

南塘 韩元震的《经义记问录》卷二《中庸》

崔英辰*

湖洛论争是18世纪朝鲜儒学者之间展开的一场论争。朝鲜时代的性理学通过三次集团式的持续性论争而形成，并由此而进行了深化和发展。这三次论争分别是：16世纪的‘四端七情论争’，18世纪的‘湖洛论争’，19世纪的‘心说论争’。通过这些论争朝鲜儒学创出了区别于与中国朱子学的新理论，这些论争中‘湖洛论争’不仅具有很高的文学价值，更具有很高的社会影响力。

‘湖’是指韩国的忠清地区，‘洛’是指首尔地区。‘湖洛论争’就是指在忠清地区居住的学者们和在首尔地区居住的学者们之间发生的论争，论争的主要人物都隶属于畿湖学派中的老论学者。畿湖学派是继承了栗谷的学统而形成的学派，在1683年分裂成为以宋时烈为首的老论和以尹拯为首的少论。宋时烈的学统由首尔地区的金昌协和忠清地区的权尚夏继承，他们可以说就是洛学和湖学的出发点。

都是相同的老论学者，为什么会发生激烈的‘论争’呢？1645年明朝灭亡清朝建立，而日本也在1603年建立了幕府政权，东北亚地区的这一系列剧变使得朝鲜也不得不做出相应变化。以壬辰倭乱（1592-1596）为契机，朝鲜的政权从朝鲜建国以来就一直掌握政权的熏旧派手中，转移到相对而言比较忠实于性理学理念的士林派手中，经济上土地生产量的增加使得私有化进一步扩大。到了17世纪，朝鲜社会更是提出了‘国家再造论’，使社会产生了质的变化。而由退溪和栗谷在16世纪建立的性理学理论则成为这一时期的指导性理论，除此之外阳明学·实学等多种儒学思想的登场也使思想界产生了剧变。

18世纪学界分裂为首都圈和地方圈，并以首都圈为核心进行了重组。与

* 韩国，成均馆大学校韩国哲学系 教授. E-mail: choijin777@hanmail.net

此同时，他们之间对于学术的倾向和政治立场，特别是对于原来被认为是夷狄的清朝的认识，逐渐产生了分歧。¹⁾虽然他们都是老论，但这些却成为他们分裂为首都圈和地方圈，并建立相互对立学说的重要原因之一。另一个重要原因是朱子的性理学说中所包含的问题点。朱子试图建立一个理论体系，可以通过理气论来统一说明人类的心·社会·自然，但是他的著作中却存在着很多相互矛盾的主张。这些相互矛盾的主张由于时代性的原因触发了两地域学者间的论争，使他们从不同的视角上去理解这些主张，并且以多种多样的形式进行了发展和展开。这个论争使老论分裂为以首都圈为中心的洛论和以忠清圈为中心的湖论，其中洛论的学者们掌控了政局，将洛论的学说与北学派的实学思想联系在了一起。到了19世纪中期，畿湖学派综合湖论和洛论的对立性学说，建立了新的性理学理论。

老论的性理学说最初产生分裂的实质性契机是权尚夏的门人韩元震（1682-1751）和李柬（1677-1751）的论争。此后，韩元震的主张成为湖论的理论基础，而李柬的主张则得到了首都圈学者们的支持，成为洛论的核心理论。此论争可以分为如下三个时期：

预备期：1705-1706年，权尚夏的弟子南塘韩元震在1705年发表了《示同志说》《人心道心说》等论文，并以此为中心通过书信的方式与同门韩弘祚，崔徵厚等对性理学说进行了讨论。1706年秋，南塘整理了讨论的内容，发表了包含自己的学说的论文：《本然之性气质之性说》。1707年秋，崔徵厚向南塘写信，1708年南塘向崔徵厚回信，二者进行了讨论。在讨论过程中出现的问题，南塘把对它们的看法整理成为书信向老师权尚夏请教，其主要主张是性三品说。1709年初，南塘和韩弘祚开始了讨论。

论辩期：1709年1月，韩弘祚在拜访魏岩李柬时将预备期的来往书信转达给李柬。2月，李柬向崔徵厚写信批判南塘的主张。3月，南塘向崔徵厚写信反驳李柬的主张。4月，崔徵厚和韩弘祚邀请魏岩与南塘在忠南保宁的寒山寺会面，并在此进行了一周左右的讨论，有很多同门弟子都参与到了其中。这样的讨论一直持续到1713年。

1) 刘奉学，《关于18-19世纪燕岩一派北学思想的研究》，1992，首尔大学博士学位论文，第15-16页。

整理期：1713年到1715年李柬将自己的主张进行整理，发表了论文《理通气局辨》、《未发有善恶辨》、《未发辨》、《五常辨》。1715年到1716年，南塘发表了论文《拟答李公举》，作为反驳。1719年，李柬发表了对南塘批判的最终论文《未发辨后说》。1724年，南塘读了李柬与权尚夏讨论的书信，代替权尚夏写了一封批判李柬的信《李公举上师问书辨》（全仁植，《关于李柬和韩元震的未发·五常论辩的研究》，1999，韩国精神文化研究院，博士学位论文，第72-78页）。

在他们的论争中，争论点如下：

心还未发动之前的状态‘未发’应如何规定。（未发论辨）

圣人的本心和平凡的一般人的本心是相同的还是相异的。（圣凡心同异论）

人的本性与自然（主要是动物）的本性是相同的还是相异的。（人物性同异论）

‘未发’一词最早见于《中庸》第一章。

喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。

心在发动之前，没有偏向‘喜怒哀乐’中的任何一种感情，因此叫做‘中’。‘中’即是不偏不倚，没有过·不及的状态，也就是处在‘平衡的状态’。儒学中‘中’作为最高的德目，因此视‘中’为‘天下之大本’。

关于未发的论辩，始于以韩元震为中心，崔徵厚·韩弘祚等权尚夏的弟子之间。其争论点是‘未发的状态是否有气质之性’。崔徵厚·韩弘祚认为未发时只存在本然之性不存在气质之性，只有在已发时才存在气质之性。但韩元震却认为‘未发时也存在着气质之性’，未发时气虽不作用但却是存在的，因为未发和已发都是心的作用，而心是气。

韩元震和李柬关于‘未发’的观点是一致的，都认为未发是‘气未用事的状态’。在这个时刻气没有起到任何作用，因此是‘纯粹的善’。但是魏岩认为此

时的气‘湛然纯一’，强调这时只有善；南塘则认为此时的气有‘清浊粹驳’，或者说有‘刚柔善恶’。

魏岩认为未发的气是‘本然之气’，即是‘纯清至粹’的气，不管是圣人还是凡人都一样。因此未发时圣人的心和一般大众的心都是一样的。相反的，韩元震认为‘未发时（明德的本体只是虚名）气禀的本色有时美丽，有时丑恶’，根据这一理论已经拥有高尚修养的圣人之心与平凡的一般人的心，在未发时就已经不一样了。对未发处认识的不同最终发展成为对圣凡心认识的不同。

如果说‘圣凡心同异论’是关于人与人之间同异的论争，那么‘人物性同异论’就是对‘人的本性与自然（主要是动物）的本性是相同的还是相异的’论争。朱子将人性分为‘本然之性’和‘气质之性’，本然之性是理，其本身就是善的；气质之性根据气质的纯度其善良程度不同。因此本然之性不论是人还是自然都是相同的，而气质之性则是所有的存在都不相同。李柬根据这个理论认为所有的存在都具有相同的五常（仁义礼智信），韩元震认为‘本然之性’可以区分为超越气质的情况和内存于气质的情况。超越气质的情况时万物都具五常，万物的本性都是相同的；内存于气质的情况时只有人才具有全部的五常，物只具备了五常的一部分，因此人与物的本性是不同的。而且韩元震认为后者才是实质上的本性，因为如果将万物的本性看作是相同的，那么人与物本质性区别的根据就会消失。

韩元震与李柬之间的论争逐渐受到当时学界的关注，后来发展成为忠清地区和首尔地区学者之间的论争，也就是我们现在所讨论的湖洛论争，其核心是对他者应如何认识。洛学派认为主体与他者在根源上是相同的，相反湖学派主要关注了二者本质上的差异。对此，韩元震批判洛论是‘将人和禽兽，儒教和佛教，中华和夷狄混为一谈的异端学说’，而洛学派则批判湖论‘切断了向善的路’。在当时掌握政权的老论看来，政治上的他者是南人和少论，丙子胡乱以后夷狄建立的清朝是打击的对象，另外新兴的中人阶层也是不容忽视的力量。因此湖论以主体与他者的‘区别’为基础，提出了‘区分’的理论；洛论以‘相同’为基础，主张‘同和’的理论。湖洛论争中‘区分’的理论‘同和’的理论是哲学的根本性思考方式，是由于时代性的原因引发了这次场朝鲜时代最大的学术论争。

《经义记问录》一书集中体现了南塘的学说。这本书共有六卷三册，根据韩元震自己在序文的介绍，他21岁起拜师在遂菴权尚夏门下，如初学的儿童一般，从《中庸》·《大学》到宋儒的著作，都进行了重新学习。在这个过程中，他不仅对经典的意义有更深层次的理解，而且对权尚夏的思想倾向开始有所了解，认识到从栗谷到尤庵再到权尚夏，他们的思想一脉相承，都是朱子的后学。这样的学习一直持续到他34岁（1715年），适值接到亲丧讣告，又逢病重，便想将此间所学进行整理以报师恩。正巧外甥姜奎焕来请学，便将自己的见解口述后进行记录，成为了这本书的初稿。1717年，权尚夏进行了修改，在审阅其稿后称赞其思想青出于兰，之后权尚夏在撰写卷首语的过程中去世。由于书稿已是受到恩师首肯，韩元震在1722年将书出版。因为是从老师那里听来的对经典意义的解释，所以书名定为《经义记问录》，并且他亲自为此书写了跋文。

这本书的第一卷是《大学》，第二卷是《中庸》，第三卷是《太极图》·《太极图说》；第四卷是分析易学的《易学启蒙》，并附附录；第五卷是以问答的形式记录了对易学理解的《易学问答》和《文王易释义》，第六卷将关于理气心性细化成14个条目以图的形式说明的《理气性情图说》·《孟子养气章说》·《通书说》·《朱子太极说解》等。根据韩元震的跋文记载《易学问答》是其26岁时即1707年完成的，《理气性情图说》历时十年（1705-1715）完成。另外，关于《孟子》的两个条目是在权尚夏的指导下完成，《大学》·《中庸》的小注和变说则是在日后的补完过程中添加的。对于性理学思想的基础文献《大学》·《中庸》，韩元震根据朱子《章句》的注释，先画出了整体的骨骼图，然后对序文和本文的内容进行了分析。《大学》中‘大学图’突显了与朝鲜性理学元老阳村权近的图说的不同，‘二王说辨’中从朱子学的立场上对阳明学的‘亲民’和‘知行合一’等理论进行了批判。《中庸》中也如《大学》一样，以图和朱子的注释为中心，将朱子看做是圣人，另外也对宋代以后几位儒学者表达见解的小注进行了分析。

我们关注《经义记问录》并不是要单纯的去看如何做经典注释，而是希望能从中对湖洛论争的主要争论点进行再确认。特别是《中庸》第一章的注释，集中体现了南塘对‘人物性同异论’和‘未发论’的理解。

第一章

1. 天命之性，率性之道，以天理本然者而言，修道之教，以人事當然者而言。天理不容修為，人事所當致力，故下文二節，皆以修道之教言。然人事不外乎天理，故戒懼所以存此理於未發，慎獨所以達此理於已發。戒懼一節，應首一句，慎獨一節，應中一句，而通兩節言，末一句之事。未發之中，承上戒懼而言，戒懼則大本立矣；已發之和，承上慎獨而言，慎獨則達道行矣。是就一身上說功效，末節就天地萬物上說功效。首一節言題目，中二節言工夫，末二節言功效。
2. 尤菴先生曰：“天命之性註說，一用周子《太極圖說》”，此蓋指天以陰陽五行，化生萬物一段而言，天即周子所謂太極也。
3. 《章句》先言陰陽五行之氣，而方言健順五常之德，蓋原是氣之所以生，則固必因是理，而有求是性之所以名，則又必因是氣而立。故『太極圖說』推陰陽五行之生，則先言太極。此章『章句』釋健順五常之性，則先言陰陽五行。蓋太極五常，雖非二理，而太極超形氣而稱之，故理之所以一也，而萬物皆具是理，五常因氣質而名之，故分之所以殊也，而五行各專其一。《太極圖解》曰：“渾然一體，莫非無極之妙”，又曰：“五性之殊，散為萬事”，即理一分殊之說也。
4. 天為一原，而性為分殊；性為一原，而道為分殊；道為一原，而教為分殊。萬物之理同出於天，則天之所以為一原，而性之所賦物各不同，則性之所以為分殊也。性之具於未發者，渾然全體，則性之所以為一原，而道之散於萬事者，條分派別，則道之所以為分殊也。道之當然者，無處不然，則道之所以為一原，而教之修為者，隨事各致，則教之所以為分殊也。然性也道也教也，莫非天理之自然，則所謂分殊，又莫非其一原之所在矣。
5. 天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，理亦賦焉，此當分兩截看。朱子嘗曰：“若論本源，則有理而後有氣。故理不可以偏全論。若論稟賦，則有是氣而後理隨而具，又豈不可以偏全論耶？”此謂‘天以陰陽五行，

化生萬物’，即所謂論本源，則有理而後有氣者也。故先言理而後言氣，天即理，而陰陽五行氣也。其曰：‘氣以成形，理亦賦焉’，即所謂論稟賦，則有是氣而後理隨而具者也。故先言氣而後言理，氣則陰陽五行，而理即天之所賦也。言天於陰陽五行之先，而言命於成形理賦之下，則可見天爲一原，而自命以下，皆其分殊也。成表之氣不同，所賦之理亦異，則人物之性不同矣。氣以成形，而後理方賦於其中，則性之與氣質，又無時而可離矣。然命又爲一原，而性爲分殊，自繼善而言，則命之流行一般，自成性而言，則性之所受不同故也，雖有一原分殊之辨，所受底即是流行底，則不害爲一物也。

6. ‘各得其所賦之理，各循其性之自然，各有當行之路’，三‘各’字一串貫來，人物所得之理不同，故所循之性不同，所循之性不同，故所行這道不同，人物性道之不同，此可見矣。若曰性同而道不同，則‘率性之道’一句說不去，而『章句』各循其性之說，初無物不能盡循其性之意，當與『孟子』「生之謂性」章註參看。
7. 性道雖同，氣稟或異，言人與人性道同，物與物性道同，而氣稟有異，故所爲有過不及之差，聖人於是因其所同而立教，使之變其異而反其同矣。若曰人與物性道同，而氣稟不同，則所謂人與物之辨，特在過不及之間耳。雖曰過不及之間聖人之教，終無以變人物不同之氣，而反人物所同之性，則其教乃在性道之外，而所謂盡物之性者誣矣。
8. 或疑修之訓以品節，不若訓以修明修治之爲親切，教之訓之以禮樂刑政，不若訓以戒懼慎獨之爲切近。此其疑不在於章句，而實有味於子思性道中和之指也。道即中庸之道也，修此中庸之道，唯在於抑其過，引其不及，以趨於中也。所謂品者，等品也；節者，限節也。等品之限節之者，正是於過不及之間，取其中以爲則，而抑其過引其不及以就其中也。此其以品節訓修字，然後方於中庸之道爲親切，非若修明修治之語，視本文無所加明而反欠親切也。天命之性，率性之道，皆通賢愚人物而言，則修道之教，亦當通賢愚人物而施之也。戒懼慎獨之教，可行於學者，而亦可行於自暴自棄之人耶。於人可施，而於物亦可施耶。此其以禮樂刑政爲言，然後教之所施方無闕遺處

也。若以戒懼慎獨爲言，則於本文，雖若切近，而教之所施，反有偏而不周者矣。況禮樂之云，實該戒懼慎獨之功。樂記曰：“樂以治心，禮以治躬”，又曰：“姦聲亂色，不畱聰明；淫樂慝禮，不接心術”，此果非戒懼慎獨之事乎？夫子所謂‘克己復禮’，孟子所謂‘禮之實’‘樂之實’，無非以禮樂爲治心之要法，則戒懼慎獨，果在禮樂之外乎？且戒懼慎獨敬也。敬則和，而敬是禮，和是樂也。豈必玉帛鍾鼓而後爲禮樂哉！

9. 戒懼一節，當通動靜看，又當專以靜看。故『章句』‘君子之心，常存敬畏’，通動靜言；雖不見聞，亦不敢忽，專以靜言。通動靜看，則慎獨就統體戒懼中，言其切要工夫；專以靜看，則戒懼慎獨相對爲動靜工夫。故『章句』“君子既常戒懼，而於此尤加謹”者，以戒懼句慎獨而言；自戒懼而約之，自慎獨而精之，存養省察云者，以戒懼慎獨相對而言也。
10. 喜怒哀樂情也，其未發則性也。此言七情發於性也。孟子以四端爲心，則四端亦發於心矣。蓋心卽氣也，性卽理也。其發也氣發而理乘，故無論四七，從性而言，則爲性之用；從心而言，則爲心之用。七者約之爲四，四者衍之爲七，同實而異名者也。夫以四端七情爲理氣互發者，恐不得爲定論矣。
11. 此言性發爲情者，據經文中和以性情言故也。『大學章句』‘心發爲意’者，據經文不曰性情而以心意言故也。此皆依本文訓釋也，非故以情屬性意屬心，而二者不可互言也。其實心性之發者爲情，因情而商量計較者爲意，自性而爲情，自情而爲意，而心無所不在矣。豈心性各有發用，而情意各有苗脉哉！其以情意分屬心性，而謂其實有源派之別者，蓋亦不察乎『章句』本文之意也。
12. 或有爲情意二歧之辨者曰：“心與性有則俱有，故情與意發則俱發。”此其見徒知心性互有發用之爲非，而不知情意分屬心性之爲非也。旣以情意分屬心性，則其爲二歧者自在矣。情屬性，意屬心，而情意俱發，如心性相涵，則是情爲意之理，意爲情之氣。而言情則無氣，言意則無理，必相依附而後行也，其爲醜差，反有甚於所辨之說矣。
13. ‘未發之謂中’‘中者天命之性也’專指理而言者也。專指其理，則疑其爲中無處不然，而必於未發言之何也？纔發則理已偏於喜怒哀樂之情

矣，不可謂中也。雖無喜怒哀樂之發，而此心一有昏昧，則昏昧者亦氣之用事，而不得為未發也。理之乘此氣者，為氣之昏昧者所掩蔽，而亦不見其為中也，此必於未發而後，可見其中也。雖在未發之際，氣一於虛明，而虛明之中，隨人氣稟，亦不能無偏全美惡之不齊者，故又必單指理而後，見其為中也。

蓋天命之性，雖在未發之前，亦寓於氣質之中，故兼氣質而言，則為氣質之性，程伯子所謂‘人生而靜，纔說性是便不是性’²⁾者也。雖為氣質之性，亦無害於單指之為中，『孟子註』所謂‘氣質所稟，雖有不善，不害性之本善者也’³⁾。天地·人心·圖書·卦畫，其理一也。太極之在天地之秋冬，圖書卦畫之陰靜者，未嘗不隨其氣質而為氣質之性也。天地之秋冬，圖書卦畫之陰靜，既皆有兼氣之性，則人心未發何異於是哉？

14. 或謂‘未發之前無氣質之性’，此蓋不察乎天命之不離乎氣質者。而又‘以為未發有二層，虛明湛寂為中底未發而本然之性具焉，昏昧雜擾為不中底未發而氣質之性具焉’，其說專以氣稟所拘，為氣質之性，則是蓋專以氣質之性為有惡無善者。而本然氣質又分為兩界，則是本然之性發為氣質之性，氣質之性又發為喜怒哀樂之情矣。未發分為二層，性情界為三破，前未有此論也。且聖人之心無不中底未發，則是聖人終無氣質之性，而聖人只有一性，眾人却有兩性也。
15. 或又謂‘未發之前氣質純善，故性亦純善。未有氣未純善，而理獨純善者。’此蓋以性之純善，為由於氣質。則分明是認氣質為大本，而其所認得性善者，不過是氣質之性善一邊也。以此論中不亦謬乎？且既曰‘氣質’，則聖人以外決無純善之理矣，然則彼所謂性善裏面，實不免包藏凶惡也。

蓋人生氣稟有萬齊者，自其受形之初已然，則何可以霎時刻有未發，便能頓變而純善也？然其變化氣質之道，只在乎靜存動察，而靜存者又為動察之本。則其使氣質變而純善者，實本於此未發涵養之功，而

2) 《中庸輯略》上卷：人生而靜以上，不容說，才說性時，便已不是性也。

3) 《孟子集注》卷6：蓋氣質所稟，雖有不善，而不害性之本善。

其終之純善者，亦不外此未發而存矣。然則以變化氣質之道，謂在未發涵養則可，以纔有一刻未發便謂氣質純善則決不可。氣質純善，當言於靜無不中，動無不和之時，豈可遽言於一時中，一事和者哉？彼所謂‘未發氣質純善’者，蓋有見乎未發之際虛明湛寂之妙，而不知其虛明湛寂之中，煞有偏全強弱之不齊者也。卽其虛明湛寂之中，而單指其理，則謂大本之性，以其偏全·強弱之不齊，而兼指理·氣，則謂氣質之性，此其性無兩體而兼指者，亦不害於單指者也。虛明湛寂如鏡之光明，偏全強弱如鏡鐵之有精粗。若見其鏡之光明，而便謂鏡鐵無精粗之不同，又謂鏡鐵與光明爲二物，則其果成說乎？

16. 朱子初年以復卦當未發，『或問』以坤卦當之，以復卦爲比者爲非⁴⁾，此當爲正論。蓋未發當作如何求？以冥然無覺爲未發，則冥然無覺是昏氣用事，不可謂未發也，以有所知覺爲未發，則有所知覺已涉思慮，亦不可謂未發也。然則至虛至靜之中，但有能知能覺者在，而無所知所覺之事，此一番時節政爲未發也。至虛至靜，乃純坤之象，而能知能覺者在，卽純坤不爲無陽之象也。若復之一陽已動，而天地生物之心，端倪可見者，在人心，卽爲一念初萌之象，雖未著於外，蓋已動於中矣，安得以是爲未發之象也？坤復二卦，并當未發，固已嫌於未發之有兩境界，而朱子亦何以復爲比者，直以爲不可哉？
17. 未發之說雖發於子思，然孔子曾孟亦皆有是意，特子思明言之耳。孔子曰：“敬以直內”，‘內直’則未發矣，『大學』曰：“正心”，‘心正’則未發矣，孟子曰：“平朝之氣”，‘平朝之氣’，卽未與物接，虛明之時，亦未發也。孔子·曾子以未發工夫而言，孟子以未發地頭而言，子思直指其‘未發’而言，聖賢相傳之指微矣。此『章句』以正心釋致中，而正心章句·山木章註，又皆以敬直爲存心之要，朱子發明四聖未發之指，而使互相推見者又至矣。

4) 《四書或問》卷3：蓋當至靜之時 但有能知覺者 而未有所知覺也 故以爲靜中有物 則可 而便以纔思卽是已發爲比 則未可 以爲坤卦純陰而不爲無陽 則可 而便以復之一陽已動爲比 則未可也。