阳明学者霞谷郑齐斗的人心道心说研究

宣炳三(成均馆大学)

1. 绪言

霞谷郑齐斗(1649-1736)是阳明学扎根于朝鲜的过程中具有决定性意义的学者,同时也是当代最杰出的阳明学理论家。他在江华岛所创的学脉后来发展为江华学派,一直到现在不断地培养出阳明学者。朝鲜时代可以说是一个独尊朱子学的时代,性理学发挥着绝对性的影响力,与性理学相异的学说被排斥,更有甚者被视为异端,受到残酷处分。陆王心学其理论与程朱理学相对峙,因此阳明学自然被视为'异学'。

霞谷生前并没有刊行自己的文章,这有可能依循当时儒者生前不公刊文章的惯例,但综合考虑后来的诸多因素,可发现其主要的原因可能是由于在当时的学术环境下,公 开阳明学还具有一定压力的。按《年谱》,霞谷放弃科举考试,立志于道学,长期过着隐 逸的儒者生活。其间虽然也曾担任过一些官职,但时间极其短暂。他通过长期的钻研学 习,留下大量的优秀的思想。

当代研究者之所以关注霞谷学不仅仅是因为他是朝鲜时代最杰出的阳明理论家,同时也是江华学派的泰斗。在看似被朱子学独占的朝鲜思想界中,开拓研究阳明学是一件既新奇而又有意思的工作。尤其是,第一代现代江华学派目睹了朝鲜的兴亡,带着使命感去探索一位阳明学者的诞生以及其理论的构造,要找出克服国难的策略。

研究朝鲜时代阳明学与研究霞谷学几乎是可以画等号的。至今,关于霞谷学以及随着时间的推移而不断发展壮大的霞谷学思想,其研究成果大多数都已在学界进行了报告。 仅就霞谷哲学来看,不仅哲学研究者,政治、行政、教育等多领域的专家也都结合各自专业,从不同角度发表了相关的研究成果。

霞谷的学术渊源有二,其一是阳明学,其二是栗谷学。而栗谷学是朱子学在朝鲜本土 化的发展,所以可以说霞谷学中融合了朱子学和阳明学两个思想体系。因此评价霞谷学为' 朱王调和主义'或者'修正主义阳明学'并不是空穴来风。

朱子在《中庸序》中用《书经·皋陶谟》的人心道心16字说明了道学的渊源,确立了人心道

心的位置,但后来在中国却未成为重要的论争主题。这在明代阳明学阵营中也不例外,但有几个与阳明相关的比较特殊的部分。第一,阳明确定了性学→心学→人心道心的构造;第二,他提出了自己的人心道心说,同时批判了朱子的人心道心说。

霞谷的人心道心说基本上与阳明的人心道心说一致,而他对人心道心说留下了较为详细的讨论,提出了自己的见解,这因为是作为朝鲜时代四七论辩的延续,成浑(牛溪,1535-1598)与李珥(栗谷,1536-

1584)展开了对人心道心的论争,这也成了朝鲜时代的代表性论争。247

笔者认为,关于霞谷人心道心说的研究成果就能够为阐明现在霞谷学研究者关注的主题之一,即对霞谷学的性质问题(阳明学和朱子学的要素),可以提供非常有效的基准。 为此,本论文将致力于讨论霞谷学与阳明学的关系、霞谷学与栗谷学的关系。另外,期待此研究能将为日后探讨霞谷学的独特性与固有性的研究奠定基础。

2. 霞谷人心道心说的出发点:圣学即是心学

中国儒学史上的两个重要时期当数先秦儒学与宋明儒学。

通常而言,我们为了与先秦儒学加以区分,也称宋明儒学为新儒学。那么,与先秦儒学相区分的宋明儒学的时代精神为何?新儒学的新在何处?正如既存的众多研究中所阐明的,即把'成德之教'定为学问的目标,追求圣人之学。

列于北宋五子之首的周敦颐(濂溪,1017-

1073) 所说的'圣可学' 以及被称为朱子学真正根源的程颐(伊川,1033-

²⁴⁷据笔者调查,现在韩国学术界中专门研究霞谷人心道心说的研究论文只有姜保承的一篇。此论文虽然细致地整理了霞谷的人心道心说,但就一些具体的部分,有很多与笔者的意见不一致。姜保承,《霞谷郑齐斗的人心道心研究》,《儒教思想研究》42辑,2010。

²⁴⁸《周子通书》 : "圣可学乎?曰:'可。"曰:"有要乎?"曰:"有。""请问焉。"曰:"一为要。一者,无欲也。"

1107) 所说的'圣可学而至'²⁹ 等都经常作为论证宋学追求圣人之学的实例而被引用。另外, 朱子(1130-

1200)虽然在注释经传的过程中严格遵用汉学的训诂学传统,但称汉代学风为章句之学,而大力发扬义理之学。明代心学的代表者王守仁(阳明,1472-

1528)确立了不同于宋代理学的理学(心学),

反对功利主义的俗学,主张回归新儒学圣学的的本旨。

阳明《象山文集序》中揭示了对圣学的标榜,以及圣学即心学的主张。《序》中说:

圣人之学,心学也。尧、舜、禹之相授受曰:"人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中。" 此心学之源也。中也者,道心之谓也;道心精一之谓仁,所谓中也。孔孟之学,惟务求仁,盖精一之传也。而当时之弊,固已有外求之者,故子贡致疑于多学而识,而以博施济众为仁。夫子告之以一贯,而教以能近取譬,盖使之求诸其心也。

造于孟氏之时,墨氏之言仁至于摩顶放踵,而告子之徒又有'仁内义外'之说,心学大坏。孟子辟义外之说,而曰:"仁,人心也。学问之道无他,求其放心而已矣。"又曰:"仁义礼智,非由外铄我也,我固有之,弗思耳矣。"盖王道息而伯术行,功利之徒外假天理之近似以济其私,而以欺于人.曰:天理固如是,不知既无其心矣,而尚何有所谓天理者乎?自是而后,析心与理而为二,而精一之学亡。世儒之支离,外索于刑名器数之末,以求明其所谓物理者,

而不知吾心即物理,初无假于外也。佛、老之空虚,遣弃其人伦事物之常,以求明其所谓吾心者。 而不知物理即吾心,不可得而遗也。

至宋周、程二子,始復追寻孔、颜之宗,而有"无极而太极","定之以仁义,中正而主静"之说 ;"动亦定,静

亦定,无内外,无将迎"之论,庶几精一之旨矣。自是而后,有象山陆氏,虽其纯粹和平若不逮于二子,而简易直截,真有以接孟子之传。其议论开阖,时有异者,乃其气质意见之殊,而要其学之必

求诸心,则一而已。故吾尝断以陆氏之学,孟氏之学也。250(划线是笔者强调)

在这篇文章中,有几个在理解阳明心学时值得关注的主张。首先,最终极性的学问是圣学,而追求圣学的学问即心学。第二,心学的源泉是《书经·皋陶谟》中的人心道心16字。第三,圣学的道统是孔子、颜子、孟子、周敦颐、程明道。²⁵¹第四,象山学虽不及周敦颐和程明道,但他明确地继承了孟子学。阳明的如上主张继承了既存的明代心学者的基本理解,也发展扩大为后代心学者的基本共理。

阳明的圣学→心学→人心道心框架与霞谷一致。霞谷32岁时,预感到死亡将至,在给老师朴世采(南溪,1631-

1695)的书信中公开了对阳明学的坚定信仰,并正式与坚持朱子学的讲友展开了辩论。在这一过程中,对于朴南溪的《王阳明学辨》与崔锡鼎(明谷,1646-

1715)的《辨学》,从拥护阳明学的立场写成了《学辨》一文。

霞谷40岁时编著的《学辨》以"昔在尧舜之相传授,即曰人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中……"为始,其文大部分从心学的立场批判了朱子学的'即物穷理',拥护阳明的'良知学',具有极为判教的性格。他提出了自尧舜经孟子到周程²⁵²的道统,说道"历考圣贤相传之道有如此者。圣人所以为圣者,惟在此一脉而已。"²⁵³之后,又说道"圣贤之说若是明矣。然自有夫博古今,求义理,执物则,以范制此心之学以来,物理离而内外贰,枝条先而根本后。至于论心一途,推与佛徒,而欲讳言于心者,何哉?"²⁵⁴下段归咎于朱子提倡的即物穷理,侧重于即物求定理,同时还揭示了阳明基于'心外无物'、'心外无事'提倡的'心即理',就是致良知的正当性。

^{250《}王阳明全集》卷7,《象山文集序》。

²⁵¹原文中称为'至宋周程二子',虽然没有特别的指明程明道,但考虑到王阳明平时排斥程伊川的立场,所以将程子解释成了程明道。'扇子故事'(《传习录》下卷,257条)中,'设在伊川,不容也'的评价很好地体现出了阳明对程伊川的态度和立场。

²⁵²在本文中,郑齐斗提到了周濂溪的《太极图说》和程明道的《定性书》。明代心学学者对程伊川和程明道加以区分,普遍具有抑小程扬大程的倾向,并且将周濂溪与程明道的学术并称的倾向很强。

^{253《}霞谷集》卷8,《学辨》。

^{254《}霞谷集》卷 8,《学辨》。

并且,《心经集义》中同样也采取了圣学→心学→人心道心的立场。根据《年谱》,这一著作是霞谷63岁时编著的,73岁时最终完成修订,可以说名副其实地包含了他的晚年思想。尤其是考虑到《心经》(就是《心经附注》)在朝鲜儒学史中占据的位置,可知《心经集义》是一部值得细致研究的著作。

正如我们所知,在朝鲜儒学史上,《心经》之所以占据着不可摧毁的的位置是由于李滉(退溪,1501-

1570)的显彰,退溪对《心经附注》的最终评价见于《心经附注后论》。然而在霞谷40岁时写的又一重要著作《存言(上)》的"退溪心经跋后说"中评价道:'通过退溪对《心经附注》的显彰,大大提高了尊德性工夫的地位,但仍未脱离知行并重并行论的旧态。' ²⁵⁵ 退溪从朱子学的立场批判了阳明学,但《心经附注后论》的论调很明确地高举了心学的旗帜,可是霞谷对退溪仍有批判的态度,则他应该需要提出他自己对《心经》的理解。²⁵⁶

霞谷《心经集义》的标题经文由24章构成。各个章中,首先有标题经文,然后下降一个字添加了注文。偶尔在注文中间和结尾也会有小字注。书名为《心经集注》也有可能是源于这样的原因。

全文24章又分为经上和经下,其中经上由10章构成,经下由14章构成。与既存《心经》的37条标题经文相比,一共有24条,除了其中6条,其余的18条都是新的标题经文。虽然如此,但《心经》其37条中,除了孟子两条(《孟子无名之指章》,《孟子仁人心章》²⁵⁷)和《范氏心箴》、《朱子敬斋箴》、《朱子求放心斋銘》、《朱子尊德性斋銘》四条以外,其余的都引用于注文之中。即《心经》的37条经文中,除了其中6条,其余的31条都被引用,未被引用的6条

²⁵⁵《霞谷集》卷 8,《存言(上)》"退溪心经跋后说":退溪心经跋,孔子曰博学于文,约之以礼;子思曰尊德性而道问学;孟子曰博学而详说之,将以反说约也。二者之相须,如车两轮,如鸟两翼,未有废一而可行可飞者。此实朱子之说也。……嗟呼!信以博文约礼之礼与文,为两头物事乎!以尊德性而道问学,博学以反约,为两般工夫乎!夫其所博之文者,即其礼之文也;所问学者,即以其德性也;所博学者,即亦其反约之事也。非尊德性,其所问学者何事也?非约礼反约,其博学者何为也?……夫车之两轮,鸟之两翼,木之本末,果是两物乎?果作二事乎?……但两轮两翼,只是平等之体,无本领首末,惟木之本末,为譬最亲切。²⁵⁶以下内容参照笔者最近关于《心经集义》的研究成果整理而成。见宣炳三,《阳明学者郑齐斗的〈心经〉理解——以〈心经集义〉的构成分析与功夫论考察为中心》,《韩国思想史学》43辑,2013。

都通过其他的注阐明了其中的义理。258

霞谷最大限度地活用了《心经》的标题经文,同时试图通过进行了体系变动的《心经集义》构建一部首尾一致、系统的《心经》。 霞谷认为,《心经》中所选的标题经文都是心工夫的核心内容,但经文与经文之间的位阶和次序不明确,因此他希望能够补充这一不足。 这可以说是将前文引用的'退溪心性跋后说'中所表明的郑齐斗的立场通过《心经集义》付诸了实践。

具体而言,经上10章²⁵⁹分成了'全体道心之经凡二章'、'全体为仁之学凡二章'、'敬怠义欲凡二章'、'诸敬慎致至诚凡四章'。就各章的题目来看,可知其形成了本体和工夫的构造。另外,相当于本体的'全体道心之经'又分为'人心'和'道心',由经文和注文构成。在此再次体现出了圣学→心学→人心道心的心学基本构图。

3. 霞谷郑齐斗人心道心说的成立:阳明与栗谷

霞谷在《存言(上)》的"四端七情说"中,对人心和道心做了如下定义。他说:

昔之论人心、道心者,其说虽多,大要当以其言天理、人伪者,为正。260

本来,程伊川曾以天理和人欲区分道心和人心,而王阳明则将道心和人心分别看做天理与人伪。阳明讨论人心道心的条目并不多,其中最具代表性的有两处。其一是,他40岁

²⁸⁸在既存的研究成果中,有人主张《心经集义》既不是对《心经》的再解释,也不是对《心经》的再编辑。这一主张可能是基于《心经集义》的 24 条标题经文中,只使用了《心经》标题经文中的 6 条(总共 37 条),而其余的 18 条是郑齐斗重新添加的原因。但实际上,郑齐斗基本都用到了《心经》的其他标题经文。如此,我们无法说郑齐斗再次编辑《心经》的主张是完全不成立的。如果说这一主张成立,那么郑齐斗对《心经》进行重新编辑,提出系统的心学工夫论,则可以说是郑齐斗《心经》理解的特征所在。

²⁵⁹最近关于郑齐斗《心经集义》的论文(召包对,《〈心经集义〉中出现的郑齐斗心学的性质与特征》,《阳明学》17 辑,2006; 엄연석,《透过〈心经集义〉看郑齐斗的心性修养论之特征》,《阳明学》19 辑,2007; 이상호,《从〈心经附注〉的解释史看郑齐斗的〈心经集义〉》,《阳明学》19 辑,2007)都倾向于对'下经'的解释,这使得反对朱子的即物穷理的称为阳明格物致知论的朱子学与阳明学的基本构图都适用于分析 霞谷《心经集义》的过程中。但据笔者分析,以'上经'中提示的内容为依据似乎能够更加确切的看清《心经集义》的本来面目。

^{260《}霞谷集》卷 9,《存言》"四端七情说"。

时期,与徐爱(日仁,1487-

1518)进行了问答后,被记录在《传习录》上卷的内容;其二是,平定宸濠之乱以后,居住在绍兴,并致力于讲学的晚年时期写的《重修山阴县学记》(乙酉)。两条记录在时间上虽有差异,但内容上首尾一致:

(1) 爱问:"'道心常为一身之主,而人心每听命。'以先生精一之训推之,此语似有弊。"先生曰: "然。心一也,未杂于人谓之道心,杂以人伪谓之人心。人心之得其正者即道心;道心之失其正者即 人心:初非有二心也。程子谓人心即人欲,道心即天理,语若分析而意实得之。今日道心为主而人 心听命,是二心也。天理人欲不并立,安有天理为主,人欲又从而听命者?"²⁶¹

(2)圣人之学,心学也。学以求尽其心而已。尧、舜、禹之相授受曰:"人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中。"道心者,率性之谓,而未杂于人。无声无臭,至微而显,诚之源也。人心,则杂于人而危矣,伪之端矣。见孺子之入井而恻隐,率性之道也;从而内交于其父母焉,要誉于乡党焉,则人心矣。饥而食,渴而饮,率性之道也;从而极滋味之美焉,恣口腹之饕焉,则人心矣。惟一者,一于道心也。惟精者,虑道心之不一,而或二之以人心也。²⁶²

在两个引文中,要关注的部分是阳明用天理和人伪说明道心和人心的方式。这与朱子的说明方式非常不同。朱子在《中庸序》中分别用'原于性命'和'生于形气'说明了人心和道心,263而阳明则分别从'率性'和'杂于人'进行了说明。

具体来说,朱子认为,人有时致心于生理的、物质的对象;有时致心于精神的、道德价值的对象,因此区分为人心和道心。故他用'耳目口鼻四肢'²⁶⁴、'饥饱寒暖'²⁶⁵、'知觉嗜欲'

_

^{261《}传习录》上卷, 10条。

^{262《}王阳明全集》卷7,《重修山阴县学记》。

²⁶³除此之外,朱子还把人心表达成'生于血气',把道心表达成'生于义理'。见《朱子语类》卷 62,《中庸》: "人自有人心道心,一箇生于血气,一箇生于义理。饥寒痛痒,此人心也恻隐羞恶是非辞逊,此道心 也。"

²⁶⁴《朱子语类》卷 62,《中庸》:"先生说,人心是'形气之私',形气是口耳鼻目四肢之属。"曰:"固是。 ²⁶⁵《朱子语类》卷 62,《中庸》:"或生于形气之私"。曰:"如饥饱寒暖之类,皆生于吾身血气形体,而他人 无与,所谓私也。亦未能便是不好,但不可一向狥之耳。"

²⁶⁶等来说明人心,用'义理之心'²⁶⁷、'四端之心'²⁶⁸等来说明道心。相反,阳明则以发自真心的 纯粹之心和含有意图的人之思来区分道心和人心。因此,即使是恻隐之心(道心),如果 介入了某种意图就会成为人心;即使是形质之心(人心)如果是本性的自然生理现象就可以说是道心。

笔者认为,朱子主张的解释方式是继承了孟子在《尽心(下)》的'性命之辨'中区分'耳目口鼻四肢之性'(人心)和'仁义礼智之性'(道心)的立场²⁶⁹,那么阳明的解释方式则是继承了孟子在《离娄(下)》中区分为'由仁义'(道心)和'行仁义'的立场²⁷⁰。

两贤解释人心道心的方式虽然不同,但阳明和朱子的人心道心说都是以理学'存天理去人欲'的基本纲领为基础,所以朱子在《中庸序》中主张'道心主宰而人心听命';阳明在《山阴县重修记》中主张'率性而一于道心'。如果这一基本纲领适用于两贤的人心道心说中,那么朱子称人心为'原于形气',所以圣人虽不能没有人心,但必然会有把形气之心看做否定的倾向;而阳明把率性之心称为道心,所以就会有忽视性命之心和形气之心的本末轻重的缺点。271

现在,我要探讨李珥(栗谷,1536-

1584)的人心道心说。²⁷²众所周知,人心道心论争成为朝鲜儒学史上的核心课题是始于成浑(牛溪,1535-1598)把李滉(退溪,1501-1570)与奇大升(高峰,1527-

²⁶⁶《朱子語類》卷62,《中庸》:聖人以爲此人心,有知覺嗜欲,然無所主宰,則流而忘反,不可據以爲安,故曰 6.

^{267《}朱子语类》卷62,《中庸》:道心则是义理之心,可以为人心之主宰,而人心可据以为准者也。

²⁶⁸《朱子语类》卷 62,《中庸》:饥寒痛痒,此人心也恻隐·羞恶·是非·辞逊,此道心也。

²⁶⁹《孟子·尽心(下)》: 孟子曰,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。'

²⁷⁰《孟子·離娄(下)》:舜明于庶物,察于人伦,由仁义行,非行仁义也。

²⁷¹如果考虑到朱子和阳明的整体体系,说朱子否定形气之心是不符合事实的;同样,说阳明忽略性命和形气的轻重也是不符合事实的。但是,如果仅关注他们的人心道心说,就的确是那样的。以上所说的倾向是由于与因宋代和明代的时代精神的差异而产生的严肃主义(宋儒)和悦乐主义特性的交叉。

1572)讨论的四端七情论争与人心道心说联系起来,并拥护退溪的立场之时。这在牛溪寄给栗谷的信中很明确地体现出来了。他说:

浑于退溪之说,常怀未瑩,每读高峰之辨,以为明白无疑也。顷日读朱子人心道心之说,有或 生或原之论,似与退溪之意合。故慨然以为在虞舜无许多议论时,已有此理气互发之说,则退翁之 见,不易论也,反欲弃旧而从之,故敢发问于高明矣。²⁷³

在此,可知牛溪与栗谷展开的人心道心论争的发端在四端七情的延长线上。另外,仅根据这封信的内容来看,牛溪起初赞同奇高峰的四七论,后来转向于李退溪主张的'理发而气随之,气发而理乘之'见解。而导致这一转变的决定性契机是朱子关于人心道心的'或原于性命之正,或生于形气之私'的解释。即退溪主张四端理发、七情气发的理气互发说,如果将此用朱子'或原于性命之正'谓之道心,'或生于形气之私'谓之人心,用性命与形气区分道心和人心的发处(或原或生)的人心道心说来看,那么就如同道心是理发(性命)、人心是气发一样,四端是理发、七情是气发的主张最终得以成立。

对此,栗谷列举了诸多依据表明牛溪的主张是无法成立的。其中,具有代表性的批判 论理内容如下:²⁷⁴

首先,四端七情的情和人心道心的心是不同层次的概念:栗谷认为,人心和道心与四端七情不同,可以从两边对说。但这样一来就会导致误认为与牛溪的主张相一致。因此,栗谷立刻附言说四端七情与人心道心的心虽然是同一心的意识作用,但层次不同。就是说,如果情是心直接发动的情感,那么心则是思虑计较介入后的意识作用。与没有意识作用的情感不同,人心(人欲)可以成为道心,道心也可以成为人心(人欲),即'人心道心相

^{273《}牛溪集》卷 4,《与栗谷论理气第二书》。

²⁷⁴栗谷批判退溪理气互发说的根据除此之外,还有'二善二情','理发','由中感外'等。对此,参考既存的研究足矣。笔者通过最近的研究阐明了对此观点的立场。宣炳三,《栗谷对退溪四七论的批判是否正当?》,《儒教思想文化研究》55辑,2014。

为终始',因此他阐明说不能将人心道心与四端七情相等同。275

第二,人心与道心不是从发处就被区分开来,其知觉内容不同而已:朱子本来关于人心和道心的解释是:"或原于性命之正,或生于形气之私",而栗谷解释为"或为义理,或为食色"²⁷⁶或者"为道义而发,为口体而发"²⁷⁷。就内容而言,朱子所提出的性命与形气,这与栗谷提出的义理与食色、道义与口体没有特别的差异。

在此需要注意的是用'为'代替了'原'和'生'这一点。如果'原'和'生'这些用语以'根源于何处'、'来自何处'的方式作为出发点,那么'为'则是以'关于什么'的方式提出了对象(目标),两者存在着差异。因此,可以推测这样的表达是栗谷经过冥思苦想之后提出的,就是牛溪借用朱子关于人心道心的立场来,辩护退溪所主互发说的正当性,而栗谷为此反驳这是难以成立的。²⁷⁸

要谷之所以这样说明道心和人心,正是因为道心和人心的'心'不是知觉能力,即是'能知觉',而是知觉的内容,即是'所知觉'。人心和道心的差别不是'能知觉'的差异,而'所知觉'的差异。因此他的文章以虚灵知觉之心的知觉内容中有属于道心的知觉内容,也有属于人心的知觉内容的形式展开。并且只在这样的脉络下肯定人心和道心的两边说。²⁷⁹

第三,人心和道心可相互转换:正如前文所述,情感与心不同,心具有思虑判断的能力。因此,即使是好的事情,如果为了谋求个人利益,也会成为人心;即使是不好的事情

²⁷⁵《栗谷集》卷 9,《答成浩原(壬申)》:"盖人心、道心,兼情意而言也,不但指情也。七情,则统言人心之动有此七者,四端,则就七情中择其善一边而言也。固不如人心、道心之相对说下矣。且情是发出恁地,不及计较,则又不如人心、道心之相为终始矣,乌可强就而相准耶?今欲两边说下,则当遵人心、道心之说,欲说善一边,则当遵四端之说,欲兼善恶说,则当遵七情之说,不必将枘就凿,纷纷立论也。"《人心道心说》作为栗谷人心道心说的定本,于 1582 年上献给宣宗,在此暗中主张通过情(四端七情)和心(人心道心)的外缘的差异无法将四七论与人心道心论连接起来。(《栗谷集》卷 14,《人心道心图说》:"七情即人心道心、善恶之总名也。……四端即道心及人心之善者也。"在此需要注意的是栗谷最初并未讨论当时所提出的心的思虑判断。这大概是因为'人心道心相为终始说'中说道心可以成为人心时,看破了人心成为人欲的逻辑性弱点,因此并没有全面提出此说,也没有必要提及。

^{276《}栗谷集》卷10,《答成浩原》(第一书)。

^{277《}栗谷集》卷 14,《人心道心图说》。

²⁷⁸《栗谷集》卷 10,《答成浩原》(第一书):朱子曰:"心之虚灵知觉,一而已矣。"吾兄何从而得此理气互发之说乎?其所谓或原或生者,见其既发而立论矣。其发也为理义,则推究其故,何从而有此理义之心乎?此由于性命在心,故有此道心也。其发也为食色,则推究其故,何从而有此食色之念乎?此由于血气成形,故有此人心也云尔。非若互发之说或理发或气发而大本不一也。

²⁷⁹《栗谷集》卷 10,《答成浩原》(第一书): 其所谓或原或生者,见其既发而立论矣。 ·····非若互发之说或理发或气发而大本不一也。

,如果能够反省并改正错误的想法,也会成为道心。这就是道心可以成为人心,人心也可以成为道心的'人心道心相为终始说'。他说:

今人之心,直出于性命之正,而或不能顺而遂之,间之以私意,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,而终以道心也。²⁸⁰

在此,栗谷主张:如果把人心和道心看做知觉内容,那么就能够说'两边说'。但由于两者可以相互转化,所以牛溪主张以人心道心作为四端七情理气互发说的两边对说的论据是不妥当的。

但笔者认为,'人心道心相为终始说'具有栗谷完全没有想到的盲点。栗谷在说明'人心道心相为终始说'时,在信件的开头说道朱子的解释很到位,自己的其它主张都是以朱子的解释为基础,但是'人心道心相为终始说'却与《中庸序》中朱子对人心道心的解释存在着冲突

具体来说,人心可以成为道心,道心也可以沦为人心并不是说形气之心可以成为性命之心,性命之心可以成为形气之心。因为恻隐羞恶的四端之心与食色气欲的形气之心是不相同的知觉内容。这样,栗谷提出的人心和道心的意义最终就成了符合道理之道心与不符合道理之人心。只有这样,人心和道心才可能实现相互转换。如果这样,就道心而言没有问题,但就人心而言,就只能解释为'无法成为道心之心'、'失败之道心',最终遇到只能将其解释为'人欲'的逻辑性问题。²⁸¹

栗谷的'人心道心相为终始说'最初是为了推毁牛溪的逻辑,在揭示情(四端七情)与心

-

^{280《}栗谷集》卷 9,《答成浩原(壬申)》。

²⁸¹ 栗谷似乎在最后的结论,即《人心道心说》中意识到了这一问题。因为文中说:"人心中有天理与人欲,如果能够好好统制人心,人心就能成为道心",并且这些内容在省略的内容或者人心绝对不是人欲的主张中都可以验证。栗谷在《人心道心说》综论了人心道心说,而所谓的'人心道心终始说'与对退溪理气互发说的反驳有密切的关系,这必须引起高度重视。

(人心道心)的层次是不同的这一过程中提出的学说。事实上,如果栗谷的这种说明方式能够像阳明一样,用'天理人伪'来说明道心人心的话,丝毫没有问题;但如果从朱子以'性命形气'说明人心道心的立场来看,'虽圣人不能无'的人心会被误认为是人欲,有损于逻辑的整合性。²⁸²

最后,我要考察霞谷的人心道心说。霞谷基本上接受了阳明对人心道心的理解,并展开了更深入的论议。阳明虽几乎没有论述人心道心的内容,但与此不同,霞谷对人心道心展开了深入的论议。这是因为受到了朝鲜儒学史展开的四七人心道心论争的影响。《存言(上)》的"四端七情说"正是展示霞谷关于四端七情和人心道心观点的材料:

七情也、形气也, 固可以谓人心, 而形气、七情之发, 自有出于道者, 则形气、七情, 已不可以专指为人心也; 四端也、礼义也, 固可以为道心, 而礼义、四端之中, 亦有杂乎人心者, 则礼义、四端, 又不可谓之专无人心。 ……是以昔之论人心、道心者, 其说虽多, 大要当以其言天理、人伪者, 为正。²⁸³

在理解这段文字时有两点需要注意。首先必须留意霞谷以两种方式使用'人心',即作为形气之心的人心和作为人伪的人心。"礼义、四端之中,亦有杂乎人心"、"礼义、四端,又不可谓之专无人心"中使用的人心即出于'人伪'的脉络。第二,"形气、七情之发,自有出于道者"中,主张出于道心的形气和七情即道心。这与阳明"道心者,率性之谓"²⁸⁴的解释一致。

最终,我们可知霞谷的人心道心理解基本上是以阳明的人心道心为基础的。"是以昔之论人心、道心者, 其说虽多, 大要当以其言天理、人伪者,为正。"这句话就是阳明的主张。既然霞谷以天理人伪解释阳明的人心道心,那么自然就能

²⁸²钱穆认为朱子早年将人心道心解释成天理人欲,后来转化成形气性命。(钱穆,《朱子新学案》2册,"论朱子人心与道心",p。215-216)陈来评价说朱子早年将人心道心解释成天理人欲的方式比晚年《中庸序》等解释成形气性命的逻辑整合性更卓越。(陈来,《朱子哲学研究》,p230)。

^{283《}霞谷集》卷8,《存言(上)》"四端七情说"。

^{284《}王阳明全集》卷7,《重修山阴县学记》。

够接受'天理人欲相为终始说'。只是栗谷是在反驳牛溪基于退溪理气互发说的人心道心说的过程中提出的,而霞谷则同阳明一样,以天理人伪来理解道心人心而已。

并且霞谷解释孟子浩然章的部分,可以了解霞谷关于阳明在《传习录》中将朱子的人心 道心说评价为'二心说'的条目的看法:

朱子之意,盖本以道义与是气,分而为二物,而有主乎心、主乎身之不同,故有彼此对待之体,而为迭相为���物耳。故其所为解,于彼此相互者之义如此,即与人心、道心之释,相为听命之意,同一意旨也。²⁸⁵ (*霞谷文集中无法确认的字用���表示。)

本引文的前后内容就是,"浩然章"中,

孟子将'道义'与'志'合一,视为'主',将'气'视为'从',朱子却视'气'与'志'为一,与'道义'分为二。这反映了霞谷试图恢复'志'的权威的观点,而所谓的'志'不言自明,即是阳明学中的'良知',人心道心中的道心。

最初,《传习录》中与徐爱的问答中,阳明认为朱子的人心道心说之所以招来'二心论'的 批判是因为道心是'率性'之心,而人心是杂入私意之心;心之作用有时是道心,有时是人心 ,两者无法同时存在。

其实朱子屡次提出了'人心一也'的说法,但仍然主张'道心主宰而人心听命'的原因是如在前边已经提到,即出于他认为大体(心之思)必须统制制约小体(耳目口鼻四肢)的观点。此亦即意味着满足生理上的欲求虽然是个体生存所必须的,但必须在社会规范允许的情况下,以妥当的方式去满足。

阳明着眼于以'天理人伪'解释人心道心,批判其为'二心说',而朱子则从性命形气的层面主张'道心主宰而人心听命'。故朱子不接受'天理人伪'的解释,则阳明的批判不能成理。但是霞谷则基于形气与性命的不分离,批判朱子把形气和性命视为对立的两个实体、对立

_

^{285《}霞谷集》卷 15,《孟子说(下)》"浩然章解(5)"。

的工夫,将两者的区分看做问题的所在。这可以说是基于阳明的批判的进一步发展。另外 ,如果从阳明学来看,这样的批判是理所当然的,这将在下一章中得到印证。

4. 霞谷人心道心说的核心:生理与人心道心

《存言》中篇的"人心道心说"286综合说明了霞谷的人心道心观点。(为了理解之便,分成两端)

死生、夭寿之心, 寒热、劳逸之心, 饥渴、飲食之心, 利害、好恶之心,荣枯、欣戚之心,便自生身命根上带来, 是亦人性, 是性之质也。是苟得其本于性体, 发于道心, 则亦无不是道者,惟动于己私而血气强胜,则为私为恶为人欲,而是之谓人心。

霞谷将所谓形气与义理(道义)²⁸⁸的知觉内容分为两种。形气之心是计较死生、寒热、饥渴、利害、好恶、成功与失败的性之质;而性理之心是慈爱、恻怛、羞恶、廉耻、畏敬、严壮、文理、辨别等性之德。大体来说,形气的知觉内容与维持个体的生理欲求有关,而性理的知觉内容与人的道德有关。

此处说明形气之心时用了'性之质',说明性理之心时用了'性之德',强调了形质和德性始于一个形体。这虽是依据人的生命活动是物质(形体)因素与精神(道德)要素同时作用的理所当然的事实,但也是为了批判告子从人的本性中排除精神要素,仅局限在物质性

²⁸⁶尹南汉先生在现代霞谷研究中做出了巨大的贡献,在翻译《霞谷集》的过程中,将未分篇章的《存言》分成 30 章,并给每章添加了章名。第一章是"人心道心说"。如果说《存言》相当于阳明学中的《传习录》,那么在霞谷学中《存言》就是理解霞谷学的窗口。但是不知是不是因为未刊行,其中有许多混用概念用语或者使用独特的造语的情况,导致了很难一目了然的理解霞谷的逻辑。

^{287《}霞谷集》卷 9,《存言(中)》"人心道心说"。

^{288《}霞谷集》卷 8,《存言(上)》"正说"。

要素的立场,以及朱子排除物质性要素,仅偏重精神要素的见解。"人心道心说"的下端阐明了这个问题。

霞谷为了讨论形气之心与性命之心的相关性,使用了'生身命根'这样造语,认为'性之质'以'生身命根'为根据,'性之德'也是以'生身命根'为根据。因此,可知人的精神生命活动不是仅仅满足基本的生理欲求,也不是仅仅通过提高基本的精神来维持,而应该同时圆满地实现两个要素。

"生身命根"这一用语是霞谷提出的造语之一,《存言(上)》中也有使用:(为了理解之便,分成两端)

一团生气之元, 一点灵昭之精, 其一(或无一字)箇生理(卽精神、生气为一身之生理)者, 宅窍于方寸, 团圆于中极, 其植根在肾, 开华在面, 而其充卽满于一身, 弥乎天地。其灵通不测, 妙用不穷, 可以主宰万理, 真所谓周流六虚, 变动不居也。

其为体也,实有粹然,本有之衷,莫不各有所则,此卽为其生身命根,所谓性也。只以其生理,则曰: "生之谓性", 所谓"天地之大德曰生。" ;惟以其本有之衷, 故曰: "性善。" 所谓"天命之谓性、谓道"者,其实一也。²⁸⁹

先要谈关于引文解释的问题:此引文中,可见'生理'字两次,而字义却不同。第一个是包括精神、生气的生理,第二个仅是生气的生理。 霞谷这样混用概念的情况比较多,所以在解读句子时应该注意。

就霞谷而言,合精神与生气形成生命体,而调节生命体生命现象的是'生理'。由于生命体合精神与物质为一体,所以生理同时掌管着这两个领域,而'生理'具体到在每个个体之中就是'生身命根'。每个人都具有'生身命根',因此如果每个人都能将其维持好的话,就能够维持生物学上的健康状态,就能够成为精神卓越的人格者。²⁹⁰

-

^{289《}霞谷集》卷8,《存言(上)》"一点生理说"。*括号里是小字双注,下同。

^{290《}霞谷集》卷 8,《存言(上)》"一点生理说":人之皆可以为尧、舜"者,即以此也;老氏之不死,释氏之

当然,因为人这一生命体通过精神活动和生理活动来维持个体,所以应该同时满足这两个要素,但是两个要素之间存在着严重的轻重、本末问题。这一问题霞谷在"人心道心说"中明确提出来了。

性之质是末, 性之德是本……德者其本也, 质者其末也, 本者贵,末者贱。则圣人之道,必以是为重,以彼为轻,尊此而抑彼,以为道者诚为此耳。²⁹¹

这阐明了成圣成德之学以德性的培养为根本,最为重要,而满足形质的要求是末枝, 其次重要。霞谷所说:"其生身命根,所谓'天地之大德曰生。'然惟其本有之衷,为之命元, 故有不则乎此也,则生亦有所不取,利亦有所不居。"²⁹²非常明确地显示了以上的立场。

众多研究者认为,霞谷一方面批判了朱子将形气解释为人心的见解,另一方面关注主张形气也是道心的条目。其实霞谷经常提及对形气之心的肯定,但霞谷肯定形气之心的本义在于维持生命体这一本来目标的合理范围内的。这与作为阳明后学之时代精神而被经常讨论的个人解放(肯定欲望)的肯定是不同的。若统观霞谷全生涯,则这样的评价十分切合事实的。

现在我再进一步要探讨霞谷为何在"人心道心说"中提出生理的'生身命根',以及不仅肯定'性之德'还肯定'性之质'的理由。

在《存言(下)》的"心身事皆吾理"²⁹³中,霞谷以自问自答的方式表明了自己关于宋明理学和朝鲜儒学中的重要问题的见解:

(自问)有以为人心之生于形气者为人心, 原于性命者为道心, 人心气也、道心理也, 形气、性命之为心二也, 何也?

不灭, 亦皆以此也。

^{291《}霞谷集》卷8,《存言(上)》"一点生理说"。

^{292《}霞谷集》卷8,《存言(上)》"一点生理说"。

²⁹³本章章名也是由尹南汉在翻译过程中添加的。

(自答)曰: "夫形气、性命者, 大体小体之谓也。(心之所在) 于二者俱有理气, 非人心、道心之谓也, 非理气之分也。若以理气, 形气固气也, 心知亦是气也, 性命旣理, 而形气亦无非理也。谓形气无理而为气发, 谓性命非气而独理在也, 是本末横决而理气其二心乎?"294

通过以上简短的答辩,我们可以发现霞谷关于人心道心的立场。在此,霞谷认为朱子将形气、性命与人心、道心相对应的方式是错误的。因为霞谷将道心和人心解释为天理和人伪(人欲),所以就会把朱子将形气与人心相应的解释看做是对形气的否定。形气与性命就如同'性之质'与'性之德'的关系、小体(耳目口鼻四肢)与大体(心查)的关系、志(志者气之帅)与气(气者身之体)的关系一样,只有轻重本木的差异。²⁹⁵

那么,人心也具理气,道心也具理气这一看似理所当然的主张为何重要?这是因为霞谷认为,在"心身事皆吾理"章中,对其自问的众多主题的错误回答,全部都以'理气离之'和'理气二之'这样的错误前提为依据:

凡所以有此者, 以其谓理无形而性无生也, 以谓理自理、气自气, 心、性为各物,理气为两事也。以其谓性自性也, 故以性为非心而别具也, 卽求之于静; 以其谓理自理也,故以理为非心而在外也, 必求之于外。如是离之, 如是二之,此其原头所分以有此故也。不复以理为在于气, 心卽性、器卽道、道卽器, 卽其中指其本体者,是也。其不察此心中自有其本原处有在也, 如此。是以, 不本诸在我之理, 而求之在天地万物者,理离而去之,此其所以为远也。 296

_

^{294《}霞谷集》卷 9,《存言(中)》"心身事皆吾理"。

²⁶⁵《霞谷集》卷 8,《存言(上)》"正说": 形气与性理之别,可以名之者,其目只可曰"志也、气也",是已; 不可曰"人心、道心",是相对为两心者也。何者? 形气之未变于欲也,即一理而已,不可谓之人欲; 又非心、志之主也,不可并谓之心,故只可谓之气。谓之气者,明其本末之辨,以要别于志焉。其目只当如此,不可以亦一其心名焉者也。若其志之有失而变,而为人欲,则是可谓之人心。所谓人心者,盖以此耳。不是以其凡为形气之属,则不论其邪正,而悉可谓之人心也。故《虞书》人心之名,其以形气,不可以为人心者可知。

^{296《}霞谷集》卷9,《存言(下)》"心身事皆吾理"。*《存言(中)》"仁性心知"章中也出现了类似的内容。

考虑前后内容可知,所谓错误的主张是指埋头于朱子学。 霞谷的这些主张,如果按照朱子学的共理,则难以被接受的,但却是以阳明学为基础的逻辑整严的主张。 这些主张的核心在于正确理解'心'这个字与否而已。

在霞谷看来,从外部寻找道理的'即物穷理'工夫论是因为不知道心中有理。当然朱子学也说心的本体是性,心中也有道理。但是这个'性'是与心无关的,仅仅是抽象的、逻辑存在的'性'。²⁹⁷另外,'理'怎样?与'性'一样,只是抽象、逻辑地存在着。为什么会出现这样的问题?这因为朱子提出了离心之性和离气之理的理由。即上面所说的"凡所以有此者,

以其谓理无形而性无生也,

以谓理自理、气自气,

心、性为各物,

理气为两事也。以其谓性自性也"。

在理解霞谷的如上观点的时候,通过"睿照明睿说"中说道的"理者, 气之灵通处, 神是也; 气者,

质是也。一个气而其能灵通者为理(是为气之精处、明处)凡其充实处为气(是为气之粗者、质者)"²⁹⁸,可以理解霞谷的理气一元的'一气论'主张。另外,"生理虚势说"中,用'神生'和'虚致'来区分生理和虚势(虚理),由此也可以得知这将阳明学的生理(良知、心)和朱子学的虚致(定理、物理)进行了区分。

阳明50岁时左右提出的致良知与37岁提出的心即理及38岁提出的知行合一共同构成了阳明学的3大主要内容。其中,最晚提出的致良知又可以分为良知本体与致良知的功夫论。对于良知,阳明称为是非之心,也称为心之本体和性。但以理气性情论解释,则四端七情是性还是情?根据朱子学的共理,四端之心是情,四德是性。因此是非之心,即良知,无法成为性。但霞谷提问说:'排除四端之心,是否有四德?'如果四端之心以外单独提出四德,那么它只不过是抽象、逻辑的性,即虚理。这样的道理既不是实理也不是生理。为了发扬

²⁹⁷霞谷在"性即理"章中,更大范围的谈及了有关'性'的问题。((《霞谷集》卷 9,《存言(中)》"性即理":后之以性为理也,无所体而言性理也。故即其性为捉空而情为气役,理是义袭而心是遂物。其所以为学焉者,专是一箇作为仁义、意必、助气而已尔,不独病支离岐贰而已之间也。)

^{298《}霞谷集》卷8,《存言(上)》"睿照明睿说"。

这一主张,霞谷提出了生理和生身命根,同时展开了人心道心说,主张理气一元。

明代儒者的学说不拘于宋代理气论的格局,但与此相比,朝鲜则仍以理气论为框架展开了其学说。所以霞谷也是试图在理气论思维的框架下,使阳明学的核心内容'心即理'、'良知'正当化。阳明学者霞谷也仍然基于朱子学的理气论进行思考,可见朝鲜儒学具有保守的一面,但试图用理气论使心学内容正当化也可谓是朝鲜阳明学的特征所在。

5. 结语

阳明提出的圣学→心学→人心道心构造形成了明代心学的主干。当然,正如钱穆所阐明的,正式将人心道心定为儒学道统的核心思想的是朱子。²⁹⁹这通过作为南宋后期理学之尾声,为朱子理学占正统地位作出决定性贡献的真德秀(西山,1178-

1235)抽选出与心之工夫相关联的文章,编辑成《心经》,并将'人心道心'置于最前端可以得知。

但据笔者的调查,宋、元、明、清时期的中国儒学界并未就人心道心进行根本性的讨论。但朝鲜的儒者就人心道心展开了激烈的论争。即位于朝鲜性理学三点论争之首的四七人心道心论争。尤其是人心道心论争,在后来西人中形成的两大阵营—— 要谷(老论)和牛溪(少论)之间展开的。

霞谷的人心道心说形成于两大渊源关系之下。第一是阳明的人心道心说,第二是栗谷的 人心道心说。

阳明关于人心道心,虽只留下了几条记录,可将其整理解释为'天理人伪'。天理即所谓' 率性之谓道',是即发于本性之心;而人伪则介入了人的计较商量。在此需要注意的是,人 伪与人欲并不是等同关系。如果将其看做等同关系,就无法与'人心惟危'相应了。因为'危'

²⁹⁹钱穆,《朱子新学案》(第二册),《朱子論人心与道心》, p199。

很明显不是'恶(凶)'。阳明对这一部分虽然没有具体的说明,但他提出的人伪,正如"泥沙与金玉之屑,

皆足以障眼"³⁰⁰ 所说,表明不发于良知的习惯性道德、个人的道德努力,以及一切离开良知 发动的全是人伪。

要谷的人心道心说通常称为'人心道心相为终始说'。他认为,心与情感不同,具有计较商的量力,所以即使是好的事情,如果谋求个人的利益的也会成为人心,而反省改正错误的想法则可以成为道心。这样的话,道心可以成为人心,而人心也可以成为道心。但这种说法与朱子的人心道心说存在冲突。所谓人心可以成为道心,道心也可以沦为人心的说法,并不是指形气之心成为性命之心,性命之心成为形气之心的意思。那么,只能将道心解释为'合理之心',将人心解释为'非道心之心'、'失败之道心',最终未免只能以人欲解释人心的逻辑性问题。

若从阳明'天理人伪'的观点解释栗谷的'人心道心相为终始说',丝毫没有问题;但从朱子的'形气性命'之观点来解释则会出现逻辑性的问题。栗谷在《人心道心说》中阐明了其人心道心的最终观点,但为了解决上面提到的问题,在此他虽提及了人心成为道心的可能性,但未说明道心沦为人心的可能性。因此,'人心道心相为终始说'虽是崭新的学说,但栗谷的人心道心说则应以《人心道心说》为最终结论。

霞谷的人心道心说本于阳明的天理人欲说。因此,与栗谷一样主张人心道心相为终始。 阳明曾批判说:朱子的'道心主宰而人心听命'观点承认了'二心'。霞谷则以形气与性命的不可分离对朱子所主人心道心是形气和性命相对立的两个实体、两种工夫对象的观点展开了 批判。

霞谷认为,产生以上问题的原因在于'理气离之'与'理气二之'的错误观点。即由于提出了 离开心之性与离开气之理,导致了仅仅对与心毫不相关,只是抽象、逻辑地存在的性,以

³⁰⁰《王畿集》卷 3,《九龙纪诲》: 先师云, 吾人只求日减, 不求日增, 减得尽, 便是圣人。吾人护心如护眼, 好念头实不好念头, 俱着不得, 譬之泥沙与金玉之屑, 皆足以障眼。

2015 栗谷学北京论坛

及与气无关,只是抽象、逻辑地存在的理的追求。因此,朱子不主张于心中求理(性),而主张于外物中求理(物理)的即物穷理。值得注意的是,霞谷这种主张的张本是,要借用理气论来,试图心即理的正当化。

最后,将思考一下该如何理解霞谷所呈现出的理气一元倾向的问题。首先,需要探讨霞谷是在先有了理气一元的思维的前提下拥护心即理的,还是在实现心即理正当化的过程中关注理气一元的。这在考虑张载(横渠,1020-1077)、徐敬德(花潭,1489-1546)等的气学与霞谷学的关联性时,非常地重要。第二,有必要探讨朱子在强调理的主宰性的同时,主张摆脱气的限制的理的实在性逻辑,这与霞谷强调理的主宰性的同时,主张与气相结合的理的实体性的差异。这理解阳明学和气哲学等所呈现出的理气一元倾向时非常重要,也为研究清代气学奠定了重要基础。

《参考文献》

《霞谷集》, 韩国文集丛刊本

《栗谷集》, 韩国文集丛刊本

《牛溪集》, 韩国文集丛刊本

《王阳明全集》, 上海: 上海古籍出版社, 1992

《周子诵书》, 上海: 上海古籍出版社, 2000

《二程集》, 北京:中华书局, 1981

《朱子语类》, 北京:中华书局,1983

陈荣捷,《王阳明传习录详注集评》,台湾:学生书局,1998

钱穆,《朱子新学案》,北京:九洲出版社,2011

2015 栗谷学北京论坛

陈来,《朱子哲学研究》,上海:华东师范大出版社,2000

林月惠,《异曲同调:朱子学与朝鲜性理学》,台北:国立台湾大学出版中心,2010

金润境,《16-17世纪韩国阳明学成立过程中的功夫论研究》,首尔:成均馆大学

博士学位论文,2010

姜保承,《霞谷郑齐斗的人心道心说研究》,《儒教思想研究》42辑,2010