

宋浚吉性理学思想简论*

洪 军

中文提要：同春堂宋浚吉（1606—1672）是 17 世纪韩国著名礼学家和政治家，同时亦是朝鲜朝后期韩国性理学的主要代表人物之一。作为栗谷先生的再传弟子，在韩国儒学史上他与同属畿湖学派尤庵宋时烈（1607—1689）并称为“两宋”先生，具有重要的历史地位和影响。身为畿湖学人他还与以退溪为宗匠的岭南学人保持密切联系汇诸家之长形成了其颇具魅力的理论风格，为朝鲜朝礼学的形成和确立以及性理学说地发展做出了贡献。本文以朱子、栗谷、同春先生思想之比较的视角，对同春堂的理气说、四端七情说、人心道心说进行了简要论述。可以看出，其在理气概念之规定上似有分判理气二物为过甚之感。但，这与其推重理通气局思想并不产生矛盾。在四端七情理气之发上，他又特重栗谷“气发理乘”说。不过，若考虑在栗谷说中“理通气局”说又往往与“气发理乘”说相对而言的理路的话，其在四端七情理气之发问题上持“气发理乘”之立场亦是其性理学理论内在要求的必然结果。在人心道心说方面其特点在于，对朱子所讲的实然之“心”的重视。

关键词：性理学，理，气，四端七情，人心道心

* 本文以 2006 年 11 月在“同春堂诞辰 400 周年国际学术会议”上发表的论文为基础修订完成。

同春堂宋浚吉（1606—1672）是 17 世纪韩国著名礼学家和政治家，同时亦是朝鲜朝后期韩国性理学的主要代表人物之一。作为栗谷先生的再传弟子，在韩国儒学史上他与同属畿湖学派尤庵宋时烈（1607—1689）并称为“两宋”先生，具有重要的历史地位和影响。身为畿湖学人他还与以退溪为宗匠的岭南学人保持密切联系汇诸家之长形成了其颇具魅力的理论风格，为朝鲜朝礼学的形成和确立以及性理学说地发展做出了贡献。本文拟以朱子、栗谷、同春思想之比较的视角，对同春堂先生性理学思想作一简要论述。

一、同春堂的理气说

理气说是性理学的首要问题，故性理学家们大都把它作为其学说的基础和出发点。对此黄梨州（黄宗羲（1610—1695），字太冲，号南雷，学者称梨州先生）曾明确地指出：“理气乃学之主脑”^①，揭示了“理气”问题在新儒学中的重要地位。

周知，朱子的哲学思想是以理气二分，以“理”为核心的理本论哲学体系。而且，“理”在朱子的哲学体系中具有多种涵义和用法。如理是天地万物存在之根据、是事物运动变化的原因以及是事物的规律等等。另外，理又是仁义理智的总称。这样的“理”，是一个“净洁空阔”的世界，它“无形迹”、“无情意”、“无造作”，是超越的存有，但并非是有之一物。他说：“若理则只是个净洁空阔的世界，无形迹，他却不会造作”^②。

相对于“理”的“无情意”、“无计度”、“无造作”之特性，“气”则具有酝酿变化、凝聚动静、造作万物之特性，故理必须借助气的动静，才能凝聚生物。他说：“善气则能凝结造作。……且如天地间，人物草木禽兽，其生也莫不

① 《黄梨洲文集》“论不宜理学传书”，中华书局，1959，450 页。

② 《朱子语类》卷一。

有种，定不会无种子，自地生出一个物事，这个都是气”^①，“气则能酝酿凝聚生物也。但有此气，则理便在其中。”^②

这样“气”不仅把“理”和“物”联系、沟通起来，使“理”借助于“气”而派生万物；而且使“理”有了“挂搭”和“附着”处。他说：“无是气，则是理亦无挂搭处”^③，“若气不结聚时，理亦无所附着”，^④“无那气质，则此理无安顿处。”^⑤正因为“理”安顿在“气”上，所以是个“实底道理”。

栗谷同朱熹一样，也认为天地万物是由理和气所构成。而且，对理、气两概念也做了形上、形下区别。他说：“天地万物之理则一太极而已，其气则一阴阳而已”^⑥，“理，形而上者也；气，形而下者也。”^⑦表明他对理、气概念的认识并未超出朱子学的轨道。

栗谷把理看作形而上之存有，即宇宙的普通法则，使它既具有事物的规律、法则的涵义，又具有伦理道德的原理、原则的涵义。比如，他说：“对一阴一阳，天道流行，元亨利贞，周而复始，四时之错行，莫非自然之理也”^⑧，理是春夏秋冬周而复始的客观规律、自然法则。“道学本在人伦之内，故于人伦尽其理，则是乃道学也”^⑨，理则是处理人的伦理道德关系的原理，原则。这与朱子对“理”的规定是基本相同。

不过，在理、气两个概念的具体特性的规定上，栗谷与朱子又有所不同。这亦是栗谷为解决朱子所面临的理何以为万化之根本的这一理论困境，而进行的尝试。他把理规定为具有“无形”、“无为”、“纯善”之特性的形而上之存有。他说：

① 《朱子语类》卷一。

② 同上书。

③ 同上书。

④ 同上书。

⑤ 同上书。

⑥ 《栗谷全书》拾遗卷五，《杂着》二。

⑦ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。

⑧ 《栗谷全书》拾遗卷五，《杂着》二。

⑨ 《栗谷全书》卷三十一，《语录》上。

“无形无为而为有形有为之主宰者，理也”^①，又言：“理气无始，实无先后之可言。但推本其所以然，则理是枢纽、根柢，故不得不以理为先。”^②不过这里要注意的是，在栗谷理气论中，理与气是“浑沦无间，无先后、无离合”^③的关系，不存在孰先孰后的问题。同时，理又作为伦理道德的原理、原则，既是人与人、人与社会之间关系的道德价值，又是道德的价值评价。他说：“朱子所谓‘温和慈爱底道德者，即所谓爱之理也。’底字之字同一语意，何有不同乎！大抵性即理也，理无不善。”^④理作为慈爱之所以然的形而上本体，它是纯善之存有。“夫理上不可加一字，不可加一毫修为之力，理本善也，何可修为乎？”^⑤因此，在人的道德行为活动或事件中合乎理的便是善，否则为恶。

相对于理的“无形”、“无为”、“纯善”之特性，气则除了上述涵义之外，又具有“有形”、“有为”、“湛一清虚”之特性。朱子主张气是有形与无形的统一。他认为，一方面，“气聚成形”^⑥，有了气，然后物才得以聚而成形，有形之物便是气；另一方面，天地之间又存在着无形之气，比如“声臭有气无形，在物最为微妙，而犹曰无之”^⑦，说明气具有无形之特性。栗谷则明确指出，理为“无形”，而气为“有形”。他说：“气局者何谓也？气已涉形迹，故有本末也，有先后也。”^⑧作为有形象的存在，气属于与本体界相对的现象界。理作为形而上之存有，其超越性、普遍性必须通过气的有形性，才能转化为存在于个别事物之中的特殊性，进而显示其实在性。“有形有为而无形无为之器者，气也”^⑨。因此，在栗谷理气论中理与气是相互并举、相互规定中显示其内涵的两个概念。同时，气又具有

① 《栗谷全书》卷十，《答安应休》。

② 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。

③ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原（壬申）》。

④ 《栗谷全书》卷十，《答安应休》。

⑤ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。

⑥ 《朱子语类》卷五。

⑦ 《中庸章句》。

⑧ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。

⑨ 《栗谷全书》卷十二，《答安应休（天瑞）》。

“湛一清虚”性。栗谷把气之本然状态解释为“湛一清虚”^①或“湛然清虚”^②，即“浩然之气”。他说：“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”^③。

栗谷从其“理气之妙”的立场出发，认为不仅理具分殊性，而且气亦具分殊性。他说：“理气之妙，难见亦难说。夫理之源一而已矣，气之源亦一而已矣。气流行参差不齐，理亦流行而参差不齐”^④、“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”^⑤。因此，栗谷的“理一之理”和“分殊之理”分别是依着于“气一之气”和“分殊之气”的实理，作为气之本然者的浩然之气也是与理一样纯善之存有。而天地万物之所以千差万别，是因为气的有形有为之特性使其在时空中的演化出现了变异。

作为栗谷学派的嫡传同春堂对朱子与栗谷十分推崇。他在进呈给国王的《写进春宫先贤格言屏幅跋》中便引了栗谷的“道统之传，始自伏羲，终于朱子。朱子之后，又无的传”^⑥一语，亦追随栗谷将朱子视为了儒家道统的最后传人。同时，同春堂对退溪也表现出相当的尊敬。他在经筵侍讲时还多次引退溪和愚伏（郑经世（1563—1632），号愚伏，亦称为石濂道人或松麓）等^⑦岭南学人的言论进行讲解。有一首记梦诗中，他曾写道：“平生钦仰退陶翁，没世精神尚感通。此夜梦中承诲语，觉来山月满牕栊。”^⑧这亦表现出其开放的治学风格。

在理气论方面，同春堂的学说大体承袭了其先师沙溪（金长生（1548—1631），字希元，号沙溪）的理论。沙溪被视为栗谷的嫡传弟子，20岁入栗谷门

① 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。

② 《栗谷全书》卷二十一，《圣学辑要》三。

③ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。

④ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。

⑤ 《栗谷全书》卷十四，《天道策》。

⑥ 《同春堂集》卷十六，《写进春宫先贤格言屏幅跋》。

⑦ 见《同春堂年谱》己丑，庚申入侍讲中庸及壬子，乙亥入侍昼讲等。

⑧ 《同春堂年谱》壬子乙亥入侍昼讲。

下受学，后又从学于龟峰宋翼弼和牛溪成浑等人。

同春堂亦是用形上、形下来规定理气两个概念。他引《易》大传“形而上者谓之道，形而下者谓之器”讲到“器即气也，道即理也，道器之分固如是”^①。直接以道器概念解释了理气，使之分属于道与器。关于理与道的关系程颐曾曰：“天有是理，圣人循而行之，所谓道也。”^②因此，“道”和“理”是异名同实的，不过“道”或“天道”在他们的术语中常用“谓之”在先，如“其理谓之道”，“言天之自然者，谓之天道”，所以二程对“道”的描述和对“天理”是相似的，如“天理”具万理，“道”也具万理；“天理”是无形无象，“道”也是无形无象。

在理与气的特性的规定上，同春堂仍以“有形”、“无形”和“有迹”、“无迹”来说明。同春堂曰：“气有形可见，故曰形而下。下者，指有形、有迹而言也。理于物无所不在，而无形可见、无迹可寻。故曰形而上。上者，超乎形迹之外，非闻见所及之谓也。”^③

与其同时代的尤庵虽然亦用形上、形下来区分理与气，但是相比较而言比同春堂语气要缓和一些。尤庵曰：“所谓道者理也，所谓器者气也”^④，“自人物之形象言之，其虚而能为所以然者是理，故谓之上。其经纬错综，能此形象者是气，故谓之下云尔。”^⑤

在此同春堂的这一解释有其合理性和简明性，但同时也易使人产生对理气分判过甚之感。如他还言道：“子思既以一道字符串费隐说，道固形而上之理也，非杂以形而下之气也。”^⑥因相较于退溪哲学，栗谷哲学所强调的是二者的不离性，即理与气的“一而二，二而一”的妙合关系。

关于理与气的关系问题上，他是仍以朱子和栗谷的理气观为基础来解释理对

① 《同春堂年谱》己丑二十二年，乙亥入 侍昼讲。

② 《二程遗书》第二十一下。

③ 《同春堂年谱》壬子 乙亥入 侍昼讲。

④ 《宋子大全》卷 113，《答朴景初（癸丑）》。

⑤ 《宋子大全》卷 90，《答李汝九（癸丑）》。

⑥ 《同春堂年谱》己丑二十二年 乙亥入 侍昼讲。

气所以然之作用以及理气关系。同春堂认为“有是形必有是理”，而且理之于物如“诗所谓有物有则者也”。^①肯定了理对于气的主宰作用。接着，他还以体用范畴来说明了理对于物的“所以然”之作用。同春堂曰：“父子、君臣是形而下之器也，是物也。父而慈、子而孝、君而义、臣而忠是形而上之道也，是则也。慈孝义忠，此所谓理之当然者，所谓费也，用也。所以慈、所以孝、所以义、所以忠，此理之所以然者，至隐存焉，所谓体也。推之万事万物莫不皆然。”^②

进而在理气如何生成万物的问题上，同春堂提出“理堕气中”说。同春堂曰：

“理堕气中，气能用事，而化生万物。即所谓气以成形，理已赋焉者也。”^③

理与气是一物、还是二物以及“理”为“实有之一物”还是“非别有一物”、“若有之物”等是一直以来困扰性理学家们的颇难回答的理论难题，亦是朱子后学所热衷于讨论的问题。在这一问题上朱子的态度是在讲理气不相分离的同时，还强调理与气“决是二物”。对此元代儒者吴澄（1249—1333，字幼清，号草庐，元代理学的重要代表人物，与许衡齐名，有“南吴北许”之称）则提出“非别有一物”说，对朱子理气论从理论上做出了调整。他说：“理者，非别有一物在气中，只是为气之主宰者即是。无理外之气，亦无气外之理。”^④强调理不是实体，理只是气之条理和规律。表明，在理的问题上朱子后学中已出现“去实体化”的转向。^⑤此后被世人称为“朱学后劲”的罗钦顺（1465—1547，字允升，号整庵）则明确提出“理气一物”说。他说“理只是气之理，当于气之转折处观之。往而来，来而往，便是转折处也。夫往而不能不来，来而不能不往，有莫知

① 《同春堂年谱》己丑二十二年 乙亥入 侍昼讲。

② 《同春堂年谱》己丑二十二年 乙亥入 侍昼讲。

③ 《同春堂年谱》己丑二十二年 乙亥入 侍昼讲。

④ 吴澄，《吴文正集》卷三，《答人问性理》。

⑤ 陈来，《诠释与重建——王船山的哲学精神》，北京大学出版社，2004，396—397页。

其所以然而然，若有一物主宰乎其间而使之然者，此理之所以名也。‘易有太极’，此之谓也。”^①指出，理并不是形而上的实体，而是气之运动的条理或规律。进而他又曰：“仆从来认理气为一物”。^②朱子学的这一理论动向同时也影响到韩国。《困知记》传入韩国后，退溪从维护朱子学说的立场出发还特地撰写《非理气为一物辩证》一文，对其学说进行了批评。指出，罗氏的“理气一物”说是“于大头脑处错了”。^③栗谷则对罗氏学说评价道：“整庵则望见体，而微有未尽莹者，且不能深信朱子，的见其意。而其质英迈超卓，故言或有过当者微涉于理气一物之病，而实非理气为一物也，所见未尽莹故言，或过差耳。”^④可见，退溪和栗谷皆反对“理气一物”说，而均接受朱子的理气“不离不杂”、“决是二物”说。

同春堂亦继承先儒之说主张视理气为二物。这一点我们可以从他维护栗谷说的立场中可以概见。同春堂曰：“稷乃谓其（按：指栗谷）学以理气为一物，不以可笑可哀之甚乎。邪说肆行而莫之禁，则其眩乱注误，将至惑一世之人，其为祸岂不下于洪水猛兽哉。”^⑤

朱子理气说的二元论结构必然会面对理气先后、理同气异、理气聚散等问题的回答。面对朱子理气说的这些理论困境，栗谷则提出“理气之妙”说作为了解释这些问题的理论前提。

同春堂则继承朱子和栗谷理气观亦主张理气为二物的同时，他还做了如下总结。曰：“若以有形无形言，则器与道为二物；以在上在下言，亦为二物。须如此说方见得即形理在其中，道与器不相分。”^⑥之后，同春堂继“理堕入气”说又提出理气“妙合而凝”说。他写道：

① 罗钦顺，《困知记》续卷上，三十八章。

② 罗钦顺，《困知记》附录，《与林次崖金宪》

③ 《退溪全书》卷十三，《答洪应吉》。

④ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。

⑤ 《同春堂集》卷二十二，《浦渚赵公谥状》。

⑥ 《同春堂集》别集，卷三，《上愚伏郑先生》。

“廉溪所谓阴阳一太极，即所谓器即道也。《性理群书》注错误处甚多，至或不成文理，而此条所释精粗本末则无误矣。若依栗谷说，则精粗本末之下，当着吐也。若然则释阴阳太极，不成说话矣。盖大而莫能载，小而莫能破者，无非器也，而理无所不在。子思所谓费而隐，子夏所谓孰先传焉，孰后倦焉。程子所谓洒扫应对，是其然，必有所以然。与来示所引朱子语皆一义也。理固如此，本无可疑，但此所谓精粗本末无彼此一句，分明是贴阴阳太极字说，以为理与气无彼此耳。非泛论气有精粗本末也，如何。幸更细思之，先贤说话横说、竖说，各有攸当，最忌相牵强合作一说……按妙合云者，理气本浑融无间也。此乃理气混合无间隔也，乃阴静时也。凝者，聚也，气聚而成形也。此乃阳动成形时也。”^①

对于理气妙合而凝，同春堂还进一步解释道：妙合与凝是两项事，而《性理群书》注把妙合与凝合为一项事是不符合朱子本意。他还以为《性理群书》注解把“妙合而凝”解释为妙于凝合无间断是有所未稳，曰：“无间断也。间断字，恐未稳，以间隔释之，则未知如何。”^②理气“浑融无间”说，栗谷总结前人关于理气关系的论述时也曾提出过，曰：“理气浑融无间，无不相离，不可指为二物。”^③但是，栗谷并未对“无间”一词做出进一步的解释。同春堂把“无间断”释为“无间隔”，似乎表明他已意识到此说之理论要害。理气“浑融无间”说，可以视为对其“理堕入气”说的有益的补充。

不过，此“浑融无间”说似类于明代理学家薛瑄（1389—1464，字德温，号敬轩，谥文清，河东学派的缔造者）提出的理气“无缝隙”说。薛氏还曾试图以理如日光，气如飞鸟的比喻说明气有聚散，理无聚散运动。结果还是把理气看成有“缝隙”的。对于“堕入”说，罗钦顺则批评道：“夫既以堕言，理气不容无罅缝

① 《同春堂集》别集，卷三，《上愚伏郑先生》。

② 《同春堂集》别集，卷三，《上愚伏郑先生》。

③ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。

矣。”^①因为“堕入”一词本身隐含着理堕入气之前，理同气是被分隔着得意思。

^②尽管同春堂对理气“浑融无间”做了精心的解释和字义上的调整，但还是难以用此说来较圆满的解释理同气异、理气聚散的问题。

于是，同春堂援引了栗谷的“理通气局”说，并对此说给予了极高的评价。同春堂曰：“（李珣）至于理通气局之论，发先贤所未发。形状理气本体，直接分明，可以开悟后学于百世。非其学问精旨超特绝出于人者，安能及此。谓理通气局，则其分别理气，可谓极明白矣。”^③

“理通气局”说是栗谷为回答理同气异问题而提出。关于“理通气局”这一命题，栗谷认为“理通气局四字，自谓见得，而又恐读书不多，先有此等言，而未见之也”^④。尽管佛教华严宗有理事通局之说，但就其以“理通气局”四字表述理气之异而言，则确是栗谷的独见。虽然其思想也受到程伊川的“理一分殊”和朱子的“理同气异”思想的影响，但是程朱并未用“通”、“局”两个概念说明理同气异问题。这一命题提出的更直接的前提是，栗谷对其“气发理乘”思想的进一步发挥。因此，“理通气局”说往往又与“气发理乘”说相对待而言——“理无形而气有形，故理通而气局；理无为而气有为，故气发而理乘。”^⑤

由上所述，在理气论方面同春堂亦接续朱子、栗谷传统认为，世界万物皆由理与气构成。而且，理气两个概念的规定上也大体追随了栗谷说。但是，比栗谷更强调道器之分别和理的无迹、超乎形迹之特性。在这一点上，同春堂似乎具有某种折中退、栗理气说之倾向，其作为主气论学者的理论特色并不明显。若对其理气观作一概括的话，他的理气说主要由“理堕气中”说、“理气浑融无间”说、“理通气局”说组成。三者在其学说中互为补充，相互关联，得到了较合理

① 罗钦顺，《困知记》卷上，十五章。

② 参见陈来，《诠释与重建——王船山的哲学精神》，北京大学出版社，2004，400—401页。

③ 《同春堂集》卷二十二，《浦渚赵公谥状》。

④ 《栗谷全书》卷十，《答成告原》。

⑤ 《栗谷全书》卷十，《答成告原》。

的逻辑阐释。但是，在对“理”的理解方面仍未溢出传统的内在实体说之藩篱，亦有其理论困境。

二、同春堂的四端七情说

“四端七情”之辩是朝鲜朝性理学的中心论题之一，亦是最能反映韩国性理学理论特色的学说。它所关注的四七理气之“发”和性情之辩等问题，在朱子学乃至新儒学中皆具有重要理论意义。朱子在论及四端时，曾说过“四端理之发，七情气之发”^①。不过，这两句话在中国并没有引起注意。朱熹本人也未对此做过进一步地阐发。据研究此一语仅见《语类》，在朱子其它著作中再难找寻，且朱子对这一句也并未进行具体的解释。^②依朱子的思想理路来看，可以把这句话理解为四端是依理而发出的情，发者是气，故情属于气，在“理”上则不说发。

在韩国，此一理论滥觞于退溪对郑之云（1509—1561，字静而，号秋峦）所作的《天命图》的修订。

朝鲜朝前期性理学家们在探讨这一问题的过程中，先是围绕理气之“发”产生了歧义。退溪在手订郑之云的《天命图说》过程中，将“四端发于理，七情发于气”改为“四端理之发，七情气之发”。退溪意识到郑氏将四端与七情分属理气而论的这一命题具有重要哲学意义，但又感到郑氏之说理气分别过甚，故在语气上作了改动。退溪的这一订正，引起了学界的争议。尤其是奇明彦从自己的“理气浑沦”思想出发，对退溪之说提出了质疑。他说：“就理气妙合之中而浑论言之，则情固兼理气有善恶矣。”^③进而指出：所谓四端、七情，“所就以言

① 《朱子语类》卷五十三，“孟子不忍之心章”。

② 参见崔昌海、新元，《“四端理之发，七情气之发”一语来源考》，载《延边大学学报》1999年4期。

③ 《（国译）高峰集》第三辑，《两先生四七理气往复书上篇》卷一。

之者不同，故有四端七情之别有，非七情外复有四端也。”^①故将四端七情对举互言，谓之纯理或兼气是不对的。四端虽为纯粹的天理之所发，但只是发乎七情中的苗脉而已。理气虽然实有分别（理为气之主、气为理之质料），但在具体事物中却混沦不可分开。他说：

“夫理，气之主宰也；气也，理之材料也。二者固有分矣，而其在事物也，则固混沦不可分开，但理弱气强，理无睽而气有迹，故其流行发见之际，不能无过不及之差，此所以七情之发，或善或恶，而性之本体或有所不能全也。然其善者，乃天命之本然；恶者，乃气稟之过不及也。则所谓四端、七情，初非有二义也。”^②

奇明彦则认为四端与七情皆是情的一种善恶性质，并非四端七情本身有不同的特性，故二者不可分理气而论。无疑奇氏的观点更贴近朱学理论。

对于奇氏的质疑，退溪答复道：承认先儒并没有把四端和七情分属理气的角度来讨论过其性质的不同，也承认理与气在具体生成的过程中是不可分离的。但是，正如（奇明彦）所指出的那样因其所以言之不同，所以分别而言之。他说：

“性情之辩，先儒发明详矣。惟四端七情之云，但俱谓之情，而未见有以理气分说者焉……夫四端，情也，亦情也。均是情也。何以有四七之异名耶？来喻所谓‘所就以言之者不同’是也。盖理之与气，本相须以为体，相待以为用，固未有无理之气，亦未有无气之理。然而所就而言之不同，则亦不容无别。从古圣贤有论及二者，何尝必滚合为一说而不分别言之耶？”^③

接着，退溪指出情有四端、七情之别与性有本然、气稟之别相同。性既然可

① 《退溪全书》卷十六，《附奇明彦非四端七情分理气辩》。

② 《退溪全书》卷十六，《附奇明彦非四端七情分理气辩》。

③ 《退溪全书》卷十六，《答奇明彦（论四端七情第一书）》。

以分理气而言，情为什么就不能分理气而言呢？他认为，由于四端、七情其所从来各有所主与所重，可以分别从理、气角度而言。他说：“故愚尝妄以谓情之有四端七情之分，犹性之有本性、气禀之异也。然则其于性也，即可以理气分言之；至于情，独不可以理气分言之乎？”^①退溪最后把自己的观点归纳为“四端理发而气随之，七情气发而理乘之”，即所谓“理气互发”说。而将奇氏之说称之为“理气共发”说。

这场始于明宗十四年（1559年），到明宗二十一年（1566年）结束的四七理气之争，在韩国性理学史上产生了深远的影响。韩国性理学以此为起点，走上了以心性论探讨为中心的哲学轨道。

顺着理气之“发”问题又有“主理”、“主气”之分的问题。退溪云：“大抵有理发而气随之者，则可主理而言耳，非谓理外于气，四端是也。有气发而理乘之者，则可主气而言耳，非谓气外于理，七情是也。”^②

其实，退溪、栗谷等人也并非不知朱子理气“不离不杂”之义。退溪也说：“理与气本不相杂，而亦不相离。不分而言，则混为一物，而不知其不相杂也。不合而言，则判为二物，而不知其不相离也。”^③栗谷亦有理气“既非二物，亦非一物”之说。但全面地看，退溪毕竟着重于理气之“不杂”，而栗谷则强调理气之“不离”。两人在理气观上的差异，必然会引起在四七理气论问题上的不同解释。

栗谷从其“理气之妙”的思想出发，不同意退溪的理气互发论，转而支持奇明彦的观点。他说：“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。退溪因此立论曰：四端理发而气随之，七情气发而理乘之。所谓气发而理乘之者可也，非特七情为然，四端亦是气发理乘之也。”^④一方面批评退溪未能真正理会朱子之本意，另一方面又主张不仅七情是

① 《退溪全书》卷十六，《答奇明彦（论四端七情第一书）》。

② 《退溪全书》卷十六，《答奇明彦（论四端七情第二书）》。

③ 《退溪全书》，《言行录》卷四，《论理气》。

④ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。

气发理乘，四端亦是气发理乘。

栗谷对退溪之说的批评，遭到了成浑的辩难。于是，继“退、高之辩”之后，栗谷和成浑之间又展开了第二次四七大论辨，将之推向了高潮。成浑基本上持退溪的立场。他说：“今为四端七情之图，而曰发于理、发于气，有何不可乎！理与气之互发，乃为天下之定理，而退翁所见亦自正当耶？”^①并向栗谷提出质疑道：曾对退溪的理气互发说存疑，但细心玩味朱子关于“人心道心之异，则以其或生于形气之私，或原于性命之正”之说，觉得退溪的互发说亦未尝不可。“愚意以为四七对举而言，则谓之四发于理，七发于气可也”^②，成氏倾向肯定理气互发说。

栗谷同成浑数次交换信函进行论辨。结果，使栗谷的性理学的立场更加明了。在栗谷看来，对四七的解释只能是“气发理乘”。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，各自出发矣。”^③进而举例说：“所谓气发而理乘之可也，非特七情为然，四端亦是气发而理乘之也。何则？见孺子入井，然后乃发恻隐之心，见之而恻隐者，气也。此所谓气发也。恻隐之本，则仁也，此所谓理乘之也。非特人心为然，天地之化无非气发而理乘之也。”^④可见，四端七情均是气发理乘。

在四端七情说上同春堂基本接受了栗谷的主张。《同春堂年谱》中有如下的记述：

“尤庵先生曰：‘日知皆扩充之说，李滉、李珥之见不同矣。’先生（宋浚吉）曰：‘非但此也，四端七情之论亦不同。国初权近始发此论，其后郑之云作《天命图》而祖是说。李滉之言本于此，而有四端理发气乘，七情气发理乘之语。故李珥作书以辨之。’上曰：‘分言理气，何也。’对（按：宋浚吉）

① 《牛溪集》卷四，《与栗谷论理气第一书·别纸》。

② 《牛溪集》卷四，《与栗谷论理气第一书·别纸》。

③ 《栗谷全书》卷九，《答成浩原》。

④ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。

曰：‘此李珥所以为未安者也。四端只是拈出七情之善一边而言，不可分两边对说。若论气发理乘之，则不但七情而四端亦然。大抵人心必有感而后发，发之者气也，所以发者理也，无先后无离合，不可道互发也。’”^①

权近（1352—1409，号阳村，字可远）是一位朝鲜朝初期颇有影响力的性理学家，郑之云、退溪等人的很多思想端绪可从他的性理学说中找到理论根据。故同春堂认为权氏的学说开了四七论之先河。文中同春堂在讲述李滉与李珥四七理论之不同时，阐明了自己的立场。即在四端七情理气之发问题上同春堂认为不能以分言理气的方式来解释四端与七情，不能把二者两边对说。主张发之者是气，理只是所以发者，四端只是七情之中的纯善者。他接着又指出：

“夫孟子之言四端，所以明人之可以为善也。故特举情之善一边言之，非谓四端之外更无他情也。若人情只有四端，更无不善之情则人皆为圣人也，故四端只拈出情之善者而言也。《记》曰：‘何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲。’七者，即人情善恶之总称。七情中之恶者，与四端为对则可。若以四端与七情相对则不可。李滉四七相对之论，虽因权近旧说，而未免失于照勘。义理天下之公也，学者穷格之功，只求义理之所在。若心有所疑而不为辨析，则此理终晦而不明矣。昔程子作易传，乃竭一生之精力，而朱子指其差舛处甚多。饶鲁、陈栎等至有愿为朱子忠臣，不愿为朱子佞臣等语，虽程朱之说，或未免有可疑处。况李滉之言，何可谓尽无差舛处乎。今以此为李珥之疵，其无识甚矣。李珥四七书，识见之超迈，言论之洞快，前古诸儒罕有及者。”^②

同春堂认为，四端与七情并非为“二情”，二者是“七包四”的关系。即，七情包括四端在其中，七情是人之情的总称。反对退溪把二者并立为二物的思想。

① 《同春堂年谱》戊戌十一年，己卯入侍召对。

② 《同春堂集》卷二十二，《浦渚赵公谥状》。

在进一步谈论退溪与栗谷理气说之不同时，他还对“气发理乘”说做了进一步的解释。同春堂曰：

“盖退溪先生论四端七情云：‘四端理发而气随之，七情气发而理乘之。’栗谷先生辨之甚详。无虑数十百言，其大意曰‘发之者气也，所以发者理也。非气则不能发，非理者无所发。所谓气发理乘之者，非特七情为然，四端亦然云云’。先师（按：指金长生）常以栗谷之说为从。非特先师之见为然，外舅氏（按：指郑经世）之见亦然。弟常问之曰：‘退溪、栗谷理气说不同，后学将何所的从。’答：‘恐栗谷说是。试以吾身验之，如入家庙则心便肃然，是敬畏之发也。而即其肃然者，乃气也云云。’至今言犹在耳……栗谷此论真可谓百世以俟而不惑，使退陶而复作，亦必莞尔而笑。”^①

同春堂的岳父愚伏先生是当时岭南学派的主要代表人物。他以愚伏亦同意栗谷说为由来强调“气发理乘”说的正确性的目的在于，试图说服退溪门人亦接受此观点。同时，也表明他本人则对此说的确信不疑。

关于“四端”朱子亦视为是情。认为，“四端”和“七情”均是情，皆为性之所发。他在《孟子集注》中讲道：“恻隐、羞恶、辞让、是非，情也。仁、义、礼、智，性也。心，统性情也。端，绪也。因其情之发，而性之本然可得而见，犹有物在中而绪见于外也。”^②同春堂对“四端”亦有其解释，曰：“有诸内而形诸外者，谓之端也。人心本善，于此可见。”^③指出，“四端”指形诸外者，属于已发，故应视为是情。但它又根于性，即发于仁、义、礼、智，故心亦本善。对于“性”与“理”的关系同春堂则解释道：“大抵性字从心丛生，与理字不同。理堕在气中者，方谓之性。故曰‘性即理也’。盖谓在人之性，即在天

① 《同春堂集》卷十二，《答郑景式景华》。

② 朱熹，《孟子集注》卷三，《公孙丑章句上》。

③ 《同春堂年谱》戊戌十一年，己卯入侍召对。

之理也。”^①

在“四端”中，同春堂特别重视恻隐之心，曰：“心生道也，有是心，斯具是形。恻隐之心，心之生道也。”^②接着，他又指出了“恻隐之心”在四端中的统摄作用。关于“恻隐之心”的重要作用，他讲道：“人无恻隐之心，便是死物，犹鱼之不得水则不生也……恻隐便是初动时，纔动便见三者之分界。如春不生则夏不长，秋不收而冬无所藏矣。此可见恻隐统四端也。古人观庭草庐鸣以体仁，此是天机流动活泼泼地也。”^③可见，同春堂是把“恻隐之心”视为了人之所以为人的根本特性。

不仅如此，他对仁、义、礼、智亦做了如下论述。同春堂曰：

“夫仁礼属于阳，义知属于阴，而阳德健、阴德顺，健顺五常乃人之所同得。而并言物者，凡物亦自得其一端，如虎狼之仁、蜂蚁之义皆是。故谓之各得其所赋之理也。”^④

四端七情理气问题，其实质是性情问题。故顺四端七情之辩，自然会引出性情之辩。与“两宋”先生同时代的明末清初著名学者王夫之（1619—1692，字而农，晚号船山）则在四端七情问题上提出了“四端非情”论。他认为，朱子犯了“以性为情”、“以情知性”的错误，而性、情分属天、人，这种混淆很可能导致“情”的僭越，“情”对“性”的侵蚀。他认为，如尽其性，则喜怒哀乐爱恶欲炽然充塞，其害甚大。^⑤他认为，四端不仅是道心，而且还是性。船山曰：

“今以忧惕恻隐为情，则又误以为以性为情，知发皆中节之和而不知未发之中也（言中节则有节而中之，非一物事矣。性者节也，中之者情也，情中

① 《同春堂别集》卷三，《上愚伏郑先生》。

② 《同春堂别集》卷三，《上愚伏郑先生》。

③ 《同春堂年谱》戊戌十一年，己卯入 侍召对。

④ 《同春堂年谱》己亥三十二年，辛巳入 侍昼讲。

⑤ 郭齐勇，《朱熹与王夫之的性情论之比较》，载《文史哲》2001年3期，79页。

性也)。曰由性善故情善,此一本万殊之理,顺也。若曰以情之善知性之善,则情固有或不善者,亦将以知性之不善与?此孟子所以于恻隐羞恶辞让是非之见端于心者言性,而不于喜怒哀乐之中节者征性也。有中节者,则有不中节者;若恻隐之心,人皆有之,固全乎善而无有不善矣。”^①

依他之见,应以性与情、道心与人心来分言四端与七情。从船山与同春的四七见解中,我们亦可窥出17世纪中韩儒学各自不同的多维发展路向。

总之,同春堂四端七情理论的主要特色在于,其对退溪与栗谷四七说之异同的详细论述。同春堂在指出退溪说的错误的同时,对栗谷的“气发而理乘之”说表现出相当的推崇。尽管他在理气概念的界定和理气关系的理解上有折中退溪与栗谷的倾向,但是从他的四七理气论中我们还是可以看出其作为主气论学者的为学性格。

三、同春堂的人心道心说

四端七情问题在更深一层意义上的展开,便是对性情善恶及人心道心问题的讨论。人心道心问题也是朝鲜朝性理学者们十分关注的一个论题。

此说作为朱子学之精髓,与公私、天理人欲等问题相联系,在新儒学体系中确实占有重要的位置。

“人心道心”最早出现于《尚书·大禹谟》:“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”。意思是,道义之心微而难明,众人之心危而难安,只有精一而不杂,才能保持中而不偏。后来,荀子在《解蔽篇》中引《道经》曰:“人心之危,道心之微,危微之几,惟明君子而后能知之。”

二程认为,道心、公心与天理相联;而人心、私心则与人欲相通。程颢说:

^① 转引自陈来,《诠释与重建——王船山的哲学精神》,北京大学出版社,2004,226页。

“人心惟危，人欲也；道心惟微，天理也。”^①程颐说：“人心，私欲也；道心，正心也。危言不安，微言精微。惟其如此，所以要精一。‘惟精惟一’者，专要精一之也。精之一之，始能‘允执厥中’，中是极至处。”^②这里伊川把“道心”和“人心”对立起来，以道心为正，人心为邪，要用“精一”功夫使“道心”得到保持，而不被“人心”所扰乱。他强调：“人心私欲，故危殆；道心天理，故精微。灭私欲则天理明矣”^③，主张存公灭私、明理灭欲。

朱子认为，人心道心说是圣人尧舜相传之“道”。他说：“所谓‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中’者，尧舜禹相传之密旨也。”^④他把道心、人心解释为“此心之灵，其觉于理者，道心也；其觉于欲者，人心也”^⑤，又说“只是这一个心，知觉从耳目之欲上去，便是人心；知觉从义理上去，便是道心”^⑥。即以“道心”为根于义理之正的心，而以“人心”为源于耳目之欲的心。

如就以已发、未发而论，则人心、道心皆属于已发，二者皆发自“一心”。那么，人何以会有人心、道心两种不同知觉？朱子说：“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，而所以知觉者不同。是以或危而不安，或微妙而难见耳。”^⑦朱子在这里还纠正了伊川的说法，提出人心并非皆是恶。“若说道心天理，人心人欲，却是两个心。人只有一个心，但知觉得道理底是道心，知觉得声色臭味底是人心。”“‘人心人欲也’，此语有病，虽上智不能无此，岂可谓全不是。”^⑧在一定程度上，肯

① 《二程遗书》卷十一。

② 《二程遗书》卷十九。

③ 《二程遗书》卷二十四。

④ 《朱文公文集》卷三十六，《答陈同甫》。

⑤ 《朱文公文集》卷五十六，《答郑子上》。

⑥ 《朱子语类》卷七十八。

⑦ 《四书章句集注》，中庸章句序。

⑧ 《朱子语类》卷七十八。

定了人的自然属性所决定的生理欲望的合理性。

朱子虽然提出人心与道心相分的理论，但他并不把二者分而为二，认为它们只是一个心。“大抵人心、道心只是交界，不是两个物。”^①由于是一个心，就以“不可作两物看，不可于两处求也”^②。他认为人生之欲是自然的客观存在，但必须将之纳入天理的管辖之内，以道心来节制人心。

可见，道心、人心问题虽与天理、人欲问题相对应，但不似天理、人欲问题那样显得十分紧张。

栗谷则继承和发挥朱子的学说，亦提出了自己对人心、道心问题的看法。首先，栗谷指出：“理气之说与人心道心之说，皆是一贯。若人心道心未透，则是与理气未透也。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。”^③可见，他的人性、道心说是直接从其理气观上生发出来的，因其理气说以理气不相离为立论基础，故人心道心说也以其二者的相联结和不可分为其主旨，强调人心、道心的“无二源”。这一点与朱子和退溪的人性、道心之相分思想是有所不同的。

关于人心、道心的含义，栗谷认为心感于物而动之际，性发而为仁义礼智的，是为道心；形气发而为食色之欲的，则为之人心。他说：“人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。感动之际，欲居仁、欲由义……欲切偲于朋友，则如此之类谓之道心。感动者因是形气，而其发也直出于仁义礼智之正，而形气不为之掩蔽，故主乎理而目之以道心也。如或饥欲食、寒欲衣……四肢之欲安佚，则如此之类谓人心。其虽本于天性，而其发由于耳目四肢之私而非天理之本然，故主乎气而目之以人心也。”^④人心道心之内容不同，因其所主不同而各异其名。道心是直出于仁义礼智，又不为形气所掩蔽，“主乎理”的；人心则是出

① 《朱子语类》卷九十八。

② 《朱文公文集》卷三十二，《问张敬夫》。

③ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。

④ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。

于耳目四肢，不是直出于理之本然的，是“主乎气”。

人心道心都属于心之已发，皆随心动而生，但没有道义（或性命）则道心不生；没有耳目四肢（或形气）则人心不生。他说：“道心虽不离乎气，而其发为道义，故属之性命。人心虽亦本乎理，而其发也为口体，故属之形气。方寸之中初无二心，只是发处有此二端，故发道心者气也，而非性命或道心不生；原人心者理也，而非形气则人心不生，此所以或原或生公私之异者也。”^①栗谷独创新见，提出了“道心”不离乎“气”、而“人心”原于理的思想。此说与朱子和退溪的“道心”发于“天理”（性命）与朱子的“人心”生于“形气之私”，退溪的“人心”生于“形气”思想相比较，则确有较大不同。但这也是与栗谷哲学以“气”为主要范畴是密不可分。他认为，“方寸之中”即心，原无“二心”，“只是发处有此二端”，才有人心、道心之别。从理无为气有为，性是心中之理，心者气也上说，人心道心“皆发于性”，都是“气发”。他说：“道心原于性命，而发者气也，则谓之理发不可也，人心道心俱是气发。”^②

人心道心源于“一心”而流为二，异其名，并不是说以道心为一心，以人心为一心。他说：“心一也，岂有二乎？特以所主而发者有二名”^③，又说：“人心道心虽二名，而其原则只一心。其发也或以理义或为食色，故随其所发而异其名”^④，“随其所发”，即“所主”之意。同为一心而异名，于是“人心道心通情意而言者也。人莫不有性，亦莫不有形，此心之知觉均由形之寒暖饥饱劳佚好恶而发，则谓之人心。初非不善，而易流于人欲”^⑤。人心道心兼情意，这是栗谷对朱子人心道心说的进一步发展。若以性、情范畴而论，则道心、人心皆属于情；人心与喜怒哀惧爱恶欲之情相关，而道心则为恻隐、羞恶、是非、辞逊之

① 《栗谷全书》卷十四，《人心道心图说》。

② 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。

③ 《栗谷全书》卷二十，《圣学辑要》二。

④ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。

⑤ 《栗谷全书》卷十二，《答安应休》。

情。但在朱子哲学处，“意”是从属于“情”的概念，“情”又一般被理解为是喜、怒、哀、乐等等，而所谓“意”不必都与“情”相联系。故在其心性论中，“意”之念虑、计度之作用表现得并不明了。在栗谷哲学处，“意”则是与“情”相并列的两个范畴，是一心之两个不同境界。“情”与“意”涵义亦有明确的规定。栗谷说：“人心道心与性命形气之相对而言不同，且情是发出地，不及计较”^①、“盖人心道心兼情意而言也。”^②可见，栗谷的心性论确有比朱子的心性论更加细密而清晰的一面。情是性发而为情，但其发虽为自动，然而人心与道心在情中还加入作商量计较的“意”，所以二者并无固定的、严格地分别，反而处在可变的流动状态中。由此，栗谷提出了自己的“人心道心不能相兼而相为终始”的“人心道心终始”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，而不拂乎正理，则固不违于道心矣。或拂乎正理，而知非制伏，不从其欲，则是始以人心，而终以道心也。”^③

这是因意的商量计较，人心可转变为道心，道心可转变为人心，因此不能将人心与道心固定地加以区分。但是，人心与道心却彼此无法兼有，因此与四端七情彼此兼有不同。栗谷对人心道心与四端七情的差异指出：“心一也，而谓之道、谓之人者，性命形气之别也。情一也，而或曰四或曰七者，专言理、兼言气之不同也。是故人心道心不能相兼而相为终始焉，四端不能兼七情而七情兼四端。道心之微，人心之危，朱子之说尽矣。四端不如七情之全，七情不如四端之粹，是则愚见也。”^④

因七情是心动之时统而言之七个种类，而此是按照发之原来，尚未达到比

① 《栗谷全书》卷九，《答成浩原（壬申）》。

② 同上书。

③ 同上书。

④ 同上书。

较而看的地步，故七情可包四端。又因四端是七情之善一边，故七情可兼四端。但道心、人心既彼此比较，因有对比之意，所以彼此成为始终，不可彼此兼有。因此，栗谷认为道心与人心是基于意之计较商量而存在的相对之物。他说：

“盖人心道心相对立名，既曰道心则非人心，既曰人心则非道心，故可作两边说下矣。若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？”^①

栗谷又由人心道心终始说，而提出人心道心相对说。这里他陷入了自己设下的理论困境。栗谷认为：“道心纯是天理故有善而无恶，人心也有天理也有人欲，故有善有恶。”^②肯定了人心有善的方面。在这一点上，栗谷是有补于退溪的。退溪则从理贵气贱之思想出发将人心变之称为人欲，而且更将人欲归之为恶。既然人心也有善，那么人心之善与道心之善是同价值之善呢？还是不同价值之善呢？栗谷在四十七岁，即宣祖十五年所制进的《人心道心图说》中指出：“孟子就七情中别出善一边，目之以四端。四端即道心及人心之善者也……论者或以四端为道心，七情为人心，四端固可谓之道心矣，七情岂可谓之人心乎？七情之外无他情，若偏指人心则是举其半而遗其半矣。”^③他将此二善视为同价值之善。这不能不同其强调的“人心道心不能相兼而相为终始”说，相发生矛盾。但从天理人欲的角度来看，其人道说颇似“天理人欲相对”说。由此，我们可以看出，栗谷人道说较之朱子的人道说显得更为紧张和严峻。这也是二人“人心道心”说之重要区别。

同春堂的人心道心说大体亦接续朱子、栗谷说而讲，曰：“朱子之序，历叙上古圣王道统之传，‘危微精一’十六字，实万世心学之渊源。”^④他对人心和道心

① 《栗谷全书》卷十，《答成浩原（壬申）》。

② 《栗谷全书》卷十四，《人心道心图说》。

③ 《栗谷全书》卷十四，《人心道心图说》。

④ 《同春堂年谱》己丑二十二年，庚申入 侍讲中庸。

的理解是“人心修之便是道心，自道心放出便是人心”^①，主张二者的相互转换性。故他到晚年特别强调气之发用时的省察功夫，要求对人心应时时加以严加防范。曰：“深加省察如有一念之差用，力速去焉。”^②关于人心与道心的不同，他则解释道：“心之本体而言，未发之前理为主，既发之后气用事。周子云诚无为几善恶，此人心道心分歧处也。”^③表明，也以已发、未发来区分人心与道心。

同春堂人心道心说的主要特色在于其“心”论。首先他强调“心”之虚灵知觉性，而且对“虚灵知觉”也有精深的理解。《年谱》中记载：“上御养心阁。侍读官金万重讲文义曰：‘虚灵心之体，知觉人之用也’。先生曰：‘此言误矣。虚灵知觉皆心之体也。其曰具众理应万事者，具众理体也，应万事用也。’”^④心的虚灵知觉之属性是，使心具有能动性、知觉思虑作用的重要规定。同春堂以体用概念说明心之这一特性，简明且精到，颇具特色。

其次，同春堂强调心之易动性、流动性。曰：“道之浩浩何处下手用力之方，无踰于庄敬自持。真氏之言实为明白精切。每侍先王讲此书，未尝不反复咏叹于此。夫人之一心易流而难制，外貌斯须不庄不敬，则心便至于放逸矣。”^⑤人心易流而难制，那么如何使其保持清明之体呢？同春堂主张要去“物欲”，曰：“如镜不尘则明，如水不混则清。心无物欲以蔽之，则清明之体自然呈露矣。”^⑥

再次，在同春堂学说中“心”多次被描述为“活物”，使其心比朱子之心更具活性。同春堂则曰：“人心是活物。终不得不用，既不用于学问，则其所用不过宦官宫妾变嬖戏玩之事而已。”^⑦这一点在与其同时代的尤庵先生亦同。尤庵曰：

① 《同春堂年谱》己亥三十二年，辛巳入 侍昼讲。

② 《同春堂年谱》戊申四十一年，十一月己亥入 侍召对。

③ 《同春堂年谱》乙巳三十八年，癸亥 侍召对。

④ 《同春堂年谱》辛卯入 侍召对夕又入 侍。

⑤ 《同春堂年谱》乙巳三十八年，乙丑入 侍召对。

⑥ 《同春堂年谱》乙巳三十八年，丙寅入 侍召对。

⑦ 《同春堂年谱》甲辰三十七年，上疏辞兼论 君德。

“盖朱子之意，以人心道心，皆为已发者矣。此心为食色而发，则是为人心，而又商量其所发，使合乎道理者，则为道心。其为食色而发者，此心也。商量其所发者，亦此心也。何可谓两样心也？大概心是活物，其发无穷，而本体则一，岂可以节制者为一心，听命者又为一心。”^①“心是活物”、“其发无穷”等言论中，我们可以看出韩国主气论学者的心论的特色。

朱子的“心”是一身之主宰，兼摄体用，兼摄超越形上之性、理与实然形下之情、气。此所谓“一心”具众理乃其体，应万事者乃其用，寂然不动者乃其体，感而遂通者乃其用。其“一心”实际上涵盖形上、形下两层，即此“心”既是超越层面的本然之心，又是经验层面的实然之心，是二者的统合。故“心”本身一体两面，既存又有活动。实然形下的“心”具有活动作用的能力，由此体现超越形上之“心”，但又不是禅宗的“作用见性”^②。在同春堂的心性论中，“心”更多的是指实然形下之“心”，并非是王（阳明）学所讲的一颗活泼泼的心。此一心论在修养论上有一特点，即较重视“志”的导向。“志”为“心之所之”，使“心”全幅地趋向一个目的，决然必欲得之。故特别强调“立志”之重要性。^③同春堂亦是。他讲道：“愿殿下勿以臣言为迂，必须立此大志焉。立志坚定，然后道统可继，治化可成矣。”^④又曰：“诚能奋发大志，则何事不可做乎。”^⑤

最后，同春堂对诸儒心论做了个概括。曰：“圣贤论心不同有如此处，有如彼处。有从那边用工者，有从这边用工者，其归未尝不一。所谓从一方入，则三方入处皆在其中。”^⑥这段话是同春堂向国王讲解《心学图》时，针对李滉与李珥所论之不同而发的议论。从文义中，我们可以看出他对退溪与栗谷的心论都精深了解。

① 《宋子大全》卷九十，《答李汝九（庚戌）》。

② 参见郭齐勇，《朱熹与王夫之的性情论之比较》，载《文史哲》2001年3期，77页。

③ 同上书。

④ 《同春堂年谱》己亥三十二年，庚辰入侍昼讲。

⑤ 《同春堂年谱》乙巳三十八年，五月丙戌旨行宫即被赐对。

⑥ 《同春堂年谱》己巳三十八年，癸亥入侍召对。

在人心道心说方面，同春堂应该具有极高的造诣和精深的见解。据《年谱》上曰：“讲心经。先生（按：指同春堂）于人心道心之辨，毫分缕析援据详尽。上叹曰：‘晓喻诚切也。’”^①但是，从现存的文献中我们很难发现其对人道说的更多系统论述，无法了解到其更多的心性论乃至有关性理学说的观点，这是一件十分遗憾的事情。

以上我们是从比较的角度，对同春堂的理气说、四端七情说、人心道心说进行了简要论述。可以看出，其在理气概念之规定上似有分判理气二物为过甚之感。但，这与其推重理通气局思想并不产生矛盾。在四端七情理气之发上，他又特重栗谷“气发理乘”说。不过，若考虑在栗谷说中“理通气局”说又往往与“气发理乘”说相对而言的理路的话，其在四端七情理气之发问题上持“气发理乘”之立场亦是其性理学理论内在要求的必然结果。在人心道心说方面其特点在于，其对朱子所讲的实然之“心”的重视。

（作者系中国 中国社会科学院 哲学研究所副教授）

参考文献

- 朱 熹，《朱文公文集》（《朱子全书》本），上海：上海古籍出版社，2002。
《朱子语类》，北京：中华书局，2004。
《四书章句集注》，北京：中华书局，1996。
程颢、程颐，《二程遗书》，上海：上海古籍出版社，1995。
吴 澄，《吴文正集》。
罗钦顺，《困知记》，北京：中华书局，1990。
黄宗羲：《黄梨洲文集》，北京：中华书局，1959。
李 滉，《退溪集》，首尔：民族文化推进会，1990
李 滉，《退溪全书》，首尔：成均馆大学校出版部，1985。

① 《同春堂年谱》己巳三十八年，己未承 命入待。

李珥,《栗谷全书》,首尔:成均馆大学校出版部,1992。

奇大升,《高峰集》,首尔:韩国东洋哲学学会影印,1997。

成浑,《牛溪集》。

宋浚吉,《国译同春堂集》,首尔:民族文化推进委员会,2003。

《同春堂年谱》。

宋时烈,《宋子大全》,首尔:保景文化社,1993。

陈来,《诠释与重建——王船山的哲学精神》,北京:北京大学出版社,2004。

郭齐勇,《朱熹与王夫之的性情论之比较》,《文史哲》2001年3期。

韩南大学忠清学研究所,《忠清学研究》第3辑、第6辑。

Song Jun-gil's Neo-Confucianism

Hong Jun

Dong Choon Dahng (Song Jun-gil, 1606-1672) was a famous Confucianist and politician in the Li Dynasty of Korean of the 17th century. As a direct disciple of Yulgok, Song Jun-gil, together with Song Si-yeol of Kiho Confucianism school, exalted as “Two song” had the important effect in the history. Song Jun-gil always got in touch with Youngnam school and had made his own special style of theory. He had made great contributions for the development of Neo-Confucianism in the Li Dynasty of Korean. In this paper, Song Jun-gil's Neo-Confucianism including the Theory of Li (principle) and Qi(material), four beginnings and the seven emotions, human mind and Mind of Dao, was studied through comparing with the thought of Zhuxi and Yulgok.

Key Words: Neo-Confucianism, Li(principle), Qi(material), Four Beginnings and The Seven Emotions, Human Mind and Mind of Dao