

孔孟之真情發用與張程陸王之以理御情

劉錦賢*

摘 要

孔子道大德盛，仁心感潤無方，其喜怒哀樂之發，真實無隱，自然中節。孟子之全幅生命亦是德性之體現，故其情感之發亦純真無偽，適切無過。二人皆能調理情感，使之為成德之資，而達乎情理交融之生命大諧和，即以此樂境為人生之理想。孔子以為內省不疚則無憂懼而有自得之樂，孟子以反身而誠為大樂，知二人之樂境始皆基於道德實踐。宋明儒以弘揚聖學為己任，以孔孟為取法之標準；其所關心者，在如何以理性駕御情氣，故對情氣之偏失有深刻之照察。在四情之中，怒與樂為宋明儒所特重。彼等視憤怒乃亟待克制之邪情，而本乎天理良知之樂境則是其積極追求之目標。止怒之方在平心以觀可怒對象之是非所在，而不激動情氣；致樂之方在體仁、循理而得心安，亦基於道德實踐。孔孟之聖功既就，喜怒哀樂之表現從容自然；宋明儒則隨時留意情氣偏雜之對治，是以一再講明義理以導正情氣之差失。至於生命最後歸止於活潑暢快、安定自在之樂境，宋明儒與孔孟則大體相同。

國立中興大學 

關鍵詞：情感、真實、憤怒、快活、循理

National Chung Hsing University

*國立中興大學中國文學系教授。

From Confucius and Mencius's Real Sentiments Utility to CHANG, CHENG, LU, and WANG's Principle-Driven Emotions

Liu Chin-Hsien*

Abstract

Confucius is known to have great morality and his kindness has touched and enriched people worldwide. His expressions on happiness, anger, sadness, and joy were real and unhidden, not hypocritical and yet always tallying with etiquettes. Mencius's whole life was also a reflection of moral conducts. Thus, Mencius also expressed his own emotions naturally, purely, and properly. Confucius and Mencius both were able to adjust their own emotions to solidify their own moralities and ultimately reach the harmonious integration of emotions and principles. The harmonious state was the ideal goal for life. Confucius was self-content with his introspection when he believed that there shall be no fear while doing self-examination and feeling not ashamed. Mencius thought the greatest happiness was finding sincerity and non-artifice during introspection. The happiness of the two masters both relied on the practices and realization of morality. Scholars in Song and Ming Dynasties devoted to developing and expanding the Confucianism and took Confucius and Mencius as the standard. All they cared lied in the manners to use rationality to drive emotions; therefore, they had profound awareness in the deviation of emotions. Among four different emotions, anger and joy were the most valued by scholars in Song and Ming Dynasties. They took anger as one devil emotion that was needed to be restrained as soon as possible and deemed happiness that complying with natural justice and good consciousness as an active goal. The manner to suppress

*Professor, Department of Chinese Literature, National Chung-Hsing University.

anger was to calmly look at areas where the other person did wrongly without being irritated. The manner to reach happiness was to embody the spirit of benevolence and morality, follow the natural rules to achieve peace of mind, and carry forward the practices of morality. The great achievement of Confucius and Mencius was to express happiness, anger, sadness, joy calmly and easily. Scholars in Song and Ming Dynasties paid great attention to adjust the deviated emotions, so they always stressed the use of justice and principles to redress deviated emotions. As for the notion of ending life with lively, delight, tranquil and unrestricted happiness, scholars in Ming and Song Dynasties held similar view with Confucius and Mencius.

Keywords: Emotions, Real, Anger, Joyous, Follow the Natural Rules



National Chung Hsing University

孔孟之真情發用與張程陸王之以理御情

劉錦賢

一、前言

理性、知性與情欲構成吾人生命之三大內容。在所有物類之中，惟人獨具理性，能從事各種工夫之實踐，以成聖、成佛、成真人。在有情眾生中，人之知性最高，情感亦最複雜。理性若能自我作主，知性、情感皆得發揮正面之功能，因以造就高尚之人格與圓滿之生命。理性若不能立穩，則知識之多適足以濟惡，情感之豐適足以喪德。理性雖不可見，然可從知識與情感表現之合理處體認之；而人之有德與否，即視情感是否依從理性以為定，知性則從而助成之。儒家所謂聖人，即是情悉從理，達乎情理交融之境地，益之以豐富之知識，以成就種種道德事業。是故德智圓現謂之聖，然聖以德之極盛為首義；而情之諧和無偏則是盛德之徵。

情之為物，與生命相終始，其內容極為複雜，今僅就《中庸》所舉喜怒哀樂四情以為言。情感若能調理得好，即為成德之資；若調理不好，反成敗德之具。自古以來孔子即被推尊為聖人；自宋以下，孔孟並稱，示孟子同於孔子，亦已達乎德慧圓實之境地。然二聖亦是人，亦有情感。二人之情，並非天生皆從理，亦必有逆理之時。然彼等能隨時察覺，逐步融情於理，卒至乎情理之大諧和，而成為聖人。觀孔子「志於學」至「從心所欲不踰矩」，孟子從可欲之善至乎聖神化境，其間有重重轉進，可見此中之艱難。二人成德之後，可謂理情並茂，且以情彰理，隨處流露真情；惟偶亦提及情偏之為害，用以教誡弟子。

孔孟之後，儒家後學者對情偏之障礙進德修業警覺愈深，乃愈顯對治之相。是以《中庸》必求喜怒哀樂發而皆中節使情感諧和，《大學》必求化解憤懣、恐懼、好樂、憂患之執使心得其正，《易傳》有「懲忿窒欲」以減損情偏之害。宋明儒因之，除正面闡發性理以成德外，亦正視情感對修德之影響。然情乃人天生有之而

不可去者，宋明儒因有以理御情、不著於情諸說，以保證行為之端正與生命之通暢。在四情之中，怒與樂為彼等所特重。彼等視憤怒乃亟待克制之邪情，而本乎天理良知之樂境則是其積極追求之目標。在宋明諸大家中，吾人分別舉橫渠、二程及象山、陽明之說以明之，濂溪、五峰、蕺山僅附帶提及；至於朱子之見可括於伊川，文中亦稍引《四書集註》以見其意。

二、孔子之情感發用真實自然

孔子道大德盛，眾所共認。必內無邪慝，仁心始能感潤無方。孔子以「匿怨而友其人」為可恥，¹且自言對弟子「無隱」，「無行而不與二三子」，²對其他人當亦如此，足見其心地光明正大。心地光明，無有隱曲匿藏，發而為情，必定真實無偽，自然而不造作。是以孔子之喜怒哀樂，隨時發現，而莫不如理中節。王弼曰：「聖人之情，應物而無累於物者也。」³謂聖人與常人同具情感，亦有哀樂，然聖人能應物自如，不為情所累，是以迥出常人。此係以道家工夫所至看待儒家之聖人，而孔子實亦能如此。然孔子之所以為聖，主要其仁德之純粹與情感之直而不曲。孔子論〈關雎〉所謂「樂而不淫，哀而不傷」⁴，即其情感中和不偏之寫照。以下依喜、怒、哀、樂之序論孔子之情感表現。

（一）喜

《說文》：「喜，樂也。从丷从口。」⁵「丷，陳樂立而上見也。」⁵聞樂聲則開口笑，示心情愉快。故喜者，因順心而愉悅也。然順心之事未必盡合於理，亦有暗藏私意者。子曰：「父母之年，不可不知也：一則以喜，一則以懼。」⁶朱〈註〉：「既喜其壽，又懼其衰，而於愛日之誠，自有不能已者。」愉悅於父母之長壽而

¹ 見《論語·公冶長》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁82。以下皆用此一版本。

² 見《論語·述而》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁98。

³ 見《三國志·魏書·鍾會傳》注引何劭《王弼傳》（臺北：鼎文書局，民國72年9月2版），頁795。以下皆用此一版本。

⁴ 《論語·八佾》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁66。

⁵ 段玉裁：《說文解字注》（臺北：漢京文化事業有限公司，民國69年3月初版），頁207。以下皆用此一版本。

⁶ 《論語·里仁》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁74。

思在其有生之年誠心敬愛之，此合於孝之天理。子曰：「道不行，乘桴浮於海，從我者，其由與？」而「子路聞之喜」，喜自己在群弟子中，獨受孔子青睞；此喜則略見驕氣、私意，是以孔子有「由也，好勇過我，無所取材」之誠言。⁷

《論語》中雖未以「喜」字形容孔子對事物愉悅之情，但孔子實有因滿意而愉悅之真情表露。「子在齊聞韶，三月不知肉味。曰：不圖為樂之至於斯也。」⁸舜以至德得天下，所作韶樂盡美復盡善，孔子聞之，「三月不知肉味」，示其能深體韶樂之美善；此相應於孔子理想之治世，是以喜之無以復加。子曰：「師摯之始，〈關雎〉之亂，洋洋乎，盈耳哉！」⁹朝廟典禮時，由太師摯升歌以為始，合樂奏〈關雎〉篇以為終，此等樂音美盛，迴繞於耳際。孔子予以高度評價，可見其喜之也。

孔子以為治無大小，必以禮樂；當時人多不用，而子游獨能奉行之。「子之武城，聞絃歌之聲，夫子莞爾而笑曰：割雞焉用牛刀？」武城雖小，子游亦能以樂化民，甚合孔子心意。孔子喜不自勝，不禁發出會心之微笑。「割雞焉用牛刀」之云，正見其深許子游，而亦反諷時人之輕忽禮樂。方子游復以「昔者，偃也聞諸夫子曰：君子學道則愛人，小人學道則易使也」時，子曰：「二三子！偃之言是也，前言戲之耳。」孔子一則肯定子游之言，一則云前時之言只是「戲之」。其實孔子並非有意戲弄子游，此是其無意間真情之自然表露。¹⁰孔子以「樂節禮樂」居「益者三樂」之首，¹¹足見其重視禮樂之程度。

孔子終其一生，思得明君以仕進，用以行義、安人、安百姓。然求之必以道，事君必盡忠。「定公以孔子為中都宰；一年，四方皆則之。由中都宰為司空，由司空為大司寇。」魯定公九年（501B.C.）孔子為魯中都宰，近悅遠來，政績卓著，是以一年之後，兩度晉升，至於大司寇。十年，輔定公會齊景公於夾谷，表現大智大勇，遂懾服齊國君臣，使其歸還所侵魯田以謝過。十三年，使子路為季氏宰，墮三家邑之二，減輕其對公室之威脅。「定公十四年，孔子年五十六，由大司寇行攝相事，有喜色。」在此五年中，乃孔子仕途最得意之時。至於攝相事，則執國柄，可以大有為。眼見政治理想即將實現，是以「有喜色」，此亦真情無隱之自然

⁷ 《論語·公冶長》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 77。

⁸ 《論語·述而》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 96。

⁹ 《論語·泰伯》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 106。

¹⁰ 以上見《論語·陽貨》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 176。

¹¹ 見《論語·季氏》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 172。

表現。「三月，粥羔羊者弗飾賈，男女行者別於塗，塗不拾遺，四方之客至乎邑者，不求有司。」魯國在短時間內即大治，齊人懼，乃有「歸女樂」以惑魯君臣之舉，孔子見事已不可為，遂去魯，歌以「優哉游哉，維以卒歲」，蓋道之不行，命也，而亦無所怨尤。¹²

方孔子在陳絕糧時，仍「講誦絃歌不衰」，然「知弟子有愠心」，乃召子路、子貢、顏淵，問三人對逢此逆境之看法。子路答以「意者吾未仁也，人之不我信也；意者吾未知也，人之不我行也」，即疑孔子仁知不足，故不能取信於人、使人放行；子貢答以「夫子之道至大也，故天下莫能容夫子，夫子蓋少貶焉」，即勸孔子稍降其道，以見容於天下。二子之見，孔子皆不滿意，以為仁者不必信，知者不必行；而自貶其道以求容，正是「志不遠」。顏淵答以「夫道之不脩也，是吾醜也；夫道既已大，脩而不用，是有國者之醜也。不容何病？不容然後見君子。」謂君子以修道為務，道修至於大而不見用，乃有國者之恥，非吾恥；不見容於濁世，正見君子之特操。此說深得孔子之心，故孔子「欣然而笑」以回應之，謂「使爾多財，吾為爾宰」，可謂贊美備至。孔子喜得知音，竟然忘卻絕糧之事，而有發自內心之微笑。¹³

（二）怒

《說文》：「怒，恚也，从心奴聲。」「恚，怒也，从心圭聲。」¹⁴怒、恚二字互訓，指因逆意而忿恨。孔子以「不遷怒，不貳過」稱顏淵好學，¹⁵可見怒亦人情感自然之發現，只是面對可怒之事當如實觀之，不可受其染著而動氣。孔子嘗云「一朝之忿，忘其身以及其親，非惑與？」¹⁶不能平心待人接物，因逞一時之忿怒而危及身家，是謂迷惑；可見非理之怒為孔子所戒。孔子稱自己「不怨天，不尤人」¹⁷，對於逆境無所怨尤，亦即能坦然接受而不嗔恨。通常所謂忿怒，多帶恨意，是以有非理之舉。孔子仁民愛物，已無有嗔恚之心；然對於弟子偏差之

¹² 見《史記·孔子世家》；瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：宏業書局，民國 61 年 6 月再版），頁 731-733。以下皆用此一版本。

¹³ 見《史記·孔子世家》；瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 739-740。

¹⁴ 段玉裁：《說文解字注》，頁 516。

¹⁵ 《論語·雍也》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 84。

¹⁶ 《論語·顏淵》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 139。

¹⁷ 《論語·憲問》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 157。

言行，必然直接訓誡，冀其有所省覺，因而表現怒相。然此怒相，乃由於關愛弟子之至誠自然而有者，是亦見聖人情感之真實。

魯哀公向宰我問三代主社之木何異時，宰我答以「夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗，曰：使民戰栗。」社木依都城土宜而樹之，周都鎬之野宜於種栗。宰我或因古者戮人於社，遂從而附會之，謂周人樹栗以為社主，意在「使民戰栗」。然此定非周初樹栗之本意，孔子聞而斥責之云：「成事不說，遂事不諫，既往不咎。」謂已成之事不必再論說，順勢而成之事不必再勸止，過去之事不必再咎責。¹⁸周之樹栗為社乃既成之事實，直說其事即可，而宰我乃復以己意申說，可謂妄對魯君，孔子因而斥正之。

君子晝間孜孜於進德修業，向晦乃入宴息。「宰我晝寢」，見其志氣昏惰，孔子為提振之，乃重斥之曰：「朽木不可雕也，糞土之牆不可朽也，於予與何誅？」精神頹靡者，如腐木不能雕刻以成器用，亦如穢土之牆不能粉飾以增亮麗，對於宰我之昏沈，責之亦無用。孔子復曰：「始吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行。於予與改是。」對人之理解，始則「聽其言而信其行」，今須「聽其言而觀其行」，所以有此改變，皆因宰我言行不一使然。凡此皆見孔子對宰我斥責之深。¹⁹此亦因孔子見宰我為可造之材，不忍其昏沈退墮，遂有發乎肺腑之譴責。

孔子謹守周禮為父母守喪三年之成規。宰我以為如是必致禮壞樂崩，希望縮短喪期為一年。孔子問彼，在三年喪期中「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」宰我答之以「安」，此示其親情淡薄。孔子斥之云：「女安，則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！」蓋人之常情，喪期中哀慟未泯，實無心於飲食居處之講究，而宰我居然言其安於美食錦衣，孔子兩番「汝安，則為之」之云，正示必不可為之意。及宰我出，孔子意猶未盡，乃復云：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也，有三年之愛於其父母乎？」宰我對父母無三年之愛，孔子批其「不仁」者，望宰我因此自我重責，迷途知返。²⁰

衛靈公夫人南子有淫行，孔子至衛，南子請見，孔子始則辭謝，不得已而見

¹⁸ 見《論語·八佾》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 67。

¹⁹ 見《論語·公治長》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 78。

²⁰ 見《論語·陽貨》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 180-181。

之。「子見南子。子路不說。夫子矢之曰：予所否者，天厭之！天厭之！」²¹此事《史記》記載較詳。²²孔子在衛，其小君有請而往見之，乃合乎禮者；雖有所不願，然以身在該國，有不得已處。子路以見淫亂之人為辱，故不悅於孔子之見南子。孔子以為見衛小君乃事之權，況依禮見之，可以無愧天人。惜乎子路不能深思之，孔子乃指天為誓，謂己若有不善，當為天所棄絕。師生二人自然無隱以表其情，皆屬難能，然而子路之識淺矣。

「子疾病，子路使門人為臣」，孔子患重病，子路恐有不測，預為安排後事。時孔子去位，不當有家臣。子路為尊師，乃使孔門弟子權充家臣。及孔子小差，乃責之曰：「久矣哉，由之行詐也！無臣而為有臣，吾誰欺？欺天乎？」子路利用孔子病中不覺之時安排家臣，是「行詐」，孔子以為自己「無臣而為有臣」，乃「欺天」，欺天為大過。然孔子之欺天，實子路有以致之，則其責子路深矣。²³「子路使子羔為費宰。子曰：賊夫人之子。」古者必先學乃仕，子羔雖質美而未學，子路乃使之為季氏費邑之宰，此於子羔、於邑民皆是傷害，故孔子以殘害人子譴責子路。子路不知自反，乃強辯之曰：「有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後為學？」謂有人可治，有神可事，此即為學，不待讀書。孔子以「是故惡夫佞者」回應之，謂子路徒逞口辯，令人厭惡。由此可見孔子對子路之言行深不以為然。²⁴

在衛莊公蒯聵與出公輒父子爭國中，子路於出公時仕於衛。先是蒯聵欲弑南子，不果而出奔，及靈出死而輒即位，蒯聵欲返國而輒以兵拒之。此時衛君父子人倫不正，可謂父不父，子不子。子路問孔子：「衛君待子而為政，子將奚先？」蓋當時出公欲得有名望者輔之，以鞏固政權，而有意用孔子。子路問孔子果執衛政，將以何者為先務？孔子答以「必也正名乎！」蓋倫理名分若不先端正，政治即無由上軌道。子路以為此說不切當時之急務，應之曰：「有是哉，子之迂也！奚其正？」子路未深思孔子之用心，乃直謂正名之說遠於事情。孔子旋即訓斥之曰：「野哉！由也。君子於其所不知，蓋闕如也。」謂子路鄙俗，於所不知之事未能闕疑，只是率爾妄對。蓋孔子通透事理，故能不假思索，直斥子路不當之見。然孔子不止於此，復進一步教告子路為政須先正名之理由，蓋名若不正，將馴至於

²¹ 見《論語·雍也》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 91。

²² 見《史記·孔子世家》；瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 734。

²³ 見《論語·子罕》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 112。

²⁴ 見《論語·先進》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 129。

「民無所措手足」。²⁵可見孔子雖顯怒相，實未嘗動怒氣，故能層層推論，以見正名之不可無。

冉有與子路之所長同在政事，子路積極果敢，冉求多才多藝，孔子以為二人皆可從政。冉有稟氣較弱，前進動力不足，是以孔子每督促之向前，所謂「求也退，故進之」²⁶。冉求曰：「非不說子之道，力不足也。」子曰：「力不足者，中道而廢，今女畫。」²⁷冉有稟告孔子，雖好其道，但本身力氣不足，恐不堪任。孔子不滿冉有之告白，直接訓斥之，以為並非冉有力氣當真不足，只是畫地自限，不思進取而已，欲其力振精神以向道。

「季氏富於周公，而求也為之聚斂而附益之。子曰：非吾徒也，小子鳴鼓而攻之可也。」²⁸周公以王室之至親，身居冢宰之尊位，理所當富。季氏只是魯國之卿，乃富於周公，可見其所得之不當。冉有為季氏家臣，不但未勸正季氏，乃更加搜括民財以益增其財富。孔子痛心不已，以為冉有已喪失為自家門下弟子之資格，要其他門人一起撻伐之。蓋聖人以百姓為心，不忍魯民遭此暴斂，故出重言以警冉有。

顓臾為魯國附庸，冉有為季氏謀，欲伐之以益季氏，乃與子路見孔子，言「季氏將有事於顓臾」，欲請示孔子之意見。孔子反對為私欲用兵，且知主謀者為冉有，非子路，乃應之云：「求！無乃爾是過與？夫顓臾，昔者先王以為東蒙主，且在邦域之中矣，是社稷之臣也，何以伐為？」孔子一眼看穿冉有心底，乃直呼「求」，予冉有當頭棒喝，且示過在冉有。朱〈註〉：「孔子言顓臾乃先王封國，則不可伐；在邦域之中，則不必伐；是社稷之臣，則非季氏所當伐也。」孔子進而說明顓臾不可伐、不必伐、不當伐之理由。冉有既明孔子之態度，乃曰：「夫子欲之，吾二人者，皆不欲也。」謂欲取顓臾者在季氏，二人本不欲為，但奉命行事，有所不得已。此乃為己開脫之遁辭。孔子曰：「求！周任有言曰：『陳力就列，不可者止。』危而不持，顛而不扶，則將焉用彼相矣？且爾言過矣！虎兕出於柙，龜玉毀於櫝中，是誰之過與？」孔子再度直曰「求」，欲其及時改過，不可卸責。蓋冉有既為季氏家臣，當導季氏於正，否則即須去職。如令瞽者顛危而不扶持，乃輔行者之

²⁵ 見《論語·子路》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁141-142。

²⁶ 《論語·先進》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁128。

²⁷ 《論語·雍也》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁87。

²⁸ 《論語·先進》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁126。

過；令猛虎兇兇逸出檻欄，神龜寶玉壞在匱中，乃看管者之過。今冉有輔佐季氏而不能勸止其不當之行，亦不得辭其咎焉。冉有自知理屈，乃就現實狀況陳其利害，曰：「今夫顓臾，固而近於費；今不取，後世必為子孫憂。」謂如今顓臾城郭完固，且近在季氏私邑之費，形成對費邑之威脅；若不及今攻取，必為後世子孫之大患。至此冉有為事件之主謀者已昭然若揭。孔子曰：「求！君子疾夫舍曰欲之，而必為之辭。」孔子見冉求仍飾辭以辯，意圖開脫，乃三番直呼「求」，欲其坦誠認錯，以為冉有以言辭掩飾欲伐顓臾之心，乃君子所痛心者。於是孔子乃進一步訓示冉有，治國當以文德來遠人、安百姓，不可隨意動干戈，否則恐將禍起蕭牆。²⁹於此事件中，孔子三番直呼「求」，皆見怒相；從而開導之，皆見其不動氣。

(三) 哀

《說文》：「哀，閔也。从口，衣聲。」「閔，弔者在門也。从門，文聲。」段〈注〉：「引申為凡痛惜之辭，俗作憫。」³⁰哀、閔同義，本弔亡而痛惜之稱，是故哀者，因喪失而傷悲也，而多關乎痛惜亡者。「子食於有喪者之側，未嘗飽也。子於是日哭，則不歌。」³¹旁有喪親者，孔子與之同哀，遂不能飽食，此見聖人悲心之感通於人。孔子當日若哭過，即不復唱歌，蓋餘哀未忘，自然如此，非拘於禮數或勉強壓抑。朱〈註〉引謝氏（上蔡）曰：「學者於此二者，可見聖人情性之正也；能識聖人之情性，然後可以學道。」所謂「聖人情性之正」，只是個真實自然而已。

面對父母或長上之喪，固然令人哀傷；面對子女或晚輩之亡，所謂白髮人送黑髮人，更加令人傷痛，從「子夏喪其子而喪其明」³²可證。孔門十哲之中，以德行著稱之顏淵與冉伯牛，及以政事著稱之子路皆較孔子早亡，孔子哀痛之情可以想見。「伯牛有疾。子問之。自牖執其手，曰：亡之，命矣夫！斯人也，而有斯疾也！斯人也，而有斯疾也！」³³伯牛有德，得癩疾將終，³⁴非其罪也，故孔子感

²⁹ 見《論語·季氏》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁169-170。

³⁰ 分別見段玉裁：《說文解字注》，頁61，頁597。

³¹ 《論語·述而》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁95。

³² 《禮記·檀弓上》；《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，影印阮勣宋本禮記注疏），頁128。以下皆用此一版本。

³³ 《論語·雍也》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁87。

³⁴ 《淮南子·精神訓》：「子夏失明，伯牛為厲」；《淮南子》（臺北：中華書局，民國69年9月臺2版），卷7頁12。邢昺《論語正義》：「淮南子云：『伯牛癩。』」見《論語

歎此係命運作弄。為人師者，親臨弟子之家問疾，足見關愛之至；而重複「斯人也，而有斯疾也」，更見哀惋之深。及子路死於衛難，「孔子哭子路於中庭，有人弔者，而夫子拜之。既哭，進使者而問故。使者曰：『醢之矣。』遂命覆醢。」³⁵子路性情剛強，孔子屢誡之，甚至言「若由也，不得其死然」³⁶以警之。惜乎子路雖親炙聖人日久，亦難完全化氣補偏；致孔子昔時之警告，不幸言中。孔子聞子路死，旋哭於中庭，復與弔者同哭。乃問子路之死狀於自衛來赴命之使者，使者告以已被蒯聵剝成肉醬以怖眾，孔子乃命人將所欲食之肉醬倒棄，蓋不忍復見之也。由是可見孔子對子路哀痛之真情。

在群弟子中，孔子最美顏淵，而顏淵亦實能得孔子之意，且緊隨聖人之後，精進不已。顏淵不幸短命早死，此事對孔子衝擊最大。蓋樂得天下英才而教育之者，在能傳道也。「顏淵死。子曰：噫！天喪予！天喪予！」³⁷孔子面對顏淵之死，傷痛欲絕，連番謂此是上天要奪我命。孔子為聖道之恐將失傳而悲，故有此真情之表露。「顏淵死，子哭之慟。從者曰：子慟矣！曰：有慟乎？非夫人之為慟，而誰為？」³⁸孔子之哭顏淵，哀之過度，經門人提醒，仍不覺其哀傷已過常情，謂不為顏淵過度而哀，將為誰乎？伯魚之亡，未聞孔子如是悲傷。蓋孔子視慧命之傳承重於血緣之傳遞，是以於顏淵之死，哀慟逾恆，不能自己。王弼曰：「顏子之量，孔父之所預在，然遇之不能無樂，喪之不能無哀。又常狹斯人，以為未能以情從理者也，而今乃知自然之不可革。……故知尼父之於顏子，可以無大過矣。」³⁹孔子遇顏淵而樂得英才，喪顏淵而痛失英才，其樂其痛，皆屬自然情感之發而不可遏者，於此見聖人真實生命之表現。若謂其不能「以情從理」，流於俗情，是未能深體聖人性情之真也。孔子於顏淵之死，盡顯哀痛之真情，是故可以無過。

孔子自女樂事件去魯後，週遊列國，一則講學，一則尋求仕宦機會。「孔子既不得用於衛，將西見趙簡子，至於河，而聞竇鳴犢、舜華之死也，臨河而歎曰：美哉水，丘之不濟此，命也夫！」⁴⁰竇鳴犢、舜華乃晉國之賢大夫，晉國趙簡子

注疏》(臺北：藝文印書館，影印阮勸宋本論語注疏)，頁 53；以下皆用此一版本。可知屬即癩疾，所謂癩瘋病也。

³⁵ 《禮記·檀弓上》；《禮記注疏》，頁 112。

³⁶ 《論語·先進》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 125。

³⁷ 《論語·先進》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 125。

³⁸ 《論語·先進》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 125。

³⁹ 《三國志·魏書·鍾會傳》注引何劭《王弼傳》，頁 795-6。

⁴⁰ 《史記·孔子世家》；瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 737。

因得兩人之助而執政，既得志則殺之。孔子本欲渡河見趙簡子，及聞兩人之死，知晉不能尊賢惜才，不足與有為，遂止其行。雖將不能度河至晉歸諸命，然難掩哀歎之情。及見世無明君，海晏河清無望，子曰：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！」⁴¹舜時鳳凰來儀，文王時鳳鳴岐山，伏羲時龍馬負圖出河，皆聖王出現之瑞應。今鳳不至圖不出，則聖王之跡絕。孔子眼見自己理想之大道終不可行，故有此生無望之哀歎。「及西狩見麟，曰：吾道窮矣！」⁴²麟亦瑞獸，今因狩獵而死，示太平絕望，故孔子有道窮之悲。此非為己身計，實為芸芸眾生所發之悲情三昧。

孔子衰病之時，夢見自己坐於宗廟兩楹柱之間，知命之將終。「孔子因歎，歌曰：『太山壞乎！梁柱摧乎！哲人萎乎！』」⁴³太山崩頽則人無所仰望，梁柱摧折則人無所託身，哲人枯萎則人無所受教。從孔子之歌辭，見其心繫蒼生之深沈悲憫。其所以流涕，在對生命之有限性感到無奈，同時亦表現其對蒼生之永恆繫念。

(四) 樂

《說文》：「樂，五聲八音總名，象鼓鞀；木，虞也。」段〈注〉：「鼓大聲小；中象鼓，兩旁象鞀；虞鐘鼓之柎也。」⁴⁴知樂乃由木架上撐之大小鼓，五聲非鼓不彰，故以此代表五聲八音。聞樂聲令人快活，故樂者，因滿足而暢快也。然儒家所謂樂，不只是一時情感上之暢快，為喜悅之增強而已，實指向一自在安適之精神境界。子曰：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」⁴⁵對於正道首須知之，進而好之，終至樂之，必至樂在其中，方為知之真切，而能行之從容。子曰：「興於詩，立於禮，成於樂。」⁴⁶言人之生命由詩而興發，因禮而立定，至於樂乃圓成也。孔子之「從心所欲不踰矩」⁴⁷，孟子之聖神化境，乃生命之大諧和，是謂安然自適之樂境，而為儒家道德踐履之終極歸趨。

孔子自謂「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至。」⁴⁸提振精神於進德修業，

⁴¹ 《論語·子罕》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 111。

⁴² 《史記·孔子世家》；瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 745。

⁴³ 《史記·孔子世家》；瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 746。

⁴⁴ 段玉裁：《說文解字注》，頁 267。

⁴⁵ 《論語·雍也》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 89。

⁴⁶ 《論語·泰伯》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 105。

⁴⁷ 《論語·為政》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 54。

⁴⁸ 《論語·述而》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 98。

無有已時，乃至忘卻生理上之飲食需求。及乎深造有得，付諸實踐而樂在其中，乃至忘卻世人視為憂苦之事。如是日復一日，為增進德慧而努力，並以成己成物為快樂，竟然不知老年之即將來到。此可謂至於藝術化生活之境界，唯有德性純亦不已者能達成。然孔子雖如是積極奮進，卻無緊張相。「子之燕居，申申如也，夭夭如也。」⁴⁹孔子在閒居時，容態舒坦，顏色愉悅，是乃太和元氣之自然流行，非人力勉強所能致者。《論語》開宗明義即示孔子之生命洋溢嘉祥之氣。子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不愠，不亦君子乎？」⁵⁰在自修方面，學而時習，多所會心，自是愉悅；而遠近同道，來此講習，彼此學思交流，共進於善，更是樂趣無窮。學者所以為己，不為炫耀於人，即使己之學行不為人所知，亦能視作平常，無所怨怒，可謂有德之君子矣。可見孔子之全體生命惟有悅樂而無怨怒。

篤志於道者，能享有自足之樂。子曰：「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。」⁵¹吃粗食喝清水足以解飢渴，彎肱為枕而臥眠足以紓勞倦。只須心安理得，生活中處處皆有樂趣。蓋物質只是維生所需，每隨各人主觀之愛好而有不同之需求，如何方能滿足並無定準。嵇康曰：「意足者，雖耦耕剝畝，被褐啜菽，莫不自得；不足者，雖養以天下，委以萬物，猶未愜然。則足者不須外，不足者無外之不須也。」⁵²心意若能滿足，雖筋骨勞作，衣食粗陋，亦怡然自得；心意若不滿足，雖衣食豐厚，財物充盈，亦不能快樂。可見滿足生理之基本需求後，要生活能適意自在，全看個人心靈境界之提升。在道家，因清心無累而得至樂；在孔子則除此之外，主要在內省不疚、無有憂懼而得至樂。⁵³此等樂趣，顏淵亦有之。子曰：「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂，賢哉回也！」⁵⁴顏淵飲食淡薄，居處簡陋，似此常人以為憂者，顏淵不以為意，蓋其心中有至樂者存，其視貧富一也，而無所動其衷焉，故孔子以「賢」稱之。

⁴⁹ 《論語·述而》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 93。

⁵⁰ 《論語·學而》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 47。

⁵¹ 《論語·述而》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 97。

⁵² 崔富章：新譯《嵇中散集·答難養生論》（臺北：三民書局，民國 87 年 5 月初版），頁 201。

⁵³ 司馬牛問君子。子曰：「君子不憂不懼。」曰：「不憂不懼，斯謂之君子已乎！」子曰：「內省不疚，夫何憂何懼？」見《論語·顏淵》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 133。

⁵⁴ 《論語·雍也》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 87。

孔子既以禮樂為教，樂自為其所長。孔子不獨通達樂理，擅長奏樂，亦喜愛歌唱。「子與人歌而善，必使反之，而後和之。」⁵⁵孔子喜與人唱歌而樂。若對方歌聲美，必使之復唱，以取其善而後附和之。可見孔子能取人所長，而本身亦樂在歌中。孔子詢問眾弟子之志願時，子路、冉有、公西華皆欲在政治上有所作為，孔子雖皆肯定之，但不能稱己意。至於曾皙，乃曰：「莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」謂願在晚春時分，與意趣相投之若干成人孩童，於沂水浴身，於舞雩吹風，然後詠歌歸去。此所顯示者，乃一優游自得、不累世務之樂境。唯其不累世務，乃能善成世物。「夫子喟然歎曰：吾與點也。」曾皙雖為孔門之狂者⁵⁶，但其所說浴沂詠歌之樂，卻合於聖人悠然之胸次，故孔子有贊許曾皙之歎。⁵⁷蓋欲於政事上大有為，首須有曠達和樂之心胸，方能不屈於政治之現實，而能貫徹遠大之理想。冉有、子路所以為季氏謀伐顛與，即在缺乏此等德養，此殆孔子獨許曾皙之故。

三、孟子之情感發用純真適切

《論語》、《孟子》可謂孔孟言之實錄。孟子之時，異學蜂起，孟子為維護與宣揚儒門正學，特顯泰山巖巖之氣象，較諸孔子，看似少些渾圓；但孟子對於孔子之慧命，實能存在地呼應。孟子之全幅生命亦是一德性之體現，是故其情感之發用亦純真無偽、適切無過。孟子致力於儒學理論之建樹，其情感之發直接見諸文字者，自較孔子為少，然亦表現生命之至誠，而見其仁民愛物之用心。至於窮達之變化，實不足以易其對道義之持守。孟子曰：「舜之飯糗茹草也，若將終身焉。及其為天子也，被袵衣，鼓琴，二女果，若固有之。」⁵⁸舜能安於為下民時食乾糧粗食之貧賤生活，亦能安於為天子時穿彩衣、彈琴、有堯之二女服侍之富

⁵⁵ 《論語·述而》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 101。

⁵⁶ 孟子曰：「如琴張、曾皙、牧皮者，孔子之所謂狂矣。」（《孟子·盡心下》；朱子：《四書集註·孟子集註》，頁 374。）知孟子以為曾皙乃孔門之狂者。陽明曰：「為師者問志於群弟子，三子（子路、冉有、公西華）皆整頓以對。至於曾點，飄飄然不看那三子在眼，自去鼓起瑟來，何等狂態。及至言志，又不對師之問目，都是狂言。」見《王陽明全集·傳習錄下》（上海：上海古籍出版社，1997年8月1版3刷），頁 104。以下皆用此一版本。知陽明亦視曾皙為現狂態、發狂言之狂者。

⁵⁷ 見《論語·先進》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 130。

⁵⁸ 《孟子·盡心下》；朱子：《四書集註·孟子集註》，頁 365。

貴生活。蓋舜隨時隨處由仁義行，是以面對諸境皆得安然自在。此等描述，正是孟子心靈境界之寫照，所謂「無入而不自得」也。是以孟子情感之發，實出乎公心、愛心之不容已，而無些微私意存焉。

就喜言。「魯欲使樂正子為政。孟子曰：吾聞之，喜而不寐。」孟子聞其弟子樂正子將為政於魯國，喜悅至睡不著。孟子所以喜者，並非樂正子強勇、有知慮、多聞識，足以任事。樂正子乃一善人、信人，誠能好善而有諸己。「好善優於天下，而況於魯國乎！夫苟好善，則四海之內，皆將輕千里而來告之以善。」⁵⁹為政者固須有任事之幹才，尤貴能廣納眾善。蓋一人之才知有限，必須多所假借以增益之。好善者治天下而有餘，治魯國更不必說。苟天下人皆來告之以善，是以天下人之所長為己所用，則其所假借者必多，其所成之功亦必盛，如是則國治而民安。國治而民安乃儒者治國之目標，今可望在樂正子身上實現，此孟子所以喜而不寐也。

就怒言。齊大夫公行子喪子，權臣右師王驩前往弔喪。諸人見王驩至，爭先離位與之言，獨孟子不動如故。「右師不悅，曰：諸君子皆與驩言，孟子獨不與驩言，是簡驩也。」王驩以孟子對其不禮敬而不悅，且形諸辭色，可謂既驕且悍。孟子聞之曰：「禮，朝廷不歷位而相與言，不踰階而相揖也。我欲行禮，子敖以我為簡，不亦異乎？」⁶⁰弔喪之時，場面嚴肅，擬諸朝廷。在朝廷中，彼此不離己之位而與人言，亦不越己所在之階而向人作揖。孟子反駁王驩，其所以與眾不同者，正是按禮而行，而王驩乃責以輕慢，令人不解。孟子據理駁斥權貴之蠻橫，所謂「威武不能屈」也。

孟子在鄒時，曹君之弟曹交向孟子問學之後云：「交得見於鄒君，可以假館，願留而受業於門。」既要受業，即當食無求飽，居無求安，方能篤實向道。今曹交必居住安適乃願受業，孟子知其向道之心不篤，教之無益。乃應之曰：「夫道若大路然，豈難知哉！人病不求耳。子歸而求之，有餘師。」⁶¹堯舜之道，只在孝弟，是故道不難知，患在人無求道之真誠。若能至誠以求，無處無師。話雖如此，但擇師亦甚重要，非人盡可師也。孟子此言，實乃不屑之教，是亦教誨之一方。

白圭以築堤壅堵之方式治水，讓水注於鄰國，以解除本國水患，乃誇示孟子

⁵⁹ 《孟子·告子下》；朱子：《四書集註·孟子集註》，頁 347。

⁶⁰ 《孟子·離婁下》；朱子：《四書集註·孟子集註》，頁 298。

⁶¹ 《孟子·告子下》；朱子：《四書集註·孟子集註》，頁 339。

曰：「丹之治水也，愈於禹。」謂禹之治水效果緩慢，已則立竿見影，是勝過大禹也。孟子曰：「子過矣！禹之治水，水之道也。是故禹以四海為壑。今吾子以鄰國為壑。水逆行，謂之洚水；洚水者，洪水也，仁人之所惡也。吾子過矣！」⁶²禹順水下流之性以治水，是故疏通水道，讓水東流入海，雖費時日，卻能普遍根絕各國水患。今白圭為圖一時之便，不惜逆水之性以壅之，雖暫除一國水患，乃造成洪水逆流以淹鄰國，而貽害無窮。此乃仁人所痛心之惡行，故孟子兩番云「子過矣」，以見其痛惡之深，冀白圭能立即改正，放棄前時所為。

「孟子之滕，館於上宮，有業屨於牖上，館人求之弗得。或問之曰：若是乎，從者之廋也！」孟子至滕時，宿於滕之別宮稱上宮處。守宮者將一未織成之鞋置於窗上，卻遍尋不著。有人質疑孟子，謂其徒從竟將他人之鞋藏匿。孟子確信並無此事，其徒不致如此惡作劇，或人之懷疑實為無的放矢，遂據理以反問之云：「子以是為竊屨來與？」⁶³謂其徒豈專為偷鞋而來？或人如此懷疑實在荒謬。君子固凡事不與人爭，但對無端之指控亦當不假辭色以制止，以此見孟子之真情直率。

就哀言《孟子》書中並未記載其哀情之表露，在此僅就與哀相近之不悅言之。孟子以為齊為大國，且齊宣王敢自道其疾，若能得志於齊以行道，或可以實現王道之理想。然齊宣王終不能用，不得已去之。「孟子去齊，充虞路問曰：夫子若有不豫色然。前日虞聞諸夫子曰：『君子不怨天，不尤人。』」孟子以不捨齊王、悲憫蒼生之心離齊，是以臉色看似不悅。「不怨天，不尤人」，乃孔子之所自述，亦孟子用以教導弟子君子應有之德養。充虞向聞孟子言此，今見孟子臉色似有怨尤，是則言行不一，因請示孟子以解惑。孟子曰：「彼一時，此一時也。五百年必有王者興，其間必有名世者。由周而來，七百有餘歲矣。以其數，則過矣；以其時考之，則可矣。夫天未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？吾何為不豫哉？」⁶⁴彼時之言不怨不尤，乃就理之常說；此時現不悅之色，乃因現實之遭遇而然。君子心中無所怨尤，未嘗有異也。古來王者之興，必有名聞一世者佐之。孟子以名世者自任，然迄未見王者興，為天下百姓慮，不能無悲憫之心，是以看似有不悅之色。然孟子相信天下終當平治，一旦有聖王起，則為名世者，孟子相信除自己外並無第二人。由此觀之，又焉有不悅之理？朱〈註〉：「蓋聖賢

⁶² 《孟子·告子下》；朱子：《四書集註·孟子集註》，頁 346。

⁶³ 《孟子·盡心下》；朱子：《四書集註·孟子集註》，頁 371-372。

⁶⁴ 《孟子·公孫丑下》；朱子：《四書集註·孟子集註》，頁 250。

憂世之志，樂天之誠，有並行而不悖者。」現不悅之色，乃憂世之心；「名世者」非己莫屬，乃樂天之誠，二者並行不悖，充分表現孟子對現實之關懷。

就樂言。儒家之本務在從事道德實踐，而道德實踐從人倫關係中最切近之孝弟做起。四端之本在孝弟，由此便可馴至於樂境。孟子曰：「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。」⁶⁵仁之具體表現在事親之孝，義之具體表現在從兄之弟，智之具體表現在知孝弟之不可去，禮之具體表現在調節孝弟使中節，樂之具體表現在以踐行孝弟為樂。樂行孝弟則身體活潑有生機，活潑有生機則不能自己，乃至於手舞足蹈，而渾然忘我之至樂於斯見焉。由是可見儒家至樂之境界，必本於人倫道德之實踐，而事親從兄則是其出發點。「堯舜之道，孝弟而已矣」⁶⁶，聖王之太和至治，亦只是孝弟之充其極，此儒家之宗骨也。

推而廣之，從事各種道德實踐使德性純粹便是和樂之根源。孟子曰：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」⁶⁷萬物與我原一體而不可分，只因私欲間雜，遂分爾我，落於利害計較之中而不快活。若能反求諸身而真誠無偽，則物我相融為一，即此便是至樂之所在。然在存誠之始，每遏於私欲而不順遂，若能勉強依恕道行去，便是求仁存誠之要方。可見私欲為不樂之原，而仁恕為致樂之基；道德實踐，始則多出於勉強，後乃漸至於自然。「尊德樂義，則可以囂囂矣。故士窮不失義，達不離道。」⁶⁸士人不論人知或不知皆當無欲自得，若能尊崇德性喜歡義行，則可以有無欲自得之樂。故士人不論窮達，皆不可離失德義。知念念修德，始能達到得意自在之境地。

孟子以為君子有三樂：「父母俱存，兄弟無故，一樂也」，此是親情之樂；「仰不愧於天，俯不忤於人，二樂也」，此是有德之樂；「得天下英才而教育之，三樂也」，此是傳道之樂。「君子有三樂，而王天下不與存焉」，王天下固是君子之所願，但若與三樂相比，則有輕重之別。⁶⁹孟子復比較所欲、所樂與所性之價值層級。孟子曰：「廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉；中天下而立，定四海之民，君子樂

⁶⁵ 《孟子·離婁上》；朱子：《四書集註·孟子集註》，頁 287。

⁶⁶ 《孟子·告子下》；朱子：《四書集註·孟子集註》，頁 339。

⁶⁷ 《孟子·盡心上》；朱子：《四書集註·孟子集註》，頁 350。

⁶⁸ 《孟子·盡心上》；朱子：《四書集註·孟子集註》，頁 391。

⁶⁹ 見《孟子·盡心上》；朱子：《四書集註·孟子集註》，頁 354。

之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心；其生色也，晬然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」⁷⁰有廣大之土地與眾多之人民，王道乃有所施，故君子欲之，然其所以為樂者不在此。能穩固政權，安定天下百姓，是行王道矣，故君子樂之，然其所以為性者不在此。君子所以為性者，不論得志行道或不得志窮居皆不增不減。其所以為性者，乃仁義禮智四端以道德本心為根源，其生機活潑之樣態，清和潤澤地表現在顏面，盈溢於背部，施布於四肢，四肢雖不言而人皆知曉其為四端所潤澤。所樂若與所性相比，知所性方是儒者所追求之至樂所在。若以君子之三樂與王天下之樂相比，前者較後者為高；而所性所致之樂無與倫比，其價值復在君子三樂之上。⁷¹

四、張程陸王明理平心以止怒

《中庸》以喜怒哀樂發而皆中節為和，可見四情皆人之所宜有而不能去除者，是以孔孟皆有四情之發，不過孔孟通體是一道德之生命，其所發者皆屬道德之覺情，是故情真而中節。以怒言，孔孟皆有怒相，意在警醒對方，但皆隨之說理以導正對方，可見其未嘗動氣，心中平靜如故。然常人之怒則每動氣，而有非理之言行，遂造成彼此之傷害。理學家所欲對治者，即此種損人害己之憤怒。胡五峰曰：「情一流則難遏，氣一動則難平。流而後遏，動而後平，是以難也。察而養之於未流，則不至於用遏矣；察而養之於未動，則不至於用平矣。」⁷²所謂難遏難平之情氣，以怒最為強烈。須在情氣未流未動時察而養之，即察識仁心以為大主，

⁷⁰ 《孟子·盡心上》；朱子：《四書集註·孟子集註》，頁354-5。

⁷¹ 牟宗三先生曰：「此三樂雖是所樂中之最基本的，然仍是所樂而不是所性。那就是說它仍是屬於幸福的。」孟子所謂「父母俱存，兄弟無故」及「得天下英才而教育之」皆不可必得，其屬於幸福原則甚為顯然。至於「仰不愧於天，俯不忤於人」何以亦屬幸福原則？牟先生曰：「愧不愧，忤不忤雖屬盡其在我者，苟非至聖人之境，究隨時可有愧忤出現。是故在命限之中，一時之俯仰無愧實是最大之幸福，人生之至樂。蓋隨時可有愧忤，而我竟免於愧忤，此固由于意志之堅定，非純偶然幸致者，然亦由于主觀面之善根宿植以及客觀面種種條件之順適而足以助成此堅定，因此而得免于愧忤，即此而言，免于愧忤是一種福。」見氏著《圓善論·第三章 所欲、所樂與所性》（臺北：臺灣學生書局，民國74年7月初版），頁164-165。易言之，苟非至聖人之境地，能仰不愧、俯不忤亦是一種福分，有時亦是有條件者，並無必然之保證。故此樂之價值層級同於其餘二樂，皆在「所性」之下。

⁷² 《胡宏集·知言·一氣》（北京：中華書局，2009年2月1版2刷），頁28。

則情氣不流蕩而隨從性理，於是所發皆中節而無事於過平矣。此是治怒之根本，亦宋明儒平日用功所在。至於戢山則以為，人之喜怒哀樂原是自然周流者，然須持之以「懼」，如是則「喜得之而不至於淫，怒得之而不至於傷」⁷³，則怒亦發所當發，而不暴戾動氣。然若未至聖人境界，憤怒之情氣仍隨時有暴出之可能，須在當下立刻警覺，明理以應之，平心以處之，庶乎可以消解怒氣之發，而回歸性情之正。

（一）從橫渠二程觀之

橫渠以為人之相處，每因觀點態度之異而發怒。「不常者與常者處，則十事必十次怒，為他常是過，九次未怒已是大段包容，十次則須怒。」⁷⁴常者視不常者始或委屈包容，終必怒之，可見一般人忍耐之程度有其極限。然常與不常乃相對者，未必自視為常者定是，而視對方為不常者定非也。橫渠復論顏淵之「不遷怒」曰：「昔謂顏子不遷怒為以此加彼，恐顏子未至此地，處之太高，此則直是天神。顏子未必能寂然而感。故後復以為不遷他人之怒於己。」⁷⁵不遷怒歷來有異解。何晏〈集解〉云：「凡人任情，喜怒違理；顏回任道，怒不過分。遷者移也，怒當其理，不移易也。」⁷⁶謂怒不過分而當其應有之理，即怒得恰當也。朱〈註〉：「怒於甲者，不移於乙。」⁷⁷即僅針對可怒者怒之，不及他人。橫渠自謂其理解亦有前後之異。始謂不將本當怒於此者誤加於彼，如是必須對彼此之心思皆看透，則必如天神之能感通他心者方能做到，顏淵恐未至此境地。後謂不移他人之怒於己，即知他人有可怒之實，但己不因之動氣而發怒。此則經由本身平心之修養即可做到，橫渠以為此釋較合理，其他宋明儒亦頗有採此觀點者。

二程對忿怒之情有深刻之感受。「忿懣，怒也。治怒為難，治懼亦難。克己可以治怒，明理可以治懼。」⁷⁸憤怒與恐懼同樣難治，對治憤怒之方在克去己私，

⁷³ 《劉宗周全集·第二冊 易行·第八章》（杭州：浙江古籍出版社，2007年4月1版1刷），頁139。

⁷⁴ 《張載集·張子語錄·語錄上》（臺北：里仁書局，民國70年12月印），頁312。以下皆用此一版本。

⁷⁵ 《張載集·張子語錄·語錄中》，頁318。

⁷⁶ 《論語注疏》，頁51。

⁷⁷ 朱子：《四書集註·論語集註》，頁84。

⁷⁸ 《二程集·遺書卷第一》（臺北：里仁書局，民國71年3月印），頁12。以下皆用此一版本。

蓋憤怒之起多因私欲未遂。「忿欲忍與不忍，便見有德無德。」⁷⁹忍得忿怒貪欲方見有德，可見二者之難忍。伊川謂「人之稟賦有無可奈何者，聖人所以戒忿疾於頑。」⁸⁰愚蠢無知者易忿怒，此亦稟賦之無可奈何，可見易怒與否亦與氣稟有關，但人總可以去除忿怒，所以聖人要人力戒之。

明道以為，聖人亦有喜怒。「聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒。是聖人之喜怒不繫於心而繫於物也。」不以一己主觀之好惡而喜怒，只是客觀地看物之當喜而喜，當怒而怒，此惟心性寧定之聖人能之，亦學者所當努力之目標。明道復云：「夫人之情，易發而難制者，惟怒為甚。第能於怒時，遽忘其怒，而觀理之是非，亦可見外誘之不足惡，而於道亦思過半矣。」⁸¹在各種不當情感之激發中，惟怒最難制服。怒氣之發，因厭惡外物而然。若能在怒氣之發時，立即放下之，只考察事物在理上之是非如何，若屬非理，則還他非理而不動氣，對外物既不起厭惡心，忿怒之氣即隨之平息，而近乎聖道矣。易言之，平心以明理，乃止怒之要方。然欲在怒時立即忘怒以明理，有待於平素心地工夫之深厚涵養。

以上明道所云，即顏淵「不遷怒」之意。對此，伊川亦有所申說：「如舜之誅四凶，怒在四凶，舜何與焉？蓋因是人有所可怒之事而怒之，聖人之心本無怒也。」共工、驩兜、三苗、鯀乃舜時之四凶，⁸²舜知其不仁，當誅而誅之，並不動氣發怒，誅之以理而不加絲毫私意，是以天下咸服。「若聖人，因物而未嘗有怒，此莫是甚難。君子役物，小人役於物。今人見有可喜可怒之事，自家著一分陪奉他，此亦勞矣。聖人心如止水。」⁸³聖人如舜者，只是順應外物有所可怒之實而為適當之處置，此雖甚難，卻是學者所當努力達成者。心能靜觀外物之是非而不為所動，是謂「役物」而為君子；心受外物之影響而喜怒浮動，是謂「役於物」而為小人。常人見可喜可怒之事，其心隨即波動而現喜怒之情，是謂有所染著而甚勞苦。聖人之心不受外物干擾，常如止水一般明鑑物形而知所當為，是以安定自在。然至於心如止水之大定，非一蹴可幾者，實亦涵養工夫積漸所致。

⁷⁹ 《二程集·遺書卷第六》，頁 85。

⁸⁰ 《二程集·遺書卷第三·伊川先生語》，頁 65。

⁸¹ 《二程集·文集卷第二·明道先生文二·答橫渠張子厚先生書》，頁 460-461。

⁸² 《孟子·離婁上》：萬章曰：「舜流共工于幽州，放驩兜于崇山，殺三苗于三危，殛鯀于羽山，四罪而天下咸服，誅不仁也。」朱〈註〉：「共工，官名；驩兜，人名。二人比周，相與為黨。三苗，國名，負固不服；殺其君也。殛，誅也。鯀，禹父名，方命圯族，治水無功。皆不仁之人也。」見朱子：《四書集註·孟子集註》，頁 305。

⁸³ 《二程集·遺書卷第十八》，頁 210-211。

方學者問：「『有所忿懣、恐懼、憂患，心不得其正。』是要無此數者，心乃正乎？」謂是否必須無可忿可懼可憂等事，心乃能得其正。伊川答曰：「非是謂無，只是不以此動其心。學者未到不動處，須是執持其志。」⁸⁴伊川以為，可忿可懼可憂等事，不可能無有，只是要做到不因見此等事而動其心。若未能達於不動心，必須持守正志。持守既堅，心即不動。然氣之動，由於心之浮躁。伊川曰：「心之躁者，不熱而煩，不寒而慄，無所惡而怒，無所悅而喜，無所取而起。君子莫大於正其氣，欲正其氣，莫若正其志。其志既正，則雖熱不煩，雖寒不慄，無所怒，無所喜，無所取，去就猶是，死生猶是，夫是之謂不動心。」⁸⁵心若浮躁，則喜怒無常，即使無所惡亦會怒，無所悅亦會喜，故須正其氣，正其氣之方，在正其志。志正則氣正，如是雖有可喜可怒等事，亦不會挑起喜怒等情氣，則不論死生去就，皆能淡然處之，視作平常，此方是孟子所說之「不動心」。是故志正則氣正，氣正則心不動，自無憤怒之情氣。伊川所云止怒之方，頗見工夫次第，而亦不違孟子不動心之義。

（二）從象山陽明觀之

象山與陽明對於憤怒之害及其對治之方亦皆深有體認。象山曰：「有所忿懣，則不足以服人；有所恐懼，則不足以自立。」⁸⁶將忿懣與恐懼並言以見其不良後果。憤怒者責人過當，不能公平論事，故不足以服人；恐懼者遇事退縮，不能奮勇向前，故不足以自立。就懲忿窒欲言，則有高下之別。象山曰：「但懲忿窒欲，未是學問事。便懲窒得全無後，也未是學，學者須是明理。須是知學，然後說得懲窒。知學後懲窒，與常人懲窒不同；常人懲窒，只是就事就末。」⁸⁷能懲窒固然不易，但若為懲窒而懲窒，恐只是勉強壓抑，雖見一時之效，但病根尚在，定難持久，所謂治標不治本也。治本之道，在明理，亦即體認天理明白，能如實斷定事情之是非，不致妄動其氣。然明理有待於學。學者，立定本心之大體，能以天理為衡事之準則，則外物不足以撓之，而忿欲自消，此方是正本清源之道。

⁸⁴ 《二程集·遺書第十九》，頁 247。

⁸⁵ 《二程集·遺書第二十五》，頁 321。

⁸⁶ 《陸九淵集·語錄下》（臺北：里仁書局，民國 70 年 1 月印），頁 434。以下皆用此一版本。

⁸⁷ 《陸九淵集·語錄下》，頁 461。

陽明曰：「良知雖不滯於喜怒憂懼，而喜怒憂懼亦不外於良知也。」⁸⁸良知乃所以主導喜怒諸情者，故不滯於情感；然良知亦由諸情表現之合理處見之，故曰喜怒憂懼等不在良知之外。可見喜怒等不能去，亦不必去，但須主之以良知。專就憤怒言，陽明曰：「如今於凡忿懣等件，只是個物來順應，不要著一分意思，便心體廓然大公，得其本體之正了。」⁸⁹對治忿怒，須如明道所言之「物來順應」，即明其理之所在而順應之；亦應如伊川所說，不「著一分」心意，即平心以對應之，如此心體便如明道所云之「廓然大公」，而得其正。如是，雖見可怒之事物，亦不動氣發怒，始是治怒之正道。「一友常易動氣責人。先生曰：學須反己。若徒責人，只見得人不是，不見自己非。若能反己，方見自己有許多未盡處，奚暇責人？」⁹⁰隨時反省自己之言行，必可見到自己未臻完美處甚多，方改正之不暇，焉有工夫動氣責人。此亦是止怒之一要方。「子貢方人，子曰：賜也賢乎哉，夫我則不暇」⁹¹孔子間接以自己不暇責人反諷子貢評論人之不當，陽明直接訓示弟子，若能反己，即不暇責人，二人所以教誡弟子之意一也。

五、張程陸王循理安心而得樂

樂亦宋明儒者共同追求之目標。其所謂樂，非指感官一時受到刺激而高亢其氣者，乃是一種舒坦自在、生機盎然之狀態。宋明儒多以為此等狀態乃吾人天生本有者，因受到各種情欲妄念之干擾，遂不覺其有而受苦無窮。如王心齋所謂「天性之體，本自活潑，鳶飛魚躍，便是此體。」⁹²此等如鳶飛魚躍般活潑之天性本體所以不見，只因私欲作祟。「人心本自樂，自將私欲縛。私欲一萌時，良知還自覺。一覺便消除，人心依舊樂。」⁹³良知在覺察私欲以消除之之後，人之心體自能回復樂之狀態。若能依循性中本有之天理，所謂「由仁義行」、「內省不疚」，則私欲自消，心中安定無累，嘉祥之氣即充滿全身，此即所謂樂也。從明道之體仁而樂，伊川之循理為樂，陽明之心安為樂觀之，致樂之由在踐德。如顏淵之所以

⁸⁸ 《王陽明全集·傳習錄中》，頁 65。

⁸⁹ 《王陽明全集·傳習錄下》，頁 99。

⁹⁰ 《王陽明全集·傳習錄下》，頁 101。

⁹¹ 《論語·憲問》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 156。

⁹² 《明儒學案·泰州學案一·心齋語錄》（臺北：華世出版社，1987年2月臺1版），頁 714。以下皆用此一版本。

⁹³ 《明儒學案·泰州學案一·心齋語錄·樂學歌》，頁 718。

樂，在不違仁，於宋明儒亦然。

（一）從橫渠二程觀之

橫渠雖然「氣質剛毅，德盛貌嚴」⁹⁴，但亦以樂為聖學之標的。嘗言：「和樂，道之端乎！和則可大，樂則可久。天地之性，久大而已矣。」⁹⁵以為和樂係天道乃至人道之發端。無論天人，必須諧和安樂始能廣大長久，而廣大長久正是天地之性之呈現。天地之性謂人得諸天地之自性，即《中庸》惟天所命之性，乃居於氣質之上，而為人成德之真性。易言之，和樂乃天地之性之實質，乃所以成就可大可久之德業者。孟子以「反身而誠」為至樂所在，橫渠申之云：「反身而誠，謂行無不慊於心，則樂莫大焉。」⁹⁶所行皆能自足於心而無虛欠之感，能表現生命之真實，故得俯仰無愧之大樂。「樂天安土，所居而安，不累於物也。」⁹⁷誠能看輕物情，不為外物所累，在任何處境皆能安然自在，是謂能樂從天理，安於居所。可見不累於物乃能得循理之樂。孔子自謂「下學而上達」，橫渠申之云：「上達則樂天，樂天則不怨；下學則治己，治己則無尤。」⁹⁸上通天德故樂從天理，視任何境況悉上天最佳之安排，故不怨天。下學人事所當為故能約束自己，只是反求諸己以日進其德，故不責人。是故不怨不尤，無入而不自得，惟有德者能之。然人每過於看重外物，形成生命之累贅，致不樂。「困辱非憂，取困辱為憂；榮利非樂，忘榮利為樂。」⁹⁹困辱、榮利每隨人生境況而轉移，然人每固著於此，以困辱為憂，以榮利為樂，是以不能安然自在。蓋困辱只是一事實，其本身不是憂；有一困辱掛心，亟欲擺脫之，始是憂。榮利亦只是一事實，其本身不是樂；不以榮利縈懷，而視若平常，始是樂。不忘困辱是以憂，忘掉榮利是以樂，可見放下對各種處境之固執方能得到灑然自適之樂趣。

明道之生命，如黃梨洲所言：「渾然太和元氣之流行，其披拂于人也，亦無所不入。」¹⁰⁰自家如太和元氣之生機無盡，對人之薰習亦透澈浹洽。「朱公揆來見明

⁹⁴ 《張載集·呂大臨作橫渠先生行狀》，頁 383。

⁹⁵ 《張載集·正蒙·誠明篇》，頁 24。

⁹⁶ 《張載集·正蒙·至當篇》，頁 33。

⁹⁷ 《張載集·正蒙·至當篇》，頁 34。

⁹⁸ 《張載集·正蒙·至當篇》，頁 34。

⁹⁹ 《張載集·正蒙·有德篇》，頁 46。

¹⁰⁰ 《宋元學案·明道學案上》（臺北：華世出版社，1987年9月臺1版），頁 542。以下皆用此一版本。

道於汝，歸謂人曰：光庭在春風中坐了一箇月。」¹⁰¹明道予人如沐春風之感受，所謂「充養有道，和粹之氣，盎於面背。」¹⁰²全身充滿和樂之氣，乃養之有素使然。而其現實之機緣，則是兩度問學於濂溪。明道曰：「『《詩》可以興』。某自再見茂叔後，吟風弄月以歸，有『吾與點也』之意。」¹⁰³濂溪以誠體、乾元為生化之原，誠體而神用，經由無欲之聖功以達於仁義之聖道，是故透體瑩澈，與天地生生之機相應。此殆濂溪所以教示明道者，明道體會特深，又感受到濂溪生發活潑之氣象，以為見濂溪如讀《詩經》之能令人感發興起。是故經兩度請益後，於歸途中生趣盎然，「吟風弄月」，十分暢快，與孔子所贊美曾皙之浴沂詠歌類似。可見明道稟性之清明與悟性之高妙，而濂溪對其影響之深遠亦可得而見。

在〈識仁篇〉中，明道言及樂與不樂之故云：「孟子言『萬物皆備於我』，須『反身而誠』，乃為大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？」¹⁰⁴人與萬物原係渾融為一者，故孟子有萬物皆具備於我身上之云，亦明道所謂「仁者渾然與物同體」也。但須「反身而誠」，即經由自省之工夫化去情氣之偏雜使生命真誠無偽，方能擁有至樂，蓋誠與仁乃本質地為一者。如反身未誠，即仁德不備，則未能與物同體。在此情況下，人我相對，想要彼此合一，終究不可能，而樂亦不可得矣。知明道所謂樂，基於體仁、存誠。所以〈識仁篇〉前後句有「學者須先識仁」，「既能體之而樂，亦不患不能守也」之云，始則能察識仁，終則能將仁體之於身而得至樂，自能守仁不失，而亦無所事於防檢矣。「『樂莫大焉』，『樂亦在其中』，『不改其樂』，須知所樂者何事。」¹⁰⁵孟子之「樂莫大焉」，在於存誠；孔子之「樂亦在其中」，顏淵之「不改其樂」，在於體仁。存誠與體仁，其義一也。

是故，人本然之心須時常保持和樂。明道云：「『中心（心中）斯須不和不樂，則鄙詐之心入之矣』。此與「敬以直內」同理，謂敬為和樂則不可。然敬須和樂，只是中心沒事也。」¹⁰⁶〈樂記〉謂內心若有片刻不和不樂，卑鄙詐偽之念即會進入，

¹⁰¹ 《二程集·外書卷第十二》，頁 429。

¹⁰² 《宋史·列傳第一百八十六道學一·程顥》（臺北：鼎文書局，民國 69 年元月初版），頁 12716。

¹⁰³ 《二程集·遺書卷第三》，頁 59。

¹⁰⁴ 《二程集·遺書卷第二上》，頁 17。

¹⁰⁵ 《二程集·遺書卷第五》，頁 78。

¹⁰⁶ 《二程集·遺書卷第二上》，頁 31。「心中斯須不和不樂，則鄙詐之心入之矣」見於《禮記·樂記》；《禮記注疏》，頁 699。明道所引述「中心」原作「心中」。

明道以為此與〈易傳〉所云持敬使內心正直同一道理。但不可視敬同於和樂，蓋敬有待於和樂，亦即惟有和樂方有敬可言。蓋和樂則心無雜染，自能生敬。知明道所言之敬與伊川從心氣之整齊凝斂言敬者不同。明道復云：「學至於樂則成矣。篤信好學，未知自得之為樂。（造道者也。）好之者，如游佗人園圃；樂之者，則己物爾。然人只能信道，亦是人之難能也。」¹⁰⁷學必至於樂之境地地方屬有成；若只好學，未能自得，猶有不足。孔子所說之「好之」，猶如至於他人之園圃遊玩，園圃並非己有；樂之猶如園圃為自己所擁有，外物與己一體不分。但「樂之」並不易達到，若能信道而好之，亦屬難能。明道亦肯定信道而好之之價值，意在勉勵學者，可經由好之馴至於樂之；否則若只談樂之，恐學者望而卻步，足見其用心之仁厚。明道復比較《孟子》與〈樂記〉所載之樂云：「『樂則生矣，生則惡可已也？惡可已，則不知手之舞之，足之蹈之也』。若夫『樂則安，安則久，久則天，天則神，天則不言而信，神則不怒而威』。至於如此，則又非手舞足蹈之事也。」¹⁰⁸孟子從踐行孝弟說到樂行於此乃至手舞足蹈。〈樂記〉以為心中若能和樂，即可心安、長久、自然至於神妙之境界。至於自然之境地則不言而誠信，至於神妙之境地則不發怒而有威嚴。此則見樂之發用之自然神妙，又較孟子只說到手舞足蹈者更進一層矣。

孔子「從心所欲，不踰矩」之如意自在，從「志於學」重重轉進而來；孟子之聖神化境，從好善逐步充實而來；程明道之優遊自得之樂境，從存誠、體仁之工夫純熟而來。蓋仁心普潤則物我之對立消，內省不疚則憂懼不存，但見萬物皆甚可愛，所處各種境況皆甚安適，心中自是定靜而怡然暢快。「百官萬務、金革百萬之眾，飲水曲肱，樂在其中。萬變皆在人，其實無一事。」¹⁰⁹不論高居在上而總管百官、統領萬軍，或屈居在下而疏食飲水、曲肱而枕，皆可在當中自在快樂。蓋一切變化皆屬人為，但順應之而已，自己心中其實並無一事可以掛礙。誠以心中既得大定而無有恐懼憂患，便能隨順物情而無物以撓之。「顏子簞瓢，非樂也，忘也。」¹¹⁰簞食瓢飲本身乃無有可樂者；顏淵之所以樂，在忘卻簞食瓢飲之陋，而能在當中適意自在。

¹⁰⁷ 《二程集·遺書卷第十一》，頁 127。

¹⁰⁸ 《二程集·遺書卷第十一》，頁 128。

¹⁰⁹ 《二程集·遺書卷第六》，頁 83。

¹¹⁰ 《二程集·遺書卷第六》，頁 88。

明道之詩多是此等悠遠心境之自然呈現。〈偶成〉云：「雲淡風輕近午天，望花隨柳過前川。旁人不識予心樂，將謂偷閑學少年。」¹¹¹心中脫然無累故能享受外境之雲淡風輕，心中生意盎然故見外境之繁花翠柳皆甚可愛。旁人以為吾在學少年之不識愁滋味，其實乃因吾心中樂趣無窮，故能親近天地間之清美風日、佳麗景致而樂在其中。是謂心境之無間，物我之合一。〈秋日偶成〉云：「退安陋巷顏回樂，不見長安李白愁。兩事到頭須有得，我心處處自優游。」¹¹²顏淵能安享退居陋巷之樂，李白則因盼望不到朝政清平而發愁。一人志在修德，一人念在朝廷，二人各有所得，我則或處或仕，皆無不可，是以心中處處能優遊自在。此見明道有超越李白乃至顏回之意，而以孔子之「無可無不可」自居。

《論語·首章》孔子以「學而時習之」為說；以「有朋自遠方來」為樂。程伊川曰：「說先於樂者，樂由說而後得，然非樂則亦未足以語君子。」¹¹³謂須由悅乃能進至於樂，必須至於樂之地步方為君子。孔子以「人不知而不愠」為君子，伊川或以為至於樂自能「不愠」，而為君子也。孔子以為知之不如好之，好之不如樂之。推之，樂之自勝知之。故伊川曰：「古人言樂循理之謂君子；若勉強，只是知循理，非是樂也。纔到樂時，便是循理為樂，不循理為不樂，何苦而不循理，自不須勉強也。若夫聖人不勉而中，不思而得，此又上一等事。」¹¹⁴以為「知循理」尚不足以為君子，必須「樂循理」乃為君子。蓋前者猶須勉強，後者則不須勉強。從知進至樂時，必須循理乃樂，否則不樂，自然能循理，而不必勉強，此是君子所能為者。至於聖人之不勉不思，從容中道，則是樂至於無跡，較之君子又高一等。可知惟循理為能致樂，與至於樂自能循理，其義一也。

伊川以為知與樂之關係猶如知與行之關係。「勉強樂不得，須是知得了，方能樂得。故人力行，先須要知。非特行難，知亦難也。《書》曰：『知之非艱，行之惟艱。』此固是也，然知之亦自艱。」¹¹⁵《尚書·說命中》所云知非艱難，行乃艱難之說，意在勉人力行。伊川以為此說固有理，但知亦不易。蓋不知則行勉強不得，而真知實難也。同理，樂亦不能勉強，必須真知道理，方能得到樂趣。蓋真知此理必然好此理，進乃樂循此理。在循理中心能安，自見樂趣無窮也。

¹¹¹ 《二程集·文集卷第三·偶成》，頁 476。

¹¹² 《二程集·文集卷第三·秋日偶成二首》，頁 482。

¹¹³ 《二程集·遺書卷第十七》，頁 181。

¹¹⁴ 《二程集·遺書卷第十八》，頁 186。

¹¹⁵ 《二程集·遺書卷第十八》，頁 187。

(二) 從象山陽明觀之

象山之學重在發明本心，其至也，亦能感通無窮，而有適意自在之樂。其一體呈現之學思，實近明道而遠伊川。嘗謂人曰：「伊川之言，奚為與孔子、孟子之言不類？」¹¹⁶意謂己能相應於孔孟，而伊川則否也。對於二程，象山則褒明道而貶伊川，云：「二程見周茂叔後，吟風弄月以歸，有『吾與點也』之意。後來明道此意卻存，伊川已失此意。」¹¹⁷謂明道能保有孔子、曾皙灑然自適之樂趣，而伊川則不能。蓋明道從體仁、存誠、無累至於與物同體言樂，伊川則強調循理、知理以致樂，二人學思性格有別也。象山曰：「內無所累，外無所累，自然自在，纔有一些子意便沈重了。徹骨徹髓，見得超然，於一身自然輕清，自然靈。」¹¹⁸心內無所繫念，同時不受外物牽引，心中自然能安適自在。若有些微繫念、牽引，心中便會感到沈重。必須能徹底超然物外，身體自然輕快，心中自然靈活。此同於明道無心、無情之意，惟有如此，心中方能無所累而輕安快活。

陽明以為愉悅、快樂皆人心所本有。人所以有不悅樂者，在私欲之蔽。陽明曰：「人心本自說理義，如目本說色，耳本說聲，惟為人欲所蔽、所累，始有不說。今人欲日去，則天理日浹浹，安得不說？」¹¹⁹目悅美色，耳悅妙音，乃天生而然者。人心之悅理義，亦天生而然者；然因受到人欲之障蔽、拖累，始暫不悅之。故須去人欲，使天理深入沾潤於心中，自然能悅理義矣。悅之情況如此，樂之情況亦然。陽明曰：「樂是心之本體，雖不同於七情之樂，而亦不外於七情之樂。雖則聖賢別有真樂，而亦常人之所同有。但常人有之而不自知，反自求許多憂苦，自加迷棄。雖在憂苦迷棄之中，而此樂又未嘗不存。但一念清明，反身而誠，則即此而在矣。」¹²⁰人心以樂為其常體，此乃人真樂之所在。此等真樂即表現於情感諧和之中，故不外於七情之樂。然惟聖賢為能體會並享有此樂；常人則有而不知其有，反自陷於迷惑憂苦之中。然此樂實未嘗不存在，只是一時被障隔而未現耳。果能在心念清明之時，反省自身，真誠無偽，則人欲潛消，不復憂苦迷惑，便亦能享有真樂，而與入聖賢之域矣。可知本體之樂須假七情之樂以見；須有反身而誠之工夫，化去私情之障，真樂始能如實呈現。方學者問：「『樂是心之本體』，

¹¹⁶ 《陸九淵集·卷三十三謚議·楊簡作象山先生行狀》，頁 388。

¹¹⁷ 《陸九淵集·語錄上》，頁 401。

¹¹⁸ 《陸九淵集·語錄下》，頁 468。

¹¹⁹ 《王陽明全集·傳習錄上》，頁 32。

¹²⁰ 《王陽明全集·傳習錄中》，頁 70。

不知遇大故，於哭哀時，此樂還在否？」樂既是心之本體，理應常在；然在人遭逢親喪之時，哭泣而哀，是否尚有本體之樂？陽明答曰：「須是大哭一番方樂，不哭便不樂矣。雖哭，此心安處，即是樂也，本體未嘗有動。」¹²¹親喪不哭，非強抑致傷害身心，即同無情之草木，此皆不合天理，而亦無樂可言。須大哭一番，此心乃安，心安即是樂，樂之本體並不因哭哀而動搖。此等樂乃超乎七情之上，而為生命之大主，然亦與七情之諧和不相離。

對於孔子在川上所發「逝者如斯夫！不捨晝夜」¹²²之歎，宋明儒多往道體、心性方面詮釋。方學者問：「『逝者如斯』，是說自家心性活潑潑地否？」謂過去者如川水一般不斷流動，應是孔子在言吾人之心性生機活潑，是否如此？可見生機活潑之樂境為宋明儒所重。陽明答曰：「然。須是時時用致良知的功夫，方才活潑潑地，方才與他川水一般。若須臾間斷，便與天地不相似。此是學問極至處，聖人也只如此。」¹²³陽明肯定學者之見，然以為須致良知，心性方能活潑，而與川水之不斷前流相似，此即聖人學問之極致。若致良知之工夫稍或間斷，即異乎天地生機之不已，而去聖人遠矣。蓋良知即乾坤萬有之基，乃所以使吾人之心性活潑有生機者，亦天地精神所在也。學者復以明道所謂「鳶飛魚躍，與必有事焉同一活潑潑地」¹²⁴，問陽明然否？陽明曰：「亦是。天地間活潑潑地，無非此理，便是吾良知的流行不息。致良知便是必有事焉的工夫。此理非惟不可離，實亦不得而離也；無往而非道，無往而非工夫。」¹²⁵謂「鳶飛魚躍」乃天地間生機活潑之顯現，皆天理之所充盈，由此以見吾良知之流行不息。致良知即是孟子所說定要有事於集義之工夫，蓋良知即天理，致良知即是集義也。良知之天理不可須臾離，天地間活潑潑地正是道之所在，須隨時用致良知之工夫乃能相應於道。易言之，致良知方能使生命生機活潑，通暢條達，此即天地之精神所在。

六、結語

¹²¹ 《王陽明全集·傳習錄下》，頁 112。

¹²² 《論語·子罕》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 113。

¹²³ 《王陽明全集·傳習錄下》，頁 103。

¹²⁴ 明道曰：「『鳶飛戾天，魚躍于淵』，言其上下察也。」此一段子思喫緊為人處，與『必有事焉而勿正』之意，同活潑潑地。會得時，活潑潑地；不會得時，只是弄精神。」見《二程集·遺書卷第三·明道先生語》，頁 59。

¹²⁵ 《王陽明全集·傳習錄下》，頁 123。

孔子為至聖，孟子為亞聖，二人乃儒家聖人之代表。凡人皆有情，孔孟亦是人，當然有情。不過孔孟經由道德主體之自覺，已能立定德性本體，其情悉發所當發，莫不中節諧和，自與常人夾雜私欲、漂浮不定而發之情緒不同。在情理交融、以情顯理之下所發之情感皆真實不隱曲，自然不造作，適切不過度，無非是德性之顯現，此是聖人之可愛與可敬處。是以孔子聽到武城之絃歌，欣喜而笑；見到助人聚斂之弟子，連番斥責；遭逢優秀弟子死亡，哀傷痛哭；接受人生各種境遇，樂在其中。孟子聞好善之弟子將為政，喜而不寐；面對權貴之驕悍，不假辭色；不得已離開齊國，顏色不豫；不論得志或窮居，怡然自得。聖人之喜怒與哀傷，皆由定心而發，並無情氣之起伏妄動，嚴格言之，皆屬樂之不同表現。

宋明儒以弘揚聖學為己任，以成聖成賢為目標，以孔孟為取法之標準。其所關心者，在如何以理性駕御情氣，以達到情理諧和之理想境地。彼等皆能立定道德心性之大體，並對情氣所致之過惡有深刻之照察。彼等以天理為準以導正情氣之偏，尤其正視憤怒之對治。平心看待可怒之對象，知其是非所在，不因此而激動心氣以致憤怒，大體上是彼等對「不遷怒」之共同理解。然欲在可怒之事當前時能平心以對，有賴平日涵養工夫之深厚。至於在樂方面，七情之樂非其所特重，其所追求者，是一種優遊自得、活潑暢快之生命情調，以此為道德實踐之圓滿體現，此亦是依循孔孟對樂之看法。彼等皆視此樂乃人所本有，只因人有所著、蔽於私，遂暫時潛隱。以為若能存誠、體仁、明理，即能得有之。至於陽明，則直說「樂是心之本體」，而以致良知為得樂之方。易言之，惟道德實踐方能致樂，此亦是宋明儒對樂之共同認定。

孔子經由德性之不斷升進，滌盡生命之渣滓，至於通體是德慧圓滿、情理交融之境界；於是喜怒哀樂之發，自然中節，所謂「從心所欲，不踰矩」也。是以孔子喜怒哀樂之發，真實自然，非獨不為道德實踐之障礙，反而是仁心覺情之具體呈現。孟子之所願，在學孔子，即以孔子為學聖之典範，卒亦達到聖神之化境，是故其喜怒哀樂之發，亦純真適切，皆出乎本心良知之不容自己。孔孟皆已達乎生命之大諧和，因能安於所處、怡然自得、生機盎然，所謂樂也，是謂道德實踐之圓成。宋明儒乃以此一樂境為目標而企求接近之。然彼等皆深明情氣之偏雜對德性暢通之障蔽，故其工夫論主要在立定性理以為大主，以對治情氣之差失，使理能御情，期望進一步亦能達到情理交融之大諧和，而與孔孟同流。故其講學之所重，在明理、循理，在平心、安心。孔孟聖功既就，喜怒哀樂之呈現，真實自

然。宋明儒則隨時留意情氣偏雜之對治，尤其對憤怒所成之過惡特別有所警覺，是以不斷明理以治氣。至於其生命最後歸止於活潑暢快、安定自在之樂境，與孔孟並無兩樣。

參考文獻

一、傳統文獻

- 東周·《論語》、《孟子》；宋·朱熹：《四書集註》，臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版。
- 漢·劉安：《淮南子》，臺北：中華書局，民國 69 年 9 月臺 2 版。
- 漢·司馬遷著、日本·瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北：宏業書局，民國 61 年 6 月再版。
- 漢·戴聖：《禮記》，臺北：藝文印書館，影印阮勘宋本《禮記注疏》。
- 漢·許慎著、清·段玉裁：《說文解字注》，臺北：漢京文化事業有限公司，民國 69 年 3 月初版。
- 魏·何晏集解、宋·邢昺正義：《論語注疏》，臺北：藝文印書館，影印阮勘宋本《論語注疏》，民國 82 年。
- 魏·嵇康著、崔富章：《新譯嵇中散集》，臺北，三民書局，民國 87 年 5 月初版。
- 晉·陳壽：《三國志》，臺北：鼎文書局，民國 72 年 9 月 2 版。
- 宋·張載：《張載集》，臺北：里仁書局，民國 70 年 12 月印。
- 宋·程顥、程頤：《二程集》，臺北：里仁書局，民國 71 年 3 月印。
- 宋·胡宏：《胡宏集》，北京：中華書局，2009 年 2 月 1 版 2 刷。
- 宋·陸九淵：《陸九淵集》，臺北：里仁書局，民國 70 年 1 月印。
- 元·脫脫：《宋史》，臺北：鼎文書局，民國 69 年元月初版。
- 明·王守仁：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1997 年 8 月 1 版 3 刷。
- 明·劉宗周：《劉宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2007 年 7 月 1 版 1 刷。
- 清·黃宗羲：《明儒學案》，臺北：華世出版社，1987 年 2 月臺 1 版。
- 清·黃宗羲：《宋元學案》，臺北：華世出版社，1987 年 9 月臺 1 版。

二、近人論著

民國·牟宗三：《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，民國 74 年 7 月初版。

