

# 論李退溪與李栗谷的「人心道心」

## 之說：以朱子的思想為標準\*

陳志杰\*\*

(Chih-Chieh Chen)

### 摘要

本文擬以探討李退溪與李栗谷的「人心道心」之說與朱子所理解的「人心道心」之差異。退溪認為道心人心之概念可以與「四端七情」進行類比，而栗谷則是重新詮釋了人心道心之思想，提出了「人心道心相為終始」之說。然而退溪與栗谷的「人心道心」之思想都與朱子所理解的有差異，即退溪的人心道心會

---

\* 三位匿名審查人對本文提出了許多寶貴意見，筆者受益良多，在此表示衷心感謝。若干意見因本文脈絡之故，一時未能納入，筆者日後將另撰文論述之。

\*\* 作者為中央大學哲學研究所博士候選人。



造成「二心」的問題，但朱子理解的人心道心只是「一心」；而栗谷的人心道心相為終始之說，雖無「二心」的問題，但因為栗谷的人心道心不能並存，故而可能走向「禁慾主義」，此已背於朱子主張的人心道心之說。

關鍵字：朱子、李退溪、李栗谷、人心道心。

收稿日期：2020/07/09，接受日期：2021/01/01。



## 前言

朝鮮儒學乃是繼承「朱子學」而發展的哲學體系，其中以李退溪（名滉，西元 1501~1570 年）被譽為「朝鮮朱子」，乃是在當時對於儒學，從孔、孟乃至於朱子的傳承者。然而，退溪雖被譽為朝鮮朱子，但是其學說能否符合朱子思想，是一個問題，故而受到李栗谷（名珥，西元 1536~1584 年）對其學說進行批判。本文擬以退溪與栗谷對「人心道心」之理解，是否與朱子對「人心道心」之理解相符為主要探討的核心。首先，人心道心的問題，乃是起於朱子解《尚書·大禹謨》：「道心惟微，人心惟危，惟精惟一，允執厥中」之說法，即朱子在中庸章句序中提到：「或生於形氣之私，或原於性命之正」，前者乃指心生於形氣之私而有人心，後者乃指心原於性命之正而有道心，此乃所謂「人心道心」之說。在朱子之時，人心道心的問題意識，偏向於此心究竟為二或一，以及人心是否為人欲之問題。但是在朝鮮儒者的「人心道心」的爭論中，最關鍵的一個問題，即退溪將「四端七情」類比於「道心人心」，遂引發栗谷與牛溪對於「人心道心」的辯論。

退溪的「四端七情」之論，亦是朝鮮儒者著名的爭論之一，即是「四七之辯」，由此辯可以一窺退溪的理氣論之內容，即其具有創發性的「理氣互發」之說。換言之，退



溪本於其「理氣互發」之理氣論之理解，進而解釋所謂的「四端七情」，再由「四端七情」解釋「人心道心」之說法。但是退溪對於人心道心的這樣詮釋，卻未必是朱子之意，即會造成「二心」的問題，遂引起栗谷之批判。而栗谷對於人心道心之理解較接近朱子之意，但依本文之研究，栗谷之說亦未必完全符合朱子對於人心道心之規定。因此，本文將依序討論(1)退溪的「四端七情」之內容，(2)退溪「人心道心」之內涵，(3)栗谷對於退溪「人心道心」之批判；(4)反思栗谷的人心道心之內涵。

## 一、李退溪的「四端七情」之說

退溪的理氣論，主要見於其與奇高峰（名大升，1527~1572）的「四七之辯」。此辯的開端乃是因鄭秋巒（名之雲，1509~1561）著〈天命圖說〉。依〈退溪年譜〉記載，退溪於嘉靖三十年（西元 1551 年）居於漢陽，而其鄰居就是秋巒，但從未相識。一日退溪之姪得〈天命圖說〉與退溪一觀，退溪卻答「頗有舛訛」，而詢問作者何人。爾後，退溪與秋巒相識後就展開對於〈天命圖說〉的討論與修訂。於是，有了〈天命舊圖〉與〈天命新圖〉之別，即秋巒原作「四端發於理，七情發於氣」<sup>1</sup>，但與退溪討論過後，遂

---

<sup>1</sup> 參閱〔朝鮮〕李滉著：《退溪集》（第二輯），收錄於《影印標點韓國文集叢刊》（第 30 輯）（漢城：景仁文化社，1996 年），頁 409。



改成「四端理之發，七情氣之發」<sup>2</sup>，此語意固然與秋巒之原意無別，但高峰卻因此語與退溪展開辯論。

關於「四七之辯」之內容，本文不以退溪與高峰的書信往來一一進行析論，而只論退溪與高峰在四七之辯中，兩人對於理氣論理解為何。大抵而言，四七之辯之爭論，在退溪的理解中，只是對理氣之合與分之爭論，即其認為高峰乃是以理氣之「合」，而非難其所主張的理氣之「分」。但是退溪認為理氣固然有合與分，但是合不礙其分，分不礙其合，故而亦不能認同高峰所論之內容。如退溪與秋巒的書信往來中，就有提到：「但所云鄙說未安處，是不過文字之疵，語勢之病耳」<sup>3</sup>，即退溪認為高峰的問難，不過是文字之疵、語勢之病。此所謂疵與病，乃是指在四七之辯中，退溪自身重視理氣之「分」的部分，而未重視理氣之合的部分，所以退溪認為此自是其疵與病，但並非是真正的問題。因此，退溪認為四七之辯其實僅是理氣之分與合之爭論，即高峰持理氣之合，退溪持理氣之分之爭論。

然而，「四七之辯」是否如退溪所認為的，只是理氣之

---

<sup>2</sup> 參閱〔朝鮮〕李滉著：《退溪集》（第二輯），頁 410。

<sup>3</sup> 參閱〔朝鮮〕李滉著：《退溪集》（第一輯），收錄於《影印標點韓國文集叢刊》（第 29 輯）（漢城：景仁文化社，1996 年），頁 348。

<sup>4</sup> 此未重視，乃是指退溪較輕易帶過理氣之合的論點，而非退溪完全不論及理氣之合。



分與合之爭論？事實上，四七之辯涉及一個關鍵的問題，即對於朱子之理是否有活動之理解<sup>5</sup>。簡言之，四七之辯不只是理氣之分與合之爭論，而是朱子之理是否有活動之爭論。因為高峰認為朱子的理是不活動，故其認為「發於理」或「理之發」，乃是理之所以然者，即是就「因說」，或是所謂氣順理而發者，皆非調理能活動。但是退溪認為朱子的理能活動，故認為「發於理」或「理之發」，乃是理自身

---

<sup>5</sup> 「理能否活動」成為一個重要的哲學問題，起源於牟宗三先生的哲學分判，但礙於篇幅，故而簡要論述。牟先生提出著名的三系說，分為「五峰戴山系」、「象山陽明系」、「伊川朱子系」，此三系在理氣論中的差別，即是理能不能活動，依牟先生之見，「五峰戴山系」、「象山陽明系」所主張的理皆是能夠活動，而「伊川朱子系」所主張的理是不能活動的。此理之所以能不能活動之關鍵又在於心性之關係，即是心與性是否為一或二分，依牟先生之見，「五峰戴山系」、「象山陽明系」皆是心性是一的型態，而「伊川朱子系」是心性二分的型態，且牟先生進一步援引康德的自律、他律道德的分判說明心性關係的問題，因為依康德而言，只有自律才是真正的道德，而他律不能是，依是，牟先生以此詮釋心性是一是自律道德，而心性二分是他律道德。因此，朱子的理能否活動就成為一個重要的問題。參閱牟宗三著：《心體與性體》（一），（臺北：正中書局，1968年），頁42~60。雖然退溪認為朱子的理是能夠活動的，但栗谷認為朱子的理不能夠活動，且依朝鮮朱子學的儒者大多傾向栗谷的立場，故而本文認為由牟先生的哲學分判，更能夠深化朝鮮朱子學的哲學討論。楊祖漢先生亦指出以康德理論作為參考，以此詮釋朝鮮朱子學，亦更能說明此等大儒思想背後所蘊含的哲學問題。參閱楊祖漢著：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭續篇》（臺北：臺大人社高研院東亞儒學研究中心，2017年），頁18~19。



之活動，遂形成其著名的「理氣互發」之說。此辯論最終似以高峰認同退溪之說告終<sup>6</sup>，但楊先生認為其實高峰未必認同退溪之說<sup>7</sup>。因為在後來的書信往復之中，退溪認為高峰實則未必認同其說。<sup>8</sup>關於上述的綜論，所據文獻如下。首先，根據《退溪集》記載：

傳聞所論四端七情之說，鄙意於此，亦未嘗自病其下語之未穩，逮得砭駁，益知疎謬，即改之云：「**四端之發，純理故無不善；七情之發，兼氣故有善惡。**」未知如下語無病否？<sup>9</sup>

在退溪將秋巒原作「四端發於理，七情發於氣」，改成「四端理之發，七情氣之發」後，高峰聞悉新圖，遂成疑說。退溪得知高峰之疑說後，便以書信討論。依退溪之文義，可知高峰乃針對「四七」之疑而發。且依後來二人之書信，亦可知當時有「四七」分屬之蔽，故而高峰亦是認為退溪的「四端理之發，七情氣之發」之語，亦似有四七分屬之蔽。如是，退溪便將「四端理之發，七情氣之發」改為「四端之發，純理故無不善；七情之發，兼氣故有善惡」，即四端乃是純理之發，故而無不善，七情乃是理兼氣之發，故

<sup>6</sup> 參閱〔朝鮮〕李滉著：《退溪集》（第一輯），頁 444。

<sup>7</sup> 參閱楊祖漢著：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》（臺北：臺大出版中心，2005 年），頁 164。

<sup>8</sup> 參閱〔朝鮮〕李滉著：《退溪集》（第一輯），頁 304。

<sup>9</sup> 參閱〔朝鮮〕李滉著：《退溪集》（第一輯），頁 404。



而有善有惡。由此可知，退溪將原有的四端屬理，七情屬氣之意，修訂為四端屬理，七情屬理兼氣之意。但是四端仍只屬於理，故而後來高峰亦就此而駁之。高峰云：

若又以「四端之發，純理故無不善；七情之發，兼氣故有善惡」者改之，則雖似稍勝於前說，而愚意亦恐未安。蓋性之乍發，氣不用事，本然之善，得以直遂者，正孟子所謂四端者也，此固純是天理所發，然非能出於七情之外也，乃七情中發而中節者之苗脈也。然則以四端七情對舉互言，而謂之純理兼氣可乎？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。夫理，氣之主宰也；氣，理之材料也。二者固有分矣，而其在事物也，則固混淪而不可分開。但理弱氣強，理無朕而氣有跡，故其流行發見之際，不能無過不及之差。此所以七情之發，或善或惡，而性之本體，或有所不能全也，然其善者，乃天命之本然，惡者，乃氣稟之過不及也，則所謂四端七情者……然學者須知理之不外於氣，而氣之無過不及，自然發見者，乃理之本體然也。<sup>10</sup>

高峰認為退溪之改語，雖稍勝於「四端理之發，七情氣之發」之語，但仍有所不安。因為其認為四端乃是純理而發，但四端本身不外於七情，即四端乃是包含於七情之中，故

<sup>10</sup> 參閱〔朝鮮〕李滉著：《退溪集》（第一輯），頁 410。





而其不認同退溪之四端仍只屬理之意。依本文之研究，高峰此語尚未瑩透，因為其在此似認同退溪的四端乃是理之發，實則其未必如此，故而其又言四端非在七情之外，且七情乃屬理兼氣，故非純理而言。如是，言之「發而中節者」，即在七情之中發而中節之情，方是四端、方是理。換言之，理在氣中，氣之發而中理中節者，乃為四端；不中理不中節者，乃為七情。因此，高峰理解的理是不能發，即不能有活動義。此意可以由高峰提到「理無朕而氣有跡」與「理之外不於氣，而氣之無過不及，自然發見者，乃理之本體然也」可見一般，前者之語乃指理無形無動者，氣乃有形有動者，後者之語乃指理在氣中，故而氣之無過無不及之活動處，即見得理之本體。簡言之，無論是在「理氣之分」中，理乃無活動，氣則有活動，而「理氣之合」中亦是。如是，高峰言「四端者也，此固純是天理所發」與「理，氣之主宰也」之語字面上，似指理有所活動，實則依其實意非是，故此語未瑩透。實際上，在高峰後來的書信中，亦較明確指出：「氣之順理而發，無一毫有碍者，便是理之發矣」<sup>11</sup>，即所謂理之發，非是理本身自發，而是氣順理而發，此發乃是氣本身自發。由此可知，高峰之意乃在於：(1)理在氣中；(2)四端在七情中；(3)理不能自發，氣能自發，此可作為高峰理解（朱子的）理氣論之總結。

<sup>11</sup> 參閱李明輝著：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》（上海：華東師範大學出版社，2008年），頁318。



面對高峰之質疑，退溪便說道：

蓋渾淪而言，則七情兼理氣不待多言而明矣。若以七情對四端，而各以其分言之，七情之於氣，猶四端之於理也。其發各有血脈，其名皆有所指，故可隨其所主而分屬之耳，雖混亦非謂七情不干於理，外物偶相湊著而感動也，且四端感物而動，固不異於七情，但四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之耳。<sup>12</sup>

基本上，退溪與高峰對於七情乃是理兼氣之意較無分歧，而其分歧處乃是對於四端之理解。如高峰認為四端乃於七情之中，故而四端之發，或理之發，皆不過是情發而中節如理而已。但是退溪認為四端之發，即是理之自身而發，而非氣發，故而退溪所言「理之發」，即是認為理能夠活動。因此，其言「四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之」，即四端乃是理自身而發，但理不外於氣，故「氣隨之」，七情乃是氣自身而發，但氣中非無理，故「理乘之」，此即是退溪的「理氣互發」之說。

由此可知，退溪在「四七之辯」中，逐漸形成其所理解的（朱子的）理氣論的三個階段：

---

<sup>12</sup> 參閱〔朝鮮〕李滉著：《退溪集》（第一輯），頁 419。



- (1)「四端理之發，七情氣之發」，即四端、七情各自分屬理、氣。
- (2)「四端之發，純理故無不善；七情之發，兼氣故有善惡」，即四端只屬理，但七情已是理兼氣。
- (3)「四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之」，即四端是有理、有氣，七情亦是。

從三個階段中，看似是退溪原偏重理氣之分，轉而偏重理氣之合，即無四七分屬之弊。實則其中的關鍵，乃在於對「理之發」的理解，因為在三個階段中，退溪皆未改變他對於理能活動之主張。依本文之研究，退溪之所以一開始偏重於理氣之分，乃是「理能活動」之思之故。因為退溪認為理能夠自發自動，故而論四端，亦可只謂理之自發自動，而無須論及氣與七情。此即是孟子學的本心本體之發，即退溪對於理之自發自動之理解實則乃是本於孟子學，而非朱子學。<sup>13</sup>如是，第一階段與第二階段，退溪言「四端」都只論及「理」，但我們若反觀高峰之論，即高峰認為理無自身之活動義，故而四端必須在七情中，即以情之發而中節者，為四端，故而高峰認為四端不能只是屬理，而亦必須有氣。此乃退溪與高峰之辯之關鍵處，即對於理是否有活動之差異，使得此二人有了四端是否「只論理」和

---

<sup>13</sup> 參閱楊祖漢著：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，頁164~165。



「須兼氣」之歧見。雖然在第三階段，退溪亦退一步，論及四端而言「理發而氣隨之」，即四端有理亦有氣，此似乎解決了高峰對其的問難，而高峰在〈總論〉中，似亦同意退溪的「理發氣隨」之見，實則此「理發氣隨」乃是關鍵性之問題，即不符合朱子對理之理解。此遂開啟後來栗谷對於退溪之論之批判。另外，可以從退溪的「人馬喻」，來理解其理氣關係。根據《退溪集》記載：

古人以人乘馬出入，比理乘氣而行，正好。蓋人非馬不出入，馬非人失軌途，人馬相須不相離。人有指說此者，或泛指而言其行，則人馬皆在其中，四七渾淪而言者是也；或指言人行，則不須并言馬，而馬行在其中，四端是也；或指言馬行，則不須并言人，而人行在其中，七情是也。公見混分別而言四七，則每引渾淪言者以攻之。是見人說人行馬行，而力言人馬一也，不可分說也。見混以氣發言七情，則力言理發，是見人說馬行，而必曰人行也；見混以理發言四端，則又力言氣發，是見人說人行，而必曰馬行也。<sup>14</sup>

朱子有「人馬喻」，其以人喻為理，以馬喻為氣。此論法，退溪亦有之。但是此二人之別，在於朱子的「人」，乃是自身不活動，即理自身不能活動，故而言馬動人亦動，即人乃是被馬所載動。因此，朱子的人馬喻，乃是人自身無活

<sup>14</sup> 參閱〔朝鮮〕李滉著：《退溪集》（第一輯），頁 419~420。



動，能自身活動者馬也。但是退溪的「人馬喻」則非是朱子之意。因為退溪所理解的理乃是自身能夠活動，故而觀退溪提及人馬喻中的「人」時，其是以「人行」言之，此與「馬行」並言。雖此「人行」之意，未必是指人自身能活動（因退溪未明言），但依退溪對理之理解，不能不是如此。如是，退溪以「人馬喻」解釋「四七之辯」之處境。人騎乘馬上而行，人非馬不能行於出入，馬非人不能行於軌途，故而人馬不能相離而行，以此言四七不能相離。但是退溪認為在人馬喻中，若單指人行，而不言馬行，並不礙馬行，以此言四端，若單指理，而不言氣，並不礙氣隨；若單指馬行，而不言人行，並不礙人行，以此言七情，若單指氣，而不言理，並不礙理乘。依是，退溪對於人馬喻之理解，亦符合其「理氣互發」之意。

## 二、李退溪的「人心道心」之說

退溪的「人心道心」之說法，最重要的即是將四端七情類比於道心人心，但是人心道心之爭辯，在退溪之思想中，尚未及四七之辯之重，故退溪較少言及人心道心之處。然而，退溪的「人心道心」之說，實為後來栗谷與牛溪辯論人心道心之導火線，故理解退溪的「人心道心」之說，實則有助於理解此後的人心道心之爭論。首先，退溪說道：

人心道心之義，考亭發明，無復餘憾，後來諸儒說，



雖或有得失，苟能研思熟玩，何待吾說而後知之耶？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，故朱子言用功之際，必曰道心為主，而人心聽命云云。<sup>15</sup>

關於「人心道心」的意思，依退溪之見，朱子乃是解得詳盡，像是何為道心，何為人心，以及人心道心兩者究竟該如何理解，究竟人是有二心，抑或人只有一心之問題，在朱子的思想中，皆得到妥善的處理，如所謂的人心乃是生於形氣，即人心之產生，乃是由形下的、物質的生理原則而生，而道心之產生，乃是由形上的、道德的原則而生。其中，人心關聯於「生」，道心關聯於「原」，生乃指生育之生，原乃指道理之原也，前者是自然的生理機能上的，後者則是運用理性所推論而成的。因此，單就人心與道心，從其根源而言，即是異也。那麼，是否可以說人心與道心是兩樣心？退溪認為人心道心為一心，因為道心乃雜於人心之間，即人心乃包含著道心，故而互為發用，而不能視為二心，但是其實依退溪之論，心實有分為二之疑（待下文論之）。且人心與道心並非對等的關係，乃是人心要聽命於道心，即道心與人心之間，乃以道心為主，而非以人心為主，故亦非對等之關係。然則，退溪所言「道心雜出於人心之間」與「相資相發」之說法，實未必為朱子之意。

<sup>15</sup> 參閱〔朝鮮〕李滉著：《退溪集》（第一輯），頁 381。



因為「相資相發」之說法，乃是退溪以「理氣互發」之論而言人心道心，而非朱子本身之意，朱子之理乃是不活動的，所以無有發動，而活動者是氣，所以只能言氣之發。因此，若以朱子之理氣論而言人心道心，退溪之論已悖之。其次，「道心雜出於人心之間」，究竟是否為朱子之說呢？依朱子之言：

蓋嘗論之：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，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形，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。精則察夫二者之間而不雜也，一則守其本心之正而不離也。<sup>16</sup>

朱子在〈中庸章句序〉中解釋自己對於人心道心說的理解。朱子認為心一而已，即無二心。一般人以為人心道心為二心，是從人心道心之源頭處不同而論，實際上，無論源頭上異不異，亦不能說心為二，因為心一而已，故而人心道心之不同，在於此一心之「知覺」之不同，故朱子亦言：「只是這一箇心，知覺從耳目之欲上去，便是人心；知覺從義

<sup>16</sup> 參閱〔宋〕朱熹著：《四書章句集注》（臺北：鵝湖月刊社，2014年），頁14。



理上去，便是道心」<sup>17</sup>，即是心之知覺於耳目之欲為人心，心之知覺於義理為道心，故而人心道心，只是一心之知覺對象而有所不同。因此，朱子認為心一而已。值得注意的是，朱子所言「二者雜於方寸之間」，即人心道心乃雜於一心之間，即一心可知覺耳目之欲或理義，故言「雜」。此段話的意思，跟退溪所言的字面上相似，實則亦不類。如果我們回顧退溪的話，即「道心雜出於人心之間」，乃指道心蘊含在人心之中，此種說法，與朱子之意不同。因為朱子的道心人心並非是兩者之蘊含關係，而是兩者只是一心之知覺不同而已，故不可言道心雜出於人心，即應是人心道心皆雜於一心之間。簡言之，退溪之言甚不合朱子之意。依本文之見，退溪的道心雜出於人心之間，得從其論述道心人心為四端七情處理解，退溪說道：

**人心，七情也；道心，四端是也。非有兩箇道理也。**<sup>18</sup>

退溪又說道：

**人心為七情，道心為四端。**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。滉前日答李宏仲云云者此也，但若各就其名實而細論之，則

<sup>17</sup> 參閱〔宋〕朱熹著，〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，2007年），頁2009。

<sup>18</sup> 參閱〔朝鮮〕李滉著：《退溪集》（第二輯），頁310。





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。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：「喜怒哀樂之未發為之中，發而皆中節為之和」則可。若曰人心之未發，謂之中云云則不可。程子曰：「其中動而七出焉」則可，曰其動而人心出則不可。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，所以答平叔云云也，然善觀之，則亦不害其為同歸矣。<sup>19</sup>

雖然退溪以「道心人心」類比為「四端七情」，但卻未有完整的論述。依本文之見，退溪的四端七情之論最一開始的說法，即四端為理之發，七情為氣之發，而退溪對人心道心之理解，乃在於生與原之不同。換言之，道心之原於性命，可以解為道心之原於理之發，人心之生於形氣，可以解為人心之生於氣之發，所以若就其根源處，則道心與四端皆為理之發，而人心與七情皆為氣之發。因此，退溪認為道心為四端，人心為七情。其次，依第二段文獻而言，雖然因為李平叔之詢問「四端七情」與「道心人心」兩組概念是否有殊異，而退溪答之此兩組概念並非等同，但最

<sup>19</sup> 參閱〔朝鮮〕李滉著：《退溪集》（第二輯），頁 343。



終仍言「然善觀之，則亦不害其為同歸」，即是此兩組概念仍可以等同。此之所以能夠等同，乃因所謂的「善觀之」，即是退溪認為理有活動性之立場<sup>20</sup>，故而退溪並不改變其將「四端七情」類比為「道心人心」之立場。然而，若如此區分，其又何以言「道心雜出於人心」？依退溪在討論四七之論時說到：「夫四端，情也，七情亦情也，均是情也」<sup>21</sup>，雖然我們都認為退溪的四端與七情，因為理之發與氣之發之不同，而容易誤解為四端與七情分離過甚，實則分離過甚者是就理之發與氣之發而言。因此，四端既包含於七情之中，故道心亦包含於人心之中。依是，退溪言之「道心雜出於人心之間」之意，與朱子言之「二者雜於方寸之間」之意不同。

### 三、李栗谷對李退溪的「人心道心」說之批評

退溪的人心道心之問題，即是其所言之人心道心是否為一心之問題，因為人心道心在朱子思想中，乃是一心之知覺不同而已。但是退溪的人心道心乃因於其「理氣互發」的架構而言，則有人心道心二分之疑；然而退溪亦說人心「可聽命於道心而為一」，似指人心道心可以為一。依本文之研究，退溪的人心道心推究其實則是二分，而不類於朱

<sup>20</sup> 參閱林月惠著：《異曲同調：朱子學與朝鮮性理學》（臺北：臺灣大學出版社，2012年），頁292~294。

<sup>21</sup> 參閱〔朝鮮〕李滉著：《退溪集》（第一輯），頁407。



子之一心之說，所以後儒栗谷在與牛溪討論四七與人心道心之時，曾提出一些對於退溪人心道心的反省。栗谷說道：

**人心道心雖二名，而其原則只是一心，其發也，或為理義，或為食色，故隨其發而異其名。若來書所謂理氣互發，則是理氣二物，各為根柢於方寸之中，未發之時，已有人心道心之苗脈，理發則為道心，氣發則為人心矣，然則吾心有二本矣？豈不大錯乎！<sup>22</sup>**

退溪認為四端乃是道心，七情乃是人心，就二者之根源處，人心道心而有異也。既異則心為二，但是栗谷認為心一也，雖有人心道心之異名，實則乃就其發<sup>23</sup>於理義或食色有所不同之論。因此，栗谷不認同退溪所言的人心道心之論。接著，栗谷說道：

朱子曰：「心之虛靈知覺，一而已矣。」吾兄何從而得此理氣互發之說乎？其所謂或原或生者，見其既發而立論矣。其發也為理義，則推究其故，何從而有此理義之心乎？此由於性命在心，故有此道心也。其發也為食色，則推究其故，何從而有此食色之念乎？此由

<sup>22</sup> 參閱〔朝鮮〕李珥著：《栗谷全集》（第一輯），收錄於《影印標點韓國文集叢刊》（第44輯）（漢城：景仁文化社，1996年），頁200。

<sup>23</sup> 此處的發，是指心之知覺之發，而非退溪所言理發氣發之發。



於血氣成形，故有此人心也云爾，**非若互發之說，或理發，或氣發，而大本不一也。**<sup>24</sup>

對於朱子之心是否為一之問題，上文已有略述。此段乃栗谷引朱子之言而證其所論。朱子認為心一而已，雖就原於性命而有所謂道心，就生於形氣而有所謂人心，但是人心道心，並不是兩個心的發用，而是一心之知覺性命，或知覺形氣。但是退溪則以朱子之言「原」說理之發，以「生」說氣之發，故而道心人心為二本，但心豈有二本？栗谷認為心一本而已，心能知覺性命，乃因性命在於心，心能知覺食色，乃因人既為血氣所形成之軀，故心之知覺為一本。然而，退溪亦言：

若各就其名實而細論之，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。<sup>25</sup>

雖然從根源處說人心道心，可以推出心之二本也，但其實退溪亦言人心道心可以為一心之說。此心為一之說，可以分成兩層次：一為人心聽命於道心為一，另一為人心不可與道心渾淪為一；前者乃指道心人心有主從之關係，後者

<sup>24</sup> 參閱〔朝鮮〕李珥著：《栗谷全集》（第一輯），頁 200。

<sup>25</sup> 參閱〔朝鮮〕李滉著：《退溪集》（第二輯），頁 343。



乃指不加以分別人心道心之不同而為一。換言之，退溪似認為人心道心可以為一，但此為一是得先能分別人心道心之殊異，即因道心發之於理，人心發之於氣，既殊異則可以知人應以道心為主，而人心為從，因此，如若人心可聽從道心，則二者可以為一。

不過，依本文之研究，退溪之人心聽命於道心而為一，實則不能為一。雖然「人心聽命於道心」為朱子之語，但是朱子以心之知覺不同而言人心道心，而退溪是以根源處說人心道心。首先，朱子言：

問「人心、道心」。曰：「飲食，人心也；非其道非其義，萬鍾不取，道心也。若是道心為主，則人心聽命於道心耳。」<sup>26</sup>

此段文獻，可能使人有所疑惑，如果有所謂人心聽命於道心，則即有人心道心之二心，因若人心道心是一心，人心如何聽命於道心？故而朱子的人心道心可以有二心之疑問。實際上，依朱子之說人心道心是從一心之知覺之不同處而言，故而道心乃心知覺性命，人心乃心知覺形氣，心既以知覺論所謂人心道心，故而不妨礙心能同時知覺性命與形氣，並且在心同時知覺中，以道心為主，而人心從之。

<sup>26</sup> 參閱〔宋〕朱熹著，〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，頁 2012。



依《朱子語類》記載：

問：「飲食之間，孰為天理，孰為人欲？」曰：「**飲食者，天理也；要求美味，人欲也。**」<sup>27</sup>

雖然理學家強調「存天理，滅人欲」之說，但此並非要人無欲無求，因為朱子亦強調維持人的生理需求，亦是天理本身，即如飲食，亦是天理，但若強求飲食山珍海味，即是流於人欲。換言之，朱子認為的人心，即是自然的生理需求，若此需求不流於要求山珍海味，則是聽命於道心，如果飲食流於要求山珍海味，則人心遂成人欲。因此，朱子亦言：「**聖人時那人心也不能無，但聖人是常合著那道心，不教人心勝了道心**」<sup>28</sup>，即聖人亦有人心，但無人欲也。簡言之，聖人亦是人，故有基本的生理需求，如飲食，但不要求飲食之山珍海味。

換言之，朱子的「人心聽命於道心」，就不是兩個心，實則是指心同時知覺性命與形氣，即「飲食者，天理也」，而以道心為主。但是退溪的「人心聽命於道心」卻未能有朱子之意，因為其是就根源處論人心道心，人心乃是氣之

---

<sup>27</sup> 參閱〔宋〕朱熹著，〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，頁 224。

<sup>28</sup> 參閱〔宋〕朱熹著，〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，頁 2016。



發，道心乃是理之發，理氣互發既二，則人心道心亦二，故即使退溪言聽命於道心而為一，此一亦非是朱子之心一之意。

綜上所論，我們已經知道退溪的人心道心之說，與朱子的人心道心之說的殊異，即退溪的人心道心之說會造成二心的問題，此不符合朱子對人心道心的規定，故而栗谷以此批判退溪的人心道心之說。然而，栗谷的人心道心是否就完全符合朱子之意，此是我們需要考慮的。依本文之研究，栗谷的人心道心之說雖較退溪而言，更接近朱子之意，但是仍不完全是朱子之意。因此，將下來我們將討論栗谷的人心道心之說。

#### 四、栗谷的人心道心之說

在討論栗谷的人心道心之說之前，我們得先了解栗谷的理氣論的內容，因為跟退溪一樣，栗谷的人心道心亦是以理氣論建構其對於人心道心之理解，或者其人心道心論的背景乃是其對理氣論之理解。基本上，栗谷的理氣論是符合朱子之意的，即強調理無活動性，而活動性在於氣。

##### 1. 栗谷的理氣論之意涵

在宣祖 5 年（西元 1572 年），栗谷因病辭退官職，回



到栗谷。此時與成牛溪（名渾，1535~1598 年）展開了〈答成浩原〉之往來書信，此批書信涉及了栗谷對於「四端七情」、「理氣」之爭的理解與確意，當中提出了「氣發理乘」之說法。根據《栗谷集》記載：

理氣元不相離，似是一物，而其所以異者，理無形也，氣有形也，理無為也，氣有為也。無形無為而為有形有為之主者，理也，有形有為而為無形無為之器者，氣也。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。<sup>29</sup>

栗谷依朱子理氣之「不離不雜」之涵義，言理氣之關係，其所言理氣之所以不雜，乃因理無形迹，亦無所為（無自身之活動義），而氣則有形迹，亦有所為（有自身之活動義），所以又言「理自理」、「氣自氣」<sup>30</sup>，此所以理氣不能相雜之意。其次，理氣之所以不離，因為理乃是有形有為之氣之主，而氣則乃為無形無為之理之器，所以理氣不能相離。因此，從理氣之不離不雜之意進而論述「氣發理乘」與「理通氣局」之意。

所謂「氣發理乘」之意，依據《栗谷集》記載：

<sup>29</sup> 參閱〔朝鮮〕李珥著：《栗谷全集》（第一輯），頁 210~211。

<sup>30</sup> 參閱〔朝鮮〕李珥著：《栗谷全集》（第一輯），頁 199。





氣發而理乘者何謂也？陰陽動靜，機自爾，非有使之者也。陽之動則理乘於動，非理動也；陰之靜則理乘於靜，非理靜也。故朱子曰：「太極者本然之妙也，動靜者所乘之機也。」**陰靜陽動，其機自爾，而所以陰靜陽動者，理也。**<sup>31</sup>

依朱子之學，理乃所謂不動者，而氣乃所謂動者，所以栗谷承朱子的理氣論延續下去，其所以言陰陽動靜之氣是「機自爾」，即氣是自身之活動，而無另一推動者，故而言「非有使之者」，而理則是乘陰陽之氣而有動靜，但理自身無動靜，但其為陰陽動靜之所以然者。然則，雖是氣發而理乘之，但是以氣為主，抑或以理為主？依據《栗谷集》記載：

**氣順乎本然之理者，固是氣發而聽命於理，故所重在理而以主理言；氣變乎本然之理者，固是原於理，而已非氣之本然，則不可謂聽命理也，故所重在氣而以氣主言。氣之聽命與否，皆氣之所為也，理則無為也，不可謂互有發用也。**<sup>32</sup>

因為理者無所謂自身之動靜，自身能動靜者氣也，理乃乘於氣發，而理氣之間何為主？依栗谷之意，氣可以分成兩種，一為本然之氣，另一非本然之氣，即是氣質之氣。前

<sup>31</sup> 參閱〔朝鮮〕李珥著：《栗谷全集》（第一輯），頁 211。

<sup>32</sup> 參閱〔朝鮮〕李珥著：《栗谷全集》（第一輯），頁 212。



者乃指此氣能夠聽命於理，故而理乃為主宰。後者乃指此氣不聽命於理，故而自身為主宰。至於氣之所以為本然氣質，或聽不聽命於理之與否，皆是依氣自身之流行而定之，非理定之。因此，栗谷以此主理與主氣之別，而駁退溪的「理氣互發」之意。依本文之研究，栗谷關於主理主氣之意乃是以朱子學作為理論基礎，即是結合朱子的「主理」<sup>33</sup>與「氣強理弱」<sup>34</sup>之意，而能不失朱子「理無活動」之意及其對人有善惡之問題的解釋。

首先，朱子認為理氣之間是以理為主，但是天地間畢竟只有氣能有自動主動之活動，而理不能有自動主動之活動，只能被氣推動或為氣之動靜之因說，所以言「理管攝他<sup>35</sup>不得」。因此，無論是主理或氣強，理皆無所謂自身之活動，但是退溪卻說：「大抵有理發而氣隨之者，則可主理而言耳，非謂理外於氣，四端是也；有氣發而理乘之者，則可主氣而言耳，非謂氣外於理，七情是也。」<sup>36</sup>雖然退溪亦有主理主氣之分，但值得注意的是，其卻言「理發而氣隨」，此即表示理有自身之活動，所以其主理主氣之分並非朱子之意。因此，栗谷認為氣發而理乘可，但理發而氣隨則不可，即符合了朱子理無活動之意。

<sup>33</sup> 參閱〔宋〕朱熹著，〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，頁 63。

<sup>34</sup> 參閱〔宋〕朱熹著，〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，頁 70~71。

<sup>35</sup> 「理管攝他不得」之「他」指的是氣。

<sup>36</sup> 參閱〔朝鮮〕李滉著：《退溪集》（第二輯），頁 421。



## 2. 栗谷的人心道心之說

栗谷的人心道心的問題意識，是對退溪將四端與七情類比於道心與人心，但依退溪之思路，其人心道心終究會造成二心的問題，故栗谷批之。栗谷雖循朱子所言人心道心只是一心之發之不同之旨，但是依本文之研究，栗谷的人心道心之說亦未必是朱子之人心道心之意。首先，根據《栗谷集》記載：

**人心道心雖二名，而其原則只是一心，其發也，或為理義，或為食色，故隨其發而異其名。若來書所謂理氣互發，則是理氣二物，各為根柢於方寸之中，未發之時，已有人心道心之苗脈。理發則為道心，氣發則為人心矣，然則吾心有二本矣，豈不大錯乎。朱子曰：「心之虛靈知覺。一而已矣。」<sup>37</sup>**

栗谷對於人心道心之思路，乃遵循朱子的一心之知覺不同處而言，故心之知覺理義則為道心，心之知覺形氣（食色）則為人心。但牛溪與栗谷辯退溪從理氣互發而言人心道心之合理性，使栗谷認為由此理氣互發建構的人心道心之論，則有二本之疑，因為理發為道心，氣發為人心，理發氣發既二，則人心道心亦二。因此，退溪的人心道心之說有二心之疑。且依栗谷「氣發理乘一途」之說，人心道心

<sup>37</sup> 參閱〔朝鮮〕李珥著：《栗谷全集》（第一輯），頁 200。



皆是氣之發，即是就氣心之已發處說，此乃循朱子之意。接著，栗谷說道：

聖賢之說，或橫或豎，各有所指，欲以豎準橫，以橫合豎，則或失其旨矣。心一也，而謂之道、謂之人者，性命形氣之別也。情一也，而或曰四、或曰七者，專言理、兼言氣之不同也。是故**人心道心，不能相兼而相為終始焉**。四端不能兼七情，而七情則兼四端。道心之微，人心之危，朱子之說盡矣。四端不如七情之全，七情不如四端之粹，是則愚見也。**人心道心，相為終始者**。<sup>38</sup>

栗谷認為四七與人心道心之爭辯，原是聖賢立說各有其所發之對象，故以橫說指人心道心，豎說指四七，<sup>39</sup>但若強合橫豎之說，則失聖賢立說之用心。此意明顯反對退溪將四端七情類比於道心人心之說。但是如果不從理氣互發之處言人心道心，要如何解釋聖賢要立此人心道心之二名，則成為栗谷關心的問題。故其提出「人心道心不能相兼而相為終始」之說法，即人心道心不能互相含蘊。栗谷認為七情可以蘊含四端，但因人心道心雖是一心之知覺之不同處，而性命不蘊含形氣，形氣不蘊含性命，此若從理氣論

<sup>38</sup> 參閱〔朝鮮〕李珥著：《栗谷全集》（第一輯），頁 194。

<sup>39</sup> 參閱楊祖漢著：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，頁 227。



層面而言，其實就是理氣「不雜」之意，故聖賢立人心道心之二名。但是名既二，則使人或以為心亦有二，故栗谷又言其「相為終始」，此即言如何以朱子的一心之說而消解此二名。何謂「相為終始」呢？栗谷說道：

**人心道心，相為終始者，何謂也？今人之心，直出於性命之正，而或不能順而遂之，閒之以私意，則是始以道心，而終以人心也。或出於形氣，而不拂乎正理，則固不違於道心矣，或拂乎正理，而知非制伏，不從其欲，則是始以人心，而終以道心也。<sup>40</sup>**

所謂的人心道心為「相為終始」之說，有兩層意思：一為始道心而終人心，另一為始人心而終道心。前者乃指一開始人之心或原於性命之正（此即道心），但此心不能順遂持續為道心，而使得私意產生在其中，而終成為人心。後者又有兩層意思：一為一開始人之心或出於形氣，但此心不違反義理，故始人心終為道心，另一為一開始人之心或出於於形氣，但此心雖會違反義理，但後來知道其非而停止，則亦是始人心終為道心。此即是「人心道心之相為終始」之意，即以人心道心的互相異化<sup>41</sup>而解釋雖二名實為一心之意涵。後來栗谷用水與瓶器的比喻進一步說明「人心道心之相為終始」之意。栗谷說道：

<sup>40</sup> 參閱〔朝鮮〕李珥著：《栗谷全集》（第一輯），頁194。

<sup>41</sup> 參閱林月惠著：《異曲同調：朱子學與朝鮮性理學》，頁319。



水之本清，性之本善也，器之清淨污穢之不同者，氣質之殊也。器動而水動者，氣發而理乘也。器水俱動，無有器動水動之異者，無理氣互發之殊也。器動則水必動，水未嘗自動者，理無爲而氣有爲也。聖人氣質清粹，性全其體，無一毫人欲之私，故其發也，從心所欲不踰矩，而**人心亦道心也**。譬如清淨之器儲水，無一點塵滓，故其動也，水之本清者傾瀉而出。<sup>42</sup>

栗谷以水與瓶器比喻理氣論和人心道心的關係，以水喻理，而以瓶器喻氣，水本質清澈，但瓶器本身有清與汗之不同。而水在瓶器之中，瓶器動則水亦動，未有器瓶不動而水動者，此如同其所言氣發理乘一途之意，由此言之理無活動，活動者氣也。此是從水與瓶器喻理氣論。其次，栗谷亦喻之人心道心，認為道心為淨水，而人心為瓶器之清與汗之成分，聖人之心，除了為淨水，且其瓶器亦是清淨，故水從瓶器而出，純然是清淨之水，因此，栗谷說人心亦道心。基本上，此說法乃是從其「始人心而終道心」轉變而來。再者，栗谷說道：

不肖者，氣質多濁少清，多駁少粹。性既汨其本然，而又無進修之功。其發也，多爲形氣所使，是人心爲主也。間有道心雜出於人心之間，而不知所以察之守之，故一任形氣之私，至於情勝欲熾，而**道心亦爲人**

<sup>42</sup> 參閱〔朝鮮〕李珥著：《栗谷全集》（第一輯），頁 205。



心也。譬如儲水之器，污穢不淨，泥滓滿中，水失其本然之清，又無澄淨之功。<sup>43</sup>

栗谷認為較無道德的人，其氣質較為混濁，如同瓶器污穢不清，所以淨水即使在其中，亦成為污穢之水，而非本來的清澈之水，故道心亦為人心，此由栗谷所言「始道心而終人心」轉變而來。此「相為終始」與「人心亦為道心，道心亦為人心」的兩種說法，大體而言，皆是指人心道心的異化之意。然而，此種說法是否合乎朱子所言人心道心之意？依本文之研究，未必符合朱子，因為朱子的人心道心是可以並存的，但是栗谷的人心道心卻不能並存，若道心則非人心，若人心則非道心。但朱子卻說道：

舜功問「人心惟危」。曰：「人心亦不是全不好底，故不言凶咎，只言危。蓋從形體上去，泛泛無定向，或是或非不可知，故言其危。故聖人不以人心為主，而以道心為主，蓋人心倚靠不得。人心如船，道心如舵。任船之所在，無所向，若執定舵，則去住在我。」<sup>44</sup>

朱子以船舵喻人心道心之關係，人心如船身，道心如船舵，船本身以船舵決定方向，此即人心道心之間，以道心為主，

<sup>43</sup> 參閱〔朝鮮〕李珥著：《栗谷全集》（第一輯），頁 205。

<sup>44</sup> 參閱〔宋〕朱熹著，〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，頁 2009。



如朱子言：「人心聽命於道心」之意。換言之，船無船舵則不能決定其方向，故人心得以道心為主。若反過來說，船舵無船，其本身亦不會動。此後一意朱子雖未明言，但從其言：「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。氣以成形，而理亦賦焉」<sup>45</sup>之意大抵可推得而出。因此，人心道心二者，非取彼去此者也。然則，人或可以問之，粟谷亦言道心為淨水，人心為器瓶，此二者似乎亦與朱子言船舵喻相似，因為無瓶器，水不復存，無水則瓶器亦無水可盛，因此，是否可以反證粟谷之說人心道心，可以如朱子一樣並存？但本文認為若只從比喻的內容而言，船舵本身只能在船身上而為船舵，故朱子的人心道心並存之意是明確的，而粟谷瓶器卻未必只能盛水，瓶器本身固有盛水之功用，但未必只有盛水之功用，瓶器本身自可以成為一件飾品，故瓶器未必需要水才能存在，即粟谷可以言道心異化為人心，而非人心道心並存，反之亦然。不過，如果我們不從比喻的內容來看，而從思想上衡定的話，粟谷畢竟言之人心道心相為始終，以及人心亦為道心，道心亦為人心之異化之說法，此即明顯亦表示若為人心則非道心，若為道心則非人心。因此，可以推得粟谷的人心道心是不能並存的。

然而，朱子的人心道心二者是可以並存的，即人心乃指人的自然的生理需求，道心則是人對於天理的體悟。聖

---

<sup>45</sup> 參閱〔宋〕朱熹著，〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，頁 2。





人並非沒有人心，即亦有自然的生理需求，但是聖人能夠使人心不流於人欲，即使人心可聽命於道心。因此，朱子的人心道心是並存的，而非如栗谷的去此取彼之意。

依是，栗谷的人心道心就不能達到像是朱子所言「飲食，天理也」的高度，由於朱子所言的「飲食，天理也」，必須預設人心道心可以同時並存，只是「人心聽命於道心」而已。其次，栗谷的「始人心而終道心」之說，很可能會走向禁慾主義，因為栗谷人心道心不能夠並存，所以不能保留人心的價值，但朱子的人心道心仍保留人心之價值<sup>46</sup>，即肯定自然生理需求的重要性，所以朱子的人心道心只是「嚴格主義」之立場<sup>47</sup>。因此，栗谷的人心道心可能會有禁慾主義的理論問題。

綜上所論，我們已經可以知道栗谷的理氣論與人心道心之說的意涵。栗谷的理氣論雖符合朱子的理氣論的規定，但是人心道心之說的理解則未必符合朱子之意。雖然

---

<sup>46</sup> 雖然朱子亦言：「『人心道心』之說甚善，蓋以道心為主，則人心亦化為道心矣。」參閱〔宋〕朱子著，陳俊民校編：《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年2月），頁2366。然而，林月惠指出依朱子對人心的態度，此處的人心亦化為道心，並非如栗谷之意一致，即朱子之人心亦化為道心，應以「人心聽命於道心」之意解之。參閱林月惠著：《異曲同調：朱子學與朝鮮性理學》，頁318。

<sup>47</sup> 參閱李明輝著：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋（下）〉，《鵝湖月刊》第388期（2007年），頁13~15。



栗谷的人心道心之說，未如退溪有二心之問題，但是其人心道心之說的特殊理解，即人心道心相為始終的規定，造成了非是道心就是人心，故而可能走向禁慾主義。但是此意並非是朱子之意，對朱子而言，人心道心是可以並存的。故而朱子的人心道心說無栗谷的人心道心說有禁慾主義之問題。

## 結論

在退溪的問題意識中，主要仍環繞在理氣互發與四七之辯，對於人心道心所論較少，但是因其將四端七情類比於道心人心之說法，造成了人心道心之說有二心的問題，而未能符合朱子之人心道心之說，遂引起栗谷之批判。至於栗谷的人心道心之說雖能夠符合朱子所言的一心之規定，但是其人心道心之說亦不完全是朱子之意。因為栗谷的人心道心之說，即人心道心相為始終之意，會造成人心道心二者去此取彼之意。此亦非是朱子之意，因為朱子的人心道心二者是並存的關係。因此，朝鮮儒者李退溪和李栗谷對於人心道心之理解，雖然是受到朱子的人心道心之說的影響，但是究其實意則未必能夠符合朱子之意，且亦可能有禁慾主義之理論問題。



## 參考文獻

### 一、古代著作：

朱熹，《朱子語類》，北京：中華書局，2007年。

朱熹，《四書章句集注》，臺北：鵝湖月刊社，2014年。

李滉，《退溪集》（第一輯），漢城：景仁文化社，1996年。

李滉，《退溪集》（第二輯），漢城：景仁文化社，1996年。

李珥，《栗谷全集》（第一輯），漢城：景仁文化社，1996年。

李珥，《栗谷全集》（第二輯），漢城：景仁文化社，1996年。

### 二、近人著作：

牟宗三，《心體與性體》（一），臺北：正中書局，1968年。

李明輝，《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》，  
上海：華東師範大學出版社，2008年。

林月惠，《異曲同調：朱子學與朝鮮性理學》，臺北：臺灣  
大學出版社，2012年。

楊祖漢，《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，臺北：  
臺大出版中心，2005年。

楊祖漢，《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭續篇》，  
臺北：臺大人社高研院東亞儒學研究中心，2017年。



三、期刊論文：

李明輝，〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋（下）〉，《鵝湖月刊》第 388 期，2007 年 10 月，頁 11-16。



## On Yi Toegye and Yi Yulgok's "renxindoxin": on the Basis of Standards of Zhu Zi's View

### Abstract

The article aims to explore the difference between Yi Toegye(李退溪) and Yi Yulgok(李栗谷)'s theory of "renxindoxin"(人心道心) and Zhu Zi(朱子)'s understanding of "renxindoxin". Yi Toegye believes that the concept of renxindoxin can be compared with the "four buddings and seven feelings" (四端七情), while Yi Yulgok reinterprets the thought of renxindoxin, and puts forward the theory that "renxindoxin are the beginning and end." However, the thoughts of "renxindoxin" in Yi Toegye and Yi Yulgok are different from what Zhu Zi understood, that is, Yi Toegye's renxindoxin will cause the problem of "two hearts", but Zhu Zi's understanding of renxindoxin is only "one heart"; As for Yi Yulgok's renxindoxin as the beginning and end, although there is no problem of "two hearts", because Yi Yulgok's renxindoxin cannot coexist, it may move towards



"Asceticism." This is contrary to the renxindoxin advocated by Zhu Zi Say.

Keywords: Zhu Zi, Yi Toegye, Yi Yulgok, renxindoxin.

