

韓儒李栗谷與成牛溪關於四端七情的辯論

李明輝*

中文摘要

韓儒李退溪與奇高峰曾針對「四端七情」的問題，進行長達七年（1559～1566）的辯論。在李退溪與奇高峰辭世之後，1572年由於牛溪寫給李栗谷的一封信，又重啓四七之辯，雙方有九次的書信往還。大體而言，牛溪為退溪的觀點辯護，栗谷則嚴守朱子的觀點，批判退溪之說，而引高峰為同調。相較於上一場辯論之思想性，此次辯論偏重於經典詮釋，尤其是對朱子文本的詮釋。辯論的主題環繞著「天地之性／氣質之性」、「道心／人心」之說，以及朱子的理氣論而展開。最後，李栗谷提出「理通而氣局」之說，以取代退溪的「理發而氣隨」之說。

關鍵詞：李栗谷，成牛溪，四端，七情

* 作者為中央研究院中國文哲研究所研究員／台灣大學國家發展研究所合聘教授。

一、栗谷、牛溪「四七之辯」的緣起與思想背景

李退溪（名滉，1501～1571）與奇高峰（名大升，1527～1572）的「四端七情之辯」（以下簡稱「四七之辯」）是朝鮮儒學史上的一場重要辯論¹。這場辯論自明世宗嘉靖卅八年（己未，1559）延續到嘉靖四十五年（丙寅，1566），長達七年之久。李栗谷（名珥，1536～1584）與牛成溪（名渾，字浩原，1535～1598）是退溪的後輩。穆宗隆慶六年（壬申，1572），由於牛溪寫給栗谷的一封信，又重啓四七之辯。其時，牛溪三十八歲，栗谷三十七歲。是年，高峰辭世，而退溪早已於一年多前逝世。牛溪與栗谷在這一年之內通過九次的書信往還，延續了上一場辯論。大體而言，牛溪為退溪的觀點辯護，栗谷則批判退溪之說，而引高峰為同調。關於栗谷與牛溪的這場辯論，現存的資料並不完整。在牛溪寫給栗谷的九封信函當中，第三、七、八、九函已佚失；栗谷的回函則完整地保存下來²。

退溪與高峰的四七之辯直接導源於鄭之雲（字秋巒，1509～1561）所作的「天命圖」（通常稱為「天命舊圖」），圖中註明「四端發於理，七情發於氣」。退溪見此圖後，與秋巒共同商量，修改此圖（通常稱為「天命新圖」），並根據朱子的說法，將此句改為「四端理之發，七情氣之發」³。退溪根據朱子此語，主張四端與七情是異質的；高峰則援引朱子的其他說法，堅持兩者的同質性。這是雙方觀點最主要的分歧。由此衍生出另外兩項分歧：第一、高峰認為七情包含四端（所謂「七包四」），退溪則認為四端在七情之外；第二、高峰堅持朱子「理不活動」（借用栗谷的說法，即「理無為」）的觀點，退溪則隱約有「四端為理本身之活動」的想法。經過冗長的辯論之後，雙方在實質上依然各自堅持自己的觀點，而僅在表達方式上有所調整。最後，退溪提出「四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之」的說法⁴。然而，高峰並不同意這種說法，而建議將它改為：「情之發

1 筆者曾撰〈孟子「四端之心」的創造性詮釋：以李退溪與奇高峰的辯論為例〉一文，詳細討論這場辯論的過程及其哲學意涵。該文於2003年5月在美國耶魯大學主辦之International Conference on Poetic Thought and Hermeneutic Tradition in China: A Cross-cultural Perspective 中宣讀。

2 現存的五封信函分別收入《牛溪集》卷4及《栗谷全書》卷9、卷10。

3 《朱子語類》（北京：中華書局，1986），第4冊，卷53，頁1297。

4 《退溪先生文集》，第1冊，卷16，頁32上；《韓國文集叢刊》（漢城：民族文化推進會，1996），第29輯，頁419。亦見〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁40上；《高峰集》（漢城：民族文化推進會，1988、1989），第3輯，頁121。

也，或理動而氣俱，或氣感而理乘。」⁵從字面上看來，「理發」即「理動」，「氣發」即「氣感」，故這兩種說法似無多大的區別。但究其實質，兩者的意涵卻極為不同。若說退溪的「氣發」等於高峰的「氣感」，這沒問題；但是退溪的「理發」並不等於高峰的「理動」。蓋由於高峰堅持朱子「理不活動」的觀點，故他所謂的「理動」，並非意謂「理本身之動」，而是意謂「氣依理而動」。因此，在高峰的命題中，「理動」其實是「氣動」，故是虛說；「氣感」方是實說。

在退溪與高峰的辯論當中，退溪援引宋儒「天地之性」（亦稱「本然之性」、「義理之性」）與「氣質之性」之區分，來證成四端與七情之區分。在〈答奇明彥論四端七情第一書〉中，退溪說：「情之有四端、七情之分，猶性之有本性、氣稟之異也；然則其於性也，既可以理、氣分言之，至於情，獨不可以理、氣分言之乎？」⁶但退溪並未注意到：「天地之性」與「氣質之性」之區分雖出自張橫渠，而為伊川、朱子所採用，但朱子卻改變了「氣質之性」一詞的涵義。簡言之，對橫渠、伊川而言，「天地之性」是指人之超越的道德生命，「氣質之性」則是指由人之自然生命（氣質）所構成的「性」，兩者是相互獨立的，其關係是理與氣之關係。但對朱子而言，「氣質之性」即是「天地之性」，而就它墮在氣質中來說，特別稱之為「氣質之性」。在此，「天地之性」是純理，「氣質之性」則是理與氣之混雜，故「氣質之性」並非對反於「天地之性」的一個獨立概念。退溪亦未清楚地意識到：他在採用「氣質之性」一詞時，往往不是根據朱子所理解的意義，因而平添了不少理論上的糾葛。反之，高峰使用此詞時，始終是以朱子的理解為準。依朱子的理解，「天地之性」與「氣質之性」之間是一個偏與全的關係，高峰即據此主張「七情包四端」。在栗谷與牛溪的辯論當中，「天地之性」與「氣質之性」之區分亦成為雙方所援引的論據。在此，我們必須注意「氣質之性」一詞的歧義，才能恰當地理解雙方的觀點。

此外，在栗谷與牛溪的辯論中，雙方經常援引的另一組重要概念是偽《古文尚書·大禹謨》中所說的「人心惟危，道心惟微」。但是在退溪與高峰的辯論當中，這組概念並未成為問題的焦點，僅在辯論開始時，高峰針對退溪「四端之發純理，故無不善；七情之發兼氣，故有善惡」之說，反駁道：「論人心、道心，則或可如此說；若四端、七情，則恐不得如此說，蓋七情不可專以人心觀也。」⁷

5 〈兩先生四七理氣往復書〉，下篇，頁10下；《高峰集》，第3輯，頁132。

6 《退溪先生文集》，第1冊，卷16，頁9；《韓國文集叢刊》，第29輯，頁408。亦見〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁3下至4上；《高峰集》，第3輯，頁103。

7 〈高峰上退溪四端七情說〉，見〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁2上；《高峰集》，第3輯，頁102。

退溪並不接受高峰的這項批評，但也未直接說明「道心／人心」與「四端／七情」這兩組概念的關係。不過，到了辯論的最後階段，退溪在〈答李宏仲問目〉中才明白地表示：「人心，七情是也；道心，四端是也，非有兩箇道理也。」⁸反之，在栗谷與牛溪的辯論當中，「道心／人心」與「四端／七情」這兩組概念的關係始終是問題的焦點。

綜合以上所說，在栗谷與牛溪的辯論當中，退溪的觀點成爲辯論的焦點，高峰的觀點僅偶爾被引述，而朱子的觀點則成爲雙方共同承認的判準。根據這個背景，我們才可以進一步討論栗谷與牛溪的「四七之辯」。不過，由於現存的資料不完整，筆者在下文不擬按書信往還的過程來呈現雙方的觀點，而是以問題爲線索，來重構雙方的論證。

二、牛溪對於退溪「四七論」之繼承

上文提過，牛溪在「四七之辯」當中基本上是站在退溪的觀點，與栗谷辯論。在牛溪的〈與栗谷論理氣第一書〉中，他便清楚地表明了他支持退溪的態度。他引述了退溪《心學十圖》中〈心統性情圖說〉的一段話：

T1) 四端之情，理發而氣隨之，自純善無惡；必理發未遂，而拚於氣，然後流爲不善。七者之情，氣發而理乘之，亦無有不善；若氣發不中，而減其理，則放而爲惡也。⁹

接著，牛溪寫道：

U1) 究此議論，以理、氣之發，當初皆無不善，而氣之不中，乃流於惡云矣。人心、道心之說，既如彼其分理、氣之發，而從古聖賢皆宗之，則退翁之論，自不爲過耶？¹⁰

8 《退溪先生文集》，第2冊，卷36，頁2上；《韓國文集叢刊》，第30輯，頁310。此函作於嘉靖四十五年（丙寅）。

9 《退溪先生文集》，第1冊，卷7，頁24；《韓國文集叢刊》，第29冊，頁207。爲便於討論，本文引述退溪、栗谷與牛溪較長的文字時，均依序加以標號。標號前的英文字母T代表「退溪」（T'oegye），Y代表「栗谷」（Yulgok），U代表「牛溪」（Ugye）。

10 《牛溪集》，卷4，頁1上；《韓國文集叢刊》，第43冊，頁89。爲免累贅，以下引用牛溪著作時，將《韓國文集叢刊》的總頁碼以括號直接標註於分卷頁碼之後。

牛溪顯然是藉「人心、道心」之說來支持退溪之說。在此函所附的〈別紙〉中，牛溪對此有進一步的說明：

U2) 心之虛靈知覺，一而已矣，而有「人心」、「道心」之二名，何歟？以其或生於形氣之私，或原於性命之正，理、氣之發不同，而危、微之用各異，故名不能不二也。然則與所謂「四端、七情」者同耶？今以道心謂之四端，可矣；而以人心謂之七情，則不可矣。且夫四端、七情，以發於性者而言也；人心、道心，以發於心者而言也。其名目意味之間，有些不同焉。〔……〕人心、道心之發，其所從來，固有主氣、主理之不同，在唐虞無許多議論時，已有此說，聖賢宗旨，皆作兩下說，則今為四端、七情之圖，而曰「發於理」、「發於氣」，有何不可乎？理與氣之互發，乃為天下定理，而退翁所見，亦自正當耶？然「氣隨之」、「理乘之」之說，正自拖引太長，似失於名理也。愚意以為四、七對舉而言，則謂之「四發於理，七發於氣」，可也。¹¹

這段引文牽涉到一些說法，需要稍作說明。

引文開頭的一段本於朱子在《中庸章句·序》中對「道心」與「人心」所作的說明：「心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正；而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。」至於所謂「今為四端、七情之圖，而曰『發於理』、『發於氣』」，則是指鄭之雲的「天命圖」（即「天命舊圖」）。

上文提過退溪之說：「人心，七情是也；道心，四端是也。」牛溪在此卻說：「今以道心謂之四端，可矣；而以人心謂之七情，則不可矣。」牛溪何以反對「以人心謂之七情」？他並未說明理由。依筆者的推斷，其理由可能是：人心既是生於形氣之私，則必然是惡的；而七情則是善惡未定。此外，牛溪還強調四端、七情之分與道心、人心之分各有其所屬的脈絡：前者「以發於性者而言」，後者「以發於心者而言」。除了這兩點之外，牛溪承認：「道心／人心」與「四端／七情」這兩組概念之間具有平行的關係，即兩者均是依「發於理」與「發於氣」之不同而加以區分。既有「發於理」與「發於氣」之不同，則退溪視四端與七情之關係為理與氣之互發，便是順理成章之事。不過，牛溪嫌退溪「四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之」之說「拖引太長，似失於名理」，反而採取退溪

11 《牛溪集》，卷4，頁1下至2上（總頁89）。

最初的說法：「四端理之發，七情氣之發。」

如上文所述，高峰曾針對退溪「四端之發純理，故無不善；七情之發兼氣，故有善惡」之說，反駁道：「論人心、道心，則或可如此說；若四端、七情，則恐不得如此說，蓋七情不可專以人心觀也。」在引文（U2）中，牛溪則附和高峰「七情不可專以人心觀也」之說。但在〈與栗谷論理氣第二書〉中，牛溪卻明白表示：

U3) 論人心、道心，可如此說，則論四端、七情，亦可如此說也。如何而不得如此說耶？愚以為於性亦有主理、主氣之分言，則於發於情也，何以無主理、主氣之異乎？¹²

總而言之，牛溪係根據朱子對道心、人心的詮釋來論證四端與七情之異質性。

在栗谷與牛溪的書信往還中，牛溪一再強調朱子「道心、人心」之說對他自己的影響。其〈與栗谷論理氣第二書〉云：

U4) 頃日讀朱子人心、道心之說，有「或生或原」之論，似與退溪之意合，故慨然以為在虞舜無許多議論時，已有此理氣互發之說，則退翁之見，不易論也，反欲棄舊而從之，故敢發問於高明矣。¹³

又其〈與栗谷論理氣第四書〉云：

U5) 渾於退溪先生，有金注之惑，每於理氣互發之說，不以為然，而猶戀著不能舍。及讀其人心、道心之說，而看所謂「或生或原」之論，則與退溪之言暗合，故慨然向之，欲棄舊而從之，此其所以改思之端也。¹⁴

這裡所說的「金注」當是指退溪門人金就礪（字而精）以「性先動」或「心先動」的問題對退溪提出之質疑¹⁵。甚至到了〈與栗谷論理氣第五書〉，牛溪依然無法接受栗谷的觀點，並強調其癥結在於朱子對「道心、人心」的詮釋：

U6) 或生或原、從理從氣之說，鄙人駭鈍，不知果如來論看否也？〔……〕

12 《牛溪集》，卷4，頁5下（總頁91）。

13 《牛溪集》，卷4，頁4下（總頁90）。

14 《牛溪集》，卷4，頁15下（總頁96）。

15 參閱退溪〈答金而精〉兩函，收入《退溪先生文集》，卷29，頁4上至10上；《韓國文集叢刊》，第30輯，頁172~175。

吾兄善說道理，橫說豎說，無所不可，切願曲為敷暢，使此元說可合於來諭也。前之粗聞道理，粗有據依，每以退翁之說為疑。而及見「人心、道心」之解，三思變亂，念慮紛紜，極為憤悱。欲決而從退翁之言，則艱澀不穩；欲棄而守舊見，則唯此「或生或原」之說橫格而不去。¹⁶

上文提過：退溪援引宋儒「本然之性」與「氣質之性」之區分來證成四端與七情之區分。牛溪也繼承了退溪的這種思路。在其〈與栗谷論理氣第四書〉中，牛溪為了證明「理氣互發」之說非他自己所杜撰，特地從退溪〈答奇明彥論四端七情第二書〉摘錄了以下的一段文字，題曰「退溪元論」：

T2) 滉謂：就天地、人物上看，亦非理在氣外，猶可以分別言之，則於性於情，雖曰理在氣中，性在氣質，豈不可分別言之？蓋人之一身，理與氣合而生，故二者互有發用，而其發又相須也。互發，則各有所主可知；相須，則互在其中可知。互在其中，故渾淪言之者固有之；各有所主，故分別言之而無不可。論性而理在氣中，思、孟猶指出本然之性，程、張猶指論氣質之性；論情而性在氣質，獨不可各就所發，而分四端、七情之所從來乎？兼理、氣，有善惡，非但情爾，性亦然矣，然安得以是為不可分之驗耶？¹⁷

在此，退溪提到橫渠、伊川所說的「氣質之性」。上文提過：依橫渠、伊川的理解，「本然之性」與「氣質之性」是相互獨立的概念，兩者之間是理與氣的關係。對退溪而言，「本然之性」之於「氣質之性」，猶如四端之於七情，均是理與氣的關係，故可言其間之「互發」與「相須」。儘管在其後的討論當中，我們並未見到牛溪進一步闡釋「本然之性」與「氣質之性」的關係（或許在已亡佚的第七、八、九書之中有相關的討論），但可以確定的是：對於退溪藉「本然之性」與「氣質之性」的關係來論證四端與七情的關係，牛溪並無異辭。

三、栗谷對於朱子理氣論之繼承

對於退溪的「四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之」之說，栗谷僅同意後

16 《牛溪集》，卷4，頁26下（總頁101）。

17 《牛溪集》，卷4，頁17（總頁97）。這段文字原見於《退溪先生文集》，第1冊，卷16，頁30下至31上；《韓國文集叢刊》，第29輯，頁418-419。

半句，而反對前半句。他在回答牛溪的第二書時明白地表示：

Y1) 所謂「氣發而理乘之」者，可也；非特七情爲然，四端亦是氣發而理乘之也。何則？見孺子入井，然後乃發惻隱之心，見之而惻隱者氣也，此所謂「氣發」也。惻隱之本則仁也，此所謂「理乘之」也。非特人心爲然，天地之化，無非氣化而理乘之也。是故，陰陽動靜，而太極乘之，此則非有先後之可言也。若「理發氣隨」之說，則分明有先後矣，此豈非害理乎？¹⁸

這段文字所牽涉到義理背景極爲複雜，筆者將在下文陸續討論。栗谷之所以反對「理發而氣隨」之說，主要是基於朱子的理氣觀，所以我們又必要先討論栗谷對朱子理氣觀的理解。

朱子的理氣觀是其整個義理系統的基礎，牽涉極廣，此處無法詳論。就本文的目的而言，我們只消指出：朱子的理氣觀是一套存有論，它預設了一個理、氣「不離不雜」（套用牟宗三先生的說法）的二元間架。對於理、氣之間這種「不離不雜」的關係，朱子在〈答劉叔文〉書中作了扼要的說明：

所謂理與氣，此決是二物。但在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處；然不害二物之各爲一物也。若在理上看，則未有物而已有物之理；然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。¹⁹

根據朱子的這段說明，理與氣在具體的層面（所謂「在物上看」）上渾淪不可分開，故「不離」；但在抽象的層面（所謂「在理上看」）上，兩者卻截然分明，無法相互化約，故「不雜」。換言之，一切現實的存在物均由理、氣二者共同構成：沒有理，氣即無其存在依據；沒有氣，理只是抽象的存有，而無現實性。這是理、氣之「不離」。

但肯定理、氣之「不離」，並無礙於朱子從抽象的層面將理、氣視爲二物。因爲依其理解，「理」是靜態的存有原則，它本身並不活動，或者套用牟先生的說法，是「只存有而不活動」；唯有作爲現實原則的「氣」才能活動。此義明白地見於朱子如下的一段話之中：

18 《栗谷全書》（漢城：成均館大學大東文化研究所，1986），第1冊，卷10，頁5下（總頁198）。

19 陳俊民校訂，《朱子文集》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000），第5冊，卷46，頁2095。

蓋氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物、草木、鳥獸，其生也，莫不有種，定不會無種子白地生出一箇物事，這箇都是氣。若理，則只是箇潔淨空闊底世界，無形迹，他卻不會造作；氣則能醞釀、凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。²⁰

爲了說明理、氣「不雜」，朱子又提出「理先氣後」之說。《朱子語類》中載有以下的兩段文字：

問：「太極不是未有天地之先有箇渾成之物，是天地萬物之理總名否？」
曰：「太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。動而生陽，亦只是理；靜而生陰，亦只是理。」²¹

問：「有是理便有是氣，似不可分先後？」曰：「要之，也先有理。只不可說是今日有是理，明日卻有是氣；也須有先後。且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裡。」²²

從「不可說是今日有是理，明日卻有是氣」這句話可以看出：此處所說的「先後」，並非時間秩序的「先後」，而是存有秩序的「先後」。朱子的意思其實是說：理是氣的存有根據（ratio essendi），就此意義而言，理先於氣。朱子所說「未有物而已有物之理」，正是這個意思。故《朱子語類》又云：

問：「先有理？抑先有氣？」曰：「理未嘗離乎氣？然理，形而上者；氣，形而下者。自形而上下言，豈無先後？理無形，氣便粗，有渣滓。」
或問：「必有是理，然後有是氣，如何？」曰：「此本無先後之可言。然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別爲一物，即存乎是氣之中；無是氣，則是理亦無掛搭處。氣則爲金木水火，理則爲仁義禮智。」
或問「理在先，氣在後」。曰：「理與氣本無先後之可言。但推上去時，卻如理在先，氣在後相似。」

或問「先有理，後有氣」之說，曰：「不消如此說。而今知得他合下是先

20 《朱子語類》，第1冊，卷1，頁3。

21 同上註，頁1。

22 同上註，頁4。

有理，後有氣邪？後有理，先有氣邪？皆不可得而推究。然以意度之，則疑此氣是依傍這理行。及此氣之聚，則理亦在焉。」²³

這四段引文明白地顯示：朱子所謂的「理先氣後」並非一個宇宙發生論（cosmogony）的命題，而是存有論（ontology）的命題。

對於理、氣之間這種「不離不雜」的關係，栗谷的理解毫不含糊。他在答覆牛溪的第二書時寫道：

Y2) 夫理者，氣之主宰也；氣者，理之所乘也。非理，則氣無所根柢；非氣，則理無所依著。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，何謂也？理、氣雖相離不得，而妙合之中，理自理，氣自氣，不相挾雜，故非一物也。非二物者，何謂也？雖謂理自理，氣自氣，而渾淪無間，無先後，無離合，不見其為二物，故非二物也。是故動靜無端，陰陽無始。理無始，故氣亦無始也。²⁴

這段文字的主旨很清楚，不須多作解釋，因為所謂「既非二物，又非一物」即是「不離不雜」之意。唯有末句「動靜無端，陰陽無始。理無始，故氣亦無始也」有其義理背景，須略加解釋。此句涉及程伊川〈易說〉所云：「道者，一陰一陽也。動靜無端，陰陽無始。非知道者，孰能識之？」²⁵伊川此語係解釋《易·繫辭》「一陰一陽之謂道」之語。依伊川的理解，「道非陰陽也，所以一陰一陽，道也。」²⁶「所以陰陽者，道也；陰陽，氣也。」²⁷故伊川所言之「動靜無端，陰陽無始」顯然為了解明陰陽氣化之循環無已。朱子亦根據此義引述伊川此語，如《朱子語類》云：

問：「〈太極解〉何以先動而後靜，先用而後體，先感而後寂？」曰：「在陰陽言，則用在陽而體在陰，然動靜無端，陰陽無始，不可分先後。今只就起處言之，畢竟動前又是靜，用前又是體，感前又是寂，陽前又是陰，而寂前又是感，靜前又是動，將何者為先後？不可只道今日動便為始，而昨日靜更不說也。如鼻息，言呼吸則辭順，不可道吸呼。畢竟呼前

23 這四段引文皆見於同上註，頁3。

24 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁2（總頁197）。

25 《河南程氏經說》，卷1，見《二程集》（北京：中華書局，1981），第4冊，頁1029。

26 《河南程氏遺書》，卷3，〈二先生語三·謝顯道記憶平日語〉，見《二程集》，第1冊，頁67。

27 《河南程氏遺書》，卷15，〈伊川先生語一〉，見《二程集》，第1冊，頁162。

又是吸，吸前又是呼。」²⁸

問理與氣。曰：「有是理便有氣，但理爲本，而今且從理上說氣。如云：『太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。』不成動已前便無靜？程子曰：『動靜無端。』蓋此亦是且自那動處說起。若論着動以前又有靜，靜以前又有動，如云：『一陰一陽之謂道，繼之者善也。』這『繼』字便是動之端。若只一開一闔而無繼，便是闔殺了。」²⁹

第一段引文中所提到〈太極解〉是指朱子爲周敦頤「太極圖」所作的〈太極圖解〉。在這兩段文字中，朱子均引用伊川的「動靜無端，陰陽無始」之語來說明陰陽氣化之循環（體用、寂感亦屬陰陽之氣化）；由於陰陽之氣化循環無已，故不可言先後。

然而，栗谷卻將陰、陽二者在氣化層面之「無先後」推上一層，來論證理、氣二者之「無先後」。揆其意，栗谷大概是認爲：陰陽氣化之循環並無一個絕對的起點，在此之前，只有理之存在，如他在答牛溪第六書時所言：「動靜無端，陰陽無始，則理氣之流行，皆已然而已，安有未然之時乎？」³⁰對栗谷而言，理本身不能活動（無爲），而無所謂「流行」，故「理氣之流行」在此當意謂「理乘氣而流行」。氣之流行既「無始」，則它與同爲「無始」的理之間自無「先後」之可言，故理、氣「非二物」（不離）。在此，他將氣之「無始」推本於理之「無始」，故曰：「理無始，故氣亦無始也。」此一玄思固然巧妙，但其邏輯是有問題的，因爲他混淆了理之「無始」與氣之「無始」的不同涵義。斯賓諾莎（Benedictus de Spinoza, 1632～1677）在其《倫理學》（*Ethica*）一書的開頭便對「永恆」（*aeternitas*）加以界定，並且指出：「永恆」這個概念無法藉由「綿延」（*duratio*）或「時間」來說明³¹。簡言之，「綿延」與「永恆」之區在於：前者意謂「在時間中無始無終」，後者卻意謂「必然的存在」，是超越時間的。在栗谷的思想脈絡中，理之「無始」當是就「永恆」而言，氣之「無始」則是就「綿延」而言，兩者不可混淆。栗谷既然忽略了這種區別，而在概念上有所滑轉，則他根據伊川「動靜無端，陰陽無始」之說來論證理、氣之不二，便不具說服力。

但撇開這點不論，「理氣無先後」與「理先氣後」二說並無矛盾，兩者均是

28 《朱子語類》，第1冊，卷1，頁1。

29 同上註，頁2。

30 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁27上（總頁209）。

31 Spinoza: *Opera/Werke* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980), Bd. 2, S. 46.

伊川、朱子的主張，且爲栗谷所同意，如他在答牛溪第九書時所言：

Y3) 理氣無始，實無先後之可言；但推本其所以然，則理是樞紐根柢，故不得不以理爲先。聖賢之言雖積千萬，大要不過如此而已。若於物上觀，則分明先有理而後有氣，蓋天地未生之前，不可謂無天地之理也；推之，物物皆然。今吾兄反以極本窮源者爲有先後，而以物上看者爲無先後，矛盾柄鑿至於此極，不敢望其歸一也。但程子之言曰：「陰陽無始。」且道此言是假託曉譬耶？是明白直說耶？若是假託曉譬，則吾兄之說是矣。不然，則安可謂之「陰陽有始」乎？吾兄之說，曲折不同，大概謂有太一之初者，此是所見之根本也。此言無病，則珥說非矣。理、氣本自混合，皆本有也，非有始生之時。故先儒推求，不過以一元之初爲始，或以一歲之初爲始，未聞極本窮源而必有太一之初，如吾兄之說者也。且吾兄以有先後者爲實然，而嘲珥妄見，未知吾兄亦以無先後者爲假託乎？昔者老子之言曰：「有生於無。」莊子之言曰：「有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。」此等皆是「太一之初」之說也。大抵凡物有始，則必有終；天地至大，而惟其有始，故不免變滅。若使此氣之源實有所始，則其必變滅，而有無氣之時矣，其形狀何如耶？惟其無始也，故又無終。無始無終，故無窮無外也。³²

栗谷在此同時提出「理氣無先後」與「理先氣後」之說，此二說分別對應於理、氣之「不離」與「不雜」，代表朱子理氣論的兩個面向。但是這段文字有點糾纏繚繞，加上它所針對的牛溪信函已亡佚，故有必要稍作解釋。

我們由栗谷的覆函去推斷牛溪在原函中所表示的觀點，應當包含以下兩點：其一、理、氣在極本窮源處有先後，而在物上看無先後；其二、陰陽有始，而有「太一之初」。單從字面來看，第一點合乎朱子之說，第二點則違背伊川、朱子之說。第一點本於上文所引朱子之說：「**在物上看**，則二物渾淪，不可分開各在一處；然不害二物之各爲一物也。若**在理上看**，則未有物而已有物之理；然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。」似難謂「矛盾柄鑿」。相形之下，栗谷所謂「若於物上觀，則分明先有理而後有氣，蓋天地未生之前，不可謂無天地之理也；推之，物物皆然」，反似與朱子之說相牴牾。然若不以辭害意，而連帶考慮到栗谷主張「陰陽無始」的立場，則栗谷此語之**實義**反倒接近朱子所謂「若**在理上看**，則未有物而已有物之理」及「物物一太極」之意。我們無從得知牛溪主張「陰陽

32 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁38下（總頁215）。

有始」的理由。但栗谷在引文（Y3）之所言卻有助於理解他在引文（Y2）中所言「理無始，故氣亦無始也」之意涵。依栗谷之意，天地萬物均是陰陽氣化所成，而在此氣化過程中，我們無法發現「太一之初」，借用西方哲學的術語來說，即「第一因」（causa prima）。這便是所謂「氣無始」之義。然在陰陽氣化之過程中，理始終為其存有根據，故曰：「理、氣本自混合，皆本有也，非有始生之時。」這正是朱子所謂「在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處」之義。總而言之，撇開栗谷在文句上的糾纏繚繞及論證上的滑轉不論，他對朱子的「理氣無先後」與「理先氣後」之說均有相應的理解。

再者，如上文所述，朱子的「理先氣後」之說包含理、氣之別，即「理是只存有而不活動，氣才能活動」的想法。對於這點，栗谷亦有相應的理解，如他答覆牛溪第六書時所云：

Y4) 理、氣原不相離，似是一物；而其所以異者，理無形也，氣有形也，理無為也，氣有為也。無形無為，而為有形有為之主者，理也；有形有為，而為無形無為之器者，氣也。³³

又其〈答安應休〉云：

Y5) 大抵有形有為而有動有靜者，氣也；無形無為而在動在靜者，理也。理雖無形無為，而氣非理則無所本。故曰：無形無為而為有形有為之主者，理也；有形有為而為無形無為之器者，氣也。是故性，理也；心，氣也；情是心之動也。³⁴

為者，活動之謂，故有為之氣必有動有靜。無為之理「在靜在動」意謂「理在動靜中為其依據」，而理本身無動靜。在這個理氣論的問架中，栗谷將性歸於理，將心、情歸於氣，亦符合朱子的心性論問架。

四、栗谷對退溪「理氣互發」說的批判

針對退溪的「四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之」之說，栗谷則提出「理通而氣局，氣發而理乘」之說。此說首見於栗谷對牛溪第六書之覆函中。在

33 同上註，頁25下至26上（總頁208~209）。

34 《栗谷全書》，第1冊，卷12，頁20下（總頁248）。

上引(Y4)之後，栗谷接著寫道：「理無形而氣有形，故理通而氣局；理無爲而氣有爲，故氣發而理乘。」³⁵而在他上呈於朝鮮宣祖的《聖學輯要》中，他更扼要地將此說表達如下：「論其大概，則理無形而氣有形，故理通而氣局；理無爲而氣有爲，故氣發而理乘。」³⁶對照於退溪之說，此二說在「氣發而理乘」這一面並無二致，栗谷所反對的僅是「理發而氣隨」之說，故栗谷本人之說又稱爲「氣發理乘一途」³⁷。栗谷對此說頗爲自得，故在答牛溪函中寫道：「『理通氣局』四字，自謂見得，而又恐珥讀書不多，先有此等言，而未之見也。」³⁸

栗谷之所以反對退溪「理發而氣隨」之說，主要有兩項理由：一是基於「理無爲而氣有爲」的觀點，二是基於「理氣不離」的觀點。在對牛溪第二書的覆函中，栗谷針對退溪「四端，理發而氣隨之；七情，氣發而理乘之」之說評論道：

Y6) 朱子「發於理」、「發於氣」之說，意必有在，而今者未得其意，只守其說，分開拖引，則豈不至於輾轉失真乎？朱子之意，亦不過曰：四端專言理，七情兼言氣云爾耳；非曰：四端則理先發，七情則氣先發也。退溪因此而立論曰：「四端，理發而氣隨之；七情，氣發而理乘之。」所謂「氣發而理乘之」者，可也；非特七情爲然，四端亦是氣發而理乘之也。何則？見孺子入井，然後乃發惻隱之心，見之而惻隱者氣也，此所謂「氣發」也。惻隱之本則仁也，此所謂「理乘之」也。非特人心爲然，天地之化，無非氣化而理乘之也。是故，陰陽動靜，而太極乘之，此則非有先後之可言也。若「理發氣隨」之說，則分明有先後矣，此豈非害理乎？天地之化，即吾心之發也。天地之化，若有理化者、氣化者，則吾心亦當有理發者、氣發者矣。天地既無理化、氣化之殊，則吾心安得有理發、氣發之異乎？若曰吾心異於天地之化，則非愚之所知也。此段最可領悟處，於此未契，則恐無歸一之期矣。且所謂「發於理」者，猶曰「性發爲情」也。若曰「理發氣隨」，則是纔發之初，氣無干涉，而既發之後，乃隨而發也，此豈理耶？³⁹

這段文字開頭所引朱子「發於理」、「發於氣」之說，當是指朱子「四端理之

35 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁25下至26上（總頁208~209）。

36 同上書，第1冊，卷19，頁59下至60上（總頁456~457）。

37 同上書，第1冊，卷10，頁27（總頁209）；亦見《牛溪集》，卷4，頁29上，（總頁103）。

38 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁25上（總頁208）。

39 同上註，頁5上至6上（總頁198~199）。

發，七情氣之發」的說法，栗谷顯然將此說與鄭秋巒「四端發於理，七情發於氣」視為同義，不加分別。再者，栗谷以七情與四端為同質，同屬於氣，乃是呼應高峰之說：「若以感物而動言之，則四端亦然。赤子入井之事感，則仁之理便應，而惻隱之心於是乎形；過廟、過朝之事感，則禮之理便應，而恭敬之心於是乎形。其感物者，與七情不異也。」⁴⁰栗谷又根據朱子「惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也；仁、義、禮、智，性也」⁴¹的觀點，將「仁」與「惻隱」分屬性、情；而對朱子來說，性、情關係即是理、氣關係。因此，在栗谷看來，惻隱之情感物而動，即是「氣發」；此情本於仁之理，即是「理乘」。既然理不活動（「理無為」），則所謂「四端發於理」之「發」字便不能按字面來理解。栗谷指出：這猶如「性發為情」之「發」不能按字面來理解一樣。「性發為情」是元儒胡雲峰（名炳文，1250～1333）之用語⁴²，然此語實本於朱子⁴³。在朱子理、氣二分／心、性、情三分的義理間架中，性即是理，其自身不能發，能發者是屬於氣之情，如朱子本人所言：「四端，情也，性則理也。發者情也，其本則性也。」⁴⁴栗谷在答牛溪第二書時也指出：「大抵發之者，氣也；所以發者，理也。非氣則不能發，非理則無所發。」⁴⁵因此，牟宗三先生將朱子所言「有這性，便發出這情」解釋為：「有這性，便可以有依這性而發動的情。性自身實無所謂發也。〔……〕發不發是在情而不在性。」⁴⁶朱子所謂「四端理之發」之「發」字亦應作如是解。總而言之，就「理無為」的觀點而論，「氣發」之「發」有實義，

40 〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁16下；《高峰集》，第3輯，頁109。

41 《孟子集注·公孫丑上》第六章註；亦見《朱子語類》，第4冊，卷53，頁1285。

42 《四書大全·大學章句大全》「經一章」註云：「《章句》『所發』二字凡兩言之：『因其所發而遂明之』者，性發而為情也；『實其心之所發』者，心發而為意也。朱子嘗曰：『情是發出恁地，意是主張要恁地；情如舟車，意如人使那舟車一般。』然則性發為情，其初無有不善，即當加夫明之之功，是體統說；心發而為意，便有善有不善，不可不加夫誠之之功，是從念頭說。」見《文淵閣四庫全書》（臺灣商務印書館影印本，1986），第205冊，頁12。

43 《朱子語類》云：「有這性，便發出這情。」（第1冊，卷5，頁89）「性纔發，便是情。」（第1冊，卷5，頁90）「情是性之發。」（第1冊，卷5，頁95）「情者，性之所發。」（第4冊，卷59，頁1380）

44 《朱子語類》，第1冊，卷5，頁89。

45 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁5上（總頁198）。

46 牟宗三，《心體與性體》，第3冊，《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版公司，2003），第7冊，頁525。

「理發」之「發」則無實義，故「理發氣隨」之說不能成立。這是栗谷反對此說的第一項論證。

退一步來說，即使理能發，則「理發氣隨」蘊涵「理、氣爲二物」及宇宙發生論意義的「理先氣後」之義，而違背了朱子「理氣不二」及「理氣無先後」之旨。所以栗谷說：「若曰『理發氣隨』，則是纔發之初，氣無干涉，而既發之後，乃隨而發也，此豈理耶？」換言之，在前一段時間，只有理存在；在第二段時間，氣才隨理而生。這無異承認「氣有始」，而違背了伊川「動靜無端，陰陽無始」之義。伊川言「動靜無端，陰陽無始」，是就天地之生化而說。依宋明儒學之通義，天地是大宇宙，吾心是小宇宙，故天地之化與吾心之發相對應。故栗谷據此而論證說：「天地既無理化、氣化之殊，則吾心安得有理發、氣發之異乎？」這是栗谷反駁退溪「理發氣隨」說的第二項論證。

進而言之，退溪「四端，理發而氣隨之；七情，氣發而理乘之」之說涵蘊「理氣互發」之說，此說明白見於上引的〈退溪元論〉（引文（T2））之中。如第一節所述，退溪在此係根據橫渠、伊川之義，將「本然之性」與「氣質之性」理解爲相互獨立的概念。對退溪而言，四端之於七情，猶如「本然之性」之於「氣質之性」，均是理與氣的關係。既然從「理氣不雜」的觀點來看，理、氣二者是相互獨立的，退溪乃據此而論證四端與七情之異質性。

栗谷明白反對退溪的「理氣互發」說。他在答覆牛溪的第四書時表示：「退溪之病，專在於『互發』二字，惜哉！以老先生之精密，於大本上猶有一重膜子也。」⁴⁷針對退溪以「本然之性」與「氣質之性」之區分來論證四端與七情之異質性的策略，栗谷在對牛溪第六書的覆函中直接反駁道：

Y7) 性情本無理、氣互發之理。「凡性發爲情，只是氣發而理乘」等之言，非珥杜撰得出，乃先儒之意也，特未詳言之，而珥但敷衍其旨耳。建天地而不悖，諛後聖而不惑者，決然無疑。何處見得先儒之意乎？朱子不云乎：「氣質之性，只是此性此『性』字，本然之性也。墮在氣質之中，故隨氣質而自爲一性。此『性』字，氣質之性。」程子曰：「性即氣，氣即性，生之謂也。」以此觀之，氣質之性、本然之性，決非二性，特就氣質上單指其理曰「本然之性」，合理、氣而命之曰「氣質之性」耳。性既一，則情豈二源乎？除是有二性，然後方有二情耳。若如退溪之說，則本然之性在東，氣質之性在西；自東而出者，謂之道心，自西而出者，謂之

47 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁13上（總頁202）。

人心，此豈理耶？若曰性一，則又將以爲自性而出者，謂之道心，無性而自出者，謂之人心，此亦理耶？⁴⁸

又栗谷答牛溪第五書云：

Y8) 性者，理、氣之合也。蓋理在氣中，然後爲性。若不在形質之中，則當謂之理，不當謂之性也。但就形質中單指其理而言之，則本然之性也。本然之性，不可雜以氣也。子思、孟子言其本然之性，程子、張子言其氣質之性，其實一性，而所主而言者不同。今不知其所主之意，遂以爲二性，則可謂知理乎？性既一，而乃以爲情有理發、氣發之殊，則可謂知性乎？⁴⁹

引文（Y7）中所引朱子之言見其〈答徐子融〉書⁵⁰。由栗谷之引述此言可知：他是根據朱子之義來理解「本然之性」與「氣質之性」。如本文第一節所述，朱子所說的「氣質之性」並不是如橫渠、伊川所理解的，指「本然之性」以外的另一種「性」；它根本就是「本然之性」，只不過就它墮在氣中，與氣質混雜，特別稱之爲「氣質之性」而已。所以栗谷強調：「氣質之性、本然之性，決非二性。」至於「性即氣，氣即性，生之謂也」，則是程明道之語⁵¹。根據牟宗三先生的解釋，「此不是『體用圓融』義，乃只是性氣滾在一起之意，說粗一點，是性氣混雜、夾纏在一起，因而不相離也。」⁵²這即是朱子「理氣不二」之義，故栗谷引述之，以說明「氣質之性」爲理、氣之合，而非另一種「性」。在另一方面，退溪既然根據橫渠、伊川之義來理解「氣質之性」，自然將它視爲「本然之性」以外的另一種「性」。在這個意義之下，「本然之性」與「氣質之性」不外乎是理與氣的關係。但在栗谷看來，退溪的「理氣互發」說正是建立在這種錯誤的「二性說」之基礎上。在這一點上，栗谷嚴守朱子學的立場，退溪則不自覺地脫離了朱子的觀點。不過，由引文（Y8）可知：栗谷並未注意到橫渠、伊川對「氣質之性」有不同於朱子的理解。

48 同上註，頁29下至30上（總頁210-211）。

49 同上註，頁22（總頁207）。

50 《朱子文集》，第6冊，卷58，頁2813。

51 《河南程氏遺書》，卷1，〈二先生語一·端伯傳師說〉；見《二程集》，第1冊，頁10。此言見於《宋元學案·明道學案》，故可斷爲明道之語。

52 牟宗三，《心體與性體》，第2冊，《牟宗三先生全集》，第6冊，頁175。

在引文（Y7）的末尾，栗谷還提到了「道心」與「人心」這組概念。本文第一節曾引述退溪之說：「人心，七情是也；道心，四端是也。」故退溪亦根據「道心」與「人心」之區別來論證四端與七情之異質性。栗谷則從根本上反對這種論證所預設的「理氣互發」說。以下引述栗谷的兩段相關文字：

Y9) 道心原於性命，而發者氣也，則謂之理發，不可也。人心、道心，俱是氣發，而氣有順乎本然之理者，則氣亦是本然之氣也。故理乘其本然之氣而為道心焉。氣有變乎本然之理者，則亦變乎本然之氣也。故理亦乘其所變之氣而為人心，而或過或不及焉。或於纔發之初，已有道心宰制，而不使之過不及者焉；或於有過有不及之後，道心亦宰制而使趨於中者焉。氣順乎本然之理者，固是氣發，而氣聽命於理，故所重在理，而以主理言。氣變乎本然之理者，固是原於理而已，非氣之本然，則不可謂聽命於理也，故所重在氣，而以主氣言。氣之聽命與否，皆氣之所為也，理則無為也，不可謂互有發用也。⁵³

Y10) 理，形而上者也；氣，形而下者也。二者不能相離；既不能相離，則其發用一也，不可謂互有發用也。若曰互有發用，則是理發用時，氣或有所不及；氣發用時，理或有所不及也。如是，則理氣有離合，有先後，動靜有端，陰陽有始矣，其錯不小矣。但理無為，而氣有為，故以情之出乎本然之性，而不揜於形氣者，屬之理；當初雖出於本然，而形氣揜之者，屬之氣，此亦不得已之論也。人性之本善者，理也，而非氣則理不發。人心、道心，夫孰非原於理乎？非未發之時，亦有人心苗脈，與理相對于方寸中也。源一而流二，朱子豈不知之乎？特立言曉人，各有所主耳。程子曰：「不是善與惡在性中為兩物相對，各自出來。」夫善、惡判然二物，而尚無相對各自出來之理，況理、氣之渾淪不離者，乃有相對互發之理乎？若朱子真以為理、氣互有發用，相對各出，則是朱子亦誤也，何以為朱子乎？「人心」、「道心」之立名，聖人豈得已乎？理之本然者，固是純善，而乘氣發用，善、惡斯分。徒見其乘氣發用，有善有惡，而不知理之本然，則是不識大本也。徒見其理之本然，而不知其乘氣發用，或流為惡，則認賊為子矣。⁵⁴

53 這是栗谷對牛溪第六書的覆函，見《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁28（總頁210）。

54 這是栗谷對牛溪第四書的覆書，見同上註，頁12（總頁202）。

這兩段引文均牽涉到朱子對「道心」與「人心」這組概念的詮釋。朱子《中庸章句·序》云：「心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正。」如本文第二節所述，牛溪之所以接受退溪的「理氣互發」說，主要便是受到朱子這段文字的影響；因此，如何理解這段文字，在栗谷與牛溪的辯論當中具有關鍵性的地位。退溪將此處的「生於形氣之私」理解為「氣發」，將「原於性命之正」理解為「理發」，故對他而言，這段話意謂：人心為氣發，道心為理發。栗谷則強調：說「人心為氣發」，這沒問題；但說「道心為理發」，則大有問題。因為「發者氣也」，唯有氣能發，理只是「所以發者」，其自身不活動。在這個意義之下，道心之「原於性命之正」便不是「理發」，而是「氣發」，其實義為：氣順乎本然之理而發，即為道心。故道心、人心均是「氣發」，所差者唯在其發是否順乎理而已。氣順乎理，則為「道心」，此時理乘於氣，故可言「主理」。氣不順乎理，則為「人心」，此時理為氣所揜，故可言「主氣」。然不論主理、主氣，均是「氣發」。故對栗谷而言，退溪之誤在於由「主理」滑轉為「理發」之義。

「理發」之義既不能成立，「理氣互發」之說自然隨之而破。退一步來說，即使理能發，因而理、氣能互發，這在邏輯上便涵蘊「理氣為二物」之說：「理發用時，氣或有所不及；氣發用時，理或有所不及也。」這顯然違背朱子的理氣論。這項論證已見於以上的引文（Y6）之中。但為了加強其論證，栗谷如今又引述程明道之語：「不是善與惡在性中為兩物相對，各自出來。」⁵⁵栗谷之意大概是說：氣之發用，固皆以理為存有依據，而既發之後，有善有惡，但我們不能假定善、惡二者在性（理）中各有依據，因為這將違背「性善」之義。準此而論，道心、人心固皆以理為存有依據，而人心乃揜於氣而流於惡，我們焉能假定人心另有依據，而與理相對？故栗谷於《聖學輯要》中依朱子「理氣不離」之義總結道：

Y11) 理、氣混融，原不相離；若有離合，則動靜有端，陰陽有始矣。理者，太極也；氣者，陰陽也。今日太極與陰陽互動，則不成說話。太極、陰陽不能互動，則謂理、氣互發者，豈不謬哉？

55 語出《河南程氏遺書》，卷1，〈二先生語一·端伯傳師說〉；見《二程集》，第1冊，頁10。《宋元學案·明道學案》載有此語，故當為明道之語。

五、栗谷的「理通氣局」之說

如上一節所言，栗谷以「理通而氣局」之說來取代退溪的「理發而氣隨」之說。「理通而氣局」之說首見於栗谷對牛溪第六書之覆函中，其文如下：

Y12) 理無形而氣有形，故理通而氣局；理無爲而氣有爲，故氣發而理乘。理通者，何謂也？理者，無本末也，無先後也；無本末，無先後，故未應不是先，已應不是後。程子說是故乘氣流行，參差不齊，而其本然之妙，無乎不在。氣之偏，則理亦偏，而所偏非理也，氣也；氣之全，則理亦全，而所全非理也，氣也。至於清濁粹駁，糟粕煨燼、糞壤汙穢之中，理無所不在，各爲其性，而其本然之妙，則不害其自若也，此之謂理之通也。氣局者，何謂也？氣已涉形迹，故有本末也，有先後也。氣之本則湛一清虛而已，曷嘗有糟粕煨燼、糞壤汙穢之氣哉？惟其升降飛揚，未嘗止息，故參差不齊，而萬變生焉。於是氣之流行也，有不失其本然者，有失其本然者。既失其本然，則氣之本然者，已無所在。偏者，偏氣也，非全氣也；清者，清氣也，非濁氣也。糟粕煨燼，糟粕煨燼之氣也，非湛一清虛之氣也；非若理之於萬物，本然之妙無乎不在也，此所謂氣之局也。⁵⁶

韓國學者李丙燾指出：「理通氣局」一語出自華嚴十玄門中的「通局無礙門」⁵⁷。按澄觀《華嚴法界玄鏡》述法順（俗名杜順）華嚴法界觀門，一曰「真空觀」，二曰「理事無礙觀」，三曰「周徧含容觀」。「周徧含容觀」即事事無礙法界，約爲十門，其第四門即「通局無礙門」：「謂諸事法與理非一即非異故，令此事法不離一處即全徧十方一切塵內。由非一即非異故，全徧十方而不動一位，即遠即近，即徧即住，無障無礙。」澄觀解曰：「徧即是通，不徧是局。文中，與理非一故局，非異故通。即遠下結，徧即是通，住即是局。」依華嚴義法，理是普遍的（「全徧十方一切塵內」），事法（現象之存在）是特殊的（「不離一處」）。具普遍性之理不同於具特殊性之事法，故「非一」；然每一特殊的事法即反映出普遍的理，故「非異」。澄觀所謂「徧即是通，不徧是局」，用現代語言來表達，可以說：「通」意謂「普遍」，「局」意謂「特殊」。事實上，華嚴宗法界觀中所謂的「理事無礙觀」、「事事無礙觀」在形式結構上與朱子「理一分殊」之說頗爲類

⁵⁶ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁26（總頁209）。

⁵⁷ 參閱李丙燾，《韓國儒學史略》（漢城：亞細亞文化社，1986），頁169。

似。故無怪乎栗谷在《聖學輯要》中即藉朱子「理一分殊」之說來詮釋他自己的「理通氣局」之說：「理通者，天地萬物同一理也；氣局者，天地萬物各一氣也。所謂『理一分殊』者，理本一矣，而由氣之不齊，故隨所寓而各爲一理，此所以分殊也，非理本不一也。」⁵⁸

在朱子的理氣論中，「理」是形式原則，它賦予萬物之存在以形式。形式本身是抽象的、超時空的，因而也是普遍的，故「理」又是普遍性原則。由於「理」本身不活動，故它是「存有」(being)，而非「存在」(existence)。「存在」意謂「具體性」，這就需要「氣」。「氣」是實現原則，因爲它使萬物在時空中得以成爲具體的存在。然由於氣之活動，萬物在時空中之存在各有其特殊性，故「氣」又是特殊性原則。萬物之特殊性係由於理所賦予的普遍形式受到氣之限制，故「氣」又是限制原則。

「理通氣局」之語雖是借自華嚴宗，然其義理實本於朱子的理氣論（包括「理一分殊」之說）。在引文(Y12)中，栗谷從理「無本末，無先後，故未應不是先，已應不是後」來說「理通」之義。「未應不是先，已應不是後」是程明道之語⁵⁹。這些說法旨在說明理之超時空性，即其普遍性。理固須藉氣而具體化（「乘氣流行」），但氣因變化而造成的殊異性（偏全、清濁、粹駁）並不能否定理之無所不在，而影響到其「本然之妙」，此之謂「理通」。在另一方面，氣之活動落在特定的時空之中，成爲具體的存在（「已涉形迹」），故有本末、先後。再者，氣因活動而變化，由此造成萬物的特殊性及彼此間的殊異性。在最理想的情況之下，氣之活動完全順乎理，而不失其本然，此即「湛一清虛之氣」。但在一般的情況之下，氣之活動會表現出偏全、清濁、粹駁等殊異性，而無法充分反映出理之普遍性，此之謂「氣局」。

栗谷認爲：這種「湛一清虛之氣」即是孟子所說的「浩然之氣」⁶⁰。其實，「湛一清虛之氣」語出韓儒徐花潭（名敬德，1489～1546）。花潭〈鬼神死生論〉云：「有聚散而無有無，氣之本體然矣。氣之湛一清虛者，瀰漫無外之虛，聚之

58 《聖學輯要·修己第二·窮理第四》，見《栗谷全書》，第1冊，卷19，頁60上（總頁457）。

59 《河南程氏遺書》卷十五〈伊川先生語一·入關語錄〉云：「沖漠無形，萬象森然已具，未應不是先，已應不是後。」（《二程集》，第1冊，頁153）。〈入關語錄〉條下註曰：「或云：明道先生語。」

60 栗谷答牛溪第六書云：「氣之本然者，浩然之氣也。浩然之氣，充塞天地，則本善之理無少掩蔽。此孟子養氣之論所以有功於聖門也。」見《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁27上（總頁209）。

大者爲天地，聚之小者爲萬物。」⁶¹ 栗谷在對牛溪第八書的覆函中提到花潭所說的「湛一清虛之氣」，並加以評論。其文如下：

Y13) 花潭則聰明過人，而厚重不足；其讀書窮理，不拘文字，而多用意思。聰明過人，故見之不難；厚重不足，故得少爲足。其於理、氣不相離之妙處，瞭然目見，非他人讀書依樣之比，故便爲至樂，以爲湛一清虛之氣，無物不在，自以爲得千聖不盡傳之妙，而殊不知向上更有「理通氣局」一節。繼善成性之理，則無物不在；而湛一清虛之氣，則多有不在者也。理無變，而氣有變。元氣生生不息，往者過，來者續，而已往之氣，已無所在，而花潭則以爲一氣長存，往者不過，來者不續，此花潭所以有認氣爲理之病也。雖然，偏全間花潭還是自得之見也。⁶²

如上文所述，朱子的理氣論同時強調理、氣之「不雜」與「不離」，猶如華嚴宗同時強調理與諸事法之「非一」與「非異」。借用西方哲學的用語來說，理之於氣，一方面具有「超越性」(transcendence)，另一方面又具有「內在性」(immanence)。在栗谷看來，花潭拈出「湛一清虛之氣」，所強調的是理之內在性，但卻忽略了理之超越性，所以有「認氣爲理」之病。

關於「理通氣局」之說，栗谷另有兩段文字說明其旨，其文如下：

Y14) 「理通氣局」要自本體上說出，亦不可離了本體，別求流行也。人之性非物之性者，氣之局也；人之理即物之理者，理之通也。方圓之器不同，而器中之水一也；大小之瓶不同，而瓶中之空一也。氣之一本者，理之通故也；理之萬殊者，氣之局故也。本體之中，流行具焉；流行之中，本體存焉。由此推之，「理通氣局」之說，果落一邊乎？⁶³

Y15) 枯木有枯木之氣，死灰有死灰之氣。天下安有有形無氣之物乎？只是既爲枯木、死灰之氣，則非復生木、活火之氣，生氣已斷，不能流行爾。以理之乘氣而言，則理之在枯木、死灰者，固局於氣，而各爲一理。以理之本體言，則雖在枯木、死灰，而其本體之渾然者，固自若也。是故枯木、死灰之氣非生木、活火之氣，而枯木、死灰之理即生木、活火之理

61 《花潭集》，卷2，頁15；《韓國文集叢刊》，第24輯，頁307。

62 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁37下至38上（總頁214~215）。

63 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁40上（總頁216）。

也。惟其理之乘氣，而局於一物，故朱子曰：「理絕不同。」惟其理之雖局於氣，而本體自如，故朱子曰：「理自理，氣自氣，不相挾雜。」局於物者，氣之局也；理自理，不相挾雜者，理之通也。⁶⁴

眾所週知，「性即理」是朱子學的綱領。在朱子學中，「性」、「理」二詞雖有相同的「意涵」(connotation)，卻有不同的「指謂」(denotation)。對此，朱子本人有一則簡單明瞭的說明：「性者，人物所得以生之理也。」⁶⁵簡言之，就天地萬物之全體而言其存有根據，即是「理」；此理為個別的人、物所稟受而成為其存有根據者，即是「性」。同一意涵，在天地萬物之全體，則謂之「理」；落在個別的人、物上，則謂之「性」。一言以蔽之，「理」之個體化即是「性」；或如牟宗三先生所說：「理，就其為至極之『大總腦』而順說，則統體地遍為萬物之體，由存在之然而逆說，則復分別地為萬事萬物之所以然之理，因而即為其性。」⁶⁶引文(Y14)正是就性、理關係來說明「理通氣局」之義。從本體上說，理具有普遍性，故「人之理即物之理」，此之謂「理通」；從流行上說，理受氣之限制而成為人、物殊類之性，故「人之性非物之性」，此之謂「氣局」。從這兩面論理、氣關係，正是朱子所謂「理一分殊」、「體用一源」之義⁶⁷。

引文(Y15)以「枯木、死灰之理即生木、活火之理」來說明「理通」之義，顯然本於朱子「枯槁有性」之說⁶⁸。這與引文(Y12)所說「糟粕煨燼、糞壤汙穢之中，理無所不在，各為其性」，是同樣的意思。引文中引述了朱子的兩段文字。「理絕不同」一語出自朱子〈答黃商伯〉書：「論萬物之一原，則理同而氣異；觀萬物之異體，則氣猶相近，而理絕不同。」⁶⁹至於「理自理，氣自氣，不相挾雜」之語，則當脫胎於朱子〈答劉叔文〉書：「須知未有此氣，已有

64 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁33（總頁212）。

65 《孟子集注》，卷8，〈離婁章句下〉，第26章注。

66 牟宗三，《心體與性體》，第3冊，《牟宗三先生全集》，第7冊，頁562。

67 「理一分殊」、「體用一源」之說均出自程伊川，而為朱子所借用、發揮。「理一分殊」之語出自伊川〈答楊時論西銘書〉（《二程集》，第2冊，頁609）。「體用一源」之語則出自《周易程氏傳·序》（《二程集》，第3冊，頁689）。關於「理一分殊」之說的意涵及其演變，可參閱洪漢鼎，〈從詮釋學看中國傳統哲學「理一而分殊」命題的意義變遷〉，《中國文哲研究通訊》，第9卷第3期（1999年9月），頁33~57。

68 關於朱子「枯槁有性」之說的涵義及相關的討論，請參閱牟宗三，《心體與性體》，第3冊，《牟宗三先生全集》，第7冊，頁541~574。

69 《朱子文集》，第5冊，卷46，頁2075。

此性；氣有不存，性卻常在。雖其方在氣中，然氣自氣，性自性，亦自不相夾雜。」⁷⁰從上下文來看，朱子所謂「理絕不同」並不是說理本身有殊異性，而是說理在個體化的過程中為氣所限，而表現人、物之異，以及生物、死物之異；理之為理，依然是普遍的。

六、栗谷與牛溪關於「理氣互發」的爭辯

討論至此，栗谷與牛溪的各自立場已很清楚。栗谷嚴守朱子的理氣論，質疑退溪的「理氣互發」之說。牛溪則根據朱子的「人心、道心」之說，為退溪的「理氣互發」之說辯護。牛溪也像退溪一樣，援引「本然之性」與「氣質之性」之區分，來證成四端與七情之區分，但卻不自覺地偏離了朱子的理解。本節將進一步討論：面對栗谷的批評，牛溪如何為退溪的「理氣互發」之說辯護？

栗谷與牛溪關於退溪「理氣互發」之說的辯論主要環繞著朱子對於「道心、人心」的詮釋。如上文第二節所述，牛溪在第一書中根據朱子對「人心、道心」的詮釋與「四端理之發，七情氣之發」之說，為退溪的「理氣互發」之說辯護（見引文（U2））。對此，栗谷提出兩點反駁：

Y16) 今若曰「四端，理發而氣隨之；七情，氣發而理乘之」，則是理、氣二物，或先或後，相對為兩歧，各自出來矣，人心豈非二本乎？情雖萬般，夫孰非發於理乎？惟其氣或揜而用事，或不揜而聽命於理，故有善惡之異。⁷¹

Y17) 所謂「四、七發於性，人心、道心發於心」者，似有心、性二歧之病。性則心中之理也，心則盛貯性之器也，安有發於性、發於心之別乎？人心、道心皆發於性，而為氣所揜者為人心，不為氣所揜者為道心。⁷²

引文（Y16）所訴求的主要論點是朱子「理氣不離」的觀點（參閱上文第三、四節）。在栗谷看來，「理氣互發」之說預設「理、氣為二物」的觀點，則道心、人心各有其本，豈非心有二本？這裡所謂「人心豈非二本乎？」的「人心」意謂

70 同上註，頁2095。

71 《栗谷全書》，第1冊，卷9，頁36上（總頁193）。

72 同上註，頁36下（總頁193）。

「人之心」，而非與「道心」相對的「人心」。類似地，四端、七情均是「情」，皆「發於理」，而非一者發於理，一者發於氣。當然，這裡所謂的「發於理」當依朱子的觀點去理解，意謂「以理為存有依據」。

引文(Y17)則是針對牛溪在引文(U2)中所提「四端、七情，以發於性者而言也；人心、道心，以發於心者而言也」之說而發。栗谷指出：此說「似有心、性二歧之病」。依朱子的見解，性即理，心為「氣之靈」，故性之於心，猶理之於氣。若說四端、七情「發於性」，則人心、道心亦發於性；而不可說：前者發於性，後者發於心。否則就有「心、性二歧」之嫌疑，而這與「視理、氣為二物」並無二致。當然，這裡所謂的「發於性」亦當依朱子的觀點，理解為「以性(理)為存有依據」之義。

對於第二點質疑，牛溪於第二書中答覆道：

U7) 愚意以為：人心、道心，以其發於心者而言也，則與四、七之發於性之目，意味差不同云耳；非謂人心、道心只發於心，而不與性、情干涉也。⁷³

所謂「意味差不同」，用現代的語言來說，當是「論說的脈絡(context)略有不同」之義。揆牛溪之意，當是說：人心、道心之分係關聯著心而言，四端、七情之分則是關聯著性而言，兩者的論說脈絡略有不同；而不是說：人心、道心與性、情不相干。儘管如此，牛溪依然無意放棄退溪的「理氣互發」之說，故在同一函中又說：

U8) 大抵四、七之與人心、道心，雖其立言意味之差不同，皆其說性、情之用耳。然則若非理氣互發之說，為天下之定理，則朱子何以有此言也？⁷⁴

文末所謂「朱子何以有此言也」涉及朱子在《中庸章句·序》中對「道心」與「人心」所作的說明，即所謂「或原或生」之論。

栗谷在覆函中便對朱子的這段文字提出不同的詮釋，藉以反駁退溪的「理氣互發」之說。其文如下：

73 《牛溪集》，卷4，頁5上（總頁91）。

74 同上註。

Y18) 若來書所謂「理氣互發」，則是理、氣二物，各為根柢方寸之中，未發之時，已有人心、道心之苗脈，理發則為道心，氣發則為人心矣。然則吾心有二本矣，豈不大錯乎？朱子曰：「心之虛靈知覺，一而已矣。」吾兄何從而得此理氣互發之說乎？其所謂「或原或生」者，見其既發而立論矣。其發也為理義，則推究其故，何從而有此理義之心乎？此由於性命在心，故有此道心也。其發也為食色，則推究其故，何從而有此食色之念乎？此由於血氣成形，故有此人心也云爾——非若互發之說，或理發，或氣發，而大本不一也。⁷⁵

栗谷在此根據朱子「心之虛靈知覺，一而已矣」之語，再度強調「心無二本」之義。他進而指出：若我們承認「心無二本」，就不能像牛溪那樣，將朱子所謂「或生於形氣之私，或原於性命之正」理解為「理發為道心，氣發為人心」之意。在栗谷看來，這句話是從心「既發而立論」，就心之發是否合乎理義而分為道心與人心。依朱子，「心有體用，未發之前是心之體，已發之際乃心之用」⁷⁶；「心便是包得那性、情，性是體，情是用」⁷⁷。故「心之體」指性（理），道心、人心則是「心之用」，屬情。若就性（理）為心之體而說道心「發於理」，則人心亦是「發於理」；而非一者發於理，一則發於氣。這就可以避免導出「心有二本」的錯誤結論。

由於牛溪的第三書已亡佚，我們無從得知他是否對栗谷的上函有直接的回應。不過，他在第四書中倒是作了回應。如上文第二節所述，牛溪在此函中抄錄了〈退溪元論〉，以證明「理氣互發」之說確是出自退溪。牛溪在函中又說：

U9) 至於人心、道心之說，猶不能無疑焉。古人以人乘馬出入，譬理乘氣而行，正好。蓋人非馬不出入，馬非人失軌途，人馬相須不相離也。然則人馬之出門，必人欲之，而馬載之也，正如理為氣之主宰，而氣乘其理也。及其出門之際，人馬由軌途者，氣之順理而發者也。人雖乘馬，而馬之橫驚不由其軌者，氣之翻騰決驟而或過或不及者也。以此求理氣之流行，誠幾、惡幾之所以分，則豈不明白直截，而性情體用之理，可以昭晰而無他歧之惑矣。人之察理者，由夫已發之後善、惡之所由分者，而名之

75 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁4下至5上（總頁198）。

76 《朱子語類》，第1冊，卷5，頁90。

77 同上註，頁91。

曰：如此，性之發而無不善也；如此，氣之不齊而流於惡也。以此玩之，則只於纔動之際，而便有主理、主氣之不同，非元為互發而各用事也。人之見理見氣，各以其重而為言也。如是求之，與吾兄之誨不背焉矣！奈何朱子之說曰：「或生於形氣之私，或原於性命之正。」陳北溪之說曰：「這知覺有從理而發者，有從氣而發者。」正如退溪互發之說，何耶？四、七之對舉而分屬，固然矣；人心、道心，亦情也，奈何以道心為理發，而人心為氣發乎？人之有是形氣，大而身心，小而百骸，無非有物則者矣。聲色臭味之欲，亦發於天理之不可已者矣。今言戒其過，而節其情，亦可以為訓矣。奈何獨以耳目口鼻之欲屬之氣，而謂之「人心」耶？無乃是氣者，亦有造作自用之時，而別為一場流行耶？不然，何以從氣上說出耶？人之乘馬，相須以行，而今也指其人為道心，指其馬為人心，似不成說話。而人心、道心之分言，亦不知端的之所在矣。深望吾兄說出此端意味，極反覆而諄切，再示提誨，則此處打破一重，則其外無不吻合矣。⁷⁸

這段引文充分顯示出牛溪在面對栗谷的質疑時的游移態度。在引文的前半段，牛溪幾乎承認了栗谷的觀點；但後半段又顯示出他為朱子及其弟子陳淳（字北溪，1153～1217）之說所困擾，以致無法心安理得地接受栗谷的觀點。

這段引文所舉的「人乘馬」之喻出自朱子本人，如云：「理搭在陰陽上，如人跨馬相似。」⁷⁹又云：「太極猶人，動靜猶馬。馬所以載人，人所以乘馬。馬之一出一入，人亦與之一出一入。」⁸⁰退溪在〈答奇明彥論四端七情第二書〉及〈答李宏仲問目〉中曾提及此喻⁸¹。牛溪於此，亦以「人乘馬出入」喻「理乘氣而行」。他解釋說：道心、人心之分是就「已發之後」言之，而以人、馬「出門之際」喻之；並且強調：「只於纔動之際，而便有主理、主氣之不同，非元為互發而各用事也。」這種詮釋與引文（Y9）中栗谷的詮釋幾無二致，所以說「與吾兄之誨不背焉矣」。然而，朱子與陳淳之說卻令牛溪感到困惑。陳淳之說見於《北溪字

78 《牛溪集》，卷4，頁16上至17上（總頁96-97）。

79 《朱子語類》，第6冊，卷94，頁2374。

80 同上書，卷96，頁2376。

81 《退溪集》，第1冊，卷16，頁32下至33上；《韓國文集叢刊》，第29輯，頁419~420。《退溪集》，第2冊，卷36，頁4下至5上；《韓國文集叢刊》，第30輯，頁311-312。

義》卷上「心」條下⁸²，似乎更證實了「道心發於理，人心發於氣」之說，這也等於間接為退溪「理氣互發」之說提出了佐證。但牛溪明白表示對「理氣互發」之說的不解：「人之乘馬，相須以行，而今也指其人為道心，指其馬為人心，似不成說話。而人心、道心之分言，亦不知端的之所在矣。」

栗谷在覆書中，除了重新闡釋「人乘馬」之喻以外，又藉「水與器」之喻來說明理、氣關係。其文如下：

Y19) 物之不能離器而流行不息者，惟水也，故惟水可以喻理。水之本清，性之本善也；器之清淨汙穢之不同者，氣質之殊也。器動而水動者，氣發而理乘也；器、水俱動，無有器動、水動之異者，無理、氣互發之殊也。器動則水必動，水未嘗自動者，理無為而氣有為也。〔……〕理不離氣，真如水不離器也。今日「互有發用」，則是或器先動，而水隨而動，或水先動，而器隨而動，天下寧有此理乎？⁸³

至於「人乘馬」之喻，栗谷則重釋如下：

Y20) 且以人乘馬喻之，則人則性也，馬則氣質也。馬之性，或馴良或不順者，氣稟清濁、粹駁之殊也。出門之時，或有馬從人意而出者，或有人信「信」字與「任」字，同意而微不同，蓋「任」字，知之而故任之也；「信」字，不知而任之也。馬足而出者，馬從人意而出者，屬之人，乃道心也；人信馬足而出者，屬之馬，乃人心也。門前之路，事物當行之路也。人乘馬而未出門之時，人信馬足，馬從人意，俱無端倪，此則人心、道心本無相對之苗脈也。〔……〕若以互發之說譬之，則是未出門之時，人、馬異處，出門之後，人乃乘馬，而或有人出而馬隨之者，或馬出而人隨之者矣，名理俱失，不成說話矣。⁸⁴

「水與器」之喻的重點在於說明「氣發理乘」一途，所以說「器動則水必動，水未嘗自動」。「人乘馬」之喻的重點則在於說明：已發之際（以「出門之時」喻之），方有道心、人心之分；未發之時（即在性中），並不存在道心、人心相對之苗脈，因為這違反「性善」之義。所以說：「人乘馬而未出門之時，人信馬足，

82 原文為：「這虛靈知覺有從理而發者，有從氣而發者，又各不同也。」（《文淵閣四庫全書》，第709冊，頁10）

83 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁14上至15下（總頁203）。

84 同上註，15下至16下（總頁203~204）。

馬從人意，俱無端倪。」此二喻皆所以反駁「理氣互發」之說。針對牛溪因朱子之說而產生的疑惑，栗谷則表示：「朱子『或原或生』之說，亦當求其意而得之，不當泥於言，而欲主互發之說也。」⁸⁵

牛溪在第五書中，依然依違於栗谷的詮釋與退溪的「理氣互發」說之間。牛溪一方面依退溪之說而承認：「所謂『生於此』、『原於此』、『從理』、『從氣』等語，似是理、氣二物先在於此，而人心、道心生於此、原於此，從此而發也。」⁸⁶另一方面又肯定栗谷之說的合理性：「來論：人心、道心，雖有主理、主氣之異，其源皆理，而發之者皆氣也。所謂『或生或原』，見其既發之後，而特取其所重者而立名也。如此立說，豈不簡便而易曉耶？」⁸⁷繼而又自問曰：「然朱子之意果如此，則當變文立說，明其如此，略如『誠幾圖』之意也，不曰『或生或原』也。」按「誠幾圖」見朱子〈答趙致道〉書⁸⁸。趙致道（字師夏）爲朱子弟子。他藉周敦頤「誠無爲，幾善惡」之說反駁胡宏（字五峰，1100～1155）「天理、人欲同體而異用」之說，並分別以圖表示兩人之說。朱子在覆函中印可其說，並改定其圖。函中引致道之文曰：

善惡雖相對，當分賓主；天理、人欲雖分派，必省宗孽。自誠之動而之善，則如木之自本而幹，自幹而末，上下相達者，則道心之發見，天理之流行，此心之本主，而誠之正宗也。其或旁榮側秀，若寄生龐贅者，此雖亦誠之動，則人心之發見，而私欲之流行，所謂惡也。非心之固有，蓋客寓也；非誠之正宗，蓋庶孽也。苟辨之不早，擇之不精，則客或乘主，孽或代宗矣。學者能於萌動幾爲之間，而察其所發之向背，凡其直出者爲天理，旁出者爲人欲；直出者爲善，旁出者爲惡；直出者固有，旁出者橫生；直出者有本，旁出者無源；直出者順，旁出者逆；直出者正，旁出者邪；而吾於直出者利導之，旁出者遏絕之。功力既至，則此心之發，自然出於一途，而保有天命矣。於此可以見未發之前，有善無惡，而程子所謂「不是性中元有此二物相對而生」，又曰「凡言善惡，皆先善而後惡」，蓋謂此也。若以善惡爲東西相對，彼此角立，則是天理、人欲同出一源，未

85 同上註，13下（總頁202）。

86 《牛溪集》，卷4，頁26下（總頁101）。

87 同上註，頁26下（總頁101）。

88 〈答趙致道二〉，《朱子文集》，第6冊，卷59，頁2924。然陳俊民所編《朱子文集》中，周敦頤之圖有誤，當以他本校之。

發之前，已具此二端，所謂「天命之謂性」，亦甚污雜矣。此胡子「同體異用」之意也。

「天理、人欲同體而異用」之說出自五峰《知言》卷一⁸⁹。朱子嘗作〈胡子《知言》疑義〉，質疑其說。事實上，朱子對此說有誤解，以為它是「性無善惡之意」，是「以天理、人欲混為一區」⁹⁰。五峰此說之實義及朱子之誤解，無關本文之目的，故此處略而不談。所幸牟宗三先生對此有所分辨，讀者可自行參考⁹¹。趙致道之說即承朱子之誤解。然在牛溪看來，朱子「或原或生」之論似有類乎「天理、人欲同體而異用」之說的嫌疑，故有此問。栗谷的答書不長，主要是藉「本然之性」與「氣質之性」之區分來說明理、氣關係。其說已見於第四節的引文（Y8），故此處不復贅述。

牛溪在第六書中，試圖調停退溪與栗谷之說。牛溪說：「退溪之所云『互發』者，豈真如來喻所謂『理氣各在一處，互相發用』耶？只是滾在一物，而主理、主氣，內出、外感，先有兩箇意思也。」⁹²「主理、主氣」之說，上文已討論過。至於所謂「內出、外感」，則涉及退溪對於四端與七情的說明：「惻隱、羞惡、辭讓、是非，何從而發乎？發於仁、義、禮、智之性焉爾。喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，何從而發乎？外物觸其形，而動於中，緣境而出焉爾。」⁹³牛溪進而為退溪與栗谷作調人，其文曰：

U10) 吾兄必曰：氣發理乘，無他途也；渾則必曰：其未發也，雖無理、氣各用之苗脈；纔發之際，意欲之動，當有主理、主氣之可言也，非各出也，就一途而取其重而言也。此即退溪互發之意也，即吾兄「馬隨人意，人信馬足」之說也，即「非性命則道心不發，非形氣則人心不發」之言也。⁹⁴

U11) 情之發處，有主理、主氣兩箇意思，分明是如此，則「馬隨人意，

89 《文淵閣四庫全書》，第703冊，頁114。

90 《朱子文集》，第7冊，卷73，頁3697~3698。

91 參閱牟宗三，《心體與性體》，第2冊，《牟宗三先生全集》，第6冊，頁471~476。

92 《牛溪集》，卷4，頁28下（總頁102）。

93 〈答奇明彥論四端七情第一書〉，《退溪先生文集》，卷16，頁9下；《韓國文集叢刊》，第29輯，頁408。亦見〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁4上；《高峰集》，第3輯，頁103。

94 《牛溪集》，卷4，頁29下（總頁103）。

人信馬足」之說也，非未發之前有兩箇意思也。於纔發之際，有原於理、生於氣者耳，非理發而氣隨其後，氣發而理乘其第二也，乃理、氣一發，而人就其重處言之，謂之主理、主氣也。⁹⁵

這兩段文字的意思差不多，都是以「纔發之際，已有主理、主氣之異」來詮釋退溪的「理氣互發」之說，明顯地向栗谷的詮釋靠攏。

栗谷在回函中則正式提出其「理通氣局」之說。其要旨已詳論於上文第五節。此說即函「氣發理乘一途」之說。栗谷又進一步申論：「氣發理乘一途」之說並不違背朱子「或原或生」之論。其文曰：

Y21) 朱子曰：「心之虛靈知覺，一而已矣，或原於性命之正，或生於形氣之私。」先下一「心」字在前，則心是氣也，或原或生，而無非心之發，則豈非氣發耶？心中所有之理，乃性也，未有心發而性不發之理，則豈非理乘乎？「或原」者，以其理之所重而言也；「或生」者，以其氣之所重而言也，非當初有理、氣二苗脈也。立言曉人，不得已如此，而學者之誤見與否，亦非朱子所預料也。如是觀之，則「氣發理乘」與「或原或生」之說，果相違忤乎？如是辨說，而猶不合，則恐其終不能相合也。⁹⁶

根據上文的討論，這段文字並不難理解。栗谷在此強調：朱子「或原或生」之論係以「心之發」為前提，故道心、人心之分是就既發後之所重而言，所重在理則為道心，所重在氣則為人心。且既然心屬氣，自然只能言「氣發」，而不可言「理發」，故只有「氣發理乘一途」。

繼而栗谷話鋒一轉，直指退溪之失，並且強調他與退溪在觀點上的根本分歧。其文曰：

Y22) 若退溪「互發」二字，則似非下語之失，恐不能深見理、氣不相離之妙也。又有內出、外感之異，與鄙見大相不同，而吾兄欲援而就之，此不特不知鄙意之所在也，又不能灼見退溪之意也。蓋退溪則以內出為道心，以外感為人心；珥則以為人心、道心皆內出，而其動也，皆由於外感也。是果相合而可援而就之耶？⁹⁷

95 同上註，頁30下至31上（總頁103~104）。

96 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁28下至29上（總頁210）。

97 同上註，頁29上（總頁210）。

在栗谷看來，牛溪的調停並無法彌合他與退溪在理氣論方面的根本分歧，而這又牽涉到雙方對於四端與七情之異同的看法。退溪並未如栗谷所言，「以內出爲道心，以外感爲人心」，而是如上文所述，以四端爲內出（發於性），以七情爲外感（感於物）。但既然退溪有「人心，七情是也；道心，四端是也」之說（見上文第一節），則栗谷如此說，亦未嘗不可。從栗谷的觀點來看，道心、人心皆原於理，故皆爲「內出」；二者皆發於氣，故皆「由於外感」。反之，若以道心爲「內出」，人心爲「外感」，則又回到「理氣是否能互發」的問題上。因此，退溪與栗谷的觀點顯然有更根本的分歧，而非可以輕易調停。

七、退溪與栗谷 在「四端、七情」問題上的根本分歧

本節的討論將集中在另一個問題上，此即：四端與七情是同質的？還是異質的？由此衍生出來的問題是：七情是否包含四端？栗谷主張四端與七情的同質性，因而也主張七情包含四端；反之，退溪堅持四端與七情的異質性，因而也反對「七情包四端」之說。退溪在這兩個問題上所採取的立場又預設了「理氣互發」之說。綜而言之，「理氣互發」之說在邏輯上即涵蘊「四端與七情爲異質」這個觀點，並且排除「七情包四端」之說。反之，主張四端與七情之同質性者，自然會同意「七情包四端」之說，並且在邏輯上反對「理氣互發」之說。

按理說，牛溪既然支持退溪的「理氣互發」之說，應當不會主張四端與七情之同質性，因而也不會同意「七情包四端」之說。但令人意外的是：牛溪在〈與栗谷論理氣第一書〉中卻附和「七情包四端」之說。其文曰：

U12) 愚意以爲四、七對舉而言，則謂之「四發於理，七發於氣」，可也。爲性情之圖，則不當分開，但以四、七俱置情圈中，而曰「四端，指七情中理一邊發者而言也；七情不中節，是氣之過不及而流於惡」云云，則不混於理、氣之發，而亦無分開二歧之患否耶？⁹⁸

此處所謂「四端，指七情中理一邊發者而言」，即是以四端爲七情中之中節者，

98 《牛溪集》，卷4，頁29下（總頁90）。

亦即「七情包四端」之說。在退溪與高峰的辯論中，高峰即持此一觀點，如云：

子思曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」孟子曰：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」此性情之說也，而先儒發明盡矣。然竊嘗攷之，子思之言，所謂道其全者，而孟子之論，所謂別撥出來者也。蓋人心，未發則謂之性，已發則謂之情；而性無不善，情則有善惡，此乃固然之理也。但子思、孟子所就以言之者不同，故有四端、七情之別耳，非七情之外，復有四端也。⁹⁹

高峰在此係以《中庸》所言之「喜、怒、哀、樂」來概括《禮記·禮運篇》所言之「喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲」七情。對他而言，四端只是七情中合於理者，而非在七情以外的異質之情。牛溪竟然站在退溪論敵的立場上為退溪的「理氣互發」之說辯護，其思想之欠缺一貫性由此可見。

在第一書之後，牛溪不再直接觸及「四端、七情是否同質？」的問題。反倒是栗谷多次談及此一問題。在對牛溪第一書的答書中，栗谷寫道：

Y23) 心一也，而謂之道、謂之人者，性命、形氣之別也。情一也，而或曰四，或曰七者，專言理、兼言氣之不同也。是故人心、道心不能相兼，而相為終始焉。四端不能兼七情，而七情則兼四端。道心之微，人心之危，朱子之說盡矣。四端不如七情之全，七情不如四端之粹，是則愚見也。人心、道心相為終始者，何謂也？今人之心，直出於性命之正，而或不能順而遂之，閒之以私意，則是始以道心，而終以人心也。或出於形氣，而不啻乎正理，則固不違於道心矣；或啻乎正理，而知非制伏，不從其欲，則是始以人心，而終以道心也。蓋人心、道心，兼情、意而言也，不但指情也。七情則統言人心之動，有此七者，四端則就七情中擇其善一邊而言也，故不如人心、道心之相對說下矣。且情是發出恁地，不及計較，則又不如人心、道心之相為終始也，烏可強就而相準耶？今欲兩邊說下，則當遵人心、道心之說；欲說善一邊，則當遵四端之說；欲兼善惡說，則當遵七情之說，不必將柄就鑿，紛紛立論也。四端、七情，正如本

99 〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁1；《高峰集》，第3輯，頁102。亦見《退溪先生文集》，卷16，頁12下至13上；《韓國文集叢刊》，第29輯，頁409-410。

然之性、氣質之性。本然之性，則不兼氣質而為言也；氣質之性，則卻兼本然之性。故四端不能兼七情，七情則兼四端。朱子所謂「發於理」、「發於氣」者，只是大綱說，豈料後人之分開太甚乎！¹⁰⁰

又其答牛溪第二書云：

Y24) 人心、道心，則或為形氣，或為道義，其原雖一，而其流既歧，固不可不分兩邊說下矣。若四端、七情，則有不然者：四端是七情之善一邊也，七情是四端之總會者也。一邊安可與總會者分兩邊相對乎？朱子「發於理」、「發於氣」之說，意必有在，而今者未得其意，只守其說，分開拖引，則豈不至於輾轉失真乎？朱子之意，亦不過曰：四端專言理，七情兼言氣云爾耳；非曰：四端則理先發，七情則氣先發也。¹⁰¹

綜合這兩段文字，栗谷的主要論點是：道心之於人心，與四端之於七情，不能相提並論。他說：「人心、道心不能相兼，而相為終始焉。」這就是說：人心與道心不能並存，但可以相互轉換。因為人心與道心是對立的：有人心，就沒有道心；有道心，沒有人心。但道心卻可以轉變為人心，人心也可以轉變為道心。然而，對栗谷而言，四端與七情的關係卻完全不同：「四端是七情之善一邊也，七情是四端之總會者也。」簡言之，七情之於四端，是包含的關係，而非對立的關係。這就否定了退溪及牛溪藉朱子「道心、人心」之說來推斷四、七關係的論證策略。不過，在另一方面，栗谷卻和退溪一樣，根據「本然之性」與「氣質之性」的區分來說明四端與七情的關係，但其間有一項根本的分歧：退溪主要是依橫渠、伊川之義，將「本然之性」與「氣質之性」理解為相互獨立的概念，並據此論證四端與七情的異質性；栗谷則嚴格地依朱子之義，以「本然之性」墮在氣質中者為「氣質之性」，並據此主張四端與七情的同質性，以及「七情包四端」之說。故對栗谷而言，「氣質之性」之兼「本然之性」，猶如七情之包四端。換言之，七情之於四端，是不對稱的「包含」關係，而非對稱的「互發」關係。在《聖學輯要》中，栗谷極其扼要地將以上的意思綜述如下：

Y25) 四端專言理，七情合理、氣，非有二情，而後人遂以理、氣為互發。四端，猶性之言本然之性也；七情，猶性之合理、氣而言也。氣質之

100 《栗谷全書》，第1冊，卷9，頁34下至35下（總頁192）。

101 同上註，頁5上（總頁198）。

性，實是本性之在氣質者，非二性。故七情實包四端，非二情也。須是有二性，方能有二情。情意二歧、理氣互發之說，不可以不辨。¹⁰²

Y26) 五性之外，無他性；七情之外，無他情。孟子於七情之中，剔出其善情，目為四端，非七情之外，別有四端也。¹⁰³

上一節提過：退溪主張四端與七情的異質性，以四端為內出（發於性），以七情為外感（感於物）。高峰曾明白反對此說，如云：

若以感物而動言之，則四端亦然。赤子入井之事感，則仁之理便應，而惻隱之心於是乎形；過廟、過朝之事感，則禮之理便應，而恭敬之心於是乎形。其感物者，與七情不異也。¹⁰⁴

在引文（Y22）中，栗谷強調：「人心、道心皆內出，而其動也，皆由於外感也。」至於四端與七情，他也像高峰一樣，將兩者同視為「感外而發」。在其對牛溪第二書的覆函中，栗谷對此有一段詳細的說明，今不嫌辭費，俱引如下：

Y27) 竊詳退溪之意，以四端為由中而發，七情為感外而發，以此為先入之見，而以朱子「發於理」、「發於氣」之說，主張而伸長之，做出許多葛藤。每讀之，未嘗不慨嘆，以為正見之一累也。《易》曰：「寂然不動，感而遂通。」雖聖人之心，未嘗有無感而自動者也，必有感而動，而所感皆外物也。何以言之？感於父，則孝動焉；感於君，則忠動焉；感於兄，則敬動焉。父也、君也、兄也者，豈是在中之理乎？天下安有無感而由中自發之情乎？特所感有正有邪，其動有過有不及，斯有善惡之分耳。今若以不待外感、由中自發者為四端，則是無父而孝發，無君而忠發，無兄而敬發矣，豈人之真情乎？今以惻隱言之，見孺子入井，然後此心乃發。所感者孺子也，孺子非外物乎？安有不見孺子之入井，而自發惻隱者乎？就令有之，不過為心病耳，非人之情也。夫人之性，有仁、義、禮、智、信五者而已；五者之外，無他性。情有喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者而已；七者之外，無他情。四端只是善情之別名，言七情，則四端在其中矣，非若人心、道心之相對立名也。吾兄必欲竝而比之，何耶？蓋人

102 《聖學輯要·修己第二·窮理第四》，見《栗谷全書》，第1冊，卷20，頁56上（總頁455）。

103 同上註，頁56下（總頁455）。

104 〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁16下；《高峰集》，第3輯，頁109。

心、道心，相對立名。既曰道心，則非人心；既曰人心，則非道心，故可作兩邊說下矣。若七情，則已包四端在其中，不可謂四端非七情，七情非四端也，烏可分兩邊乎？七情之包四端，吾兄猶未見得乎？夫人之情，當喜而喜，臨喪而哀，見所親而慈愛，見理而欲窮之，見賢而欲齊之者，已上，喜、哀、愛、欲四情仁之端也；當怒而怒，當惡而惡者，怒、惡二情義之端也；見尊貴而畏懼者，懼情禮之端也；當喜怒哀懼之際，知其所當喜、所當怒、所當哀、所當懼，此屬是又知其所不當喜、所不當怒、所不當哀、所不當懼者，此屬非；此合七情，而知其是非之情也智之端也。善情之發，不可枚舉，大概如此。若以四端準於七情，則惻隱屬愛，羞惡屬惡，恭敬屬懼，是非屬于知其善惡與否之情也。七情之外，更無四端矣。然則四端專言道心，七情合人心、道心而言之也，與人心、道心自分兩邊者，豈不迥然不同乎？吾兄「性有主理、主氣」之說，雖似無害，恐是病根藏于此中也。本然之性，則專言理，而不及乎氣矣；氣質之性，則兼言氣，而包理在其中，亦不可以主理、主氣之說，泛然分兩邊也。本然之性與氣質之性分兩邊，則不知者豈不以爲二性乎？且四端謂之主理，可也；七情謂之主氣，則不可也。七情包理、氣而言，非主氣也。人心、道心可作主理、主氣之說，四端、七情則不可如此說，以四端在七情中，而七情兼理、氣故也。子思論性情之德曰：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」只舉七情而不舉四端。若如兄言，七情爲主氣，則子思論「大本」、「達道」，而遺卻理一邊矣，豈不爲大欠乎？¹⁰⁵

在這段引文中，栗谷除了重複上述的意思之外，最值得注意的是：他就四端與七情之同爲「感外而發」而說兩者的同質性，並試圖說明四端與七情的對應關係。他既然主張四端與七情的同質性，則四端之「感」與七情之「感」並無二致，均是「有感而動，而所感皆外物」。換言之，四端與七情之「感」均是由外在對象所引發，故均是被動的。在此他引《易傳》所云「寂然不動，感而遂通」，顯然是將「寂感」之「感」視同於《禮記·樂記》所云「感於物而動」之「感」。他不承認有主動自發的「感」；即令有之，亦視爲「心病」（即幻覺）。在「四端與七情爲同質」的前提下，他以七情中的喜、哀、愛、欲四情配惻隱之心，以怒、惡二情配羞惡之心，以懼情配恭敬之心；至於是非之心，則貫通喜、

105 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁6上至8上（總頁199-200）。

怒、哀、懼。他又以七情中的「愛」配惻隱之心，以「惡」配羞惡之心，以「懼」配恭敬之心；至於是非之心，則貫通七情。這些比配都是爲了說明「七情之外，更無四端矣」。

事實上，栗谷對於「四端」的這種詮釋大有問題，因爲他忽略了「四端之心」的主要特質，即其自發性。《孟子·告子上》第十五章云：「耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。」七情之「感外而動」正是所謂「物交物，則引之而已矣」，其「感」是被動的，是受到外在對象之牽引而發。反之，四端之「感」是自發的，是「思則得之，不思則不得」。在此，外在對象（如君、父、兄、孺子）僅是其「感」的機緣（occasion），而非其原因（cause）。

退溪在回應高峰的上述批評時，並未堅持這兩種「感」之不同，反而順著高峰的口氣回應說：「雖混亦非謂七情不干於理，外物偶相湊著而感動也。且四端感物而動，固不異於七情，但四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之耳。」¹⁰⁶退溪在此承認「四端感物而動，固不異於七情」，似乎是對高峰的觀點讓步，但他接著提出「四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之」之說，則又將問題拉回到原先的爭議：「理發」是否意謂「理本身的活動」？如上文第四節所述，栗谷在這個問題上嚴守朱子的立場，堅持「理無爲」（理不活動）。但退溪心中卻隱約有一種想法，要將四端視爲理本身之活動，因而從本質上區別四端與七情。退溪〈答李宏仲問目〉中載有一段他與弟子李宏仲（名德弘，號良齋，1541～1596）之間的問答。李宏仲問曰：

向者張謹錄惻隱之誨曰：「惻隱，氣也；所以惻隱，理也。」德弘辨而質之曰：「夫四端，理之發，其所以能發而爲惻隱、爲羞惡、爲辭讓、爲是非者，氣也。何者？理本無形，無是氣，則理做出來不成，故謂仁之乘氣而發者曰惻隱。」今君錄「惻隱，氣也；所以惻隱，理也」，隱然有主乎氣之意。愚竊以爲倒著其說。向蒙先生見教曰：「四端，理發而氣隨之；七情，氣發而理乘之。」確乎其不可易也。今也，若謂喜怒而曰：「喜怒，氣也；所以喜怒，理也。」則猶之可也。若謂惻隱而曰：「惻隱，氣也；所以惻隱，理也。」則吾恐將使見之者，疑四端本出於氣，而成之以理也。譬而論之，有人乘馬而行于塗。指以謂人乎？以謂馬乎？若謂之

106 《退溪先生文集》，卷16，頁31下至32上；《韓國文集叢刊》，第29輯，頁419。亦見〈兩先生四七理氣往復書〉，上篇，頁40；《高峰集》，第3輯，頁121。

人，則可；若謂之馬，則不可。何以言之？方其乘馬而行，人主乎馬，馬服於人，則行者雖馬，而行之者人也。然則非馬之行，實人之行也。若如公說，則人不主馬，而馬實主之也。又盍觀夫火乎？火本無形，而假薪而做得形影。然則明者雖火，而其所以明之者，薪也。然而謂之者，皆以為火，而未聞以為薪者，何也？假之者雖薪，而其所以能主張者火故也。今公以此為是，則見火之明，而必以為薪，然後已矣。愚故曰：若謂「惻隱，理之發；其所以發之者，氣也」，則可；若曰「惻隱，氣也；所以惻隱，理也」，恐或不可。¹⁰⁷

按張謹（1544～1619），字而信，號潛齋，亦為退溪弟子。對此，退溪答曰：

T3)「惻隱，氣也；其所以能是惻隱，理也。」固北溪說也，質之師門，而不見斥。然滉亦嘗疑「惻隱，氣也」一語，太主張「氣」字，不無侵過理界分了。宏仲非之，似不為無理。但宏仲說亦有差。蓋理發為四端，所資以發者氣耳，其所以能然，實理之為也。今宏仲乃以「所以能」三字歸之氣，其失殆甚於北溪之說矣。理之乘氣而行，朱子亦以「人乘馬出入」比之。宏仲人馬之說本諸此，其說無病矣。其以火薪為比，亦人馬之類，未為不可。但又以「所以能」三字歸之薪，亦不可也。

誠如退溪所言，陳淳有「惻隱者，氣也；所以能是惻隱者，理也」之說¹⁰⁸。按朱子云：「惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也；仁、義、禮、智，性也。」¹⁰⁹而對朱子而言，性、情關係為理、氣關係，且理與氣是「所以然」與「然」的關係。準此而論，陳淳此說並不違背朱子之義。但退溪卻同意李宏仲對「惻隱，氣也」之說的質疑，並且強調「理發為四端」，「其所以能然，實理之為也」。退溪既以「理之為」釋「理發」，則無異承認理自身能有所活動。這顯然已突破了朱子義理系統的藩籬，而有回歸孟子的傾向。

「四端七情」之辯是東亞儒學史上的一個重要公案，而在退溪與高峰、栗谷與牛溪間的辯論當中達到理論的高峰。此一爭辯涉及東亞儒者如何看待並詮釋道德實踐中的身心關係之問題，具有重大的理論意義與實踐意義。退溪與高峰的辯

107 《退溪先生文集》，卷36，頁3上至4上；《韓國文集叢刊》，第30輯，頁311。

108 見《北溪大全集》，卷6，頁14下至15上；《文淵閣四庫全書》，第1168冊，頁550。亦見《性理大全書》，卷34，頁28下；《文淵閣四庫全書》，第710冊，頁730。

109 《孟子集注·公孫丑上》第六章註；亦見《朱子語類》，第4冊，卷53，頁1285。

論以退溪之提出「四端，理發而氣隨之；七情，氣發而理乘之」而告終，栗谷與牛溪的辯論則隨栗谷之揭舉「理通而氣局，故氣發而理乘」而結束，但留下根本性的立場分歧而待解決。如筆者在〈孟子「四端之心」的創造性詮釋：以李退溪與奇高峰的辯論為例〉一文中所指出，這場辯論所牽涉的各種立場亦出現於近代西方倫理學的發展中。在肯定四端與七情的同質性方面，高峰、栗谷所代表的朱子倫理學與康德倫理學之間有合轍之處，但前者發展為他律倫理學，後者卻屬於自律倫理學。退溪對於「四端」的詮釋突破了朱子義理學的框架，有回歸孟子的傾向。就此而言，它隱然指向現象學倫理學的基本觀點，但朱子的權威又不時將退溪拉向康德倫理學的立場，使他徘徊於其間。在這個意義之下，傳統的「四端七情」之辯依然具有豐富的現代意涵。

The Debate on “Four Buddings” and “Seven Feelings” between the Korean Confucianists Yi Yulgok and Song Ugye

Ming-huei Lee

Abstract

In the years 1559-1566, there was a debate on the “four buddings” and “seven feelings” between the Korean Confucianists Yi T’oegye’s and Ki Kobong. In the year 1572, after the death T’oegye, Song Ugye wrote a letter to Yi Yulgok and thereby opened a debate with him on the same topic. In the main, Ugye advocated the viewpoint of T’oegye whereas Yulgok, like Kobong, criticized T’oegye’s thesis by appealing to the viewpoint of Zhu Xi. This latter debate grappled with hermeneutic problems, whereas the former placed more emphasis on philosophical issues. The debate between Yulgok and Ugye evolved around Zhu Xi’s theory of “*li*” (principle) and “*qi*” (material force) and his related concepts. At the end of the debate Yulgok replaced T’oegye’s thesis that *qi* follows the issuance of *li* with his own thesis that *li* pervades but *qi* delimits it.

Keywords: Yi T’oegye; Ki Kobong; Yi Yulgok; Song Ugye; four buddings; seven feelings