栗谷《心性情图》与退溪《心统性情图》比较研究

张敏(北京大学)

公元 10 世纪前后，高丽朝设立科举制，朝鲜儒者由此途径渐渐登上了政治舞台。伴随着丽末鲜初的王朝交替，性理学顺理成章地成为朝鲜时代的国学。15 世纪至 17 世纪，以李退溪（1501~1570）和李栗谷（1546~1584）为代表的朝鲜性理学理论大发展,充分体现出了朝鲜儒学独特的思想特征。主诚而偏重外在经世济民实学特征的栗谷哲学，主敬而偏重内在成圣修养内敛特征的退溪思想，二者相互辉映，支撑起朝鲜性理学理论体系的构架，被誉为朝鲜儒学界缺一不可的双臂双峰。

栗谷认为《论语》为“入道之书”;《大学》为“明道之书”;《孟子》为“卫道之书”;《中庸》为“传道之书”[1]。于是，他以《大学》理论为纲常，以《中庸》思想为挈领，建构了其哲学思想体系，进而为朝鲜性理学理论的完善做出了特殊的贡献。栗谷学问核心内容之一 --- “心性情意说”是在朝鲜四七论辩的背景下产生的，是对朝鲜朝前期李退溪思想的补充。本文拟通过对李栗谷《心性情图》与李退溪《心统性情图》的比较研究，探讨二者心性论的异同及朝鲜儒学的心性论特性。

I.《圣学辑要》与《圣学十图》

栗谷 41 岁时（1578），仿照中国宋代学者西山真德秀的《大学衍义》写作方式，总括四书六经及理学精华，完成了《圣学辑要》一书，献给了当时 26 岁的朝鲜王宣祖。韩国学者评价该书的价值时说：

> 我们可以认为《圣学辑要》是栗谷思想的核心，同时也是朝鲜时代中期韩国性理学的金字塔。[2]

在此十年之前，李退溪也曾向当时年仅 16 岁的宣祖王献上过自己的大作《圣学十图》。中国学者如此评价该书：

> 李退溪的思想纲目最综合概括性的，便是他在宣祖元年十二月所献的《圣学十图》。是年退溪六十八岁，可谓晚年深思熟虑、提纲挈领的结晶，也是他体认圣学大端、心法至要的心得。退溪独以图的形式，既示人以圣学入道之门，亦给人以简明易懂的启迪。《圣学十图》熔铸宋明理学之精髓，构成他的思想逻辑结构。其规模之宏大，操履之功用，在李朝理学史上均属罕有。[3]

---

[1] 李珥：《四子立言不同疑》,《栗谷全书》拾遗卷六，1108 页。

[2] 黄俊渊：《对栗谷思想的理解》，曙光社，1995 年，134 页。

[3] 张立文：《退溪书节要》前言，7 页。

由此可知，李退溪和李栗谷被后学誉为朝鲜理学的双璧双峰是有原由的，那就是二位学者的圣学大作均为朝鲜性理学思想宝库中的镇宅之宝。冯友兰先生曾说：

> 圣人之所以达此境界之学名曰圣学。圣学始于格物致知，终于穷理尽性。格物致知是知天，穷理尽性是事天。换句话说：圣学始于哲学底活动，终于道德底行为。[4]

朝鲜的圣学是由退栗二人登峰造极的。二者格物致知，穷理尽性的目标一致，但登峰的方法路径极为不同。退溪是风光尽在险峰，栗谷则是“一路各有境界”。栗谷曰：

> 君子之学，诚笃而已。任重道远，不进则退。若非诚笃，何能有成？[5]
> 须知性心情意只是一路而各有境界。[6]

栗谷认为“敬是用功之要”，“诚是收功之地”。敬是做学问的态度和出发点，首先抱着对圣学道德的崇敬之心着手治学，然后将诚贯穿于学问始终及学以致用的全过程。学问之功任重而道远，出于敬而收以诚，便会一路各有境界。他说：

> 诚者，敬之原也。敬者，反乎诚之功也。[7]
> 非至诚不能感通也。……诚之为体，至微而至妙。诚之为用，至显而至广。体乎万物，而为物之终始，故元亨利贞，天之诚也；仁义理智，性之诚也。[8]
> 性即天也，而诚者天之道也。[9]

栗谷的学问方法是诚敬穷理、上学下达、知行互进。他既重视诚，也重视敬，但更强调践行的工夫。在学问方法与工夫上，退溪与栗谷有着不同的特点。退溪曰：

> 学者诚能一于持敬，不昧理欲，而尤致谨于此。未发而存养之功深，已发而省察之习熟，真积久而不已焉，则所谓精一执中之圣学，存体应用之心法，皆可不待外求而得之于此矣。[10]
> 学问之道，不系于气质之美恶，惟在知天理之明不明，行天理之尽不尽如何耳。[11]

退溪告诉我们，所谓学问就是“明天理”、“行天理”而已，而不是穷追气质善恶的问题，学问需要解决的核心问题应该是如何“一于持敬”“不昧理欲”。因此，他做学问的方法功夫是以“存体应用之心法”内求“精一执中之圣学”。他特别指出，学问“不待外求”，而在于“未发而存养之功深”。于此处，我们可以领略退溪主敬的心学思想要旨，即退溪主敬，下学上达，主修内圣，持静以养性，旨在精神层面达内圣之境。栗谷则主诚，求上学下达，上下贯通，学以致用。以诚实为基础，修己治人，务实笃行，致力于由内圣向外王的开通。二者走的是一条路线两个方向，恰如朱子理论的左右翼之别。

---

[4] 冯友兰：《圣人》，《新理学》第十章，295 页。

[5] 李珥：《圣学辑要》，《栗谷全书》卷二十二，495 页。

[6] 李珥：《论心性情》，《栗谷全书》卷十四，297 页。

[7] 李珥：《栗谷全书》拾遗卷六，1109 页。

[8] 同上，1097 页。

[9] 同上，1110 页。

[10] 李滉：《退溪全书》上，卷十一，205 页。

[11] 李滉：《天命图说》，《退溪全书》下，续集，卷八，144 页。

退溪的《圣学十图》以十个图的形式，向人们解说圣学内容。退溪将性理学的精华，熔铸于其中，使深奥难懂的理学思想变成一个立体的入门教科书，给后学以简明易懂的启示。《圣学十图》的排列次序如下：

1. 第一太极图
2. 第二西铭图（上图、下图）
3. 第三小学图
4. 第四大学图
5. 第五白鹿洞规图
6. 第六心统性情图（上图、中图、下图）
7. 第七仁说图
8. 第八心学图
9. 第九敬斋箴图
10. 第十夙兴夜寐箴图

十图中的第一、二、四、六、七、八、十为前人所做，第六图的中、下图和第三、五、九图为退溪所作。每一图后面都附有前人的注解和退溪的解说。

栗谷对退溪极为尊敬，曾慕名专程拜访求教。退溪也非常欣赏栗谷的才学人品，称“后生可畏”。两位学者曾书信来往讨论过圣学问题，如今保留下来的五封信函收录在《栗谷全集》卷九之中。其目录顺序如下：

1. 退溪李先生别纸（戊午）1558 年，栗谷 23 岁，退溪 58 岁
2. 退溪先生（丁卯）1567 年，栗谷 32 岁，退溪 67 岁。
3. 退溪先生（戊辰）1568 年，栗谷 33 岁，退溪 68 岁。
4. 退溪先生（庚午）1570 年，栗谷 35 岁，退溪 70 岁。
5. 退溪先生问目，1570 年，栗谷 35 岁，退溪 70 岁

栗谷认为退溪的《圣学十图》为经典之作，但其中有几处不甚理解，于是便致函求教：

> 圣学十图，名义精切，后学不可容议于其间，但小生所见，似有一二可疑处。[12]

栗谷对《圣学十图》中的第二图、第六图和第八图中的某些说法提出了诘问，对第二西铭图下图的解说提出质疑：

> 西铭所谓恶旨酒以下至伯奇也，此则似以子之事亲，比于人之事天，以为某事是颐养、某事是锡类等云尔，非谓列数之人皆尽道者也，但取其一事尔。今图乃曰圣贤各尽道，若如此言，则舜禹曾子固尽道矣，彼颖封人申生之徒，岂尽道者耶？[13]

第六图心统性情图的下图中有“理发而气随之，气发而理乘之”的说法，以及图中将四端和七情分为上下两个部分。对此分法栗谷也表示不解。他说：

> 今若曰四端理发而气随之，七情气发而理乘之，则是理气二物，或先或后，相对为两歧，各自出来矣。……人心岂非二本乎？[14]

---

[12] 李珥：《上退溪先生问目》，《栗谷全书》，卷九，书一，180 页。

[13] 同上

[14] 李珥：《答成浩原》，《栗谷全书》，卷九，书一，193 页。

第八心学图中将一心分成上下左右六个心，及下面一心之主宰敬的功夫中有“克复”和“求放心”的标示。栗谷对此种排列顺序的精确性置疑。他说：

> 林隐程氏心学图，可疑处甚多。试言其略，则大人心乃圣人之心，是不动心从心之类也，何以置之道心之前耶？本心则虽愚者亦有此心矣。若大人心则尽其工夫，极其功效，能全其心者也，岂可不用功而自有耶？且以遏人欲存天理，分两边工夫已为未安，而其工夫次第亦失其序……大抵圣贤之言，有精有粗……孟子求放心之说，泛为学者言也，是精底也。孔子克己复礼之说，专为颜子而言也，是精底也。于其精底必抑而卑之使为粗，于其粗底必引而高之使为精，则虽是说得行，岂是平正底道理也？……珥意此图重文叠说而已，别无意味，恐不必取也。[15]

以上的第二、八图为元代的林隐程复心所作。栗谷所指出的问题，其实是程复心的问题。退溪回信解释了颖封人申生之徒的情况。他说：“当初张子意非谓此人等尽道。”林隐的图在这里对张子之意作了发挥。程复心认为不应按舜禹等分别人品论尽道不尽道之义，这样做图是遵循张子之意。至于第八图一心分六个心圈作解的问题，退溪解答说：

> 圣贤说心，各有所指。……以其本然之善谓之良心；本有之善谓之本心；纯一无伪谓之赤子心；纯一无伪而能通达万变，谓之大人心；生于形气谓之人心；原于性命谓之道心。于是以良心本心，其义类相近，故对置诸上。左右赤子心、大人心、道心、人心，以其本语之相对，故对置诸中下左右，此六者正如朱子以西铭前一段为其盘者同焉。[16]

退溪认为，“遏人欲，存天理”为相对功夫，“克治存养交致其功”体现在这种“对说”上。圣贤论心法不仅只是一端。“此图非分知行，只分遏人欲，存天理耳，尽心之训曰：极其心之全体而无不尽者，必其能穷理而无不知也。”[17]实际上，《圣学十图》的第二、第八图分别是退溪借用的他人作品，并不能够完全代表退溪本人的观点。第六图是退溪本人亲手所绘，其中理发气发说为退溪理气心性论中最具特色的部分。在《圣学十图》中，退溪力求建构一个性理学体系的完整模式，图的思想核心是天人合一的人道。人禀天地之秀而成形，天地之心反映在人形中即是人心。心作为物质器官、思维器官，知觉器官，既有认识功能，又有修养功能，既能“心统性情”，又能“心兼体用”。退溪所作的第六图心统性情图，表示出向内求于心性的修养心法，是退溪圣学思想的核心部分。栗谷以自己气发理乘、理通气局的观点，置疑退溪《心统性情图》中所标示的理发气发的两发说和四端七情分别立说的观点。但在退溪生前，二人并未就此问题做更深入的交流。退溪过世以后，成牛溪赞同退溪的两发说，对栗谷的观点表示不理解，致函求教于栗谷。栗谷与牛溪九次往返书函讨论理气心性问题，二人的论辩实际上是退溪与奇高峰四七理气辩论的继续，被后人归结为退溪与栗谷的理气心性观辨析。

II.《心性情图》与《心统性情图》

牛溪曾就退溪《圣学十图》中的第六图《心统性情图》的心性学观点，向栗谷致函探讨。曰：

> 今看十图心统性情图，退翁立论，则中间一段曰：四端之情，理发而气随之，自纯

[15] 李珥：《上退溪先生问目》，《栗谷全书》卷九，书一，181 页。

[16] 李珥：《上退溪先生问目》，《栗谷全书》卷九，书一，181 页。

[17] 同上

善无恶。必理发未遂而拚于气，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，则放而为恶云。……分理气之发，而从古贤皆宗之，则退翁之论，自不为过耶。[18]

牛溪认为，退溪在《心统性情图》中所表示的理发气发的两发说符合先贤理论，完全可以立论。栗谷回信谈了自己的看法，又在致牛溪的第二封信函中，画了一幅《心性情图》，说明了自己的心性观。由此端绪，栗谷便渐渐与退溪在心性论上拉开了距离。

2.1 双图比较的差异

栗谷为回答牛溪的问题而作的《心性情图》如下：

图说：

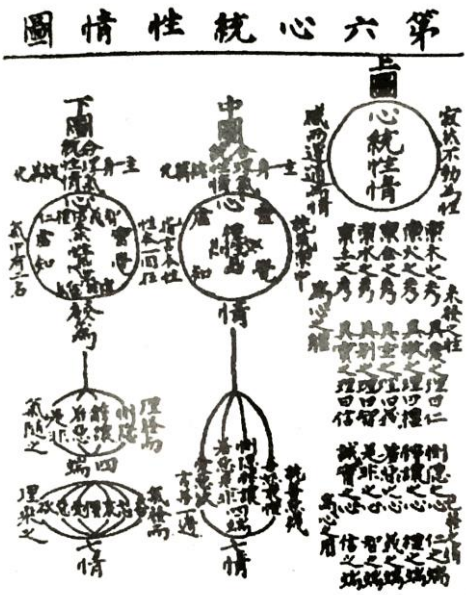
善恶之情，无非感物而动。特所感有正有邪。其动有中有过不及。斯有善恶之分耳。此情之发而不为形气所掩，直遂其性之本然，故善而中节。可见其为仁义礼智之端也。直发故直书。此情之发而为形气所掩，失其性之本然，故恶而不中节。不见其为仁义礼智之端也。横发故横书。[19]

退溪在《圣学十图》中所作的第六图《心统性情图》如下：

---

[18] 李珥：《附问书》，《栗谷全书》，卷十，书二，193 页。

[19] 李珥：《上退溪先生问目》，《栗谷全书》卷九，书一，194 页。



图说：
右三图。上一图林隐程氏作，自有其说矣。其中、下二图，臣妄窃推原圣贤立言垂教之意而作。其中图者，就统气禀中指出，本然之性不杂乎气禀而为言。子思所谓天命之性，孟子所谓性善之性，程子所谓即理之性，张子所谓天地之性是也。其言性既如此，故其发而为情，亦皆指其善者而言，如子思所谓中节之情，孟子所谓四端之情，程子所谓何得以不善名之之情， 朱子所谓从性中流出元无不善之情是也。其下图者，以理与气合而言之。孔子所谓相近之性，程子所谓性即气、气即性之性，张子所谓气质之性，朱子所谓虽在气中，气自气，性自性，不相夹杂之性是也。其言性既如此，故其发而为情亦以理气之相须，或相害处言。如四端之情，理发而气随之，自纯善无恶，必理发未遂而拼于气，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。夫如是，故程夫子之言曰：“论性不论气不备，论气不论性不明。二之则不是。”然则孟子、子思所以只指理言者，非不备也，以其并气而言，则无以见性之本善故尔。此中图之意也。要之，兼理气、统性情者，心也。而性发为情之际，乃一心之几微，万化之枢要，善恶之所由分也。学者诚能一于持敬，不昧理欲，而大致谨于此。未发而存养之功深，已发而省察之习熟。真积力久而不已焉，则所谓精一执中之圣学、存体应用之心法，皆可不待外求而得之于此矣。[20]

比较以上退溪的《心统性情图》和栗谷的《心性情图》可以发现，二人虽同论心性，其见解却有如下不同之外：

2.1.1 两立与不分

退溪的《心统性情图》分上、中、下三个小图。上图由林隐程复心制作，退溪完全照搬了原图原意，未作删改。该图反映了心统之性情的各种表现，表示了心之体为未发之性及
心之用为已发之情的心性体用关系。中下图由退溪制作。退溪把性情与理气结合了起来，曰：“合理气，统性情”。中图就统气禀中本然之性不杂乎气而言，子思的天命之性、孟子的性善之性、张子的天地之性，凡性善的一边都在中图表现出来。下图表现出气本二名的本

[20] 转引自张立文：《退溪书节要》，40 页。《增补退溪全书》第一册，205～206 页。

然与气质的两边关系，体现了朱子的意图，“论天地之性，则专指理言，论气质之性，则以理与气杂而言之。未有此气，已有此性。气有不存，而性却常在。虽其方在气中，然气自是气，性自是性，亦不相夹杂。”[21] 中下两图将天地之性与气质之性分立，表现了气自气，性自性的理气善恶不相杂。栗谷的《心性情图》中，强调善恶之情不过是人心有感外物而动所发出的情感，有正有邪，有过有不及，“斯有善恶之分耳”。

2.1.2 四七与一情

退溪《心统性情图》的下图里，心性发为四端和七情，四端与七情是上下分别画出来的，示四端纯善无恶，七情“亦无不善，若气发不中而诚其理，则放而为恶”“兼理气、统性情者，心也。而性发为情之际，乃一心之几微，万化之枢要，善恶之所由分也。”

栗谷《心性情图》中，发为“情”，情只有一情，“此情之发而不为形气所掩，直遂其性之本然，故善而中节。”“此情之发而为形气所掩，失其性之本然，故恶而不中节。”情直发时，善而中节，图中是直划下来，直指仁义礼智之端。情歪发时，恶而不中节，按其发，邪向一边，横着向下划了下来，未然之性原于仁义礼智，而因其发不中节而得其反，反害仁义礼智。

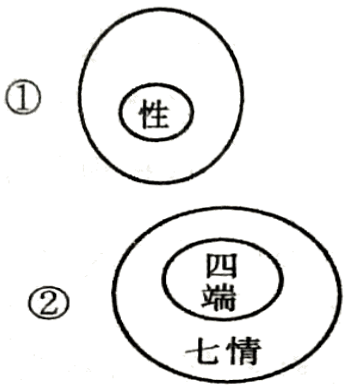
2.1.3 互发与相须

在退溪的《心统性情图》中，心性发之为四端与七情，四端由理发而气随之，七情由气发理发和气发并举，互为发用。

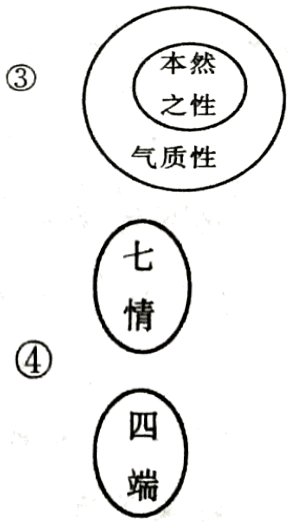
在栗谷的《心性情图》中，将理气置于心性之内，“性则理未发之时，本无不善，气质则清浊粹驳有万不同”，表示理气之合为性。理气为一，有未发已发的变化，未发之体谓之中，没有善恶可言。栗谷所言中为大本之中正。已发之用在瞥然之际失其体，昏配不得其中，才有了恶的萌兆。气化万枢，理亦在其中。理乘气流行，发生万殊。

2.2 退栗的心性论模式

韩国的刘明钟教授将退栗的心性论模式分成如下四种类型作解：



[21] 朱熹：《朱子语类》，卷四，67 页。



以上图①④为退溪心性论模式，表示四端理发气随之，七情气发理乘之，突出性即理；图②③为栗谷心性论模式，表示“气函理”“七包四”，强调理的内在性，否认理的实体性。[22] 笔者就栗谷心性论的模式，尝试做进一步的解说。栗谷的心性论主要涵盖三方面意义，即气函理、七包四和各有境界说。

2.2.1 气函理

栗谷坚持合理气为性，理不能脱离气而独立存在。因为理在气中，所以曰性。心在未发之前为本然之性，心在已发之后为气质之性。气质之性兼言气，其气中函含着理，理气浑融，不可分两边说，故气质之性也是与生俱来的本性。栗谷曰：

> 性者理气之合也，盖理在气中，然后为性。若不在形质之中，则当谓之理，不当谓性也。[23]
>
> 大抵气质之性，非别性也。气质包性，与生俱生，故谓之性也。[24]
>
> 心气包于身气之中，身气根于心气之中……心之虚灵，不特性而然也，至通至正之气，凝而为心，故虚灵也。[25]

栗谷认为在理气关系上，先贤没有说得那么详细明白，故不可完全以先贤之定论立言。比如退溪将朱子所说的理气不相离不相杂的理论发挥成为理发气发，将理气排列成为先后关系。这种理气互发说使四端由中而发，使一情由外感而发，表面上仍是对朱子发于理发于气之说的引伸，暗地里却“义理不明”“无实之滋味”“成先入之见，为正见一累”恰是对先圣宗旨的违背。栗谷指出：

> 圣贤之言，意或有在。不求其意，徒泥于言，岂不反害乎？[26]

---

[22] 刘明钟：《退溪和栗谷的哲学》，279 页。

[23] 李珥：《理气诔呈牛溪道兄》，《栗谷全书》卷十，书二，207 页。

[24] 李珥：《论心性情》，《栗谷全书》卷十四，296 页。

[25] 李珥：《语录上》，《栗谷全书》卷三十一，755 页。

[26] 李珥：《答成浩原》，《栗谷全书》卷十，书二，202 页。

朱子或原或生之说，亦当求其意而得之。不当泥于言而欲主互发之说也。罗整庵识见高明，近代杰然之儒也。有见于大本，而反疑朱子有二歧之见。此则虽不识朱子，而却于大本上有见矣。但以人心道心为体用，失其名义，亦可惜也。虽然整庵之失在于名目上，退溪之失在于性理上，退溪之失较重矣。

栗谷认为罗钦顺以理气为一说，纠正了朱子“发于理，发于气”的二歧之误，在大本上有所见地。但是过于偏向于体一边。而退溪在性理上失其大本，误之甚重。栗谷以为人心道心只是一心，心即气。本然之性与气质之性本为一性，性即理。退溪的理发与气发，等于发之于心发之于性的互发说，使性变为二性。虽然退溪以朱子“四端是理之发，七情是气之发”的话为依据提出了“四端理发而气随之，七情气发而理乘之”，但栗谷认为这是对朱子语看得太死板而未理解透的原故所致。栗谷说：

> 朱子所谓发于理、发于气者，只是大纲说，岂料后人之分开太甚乎，学者活看可也。[27]
> 发之者气也，所以发者理也。非气则不能发，非理则无所发。[28]

朱子发于理发于气之说，亦必有在。而今者未得其意，只守其说，分开拖引，则岂不至于辗转失真乎？朱子之意亦不过曰四端专言理，七情兼言气云尔耳。非曰四端则理先发，七情则气先发也。退溪因此而立论曰四端理发而气随之，七情气发而理乘之。栗谷认为“理发气随之”的说法不能成立，“气发理乘之”的说法比较合理。无论七情还是四端，都适用于“气发”。见孺子落入井中而引发起的恻隐之心是一种气的活动，此种情况可以说气发。人之所以具有恻隐之心，是由于恻隐之心出于心之本体之仁，这是气中有理乘之故。太极作为阴阳之本，无有能动性，阴阳动静为太极之用，而不停地运动。太极之理与阴阳之气和为一体一物，不可能各自分开，只能混合运动。

2.2.2 七包四

无论是四端还是七情，都是人心感而发出的感情。人之情统括为七者，四端是七情之中善情的又一种说法，四端在七情之中，七情包含着四端，不能将七情与四端分开两边说，因为情只有一情。之所以有四端与七情两种说法，是因为专言理或兼言气，所主不同。退溪的四端理发、七情气发将四端与七情分上下分别画图，容易使人产生二情之疑。栗谷曰：

> 夫人之性，有仁义礼智信五者而已，五者之外无他性。情有喜怒哀惧爱恶欲七者而已，七者之外无他情。四端只是善情之别名，言七情则四端在其中矣。……七情则已包四端在其中，不可谓四端非七情、七情非四端也。乌可分两边乎？[29]

栗谷以孟子的四端和子思的七情为内容，说明四端与七情是一回事，七情中包含着四端。

2.2.3 各有境界说

“一路各有境界”是栗谷心性修养论的一种特殊表达法。他说：

---

[27] 李珥：《答成浩原》壬申，《栗谷全书》卷九，书一，192 页。
[28] 李珥：《答成浩原》，《栗谷全书》，卷十，书二，198 页。
[29] 李珥：《答成浩原》，《栗谷全书》卷十，书二，199 页。

须知性心情意只是一路而各有境界，然后可谓不差矣。[30]

将心性情意用“一路”连接起来，表示这是一个互相不能脱节的修养过程，每一个环节都是紧密相连的，具有连续性。栗谷认为只要能够认识到这一点，就不会有差错。否则，就会出现“分心性有二用”“分情意有二歧”的差错。而若将“心性分二，则道器可相离也”，人心有二本的理解是“大差乎”，是一个根本性错误。栗谷解释“一路”的涵义说：

何谓一路？心之未发为性，已发为情，发后商量为意，此一路也。[31]

“一路”与“一身”和“一心”的关系是“身如一屋子”，“心如一家主”，“心性情意只是一路”。[32] 心作为修养的主体，同时也是客体。也就是说，心既是修养者，又是修养对象。身指主体修养的空间范围，一路则指主体修养的时间过程。性情意皆囊括在这个时间和空间之内，分别为心的未发、已发和当发阶段。栗谷将心的这几个阶段称为“各有境界”。他解释说：

何谓各有境界？心之寂然不动时是性境界，感而遂通时是情境界，因所感而抽绎商量为意境界，只是一心各有境界。[33]

栗谷主张“心为性情意之主”，并将心比喻为“一家主”，“有此家主，然后能洒扫门户，整顿事物。若是无主，则此屋不过一荒屋尔。” [34]心“洒扫门户”是有顺序的，首先是“性境界”。性境界为心寂然不动的未发状态，性是心之理，“人生而静是未发时”。[35]性理学历来重视未发时的主敬涵养工夫，讲究主静修养，涵养德性，为穷理致知做充分准备。栗谷以为有关性境界的论述，先贤已经说得很清楚了，他的重心在于情境界和意境界。栗谷曰：

或问心一也，而或曰情或曰志或曰意曰念曰虑曰思，何其名目纷纭不一耶？臣答曰：情者，心有所感而动者也。勉动便是情，有不得自由者。平居，涵养省察之功至，则情之发自然中理中节。若无治心之力，则多有不中者矣。志者，心有所之之谓，情既发，而定其趋向也，之善之恶皆志也。意者，心有计较之谓也，情既发，而商量运用者也。故朱子曰：情如舟车，意如人使那舟车一般。念虑思三者，皆意之别名，而思较重，念虑较轻。意可以伪为，情不可以伪为。故有曰诚意，而无曰诚情。[36]

栗谷认为“情意皆是一心之用”。情是心之动，意是情动之后缘情计较者。人与外部世界接触，触物而生情，喜怒哀乐等均为人之常情，《中庸》将情概括为七情，泛指人的各种感情。情虽然为人的自然情欲，但是如果为私欲所遮蔽，不能直发于中节，就会与自然之理相悖。栗谷将情发而“自然中理中节”看做是“情境界”，即个人的感情欲望应符合社会规则与要求。栗谷非常重视“意境界”的修养工夫。“念虑思三者，皆意之别名，而思较重，念虑较轻。”人的念头、顾虑、思想属于“意境界”的范畴，其中思想活动是最主要的。“

---

30 李珥：《论心性情》，《栗谷全书》卷十四，297 页。

31 李珥：《圣学辑要》，《国译·栗谷全书》卷二十，17 页。

32 李珥：《论心性情》，《栗谷全书》卷十四，297 页。

33 李珥：《论心性情》，《栗谷全书》卷十四，297 页。

34 李珥：《圣学辑要》，《国译· 栗谷全书》，卷二十，17 页。

35 朱熹：《朱子语类》，卷六十一，答严时亨。

36 李珥：《圣学辑要》，《国译·栗谷全书》卷二十，12 页。

意”缘于“情”，是情的“计较者”，就是说意的出现是在情之后，心动而有情发，有情而有意的思想活动去定夺情的是非与否，所谓计较商量抽绎，然后作出正确的判断、选择和决定。可以说“情”为心的已发阶段，“意”为心的应发阶段。情意虽然都是心之用，但是”意境界“作为修养阶段的某一个完成段落，对人的道德行为起着决定性的作用，在人的心理或者修养过程中“意境界”至关重要。因而有“诚意”之说，而无“诚情”之说。

以“主一无适，敬以直内”的主静方法追求圣人境界，是儒家传统的主要修养方法。这个方法在朝鲜被李退溪发挥得淋漓尽致。退溪曰：

> 只将敬以直内为日用第一义，以验乎统体操存，不作两段者为何等意味，方始有实用功处。脚跌着地，可渐渐进步，至于用功之久，积熟昭融，而有会于一原之妙。[37]

退溪的“会于一原之妙”与栗谷的“一路各有境界”之要，是他们在修养方法上的不同模式。退溪强调终极性意义，栗谷则强调阶段性意义。这是由于他们对人之性情同异从不同侧面进行探讨，所重不同而得出的不同结论。圣学道统规定了一个完美至善的人格境界。在追求这样一个圣人境界上，退溪栗谷的高度都是一致的，但是所进行的方法不同。栗谷认为在达此境界的过程之中，性境界、情境界、意境界，自人心本善，经人心向善，到人心止于至善是人心修养的全过程。若要达圣，必须经由达圣之前的各个修养阶段和过程。栗谷的“一心各有境界”，丰富了内圣境界的内涵；栗谷的“一路各有境界”，扩展了圣学的终极程序。栗谷曰：

> 夫大本达道者，性情也。立大本行达道者，德行也。若以立大本为养内，以行达道为养外则可也。[38]

立大本的圣人境界是终极格局，而行达道的性、情、意境界则是随心而动，随意而定、不拘一格的阶段性程序。在这个程序的进行过程之中，栗谷强调“养内”与“养外”的结合。“气发理乘一路坦然”“人心道心一路相为终始”心性情意“一路各有境界”，是栗谷的一贯思路，说明栗谷更为重“路”，即心性修养的过程。他将“一路”与“率性之谓道”相联系，认为“道犹路也”，“人物各循其性之自然，则其日用事物之间，莫不各有当行之路，是则所谓道也。”[39] 他将性情意的“境界”看作是“修道之谓教”的各个阶段。“一路各有境界”、“一心各有境界”强调心性修养的未发、已发、当发的各个阶段和性情意的各个境界都有着各自的作用和内在的连续性，不可偏一、不可相互割裂、不可相互限定，因为立大本与行达道是“养内”与“养外”相互统一的过程。

III .栗谷心性情意说的价值意义

朱子将二程的“气即性”“性即理”归纳为“性即理”之后，万物一体被定位于万物一理之上。成均馆大学哲学系的柳承国教授认为：“这种道学精神将问学之功引向人类主体自身，求心以推究人类之自我。”[40]

朝鲜朝的儒学者们或者将性理看作生理、心理等感官层面的理论，或者将性理学解释为

---

[37] 李滉：《退溪全书》上，卷二十九，书，681 页。

[38] 李珥：《上退溪先生问目》，《栗谷全书》卷九，书一，180 页。

[39] 李珥：《圣学辑要》，《国译·栗谷全书》，卷十九，7 页。

[40] 柳承国：《栗谷李珥》，《东方著名哲学家评传·韩国卷》，2000 年。

伦理道德层面的标准，由于对“心性情意”概念理解的角度不同，各派学者之间产生了许多理论上的争议与分歧。栗谷反对主客脱离的二端倾向，努力调解反映在人性论中的道心与人心的关系，提出了心性情意一途说的理论。栗谷的“心性情意”说不仅具有其独特的哲学观，而且在朝鲜性理学理论中也具有极为重要的理论价值。

3.1 心为性情意之主

《大学》八条目的基本功之一“格物”，被程颐发挥为穷理，认为格物不分内外，穷理包括着物之道理与人之义理。栗谷也同样认为所穷之理是“在物，在身者”。他说：

> 理之在物在身者所当穷。但在物者博而泛，故略言之。在身者要而切，故其论稍详。非谓在身者可详，在物者可略也。进思而类推，无所不尽。[41]

无论“在物者”的物之理，还是“在身者”的人之理，都是穷理范畴之内的事。二者相比较而言，属于知识论意义上的在物之物理“博而泛”，即渊博而广泛，所以学者常“略言之”。而属于认识论修养论意义的在身的人之理“要而切”，即重要而迫切，所以学者比较重视并且论述较多。穷在身之理时，栗谷认为心为身主，主宰一身的是心。“天理之赋于人者谓之性，合性与气，而为主宰于一身者谓之心。”心由性（理）与气合成，心是理气之和，表现在心之知觉上。栗谷曰：

> 心之知觉，气耶理耶。曰能知能觉者，气也；所以知所以觉者，理也。[42]

心具有知觉功能，心成为感物器官,是气所为；心能够感物，同时还能够按照一定的原理规则活动，心之所以能够有这种知觉活动，是理所为。栗谷曰：

> 太极在天曰道（注：此道字以天命流行之道言，率性之道以人物当行之道言），在人曰性。[43]

太极反映在天道上，为天的自然法则；太极反映在人道上，为人为的社会法则；反映在人身上曰性。如理不离气一样，性不能离器。栗谷将心比喻为盛贮之器皿，所谓性被盛于器中。按照朱子言“心之动为情”推论，栗谷认为心之静为性，他说：

> 故心之寂然不动者谓之性，心之感而遂通者谓之情，心之因所感而抽绎思量者谓之意。[44]

心包括着性情意，情意为一心活动的各个阶段或侧面。不感外物，寂然不动时谓之性，“性是心之未发者也”，接触外物，心感物而发用，表现为情。情有喜怒哀惧爱恶欲七者，七情指人的各种情感。“情意是心之已发者也”。情意是感性感情的表现，代表着人的知觉意识系统的具体，性是自然属性的本质，代表着人的内在本性的一般，二者有着本质的区别和紧密不可分的交融关系，共同相处在一心之中，反映着人心的内在与外在的存在条件。栗谷曰：

---

41 李珥：《圣学辑要》，《国译·栗谷全集》卷二十，38 页。

42 李珥：《语录》，《栗谷全书》卷三十一，771 页。

43 李珥：《圣学辑要·三》，《国译·栗谷全书》卷二十，32 页。

44 李珥：《圣学辑要・三》，《国译・栗谷全书》卷二十，39 页。

夫心之体是性，心之用是情。性情之外，更无他心。[45]

栗谷将性作为心之体，将情作为心之用。心的未然状态为性，心的已然状态为情。栗谷曰：

……朱子曰：“心之动为情。”朱子语止此情是感物处发底，意是缘情计较底，非情则意无所缘。故朱子曰：“意缘有情而后用。”故心之寂然不动者谓之性，心之感而遂通者谓之情，心之因所感而抽绎思量者谓之意。心性果有二用，而情意果有二歧乎？（或问，意固是缘情计较矣。但人未与物接，而无所感时，亦有念虑之发，岂必缘情乎？答曰，此亦抽绎旧日所发之情也。当其时，虽未接物，实是思念旧日所感之物，则岂非所谓缘情者乎？[46]

意与情有“缘”，缘与人与物相接，心之感有喜哀乐怒等七情之发，而后有意的计较。即意是对于所发之情的抽绎思量。没有情则无意，情是心之感而遂通者，意是心之因所感而抽绎思量者。心性无有二用，“性是心之理也，情是心之动也”，“心能尽性，性不能检心”，[47] 情意无有二歧，只是一心发用而产生的结果。“意能连情，情不能运意。故主情而言则属于性，主意而言则属于心。其实则性是心之未发者也，情意是心之已发者。”性为心寂然不动时的状态，情为心感而遂通的状态，意为心的发用后抽绎思量状态。即：

知其气之用事，精察而趋于正理，则人心听命于道心也。不能精察而惟其所向，则情胜欲炽，而人心愈危道心愈微矣。竟身察与否，皆是意之所为。[48]

大抵未发则性也，已发则情也。发而计较商量则意也。心为性情意之主，故未发已发及其计较皆可谓之心也。

3.2 心性意三阶段说

栗谷将心的活动过程分为三个阶段：未发、已发和计较商量，分别曰性、情、意。无论人心动静处在哪一个阶段，都是一心之所为，故栗谷认为“心为性情意之主”。如下图所示：

体-------- 未发之性

心 ＜ ＞ 抽绎思量之 意

用-------- 已发之情

心在未发用之时，处于一片寂然之中，显示出人之本性，即所谓天命之性，或曰本然之性。此时，无论是圣人，还是庶民，都是一样的。栗谷曰：

未发之时，此心寂然，固无一毫思虑。但寂然之中，知觉不味，有如冲漠无朕、万象森然已具也。[49]

无欲则静虚动直，静虚则明，明则通。动直则公，公则溥明。通公溥，庶圣人矣乎。[50]

---

[45] 李珥：《圣学辑要》，《国译・栗谷全书》卷二十，39 页。

[46] 李珥：《圣学辑要》，《栗谷全书》卷二十，435 页。

[47] 李珥：《杂记》，《栗谷全书》卷十四，297 页。

[48] 李珥：《答成浩原》，《栗谷全书》卷九，书一，192 页。

[49] 李珥：《圣学辑要》，《国译·栗谷全书》卷二十一，56 页。

[50] 同上，59 页。

在本然之性上，众人与圣人同一，其本性无有差别。然而，心在发用之后，会变为情意，故情意是心之已发者。一般来说，心在未发动之时，为本然之性。心在发动之后，由于所禀受不同而发用万殊。可以变为本然之性，或气质之性等多种状态。性的这种变化，从人的情感上反映出来，就是“性发为情”。情有七情与四端。七情与四端的关系同本然之性与气质之性的关系一样。气质之性兼有本然之性，七情兼有四端，而四端不能包七情，本然之气之不能兼有气质之性。栗谷曰：

本然之性气质之性，非二性也，就气质上单指其理，曰本然之性。合理与气质而命之，曰气质之性。[51]

四端七情正如本然之性气质之性，本然之性则不兼气质而为言也，气质之性则却兼本然之性，故四端不能兼七情，七情则兼四端。[52]

栗谷在这里特别强调本然之性与气质之性非二性，而是性的两种变化状态。七情与四端非二情，而是情感多样化变化的表现，四端是七情中向善的感情。栗谷曰：

子思、孟子言其本然之性，程子、张子言其气质之性，其实一性。而所主而言者不同。今不知其所主之意，遂以为二性，则可谓知理乎？性既一，而乃以为情有理发气发之殊，则可谓知性乎？[53]

七情实包四端，非二情也。[54]

栗谷又曰：

程子曰圣贤千言万语，只是欲人将已放之心约之，使反复入身来，自能寻向上去，下学而上达也。此乃孟子开示切要之言。[55]

我之见吻合圣贤。嗜欲之诱，功利之说，异端之害，举不足以累吾灵台，而大路坦然，行远无疑。以至诚意正心，处大事、定大业，若决江河，莫之能御矣。学而不造此域，则安用学为？[56]

栗谷指出圣学心法的重点是程子所总结的孟子的“求其放心”。在一心的修养过程中，需要反复思量抽绎，直到确定无疑达到圣学的要求和准则。要求既能够“寻向上去”，追求一个形而上学的最高境界，又能够“下学而上达”，走一条日常切实可行的修养道路。心的状态不能停留在寂然不动的未发阶段，要在已发和应发阶段下工夫，因为性境界、情境界、意境界是心理修养的全过程，是“一路”的“境界”，失去其中的那一个阶段都不能到达目的地。仅仅重视其中某一个“境界”，不能达到“下学而上达”和“求其放心”的最终目的。栗谷强调“诚意正心”，说明他更重视“意境界”的修养，他认为“学而不造此域”，就不能称其为学。对于修养者来说，栗谷提出了一个很高的要求。这个要求是针对人君而言的。人君作为臣民之主，在心性修养方面更要高于普通的百姓，要同时理解和实践修己与治人之道，因为他们肩负着教养百姓之责。

人性只有一性。古人将本然之性、气质之性分别来讲，是想从不同角度论性，讲一性的

---

[51] 李珥：《圣学辑要》，《国译・栗谷全书》卷二十二，59 页。

[52] 李珥：《答成浩原》，《栗谷全书》卷九，书一，193 页。

[53] 李珥：《理气诛呈牛溪道兄》，《栗谷全书》卷十，书二，207 页。

[54] 李珥：《圣学辑要》，《国译・栗谷全书》卷二十二，12 页。

[55] 李珥：《圣学辑要》，《国译・栗谷全书》卷二十，12 页。

[56] 同上

特征与变化。本然之性与气质之性的具体表现有七情和四端，七情四端是人的情感的不同表现。人的情感是丰富多彩的，但情感器官只有一个。情与意都是心所感后产生的情感和控制情感“计较商量”的情意要素。作为“抽绎思量者”的意，是人的自我控制、自我调解的意志力量的表现形式。意志品格是建立在人的自觉认识上而产生的自觉行为。而人的行为展开于具体环境之中。人心发动之后，由本然到气质，人在万变多端的现实中做出抉择并付诸行动。行为的决断与实施所涉及到的具体情况、个人的情况千差万别，但这种不同境遇中的特定行为却具有不可重复的特征。作为主体的行为者，如果能够在各种情况下都能坚持道德规范与理性原则，就能够防止行为在本然与气质之间徘徊，而维持其本然之性，坚守道德情操。故“意能运情”，主体之心以其意志力量对其行为做出制约，“矫治气质之偏，以复本然之性”。[57] 主体之心能知能觉能发动能控制心的活动过程，栗谷将之称做“心为性情意之主”。其意义与张载提出的“心统性情”，并由朱子发挥的“心者性情之主也”是相同的。栗谷曰：

> 朱子曰统是主宰，性者心之理，情者心之用，心者性情之主。即所以具此理而行此情者也。以智言之，所以知是非之理则性也，所以知是非而是非之者情也。具此理而觉其为是非者心也。此处分别只在毫厘之间，精以察之，乃可见耳。[58]
>
> 心之为物，至虚至灵，神妙不测，常为一身之主，以提万事之纲，而不可有顷刻之不存者也。一不自觉而驰骛飞扬，以徇物欲于躯壳之外，则一身无主，万事无纲。[59]

按照栗谷对朱子“心者性情之主”的理解，“主”有主宰的意义，亦是“心统性情”的“统”的意思。心之统摄主宰的权威是因为“心之为物，虚灵洞彻，万理具备”。性情分别为心之体用，心中具有的理是性，心感物而发行的是情。人秉天地之秀而生，人内心能够具有天命之性，是由人的本性所决定的。但是人的知觉既受内在本性支配，又受外在环境影响，所以会产生多样性的是非变化。心既会依照外在影响而发生是非变化，又能够依靠内在本性去控制外在的干扰。心的内外动静之间只相距毫厘，不精确抽绎思量，便会失之毫厘而差之千里。心的修养应落实在“意”的“精以察之”的计较商量工夫上，方能见成效。概而言之，心既是承载包涵性情意的器皿，又是贯穿主宰性情意的总体，还是性情意修养的主体。

3.3 合内圣与外王之道

性理学注重人的精神修养和人的自律，将人的最高道德境界看作与天同一，但往往忽视了天的自然原则。如陈安卿问：“理有能然，必然，当然，自然。”朱子答曰：“此意甚备，且要见得所当然，是要切处。”朱熹曾说：

> 天下之物，则必有所以然之故，与所当然之则，所谓理也。[60]

在朱熹那里，天下事物发生的原因与原理原则皆为理。他将自然化为当然，将当然作为完成自然的形式。如此，天的自然原则极容易为人的当然原则所取代，导致的结果常常难以达到天道与人道的真正统一。

栗谷曰：“夫形而上者自然之理，形而下者自然之气也。”[61] 他认为天道为自然而然者，是真实无妄的；人道为有为而然者，是欲其真实无妄的。所以说：“天道即实理，人道即实

---

57 李珥：《圣学辑要》，《国译·栗谷全书》卷二十一，49 页。

58 李珥：《圣学辑要》，《栗谷全书》卷二十，453 页。

59 李珥：《圣学辑要》，《国译·栗谷全书》卷二十二，18 页。

60 朱熹：《大学或问》第一章，格致条，《四书章句集注》，中华书局，1983 年。

61 李珥：《易数策》，《栗谷全书》卷十四，305 页。

心也。”天道是实理之诚，人道是实心之诚。纯乎天理得其诚者，只有圣人才能做到，自诚明者，万物皆备于我是也。“圣人之所以圣，不过全此实理而已，即所谓太极者也。”圣人被理学者塑造为一种理想人格的典范。栗谷认为这是一种理想目标，在现实中难以企及。为了缩短理想与现实之间的距离，栗谷提出圣人、君子、贤人、学者、常人、等多种人格修养模式，将人格的划一化转化为多样化。如他说：

> 实心之诚则大贤，以下气禀未纯乎清明，而不能浑全其天理，性情或牵于人欲，而不能百行皆实。[62]
>
> 气质如器，性如水。清净器中储水者圣人也，器中有沙泥者中人也，全然泥土中有水者下等人也。[63]
>
> 位天地育万物，神妙不测是圣人之能事，而其实不过学问之极功耳。岂可舍学问之功，而别求一种圣人道理耶？……低看圣人固不可，求圣人于高远恍惚之境，尤不可也。愚则以为物极其格知极，其至意极，其诚心极，其正者圣人也，格致诚正而未造其极者，君子也，就君子上最近圣人而未达一间者颜子也。未格致而欲格致，未诚正而欲诚正者学者也。圣人无待于思勉而自格致诚正。[64]

除了圣人以外，人均情系人欲，故不能做到百行皆实。大体按照上中下来区分的话，栗谷解释说圣人是自诚者，君子是反此诚者，常人是得此诚之一端者。只要人人都能够行诚实之道，就是“尽吾人之事”。世上的事无外乎“天地育万物”和“人尽吾人之事”而已。前者如中庸所言“诚者，天之道也。”后者既是“诚之者，人之道也”。[65] 诚作为天之道具有本然的性质，如栗谷所说：“天道即实理”。人只要发挥人的修为之功，通过一个理性化的过程，可以使本然之诚内化为当然之诚。如栗谷所说“人道即实心”。无论是诚之者的自诚而明，还是自明而诚，实质上都是“实理”与“实心”之间所展开的一个辩证统一过程。表现天道的“实理”与表现人道的“实心”互动，可形成一种赞天地之化育的力量。“自诚明谓之性，自明诚谓之教，诚则明矣，明则诚矣”[66]，成圣和努力成圣、成圣与成己的范导目标是一致的，在道德理想和内涵上没有本质的区别。

理想人格的培养同人性问题紧紧相联。所谓天地之性与气质之性的区分，将人性之善归结为理，认为气兼有善恶。对人性的不同看法和各种见解的交锋，促成了朝鲜理学界四七理气人性理论的大论辩。这种论辩从一个侧面反映了朝鲜理学者对人的本质的认识和规定。在四七论辩中，栗谷反对理气善恶分别立说。他认为形色为天性，岂能有不善的道理。性非指善恶两个极端，性具有二重性或多重性，有仁、也有欲，无论圣人还是凡人都具有人性。人性中具有两种不同的潜能或可能，即所谓道心人心，人性中的这种潜能决定了人可以在后天进行自我调节。栗谷说：“从心所欲不逾规，而人心亦道心也。”人可以通过正确的道德选择和判断，达到人心道心合一的自由境界。“人心道心不能相兼而相为终始焉。”赋予道德主体一定的创造余地，才有可能塑造多样化的理想人格，使人性生机展现出来。人性来自饮食男女。《中庸》曰：“人莫不饮食也。鲜能知味也，子曰：道其不行也。” 《礼运》言：“礼之初，始诸饮食……以养生送死，以事鬼神上帝。”《后汉书》说：“夫妇，人伦之始，王化之端。”道本来就存在于人的庸言庸行之中。原始儒学的所谓“形而上者谓之道”和“形而下者谓之器”是上下一贯的自然之道。礼乐教化皆出于男女生活饮食。王者之仁政的根本之道为养民教民安民，这才是反映儒学本质的人本精神所在。故栗谷认为：

---

62 李珥：《四子言诚疑》，《栗谷全书》，拾遗卷六，1107 页。

63 李珥：《论心性情》，《栗谷全书》卷十四，296 页。

64 李珥：《答成浩原》，《栗谷全书》卷九，书一，189 页。

65 《中庸》，二十章。

66 同上。

王者之政，不过以父母斯民为心，纾民之力，厚民之产，使所天有裕，得以保其本然之善心而已。[67]

大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦，故不独亲其亲，不独子其子。使老有终壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者，皆有所养。是故谋闭不兴，盗贼不作，外户不闭，是谓大同。[68]

儒学所追求的最终目标不是人人成圣，而是实现一个“老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者，皆有所养”，“谋闭不兴，盗贼不作，外户不闭”的大同世界。栗谷深知儒学论政之大旨在于饮食以养民，礼乐以教民，故提出了“先富后教”“厚民之产”等更张举措。他以思想家的敏锐深切感知时代变革的震荡，由心性情说推导出的合内圣与外王之道，其思想路线为鲜末实学思想家们所承继，发展成经世致用、利用厚生、实事求的实学思潮，因此，栗谷被韩国学者誉为“朝鲜实学的鼻祖”。

结论

从原始儒学到宋明理学，道统得到了新的继承和发展。原始儒学注重亲亲五伦，宋明理学在此基础上将人从家庭关系中泛化成为天下之人，与此紧密相联的是“盖天地万物本吾一体”[69]命题的产生。万物一体的命题超越了自我中心，上升为人类中心，使原始儒学高扬的人文价值得到了更广泛的内涵。在价值观上，理学要求在天与人的和谐统一中实现人的价值。但是，程朱“性即理”的观念确立以后，天人关系便不再是人与自然意义上的实践过程，天与人的统一被限制在了精神境界层面。在由万物一体的命题所建立的天人合一的精神境界中，心灵修养的宁静代替了制天命而用之的实践激情。使理学渐渐偏重主体的内在修养，而对主体力量的外在展现有所忽略。

朝鲜性理学代表学者李退溪作为“海东朱子”，集朝鲜理学之大成，毫不逊色地将理学的精华思想全部融入了他的《圣学十图》之中。他将圣人作为体现理学理想价值的最高典范和理想人格的现实体现，勾画出一套无可挑剔的成圣方案和铸造了一条达圣的路线。朝鲜朝中期，以李退溪为代表的朝鲜朱子学成为朝鲜学界惟一具有绝对权威的正统学派，朱子学和退溪学以外的学问，皆被视为异端。朝鲜朝后期，在学术界极端封闭的氛围下，朝鲜理学逐渐僵化，失去了应有的活力，不能够为社会变革提供新的理论依据。栗谷曰：“传道之功莫过于孔孟程朱。”接着又指出：“孔曾思孟周程张朱穷而传其道，于后世穷而不得行道。”追究程朱以后其道穷而不得其行的原因，栗谷认为那是由于在道统的传播过程中，穷理与行道脱节，其道统未得到彻底的践行。道学不得传是由于虚与实、学与用的严重脱节。为了在理论上解决这个问题，还东方道学以行道垂教之实，栗谷在前圣的理论基础上开发完善其道学，阐述了气发理乘、心性情意各有境界、人心道心相为终始，创业守成更张说等理论，并努力将其理论付诸于社会实践。栗谷将性情意的“境界”看作是“修道之谓教”的各个阶段。“一路各有境界”、“一心各有境界”强调心性修养的未发、已发、当发的各个阶段和性情意的各个境界都有着各自的作用和内在的连续性，不可偏一、不可相互割裂、不可相互限定，因为立大本与行达道是“养内”与“养外”相互统一的过程。栗谷由此开拓内圣与外王之道，贯通天人，圆通人心道心，在实践中开拓创业守成更张之路。

通过对栗谷与退溪《心性情图》与《心统性情图》中性理学核心思想的比较研究，可知栗谷与退溪相差 35 岁，二位所处历史境遇不同，性理学的见解也有异。如果说退溪路线具有朝鲜守成期的守成理论特征的话，那么，栗谷路线应是朝鲜朝更张期的更张理论精髓。二位思想大家互补，形成了朝鲜性理学理论体系的框架。

---

[67] 李珥：《拟陈时弊疏》，《栗谷全书》卷四，74 页。

[68] 李珥：《圣学辑要》，《栗谷全书》，卷二十五，584 页。

[69] 朱熹：《四书章句集注·中庸章句》，中华书局，1983 年。

参考资料

李珥：《国译•栗谷全书》，韩国精神文化研究院，1985 年。
李珥：《栗谷全书》一、二，成均馆大学大东文化研究院，1971 年。
朱熹：《四书章句集注·中庸章句》，中华书局，1983 年。
张敏：《立言垂教》北京大学出版社，2003 年。
张敏：《韩国思想史纲》北京大学出版社，2009 年。
柳承国：《栗谷李珥》，《东方著名哲学家评传 • 韩国卷》，山东人民出版社，2000 年。
刘明钟：《退溪和栗谷的哲学》，东亚大学出版部，1987 年。
李滉：《圣学十图》李光虎译，弘益出版社，2001 年。
李滉：《退溪全书》退溪学丛书编刊委员会编，退溪学研究院，1993 年。。
黄俊渊：《对栗谷思想的理解》，曙光社，1995 年。
张立文：《退溪书节要》，中国人民大学出版社，1989 年。
冯友兰：《新理学》，商务印书馆，1938 年。

栗谷《心性情图》与退溪《心统性情图》比较研究

论文内容概要

15 世纪至 17 世纪，以李退溪（1501~1570）和李栗谷（1546~1584）为代表的朝鲜性理学理论大发展,充分体现出了朝鲜儒学独特的思想特征。主诚而偏重外在经世济民实学特征的栗谷哲学，主敬而偏重内在成圣修养内敛特征的退溪思想，二者相互辉映互补，支撑起朝鲜性理学理论体系的构架，被誉为朝鲜儒学界缺一不可的双臂双峰。

栗谷学问核心内容之一 --- “心性情意说”是在朝鲜四七论辩的背景下产生的，是对李退溪思想的补充。本文通过对李栗谷《心性情图》与李退溪《心统性情图》的比较研究，探讨了二者心性论的异同，在此基础上着重揭示了栗谷学问的特征。

论文首先从栗谷的《圣学辑要》与退溪的杰作《圣学十图》说起。说明后人对退栗学术成就所给予的高度评价，二位在韩国思想史上达到了登峰造极的圣学境界。二者格物致知，穷理尽性的目标一致，但登峰的方法路径极为不同。退溪是风光尽在险峰，栗谷则是"一路各有境界"。

栗谷曾经对退溪《圣学十图》中的第二图、第六图和第八图中的某些说法提出诘问。他对第二西铭图下图的解说表示不解，提出质疑。虽然在退溪生前，二人并未做更深入的交流，但退溪过世以后，成牛溪赞同退溪的两发说，对栗谷的观点表示不理解，致函求教于栗谷。栗谷与牛溪九次往返书函讨论理气心性问题，二人的论辩实际上是退溪与奇高峰四七理气辩论的继续，被后人归结为退溪与栗谷的理气心性观辨析。

在本文第二部分《心性情图》与《心统性情图》的比较研究中 ， 归纳出二者心性理论在"两立与不分"、"四七与一情"、"互发与相须"几方面的不同之处及退栗心性论模式的差异。第三部分着重论述了栗谷心性情意说的价值意义。说明李栗谷的心性论是为其实学路线做铺垫的，他由心性情说推导出合内圣与外王之道，为朝鲜朝末期实学思潮的兴起没下了伏笔。

论文最后总结了栗故与退溪的思想特征。认为朝鲜性理学代表学者李退溪作为“海东朱子”，集朝鲜理学之大成，毫不逊色地将理学的精华思想全部融入了他的《圣学十图》之中。

他将圣人作为体现理学理想价值的最高典范和理想人格的现实体现，勾画出一套无可挑剔的成圣方案和铸造了一条达圣的路线。朝鲜朝中期，以李退溪为代表的朝鲜朱子学成为朝鲜学界惟一具有绝对权威的正统学派，朱子学和退溪学以外的学问，皆被视为异端。朝鲜朝后期，在学术界极端封闭的氛围下，朝鲜理学渐渐发生僵化倾向，失去了应有的活力。不能够为社会变革提供新的理论依据。栗谷为了在理论上解决虚与实、学与用、穷理与行道脱节的问题，在性情意理论上开拓内圣与外王之道，贯通天人，在理论上圆通人心道心，在实践中开拓创业守成更张之路。概而言之，退溪路线具有朝鲜守成期的守成理论特征，而栗谷路线则为朝鲜朝更张期的更张理论的精髓。二者撑起了朝鲜性理学问的钢梁。

关键词：心性情图、心统性情图、栗谷、退溪