

“四、七之辯”中韩国儒者对朱子“心” “性”“情”的理解与诠释

文碧方

中文提要：在朱子性理学的概念、命题中，“心”的概念无疑具有关键性的地位，其既内在关联着朱子性情论、理气论，同时又与他性理学中的中和说、未发已发说、人心道心说、天命之性与气质之性、四端与七情、居敬与穷理等紧密相连、密不可分。然而，现代朱子学研究者之间对朱子所谓的“心”以及其相关概念、命题的看法和理解却迥然不同、未有定论。有鉴于此，本论文试图在对朱子性理学的内在义理和逻辑有所辨析与说明的背景下，以韩国朝鲜时代的儒家学者对朱子性理学中的概念、命题的理解、把握与论辩为基础来就此问题作一分析和讨论，以期在对朱子所谓的“心”以及其性理学中其它概念、命题的理解与把握上提供一个比较新的视角。

关键词：心，性，情，朱子，退溪，栗谷

一、引言

朱子学于高丽时代末期（约 13 世纪后期）传入朝鲜半岛，在朝鲜时代已取得绝对的权威地位。朱子所确立的义理之旨、话语系统和思想范式被朝鲜时代的士人奉为圭臬，不仅成了士人们的主流话语，而且支配着士人们的精神生活。从一定意义上可以说，朱子学形塑了韩民族的基本价值观和精神气质。与此同时，朱子学在经过朝鲜朝儒者几百年的吸收、研究、探讨与推阐后也日趋成熟、深入和精微。因此，朱子学已不再是仅属于中国的思想学说，而形成了一个以中国、韩国为主，包括日本等其他地区的广义朱子学的传统。

在朱子性理学的概念、命题中，“心”的概念无疑具有关键性的地位，刘述先先生曾指出：“心”乃“朱子哲学思想的枢纽点”^①，这主要是因为朱子所谓的“心”既内在关联着其性情论、理气论，同时又与他性理学中的中和说、未发已发说、人心道心说、天命之性与气质之性、四端与七情、居敬与穷理等紧密相连、密不可分，此外，朱子所谓的“心”具多层意涵且前后有其变化，因此，在朱子学的研究中，对朱子所谓的“心”的理解和把握也就至为重要，然而，现代朱子学研究者之间对朱子所谓的“心”以及其相关概念、命题的看法和理解却迥然不同、未有定论，例如：

牟宗三先生认为：“心与情皆气也。情是心之具体地说，或散殊地说，而心则是情之抽象地说，或总持地说。真正的超越实体在性而不在心。”^②“朱子既取格物穷理之路，故道问学，重知识。……心与理为认知的对立者，此即所谓心理为二。理是存有论的实有，是形而上者，是最圆满而洁净空旷的；而心是经验的认知的心，是气之灵，是形而下者。”^③

① 参见刘述先，《朱子哲学思想的发展与完成》，台北：学生书局，1982。

② 牟宗三，《心体与性体》第三册，台北：中正书局，1971，179 页。

③ 牟宗三，《从陆象山到刘蕺山》，学生书局，1979，9—10 页。

陈来先生认为：“朱熹曾说：‘性犹太极也，心犹阴阳也’，论者常由此而认定朱熹哲学中性即理、心则气，如黄宗羲之《明儒学案》，近人钱穆之《朱子新学案》皆如此。这是不能成立的。太极阴阳之譬在朱熹只是用以说明心与性（理）的不离关系，不是以心为气，就人之心脏而论，或可言气（构成），然无哲学意义。而知觉之心不属形而下者，不可言气。……心为知觉，知觉只是气的一种能力或特性。……气之灵是说气的虚灵特性，指意识是气的一种功能，并不是说心就是气。”^①“心在朱子哲学中具有不同意义，在朱熹看来，无论在哪个意义上心与性、与理都不相同。”^②

上述两位现代朱子性理学研究者对朱子“心”以及其性理学中其它概念、命题的看法和理解是如此不一致，甚至有的方面截然相反，然而他们各自的看法和论点又皆分别言之成理、持之有故，这是因为他们各自的学术立场不同而导致他们之间这种见仁见智的看法和观点？还是由于朱子性理学本身可能有其内在矛盾和理论困难？不管人们在对朱子所谓的“心”以及其性理学中其它概念、命题的理解上是如何去表达他们自己的意见和看法，但能否在对朱子所谓的“心”以及其相关概念、命题的理解上达成比较一致的看法形成定论，这是凡从事宋明儒学研究特别是朱子性理学研究者所必须正视无法回避的问题，有鉴于此，在此问题上，本论文无意作任何折衷调停之论，而试图在对朱子性理学的内在义理和逻辑有所辨析与说明的背景下，以韩国朝鲜时代的儒家学者对朱子性理学中的概念、命题的理解、把握与论辩为基础来就此问题作一分析和讨论，以期在对朱子所谓的“心”以及其性理学中其它概念、命题的理解与把握上提供一个比较新的视角。

① 陈来，《朱子哲学研究》，华东师大出版社，2000，219—220页。

② 陈来，《朱子哲学研究》，华东师大出版社，2000，221页。

二、朱子论“心”“性”“情”

在分析和讨论韩国朝鲜朝儒家学者对朱子性理学中的概念、命题的理解与论辩之前，先对朱子所谓的“心”以及相关的概念、命题作一追溯、说明和讨论。人所共知，朱子的“心”、“性”、“情”的观点不仅深受小程这方面看法的影响，而且与他本人在“中和”问题上多年的参究与探讨相关联。

朱子先后有过两次中和之悟，他的第一次中和之悟是在孝宗乾道二年丙戌（1166）（三十七岁），故又称丙戌之悟，他所谓的“据其已发者而指其未发者，则已发者人心，而凡未发者皆其性也”^①亦即性为未发为体、心为已发为用的思想即他“中和旧说”的中心思想。

他的第二次中和之悟是在孝宗乾道五年己丑（1169）（四十岁），故亦称己丑之悟，在他的《已发未发说》（《文集》六十七）《与湖南诸公论中和第一书》（《文集》六十四）《答张敬夫四十九》（《文集》三十二）等文章与书信中包含了他“中和新说”的主要内容。据《与湖南诸公论中和第一书》载：

中庸未发已发之义，前此认得此心流行之体，又因程子凡言心者皆指已发而言，遂目心为已发，性为未发。然观程子之书多所不合，因复思之，乃知前日之说非惟心性之名命之不当，而日用工夫全无本领，盖所失者，不但文义之间而已。

按文集遗书诸说，似皆以思虑未萌、事物未至之时为喜怒哀乐之未发。当此之时，即是此心寂然不动之体，而天命之性当体具焉。以其无过不及、不偏不倚故谓之中。及其感而遂通天下之故，则喜怒哀乐之性发焉，而心之用可见。以其无不中节，无所乖戾，故谓之合。此则人心之正而性情之德是也。然未发之前不可寻觅，已发之后不容安排，但平日庄敬涵养之功至而无

^① 《朱子大全》卷三十二，《与张钦夫》。

人欲之私以乱之，则其未发也镜明水止，而其发也无不中节矣。此是日用本领工夫，至于随事省察，即物推明，亦必以是为本而于已发之际观之，则其具于未发之前者固可默识。故程子之答苏季明，反复论辩，极于详密，而卒之不过以敬为言。又曰敬而无失即所以中；又曰入道莫如敬，未有致知而不在敬者；又曰涵养须用敬，进学则在致知，盖为此也。向来讲论思索，直以心为已发，而日用工夫亦止以察识端倪为最初下手处，以故缺却平时涵养一段工夫。

在朱子这封寄与张栻的书信中，朱子认为他的“中和旧说”“缺却平时涵养一段工夫”，故他力图把程颐的各种说法和观点综合协调起来另构新说，在此新说中，他将“中和旧说”中的心为已发规定为：心不仅有已发而且还有未发，思虑未萌时心的状态为未发，思虑萌发时心的状态为已发，心贯乎已发未发。于是，在修养方法上则主张未发时持敬涵养，已发时察识致知，敬赅动静。在此信中，虽也涉及到性情，但对未发已发与心、性、情之间的关系未作明确说明。

在《答张敬夫四十九》中，朱子认为：

然比观旧说，却觉无甚纲领，因复体察，得见此理须以心为主而论之，则性情之德、中和之妙，皆有条而不紊矣。然人之一身，知觉运用莫非心之所为，则心者固所以主于身而无动静语默之间者也。然方其静也，事物未至，思虑未萌，而一性浑然，道义全具，其所谓中，是乃心之所以为体，而寂然不动者也。及其动也，事物交至，思虑萌焉，则七情迭用，各有攸主，其所谓和，是乃心之所以为用，感而遂通者也，然性之静也而不能不动，情之动也而必有节焉，是则心之所以寂然感通周流贯彻，而体用未始相离者也。

在这封信里，按朱子的看法，“未发”即“性之静”，“已发”乃“情之动”，未发之性为心之体，已发之情为心之用，不管是性发动为情的已发的动的

状态还是未发动为情的未发的静的状态，心皆贯通无间，无间于动静，无间于未发已发。

在“中和新说”中，朱子顺着程颐的看法和观点对心的未发已发与性情的未发已发所作的规定与说明，不仅标志着他关于“心”、“性”、“情”的观点已大体确立，同时亦标志着他的学问宗旨也基本形成。但由于他在此“中和新说”中主要是为了解决未发时心所缺却的工夫，故他对“心”、“性”、“情”三者之间以及它们与理气之间的关系并没有作详细和明确的说明，这使他后来不得不对此类问题作进一步的阐明。

横渠“心统性情”之说甚善。性是静，情是动。心则兼动静而言，或指体，或指用，随人所看。^①

问“心统性情”。曰：“性者，理也。性是体，情是用。性、情皆出于心，故心能统之。统，如统兵之“统”，言有以主之也。且如仁、义、礼、智是性也，孟子曰：“仁、义、礼、智根于心。”恻隐、羞恶、辞逊、是非，本是情也，孟子曰：“恻隐之心，羞恶之心，辞逊之心，是非之心。”以此言之，则见得心可以统性情。一心之中自有动静，静者性也，动者情也。^②

朱子认为，性即理属静，是体；情属动，是用；心则既兼性情、体用、动静，又主宰、管摄性与情。在此朱子所谓的心主乎性管摄性显然只是指心在未发时以敬提撕来使心有所知觉而不昏聩，因为严格说来心似乎是不能主宰或管摄作为体作为大本的性的。正因为朱子所谓的心既兼性情、体用、动静，又管摄性与情，故他所谓的心在性情体用动静之间扮演着居间统合的角色，有着极为特殊的地位和作用。蒙培元先生鉴于朱子所谓的“性者，理也。性是体，情是用。性、情皆出于心”，认为“朱熹所谓心，既是形而下者，即知觉运动之心，又是形而上

① 《朱子语类》卷六十二。

② 《朱子语类》卷九十八。

者，即超越的自体之心，这所谓自体之心，就是理，就是性”显然有其道理。陈来先生鉴于朱子所谓的心的那种居间统合的特殊地位和作用，认为朱子“不是以心为气”也似乎未尝不可，特别是如陈来先生所指出的朱子常常用易一道一神的模式来说明心性情之间的关系^①，诚然，在朱子的这种说明模式中，他自己亦确实是“不是以心为气”的。

毫无疑问，朱子对“心”、“性”、“情”三者之间关系的看法是与他的理气观密不可分的，上文他所谓的“性者，理也”即表明了这一点，对于理气论与心性论之间的关系问题，实际上，朱子所采取的是一种先论理气而后论心性情问题的存有论进路，朱子的这种存有论进路从《朱子语类》首卷即大谈理气就可见出。在理气问题上，朱子的大致看法如下：

天下未有无理之气，亦未有无气之理。^②

天地之间有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理然后有性，必禀此气然后有形。^③

① 朱子认为：“程子曰‘上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神’，正谓此也。此体在人则心是已，其理则所谓性，其用则所谓情，其动静则所谓未发已发之时也。此其为天人之分虽殊，然静而此理已具，动而此用实行，则其为易一也。”（《答吴德夫》，《文集》四十五）陈来先生指出：按朱熹的理解，二程的这个思想揭示了一个方法论模式，即易（体）一道（理）一用（神），可以广泛用于说明一切具有一定功能的、自身运动变化的系统，就是说从三个要素来把握一个系统的总体关联，一个是系统的总体，一个是系统的工作的原理，一个是系统的作用。心是标志思维活动总体的范畴，其内在的道德本质是性（因为朱熹这里主要把心作为一个道德意识活动的系统）具体的情感念虑为情。“体”指系统内在、深微的原理、本质、规律而言。系统的功用是此系统的“用”。而系统总体则包括体用，兼摄体用。（参见陈来，《朱熹哲学研究》，中国社会科学出版社，1988，253—254页。）

② 《朱子语类》卷一。

③ 《文集》卷五十八，《答黄道夫》一。

这说明对朱子来说，理不离气，气不离理，理气相即而不可分，理与气共同构成现实存在的万事万物，理乃万事万物存在的根据，气乃万事万物存在的资具，两者缺一不可。

所谓理与气，此绝是二物。但在物上看，则二物浑沦，不可分开各在一处，然不害二物之各为一物也。若在理上看，则虽未有物而已有物之理，然亦但其理而已，未尝实有是物也。^①

“在物上看”，就是从现实的真实的存在物来看，这可以说是一种从具体的层面常识的看；“在理上看”，则是从事物的本原根据上看，这可以说是一种从抽象的层面哲学地看。从一切现实的具体存在物来看，理气浑沦一体不可分开，“理”与“气”不离，但从抽象的层面哲学地看，理是理，气是气，理为形而上者，气为形而下者，理与气“绝是二物”，理与气绝不同类，不可化约。对于朱子这种理与气既不相离又不相杂的思想，牟宗三先生用“不离不杂”来概括，可谓得其旨要^②。

或问：“必有是理，然后有是气，如何？”曰：“此本无先后之可言。然必欲推其所从来，则须说先有是理。”^③

或问：“先有理后有气之说？”曰：“不消如此说。而今知得他合下是先有理后有气邪？后有理先有气邪？皆不可得而推究。然以意度之，则疑此气是依傍这理行。及此气之聚，则理亦在焉。盖气则能凝结造作，理却无情意，无计度，无造作。只此气凝聚处，理便在其中。且如天地间人物、草木、鸟兽，其生也，莫不有种，定不会无种子白地生出一个物事，这个都是气。若

① 《文集》卷四十六，《答刘叔文》一。

② 参见牟宗三，《心体与性体》第三册，学生书局，1975，486—516页。

③ 《朱子语类》卷一。

理，则只是个洁净空阔底世界，无形迹，他却不会造作；气则能酝酿、凝聚生物也。但有此气，则理便在其中。”^①

对朱子来说，尽管有理必有气，有气必有理，理不离气，气不离理，理气一体浑成而不可分，但较之气，理则更为根本，理是终极的实在，是万事万物存在的本原与根据。朱子在此所谓的“推其所从来”意指此理与气究竟何者更为根本，所谓“先有是理”是指一种逻辑上的在先，一种存在秩序上的在先，而不是指时间上的在先。并且，依朱子之见，“盖气则能凝结造作，理却无情意，无计度，无造作。”“若理，则只是个洁净空阔底世界，无形迹，他却不会造作；气则能酝酿、凝聚生物也。”这说明朱子所谓的“理”作为形而上者，是不能活动和有作为的，只有作为形而下者的气才能活动和有作为。“疑此气是依傍这理行。”在朱子看来，气的活动与作为是依理而发傍理而行。

在上述朱子理气观的基础上，下面再来对朱子关于“心”、“性”、“情”的看法作一分析。按照朱子的看法，“人之所以生，理与气合而已”^②“人之有生，性与气合而已。然即其已合而析言之，则性主于理而无形，气主于形而有质。”^③“性以理言”，“性者，理也”。既然一切现实的存在物皆由理与气共同构成且性即理，那么除性之外的其它的存在则应归于气，因为在朱子理、气二分的架构中，“须知未有此气，已有此性；气有不存，性却常在，虽其方在气中，然气自气，性自性，亦自不相夹杂。”^④这就是说在朱子理、气二分的架构中，尽管理亦即性较之气更为根本，但不是理或性则为气，不可能存在一个即理（性）即气或非理（性）非气的第三者。依乎此，在朱子“心”、“性”、“情”三分的架构中，朱子所谓的“心”与“情”则似乎应属气，从上文朱子对

① 《朱子语类》卷一。

② 《朱子语类》卷四。

③ 《朱熹集》卷四十四，《答蔡季通》。

④ 《文集》卷四十六，《答刘叔文》二。

“心”与“情”的说明来看，“心”与“情”能动能发用^①，亦属于气的特性而非理的特性。

并且，朱子亦曾认为：

心者，气之精爽。^②

能觉者，气之灵也。^③

只有性是一定，情与心与才便合著气了。^④

心无死生，则几于释氏轮回之说矣。天地生物，人得其秀而最灵。所谓心者，乃夫虚灵知觉之性，犹耳目之有见闻耳。在天地，则通古今而无成坏；在人物，则随形气而有始终。知其理一而分殊，则亦何必为是“心无死生”之说，以骇学者之听乎？^⑤

尽管“气之灵”、“气之精爽”作为气的特性和功能似乎与气有别，但终究仍属于气。朱子不赞成“心无生死”之说，主张具“虚灵知觉之性”的“心”“随形气而有始终”，而“随形气而有始终”的人之心则显然属于气。由此看来，牟宗三先生认为：朱子“心与情皆气也。”钱穆先生说：“朱子分说理

① 在《朱子语类》中，朱子这样的说明比比皆是：问：“心之动，性之动。”曰“动处是心，动底是性。”（《朱子语类》卷五）“性是理，心是包含该载，敷施用底。”（《朱子语类》卷五）“四端，情也；性，则理也。发者，情也，其本则性也，如见影知形之意。”（《朱子语类》卷五）“景绍问心性之别，曰：‘性是心之道理，心是主宰于身者。四端便是情，是心之发见处。四者之萌皆出于心，而其所以然者，则是此性之理所在也。’”（《朱子语类》卷五）“心是动底物事，自然有善恶。”（《朱子语类》卷五）

② 《朱子语类》卷五。

③ 《朱子语类》卷五。

④ 《朱子语类》卷五。

⑤ 《朱文公文集》卷七十三，《胡子知言疑义》。

气，性属理，心属气。”^①刘述先先生指出：朱子的所谓的心“就其为一经验实然之心而言，心肯定是气。”“心是气所形成的一样极其特殊的东西。”^②毫无疑问，这完全是他们将朱子的理气论与心性论联系起来加以分析和考察后所得出的结论，此结论不仅合乎逻辑，而且亦合乎事实。

现代朱子性理学者对朱子所谓的“心”及其相关问题的看法和理解既如此不一致、甚至截然相反，又各自持之有故、言之成理，这委实有些耐人寻味，从而引起人们对这一耐人寻味现象作种种猜测，这些猜测性的看法和意见概而言之主要有两种，一种是认为这些现代研究者之所以在朱子性理学问题上有着不一致的看法与观点，完全是因为他们各自或宗程朱理学或宗陆王心学的信念和立场所致；一种是认为这些现代研究者由于对朱子性理学既乏内在的体验又无真正的践履，故他们对朱子性理学的学术研究只是一种知见知解而已终究与朱子性理学本身“有隔”。对于任何具现代性的朱子性理学的学术研究，人们的这两种猜测性的看法和意见都无疑极具典型性、代表性，但这两种猜测性的看法和意见是否合乎事实？能否证实或证伪这两种猜测性的看法和意见？这可以说关系到能否在现代朱子性理学的研究中对朱子所谓的“心”以及其性理学中其它概念、命题的理解上达成比较一致的看法的关键之所在。韩国朝鲜时代儒家学者们对朱子性理学中的概念、命题的研究、论辩和进一步的探索则为上述问题的探讨与解决提供了一个新的契机和视野，因为朝鲜时代的儒家学者们不仅奉朱子为神明奉朱子学为主臬，而且他们还有着验之于身心的生命体验和日积月累的躬行践履，尤为重要是：他们终其一生都是将自家生命完全地浸润在与朱子思想的对话中，故他们的朱子性理学研究、探讨与论辩可以说正好避免了上述两种现代朱子性理学研究中所可能有的偏见、缺陷与失误，因此，如果对他们朱子性理学研究中的所学所思所论所辩作一分析和讨论，那么，这将无疑有助于人们在对朱子所谓的“心”以及其性理学中其它概念、命题的理解上达成比较一致的看法。

^① 钱穆，《朱子新学案》（上），巴蜀书社，1986，361页。

^② 参见刘述先，《朱子哲学思想的发展与完成》，学生书局，1982，233页。

三、 退溪与高峰之辩中的“心”“性”“情”与“理”“气”

在儒学鼎盛长达五百年之久的朝鲜时代（1392—1910），不仅名儒辈出，而且还有过几场与朱子性理学关联甚深的理论论争，其中影响颇大的论争有“四端七情之辩”（简称“四七之辩”）和“湖洛论争”，这两场论争既表现了韩国儒者的思想深度，也充分展现了韩国儒者对朱子性理学中“心”“性”“情”以及其它概念、命题的深刻理解、把握和诠释、发挥。下面主要就“四七之辩”中有关韩国儒者对朱子性理学中的“心”“性”“情”以及相关概念、命题的理解、把握与诠释作一分析和讨论。

“四七之辩”是朝鲜儒学史上最为重要的一场论辩，这场论辩包括前后两个阶段，其前阶段主要在李退溪（名滉，1501—1570年）与奇高峰（名大升，1527—1572）之间展开，他们之间的论辩从明世宗嘉靖三十八年（己未，1559）开始至嘉靖四十五年（丙寅，1566）终达七年之久；其后阶段主要在李栗谷（名珥，1536—1584）与成牛溪（名浑，字浩原，1535—1598年）之间展开，他们之间的论辩主要集中在穆宗隆庆六年（壬申，1572）这一年里。退溪与栗谷乃朝鲜性理学的双璧，退溪被誉为“朝鲜之朱子”，栗谷被誉为“东国大儒”，故他们俩可谓朝鲜时期性理学家中最为著名最为杰出的代表。“四七之辩”竟然先后由退溪、栗谷这两位朝鲜儒学史上博学精思、名声赫赫的大儒充当主角，可见这场论辩的问题之重要和影响之大之广。

“四七之辩”起因于奇高峰对《天命图》中的“四端发于理，七情发于气”一语的质疑。《天命图》与《天命图解》原本为郑秋峦（名之云，字静而，1509—1561）所作，后来他与退溪经过讨论和商量后对其作了修订，故前者称之为《天命旧图》，后者称之为《天命新图》，先前的《天命图解》也改为《天命图说》。在《天命旧图》中，郑秋峦分列四端与七情并如此注释道：“四端发于

理，七情发于气”，在《天命新图》中，退溪则依据朱子所谓的“四端是理之发，七情是气之发”^①建议秋峦将其改为“四端理之发，七情气之发”^②。退溪之所以在四端七情上有如此看法，他曾在其《答奇明彦论四端七情第二书·后论》有所交代：

往年添国学，见诸生所习，率用其说，试从而广求得之，合众说而观之，诚有不可晓处，多有闷人意处，错看凿认，拘辞曲说，其蔽有不可胜救者，独未见所谓“四端、七情分属理、气”之说。今图中分属，本出于静而，亦不知其所从受者，其初颇亦以为疑，思索往来于心者数年，而后乃定，犹以未得先儒之说为嫌。其后得朱子说为证，然后益以自信而已，非得于相袭之说也。^③

从退溪上述所叙来看，他在形成“四端、七情分属理、气”这种看法的过程中，既经历了早年不满陈说、苦闷求索历程，又有着秋峦《天命图》所给予的最初的启示，更有着他自己于疑惑中数年来“往来于心”的反复思索，还有着在得到朱子所谓“四端是理之发，七情是气之发”之语的佐证后的自信不疑。可见，退溪的“四端发于理，七情发于气”的观点虽受到他人的启发也似乎与朱子的说法有关，但主要是他自己多年来独立思考之心得。

正因为退溪“四端发于理，七情发于气”的观点主要是他自己多年来独立思考之心得，故面对高峰的质疑，退溪尽管对他的这一观点曾在文字表述上作了一些调整，例如：当他仅是耳闻高峰的质疑时即将其改为“四端之发纯理，故无不善；七情之发兼气，故有善恶”^④并先致书高峰告之自己之所改，后来他在与高

① 《朱子语类》卷五十三。

② 关于《天命图》的修改经过请参阅退溪《“天命图”后叙》，《退溪集》卷四十一，首尔：民族文化推进会，1990，405页。

③ 《退溪集》卷十六，425页。

④ 《退溪集》卷十六，《与奇明彦》，404页。

峰的辩论中又将其表述为：“四则理发而气随之，七则气发而理乘之”^①，但他的这些文字上的修改和调整并未有改变他这一观点的实质性内核。

高峰之所以对退溪“四端发于理，七情发于气”的观点提出质疑和批评，是因为对严守朱子理论立场的他来说，退溪这种“思索往来于心者数年而后乃定”的观点即使有朱子的某些说法为之佐证，但仍与朱子的整个性理学架构不合，他的这类意见与看法在他最初写给退溪的两封书信中已有所表达，他在答退溪的第一封信中说：“伏绎先生所改之说，似觉释然。然鄙意以为当先于理气上看得明白，然后心、性、情、意皆有著落，而四端、七情不难辩矣。”^②高峰依据朱子的性理学架构，认为只有从“理气上看得明白”的理气论出发，才能对心、性、情、意、四端、七情及其关系作出分辨和说明。在高峰接着给退溪的《上退溪四端七情说》中，他称：“今若以为四端发于理而无不善，七情发于气而有善恶，则是理与气判而为两物也；是七情不出于性，而四端不乘于气也。此语意之不能无病，而后学之不能无疑也。若又以‘四端之发纯理，故无不善；七情之发兼气，故有善恶’而改之，则虽似稍胜于前说，而愚意亦恐未安。盖性之乍发，气不用事，本然之善得以直遂者，正孟子所谓‘四端’者也，此固纯是天理所发，然非能出于七情之外也，乃七情中发而中节者之苗脉也。然则以四端、七情对举互言，而谓之‘纯理’、‘兼气’，可乎？论人心、道心，则或可如此说；若四端、七情，则恐不得如此说，盖七情不可专以人心观也。”^③高峰在此是以理气论为基础来质疑和批评退溪关于四端、七情的观点的，在他看来，按朱子“理气不离”原则，四端与七情均为理气之合，而退溪的“四端发于理，七情发于气”观点，则使人误以为“七情不出于性，而四端不乘于气”，也就是使人误以为理发时无气、气发时无理，这就违背了朱子“有理便有气，有气便有理”那种“理气不离”原则。至于退溪后来之所改，仍有将理气分开之嫌，因为对高峰来说，

① 《退溪集》卷十六，419页。

② 《（国译）高峰集》，《两先生往复书》卷一，首尔：民族文化推进会，1989。

③ 《（国译）高峰集》，《两先生四七理气往复书》上篇。

不仅七情兼理气，四端亦兼理气，只是气不起作用而已，四端与七情一样同属于情，四端只不过是七情中“发而中节者”，换言之，四端属于七情的一部分，故四端与七情之间不是“纯理”与“兼气”的关系，不可“对举互言”，因此之故，四端与七情之间的关系也就不同于“人心”“道心”之间的关系，因“道心”“人心”之不同犹如“理”“气”之别，而兼有理气的四端与七情一如上述却并非如此。由上可见，在“四七之辩”中，高峰是严格依据朱子的性理学架构来质疑和批评退溪的观点的，这表明高峰对朱子的理气论与心性论有着恰当而又深入的了解和把握；而退溪的这种“四端发于理，七情发于气”的观点作为他自己多年来独立思考之心得则显然逸出了朱子的义理系统，从而也反显出了退溪这种思想的创造性。

尽管退溪的“四端发于理，七情发于气”的观点非朱子的义理系统所能范限，但他一生却又始终都尊奉朱子的权威以朱子性理学为圭臬，他曾宣称：“朱子，吾所师也，亦天下古今之所宗师也。”^①他在“四七之辩”中之所以极力将朱子之语作为他的“四端发于理，七情发于气”观点的依据并对其一而再、再而三地于文字上作出修改和调整，就是为了使自己的这种观点与朱子的性理学尽量保持一致而无违，因此，毫无疑问，退溪不仅同高峰一样认同朱子的义理系统，而且他在朱子的理气论与心性论的看法上与高峰拥有许多共同的基本信念和理论立场，换言之，他们的辩论是以朱子理气论与心性论中的许多方面为共同的理论预设的基础上展开的。下面就他们这种理论预设中他们对朱子性理学中“心”“性”“情”与“理”“气”的理解与说明作一讨论。在理气关系上，退溪称：

盖理之与气，本相须以为体，相待以为用，固未有无理之气，亦未有无气之理，然而所就而言之不同，则亦不容无别。^②

① 李滉，贾顺先主编，《退溪全书今注今译》三，八、书，《答奇明彦论四端七情第二书改本》，四川大学出版社，1993，43页。

② 李滉，《退溪全书今注今译》三，八、书，《答奇明彦论四端七情第一书》，17页。

“未有无理之气，亦未有无气之理”、“亦不容无别”，这表明退溪在理气关系上是认同和遵循朱子“理气不离不杂”的观点的。

在“心”“性”“情”关系上，原由郑秋峦所作后经退溪修改的《天命图说》中称：

问：“人心所具可得而分言之与？”曰：“天之降命于人也，非此气无以寓此理也，非此心无以寓此理气也。故吾人之心虚而且灵，为理气之舍焉。是故其理即四德之理而为五常，其气即二五之气而为气质，此人心所具，皆本乎天者也。然而所谓五常者纯善而无恶，故其所发之四端，亦无有不善。所谓气质者，非本然之性，故其所发之七情，易流于邪恶。然则性情之名虽一，而性情之用则不得不异矣。至于曰性曰情之所以该具运用者，莫非此心之妙，故心为主宰而常统其性情，此人心之大概也。”^①

在此所谓“心为主宰而常统其性情”表明秋峦与退溪也同样是认同和主张朱子“心统性情”之义的，故他们力图以合乎朱子之义的说法来说明“心”“性”“情”及其之间的关系：人之心虚且灵，为理气之舍。这就是说“心”不纯粹是气也不纯粹是理而是理气之合，作为理气之合之“心”又具虚灵的特性与功能，这也表明秋峦与退溪是以“理气之舍”“虚而且灵”来理解和把握朱子的所谓“心”的。至于“本然之性”亦即“四德之理”发为四端和气发为七情，若按字面意思来理解，似乎可以说是“四德之理”或“本然之性”直接发为“无有不善”的四端，气质之性则直接发为“易流于邪恶”的七情。然而，由于秋峦与退溪在此认为“至于曰性曰情之所以该具运用者，莫非此心之妙，故心为主宰而常统其性情”，故说明他们在此是按朱子的“心统性情”之义来说明理发亦即性发和气发的，也就是视理发亦即性发和气发皆从心而发，因此之故，他们所谓的理发或性发和气发似乎只能作如此理解：心依性理而发为纯善的四端，心依气质而

^① 李滉，《退溪全书今注今译》五，《退溪先生文集续集》卷6，《天命图说》，345页。

发为有善有恶的七情。

理气合而为心，自然有虚灵知觉之妙。静而具众理，性也；而盛贮该载此性者，心也。动而应万事，情也；而敷施发用此情者，亦心也。故曰：心统性情。^①

程子心本善之说，朱子以为微有未稳者，盖既谓之心，已是兼理气，气便不能无夹杂在这里，则人固有不待发于思虑动作，而不善之根株已在方寸中者，安得谓之善？故谓之未稳。然本于初而言，则心之未发，气未用事，本体虚明之时，则固然不善，故他日论此，又谓指心之本体，以发明程子之意，则非终以为未稳可知矣！非性，则亦无自而发，犹之非水，则何自而为波涛耶！^②

性即理，存之于心，心既具众理又夹杂气乃理气之合，心因夹杂气，故有不善之根在“谓之未稳”，情乃应万事之用，兼理气具虚灵知觉之特性与功能的心于性情、体用、静动、未发已发处主宰之，此即“心统性情”，退溪在此对“心统性情”的理解和说明是合乎朱子的“心统性情”之义的。

在理气关系上，由前所述可知，高峰严守朱子“理气不离不杂”的立场，在“心”“性”“情”关系上，亦同样严格遵循朱子“心统性情”的原则，故在“四七之辩”中，他力图通过援引朱子有关这一方面的说法来质疑退溪的“四端发于理，七情发于气”的观点，例如：

朱子曰：“诸儒论性不同，非是于善恶上不明，乃性字安顿不著。”愚意亦以为今之所辨，非是于理气上不明，亦恐于心性情字安顿不著而然也。按

① 李滉，《退溪全书今注今译》三，八、书，《答奇明彦·别纸》，207—208页。

② 李滉，《退溪全书今注今译》六，《退陶先生自省录》卷之一，《答郑子中·别纸》，1239页。

《语类》中一条曰：“性才发，便是情。情有善恶，性则全善，心又是一个包总性情底。”又一条曰：“性情心，惟孟子、横渠说得好。仁是性，恻隐是情，须从心上发出来，心统性情者也。性只是合如此底，只是理，非有个物事。若有底物事，则既有善，亦必有恶。惟其无此物，只是理，故无不善。”又一条曰：“性无不善，心所发为情，或有不善，说不善非是心，亦不得。却是心之本体本无不善。其流为不善者，情之迁于物而然也。性是理之总名，仁义礼智，皆性中一理之名，恻隐羞恶辞逊是非，是情之所发之名，此情之出于性而善者也。”观此三条，则于心性情字，可以思过半矣。以四端七情分理气为说者，前此盖未之见。^①

仁是性，是理，是体，是未发，是形而上者，是无不善者；恻隐羞恶辞逊是非是情，是用，是已发，是出于性而善者，情从心上发出有善恶，故心亦有善有不善，心包性情又统性情。从高峰在此所援引的朱子关于“心”“性”“情”及其关系的这些说法来看，确实集中体现了朱子在“心”“性”“情”上的看法和他的“心统性情”的原则，正因为高峰毫不含糊地以朱子的“心”“性”“情”观点和“心统性情”原则为准，故在他看来，四端七情皆为心所发之情，尽管四端是心依性理而发之善情，但仍然是从心上发出来而非直接从理上发出来，故退溪的“四端发于理，七情发于气”的说法则有违背朱子的“心统性情”原则之嫌。

四端七情，无非出于心者，而心乃理气之合，则情固兼理气也，非别有一情但出于理，而不兼乎气也。^②

若心之为物，则其虚灵不昧者，乃其本然之体也。朱子于论心处，每每言“虚灵”，或言“虚明”，或言“神明”，此皆专指心之本体而言也，未尝以虚

① 《（国译）高峰集》，《两先生四七理气往复书》上篇，《高峰答退溪论四端七情书》。

② 《（国译）高峰集》，《两先生四七理气往复书》上篇，《高峰答退溪论四端七情书》。

与灵者，分属理、气也；盖其虚灵者，气也；其所以虚灵者，理也。故论心者曰“虚灵”，则专指体言；曰“虚灵知觉”，则兼举体用而言也。《大学》辑注北溪陈氏曰：“人生得天地之理，又得天地之气，理与气合，所以虚灵。”此言简切有味。故未尝以虚者属理，而灵者属气也。^①

“心乃理气之合”、“心之为物，则其虚灵不昧者”，高峰这一说法与秋濞、退溪对“心”的说明并无二致，这显然与朱子关于“心”的说法对他们的影响有关，此无疑也是他们对朱子所谓“心”的一种共同的理解。此外，高峰与秋濞、退溪“四端发于理，七情发于气”的看法有所不同的是：不仅心兼理气，四端、七情、心之虚灵也皆兼理气。

心乃理气合，心具虚灵知觉，这不仅是退溪、高峰“四七之辩”中对“心”的一种共同的看法，而且较他们早百余年被视为“四七之辩”开启者的朝鲜初期儒者权近^②（号阳村，1352—1409）在他的《入学图说·天人心性分释之图》中就有了这种对“心”的看法：

心者人所得乎天而主乎身，理气妙合，虚灵洞彻，以为神明之舍而统性情，所谓明德而具众理、应万事者也。气稟所拘，物欲所蔽，其用之发，有时而昏。学者要当敬以直内，去其昏而复其明也。

其字形方者，象居中方寸之地也；其中一点，象性理之源也。至圆至正，无所偏向，心之体也；其下凹者，象其中虚，惟虚故具众理也。其首之尖自上而下者，象气之源，所以妙合而成心者也；其尾之锐自下而上者，心于五行属火，象火之炎上也，故能光明发动，以应万事也。其右一点，象性

① 《（国译）高峰集》，《两先生四七理气往复书》上篇，《高峰答退溪论四端七情书》。

② 李丙焘认为：“郑秋濞（之云）、李退溪（滉）之《天命图》及其四端七情分理气之论亦远因于阳村图说也，无疑。”见氏著《韩国儒学史略》，汉城：亚细亚文化社，1986，147页。

发为情，心之用也；其左一点，象心发为意，亦心之用也。其体则一而用则有二，其发原于性命者谓之道心，而属乎情，其初无有不善，其端微而难见，故曰道心惟微，必当主敬以扩充之。其生于形气者谓之人心，而属乎意，其几有善有恶，其势危而欲坠，故曰人心惟危，尤必当主敬以克治之。

①

权阳村在此藉对心之字形的分析来说明心、性、情、意及其关系，他的这一分析和说明显然是依据朱子之义所作出的，依他之见，心乃理气妙合，既具众理为性理之源，又具虚灵为神明之舍，故其能统性情，性发为情，其无不善，心发为意，其几有善有恶，二者皆为心之用，原于性命之道心属无不善之情，生于形气之人心属有善有恶之意。阳村在此的性发为情因其为心之用，故意谓着此性发应为心依性理而发。从阳村的这些说法来看，因其中他所谓的心乃“理气妙合，虚灵洞彻”以及“统性情”的看法与退溪、高峰的看法无别，故可谓阳村、退溪、高峰在“心”的看法上的共识，并且，由于他们在“心”的看法上的这一共识都是跟着朱子的说法而来，因此，我们又可以将“心乃理气之合”“虚而且灵”“心统性情”视之为从阳村到退溪、高峰时的百余年里朝鲜儒者对朱子所谓“心”的一种共同的理解和看法。

尽管退溪、高峰在“心”的看法上有其共识，但他们对四端与七情的看法却迥然有异，从而导致他们之间的“四端七情之辩”。在“四七之辩”中，高峰虽力图通过对四端七情兼理气皆出于心、七情包四端为同类之情^②的反复说明来质疑和批评退溪的观点，然而，退溪一如上述除在文字表述上作了一些调整外却始

① 《阳村集》（收入裴宗镐编《韩国儒学资料集成》上，汉城：延世大学出版部，1996）。

② 高峰认为：“四端、七情，无非出于心者，而心乃理气之合，则情固兼理气也，非别有一情，但出于理，而不兼乎气也。”“抑大升前书，以为七情兼理气、有善恶，故其发而中节者，乃根于理而未尝不善者也；其发不中节者，则乃杂于气而或流于恶矣。而四端自是理也善也，故以为与七情中发而中节者，同实而异名云云，前后缕缕皆不出是意。”（《（国译）高峰集》，《两先生四七理气往复书》上篇，《高峰答退溪论四端七情书》）

终坚持他的“四端发于理，七情发于气”的看法，这说明退溪不赞成四端为七情所包含和四端七情为同类之情，并且，退溪强调“理发”、“理气互发”实际上还隐含着甚至显示出“理”本身具活动性之义，也就是说退溪所谓的“理发”似乎并非如朱子义那般仅只是心依理亦即性而发，而是理本身直接而发，当然，退溪在援引朱子的“心统性情”主张为自己观点辩护时并未清楚地意识到其间之矛盾，从而造成他在“四、七之辩”中的一些说法与看法或前后不一、或左右摇摆、或顾此失彼，这实际上是他将自己的见解与心得与朱子的有些说法生硬地糅合在一起时所致。然而，这一切终究只是表象并不能真正掩盖住退溪思想中他自己的那种独创性和丰富性，并且，在他去世前的《答奇明彦·别纸》与《答李公浩问目》两封信中他即明确地表示和主张“理”本身具活动性，此可谓其晚年之定论。

四、栗谷与牛溪之辩中的“心”“性”“情”与“理”“气”

退溪、高峰的“四七之辩”虽双方往复论辩数次，但他们之间在基本观点上的分歧毕竟终不可掩，故论辩的结果并没有使他们原先各自所秉持的看法发生根本上的改变，然而，他们俩论辩中对理气、四端七情、人心道心、本然之性气质之性等的不同看法和说法却为此类问题的进一步讨论留下了相当大的空间，正因为如此，穆宗隆庆六年（壬申，1572）当牛溪写信给栗谷论及退溪、高峰“四七之辩”中的有关问题时，“四七之辩”又被重新开启，从而“四七之辩”转入后一阶段栗谷牛溪论辩阶段。

栗谷与牛溪的论辩作为退溪、高峰的“四七之辩”的继续和进一步展开，他们同退溪、高峰一样既有着共同的立场和理论预设又有着各自不同的观点与看法，他们的共同的立场和理论预设是：奉朱子为权威，以其所理解的朱子的看法与说法为准则；他们各自不同的观点与看法是：牛溪赞同退溪的观点并为之辩

护，而栗谷则不赞成退溪的观点认同高峰的看法。牛溪赞同退溪的观点并为之辩护的立场在他的《与栗谷论理气第一书》中就旗帜鲜明的亮出，他称：

今看《十图·心性情图》退翁立论，则中间一端曰：“四端之情，理发而气随之，自纯善无恶；必理发未遂而掩于气，然后流为不善。七者之情，气发而理乘之，亦无有不善，若气发不中而灭其理，则放而为恶”云。究此议论，以理气之发，当初皆无不善。而气之不中，乃流于恶云矣。人心道心之说，既如彼其分理气之发，而从古圣贤皆宗之。则退翁之论，自不为过耶？^①

牛溪在这封信中引述了退溪在《圣学十图》中《心性情图》的说明，从前述可知，退溪的这一说明正是他与高峰在“四七之辩”中的核心观点，牛溪在信中除拈出退溪此核心观点外还试图藉“人心道心”之说来为之辩护。牛溪的这种辩护在此封信所附的《别纸》中阐述得更为详尽：

“心之虚灵知觉，一而已矣，而有人心道心之二名何与？以其或生于形气之私，或原于性命之正。”理气之发不同，而危微之用各异，故名不能不二也。然则与所谓四端七情者同耶？今以道心谓之四端可矣，而以人心谓之七情，则不可矣。且夫四端七情，以发于性者而言也；人心道心，以发于心者而言也。其名目意味之间，有些不同焉。……人心、道心之发，其所从来，固有主气、主理之不同，在唐虞无许多议论时，已有此说，圣贤宗旨，皆作两下说，则今为四端七情之图，而曰“发于理”、“发于气”，有何不可乎？理与气之互发，乃为天下定理，而退翁所见，亦自正当耶？然“气随之”、“理乘之”之说，正自拖引太长，似失于名理也。愚意以为四、七对举而言，则

^① 成浑，《牛溪集》卷四（《韩国文集丛刊》43辑），首尔：民族文化推进会，1989。

谓之“四发于理，七发于气”，可也。^①

牛溪在此《别纸》中所引朱子《中庸章句序》之“人心道心”之语表明：他藉之为退溪在“四端七情”上的看法辩护的“人心道心”之说是以朱子的观点为依据的。依他之见，朱子所谓的“人心道心”“或生于形气之私，或原于性命之正”之不同，正是“理气之发不同”，而朱子的这一看法也是儒家所一贯主张与坚持的传统与宗旨，既然“人心道心”有“理气之发不同”，那么，四端七情也就可以依“发于理”、“发于气”之不同来区分之，故退溪在“四端七情”问题上的看法是正当的和合理的。牛溪的这一看法与辩护不仅在他的第一封信中即已明确提出，而且在他现存的其它几封信中他也不断提起和反复强调，例如，在牛溪的《与栗谷论理气第二书》里，他说：“顷日读朱子人心道心之说，有‘或生或原’之论，似与退溪之意合，故慨然以为在虞舜无许多议论时，已有此理气互发之说，则退翁之见，不易论也，反欲弃旧而从之，故敢发问于高明矣。”^②在《与栗谷论理气第四书》里，牛溪又说道：“及读其人心道心之说，而看所谓‘或生或原’之论，则与退溪之言暗合，故慨然向之，欲弃旧而从之，此其所以改思之端也。”^③在《与栗谷论理气第五书》里，牛溪仍然说道：“及见‘人心道心’之解，三思变乱，念虑纷纭，极为愤悱。欲决而从退翁之言，则艰涩不稳；欲弃而守旧见，则唯此‘或生或原’之说横格而不去。”^④由此可见，牛溪所理解的朱子的“人心道心”之说既是他赞同退溪“理气互发”的观点的原因又是他为之辩护的依据，因此，在这一阶段的论辩中，牛溪不仅反复强调退溪“四端发于理，七情发于气”的观点有其正当性和合理性，而且还极力依据他所理解的朱子的“人心道心”说来为这一观点的正当性和合理性辩护。

在这一阶段的论辩中，面对牛溪对退溪在“四端七情”上的看法的支持和以

① 成浑，《牛溪集》卷四。

② 成浑，《牛溪集》卷四。

③ 成浑，《牛溪集》卷四。

④ 成浑，《牛溪集》卷四。

朱子的“人心道心”说为依据来为之辩护的立场与方式，栗谷不仅引严守朱子学立场反对退溪在“四端七情”上的看法的高峰为同调，而且他与高峰一样也采取了从朱子性理学的整个理论架构与系统出发来加以批驳的策略与方式，当然，较之高峰，作为“东国大儒”的栗谷则对朱子性理学有着更为深切的理解和系统性的把握。下面主要就栗谷在论辩中对朱子性理学中“心”“性”“情”与“理”“气”的理解与说明作一分析和讨论。在栗谷答牛溪的《第二书》中，针对牛溪有关“人心道心”、“四端七情”的理解与看法，栗谷认为：

吾兄志学二十年，非不读圣贤之书，而尚于心性情无的实之见者，恐是于理气二字，有所未透故也。今以理气为说，幸勿挥斥。夫理者，气之主宰也；气者，理之所乘也。非理则气无所根柢，非气则理无所依著。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，何谓也？理气虽相离不得，而妙合之中，理自理，气自气，不相夹杂，故非一物也。非二物者，何谓也？虽曰理自理气自气，而浑沦无间，无先后、无离合，不见其为二物，故非二物也。^①

从栗谷在此对理气妙合的说明来看，无论是他所谓的“理自理，气自气，不相夹杂，故非一物也”，还是他所谓的“虽曰理自理气自气，而浑沦无间，无先后、无离合，不见其为二物”，这显然是他对朱子理气“不离不杂”之意的理解与说明。在此封信中栗谷正是依据他对朱子理气“不离不杂”之意的这种理解与说明来认定牛溪在“人心道心”、“四端七情”的理解与看法上“无的实之见”的，因为依他之见，如果人对理气之间的“不离不杂”关系没有透彻的理解与把握，就不可能在心性情的看法上有真知灼见，而牛溪即如此。栗谷这种批评牛溪的做法与高峰在不赞同退溪观点时的做法并无二致，他们显然都是一种要求人从朱子性理学的整个理论架构与系统出发来了解和把握心性情的做法，只是较之高

^① 李珥，《栗谷全书》卷十，《答成浩原》，首尔：成均馆大学校出版部，1992，197页。

峰栗谷对此更为自觉在表达上更为清楚明白。

在理气论上，栗谷不仅继承了朱子的理气“不离不杂”亦即理气之妙合的观点，而且他也继承了朱子理气论的其它方面的看法并对这些看法作了极为精到的说明和诠释，栗谷思想中那著名的“理通气局”说与“气发理乘一途”说实际就是他对这些方面看法的说明、概括和诠释，他称：

理气元不相离，似是一物；而其所以异者，理无形也，气有形也，理无为也，气有为也。无形无为而为有形有为之主者，理也；有形有为而为无形无为之器者，气也。理无形而气有形，故理通而气局，理无为而气有为，故气发而理乘。^①

栗谷所谓“理通而气局”是就理有形而气无形而言，因为对他来说，理作为形而上之主宰，乃“无形”之存有，具不为时空所限的普遍性，故说“理之通”；气作为形而下之资具，已涉形迹，乃时空中有形有限之存在，故说“气之局”。栗谷的所谓“气发而理乘”是就理无为而气有为来说的，因为依他之见，理无为不具活动性，气则有为具活动性，故对于只有气发并无理发而又“不离不杂”的理气而言，无疑只有“气发而理乘”这一途径，“气发而理乘”也就又称之为“气发理乘一途”。栗谷的这种“理通气局”说与“气发理乘”说显然是他依据朱子的理气论对理气关系所作一种说明，从“理气之妙”说到“理通气局”说与“气发理乘”说，这表明栗谷对朱子的理气论既有着深刻而恰当地理解与把握，又有着进一步地说明、概括和诠释。

由前述可知，在栗谷答牛溪的《第二书》中，栗谷认为牛溪之所以“于心性情无的实之见”，是因为他“于理气二字，有所未透故也”。在栗谷答牛溪的《第四书》中，他又同样强调道：“理气之说与人心道心之说，皆是一贯。若人

^① 李珥，《栗谷全书》卷10，《答成浩原》，208页。

心道心未透，则是于理气未透也。”^①可见，对栗谷来说，理气与心性之间有着内在逻辑的一贯性，如何理解理气关系对心性的了解与把握至为重要。我们在对栗谷的理气论已有所了解的基础上，且看栗谷是如何从理气关系出发来对心性及其关系作出说明的。在栗谷答牛溪的《第一书》中，栗谷称：

大抵未发则性也，已发则情也，发而计较商量则意也。心为性、情、意之主，故未发、已发及其计较，皆可谓之心也。发者气也，所以发者理也。其发直出于正理，而气不用事，则道心也，七情之善一边也；发之之际，气已用事，则人心也，七情之合善恶也。知其气之用事，精察而趋乎正理，则人心听命于道心也……所谓‘四、七发于性，人心、道心发于心’者，似有心、性二歧之病。性则心中之理也，心则盛贮性之器也，安有发于性、发于心之别乎？人心、道心皆发于性，而为气所掩者为人心，不为气所掩者为人心。^②

栗谷在此信中是依据朱子之意来界说与规定“心”、“性”、“情”、“意”、“人心”、“道心”、“七情”的，他所谓的“大抵未发则性也，已发则情也，发而计较商量则意也”显然即朱子“情是性之发，情是发出恁地，意是主张要恁地”^③的申述与引申；他所谓的“心为性、情、意之主，故未发、已发及其计较，皆可谓之心也”无疑即朱子“心主性情”之意；他所谓的“性则心中之理也，心则盛贮性之器也”一语亦与朱子“性是理，心是包含该载，敷施发用底”^④之语无别。特别是栗谷在此认为，心居于理与气、已发与未发之间统摄性与情，亦即“心”于已发未发性情理气之间处于一个居间的领域起着管摄统合的作用，栗谷这一对“心”的界说与规定可谓最能得朱子之旨，也与前文所述的退

① 李珣，《栗谷全书》卷10，《答成浩原》。

② 李珣，《栗谷全书》卷9，《答成浩原（壬申）》，192—193页。

③ 《朱子语类》卷五。

④ 《朱子语类》卷五。

溪、高峰“心乃理气之合”、“心统性情”的看法一致。然而，随着栗谷与牛溪论辩的深入，栗谷又不得不对“心”所居的领域与所起的作用作出更为明确的规定。在栗谷答牛溪的《第二书》中，栗谷称：

朱子“发于理”、“发于气”之说，意必有在，而今者未得其意，只守其说，分开拖引，则岂不至于辗转失真乎？朱子之意，亦不过曰：四端专言理，七情兼言气云尔耳；非曰：四端则理先发，七情则气先发也。退溪因此而立论曰：“四端，理发而气随之；七情，气发而理乘之。”所谓“气发而理乘之”者，可也。非特七情为然，四端亦是气发而理乘之也。何则？见孺子入井，然后乃发恻隐之心，见之而恻隐者气也，此所谓“气发”。恻隐之本则仁也，此所谓“理乘之”也。非特人心为然，天地之化，无非气发而理乘之也。^①

针对牛溪辩论中所赞同的退溪“四端，理发而气随之；七情，气发而理乘之”的观点以及退溪所援引的为他此观点佐证的朱子“四端是理之发，七情是气之发”之语，栗谷认为，不但“七情”是“气发而理乘之”，“四端”也是“气发而理乘之”；不但“恻隐之心”是“气发而理乘之”，“天地之化”亦无非“气发而理乘之”。栗谷对“四端”“七情”“恻隐之心”“天地之化”的这种看法显然是他依据其理气观所得出的，因为对栗谷来说，只有气具活动性而理不具活动性且“理气不离”，故说“气发而理乘之”可而言“理发而气随之”则不可。在此值得注意的是：栗谷直接将“恻隐”之情称之为“气”或“气发”。捍卫师说甚力的朱子弟子陈淳（字北溪，1153—1217）也曾称：“恻隐者，气也；所以能是恻隐者，理也。”^②尽管北溪此语显然是依朱子所谓“恻隐是情，其理则谓之仁”^③等这类言语之义而来，但朱子本人则毕竟从未直接说过“恻隐者气

^① 李珣，《栗谷全书》卷10，《答成浩原》，198—199页。

^② 见《北溪大全集》卷六（《文渊阁四库全书》1168册）。

^③ 《朱子语类》卷二十。

也”之类的话语。北溪、栗谷凭何直接宣称“恻隐者气也”呢？因为对他们来说，作为情的恻隐亦即恻隐之情能活动，而依据朱子的能活动者气不能活动者理且“理气不离”的原则，能活动的恻隐之情则无疑是气而非理，可见，北溪、栗谷之所以直接宣称“恻隐者气也”，这是他们根据朱子的理气观所作的一种合理的推演与引申。

在栗谷答牛溪的《第六书》中，栗谷称：

道心原于性命，而发者气也，则谓之理发不可也。人心、道心，俱是气发，而气有顺乎本然之理者，则气亦是本然之气也。故理乘其本然之气而为道心焉。气有变乎本然之理者，则亦变乎本然之气也。故理亦乘其所变之气而为人心，而或过或不及焉。或于才发之初，已有道心宰制，而不使之过不及者焉；或于有过或有不及之后，道心亦宰制而使趋于中者焉。气顺乎本然之理者，固是气发，而气听命于理，故所重在理，而以主理言。气变乎本然之理者，固是原于理而已，非气之本然，则不可谓听命于理也，故所重在气，而以主气言。气之听命与否，皆气之所为也，理则无为也，不可谓互有发用也。^①

在答牛溪的《第二书》中栗谷宣称“见之而恻隐者气也，此所谓‘气发’”，在此《第六书》中栗谷又宣称“人心、道心，俱是气发”，栗谷在此封信中的这一说法也与论辩中牛溪所提出的问题相关联。在论辩中，牛溪不仅赞同退溪“理气互发”的观点，而且他还极力依据朱子所谓的“或生于形气之私，或原于性命之正”来为退溪此“理气互发”观点辩护，牛溪这一辩护实际上是视“生于形气之私”为“气发”、视“原于性命之正”为“理发”亦即视“人心”为“气发”、视“道心”为“理发”，这就使得栗谷不得不对朱子《中庸章句序》中所谓的“心之虚灵知觉，一而已矣，而有人心道心之二名何与？以其或生

^① 李珥，《栗谷全书》卷10，《答成浩原》，210页。

于形气之私，或原于性命之正”作更为深入的思考与进一步的说明，对栗谷来说，如果仅限于《中庸章句序》中此语来说明和讨论“气发理发”，若将“生于形气之私”之“人心”视之为“气发”，那么，“原于性命之正”之“道心”则势必将被理解为“理发”，故无法驳倒牛溪的看法与辩护，若跳出此限制，从朱子那种“理无为而气有为”的理气观来看，那么，朱子所谓“道心”之“原于性命之正”并非“理发”而是“气发”，因为唯气能活动而理不具活动性根本就不能“发”，故“理乘其本然之气而为道心”“理亦乘其所变之气而为人”，“道心”“人心”皆为气发理乘，若“原于理”而“气变乎本然之理”而发的人心是气发，那么，“气顺乎本然之理”而发的道心当然也是气发，因此，“人心、道心，俱是气发”。可见，栗谷“人心、道心，俱是气发”的看法也是基于朱子的理气观而所作的一种合乎逻辑的推断与引申。

在答牛溪的《第六书》中，栗谷还对朱子《中庸章句序》中那段话作了总结性地说明和阐释：

朱子曰：“心之虚灵知觉，一而已矣。或原于性命之正，或生于形气之私。”先下一“心”字在前，则心是气也。或原或生，而无非心之发，则岂非气发耶？心中所有之理，乃性也。未有心发而性不发之理，则岂非理乘乎？或原者，以其理之所重而言也。或生者，以其气之所重而言也，非当初有理气二苗脉也。立言晓人，不得已如此，而学者之误见与否，亦非朱子所预料也。如是观之，则气发理乘与或原或生之说，果相违忤乎？如是辨说而犹不合，则恐其终不能相合也。^①

栗谷在此总结性的说明和阐释中极为明确地断定朱子所谓“心”“是气也”，这显然是栗谷在依据朱子的理气观推断“人心、道心，俱是气发”后所作的进一步认定，因为依栗谷之见，尽管“人心”“道心”有“或生于形气之私，

^① 李珥，《栗谷全书》卷10，《答成浩原》，210页。

或原于性命之正”之不同的说法，但实际上“俱是气发”，皆为“气发理乘”，它们之不同只是既发后所重在理还是在气之别，换言之，“道心”即气之活动全然合乎理，“人心”即气之活动不顺乎理。并且，由上述可知，朱子、栗谷所谓的理其本身不能活动是一静态的所以然，活动者是气，故理之呈现则靠乘所发动的本然之气来呈现，若非本然之气此无为的理也就无法呈现，理呈现与否可以说完全取决于能活动的气亦即能发用的心，因此，能发用的心不仅是“气发”，而且其无疑还“是气也”。可见，栗谷“心是气也”这一断定也是一种合乎朱子性理学内在逻辑的认定。

然而，也许人们要问：“先下一‘心’字在前，则心是气也”是否是栗谷仅在针对朱子《中庸章句序》那段话中所谓“心”时的一种特定的认定呢？对此问题的回答当然是否定的，因为栗谷在与牛溪的辩论之外也表达了他的这种看法与见解，例如，栗谷在《答安应休》中称：

大抵有形有为而有动有静者，气也；无形无为而在动在静者，理也。理虽无形无为，而气非理，则无所本。故曰：无形无为而为有形有为之主者，理也；有形有为而为无形无为之器者，气也。是故性，理也；心，气也；情是心之动也。^①

在此函中栗谷不仅同样毫不含糊地申述他的“心，气也”的看法与认定，而且他在此对“心”的这一推断与认定依然是根据朱子的理气观以合乎朱子性理学内在逻辑的方式来作出的。不仅如此，栗谷还曾对“心”的气的特征与特性作过说明：

人之形体，气以成之，而其中通且清者，凝而为心。^②

^① 李珥，《栗谷全书》卷12，《答安应休（天瑞）》，248页。

^② 李珥，《栗谷全书》卷31，《语录（上）》，245页。

心之虚灵，不特有性而然也。至通至正之气，凝而为心，故虚灵也。^①

按照栗谷的看法，不仅人的形体由气构成，而且人的心亦由气凝结而成，只不过凝结为心的气乃至通至正至清之气，故由此至通至正至清之气凝结而成的心具虚灵之特性，因此，心具此虚灵之特性即在于其乃由至通至正至清之气凝结而成的缘故而非因性之缘故。如果说栗谷的所谓“心，气也”的认定是一种对“心”的合乎逻辑的推断与引申，那么，栗谷这种对“心”的气的特征与特性的说明可以说是他的一种对“心”的现象描述与事实陈述。由此可见，栗谷对“心，气也”这一认定具普遍性，是他在朱子的所谓“心”的看法上的基本观点和最终的结论。

（作者系中国 武汉大学 哲学学院教授）

参考文献

- 朱 熹，《朱子大全》，《朱子语类》。
- 李 滉，《退溪集》（《韩国文集丛刊》第 29—31 辑），首尔：民族文化推进会，1990。
- 奇大升，《（国译）高峰集》，首尔：民族文化推进会，1989。
- 李 珥，《栗谷全书》，首尔：成均馆大学出版部，1992。
- 成 浑，《牛溪集》（《韩国文集丛刊》43 辑），首尔：民族文化推进会，1989。
- 贾顺先主编，《退溪全书今注今译》，成都：四川大学出版社，1993。
- 牟宗三，《心体与性体》，台北：中正书局，1971。
- 牟宗三，《从陆象山到刘蕺山》，台北：学生书局，1979。
- 刘述先，《朱子哲学思想的发展与完成》，台北：学生书局，1982。
- 陈 来，《朱子哲学研究》，上海：华东师大出版社，2000。

^① 李珥，《栗谷全书》卷 31，《语录（上）》，234 页。

Korean Confucianists' understanding and explanation on Zhuzi's "Mind", "Nature" and Emotion in the "Four- Seven" Controversy

Wen Bifang

In Zhuzi's Xing-li School, the "Mind"(心) is a critical concept and intrinsically related to his "Principle and Material Force"(理气), "Nature - Emotion"(性情). At the same time, the "Mind"(心) has very close relationship with other major concepts in Zhu Xi's Xing-li School, such as "Principle and Material Force"(理气), "Nature - Passion"(性情), "Mean and Harmony"(中和), "Mind of Man-Mind of the Way"(人心与道心), "Original Nature-Physical Nature"(天命之性与气质之性), "Four Beginnings-Seven Emotions"(四端与七情), and "Abidance in Reverence Exhaustive Study of Principle"(居敬穷理). However, modern scholars have different views on the Zhuzi's "Mind"(心) and other related concepts. Considering this, based on the explanation of the intrinsic logics in Zhuzi's Xing-li School, this paper tries to analyze and discuss ancient Korean Confucianists' understanding, master and controversies on the concepts and propositions in Zhuzi's Xing-li School. Therefore, we can offer a very fresh view on Zhuzi's "Mind"(心) and other concepts.

Key Words: Mind(心), Nature(性), Passion(情), Zhuzi(朱子), T'oegye(退溪), Yulgok(栗谷)

