四七论辩论考

李基镛
延世大学人文艺术大学哲学系

Ⅰ. 绪论

'四七论辨'[71]可谓韩国儒学史上最具代表性的论争。高桥亨根据主理派和主气派的对立发展[72]，设定了近代方式的韩国儒学史叙述轮廓。将主理派与主气派，即退溪李滉（1501-1570）的岭南学派和栗谷李珥（1536-1584）的畿湖学派看做相互对立的学派体系，其中对四端七情和理气解释中的争论点成了两个学派矛盾与发展的核心。

起初，退溪对秋峦郑之云（1509-1561）的《天命图》进行了修改，而高峰齐大升则又对其中有争议的部分向退溪提出了自己的意见，这通常被看做是'四七论辨'的渊源。但是把四端七情和人心、道心配属到'理气'与'善恶'中，并从对立的角度进行说明的构思早在阳村权近（1352-1409）的《入学图说》中就已经出现，后来，沙溪金长生（1548-

[71] 众所周知，高峰在33岁（1559）到40岁（1566）之间，与当时名声最高且比自己年长26岁的退溪（59岁）展开了长达8年的论争，这在《高峰集》中整理为'两先生四七理气往复书'；在《退溪集》中，'答奇明彦'这一信件题目之下又加了'论四端七情第?书'的副主题，表明了论辩的大体内容。

以退溪与高峰论争的争论点为发端， 牛溪与栗谷关于四端七情与理气的论争（1572年）通过九篇往返书信展开。在《栗谷全书》中，这一论辩没有进行单独的区分，与和成浩原之间的书信放在了一起。但在《牛溪集》中，对这些信件进行了单独分类，收集在"与栗谷论理气书"这一题目之下。在这两个文集中，第二封信与第三封信的收录顺序存在差异，两者的顺序相互颠倒了；并且都遗失了牛溪的三、七、八、九问书，没能流传下来。如果观察《牛溪集》中单独分类编辑的题目，需要注意争论点在于'论理气'上。退溪与高峰的'四七理气论辩'和栗谷与牛溪的'论理气论辩'都把关于理气的的争论点作为共同分母，所以通常会将其简称为'四七论辩(Four-Seven Debate)'。

[72]高桥亨，《李朝儒学史に于ける主理派主气派の发展》，朝鲜支那文化の研究（京城帝国大学法文学会第二部论撰第 1 辑），1919 年

1631）等人也作出了不少的贡献。[73] 当时的学者希望借助图说这一形式简单地解释性理学复杂而深奥的内容，但在这一简化过程中出现的误解导致了对这种对立说明的批判。尤其是将性理学理论简化成平面的图示来说明的话，就不可避免得导致从对立的角度说明心性和理气，这引起了其他学者的极大批判。

本文将通过一篇简单明了地整理了四端七情的发端及整个展开过程的论议阐明四端七情解释中的争论点是什么，以及这些争论点是如何发展成简练而有深度的争论的。通过这一考察可以阐明再次分析退溪和高峰、栗谷和牛溪的四七论辨的全过程的意义所在。在考察这些问题的过程中，通过把对宋代理学的人心道心说及退溪、高峰以前的人心道心的解释同退溪和高峰、栗谷和牛溪四端七情进行对比，可以发现宋明理学中关于人心道心的解释是朝鲜性理学中的四端七情论和人心道心论的发端，并随着论辩的展开发展成了有深度的论议。

Ⅱ.四七论辩以前的人心道心与四端七情

1. 宋明理学与四端七情

《尚书》中出现的人心道心在宋代理学中成了新的争论点，一方面被解释成《礼记》中的人欲和天理，另一方面还被理解为虚灵知觉的两种不同方式。将人欲天理区分开来进行解释最初出现于张载（1020-1077）的《正蒙》。[74]但真正将人心道心与人欲天理结合起来进行解释可谓始于二程（程颢1032-1085[75]，程颐1033-1107[76]）。他们把人心道心的状态与人欲天理做对比，同时把人心道心惟危惟微的原因分别于私欲和天理联系起立做对比，另外，还指出‘灭私欲则天理明’，并提及到了实践论的问题。[77]对于这一问题，朱子（1130-1200）将其与人心，尤其是知觉问题紧密的联系在一起进行了解释，系统地提出了安民明道的具体方法即‘治心’问题。朱子的《中庸章句》序（1189）中，抛弃了程子用

[73] 南塘韩元震（1682-1751）也认为退溪的理气互发说是源于阳村的《入学图说》。南塘对阳村的批判也可以从与沙溪的批判相同的脉络去理解。在这样的批判性立场下，我们可以看出朝鲜性理学特征的原型。即把理气、善恶的问题与情意、四端七情、人心道心等联系起来进行说明。当然，这在他的图说中具体指出了，但就成为互发说的直接原因这一点，也在一定程度上成为了批判的焦点。参考阳村图说："以情意•人道•四七，分属心性•理气，使理气，判为二物，而不复见其浑融无间之妙，其误后学也，大矣。 "（《南塘集》下975页，拾遗4：29B《退溪集箚疑》）

[74]《正蒙·诚明》：上达反天理，下达徇人欲者与。

[75]《二程全书》，12：11B《遗书明道先生语》：人心惟危人欲，道心惟微天理也。

[76]《二程全书》，20：13A《遗书伊川先生语》：人心私欲也，道心正理也。

[77]《二程全书》27：2A《遗书伊川先生语》：人心私欲故危殆，道心天理故精微，灭私欲则天理明矣

人欲天理说明人心道心的观点，以心的虚灵知觉为根据，解释道：出于形气之私的即人心，根源于天地之正的即道心。[78]据此可知，人心道心得以区分是因为知觉不同，而知觉不同的原因在于”或生于形气之私”,”或原于性命之正“。‘形气’指的是构成个人的耳目口鼻等形体；‘性命’则是个人之禀赋或者内在的天理。朱子并不否定人心，认为人心和道心是所有人都具有的基本心理形态，并且明确了人心道心论的本旨在于‘治心’。之后，朱子在《尚书·大禹谟》注（1198）中，把人心道心解释成了‘形气之私’和‘义理之公’[79]，朱子的解释直接、间接地影响了以‘理气’解释人心道心以及后来朝鲜性理学中以‘理气’解释四端七情。

A. 道心或原于性命之正， 人心或生于形气之私

朱子的“中庸章句”

A' 道心发于义理之公， 人心生于形气之私

朱子的“尚书•大禹谟”注

A''四端理之发， 七情气之发

“朱子语类”孟子3四端条

B.道心发于义理， 人心发于形气

蔡沈的“书传”注

C.道心根于性命， 人心生于形气

真德秀的“心经”赞

D.道心发于理， 人心发于气

许谦的“中庸章句”序细注

E.本然之性理動而氣挾 氣質之性 氣動而理隨

黄幹

正蒙 註

朱子的门人九峰蔡沈（1167-1230）在《书传》注中将人心道心注释为‘发于形气’，‘发于义理’[80]；西山真德秀（1178-1235）在《心经》赞中，主张人心

---

[78]《中庸章句》序（《经书》765 下一个-766 页上一），（盖尝论之）心之虚灵知觉一而已矣，而以为有人心道心之异者，则以为或生于形气之私，或原于性命之正，而所以为知觉者不同。是以或危殆而不安，或微妙而难见。然人莫不有是形故虽上智不能无人心，亦莫不有是性，故虽下愚不能无道心，二者杂于方寸之间，而不知所以治之，则危者愈危，微者惟微，而天理之公，卒无而胜夫人欲之私矣。

[79]《朱子文集》65：《尚书·大禹》注人心道心十六字云，心者，人之知觉，主于身而应事物者也。指其生于形气之私者而言，则谓之人心，指其发于义理之公者而言，则谓之道心。人心易动而难反，故危而不安。义理难明而易昧，故微而不显。惟能省察于二者公私之间以致其精，而不使其有毫厘之杂，特守于道心微妙之本以致其一，而不使其有顷刻之离，则其日用之间，思虑动作，自无过不及之差，而信能执其中矣。

[80]《书传·大禹谟》（明门堂）43 页：心者，人之知觉，主于中而应于外者也。指其发于形气者而言，则谓之

‘生于形气’，道心‘根于性命’。[81]东阳许谦（1270-1337）在《中庸章句》序的细注中，用‘发于气’，‘发于理’对人心道心进行了说明，认为这是各自耳目口鼻、四肢的欲求与四端，即恻隐、羞恶、辞让、是非的端绪。[82]

退溪提出‘互发’的根据是上文提及的A"，即《朱子语类》孟子3的内容。这与以义理和形气，即广义的理气说明人心道心在构造上相似，但却将其概念换成了‘四端’与‘七情’。但就《朱子语类》的A"命题，栗谷坚决批判说‘如果连朱子也这么说，那么朱子也是错误的。’[83]后来，南塘韩元震（1687-1751）完成了《朱子言论同异考》（1741），他批判到‘理之发 气之发’一定是朱子门人的误记。即，与其说这是朱子的本来旨意，不如说是朱子门人的误记。关于四端，《朱子语类》中朱子的论旨在于中节与不中节的问题，南塘分析说退溪的‘四端理之发 七情气之发’是对朱子人心道心说的误解，问题则出在了互发的根据上。

1. 朝鲜性理学与四端七情论

在高峰与退溪的四七理气论辩[84]中，正如其名称所示，争论点在于以‘理气’解释四端和七情的问题。这就与善恶问题联系起来，从对立的角度进行了说明。这一论争的发端始于退溪通过其侄子远岩李寯（1531-？）看到了郑之云的《天命图》，并对其进行了修改。但溯其渊源，早在阳村的《入学图说》（1390）把四端和七情与人心道心同时配属到两边去等就已能很容易地找到论争的端绪。

人心，指其发于义理者而言，则谓之道心。人心易私而难公故危，道心难明而易昧故微。惟能精以察之，而不杂形气之私，一以守之，而纯乎义理之正，道心常为之主而人心听命焉，则危者安，微者着，动静云为，自无过不及之差，而信能执其中矣。

[81]《心经》赞（心经总目 2AB）：舜禹传受十有六言，万世心法，此其渊源。人心伊何。生于形气，有好有乐有忿有懥，有欲易流，是之谓危，虽臾或放，众慝从之。道心伊何。根于性命，曰义曰仁曰中曰正，惟理无形，是之谓微，毫芒或失，其存几希。二者之间，曾不容隙，察之必精，如辨白黑。知及仁守，相为始终，惟精故一，惟一故中。

[82]《中庸章句》序细注（《经书》765 页下 B）：若只顺读人心道心字，却似有二心矣。谓之道，则是天理之公，谓之人，则是我身之私。虽我身之私，亦非全是不善。因身之所欲者，发而正，即合乎道，而为道心之用矣。大抵人心可善可恶，道心全善而无恶。

[83]《栗谷全书》1，202 页 10：12B《答成浩原》（论理气第四书）：若朱子眞以为理气互有发用相对各出，则朱子亦误也。

[84]本文本于《高峰集》中整理退溪和高峰四七理气论辩的《两先生四七理气往复书》，并参考了《退溪全书》中的《答奇明彦论四端七情书》。高峰往复书分为上下两篇，共三卷，以理气和心性的论议为中心编辑了退溪和高峰的《往复书简》，在《往复书简》之后，附加了高峰答复秋峦的书信与《天命图》，以及秋峦的《天命道说书》。《两先生四七理气往复书》中没有收录《四七理气往复书》中退溪没有寄出的第三次答辩书。另外，《退溪全书》中，高峰的第二封书信被摘录并引用到退溪的第二封答复信中，并添加了退溪的意见。

a. 四端-道心-理之源,	**七情- 人心-气之源　　阳村《入学图说》**
b. 理发为四端	**气发为七情**
	真一斋《性理渊源撮要》[85]
b'.　　四端者理之发	**七情者气之发**
	真一斋《性理渊源撮要》[86]
b''.　　四端理动气挟道,	**七情 气动理随**
	真一斋《大学十箴》
c. 四端性发(而纯善),	**七情理气并发而合**
	一斋《答金麟厚序》
d. 理发为四端,	**气发为七情**
	南冥《心统性情图》/cf. 真一斋

阳村在《入学图说》、《天人心性分析之图》中，对理气、性心、情意、四端七情、道心人心等进行了图解，将其分属到两边，把这些概念看作是对立两分的。《天人心性合一之图》中有说明人心的部分，在说明'心'字的同时，把仁、义、礼、智置于作为心之上的'理之源'中，把七情置于心之下的'气之源'中，并把四端看做是出于仁、义、礼、智之性的'情'。在《天人心性分析之图》的《心图》中，把心的左边定为'气之源'，心的右边定为'理之源'，分属人心和道心，并与善恶相联系进行了说明。'情'发于'性（理之源）'，所以'情无有不善'；而'意'发于'心（气之源）'，所以'意几善恶'。此欲将'性心'和'情意'分为'二歧'或者'二用'。另外，阳村把云峰胡炳文（1250-1333）的'性发为情'和'心发为意'两个命题[87]分属到两边去，同时把心性和情意看做对立的事物，这就导致了产生其他误解的可能性。[88]

真一斋柳崇祖（1452-1512）比阳村更具体的将四端七情与'理气'和'善恶'的问题联系起来进行了阐述。《大学十箴》的明明德箴中把四端和七情解释为善恶，同时用'理气'进行了解释。[89] 真一斋认为四端纯善，'理动气挟'；而七情则是'气动理随'。在《性理渊源撮要》中，他

---

[85]心性情意志气理命条。

[86]程复心理气说条。

[87]胡云峰的之一命题引起了朝鲜性理学的争论，是朱子对于《大学章句》首章'古之欲明明德'条的细注。

[88]高峰意识到了秋峦或者退溪的互发说，准确地指出近代讨论性情者的病根源于胡云峰，并对其进行了批判。（《两先生四七理气往复书》上， 24a-25a 等）。他指出参照《性理大传》、《中庸章句》及《或问》以及《朱子语类》等，自能明确地意识到。（《两先生四七理气往复书》下， 18b-19b;20ab）

[89]柳崇祖，《大学十箴》明明德箴：情动于性，纯善无杂，意发于心，几善与恶。理动气挟，四端之情，气动理随，七情之萌。

把程迥和程复心关于四端七情的见解整理为如上的b和b′，即理发为四端，气发为七情的构造。由此可见，在秋峦或者高峰、退溪以前已经片段的提到了四端七情。

可以推断，高峰齐大升与一斋李恒（1499-1576），河西金麟厚（1510-1560）等人的见面是他后来开始与退溪论辩的契机。据《高峰年谱》显示，他23岁开始会见一斋先生，通过书信往来，他对于太极与阴阳的关系、性情的见解都发生了变化。他经常与地理位置上比较近的河西先生见面，并在这一问题上采取相同的立场，活跃、积极的学术交流活动可以说是他与退溪展开论辩的基石。尤其是河西与秋峦，他们都是募斋金安国（1478-1543）和思斋金正国（1485-1541）的门人，两人在交流的时候，河西看到了秋峦的天命图，之后，参与到论议中的可能性应该更高。并且一斋和河西在太极、理气、心性等问题上，具有不同的立场，他们已经通过书信的方式交流了自己的立场并改进了各自的意见，由此可见，四七理气论辩的的出现有其必然性。尤其是对于河西的见解，一斋阐明道：四端是性发而纯善；七情是理气并发而合，故有善有恶。[90] 一斋在此提及到‘性发’，‘理气并发’等，为以后论辩中提出‘理发’，‘理气共发’等主张提供了可能性。并且可知高峰在与退溪展开论辩之前已经接触这些问题的可能性非常大。

除此之外还需注意的是，生活在高峰、退溪展开论争的时期，尤其是与退溪同一年出生、并同时成为当时儒学界泰斗的南冥曹植（1501-1572）也将四端七情与理气、善恶联系了起来。[91] 南冥关于理气和四端七情的立场基本上和退溪一致，认为理发为四端、气发为七情，但是不同的是他将七情的‘恶’的问题解释为是否‘中节’的问题。透过南冥也对于此问题提出了自己独到的见解可知，高峰和退溪展开论争之始就已经成为了学术界的热门话题。在这样的氛围下，年轻的高峰和老练的退溪之间的论争必然会得到关注的焦点。

---

[90]《一斋先生集》的《答金博士厚之麟厚》中，谈及到了四端七情，但是《河西集》中关于此内容的书信却被遗漏了。根据一斋文集中记录的内容可以推测出河西的见解。（《一斋先生集》6B"答金博士厚之麟厚"）"且四端之情与七情之情，古今学者浑难辨矣。如恻隐羞恶，性发而纯善者也，悦色嗜味之类，则理气并发而合，故有善有恶，七情是也。来示文云，残忍贪冒，悦色嗜味，亦无非情也。盖残忍贪冒，人欲之大者也。味色，虽圣人亦无不有是情，太王之好色，文王之嗜菖歜，岂有私意不善乎。此阳村之不察乎几微之间，而君亦狃而言之，皆知未至之故也。然则性之所用有四，恻隐羞恶辞让是非是也，此无有不善者也。理气发而合者有七，喜怒哀乐爱恶欲是也，此有善有恶者也。欲动情胜云者，七情发而人欲亦已动乎其间，七情不得中节而过胜矣。情与欲，如冰炭之不同，不待卞而明也。大凡学问之功，有终最难，岂不念慎哉。"

[91]曹植，《学记类编<学记图>》中的《心统性情图》"已发为情"卷："理发为四端亦无不善""气发为七情不中节者恶"。

Ⅲ. 退溪与高峰的四七论辩

32岁（1558）时，科举及第的年轻学者—高峰见到了作为成均馆大司成的元老级学者—退溪。就在这一年，高峰已经见到了河西、一斋、秋峦，交流了学术上的见解，并分享了各自关于太极图说和天命图的意见，这些问题也成了高峰与退溪的见面时的争论点。而他们见面时未能解决的问题，高峰回到故乡以后整理成了'四端七情说'，第二年，即高峰33岁时，将其寄给了退溪，这就是四端七情论辩的开始。

在退溪和高峰见面前，各自都已经在以自己的方式整理着朱子的理学。退溪56岁（1556）时开始编写《朱子书节要》，而高峰31岁时（1557）年开始编写《朱子文录》。碰巧的是这两部书都完成于两人论辩开始的前两三年，这也充分可以看作是四七理气论辩的另一个发端。高峰和退溪都很自信地认为自己对朱子的理学有着系统的理解，并且对朱子理学的理解都是准确的。这成了两者相互改进各自主张的力量源泉。换而言之，两人之所以能够就四端七情的问题展开论争可谓得益于他们对自身理解、整理朱子学的自信。退溪完成《朱子书节要》、高峰完成《朱子文录》后，两人都对朱子的理学有了准确的理解和认识。而将此与四七理气论争相关连是因为高峰与退溪对于朱子的不同理解导致了两人对于'四七理气'的不同见解，而这种不同又不可避免的会引起论争。[92]

1. 论辩的发端与展开

高峰与退溪的论争始于退溪对《天命图》的修改。但秋峦《天命图》的原本与完成年代存在着争议。秋峦在《天命图》中说道"四端发于理，七情发于气"，而《退溪全书》则修改为"四端理之发，七情气之发"，这成了论议的起点。[93]鉴于退溪的

---

[92]关于退溪与高峰'四七理气论辩'的具体分析参考《四七理气论辩论稿》（东西哲学研究第 53 号，2009）。

[93] 高峰的《两先生四七理气往复书》附录中的《天命图》介绍说此乃秋峦之见解，并揭示到秋峦天命图说序下方的秋峦《天命图》是《天命图》成为两先生争论的开端之后添加的。但是在《退溪答奇明彦四端七情论》第1书第12条中，将《朱子语类》的内容作为根据向高峰提出，因此，将此看做秋峦的见解是值得疑惑的。《两先生四七理气往复书》中收录了退溪给奇明彦的第一封信（1559），介绍说信中说道的"四端之发纯理无不善，七情之发兼气有善恶"这一说法在秋峦的《天命图》中出现了。在藏阁、藏书阁中收藏的《天命图说本》和《秋峦实记》中记载的秋峦《天命图》中能够确认，这就大大增大了引起争论的可能性。参考《两先生四七理气往复书》上1a　退溪与奇明彦节略：《退溪全书》与奇明彦大升〇16:1a-2a，《高峰集》和《退溪全书》中收录了不同的《天命图》。

后叙作于1553（嘉靖癸丑）年10月，秋峦的《天命图说序》写于1554（嘉靖甲寅），可见此时正式公开了退溪对秋峦见解的修改，并引起了学术界的讨论，这就成了展开'四七理气论辩'的契机。就'四七理气论辩'始于退溪对《天命图》的修改而言，论辩的开始可以追溯到1553年秋峦对《天命图》的修正。通过秋峦的《天命图说序》和退溪的《天命图说后叙》，可知退溪和秋峦见面论议的《天命图》与秋峦所持有的《天命图》是不同的；随着秋峦向慕斋、思斋老师展示的《天命图》与退溪见面论议的《天命图》的传播，秋峦进行了修改并阐明了其中的差异，由此可见，秋峦的《天命图》在当时已经引起了不少的争论。[94]

가. 四端发于理，七情发于气

秋峦天命图的最初见解

나. 四端理之发，七情气之发

退溪的修改1（1553）

다. 四端之发纯理故无不善，七情之发兼气故有善恶

退溪的修改2（1559）

라. 四（端）则理发而气随之，七（情）则气发而理乘之

退溪的修改3（1560）

마. 或理动而气俱或气感而理乘

高峰的修改建议（1561）

高峰与退溪的书信往来开始于1559年3月，经历了8年，总共6次。当时，高峰向退溪寄出了'四端七情说'，作为回复，1559年10月，退溪寄回了'四端七情分理气辩'。次年8月，高峰回信说不能将四端七情分为理气；同年11月，退溪寄出了他的第一封信的改本以及对'非四端七情分理气辩'的答复和后论。1561年1月，高峰再次讨论四端七情，把对退溪寄来的第一封信的改本的意见以及退溪对'非四端七情分理气辩'答复中的分条列举进行的一一反驳和后论一并寄出。但是，退溪的答复——论四端七情第3书（年代未详）并未寄给高峰，而仅仅留在了《文集》中。因此，高峰和退溪的《文集》中，四七理气论辩似乎是连续的。但五年后，即1566年7月，高峰又给退溪寄信，这封信中包括了'四端七情说'和'四端七情总论'。同年闰10月和11月，退溪连续寄了两封信表达自己观点，以此结束了论争。虽然

[94]但是由于现存《天命图》存在着形态各异，所以很难明确的确定秋峦最初见解以及修正过程中的见解。

进行争论的往复书信终结了，在内容上，双方都互相妥协并进行了修正，对此双方都感到满足，但就他们为对方不能理解自己的观点感到遗憾，最后写了一段文字表达这种惋惜之情。

Ⅳ. 栗谷和牛溪的'论理气论辩'：从四端七情论道人心道心论

退溪与高峰的四七论辩之后，李珥栗谷和牛溪的四七论辩，即《答成浩原书》（《与栗谷论理气书》）以1572年退溪的'理气互发说'为基础，以牛溪对解释四端七情及人心道心的'心性二歧'的质疑为始，通过9封往返书信展开。[95]

栗牛论辩相对于退高论辩，时间比较短。退高论辩自始至终是双方进行的反复修正，但栗牛论辩则是以栗谷对牛溪的问题进行答辩，然后以其立场为基础，逐步体系化、深化的方式展开的。尤其是针对牛溪继承退溪的立场提出的问题，栗谷表达的四端七情立场虽然在论辩之初有所提及，但后来并没有成为重要的争论点，换而代之，关于人心道心和理气的深入的论议则转换为争论点。[96]

牛溪提问的要旨是基于四端七情发于性，人心道心发于心，那么能否像圣贤将人心和道心分开，用主理和主气来理解一样，也将四端七情分为两边，用理发和气发来说明。也就是说，牛溪的立场是能否通过退溪的方式，从心性二歧的立场解释人心道心问题的。[97] '心性二歧'的对立说明方式出现于胡云峰关于《大学章

---

[95]《栗谷全书》9：37ab《答成浩原附问书》（第一书）/《牛溪集》4：1B-2A《与栗谷论理气第一书》别纸（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。...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，则今谓四端七情之图，而曰发于理，发于气有何不可乎。愚意，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。但以四七具置情圈中而曰四端，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。

[96]论辩的争论点主要在书信的 1-3 中，第 4 书中，栗谷的理气心性论议已经具有了理论体系，并不断深化展开，发展为'理气之妙'、'理发气乘'、'理同气局'等问题。另一方面，涉及了实践意志问题，还对气质的变化可能性展开了论议。

[97]退溪将四端七情分属于理气，主张互发。但其与高峰的论争中并未出现关于人心道心的具体论议，只不过是退溪四七论辩的最后一封书信中在提及整庵和苏斋的见解时才成为议论的素材。通过把高峰、牛溪以及退溪的四端七情的理气分属问题理解成了人心道心问题，也可以轻易地看出论议的争论点在于人心道心论。退溪对人心道心的定论应该是在他离世一年前，即 1569 年写给李平叔的回信中修改为'道心之与四端，虽与人心七情之说不同'（《退溪全书》2，37:27b《答李平叔》）的内容。牛溪所引用的退溪的见解没有反映出修改后的立场。严格来说，牛溪将退溪和高峰的论辩中退溪的立场作为问题点，就整个退溪哲学来考虑的话，可以认为这样的解释对退溪说存有不少的误解。但至今的众多研究中，不考虑时间差异，就像退溪与栗谷进行的论辩一样，从一个水平面上把握，导致了未发对他们的论辩做出一个正确的评价。因此，此处应该认为牛溪

句》首章'古之欲明明德'条的朱子注[98]的细注，也可以说始于对'性发为情，心发为意'的注释。[99]

胡云峰将'心之所发'的意思分为'性发为情'和'心发为意'。这可以说是把对心发之原因的分析同心发之实际样态区分开了。另外，云峰依据朱子关于'情'和'意'的见解，即把'情'和'意'分别看做'发出恁地'和'主张要恁地'的见解为根据，改进了自己的见解，主张情'初无不善'、意'有善有不善'，又将此解释为'体统说'和'从念头说'。而栗谷解释说云峰将'心之所发'二歧化，分为'性发为情'和'心发为意'，这是从'体统说'和'从念头说'两种不同的观点分析了心之作用。

牛溪把道心和人心、四端和七情当做两支看的'二歧化'以及分为两边看的'互发'见解上可以追溯到胡云峰的见解，但是他直接继承了退溪，可见他的提问是建立在这样的延长线上的。

在对牛溪的答辩中，栗谷把争论点从四端七情的问题转换成了人心道心说。于《答成浩原<论理气第一书>》末尾栗谷对牛溪的质疑进行了简要整理和答辩。[100] 栗谷承认牛溪的观点大部分正确以后，指出了将四端七情和人心道心的问题分为'两歧'的见解以及将四端和七情、道心和人心分为两边的观点中的错误，并指出四端七情问题包含与人心道心问题之内。

如果不能正确看待这一问题，就可能会指正说退溪能够将四端七情分开看，但栗谷则不能对此进行区分。但实际上，退溪、牛溪虽然都将这两个问题'二歧化'，将其区分开来，却把两者看做同一层次的问题；与此相反，栗谷则将此看做'一路'，把四端七情和人心道心的问题区分为'情'和'兼情意'的问题，把其当做不同层次的相互分离的问题进行了讨论。[101]

的观点是基于退高论辩中退溪的立场的。

[98]《大学章句》首章朱子注：心者身之所主也。诚实也。意者心之所发也。实其心之所发，欲其必自慊而无自欺也。

[99]《大学章句》首章细注，云峰胡氏曰：中庸言诚身是兼诚意正心修身而言，谓身之所为者实此。但言诚意，是欲心之所发者。实章句所发二字，凡两言之，因其所发而遂明之者，性发而为情也，实其心之所发者，心发而为意也。朱子尝曰，情是发出恁地，意是主张要恁地，情如舟车，意如人使那舟车一般。然则性发为情，其初无有不善，即当加夫明之之功，是体统说。心发而为意，便有善有不善，不可不加夫诚之之功，是从念头说。

[100]《栗谷全书》9：36B《答成浩原》（第一书）/《牛溪集》4：4A，《与栗谷论理气第一书》答书：别纸之说，大槩得之。但所谓四七发于性，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，不为气所掩者为道心。

[101]《栗谷全书》9：34B《答成浩原》（第一书）/《牛溪集》4：2A-2B，《与栗谷论理气第一书》答书：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

栗谷认为心只是一个心，根据'性命'和'形气'之差异将其区分为道心和人心；情也只是一个情，将其区分为四端和七情是由于'专言理'和'兼言气'的差异，而不是因为'理发'和'气发'的差异。也就是说栗谷明确区分了人心道心和四端七情的层次，认为人心道心是相对始终的，而四端与七情的关系是七情兼四端，即七情包四端。认为如果七情是统指情之全体，那么四端仅指这其中的善的部分，不能将其看做对立的事物。[102]但相反，认为人心道心问题是相互对立的关系。

牛溪：四端 - 本然之性 - 道心：理发
七情 - 气质之性 - 人心：气发
栗谷：四端七情
：气发理乘一途（七情包四端）：情
人心道心
：相为终始•两边说下•相对立名：兼情意
"发之者气也，所以发者理也。"
非气则不能发，非理则无所发。
（细注）发之以下，二十三字，圣人复起，不易斯言[103]

栗谷在《答成浩原》（论理气第三书）中明确的阐明了他对四端七情和人心道心的见解。

（但）人心道心，.....其原虽一而其流既歧，固不可不两边说下矣。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。[104]

四端只是善情之别名，言七情则四端在其中矣，非若人心道心相对立名。.....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

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。...四端不如七情之全，七情不如四端之粹，是则愚见也。

[102]《栗谷全书》9：35A《答成浩原》（第一书）/《牛溪集》4：2B-3A，《与栗谷论理气第一书》答书：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。

[103]《栗谷全书》1，198 页 10：5A《答成浩原》（论理气第三书）。

[104]《栗谷全书》1，198 页 10：5A《答成浩原》（论理气第三书）。

矣。[105]

栗谷没有将人心道心和四端七情对立起来进行说明。人心道心并不是'情'这一层次的包摄关系，而是'意'之计较介入'情'的层次后的层次中相互对立的概念。在此，将第一书中将人心道心说明成'相为终始'的方式称为'相对立名，两边说下'，以更具体的方式进行了说明。同时，以能够使人心听命于道心的修养论的方式展开了议论。

栗谷认为理气和人心道心是一贯的问题，所以如果不能正确理解人心道心就不能理解理气。这是因为即使在知道理气不相离的情况下，也无法说人心道心有两个根源。即，通过理气互发讨论人心道心之根源意味着没能彻底地弄清理气和人心道心。在此所说的"没弄清楚理气"是对'理气互发'，更具体来说，是对'理发气随'的批判。[106]

这样看来，牛溪和栗谷的《答成浩原书》论理气书中提及到的四端七情只是说明心性情意的前提，所以将论议的焦点归结为人心道心问题就理所当然了。争论点的变化在试图用'情'即四端七情来说明善恶问题的退溪和高峰的论辩，以及牛溪将此看做问题出现之渊源而提出的疑问和栗谷的答辩中，即善恶的问题不能通过显现出来的'情'来讨论，而是在'兼情意'的人心道心层次兼顾善恶问题和实践意志的哲学问题意识的差异中体现了出来。

Ⅳ. 结论

《尚书》中的‘人心道心’是实现安民明道的政治要诀，它同时涉及了人欲和天理的问题， 并成了宋代理学的主题。后来在朝鲜性理学中展开的四端七情争论， 这是人心道心论的深化辩论。如果仅把提及人心道心和四端七情的内容从类型上进行对比， 可以将它们看做是对宋明理学的延展或者误解。另一方面， 随着从退溪和高峰的‘四七理气论辩’到栗谷和牛溪的‘论理气论辩’的展开，其主题可以看做是再次向宋代理学的回归。就前者而言， 在形式上， 就后者而言， 在使用同一概念这一点上， 在一定程度上是正确的。但从表面上的差异和共性这两

[105]《栗谷全书》1，199 页 10：7A《答成浩原》（论理气第三书）。

[106]《栗谷全书》1，201 页 10：11AB《答成浩原》（论理气第四书）：理气之说与人心道心之说，皆是一贯。若人心道心未透，则是于理气未透也。理气之不相离者，若已灼见，则人心道心之无二原，可以推此而知之耳。惟于理气未透，以为或可相离，各在一处，故亦于人心道心，疑其有二原耳。

方面看论辩中具体展开的对于心性情意和理气的解释以及将其深化为实践论议的发展， 会发现退溪和高峰的四七理气论辩及栗谷和牛溪的论理气论辩不同于宋明理学， 而是发展成了朝鲜性理学固有的论议。退高栗牛关于四端七情、人心道心的哲学性争论点是以宋明理学中对心性情意和理气的基本定义为前提， 通过对各个概念的扩大与深化而形成的，宋明理学具有微妙的差异。