

论心性学视域下田愚的“艮背之学”

林忠军

摘要 田愚的艮背之学属于义理之学。其艮背之说秉承了宋以后中韩艮背之学的传统,整合了周敦颐、程颐、朱熹、李滉、李珣、宋时烈等人心性理学的思想。他认为艮背之学是“心与理合一”“以心见理”的天人之学,是“未发”“主静”功夫境界之学,是放之四海皆准、万世不变的“真理”之学。田愚艮背之学所谈论问题,皆属于宋明心性学的重要范畴。他借助对易学艮卦的解释,阐发宋明心性之学。其学术贡献,不仅仅是传承朱子心性之学,更重要的是将易学中对艮背的解释与以朱子为主的宋明心性学相结合,形成了自己独特的理学思想,这是对中韩乃至整个东亚易学及心性学最为重要的理论阐发。

关键词 田愚 心性学 艮背之学 心理合一 主静功夫境界

中图分类号 B312 **文献标识码** A **文章编号** 1002-2627(2026)02-0122-13

作者:林忠军,山东大学易学与中国古代哲学研究中心教授,主要研究方向为中国易学史、易学哲学、韩国易学与东亚易学。济南 250100

一、田愚生平及其易学倾向

田愚(1841—1922),本名庆伦、庆佶,字子明,号白山、秋潭、艮斋,潭阳人,是朝鲜朝末期性理学者、著名思想家,被称为朝鲜朝时期最后一位独守朱子学的大儒。田愚出生于全罗北道全州,其父为田在圣。田愚自幼聪慧,能吟诗,至青年,能与洛中才子共习时文,读《退溪集》,师事全斋先生任宪晦,仿《近思录》编《五贤粹言》。他以继承、发扬朱子学为己任,其学术“得于孔子、朱子及退溪、栗谷、尤庵之学养,谨守孔、朱之训,栗、尤正传”^①,反对心学和禅学。田愚一生专以讲学为要务,曾任缮工监假监役、典设司别提、江原道道事,主要著述有《艮斋私稿》《秋潭别集》《艮斋礼说》,后编成《艮斋文集》和《艮斋全集》,其易学思想散见于《艮斋私稿》《艮斋私稿续编》中。田愚取号为“艮斋”,缘于易学《艮》卦解释的“艮止之学”,其易学本之于朝鲜朝后期儒者任宪晦(1811—1876)。任宪晦师从洪直弼,推崇李滉、李珣、宋时烈等大儒,在朱子地位下降之时,任宪晦固守朱子学,政治上主张反清复明。任宪晦虽未有专门的易学著作,却善谈《易》,他以震、坎、艮命名三子。任宪晦临去世前,将三子托付后生学者,令三子从其学习经学。他说:“古人有使诸子各守一艺者。今余欲使汝等,各师一师。曰震,汝则师笃守斋。曰坎,汝则师野愚。曰艮,汝则师艮斋。”^②田愚师从任宪晦,习得了易学“艮背之学”。如他明言:“先师全翁尝教愚以艮背之学,今四十余年全未有得,可谓钝矣。”(《答金子敬》)^③“愚见任先生,获闻

① 李学堂:《韩国儒学两千年人物传评》(下),济南:齐鲁书社,2021年,第798页。

② [朝鲜]任宪晦:《鼓山先生文集》卷八,奎章阁藏刻本,1883年,第180页。

③ [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷六,《艮斋先生全集》(上),保景文化社,1984年,第153页。

艮背之学。”（《答张焕奎》）^①“全翁授愚以艮，学艮止也。”（《止说》）^②

从易学史来看，自汉以来，易学分为象数、义理之学。汉代易学主象数，晋唐易学主义理，宋代易学则以义理为主而兼顾象数。宋代易学虽秉承王弼义理之风，却不以老庄解《易》，而是以儒理释《易》，恢复了《周易》儒家正统的地位；而宋代象数，也非汉代象数，而是图书之学。田愚认为，易学是“圣人寡过反身之学”（《与谿健兼寄吴海谦》）^③，解《易》当如程颐，以辞明理为易学之要，同时参照朱熹、黄震、顾炎武的易学思想，以四书解释易学文本。他引黄震《日钞》、顾炎武《日知录》以说明先天之学不是《周易》文本所固有，圣人学《易》不言图书象数。他批评图书之学是道家之说和后世以此说《易》的方技之术，与“圣人寡过反身之学”不符。因此，他的艮背之学乃至整个易学的倾向极为鲜明，即遵从孔子思想，熟研程颐易学，阐明义理，摒弃卜筮，不耗力深究图书象数。如他指出：“《易》本卜筮书，古者卜筮以决疑，今则一决诸义理之是非，此前贤之遗意也。吾尝读此书，自以才拙，不敢留心于象数，复得《朱子答胡季随书》言《易传》明白无难看处。伊川以天下许多道理散入六十四卦、三百八十四爻之中，将作《易》看，即无意味，须将作事看，即句句字字有用处。仍将紧要处逐项写出，别为一册，出入时持以自随，愈看愈有承用处，每与《论语》正文并读，极觉有益于人也。……今卿须先从孔子因理为训，伊川主辞明理，二家之《易》，反复熟看，其味当无穷矣。其象数待它日徐徐理会，未晚也。”（《与奉鹤九》）^④他批评当时“号为识易者”不关注义理、流于数术的弊端，说：“今世号为识《易》者，往往不识义理为何等物事，只去世人面前说卦说爻、论象论数。下梢却只成就了自欺欺人之术而已，可笑亦可怜。”（《与凤岫金丈》）^⑤因此，田愚的艮背之学和整个易学是儒家的义理之学，非象数之学。

二、中韩艮背之学与田愚艮背之学的形成

“艮背之学”起自对《周易》艮卦的解释。《周易》卦辞言：“䷳ 艮其背，不获其身，行其庭，不见其人，无咎。”艮，卦象为山，山静止不动。从文字学看，艮，训为止。《彖传》并《杂卦传》曰：“艮，止也。”“艮其止”之“艮”当为动词。艮卦之辞本义是使背部静止不动，整个身体则随之不动，在庭院行走，却见不到人，无咎害。《易传》从“艮止”引申出“时止时行”“动静不失其时”的“时”的哲学。《彖传》曰：“艮，止也。时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。艮其止，止其所也。上下敌应，不相与也。是以‘不获其身，行其庭不见其人，无咎’也。”

在中国易学史上，关于《周易》艮背的解释，主要有两大派：一是将“背”解释为“无”之本体和功夫境界。如王弼将“背”解释为“不见之物”，“不见则自然静止”^⑥，其“无”“静”有本体论意义。宋胡瑗也从“目不见之所”解释“背”，指的是心念未动、未为外物所迁的状态，此时利害未作、嗜欲未形，即“艮止”是止息在心念未萌之前，“先正其心”，“止得其道，各守其所而有定分，不相揉杂”。^⑦在宋代，对艮背的解释影响力最大的是周敦颐。他指出：“艮其背，

① [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷二二，《艮斋先生全集》（上），第514页。

② [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷一〇，《艮斋先生全集》（上），第683页。

③ [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷二七，《艮斋先生全集》（上），第620页。

④ [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷二二，《艮斋先生全集》（上），第507页。

⑤ [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷一，《艮斋先生全集》（上），第50页。

⑥（魏）王弼撰，楼宇烈校释：《周易注》，北京：中华书局，2011年，第282页。

⑦（宋）胡瑗：《周易口义》卷九，《景印文渊阁四库全书》第8册，台北：商务印书馆，1986年，第396页。

背非见也。静则止，止非为也，为不止矣。其道也深乎！”（《通书》）^①程颐所理解的“背”之“非见”，并非指本体之无，亦非心念之未萌，而是“无以物欲以乱其心”，即“外物不接，内欲不萌”的“忘我”“无我”之境界。“艮其止”是“止得其所”，“万物、庶事，莫不各有所”，人止于“慈”“孝”“仁”“敬”等人伦纲常。^②朱熹解释“艮其背”是“止于所当止也”，故卦辞意思是“止而止”，“行而止”，“动静各止其所，而皆主夫静焉”。^③他阐发了伊川“艮其止，止其所”之意，认为上“止”是“背”，下“止”解“艮”；“所”解“背”字，是“至善”之地。“‘不获其身’是无与于己，‘不见其人’是亦不见人。无己无人，但见是此道理，各止其所也。”^④他以周敦颐“主静”说解释艮卦辞，说：“艮其背了，静时不获其身，动时不见其人。所以《象辞传》中说‘是以不获其身’，至‘无咎也’。周先生所以说‘定之以仁义中正而主静’。”^⑤“‘艮其背’者，止于不见之地也。止于不见之地则静，静则止而无为。一有为之之心，则非止之道矣。……所谓‘圣人之蕴，而主静’之意也。”^⑥清初李光地整合周敦颐主静说和程颐、朱子关于艮卦的解释，认为：“大易，艮背之学，周子主静，程子定性之微意也。”^⑦

另一派是心学派的解释。如陆九渊把艮背解释为“无我”“无物”之境界。他说：“‘艮其背，不获其身’，无我；‘行其庭，不见其人’，无物。”^⑧修养工夫是摒弃欲望回复天理，“人生而静”为天之本性，人感物而动之欲望是“不识艮背行庭之旨”。（《语录（上）》）^⑨其弟子杨简发挥了陆氏的观点，认为“艮其背”之意是背与面、前与后、动与静都“寂然无我”。“不获其身”是“吾本有寂然不动之性，自是无思无为”。而“止得其所”是“无所、无止”，其原因是“本无止，本无所”。^⑩明代阳明弟子黄绾，以艮卦为经典依据，融合了四书等儒家经典思想，建构了完整的“艮止之学”。他以“心”和“性”来阐述“艮止”义，主张艮卦内艮之止为心，外艮之止为背。合内外而言，外艮之背由于内艮止，止于内而不动，为性之真；内艮止为心之体，为天地之根，阴阳之门。就体用而言，“体是心之静，用是心之动”，体用不可混淆。知止就是存心入静。《易》言“艮止”即《大学》“止于至善”之“止”，亦与《尚书》“中”“精一”相通，因此，“尧舜执中之学，即伏羲艮止之学”。^⑪黄绾之学与杨简之学相比较，二者出发点皆为人心“自善”“自灵”“自明”，人心为道，为本体。然而其不同表现为：黄绾以“止”为定静安之所本，心有所止，故万物从我止而不可乱，而杨简则随其所至而止，止于泛而无所，故万物皆自止而不可约；黄绾立心在诚意去私欲，杨简则去诚意；黄绾的工夫在思而去不当思，杨简去一切思。黄绾认为，禅学“皆以虚无为根，而失圣人之艮止、执中之本”^⑫。杨简之学则为“禅学”。

朝鲜王朝时期的思想家对艮背的解释也可分为两派：一派阐发程朱的艮背之学，如李

①（宋）周敦颐：《周敦颐集》卷四，长沙：岳麓书社，2007年，第84页。

②梁韦弦：《〈程氏易传〉导读》，济南：齐鲁书社，2003年，第302页。

③（宋）朱熹注：《周易本义》，北京：中国书店，1994年，第89页。

④（宋）黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷七三，北京：中华书局，1986年，第1852页。

⑤（宋）黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷七三，第1851页。

⑥（宋）周敦颐：《周敦颐集》卷四，第84页。

⑦（清）李光地：《榕村语录》卷二三，《景印文渊阁四库全书》第725册，第362页。

⑧（宋）陆九渊：《陆九渊集》卷三四，北京：中华书局，2010年，第419页。

⑨（宋）陆九渊：《陆九渊集》卷三四，第425页。

⑩（宋）杨简：《杨氏易传》，上海：上海古籍出版社，1990年，第178-179页。

⑪（明）黄绾著，刘厚祜、张岂之标点：《明道编》卷一，北京：中华书局，1959年，第1页。

⑫（明）黄绾著，刘厚祜、张岂之标点：《明道编》卷一，第2页。

滉(1501—1570,号退溪)虽未系统阐发艮背之学,却有类似的论述:“其本伊何,主静为则,观天之道。元自贞发,察地之用,辟是翕力,反躬艮背,验其一理。”(《静存斋箴》)^①宋时烈(1607—1689,号尤庵)以《程传》为阐释宗旨,将艮止之理解释为“内欲不萌”“外物不接”“内自静专”,他指出:“《程传》之意,固至矣尽矣。然必须进之于《大学》至善之道,然后君子之道,无所不备矣。”“惟易艮止。有涪翁传。外物不接,人斯不见。内欲不萌,身是不获。惟外与内,相因反复,如是而止,其止乃至,知其如此,是君子事。……既不外交,内自静专。”(《知止窝铭》)^②李灏(1681—1763)以“身一小天地”为基点阐发了明代林兆恩的“艮背心法”。他认为“艮背心法”是人体之背,属于“以北方之背之水,推之以南方之心则火”,而水之则心清净。“其行庭心法”是说心肾之间为天地之间,中心之中即为“庭之中”。天地以人为心,人身之中,又有水火心肾。“以灵明之心”,艮止于背肉之中,有理有气。“心之应物,灵明之体也。”(《跋心性直指》)^③

另一派为韩国阳明学派代表人物郑齐斗(1649—1736),他将艮背解释为“无自私而用智”。艮背是无自私,即“内外两忘”,而“两忘则澄然无事”。“用智”不能知“明觉”无为自然。不用智,则是“顺而静”。他说的“明觉”,是王阳明的“良知”,即内在的、灵明的、能知能动的道德意识。他说的“明觉之无为而自有为于感应”即是此意。他认为人心“无自私则蔽去而太公,无用智则顺应而适道”,其大患是“自私而用智”,“自私则不能以有为为应迹,用智则不能以明觉为自然”,其根源“出于有外物内心分二之见”。^④田愚艮背之学根植于宋明心性之学,是借鉴了之前的艮背之学而形成的。

三、田愚的艮背之学是“以心法为本”的内圣外王之学

田愚遵师命,关注艮背之学,在前人研究基础上,以《大学》《中庸》《孟子》解释艮卦,形成了易学的艮背之学。他的艮背之学的核心是周敦颐“主静”思想。他认为,周敦颐的“主静”说源于艮卦。如他明确指出:“盖主静之云,虽始于濂翁,而其源则自《易》之艮背学之定静。”(《与金骏荣》)^⑤他还引周敦颐的话语,说明艮背之学胜于佛教《华严经》:“周先生言,看一部《华严经》,不如看一艮卦旨哉。言乎夫孰知艮学,是守正辟邪之一柄子也。”(《答成宝运》)^⑥从田愚艮背之学所论内容看,其学基本上继承了宋明心性学中的艮背之学,以周、程、朱的思想为圭臬。如他指出:

艮论甚合鄙意,盖艮是心之妙用,而时止时行者也,背是理之本体,而无声无臭者也。故学要治心以求合乎理而已。(此句是圣门正传)近世乃有心即理之说,是认能为所,又有理有为之说,是指所为能,两皆差误,此处不明即流于别派矣。士之居于今世者,时当止乎,时当行乎,窃意天地闭贤人隐,圣人点醒吾儒行止之义,时人不达,骂其无为,任之已矣。(《答赵性欽》)^⑦

① [朝鲜]李退溪:《退溪先生文集》卷四四,1843年刻本,第472页。

② [朝鲜]宋时烈:《宋子大全》卷一五〇,1926年刻本,第219页。

③ [朝鲜]李灏:《星湖先生全集》卷五五,1917年刻本,第511页。

④ [朝鲜]郑齐斗:《霞谷集》,手抄本,卷一六第439页,卷一八第477页。

⑤ [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷八,《艮斋先生全集》(上),第207—208页。

⑥ [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷一〇,《艮斋先生全集》(上),第249页。

⑦ [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷九,《艮斋先生全集》(上),第236页。

《易艮》之《象》曰云云，艮者，心之功也。背者，理之极也。艮其背，即所谓吾儒之以心与理为一者也。不获其身，不见其人，心之所见者，理而已。（程子曰：圣人只睹一个是，按圣人字以心言）其形骸上一切利害死生，世界上万般威诱与夸举不入于心目间也，盖此心之与此理无时不相依，无事不相安，则何咎之有。虽然先要知得背之所在，端的不差明白无疑（此圣学所以以知天为本也），然后艮字工夫始可得而言矣。此愚之所闻于师席而未之能行者，谨此奉传高明其钦哉。（《答成宝运》）^①

近思背，是吾人所当止之准的，即太极本然之妙、人性至善之体也。艮是吾人自能止之功夫，即阴阳造化之才，此心至神之用也。（《答金子敬》）^②

他所说的理“无声无臭”、无为无觉，乃无形之道，是宇宙之本、万物之原，万物形成后便作为事物普遍根据而存在。理的特点是无为、无情、无觉，为形而上之道：“理之无为，谓无情无觉，而为形而上之道。”理虽然不动却有动的功能，“未动而能动者，理也”。（《答李显可》）^③他引朱熹的观点来解释理：“理也者，形而上之道也，生物之本也。”“未著形质便是形而上者。才丽形质为人物，便是形而下者。形质以上便为道，以下便为器。又曰形以上底虚，浑是道理。形以下底实，便是器。”（《问溪云金丈》）^④此言“背”为“理之极”，意指背之“理”的极致圆满、无以复加。

田愚所说的“心”指“圣人之心，即天地之心”。他在解释《复》“复见天地之心”时指出：“《易》曰：复其见天地之心乎。天地之心，盖于动静之间有以见之。圣人之心，即天地之心也。”（《启蒙篇首两语》）^⑤此“心”的功能是“能造天地万物，而不言所以能造天地万物，亦指此心而言也”（《启蒙篇首两语》）^⑥。而心在人，人得理为心。“心者，天理在人之全体。”（《尽心说前后本》）^⑦心又指人之器官及其认知能力、思维活动，是人体之主宰。所谓艮之“心之功”或“心之妙”，在自然界指的是理造化万物之功能，“天地之心，造化之原”；在人则指人的认知能力和思维活动，即对理的认知。“心之所见者，理而已。”在这个意义上，“曰妙用，曰心，则恐非直指道体而言”（《启蒙篇首两语》）^⑧。

田愚认为“太极”是理，是道。他指出：“太极者，理也。”（《海上散笔（二）》）^⑨“太极是就根柢上说，而与《易系》‘一阴一阳之谓道’语类。”（《答权圣冈》）^⑩故道或理为太极。太极与心的关系是：一方面，人心本具太极，心能体认太极，即人心呈现为理，故心为太极。他指出：“太极者，理也，其在人心，心无气欲之蔽，而粹然至善，始见全体呈露之妙矣。”（《海上散笔（二）》）^⑪“以天地万物本然之理为道为太极，以人得是理者为心为太极。”（《道为太极心为太极

① [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷一〇，《艮斋先生全集》（上），第249页。

② [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷六，《艮斋先生全集》（上），第153页。

③ [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷五，《艮斋先生全集》（上），第138页。

④ [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷一，《艮斋先生全集》（上），第46页。

⑤ [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷三一，《艮斋先生全集》（上），第718页。

⑥ [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷三一，《艮斋先生全集》（上），第718页。

⑦ [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷三一，《艮斋先生全集》（上），第717页。

⑧ [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷三一，《艮斋先生全集》（上），第718页。

⑨ [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷三五，《艮斋先生全集》（上），第788页。

⑩ [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷二，《艮斋先生全集》（上），第69页。

⑪ [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷三五，《艮斋先生全集》（上），第788页。

或问》^①“心为太极，以其能具理也，以其能妙理也。”（《海上散笔（二）》^②）另一方面，太极与心不同。“太极有动静之理而无动静（有其理，故谓之道体。无知能，故谓之无为。），阴阳载动静之理而能动静（载其理，故谓之气机。能运用，故谓之有为。），亦犹人性有寂感之理而无寂感，人心具寂感之理而能寂感也。”（《理气有为无为辨》^③）“夫‘道为太极’，直指道之当体而言。‘心为太极’，并举心之所涵而言。”（《心为太极》^④）“人心有觉，道体无为，则凡有觉有为者不复可谓道体矣。虽无觉无为而谓之道体，则道为太极，是端的指定之言也。心为太极是浑沦包含之辞也。夫心者，气之灵明神妙而已，不可直谓之道也。然能尽载道之全体而妙用无遗，故并举其道而曰心为太极也。”（《海上散笔（一）》^⑤）按照良斋的说法，心为太极，是指心内涵摄太极和人心显现太极，而不可将心等同于太极。

从以上引文看，田愚的良背之学，主要包含以下三方面内容。

第一，良背之学是“心与理合一”“以心见理”的天人之学。

田愚将人体之“背”比喻为寂然不动、“无声无臭”的宇宙之本体，即“理”。“背者，理之极也。”他称“理之极”为“太极”，即人性至善之本体。他说：“近思‘背’，是吾人所当止之准的，即太极本然之妙、人性至善之体也。”（《答金子敬》^⑥）背是认知的对象，良是心之功用，二者是“所”“能”关系。背是“所”，为认识客体；良是“能”，为认识主体。“良其背，即所谓吾儒之以心与理为一者也。不获其身，不见其人，心之所见者，理而已。”（《答成宝运》^⑦）他说的以心见理，是通过学习修养，去除心之私欲的遮蔽，显现心中之理，即他所说的“心光明处，理光明”（《答宋晦卿》^⑧）。这其实是朱熹理解的“格物致知”，如他说：“又记晦翁言，能止其所，乃知至，物格以后事，不获其身，不见其人，是廓然而大公，是其地位岂非煞高。”（《答金子敬》^⑨）之所以如此，在于良与背即心与理互相依存、心理合一。按照他的理解，“心之与理本不相离，以此而谓之一”，“心之于理不相违悖，始可谓之一”（《海上散笔（二）》^⑩）。这就是他说的“盖此心与此理无时不相依，无事不相安，则何咎之有”（《答成宝运》^⑪）。

田愚提出“心与理合一”，并未混淆“心”与“理”的概念。如他明确解释过，心理合一是指心具理，心中之理与外部世界之理为同一理，但心与理则是二物。“既曰理具于心，则心与理原非一物。又曰与理会一，则心与理原非一物。”（《答李显可》^⑫）为了说明这个问题，他引入“道心”和“道体”两个概念加以阐释：“余谓道心之心，灵活之气也。道心之道，性命之理也。道心是有觉有为者，未可直名为率性之道也。道体是无觉无为者，未可直名为道心也。”（《海上散笔

① [朝鲜]田愚：《良斋私稿》卷二九，《良斋先生全集》（上），第675页。

② [朝鲜]田愚：《良斋私稿》卷三五，《良斋先生全集》（上），第811页。

③ [朝鲜]田愚：《良斋私稿》卷二八，《良斋先生全集》（上），第649页。

④ [朝鲜]田愚：《良斋私稿》卷二八，《良斋先生全集》（上），第644页。

⑤ [朝鲜]田愚：《良斋私稿》卷三四，《良斋先生全集》（上），第779页。

⑥ [朝鲜]田愚：《良斋私稿》卷六，《良斋先生全集》（上），第153页。

⑦ [朝鲜]田愚：《良斋私稿》卷一〇，《良斋先生全集》（上），第249页。

⑧ [朝鲜]田愚：《良斋私稿》卷三，《良斋先生全集》（上），第91页。

⑨ [朝鲜]田愚：《良斋私稿》卷六，《良斋先生全集》（上），第153页。

⑩ [朝鲜]田愚：《良斋私稿》卷三五，《良斋先生全集》（上），第805页。

⑪ [朝鲜]田愚：《良斋私稿》卷一〇，《良斋先生全集》（上），第249页。

⑫ [朝鲜]田愚：《良斋私稿》卷五，《良斋先生全集》（上），第139页。

(三))^①他又从心理属性和理气关系上区分“理”与“心”。就其属性而言,理(道)无为无知觉,而心有为有知觉。他引《论语》注解曰:“人心有觉,道体无为,则凡有觉有为者不复可谓道体矣。……夫心者,气之灵明神妙而已,不可直谓之道也。”(《海上散笔(一)》)^②就其构成而言,“心与理相对则理为理,而心为气”(《答柳稚程》)^③。他认同柳稚程的观点,即当说二者合一时,当知是二物;当说二物时,当知是一物。“分说时,既非直为两物,则合说时,亦岂便为一物乎?”(《答柳稚程》)^④故田愚的心理合一与陆王心学、佛学之心与理为一截然不同。他指出:“如儒释之异,正为吾以心与理为一(非谓心即理也,但要心合理而为一。),而彼以为二耳(认伦理为心障而去之,是以心与理为二也。)。然象山、阳明,虽未尝不以心与理为一(此即认心为理而然耳。),而不察其运用之不合于理,却与释氏不大相远也。夫陆王之谓心理无分,岂不亦主理之论,而究与吾儒不同者,亦以其所主者只是个心,而非元来道理也。此岂宜不加审核而泛然以主理自居乎?”(《体言(二)》)^⑤

田愚批评心学、禅学“以心为理”和“理有为”说。他说:“近世乃有心即理之说,是认能为所,又有理有为之说,是指所为能,两皆差误,此处不明即流于别派矣。”(《答赵性欽》)^⑥他认为“能”是心所具有的认知能力,“所”是认知的对象,即客观事物。他的意思是说心学、禅学的“心即理”说将认知能力视为认识对象,而“理有为”说则是将认识对象视为认知能力。这种混淆“心”“理”的做法,不符合儒家之学:“奈何硬说心即是理,心即是本,以乱孔、孟、程、朱之学也。”(《与崑堂李丈》)^⑦他批评清儒黄式三质疑朱熹有内外两忘是近乎禅学的说法,说:“黄式三举《定性书》云‘圣人之常,以其情顺万事而无情’,又云‘与其是内而非外,不若内外之两忘’。此在伯子年二十四之时,正出入老释之候,故此等语近于禅。朱子改作《定性论》,已删之。……况内外两忘,是欲救张子之失而然。盖欲其一循乎理之当然,而不以在外者为非,在内者为是也。《易》曰‘艮其背,不获其身;行其庭,不见其人’,亦物我两忘之意也。黄氏其将以此,亦谓近禅乎?据《语类》,朱子晚年犹亟称《定性书》,而以循理释两忘,安可谓改作而删之欤?”(《答宋毅燮》)^⑧由此他将艮背之学与心学、禅学严格区分开来。

第二,艮背之学是“未发”“主静”功夫境界之学。

在田愚看来,“背”寂然不动,“无声无臭”,是静,故艮背之学的核心是“定静”。他说:

盖主静之云,虽始于濂翁,而其源则自《易》之艮背学之定静。《庸》之未发,《孟子》之夜气发也。夫道理待静而凝,遇躁则散,以孔门言之,颜、曾、冉、闵皆静胜之资也。明道教上蔡静坐,伊川见人静坐便叹其善学。罗、李两贤,尤专提此以训学者。(《与金骏荣》)^⑨

- ① [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷三六,《艮斋先生全集》(上),第825页。
 ② [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷三四,《艮斋先生全集》(上),第779页。
 ③ [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷二,《艮斋先生全集》(上),第81页。
 ④ [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷二,《艮斋先生全集》(上),第82页。
 ⑤ [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷三四,《艮斋先生全集》(上),第771页。
 ⑥ [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷九,《艮斋先生全集》(上),第236页。
 ⑦ [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷一,《艮斋先生全集》(上),第55页。
 ⑧ [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷一三,《艮斋先生全集》(上),第313-314页。
 ⑨ [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷八,《艮斋先生全集》(上),第208页。

他将“定静”解释为“《庸》之未发，《孟子》之夜气发也”。“未发”一词出自《中庸》首章：“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。致中和，天地位焉，万物育焉。”《中庸》从宇宙层面提出“未发”和“已发”的问题。“未发”之“中”为道，是宇宙之本，“发”或“已发”是道之用，指万物发育流行。按照朱熹的理解，《中庸》此节言“道之本原出于天而不可易，其实体备于己而不可离，次言存养省察之要”^①。艮斋与黄绾一样，认为《中庸》之“中”即《尚书》“执中”之“中”，皆有“无为”之意：“《易》之艮背，《书》之执中，中与背，何处见得有为底意脉，如曰理亦有为。”（《华岛漫录·理无为》）^②他又以坤、复两卦为例解释“未发”与“已发”，认为坤为静，为未发；复为动，为已发。他说：“大抵坤、复之间，是一阴一阳动静之大分（复之一阳始生，正濂翁所谓静极复动者也），不可与静中有动、动中有静合作一处说者，都不作差殊看。而今必欲以复为静，以坤为至静，而并归于未发。……此愚陋之所未晓也。”（《坤复说辨》）^③艮斋认同周敦颐“静极复动”的观点，反对“静中有动、动中有静合作一”的观点及以坤为“至静”、复为“静”的说法。李元秀曾提出：“未发之时，有声色过乎前，不起闻见之念，此静也复也。自无闻见之念，此至静也，坤也。皆未发也。”他对此进行反驳：“所谓不起者，毕竟是有心要不起也。既有心要不起，则已是动也。岂可谓之未发乎。……既是复，则又安得为未发也。”（《体言》）^④

同时，他认为世界以静为主，万物生于静，而复归于静。如他解释“元亨利贞”时指出：

元亨，动也，而元动之端也，亨其极也；利贞，静也，而利静之始也，贞其终也。天地之化，圣人之心，无不具此两端，四德者也。（《答金骏荣金思禹崔钟和》）^⑤

以他之见，未发之静是大本，对人而言，“未发”是心之无为本体，“发”为人心有为之器用。他说：“静而大本之无少偏倚，动而达道之无所乖戾，皆是此心之妙用。”（《主宰说》）^⑥“未发之中，是道体之自然，初无浅深之可分。射箭之中，是人巧之能处，乃有红贴之可言。程、朱、栗、尤，承孔孟遗指，以无为之道体为主，有为之人心为器。”（《海上散笔（三）》）^⑦他说的“大本”，即心中之理或心中之道，是“一”，是“中”，是“诚”，也就是心之“未发”“静”的状态。他说：“中，一也。未发之中，性也。时中之中，事也。诚，一也。诚之不可掩之类，实理也。反身不诚之类，实心也。”（《别纸》）^⑧他进一步解释，人能做到无思无虑而气质清明，心中之理朗显，也可称“未发”。“事物既往，念虑虽息，又须待气质澄清，然后此心本体得而呈露，方可谓未发之中。”（《上全斋先生》）^⑨

他以孟子的“夜气”概念解释未发之“静”之“中”。孟子所说的“夜气”，是指夜间休息时涵养所得的清明之气。他说：“近偶阅孟子夜气章，辄疑其与己见合。自此迤邐看，朱子论此义者，似可以为证也。夜气，即夜间所息气质之澄清者也。”（《上全斋先生》）^⑩“夜气，只是休息时，气

①（宋）朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2012年，第18页。

② [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷三七，《艮斋先生全集》（上），第854页。

③ [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷二八，《艮斋先生全集》（上），第648页。

④ [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷三三，《艮斋先生全集》（上），第744页。

⑤ [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷八，《艮斋先生全集》（上），第211页。

⑥ [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷三〇，《艮斋先生全集》（上），第677页。

⑦ [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷三六，《艮斋先生全集》（上），第819页。

⑧ [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷一八，《艮斋先生全集》（上），第426页。

⑨ [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷一，《艮斋先生全集》（上），第43页。

⑩ [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷一，《艮斋先生全集》（上），第43页。

清耳。”“夜气之所存良心，此程朱二先生说，而得孟子本指也。”（《答朴昌铉》）^①他认为，人在未发之时，形成之前，皆为清明之气，已发时则因秉气不同而出现差别。人于夜间所回复的是人本然固有的清明之气：“愚按：常人气质，未发时亦自清明，才发便有不齐。”“故人之禀气，值晦明之时，则固得其晦明底。然其中所有元来清粹之体，亦并禀受去。如就浊水中，取得一碗去。则其本清底，亦并在其中矣。此所以暮夜休息则气复清明，与歇得些时气便清者也。”（《农岩四七说疑义》）^②

以他的理解，“未发”与“静”是人的一种修养方法和功夫。如前所言，世界万物由“静”到“动”，再由“动”归于“静”，即由“未发”到“已发”，再复归“未发”。人亦是如此。人心“未发”本清明，圣者、愚者并无二致；“已发”后因秉气不同而在昏暗程度上有所差别。基于此，他以“夫道理待静而凝，遇躁则散”为基点，主张持守恭敬，入静去除杂念私欲，以回归至静。“静”作为人的一种行为，是回归人原有的“未发”“静”的方法或功夫。“敬则心自静”，功夫“必以静为本”即此意。在他看来，敬是心之主宰，“心之所以为主宰者，以其能敬也。……敬为一心之主宰，此即所谓敬是此心之自做主宰者也。或曰：道体与人功如之何，则可以合一也，曰：敬而已矣”（《主宰说》）^③。“性善是本体，心敬是功夫，功夫与本体合一，是吾儒之准的也。”（《赠朴大铉》）^④这一功夫所追求的，是与“人性至善之体”合一，也就是人的准则（立人极），亦即他所谓的“良是吾人能自止之功夫”，“背是吾人所当止之准的”。

当然，入静的路径与方法因人而异：性静者，当持敬入静；性躁者，当以静坐法入静。田愚说：“大抵性静者，须从敬入，有守有据，不致厌恶，事物久则身心循轨、自然虚静，而无一偏之弊矣。若是躁扰浮动、粗厉轻易者，必依要诀静坐法，逐日习之，尤为应病之剂，此皆在人随其资质而慎择所由耳。”（《与金骏荣》）^⑤他以孔门诸子与二程为例说明两种不同的修养方法：“以孔门言之，颜、曾、冉、闵，皆静胜之资也。明道教上蔡静坐，伊川见人静坐便叹其善学。”（《与金骏荣》）^⑥他更看重的是持敬而存静的功夫，说：“夫心虚而理实，故本心者必归于虚，主理者渐入于实。……故学者功夫，静时唯有敬而存之而已，必于几微之际，猛加省察之功，不使气欲得而害其本然之善而已。”（《与朴昌铉》）^⑦他把持敬入静视为唤醒心的过程：“学者功夫全在唤醒上，时时刻刻能唤得此心醒觉不昏，则理之是非、意之公私、事之得失、人之邪正，皆次第理会。”（《答宋毅燮》）^⑧当然，在他看来，无论是“未发”还是“已发”，均需持敬：“盖妙敬工夫，未发已发，皆所当有。”（《答金混泉》）^⑨在这个意义上，他提出：“敬者，心之所以为主宰也。”“其敬乎敬也者，心之所以为主宰者也。”（《休言》）^⑩

在田愚看来，“未发”或“静”不仅是宇宙之本、心之本体，同时也是人成为人之后安身立命的归宿，因而其“未发”或“静”不仅仅是功夫，也是“与圣天同德”“功夫与本体合一”的境界。

① [朝鲜]田愚：《良斋私稿》卷一七，《良斋先生全集》（上），第402页。

② [朝鲜]田愚：《良斋私稿》卷二九，《良斋先生全集》（上），第659、660页。

③ [朝鲜]田愚：《良斋私稿》卷三〇，《良斋先生全集》（上），第677页。

④ [朝鲜]田愚：《良斋私稿》卷二七，《良斋先生全集》（上），第624页。

⑤ [朝鲜]田愚：《良斋私稿》卷八，《良斋先生全集》（上），第208页。

⑥ [朝鲜]田愚：《良斋私稿》卷八，《良斋先生全集》（上），第208页。

⑦ [朝鲜]田愚：《良斋私稿》卷一七，《良斋先生全集》（上），第401页。

⑧ [朝鲜]田愚：《良斋私稿》卷一三，《良斋先生全集》（上），第312页。

⑨ [朝鲜]田愚：《良斋私稿》卷一，《良斋先生全集》（上），第57页。

⑩ [朝鲜]田愚：《良斋私稿》卷三三，《良斋先生全集》（上），第744页。

他指出：“自在之理，载于心。有为之心，本乎理。学者功夫，只要知行不二，心理合一，而求与圣天同德。此求是之云。所以使人有所向望归宿，而不可一刻放过者也。”（《答孟学燮兼示柳汉锡》）^① 他引朱熹观点，将人心之“未发”或“静”的境界解释为视之不见、听之不闻的虚静状态，指出：“不睹不闻之时，便是未发处。常要提起此心在这里，防于未然，此朱先生语。……反而自体，则既值不睹闻之时，而用戒惧之功，则亦可言未发境界矣。”（《答金龟洛》）^② 其实，“未发”或“静”的境界，即人通过持敬入静或静坐，摒弃杂念私欲，显现人心之至善本体，即道或理（天理）。其所言“心理合一”即此意。如他所言：“艮其背，即所谓吾儒之以心与理为一者也。不获其身，不见其人，心之所见者，理而已。”（《答成宝运》）^③ 显然，田愚所谓“未发”“至静”之境界，是“心见理”、去人欲的境界，即“求与圣天同德”的境界。

“未发”“主静”是理学心性论的重要话题，田愚“未发”“主静”的功夫境界之学未脱离宋明心性之学的语境，是在解释周敦颐的主静说和理解、整合程朱及陆王的心性思想的基础上形成的功夫境界学说。如其对“未发”“已发”“敬”“动”“静”概念的理解，本之程颐、朱熹、张栻、夏尚朴等人的观点。他明确指出：“敬则心自静矣，譬如桶箍才放下，便分散了。此语取喻极切当，学者宜深体之。程子言敬则自虚静，南轩亦言一二年来，颇专于敬字上勉力。愈觉周子主静之意为有味，夏氏说实本于此，而朱子又却言持敬以静为本。”（《答凤岫金丈》）^④ 当然，他也直接受其师的影响。他明确说过：“愚见任先生，获闻艮背之学，纵不能守而不失。然每读《易》至‘不获其身’处，辄觉意味渊永，而有欲从末由之叹也。若不主道理，才把此身看得重，即到欺天侮圣、遗亲后君地位，亦无难矣。欲救此弊，将若之何？曰：始须用持敬明理之功。”（《答张焕奎》）^⑤ 田愚本于程朱等人的思想，提出持敬入静的功夫与境界学说，与阳明心学的修养功夫有着本质的区别。阳明反对朱熹将“心”之本体分为“未发”“已发”“动”“静”诸状态，认为这种区分是对心体的肢解。而心之本体应当是浑然一体的良知，其表现为“无前后内外，而浑然一体”，“无分于有事无事”，“无分于寂然感通”，“无分于动静”，“动中有静，静中有动”，“未发在已发之中，而已发之中未尝别有未发者在；已发在未发之中，而未发之中未尝别有已发者存。”（《答陆原静书》）^⑥ 作为心之体的良知，有自察自知的、“活泼地”、“无时可息”的能力，这种能力被称为“戒慎恐惧”之念。因此，其涵养工夫即以“戒慎恐惧”为核心。他说：“防于未萌之先，而克于方萌之际，此正《中庸》‘戒慎恐惧’、《大学》‘格物致知’之功，舍此之外，无别功矣。”（《答陆原静书》）^⑦ 基于此，阳明反对持敬（戒惧）入静，认为入静和静坐“如槁木死灰，亦无用”^⑧。显然，阳明的功夫超越了朱子心之“未发”“已发”“动”“静”“内”“外”“有事”“无事”之分，以克己为功夫，即在意念发动时，从良知无有不自知（独知）入手，存明察惊醒之戒惧之念，保持心体清明而不流于邪恶，即其

① [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷一八，《艮斋先生全集》（上），第422页。

② [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷二四，《艮斋先生全集》（上），第547页。

③ [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷一〇，《艮斋先生全集》（上），第249页。

④ [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷一，《艮斋先生全集》（上），第51页。

⑤ [朝鲜]田愚：《艮斋私稿》卷二二，《艮斋全集》（上），第514页。

⑥（明）王阳明：《传习录》（中），《王阳明全集》（上），上海：上海古籍出版社，2011年，第72页。

⑦（明）王阳明：《传习录》（中），《王阳明全集》（上），第75页。

⑧（明）王阳明：《传习录》（上），《王阳明全集》（上），第18页。

所谓“能戒慎恐惧是良知”。^①

第三,艮背之学是放之四海、万世不变的“真理”之学。

在田愚看来,艮背之“背”作为宇宙本体,无知无为,静止不动,完美无缺,是人性之至善之体;而“艮”作为人心,有知觉,能认知,亦能思,有“至神之用”。此“背”之理,是人生之准则,即“人极”。以人心体认此理,其实质是一种贯穿世间、关乎安身立命的具有普遍意义的生存方式,故无时无事不是艮背之学,“从鸡鸣而寤,以至向晦宴息,无非有背当艮之时;自事天享帝,以至著衣吃饭,亦无非有背当艮之事”(《答金子敬》)^②。对于每个人而言,最为重要的是“人自省而自立”(《答金子敬》),做到始终以艮止为准则,“艮是心之妙用,而时时时行者也”(《答赵性欽》)^③,当“其所当止者而止之”,终生恒守如一。而“人之所同患”是“人之止,难于久终”。如他指出:

盖艮,止也。时止则止,时行则行。动静不失其时,其道光明。艮体笃实,故有光辉之义也。然人之止,难于久终。故节或移于晚,守或失于终,事或废于久,人之所同患也。圣人言“敦艮之吉。以厚终也”。(《书示郑迥泽》)^④

愚虽常诵艮卦,而愧未有得于敦艮之学。今承谕及可验见念之至,大抵人得其所当止者而止之,不见身、不见人而至于久终不变,即此是依乎《中庸》,世不我知而不悔之道也,然极难到此处。(《答权景孝》)^⑤

若人人恒守艮止之道,推而广之,则“天下可均,白刃可蹈”,此即朱熹所言“能止其所,乃知至,物格以后事不获其身,不见其人,是廓然而大公”(《答金子敬》)^⑥。田愚具体解释了艮止的普遍意义,即人之瞬间所止、百年所止,可以影响四海及万世,成为放之四海、传之万世而不易的准则。他说:

四海广矣,万岁远矣。然人之所止,不过一席尔、百年尔。虽然,一席得其所止,四海以之为准。百年得其所止,万世以之为准。大哉,止也。(《止说》)^⑦

他以“常”“变”两个层面解释随时艮止之事。舜帝联姻、文王尊贤,泰伯弃父外逃、商汤伐夏,皆为止。“语常则虞帝之慕亲,文王之敬君,固止也。语变则泰伯之逃父,成汤之伐夏,亦止也。”(《止说》)^⑧而有道德修养之士,无论是担当大任还是杀身成仁,皆为艮止:“若士则暗室不欺,大任不动,固止也。一发不毁,七尺可杀,亦止也。”(《止说》)^⑨此是说止于“变”、止于“常”,止于“生”、止于“死”,皆为艮止之理。由此,他提出“艮止”是“皆四海之所同然,万世之无异辞者也”(《止说》)^⑩。他有时将艮背之理视为放之四海、万世不变的准则,称为“真理”:“不知艮是

① 关于王阳明的修养功夫及其与朱子的区别,参见陈立胜:《从“修身”到“功夫”:儒家“内圣学”的开显与转折》,台北:台湾大学人文社会高等研究院东亚儒学研究中心,2021年,第305-359页。

② [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷六,《艮斋先生全集》(上),第153页。

③ [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷九,《艮斋先生全集》(上),第236页。

④ [朝鲜]田愚:《艮斋私稿续编》卷九,《艮斋先生全集》(下),第182页。

⑤ [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷六,《艮斋先生全集》(上),第161页。

⑥ [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷六,《艮斋先生全集》(上),第153页。

⑦ [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷三〇,《艮斋先生全集》(上),第683页。

⑧ [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷三〇,《艮斋先生全集》(上),第683页。

⑨ [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷三〇,《艮斋先生全集》(上),第683页。

⑩ [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷三〇,《艮斋先生全集》(上),第683页。

真理乎,背是真理乎,苟有见于文王之旨,彼假主理者,自不得逞其辞矣。”(《答成宝运》)^①他以“常”“变”解释艮止,发展了《彖传》“动静不失其时”的思想和朱熹等人以“静中之止”与“动中之止”或“止之止、动之止”的思想。

其实,田愚所理解的艮背之理,是一种存天理、灭人欲的内圣“心法”,由此内圣“心法”推及天下,即成为外王之学。他指出:“愚尝窃以为吾儒所当为者,有四事:为天地,存内夏外夷之大防;居朝廷,守进贤退奸之正法;在世教,担卫正辟异之重任;就心地,致存理遏欲之极功矣。是四者,又必以心法为本。自是而推之,以及于事功,方是儒者规范。不然,或原于名心,或发于客气,或出于偏见,或拘于党论。要之皆非义理之正。”(《答宋晦卿》)^②艮背之理是放之四海、万世不变的准则,是对宋儒所谓“以主静,立人极”最好的注脚。

结 语

易学上,田愚师从任宪晦,反对以图书之学为主要内容的宋代象数之学,主张易学研究当以程颐“以辞明理”为要,以儒家四书义理解《易》,其艮背之学亦属义理之学。其艮背之说,秉承了宋以后中韩艮背之学的传统,整合了周敦颐、程颐、朱熹、李珣等人的心性思想,以四书解艮卦。其内容主要体现在以下几个方面:其一,他以背为理或道,以艮为心之妙,主张艮背关系是“无心外之理”,“心与理合一”。同时,“背”之理是体,“艮”是心之用,艮背关系是体用关系;又“背”之理为“所”,无为无觉,而心为“能”,有为有觉,二者是客体与主体关系。他说“以心见理”,是人心体认“理”的活动,属于认识论范畴。其二,他将背之理视为良心之本体,此本体是“未发”“静定”,是“和”“一”。他认为学者应持敬入静,摒弃私欲杂念,以养清明之“夜气”,朗显心中之理。这就是他所说的“持敬明理之功”(《答张焕奎》)^③。因此,其所言“静定”是功夫,也是境界,旨在通过“存天理灭人欲”为当时的社会伦理纲常张目。其三,艮背之学是放之四海、万世不变的“真理”,世间无时无事不涵摄艮背之学。田愚以艮背之学“存理遏欲之极功”为心法,为学者立“规范”(人极),推及天下,“天下可均”,“廓然而大公”。从其论述来看,田愚艮背之学所谈论之问题,主要涉及理(或道)、太极、心、静、未发、敬等概念和心与理、体与用、未发与已发、静与动、常与变、天理与人欲等关系,皆属宋明心性学的重要范畴。因此,与其说他是程颐、朱熹、李滉、宋时烈等为代表的宋明理学思想解释《艮》之艮背,重建其艮背之学的思想体系,不如说他是借助对艮卦的解释,阐发宋明心性学的思想内涵。从这个意义上说,田愚艮背之学的实质,是通过解释艮背而建立具有易学特色的宋明心性学理论。

就其艮背之学而言,田愚多次提及从其师任宪晦处得艮背之学,然未得其意:“先师全翁尝教愚以艮背之学,今四十余年全未有得,可谓钝矣。”(《答金子敬》)^④“愚虽常诵艮卦,而愧未有得于敦艮之学。”(《答权景孝》)^⑤“愚见任先生,获闻艮背之学,纵不能守而不失。”(《答张焕奎》)^⑥观任宪晦《文集》可知,其中虽有零散的关于艮背之学的论述,却未见深刻

① [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷一〇,《艮斋先生全集》(上),第249-250页。

② [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷三,《艮斋先生全集》(上),第90页。

③ [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷二二,《艮斋先生全集》(上),第514页。

④ [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷六,《艮斋先生全集》(上),第153页。

⑤ [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷六,《艮斋先生全集》(上),第161页。

⑥ [朝鲜]田愚:《艮斋私稿》卷二二,《艮斋先生全集》(上),第514页。

的系统理论,由此可推,任宪晦授意田愚研究艮背之学,是以程颐、朱熹等人的艮卦解释为圭臬去理解和解释艮背的义理。而田愚自称“四十余年全未有得”,其实是他尊师和过于谦和的表现。如前所述,田愚在吸收前人艮背之学的基础上,吸纳了宋明时期中韩心性之学,通过对艮卦及《象传》的解释,重建了具有理学特色的艮背之学体系。虽然其中带有宋明时期中韩两国艮背之学的痕迹,如程颐艮背是“无欲”“无我”“动静合理不失时”说,朱熹艮背是“主静”说、“止于至善”说,黄绾有《大学》“止”与《尚书》“执中”是“艮止”说,李滉有“艮背一理主静”说,李滉有“艮背心法”说等,然而田愚的艮背之学,无论是深度还是广度都远远超越宋以后的中韩艮背之学。因此,田愚的学术贡献,不仅仅是独守朱子心性之学,更重要的是将易学中对艮背的解释与以程朱为主的宋明心性学相结合,形成了自己独特的“心性学”,这是他对中国、韩国乃至东亚易学及心性学所做出的最为重要的理论阐发。正如有学者所言:“艮斋继承发展程朱理学,而又在新的历史条件、思想境遇中,建立自己的思想体系。”“艮斋学不仅是栗谷学的延续,更是代表了栗谷学发展的新高度。”^①田愚的艮背之学实是宋明心性之学创新和发展的标志。

(责任编辑:马银川)

^① 陈微:《韩儒艮斋田愚心性思想研究》,上海:三联书店,2025年,第239、240页。

“nature” and inevitability” while critiquing the practice of “discussing the Dao in isolation from things.” However, his theory encounters an internal tension: by maintaining both that the Dao remains absolutely distant from human apprehension and that the cosmic order operates spontaneously, the logical coherence of his critique becomes compromised. This paper draws upon Liu Xianxin’s critique of Zhang’s theory of the Dao to reconcile the negative and affirmative dimensions of “nature,” thereby refining Zhang’s conceptual framework. Through an analysis of his essay *Yuandao*, this study demonstrates how Zhang reappropriates “nature” as the central concept of traditional thought and the supreme telos of civilization.

Key words: “All Six Classics Are History”; *Yuandao*; Nature; Zhang Xuecheng; Liu Xianxin

On Tian Yu’s “Gen Bei” Study from the Perspective of Mind and Human Nature Studies

LIN Zhongjun

Abstract: Tian Yu’s “Genbei” study (mainly including the interpretations and connotations of the Gen hexagram and related statements) falls within the domain of moral principles and philosophical connotations. His theory of “Genbei” inherits the Chinese and Korean scholarly traditions on “Genbei” after the Song Dynasty, integrating the thoughts of Zhou Dunyi, Cheng Yi, Zhu Xi, Li Huang, Li Er, and Song Shilie on mind and human nature and Neo-Confucianism. He think that “Genbei” theory is a study of integrating heaven and human through the unity of mind(Xin) and principle(Li) and apprehending principle through mind, a practice of self-cultivation oriented toward the states of “unaroused” and “quiescence in predominance”, and a study of a universally applicable and eternally valid truth. The issues discussed in Tian Yu’s “Genbei” study belong to the important categories of mind and human nature studies during the Song and Ming dynasties. He elucidates mind and human nature studies during the Song and Ming dynasties through the interpretation of the hexagram “Gen” in Yi-ology. His academic contribution lies not only in inheriting Zhu Xi’s study on mind and human nature, but more importantly, in combining the interpretation of the hexagram Gen in Yi-ology with the mind and human nature studies during the Song and Ming dynasties, primarily centered around Zhu Xi, to form his own unique Neo-Confucian thought. This represents the most significant theoretical elaboration of both Yi-ology and the studies of mind and human nature in China, Korea, and indeed across all of East Asia.

Keywords: Tian Yu; the study of mind and human nature; “Genbei” study; the unity of mind(Xin) and principle(Li); the practice of “quiescence in predominance”

Lee Su-gwang’s Perspective on the Philosophy of Mind: Reflection and Integration by a Joseon Neo-Confucian Scholar

JIN Yongzhen

Abstract: Lee Su-gwang, a prominent thinker and statesman of the Joseon Dynasty, conducted a systematic and profound analysis and critique of Wang Yangming’s Philosophy of Mind during a period of social turmoil and ideological crisis. In addition to meticulously studying the internal logic of Yangming’s Philosophy of Mind, he also assimilated the essence of Zhu Xi’s Neo-Confucianism, criticized the vacuity prevalent in contemporary study, and proposed practical academic initiatives. Lee Su-gwang’s ideas is not only an innovative development of the Confucian tradition but also a deep reflection on Joseon Dynasty, highlighting the delicate balance and creative integration between Confucianism and Philosophy of Mind. He placed particular emphasis on inner cultivation and reflection, stressed the purity of one’s mind, and pursued the unity of knowledge and practice. Through the practice of cultivating, stabilizing and exploring the mind-heart, he revealed the ambition and values upheld by scholar-officials while showcasing his profound intellectual allure as well as broad academic vision. Lee Su-gwang’s academic contributions have significantly promoted the development of Confucianism in Joseon Dynasty, while injecting fresh vitality into East Asian culture.

Keywords: Lee Su-gwang; Wang Yangming’s Philosophy of Mind; Joseon Dynasty Pragmatism; East Asian Confucianism; Practical Learning

The Image of Confucius and Cultural Conceptions in Paul Carus’s *K’ung Fu Tze*

MA Xiaozhou

Abstract: The German-American scholar Paul Carus first engaged with China through comparative studies of Eastern and Western religions, before extending his inquiry to the reception and interpretation of Chinese culture in the Western intellectual tradition. Adopting the formal framework of ancient Greek tragedy, Carus composed the dramatic poem *K’ung Fu Tze*, in which he presents an image of Confucius that differs markedly from those commonly found in earlier Western sinological discourse. In this work, Confucius is depicted as a tragic moral figure shaped by a conservative ethical orientation, with particular emphasis placed on the tragic sublimity of his moral stance and historical predicament. Through this literary construction, Carus reflects on broader cultural issues concerning China and the West, as well as the relationship between historical tradition and modernity. By reworking the image of Confucius, he articulates a critical engagement with conservative and authoritarian political tendencies, reassesses elements of Chinese ethical thought, and, through comparative reflection, identifies shared concerns between Chinese and Western cultures, ultimately advocating cross-cultural dialogue and integration.

Keywords: Paul Carus; *K’ung Fu Tze*; image of Confucius; moral hero; cultural criticism

(英文审校:李琳)