

栗谷思想的实学性质

张 敏

中文提要：16 世纪以降，继退溪之后登上朝鲜朝学术舞台的代表学者栗谷李珥（1536～1584）立足现实社会，开拓儒学外王路线，成为朝鲜理学的后殿和朝鲜实学的先驱。栗谷在其代表作《圣学辑要》中论述了“创业之道”、“守成之道”和“更张之道”的辩证关系。其《万言封事》、《经宴日记》、《陈时弊疏》、《六条启》、《文武策》等约 74 件上疏文中，都贯穿着栗谷追求勿虚务实、改革发展的实学思想。

在朝鲜朝性理学理论体系的建构上，主诚而偏重外在经世济民实践学问的栗谷哲学，与主敬而偏重内在成圣修养特征的退溪思想，正好形成了一个互补关系。所以，退溪与栗谷同时被誉为朝鲜学界缺一不可的双雄双峰。李退溪不折不扣地继承了朱子学。性理学理论要随着时代的变迁而不断改进完善，退溪对性理学理论的改进主要表现在“内在超越”意义上。栗谷学致力于由内圣向外王理论的开拓，其重心在于建构新外王的践履路线。合内圣与外王的实践既然出现了危机，退溪便选择了以内圣为本、向内穷理；栗谷则选择了将内圣定位，在立大本的原则基础上，用中和体用兼容的方法向外穷理。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。

栗谷提出了十项日用之实事，作为由实心之诚到达实理之诚的具体内容。韩国高丽大学尹丝淳教授认为，栗谷提出的这十项实务策，究根索底，与《大学》的“八条目”内容相近。与《大学》八条目不同的是，栗谷不厌其烦地在后面逐

一加上了“实”字。栗谷的经世思想强调“实理”“实心”“实功”“实效”，着眼于社会现实的改革，立足社会政治经济文化制度的改革，身体力行倡导务实。

栗谷的改革呼吁虽然没有得以实施便英年早逝，但他所提倡的实理实心实务的实学学风，由 17 世纪以后的朝鲜实学思想家们所承继，经世致用、利用厚生、实事求是成为朝鲜朝末期实学思潮发展的思维定式，如果说丁茶山为朝鲜实学集大成者的话，称栗谷为“朝鲜实学的鼻祖”，则名副其实。

关键词：栗谷，李珥，实务策，实学，更张

16 世纪以降，继退溪之后登上朝鲜朝学术舞台的代表学者栗谷李珥（1536～1584）立足现实社会，开拓儒学外王路线，成为朝鲜理学的后殿和朝鲜实学的先驱。

栗谷曾经担任朝鲜朝的户曹判书、吏曹判书、兵曹判书等朝廷要职。作为一个思想家，栗谷笃信、博学、慎思、务实；作为一个参政者，他致力于内圣外王之学，重在开拓外王之道。其学问不仅停留在观念化的知性上，而是关注现实，重在实践。栗谷曰：

形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而形之谓之通，举而措之天下之民谓之事业。^①

栗谷将学问与社会现实紧密相连接，以易变之理推行更张改革之举措。他认为，朝鲜朝的历史可以分为创业、守成与更张三个阶段。他说：

至于我朝，太祖启运，世宗守成。^②

时务不一，各有攸宜，撮其大要，则创业守成与夫更张三者而已。^③

所谓更张者，盛极中微，法久弊生，狃安因陋，百度解弛，日谬月误，将无以为国，则必有明君哲辅，慨然兴作，扶举纲维，唤醒昏惰，洗涤旧习，矫革宿弊，善继先王之遗志，焕新一代之规模，然后功光前烈，业垂后裔矣。^④

太祖李成桂创立朝鲜朝基业于 14 世纪末叶，而后，定宗、太宗、世宗、端宗、世祖大王守成于 15 世纪，朝鲜社会的经济政治文化发展达到了鼎盛时期。盛衰兴亡是任何一个历史朝代都必然经历的必然规律。16 世纪以降，朝鲜王朝成

① 李珥，《栗谷全书》卷五，《万言封事》。

② 李珥，《栗谷全书》卷五，《万言封事》。

③ 同上。

④ 李珥，《国译·栗谷全书》卷二十五，《圣学辑要》。

熟之后由盛向衰，开始走向了一个转折时期。栗谷认为法久弊生，此时正是需要更张之时，只有适应时宜，更张改革，矫革宿弊，洗涤旧习，扶举纲常，才能够功光先辈，业垂后裔。栗谷在其代表作《圣学辑要》中论述了“创业之道”、“守成之道”和“更张之道”的辩证关系。其《万言封事》、《经宴日记》、《陈时弊疏》、《六条启》、《文武策》等约 74 件上疏文中，都贯穿着栗谷追求勿虚务实、改革发展的实学思想。

一、大本与达道

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，则必有所当然之故，与所当然之则，所谓理也。^①

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，导致的结果常常是反其自然之道而行之，很难达到天道与人道的真正统一。栗谷坚持理气自然，曰：

夫形而上者自然之理，形而下者自然之气也。^②

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

① 朱熹，《四书章句集注》，《大学或问》第一章，格致条，中华书局，1983。

② 李珣，《栗谷全书》卷十四，《易数策》，305 页。

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，而在现实中是不可企及的。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、等多种人格模式。栗谷的人格修养模式，可以使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。^①

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。^②

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。^③

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》第二十章所言“诚者，天之道也。”后者既是“诚之者，人之道也”。诚作为天之道具有本然的性质，如栗谷

① 李珥，《栗谷全书》拾遗卷六，《四子言诚疑》，1107页。

② 李珥，《栗谷全书》卷十四，《论心性情》，296页。

③ 李珥，《栗谷全书》卷九，《答成浩原》，189页。

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。《中庸》二十一章曰：“自诚明谓之性，自明诚谓之教，诚则明矣，明则诚矣”。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。理想人格的培养总是同人性问题紧紧相联的。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 and 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：

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。^①

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。使老有所终，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。^②

儒学所追求的终极目标不是人人成圣，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。宋代以后，经过理学家们对原始儒学经典的再诠释，使儒学道统理论得以继承。但是宋明理学过于高谈心性，强调人应立其大体去成圣成贤，而忽视其理论在生活中的体现，使原本发源于大众的、活的民本儒学，渐渐变成了慎独于荒斋小屋之间，敬养其心性而自谓上达于天的、僵化了的贵族儒学。栗谷与牛溪辩论心性论，其差异分歧恐怕就在这里。栗谷说牛溪本末倒置，即指牛溪将成圣看做是修身惟一的终极目标，而忽视了成圣成德究竟为的是是什么，不知修身的终极目标应该是由成己到成物，而成就天下。《中庸》第二十五章曰：“诚者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也，成物，知也，性之德也，合内外之道也。”理想人格是以个人为承担者的，作为共同的社会成员，个体自然应该具有共同社会所要求的理想人格的普遍性特征，其中也应该内涵着多样化个性特征和个体的多样化发展。栗谷承认成圣是一个最高的理想境界，但是他还补充说，在到达这个境界的过程中“一路各有境界”。自人心本善、经人心向善、到人心止于至善，是个人修养的全过程。比起结果来，过程更为重要。因为“立大本”与“行达道”是一件事。“以立大本为养内”，在心中定立一个至上目标，“以行达道为养外”按照既定目标付诸于德

① 李珣，《栗谷全书》卷四，《拟陈时弊疏》，74页。

② 李珣，《栗谷全书》卷二十五，《圣学辑要》，584页。

行，就可以是大本达道者。栗谷认为将养内与养外结合起来，成圣即是成己成物的过程。

如何从成圣到成己成物，如何将贵族之道还原于大众之道，使儒学重新产生活的生命力？这是栗谷极为关注的问题。栗谷心性论理论的阐述，便以此为特点。其方法论是以中庸为“传道之书”，通过对经学的再诠释，对人的心性修养方法原则作出新的解说。依照栗谷的认识，理想人格的实现可以看作是人的自我完善过程。人除了具有生物性的需求以外，还有感情上的社会性和精神性的需要，这是自我完善的内在根据。人格培养意味着人从本然走向理想，这就要涉及到本然之我和理想之我的关系。栗谷将中庸的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”的“性道教”与“中”相贯通，提出了“未发之中、自有之中、时中之中”的命题。栗谷所讲的未然之中和自有之中的关系，即是指本然之我和理想之我的关系，在二者之间有一种连续性。促进主体至善的潜能的实现，需要注意人格的养成以内在的潜能为根据，同时又离不开外在的教化过程。从未然之中到自有之中，二者统一于时中之中。栗谷解释说：未发之中即至善之体，为天命之性；自有之中即至善之用，为率性之道；时中之中即止于至善，为修道之教。人格修养的最高目标是《大学》中提出的“至善”。要达到这一目标“止于至善”，需要人内在的至善之体与外在的至善之用的结合，将二者结合起来的是进行修道之教的过程。所以说：“达道，是时中之道，行达道是时中之行。”所谓“至善”，即对人性本质的判断准绳，栗谷以为不应该仅放在单纯表现人之本能的功能性定义的所谓形而下之“气”上，也不应该单纯放在构成人的形而上学本质的内在原则给人下的定义的所谓“理”上，而应该放在性情意以及气与理的相互运动和作用的过程之中。“中字上通性道教而言者，中字兼性情德行而言故也。”栗谷通过“至善与中”的命题，对最高道德标准“至善”与达到和实现这一目标的方法过程，以及至善标准与至善标准的厘定范畴问题做了概括性阐发。这是对理学价值理性内涵的扩展性发挥。其目的是欲以未发、自有、时中之中的中庸观念取代超验的价值判断标准，使天命之性的形上本体同率性之道的形下达

道相互沟通，突出修道之教的日用常行在价值创造中的意义，将日常的人伦与具体的实践活动作为价值源头。《中庸》十三章曰：“道不远人，人之为道而远人，不可以为道。”栗谷云：“道非高远，只在日用。”如果说《大学》的侧重于确立一个至上的价值目标，为主体行为提供一个总的价值导向，《中庸》的主旨则在于将价值本体转换为现实人伦，从外在的本体回归内在的心性。栗谷将《中庸》无过无不及的标准用“未发之中”、“自有之中”和“时中之中”的概念与《大学》“至善”纲领相结合，得出“至善与中”的结论，使得崇高的至善道德境界通过中和的过程，落实在日用常行的庸言庸行之中，从而体现出道学“极高明而道中庸”的本来意义。

二、内圣与外王

在朝鲜朝性理学理论体系的建构上，主诚而偏重外在经世济民实践学问的栗谷哲学，与主敬而偏重内在成圣修养特征的退溪思想，正好形成了一个互补关系。所以，退溪与栗谷同时被誉为朝鲜学界缺一不可的双雄双峰。以李退溪为代表的主理派一直是朝鲜朝的正统学派。李退溪思想延习了宋明理学的形态与内涵，以太极一理的天理作为最高准则，将内圣作为主导的价值目标。这种内圣压倒外王的价值定式在朝鲜朝的形成，既表现出朝鲜性理学的固有特征，又反映着一种历史的折射。在高丽末和朝鲜初的朝代交替时期，学者面临着两种选择，要么坚持君君臣臣父父子子的传统儒学义理道德观念，维护君臣的纲常伦理，效忠高丽王朝；要么注重“天行健”，“日新之谓盛德，生生之谓易”的易变精神，顺乎时代发展的大势，以积极的进取精神图强维新，扶持新政权。结果形成了以郑梦周为代表的“义理派”和以郑道传为代表的“革新派”。高丽朝成均馆大司成郑梦周在高丽首都开城的成均馆门前的善竹桥上为高丽王朝殉难，血洒善竹桥，表现出了一臣不侍二主的儒者气节。郑道传则扶持李成桂建立了李氏朝鲜的

新政权，并且以儒学为建国理念，继续推行各种改革政策，使儒学取代佛教而一跃为国教。郑道传一派以儒学的外王路线为重，积极进出社会，为新生的封建王朝的巩固发展作出了贡献。作为建国功臣，郑道传一派也得到了相应的封赏，后来逐渐发展成为享有特权的“旧勋派”。士一旦转化为官，即容易蜕变。许多通过科举而上升为统治阶层的两班士大夫官僚，以追逐名利为生，放弃了对真理的追求，进而，君子蜕变为伪君子。栗谷形容朝鲜朝廷的腐败状况曰：“权奸甚误国之后，苟政日作，百弊聚积，民生之涂炭，未有甚于今日者。”在朝为官的“旧勋派”士大夫日益腐败，招来在野“士林派”学者们的抨击。“旧勋派”为了保护乌纱帽，利用权力挑起了一系列“士祸”，扼杀同类学者，使大批学者遭难。一场场血雨腥风的相互残杀，使学者们不得不放弃儒学的经世路线而隐退山林。此后，朝鲜学界学风一转，学者们从积极参与社会政治现实的活动转而进入了一个纯思辨的静观世界。其结果，出现了主理和主气两种思维倾向。一种是以徐敬德为代表的、主张气一元论的自然哲学思想路径，旨在明自然之理；另一种是以李退溪为代表的主张理一元论的内圣之学，重在义理的阐发。这两种思维体系奠定了朝鲜性理学理论的基础。到了朝鲜中期，以李退溪为首的主理学派发展成为朝鲜性理学的正统。这种选择是因为突出强调“理”的价值和理的本位作用，是由四次震惊朝野的士祸事端带来的刺激所引起朝鲜学者深刻反思而产生的必然结果。面对学者之间的残杀，面对人心之惟危，义理派或士林派学者没有任何还击的力量，只有面向苍天，仰首高呼：天理何在！进而更加深切地认识到人的心性修养是何等重要。于是，四端七情、人性善恶、理发气发、人心道心的论辩以此为契机热烈展开。学者们认为，由士到官而发展的蜕化现象说明，官吏的功利引诱会引发道德约束的松弛。因此，强化社会道德的凝聚力，让世人都认识到德性涵养的重要意义，是一个亟待解决的社会问题。历史事件的因素和退溪理学自身体系偏重价值理性的致思特点交互作用，导致朝鲜朝中期的理学从内在精神到外在行为工夫，皆由进出天地的儒学外王路线退出，向着以精神修养的内在收敛为主的内圣路线倾斜。内圣的规定一重再重，到退溪的《圣学十图》达到了

顶峰。出于对功利的恐惧和对义理的期盼，退溪坚持不让的理发气发观念为众学者所认可，成为四七论辩的最终定论。成圣的涵养与方式经过不断的雕细刻之后与天理相联系，获得了形而上的依据，被提升为一种普遍法则。从此，作为朝鲜理学正统的主理派的内敛静坐的修养，压倒了主气派奋争进取的经世精神。

正统学派的代表李退溪不折不扣地继承了朱子学。朱熹学说中有一个令后学争论不休的观点就是他在强调理气“不相杂”的同时，强调理气“不相离”的一面。从逻辑上分析，这似乎是一个相互矛盾的概念。但是退溪不仅完整地接受了这一概念，而且，还在“理是理”、“气是气”的不相杂理论上，有了进一步的发挥创造，从“理发”到“理到”说，便是。知朱子者，退溪也。退溪深深理解朱熹的苦衷。儒学原本是一种践履的哲学，对于践履可以有两种理解：一种是精神方面心性修养的道德践履，另一种是现实方面经世济民的实践践履。前者的方式是内在性的向内穷理，后者是外在性的向外穷理。朱熹在强调理气“不相杂”，而向内求理时，担心内在超越的静化会使“理”虚化；而在强调理气“不相离”，而向外求理时，又担心外在事功的动荡会使“理”异化。的确，经世之路必须与实践相连，实践的起点又与实践相连，而任何现实的实践投入，都具有有限性的限制，以及种种挑战和竞争危机。能够暂时克服这种有限性与危机的路径，是退溪的心性修养学。退溪在有限世界中另外构造了一个从“理发”到“理到”的精神本体世界。在那里，理有能动性，有造作。那非是一般的世俗境域，是一个具有无限性的精神世界，是一条通向心灵净化的神圣殿堂。这个无限性的精神世界可以保证理的绝对至高至上至尊至贵，可以使人性维持“性即理”的准则，而永不失其性。

在朝鲜朝历史上，对于退溪辞官引退一事，曾令许多朝鲜士林学者，包括栗谷在内，大惑不解。好像直至今日，仍然是一个不解之谜。李退溪一生的政治生涯七进七退为官。最后一次坚辞退居是在他 68 岁时（1567）。当时朝鲜明宗晏驾，宣祖即位，朝廷士野皆寄希望于李退溪以士林领袖出仕，一振士风，复苏朝政。但是退溪终未复出，因此招致朝野上下一片怨言。退溪激流勇退，必然会有

其缘由。笔者体会退溪在寻觅朝鲜儒学的另一条出路。当时，退溪以学者的敏感，已经感到了朝鲜儒学所面临的双向危机，即来自内外两个方面的挑战。朝鲜儒学者“至治主义”的改革宏愿，常常会被政治当权者所利用而归于失败。比如朝鲜朝中期发生的连续不断的大小士祸，表现出政界与学界的殊死较量，而儒者屡战屡败。与此同时，儒学学者内部，也出现了许多如栗谷所形容的那种小人儒和“儒者之贼”。他们盗儒学之名，而行私利之实，后来演为党争弊流。儒家内圣外王路线，在实践中导致的结果常常是政教合一现象的发生。“道统”一旦与“政统”结合为一，便无法分离，而政治权利必然会腐化变质，参与其中的儒者也随之走向反动。旧勋派和许多儒者由士到官的质变现象佐证了这一点。退溪毅然退出政界的原因，是否与他已经深切感到了儒学理论本身的这一难点有关呢？

退溪在致上相、参判朴淳（1523～1589）的信函中，分析时势说：

一手虚着，全局致败。今欲奖进虚名，动一时观听而不得实用，正是一虚着手，宁可虑其败局乎？况近世士林之祸，率因虚着而作。颠车在前，踵后者尤难进步。病人聋耳，犹闻浮嚣之徒，动以小人己卯目之，此乃载祸相饬之言。混不幸而当虚着之局，乃至于败。未知诸公其得晏然而已乎？愚意尝谓己卯领袖人学道未成而暴得大名，以经济自任。圣主好其名而厚其责，此已是虚着取败之道。又多有新进喜事之人，纷纭鼓作以促其败势，使谗者得售其术。恐此当为踵后者之至戒，不可忽也。^①

从儒学的经世意义上考虑，退溪“退于溪上为学”欲尝试教育救国。他耗尽余生全部精力，熔铸出《圣学十图》，为国人指出了一条充满义理的康庄大道，曰：“吾之报国，止此而已”。从捍卫儒学学术的纯洁性上考虑，退溪从事于理学理论体系的建构，欲探求一条出路，即通过持敬主一的心性修养工夫，使人达到一个无限净化的“理发理到”的圣人善道德境界。学者张灏认为：

① 李滉，《陶山全书（一）》卷十，《答朴参判》，286页。

儒家天人合一的超越意识，也可以使人相信凭借人格的道德转化，能树立一个独立于天子和社会秩序之外的内在权威，与外在权威相抗衡，形成权威二元化的批判意识。^①

此种见解与退溪理学的构思颇为接近。这种构思无疑强化了道德主体的生命力，但是在实践方面有其局限性。另一位学者林毓生，在探讨新儒学理论与现实社会相接触时遇到的困难时说：

在纯粹理念的层次上，儒家“内在超越”的观点只说人与天道合融，人可契悟天道。然而天道自有其超越的一面，既非人所创造，也不是人可完全控制或掌握的。但在“内在超越”的宇宙观笼罩之下，儒家传统中并没有强大的思想资源，阻止儒家强调人的内在力量几至无限的地步。易言之，“内在超越”的观念中，虽然在他理论的层次上有“内在”与“超越”之间的紧张性（tension），但“内在超越”的观念确有滑落至特别强调一切来自“内在”的倾向。这种倾向在儒家传统中直接导致把道德与思想当做人间各种秩序的泉源与基础的看法，以及遇到了困难的社会与政治问题，便以“藉思想、文化以解决问题的方法”对付之，颇含乌托邦性质。^②

性理学理论要随着时代的变迁而不断改进完善，退溪对性理学理论的改进主要表现在“内在超越”意义上。栗谷自然也遇到了同样的难题：即作为朝鲜朝国学的性理学，在治学上的局限性和在治世理论上的资源不足。对于所面临的这种理论课题，栗谷与退溪采取的解决方法不同。栗谷学致力于由内圣向外王理论的开拓，其重心在于建构新外王的践履路线。合内圣与外王的实践既然出现了危机，退溪便选择了以内圣为本、向内穷理；栗谷则选择了将内圣定位，在立大本

① 张灏，《儒家的超越意识与批判精神》。转引自龚鹏程，《儒学反思录》，382页。

② 林毓生，《新儒家在中国推展民主与科学的理论面临的困境》，转引自龚鹏程，《儒学反思录》，374页。

的原则基础上，用中和体用兼容的方法向外穷理。栗谷与退溪相差 35 岁，二人的经历与所处历史境遇略有不同。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。栗谷的这种学问倾向是一种时代的必然。

退溪过世以后，朝鲜朝内忧外患、内外交困的状况发展到了不改革就要亡国的危险境地。栗谷曰：“言念及此，不觉恸哭也。”他忧国忧民，到了“中夜思之，不觉起坐”，夜不成眠的程度。栗谷告诫君臣：

国家之沉于痼疾，二十余年矣。上因下循，一毫不改。……若不更张，国将不国。^①

在需要进出社会现实、改革更张之际，理学理论难以为社会的进一步发展提供理论指导。栗谷潜心钻研，对朝鲜理学作了修整。他继承了理学传统，吸收了李退溪、徐敬德等先哲的某些思维成果，但是没有停留在他们的结论上，而是努力在理论上既追求内圣价值的理性能力，又力求赋予其实践品质，努力由内圣之境向外王之道开拓。

三、实理与实心

儒家理想人格的培养，从来是以成圣为目的、以诚敬为基本功的。栗谷认为诚意为修己治人之根本，他对诚意的理解有独到之处。他说：

天道即实理，而人道即实心也。实理之诚，则圣人气禀清明，道理浑然，此而生知安行，此乃自诚明者，而孟子所谓万物皆备于我是也。然则中庸之诚者，岂非实理之诚乎？实心之诚，则大贤以下气禀未纯乎清明，而不

^① 李珥，《栗谷全书》卷九，《上退溪先生》，178页。

能浑全其天理。性情或牵于人俗，而不能百行之皆实，故明善而实共心，此乃自明诚者，而中庸所谓诚身是也。然则大学之诚其意，论语之忠信，孟子之反身而诚，与夫中庸之诚之者，何莫非实心之诚乎？^①

无论是中庸的“诚者天之道，诚之者人之道”，大学的“诚意正心”，还是孔子的忠信之诚与孟子的“反身而诚”，或者朱子的“诚即所谓太极”，栗谷认为都可以以“实理”和“实心”去诠释。太极在天曰道，“天道即实理”，而诚者为天之实理；太极在人曰诚，“人道即实心”，“充其实心而反乎实理，得其至诚”，所谓诚者即实理也，将天道与人道具体化就是实理和实心。以实心，立人极，反其实理，立太极，则可达至诚。栗谷用实理和实心解说诚，不仅将诚定义为一种修养工夫，还将诚的概念扩展发挥为一种具有本体和致用意义的范畴。他认为通过实心之诚可以达到实理之诚。栗谷提出了十项日用之实事，作为由实心之诚到达实理之诚的具体内容。

①格致之实，②诚意之实，③正心之实，④修身之实，⑤孝亲之实，⑥治家之实，⑦用贤之实，⑧去奸之实，⑨保民之实，⑩教化之实。^②

韩国高丽大学尹丝淳教授认为，栗谷提出的这十项实务策，究根索底，与《大学》的“八条目”内容相近。如：

一条目：格物	①格致之实	二条目：致知
三条目：诚意	②诚意之实	
四条目：正心	③正心之实	
五条目：修身	④修身之实	
六条目：齐家	⑤孝亲之实	⑥治家之实

① 李珥，《栗谷全书》拾遗卷六，《四子言诚疑》。

② 李珥，《栗谷全书》卷十五，《东湖问答》。

七条目：治 国 ⑦用贤之实 ⑧去奸之实

八条目：平天下 ⑨保民之实 ⑩教化之实

与《大学》八条目不同的是，栗谷不厌其烦地在后面逐一加上了“实”字。在栗谷其他文章之中，与“实”有关的术语也是屡见不鲜。如“实理、实心、实功、实效、实行……”，可见其用心良苦。栗谷的经世思想强调“实理”“实心”“实功”“实效”，着眼于社会现实的改革“问学贵知要，士贵通今”。^①

栗谷之所以如此反复强调诚者为实理，无实理则无实物，这些话皆有所指。都是针对当时朝鲜朝廷的腐败现状：

臣无任事之实，经筵无成就之实，遇灵无应天之实，群策无救民之实，人心无向美之实，空言无实之说，尚浮名不务实行……^②

14 世纪，性理学作为朝鲜朝建国理念与官学，曾经在促进朝鲜文化的发展上发挥了巨大作用。15 世纪，士林学派所提倡的义理思想与政治界的权利和利益发生冲突，继而导致了“士祸”的发生。这是一场政界与学界的较量。李退溪所做的努力，是想建立一套绝对的天理秩序，以杜绝权益对义理的血淋淋的玷污。16 世纪以后，士林学派经过科举，逐渐恢复了官位。随着时间的推移，朝鲜朝中后期又产生出许多新的社会问题。这其中较大的问题之一，是学界与学界之间的“党争”。李栗谷所做的努力是想倡导诚实之道，以杜绝学界“虚学”的蔓延。栗谷强调学者应以正学为务，不仅要以人伦为本，还要明乎物理之末。将学问用于探求日用之事的“当理”与民生之事的“合理”上，以经济为志，才能使诚实之道落实到救国救民、富国强兵的实务上，才能见到政事之“功效”，而实现治世达道。栗谷一再强调性理学不能够只停留在观念性的德性之知上，而应该同时注重见闻之知，重践履笃行。栗谷以创业守成更张、建功立业、经世救国为己

① 李珥，《栗谷全书》拾遗卷五，《时弊七条策》。

② 李珥，《栗谷全书》卷五，《万言封事》。

任，对空谈心性、清谈党争之风、鄙视事功的现象作了纠正。他认为学者不应是终日坐而空论之人，学问非仅是读书，学问是日用处世之理。学者应于日用之间深求合理之道。他立足社会政治经济文化制度的改革，身体力行倡导务实。提倡知时、务实、实功、实效。实功必然会同实利相联系。栗谷作为学者和政治家，一生奔忙于内圣外王的政治理想的实践中。他 37 岁与成牛溪书简往复所论四七理气人心道心，达到了他的学术理论的高峰；他 49 岁上疏十万养兵策和制定六条时务策，达到了他政治生涯的顶峰。

栗谷任兵曹判书时，向宣祖上疏，提出：请豫(预)养十万兵，以备不虞。”其理由是：“国势之不振极矣，不出十年，当有土崩之祸，……豫养十万兵……以为缓急之备，否则一朝变起，不免驱市民而战，大事去矣。”^①

栗谷认为三代之治之所以兴旺发达，就是因为三代文武健全、教育到位、军队威严，所以没有战争，人民得以安居而耕作。而朝鲜朝的军队有名无实，力量薄弱。栗谷预言不过十年，必有战乱而起，要么内乱，要么外患，外寇必趁国势衰微之际来犯。栗谷的上疏遭到了宣祖的辅佐大臣柳成龙等人的极力反对。栗谷因此而遭到两司弹劾，无法实施自己的政治抱负，却又顾及国家安危，终抑郁成疾。临终之前，他在病榻上写下六条治国方案，至死上疏救国。六条是：一曰任贤能，二曰养军民，三曰足财用，四曰固藩屏，五曰备兵马，六曰明教化。^②

儒学的价值体系包含着内圣与外王的双重路线，但是始终存在着价值地位的倾斜。性理学天理的确立，使内圣最终被赋予了本位意义，而外王则成为附庸路线。栗谷体认圣贤经典教诲，感到儒学本意并非只讲仁心性体，而非常注重开物成务。比如理学集大成者朱熹二十六岁就定释尊礼，四十五岁编写《古今家祭礼》，五十一岁申乞颁布礼书，六十一岁列上释奠礼仪，六十五岁请讨论嫡孙承

① 李珣，《栗谷全书》卷三十四，《年谱下》，《附录》。

② 李珣，《栗谷全书》卷八，《六条启》，169 页。

重之服，六十七岁修礼书，七十一岁卒。可见朱子一生都在为理（礼）的具体实施而奔忙。又如孟子曰：

不以仁政，不能平天下。今有仁心仁闻，而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。故曰：徒善不足以为政，徒法不足以自行。^①

朱熹解释说：

有其心，无其政，是谓徒善。有其政，无其心，是谓徒法。程子常言：‘为政须要有纲纪文章，谨权，审量，读法，平价，皆缺一不可。’^②

朱熹在解释《孟子·公孙丑上》以力假仁章的“以德行仁者王”时，还说：“所谓德者，非止谓有救民于水火之诚心。”欲“救民于水火之中”，与行“救民于水火之中”是不一样的。只有不止于欲，而落实于行，才能说以德性仁王者。朱子注释孟子的王者之道，可谓实在。宋明理学家一向是一方面大谈经世济民，一方面以君子立命为本。常常以为大本已立，本举末张，不必一一躬行，鄙视俗事贱务。这种重本轻末，尊理贱气的倾向，除了性理学体系本身推崇形而上学的精密高明，不屑形而下学的事功粗学以外，在事实上，体现外王路线的经济事功之“外学”，远比体现内圣路线的心性义理之“内学”实施起来复杂得多。圣王之道欲推行于世，谈何容易。推行者须通古今之变、悉上下人情世故、知类通达、斟酌损益、综理庶务。而经世庶务庞杂，所涉及的社会学、法理学、经济学、政治学、军事学、教育学等农工商学兵的专门技术和技能，并非是一般偏重伦理学的儒者所擅长的。所以性理学者们终究还是玄谈辩理者多，经世务实者少。所谓经世弘邦，仅徒托空言，而无法实行。为了纠正这种偏向，栗谷在大学八条目的基础之上，又特别提出了十条务实策，曰：格物之实、诚意之实、正心

① 《孟子·离娄上》。

② 《朱子语类》卷五十三。

之实、修身之实、孝亲之实、治家之实、用贤之实、去奸之实、保民之实、教化之实。就是在反复强调务实的重要意义。

栗谷着眼现实社会，思考学术应以何种方式作用于社会。依栗谷之见，道德修养并非只表现在圣人境界上，它应当展现于笃信、博学、切问、思勉、力行的全过程，内在的德性需要有外在的行为给予确认。于是，他以经世救民，弘邦救国为己任，认为朝鲜从建朝的创业期，经历了中期的守成期后，已经进入了更张时期。如果说维系朝鲜封建王朝前期社会秩序的要求，使朝鲜理学更多地关注了主体的心性修养的话，在后期的变革更张时代，经世弘邦的实践要求将要被推向时代的前沿。此时迫切需要解决的理论问题是，被理学家一再玄化了的太极一理是否就应该时时处处优于气？在理气关系之中，理是否就应该占有绝对至高无上的地位？体用无间应如何体现？栗谷发挥了朱子理气“不相离”的理气观。在观察分析理与气的一本与分殊现象时，悟出了理通气局的道理。理作为气之根底，因其无形无为，必须乘有形有为之气而运行，方能显示出其变化原理。理乘气运行，受到气的局限而产生分殊。理一分殊的原因在于气的局限性，而气之澹然一本的根本原理在于理的畅通无阻。栗谷曰：“气之一本者，理之通故也。……理之万殊者，气之局故也。”理气在相互规定之中所确立的通局关系，既说明了理气浑然一体，不可分离，相互作用的体用关系，又表现了理的主宰与气的功能作用的合作形式。理气变化的作用和功能都是两方面的，不能只偏重一方。理气的性质功能相异，所当然之气与所以然之理浑然一体，是一而二、二而一的关系。理气妙和，体用通达，现实与原理通透无碍，既对客观现实洞察明晰，又能透视隐藏在事物后面的原理。栗谷曰：

就理上求气则冲漠无朕而万象森然。就气上求理则一阴一阳之谓道。^①

栗谷认为理应从气上求，理一但脱离气，便会成为空理。理学家将伦理道德

① 李珥，《栗谷全书》卷九，《答朴和叔》，183页。

超验化，使之成为至上的天理，表现出崇尚形而上本体的价值取向。栗谷努力寻找形上学与形下学的统一原理，在理论上完成了由内向外的价值转换。栗谷的理论体系是从抽象上升到具体的完成，其视野超越了形上本体的自我完善，转向了更广阔的外部形下世界。他认为形上无形无为、形下有形有为，如果从理上去探讨气的世界，就只有形而上的一片冲漠无朕，因为理是得于天而俱于心，是看不见摸不到的无形无为之物，对于理的价值人们只能在体认过程中，提高价值理性水平。如果从气上去考察理的世界，就比较容易明确了。“为学在于日用行事之间……读书者欲明此理而已。”^①

人伦日常为形而下，通过观察气的运动变化，才可能把握一阴一阳之道的变化规律。理作为存在的最高本体根据，固然能够使人达到终极意义上的精神满足，但是只满足于理而抛弃或蔑视气，不能够解决任何现实的实际问题。他说：

酌水者必浚其源，浚其源为酌水计也。反设其水而不酌何义也？食实者必溉其根，溉其根为食实也。反弃其实，而不食何见也？正躬行者必精性理，精性理为正躬行而设也，反置躬行于不问何为耶？^②

只穷理而不行道，道终究不得行。就好像人在口渴时，找到了水源，却不知取水来喝一样，有了水也解决不了口渴的问题。又如重患者从医生那里讨来治病救人的药方，却不服药，重病终究得不到治疗而痊愈。故栗谷一再强调性理学不能够只停留在观念性的德性之知上，而应该同时注重见闻之知，重践履笃行。还儒学本来的内外双重路线，已经成为时代的必需。栗谷以创业守成更张、建功立业、经世救国为己任，对空谈心性、清谈党争之风、鄙视事功的现象作了纠正。他认为学者不应是终日坐而空论之人，学问非仅是读书，学问是日用处世之理。学者应于日用之间深求合理之道。他立足社会政治经济文化制度的改革，身体力

① 李珣，《栗谷全书》卷二十九，《经筵日记》，655页。

② 李珣，《国译·栗谷全书》卷二十九，《圣学辑要》，22页。

行倡导务实。提倡知时、务实、实功、实效。实功必然会同实利相联系。不解决义利的理论问题，立实功见实效将无从下手做起。

在朝鲜儒学思想史上，曾经有过数次大的论辩，但是没有出现过义利之辩。因为对朝鲜理学者来说，这是个不争的问题。在朝鲜学者接纳性理学时，“义”已经被引入了“理”之中。朱子曰：“义者，天理之所宜。”^①所以性理学一输入朝鲜，“义”就具有了普遍性的品格，成为行为规范，并且因为“义”体现了理的当然之则，而被罩上了一层至上光环。因而“义理派”永远是朝鲜正统学派的代名词。郑梦周、赵光祖之死皆被赞誉为义理之典范，世代流芳。在合乎“义理”的情况下，“利”没有被考虑的余地。理欲之辩曾是朝鲜四七论辩的内容之一。论辩之中，私利私欲常与人欲挂钩，被判为恶的人欲与作为天理的义理势不两立。因此，事功与实利的追求绝不容许进入心之动机的层面。然而栗谷却认为：不能忘却“义”，同时也不能忽视“利”。因为在现实社会中，判断胜负是非的标准常常不仅是义理德行。只有力而无德，在道义上是败家。只有德而无力，也不是赢家，因为事实上是不能取胜的。对于这种二律背反的现象，栗谷引用孟子和程子的话作解：“小役大，弱役强，天也。”“知时识势，学易之大方也。”^②

权衡义利关系，随时调节二者，使之合时宜。得中合宜是调节义利关系的原則，即灵活地、创造性地把握时机，建立事功。义利关系即是公私关系，“义公天下之利”，^③利私个人之利，早有定论。理学一再强调以义制利、公其心以保障社会的稳定，防止社会冲突。但是缺乏动力，社会必然趋于停滞不前。栗谷的方法是将义利前后打通，要求以“得中合宜”判断义利的是非。以为义利是非的标准不在于行事本身是否有利可图，或是个体无利无欲，而在于行事的目的是否

① 朱熹，《四书章句集注》，《论语集注》，69页。

② 李珥，《栗谷全书》卷五，《万言封事》，109页。

③ 张载，《张载集》，中华书局，1978，50页。

是为国为民，是否有利于国计民生。只要从国民的利益出发，进行功利活动，利就不妨义。比如在朝鲜的现阶段，应推行义利双行的外在事功路线，“富民教民”“养兵养民”“足兵足食”“大变大益”。栗谷的这种大动大变的事功思路，在对天理和人欲的理解上没有体现出与理学同一趋势。理学的价值取向是以静为本，忍让克己，不尚力争的。正是这种毫无动感和张力的学问倾向，导致了朝鲜朝末期“士大夫”、“两班”流于消极苟安的堕落。因此，栗谷一再敦促那些行动迟缓的两班士大夫们：“正心以正朝廷，正朝廷以正百官”，“大变则大益，小变则小益”。但是栗谷的改革路线没有能够得到推行，他便英年早逝了。

结论

韩国李佑成先生 1970 年在《实学研究序说》一文中，从历史学的角度将韩国实学分为三个学派：以星湖学派为代表的经世致用派，李翼等学者极为关注农村的改革，反映农民的土地大本的愿望；以燕岩学派为代表的利用后生学派，朴趾源等关注城市小手工业商工业的发展，反映了市民的要求；以秋史金正喜为代表的实事求是学派。受清朝考证学风的影响，关注近代科学研究态度。

15 世纪至 17 世纪，以李退溪为正统的朝鲜性理学发展成熟。17 世纪末霞谷郑齐斗（1649~1736）及其弟子们形成了朝鲜心学学派。17 世纪末至 19 世纪初，朝鲜学界开始尝试突破理学权威的禁锢，以实心实理反对空心空理，形成了实学学派。朝鲜实学作为朝鲜儒学发展的最后一个阶段，其哲学性格既是对理学的反对，又是对理学的发展，既是对西学的排斥又是接纳，体现着“过渡之道”的双重性格。朝鲜实学所依据的理论根据，主要是徐敬德的气一元论和栗谷的理气妙合。日本学者小川晴久教授说：

气是用眼睛看不到的存在着的物质。宏观地观察，也可以说气是东亚世

界的原子论。所以东亚优秀的自然哲学家们都将气哲学作为自己的哲学。^①

朝鲜学者徐敬德继承了张载的“太虚即气”、“一物两体”、“动必有机”等哲学命题，又提出了“虚即气”、“机自尔”、“复之机”等命题。从而将“实”与“有”的世界展现在人们面前，存在论及物质性、运动性及运动因、运动律的自然哲学内涵被明确地阐述出来。韩国的柳承国教授认为徐花潭的思想属于气学派，花潭的虚即气的思想，用今天的话来说就是“能量不灭”。柳承国教授说：“主张既要强调理的一面，由不能忽视气的一面的是栗谷的理论。栗谷没有离开理气，强调如何将理气二者巧妙融合的理气之妙。”^②

栗谷追求是理气运动的统一性。探索了理气妙合的过程与特征，他未把理气归结为静止不变的要素，而是强调理气合一，从事物生生不息的生命力中去把握二者的功能，从理气相合之妙的变化过程中，在理气的运动性和多面性中把握其特征。徐敬德将“一阴一阳之谓道”的原始儒学概念用气概念说明了其物质性存在论的根据和运动特性，使气具有了自然哲学的性质。李栗谷的贡献在于将气与理紧密地融和为一，使气与理一起具有了本体论，方法论上的哲学理论指导意义。以后的实学思想家们将气存在的空间的无限性给予了科学的论证，初步尝试使哲学通过科学间接与经验世界相沟通的途径，使气哲学原有的抽象的空间的无限性具有了天文学等科学的、现实的内涵意义，从抽象上升到具体，由形上超越到形下、合内圣与外王，栗谷赋予了理气哲学以更为广阔的进出天地。

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，朝鲜理学逐渐变为一种僵化的学问，失去了应有的活力。学者们不能对理学体系本身的“可疑可议”之处置疑，只是围绕着空理空论兜圈子，而不敢超越“义理”雷池一步，去辩论社会的现实问题。因此，不能够为社

① 小川晴久，《朝鲜实学和日本》，花坛社，1994，113页。

② 柳承国，《韩国性理学的隆盛及其特点》，3页。

会变革提供有价值的新理论依据。朝鲜理学鼎盛期过后举步维艰。栗谷认为“传道之功莫过于孔孟程朱。”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。栗谷说：

空言无实，岂能济事？……今我主上，必欲求治以复古道，则当务实效，不事文具。如欲格物致知，则或读书而思其义理，或临事而思其是非，或讲论人物而辨其邪正，或历览古史而求其得失。至于一言一动，皆思其合理与否，必使方寸之地，虚明洞澈，无物不格，以尽其格致之实。……如欲用贤，则博采而精鉴，明试而灼见，其贤果不诬也，则信之勿疑，任之勿贰。外托君臣之义，内结父子之情，使之展布所蕴，悉诚竭才，谗言不行，庶政乃义，国受其福，民获其所，以尽其用贤之实。……如欲保民，则以父母生民为心，视之当如赤子。夫赤子之入井，虽仇怨之人，苟不至于欲灭其家，则必惊起而救之。况其父母之心乎？当今赤子之入井久矣。寂寥数年，不见如伤之政者。无他，主上父母生民之心，犹有所未至故也。诚以父母生民为心，则为之存利而去害，将无所不用其其极矣。民生岂有困瘁之理乎？所当忧勤惕念，不遑暇食，求其愿欲，而必遂之咨，其弊痼而必除之，以尽其保民之实。……主上务实之功，苟至于此，则天心悦豫，和气充塞，灾难消减，庆祥叠至矣。呜呼！东方亿万年无疆之休，其在主上之务实与？^①

箕子变夷之后，更无善治之可法，则是进无行道者矣。东人所著之书，未见深明乎义理，则是退无垂教者矣。吾岂妄言以诬百代之人耶？^②

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，提

① 李珣，《栗谷全书》卷十五，《东湖问答》，321页。

② 同上，317页。

出了“理通气局”、“至善与中”的哲学命题，阐述了气发理乘、理气妙和、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，努力开拓道学，并将其理论付诸社会实践。栗谷的改革呼吁虽然没有得以实施便英年早逝，但他所提倡的实理实心实事实务的实学学风，由 17 世纪以后的朝鲜实学思想家们所承继，经世致用、利用厚生、实事求是成为朝鲜朝末期实学思潮发展的思维定式，如果说丁茶山为朝鲜实学之集大成者的话，称栗谷为“朝鲜实学的鼻祖”，则名副其实。

（作者系中国 北京大学 东亚学研究中心教授）

参考文献

- 《栗谷全书》，《国译·栗谷全书》，《朱子语类》。
朱 熹，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983。
张 载，《张载集》，北京：中华书局，1978。
小川晴久，《朝鲜实学和日本》，花坛社，1994。
柳承国，《韩国性理学的隆盛及其特点》，1978。

The Solid Learning Spirit within Yulkok's Thoughts

Zhang Min

Since 16th century, following Toegye, a new representative scholar Yulkok (I Yi) (1526-1587) in Korean Dynasty, exploited new path of Confucianism based on social reality which is called "External Emperor", becoming the hierarch of Korean Principle Theory and the pioneer of Korean Solid Learning Theory. In his magnum opus "The Annotated Important Saint Studies", he dissertates the dialectic relationship among "Tao of Establishing Achievements", "Tao of Keeping Achievements", and "Tao of Changing Achievements". Through his 74 presentations to emperor, there are filled with his Solid Learning Thoughts that to deal with concrete matters relating to work.

For the Korean Rational Confucianism, two thoughts forms a mutual complementary relationship. One is founded by Yulkok that canonizes honesty and prefers participating the social reality and to benefit other people. The other thought is founded by Toegye that canonizes respect and prefers strengthening self-cultivation. As the result, both of their thoughts are indispensable and they are hailed as prominent scholars for Korean studies.

Yulkok inherits Zhu Xi's theory in whole. The Rational Confucianism is improving constantly with the changing of times. Toegye's main contribution to its improvement is embodied as the sense of surpassing internality. Yulkok works on the changing from the Internal Saint to the External Emperor which concentrates on constructing a new practical road. Facing the crisis when integrating the Internal Saint and the External

Emperor, Toegye roots on the Internal Saint and pursues the law and essence of internality, however, Yulkok chooses to using a method that makes the structure and function compatible and then pursues the law from external. If the routine of Toegye's work has the characteristic feature of the Korean Cultural Conventionism, Yulkok's routine should be the essence during the Korean Changing Era.

Yulkok proposes ten Solid Affairs as the specification from the honesty of Solid Heart to the honesty of Solid Law. A professor of Korea University judges that these ten affairs are fundamentally similar with the eight entries in the Great Learning, one of the Four Books of Confucianism. The difference is that Yulkok prefix each of them with the term "Solid". His governing thinking emphasis that the Solid Principle, the Solid Heart, the Solid Work and the Solid Effect are essentials to benefit the society, having the reform of society in mind.

Though Yulkok's appeal of social reform was not actualized before his untimely death, his advocating of Solid Learning was carried on by the Korean ideologist after 17th century. The thoughts of practicing in society to make usability, using to benefit the living, seeking truth from facts are becoming the regular thinking ways in the development progress of ideological trends during the late Korean Dynasty. If we consider Jeong Yakyong holds the culmination of Solid Learning, Yulkok deserves his fame as the originator of Solid Learning.

Key Words: Yulkok, Yi I, Solid Affairs, Solid Learning, Changing Achievement

