

韓儒韓元震對李東以「明德」為「本然之心」 的批判[▲]

呂政倚^{*}

摘要

本文欲通過韓國十八世紀「湖洛論爭」中，韓儒李東與韓元震在「未發氣質之性有無」之辯中的子議題：「心與氣質之辨」及其所延伸出的另一個問題：「聖凡心同／心不同」，探究在朱子理氣論中「心」是「氣」的前提下，韓元震對於李東援引並詮釋朱子《大學章句》的「明德」注來說明其「本然之心」概念在道德實踐中的意義之批判，以此凸顯朱子學可能會面臨的倫理學困境，即（1）朱子學是否能說明「善的異質性」（the heterogeneity of the good），以及（2）朱子學是否能說明儒家的「道德普遍主義」（moral universalism）。最後筆者指出，雖然在命題的形式上，韓元震因為主張「心與氣質無辨」看似與朱子學的立場一致，李東主張「心與氣質有辨」看似與朱子學的立場相違背，但在理論後果上，韓元震的主張將讓朱子學更加陷入「決定論」的難題。

關鍵詞：朱子、明德、本然之心、善的異質性、道德普遍主義

[▲] 本文曾以〈韓儒韓元震對李東以「明德」為「本心」的批判——以李東「心與氣質之辨」為核心〉發表於國立中正大學中國文學系、鵝湖月刊社主辦：「判斷、動機與行動——宋明理學國際學術研討會」（2020年9月18-19日）。筆者在此感謝與會學者與匿名審查人所提供的寶貴修改意見及建議。

^{*} 中央研究院中國文哲研究所助研究員

一、前言

本文欲通過韓國十八世紀「湖洛論爭」中，韓儒李柬（字公舉，號巍巖，1677-1727）與韓元震（字德昭，號南塘，1682-1751）所爭論的二個論辯議題之一的「未發氣質之性有無之辨」¹中的子議題：「心與氣質之辨」，探究韓元震對於李柬在朱子學「心是氣」的前提下，援引並詮釋朱子（熹，號晦菴，1130-1200）《大學章句》的「明德」注來說明「心」在道德實踐中的意義之批判。由於韓元震與李柬對於朱子理氣論的思考方式並不相同，韓元震是從形上學的角度來闡釋理氣關係，李柬則偏向從道德實踐的角度來闡釋理氣關係，加上他們對於朱子「心」、「明德」與「氣質」間關係的理解也不相同，因此在這個問題上，產生了相對複雜的論辯。在朱子學中「心與氣質」究竟要分辨，還是不要分辨？這在邏輯上則衍生出另一個「聖凡心同／心不同」的問題，這問題涉及朱子學是否能說明儒家人人皆可成聖的「道德普遍主義」（moral universalism）？李柬與韓元震何者的詮釋更貼近朱子學、在實踐問題上更具合理性？此即是本文所要追問的。

二、李柬的「心與氣質之辨」

在 18 世紀韓國朱子學，由韓儒李柬與韓元震所開啟的「湖洛論爭」中，針對著二個論題：（1）未發氣質之性有無之辨與（2）人物五常之性同異之辨（以下簡稱「人性、物性同異之辨」）²進行論辯。關於第二個論題「人性、物性同異之辨」，筆者已於《人性、物性同異之辨——中韓儒學與當代「內在超越」說之爭議》一書中進行了探究。³在這個探究中，筆者指出不論是孟子（約 371-289 B.C.E.）的「人禽之辨」，還是在北宋「天道性命相貫通」的內在理路下，為解釋孟子「人禽之辨」所產生的「人性、物性之辨」，孟子與程明道（顥，1032-1085）、胡五峰（宏，1106-1161）都是從人的「本心」（或由「本心即性」所表示的「性

¹ 關於此論辯，依韓元震的理解是「未發氣質之性有無之辨」，若依李柬的觀點為「未發心體有無善惡之辨」（參閱呂政倚：〈韓儒李柬與韓元震的「未發心體有無善惡」之辨〉〔將刊於《鵝湖學誌》，第 68 期〔2022 年 6 月〕〕。以下筆者隨二人的探討，可能根據雙方所論，互換這個論辯的名稱。

² 這是韓元震的歸結，見〔朝鮮〕韓元震：〈李公舉上師門書辨〉，《南塘集》II，《韓國文集叢刊》（首爾：民族文化推進會，1998），第 202 輯，卷 28，頁 41b〔119 上〕。以下筆者引用《韓國文集叢刊》的頁碼統一仿此註，以版心頁為主，新刊印的頁碼則以〔 〕的方式標出。

³ 呂政倚：〈韓國朱子學中的「人性、物性同異」論——以李柬與韓元震的論辯為核心〉，《人性、物性同異之辨——中韓儒學與當代「內在超越」說之爭議》（以下簡稱《人性、物性同異之辨》。臺北：新文豐出版社，2020），頁 167-229。

體」來說明「人／禽」或「人性／物性」的差異。但這個說明方式在朱子則有了一個轉變，朱子轉由「存有論的解析」說「性」——由存在之「然」（現象）推證其所以存在的超越的「所以然」（存在之理，即天理）為「性」——，主張凡存在便皆稟有「天理」為「性」，這讓他的「人性、物性之辨」與孟子或程明道、胡五峰之說不同，即從人的「本心」、「性體」轉為心氣（心之氣質的偏正通塞）的差異。⁴筆者並指出：

就此而言，朱子人物之辨的關鍵，雖然在形式上也同他之前的儒者一樣在「心」，即「知覺」；但一方面，在其理氣二分的義理架構下，「心」是氣，而且此「心」——「知覺」——並非人所獨有，物也有知覺，人物知覺的差異只在「氣質」所造成的程度上昏明的差別；換言之，這只是「量」而不是「質」的差異。另一方面，既然人物的知覺之有無與昏明最終為氣質所決定，故究其實，人物性之辨的最終原理只能在氣質。這對比朱子前的諸儒〔程明道、胡五峰等〕的論性方式……以超越的「本心」為人物性之辨的最終原理，畢竟有所不同。⁵

進一步地，筆者通過當代學者牟宗三與馮耀明的宋明理學詮釋，指出朱子這種既主張凡存在便皆稟有超越的「天理」為「性」，又主張凡存在皆有「心」，⁶並將人與動、植等物能不能體現「天理」？是否有「心」？以及「心」的狀態如何？等在理論上的說明置於「氣質」者，將面臨「氣質決定論」。⁷

由前述可見，若要深究朱子與孟子乃至其他北宋諸儒對於人性、物性之辨的看法，勢必會面臨種種理論上的衝突。韓元震跟李東即面對了這個理論衝突，並且他們都將朱子學與孟子相對照，欲說明朱子與孟子在理論上的一致性。

首先，在韓元震跟李東的「人性、物性同異之辨」中，韓元震在朱子「理氣論」理氣二分、心性情三分的理論架構下，為了論證朱子與孟子一樣，都是以「性」概念來說明人性、物性之間的差異，他運用朱子「本然之性／氣質之性」的概念，在「本然之性」畫分出作為萬有存在根據的「超形氣而言」之太極（理），與人性、物性不同的「因氣質而名」之五

⁴ 關於這部分的簡要說明可參閱同前註，頁 163-173。詳細的討論，請參閱該書第 2、3 章。

⁵ 請參閱同前註，頁 168。

⁶ 朱子雖然以草木枯槁沒有心或知覺（〔宋〕朱熹：〈答余方叔大猷〉，《晦庵先生朱文公文集》（以下簡稱《朱子文集》），卷 59，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002），第 23 冊，頁 2854），但在最極端的說法中，朱子認為草木枯槁亦有心或知覺，《朱子語類》載「……又問：『人與鳥獸固有知覺，但知覺有通塞，草木亦有知覺否？』曰：『亦有。……』」又問：『腐敗之物亦有否？』曰：『亦有。……』」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》〔北京：中華書局，1999〕，第 4 冊，卷 60，頁 1430）

⁷ 請參閱呂政倚：《人性、物性同異之辨》，同註 3，頁 286-303、309-314。

常（性）；連同解釋人與人、物與物彼此間差異性的「氣質之性」，提出了其著名的「性三層」說。韓元震說：

理本一也，而有以超形氣而言者，有以因氣質而名者，有以雜氣質而言者。超形氣而言則太極之稱是也，而萬物之理同矣。因氣質而名則健順五常之名是也，而人物之性不同矣。雜氣質而言則善惡之性是也，而人人物物又不同矣。以此三言推之於聖賢論性之說，則千言萬語，或異或同者，庶見其為一致而百慮，殊途而同歸矣！⁸

在這個「性三層」的區分之中，韓元震以說明萬有存在根據的「超形氣而言」之「太極」，以及說明人性、物性之辨的「因氣質而名」的「五常」之性為「本然之性」，而以說明人人、物物差異性的「雜氣質而言」的善惡之性為「氣質之性」。韓元震認為通過他這三層對性的區分，即可以將朱子的人性、物性之辨安置在超越的（transcendental）「本然之性」上，並與孟子的「性善」說一致。然而李柬指出韓元震的區分並不符合朱子學，其中最主要的理由在於：（1）對朱子而言，「五常」確實是超越的存有學概念，但在韓元震五常「因氣質而名」的相關談論中，卻隱含了五常是「因氣質而有」的看法，這將讓「五常」淪為經驗的（empirical）概念，有「以氣論性」的問題。（2）從「因氣質」的方式來說明「五常」概念，其實是把「五常」當成了朱子的「氣質之性」。最重要的是，（3）韓元震界定「因氣質而名」的「五常」在其「性三層」說中的存有學地位時說：

蓋五常之性對太極言，則太極為一原，五常為分殊；故太極為本然之性，而五常為氣質之性。五常對善惡之性言之，則性善為一原，善惡為分殊；故五常為本然之性，而善惡為氣質之性。⁹

由於在朱子學中並沒有理、氣之外的第三個界域，所以針對韓元震提出之第二層的「因氣質而名」的「五常」之性，李柬提出了犀利的批判：

「因氣質」三字，即渠自謂擴前人所未發者。……此則當依其所願，姑喚作「失所之本然」未妨也。但以單指、兼指言之，屬之單指，則分近於一原；屬之兼指，則勢偏於氣質。未知單指、兼指之外，又有居間可指之地乎？又以形而上、下言

⁸ [朝鮮]韓元震：〈擬答李公舉〉，《南塘集》I，《韓國文集叢刊》（首爾：民族文化推進會，1998），第201輯，卷11，頁9b〔248上〕。

⁹ [朝鮮]韓元震：〈答沈信夫三淵集筭辨〉，同前註，卷15，頁5a〔341上〕。

之，謂之形而上，則與太極無辨；謂之形而下，則與氣質無異。未知形而上、下之間，又自有非彼非此之物乎？¹⁰

李東認為這第二層性在朱子學中是「失所之本然」，換言之，這第二層性在朱子學中並不存在。¹¹

由上述看來，李東並不認同韓元震對於朱子的「人性、物性同異之辨」的理解與證成，在他的理解中，朱子是自「心」（氣）說明「人性、物性同異之辨」，他說：

來論以為人異於物者，非以其形，乃在於性也。高明方主張異體，而乃反不察於氣者，何歟？彼「頭圓象天，足方象地，平正端直」者，固自絕異於物，而至其方寸之地，則虛明洞澈，靈於萬物者，專在是矣。然則人與物所爭者，理乎？氣乎？是於一原未瑩，故於異體亦未瑩。而又與自家所謂「得秀氣，然後方謂五常」者，自相矛盾矣。¹²

「頭圓象天，足方象地，平正端直」一段談論出自《朱子語類》，朱子在這段談論中說：

自一氣而言之，則人物皆受是氣而生；自精粗而言，則人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而無所塞；物得其偏，故是理塞而無所知。且如人，頭圓象天，足方象地，平正端直，以其受天地之正氣，所以識道理，有知識。物受天地之偏氣，所以禽獸橫生，草木頭生向下，尾反在上。物之間有知者，不過只通得一路，如鳥之知孝，獺之知祭，犬但能守禦，牛但能耕而已。人則無不知，無不能。人所以與物異者，所爭者此耳。¹³

朱子如同李東在引文中所詮釋的，從人稟受正氣，可以「識道理，有知識」，「理通而無所塞」；物稟受偏氣，「理塞而無所知」來說明「人性、物性之辨」（但朱子以為有些動物具有能認識一點點天理並表現之的知覺，不過這對朱子而言，只是因其形質而有的本能，¹⁴而且

¹⁰ [朝鮮]李東：〈五常辨甲午〉，《巍巖遺稿》，《韓國文集叢刊》，第190輯（首爾：民族文化推進會，1997），卷12，頁40b-41b〔464下-465上〕。

¹¹ 有關上述韓元震的「性三層」說與李東對此說的批判，詳見呂政倚：《人性、物性同異之辨》，同註3，頁179-212。

¹² [朝鮮]李東：〈答韓德昭別紙壬辰〉，同註10，第190輯，卷7，頁20〔362下〕。

¹³ [宋]黎靖德編：《朱子語類》，同註6，第1冊，卷4，頁65-66。

¹⁴ 如朱子說：「禽獸於義禮上有見得處，亦自氣稟中來，如飢食渴飲、趨利避害之類而已。只為昏愚，故上之不能覺知，而下亦不能作偽。」[宋]朱熹：〈答李守約〉第12書，《朱子文集》，卷55，《朱子全書》，同註6，第23冊，頁2606。

這些動物的知覺也無法突破其天生氣質的限制，所以不能「推」，無法自覺地從事道德實踐)，¹⁵換言之，朱子是以「心」來論「人性、物性之辨」，李東也自這個觀點說「方寸之地，則虛明洞澈，靈於萬物」。由於「心」在朱子學中屬於「氣」，因此李東質問韓元震「人與物所爭者，理乎？氣乎？」並且，他也批判韓元震在其「性三層」說中亦主張心得秀氣者，其理才是五常，因此「氣」才應當是韓元震人性、物性之辨的最終原理；韓元震以為人性、物性之辨在「性」，其實是自相矛盾。

由前述李東對韓元震的批判看來，筆者以為李東對朱子「人性、物性同異之辨」的理解正與筆者相似。但李東在他與韓元震的「未發心體有無善惡之辨」中，也遭遇了朱子學與孟子學間的差異問題，他在面對韓元震運用「未發時的氣質之性」概念解釋：(1) 人類情感的善惡（道德意義的善惡）在存有論上的根據，¹⁶以及(2) 人人、物物等萬有在先天資質稟賦之美惡（自然意義的善惡）在存有論上的根據時，¹⁷李東為說明朱子與孟子「心」概念相一致，必須論證雖然人與動（植）等物皆具有在朱子理氣論中屬於「氣」的「心」或「知覺」，但在朱子學中人類的「心」或「知覺」概念依然相當孟子的「本心」概念，而與其他動（植）等物的「心」或「知覺」不同，僅只有人具有足以作為道德實踐根據的「未發之中」。¹⁸因此，他提出「心與氣質之辨」，認為在朱子「理氣論」中，以「心」為「氣質」只是概說，此中當有所區分，他說：

蓋以心謂氣質者，是大綱說也。血肉之氣充於一身者，夫孰非氣質也；惟綱紀一身，主宰萬變，則特方寸地耳。是朱子所謂「氣之精爽」、「比性，則微有迹；比氣，則自然又靈」者也。朱子所謂「所得乎天而虛靈不昧」者也。朱子所謂「虛明洞澈而萬理咸備」者也。……「得氣之正通而靈於萬物」者也。然則凡人方寸之中，血肉形質之氣，其查滓；而此其精爽乎！血肉形質之氣，其清濁粹駁，有萬不齊；而此其本明之體，聖凡之所同然者乎！¹⁹

¹⁵ 朱子說：「其〔按：物〕父子之相親，君臣之相統，間亦有僅存而不昧者，然欲其克己復禮以為仁，善善惡惡以為義，則有所不能矣。」〔宋〕朱熹：〈答徐子融〉第3書，《朱子文集》，卷58，《朱子全書》，同註6，第23冊，頁2767-2768。

¹⁶ 韓元震說：「未發之前苟無氣質之性，則其發也亦何自而有情之善惡乎？」〔朝鮮〕韓元震：〈本然之性氣質之性說〉，同註2，第202輯，卷30，頁9上〔147上〕。

¹⁷ 韓元震說：「未發之前，氣質之性不可見；而已發之後，方可見也。不獨心為然也，以耳目口體而言之，則其見聞作用者，皆氣質之性也，而其皆有當然之則者，本然之性也。不獨耳目口體為然也，雖至於一毛髮之微，一爪甲之細，亦皆有本然、氣質之性也。」（同前註，頁10〔147下〕）

¹⁸ 李東認為：「大抵論心之本體者：一則曰『虛靈洞澈』，一則曰『神明不測』，又曰『本心元無不善』。……昏明裸糝矣，何可謂真體也；善惡不齊矣，安得為本然也。」〈未發有善惡辨甲午〉，同註10，第190輯，卷12，頁17b-18a〔452〕。

¹⁹ 同前註，頁19b-20a〔454〕。李東所枚舉的朱子之說分別見〔宋〕朱熹：《朱子語類》，第1冊，卷5，頁85、87；《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1999），頁5；《大學或問》，收入《朱子全書》，同註

李東以為在朱子學中，人的「心」與血肉形質或氣質（「氣質」這個概念除了包含了人與萬有存在的「形質」之外，亦指涉人與人、人與物、乃至物與物之間「清濁粹駁，有萬不齊」的「資質」或「氣稟」）²⁰雖然都是「氣」，但這二者並不相同，李東以氣之精粗來區分二者，即心氣是氣之精，血肉形質或氣質是氣之粗。他說：

夫氣一也，而語其粗則血氣也，語其精則神明也。統精粗而謂之氣，而所謂心則非血氣也，乃神明也。心體也至精，而氣質也至粗；心體也至大，而氣質也至小。虛靈洞澈，神妙不測，非至精乎？包括宇宙，無內無外，非至大乎？九竅百骸，血包氣袋，粗而已矣；行住坐卧，尺七軀殼，小而已矣。以其體段，則精粗大小之分，判於霄淵。語其樞紐，則綱紀主宰之地，不過方寸耳。心與氣質之間，事實俱在。²¹

在李東以心氣屬氣之精（神明），氣質（包含氣稟、血氣形質）屬氣之粗者的畫分中，他也將「行住坐卧」等一般知覺運動歸於氣質，這即是說，在李東「心與氣質之辨」下，也蘊含了一個可以做為道德實踐根據的「心」（即李東在上引中「虛靈不昧」所指涉的「明德」）與一般知覺運動的「知覺」之畫分。因此，李東認為雖然人與動（植）等物皆有「心」或「知覺」，但他依然可以說明人性與物性不同。他說：

天下之物莫不有心，而明德本體，則惟人之所獨也。天下之性亦莫不善，而人皆堯舜，則非物之所與也。是謂「天地之性，人為貴者」，而所貴非「性」也，乃「心」也。人貴物賤，所較者此心。²²

李東認為只有從人皆可為堯舜的「本心」或「明德」來說明「心」的意義，方足以將人的「心」與動（植）等物的「心」或「知覺」區別開來，以此說明人性與物性的差異。在這個區分下，他在〈未發辨〉中評論韓元震對於「未發心體善惡」問題的看法時說：

或曰：「德昭全不識未發，其所蔽何在？」曰：「此正坐合下不識本心故也。夫天之命物也，惟人得二五正通之氣，具寂感之妙、中和之德，而靈貴於萬物。此明德本體而即聖凡之所同得者也。孔子所謂操存舍亡之心，孟子所謂仁義禮智之心，

6，第6冊，卷上，頁507（原文為「惟人之生也，得其氣之正且通者，其性為最貴，故其方寸之間，虛靈洞澈，萬理咸備，蓋其所以異於禽獸者正在於此」）。

²⁰ 在朱子，「氣質」概念即函括了「形質」與「資質」兩個涵義，朱子說：「質並氣而言，則是『形質』之『質』；若生質，則是『資質』之『質』。」（《朱子語類》，同註6，第1冊，卷4，頁76）關於朱子「氣質」概念的說明，請參閱呂政倚：《人性、物性同異之辨》，同註3，頁111-117。

²¹ 〔朝鮮〕李東：〈未發辨後說己亥〉，同註10，第190輯，卷13，頁1〔469上〕。

²² 〔朝鮮〕李東：〈未發有善惡辨甲午〉，同前註，卷12，頁21a〔455〕。

朱子所謂元無不善之本心者，都只此心；則不論聖凡，此心之外，無他心矣。但於其正通大分者，又不無清濁粹駁之異焉，此即血氣之充於百體者，所謂『氣稟』是也。聖凡之間，隨其所拘之淺深，而此心為之昏明焉，為之善惡焉，而然其實主本末之間，心自心而氣稟自氣稟，界分部伍，亦甚井井矣。……」²³

李東同前所述，認為在朱子的「理氣論」中「心」雖屬氣，但氣有精粗的分別，相對於「氣稟」（氣質）為氣之粗者，《大學》的「明德」、孟子的「本心」乃為氣之精者，李東又以此「心」為「本然之心」，²⁴並站在「氣純於本然，而後理亦純於本然」²⁵的工夫論立場，主張有本然之心方能完全呈現本然之性。甚至，李東為了說明「本心」（即本然之心、明德）與氣稟之間，不但在道德的抉擇上，也在意識上有明顯的區分（「心自心，而氣稟自氣稟，界分部伍，亦甚井井矣」），²⁶在他與韓元震論辯的後期提出了「夫方寸之地，陰靜陽動者，非氣也，乃神也；非氣質也，乃本心也」²⁷這彷彿越出了朱子學，靠向陸、王學問的看法。²⁸李東在的理論上的企圖，若以現代的哲學術語來說，他想要說明的是「善的異質性」（the heterogeneity of the good），即他想要說明在我們的道德意識中所包含的「道德之善／自然之善」的區別；²⁹這個區分在李東與韓元震「未發心體有無善惡」的論辯中，即以此「心與氣質之辨」的問題形式呈現。相對於李東主張「心與氣質有辨」，韓元震則主張「心與氣質無辨」（見下文的探討）。不過，筆者以為除非李東主張「心即理」，否則其實無法證明他的審識，然而這是他所不接受的，因為李東並無意越出朱子學「心是氣」的主張。雖然如此，李東的「本心」概念依然為韓元震所批判，韓元震說：

天下之物無一有居於理氣之外者，非理即氣，非氣即理也。公舉所謂心者，不知是何物，而既非理又非氣，而無所當於理氣歟！指以為理，則不但古無是語，公舉亦不以為理矣；指以為氣，則又以為在氣稟之外者，何也？公舉所謂「本心」，非但愚昧所不識，恐無人識得也。³⁰

²³ [朝鮮]李東：〈未發辨甲午〉，同前註，卷12，頁25b-26a〔457〕。

²⁴ 李東說：「只以《大學章句》言之，其曰：『虛靈不昧，以具眾理應萬事』者，此本然之心也。其曰『為氣稟所拘』者，此氣質之心也。心非有二也，以其有拘與不拘而有是二指，則所謂『大本之性』者，當就其本然之心而單指；所謂『氣質之性』者，當就其氣質之心而兼指矣。」[朝鮮]李東：〈未發辨甲午〉，同前註，卷12，頁30b〔459下〕。

²⁵ [朝鮮]李東：〈未發有善惡辨〉，同前註，卷12，頁23b〔456上〕。

²⁶ [朝鮮]李東：〈未發辨甲午〉，同前註，卷12，頁26a〔457上〕。

²⁷ [朝鮮]李東：〈未發辨後說己亥〉，同前註，卷13，頁1b〔469上〕。

²⁸ 韓國學者李丙燾就認為李東之說可與康德的「自律」(autonomie)相比較，認為「巍巖所謂天君(明德)，亦有是自律性者也」([韓]李丙燾：《韓國儒學史略》[首爾：亞細亞文化社，1986]，頁232)。

²⁹ 參見李明輝：《儒家與康德(增訂版)》(臺北：聯經出版事業公司，2018)，頁4、16。

³⁰ [朝鮮]韓元震：〈擬答李公舉·附未發五常辨〉，同註8，第201輯，卷11，頁20〔253下〕。

一如李東批判韓元震第二層的本然之性是「失所之本然」，韓元震也批判他的「本心」（明德、本然之心）概念既不屬於「理」也不屬於「氣」，「不知是何物」、「無人識得」，換言之，韓元震認為李東的「本心」概念在朱子學中也是「失所之本然」。³¹

雖然李東在朱子「心是氣」的前提下，想通過「氣」的精粗對「本心」與「氣稟」做出異質區分，說明「本心」與「氣稟」之間具有異質性的理論企圖是失敗的（原因很簡單，「氣」的精與粗涉及的是「量」的差異），但若回到他與韓元震的「人性、物性同異之辨」中來看，他似乎也跟韓元震一樣，試圖在朱子學中為人性尋找一個超越的面向，並從這個超越的面向說明孟子的「人禽之辨」。

就在李東與韓元震在「未發心體有無善惡」論辯的子議題：「心與氣質有辨／無辨」的脈絡下，李東與韓元震涉及了朱子有關《大學》「明德」注的詮釋問題。

三、韓元震對李東的「心與氣質之辨」的批判

筆者於前文已經提到，李東將他提出的、與「氣質」有辨的「心」概念，等同於與孟子的「本心」以及《大學》的「明德」。然而有關朱子《大學》「明德」注：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。」³²的詮釋問題，在朱子學中係一複雜的問題。誠如牟宗三所言：

……在朱子……因心、性、情之三分，而心又只限定為心之明之認知作用，「明德」一詞遂弄成極為複雜，而難確定：明德究竟是指心說，抑是指性說，抑是指心關聯著性、性關聯著心說？此則極為模稜而難確定。³³

關於牟宗三所指出的問題，由於在李東與韓元震的論辯中，問題尚不大，因為李東跟韓元震都以「明德」指「心」，並且也都認為「明德」作為「心」要「關聯著性」而言，雖然在具體的詮釋上二人對「明德」的意義之理解並不相同；因此之故，筆者在下文的討論中不擬將李東與韓元震朱子《大學》「明德」注的問題複雜化，而僅闡釋他們援用「明德」注所欲證成的觀點，以及在其觀點下對《大學》「明德」的理解。³⁴

³¹ 以上李東批判韓元震對於「未發心體善惡」問題的看法，以及韓元震對李東「本心」概念的批判，可參閱呂政倚：〈韓儒李東與韓元震的「未發心體有無善惡」之辨〉，同註1。

³² 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁5。

³³ 牟宗三：《心體與性體》，第3冊（臺北：正中書局，1995），頁369-370。

³⁴ 關於朱子《大學》「明德」注的問題，後來在18世紀末的朝鮮末期儒學界被洛論學者與華西學派主題化

(一) 李東對朱子《大學章句》「明德」注的援用

李東在區分「本心」與「氣稟」之後，所謂「心與氣質有辨」，(1)如上節所述，他便將他根據朱子「心是氣」下所理解的，同樣都作為「氣之精」者的孟子「本心」概念與朱子《大學章句》注中的「明德」概念相結合，³⁵以「本心」等同於「明德」，主張「明德本體則聖凡同得，而血氣清濁則聖凡異稟。明德即天君也，血氣即氣質也」，³⁶認為聖凡之心（本心或明德）是相同的，聖凡的差異在「氣質」。關於這個觀點，李東亦曾在〈未發有善惡辨〉中用以闡釋前引朱子《大學》「明德」注，他說：

「明德」，是聖凡之所同得者也。夫「氣稟所拘，人欲所蔽」，其昏明固有萬不齊矣，獨其虛靈不昧之本體，則聖凡初何間然也。³⁷

李東認為「虛靈不昧」的「明德」本心作為道德實踐的根據，是聖凡皆稟有的，聖凡的差異在「氣稟」，「氣稟」有昏明等諸多差異。從這裡看來，一如前述（見註 20），李東跟朱子都是從「氣稟」（或「氣質」）來解釋人與萬有在先天資質稟賦上的清濁美惡（這個解釋是他和韓元震的重大差異，因為，如前述，韓元震是從「未發時有氣質之性」來解釋人與萬有在先天資質稟賦上的清濁美惡。下文會再涉及此問題）。

(2)根據朱子「本然之性／氣質之性」一性兩面觀——即「本然之性」指謂「性」本身，「氣質之性」則指謂「性」（本然之性）落於氣質之中，在氣質的限制中表現的「性」——，也援引朱子《大學章句》「明德」注，說明「心」概念也應該跟「性」概念一樣，可以從是否受到限制或遮蔽（拘與不拘）兩面觀之，提出「本然之心／氣質之心」一心兩面觀的看法，他說：

而有「明德主理／明德主氣」的爭辯（李丙燾：《韓國儒學史略》，同註 28，頁 303）。關於朝鮮儒者如何理解朱子《大學》「明德」注，及其產生的爭議的思想史歷程之概說，可參閱韓國學者權五榮：〈朝鮮後期儒學學者對《大學》的理解：以明德說為中心〉，收入《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》（臺大：臺灣大學出版中心，2012），頁 289-291。李相益在《畿湖性理學論考》（首爾：心山出版社，2005）則有專章討論「明德論爭」（見該書第 10 章）。關於朱子《大學》「明德」注在朝鮮末期儒學界產生的爭議，感謝匿名審查人提醒筆者增補與說明。

³⁵ 楊祖漢認為這是因為朱子在《大學或問》中對於「明德」注的闡釋：「唯人之生，乃得其氣之正且通者，而其性為最貴。故其方寸之間，虛靈洞徹，萬理咸備。蓋其所以異於禽獸者，正在於此，而其所以可以為堯舜，而能參天地以贊化育者，亦不外焉，是則所謂『明德』也。」可以支持李東的「本心」或「本然之心」之說。參閱楊祖漢：〈從當代儒學的觀點看韓儒「心體善惡」之論爭〉，收入氏著：《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），頁 453-454。

³⁶ 〔朝鮮〕李東：〈未發辨甲午〉，同註 10，第 190 輯，卷 12，頁 26b [457 下]。

³⁷ 〔朝鮮〕李東：〈未發有善惡辨〉，同前註，卷 12，頁 15a [452 上]。

以本然、氣質對待論性，而後性理之實無復餘蘊矣。獨心……未嘗有以本然、氣質對待論說者。愚意則於心體亦必以是二者備言，而後心體之實，亦庶無餘蘊矣。……只以《大學章句》言之，其曰「虛靈不昧，以具眾理，應萬事」者，此「本然之心」也。其曰「為氣稟所拘」者，此「氣質之心」也。心非有二也，以其有拘與不拘而有是二指，則所謂大本之性者，當就其本然之心而單指；所謂氣質之性者，當就其氣質之心而兼指矣。雖同一方寸，而拘與不拘之間，其界分自在。³⁸

在這段引文中，李東將「明德」本心等同於「本然之心」，把「心」這一概念區分為表示心處於「虛靈不昧」的本然狀態，而可以「具眾理，應萬事」的「本然之心」，與心受到氣稟拘蔽的「氣質之心」，同時從道德實踐的觀點認為「本然之性／氣質之性」其實要關連於心的狀態來談論。這是因為從道德實踐的角度看，性理作為超越的存有，有待於我們將它實現、具體化，這就涉及「心」是否自作主宰的問題，他說：

夫天命率性，固通人物言者。而至於未發已發、大本達道，則專以人心寂感之妙、中和之德言之，其義蓋益精矣。……性理之善，雖則不本於心氣，而其善之存亡，實係於心氣之善否。心之不正而性能自中，氣之不順而理能自和，天下有是乎？……人則必待夫理氣同實，心性一致處言之者。³⁹

根據「心」是否自作主宰的道德實踐觀點下，李東指出，他提出的「本然之心／氣質之心」概念其實就是朱子的「道心／人心」，⁴⁰並且，認為未發的大本之性（本然之性）的內涵必從心的本然狀態（本然之心）來理解，氣質之性必關聯於人在現實上受拘蔽的的心（氣質之心）來理解，指謂的是在這個受拘蔽的心中表現的本然之性。

³⁸ [朝鮮]李東：〈未發辨甲午〉，同前註，卷12，頁30〔459下〕。

³⁹ 同前註，頁29b-30a〔459〕。

⁴⁰ 李東說：「心一也，上面着箇『道』字，則是本心也；着箇『人』字，則是氣質之心也。言似新〔按：創〕新而理實無疑。」（[朝鮮]李東：〈未發辨後說己亥〉，同前註，卷13，頁4a〔470下〕）在朱子，「心」是實踐主體的概念，心不只能知覺「理」，也能知覺「欲」，「心」是否發揮它作為實踐主體的積極功能，端看它在道德抉擇上是遵從「天理」還是順遂「人欲」；從「天理」則為「道心」，從「人欲」則為「人心」。要注意的是，朱子的「人心」不一定是負面的意義的「人欲」，它也指謂中性的感性需求，如饑食、渴飲等。此處的談論，因涉及道德上的抉擇，因此採負面的「人欲」義。有關朱子的「人心」、「道心」概念，可參李明輝：〈朱子對「人心」、「道心」的詮釋〉，《東亞朱子學的詮釋與發展》（臺北：臺灣大學出版中心，2009），頁75-110；林月惠：〈羅整菴的「人心道心」說〉，《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》（臺北：臺灣大學出版中心，2010），頁200-207。

(二) 韓元震對李柬的批判

針對李柬所提出的「心與氣質有辨」之說，韓元震批判說：

李公舉……其新說則以為「心與氣質之辨」不可不明。元震不欲費思深辨，只將一句語難他曰：心與氣質有辨，則是心外有氣質之性，而本然之性具於心，氣質之性具於氣質，性有兩體矣。心外有性，性有兩體，此果如何？……記昔先生〔權尚夏〕答公舉書，舉《大學或問》一段以證氣質美惡之不齊，此於諸說中最为的當。元震既嘗莊誦而竊識之矣。近復詳考全段，其於五常人物之異稟、心與氣質之無辨，皆可為證。謹按全段，曰：「惟人之生也，得其氣之正且通者，其性為最貴，故其方寸之間，虛靈洞徹，萬理咸備，蓋其所以異於禽獸者正在於此，而其所以可為堯舜，而能參天地而贊化育者，亦不外是焉，是則所謂『明德』者也。然其通也或不能無清濁之異，其正也或不能無美惡之殊，故其所賦之質，清者智而濁者愚，美者賢而惡者不肖，又有不能同者。」蓋此一段內，「然其」以上言本然之性，以下言氣質之性。何也？……所謂「虛靈洞徹」者，即氣之正通者所為；而正通之氣，不能無清濁、美惡之殊，則心與氣質無辨，而氣質之有不齊，此又可質矣。自其「虛靈通徹」者而言，則心體固善，而自其清濁、美惡者而言，則氣質不齊，兩言豈相妨哉！若曰虛靈與正通者各為一氣，則文義亦舛矣，而所謂虛靈者，從何處得來？心外氣質之不齊者，又何關於智、愚、賢、不肖之分哉？此尤無理之甚者也。大抵彼見之輾轉迷錯至此者，蓋於理、氣全無所見故也。⁴¹

韓元震從二個方面批判李柬的看法：

(1) 韓元震根據朱子理氣論「理氣不離」的形上學觀點，認為李柬「心與氣質有辨」的主張，會讓「本然之性具於心，氣質之性具於氣質」，其理論後果是「心外有性，性有兩體」，即氣質之性在心之外，成為本然之性外的另一個性。這是因為一方面在朱子「心統性情」的主體架構下，性應當內在於心；一方面朱子也反對本然之性外，另有氣質之性存有的「二性說」。⁴²

(2) 從《大學或問》中對「明德」注的闡釋，韓元震認為(a)在朱子「心是氣」的前提下，李柬以為可以在人虛靈的「明德」(心)與正通的「氣質」之間做出區分，是不可能

⁴¹ 〔朝鮮〕韓元震：〈上師門乙未三月〉，同註8，第201輯，卷7，頁31a-32b〔178〕。

⁴² 朱子批評將「氣質之性」視為獨立於「本然之性」概念者「大害理」(《朱子語類》，同註6，第6冊，卷95，頁2432)。

的，而且 (b) 人稟有正通的「氣質」正是人有虛靈之「明德」(心) 的原因(『虛靈洞徹』者，即氣之正通者所為)，而正通的「氣質」因為屬「氣」，便不免有清濁、美惡的種種差異(「正通之氣，不能無清濁美惡之殊」)，因此在說心的狀態(心體)時，不能撇開氣質的差異。韓元震的這個說法，主要在表示虛靈的「明德」(心)不能跟人先天稟賦的資質：智、愚、賢、不肖等分開來談論，「明德」與人先天的資質稟賦具有內在關聯。

有關於韓元震對李東的第一個批判，顯示了韓元震與李東對於如何理解朱子學中「理氣不離」這一理氣關係的差異：韓元震是從形上學的角度，李東則是從道德實踐的角度。自李東所持的道德實踐的角度來看，如前文所述，「氣質之性」必關聯於人在現實上受拘蔽的心(氣質之心)來理解，「氣質之性」其實指調的是在這個受拘蔽的心中表現的本然之性，因此韓元震批判李東的主張有「二性說」之嫌，並不能說服李東。

有關於韓元震對李東的第二個批判，批判(a)筆者以為是成立的，如前述，除非李東主張「心即理」，否則李東無法在「明德」與「氣質」都屬「氣」的情況下為二者做出異質區分。至於批判(b)則涉及了前文第一節中所論及的韓元震「未發前有氣質之性」的主張。韓元震認為在朱子「未發為性／已發為情」的義理架構下，「本然之性／氣質之性」既然是「性」，則在理論上只能置於心的未發之時，因此韓元震主張「未發前有氣質之性」，並運用這個主張解釋：(1) 人情善惡在存有論上的根據，以及(2) 人人、物物等萬有在先天資質稟賦之美惡在存有論上的根據。⁴³但筆者以為韓元震這個對朱子的理解是有問題的，因為(1) 有關情感的善惡，朱子是從心作為實踐主體是否發揮其主宰作用來談論人的善惡之情，而不是從存有論解釋善惡之情的根據。就此而言，李東從「心」是否自作主宰的道德實踐觀點，以「本然之心／氣質之心」為朱子的「道心／人心」，並沒有問題，所以李東以為他的區分「言似創新而理實無疑」(見註 40 引文)。(2) 有關人人、物物等萬有在資質稟賦上的美惡，朱子是以「氣質」概念來解釋(如前述，朱子的「氣質」概念即包含了「形質」與「資質」〔或「氣稟」〕兩個涵義〔見註 20〕)，而不是以「氣質之性」或「未發前的氣質之性」來解釋，因為朱子不以「氣質」為「性」。就此而言，李東從「氣質」來解釋人與萬有在先天資質稟賦上的清濁、美惡，也與朱子相符。⁴⁴

由上述，韓元震對李東的批判並不成功，並且韓元震在談論有關道德實踐相關的「未發／已發」問題時，提出「未發前的氣質之性」，不但要解釋人情善惡在存有論上的根據，還要解釋人人、物物等萬有在資質稟賦上的美惡，也容易引起誤解。如李東就是從具

⁴³ 有關韓元震「未發之前有氣質之性」的主張，請參閱呂政倚：《人性、物性同異之辨》，同註 3，頁 185-192。

⁴⁴ 有關韓元震對朱子在這兩點的誤解，請參閱呂政倚：《人性、物性同異之辨》，同前註，頁 188 的註 44、頁 190 的註 47。就此而言，楊祖漢認為韓元震的「未發時心體氣質有善惡」(精確地說，當是「未發時〔或未發前〕有氣質之性」)之說正與對朱子《大學或問》「通也不能無清濁之異，正也不能無美惡之殊」相符(楊祖漢：〈從當代儒學的觀點看韓儒「心體善惡」之論爭〉，《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，同註 35，頁 455)，筆者以為有商榷的餘地。

道德意涵的情感善惡之意義來理解韓元震「未發前的氣質之性」的主張，而以為這個主張其實意謂「未發前心體有善惡」；至於他們的老師權尚夏（字致道，號遂菴、寒水齋，1614-1721），在針對李柬質疑韓元震其實主張「未發時心體有善惡」，並為他辯護時，提出《大學或問》來證明韓元震的「未發前的氣質之性」只是主張「所賦之質，清者智而濁者愚，美者賢而惡者不肖」⁴⁵（韓元震所謂「氣質美惡之不齊」），權尚夏就以韓元震的主張是在解釋萬有在先天資質稟賦上有美惡的差異。韓元震的同門好友蔡君範（字之洪，號鳳巖，1683-1741）就對韓元震之說提出質疑：

高論〔按：指韓元震之說〕既已言氣質於未發，而又云「才說氣質，便有善惡」者，似未穩。蓋高明所謂「善惡」者，只是美不美之意，而第與周子「幾善惡」之善惡字相混。驟觀之，易以生疑，如何？「善惡」字改以「美惡」，或「清濁」、「粹駁」等字，似好。⁴⁶

蔡君範也跟權尚夏一樣，以為韓元震「未發前有氣質之性」旨在說明先天資質稟賦的美惡，不是談論道德上的善惡（但其實韓元震也要談論道德上的善惡），因此建議他將「善惡」改為「美惡」。但韓元震卻認為「美惡、善惡，有何分別」？反對蔡君範以「美惡」易「善惡」的提議。⁴⁷換言之，韓元震認為「自然善惡」與「道德善惡」其實沒有分別。

（三）韓元震的「心與明德之辨」，及其對朱子《大學章句》「明德」

注的詮釋

針對李柬之所以以「明德」為「本心」或「本然之心」，並以之為道德實踐根據的看法，韓元震分析其理路說：

高明〔李柬〕所疑，蓋在於虛靈者既謂之「明德」，則又難以為氣稟。然殊不知一氣稟中，虛靈、清濁所指不同。自其虛靈不昧而謂之「明德」同得，自其清濁、美惡而謂之氣稟不齊，兩說豈相妨乎？譬如鏡之光明，雖不外於鐵之精粗，而光

⁴⁵ 〔朝鮮〕李柬：〈上遂菴先生·附遂菴先生別紙〉，同註10，《韓國文集叢刊》，第190輯，卷4，頁48b-49a〔312下-313上〕。

⁴⁶ 〔朝鮮〕蔡之洪：〈與韓德昭，轉示李公舉東○德昭與公舉書中籤呈○丙午〉，《鳳巖集》，收入《韓國文集叢刊》，第205輯（首爾：民族文化推進會，1998），卷7，頁1b〔318上〕。

⁴⁷ 〔朝鮮〕韓元震：〈答蔡君範五月〉，同註8，第201輯，卷14，頁3b〔317上〕。

明、精粗所指不同，故指其光明而謂之光明，指其鐵之精粗而謂之鐵有精粗也。豈可以光明之故，而不可復言鐵之精粗，又豈可以光明、精粗，分為二物，而謂二鏡二鐵乎？⁴⁸

韓元震認為「明德」與「清濁」是同一個「心」（「氣稟」）的兩個不同成素，就此「心」的虛靈不昧而言為「明德」；就此「心」有清濁、美惡等差異而言為「氣稟」；他並以鐵鏡為喻，認為鐵鏡之為鐵鏡固然包含了能照物的光明作用，與其作為鏡子的材質（即精粗不等的鐵）兩個必要的不同成素所組成，但並不妨礙鏡之「光明」與其材質有關係，這個關係，即韓元震所說的，鏡的光明並不外於鐵之精粗。通過這個鐵鏡之喻，韓元震所要表達的是，就人作為具有個體差異性的殊別存在而言，每個個人的心之「虛靈」或「明德」必須關聯於其心的「氣稟」來看。此如韓元震所說：

蓋虛靈雖同，而其所以為是虛靈之氣則不同。……聖人之心清氣聚而虛靈，故靈之所覺者皆是理，凡愚之心濁氣聚而虛靈，故靈之所覺者皆是欲，此聖凡之不同也。⁴⁹

如同前所述，韓元震認為人先天稟有的正通之「氣質」正是人具有心之虛靈（「明德」）的原因，因此每個個殊的人先天稟賦的氣質所具有的清濁美惡之種種差異，影響了每個具有差異性的個體之虛靈亦有清晰程度上的差異，而這直接影響了其在知覺對象（天理或欲望）上的偏好。由此看來，韓元震與李東對於朱子學中「心」概念的理解在著重點上並不相同：韓元震強調的是「心」的存有義（心作為氣稟，而為具經驗性的存有），李東則強調「心」的作用義或主宰義（心在什麼狀態下可以發揮主宰作用，即前所述，心作為道心、本然之心所指涉的），也因此李東在這個鏡喻中，採取了與韓元震不同的解讀，李東說：

鏡水之譬：明、止，心也；明、止之理，性也；鐵與潭，則其血肉也。今論心而以鐵之精粗、潭之大小言之，然則渠所謂心者，只是血肉形質也，以是而論明德本體，聖凡之所同得者，無乃遠甚乎！⁵⁰

⁴⁸ [朝鮮] 韓元震：〈擬答李公舉〉，同註 8，第 201 輯，卷 11，頁 2b [244 下]。

⁴⁹ [朝鮮] 韓元震：《朱子言論同異攷》，收入《域外漢籍珍本文庫》第 2 輯，子部，第 2 冊（重慶：西南師範大學出版社；北京：人民出版社，2011），卷 1，頁 22b-23a [18]。

⁵⁰ [朝鮮] 李東：〈未發辨甲午〉，同註 10，第 190 輯，卷 12，頁 28b-29a [458 下-459 上]。李東在這裡提到「鏡水之譬」，是因為韓元震在鏡喻之外，也以潭水作比喻說：「鏡明水止之譬……鏡雖同明，鐵之精粗不同；水雖同止，潭之大小不同；則心雖未發，其氣稟本色之不齊者，又安得以皆齊哉！」見 [朝鮮] 韓元震：〈答李公舉壬辰八月〉，同註 8，第 201 輯，卷 10，頁 9b [226 上]。韓元震在這個譬喻中，依然

李東認為鐵鏡之喻的重點在於以鐵鏡能照物的光明，類比心能知覺天理的虛明作用，不在鐵鏡材質的精粗，而韓元震之論鏡的光明卻以鐵鏡材質的精粗為主，以此強調心作為氣稟的經驗存有意涵，這在李東看來，韓元震對「心」概念的理解只是血肉形質之心，⁵¹無法說明聖凡都同樣具有的道德實踐根據。⁵²

不難看出，李東與韓元震二人在這個問題上的論辯，其實涉及了儒家主張人人皆可成聖的「道德普遍主義」問題。李東主張聖凡心相同，即在說明「心」（「明德」、「本心」）是人人皆具有的成聖之根據所在。韓元震既然主張不能離開氣稟論心，聖凡之心不同，則他似乎應該主張「道德精英主義」（moral elitism），但是他卻也主張道德普遍主義。⁵³因此，為說明道德普遍主義，相對於李東的「心與氣質之辨」，韓元震在與李東論辯的數年後，提出了「心與明德之辨」，他說：

心與明德之辨……夫心與明德一也，而論心則以為有聖凡之不同，論明德則未嘗言賢愚之有異，何也？蓋謂之「心」，則舉一心體段之全而言，故氣質所稟之不同固在其中矣。謂之「明德」，則指此心光明不昧者而言，此則無聖凡賢愚之不同矣。譬之鏡，「明德」猶言鏡之光明也，指言光明則光明無不同矣；心猶言鏡也，專言鏡則鐵之精粗有不同矣。⁵⁴

韓元震依然以鐵鏡做比喻，將「心」比喻為具有精粗不同的鐵鏡，而將「明德」比喻為鏡子能照物的光明作用，強調在朱子學中，雖然聖凡、賢愚都具有認知能力與實踐能力（「明

強調心作為氣稟的經驗存有義。

⁵¹ 若依筆者在註 20 所提到的朱子所做的區分，更精確地說，應該是「氣質」概念的「資質」或「氣稟」義。

⁵² 關於鏡喻，朱子多強調鏡子的光明與塵垢的遮蔽，以此來說明心對於理的認知作用，容易為私欲所遮蔽與隔斷，必須下工夫根除，如朱子說：「明德是自家心中具許多道理在這裏。本是個明底物事，初無暗昧，人得之則為德。……緣為物欲所蔽，故其明易昏。如鏡本明，被外物點汙，則不明了。少間磨起，則其明又能照物。」（〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，同註 6，第 1 冊，卷 14，頁 263）又如朱子說：「仁與心本是一物。被私欲一隔，心便違仁去，卻為二物。……心猶鏡，仁猶鏡之明。鏡本來明，被塵垢一蔽，遂不明。若塵垢一去，則鏡明矣。顏子三箇月之久無塵垢。其餘人或日一次無塵垢，少間又暗；或月一次無塵垢，二十九日暗，亦不可知。」（同前，第 3 冊，卷 31，頁 781）而鮮少如韓元震以鐵鏡為喻，從鏡子的材質精粗強調人在成德上有資質、氣稟的差異。至於未發時是否要論聖凡心的差異？《朱子語類》有一段鄭可學（子上）的記載，問者說：「……若論未發時，眾人心亦不可與聖人同。」朱子則回答說：「如何不同？若如此說，却是天理別在一處去了。」並認為「今人未發時心多擾擾，然亦有不擾擾時。當於此看。」（同前，第 7 冊，卷 97，頁 2504）由此可見，筆者以為朱子應該會同意李東對於鏡喻與「未發心體」的理解。

⁵³ 有關道德普遍主義與道德精英主義是否能相容的問題？筆者認同李明輝的論斷：「如果我們從道德精英主義出發，必然否定道德普遍主義，否則勢必陷於自相矛盾。但如果我們以道德普遍主義為理論預設，則有可能同時承認某種意義的道德精英主義，兩者之間未必構成矛盾。朱熹的倫理學觀點屬於前者，陸象山、王陽明的倫理學觀點則屬於後者。」參見李明輝：《儒學與現代意識》（臺北：臺灣大學出版中心，2016），頁 279。筆者於下文也將指出相對於李東，韓元震的主張是更具有決定論的色彩的。

⁵⁴ 〔朝鮮〕韓元震：〈答沈信夫壬子五月〉，同註 8，第 201 輯，卷 13，頁 41a-42a [336]。

德」相同)，但這樣的能力在聖凡、賢愚的資質上則有所差異（「心」不同）。⁵⁵因此，韓元震主張「言『心』則聖凡不同，言『明德』則聖凡皆同……心與明德之有辨也。」這是因為他認為「言明德不論氣稟」，但「言心則並論氣稟」。⁵⁶這乍看之下與李東的意見相仿，但韓元震認為他與李東的不同之處，在於李東雖然也主張「心是氣」，但他因為以「明德」等同於「心」（即本心或本然之心），即故主張心（氣）也是純善的，⁵⁷所以將有善惡的氣稟、氣質置於心之外，這在韓元震看來是主張明德皆同，故以氣（心）也皆同的看法；⁵⁸但韓元震則依然認為心包含氣稟、氣質在其中，由於氣稟、氣質有清濁、美惡等差異，故以心有善惡，而明德只是抽離「心」種種氣質差異而論的認知能力與實踐能力，因此無涉善惡。⁵⁹由上述，我們已經知道李東將朱子《大學》「明德」注中「虛靈不昧，以具眾理而應萬事」的「明德」詮釋為「本然之心」並且偏重《孟子》「本心」作為道德實踐根據的意涵，那麼在韓元震的理解下，韓元震又如何詮釋「明德」呢？前文已提到，韓元震認為「明德」是抽離「心」種種氣質差異後的認知與實踐之能力，他闡釋說：

明德者，主言心而包性情在其中。蓋「心」，「統性情」之名也。《章句》「明德」之釋「所得乎天」四字是說「明德」之所本，「虛靈不昧」以下方說「明德」之在人者，而「虛靈不昧」是心，「具眾理」是性，「應萬事」是情；是合心、性、情而為「明德」之訓也。然「具眾理，應萬事」，其具之、應之者，皆是虛靈不昧者之所為，則此乃心之主性情也。愚故曰：「明德者，心統性情之名也。」單言「虛靈不昧」，則可以包得其「具眾理應萬事」之義。⁶⁰

乃若《章句》之訓「明德」……即是主心言而包性情在其中也。「虛靈不昧」是說心之明；「具眾理」、「應萬事」是說心之德，而合以為「明德」之訓。蓋「虛靈

⁵⁵ 韓元震說：「心之氣稟不齊，而其虛靈則同，具眾理則同，應萬事則同。此明德之所以同也。」（同前註，42b〔頁336下〕）

⁵⁶ 請參閱〔朝鮮〕韓元震：〈明德說示安士定○庚申〉，同註2，第202輯，卷30，頁14b-15a〔149下-150上〕。

⁵⁷ 韓元震說：「明德不可謂有不善，故遂認心為至善。此正緊要疑難處，而從來說者之所蔽，皆坐於此。」見〈與尹瑞膺癸丑十一月〉，同註8，第201輯，卷13，頁20b〔301下〕。

⁵⁸ 韓元震說：「心之虛靈，其氣純善，而在氣稟之外；此因虛靈之同，而信其氣之亦同也。」見〈答沈信夫壬子五月〉，同前註，卷13，頁43a〔337上〕。

⁵⁹ 韓元震說：「心與明德固非二物，就其中分別言之，則心即氣也，言心則氣稟在其中，故有善惡。『明德』，此心之光明者也，言『明德』則只指心之明處，本不拖帶氣稟而言，故不可言善惡。心可以包性言，亦可以對性言；明德只可以包性言，而不可以對性言。可以對性言，故有善惡；只可以包性言，故不可言善惡。此心與明德之有辨也。」見〈明德說示安士定○庚申〉，同註2，第202輯，卷30，頁14a〔149下〕。

⁶⁰ 〔朝鮮〕韓元震：〈答金稚明時祭大學問目癸丑十二月〉，同註8，第201輯，卷18，頁2〔409下〕。

不昧」是心，而具之、應之皆是心之所為，則其訓「明德」三言之中，「虛靈」為主而重在於心。⁶¹

朱子《大學》「明德」注說：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。」韓元震對應於他的「心與明德之辨」，將朱子此注拆成二個部分：（1）他認為注中「人之所得乎天」是在說明人的「明德」能力之來源。在此，他明確地表示「明德」這個概念指的是人的先天能力（「得乎天」）（2）他認為注中「『虛靈不昧』以下方說「明德」之在人者」，即「虛靈不昧」以下，才是談論具有「明德」這個先天能力的「心」的具體作用，此具體作用即朱子的「心統性情」。朱子所謂「心統性情」意謂「性以理言，情乃發用處，心即管攝性情者也。」⁶²「性只是理，情是流出運用處，心之知覺，即所以具此理而行此情者也。」⁶³這即是說「心認知地統攝性……而行動地統攝情」；⁶⁴換言之，「心」兼具有認知與實踐主體的意涵。由於朱子這個「心統性情」的意義正相應於其「明德」注中「虛靈不昧，以具眾理而應萬事」，故韓元震說「合心、性、情而為『明德』之訓也」。韓元震並強調「心」作為認知與實踐主體，即「虛靈不昧者」，具眾理、應萬事都是具有「虛靈不昧」作用的「心」所為，故可說「心之主性情」；並且在這個意義下可說「心」之「虛靈不昧」的作用，就包含了具眾理與應萬事這二個認知與實踐的活動，因此，韓元震認為：「單言『虛靈不昧』，則可以包得其『具眾理應萬事』之義」，以朱子「明德」注「三言之中，『虛靈』為主而重在於心。」換言之，韓元震其實是通過朱子「心統性情」中「心」所具有的認知與實踐主體的雙重意義，來闡「明德」這個先天能力的內涵，即它就是心「虛靈不昧」（作為心之「明」）的作用，而這作用包含了「具眾理」、「應萬事」（作為心之「德」）二個認知與實踐的活動，此即韓元震以「明德」為「言心而包性情在其中」的意思。

四、韓元震對李東「心與氣質之辨」批判的檢討

韓元震對於李東的批判，其實有他在道德實踐問題上的憂慮。韓元震指出：

（1）若依李東「心與氣質有辨」的看法，氣質將是被決定的，無法變化氣質，他說：

⁶¹ [朝鮮]韓元震：〈答尹瑞膺乙卯閏四月〉，同前註，卷13，頁22b〔302下〕。

⁶² [宋]朱熹：《朱子語類》，同註13，第1冊，卷5，頁94。

⁶³ [宋]朱熹：〈答潘謙之柄〉第1書，《朱子文集》，卷55，《朱子全書》，同註6，第23冊，頁2590。

⁶⁴ 參牟宗三：《心體與性體》，第3冊，同註33，頁478。

氣質之性果是心外之性，則變化氣質之功當就血氣形質上做得，於心學何關焉？血氣形質之強弱美醜，一定於成形之後者，亦何可以變得耶？⁶⁵

由於韓元震將先天資質稟賦上的美惡，即智、愚視為氣質之性，而若依李東「心與氣質有辨」的看法，氣質在心外，則先天資質稟賦上如智、愚等美惡作為氣質之性，將在心外，非心所能管攝，因此無法對治，這即是說，無法變化氣質。

(2) 若依李東「心與氣質有辨」，以「心」為純善的看法，是忽視了經驗條件的限制。他說：

心是一身之主宰，心之氣質苟皆純善，則血氣形質皆當聽命於心，而人當皆聖矣。何反一聽於血氣形質之善惡，而無一自保其純善乎？⁶⁶

此即是說若以「心」為純善，則人人應當皆為聖人，何以在現實上人反而多是聽命於血氣形質，為人欲所遮蔽，無以維持自心純善的狀態呢？此不啻是說，李東忽視了經驗條件的限制。

(3) 若依李東「心與氣質有辨」，以「心」為純善的看法，將無法說明實踐工夫的意義。他說：

釋氏曰：「即心即佛。」陸氏曰：「當下便是。」此皆「心純善」之謂也。……只說人心至善，即此便是，不用辛苦修行。……向來巍巖力主此說，其說之窮遁，遂至於為心與氣稟之辨、二心二性之論。每一辨出，轉益恠〔按：怪〕異，狼狽失據，莫可收拾，而終不知自反……。⁶⁷

(4) 若依李東「心與氣質有辨」，以「心」為純善的看法，將會有二個超越的實踐根據，而且將違背朱子理氣論中，「性」、「心」為分屬形上、形下的存有之區分。他說：

性既純善，心又至善，則是將有二本，而亦將無形而上下、道器之辨矣。⁶⁸

韓元震更指出李東等當時主張「心純善」的學者之所以會做如此主張，與對朱子《大學章句》「明德」注的理解有關，他說：

⁶⁵ 〔朝鮮〕韓元震：〈與崔成仲別紙十月〉，同註8，第201輯，卷8，頁30〔196下〕。

⁶⁶ 同前註，頁30b〔196下〕。

⁶⁷ 〔朝鮮〕韓元震：〈答尹瑞膺癸丑十一月〉，同前註，卷13，頁19b-20b〔301〕。

⁶⁸ 同前註，頁20a〔301下〕。

「明德」不可謂有不善，故遂認心為至善。此正緊要疑難處，而從來說者之所蔽，皆坐於此。⁶⁹

有關於上述韓元震對於「心與氣質有辨」、「心純善」的批判成立嗎？

針對批判（1），筆者以當代學者李明輝對朱子的批判為例。李明輝指出，在朱子重智論的倫理學（intellectualistic ethics）中，「心」作為認知主體也兼做實踐主體，因此「道德主體」並不是一個獨立概念，在此情形下，將產生兩個理論上的困難：

1. 它無法對道德意義的「善」、「惡」和自然意義的「善」、「惡」作原則性的區別；
2. 它也無法對道德之理（道德法則）和存在之理（自然法則或形上法則）作原則性的區別。任何倫理學若無法化解這兩項難題，便無法避免陷於決定論，甚至命定論。⁷⁰

由筆者前文所述，韓元震也承襲了李明輝所提出的二項朱子學的困難。他一方面認為「自然善惡」與「道德善惡」沒有分別；一方面也從形上學的角度批判李東想要說道德實踐根據的「心與氣質之辨」（雖然李東自身在主張「心是氣」的理論前提下，也無法證成此異質區分）。筆者以為此所以韓元震始終強調「心與氣質無辨」，即具有認知與實踐能力（「明德」）的「心」，不能脫離聖凡的氣稟來討論，就此而言，韓元震的主張比起李東，更具有決定論的色彩，換言之，更無法說明變化氣質。

關於批判（2）與（3），筆者以為並不難回答，因為李東既然主張「心與氣質有辨」（雖然他沒有真的證成這個區分），他並沒有忽略「氣質」這個經驗條件的限制，人依然是有限的存有者，因此，仍然需要實踐工夫。

關於（4），筆者以為韓元震對朱子的理解並沒有錯，朱子確實以「性理」作為道德實踐的超越根據，但李東的「本心」（或「本然之心」），如前文所述，是自道德實踐的角度，將「心」與「性」視為一個整體來看，而更加強調心對於性理的實現具有主宰性；這即是說，性理依然是道德實踐的最終根據，因此沒有「二本」的問題。至於李東是否不能說明「形而上下、道器之辨」的問題？則同上，李東若真能證成「心與氣質之辨」的主張，成為韓元震在批判（3）所指涉的陸象山「心即理」說，則「心」與「理」既然為同一個超越的存有，而與「氣質」有著異層異質的區分，當然還是能說明「形而上下、道器之辨」的問題；更何況李東實際上沒能證成此區分，而依然與韓元震一樣堅持朱子學的理論架構。⁷¹

⁶⁹ 同前註，頁 20b [301 下]。

⁷⁰ 李明輝：〈朱子論惡之根源〉，鍾彩鈞編：《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993），上冊，頁 574-575。

⁷¹ 此外，韓元震也批判李東「心與氣質有辨」，以「心」為純善的看法，將無法說明道德責任的歸屬（見

至於李東從孟子的「本心」來理解《大學章句》「明德」注的進路。筆者以為牟宗三對於朱子「明德」注的說明，可以幫助我們理解。他說：

大抵朱子初見「明德」一詞時，欲安頓「明」字，便想到「虛靈不昧」。如是，便不自覺地以「虛靈不昧」之心覺為綜主詞以說「明德」，而于性理則只以「具眾理」說之。「具眾理」與「應萬事」俱繫屬於此虛靈不昧之心覺，如是「明德」即是此心覺。順此注語想下去，若不知其系統之詳，一直可以講成是陸、王之講法。但朱子所想之心只是心知之明之認知的的作用，其本身並非即是「心即理」之實體性的心。⁷²

牟宗三這個解釋有助於我們理解，何以李東會以孟子的「本心」與朱子的「明德」注有關，以及何以韓元震會認為李東對朱子的「明德」注的理解與「心純善」說之間具有內在連結。因為他們對「明德」注的詮釋，都以「虛靈不昧」的「心」來說明「明德」：李東以「明德」為「本然之心」，韓元震以「明德」為「主心言而包性情在其中」。⁷³在這個詮釋上，韓元震更接近朱子的認知意義；不過，就算李東對於朱子「心」的理解更偏向道德心的意義，他與韓元震其實都堅守朱子「心是氣」的理論前提，他們對朱子學最大的理解差異，還是在「未發前氣質之性有無」的問題上，如同前文所述，李東的主張「未發前無氣質之性」的看法，反而是符合朱子學的。

五、結論

本文通過李東的「心與氣質之辨」，與韓元震在對李東之說的批判中所提出的「心與明德有辨」，說明了在朱子理氣論中，「心是氣」的理論前提下，要說明「善的異質性」與道德實踐的困境。有關「善的異質性」問題，李東為了證明「善的異質性」，提出「本然之心」的概念，然而因為他無意越出朱子學「心是氣」的主張，所以無法證成他的看法；韓元震則完全沒有意識到這是個問題。在有關道德實踐的問題上，李東主張「心與氣質有辨」，以為道德實踐的根據應當在與「氣質」有異質區分、能體現性理的「心」——「本然之心」或

〔朝鮮〕韓元震：〈答尹瑞膺癸丑十一月〉，同註8，第201輯，卷13，頁20〔301下〕。此係一大問題，因篇幅關係，筆者將另外為文探討。

⁷² 請參閱牟宗三：《心體與性體》，第3冊，同註33，頁374。

⁷³ 至於牟宗三的看法則與李東、韓元震不同，牟宗三認為「明德」指涉的是「性理」，他說：「明德本義並不在『虛靈不昧』之『心知之明』處。『虛靈不昧』之心知之明之作用是在『明明德』上」，即「『虛靈不昧』之實只在說『明明德』所以可能之內在的認知根據……。」（請參閱同前註，頁373-374）

「明德」一上；韓元震則主張「心與氣質無辨」，認為道德實踐的根據在性理（本然之性）上，但由於這將無法說明道德普遍主義，因此他最後還是提出了「心與明德有辨」的主張，抽離「心」的經驗性，以說明聖凡、智愚、賢不肖都先天地具有的認知與實踐能力。據此，李柬主張聖凡心（明德）相同，韓元震則主張聖凡心不同，但同具有明德。

那麼，在朱子學中若要說明道德實踐，則在「心是氣」的理論前提下「心與氣質」究竟要不要區分？或者要怎麼區分才是恰當的呢？關於這點，筆者以為唐君毅有一段談論可以幫助我們理解：

吾人如扣緊心為主宰之義以言心，則心之主宰必有所主宰，此所主宰者，應有身之氣。然心之氣卻應與身之氣有別。心之氣只屬於心，不可謂即身之氣。今如泛言心為氣之靈，則此氣指身之氣乎？亦心之氣乎？如謂此心亦可視為身之氣之靈，則何以能主宰此身氣？……故言心為主宰……心亦決不可只視同於身之氣之靈。⁷⁴

唐君毅認為「如扣緊心為主宰之義以言心」，則「心之氣卻應與身之氣有別」，筆者以為唐君毅的思考與李柬「心與氣質之辨」相符合，並且這也指出韓元震在論辯中的問題，因為韓元震始終認為「心」不能離開「氣質」來談論，否則無法做變化氣質的工夫，然而這就如唐君毅所質疑的：「如謂此心亦可視為身之氣之靈，則何以能主宰此身氣？」這則與筆者於前文提到的，韓元震的這個主張，讓他與李柬相較，其實更具有決定論的色彩的看法相同。

唐君毅繼續說：

吾人如只視心為一昭明靈覺或虛靈不昧者，而不重視其與氣之關係一面，即當改而重在說心與理之關係一面看。吾人首可發現者，即心與理的關係，實不同於一般之存在事物之氣與理之關係。一般存在事物之氣，可說為依理而生，而理初只為超越於氣之上者。然於心則甚難言其只為依於超越其上之理以生，以存在者；而當說此超越其上之理，實皆由心之得呈現實現其所以為一真實之理，以見其為此心之性者。夫然，故超越於一般事物之氣之上之理，正當同時為內在於此心者。吾人於此如欲言此理具超越義，則吾人亦須言此心之超越義，並見此超越之理與超越之心，仍兩兩相孚，互為內在，不可只言理之超越於心之上矣。⁷⁵

⁷⁴ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁 503。

⁷⁵ 同前註，頁 503-504。

筆者以為唐君毅「吾人如只視心為一昭明靈覺或虛靈不昧者，而不重視其與氣之關係一面，即當改而重在說心與理之關係一面看」的看法，也可以凸顯李東與韓元震在思考上的差異：韓元震過於重視「心」與「氣質」間的關係，因此將心與理的關係等同於存在物的理氣關係；李東則在做出「心與氣質之辨」後，即轉而看重心與理的關係，如唐君毅所說，此時將注重「此超越其上之理，實皆由心之得呈現實現其所以為一真實之理，以見其為此心之性者」，因此李東提出「本然之心」，強調「氣純於本然，而後理亦純於本然」之從道德實踐來說明的理氣關係，主張未發的大本之性（本然之性）的內涵必從心的本然狀態（本然之心）來理解。不過，李東雖然也因性理的內涵能在本然之心中呈現，而有類似唐君毅理與心相互內在的看法，但由於他並沒有越出「心是氣」的主張，因此他的「本然之心」並不是超越的，其說中的理與心之關係依然與唐君毅的看法不同。⁷⁶

由上述，在「心是氣」的理論前提下，李東所主張的「心與氣質有辨」，雖然在命題的形式上，看似有違朱子學，但由於李東堅持「心是氣」，所以他其實只做出了心氣屬氣之精／氣質（包含氣稟、血氣形質）屬氣之粗的區分，沒有越出朱子學（換言之，他因不能承認「心即理」，其實無法真正極成「心與氣質」的異質區分）。韓元震「心與氣質無辨」在命題的形式上，看似沒有違反朱子學，但由於他過於強調心與氣質的內在關聯，反而讓朱子學更加陷入「決定論」的理論困境。因此，若要在朱子學中說明道德實踐，李東的看法其實具有相對的合理性⁷⁷。而通過李東與韓元震雙方在這個朱子學中有關「心與氣質」的論辯中所帶出的「聖凡心同／心不同」的討論，其實也凸顯了朱子學中「心是氣」的主張，對於說明儒家人人皆可成聖的道德普遍主義的理論困境。

⁷⁶ 在這個意義下，筆者以為確實如楊祖漢所認為的，「李東的想法之再進一步，便是唐君毅先生的見解」，參閱楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，同註 35，頁 460-461。

⁷⁷ 有關李東提出的「心與氣質之辨」，持續為其後的朝鮮儒者，如任聖周（鹿門，1711-1788）、吳熙常（老洲，1763-1833）、田愚（艮齋，1841-1922）等所思考。請參閱楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭續編》（臺北：臺灣大學出版中心，2017），第 5、14、15、17 章。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》。臺北：大安出版社，1999年。
- ：《大學或問》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，第6冊。上海：上海古籍出版社，2002年。
- ：《晦庵先生朱文公文集》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，第20-25冊。上海：上海古籍出版社，2002年。
- 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》（8冊）。北京：中華書局，1999年。
- 〔朝鮮〕李柬：《巍巖遺稿》，收入《韓國文集叢刊》，第190輯。首爾：民族文化推進會，1997年。
- 〔朝鮮〕韓元震：《南塘集》I-II，收入《韓國文集叢刊》，第201-202輯。首爾：民族文化推進會，1998年。
- ：《朱子言論同異攷》，收入《域外漢籍珍本文庫》第2輯，子部，第2冊。重慶：西南師範大學出版社；北京：人民出版社，2011年。
- 〔朝鮮〕蔡之洪：《鳳巖集》，收入《韓國文集叢刊》，第205輯。首爾：民族文化推進會，1998年。

二、近人論著

- 牟宗三：《心體與性體》第3冊，臺北：正中書局，1995年。
- 呂政倚：《人性、物性同異之辨——中韓儒學與當代「內在超越」說之爭議》，臺北：新文豐出版社出版，2020年。
- ：〈韓國朱子學中的「人性、物性同異」論——以李柬與韓元震的論辯為核心〉，收入《人性、物性同異之辨——中韓儒學與當代「內在超越」說之爭議》，臺北：新文豐出版社出版，2020年。
- ：〈韓儒李柬與韓元震的「未發心體有無善惡」之辯〉，將刊於《鵝湖學誌》，第68期（2022年6月）。
- 李明輝：〈朱子論惡之根源〉，收入鍾彩鈞編：《國際朱子學會議論文集》，上冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年。
- ：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉，《東亞朱子學的詮釋與發展》，臺北：臺灣大學出版中心，2009年。
- ：《儒學與現代意識》，臺北：臺灣大學出版中心，2016年。

- ：《儒家與康德（增訂版）》，臺北：聯經出版事業公司，2018年。
- 林月惠：〈羅整菴的「人心道心」說〉，收入《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》，臺北：臺灣大學出版中心，2010年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 楊祖漢：〈從當代儒學的觀點看韓儒「心體善惡」之論爭〉，收入《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，臺北：臺灣大學出版中心，2005年。
- ：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭續編》，臺北：臺灣大學出版中心，2017年。
- 權五榮：〈朝鮮後期儒學學者對《大學》的理解：以明德說為中心〉，收入《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》，臺北：臺灣大學出版中心，2012年。
- 〔韓〕李丙燾：《韓國儒學史略》，首爾：亞細亞文化社，1986年。
- 〔韓〕李相益：〈조선후기明德論쟁과 그 의의〉〔朝鮮後期明德論爭及其意義〕，《畿湖性理學論考》，首爾：心山出版社，2005年。

Han Won-jin's Criticism of Yi Gan's "the Luminous Virtues as the Original Mind"

Lu Cheng-i*

Abstract

Concerning the 18th century Korean Confucians' "Ho-Rak Debate," "the difference of mind and physical matter" as the sub-topic of "whether there is physical nature before issuance (未發氣質之性有無)" was issued, and it derived the question "the difference of saint's and commoner's minds." Regarding these issues, Yi Gan quoted and interpreted Zhu Xi's note of "luminous virtue (明德)" in *The Commentary on The Great Learning* (大學章句) to illustrate the significance of "original mind (本然之心)" in moral practice. However, it was criticized by Han Won-jin.

This article, under the premise that mind is material force (氣), studies Yi-Han's debates to point out two possible moral problems of Zhu Xi's theory, which are (1) the explanation of the heterogeneity of the good, (2) the explanation of "moral universalism." This article also clarifies that Han's statement was in accordance with Zhu Xi's theory in the issue of "difference of mind and physical matter," however his inclination will make Zhu Xi's theory fall into the predicament of "determinism."

Keywords: Zhu Xi, luminous virtue, original mind, the heterogeneity of the good, moral universalism

* Assistant Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica