18 世纪韩国代表实学者李瀷的心说

李光虎

中文提要：此文的目的在于阐明一直以来生活在儒教的世界观和思想意识下的星湖李瀷在接触西方宗教和科学思想后是如何实现两种不同的世界观和问题意识间的融合的。笔者曾在《星湖李瀷吸收西学的经学基础》一文中分析了星湖的“格物致知”说，并指出他将“格物”与“致知”分开而言的思想，他用格物来解释对现象世界的经验性、科学性认识，用致知来解释人是如何来应对被认识的经验世界这一实践性的认识问题。从星湖对格物致知的新诠释中可以得知，他试图将在客观的事实认识方面比东方优先的西方经验式的科学思想与在内在价值方面优先的东方儒学思想实现统合，即东西思想的融合。笔者在文中阐明了星湖的这种问题意识在他的心说中已有体现。星湖认为，人心具有能够认识客观世界的能力和依据内在原理来选择与存在原理相一致的生活的道德能力。换言之，人心同时具有科学的认识能力和道德的认识能力。心的这种两面性不仅能够提供东西世界观融合的基础，而且也能够成为人同时理解宇宙自然的内面和外面的心性论基础。

关键词：儒教的世界观，科学思想，格物致知说，客观的事实世界，道德能力，东西融合

一、序言

戴震李晬光（字润卿，号芝峰，1563—1628）著述的《芝峰类说》（1616 年著）和柳梦寅（字应文，号於于堂，1559—1623）著述的《於于野谈》（1621 年著）中首次将利玛窦（Matteo Ricci，1552—1610）的《天主实义》（1601 年著）、西方的《坤与万国全图》、新的天文图以及西方的新式武器等介绍到了隐者的国度——朝鲜。根据安鼎福（字百顺，号顺菴，1712—1791）所说的“宣祖（1567—1608）末年西方书籍已经传入我国，当时的高官及学者几乎无人不读。从他们将其与诸子以及佛教、道教书籍同等对待，并置于书斋中玩味欣赏”① 可知，17 世纪初期西方文化、学问以及宗教传入时，朝鲜的官吏和学者对此表现出了积极的关注。这种关注的结果是，在金堉（1580—1658）等人的积极努力下，朝鲜于 1654 年开始使用基于西洋历法而创作的《时宪历》。

西方文化传入 100 年以后，人们才开始大规模的正式关注西方的科学思想和宗教思想。最初对西方的科学、学问和宗教进行客观性批判吸收的学者是李瀷（字自新，号星湖，1681—1763）。他视东亚学问的主流——经学为自己学问的基础，同时又积极称赞西方的科学思想，可谓是致力于实现东西思想统合的先驱学者。他既吸收西方的自然科学思想，也吸收其宗教思想中合理的部分。因此受其影响的弟子中有一部分人成为基督教信徒而走上殉教之路。受星湖李瀷影响最深的是丁若镛（字美镛，号茶山，又号与犹堂、俟菴，1762—1836）。他甚至一段时间因成为基督教信徒而被贬官，后来虽在苛酷的镇压氛围下发表了叛教宣言，但终究没有逃脱怀疑其思想的反对党之迫害，而遭受了 18 年的流放之苦。在流放期间，他通过刻苦努力，实现了东西思想融合之集大成，树立了自己独特的思想体系。

① 李晚采，金时俊译，《辟卫编》，《安鼎福的〈天学考〉》，23 页。

笔者以前曾在《星湖李瀷吸收西学的经学基础》[①]一文中对星湖的格物致知说做过新的诠释。星湖用格物来解释对现象世界的经验性、科学性认识，用致知来解释人是如何来应对被认识的经验世界这一实践性的认识问题的。他既追求通过格物来对现象世界进行经验的、科学的认识，同时又追求通过致知来进行实践性的应对认识。并且通过这样来实现客观认识与主体的、体验性认识的统合，力图达到对豁然贯通之真理的统体认识。他的这种追求客观认识与主体的、体验性认识的统合之努力也体现在他的心说中。他的心说观点是整个学问体系的基础。

星湖对心的理解与荀子和利玛窦（Matteo Ricci，1552—1610）的观点很相似，但也不是完全相同。星湖通过区别心的差异来对动植物和人进行分类。他认为土石是无心的存在，草木是只具有生长之心的存在，动物是具有生长之心和知觉之心的存在，而人则是具有生长之心、知觉之心和义理之心的存在。但在星湖看来，成长之心虽看似心，但其实不是心，仅是成长之理而已。因此他所认为的心只是视觉之心和义理之心两种而已。人的知觉之心是人心，义理之心是道心。可见他将知觉之心和义理之心与朱子在《中庸章句》序文中非常重视的人心和道心的概念联系起来理解。

星湖指出，心之根在于心脏，只有心脏才是心之为心的依据。草木虽然看似有生命的意志，但由于没有心脏，故没有心。天地也是一样，没有心脏，故没有心。“天地有心”、“天地之心”之语是由天地之事来类推人事时而言的，并不是正确的表达方式。天地没有心脏，故其不能像人一样感应。荀子理论的核心是天人分离。星湖的万物分类方式与荀子的分类比较相似，但星湖对人的理解，特别是对道心的理解却与荀子不同，反而更接近于退溪。与荀子不同，星湖立足于

① 拙文，《星湖李瀷吸收西学的经学基础》，载《韩国实学研究》第 7 号，韩国实学学会，2004。李瀷认为格物意味着对个别事物之理的辨别性认识，致知是知晓在这种辨别性认识基础上的处理之法。他指出：“至如父慈子孝辨别，得父是育养恩勤底，子是胞胎生长底，此是格物也。格是思，所以为慈为孝之道各臻其极，此是致知也。若辨别未审，吾知亦无由致尽也。”（见《国译星湖僿说》8，经史门《格致诚知》，323 页。）

天理之本性的基础上来解释道德性的根源，这与退溪相近。他们都是将道德问题视为人的本质，认为人通过道德的实践能力能够与超越者实现相通，并能够认识真理。

李瀷还通读各种书籍，如天文历算图书、地理书、宗教书、科学书、医学书等所有当时传入的汉译西学书籍。① 他并不只是出于好奇心而读，而是试图通过读书来吸收西方新的宇宙观、世界观，理解并吸收与经学思想迥异的科学思想的认识论，努力实现其与自己所熟知的经学思想的统合。这是一种主体性的努力。《星湖僿说》中有很多介绍西方书籍、西方学问和学者的内容，如《天主实义辨》、《跋职方外纪》、《跋天问略》等都是此类内容。他通过对格物致知说的新诠释，实现了西方科学认识与儒学道德论的统合。②

李瀷虽试图通过格物致知说来实现科学认识论与道德认识论的统合，但这种统合可能性的基础已经存在于对人心的新诠释中。本文中将分析一下星湖是如何来重新规定心的，并且这种新的诠释是如何使得科学认识与道德认识之统合变得可能的这一问题。③

对心的新诠释虽然体现在他的整个著述中，但限于篇幅，本文将主要分析篇目中有心之标题的如下几篇：《星湖全书》1 中的〈心说〉和〈心统性情图说〉、《星湖全书》2 中的〈心统性情解〉、《星湖僿说》卷 14《人事门》中的〈心体〉、《星湖僿说》卷 18《经史门》中的〈心〉这 5 篇。

---

① 韩右劤，《星湖李瀷研究》，首尔大学出版部，1980，49 页。

② 拙文，《星湖李瀷吸收西学的经学基础》，载《韩国实学研究》第 7 号，韩国实学学会，2004。

③ 金容杰的《星湖李瀷的哲学思想研究》（成均馆大学大东文化研究院，1989）中对星湖李瀷的心说进行了详细的哲学分析。金容杰虽然认为星湖的哲学体系具有独创性，但只是隐约的流露出这种独创性在于实现了西方科学的世界观和认识论与东亚道学的世界观和认识论的分离和统合，并没有对此进行深入地、正确地分析。而安荣相的论文《星湖李瀷的性理学研究》（高丽大学博士学位论文，1998 年 6 月）和《星湖学派的宇宙论与道德实践的心性论之分离》（载《民族文化研究》32，高丽大学民族文化研究所）中虽然详细阐明了星湖宇宙论与心性论分离的立场，却忽视了这种分离又是如何统一为一个体系的逻辑理论。

二、心脏的有无决定心的有无

李瀷认为李滉（字景浩，号退溪，1501—1570）是继承了孔子学问的东方嫡传，尊其为朝鲜的圣人。他著述了《李子粹语》、《李先生礼说类编》等阐明退溪的学问，又著了《四七新编》来批判性继承了退溪的哲学思想。他既吸收了西学新的世界观，又树立了基于西方科学的新的认识世界。他的这种思想是不能局限于以往的学问体系框架之中的。《星湖僿说》以及包括 11 种《疾书》在内的所有著述都展现了他崭新而又独创的思维世界。他认为一切认识和实践的基础都在于心，因此对心的新的理解便成为他力图统合科学世界与道德世界的一切学问构图的基础。

儒学的目标在于实现道德社会，而这种道德实现的依据在于人的本性。所谓人的本性就意味着人心的本性，因此对心的正确理解是儒学的重要课题之一。朝鲜儒学史上持续时间最长的两大论争——四端七情论争和人物性同异论争都是与心相关联的主题论争。单从李瀷著述《四七新编》就可以得知，他也认同与四端七情相关联的心性问题是儒学的根本课题。以四端七情为首的他的心说形成了其认识理论与实践理论的基础。但他对心的解释方法在方向上有别于以往的儒学者或性理学者。

由于他读过西方的医学书籍，故非常重视对人的身体进行分析认识。他主张人有五脏，而其中之一是心脏，心应该在与心脏的关系中来理解。他指出：

> 心有血肉之心，有神明之心。血肉之心，是五脏之一，所谓神明之舍也。神明之心，是血肉之心中气之精英，即所谓出入存亡者也。不言血肉之心，则无以明心之动静，及性情之根委。不言神明，则又无以明夫静而统

性，动而统情者，皆心之为也。[①]

他主张心中只是有五脏之一的心脏和寓于心脏中而活动的神明之心，这包含着对性理学“天地生物之心曰仁”[②]主张的批判和否定之意味。他指出，草木虽然有生之理，但这种生长灭亡的生之理不能称为心。对于无生命的土石，当然可以说其没有心。类似于草木的植物虽然有生命现象，但是因其没有心脏，故也说其没有心。荀子在区分自然与人的立场上指出“草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知，亦且有义”。[③] 李瀷如实吸收了荀子的这种观点。李瀷认为，心的问题只与人和禽兽有关。

心本五脏之一，惟人与禽兽有之，草木未始有也。……心之名，本从有脏者起，彼无脏之草木何与焉。[④]

心脏是五脏之一，心是心脏中神灵之气的活动。因此，没有五脏的植物就没有心脏。因其没有心脏，就没有发自心脏中的神灵之气的知觉活动。基于这一点，李瀷认为心的问题与植物毫不相关。无心脏的天地与植物也是一样，因此天地也没有心。

其曰天地之心何也？此与草木之心一般，亦无所谓知觉也。天何尝有五脏之心也？其自然运行，昭明感格者，理之固然，非有义而为之，一如人之用心也……心之名，初从人之心脏上说去，而若草木天地之心者，特以类推焉，非委曲皆同者也。[⑤]

① 李瀷，《星湖全书》1，《心统性情图》，首尔：骊江出版社，1984，443 页。
② 参见朱熹的《仁说》，收录在李滉《圣学十图》第 7 图中。
③ 《荀子·王制》。
④ 《星湖全书》1，《心说》，443 页。
⑤ 同上书。

人们虽然使用“草木之心”或“天地之心”之语，但这仅仅是人们依据自己的感情推导出来而附加上的名称而已，是缺乏根据的不正确的表达方式，他反复强调天地与草木一样没有心脏，也没有神灵之气的知觉作用。但我们通过“自然运行，昭明感格者，理之固然”的表达方式可知，李瀷不是将自然理解为物质，将理理解为物质世界之条理的唯物论者。

李瀷将自然分为土石等无生物、无心脏但有生命的草木、有心脏有知觉的动物和有生命知觉和义理的人，并且认为在有心脏的动物中，有义理之知觉的人的心是最为尊贵的。正是在李瀷的这种心说基础上，星湖学派才将宇宙论和心性论分离开来并区分人与自然。

李瀷以心脏为基础理解心。他将人心分为心脏的血肉之心和神明之心。但他在关于心的论说中指出，心脏只是神明之心活动的场所而已。因此他对心的讨论主要以神明之心为主展开。下面再来仔细考察一下李瀷对神明之心的解释。

三、心是性情的统制者

“心统性情”是宋代张载（字子厚，号横渠，1020—1077）之语。明代的程复心（字子见，号林隐，1279—1368）后来著述了《心统性情图》和《心统性情图说》。退溪将程复心的图和图说放在他的《圣学十图》第六图中。程复心和退溪都将性与情解释为心的体用，因此他们所认为的“心统性情”中“心统会性情”的意味更强些。但是对于以血肉心和神明心来解释心的李瀷来说，心的现象发自于血肉之心，神明之心通过知觉来统制一切生活。因此，他所认为的“心统性情”不是“心统会性情”，而是“心统制性情”。李瀷在其所著的《心统性情图说》中指出，若不言血肉，则不能阐明心之动静和性情的根枝；若不言神明，则无法阐明静时统制性以及动时统制情等全是心之所为。他的这一说明指出了

“心统制性情”。退溪将心解释为“合理气，统性情，主一身，该万化”[①]，他在心与性情不可分的立场上，将性情之体用解释为心的两个层面。与退溪不同，李瀷将心与性区别开来理解，虽强调心的统制地位，但这并不是说性与心的关系是心一方性的支配。他依然强调理对于心的优位性和支配作用。他指出：

> 心者，载性者也。性理而心气，故理御于气，则知觉顺乎理，而为理义之心，气偏理昧，则只有知觉之心，而同乎禽兽。[②]

李瀷将心用知觉和心脏的有无来解释，认为心是气，心脏的核心在于载性。在《四七新编》中，他认为四端和七情全都是“理发而气随之”，承认理的能动性。因此我们可以理解他的“理御于气，则知觉顺乎理，而为理义之心”。李瀷的这种主张与区分心与性，强调具有知觉能力的心的活动性、主宰性以及试图将“心统性情”的“统”固定为是“统制”、“治理”之意的意图是相矛盾的。对李瀷来讲，只有心统制性情，这样心的主宰能力才能够明显地发挥出来，人与禽兽的差异也就表现得很鲜明。他对心的这种理解与退溪将性情视为心的体用并通过完全实现心的体用来达到与自然合一的道学式思维相比，更强调人心是客观认识和道德认识的主体，带有很强的人文主义色彩。

四、由知觉的差异来区分人心与道心

李瀷认为，虽然有“草木之心”与“天地之心”之用语，但这并不是正式的名称，应该将草木和天地从心的讨论范围中除去，能包含于心之讨论范围的对象只有禽兽和人。禽兽具有知冷热、喜生恶死的知觉之心，人不仅具有这种知觉之心，还具有判断是非的义理之心。知觉之心不过是知冷暖、喜生恶死的知觉而

① 李滉，《圣学十图》第 7 图，参见李光虎译，弘益出版社，2007。
② 同上书。

已，其用处也不过是趋利避害。而人却除此以外还具有判断是非而实践正确生活的义理之心。他说：

> 若人者，必以天命所当然者为主宰，而欲或甚于生，恶或甚于死，则道心是也。故人者较之于草木，而均有生长之心。较之于禽兽，而均有知觉之心。其义理之心，则彼草木禽兽所未有也。[①]

李瀷指出，人具有与植物相同的生理，有出生、成长、衰老的过程。同时也具有类似于禽兽的知觉，能够知冷热并趋利避害。尽管如此，人却具有禽兽草木所不具有的特别之心，这就是能够自觉意识到天命之当然的义理之心。为了义理，人甚至能够舍生择死。人虽然以动植物的生活为基础，但人的生活却是高于动植物的，处于一种高层次的阶段。性理学中主张，为了实现道德要在“遏人欲，存天理”的旗帜下，在人心与道心的紧张和对立关系下理解人。李瀷如上的层次性的理解方式虽然令人感觉不到这种紧张和对立，但是他所认为的人之为人的依据也是在于义理之心。

在李瀷看来，植物的成长之心和禽兽的知觉之心是相当于持义理之心而实现道德生活的人的条件，因为没有成长之心或知觉之心的人也不能成为人。但是只具有成长之心和知觉之心的人却不能过像人一样的生活，因此为了实践真正意义上的人生就必须具备三个条件，即成长之心、知觉之心和义理之心，并实现这三者的和谐发展。

可见，他并不是把人心和道心设定为对立关系，而是主张这二者的协调发展。星湖的这种人心道心说比起性理学的人心道心论来，更接近于荀子的人心道心说。但他认为义理是天命的所当然这一点却可以说是对孟子性善说，尤其是退溪性理学的继承和发展。

此处比较遗憾的一点是，星湖的知觉论并没有与他的格物致知说联系起来解

① 同上书。

释。如果说对事物的经验性认识是格物，在这种经验性认识基础上处理事物的实践性认识是致知的话，那么格物和致知应该同时包括对认识对象的经验性、科学性认识的层面和立足于道德性的事态处理这一内在认识的层面。这时，根据知觉内容的不同而区分人心道心的星湖是否可以说格物之认识属于人心，而致知之认识属于道心呢？笔者对这一点深感疑惑。儒学的传统观点是区别经验知与德性知，星湖学派也区分事实认识和道德认识，由此我们似乎隐约感觉到二者对认识的区分方式很类似，但是却找不到确切的线索。不管怎样，很鲜明的一点便是，星湖既区分人的外在认识和内在认识，同时又通过对这二者的统合来追求科学认识和道德认识的统一，并试图探索西方科学世界与东方道德认识世界的统合。笔者期待着通过对星湖著述中的知觉论研究能够阐明他所认为的经验知与道德知、事实认识与实践认识具有怎样的内在关联性这一问题。星湖的心活论重视记忆和灵应，蕴含着较深厚的知觉论意义。

五、立基于心活论，重视记忆和灵应

通常我们将人的理想之心比喻为“明镜止水”，但李瀷对这一比喻并不是很满意。他认为心不仅是活物，而且具有灵性，是很难用镜、水或其它对象来比喻的。他指出：

> 心譬于鉴，鉴空而不活。心譬于水，水活而不觉。心譬于猿，猿觉而不灵。然则心终不可喻乎？空处喻鉴，活处喻水，觉处喻猿，加之以灵，则得矣。故以人喻心亦可。人居室中，如心在身内也。动静云为，主张有在，故曰君，所谓天君泰然百体从令也。①

鉴空、水活、猿觉等都是指心的一个方面，仅凭此来解释心是不够的。只有

① 李瀷，《星湖僿说》卷 18，经史门《心》（《国译星湖僿说》7，《心》，143 页）。

将这所有的比喻合在一起并附加上神灵，才能够来解释心。但若不规定神灵如何才能变得可能以及其能力和范围究竟如何，就不能完全来规定心。

> 心活物，无可比也，不过曰鉴曰水。鉴与水，可以受物之来，照而不足以灵应也。物来则照，物去则空，妍则妍，媸则媸，在物不系于鉴水之灵应也。①

“物来则照，物去则空，妍则妍，媸则媸”的镜水虽然类似于心，但它们却是被动的。心不是被动的照物，而是具有能动之能力，能够产生灵应。描写心的理想状态的“明镜止水”虽然也具有与心相似的一面，但它具有被动的局限性，故用其来比喻能动的、活动的神灵之心也是不充分的。由此可知，李瀷所认为的心是能动的、具有知觉能力的、任何事物也无法与之相比的人的固有领域。既然如此，心的神灵是如何变得可能的呢？

> 今论心之体，则曰未来而不迎，方来而毕照，既去而不留，此疑若鉴与水相似。然有人相逢于十数年之后，便识其面，闻其名而知其为何人，是不留之中有灵者存。故耳目既接，便能认识，方是为灵应也。故曰魄能藏往，若只如鉴水之閟物，则乃一迷罔无觉之人也。②

心有记忆能力。若像得了失忆症的患者一样，每次看到某件事物都感觉是最初的样子，则心就不能对事态作出神灵反应。人能够记住过往之事，并能够累积记忆，使之发展为更高层次的认识。镜与水没有记忆能力，动物虽有记忆，但其记忆能力与人的比起来，只能是微不足道的。人能够对事态作出神灵反应，是因为有魄的记忆能力。记忆能力（藏往）与神灵反应（灵应）是相互依存的关系。

---

① 李瀷，《星湖僿说》卷 14，人事门《心体》（《国译星湖僿说》5，《心体》，301—302 页）。

② 同上书。

藏往属阴，灵应属阳。藏往如种在土中，灵应如萌芽外见。阳魂虽资于阴魄，其所以藏者，寂然无迹而心常不觉。[①]

李瀷认为神灵的心中具有阴心之魄和阳心之魂。阴魄的职能是负责储藏经验之事，而阳魂则承担着对新的事态进行神妙反应之功用。心的神灵是依据储藏的职能和神妙的反应来发挥，从而变得可能的。人若没有认识事物并储藏记忆的功能，则认识就不能深入发展。人能够通过经验性的认识来向着无限的自然世界拓展认识世界，正是依据于神明之心所具有的储藏记忆和立足于记忆之上的灵应的相互增进作用。星湖的知觉论是立基于心活论基础之上的，通过强调以忠信和笃敬为基础的道德论来展示了自己的思想体系是以儒学传统的人文精神为基础的。

六、以忠信和笃敬来面对上帝

李瀷重视知觉和客观、经验性的认识，这些不能不说是受了西方科学思想的影响。考察李瀷思想时，若只认为他重视经验性认识，则这不是正确的理解。在解释心时，李瀷虽将其分为血肉心和神明心，但心的核心中却有形而上之真理。在解释知觉时，他认为人具有不同于禽兽的义理之知觉，这也意味着能够知觉心之根基—理。能够知觉理的心便是道心。人的知觉向外开放于对象，向内开放于心之根基，因此它能够通过对对象世界的无限认识和心之根基，通过无限的内在超越，来到达生命之源——上帝。这条路是开放的。只强调李瀷经世致用面的学者们忽视了这一点。然而李瀷思想的真正面目在于实现立足于经学的经世。不仅李瀷是如此，包括茶山丁若镛在内的被称为“经世致用派”学者的 18 世纪星湖学派的意识核心也在于此。

圣人又尝论忠信笃敬矣，“立则见其参于前，在舆则见其倚于衡”，彼忠

① 同上书。

信笃敬，果何形象，而乃至于参倚在目耶？[①]

“言忠信，行笃敬”是儒学的核心问题。子张（姓颛孙，名师）问孔子行世之法，孔子如是回答：

> 言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣。言不忠信，行不笃敬，虽州里行乎哉？立，则见其参于前也；在舆，则见其倚于衡也。夫然后行。[②]

星湖学派的学者们力图从经学中寻找经世致用的理论基础，认为经学的根本问题意识是义理，即道德的实现。他们通过对经典的研究来深化道德和义理问题，并且在此基础上探索解决现实问题的方向。不仅星湖著述 11 种疾书的理由在于此，而且茶山的“六经四书，以之修己；一表二书，[③]以之为天下”[④]之问题意识也在于此。他们坚信经典中有人应该遵守的、跨越时代的真理之所在，这也是孔孟所确立的儒家思想的根本问题意识，朱子性理学以及退溪的实践性人生也更加明确了这一点。于是星湖和茶山立足于儒学的真理观，接触西方新的世界观，并开始谋索这两种思想的统合。他们的问题意识在于，如何才能在儒学真理观的基础上综合理解西方的新思想。

> 忠信笃敬者，性分内事。性出于天，天之主宰曰上帝。人受天地之中以生，凡动作威仪，如枝流之于根源，本体呈露，少忽于此，则一时勉行，终非实有，故圣人推其本为言，详味一其字，非但帖在忠信笃敬之所从出是也，其所从出，非上帝而何？[⑤]

---

① 同上书。

② 《论语·卫灵公》5 章。

③ 《经世遗表》和《牧民心书》、《钦钦新书》。

④ 丁若镛，《与犹堂全书》1，《自撰墓志铭》，京仁文化社，1982，337 页。

⑤ 《星湖僿说》，卷 14，人事门《心体》（《国译星湖僿说》5，《心体》，303 页）。

忠信笃敬是与人的本性相关的问题。本性源自于天，而天的主宰是上帝。正如树通过根与大地相连，水通过泉与源头相接，人则是通过本性与天相连。人的生活哪怕是暂时与本性断绝，那么具有自身正体性的人生也会倒塌、崩溃。人只有通过忠信和笃敬才能够过人一样的生活，才能够与人生的根源——上帝对面而视。这就是孟子所说的知天之法、[①]事天之法，[②]也是退溪在《天命图》中阐明的要旨。《中庸》中的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”也是此意，儒学的根本问题意识也在于此。李瀷虽然通过西方的学问和宗教来接触新的认识世界，但他仍然坚持对儒学根本问题的理念和自信。

> 诗云：“昊天曰明，及尔出往；昊天曰朝，及尔游衍。”昭昭俨临，是持心之轨则也。不然，彼忠信笃敬，虽得之，必失之。[③]

只有心中常有天命，并感觉到上帝与自己的人生同在，这样才能够实践忠信和笃敬。《中庸》中的“道也者，不可须臾离也，可离非道也”正指明了这一点。《圣学十图》中最后对《夙兴夜寐箴》的解释中说的“夫道之流行于日用之间，无所适而不在，故无一席无理之时，何地而可辍工夫。无顷刻之或停，故无一息无理之时，何时而不用工夫”[④]，也是对这一问题意识的延伸。可见，儒学的工夫是在何时何地都不能中断的，是在由时间和空间组成的人生中得以实践的。

综上可知，星湖的学问和人生体系在于综合理解通过对现象世界的经验性、科学性认识而获得的客观认识世界和通过经典而获得的主体的、道德的、宗教的生活，并通过对格物致知的新诠释对二者进行综合。这种体系建立于他对心的理

---

① 《孟子·尽心上》1 章：“尽其心者，知其性也，知其性则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”

② 同上书。

③ 《星湖僿说》卷 14，人事门《心体》（《国译星湖僿说》5，《心体》，301—302 页）。

④ 李滉，《圣学十图》，《夙兴夜寐箴》解说。

解基础之上。

七、结语

人的认识的理想境界是既从根源上理解包括宇宙万物在内的自然界，同时又概括性、综合性地理解其外延世界。西方的科学和哲学以及东方的科学和道学都为了达到这种境地而持续努力着。但西方与东方理解自然的基本观点是不同的，观点的差异也导致了理解自然的方法之不同。因此，西方的认识发展了分析性的自然科学和超越性的宗教，而东方则重视修养基础上与自然的合一以及对自然的直观理解。从 17 世纪始，文艺复兴后急速发展的西方文化与处于沉滞状态的东方文化开始实现交流，并努力实现互相理解。星湖李瀷虽然认可西方的学问和科学在理解自然现象方面的优越性，但同时也认可作为道学的东方儒学思想在人的道德和宗教方面的优越性，并致力于实现西方科学文化与东方道德文化的融合，由此来创造科学与道学相互补充的、融合性的新文化。他通过对格物致知论的新认识，通过人的科学认识与道学认识的相互增进来实现二者的豁然贯通，主张依此来到达一个统一的真理世界。他的心论显示了人心的结构本身具有向两种认识开放的特性。人的知觉向着现象的事物世界开放，而本性的内在知觉却向着存在根源的真理之世界开放。

笔者在《星湖李瀷吸收西学的经学基础》和本文中都阐述了星湖是一位既立足于经学，又吸收西方学问并为了实现二者融合而努力的学者。不仅如此，笔者在《从东西融合来看茶山丁若镛的思想》[①]一文中也论述了茶山丁若镛继承了星湖的学问精神，并树立了融合东西两种学问的统合性学问典型。东西方的学问和宗教传统各不相同，由此形成的文化也各自相异，因此二者的统合决不是仅凭几个人的努力就会实现的容易的事情。但可幸的是，深谙东亚经学的学者们认识到

① 拙文，载《退溪学报》第 114 号，首尔：退溪学研究院，2003 年 6 月。

自身文化的长处和缺陷性，并在此基础上积极吸收西方的文化，倾注努力来实现二者的融合。在这方土地上，他们的努力可谓是值得我们骄傲的学问传统。在当今世界化的时代，我们应该继承他们这种优秀的传统，并为实现东西文化根源上的融合而积极努力。同时也应该通过此来将发达的科学文化定位于对真理、人以及自然充满爱的道德文化基础之上。由于在与西方文化融合过程中的失败，世界上许多地区都在饱受战争之苦。每每看到这些，我们就会想到现在正面临着这样一个时代，并且在这个时代里，基于道德和真理的东亚文化应该为了实现人与人之间的和谐、国与国之间的和谐、人与自然的和谐等发挥更加积极、更有影响力的作用。

（作者系韩国 延世大学 哲学科教授 / 邢丽菊 译）

参考文献

《孟子》、《中庸》。

李　瀷，《星湖全书》，首尔：骊江出版社，1984。

李　瀷，《星湖僿说》，《国译星湖僿说》，民族文化推进会国译丛书。

丁若镛，《与犹堂全书》，首尔：京仁文化社，1982。

韩右劤，《星湖李瀷研究》，首尔：首尔大学出版部，1980。

李晚采，金时俊译，《辟卫编》。

李　滉，李光虎译，《圣学十图》，首尔：弘益出版社，2007。

金容杰，《星湖李瀷的哲学思想研究》，首尔：成均馆大学大东文化研究院，1989。

安荣相，《星湖李瀷的性理学研究》，高丽大学博士学位论文，1998 年 6 月。

安荣相，《星湖学派的宇宙论与道德实践的心性论之分离》，《民族文化研究》32，高丽大学民族文化研究所。

李光虎，《星湖李瀷吸收西学的经学基础》，《韩国实学研究》第 7 号，韩国实学学会，2004。

A Theory of Mind-Heart(心说) in Yi Ik(李瀷) who is a Representative Scholar of Shilhak(实学) for the 18th Century in Korea

Lee, Kwang Ho

The purpose of this study is clarify how Seongho Yi Ik fuses the mutually different world views and the mutually different critical minds between East and West. Seongho Yi Ik who had lived by having been locked in the Confucian world view and the Confucian critical mind based on the Confucian Classics had faced the Western religion and scientific thought. He had tried to understand the thought of East and West. Through a thesis titled “Yi Ik's Kyong Study´s(经学的) Backgrounds for his Acceptance of Western Learning”, the writer clarified that Seongho separated 'extension of knowledge(致知)' and 'investigating on things(格物)' in 'The theory on extension of knowledge by investigating on things(格物致知说). In Seongho's 'theory on extension of knowledge by investigating on things', 'investigating on things' means the investigation about objective-external facts, on the other hands 'extension of knowledge' means recognizing about subjective-internal practical value. In the midst of Seongho's new interpretation on The theory on extension of knowledge by investigating on things(格物致知说)' the critical mind of the fusion in the East-and-West thoughts can be read, which strives to integrate the empirically scientific thought in the West, which goes ahead of the East in the aspect of the objective fact awareness, and the more deeper Confucian thought in the aspect of the inside-oriented value awareness. Through

this study, the writer aims to clarify that Seongho's this critical mind is already prepared in the midst of his 'Theory of Mind-Heart(心说)'. Seongho says that a human being's mind is what possesses simultaneously the ability, which can recognize on the objective fact world, and the moral ability, which can point to the life consistent with the origin of existence according to the inner principle. It means that a human being's mind has together the ability available for scientific awareness, and the ability avaliable for moral awareness. The ability of pointing to both sides, which the mind possesses, becomes not only the foundation that can integrate the Western world view and the East Asia's world view, but also the foundation of mentality that allows a human being to be able to understand together the inside and the outside of universal nature.

Key Words: Confucian world view, Scientific thought, The theory on extension of knowledge by investigating on things(格物致知说), the moral ability, Fusion of East and West