

成浑著，《与栗谷论理气第一书(壬申)》，
《与栗谷论理气第二书》(《牛溪集》卷 4)

李珥著，《答成浩原(壬申)》(《栗谷
全书》卷 9)，《答成浩原(壬申)》
(《栗谷全书》卷 10)，《人心道心图说
(壬午)》(《栗谷全书》卷 14)

崔英辰

1566 年，退溪李滉(1501—1570)与高峰奇大升(1527—1572)之间发生的四端七情论辨暂且告一段落。6 年以后，到了 1572 年，这场论辨又重新在栗谷李珥(1536—1584)和牛溪成浑(1535—1598)之间展开。那年，牛溪 38 岁，栗谷 37 岁。

李珥字叔献，号栗谷，本籍德水，其母为朝鲜时期非常有名的大画家申师任堂。1558 年，他以一篇《天道策》状元及第，此文也成为栗谷的名作之一。后来，他走上仕途，历任户曹佐郎、吏曹判书和兵曹判书。他与退溪并称为朝鲜性理学“双壁”，是朝鲜时期非常著名的学者和政治家，也是主导朝鲜后期社会的

畿湖学派的鼻祖。

成浑字浩原，号牛溪，本籍昌宁。1572年走上仕途，历任吏曹参判、大司宪等。畿湖学派后来于1683年分化为以宋时烈为首的老论和以尹拯为首的少论，由于尹拯的父亲尹宣举是成浑的义孙，所以少论的学问渊源可以追溯到成浑。

成浑虽居住在畿湖地区的坡州，但学问上是支持退溪（岭南学派）的。因此，1572年他曾给栗谷去信一封，陈述退溪四端七情论的正确性。栗谷随即对此展开了回应，论辨由此开始。后来论辨经历了8次之多的书信往来。

他以朱子所说的人心和道心的根源不同为据，主张退溪四端七情论的核心主张，即理气互发说是正确的。而栗谷对此批判指出，这极易犯“二元化”的错误。而且栗谷指出，四端其实是七情中善的那一边，所以它与七情实则为一；而且人心和道心也是可以互相转化的，其依据就是“发者气也，所以发者理也”，这就是“气发理乘一途说”。

栗谷将理与气的关系定义为“一而二，二而一”，对于理气的不离和不杂，他不偏向任何一方，提出了“理气之妙”。与四端和七情同为一情不同，人心和道心是互相对立的二心，是“源一而流二”，它们是从理这一共同的源头分散出来的两种心。人心极易转化为人欲，故要用道心来节制，从而使之转化为道心。

退溪在《答奇明彦论四端七情第二书》中曾指出，“若以七情对四论，而各以其分言之，七情之于气，犹四端之于理也”。对此，高峰批判指出这相当于将四端和七情“对举互言”。^①牛溪也批判栗谷的“气发理乘一途说”，认为圣贤之学说都为“两边说”，就是分为两方面说。^②这些观点都告诉我们，性理学中一般将世界分为“对立的结构”以及与之相对应的“统合的结构”。退溪严格区分四端与七情、人心与道心以及理与气，并按照这种区分和对立的方式来展开自

① 《高峰答退溪》（第2书）：“盖以四端七情，对举互言，而揭之于图，或谓之无不善，或谓之有善恶，则人之见也，疑若有两情。”

② 《牛溪，第6书》：“吾兄前后劝谕，只曰性情之间有气发理乘一途而已……以参以圣贤前言，皆立两边说，无有如高海者，故不敢从也。”

己的思维逻辑。而与之相反，栗谷则将四端和七情视为一情，将人心和道心视为“源一而流二”，并以此为根据指出二者可以相互转化，这也折射出了栗谷将人心视为一个统合体的观点。而且他否定“理气互发说”并主张“气发理乘一途说”的观点也可以从这一思路来理解。

这种结构性的差异在朝鲜后期儒者的四端七情论中也可以发现。17 世纪的朝鲜学界形成了以退溪学为宗旨的岭南学派（退溪学派）和以栗谷学为宗旨的畿湖学派（栗谷学派），这两派互相对立、牵制并且合力主导了朝鲜的政治、文化和社会。岭南学派的代表学者李玄逸（1627—1704）曾引用栗谷所说的“吾心之用，则天地之化。天地之化无二本，故吾心之发无二源矣。人心道心虽二名，其原则只是一心”，^① 批判指出“夫然则岂可谓阴阳太极终无形而上下之殊，而人心道心果无根柢苗脉于未发之前耶”。^② 栗谷否定“二本”，将其理论基础置于“一本”上。与此相反，李玄逸将阴阳和太极区分为形而上与形而下，并以此为依据指出人心和道心是根本不同的。但是，畿湖学派的代表学者宋时烈（1607—1689）又指出“四端七情，皆出于性者也。故朱子曰，仁自是性，却是爱之理发出来，方有恻隐，此岂非四端七情合一之意也”，^③ 认为四端和七情都是从一个性上发出的一心，并且还主张“其实四端之不中节者，亦可谓气发；七情之中节者，亦可谓理发”，^④ 以此全面否定退溪的“四端=理发，七情=气发”的观点。

从以上两个学者的观点中可以很明显的看出对立结构与统合结构。退溪与高峰、栗谷与牛溪之间展开的四端七情论正是彰显了朝鲜性理学的根本思维方式。

（作者系韩国 成均馆大学教授 / 邢丽菊 译）

① 李玄逸，《葛庵先生文集》卷 18，《栗谷李氏论四端七情书辨》。

② 同上。

③ 《宋子大全》卷 133，《退溪四书质疑疑义》。

④ 同上。

《牛溪集》卷4，《与栗谷论理气第一书（壬申）》

霖阴不止，想惟道况清和否，倾仰不自己。前禀别纸乞答示何如。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。必理发未遂而掣于气，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。更望于此痛加血战，极意消详，以解钝涩之惑。千万至祝。

《别纸》

心之虚灵知觉，一而已矣。而有人心道心之二名，何欤？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。幸赐一言，发其直指何如？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，乃为天下之定理。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。愚以为四七对举而言，则谓之四发于理，七发于气可也。为性情之图，则不当分开。但以四七俱置情圈中，而曰四端指七情中理一边发者而言也。七情不中节，是气之过不及而流于恶云云，则不混于理气之发，而亦无分开二岐之患否耶。并乞详究示喻。

《栗谷全书》卷9，《答成浩原（壬申）》

圣贤之说，或横或竖，各有所指。欲以竖准横，以横合竖，则或失其旨矣。心一也，而谓之道，谓之人者，性命形气之别也。情一也，而或曰四或曰七者，专言理兼言气之不同也。是故人心道心不能相兼而相为终始焉。四端不能兼七情，而七情则兼四端。道心之微，人心之危，朱子之说尽矣。四端不如七情之全，七情不如四端之粹，是则愚见也。人心道心相为终始者，何谓也？今人之心，直出于性命之正，而或不能顺而遂之。闲之以私意，则是始以道心，而终以人心也。或出于形气，而不拂乎正理，则固不违于道心矣。或拂乎正理，而知非制伏，不从其欲。则是始以人心，而终以道心也。盖人心道心，兼情意而言也，不但指情也。七情则统言人心之动，有此七者四端，则就七情中择其善一边而言也。固不如人心道心之相对说下矣。且情是发出恁地，不及计较。则又不如人心道心之相为终始矣，乌可强就而相准耶？今欲两边说下，则当遵人心道心之说。欲说善一边，则当遵四端之说。欲兼善恶说，则当遵七情之说，不必将柄就凿，纷纷立论也。四端七情，正如本然之性气质之性。本然之性，则不兼气质而为言也。气质之性，则却兼本然之性。故四端不能兼七情，七情则兼四端。朱子所谓发于理发于气者，只是大纲说。岂料后人之分开太甚乎，学者活看可也。且退溪先生既以善归之四端，而又曰，七者之情，亦无有不善。若然则四端之外，亦有善情也，此情从何而发哉？孟子举其大概，故只言恻隐羞恶恭敬是非，而其它善情之为四端，则学者当反三而知之。人情安有不本于仁义礼智而为善情者乎？此一段当深究精思善情既有四端，而又于四端之外有善情，则是人心有二本也，其可乎？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。不能精察而惟其所向，则情胜欲炽，而人心愈危，道心愈微矣。精察与否，皆是意之所

为，故自修莫先于诚意。今若曰四端理发而气随之，七情气发而理乘之，则是理气二物，或先或后，相对为两岐，各自出来矣。人心岂非二本乎？情虽万般，夫孰非发于理乎？惟其气或揜而用事，或不揜而听命于理，故有善恶之异。以此体认，庶几见之矣。别纸之说，大概得之。但所谓四七发于性，人心道心发于心者，似有心性二岐之病。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，而为气所揜者为人心，不为气所揜者为道心。

《牛溪集》卷4，《与栗谷论理气第二书》

连承手海。获审静况超胜，欣邈无任。昨来别纸之诲，谨已三复领读矣。浑于退溪之说，常怀未莹。每读高峰之辨，以为明白无疑也。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。人心道心与四七之名理，非欲强比而同之，牵此而合彼也。圣贤无限道理，必欲并口而一谈，齐举而比较。正如罗众味于前，啖嚼于一口之中，不惟不知其味，并与其酸酖甘苦之正而失之矣。浑之发问，乃欲知四七之与人心道心意味旨意之同不同，以为理气互发之论果合于此否也。大抵四七之与人心道心，虽其立言意味之差不同，皆其说性情之用耳。然则若非理气互发之说为天下之定理，则朱子何以有此言也。此说甚长，所见未明。已入高峰退翁是非丛中，何能涣然自释于来喻耶？如高峰事兄之说，非不明白直截，而或疑道理有如此耳。愿更深察或原或生之义，常加精思何如。续有所得，当即驰禀也。愚意以为人心道心，以其发于心者而言也，则与四七之发于性之目，意味差不同云耳。非谓人心道心只发于心而不与性情干涉也。来喻兼情意而为言者，正是鄙见差不同者，而在浑不能说出耳，此是道理筑底处，大头脑处，于此错则无不错矣。正要极意研究。要归于正者也。适患吐血，气甚不平，言不能尽所欲言。谨俟后禀焉。

高峰四七说曰，论人心道心则或可如此说，若四端七情则恐不得如此说。愚意以为，论人心道心可如此说，则论四端七情亦可如此说也，如何而不得如此说耶？此处愿赐解释归一之论，至祝至祝。愚以为于性亦有主理主气之分言，则于发于情也，何以无主理主气之异乎？此处亦愿赐一转语，幸甚。

《栗谷全书》卷10《答成浩原（壬申）》

数日来，道况何如？前禀心性之说，自谓详尽，而及承来示，又多不合。三复以还，不觉恍然。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，非气则理无所依着。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，而浑沦无闲，无先后无离合，不见其为二物，故非二物也。是故，动静无端，阴阳无始。理无始，故气亦无始也。夫理，一而已矣，本无偏正通塞清浊粹驳之异，而所乘之气，升降飞扬，未尝止息，杂糅参差。是生天地万物，而或正或偏，或通或塞，或清或浊，或粹或驳焉。理虽一而既乘于气，则其分万殊，故在天地而为天地之理，在万物而为万物之理，在吾人而为吾人之理。然则参差不齐者，气之所为也。虽曰气之所为，而必有理为之主宰，则其所以参差不齐者，亦是理当如此，非理不如此而气独如此也。天地人物，虽各有其理，而天地之理，即万物之理。万物之理，即吾人之理也，此所谓统体一太极也。虽曰一理，而人之性，非物之性。犬之性，非牛之性，此所谓各一其性者也。推本则理气为天地之父母，而天地又为万物之父母矣。天地，得气之至正至通者，故有定性而无变焉。万物，得气之偏且塞者，故

亦有定性而无变焉。是故，天地万物，更无修为之术。惟人也得气之正且通者，而清浊粹驳，有万不同，非若天地之纯一矣。但心之为物，虚灵洞彻，万理具备。浊者可变而之清，驳者可变而之粹。故修为之功，独在于人。而修为之极，至于位天地育万物，然后吾人之能事毕矣。于人之中，有圣人者，独得至通至正至清至粹之气，而与天地合德。故圣人亦有定性而无变，有定性而无变，然后斯可谓之践形矣。然则天地，圣人之准则。而圣人，众人之准则也。其所谓修为之术，不过按圣人已成之规矩而已。若万物则性不能禀全德，心不能通众理，草木之全塞，固不足道矣。禽兽之或通一路者，有虎狼之父子，蜂蚁之君臣。雁行有兄弟之序，雌雄有夫妇之别，巢穴有预知之智，候虫有俟时之信，而皆不可变而通之。其得各遂其性者，只在吾人参赞化育之功而已。夫人也。禀天地之帅以为性，分天地之塞以为形，故吾心之用，即天地之化也。天地之化无二本，故吾心之发无二原矣。人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。感动之际，欲居仁，欲由义，欲复礼，欲穷理，欲忠信，欲孝于其亲，欲忠于其君，欲正家，欲敬兄，欲切偲于朋友，则如此之类，谓之道心。感动者，固是形气。而其发也，直出于仁义礼智之正，而形气不为之揜蔽，故主乎理而目之以道心也。如或饥欲食，寒欲衣，渴欲饮，痒欲搔，目欲色，耳欲声，四肢之欲安佚，则如此之类，谓之人心。其原虽本乎天性，而其发也，由乎耳目四肢之私，而非天理之本然，故主乎气而目之以人心也。道心之发，如火始燃，如泉始达，造次难见，故曰微。人心之发，如鹰解鞴，如马脱羁，飞腾难制，故曰危。人心道心虽二名，而其原则只是一心，其发也或为理义，或为食色，故随其发而异其名。若来书所谓理气互发，则是理气二物，各为根柢于方寸之中。未发之时，已有人心道心之苗脉。理发则为道心，气发则为人心矣。然则吾心有二本矣，岂不大错乎？朱子曰，心之虚灵知觉，一而已矣。吾兄何从而得此理气互发之说乎？其所谓或原或生者，见其既发而立论矣，其发也为理义。则推究其故，何从而有此理义之心乎？此由于性命在心，故有此道心也。其发也为食色，则推究其故，何从而有此食色之念乎？此由于血气成形，故有此人心也云尔，非若互发之说或理发或气发

而大本不一也。大抵发之者，气也。所以发者，理也。非气则不能发，非理则无所发。发之以下二十三字，圣人复起，不易斯言。无先后，无离合，不可谓互发也。但人心道心，则或为形气，或为道义，其原虽一，而其流既岐，固不可不分两边说下矣。若四端七情，则有不然者。四端是七情之善一边也，七情是四端之总会者也。一边安可与总会者，分两边相对乎？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，此所谓气发也。恻隐之本则仁也，此所谓理乘之也，非特人心为然。天地之化，无非气化而理乘之也。是故阴阳动静，而太极乘之，此则非有先后之可言也。若理发气随之说，则分明有先后矣。此岂非害理乎？天地之化，即吾心之发也。天地之化，若有理化者气化者，则吾心亦当有理发者气发者矣。天地既无理化气化之殊，则吾心安得有理发气发之异乎？若曰吾心异于天地之化，则非愚之所知也。此段最可领悟处，于此未契，则恐无归一之期矣。且所谓发于理者，犹曰性发为情也。若曰理发气随，则是才发之初，气无干涉。而既发之后，乃随而发也。此岂理耶？退溪与奇明彦论四七之说，无虑万余言。明彦之论，则分明直截，势如破竹。退溪则辨说虽详，而义理不明。反复咀嚼，卒无的实之滋味。明彦学识，岂敢冀于退溪乎？只是有个才智，偶于此处见得到耳。窃详退溪之意，以四端为由中而发，七情为感外而发，以此为先入之见。而以朱子发于理发于气之说，主张而伸长之，做出许多葛藤。每读之，未尝不慨叹，以为正见之一累也。易曰，寂然不动，感而遂通。虽圣人之心，未尝有无感而自动者也。必有感而动，而所感皆外物也，何以言之？感于父则孝动焉，感于君则忠动焉，感于足则敬动焉，父也君也兄也者，岂是在中之理乎？天下安有无感而由中自发之情乎？特所感有正有邪，其动有过有不及，斯有善恶之分耳。今若以不待外感由中自发者为四端，则是无父而孝发，无

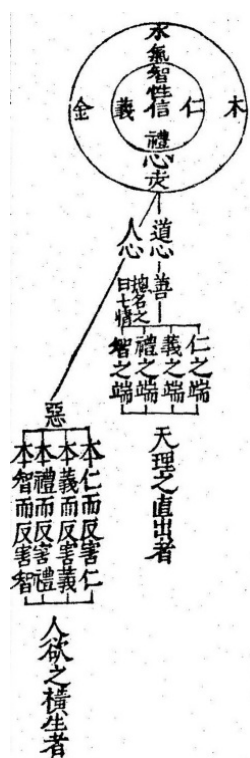
君而忠发，无兄而敬发矣，岂人之真情乎？今以恻隐言之，见孺子入井，然后此心乃发。所感者，孺子也。孺子非外物乎？安有不见孺子之入井，而自发恻隐者乎？就令有之，不过为心病耳，非人之情也。夫人之性，有仁义礼智信五者而已。五者之外，无他性。情有喜怒哀惧爱恶欲七者而已。七者之外，无他情。四端只是善情之别名，言七情则四端在其中矣，非若人心道心之相对立名也。吾兄必欲并而比之，何耶？盖人心道心。相对立名。既曰道心，则非人心。既曰人心，则非道心。故可作两边说下矣。若七情则已包四端在其中。不可谓四端非七情，七情非四端也，乌可分两边乎？七情之包四端，吾兄犹未见得乎。夫人之情，当喜而喜，临丧而哀，见所亲而慈爱，见理而欲穷之，见贤而欲齐之者。已上喜怒哀欲四情仁之端也，当怒而怒，当恶而恶者，怒恶二情义之端也。见尊贵而畏惧者，惧情礼之端也。当喜怒哀惧之际，知其所当喜所当怒所当哀所当惧。此属是又知其所不当喜所不当怒所不当哀所不当惧者，此属非此合七情而知其是非之情也智之端也。善情之发，不可枚举，大概如此。若以四端准于七情，则恻隐属爱，羞恶属恶，恭敬属惧，是非属于知其当喜怒与否之情也。七情之外，更无四端矣。然则四端专言道心，七情合人心道心而言之也。与人心道心之自分两边者，岂不迥然不同乎？吾兄性有主理主气之说，虽似无害，恐是病根藏于此中也。本然之性，则专言理而不及乎气矣。气质之性则兼言气而包理在其中。亦不可以主理主气之说，泛然分两边也。本然之性与气质之性分两边，则不知者岂不以为二性乎？且四端谓之主理，可也。七情谓之主气，则不可也。七情包理气而言，非主气也。人心道心，可作主理主气之说。四端七情，则不可如此说。以四端在七情中，而七情兼理气故也。子思论性情之德曰，喜怒哀乐之未发，谓之中。发而皆中节，谓之和。只举七情而不举四端。若如兄言七情为主气，则子思论大本达道，而遗却理一边矣，岂不为大欠乎？道理浩浩，立论最难。言之虽无病，见者以私意横在胸中。而驱之牵合，则未尝不为大病。故借圣贤之言，以误后学者亦有之矣。程子曰，器亦道，道亦器。此言理气之不能相离。而见者遂以理气为一物。朱子曰，理气决是二物。此言理气之不相夹杂，而见者遂以理气为

有先后。近来所谓性先动心先动之说，固不足道矣。至如罗整庵以高明超卓之见，亦微有理气一物之病。退溪之精详谨密，近代所无。而理发气随之说，亦微有理气先后之病。老先生未捐馆舍时，珥闻此言，心知其非。第以年少学浅，未敢问难归一。每念及此，未尝不痛恨也。向与兄论理气，所见不异，私心喜幸，以为吾两人于大本上。虽不可谓真见，亦可谓识其名义矣。今承来示，靡靡欲趋于理气二岐之病，岂再数长廊柱而差误耶？何其见之不定耶。兄既以明彦及鄙人之论为明白直截，而又疑道理更有如此者，尤不可晓也。二说，一是则一非，不可两可而俱存也。若道理既如此，而又有如彼者，则是甘亦可唤做苦，白亦可唤做黑也。天下安有定论乎？兄若不信珥言，则更以近思录定性书及生之谓性一段，反复详玩，则庶乎有以见之矣。此是道理筑底处。大头脑处者，诚如来喻。于此差却，则不识大本，更做甚事无已，而必以人心道心为辞，欲主理气互发之说。则宁如整庵以人心道心作体用看，虽失其名义，而却于大本上，未至甚错也。如何如何。世上悠悠之辈，既不足以骤语此。而吾两人相从于寂寞之滨，不可各尊所闻各行所知，故急欲归一，而不觉倾倒至此。伏惟恕其狂僭而徐究深察。幸甚。

《栗谷全书》卷14《人心道心图说（壬午）》

臣按，天理之赋于人者，谓之性。合性与气而为主宰于一身者，谓之心。心应事物而发于外者，谓之情。性是心之体，情是心之用，心是未发已发之总名，故曰心统性情。性之目有五，曰仁义礼智信。情之目有七，曰喜怒哀惧爱恶欲。情之发也，有为道义而发者，如欲孝其亲，欲忠其君，见孺子入井而恻隐，见非义而羞恶，过宗庙而恭敬之类，是也。此则谓之道心。有为口体而发者，如饥欲食，寒欲衣，劳欲休，精盛思室之类，是也，此则谓之人心。理气浑融，元不相离，心动为情也。发之者，气也。所以发者，理也。非气则不能发，非理则无所

发。安有理发气发之殊乎？但道心虽不离乎气，而其发也为道义，故属之性命。



人心虽亦本乎理，而其发也为口体，故属之形气。方寸之中，初无二心。只于发处，有此二端。故发道心者，气也，而非性命则道心不生。原人心者，理也，而非形气则人心不生。此所以或原或生，公私之异者也。道心，纯是天理，故有善而无恶。人心，也有天理，也有人欲，故有善有恶。如当食而食，当衣而衣，圣贤所不免，此则天理也。因食色之念而流而为恶者，此则人欲也。道心，只可守之而已。人心，易流于人欲，故虽善亦危。治心者，于一念之发。知其为道心，则扩而充之。知其为人心，则精而察之，必以道心节制。而人心常听命于道心，则人心亦为道心矣。何理之不存，何欲之不遏乎？真西山论天理人欲，极分晓。于学者功夫，甚有益。但以人心专归之。人欲一意克治，则有未尽者。朱子既曰，虽上智，不能无人心，则圣人亦有人心矣，岂可尽谓之人欲乎？以此观之，则七情即人心道心善恶之总名也。孟子就七情中，剔出善

一边，目之以四端。四端即道心及人心之善者也，四端不言信者。程子曰，既有诚心为四端，则信在其中矣。盖五性之信，如五行之土。无定位，无专气，而寄旺于四时。论者或以四端为道心，七情为人心。四端固可谓之道心矣，七情岂可只谓之人心乎？七情之外，无他情。若偏指人心，则是举其半而遗其半矣。子思子以七情之未发者，谓之中。已发者，谓之和。论性情之全德，而只举七情，则宁有偏举人心之理乎？此则较然无可疑者矣。性具于心而发为情。性既本善，则情亦宜无不善。而情或有不善者，何耶？理本纯善，而气有清浊。气者，盛理之器也。当其未发，气未用事，故中体纯善。及其发也，善恶始分。善者，清气之

发也。恶者，浊气之发也。其本则只天理而已。情之善者，乘清明之气，循天理而直出，不失其中，可见其为仁义礼智之端，故目之以四端。情之不善者，虽亦本乎理，而既为污浊之气所掩，失其本体而横生，或过或不及。本于仁而反害仁，本于义而反害义，本于礼而反害礼，本于智而反害智，故不可谓之四端耳。周子曰，五性感动而善恶分。程子曰，善恶皆天理。朱子曰，因天理而有人欲。皆此意也。今之学者，不知善恶由于气之清浊，求其说而不得，故乃以理发者为善，气发者为恶，使理气有相离之失。此是未莹之论也，臣不揆愚僭。谨作图如左。