

## 陸象山與韓儒李寒洲「心即理」之比較 ——以道德動力根源為中心\*

陳繪宇\*\*

(收稿日期：109年1月7日；接受刊登日期：109年4月24日)

### 提要

本文旨在指出，陸象山與韓儒李震相雖同以「心即理」作為理論宗旨，但由於二人對道德動力根源的理解不同，故「心即理」說之內涵有不同。

象山「心即理」指的是，本心自然發用即是道德之處，故本心發用亦可視為性體的發用。依此，推動一行動成為有道德的，根源在於「心」；而寒洲的「心即理」說則是建基於其「心是理氣合」之說。這是指，心同時具「性理與氣性」二內涵，故其可能以「性理之主宰作用」為主，也可能以「氣性之活動」為主。但只有前者才足以被稱為道德活動，故他以「心即理」說，強調心作為「道德主體」存在之價值，是在於心能以「心中之理的主宰作用」活動。依此，推動一行動成為有道德的根源是在於「心中之理」，而不在於「心自身」。

關鍵詞：陸象山、李寒洲、心即理、道德動力根源

---

\* 本論文先後於2019年10月25-27日，「陸九淵誕辰880周年暨心學傳承與發展」(主辦單位：中國哲學史學會、撫州市人民政府、南昌大學)，及2019年11月19日，「明清朱子學的變遷」研究工作坊(主辦單位：中央研究院中國文哲研究所)宣讀。感謝評論人鍾彩鈞教授的講評，以及與會學者專家意見。本文另參酌審查人寶貴的意見補充。特此感謝。

\*\* 臺灣中央研究院中國文哲研究所、國立中央大學哲學所博士候選人。

## 一、前言

本文旨在透過比較陸象山及李寒洲二人的「心即理」說，指出二人由於對於「道德動力根源」的說明不一，故「心即理」說的內涵也不同。

李震相（號寒洲，1818-1886）是朝鮮後期嶺南退溪學派的代表人物之一。他祖述李滉（號退溪，1501-1507）「主理」的思想，進而提出「心即理」之說，認為以此理解朱子「心」的概念是最為恰當的。其中，他的〈心即理說〉<sup>1</sup>一文最為著名，此文甚至可說是朝鮮時期三大論爭中「心說論爭」之發端。<sup>2</sup>由於朝鮮性理學無不尊朱子學為宗，在朱子學傳統下，寒洲的「心即理」說固然是會引起軒然大波的。在反對寒洲「心即理」的學者中，不只有與其論敵之畿湖學派的學者，甚至是與其同為嶺南學派之學者亦多有批判。如畿湖學派學者田愚（號艮齋，1841-1922）即有〈李氏心即理說條辨〉一文駁之，嶺南學派學者亦有金麟燮（號端溪，1824-1930年）及李晚寅（號龍山，1834-1897），分別有〈心即理說辨〉及〈寒洲李氏動靜說條辨〉。其後亦有學者針對這些批評之文再提出辯駁，而引發了一系列的論辯，是為「心說論爭」。由此可說，寒洲「心即理」說，確實對朝鮮後期性理學帶來了重大的影響。

寒洲在〈心即理說〉一文中，以「論心莫善於心即理」作為其核心思想，這主要是針對栗谷學派之以「清氣」強調「氣有正面性」，又承繼退溪學派「理發」思想，而提出的主張。寒洲對心的理解，是繼承退溪的「理氣合而為心」一說，認為心既本具「性理」，也有「氣」之內涵。<sup>3</sup>但是一道德行動必須從「性理之主宰作用」一處了解，故他以「心即理」之說，強調心的活動是以性體為主體、並且是以性理的主宰作用為心的主要活動。這一說法當然與陸王對心的理解是不同的。寒洲在提出「心即理」說時，仍是謹守朱子「理氣二分」、「心性情三分」之架構，固然與中國傳統心學「心即理」的概念不會是一樣的。

<sup>1</sup> 韓·李震相：〈心即理說〉，《寒洲先生文集》卷三十二，《韓國文集叢刊 318》（首爾：民族文化促進會，2003年），頁141。

<sup>2</sup> 崔英辰：「寒洲李震相（1818-1886年）在43歲時撰寫的〈心即理說〉成了引發嶺南學派內部論辯的導火索，接著也引發了與畿湖學派展開激烈論辯。」韓·崔英辰：〈19-20世紀朝鮮性理學「心即理」與「心是氣」的衝突〉，鍾彩鈞編：《東亞視域中的儒學》（臺北：中央研究院，2013年），頁327。

<sup>3</sup> 關於「心是理氣合」之意，可見陳淳：「理與氣合，方成個心，有箇虛靈知覺，便是身之所以為主宰處。」宋·陳淳：《北溪字義·心》（北京：中華書局，2009年），卷上，頁11。此外，楊祖漢先生亦有相關討論，表示退溪的「心是理氣合」之說可溯至陳淳（或甚至是朱子）。詳見楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭續編》（臺北：國立臺灣大學人文社會高等研究院東亞儒學研究中心，2017年），頁173-174。謝謝審查人意見，此註腳根據審查意見補充。

對寒洲而言，若視「心等同理」，那是將心所涵之「氣」的成分，也一併地視為「性理」，如此一來，便是淪為「混氣為理」，是違背朱子學架構的。

相對於寒洲之說，象山的「心即理」義則是直視心等於性理。他認為，本心良知是人本有，人們在應事應物時，只要把握當下萌發之良心，並推擴此良知本心至事事物物，使每一事物的表現無不具道德性、合理性，則天理就在本心的推擴中展現而出了。因此，象山的心性工夫論在強調心體的挺立，透過本心之奮發不容已的表現，來彰顯天道的自強不息。在這一心性論中，並沒有一一分解的工夫，而只能見心體的渾圓貫通，即本心之當下挺立、即能給出道德動力、即是性理之處，這一即心體而性體之論，與寒洲在朱子架構下提出的「心即理說」，固然是十分不同的。

基於上說，寒洲與象山之「心即理」說的不同，應是十分清楚的，歷來相關研究亦皆表示二者的「心即理」說只是「同詞義異」，甚至寒洲本人也批評象山陽明之學是「異端之學」。<sup>4</sup>然而本文希望可以再進一步指出，二者之所以「義異」，不只是由於對儒家經典義理有不同的詮釋，更關鍵的是，二者在「道德動力根源」之說明有很大的差異。亦即是，二者在理解「心」是否能直接提供道德實踐之動力一處，有著關鍵性的不同。這一不同將直接說明寒洲何以提出與象山相同的「心即理」說，卻始終認為自己所主張的，仍是符合朱子架構。但儘管如此，二者理論仍皆同時指出，工夫之終極目標在於「心理合一」，即行動本身即是性理之彰顯這一境界。並且，為了達至此一目標，二者亦皆首先肯定有一先天的「與理合之心」。由此一角度而言，似乎可提供我們一思考朱陸問題之進路。究竟是否可因此即說「朱子學內部有自然發展出靠近陸王心學之可能」？如不行的話，則應如何看待寒洲這一系統？是否即表示朱陸之問題的巨大差異，是足以再給出第三方詮釋系統？透過本文，希望能提出一不同的思考進路。總而言之，儘管本文意並不在會通朱陸此一大問題，但仍希望藉由疏理象山與朝鮮的朱子學者李寒洲二人對「心即理」的闡述，從道德動力根源問題來比較二者異同，以期待能在朱陸會通一問題上能有所啟發。以下論之。

## 二、陸象山「心即理」義

象山學雖可簡單地直就「心即理」一概念，以頓教的的方式指點人，<sup>5</sup>但實際上其學

<sup>4</sup> 韓·李震相：〈心即理說〉，頁 142。

<sup>5</sup> 「陸象山之學為頓教」之說，在唐君毅有直接的表示：「依象山之教，則人自發明其本心，此道此理即具時而見，則為一頓教」，「依象山之教，自作主宰，即滿心而發，無非是理，自然者即當然，

問亦可能因為過於簡易，使得在理論上不易被說明，而使人難以把握，導致工夫實踐上的困難。象山之所以透過如此簡易的方式指點人，是預設自己的學問已本於孟子之學，在孟子已將學問透徹地展開之下，他只需就啟發、指點處講學即可。因此，若要通徹地掌握象山之學，則必須要先對孟子學有恰當地了解，才可能從象山的指點語中體悟其「心即理」之精義。本文將擬藉助牟宗三先生之說，展示象山「心即理」的「非分解系統」理論特色，是基於孟子學問而來一義。至於孟子學如何到象山學之討論，則不在本文範圍。其後則藉助唐君毅先生的說明，著重於釐清象山這一「心即理」的非分解系統下，是如何說明「道德動力根源於心」之義。以下論之。

### （一）非分解系統是繼孟子而有

依牟宗三之說，象山之學是基於孟子的理論而發展的，象山自己亦有「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁，蓋時不同也」<sup>6</sup>之說，表示孟子已無所隱遁地將儒學義理全幅展示而出。故牟宗三先生指出，陸象山認為自己學問只是以孟子學問為本地啟發、指點人而已。他以六點表示此義：

- （I）辨志：此則本於孔孟義利之辨以及孟子之言「士尚志」；
- （II）先立其大：此則本於孟子之言四端之心；
- （III）明「本心」：此則本於孟子之言四端之心；
- （IV）「心即理」：此則本於孟子之言「仁義內在」以及「心之所同然」乃至「理義悅心」等；
- （V）簡易：此則《易傳》雖有明文，而精神實本於孟子之言良知良能、「道在邇而求諸遠，事在易而求諸難」，以及「堯舜之道，孝弟而已矣」等語；
- （VI）存養：此則本於孟子之「操則存，捨則亡」、「存其心，養其性」，以及「苟得其養，無物不長」等語。<sup>7</sup>

---

此固為一最簡易直截之頓教。」唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（臺北：學生書局，1989年），頁450、451。謝謝審查者給予的意見。

<sup>6</sup> 宋·陸九淵：《陸九淵集》（北京：中華書局出版，1980年），398頁。

<sup>7</sup> 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，收入《牟宗三先生全集8》（臺北：聯經出版社，2003年），頁2。

牟宗三認為，象山學問不外於此六者，而此六者又皆是本於孟子之學而來。只是象山承繼孟子學的方式，並不如一般學者，是以孟子之理論的再釐清或再修正為進路，而是以「非分解」的方式承繼之。他說：

孟子所「十字打開」以立者容有未盡處，容有使後學難懂處，容有隨時代推進牽涉新問題而須進一步釐清與比決者，凡此皆須後繼者隨時代需要重新分解以建立之。……。然而象山之繼承孟子卻不走此路。他是非分解地以啟發、指點、訓誡、遮撥之方式來繼承之，此則更警策而有力，足以豁醒人。因為他一眼看到孟子所昭顯者皆是實事實理，坦然明白，只需吾人以真生命頂上去，不落於虛見虛說，不落於文字糾纏粘牙嚼舌之間議論，便自然能洞悟道那坦然明白之實事實理而內外洞朗，進而更能真切相應地呈現之而挺立吾人之人品。此則於踐履上更為直截、更為樸實、更為有力而相應。而且即以此故，說「簡易」也，所謂「專欲管歸一路」，「亦只有此一路」也。蓋若非分解地啟發點示，則亦只如此也。<sup>8</sup>

牟宗三認為，雖然在孟子已清楚地展示了儒學義理，但隨著時代的變化，再重新理解並詮釋孟子之學，或重新根據時代需求而修正孟子的學問，都是理所當然的。但象山卻不走此路。他認為，象山對孟子所展示的義理有深刻的體悟，明白一切實事實理是不待嚼舌分辨，便能自然坦蕩明朗的。人只需挺立生命，對此洞然開朗的實事實理，以該如何做便如此做，直截地回應之，反而能在實踐上更有力地貫徹。故對象山而言，由於道理是自然昭然明白人心，人人只要稍加留意即能把握並實踐於生命中，所以他只需以稍加指點、啟示的方式，提醒人以真生命挺立此自然洞朗於人心之道理即可，而不需要再以異說來亂本。依此，牟宗三認為，象山之指點之學是繼承孟子已十字打開的學問，所發展的「非分解系統」之學。

只是，象山的這一「非分解」的「心即理」說，雖然是反對以分解的方式支解實踐工夫，但他對於應該如何確實實踐工夫的了解，卻是一點都不含糊的。其「心即理」一說法在理路上是如何成立，亦即是，關於「心等同於理」之說明為何，以下以象山文獻續之，並輔以唐君毅對象山學問的闡釋幫助說明。

<sup>8</sup> 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，收入《牟宗三先生全集8》，頁3。

## (二) 「心即理」義

陸象山「心即理」可說是基於孟子「心之所同然」<sup>9</sup>而開展的理論，從聖人之心無私、無所不仁愛，並說「聖人之心」與「庶人之心」無不同，而說人人皆可無私納一切事物於己心、仁愛一切事物。他說：

四方上下曰宇，往古來今日宙，宇宙便是吾心，吾心即是宇宙，千萬世之前有聖人出焉，同此心，同此理也，千萬世之後有聖人出焉，同此心，同此理也。東西南北海有聖人出焉，同此心，同此理也。<sup>10</sup>

他認為，無論是上下四方、千萬世之前之後所出之聖人、庶人，所稟之心無不相同，並且此心是能及於宇宙，化宇宙一切事物為我之分內事。當此一本有心體的擴充即能相應於宇宙一切事物，達至即心體即是宇宙、即是性體之境界，此即稱為「心即理」。

然而，此一從「宇宙即吾心，吾心即宇宙」來說明「心即理」義，雖能使人之生命充實飽滿、昂然挺立於天地之間，但這並沒有充分說明人應如何作實此義，而只表示了「古今往來之聖人之心同於天地之理」這一終極境界。所以，究竟在何種意義下，可說庶民之心與聖人同？由經驗而說，庶民與聖人分明有所差異，何以可說庶人之心同於聖人之心，又同於性理呢？此處即需辨明清楚。否則以為自己的一心是能「與聖人同、與宇宙同」，便自滿自己是一頂天立地之存在，而不確實地以「求放心」、「立大本」為落實工夫，反而使自己的心體淪為一虛高空蕩之體，應證了朱子「只將個心來作弄，胡狀亂撞」<sup>11</sup>一批評。究竟象山「心即理」說的落實義是如何說明，而使得「宇宙即吾心，吾心即宇宙」之境界能真正體現？象山說：

心，一心也；理，一理也。此心此理，實不容有二。<sup>12</sup>

<sup>9</sup> 孟子〈告子上〉：「口之於味也，有同者焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」宋·朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），卷11，頁330。

<sup>10</sup> 宋·陸九淵：《陸九淵集》，卷22，頁273。

<sup>11</sup> 宋·朱熹：《朱子語類》（上海：上海古籍出版社，2002年），卷121，頁3824。

<sup>12</sup> 宋·陸九淵：《陸九淵集》，卷1，頁4-5。

愛其親者，此理也；敬其兄者，此理也；見孺子將入井而有怵惕惻隱之心者，此理也；可羞之事則羞之，可惡之事則惡之者，此理也；是知其是，非知其非，此理也；宜辭而辭，宜遜而遜者，此理也；敬此理也；義亦此理也；內此理也，外亦此理也。<sup>13</sup>

真正能說明「心即是理」的關鍵處，在於能確實地落實「當惻隱即惻隱、當羞惡即羞惡、當辭讓即辭讓、當是非即是非」工夫，此一工夫本來即不過是一心的自然表現，只是此一表現又是合情合理，無不恰是道德之情，因此又說心的自然表現就是合理的、就是道理之處。如在面對親長者，心自然會願意愛之敬之，而在心流露出此「愛之敬之」之情，則此愛此敬，又即是面對親長該有的道理。因此，此時心的愛之敬之，實際上便即是道德之理。同樣地，面對將入井之孺子、可羞可惡之事、該辭讓該謙遜、該是是非非等各種具體實情，心在恰當地回應之、流露該當流露之情時，此時心自然流露之情，即本當是此時此景所應該給出之回應，故此心所流露之情，因為即是合理的，而可說道德之理即在此；此義亦可反過來說，道理之理就展現在心體呈現的「當惻隱即惻隱、當羞惡即羞惡、當辭讓即辭讓、當是非即是非」處，由「處處合情合理」處而見能給出此「合情合理」者，原來是本來心體所給出的。故可說無論是「就心體而見合理處」，或是「就合理處而見心體」，皆表示了心與理實是一體，不當視心為一體，理又是另一體。

然而，此一說法又似乎可能會產生一問題。若從心自然流露的情感即是道德之情，即，將心在面對事物時的「回應之情」，便視為是「道德之理的體現」，則似乎又可說一切道理皆是心所變現？即「應當之事」似乎只是由心所規定？所以，如果此說無誤，則如何確定心自然給出之行動便是恰當的？即如何可知此「當惻隱」之時，心所給出之情就是「即惻隱」呢？心有沒有可能在「當惻隱」之時，而給出「麻木」之反應呢？或是在「當惻隱」之時，反而給出了「辭讓」等不相應之情，卻為我們誤以為此即是恰當之情呢？對此，象山有「洗心之論」<sup>14</sup>，表示「心即理」不是「任心為理」。唐君毅也有「以『凡心所發，無非妙理』，則陸王故無此說」<sup>15</sup>之語表示象山此義。對此，象山有云：

所貴夫學者，為其欲窮此理，盡此心也。有所蒙蔽，有所移奪，有所陷溺，則此心為之不靈，此理為之不明，是謂不得其正。其見乃邪見，其說乃邪說。<sup>16</sup>

<sup>13</sup> 宋·陸九淵：《陸九淵集》，卷1，頁5。

<sup>14</sup> 此是唐君毅在說明象山學時使用之語。唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（臺北：學生書局，1990年），頁216。

<sup>15</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，頁218。

<sup>16</sup> 宋·陸九淵：《陸九淵集》，卷11，頁149。

伯敏云：「固有適意時，亦知自家固有根本元不待把捉，只是不能久。防閑稍寬，便為物欲所害。」先生云：「此則罪在不常久上，卻如何硬把捉？種種費力便是有時得意，亦是偶然。」伯敏云：「却常思量不把捉，無下手處。」先生云：「何不早問？只此一事是當為不當為。當為底一件大事不肯做，更說甚底？某平日與老兄說底話，想都忘了。」伯敏云：「先生常語以求放心、立志，皆歷歷可記。」先生云：「如今正是放其心而不知求也。若果能立，如何到這般田地？」<sup>17</sup>

象山以「心即理」說為工夫，是因為他十分重視道德實踐應從「是否盡心」一處省思。如前所述，心於應事應物時，自然能表現其所當為，故「道理」自然能在盡心處被窮究、展現。但是，象山也說，一旦心被蒙蔽，有所陷溺，則此時的心已非本來清明虛靈之心，這一不得其正之心只能給出「邪見」，如此一來，則「盡心」一工夫亦只是白費，心又要如何能有使理明的作用？故對象山而言，「心即理」說並不是一任由心之隨意發用，即說此發用是性理。固然把握人人本來有之善心，加以擴充，於事事物物上為所當為，而納宇宙一切物於心，於天地之中挺立人之正氣，是象山「心即理」的工夫進路，但是若此一「所把握之心」已有所陷溺、為物欲所蒙蔽，則首先求回此「放心」，更是工夫的要緊處。

上引他與弟子的一段對話，即是在表達工夫最首要處在「求放心」。對象山而言，由於本心的自然流露即能表現性理，即人只要秉著本有善心，即自然地能合理地給出行動，<sup>18</sup>因此去思考「要如何才能永久地、時時刻刻地維持一舉一動無不是性理」一問題是不必要的。故象山才說，在種種工夫上費力也只是「有時得意，亦是偶然」。然而當弟子提出疑問，表示在這一「自然流露之心體即是性體」的說法下，則似乎工夫便「無下手」處了。象山聞後馬上大力回斥，批判這種「無下手」之語，正是「心已放失」之義。心已放失，當然工夫便無從下手。此時最要緊的工夫，正是要尋回放失之心，也是最當為的唯一一件工夫。唯有尋回本有的心體，才能有立大本、明本心等擴充心體以至於事事物物之實踐工夫。這一強調「求放心」為最根本之工夫論，也是象山之學所以有「心學」之稱。唐君毅即說道：

<sup>17</sup> 宋·陸九淵：《陸九淵集》，卷35，頁443。

<sup>18</sup> 這並不表示象山不重視「博學」、「窮理」等工夫，只是相較於此，象山更重視以「發明本心」為本、為重，至於六經注述，則是輔助，幫助工夫的實踐。此義可在象山以下一段可見：「書契既造，文字日多，六經既作，傳註日繁，其勢然也。苟得其實，本末始終，較然甚明。知所先後，則是非邪正知所擇矣。雖多且繁，非以為病，祇以為益。不得其實而蔽於其末，則非以為益，祇以為病。」宋·陸九淵：《陸九淵集》，卷20，頁245。

陸王之所以必重說此心即理，則以人果知得：此道德的理之即在此心之發用中，即同時可知得：人之所以化除其不合理之心情意念行為之「能」，亦在此心中。更可由此以知得：此心自亦有「能化除此一切不合理者」之理之性。<sup>19</sup>

一切心之不合理而不如理，是謂放心，而學亦可以求放心一言概之。求放心，乃心之自求，即曰心學。<sup>20</sup>

唐君毅很清楚地指出，陸王的「心即理」說之所以被稱為「心學」，關鍵即在於其強調以「求放心」作為最首要的工夫。「求放心者」，就在於「心自己」。但是心之已放，又要如何要求已不存在者去追求自己呢？這是因為，從心仍能夠給出合理行動一處，了解道德之理原來就在心之發用處，而知欲以性理之正去除遮蔽本心之物欲，還是必須回到心自身。換言之，雖然心可能受物欲遮蔽，而使得心之行動不能時時合理、如理，而成為「放心」，但心仍具有「性理」的一面，具有給出合理行動之「能力」，這一能力是可以從「道德之理在於心之發用處可見」一角度得到說明的。心具有的這一「能化除一切不合理之性理」一面，即可撥開、去除遮蔽心之物欲，幫助恢復本心善性。所以說，要求回放心之心，仍是要回到心自身，以自求的方式尋回本心。

綜上而論，「心即理」的核心工夫，可說即是「求放心」。必須要確立此時的心是未受蒙蔽的本心，才能確定心的自然流露即是如理的、是道德之理的展現，故象山的「心即理」工夫並非是「任心為理」。所以，象山的「心即理」工夫並不是視一切皆是由心所變現之唯心論。只是如要剝除蒙蔽本心之物欲，尋回能自然展現道德之理的本心，還是要回過頭，以即性即心之體自求此本善心體。所以，這種「以心求心」的論述，確實容易使人忽略象山學客觀性的一面。究竟如何在重視「以心為本」的前提下，又避免落於主觀化、缺乏道德客觀標準，唐君毅有十分清楚的闡釋：

象山之言一本心，初唯是於一切本心之表現，皆溯其原於一本，方謂其自一本原而流出；固非欲人先把捉此一本原，或本心之總體，以之籠統包括一切也。<sup>21</sup>

道德上之「當然應然之理」，在吾人道德的心之發用中，初非謂此心此理之無一般所謂『所對之外物』；而實正以此心之自始即有其所對之外物，而後有此心之發用。如父君與孺子，即初皆所謂外物也。象山陽明皆未嘗謂天地萬物乃此心之所變現，

<sup>19</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，頁 219。

<sup>20</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，頁 221-222。

<sup>21</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，頁 223。

唯存在於此主觀之心內；亦初未嘗謂此天地萬物無其自身所以存在之理。……。至對此道德的理，所以必說其原自此道德的心，而非由外來者，則又正在吾人之必先於外物有聞見，然後方繼而有吾人對之之道德的心情、意念與行為，如忠孝之心情之類。此即正見此諸忠孝心情等，乃繼外物之聞見，而吾人更對此外物加以回應時，所表現者。故此乃斷然屬於吾人對外物之回應之事，而不屬於外物之來感，以為吾人所見聞之事者。故此心情，亦必然為吾人之自己所內發，而此心情中之理，如忠孝，亦為與此心情俱發之性情之理，而斷然不能為是由外至或外鑠者矣。<sup>22</sup>

依唐君毅對象山的說明，「心即理」之工夫首先並不會只是要人「捉住一本原」，然後以為此一本原可上可下、貫穿東西南北，以這一籠統粗糙的方式來包括宇宙一切事物。他認為，象山之所以能主張以心為本地作工夫，是因為我們首先是客觀地由「本心所流露之表現」，而明白這一「合理的、如理的表現」，實是「本心」所流露，由此一溯源的過程中掌握到「心」方是工夫之本。基於此，象山的「心即理」說，可整理為三個步驟來表示其何以是「以心為本」，又不是「純主觀的心所變現」之理論。（一）心自始即在有「所對之外物」下發用：心首先是在有「所對之物」出現之前提下，才有面對此物時，所該回應的發用。所以心的作用對象是客觀的具體事物，故其作用是有其客觀性，而非隨欲變現。（二）是由對聞見事物的回應來回溯本原在於「心」：在心之繼外物之聞見，給出如理的回應時，我們即能由此一「具體而如理的表現」處，向源頭追溯這一表現即是「心的發用」，並了解此即是道德之理之處，而返回自身，把握「心」才是這一串道德實踐的最根本者。（三）心雖有「所對之外物」，但仁義不由外物而發：雖然心體之發用是在面對具體事物下才給出，但這只表示心的作用並不是隨心所欲地變現一切所見事物，而是在有具體客觀環境作為其對象而給出之作用，是有其客觀性的，並不表示心的作用便是由外在事物所決定的。外物只能作為純客觀之存在，至於應如何給出回應、該表現何種心情，則是由心自己決定，甚至可說，是心面對此客觀事物時，心自覺給出的相應情感。所以說與心情俱發之道德之理，不是由外鑠而來，而是本心、內在地向外給出。

綜上所言，唐君毅以一例說明。他說，如我們見父君、孺子之事物時，心會相應地發出忠孝、惻隱之情來回應此具體且客觀之事，因此不可說忠孝惻隱之情，是心主觀地變現而有。而透過具體呈現的忠孝惻隱之情，便可進一步地把握：原來為所當為之理即在此，並且給出此一為所當為者，即是本心。由此，雖然忠孝惻隱之情之理，是在面對父君、孺

<sup>22</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，頁 217-218。

子之事物時所給出的表現，但根本地給出此一表現，並非是外在的父君、孺子，而是由人人本有的、內在的本心自主地向外給出之回應。如果心是放失、受蒙蔽之狀態，則即使父君、孺子具體地在眼前，也不可能給出相應的忠孝惻隱之情之理。因此，真正的道德實踐工夫是由人人本具有的「本心」所給出，故工夫的最根本處必須是向內求的，確實地由「立大本」作起。一旦大本立定，則無論外來之事是父、是君、是孺子等各不同狀況，心都能恰如其分給出忠、孝、惻隱之情之理。

雖然象山很清楚地表示「心即理」一主張：道德實踐工夫之根本在於人人本有之心，並且心的發用也是在對於具體客觀事物給出回應，故「以心為本」的理論中仍保有其客觀性。可是，每個人每天所面對的各種事物皆不同，不只具體事物有不同，每一個人亦皆是獨特的個體，如何可說古今中外之人在面對各種不同事物，所給出的行動皆出自相同的心體？對於此一問題，象山亦曾說：

誠使聖人者並時而生，同堂而學，同朝而用，其氣稟德性，所造所養，亦豈能盡同？<sup>23</sup>  
使堯、舜、禹、湯、文武、周公、孔子，七八聖人合堂同席而居，其氣象豈能盡同？<sup>24</sup>

象山也清楚指出，縱使堯、舜、禹、湯、文武、周公、孔子等幾位聖人可同時而生，並且「同堂而學，同朝而用」，也無法說明聖人們能對同一具體事物給出相同回應。如此一來，又要如何說明聖人之心同？甚至進一步說聖人與庶民之心皆同，以更進一步言「心同理同」？對此，唐君毅有云：

象山所謂聖人心同理同者，並非說其心所見之理全同，而只言其有一真同處。此所謂真同處者，即其所見之理雖有不同，然其皆有見於理，而其心皆為合理之心則同。其心之同為合理之心，即其心同為一無私之心。此無私之本身，意即可視為此心之理。此便見一切聖人之心同理同，同是無私，並不礙其本此無私之心之理，以應物論事實，所見之理之不同，或其此心表現於忠或孝或惻隱或羞惡等之不同。<sup>25</sup>

唐君毅認為，象山對「心同理同」的理解，並非是落在「眾人所見之理全同」一處而言，而是從「眾人皆同為一合理之心」處而言。如前所述，即便幾位聖人能在同一時空下面對

<sup>23</sup> 宋·陸九淵：《陸九淵集》，卷 22，頁 271。

<sup>24</sup> 宋·陸九淵：《陸九淵集》，卷 34，頁 425。

<sup>25</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，頁 225。

同一具體事件，但每個人從同一事件看到的道理也不盡相同，固然所給出的回應也不會是相同的。所以，要從「眾人所見之理全同」來理解「理同」一義是不恰當的。「理同」一義應由「人人皆能於具體事物上把握道理」一處而言，即，雖人人於同一具體事物上所見之道理有不同，但並不礙「性理表現於具體事物」一義，並且也無礙於人人皆可從具體事物來把握道理。進一步而言，由於人人皆有一「能把握道理」之心，即人人皆有一能合理、並自主地去合理之心，從這一角度而言，則人人所本有之心亦是相同，故言「心同」。再進而言之，唐君毅稱此「能合理之心」即是「無私之心」，即此心不會受欲望誘惑，只因當為而為，表現之處無不是公理，故說此「合理之心」的實際內容即是「無私之公理」，即「心即是理」。言至此，既然人人皆有此無私之心，說聖人與庶民之「心同」，即可說聖人與庶民皆同能就具體事物掌握道理，並同樣自主地意願表現「無私之公理」，故人人皆同可在此無私之心表現無私的公理。在此義下，聖人與庶民是「心同而理同」。

唐君毅此段即要表示，「心即理」之「以心為本」的工夫，是人人皆可行的。因為不管是聖人或庶民，所稟賦的心體並無不一，而且此心體本身即是性體，能自主地表現恰當之理。所以，不應以為聖人與庶民之氣質有異，便妄自菲薄，或搪塞以為心與理異，而認為在心上作工夫是沒有必要的。此義在以下一段象山之語，最為清楚：

夫子之門，惟顏曾得其傳，以顏子之賢，夫子猶曰未見其止，孟子曰具體而微，曾子則又不敢望顏子。然顏曾之道，固與聖人同也。非特顏曾與聖人同，雖其他門弟子，亦固有與聖人同者。不獨當時之門弟子，雖後世之賢，固有與聖人同者。非獨士大夫之明，有與聖人同者，雖田畝之人，良心之不泯，發見於事親、從兄、應事、接物之際，亦固有與聖人同者。指其同者而言之，則不容強異。然道之廣大悉備，悠久不息，而人之得於道者，有多寡久暫之殊，而長短之代勝，得失之互居，此小大、廣狹、淺深、高卑、優劣之所從分，而流輩等級之所由辨也。<sup>26</sup>

象山清楚指出，顏淵與曾子二人雖始終不以為自己已得孔子之傳，而兢兢業業不斷地作修養工夫，但二人所行之道，並不與孔子有異，皆是以一無私之心，作克己復禮的工夫、踐履道德之理。不僅如此，這一能以無私之心來踐履道德之理者，不應只限於孔門弟子，甚至也不應只限於士大夫。這一人人皆有的良心，是存在於古今中外，即便是於千萬世之後的田畝之人亦可見。所以，無論是千萬世之後的田畝之人，或是顏淵曾子，都是從良心發現處來待人接物，所行的皆同是聖人之道。從這一人人皆能以「合理的」、「無私的」心

<sup>26</sup> 宋·陸九淵：《陸九淵集》，卷22，頁271-272。

給出為所當為之行動一處，而說聖人與庶民同道，是象山「心學」一系與朱子一系最大的分別。

對象山而言，他並非沒有注意到人在表現道理時，可能有「小大、廣狹、淺深、高卑、優劣」之別，但他認為這並不是作道德實踐工夫時所該關心之處。人所該切重之處，應在於確實地將本有善心擴充於具體事物。人本來在面對具體事物時，即自然因本心是善，而能給出相應的道德行動，但這一本善之心可能有受物欲蒙蔽之狀況，而使得道德實踐的動力受到減煞。不過，這仍不妨礙我們在作道德實踐時，其動力必須由心來給出之義。這是由於，心雖有暫時受物欲蒙蔽之狀況，但心的本質仍是「合理的」、「無私的」，即心仍是道德實踐動力之根源，所以，透過心本來地就具實踐道德的動力一處出發，重新自求回「放失之心」，充分擴充其本有的善性，即自然能給出具體道德實踐。關於象山論「道德動力在於心」一部分，將會再於第四章詳述。

### 三、李寒洲「心即理」義

李寒洲是嶺南星州土族，在學問上是本源於寒岡學派（鄭述，號寒岡，1543-1620），故思想可說是立足於退溪學而發展，在黨色上則屬於南人一脈。由於星州屬嶺南學派中退溪學派與南冥學派的交界，並且南冥學派又多與老論的畿湖學派有交流，因此，寒洲的思想可說是直接地受到當時兩大思想潮流的影響。如他雖思想上承接退溪之學，卻不為退溪學同門學者所接受，而飽受批評；或其雖然嚴厲批判栗谷之門的韓元震（號南塘，1682-1751）思想，但卻對栗谷思想有正面評價，也極力贊成同為栗谷學的金昌協（號農巖，1651-1708）。<sup>27</sup>

寒洲自 17 歲始，因叔父李源祚（號凝窩，1792-1871）的建議，開始閱讀《性理大全》，於 18 歲著有〈性命圖說〉。雖〈圖說〉一文修訂多次，但其重視「從性理來說明心的活動」一思想，早於此時已可見。這一思想一直貫穿至其後的各著述中，如於 35、6 歲著作的〈四七辨〉、〈朱子言論同異考辨〉、〈南塘集辨〉、〈困知記辨〉、〈心字考證〉等皆是。此外，他也在〈太極圖筭義後說〉提出了「橫說、豎說、倒說」及「順推、逆推」<sup>28</sup> 這二組概念，概括了其對朱子學的了解。在 38 歲著之〈主宰圖說〉，更是直接強調「心

<sup>27</sup> 韓·李相夏：《寒洲李震相의 主理論研究》（首爾：景仁出版社，2007 年），頁 12-14。

<sup>28</sup> 韓·李震相：〈太極圖筭義後說〉，《寒洲先生文集》卷三十三，收入《韓國文集叢刊 318》（首爾：民族文化促進會，2003 年），頁 168。

具主宰性」一概念，使得「心具主宰性」一內容更具體化、架構化。基於此，在他 43 歲提出之〈心即理說〉，可說是其「心具主宰性」一思想已十分成熟的表現。根據琴章泰的說法，寒洲「心即理」說可說是他消化吸收了退溪的學問，特別是以退溪〈心統性情圖〉的〈中圖〉為核心地消化後，認為立本之道應在於「心」一處，而提出的理論。<sup>29</sup>但李相益則認為，寒洲的「心即理說」應是吸收了當時退溪學嫡傳的李象靖（號大山，1711-1781）「理主氣資論」而提出的理論，並企圖要以此一理論修正退溪的「二路說」與栗谷的「主氣說」。<sup>30</sup>不管如何，寒洲「心即理說」的提出，確實是其在吸收退溪「心具主宰性」一內涵後所給出的定論。至 61 歲，他則著有《理學綜要》，除了主要是對理學作一整體性的梳理之外，也強烈地批判了韓元震《朱子言論同異考》一書。<sup>31</sup>

寒洲的「心即理」一學說，在其生前已受到同是退溪學學者們的嚴厲批評，如金端溪的〈心即理說辨〉或李晚寅〈寒洲李氏動靜說條辨〉皆是，更遑論此說飽受了栗谷之門的攻擊，如栗谷之門後期的最重要儒者田愚（號良齋，1841-1922）即著有〈李氏心即理說條辨〉、〈觀李氏與張新齋書〉，批評寒洲之學與禪學無異。<sup>32</sup>寒洲的弟子們也相繼為師說捍衛，從而展開了激烈的論辯。<sup>33</sup>基於此可說，朝鮮末期的「心說論爭」，可說是在寒洲「心即理」說一導火線下所展開的，亦可說，對朝鮮末期性理學的了解，是不能越過寒洲此一說法。以下即以寒洲〈心即理說〉一文論其思想。

### （一）以「玉石」譬「心」

寒洲在〈心即理說〉一文中，開宗明義地指出：論「心」當以「心即理」說來規定，最為切當。他說：

論心莫善於心即理，莫不善於心即氣。夫心即氣之說，實出於近世儒賢，而世之從事此學者多從之。若所謂心即理，乃陽明輩猖狂自恣者之說，為吾學者莫不斥之為

<sup>29</sup> 韓·琴章泰：《韓國儒學的心說》（首爾：首爾大學出版部，2002年），頁84。

<sup>30</sup> 韓·李相益：《嶺南性理學研究》（首爾：心山出版社，2011年），頁462。

<sup>31</sup> 關於李寒洲著述的整理及介紹，詳可見韓·李相夏：《寒洲李震相의 主理論研究》，頁3-10。

<sup>32</sup> 田良齋：「蓋既誤認氣之靈覺為理。故纔見人說氣字，便指為麤跡！此正與朱子所譏老、佛卻不說著氣，此見吾儒不諱氣字。以為外此然後為道者，同一證候也！」韓·田愚：〈李氏心即理說條辨〉，《良齋先生文集前編》，收入《韓國文集叢刊333》，頁94。

<sup>33</sup> 韓·李宗雨：《19、20世紀韓國性理學的心性論爭——以寒洲、侂字系列與良齋系列的論爭為中心》（首爾：心山出版社，2005年），頁1-235。一書即可見二學派的爭論一直延續至後來弟子。

亂道，今乃一切反之，何也？<sup>34</sup>

〈心即理說〉一文旨在說明「心」必須由「心即理」一概念來說明才切當，並指出若以「心即氣」一說來說明之，是最不恰當的。只是此說雖甚為不當，卻是當時的主流學術氛圍。在朝鮮性理學史的脈絡中，寒洲所處的時代正是湖洛論爭末期，而湖洛論爭可說是栗谷學派內部的爭論，因此，即使雙方辯論十分激烈，仍謹守栗谷「心是氣」一規定。寒洲便是在此一學術氛圍下提出「心即理」說。來批判「心即氣」說。但在上段引文中，也可見寒洲對於可能有人會質疑「其『心即理』一說是否又回到了象山陽明一類猖狂恣意之說」的疑問有所警覺，對此，寒洲固然是嚴厲的反對。既然他的「心即理」說是相對於「心即氣」的說法，但卻又不同於象山陽明的「心即理」，那麼究竟其朱子學意義的「心即理」說，應如何理解呢？於此，他有著名的「和氏璧」之喻，說明心一概念。他說：

夫玉天下之至寶，而世有認石而為玉者。荆山之玉，蘊於石中，惟卞和知其為玉，抱而獻於王。王召玉工示之，曰：「石也。」此見其外之石，而不知其中之玉者也。在朝之人，稍知玉石之別者，亦皆以為石；而獨向之認石而為玉者曰：「此玉也。」此豈真知玉者哉！其謂之玉者，即與謂之石者，無以異也。<sup>35</sup>

寒洲「以玉石譬心」，藉「和氏璧中既有寶玉的成分，也有石頭的成分」，譬喻「心涵理與氣」。並透過兩類人不能清楚地認識和氏璧之喻，類比「栗谷之門」與「陽明或禪宗」二者之病。一類人是，見和氏璧外之石頭，便直稱這是塊石頭。這類人不能了解和氏璧裡頭還藏有珍貴之玉，而以為整塊和氏璧皆是石頭，此一類人即是犯了「將裡頭的寶玉也一併指稱為石頭」之毛病。此說是譬喻栗谷之門的「心即氣」說。他認為，心雖以氣性活動的方式活動著，但裡頭分明還有性理的成分，栗谷之門卻因只看到心之氣性活動一方面，就直指心是氣。這一忽略心中還有性理的內涵，而直指心是氣，是將心中的性理也一併指稱為氣了。故寒洲批評栗谷之門是「混理為氣」；另一類人則是自認為自己特別了解玉，能很快地辨認出是玉還是石。但寒洲批評道，這些人一看到玉石就指稱這是寶玉，難道這是真懂寶玉嗎？如果真正了解寶玉，就會知道和氏璧外面一圈石頭，是不能被稱為玉的。因此，這些人直接稱和氏璧是玉，實際上即是不能分辨外頭一圈並不是玉，而將石頭也一併稱為是寶玉了。此說是在譬喻陽明或禪宗之門。他認為，陽明或禪宗的「以心為性」之

<sup>34</sup> 韓·李震相：〈心即理說〉，頁 141。

<sup>35</sup> 韓·李震相：〈心即理說〉，頁 141。

說，將心的知覺運作等氣性活動全視為性理的表現，是把「氣性活動」混淆為「性理」了，故寒洲批評其是「混氣為理」。總言之，寒洲認為，無論是栗谷之門的心即氣說，或是陽明禪宗的心即理說，都是不能清楚地檢別「理」與「氣」的不同。從這一角度而言，栗谷之說與陽明禪宗之說並無不同。

對寒洲而言，心的內涵是「合理氣」，即同時涵理的性質，也具氣的內涵。因此，直稱「心等同氣」或「心等同理」，都是忽略了心「同時涵具性理與氣質」之特性，而不能精確把握心的概念。但若再進一步而言，寒洲又是如何從「心是理氣合」一規定進至「心即理」一概念？以下續之。

## （二）「心即理」是「心以性為體」之意

寒洲在〈心即理說〉中，直言「心無體，以性為體」之語，表示對心之主體的了解，不能直接由「心體」一說法來把握，因為若脫離性及氣，「心本身」是什麼概念，是不能被理解的。所以，心必然是「以性理為其體」或「以氣性為其體」，「心體」一概念才可能被理解。換言之，由於心的內涵是由「性理」與「氣性」構成，因此，對於「心之體」的理解必然不能脫離此二者。只是，在「以性理為體」地活動下，必然不可能同時又「以氣性為體」地活動，反之亦然，二者必然是矛盾的。「以性理為體」地活動，則氣性為性理所宰；相對地，「以氣性為體」地活動，則性理受氣性影響，必須仰賴氣性狀況決定其彰顯的程度。因此，雖然寒洲承繼了退溪「舉一心字，而理氣二者兼包在這裡」一論點，主張「心是理氣合」，心同時具性理之內涵，也具氣性之內涵，但他更強調必須側重於「心中之理」一層面來理解「心」，即以「性之體」作為「心之體」的主要內容。這是因為，心的活動必然是以其「能有道德行動」一角度來彰顯其價值。而心之道德行動，又必然地是在「以性理為體」地活動下才能被說明。所以，他主張心要「以性為體」，若「以氣為體」，便顛倒了「性理主宰氣稟」的次序。亦即是說，其「心以性為體」之說在強調心是以道德主體為其存在價值的同時，也是在對治「以氣性為體」的說法。此義後文會再詳述。

寒洲的「心以性為體」義，是表示仁義禮智等理，是心所「本具」，即心先天地具有此理，而並非是指心透過後天的格物窮理工夫，認知性理而為行動之準則。<sup>36</sup>在單就「心以性為體」之說的合理性，寒洲亦引程子與朱子之說為證。他說：

<sup>36</sup> 楊祖漢：「寒洲強調理為心之體，此表示仁義禮智等理，是心所『本具』的。即心之具理是先天地具，而非是後天地，通過格物窮理而『認知地』具。由於性理本具於心，為心之體，則心之作用原則是合理的，故寒洲認為『心統性情』之『統』的作用，便是理的表現。」楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭續編》，頁314-315。

程叔子以心性同一理釋之，而又曰「心則性也，性則理也。」是聖賢者，非不知心之不離於氣，性之微別於心，而猶且云然。蓋亦主心體而為言耳。夫心者，性情之總名，其體則性。性外無心，心外無性。<sup>37</sup>

故心為太極之語，揭之於《啟蒙》之首，而以一動一靜，未發已發之理當之。又曰心固是主宰底，而所謂主宰者，即此理也。……。心即理三字，實是千聖相傳之的訣也。<sup>38</sup>

寒洲認為，無論是程子「以心性同一理」釋心，或說「心則性也，性則理也」，或是朱子引用邵雍「心為太極」之語，都是在強調對心的解釋應從「心中之理」一角度切入了解，才是掌握心的內涵。他認為，程子的「心則性也，性則理也」一說，即是「論心的內容，必須由性的主宰特性一角度來理解；而論性的內容，則必須由天理的特性來理解」之義。這種將心、性、理放在同一位置來理解的說法，並不是說程子不知心還「涵具氣」一概念，也並非是程子不知「心與性仍有微妙的差異」，誤認心為性理。但何以程子仍如此說呢？這是因為，程子亦明白，要理解「心體」一概念，必須主「心中之性」而論，以「心中之性理的主宰作用」來理解「心的活動」，才能展示心是道德實踐之主體之義。程子的此一意涵，更可見於朱子《易學啟蒙》。寒洲認為，朱子在此書中引邵雍「心為太極」之語，即是要說明心是以太極（或性理）為體來表現的，因此，無論是心的已發或是未發、是動或是靜等狀態，皆無不是在性理的規範、主宰下而給出的，故心的已發未發、動靜之變等活動，無不是合理的。綜上而論，寒洲因此有「言心莫善於心即理」之主張，認為以「心即理」的說法來詮釋「心」的概念，是最恰當不過的。而此一說法更直接地影響到其對朱子「心統性情」的解釋，確實給出了他個人的獨到說法。見下。

### （三）「心統性情」是「理統性情」義

寒洲在基於「心是理氣合」一規定，又要進一步主張「心的作用」必須從「心中之理的主宰作用」一角度而言，才能表示出心的活動是以道德實踐為主之義，他遂從「心是理氣合」之規定，進一步地提出了「心即理」說。換言之，他對於心之所以能給出道德實踐的理解是：心自心中之理給出了對心之行動的主宰作用，而使得心的行動本身即可說是一

<sup>37</sup> 韓·李震相：〈心即理說〉，頁 141。

<sup>38</sup> 韓·李震相：〈心即理說〉，頁 141。

自作主宰、自我實現。由此而可說，在心之活動上即可見到「主宰」的力量，而說「心能主宰一身」。因此，對寒洲而言，在「心以性理為體」義下，說心中之理發揮主宰作用，實際上即可視為「心能給出主宰活動」義。如他對於「心為一身之主宰」的說明如下：

心為一身之主宰，而以主宰屬之氣，則天理聽命於形氣，而許多羸惡盤據於靈臺矣。……心是性情之總名，而以心為氣，則大本達道皆歸於氣，而理為死物，淪於空寂矣。<sup>39</sup>

對寒洲而言，何以必須要在理解「心」一概念時，強調須以「心中之性理」一角度來理解心的本體，這可從朱子言「心為一身之主宰」一說法來理解。在朱子已明言「一身之主宰者是心」，而承襲退溪之說，心的內涵又是「同時涵具性理及氣質」，故對寒洲來說，若不強調心的主宰作用是「性理」，難道要使得此一主宰作用落在氣上而言嗎？換言之，在說明朱子何以言「心」是「一身之主宰」時，則必然得從「心中之性理」一處說明，才能對此處的「主宰」一詞給出合理地說明。如不強調「心中之性理」，而任由「心是氣」之說，使得「心是一身之主宰」的「主宰」義歸於「氣性」，則這難道不是反而是使天理聽從氣性、使性理淪落為死物了嗎？因此，對寒洲而言，言「心之主宰」時，則必從「心中之性理」處說明此主宰義，是理所當然的。依此，則主張心體一概念必由性體出發來理解，指出心體之活動的真正內涵實是性理之主宰作用，而有「心即理」之說，亦是有其一貫的邏輯。只是，在寒洲這一「心之主宰即是性理之主宰」的結論下，他對於朱子「心統性情」的理解也給出了自己的理解：<sup>40</sup>

言其理之一，則心為性情之主宰，而以仁愛、以恭敬、以禮恭、以義宜、以智別也。言其分之殊，則心之體是性，而性為之主焉；心之用是情，而情為之宰焉。<sup>41</sup>若此心之妙性情，則未免有兩樣理之疑。妙之者果何理？所妙者果何理？夫妙之者理一者也，所妙者分之殊者也。分殊非有外於理一，而理之所在專一，則自然有妙物之神，不疾而速，不行而至。其分之殊，只是妙有之一體，妙應之一端。理一則

<sup>39</sup> 韓·李震相：〈心即理說〉，頁 141。

<sup>40</sup> 關於此一部份，寒洲確實沒有在〈心即理說〉一文中解釋此一問題，但他在〈主宰圖說〉及〈主宰說〉皆有清楚的說明。或亦可參林月惠：〈艮齋學派與俛字學派之思想異同及其特徵：以田艮齋與郭俛字的「心說」論爭為中心〉，《艮齋學論叢》第 10 輯（2010 年 2 月），頁 208-243。此文論及寒洲的「心統性情」義在其弟子郭鍾錫（號俛字，1846-1919）得到充分展開。

<sup>41</sup> 韓·李震相：〈主宰圖說〉，頁 182。

體用旁通，而分殊則體只是體，用只是用。故主宰之妙，以一理而妙眾理，以理而妙理者，即其以心而使心也。<sup>42</sup>

對寒洲而言，當朱子言「心統性情」時，此時的「統」義，應釋為「統管、主宰」，而不單只是一「統合、關涉」之義。因此，在對「心之主宰」的理解是同於「理之主宰」下，即真正能給出「統管、主宰」者，是心中的性理，則朱子「心統性情」的確義亦當以「理統性情」來理解才是。

只是，若「心統性」之義實是「理統性」，而「心統情」是「理統情」，則關於「理統情」的部分雖不難理解的，但「理統性」一部分應要如何說明呢？究竟理要如何地主宰它自己呢？對此，寒洲主張，不應視「理統性」為「於理上再安置一理」。實際上，「理統性」不過是「理一之理」與「分殊之理」的區分而已。然而「理一之理與分殊之理」也不是「本然之理與氣質之性」的區分，而只是對理之「體用」作「合說或分說」。從「理一之理」的角度而言，理是「能妙合者」，這指的是「理發揮主宰作用而使得一行動是合理的」一連串活動，在此處並不將「性理的主宰」與「具體的表現」分而為二。如言「仁愛」、「恭敬」、「禮恭」、「義宜」、「智別」等，皆是合著性與情而說。不僅如此，一行動之所以如是表現，也不過只是因著性理的不同主宰作用而給出的不同表現，自始至終不過是一件事。如愛之情不過是由仁之性一作用所給出的表現、敬之情則只是由恭之性的作用給出的表現，「禮恭」、「義宜」、「智別」等皆如是。這一以「性之統管直接作用於情」之說法而言理，而不將「『仁』與『愛』」、「『恭』與『敬』」、「『禮』與『恭』」、「『義』與『宜』」、「『智』與『別』」分開而言者，即曰「理一之理」；相對而言，從「分殊之理」的角度而言，則理是「所妙者」，其可能就「體」的角度言之，也可能就「用」的角度言之，而不是就體用旁通、性情相貫的角度而觀。如言「仁」，是專就「性之體」一角度而說；而言「愛」，則是就「仁之體的妙用」而說；同樣地，「恭、禮、義、智」亦只是就「性體」而言，而因著「恭之體、禮之體、義之體、智之體」給出的「敬之情、恭之情、宜之情、別之情」，則是就體的「妙用」而說。這種將「由性體給出主宰而有道德活動」一連串的表現，分開著眼於「性之體」或「性之妙用」，即是寒洲所謂的「分殊之理」。依此而說，寒洲並不認為「理一之理」與「分殊之理」是兩樣不同的理，既然是同一理，那便沒有「理上又安一理」這一問題了。

<sup>42</sup> 韓·李震相：〈主宰圖說〉，頁 182。

可是，若寒洲此說為真，即「『理一之理』與『分殊之理』是同一理」為真，那麼前者要又如何「主宰」後者？即，這並不是如「理主宰氣」一概念，理是對一不同於自己的對象給出統御、宰制的作用的。即，若「主宰」之義表示的是「A 主宰 B」，那麼在這一自始即「只存在 A，而不存在 B」的狀況下，理的主宰作用豈非沒有對象，即其主宰作用是沒有著落的？可是，若要使得此一主宰是有對象的、有所著落的，那麼「理主宰的對象」又應如何理解呢？如依「理統性」是「『理一之理』與『分殊之理』」的區分，則似乎理主宰的對象應該落在「分殊之理」一處說，那麼豈非又回到了原來的「理上安一理」一問題？對此，寒洲提出的方法是理是「自作主宰」、「自我實現」，其所主宰的對象，是回到其自身，並使其自身能恰當地作用於具體的氣稟上，亦即是 A 主宰的對象應就是 A 自己，這一從「A 自作主宰 A」來說明「理統性」，即引文最後所言的「一理以妙眾理」、「以理妙理」義。

總言之，寒洲的這一能將「心統性情」的概念釋為「理統性情」，關鍵即在於它著重於「以性理為體」來說明「心體」的內涵。由於心體的具體內涵要以「性體」為主，則「理統性情」之「統」義，自然地即應釋為「統管、主宰」，而非「統合、關涉」。繼而言之，為了說明「理統性」如何可能，他又將此視為「『理一之理』統管『分殊之理』」，認為這是理「自作主宰」之義。他的這一對「心統性情」的解釋，除了將「心」的概念提升至「理」的層次，甚至是「理一之理」的高度，還將「性」的概念落在「分殊之理」的角度來談，是否仍符合朱子原意，可能尚有待商榷，但此一說法確有其獨到之處，也確實將朱子「重理」的特色發揮得淋漓盡致。

#### （四）「心即理」涵「制其氣」的工夫

承前之說，寒洲的「心即理」說法，主要是從承繼退溪的「心是理氣合」，即心「同時涵具性理與氣質」一概念中，又進一步地強調必須以「心中之理」為主，方能說明心的道德主體性。這一說法固然是要突顯人人本來即具道德本性，表示人人生來即滿足了能實踐道德之條件，並且亦應從人人生來即是一道德實踐主體，來肯定人的價值。但這實際上也在另一方面表示了寒洲唯恐人「視心為氣」的憂慮及批判。這一憂慮除了在其內在理路中可見，也可在其對栗谷學派「心是氣」一批判中可見。就前者而言，由於寒洲對心的規定是「理氣合」，故心是「可上可下」的，即心既可以是「由性理給出主宰作用而行動」，也可以是「受氣質蒙蔽而隨氣性而活動」。可是，如果在朱子「心是一身之主宰」的脈絡下，則這一「主宰」義是絕對不可以落在「氣性」一層次來說。所以，在唯恐落入「以氣性主宰一身」，導致「性理必須聽從氣性主宰」一謬論，寒洲必然地要「以心中之性理為

主」地規定心，如此一來，「心是一身之主宰」一說才有其合理性；而就後者來說，寒洲認為，栗谷學派以心之表現全是「一氣之作用」的說法，是與「告子之見」無異的。因為他們都忽略了心還具有「從心中之性理給出主宰作用」一面，而單只從氣之作用來規定心，導致不能正確地區別人與禽獸的不同。故他有「認性為氣，告子之見，而人無以異於禽獸」之語，認為栗谷學派的「心即氣」說與告子無異。在這一唯恐人因為「心即氣」說，而落入了忽視性理本來即具於人心、人人能稟此心中之理而給出不同於禽獸之道德活動下，寒洲提出了「心即理」說，來反制「心是氣」之說。

簡言之，寒洲的「心即理說」可說是涵蘊著要對治「氣稟」之意。由於人人皆可能受氣稟所限，不若聖人之「光明純粹」、全然地不受氣稟所限，能使一心的作用即是性理之作用，因此，不能以為我們與聖人之心相同，便以為我們也能自然地有「一心渾然天理」的表現。所以，寒洲的「心即理」說，除了強調「心以性為體」的重要性外，同時地也十分強調要作「制其氣」的工夫，時刻要警醒自身，勿使氣稟蒙蔽了性理。他說：

雖然心為氣稟所拘，而不若聖人之光明純粹，則不可恃本心之同，而不求所以明之也。固當於吾心合理氣處，擴其理而制其氣，然後真心之純乎天理者，可得以見矣。苟不到聖人之心渾然天理 聖人之心，乃天地之心，而人之本心也。處，則心即理三字，未可以遽言之也。石中之蘊，固真玉也；氣中之理，固真心也。苟徒恃其中，而不恤其外，並其氣稟之拘者而謂之理，頑礦之蔽者而謂之玉，人孰信之哉？吾故曰論心莫善於心即理，而亦莫難明於心即理。<sup>43</sup>

寒洲的「心即理」說，是建基於「心同時涵具性理與氣質二內涵」一概念下而提出之概念，因此，他重視「應以性理作為心之主體」的同時，實際上一方面也反應了他擔心「氣質可能遮蔽性理」，對於心的活動帶來不良的影響。因此，他並不強調「聖人與庶民之心同理同」一概念，反而強調一般人與聖人的差異，在於一般人是容易受氣稟影響，不如聖人之心是「光明純粹」的。故他要人正視在達到聖人的「一心渾然天理」之狀態之前，千萬不可自恃自己與聖人本具同心同理，就以為自己能自然而然地作到一心之發用能合於天理。因此，「心即理」之義雖好，能將人作為道德主體、人之為人的價值彰顯出來，但在能達至聖人之境，時刻表現皆合於天理之前，則不可妄據「心即理」義，而不知應惻悌警醒人生而有的氣稟隨時可能會蒙蔽我們。便如「和氏璧」一喻，固然其價值之處在於涵於其中的寶玉，然而若恃其中之玉而不去除覆於其外的頑石，而直指此玉石中有珍貴的寶玉，則

<sup>43</sup> 韓·李震相：〈心即理說〉，頁143。

要人如何能相信呢？所以，固然心之體應從「心中之性體」的概念來理解，但不能恃此而不作去除氣稟的工夫。反過來說，唯有不斷地反省、避免自己受氣性欲望所蔽，才能真正充分貫徹性理的作用，始得一心的作用即是性理的作用。

說明至此，則寒洲的「心即理」義應以十分明瞭。其論心，首先重視的並不是人自然能給出合理的行動，然後要人從此一合理行動中了解性理即在此。而是首先強調人生而有受氣稟欲望影響之可能，但人不必因此而氣餒，因為更珍貴的「道德之理」也是人生而有，只要人不自恃人生而有此道德本心，時時警醒自己勿受物欲影響，遮蔽此具於心中的道德之理，則人人有成為聖人之可能。因此，比起象山的「心即理」說，視道德動力根源於「心體」，雖然寒洲亦可說其道德動力根源於「心體」，但由於他主張心應「以性為體」，故更精確地說，寒洲的道德動力實是根源於「心中之理」。言至此，象山與寒洲的「心即理」比較，實可很清楚地為我們借鑒：至今懸而未解的朱陸之爭，其中固然關涉到不同議題，但「道德動力根源在心或在理」一問題，肯定是此一論爭的關鍵問題之一。以下即聚焦於「道德動力根源」一問題，討論象山與寒洲「心即理」說。

#### 四、從道德動力根源論象山與寒洲的「心即理」說

象山與寒洲對於「心即理」的理解，皆很恰當地說明了儒學「仁義內在」、「由仁義行，非行仁義」等強調道德實踐動力內在於心一義。然而，二者雖同在這一基本立場下，同樣地提出了「心即理」一概念，但卻給出了很不相同的工夫論。亦即是說，二者皆同樣肯定道德動力根源即在於心，也肯定在心給出的道德活動中，把握此道德活動即是道德之理，因此，他們不僅是肯定理是先天上地合於心的，也肯定最後皆是要達到「心與理合」之實踐目標。但是，二者並未因此即給出相同的實踐工夫。對象山而言，用功的關鍵處在「求放心」，但對寒洲而言，則是在「發揮性理的主宰作用以對治氣性」。這一差異的關鍵處即在於二人對於「心」一概念的不同理解。故可說，二者雖看似同樣論心為道德動力根源之處，但實際上對寒洲而言，應以「心中之理」論之是更為妥當的。以下將透過比較象山與寒洲「心即理」說，論二者之道德動力根源一問題，進而展示二者「心即理」說的同異之處。

### （一）道德動力根源於心

象山對心的了解，首先是肯定心在面對客觀事物時，能自然並自主地給出合理的回應，而在這一自然的如理之情中，即可見道德之理即在此處。從這一「心的如理表現即是道德之理」角度而言，心固然就是理，此即象山的「心即理」義；而在寒洲，心的活動則必須在「心是理氣合」一規定下了解。即心涵具性理與氣稟二內涵，所以心可能是「以性理之主宰作用」為主而活動，但亦可能「受氣稟影響而以氣稟作用」為主而活動。但對寒洲而言，心的價值應落在「其能給出道德實踐」處來理解，因此必須著力於從「心中之性理」一角度來說明心的概念，才能展示出心作為道德主體而存在之義。寒洲的這一解釋，主要是他除了肯定「心具性理」的一面，他也肯定「心尚有氣性一面」。因此，其主張以「心中之性理」為主地理解心，不只要肯定心作為道德主體存在之義，一方面也是他恐怕人以氣性作為心的主要內涵，而任由一心之活動隨氣性而有，不知把握心中本有之理，貫徹性理的主宰，因此，他遂提出「心以性為體」一語，強調「心的主體是性體」義，此即為其「心即理」義。

從一存有論角度而言，象山與寒洲的「心即理」說，確實皆很清楚地指出「理能與心合為一而存在」。此指的是，理本來即存在於人心，並且其表現方式是在人人發於內心地活動時而與心之活動一起給出。此義在象山一處是十分明顯的，但在寒洲一處也不難理解。在象山，由心體自然而然給出的表現，即可以是合理一處，而說心體即是性體，故心之體與性之體在存有論角度而言，實同指一體，所以，說心之體活動時，實際上也是在說性之體的活動。而在寒洲，雖然以「心是理氣合」一角度來說明心體，表示心體一概念同時具「性體與氣性」二內涵，所以心不能直接地即視為性理。但這並不妨礙「理本來即存在於人心，並且是以『與心合』的方式存在」之義。就「性中之性理」一角度而說，性之體確實不能離開心體的概念而被理解，此時「性之體」是以「與心合」的方式存在的。如和氏璧一例，「和氏璧」雖同時具「寶玉及石頭」二內容，但要言即「寶玉」，則非得就「和氏璧之核心」一概念來理解之。換言之，即「寶玉」此一概念與「和氏璧之核心內容」一概念是無法被分割的，在存有論概念上，二者所指是同一者。而這一存有論的說明，即是要於心性工夫論上指出：象山與寒洲皆肯定人生而本有道德心，人人皆有由此道德心給出道德活動之本能。故道德活動並非是在透過後天作向外關攝性理之工夫後才能給出，而是人人生而本來即能給出的活動。

依此可說，無論是象山或寒洲，其「心即理」之內容固然有差異，但不能否定的是，二人皆重視要從先天上肯定人人具有能給出合理行動之本能，即肯定人之道德動力根源是先天內在於心，在心自然地活動時，即有直接於此心之活動上肯定此即為道德之理的作用

之可能。只是，象山與寒洲皆於其「心即理」說中展示的「道德動力根源於心」一義，是否即可因此即說「象山學與朱子學皆同樣肯認道德動力根源是內在於心，而非外在於心」呢？亦即是說，是否可藉助寒洲的朱子學意義之「心即理」說，進而肯定朱子學亦有肯定道德動力根源是內在於心一可能？對於此一問題，確實是需再多做考慮的。因為這還關涉到如何理解寒洲學與朱子學之間的關係。但儘管如此，這也相當程度地表示了：若透過寒洲對朱子的理解來說明朱子學，則朱子與象山的差異是不在於「道德動力根源是內在的或外在的」一問題上的，亦即是，二者對於「道德動力根源是內在於心」一論點應是有所共識的。

## （二）道德動力根源於「心自身」或「心中之理」？

上已指出，象山與寒洲雖各自對其「心即理」說的內容有不同的闡釋，但卻不約而同地給出了「道德動力應根源於心」一義，亦即是肯認道德動力是內在於每個人，人人生而具有實踐道德的本能，不必透過後天作向外關攝性理的工夫而本來即有的。但如再細究二者「心即理」的內容，則二者所肯認的「道德動力根源於心」之義，實際上還有「根源於心本身」或「根源於心中之理」的差異。換言之，雖然二者皆從「理本來即以『與心合』的方式存在」一角度，說明道德動力內在地根源於每個人心中，但能真正給出動力，發動一連串之道德活動者，應是就「心本身」而說，還是需再更進一步地以「心中之理」而言，則應就二人對「心」的理解，以及「心即理」說的闡釋來省視之。這一差別並不單純是在「道德動力根源於心」一意義下討論之問題而已，而實是關涉到究竟給出道德動力者是「心的自主作用」，還是「理的主宰作用」，亦即是真正給出能推動力量者是「心」或是「理」的差異，以及此一力量是否只是一「自然之情的流露」？亦或實是具「主宰、統管力」？這將關係到寒洲學是否仍僅守朱子學立場，亦或是其實已不自覺地滑轉為象山學等問題。因此，有必要再從二者何以提出「心即理」說，及其「心即理」說的特點，重新思考二者道德動力根源之問題。

象山與寒洲「心即理」說的不同，關鍵於二者對「心」的不同理解。象山對心的規定是「即是性理」，這一規定是由於此一原因而給出的：因為心能自主地在面對具體事物下，給出順當的回應，而這一「順當的回應」本身即是「道理之處」，所以，對象山而言，心之活動自然即可視為道理的表現，亦又是性理之體的發用。故其「心即理」義，是不將心的活動與性體的活動區分為二，就人人本有之「心體」本身，即言此是真正地給出道德行動之力量者。換言之，依象山，自心體發用而至最終給出道德實踐的一連串活動中，心並未受到任何力量所主宰、控制，並且，其所給出的力量亦不具有強制的、規範等義涵，而

只就其自身給出的自主作用，即自然發用成為恰如其分之樣子而論。故對象山而言，由於心本來即具有能直接而自然地發用為道德活動之特性，故只要能確實立定此心體，確立此心體不是受物欲遮蔽之心體，則自然能給出道德行動之動力。由此可說，象山的學問是強調尋回「放失之心」，而非如朱子學問，強調的是「心要如何作工夫才能合理」，因為對象山而言，心本來便能自主地給出合理行動，故用功於「如何使心合理」是沒有意義的。基於此，可說象山的「心即理」學問，是從肯定道德實踐動力根源於心而發展的理論。

而對寒洲而言，由於心的規定是「理氣合」，即是「同時涵具性理和氣性」二內容的，故「心」一概念是不能脫離「理與氣」、只單就「心本身」來了解的。因此，寒洲並不能如象山之說，直就「心之活動本身」來了解，而必須從「以心中性理之主宰作用為主」而言，或就「受心中之氣稟遮蔽而跟隨氣性作用」而論，才能給「心之活動」賦予意義。只是，如要突顯心之活動是以「道德活動」為主、彰顯心是道德主體之義，則必須著重於由「心中之理的主宰作用」一層面來說明之。換言之，一行動之所以能成為道德的，其動力根源必須由「心中之性理」而論，而不是「心中之氣性」來說。所以寒洲雖肯定「道德動力根源是內在於心」，但實際上還必須要進一步以「心中之理」作為真正的道德動力根源才是。因為，若說「心」是真正給出道德力量者，則「心之活動」尚包涵著「以氣性為主而活動」一可能，故此一說法並不能究極地說明一行動何以會是道德的，即，還不能給出「究竟是誰賦予了一行動之所以是道德」之答案。唯有再更進一步地指出，一行動所受到的道德規範之根源，就在於涵具於心中之「性理」，才能充分地說明何以「心與理不是一」，但心卻又能給出合理的活動。此亦即是其何以能在朱子學的「心、性、情三分」之架構下，又可以「心即理」論心之原因。此說除了是一邊以「強調性理的主宰作用」之方式，承繼朱子學重視性理的傳統，他也注意到朱子學中強調「人容易受氣稟限制」，而可能有不合理之行動之特點，故強調「心即理」說，來對治「心可能跟隨氣稟而發用」這一可能。亦即是要透過「以性理之主宰作用為主而活動」，來對治「人因受氣稟影響而有不合理之行動」之義。所以，寒洲在說明心之活動時，特別重視要從性理的「主宰性、規範性」義涵來了解一道德活動何以可能，如只是就一心之自然流露之情而說，他是不信任心能自主地、自然而然地即給出道德之情。所以，比起象山直接以「心之活動本身」說明道德動力根源，寒洲是不以此為進路的。<sup>44</sup>對他而言，必須更進一步地提挈出「心中之理的主宰作

<sup>44</sup> 關於寒洲學仍屬朱子學範圍，而不相契於心學之說，是在於寒洲對於由心之本體直接覺悟來入手的工夫並不相應一義，楊祖漢也有類似說法。他說：「李寒洲雖然肯定理是心之本體，又認為心統性情是理的作用，但他並不重視覺悟本心的工夫，他所說的工夫，仍然就朱子所重視的持敬主一上，可見他並沒有心學家所說的覺悟本心的工夫。」牟宗三先生以『逆覺』與『順取』來區別陸王心學與

用」，才能真正說明道德動力的根源。

綜上而論，象山與寒洲之「心即理」說的差異，關鍵在於二者對「心」的不同理解。隨著此一不同理解，即產生了對道德動力究竟是根源於「心自身」或「心中之理」的差異。再由於「對於一行動能給出道德力量，促使此一行動即是道德行動者」的這一股「力量」從何而來，二人理解有所不同，這也造成了二者在工夫論尚有很大的差異。簡言之，象山與寒洲的「心即理」說，雖然皆關鍵性地指出了「道德動力根源是內在於每一個人」，強調人人皆生而能給出道德行動，不須於後天作其他的工夫後方說道德行動是可能的，但除此之外，二者對於「心的理解」、「給出道德動力者」，甚至是工夫方法論上，二者的理解都是有相當距離的。或可說，二者的差異實際上即是「心學」與「性理學」的差異，而透過比較象山與寒洲二人皆同樣提出「心即理」說一論述下，確實更可精要地指出：二者之所以有此一差異的根本原因之一，就在於二者對道德動力根源之理解的差異。

## 五、結論

本文旨在透過象山與朱子學者寒洲的「心即理」說，指出二人因對道德動力根源的理解有不同，故二人雖同以「心即理」說作為各自的理論宗旨，但內涵卻有很大的不同。

象山與寒洲「心即理」的關鍵性差異，在於二者對「心」有不同的理解。因著此一不同的理解，二人對於道德動力根源的說明就有「就心本身而論」或「落在心中之理而論」之差異。在寒洲，固然是要遵守朱子學傳統，區分心與理的不同，並且強調性理對於道德實踐的重要性。所以，比起象山直接肯定心體的作用即是性體的作用、肯定人自身即能給出與聖人同心、與宇宙同理的道德生命，寒洲更重視人是否能時刻戒慎恐懼，警惕自己是否受氣性影響，是否仍以性理的主宰作用為行動之主。因此，其「心即理」義並非如象山一般，是直接肯認心體之發用即是性體之作用，而是因為特別重視「心中之性理直接決定心之活動」義的關係而提出的。不僅如此，他對於朱子也給出了一貫而獨到的見解。他將朱子重視性理的理論特性，與朱子「心主宰一身」之義關聯一起，進而將「心之主宰」看為是「理之主宰」的作用。甚至因此，他對朱子「心統性情」一說也給出了「理統性情」這一獨到的說法。固然此說是否真正符合朱子原意，尚可再仔細分辨，但其內在理路是有其一貫性，並且很清楚地指明了一點：道德動力應根源於性理，而不是心。

---

程朱之學工夫的不同，是很有道理的。寒洲言工夫並沒有逆覺義。」楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭續編》，頁 315-316。

對比於此，象山的「心即理」是要更簡要直截，他直接就人之善良本性一處指點，要人當下洞開頓悟，把握本心，即可給出道德實踐。這一說法對比起寒洲念茲在茲得要肯定人是作為道德主體而存在，但同時又要兼顧人還有氣性的一面，象山的說法確實更為簡截俐落，而能更強而有力地貫徹「人的道德主體性」之義。但相對的，比起寒洲重視人性氣稟的一面，即人可能有不善之一面，象山似乎則不如寒洲來得重視。畢竟對他來說，「太陽當天，太陰五緯，猶自放光芒不得，哪有魑魅魍魎來」<sup>45</sup>，只要本心大本立定，則人之不善的一面自然煙消雲散，故實在無需憂慮要如何對治「不善」。便如太陽一出，則魑魅魍魎自然消失，又何須苦思如何對付魑魅魍魎？依此說，象山是肯定由「心體」即可直接給出道德實踐的動力，故比起寒洲要「以性理之主宰作用」來對治「氣稟之作用」之義，而強調工夫在於去除氣稟之遮蔽、貫徹性理之作用，象山更主張工夫應於「心」上作，如其「求放心」、「立大本」即是。

不管如何，象山與寒洲仍皆同時肯定了道德動力是先天地內在於心，不必透過後天修養工夫才能有的。如由這點看朱陸問題，則似乎朱陸是存在著會通之可能的。但若再細想，此一爭論至今懸而未決，必定有其難解之處。其中關鍵性的問題之一是：二者對於道德動力根源於何處一問題上，有著應「從心」或「從理」的這一最根本的差距。而透過與象山同樣提出「心即理」說的寒洲，確實可幫助我們思考此一問題。

只是，此處仍存在一問題。究竟透過寒洲學是否可真正幫助思考朱陸問題，這還關涉到如何看待寒洲學與朱子學的關係。究竟寒洲學是朱子學的自然發展，是朱子學內部本來即涵寒洲說法之理路？並且，這是否可表示朱子學實際上可往心學一方向發展之可能？或是至少可表示對朱子的詮釋中存在著更多可能？或是說，寒洲此說實際上已經發展出脫離朱子學藩籬的理論？如已脫離朱子學藩籬，則是否表示他雖然有意識地批判象山陽明學，但實際上其學說並沒有與象山學有太關鍵性的差異？又抑或是表示他雖仍不能被歸為象山學，但卻必須被當成介於朱子學與象山學中的第三型態？<sup>46</sup>

不管如何，寒洲的「心即理」說，確實提供了一思考朱陸異同問題的進路，也表現了

<sup>45</sup> 宋·陸九淵：《陸九淵集》，卷35，頁435。

<sup>46</sup> 退溪學與朱子學之關係，是很難說明清楚的。依李明輝教授之意，退溪學理論是已經越出朱子學之藩籬（見李明輝：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》，收入《儒學與東亞文明研究叢書》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年），頁365）；但若依楊祖漢之意，退溪學之說於朱子並非無根據。因此，對於退溪學是否完全脫離朱子學藩籬，作了一點鬆動的空間，給出了一似乎可再討論之可能的說法。（見楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭續編》，頁172。）確如審查人所言，退溪學的定位，還關係到如何詮釋朱子「心」之問題，因此，若能透過當代學者對於朱子「心」的討論，將有助於退溪學的定位。反過來說，透過退溪學，或甚至是寒洲學這一特殊的義理型態，亦將有助於思考當代儒學中對朱子「心」的討論。只是，本論文限於篇幅，不能在此討論。他日將繼續關注此一議題，另文撰之。謝謝審查人給予的寶貴意見。

韓國性理學在當代儒學中所扮演的重要角色。<sup>47</sup>希望在透過本論文的展示下，能為當代朱子學的研究提供一新的視角，也希望能夠有助於思考中國哲學中朱陸異同之大問題。

<sup>47</sup> 關於李寒洲的評價，在中文學界中主要是楊祖漢的研究。他主張：「本來依朱子的理氣論，理是形而上者，無形迹，無做作，而心雖靈，但微有迹，且是活動，故心應屬氣，朱子說心是『氣之靈』，氣之靈仍是氣之作用也。雖然從心之靈處可言理之用，如上文所說，但直接於此說理，而言心即理，仍屬對朱子學作過度詮釋。即在此心之統、心之妙處，雖不能說只是氣，但亦不可說此即是理。寒洲努力依朱子之說，成立『心即理』之論，應是比較勉強的。」楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭續編》，頁314。

在韓國學界方面，則有不少相關研究，皆對寒洲學有不同定位。如，與楊祖漢有相似看法的李相益，對寒洲學有更嚴厲的批判。他對寒洲學連續提出了四個問題，分別為「理的本質是在動靜中，是在動靜的法則性中？」、「若說理是『能動性存在』，則『氣資』必要的理由是什麼？」、「理的主宰性是成為氣的標準，是氣的命令？」、「儒學的本領是『心即理』，是『心與理合一』？」認為寒洲強調「理的能動性」是不合理的。他說：「朱子並非單純地稱道為『陰陽』，而是說道是『陰陽無止盡地循環的緣由』。若說『陰靜陽動』，則這上面的『陰陽』可用『動靜』來取代，若是這樣的話，則理的本質並不是在動靜一處，而是在『動靜無止盡地循環的緣由』，即『動靜的循環的法則性』。可是，寒洲總是注目在『動靜』本身，並從『理的能動性』強調之，幾乎迴避了『循環的法則性』一面向」、「寒洲是認為，如果否定理的能動性，理會墮為死物，理的主宰也會變得沒有意義。而且，寒洲是一邊竭力主張理主氣資，也一邊為了在『理的主宰』一處賦予實質的意義，強調了『理的能動性』。但是如果越強調理的能動性，氣的存在意義會越褪色。這是因為其自身執意於理的能動性，而氣是沒有必然地要資助它之理由的。」韓·李相益：《嶺南性理學研究》，頁522-536、534、537。

而另外，也有學者是從歷史性的角度加以肯定寒洲之說，認為其雖與退溪的「心是理氣合」稍有距離，或說其是強化了退溪的理發說，但這是因為他必須回應當時的現實狀況。如琴章泰言：「退溪和寒洲的心說變得不一樣之處，可說是他們各自在時代性環境內展開對心的概念的認識。即，退溪善惡的價值基準，是在混亂的社會現實中通過倡導「心合理氣」，使理氣可直接視為複合之情（四七）表現的狀況。而從善的基準來確立理及培養善芽之處，便是退溪在此一時代的「心合理氣說」和「居敬修養論的課題」。與此相比較的寒洲，在歷史性危局的危機狀況下，透過提倡「心即理」，以根源性的主宰確立心，且善的根源也應在心的主宰性一處認識，寒洲此一「心即理」說，是帶著這一時代性之課題的。」韓·琴章泰：《韓國儒學的心說》，頁84。

另外，崔英辰教授也認為：「寒洲和重齋冒著被批為陽明學（異端）的罵名，堅持主張『心即理』的用意何在呢？他們試圖通過強化心的主宰性，確保儒家真理在現實社會中的可實現的動力。這也是寒洲學派的特色。……寒洲學派和艮齋學派屬於衛正斥邪教派。其中發揮強有力實踐性的是寒洲學派。1919年，寒洲的兒子兼弟子李承熙及其弟子郭鍾錫、金昌淑主導了『巴里長書事件』（第一次儒林事件），金昌淑等主導了『軍資金事件』（第二次儒林事件）。在這種不惜生命代價積極參與社會鬥爭的過程中，寒洲學派強調心的主宰性功能的『心即理』形成了理論基礎。」韓·崔英辰：〈19-20世紀朝鮮性理學「心即理」與「心是氣」的衝突〉，頁353-354。

## 徵引文獻

### 古籍

- 宋·朱熹 ZHU, XI:《四書章句集注》*Si Shu Zhang Ju Ji Zhu* (北京 Beijing:中華書局 Zhonghua Book Company, 1983年)。
- 宋·朱熹 ZHU, XI:《朱子語類》*Zhu Zi Yu Lei* (上海 Shanghai:上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House, 2002年),卷121。
- 宋·陸九淵 LU, JIU-YUAN:《陸九淵集》*Collected Works of Lu Jiu Yuan* (北京 Beijing:中華書局 Zhonghua Book Company, 1980年)。
- 宋·陳淳 CHEN, CHUN:《北溪字義》*Bei Xi Zi Yi* (北京 Beijing:中華書局 Zhonghua Book Company, 2009年)。
- 韓·田愚 JEON, WOO:《艮齋先生文集前編》*Gan Jae Xian Sheng Wen Ji Qian Bian*,收入《韓國文集叢刊333》*Han Guo Wen Ji Cong Kan 333* (首爾 Seoul:民族文化促進會 Institute for the Translation of Korean Classes, 2003年)。
- 韓·李震相 YI, CHIN-SANG:《寒洲先生文集》*Han Ju Xian Sheng Wen Ji*,收入《韓國文集叢刊318》*Han Guo Wen Ji Cong Kan 318* (首爾 Seoul:民族文化促進會 Institute for the Translation of Korean Classes, 2003年)。

### 近人論著

- 牟宗三 MOU, ZONG-SAN:《從陸象山到劉蕺山》*Cong Lu Xiang Shan Dao Liu Ji Shan*,收入《牟宗三先生全集8》*Collected Works of Sir Mou Zong San 8* (臺北 Taipei:聯經出版社 Linking Publishing, 2003年)。
- 李明輝 LEE, MING-HUEI:《四端與七情:關於道德情感的比較哲學探討》*The Four Beginnings and the Seven Emotions: Explorations in the Comparative Philosophy of the Moral Emotions*,收入《儒學與東亞文明研究叢書》*Ru Xue Yu Dong Ya Wen Ming Yan Jiu Cong Shu* (臺北 Taipei:國立臺灣大學出版中心 National Taiwan University Press, 2005年)。
- 林月惠 LIN, YUEH-HUI:〈艮齋學派與俛宇學派之思想異同及其特徵:以田良齋與郭俛宇的「心說」論爭為中心〉“Gan Jae School and Mynuwu School Theory of Similarly and Difference In Addition A Special”,《艮齋學論叢》*The Journal of Ganjae Studay* 第10輯(2010年2月),

頁 208-243。

唐君毅 TANG, JUN-YI: 《中國哲學原論·原性篇》*The Original Theory of Chinese Philosophy: Yuan Shing Pian* (臺北 Taipei: 學生書局 Student Book Co., Ltd., 1989 年)。

唐君毅 TANG, JUN-YI: 《中國哲學原論·原教篇》*The Original Theory of Chinese Philosophy: Yuan Jiao Pian* (臺北 Taipei: 學生書局 Student Book Co., Ltd., 1990 年)。

楊祖漢 YANG, CHO-HAN: 《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭續編》*Cong Dang Dai Ru Xue Guan Dian Kan Han Guo Ru Xue De Zhong Yao Lun Zheng Xu Bian* (臺北 Taipei: 國立臺灣大學人文社會高等研究院東亞儒學研究中心 Institute for Advanced studies in the Humanities and Social sciences of Taiwan National University, 2017 年)。DOI:10.6327/NTUPRS-9789860527674

韓·李宗雨 LEE, JONG-WOO: 《19、20 世紀 韓國性理學的心性論爭——以寒洲、俛宇系列與良齋系列的論爭為中心》*19、20 Se Gi Han Guk Seong Ra Hak Ui Sim Seong Non Jaeng——Han Ju、Myeon Woo Gye Yeol Gwa Gan Jae Gye Yeol Eui Non Jaeng Eul Jung Sim Eu Ro* (首爾 Seoul : 心山(音譯)出版社 Sim San Chul Pan Sa, 2005 年)。

韓·李相夏 YI, SANG-HA: 《寒洲李震相의 主理論研究》*Han Ju Yi Chin Sang Eui Chu Ri Ron Yon Gu* (首爾 Seoul : 景仁出版社 Kyungin Publishing Company, 2007 年)。

韓·李相益 LEE, SANG-IK: 《嶺南性理學研究》*Yeong Nam Seong Ri Hak Yeon Gu* (首爾 Seoul : 心山出版社 Sim San Chul Pan Sa, 2011 年)。

韓·琴章泰 KEUM, JANG-TAE: 《韓國儒學的心說》*Han Guk Yu Hak Eui Sim Seol* (首爾 Seoul : 首爾大學出版部 Seoul National University Publishing Culture Center, 2002 年)。

韓·崔英辰 CHOI, YOUNG-JIN: 〈19-20 世紀朝鮮性理學「心即理」與「心是氣」的衝突：以良齋和重齋對寒洲「心即理說」的論辨為中心〉*19-20 Shi Ji Chao Xian Xing Li Xue“Xin Ji Li” Yu “Xin Shi Qi” De Chong Tu: Yi Gan Jae Han Jung Jae Dui Han Ju “Xin Ji Li Shuo” De Lun Bian Wei Zhong Xin*，鍾彩鈞 CHUNG, TSAI-CHUN 編：《東亞視域中的儒學》*Dong Ya Shi Yu Zhong De Ru Xue* (臺北 Taipei: 中央研究院 Academia Sinica, 2013 年)，頁 323-354。DOI:10.17299/tsep..73.201302.223

## **The Comparison of the Concept of “Xin Ji Li” between Lu Xiang-Shan and Korean Confucian Li Han-Ju — Focus on the Source of Moral Motivation**

CHEN, HUI-YU

( Received January 7, 2019 ; Accepted April 24, 2020 )

### **Abstract**

This paper aims to elucidate that although both Lu Xiang-Shan and Korean Confucian Li Han-Ju take “Xin Ji Li” as the tenet of their theories, it is because they hold different understandings about the source of moral motivation, which leads to their different understandings towards “Xin Ji Li”.

While Xiang-Shan talks about “Xin Ji Li”, he believes that the mind(Xin)’s expression is naturally reasonable, therefore the mind’s expression is equal to the principle(Li). According to Xiang-Shan, it is “mind” that makes an action become a moral action. On the other hand, the concept of “Xin Ji Li” by Han-Ju is different. Han-Ju claims that “mind is the combination of Li and Chi”, which means Li and Chi are both inside the mind, and the activity may be controlled by “principle(Li)” or “Chi”. But only when activities are controlled by principle(Li), which is equal to principle, then those activities can be considered as “moral activities”. To show the value of the mind, the mind must exist as a moral subject, Han-Ju emphasized that all activities controlled by the mind must be based on principle(Li). According to this, the source of moral motivation is the principle, which is in the mind.

**Keywords:** Lu Xiang-Shan, Li Han-Ju, Xin Ji Li, Source of Moral Motivation

