

## The Korean Confucianist Yi Chinsang's Theory of “Heart-Mind is Principle” and His Notion of “the Four Buddings and the Seven Feelings”

Ming-huei LEE

**Abstract:** The Korean Confucianist Yi Chinsang, following Yi Toegye, argues that principle (*li*) is active, and further proposes a theory of “heart-mind is principle” (*xin ji li*). This theory, however, is different from Lu Jiuyuan’s or Wang Yangming’s theory of “heart-mind is principle”. On the issue of “four buddings and seven feelings”, Yi Chinsang opposes Yi Yulgok’s thesis that “only material force (*gi*) issues and principle (*li*) directs it” and argues that both four buddings and seven feelings are “issuances of principle”. Yi Chinsang believes that his theory is consistent with Yi Toegye’s theory of “the mutual issuance of principle and material force”, but from a different hermeneutic perspective. Yet he has also tried to explain the subtle differences between four buddings and seven feelings: the issuances of four buddings are running via “vertical *gi*”; the issuances of seven feelings are running via “horizontal *gi*”. Finally, Zhu Xi’s notion of “the issuances of four buddings can be inappropriate” was opposed by Yi Toegye; Yi Chinsang, however, agrees to this notion, but he views the inappropriateness of four buddings as “small excess or insufficiency of goodness” rather than “vice”.

**Keywords:** Yi Chinsang, Yi Toegye, Yi Yulgok, Heart-Mind is Principle, Four Buddings, Seven Feelings

**Author:** Ming-huei LEE, PhD in philosophy from the University of Bonn, Germany, has taught in the Department of Philosophy at National Taiwan University, and then in the Department of Philosophy at Chinese Culture University, before working at the Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, since 1991. After his retirement in 2023, he is currently an adjunct research fellow at the Institute of Chinese Literature and Philosophy. His research fits into two main areas: one is Kant’s philosophy and its development, and the other is Confucianism. His main works include *Dangdai Ruxue zhi Ziwozhuanhua* [*The Self-Transformation of Contemporary Confucianism*, Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 1994], *Siduan yu Qiqing: Guanyu Daodeqinggan de Bijiaozhexue Tanta* [*The Four Buddings and the Seven Feelings: A Comparative Philosophical Investigation of Moral Feelings*, Taipei: National Taiwan University Press, 2005], *Rujia Shiye xia de Zhengzhisixiang* [*Political Thought from a Confucian Perspective*, Taipei: National Taiwan University Press, 2005], *Ruxue yu Xiandaiyishi* [*Confucianism and Modern Consciousness*, enlarged edition, Taipei: National Taiwan University Press, 2016], *Konfuzianischer Humanismus. Transkulturelle Kontexte*. Bielefeld: transcript, 2013, *Confucianism: Its Roots and Global Significance*, Honolulu: University of Hawai’i Press, 2017.

# 韓儒李震相的“心即理”說與 四端七情論

李明輝

[摘要] 韓儒李震相繼承李退溪的思想，主張理能活動，並進一步提出“心即理”說。但此說不同於陸象山與王陽明的“心即理”說。關於“四端七情”的問題，李震相反對李栗谷的“氣發理乘一途”之說，而主張四端與七情俱是“理發”。李震相認為：其說與李退溪的“理氣互發”之論並無矛盾，只是立言的角度不同。但他還是試圖說明四端與七情的微妙差異：四端之發是縱貫的，是乘經氣而發；七情之發是橫貫的，是乘緯氣而發。最後，朱熹有“四端亦有不中節”之說，而為李退溪所反對。李震相亦承認有“四端有不中節”的現象，但他將四端之不中節視為“善之微過不及”，而非“惡”。

[關鍵詞] 李震相 李退溪 李栗谷 心即理 四端 七情

[作者簡介] 李明輝，德國波昂大學哲學博士，先後任教於臺灣大學哲學系、中國文化大學哲學系，1991年以後始任職於“中央研究院”中國文哲研究所，現已退休，改聘為中國文哲研究所兼任研究員。研究工作環繞著兩個主軸：一是康德哲學及其發展，二是儒家思想。重要著作包括：『當代儒學之自我轉化』，臺北：“中央研究院”中國文哲研究所，1994。『四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討』，臺北：臺灣大學出版中心，2005。『儒家視野下的政治思想』，臺北：臺灣大學出版中心，2005。『儒學與現代意識』增訂版，臺北：臺灣大學出版中心，2016。Konfuzianischer Humanismus. Transkulturelle Kontexte. Bielefeld: transcript, 2013. Confucianism: Its Roots and Global Significance, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2017.

## 一 前言

李震相(1818-1886)字汝雷，號寒洲，又號定窩山人。他出生於慶尚道星州。他的大姐夫李彙徹是李退溪(名滉，1501-1570)的後人。寒洲二十歲時，趁拜訪大姐之便，拜謁陶山的退溪先生廟。<sup>①</sup>此外，他的叔父李源祚(號凝窩，1792-1871)也繼承李退溪嶺南學派的學脈，而影響到寒洲的思想。<sup>②</sup>因此，寒洲的思想明確地屬於嶺南學派的學脈。

本文主要探討寒洲的四端七情論。他對“四端七情”問題的詮釋非常複雜。他直接討論“四端七情”問題的主要著作有「四七經緯說戊寅」、「四七原委說乙丑」、「孟子怵惕說己未」、「讀金農巖四端七情說丁巳」、「四七辨」(收入其『辨志錄』)。此外，其『理學綜要』卷10主要也是討論“四端七情”問題。相關的討論還散見於他的劄義與書信中，此處無法一一列舉。

然而，在開始討論寒洲的四端七情論之前，我們必須先討論他的“心即理”說，因為這是其性理學的主要基礎。不了解其“心即理”說，即無法了解他對“四端七情”問題的詮釋。

## 二 李震相的“心即理”說

關於寒洲的“心即理”說，相關的討論已有不少。由於這並非本文的重點，故此處僅勾勒出其主要論旨，以便進一步探討寒洲的四端七情論。在中國儒學裡，“心即理”說通常被視為陸象山(名九淵，1139-1193)與王陽明(名守仁，1471-1529)的主張。但是寒洲的“心即理”說並不同於陸、王的“心即理”說。

寒洲有「心即理說」一文，寫於他44歲時。他提出此說，係繼承李退溪的思路，反駁李栗谷(名珥，1536-1584)及其學派的“心即氣”之說。其實，這個爭論涉及雙方對朱熹(字元晦，號晦庵，1130-1200)理氣論的詮釋。李栗谷將朱熹的“理”理解為“只存有而不活動”(借用牟宗三的說法)，而將“心”歸諸能活動的氣。因為朱熹說過：

蓋氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。〔……〕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。<sup>③</sup>

此外，朱熹也將“心”視為“氣之靈”、“氣之精爽”<sup>④</sup>。李栗谷即據此主張：

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。<sup>⑤</sup>

此項觀點基本上為李栗谷的畿湖學派所繼承，但卻受到寒洲的嚴厲批評。

對於寒洲的「心即理說」一文，以及他在文中徵引的文獻，楊祖漢與崔英辰已有詳細的疏解<sup>⑥</sup>。後來畿湖學派的田愚(字良齋，1841-1922)撰寫「李氏心即理說條辨辛亥」<sup>⑦</sup>，逐條反駁寒洲的「心即理說」一文，其中也針對寒洲所徵引的文獻加以商榷。關於田愚對寒洲「心即理說」一文

① 「年譜」「憲宗孝哲王丁酉」，見〔韓〕李震相撰、韓國學文獻研究所編：『寒洲全書』（首爾：亞細亞文化社，1980），第1卷，第811頁。這是目前已出版的李震相全集中最完整的版本，故本文主要引用這個版本。

② 李丙燾：『韓國儒學史略』（首爾：亞細亞文化社，1986），第213頁。

③ 〔宋〕朱熹撰、黎靖德編：『朱子語類』（北京：中華書局，1986），第1冊，卷1，第3頁。

④ 朱熹說：“心者，氣之精爽。”又說：“所覺者心之理也；能覺者，氣之靈也。”“能覺者”即指心而言。這兩段文字均見『朱子語類』，第1冊，卷5，第85頁。

⑤ 〔韓〕李珥：「答安應休」，見『栗谷全書』（首爾：成均館大學大東文化研究所，1986），第1冊，卷12，第20頁下〔總第248頁〕。粗體字為筆者所標示。以下引文中的粗體字，除特別註明者之外，均為筆者所標示，不再逐一說明。

⑥ 楊祖漢：「李寒洲的『心即理』說及其與霞谷心學之比較」，收入其『從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭續編』（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017），第295-324頁；崔英辰：「十九—廿世紀朝鮮性理學『心即理』與『心是氣』的衝突：以良齋和重齋對寒洲『心即理說』的論辯為中心」，收入鍾彩鈞編：『東亞視域中的儒學：傳統的詮釋』（臺北：“中央研究院”，2013），第323-354頁。

⑦ 收入〔韓〕田愚：『良齋集前編』，卷13，第78頁上至92頁上，見『良齋集』II，收入『韓國文集叢刊』（首爾：民族文化推進會，1996），第333輯，第88-95頁。

的辯駁，蔡家和已有專文詳細疏解<sup>①</sup>。本文撇開有關文獻徵引的討論，直接闡述寒洲“心即理”說的理論要旨。寒洲在文中開宗明義便寫道：

1) 論心莫善於心即理，莫不善於心即氣。夫「心即氣」之說，實出於近世儒賢，而世之從事此學者多從之。若所謂「心即理」，乃陽明輩猖狂自恣者之說，為吾學者莫不斥之為亂道，今乃一切反之，何也？<sup>②</sup>

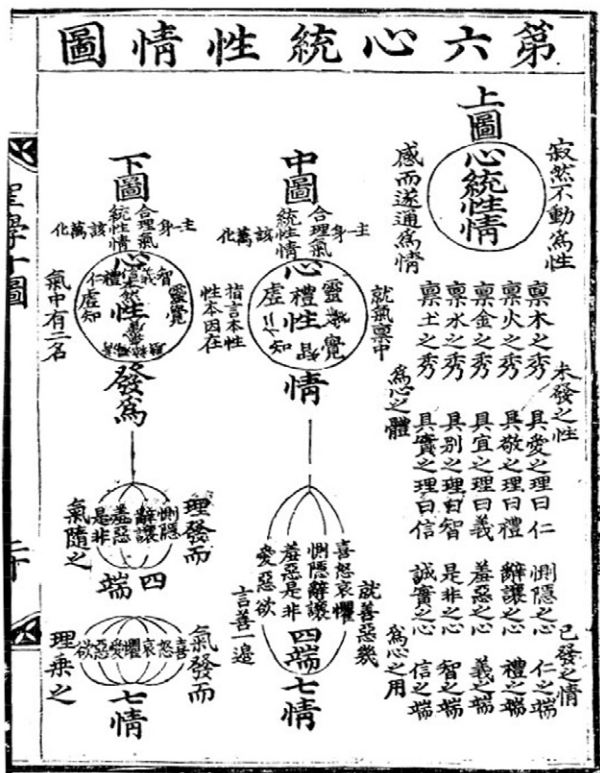
所謂“近世諸賢”係指李栗谷及其學派。眾所周知，“心即理”是陸象山與王陽明的主張，為避免誤解，寒洲一開始即與之畫清界線，以顯示他自己的“心即理”說另有所指。

寒洲在文中以卞和獻給楚王的荊山之玉為喻，來說明理氣關係。他以玉比喻理，以包覆玉之石比喻氣。一般人只見到外面的石，而不知其中的玉，故認之為石。卞和堅持他所獻的是玉，楚王不信，而削其足。寒洲以認玉為石者比喻認理為氣者，影射主張“心即氣”的李栗谷及其學派。他甚至明指禪宗、陸象山、王陽明是認氣為理。他還引述『論語』、『孟子』、朱熹、程頤（世稱伊川先生，1033-1107）的言論來佐證其“心即理”說。

但更值得注意的是，寒洲也引述李退溪的說法來佐證其說：

2) 退陶李先生論心曰：統性情，合理氣，而中圖單指理，下圖兼指氣。夫所謂「合理氣」，即此乃玉石之說。而單指理者，明其所用之在玉；兼指氣者，示其所包之實石也。<sup>③</sup>

這段文字需要稍作解釋。寒洲在此引述李退溪「聖學十圖」之第六圖「心統性情圖」（見下圖）。<sup>④</sup>



① 蔡家和：「良齋與寒洲理學思想之異同與特色——以『李氏心即理說條辨』為中心」，2018年度「良齋學國際學術會議」論文；「良齋與寒洲學派心說論辨之理論結構與特色——續論良齋『李氏心即理說條辨』之第11至26條」，2019年度「良齋學國際學術會議」論文。

② 李震相：『寒洲先生文集』，卷32，第1頁上，見『寒洲全書』，第1卷，第677頁上。以下寒洲的較長引文均加上編號，以便於討論。

③ 李震相：『寒洲先生文集』，卷32，第3頁上，見『寒洲全書』，第1卷，第678頁上。

④ 〔韓〕李滉：『退溪先生文集』，卷7，第22頁下，見『退溪集』I，收入『韓國文集叢刊』（首爾：民族文化推進會，1996），第29輯，第206頁。

依李退溪自己的說明，“其中圖者，就氣稟中指出本然之性不雜乎氣稟而為言。〔……〕其下圖者，以理與氣合而言之。”<sup>①</sup>“心統性情”之說係朱熹借自張載（字子厚，世稱橫渠先生，1020-1077）的說法<sup>②</sup>。“心合理氣”之說則是根據朱熹門人陳淳（字安卿，世稱北溪先生，1159-1223）“理與氣合，方成箇心”之說<sup>③</sup>。在中圖，心與情（包括四端與七情）分開，故心不雜於氣。在下圖，心發而為四端與七情，故心合理、氣二者。

寒洲認為李退溪的這兩個圖並無矛盾，只是強調的重點不同而已：

3) 夫所謂「合理氣」，即此乃玉石之說。而單指理者，明其所用之在玉；兼指氣者，示其所包之寶石也。然而下和之獻，以玉而不以石，論心者主理而不主氣。<sup>④</sup>

故寒洲的“心即理”說著重的是中圖的意涵。他說明這種意涵如下：

4) 夫心者，性情之總名。其體則性，性外無心，心外無性。若心之以盛性言者，心之舍也，醫家之所謂心，而非吾之所謂心也。心之所異於性者，以其兼情，而情乃已發之性也。性、情只是一理，則心之為理者固自若也。<sup>⑤</sup>

換言之，心雖是理、氣之合而兼情，但心以性為體，而性即理。這是寒洲的“心即理”說的主要意涵。此外，他也強調心之主宰性，故曰：“夫天理之在人而主宰一身者，心也。”<sup>⑥</sup>而心之所以能主宰一身，以其以理為體。他引述朱熹之說以為佐證：“心固是主宰底意，然所謂主宰者，即是理也，不是心外別有箇理，理外別有箇心。”<sup>⑦</sup>朱熹這段話似乎也可以簡化為“心即理”之說。

寒洲雖然引朱熹的說法來佐證他自己的“心即理”說，但兩者其實有微妙的區別。寒洲在引文(4)中提到：“若心之以盛性言者，心之舍也。”以為這是“醫家之所謂心，而非吾之所謂心也”。但朱熹也有類似的說法：“心以性為體，心將性做餡子模樣。蓋心之所以具是理者，以有性故也。”<sup>⑧</sup>這便是他所謂“心包萬理，萬理具於一心”<sup>⑨</sup>之意。對於朱熹的說法，牟宗三解釋說：

「心以性為體」，此「體」字是內容義。但心所以能以性為其內容而具有之，是因心知之明之攝具故。心知之明認知地攝具之，遂具有之以為其內容〔……〕<sup>⑩</sup>

因此，朱熹所說“心以性為體”與寒洲所說“其體則性”中的兩個“體”字有不同的涵義。寒洲所說的“體”不只是“內容”之意，而是“體性”（本質）之意。故在寒洲，心與性（理）的關係似乎更為緊密。這又牽涉到寒洲與朱熹對“理”的不同看法。

依牟宗三的詮釋，朱熹所說的“理”是“只存有而不活動”<sup>⑪</sup>。但李退溪卻有“理發”、“理動”、“理到”之說，主張理有活動性<sup>⑫</sup>。寒洲即繼承李退溪之說，反駁李栗谷的“理無

① 李滉：『退溪先生文集』，卷7，第23頁下至24頁上。見『退溪集』I，收入『韓國文集叢刊』，第29輯，第207頁。

② 〔宋〕張載：『張載集』（北京：中華書局，1978），第374頁。

③ 〔宋〕陳淳撰、王雋錄：『北溪字義』，卷上，第17頁上，見『景印文淵閣四庫全書』（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986），第709冊，第10頁。

④ 李震相：『寒洲先生文集』，卷32，第3頁上，見『寒洲全書』，第1卷，第678頁上。

⑤ 李震相：『寒洲先生文集』，卷32，第2頁上，見『寒洲全書』，第1卷，第677頁下。

⑥ 李震相：『求志錄』，卷3，「孟子劄義」，見『寒洲全書』，第4卷，第99頁上。

⑦ 朱熹：『朱子語類』，第1冊，卷1，第4頁。寒洲所引，見其『求志錄』，卷19，「語類劄義」，見『寒洲全書』，第5卷，第208頁上。但他在「心即理」一文中僅引述此語的前半部，並且將它引作“心固是主宰底，而所謂主宰者，即此理也”，遺漏了“意”字，增添了“此”字，並將“然”字改為“而”。田愚就批評他“竄易，使本指變幻而讀者眩瞶”，見其「李氏心即理說條辨辛亥」，『艮齋集前編』，卷13，第83頁下，見『艮齋集』II，收入『韓國文集叢刊』，第333輯，第91頁。

⑧ 朱熹：『朱子語類』，第1冊，卷5，第89頁。

⑨ 朱熹：『朱子語類』，第1冊，卷9，第155頁。

⑩ 牟宗三：『心體與性體』（三），『牟宗三先生全集』（臺北：聯經出版公司，2003），第7冊，第524頁（正中書局版，第472頁）。粗體字為原文所有。

⑪ 牟宗三屢言此意，特別參閱其『心體與性體』（一），『牟宗三先生全集』，第5冊，第105-118頁（正中書局版，第87-113頁）。

⑫ 參閱拙作：「『理』能否活動？——李退溪對朱子理氣論的詮釋」，收入拙著：『四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討』（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005），第351-365頁；林月惠：「『格物』與『理到』：論李退溪晚年物格說」，收入黃俊傑編：『東亞視域中的茶山學與韓國儒學』（臺北：國立臺灣大學出版中心，2006），第239-283頁。

為而氣有為”之說。寒洲曾撰「四七辨」一文，針對李栗谷答覆成牛溪（名渾，字浩原，1535-1598）論四端七情之書信逐條評論。其中，他針對李栗谷的“理無為而氣有為”之說評論道：

5) 有迹無形而為動為靜者，氣也；在陰在陽而有動有靜者，理也。氣有為而實無為，理無為而實有為。<sup>①</sup>

6) 理果無為，則不能為萬化之樞紐；氣獨有為，則不必待一理之主宰。是知理無為者，只指沖漠無朕之妙而已，何嘗言感而遂通，性發為情之機也！氣有為者，只指其運動周流之幾，何嘗言善理直出，理不用事之端乎！<sup>②</sup>

這顯然顛覆了李栗谷之說，而像李退溪一樣，賦予理以活動性。

再者，李栗谷根據朱熹的觀點而主張：“發者氣也，所以發者理也。”<sup>③</sup>寒洲則根據李退溪“理發”之義主張：

7) 發者理也，發之者氣也，乃鄙人平生主見。其本文曰：太一將分理生氣，眾萬交運理乘氣。主宰在理，作用在氣。凡情之發，發者理也，發之者氣也。發者何？以其為所發之主也。發之者何？以其為所發之資也。蓋發者理，發之者氣，是從大本**豎說**；理發氣發，是就發處**橫說**。然發者是理，故有理為主，而為理發者；發之者是氣，故有氣反重，而為氣發者，其機相因也。若云發者氣，發之者理，則氣為大本，而為所發之主矣；理反作用，而為所發之資矣。<sup>④</sup>

8) 發者理，發之者氣。蓋本言情者，莫非仁之發、禮之發、義之發、智之發，故曰「發者理」。若氣，則理之所資以發者也。或順理而助其發揮，或挾理而肆其馳騁，造作運用，許多機括，都在於氣，故曰「發之者氣」。<sup>⑤</sup>

“發者理，發之者氣”是寒洲“心即理”說的進一層意涵，這層意涵使他的“心即理”說顯然有別於朱熹的“心包萬理”之說。寒洲在引文(7)中所說的“豎說”與“橫說”係分別就李退溪「心統性情圖」之中圖與下圖而言。“發者理，發之者氣”是中圖的意涵。至於李退溪所說的“四端理之發，七情氣之發”，則是下圖的意涵。寒洲認為：此二者並無衝突，因為它們都預設“理主氣資”<sup>⑥</sup>的觀點。引文(8)中所說的“仁之發、禮之發、義之發、智之發”則是指四端（惻隱、羞惡、辭讓、是非）而言。寒洲將四端之“端”字理解為“理發”之義，<sup>⑦</sup>而呼應李退溪“四端理之發”之說。

寒洲批評陸象山、王陽明的“心即理”說，但他將此說理解為“認氣為理”，並不恰當。王陽明的“心即理”說意謂：“吾心之良知，即所謂天理也。”<sup>⑧</sup>故王陽明“心即理”說中的“心”是指超越層面的“良知”（本心），並不屬於氣，而“心即理”即意謂：天理來自良知，由良知所規定。其次要強調的是：王陽明在此所說的“天理”並非泛指一切理，而是特指道德之理（道德法則）。『傳習錄』中載有王陽明的一段話：

聖人無所不知，只是知個天理；無所不能，只是能個天理。聖人本體明白，故事事知個天理所在，便去盡個天理。不是本體明後，卻於天下事物，都便知得，便做得來也。天下事物，如名物度數、草木鳥獸之類，不勝其煩。聖人須是本體明了，亦何緣能盡知得？但不必知的，聖人自不消求知。其所當知的，聖人自能問人，如「子入太

① 李震相：『辨志錄』，卷2，見『寒洲全書』，第5卷，第441頁上。

② 李震相：『辨志錄』，卷2，見『寒洲全書』，第5卷，第425頁。

③ 李珥：「答成浩原王中」，見『栗谷全書』，第1冊，卷9，第36頁上〔總第192頁〕。

④ 李震相：「答郭鳴遠疑問發疑錄。庚午」，『寒洲先生文集』，卷19，第12頁，見『寒洲全書』，第1卷，第425頁下。

⑤ 李震相：「上崔海庵別紙」，『寒洲先生文集』，卷5，第51頁上，見『寒洲全書』，第1卷，第133頁上。

⑥ 寒洲云：“竊意謂之發者則發之主也，發之者則發之資也。”見其「答沈釋文別紙」，『寒洲先生文集』，卷7，第37頁上，見『寒洲全書』，第1卷，第172頁上。

⑦ 寒洲云：“仁義禮智，理也；端，其發也。四端之為理發，孟子已言之矣。”見其『理學綜要』，卷9，第24頁下，見『寒洲全書』，第2卷，第140頁下。

⑧ 王守仁：「答顧東橋書」，見王守仁撰、吳光等編校：『新編本王陽明全集』（杭州：浙江古籍出版社，2010），第1冊，卷2，『傳習錄中』，第49頁。

廟，每事問」之類。先儒謂「雖知亦問，敬謹之至」，此說不可通。聖人於禮樂名物不必盡知；然他知得一個天理，便自有許多節文度數出來。不知能問，亦是天理節文所在。<sup>①</sup>

朱子在『論語集注』中解釋“子入太廟，每事問”一語時，引宋儒尹焞（字彥明，1071-1142）之說：“禮者，敬而已矣。雖知亦問，謹之至也。”<sup>②</sup>王陽明反對這種解釋，因為這種解釋是以“德性之知”涵蓋“見聞之知”，取消了兩者的區別。因此，王陽明所謂的“良知”只是就“德性之知”而言，而所謂的“天理”只是指道德之理。至於朱熹所理解的“理”，則涵蓋“所以然之故”與“所當然之則”，<sup>③</sup>而不限於道德之理，且延伸到自然之理。但寒洲似乎未注意到王陽明與朱熹所理解的“理”之差別。

### 三 四端與七情俱是“理發”

關於“四端七情”的問題，李退溪主張理能活動，並據此提出“四端則理發而氣隨之，七情則氣發而理乘之”（簡稱“理氣互發”）之說。<sup>④</sup>反之，李栗谷主張理不能活動，因而反對李退溪的“四端則理發而氣隨之”之說，故曰：

所謂「氣發而理乘之」者，可也。非特七情為然，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。<sup>⑤</sup>

李栗谷將自己的觀點稱為“氣發理乘一途”。<sup>⑥</sup>

再者，李退溪援引朱熹“四端是理之發，七情是氣之發”之語<sup>⑦</sup>作為其“理氣互發”說的文獻依據。由於朱熹此語在其言論中僅出現過一次，奇高峰（名大升，字明彥，1527-1572）視之為朱熹“一時偶發所偏指之語”。<sup>⑧</sup>韓元震（字德昭，號南塘，1682-1751）在其『朱子言論同異攷』中則斷定此語“或是記錄之誤，或是一時之見”。<sup>⑨</sup>田愚在「理之發氣之發」中亦提出同樣的質疑：

氣之發，謂氣發之，固說得去。至於理之發，直作「理發之」三字看，則於道體無為之云，似說不通。在天言之，謂氣流行發育之，則得矣。謂理亦流行發育之，則與『語類』淳錄答問全然相戾矣，是宜慎思之可也。<sup>⑩</sup>

所謂「『語類』淳錄答問」當是指『朱子語類』前兩卷陳淳所錄關於“太極天地”的問答。田愚的質疑顯然是由於此語與朱熹“理不活動”之義相牴牾。

然而，寒洲卻不認為朱熹此語是失言或誤記。寒洲說：“夫四端之為理之發，七情之為氣之發，朱、李相傳之心訣。”<sup>⑪</sup>但他卻比李退溪更進一步，主張一切情皆是“理發”。其「四七原

① 王守仁：『新編本王陽明全集』，第1冊，卷3，『傳習錄下』，第106頁。

② 朱熹：『四書章句集注』（北京：中華書局，1983），『論語集注』，卷2，第65頁。

③ 朱熹『大學或問』云：“至於天下之物，則必各有所以然之故，與其所當然之則，所謂理也。”見朱熹：『四書或問』（上海：上海古籍出版社／合肥：安徽教育出版社，2001），第8頁。

④ 其「心統性情圖說」云：“四端之情，理發而氣隨之，自純善而無惡；必理發未遂，而掙於氣，然後流為不善。七者之情，氣發而理乘之，亦無有不善；若氣發不中，而滅其理，則放而為惡也。”見『退溪先生文集』，卷7，第24頁，見『退溪集』I，收入『韓國文集叢刊』，第29輯，第207頁。

⑤ 李珥：『栗谷全書』，第1冊，卷10，第5頁下〔總第198頁〕。

⑥ 李珥：『栗谷全書』，第1冊，卷10，第27頁〔總第209頁〕。亦見〔韓〕成渾：『牛溪集』，卷4，第29頁上，見『韓國文集叢刊』，第43輯，第103頁。

⑦ 朱熹：『朱子語類』，第4冊，卷53，第1297頁。

⑧ 「兩先生四七理氣往復書」，上篇，第22頁下，見〔韓〕奇大升：『高峰集』（首爾：民族文化推進會，1988/1989），第3輯，第112頁。

⑨ 〔韓〕韓元震：『朱子言論同異攷』，卷2，第10頁上；見『域外漢籍珍本文庫』（重慶：西南師範大學出版社／北京：人民出版社，2011），第2輯，子部，第2冊，第26頁。

⑩ 田愚：『良齋集後編』，卷17，第22頁上，見『良齋集』IV，收入『韓國文集叢刊』，第335輯，第292頁。

⑪ 李震相：「答李謹休乙丑別紙」，『寒洲先生文集』，卷9，第27頁上，見『寒洲全書』，第1卷，第211頁上。

委說乙丑」云：

9) 性是未發之理，情是已發之理。性發為情，只是一理，比如主出為客，只是一人。苟求性情之實相，則**有理發而無氣發**，只緣此理本搭於氣，此氣本具於形，故形氣易見，而性理難著。<sup>①</sup>

這是基於“理能活動”之義，故“理發”即意謂理之活動。

因此，對寒洲而言，不僅四端是“理發”，七情亦是“理發”。這可稱為“理發一途”之說。他說：

10) 七情、人心雖主乎氣，而氣必因理而發，則所載之理，即太極之理也。<sup>②</sup>

11) 七情、人心亦可謂之理發者，指其理乘氣也。理猶君也、父也、夫也、將也，氣猶臣也、子也、婦也、卒也。<sup>③</sup>

12) 以四七同為理發，乃推本之論。理發亦自是乘氣而發，則非遺氣也。但發而從氣，則權在於氣，故揀其從氣者而目之為氣之發，豈有相妨？人心是理之屬乎血氣者，朱子已言之，言人心亦何害於主理之旨乎？**理發者，其實也；氣發者，其機也。**<sup>④</sup>

所謂“理發者，其實也；氣發者，其機也”其實正是引文(7)與(8)所謂“發者理，發之者氣”的另一種說法，均預設“理能活動”之義。

然而，寒洲的“理發一途”之說似乎與李退溪的“理氣互發”之說有出入。對此問題，寒洲自己有一套解釋。寒洲有「四七辨」一篇，評論「李栗谷答成牛溪書」。其中有一段文字反駁李栗谷“四端亦是氣發而理乘之”之說，其文如下：

13) 古人論四端，皆曰：仁發而為惻隱，義發而為羞惡，禮發而為辭讓，智發而為是非。仁義禮智，理也，不可謂之氣，則「四端氣發」之說終推不去。蓋體認之工，初不免因其形迹倒去推究，而究到極處，順推下來，以此立說，而後大本不差。今乃主**倒看**始處，而為之本，究到極處為之末，先言孺子，而因言惻隱，先言惻隱，而乃言仁本。此固體認之先後，而其言性情體用，恐未免有逆理凌節之弊。此徒由於倒看而更不豎看，逆推而更不順推故也。夫見孺子入井，則惻隱之心必發。此心以情言心果何所自而發乎？仁之發也，仁則理也。理果何資而發乎？仁乘木也，本〔當作「木」〕即氣也。如是推之，方無闕齧處。今必使至尊之理摺在氣後，極柔之氣揚在理先，欲矯其理先氣後之失者，終不能無疑。愚謂：即不論千百萬情，**豎看**說則理乘氣而發也，理發而氣夾之也；發者理，發之者氣也。**橫看**說則有理為主而發者，有氣為主而發者，理發而氣夾，氣發而理乘也。將豎準橫，則理乘氣者，理發而氣夾也；氣夾理者，氣發而理乘也。理與氣一原，而乘與夾一事也。豎而不橫，則無以見一而二之妙；橫而不豎，則無以見二而一之實。豎則直而圓，橫則平而方。外此而為說者，逆理而凌節也，倒東而支西也。<sup>⑤</sup>

在這段文字中，寒洲提出理解“四端七情”的三種觀點。寒洲先將四端之“端”字理解為“理發”之義，<sup>⑥</sup>而呼應李退溪“四端理之發”之說。接著，他指出：我們通常由四端之情逆推到仁義禮智之理，這是認知（體認）的次序；但就存有的次序而言，仁義禮智之理是四端之情的根據。然而，李栗谷卻將認知的次序誤認為存有的次序，而提出“四端亦是氣發而理乘之”之說，這是“**倒看**”。寒洲則恢復李栗谷顛倒的次序，將四端與七情俱視為“理發”，而提出“理發一途”之說，這是“**豎看**”。至於李退溪的“四端則理發而氣隨之，七情則氣發而理乘之”

① 『寒洲先生文集』，卷32，第16頁下，見『寒洲全書』，第1卷，第684頁下。

② 李震相：「答宋楚姿」，『寒洲先生文集』，卷13，第39頁下，見『寒洲全書』，第1卷，第316頁上。

③ 李震相：「與金南輝庚午」，『寒洲先生文集』，卷13，第39頁下，見『寒洲全書』，第1卷，第250頁下。

④ 李震相：「答尹士善別紙」，『寒洲先生文集』，卷8，第4頁下，見『寒洲全書』，第1卷，第180頁下。

⑤ 李震相：『辨志錄』卷2，「四七辨」，見『寒洲全書』，第5卷，第417頁下至418頁上。

⑥ 李震相：『理學綜要』，卷9，第24頁下，見『寒洲全書』，第2卷，第140頁下。



之說，寒洲以“夾”字取代“隨”字。依李退溪，寒洲分別從主理與主氣兩方面來理解四端與七情：前者是“理發而氣夾”，後者是“氣發而理乘”，這是“橫看”。寒洲認為：“豎看”與“橫看”並不衝突，反而相互補充。因為他認為：李退溪「心統性情圖」之中圖是“豎看”，下圖是“橫看”，如他所說：

14) 余為此辨，推本於陶山中下圖之意，而說橫說豎，以求通透灑落之妙。其豎說曰：太一將分理生氣，衆萬交運理乘氣。主宰在理，作用在氣。凡情之發，發者理，發之者氣也。其橫說曰：性情之妙，統會於心，而心之所覺不同，其發或從理或從氣，所以有「理發」、「氣發」之分言也。<sup>①</sup>

#### 四 “理氣互發”解

然則，寒洲如何理解李退溪的“理氣互發”之說呢？上文提過，寒洲以“理發而氣夾”取代“理發而氣隨”。“夾”字通“挾”，挾持之意，引申為限制之意，意同李栗谷所謂“理通氣局”之“局”字。寒洲這個說法可能來自宋儒黃榦（字直卿，世稱勉齋先生，1151-1221）所云：“及其〔心〕感物而動，則或氣動而理隨之，或理動而氣挾之。”<sup>②</sup>寒洲為何要做此修改呢？其「四七辨」中有一段文字反駁李栗谷的“理發氣隨之說分明有先後”之說，<sup>③</sup>其文曰：

15) 「乘」、「隨」二字本出於『易』大傳。大傳以服牛乘馬為取諸隨。蓋人乘馬隨是下動上說之象，而合於隨義。下動是指馬隨，上說是指人乘。未有人乘而馬不隨，馬隨而人不乘之時，則不可以先後言也。<sup>④</sup>

『易經』隨卦之象為震下兌上，象下動上說（悅）。「繫辭下」第二章則曰：“服牛乘馬，引重致遠，以利天下。蓋取諸隨。”故寒洲以此比喻人乘馬隨。朱熹經常以人乘馬比喻理乘氣，寒洲因之。但以“人乘馬隨”比喻“理發氣隨”，容易讓人誤解為理氣有先後。為了避免這種誤解，寒洲以“理發而氣夾”取代“理發而氣隨”。

據此，寒洲為李退溪的“理氣互發”之說辯護。其『理學綜要』云：

16) 「互發」二字，世多疑之。然這「互」字，最狀得相資相隨、不離不雜之妙。〔……〕理氣之互發，以其理發處，氣便隨，氣發處，理便乘，理氣何嘗相對為二本，而各出為兩歧乎？如人之乘馬，出門只由一路。而為人之弔祭、訪候而出，則主在人，而謂之某人出焉；馬之浴河、放場而出，則主在馬，而謂之某馬出也。今人乃以各發之意，看得互發之義。或宗而或斥者，皆非先生之本旨也。<sup>⑤</sup>

又寒洲在「四七辨」中反駁李栗谷的“無先後，無離合，不可謂互發”之說<sup>⑥</sup>而曰：

17) 無先後，無離合，故可得謂「互發」。若有先後、有離合，則理而無氣，做出來不成；氣而無理，陷利欲而為禽獸。惟其單言理，而氣未嘗不為所乘；單言氣，而理未嘗不為所具，故方得為互發之論。而退溪則又慮其理離於氣，故係之以「氣隨」字；又慮其氣先於理，故係之以「理乘」字。退陶則以「俱發」之義說「互發」，栗谷則以「各發」之病斥「互發」。<sup>⑦</sup>

朱熹有“理先氣後”之說，也有“理氣不離不雜”之說。但此所謂“先後”並非意指時間之先後，而是意指存有次序之先後<sup>⑧</sup>。此義李栗谷把握得很準確，而指摘李退溪的“理發氣隨”之說

① 李震相：『辨志錄』，卷2，「四七辨後說」，見『寒洲全書』，第5卷，第445頁下至446頁上。

② 〔明〕黃宗義：『宋元學案』，卷17，「橫渠學案上」，見沈善洪主編：『黃宗義全集』（杭州：浙江古籍出版社，1985-1994），第3冊，第831頁。

③ 李栗谷此說出自其「答成浩原壬申」，見李珥：『栗谷全書』，第1冊，卷10，第5頁下〔總第198頁〕。

④ 李震相：『辨志錄』，卷2，見『寒洲全書』，第5卷，第419頁上。

⑤ 李震相：『理學綜要』，卷10，第40頁下至41頁上，見『寒洲全書』，第2卷，第169頁下至170頁上。

⑥ 李栗谷此說出自其「答成浩原壬申」，見李珥：『栗谷全書』，第1冊，卷10，第5頁上〔總第198頁〕。

⑦ 李震相：『辨志錄』，卷2，見『寒洲全書』，第5卷，第415頁上。

⑧ 參閱拙著：『四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討』（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005），第271-274頁。

將理氣關係視為時間之先後，而錯失“理氣不離不雜”之義。但寒洲為李退溪辯護，認為其所謂的“互發”是“俱發”，而非“各發”之義，故不違背“理氣不離不雜”之義。故寒洲在「四七辨」中曰：“‘互’字最狀得理氣不相離、不相雜之妙。蓋‘互’者，相資、相須之名，而非相對、相歧之義。”<sup>①</sup>

儘管理氣相資、相須，但理氣並非在同一位階，而是“理乃氣之主，氣乃理之資”。<sup>②</sup>在這個意義下，不論是理發，還是氣發，都是理乘氣而發。寒洲在其「退溪集劄義」中曰：

18) 此心之發，或從理，或從氣，故謂之互發，而其實則**莫非理乘氣而發也**。理非獨立，即氣而在氣，非自行由理而動，則互發相須之妙於此可見。後人之認「互」為「各」，而宗之、斥之者，皆非先生之意也。<sup>③</sup>

又其「答郭鳴遠疑問」云：

19) 四端之發，理為主，故謂之「理發」；七情之發，氣反重，故謂之「氣發」。然其曰「理之發」者，由性命，而此心發也；氣之發者，緣形氣，而此心發也。其實則**此亦理乘氣而發也，彼亦理乘氣而發也**。陶山之論，指其發處之各有條脈；栗谷之論，指其所發之同出一路。不善看，則此有相對各出之疑，彼又有理氣合一之嫌。然隨處善看，則由理而發者氣便隨，因氣而發者理便乘，初非理發於東，而氣發於西也。氣以發之，而理皆乘焉，則所發之主資自爾也，初非氣與理汨然無別也。但退陶則說渾淪，又說分開。栗谷則只管渾淪，不為分開，又其颺氣在上，不免於倒說耳。<sup>④</sup>

在寒洲看來，李退溪兼顧理氣之不離與不雜，李栗谷只考慮理氣之不離。再者，寒洲認為：將李退溪所謂的“理氣互發”理解為“俱發”而非“各發”之義，這無礙於將四端與七情俱視為“理發”。然則，四端與七情有何區別呢？

## 五 四端之發與七情之發

若就四端與七情均是“理發”而言，寒洲似乎將四端與七情視為同質。但他又進一步區分“理發”的兩種型態。首先，寒洲強調：四端是“乘氣而直出”，七情是“因氣而橫出”。他在「四七辨」中寫道：

20) 心之為大本，以其本體之即理。然理泊在氣上，故有乘氣而直出者，有因氣而橫出者。**直出者為四端，橫出者為七情**。<sup>⑤</sup>

所謂“直出”、“橫出”，究竟為何義呢？對此，寒洲有簡單的說明：

21) 怒與羞惡、哀懼與惻隱等，是情也，不當謂此發於彼。然四端由性直遂者也，而七情橫貫出來。方其怒時，先有羞惡之心；方其懼時，先有怵惕之心。<sup>⑥</sup>

揆寒洲之意，四端是直接出於性之所發，七情則是透過四端而間接表現出來。

在「四七辨」中，寒洲對於“四端直出”與“七情橫出”的關係有更詳細的說明，今分別引述於下：

22) 如見孺子入井，而惻隱之心生焉，非惡其聲，非欲其譽也。仁端粹然直出，無所計度。而當此之時，己能救之而得其生，則喜。人能救之而不救，則怒。己與人俱不及救而死，則哀。及救而生，宛轉活動於前，則樂矣。彼之不救者，以其有忍心，不特怒之，而又惡之。其救之者，以其有仁心，不特喜之，而又愛之。此無他，人之本心，

① 李震相：『辨志錄』，卷2，見『寒洲全書』，第5卷，第412頁下。

② 李震相：「答許退而癸酉」，『寒洲先生文集』，卷15，第4頁上，見『寒洲全書』，第1卷，第344頁下。

③ 李震相：『求志錄』，卷23，見『寒洲全書』，第5卷，第319頁下。

④ 李震相：『寒洲先生文集』，卷19，第8頁，見『寒洲全書』，第1卷，第423頁下。

⑤ 李震相：『辨志錄』，卷2，見『寒洲全書』，第5卷，同上註，第408頁下。

⑥ 李震相：「語類劄義五」，『求志錄』，卷19，見『寒洲全書』，第5卷，第188頁上。

雖他人之子，固欲其生，而不欲其死故也。此七情是仁之所兼也。<sup>①</sup>

23) 如見不善之人，則憎惡之心生焉。非有恚怨，非有宿怒，義端之自然斷制也。我若夷之以正道，諭之以義理，彼能聽信而改行，則我必喜之，而又愛之矣。彼不聽信而恣行，則我必怒之，而又惡之矣。彼能改行，而遽罹患禍，則必哀。彼不改行，而反欲肆虐，則必懼。此無他，吾之於人，本欲其為義，而不欲其為不義也。此七情是義之所兼也。<sup>②</sup>

24) 如有賓客獻酬之事，則辭讓之心生焉。非私愛也，非素惡也，禮端之自然宣著也。我若讓之，而人受之以禮，則喜。我之誠意未至，而人不受之，則懼。人之侮慢自賢，不欲行禮，則怒而惡之。人之衰老羸病，不能行禮，則哀而憫之。人之威儀反反，飲酒溫克，則愛之。我之進退優優，式禮無愆，則樂之。此無他，我之於禮，欲其得當，而不欲失其當也。此七情乃禮之所兼也。<sup>③</sup>

25) 如有議論得失之事，則是非之心生焉。非偏愛也，非宿嫌也，智端之自然辨別。而我之所是，人亦是之，我之所非，人亦非之，則必喜。我所是非，人或不察，妄加擠抑，則必怒。人之擠抑，亦出公心，而我之是非，或難盡善，則必懼。事之是非既定，人自信從，則必樂。我之所是，而其人不得伸，則必哀之。我之所非，而其人終不改，則必惡之。此無他，我之於事，欲其明下〔辨〕，而不欲其撓〔撓〕往故也。此七情智之所兼也。<sup>④</sup>

以上四段文字分別說明惻隱、羞惡、辭讓、是非四端如何進一步引發七情。寒洲的說明極為清楚，在此毋須再作解釋。這四段文字無非是要表明：

26) 七情者，情之旁出也；四端者，情之正出也。旁出也，故橫貫於四端迭發之際；正出也，故直遂於七情未發之先。<sup>⑤</sup>

此外，寒洲又從陰陽五行之經緯關係來說明四端與七情之發。他說：

27) 情本以已發者言之，故其用有萬殊。然性發為情，亦只是一路而已。性則理也。理之乘經氣而直發者曰四端，乘緯氣而橫發者曰七情。直發也，故理為主；橫發也，故氣反重。<sup>⑥</sup>

他有「四七經緯說戊寅」一文，對四端與七情之經緯與錯綜提出極其複雜的說明。首先，他說明四端之經緯如下：

28) 夫情是已發之性，固當以理為主，而所乘者氣。氣易見，而理難明。今且就氣言之，仁發而為惻隱，所乘者木之經氣；義發而為羞惡，所乘者金之經氣；禮發而為辭遜，所乘者火之經氣；智發而為是非，所乘者水之經氣，如春夏秋冬之序，一定而不易也。<sup>⑦</sup>

由於四端是由理直發，故其發是縱貫的，是乘經氣而發。因此，其經緯關係較為單純，即惻隱、羞惡、辭讓、是非分別乘木、金、火、水之經氣而發。

然而，當四端涉及七情時，其發便成為橫貫的，是乘緯氣而發。對此，寒洲繼續說明如下：

29) 然其氣之流行，亦自有相生相克之妙，而理為之主，儘有秩然之勢。所感者屬乎仁，則智覺其可愛，而智便之仁，所乘者水生木之緯氣也。愛極而喜，仁而之禮，所乘者木生火之緯氣也。喜極而樂，禮而之信，所乘者火生土之緯氣也。樂極生憂，信

① 李震相：『辨志錄』，卷2，見『寒洲全書』，第5卷，第415頁下。

② 李震相：『辨志錄』，卷2，見『寒洲全書』，第5卷，第415頁下至416頁上。

③ 李震相：『辨志錄』，卷2，見『寒洲全書』，第5卷，第416頁上。

④ 李震相：『辨志錄』，卷2，見『寒洲全書』，第5卷，第416頁上。

⑤ 李震相：『辨志錄』，卷2，見『寒洲全書』，第5卷，第415頁上。

⑥ 李震相：「答郭鳴遠疑問疑錄。庚午」，『寒洲先生文集』，卷19，第4頁下，見『寒洲全書』，第1卷，第421頁下。

⑦ 李震相：『寒洲先生文集』，卷32，第14頁下，見『寒洲全書』，第1卷，第683頁下。

而之義，所乘者土生金之緯氣也。憂極而哀，義而之智，所乘者金生水之緯氣也。惡爲愛反，義勝其仁，所乘者金克木之緯氣也。怒因惡生，禮勝其義，所乘者火克金之緯氣也。懼因怒生，智勝其禮，水克火之緯氣也。欲因懼生，信勝其智，土克水之緯氣也。悔因欲生，仁勝其信，木克土之緯氣也。<sup>①</sup>

寒洲將仁、義、禮、智、信五德分別配對於愛、憂、喜、哀、樂五情，以及木、金、火、水、土五行。而在這種橫貫的關係中又有相生與相克兩種關係。由智而仁而禮而信而義而智之循環是相生的關係，而這種關係分別對應於五情與五行之相生。由信而智而禮而義而仁而信之循環是相克的關係，而這種關係亦分別對應於五情與五行之相克。但這種配對未免有點牽強，因為寒洲為了配合五行之相生、相克，強將四德擴充爲五德，又只取七情中的喜、哀、愛三情，另湊上憂、樂二情。不過，寒洲也強調：七情並非定名。他說：

30) 五行相克，固有十情，而十情之從義理發者道心也，從形氣發者人心也。約之以二，則『大學』之「好惡」是已。衍之以四，則『中庸』之「喜怒哀樂」是也。『春秋』傳合之爲六情。而「禮運」又換樂爲懼，變好爲愛，而添之以一「欲」字。要之，七情非定名也。<sup>②</sup>

所謂“『春秋』傳合之爲六情”即『左傳』昭公二十五年所云：“民有好、惡、喜、怒、哀、樂，生于六氣。”再加上愛、憂、懼、欲，即爲十情，故曰：“七情非定名也。”

四端與七情除了相生與相克的經緯關係之外，寒洲又指出其“錯綜”的關係，如其所言：

31) 經緯之中，又有錯綜之妙。以義理言之，則愛親者，仁之仁也；愛兄者，禮之仁也；愛君者，義之仁也；愛賢者，智之仁也。惡不仁者，仁之義也；惡無禮者，禮之義也；惡不義者，義之義也；惡不賢者，智之義也。以形氣言之，則見好食而喜者，仁之從水也；見好事而喜者，仁之從木也；遇好色而喜者，仁之從火也；聞好臭而喜者，仁之從土也；聞好聲而喜者，仁之從金也。見惡食而怒者，義之從水也；見惡色而怒者，義之從火也；遇惡事而怒者，義之從木也；聞惡臭而怒者，義之從土也；聞惡聲而怒者，義之從金也。餘各從類，迭主而互相入。朱子所謂「七情之於四端，橫貫過了」者，經緯之妙也。所謂「各有相似，而但也難分」者，錯綜之義也。<sup>③</sup>

簡言之，仁、義、禮、智四德在與五行的不同對應關係中，還會衍生出更複雜的型態。就義理而言，這種關係呈現為仁之仁、仁之義等型態。就形氣而言，仁、義、禮、智四德可分別對應於五行中之任一者，而呈現為各種形態。這些關係寒洲均稱爲“錯綜”。在引文(31)中，寒洲引述了兩段朱熹的話，均見於『朱子語類』。一段是：“但七情不可分配四端，七情自於四端橫貫過了。”<sup>④</sup>另一段是：“劉圻父問七情分配四端。曰：‘喜怒哀惡是仁義，哀懼主禮，欲屬水，則是智。且粗恁地說，但也難分。’”<sup>⑤</sup>由於朱熹的啟發，後期朝鮮儒者往往以經緯關係來討論性理學的問題，如張顯光（字德晦，號旅軒，1554-1637）的“理氣經緯說”、金昌協（字仲和，號農巖，又號三洲，1651-1708）的“性情經緯說”、韓元震（字德昭，號南塘，1682-1751）的“四端七情經緯說”，<sup>⑥</sup>寒洲則繼踵其後。

① 『寒洲先生文集』，卷32，第14頁下至15頁下，見『寒洲全書』，第1卷，第683頁下至684頁上。

② 『寒洲先生文集』，卷32，第16頁上，見『寒洲全書』，第1卷，第684頁下。

③ 『寒洲先生文集』，卷32，第15頁下至16頁上，見『寒洲全書』，第1卷，第684頁。

④ 朱熹：『朱子語類』，第6冊，卷87，第2242頁。

⑤ 朱熹：『朱子語類』，第6冊，卷87，第2242頁。

⑥ 參閱拙作：「韓元震的『四端七情經緯說』」，收入黃俊傑編：『朝鮮儒者對儒家傳統的解釋』（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012），第137-157頁；「韓儒金昌協的四端七情論與『性情經緯說』」，收入楊貞德、吳曉昫編：『近代啟蒙脈絡中的思想論爭：倫理與人道』（臺北：“中央研究院”中國文哲研究所，2023），第67-88頁。

## 六 四端是否有不中節？

朱熹有“四端亦有不中節”之說，如『語類』云：

惻隱羞惡，也有中節、不中節。若不當惻隱而惻隱，不當羞惡而羞惡，便是不中節。<sup>①</sup>

而今四端之發，甚有不整齊處。有惻隱處，有合惻隱而不惻隱處；有羞惡處，又有合羞惡而不羞惡處。<sup>②</sup>

奇高峰即據此主張：

夫以四端之情為發於理而無不善者，本因孟子所指而言之也。若泛就情上細論之，則四端之發，亦有不中節者，固不可皆謂之善也。有如尋常人，或有羞惡其所不當羞惡者，亦有是非其所不當是非者。<sup>③</sup>

李退溪則駁斥他說：

「四端亦有不中節」之論，雖甚新，然亦非孟子本旨也。孟子之意，但指其粹然從仁、義、禮、智上發出底說來，以見「性本善，故情亦善」之意而已。今必欲舍此正當底本旨，而拖曳下來，就尋常人情發不中節處滾合說去。夫人羞惡其所不當羞惡，是非其所不當是非，皆其氣昏使然，何可指此僥說，以亂於四端粹然天理之發乎？如此議論，非徒無益於發明斯道，反恐有害於傳示後來也。<sup>④</sup>

同樣地，李栗谷也未主張此說。因為他認為：“四端是七情之善一邊也。”<sup>⑤</sup>換言之，四端是七情中的善情，自然不可能不中節。

對於“四端是否有不中節？”這個問題，寒洲的看法很微妙。一方面，他承認“四端有不中節”的現象。其答「尹士善別紙」云：“不中節乃理發而揜於氣，善端微偏，不能無過不及者也。”<sup>⑥</sup>但另一方面，他又強調：這種不中節與由氣發所引發的“惡”不同。寒洲云：

32) 情之以中節不中節論者，以其發於理也。理發而不揜於氣則中節，掩於氣則不中節。不中節亦只是善之微過不及處，只不得為達道而已，與氣發之放而為惡者大故不同，不可泛以由於氣而有不善目之也。<sup>⑦</sup>

寒洲知道李退溪反對“四端亦有不中節”之說，也知道李退溪之所以反對此說，是因為此說無異否定孟子的性善說。故寒洲試圖調停於朱熹與李退溪之間。寒洲云：

33) 問目以孟子四端為偏言，以四端亦有善惡者為專言，而先生深非之。蓋四端既發，雖或不中節，而亦自是善之微偏，不可遽謂之惡。且謂端亦有惡，則須有惡性，方有惡端。仁義禮智豈可謂容著惡耶？近世氣發之論，多主四端善惡之說，是乃率天下而禍仁義者也。<sup>⑧</sup>

這裡提到的「問目」是指李退溪「答李公浩養中。庚午問目」。李公浩提問說：

孟子只就善一邊，明性之本善，故只剔出一箇純善無惡底四端言之，此偏言也。若兼就孟子所未發者而專言之，則四端亦有善惡。此說如何？<sup>⑨</sup>

李退溪則答曰：“以純善無惡為偏言，兼以流於不正者為專言，此說亦甚謬。”<sup>⑩</sup>寒洲明白：若承認四端亦有不善（不中節），無異承認人性中有惡性，這等於顛覆了孟子的性善說。故寒洲特

① 朱熹：『朱子語類』，第4冊，卷53，第1285頁。

② 朱熹：『朱子語類』，第4冊，卷53，第1285頁。

③ 「兩先生四七理氣往復書」，上篇，第25頁下，見奇大升：『高峰集』，第3輯，第114頁。

④ 李滉：『退溪先生文集』，卷16，第41頁，見『退溪集』I，收入『韓國文集叢刊』，第29輯，第424頁。

⑤ 李珥：『栗谷全書』，第1冊，卷9，第5頁上〔總第198頁〕。

⑥ 李震相：『寒洲先生文集』，卷8，第7頁上，見『寒洲全書』，第1卷，第184頁上。

⑦ 李震相：『退溪集劄疑』，『求志錄』，卷23，見『寒洲全書』，第5卷，第322頁上。

⑧ 李震相：『退溪集劄疑』，『求志錄』，卷23，見『寒洲全書』，第5卷，第349頁上。

⑨ 李滉：『退溪先生文集』，卷39，第31頁，見『退溪集』II，收入『韓國文集叢刊』，第30輯，第385頁。

⑩ 李滉：『退溪先生文集』，卷39，第31頁，見『退溪集』II，收入『韓國文集叢刊』，第30輯，第385頁。

地將四端之不中節說成“善之微過不及”，而非“惡”，可謂煞費苦心。

因此，寒洲批評朱熹的“四端亦有不中節”之說未得孟子“四端說”之本意。寒洲云：

34) 孟子於情上的指其端，朱子統指其反覆變態處。內交、要譽，意也，非情也。

謂四端兼善惡，非徒非孟子本意，亦決非四端本色。<sup>①</sup>

讓我們再看寒洲的兩段說明文字：

35) 朱子說四端亦有不中節，此有數種。當惻隱而不惻隱，當羞惡而不羞惡，理為濁氣所塞，無端可指，非所以語四端。不當惻隱而惻隱，如佛氏之割肉餵餓虎；不當羞惡而羞惡，如於陵之不食兄祿。此乃惑志也，私意也。似惻隱而非惻隱，似羞惡而非羞惡，又非所以語四端。惟真心始發，而私意間生，惻隱之有納交要譽，羞惡之有匪非徇情，辭讓之飾詐釣名，是非之黨同伐異，此固四端之不中節處，此乃意而非情也，人欲而非天理也，又不可以「端」字當之。則真心纔發，有善而無惡者，方得為四端；而其有不中節者，不可謂之四端也。四端如果有惡，則性惡之論得矣。<sup>②</sup>

36) 不當惻隱而惻隱，私意之反害仁者也；不當羞惡而羞惡，私意之反害義者也。此非仁義之端也；苟是仁義之端，則豈有發於不當者乎？今之學者藉此言便謂：四端亦有不中節，此非孟子本意。蓋仁固木氣之理，而仁心騫出於氣不用事之前者，乃仁端之惻隱也。若乃私意擾擾，濁氣方熾之際，木氣之沴觸物而橫逆，則不當惻隱而惻隱者，亦有之矣；金氣之沴觸物而橫逆，則不當羞惡而羞惡者，亦有之矣。雖云惻隱，而非仁之端，乃仁所乘之氣，假仁而偷出也；雖云羞惡，而非義之端，乃義所乘之氣，借義而潛萌也。若夫當惻隱而惻隱，固是仁之端，而此端纔萌，更有納交、要譽之別念者，此乃意也，非情也。此固不中節，而亦不可直謂之「端」。<sup>③</sup>

綜合引文(33)至(36)所述，我們可以將寒洲的想法重述如下。寒洲明白：孟子即四端之善言性善，故四端必然為善。但在我們的道德經驗中的確有“不當惻隱而惻隱，不當羞惡而羞惡”的現象，這需要特別加以解釋。如上文所述，寒洲將四端之“端”視為理之發，視四端為由理直發之情，此時氣不用事，故四端必為善情，而無不中節。但四端之發必須乘氣，如仁乘木氣，義乘金氣等。此時若是有私意間之而擾動氣，便會出現“不當惻隱而惻隱，不當羞惡而羞惡”的現象。然此時的惻隱、羞惡已不是真正的四端，而只是狀似四端。寒洲的說明充分顯示其敏銳的思辨力。但筆者認為其說明仍有一個理論的缺口。因為其說明涉及三種情，即中節之四端、“善之微過不及”之四端，以及不中節之情。對於第一種及第三種情，寒洲都有說明，唯獨對於“善之微過不及”之四端，他並未說明其成因，只說它們不是“惡”，但也不是“善”，難道還有非善非惡之四端？依孟子，“惡”緣自本心之放失，故“惡”意謂“善之欠缺”（privatio boni）。然則，“善之微過不及”也是一種“惡”。寒洲似乎未思考到這點。

## 七 結語

在李退溪的嶺南學派與李栗谷的畿湖學派之間，寒洲繼承的是前者的學脈。但他並非簡單地沿襲李退溪的思想，而是有所發展。李退溪與李栗谷爭論的一個基本問題是：理能否活動？寒洲將李退溪“理能活動”之義推進一步，提出“心即理”說。但寒洲明白地表示：此說不同於陸象山、王陽明的“心即理”說。寒洲又援引李退溪的「心統性情圖」作為此說的佐證。此圖共包含三個圖。寒洲指出：在中圖，心不雜於氣，而與情（包括四端與七情）分開；而在下圖，心合理、氣，故發而為四端與七情。他強調：其“心即理”說所表達的是中圖的意涵。

① 李震相：「語類割義三」，《求志錄》，卷17，見『寒洲全書』，第5卷，第107頁下。

② 李震相：「孟子割義」，《求志錄》，卷3，見『寒洲全書』，第4卷，第88頁下至89頁上。

③ 李震相：「語類割義三」，《求志錄》，卷17，見『寒洲全書』，第5卷，第107頁上。

再者，寒洲進一步提出“理發一途”之說。這不但對立於李栗谷的“氣發理乘一途”之說，也不同於李退溪的“四端則理發而氣隨之，七情則氣發而理乘之”（理氣互發）之說。但寒洲強調：他的說法雖與李栗谷的說法相對立，但與李退溪的說法之間並無矛盾。他分別以“倒看”、“橫看”、“豎看”來說明李栗谷、李退溪及他自己的觀點。寒洲指出：“倒看”是錯誤的顛倒之見，但“豎看”與“橫看”並不衝突，反而相互補充，因為李退溪「心統性情圖」之中圖是“豎看”，下圖是“橫看”。在這個脈絡，寒洲為李退溪的“理氣互發”之說辯護。寒洲強調：李退溪的“理氣互發”意謂“俱發”，而非“各發”，是“理氣不離不雜”之義，而這無礙於他自己將四端與七情同視為“理發”。

儘管寒洲將四端與七情均視為“理發”，但他進一步區分“理發”的兩種型態。簡言之，四端是“乘氣而直出”，七情是“因氣而橫出”。他又藉氣之經緯關係來說明四端與七情的不同型態：四端之發是縱貫的，是乘經氣而發；七情之發是橫貫的，是乘緯氣而發。

朱熹有“四端亦有不中節”之說，李退溪明白地反對此說，寒洲則試圖折中於其間。寒洲固然承認有“四端有不中節”的現象，但他也知道：此有悖於孟子的“性善說”，故將四端之不中節視為“善之微過不及”，而非“惡”。此外，他又指出另一種“不中節”是出於私意，而非理之直發。此時的惻隱、羞惡等情並非真正的四端，而只是狀似四端。以上的思考均顯示出寒洲敏銳的思辨力，而將“四端七情”的問題推至另一層次的理論高度。

[責任編輯：晉暉]