

## “四端”“七情”：东亚儒家情感哲学的内在演进\*

卢 兴

[摘要] “四端”“七情”是儒家情感哲学的核心内容，分别代表道德情感与自然情感。先秦儒学对自然情感做了初步归纳，最为完备的表述是“七情”说。孔子对道德情感多有指点，孟子进一步总结为“四端”说。朱熹正式探讨“四端”与“七情”的关系问题，《朱子语录》中提及“四端理发、七情气发”，但在其“心统性情”的架构中却将两者同归于属气之“情”。朱子思想内部关于“四七分合”的矛盾对东亚朱子学产生深远影响，在朝鲜儒学史上形成了持续日久的“四端七情论辩”，其中以李退溪为代表的岭南学派主张“四七分理气”，以李栗谷为代表的畿湖学派主张“四七气发理乘一途”。从孟子到朱子再到退溪，儒家情感哲学关于四七关系的理解经历了“正一反一合”的发展过程。

[关键词] 四端 七情 道德情感 自然情感 东亚朱子学 [中图分类号] B21

正如蒙培元先生所指出的，“儒家不仅将情感视为生命中最重要的问题，两千年来讨论不止，而且提到很高的层次，成为整个儒学的核心内容”。（蒙培元，第1页）儒家对人类的情感活动进行了全面的概括，主要集中于“四端”与“七情”两大范畴。从现代哲学的视角来看，前者属于道德情感，后者属于自然情感。纵观东亚儒学史，“四端”与“七情”的关系构成了儒家情感哲学的核心问题，不同观点之间的争辩拓展了儒家情感哲学的深度和广度。鉴于学界关于韩国儒学中的“四七之辩”已有了很多细致的研究，本文的研究视角重在梳理“四端”“七情”问题在整个儒学史上的发展源流，在此基础上揭示思想史演变的内外原因。

### 一、先秦儒学中的“四端”与“七情”

在先秦时代的典籍中，关于情感现象的描述已经多次出现，但最初并不称之为“情”，比如春秋时郑国大夫子大叔将“好、恶、喜、怒、哀、乐”六种自然情感称之为“六志”（《左传·昭公二十五年》），因为“情”在当时主要是“情实”之义。直到战国中期，“情”才被用来指称人心中的自然情感，如《郭店楚简》中有“用情之至者，哀乐为甚”（《性自命出》第41-42简）。比较系统地对情感问题进行归纳的是在《礼记·礼运》中关于“七情”的提法：“何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，七者弗学而能”。与之相近，荀子有“六情”的说法：“性之好、恶、喜、怒、哀、乐，

\* 本文获韩国高等财团（KFAS）国际学术交流项目（编号 ISEF2016-2017）资助，同时系中央高校基本科研业务费专项资金资助项目（编号 NKZXA1413）的阶段成果。

谓之情。”（《荀子·正名》）概言之，在先秦时代作为情感意义的“情”，主要是指自然情感（natural emotion），即主体由于外界刺激而产生的一种自然心理反应，既包括喜怒哀惧等情绪活动，也包括好恶、欲求等主观取向。这种情感是生而自然、不假人为的，为每个人所普遍具有，而不论德性修养的高低、知识贮备的多寡、社会地位的尊卑等后天因素。

尽管在孔子之前已经出现了若干具有道德意味的情感观念，但正式提出“道德情感”问题并将其作为学说基础的无疑是孔子。在《论语》中，孔子随机指点了一系列具有鲜明道德属性的情感：1. “樊迟问仁。子曰：‘爱人。’”（《颜渊》）2. “食夫稻，衣夫锦，于女安乎？”（《阳货》）3. “古者言之不出，耻躬之不逮也。”（《里仁》）4. “樊迟问仁。子曰：‘居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可弃也。’”（《子路》）5. “唯仁者，能好人，能恶人。”（《里仁》）以上文本中所提到的“爱”“不安”“耻”“恭”“敬”“忠”“好”“恶”等情感，在现实中并非人人生而本具，孔子鲜明地将这些情感与“仁”关联起来，强调只有“仁者”才能真正表现出这些情感，换言之，只有在相应的伦理情境中恰当地表现出这些情感，才配称为“仁者”。因此，上述这些情感属于道德情感（moral feeling）；不仅如此，作为孔子学说核心观念的“仁”本身就是一种道德情感，是对人之为人的生命价值的尊重、珍惜、培育、呵护之情（参见卢兴、吴倩），这种情感与“七情”的重要区别在于包含“道德理性”于其中，因此可以说“仁”是一种本体性的道德情感，孔子将其作为儒家“内圣外王”之道的根基。

尽管孔子高度重视道德情感问题，但他并不把道德情感与自然情感对立起来。《论语》中两次记载他的话：“吾未见好德如好色者也。”（《子罕》《卫灵公》），这里同时出现了“好德之好”和“好色之好”。进一步分析，所谓“好色之好”属于一种自然情感，而“好德之好”则属于一种道德情感，孔子这句话的意思是：在理想层面对“德”的喜好应当如同对“色”的喜好一样是自然而然且人人皆然的，但是现实中，“好德”却只有少数君子才能做到，而且要经过“克己复礼”的修养工夫。在孔子看来，“好德”本身应当是超道德的，应当是从容中道而非勉力而至，应当是“从心所欲”而自然不逾乎矩的。孔子这里实际上是用自然情感的普遍性和自发性来类比道德情感，强调在理想境界中人的道德情感应当具有同样的普遍性和自发性。这种类比之所以可能，实际上预设了道德情感与自然情感之间具有某种共同性的特征。

如果说对于道德情感的洞见在孔子那里是随机指点的话，那么，在孟子这里则是系统整合。孟子继承了孔子的体察，并建立了道德情感与德性品质的对应关系，提出了“四端说”作为性善论的核心观念。孟子指出：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”（《孟子·公孙丑上》）孟子强调，“四端”对人而言具有先天必然性，是“不学而能”“不虑而知”的良知良能，如果没有四端就不配称之为仁；“四端”具有内在性，“非由外铄我也，我固有之也”（《孟子·告子上》）；“四端”具有普遍性，人人皆有，正基于此“圣人与我同类者”（同上）。对于道德情感普遍性的理解，在孔子那里尚作为理想目标，在孟子这里则进一步被肯认为人性前提。同时孟子指出，“四端”（恻隐、羞恶、辞让、是非）与“四德”（仁义礼智）并非异质异层的关系：“端”是“德”的萌芽形态，“德”是“端”的完成形态，从“端”到“德”需要“扩而充之”的过程，道德善恶的分化也正在于是否践行这个“扩充善端”的工夫：“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。”（《孟子·公孙丑上》）由“四端”到“四德”这种扩充之所以可能，原因在于“仁义礼智”并非四项抽象的德目，而是建基于情感体验和践履工夫之上；四种德性既是道德理性的反思规定，还蕴含着更为深切的情感诉求和实践期许。

与孔子所谓“好德如好色”的类比逻辑相一致，孟子也将道德情感与自然情感进行类比：“口之

于味也，有同耆焉；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。”（《孟子·告子上》）孟子以众人对于味觉、听觉、视觉等方面的普遍性来论证“心”对于道德原则追求的普遍性，进一步，他通过“口悦刍豢”的自发性来说明“心悦理义”的必然性。“理义”是道德原则，而“悦理义”则是一种道德情感，孟子力图说明，道德原则植根于道德情感，而这种道德情感与自然情感一样是天赋而普遍的。如同人对于美味的喜爱是天性本然，人对于道德原则的喜爱之情也应当是本性中自然而然的倾向，道德情感（如“四端”）的发用流行并不带有任何强迫性，而是人依据本性而自觉自愿的活动。

尽管通过类比自然情感而论证道德情感的必然性，但孟子依然特别强调两者的差别，集中体现在他关于“大体”与“小体”的区分：“耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也”。（同上）孟子所谓的“大体”是指“心之官”，即能思的主体，这种“思”并不是与道德情感相分离的纯粹知性的反思，而是由“四端”扩充而成的道德理性；所谓“小体”是指“耳目之官”，即感觉、情绪、欲望等。孟子指出耳目之官不能够“思”，因此不过是一种被动性的“物”，在与外物相交涉之时受外物诱惑而沉溺、走作；只有心能够“思”，这是一种道德理性的自我反思，用道德原则来衡断、裁定行为的正当性，经过这种反思作用就能够成就道德行为。尽管孟子这里讲的“心之官则思”的理性反思性，与他讲“恻隐之心”发动时强调的情感直觉性存在着差别，但这种区分道德属性与自然属性的思维模式是一以贯之的。因此，尽管孟子并没有完整论述自然情感“七情”的内容，但在他心中关于道德情感与自然情感之间的差别是泾渭分明的。

综上所述，情感问题是先秦儒学心性论的重要课题，孟子提出“四端”作为道德情感的系统表述，《礼运》提出“七情”作为自然情感的全面总结。从孔孟的思路来看，一方面强调两者之间的区别，认为“四端”是人之为人所特有的情感，是通达道德品质的先天起点，而“七情”是人所共有的自然属性，是人与生俱来的本能。另一方面，孔孟都在应当的意义上强调道德情感像自然情感那样具有普遍必然性，换言之，道德行为的自觉自愿是君子道德修养的目标，这种行为基于道德情感的自然抒发而非勉力苛求，这种类比实际上肯定了两种情感的某种共同性特征。

## 二、朱子论“四端”与“七情”

在儒学史上，正式讨论“四端”与“七情”关系的是朱熹。在心性论上，他在四十岁时形成了“中和新说”，确立了“心统性情”的心性论架构。在这个架构中，“性”与“情”相对，分别归属于形上之“理”与形下之“气”两个层次，而“四端”和“七情”都被纳入“情”的范畴。这样一来，在孟子那里不同层次的“四端”和“七情”被朱子同质化了，道德情感与自然情感的区分被弱化，道德情感呈现为经验化倾向。从儒学史来看，朱子继承了孔孟以自然情感类比道德情感的思路，并进一步强化了两种情感的共同性特征。

朱子在注释孟子“四端”时讲到：“恻隐、羞恶、辞让、是非，情也。仁、义、礼、智，性也。心，统性情者也。”（《孟子集注》，见《朱子全书》第6册，第289页）而朱子对《中庸》首章“四情”的注释是：“喜怒哀乐，情也。其未发，则性也。”（同上，第33页）可见，在朱子“性/情”、“体/用”、“理/气”二分的架构之下，“四端”和“七情”都归之于“情”的范畴，是“性”之发用，属于“气”的层次。在朱子的概念体系中，《中庸》“喜怒哀乐”四情与《礼运》“喜怒哀惧爱恶欲”七情是同一个层次的概念，尽管在具体情感类型的列举上有详略的区别，但在性质上都是属于“气”的“情”。这里朱子并未像孟子那样以道德情感和自然情感的分别来区分“四端”和“七

情”。朱子的思考重心是“性”与“情”之间的关系问题，往往笼统地讲“情”。

经过分析不难发现，朱子对“四端”的理解与孟子的原意是有很大的张力的。关于“四端”与“四德”（仁义礼智）的关系，孟子的理解是“四端”是“四德”的潜在阶段，两者是同一个层次的概念，通过推扩的工夫由“四端”必然达到“四德”。就“仁”德而论，在孔孟那里“仁”本身就是一种道德情感，孔子以“爱人”训“仁”，孟子以“无不爱也”作为“仁”的终极境界，而“恻隐”是“爱”的同义语，是“仁”的萌芽状态。正是基于“恻隐之心”与“仁”都是道德情感，孟子也直接说“恻隐之心，仁也”（《孟子·告子上》）。在孟子看来，“恻隐之心”与“仁”之间仅仅是潜在与显在的区别，而并非不同层次的概念。而在程朱理学的概念体系中，“四德”被进一步抽象化为“理”“性”，剔除了其中的情感属性，这就与“四端”泾渭分明了。因此程颐强调区分作为情感的“爱”（“恻隐”）和作为理性的“仁”，明确反对“以爱言仁”：“爱是情，仁自是性，岂可专以爱为仁？孟子言恻隐为仁，盖为前已言‘恻隐之心，仁之端也’，既曰仁之端，则不可便谓之仁。”（《二程集》，第182页）朱子秉承伊川的思路，主张“仁性爱情”：“盖仁，性也，性只是理而已。爱是情，情则发于用。性者指其未发，故曰‘仁者爱之理’。情即已发，故曰‘爱者仁之用’”（《朱子语类》，第464页），并且批评：“由汉以来，以爱言仁之弊，正为不察性、情之辨，而遂以情为性尔”（《朱子全书》第21册，第1412页）。可见，朱子是把“四端”和“四德”理解为两个不同的层次，前者是形下之“情”，后者是形上之“性”。

朱子所理解的“情”既包含了“四端”这样的道德情感，也包含了“七情”这样的自然情感，那么两者的关系就成为一个问题，朱子需要说明：“四端”与“七情”是同一个层面的情感还是不同层面的情感呢？《语类》卷五十三中弟子辅广记录了这样一条：“四端是理之发，七情是气之发。”（《朱子语类》，第1297页）在朱子“中和新说”的概念框架中，“性”是未发，“情”是已发，因此“四端”“七情”都是已发。但是朱子在这里强调“四端”与“七情”所发的来源不同，前者是“理之发”，后者是“气之发”。朱子之所以这么讲，原因在于“四端”在《孟子》中是纯粹至善的道德情感，而“七情”在《中庸》中却是发而有可能中节或不中节的自然情感<sup>①</sup>，因此用“理之发”保证“四端”的至善性，用“气之发”说明“七情”可善可恶的原因。但是问题在于，既然“四端”属于“情”，而在朱子“心统性情”的架构中“情”属于“气”，即为形下之用，那么，“四端”这种属于“气”的存在如何是“理之发”呢？或许朱子可以这样回答：这里的“理”是指“仁义礼智之性”，“理之发”的意思是仁、义、礼、智之性发用为恻隐、羞恶、辞让、是非之情。但如果这样的话，根据《中庸章句》的解释，“喜怒哀乐”作为已发之情，其背后也应当有各自的未发之性为其体，因此，“七情”也同样应该是“理之发”而不应该是“气之发”。

反过来，既然“四端”是仁义礼智之性的已发状态，那么“四端”也不能保证必然“中节”，也有可能不中节的情况，因为“情则可以善，可以恶”（同上，第97页），这样“四端”就不可能是纯粹至善无恶的，这显然不符合孟子论“四端”的本意。事实上，朱子也承认“四端亦有不中节”，在与学生的教学过程中曾数次提及：“且如人有当恻隐而不恻隐，当羞而不羞，当恶而不恶，当辞而不辞，当逊而不逊，是其所非，非其所是者，皆是失其本心”（同上，第1293页）。在朱子的以上阐述中，是把《中庸》关于“七情不中节”的理解模式推广到对于孟子“四端”的理解上，这

<sup>①</sup> 在朱子学中，《中庸》所说的“喜怒哀乐”与《礼运》所说的“喜怒哀惧爱恶欲”被视为同一种“情”，只不过所举详略不同。此后朱子后学以及韩国儒者都沿用了这种认识。在儒学史上只有刘宗周将《中庸》之“四情”与《礼运》之“七情”加以区分。

虽然保证了对“情”的定性前后一致，但抹平了“四端”与“七情”之间的差别，使之都成为可善可恶的情感。因而他关于“四端是理之发，七情是气之发”的分别就没有实际意义，或者说这种在情发根源上的区分与他对于“情”的总体理解是存在矛盾的。有鉴于“四端是理之发、七情是气之发”这样的分别在朱子著述中仅此一见，我们可以认为这种区分并非他成熟而一贯的思想。

综上所述，在朱子“心统性情”的心性论架构中，“四端”和“七情”同被视为经验性之“情”，与超越之“性”分属两层。朱子的这种做法实际上是将孔孟关于道德情感与自然情感相类比的思路进一步推进，直接肯定了两种情感的同质性。较之于孟子的理解，朱子将“四端”所代表的道德情感与“四德”所代表道德理性析分为上下两截：一方面，“四德”所包含的反思性、规范性内涵得以强化，其中感受性、直觉性的情感属性被剔除，抽象为“所以然之理”；另一方面，“四端”所指向的道德情感的价值性和超越性被弱化，甚至得出“四端不中节”的推论。不难看出，朱子在对孟子“四端”的诠释中鲜明地体现出“尊性卑情”的理性主义倾向，在孟子那里作为德性根芽的“四端”被理解为善恶未定的经验性情感。尽管《语类》中仅存的关于“四端理之发，七情气之发”的论述似乎表达了区分“四端”“七情”的倾向，但就朱子的整体论述而言，二者在他的概念系统中基本上是同一个层次的“情”，归属于形下之气。

### 三、东亚朱子学关于“四端”“七情”关系的讨论

在朱子那里，“四端”与“七情”的关系尚未成为他思考的主要问题，专门的论述也相对较少，因此留给后学很大的讨论空间。《朱子语类》关于以“理发”“气发”区分“四端”“七情”的说法引起了后学的进一步阐释和争辩。原因在于“理发”的说法与朱子对于“理”的规定“无情意，无计度，无造作”（《朱子语类》，第3页）之间显示出矛盾，因为“理”是“气”之所以然，因而是抽象的本体论概念，所谓“理有动静”并不是意味着理自身能够动静，因为动静都是“气”的属性，由于“理气不离”，“理”挂搭在“气”上随之显示出动静，这个过程如同“人乘马”（同上，第2376页），人虽不动但随着马之动而有出入行止。这样，问题就出现了：超越于动静之上的“理”如何能够发而为“四端”？这种“理之发”是何种意义上的“发”呢？

朱子弟子黄幹（号勉斋，1152—1221）在论述“天地之性”和“气质之性”时，提到了“理”“气”之间相互作用的两种方式：“及其感物而动，则或气动而理随之，或理动而气挟之，由是至善之理听命于气，善恶由之而判矣。”（黄宗羲，第一册，第694—695页）黄幹指出，在未发之时“天地之性”（“理”）本身纯然至善，但是一旦发动就受到气质的制约，一种情况是“气”为主导运动作用而“理”跟随而动，另一种情况是“理”为主导而“气”对其作用产生了限制，这两种情况都可能导致善的或恶的结果。但是根据朱子的理气观，“理无造作”，作为朱子的嫡传弟子，黄幹所讲的“理动而气挟之”并不是说“理”自身运动，而是说“理”在经验世界表现出来的过程中有可能受到“气”的挟持。他这里并没有提到“四端”和“七情”问题，只是谈“天命之性”与“气质之性”的区别。黄幹在给友人的一封信中又提到了“发于身”与“发于理”的区别：“人指此身而言，道指此理而言。发于此身者，则如喜怒哀乐是也；发于此理者，则仁义礼智是也。”（黄幹，第91页）这里黄幹将“七情”视为“发于身”，“四德”视为“发于理”，并没有提到“四端”发于何处；所谓“发于理”则延续了朱子“道心原于性命之正”的说法，也并非意味“理自能发”。

“四端”与“七情”的关系问题在中国朱子学中并未成为一个被明确讨论的问题，但在韩国朱子学（亦称“朝鲜性理学”）中却成为一个讨论的热点问题。据考证，朱子学传入朝鲜半岛是在1290年（中国元世祖至元二十七年，高丽忠烈王十六年）。李氏朝鲜建立以后，将朱子学作为国家的统治

理念和指导思想，朱子注释的《四书》等经典以及《小学》《家礼》等著作都被选定为科举考试的内容，朱子学的权威地位贯穿朝鲜王朝始终。关于“四端”与“七情”的哲学论辩在朝鲜王朝前后持续了近五百年，几乎重要的儒者都牵涉其中，成为韩国思想史上最为重要的思想话题。

最早对“四端”“七情”进行区分的是高丽末期的儒者权近（号阳村，1352—1409）。他在所著《入学图说》中绘制了关于天人心性的总图和分图，在《心之图》中将“四端”“七情”分别置于“情”一边与“意”一边，依据元儒胡云峰关于“性发为情”与“心发为意”<sup>①</sup>的区分，将“四端”视为“性发”，本善无恶；将“七情”视为“心发”，几有善恶。他详论“七情”：“七者之用在人，本有当然之则，如其发而中节，则《中庸》所谓达道之和，岂非性之发者哉？然其所发，或有不中节者，不可直谓之‘性发’而得与四端并列于情中也。故列于心下，以见其发之有中节、不中节者，使学者致察焉。”（权近，第150页）简言之，权近认为应当在根源上将“四端”和“七情”加以区分，“四端”来源于超越的“性”，因此是纯善而无恶的；而“七情”来源于经验性的“心”，因此有中节或不中节的可能。

此后，朝鲜初期的儒者柳崇祖（号石轩，1452—1512）在其《大学箴》中借用了黄幹的说法，对“四端”和“七情”进行了区分：“内具众理，外应万事，统性与情，神明莹澈。情动于性，纯善无杂；意发于心，几善与恶。理动气挟，四端之情；气动理随，七情之萌”（《真一斋先生文集》，第14页）。在柳崇祖看来，“四端”的发生机制是“理动气挟”，即理主导发动而表现于气，也可以说就是“动于性”，因而在价值属性上表现为“纯善无杂”；“七情”的发生机制是“气动理随”，即气主导发动而理跟随挂搭，也可以说就是“发于心”，因而在价值属性上表现为“几善与恶”。值得注意的是，黄幹所讲“理动气挟”是消极意义上说的，强调气对于理的限制约束作用，相当于朱子所讲的由于“气强理弱”而导致对理的遮蔽，因此这种情况不可能是“纯善无杂”的；而柳崇祖这里沿用了黄幹的表述，强调重心在于“理动”，而不在于“气挟”，目的在于说明“四端”的至善性。

以上是东亚朱子学在“四七之辩”开始之前的思想积累，其基本线索是延续朱子“四端理之发、七情气之发”的论述而进一步对“四端”“七情”予以分别，亦即对道德情感与自然情感加以区分，目的在于凸显道德情感的超越性。这种思想倾向是对朱子“情”论的修正，通过在产生机制上强调“理发”来凸显“四端”的超越性和至善性。这种思路实际上突破了朱子“性情二分”的心性论架构，使以“四端”为代表的道德情感在“理气二分”的结构中更倾向于“理”这一方。

#### 四、朝鲜前期儒学的“四七之辩”

朝鲜前期的儒者就“四端”“七情”的关系问题展开了论辩，信函往复文字数十万，对其中所蕴含的许多具体问题进行了充分的阐述，成为东亚儒学史上重要的思想创获。这场论辩的两次高潮当属李滉、奇大升的“四七理气之辩”与李珥、成浑的“四七道心人心之辩”。

在第一次“四七之辩”中，李滉（号退溪，1501—1570）与奇大升（号高峰，1527—1572）的主要分歧在于以下几方面：

1. 关于四端与七情的同异问题 退溪的基本观点是：尽管都属于“情”的范畴，但是“四端”与“七情”是异质异层的，其中“四端”出于本性，而“七情”缘境而发；而高峰的基本观点则

<sup>①</sup> 元代儒者胡炳文（号云峰，1250—1333）认为：“性发为情，其初无有不善，即当加夫明之之功，是统体说；心发而为意，便有善不善，不可不加夫诚之之功，是从念头说。”（《四书通》卷一）他并不致力于探讨“四端”和“七情”的问题，只是区分了“性发”的无有不善和“心发”的有善有不善。

是：“四端”与“七情”属于同一个层次，七情包括四端，四端是七情之发而中节者。

退溪力图从“何从而发”的角度对“四端”和“七情”进行区别：“恻隐、羞恶、辞让、是非，何从而发乎？发于仁、义、礼、智之性焉尔。喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，何从而发乎？外物触其形而动于中，缘境而出焉尔。”（《定本退溪全书》第3册，第48页）退溪根据朱子“心统性情”的讲法，“四德”是“性”，“四端”是“情”，根据朱子“情发于性”的观点，“四端”发于“四德”，这并不违背孟子“四端说”的本意。而退溪关于“七情”的讲法，是根据程颐的《颜子所好何学论》：“形既生矣，外物触其形而动于中矣。其中动而七情出焉，曰喜怒哀惧爱恶欲”（《二程集》，第577页），是说这七种情感是有外物的刺激而引起人心中的情绪反应，这种说法的实质是“心缘外境而发为七情”。而高峰则对退溪的这种区分提出了质疑：“四端固发于仁义礼智之性，而七情亦发于仁义礼智之性也。”（《高峰全书》第五册，第445页）高峰根据朱子的讲法，认为“四端”与“七情”都是“情”，因此两者在发动机制上没有区别：如果说“四端”发于“性”，那么“七情”也发于“性”；反之，如果说“七情”是“心”缘外境而发，那么“四端”也同样是“心”缘外境而发。因此退溪就“何从而发”的角度对“四端”和“七情”所进行的区别不能成立。

在高峰看来，“七情”是“情”的总称，而“四端”是“情”之发而中节者，两者的关系是“七包四”：“盖性之乍发，气不用事，本然之善，得以直遂者，正孟子所谓‘四端’者也。此固纯是天理所发，然非能出于七情之外也，乃七情中发而中节者之苗脉也。”（同上，第438页）在高峰看来，同样都是在讲“情”的问题，“七情”是全面的讲法，这种讲法的全面性在于：一方面把情的类型列举得完全，另一方面是把情之可善可恶的情况都包含在内。而孟子所讲的“四端”是有选择的讲法，仅仅指称“情”中发而中节的部分，这部分是本性刚刚发动还没有气质习染、干扰而直接呈现出来的情，因此是善的。在这个意义上，“四端”是“七情”中善的一部分，“四端”的概念就等同于“七情之发而中节者”的概念。退溪则对高峰这种强调“四”“七”同质性的说法不能认同：“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？”（《定本退溪全书》第3册，第106页）如同朱子答辅广所问的思路，退溪为了说明“四端”“七情”两种情感的异质性，引入了“理”“气”这对本体论概念加以说明，这就涉及到这场论辩的核心问题：“理发”与“气发”。

2. 关于理发气发问题 退溪持“理气互发”说，其经典命题是：“四端理发而气随之，七情气发而理乘之。”（同上，第108页）而高峰则反对这种说法，认为真正意义上能发的只是“气”，“理”由于不能造作而只能乘气而发，因而四端七情都是“气发”，其经典命题是：“情之发也，或理动而气俱，或气感而理乘”（《高峰全书》第五册，第468页），这种说法被称之为“共发说”。

退溪发挥了朱子关于“理气不离不杂”的论说，将理气关系定位为“相须以为体，相待以为用”（《定本退溪全书》第3册，第47页），在退溪看来，“理”与“气”之间相须、相待的关系决定了“互有发用”的可能，因此“理发”和“气发”都能够成立，不仅如此，关于“理”“气”既可以“浑沦言之”，又可以“分别言之”，两种讲法不相冲突。退溪自信他对理气关系的这种讲法是符合朱子的原意的。但是高峰不同意这种理解，并引证朱子的话予以否定：“朱子曰：‘气则能凝结造作，理却无情意，无计度，无造作。只此气凝聚处，理便在其中。’正谓此也。今日‘互有发用，而其发又相须’，则理却是有情意，有计度，有造作矣。”（《高峰全书》第五册，第474页）高峰继承了朱子“理乘气动”的思想，认为“理”作为超越的所以然原则，本身不活动，只能乘气而有动静，因此退溪所谓“理发”的说法就相当于说“理有造作”，与朱子的说法相悖而不能成立。从这里不难发现，退溪在“四端七情”问题上所表现出的“理气互发说”，在“理”的活动性问题上已经越出了

朱子本人的说法，具有了自己独特的理解。

退溪四七论的文献根据在于《朱子语类》中的“四端是理之发，七情是气之发”，将两者在来源上分别归属于“理发”和“气发”。而高峰则认为这是朱子“一时偶发所偏指之语”，与朱子“前后备陈所周该之言”（《高峰全书》第五册，第448页）相互矛盾，因此不足为据。高峰根据朱子的其他文本藉以反对“四端理发、七情气发”的说法，认为“四端”“七情”都是“气发”，两者在来源上没有根本的区别。退溪在论证“四端”“七情”区分时，一方面强调由于两者“因其所从来”有所差异而有“理发”与“气发”的分别，一方面强调因两者“所指不同”而有“主理”“主气”的分别。在他看来，“四端”发于“性”，根据程朱“性即理”的说法，那么就可以说“四端发于理”或“四端主于理”；而“七情”的特征是“易感而先动”，这种特征来自形气，所以说“七情发于气”或“七情主于气”。笔者认为，从减少争议的角度来看，“主于理”的说法要比“发于理”的说法更妥当，因为“主”强调的是起作用的主导力量，而“发”强调的是来源和动力，揣度朱子本人的意见，有可能接受“四端主于理”的说法，但很难真正认同“四端发于理”的说法，因为后者与“理无造作”的思想存在着矛盾，这就是高峰捍卫朱子学的立论依据。但退溪本人并不认为“主于理”和“发于理”在实质上有任何区别，这两种表述在他那里是同义的，因为他认为“理”本身就是“能发者”，这种倾向在他后期的“理动说”“理到说”中表现得更加明确。

针对退溪的这种区分，高峰强调根据朱子“情发为性”的说法，认为不仅“四端”发于性，而且“七情”无疑也发于性，因此如果要讲“各有所从来”的话，两者并无根本不同。他指出退溪的讲法不准确，而应该说“四端七情之中节者发于理，四端七情之不中节者发于气”，因为无论“四端”还是“七情”都是“兼理气、有善恶”的，所以不能说“四端”中没有气的成分，“七情”中没有理的成分。有鉴于高峰的这种批评，退溪将原来关于“四端之发纯理，故无不善；七情之发兼气，故有善恶”（《定本退溪全书》第3册，第36页）的“兼发说”，修改成为“四则理发而气随之，七则气发而理乘之”的“互发说”，承认四端七情都是理气相互作用的结果。尽管如此，高峰还是不能认同，他提出了“共发说”力图抹平“四端”“七情”的差异。在他看来，无论是“四端”还是“七情”，其所发都有“理动而气俱”和“气感而理乘”两种情况，尤其是强调“七情”也有“理动而气俱”的可能，这情况就是“气之顺理而发，无一毫有碍者”（《高峰全书》第五册，第468页），高峰认为这就是“理发”，这个意义上的“理发”不是理自己发动，是气的发动在结果上合乎于理。退溪对高峰这种将“理发”还原为“气发”的观点进行了批评，指出“以气顺理而发为理之发，则是未免认气为理之病。”（《定本退溪全书》第3册，第148页）

3. 关于四七善恶问题 退溪以“四端”发于理故无不善，以“七情”发于气故有善恶；而高峰以四七均兼理气、有善恶，进而推出“四端亦有不中节”的说法。

退溪最初的观点是：“四端皆善也……七情，善恶未定也。”（同上，第49页）高峰对“七情善恶未定”的说法表示反对：“然则四端固皆善也，而七情亦皆善也，惟其发不中节，则偏于一边，而为恶矣。岂有善恶未定者哉？”（《高峰全书》第五册，第446页）有鉴于此，退溪将原稿的“七情善恶未定”更改为“七情本善，而易流于恶”，原因在于“善恶未定”的说法会导致对七情“有气无理”的误解，这不符合朱子关于“理气不离”的思想。修改后说七情“本善”是说其也是本性所发（属于理），但是由于其容易受外物的引诱而失于节制，导致恶的产生。这一点高峰也是同意的，他秉承朱子“理弱气强”的说法来解释恶的产生，“理”无法管摄“气”就出现了喜怒哀乐发不中节的结果；但是这种恶来自于气质，并不意味着本体是恶的。因此高峰与退溪都承认七情“本善而易流于恶”。



但与退溪不同之处在于，高峰将四端七情都视之为“兼理气、有善恶”的，他沿着自身的逻辑再推一步，就得出了“四端亦有不中节”的结论：“若泛就情上细论之，则四端之发，亦有不中节者，固不可皆谓之善也。有如寻常人，或有羞恶其所不当羞恶者，亦有是非其所不当是非者。盖理在气中，乘气以发见，理弱气强，管摄他不得，其流行之际，固宜有如此者，乌可以为情无有不善？又乌可以为四端无不善耶？”（《高峰全书》第五册，第442页）在高峰看来，“四端”也是理气的结合，也会出现“气强理弱”的情况，那么也就会同“七情”一样出现不中节的情况。如上文所述，这种说法在朱子那里也出现过，而且不止一处。可以说，高峰的“四端不中节”之论是朱子学自身必然的结论。但是，退溪坚决反对这种“四端不中节”的说法，指出其不符合孟子“四端说”的原意，而且危害后世。退溪在孟子的立场上对高峰展开上述批评的，这也可以用于批评朱子，但这是退溪所不自觉的，我们可以推测退溪当时并未注意到《语类》中朱子关于“四端不中节”的相关段落。在退溪心中，朱子的地位是“百世一人”“天下古今之所宗师”，退溪不仅信奉朱子的学说，而且对于朱子所厘定的道统深信不疑，因而孟子的地位和学说也不可怀疑。而当高峰在《再论四端七情书》中引述了《语类》中朱子关于“四端不中节”的原话之后，退溪没有就此问题再发表意见，其内心的矛盾可以想见。从退溪这里的纠结，也可看到朱子对于“四端”的理解与孟子的本意存在很大的张力。

同时，高峰本人也非常清楚“四端不中节”的说法有悖于孟子之意，退溪肯定难以接受，就进一步加以解说，突出这种说法是就“常人之情”而论，目的在于促使一般人努力存理去欲。面对退溪的严厉批评之后，高峰此后也并没有再坚持“四端不中节”的提法，因为这毕竟与儒家经典的说法存在冲突，他后来在一定的程度上又承认“四端无不善”的说法，如在《四端七情总论》中写道：“盖孟子发明性善之理，而以四端为言，则其发于理而无不善者，又可知也。”（同上，第476页）这被认为是高峰最终接受退溪观点的例证，但高峰的这种接受在很大程度上是有所保留的。

退溪与高峰之间“四七”论辩还涉及到“本然之性”与“气质之性”、“道心”与“人心”等多方面的问题，限于本文主题，在此并不赘述。简要总结这场论辩的主要观点：关于“四端”与“七情”的关系问题，退溪主分，高峰主合，退溪立异，高峰求同；关于四七来源问题，退溪主“理气互发”，高峰主“共发于气”，就“四端”而言退溪认为“理能自发”，而高峰主“气顺理发”；关于四七善恶问题，退溪主张“四端纯善、七情兼善恶”，而高峰则主张“四七兼善恶、四端亦有不中节”。就朱子学的内在展开来看，高峰继承了朱子“认情为气”的思路，把“四端”和“七情”都看作经验性的情感，倾向于消解道德情感与自然情感之间的差别；而退溪则力图通过“理发”的概念来重新提升“四端”作为道德情感所蕴含的超越性和至善性，显示出逸出朱子学而回归孟子学的思想动向，尽管这种动向是以朱子传人自任的退溪本人所不自觉的。在情感哲学的视域中，退溪对道德情感的重视显示出对于朱子“尊性卑情”的理性主义道德学说的超越，使道德情感能够与道德理性处于同等的本体论地位，这与孟子关于“四端”与“四德”关系的理解是一致的。

朝鲜儒学中“四七之辩”的第二次高潮是在李珥（号栗谷，1536—1584）与成浑（号牛溪，1535—1598）之间，这次论辩的新情况是在此前“四端七情”问题的基础上又加入了“道心人心”问题，使内容更加复杂化。由于本文主题所限，这里仅对栗谷与牛溪关于“四端七情”的观点略作概述。其实两人都是退溪的弟子辈，但他们对于退溪“互发说”的观点态度不一，概言之，牛溪站在退溪的观点上，认为“四端”与“七情”是异质的两种情，又引入了朱子关于“道心”与“人心”分立的观点来说明“四端”与“七情”的异质性；栗谷则进一步发展了高峰的观点，认为“四端”和“七情”是同质的情感，“七情”包括“四端”，而“道心”“人心”的区分不同于“四端”“七情”的区分。在四七关系问题上，比较有新意的是栗谷沿着高峰的思路提出了“气发理乘一途

说：“所谓‘气发而理乘之’者可也，非特七情为然，四端亦是气发而理乘之也。何则？见孺子入井，然后乃发恻隐之心，见之而恻隐者，气也，此所谓‘气发’也。恻隐之本则仁也，此所谓‘理乘之’也。”（《栗谷全书》，第355页）栗谷此论是针对退溪的“四端理发而气随之”的论断而发。栗谷根据朱子对于“仁性爱情”的界定，将“恻隐之心”视为形下之情并归之于气，其发用就被定性为“气发”；而“恻隐之心”背后的“仁”被视为形上之性并归之于理，这个“仁”的作用不是直接发动“恻隐之心”，而是使“恻隐之心”发动之后合乎“仁”的道德要求，这种作用是间接的，被定性为“理乘”。因此，在栗谷看来，不论是“四端”还是“七情”都是“气发理乘”；此外结合《答牛溪第六书》的文本，无论“道心”还是“人心”也都是“气发理乘”。不仅如此，栗谷进一步将“气发理乘”的模式由心性论推广到宇宙论，认为天地万物的产生无一不是“气发理乘”，只有这一种解释模式而别无它途，这就是所谓“气发理乘一途说”。具体分析，栗谷实际上是把朱子“理乘气动”的思想推至其极，在理气之间更为突出了“气”的生发作用。基于此，栗谷关于理气关系的经典命题是：“理无形而气有形，故理通而气局；理无为而气有为，故气发而理乘。”（同上，第374页）在这种理气观之下，“四端”“七情”都归属于“有形有为之气”，而与“无形无为之理”区别开来。在四七关系上，栗谷更明确地说“七情包四端”，“七情之外，更无四端矣”，“四端是七情之善一边也，七情是四端之总会者也。”（同上，第357、355页）因而反对将“四端”与“七情”分立并举。这实际上与朱子、高峰的思路一脉相承，将“七情”看作“情”的总称，而“四端”是其中善的一部分，即“七情之发而中节者”。

在朝鲜后期的儒学史上，退溪所开创的“岭南学派”与栗谷所开创的“畿湖学派”成为两大流派，在诸多学术观点的差异中，四端七情论成为辨识学派归属的重要标志，学宗退溪者力主“理气互发”说，学宗栗谷者力主“气发理乘一途”说，基本上有影响力的儒者都在这个问题上择一而从。尽管退溪所直接面对的论敌是高峰，但是在韩国儒学史上成为标杆的对立面却是栗谷。从朱子学义理架构的角度来看，在“情”的问题上，栗谷学派比较忠实于朱子的理解，将“四端”“七情”都归属于气；而退溪学派则超出了朱子的规定，将“四端”的来源归结为“理发”，突出了其超越性。

## 五、结语：儒家情感哲学的发展逻辑

结合东亚视野来看儒家情感哲学的发展逻辑，关于道德情感与自然情感的关系问题，孟子、朱子与退溪代表了儒家对道德情感认识的三个阶段。孟子提出了“四端说”，主张道德情感与自然情感的区分，强调道德情感的至善性，使道德情感成为通向道德理性的基础，也是道德实践的着手之处。朱子根据“理气二分”“性情二分”的思想模式，将以“四端”为道德情感与以“七情”为代表的自然情感都归入经验性之“情”，在逻辑上得出了“四端亦有不中节”的结论，实际上消解了道德情感的超越性和至善性。退溪继承了朱子后学的区分四七的思想倾向，进一步明确提出“四端理发而气随之，七情气发而理乘之”，重新挺立“四端”的超越性和至善性，将道德情感与自然情感置于两个不同的层次。尽管退溪非常尊奉朱子的权威，但在道德情感的理解上回归于孟子对“四端”的理解。在对“四端”的定位上，孟子、朱子和退溪构成了“正一反一合”的辩证发展过程。

我们可以从内外两方面来考察这种演进的原因。从外在原因来看，朱子本人具有很强的道统意识，他将“孔曾思孟”作为先秦儒学的正统，因此孟子关于“四端”的论说必然成为朱子的四书诠释学需要正面阐述的问题。然而，朱子自身的哲学体系显示出鲜明的“尊性卑情”的理性主义特征，所以“四端”在理气二元架构中必然被归属于“气”。由此可见朱子对孟子的诠释和自身的哲学体系之间存在着相当的张力，这也就是《语类》中何以同时出现“四端发于理，七情发于气”和“四端

亦有不中节”这样相互矛盾论述的原因。换言之，以上这种张力实质上是孟子学与朱子学之间的张力。在朝鲜性理学中，朱子学说被视为无可置疑的定见，因此以上这种张力保留下来：一方面，在朱子所厘定的道统中，孟子是圣贤，因而“四端”之说是圣贤遗教，不容置疑；另一方面，朱子本人是学者宗师，“心统性情”之说颠扑不破。由于这两重权威的作用（参见李明辉，第196页），导致朝鲜儒者有“四七论争”和两大学派的分化。从退溪的整体思想来看，无疑是一位朱子学者，但在对“四端”的理解上，在一定程度上逸出了朱子学的框架而回归于孟子学的思想。有学者据此认为退溪“暗合于阳明的思路”（李明辉，第262页），本文的研究不能同意这种说法，因为尽管退溪肯定“四端”是理发，但从未说过“四端即是理”，并且对于阳明“心即理”的说法进行了批判，因此他与阳明之间的思想差距要大于他与朱子之间。

从内在原因来看，孟子提出“四端说”来论证“性善论”，这种做法的实质就是使道德情感成为通向道德理性的基础，鲜明地体现出儒家情感哲学的特质。较之于西方伦理学所讲的“道德感”（moral sentiment），儒家在探讨道德情感问题时并不预设“理性/情感”的二分法作为前提，而是将道德理性包含于道德情感之中，体现为一种“情理合一”的思想形态。新儒家学者牟宗三先生提出“道德情感上下其讲”：“下讲，则落于实然层面，自不能由之建立道德法则，但亦可以上提而至超越的层面，使之成为道德法则、道德理性之表现上最为本质的一环。”（牟宗三，第108页）蒙培元先生亦指出：“从下边说，情感是感性的经验的，是具体的实然的心理活动。从上边说，情感能够通向性理，具有理性形式。或者说，情感本身就是形而上的，理性的。或者说，情感是理性的实现或作用。”（蒙培元，第21页）综合学界的研究，我们可以归纳出儒家哲学中道德情感的主要特征：纯善性、普遍性、超越性。退溪在思想理路上继承了孟子关于“四端”超越性的思想，尽管他并不认为“四端即是理”，但他将道德情感的来源追溯于“形上之理”，并且在价值属性上肯定了“四端”的纯善无恶，这实际上打通了道德情感通向道德理性的道路，回归于儒家对道德情感的总体理解。

#### 参考文献

- 古籍 《礼记》《论语》《孟子》《四书通》《性自命出》《荀子》《左传》等。  
《定本退溪全书》，2006年，财团法人退溪学研究院。  
《二程集》，1981年，中华书局。  
《高峰全书》，2007年，民族文化推进会。  
黄幹，1986年 《勉斋集》，《文渊阁四库全书》第1168册，台湾商务印书馆。  
黄宗羲，1986年 《宋元学案》，中华书局。  
李明辉，2008年 《四端与七情：关于道德情感的比较哲学探讨》，华东师范大学出版社。  
《栗谷全书》，2017年，华东师范大学出版社。  
卢兴、吴倩，2016年 《儒家“仁德”内在理路和逻辑层次》，载《伦理学研究》第2期。  
蒙培元，2002年 《情感与理性》，中国社会科学出版社。  
牟宗三，1999年 《心体与性体》（上），上海古籍出版社。  
权近，1974年 《入学图说》，乙酉文化社。  
《真一斋先生文集》，2013年，韩国国学研究院。  
《朱子全书》，2010年，上海古籍出版社、安徽教育出版社。  
《朱子语类》，1986年，中华书局。

（作者单位：南开大学哲学院）

责任编辑：罗传芳

**“Four Origins” and “Seven Emotions”:  
The Internal Development of Confucian Philosophy of Emotion**

Lu Xing

The “Four Origins” and “Seven Emotions” are the core contents of Confucian philosophy of emotion , representing moral feeling and natural emotion respectively. Pre-Qin Confucianism made a preliminary survey of natural emotion , the most complete expression of which is the theory of the Seven Emotions. Confucius had more guidance on moral feeling , and Mencius systematically summarized it in his theory of the Four Origins. Zhu Xi formally discussed the relationship between the Four Origins and Seven Emotion , noting that the Four Origins derive from *li* ( principle ) , and the Seven Emotions derive from *qi* ( matter ) . The contradiction in Zhu ’ s thought about “Four-Seven ’ s separation and reunion” had a profound influence on Zhu ’ s learning. In the history of Korean Confucianism , the Lingnan School represented by Toegye held that the Four derive from *li* and the Seven derive from *qi* , while the Jihu School represented by Yulgok held that everything derives from matter and carries principle. From Mencius to Zhu Xi and then on to Toegye , Confucian philosophy of emotions has seemingly progressed through the sequence of “thesis-antithesis-synthesis. ”

**The Autonomy of the Philosophy of Consciousness**

Li Zhongwei

Concepts of consciousness can be classified as metaphysical , empirical-scientific , or phenomenal-experiential. The phenomenal-experiential concept of consciousness has peculiar logical behavior , as it displays reflexive self-involvement and semantic stability. These characteristics enable the philosophy of consciousness demarked by the phenomenal-experiential concept to possess a certain autonomy with regard to metaphysics and the empirical sciences. The problem then becomes how to explain the peculiarities of the phenomenal concepts of consciousness. The Husserlian method of phenomenological reduction can be reconstructed in such a way that it becomes a method for cognitive and semantic transformation , and limits the references of consciousness terms to purified phenomenal consciousness and corresponding structures. Therefore , the phenomenal-experiential concept of consciousness has peculiar logical behavior and can be used to demark an autonomous area of philosophical research. The autonomy of the philosophy of consciousness also needs to be qualified.

**The Philosophical Status of Reichenbach ’ s Common Cause Principle**

Liang Dong

“No correlation without causation. ” To clarify the nature of this slogan has been one of the central themes in the contemporary theory of causation and in the philosophy of physics and statistics during the past sixty years. There seems to be consensus among many philosophers that neither Reichenbach ’ s common cause principle nor the causal Markov condition are universally valid , and that they indeed have the same limiting property , even if the latter is far more general than the former. The Budapest school returns to Reichenbach ’ s original position and believes that , from an extension of the common cause ’ s incomplete probability space , it is always possible to provide a Reichenbachian common cause for any given correlation. However , this approach also faces a fundamental problem: clearly , the whole program is at present merely a formal setup , and in many cases its results are ontologically inert and cannot sufficiently warrant the reality of any putative common cause for any correlation.