“牛·栗论辩”来观牛溪性理学的特征及意义

李红军
（延边大学人文社会科学学院 教授）

【摘要】成浑是朝鲜朝前期杰出的性理学家，是一生践行圣贤之学的儒学家。成浑在韩国儒学史上占据重要地位，而且其学术贡献非常大，但因为他是山林派学者之故，在韩国儒学史上没能得到恰如其分的评价。通过考察成浑和李珥之间进行的论辩内容，阐明成浑性理学的“理气一发主理主气说”、“四端七情主理主气说”、“道心人心主理主气说”等特征，进一步探讨成浑性理学在韩国儒学史上的意义。

【关键词】成浑；李珥；性理学；特征；意义

一、引言

成浑（号牛溪，1535-1598）是朝鲜朝前期杰出的性理学家，与李珥（字叔献，号栗谷，1536-1584）是道义之交，是一生践行圣贤之学的儒学家，是朝鲜朝前期山林学者的代表人物。李珥（号栗谷，1536-1584）是朝鲜朝性理学鼎盛期的代表人物，与李滉（号退溪，1501-1570）一同被称为朝鲜朝性理学的双璧。

成浑和李珥所处的16世纪朝鲜朝，在性理学界出现了分派为出仕派和不仕派、理论派和践履派等倾向。[1]成浑和李珥也不例外，受到了当时社会风气的影响。成浑因受家风的影响，倾向于不仕和践履，但又不完全反对理论研究，只是忌讳“理论到理论”的研究。相反，李珥则倾向于出仕和理论。也许这一原因，导致了与李滉和奇大升(号高峰，1527-1572)的论辩互相让步和首肯而得到完结不同，李珥和成浑的论辩却各自坚持自己的主张而未能得到“归一”结果。但是，从另一种视角来看，不管其论辩形式如何，李珥和成浑的论辩一开始就不同于李滉和奇大升的论辩，不是达成共识的论辩，而是双方各自提升自身学问水平的学术交流。因为，两人通过论辩各自展开和完成了自己的理论主张。

在朝鲜朝，以书信问答方式进行的“学术论辩”可以说有三次。第一次是李彦迪（号晦斋，1491-1553）和曹汉辅（号忘机堂）的无极太极论辩；第二次是李滉和奇大升的四端七情论辩；第三次是李珥和成浑的四端七情道心人心论辩。

---

[1] 金忠烈：《牛栗四七论辩评议》，《成牛溪思想研究论丛（增补版）》，首尔：海英（音译）出版社，1991：第19页。

尽管成浑和李珥之间进行的学术论辩在韩国儒学史上占据如此重要的地位，但是后人对二位的评价却相差甚远。评价李珥为朝鲜朝性理学的巨擘，畿湖学派的鼻祖，而仅评价成浑为朝鲜朝前期性理学家、同李珥有道义之交的山林派学者。而且对二人思想的学术研究也有很大出入，即李珥热、成浑冷。为什么会有如此大的差异？其缘由也许很多，但笔者觉得最大原因有二：一是单向度的论辩方式。即两者的论辩在形式上以成浑提出质疑、李珥回答问题的方式进行；二是成浑的身份。即成浑不是当朝官方学者，而是在野山林派学者。第一个原因可能营造了后人在评价成浑和李珥的论辩时一边倒的氛围，产生了在论辩中李珥是主、成浑是陪；李珥是老师、成浑是学生；李珥解答问题、成浑提出问题等不对等的认识。第二个原因也影响了后世对成浑的评价，因为在当时历史事件和功绩的记述是以既得权阶层为中心进行的，如果在当时成浑也跟李珥一样走仕途之路，成为当朝官方学者，那么，后世对成浑的评价也许不会像今天如此低微。

成浑和李珥的论辩是围绕着理气、四端七情、道心人心等性理学的主要范畴进行的。通过论辩双方各自确立了学术理论、提升了学术水平。在论辩中，成浑完成了“主理主气”之逻辑体系，李珥确立了“理通气局”的独创理论。由此可以说，如果没有成浑就不会有李珥的学问成就，如果没有李珥同样也不会有成浑的学术地位。尽管如此，在韩国儒学史上对成浑的评价却颇低于李珥。

本论文以成浑和李珥之间进行的往复9次（其中，成浑的第3、7、8、9次书信佚失）的书信交流中以现存的5个书信内容为中心，围绕理气、四端七情、道心人心等范畴，考察成浑的性理学特征，并进一步探讨成浑的性理学在韩国儒学史上的意义。

二、理气一发主理主气说

理气论是性理学的认识世界的根本理论。因此，对理与气的理解，直接影响对性理学其他理论和范畴的认识。尤其是理与气的动静关系问题，作为朱熹以降性理学的难题，在朝鲜朝成为决定性理学家学问性质的关键。也就是如何理解理与气的动静，将决定其学问是主理论，还是主气论，或是折中论。

成浑在理气论上以朱子理气论为基础，扬弃退溪、高峰、栗谷的理气理论，主张“理气一发主理主气说”。即成浑在朱子的理气不相离不相杂的原则下，综合和折中退溪的理气互发说、高峰的理气共发说、栗谷的气发理乘一途说，确立了“理气一发主理主气说”，开启了折中论的先河[2]。

[2] 刘明钟：《折中派的鼻祖牛溪的理气哲学及其发展》，《成牛溪思想研究论丛（增补版）》，首尔：海英（音译）出版社，1991：349。

首先，成浑肯定退溪的理与气的互发。成浑针对退溪《圣学十图》《心统性情图》中对四端七情的阐述，认为“发于理发于气有何不可乎，理与气之互发，乃为天下之定理。”[3]他在朱子的“理气不相离不相杂”的理气关系原则下，支持退溪的理气互发说，却反对退溪“分看”理与气的倾向。也就是说，成浑虽然认同退溪的理发气发的主张，却反对退溪的“气随之”、“理乘之”的提法。在成浑看来，退溪的“两发随乘”的表述，会引起“理气相对发”而具有两个根源的误解，这会有失于名理。[4]

其次，成浑在诠释退溪“理气互发说”的过程中，展开“主理主气”逻辑。他给李珥的第一封信中附言说明退溪的“理气互发说”道：“退溪之所云互发者，岂真如来喻所谓理气各在一处互相发用耶。只是滚在一物而主理主气，内出外感先有两个意思也。”[5]如此，成浑以“主理主气”逻辑来解释“互发说”，这虽然表面上看似对退溪“互发说”的诠释，但实际上是成浑要主张的“互发说”，不同于退溪的“两发随乘”的立场。退溪的“互发说”不无有，未发之时理与气各自独居，始发之时理与气始合，而“理发而气随之，气发而理乘之”之意。但成浑解释“互发说”时认为，“互发”不是指原本具有两个根源而各用其事，而是开始发动之际，便有“主理主气”的区分。[6]而且，理与气并非是一开始就能各自起作用，而是未发之时没有苗脉，始发之时便有理为主、气为主的用事。对此，成浑说：

“浑则必曰，其未发也，虽无理气各用之苗脉，才发之际，意欲之动，当有主理主气之可言也，非各出也。就一途而取其重而言也。”[7]

在此，成浑所主张的“主理主气”之内涵，是退溪所主张的“互发”之意，又是栗谷所主张的“马随人意，人信马足”之说，也是“非性命则道心不发，非形气则人心不发”之意。[8]由此可见，成浑确信“主理主气说”符合朱子、退溪、

---

[3] 裴宗镐编：《韩国儒学资料集成（上）》，《牛溪集》，首尔：延世大学校出版部，1996:429下。

[4] 同上。“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。”

[5] 裴宗镐编：《韩国儒学资料集成（上）》，《牛溪集》，首尔：延世大学校出版部，1996:436下。

[6] 裴宗镐编：《韩国儒学资料集成（上）》，《牛溪集》，首尔：延世大学校出版部，1996:433上。“……才动之际，而便有主理主气之不同，非元为互发而各用事也。”

[7] 裴宗镐编：《韩国儒学资料集成（上）》，《牛溪集》，首尔：延世大学校出版部，1996:437上。

[8] 裴宗镐编：《韩国儒学资料集成（上）》，《牛溪集》，首尔：延世大学校出版部，1996:437上。“此则退溪互发之意也。即吾兄马随人意人信马足之说也。即非性命则道心不发，非形气则人心不发之言也。”

栗谷之立场。对于“主理主气”成浑解释说：

“情之发处，有主理主气两个意思。分明是如此，则马随人意，人信马足之说也。非未发之前，有两个意思也。于才发之际，有原于理生于气者耳，非理发而气随其后，气发而理乘其第二也。乃理气一发而人就其重处言之，谓之主理主气也。”[9]

如此，成浑以先人对理气的理解为基础，主张“理气一发主理主气说”。成浑和李珥的论辩是以成浑向李珥确认如何看待“退高论辩”中存在的迷津为开端，进行往复9次的一问一答式的书信交流而得以展开的。通过书信论辩，成浑明确了朱子和退溪、栗谷三人在学问上的同异性，并在朱子等先人们的理论基础上，折中退溪和栗谷的理气论，展开了自己的理气说。即确立了统摄“理气一发”和“主理主气”的理论。从逻辑上看，可以说成浑的“理气一发”相合于栗谷的“一途说”，“主理主气”相合于退溪的“互发说”。这是成浑折中并整合退溪与栗谷的理气论，力求完全回归朱熹理气论的心志。因为，退溪和栗谷对朱熹的“理气不相离不相杂”的理解中，退溪注重理气“不相杂”的一面，以朱熹的“理气决是二物”为根据，展开了“理气互发”的理气论。而栗谷注重理气“不相离”的一面，以朱熹的“理气不可分开”为根据，展开了“气发理乘”的理气论。对此，成浑折中退溪和栗谷的思想，在一定意义上完整地表述了朱熹理气论的内涵。可以说，成浑的“理气一发主理主气说”是补充退溪和栗谷理气论之不足的理气论。即成浑以“理气一发主理主气说”来认识退溪的互发说和栗谷的人乘马说、人道生原说（是对人心生于形气、道心原于性命的简称）[10]，看到了退溪和栗谷理气论的“不足”。

三、四端七情主理主气说

在中国儒学史上关于四端七情的经典诠释不是很多，大体上是以《礼记·礼运》篇的“七情”，《孟子·公孙丑》中对“四端”的说明，以及在《朱子语类》中出现的对“四端”、“七情”的部分表述为代表。以此来看，四端七情论在中国哲学史上所占的比重不是很大，尤其对四端七情的理气论诠释在中国非常少。理学集大成者朱熹以理气来说明四端七情的经典表述是在《朱子语类》卷53，

[9] 裴宗镐编：《韩国儒学资料集成（上）》，《牛溪集》，首尔：延世大学校出版部，1996:437下。

[10] 成校珍：《成牛溪的性理思想》，首尔：以文出版社，1993：70。

《孟子三·公孙丑上之下》第83条中的“四端是理之发，七情是气之发”。以此为据，朝鲜朝性理学展开了对四端七情的理气论诠释，并通过两次论辩，把它确立为朝鲜朝性理学的特征。因此，可以说，四端七情的理气论诠释是在朝鲜朝进一步深化和发展的具有浓厚的韩国特色的理论。

在朝鲜朝，关于四端七情的论辩可以说有两次。第一次论辩，是从1559年到1556年历经八年在退溪和高峰之间进行的四端七情论辩；第二次论辩，是1565年一年内通过9次的往复书信在成浑和李珥之间进行的四端七情道心人心论辩。在第二次论辩中，成浑自始至终坚持了，四端和七情皆属于情，但是在本质上不同的主张。成浑带着这种立场给李珥写信，期待着李珥给他一个契合自己主张的答案，但是李珥却解释为，四端七情本质上是一情。由此，两人之间产生了认识上的分歧，便展开了各自主张自己立场的论辩。

成浑认为，从根源上看四端七情都是“性发为情”的情，但是始发之际，是以理为主导，还是以气为主导，即主理或主气而具有差异。据于此，成浑对退溪《心性情图》的中间图，即四端七情图提出异议。他说：

“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，而亦无分开二歧之患否耶。”[11]

成浑认为，如果相对应而言，四端发于理，七情发于气。但是以图来画，应该把四端和七情都放在“情圈”中，不该分成两个区域。由此可见，成浑支持高峰的“七情包四端”的主张。但是在四端和七情的所发途径上，成浑支持退溪的“互发说”，坚持自己的逻辑一贯性，反对高峰和李珥分开理解道心人心和四端七情的逻辑，即反对李珥的“四端七情是情，人心道心兼情意”的主张和高峰的“人心道心能理气互发言，四端七情不能理气互发言”的主张。按照成浑的逻辑，如果人心道心能视为理气互发，那么，四端七情也应该视为理气互发。换言之，如果能在“性”上可以分言主理主气，那么在“性发为情”的“情”上也可以分言主理主气。[12]对此，成浑说：

“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。……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

[11] 裴宗镐编：《韩国儒学资料集成（上）》，《牛溪集》，首尔：延世大学校出版部，1996:429下。

[12] 成校珍：《成牛溪的性理思想》，首尔：以文出版社，1993：64。

道理，必欲并口而一谈。……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。……高峯四七说曰,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。”[13]

如此，成浑在四端七情说中肯定退溪的理气互发，反对高峰和栗谷要分看四端七情关系和道心人心关系的立场。

那么，成浑为什么要以相同逻辑来把握四端七情和道心人心？这是因为成浑在朱熹的“心统性情”的立场下，把四端七情、道心人心都看作是性情之作用。即在朱熹的“理气不相离不相杂”的理气关系上看，理与气在未发处（本然状态）很难分言，但是在已发处（流行状态）却呈现为主理或主气。虽然四端七情和人心道心，发于性或发于心，但是在“心统性情”的逻辑上看，其所发处都是“心”，且以谁为主，而分言为主理或主气。由此来看，成浑根据朱熹的主张，确立自己的学问立场，并通过同李珥的论辩，展开了其性理学理论主张。从这一角度来看，虽然学界认为成浑和李珥的论辩重心在于道心人心上，但笔者认为其重心还是在于四端七情上。之所以这样认为，是因为成浑在论辩中始终坚持两个立场：一是，主张高峰和栗谷的四端七情的“包含逻辑”也应适用于道心人心；二是，反对栗谷和高峰的主理主气逻辑只能适用于道心人心，不能适用于四端七情的立场，主张主理主气逻辑皆应适用于四端七情和道心人心。如此，成浑在“心统性情”的原则下，主张如果在“性”上展开什么样的逻辑，应在“情”上也展开同样的逻辑，并追求逻辑一贯性。这是成浑固守“理气一发主理主气”思维前提的表现。由此可知，成浑的论辩重心不在于“七包四”，而在于“四七主理主气”。因此，笔者认为虽然在成浑和李珥的论辩中关于道心人心的谈论相对多些，但是成浑要解决的核心问题并不是道心人心论，而是“四端七情和道心人心的关系和逻辑是不是相同？是不是符合理气互发论？”等问题。因此，成浑在心性论上也坚持“主理主气”的逻辑。

4. 道心人心主理主气说

在性理学上关于人心道心的谈论一般以《尚书·大禹谟》中的“16字真言”

[13] 裴宗镐编：《韩国儒学资料集成（上）》，《牛溪集》，首尔：延世大学校出版部，1996:431上下。

[14]为根据进行展开。对此，朱熹在《中庸章句序》中说："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，则以其或生于形气之私，或原于性命之正，而所以为知觉者不同，是以或危殆而不安，或微妙而难见耳。"[15]而且认为"若说道心天理，人心人欲，却是有两个心。人只有一个心，但知觉得道理底是道心，知觉得声色臭味底是人心。"[16]如此，朱子认为，"一心"因知觉的不同便分为人心和道心，而且各自或生于形气，或原于性命。朱子的这一"或原或生"说和知觉说，成了朝鲜朝性理学者们认识道心和人心的普遍标准。以此为据，退溪把形气看作气，性命看作理，演绎出"理气互发"说，并进一步把四端视为道心，七情视为人心，主张四端和道心是理之发，七情和人心是气发。对此，高峰提出反论，主张四端和七情的关系，不同于道心和人心的关系，而相同于本然之性和气质之性的关系。之后，退溪也认同高峰的立场，把四端和七情的关系看作相同于本然之性和气质之性的关系。但是，李珥却主张四端和七情的关系，相同于本然之性和气质之性的关系，而不同于道心和人心的关系。

成浑的道心人心论是在跟李珥的论辩中展开的。即在"道心人心和四端七情的关系逻辑是否相同"的问题上两人存在分歧，并进行了论辩。成浑认为道心人心的关系跟四端七情的关系相同，于是，在"主理主气"的逻辑前提下主张"人心道心主理主气说"。在这一立场下，成浑向李珥提出质疑说：

"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。"[17]

成浑认为，道心人心都是"一心"之发，而具有不同名称的原因是理气之所为，而且四端和七情的关系与道心和人心的关系是相同的。这是因为，在成浑看来，四端七情发于性，人心道心发于心，虽然在名义上不同，但是在人心道心的"所从来"上看，也是"主理主气"，因此，人心道心的逻辑和四端七情的逻辑相同。对成浑的"四端七情发于性，人心道心发于心"的提法，李珥却反对说："似有心性二歧之病。性则心中之理也，心则盛贮之器也，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。"[18]对

---

[14] "人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。"

[15] [宋]朱熹注，王浩整理：《四书集注》，南京：凤凰出版社，2008：14。

[16] [宋]黎靖德编：《朱子语类》第五册，北京：中华书局，1999：2010。

[17] 裴宗镐编：《韩国儒学资料集成（上）》，《牛溪集》，首尔：延世大学校出版部，1996:429上。

[18] 裴宗镐编：《韩国儒学资料集成（上）》，《牛溪集》，首尔：延世大学校出版部，1996:430下-431上。

此，成浑解释道："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。"[19]成浑反对退溪的把人心看作七情、四端看作道心的相互对应论，在朱子"心统性情"的原则下，主张"性发"和"心发"的逻辑统一性，即在人心道心论上也跟四端七情论一样，主张明确区分未发和已发（才发之际）。对此，成浑解释道："人之察理者，由夫已发之后，善恶之所由分者而名之曰。如此性之发而无不善也，如此气之不齐而流于恶也。以此玩之，则只于才动之际而便有主理主气之不同，非元为互发而各用事也。人之见理见气，各以其重而为言也。"[20]如此，成浑认为已发之后，取其侧重而说"主理主气"，并非是一开始就有分而发之。这是成浑理解四端七情和道心人心关系的思维前提。因此，成浑反对李珥的"气发理乘一途说"，主张"理气一发主理主气说"。对此，成浑说：

"吾兄必曰，气发理乘无他途也。浑则必曰，其未发也，虽无理气各用之苗脉，才发之际，意欲之动，当有主理主气之可言也，非各出也，就一途而取其重而言也。"[21]

"于才发之际，有原于理生于气者耳，非理发而气随其后，气发而理乘其第二也。乃理气一发，而人就其重处言之，谓之主理主气也。"[22]

成浑主张人心道心的关系跟四端七情的关系一样，都遵守"理气一发主理主气"的逻辑。这一主张在以下成浑的话语中更加明确。他说：

"高峯四七说曰，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。"[23]

如此，成浑在与李珥的论辩中，一直坚持着四端七情和道心人心关系在逻辑上相同的主张。在成浑看来，如果四端七情能以"主理主气"来论，那么，人心道心也就能以"主理主气"来论，而且这些都以"已发"状态为前提条件。成浑以"人马说"的比喻来，反对把人心和道心对应于气和理，认为人心是气发，道

[19] 裴宗镐编：《韩国儒学资料集成（上）》，《牛溪集》，首尔：延世大学校出版部，1996:431下。

[20] 裴宗镐编：《韩国儒学资料集成（上）》，《牛溪集》，首尔：延世大学校出版部，1996:432下-433上。

[21] 裴宗镐编：《韩国儒学资料集成（上）》，《牛溪集》，首尔：延世大学校出版部，1996:437上。

[22] 裴宗镐编：《韩国儒学资料集成（上）》，《牛溪集》，首尔：延世大学校出版部，1996:437下。

[23] 裴宗镐编：《韩国儒学资料集成（上）》，《牛溪集》，首尔：延世大学校出版部，1996:431下。

心是理发的认识[24]，主张在“一心”的发用下，以理为主便是道心，以气为主便是人心，道心是纯善，而人心是有善有恶。如此，成浑认为道心人心和四端七情都属于已发之后的逻辑范畴，因此已发之后才显现以理为主或以气为主的差异。即成浑以“理气一发”为前提，主张“道心人心主理主气说”。

五、韩国儒学史上成浑性理学的意义

以上以成浑和李珥的论辩内容为中心，从“理气一发主理主气说”、“四端七情主理主气说”、“道心人心主理主气说”等三个方面考察了成浑性理学的特征。如果仔细斟酌成浑性理学的确立过程，就可以管窥到成浑性理学在韩国儒学史上的意义。因为，成浑是通过论辩，对韩国性理学的两大巨擘——退溪和栗谷的思想进行补充和完善的。虽然成浑在韩国性理学史上的贡献非常大，但是到至今学界对成浑的评价甚微。这也许是成浑只重视道学实践，而对名利漠不关心的缘故。正如李珥评价成浑所说“牛溪则既知之便能一一践履实有诸己，此吾所以不及也。”[25]以下，通过对成浑性理学特征的分析，揭示其在韩国儒学史上的意义。

首先，成浑的“理气一发主理主气说”可以说是在韩国儒学史上补充完善退溪的“互发说”和李珥的“气发理乘一途说”的对朱熹理气关系论的较完整的表述。成浑在跟李珥的论辩中，援用退溪、高峰、栗谷对理气的理解，提出“理气一发主理主气说”。虽然成浑没有直接使用这一用语，但是在论辩的第六书中可以见到“理气一发”、“主理主气”等表述。由此可推知，成浑的理气论是“理气一发主理主气说”。

成浑把退溪的“互发说”看成是天下定理，支持退溪的理发、气发的主张。对此，李珥以“气发理乘”、“理通气局”的逻辑来说服成浑，否定理的能动性，但是成浑却仍坚持着理的能动性。成浑以朱熹的理气关系立场为根据，对退溪“互发说”进行“主理主气”的解释，并接受李珥的“一途说”，提出“理气一发主理主气说”，这就补充和完善了退溪和栗谷理气论所具有的不足点。

在韩国学界对朱熹和退溪、朱熹和李珥的性理学理论关系的评价中，有学者认为退溪的理论更浓厚韩国的特征，有学者认为李珥的理论更浓厚韩国的特征，但这实际上都是相对于朱子学的特殊性评价。相反，从相对于朱子的普遍性角度

---

[24] 裴宗镐编：《韩国儒学资料集成（上）》，《牛溪集》，首尔：延世大学校出版部，1996:433上。“人心道心亦情也，奈何以道心为理发而人心为气发乎。”“人之乘马，相须以行，而今也指其人为道心，指其马为人心，似不成说话。而人心道心之分言，亦不知端的之所在矣。”

[25] 栗谷研究院：《栗谷全书（下）》，卷32，《语录下》，首尔：士林院，1990：270下。

评价，成浑的理气论与退溪和栗谷相比其普遍性更加浓厚。因为成浑以朱子学作为尺度管窥退溪和栗谷的理论。以此来看，成浑是在朝鲜朝深解朱子理气论的本意，并固守其理论的道学家。因此，成浑的在韩国儒学史上的地位，应得到重新评价。

其次，成浑的“四端七情主理主气说”可以说是在韩国儒学史上对朱子的四端七情理气论解释的较完整的表述。成浑在与李珥的论辩中一开始就支持退溪的四端七情理气互发说，并作为朱子的“四端是理之发，七情是气之发”的表述，主张“四端七情主理主气”说。成浑认为，退溪的“互发说”是朱子的本意，退溪区别对待四端和七情的出发点是对的，但是在论辩中修改的“四端理发而气随之，七情气发而理乘之”的理气论解释，好像把四端和七情看成是在根源上截然不同的情。而且成浑在李珥的四端七情说中，只认同“一途”的主张，反对发之者唯是气，理无所发的主张。在成浑看来，退溪继承了朱子的四端七情理气互发说，但是他对四端和七情的界定却偏离了朱子的本意，而李珥却部分继承朱子学的部分理论，即“气发理乘”的逻辑，理解四端七情。作为对此二人理论的补充和完善，成浑主张“四端七情主理主气说”。成浑的这一“主理主气”的表述，也许在另一方面，给后人提供把退溪和李珥评价为主理派或主气派的理论端绪。这也是我们值得思考的问题。

最后，成浑的“主理主气”是在韩国儒学史上，把朱子的“心统性情”原则彻底贯彻到心性论上的表现。成浑在论辩的始末执意要确认的核心内容是“四端和七情、道心和人心的关系在逻辑上相通，只是它们在才发之际分为主理主气而已。”坚持这一主张的逻辑前提，是朱子的“心统性情”论。因为心统性情，所以性发为四端七情，心发为道心人心，而且它们只是“以理来观”和“以气来观”的差异而已，其发原处都是“一心”。成浑的这一主张，与高峰、栗谷、退溪所主张的“四端和七情的关系逻辑跟本然之性和气质之性相同，而跟人心和道心却不同”的立场相对立。在当时尽管权威学术压力很大，但成浑仍坚持“论人心道心可如此说，则论四端七情亦可如此说”的主张，确立自己的理论体系。如此，成浑是在韩国儒学史上以朱子的“心统性情”为思维前提，在心性论上始终贯彻“主理主气”逻辑的儒学家。

以上通过对成浑性理学特征的考察，审视了他的理论主张在韩国儒学史上的意义。成浑的保守主义学问态度、追求逻辑一贯性、言简意赅的表述等，既是成浑的特征，又是韩国儒学的特征，而且从另一种视角上看也是韩国儒学的“局限性”。成浑以朱子等先儒们的思想为根据，检讨了其他性理学者们的思想，并以这种方式非常谨慎地展开了自己的学问主张。成浑作为山林派学者生活在草野，又受到家风的影响处事战战兢兢，也许这些因素决定了成浑在学问研究上的谨慎和低调，影响到了后世对他的更高评价。

六、结论

综上所述，笔者通过对成浑和李珥论辩内容的考察，从三个方面归纳了成浑性理学的特征，而且又对其特征的分析，审视了成浑性理学在韩国儒学史上的意义。笔者从“理气一发主理主气说”、“四端七情主理主气说”、“道心人心主理主气说”等三个方面阐述了成浑性理学的特征。

首先，“理气一发主理主气说”。成浑肯定退溪的“互发说”，但又觉得“互发说”具有不足而主张“主理主气”说，并在此基础上吸收李珥的“一途说”，提出“理气一发主理主气说”。对此，成浑内心自豪这是对朱子学本意的表述。

其次，“四端七情主理主气说”。成浑虽然认可退溪的“分属说”[26]，但反对退溪把四端和七情分设于不同领域。而且又反对高峰和栗谷的“气发理乘一途说”，认为不能只有“气发”，而应该是“理气共发”。据于此，成浑主张四端和七情都是“理气一发”，而已发之后，才有主理的情或主气的情，提出“四端七情主理主气说”。

最后，“道心人心主理主气说”。成浑反对高峰、栗谷和退溪所主张的，四端和七情的关系跟本然之性和气质之性的关系相同，却跟道心和人心的关系不同的立场。成浑以朱子的“心统性情”为思维前提，主张道心和人心具有什么样的关系逻辑，四端和七情也应该具有什么样的关系逻辑，并提出“道心人心主理主气说”。

而且，又从三个方面考察了成浑在韩国儒学史上的意义。第一，成浑的“理气一发主理主气说”是在韩国儒学史上，补充完善退溪的“理气互发说”和栗谷的“气发理乘一途说”的对朱子理气关系本意的较完整的表述。第二，成浑的“四端七情主理主气说”是在韩国儒学史上对朱子的四端七情理气论解释的较完整的表述。第三，成浑的“主理主气”是在韩国儒学史上，把朱子的“心统性情”原则彻底贯彻到心性论上的表现。

如上所述，成浑在韩国儒学史上占据重要地位，而且其学术贡献也非常大，但因为是山林派学者之故，没能得到公正的学术评价。在艺文书院出版的《朝鲜儒学学派》（2004）一书中详细分类了朝鲜儒学的各学派[27]，但是也没有提及到

---

[26] 裴宗镐编：《韩国儒学资料集成（上）》，《退溪集》，首尔：延世大学校出版部，1996:134上。“滉意以谓，就异中而见其有同，故二者固多有浑沦言之，就同中而知其有异，则二者所就而言，本自有主理主气之不同，分属何不可之有斯理也。”

[27] 在韩国思想史研究会编的《朝鲜儒学学派》一书目录中列举了官学派、前期士林派、后期士林派、花潭学派、退溪学派、南明学派、栗谷学派、西崖学派、鹤峰学派、脱朱子学派、畿湖南人学派、洛学派、湖学派、鹿门学派、江华学派、星湖学派、北学派、蘆沙学派、华西学派、寒洲学派、艮斋学派、开化派等朝鲜

牛溪学派。[28]这也许是因为李珥[29]而牛溪学派的分类没能得到认可。总之，因各种原因，成浑在儒学史上未能得到恰如其分的评价。本论文目的在于试图重审成浑性理学在韩国儒学史上的地位和意义。

参考文献：

[1] 金忠烈，《牛栗四七论辩评议》，《成牛溪思想研究论丛（增补版）》，首尔：海英（音译）出版社，1991年。

[2] 刘明钟：《折中派的鼻祖牛溪的理气哲学及其发展》，《成牛溪思想研究论丛（增补版）》，首尔：海英（音译）出版社，1991年。

[3] 裴宗镐编：《韩国儒学资料集成（上）》，《牛溪集》，首尔：延世大学校出版部，1996年。

[4] 成校珍：《成牛溪的性理思想》，首尔：以文出版社，1993年

[5] [宋]朱熹注，王浩整理：《四书集注》，南京：凤凰出版社，2008年。

[6] [宋]黎靖德编：《朱子语类》第五册，北京：中华书局，1999年。

[7] 栗谷研究院：《栗谷全书（下）》，卷32，《语录下》，首尔：士林院，1990年。

[8] 韩国思想史研究会编：《朝鲜儒学学派》，首尔：艺文书院，2004年。

[9] 黄义东：《牛溪学派研究》，首尔：曙光社，2005年。

儒学学派等。

[28] 黄义东：《牛溪学派研究》，首尔：曙光社，2005：12。

[29] 学界一般把牛溪的门人都归类到畿湖学派中，而把李珥视为畿湖学派的鼻祖。