朱子学背景下的栗谷哲学特征

李红军（延边大学 政治与公共管理学院）

【摘要】 栗谷李珥（1536-1584）是朝鲜朝中期性理学代表人物，同退溪李滉（1501-1570）一起被称为朝鲜朝性理学的双璧。栗谷性理学在基本内涵和框架体系上继承了程朱理学，但是在有些理论上具有不同于朱子的特点。本论文通过对"理气之妙"、"理通气局"、"人心道心相为终始"等三个方面的考察，阐述栗谷哲学相对于朱子的不同内容。本论文试图以这种方式剖析和揭示中韩两国的人文内涵差异，加深对两国人文内涵的理解，对"民心相通"的文化交流做出绵薄之力。

关键词：栗谷哲学 理气之妙 理通气局 人心道心相为终始

[abstract]

The Characteristics of Ligu's Philosophy under the background of Zhu Xi's Philosophy

Ligu Lier(1536-1584) is a representative figure of mid-term Neo-Confucianism in Korea, and together with Tuixi Lihuang(1501-1570) is regarded as one of the two most outstanding scholars in this field. The general meanings and framework of Ligu's Neo-Confucianism originate from ZhuXi's Neo-Confucianism, but at the same time contain something different from Zhu Xi's philosophy. This article attempts to discover the differences between the two schools from the perspectives of "The goodness of Li and Qi", "The Unobstructed Li and the Narrow Qi", "The Heart of Man Goes Hand in Hand with the Heart of the Way". The article attempts to analyze and reveal the differences between Chinese and Korean humanistic connotations, so that a better understanding of the two nation's humanistic connotations can be achieved and contributions can be made to strengthen the cultural exchanges of the two countries.

Keywords: Ligu's Philosophy; The goodness of Li and Qi; The Unobstructed Li and the Narrow Qi; The Heart of Man Goes Hand in Hand with the Heart of the Way

引言

2013年中韩两国首脑的会晤带来了两国人文交流的新机遇。今年我国"一带一路"的国家共赢发展战略，再次给中韩两国的人文交流赋予了新的使命和任务。在这样的大环境下，探讨历史悠久的中韩两国的人文纽带和人文精神，着实具有意义。

本论文以中韩儒学的关联性为切入点，从程朱理学的视域，即程朱理学的理论内涵作为尺度，剖析栗谷李珥的哲学思想，并阐述栗谷哲学的特征。朱子学传入朝鲜半岛大概是高丽末朝鲜朝初，通常把安珦（ 晦轩，1243-1306）看作传入朱子学的第一人。朱子学传入后，经过启蒙期、试用期、交替期，在15世纪初逐步成为朝鲜朝的统治理念和官学。16世纪朱子学在朝鲜朝迎来了鼎盛发展时期，其代表人物有栗谷李珥（1536-1584）和退溪李滉（1501-1570），是朝鲜朝性理学[200]的双璧。以退溪和栗谷为代表的两个学术倾向，在朝鲜朝遂形成了性理学的两大学脉——退溪学派（岭南学派）和栗谷学派（畿湖学派），决定了朝鲜朝性理学地形图的形成。

学界一般把朝鲜朝的性理学看作是宋明理学或朱子学的继承和沿袭。栗谷哲学也不例外，他在《圣学辑要》中也自认为继承了先儒们的思想，尤其是朱熹的思想。[201]那么，栗谷哲学仅仅是对朱子学的继承呢？还是具有别于朱子的特殊性？本论文通过考察栗谷哲学中的"理气之妙"、"理通气局"、"人心道心相为终始"等特定范畴和学说，阐述栗谷哲学所具有的相对于朱子学的特征。

---

[200] 性理学是朝鲜韩国哲学界对朝鲜朝程朱理学的称谓，因为当时程朱理学传入朝鲜半岛之后，以"性理"作为中心范畴侧重谈论了"人性修养"问题，由此把它特称为性理学。

[201] 《栗谷全书下》卷 36《附录 4》《谥状》《行大提学李廷龟撰》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 382 页上："自是用力益深，进修益专，刻意覃思，精诣实践。其于义理，洞见大原，不待师承，暗合道妙。其功程次第，一本于濂洛宗派，而得之考亭者尤多。"

一、理气之妙

宋明理学以"理"和"气"来解释和理解世界，因此，理气论自然成为认识世界的手段和思维前提。如何规定"理"、"气"含义和关系，关系到解决心性论、修养论等其他问题。所以，理气关系问题可以说是理学的首要问题，也是决定其哲学性质的问题。栗谷和朱子在理气概念的解释上基本保持一致，但在理气关系的理解上有一些出入。尤其在理气的先后、动静、体用等问题上表现出"同中有异"，这种有异性就是栗谷哲学的特征。

"理气之妙"是栗谷理解理气关系的思维前提，也是贯穿于整个栗谷哲学体系的逻辑原则。在理气关系的理解上栗谷继承朱子的"理气不相离不相杂"的认识，提出了具有自身特点的"理气之妙"思想。在朱子那里也有理气之妙的思维痕迹，比如，"天下未有无理之气，亦未有无气之理"，[202]"有是理则有是气，有是气则有是理，气则二，理则一。"[203]"形而上者，无形无影是理，形而下者，有形有状是器。然有此器则有此理，有此理则有此器，未尝相离，却不是于形器之外别有所谓理。"[204]但是朱子并没有直接使用过"理气之妙"这一范畴，更没有把"理气之妙"的思维贯穿于整个哲学体系当中。虽然有时使用过"妙"字，但它只是"奥妙"、"微妙"、"精妙"、"神妙"、"妙处"等对超常态的存在样态和现象的表述而已，不是对关系性的表述或逻辑描述。如此，可以说朱子没有提出过或使用过"理气之妙"。

在栗谷哲学中"理气之妙"既是栗谷的哲学立场，又是他分析和认识宇宙自然和人的根本精神。[205]"理气之妙"在栗谷那里既是自明公理，又是确立理气哲学体系的第一原理[206]"理气之妙"的表述，不是栗谷的原创，是先人们已经使用过的表述[207]，但是之前基本上是对理气关系的奥妙性的表述，没有把它当作哲学原理。而栗谷把"理气之妙"作为思维方式贯穿到宇宙论、心性论、经世论等整个哲学体系中。[208]那么，"理气之妙"在栗谷那里意味着什么？他的哲学内涵如何？

首先，"理气之妙"意味着"理"与"气"妙合关系，即理与气的"不相离不相杂"妙

---

202 《朱子语类》卷1《理气上》。

203 《朱子语类》卷39《论语21》。

204 《朱子语类》卷5《性理2》。

205 黄义东：《栗谷思想的系统理解1》，曙光社（韩国），1998年，第43页。

206 金钟文：《栗谷理气哲学体系研究》，《栗谷李珥》，艺文书院（首尔），2002年，第197页。

207 "理气之妙"的言词最早出现在唐代国师亚父丘对山川形成的说明中。朝鲜朝栗谷之前的先儒们也使用过相同或相似于"理气之妙"的表述。比如，郑汝昌在《理气说》中使用过"理气之妙"，赵光祖在《春赋》中论及过"理气妙要"，刘崇祖在《大学箴》中说过"理气妙合"，徐敬德在《鬼神死生论》中谈过"理气极妙"。

208 黄义东：《栗谷思想的系统理解1》，曙光社（韩国），1998年，第43页。

合关系。栗谷在《圣学辑要》中有人问"理气是一物是二物？"回答说："考诸前训，则一而二二而一者也。理气浑然无间，元不相离，不可指为二物。故程子曰，器亦道，道亦器。虽不相离，而浑然之中实不相杂，不可指为一物。故朱子曰，理自理，气自气。不相挟杂，合二说而玩索，则理气之妙，庶乎见之矣。"[209] 栗谷把程子的"器亦道，道亦器"、朱子的"理自理，气自气"当作理解"理气之妙"的根据，认为要是整合理解这两个说，就可以看到理气之妙处。"理"与"气"的关系是"一而二，二而一"存在样态，是浑然无间、元不相离，是无先后、无离合的共存体。理与气本来就是合一的，并非是什么时间开始合成一体的。如果把理气看成二者，就说明不知其道。[210] 理气本自混合，气不离理，理也不离气。对于理气的"妙合"关系栗谷在理无形、气有形的立场上以"无形"和"有形"来说明理与气的妙合关系。他说："无形在有形"[211]，"无涵妙有，有著真无"。[212] 栗谷还把理气关系表述为"气发理乘"、"理通气局"等，这其实就是理气妙合的另一种表述而已。

"理气之妙"又是"一而二二而一"、"离合看"的逻辑思维方法。栗谷既不承认无理之气，也不承认无气之理。他说："夫理者气之主宰也，气者理之所乘也，非理则气无所根柢，非气则理无所依着，既非二物，又非一物。非一物，故一而二，非二物，故二而一也。　非一物者，何谓也？理气虽相离不得，而妙合之中，理自理，气自气，不相挟杂，故非一物也。非二物者，何谓也？虽曰理自理气自气，而浑沦无间，无先后无离合，不见其为二物，故非二物也。"[213]从"不相离"的角度上看理与气是"二而一"，从"不相杂"的角度上看理与气是"一而二"。"理气之妙"提倡既要分析，又要综合，既要把握局部，又要把握整体，在"妙合"中把握一切事物。又以"理气之妙"的思维方法来分析和认识先儒们的思想。他说："先贤于心性，有合而言之者，孟子曰：仁，人心是也。有分而言之者，朱子曰：性者，心之理是也。析之得其义，合之得其旨，然后知理气矣。"[214]如此，栗谷把"理气之妙"当作认识和把握事物的逻辑前提和思维方法。

"理气之妙"意味着"理"与"气"的协调互补、价值平等关系。考察栗谷的理气论，我们不难发现，"论理必谈气，论气必谈理"。他说："夫理者气之主宰也，气者理

---

[209] 《栗谷全书上》卷 20《圣学辑要 2》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 456 页下。

[210] 《栗谷全书上》卷 10《书 2》《理气詠呈牛溪道兄》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 207 页上。

[211] 《栗谷全书上》卷 10《书 2》《理气詠呈牛溪道兄》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 207 页上。

[212] 《栗谷全书上》卷 1《赋》《理一分殊赋》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 10 页上。

[213] 《栗谷全书上》卷 10《书 2》《答成浩原》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 197 页上。

[214] 《栗谷全书上》卷 12《书 4》《答安应休》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 248 页下-249 页上。

之所乘也，非理则气无所根柢，非气则理无所依着。”[215]“理虽无形无为，而气非理则无所本，故曰无形无为而为有形有为之主者理也，有形有为而为无形无为之器者气也。”[216] “发之者气也，所以发者理也，非气则不能发，非理则无所发。”[217] 虽然理与气是“理自理、气自气”，但是不能离开对方孤立存在。这是栗谷“理气之妙”的立场上阐释理气协调互补关系的表征。“理气之妙”还意味着“理”与“气”在价值上的平等。在存在样态上理与气无先后、元不相离，在价值上理与气无高低、无贵贱。“理气之妙”追求的是价值和谐。在现实中我们随处可以见到具有“理”价值或“气”价值的相对范畴。比如，精神、观念、理论、理想、文等“理”的价值范畴，物质、事实、实践、现实、武等“气”的价值范畴。“理气之妙”追求的是精神和物质、观念和事实、理论和实践、理想和现实、文与武的价值和谐。这种价值追求通过栗谷的“得中合宜论”和“文武论”得到证实。他说：“窃谓道之不可并者，是与非也。事之不可俱者，利与害也。徒以利害为急，而不顾是非之所在，则乖于制事之义。徒以是非为意，而不究利害之所在，则乖于应变之权。然而权无定规，得中为贵，义无常制，合宜为贵。得中而合宜，则是与利在其中矣。”[218]“至文不可以无武，至武不可以无文，能文而不能武者，愚未之信也。”[219]“二者如人之两手，如鸟之两翼。其用虽二，而其实则一。”[220] 如此，栗谷在经世论上也坚持“理气之妙”的思维。

虽然朱子也有理气之妙的思维痕迹，但是没有把“理气之妙”的思维贯彻到其哲学体系中。而栗谷吸收朱子等先儒们的理气之妙的思维，把它当作自己的思维原则贯彻到本体论、人性论等整个哲学体系中。虽然理学是理气二元的思维体系，但是栗谷以“理气之妙”的思维来更加明确了其关系，扩大了其内涵。这是“理气之妙”来反映出的相对于朱子的栗谷哲学特征。

二、理通气局

在栗谷的理气论中跟“理气之妙”一同成为核心理论的是“理通气局”。“理通气局”是栗谷理解理气的体用、动静问题的立场。至于“理通气局”的表述，栗谷自认

---

[215] 《栗谷全书上》卷 10《书 2》《答成浩原》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 197 页上。

[216] 《栗谷全书上》卷 10《书 2》《答成浩原》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 208 页下-209 页上。

[217] 《栗谷全书上》卷 14《说》《人心道心说》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 282 页下。

[218] 《栗谷全书下》《拾遗》卷 5《杂著》《时弊七条策》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 560 页上。

[219] 《栗谷全书下》《拾遗》卷 4《杂著》《文武策》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 538 页下。

[220] 《栗谷全书下》《拾遗》卷 4《杂著》《文武策》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 538 页上。

为这是他的独创。他说："理通气局四字，自谓见得，而又恐珥读书不多，先有此等言而未之见也。"[221]对于栗谷"理通气局"的理论渊源，有学者认为源于佛教华严宗的"理事"和"通局"[222]但是笔者认为程朱理论才是其理论根源。因为栗谷把程朱的"理一分殊"和"体用"逻辑作为"理通气局"思维的根本出发点和基础。他说："以理之乘气而言，则理之在枯木死灰者，固局于气而各为一理。以理之本体言，则虽在枯木死灰，而其本体之浑然者，固自若也。是故，枯木死灰之气，非生木活火之气，而枯木死灰之理，即生木活火之理也。惟其理之乘气而局于一物，故朱子曰，理绝不同，惟其理之虽局于气而本体自如，故朱子曰，理自理，气自气，不相挟杂。局于物者，气之局也，理自理，不相挟杂者，理之通也。"[223]由此可见，栗谷援用朱子的"理绝不同"、"理自理，气自气"来说明理通气局。朱子虽然没有表述过"理通气局"，但是使用过"理一分殊"、"理同气异"、"气异而理异"、"理通"、"理塞"等相似于"理通气局"的表述。对"理一分殊"还有"月映万川"[224]的形象表述。另外，朱子对理气体用问题以"理同气异"或"气异而理异"等概念进行阐释，即在"理同气异"中寻求"理一"的根据，在"气异而理异"中寻求"分殊"的根据。以此来看，栗谷继承了朱子的"理一分殊说"，而"理通气局"可以说是"理一分殊"的进一步的展开。

"理通气局"是栗谷根据"体用一源"和"理气之妙"的逻辑展开的理论。[225]也就是说，在"理气之妙"的立场上，展开"理一分殊"的逻辑，把"理一分殊"和"气一分殊"合二为一的结果。[226]儒家哲学中所谓的"体用一源"就是既把存在以"体"、"用"来分而理解，又把它们看成是"一"的理论。朱子只对"理"适用"体用一源"的逻辑，对"理"展开"理一分殊"的理解，并没有深入对"气"展开"气一分殊"的解释。栗谷却与朱子不同，在"理气之妙"的前提下把"体用一源"的逻辑同时适用于"理"和"气"，展开"理一分殊"和"气一分殊"的认识，创立了"理通气局"说。

栗谷把 "理无形"和"气有形"看作是"理通"和"气局"的原因。他说："理气元不相离，似是一物，而其所以异者，理无形也，气有形也，理无为也，气有为也。无形无为而为有形有为之主者理也，有形有为而为无形无为之器者气也。理无形

---

221 《栗谷全书上》卷 10《书 2》《答成浩原》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 208 页下。

222 李丙焘：《栗谷的生平和思想》，瑞文堂（首尔），1979 年，第 69 页。

223 《栗谷全书上》卷 10《书 2》《答成浩原》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 212 页下。

224 《朱子语类》卷 94："曰，不是割成片去，只如月映万川似。"

225 黄义东：《栗谷思想的系统理解 1》，曙光社（韩国），1998 年，第 164 页。

226 宋锡球：《栗谷哲学思想研究》，萤雪出版社，1994 年，第 65 页。

而气有形，故理通而气局”[227] 如此，栗谷把理气之妙为前提，在“理无形”和“气有形”中寻找“理通气局”的根据。那么，什么叫“理通气局”？栗谷说：

“理通者，何谓也？理者，无本末也，无先后也。无本末无先后，故未应不是先，已应不是后，是故乘气流行，参差不齐，而其本然之妙无乎不在。气之偏则理亦偏，而所偏非理也，气也。气之全则理亦全，而所全非理也，气也。至于清浊粹驳，糟粕煨烬，粪壤污秽之中，理无所不在，各为其性，而其本然之妙，则不害其自若也，此之谓理之通也。气局者，何谓也？气已涉形迹，故有本末也，有先后也。气之本则湛一清虚而已，曷尝有糟粕煨烬粪壤污秽之气哉？惟其升降飞扬，未尝止息，故参差不齐，而万变生焉。于是气之流行也，有不失其本然者，有失其本然者，既失其本然，则气之本然者已无所在。偏者，偏气也，非全气也，清者，清气也，非浊气也，糟粕煨烬，糟粕煨烬之气也，非湛一清虚之气也，非若理之于万物，本然之妙无乎不在也，此所谓气之局也。”[228]

如上所见，因为“理”无本末、无先后，所以“未应”和“已应”时，其本然之妙，能够自若而“理通”。因为“气”已涉形迹而有本末、有先后，所以在变化流行中，因千差万别，不能自若而“气局”。虽然栗谷把“理通气局”的根本原因看作是“理无形”和“气有形”。但是他具体解释时借用“先后”、“本末”的时间空间概念，把理的“无形”理解为不受时间空间限制的普遍性，把气的“有形”理解为受时间空间限制的局限性。这是对“无形”和“有形”的明了化解释。

“理通气局”是在“理气之妙”的立场上展开“体用一源”逻辑的理论。所以，它不仅在本体上，还是在流行上都要成立。对此栗谷解释道：“理通气局，要自本体上说出，亦不可离了本体别求流行也。……本体之中，流行具焉，流行之中，本体存焉。由是推之，理通气局之说，果落一边乎？”[229] 如此，栗谷在本体上和流行上都以“体用一源”来理解。他例举空瓶说对“理通气局”进行了简易的解释：“人之性非物之性者，气之局也。人之理即物之理者，理之通也。方圆之器不同，而器中之水一也。大小之瓶不同，而瓶中之空一也。气之一本者，理之通故也，理之万殊者，气之局故也。”[230]方圆之器、大小之瓶的不同是“气局”，器瓶中的水和空

[227] 《栗谷全书上》卷 10《书 2》《答成浩原》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 208 页下-209 页上。
[228] 《栗谷全书上》卷 10《书 2》《答成浩原》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 209 页上。
[229] 《栗谷全书上》卷 10《书 2》《与成浩原》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 216 页上。
[230] 《栗谷全书上》卷 10《书 2》《与成浩原》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 216 页上。

气是"理通"。栗谷在"气之一本"与"理通"、"理之万殊"与"气局"的关系中把握了理气的体用。前者是本体上的"理一"和"气一"，后者是流行上的"分殊之理"和"分殊之气"。这是栗谷在"理气之妙"的思维下把"体用"原理贯彻到"理"与"气"认识的结果。虽然朱子和栗谷没有直接提出"气一分殊"的表述，但是栗谷却在他的《寿妖策》和《天道策》中分明阐述"气一分殊"的内涵。他说："大小长短物之数也，故天地大且长，而人物小且短焉。合而言之，则天地万物同一气也。分而言之，则天地万物各有一气也。同一气，故理之所以一也。各一气，故分之所以殊也。"[231]"一气运化，散为万殊。分而言之，则天地万象，各一气也。合而言之，则天地万象，同一气也。"[232] 如此，栗谷阐述本体上的"气一"在流行上、现象世界上表现为"气万殊"。但是在"理气之妙"的原则下"理一分殊"和"气一分殊"不能分开，在本体上和流行上理与气不能离开对方而存在。由此来看，"理通气局"是"理一分殊"和"气一分殊"的综合表述。对此，栗谷说："气之一本者，理之通故也。理之万殊者，气之局故也。"[233]"同一气，故理之所以一也。各一气，故分之所以殊也。"[234]这一"理通气局"的思维，遂决定了栗谷的"矫气质"、"复其气"的修养方法。

以上考察中发现，虽然朱子成就了"理一分殊"说，也具有"气一分殊"[235] 的思考痕迹，但是没有深层阐述具有"理通气局"内涵的理论。由此可见，"理通气局"是栗谷的独创。这既是栗谷哲学的特点，也是朝鲜朝性理学深化发展宋明理学的表现。

三、人心道心相为终始

人心道心最初出现在《书经》《大禹谋篇》"人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中"的所谓的"16字心法"中。起初，"人心"和"道心"是在本体论上谈论人的心的概念，但它变成伦理道德实践问题之后具有了复杂的样态。有学者认为，在宋明时期谈论人心道心的代表性的人物可以说是程子、朱熹和罗钦顺。朱子在《中庸章句》序文中对"人心"和"道心"做了如下解释：

---

[231] 《栗谷全书下》《拾遗》卷 5《杂著 2》《寿妖策》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 557 页下。

[232] 《栗谷全书上》卷 14《杂著 1》《天道策》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 310 页下。

[233] 《栗谷全书上》卷 10《书 2》《与成浩原》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 216 页上。

[234] 《栗谷全书下》《拾遗》卷 5《杂著 2》《寿妖策》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 557 页下。

[235] 《性理大全》卷 1："自一气而言，则人物皆受是气而生。自精粗言，则人得其气之正且通者，物得其气之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而无所塞，物得其偏，故是理塞而无所知。"

“心之虚灵知觉一而已矣。而以为有人心道心之异者，则以其或生于形气之私，或原于性命之正，而所以为知觉者不同，是以或危殆而不安，或微妙而难见耳。然人莫不有是形，故虽上智不能无人心，亦莫不有是性，故虽下愚不能无道心。二者杂于方寸之间，而不知所以治之，则危者愈危，微者愈微，而天理之公，卒无以胜夫人欲之私矣。精则察夫二者之间而不杂也，一则守其本心之正而不离也，从事于事，无少间断，必使道心常为一身之主，而人心每听命焉，则危者安，微者著而动静云为自无过不及之差矣。”[236]

朱子把人心、道心产生看作是“或生于形气之私”、“或原于性命之正”。朱子的这些语句后来成为理学界认识和说明人心和道心的根据。

在人心道心论上，朱子对人心和道心、人心和人欲、天理和人欲进行区分。他认为，道心是觉于理的心，人心是觉于欲的心。[237]正心是道心，不正之心是人心。[238]至于人心，朱子跟程颐不同没把人心看作人欲而予以否定，认为人心的危殆是因为它会成为人欲的萌芽。[239]所以人心本身不是恶的，但要是不精察，就会沦为人欲而变成恶。朱子虽然区别对待道心、人心和人欲，但是主张“自人心而收之则是道心，自道心而放之便是人心”[240]，提示人心和道心互相转化的可能性。对天理和人欲，朱子解释说：“人之一心，天理存则人欲亡，人欲胜则天理灭，未有天理人欲夹杂着。”[241]也就是一心之中不能夹杂天理和人欲，天理存，人欲灭，天理和人欲不能共存。如此，朱子把人心看作既可以存天理而成为道心，又可以沦落成为人欲的，具有双重趋向的存在。

韩国性理学相对于中国理学的特点在于更加注重“心性”问题，尤其对四端七情、人心道心的谈论上呈现出韩国性理学的特色——论辩。人心道心说是栗谷心性论的中心课题，也是栗谷与牛溪成浑（1535-1598）之间进行论辩的核心主题。在论辩过程中栗谷丰富和发展了人心道心说。

栗谷继承朱子认为，“道义而发的心是道心，为口体而发的心是人心。[242]栗谷把理气论和人心道心论看成是相互贯通、相互影响的关系。他说：“理气之说与

---

236 《中庸章句》《序》。

237 《朱熹集》卷 56《答郑子上》：“此心之灵，觉于理者，道心也。觉于欲者，人心也。”

238 《朱子大全》卷 67：“心则一也，以正不正，而异其名耳。”

239 《朱子大全》卷 67。

240 《性理大全》卷 32。

241 《朱子语类》卷 13。

242 《栗谷全书上》卷 14《说》《人心道心图说》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 282 页下。

人心道心之说，皆是一贯。若人心道心未透，则是于理气未透也。理气之不相离者，若已灼见，　则人心道心之无二原，可以推此而知之耳。惟于理气有未透，以为或可相离各在一处，故亦于人心道心疑其有二元耳。”[243] 如果不理解理与气的“理气之妙”、“体用一源”、“理通气局”的关系，则人心道心的关系也无法透彻，将会误认为人心道心有“二元”。栗谷在“天人合一”的立场下，主张理气不是“二元”，所以人心道心也不能“二元”，人心道心都源于一心。

栗谷在“理气之妙”的思维前提下，以“理”、“气”来阐释“人心”、“道心”。他认为在“气发理乘”的动静流行模式下，“人心”和“道心”都是“气发”的结果。要是“理”乘它的“本然之气”就会成为“道心”，要是“理”乘它的“所变之气”就会成为“人心”，而且具有过与不及。他说：“人心道心俱是气发，而气有顺乎本然之理者，则气亦是本然之气也，故理乘其本然之气而为道心焉。气有变乎本然之理，则亦变乎本然之气也，故理亦乘其所变之气而为人心，而或过或不及焉。”[244] 栗谷在人心、道心的产生上坚持“气发理乘一途说”。栗谷又对朱子的“或原或生”解释道：“或原者，以其理之所重而言也。或生者，以其气之所重而言也。非当初有理气二苗脉也。”[245] 认为虽然有重理而言“主理”，重气而言“主气”，但是其源是“一”，不要把朱子的真意误读为“二元”。对人心道心的理气论解释是在朱子那里几乎见不到的栗谷哲学的特点。

栗谷人心道心论的特色是“人心道心相为终始说”。这是栗谷早期对人心道心的认识。有些学者认为，栗谷早期把“人心”看成是恶的，晚年把“人心”看成是中立性的，“人欲”才是恶的，并主张栗谷早期和晚年的人心道心论不同。但笔者认为栗谷早期和晚年定论没有不同，在“气发理乘一途”的立场下，始终坚持了“人心”和“道心”的相互转化性。值得注意的是在栗谷那里，“人心”既是“一心”所发的“善的”和“恶的”结果的总称，又是相对于善的“道心”的恶的“人心”（人欲）的专称，既是“情”结果的“人心”，又是“意”结果的“人心”。栗谷继承朱子的立场，系统阐述了“人心的道心化”与“道心的人心化”为内容的“人心道心相为终始说”。虽然朱子也谈论过“自人心而收之则是道心，自道心而放之便是人心”的人心道心相互转化的可能性，但只是一句之言，没有进一步深化和展开。而栗谷却把它升华为一种理论。那么，什么叫“人心道心相为终始”？栗谷解释道：

---

[243] 《栗谷全书上》卷 10《书 2》《答成浩原》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 216 页上。

[244] 《栗谷全书上》卷 10《书 2》《答成浩原》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 210 页上。

[245] 《栗谷全书上》卷 10《书 2》《答成浩原》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 210 页上-下。

“人心道心相为终始者何谓也。今人之心直出于性命之正，而或不能顺而遂之闲之以私意，则是始以道心而终以人心也。或出于形气，而不咈乎正理，则固不违于道心矣，或咈乎正理，而知非制伏，不从其欲，则是始以人心而终以道心矣。”[246]

栗谷认为“性命之正”和“形气之私”谁主导谁，就决定“向人心”还是“向道心”转化的方向。那么，人心道心的相互转化如何可能？栗谷认为人心和道心不单单是情，还兼有意。因此人心和道心具有能够被意志改变的可能性。这就给栗谷的“人心道心相为终始说”提供了根据。在这里窥见出栗谷重视意志的特点。这一特点进而在栗谷修养论中以强调“立志”的方式呈现。据于此，栗谷的以理气论来阐释人心道心和“人心道心相为终始说”是有别于朱子的特点。

以上，通过对栗谷理气之妙、理通气局、人心道心相为终始的考察，分析和阐述了栗谷哲学的相对于朱子的特点。在“理气之妙”上，虽然朱子也有理气之妙的思维痕迹，但没有提出“理气之妙”的表述。栗谷吸收朱子等先儒们的理气之妙的思维，把“理气之妙”当作思维原则贯彻到本体论、人性论等哲学体系中，并以“理气之妙”来明确相对范畴的关系，如，理与气、心与性、性与情等等范畴。这是栗谷相对于朱子的特征。在“理通气局”上，虽然朱子成就了“理一分殊”说，也具有“气一分殊”的思考痕迹，但是没有深层阐述具有“理通气局”内涵的理论。“理通气局”是栗谷的独创，这既是栗谷理气论的特点，也是朝鲜朝性理学深化发展宋明理学的表征。在“人心道心相为终始”上，虽然朱子也思考过人心和道心的相互转化问题，但是没有像栗谷那样，以理气论来阐释人心和道心，并提出“人心道心相为终始说”。综上所述，栗谷虽然继承了程朱理学，但是在展开过程中随处表现出“同中有异”的特征。本论文试图尝试以这种方式剖析和揭示中韩两国的人文内涵差异，加深对两国人文内涵的理解，对“民心相通”的文化交流做出绵薄之力。

【参考文献】

《性理大全》
《朱子大全》

[246] 《栗谷全书上》卷 9《书 1》《答成浩原》，栗谷思想研究院，1990 年影印本，第 192 页上-下。

《朱熹集》

《朱子语类》

《中庸章句》

《栗谷全书》，栗谷思想研究院（韩国），1990 年影印本

《栗谷学研究丛书》《论文编 1-4》，栗谷学会（韩国），2007 年。

黄义东：《栗谷思想的系统理解 1》，曙光社（韩国），1998 年。

金钟文：《栗谷理气哲学体系研究》，《栗谷李珥》，艺文书院（首尔），2002 年。

李丙焘：《栗谷的生平和思想》，瑞文堂（首尔），1979 年。

宋锡球：《栗谷哲学思想研究》，萤雪出版社，1994 年。