朝鲜儒者巍岩的未发心性论及其对朱熹理论的阐释

邢丽菊(复旦大学)

内容提要：
未发与已发问题最初见于《中庸》，后来朱子的中和论赋予未发两种意义：一是在已发之前，具有时间上的先在性；二是作为大本、中，是一切善的根源。朝鲜后期儒者南塘韩元震（1682-1751）与巍岩李柬（1677-1727）二人各自以朱熹的未发论为依据，围绕未发问题产生了激烈的论争。其中，巍岩的核心主张是未发心体纯善。依据他的观点，未发是天理如实显现的状态，这可以通过本然之心，即虚灵不昧的心的本体来确保其实现。如果说未发是完全纯理的世界，则已发就是因气禀的差异而产生的多样纷呈的气的世界。这种未发和已发的状态都是通过心来把握的，只不过未发体现的是本然之心，而已发体现的是气质之心。这就将朱熹的"心统性情"表现的更为细致紧密。巍岩还提出了"心性一致论"，认为本然之性和本然之心都是实在的，只有心性一致才能实现真正的实事。本然之性通过本然之心这一现实的载体才能如实显现，为此就需要恢复并保存本然之心的修养工夫。巍岩的心性一致论具有连接性理学的"性即理"与阳明学的"心即理"的哲学意义，体现了朝鲜中后期朱子学的"心学式"发展。

关键词：巍岩，南塘，未发，心性一致，本然之心，气质之心
作者简介：邢丽菊，女，哲学博士，现任复旦大学韩国研究中心副教授。

1．序言：从朱熹的未发论谈起

如我们所知，未发与已发问题最初见于《中庸》的"喜怒哀乐之未发，谓之中。发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之达道也"。此处将心的作用按照现实中的发显与否依次定义为"和"与"中"。即心感于外部事物之前的本然之面貌是未发的状态，即"中"；思考的作用已经开始，并能根据情况进行适当调节，从而达到不偏不倚，这是已发的状态，即"和"。因此，未发与已发的问题可以通过中和论来考察。这种中和的思维是儒学中研究心论的原型，是制约儒学思想体系以及引导其方向的先验性思维。

作为人性论的核心，中和论也是阐明中国儒学乃至韩国儒学本质的原点。[361]

朱熹对中和论的认识经过了多次变化，由最初的不理解引发排斥，再到逐渐接受，后来在各种学说间彷徨，最后再到自己定论。[362] 他的认识变化我们通过"中和旧说"以及"中和新说"可以很明显的看出来。

在中和旧说中，朱熹认为，只要人生存着，心的作用就从不停止，故心在任何时候都处于已发状态。而未发就是性，性才是寂然不动的未发。[363] 这可以概括为"心为已发，性为未发"。他认为，所谓的"未发"作为"浑然全体"，它是"应物"而"寂然之本体"（《晦庵集》卷32，《与张敬夫》）。既然心任何时候都是已发，那么未发指的就是心体，即性。换言之，未发是内在的心体，而已发是外在的作用，性体心用。未发只有通过已发才能显现，并不是通过某物、某个时间或场所就可以规定的，即性体只有通过心体的作用才能显现，这就是"即用见体"。

几年后，他又认为"于心性之实未始有差，而未发已发命名不当"（《朱子文集》卷67，《已发未发说》），"未发已发字顿放得未甚稳当"（《朱子文集》卷43，《答林泽之六》），[364] 并指出中和旧说的错误在于将一切心的作用（心体之流行）都看作已发。而这与《中庸》的原意相差甚远。他在总结了程颐的各种观点后认为，心并不总是已发，也存在未发。换言之，心体的流行也存在两种状态，即思虑未萌时的未发和思虑已萌时的已发。在他看来，思虑未萌是心体流行的寂然不动的阶段或状态，思虑已萌是心体流行的感而遂通的阶段或状态。未发和已发是心理活动的不同阶段或状态。未发为心之体，即性；而已发为心之用，即情。所以心就具有统摄未发之性与已发之情的两面性，这就是"心统性情"。[365]

可见，未发存在两种含义：一种是它是置于已发基础之上的，具有时间上的先在性；另一种是它作为性的具现体，是一切善的根源。因为未发既是在已发之前，又是大本、中。朝鲜后期儒者南塘韩元震（1682-1751）和巍岩李柬（1677-1727）二人各自以朱熹的未发论为依据，围绕未发问题产生了激烈的论争。其中，巍岩认为未发心体纯善。本文将以未发为重点来探讨巍岩的心性论。

2. 巍岩的未发论

巍岩首先把朱熹对未发的说明划分为三个层次："浅言"、"深言"与"备言"。"浅言"指的是心没有应接事物之状态，此时凡人的气质是昏浊的，[366]巍岩将其称为"不中底未发"；[367]"深言"指的是追寻源头而求其本质的状态，此时圣凡人是相同的。

---

361 崔英辰：《中和思想的哲学探究》，成均馆大学硕士学位论文，1977，68 页。

362 李天承：《湖洛论辨中未发的意义》，载于《韩国哲学论集》第5辑，1998，176页。

363 陈来：《宋明理学》华东师范大学出版社，2004，133 页。

364《朱子文集》卷 43，《答林泽之六》。

365 陈来：《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社，2000，175 页。

366 《巍岩遗稿》卷 12，《未发有善恶辨》：喜怒哀乐未发而不中者，何？曰："此是气质昏浊，其未发时，只是块然如顽石相似，劈斫不开。"又曰："众人虽具此心，未发时已自汩乱了。至感发处，如何会得如圣人中节？"

367 《巍岩遗稿》卷 12，《未发辨》：据其不接事物故粗谓之未发，不属情用，故亦谓之性。而实则其性粗，

[368] 故“未发之时，至虚至静，所谓鉴空衡平之体，虽鬼神有不得窥其际者”(《巍岩遗稿》卷12,《未发辨》)，巍岩将其称为“大本底未发”；[369]“备言”指的是统合心的存失、浅深而言的。[370] 巍岩在《未发辨》中指出“然未发二字，煞自有浅深界分”，强调要严格区分。若只是从“浅言”阶段认为未发是“思虑未萌，事物未至”，则这只是“不中底未发”。只有“深言”指的才是“大本底未发”。那么他所认为的未发的概念究竟为何呢？

“求于未发之旨，则无论圣凡，必此心全体，寂然不动，方寸之间，如水之止，如镜之明，则夫所谓清浊粹驳之有万不齐者，至是一齐于纯清至粹（此气之本然也）。而其不偏不倚四亭八当之体，亦于是乎立。则所谓天下之大本也。”(《巍岩遗稿》卷7,《答韩德绍别纸》)

所谓真正的"未发"就如同明镜止水般，是心的寂然之状态，这种状态纯清至粹，是为"天下之大本"。这是对明德本体的"深言"，是"大本底未发"。即未发不单指的是事物未接的状态（不中底未发），同时也具有是心的"湛然虚明"之本体（大本底未发）的意义。在谈论未发时，这两种状态即不中底未发与大本底未发必须都考虑到才算周全，这就是"备言"。如果说"不中底未发"指的是接触外部事物以前的感情的未分化状态，属于物理性（时间性）的层次，而"大本底未发"指的就是本质层次上的未发。[371]

以这种未发论为基础，他进一步将心区分如下：

"夫气一也，而语其粗则血气也，语其精则神明也。统精粗而谓之气，而所谓心则非血气也。统粗精而谓之气，而所谓心则非血气也，乃神明也。心体也至精，而气质也至粗，心体也至大，而气质也至小。（中略）若如此都无辨别而混谓之一物，则安得为识心之论也？"(《巍岩遗稿》卷13,《未发辨后说》)

如上，他将心区分为神明至精的心体与至粗的血气之心。而作为心体的心是他未发论的重点。前者是本然之心，而后者是气质之心。[372]巍岩还据此提出了"未发心体纯善论"。心虽然为一，但未发时"虚灵洞彻"和"神明不测"的心体起主宰作用，所以只能是纯善的，

在靠不得，故君子有不性焉。自孔子相近之性以下，至退栗性亦有善恶者，皆指此也。故朱子曰："恶者，固为非正；而善者，亦未必中也。"此不中底未发，自是一界分也。

[368]《巍岩遗稿》卷 12,《未发有善恶辨》：喜怒哀乐未发之中，众人与圣人都一般。或曰："恐众人未发与圣人异否？"曰："未发只做得未发，不然是无大本，道理绝了。"或曰："恐众人于未发，昏了否？"曰："这里未有昏明，须是还他做未发，若论原头，未发都一般。"又曰："未发之时，自尧舜至于途人，一也。"

[369]《巍岩遗稿》卷 12,《未发辨》：朱子曰："以此心而应万物之变，无往而非中矣。"此大本底未发，真个是筑底处也。

[370] 同上：此心存，则寂然时皆未发之中。感通时，皆中节之和。心有不存，则寂然木石而已，大本有所不立也。感通驰骛而已，达道有所不行也。

[371] 崔英辰著，邢丽菊译：《韩国儒学思想研究》，东方出版社，2008，249-250页。

[372] 关于本然之心与气质之心的论述详见下文内容。

没有恶的可能性。这也是"大本底未发"时的心。这种本然的心体在圣凡人身上体现出来也是相同的。他指出：

"未发之体，小子谨就《大学》明德而言之，夫气禀所拘之明德，则其昏明有万不齐矣。 其所谓本体之明德，则圣凡当是无别矣。"（《巍岩遗稿》卷4，《上遂庵先生》）

可见，他在论未发的过程中始终认为心体的纯善与圣凡人所具有的明德之心体是没有区别的。他这是以朱熹所说的"未发之时，自尧舜至于途人，一也"以及栗谷的"众人幸于一瞬之间，有未发之时，则即此全体湛然，与圣人不异矣"为依据的。

既然心存在未发与已发，朱熹也曾指出"未发之时，气不用事"，那么巍岩是如何理解的呢？

"然则所谓未发，正是气不用事时也。夫所谓清浊粹驳者，此时无情意无造作，湛然纯一，亦善而已矣。此处正好单指其不偏不倚，四亭八当底本然之理也，何必兼指其不用事之气而为言乎？"（《巍岩遗稿》卷7，《与崔成仲》。）

他也认可未发是"气不用事"，不仅仅是不接触外物，更重要的是没有血气的作用。正是如此，气才不起任何作用，故"湛然纯一，亦善而已"。而南塘则认为气的本色是多样性，故即使未发下也存在清浊粹驳和刚柔善恶。南塘所理解的"气不用事"是寂然不动、所赋之初的状态，这与巍岩有着很大的差异。所以在巍岩那里，真正的未发是不受血气的影响，所以本然之性如实展现，纯粹至善；而南塘认为未发是未接触事物的状态，此时兼具善恶的气质虽然存在，但不用发挥作用，所以不会影响理的善，但仍具有恶的可能性。[373] 巍岩又进一步借用栗谷提出的"本然之气"强化了自己未发之气纯善的观点。栗谷曾指出：

"圣贤之千言万语，只使人检束其气，使复其气之本然而已。气之本然者，浩然之气也。浩然之气，充塞天地，则本善之理，无少掩蔽，此孟子养气之论，所以有功于圣门也。"（《栗谷全书》卷10，《书》2）

栗谷将恢复"气之本然"设定为修养的目标。这与孟子的"浩然之气"以及花潭的"湛一清虚之气"是相通的，均指的是本然之气。巍岩以此为依据认为，未发之气是"纯清至粹"的本然之气，所以圣人与凡人没有不同，由此便可以体会到未发的真境界，实现中的本体。

---

373 全仁植：《李柬与韩元震的未发、五常论辨研究》，韩国精神文化研究院博士学位论文，1998年12月，126页。

374

综合可见，巍岩未发论的核心可整理如下：1）未发分为"不中底未发"和"大本底未发"，前者是未接触事物之前的未发，而后者是本质意义上的未发，体现了心的湛然虚明之本体；2）心分为神明之本心与血气之心，前者为心体，是本然之心；3）未发之心不受血气用事之影响，故未发心体纯善，圣凡心同。

3．本然之气与本然之心

如我们所知，朱熹在存在论的立场上认为性即理，心合理气，将心与性区别对待。他虽然认可心具理，但并不认可心即理。而在阳明学中，心即理，即性。从价值论来看，朱子学的主旨在于性善论，而阳明学则是心（性）善论。

巍岩继承了以栗谷为宗的畿湖学派的学统，栗谷曾经提出"心是气"的命题。难解的是，巍岩却在继承学派基本观点的同时，提出了"心性（理）一致论"。先来分析下栗谷的主张。

"朱子曰，心之虚灵知觉一而已矣，或原于性命之正，或生于形气之私。先下一心字在前，则心是气也，或原或生而无非心之发，则岂非气发也？心中所有之理，乃性也。未有心发而性不发之理，则岂非理乘乎？"（《栗谷全书》卷23）

可见，栗谷认为心虽具理，但实为气性的存在。朝鲜名儒尤庵宋时烈也认为"心之虚灵，分明是气"（《宋子大全》卷15，《金干录》），所以畿湖学派的心论就朝着气论的方向展开。巍岩和南塘间未发论辨先从论气开始，也与此有关。面对南塘所认为的"未发状态下也存在气质之性"。巍岩批判如下：

"然则所谓未发，正是气不用事时也。夫所谓清浊粹驳者，此时无情意无造作，湛然纯一，亦善而已矣。此处正好单指其不偏不倚，四亭八当底本然之理也，何必兼指其不用事之气而为言乎？"（《巍岩遗稿》卷7，《与崔成仲》）

未发时，气不发挥任何作用，故纯粹至善。这一点上二人均认同。但巍岩强调气因湛然纯一而善，这与南塘所认为的气存在"清浊粹驳"与"刚柔善恶"有明显不同。上文也提过，巍岩进一步借用"本然之气"来强化了自己"未发之气纯善"的主张。不仅如此，他还设定了"由本然之气而形成的本然之心"，主张这一本然之心就是大本（中）所依据的存在。

374 同崔英辰上书，240 页。

“盖以本然气质，对待论性，而后性理之实，无复于蕴矣。独心则从上所言未尝有以本然之气质对待论说者。愚意则于心体，亦必以使二者备言而后，心体之实，亦庶无余蕴矣。然其意则已具前言。今不暇广引，只以《大学章句》言之，其曰“虚灵不昧，以具众理应万事”者，此本然之心也；其曰“为气禀所拘”者，此气质之心也。心非有二也，以其有拘与不拘而有是二指，则所谓大本之性者，当就其本然之心而单指，所谓气质之性者，当就其气质之心而兼指矣。”（《巍岩遗稿》卷12，《未发辨》）

正如只有将性分为本然之性和气质之性才能够把握其实质一般，他主张心也应该分为本然之心与气质之心。并且他进一步将本然之心对应于本然之性，气质之心对应于气质之性。[375] 他借用朱熹之言指出，本然之心就是虚灵不昧之明德，气质之心就是受气禀所拘之明德。同是一明德，因受气禀之拘与否而区分为两种不同的心。因此，神明的本心应与作为血气的气质之心区别对待。就善恶来讲，气质之心是在未发状态下也有的刚柔善恶之心，而本然之心是“虚灵洞澈，神妙万物，操存舍亡，元无不善之心体者”。[376] 气质之心的未发是浅层的未发，是不中底未发；而本然之心的未发是深层的未发，是大本底未发。[377]

而且，他还从修养论的角度如下解释本然与气质之心。

“故天君主宰，故天君主宰，则血气退听，而方寸虚明。此即本然之心，而其理即本然之性也。天君不宰，则血气用事，而昏明不齐，此即气质之心，而其理即气质之性也。”（《巍岩遗稿》卷13，《未发辨后说》）

本然之心是“天君主宰，血气退听，方寸虚明”之状态，等同于“虚灵不昧，以具众理应万事者（明德）”。气质之心是“天君不宰，血气用事，昏明不齐”之状态，等同于“为气禀所拘者”。从“所得乎天”来看，本然之心是先天性的存在，而它同时又是血气受天君统制的产物，这就证明了其后天性。这一理论是基于儒家思想通过后天的修养来回归原始状态的基础之上。[378] 所以人应该通过“戒惧慎独”的修养工夫来驱除浊驳的血气之影响，恢复湛然纯一的本然之气，从而使本然之心成为一身的主体性、主宰性存在，实现心性一致。

---

375 《巍岩遗稿》卷 13，《未发辨后说》：故天君主宰，则血气退听，而方寸虚名。此即本然之心，而其理即本然之性也。天君不宰，则血气用事，而昏明不齐，此即气质之心，而其理即气质之性也。

376 同上：然则德昭所认之心，不过是气质之善恶，而夫所谓虚灵洞澈，神妙万物，操存舍亡，元无不善之心体者，则不啻隔重关复岭矣。

377 同崔英辰上书，256 页。

378 崔英辰：《从“心是气”到“心性一致”》，18 世纪韩国儒学思想会议论文集，2007 年 10 月，78 页。

4. 心性一致论

上文讲过，巍岩将心区分为本然之心与气质之心，并使之一一对应于本然之性与气质之性，还基于此展开了自己的"心性一致论"。

"噫！未发是何等精义，何等境界！此实理气之大原，心性之筑底处，而谓之大原筑底处者，屋塌，正以其理气同实，心性一致而言也。圣人则合下以理为心，故心即性，性即心，体即中，用即和，无容可议矣。"（《巍岩遗稿》卷13，《未发辨后说》）

他理解的未发是理与气、心与性的根源处，这就是理气共存、心性一致的地方。而且从"圣人则合下以理为心"也可以看出，巍岩试图阐明的是心与性在价值论上的一致性。尧舜般的圣人之心能够实现善的本性，从而成为实质上的圣人，是因为他们的纯善之心与纯善之性是一致的。心的道德性价值取决于不受气的影响的理究竟能够发显多少的问题。因此，可以这样理解，巍岩的核心观点并不是直接说心就是性，而是心与性在价值上是一致的。[379] 即，巍岩通过心性一致来试图将心牵引到本然纯善的层次上，并从性的角度来考虑。形而上之性在现实中的实现需要形而下之气的媒介作用，而形而下之气同样需要形而上之性来确保其善性。他的这一心性论观点是以理气不离和理气同实的理气论为基础展开的。

巍岩的"理气同实"主要具有两层含义：一是从理气不离的角度来主张心性一致；二是重视理气的相互依存性。巍岩曾说过，"所谓实事，则必待夫理气同实，心性一致，然后方可谓实事"（《巍岩遗稿》卷12，《未发有善恶辨》）。理与气必须在实质上相同，心与性一致，这才是实在的事情。具体而言，"理气同实"是"气之正通，理亦正通；气之偏塞，理亦偏塞"，"心性一致"是"本心存，则天理明；本心亡，则天理灭"。这种逻辑结构是将理气不离的观点从理气论扩展到心性论的产物。在性理学中，理气论是心性论的根据，而心性论是理气论的展开样相。故巍岩认为，不仅理气不能分离言之，心性也不能分离而待。关于理气的相互依存性，朱熹曾指出，"理非别为一物，即存乎是气之中。无是气，则是理亦无挂搭处"（《朱子语类》卷一），"如阴阳五行错综不失条绪，便是理。若气不结聚时，理亦无所附著"（同上）。理无为至通，因无形而无法在现实中实现，于是就需要有气这一现实性的载体。巍岩继承了这一观点，认为如同理在现实中存在必须要有气的存在般，性为了在现实中具现，也需要心。他如下指出：

"所谓理气，以心性而言也。心之不正而性能独中者，天下有是乎？性故本善，虽则

379 郑渊友：《巍岩李柬性理学说研究》，成均馆大学硕士学位论文，2007年12月，60-65页。

不本于心，而其善之存亡，实孙于心之善否，则遗心而论性，实非鄙见之所安也。"（《巍岩遗稿》卷12，《未发辨》）

为了确保性善在现实中的实现，就需要心善。即，巍岩不能接受脱离心的性善。只有心性一致，那么善才得以在现实中存在。他在心的方面不仅仅强调气的本然性，而且通过这一本然之心而使得本然之性的善得以现实存在，同时也能发现未发的真正含义。可见，巍岩通过本然之性和本然之心的一致来努力确保善的现实性，并阐明不受气质约束的纯粹的善在现实中可以存在的可能性。

在此基础上，再来思考一下前文所提到的继承了"心是气"之嫡统学说的巍岩是如何确保"心性（理）一致"这一问题的。性理学的核心主张是"性即理"，强调性（理）善。而为了确保理这一形而上的存在在形而下的现实层面上的发显，就需要气的作用。至清至纯之气能将性之善完全显现出来，而至浊至粕之气能掩盖性之善，并不能使之现实化。可见，因为气的作用，性善与现实中显现出来的心善之间是有一定距离的。而巍岩认为未发状态下的气湛然纯一，至清至纯，此时即使理气兼指而言，也丝毫不会损害理与性的纯善性。这就是"本然之气"。在此影响下，才能实现"本然之心"。这种本然之心就是朱熹所说的"心之湛然虚明，鉴空衡平真体之本然者"、"本明之体"、"虚灵不昧之明德"等。由于此心是由本然之气构成的，所以性善能够完全的显示出来，从而达到心性一致。正是基于此，巍岩才将此心认为是理。由此可以看出其理论的创新之处。[380]

但，巍岩的心性一致论被南塘及其他异论派学者批判为类同于阳明学的"心即理"，而有违于正统朱子学的"性即理"。应如何来理解这一理论性冲突呢？在朱子学中，"性即理"的"性"是本然之性，也就是"天命之谓性"的性。而在阳明学中，"心即理"的"心"是本来的心，即良知。因此，所谓的"心即理"指的就是"良知即天理"。此处，若将朱熹的心看做是知觉主体的意义，则阳明的心则具有道德主体的含义。而另一方面，巍岩所主张的"心性一致"是将本然之性的性与本然之心的心一致化，即赋予了心本然的含义。这与朱熹在"性是心之理，情是心之用"（《朱子语类》卷5）中强调心的本然的层面是一脉相承的。我们可以将巍岩"心性一致"中的"心"看作是强调心的本然性，而阳明的"心即理"不仅将心所具有的理的方面视为其本质，更将其等同于天理。巍岩虽然承认并强调心的本然性，但并没有将此心直接看做天理。也可以这样认为，巍岩将心与性一致化的主张是朱子学向阳明学发展的一个逻辑过程。可见，巍岩的这一主张既立足于朱子学的心性论基础之上，同时又内含着类似于阳明学的观点，可以说是在哲学性和思想性上起着连接朱子学和阳明学的作用，体现了朝鲜中后期儒学的"心学式"发展，这在思想史上具有非常重要的意义。

---

[380] 同崔英辰上书，263 页。

5．结论

笔者在上文中从朱熹的未发论入手，探讨了18世纪朝鲜儒者巍岩李柬的心性论。其核心要点可以整理如下：

1）巍岩将未发分为浅层意义上的"不中底未发"和深层意义上的"大本底未发"。前者之气是本然之气，湛然纯一；而后者之气是血肉之气，有清浊粹驳和刚柔善恶。血肉之气清澈，则心之本体就会显现；血肉之气浑浊，则心之本体就会被掩蔽。他的核心主张在于强调未发时心体的纯善。

2）本然之性和本然之心都是实在的，只有心性一致才能实现真正的实事。本然之性通过本然之心这一现实的载体才能如实显现，为此就需要恢复并保存本然之心的修养工夫。

3）巍岩的心性一致论具有连接性理学的"性即理"与阳明学的"心即理"的哲学意义，体现了朝鲜中后期朱子学的"心学式"发展。

最后结合序言内容来探讨一下巍岩对朱子学的继承和阐释。巍岩未发论的中心思想是未发心体纯善。依据他的观点，未发是天理如实显现的状态，这可以通过本然之心，即虚灵不昧的心的本体来确保其实现。如果说未发是完全纯理的世界，则已发就是因气禀的差异而产生的多样纷呈的气的世界。[381] 这种未发和已发的状态都是通过心来把握的，只不过未发体现的是本然之心，而已发体现的是气质之心。这就将朱熹的"心统性情"表现的更为细致紧密。

而看似有违于性理学基本理论的"心性一致论"实则也与朱熹的未发心性论有关联。朱熹曾在中和新说中指出"皆以思虑未萌，事物未至之时，为喜怒哀乐之未发。当此之时，即是此心寂然不动之体，而天命之性本体具焉"（《晦庵集》卷64），他将未发看做心的寂然不动之本体。这是巍岩提出大本底未发的理论依据，从中也可以看到其心性一致论的端绪。同时，朱熹还认为在上述未发时，本然之性皆具备于心。此处也可以理解为朱熹将心一分为二，因为这等于他同时提及了善恶混在的心与寂然不动的未发之心体。若沿着朱熹的逻辑继续往下推理，则就会得出"作为天命的本然之性只有通过心的寂然不动之心体才能够确保其性善"的结论，这就是巍岩的"心性一致论"。巍岩将这种能够确保本然之性善的存在看做是本然之气形成的心体。朱熹虽然提到了本然之性和心体，但并没有将二者一致化。可见，巍岩的心性一致论并不是违背了朱子学的"性即理"，而是为了强调心的本然而得出的结果。这正说明了他对朱子学的继承和发展。

参考文献：

《朱子文集》《朱子语类》《栗谷全书》《巍岩遗稿》

[381] 安银洙：《李柬的未发论研究》，载于《东洋哲学研究》第 34 辑，2002 年。

陈来：《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社，2000。
陈来：《宋明理学》华东师范大学出版社，2004。
崔英辰：《中和思想的哲学探究》，成均馆大学硕士学位论文，1977。
崔英辰：《从"心是气"到"心性一致"》，18世纪韩国儒学思想会议论文集，2007年10月。
崔英辰著，邢丽菊译：《韩国儒学思想研究》，东方出版社，2008年11月。
李天承：《湖洛论辨中未发的意义》，载于《韩国哲学论集》第5辑，1998。
郑渊友：《巍岩李柬的性理学说研究》，成均馆大学硕士学位论文，2005年12月。
全仁植：《李柬与韩元震的未发、五常论辨研究》，韩国精神文化研究院博士学位论文，1998年12月。
安银洙：《李柬的未发论研究》，载于《东洋哲学研究》第34辑，2002。