

由羅整菴、李退溪「人心道心」說看 朱子「心性論」的兩種發展型態

張 莞 苓*

摘 要

朝鮮儒者李退溪作為朱子學者，曾批評明代羅整菴的「人心道心」說是誤認「道心為未發，人心為已發」，原因是整菴混淆理氣為一物，進而使心性混同。但整菴對「人心道心」的分判，並非混淆心性概念。筆者認為，羅李二人「人心道心」說皆來自於朱子「心性論」，但由於朱子「心統性情」論與「人心道心」說之間的關係具有討論空間，當退溪與整菴欲將「人心道心」放入「心統性情」架構時，便產生了理論發展的兩種型態。因此討論羅李二人的「道心人心」觀點，不但能見及他們對朱子「心性論」的繼承與轉化情形，亦可分析兩者異同，看見朱子「心性論」的發展空間。本文將分四個部分：第一，分析朱子「心性論」架構與「人心道心」之間的連繫性，指出朱子並未有意識地統攝「心統性情」論與「人心道心」說，此關乎兩者具有的問題意識並不相同。第二，討論羅整菴的「人心道心」說。第三，討論李退溪的「人心道心」說。最後，以前幾章的討論為基礎，進一步指出羅、李二人「人心道心」說的主要差異，也找出在差異中的共同傾向性，以較為深入地顯現朱子「心性論」兩種發展型態之間的關係。

關鍵詞：羅整菴、李退溪、朱子、人心道心、心性論

2018年7月6日收稿，2019年3月22日修訂完成，2020年1月14日通過刊登。

* 作者係國立臺灣大學中國文學系博士。

一、前言

朝鮮儒者李退溪（名滉，字景浩，1501-1570）曾對明代羅整菴（名欽順，字允昇，1465-1547）的「人心道心」說做出批評，認為其誤認「道心為未發，人心為已發」，而此謬誤又肇因於「於大原處見未透」。¹ 此大原，即整菴認「理氣為一物」的觀點，故他又評盧酥齋（名守慎，1515-1590）受整菴影響，認「理氣為一物」，根本大誤。² 由於退溪本身嚴分理氣關係，一貫而下，其心性關係必然亦清楚區分，故其認為整菴不明理氣之分，進而使心性不分，將道心混同於性體，是可以理解的。但就整菴而言，理氣雖須分別，卻並非斷裂關係，心性情的區分更是他特別重視的，可見其對「人心道心」的分判，不是對心性的一種混同，而必然有其分判標準與問題意識，值得深入分析。

由於退溪與整菴的「心性論」概念，都承自朱子（名熹，字元晦，號晦庵，1130-1200）而來，故二人「心統性情」的架構一致，其理氣性情之間，在心的統攝下，具有未發已發、體用、動靜、寂感的分別。但由於朱子「心統性情」論與「人心道心」說之間的關係具有討論空間，當退溪與整菴欲將「人心道心」放入「心統性情」架構時，便產生了理論發展的兩種型態。這兩種型態，看似具有不可泯滅的鴻溝，卻仍隱約呈現部分類似的趨向。本文意欲彰顯二人在「道心人心」議題上，對朱子「心性論」的繼承與轉化情形，並且分析兩者異同，見及朱子「心性論」的發展空間。

目前學界對於整菴與退溪的「心性論」已多有討論。在整菴而言，主要是以其主張心性二分的軸線為討論重心，並環繞此議題展開羅欽順與心學、禪學之間的義理辨析。³ 在道心人心的討論上，則多半是在其心性論

1 朝鮮·李滉，〈答許太輝第二書·乙丑〉，《退溪先生文集》第4冊（漢城：景仁文化社，1999），卷17，頁166。

2 朝鮮·李滉，〈重答奇明彥·別紙〉，《退溪先生文集》第5冊，卷23，頁68-70。

3 如丁為祥，〈理氣、心性與儒佛之辨——羅欽順思想特質試析〉，《哲學與文化》30.4(2003.4): 145-158；游騰達，〈陽儒陰釋：論羅整菴、湛甘泉對楊慈湖的評判〉，《中國文學研究》26(2008.6): 77-115；趙南浩，〈羅欽順對陽明心學的批判〉，《文學新論》11(2010.6): 181-198。

架構下進行討論，少有單獨論述道心人心議題者，與朱子理論的比較亦是點到為止，對於其心性論的定位與疑難也有正反評價。⁴ 在退溪而言，主要環繞在「四端」與「七情」的論述居多，突顯退溪對於朱子性情關係的詮釋與改造，「人心道心」的議題則是跟隨「四端」與「七情」的理路展開，而討論得較為有限。⁵ 近年林月惠《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》一書中，著力於「道心人心」議題的探討，並針對退溪與念菴有所闡述與比較，可謂此議題上的一大推進。⁶ 本文將奠基於此，進一步從羅、李二人對「道心人心」的不同意見，看出其對朱子思想的發展樣態。

本文將分四個部分：第一，分析朱子「心性論」架構與「人心道心」之間的連繫性，指出朱子並未有意識地統攝「心統性情」論與「人心道心」說，此關乎兩者具有的問題意識並不相同。第二，討論羅整菴的「人心道心」說。第三，討論李退溪的「人心道心」說。最後，以前幾章的討論為基礎，進一步指出羅、李二人「人心道心」說的主要差異，也找出在差異中的共同傾向性，以較為深入地顯現朱子「心性論」兩種發展型態之間的關係。

二、朱子「心性論」與「人心道心」之關係

朱子的「心性論」，是所謂的「心統性情論」。心有未發之性、已發之

4 如杜保瑞，〈羅欽順存有論進路的理氣心性辨析〉，《哲學與文化》33.8(2006.8): 101-121，從存有論路進心性二分中談道心人心，並以為其理氣論、心性論各成一說不成問題。又如鄧克銘，〈理氣與心性——明儒羅欽順研究〉（臺北：里仁出版社，2010）在心性論討論中談人心道心問題，並認為其心性為體用關係，已先肯定心性為一物，沒有「性先心後」的問題。（頁 1-54）又如蔡家和，〈羅整菴哲學思想研究〉（桃園：國立中央大學哲學研究所博士論文，2005）則認為羅欽順理氣論、心性論的不一造成天人之間產生裂痕，天道論無法推到心性論。（頁 174-180、186-187）

5 討論退溪「四七之辨」者如李明輝，〈四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討〉（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012），第六章〈理退溪與奇高封關於四端七情之辯論〉，頁 213-262；梁承武，〈李退溪與李栗谷的四端七情論之比較研究〉，《鵝湖》30.7(2005.1): 38-51。另如黃心川主編，〈東方著名哲學家評傳（韓國卷）〉（濟南：山東人民出版社，2000）即順著四七之辨的分析而言道心人心：「與四端七情相聯繫，便是『道心』、『人心』範疇。」（頁 253）

6 林月惠，〈異曲同調——朱子學與朝鮮性理學〉（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010）。

情的區分，心作為統主，「理」本具在人身的保證即是「天道性命」在心，人因「氣」而形的具體展現則是心的「情感欲望」，故性情統於一心，是心作為理氣共構體的一個證明；⁷ 性情亦是心之體用，心有理作為本體，而情感欲望是心之用，無非出於天理之體。⁸ 此「心統性情論」，呈現出幾個問題意識：《中庸》已發未發的問題、理氣與心性情的關係、心的主宰意義、工夫的安放。

首先，「心統性情論」的出現，得力於〈中和新說〉的構成。朱子自師事李延平（名侗，字願中，1093-1163）以來，對於「靜中看喜怒哀樂

7 關於朱熹的「心」，歷來最大的疑慮是在於「心」作為「氣」，與「理」是否斷裂，或「理」是否外在的問題。學界對此爭論不休，各有看法，此非本文焦點，故不再舉列。此處筆者只想指出，朱熹雖注重理氣心性在概念上的嚴格區分，卻也經常提到理氣心性不分的具體實存狀態，因此在看待其理氣論與心性論時，當將概念邏輯層次與實際存有層次區分，不加以混淆，才能得出朱熹學術之全貌與精神。就如朱熹所說形上形下概念：「設若以『有形、無形』言之，便是物與理相間斷了。所以謂『截得分明』者，只是上下之間，分別得一箇界止分明。器亦道，道亦器，有分別而不相離也。」（宋·朱熹，〈易十一〉，宋·黎靖德編，《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986，卷 75，頁 1935）；理氣作為形上形下者，雖有分別卻不相離，因此雖在概念上不得不分，但道亦器、器亦道，世界萬物之理氣不可截然分割。筆者認為朱熹之「心」，是理氣共構體，是由其理氣論貫通的心性論所致，且據其本身言論而來。如其言：「性猶太極也，心猶陰陽也。太極只在陰陽之中，非能離陰陽也。然至論太極，自是太極；陰陽自是陰陽。惟性與心亦然。所謂一而二，二而一也。」（宋·朱熹，〈性理二〉，宋·黎靖德編，《朱子語類》，卷 5，頁 87）；「問：『天地之心，天地之理。理是道理，心是主宰底意否？』曰：『心固是主宰底意，然所謂主宰者，即是理也，不是心外別有箇理，理外別有箇心。』」（宋·朱熹，〈理氣上〉，宋·黎靖德編，卷 1，頁 4）；又說：「大凡道理皆是我自有之物，非從外得。所謂知者，便只是知得我底道理，非是以我之知去知彼道理也。道理固本有，用知，方發得出來。若無知，道理何從而見！」（宋·朱熹，〈大學四〉，宋·黎靖德編，卷 17，頁 382）；由此可見，對於朱熹而言，理氣心性的關係一致不相離，但在概念上必然有別。同時，心具理是「本具」，理是心中自有，而非心外求取而來。此類相關言論甚繁，不因其概念分解言論而被取消或否定，表示朱熹之「心」雖在概念邏輯下必稱其為「氣之靈」，卻不影響其理氣共構不分的實際存有狀態，此二層次並不相衝突。

8 可見《朱子語類》〈張子之書一〉中「心統性情」的論述：「性者，理也。性是體，情是用。性情皆出於心，故心能統之。……且如仁義禮智是性也……惻隱、羞惡、辭遜、是非，本是情也，……以此言之，則見得心可以統性情。一心之中自有動靜，靜者性也，動者情也。」宋·黎靖德編，《朱子語類》，卷 98，頁 3993。

未發氣象」之工夫，與「冰解凍釋」之境界體會不深。後與湖湘學派張栻（字敬甫，號南軒，1133-1180）等人論學，漸有所得：日用之間感通觸覺，萬起萬滅，寂然本體未嘗不寂然，此即未發，故就良心發見處致察而操存之而已。⁹ 從而得出「已發者人心，而凡未發者皆其性也」的結論，此即「中和舊說」。¹⁰ 乾道五年（1169）與蔡定元（字季通，1135-1198）講論中，悟得中和「未發已發」之旨，修正「中和舊說」而有「新說」，以為「心為已發，性為未發」有誤，將「未發已發」定為「性情」之別而非「性心」之別，「未發」指心寂然不動、已具性理，「已發」指心感而遂通、思慮發萌，確立「心統性情」架構。¹¹ 由此可知，「心統性情」是朱子多年不斷思考《中庸》致中和問題的成果，本為安置心性在「未發」、「已發」間的定位。

其次，就「心」而論，是統攝性情、靜動、未發已發的，所以心有動靜兩面，不能只說是性，也不能只說是情，這是其「心」作為理氣共構的一種反映。心具理，故理表現為性；心是氣，故氣表現為情。理氣不離不雜，性情也不離不雜，情未嘗不是性，性亦不能離開情。因此，在概念上來說，心性情必有所區別，但不代表心性情之間便割裂：

心之全體湛然虛明，萬理具足，無一毫私欲之間；其流行該徧，貫乎動靜，而妙用又無不在焉。故以其未發而全體者言之，則性也；以其已發而妙用者言之，則情也。然「心統性情」，只就渾淪一物之中，指其已發、未發而為言爾；非是性是一箇地頭，心是一箇地頭，情又是一箇地頭，如此懸隔也。¹²

心之動靜便是已發未發，其未發時虛明靈覺，本具此性理之純善；其已發時有情的作用，而性理無不流行貫徹於其中。此已發未發都統合在一心來說，無論已發未發，天理都貫徹於此虛明之體中，與此心氣渾然同體而不

9 宋·朱熹，〈與張欽夫三〉，陳俊民校編，《朱子文集》第3冊（臺北：財團法人德富文教基金會，2000），卷30，頁1157-1158。

10 宋·朱熹，〈答張欽夫四〉，同上註，第3冊，卷32，頁1243。

11 宋·朱熹，〈與湖南諸公論中和第一書〉，陳俊民校編，《朱子文集》第7冊，卷64，頁3229-3230。

12 宋·朱熹，〈性理二〉，宋·黎靖德編，《朱子語類》，卷5，頁152。

分，故能在靜時見性之全體無一毫之私欲，在動時見情的作用無非天理流行。可見，「心統性情」正是朱子理氣論的一種表現，可將理氣心性的關係梳理清楚，一貫而下而無礙。

其三，「心統性情」突顯「心」作為人之主宰能力：

感於物者，心也，其動者，情也。情根乎性而宰乎心，心為之宰，則其動也無不中節矣，何人欲之有？惟心不宰而情自動，是以流於人欲，而每不得其正也。然則天理、人欲之判，中節、不中節之分，特在乎心之宰與不宰，而非情能病之，亦已明矣。¹³

此段明言情是根於性的，本身無所謂惡。其中節與否，並非是其自身決定的，而是心的主宰結果。心若能根據本身的性理而動，情未嘗不中節，若心不隨性理而動，那麼便是讓「情自動」，情自動時便會越出性理的標準，於是不中節而流於情欲之惡，情欲有惡的表現都是心未主宰的關係，而非情欲本身是惡。由於心本具理，又同時是氣，它必然要反映出兩種特徵：一方面能夠主宰，一方面又表現出情欲。只要心能正發揮本具之理，在動於物時便能主宰情欲，使之中節合理。

最後，朱子「心統性情」論，配合已發未發的關係，產生了相應的動靜工夫：

未發之前，不可尋覓，已覺之後，不容安排，但平日莊敬涵養之功至，而無人欲之私以亂之，則其未發也鏡明水止，而其發也無不中節矣，此是日用本領工夫，至於隨事省察，即物推明，亦必以是為本，而於已發之際觀之，則其具於未發之前者，故可默識。故程子之答蘇季明，反覆論辨，極於詳密，而卒之不過以「敬」為言。又曰：「敬而無失，即所以中。」又曰：「入道莫如敬，未有致知而不在敬者。」又曰：「涵養需是敬，進學則在致知。」蓋為此也。¹⁴

未發用涵養，已發用格致，有這樣的區分是因為已發未發確實有所分別，未發之前因其不可尋覓，是不可能用格致工夫的，故只能以敬涵養。在理

13 宋·朱熹，〈答張敬夫書六〉，陳俊民校編，《朱子文集》第3冊，卷32，頁1245。

14 宋·朱熹，〈與湖南諸公論中和第一書〉，陳俊民校編，《朱子文集》第7冊，卷64，頁3229。

論上來說，當涵養至極，則無有私欲干擾，未發已發皆中和；而已發之際雖用察識格物工夫，卻也是以涵養為本的，本不立則格致無效，而下格致工夫時，自然不能不用敬。於是用敬涵養的工夫便超越了動靜，無論已發未發皆應以敬為宗，此即所謂「敬貫動靜」。

通過以上討論可知，朱子「心統性情」架構，主要是為妥善安排已發未發的動靜關係，並將心性情與理氣貫徹起來，以心作為主宰，以工夫達致中和所建構的體系。但當他談「人心道心」問題時，主要是針對「心」在面對「天理人欲」時主宰與否而展開的：

向來專以人可以有道心，而不可以有人心，今方知其不然。人心出於形氣，如何去得！然人於性命之理不明，而專為形氣所使，則流於人欲矣。……若專用人心而不知道心，則固流入於放僻邪侈之域；若只守道心，而欲屏去人心，則是判性命為二物，而所謂道心者，空虛無有，將流於釋老之學，而非《虞書》之所指者。……人心是此身有知覺，有嗜欲者，如所謂「我欲仁」，「從心所欲」，「性之欲也，感於物而動」，此豈能無！但為物誘而至於陷溺，則為害爾。故聖人以為此人心，有知覺嗜欲，然無所主宰，則流而忘反，不可據以為安，故曰危。道心則是義理之心，可以為人心之主宰，而人心據以為準者也。且以飲食言之，凡饑渴而欲得飲食以充其飽且足者，皆人心也。然必有義理存焉，有可以食，有不可以食。如子路食於孔悝之類，此不可食者。又如父之慈其子，子之孝其父，常人亦能之，此道心之正也。苟父一虐其子，則子必狠然以悖其父，此人心之所以危也。惟舜則不然，雖其父欲殺之，而舜之孝則未嘗替，此道心也。故當使人心每聽道心之區處，方可。然此道心卻雜出於人心之間，微而難見，故必須精之一之，而後中可執。然此又非有兩心也，只是義理、人欲之辨爾。¹⁵

「人心」是心中「知覺嗜欲」的一面，其根據自是「氣」，但未說它即是「惡」，只說它是「危」。所謂「危」，便是說心不主宰，則容易流而忘反，其本身具有流於惡的可能性，我們無法依據或順應著它發展下去。而「道心」則是心中表現出「義理」的一面，其根據自是「理」，卻相當微妙難以掌握，它不完全等同於「知覺嗜欲」，卻不離「知覺嗜欲」。就像上段引

15 宋·朱熹，〈中庸一〉，宋·黎靖德編，《朱子語類》，卷 62，頁 1487-1488。

文中，朱熹反覆強調「人心」不能去、不能無，並舉出此「知覺嗜欲」中也包含了「我欲仁」之欲，可見「我欲仁」之「欲」與一般想要吃飽穿暖的「欲」都屬於「人心」，若過度地追求，一樣是「為物誘而至於陷溺」，欲仁反而不仁；只有當心能以天理作為主宰時，「我欲仁」之欲或饑渴飲食之欲才會合宜中節，此即所謂的「道心」，而一般的欲望也是如此。所以說，「知覺嗜欲」本就存在，但其中具有「義理」必須遵守。於是饑渴飲食雖是人心，其中卻有可食與不可食的分別，子路作為孔子的家臣，食其之祿卻未分辨義理，就是未使人心聽命於道心而流於不正；父虐子，子因人心之情感欲望便會悖逆其父，而舜雖有此人心，卻依然盡孝於父，不使人心流於悖亂，此即是道心。因此，須用精一工夫，在「知覺嗜欲」之中找到主宰的準則，「人心」有了主宰，自不流於惡，只是天理的發用，那麼心也即是「義理之心」，也就是「道心」了。

心能夠發揮本具性理，自然是「道心」，不能依照性理主宰情欲時，就表現為「人心」，而「道心」、「人心」僅是一心是否做主的轉換，並沒有本質上的差異。因此又見：「方伯謨云：『人心道心，伊川說，天理人欲便是。』曰：『固是。但此不是有兩物，如兩箇石頭樣，相挨相打。只是一人之心，合道理底是天理，徇情欲底是人欲，正當於其分界處理會。』」¹⁶心雖有道心、人心之別，卻只是一心，其自作主宰，如果能合乎天理，便是道心，若循溺於情欲之私，使人心有的情欲思慮過與不及，那麼便是失卻道心，陷於「人欲」之惡了。因此〈中庸章句序〉也說得很清楚：

心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同。……人莫不有是形，故雖上智不能無人心。亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公，卒無以勝夫人欲之私矣。一則守其本心之正而不離，從事於斯，無少間斷，必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉，則危者安，微者著，而動靜之為，自無過與不及之差矣。¹⁷

16 宋·朱熹，〈尚書一〉，宋·黎靖德編，《朱子語類》，卷 78，頁 3201。

17 宋·朱熹，《四書集注》（臺北：世界書局，2004），頁 21。

人心、道心「生於形氣之私」、「原於性命之正」，畢竟人有情欲思慮，就反映了「氣」的特徵；人能不循私而合理，就呈現「性」的本具，人心道心與「氣」、「性」當然有密切的關聯。但這不代表人心、道心即是「氣」、「性」，說「生」說「原」，只是往上追溯「氣」、「性」作為根源的意思。此處的重點在於所謂的「知覺」，因為人心、道心是「心」在面對天理人欲時一種主宰與否的表現，當它「知覺」到性理時，便能自作主宰，展現為「道心」；當它「知覺」到形氣時，便可能順情欲思慮，展現為「人心」。無論上智下愚，其心都是性理與形氣的共構，透過「知覺」，當然也都具有人心與道心兩種表現，關鍵在於能否在「知覺」的同時，以性理作為心的主宰，使人心聽命於道心，不流於放縱過度。此「聽命」，只是使心守此性理而做主，使「知覺嗜欲」中節合理的意思，絕不是一種消滅；當它中節合理，在此意義之下，人心也就只是道心，更不是一種取代。¹⁸

進一步說，「道心」、「人心」其實只是一心的兩種表現狀態，其所反映的是心面對天理、人欲時是否能夠主宰的問題，並不是一種性、情關係，或理氣關係的直接投射。所謂的「狀態」或「表現」雖然根源於性情或理氣，但卻不等同於性情或理氣，這是兩個層次的問題。前已可見，朱子「心統性情」架構中，非常強調已發未發、動靜關係，性情分屬靜與動，工夫也要有動靜的差別。但是「人心道心」與動靜卻沒有相當直接的關係。當然，我們若要歸納「人心道心」究竟屬於已發或未發，是可以從一些材料來進行推測的。目前學界普遍接受朱子論道心非未發，而是已發的說法，雖然有部分學者懷疑道心是未發，但全面看待朱子談論道心人心時，仍難以將道心歸為未發。主要是因為朱子所謂的道心人心，首先指向道德情感意識（惻隱之心）或自然情感意識（飢餓飲食），無論是哪種情感，

18 筆者所謂「取代」，是一種「replace」概念。若讓「人心」聽命於「道心」，是一種由「道心」取代「人心」的方式，則表示「道心」與「人心」為二心，一心可以被用另一心替換或淘汰。但依朱熹，「道心」與「人心」只是一心的兩種表現，當「人心」依理中節，不由「危」而入於「惡」，即是「道心」顯現的狀態，在這個狀態下，作為情感欲望的「人心」仍然存在，只是符合了性理要求而一切合理，並將此合理狀態稱為「道心」。故使「人心」聽命於「道心」，只是一心狀態的轉換，不是一心取代另一心。

在朱子來說都是已發之情。又當人知覺到道德情感時，循義理而行的狀態便是道心，此道心是義理之性的發用；當人知覺到自然情感時，往滿足欲望需求上走的狀態便是人心，此人心是人自身的發用。無論是從知覺或是發用上說，都不能歸屬於未發。¹⁹ 從朱子對人心道心說法中看，其必然是已發之心的推論，學者們多有闡明，²⁰ 筆者亦無疑異。但是，筆者認為，朱子論述人心道心時，雖可從理氣、心性的理論上找到連繫性，但他並沒有明白地說明它們該屬於已發或未發，也就是說，他並未積極去結合心統性情與道心人心關係，只是直接從虛靈知覺所表現的兩種狀態來說人心道心。這是因為，道心人心論的重點不在使其歸屬於心之動靜，它要處理的是人同時擁有天理人欲兩種表現，以及如何歸趨天理的問題，已進入到一個工夫論的意識，與「心統性情論」於動靜之間安放心性情關係的理論重點有所不同，是在心統性情脈絡下的另一個層次。鄧克銘說：

朱子以道心、人心分別心之發動依循天理或人欲，與其討論心之性質為已發、未發似屬兩個性質不同之問題。亦即心之存在狀態有兩種，未發與已發；而在已發之情形，依其循天理或人欲可在分為道心、人心兩類，其實只是一個心的不同稱呼。²¹

人心道心是一心表現出來的兩種形態，這個形態雖只可歸為心統性情下的已發，但與心之已發未發是不同性質的問題。在朱子而言，人心道心論與心統性情一樣，肯定了「心」作為道德主體，具有虛靈明覺功能與統攝主宰地位，能夠使心趨於義理之道心狀態；人心道心又是直從心統性情中的已發狀態來說的，與心統性情體系不相違背。但它只是在心統性情脈絡下的另一個論述，與說明心之體用、已發未發、性情關係的討論，並不是同一個問題。因此，我們雖將朱子的道心人心歸為已發之中，但必須認清楚在朱子而言，道心人心並不是用來指稱已發未發關係的；人心道心雖然可

19 關於以朱子之道心為已發或未發的不同說法，及詳細辨析其歸屬部分，可參考吳略余，「論唐君毅對朱子思想的詮釋——以當代之相關研究為對比」（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2007），頁 70-75。

20 可參考林月惠，《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》，頁 194-208。

21 鄧克銘，《理氣與心性——明儒羅欽順研究》（臺北：里仁書局，2010），頁 16。

劃歸於心統性情中的已發脈絡，但基本上，二者仍是不同的理論層次。²²

通過以上討論可知，朱子談「人心道心」問題，一方面與「心性情」相關，一方面又與「心統性情」有理論層次上的差異。於是當我們意欲統合二者時，便可能產生不同的詮釋。明代羅欽順與韓國李退溪同樣作為朱子學者，他們積極將「人心道心」與「心統性情」一貫討論，卻產生了相當不同的結論。這肇因於朱子在這兩個體系間從未有意識地進行嵌合，其間也有詮釋空隙。羅、李二人對於「人心道心」與「心統性情」架構所進行的結合，正反映了朱子學理論發展的可能，以下便分別對二人進行討論。

三、羅整菴的「人心道心」說

羅欽順談論心性的言論相當豐富，筆者在本章將其內容分為幾個意涵，以下分別進行論述。

首先，見羅欽順言：「夫心者，人之神明，性者，人之生理。理之所在謂之心，心之所有謂之性，不可混而為一也。」²³ 此處區分心、性意涵的不同，以心為神明，性為生理，並將心指為儲藏性理的所在。他又說：「心也者，人之神明，而理之存主處也。」²⁴ 也是同樣的意思。羅欽順以心為一個儲藏性理的地方，認為不能把內容物與內容物所在之處相混，因此心與性理之不同便相當清楚；此處講心性，是泛稱一個存理的心與其所存之理，尚未進一步去區分它的動靜體用關係，也不是在動靜體用關係中去辨別心性。而其所提到的心之神明，卻轉入其動靜體用關係之中，劃歸為人心的範疇，進一步去論證心性之別，以下將有論述。

其次，《困知記》卷上開首五條，先辨心性之別，可見其心性論以分辨心性的不同為主要宗旨。羅欽順講心性之別，曾舉出許多例子加以證明：

22 自然，人心道心作為心知作用的兩面狀態，與心統性情論是相通而不矛盾的，但就朱熹的哲學理論上來看，依然是兩個層次。

23 明·羅欽順，《困知記》，《中國子學名著集成·珍本初編》儒家子部第 41 冊（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978），卷上，第 1 章，頁 5。

24 同上註，附錄，〈答允恕弟〉，頁 316。

《虞書》曰：「人心惟危，道心惟微。」《論語》曰：「從心所欲，不踰矩。」又曰：「其心三月不違仁。」《孟子》曰：「君子所性，仁義禮智根於心。」此心性之辨也。二者初不相離，而實不容相混。精之又精，乃見其真。其或認心以為性，真所謂差毫釐而謬千里者矣。²⁵

他從《尚書》、《論語》、《孟子》中找出心非性的證據：心有分道心、人心，而以危指稱人心，可見人心並非是全合於道心的，否則不需分二心；孔子從心所欲不踰矩，表示心有踰矩的時候，不必然合於理；孟子以為仁義禮智為性，卻以為仁義禮智根於心，表示性與心有所不同。此中，羅欽順點出心雖有不踰矩之時，卻仍有不合於理的時候，那麼在此狀態下，又怎麼能說心就是性理呢？如果說心就是性，為什麼心又會不合與理，還要分心性兩名？所以，心性之間必然是有所區別的。由此段可見，羅欽順所認為心性的差別，正是道心與人心的分別，所以在大部分的狀況下，當他說心不是性、認心為性等等概念時，「心」所指的是「人心」，「性」所指的是「道心」，以為「人心道心之辨明，然後大本可得而立」，²⁶可見人心道心已成為其心性論中辨別心性的主要內容，只要辨別清楚道心人心的差別，心性的關係就會清楚起來，大本也才得以立。如果認心為性，認人心為道心，便是沒有將其中的關係分疏清楚。

羅欽順往下便細緻地闡發道心與人心的不同，以道心人心的關係作為其心性之別理論的依據。羅欽順說：

〈繫辭傳〉曰：「無有遠近幽深，遂知來物，非天下之至精，其孰能與於此？」「通其變，遂成天地之文；極其數，遂定天下之象。非天下之至變，其孰能與於此。」「寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此？」……是故至精者性也，至變者情也，至神者心也。所貴乎存心者，固將極其深，研其幾，以無失乎性情之正也。²⁷

此段首先運用《易經》中所謂的「至精」、「至變」、「至神」，來定位性情心三者的性質，並結合「心統性情」的架構，認為人之重要任務在於「存

25 同上註，卷上，第 1 章，頁 5。

26 同上註，〈自序〉，頁 2。

27 同上註，卷上，第 2 章，頁 6。

心」，也就是以此至神之心作為統攝性情的主體，使至精之性、至變之情都不失其正。而後，羅欽順進一步討論心性情與動靜、體用、道心人心的關係：

道心，寂然不動者也，至精之體不可見，故微。人心，感而遂通者也，至變之用不可測，故危。²⁸

道心，性也。人心，情也。心一也，而兩言之者，動靜之分，體用之別也。凡靜以制動則吉，動而迷復則凶。惟精，所以審其幾也；惟一，所以存其誠也。允執厥中，從心所欲不踰矩也，聖神之能事也。²⁹

以上兩條結合了幾個不同經典的概念。「道心人心」出自於《尚書》：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」³⁰「寂然不動，感而遂通」出自《易經》：「易，無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」³¹此處將道心指稱為性，是寂然不動之靜，至精之體，故微；人心指稱為情，是感而遂通之動，至變之用，故危；人心道心作為性情，統攝於一至神之心。於是，羅欽順運用《易經》、《尚書》中的文句作為其理據，將一心分為動靜、體用、性情、道心人心，其心性論架構至此一目了然。

其三，羅欽順以道心為體，以人心為用，因為人心只是用而不是體，所以心自不是性。那麼他所謂的道心、人心，除了動靜體用性情之別，具體而言又具有什麼樣的內容呢？羅欽順稱人心為「虛靈之體」，³²以為「人心有覺，道體無為」，³³「蓋仁智皆吾心之定理，而覺乃其妙用」，³⁴「知能乃人心之妙用，愛敬乃人心之天理也」，³⁵「能思者心，所思而得者性之理也」。³⁶統而言之，道心是天理，是無為道體，是仁義禮智，是愛親

28 同上註，卷上，第3章，頁7。

29 同上註。

30 〈大禹謨〉，漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義，《尚書》（清·阮元校，《十三經注疏》第2冊，臺北：藝文印書館，1955，重刊宋本附校刊記），頁55。

31 《易經》，同上註，第2冊，〈繫辭上〉，頁154。

32 明·羅欽順，《困知記》，卷上，第6章，頁9。

33 同上註，卷上，第78章，頁70。

34 同上註，續卷上，第48章，頁212。

35 同上註，續卷上，第46章，頁209。

36 同上註，卷下，第41章，頁102。

敬長之理，是心所思得之內容；人心是虛靈之體，是知覺，是良知良能，是能思之官，是妙用。³⁷ 羅欽順又言：

張子曰：「合性與知覺，有心之名。」蓋兼人心道心而言也。程子曰：「自存諸人而言謂之心。」則專指道心而言。道心即性，性命於天。程子方欲申明其所謂一理者，故於人心有未暇及爾。夫理之所在，神明生焉，理一定而不移，神萬變而不測。凡有心者，體用皆然。須如此推尋，心之為義方盡。³⁸

此段統合人心道心談論一心，以為心便是以稟於天的不易之性為體，以神明變化之知覺為用。因此一心有體有用，便是道心人心的分疏。羅欽順又肯定程子所言「人心，人欲；道心，天理」之說法，只是羅氏以為人欲無非不出自於天；³⁹ 又說：「本體即性，性即理，故名之曰道心；發用便是情，情乃性之欲，故名之曰人心。」⁴⁰ 由此可知，大抵羅欽順所認為的道心涵義較好理解，就是性理；但人心因其變化，有虛靈知覺、神明妙用、良知良能、能思之體、情感欲望等等涵意，內涵較為廣闊，但主要重點放在其為「虛靈知覺」之妙用上。

由於人心道心之說的對應焦點是「認心為性」的問題，所以談人心道心便不能離開羅欽順論禪家與心學的說法。他反對釋氏以知覺為性，或是心學以良知為性，以為不論是知覺或是良知，都只是理在心的發用功

37 此處必須指出的是，在羅欽順的用語中，「人心」一詞可有廣狹義：廣義來說，是泛指所謂「心」；狹義來說，則是與「道心」相對之「人心」。筆者並不認為，以上所引關於「虛靈」、「知覺」之言中出現的「心」或是「人心」，都是指狹義的與「道心」相對之「人心」。但就羅欽順多次提及「心」之「虛靈」、「知覺」是心之「用」，且就前文所論，所謂心之「用」，已確定由與「道心」相對之「人心」來定位，所以可以判斷當羅欽順提到「人心」，自是與「虛靈」、「知覺」等義連繫在一起的。因此即使其中的「人心」是廣義之「心」，也不影響狹義之「人心」與性相對、與性有體用關係，以及「人心」作為「心」之「用」的知覺功能之意。

38 明·羅欽順，《困知記》，三續，第 36 章，頁 296-297。

39 見羅氏言：「『人心，人欲；道心，天理。』程子此言，本之〈樂記〉，自是分明。後來諸公，往往將人欲兩字看得過了，故議論間有未歸一處。夫性必有欲，非人也，天也。既曰天矣，其可去乎！」（同上註，第 1 章，頁 265）表示羅欽順肯定人心、人欲來自天之必然性，此必然性並不影響人心人欲與道心天理的分疏。

40 明·羅欽順，《困知記》，附錄，〈答劉貳守煥吾〉，頁 345。

能，這個功能不是性體本身，若沒有辨別清楚，此用常變，不能顯體，就會使人空守一個光景，甚至流於情感欲望之間。他自己曾經有所體會：

愚自受學以來，知有聖賢之訓而已，初不知所謂禪者何也。及官京師，偶逢一老僧，漫問何由成佛，渠亦漫舉禪語為答云：佛在庭前栢樹子。愚意其必有所謂，為之精思達旦。攬衣將起，則恍然而悟，不覺流汗通體。……後官南雍，則聖賢之書，未嘗一日去手，潛玩久之，漸覺就實。始知前所見者，乃此心虛靈之妙，而非性之理也。……蓋嘗徧閱象山之書，大抵皆明心之說。……能思者心，所思而得者性之理也。……而象山之教學者，顧以為「此心但存，則此理自明，當惻隱處自惻隱，當羞惡處自羞惡，當辭遜處自辭遜，是非在前自能辨之。」……凡其當如此自如此者，雖或有出於靈覺之妙，而輕重長短，類皆無所取中，非過焉斯不及矣。遂乃執靈覺以為至道，謂非禪學而何！……嘗考其言有云「心即理也」，然則性果何物邪？又云「在天者為性，在人者為心」，然則性果不在人邪？既不知性之為性，舍靈覺即無以為道矣，謂之禪學，夫復何疑！⁴¹

羅欽順曾經用力於釋氏之道，至於有悟而「汗流通體」，卻於日後發現所悟者只是心之虛靈妙用，不是性理。而陸象山所言，要人在心上下工夫，以為存心則理明，心即理，是無視於孟子言心「思」以得性理的重要，以為心本身就是性，是將心之靈覺妙用看為性理，就如同禪學「有見於心無見於性」⁴²一般。於是羅欽順大力批判心學與禪學誤將心之知覺神用當作性，是不辨心性有別，終究無法通達本性天理。由此可知，羅欽順認為心性有別的主要原因，在於心是神明之妙，是虛靈知覺，是能思的主體，但是這些都只是性體在心上的發用，而不是本體，是以體、用關係的差異來說的。而此看法正是因為羅欽順對於人心道心的分別所致，他所謂的知覺妙用之心便是人心，與作為本體性的道心不同，自然不能同意以心作為本體的說法。

最後，雖然羅欽順將一心分為人心道心，卻也很明白地表示，人心道心只是一心，並未割裂二者關係，他說：

41 同上註，卷下，第41章，頁100-104。

42 同上註，卷上，第5章，頁7。

蓋心性至為難明，是以多誤。謂之兩物又非兩物，謂之一物又非一物。除卻心即無性，除卻性即無心，惟就一物中分割得兩物出來，方可謂之知性。學未至於知性，天下之言未易知也。⁴³

道心人心只是一個整體，雖然體用有別，但卻無法分割，若沒有用無法顯體，若沒有體便無法發用，所以既不是一物，也不是兩物，在一中又要有二，「一心而二名」，⁴⁴ 是羅欽順對心性的看法。於是在道心人心為一體之整體心來說，只是一個；但心又不得不分為道心人心體用兩邊，於此又是兩個。因此，當其說心是存貯性的所在時，尚未進入到動靜體用的差異中，主要是就統合道心人心的一個整體心來說的，心是性所在之處，卻不只是性，就此意義下可說心不為性；當他說知覺不是性的時候，已經進入動靜體用的心性論架構，是就心分為道心人心為二來說的，人心不是道心，由此亦可說心不為性。而其論心性之辨，主要是著力於後者來談論，是於《困知記》中可以明顯看見的傾向。當然，道心人心「其體一而已，用則有千變萬化之殊，然而莫非道也」，⁴⁵ 心作為一個道德主體，不論動靜體用都是由性理貫徹的；但是用變化無常，「人心則有昏有明」，⁴⁶ 可以當理顯體，亦可不當理，當其發用不受控制時，便使情感欲望超越限度而流於惡，因此雖然情感欲望本身不是惡，無非出自天理，卻有流於惡的時候，那麼此發用之人心自然就不能稱之為道心，與常明之本體有別。這也是羅欽順道心人心既是一體又不是一的原因所在。

統整上述，羅欽順的心性論該有幾個層次：第一，心是性理的所在處，心所具有的是性理，心不是性理；第二，心有未發之靜、已發之動，體與用，性與情，道心與人心的區分；第三，所謂的心，雖是一種虛靈知覺，具有能夠思維的作用，但此作用只是性的妙用，而不是性的本體，其實只是人心，但時儒卻常以此作用為本體，誤人心之虛靈為道心之性理；第四，人心道心初未相離，只是一整體心，卻又有兩名，不容相混。以上這四個

43 同上註，卷下，第 52 章，頁 117。

44 同上註，續卷下，第 2 章，頁 233。

45 同上註，附錄，〈答黃筠谿亞卿〉，頁 320。

46 同上註，附錄，〈答林正郎貞孚〉，頁 382。

意涵層層遞進，逐步深化為羅欽順心性之辨的理據。但其論心性之辨主要聚焦在於二、三點中心性的體用差別，此處的心指為人心，而非第一點所泛稱的存理之心，或第四點「初未相離」、統合人心道心之心，層次上有差異，但又互相嵌合為一體系。總之，道心人心自為一統性情之整體心，又作為體用的分別，兩個面向必須有所釐清，才能完整地看待羅欽順道心人心的理論架構。於是，道心屬未發之性，人心屬已發之情，是羅欽順的基本論點，雖同朱子嚴判心性情的體用分際，但與朱子的言論已有出入，是將「心統性情論」與「人心道心」說結合時產生的第一種理論形態。

四、李退溪的「人心道心」說

退溪的「心統性情論」，繼承朱子哲學體系，思想內容大體一致：

天之降命于人也。非此氣，無以寓此理也；非此心，無以寓此理氣也。故吾人之心，虛而且靈，為理氣之舍。故其理即四德之理而為五常，其氣即二五之氣而為氣質。此人心所具，皆本乎天者也。然而所謂五常者，純善而無惡，故其所發之四端，亦無有不善。所謂氣質者，非本然之性，故其所發之七情，易流於邪惡。然則性情之名雖一，而性情之用，則不得不異矣。至於曰性曰情之所以該具運用者，莫非此心之妙，故心為主宰，而常統其性情，此人心之大概也。⁴⁷

人是理氣的構作，心是理氣的存處。故心具理與氣，有性與情，並統性情，作為主宰運用之妙。這也就是朱子區分理氣、心性情的基本架構，理氣共構此心，此心以性為體，以情為用。但從此段文獻中，我們便可看到退溪將「四端七情」也納入心統性情的脈絡中：人之四端是性理之發，純善無惡；人之七情是氣質之發，有流於惡的可能。此論點是退溪對於朱子哲學的一種進一步的詮釋，關於此，奇高峰（名大升，1527-1572）便曾與他爭論，也引發了韓國「四七之辯」的議題討論。⁴⁸ 而在退溪與高峰的論辯

47 朝鮮·李滉，〈續集·雜著·天命圖說〉，《退溪先生文集》第12冊，卷8，頁426-427。

48 退溪與高峰的爭論可見朝鮮·李滉，〈答奇明彥論四端七情第一書〉，《退溪先生文集》第4冊，卷21，頁449-457；朝鮮·奇大升，〈兩先生四七理氣往復書〉，《高峰先生

當中，「人心道心」並非討論的焦點，只是高峰在反駁退溪以理氣之發的觀點論四端七情時，以為「論人心道心，則或可如此說。若四端七情，則恐不得如此說。蓋七情不可專以人心觀也」，⁴⁹但退溪並未針對「人心道心」作出討論回應。

不過，退溪往後有所謂的「人心道心，不可謂七情四端」之言，認為就「名實」來看，「人心道心」與「四端七情」是不能等同的。⁵⁰就〈答李平叔〉書信中退溪所言，「人心」與「七情」並不相同，因為「人心」與「道心」是心的兩種狀態，只能變化，不能同立，但「七情」卻包含「四端」，兩者並非轉換關係。而「道心」與「四端」，雖然較之「人心」與「七情」有更類似的地方，都是根源於性理，純善無惡，但一就「心」言，一就「端」言，有指涉範圍的寬窄差別，在邏輯上也不能等同對應。但有趣的是，同信中退溪也說，「人心，七情也；道心，四端也」，認為「以《中庸》序朱子說及許東陽說之類觀之，二者之為七情四端。固無不可。」「善觀之，則亦不害其為同歸矣。」⁵¹由此可知，

文集》第 3 冊（漢城：景仁文化社，1999），頁 2-36。兩人的辯論後來由李栗谷與成牛溪接續，可見朝鮮·成牛溪，《牛溪先生文集》第 1 冊（漢城：景仁文化社，1999），卷 4，頁 392-473；朝鮮·李栗谷，《栗谷先生全書》第 2 冊（漢城：景仁文化社，1999），卷 9、10，頁 94-219。

49 朝鮮·李滉，〈答奇明彥論四端七情第一書·附奇明彥非四端七情分理氣辯〉，《退溪先生文集》第 4 冊，卷 21，頁 459-460。

50 朝鮮·李滉，〈答李平叔〉：「則人心之名，已與道心相對而立，乃屬自家體段上私有底。蓋既曰私有，則已落在一邊了，但可聽命於道心而為一，不得與道心，渾淪為一而稱之。至如七情，則雖云發於氣，然實是公然平立之名，非落在一邊底。故如〈樂記〉、〈中庸〉、〈好學論〉中，皆包四端在其中，渾淪而為說。是以子思謂『喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和』則可。若曰『人心之未發謂之中』云云則不可。程子曰『其中動而七情出焉』則可。曰『其中動而人心出焉』則不可。若夫道心之與四端，雖與人心七情之說不同。然道心以心言，貫始終而通有無。四端以端言，就發見而指端緒，亦不能無少異。」（《退溪先生文集》第 9 冊，卷 53，頁 262-264）相關討論可見林月惠，《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》，頁 291-292。

51 朝鮮·李滉，〈答李平叔〉，《退溪先生文集》第 9 冊，卷 53，頁 262。關於退溪此說，是因李平叔見李宏仲所記而向退溪詢問，而在〈答李宏仲問目〉中則有退溪言：「人心，七情是也；道心，四端是也。非有兩箇道理也。餘詳見答奇明彥問目。」（朝鮮·李滉，〈答李宏仲問目〉，《退溪先生文集》第 9 冊，卷 51，頁 63）退溪又稱詳細說法在他與

退溪一方面承認「人心道心」與「四端七情」在理論脈絡上並不相應，但是它們在某種意義下要等同起來卻也是可以的。這是因為退溪認為，朱熹《中庸》序說「人心」生於形氣，「道心」原於性命，「人心道心」根源於氣與理，似乎分了開來，但兩者其實是「相資相發」的。⁵²也就是說，道心人心根源於理氣，雖各自從理氣而生，但二者也只是不離的一心；且道心與人心可資發彼此，表示道心與人心都是一種發動的狀態。今據退溪肯定許東陽「人心發於氣」、「道心發與理」⁵³的說法可知，他將朱熹所謂「生」、所謂「原」，看成是一種實質的發用，才會用朱熹與許東陽的言論來支持他「人心，七情也；道心，四端也」的觀點。⁵⁴於是，朱子所謂的「根源」義，在退溪眼中成為實質的「發用」義：講「根源」，表明道心人心在理論上雖可追溯到理氣，但與理氣不是直接等同或有體用關係；講「發用」，則是表示道心人心不僅可上溯到理氣，更是理氣直接的表現與作用。從退溪肯定許東陽以「人心發於氣」、「道心發於理」的說法來看，這樣的想法已經非常明顯了。這麼說來，道心人心發於理氣，便與四端七情發於理氣如出一轍，那麼道心人心與四端七情也就可以說是極其類似的概念了。⁵⁵

奇高峰的討論中，但今所見他與高峰的爭論中，只有他對「四端七情」的討論。

52 見朝鮮·李滉，〈書·答洪胖〉：「分而言之，人心固生於形氣，道心固原於性命。合而言之，道心雜出於人心之間，實相資相發，而不可謂判然為二物也。」《退溪先生文集》第9冊，卷55，頁431-432。

53 見許謙，《讀四書叢說》（《文淵閣四庫全書》經部第196冊，臺北：臺灣商務印書館，1986），卷2，頁559。

54 關於退溪以許東陽之言證「人心，七情也；道心，四端也」之論的解析，可見楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005），頁221-224。其中有言：「退溪對四端七情與道心人心的立名有不同之意義，是有細緻的思考者；但雖如此，他仍認為以道心為四端，人心為七情，仍是可以說的。因二者雖有不同，但乃是小異，在大綱領處，是相同的。由是可知退溪是主張道心為理發，而七情為氣發者。」（頁224）

55 此處必須說明，關於退溪對於人心道心的看法，在其文集中可見不多，除了以上所論，其餘多半是他反對羅整菴將道心歸於未發之性，人心歸於已發之情的言論，所以無法再找到更多「道心人心」與「四端七情」關係的說法。但後來成牛溪與李栗谷書信往來，為退溪以理氣兩邊談「四端七情」辯護時，同樣用「道心人心」有理發氣發之別

既然如此，要了解退溪的「人心道心」說在其理氣心性架構中的位置，就不得不討論其對「四端七情」的看法。前面已經提到，退溪將「四端」看為是性理之發，「七情」則是氣質之發，這個看法基本上不脫離朱子「心統性情論」中已發未發的關係，但內涵層次卻有所轉移。見其言：

性情之辯，先儒發明詳矣。惟四端七情之云，但俱謂之情，而未見有以理氣分說者焉。……夫四端，情也；七情，亦情也。均是情也，何以有四七之異名耶？來喻所謂所就以言之者不同，是也。蓋理之與氣本相須以為體，相待以為用，固未有無理之氣，亦未有無氣之理，然而所就而言之不同，則亦不容無別。從古聖賢有論及二者，何嘗必滾合為一說，而不分別言之耶？且以性之一字言之，子思所謂天命之性，孟子所謂性善之性，此二性字所指而言者，何在乎？將非就理氣賦與之中，而指此理源頭本然處言之乎？由其所指者，在理不在氣，故可謂之純善無惡耳。若以理氣不相離之故，而欲兼氣為說，則已不是性之本然矣。夫以子思孟子洞見道體之全，而立言如此者，非知其一不知其二也，誠以為雜氣而言性，則無以見性之本善故也。至於後世程張諸子之出，然後不得已而有氣質之性之論，亦非求多而立異也，所指而言者，在乎稟生之後，則又不得純以本然之性稱之也。故愚嘗妄以為情之有四端七情之分，猶性之有本性氣稟之異也。然則其於性也，既可以理氣分言之；至於情，獨不可以理氣分言之乎？惻隱羞惡辭讓是非，何從而發乎？發於仁義禮智之性焉爾。喜怒哀懼愛惡欲，何從而發乎？外物觸其形而動於中，緣境而出焉爾。四端之發，孟子既謂之心，則心固理氣之合也，然而所指而言者則主於理，何也？仁義禮智之性粹然在中，而四者其端緒也。七情之發，程子謂之動於中，朱子謂之各有攸當，則固亦兼理氣也，然而所指而言者則在乎氣，何也？外物之來，易感而先動者莫如形氣，而七者其苗脈也。安有在中為純理，而才發為雜氣，外感則形氣，而其發顧為理不為氣耶？……由是觀之，二者雖曰皆不外乎理氣，而因其所從來，各指其所主而言之，則謂之某為理，某為氣，何不可之有乎？⁵⁶

來印證此說，表示他所理解的退溪思想，也是此意。見朝鮮·成牛溪，《牛溪先生文集》第1冊，卷4，頁392-473。

56 朝鮮·李滉，〈答奇明彥論四端七情第二書·改本〉，《退溪先生文集》第4冊，卷22，頁530-535。

以上洋洋灑灑一大段，為退溪與高峰辯論後，對於自己言論的修訂版本，較能確定其意。退溪在此段中明確表達出幾個想法。首先，退溪肯定理氣相須相待，不能分離，但是根據「不即不離」的原則，理氣不能不做區分。其次，古來聖賢論理氣關係，也決不混在一起不做區分。比如論性，孟子、子思標舉性善之性、天命之性，是指源頭本然、純善無惡的天理，並不因為性滾在氣中、理氣不相離，就直稱其雜氣而無特定指涉。而張載程子指出氣質之性，正是因為人在稟生之後，性已不能全然以天命之性稱之，並不因為其根源於理便不做區隔。其三，退溪認為，先儒談論性情分別已經清晰明朗，惟獨論「情」未以理氣之關係加以分析。就像「性」有指理而言的「天命之性」、指氣而言的「氣質之性」，「情」中也當有指理而言的「四端」、指氣而言的「七情」。最後，「四端七情」以理氣分之，並不是說「四端」不是「情」，或是「七情」不根源於「性」，畢竟理氣相兼相須，但「二者雖曰皆不外乎理氣，而因其所從來，各指其所主而言之，則謂之某為理，某為氣」，主要是指出「四端」「主於理」、來自仁義禮智之性理，及「七情」「主於氣」、來自易感先動之形氣的差別。

由此統整而論，退溪將「四端七情」以理氣關係來區別，並不是不知理氣關係相即不離，或是否定「四端七情」皆兼理氣，只是要強調其「所從來」與「所主」的意義。而所謂「四端理之發，七情氣之發」分理分氣，也是來自朱子的說法，⁵⁷ 為避免誤會，退溪後來又進一步將此句解釋為「四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之」，⁵⁸ 就是要強調理氣相兼相須，但有從主的不同。若依照退溪這般理解，當也不與朱子之意相違背。同時，我們可以發現，退溪將「四端七情」分理氣的觀點，來自於「性」有「天命」與「氣質」之別，表示未發之「性」中本可分理分氣，那麼已發之「情」何以不能分理分氣呢？若將「情」也分理分氣，則剛好可以與「性」相對應：「天命之性」發為「四端」，「氣質之性」發為「七情」，

57 可見宋·朱熹，〈孟子三·人皆有不忍人之心章〉：「四端是理之發，七情是氣之發。」宋·黎靖德編，《朱子語類》，卷 53，頁 1297。

58 朝鮮·李滉，〈答奇明彥論四端七情第二書·改本〉，《退溪先生文集》第 4 冊，卷 22，頁 556。

「天命之性」與「氣質之性」皆是未發之性，「四端」與「七情」都是已發之情，只是一「所從來」、「所主」於理，一「所從來」、「所主」於氣，故可說「理之發」、「氣之發」，這與「心統性情論」的已發未發關係也相當一致。

不過，我們若進一步分析，朱子談「四端理之發，七情氣之發」，僅點到為止，他在其他地方並沒有這樣的言論。在朱子的眼中，「四端七情」就是所謂的已發之情，談「理之發」、「氣之發」最多也就是「所從來」與「所主」的意義。在所謂的「心統性情論」中，已發未發的關係，主體並不是所謂的理或氣，而是「心」，已發未發指的是「心」的兩種狀態，雖然此狀態可溯源至理氣，但不能把「理發」或「氣發」看成是「理」、「氣」實質在發用。因此，雖然朱子將「性」分為「天命之性」與「氣質之性」，但在論性情的已發未發關係時，他不說「天命之性」與「氣質之性」可以發為情，也不特別去區分「情」中的「四端七情」是理或氣的發用，因為所謂的未發或體，是「心」的未發或體，而不是「理」的未發或體；所謂的已發或用，是「心」的已發或用，而不是「氣」的已發或用，概念上仍是有區別的。但是退溪卻根據「天命之性」與「氣質之性」的理氣分別，把作為心的未發狀態視為主體，讓此狀態能夠發用為「四端」與「七情」，乍看之下是根據於「心統性情」已發未發的架構，但是主體已經易位，由「心」易主到「理氣」上了。

另外，在朱子的理論體系中，「天命之性」與「氣質之性」在廣義下可謂有理氣的區別；但狹義來說，無論是「天命之性」與「氣質之性」都是「性」，都屬於「心統性情」中的未發一邊，它的根據是理，不能說是氣。既然如此，嚴格來說，無論是「四端」或是「七情」，都只能說是「理之發」，⁵⁹而不能說是「氣之發」，由此可知，所謂的「發」並非一種實指。而退溪因為將理氣作為發用的主體，於是「天命之性」被劃歸為理，「氣質之性」被劃歸為氣，在概念上便容易發生滑轉，混淆性

59 如前所述，「理之發」在朱子來看，不是以「理」為主體的發用，「理」只是作為「心」未發之體，說「理之發」只指涉為一種根據、來源、從主的意義。

理情氣的分界。即便他也明白「氣質之性」亦是屬未發性理一邊，但若把「發」看為一種實質意義的發動，「氣之發」的說法，就易陷入將「氣質之性」看為「氣」的疑慮。

退溪對「四端七情」的詮釋與理解，雖根據朱子「心統性情」架構展開，卻溢出了朱子的義理範圍，在操作上與朱子也有所差異。而「道心人心」因在某種程度上與「四端七情」對應起來，故理論內涵與其中疑慮也自然存在。若「道心」為「理之發」，「人心」為「氣之發」，相應於未發之「性」有理氣之別，「道心人心」作為已發一邊亦有理氣之分。那麼，要使之合理，必然只能如「四端七情」一般，論其「所從來」、「所主」的根源意義，如朱子言「生」、「原」的意思，而不能使之有所實指，否則「心統性情」架構之主體將易位給理氣，「四端七情」與「道心人心」在整個體系中便無法有順適的安頓。這也可以看出，朱子從未將「心統性情論」與「道心人心」論結合，也不強調「四端七情」在「心統性情」架構中與理氣有何關係，正是因為當要把「道心人心」、「四端七情」統攝在「心統性情論」中時，必須要解決「道心人心」作為一種已發，卻又不等同於情的問題。「四端七情」雖然有從理從氣的根源意義，卻又同屬於情的狀況。這些說法的脈絡不同，理論層次也有差異，雖互相關聯，卻難以直接歸納分屬；若要統合起來，必要有相當縝密的論述，才能在同中見異，異中見同。否則便如退溪，在「心」以性理為體、情氣為用的脈絡下，性理本身又有理與氣作為其體，情氣本身又有理與氣作為其用，將發與未發的主體易位給理氣，「心統性情」的架構便產生理論罅縫而不能穩固順適了。於是，退溪用理氣關係看待整個「心統性情論」，將之套用在「四端七情」與「道心人心」之上，強調了理氣的區分，卻又無法不談理氣相兼相須的意義，看似不違背朱子之意，但其理論脈絡已與朱子不同。無論如何，退溪將「道心人心」與「四端七情」關聯起來討論，放在「心統性情」中已發的一邊，又以理氣關係區分之，是朱子「心統性情論」的另一種發展模式。

五、羅、李二人「人心道心」論之異同

根據以上討論，已可見羅整菴及李退溪將「人心道心」與「心統性情論」結合時產生的兩種理論型態。羅整菴視道心為未發性體，人心為已發情用，道心人心與性情不只具有根源上或從主上的意義，更成為同一層次的概念。李退溪則將道心人心看為是類似於四端七情的概念，並將之視為未發的天地之性、氣質之性的發用表現。就表面上來看，羅、李兩人在「人心道心」論上的差異，當然是將「人心道心」定位為已發或未發上的不同。前文也已提到，朱子面對「人心道心」，並未有意識地將之統攝到「心統性情論」中，「人心道心」是已發或未發，對於朱子來說並不是一個問題；但就相關文獻上來看，我們無法將「人心道心」歸為未發之性是很明朗的。因此，在此點上來看，羅整菴將道心視為未發之性體，恐與朱子不相合，李退溪的立場則更為貼近朱子的意思。不過，若站在「心統性情論」以「心」作為性情主體者的角度而言，整菴的「人心道心」說法並不違背這樣的主張，反而是退溪在「心統性情」以性為心之體、以情為心之用的架構下，又將未發之性、已發之情分理氣體用關係，已超出朱子「心統性情論」的指涉。

有趣的是，羅欽順的《困知記》進入韓國後，曾引發韓國學者們的討論，⁶⁰ 退溪也多次提到整菴的思想問題。於「人心道心」議題上，退溪曾在書信中說：「人心為已發，道心為未發之非，所論甚善。大抵整菴，於大原處見未透。」⁶¹ 所謂「大原處見未透」，就是退溪相當重視的理氣關係。退溪多次批評整菴以理氣為一物的觀點，⁶² 以為整菴因不分理氣，所

60 可見林月惠，《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》，第五章〈十六世紀朝鮮性理學者對羅整菴「人心道心」說的迴響與批判〉，頁 239-283。

61 朝鮮·李滉，〈答許太輝·乙丑〉，《退溪先生文集》第 4 冊，卷 17，頁 166。

62 如朝鮮·李滉，〈重答奇明彥·別紙〉：「大抵整庵於道，非不窺一斑，只是於大源頭處錯認了，其餘小小議論，雖多有合理處，皆不足貴。不謂寡悔許多年紀用力於此事，想不草草，而其見處乃不合於程朱而反合於整庵也。……寡悔既以理氣為一物，則似亦當以道器為一物矣。」（《退溪先生文集》第 5 冊，卷 23，頁 68-70）退溪批盧酥齋之見合整菴而不似朱子，認「理氣為一物」，是於「大源頭處錯認」。又如李滉，〈答

以將屬於已發一邊的道心混同於未發之性。除了理氣論上的錯誤外，退溪也針對體用關係來說明：

若羅氏《困知記》，則又謂「道心，性也；人心，情也。至靜之體不可見，故曰微。至變之用不可測，故曰危。」此其為說頗近似，非湛氏之比，然其為害則為尤甚。夫限道心於未發之前，則是道心無與於敘秩命討，而性為有體無用矣。判人心於已發之後，則是人心不資於本原性命，而情為有惡無善矣。如是則向所謂不可見之微、不可測之危，二者之間，隔斷橫決。欲精以察之，則愈精而愈隔斷。欲一以守之，則愈一而愈橫決。其視朱子說體用、精粗、工夫功效，該貫無遺者，為如何哉？⁶³

退溪認為，整菴將道心視為未發之性，人心視為已發之情，「危害尤甚」。因為當把道心限在未發之前，性就有體無用；把人心限在已發之後，情就有惡無善。那麼，性無發用，情無本體，道心便是善，人心便是惡，道心人心隔斷，一心的轉換問題變成截然不相干的善惡兩端，那麼微者愈微，危者愈危，精一工夫貫徹不了，善性將如何展現，人心又如何實現性理呢？在此之中，我們便可以清楚看見退溪的思維，是將道心、人心視為性理的發用，如果道心、人心不同在已發一邊，反成性情的代名詞，對他來說，便是體用關係不一貫了。但是何以如此呢？若就朱子「心統性情論」而言，性情分別是心的體用關係，沒有不一貫的問題；今天整菴將道心、人心視為是性、情的代名詞，可見道心為心之體、人心為心之用，體用並存，並不存在道心無用、人心無體的問題。但是在退溪看來，未發之性有理氣的分別，天命之性與氣質之性作為理氣在性中的分別，當其發用時也會產生相應的四端七情與道心人心。天命之性是理之體，四端、道心是理之用；

奇明彥論四端七情第二書·改本〉：「舊作遂以理氣為一物。而無所別矣。近世羅整菴倡為理氣非異物之說。至以朱子說為非是。混尋常未達其指。不謂來喻之云亦似之也。」（同前第4冊，第22卷，頁538-539）此為其改本間自注，堅持四端七情當以理氣關係分之，批評奇高峰以為兼理氣的渾淪說法將如整菴「理氣非異物」，是「以理氣為一物而無所分」。

63 朝鮮·李滉，〈答友人論學書·今奉寄明彥〉，《退溪先生文集》第5冊，第23卷，頁79-80。

氣質之性是氣之體，七情、道心是氣之用，體用的主體已由心轉移到理氣上。所以，當道心不作為發用卻作為本體時，它完全等同於性理，其發用表現便落空了；已發處只剩下由氣質而來的人心，而無性理之發用，只表現出氣的一面，其善性也就無根據了。這正是因為退溪道心、人心的主體已變成理氣，理氣必有各自的體用，道心人心正反映了理氣的已發表現，不能一個作為體，一個作為用，否則有理失卻用，氣失卻體，體用便不能連貫了。

退溪如此重視理氣的分別，甚至把體用的主體由心移到理氣上，進而批評整菴理氣不分，造成混淆道心為性理、體用分際混亂的問題。但整菴以為道心、人心分別為未發之性與已發之情，正是強調性情有別的，性情又分別代表理與氣在心上的整合，那麼嚴分道心人心或性情，豈不代表理氣關係必然也有區分？那麼其心性論與理氣論是否存在矛盾呢？關於羅欽順理氣論與心性論是否斷裂，歷來學者已有辨明，應從體用關係來辨析。羅欽順論理氣強調一，論心性強調二，但都離不開體用談論。當談理氣時，羅欽順曾說：「理須就氣上認取，然認氣為理便不是。」⁶⁴可見雖然理離不開氣，但氣卻不能是理；當講實際存有狀態時，理是氣之理，但在概念上來說，理氣仍有形上形下不同，不能夠混淆理氣的差別。當談心性時，羅欽順又說：「謂之兩物又非兩物，謂之一物又非一物。除卻心即無性，除卻性即無心，惟就一物中分割得兩物出來，方可謂之知性。」⁶⁵可見心性之間，無心即無性，無性即無心，是一而二，二而一的關係。當統合理氣、心性來說時，羅欽順便指出理氣、心性之所以有分合的原因：

人心道心，只是一箇心。道心以體言，人心以用言，體用不相離，如何分得？性命，理也，非氣無緣各正。太和，氣也，非理安能保合？亦自不容分也。⁶⁶

人心道心有體用之分，可是體用不相離，於是心性是二又是一；無氣用無以各正理體，無理體無以保合氣用，可是理氣又有體用之分，於是理氣是

64 明·羅欽順，《困知記》，卷下，第 35 章，頁 95。

65 同上註，卷下，第 52 章，頁 117。

66 同上註，附錄，〈答林次崖第二書〉，頁 432。

一又是二。由此可知，不論理氣論或心性論，羅欽順都是在體用關係下說明的，體用之間不同，不能說用為體；但也因為它們是體用的關係，已經預設為一體，如鄧克銘所說，「羅欽順之性為體心為用之說，已預先肯定性心為一物，似無黃宗羲前所說『性先心後』知不一的問題」，⁶⁷ 心性自沒有兩分的疑慮。林月惠也說：

羅整菴的理氣論與心性論，都以朱子體用異質異層的思考為義理間架，故「理氣為一物」與「心性之辨」（道心人心之辨），其內在邏輯都是：體用有別而不相離。如是，羅整菴的理氣論與心性論一致，並未自相矛盾。⁶⁸

朱子的體用觀點，即是以為理氣心性有形上形下、體用的分別，以此為「不雜」；而因為彼此是體用關係，所以「同源」、「無間」，以此為「不離」。⁶⁹ 羅欽順繼承朱子的體用觀點，以體用關係去看待理氣心性，那麼自然理氣心性自然也是「不離不雜」的關係。既然羅欽順無論是理氣論或心性論，都以體用關係為基礎，自然沒有什麼不一致的疑慮，只是講理氣時偏向「不離」說，講心性時偏向「不雜」說，但都只是一個體用。

這麼說來，退溪以整菴理氣論來批評其「人心道心」說，便顯得不能中的。進一步來說，無論是退溪或整菴，都秉持著朱子「不離不雜」的原則：整菴在理氣論與心性論上有偏於「不離」與「不雜」的傾向，退溪則有統一偏向「不雜」的旨趣，但兩人並未因此放棄其中一端。當退溪以整菴在理氣論的「不離」批評其「人心道心」說時，並不能看見整菴不曾放棄「不雜」的一端，更何況其心性論正是強調「不雜」的。當退溪強調「人心道心」象徵理氣的「不雜」時，又不斷說明他並不是認為理氣斷成兩截，更有「四端理之發，七情氣之發」的說法，以突顯理氣的「不離」。於是，即使羅、李二人在「人心道心」的觀點上，有分「道心」有

67 鄧克銘，《理氣與心性——明儒羅欽順研究》，頁 16。

68 林月惠，《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》，頁 235。

69 見宋·朱熹，〈答呂子約十三〉：「形而上下，卻有分別，須分別得此是體，彼是用，方說得『同源』。分得此是象，彼是理，方說得『無間』。」陳俊民校編，《朱子文集》第 5 冊，卷 48，頁 2187。

未發或已發的差異，也有其立論上的根本原因，但兩人學說都仍扣緊了朱子「不離不雜」的思想。同時，兩人都相當重視心性、體用的分際，嚴格規定已發未發的動靜關係，並不因有分「道心」為未發或已發之別，便有混同心性或嚴分心性的不同，這是他們皆謹守朱子「心統性情」架構的有力證明。只是，在整菴，道心人心的體用關係，主體在「心」；而在退溪，道心人心的體用關係，主體在「理氣」。此並不意味退溪便放棄了「心」的體用，而是更進一層地去劃歸此體用中的理氣關係，並由此理氣重新作為體用的主體，開啓新的體用架構，以安置其四端七情與道心人心的位置。整菴與退溪對「人心道心」的想法，呈現朱子的「心統性情」與「人心道心」結合時產生的兩種型態，其中有根本上的差異，也有共同的基礎；有與朱子相通之處，也有不同於朱子的狀況，表現了兩位學者對於朱子思想的理解與詮釋，也象徵朱子「心性論」可能的發展空間，具有深刻的研究意義。

六、結 論

明代羅整菴與韓國儒者李退溪同為朱子學者，繼承朱子的「心性論」，以「心統性情」架構為主要內容，但兩人對「人心道心」的看法卻不甚相同。此肇因於朱子的「心統性情論」是為解決《中庸》中和問題而來，主要問題意識在於安置心性在已發未發、動靜之間的關係；「人心道心」說則是強調面對天理人欲如何抉擇的工夫意義。雖然可通過相關文獻，將朱子「人心道心」納入「心統性情」中的已發一邊，但他並未有意識地將此二體系加以結合，也因此留下許多可再詮釋的空間。羅整菴與李退溪的「人心道心」說正反映了朱子「心性論」的兩種發展型態，兩人最大的不同在於：整菴將道心、人心視為性、情的代名詞，道心是未發之體，人心是已發之用；退溪則將道心、人心視為已發之情，並將之以理氣關係區別開來，類似於四端、七情的概念。退溪批評整菴將道心視為已發、人心視為未發，是因將理氣視為一物的錯誤，也是體用關係不明之故。但整菴對人心、道心的分判，正是有體有用，體用清楚；其理氣關係也並非斷

然切割。羅、李兩人皆以朱子「心統性情」為心性情關係的基本內涵，都以理氣「不即不離」作為原則，也都強調心性體用的分際；差異的關鍵，在於前者以「心」為體用主體，後者以「理氣」為體用主體，雖都不悖離朱子「心統性情」架構，但主體移易已反映了朱子「心性論」的不同發展脈絡，呈現出兩種可能的理論發展型態。

引用書目

一、傳統文獻

- 宋·朱熹著，陳俊民校編，《朱子文集》，臺北：財團法人德富文教基金會，2000。
- 宋·朱熹，《四書集注》，臺北：世界書局，2004。
- 宋·黎靖德編，《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986。
- 元·許謙，《讀四書叢說》，《文淵閣四庫全書》經部第 196 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 明·羅欽順，《困知記》，《中國子學名著集成·珍本初編》儒家子部第 41 冊，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978。
- 清·阮元校，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955，重刊宋本附校刊記。
- 朝鮮·李滉，《退溪先生文集》，《韓國歷代文集叢書》第 83、84、88、91 冊，漢城：景仁文化社，1999。
- 朝鮮·奇大升，《高峰先生文集》，《韓國歷代文集叢書》第 1103 冊，漢城：景仁文化社，1999。
- 朝鮮·成牛溪，《牛溪先生文集》，《韓國歷代文集叢書》第 119 冊，漢城：景仁文化社，1999。
- 朝鮮·李栗谷，《栗谷先生全書》，《韓國歷代文集叢書》第 211 冊，漢城：景仁文化社，1999。

二、近人論著

- 丁為祥 2003 〈理氣、心性與儒佛之辨——羅欽順思想特質試析〉，《哲學與文化》30.4(2003.4): 145-158。
- 杜保瑞 2006 〈羅欽順存有論進路的理氣心性辨析〉，《哲學與文化》33.8(2006.8): 101-121。
- 吳略余 2007 「論唐君毅對朱子思想的詮釋——以當代之相關研究為對比」，臺北：

國立政治大學中國文學系碩士論文。

李明輝 2012 《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》，臺北：國立臺灣大學出版中心。

林月惠 2010 《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》，臺北：國立臺灣大學出版中心。

黃心川主編 2000 《東方著名哲學家評傳（韓國卷）》，濟南：山東人民出版社。

梁承武 2005 〈李退溪與李栗谷的四端七情論之比較研究〉，《鵝湖》30.7(2005.1): 38-51。

游騰達 2008 〈陽儒陰釋：論羅整菴、湛甘泉對楊慈湖的評判〉，《中國文學研究》26(2008.6): 77-115。

楊祖漢 2005 《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，臺北：國立臺灣大學出版中心。

鄧克銘 2010 《理氣與心性——明儒羅欽順研究》，臺北：里仁書局。

趙南浩 2010 〈羅欽順對陽明心學的批判〉，《文學新鑰》11(2010.6): 181-198。

蔡家和 2005 「羅整菴哲學思想研究」，桃園：國立中央大學哲學研究所博士論文。

Viewing Two Patterns of Development of Zhu Xi's “the Nature of the Mind” from Luo Zheng'an's and Toegye's “Mind of Dao and Mind of Man”

Chang Wan-ling*

Abstract

Choson dynasty Confucian scholar Toegye 退溪 (Yi Hwang 李滉, 1501-1570), who studied Zhu Xi (1130-1200), criticized Ming dynasty scholar Luo Zheng'an's 羅整菴 (1465-1547) theory of “mind of Dao and mind of man” 人心道心 for misidentifying the “mind of Dao” as the “unmanifested mind” 未發 and the “mind of man” as the “manifested mind” 已發. The reason, according to Toegye, was Luo confused *li* 理 and *qi* 氣 leading to the confounding of “mind” and “(human) nature.” But in fact, Luo's “mind of Dao and mind of man” does not mix up the two. Despite Luo's and Toegye's theories both originating from Zhu Xi's “the nature of the mind” 心性, there is a certain distance between Zhu Xi's concept of the “mind dominates nature and feelings” 心統性情 and the “mind of Dao and mind of man.” As Luo and Toegye attempted to combine these two systems together, they created two patterns of development concerning “the nature of the mind.” This paper approaches this topic from four aspects: firstly, the link between Zhu Xi's “the nature of the mind” framework and the “mind of Dao and the mind of man” is analyzed, and this paper indicates that Zhu Xi did not incorporate “mind dominates nature and feelings” with the latter. Secondly, it discusses Luo Zheng'an's “mind of Dao and mind of man,” and thirdly, examines Toegye's theory. Finally, after expounding the similarities and

* Chang Wan-ling, Ph.D., Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

differences between Luo and Toegye, this paper elaborates on the two types of development.

Keywords: Luo Zheng'an 羅整菴, Toegye 退溪, Yi Hwang 李滉, Zhu Xi, “mind of Dao and mind of man,” “the nature of the mind”