

四端之纯善与七情之无有不善

——李退溪四端七情论中的“两情二善”

李致亿^{1,2}

(1. 成均馆大学, 韩国 安东 03063; 2. 山东大学 儒家文明协同创新中心, 山东 济南 250100)

〔摘要〕分析了退溪在四端七情分理气说中主张的“四端纯善”“七情无有不善”，并探讨了这两种情和两个善是否具有妥当性。第一，四端超越个体的层面，完全与天理一致，因而可以称为“纯善”。纯善之四端如果受到气质作用的影响也会出现错误，但并不直接成为“恶”，而仅成为“不善”。第二，七情作为个体层面的感情，虽与纯善之四端不同，但中节时可视为“善”的感情。但又因为七情是个体层面的感情，所以当不能达到中节，出现过或不及时，便不能止于善，而发展成为“恶”。

〔关键词〕退溪；高峰；四端七情论；纯善

〔中图分类号〕B 244.7

〔文献标识码〕A

〔文章编号〕1008-889X (2018) 02-0021-06

在退溪（李滉，1501—1570）与高峰（奇大升，1527—1572）的四端七情论辩中，双方经过了多次讨论，也对各自的观点进行了多次修改。但众所周知，他们各自观点的差异实质上却并未减小。高峰看似接受了退溪的四端七情分理气说，但实际上始终坚持了自己的“是理之发者，专指理言，是气之发者，以理与气杂而言之者”。^{〔1〕}下篇²⁵退溪也同样只是在“理发”和“气发”上增加了“气随之”和“理乘之”这样的修饰语，明确分为“理发”和“气发”的事实却并无变化。相反，就整个论辩过程来看，经过高峰的反驳、论争以及纠正，退溪将“四七”分为“理气”的基本理论变得更加严密、坚定起来。

对于退溪与高峰的四端七情论，现已有丰硕的研究成果，研究范围涉及理之能动性、气发问题、四端七情分理气问题等多个角度，并且现在也方兴未艾。本文的论点有所不同，以“两情”和“两善”问题为中心，对退溪的四端七情论进行了探讨。关于“两情”和“两善”的问题，高峰严肃地提出了疑问，这将在本论部分详述。高峰认为，如若像退溪那样，将四端与七情之所从来分为理、气，四端与七情便会成为根源不同的“两情”。另外，退溪虽主张四端与

七情皆为善，但这样便产生了四端和七情中各自有不同的“两善”的嫌疑。

对此，退溪以“就同而知异，因异而知同”的常用逻辑对应，认为就善而言，四端与七情同，但高峰却似乎始终没有接受，而现代研究者也认为其中存在着不够清晰的部分。因此，笔者便提出了一个新的疑问：不能存在两种情、两种善吗？也就是说，设定两个情和两个善是不是不合理，因而必须只能存在一种情和一种善？如果存在着两种情和两种善，其具有何种意义？

本论文便是以上述问题为出发点，并且为了解决上述问题，笔者将毫不隐藏地对退溪所设定的这两种情和两种善展开论议。进而在两种情和两种善具有合理性的假设下展开论议，最终提出对于退溪四端七情论的新解释。

一、两情二善的问题

既然退溪四端七情论的特征在于将四端与七情配属于理、气，自初就难以避免地引起是否存在两种情的嫌疑。与退溪进行论辩的高峰尤其严格地提出了这一问题：

盖以四端七情，对举互言，而揭之于图，或谓之无不善，或谓之有善恶，则人之见之也，疑

〔收稿日期〕2017-09-27

〔修回日期〕2017-12-06

〔作者简介〕李致亿（1975—），男，韩国安东人，讲师，博士，主要从事韩国儒学、宋明理学研究。

① 本文由笔者于2017年9月21日在曲阜举办《第八届世界儒学大会》所发表的论文改修而成。

若有两情。且虽不疑于两情,而亦疑其情中有二善,一发于理,一发于气者,为未当也。^{[1]上篇11}

这是退溪将《天命图》上中“四端理之发,七情气之发”一语修改为“四端之发纯理故无不善,七情之发兼气固有善恶”后,高峰所指出的问题。高峰提出的问题可谓十分尖锐。如果如退溪一样,将四端和七情分为“理之发”“气之发”,四端与七情便成为两种不同的情;如果认为作为两种不同之情的四端和七情分别是“纯理故无不善”“兼气故有善恶”,便会存在两个不同的善。

退溪收到上文所引的高峰书信后,把自己的观点与高峰意见的同异分为五类,并尽最大努力对之进行了调和。退溪在分类时,与其说是为了表明两者观点的不同,更多的是为了寻求相同的旨意^①,但他将上述高峰的批评归属于“见异而不能从”的九个条目中的一个,认为这一见解确定无疑,并明确表达了不能更改的坚定意志。关于其理由陈述如下:

混谓纯理故无不善,兼气故有善恶,此言本非舛理也。知者就同而知异,亦能因异而知同,何患于不知者错认,而废当理之言乎?^{[1]上篇43}

退溪认为,高峰以为有问题的表述实际上丝毫不违背道理,相反他肯定这是充分合理的。但在此值得注意的是,对高峰所谓两种情和两个善的看法,退溪并未直接否定。而高峰主张的只有一个情和一个善的观点是以其自身的四七论为背景的,对此或许很多人会默然表示赞同,但退溪却从未表示过赞同。事实上退溪并未明确说过,四端七情不管何时都能够设定两种情和两个善。所以,我们因此不能妄下结论,认为设定两情二善是错误的。

然而,退溪也从未明确主张过两情二善。退溪通常坚持的观点如下:

公意以谓四端七情,皆兼理气,同实异名,不可以分属理气。混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。^{[1]下篇5}

我们对退溪所强调的“同中而知其有异,异中而见其有同”的方法毫不陌生。但问题在于“同”和“异”到底指的是什么?是指退溪有时讲四端与七情相同,而有时却讲四端与七情不同?按照常理,我们可假定“同”是指四端与七情可归纳成的一个共同点,而“异”是指将两者区分开来。四端与七情皆为情,所以前者丝毫不存在任何问题;问题在于后者,即两者的不同,这恰恰是我们应该考察的部分。

说四端与七情不同,当然不是说两者如同人格分裂(DID)一样完全出于不同的两个心理状态,而是指两者出于一个人的同一种意识状态。退溪认为,四端和七情只是根源不同,即所从来不同。我们能否充分所从来不同的四端与七情是两种不同的情?四端与七情虽在某种程度上相同,但是具体哪些部分应视为不同?退溪区分四端与七情的界限比我们想象的更严密。以下是高峰针对退溪对四端和七情过于严密的区分而提出的问题。

①孟子之喜而不寐,喜也。舜之诛四凶,怒也。孔子之哭之恸,哀也。闵子子路冉有子贡侍侧而子乐,乐也。兹岂非理之本体耶?且如寻常人亦自有天理发见时节,如见其父母亲戚,则欣然而喜,见人死丧疾痛,则恻然而哀,又岂非理之本体耶?^{[1]上篇17-18}

②敢问,喜怒哀乐之发而中节者,为发于理耶?为发于气耶?而发而中节,无往不善之善,与四端之善,同欤异欤?若以为发而中节者,是发于理而其善无不同,则凡五条云云者,恐皆未可为的确之论也。若以为发而中节者,是发于气而其善有不同,则凡中庸章句或问及诸说皆明七情兼理气者,又何所着落?而诲谕缕缕以七情为兼理气者,亦虚语也。^{[1]下篇10}

按照高峰的理论,喜怒哀乐发而中节是理之本体的完全呈现,即是四端。正如①中所说,高峰认为舜或者孔子、孟子等圣人的不偏不倚之情、普通人对父母的孝心以及对他人的怜悯都是理之本体的呈现。②中就以以上感情发出是理发还是气

① 所分五个条目具体如下:(1)来语本无病,混错看妄论者,今改之:1个条。(2)承海,觉己语有失称停者,亦已改之:4个条。(3)与鄙闻本同无异,以上不復论:13个条。(4)本同而趋异:8个条。(5)见异而终不能从:9个条。参见李滉、奇大升:《两先生四七理气往复书》上篇,首尔:学善斋,2007年版,第34-37页。

发，即是四端还是七情的疑问，进一步提出这种善是四端之善还是七情之善的疑问。这是对退溪“同异”理论的反驳。接下来看退溪的回答：

a. 孟子之喜，舜之怒，孔子之哀与乐，气之顺理而发，无一毫有碍，故理之本体浑全。常人之见亲而喜，临丧而哀，亦是气顺理之发，但因其气不能齐，故理之本体亦不能纯全。以此论之，虽以七情为气之发，亦何害于理之本体耶？^{[1]上篇44-45}

b. 虽发于气，而理乘之为主，故其善同也。^{[2]432}

c. 以气顺理而发为理之发，则是未免认气为理之病。^{[2]432}

通过退溪的答辩可知以下几点：第一，即使气顺理而发而中节，此时是七情而非四端。特别是，即使圣人的喜怒哀乐发于纯粹之气质且完全保存了理之本体，此时也是合中节之七情，是七情而不是四端。第二，七情也能够完全保存理之本体，即使是发于气之七情，如果理乘而成为气之主，其善相同。即，四端与七情皆为善，且其善可能相同。第三，即使如此，尤其是根据 c.，也明确区分理发与气发。

在退溪的答辩中仍存在不够明确的一面，即四端与七情如何皆完全保存了理之本体，且如若善皆相同，那是否有必要严格区分四端与七情？这使得高峰又提出“若以四端属之理，七情属之气，则是七情理一边，反为四端所占”的看法，也就是说，七情中的“理”就无法处理。如果这样，是否意味着高峰不将四端与七情明确区分为理气的观点更为合理？如果不能解释这一点，就难以解决退溪区分理发和气发主张的矛盾。

在此回到原点，可提出以下疑问：是否有必要区分四端与七情？为了理论区分四端与七情，甚至提出以上理论的理由何在？退溪的主张要想有说服力，必须对此进行解释，而这一解释是否可能？

二、两情的妥当性

退溪的《论四端七情第一书》以下文开头：

性情之辩，先儒发明详矣。惟四端七情之云，但俱谓之情，而未见有以理气分说者焉。^{[1]上篇3}

由此可知，以理和气设定两种情是退溪自己的观点，到现在为止，这也是许多研究者所指出的部分。此外，还需要关注的是先儒发明详者，即对于本然之性与气质之性的讨论。

且以性之一字言之，子思所谓天命之性，孟子所谓性善之性，此二性字，所指而言者何在乎？将非就理气赋与之中，而指此理源头本然处言之乎？由其所指者在理不在气，故可谓之纯善无恶耳。若以理气不相离之故，而欲兼气为说，则已不是性之本然矣。夫以子思孟子洞见道体之全，而立言如此者，非知其一不知其二也。诚以为杂气而言性，则无以见性之本善故也。至于后世程张诸子之出，然后不得已而有气质之性之论，亦非求多而立异也。所指而言者，在乎禀生之后，则又不得纯以本然之性（‘纯以’以下，旧作‘以本然之性混’，今改）称之也。故愚尝妄以为情之有四端七情之分，犹性之有本性气禀之异也。然则其于性也，既可以理气分言之，至于情，独不可以理气分言之乎？^{[1]上篇4}

对于性，退溪认为，本然之性（亦或天命之性、性善之性）与气质之性两种性虽已明确对应于理和气两部分，但对于情，是没有这样的区分的。因而，他主张如果性中有这样的区分，那么情也应当能够进行如性这样的充分区分。

按照退溪的主张，将性分为两个的渊源颇为久远。众所周知，坚定主张性善论的孟子的性论中，不仅是设定了善的本性，他还将耳目口鼻之性与君子所性明确区分开来：

口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。（《孟子·尽心下》）

孟子明确将耳目口鼻及四肢所欲也称为性，

但因命^①之所在,所以宣称“不谓之性”。反过来说,人类肉体所欲求的,即从“命”或者实际上更广的意义来说,具有与性相对的意义。但孟子的性善说排除肉体、物质上的本性,只将本性的范围限定于仁义礼智中^②。并且孟子的这一主张到了北宋,张载又一次地提出了,经过二程,到朱子后实现了体系化^③。毋庸置疑,这种将性分为本然之性、气质之性的观点是促使退溪将情分为四端与七情两种的催化剂。这在退溪所说的“愚尝妄以为情之有四端七情之分,犹性之有本性气禀之异也。然则其于性也,既可以理气分言之,至于情,独不可以理气分言之乎?”^{[1]上篇4}中也可以得到直接的确认。

就此,笔者同意学者认为“两个性的存在是四端七情论发生的原因”的见解。金起贤主张,人具有可称为“自然本性”“经验之性”“形而下之性”的气质层次的性以及可以成为“道德本性”“超经验的性”“形而上之性”的作为道德存在之根据的性。并且儒家所说的“情”是本性应于外物而发显的“结果”或者“结果之形态”,所以如果性有两种,那么情也必然会有两个。^{[3]4-6}概而言之,如果将性视为两个是妥当的,那么承认情也具有两种则是必然的。这正是退溪在四端七情论中最想要主张的部分。

两个性自然派生为两种情这一点并不难理解。因此,现在就只剩下一个问题,即正如高峰所提出的,到底是否也能具有两种“善”?四端与七情中各具有一种“善”,即存在两善到底是否具有妥当性?对此,退溪又该做出怎样的解释?

三、纯善和无有不善所具有的含义

就能否具有两种“善”这一疑问,退溪曾作出了答辩:“虽发于气,而理乘之为主,故其善同也。”^{[2]432}那么,对此就无需再次谈及了吗?如同前文所论,退溪又说道:“以气顺理而发为理之发,则是未免认气为理之病。”^{[2]432}在两者之间画上了明显了界限。因此,这就为我们所要探讨存在两种善的问题提供了可能性。

退溪对于四端之善与七情之善的提及发生了多次变化。在第一书中,他说道,“四端皆善也”“七情善恶未定也”。也就是说,四端本身虽善,但七情则根据是否发而中节的不同而有善有恶。在第二书中,关于四端的观点未发生变化,但关于七情,他规定道:“本善而易流于恶”,开始积极肯定七情之善。而在相当于其晚年定论的《圣学十图》中则发生了更大的变化:

如四端之情,理发而气随之,自纯善无恶,必理发未遂而掣于气,然后流为不善。七者之情,气发而理乘之,亦无有不善,若气发不中而灭其理,则放而为恶也。^{[2]207}

退溪将四端规定为“纯善无恶”,而将七情也规定为“无有不善”,这与写给高峰的第二书相比,更加积极地看待七情。用现代汉语来理解,“无有不善”就是“没有不善”,如若再进一步解释,就会产生“何处有不善”这样的强烈的反问语调。这样便会提出“‘纯善’与‘无有不善’相同还是不同”的问题。

为了解决这一问题,需从两方面入手考察。

① 此处之“命”,程子称为“分”,朱子将其规定为“有品节限制”。即意味着人不能无限占有,是相对的。简而言之,肉体所欲为舒适与快乐,就我们的经验而言,是显而易见的。但舒适只有通过不舒适、快乐只有通过痛苦与煎熬等相反的概念才能成立。因此,我们是无法享受绝对的舒适与快乐的。笔者认为,此即“命”之最重要的内容。

② 与此相同的观点如下:《孟子·告子》第7章有,口之于味也,有同嗜焉,耳之于声也,有同听焉,目之于色也,有同美焉。至于心,独无所同然乎?心之所同然者何也?谓理也,义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心,犹刍豢之悦我口。

③ 但就气质之性的概念与范畴,每个学者各有差异。最初使用“气质之性”一语的张横渠说道:“形而后有气质之性。善反之,则天地之性存焉。故气质之性,君子有弗性者焉。”(张载:《张子集》《正蒙》《诚明篇第六》,北京:中华书局,2010年版,第23页。)首次将气质之倾向性带入了性的领域。但却未见对此的详细说明。程子说:“论性不论气,不备;论气不论性,不明,二之则不是。”(程颢、程颐:《二程集》上,《河南程氏遗书》卷六,北京:中华书局,2011年版,第81页。)不仅提出了讨论气质之性的必要性,还第一次将孔子“性相近,习相远”中的性规定为气质之性。对此,他说道:“性相近也,习相远也。性一也,何以言相近。曰此只是言气质之性,如俗言性急性缓之类,性安有缓急?此言性者,生之谓性也。”(程颢、程颐:《二程集》上,《河南程氏遗书》卷十八,北京:中华书局,2011年版,第207页。)

一是首先要明确理发和气发为何意，二是详细分析退溪对于四端与七情变为不善时的说明。对于理发和气发，虽已无需详论，但似乎仍有必要从一个稍微不同的角度进行考察。

如同前文第一章所引，理发是某种超脱气质的发动，是理的直接发显。人心合理气，所以人心中同时存在着倾向理抑或倾向气的两种可能。理具有隐秘而难以向外呈现的特征，但与此相反，气则最先与外部刺激相感应。但根据退溪的理论，四端是理不受气妨碍而发显出来的。

假设面对处于困境中的人，如果不考虑自身的损益，仅仅出于恻隐之心而产生了想去帮助他的感情，这就是理发的四端。也就是说，不是保护自我的气之层面的本性，即不是气质之性的发动，而是超过“我”的个体性界限，是理之本然作用的直接结果。此时，如果再次介入气之作用，从而忽视或者抵抗理之命令，而产生与自身安全与利益相关的感情时，此时虽由理发开始，但理发却被气所遮蔽了，因此，此时虽仍为四端，但却是“不善”的。如果此人之心一开始为气所遮蔽，而最终却仍然帮助了处在困境中的人，但由于此人的行为与本心相违背，那么此时的感情就不是纯善。虽然他的行为带来了好的结果，但就不为他人所知的内心而言，是绝不能称为善的。在这样的情况下，不能称其为恶，因而只能称之为不善。

七情是最初受到外部刺激而做出的气质性反应。虽然很多研究者将这种个人的感情称为“与道德无关的感情”，即一般的感情，然而这是不能轻易下断言的。因为退溪认为，因孝敬父母而产生的高兴之情、因他人的错误而产生的愤怒之情也会根据具体情况的不同而属于七情。另外，被认为与道德无关的感情，例如吃喝玩乐的感情、失恋后悲伤的感情、害怕畏惧危险的感情也属于七情。但退溪均以善来规定上述两种七情，这究竟意味着什么？^①

第一，七情虽同时具有善和恶的两面性，但退溪明确将重心放在善上。仔细看退溪的观点可知，他明确将重心放在善上，而不是恶上。我们可以通过以下比喻来理解退溪这种将重心放在善

上的观点。例如就我们常见的刀而言，它是对我们有益的“好（有用）”的工具？还是伤人的“不好（危险）”的工具？其实，它同时具有两种可能性。如果有人喝醉酒后实行暴力，此时家中的刀便成为了非常危险的东西；但在正常情况下，在家中没有人认为刀是非常危险的，此时，刀只是一种有用的工具而已。就这个比喻而言，比起刀的危险性，退溪更加重视刀的有用性。

第二，至少在生物学上，七情是“善”的。不管是谁都会喜欢利于“我”的生存和种族保存的事物，例如，吃饭、休息、挣钱、男女相互见面，这些很明显都是气质性的问题，即是有利于作为个体的我的生存的感情。作为个体的“我”是万物中的一个，都依据天理生成、存在。当吃饭以后感到疲倦的时候就睡觉，这有利于终生的身体健康，只要不是过与不及，这是丝毫不违背天理的。相反，这是符合天理的。因此，这种七情丝毫不是恶的。正是出于这一点，退溪不得不认为气发之七情是善的。

如果这样，退溪四端与七情皆善的主张最终应如何接受？而退溪的最终结论“四端纯善”“七情无不善”又该如何解释？当把四端与七情对立起来看时，两个善的问题会变得更清晰，对此，可概括如下：

其一，由于四端超越个体而完全符合天理，所以可以称之为“纯善”。纯善之四端因气质的作用也有可能出现错误，但此时只是“不善”，而不能称为“恶”。

其二，七情作为个体的情感，虽与纯善之四端不同，但仍充分是“善”的。但由于是个体的情感，所以如果不合中节或者过不及的话，便成为了“恶”，而已不再是“不善”。

四、结 论

通过分析退溪四端七情论中“四端纯善”“七情无有不善”的意义，从不同的角度解释了退溪的四端七情论。在退溪的四七论中，最具特色的观点是将四端和七情明确的区分为理发和气发。这使得高峰提出疑问，认为退溪设定了两种

^① 以下内容参考李致亿：《退溪四七论中七情本善的意味》，《儒学研究》，2016年第36辑，第12-13页。

情和两个善,并对之展开了批判。退溪以“就同而知矣,因异而知同”的逻辑应对,并尽可能地避开高峰对两情与二善的嫌疑,但最终并未得到高峰的认可。笔者认为,退溪至少设定了“两情”,这是毫无疑问的。对于善,“纯善”和“无有不善”也各包含不同的意义。四端超越个体,是完全符合天理的感情,所以可以称为纯善;七情虽是局限于个体、气质层次的感情,但其中节时仍然可以是好的感情。因此,笔者认为即使认为退溪设定了“两情二善”也无妨。当然,此种诠释这只有限定在退溪“就同而知异”的观点下才能够成立。

那么,退溪执意贯彻“两情二善”主张的理由为何?

第一,四端之纯善能够完全显现。现代的很多研究者得出结论认为,退溪的四七分理气论崇尚并欲确保作为道德情感的四端,而这是值得质疑的。虽然高峰不断进行批判,认为其违反了朱子学“理气不相离”的原则,但退溪将四端和七情分为理和气并赋予前者独立的地位,他的理由在于:只有这样,四端的纯善才能完全呈现出来。

第二,气发之七情也能够被积极接受。退溪的四七分理气论中,七情并不是恶的或者错误的感情。虽然七情中包含着恶的可能性,但就整个退溪思想而言,比起恶的可能性,他将重心放在善上。如果不按照退溪的方式区分四端和七情,仅把中节之感情称为四端,那么就只有四端才能成为善的,不合中节的七情便成为应该排斥或统制的不完全的感情。退溪的四端七情论不仅重视作为崇高道德情感的四端,同时也强调七情的重要性。

[参考文献]

- [1] 李滉, 奇大升. 两先生四七理气往复书 [M]. 首尔: 学善斋, 2007.
- [2] 李滉. 退溪集 [M] // 韩国文集总刊, 首尔: 韩国古典翻译院, 1989.
- [3] 金起贤. 关于四端七情论辩发生原因研究 [J]. 东洋哲学, 1996 (7): 3-20.
- [4] 李致亿. 退溪四七论中七情本善的意味 [J]. 儒学研究, 2016 (36): 37-59.

“Pure Good” of Four Beginnings and “Never Not Good” of Seven Feelings ——Two Feelings and Two Virtues in Toegye’s Four-seven Debate-

LI Zhi-yi^{1,2}

(1. Sungkyunkwan University, Seoul 03063, Republic of Korea;

2. Collaborative Innovation Center of Confucian Civilization, Shandong University, Jinan 250100, China)

Abstract: This paper analyzes Toegye’s propositions “Four beginnings is the pure good” and “Seven feelings is never not good”, and discusses the validity of the argument that there exist two different kinds of feelings and virtues. His argument reveals the following meanings. Firstly, “four beginnings” is referred to as “pure good” because it completely agrees with the providence of Heaven. Susceptible to the influence of organic factors, it does not directly result in “evil” but becomes “incomplete pure good”. Secondly, “seven feelings” is good enough but a different feeling from “four beginnings”. However, if “seven feelings”, as an individual feeling, is not ceased and there is excessiveness, it becomes not only “a scarcity of good”, but it also turns to be an “evil”.

Key words: Toegye; Gobong; Four-seven debate; pure goodness

(责任编辑 杨中启)