60上（總頁456-457）。

⁶ 參閱《退溪先生文集》，卷41，頁20下至23上；《韓國文集叢刊》（漢城：民族文化推進會，1996年），第30輯，頁414-416。

⁷ 《朱子語類》，第4冊，卷53，頁1297。

退溪又聽到了一些批評的意見，乃將此語修訂為「四端之發純理，故無不善；七情之發兼氣，故有善惡。」⁸但是這番修改並無法平息爭議，因為它關聯到朱子所謂「四端是理之發」應作何解的問題。筆者在本書第六章第三節曾提出如下的說明：

朱子這句話在他自己的義理系統中有明確的意涵，而其中兩個「發」字的涵義並不相同：「理之發」的「發」意謂「理是四端的存有依據」；「氣之發」的「發」則意指心理學意義的「引發」，謂七情是由氣之活動所引生。但是在朱子的系統中，既然理本身不活動，自不能說：四端是由理之活動所引發。故對朱子而言，理之「發」為虛說，氣之「發」為實說。

對於朱子所謂的「理之發」，高峰明白地解釋說：「氣之順理而發，無一毫有礙者，便是理之發矣。若欲外此而更求理之發，則吾恐其揣摩摸索愈甚，而愈不可得矣。」⁹依據這種解釋，「理發」其實是「氣發」，這完全符合朱子的思路。對此，退溪並未明白地提出他自己的解釋。不過，從他與高峰辯論的過程及雙方所提出的論證當中，我們卻隱約看出退溪有將「理之發」之「發」按字面視為實說的傾向。這種傾向最明顯地見於其「理氣互發」之說。其〈答奇明彥論四端七情第二書〉云：

混謂：就天地、人物上看，亦非理在氣外，猶可以分別言之，則於性於情，雖曰理在氣中，性在氣質，豈不可分別言之？蓋人之一身，理與氣合而生，故二者互有發用，而

⁸ 〈與奇明彥〉，《退溪先生文集》，卷16，頁1下；《韓國文集叢刊》，第29輯，頁404。

⁹ 〈兩先生四七理氣往復書〉，下篇，頁10下；《高峰集》，第3輯，頁132。

其發又相須也。互發，則各有所主可知；相須，則互在其中可知。互在其中，故渾淪言之者固有之；各有所主，故分別言之而無不可。論性而理在氣中，思、孟猶指出本然之性，程、張猶指論氣質之性；論情而性在氣質，獨不可各就所發，而分四端、七情之所從來乎？兼理、氣，有善惡，非但情爾，性亦然矣，然安得以是為不可分之驗耶？¹⁰

後來牛溪也引用這段文字，並題為「退溪元論」，作為退溪「理氣互發」說的主要論據¹¹。在這段文字中，退溪依橫渠、伊川之義將「天地之性」與「氣質之性」的關係理解為理、氣關係。退溪在此既然主張理、氣「互有發用，而其發又相須也」，這顯然意謂「理之發」與「氣之發」中的兩「發」字均是實說，並無歧義。因為如果像在朱子學中那樣，「理之發」為虛說，「氣之發」為實說，理、氣之間便不可言「互發」。退溪進而根據「理氣互發」之說來說明四端與七情之關係，而提出「四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之」之說¹²。

在退溪、高峰、栗谷、牛溪四人當中，最能貫徹朱子的立場的是栗谷。針對退溪「四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之」之說，栗谷提出如下的評論：

朱子「發於理」、「發於氣」之說，意必有在，而今者未得其意，只守其說，分開拖引，則豈不至於輾轉失真乎？朱

¹⁰ 《退溪先生文集》，第1冊，卷16，頁30下至31上；《韓國文集叢刊》，第29輯，頁418-419。

¹¹ 《牛溪集》，卷4，頁17；《韓國文集叢刊》，第43冊，頁97。

¹² 《退溪先生文集》，卷16，頁32上；《韓國文集叢刊》，第29輯，頁419。亦見〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁40；《高峰集》，第3輯，頁121。

子之意，亦不過曰：四端專言理，七情兼言氣云爾耳；非曰：四端則理先發，七情則氣先發也。退溪因此而立論曰：「四端，理發而氣隨之；七情，氣發而理乘之。」所謂「氣發而理乘之」者，可也；非特七情為然，四端亦是氣發而理乘之也。何則？見孺子入井，然後乃發惻隱之心，見之而惻隱者氣也，此所謂「氣發」也。惻隱之本則仁也，此所謂「理乘之」也。非特人心為然，天地之化，無非氣化而理乘之也。〔……〕且所謂「發於理」者，猶曰「性發為情」也。若曰「理發氣隨」，則是纔發之初，氣無干涉，而既發之後，乃隨而發也，此豈理耶？¹³

如上文所述，鄭秋巒的「天命舊圖」有「四端發於理，七情發於氣」之句，退溪則據朱子之說改為「四端理之發，七情氣之發」。栗谷顯然認為這兩個命題在涵義上並無不同。不論是「發於理」，還是「理之發」，栗谷認為不應按字面來理解，而當「依義不依語」。按照他的理解，所謂「發於理」應解作「性發為情」之義。「性發為情」是元儒胡雲峰（名炳文，1250-1333）之用語¹⁴，而實本於朱子¹⁵。如上文所述，朱子之「理」是只存有而不活動，

¹³ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁5上至6上（總頁198-199）。

¹⁴ 《四書大全·大學章句大全》「經一章」註云：「《章句》『所發』二字凡兩言之：『因其所發而遂明之』者，性發而為情也；『實其心之所發』者，心發而為意也。朱子嘗曰：『情是發出恁地，意是主張要恁地；情如舟車，意如人使那舟車一般。』然則性發為情，其初無有不善，即當加夫明之功，是體統說；心發而為意，便有善有不善，不可不加夫誠之功，是從念頭說。」見《文淵閣四庫全書》（臺灣商務印書館影印本，1986年），第205冊，頁12。

¹⁵ 《朱子語類》云：「有這性，便發出這情。」（第1冊，卷5，頁89）「性纔發，便是情。」（第1冊，卷5，頁90）「情是性之發。」（第1冊，卷5，頁95）「情者，性之所發。」（第4冊，卷59，頁1380）

而性即理，故「性發為情」並非意謂「性自身發而為情」，而是意謂「情依理而發」。故在栗谷看來，退溪只可說「氣發而理乘之」，而不可說「理發而氣隨之」，因為理不能活動（「理無為」），自然不能言「發」（除非是虛說）。栗谷進而指出：七情固然是「氣發而理乘之」，四端亦然。因此，他以「理通而氣局」來取代退溪的「理發而氣乘之」，而主張：「理無形而氣有形，故理通而氣局；理無為而氣有為，故氣發而理乘。」¹⁶由於栗谷僅反對「理發而氣隨」之說，而不反對「氣發而理乘」之說，故他將自己的主張又稱為「氣發理乘一途」之說¹⁷。

「理發」之義既破，「理氣互發」之說自然隨之而破。故栗谷對此說提出如下的批判：

理，形而上者也；氣，形而下者也。二者不能相離；既不能相離，則其發用一也，不可謂互有發用也。若曰互有發用，則是理發用時，氣或有所不及；氣發用時，理或有所不及也。如是，則理氣有離合，有先後，動靜有端，陰陽有始矣，其錯不小矣。¹⁸

既然栗谷是根據朱子「理不活動」的基本觀點，對退溪的「理氣互發」之說及「理發而氣隨」之說提出批判，這便從反面印證了退溪並未嚴守朱子的理氣論，而在不自覺間賦予「理」以某種活動性。

然而，以上所述，畢竟只是從退溪論敵（高峰、栗谷）的角

¹⁶ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁26（總頁209）。

¹⁷ 同上書，第1冊，卷10，頁27（總頁209）。亦見《牛溪集》，卷4，頁29上；《韓國文集叢刊》，第43冊，頁103。

¹⁸ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁12（總頁202）。

度反襯出退溪的立場。接下來，筆者將引述退溪本人的文字來闡明其立場。第一段文字見於退溪〈答奇明彥〉書的〈別紙〉：

「物格與物理之極處無不到」之說，謹聞命矣。前此滉所以堅執誤說者，只知守朱子「理無情意，無計度，無造作」之說，以為我可以窮到物理之極處，理豈能自至於極處？故硬把「物格」之「格」，「無不到」之「到」，皆作已格、已到看。往在都中，雖蒙提諭「理到」之說，亦嘗反復細思，猶未解惑。近金而精傳示左右所考出朱先生語及「理到」處三、四條，然後乃始恐怕已見之差誤。於是，盡底裏濯去舊見，虛心細意，先尋箇理所以能自到者如何。蓋先生說見於補亡章或問中者，闡發此義，如日星之明。顧滉雖常有味其言，而不能會通於此耳。其說曰：「人之所以為學，心與理而已。心雖主乎一身，而其體之虛靈，足以管乎天下之理；理雖散在萬物，而其用之微妙，實不外一人之心，初不可以內外精粗而論也。」其小註：「或問：『用之微妙，是心之用否？』朱子曰：『理必有用，何必又說是心之用乎？心之體，具乎是理，理則無所不該，而無一物之不在。然其用，實不外乎人心，蓋理雖在物，而用實在心也。』」其曰：「理在萬物，而其用實不外一人之心」，則疑若理不能自用，必有待於人心，似不可以自到為言。然而又曰：「理必有用，何必又說是心之用乎？」則其用雖不外乎人心，而其所以為用之妙，實是理之發見者，隨人心所至，而無所不到，無所不盡。但恐吾之格物有未至，不患理不能自到也。然則方其言格物也，則固是言我窮至物理之極處；及其言物格也，則豈不可謂物理之

極處，隨吾所窮而無不到乎？是知無情意、造作者，此理本然之體也；其隨寓發見而無不到者，此理至神之用也。向也但有見於本體之無為，而不知妙用之能顯行，殆若認理為死物，其去道不亦遠甚矣乎？¹⁹

此函寫於穆宗隆慶四年（1570，庚午），其時退溪已七十歲。由文字的內涵看來，此一別紙顯然涉及退溪、高峰兩人關於朱子「格物致知」說的討論。按朱子《大學章句》經一章註曰：「致，推極也。知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。」根據這種解釋，「致知」與「格物」其實是指同一工夫，其差別僅在於：前者強調其主觀面，後者強調其客觀面。退溪原先根據朱子「理不活動」（「理無情意，無計度，無造作」）之義，將「格物」理解為主體的工夫，而非理之客觀存在狀態。這種理解完全合乎朱子在其〈大學補傳〉中對「格物」的闡釋：

〔……〕《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂「物格」，此謂「知之至」也。

用現代的語言來表達，朱子所理解的「致知」意謂盡可能地推擴我們對於理的認知，所謂「格物」則意謂使這種認知達到極致而涵蓋天下之物。一旦我們對於天下之物獲得整體性的把握，這種境界便是「物格」，亦即「知之至」。所以，「致知」與「格物」

¹⁹ 《退溪先生文集》，第1冊，卷18，頁30上至31下；《韓國文集叢刊》，第29輯，頁466-467。

是指同一工夫的主、客兩面，最後歸於同一境界，即「眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」。退溪原先就這種主體工夫所達到的境界而將「物格」之「格」解作「已格」，將「無不到」之「到」解作「已到」，其實並不違背朱子之意。

然而，在與高峰討論過之後，退溪卻將原先描述主體境界的「到」或「格」字轉換為對「理」的客觀活動之描述。經由其論友金而精（名就礪）的提示，退溪在《四書大全》中找到了這種新詮釋的根據²⁰。退溪的主要根據在於《大學或問》的註語中所載朱子的一句話：「理必有用，何必又說是心之用乎？」退溪由此引申出「理能自用、自到」之義。但從上下文觀之，朱子這句話的意涵未必即是如退溪所理解的。在筆者看來，這句話的意涵當是：理為體，其用表現於心；就此而言，這是「理之用」，而不可說是「心之用」。「之」字在此是所有格，表示此「用」屬於理，而動態之用屬於靜態之理，依然不違背「理不活動」之義。故單由這句話並無法推出「理能自用、自到」之義。退溪在此是否誤讀了朱子的文本，並非此處的重點；重要的是退溪據此而推出的結論：「無情意、造作者，此理本然之體也；其隨寓發見而無不到者，此理至神之用也。向也但有見於本體之無為，而不知妙用之能顯行，殆若認理為死物，其去道不亦遠甚矣乎？」這顯然逸出了朱子理氣論的架構，而賦予以某種活動性，即所謂「妙用」或「至神之用」。

類似的說法還見於退溪於同一年所寫的〈答李公浩問目〉。在此函中，李公浩（名養中）問曰：

²⁰ 《四書大全·大學或問》，頁 61 上；《文淵閣四庫全書》，第 205 冊，頁 79。

「太極動而生陽，靜而生陰。」朱子曰：「理無情意，無造作。」既無情意、造作，則恐不能生陰陽。若曰能生，則是當初本無氣，到那太極生出陰陽，然後其氣方有否？〔……〕²¹

「太極動而生陽，靜而生陰」一語出自周敦頤〈太極圖說〉。李公浩的問題是：既然如朱子所言，理不活動（「無情意，無造作」），它如何生出陰陽？對此問題，退溪的答覆是：

朱子嘗曰：「理有動靜，故氣有動靜。若理無動靜，氣何自而有動靜乎？」知此則無疑矣。蓋「無情意」云云，本然之體；能發能生，至妙之用也。〔……〕理自有用，故自然而生陽生陰也。²²

按朱子此語出自其〈答鄭子上〉書²³。鄭子上（名可學，1152-1212）是朱子門人。他問朱子說：「圖又曰：『太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。』不知太極理也，理如何動靜？有形則有動靜，太極無形，恐不可以動靜言。南軒云：『太極不能無動靜。』未達其意。」²⁴退溪所引朱子之語，即是對鄭子上此問的答語，亦是對「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰」一語的詮釋。在周敦頤的〈太極圖說〉中，此語有其特定的意義脈絡，朱子的詮釋其實並不合乎此一意義脈絡。但此問題牽涉太廣，非本文所能處理²⁵。

²¹ 《退溪先生文集》，卷 39，頁 28 下；《韓國文集叢刊》，第 30 輯，頁 383。

²² 《退溪先生文集》，卷 39，頁 28 下至 29 上；《韓國文集叢刊》，第 30 輯，頁 383-384。

²³ 陳俊民校訂：《朱子文集》，第 6 冊，卷 56，頁 2721。

²⁴ 同上註，頁 2720-2721。

²⁵ 關於此語的原先涵義及朱子對它的詮釋，請參閱牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版公司，2003 年），第 5 冊，頁 375-408

就本書的目的而言，筆者只消指出：在朱子性理學的脈絡中，所謂「理有動靜」是說理包含動靜之依據，而不是說理本身有動靜可言；「氣有動靜」方是說氣本身之動靜。故這兩個「有」字並非同一個意思。可是退溪卻以「氣有動靜」之「有」來解釋「理有動靜」之「有」，而將動靜視為理本身之活動，故以「能發能生」為理「至妙之用」，且承認「理自有用，故自然而生陽生陰也」。此一滑轉便使退溪脫離了朱子性理學的脈絡，而進入另一個意義脈絡中。

復次，在退溪〈答李宏仲問目〉中載有一段他與弟子李宏仲（名德弘，號艮齋，1541-1596）之間的問答。李宏仲問曰：

向者張謹錄惻隱之誨曰：「惻隱，氣也；所以惻隱，理也。」德弘辨而質之曰：「夫四端，理之發，其所以能發而為惻隱、為羞惡、為辭讓、為是非者，氣也。何者？理本無形，無是氣，則理做出來不成，故謂仁之乘氣而發者曰惻隱。」今君錄「惻隱，氣也；所以惻隱，理也」，隱然有主乎氣之意。愚竊以為倒著其說。向蒙先生見教曰：「四端，理發而氣隨之；七情，氣發而理乘之。」確乎其不可易也。今也，若謂喜怒而曰：「喜怒，氣也；所以喜怒，理也。」則猶之可也。若謂惻隱而曰：「惻隱，氣也；所以惻隱，理也。」則吾恐將使見之者，疑四端本出於氣，而成之以理也。譬而論之，有人乘馬而行于塗。指以謂人乎？以謂馬乎？若謂之人，則可；若謂之馬，則不可。何以言之？方其乘馬而行，人主乎馬，馬服於人，則行者雖馬，而行

之者人也。然則非馬之行，實人之行也。若如公說，則人不主馬，而馬實主之也。又盍觀夫火乎？火本無形，而假薪而做得形影。然則明者雖火，而其所以明之者，薪也。然而謂之者，皆以為火，而未聞以為薪者，何也？假之者雖薪，而其所以能主張者火故也。今公以 心 為是，則見火之明，而必以為薪，然後已矣。愚故曰：若謂「惻隱，理之發；其所以發之者，氣也」，則可；若曰「惻隱，氣也；所以惻隱，理也」，恐或不可。²⁶

按張謹（1544-1619），字而信，號潛齋，亦為退溪弟子。對於李宏仲此問，退溪回應道：

「惻隱，氣也；其所以能是惻隱，理也。」固北溪說也，質之師門，而不見斥。然滉亦嘗疑「惻隱，氣也」一語，太主張「氣」字，不無侵過理界分了。宏仲非之，似不為無理。但宏仲說亦有差。蓋理發為四端，所資以發者氣耳；其所以能然，實理之為也。今宏仲乃以「所以能」三字歸之氣，其失殆甚於北溪之說矣。理之乘氣而行，朱子亦以「人乘馬出入」比之。宏仲人馬之說本諸此，其說無病矣。其以火薪為比，亦人馬之類，未為不可。但又以「所以能」三字歸之薪，亦不可也。

此函寫於明世宗嘉靖四十五年（1566，丙寅），其時退溪已六十六歲。誠如退溪所言，「惻隱者，氣也；所以能是惻隱者，理也」乃宋儒陳淳（字北溪，1153-1217）之說²⁷。按朱子云：「惻

²⁶ 《退溪先生文集》，卷 36，頁 3 上至 4 上；《韓國文集叢刊》，第 30 輯，頁 311。

²⁷ 見《北溪大全集》，卷 6，頁 14 下至 15 上；《文淵閣四庫全書》，第 1168 冊，

隱、羞惡、辭讓、是非，情也；仁、義、禮、智，性也。」²⁸對朱子而言，性、情關係即是理、氣關係，而理與氣之間是「所以然」與「然」的關係。《朱子語類》云：「景紹問心、性之別。〔朱子〕曰：『性是心之道理，心是主宰於身者。四端便是情，是心之發見處。四者之萌皆出於心，而其所以然者，則是此性之理所在也。』」²⁹可見陳淳此說並不違背朱子的義理，故得到朱子的首肯。從朱子的觀點來看，四端與七情是同質的，均屬於情，因而均屬於氣。但從退溪觀點來看，四端與七情是異質的。若如北溪所言，「惻隱者，氣也」，無異是將四端與七情視為同質，這是退溪所無法接受的。因此，李宏仲根據退溪「四端，理發而氣隨之；七情，氣發而理乘之」之說來批評北溪之說，並且將北溪的命題改為「惻隱，理之發；其所以能發而為惻隱者，氣也」。但是對退溪而言，這個新命題的前半部可以成立，後半部卻大有問題，因為它將本應歸諸理的「所以然」歸諸氣，顛倒了理、氣關係。於是退溪提出自己的說法：「理發為四端，所資以發者氣耳；其所以能然，實理之為也。」對照於北溪之說（其實也是朱子之說），退溪此說有一項明顯的差異：理之發為四端，固然要憑藉氣，然其所以能發，乃「理之為」，意即理本身的活動。這便突破了朱子理氣論的架構，而賦予理以某種活動性³⁰。

頁 550。亦見《性理大全書》，卷 34，頁 28 下；《文淵閣四庫全書》，第 710 冊。而朱子〈答陳安卿三〉亦云：「如惻隱者氣，其所以能是惻隱者，理也。」（《朱子文集》，第 6 冊，卷 57，頁 2776）

²⁸ 《孟子集注·公孫丑上》第六章註；亦見《朱子語類》，第 4 冊，卷 53，頁 1285。

²⁹ 《朱子語類》，第 1 冊，卷 4，頁 90。

³⁰ 張立文先生亦認為退溪在承認「理自會動靜」時對朱子學有所發展，然其論證方式與筆者此處所說不盡相同；請參閱其〈李退溪理動論探析〉，《晉陽學

在「四七之辯」中，退溪堅決主張四端與七情的異質性。爲了證明這點，他一方面援引宋儒「本然之性」與「氣質之性」之說，而強調：「情之有四端、七情之分，猶性之有本性、氣稟之異也；然則其於性也，既可以理、氣分言之，至於情，獨不可以理、氣分言之乎？」³¹另一方面，他又援引朱子「四端是理之發，七情是氣之發」之說。但問題是：在朱子的性理學系統中，四端與七情是同質的，因爲它們均是情，同屬於氣。再者，對朱子而言，理是只存有而不活動，能活動者是氣，如栗谷〈答成浩原〉所云：「大抵發之者，氣也；所以發者，理也。非氣則不能發，非理則無所發。」³²在這個理氣論的架構中，「理之發」與「氣之發」之「發」有完全不同的涵義：前者是虛說，後者方是實說。然而，退溪既主張四端與七情的異質性，他就不得不將「理之發」之「發」當作實說，並賦予以某種活動性，而於不知不覺間逸出了朱子理氣論的架構。然而當他面對其論敵的質疑時，他又不時訴諸朱子的權威，而顯得左右搖擺，反不若高峰與栗谷能堅守朱子學的立場。退溪對朱子的推崇終生不改，也無意挑戰朱子的權威，但其思路卻使他不自覺地突破了朱子學的藩籬，而有回歸孟子學的傾向。這顯示退溪的哲學創造性並非朱子的權威所能範圍。

刊》，1988年第1期，頁41-49。

³¹ 《退溪先生文集》，卷16，頁9；《韓國文集叢刊》，第29輯，頁408。亦見〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁3下至4上；《高峰集》，第3輯，頁103。

³² 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁5上（總頁198）。

二、「四端七情」問題與比較倫理學

儒家性理學之所以可以與德國倫理學的發展發生關聯，是因為兩者均共同面對布倫塔諾所提出的倫理學問題：倫理學的原則究竟是知識還是情感³³？更具體地說，「道德情感」是否為我們「領會」道德價值的方式？如果是的話，它究竟屬於何種性質？

在中、韓儒學方面，關於這個問題的討論係透過經典詮釋的方式來進行。其原始文本是《孟子》，但朱子對於《孟子》文本的詮釋卻成為討論者共同面對的思想背景。在德國倫理學方面，康德倫理學也具有類似於朱子學的地位，因為討論者均不時回到康德的倫理學觀點，以之為參照系統。但與朱子學不同的是：康德倫理學有前後期之分：前期的觀點承認道德判斷是由理性與道德情感共同負責，其間存在一種本質的關聯；後期的觀點則將道德判斷完全委諸作為道德主體的實踐理性，道德情感則旁落於感性層面，成為「純粹實踐理性之動機」。席勒與現象學倫理學不自覺地繼承了康德早期的倫理學觀點，並批判其後期的倫理學。

筆者在本書第一章曾就康德後期的倫理學系統闡述它作為「自律倫理學」的涵義。簡言之，道德的「自律」意謂道德主體之自我立法。對於康德而言，道德主體是作為實踐理性的「意志」，故「自律」即是「意志之自我立法」。康德倫理學的「自律」原則造成美國學者西爾柏（John R. Silber）所謂的「倫理學中的

³³ Franz Brentano: *Grundlegung und Aufbau der Ethik* (Hamburg: Felix Meiner 1977), S. 42ff.

哥白尼式革命」³⁴，並且成爲其後德國倫理學發展的主軸³⁵。然而，當康德將道德主體僅視爲理性主體，而將道德情感排除於其外時，這會造成一種理論上的困難。如筆者在本書一再強調的，此一理論上的困難會進一步造成道德責任歸屬上的困難。一方面，作爲道德主體的實踐理性雖是立法者，但其自身卻欠缺將道德法則的意識轉化爲具體行爲之動力；另一方面，人的感性生命雖然包含道德情感作爲「道德動機」，但是它卻落在「自然底因果性」（Kausalität der Natur）之中，而無法自作主宰。這便使「道德責任」的概念兩頭落空。因此，唯有將道德情感上提到道德主體的層面，使之與實踐理性相結合，康德才能擺脫這個困境。筆者在本書〈導論〉中提到：牟宗三先生要求將道德情感「上提而至超越的層面，使之成爲道德法則、道德理性之表現上最爲本質的一環」，也是基於同樣的理由。

康德所面對的困境，朱子亦無法倖免。因爲在朱子理、氣二分的義理架構中，「性」只是抽象的法則，不具活動義，故並非能爲道德行爲負責的道德主體。至於「心」，朱子顯然有意賦與它一個道德主體的地位，藉以說明道德責任之歸屬。他承認「心」可以藉由其「知覺」而認識理，因而具有某種主宰能力。朱子所說的「知覺」其實是一種「表象力」（Vorstellungskraft）。但是在其理氣論架構中，「心」是有限心，屬於氣（儘管是「氣之靈」），無法超脫於氣稟之決定。氣稟不但決定知覺之有無，也決定其昏

³⁴ John R. Silber: "The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined", in: Robert Paul Wolff (ed.), *Kant: A Collection of Critical Essays* (Notre Dame: University of Notre Dame Press 1967), pp. 266ff.

³⁵ 參閱 Dieter Henrich: "Ethik der Autonomie", in: idem, *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie* (Stuttgart: Reclam 1982), S. 6-56.

明。在這個意義之下，「心」實不足以作為真正的道德主體。譬如，我們設想一個稟性極惡的人（如佛教所說的「一闍提」）。其稟性之濁決定其知覺之昏暗，這又使其心之主宰能力極其微弱（縱使不是完全沒有）。在這種情況下，要求他為其惡行負責，實難謂合理。總之，朱子的義理架構使他無法充分說明道德責任之歸屬³⁶。不僅如此，由於朱子之「心」只能憑其「知覺」賅攝理，而非理之制定者，故其倫理學屬於他律型態。這是朱子與康德的倫理學之根本差異所在。牟先生即據此而判定朱子是「別子為宗」。

在朱子與張南軒等湖湘學者的辯論當中，朱子堅決反對「以愛言仁」及「以覺訓仁」，因為根據其理氣論的架構，「愛」與「覺」均屬於氣，為形而下者，不可與形而上之「理」混淆。故對朱子而言，仁不即是愛，而是「愛之理」。至於湖湘學者之「以覺訓仁」，實本於謝上蔡「心有知覺之謂仁」之說。朱子一看到「覺」、「知覺」的字眼，便將它視為分別是非的能力，而歸諸「智」之事。其實，無論是湖湘學者所謂的「覺」，還是謝上蔡所謂的「知覺」，都不是朱子在他自己的心性論系統中所理解的「知覺」，而是本心之直接呈現；它關聯於天地萬物之一體，屬於牟先生所謂的「本體論的覺情」。故胡伯達（大原）強調這種「知覺」不同於「知寒識暖、知饑識飽」的感性知覺。康德曾針對英國的「道德感」學說而強調：「道德情感」並非一種「感覺」（Sinn）³⁷。

³⁶ 關於朱子倫理學的困境，請參閱拙作：〈朱子論惡之根源〉，收入鍾彩鈞編：《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1993年），上冊，頁551-580。

³⁷ I. Kant: *Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 6, S. 400.

不過，對康德而言，儘管「道德情感」與「感覺」是異質的，但畢竟都屬於感性，因而是同層的。借用謝勒的概念來說，謝上蔡與湖湘學者所說的「覺」或「知覺」是一種「感知」(Fühlen)，或者根本就是一種「價值感」(Wertfühlen)；它與一般意義的「情感」(Gefühl)是異質、異層的。

劉蕺山的心性之學則從打破朱子理、氣二分的義理架構入手，然後將形下之氣上提，使形上之理取得活動義，而不再只是抽象、掛空之理。但這並非意謂他否定理對於氣的主宰性與超越性。古代儒家經典所討論的「情」主要包括：(1) 孟子所言的惻隱、羞惡、是非、辭讓四端；(2) 《中庸》所言的喜、怒、哀、樂；(3) 《禮記·禮運篇》所言的喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七情。劉蕺山與其他儒者一樣，將「七情」視為氣之屬，是有待調節或對治的對象。無論是伊川、朱子，還是象山、陽明，都將《中庸》所言的喜、怒、哀、樂四情包括於七情之中；四情與七情僅有詳略之別，而同屬於氣。但劉蕺山卻別出心裁，不但將四端，也將喜、怒、哀、樂四者上提，同歸於形而上者。他將喜、怒、哀、樂（他稱之為「四氣」）與七情分別開來：前者屬於形而上，後者屬於形而下。此種形而上之氣，他特別稱為「元氣」。對他而言，四氣較諸四端，具有更為根本的存有論意涵。因為四端涉及主觀面之「心」，屬「人道邊事」；四氣則直指客觀面之「性」，具有存有論的意涵。故四氣可以將四端收攝進來，所謂「四者之心未始非喜怒哀樂所化」。用謝勒的說法來表達，四氣是一種「精神之行動」(Akt des Geistes)，屬於「精神之情感面」(das Emotionale des Geistes)。從劉蕺山對「四氣」的詮釋看來，它顯然也具有價值論的意涵。這些特徵都與謝勒對「人格之行動」

的說明若合符節。

至於朝鮮儒學中的兩次「四七之辯」，主要涉及以下四個問題：（1）四端與七情是同質的還是異質的？（2）七情是否包含四端在內？（3）四端是否可能不中節？（4）「理」本身是否具有活動性？

關於第一個問題，李退溪明白地主張四端與七情之異質性：「惻隱、羞惡、辭讓、是非，何從而發乎？發於仁、義、禮、智之性焉爾。喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，何從而發乎？外物觸其形，而動於中，緣境而出焉爾。」³⁸成牛溪亦附和其說。奇高峰則從朱子性理學的立場出發，將四端與七情視為同質。因此，他反駁李退溪說：「若以感物而動言之，則四端亦然。赤子入井之事感，則仁之理便應，而惻隱之心於是乎形；過廟、過朝之事感，則禮之理便應，而恭敬之心於是乎形。其感物者，與七情不異也。」³⁹李栗谷亦持相同的觀點。

關於第二個問題，李退溪既然主張四端與七情之異質性，自然不同意「四端包含七情」之說。反之，奇高峰則認為四端是「七情之發而中節者」，亦即承認七情包括四端。李栗谷則附和其說，主張「非七情之外，復有四端也」。奇怪的是：成牛溪作為李退溪的辯護者，居然附和此說。

關於第三個問題，李退溪主張「四端之發純理，故無不善」。奇高峰則附和朱子之說，承認「四端之發，亦有不中節者，固不

³⁸ 《退溪先生文集》，卷 16，頁 9 下至 10 上；《韓國文集叢刊》，第 29 輯，頁 408。亦見〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁 4；《高峰集》，第 3 輯，頁 103。

³⁹ 〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁 16 下；《高峰集》，第 3 輯，頁 109。

可皆謂之善也」。李栗谷與成牛溪的辯論並未觸及這個問題。

關於第四個問題，李退溪主張「理氣互發」之說，自然預設「理能活動」的觀點，而逸出了朱子性理學的藩籬。在這一點上，成牛溪與李退溪同調。奇高峰與李栗谷則嚴守朱子的理氣觀，否定「理」之活動性。

儘管李退溪在主觀上無意挑戰朱子的權威，而嚴拒陽明學，但是當他直接面對《孟子》的文本時，卻往往不自覺地逾越了朱子的義理間架，而轉向陽明學的立場。李退溪終其一生，並未意識到：就以上的四個問題而言，他的立場其實近於王陽明，而遠於朱子。這真是歷史的弔詭！這也提供了一個鮮明的例子，以線顯示哲學研究與思想史研究之分際所在。

現象學倫理學對於「感知」與「情感」的分辨極有助於說明四端與七情之異質性。四端是一種「價值感」，它不同於「緣境而出」的「感覺」。換言之，孟子所說的「怵惕惻隱之心」並非「物交物則引之而已矣」之「感」。在這個意義下，李退溪所理解的「四端」亦是一種「價值感」。至於「理能活動」之說，只有在「心即理」的義理架構中才有意義。就這點而言，王陽明其實是李退溪的同道。至於所謂「理之活動」，如同劉蕺山的「四氣」，也是一種「精神之行動」。透過中國、韓國、德國倫理學之比較，我們發現人類在面對倫理學問題時，有多少不謀而合的思考！

張栻〈仁說〉

人之性，仁、義、禮、智四德具焉；其愛之理則仁也，宜之理則義也，讓之理則禮也，知之理則智也。是四者雖未形見，而其理固根於此，則體實具於此矣。性之中只有是四者，萬善皆管乎是焉。而所謂「愛之理」者，是乃天地生物之心，而其所以由生者也。故仁爲四德之長，而又可以兼能焉。惟性之中有是四者，故其發見於情，則爲惻隱、羞惡，是非、辭讓之端，而所謂惻隱者亦未嘗不貫通焉。此性情之所以爲體用，而心之道則主乎性情者也。人惟己私蔽之，以失其性之理而爲不仁，甚至於爲伎爲忍，豈人之情也哉？其陷溺者深矣。是以爲仁莫要乎克己；己私既克，則廓然大公，而其愛之理素具於性者無所蔽矣。愛之理無所蔽，則與天地萬物血脈貫通，而其用亦無不周矣。故指愛以名仁則迷其體，程子所謂「愛是情，仁是性」謂此；而愛之理則仁也。指公以爲仁則失其真，程子所謂「仁道難名，惟公近之，不可便指公爲仁」謂此；而公者，人之所以能仁也。夫靜而仁、義、禮、智之體具，動而惻隱、羞惡、是非、辭讓之端達，其名義位置固不容相奪倫。然而惟仁者爲能推之而得其宜，是義之所存者也；惟仁者爲能恭讓而有節，是禮之所存者也；惟仁者爲能知覺而不昧，是智之所存者也。此可見其兼能而貫通者矣。是以孟子於仁，統言之曰「仁，人心也」，亦猶在《易》乾坤四德，而統言乾元、坤元也。然則學

者其可不以求仁爲要，而爲仁其可不以克己爲道乎！

附錄二

退溪、高峰「四端七情」論辯資料選註*

1) 〈與奇明彥〉¹

又因士友間傳聞所論四端七情之說，鄙意亦嘗自病其下語之未穩。逮得砭駁，益知疏繆，即改之云：「四端之發純理，故無不善；七情之發兼氣，故有善惡。」未知如此下語，無病否？

* 本附錄所根據的底本爲：

1) 《退溪集》。收入《韓國文集叢刊》（漢城：民族文化推進會，1996年），第29-31輯。

2) 《高峰集》（三冊）。漢城：民族文化推進會，1988/1989年。

¹ 《退溪集》，第1冊，卷16，頁404。根據《高峰先生年譜》（收入《高峰集》第1輯），此書作於朝鮮明宗恭憲王14年（1559）己未正月五日。

2) 〈高峰上退溪四端七情說〉²

子思曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」孟子曰：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」此性情之說也，而先儒發明盡矣。然竊嘗攷之，子思之言，所謂道其全者，而孟子之論，所謂剔撥出來者也。蓋人心，未發則謂之性，已發則謂之情；而性無不善，情則有善惡，此乃固然之理也。但子思、孟子所就以言之者不同，故有四端、七情之別耳，非七情之外，復有四端也。今若以爲四端發於理而無不善，七情發於氣而有善惡，則是理與氣判而爲兩物也；是七情不出於性，而四端不乘於氣也。此語意之不能無病，而後學之不能無疑也。若又以「四端之發純理，故無不善；七情之發兼氣，故有善惡」而改之，則雖似稍勝於前說，而愚意亦恐未安。蓋性之乍發，氣不用事，本然之善得以直遂者，正孟子所謂「四端」者也。此固純是天理所發，然非能出於七情之外也，乃七情中發而中節者之苗脈也。然則以四端、七情對舉互言，而謂之「純理」、「兼氣」，可乎？論人心、道心，則或可如此說；若四端、七情，則恐不得如此說，蓋七情不可專以人心觀也。夫理，氣之主宰也；氣，理之材料也，二者固有分矣。而其在事物也，則固混淪而不可分開；但理弱氣強，理無朕而氣有跡，故其流行發見之際，不能無過不及之差。此所以七情之發，或善或惡，而性之本體，或有不能全也。然其善者，乃天命之本

² 《高峰集》，第3輯，頁102。根據《高峰集》，此書作於朝鮮明宗恭憲王14年（1559）己未三月。

然；惡者，乃氣稟之過不及也。則所謂「四端、七情」者，初非有二義也。近來學者，不察孟子就善一邊剔出指示之意，例以四端、七情別而論之，愚竊病焉。朱子曰：「喜怒哀樂，情也；其未發，則性也。」及論性情之際，則每每以四德、四端言之，蓋恐人之不曉，而以氣言性也。然學者須知理之不外於氣，而氣之無過不及，自然發見者，乃理之本體然也，而用其力焉，則庶乎其不差矣。己未三月

3) 〈答奇明彥論四端七情第一書〉³

性情之辯，先儒發明詳矣。惟四端、七情之云，但俱謂之「情」，而未見有以理、氣分說者焉。右第一節

往年鄭生之作圖也，有「四端發於理，七情發於氣」之說。愚意亦恐其分別太甚，或致爭端，故改下「純善」、「兼氣」等語，蓋欲相資以講明，非謂其言之無疵也。右第二節

今者，蒙示辯說，摘抉差繆，開曉諄悉，警益深矣。然猶有所不能無惑者，請試言之，而取正焉。右第三節

夫四端，情也，七情亦情也，均是情也，何以有四七之異名耶？來喻所謂「所就以言之者不同」是也。蓋理之與氣，本相須以爲體，相待以爲用，故未有無理之氣，亦未有無氣之理；然而所就而言之不同，則亦不容無別。從古聖賢，有論及二者，何嘗必滾合爲一說，而不分別言之耶？右第四節

且以「性」之一字言之，子思所謂「天命之性」，孟子所謂「性善之性」，此二「性」字，所指而言者何在乎？將非就理氣賦與之中，而指此理原頭本然處言之乎？由其所指者在理不在氣，故可謂之「純善無惡」耳。若以理、氣不相離之故，而欲兼氣爲說，則已不是性之本然矣。夫以子思、孟子洞見道體之全，而立言如此者，非知其一不知其二也，誠以爲雜氣而言性，則無以見性之本善故也。至於後世程、張諸子之出，然後不得已而有

³ 《退溪集》，第1冊，卷16，頁407-409。退溪原函並未分節，標示分節之小字據《高峰集》增補。根據《退溪先生年譜》（收入《退溪集》第3冊），此書作於嘉靖39年（1560）庚申十一月。

「氣質之性」之論，亦非求多而立異也。所指而言者，在乎稟生之後，則又不得以「本然之性」混稱之也。故愚嘗妄以爲：情之有四端、七情之分，猶性之有本性、氣稟之異也；然則其於性也，既可以理、氣分言之，至於情，獨不可以理、氣分言之乎？右第五節

惻隱、羞惡、辭讓、是非，何從而發乎？發於仁、義、禮、智之性焉爾。喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，何從而發乎？外物觸其形，而動於中，緣境而出焉爾。四端之發，孟子既謂之「心」，則心固理、氣之合也；然而所指而言者，則主於理，何也？仁、義、禮、智之性粹然在中，而四者，其端緒也。七情之發，朱子謂「本有當然之則」⁴，則非無理也；然而所指而言者，則在乎氣，何也？外物之來，易感而先動者，莫如形氣，而七者，其苗脈也。安有在中爲純理，而才發爲雜氣，外感則形氣，而其發爲理之本體耶？四端，皆善也，故曰：「無四者之心，非人也。」而曰：「乃若其情，則可以爲善矣。」七情，善惡未定也，故一有之而不能察，則心不得其正；而必發而中節，然後乃謂之「和」。由是觀之，二者雖曰皆不外乎理、氣，而因其從來，各指其所主與所重而言之，則謂之某爲理，某爲氣，何不可之有乎？右第六節

竊詳來喻之意，深有見於理、氣之相循不離，而主張其說甚力，故以爲未有無理之氣，亦未有無氣之理，而謂四端、七情，非有異義。此雖近是，而揆以聖賢之旨，恐有所未合也。右第七節

⁴ 朱子《大學章句》傳之八章釋「脩身齊家」曰：「五者〔指親愛、賤惡、畏敬、哀矜、赦惰〕，在人本有當然之則，然常人之情，惟其所向，而不加審焉，則必於一偏，而身不脩矣。」

大抵義理之學，精微之致，必須大著心胸，高著眼目，切勿先以一說爲主。虛心平氣，徐觀其義趣，就同中而知其有異，就異中而見其有同。分而爲二，而不害其未嘗離；合而爲一，而實歸於不相雜，乃爲周悉而無偏也。右第八節

請復以聖賢之說，明其必然。昔者，孔子有「繼善成性」之論，周子有「無極太極」之說，此皆就理、氣相循之中，剔撥而獨言理也。孔子言相近相遠之性，孟子言耳目口鼻之性，此皆就理、氣相成之中，偏指而獨言氣也。斯四者，豈非就同中而知其有異乎？子思之論中和，言喜、怒、哀、樂，而不及於四端；程子之論好學⁵，言喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，而亦不言四端，是則就理、氣相須之中而渾淪言之也。斯二者，豈非就異中而見其有同乎？右第九節

今之所辯則異於是，喜同而惡離，樂渾全而厭剖析，不究四端、七情之所從來，概以爲兼理氣，有善惡，深以分別言之爲不可；中間雖有「理弱氣強」、「理無眈，氣有跡」之云，至於其末，則乃以氣之自然發見爲理之本體然也，是則遂以理、氣爲一物，而無所別矣。近世羅整菴倡爲「理、氣非異物」之說，至以朱子說爲非⁶。是滉尋常未達其指，不謂來喻之意亦似之也。右第十節

⁵ 程頤有〈顏子所好何學論〉，收入《河南程氏文集》，卷8；《二程集》（北京：中華書局，1981年），第2冊，頁577-578。

⁶ 羅欽順《困知記》卷上云：「自夫子贊《易》，始以窮理爲言。理果何物也哉？蓋通天地，互古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一闢，一升一降，循環無已。積微而著，由著復微，爲四時之溫涼寒暑，爲萬物之生長收藏，爲斯民之日用彝倫，爲人事之成敗得失。千條萬緒，紛紜膠輻，而卒不可亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也。」（《困知記》〔北京：中華書局，1990年〕，頁

且來喻既云「子思、孟子所就而言之者不同」，又以四端爲剔撥出來，而反以四端、七情爲無異指，不幾於自相矛盾乎？夫講學而惡分析，務合爲一說，古人謂之鶻圖吞棗，其病不少。而如此不已，不知不覺之間，駸駸然入於以氣論性之弊，而墮於認人欲作天理之患矣，奚可哉？右第十一節

自承示喻，即欲獻愚，而猶不敢自以其所見爲必是而無疑，故久而未發。近因看《朱子語類》論孟子「四端」處，未一條正論此事，其說云：「四端是理之發，七情是氣之發。」⁷古人不云乎：「不敢自信，而信其師。」朱子，吾所師也，亦天下古今之所宗師也。得是說，然後方信愚見不至於大謬。而當初鄭說亦自爲無病，似不須改也。乃敢粗述其區區，以請教焉，不審於意云何？若以爲理雖如此，名言之際，眇忽有差，不若用先儒舊說爲善，則請以朱子本說代之，而去吾輩之說，便爲穩當矣。如何？如何？右第十二節

4-5) 又卷下云：「周子《太極圖說》篇首『無極』二字，如朱子之所解釋，可無疑矣。至於『無極之真，二五之精，妙合而凝』三語，愚則不能無疑。凡物必兩而後可以言合。太極與陰陽果二物乎？其爲物也果二，則方其爲合之先，各安在耶？朱子終身認理、氣爲二物，其源蓋出於此。愚也積數十年潛玩之功，至今未敢以爲然也。嘗考朱子之言有云：『氣強理弱，理管攝他不得』。若然，則所謂太極者，又安能爲造化之樞紐、品物之根柢耶？」（同上書，頁 29）

⁷ 《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），第4冊，卷53，頁1297。

4) 〈高峰答退溪論四端七情書〉⁸

伏蒙垂示〈四端七情分理氣辯〉一篇，其於性情理氣之際，旁引曲譬，反復發明，可謂詳且盡也。玩而復之，思而繹之，所感發者多矣；而於其中亦有所不能無疑者，豈非以義理難窮，而人之所見，或有異同而然耶？此正講究體察，以求至當之歸者，敢因來辯，逐條詳稟，以冀先生之終有以教之也。伏惟先生明賜證砭，以惠後學，千萬幸甚！

第一節

大升謂性情之說，先儒論之，固無餘蘊矣，然亦或詳或略，而不能盡同焉。此在後之學者，但當因其所論之詳略，反復究窮，以求自得於吾心，可也。不可徒據見成說話，略略領會，而謂其理之真，不過於如是也。朱子曰：「心、性、情之分，自程子、張子，合下見得定了，便都不差。如程子諸門人，傳得他師見成說，卻一齊差卻！」⁹夫以程子門人，傳得師說，尙不免差卻，況後之學者乎！竊詳今之所辨，於其大綱上，雖若不至有礙，而其曲折之際，亦多有所未安，正恐不能無毫釐之差也。朱子曰：「諸儒論性不同，非是於善惡上不明，乃『性』字安頓不著。」¹⁰愚意亦以爲：今之所辨，非是於理氣上不明，亦恐於「心」、「性」、「情」字，安頓不著而然也。按《語類》中一條曰：「性纔發，

⁸ 《高峰集》，第3輯，頁104-115。

⁹ 《朱子語類》，第1冊，卷5，頁95。

¹⁰ 同上註，頁84。

便是情。情有善惡，性則全善。心又是一箇包總性、情底。」¹¹又一條曰：「性、情、心，惟孟子、橫渠說得好。仁是性，惻隱是情，須從心上發出來。『心，統性、情者也。』性只是合如此底，只是理，非有箇物事。若是有底物事，則既有善，亦必有惡。惟其無此物，只是理，故無不善。」¹²又一條曰：「性無不善。心所發爲情，或有不善。說不善非是心，亦不得。卻是心之本體本無不善，其流爲不善者，情之遷於物而然也。性是理之總名，仁、義、禮、智，皆性中一理之名。惻隱、羞惡、辭讓、是非，是情之所發之名，此情之出於性而善者也。」¹³觀此三條，則於「心」、「性」、「情」字，可以思過半矣。以四端、七情分理、氣爲說者，前此蓋未之見。今奉來辯，乃引《語類》云云，則先儒已嘗言之矣，特以孤陋之學，未之見耳。雖然，所謂「四端是理之發，七情是氣之發」者，亦恐不能無曲折也。來辯以爲：「情之有四端、七情之分，猶性之有本性、氣稟之異也。」此言甚當，正與朱子之言互相發明，愚意亦未嘗不以爲然也。然而朱子有曰：「論天地之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。」¹⁴以是觀之，所謂「四端是理之發」者，專指理言；所謂「七情是氣之發」者，以理與氣雜而言之者也。而「是理之發」云者，固不可易；「是氣之發」云者，非專指氣也。此所謂不能無曲折者也。大抵來辯，與鄙意所同者雖多，而所異者亦不少。況所異之處，正是大節目，於此既不能同，則其他說之同異得失，亦不須論。必當於此處，明辨篤信，然後其他說之同異得失，有可得而言者

¹¹ 同上註，頁 90。

¹² 同上註，頁 93。

¹³ 同上註，頁 92。

¹⁴ 同上書，第 1 冊，卷 4，頁 67。

矣。蓋來辯以爲：四端發於仁、義、禮、智之性，故雖是理、氣之合，而所指而言者，則主於理；七情，外物觸其形而動於中，緣境而出，故非無理也，而所指以言者，則在乎氣。是故四端在中爲純理，而才發不雜於氣；七情外感於形氣，而其發非理之本體，而四端、七情之所從來者不同。此數語者，實先生之所自得，故一篇之中，雖縷縷多端，而其大意，仍不出乎是也。若大升之愚見，則異於是。蓋人之情一也，而其所以爲情者，固兼理氣，有善惡也；但孟子就理氣妙合之中，專指其發於理而無不善者言之，四端是也；子思就理氣妙合之中而渾淪言之，則情固兼理氣，有善惡矣，七情是也。此正所就以言之不同者也。然而所謂「七情」者，雖若涉乎氣者，而理亦自在其中；其發而中節者，乃天命之性、本然之體，而與孟子所謂「四端」者，同實而異名者也。至於發不中節，則乃氣稟物欲之所爲，而非復性之本然也。是故愚之前說，以爲非七情之外復有四端者，正謂此也。又以爲四端、七情初非有二義者，亦謂此也。由是言之，以「四端主於理，七情主於氣」而云云者，其大綱雖同，而曲折亦有所不同者也。夫以朱子之言，明白簡約，而學者之所見不能無異同，則豈非毫釐之差者乎！然朱子之言，解以先生之意，則直截而易曉；證以大升之見，則曲折而難通。所謂毫釐之差者，正恐不在於先生，而在於大升也。但以《中庸章句》、《或問》及朱子平生諸說考之，而疑其爲如是耳。伏乞詳察，如何？如何？

第二節

「四端發於理，七情發於氣。」此二句鄭丈著之於圖者¹⁵，正與朱子所言不殊。若曉得時，豈有病乎？大升前日之所疑者，正恐使曉不得者卻生病痛也。蓋泛論四端、七情，而曰「四者發於理，七者發於氣」，固無不可矣。今乃著之於圖，而以四端置理圈中，而謂之「發於理」，以七情置氣圈中，而謂之「發於氣」。雖寫成圖本，勢不得不然，而位置之際，似不免離析太甚。若後學見之，指其已定之形，而分理與氣二者，別而論之，則其為悞人，不亦既甚矣乎？後來伏奉示喻，改之以「四端之發純理，故無不善；七情之發兼氣，故有善惡」云云，則視前語尤分曉。而鄙意亦以為未安者，蓋以四端、七情對舉互言，而揭之於圖，或謂之「無不善」，或謂之「有善惡」，則人之見之也，疑若有兩情，且雖不疑於兩情，而亦疑其情中有二善，一發於理，一發於氣者，為未當也。然大升向來所疑者，猶在於是。今詳來辯，仍再檢圖說，則其所可疑者，不止於是也。此雖未知真是非之在此乎在彼乎，而「向來所疑，使曉不得者生病痛」云者，亦非過計之憂也。

第三節

大升踈迂蹇淺，學不知方。其於性情、理氣之說，蓋未嘗一日實下功夫，況有反身體驗之效耶！如是而不揆狂僭，輒申所

¹⁵ 韓儒鄭之雲（字靜而，號秋巒，1509-1561）曾作〈天命圖〉及〈天命圖說〉。李退溪見之而求見，指出其中之舛誤處。鄭之雲遂接受退溪之意見，而修改此圖。原圖稱〈天命舊圖〉，而經退溪修訂者為〈天命新圖〉。〈舊圖〉言四端七情處，曰：「四端發於理，七情發於氣。」〈新圖〉則改為：「四端理之發，七情氣之發。」此段過程及新、舊兩圖載於李退溪〈天命圖說後敘〉（《退溪集》，第2冊，卷41，頁1上至11上；《韓國文集叢刊》，第30輯，頁405-410）。

見，亦可謂犯不韙之罪，而爲無證之言者矣。豈意先生不賜譴斥，而往復酬酢，至於若是之惓惓耶！此真大升之所敬慕嘆服，而不能自己者。幸甚！幸甚！

第四節

四端、七情，固均是情也，而其立名有異者，豈非所就而言之不同乎？大升前說之意，正是如此，而來辯亦以爲然焉。然其所謂「所就以言之不同」一句，若通之以鄙說，則不妨本是一情，而言之者有不同；若質之以來辯，則四端、七情各有所從來，而非但言之者不同也。是則雖同是一語，而彼此主意各有所在，不可不察也。而況子思、孟子所言不同者，則非特其言云爾，意亦各有所主也。嘗觀朱子〈答陳器之書〉曰：「性是太極渾然之體，本不可以名字言，但其中含具萬理，而綱理之大者有四，故名之曰仁、義、禮、智。孔門未嘗備言，至孟子而始備言之者，蓋孔子時，性善之理素明，雖不詳其條，而說自具。至孟子時，異端蠱起，往往以性爲不善。孟子懼是理之不明，而思有以明之。苟但曰渾然全體，則恐其如無星之秤、無寸之尺，終不足以曉天下。於是別而言之，界爲四破，而四端之說，於是而立。」¹⁶此豈非所就而言之者不同，而意亦各有所主乎？蓋子思論性情之德，以中和言之，而曰喜、怒、哀、樂，則情之兼理氣、有善惡者，固渾淪言之，所謂「道其全」也。孟子發明性善之理，以仁、義、禮、智言之，而曰惻隱、羞惡、辭讓、是非，則只以情之善者言

¹⁶ 〈答陳器之〉，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6冊，卷58，頁2825。

之，所謂「剔撥出來」也。古之聖賢論及理氣、性情之際，固有合而言之者，亦有別而言之者，其意亦各有所主，在學者精以察之耳。

第五節

此段所論，皆極精密，何敢更有擬議？然亦有餘論，可以相發者焉。朱子曰：「未有此氣，已有此性。氣有不存，而性卻常在。雖其方在氣中，然氣自是氣，性自是性，亦不相夾雜。」¹⁷又曰：「天命之性，非氣質則無所寓。然人之氣稟，有清濁偏正之殊，故天命之正，亦有淺深厚薄之異，要亦不可不謂之性。」¹⁸又曰：「『天命之謂性』，是極本窮源之性。」¹⁹又曰：「孟子是剔出而言性之本，伊川是兼氣質而言，要之不可離也。」²⁰又曰：「氣質之說，起於程、張。」²¹觀此數段，則所謂「天地之性」與「氣質之性」者，尤覺明白，而思、孟、程、張所言之異同，亦可見矣。又朱子曰：「天地之所以生物者，理也；其生物者，氣與質也。人物得是氣質以成形，而其理之在是者，則謂之性也。」²²此就天地及人物上，分別理與氣，固不害一物之自爲一物也。若就性上論，則所謂「氣質之性」者，即此理墮在氣質之中耳，非別

¹⁷ 《朱子語類》，第1冊，卷4，頁67；亦見〈答劉叔文二〉，《朱子文集》，第5冊，卷46，頁2095。

¹⁸ 《朱子語類》，第1冊，卷4，頁67。

¹⁹ 同上註，頁69。

²⁰ 同上註，頁67；亦見《性理大全書》，卷30，頁15上；《文淵閣四庫全書》（臺灣商務印書館影印本，1986年），第710冊，頁658。

²¹ 《朱子語類》，第1冊，卷4，頁70。

²² 《四書或問》，卷22，頁2下；《文淵閣四庫全書》，第197冊，頁488。

有一性也。然則論性，而曰「本性」、曰「氣稟」云者，非如就天地及人物上，分理、氣而各自爲一物也，乃以一性隨其所在，而分別言之耳。至若論其情，則緣本性墮在氣質，然後發而爲情，故謂之「兼理氣，有善惡」。而其發見之際，自有發於理者，亦有發於氣者，雖分別言之，無所不可，而仔細秤停，則亦有似不能無礙。況以四端、七情分屬理、氣，則七情非但專指氣而言者。此處曲折，殊覺未安爾。

第六節

按此數段，極論四端七情之所以然，正是一篇緊要處。然太以理、氣分開說去，而所謂氣者，非復以理、氣雜而言之，乃專指氣也，故其說多倚於一偏。今請先論七情之不專是氣，然後乃可逐段理會也。《中庸》曰：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。」《章句》曰：「喜、怒、哀、樂，情也。其未發，則性也，無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情之正也，無所乖戾，故謂之和。大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之體也。達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也。此言性情之德，以明道不可離之意。」²³《或問》曰：「蓋天命之性，萬理具焉。喜、怒、哀、樂，各有攸當。方其未發，渾然在中，無所偏倚，故謂之中。及其發而皆得其當，無所乖戾，故謂之和。謂之『中』者，所以狀性之德，道之體也；以其天地萬物之理，無所不該，故曰『天下之大本』。謂之『和』者，所以著情之正，道之用也；以其古今

²³ 《四書大全·中庸章句大全》，頁13；《文淵閣四庫全書》，第205冊，頁880。

人物之所共由，故曰『天下之達道』。蓋天命之性，純粹至善，而具於人心者，其體之用全，本皆如此，不以聖愚而有加損也。」²⁴

《章句》輯註中延平李氏曰：「方其未發，是所謂『中』也、『性』也。及其發而中節也，則謂之『和』。其不中節也，則有不和矣。和不和之異，皆既發焉而後見之，是情也，非性也。孟子故曰『性善』，又曰『情可以爲善』，其說蓋出於子思。」²⁵愚謂：七情之說，若於此看得破，則所謂「七情」者，果非專指氣也，決矣。而況伊川〈顏子好學論〉²⁶、朱子〈樂記動靜說〉²⁷，與《中庸》之旨，亦無不吻合者。夫以子思述傳，立言以明性情之德，其言豈有所偏？而伊川、延平、晦庵諸先生之論，亦皆如此，則後學豈容別生異義耶？然則七情豈非兼理氣，有善惡，而四端者，豈非七情中理也、善也哉？如是而欲以四端、七情分屬理、氣，而不相管，亦可謂倚於一偏矣。辯曰：「惻隱、羞惡，性焉爾。」愚謂：四端固發於仁義禮智之性，而七情亦發於仁義禮智之性也。不然，朱子何以曰「喜、怒、哀、樂，情也；其未發，則性也」乎？又何以曰「情是性之發」乎？辯曰：「喜、怒、哀、懼，出焉爾。」愚按：「外物觸其形，而動於中」一句，出〈好學論〉。然考本文曰：「形既生矣，外物觸其形，而動於中矣；其中動，而七情出焉。」其曰「動於中」，又曰「其中動」云者，即心之感也。心之感而性之欲者出焉，乃所謂「情」也。然則情見乎外，雖似緣境而出，實則由中以出也。辯曰：「四端之發，其端緒也。」

²⁴ 《四書大全·中庸或問》，卷上，頁26；《文淵閣四庫全書》，第205冊，頁961。

²⁵ 《四書大全·中庸章句大全》，頁13；《文淵閣四庫全書》，第205冊，頁880。

²⁶ 即〈顏子所好學論〉，收入《河南程氏文集》，卷8；《二程集》（北京：中華書局，1981年），第2冊，頁577-578。

²⁷ 收入《朱子文集》，第7冊，卷67，頁3371-3373。

愚謂：四端、七情，無非出於心者，而心乃理、氣之合，則情固兼理、氣也，非別有一情，但出於理，而不兼乎氣也。此處正要人分別得真與妄爾。辯曰：「七情之發，其苗脈也。」愚按〈樂記〉曰：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」朱子曰：「性之欲，即所謂『情』也。」²⁸然則情之感物而動者，自然之理也。蓋由其中間實有是理，故外邊所感，便相契合；非其中間本無是理，而外物之來，偶相湊著而感動也。然則「外物之來，易感而先動者，莫如形氣」一語，恐道七情不著也。若以感物而動言之，則四端亦然。赤子入井之事感，則仁之理便應，而惻隱之心於是乎形；過廟、過朝之事感²⁹，則禮之理便應，而恭敬之心於是乎形³⁰。其感物者，與七情不異也。辯曰：「安有在中，為理之本體耶？」愚謂：在中之時，固純是天理，然此時只可謂之「性」，不可謂之「情」也。若才發，則便是情，而有和不和之異矣。蓋未發，則專是理；既發，則便乘氣以行也。朱子〈元亨利貞說〉曰：「元亨利貞，性也；生長收藏，情也。」又曰：「仁、義、禮、智，性也；惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。」³¹夫以生長收藏為情，便見乘氣以行之實，而四端亦氣也。朱子弟子問中亦曰：「如惻隱者氣，其所以能是惻隱者，理也。」³²此語尤分曉。但其氣順發出來，非有翻騰紛擾之失爾。來辯以七情為緣境而出，為形氣所感，既皆未安，而至乃謂之外感於形氣，而非理

²⁸ 〈樂記動靜說〉，《朱子文集》，第7冊，卷67，頁3372。

²⁹ 《論語·鄉黨》第一章：「孔子於鄉黨，恂恂如也，似不能言者。其在宗廟、朝廷，便便言，唯謹爾。」

³⁰ 「赤子入井之事感……而恭敬之心於是乎形」一語出自朱子〈答陳器之〉：（問《玉山講義》），見《朱子文集》，第6冊，卷58，頁2825-2826。

³¹ 《朱子文集》，第7冊，卷67，頁3361。

³² 〈答陳安卿三〉，《朱子文集》，第6冊，卷57，頁2776。

之本體，則甚不可。若然者，七情是性外之物，而子思之所謂「和」者，非也。抑又有大不然者。孟子之喜而不寐，喜也；舜之誅四凶，怒也；孔子之哭之慟，哀也；閔子、子路、冉有、子貢侍側而子樂，樂也。茲豈非理之本體耶？且如尋常人，亦自有天理發見時節，如見其父母親戚，則欣然而喜，見人死喪疾痛，則惻然而哀，又豈非理之本體耶？是數者，若皆形氣所爲，則是形氣、性情不相干也，其可乎？辯曰：「四端皆善，可以爲善矣。」愚謂：此正延平先生所謂「孟子之說，出於子思」者也。辯曰：「七情善惡，乃謂之和。」愚按程子曰：「喜、怒、哀、樂未發，何嘗不善？發而中節，則無往而不善。」³³然則四端固皆善也，而七情亦皆善也。惟其發不中節，則偏於一邊，而爲惡矣。豈有善惡未定者哉？今乃謂之「善惡未定」，又謂之「一有而不能察，則心不得其正；而必發而中節，然後乃謂之和」，則是七情者，其爲冗長無用，甚矣！而況發而未中節之前，亦將以何者而名之耶？且「一有之而不能察」云者，乃《大學》第七章《章句》中語³⁴，其意蓋爲忿懣、恐懼、好樂、憂患四者，只要從無處發出，不可先有在心下也。《或問》所謂「喜怒憂懼，隨感而應；妍蚩俯仰，因物賦形」³⁵者，乃是心之用也，豈遽有不得其正者哉？惟其事物之來，有所不察，應之既或不能無失，且又不能不與俱往，則其喜怒憂懼，必有動乎中，而始有不得其正耳。此乃正心之事，引之以證七情，殊不相似也。夫以來辯之說，反復剖析，不啻詳矣，而質以聖賢之旨，其不同有如此者，則所謂「因其所

³³ 《河南程氏遺書》，卷 22 上，〈伊川先生語八上〉；《二程集》，第 1 冊，頁 292。

³⁴ 全文曰：「蓋是四者〔忿懣、恐懼、好樂、憂患〕皆心之用，而人所不能無者；然一有之而不能察，則欲動情勝，而其用之所行，或不能不失其正矣。」

³⁵ 《四書大全·大學或問》，頁 74 下；《文淵閣四庫全書》，第 205 冊，頁 85。

從來，各指其所主與所重」者，雖若可以擬議，而其實恐皆未當也。然則謂「四端爲理」、謂「七情爲氣」云者，亦安得遽謂之無所不可哉？況此所辯，非但名言之際有所不可，抑恐其於性情之實、存省之功，皆有所不可也。如何？如何？

第七節

大升非有所見者，特因前說有「四端乘於氣，七情出於性」之意，乃以「有見於理、氣之相循不離」者許之。大升固不敢當，而鄙意亦不專在是也。先生於此，恐亦未免爲失言也。若「四端、七情，初非有二義」云者，蓋謂四端既與七情中發而中節者，同實而異名，則推其向上根源，信非有兩箇意思也云爾，豈有直以爲元無異義也？若直謂之無異義，則豈不戾於聖賢之指乎？

第八節

此段所論，乃讀書窮理切要之言，敢不眷眷服膺乎！幸甚！幸甚！

第九節

凡此數段，皆據先儒舊說，固無可議。但中間「偏指而獨言氣」一節，似覺未當。蓋既謂之「性」，則雖墮在氣質之中，而不可專以氣目之也。按《論語》子曰：「性相近也，習相遠也。」《註》曰：「此所謂『性』，兼氣質以言之，然則性爲主，而兼乎

氣質也。」孟子曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也；有命焉，君子不謂性也。」《註》程子曰：「五者之欲，性也。然有分，不能皆如其願，則是命也。」但輯註朱子曰：「此『性』字，指氣質而言；此『命』字，合理與氣而言。」³⁶此則可疑。然考《語類》有曰：「孟子謂『性也，有命焉』，此『性』是兼氣稟食色言之。」³⁷然則凡言「性」者，不偏指氣，可見矣。今謂之「偏指而獨言氣」，恐未然也。且辯曰：「子思之論中和，是就理、氣中渾淪言之」，則七情者，豈非兼理、氣乎？來辯之說，亦不能無出入者。如此，幸更詳之，如何？

第十節

喜同惡離，樂渾全，厭剖析，乃末學之常累。然鄙意固未嘗以是自安也，亦欲其一一剖析爾。「四端、七情所從來」及「兼理氣，有善惡」等語，皆已詳稟於前段矣。但所謂「氣之自然發見，乃理之本體然也」之語，則亦有說焉。蓋理無朕，而氣有跡，則理之本體，漠然無形象之可見，不過於氣之流行處驗得也。程子所謂「善觀者，卻於已發之際觀之」³⁸者，此也。鄙說當初分別得理氣，各有界限，不相淆雜。至於所謂「氣之自然發見，乃理之本體然」，則正是離合處，非以理、氣為一物也。且《論語》「子在川上」章《集註》曰：「天地之化，往者過，來者續，無

³⁶ 《四書大全·孟子集註大全》，卷14，頁21下；《文淵閣四庫全書》，第205冊，頁849。

³⁷ 《朱子語類》，第1冊，卷4，頁77。

³⁸ 《河南程氏遺書》，卷18，〈伊川先生語四〉；《二程集》，第1冊，頁201。

一息之停，是乃道體之本然也。」此豈非於氣上識取乎？又或問：「理在氣中發見處如何？」朱子曰：「如陰陽五行，錯綜不失端緒，便是理。若氣不結聚時，理亦無所附著。」³⁹然則氣之自然發見，無過不及者，豈非理之本體乎？且如惻隱、羞惡，亦豈非氣之自然發見者乎？然其所以然者，則理也，是以謂之「發於理」爾。夫以「四端發於理，七情發於氣」，大綱固無不是。至於極論其所以然，則乃以七情之發，為非理之本體，又以氣之自然發見者，亦非理之本體，則所謂「發於理」者，於何而見之？而所謂「發於氣」者，在理之外矣。此正太以理、氣分說之失，不可不察也。羅整庵所論，不曾見得，不知如何。若據此一句，則其悞甚矣。若大升，則固非以理、氣為一物，而亦不謂理、氣非異物也。鄙說初無是意，亦無是語，誠恐先生於鄙說，見其有所不合，遂以為無可取者，而更不之察也。不然，何以有是教耶？伏乞更賜明訂，何如？

第十一節

大升前者妄以鄙見撰說一篇。當時以為子思就情上，以兼理氣、有善惡者，而渾淪言之，故謂之「道其全」；孟子就情中，只舉其發於理而善者言之，故謂之「剔撥出來」。然則均是情也，而曰「四端」、曰「七情」者，豈非以所就而言之者不同，而實則非有二情也。是以下再結之，以為四端、七情初非有二義，而不知其自相矛盾也。今承開論，復自推詳，而亦不覺其然，豈非暗於自知而然乎？以氣論性，亦非鄙說之意也。若認人欲作天

³⁹ 《朱子語類》，第1冊，卷1，頁3。

理之蔽，則當深察而克治之耳。

第十二節

朱子固天下古今所宗師，學者當謹守其言，可也。然其有異同處，亦不可不仔細消詳也。《中庸》「未發」、「已發」之義，朱子嘗因程子「凡言心者，皆指已發而言」⁴⁰，以致錯認語意，與南軒、西山論辯甚力。後乃大悟，與湖南諸公書，自言其失，而謂程子「凡言心者，皆指已發而言」，此乃指赤子之心而言，而謂凡言心者，則其為說之誤，故又自以為未當而復正之⁴¹。固不可執其已改之言，而盡疑諸說之誤；又不可遂以為未當，而不究其所指之殊也。此言至公至明，後學所當師也。然則謂「是理之發，是氣之發」者，與其他前後所論，更互參較，則其異同曲折，自可見也。不知後學當遵前後備陳所周該之言乎？亦當守其一時偶發所偏指之語乎？此其從違，亦不難決，未委先生意以為何如耶？〈天命圖〉立象連類，剖析該備，所謂不易見得及此者。然以鄙意論之，則其間似多有未安者，須更契勸教子細，然後庶可不悖於古人矣。或若以為未然，則說中立論，以兼破此意，可也。不可謂用先儒舊說，而只如此鶻突，既已自誤，又將誤人也。如何？如何？

區區鄙見，已具逐條之下。然其可與不可，不敢自信，姑以是取正於先生。伏惟先生試詳察焉，抑細看其間，尚有未盡者，

⁴⁰ 語出伊川〈與呂大臨論中書〉，收入《河南程氏文集》，卷9，〈伊川先生文五〉；《二程集》，第2冊，頁608。

⁴¹ 參閱朱子〈已發未發說〉，收入《朱子文集》，第7冊，卷67，頁3375-3378。

敢復塵瀆，併祈亮采，何如？大升偶閱《朱子大全》，見其中有論得此意甚分明者。其〈答胡廣仲書〉曰：「伊川先生曰：『天地儲精，得五行之秀者爲人。其本也，真而靜；其未發也，五性具焉，曰仁、義、禮、智、信。形既生矣，外物觸其形，而動於中矣；其中動，而七情出焉，曰喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲。情既熾而益蕩，其性鑿矣。』」熹詳味此數語，與〈樂記〉之說指意不殊。所謂『靜』者，亦指未感時言爾。當此之時，心之所存，渾是天理，未有人欲之僞，故曰『天之性』。及其感物而動，則是非、真妄自此分矣。然非性，則亦無自而發，故曰『性之欲』。『動』字與《中庸》『發』字無異，而其是非、真妄，特決於有節與無節、中節與不中節之間耳。來教所謂『正要此處識得真妄』是也。然須是平日有涵養之功，臨事方能識得。若茫然都無主宰，事至然後安排，則已緩而不及於事矣。」⁴²〈答胡伯逢書〉曰：「蓋孟子所謂『性善』者，以其本體言之，仁、義、禮、智之未發者是也。所謂『可以爲善』者，以其用處言之，四端之情，發而中節者是也。蓋性之與情，雖有未發、已發之不同，然其所謂善者，則血脈貫通，初未嘗有不同也。」自註：「程子曰：『喜、怒、哀、樂未發，何嘗不善？發而中節，則無往而不善。』是也。」⁴³觀此二書，則此間所辯，不難決也。想先生必已看過，但恐未及契勘，故今並舉以求訂。未知先生果以爲何如也？大升竊觀近世名公鉅人，爲此學者亦不少，雖其淺深疏密，各有所就，而議論之間，多襲一軌，意其俚俗相傳之語，自有一種支節而然也。如四端七情之說，曾聞長者之言，亦是分屬理、氣之云。鄙心以爲疑，

⁴² 〈答胡廣仲四〉，《朱子文集》，第4冊，卷42，頁1808。

⁴³ 〈答胡伯逢四〉，《朱子文集》，第5冊，卷46，頁2100。

思欲質問，而顧自己元無功夫，不敢容易發言，以此嘿嘿悶瞽者有年矣。今幸得遇先生，以發狂瞽之言，雖僭妄之罪，所不敢逃，而亦庶幾其終祛蔽惑也。幸甚！幸甚！竊嘗考之，近世論性情者，其病根蓋出於雲峰胡氏。按《大學》經一章第四節輯註胡氏曰：「性發爲情，其初無有不善；心發爲意，便有善有不善。」⁴⁴此數句本解《章句》「所發」二字，而其言之有弊，遂使學者別生意見，以爲情無不善，而以四端當之；則所謂「七情」者，乃無所當，而其中亦有不善，似與四端相反，故又以七情爲發於氣，歧而言之。夫豈知其性則無不善，性纔發，便是情，而有善有不善哉？亦豈知其孟子所謂「情可以爲善」者，乃就善一邊剔出哉？以此紛紜舛錯，至以爲各有所從來，豈不悞哉？夫謂之「各有所從來」者，謂其原頭發端之不同也。四端、七情，俱發於性，而謂之「各有所從來」，可乎？若以四端、七情之中節、不中節者，爲各有所從來，則或庶幾也。凡此病根，皆原於胡氏之失，而後之學者不能慎思明辨，以求至當之歸，良可嘆也。縱言及此，僭越深矣。然先生若不遂以爲罪，而更加精察，則恐不能無補於萬分也。且朱子〈性圖〉，其曰「性善」者，謂性也。故其自註曰：「性無不善。」其下兼列善惡者，謂情也。故「善」下註曰：「發而中節，無往不善。」「惡」下註曰：「惡不可謂從善中直下來，只是不能善，則偏於一邊爲惡。」此圖見《性理大全》第二十九卷⁴⁵，可檢看也。夫以四端之情爲發於理而無不善者，本因孟子所指而言之也。若泛就情上細論之，則四端之發，亦有不中節者，固不可皆謂之善也。有如尋常人，或有羞惡其所不當羞惡者，亦

⁴⁴ 《四書大全·大學章句大全》，頁 8 下；《文淵閣四庫全書》，第 205 冊，頁 12。

⁴⁵ 《性理大全書》，卷 29，頁 7；《文淵閣四庫全書》，第 710 冊，頁 637。

有是非其所不當是非者。蓋理在氣中，乘氣以發見，理弱氣強，管攝他不得，其流行之際，固宜有如此者，烏可以為情無有不善？又烏可以為四端無不善耶？此正學者精察之地，若不分真妄，而但以為無不善，則其認人欲而作天理者，必有不可勝言者矣。如何？如何？然大升從來所陳，皆以四端為理、為善，而今又以為四端之發亦有不中節者，其語自相矛盾，想先生更以為恠也。然若究而言之，則亦不妨有是理，而自為一說也。伏幸將入思議，何如？且前書僭稟以「理虛無對」、「心之虛靈，分屬理、氣」等語為未安。乃蒙下諭，以求其說之所以，其敢有所隱乎？按此二條，亦出近世之論，恐非聖賢本旨也。朱子曰：「天下之理，至虛之中，有至實者存；至無之中，有至有者存。」⁴⁶然則理雖若虛，而固不可謂之其體本虛也。或問「太虛」，程子曰：「亦無太虛。」遂指虛曰：「皆是理，安得謂之虛？天下無實於理者。」⁴⁷然則理本是實，而今乃謂之「虛」，可乎？其曰：「虛故無對；無對，故在人在物，固無加損，而為一者焉。」亦似說「理」字不出。蓋理之無加無損，豈以虛而無對之故乎？若但以為無對，故無加損，則恐所謂「理」者，正在儻侗恍惚間也。若心之為物，則其虛靈不昧者，乃其本然之體也。朱子於論心處，每每言「虛靈」，或言「虛明」，或言「神明」，此皆專指心之本體而言也，未嘗以虛與靈者，分屬理、氣也。蓋其虛靈者，氣也；其所以虛靈者，理也。故論心者曰「虛靈」，則專指體言；曰「虛靈知覺」，

⁴⁶ 《朱子語類》，第1冊，卷13，頁232。亦見《性理大全書》，卷34，頁27上；《文淵閣四庫全書》，第710冊，頁729。

⁴⁷ 《河南程氏遺書》，卷3，〈二先生語三·謝顯道記憶平日語〉；《二程集》，第1冊，頁66。亦見《性理大全書》，卷34，頁24上；《文淵閣四庫全書》，第710冊，頁728。

則兼舉體用而言也。《大學》輯註北溪陳氏曰：「人生得天地之理，又得天地之氣，理與氣合，所以虛靈。」⁴⁸ 此言簡切有味。故未嘗以虛者屬理，而靈者屬氣也。至玉溪盧氏，乃以「虛」、「靈」二字分釋之，以虛為寂，以靈為感，而以具眾理、應萬事分屬之⁴⁹。此說經新巧之弊，格以程、朱之說，亦恐未合也。然盧氏之意，只在「虛」、「靈」二字上，分別得《章句》語意，以為虛故能具眾理，靈故能應萬事云爾，亦未便謂虛是理，而靈是氣也。今乃著為〈圖說〉曰：「天之降命於人也，非此氣，無以寓此理也；非此心，無以寓此理、氣也。故吾人之心，虛而且靈，為理、氣之舍焉」云云⁵⁰。而「虛」字下註曰「理」，「靈」字下註曰「氣」，則其為分裂，亦太甚矣，而其理亦有所未然也。凡此二條，恐皆世俗口耳相傳之說，雖或未至礙理，然亦當論辨究極，以破世俗鄙陋之見。而乃反取為成說，以垂後來，則將使學者胥為虛無之論，而淪為老、佛之域矣，其可乎哉？此實鄙意之所未安也。不審先生以為何如耶？猥以疎鹵之學，妄論先輩，固知僭率。然若不言，又何用講究耶？以此矢口盡言，伏乞先生並加恕察，幸甚！幸甚！且此間疑憤山積，所欲仰資質問者，不可一二數。而筆札所傳，不盡言意。唯有撫心長嘆，東望殞涕而已。奈何！奈何！伏惟垂諒。大升謹頓首再拜言。

⁴⁸ 北溪陳氏即朱子弟子陳淳（1153-1217）。此段涉及朱子《大學章句》所言：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理，而應萬事者也。」見《四書大全·大學章句大全》，頁2；《文淵閣四庫全書》，第205冊，頁9。

⁴⁹ 玉溪盧氏即盧孝孫，其言曰：「明德只是本心，虛者心之寂，靈者心之感。心猶鑑也，虛猶鑑之空，明猶鑑之照，不昧申言其明也。虛則明存於中，靈則明應於外。惟虛，故具眾理；惟靈，故應萬事。」（《四書大全·大學章句大全》，頁2下；《文淵閣四庫全書》，第205冊，頁9）

⁵⁰ 這是李退溪〈天命圖說〉第六節「論人心之具」中的文句，見《退溪集·續集》，卷8，頁17上；《韓國文集叢刊》，第31輯，頁211。

〈四端七情說〉「子思曰」云云。此即〈高峰上退溪四端七情說〉也，見第一板。

右鄙說一篇，欲見議論首末，今併錄上。蓋大升當初略見得意思如此，遂成鶻突之說，褊淺誕妄，固宜得罪於長者。然細看其間，語雖未究，而意似粗完；意雖不切，而理無太乖。若虛心平氣，仔細看過，則亦恐不能無所助發也。來辯所指謫者，皆於逐條下陳之。不審先生以爲何如也？但其謂「四端發於理，而無不善；七情發於氣，而有善惡」者，大升曾見〈天命圖〉，不能詳細記得，只據大意以爲如是，而著之於說。今而再檢之，則只有「四端發於理」、「七情發於氣」二句，而「無不善」、「有善惡」等語則無之。此是看書龔踈之病，所謂不能盡乎人言之意者，其病亦不少，深可愧悚。然攷之說中，則其意本亦如是。故秋巒親見鄙說，亦不以此訶也。如何？如何？似恐觀者或不察，故並言之。大升拜覆

5) 〈答奇明彥論四端七情第二書〉⁵¹

頃承第二書誨諭，知滉前書語有踈謬、失秤停處，謹已修改。今將改本寫在前面，呈稟可否。其後乃繼以第二書。伏乞明以回教。

改 本

性情之辯，先儒發明詳矣。惟四端、七情之云，但俱謂之「情」，而未見有以理、氣分說者焉。

往年鄭生之作圖也，有「四端發於理，七情發於氣」之說。愚意亦恐其分別太甚，或致爭端，故改下「純善」、「兼氣」等語，蓋欲相資以講明，非謂其言之無疵也。

今者蒙示辯說，撻挾差謬，開曉諄悉，警益深矣。然猶有所不能無惑者，請試言之，而取正焉。

夫四端，情也，七情亦情也，均是情也，何以有四七之異名耶？來喻所謂「所就以言之者不同」，是也。蓋理之與氣，本相須以爲體，相待以爲用，固未有無理之氣，亦未有無氣之理；然而所就而言之不同，則亦不容無別。從古聖賢，有論及二者，何嘗必滾合爲一物，而不分別言之耶？

且以「性」之一字言之，子思所謂「天命之性」，孟子所謂「性善之性」，此二「性」字，所指而言者何在乎？將非就理氣

⁵¹ 《退溪集》，第1冊，卷16，頁413-426。

賦與之中，而指此理原頭本然處言之乎？由其所指者在理不在氣，故可謂之「純善無惡」耳。若以理、氣不相離之故，而欲兼氣爲說，則已不是性之本然矣。夫以子思、孟子洞見道體之全，而立言如此者，非知其一不知其二也，誠以爲雜氣而言性，則無以見性之本善故也。至於後世程、張諸子之出，然後不得已而有「氣質之性」之論，亦非求多而立異也。所指而言者，在乎稟生之後，則又不得純以「本然之性」「純以」以下，舊作「以本然之性混」，今改。稱之也。故愚嘗妄以爲：情之有四端、七情之分，猶性之有本性、氣稟之異也。然則其於性也，既可以理、氣分言之；至於情，獨不可以理、氣分言之乎？

惻隱、羞惡、辭讓、是非，何從而發乎？發於仁、義、禮、智之性焉爾。喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，何從而發乎？外物觸其形，而動於中，緣境而出焉爾。四端之發，孟子既謂之「心」，則心固理、氣之合也；然而所指而言者，則主於理，何也？仁、義、禮、智之性粹然在中，而四者，其端緒也。七情之發，程子謂之「動於中」⁵²，朱子謂之「各有攸當」⁵³，則固亦兼理氣「程子謂」以下，舊作「朱子謂『本有當然之則』，則非無理」，今改。也；然而所指而言者，則在乎氣，何也？外物之來，易感而先動者，莫如形氣，而七者，其苗脈也。安有在中爲純理，而才發爲雜氣，外感則形氣，而其發顯爲理，不爲氣「顯爲理」以下，舊作「為理之本體」，今改。耶？四端，皆善也，故曰：「無四者之心，非人也。」

⁵² 程伊川〈顏子所好何學論〉云：「形既生矣，外物觸其形，而動於中矣；其中動，而七情出焉。」（《河南程氏文集》，卷8；《二程集》，第2冊，頁577）

⁵³ 朱子曰：「蓋天命之性，萬理具焉。喜、怒、哀、樂，各有攸當。」（《四書大全·中庸章句大全》，頁13；《文淵閣四庫全書》，第205冊，頁880）

而曰：「乃若其情，則可以爲善矣。」七情本善，而易流於惡，故其發而中節者，乃謂之「和」；一有之而不能察，則心已不得其正矣。「本善而」以下，舊作「善惡未定也，故一有之而不能察，則心不得其正；而必發而中節，然後乃謂之『和』」，今改。由是觀之，二者雖曰皆不外乎理、氣，而因其所從來，各指其所主此間舊有「與所重」三字，今改。而言之，則謂之某爲理，某爲氣，何不可之有乎？

竊詳來喻之意，深有見於理、氣之相循不離，而主張其說甚力，故以爲未有無理之氣，亦未有無氣之理，而謂四端、七情非有異義。此雖近是，而揆以聖賢之旨，恐有所未合也。

大抵義理之學，精微之致，必須大著心胸，高著眼目，切勿先以一說爲主。虛心平氣，徐觀其義趣，就同中而知其有異，就異中而見其有同。分而爲二，而不害其未嘗離；合而爲一，而實歸於不相雜，乃爲周悉而無偏也。

請復以聖賢之說，明其必然。昔者，孔子有「繼善成性」之論，周子有「無極太極」之說，此皆就理、氣相循之中，剔撥而獨言理也。孔子言相近相遠之性，孟子言耳目口鼻之性，此皆就理、氣相成之中，兼指而主言「兼指」以下，舊作「偏指而獨言」，今改。氣也。斯四者，豈非就同中而知其有異乎？子思之論中和，言喜、怒、哀、樂，而不及於四端；程子之論好學，言喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，而亦不言四端，是則就理、氣相須之中而渾淪言之也。斯二者，豈非就異中而見其有同乎？

今之所辯則異於是，喜同而惡離，樂渾全而厭剖析，不究四端、七情之所從來，概以爲兼理氣，有善惡，深以分別言之爲不

可；中間雖有「理弱氣強」、「理無昧，氣有跡」之云，至於其末，則乃以氣之自然發見為理之本體然也，是則似遂以理、氣為一物，而無所分矣。若真以為一物而無所分，則非滉之所敢知。不然，果亦以為非一物而有所別，故本體之下著「然也」二字，則何苦於圖，獨以分別言之為不可乎？「似遂以」以下，舊作「遂以理、氣為一物，而無所別矣。近世羅整菴倡為『理、氣非二物』之說，至以朱子說為非是。滉尋常未達其指，不謂來喻之云，亦似之也」，今改。

且來諭既云「子思、孟子所就而言之者不同」，又以四端為剔撥出來，而反以四端、七情為無異指，不幾於自相矛盾乎？夫講學而惡分析，務合為一說，古人謂之鵠圖吞棗，其病不少。而如此不已，不知不覺之間，駸駸然入於以氣論性之蔽，而墮於認人欲作天理之患矣，奚可哉？

自承示諭，即欲獻愚，而猶不敢自以其所見為必是而無疑，故久而未發。近因看《朱子語類》論孟子「四端」處，未一條正論此事，其說云：「四端是理之發，七情是氣之發。」古人不云乎：「不敢自信，而信其師。」朱子，吾所師也，亦天下古今之所宗師也。得是說，然後方信愚見不至於大謬。而當初鄭說亦自為無病，似不須改也。乃敢粗述其區區，以請教焉，不審於意云何？若以為理雖如此，名言之際，眇忽有差，不若用先儒舊說為善，則請以朱子本說代之，而去吾輩之說，便為穩當矣。如何？如何？

前者遠垂辱書，副以論誨四端七情書一冊，其不棄愚妄，諄

諄開曉之意，至深切矣。會值小冗，不克究心悉意於其間，輒自徇便，粗先作報。付回使去後，始伺疾病稍間，得以玩讀思繹。欲窺其緒論之一二，則旨意淵深，援引浩博，馳辭騁辯，不窮不測，以老人衰耗精力，許多義理包羅不得，譬如決水於龍門，而欲以一葦尋其源流，其亦難矣！然其積日沿泝之餘，若或有得於涓流之末，則既有以見其前說之差，又因以發其新知之益，學之所資於講論者，豈少哉？幸甚！幸甚！

所謂說之差者，謹已修改，錄在前面，以稟可否。而所喻首末，又欲逐一條對，以見區區之意。第以前後諸說、盤錯肯綮，未易疏剔，若一一從本文次第而爲之說，則其勢未免於散漫重複，反至於霧昏而榛塞。故謹就全篇，每條撮其大要，以類相從，使略有倫敘，因復揆之以愚見，則其異同從違之際，又有所難齊者焉。蓋有來語本無病，而混錯有妄論者，有承誨而自覺已語有失稱停者，有來誨與鄙聞本同而無異者，有本同而趨異者，有見異而終不能從者。今以此五者，彙分條列如左：

第十節：氣之自然發見，乃理之本體然也。來辯分混前書為十二節。

右一條，來語本無病，混錯看妄論者，今改之。

第六節：「七情不專是氣」之說。

同節中，「辯曰」之二，「情雖緣境，實由中出」之說。

「辯曰」之七，「善惡未定」之說。

第九節：「偏指而獨言氣」之說。

右四條，承誨，覺已語有失稱停者，亦已改之。

第一節：引《朱子語類》論心、性、情三條。

第四節：引朱子〈答陳潛室書〉，以明所就而言者不同。

第五節：引朱子說第一條，明氣與性不相雜。

第二條，明氣稟之殊，天命亦異，亦不可不謂之「性」。

第三條，天命之性，極本窮原之性。

第五條，程、張始言氣質。

第六節：引《中庸章句》、《或問》、延平說、程子〈好學論〉、

朱子〈動靜說〉，皆明七情兼理氣。

右十三條，與鄙聞本同無異。以上不復論。

第一節：「天地之性」專指理；「氣質之性」，理與氣雜。「是理之發」，固然；「是氣之發」，非專指氣。

第五節：就天地、人物上分別理、氣，不害就性上論理墮氣中；若論情，則性墮氣質；兼理氣、有善惡分屬，未安。

第六節：「辯曰」之一，七情亦發於仁、義、禮、智。

「辯曰」之三，非別有一情，但出於理，不出於氣。

「辯曰」之四，非中無是理，外物偶相感動；感物而動，四端亦然。

「辯曰」之五，「既發，便乘氣以行」云云；四端，亦氣也。

第七節：推其向上根源，元非有兩箇意思。

第九節：「凡言性，不偏指氣」云云；七情亦兼理氣。

右八條本同而趨異。

第一節：同實異名，非七情外復有四端；四七非有異義。

第二節：泛論無不可，著圖離析太甚，恐悞人；或云無不善，或云有善惡，恐人疑有兩情、有二善。

第三節：如來辯，則四七各有所從來，非但言之者不同。

第五節：引朱子說第四條：孟子別言，伊川兼言，要不可離。

第六節：「辨曰」之五，來辯謂「七情外感於形氣，而非理之本體，則甚不可；若然者，七情是性外之物」云云；孟子之喜而不寐，豈非理之本體耶？

「辨曰」之七，一有之而不能察；其末，論所從來與所主之說之非。

第十二節：朱子錯認「心為已發」之語，久後乃悟，仍論「理發」、「氣發」之語，為偶發而偏指。

右九條見異而終不能從。以上皆有論辯在後。

來諭雖縱橫變化，往復百折，約而言之，除其錯看一條外，類成四截，而四截之中，又約而言之，不過為二截而已，何者？承誨而覺失稱停者，固皆本同之類也；本同而趨異者，卒亦同歸於終不能從者矣。

請試詳之：夫理、氣之不相離，七情之兼理、氣，混亦嘗與聞於先儒之說矣。故前辯之中，累累言之，如統論性情，則曰「未有無理之氣，亦未有無氣之理」；如論四端，則曰「心固理、氣之合」；論七情，則曰「非無理也」。如此之類，不一而足，是鄙人所見，何以異於第二截十三條之所論乎？然而未免有第一截四

條之差說者，口耳之學，無得於心，而揣摩以爲言，所以失於稱停而有病痛，此深可恐懼也。惟公詳其所改之語，則其有得於誨語，而旋歸於本同之旨，可知耳。朱子謂：「孔穎達非不解揲法，但爲之不熟，故其言之易差。」⁵⁴此則君子恕人之論也。若滉論學而易差如此者，乃是心不能真知之故，正當以不知自處，而閉口不談，可也。然既不能無所異，而不竟其說，則又非講磨求益之道，故其前二截同者不論，而於後二截者，敢論其所以不得苟同之意焉。夫四端非無氣，七情非無理，非徒公言之，滉亦言之；非徒吾二人言之，先儒已言之；非先儒強而言之，乃天所賦、人所受之源流脈絡固然也。然其所見始同而終異者，無他，公意以爲：四端、七情皆兼理、氣，同實異名，不可以分屬理、氣。滉意以爲：就異中見其有同，故二者固多有渾淪言之；就同中而知其有異，則二者所就而言，本自有主理、主氣之不同，分屬何不可之有？斯理也，前日之言，雖或有疵，而其宗旨則實有所從來。盛辯一皆詆斥，無片言隻字之得完。今雖更有論說，以明其所以然之故，恐其無益於取信，而徒得嘵嘵之過也。

辯誨曰：「『天地之性』專指理；『氣質之性』，理與氣雜。『是理之發』，固然；『是氣之發』，非專指氣。」

滉謂：「天地之性」固專指理，不知此際只有理，還無氣乎？天下未有無氣之理，則非只有理，然猶可以專指理言，則氣質之性雖雜理、氣，寧不可指氣而言之乎？一則理爲主，故就理言；一則氣爲主，故就氣言耳。四端非無氣，而但云「理之發」；七情非無理，而但云「氣之發」，其義亦猶是也。公於理發則以爲

⁵⁴ 〈答程泰之一〉，《朱子文集》，第4冊，卷37，頁1529。

不可易，氣發則以爲非專指氣，將一樣語截作兩樣看，何耶？若實非專指氣，而兼指理，則不應與理之發者對舉，而併疊言之矣。

辯誨曰：「就天地、人物上，分理與氣，不害就性上論理墮在氣中；若論情，則性墮在氣質；兼理氣、有善惡分屬，未安。」

混謂：就天地、人物上看，亦非理在氣外，猶可以分別言之，則於性於情，雖曰理在氣中，性在氣質，豈不可分別言之？蓋人之一身，理與氣合而生，故二者互有發用，而其發又相須也。互發，則各有所主可知；相須，則互在其中可知。互在其中，故渾淪言之者固有之；各有所主，故分別言之而無不可。論性而理在氣中，思、孟猶指出本然之性，程、張猶指論氣質之性；論情而性在氣質，獨不可各就所發，而分四端、七情之所從來乎？兼理氣，有善惡，非但情爾，性亦然矣，然安得以是爲不可分之驗耶？從理在氣中處言，故云「性亦然矣」。

辯誨曰：「七情亦發於仁、義、禮、智。」

混謂：此即所謂「就異而見同，則二者可渾淪言之」者也。然不可謂只有同而無異耳。

辯誨曰：「非別有一情，但出於理，而不出於氣。」

混謂：四端之發，固曰非無氣，然孟子之所指，實不在發於氣處。若曰兼指氣，則已非復四端之謂矣，而辯誨又何得以四端是理之發者，爲不可易耶？

辯誨曰：「非中無是理，外物偶相感動；感物而動，四端

亦然。」

滉謂：此說固然，然此段所引《樂記》、朱子之說，皆所謂「渾淪言之」者，以是攻分別言之者，不患無其說矣。然而所謂「分別言」者，亦非滉鑿空杜撰之論，天地間元有此理，古之人元有此說。今必欲執一而廢一，無乃偏乎？蓋渾淪而言，則七情兼理、氣，不待多言而明矣。若以七情對四端，而各以其分言之，七情之於氣，猶四端之於理也。其發各有血脈，其名皆有所指，故可隨其所主而分屬之耳。雖滉亦非謂七情不干於理，外物偶相湊著而感動也。且四端感物而動，固不異於七情，但四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之耳。

辯誨曰：「『既發，便乘氣以行』云云；四端亦氣也。」

滉謂：四端亦氣，前後屢言之，此又引朱子弟子問之說，固其分曉。然則公於孟子說四端處，亦作氣之發看耶？如作氣之發看，則所謂「仁之端」、「義之端」，「仁」、「義」、「禮」、「智」四字當如何看耶？如以些兒氣參看，則非純天理之本然。若作純天理看，則其所發之端，定非和泥帶水底物事。公意以仁、義、禮、智是未發時名，故為純理；四端是已發後名，非氣不行，故亦為氣耳。愚謂：四端雖云乘氣，孟子所指，不在乘氣處，只在純理發處，故曰「仁之端」、「義之端」，而後賢亦曰「剔撥而言善一邊」爾。必若道兼氣言，時已涉於泥水，此等語言皆著不得矣。古人以人乘馬出入，比理乘氣而行，正好⁵⁵。蓋人非馬不出入，

⁵⁵ 譬如，朱子曰：「理搭在陰陽上，如人跨馬相似。」（《朱子語類》，第6冊，卷94，頁2374）又曰：「太極理也，動靜氣也。氣行則理亦行，二者常相依，而未嘗相離也。太極猶人，動靜猶馬。馬所以載人，人所以乘馬。馬之一出

馬非人失軌途，人、馬相須不相離。人有指說此者，或泛指而言其行，則人、馬皆在其中，四七渾淪而言者是也；或指言人行，則不須并言馬，而馬行在其中，四端是也；或指言馬行，則不須并言人，而人行在其中，七情是也。公見滉分別而言四七，則每引渾淪言者以攻之，是見人說人行、馬行，而力言人、馬一也，不可分說也；見滉以氣發言七情，則力言理發，是見人說馬行，而必曰人行也；見滉以理發言四端，則又力言氣發，是見人說人行，而必曰馬行也。此正朱子所謂「與迷藏之戲相似」⁵⁶，如何？如何？

辯誨曰：「推其向上根源，元非有兩箇意思。」

滉謂：就同處論，則非有兩箇意思者，似矣。若二者對舉，而推其向上根源，則實有理、氣之分，安得謂非有異義耶？

辯誨曰：「凡言性者，不偏指氣，今謂『偏指而獨言氣』，恐未然。且辯曰：『子思之論中和，渾淪言之』，則七情豈非兼理、氣乎？」

滉謂：言性，非無指氣而言者，但鄙說「偏獨」二字果似有病，故依論已改之矣。然與「七情兼理氣，渾淪言」者，所指本自不同。今以是為鄙說之不能無出入，其實非出入也，指既不同，言不得不異耳。

辯誨曰：「同實異名，非七情外復有四端，四七非有異義。」

一入，人亦與之一出一入。」（同上書，卷96，頁2376）

⁵⁶ 〈答呂子約十七〉，《朱子文集》，第5冊，卷48，頁2198。

滉謂：就同中而知，實有理發、氣發之分，是以異名之耳。若本無所異，則安有異名乎？故雖不可謂「七情之外復有四端」，若遂以爲非有異義，則恐不可也。

辯誨曰：「泛論曰：四端發於理，七情發於氣，固無不可；著圖而置四於理圈，置七於氣圈，離析太甚，悞人甚矣。」

滉謂：可則皆可，不可則皆不可，安有泛論則分二發而無不可，著圖則分二置而獨爲不可乎？況圖中四端、七情實在同圈，略有表裏，而分註其旁云耳，初非分置各圈也。

辯誨曰：「或云無不善，或云有善惡，恐人疑若有兩情、有二善。」

滉謂：純理，故無不善；兼氣，故有善惡。此言本非舛理也。知者就同而知異，亦能因異而知同，何患於不知者錯認，而廢當理之言乎？但今於圖上，只用朱子說，故此語已去之耳。

辯誨曰：「如來辯，則四七各有所從來，非但言之者不同。」

滉謂：雖同是情，而不無所從來之異，故昔之言之者有不同矣。若所從來本無異，則言之者何取而有不同耶？孔門未備言，子思道其全，於此固不用所從來之說；至孟子剔撥而說四端時，何可不謂指理發一邊而言之乎？四之所從來既是理，七之所從來，非氣而何？

辯誨引朱子說：「孟子剔而言之，伊川兼氣質而言，要不可離。」

滉謂：公之引此，蓋言性之不可離，以明情之不可分耳。然

上文所引朱子說，不曰：性「雖其方在氣中，然氣自是氣，性自是性，亦不相夾雜」云乎？妄意朱子就孟子剔言、伊川兼言處而言，則曰「要不可離」，即滉所謂「異中見其有同」也；就性在氣中而言，則曰「氣自氣、性自性，不相夾雜」⁵⁷，即滉所謂「同中知其有異」也。

辯誨曰：「來辯謂『七情外感於形氣，而非理之本體，則甚不可；若然者，七情是性外之物』云云；孟子之喜而不寐，豈非理之本體耶？」

滉謂：當初謬說，謂「安有外感則形氣，而其發為理之本體耶？」云者，言當其感則是氣，而至其發則是理，安有此理耶？但覺語有未瑩，故已改之矣。今來誨變其文，直曰「外感於形氣，而非理之本體」，則既與滉本意遠矣，而其下詆之曰：「若然者，七情是性外之物。」然則朱子謂「七情是氣之發」者，亦以七情為性外之物耶？大抵有理發而氣隨之者，則可主理而言耳，非謂理外於氣，四端是也；有氣發而理乘之者，則可主氣而言耳，非謂氣外於理，七情是也。孟子之喜、舜之怒、孔子之哀與樂，氣之順理而發，無一毫有礙，故理之本體渾全。常人之見親而喜，臨喪而哀，亦是氣順理之發，但因其氣不能齊，故理之本體亦不能純全。以此論之，雖以七情為氣之發，亦何害於理之本體耶？又焉有形氣、性情不相干之患乎？

辯誨曰：「來辯謂『一有之而不能察，則心不得其正；而必發而中節，然後乃謂之和』，則是七情者，冗長無用甚矣，而反為心害矣。」

⁵⁷ 語出朱子〈答劉叔文三〉，《朱子文集》，第5冊，卷46，頁2095。

滉謂：此處，前說語意失其先後，故有病，今謹已改之，爲賜甚厚。但來誨又斥「一有之而不能察」之語，以爲此乃正心之事，引之以證七情，殊不相似，此則似然而實不然也。蓋此雖正心章，而此一節則以喜、怒、憂、懼之不可有諸心下，說心之病耳，使人知病而下藥耳，非直說到正心事也。夫四者之所以易爲心病者，正緣氣之所發雖本善，而易流於惡故然耳。若四端之理發，則何遽有此病乎？又何得謂「心有所惻隱，則不得其正；心有所羞惡，則不得其正」云爾耶？《定性書》曰：「人之心易發而難制者，惟怒爲甚；第能於怒時遽忘其怒，而觀理之是非，亦可見外誘之不足惡」云云⁵⁸。夫所謂「易發而難制」者，是爲理耶？爲氣耶？爲理，則安有難制？惟是氣，故決驟而難馭耳。又況怒是理發，則安有忘怒而觀理？惟其氣發，故云忘怒而觀理，是乃以理御氣之謂也。然則滉之引此語，以證七情之屬氣，何爲而不相似乎？

同上節末端，論「因其所從來，各指其所主」之說之非，又云：「所辯，非但名言之際有所不可，抑恐於性情之實、存省之功，皆有所不可。」

滉謂：「所從來」及「所主」之說，因前後辯論而可明，不必更論於此。若其名言之際、性情之實，毫忽未安處，或因於承誨，或得於自覺，已謹而改之矣。已而看得未安處既去，則義理昭徹，分明歷落，八窗玲瓏，庶無有含糊鶻圖之病矣。其於存省之功，雖未敢僭云，恐未至大不可也。

⁵⁸ 此即明道〈答橫渠張子厚先生書〉，收入〈河南程氏文集〉，卷2，〈明道先生文二〉；《二程集》，第2冊，頁461。

辯誨謂：「朱子錯認『心為已發』之語，久而乃悟，仍論『理之發』、『氣之發』一語，為偶發而偏指。」

滉謂：觀公此段語意，若以朱子此說為未滿足，此尤未安也。夫程、朱語錄，固未免時有差誤，乃在於辭說鋪演義理肯綮處，記者識見有未到，或失其本旨者有之。今此一段，則數句簡約之語、單傳密付之旨，其記者，輔漢卿也，實朱門第一等人。於此而失記，則何足為輔漢卿哉？使吾友平時看《語類》，見此語，則必不置疑於其間。今既以鄙說為非，而力辯之，而朱子此語，乃滉所宗本，則不得不併加指斥，而後可以判鄙語之非，而取信於人，故連累至此。此固滉僭援前言之罪，然滉於吾友此等處，雖服其任道擔當之勇，得無有不能虛心遜志之病乎？如此不已，無乃或至於驅率聖賢之言，以從己意之弊乎？顏子有若無，實若虛，惟知義理之無窮，不見物我之有間，不知還有如此氣象否？朱先生剛勇，百世一人，然少覺己見有誤處，己言有未安處，無不樂聞而立改之；雖至晚年，道尊德盛之後猶然，豈嘗纔發軔於聖途，而已向「吾無間然」上坐在耶？乃知真剛真勇，不在於逞氣強說，而在於改過不吝，聞義即服也。

後 論

竊觀辯誨之文，竝言大論，疊見層出，博識高見，曠絕常情，區區不勝其望洋向若之歎，而管窺所不能無疑者，謹已具稟於前矣。後論餘誨，砭藥尤切，益荷君子愛人無己之盛心也。

其中以「理」、「氣」二字分註「虛」、「靈」字下。滉雖存靜

而本說，亦固疑其析之太瑣。每看到此句，濡毫欲抹者數矣，尙喜其創新而止。今得垂誨，釋然於心，亦當告靜而抹去矣。但於其他諸說，則亦未免有同有異，不能以盡相從也。

其所引朱先生答胡廣仲、胡伯逢書及〈性圖〉三條，皆不過明「四端、七情非有二」之義，此即前所謂「渾淪言之」者。混非不知此，惟以七情對四端，則不得不分而言之耳。前說已盡，不煩重論。

至其論「虛靈」處，「以虛爲理」之說，則亦有所本，恐未可以「分註」二字之非，併與此非之也。今且就所引數說而論之。朱子謂「至虛之中，有至實者存」，則是謂虛而實耳，非謂無虛也；謂「至無之中，有至有者存」，則是謂無而有耳，非謂無無也。程子之答或人曰「亦無太虛」，而遂指虛爲理者，是亦欲其就虛而認實耳，非謂本無虛，而但有實也。故程、張以來，以虛言理者故自不少，如程子曰：「道，太虛也，形而上也。」⁵⁹張子曰：「合虛與氣，有性之名。」⁶⁰朱子曰：「形而上底虛，渾是道理。」⁶¹又曰：「太虛便是太極圖上面一圓圈。」⁶²如此之類，不勝枚舉。至於朱子論「無極而太極」處，亦曰：「不言無極，則太極同於一物，而不足爲萬化之根；不言太極，則無極淪於空寂，而不能爲萬化之根。」⁶³嗚呼！若此之言，可謂四方八面，周徧不倚，顛撲不破矣。今徒欲明理之實，而遂以理爲非虛，則周、

⁵⁹ 《河南程氏粹言·論道篇》，《二程集》，第4冊，頁1180。

⁶⁰ 張載：《正蒙·太和篇》，見《張載集》（北京：中華書局，1978年），頁9。

⁶¹ 《朱子語類》，第5冊，卷75，頁1935。

⁶² 同上書，第4冊，卷60，頁1430。

⁶³ 〈答陸子美一〉，《朱子文集》，第4冊，卷36，頁1433。

程、張、朱諸大儒之論，皆可廢耶？大《易》之「形而上」，《中庸》之「無聲無臭」，其與老、莊虛無之說，同歸於亂道耶？公慮「虛」字之弊，將使學者胥爲虛無之論，而淪於老、佛之域。滉亦慮不用「虛」字，膠守「實」字，又將使學者想像料度，以爲實有無位真人，閃閃爍爍地在那裡看也。

且「四端亦有不中節」之論，雖甚新，然亦非孟子本旨也。孟子之意，但指其粹然從仁、義、禮、智上發出底說來，以見「性本善，故情亦善」之意而已。今必欲舍此正當底本旨，而拖曳下來，就尋常人情發不中節處滾合說去。夫人羞惡其所不當羞惡，是非其所不當是非，皆其氣昏使然，何可指此僂說，以亂於四端粹然天理之發乎？如此議論，非徒無益於發明斯道，反恐有害於傳示後來也。滉謂：公所見有似於羅整菴「理、氣非二物」之說，此則滉妄說也。今竊啣公意，非如整菴之誤，但於四七之分，則不過憂其位置之離析，將使不知者認作二情；理虛之論，則不過憂其語涉空無，將使不知者向別處走。此語非不善矣。

然而鄙見以爲：凡建圖立說，固當爲知者而作，不當爲不知者而廢也。若爲不知者，而慮其分析之弊，則濂溪之圖不應挑出太極，圈在陰陽之上矣。既有在上之太極，不應復有在中之太極矣。五行之圈，又不應置在陰陽之下矣。慮其虛無之弊，則太極之真實無妄，濂溪不應曰「無極」矣。道與性與太極之實，程子、朱子不應皆以「虛」言之矣。後來諸儒果謗濂溪〈圖說〉者，紛紛而起，向非朱子論著發明之力，其廢而不行久矣。試玩朱子〈圖解〉後，論定諸人辯詰處，則可見不妨分析之意，何必過憂於流俗之弊乎？吾所謂「虛」，虛而實，非彼之虛；吾所謂「無」，無而有，非彼之無，何必過憂於異端之歸乎？是故在滉讀書之拙

法，凡聖賢言義理處，顯則從其顯而求之，不敢徑索之於微；微則從其微而究之，不敢輕推之於顯。淺則因其淺，不敢鑿而深；深則就其深，不敢止於淺。分開說處作分開看，而不害有渾淪；渾淪說處作渾淪看，而不害有分開。不以私意左牽右掣，合分開而作渾淪，離渾淪而作分開。如此久久，自然漸覩其有井井不容紊處，漸見得聖賢之言，橫說豎說，各有攸當，不相妨礙處。其或以是自爲說，則亦庶幾不戾於義理素定之本分。如遇見差處、說差處，因人指點，或自覺悟，而隨手改定，亦自快愜。何能一有所見，遽執己意，不容他人一喙耶？又何得於聖賢之言，同於己者則取之，不同於己者則或強之以爲同，或斥之以爲非耶？苟如是，雖使當時舉天下之人，無能與我抗其是非者，千萬世之下，安知不有聖賢者出，指出我瑕隙，覩破我隱病乎？此君子之所以汲汲然遜志察言，服義從善，而不敢爲一時蘄勝一人計也。

所云「近世名公鉅人爲此學者，未免多襲於俚俗相傳之語」，是則不可謂不然矣。滉山野樸學，於其相襲之說，專未習聞。往年忝國學，見諸生所習，率用其說，試從而廣求得之，合眾說而觀之，誠有不可曉處，多有悶人意處，錯看鑿認，拘辭曲說，其弊有不可勝救者，獨未見所謂「四端、七情分屬理、氣」之說。今圖中分屬，本出於靜而，亦不知其所從受者。其初頗亦以爲疑，思索往來於心者數年，而後乃定，猶以未得先儒之說爲慊。其後得朱子說爲證，然後益以自信而已，非得於相襲之說也。而況胡雲峰之說，只論性、情、心、意，而非有理、氣之分，自與四、七分理、氣者所指各殊，定非鄙說所從出也。由是言之，四、七之分，乃滉過信朱子說之故耳，來誨乃以爲出於俚俗，而歸罪於雲峰，竊恐不獨雲峰先生不甘引過，而近世諸公亦必稱冤不已於

斯也。

來誨又痛詆「理虛故無對，無對故無加損」之語。今詳此語之病，只在「無對故」三字，今當改之曰：「理虛故無對，而無加無損。」如此，則似庶幾矣。然公所詆，不在語病，而專以其語爲出於謬妄之見。滉竊謂此乃看理到解悟處，說理到極至處。在滉則積十年之功，僅得其髣髴，而猶未能真知，故有語病如此。在公則一筆句斷於立談之頃。人之有智無智，何止於三十里而已耶！此何可復以口舌爭耶？只當爾月斯征，我日斯邁，又積十餘年之功，然後各以所造看如何，彼此得失，於此始可定耳。抑愚聞之，道同則片言足以相符，不同則多言適以害道。吾二人所學，不可謂不同矣，乃不能相符於片言，而多言至此，誠恐未有以發明，而反有所撓害也。雖然，亦有二焉：其心求勝，而不揆諸道者，終無可合之理，只待天下之公論而已；志在明道，而兩無私意者，必有同歸之日，此非達理好學之君子不能也。滉老昏如此，深懼學退私勝，而妄爲無益之言，以自外於切偲之厚，惟願恕其僭而垂仁，終幸焉。

6) 〈高峰答退溪再論四端七情書〉⁶⁴

年前伏因來辯，僭修〈論四端七情書〉。仰徹左右，非敢自以爲是也，亦欲歷陳鄙見，以覲大君子俯以正之爾。人回書至，謹審不外之旨，忻幸亡以喻。但承條報之示，擬在冬間，尋常瞻跂之切，與日俱積。乃於十一月晦間，伏承手札，仍得拜領辯答書一通，纖悉昭哲，該盡同異。伏以讀之，蓋累日不能已焉。伏惟先生以盛德大度，加之以日新之學，其於性情之實、聖賢之言，固已洞澈而無餘矣。然於辯論之際，常若不自足者，不以己能而忽人之言，不以己長而愧人之短，虛己受人，不吝不厭。一字之差，必改而不掩；一句之偏，必陳而無隱。既有以自崇其知，而又有以開牖乎人。夫如是，雖以大升之無似，而亦庶乎涵浸薰陶，洗濯刻礪，有以不廢乎問學焉。此誠古人之所難能者，而先生能之。大升何幸於吾身親見之哉！幸甚！幸甚！竊詳辯答條欵，几三十有幾，而所已同者十八條，所未同者十七條。而所已同者，皆大節目；所未同者，或小小餘論也。因其所已同，而核其所未同，則其所未同者，亦將終歸於同而已矣。而況其間，又有本同而趨異者，雖於下語之際，或失秤停，而似覺趨異，至其大義所在，則又未嘗不同乎！幸甚！幸甚！道理在天地間，本無二致。聖賢議論，俱在方策。而今日所相講劘者，初非求勝而不揆諸道，乃欲明道而兩無私意者，其終歸於同者，又可必也。或於其間，頗有一二處未合，雖曰所見之不能無偏，而自是小疵，惟不敢苟同，而終欲切磋，以求至當之歸者，乃大人君子處心公正之所爲

⁶⁴ 《高峰集》，第3輯，頁128-138。此書作於明世宗嘉靖40年（1561）辛酉正月十五日。

也。先生既以此自任，大升亦何心而敢欲自外耶？伏願先生終有以教之也。雖然，此間亦有所可疑者，不敢不仰稟焉。蓋大升前日之所論，憂盛辯似涉分開，而剖析或過於偏重。先生今日所論，慮鄙說之反歸鶻突，而提誨又至於太拘。此等言論，似皆欲申所見，而反累正氣者，亦不可不察也。此意固未知先生之謂何，然若以愚意度之，不如虛心平氣，各進同異之見，毋以彼而廢此，毋以內而疑外，毋以先入之言爲主，毋以他人之說爲客，博以考之，精以察之，然後庶幾弗畔於古人，而爲講習之大益也。又請以一事譬之：有如兩人同驅一馬，而有所載。其所載之物，不能無偏重，行路搖搖，左低右昂。東邊一人慮其遂倒，撐而起之，則翻了西邊。西邊一人愠其致翻，乃復極力撐起，則又倒了東邊。如此不已，終無得平之勢，將至於傾側而顛仆矣。不如兩人協心齊力，一時撐起，或所載有偏重者，亦須隨宜推移，則庶無低昂傾側之患，而可以終踰絕險，遠到而同歸矣。今段所爭，頗亦類此。伏乞以此意思看，如何？幸甚！幸甚！辯答條列中，概有鄙意所已同者，亦有所未安者。敢述管見，仰承指教，伏幸不惜反復，何如？但大升於此道理，素未精熟，而信口覲縷之際，尤覺易致差謬，非徒辭氣精神不能無所撓害，而惴惴焉，惟獲罪於左右是懼。伏惟先生察其愚，不錄其罪，而垂仁，終幸焉。

第一書改本

大升狂妄抵冒，敢於前日之書，仰稟來辯有未安處，固已犯不韙之罪矣。然鄙意所在，則嘗竊以爲學者於講論道理之際，不可苟且雷同，故輒欲傾竭下懷，以祈鑄警爾，非欲詆斥之，以逞

私見也。伏蒙先生以包蒙納婦之量，非惟不以爲罪，而乃復虛受之，俯賜諄諄之答，併於辯書本文，多有修改，以開迷惑之胸，且誘之使言，曰「明以回教」。此非盛德大度幾於無我者，何以至是！不勝幸甚！謹詳辯中所論，果如誨諭之云：「如統論性情，則曰『未有無理之氣，亦未有無氣之理』；如論四端，則曰『心固理、氣之合』；如論七情，則曰『非無理也』」等語，豈有不合於先儒之論者哉？而真所謂鄙意所同，未有多於此段者也。但於其下，乃以四端、七情分理、氣，作對句子，兩下說破，則語勢似不能無偏重，頗覺有撞翻了這坐子者。故鄙意曾以爲疑，今乃改其未安處，則其分明歷落者，又非前日之比也。敢不更加精思，以求自得之乎？獨「外物之來，易感而先動者，莫如形氣」，及「外感則形氣」等語，尙恐不能無偏。敢用再稟，幸乞秤停，何如？且「四端、七情非有異義」，及「反以四端、七情爲無異指」等語，似非大升本意。蓋鄙說只作「四端、七情，初非有二義」，而今曰「非有異義」，又曰「爲無異指」，則語意頗轉走了鄙說本意矣。又「不究四端、七情之所從來，概以爲兼理氣，有善惡」之語，亦非大升本意。蓋鄙說以爲「四端乃七情中發而中節者之苗脈」，而前書亦以爲「四端與七情中發而中節者，同實而異名」，則固非概以爲兼理氣，有善惡也，今乃不蒙細察。而誨諭又曰：「公意以爲四端、七情皆兼理氣，有善惡，同實異名，不可以分屬」云云，則是大升之意，終不能自伸於先生之崇聽也，如之何！如之何！抑大升前書以爲「七情兼理氣，有善惡，故其發而中節者，乃根於理，而未嘗不善者也；其發不中節者，則乃雜於氣，而或流於惡矣；而四端，自是理也、善也」，故以爲「與七情中發而中節者，同實而異名」云云，前後縷縷，皆不出是意。而中間又有「四端亦氣」之說者，乃爲來辯「安有在中爲純理，而才

發爲雜氣」之語而發，以明四端非無氣之實也。又有「四端不中節」之說者，蓋常人之情，不無氣稟物欲之累，或天理纔發，而旋爲稟物欲之所拘蔽，則亦有不中節者爾，非固以四端亦兼理氣，有善惡也。其曰「不可分屬」云者，則蓋鄙意以爲「七情兼理氣，有善惡」者，前賢已有定論。而今乃與四端對舉互言，以四端爲理，七情爲氣，則是七情理一邊，反爲四端所占，而「有善惡」云者，若但出於氣。此於著圖立象之意，似未爲盡耳，非專以爲不可也。不然，只以大綱說「是理之發，是氣之發」，如所謂「天地之性」、「氣質之性」之說，則亦何有不可者乎？伏乞明證，何如？

條 列

竊詳辯答條列，凡三十五條，而所謂錯看者一條，覺失秤停者四條，本同無異者十三條，本同而趨異者八條，見異而終不能從者九條，其別亦有五焉。論曰：「除錯看一條外，類成四截，而四截之中，又約而言之，不過爲二截而已；而覺失秤停者，固皆本同之類，而本同趨異者，卒亦同歸於終不能從」云云。夫同異之辯，既不能齊，則從違之論，亦難以槩者，固其理勢之必至，何足恠哉？雖然，所謂「覺失秤停」者，固皆本同之類，則本同趨異者，豈必同歸於終不能從者耶？而況所謂「終不能從」者，亦非如水火、南北之相反，特於毫釐之間，有所未契耳。若虛心平氣，從容反復，則亦恐未必不歸於本同之類也。所論「有得於誨語」之云，則乃先生謙光之談也，大升固不敢當。至於「所見始同而終異」云，則亦不敢不以爲稟焉。其曰「公意以爲」云云

者，適固已具稟於前段矣。其曰「二者所就而言，本自有主理、主氣之不同」者，則愚竊惑焉。蓋孟子剔撥而指理一邊時，固可謂之「主理而言」矣；若子思渾淪而兼理、氣言時，亦可謂之「主氣而言」乎？此實大升之所未敢曉者。伏乞更以指教，何如？

首條、第二條

今按此二條所論，皆精深微密，直窮到底，踈迂之見，無所復發其喙矣。蓋如曰「非只有理，然猶可以專指理言」，則氣質之性，雖雜理、氣，寧不可指氣而言乎？又如曰「就天地人物上看，亦非理在氣外，猶可以分別言之，則於性於情，雖曰理在氣中，性在氣質，豈不可分別言之」云云者，判得理、氣界分，以明分別之說，可謂十分詳盡也。雖然，以愚意推之，則亦似未免微有主張分別之說之意，故於古人言句，或有蹉過實意之偏也。請試詳之：朱子曰：「天地之性，則太極本然之妙，萬殊之一本也；氣質之性，則二氣交運而生，一本而萬殊也。氣質之性，即此理墮在氣質之中耳，非別有一性也。」⁶⁵愚謂：天地之性，是就天上總說；氣質之性，是從人物稟受上說。天地之性，譬則天上之月也；氣質之性，譬則水中之月也。月雖若有在天、在水之不同，然其為月，則一而已矣。今乃以為天上之月是月，水中之月是水，則豈非所謂「不能無礙」者乎？至於就天上分理、氣，則太極理也，陰陽氣也；就人物上分理、氣，則健順五常理也，魂魄五臟氣也。理、氣在物，雖曰混淪，不可分開，然不害二物之各為一物也。故曰：就天地、人物上分理與氣，固不害一

⁶⁵ 《性理大全書》，卷5，頁35下至36上；《文淵閣四庫全書》，第710冊，頁138-139。

物之自爲一物也。若就性上論，則正如天上之月與水中之月，乃以一月，隨其所在，而分別言之爾，非更別有一月也。今於天上之月，則屬之月，水中之月，則屬之水，亦無乃其言之有偏乎？而況所謂四端、七情者，乃理墮氣質以後事，恰似水中之月光，而其光也，七情則有明有暗，四端則特其明者。而七情之有明暗者，固因水之清濁，而四端之不中節者，則光雖明，而未免有波浪之動者也。伏乞將此道理更入思議，何如？又按首條曰：「不應與『理之發者』對舉，而併疊言之矣。」大升以爲朱子謂「四端是理之發，七情是氣之發」者，非對說也，乃因說也。蓋對說者，如說左右，是對待底；因說者，如說上下，便是因仍底。聖賢言語，固自有對說、因說之不同，不可不察也。次條曰：「獨不可各就所發，而分四端、七情之所從來乎？」大升以爲：四端、七情同發於性，則恐不可各就所發而分之也。伏惟先生以天地之性、氣質之性，對作一圖子，又以四端之情、七情之情，對作一圖子，參互秤停看，如何？然後明以回教，幸甚！幸甚！

第三條

互見上下條，不煩重論。

第四條、第六條

按此二條，本因來辯下語有偏重處，故聊復云云，以明四端非無氣之實焉。鄙意亦非以孟子所指者，爲兼指氣也。鄙說固曰：「性之乍發，氣不用事，本然之善得以直遂者，正孟子所謂『四端』者也。」蓋所謂「四端」者，雖曰非無氣，而其於發見之際，天理本體，粹然呈露，無少欠闕，恰似不見氣了。譬如月映空潭，水既清澈，月益明朗，表裡通透，疑若無水，故可謂之「發於理」

也。若或以氣參看，則豈孟子之旨哉？所訶「迷藏之戲」，雖非大升本意，而辭氣之間，不無如是之弊，尋常所自悔懊而不能免者，惟願先生指以警之爾。

第五條、第七條、第九條、第十二條、第十四條

謹按：此五條正是誨諭緊要處，正是議論盤錯處，故輒敢合而論之。第五條曰：其發各有血脈，其名皆有所指。第七條曰：推其向上根原，則實有理、氣之分。第九條曰：實有理發、氣發之分，是以異名之。第十二條曰：四之所從來，既是理；七之所從來，非氣而何？第十四條曰：孟子之喜、舜之怒、孔子之哀與樂，氣之順理而發。凡此云云，皆是主張分別之說者，大升亦不敢逞氣強說，只當於誨諭之中之語明之耳。敢問喜怒哀樂之發而中節者，爲發於理耶？爲發於氣耶？而發而中節，無往不善之善，與四端之善，同歟？異歟？若以爲發而中節者，是發於理，而其善無不同，則凡五條云云者，恐皆未可爲的確之論也。若以爲發而中節者，是發於氣，而其善有不同，則凡《中庸章句》、《或問》及諸說，皆明七情兼理、氣者，又何所著落？而誨諭縷縷以七情爲兼理、氣者，亦虛語也。詳此兩端，其是非從違，必有所歸一者。未知先生果以爲何如也？若於此而猶有所未判，則正所謂必待後世之朱文公者，非大升之所敢知也。伏幸精察，如何？如何？且「四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之」兩句，亦甚精密。然鄙意以爲此二箇意思，七情則兼有，而四端只有理發一邊爾。抑此兩句，大升欲改之曰：「情之發也，或理動而氣俱，或氣感而理乘。」如此下語，又未知於先生意如何？子思道其全時，固不用所從來之說，則孟子剔撥而說四端時，雖可謂之指理發一邊，而若七情者，子思固已兼理、氣言之矣。豈以孟子之言，

而遽變爲氣一邊乎？此等議論，恐未可遽以爲定也。氣之順理而發，無一毫有礙者，便是理之發矣。若欲外此而更求理之發，則吾恐其揣摩摸索愈甚，而愈不可得矣。此正太以理、氣分說之弊。前書亦以爲稟，而猶復云云焉。苟曰未然，則朱子所謂「陰陽五行，錯綜不失端緒，便是理」⁶⁶者，亦不可從也。幸乞詳證，何如？

第八條、第十六條

按鄙書所稟，來辯之說不能無出入，及存省之功有所不可者，乃率意妄肆之語，固可恐懼；然當時下語，亦有所指而發。目今條列中，「七情不專是氣」之說、「善惡未定」之說，猥蒙印可。而第一書亦已修改，則前日狂誕之言，乃成虛說矣，不須更以云云也。伏惟垂亮！

第十條、第十一條

大升謂「泛論則無不可」者，以其因說者而言之也。「著圖則有未安」者，以其對說者而言之也。若必以對說者而言之，則雖朱夫子本說，恐未免錯認之病。如何？如何？

第十三條：孟子剔言，伊川兼言

大升引朱子說凡五條，蓋欲發明本性、氣質之說。所謂「餘論相發」者，初非有意於引此以明情之不可分也。先生反以主張分別之意，而乃併此條疑之，置之於「終不能從」之類。雖大升之愚陋，在所不取，而其如朱子之言，何哉？恐非明道無私之旨

⁶⁶ 《朱子語類》，第1冊，卷1，頁3。

也。若必欲就此言而窮究之，則「孟子剔出而言性之本」者，似就水中而指言天上之月也。「伊川兼氣質而言」者，則乃就水中而指其月耳，此所以為不可離也。若「氣自是氣，性自是性」之云，則正如水自是水，月自是月，固不相夾雜者也。鄙見如是，伏乞批鑿可否，何如？

第十五條：一有之而不能察

謹詳此條所論，雖極反復，而亦以強說難通。蓋《章句》、《或問》之意，本非如是，而今乃云云。不知先生何為有此見解耶？既蒙提誨，不敢不竭愚慮。按《大學》傳文「有所忿懣，則不得其正」云云，凡四「有」字。以愚觀之，此「有」字，非偶有之「有」，乃故有之「有」。故《章句》以為「一有之而不能察」云云，而輯註又有「期待」、「留滯」、「偏繫」之云也。又《語類》曰：「只是這許多好樂、恐懼、忿懣、憂患，只要從無處發出，不可先有在心下看來。非獨是這幾項如此，凡是先安排要恁地，便不得。如人立心要恁地嚴毅把捉，少間只管見這意思；到不消恁地處也恁地，便拘逼了。有人立心要恁地慈詳寬厚，少間只管見這意思；到不消恁地處也恁地，便流入於姑息苟且。」⁶⁷詳此數段，恐非如先生所解也。況說心之病，使人察以正之者，乃是正心之事，緣何謂未說到正心處耶？且此章之旨，本欲使人心得其正，如鑑之空，如衡之平，而感物之際，應之皆中其節也。若不當惻隱時先有惻隱之心，不當羞惡時先有羞惡之心，亦恐不得其正也。〈定性書〉所謂「忘怒」云者，乃指不中節者而言。引以云云，亦不敢曉。若以為不然，則《語類》所謂「有件喜事，

⁶⁷ 《朱子語類》，第2冊，卷16，頁346。

不可因怒心來，忘了所當喜處；有件怒事，不可因喜事來，便忘了怒」⁶⁸者與〈定性書〉所云，未知果何如也？更望開示曲折，何如？區區不勝大願。

未條

伏詳此條誨諭，說盡大升之病極其深痼處。苟非先生愛人無己之盛德，何以至此。幸甚！幸甚！所當終身佩服，不敢忽忘者也。然亦有私懇，不敢不布聞。伏幸俯察，何如？大升前日之書，引朱子與湖南諸公書云云者，正欲發明學者不可偏執一語之意耳，固無未滿朱子所說之意，亦無指斥記者之語。不知先生何以有此教耶？惶恐之懷，無以仰喻。但其中偶發而偏指之語，似涉先生所訶者。然此語乃對備陳周該之語而發也，非敢以未滿而斥之也。嘗觀《中庸或問》曰：「聖賢之言，固無發端而未竟者，學者尤當虛心悉意，以審其歸，未可執一言而遽以為定也。」⁶⁹此言豈不公且明乎？苟或不能虛心悉意，而遽執一言，以駕諸說，則其驅率聖賢之言，以從己意之弊，必有不可勝言者矣。抑單傳密付之諭，似所未安。朱子平生著書立言，以詔後學，煥然如日月行天，使有目者皆可睹，豈有靳秘宗旨，以付一人之理哉？吾恐聖賢心事，不如是之淺陋而隘也。若果如是，則所謂「鴛鴦繡出從人看，莫把金針度與人」者，正不必訶也。且諭曰：「使吾友平時看《語類》，見此語，則必不置疑於其間。」今既以鄙說為非而力辨之，而朱子此語乃某所宗本，則不得不併加指斥，而後可以判鄙語之非，而取信於人，故連累至此，此固某僭援前說

⁶⁸ 《朱子語類》，第2冊，卷16，頁346。

⁶⁹ 《四書大全·中庸或問》，卷上，頁30下；《文淵閣四庫全書》，第205冊，頁963。

之罪。大升之狂愚無知，固宜有獲罪於先覺者；然若以此而獲罪，則亦有未敢甘心者也。先生所諭，無乃責人太迫，而待人不恕者乎？亦近於意有不平，而反為至公之累也。凡人為學，雖有淺深，然其心則固欲其皆入於善爾，非欲自處於詭詐之地，而外徼為學之名也。若為學而先以此為心，則所謂為學者，果何心耶？此雖世間反覆無狀之人，亦有所不忍為，宜乎大升之所不敢甘心也。伏乞更加諒察，何如？無任愧懼之至！

後論以虛為理之說

誨諭曰：「論虛靈處，以虛為理之說」云云，所諭至當，無復改評矣。但鄙書本文，則以論理虛為一段，論虛靈為一段，各成界限，今乃合而言之也。然此則不必論也。諭引朱子論「無極而太極」處一段，而曰：「若此之言，可謂四方八面，周徧不倚，顛撲不破矣。」此固切至之論，而所引諸書，頗有偏舉之弊，恐非周徧之旨也。謹按：《易大傳》曰：「形而上者，謂之道；形而下者，謂之器。」程子曰：「唯此語，截得上下最分明。」⁷⁰又曰：「須著如此說：器亦道，道亦器也。」⁷¹斯豈非周徧不倚，顛撲不破者乎？程子又曰：「離陰陽，則無道。陰陽，氣也，形而下也；道，太虛也，形而上也。」⁷²朱子曰：「形而上底虛，渾是道

⁷⁰ 《河南程氏遺書》，卷 11，〈明道先生語一〉；《二程集》，第 1 冊，頁 118。亦見《性理大全書》，卷 34，頁 1 下；《文淵閣四庫全書》，第 710 冊，頁 716。

⁷¹ 《河南程氏遺書》，卷 1，〈二先生語一·端伯傳師說〉；《二程集》，第 1 冊，頁 4。此言見於《宋元學案·明道學案》，故當是程明道之言。

⁷² 《河南程氏粹言·論道篇》，《二程集》，第 4 冊，頁 1180。

理；形而下底實，便是器」⁷³者，皆謂此也。今乃獨遺下一截，而偏舉上一截。何耶？《中庸》言君子之德，始自下學爲己謹獨之事，推而言之，以馴致乎「篤恭而天下平」之盛。又讚其妙，至於「無聲無臭」而後已焉，則其言固自有指。而朱子亦曰：「『上天之載，無聲無臭』，是就有中說無；『無極而太極』，是就無中說有。」⁷⁴ 則其意自可見也。張子曰：「由太虛，有天之名；由氣化，有道之名。合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名。」⁷⁵ 其言之似有支節也。然朱子於《中庸或問》，以「虛者仁之原」爲未瑩⁷⁶。而程子亦曰：「橫渠『清虛一大』之說，使人向別處走，不若且只道敬。」⁷⁷ 則此等言句，亦或容有思處也。以此推之，恐不可徒據「虛」之一字，而便於著爲成說也。朱子嘗論《太極圖》主靜之說曰：「『靜』字只好作『敬』字看，若以爲虛靜，則恐入釋、老去。」⁷⁸ 此言固有味也。愚意以爲不若用「真實無妄」、「中正精粹」等語，以形容「理」字，庶不可偏而無弊也。若欲必用「虛」字，亦當改之曰：「理之爲體，至虛而實，至無而有，故其在人物，無加無損，而無不善。」如此下語，未知如何？伏幸深留商量，而更賜教焉。

四端不中節之說

⁷³ 《朱子語類》，第5冊，卷75，頁1935。

⁷⁴ 〈答陸子靜五〉，《朱子文集》，第4冊，卷36，頁1448。

⁷⁵ 語出張載《正蒙·太和篇》。

⁷⁶ 《四書大全·中庸或問》，卷下，頁5上；《文淵閣四庫全書》，第205冊，頁980。

⁷⁷ 《河南程氏遺書》，卷2上，〈二先生語上〉；《二程集》，第1冊，頁34。

⁷⁸ 《朱子語類》，第6冊，卷94，頁2385。

按「四端不中節」之云，乍看之下可駭。鄙意亦疑其未蒙印可，今果然也。然鄙說初亦不謂孟子本旨如是也，特以常人之情不能無如是者耳，而其說亦有所從來也。《語類》論孟子四端處一條曰：「惻隱、羞惡，也有中節、不中節。若不當惻隱而惻隱，不當羞惡而羞惡，便是不中節。」⁷⁹此乃就孟子所已言，發明所未備，極有意思，不可不深察也。蓋孟子發明性善之理，而以四端言之。其大概，雖曰無不善，而亦未說到細密處也。自古聖賢者少，而愚不肖者多；生知者少，而學知、困知者多。苟非生知之聖，其所發之四端，安能必保其粹然天理乎？亦恐不能無氣稟物欲之蔽也。今乃不察乎此，而徒以四端爲無不善，而欲擴以充之，則吾恐其明善之未盡，而力行之或差也。況如大升者，在常人尤最下者，氣質駁雜，物欲衰纏，常於日用之間，密察其所發之端，則中節者少，而不中節者多。故前者敢以爲稟，或意其幸有所契也。今詳所論，固爲至當，然以《語類》觀之，恐不可如是句斷也。伏乞精察，如何？

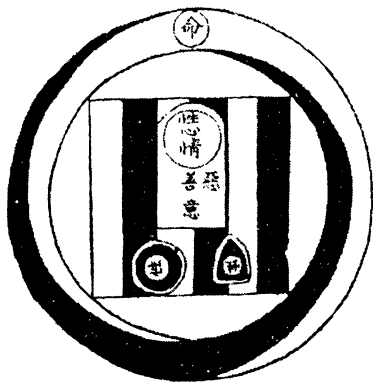
「建圖立說，固當爲知者而作，不當爲不知者而廢。」誨諭固當然。嘗觀明道先生之言曰：「凡立言欲涵蓄意思，不使知德者厭，無德者惑。」⁸⁰此意亦不可不察也。按〈天命圖〉雖曰皆本聖賢之旨，然細看其間，不無支離破碎之病；質以聖賢之旨，亦多有所未合。何也？今亦未暇逐一條稟，只以鄙意擬定圖子，錄在左右，仰祈裁正。此事固知僭論，然鄙意所未安，亦不敢不陳也。且從古圖書，皆以上下爲位，而擬上於南，擬下於北。今

⁷⁹ 《朱子語類》，第4冊，卷53，頁1285。

⁸⁰ 《河南程氏遺書》，卷2上，〈二先生語二上〉；《二程集》，第1冊，頁20。亦見《河南程氏粹言·論道篇》，《二程集》，第4冊，頁1169。

此圖乃以南北爲位，而擬北於上，擬南於下，此甚未喻。《易大傳》曰：「天地定位。」而邵子曰：「乾坤，定上下之位。」⁸¹此乃天地自然之易，正朱子所謂「更不可易」者⁸²。今而易之，雖復費力分疏，而亦恐其有所未合也。如何？如何？伏幸重賜詳證，以開蔽惑，何如？

擬定〈天命圖〉



俚俗相傳之語，非出於胡氏

誨諭亦當，然亦有說焉。大升懵陋寡與，早歲雖嘗讀書作文，然作爲科名利祿計耳，固未嘗知有聖賢之學也。二十歲後，頗幸從遊於先生長者之後，乃得粗聞其說，而竊有志焉；然其魯莽滅

⁸¹ 邵雍《皇極經世書》卷 13〈觀物外篇上〉頁 26 上云：「乾坤定上下之位，離坎列左右之門。」（《文淵閣四庫全書》，第 803 冊，頁 1065）

⁸² 《朱子語類》云：「〈先天圖〉更不可易。自復至乾爲陽，自姤至坤爲陰。以乾坤定上下之位次，坎離列左右之門爲正。」（第 4 冊，卷 65，頁 1616）

裂者，亦甚矣。常疑性情之說，而問之於人，則皆舉胡氏之說以應之。大升心以爲疑，而問之曰：「情無不善，四端固然；若七情，又何爲有不善耶？」應之者曰：「七情，乃發於氣耳。」大升猶以爲疑，又從而再問之他人，則其說皆然。隨問輒然，無復異趣。此固若可信也，而鄙心未敢深以爲然。時時讀聖賢之書，以求其說，則亦多有所未合者。乃取《性理大全》論心、性、情處及《中庸》諸說，反復參考，則鄙心亦若有所得於其間者；而前日之所聞，尤覺未然也。前年在都下，與鄭丈⁸³論此說。鄭丈亦引胡氏語爲主。大升以爲未然，而引《中庸》諸說以證之，則鄭丈於其分別言之者甚明，而於其渾淪言之者，頗似未瑩。於是乃知是說者，果出於胡氏；而近世諸公之論，多襲一軌者，亦出於是也。頃來伏奉辯論，兼得《語類》所論，可以盡祛前疑，合爲一說。而又取諸書參證之，則亦覺其說似是緒言餘論，發明所未備，非可以專主者也。故前日鄙書，輒以爲稟焉。今者遠辱回論，至詳且悉，向來之疑，頗覺釋然；而其所疑世俗之論，出於胡氏者，亦不敢自昧也。蓋鄭丈之說，出於胡氏者，大升所知的；而近世諸公之論，如此類者，亦有多之。不溯其源而探其流，不循其本而逐其末，又有旁落側出之說，如「性先動」、「心先動」之云⁸⁴，非常差謬，不可諱也。然則諸公雖或稱冤不已，而亦恐其歸於無實妄訴之域也。縱言至此，悚仄之深，伏惟恕裁。幸甚！幸甚！

⁸³ 指鄭之雲。

⁸⁴ 「性先動」、「心先動」之說出自韓儒金就礪（字而精）。退溪〈答金而精〉書引述其說曰：「心、性雖曰俱動，而動之端倪，似有先後。」（參閱《退溪集》，第2冊，頁173-175）

右區區意見，不敢有隱於左右，謹已控瀝肺肝，羅列而陳之矣。伏惟先生，幸以一字示可否，何如？抑此間更有一言，輒復仰瀆，並乞俯採。大抵性情之說，以《中庸章句》、《或問》、延平說及程子〈好學論〉、朱子〈性圖〉、〈動靜說〉、答二胡書為主，而參以《語類》之說，自覺大小大分明。而先生必欲主張分別之說，不以諸說為主，而寧以《語類》為定，至乃謂之「單傳密付」，而其所以證之於圖，覈之於辯者，必用對說，皆成兩片，如陰陽、剛柔之有對待，上下四方之有定位，無復渾淪貫徹之意。此意未知果何如？亦恐不無先入為主之累也。伏幸窮索，何如？僭率之甚，死罪！死罪！大升謹稟

此間有一後生，從洛下遺書，勸大升以姑停辯詰，更以深思自得為急務。且曰：「紛然往復之際，意味氣象，不無為辭氣所害」云云。此誠藥石之言，於鄙心深有所感焉。今奉誨諭，意欲從此規益，姑停論難，而反復更思，則此段所論，其大處已同，而只小節目未契。若於此而遽止，則恐終無以自信於性情之際。故敢冒昧以畢其說焉，亦程子所謂「不有益于彼，則有益于我」者⁸⁵，乃至公之論也。固不可挾私避嫌，而姑為遷就其說也。此意如何，幸乞勘破！大升又稟

大升既具此後，又從而反復之，則見得其間亦有說不盡處。蓋自家道理，猶未能自信，故其於議論之際，亦不免避嫌遷就之私。此便是不忠不信之端，深可恐懼也。伏惟先生，剛健篤實，

⁸⁵ 《河南程氏粹言·論學篇》云：「伯淳與吳師禮論王氏所學之失：『其為我盡達之介甫。理者，天下之公，不可私有也，非敢必以為是。介甫有以告我，則願反覆辨之，辨之而明，不有益於彼，斯有益於我矣。』」（《二程集》，第4冊，頁1193）

輝光日新，固非新學小生所能窺其涯涘者。然比因往復之論，恆切鑽仰之心，則於其一二近似者，或可隱度論也。竊觀誨諭之說，不無偏倚之弊，此正坐太以理、氣分說之失。如第二條所謂「人之一身，理與氣合而生，故二者互有發用，而其發又相須也。互發，則各有所主可知；相須，則互在其中可知」云云者，實乃受病之原，不可不深察也。夫理、氣之際，知之固難，而言之亦難。前賢尚以爲患，況後學乎？今欲粗述鄙見，仰其鑄曉，而辭不契意，難於正說出來，姑以一事譬之。譬如日之在空也，其光景萬古常新，雖雲霧滃渟，而其光景非有所損，固自若也；但爲雲霧所蔽，故其陰晴之候，有難齊者爾。及其雲消霧卷，則便得偏照下土，而其光景非有所加，亦自若也。理之在氣，亦猶是焉。喜、怒、哀、樂、惻隱、羞惡、辭讓、是非之理，渾然在中者，乃其本體之真；而或爲氣稟物欲之所拘蔽，則理之本體，雖固自若，而其發見者，便有昏明、真妄之分焉。若盡去氣稟物欲之累，則其本體之流行，豈不猶日之偏照下土乎？朱子曰：「氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。」⁸⁶正謂此也。今曰「互有發用，而其發又相須」，則理卻是有情意，有計度，有造作矣。又似理、氣二者，如兩人然，分據一心之內，迭出用事，而互爲首從也。此是道理築底處，有不可以毫釐差者，於此有差，無所不差矣。伏乞詳證，何如？大升謹覆。嘉靖辛酉正月既望，後學高峰奇大升頓首再拜謹上

⁸⁶ 《朱子語類》，第1冊，卷1，頁3。

7) 〈答奇明彥論四端七情第三書〉⁸⁷

先生既答以第二書，明彥又以書來辯。先生不復答，只就書中，批示數段。今略節來書，而錄其批語。

孟子別撥而指理一邊時，固可謂之「主理而言」矣，若子思渾淪而兼理、氣言時，亦可謂之「主氣而言」乎？此實大升之所未能曉者。伏乞更以指教，何如？

既曰「渾淪言之」，安有主理、主氣之分？由對舉分別言時，有此分耳。亦如朱子謂：「性最難說，要說同亦得，要說異亦得。」⁸⁸又云：「謂之全亦可，謂之偏亦可。」⁸⁹

朱子曰：「天地之性，則太極本然之妙，萬殊之一本也；氣質之性，則二氣交運而生，一本而萬殊也。氣質之性，即此理墮在氣質之中耳，非別有一性也。」

前書引性言者，只為在性猶可兼理、氣說，以明情豈可不分理、氣之意耳，非為論性而言也。「理墮氣質以後事」以下，固然當就此而論。

天地之性，譬則天上之月也；氣質之性，譬則水中之月也。月雖若有在天、在水之不同，然其為月，則一而已矣。今乃以為天上之月是月，水中之月是水，則豈非所謂「不能無礙」者乎？而況所謂四端、七情者，乃理墮氣質以後事，

⁸⁷ 《退溪集》第1冊，卷17，頁431-432。此書當作於明世宗嘉靖41年（1562）壬戌。

⁸⁸ 語出《朱子語類》，第1冊，卷4，頁58。

⁸⁹ 同上註。

恰似水中之月光，而其光也，七情則有明有暗，四端則特其明者。而七情之有明暗者，固因水之清濁，而四端之不中節者，則光雖明，而未免有波浪之動者也。伏乞將此道理更入思議，何如？

「月落萬川，處處皆圓」之說，嘗見先儒有論其不可⁹⁰，今不記得。但就來喻而論之，天上水中，雖同是一月，然天上真形，而水中特光影耳。故天上指月則實得，水中撈月則無得也。誠使性在氣中，如水中月影，撈而無得，則何以能明善誠身，而復性之初乎？然此則就性而取比，猶或彷彿；若比於情，則尤有所不然者。蓋月之在水，水靜則月亦靜，水動則月亦動。其於動也，安流清漾，光景映徹者，水月之動，固無礙也。其或水就下而奔流，及為風簸而蕩，石激而躍，則月為之破碎閃颯，凌亂滅沒，而甚則遂至於無月矣。夫如是，豈可曰：水中之月，有明有暗，皆月之所為，而非水之所得與乎？滉故曰：月之光景，呈露於安流清漾者，雖指月而言其動，而水動在其中矣。若水因風簸石激，而汨月無月者，只當指水而言其動，而其月之有無明暗，系水動之大小如何耳。

敢問喜怒哀樂之發而中節者，為發於理耶？為發於氣耶？
而發而中節，無往不善之善，與四端之善，同歟？異歟？

雖發於氣，而理乘之為主，故其善同也。

⁹⁰ 《朱子語類》卷 139〈論文上〉云：「陳幾道〈存誠齋銘〉，某初得之，見其都是好義理堆積，更看不辨。後子細誦之，卻見得都是湊合，與聖賢說底全不相似。其云：『又如月影散落萬川，定相不分，處處皆圓。』這物事不是如此。若是如此，孔、孟卻隱藏著不以布施，是何心哉！乃知此物事不當恁地說。」（第 8 冊，頁 3316）

且「四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之」兩句，亦甚精密。然鄙意以為此二箇意思，七情則兼有，而四端只有理發一邊。抑此兩句，大升欲改之曰：「情之發也，或理動而氣俱，或氣感而理乘。」如此下語，又未知於先生意如何？氣之順理而發，無一毫有礙者，便是理之發矣。若欲外此而更求理之發，則吾恐其揣摩摸索愈甚，而愈不可得矣。此正太以理、氣分說之弊。前書亦以為稟，而猶復云云焉。苟曰未然，則朱子所謂「陰陽五行，錯綜不失端緒，便是理」者，亦不可從也。

道即器，器即道。沖漠之中，萬象已具，非實以道為器；即物而理不外是，非實以物為理也。

大升謂「泛論則無不可」者，以其因說者而言之也。「著圖則有未安」者，以其對說者而言之也。若必以對說者而言之，則雖朱夫子本說，恐未免錯認之病也。

以氣順理而發為理之發，則是未免認氣為理之病。若以為不然，則上何以云云？

8) 〈退溪與高峰書〉⁹¹

〔……〕向者往復，至滉而止，猶是未結公案。其間亦有一二欲畢其愚者，中復思之，辯析義理，固當極其精博，顧其所論，條緒猥繁，辭說汗漫。或有鄙見包羅不周，超詣未及處，往往臨時搜採先儒之說，以足己闕，以爲報辨之說。此與舉子入場見題，獵故實以對逐條者何異？假使如此得十分是當，實於身己無一毫貼近，只成閑爭競，以犯聖門之大禁。況未必真能是當耶！由是不復作意奉報如前之勇，只因來誨兩人馱物之喻，戲成一絕，今以俛呈。兩人馱物重輕爭，商度低昂亦已平；更剋乙邊歸盡甲，幾時馱勢得勻停？呵呵！

⁹¹ 《退溪集》，第1冊，卷17，頁430-431；《高峰集》，第3輯，頁138-139。
此書作於明世宗嘉靖41年（1562）壬戌。

9) 〈高峰答退溪書〉⁹²

向來四七之說，不揆鄙滯，歷陳管見，幾於傾倒無餘者，惟欲仰承提誨，以求真是。而其間或不能無異同之論，蓋亦因其所見而發，非敢故爲紛紛也。曾奉回諭絕句一首，深用惘然，意其無復有更稟之端，故久不敢仰叩。想先生閑中深玩，必益精而益明也。適因閑寂時，復思索，則頗見前日之說，有所未究者。故敢述〈後說〉一篇、〈總論〉一篇，欲以仰稟，而無便未付。今併上呈，伏幸鑑察。何如？

⁹² 《高峰集》，第3輯，頁139。此書作於明世宗嘉靖45年（1566）丙寅7月15日。

10) 〈四端七情後說〉⁹³

四端七情之說，前此認得七情之發而中節者，與四端不異，故有疑於理、氣之分屬，以爲情之發也，兼理氣，有善惡，而四端則專指其發於理而無不善者言之，七情則固指其兼理氣，有善惡者言之焉；若以四端屬之理，七情屬之氣，則是七情理一邊，反爲四端所占，而有善惡云者，似但出於氣。此於言語之間，不能無可疑者也。然以朱子所謂「四端是理之發，七情是氣之發」者，參究反覆，終覺有未合者。因復思之，乃知前日之說，考之有未詳，而察之有未盡也。孟子論四端，以爲「凡有四端於我者，知皆擴而充之」。夫有是四端，而欲其擴而充之，則「四端是理之發」者，是固然矣。程子論七情，以爲「情既熾而益蕩，其性鑿矣，故覺者約其情，使合於中」⁹⁴。夫以七情之熾而益蕩，而欲其約之，以合於中，則七情是氣之發者，不亦然乎？以是而觀之，四端、七情之分屬理、氣，自不須疑，而四端、七情之名義，固各有所以然，不可不察也。然而七情之發而中節者，則與四端初不異也；蓋七情雖屬於氣，而理固自在其中，其發而中節者，乃天命之性、本然之體，則豈可謂是氣之發，而異於四端耶？來書謂「孟子之喜、舜之怒、孔子之哀與樂，是氣之順理而發，無一毫有礙」，及「各有所從來」等語，皆覺未安。夫發皆中節謂之「和」，而「和」即所謂「達道」也。若果如來說，則達道亦可謂是氣之發乎？此又不

⁹³ 《高峰集》，第3輯，頁139-140。此說當作於明世宗嘉靖45年（1566）丙寅。

⁹⁴ 語出伊川〈顏子所好何學論〉，見《河南程氏文集》，卷8，〈伊川先生文四〉；《二程集》，上冊，頁577。

可不察也。朱子嘗曰：「論天地之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。」⁹⁵此正理發、氣發之論也。大升曾引此語，以爲「是理之發」者專指理言，「是氣之發」者以理與氣雜而言之者，無甚礙理，而不蒙察納，無乃下語不著而然耶？來辯所謂「情之有四端、七情之分，猶性之有本性、氣稟之異」者，與鄙見似不異，未知其何以不察，以爲「本同而趨異」耶？夫所謂「氣質之性」，以理與氣雜而言之者，蓋以本然之性墮在氣質之中，故謂之「雜而言之」。然氣質之性之善者，乃本然之性，非別有一性也。然則鄙說謂「七情之發而中節者，與四端同實而異名」云者，疑亦未害於理也。第於四端七情、理氣之辯，不能斷置分明，故其說頗倚於一偏，而辭氣之間，亦不能無失。今敢撮而論之，仰稟批誨焉。其他詞句之未當者，今不暇一一剖析，以祈鑄鑿。亦以大者既同，則其小者無俟於強詰，而終歸於必同也。伏乞明賜回諭，幸甚！幸甚！

⁹⁵ 《朱子語類》，第1冊，卷4，頁67。

11) 〈四端七情總論〉⁹⁶

朱子曰：「人受天地之中以生，其未感也，純粹至善，萬理具焉，所謂性也。然人有是性，則即有是形；有是形，則即有是心，而不能無感於物；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。」⁹⁷此數言者，實釋〈樂記〉動靜之義，語雖約，而理則該，其於性情之說，可謂竭盡無餘蘊矣。然其所謂「情」者，乃喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲之情也，與《中庸》所謂喜、怒、哀、樂者同一情。夫既有是心，而不能無感於物，則情之兼理、氣者，可知也。感於物而動，而善惡於是乎分，則情之有善惡者，亦可知也，喜、怒、哀、樂，發皆中節者，即所謂理也、善也。而其發不中節者，則乃由於氣稟之偏，而有不善者矣。若孟子之所謂「四端」者，則就情之兼理氣，有善惡上，剔出其發於理而無不善者言之也。蓋孟子發明性善之理，而以四端為言，則其發於理而無不善者，又可知也。朱子又曰：「四端是理之發，七情是氣之發。」夫四端發於理，而無不善，謂「是理之發」者，固可無疑矣。七情兼理氣，有善惡，則其所發，雖不專是氣，而亦不無氣質之雜，故謂「是氣之發」。此正如「氣質之性」之說也。蓋性雖本善，而墮於氣質，則不無偏勝，故謂之「氣質之性」。七情雖兼理、氣，而理弱氣強，管攝他不得，而易流於惡，故謂之「氣之發」也。然其發而中節者，乃發於理，而無不善，則與四端初不異也。但四端只是

⁹⁶ 《高峰集》，第3輯，頁140-141。此論當作於明世宗嘉靖45年（1566）丙寅。

⁹⁷ 語出朱子〈樂記動靜說〉，見《朱子文集》，第7冊，卷67，頁3372。

理之發，孟子之意，正欲使人擴而充之，則學者於四端之發，可不體認以擴充之乎？七情兼有理、氣之發，而理之所發，或不能以宰乎氣，氣之所流，亦反有以蔽乎理，則學者於七情之發，可不省察以克治之乎？此又四端、七情之名義各有所以然者，學者苟能由是以求之，則亦可以思過半矣。且或問：「看得來，如喜、怒、愛、惡、欲，卻似近仁義。」朱子曰：「固有相似處。」⁹⁸其曰「固有相似處」，而不正言其相似，則意固有在也。今之論者多以喜、怒、哀、樂配仁、義、禮、智，未知於朱子之意，果何如也？蓋七情、四端之說，各是發明一義，恐不可滾合爲一說，此亦不可不知者也。

⁹⁸ 《朱子語類》，第4冊，卷53，頁1297。

12) 〈退溪答高峰書節略〉⁹⁹

四端七情〈總說〉、〈後說〉兩篇，議論極明快，無惹纏紛拏之病。眼目儘正當，能獨觀昭曠之原，亦能辨舊見之差於毫忽之微，頓改以從新意，此尤人所難者。甚善！甚善！所論鄙說中，「聖賢之喜怒哀樂」，及「各有所從來」等說，果似有未安，敢不三復致思於其間乎？當反隅以求教。今茲未及，俟子中西行日，謹當一一。

⁹⁹ 《高峰集》，第3輯，頁141；《退溪集》，第1冊，卷17，頁441。此書作於明世宗嘉靖45年（1566）丙寅閏10月26日。

13) 〈退溪答高峰書節略〉¹⁰⁰

前寄示四七兩說，反復玩繹，昔人所謂「始參差而異序，卒爛漫而同歸」，真不虛也，已於前書略道之。非久，想得浼聞其所未盡者。今言之，其以喜、怒、哀、樂配仁、義、禮、智，固有相似而未盡。然向者圖中，亦因其近似而聊試分書，非以為真有定分配合，如四德之與仁、義、禮、智也。其言「『是理之發』，專指理言；『是氣之發』者，以理與氣雜而言之」，滉曾以此言為「本同末異」者。鄙見固同於此說，所謂「本同」也。顧高明因此而遂謂「四、七必不可分屬理、氣」，所謂「末異」也。苟向日明見崇論，如今來兩說之通透脫灑，又何未異之有哉？抑嘗欲謾取吾人往復論辨文字為一冊，時自觀省，以改瑕類，而間有收拾不上者為恨。丙寅至月初六日，滉頓

¹⁰⁰ 《高峰集》，第3輯，頁141；《退溪集》，第1冊，卷17，頁441。此書作於明世宗嘉靖45年（1566）丙寅至月初六。

附錄三

栗谷、牛溪「四端七情」論辯資料選註*

1) 〈與栗谷論理氣第一書〉¹

霖陰不止，想惟道況清和否？傾仰不自己。前稟別紙，乞答示，何如？今看十圖〈心性情圖〉，退翁立論，則中間一端曰：「四端之情，理發而氣隨之，自純善無惡；必理發未遂，而撿於氣，然後流為不善。七者之情，氣發而理乘之，亦無有不善；若氣發不中，而滅其理，則放而為惡」云²。究此議論，以理、氣之發，當初皆無不善，而氣之不中，乃流於惡云矣。人心、道心之說，既如彼其分理、氣之發，而從古聖賢皆宗之，則退翁之論，自不為過耶？更望於此痛加血戰，極意消詳，以解鈍澀之惑。千萬至祝！

* 本附錄所根據的底本為：

- 1) 《栗谷全書》(二冊)。漢城：成均館大學大東文化研究所，1986年。
- 2) 《牛溪集》。收入《韓國文集叢刊》(漢城：民族文化推進會，1996年)，第43輯。

¹ 《牛溪集》，卷4，頁89。此函作於穆宗隆慶六年(壬申，1572年)，時牛溪三十八歲，栗谷三十七歲。

² 這是指退溪《心學十圖》中的〈心統性情圖〉。此段文字見《退溪先生文集》，第1冊，卷7，頁24；《韓國文集叢刊》(漢城：民族文化推進會，1996年)，第35輯，頁207。

別 紙

心之虛靈知覺，一而已矣，而有「人心」、「道心」之二名，何歟？以其或生於形氣之私，或原於性命之正，理、氣之發不同，而危、微之用各異，故名不能不二也。然則與所謂「四端、七情」者同耶？今以道心謂之四端，可矣；而以人心謂之七情，則不可矣。且夫四端、七情，以發於性者而言也；人心、道心，以發於心者而言也。其名目意味之間，有些不同焉。幸賜一言，發其直指，何如？人心、道心之發，其所從來，固有主氣、主理之不同，在唐虞無許多議論時，已有此說，聖賢宗旨，皆作兩下說，則今爲四端、七情之圖，而曰「發於理」、「發於氣」，有何不可乎？理與氣之互發，乃爲天下定理，而退翁所見，亦自正當耶？然「氣隨之」、「理乘之」之說，正自拖引太長，似失於名理也。愚意以爲四、七對舉而言，則謂之「四發於理，七發於氣」，可也。爲性情之圖，則不當分開，但以四、七俱置情圈中，而曰「四端，指七情中理一邊發者而言也；七情不中節，是氣之過不及而流於惡」云云，則不混於理、氣之發，而亦無分開二歧之患否耶？並乞詳究示喻。

2) 〈答成浩原壬申〉³

聖賢之說，或橫或豎，各有所指，欲以豎準橫，以橫合豎，則或失其旨矣。心一也，而謂之道，謂之人者，性命、形氣之別也。情一也，而或曰四，或曰七者，專言理、兼言氣之不同也。是故人心、道心不能相兼，而相為終始焉。四端不能兼七情，而七情則兼四端。道心之微，人心之危，朱子之說盡矣。四端不如七情之全，七情不如四端之粹，是則愚見也。人心、道心相為終始者，何謂也？今人之心，直出於性命之正，而或不能順而遂之，閒之以私意，則是始以道心，而終以人心也。或出於形氣，而不拂乎正理，則固不違於道心矣；或拂乎正理，而知非制伏，不從其欲，則是始以人心，而終以道心也。蓋人心、道心，兼情、意而言也，不但指情也。七情則統言人心之動，有此七者，四端則就七情中擇其善一邊而言也，故不如人心、道心之相對說下矣。且情是發出恁地，不及計較，則又不如人心、道心之相為終始也，烏可強就而相準耶？今欲兩邊說下，則當遵人心、道心之說；欲說善一邊，則當遵四端之說；欲兼善惡說，則當遵七情之說，不必將柄就鑿，紛紛立論也。四端、七情，正如本然之性、氣質之性。本然之性，則不兼氣質而為言也；氣質之性，則卻兼本然之性。故四端不能兼七情，七情則兼四端。朱子所謂「發於理」、「發於氣」者，只是大綱說，豈料後人之分開太甚乎！學者活看可也。且退溪先生既以善歸之四端，而又曰「七者之情，亦無有不善」⁴，

³ 《栗谷全書》，第1冊，卷9，頁192-193。

⁴ 李退溪〈聖學十圖·心統性情圖說〉云：「七者之情，氣發而理乘之，亦無有不善；若氣發不中，而滅其理，則放而為惡也。」（《退溪先生文集》，卷7，

若然，則四端之外，亦有善情也，此情從何而發哉？孟子舉其大概，故只言惻隱、羞惡、恭敬、是非，而其他善情之爲四端，則學者當反三而知之。人情安有不本於仁義禮智而爲善者乎？此一段當深究精思。善情既有四端，而又於四端之外有善情，則是人心有二本也，其可乎？大抵未發則性也，已發則情也，發而計較商量則意也。心爲性、情、意之主，故未發、已發及其計較，皆可謂之心也。發者氣也，所以發者理也。其發直出於正理，而氣不用事，則道心也，七情之善一邊也；發之之際，氣已用事，則人心也，七情之合善惡也。知其氣之用事，精察而趨乎正理，則人心聽命於道心也；不能精察而惟其所向，則情盛慾熾，而人心愈危，道心愈微矣。精察與否，皆是意之所爲，故自修莫先於誠意。今若曰「四端，理發而氣隨之；七情，氣發而理乘之」，則是理、氣二物，或先或後，相對爲兩歧，各自出來矣，人心豈非二本乎？情雖萬般，夫孰非發於理乎？惟其氣或揜而用事，或不揜而聽命於理，故有善惡之異。以此體認，庶幾見之矣。別紙之說，大概得之。但所謂「四、七發於性，人心、道心發於心」者，似有心、性二歧之病。性則心中之理也，心則盛貯性之器也，安有發於性、發於心之別乎？人心、道心皆發於性，而爲氣所揜者爲人心，不爲氣所揜者爲道心。

3) 〈與栗谷論理氣第二書〉⁵

連承手誨，獲審靜況超勝，欣遯無任。昨來別紙之誨，謹已三復領讀矣。渾於退溪之說，常懷未瑩；每讀高峰之辨，以爲明白無疑也。頃日讀朱子人心、道心之說，有「或生或原」之論，似與退溪之意合，故慨然以爲在虞舜無許多議論時，已有此理氣互發之說，則退翁之見，不易論也，反欲棄舊而從之，故敢發問於高明矣。人心、道心與四、七之名理，非欲強比而同之，牽此而合彼也。聖賢無限道理，必欲并口而一談，齊舉而比較，正如羅眾味於前，啗嚼於一口之中，不惟不知其味，并與其酸鹹甘苦之正而失之矣。渾之發問，乃欲知四、七之與人心、道心意味旨意之同不同，以爲理氣互發之論，果合於此否也？大抵四、七之與人心、道心，雖其立言意味之差不同，皆其說性、情之用耳。然則，若非理氣互發之說，爲天下之定理，則朱子何以有此言也？此說甚長，所見未明，已入高峰、退翁是非叢中，何能渙然自釋於來論耶？如高峰、尊兄之說，非不明白直截，而或疑道理有如此耳。願更深察「或原或生」之義，常加精思，何如？續有所得，當即馳稟也。愚意以爲：人心、道心，以其發於心者而言也，則與四、七之發於性之目，意味差不同云耳；非謂人心、道心只發於心，而不與性、情干涉也。來論「兼情、意而爲言」者，正是鄙見差不同者，而在渾不能說出耳。此是道理築底處、大頭腦處，於此錯，則無不錯矣。正要極意研究，要歸於正者也。適患吐血，氣甚不平，言不能盡所欲言，謹俟後稟焉。

⁵ 《牛溪集》，卷4，頁90-91。

高峰〈四七說〉曰：「論人心、道心，則或可如此說；若四端、七情，則恐不得如此說。」⁶愚意以為：論人心、道心，可如此說，則論四端、七情，亦可如此說也。如何而不得如此說耶？此處願賜解釋歸一之論。至祝！至祝！愚以為於性亦有主理、主氣之分言，則於發於情也，何以無主理、主氣之異乎？此處亦願賜一轉語。幸甚！

⁶ 語出〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁2上；〈高峰上退溪四端七情說〉，《高峰集》，第3輯，頁102。

4) 〈答成浩原壬申〉⁷

數日來道況何如？前稟心性之說，自謂詳盡，而及承來示，又多不合，三復以還，不覺慙然。吾兄志學二十年，非不讀聖賢之書，而尚於心、性、情無的實之見者，恐是於「理」、「氣」二字有所未透故也。今以理氣爲說，幸勿揮斥。夫理者，氣之主宰也；氣者，理之所乘也。非理，則氣無所根柢；非氣，則理無所依著。既非二物，又非一物。非一物，故一而二；非二物，故二而一也。非一物者，何謂也？理、氣雖相離不得，而妙合之中，理自理，氣自氣，不相挾雜，故非一物也。非二物者，何謂也？雖謂理自理，氣自氣，而渾淪無閒，無先後，無離合，不見其爲二物，故非二物也。是故動靜無端，陰陽無始。理無始，故氣亦無始也。夫理，一而已矣，本無偏正、通塞、清濁、粹駁之異；而所乘之氣，升降飛揚，未嘗止息，雜糅參差，是生天地萬物，而或正或偏，或通或塞，或清或濁，或粹或駁焉。理雖一，而既乘於氣，則其分萬殊。故在天地而爲天地之理，在萬物而爲萬物之理，在吾人而爲吾人之理；然則參差不齊者，氣之所爲也。雖曰氣之所爲，而必有理爲之主宰，則其所以參差不齊者，亦是理當如此，非理不如此，而氣獨如此也。天地人物雖各有其理，而天地之理即萬物之理，萬物之理即吾人之理也，此所謂「統體一太極」⁸也。雖曰一理，而人之性非物之性，犬之性非牛之性，此

⁷ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁197-200。

⁸ 朱子《太極圖說》解：「蓋合而言之，萬物統體一太極也；分而言之，一物各具一太極也。」

所謂「各一其性」⁹者也。推本則理氣爲天地之父母，而天地又爲人物之父母矣。天地，得氣之至正至通者，故有定性而無變焉。萬物，得氣之偏且塞者，故亦有定性而無變焉。是故，天地萬物更無修爲之術。惟人也，得氣之正且通者，而清濁粹駁，有萬不同，非若天地之純一矣。但心之爲物，虛靈洞徹，萬理具備，濁者可變而之清，駁者可變而之粹。故修爲之功，獨在於人；而修爲之極，至於位天地，育萬物，然後吾人之能事畢矣。於人之中，有聖人者，獨得至通至正至清至粹之氣，而與天地合德，故聖人亦有定性而無變；有定性而無變，然後斯可謂之踐形矣。然則天地，聖人之準則；而聖人，眾人之準則也。其所謂修爲之術，不過按聖人已成之規矩而已。若萬物，則性不能稟全德，心不能通眾理。草木之全塞，固不足道矣；禽獸之或通一路者，有虎狼之父子、蜂蟻之君臣，鴈行有兄弟之序，雉鳩有夫婦之別，巢穴有預知之智，候蟲有俟時之信，而皆不可變而通之。其得各遂其性者，只在吾人參贊化育之功而已。夫人也，稟天地之帥以爲性，分天地之塞以爲形，故吾心之用即天地之化也。天地之化無二本，故吾心之發無二原矣。人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。感動之際，欲居仁，欲由義，欲復禮，欲窮理，欲忠信，欲孝於其親，欲忠於其君，欲正家，欲敬兄，欲切憫於朋友，則如此之類，謂之道心。感動者，固是形氣，而其發也，直出於仁義禮智之正，而形氣不爲之揜蔽，故主乎理，而目之以道心也。如或飢欲食，寒欲衣，渴欲飲，癢欲搔，目欲色，耳欲聲，四肢之欲安佚，則如此之類，謂之人心。其原雖本乎天性，而其發也，由乎耳目四肢之私，而非天理之本然，故主乎氣，而目之以人心

⁹ 周敦頤《太極圖說》：「五行之生也，各一其性。」

也。道心之發，如火始燃，如泉始達，造次難見，故曰「微」。人心之發，如鷹解鞵，如馬脫羈，飛騰難制，故曰「危」。人心、道心雖二名，而其原則只是一心；其發也，或爲理義，或爲食色，故隨其發而異其名。若來書所謂「理氣互發」，則是理、氣二物，各爲根柢方寸之中，未發之時，已有人心、道心之苗脈，理發則爲道心，氣發則爲人心矣。然則吾心有二本矣，豈不大錯乎？朱子曰：「心之虛靈知覺，一而已矣。」¹⁰吾兄何從而得此理氣互發之說乎？其所謂「或原或生」者，見其既發而立論矣。其發也爲理義，則推究其故，何從而有此理義之心乎？此由於性命在心，故有此道心也。其發也爲食色，則推究其故，何從而有此食色之念乎？此由於血氣成形，故有此人心也云爾——非若互發之說，或理發，或氣發，而大本不一也。大抵發之者，氣也；所以發者，理也。非氣則不能發，非理則無所發。「發之」以下二十三字，聖人復起，不易斯言。無先後，無離合，不可謂互發也。但人心、道心，則或爲形氣，或爲道義，其原雖一，而其流既歧，固不可不分兩邊說下矣。若四端、七情，則有不然者：四端是七情之善一邊也，七情是四端之摠會者也。一邊安可與摠會者分兩邊相對乎？朱子「發於理」、「發於氣」之說，意必有在，而今者未得其意，只守其說，分開拖引，則豈不至於輾轉失真乎？朱子之意，亦不過曰：四端專言理，七情兼言氣云爾耳；非曰：四端則理先發，七情則氣先發也。退溪因此而立論曰：「四端，理發而氣隨之；七情，氣發而理乘之。」所謂「氣發而理乘之」者，可也。非特七情爲然，四端亦是氣發而理乘之也。何則？見孺子入井，

¹⁰ 朱子《中庸章句·序》：「心之虛靈知覺，一而已矣，而以爲有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正。」

然後乃發惻隱之心，見之而惻隱者氣也，此所謂「氣發」也。惻隱之本則仁也，此所謂「理乘之」也。非特人心爲然，天地之化，無非氣化而理乘之也。是故，陰陽動靜，而太極乘之，此則非有先後之可言也。若「理發氣隨」之說，則分明有先後矣，此豈非害理乎？天地之化，即吾心之發也。天地之化，若有理化者、氣化者，則吾心亦當有理發者、氣發者矣。天地既無理化、氣化之殊，則吾心安得有理發、氣發之異乎？若曰吾心異於天地之化，則非愚之所知也。此段最可領悟處，於此未契，則恐無歸一之期矣。且所謂「發於理」者，猶曰「性發爲情」也。若曰「理發氣隨」，則是纔發之初，氣無干涉，而既發之後，乃隨而發也，此豈理耶？退溪與奇明彥論四七之說，無慮萬餘言。明彥之論，則分明直截，勢如破竹。退溪則辯說雖詳，而義理不明，反覆咀嚼，卒無的實之滋味。明彥學識豈敢冀於退溪乎？只是有箇才智，偶於此處見得到耳。竊詳退溪之意，以四端爲由中而發，七情爲感外而發，以此爲先入之見，而以朱子「發於理」、「發於氣」之說，主張而伸長之，做出許多葛藤。每讀之，未嘗不慨嘆，以爲正見之一累也。《易》曰：「寂然不動，感而遂通。」雖聖人之心，未嘗有無感而自動者也，必有感而動，而所感皆外物也。何以言之？感於父，則孝動焉；感於君，則忠動焉；感於兄，則敬動焉。父也、君也、兄也者，豈是在中之理乎？天下安有無感而由中自發之情乎？特所感有正有邪，其動有過有不及，斯有善惡之分耳。今若以不待外感、由中自發者爲四端，則是無父而孝發，無君而忠發，無兄而敬發矣，豈人之真情乎？今以惻隱言之，見孺子入井，然後此心乃發。所感者孺子也，孺子非外物乎？安有不見孺子之入井，而自發惻隱者乎？就令有之，不過爲心病耳，非人之情也。夫人之性，有仁、義、禮、智、信五者而已；五者之外，無他性。

情有喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者而已；七者之外，無他情。四端只是善情之別名，言七情，則四端在其中矣，非若人心、道心之相對立名也。吾兄必欲竝而比之，何耶？蓋人心、道心，相對立名。既曰道心，則非人心；既曰人心，則非道心，故可作兩邊說下矣。若七情，則已包四端在其中，不可謂四端非七情，七情非四端也，烏可分兩邊乎？七情之包四端，吾兄猶未見得乎？夫人之情，當喜而喜，臨喪而哀，見所親而慈愛，見理而欲窮之，見賢而欲齊之者，已上，喜、哀、愛、欲四情仁之端也；當怒而怒，當惡而惡者，怒、惡二情義之端也；見尊貴而畏懼者，懼情禮之端也；當喜怒哀懼之際，知其所當喜、所當怒、所當哀、所當懼，此屬是又知其所不當喜、所不當怒、所不當哀、所不當懼者，此屬非；此合七情，而知其是非之情也。智之端也。善情之發，不可枚舉，大概如此。若以四端準於七情，則惻隱屬愛，羞惡屬惡，恭敬屬懼，是非屬于知其善惡與否之情也。七情之外，更無四端矣。然則四端專言道心，七情合人心、道心而言之也，與人心、道心自分兩邊者，豈不迥然不同乎？吾兄「性有主理、主氣」之說，雖似無害，恐是病根藏于此中也。本然之性，則專言理，而不及乎氣矣；氣質之性，則兼言氣，而包理在其中，亦不可以主理、主氣之說，泛然分兩邊也。本然之性與氣質之性分兩邊，則不知者豈不以爲二性乎？且四端謂之主理，可也；七情謂之主氣，則不可也。七情包理、氣而言，非主氣也。人心、道心可作主理、主氣之說，四端、七情則不可如此說，以四端在七情中，而七情兼理、氣故也。子思論性情之德曰：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」只舉七情而不舉四端。若如兄言，七情爲主氣，則子思論「大本」、「達道」，而遺卻理一邊矣，豈不爲大欠乎？道理浩浩，立論最難，言之雖無病，見者以私意橫在胸中，

而驅之牽合，則未嘗不為大病。故借聖賢之言，以誤後學者，亦有之矣。程子曰：「器亦道，道亦器。」¹¹此言理、氣之不能相離，而見者遂以理、氣為一物。朱子曰：「理、氣決是二物。」¹²此言理、氣之不相挾雜，而見者遂以理、氣為有先後。近來所謂「性先動」、「心先動」之說¹³，固不足道矣；至如羅整菴以高明超卓之見，亦微有理、氣一物之病¹⁴。退溪之精詳謹密，近代所無，而「理發氣隨」之說，亦微有理、氣先後之病。老先生未捐館舍時，珥聞此言，心知其非，第以年少學淺，未敢問難歸一。每念及此，未嘗不痛恨也。向與兄論理氣，所見不異，私心喜幸，以為吾兩人於大本上雖不可謂真見，亦可識其名義矣。今承來示，靡靡欲趨於理、氣二歧之病，豈再數長廊柱而差誤耶¹⁵？何其見之不定耶？兄既以明彥及鄙人之論為明白直截，而又疑道理更有如此者，尤不可曉也。二說，一是則一非，不可兩可而俱存也。

¹¹ 《河南程氏遺書》，卷1，〈二先生語一·端伯傳師說〉；《二程集》（北京：中華書局，1981年），第1冊，頁4。此言見於《宋元學案·明道學案》，故當是程明道之言。

¹² 〈答劉叔文一〉，《朱子文集》，第5冊，卷46，頁2095。

¹³ 「性先動」、「心先動」之說出自韓儒金就礪（字而精）。退溪〈答金而精〉書引述其說曰：「心、性雖曰俱動，而動之端倪，似有先後。」（參閱《退溪集》，第2冊，頁173-175）

¹⁴ 羅欽順《困知記》卷上云：「自夫子贊《易》，始以窮理為言。理果何物也哉？蓋通天地，亙古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一關，一升一降，循環無已。積微而著，由著復微，為四時之溫涼寒暑，為萬物之生長收藏，為斯民之日用彝倫，為人事之成敗得失。千條萬緒，紛紜膠輻，而卒不可亂，有莫知所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也。」（《困知記》〔北京：中華書局，1990年〕，頁4-5）

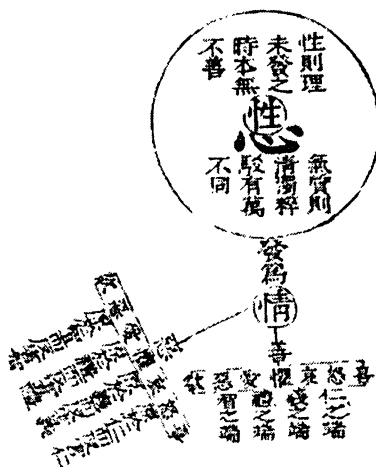
¹⁵ 《河南程氏遺書》卷二上云：「伯淳昔在長安倉中閑坐，後見長廊柱，以意數之。已尚不疑，再數之，不合。不免令人一一聲言而數之，乃與初數者無差，則知越著心把捉越不定。」（《二程集》，第1冊，頁46）

若道理既如此，而又有如彼者，則是甘亦可喚做苦，白亦可喚做黑也。天下安有定論乎？兄若不信珥言，則更以《近思錄》、〈定性書〉及「生之謂性」一段，反覆詳玩，則庶乎有以見之矣。此是道理築底處、大頭腦處者。誠如來論，於此差卻，則不識大本，更做甚事？無已，而必以人心、道心爲辭，欲主理氣互發之說，則寧如整菴以人心、道心做體用看，雖失其名義，而卻於大本上未至甚錯也。如何？如何？世上悠悠之輩，既不足以驟語此，而吾兩人相從於寂寞之濱，不可各尊所聞，各行所知，故急欲歸一，而不覺傾倒至此。伏惟恕其狂僭，而徐究深察，幸甚！

5) 〈答成浩原〉¹⁶

未發之體亦有善惡之可言者，甚誤。喜怒哀樂之未發，謂之中。中也者，大本也，安有善惡之可言耶？眾人之心，不昏昧則必散亂，大本不立，故不可謂之中也。幸於一瞬之間，或有未發之時，則即此未發之時，全體湛然，與聖人不異矣。惟其瞥然之際，還失其體，昏亂隨之，故不得其中耳。其所以昏且亂者，由其拘於氣質故也。若曰拘於氣質，而不能立其大本，則可也；若曰未發之時，亦有善惡之萌兆，則大不可。蓋其或昏昧或散亂者，不可謂之未發也。

心性情圖



¹⁶ 《栗谷全書》，第1冊，卷9，頁194。

善惡之情，無非感物而動，特所感有正有邪，其動有中有過不及，斯有善惡之分耳。

此情之發而不爲形氣所揜，直遂其性之本然，故善而中節，可見其爲仁、義、禮、智之端也。直發故直書。

此情之發而爲習氣所揜，失其性之本然，故惡而不中節，不見其爲仁、義、禮、智之端也。橫發故橫書。

程子曰：「人生氣稟，理有善惡。」¹⁷此曉人深切，八字打開處也。其所謂理者，指其乘氣流行之理，而非指理之本然也。本然之理固純善，而乘氣流行，其分萬殊。氣稟有善惡，故理亦有善惡也。夫理之本然，則純善而已；乘氣之際，參差不齊。清淨至貴之物及汙穢至賤之處，理無所不在；而在清淨，則理亦清淨；在汙穢，則理亦汙穢。若以汙穢者爲非理之本然之物，則可；遂以爲汙穢之物無理，則不可也。夫本然者，理之一也；流行者，分之殊也。捨流行之理，而別求本然之理，固不可；若以理之有善惡者爲理之本然，則亦不可。「理一分殊」四字最宜體究。徒知理之一，而不知分之殊，則釋氏之以作用爲性而猖狂自恣是也。徒知分之殊，而不知理之一，則荀、揚以性爲惡，或以爲善惡混者是也。昨書以爲未發之時亦有不善之萌者，更思之，尤見其大錯。吾兄之不識大本，病根正在於此。未發者，性之本然也，太極之妙也；中也，大本也。於此亦有不善之萌，則是聖人獨有大本，而常人無大本也，孟子性善之說爲駕虛之高談，而人不可以爲堯、舜矣。子思何不曰「君子之喜怒哀樂之未發謂之中」，

¹⁷ 《河南程氏遺書》，卷1，〈二先生語一·端伯傳師說〉；《二程集》，第1冊，頁10。此言見於《宋元學案·明道學案》，故當是程明道之語。

而乃泛言「喜怒哀樂之未發謂之中」耶？千萬不是，切宜速改。

右議論間有先賢所未發者，不遇吾兄，未易辨論至此。於此相合，則無所不合矣。今世之所謂學者，豈無聰明才辯之人哉？可與此事者，殊不多見。見此論而不怪笑者，亦鮮矣。

6) 〈與栗谷論理氣第四書〉¹⁸

昨蒙手誨，獲承道履清和，欣溯無任；且被長書開導，累累千萬言，辭旨明暢，義理直截，伏而讀之，庶幾有牖昏之賜矣。非但此也，吾兄哀我之誤入，血誠開示，猶恐其言之不盡，不辭勞且勤如此其至也，則誨人不倦之盛心，惻怛相與之誠意，不勝嘆服欽動，慨然而心切也。前後二書，皆一意也，此在前日已講之說，敢不欽領乎？渾於退溪先生，有金注之惑¹⁹，每於理氣互發之說，不以爲然，而猶戀著不能舍。及讀其人心、道心之說，而看所謂「或生或原」之論，則與退溪之言暗合，故慨然向之，欲棄舊而從之，此其所以改思之端也。互發之說，非我創新，乃老先生之說也。今以一端〈元論〉書呈，伏希視至焉。先生之所自得，乃在此段；其正其非，亦在於此段矣。至於人心、道心之說，猶不能無疑焉。古人以人乘馬出入，譬理乘氣而行，正好²⁰。蓋人非馬不出入，馬非人失軌途，人馬相須不相離也。然則人馬之出門，必人欲之，而馬載之也，正如理爲氣之主宰，而氣乘其

¹⁸ 《牛溪集》，卷4，頁96-97。

¹⁹ 《莊子·達生篇》：「以瓦注者巧，以鉤注者憚，以黃金注者殍。其巧一也，而有所矜，則重外也。凡外重者，內拙。」成玄英疏：「注，射也。用瓦器賤物而戲賭射者，既心無矜惜，故巧而中也；以鉤帶賭者，以其物稍貴，恐不中墜，故心生怖懼而不著也；用黃金賭者，既是極貴之物，矜而惜之，故心智昏亂而不中也。是以津人以忘遺故若神，射者以矜物故昏亂。是以矜之則拙，忘之則巧，勗諸學者，幸志之焉。」此所謂「金注之惑」意謂：牛溪對退溪之說，得失心太重，致有所惑。

²⁰ 朱子曰：「理搭在陰陽上，如人跨馬相似。」（《朱子語類》〔北京：中華書局，1986年〕，第6冊，卷94，頁2374）又曰：「太極理也，動靜氣也。氣行則理亦行，二者常相依，而未嘗相離也。太極猶人，動靜猶馬。馬所以載人，人所以乘馬。馬之一出一入，人亦與之一出一入。」（同上書，卷96，頁2376）

理也。及其出門之際，人馬由軌途者，氣之順理而發者也。人雖乘馬，而馬之橫驚不由其軌者，氣之翻騰決驟而或過或不及者也。以此求理氣之流行，誠幾、惡幾之所以分，則豈不明白直截，而性情體用之理，可以昭晰而無他歧之惑矣。人之察理者，由夫已發之後善惡之所由分者，而名之曰：如此，性之發而無不善也；如此，氣之不齊而流於惡也。以此玩之，則只於纔動之際，而便有主理、主氣之不同，非元為互發，而各用事也。人之見理見氣，各以其重而為言也。如是求之，與吾兄之誨不背焉矣！奈何朱子之說曰：「或生於形氣之私，或原於性命之正。」²¹ 陳北溪之說曰：「這知覺有從理而發者，有從氣而發者。」²² 正如退溪互發之說，何耶？四、七之對舉而分屬，固然矣；人心、道心，亦情也，奈何以道心為理發，而人心為氣發乎？人之有是形氣，大而身心，小而百骸，無非有物則者矣。聲色臭味之欲，亦發於天理之不可已者矣。今言戒其過，而節其情，亦可以為訓矣。奈何獨以耳目口鼻之欲屬之氣，而謂之「人心」耶？無乃是氣者，亦有造作自用之時，而別為一場流行耶？不然，何以從氣上說出耶？人之乘馬，相須以行，而今也指其人為道心，指其馬為人心，似不成說話；而人心、道心之分言，亦不知端的之所在矣。深望吾兄說出此端意味，極反覆而諄切，再示提誨，則此處打破一重，則其外無不吻合矣。大抵要為之汲汲歸一，何可強為之哉？亦待乎潛思玩索，至於一朝見到而脫解，則卒爛熳而同歸矣。適有外客連至，走草言不能達意，伏惟加以逆志之恕，千萬開示，至祝！至祝！

²¹ 語出朱子《中庸章句·序》。

²² 陳淳《北溪字義》：「這虛靈知覺有從理而發者，有從氣而發者，又各不同也。」（《文淵閣四庫全書》，第709冊，頁10）

退溪元論²³

混謂：就天地、人物上看，亦非理在氣外，猶可以分別言之，則於性於情，雖曰理在氣中，性在氣質，豈不可分別言之？蓋人之一身，理與氣合而生，故二者互有發用，而其發又相須也。互發，則各有所主可知；相須，則互在其中可知。互在其中，故渾淪言之者固有之；各有所主，故分別言之而無不可。論性而理在氣中，思、孟猶指出本然之性，程、張猶指論氣質之性；論情而性在氣質，獨不可各就所發，而分四端、七情之所從來乎？兼理氣，有善惡，非但情爾，性亦然矣，然安得以是為不可分之驗耶？從理在氣中處言，故云「性亦然矣」。

別 紙

從人生受形以後而言，則未發之性，自註：并氣質言亦應有善惡之一定者矣，然未可謂之未發之中也。愚所謂「未發之體」者，指氣稟一定而言也，非言未發之中也。「非但情也，性亦然矣」二句，亦如鄙言之所指者矣。來喻「未發之中，未可以惡言」者，極是。鄙言無所因襲，臆度創造之見也。

昨出柳磯，以手激水而思之曰：水之就下，理也；至於激而在手，氣所為也。然則氣有作用時？有互發時耶？李某之所為，罪大惡極，而卒保首領。天道無知，是亦氣之作用耶？繼而又思曰：如以氣之所作無底定，而無理以為主宰，則到今日月無光，

²³ 這段文字出自退溪〈答奇明彥論四端七情第二書〉，《退溪先生文集》，第 1 冊，卷 16，頁 418-419；亦見本書，頁 409。

天地墜落已久矣，豈不誤耶？思之反走無定如此，不覺自笑而歸。幸一晒，何如？

7) 〈答成浩原〉²⁴

即承委問，以審道履如宜，感仰！感仰！珥粗保，感兄憤悱，知其將有所悟，不憚縷縷，畢呈鄙見，而不被揮斥，乃蒙領略，何幸如之！道理不必聰明絕人者乃得見之，雖氣稟不能高明通徹，而若積誠用功，則寧有不見之理乎？聰明者見之易，故反不能力踐而充其所見。誠積者用功之深，故既見之後，易於力踐矣。此所望於吾兄者也。理氣之說與人心、道心之說，皆是一貫。若人心、道心未透，則是於理氣未透也。理、氣之不相離者，若已灼見，則人心、道心之無二原，可以推此而知之耳。惟於理氣有未透，以為或可相離，各在一處，故亦於人心、道心，疑其有二原耳。理、氣可以相離，則程子所謂「陰陽無始」者²⁵，為虛語也。此說豈珥杜撰乎？特先賢未及詳言之耳。昨為長書，待兄之需，辨說頗詳，譬喻亦切，一覽可以契合矣。如此而猶有疑，則姑置此事，多讀聖賢之書，更俟後日之有見可也。珥則十年前，已窺此端，而厥後漸漸思繹，每讀經傳，則取以相準。當初或有不合之時，厥後漸合，以至今日，則融會脗合，決然無疑。千百雄辯之口，終不可以回鄙見，但恨氣質浮駁，不能力踐而實之，每用慨嘆自訟耳。

理，形而上者也；氣，形而下者也。二者不能相離；既不能相離，則其發用一也，不可謂互有發用也。若曰互有發用，則是理發用時，氣或有所不及；氣發用時，理或有所不及也。如是，

²⁴ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁201-205。

²⁵ 《河南程氏經說》卷1，伊川〈易說〉：「道者，一陰一陽也。動靜無端，陰陽無始。非知道者，孰能識之？」（《二程集》，第4冊，頁1029）

則理氣有離合，有先後，動靜有端，陰陽有始矣，其錯不小矣。但理無爲，而氣有爲，故以情之出乎本然之性，而不揜於形氣者，屬之理；當初雖出於本然，而形氣揜之者，屬之氣，此亦不得已之論也。人性之本善者，理也，而非氣則理不發。人心、道心，夫孰非原於理乎？非未發之時，亦有人心苗脈，與理相對於方寸中也。源一而流二，朱子豈不知之乎？特立言曉人，各有所主耳。程子曰：「不是善與惡在性中爲兩物相對，各自出來。」²⁶夫善、惡判然二物，而尙無相對各自出來之理，況理、氣之渾淪不離者，乃有相對互發之理乎？若朱子真以爲理、氣互有發用，相對各出，則是朱子亦誤也，何以爲朱子乎？「人心」、「道心」之立名，聖人豈得已乎？理之本然者，固是純善，而乘氣發用，善、惡斯分。徒見其乘氣發用，有善有惡，而不知理之本然，則是不識大本也。徒見其理之本然，而不知其乘氣發用，或流爲惡，則認賊爲子矣。是故聖人有憂焉，乃以情之直遂其性命之本然者，目之以道心，使人存養而充廣之；情之揜乎形氣而不能直遂其性命之本然者，目之以人心，使人審其過不及而節制之。節制之者，道心之所爲也。夫形色，天性也；人心，亦豈不善乎？由其有過有不及，而流於惡耳。若能充廣道心，節制人心，使形色各循其則，則動靜云爲，莫非性命之本然矣。此從古聖賢心法之宗旨，此與理氣互發之說有何交涉？退溪之病，專在於「互發」二字，惜哉！以老先生之精密，於大本上猶有一重膜子也。北溪陳氏之說，未知亦知朱子之意之所在乎？抑真以爲互發如退溪之見乎？是則未可知也。道理決是如此，但當持守此見，力行而實之，不當孤

²⁶ 《河南程氏遺書》，卷1，〈二先生語一·端伯傳師說〉；《二程集》，第1冊，頁10。《宋元學案·明道學案》載有此語，故當爲明道之語。

疑不定，使異同之說亂吾方寸也。釋徒之言曰：「金屑雖貴，落眼則翳。」此譬聖賢之說雖貴，誤見則為害也，此言甚好。聖賢之言，意或有在；不求其意，徒泥於言，豈不反害乎？夫子曰：「喪欲速貧，死欲速朽。」²⁷雖曾子尚以為當然，若非有子之辨，則後世之喪家者必棄糧委貨，而送死者必以薄葬為是矣，此豈聖人之意乎？朱子「或原或生」之說，亦當求其意而得之，不當泥於言，而欲主互發之說也。羅整菴識見高明，近代傑然之儒也，有見於大本，而反疑朱子有二歧之見²⁸。此則雖不識朱子，而卻於大本上有見矣。但以人心、道心為體用²⁹，失其名義，亦可惜也。雖然，整菴之失在於名目上，退溪之失在於性理上，退溪之失較重矣。如此段議論，豈可驟掛他眼乎？不知者必以為謗毀退溪矣。穌齋於人心、道心，欲從整菴之說，此亦以互發之說為不然故也³⁰。其

²⁷ 《禮記·檀弓上》：有子問於曾子曰：「問喪於夫子乎？」曰：「聞之矣：『喪欲速貧，死欲速朽。』」有子曰：「是非君子之言也。」曾子曰：「參也聞諸夫子也。」有子又曰：「是非君子之言也。」曾子曰：「參也與子游聞之。」有子曰：「然。然則夫子有為言之也？」曾子以斯言告於子游。子游曰：「甚哉！有子之言似夫子也。昔者夫子居於宋，見桓司馬自為石椁，三年而不成。夫子曰：『若是其靡也，死不如速朽之愈也。』死之愈速朽，為桓司馬言之也。南宮敬叔反，必載寶而朝。夫子曰：『若是其貨也，喪不如速貧之愈也。』喪之愈速貧，為敬叔言之也。」曾子以子游之言告於有子。有子曰：「然。吾固曰：非夫子之言也。」曾子曰：「子何以知之？」有子曰：「夫子制於中都，四寸之棺，五寸之椁，以斯知不欲速朽也。昔者夫子失魯司寇，將之荆，蓋先之以子夏，又申之以冉有，以斯知不欲速貧也。」

²⁸ 羅欽順《困知記》卷下云：「周子《太極圖說》篇首『無極』二字，如朱子之所解釋，可無疑矣。至於『無極之真，二五之精，妙合而凝』三語，愚則不能無疑。凡物必兩而後可以言合，太極與陰陽果二物乎？其為物也果二，則方其為合之先，各安在耶？朱子終身認理、氣為二物，其源蓋出於此。愚也積數十年潛玩之功，至今未敢以為然也。」（《困知記》，頁 29）

²⁹ 羅欽順《困知記》卷上云：「道心，性也；人心，情也。心一也，而兩言之者，動靜之分、體用之別也。」（《困知記》，頁 2）

³⁰ 穌齋即韓儒盧守慎（1515-1590），穌齋為其字。他著有〈人心道心辨〉，呼應

見本是，但不必資於互發之說。而人心、道心，亦各得其名義矣，何必乃爾？今以此議論，質於蘇齋，則似有契合之理，但非其時，故不敢爾。

物之不能離器而流行不息者，惟水也，故惟水可以喻理。水之本清，性之本善也；器之清淨汙穢之不同者，氣質之殊也。器動而水動者，氣發而理乘也；器、水俱動，無有器動、水動之異者，無理、氣互發之殊也。器動則水必動，水未嘗自動者，理無爲而氣有爲也。聖人氣質清粹，性其全體，無一毫人欲之私，故其發也，從心所欲，不踰矩，而人心亦道心也。譬如清淨之器儲水，無一點塵滓，故其動也，水之本清者傾瀉而出，流行者皆清水也。賢者則氣質雖清粹，未免有少許濁駁雜之故，必資進修之功，然後能復其本然之性。其發也，有直遂其本然之性，而不爲形氣所揜者；有雖發於性，而形氣用事者。形氣雖用事，而人心聽命於道心，故食色之心亦循軌轍。譬如儲水之器雖清淨，而未免有少許塵滓在裡，必加澄淨之功，然後水得其本然之清。故其動也，或有清水傾出，塵滓未動者；或有清水雖出，而塵滓已動者，必止其塵滓，使不混淆，然後水之流行者，乃得其清也。不肖者，氣質多濁少清，多駁少粹，性既汨其本然，而又無進修之功。其發也，多爲形氣所使，是人心爲主也。閒有道心雜出於人心之間，而不知所以察之守之，故一任形氣之私，至於情勝欲熾，而道心亦爲人心也。譬如儲水之器，汙穢不淨，泥滓滿中，水失其本然之清，又無澄淨之功。其動也，泥滓汨水而出，不見其爲清水也。閒有泥滓未及汨亂之際，忽有清水暫出，而瞥然之頃，泥滓還汨，故清者旋濁，流行者皆濁水也。性本善，而氣質之拘，

或流而爲惡，以惡爲非性之本然則可，謂之不本於性，不可也。水本清，而泥滓之汨，遂成濁流，以濁爲非水之本然則可，謂之非水之流，則不可也。中人之性，在賢不肖之間，推此而可知之矣。理不離氣，真如水不離器也。今曰「互有發用」，則是或器先動，而水隨而動，或水先動，而器隨而動，天下寧有此理乎？且以人乘馬喻之，則人則性也，馬則氣質也。馬之性，或馴良或不順者，氣稟清濁、粹駁之殊也。出門之時，或有馬從人意而出者，或有人信「信」字與「任」字，同意而微不同，蓋「任」字，知之而故任之也；「信」字，不知而任之也。馬足而出者。馬從人意而出者，屬之人，乃道心也；人信馬足而出者，屬之馬，乃人心也。門前之路，事物當行之路也。人乘馬而未出門之時，人信馬足，馬從人意，俱無端倪，此則人心、道心本無相對之苗脈也。聖人之血氣與人同耳，飢欲食，渴欲飲，寒欲衣，癢欲搔，亦所不免，故聖人不能無人心。譬如馬性雖極馴，豈無或有人信馬足而出門之時乎？但馬順人意，不待牽制，而自由正路，此則聖人之從心所欲，而人心亦道心者也。他人則氣稟不純，人心之發而不以道心主之，則流爲惡矣。譬如人信馬足出門，而又不牽制，則馬任意而行，不由正路矣。其中最不馴之馬，人雖牽制，而騰躍不已，必奔走于荒榛荆棘之間，此則氣稟濁駁，而人心爲主，道心爲所掩蔽者也。馬性如是不馴，則每每騰躍，未嘗少有靜立之時，此則心中昏昧雜擾，而大本不立者也。雖不馴之馬，幸而靜立，則當其靜立之時，與馴良之馬無異。此則眾人之心，昏昧雜擾，中體雖不立，幸有未發之時，則此刻之間，湛然之體與聖人不異者也。如此取喻，則人心道心、主理主氣之說，豈不明白易知乎？若以互發之說譬之，則是未出門之時，人、馬異處，出門之後，人乃乘馬，而或有人出而馬隨之者，或有馬出而人隨之者矣，名

理俱失，不成說話矣。雖然，人、馬或可相離，不如譬以器、水之親切也。水亦有形，又非理無形之比。譬喻可以活看，不可以泥著於譬喻也。

人生氣質之性，固有善惡之一定者也。故夫子曰：「性相近也，習相遠也。」又曰：「上智與下愚不移。」但非其性之本然，而昏昧雜擾，故不可謂未發之中也。未發者，性之本然也。昏昧雜擾，則氣已揜性，故不可謂性之體也。今承來書，詳究其旨，則兄之所見非誤也，發言乃誤也。前呈鄙書，太厲聲氣，追愧！追愧！來書所謂「汲汲歸一，何可強為？亦待乎潛思玩索」者，此言極是。道理須是潛思自得。若專靠人言，則今日遇雄辯之人，以此為是，則悅其言而從之；明日又遇雄辯之人，以彼為是，亦將悅其言而遷就之矣，何時有定見乎？柳磯激水之說，可謂見物思道矣，猶有所未盡也。夫水之就下，理也；激之而在手者，此亦理也。水若一於就下，雖激而不上，則為無理也。激之而在手者雖氣，而所以激之而在手者，理也，烏可謂氣獨作用乎？水之就下，本然之理也；激而在手，乘氣之理也。求本然於乘氣之外，固不可；若以乘氣而反常者，謂之本然，亦不可；若見其反常，而遂以為氣獨作用，而非理所在，亦不可也。某也之老死牖下，固是反常；但治道不升，賞罰無章，則惡人得志，善人困窮，固其理也。孟子曰：「小役大，弱役強者，天也。」夫不論德之大小，而惟以小大、強弱為勝負者，此豈天之本然哉？特以勢言之耳。勢既如此，則理亦如此，故謂之天也。然則某人之得保首領，謂之非理之本然則可，謂之氣獨為之而無理，則不可也。天下安有理外之氣耶？此段最可深究，於此有得，則可見理、氣不相離之妙矣。

理氣之妙，難見亦難說。夫理之源，一而已矣；氣之源，亦一而已矣。氣流行而參差不齊，理亦流行而參差不齊。氣不離理，理不離氣。夫如是，則理、氣一也，何處見其有異耶？所謂「理自理，氣自氣」者，何處見其理自理，氣自氣耶？望吾兄精思，著一轉語，欲驗識見之所至也。

8) 〈與栗谷論理氣第五書〉³¹

昨因客至，草草報謝，殊切嘆恨，未委即今靜履和勝否？下賜圖說，積日沿泝，粗窺一斑，感幸無已，今也無多言。四、七之對說，爲理爲氣，姑且置之。只有「人心、道心」四字，見不得分明，敢此申稟矣。於此處打透，則鄙人疑誨於二歧之惑，可以消落，而盛意汲汲歸一、誨人不倦之仁，或庶幾得力矣。來論：「性情本無理氣互發之理，凡性發爲情，只是氣發而理乘之也。」敢請再三詳訂于高明，此理真是如此，建天地，俟後聖，而不悖不惑耶？竊願更入容思量，何如？果如此也，朱子何以曰「或生或原」，北溪何以曰「這知覺有從理而發，有從氣而發」？從古議論，何以仁義皆歸之理發，而知覺運動、食色形氣皆歸之氣乎？人之五臟百骸，無非有是理而具是形矣。今於物則之地，性情之發，主理而言其善惡之幾，可矣，何必曰「人心、道心，從理、從氣而發」乎？得非斯氣也，能主張於形氣，而能過能不及，任其所自爲，而理不能管攝也耶？來論：人心、道心，雖有主理、主氣之異，其源皆理，而發之者皆氣也。所謂「或生或原」，見其既發之後，而特取其所重者而立名也。如此立說，豈不簡便而易曉耶？然朱子之意果如此，則當變文立說，明其如此，略如「誠幾圖」³²之意也，不曰「或生或原」也。或生或原、從理從氣之

³¹ 《牛溪集》，卷4，頁101-102。

³² 圖見朱子〈答趙致道二〉，《朱子文集》，第6冊，卷59，頁2924。然陳俊民所編《朱子文集》中，周敦頤之圖有誤，當以他本校之。朱子弟子趙師夏（字致道）藉周敦頤「誠無爲，幾善惡」之說反駁胡宏「天理、人欲同體而異用」之說，並分別以圖表示兩人之說。在此函中，朱子印可其說，並改定其圖。函中引師夏之文曰：「善惡雖相對，當分賓主；天理、人欲雖分派，必省宗

說，鄙人駭鈍，不知果如來論看否也？所謂「生於此」、「原於此」、「從理」、「從氣」等語，似是理、氣二物先在於此，而人心、道心生於此，原於此，從此而發也。吾兄善說道理，橫說豎說，無所不可，切願曲爲敷暢，使此元說可合於來論也。前之粗聞道理，粗有據依，每以退翁之說爲疑。而及見「人心、道心」之解，三思變亂，念慮紛紜，極爲憤悱。欲決而從退翁之言，則艱澀不穩；欲棄而守舊見，則唯此「或生或原」之說橫格而不去。道理見不真，故有此搖惑也。守此膠漆之盆，無益於得，而不能讀書，不能精思，此生真可惜也。

孽。自誠之動而之善，則如木之自本而幹，自幹而末，上下相達者，則道心之發見，天理之流行，此心之本主，而誠之正宗也。其或旁榮側秀，若寄生龐贅者，此雖亦誠之動，則人心之發見，而私欲之流行，所謂惡也。非心之固有，蓋客寓也；非誠之正宗，蓋庶孽也。苟辨之不早，擇之不精，則客或乘主，孽或代宗矣。學者能於萌動幾爲之間，而察其所發之向背，凡其直出者爲天理，旁出者爲人欲；直出者爲善，旁出者爲惡；直出者固有，旁出者橫生；直出者有本，旁出者無源；直出者順，旁出者逆；直出者正，旁出者邪；而吾於直出者利導之，旁出者遏絕之。功力既至，則此心之發，自然出於一途，而保有天命矣。於此可以見未發之前，有善無惡，而程子所謂『不是性中元有此二物相對而生』，又曰『凡言善惡，皆先善而後惡』，蓋謂此也。若以善惡爲東西相對，彼此角立，則是天理、人欲同出一源，未發之前，已具此二端，所謂『天命之謂性』，亦甚污雜矣。此胡子『同體異用』之意也。」

9) 〈答成浩原〉³³

夜來道況何如？昨送長書，照詳否？午來閒坐，感理氣之妙，本無離合，遂作短律一首書呈。於此相合，則無所不合矣。但兄既知理、氣之不能一瞬相離，而猶戀著互發之說，反覆思之，未喻其故。無乃為「或原或生」之說所縛，轉動不得乎？周子曰：「太極動而生陽，靜而生陰。」此兩句豈有病之言乎？若誤見，則必以為陰陽本無，而太極在陰陽之先，太極動，然後陽乃生，太極靜，然後陰乃生也。如是觀之，大失本意；而以句語釋之，則順而不礙。「或原或生」之說，亦如是也。五行出於理、氣，而猶曰木生火，火生土者，以其序言之也。若泥其言，而以為火必生於木，而非本於理，可乎？發道心者氣也，而非性命，則道心不發。原人心者性也，而非形氣，則人心不發。以道心謂原於性命，以人心謂生於形氣，豈不順乎？形氣之生人心，亦猶木生火之謂也。若兄已悟，則此簡為剩語；若不悟，則不為無助也。

理氣詠呈牛溪道兄

元氣何端始？無形在有形。窮源知本合，理、氣本合也，非有始合之時。欲以理、氣二之者，皆非知道者也。沿派見群精。理、氣原一，而分為二五之精。水逐方圓器，空隨大小瓶。理之乘氣流行，參差不齊者如此。空瓶之說，出於釋氏，而其譬喻親切，故用之。二歧君莫惑，默驗性為情。

³³ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁206-207。

性者，理、氣之合也。蓋理在氣中，然後爲性。若不在形質之中，則當謂之理，不當謂之性也。但就形質中單指其理而言之，則本然之性也。本然之性，不可雜以氣也。子思、孟子言其本然之性，程子、張子言其氣質之性，其實一性，而所主而言者不同。今不知其所主之意，遂以爲二性，則可謂知理乎？性既一，而乃以爲情有理發、氣發之殊，則可謂知性乎？

余性與世間抹搨，閱人雖多，少有相合者；惟兄乃不相棄，必是臭味不異故也。珥有吾兄，而所見尚有不同者，則此學之孤單，不亦太甚乎？他見之或有異同，學者所不免。但此道理大頭腦、分是非邪正之處，不可不同也。珥之縷縷如此者，不特爲兄，乃亦自憫其孤單耳。今之所謂窮理者，少有可語此者。怪且非之者，固不足道；見之而自謂相合者，亦不可信其有見也。惟宋雲長兄弟³⁴可以語此，此珥所以深取者也。兄亦不可輕此人也。安習之³⁵若來，試以相示，何如？此君之比，珥亦罕見之，但恐泛然是之，而不能精思深究，的然相信也。未知習之見此語，轉身如何耳。

³⁴ 宋雲長（1534-1599），名翼弼，號龜峰，爲栗谷、牛溪之論友。《栗谷全書》卷十一收錄多封〈答與宋雲長〉。《牛溪集》卷四及《續集》卷三亦收錄多封〈答與宋雲長書〉。

³⁵ 安習之，名敏學。《牛溪集》卷一有〈酬安習之〉詩，卷六有〈送安習之赴牙山縣序〉。

10) 〈與栗谷論理氣第六書〉³⁶

昨領誨言，三復慨然。茲蒙寄札，兼被明道韻語，見明語精，毫髮不爽，拜受恩誨，益以感隕。第前來相往復之紛紛，彼此俱不得人言之真意也；今而後，庶幾歸一之喜，而猶有所未也。請略言之。退溪之所云「互發」者，豈真如來喻所謂「理氣各在一處，互相發用」耶？只是滾在一物，而主理、主氣，內出、外感，先有兩箇意思也。渾之所謂「性情之間，元有理、氣兩物，各自出來」云者，亦看如此也，豈所謂「人馬各立，出門之後相隨追到」耶？渾則筆力未足，下語太重，是為罪耳。吾兄前後勤喻，只曰：性情之間，有氣發理乘一途而已，此外非有他事也。渾承是語，豈不欲受用，以為簡便易曉之學？而參以聖賢前言，皆立兩邊說，無有如高誨者，故不敢從也。昨賜長書中有曰：「出門之時，或有馬從人意而出者，或有人信馬足而出者。馬從人意而出者，屬之人，乃道心也；人信馬足而出者，屬之馬，乃人心也。」又曰：「聖人不能無人心，譬如馬雖極馴，豈無或有人信馬足而出門之時乎？」渾究此數段，皆下兩邊說，頗訝其與「只有一邊，氣發理乘」之語稍異，而漸近於古說也。又讀今書，有曰：「發道心者，氣也，而非性命，則道心不發。原人心者，性也，而非形氣，則人心不發。以道心原於性命，以人心生於形氣，豈不順乎？」渾見此一段，與之意合，而嘆其下語之精當也。雖然，於此亦有究極之未竟者焉。吾兄必曰：氣發理乘，無他途也；渾則必曰：其未發也，雖無理、氣各用之苗脈；纔發之際，意欲之動，當有主理、主氣之可言也，非各出也，就一途而取其重而言也。

³⁶ 《牛溪集》，卷4，頁102-104。

此即退溪互發之意也，即吾兄「馬隨人意，人信馬足」之說也，即「非性命則道心不發，非形氣則人心不發」之言也。未知以爲如何？如何？此處極可分辨，毫分縷析，以極其歸趣而示之，千萬至祝！於此終不合，則終不合矣。雖然，退溪互發之說，知道者見之，猶憂其錯會；不知者讀之，則其誤人不少矣。況四七、理氣之分位，兩發、隨乘之分段，言意不順，名理未穩，此渾之所以不喜者也。示喻相合相同，憫其孤單之意，竊以爲不必如此也。君子之於道，苟有深造自得之實，則舉天下無相同者，心平氣和，樂道無悶矣。伯夷不憂於餓死之日，而況吾兄乎？至於憂道之無傳，學道之無人，則不得不憂耳。此至大至精要妙之理，難以一朝而大悟，一口而併食，要在學隨見進，見由行深，久久涵索，昭然會心，默識心通，左右逢原，然後乃得也。如渾殘疾昏憤，尸居餘氣，安能精思實到，而有自得之功耶？吾兄邁往之韻，離絕於人，人自無追之者；然自信之深，當由於果熟自落之時也，不可張旺發揚，有些虛驕驚外自高之病也。渾非謂兄今日有此病也，雖高明之人，不可不察此於吾身也。昨書有引而發問，以試鄙見者，今日困於淫思，精神尤茶，不欲深思，故姑未仰對以稟得失。至於一讀之際，忽自心語曰：理、氣之不同，氣自³⁷涉形迹，便有過不及，其爲不同，只在此處而已。未知此意如何？後當敷衍此意爲獻，亦願吾兄自發元央³⁸之譜，度與愚昧也。

情之發處，有主理、主氣兩箇意思，分明是如此，則「馬隨人意，人信馬足」之說也，非未發之前有兩箇意思也。於纔發之際，有原於理、生於氣者耳，非理發而氣隨其後，

³⁷ 「自」《栗谷全書》作「纔」。

³⁸ 「元央」《栗谷全書》作「鴛鴦」。

氣發而理乘其第二也，乃理、氣一發，而人就其重處言之，謂之主理、主氣也³⁹。

³⁹ 《栗谷全書》此段之前有「習之來，當示前後議論，非但此一詩也。然習之性疏，於學殊欠實事求是之意、切問進思之功，精思細察，體驗充廣，非其所長，是以於書徒能一讀而已。望吾兄相責以是意，使有棄舊來新之益也。且」一段。

11) 〈答成浩原〉⁴⁰

夜來清況何如？昨承辱復，備悉雅旨，庶有歸一之望，幸甚！幸甚！別論理氣，爲長書以上，詳照而還報，何如？來示所謂「氣涉形迹，與理不同」者，固是大綱，其中有許多曲折，須是窮得十分盡頭，乃可謂得其旨耳。長書之說頗詳，珥本欲留此一轉說，以待吾兄自爲論說，而今被兄窮問到底，若不說到極處，窮其本源，則終無歸一之期，故又罄橐中所有。此皆聖賢之意也，或散出於經傳，而不總合而言之，故珥今合而爲說耳。「理通氣局」四字，自謂見得，而又恐珥讀書不多，先有此等言，而未之見也。以道心爲本然之氣者，亦似新語，雖是聖賢之意，而未見於文字。兄若於此言不疑怪而斥之，則無所不合矣。且昨日出力相助，得輸小窩之材，仰謝不已。昨得季涵書⁴¹，有寄兒之簡，而深望速傳，故侘童奴耳。季涵簡內，以爲珥之得謗，比來尤甚云，將有罪網之加矣。一身既付造化，鼠肝蟲臂，將任其所爲。但細思珥之所爲，別無與人作憎嫌之事，只是不仕一事，形迹異俗耳。以異於己而輒疾之如讎，則世道可謂險矣。自古未聞以不仕獲罪者，而乃自珥始，則亦末世可笑之事也。方今國有大事，而珥不供職，反作遠行，則於義未安，故止東南之行。欲侘人于舍弟處，使往奠于退溪先生之墓。兄之送奠，何如而可耶？昨聞思菴拜右相⁴²。近日朝報，殊愜物情，不知果收效驗否耳？

⁴⁰ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁208-211。

⁴¹ 季涵即鄭澈，號松江，爲栗谷、牛溪之論友。《栗谷全書》卷十：及《牛溪集》卷三收錄多封〈答與鄭季涵〉。

⁴² 思菴即朴淳，爲徐花潭之弟子。

理、氣原不相離，似是一物；而其所以異者，理無形也，氣有形也，理無爲也，氣有爲也。無形無爲，而爲有形有爲之主者，理也；有形有爲，而爲無形無爲之器者，氣也。理無形而氣有形，故理通而氣局；理無爲而氣有爲，故氣發而理乘。理通者，何謂也？理者，無本末也，無先後也；無本末，無先後，故未應不是先，已應不是後。程子說⁴³是故乘氣流行，參差不齊，而其本然之妙，無乎不在。氣之偏，則理亦偏，而所偏非理也，氣也；氣之全，則理亦全，而所全非理也，氣也。至於清濁粹駁，糟粕煨燼、糞壤汙穢之中，理無所不在，各爲其性，而其本然之妙，則不害其自若也，此之謂理之通也。氣局者，何謂也？氣已涉形迹，故有本末也，有先後也。氣之本則湛一清虛而已，曷嘗有糟粕煨燼、糞壤汙穢之氣哉？惟其升降飛揚，未嘗止息，故參差不齊，而萬變生焉。於是氣之流行也，有不失其本然者，有失其本然者。既失其本然，則氣之本然者，已無所在。偏者，偏氣也，非全氣也；清者，清氣也，非濁氣也。糟粕煨燼，糟粕煨燼之氣也，非湛一清虛之氣也；非若理之於萬物，本然之妙無乎不在也，此所謂氣之局也。氣發而理乘者，何謂也？陰靜陽動，機自爾也，非有使之者也。陽之動，則理乘於動，非理動也；陰之靜，則理乘於靜，非理靜也。故朱子曰：「太極者，本然之妙也；動靜者，所乘之機也。」⁴⁴陰靜陽動，其機自爾，而其所以陰靜陽動者，理也。故周子曰：「太極動而生陽，靜而生陰。」夫所謂「動而生陽，靜而生陰」者，原其未然而言也。動靜所乘之機者，見其

⁴³ 《河南程氏遺書》卷十五〈伊川先生語一·入關語錄〉云：「沖漠無形，萬象森然已具，未應不是先，已應不是後。」（《程集》，第1冊，頁153）。〈入關語錄〉條下註曰：「或云：明道先生語。」

⁴⁴ 語出朱子《太極圖說》解。

已然而言也。動靜無端，陰陽無始，則理氣之流行，皆已然而已，安有未然之時乎？是故天地之化，吾心之發，無非氣發而理乘之也。所謂「氣發理乘」者，非氣先於理也。氣有爲，而理無爲，則其言不得不爾也。夫理上不可加一字，不可加一毫修爲之力。理本善也，何可修爲乎？聖賢之千言萬言，只使人檢束其氣，使復其氣之本然而已。氣之本然者，浩然之氣也。浩然之氣，充塞天地，則本善之理無少掩蔽。此孟子養氣之論所以有功於聖門也。若非氣發理乘一途，而理亦別有作用，則不可謂理無爲也。孔子何以曰「人能弘道，非道弘人」乎？如是看破，則氣發理乘一途，明白坦然。而「或原或生」，「人信馬足，馬順人意」之說，亦得旁通而各極其趣。試細玩詳思，勿以其人之淺淺而輒輕其言也。

「氣發理乘一途」之說，與「或原或生」，「人信馬足，馬從人意」之說，皆可通貫。吾兄尙於此處未透，故猶於退溪「理氣互發、內出外感、先有兩箇意思」之說，未能盡捨，而反欲援退溪此說，附于珥說耳。別幅議論頗詳，猶恐兄未能渙然釋然也。蓋「氣發理乘一途」之說，推本之論也；「或原或生」，「人信馬足，馬從人意」之說，沿流之論也。今兄曰「其未發也，無理、氣各用之苗脈」，此則合於鄙見矣。但謂「性情之間，元有理、氣兩物，各自出來」，則此非但言語之失，實是所見差誤也。又曰「就一途而取其重而言」，此則又合於鄙見。一書之內，乍合乍離，此雖所見之的，亦將信將疑，而將有覺悟之機也。今若知「氣發理乘」與「人信馬足，馬從人意」，滾爲一說，則同歸于一，又何疑哉？道心原於性命，而發者氣也，則謂之理發，不可也。人心、道心，俱是氣發，而氣有順乎本然之理者，則氣亦

是本然之氣也。故理乘其本然之氣而爲道心焉。氣有變乎本然之理者，則亦變乎本然之氣也。故理亦乘其所變之氣而爲人心，而或過或不及焉。或於纔發之初，已有道心宰制，而不使之過不及者焉；或於有過有不及之後，道心亦宰制而使趨於中者焉。氣順乎本然之理者，固是氣發，而氣聽命於理，故所重在理，而以主理言。氣變乎本然之理者，固是原於理而已，非氣之本然，則不可謂聽命於理也，故所重在氣，而以主氣言。氣之聽命與否，皆氣之所爲也，理則無爲也，不可謂互有發用也。但聖人形氣，無非聽命於理，而人心亦道心，則當別作議論，不可滾爲一說也。且朱子曰：「心之虛靈知覺，一而已矣，或原於性命之正，或生於形氣之私。」先下一「心」字在前，則心是氣也，或原或生，而無非心之發，則豈非氣發耶？心中所有之理，乃性也，未有心發而性不發之理，則豈非理乘乎？「或原」者，以其理之所重而言也；「或生」者，以其氣之所重而言也，非當初有理、氣二苗脈也。立言曉人，不得已如此，而學者之誤見與否，亦非朱子所預料也。如是觀之，則「氣發理乘」與「或原或生」之說，果相違忤乎？如是辨說，而猶不合，則恐其終不能相合也。若退溪「互發」二字，則似非下語之失，恐不能深見理、氣不相離之妙也。又有內出、外感之異，與鄙見大相不同，而吾兄欲援而就之，此不特不知鄙意之所在也，又不能灼見退溪之意也。蓋退溪則以內出爲道心，以外感爲人心；珥則以爲人心、道心皆內出，而其動也，皆由於外感也。是果相合而可援而就之耶？須將〈退溪元論〉及珥前後之書，更觀而求其意，何如？

「性情本無理氣互發之理，凡性發爲情，只是氣發而理乘」等之言，非珥杜撰得出，乃先儒之意也，特未詳言之，而珥但敷

衍其旨耳。建天地而不悖，竣後聖而不惑者，決然無疑。何處見得先儒之意乎？朱子不云乎：「氣質之性，只是此性此『性』字，本然之性也。墮在氣質之中，故隨氣質而自爲一性。此『性』字，氣質之性。」⁴⁵程子曰：「性即氣，氣即性，生之謂也。」⁴⁶以此觀之，氣質之性、本然之性，決非二性，特就氣質上單指其理曰「本然之性」，合理、氣而命之曰「氣質之性」耳。性既一，則情豈二源乎？除是有二性，然後方有二情耳。若如退溪之說，則本然之性在東，氣質之性在西；自東而出者，謂之道心，自西而出者，謂之人心，此豈理耶？若曰性一，則又將以爲自性而出者，謂之道心，無性而自出者，謂之人心，此亦理耶？言不順，則事不成，此處切望反覆商量。

前日圖說中之言，非以爲擴前聖所未發也。其圖及所謂「原於仁而反害仁」等之說，雖是先賢之意，無明言之者，淺見者必疑其畔先賢之說，故云云耳。不以辭害意，何如？

⁴⁵ 〈答徐子融三〉，收入《朱子文集》，第6冊，卷58，頁2813。

⁴⁶ 《河南程氏遺書》，卷1，〈二先生語一·端伯傳師說〉；《二程集》，第1冊，頁10。此言見於《宋元學案·明道學案》，故當是程明道之言。

12) 〈答成浩原〉⁴⁷

枯木有枯木之氣，死灰有死灰之氣。天下安有有形無氣之物乎？只是既為枯木、死灰之氣，則非復生木、活火之氣，生氣已斷，不能流行爾。以理之乘氣而言，則理之在枯木、死灰者，固局於氣，而各為一理。以理之本體言，則雖在枯木、死灰，而其本體之渾然者，固自若也。是故枯木、死灰之氣非生木、活火之氣，而枯木、死灰之理即生木、活火之理也。惟其理之乘氣，而局於一物，故朱子曰：「理絕不同。」⁴⁸惟其理之雖局於氣，而本體自如，故朱子曰：「理自理，氣自氣，不相挾雜。」⁴⁹局於物者，氣之局也；理自理，不相挾雜者，理之通也。今兄只見理之零零碎碎者，局於氣而各為一理，不見渾然一體之理，雖在於氣而無所不通，其於一貫之旨，何翹隔重關複嶺哉？苟、揚徒見零碎之理各在一物，而不見本體，故有「性惡」、「善惡混」之說。孟子只舉本體，而不及乘氣之說，故不能折服告子。故曰：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明；二之則不是。」⁵⁰今兄所見，只論氣而不論性，陷於苟、揚矣。與其不明，曷若不備之為愈乎？

⁴⁷ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁212-213。

⁴⁸ 《朱子語類》卷四云：「先生〈答黃喬伯書〉有云：『論萬物之一原，則理同而氣異；觀萬物之異體，則氣猶相近，而理絕不同。』問：『理同而氣異，此一句是說方付與萬物之初，以其天命流行，只是一般，故理同；以其二五之氣有清濁純駁，故氣異。下句是就萬物已得之後說，以其雖有清濁之不同，而同此二五之氣，故氣相近；以其昏明開塞之甚遠，故理絕不同。《中庸》是論其方付之初，《集注》是看其已得之後。』」（第1冊，頁57）

⁴⁹ 朱子〈答劉叔文〉曰：「須知未有此氣，已有此性；氣有不存，性卻常在。雖其方在氣中，然氣自氣，性自性，亦自不相夾雜。」（《朱子文集》，第5冊，卷46，頁2095）

⁵⁰ 語出《河南程氏遺書》，卷6，〈二先生語六〉；《二程集》，第1冊，頁81。

道理難看，最忌執著一邊。見此言而猶不合，則姑且各尊所知，不復論辨，以待積功後更辨，如何耳？

13) 〈答成浩原〉⁵¹

人之所見有三層。有讀聖賢之書，曉其名目者，是一層也。有既讀聖賢之書，曉其名目，而又能潛思精察，豁然有悟其名目之理，瞭然在心目之間，知其聖賢之言果不欺我者，是又一層也。但此一層，煞有層級：有悟一端者，有悟全體者。全體之中，其悟亦有淺深，要非口讀目覽之比，而心有所悟，故俱歸一層也。有既悟名目之理，瞭然在心目之間，而又能真踐力行，實其所知；及其至也，則親履其境，身親其事，不徒目見而已也。如此，然後方可為真知也。最下一層，聞人言而後從之者也；中一層，望見者也；上一層，履其地而親見者也。譬如有一高山於此，山頂之景勝，妙不可言。一人則未嘗識其山之所在，徒聞人言而信之，故人言山頂有水，則亦以為有水；人言山頂有石，則亦以為有石。既不能自見，而惟人言是從，則他人或以為無水無石，亦不能識其虛實也。人言不一，而我見無定，則不可不擇其人而從其言也。人若可信者，則其言亦可信也。聖賢之言必可信，故依之而不違也。但既從其言，而不能知其意之所在，故有人或誤傳可信者之言，亦不得不從也。今之學者於道，所見亦如此，徒逐聖賢之言，而不知其意，故或有失其本旨者，或有見其記錄之誤而猶牽合從之者，既不能自見，則其勢不得不然也。一人則因他人之指導，識其山之所在，舉頭望見，則山上勝妙之景渙然滿眼。既自望見矣，他人之誤傳者，豈足以動之哉！於是樂其勝妙之景，必欲親履其境，而求上山頂者。又有既見其景，自以為樂，俯視他人逐逐於言語，不覺撫掌大笑，以是為足。而不求上山者，於望見

⁵¹ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁214-215。

之中，亦有異焉：有自東而見其東面者，有自西而見其西面者，有不拘於東西，而見其全體者，雖有偏全之異，而皆是自見也。彼不能自見而從人言者，雖能說出全體，非其自言也，如鸚鵡之傳人言也，則安足以折服望見一面者之心哉？又有一人，則既望見勝妙之景，樂之不已，褰衣闊步，勉勉上山，而任重道遠，力量有限，鮮有窮其山頂者矣。既窮其山頂，則勝妙之景，皆為己物，又非望見之比矣。然而到山頂之中，亦有異焉：有望見其東面而上于東面者，亦有望其西面而上于西面者，有望其全體而無所不到者。上于一面者，雖極其至，而不得為上山之極功也。大概有是三層，而其中曲折，不可枚數。有先識其山之所在，雖不能望見，而上山不已，一朝到于山頂，則足目俱到，便為己物者曾子之類。又有不識其山之所在，而偶行山路，雖得上山，而元不識山，又不望見山頂，故終不能到山頂者司馬溫公之類。如是之類，何可悉舉乎？以此取喻，則今之學者，大概從人言也，縱能說出無病，不過依樣摸畫耳。依樣摸畫之中，說出無病者，亦不可多見，尤可嘆也。若孔門弟子及程、朱門下之根機不全不深者，皆望見一面者也。曾點則望見全體，而以是為樂，不求上山，故終於狂者而已也。曾點之學，有以見夫人欲盡處，天理流行，隨處充滿，無所欠缺。其胸中之樂，為如何哉？俯視諸子，徒見一面，規規於事為之末，豈不撫掌大笑乎？雖然，樂於此而已，曾無俛首上山之功，其檢束之行，反不若諸子之謹飭矣。所見之物，安得為己物乎？若顏、曾、思、孟、周、張、程、朱，則不止於望見而親履其境者也。朱子六十之年，始曰：「吾今年方無疑。」此親見之言也。孟子之所謂「自得」者，亦指此境也。就中顏子、明道，用功甚易。譬如人之所處，去山頂本不遠，故舉目移足，不勞而至也。若聖人，則本在山頂者也。雖本在山頂，

而山頂無窮勝妙之景，不可不待周覽。故雖以孔子之生知安行，若禮樂名物、制器度數，則必問於人而後知之也。若伯夷、柳下惠之徒，則雖極其山頂，而各處一面，不能以全體爲己物者也。若異端，則所謂山頂者，非此山也，更有他山。山頂有可驚可愕之物，荆榛塞途，而惑者乃從之，不亦悲哉！人之不能望見此山，而徒信人言者，若被人指異山爲此山，而其人素所信重者，則將必褻衣涉榛而從之矣，豈不尤可悲哉！若望見者，則寧有此患哉？但望見一面者，所見不全，故雖自不惑於異端，而發言之或差者，反誤他人，未必不爲涉榛途者之助也。此等處，尤不可不明目張膽，極言而明辨之。

近觀整菴、退溪、花潭三先生之說，整菴最高，退溪次之，花潭又次之。就中整菴、花潭多自得之味，退溪多依樣之味。一從朱子之說整菴則望見全體，而猶有未盡瑩者，且不能深信朱子的見其意，而氣質英邁超卓，故言或有過當者，微涉於理、氣一物之病，而實非以理、氣爲一物也。所見未盡瑩，故言或過差耳。退溪則深信朱子，深求其意，而氣質精詳慎密，用功亦深。其於朱子之意，不可謂不契，其於全體，不可謂無見；而若豁然貫通處，則猶有所未至，故見有未瑩，言或微差，「理氣互發」、「理發氣隨」之說，反爲知見之累耳。花潭則聰明過人，而厚重不足；其讀書窮理，不拘文字，而多用意思。聰明過人，故見之不難；厚重不足，故得少爲足。其於理、氣不相離之妙處，瞭然目見，非他人讀書依樣之比；故便爲至樂，以爲湛一清虛之氣，無物不在，自以爲得千聖不盡傳之妙，而殊不知向上更有「理通氣局」一節。繼善成性之理，則無物不在；而湛一清虛之氣，則多有不在者也。理無變，而氣有變。元氣生生不息，往者過，來者續，

而已往之氣，已無所在；而花潭則以爲一氣長存，往者不過，來者不續，此花潭所以有認氣爲理之病也。雖然，偏全閒花潭還是自得之見也。今之學者，開口便說理無形，而氣有形，理、氣決非一物。此非自言也，傳人之言也，何足以敵花潭之口，而服花潭之心哉？惟退溪攻破之說，深中其病，可以救後學之誤見也。蓋退溪多依樣之味，故其言拘而謹；花潭多自得之味，故其言樂而放。謹故少失，放故多失，寧爲退溪之依樣，不必效花潭之自得也。

14) 〈與成浩原〉⁵²

理氣無始，實無先後之可言；但推本其所以然，則理是樞紐根柢，故不得不以理為先。聖賢之言雖積千萬，大要不過如此而已。若於物上觀，則分明先有理而後有氣，蓋天地未生之前，不可謂無天地之理也；推之，物物皆然。今吾兄反以極本窮源者為有先後，而以物上看者為無先後，矛盾柄鑿至於此極，不敢望其歸一也。但程子之言曰：「陰陽無始。」且道此言是假託曉譬耶？是明白直說耶？若是假託曉譬，則吾兄之說是矣。不然，則安可謂之「陰陽有始」乎？吾兄之說，曲折不同，大概謂有太一之初者，此是所見之根本也。此言無病，則珥說非矣。理、氣本自混合，皆本有也，非有始生之時。故先儒推求，不過以一元之初為始，或以一歲之初為始，未聞極本窮源而必有太一之初，如吾兄之說者也。且吾兄以有先後者為實然，而嘲珥妄見，未知吾兄亦以無先後者為假託乎？昔者老子之言曰：「有生於無。」莊子之言曰：「有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。」此等皆是「太一之初」之說也。大抵凡物有始，則必有終；天地至大，而惟其有始，故不免變滅。若使此氣之源實有所始，則其必變滅，而有無氣之時矣，其形狀何如耶？惟其無始也，故又無終。無始無終，故無窮無外也。曾與吾兄論「太極動而生陽」，余曰：「此是樞紐根柢之說，非謂陰陽自無而生也。」兄亦即可，余心自幸矣。不意今者吾兄做出「太一之初」之說，以為陰陽自無而生，不免老、莊之說，極令人駭嘆，寢食不安也。道理不可容易言之，深願積久玩索也。

⁵² 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁215-216。

理氣之說綱領已合，小小同異不必深辨。汲汲求合，久久必有融會之時。向者紛紛之辨，大抵出於不相會意，追思可笑。「理通氣局」要自本體上說出，亦不可離了本體，別求流行也。人之性非物之性者，氣之局也；人之理即物之理者，理之通也。方圓之器不同，而器中之水一也；大小之瓶不同，而瓶中之空一也。氣之一本者，理之通故也；理之萬殊者，氣之局故也。本體之中，流行具焉；流行之中，本體存焉。由此推之，「理通氣局」之說，果落一邊乎？「愛曰仁」、「宜曰義」之類，不一而足，先儒何嘗不以一字論理耶？此在深思細究，亦不可強合也。前書珥說頗傷陵厲，來示果當深謝深謝。但「氣斷理通」、「有形無氣」、「人心失本然之氣」等說皆非珥語，試取前書而更觀之，何如？若變其語而反訶之，則是自作元隻，而求克其訟也，無乃不能平心之過耶？呵呵！以偏塞爲失其本然之氣者，雖似不當，但以孟子「失其本心」之語求之，則恐不悖理。本心不可失，而猶謂之「失」，則況湛一之變爲汙穢者，不可謂之「失」乎？更思之，何如？至如以勉齋之說爲得強敵者⁵³，尤近於戲語。若以道理相辨，則芻蕘可尋，狂言可擇，珥亦可以容喙矣。今若不求之道理，而惟強弱是觀，則一退溪足以勝十李珥矣，況將勉齋助之乎？是群虎博一羊也。餘不能言，只在面陳。

⁵³ 勉齋即宋儒黃榦（1152-1221），朱子門人暨女婿。

15) 《聖學輯要·修己第二·窮理第四》⁵⁴

〔……〕臣按：理之在物在身者，皆所當窮。但在物者博而泛，故略言之；在身者要而切，故其論稍詳。非謂在身者可詳，而在物者可略也。近思而類推，無所不盡，則一物之細、一事之微，莫不洞明其理。況天地之大、鬼神之妙，有所不詳者乎？

臣竊謂：先儒心性情之說詳備矣，然各有所主，而言或不一，故後人執言而迷旨者多矣。「性發為情，心發為意」⁵⁵云者，意各有在，非分心、性為二用，而後人遂以情、意為二歧。性發為情，非無心也；心發為意，非無性也。只是心能盡性，性不能檢心；意能運情，情不能運意。故主情而言，則屬乎性；主意而言，則屬乎心。其實則性是心之未發者也，情、意是心之已發者也。四端專言理，七情合理、氣，非有二情，而後人遂以理、氣為互發。四端，猶性之言本然之性也；七情，猶性之合理、氣而言也。氣質之性，實是本性之在氣質者，非二性。故七情實包四端，非二情也。須是有二性，方能有二情。情意二歧、理氣互發之說，不可以不辨。夫心之體是性，心之用是情；性、情之外，更無他心。故朱子曰：「心之動為情。」⁵⁶朱子語止此。情是感物初發底，意是緣情計較底，非情則意無所緣，故朱子曰：「意緣有情而後用。」⁵⁷故心之寂然不動者，謂之性；心之

⁵⁴ 《栗谷全書》，第1冊，卷19，頁454-457。

⁵⁵ 語出元儒胡雲峰曰：「性發為情，其初無有不善；心發為意，便有善有不善。」（《四書大全·大學章句大全》，頁8下；《文淵閣四庫全書》，第205冊，頁12）

⁵⁶ 《朱了語類》卷五云：「情者，心之動。」（第1冊，頁97）

⁵⁷ 《朱了語類》卷五云：「李夢先問情、意之別。曰：『情是會做底，意是去百般計較做底。意因有是情而後用。』」（第1冊，頁96）

感而遂通者，謂之情；心之因所感而紬繹思量者，謂之意；心、性果有二用，而情、意果有二歧乎？或問：意固是緣情計較矣，但人未與物接，而無所感時，亦有念慮之發，豈必緣情乎？答曰：此亦紬繹舊日所發之情也。當其時，雖未接物，實是思念舊日所感之物，則豈非所謂緣情者乎？五性之外，無他性；七情之外，無他情。孟子於七情之中，剔出其善情，目為四端，非七情之外，別有四端也。情之善惡，夫孰非發於性乎？其惡者，本非惡，只是掩於形氣，有過有不及而為惡。故程子曰：「善惡皆天理。」⁵⁸朱子曰：「因天理而有人欲。」⁵⁹然則四端、七情，果為二情，而理、氣果可互發乎？程、朱之說，乍看若甚可駭，然深思之，則可以無疑。人之喜怒哀樂，聖狂同有焉，其所以喜怒哀樂之理，則性也。知其可喜怒哀樂者，心也。遇事而喜怒哀樂之者，情也。當喜而喜，當怒而怒者，情之善者也；不當喜而喜，不當怒而怒者，情之不善者也。情之善者，乘清明之氣，循天理而直出，可見其為仁義禮智之端，故目之以四端。情之不善者，雖亦本乎理，而已為汙濁之氣所揜，反害夫理，不可見其為仁義禮智之端，故不可謂之四端耳，非不本乎性，而別有二本也。此所謂「善惡皆天理」，「因天理而有人欲」者也。雖然，遂以人欲為天理，則是認賊為子矣。譬如夏月之醢，變生蟲蛆，蟲蛆固因醢而生也，然遂以蟲蛆為醢，則不可也。蟲蛆生於醢，而反害醢；人欲因乎天理，而反害天理，其理一也。夫以心、性為二用，四端、七情為二情者，皆於理氣有所未透故也。凡情之發也，發之者氣也，所以發者，理

⁵⁸ 程明道曰：「天下善惡皆天理，謂之惡者本非惡，但或過或不及便如此，如楊、墨之類。」（《河南程氏遺書》，卷2上，〈二先生語二上〉；《二程集》，第1冊，頁14）

⁵⁹ 朱子〈答何叔京三十〉云：「熹竊以謂：『人欲』云者，正天理之反耳。謂因天理而有人欲，則可；謂人欲亦是天理，則不可。」（《朱子文集》，第4冊，卷40，頁1746）

也。非氣則不能發，非理則無所發。理、氣混融，原不相離；若有離合，則動靜有端，陰陽有始矣。理者，太極也；氣者，陰陽也。今日太極與陰陽互動，則不成說話。太極、陰陽不能互動，則謂理、氣互發者，豈不謬哉？昔有問未發之前心、性之別者，朱子曰：「心有體用。未發是心之體，已發是心之用，如何指定說得？」⁶⁰以此觀之，則心、性之無二用，可知。心性無二用，則四端、七情豈二情乎？或問曰：「朱子曰：『情有善惡，性則全善。』」⁶¹然則氣質之性，亦無有不善者乎？」臣答曰：「氣質之性，固有善惡之不同矣，但此所謂『性』，專指未發而言。人雖至惡者，未發之時，固無不善，纔發便有善惡。其惡者，由於氣稟物欲之拘蔽，而非其性之本體也，故曰『性則全善』。」或又問：「人心、道心既是二心，則四端、七情豈可不謂二情乎？」臣答曰：「此亦執言迷旨之類也。心一也，豈有二乎？特以所主而發者有二名耳。故朱子曰：『危者，人欲之萌也；微者，天理之奧也。心則一也，以正不正而異其名也。〔……〕非以道爲一心，人爲一心也。』」⁶²觀此言，則心之非二可知矣。」○或以「因天理有人欲」之說爲可疑。臣解之曰：「天理、人欲，初非二本，性中只有仁、義、禮、智四者而已，人欲何嘗有所根脈於性中哉？惟其氣有清濁，而修治汨亂之不同，故性發爲情也。有過有不及，仁之差也，則愛流而爲貪；義之差也，則斷流而爲忍；禮之差也，

⁶⁰ 《朱子語類》卷五云：「履之〔按：指朱子門人劉砥〕問未發之前心、性之別。曰：『心有體用。未發之前是心之體，已發之際是心之用，如何指定說得？〔……〕』」（第1冊，頁90）

⁶¹ 《朱子語類》卷一云：「伯豐〔按：指朱子門人吳必大〕論性有已發之性，有未發之性。曰：『性纔發，便是情。情有善惡，性則全善。〔……〕』」（第1冊，頁90）

⁶² 語出朱子〈觀心說〉，見《朱子文集》，第7冊，卷67，頁3389。

則恭流而爲諂；智之差也，則慧流而爲詐。推此可見其餘，本皆天理，而流於人欲。故推原其本，則可知天性之善；檢察其末，則可遏人欲之流。朱子昭示學者，其亦切矣。」○或問：「心一也，而或曰情，或曰志，或曰意，曰念，曰慮，曰思，何其名目紛紜不一耶？」臣答曰：「情者，心有所感而動者也；纔動便是情，有不得自由者。平居涵養省察之功至，則情之發，自然中理中節；若無治心之力，則多有不中者矣。志者，心有所之之謂。情既發，而定其趨向也，之善之惡皆志也。意者，心有計較之謂也，情既發，而商量運用者也。故朱子曰：『情如舟車，意如人使那舟車一般。』⁶³念、慮、思三者，皆意之別名，而思較重，念、慮較輕。意可以僞爲，情不可以僞爲，故有曰誠意，而無曰誠情。」問曰：「志與意，孰先孰後？」答曰：「志者，意之定者也；意者，志之未定者也。似乎志在意後，然或有志先立，而意隨而思者，或有意先經營，而志隨而定者，不可以一概論也。情、志、意，皆是一心之用也，隨其所主而各立其名，非有許多別樣心也。」問：「人心、道心，是情？是意？」答曰：「通情、意而言也，發出底是情，商量底是意。四端，偏指道心；七情，人心、道心之總稱者也。」有問於臣者曰：「理、氣是一物？是二物？」臣答曰：「考諸前訓，則一而二，二而一者也。理、氣渾然無閒，元不相離，不可指爲二物。故程子曰：『器亦道，道亦器。』⁶⁴雖不相離，而渾然之中，實不相雜，不可指爲一物。故朱子曰：『理自理，氣自氣，不相挾雜。』合二說而玩索，則理、氣之妙庶乎見之矣。論其大概，則理無形而氣有形，故理通而氣局；理通者，

⁶³ 《朱子語類》，第1冊，卷5，頁95。

⁶⁴ 《河南程氏遺書》，卷1，〈二先生語一·端伯傳師說〉；《二程集》，第1冊，頁4。此言見於《宋元學案·明道學案》，故當是程明道之言。

500 四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討

天地萬物同一理也；氣局者，天地萬物各一氣也。所謂「理一分殊」者，理本一矣，而由氣之不齊，故隨所寓而各為一理，此所以分殊也，非理本不一也。理無為而氣有為，故氣發而理乘。陰陽動靜，而太極乘之。發者，氣也；乘其機者，理也。故人心有覺，道體無為。孔子曰：「人能弘道，非道弘人。」無形無為而為有形有為之主者，理也；有形有為而為無形無為之器者，氣也。此是窮理氣之大端也。」
〔……〕

16) 〈答安應休〉⁶⁵

大抵有形有爲而有動有靜者，氣也；無形無爲而在動在靜者，理也。理雖無形無爲，而氣非理則無所本。故曰：無形無爲，而爲有形有爲之主者，理也；有形有爲，而爲無形無爲之器者，氣也。是故性，理也；心，氣也；情是心之動也。

⁶⁵ 《栗谷全書》，第1冊，卷12，頁20下（總頁248）。

參考書目

中、日、韓文文獻

一、韓國儒學

(1) 一手資料

- 李 滉：《增補退溪全書》（五冊）。漢城：成均館大學大東文化研究所，1992年。
- ：《退溪學文獻全集》（廿三冊）。啓明漢文學研究會研究資料叢書之二，大田：學民文化社，1995年。
- ：《退溪集》。收入《韓國文集叢刊》（漢城：民族文化推進黨，1996年），第29-31輯。
- ：《陶山全書》（四冊）。漢城：退溪學研究院，1988年6月。
- 李 珥：《栗谷全書》（二冊）。漢城：成均館大學大東文化研究所，1986年。
- 奇明彥：《高峰集》（三冊）。漢城：民族文化推進黨，1988/1989年。
- 奇明彥：《高峰集》。收入《韓國文集叢刊》（漢城：民族文化推進黨，1996年），第40輯。
- 成浩原：《牛溪集》。收入《韓國文集叢刊》（漢城：民族文化推進黨，1996年），第43輯。
- 徐敬德：《花潭集》。收入《韓國文集叢刊》（漢城：民族文化推

進會，1996年），第24輯。

張立文主編：《退溪書節要》。北京：中國人民大學出版社，1989年。

賈順先主編：《退溪全書今注今譯》（八冊）。重慶：四川大學出版社，1992-1996年。

裴宗鎬編：《韓國儒學資料集成》（三冊）。漢城：延世大學出版部，1996年8月。

劉偉航：《退溪先生文集考證校補》。重慶：四川大學出版社，1998年6月。

盧守慎：《穌齋集》。收入《韓國文集叢刊》（漢城：民族文化推進會，1996年），第35輯。

（2）二手資料

力 濤：〈李退溪的太極說〉。《江淮論壇》，1989年第3期，頁66-68；亦刊於《外國哲學與哲學史》，1989年第9期，頁15-17。

友枝龍太郎：〈退溪之天命新圖與理氣說〉。《退溪學報》，第29輯（1981年3月），頁16-19。

——：〈退溪思想之核心〉，《韓國學報》，第5期（1985年12月），頁519-520。

王 甦：〈李退溪的心學〉。《孔孟月刊》，第18卷第5期（1980年1月），頁19-29；收入其《退溪學論集》，頁237-262。

——：〈朱子學在韓國〉。《孔孟學報》，第39期（1980年4月），頁173-190；收入其《退溪學論集》，頁355-381。

——：〈李退溪的憂患哲學〉。《淡江學報》，第19期（1982年5月），頁87-107；亦刊於《退溪學報》，第36輯（1982

- 年 12 月)，頁 218-242；收入其《退溪學論集》，頁 263-304。
- ：《退溪學論集》。臺北：文史哲出版社，1992 年。
- 王中田：〈李退溪與中、朝、日儒家文化〉。《中國文化月刊》，第 162 期（1993 年 4 月），頁 8-20。
- 王仁均：〈退溪之修養觀——以「退陶先生自省錄」為中心之考察〉。《淡江學報》，第 30 期（1991 年 1 月），頁 51-62。
- 尹絲淳：〈李退溪理氣哲學的現代詮釋〉。收入陳榮照編：《儒學與新世紀的人類社會》（新加坡：新加坡儒學會，2004 年），頁 384-396。
- 尹絲淳（編）：《四端七情論》（韓文）。漢城：瑞光社，1992 年。
- 尹絲淳著、陳文壽、潘暢和譯：《韓國儒學研究》。北京：新華出版社，1998 年。
- 中國人民大學、國際退溪學會編：《退溪學在儒學中的地位——第十一屆退溪學國際學術會議論文集》。北京：中國人民大學出版社，1993 年 8 月。
- 安炳周：〈退溪的學問觀：以《心經後論》為中心〉。收入鄭判龍、李鍾殷編：《朝鮮——韓國文化與中國文化》（北京：中國社會科學出版社，1995 年），頁 1-18。
- ：〈退溪心學與未來世界〉。《中國哲學》，1997 年第 4 期，頁 117-120。
- 安炳周著、姜春花譯：〈退溪心學與未來社會〉。《中國文化研究》，1997 年第 1 期，頁 120-123。
- 成中英：〈李退溪的「四端七情」說與孟子、朱熹思想〉。《學術月刊》，總 224 期（1988 年 1 月），頁 42-47。
- ：〈從孟子的觀點論李退溪的四端七情說〉。收入成中英：

《合外內之道——儒家哲學論》（北京：中國社會科學出版社，2001年），頁215-228。

李丙燾：〈韓國儒學史上學說的論爭一段——特論「湖洛是非」〉。收入《儒學在世界論文集》（香港：東方人文學會，1969年），頁89-116。

——：〈韓國儒學史略〉。漢城：亞細亞文化社，1986年。

李錦全：〈李退溪的「天人合一」思想——兼論退溪學對中國儒家思想的運用和發展〉。《中州學刊》，1986年第1期，頁52-58。

李佑成：〈韓國儒學史上退溪學派之形成及其展開〉。《退溪學報》，第26輯（1980年6月），頁8-12。

李愛熙：〈退溪哲學中的知之問題〉。《退溪學報》，第56輯（1987年12月），頁42-50。

李甦平：〈李退溪「敬」哲學和未來人格發展〉。《韓國學論文集》，第5輯（1996年10月），頁136-142。

——：〈東方著名哲學家評傳·韓國卷〉。濟南：山東人民出版社，2000年。

——：〈從韓國陽明學的發展看儒學的生命力〉。收入劉述先編：《儒家思想在現代東亞：韓國與東南亞篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2001年），頁43-80。

李洪淳：〈論李珣的哲學思想〉。《延邊大學學報》（社會科學版），1979年增刊，頁13-22。

——：〈新儒學在朝鮮和日本的展開〉。《退溪學報》，第56輯（1987年12月），頁67-71。

——：〈孔子、儒學思想在朝鮮和日本的傳播及影響的比較——以漢唐儒學及朱子學為例〉。收入鄭判龍編：《朝鮮學

- 《韓國學與中國學》（北京：中國社會科學出版社，1993年），頁20-33。
- ：〈論退溪對程朱理學的貢獻〉。收入佟德富、金京振編：《朝鮮族哲學思想史論集》（北京：人民出版社，1996年），頁53-69。
- 李東俊等著、高懷民、林祚長譯：〈「退溪學研究」摘要——李退溪先生四百周忌紀念論文集〉。《華學月刊》，第59期（1976年11月），頁44-50；亦刊於《退溪學報》，第13輯（1977年3月），頁134-141。
- 李源胤譯：《聖學十圖譯解》。大邱廣域市：國際退溪學會大邱·慶北支部，1999年7月。
- 岡田武彥：〈關於退溪學之評價〉。《韓國學報》，第5期（1985年12月），頁43-50。
- 宋 晞：〈退溪對理氣論的發揮〉。《華學月刊》，第83期（1978年11月），頁35-37。
- 宋錫球：《李栗谷》。臺北：東大圖書公司，1993年。
- 何佑森：〈從近三百年來朱子學的反對學派看朱子與退溪學的未來發展〉。《退溪學報》，第35輯（1982年9月30日），頁71-81。
- 呂紹綱：〈退溪禮說初探〉。《退溪學報》，第100輯（1998年12月），頁497-512；亦刊於《國際儒學研究》，第8輯（1999年9月），頁109-125。
- ：〈退溪易學初論〉。《周易研究》，1998年4期（1998年11月），頁4-14。
- 辛冠潔：〈論李退溪的心學思想〉。《浙江學刊》，1986年第1/2期合刊，頁138-143。

- ：〈論儒家的聖人觀和李退溪的爲聖之道〉。《退溪學報》，第 55 輯（1987 年 10 月），頁 12-19；亦刊於《百科知識》，1987 年第 11 期，頁 2-7。
- 步近智：〈退溪學與明代朱學〉。《朱子學刊》，1989 年第 1 輯（總第 1 輯），福州：福建人民出版社，1989 年 4 月。
- ：〈論李退溪的天人之學〉。《退溪學報》，第 69 輯（1991 年 3 月），頁 128-151；亦收入北京大學韓國學研究所編：《韓國學論文集》，第 1 輯（北京：社會科學文獻出版社，1992 年），頁 122-136。
- ：〈略論李退溪的「格物」論〉。《退溪學報》，第 72 輯（1991 年 12 月），頁 203-215。
- ：〈退溪學與明代朱學〉。《退溪學報》，第 60 輯（1988 年 12 月），頁 106-110。
- ：〈略論李退溪對朱子學的發展〉。《退溪學報》，第 97-98 輯（1998 年 6 月），頁 191-202；亦收入《韓國學論文集》，第 7 輯（1998 年 9 月），頁 235-241。
- ：〈退溪與孔孟儒學〉。《孔子研究》1995 年第 2 期（1995 年 6 月），頁 111-121。
- 周 何：〈李退溪之禮學〉。《退溪學報》，第 19 輯（1978 年 10 月），頁 339-349。
- ：〈李退溪的群經意識〉。《退溪學報》，第 32 輯（1981 年 12 月），頁 106-116。
- ：〈李退溪對文公家禮之運用〉。《退溪學報》，第 42 輯（1984 年 6 月），頁 35-39。
- 周月琴：〈從中國傳統人生哲學在朝鮮的發展看李退溪的義利觀〉。《中州學刊》，1990 年第 4 期，頁 52-56。

- ：〈退溪哲學及其現代意義〉。《退溪學報》，第 95 輯（1997 年 9 月），頁 264-276。
- ：〈論退溪心學對性理文化的思想貢獻〉。《退溪學報》，第 100 輯（1998 年 12 月），頁 469-488。
- ：《退溪哲學思想研究》。杭州：杭州出版社，1997 年 11 月。
- 金忠烈：〈李朝理學三家述介之二——李退溪之「理」論〉。《華學月刊》，第 19 期（1973 年 7 月），頁 13-22。
- ：〈李朝理學三家述介之三——李栗谷之理學〉。《華學月刊》，第 20 期（1973 年 8 月），頁 16-30。
- 金京振：〈論李珣的誠哲學及當代反思〉。收入佟德富、金京振編：《朝鮮族哲學思想史論集》（北京：人民出版社，1996 年），頁 82-94。
- 金熙德：〈論朝鮮儒學史上的「四七論辯」〉。《東方文化集刊》，第一輯（北京：商務印書館，1989 年 7 月），頁 315-332。
- 金樂熙：《李退溪與李栗谷政治思想之比較研究》。臺北：國立政治大學政治研究所博士論文，1980 年。
- 金起賢：《朱子學在朝鮮朝的流衍及其影響之研究——以李退溪與李栗谷之聖學爲中心》。臺中：東海大學哲學研究所博士論文，1996 年。
- 金源姬：〈淺談栗谷的四端七情論〉。《孔子研究》，2004 年第 1 期，頁 74-83。
- 林 尹：〈致廣大而盡精微——我對栗谷學之認識〉。《華岡文學報》，第 12 期（1980 年 3 月），頁 43-67。
- 林月惠：〈中韓儒學的「情」：以朱子與李退溪爲例〉。《中山人文學報》，第 15 期（2002 年 10 月），頁 77-105。

- 洪廣燁：〈《李栗谷全集》和栗谷的思想〉。《當代韓國》，1997年
第2期，頁78-80。
- 洪軍：《朱熹與栗谷哲學比較研究》。北京：中國社會科學出版社，2003年。
- 洪軍、金金花：〈論朝鮮性理學史上的三次論辯〉。《東疆學刊》，
第20卷第1期（2003年1月），頁30-37。
- 夏泰金：〈退溪與栗谷之間關於理氣說的差異〉。《東北亞研究》，
1994年第2期，頁33-38。
- 柳承國著、傅濟功譯：《韓國儒學史》。臺北：臺灣商務印書館，
1989年。
- 韋日村：〈權陽村性理學之基本構造〉。收入都珖淳編：《權陽村
思想之研究》（漢城：教文社，1989年），頁335-339。
- 高令印：〈李退溪的心理學和真西山的《心經》〉。《退溪學報》，
第55輯（1987年10月），頁20-28。
- ：〈易學在李退溪思想體系中的地位和作用〉。《哲學與文
化》，第19卷第3期（1992年3月），頁259-270。
- ：《李退溪與東方文化》。廈門：廈門大學出版社，2002
年。
- 高明：〈朱子學對中韓兩國儒學的影響〉。《孔孟學報》，第40
期（1980年9月），頁1-14。
- 高橋進著、王根生等譯：《李退溪和主敬哲學》。延吉：延吉人民
出版社，1991年7月。
- 徐遠和：〈李退溪與《朱子書節要》〉。《浙江學刊》，1986年第1/2
期合刊，頁154-162。
- ：〈李退溪和心經〉。《退溪學報》，第58/59合輯（1988年
9月），頁72-82。

- 徐洪興：〈退溪學簡論〉。《韓國學論文集》，第 4 輯（1995 年 10 月），頁 42-52。
- ：〈「退溪學」之形成及其特色〉。《復旦學報》，1996 年第 1 期，頁 28-35。
- 張在軾：《朝鮮儒教淵源》。漢城：1922 年。
- 張立文：〈朱熹與李滉的易學思想比較研究〉。《退溪學報》，第 43 輯（1984 年 9 月），頁 92-129。
- ：〈李退溪認識範疇系統論〉。《浙江學刊》，1986 年第 1/2 期合刊，頁 129-137。
- ：〈李退溪理動論探析〉。《晉陽學刊》，1988 年第 1 期，頁 41-49。
- ：〈退溪與栗谷理欲、敬靜觀之比較〉。收入鄭判龍編：《朝鮮學——韓國學與中國學》（北京：中國社會科學出版社，1993 年），頁 34-55。
- ：《朱熹與退溪思想比較研究》。臺北：文津出版社，1995 年 3 月。
- ：《李退溪思想研究》。北京：東方出版社，1997 年 12 月。
- ：〈退溪精神的現代價值〉。《退溪學報》，第 100 輯（1998 年 12 月），頁 436-449。
- ：〈朱子與退溪、栗谷道心人心說之比較〉。《退溪學報》，第 60 輯（1988 年 12 月），頁 91-105。
- ：〈李退溪哲學邏輯結構探析〉。《哲學研究》，1985 年 12 月，頁 61；亦收入佟德富、金京振編：《朝鮮族哲學思想史論集》（北京：人民出版社，1996 年），頁 34-49。
- ：〈朱熹與退溪價值觀之比較〉。《社會科學輯刊》，第 71 期（1990 年第 6 期），頁 22-29。

- ：〈李退溪人與自然關係論〉。《高麗學研究》，第 1 期（1993 年 6 月），頁 119-130。
- ：〈栗谷的理氣觀〉。《韓國學論文集》，第 3 輯（1994 年 12 月），頁 130-141。
- 張 敏：《立言垂教：李珣哲學精神》。北京：北京大學出版社，2003 年。
- 崔龍水：〈李退溪哲學的方法論〉。《退溪學報》，第 49 輯（1986 年 3 月），頁 40-45 及 54。
- ：〈李滉與朱熹的方法之比較〉。《退溪學報》，第 58/59 合輯（1988 年 9 月），頁 6-13。
- ：〈朝鮮儒學的特點及其作用——中朝兩國儒學之比較〉。《孔子研究》，1990 年第 4 期，頁 114-119。
- ：〈栗谷的實學思想〉。《高麗學研究》，第 1 期（1993 年 6 月），頁 144-153；亦收入佟德富、金京振編：《朝鮮族哲學思想史論集》（北京：人民出版社，1996 年），頁 71-81。
- ：〈論退溪學中的辯證法思想〉。《韓國學論文集》，第 2 輯（1994 年 5 月），頁 48-54。
- 許能洙：〈朱熹與栗谷理氣觀之比較〉。收入鄭判龍編：《朝鮮學——韓國學與中國學》（北京：中國社會科學出版社，1993 年），頁 56-75。
- 梁大淵：〈性理學與李朝的儒學〉。《東西文化》，第 23 輯（1969 年 5 月），頁 46-48。
- 梁承武：〈栗谷與牛溪的四端七情論辯之研究〉。收入《含章化光：戴璉璋先生七秩哲誕論文集》（臺北：里仁書局，2002 年），頁 127-164。

- ：〈李退溪與李栗谷的四端七情論之比較研究〉。《鵝湖月刊》，第 355 期（2005 年 1 月），頁 38-51。
- 曹民洪：〈近代朝鮮哲學的發展〉。《哲學譯叢》，1993 年第 1 期，頁 74-78。
- 陳來：〈略論朝鮮李朝儒學李滉與與奇大升的性情理氣之辨〉。《北京大學學報》（哲學社會科學版），1985 年第 3 期，頁 106-112。
- ：〈退溪心學之再研究〉。《退溪學報》，第 70 輯（1991 年 6 月），頁 130-141。
- 陳啓智：〈朱子、退溪與佛道思想〉。《退溪學報》，第 80 輯（1993 年 12 月），頁 292-301。
- 賈順先：〈李退溪對儒家經學的繼承、發展及其影響〉。《四川大學學報》，1996 年第 2 期，頁 23-32。
- 賈順先、黃德昌註譯：《退溪先生言行錄》。漢城：退溪學研究院，未標示出版年份。
- 黃錦鉉：〈朱子與李退溪涵養實踐的功夫——附朱子學與李退溪國際學術會議記實〉。《幼獅月刊》，第 46 卷第 3 期（1977 年 9 月），頁 42-45；亦刊於《退溪學報》，第 14 輯（1977 年 7 月），頁 127-128。
- ：〈朱子與李退溪性情說的淵源與影響〉。《書目季刊》，第 22 卷第 3 期（1988 年 12 月），頁 83-89；亦刊於《退溪學報》，第 57 輯（1988 年 3 月），頁 6-12。
- 黃慶萱：〈退溪栗谷的理氣說較論〉。《退溪學報》，第 26 輯（1980 年 6 月），頁 81-87。
- 黃湘陽：〈權陽村學問之特性〉。收入都珖淳編：《權陽村思想之研究》（漢城：教文社，1989 年），頁 340-345。

- 楊祖漢：〈四端七情與理氣——朝鮮朝前期理學的展開〉。《鵝湖學誌》，第 5 期（1990 年 12 月），頁 43-67。
- ：〈朝鮮儒者關於「四端七情」的討論〉。收入其《儒家的心學傳統》（臺北：文津出版社，1992 年），頁 103-135。
- ：〈李栗谷的誠意論〉。《鵝湖學誌》，第 12 期（1994 年 6 月），頁 1-20。
- ：〈退溪與朱子持敬功夫論之涵義〉。《鵝湖月刊》，第 21 卷第 10 期（1996 年 4 月），頁 22-28。
- ：〈李栗谷對朱子哲學的詮釋〉。收入鍾彩鈞編：《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993 年）；亦刊於《延邊大學學報》，1995 第 1 期（1995 年 2 月），頁 67-71；1995 第 2 期（1995 年 5 月），頁 56-60。
- ：〈韓儒李退溪與奇高峰「四端七情」之論辯〉。《華岡文科學報》，第 26 期（2003 年 9 月），頁 45-116。
- 楊憲邦：〈論退溪學的體用觀〉。《社會科學戰線》，1987 年第 4 期，頁 71-76；收入《中國人民大學複印報刊資料「中國哲學史」》，1987 年第 12 期，頁 87-92。
- ：〈李退溪和朱熹性情觀的異同〉。《退溪學報》，第 56 輯（1987 年 12 月），頁 51-58；亦刊於第 58/59 合輯（1988 年 9 月），頁 44-51。
- 葛榮晉：〈李退溪的理氣觀〉。《浙江學刊》，1991 年第 1 期，頁 57-62；亦收入《中國人民大學複印報刊資料「中國哲學史」》，1991 年第 2 期，頁 28-33。
- ：〈李退溪理學體系中的實學思想〉。《退溪學報》，第 96 輯（1997 年 12 月），頁 200-230；亦收入《韓國學論文

- 集》，第 7 輯（1998 年 9 月），頁 242-258。
- 董金裕：〈李退溪論禮之實行及其對禮之踐履〉。《孔孟月刊》，第 25 卷第 2 期（1986 年 10 月），頁 44-50。
- ：〈李退溪論讀書窮理之法〉。《退溪學報》，第 56 輯（1987 年 12 月），頁 59-66。
- 廉永英：〈退溪聖學圖之思想體系〉。《臺北市立師範學院學報》，第 20 期（1989 年 6 月），頁 1-14。
- 蒙培元：〈朱學的演變和李退溪哲學〉。《浙江學刊》，1986 年第 1/2 期合刊，頁 144-153。
- ：〈論李退溪的情感哲學〉。《退溪學報》，第 58/59 合輯（1988 年 9 月），頁 83-92。
- ：〈李退溪關於心的闡釋學〉。《孔孟月刊》，第 28 卷第 6 期（1990 年 2 月），頁 36-42。
- ：〈論李退溪的心性哲學〉。收入北京大學韓國學研究所編：《韓國學論文集》，第 1 輯（北京：社會科學文獻出版社，1992 年），頁 122-136。
- ：〈李退溪與陳白沙哲學思想之比較〉。《當代韓國》，1994 年第 2 期，頁 64-67。
- ：〈李退溪的心靈哲學〉。《當代韓國》，1998 年第 4 期，頁 58-63。
- 趙宗正：〈試論退溪學的特點〉。《文史哲》，1985 年第 6 期，頁 17-77；亦刊於《退溪學報》，第 49 輯（1986 年 3 月），頁 46-54。
- ：〈李退溪的心性論〉。《文史哲》，1990 年第 2 期，頁 95-100。
- ：〈退溪論心〉。《退溪學報》，第 80 輯（1993 年 12 月），

頁 281-291。

蔡仁厚：〈韓國性理學的淵源與前瞻〉。《中國文化月刊》，第 67 期（1979 年 11 月），頁 11-21；亦收入其《儒家心性之學論要》（臺北：文津出版社，1990 年），頁 151-162。

——：〈李退溪「辯知行合一」之疏導：兼論日本陽明學派的實踐精神〉。《鵝湖月刊》，第 12 卷第 10 期（1987 年 4 月），頁 13-22；亦刊於《退溪學報》，第 56 輯（1987 年 4 月），頁 26-41；並收入其《儒家心性之學論要》，頁 163-187。

蔡茂松：〈韓儒李退溪的性理學〉。《孔孟學報》，第 28 期（1974 年 9 月），頁 183-196；亦刊於《退溪學報》，第 4 輯（1974 年 12 月），頁 6-19。

——：〈朱子性情論及韓儒李退溪四端七情說研析〉。《國立成功大學歷史學報》，第 2 期（1975 年 7 月），頁 141-178；亦刊於《退溪學報》，第 8 輯（1975 年 12 月），頁 113-152。

——：〈韓儒李栗谷理氣思想及其性情論研析〉。《國立成功大學歷史學報》，第 3 期（1976 年 7 月），頁 131-173。

——：〈退溪主敬與栗谷主誠的理學特色〉。《國立成功大學歷史學報》，第 7 期（1980 年 10 月），頁 109-175。

——：〈韓儒李栗谷的歷史哲學〉。《韓國學報》，第 4 期（1984 年 12 月），頁 1-30。

——：《韓國近世思想文化史》，臺北：東大圖書公司，1995 年 7 月。

——：〈論李退溪的天人合一思想〉。《國立成功大學歷史學報》，第 22 期（1996 年 12 月），頁 91-127。

劉長林：〈論高峰、退溪「四端」、「七情」之辨〉。《哲學研究》，

1995 年第 9 期，頁 57-65。

劉偉航：《退溪先生文集考證校補》。成都：四川人民出版社，1998 年 6 月。

劉文英：〈論退溪哲學的思辨性與實踐性〉。《退溪學報》，第 94 輯（1997 年 6 月），頁 195-212。

蕭萬源：〈簡析栗谷的理氣觀〉。《韓國學論文集》，第 3 輯（1994 年 12 月），頁 114-129。

潘暢和、李洪淳：〈程朱理學東漸：朝鮮與日本之比較〉。《延邊大學學報》（社會科學版），1992 年第 4 期，頁 4-9。

錢 穆：〈朱子學流衍韓國考〉。《新亞學報》，第 12 卷（1977 年 8 月），頁 1-69；亦收入其《中國學術思想史論叢（七）》（臺北：東大圖書公司，1979 年），頁 289-365。

戴璉璋：〈朱子與退溪的窮理思想〉。《退溪學報》，第 26 輯（1980 年 6 月），頁 30-41。

——：〈當然之理與實然之理——退溪理學的省察〉。《退溪學報》，第 33 輯（1982 年 3 月），頁 77-88。

——：〈居敬與窮理：退溪功夫論的省察〉。《鵝湖月刊》，第 9 卷第 11 期（1984 年 5 月），頁 1-6。

——：〈理氣關係與道德實踐——退溪實踐論的省察〉。《退溪學報》，第 47 輯（1985 年 9 月），頁 42-49。

謝寶森：〈簡論高麗朱子學的社會作用〉。收入中國哲學史學會、浙江省社會科學研究所編：《論中國哲學史》（杭州：浙江人民出版社，1983 年），頁 376-393。

——：〈朝鮮朱子學發端淺探〉。《中國哲學》，第 10 輯（1988 年 10 月），頁 95-113。

謝一民：〈周濂溪的太極圖說與退溪學〉。《退溪學報》，第 34 輯

(1982年6月30日)，頁98-114。

簡博賢：〈論象數推易之學——由退溪易說談起〉。《興大中文學報》，第4期（1991年1月），頁109-119。

韓國哲學會編：《韓國哲學史》（三冊）。北京：社會科學文獻出版社，1996年。

二、中國儒學

（1）一手資料

王陽明：《王陽明全集》（二冊）。吳光等編校，上海：上海古籍出版社，1992年。

王 畿：《王龍溪語錄》。臺北：廣文書局，1977年。

朱 熹：《朱子大全》（十二冊）。臺北：臺灣中華書局，四部備要本。

——：《四書集注》。臺北：臺灣中華書局，四部備要本。

——：《易本義》。臺北：世界書局，1972年。

——：《朱子語類》（八冊）。北京：中華書局，1986年。

——：《四書或問》。收入《文淵閣四庫全書》（臺灣商務印書館影印本，1986年），第197冊。

——：《論語精義》。收入《文淵閣四庫全書》（臺灣商務印書館影印本，1986年），第198冊。

——：《朱子文集》（十冊）。陳俊民校訂，臺北：財團法人德富文教基金會，2000年。

李 贄：《李贄文集》。張建業主編，北京：社會科學文獻出版社，2000年。

何心隱：《何心隱集》。容肇祖整理，北京：中華書局，1960年。

- 邵 雍：《皇極經世書》。收入《文淵閣四庫全書》（臺灣商務印書館影印本，1986年），第803冊。
- 周敦頤：《周敦頤集》。陳克明點校，北京：中華書局，1990年。
- 胡 宏：《知言》。收入《文淵閣四庫全書》（臺灣商務印書館影印本，1986年），第703冊。
- 胡 廣：《四書大全》。收入《文淵閣四庫全書》（臺灣商務印書館影印本，1986年），第205冊。
- 胡 廣：《性理大全書》。收入《文淵閣四庫全書》（臺灣商務印書館影印本，1986年），第710/711冊。
- 張 栻：《張栻全集》（三冊）。長春：長春出版社，1999年。
- 張 載：《張載集》。北京：中華書局，1978年。
- 陳 淳：陳淳《北溪字義》。收入《文淵閣四庫全書》（臺灣商務印書館影印本，1986年），第709冊。
- ：《北溪大全集》。收入《文淵閣四庫全書》（臺灣商務印書館影印本，1986年），第1168冊。
- 焦 循：《孟子正義》（二冊）。北京：中華書局，1987年。
- 程顥、程頤：《二程集》（四冊）。北京：中華書局，1981年。
- 黃宗羲：《黃宗羲全集》（十二冊）。沈善洪主編，杭州：浙江古籍出版社，1985-1994年。
- 楊 時：《龜山集》。收入《文淵閣四庫全書》（臺灣商務印書館影印本，1986年），第1125冊。
- 熊 節：《性理群書句解》。收入《文淵閣四庫全書》（臺灣商務印書館影印本，1986年），第709冊。
- 趙岐注、孫爽疏：《孟子注疏》。臺北：臺灣中華書局，四部備要本。
- 劉宗周：《劉宗周全集》（五冊）。戴璉璋、吳光主編，臺北：中

央研究院中國文哲研究所，1996年。

謝良佐：《上蔡語錄》。收入《文淵閣四庫全書》（臺灣商務印書館影印本，1986年），第698冊。

羅洪先：《念菴文集》。收入《文淵閣四庫全書》（臺灣商務印書館影印本，1986年），第1275冊。

羅欽順：《困知記》。北京：中華書局，1990年。

（2）二手資料

友枝龍太郎：〈朱子の仁說〉。《東京支那學報》，第12期（1966年6月），頁55-74。

王邦雄：〈從孟子思想論朱子的心性觀〉。《退溪學報》，第58/59合輯（1988年9月），頁26-30。

王孺松：〈朱子論仁〉。《師大學報》（臺北），第24期（1979年6月），頁85-112。

王開府：〈胡五峰心性思想發微〉。《退溪學報》，第26輯（1980年6月），頁88-112。

王鳳賢：〈論劉宗周對理學傳統觀念的修正〉。《孔子研究》，1991年第2期（總第22期），1991年6月25日，頁102-110。

王懋竑撰、何忠禮點校：《朱熹年譜》（北京：中華書局，1998年）。

王汎森：〈明末清初的一種嚴格的道德主義〉。收入郝延平、魏秀梅編：《近世中國之傳統與蛻變——劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1998年），頁69-81。

田浩（Hoyt Cleveland Tillman）：《朱熹的思維世界》。臺北：允晨文化公司，1996年。

- 牟宗三：《牟宗三先生全集》（卅三冊）。臺北：聯經出版公司，2003年。
- ：〈陸王一系之心性之學（三）——劉蕺山誠意之學〉，《自由學人》，第1卷第3期（1956年10月1日），頁21-22；收入《牟宗三先生全集》，第30冊。
- ：《心體與性體》（三冊）。臺北：正中書局，1973-1975年。
- ：《從陸象山到劉蕺山》。臺北：臺灣學生書局，1979年。
- ：《名家與荀子》。臺北：臺灣學生書局，1979年。
- （譯註）：《康德的道德哲學》。臺北：臺灣學生書局，1982年。
- ：《圓善論》。臺北：臺灣學生書局，1985年。
- 向世陵：〈張栻論天人合一的主體實現〉。《孔子研究》，1990年第4期，頁95-102；亦收入《中國人民大學複印報刊資料「中國哲學史」》，1991年第3期，頁53-60。
- ：〈宋明理學之分系——牟宗三宋明理學「三系說」評說〉。收入鄭家棟、葉海煙主編：《新儒家評論》，第2輯（北京：中國廣播電視出版社，1995年），頁83-110。
- ：〈朱熹「心」論的生生思想〉。《中國哲學史》，1996年第1期，頁102-108；亦收入《中國人民大學複印報刊資料「中國哲學與哲學史」》，1996年第12期，頁64-70。
- 何佑森：〈朱子學與近世思想〉。《退溪學報》，第14輯（1977年7月），頁31-33。
- 朱建民：《張載思想研究》。臺北：文津出版社，1989年。
- 朱漢民、陳谷嘉：《湖湘學派源流》。長沙：湖南教育出版社，1992年4月。
- 李明輝：《儒家與康德》。臺北：聯經出版公司，1990年。

- ：〈朱子論惡之根源〉。收入鍾彩鈞編：《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1993年），上冊，頁551-580。
- ：《當代儒學之自我轉化》。臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年。
《當代儒學的自我轉化》（簡體字版）。北京：中國社會科學出版社，2001年。
- ：〈從康德的實踐哲學論王陽明的「知行合一」說〉。《中國文哲研究集刊》，第4期（1994年3月），頁415-440。
- ：〈劉戡山論惡之根源〉。收入鍾彩鈞編：《劉戡山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998年），頁93-126。
- ：《孟子重探》。臺北：聯經出版公司，2001年。
- 李禹階：〈朱熹「太極」、「天地之心」、「仁」範疇同異辨〉。《重慶師院學報》（哲社版），1987年第1期，頁11-18；亦收入《中國人民大學複印報刊資料「中國哲學史」》，1987年第5期，頁52-59。
- 李振綱：〈論戡山之學的定性與定位〉。《河北大學學報》（哲學社會科學版），第24卷第1期（1999年3月），頁22-29。
- ：《證人之境——劉宗周哲學的宗旨》。北京：人民出版社，2000年。
- 佐藤仁：〈朱子的仁說〉。《史學評論》，第5期（1983年1月），頁115-131。
- 何俊：〈劉宗周的改過思想〉。收入鍾彩鈞編：《劉戡山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998年），頁127-153。

- 束景南：《朱熹年譜長編》。上海：華東師範大學出版社，2001年。
- 吳震：〈試析朱熹哲學中「心」「性」「理」的關係〉。《中州學刊》，1986年4月，頁47-50。
- 吳長庚：〈鵝湖之會與朱陸異同「早晚論」的歷史演變〉。收入吳長庚編：《朱陸學術考辨五種》（南昌：江西高校出版社，2000年）。
- 金春峰：〈朱熹「仁說」剖析〉。《求索》，1995年第4期，頁76-82；亦收入《中國人民大學複印報刊資料「中國哲學史」》，1995年第9期，頁51-57。
- 柳仁熙：〈展望程朱理學與東亞細亞哲學的前景〉。收入楊曉塘主編：《程朱思想新論》（北京：人民出版社，1999年），頁151-167。
- 林月惠：《良知的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》。臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1995年。
- ：〈劉戡山「慎獨」之學的超越向度〉。收入江佩穎編：《兩岸青年學者論壇——中華傳統文化的現代價值研討會》（臺北：法鼓人文社會學院，2000年12月），頁55-75。
- 宗志罡編：《明代思想與中國文化》。合肥：安徽人民出版社，1994年。
- 東方朔：《劉宗周評傳》。上海：上海人民出版社，1998年。
- ：《劉戡山哲學研究》。南京：南京大學出版社，1997年。
- 侯外廬等：《宋明理學史》（二冊）。北京：人民出版社，1984年。
- 信廣來：〈《孟子·告子上》第六章疏解〉。收入李明輝編：《孟子思想的哲學探討》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995年），頁97-113。

- 洪漢鼎：〈從詮釋學看中國傳統哲學「理一而分殊」命題的意義變遷〉。《中國文哲研究通訊》，第9卷第3期（1999年9月），頁33-57。
- 衷爾鉅：《戴山學派哲學思想》。濟南：山東教育出版社，1993年。
- 孫玄常：〈朱子仁說疏證〉。《國文月刊》，第47期（1946年9月），頁20-27。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》。收入《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，1991年），卷12。
- ：《中國哲學原論·原教篇》。收入《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，1991年），卷17。
- ：〈略述劉戴山誠意之學〉。收入其《哲學論集》（《唐君毅全集》卷18；臺北：臺灣學生書局，1991年），頁286-310。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》。臺北：臺灣商務印書館，1969年。
- 陳谷嘉：《張栻與湖湘學派研究》。長沙：湖南教育出版社，1991年8月。
- 陳榮捷：〈論朱子之仁說〉。《哲學與文化》，第8卷第6期（1981年6月），頁23-36；亦收入其《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁37-68。
- ：《朱子新探索》。臺北：臺灣學生書局，1988年。
- （編）：《王陽明傳習錄詳註集評》。臺北：臺灣學生書局，1983年。
- 陳來：《朱子書信編年考證》。上海：上海人民出版社，1989年。

- ：《朱熹哲學研究》。臺北：文津出版社，1990年。
- ：《宋明理學》。瀋陽：遼寧教育出版社，1991年。
- ：〈從宋代道學話語的形式和轉變——以二程到朱子的仁說為中心〉。《中國學術》，總第8輯（2001年4月），頁141-182；亦收入其《中國近世思想史研究》（北京：商務印書館，2003年），頁52-109。
- ：〈朱子「仁說」新論〉。收入朱杰人編：《紀念朱熹誕辰870周年逝世800週年論文集》（上海：華東師範大學出版社，2001年），頁15-29。
- 張豈之：〈論劉戡山學派思想的若干問題〉。《西北大學學報》（社會科學版），1980年第4期（總第28期），1980年11月，頁13-19；亦收入《中國人民大學複印報刊資料「中國哲學史」》，1980年第12期，頁77-83。
- 黃進興：〈所謂「道德自主性」：以西方觀念解釋中國思想之限制的例證〉。《食貨月刊》，第14卷第7/8期合刊（1984年10月20日），頁77-88；亦收入其《優入聖域——權力、信仰與正當性》（臺北：允晨文化出版公司，1994年），頁3-24。
- 程元敏：〈張栻「洙泗言仁」編的源委〉。《孔孟學報》，第11期（1966年9月），頁61-68。
- 程梅花：〈劉宗周的意本論及其儒學特質〉。《阜陽師院學報》（哲社版），1994年第2期（總第50期），1994年6月30日，頁14-21。
- 馮友蘭：《三松堂全集》（十四冊）。鄭州：河南人民出版社，1989年。
- ：《中國哲學史新編》（七冊）。臺北：藍燈文化事業公司，

1991年。

- 勞思光：《中國哲學史》（三卷）。臺北：三民書局，1981年。
- 楊祖漢：〈從劉蕺山對王陽明的批評看蕺山學的特色〉。收入鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998年），頁35-65。
- 楊澤波：《孟子性善論研究》。北京：中國社會科學出版社，1995年。
- 楊向奎：〈再論「仁」〉。《河北師院學報》（社科版），1992年第2期，頁29-32；亦收入《中國人民大學複印報刊資料「中國哲學史」》，1992年第7期，頁14-17。
- 楊金鑫：〈湖湘學源流論〉。《湖南師範大學社會科學學報》，1989年第1期，頁29-32；亦收入《中國人民大學複印報刊資料「中國哲學史」》，1989年第6期，頁9-13。
- 董金裕：〈朱熹的氣強理弱說及其地位〉。收入鍾彩鈞主編：《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所），上冊，頁387-401。
- 廖名春：〈「仁」字探原〉。《中國學術》，總第8輯（2001年4月），頁123-139。
- 蔣勳材：〈醇儒張南軒的湘學〉。《孔孟學報》，第36期（1978年9月），頁169-208。
- 蔡仁厚：《儒家心性之學論要》。臺北：文津出版社，1990年。
- 蔡方鹿：〈朱熹和張栻關於仁的討論〉。《江西社會科學》，1989年第2期，頁77-80。
- ：〈朱熹與張栻的中和之辨〉。《重慶社會科學》，1989年第2期，頁83-88；亦收入《中國人民大學複印報刊資料「中國哲學史」》，1989年第8期，頁89-94。

- ：《一代學者宗師：張栻及其哲學》。成都：巴蜀書社，1991年。
- 趙駿河：〈孔孟的仁和程朱的仁說〉。收入楊曉塘主編：《程朱思想新論》（北京：人民出版社，1999年），頁42-56。
- 熊琬：〈朱子理學與佛學〉。《華岡佛學學報》，第7期（1984年元月），頁261-285。
- 劉述先：《黃宗羲心學的定位》。臺北：允晨文化實業公司，1986年。
- ：《朱子哲學思想的發展與完成》。臺北：臺灣學生書局，1995年增訂三版。
- ：〈朱子的仁說、太極觀念與道統問題的再省察〉。《史學評論》，第5期（1983年1月），頁173-188；亦收入其《朱子哲學思想的發展與完成》，頁599-614。
- ：〈朱熹的思想究竟是一元論或是二元論？〉。《中國文哲研究集刊》，創刊號（1991年3月），頁181-198；亦收入其《朱子哲學思想的發展與完成》，頁639-662。
- 劉章澤：〈張栻哲學主題及其辯證思維方法〉。《天府新論》，1992年第2期，頁30-31；亦收入《中國人民大學複印報刊資料「中國哲學史」》，1992年第4期，頁103-104。
- 劉輝平：〈宋明理學在贛南〉。《江西社會科學》，1996年第11期，頁59-62；亦收入《中國人民大學複印報刊資料「中國哲學與哲學史」》，1997年第1期，頁70-73。
- 鄭家棟：〈「超越」與「內在超越」——牟宗三與康德之間〉。《中國文哲研究集刊》，第17期（2000年3月），頁339-370。
- 鮑博：〈簡論劉宗周的心性思想〉。《孔子研究》，1988年第4期（總第12期），1988年12月25日，頁106-111。

- 錢 穆：《朱子新學案》。收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998年），第11-15冊。
- 盧鍾峰：〈張栻與南宋理學〉。《天府新論》，1992年第2期，頁6-13；亦收入《中國人民大學複印報刊資料「中國哲學史」》，1992年第4期，頁95-102。
- 鍾彩鈞（編）：《劉戡山學術思想論集》。臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998年。

三、西方哲學

（1）一手資料

- 劉小楓主編：《舍勒選集》。上海：上海三聯書店，1999年。
- Max Scheler 著、林克譯：《愛的秩序》。北京：三聯書店，1995年。
- Max Scheler 著、陳仁華譯：《情感現象學》。臺北：遠流出版公司，1991年。
- Max Scheler 著、陳仁華譯：《謝勒論文集：位格與自我的價值》。臺北：遠流出版公司，1991年。

（2）二手資料

- 江日新：《馬克斯·謝勒》。臺北：東大圖書公司，1990年。
- 李明輝：〈獨白的倫理學抑或對話的倫理學？——論哈柏瑪斯對康德倫理學的重建〉。收入李明輝：《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991年），頁157-202。
- ：〈存心倫理學、形式倫理學與自律倫理學〉。《國立政治大學哲學學報》，第5期（1999年1月），頁1-18。

- 張凌、張鍾：《十八—十九世紀德國美學論稿》。北京：北京大學出版社，1988年。
- Manfred S. Frings 著、王芃譯：《舍勒思想述評》。北京：華夏出版社，2003年。
- Risieri Frondizi 著、黃藎譯：《價值是什麼？——價值學導論》。臺北：聯經出版公司，1984年。
- Alfred Schutz 著、江日新譯：《馬克斯·謝勒三論》。臺北：東大圖書公司，1990年。
- Jean-Jacques Rousseau 著、何兆武譯：《社會契約論》。北京：商務印書館，1990年。

西文文獻

(1) 一手資料

Brentano, Franz: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner 1955.

———: *Grundlegung und Aufbau der Ethik*. Hamburg: Felix Meiner 1978.

Hartmann, Nicolai: *Ethik*. Berlin: de Gruyter 1962.

Hegel, G.W.F.: *Hegels theologische Jugendschriften*. Hrsg. von Hermann Nohl, Tübingen: Mohr 1907.

———: *G.W.F. Hegel: Werke*. Frankfurt/M: Suhrkamp 1969-1971.

Hildebrand, Dietrich von: *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1957.

———: *Die Idee der sittlichen Handlung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969.

———: *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969.

Hutcheson, Francis: *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*. London 1725 (*Collected Works*, Vol. I).

德譯: *Untersuchung unserer Begriffe von Schönheit und Tugend*, Frankfurt und Leipzig 1762.

———: *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*. London 1728 (*Collected Works*, Vol. II).

德譯: *Abhandlung über die Natur und Beherrschung der*

- Leidenschaften*. Leipzig 1760.
- : *A System of Moral Philosophy*. 2 vols., London 1755, (*Collected Works*, Vols.V/VI).
- 德譯: *Sittenlehre der Vernunft*. 2 Bde., Leipzig 1756.
- Kant, Immanuel: “Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766”. In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 2.
- : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 4.
- 李明輝中譯:《道德底形上學之基礎》。臺北:聯經出版公司, 1990年。
- : *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 4,
- : *Kritik der praktischen Vernunft*. In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 5.
- : *Kritik der Urteilskraft*. In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 5.
- : *Metaphysik der Sitten*. In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 6.
- : *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 6.
- : *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 7.
- : “Das Ende aller Dinge”. In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 8.

- : *Vorarbeiten zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 23.
- : *Eine Vorlesung Kants über Etkik*. Hrsg. von Paul Menzer, Berlin: Rolf Heise 1924.
- : *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Raymund Schmidt, Hamburg: Felix Meiner 1976.
- Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bern: Francke 1966.
- 倪梁康中譯：《倫理學中的形式主義與質料的價值倫理學》。北京：三聯書店，2004年。
- Schiller, Friedrich: *Über das Schöne und die Kunst: Schriften zur Ästhetik*. München: DTV 1984.
- : *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefe*. Hrsg. von Kalus L. Berghahn, Stuttgart: Reclam 2002.
- : *Schillers Werke*. Nationalausgabe, hrsg. von Edith u. Horst Nahler, Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger 1943-
- : *Schillers philosophische Schriften und Gedichte*. Hrsg. von Eugen Kühnemann, Leipzig: Felix Meiner 1922.

(2) 二手資料

1. 中國儒學

- Chan, Wing-tsit 陳榮捷: *Chu Hsi: New Studies*. Honolulu: University of Hawaii Press 1989.

- Lee, Ming-huei 李明輝: "The Debate about *Ren* between Zhu Xi and Huxiang Scholars". In: Ching-I Tu (ed.), *Chinese Hermeneutics in Historical Perspective: Interpretation and Intellectual Change* (New Brunswick: Transaction 2005), pp. 119-132.
- Huang, Chin-shing 黃進興: *Philosophy, Philology, and Politics in Eighteenth-century China: Li Fu and the Lu-Wang School under the Ching*. New York: Cambridge University Press 1995.
- Ihara, Craig K.: "David Wong on Emotions in Mencius?". *Philosophy East and West*, Vol. 41 (1991), pp. 45-53.
- Sato, Hitoshi 佐藤仁: "Chu Hsi's 'Treatise on Jen'". In: Wing-tsit Chan (ed.), *Chu Hsi and Neo-Confucianism* (Honolulu: University of Hawaii Press 1986), pp. 212-227.
- Shun, Kwong-loi 信廣來: *Mencius and Early Chinese Thought*. Stanford: Stanford University Press 1997.
- Tillman, Hoyt Cleveland: *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*. Honolulu: University of Hawaii Press 1992.

2. 韓國儒學

- 尹絲淳: "T'oegye's Social Thought". 《退溪學報》, 第 57 輯 (1988 年 3 月), 頁 80-91。
- 金基鉉: "A Study of T'oegye's View on the Nature of Man and Things". 《退溪學報》, 第 57 輯 (1988 年 3 月), 頁 74-79。
- 柳初夏: "On Problems of Logical Inconsistency Regarding Motion

- and Rest Between Ontological and Anthropological Theories in T'oegye's Philosophy". 《退溪學報》，第 58/59 合輯（1988 年 9 月），頁 167-196。
- 柳存仁: "The Disciples of Zhu Xi as Seen in Yi Hwang's *Songgye Wonmyong Lihak T'onglok*". 《退溪學報》，第 50 輯（1986 年 6 月），頁 71-92。
- 程石泉: "Li T'ui-chi and Chu Hsi's Philosophy". 《退溪學報》，第 36 輯（1982 年 12 月），頁 170-174。
- An, Pyong-ju: "Yi I (Yulgok) and His Thought". In: The Korean National Commission for UNESCO (ed.), *Main Currents of Korean Thought* (Seoul: The Si-sa-zong-o-sa Publishers, Inc. 1983), pp. 94-111.
- Bae, Jong-ho 裴宗鎬: "The 'Four-Seven' Controversy in Korean Confucianism". In: Chun Shin-yong (ed.), *Korean Thought* (Seoul: The Si-sa-yong-o-sa Publishers, Inc. 1982), pp. 37-51.
- : "The Philosophical Ideas of Yulgok". *Korea Journal*, Vol. 28, No. 11 (Nov. 1988), pp. 17-22.
- Borov, Vladilen: "Historical Fortune of Neo-Confucianism". 《退溪學報》，第 60 輯（1988 年 12 月），頁 134-140。
- Chan, Wing-tsit 陳榮捷: "How T'oegye Understood Chu Hsi". In: Wm. Theodore de Bary/JaHyun Kim Haboush (eds.): *The Rise of Neo-Confucianism in Korea* (New York: Columbia University Press 1985), pp. 283-301; 亦刊於《退溪學報》，第 42 輯（1984 年 6 月），頁 66-90。
- Ch'eng, Chung-ying 成中英: "A New Interpretation of Yi T'oegye's 'Four-Seven' Theory in Light of Mencius and Chu Hsi". 《退

溪學報》，第 52 冊（1986 年 12 月），頁 98-118。

- Ching, Julia 秦家懿: "Yi Yulgok on the 'Four Beginnings and the Seven Emotions'". In: Wm. Theodore de Bary/JaHyun Kim Haboush (eds.): *The Rise of Neo-Confucianism in Korea* (New York: Columbia University Press 1985), pp. 303-322.
- Choi, Min-hong: *A Modern History of Korean Philosophy*. Seoul: Seong Moon Sa 1978.
- Chun, Shin-yong (ed.): *Korean Thought*. Seoul: The Si-sa-yong-o-sa Publishers, Inc. 1982.
- Chung, Edward Y.J. 鄭用重: *Neo-Confucian Understanding of Human Nature and Emotions. A Study of the "Four-Seven Thesis" in Two Korean Thinkers: Yi T'oegye and Yi Yulgok*. Diss. Toronto University 1990.
- : "Yi T'oegye on the Learning of Reverential Seriousness (*Kyonghak*): A Korean Neo-Confucian Spirituality?". *Korea Journal*, Vol. 32, No. 1 (Spring 1992), pp. 61-71.
- : *The Korean Neo-Confucianism of Yi T'oegye and Yi Yulgok. A Reappraisal of the "Four-Seven Thesis" and Its Practical Implications for Self-Cultivation*. Albany: State University of New York Press 1995.
- : "Yi Yulgok on *Hsin*, *Hsing*, and *Ch'ing*: A Korean Neo-Confucian Interpretation Revisited". *Monumenta Serica*, Bd. 46 (1998), S. 265-290.
- : "A Confucian Spirituality in Yi T'oegye: A Korean Neo-Confucian Interpretation and Its Implications for Comparative Religion". In: Tu Weiming & Mary Evelyn Tucker (eds.),

Confucian Spirituality, Vol. 2 (New York: Crossroad, 2004), pp. 204-225.

de Bary, Wm. Theodore: *The Unfolding of Neo-Confucianism*. New York: Columbia University Press 1975.

——: “Neo-Confucian Studies, Present and Future”. 《退溪學報》，第 14 輯（1977 年 7 月），頁 34-45。

de Bary, Wm. Theodore/Haboush, Ja Hyun Kim (eds.): *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*. New York: Columbia University Press 1991.

Fu, Charles Wei-hsun 傅偉勳: “T’oegye’s Thesis on the Four Beginnings and Seven Feelings: A Philosophical Examination”. *Korea Journal*, Vol. 25, No. 7 (July 1985), pp. 16-24.

——: “The Philosophical Originality of T’oegye as Chu Hsi’s Successor”. 《退溪學報》，第 49 輯（1986 年 3 月），頁 55-67。

Göthel, Ingeborg: “On the Description of Confucianism and the Doctrine of Yi Hwang in the 1st Eurolinguistic Publications about Korea”. 《退溪學報》，第 60 輯（1988 年 12 月），頁 126-132。

Goulde, John L.: “T’oegye Studies: Historical or Para-historical Discipline?”. 《退溪學報》，第 36 輯（1982 年 12 月），頁 250-258。

Jeon, Duha 全斗河: “The Cardinal Points of the Philosophical Thought of Lee T’oegye”. 《退溪學報》，第 3 輯（1974 年 7 月），頁 164-174。

——: “Modern Significance of T’oegye’s Philosophy”. 《退溪學

- 報》，第 55 輯（1987 年 10 月），頁 72-79。
- Kalton, Michael C.: “What an American Has to Learn from *T'oegye-hak?*”. 《退溪學報》，第 57 輯（1988 年 3 月），頁 68-73。
- (ed. & trans.): *To Become a Sage: The Ten Diagrams on Sage Learning*. New York: Columbia University Press 1988.
- : “The Writings of Kwon Kun: The Context and Shape of Early Yi Dynasty Neo-Confucianism”. 收入都珖淳編：《權陽村思想之研究》（漢城：教文社，1989 年），頁 383-420。
- : (ed. & trans.): *The Four-Seven Debate: An Annotated Translation of the Most Famous Controversy in Korean Neo-Confucian Thought*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- : “T'oegye's *Sôngnihak* and Survival in the 21st Century”. 《退溪學報》，第 100 輯（1998 年 12 月），頁 513-535。
- Kim, Hyong-hio: “A Comparative Study of Yulgok and Merleau-Ponty”. *Korea Journal*, Vol. 15, No. 8 (Aug. 1975), pp. 32-37.
- Kim, Hyong-hio: “Cultural Thought of Yulgok”. *Korea Journal*, Vol. 12, No. 2 (Feb. 1972), pp. 14-19.
- Kim, Oaksook C.: “Human for all Seasons: A Reflection on the Four-Seven Debate”. 《退溪學報》，第 52 輯（1986 年 12 月），頁 79-97。
- The Korean National Commission for UNESCO (ed.): *Main Currents of Korean Thought*. Seoul: The Si-sa-zong-o-sa Publishers, Inc. 1983.
- Lee, Chong-young: “Yi Dynasty and Its Confucian Culture”. *Korea*

- Journal*, Vol. 4, No. 7 (July 1964), pp. 19-25.
- Lee, In-gi: "Yi T'oegye and the Cultural Unity of East Asia". *Korea Journal*, Vol. 18, No. 9 (Sep. 1978), pp. 4-6; 亦刊於《退溪學報》，第 19 輯（1978 年 10 月），頁 489-494。
- Lee, Peter H. (ed.): *Sourcebook of Korean Civilization*, Vol 2. New York: Columbia University Press 1996.
- Lee, Peter H./de Bary, Wm. Theodore (eds.): *Sources of Korean Tradition*, Vol. 2: From the Sixteenth to the Twentieth Centuries. New York: Columbia University Press 1997.
- Lee, Sang-eun: "On the Criticism of Confucianism in Korea". *Korea Journal*, Vol. 7, No. 9 (Sep. 1967), pp. 4-18.
- Lee, Sam Sung: "Review of Chong-hong Park (ed.), *Studies on the Learning of Toegye*". *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 3, No. 1 (December 1975), pp. 87-89.
- Liu, Ts'un-yan: "Yi T'oegye and Modern Life". 《退溪學報》，第 55 輯（1987 年 12 月），頁 47-71。
- Park, Chong-hong 朴鍾鴻: "T'oegye and His Thought". *Korea Journal*, Vol. 11, No. 3 (March 1971), pp. 19-23; also in: The Korean National Commission for UNESCO (ed.), *Main Currents of Korean Thought* (Seoul: The Si-sa-zong-o-sa Publishers, Inc. 1983), pp. 82-93.
- : "Main Currents of Korean Thought". In: The Korean National Commission for UNESCO (ed.), *Main Currents of Korean Thought* (Seoul: The Si-sa-zong-o-sa Publishers, Inc. 1983), pp. 1-13.
- Phelan, Timothy S.: "Chu Hsi's *Yokhak-kyemong* and the Neo-

- Confucianism of Yi T'oegye". 《退溪學報》，第 19 輯（1978 年 10 月），頁 427-454；亦刊於 *Korea Journal*, Vol. 18, No. 9 (Sep. 1978), pp. 12-23.
- Ro, Young-chan: "Morality, Spirituality, and Spontaneity in Korean Neo-Confucianism". In: Tu Weiming & Mary Evelyn Tucker (eds.), *Confucian Spirituality*, Vol. 2 (New York: Crossroad, 2004), pp. 226-246.
- Ryūtarō, Tomoeda: "Yi Y'oegye and Chu Hsi: Differences in Their Theories of Principle and Material Force". In: Wm. Theodore de Bary/JaHyun Kim Haboush (eds.): *The Rise of Neo-Confucianism in Korea* (New York: Columbia University Press 1985), pp. 243-260.
- Schmidt, Gerhart: "A European Analogy to T'oegye's Teaching Concerning Knowledge". 《退溪學報》，第 50 輯（1986 年 6 月），頁 121-126。
- Seoh, Roy Munsang: "The Ultimate Concern of Yi Korean Confucians: An Analysis of the *I-ki* Debates". *Occasional Papers on Korea*, No. 5 (March, 1977), edited by James B. Palais, Seattle: University of Washington.
- : "Dynamics of Stability and Longevity of the Yi Dynasty (1392-1910): A Contribution of Korean Neo-Confucianism". 《退溪學報》，第 19 輯（1978 年 10 月），頁 350-362。
- Smith, Warren W.: "Neo-Confucianism and T'oegye Today". *Korea Journal*, Vol. 18, No. 9 (Sep. 1978), pp. 7-11；亦刊於《退溪學報》，第 19 輯（1978 年 10 月），頁 489-509。
- Sung, Bae Park: "How Yulgok Understand T'oegye, as Seen Through

- Yulgok's Letters to Ugye". 《退溪學報》，第 55 輯（1987 年 10 月），頁 80-82。
- Tu, Wei-ming 杜維明: "Yi Hwang's Perception of the Mind". *Korea Journal*, Vol. 18, No. 9 (Sep. 1978), pp. 30-34; 亦刊於《退溪學報》，第 19 輯（1978 年 10 月），頁 455-467。
- : "T'oegye's Creative Interpretation of Chu Hsi's Philosophy of Principle". *Korea Journal*, Vol. 22, No. 2 (Feb. 1982), pp. 4-15; 亦刊於《退溪學報》，第 35 輯（1982 年 9 月），頁 35-57。
- : "Yi T'oegye's Perception of Human Nature: A Preliminary Inquiry into the Four-Seven Debate in Korean Neo-Confucianism". In: Wm. Theodore de Bary/JaHyun Kim Haboush (eds.): *The Rise of Neo-Confucianism in Korea* (New York: Columbia University Press 1985), pp. 261-281.
- : "T'oegye's Anthropocosmic Vision: An Interpretation". *Korea Journal*, Vol. 25, No. 7 (July 1985), pp. 25-31.
- Xu, Yuan-He 徐遠和: "Lee Tui-xi and His 'Essential Excerpts from Zhu Zi's Work'". 《退溪學報》，第 51 輯（1986 年 9 月），頁 53-72。
- Yang, Key P./Henderson, Gregory: "An Outline History of Korean Confucianism". *The Journal of Asian Studies*, Vol. 18, No. 1 (Nov. 1958), pp. 81-101; Vol. 18, No. 2 (Feb. 1959), pp. 259-276.
- Youn, Sa-Soon: "T'oegye's Identification of 'To Be' and 'Ought': T'oegye's Theory of Value". In: Wm. Theodore de Bary/JaHyun Kim Haboush (eds.): *The Rise of Neo-Confucianism*

in Korea (New York: Columbia University Press 1985), pp. 223-242.

———: “T’oegye’s View of Human Nature as Fundamentally Good”. *Korea Journal*, Vol. 25, No. 7 (July. 1985), pp. 4-15.

Yu, Chin Sei: *The Quest for the Self in the Philosophy of Yulgok*. Diss. Temple University 1971.

———: “The Quest for Sagehood in Confucianism”. *Korea Journal*, Vol.17, No. 9 (Sept. 1977), pp. 33-41.

Yun, Sasoon: *Critical Issues in Neo-Confucianism: The Philosophy of Yi T’oegye*. Translated by Michael C. Kalton, Seoul: Korea University Press 1990.

3. 西方哲學

Alphéus, Karl: *Kant und Scheler. Phänomenologische Untersuchungen zur Ethik zwecks Entscheidung des Streites zwischen der formalen Ethik Kants und der materialen Wertethik Schelers*. Diss. Freiburg i. Br. 1936.

———: *Kant und Scheler*. Bonn: Bouvier 1981.

Aster, E. von: “Zur Kritik der materialen Wertethik”. *Kant-Studien*, Bd. 33 (1928), S. 172-199.

Avé-Lallemant, Eberhard: “Die Lebenswerte in der Rangordnung der Werte”. In: Gerhard Pfafferott (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft* (Bonn: Bouvier 1997), S. 81-99.

Ballauff, Theodor: “Bibliographie der Veröffentlichungen Nicolai

- Hartmanns und zur Philosophie Nicolai Hartmanns". In: Heinz Heimsoeth/Robert Heiss (Hg.), *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk* (Göttingen: Wandenhoek & Ruprecht 1952), S. 286-312.
- Baron, Marcia: "Love and Respect in the Doctrine of Virtue". *Southern Journal of Philosophy*, Vol. 36 (1998), Supplement: "Kant's Metaphysics of Morals", pp. 29-50.
- Bauch, Bruno: "Schiller und die Idee der Freiheit". *Kant-Studien*, Bd. 10 (1905), S. 346-372.
- Baumgartner, Hans Michael: *Die Unbedingtheit des Sittlichen. Eine Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmann*. Diss. München 1962.
- : "Unbedingtheit und Selbstbestimmung. Kritische Bemerkungen zum Verhältnis von Autonomie der Person und Autonomie der Werte in Nicolai Hartmanns Ethik". In: Alois Johann Buch (Hg.), *Nicolai Hartmann 1882-1982* (Bonn: Bouvier 1982), S. 35-45.
- Beck, Lewis White: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press 1960.
- Bianco, Franco: "Die Gegebenheit der Werte. Max Schellers Stellung in der Werturteilsdiskussion der Gegenwart". In: Gerhard Pfafferott (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft* (Bonn: Bouvier 1997), S. 265-280.
- Blosser, Philip: *Scheler's Critique of Kant's Ethics*. Athens: Ohio University Press 1995.
- Blum, Gerhard: *Zum Begriff des Schönen in Kants und Schillers*

- ästhetischen Schriften*. Fulda: Verlag freier Autoren 1988.
- Blumenfeld, W.: “Die Grundlagen der Ethik Nicolai Hartmanns”. *Kant-Studien*, Bd. 53 (1961-1962), S. 3-28.
- Bollnow, Otto Friedrich: “Die Behandlung der Tugenden bei Nicolai Hartmann”. In: Heinz Heimsoeth/Robert Heiss (Hg.), *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1952), S. 81-96.
- : “Zum Begriff des objektivierten Geistes bei Nicolai Hartmann”. In: Alois Johann Buch (Hg.): *Nicolai Hartmann 1882-1982* (Bonn: Bouvier 1982), S. 70-84.
- Borges, Maria de Lourdes: “Sympathy in Kant’s Moral Theory”. In: Volker Gerhardt u.a. (Hg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses* (Berlin: de Gruyter 2001), Band 3, S. 152-158.
- Borowski, Ludwig Ernst: *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants*. In: *Immanuel Kant: sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980).
- Buch, Alois Johannes: *Wert - Wertbewußtsein - Wertgeltung. Grundlagen und Grundprobleme der Ethik Nicolai Hartmanns*. Bonn: Bouvier 1982.
- : (Hg.): *Nicolai Hartmann 1882-1982*. Bonn: Bouvier 1982.
- Buch, Petra/Alois, Johann: “Bibliographie der seit 1964 über Nicolai Hartmann erschienenen Arbeiten (Zugleich Ergänzungs-Bibliographie zu den 1952 und 1963 abgeschlossenen Hartmann-Bibliographien)”. In: Alois Johann Buch (Hg.): *Nicolai Hart-*

- mann 1882-1982* (Bonn: Bouvier 1982), S. 326-344.
- Campos, Eliam: *Die Kantkritik Brentanos*. Bonn: Bouvier 1979.
- Cobet, Thomas: *Husserl, Kant und die praktische Philosophie. Analysen zu Moralität und Freiheit*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003.
- Cohn, Jonas: "Zu Nicolai Hartmanns Ethik. Versuch kritischer Mitarbeit". *Logos*, Bd. 16 (1927), S. 211-240.
- Cusinato, Guido: "Absolute Rangordnung und Relativität der Werte im Denken Max Schelers". In: Gerhard Pfafferoth (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft* (Bonn: Bouvier 1997), S. 62-80.
- Dahlstrom, Daniel O.: "The Aesthetic Holism of Hamann, Herder, and Schiller". In: Karl Ameriks (ed.): *The Cambridge Companion to German Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press 2000), pp. 76-94.
- Deeken, Alfons: *Process & Permanence in Ethics: Max Scheler's Moral Philosophy*. New York: Paulist 1974.
- Deiniger, Dieter: *Die Theorie der Werterfahrung und der Begriff der Teilhabe in der Philosophie Schelers*. Diss. Frankfurt/M 1966.
- Derbolav, Josef: "Humanismus und Rigorismus in Schillers Bildungsphilosophie". *Pädagogische Rundschau*, 27. Jg., Nr. 8 (Aug. 1973), S. 528-544.
- Domby, Aalbert: *Zur Problematik der Hartmannschen Ethik*. Diss. Leipzig 1946.
- Faller, T.M.: *Axiologie in der phänomenologischen Ethik von Franz Brentano*. Wien: Verband der wissenschaftlichen Gesellschaft

- Österreichs 1982.
- Frick, Paul: *Der weltanschauliche Hintergrund der materialen Wertethik Max Schelers*. Diss. Tübingen 1933.
- Frings, Manfred S.: "Der 'Ordo Amoris' bei Max Scheler. Seine Beziehung zur materialen Wertethik und zum Ressentimentbegriff". *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 20 (1966), S. 57-76.; englisch in: F. J. Smith and Erling Eng (eds.), *Facets of Eros. Phenomenological essays* (Den Haag: Martius Nijhoff 1972), pp. 40-60.
- Gabel, Michael: "Das Heilige in Schelers Systematik der Wertrangordnung". In: Gerhard Pfafferott (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft* (Bonn: Bouvier 1997), S. 113-128.
- Gadamer, Hans-Georg: "Wertethik und 'praktische Philosophie'". In: Alois Johann Buch (Hg.): *Nicolai Hartmann 1882-1982* (Bonn: Bouvier 1982), S. 113-122.
- Geil, Georg: *Schillers Ethik und ihr Verhältnis zu der Kantischen*. Beilage zum Programm der Realschule bei St. Johann in Strassburg i. Eis. 1888.
- Greiner, Jos. Gottfried: *Formale Gesetzes-Ethik und materiale Wert-Ethik. Eine kritische Untersuchung des Prinzipienproblems in der Ethik*. Heidelberg: Carl Winter 1932.
- Groos, Reinhold: *Die Prinzipien der Ethik Nicolai Hartmanns*. München: Chr. Kaiser 1933.
- Haffner, Egon: *Der "Humanismus" und die Versuche seiner Über-*

- winding bei Nietzsche, Scheler und Gehlen*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1988.
- Hartmann, Nicolai: "Das Ethos der Persönlichkeit". In: Heinz Heimsoeth/Robert Heiss (Hg.), *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk* (Göttingen: Wandenhoek & Ruprecht 1952), S. 7-14.
- Harzelton, Roger: "On Hartmann's Doctrine of Values as Essences". *Philosophical Review*, Vol. 48 (1939), pp. 621-632.
- Heath, Peter: "The Idea of a Phenomenological Ethics". In: E. Pivcevic (ed.), *Phenomenology and Philosophical Understanding* (Cambridge: Cambridge University Press 1975), pp. 159-172.
- Heibel, K.: "Die Lehre Franz Brentanos vom Ursprung sittlicher Erkenntnis". *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 52 (1939), S. 142-159.
- Heidemann, Ingeborg: *Untersuchungen zur Kantkritik Max Schelers*. Diss. Köln 1955.
- Heine, Gerhard: *Das Verhältnis der Ästhetik zur Ethik bei Schiller*. Diss. Leipzig 1894.
- Henrich, Dieter: "Der Begriff der Schönheit in Schillers Ästhetik". *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 11 (1957), S. 527-547.
- : "Ethik der Autonomie". In: idem, *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie* (Stuttgart: Reclam 1982), S. 6-56.
- Herrmann, Joachim: *Die Prinzipien der formalen Gesetzesethik*

- Kants und der materialen Wertethik Schelers. Beitrag zum Problem des Verhältnisses zwischen Psychologie und Ethik.* Diss. Breslau 1928.
- Hessen, Johannes: *Ethik. Grundzüge einer personalistischen Wertethik.* Leiden: E.J. Brill 1954.
- Hildebrand, Dietrich von: "Max Scheler als Ethiker". In: *Hochland*, Bd. 21 (1923-1924), S. 626-637.
- Hufnagel, Erwin: *Zum Problem des Wollens. Unter besonderer Berücksichtigung von Kant und Scheler.* Diss. Bonn 1972.
- Iskenius, Ludwig: *Der Verpflichtungscharakter des Sittlichen nach Nicolai Hartmann.* Diss. Mainz 1956.
- Jensen, O.C.: "Nicolai Hartmann's Theory of Virtue". *Ethics*, Vol. 52 (1942), pp. 463-479.
- Kang, Seong-ui.: *Nächstenliebe und Fernstenliebe. Eine kritische Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmann.* Bern: Herbert Lang; Frankfurt/M: Peter Lang 1974.
- Kaulbach, Friedrich: *Immanuel Kant.* Berlin: de Gruyter 1982.
- Kerlen, Dietrich: *Formalismuskritik. Geschichte und systematischer Stellenwert eines Argumentes der praktischen Philosophie seit Kant.* Diss. Stuttgart 1976
- Kessel, Alfred von: *Schiller und die Kantische Ethik.* Diss. Heidelberg 1933.
- Klausen, Sverre: *Kants Ethik und ihre Kritiker.* Oslo: Aschehoug in Komm. 1954.
- : *Grundgedanken der materialen Wertethik bei Hartmann (Scheler) in ihrem Verhältnis zur Kantischen.* Oslo: Asche-

- houg in Komm. 1958.
- Koehle, Eckhard Joseph: *Personality. A Study According to the Philosophies of Value and Spirit of Max Scheler and Nicolai Hartmann*. Arlington/N. J.: Catholic Protectory Press 1941.
- Koopmann, Helmut (Hg.): *Schiller-Handbuch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998.
- Kubát, Daniel: *Bedeutung und Wandel der ethischen Grundbegriffe bei Franz Brentano*. Diss. München 1955.
- Kühler, Otto: *Wert, Person, Gott. Zur Ethik Max Schelers, Nicolai Hartmanns und der Philosophie des Ungegebenen*. Berlin: Junker & Dünnhaupt 1932.
- Kunibert, Carl: *The Philosophy of Friedrich Schiller in Its Historical Relations with Special Reference to the Influence of Kant*. Diss. Cornell University 1905.
- Landmann, Michael: "Nicolai Hartmanns 'Wertantinomien' und ihre Vorgeschichte". In : Alois Johann Buch (Hg.): *Nicolai Hartmann 1882-1982* (Bonn: Bouvier 1982), S. 170-183.
- Larson, Allan W.: "The Problem of Freedom in the Philosophy of Nicolai Hartmann". In : Alois Johann Buch (Hg.): *Nicolai Hartmann 1882-1982* (Bonn: Bouvier 1982), S. 184-195.
- Lauer, Quentin: "The Phenomenological Ethics of Max Scheler". *International Philosophical Quarterly*, Vol. 1 (1961), pp. 273-300.
- Laupichler, Max: *Die Grundzüge der materialen Ethik Kants*. Berlin: Reuther & Reichard 1931.
- I.cc, Ming-huei 李明輝: *Das Problem des moralischen Gefühls in*

- der Entwicklung der Kantischen Ethik*. Diss. Bonn 1986; Taipei: Academia Sinica 1994.
- Leonardy, Heinz: *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines "phänomenologischen" Personalismus*. Den Haag: Martius Nijhoff 1976.
- Liebsch, Dimitri: *Die Geburt der ästhetischen Bildung aus dem Körper der antiken Plastik. Zur Bildungssemantik im ästhetischen Diskurs zwischen 1750 und 1800*. Hamburg: Felix Meiner 2001.
- Lukács, Georg: "Zur Ästhetik Schillers". In: Georg Lukács: *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik* (Berlin: Aufbau-Verlag 1954), S. 11-96
- Maliandi, Ricardo.: *Wertobjektivität und Realitätserfahrung. Mit besonderer Berücksichtigung der Philosophie Nicolai Hartmanns*. Bonn: Bouvier 1966.
- : "Zum Problem der ethischen Grundantinomie". In : Alois Johann Buch (Hg.): *Nicolai Hartmann 1882-1982* (Bonn: Bouvier 1982), S. 223-237.
- Margolius, Hans: *Die Ethik Franz Brentanos*. Leipzig: Felix Meiner 1929.
- Mayer, Emmanuel: *Die Objektivität der Werterkenntnis bei Nicolai Hartmann*. Meisenheim/Glan: A. Hain 1952.
- McAlister, Linda L.: *The Development of Franz Brentano's Ethics*. Amsterdam: Rodopi 1982.
- Melle, Ulrich: "Schelersche Motive in Husserls Freiburger Ethik". In: Gerhard Pfafferott (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der*

- modernen Gesellschaft* (Bonn: Bouvier 1997), S. 203-218.
- Menzer, Paul (Hg.): "Schiller und Kant". In: *Kant-Studien*, Bd. 47 (1955/1956), S. 113-147 & 234-272.
- Meurer, Chr.: *Das Verhältnis der Schiller'schen zur Kant'schen Ethik*. Diss. Freiburg i. Br. 1880
- Miller, Ronald Duncan.: *Schiller and the Ideal of Freedom: A Study of Schiller's Philosophical Works with Chapters on Kant*. Oxford: Clarendon Press 1970.
- Most, Otto: *Die Ethik Franz Brentanos und ihre geschichtlichen Grundlagen*. Münster: Helios 1931.
- Pape, Ingetrud: "Das Individuum in der Geschichte. Untersuchung zur Geschichtsphilosophie von Nicolai Hartmann und Max Scheler". In: H. Heimsoeth und R. Heiss (Hg.), *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk* (Göttingen: Wandenhoek & Ruprecht 1952), S.47-80.
- Park, Chan-young: *Untersuchungen zur Werttheorie bei Franz Brentano*. Dettelbach: L.H. Röhl 1991.
- Patzig, Günther: "Der kategorische Imperativ in der Ethik-Diskussion der Gegenwart". In: idem, *Tatsachen, Normen, Sätze* (Stuttgart: Reclam 1988), S. 155-177.
- 李明輝中譯：〈當前倫理學討論中的定言令式〉，收入 Kant 著、李明輝譯：《道德底形上學之基礎》（臺北：聯經出版公司，1990 年），頁 97-117。
- Petrus, Klaus: "Schiller über das Erhabene". *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 47 (1993), S. 23-40.
- Pfaffertott, Gerhard (Hg.): *Vom Umsturz der Werte in der modernen*

- Gesellschaft*. Bonn: Bouvier 1997.
- Pigalev, Alexandre: “Wertwandel, Phänomenologie der Liebe und die Frage nach dem fremden Ich im Denken Max Schelers”. In: Gerhard Pfafferott (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft* (Bonn: Bouvier 1997), S. 53-61.
- Pöggeler, Otto: “Resentiment und Tugend bei Max Scheler”. In: Gerhard Pfafferott (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft* (Bonn: Bouvier 1997), S. 7-19.
- Pribilla, Max: “Kant und Schiller. Über das Verhältnis von Pflicht und Neigung”. In: *Stimmen der Zeit*, 51. Jg., 9. Heft (Juni 1921), S. 193-209.
- Reiner, Hans: *Die philosophische Ethik*. Heidelberg: Quelle & Meyer 1964.
- : *Die Grundlagen der Sittlichkeit*. Meisenheim am Glan: Anton Hain 1974.
- Roehr, Sanine: “Freedom and Autonomy in Schiller”. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 64, No. 1 (January 2003), pp. 119-134.
- Röhner, Anton M.: “Franz Brentano und Max Scheler über das Gute an sich”. *Divus Thomas*, Bd. 4 (1926), S. 23-32.
- Rosalewski, Willy: *Schillers Ästhetik im Verhältnis zur Kantischen*. Heideberg: Carl Winter 1912.
- Roth, Alois: *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*. Den Haag: Martinus Nijhoff 1960.
- Rutishauser, Bruno: *Max Schelers Phänomenologie des Fühlens. Eine kritische Untersuchung seiner Analyse von Scham und Schamgefühl*. Bern: Francke 1969.

- Sander, Angelika: "Askese und Weltbejahung: Zum Problem des Dualismus in der Anthropologie und Metaphysik Max Schellers". In: Gerhard Pfafferoth (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft* (Bonn: Bouvier 1997), S. 34-52.
- Schaarschmidt, Peter: *Die Begriffe "Notwendigkeit" und "Allgemeinheit" bei Kant und Schiller*. Diss. Zürich 1971.
- Scharwath, Alfred G.: *Tradition, Aufbau und Fortbildung der Tugendlehre Franz Bretanos innerhalb seines gesamten philosophischen Schaffens*. Meisenheim/Glan: Anton Hain 1967.
- Schnedermann, Franz: *Über die beiden Hauptperioden in Schillers Ethik mit Rücksicht auf das Verhältnis des Dichters zu Kant*. Leipzig: J.C Hinrichs 1878.
- Schulte, Hans H.: *"Werke der Begeisterung". Friedrich Schiller – Idee und Eigenart seines Schaffens*. Bonn: Bouvier 1980.
- Sdun, W: "Zum Begriff des Spiels bei Kant und Schiller". *Kant-Studien*, 57. Jg. (1966), S. 500-518.
- Sherman, Nancy: "Reasons and Feelings in Kantian Morality". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 55 (1995), pp. 369-377.
- Shimomissé, Eiichi.: *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik an Hand des Versuchs von Max Scheler*. Den Haag: Martinus Nijhoff 1971.
- Silber, John R.: "The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined". In: Robert Paul Wolff (ed.), *Kant: A Collection of Critical Essays* (Notre Dame: University of Notre Dame Press 1967), pp. 266-290.

- Spader, Peter Henry: "The Non-formal Ethics of Value of Max Scheler and the Shift in His Thought". *Philosophy Today*, Vol. 18 (1974), pp. 217-233.
- : "The Possibility of an a priori Non-formal Ethics: Max Scheler's Task". *Man and World*, Vol. 9 (1976), pp. 153-162.
- : *Scheler's Ethical Personalism: Its Logic, Development, and Promise*. New York: Fordam University Press 2002.
- Spang, Alfons: *Die Gnoseologie der sittlichen Werte bei Franz Brentano*. Düsseldorf: G.H. Nolte 1939.
- Spinoza, Baruch de: *Ethik/Ethica*. In: idem, *Opera/Werke* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980), Bd. 2.
- Stallmach, Josef: "Kopernikanische Wende in der Philosophie des 20. Jahrhunderts?" In: Alois Johann Buch (Hg.): *Nicolai Hartmann 1882-1982* (Bonn: Bouvier 1982), S. 9-27.
- Stegmüller, Wolfgang: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Stuttgart: Alfred Kröner 1969.
- Troeltsch, Ernst: "Grundprobleme der Ethik". In: idem, *Gesammelte Schriften*, Band 2 (Tübingen: Mohr 1913), S. 552-672.
- Trost, Alexander: *Das Sein der Werte. Eine Untersuchung zur Ontologie der Werte bei Max Scheler und Nicolai Hartmann*. Diss. Köln 1949.
- Velarde-Marol, Victor: *On Brentano*. Belmont: Wadsworth/Thomson Learning 2000.
- Volkman-Schluck, K.H.: *Die Kunst und der Mensch. Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Frankfurt/M: Klostermann 1964.

von Sybel, Alfred: "Zu Schelers Ethik". *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 6. Jg. der neuen Folge (1925), S. 216-232.

Vorländer, Karl: *Der Formalismus der Kantischen Ethik*. Diss. Marburg 1893.

———: "Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit. Mit besonderer Berücksichtigung von Kant und Schiller". *Philosophische Monatshefte*, Bd. 30 (1894), S. 225-280, 371-405 u. 534-577.

———: *Kant - Schiller - Goethe*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung 1907.

Wallraff, Charles Frederic: *Max Scheler's Theory of Moral Obligation*. Diss. UC Berkeley 1938.

Wellek, René: "Kant und Schiller". In: idem, *A History of Modern Criticism: 1750-1950*, Vol. 1 (New Haven: Yale University Press 1955), pp. 227-255.

Windelband, Wilhelm: "Schillers transzendentaler Idealismus". In: idem, *Präludien* (Tübingen: J.C.B. Mohr 1919), Bd. 1, S. 213-229.

Wittmann, Michael: *Die modernen Ethik: historisch untersucht und kritisch geprüft, ein Beitrag zur Geschichte und zur Würdigung der deutschen Philosophie seit Kant*. Münster: Aschenдорff 1940.

———: *Max Scheler als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Ethik*. Hildesheim: Gerstenberg 1973.

Wojtza, Karol (Johannes Paul II.): *Primat des Geistes. Philosophische Schriften*. Stuttgart-Degerloch: Seewald 1980.

Wolff, Robert Paul (ed.), *Kant: A Collection of Critical Essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press 1967.

中日韓人名索引

二畫

丁若鏞（茶山） 213

三畫

子思 123, 196, 198, 238, 240, 285,
309, 314, 319, 376, 378, 380,
381, 384, 386, 389, 391, 393,
394, 400-404, 411, 412, 424,
426, 437, 459, 463, 479

子夏 188, 471

子貢 87, 391

子高 163

子游 471

子路 391

四畫

尹絲淳 213, 226, 250, 251, 345

尹焯（彥明） 331

公孫龍 163

孔穎達 408

方伯謨 223

王子合 219

王夫之 128, 147, 148, 150

王右仲 144, 166, 181, 198

王安石（介甫） 435

王汎森 148-150

王艮 148

王廷相 128, 148

王育濟 147

王通（=文中子） 325

王守仁（陽明） 11, 117-124, 128,

147, 150-152, 156, 160, 161,

165, 166, 170, 171, 172, 176,

179, 186, 194, 195-197, 199,

205, 206, 208, 211, 212, 215,

317-350, 369, 371

王道 147

王鳳賢 128

王畿 148, 337, 338

王懋竑 79, 80

五畫

冉有 391, 471
司馬光 491
史子復(孝復) 170, 181, 183, 211
石子重 120

六畫

全祖望 82
向世陵 137
安敏學(習之) 479, 482
安應休 279, 501
成中英 345
成玄英 465
成渾(牛溪;浩原) 9, 10, 213, 254,
263-318, 351, 352, 355, 357,
365, 370-371, 449-501
有子 471
朴淳(思菴) 483
朱建民 126, 143
朱熹 6, 9, 10, 11, 31, 79-211, 214-
262, 264-307, 310-311, 313, 315,
317-327, 329, 331-332, 338, 339,
341, 343, 344-345, 347-349,
351-371, 377, 379-382, 385-387,
389, 390, 393-396, 398, 399,
402, 404, 406-408, 410-413,

415-418, 424, 427-433, 435-439,
442-445, 451, 453, 455, 457,
460, 465, 466, 470, 471, 476,
484, 486-488, 491, 492, 495-499
牟宗三 1-6, 75, 76, 80, 84, 85,
90-92, 94, 95, 98, 106-108, 120,
124, 135, 137, 152-154, 163,
166, 175, 176, 190, 195, 200,
201, 214, 215, 217, 221, 261,
272, 273, 283, 285-286, 294,
295, 304, 331, 332, 351-352,
361, 367, 368

七畫

何心隱 148, 149, 154
何兆武 13
何叔京 497
何俊 148
佐藤仁 81, 96
伯夷 481, 492
吳必大(伯豐) 498
吳廷翰 148
吳晦叔 93-94, 117, 321, 338
呂大忠 99-100
呂大臨 100, 395

呂子約 411
 告子 195, 198, 223, 322, 336, 339,
 343, 488
 宋翼弼 (龜峰; 雲長) 479
 束景南 79-81, 93
 李丙燾 226, 290, 318, 321, 322,
 326
 李似祖 102
 李侗 (延平) 79, 193, 389, 406,
 435
 李振綱 131, 133-134, 139
 李珥 (栗谷) 11, 12, 213, 260,
 263-315, 320, 321, 351-365,
 370-371, 449-501
 李球 (蓮坊) 353
 李紱 (穆堂) 326
 李甦平 318
 李晬光 (芝峰) 317
 李滉 (退溪) 9-11, 213-365, 370-
 371, 375-447, 449-451, 453,
 457-460, 460, 465-467, 470, 477,
 480, 485-487, 492-493, 495
 李德弘 (宏仲; 艮齋) 266, 300,
 362-364
 李養中 (公浩) 360-361
 李贊 148, 149, 154

李籲 (端伯) 285, 288, 430, 460,
 463, 470, 487, 499
 杜維明 345, 346, 350
 沈善洪 94, 109, 125, 195
 阮元 (芸臺) 326

八畫

周敦頤 (濂溪) 95, 123, 128, 140,
 190-191, 193, 202-203, 257, 276,
 303, 361, 380, 381, 403, 417,
 456, 471, 476, 478, 484
 奇大升 (高峰; 明彥) 9, 10, 213-
 262, 263-266, 269, 270, 282,
 300, 305, 309, 312, 315, 345,
 351, 353-355, 357-360, 365,
 370-371, 375-447, 453-454, 458,
 467
 東方朔 (=林宏星) 134, 152, 164,
 174, 175
 林月惠 167, 344
 法順 (=杜順) 290
 邵雍 433
 金去僞 144
 金正國 (思齋) 231
 金安國 (慕齋) 231

金長生(沙溪) 213
金基鉉 250, 251
金就礪(而精) 358, 360, 434, 460

九畫

信廣來 185, 221
侯外廬 127, 128
侯師聖 112
南彥經(東岡) 317
南宮敬叔 471
柳下惠 492
洪漢鼎 295
胡宏(五峰) 85, 109, 118, 152,
215, 303, 304, 305, 317, 476
胡伯逢(大原) 109, 112, 118-121,
368, 396, 416
胡炳文(雲峰) 224-228, 282, 356,
397, 418, 434, 496
胡廣仲 396, 416

十畫

唐君毅 134, 150-151, 176-179,
331
唐鶴徵 147

孫承澤 326
孫奭 337
容肇祖 148
徐子融 285, 487
徐愛(曰仁) 144, 160, 323, 325,
327-329, 330, 333-335, 495
徐敬德(花潭) 292-293, 353, 483,
492
荀子 163, 195, 463, 488
衷爾鉅 128, 133

十一畫

張立文 345, 364
張豈之 128, 132
張栻(南軒; 欽夫; 敬夫) 10, 79-
85, 91-96, 98, 100-109, 112, 116,
118-121, 139, 189, 190, 215,
317, 324, 361, 368, 373, 395
張載(橫渠) 95, 98, 124, 126-128,
132, 142-143, 165-166, 199, 218,
222-224, 236, 240-241, 252, 258,
265, 271, 284, 285, 311, 330,
331, 352, 355, 378, 383, 387,
402, 406, 409, 414, 416, 431,
467

張維（谿谷）317
 張謹（而信；潛齋）362, 363
 許筠（端甫）317
 陳安卿 364, 390
 陳克明 140, 203
 陳來 79, 83, 93, 166
 陳建（清瀾）326
 陳淳（北溪）81-83, 299-301, 363, 399, 466, 470, 476
 陳幾道 438
 陳榮捷 79, 80, 81, 82-83, 96, 101, 326, 327, 344
 陳埴（器之；潛室）246, 386, 390, 406
 陳確 128, 148-150, 154
 陳獻章（白沙）150, 319, 320
 陸九淵（象山）6, 11, 124, 128, 147, 152-153, 156, 165, 169, 170, 172, 175, 194, 211, 215, 317-319, 331, 369
 陸子美 416
 陸子靜 431
 陸以建 127, 156
 陸澄（原靜）171, 192, 208
 陸隴其（稼書）326
 章晉侯 130

曹令德 102

十二畫

勞思光 124
 曾子 471, 491
 曾國藩 31
 曾點 491
 游九言（誠之）112
 程正思 338
 程泰之 408
 程梅花 128
 程頤（伊川）80, 85-88, 90, 94, 97-100, 102, 107-108, 111, 115, 118-119, 128, 160-161, 166, 169-170, 189-190, 193, 199-211, 214, 222-224, 228, 236, 240, 242, 252, 258, 265, 271, 275-278, 283-285, 287-289, 291, 294, 304, 311, 355, 369, 373, 378, 380, 382, 387, 389, 391, 393, 395, 396, 398, 402, 403, 406, 407, 409, 412-414, 416, 427-428, 431, 435, 442, 467, 469, 479, 484, 494
 程顥（明道；伯淳）85, 88, 91, 93-

95, 102-104, 108, 110-111, 115,
121, 128, 195, 223, 285-286,
288-289, 324, 398, 414, 416, 430,
431, 432, 435, 460, 463, 470,
477, 484, 487, 488, 491, 497,
499

閔子 391

馮友蘭 85, 128

馮柯（貞白）326

黃宗羲 125, 128, 147, 150, 195

黃俊傑 i, ii

黃喬伯 295, 488

黃進興 76, 327

黃榦（勉齋）495

揚雄 463, 488

十三畫

楊東明 147

楊時（龜山）85, 87-88, 99, 102-
104, 108, 121, 294, 324

楊祖漢 i., 177

楊道夫（仲思）90, 92

葉海煙 137

葉賀孫（味道）114

葛榮晉 147

董仲舒 4

董金裕 218

董標 181

十四畫

廖名春 97

熊秉真 i

熊琬 257

熊節（端操）81-82

裴宗鎬 226, 229

趙岐 337

趙師夏（致道）303-305, 476

輔廣（漢卿）415

十五畫

劉又銘 128

劉洵 123-124

劉叔文 135, 215-216, 272, 295,
387, 413, 460, 488

劉宗周（蕺山）9, 10, 123-211,
244, 245, 326, 369, 371

劉述先 79-82, 135, 137-318, 140,
141, 150, 218

劉砥（履之）498

劉乾所 162

歐陽崇一 330

澄觀 290

潘柄（謙之） 217-218

潘時舉 218

蔣信 147

蔡仁厚 339

蔡季通（元定；西山） 80, 395

鄭一初（朝朔） 329-330

鄭子上（可學） 113, 143-144, 157,
239, 256, 361

鄭之雲（靜而；秋巒） 213, 226,
230, 231, 237, 250, 263-264,
268, 282, 353, 356, 378, 385,
400, 401, 416, 418, 434

鄭家棟 137, 153

鄭澈（季涵；松江） 483

鄭齊斗（霞谷） 213, 317

十六畫

盧守慎（穌齋） 471

盧孝孫（玉溪） 399

錢德洪 206

錢穆 79

鮑博 128, 132

十七畫

戴震 128, 147, 150, 154

謝良佐（上蔡） 85, 87-100, 109-
111, 116-121, 368

謝顯道 275, 398

韓愈（退之） 97, 228, 325

十八畫

顏子 415, 491

顏元 128, 149, 150

十九畫

羅洪先（念菴） 149

羅從彥（豫章） 193

羅欽順（整菴） 128, 148, 326, 353,
380, 394, 404, 417, 460, 471,
472, 492

二十畫

嚴時亨 223

蘇昞（季明） 189, 190, 193

廿一畫

顧炎武（亭林）128, 326

顧璘（東橋）322, 326, 347, 348

廿二畫

權近（陽村）213, 226-230

西方人名索引

- Adam Smith (亞當·史密斯) 17
Alphéus, Karl (阿斐伍思) 59, 66
Aristotle (亞里斯多德) 57, 77,
157
Borowski, Ludwig Ernst (波羅夫
斯基) 17
Brentano, Franz (布倫塔諾) 8,
49, 50, 366
Descartes, René (笛卡兒) 138
Fichte, Johann Gottlieb (菲希特)
3, 65, 342
Goethe, Johann Wolfgang von (歌
德) 38
Hartmann, Nicholai (尼可萊·哈
特曼) 8, 50
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
(黑格爾) 2, 3, 7, 55-56, 59,
65
Henrich, Dieter 367
Hildebrand, Dietrich von (希爾德
布朗特) 8, 50
Hume, David (休謨) 16, 49
Husserl, Edmund (胡塞爾) 8, 49,
50, 61
Hutcheson, Francis(赫其森) 3-4,
7, 16, 17, 20
Kant, Immanuel (康德) 1-10, 13-
48, 49-76, 98, 154, 170, 214,
222, 229, 259-261, 337, 366-369
Kaulbach, Friedrich (考爾巴赫)
46, 47
Kerlen, Dietrich 3
Kühnemann, Eugen (屈內曼) 34,
51
Marx, Karl (馬克思) 3
Menzer, Paul 18
Patzig, Günther (帕齊克) 46, 59
Plato (柏拉圖) 138, 157
Reiner, Hans (萊內爾) 8, 33, 34,
42, 47, 50-52, 59, 68
Rousseau, Jean Jacques(盧梭) 13,
21
Scheler, Max(謝勒) 2, 3, 8, 49-56,
58-75, 77, 260, 369
Schiller, Friedrich(席勒) 8, 9, 13,
15, 21, 26-29, 31-46, 48-51, 60,

566 四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討

68, 74, 260, 366

Shaftesbury, Antony Ashley Cooper (謝甫茲伯利) 17

Silber, John R. (西爾柏) 366-367

Spinoza, Benedictus de (斯賓諾莎) 204, 207, 277

Tillman, H.C. (田浩) 102, 121

Troeltsch, Ernst (特洛爾屈) 54-55

Vorländer, Karl (佛蘭德爾) 51, 56

Wolff, Christian (吳爾夫) 6-7, 17-21

概念索引

一畫

一元論 137-139

內在一元論 150-151

心一元論 150

氣一元論 127, 134

超越內在一元論 151

二畫

二元論 132, 135, 137-139, 167

人心與道心 138, 155-156, 157-161, 227, 239, 265-266, 267-270, 285, 286-289, 295-305, 306-314, 376, 450, 451-452, 453-454, 456-457, 459, 461, 465-466, 469-472, 478, 480-481, 485-486, 498, 499

人格 (Person) 54, 64-68, 70

人格主義 (Personalismus) 60-68

人欲 31

人極 181

三畫

三無 188-189

大體與小體 247-248

四畫

中和說 79-80, 189

五至 188-189

仁

仁包四德 86, 111-116, 173, 174-175, 373

以公言仁 105-109, 373

以愛言仁 10, 86-87, 97-109, 121

以覺訓仁 10, 87-88, 109-121

仁義內在 75, 220, 322

元氣本體論 127

內在性 1

天人心性合一之圖 226-227

天命圖 226, 230-231, 263-264, 268, 353, 356, 385, 395, 400,

432-433
太極圖 140, 203, 276, 416, 431
心
 心即理 91, 156, 164-165, 170,
 320, 321-322, 327-333, 339-340,
 347-350, 371
 心宗 210-211
 心底邏輯(logique du coeur) 62
 心統性情 98, 101, 124, 146,
 180, 183, 186, 218-219, 352,
 374, 383
 心極 192
 心圖 226-227
 心學 128, 147
 天地之心 86, 88-96, 121, 173
 妄心 208-209
 照心 207-209
心性情圖 449, 462
月映萬川 256-257

五畫

他律 15-16, 58
 人格之極端他律 65, 68

令式

 定符令式(kategorischer Im-

perativ) 2, 7, 33, 56, 57
 假言令式(hypothetischer
 Imperativ) 57

四氣(=四德) 10, 145, 147,
 169-170, 172-173, 181, 182-
 183, 186-188, 206, 207, 209

四端

 四端亦有不中節者 233, 234,
 246-250, 397-398, 423, 428,
 431-432

 四端亦感物而動 245-246,
 251-253, 282, 312-315, 406, 458
 四端非感物而動 11, 315, 390,
 409-410

 七情包四端 234, 237-238,
 264-265, 308-311, 312, 313, 376,
 384, 386-387, 392, 394, 407,
 411-412, 422, 442, 444, 451-452,
 457, 459, 496

本體論的覺情(ontological feel-
 ing) 5-6, 120, 261

永恆(aeternitas)與綿延(dura-
 tio) 277

六畫

先天的 (a priori) 52, 60-62, 72-73
 先知後行 338
 合一觀 123-126, 131, 147, 165, 167
 合法性 (Legalität) 28, 53
 合法則性 (Gesetzmäßigkeit) 28
 合義務性 (Pflichtmäßigkeit) 28, 31
 宇宙發生學 (cosmogony) 130, 141, 180, 274, 283
 朱子晚年定論 326-327
 自由 13-14, 35, 52
 先驗的自由 (transzendente Freiheit) 48
 現象中的自由 34
 自由的心態 (liberale Denkungsart) 43, 45
 自律 13-16, 55, 58, 66-69, 75
 人格之自律 53, 62, 65-68, 74
 意志之自律 65, 74
 自然人性論 149-151
 自發性 (spontaneity) 248, 315, 345

七畫

別子爲宗 6, 241, 368
 否定道德論 (Amoralismus) 50
 形上與形下 125-127, 155-156, 159-160, 163-164
 形式主義 2-3, 7, 53, 54, 61
 形式的理念論 (formaler Idealismus) 56
 快樂主義 (Hedonismus) 53
 折中主義者 (Synkretisten) 30

八畫

事行 (Tathandlung) 342
 幸福主義 (Eudämonismus) 50
 性
 天地之性=義理之性
 天命之性=義理之性
 本然之性=義理之性
 性之本 222-223
 性即理 80, 90, 163, 164, 194, 294, 297, 373
 性宗 210-211
 性發爲情 224-225, 229, 254, 282-283, 284, 356-357, 382-383, 397, 458, 476, 486, 496
 性質之性 222-223

枯槁有性 295
氣性 4, 150, 195, 199
氣質之性 444, 474, 498
義理之性 196, 198
義理之性與氣質之性 123-124,
138-139, 165-167, 198-200, 202,
222-224, 235-237, 239-241,
251-252, 255-258, 264-265, 271,
284-286, 295, 305, 310, 311,
312, 365, 378-379, 383, 387-388,
401-402, 406, 408-409, 424-425,
437-438, 443, 451, 459, 467,
479, 487, 496

宗教

道德宗教 38
審美宗教 38

直觀

本質直觀 (Wesensschau) 61
現象學的直觀 (phänomenolo-
gische Anschauung) 61
知行合一 327, 328, 333-344, 348-
350

九畫

爲我主義 (egoism) 54

美作爲道德之象徵 (die Schön-
heit als Symbol der Sittlich-
keit) 34
耶教 38, 42-45

十畫

致良知 349
冥行 342
格物致知 358-360
氣
中氣 146, 172, 179, 202, 205,
206
元氣 10, 144, 172, 181, 292,
373, 478, 492
志氣 188-189
氣之精爽 89, 219, 352
氣之靈 89, 90, 98, 160, 219,
221, 332, 347, 349, 352
氣本論 127-134, 139, 141, 147,
168
氣學 128, 147
浩然之氣 144, 183, 292, 485
湛一清虛之氣 290-293
虛生氣 142-144
原則

形式原則 7, 16, 21, 57-59
 實質原則 16, 21, 58
 判斷原則 (principium diiudicationis) 7, 20-21, 26, 48, 259-260, 337, 349
 踐履原則 (principium executionis) 7-8, 22, 26, 48, 259-260, 337, 349
 倫理學
 他律倫理學 261
 功效倫理學 (Erfolgsethik) 53
 存心倫理學 (Gesinnungsethik) 28-29, 55
 自律倫理學 7, 13-26, 54, 74, 261, 366
 形式倫理學 (=形式主義倫理學) 6, 50, 51, 53-68, 75
 神律的應然倫理學 (theonome Sollensethik) 50
 純哲學的應然倫理學 (rein philosophische Sollensethik) 50-52
 情感倫理學 49
 理性主義倫理學 7, 21
 現象學倫理學 8-9, 11, 48, 49-77, 261

 實值倫理學 53-54, 62-68
 價值倫理學 9, 62-68
 倫理學的重智論 (ethical intellectualism) 118
 退溪元論 252, 270-271, 354-355, 467, 486

十一畫

動因 (Bewegungsgrund) 33, 229, 259
 動機 (Triebfeder) 8, 22, 26, 33, 41, 229, 259
 道德動機 48, 69
 情
 天情 177
 純情 177
 情感
 自由底情感 43-44
 自然情感 10, 76, 214, 259-261
 道德情感 3-8, 10, 13-48, 69, 76, 214, 259-261
 情感先天主義 (Apriorismus des Emotionalen) 60-68
 情慾解放 147-154, 168, 169, 212
 理

- 理不活動 (=理無爲) 136-137, 142, 216-217, 229, 254-255, 264, 272-273, 276, 279-282, 287, 289, 301, 315-316, 347, 351-353, 356-357, 359, 361, 365, 484, 500, 501
- 理能活動 11, 345-347, 349, 357-365
- 理氣關係
- 人乘馬之喻 299-302, 305-306, 362-363, 410-411, 465-466, 473-474, 476-477, 480-481, 485
- 水與月之喻 255-258, 424-425, 428, 437-438
- 水與器之喻 301-302, 472-473, 478, 495
- 理一分殊 291, 294-295, 463, 500
- 理生氣 140-141, 161, 163, 180
- 理先氣後 136-137, 139, 141, 156, 162, 216, 273-274, 277-279, 283
- 理氣不離不雜 135-137, 141, 215-216, 272-275, 278, 351-353, 387-388, 412-413, 455
- 理氣互發 252, 254, 268, 270-271, 280-289, 295-309, 312, 345, 354-355, 357, 436, 450, 457, 467, 469-470, 473, 476, 480, 492, 498
- 理氣無先後 276-279, 283, 353, 455, 494
- 理通氣局 289-295, 280-281, 306, 357, 483, 484, 488, 495, 499-450
- 理發氣隨，氣發理乘 253, 264, 267, 271-272, 315, 355-356, 364, 410, 426, 439, 450, 452, 457-458
- 氣強理弱 217-218, 246-247, 380, 381, 398, 404, 444
- 氣發理乘一途 280, 306-307, 357, 485
- 理性
- 道德理性 1-2, 4, 373
- 實踐理性 2, 7, 8, 22, 22, 25, 26, 41, 47, 48, 65, 66, 69, 259
- 理型 157
- 理學 128
- 現象 (Erscheinung) 與物自身 (Ding an sich) 14, 48, 259
- 第一因 (causa prima) 279

十二畫

- 尊嚴 (Würde) 37, 71
 智思世界 (intelligible Welt) 與感性世界 (Sinnenwelt) 14
 智思的性格 (intelligibler Charakter) 與經驗的性格 (empirischer Charakter) 48
 無所謂主義者 (Indifferentisten) 30
 華嚴十玄門 290-291
 超越性 1, 153, 167, 168
 內在超越性 153-154, 157, 168
 外在超越性 153-154

十三畫

- 圓滿性 (Vollkommenheit) 7, 17-20
 意志
 共同意志 13
 神聖意志 (heiliger Wille) 24-25
 意念之辨 176-177, 186
 感知 (Fühlen) 與情感 (Gefühl) 62-64, 120-121, 260
 愛好 (Neigung) 46-47

- 慎獨 175, 202, 211
 敬畏 (Achtung) 21, 22-26, 27, 32, 37, 39, 40-41, 47-48, 259
 萬物與我爲一 (=仁者以天地萬物爲一體) 10, 87, 102-109, 100-111, 121, 324
 經驗 52
 現象學的經驗 (phänomemologische Erfahrung) 61
 義務 (Pflicht) 2, 7, 16, 18, 21, 22, 24-25, 28, 29, 31, 32, 33, 37, 39-40, 41, 42, 44-47, 51, 55-56
 義務與愛好 (Pflicht und Neigung) 8, 34, 36, 37, 51
 對義務的愛好 (Neigung zur Pflicht) 31, 33, 260
 誠幾圖 303-305, 476-477
 詮釋學的循環 130-131
 道德性 (Moralität) 28, 53
 道德的狂熱 25-26
 道德責任 48, 69, 260
 道德感 4-5, 8-9, 17-21, 49

十五畫

價值

人格價值 (Personwert) 64, 71

內在價值 71-72

相對價值 71

道德價值 71-72, 74

實質價值 66

精神價值 70

價值階序 (Wertrangordnung)

70-72

價格 (Preis) 71

市場價格 71-72

情意價格 71-72

價值主體主義 72-73

價值感 (Wertfühlen) 9, 63, 76,

77, 260, 371

價值實在論 73-74

寬容主義者 (Latitudinarier) 29

德行/德性 (Tugend) 31, 33, 39,

40, 41

德性之知與聞見之知 123-124,

330-333

魅力 (Anmut) 36, 37, 39-40

衝動

形式衝動 (Formtrieb) 35

材質衝動 (Stofftrieb) 35

感性衝動 (sinnlicher Trieb) 35

遊戲衝動 (Spieltrieb) 35

十六畫

獨體 173, 202, 210-211

十七畫

優美心靈 (schöne Seele) 37, 38

優雅 (Grazie) 35, 37, 39

十九畫

識神 209

二十畫

嚴格主義 149-150

嚴格主義者 (Rigoristen) 29-31

廿三畫

體用一源 104, 171, 294

「東亞經典與文化」研究叢書 編輯委員會

編輯委員 (依姓名筆劃順序)

古偉瀛	臺灣大學
甘懷真	臺灣大學
江宜樺	臺灣大學
李明輝	臺灣大學 中央研究院
徐興慶	臺灣大學(執編)
陳昭瑛	臺灣大學
張寶三	臺灣大學(主編)
黃俊傑	臺灣大學 中央研究院(召集人)
葉國良	臺灣大學
蔡振豐	臺灣大學