

다산학 35호(2019.12) | 051~076

從丁茶山對孟子心性論的詮釋看其四端七情論

李明輝 | 中央研究院中國文哲研究所特聘研究員
；國立臺灣大學國家發展研究所合聘教授

「四端七情之辯」可以說是朝鮮儒學史中最重要的一場辯論。這場辯論從高麗末期的權近(號陽村, 1352~1409)發其端, 到朝鮮末期, 延續了五百年之久。在這段期間內, 幾乎重要的韓國儒者都會探討這個問題, 或至少發表見解。身為朝鮮末期實學派的代表人物, 丁茶山(名若鏞, 1762~1836)自然也不例外。但是在丁茶山的思想中, 「四端七情」的問題並不佔有核心的位置。相較於他所私淑的前輩李滉(號星湖, 1681~1763)有《四七新編》之作, 丁茶山只有兩篇題為〈理發氣發辨〉的短文直接涉及這個問題。這兩篇短文撰於1801年(朝鮮純祖元年, 辛酉)他40歲之時。當時他受到三哥若鍾信奉天主教之牽連, 被流放到慶尚道長鬐(現今迎日郡只杏面)。¹⁾ 丁茶山對「四端七情」問題的見解有一個發展的過程, 這兩篇短文代表他最終的見解。

眾所周知, 「四端」之說出自《孟子·公孫丑上》第六章, 其文曰：

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。人之有是四端也, 猶其有四體也。

此外, 《孟子·告子上》第六章還有一段類似的文本：

惻隱之心, 人皆有之；羞惡之心, 人皆有之；恭敬之心, 人皆有之；是非之心, 人皆有之。惻隱之心, 仁也；羞惡之心, 義也；恭敬之心, 禮也；是非之心, 智也。仁、義、禮、智, 非由外鑠我也, 我固有之也, 弗思耳矣。

1) 丁茶山在其《中庸講義補·朱子序》中云：「嘉慶辛酉夏, 余在長鬐謫中, 作〈理發氣發辨〉[……]」見丁若鏞：《中庸講義補》，收入《定本與猶堂全書》(首爾：茶山學術文化財團, 2012)第6冊, 頁396。

然而，這兩段文本有一項重要的區別，即是：〈告子上〉的文本並未出現「端」字。這種不一致是《孟子》的詮釋者必須特別面對的問題。但趙岐的《孟子注》並未將這種不一致當成問題，而只是將它視為文本的繁簡不同而已。對於〈公孫丑上〉的文本，趙岐只是簡要地解釋說：「端，首也。人皆有仁、義、禮、智之首，可引用之。」²⁾而對於〈告子上〉的文本，他則是說：「仁、義、禮、智，人皆有其端，懷之於內，非從外銷鑠我也。」³⁾顯然他認為：孟子在〈告子上〉的文本中未提到「端」字，只是省略的說法而已，並非在實質意涵方面有所不同。

對於這種文本上的不一致，朱熹倒是將它當作一個需要特別解釋的問題。他在其《孟子集注》中將〈公孫丑上〉的這段文本解釋為：

惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。仁、義、禮、智，性也。心，統性情者也。
端，緒也。因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中，而緒見於外也。⁴⁾

在此，他將「惻隱之心，仁之端也」等四句的每一句均拆為三部分，分別配屬於「情」、「心」、「性」三個概念，界限分明。以「惻隱之心，仁之端也」這句話來說，惻隱是情，仁是性。惻隱不是仁，而是「仁之端」，是仁之性顯現於外的端緒。心則統合仁與惻隱二者。這種解釋預設了一個理／氣二分，心／性／情三分的問架。在朱熹的義理問架中，性／情關係是理／氣關係之特殊化，故仁之於惻隱，是形而上之理與形而下之氣的關係。義、禮、智之於其餘三端亦然。

2) 趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》(臺北：台灣中華書局，1966，四部備要本)卷3下，頁4上。

3) 同上書，卷11上，頁4下。

4) 《四書集注》(臺北：中華書局，1966，四部備要本)，《孟子集注》卷2，頁12上。

然而，在〈告子上〉的文本中，孟子卻逕直說：「惻隱之心，仁也」云云，與朱熹的間架顯然不合。針對這種不一致，朱熹解釋說：

前篇言是四者為仁、義、禮、智之端，而此不言端者，彼欲其擴而充之，此直因用以著其本體，故言有不同耳。⁵⁾

朱熹在此強調仁、義、禮、智與四端之間是體用關係，故擴充四端之用，以顯仁、義、禮、智之體。但是這項解釋其實很牽強。因為朱熹在〈公孫丑上〉的註釋中明明將「端」字解釋為「端緒」之「端」，現在卻將它解釋為擴充之端，即「開端」之「端」，其中有一種語義上的滑動。

丁茶山亦有《孟子要義》之作。此書撰於1814年(朝鮮純祖14年，甲戌)他53歲之時。此書挑選《孟子》書中的部分章節，闡述其要義。在疏解每一章節時，丁茶山通常先引述趙岐的《孟子注》及朱熹的《孟子集注》，偶而也引述孫奭的《孟子疏》及其他人的註解，最後再加上自己的按語。在關於這兩段文本的註解中，丁茶山也特別處理了上述的不一致之處。關於「端」字之義，他贊同趙岐「端，首也」之說，以及孫奭「惻隱四者，是為仁義四者之端本也」之說，而反對朱熹將「端」字解釋為「端緒」。他引述朱熹門人蔡元定(字季通，1135~ 1198)的說法：「端乃是尾。」⁶⁾又引述朱熹另一門人陳埴(字器之，號潛室先生)的說法：「比[譬]之繭絲，外有一條緒，便得知內有一團絲。」⁷⁾

5) 同上註，卷6，頁4下。

6) 丁若鏞：《孟子要義》卷1，收入《定本與猶堂全書》第7冊，頁68。這句話出自《朱子語類》卷95：「舊聞蔡季通問康叔臨云：『凡物有兩端。惻隱為仁之端，是頭端？是尾端？』叔臨以為尾端。」(黎靖德編：《朱子語類》[北京：中華書局，1986]第6冊，頁2428)可見這是康叔臨(名淵，而非蔡元定的說法。康叔臨亦是朱熹門人。

7) 丁若鏞：《孟子要義》卷1，收入《定本與猶堂全書》第7冊，頁68。語見胡廣等編：《孟子集註

針對朱熹對「端」字的詮釋，丁茶山在《孟子要義》中詮釋〈公孫丑上〉的文本時評論道：

仁、義、禮、智之名，成於行事之後。故愛人而後謂之仁，愛人之先，仁之名未立也。善我而後謂之義，善我之先，義之名未立也。賓主拜揖而後，禮之名立焉。事物辨明而後，智之名立焉。豈有仁、義、禮、智四顆，磊磊落落，如桃仁、杏仁，伏於人心之中者乎？⁸⁾

四端之義，孟子親自注之曰：「若火之始然，泉之始達。」兩個「始」字，磊磊落落，端之為始，亦既明矣。四端為四事之本，故聖人教人，自此起功，自此肇基，使之擴而充之。若於四端裏面，又有所謂仁、義、禮、智者，隱然潛伏，為之奧主，則是孟子擴充之功，舍其本而操其末，放其頭而捉其尾，遮斷了一重真境，原不能直窮到底。所謂隔靴而爬癢，鑿井而未泉，豈可曰知本之學乎？且此四端，可曰心，不可曰性；可曰心，不可曰理；可曰心，不可曰德。名不可不正也。⁹⁾

根據以上的引文，丁茶山反對朱熹將「端」字解釋為「端緒」。因為丁茶山將四端視為擴充之本、之始；至於仁、義、禮、智四德，只是擴充工夫之結果。由此可見，丁茶山與朱熹對「四端」的詮釋有根本的差異。對朱熹而言，仁、義、禮、智四德與四端的關係是性與情的關係，亦是體用關係——四德是體，四端是用。此外，朱熹也說：「仁、義、禮、智，是

大全》卷3，頁52上；收入《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983~1986），第205冊，頁603。

8) 丁若鏞：《孟子要義》卷1，收入《定本與猶堂全書》第7冊，頁68。

9) 同上註，頁71。

未發底道理；惻隱、羞惡、辭遜、是非，是已發底端倪。」¹⁰⁾則是以四德為體、為本，以四端為用、為末。這與丁茶山以四端為本，以四德為末，剛好相反。

丁茶山的上述觀點顯然是脫胎於天主教傳教士利瑪竇(Matteo Ricci, 1552~1610)的《天主實義》。¹¹⁾ 丁茶山22歲時透過其長兄若鉉的妻舅李檠(字德操，號曠庵，1754~1785)，開始接觸到天主教教理書，其中即包括《天主實義》。¹²⁾ 利瑪竇在《天主實義》下卷第七篇〈論人性本善而述天主門人正學〉借「西士」之口批評孟子的「性善」說，其中有如下的一段文字：

人也者，以其前推明其後，以其顯驗其隱，以其既曉及其所未曉也，故曰能推論理者。立人於本類，而別其體於他物，乃所謂人性也。仁、義、禮、智，在推理之後也，理也，乃依賴之品，不得為人性也。¹³⁾

利瑪竇在此根據亞里士多德(Aristotle, 384/3~322/1 BCE)所謂的「自立者」與「依賴者」——即「實體」(substance)與「附質」(accident)——之說，來批評孟子所說的「仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也」。根據朱熹的觀點，仁、義、禮、智是理。利瑪竇則強調：理非「自立者」，而是「依賴者」；因此，仁、義、禮、智不屬於人性。

10) 黎靖德編：《朱子語類》(北京：中華書局，1986)第4冊，頁1287。

11) 這點承蒙林月惠女士之提示，特表謝忱。

12) 丁茶山在他為其二哥若銓所撰的墓志銘中寫道：「甲辰[1784年]四月之望，既祭丘嫂之忌，余兄弟與李德操，同舟順流。舟中聞天地造化之始，形神生死之理，恂悅驚疑，若河漢之無極。入京，又從德操見《實義》、《七克》等數卷，始欣然傾嚮，而此時無廢祭之說。」見《文集》卷15，〈先仲氏墓誌銘〉，收入《定本與猶堂全書》第3冊，頁247。

13) 見李之藻等編：《天學初函》(臺北：臺灣學生書局，1965)第1冊，頁564~565。

接著,《天主實義》又借「西土」之口云：

性之善,為良善;德之善,為習善。夫良善者,天主原化性命之德,而我無功焉;我所謂功,止在自習積德之善也。孩提之童愛親,鳥獸亦愛之。常人不論仁與不仁,乍見孺子將入於井,即皆怵惕。此皆良善耳。鳥獸與不仁者,何德之有乎?見義而即行之,乃為德耳。¹⁴⁾

這裡所謂「性之善」與「德之善」的區別可追溯至亞里士多德的「德行」(aretē)理論。亞氏在其《尼各馬可倫理學》第二卷開頭就提到：「德行有兩類：理智德行與倫理德行。前者主要是藉由教導而形成與成長,且因此需要經驗與時間。反之,後者是藉由習慣而為我們所取得[……]」¹⁵⁾亞氏所謂的「理智德行」(dianoëthische oder Verstandestugend)是指與理性能力相關的德行,如智慧、理智、明智;「倫理德行」(ethische oder sittliche Tugend)是指與欲求能力相關的德行,如慷慨、節制。¹⁶⁾此處所謂的「德之善,為習善」顯然對應於亞氏所謂的「倫理德行」。根據亞氏的「德行」理論,孟子所謂的「怵惕惻隱」之心應當屬於天性,為「性之善」,而非德行,而藉由擴充四端而得的仁、義、禮、智才是「自習積德之善」,即「倫理德行」。丁茶山即據此將四端視為擴充之本、之始,而將仁、義、禮、智四德視為擴充工夫之結果。

然而,《孟子·告子上》第六章明明說：「仁、義、禮、智,非由外鑠我

14) 同上註,頁569。

15) Aristoteles: *Nikomachische Ethik* (nach der Übersetzung von Eugen Rolfes), 1103a; in: Aristoteles: *Philosophische Schriften* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995), Band. 3, S. 26.

16) 參閱Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1103a; in: Aristoteles: *Philosophische Schriften*, Band. 3, S. 25.

也，我固有之也，弗思耳矣。」顯然與丁茶山將四德視為擴充工夫之結果，有明顯的出入。但是丁茶山在詮釋《孟子·告子上》第六章時卻寫道：

「非由外鑠我」者，謂推我在內之四心，以成在外之四德，非挽在外之四德，以發在內之四心也。即此惻隱之心，便可得仁；即此羞惡之心，便可得義。此人性本善之明驗也。故特去「端」字，使之即此心而求仁，即此心而求義。其言更加直截，更加徑快。若其仁、義、禮、智之名，必成於行事之後。〔……〕是知四心者，人性之所固有也；四德者，四心之所擴充也。未及擴充，則仁、義、禮、智之名終不可立矣。然而孟子於此章，直以四心為四德者，惻隱之心既發，未有不往救也；羞惡之心既發，未有不棄去也；恭敬之心既發，未有不迎拜也；是非之心既發，未有不辨明也。此人性本善之明驗。故孟子以四德黏著於四心，與前篇不同。雖然，仁、義、禮、智竟成於行事之後，若以為在心之理，則又非本旨。¹⁷⁾

丁茶山與朱熹一樣，都注意〈告子上〉第六章並未像〈公孫丑上〉第六章一樣，出現「端」字，而特別提出解釋。朱熹強調：孟子在〈告子上〉是「直因用以著其本體」，即是在擴充之中直接以惻隱等四者來彰顯四德。丁茶山的解釋與此有異曲同工之處，因為他也是強調擴充之直接性，即「直以四心為四德」。但是丁茶山立刻又強調四德是擴充之結果，是「成於行事之後」。其實，他在1795年所撰的〈西巖講學記〉中已明確地表達了這種看法：「惻隱之心，行之則為仁；羞惡之心，行之則為義；辭讓之心，行之則為禮；是非之心，行之則為智。今云仁、義、禮、智伏

17) 丁若鏞：《孟子要義》卷2，收入《定本與猶堂全書》第7冊，頁196~197。

於人心之中，可疑也。」¹⁸⁾可是這種解釋與孟子所說的「仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也」直接相牴牾。因為按照丁茶山的解釋，孟子應當說：「惻隱、羞惡、辭讓、是非，非由外鑠我也，我固有之也。」丁茶山顯然將仁、義、禮、智向外推，而與孟子的「仁義內在」說相牴牾。¹⁹⁾朱熹雖然主張四德與四端分屬形而上之性與形而下之情，但因他視兩者為體用關係，反而可以堅持作為本體的四德是「我固有之」。這是朱熹與丁茶山對這兩段文本的詮釋之根本差異。²⁰⁾

接著，筆者要討論丁茶山對四端與七情的詮釋。上文已提過，其四端七情論有一個發展的過程。丁茶山的四端七情論主要並非針對《孟子》的文本，亦非針對朱熹的性理學觀點，而是直接針對李退溪(名滉，1501~1571)與李栗谷(名珥，1536~1584)的四端七情論。李退溪的結論是：「四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之耳。」²¹⁾李栗谷只同意這個命題的後半部，而反對前半部，故稱為「氣發理乘一途」之說。²²⁾李退溪的主張預設「理能活動」之義，李栗谷則堅守朱熹「理不活動」(「理無為」)之義。

丁茶山最初贊同李栗谷的觀點。1784年(朝鮮正祖8年，甲辰)丁茶山23歲時，正祖提出《中庸》疑問七十條，令太學生條對。丁茶山獻上《中

18) 丁若鏞：《文集》卷21，收入《定本與猶堂全書》第4冊，頁298。

19) 其實，與丁茶山同時的儒者李載弼(字汝弘，號文山，1772~1839)也曾質疑丁茶山對孟子「四端」說的詮釋，而與他往復辯論。相關的辯論，參閱丁茶山〈答李汝弘〉二書及〈與李汝弘〉一書，見丁若鏞：《文集》卷19，收入《定本與猶堂全書》第4冊，頁143~160。

20) 邢麗菊也注意到丁茶山對孟子「四端」說的詮釋與朱熹的詮釋正好相反，參閱其〈朝鮮時期儒學者對孟子「四端說」的闡釋〉，刊於《社會科學戰線》，2006年第6期，頁254~257。

21) 《退溪先生文集》卷16，頁31下至32上；《韓國文集叢刊》(首爾：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；《高峰集》(首爾：民族文化推進會，1988/1989)第3輯，頁121。

22) 《栗谷全書》(首爾：成均館大學大東文化研究所，1986)第1冊，卷10，頁27(總頁209)；亦見《牛溪集》(收入《韓國文集叢刊》第43輯)卷4，頁29上(總頁103)。

庸講義》，其中寫道：

臣於「四端屬理發，七情屬氣發」之說，有宿疑焉。若不汨沒於紛紜之說，超坐而公觀之，則或易辨破。蓋氣是自有之物，理是依附之品，而依附者必依於自有者。故纔有氣發，便有是理。然則謂之「氣發而理乘之」，可；謂之「理發而氣隨之」，不可。何者？理非自植者，故無先發之道也。未發之前，雖先有理，方其發也，氣必先之。東儒所云「發之者，氣也；所以發者，理也」之說，真真確確，誰得以易之乎？臣妄以謂四端、七情，一言以蔽之曰：「氣發而理乘之」，不必分屬於理氣也。不但四七，即一草一木之榮鬯，一鳥〔當作「鳥」〕一獸之飛走，莫非氣發而理乘之也。²³⁾

這段話顯示：丁茶山當時完全贊同李栗谷的「氣發理乘一途」之說。文中所說的「東儒」就是指李栗谷。李栗谷「發之者，氣也；所以發者，理也」之說乃是本於程頤與朱熹的理氣論。²⁴⁾ 然而，丁茶山反對「理發氣隨」的理由卻與李栗谷所提出者有所不同。丁茶山的理由是：「氣是自有之物，理是依附之品，而依附者必依於自有者。故纔有氣發，便有是理。」

利瑪竇在《天主實義》上卷第二篇〈解釋世人錯認天主〉反駁理學家的「太極」之說云：

凡自立者，先也，貴也；依賴者，後也，賤也。〔……〕若太極者，止解之以

23) 丁若鏞：《中庸講義補》卷2，收入《定本與猶堂全書》第6冊，頁395-396。

24) 例如，程頤說：「『一陰陽之謂道』，道非陰陽也。所以一陰一陽，道也。」（《河南程氏遺書》卷3，見《二程集》〔北京：中華書局，1981〕第1冊，頁67）又說：「離了陰陽更無道，所以陰陽者道也。陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者。」（《河南程氏遺書》卷15，見《二程集》第1冊，頁162）這個思考模式為朱熹所繼承。

所謂理，則不能為天地萬物之原矣。蓋理亦依賴之類，自不能立，何立他物哉？中國文人學士講論理者，只謂有二端：或在人心，或在事物。事物之情，合乎人心之理，則事物方謂真實焉；人心能窮彼在物之理，而盡其知，則謂之格物焉。據此兩端，則理固依賴，奚得為物原乎？二者皆在物後，而後豈先者之原？且其初無一物之先，渠言必有理存焉，夫理在何處？依屬何物乎？²⁵⁾

上文提過，這裡所謂的「自立者」與「依賴者」即是亞里士多德所謂的「實體」(substance)與「附質」(accident)。就丁茶山否定理有獨立的存在而言，其觀點類乎西方的「唯名論」(nominalism)。但這並不符合李栗谷的觀點，因為李栗谷堅持朱熹「理先氣後」的觀點，而肯定理對於氣的主宰性。

1814年(朝鮮純祖14年，甲戌)丁茶山修訂《中庸講義》，成為《中庸講義補》。他在前引《中庸講義》的文字之後補記以下的文字：

李德操曰：「若就『理』字、『氣』字之原義而公論之，則此說固近之；若就性理家所言之例而剖論之，則理只是道心，氣只是人心。心之自性靈而發者為理發，心之自形軀而發者為氣發。由是言之，退溪之說甚精微，栗谷之說不可從。」謂余錯主此論，此乾隆甲辰事也。嘉慶辛酉夏，余在長髻謫中，作〈理發氣發辨〉，以辯斯義。²⁶⁾

乾隆甲辰即是1784年。由此可見，李檠同意李退溪的「理氣互發」之說，而反對李栗谷的「氣發理乘一途」之說。由於李檠的影響，丁茶山開

25) 見《天學初函》第1冊，頁406~408。

26) 丁若鏞：《中庸講義補》卷2，收入《定本與猶堂全書》第6冊，頁396。

始轉向李退溪的觀點，如他於1790年(朝鮮正祖14年，庚戌)上呈的對策〈中庸策〉中所云：「一個人性，以理義則謂之理發，以形氣則謂之氣發。」²⁷⁾1795年(朝鮮正祖19年，乙卯)丁茶山作〈陶山私淑錄〉。當時他每天晨起，讀李退溪的書簡一封，然後撰寫心得，而得此編。由此可見他對李退溪的推崇。

然而，丁茶山並非一面倒地轉向李退溪的觀點，而是試圖調停李退溪與李栗谷的觀點。這明確地見諸丁茶山於1795年所撰的〈西巖講學記〉。是年十月李瀾的從孫李森煥(字子木，號木齋，1729~1814)在溫陽(在今忠清南道牙山市)西巖之鳳谷寺與諸親友共同校訂李瀾的遺稿《家禮疾書》。他們白天進行校訂，晚上則講學論道。²⁸⁾ 丁茶山也參與其中。〈西巖講學記〉即是他們論道講學之記錄。其中有如下的一段對話：

國鎮問：「先生所著《四七新編》，其於四七之論，無復餘韻。然近聞嶺南亦或有未解退溪本旨者云，奈何？」

木齋曰：「從祖四七之論，專主退溪之訓，而深合朱子之旨。栗谷『氣發』之說，見得太偏，四端亦謂氣發，則理、氣之主客互換，而心不能兼統性、情。非以退溪之優入大賢，而有些阿好於其間也。」

鏞曰：「退溪、栗谷以後，四七已成大訟，固非後生末學所敢置喙。然嘗取兩家文字反復參驗，則其云『理』字、『氣』字，字形雖同，字義判異。蓋退溪所論理氣，專就吾人性情上立說。理者，道心也，天理分上也，性靈邊的也；氣者，人心也，人慾分上也，血氣邊的也。故曰：『四端，理發而氣隨；七情，氣發而理乘。』蓋心之所發，有從天理性靈邊來者，此本然

27) 丁若鏞：《文集》卷8，收入《定本與猶堂全書》第2冊，頁72。

28) 丁若鏞：《文集》卷21，收入《定本與猶堂全書》第4冊，頁279。

之性有感也；有從人慾血氣邊來者，此氣質之性有觸也。栗谷所論理氣，總括天地萬物而立說。理者，無形的也，物之所由然也；氣者，有形的也，物之體質也。故曰：『四端七情，以至天下萬物，無非氣發而理乘之。』蓋物之能發動，以其有形質也。無是形質，雖有理乎，安見發動？故未發之前，雖先有理，方其發也，氣必先之。栗谷之言，其以是也。然則退溪、栗谷，雖同論四七，共談理氣，即其『理氣』二字，注腳判異。《栗谷集》中，雖無如是揭開處，其本意所執必如是也。『理氣』字義既異，則彼自一部說，此自一部說，恐無是非得失之可以歸一者，未知如何？」

木齋曰：「此說似好，然原因論四七說，起許多『理氣』字來，恐天地萬物之理、之氣，卻著不得。」²⁹⁾

「國鎮」是吳國鎮，字孟華，生於1763年(朝鮮英祖39年，癸未)。

李瀾的《四七新編》基本上追隨李退溪的觀點，而反對李栗谷的「氣發理乘一途」之說，並且將李退溪的觀點更推進一步，而提出「理發氣隨一途」之說。³⁰⁾ 李森煥根據李瀾的觀點，對李栗谷的「氣發理乘一途」之說提出兩點批評：第一、此說違背朱熹「理先氣後」之說，否定了理對於氣的主宰性(「理、氣之主客互換」)³¹⁾；第二、此說將四端與七情同歸於氣，而違背朱熹的「心統性情」之說。³²⁾

然而，丁茶山指出：李退溪與李栗谷在討論四七問題時，他們是從不同的角度談論理氣：李退溪從心性論的角度(「專就吾人性情上立說」)，

29) 同上註，頁282~283。

30) 參閱拙作：〈從朱子學看李星湖的四端七情論〉，2016年於中央研究院中國文哲研究所主辦的「文化交流與觀照想像：中國文哲研究的多元視角」學術研討會中宣讀。

31) 其實，李栗谷只是否定理之活動性，而未否定理對於氣的主宰性。

32) 李森煥的邏輯似乎是這樣的：李退溪將四端與七情分別歸屬於理與氣，亦即視之為性與情的關係，而以心統之。

李栗谷則從存有論(ontology)的角度(「總括天地萬物而立說」)談論理氣。就心性論而言,丁茶山強調:李退溪將四端與七情的關係視為「道心」與「人心」的關係,即「天理」與「人欲」的關係,亦即「本然之性」與「氣質之性」的關係。就存有論而言,丁茶山強調:李栗谷繼承朱熹「理不活動,唯氣能活動」(「理無為而氣有為」)之義,而主張:「天地之化,吾心之發,無非氣發而理乘之也。所謂『氣發理乘』者,非氣先於理也。氣有為,而理無為,則其言不得不爾也。」³³⁾丁茶山希望藉此調停李退溪與李栗谷的觀點,但李森煥似乎不認同其調停之論。

丁茶山的這種調停之論進一步見於其〈理發氣發辨一〉。其全文如下:

退溪曰:「四端,理發而氣隨之;七情,氣發而理乘之。」栗谷曰:「四端、七情,皆氣發而理乘之。」後之學者,各尊所聞,聚訟紛然,燕越以邈,莫可歸一。余嘗取二子之書而讀之,密求其見解之所由分。乃二子之曰理、曰氣,其字雖同,而其所指,有專有總。即退溪自論一理氣,栗谷自論一理氣,非栗谷取退溪之理氣而汨亂之爾。蓋退溪專就人心上八字打開。其云理者,是本然之性,是道心,是天理之公;其云氣者,是氣質之性,是人心,是人欲之私。故謂四端、七情之發,有公私之分,而四為理發,而七為氣發也。栗谷總執太極以來理氣而公論之,謂凡天下之物,未發之前,雖先有理,方其發也,氣必先之。雖四端、七情,亦唯以公例例之,故曰四七皆氣發也。其云理者,是形而上,是物之本則;其云氣者,是形而下,是物之形質,非故切切以心、性、情言之也。退溪之言,較密較細;栗谷之言,較闊較簡。然其所主意而指謂之者各異,即二子何嘗有一非耶?未嘗

33) 李珥:〈答成浩原〉,收入《栗谷全書》第1冊,卷10,頁27上〔總頁209〕。

有一非，而強欲非其一以獨是，所以紛紛而莫之有定也。求之有要，曰專曰總。³⁴⁾

這段文字的意涵基本上並未超出丁茶山在〈西巖講學記〉中之所言。丁茶山在此特別強調：李退溪與李栗谷所採取的角度有「專」與「總」之不同：「退溪專就人心上八字打開」與「栗谷總執太極以來理氣而公論之」之不同。在朱熹的系統中，性與情的關係是理與氣的關係之特殊化：前者為「專」，後者為「總」。因此，丁茶山歸結說：「退溪之言，較密較細；栗谷之言，較闊較簡。」既然兩人所採取的角度不同，自然不構成矛盾。

在〈理發氣發辨二〉中，丁茶山對李退溪的觀點有進一步的發揮。其全文如下：

四端大體是理發【謂發於本然之性】。雖然，明皇於馬嵬，引貴妃而發惻隱之心【此先儒之言】，漢高祖自白登還，而發羞愧之心，曹操讓帝號而不為，荀卿非十二子，若此類，謂其發於天理之公，不可得也。七情大體是氣發【謂發於氣質之性】。雖然，子路喜聞過，文王一怒而安天下之民，〈關雎〉之哀，〈中庸〉之恐懼，孩提之愛其親，禹之惡旨酒，〈大學〉之欲誠其意，欲正其心，若此類，謂其發於形氣之私，不可得也。

四端由吾心，七情由吾心，非其心有理、氣二寶，而各出之使去也。君子之靜存而動察也，凡有一念之發，即已惕然猛省曰：是念發於天理之公乎？發於人欲之私乎？是道心乎？是人心乎？密切推究，是果天理之公，則培之養之，擴而充之。而或出於人欲之私，則遏之折之，克而復之。君

34) 丁若鏞：《文集》卷12，收入《定本與猶堂全書》第2冊，頁357~358。

子之焦唇敝舌，而槌槌乎理發、氣發之辯者，正為是也。苟知其所由發而已，則辨之何為哉？退溪一生用力於治心養性之功，故分言其理發、氣發，而唯恐其不明。學者察此意而深體之，則斯退溪之忠徒也。³⁵⁾

這段文字可分為前後兩段：在前段，丁茶山對李退溪的「四端為理之發，七情為氣之發」之說加以修正；在後段，丁茶山進一步闡釋李退溪的「理發」、「氣發」說之實踐意涵。

先看前段文字。李退溪主張：「四端是理之發，七情是氣之發。」丁茶山則將它修訂為：「四端大體是理發，七情大體是氣發。」並列舉兩者之例外。唐明皇、漢高祖、曹操、荀子所表現的惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，雖屬四端，但非理之發，而是氣之發。反之，《論語》「子路聞過則喜」之「喜」、《孟子》「文王一怒而安天下之民」之「怒」、《論語》「〈關雎〉樂而不淫，哀而不傷」之「哀」、《中庸》「恐懼乎其所不聞」之「懼」、《孟子》「孩提之童無不知愛其親」之「愛」、《孟子》「禹惡旨酒」之「惡」、《大學》「欲誠其意」、「欲正其心」之「欲」，雖屬七情，但非氣之發，而是理之發。前者之例正印證朱熹所謂「四端亦有不中節者」之義。反過來說，後者之例可說是「七情亦有中節者」之義(但朱熹並無此說)。奇高峰(名大升，1527~1572)亦主張「四端亦有不中節者」，而李退溪認為這違背孟子之意。³⁶⁾然而，「四端亦有不中節者」與「七情亦有中節者」之義更可能直接承自李滲。其《四七新編》第三節便是〈四端有不中節〉，而且一開頭便引述朱熹之說。³⁷⁾至於「七情亦有中節者」之義，則本於該書第十一節〈七

35) 同上註，頁358-359。【 】中是原文以小字排印者。

36) 關於朱熹「四端亦有不中節者」之說，以及李退溪與奇高峰的辯論，參閱拙著：《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)頁246-250；簡體字版(上海：華東師範大學出版社，2008)，頁184-187。

37) 李滲原著、李相益譯註：《譯註四七新編》(首爾：다운샘，1999)，頁18-20。

情亦有因道心發》。該節一開頭便說：「七情亦有因道心發者，見赤子入井，則必有怵惕惻隱之心，惻隱之甚則哀生焉。」³⁸⁾

在後段文字中，丁茶山從修養功夫的角度來詮釋李退溪的「理發」、「氣發」說。丁茶山的詮釋令人想起朱熹在《中庸章句·序》中所言：「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。」丁茶山也同李退溪一樣，將四端與七情之關係等同於道心與人心之關係。³⁹⁾依丁茶山的詮釋，四端與七情皆由心發，或發於天理之公而為道心，或發於人欲之私而為人心；修養功夫在於擴充道心，克制人心。藉此，他賦予李退溪的「理發」、「氣發」說以實踐的意涵。

現在我們可以將丁茶山對孟子「四端」說的詮釋與他對「四端」與「七情」的關係之詮釋結合起來思考。如上文所述，丁茶山將仁、義、禮、智四德理解為四端擴充之結果，並不合乎孟子的「仁義內在」說及朱熹以四德為體，以四端為用的觀點。此說也不合乎李退溪的觀點，因為李退溪認為：「惻隱、羞惡、辭讓、是非，何從而發乎？發於仁、義、禮、智之性焉爾。」⁴⁰⁾換言之，李退溪主張「四端是理之發」，是以四端為仁、義、禮、智之理本身的活動，而與丁茶山以仁、義、禮、智為四端擴充之結果大異其趣。再者，李栗谷雖然否認理的活動性，但並未否認理對氣的主宰性（理先氣後）。因此，他也不會贊同丁茶山以四端為本，以四德為末的觀點。

丁茶山最初服膺李栗谷對「四端七情」的詮釋，後來受到李檠的影響，

38) 同上書，頁50~51。

39) 李退溪〈答李宏仲問目〉曰：「人心，七情是也；道心，四端是也，非有兩箇道理也。」語見《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。

40) 《退溪先生文集》卷16，頁9下至10上；《韓國文集叢刊》第29輯，頁408。

轉向李退溪的觀點。但他仍試圖調停李退溪與李栗谷的觀點，其結論呈現於兩篇〈理發氣發辨〉。表面看來，丁茶山在李退溪與李栗谷之間似乎各有所取，但從他對孟子「四端」說的詮釋看來，他的觀點不但與李退溪、李栗谷的觀點不同，也與孟子、朱熹的看法有分歧，可說是自成一說。

【附論】

在論文審查過程中，一位審查人對本文之初稿提出如下的評論：

本論文並未闡明茶山在說明孟子的心性論和四七論時的立場並非是始終一貫的。所以，乍一看來，會引起誤會使人認為《孟子要義》和〈理發氣發辨〉中茶山的立場似乎是相應的。但仔細看來，《孟子要義》批判了朱子以理氣說明仁義禮智的方式，而〈理發氣發辨〉則從人心、道心的觀點肯定了四七論的實踐意義。當試圖說明茶山的學問立場具有整合性時，研究者有必要對這種不一致加以說明。

顯然審查人認為：丁茶山在《孟子要義》和兩篇〈理發氣發辨〉中對孟子心性論的詮釋並不一致。此一評論指出了筆者原先忽略的一個重要問題，值得回應與補充。

筆者與林月惠女士花了將近二十年的時間，將尹絲淳教授主導、民族與思想研究會主編的韓文論文集《四端七情論》（首爾：서광사，1992年）編輯成中譯本，於2019年由中央研究院中國文哲研究所出版。此書便包括柳初夏教授的〈丁若鏞的四端七情觀〉一文。筆者在前面已提到：「四端」概念在文獻上的直接來源是《孟子》，特別是〈公孫丑上〉與

〈告子上〉的兩段文本。但奇怪的是，柳教授在文中並未提到丁茶山在《孟子要義》中對這兩段文本的詮釋。正是這種疑惑促使筆者撰寫本文。

上述審查人所謂的「不一致」究竟是何意思？是指不相容、甚至矛盾？還是指意義的不連貫？依筆者之見，丁茶山在《孟子要義》和兩篇〈理發氣發辨〉中對孟子心性論的詮釋的確不連貫，但卻未達到不相容或矛盾的地步。

我們從相關文獻的撰述年代可以得到此項論斷的佐證。如上文所述，《孟子要義》撰於1814年丁茶山53歲之時。至於他對「四端七情」問題的看法，則有一個發展的過程。在其1784年所撰的《中庸講義》中，丁茶山明確地贊同李栗谷的「氣發理乘一途」之說，而反對李退溪的「理氣互發」之說。其後丁茶山開始轉向李退溪的觀點。他在其1814年修訂的《中庸講義補》中追述這個轉向係由於李檠之影響。然而，丁茶山並非一面倒地轉向李退溪的觀點，而是試圖調停李退溪與李栗谷的觀點，此點明確地見諸他於1795年所撰的〈西巖講學記〉及1801年所撰的兩篇〈理發氣發辨〉。

在關於丁茶山思想發展的以上回顧中，1814年具有關鍵性。因為在這一年，丁茶山撰《孟子要義》。也就在這一年，他將《中庸講義》修訂為《中庸講義補》。他在《中庸講義補》中回溯其在「四端七情」問題上的立場轉變時明白地表示：「嘉慶辛酉夏，余在長髻謫中，作〈理發氣發辨〉，以辯斯義。」換言之，丁茶山於1814年撰《孟子要義》時，並未放棄他在嘉慶辛酉年(1801年)所撰的兩篇〈理發氣發辨〉中所表達之觀點。

一個人的不同思想之間的差異或矛盾可能是它們出自前後不同的時期，例如朱熹對「道心、人心」的理解就有前後期之差異。⁴¹⁾ 如果說丁茶

41) 參閱拙作：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉，收入蔡振豐編：《東亞朱子學的詮釋與發展》(臺北：臺灣大學出版中心，2009年7月)，頁75~110。

山在《孟子要義》和兩篇〈理發氣發辨〉中對孟子心性論的詮釋是不相容或矛盾的，我們實在很難想像，他自己在1814年完全未意識到這點。況且從本文的討論，筆者也很難看出其間存在明顯的不相容或矛盾。但是筆者承認：兩者之間並不連貫。

筆者揣測：這種不連貫的原因可能是由於兩者的發展脈絡之不同。嚴格而論，「四端七情」的問題在丁茶山的整個思想系統中只佔有一個相當邊緣的位置，而他的兩篇〈理發氣發辨〉只是對李退溪與李栗谷的觀點之回應。然而，丁茶山在《孟子要義》中對孟子心性論的詮釋則反映利瑪竇對他的影響，具有更根本的意義。儘管這兩部分的思想之間欠缺意義上的連貫性，但如果我們忽略了丁茶山在《孟子要義》中的相關討論，我們對其四端七情論的理解就不完整。本文之作當有助於這種理解上的完整性。

（筆者在2019年4月於第27屆茶山學國際學術會議中宣讀本文時，承蒙慶熙大學文錫胤教授之評論，其後又承蒙三位匿名審查人之修改建議，今一併參考其意見修改本文，特此致謝。）

(논문투고일 2019년 8월 20일, 심사확정일 2019년 10월 11일, 게재확정일 2019년 10월 11일)

參考文獻

- 李滉：《退溪先生文集》。收入《韓國文集叢刊》(首爾：民族文化推進會, 1996), 第29~31輯。
- 李珥：《栗谷全書》。首爾：成均館大學大東文化研究所, 1986。
- 成渾：《牛溪集》。收入《韓國文集叢刊》(首爾：民族文化推進會, 1996), 第43輯。
- 李滢原著、李相益譯註：《譯註四七新編》。首爾：다운샘, 1999。
- 丁若鏞：《定本與猶堂全書》(37冊)。首爾：茶山學術文化財團, 2012。
- 尹絲淳主導、民族與思想研究會主編：《四端七情論》。首爾：서광사, 1992。
- 趙岐注、孫奭疏：《孟子注疏》。臺北：台灣中華書局, 1966, 四部備要本。
- 程顥、程頤：《二程集》。北京：中華書局, 1981。
- 朱熹：《四書集注》。臺北：中華書局, 1966, 四部備要本。
- 黎靖德編：《朱子語類》(8冊)。北京：中華書局, 1986。
- 胡廣等編：《孟子集註大全》。收入《景印文淵閣四庫全書》(臺北：臺灣商務印書館, 1983~1986), 第205冊。
- 利瑪竇：《天主實義》。收入李之藻等編：《天學初函》(臺北：臺灣學生書局, 1965), 第1冊。
- 李明輝：《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；簡體字版：上海：華東師範大學出

版社, 2008。

——：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉。收入蔡振豐編：《東亞朱子學的詮釋與發展》(臺北：臺灣大學出版中心, 2009), 頁75~110。

——：〈從朱子學看李星湖的四端七情論〉。於中央研究院中國文哲研究所2016年主辦的「文化交流與觀照想像：中國文哲研究的多元視角」學術研討會中宣讀。

邢麗菊：〈朝鮮時期儒學者對孟子「四端說」的闡釋〉。《社會科學戰線》，2006年第6期, 頁254~257。

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*(nach der Übersetzung von Eugen Rolfes). In: Aristoteles: *Philosophische Schriften*(Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995), Band. 3.

中文摘要

「四端七情」問題是朝鮮儒學史中最重要的爭論議題。丁茶山只有兩篇題為〈理發氣發辨〉的短文直接涉及這個問題，但他對這個問題的見解有一個發展的過程。丁茶山在其《孟子要義》之中對「四端」有特殊的詮釋。他將「端」字解釋為「首」，而反對朱熹將它解釋為「端緒」。據此，他將四端解釋為擴充之本、之始，而仁、義、禮、智四德只是擴充工夫之結果。

至於「四端七情」的問題，丁茶山最初贊同李栗谷的「氣發理乘一途」之說。後來由於李檠的影響，他開始轉向李退溪的「理氣互發」之說，並試圖調停兩人的觀點。首先，丁茶山指出：李退溪與李栗谷在討論四七問題時，是從不同的角度談論理氣：李退溪從心性論的角度，李栗谷則是從存有論的角度談論理氣，兩者並不衝突。其次，丁茶山將李退溪的主張「四端是理之發，七情是氣之發」修訂為「四端大體是理發，七情大體是氣發」。最後，丁茶山從修養功夫的角度賦予李退溪的「理發」、「氣發」說以實踐的意涵。

關鍵字 | 丁茶山、李退溪、李栗谷、利瑪竇、四端、七情。

Abstract

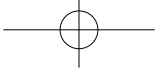
Jeong Yak-yong's Theory of the “Four Buddings and Seven Feelings” in Light of His interpretation of Mencius' Theory of Human Nature

Ming-huei Lee

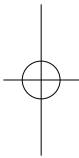
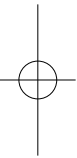
Distinguished Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia
Sinica/ Professor, Graduate Institute of National Development, National Taiwan University

The problem of the “four buddings” and “seven feelings” was the most important and controversial issue in the history of Korean Confucianism. Although Jeong Yak-yong(Tasan) had only two essays entitled “Investigation into the Issues of Li and Qi”(1801) which directly referred to this issue, his views on this issue underwent a developmental process. In addition, he made a special interpretation of the concept of “four buddings” in his Essential Meaning of the Mencius(1814). He interpreted the word “duan” as “beginning” and opposed interpreting it as “clue,” as Zhu Xi did. Accordingly, he interpreted the “four buddings” as the ground for the extension of “liangzhi”(original knowing), and viewed humanity(ren), righteousness(yi), propriety(li), and comprehension(zhi) as the outcomes of this extension.

Regarding the issue of the “four buddings” and “seven feelings,” Jeong originally agreed with Yi Yulgok's thesis that there is only one



way, namely qi(material force) issues and li(principle) directs it. But later due to the influence of Yi Pyok he began to turn to Yi Toegye's theory of the "mutual issuance of li and qi" and tried to mediate the views of Yi Toegye and Yi Yulgok. At first, Jeong pointed out that when Yi Toegye and Yi Yulgok discussed the issue of the "four buddings" and "seven feelings," they talked about "li" and "qi" from different perspectives: Yi Toegye talked about "li" and "qi" from the perspective of the theory of heart-mind and Yi Yulgok from the perspective of ontology, and both are compatible with each other. Secondly, Yi Toegye's thesis that "the four buddings issue from li and the seven feelings issue from qi" was revised to read that "the four buddings generally issue from li and the seven feelings generally issue from qi." In the end, Jeong gave Yi Toegye's theory of the issuances of li and qi a practical significance from the perspective of self-cultivation.



Key Words | Jeong Yak-yong, Yi Toegye, Yi Yulgok, Matteo Ricci, Four Buddings and Seven Feelings

