

李栗谷與馬一浮心性論之比較

曾春海

臺灣中國文化大學哲學系教授

內容摘要：李栗谷已是國際儒學界中的著名韓儒，馬一浮雖是現代中國儒學的重要人物，可是他的儒學思想並不廣為人所知。雖然兩人各自發展、形成自己的儒學思想，他們皆吸收了儒學，特別是宋明理學珍貴的思想資源，有共同的問題意識與人生關懷。他們對朱熹同一的「心統性情」命題，有不同的理解和詮釋，使朱學獲得多樣化的進展，豐富了朱子學在不同國度及時代的內涵。這兩位大儒雖然在時空上有遙遠的距離，可是在儒家的精神世界裏却是有著許多共同的人文關懷，可資相互交流、互補的儒學研究心得。本文主要從兩位大儒對儒學真諦之見解、治學心態，理氣論對比及心性論對比等面向來析論、評比兩人的心性論。

關鍵詞：李栗谷、馬一浮、理氣、心性、朱熹、儒學

壹、前言

儒學淵遠流長，其所關注的課題，雖千言萬語，却不離人之所以為人的深層自我追尋及自我理解。儒學對人存在的根源及意義與價值的根據，在先聖先賢承先啟後的體驗和研究下，形成了確立人之道德主體性的心性哲學。李栗谷已是國際儒學界中的著名韓儒，馬一浮雖是現代中國儒學的重要人物，可是他的儒學思想並不廣為人所知。據本人所閱讀過的馬一浮相關著作，未見到馬一浮提及過李栗谷，當然，李栗谷也不可能預知在他之後的馬一浮，雖然兩人各自發展、形成自己的儒學思想，他們皆吸收了儒學，特別是宋明理學珍貴的思想資源，有共同的問題意識與人生關懷，那就是如何自覺性地活出真儒的人格特質和生命究極價值。只是，他們在各自的儒學歷史脈絡下有不同的時代情境及時代的精神需求。饒富意義的是在他們的心性思想上，皆採取了朱熹心統性情的理論架構。他們對朱熹同一的「心統性情」命題，有不同的理解和詮釋，使朱學獲得多樣化的進展，豐富了朱子學在不同國度及

時代的內涵。透過心性論的對比研究，本文主要從兩位大儒對儒學真諦之見解、治學心態，理氣論對比及心性論對比等面向來析論、評比兩人的心性論。

貳、對儒學真諦之理解及研究取向

宋代的性理學（或稱為理學、道學、新儒學）於高麗末期傳入朝鮮半島，於朝鮮朝時代發展成學術思想的核心地位，據柳承國的研究報告指出：「到了退溪、栗谷之時，朝鮮哲學的探索開拓出了前所未有的局面，確立了獨立的韓國儒學學術領域。……，特別是栗谷哲學更是達到了這一時期的最高峰。」¹性理學係研究人內在道德本性之形上根源、內涵，實踐及提升人生境界，完善化客觀社群生活的學問。宋代性理學的主軸在究天人之際的道德形上學，確立道德的主體性，進而內修成德之教，外造淑世濟民之功業。宋代儒學對朝鮮朝時代影響最深遠的是程朱理學。程朱儒學中的理氣論是建構天人性命相貫通，亦即天人之學的核心理論，不但對中國有後續性的長期影響，也幾乎是全方位地影響到朝鮮朝時代的學術與文化。無疑的，李退溪（公元 1501-1570）與李栗谷（公元 1536-1594）兩人將程朱的理氣論推展到很精緻的程度，相關地，性理學也造詣深微。

馬一浮（公元 1883-1967），名浮，字一浮，別號湛翁，浙江紹興上虞人氏，生於四川成都，卒於浙江杭州。他的書法藝術被譽為當世奇珍，但是，他最被人推崇的是在民國初年，儒家思想與文化面臨各種打擊和危機時，他却堅持對儒家人文價值的信仰，有強烈的為儒學繼往開來的使命感。他自述「學凡三變」來說明他的學思歷程，所謂：「余初治考據，繼專攻西學，用力既久，然後知其弊，又轉治佛典，最後始歸於六經。」²「初治考據」指其十六歲時榮獲紹興縣試第一名的階段歷程。因為當時考試要求考生具有集古人詞句以成文的能力，足證馬一浮對古籍的博覽與精熟。「專攻西學」指他在戊戌變法維新後，赴上海同文會堂學外文，廣泛地獵讀西方原典。當時，他還與友人共同創辦《二十世紀翻譯世界》，以譯著介紹西方思潮。1903 年，曾任清政府駐美使館工作，藉機會遍讀西方哲學、文學、社會學、生物學等著作。1904 年，他曾赴日習日文和德文，返國後即從事英日文的翻譯工作。1906

¹ 見柳承國著，姜日天、朴光海等譯：《韓國儒學與現代精神》，北京：東方出版社，2008 年 6 月第 1 版，頁 124。

² 本文引文主要採用《馬一浮集》，杭州市：浙江古籍出版社，1996 年 10 月版，凡 3 冊，此句見於第 3 冊，頁 1191。

年，他寄居杭州廣化寺，認真閱讀《四庫全書》。他轉變治學方向的主要原因，據烏以風〈馬一浮先生學贊〉的說法，馬一浮目睹國事艱難，乃有志於扭轉世風，故「益加立志為學，絕意仕進，遠謝時緣，閉戶讀書」，他專攻西學而深刻地瞭解到西學之弊，歸宗於儒學的六經，真切體驗出中國的國學非彼時學者所斷言的封建社會之糟粕。他與佛學的結緣，是在 1917 年至 1927 年之間，原因是他以居士身份與佛教界有頻繁的接觸，乃有廣涉佛學典籍的機會。他將他的佛學造詣轉用來闡發儒學，建立「以儒攝佛，以佛攝儒」的儒佛互攝說³。他採行的方法，係藉佛學的思想資源運用來開展儒學蘊義，特別是可資取於與儒家心性論契合處，他對道家的態度也抱持同一立場。

馬一浮於 1927 年前後，確立了歸宗六經之為學方向，建構以六經為宗旨的思想體系。他認為老子病根在外揚，換言之，老子隔一段距離靜觀萬物，只立於萬物之表。孔子的儒家則深入物我的交融關係，謂「物我一體，乃是將萬物攝歸到自己性分內，成物即是成己。」⁴至於儒佛之評價，他認為從本源看有一致處，但是在窮理盡性方面，佛學有對儒學助發之功，但是在實現人生終極意義的踐形盡性上，他歸宗於儒學。他對中國在受西學衝擊下所採行的現代學校教育體制頗表不滿。現行教育在專業化的趨勢下，知識分門別類，各有其專業的知識領域，可是不同的專業領域間缺乏相互的有機聯繫，以致於眾知識分化愈盛而統合貧弱，見分殊之樹而不見整體性的森林，以致破壞文化的整體性。同時，現代教育太過側重知識理性，導致先驗道德理性的心性之理疏離。再者，現代學校教師淪為窄化的經師，以專業知識的授受為訴求，已失去作為學生們德性人格潛移默化的「人師」典範意義。學生對老師的關係縮小為知識的授受關係，師生感情淡泊，學生不再尊信教師們為其人生意義之傳道、解惑的導師。馬一浮對現代教育疏離了人之所以為人所應是的心性之理，亦即成為道德人的性理學感到憂慮。因此，以六經為宗旨的馬一浮緬懷中國古代充滿儒家人文教育理想的正統書院，他認為要彌補現代學校教育的缺失，應該回歸正統儒學書院的精神傳統，辦一所以儒學教育為目標的書院。

他所以極思創設傳統的儒學書院，也歸究於一些發生在他身上不愉快的經驗和近因。1912 年，蔡元培以教育總長的身份，邀請馬一浮任教育部秘書長，馬一浮於接受委任後，才得知蔡元培為因應時代需求，改採「有用之學」以企求為國除弊興利，已公布各級學校廢止讀經之令。馬一浮在建議收回成命失敗後，毅然辭職，其任職僅有

³ 見其 1918 年〈與蔣再唐論儒佛義〉一文，《馬一浮集》，第 2 冊，頁 502。

⁴ 見〈論老子流失〉，《馬一浮集》，第 1 冊，頁 47。

半月之短。1916年，蔡元培任北京大學校長，再邀馬一浮任北大文科學長，馬一浮拒絕的理由是「平日所學，頗與時賢異撰。今學官……不貴遺世之德，虛玄之辯。若浮者，固不宜取焉。」⁵1930年，北大校長陳大齊邀請他出任研究院導師，他謝絕的理由是：「方今學子務求多聞，則義理非所尚。急於世用，則心性非所先。」⁶他所說的「多聞」指知識理性或工具理性的對象，「義理」則指價值理性，特別是人所天賦的道德理性，例如：朱熹所言「性即理」，或陸象山所言「心即理」，亦即心性之理，或簡稱性理學。他扼要地批判現代教育的目標太「急於世用」，指出「當今學校，不如過去的書院。教師為生計而教，學生為出路而學。學校等於商號，計時授課，鈴響輒止。」⁷他把教育崇高的價值理想安立在儒學的六經上。

對儒家而言，「道」是攝宇宙、人生及社群生活的終極實在及至上價值所在。天子秉天道來治國理民，庠序之教的教育者所講習傳授的內涵及一貫之精神也在於「道」。宋代理學或性理學的核心在究明為人處世所應不棄不離的仁道，亦即人內在的道德理性。栗谷先生頗能契應這宗旨，他以「道學」來理解儒學。《栗谷全書》卷三十一〈語錄〉上載：「問道學之名始於何代耶？先生曰：『始於宋朝，道學本在人倫之內，故於人倫盡其理是乃道學也。』」周代的社會結構以看重血緣關係的宗法倫理為主軸，儒家在這一結構性的脈絡下以孝悌、仁義、忠信三大美德為人倫道德的核心德目。孔孟以來的德性倫理學旨在覺醒人人皆普遍內具的德性心，亦即孟子所言「由仁義行」、「居仁由義」的仁義本心本性。栗谷認為朝鮮朝的道學始自趙靜庵⁸，我們從他在〈道峰書院記〉一文中對趙靜庵的讚譽，可折射出他對真儒之人格特質的描述，進而瞭解他心中的儒學真諦所在。他在該文中說：

以為己之學聞名於世始於趙靜庵也。靜庵先生篤行自得，虔敬追隨聖人之道，入朝為官必致力於行道；殷切常望能夠整理君主之心，實行王道政治；努力開拓義路，驅除利欲之心……今日士林之輩之所以能夠尊父、忠君、守義、淡泊名利、祭事敬而喪事哀，皆出自靜庵先生之教誨。

孟子所標示的人禽之辨、義利之辨、理欲之辨及王霸之辨可視為辨識儒學真偽

⁵ 馬鏡泉：〈馬一浮傳略〉，《中國當代理學大師馬一浮》，上海：人民出版社，1992年12月，頁163。

⁶ 《馬一浮集》，第2冊，頁516。

⁷ 同註5，頁164。

⁸ 《栗谷全書》，卷31，〈語錄〉上，載栗谷所言：「鄭圃隱號為理學之祖，而以余觀之，乃安社稷之臣，非儒者也。然則道學自趙靜庵始起。」

的四項判準。在栗谷先生的表述中，充份顯示了栗谷對儒學的真諦有周全而精熟的契悟。孔子說：「人能弘道，非道弘人」，孟子也說：「尊德樂道」，真儒是自覺地發自內心地愛慕「道」為個人一生的精神終極（最高的）託付，孔孟教人居仁由義地善盡諸般際性倫理中的人倫之道。栗谷特別強調志於「道」的儒者對「道」應知行合一，他深切地指出：「但不知道而暗合者，是習而不察者，大抵知道，然後為臣盡忠，為子盡孝，豈能所行皆合於道乎？」⁹孟子勉人要「由仁義行，非行仁義也」，前者是有道德主體性，能自覺自決地行自律道德，且能自悟行孝悌、忠信、仁義的所以然之理；「行仁義」則是習焉而不察地實踐外鑠性的規範倫理。「行仁義」雖在行為上符合外在的道德規範，可是內心缺乏道德自覺的道德感。

栗谷處在朝鮮朝程朱理學全盛的時代。馬一浮的歷史命運則是坎坷的，他所處的時代是中國受西方列強壓迫，民族自信心幾乎喪失，儒學被懷疑、批判，甚至遭到各級學校廢讀經書的悲劇下場。儘管如此，栗谷與馬一浮在不同的國度和時代際遇下，皆堅定地以儒家的性理學來做為個人安生立命之道，且全力地推展儒學於書院和社會。他們對儒學的真諦雖各有表述方式，但是在深層意義和原理上是相通的。馬一浮處在中國現代教育過度傾向西學的時代，他的文化危機感很強，儒學意識和使命感特強，形成了他在西潮大流下，突顯其獨特性的一位當代儒者。宋明理學對佛學採批判態度，程朱亦然，但是，馬一浮本著「異而知其類，睽而觀其通」的判教上又能借佛釋儒、引佛入儒，更豐富、圓融了儒學。馬一浮面對宋明儒學中程朱理學與陸王心學間的緊張關係時，他採取《大乘起信論》的「一心開二門」為調和兩方的架構，提出「心兼理氣、統性情」這一具辯證性的統合命題。至於李栗谷，則在奉程朱為正統、陸王為異端的時代氛圍下，却能獨具慧眼地識陸王之可資取處，兼採互融。據云，身為陸王學者的中國使臣黃洪憲訪問朝鮮，請栗谷不必拘泥於宋儒成說，依己意講解《論語》的「克己復禮」說，栗谷先生的詮釋，獲得中國使臣的讚賞，柳承國教授說：「栗谷先生立足程朱學論述經典，還能夠將陸王思想涵蓋其中，運用得游刃有餘。也就是說，他在充分理解陸王心學的同時，展現程朱理學的本質。」¹⁰因此，李栗谷和馬一浮都是學術胸襟寬厚、思想開放，既有中心思想也能進入各家，兼採其長互補其短。李栗谷能消化陸王補充程朱，與馬一浮借佛弘儒、調和朱陸，可說都是通儒、大儒氣象。

⁹ 《栗谷全書》，卷 20，〈語錄〉上。

¹⁰ 出處同註 1，頁 133。

一、理氣論的對比

在中國哲學的理氣論構築中，「理」是在存有學（ontology）的概念範疇，「氣」則是宇宙生成論（cosmology）的概念範疇。心性論是論述人之所以為人的內在本質內涵，心性存在及活動的來由及理據，奠基於理氣論。換言之，理氣論是解說心性論的形上根據或理論基礎。宋明理學所以被稱為新儒學的主要原因之一，就在於為先秦儒學所關注的心性論建立一套深遠的形上學根據，理氣論係因應這一理論的需求而創立的觀念範疇，宋明儒學將理氣論與心性論縱貫式地緊密聯繫起來，形成天人一體化的天人之學。

李栗谷的理氣論不但較全面地繼承了朱熹的理氣論，且進一步地推衍和更細密化地詮釋，我們有必要先回溯朱熹理氣論的基本論點，他說：

所謂理與氣，此決是二物。但在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處；然不害二物之各為一物也。若在理上看，則未有物而已有物之理；然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。」¹¹

又說：

蓋氣則能凝結造作，理欲無情意、無計度、無造作，只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物、草木、禽獸，其生也，莫不有種，定不會無種子白地生出一個物事，這個都是氣。若理，則只是個淨潔空闊底世界，無形跡，他卻不會造作；氣則能醞釀，凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。¹²

理，形而上者；氣，形而下者。自形而上下言，豈無先後？理無形，氣便粗，有渣滓。……此本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別為一物，即存乎是氣之中；無是氣，則是理亦無掛搭處。氣則為金木水火，理則為仁義禮智。……然以意度之，則疑此氣是依傍這

¹¹ 〈答劉叔文書〉，《朱子文集》，臺北：財團法人德富文教基金會，2000，陳俊民校訂，第5冊，卷46，頁2095。

¹² 《朱子語類》，第1冊，卷一，北京：中華書局，1986，頁3。

理行。及此氣之聚，則理亦在焉。¹³

綜觀這三段要文，朱子所謂理氣關係「在物上看」也就是從具體的存在者而言，理氣渾淪為一整體性的存在，「在理上看」係就人為認知主體的認識論來進行邏輯的思辨，從概念化的澄清與界說而言，則理的存在層級是無形跡的形而上的存有。理是氣的存有根據（ratio essendi），對氣享有邏輯上的優位性或先在性（priority）。氣是金、木、水、火等構成萬物形質性存在的宇宙元素（cosmic element），是有跡、粗的、有渣滓的形而下之存有。氣在流行變化中醞釀、凝聚、形構成具體的存在（existence），氣所凝成的天地萬物有物種的多樣性，此「種因」即理所賦予的形式因；本質因，亦即理對氣所造化的物類，予以形上的所以然規定。理氣不離不雜，理只存有而不活動，實際運行化生萬物的質料因是氣，那麼，理又如何能在與氣不離不雜中能賦予物種的形式原理呢？朱子對這玄秘難知的形上世界之造化，也只能承認，他是臆測（以意度之）氣是依理而流行變化的，理在氣中，理氣相涵攝為一整體性的存在。

李栗谷對朱子理氣論中最重要的不離不雜及理本氣用二精義，有精闢的理解和詮釋：

夫理者，氣之主宰也；氣者，理之所乘也。非理，則氣無所根柢；非氣，則理無所依著。既非二物，又非一物，非一物，故一而二；非二物，故二而一也。非一物者，何謂也？理、氣雖相離不得，而妙合之中，理自理，氣自氣，不相挾雜，故非一物也。非二物者，何謂也？雖謂理自理，氣自氣，而渾淪無間，無先後，無離合，不見其為二物，故非二物也。是故動靜無端，陰陽無始，故氣亦無始也。¹⁴

「理自理，氣自氣，不相挾雜」意指「理」、「氣」又有自己的屬性，可相互區隔，兩者不可含糊籠統地混雜為同一存有。理氣雖在存有屬性上有「不雜」的特性，但是在相結合而形構成一存在者而言，又是相互涵攝為存在的一體性，他所說的「妙合之性」意指「氣」需要「理」才有存在的根柢，「理」有賴於「氣」的存在才有所依著處。他把理與氣相需相成的關係講得貼切合理。問題在於他很清楚地明白朱子的「理」只是氣之所本的靜態所以然之故。「理」不具實質的活動力，那麼如何能產

¹³ 同上註。

¹⁴ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁2。

生對氣規範的作用呢？這點，在朱子處未自覺到這一難題。因此，儘管栗谷將理氣關係詮釋為理「主宰」及「乘」氣，然而，「主宰」、「乘」這兩個動詞只是虛說，並不具有實質性的作用義、活動義。換言之，理之「主宰」或「乘」氣，只具理論上的要求意義，却未能在實踐上能必然的起規範「氣」的實際作用。扼要言之，現實上的存在物，並不必然依理而行。因此，像天災水災是實然性的物理惡，人有不仁不義、不孝不悌的倫理惡，皆係朱子所承認的「氣強理弱」、「理管不住氣」。

栗谷也認清了這一理論上的內在困難，而不苟同李退溪的「理發而氣隨」說。他提出了頗有個人見解的「理通氣局」。他在答牛溪第六書時說：

理無形而氣有形，故理通而氣局；理無為而氣有為，故氣發而理乘。理通者，何謂也？理者，無本末也。……程子說是故乘氣流行，參差不齊，而其本然之妙，無乎不在。氣之偏，則理亦偏，而所偏非理也，氣也；氣之全，則理亦全，而所全非理也，氣也。至於清濁粹駁，糟粕煨燼、糞壤汙穢之中，理無所不在，各為其性，而其本然之妙，則不害其自若也。此之謂理之通也。氣局者，何謂也？氣已涉形迹，故有本末也，有先後也。氣之本則湛一清虛而已，……惟其升降飛揚，未嘗止息，故參差不齊，而萬變生焉。於是氣之流行也，有不失其本然者，有失其本然者。……偏者，偏氣也，非全氣也…非若理之於萬物，本然之妙無乎不在也，此所謂氣之局也。¹⁵

「理」為形而上的存有，對經驗界或現象界而言，有超越性、普遍性、不變性等形上屬性。「氣」為形而下的存有，具複雜性、分殊性、變化性。栗谷把「理」的形上屬性概括為「通」的特徵，所謂「理通」意指「理」不受時空條件的侷限而享有純粹性、同一性、不變性。形而下的氣在時間歷程中不停地升降飛揚，因此而「參差不齊」而萬變生焉。他所謂「氣」在流行中所生參差不齊的萬變，指氣之本然狀態會在氣的升降飛揚之流行過程中，不能像「理」那般地保持住「本然之妙」的同一性、不變性。氣在流行過程中，將會異化成濁氣、糟粕煨燼之氣，而喪失了原本的「湛一清虛」性質，這就是他所謂的「氣局」。「氣局」指氣的局而不通，不能在變化流行中保持湛一清虛的本然狀態。栗谷的「理通氣局」說堪謂一創見，然而，他仍然未說清楚「氣」在不停地升降飛揚中為何會喪失其湛一清虛的本性，留下了

¹⁵ 《栗谷全書》，第1冊，卷10，頁26。

理論的間隙而欠周備。

馬一浮似乎擬避開朱子理氣不離不雜中「不雜」所產生的二元論之困難。因此，他在詮解理關係時，特意著落在「不離」上，以強調理氣是不可分的一元論傾向，他說：

理氣同時而具，……就其流行之用而言謂之氣，就其所以為流行之體而言，謂之理，用顯而體微，言說可分，實際不可分也。¹⁶

他把朱子的理氣關係論引向邵康節的一元論蘊義，他說：

邵康節云：「流行是氣，主宰是理。」不善會者每以理氣為二元，不知動靜無端，陰陽無始，理氣同時而具，本無先向，因言說乃有先後。¹⁷

他試圖把理氣關係擺脫朱子形上、形下的二分法，轉向體用一如的一元論。他以理體氣用來描述理氣是相互滲透、圓融一體的存有。朱子以「不雜」來分別理與氣之異，馬一浮認為這是從思辨哲學路向，以名言概念來分別界說的語言名相作法。換言之，他以「不離」來言理氣一元化的實存性，以「不雜」落在認識論的思辨立場上說，也即是由人的認識進路所採取的後設研究法。因此，馬一浮在理氣一元論的堅持立場下，他特別強調了程伊川在〈易傳序〉所言「體用一源，顯微無間」的圓融一體觀，張載「互藏其宅於中，無間亦無端無始」的存有學核心命題，以及朱子「理一分殊」的形上學基本架構。他很認同黃宗羲對朱子理乘氣的批判，且引用黃宗羲的精闢語：「以理馭氣，仍為二之。氣必待馭於理，則氣為死物。抑知理氣之名，由人而造。自其浮沉升降者而言，則謂之氣；自其浮沉升降不失其則者而言，則謂之理。蓋一物而兩名，非兩物而一體也。」馬一浮特別肯認理氣關係如黃宗羲所說的「一物而兩名，非兩物而一體也」。質言之，「一物而兩名」亦即同一存有的兩個面向之特性，他汲取《周易》「生生之謂易」以及「一陰一陽之謂道」的創生不息之動態宇宙觀，對萬物浮沉升降的變化不窮，藉理氣關係做了新詮。「氣」之流行化育表現浮沉升降的變易過程，「理」則是氣化流行的內在法則，亦即形上原理。因此，他反對曹月川所持「理之乘氣，如人之乘馬」之論調，那會成為死人與死馬。

馬一浮斷言，就存有學而言，理是活理，氣是活氣，而不是知識論進路下所思辨出來的兩個靜態的概念化知識。他透過易學中的「易，一名三義」，亦即不易、變

¹⁶ 《泰和會語》之〈理氣——義理名相一〉。

¹⁷ 出處同上註。

易、簡易，來理解理氣在「體用一源，顯微無間」下所呈顯的生生不息之機體宇宙觀。他認為理是不易，氣是變易，再由變易到簡易，循環往復，周而復始。他的理論基點是張載式的氣化一元論，對「簡易」提出了與眾不同的見解，他說：

只明變易，易墮斷見；只明不易，易墮常見。須知變易原是不易，不易即在變易。雙離斷常兩見，名為正見，此即簡易也。易簡而天下之理得矣，天下之理得而成位乎其中矣。¹⁸

他的理氣合一論不但有華嚴宗理事無礙的影子，也有禪宗不著邊見、兼融二端的中觀方法。他認為在《易》生生不息的宇宙觀中，形上之理與形下之氣不能截得太分明，理氣關係必須是相互依憑，圓融無礙，才能對「生生之謂易」作出較合理的理解。他的理氣論標幟出鮮明的理氣一元論立場。

綜觀李栗谷與馬一浮的理氣論，李栗谷忠實地繼承了朱子「不離不雜」、「理一分殊（氣殊）」的中心思想，且進一步地做了氣動理乘及理通氣局的精緻闡發。馬一浮顯然歸宗於儒學六經之原的《易》經，出入於張載、伊川的易學精義處。他把朱子的理氣論透過程伊川〈易傳序〉「體用一源，顯微無間」的易學存有學立場，對朱子理氣論有繼承也有改造。他的改造處在於賦予「理」內在動力因，使「理」活現了造化之幾，在現實世界中真能主宰、規範「氣」之運行。但是他也留下了未解決的難題，例如：形而上的道與形而下的氣是如何能圓通為一有機的整體性？氣是同質一元的，還是異質多元的？他如何解釋氣化萬殊所呈現的多樣化之經驗世界？李栗谷對朱子理氣不雜所造成的二元論困境雖未突破，但是他對氣化萬殊的萬象紛雜能務實地面對，且儘可能地予以合理解釋差異之別相。儘管兩位先哲對理氣有不同的立基點和解釋脈絡，他們對傳統的理氣論，各自都有細緻而深入的獨特見解。同時，他們又都能以開放的襟懷、理性的態度吸收佛學思想資源，轉化為對理氣論進行創造創造性的詮釋。除了上述馬一浮以佛釋儒的理氣論外，李栗谷在這方面也有可觀之處。韓國學者李丙燾曾指明，李栗谷「理通氣局」一命題，在理源上源出於華嚴十玄門的「通局無礙門」¹⁹。我們審視栗谷「理通氣局」的詮釋架構，發現其與華嚴宗法界觀所言「理事無礙觀」、「事事無礙觀」頗有對應的類似性。

¹⁸ 同前註。

¹⁹ 李丙燾：《韓國儒學史略》，首爾：亞細亞文化社，1986，頁169。

二、心性論的對比

李栗谷在理氣論上既採朱子的理論模式，則由理氣論所延伸的心性論，自然也隨順朱子採心統性情的論述架構。對朱子而言，性即理，形而上的「理」隨宇宙發生論的講法，天命流行，將理命賦予人。就人所承受的天命之性而言，稱為「性」，內容以孟子性善論中的四端之性為主。朱子認為以天理為內容的道德本性是善良的，所謂「性即理」。心有知覺，具有認知和抉擇作用，心是精爽之氣。因此，朱子由理靜氣動的格局衍生出具道德本性的性理，隨著天命流行墮入人心而內在於人心。換言之，針對做為具體存在之人，既已墮入稟氣中的「性」，稱為氣質之性，由於「理」在「氣」中，對應出心性論的理具存於心，心包理，猶如水餃皮包裹著水餃餡。理氣不離不雜，所以心與內在於心中的性，心性也不離不雜。同時，理靜氣動，對應出性靜氣動論。

對朱子心性論頗有相應地瞭解的李栗谷採「性、心、情、意只是一路，而各有境界」的說法來駁斥其他韓儒所持「分情意為二歧」說。他概括心、性、情、意的「心性論」可見於他一大段較完整的論述。載錄如下：

子固歷見余談話，從容論及心、性、情。余曰：「公於此三字能一一理會否？」子固曰：「未也。性發為情，心發為意云者，殊未曉得。」余曰：「公於此難曉，則庶幾有見於心性情矣。先儒此說，意有所在，非直論心性。而今此說所誤，分心為有二用，分情意為二歧，余甚苦之。……性是心之性也。情是心之動也。情動後緣情計較者為意。若心性分二，則道器可相離也；情意分二，則人心有二本矣！豈不大差乎？須知性、心、情、意只是一路，而各有境界，然後可謂不差矣。何謂一路？心之未發為性，已發為情，發後商量為意，此一路也。何謂各有境界？心之寂然不動時是性境界，感而遂通時是情境界，因所感而紬繹商量為意境界。²⁰

栗谷循朱子的思路未詮解心性關係，心性不離，理在氣中，性在心中。心性不可離析為二物而導致情意相歧出為二途。「性」寂然不動，心為精爽之氣有靈覺，「心」在主客相遇的感物過程中，感而遂通，不但能辨物知物，且產生四端七情。換言之，「性」藉由心遇物感物之動而自然產生諸般情感，心再「緣情計較」才衍生了「意」。因此，情意生於心之覺而後動，亦即動心，「性」在「心」中，心動之後所發生的情、

²⁰ 見〈雜記〉，《栗谷全書》，卷 14，頁 297。

意也隨之所向而反應。在心統性情的心性論格局下，栗谷就「心」之不同狀態而從不同的面向詮解出所謂「性境界」、「情境界」、「意境界」。他強調這不是可相互切割的三種境界，而是三境界合於一心的分殊相。如實而言，「只有一心，各有境界」。

對李栗谷而言，氣質之性的「性」本身是靜存而不自發性的活動。氣質之「性」的呈現得憑藉氣稟的活動才有可能。氣質之「性」係透過氣心之活動才發露出來，心在遇物感物時所發露的各種情狀，就是由未發之性轉成了已發之「情」。性之內涵能顯為「情」是必須通過「心」之發用。換言之，心性不離不雜，就不離而言，「性」內具於心，具得透過「心」來呈露。因此，性不離心而統攝於心。再者，就不雜而言，性理是寄居於心，猶如朱子所言餃子餡內存於餃子皮，兩者的本質不同，情意是心本身的活動，與所寄存的性理本身不同。但是就其間的存在與活動方式而言，心統性情，心、性、情、意是一路相聯的。性、情、意皆統屬於心，其中，情、意皆由心發，為同一根源。至於「性」發於「情」，就實質意義而言，乃是氣心發為情而性理乘之以表現。栗谷將其間層層的相互關係，更進一步地深刻分析和解說：

性發為情，非無心也；心發為意，非無性也。只是心能盡性，性不能檢其心，意能運情，情不能運意。故主情而言，則屬於性，主意而言，則屬乎心，其實則性是心之未發者也。情意是心之已發者也。²¹

栗谷是本於朱子所言「心之初動者為情，緣是情而商量者為意，聖人復起，不易斯言矣！」²²他還進一步地闡發其蘊義說：「念、慮、思三者皆意之別名，而思較重。」²³就哲學的一般概念而言，「念、慮、思」可概括於意識活動中，可再細分為思考、判斷和意志之抉擇作用。本人認為栗谷在心性論中最具洞見之處就是他所說的「性不能檢其心，意能運情，情不能運意」。由於意能支配情，意發於心是否能妥當地導情入性理，使情之所發能中節而無過猶不及之弊，端賴於栗谷所言的「思」，亦即心的窮理與居敬的作用。栗谷針對這一關鍵處，特別強調思誠的工夫。

他申論其蘊義說：「天有實理，故能氣化流行而不息。人有實心，故工夫緝熙而無間。人無實心悖乎天理！……又或強仁勉義，外似可觀，而中心所樂不在仁義，矯偽難久，始銳終怠。如是之類，皆無實心故也。一心不實，萬事皆假，往何而可

²¹ 〈聖學輯要〉二，《栗谷全書》，卷 20，頁 455 之註語。

²² 《朱子語類》，卷 5。

²³ 同註 21，頁 456。

行？一心苟實，萬事皆真，何為而不成？」²⁴蓋心為形而下的精爽之氣，雖有認知作用，且也有生理和心理上所貪執的不合理欲望。因此，心動之後所反應出來的「情」有善有惡，故心得窮究理之所應然，且以敬貫動靜之修心工夫，察識理之所在，貞定理而行才是真能依理而行的實心。栗谷把心性修善的工夫能掌握心之思及思誠的方向，可說是高見。問題是，心若無先驗的善的意向性，亦即不是形上的道德本心，則何以能悅於「仁義」，又何以能有尊德樂道的持續動力於思誠向善呢？因此，栗谷所謂的「實心」當落在孟子、象山、王陽明的道德本心義才有樂在仁義的實感。否則的話，思誠之心終只是「強仁勉義」、「矯偽難久」的。

馬一浮以儒學的六經統攝一切學術，又將六經繫乎道稚微的道德本心。六經是他文化理想的經典及意符所在，他倡示六經內蘊之理，乃人人自性本具之理，有人類道德內在性的依據。他從心性本原來消解在他的時代中，強勢的西方文與弱勢中國文化所呈現的衝突和緊張性。他跨越中西對立的思考格局，回歸人類崇高本性的內在本源，以統攝六經的先驗道德本心來高舉超越中西之普遍文化價值理想及真善美的究極人格典範。他的理氣一元，融通無礙的宇宙觀，落實到人性共同的根源處，表徵出人性的充分抉示和發展。他可以說是站在全人類的本性立場上，宣稱「性分無礙」。他貫通天人性命為一體，將理氣一元的生生不息之妙運，貫注到人類身上而獲致最高的體現。他說：「萬物一理，即萬物一體，實理為一切人與物之鼻祖。惟人也得其秀而最善者。秀以氣言，善以理言。純粹至善之性也，即太極也。」然而，從孟子而言，人大體之官與小體之官，對應出人禽之辨與理欲、義理之辨，馬一浮又如何從人性論上來概括及調合此二層人性呢？他引用《禮記·樂記》一段話：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至而知，然後好惡種種形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。」用來詮釋人所稟賦的「天之性」即天理之理，「性之欲」即氣形成人身體的感性生命和欲望，且由此而有好惡的情慾及意念，若不能反躬自省、克一己私慾，則難以返回天理正道。

他的心性論是以張載、朱熹的心統性情為論述架構，再資取《大乘起信論》中的一心開二門為創造性的新詮。他調整心、理、氣三者的相互關係，定出心兼理氣的基調，他說：

心兼理氣而言，性則純是理。發者曰心，已發者曰氣，所以發者曰性。性

²⁴ 〈聖學輯要〉三，《栗谷全書》，卷20，頁464-465之註語。

在氣中，指已發言，氣在性中，指未發言。心兼已發未發而言也。²⁵

對他而言，「心」是複雜的意識活動之整體，主要構成內涵為理氣。氣所以然的感性活動稱為情，「性」是所發的感性活動依循的內在道德原則，稱為「理」。他說：「主宰是理，流行是氣。」²⁶又說：「心統性情即該理氣，理行乎氣中，性行乎情中。但氣有差忒，則理有時而不行；情有流失，則性隱而不現耳。故言心即理則情字沒安放處。」²⁷當人的感性生活全然制約於本能欲望時，理雖在氣中，却「隱而不行」，未能顯出「全氣是理」。馬一浮認為只有當人挺立道德的主體性，而能以「理率氣時」道德理性才能在道德自覺下能合理化人的感性欲求。他較傾向程朱而不全然同意陸王心即理的主要理由，在於心學家未正視情慾在心性中的地位，而無安頓處，心學家在忽視情慾生活的安頓下，導致心學家末流肆情無歸。因此，馬一浮繼承程朱的心兼理氣，正視了感性生活而能針對氣所已發的情慾生活之導正，他認為程朱理學對陸王心學可發揮補充和修正作用。

他在心性論的發展上，也大量資引借用了佛學思想。他特別吸納了《大乘起信論》的「一心開二門」說的論述架構，他將情、氣納入生滅門，亦即俗諦，把性、理置於真如門而獲致真如本體的永恆價值義。他借取以真諦轉俗諦之轉俗成真說來談儒家的心性修持工夫，他認為「性」既是本體性的存有，也是價值性的存有，因此，真理和永恆價值存在人自身之中，是人的內在性，他簡明扼要地指出：「性，真、善、美兼具者也。」²⁸他還引佛入儒地詮釋了孔子「性」與「習」的辯證性思維。他指出「性無有不是處，習氣則無有是處。」²⁹因此，他的心性修養工夫的樞紐就是「復性祛習」這四字。習染是由人與外境的互動中，外緣客感而蔽障心性清明的不良習性，亦即積習成性的薰習。若人心的自覺自主意識不彰，則被習氣纏縛，心海迷航；若整個社會風氣敗壞而被習氣所障蔽，則整個社會人性迷茫；若一民族文化亦不自覺地被習氣所滲透，習障愈深，則該民族的文化危機也越陷越深。他所以堅持傳統的書院教育理想，係有鑒於「東方文化是率性，西方文化是循習。」³⁰對馬一浮而言，當代西方的文化與教育之弊端不是片面性的問題，而是疏離人之本性的人性異化問題。

²⁵ 《馬一浮集》，第3冊，頁1143。

²⁶ 《馬一浮集》，第2冊，頁460。

²⁷ 《馬一浮集》，第1冊，頁672-673。

²⁸ 同註25，頁1069。

²⁹ 同上註，頁1051。

³⁰ 同前註，頁1150。

參、結論

李栗谷是位受學者矚目的韓國傑出儒學大家，據宋錫球教授的研究指出：「栗谷的性理學為韓國性理學的重新開展提供一個新座標，同時把倫理道德的社會之具體表現和修己直接連結在強調『誠意正心』之上，顯示出栗谷的哲學足以保證成為性理哲學發展為將來朝鮮的實學契機。」³¹馬一浮是中國現代新儒家較特立獨行的哲人，賀麟曾把他譽為「中國文化僅存的碩果」，梁漱溟更是倍加讚譽，稱馬一浮係「千年國粹，一代儒宗」，徐復觀則將馬一浮與熊十力、梁漱溟、張君勱並視為「當代四大儒」。這兩位大儒雖然在時空上有遙遠的距離，可是在儒家的精神世界裏却是有著許多共同的人文關懷，可資相互交流、互補的儒學研究心得。本人對兩人的心性論係初次進行嘗試性的對比研究，文中發現兩人均有宏大的氣度、君子儒的人格特質，對心性論不僅於學術性的探討，更有實存性的真切體驗。他們的真知卓見對現代人的心靈困境而言，閃耀著智慧光芒，是點亮內在心靈的兩具明燈。

參考書目

- 王星賢點校：《朱子語類》，凡八冊，北京：中華書局，1986。
- 李丙燾著：《韓國儒學史略》，首爾：亞細亞文化社，1986。
- 李錫球著：《李栗谷》，臺北：東大圖書公司，1993。
- 李栗谷撰，安炳周編輯：《栗谷全書》，漢城：成均管大學大東文化研究院，1986。
- 陳俊民校訂：《朱子文集》，臺北：財團法人德富文教基金會，2000。
- 柳承國著，姜日天、朴光海等譯：《韓國儒學與現代精神》，北京：東方出版社，2008年6月第1版。
- 馬浮著：《馬一浮集》，凡3冊，杭州市：浙江古籍出版社，1996。
- 馬鏡泉著：《中國當代理學大師馬一浮》，上海：人民出版社，1992年12月。

³¹ 李錫球：《李栗谷》，臺北：東大圖書公司，1993年，頁184。

A Comparison between Li Ligu's and Ma Yifu's Mind-Nature Theories

Tseng, Chun Hai

Professor, Department of Philosophy, Chinese Culture University

Abstract: Li Ligu was an internationally well-known Korean Confucian, while Ma Yifu, as an important figure in modern Chinese Confucianism, was not widely known for his Confucian thought. Though developing separately and forming respectively their own Confucian thoughts, they both absorbed Confucianism, especially the valuable philosophical resources of Neo-Confucianism from the Song and Ming Dynasties, and shared the same question consciousness and life concern. Their distinctive understandings and interpretations about Ju Xi's thesis of "mind unifying nature and emotion" contributed to the manifold evolution of Ju Xi's doctrine, enriching the immanence of Ju's doctrine in different countries and different eras. With great temporal and spatial distance between them, in the spiritual world of Confucianism, these two Confucian scholars had a lot in common in terms of humanistic concern, which is something they could communicate with and complement each other. This article is to analyze and estimate the two Confucian scholars' mind-nature theories in view of their insights about the essence of Confucianism, their attitudes toward academic research, the contrasts between their li-qi doctrines and their mind-nature theories.

Key Terms: Li Ligu, Ma Yifu, Li-qi, Mind-nature, Ju Xi, Confucianism