

朝鮮儒者田艮齋對朱子思想的理解—— 比較牟宗三先生的說法

楊祖漢^{*}

摘 要

田愚（艮齋，1841-1922）是韓國朝鮮朝末期的大儒，他屬於栗谷學派的思想家，根據栗谷的思想對當時的不同見解的學派，給出嚴格的批評，並提出性尊心卑及性師心弟說。而這些見解，都從他對朱子學的了解而引發，他對朱子思想的了解與詮釋與當代牟宗三對朱子學的衡定，大體相似，但他認為朱子學的思想是儒家的正宗、第一義，與牟先生所認為的朱子的思想型態是儒家的別子不同。由於艮齋的說法提出了明白的論據與分析，故他的說法可以視為對朱子學是否為儒學的正宗，給出了明白的辯解。通過艮齋與牟先生的詮釋之對比，可以對朱子學的特色有進一步的了解。

關鍵詞：朝鮮儒學、田艮齋、栗谷、朱子、牟宗三

^{*} 中央大學中文系教授。

一、引言

韓國朝鮮朝末期重要儒者田愚(號艮齋, 1841-1922)的思想以李栗谷(李珥, 1536-1584)為宗, 順栗谷對理氣心性的理解, 來詮釋朱子的思想理論, 栗谷的重要見解表現在他對朱子哲學的理解與詮釋上, 他反對李退溪的「理氣互發」說, 主張「氣發理乘一途」, 強調了理的不活動。除了說氣發理乘外, 又主張「理通氣局」, 即理為普遍者, 無為、無變化, 而由於乘氣而表現, 為氣所局限。又認為道心並不是理發。人心、道心的不同, 是在反省心用於性理或用於形氣之後的說明, 並非表示二者在源頭上有氣之發與理之發的不同, 所謂「源一而流二」。又明說「心是氣」, 不同於退溪言心是「理氣合」。而栗谷所言的工夫重在「養氣」, 因為理無所作為, 人用功只能在氣上, 如果可以通過養氣的工夫, 使氣恢復為「本然之氣」, 就可以使生命符合理的規定而行。栗谷這些主張, 即他對朱子學的詮釋, 都強調了理不活動, 心是氣, 心理為二, 修養工夫或實踐的動力不能從理本身給出。¹他此一對朱子學的詮釋, 與中國當代牟宗三先生對朱子的理解相近, 只是牟先生認為朱子這一型態的思想是他律的倫理學, 不合於儒學的正宗、即孔孟的傳統。而栗谷當然是以朱子學為儒學的正宗的。田艮齋的說法既然以栗谷為宗, 則他對朱子的理氣心性論的詮釋也當然是接近牟先生對朱子思想的衡定。艮齋又根據他的理解, 來與當時朝鮮各學派對朱子心性論的不同詮釋論辯。從他這些論辯中, 也可以更明確看到他對朱子思想的理解。如上文所說, 牟宗三先生對朱子思想衡定為儒家的別子, 認為按朱子的理氣心性論的說法是給不出道德實踐的真正動力, 不能開出真正的道德實踐行動之源, 而艮齋的說法則認為朱子的思想為儒學的正宗, 朱子的理氣心性論的種種有關說法, 是絲毫不能動搖的。艮齋之說可說是本於李栗谷對朱子的理解, 又進一步論證何以朱子思想是儒學的正宗理論; 艮齋此說並非只因為崇信朱子與栗谷, 或只依朱子的文獻的詮釋來立論, 而是對於朱子的說法何以是合理的, 何以是儒學的正宗給出了理由, 做了詳細的說明。而若以牟先生的朱子學詮釋來對照, 可以看出艮齋的說法, 正可以為被牟先生視為別子, 並非成德之教的本質的工夫的朱子學理論, 給出一個回應, 說明了這一個理論型態正是儒門必須要有的講法。故艮齋的有關論辯, 可以視為與牟先生的朱子學詮釋對壘; 即艮齋與牟先生對朱子學的理解大體相類似, 但卻給出了迥然不同的評價。

¹ 以上有關李栗谷的思想見解, 見李栗谷〈答成浩原〉的多封書信, 載於《栗谷全書》(首爾: 成均館大學大東文化研究院, 1986年), 卷9、卷10。對於這些思想見解的分析, 參見楊祖漢: 《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), 第五章〈李栗谷、成牛溪「四端七情與人心道心」的論辯〉, 頁217-328。

二、牟先生對朱子學的衡定

牟先生對朱子學的衡定是研究宋明理學者所周知的，本文不擬詳說，簡列其要點如下：²

（一）心性二分、心性情三分、心與理為二。心需要通過知理、明理而使心合理，為靜涵、靜攝的橫攝系統。也是他律的倫理學。

（二）理氣為二，氣是活動，凡活動都屬於氣，理不活動。理是存有但不活動，故理的神義、心義都被去掉了，都歸於氣。理為靜態之存有，是只有超越的所以然之義。朱子所說的理雖顯形而上的存有義、超越的所以然義，但作為客觀存有的理，未必是道德意義之理，故牟先生說這是道德意義的減殺。

（三）由於心性或心理為二，故心不是實踐的客觀根據所在，心不能自主，需以敬涵養，使心依理而行，但此一涵養是涵養氣心，只能養成良好習慣，不能洞開實踐行動之源。故此一型態的涵養，牟先生稱之為「空頭的涵養」。又由於心不即理，必須要通過致知格物來明理，從明理而起真正的道德實踐。由格物而知的理是事事物物的「所以然之理」、「存有之理」，而不能保證是道德之理，故通過格物致知而知存有之理，也不能保證能理解道德之理。如是，道德實踐的動力也給不出來。

（四）故牟先生認為朱子的思想型態不合於孔孟，乃至於宋明儒周張大程的義理，他們都是屬於「直貫創生」的型態，肯定「心即理」，即認為人有道德的自我，或道德的主體，此道德的主體即是性理的具體呈現，性命天道通而為一，故本體或道體、性體是即存有即活動。性體的活動，就是本心，故心的活動並不屬於氣。孔孟言仁，或從心說仁義禮智，都表示人可以呈現其道德主體，而此道德主體既可以與性命天道通而為一，則在道德實踐上就可以證實道體為即存有即活動，人可以於本心、仁體即道德主體的呈現時，通過反己自證，如牟先生所說的「逆覺體證」的工夫，如此就可以當下呈現道德的主體，或甚至是天道、性體，從體起用給出道德實踐行動之源，即給出了實踐的動力。牟先生據此認為五峰蔚山系與象山陽明系的義理型態雖不同，但乃是「同一個圓圈的兩個來往」，合而為儒學的正宗、大宗。而朱子的思想理論型態，由於與孔孟及宋明理學的大宗不同，故牟先生判之為儒門的「別子」，對於成德之教，朱子的理論可以是一重要的輔助的型態或工夫，而不是「本質的工夫」。因為不能保證可以給出真正的道德行動的根源動力之故。

² 牟先生對朱子哲學的分析，詳見牟宗三：《心體與性體》（三）（臺北：正中書局，1969），頁 42-70。在此書第一章第四節，有非常簡要的敘述。

三、艮齋朱子學詮釋的要點

艮齋著述繁多，討論的問題也非常豐富，但他的思想主旨十分明確，他主張「性為心本」、「性師心弟」，也強調「性尊心卑」，《艮齋集》³中從各方面來論述此意，而也以此意為主來極力維護栗谷之說，力抗當時主張理有作用、活動的蘆沙學派，及認為心的活動中有理的作用表現的華西學派，及甚至主張由於心的本體是理，故心即理的寒洲學派。（李寒洲的心即理說當然與象山陽明的說法不同，但也強調了理在心中的本有的作用，心不能只從氣來論。）艮齋的論辯雖多，其要旨則十分清楚，也可以說艮齋重重複複，從各方面來論證或說明「性師心弟」的主張。從這些論辯中，也可以看到他對朱子的理氣心性論，確有一很清楚而一貫的理解。艮齋的想法，先條列如下：

（一）田艮齋的理氣心性論都以朱子為標準，在有關的論辯中，都徵引朱子的文獻作為詮釋的根據。而他對朱子學理的詮釋，大多符合牟先生對朱子思想的衡定。即理氣二分，活動者是氣，理不活動，而由於心是活動，故心不能是理。心雖然具有「虛靈明覺」的能力，與一般所謂的形氣不同。但心並不能自主，不能作為道德實踐的根據。在關於心是氣這一點上，艮齋與牟先生理解略有不同，艮齋強調了心的虛靈與形氣不同，在這問題上他承接了吳老洲（熙常，1763-1833）的有關說法。牟先生對朱子所說的心是氣之靈雖然也有分析，但沒有強調心之虛靈與形氣的不同。依老洲與艮齋的說法，心的虛靈雖然是氣，但可以與理通澈無間。由於有此一區分，艮齋與老洲都有「心本善」或心的尊貴值得肯定之說，但心雖善，仍然並不可恃，由於心會活動變化，不一定常依理而行，甚至流於惡。強調了心的虛靈容易通徹於理，故心可以弘道、明理，而這也是人能修養而成聖賢的根據所在。但即使如此，心仍不能自主，不能說心的這一些作用就是理的作用，理只能是一靜態的、無變化的存有，如果有變化、有造作，就會如同心一般可上、可下，而保不住價值的絕對標準。這是艮齋心論的特別強調之處，也是理解他的「性師心弟」、「性尊心卑」說的關鍵所在。由於心雖善，但不可恃，故必須以性理為尊，而性理由於是標準所在，故不能有活動變化，此一說明正好給出了理何以不能活動的理由。另外，如果理能活動、能造作，艮齋認為就不能說「理弱氣強」，而不能說理弱氣強，理對氣應該就有完全的決定性、主宰性，如果是如此，則人心何以會常不如理呢，人的修德成聖何以又如此艱難？聖人在人類中何以如此罕見，人類以往的歷史何以常是治日少而亂日多，而令人感嘆？在個人的遭遇上，何以好人不能有善報，而惡人反而有得善終？這些事實都證明了理的不活動，而氣雖依理而行，但氣化參差不齊，非理所能完全主宰。

³ 田愚的《艮齋集》收入《韓國文集叢刊》（民族文化推進會編纂，首爾：景仁文化社，2003），332-336冊。

(二) 艮齋對朱子學的詮釋雖然大體遵從栗谷的有關見解，但也有比較細微而深入的論辯，如艮齋對於心雖然不是性而為氣，但心有虛靈的特性，而可以知理，甚至通徹於理，如上文所已說者；而從心這一種特別的作用，便給出了人可以以心明理，逐步從凡入聖，即變化氣質以成為聖賢，使人成為有道德價值的存在，而在宇宙間足以俯仰天地而無愧，如此可見心的特殊與價值所在。但雖如此，即雖然心有如此尊貴的特性，但心、性仍必須嚴格分別。心不能因為有此特性與價值，就自以為可以作主，而與性同一層次，可以對性不加以敬慎、奉持。另外，從心的依性理而行，而可以從事道德實踐，修養而成為聖賢，由於是依性理或以性理作為根據才可以達到如此的效果，則根據此意，說性理是造成了人生種種有價值的行為，給出了這些有價值的活動，本來也是可以的。但對於性理，還是不能說有活動，因為如果從性理是現實上種種道德價值的活動之所從出，而直接說為性之作用，讓人誤以為性理本身有活動性，那就使性理的地位等同於氣化的活動，這對於性理是一貶抑，是不可以的。故艮齋認為朱子對於古書上天道有活動的文獻都要理解為並非道體或性體本身有活動，而是氣化流行，依理而活動，之所以如此嚴加分辨，是要避免理被等同於氣化的作用，亦開啓了心以為可以自主，不必以性理為尊之機。這是艮齋在論證理氣心性的義理時，特別用心分別的地方。從這裡可以看到艮齋的思辨性，及他的特別用心所在。艮齋的這些論辨表現了他對朱子學的特殊體會，也可以說是比栗谷學更進一步的地方。

(三) 由以上的討論可知，艮齋對朱子理氣心性論的理解大體同於牟先生所衡定，此可見對朱子思想大意、理論型態的掌握，牟先生的理解是有道理的。即從二人所理解的大略相同，可見朱子的文獻應如此了解。當然從上文說栗谷對朱子的詮釋處，也已經證明牟先生對朱子哲學的詮釋與對朱子文獻的分析，是有相當根據的，即從牟先生、栗谷、艮齋對朱子文獻都有相類似的詮釋，可見此一詮釋型態並非主觀或偶然。但對朱子的文獻的理解雖然相似，評價或判斷卻大有不同。在牟先生認為朱子為別子，非儒學正宗的評論，而在艮齋則認為是儒門要義。換言之，艮齋堅守著心性為二、理氣為二、理不活動、心屬於氣、性尊心卑等朱子的明確見解，而認為這是儒門的根本大義，不可稍有逾越。艮齋據此理解，如上文所說對朝鮮朝當時重視理的能動性，或理的主宰性，或認為心的活動中有理的呈現等說法，都嚴加駁斥。艮齋此一作法當然是有以朱子學為權威、正宗，及衛護栗谷的主張的宗派意識在。但他也能說明何以此一理論型態是合理的。即他認為他所主張的心是氣，雖靈明但會不善，故必須以性理作客觀根據。心必需明理、依理而行，即以性為尊，心不能自主；而理無造作，即不能活動，氣無理雖然是不可能的，但理弱氣強，氣之運作，參差不齊，故人心的活動、歷史的運會，未必能合理。這些牟先生所認為的朱子學的缺點（最根本的一點是道德實踐力量的不足），在艮齋都成為朱子學所以為合理之處。從此一對比可以突顯艮齋思想的特色，艮齋性尊心卑、性師心弟或性為心宰等說，通過與牟先生的詮釋的對比，突顯了艮齋學的特色與艮齋所理解的朱子學의 型態。

（四）由於艮齋對於朱子的理氣、心性論的主張都給出堅持，又作了何以要如此理解的說明，這等於是對朱子的型態給出了何以是合理的一個理論說明。這也可以視為對朱子理論型態的批評的回應，從這個角度來看，艮齋的朱子學詮釋正好是對牟先生批評朱子是儒門別子的回應，或可說正好是針對牟先生的批評而為朱子作辯護，這是本文所以要將艮齋與牟先生的朱子詮釋加以對照的用意。當然，如果牟先生的批評有道理，即朱子確是他律的倫理學，而艮齋的理解既然大略同於牟先生，則便是站在朱子是他律的倫理學這個立場上來回應，以辯論朱子學是合理的，而如果事實是如此，雖然艮齋給出種種理由來說朱子此一型態是合理的，但只是說明了他律的倫理學此一型態的意義。如果儒學不能是，或不能走向他律的倫理學，則艮齋的辯護無補於朱子為儒門的別子此一論斷。即朱子既屬於他律型態，而與孔孟傳統不同，便不能是如艮齋所強調的，是儒門該有的，甚至是最好的理論型態。即如此理解艮齋與朱子，則朱子與艮齋的思想型態是否就是牟先生所判的他律倫理學呢？如果是，則誠如康德所說，他律的倫理學是假的道德之源⁴，如此則朱子與艮齋的學問理論就不切於道德實踐。但是否真的是如此？這問題或須作更仔細的討論。朝鮮儒者不論是主理派（以退溪為主）或主氣派（以栗谷為主），對於心的理解與體會都不把心只看作是氣或形氣，而認為心是「理氣合」，或心之為氣是虛靈而可以「通澈於理」者，此則給出一條朱子心論特別理解的進路，⁵此說可能相應朱子原意，如此則可以用心的本知理作為人可以成德的超越根據，如是或可以免於牟先生所說朱子是他律的倫理學之質疑。吾人可以再更進一步藉康德所說的以理為先與以自由為先，都可以理解何謂無條件的實踐，⁶為根據來說明朱子系與陽明系可以是殊途而同歸的，都可以成立的儒家成德之教的兩個型態，由此而論證朱子與艮齋並非他律的倫理學。

艮齋在其論辯中，的確也提出了論據，他的說明也有道理，依此吾人可以討論艮齋此一「性尊心卑」、「性師心弟」的主張，是否也是儒家該有的型態，而並非他律的倫理學。當然，如果艮齋的理論不必是他律的倫理學，則順著艮齋所理解的朱子的理氣心性論，也不必是他律的倫理學。故若誠如牟先生所說，朱子是他律的倫理學，則艮齋的朱子學詮釋，便不足以為朱子辯護。如果艮齋的朱子學詮釋有其道理，也不違背儒學的本質，則對於艮齋此一型態即其對朱子學的詮釋之微意，便有闡發的必要。艮齋學或朱子學之未必為他律的倫理學的關鍵，在於雖然主張心性為二，理不活動，而活動者只是氣，心也只能是氣，但並非必如牟先生所說的心與理截然不能相通，平行為二，而是二者可以相通澈的。心的

⁴ 康德著，牟宗三譯註：《道德底形上學的基本原則》（第二章），《牟宗三先生全集》卷 15，《康德的道德哲學》（臺北：聯經出版社，2003 年，初版），頁 92-93。

⁵ 朱子論心雖然明說心是氣，但也有心與氣是有分別的說法。如《朱子語類》，卷 95：「賀孫問：『神既是管攝此身，則心安在？』曰：『神即是心之至妙處，滾在氣裡說，又只是氣。然神又是氣之精妙處。到得氣，又是粗了。』」

⁶ 康德著，牟宗三譯註：《實踐理性底批判》，《牟宗三先生全集》卷 15，頁 178。

虛靈本來可通於理，故心知對於理是本有所知。此雖然走不上反身逆覺、直下暢通行動實踐之源的途徑，但通過對本知的道德法則的加深了解，也可以有相應於道德義務的實踐行動。對於道德之理是否有本知，即道德法則是否如康德所說為「理性的事實」，是先天的，並非由後天經驗而得來，對於朱子與良齋是否為他律的倫理學的型態，是最關鍵的一點。

（五）對於良齋最強調的性師心弟的主張，其中隱含的微意也很有闡發的價值。儒家是要顯發人生命中本有的道德意識以成德，將人理性的自我要求，即要自己行其所當行，嚴義利之辨之精神暢通出來，以挺立人的道德人格。此一成德之教當然是肯定道德實踐是人自己對自己的要求，即人有其本有的道德主體，道德法則的要求其實是人自發的、自主的自我要求，故理不能在心之外，道德之理雖然是客觀而普遍的，但並不是一在心之外的客體或對向的存在。故孟子必強調「義內」。此可見孟子、陸王之學的確是理有必至的理論型態。但從法則之為人所本知的理論事實出發，也可以通過對理的逐步了解，而肯認此理的要求，也就是我們對自己的要求，是人的性分所在。於是明理的過程，也就是道德意識的加強的過程，同時也是實踐的動力源源不絕提供出來的過程。如果此說可通，則雖區分了心性之為二，即強調性為心所依循，且所明之理與所依之理與心為二，但心與理並非截然分開，若對此性理真有所知更能證明此是性分本有者。如果朱子學可以作以上的理解，則現在加上了良齋的詮釋，則可以進一步闡明此一型態特有的價值。

此即是說，在肯定道德實踐是按無條件律令而行，故人之實踐道德是摒除其他有條件的種種想法，而只依自己理性上所肯定的理所當然者而行動，此一強調了無條件而自發、自由的實踐之型態，應是凸顯了人的自作主宰的特性的，在此意義下，是否也需要或也容許以性天為尊，而不敢自主，即不敢自以為是，時時對性理或道德法則維持敬謹不違的態度呢？自主與以理為尊、謙卑自持是否相衝突呢？如果性尊心卑、性師心弟說與儒家的本質不相容，則良齋所闡發的只是朱子這一型態本身的義理，而無關於儒家的成德之教；如果朱子與良齋的說法可以與儒家的本質相容，則良齋此一型態所表現的特殊精神，便可以對儒者，從事成德之學的人的很好的提醒。即在強調自發自主的道德實踐時，要留意此心必須是以性理（道德法則）作為依循的對象，或要正視此自發自主的道德主體是以道德法則作為內容的，即需要正視「心即理」的理的成分，要以理來定心。即從指點本心啟發仁體為實踐進路的逆覺體證之學，必須進一步體會到此本心良知所含有的道德法則的種種內容，不能只強調良知的自主、虛靈，而忽略法則的意義。再進一步，由於體會到人的感性慾望的限制，理解到在感性影響下人的心靈不一定常常可以呈現以無條件的律令來表現道德實踐的要求，此即良齋與吳老洲所謂的心本善，而不可恃，於是隨時以性理作為心所奉持的對象，這也應該是道德實踐一個該有的型態。

在牟先生宋明理學三系說的主張中，胡五峰、劉蕺山的「以心著性」說，也表現了雖然人可以當下自主的實踐道德，而肯定心即是性理，心是無限心；但道德實踐在人的現實

生命中呈現時，不能不受到生命的有限性所限制。只能逐步地實現具有無限意義的性與天道，而顯一以性天為尊而要求自己的道德自覺之實踐，步步形著，具體化天道，而可以拉成一無限的實踐過程。當然，牟先生所如此詮釋的五峰、蕺山系雖然有心、性之分設，但心、性也可以頓時是一。心、性之分設，是在以有限的生命實現無限意義的天道的設想下，所顯示出來的實踐上的距離。人不能一下子做盡該做的事，人的道德實現與天道的生化流行亦有廣狹的不同，故要作上說之區分。其實道德自覺的心的活動與實踐在其意義上，可以與天道的生化渾然不分，或頓時是一；故心、性分設或以心著性，並不同於艮齋之言性為心宰、性尊心卑或性師心弟，在艮齋心、性之不一，決不能消泯。艮齋與五峰、蕺山之不同，也的確不容易消泯或疏通。但艮齋之說若通過與康德理論的比較，尤其是與康德論尊敬（敬重）的見解相比較，則可以看出艮齋此一性師心弟說，也有其合理之處，此意在後文再行討論。此一型態與基督教的說法，如基督教對於人的驕傲之為大罪，有特別的強調，是否亦相似呢？如果強調艮齋此說，即認為其性尊心卑、性師心弟論是儒門要義，是否會把儒學轉向基督教？這也是需要討論的。當然，對於人的驕傲自大之為嚴重的生命問題，認為是可以毀掉人的德行之義，不只是基督教重視，佛教對增上慢的責備也是很嚴的，有增上慢者甚至會下無間地獄；另外，晚明的王學學者強調為善而忘善，以無善無惡的心情為根基才能真正為善去惡，也多少表達了人的為善而自以為是善，的確非要去除不可。在康德實踐理性批判書中，亦言對於人的自大必須加以徹底的打擊，也表示了與艮齋相同的思考。即在與純粹的道德法則相比較時，可以看到人心的不純粹，此時人是毫無自大的理由者。此意見後文。

四、引艮齋文獻來證上文所說艮齋的思想要點

以下引幾段艮齋有關的文獻來討論上說之意：

1. 見今無事靜坐，讀書養素，庶幾自樂；而隱微之間，時復有波浪搖蕩，往往至於潰決，以此自覺有箇苦惱不快處。究其病源，靜中操持主宰既不堅牢，是以於欲動未動之間霎時放鬆。此為私欲下種插根之處，下梢便至於不可奈何之地。此濂溪之幾字，橫渠之豫字，所以為有力也。竊想文丈於此，一如下水船相似，恁地滔滔順流去矣。然晦翁又有也要舵要楫之戒，計應在著意不著意之

閒，用了些子氣力也。⁷

此段表達了良齋於靜坐內省時，體察到生命內部隱藏了私欲，而「時有波浪搖蕩往往至於潰決」，此可見人在靜而無事時生命並不穩當。此一對生命潛藏著私欲的體會，應是良齋對於心的活動或心作為人的生命主體並不能信任之原因。他對於生命本身原是有毛病，或踐德必須先克服生命中早已潛伏著的敵人，即須克服欲望對踐德的意志時時起反彈的傾向，頗有體會。因此，他認為理才是確定而不動搖的，心固然可以明理而不斷的努力向上，但若不以理作為根據，而自作主張，則在自我作主，而要從事道德實踐時，很可能受到隱伏的私欲所影響，自以為善而卻暗中有私欲流蕩其間。文中對於金丈的工夫，給出了批評，提醒他在自然順當的實踐中，需要隨時要留心，工夫是在著意與不著意之間。

2. 伏蒙詢及拙修四種說，愚不慧，何足以知之。第以妄意推測：本然命物云者，指此理至善之體，為萬化之原而言也。然命物之云，語涉作用。若改之曰「本然主宰」，則幾矣。但拙修本意，謂理本有自主張一途，此大誤也。乘氣流行，即氣之動靜，理亦隨而動靜者也。渾融合一。即推之於前不見其合，引之於後不見其離者也。分開各主張，即拙修所謂理氣之發分而為二者也，此又大誤也。其以栗翁見處，為偏於流行渾融者，亦考之不詳而言之太輕矣。栗谷先生嘗論陰靜陽動，一神兩化之妙。而結之曰：「孰尸其機，嗚呼太極。」又曰：「氣非理則無所本。故曰無形無為而為有形有為之主者理也。」考諸本集，此意極多。但其言尸與主者，皆以自然而言，非如拙修所見之意，故輒疑其不及於本然主宰也。《巍巖集·雜著》有〈辨滄溪、拙修理氣說〉，而曰：「林公日錄，有深攻栗谷說。而趙則其所陵駕先生者，益無忌憚矣。」因有大辨論，而中間并及農巖之序滄集，三淵之作拙誌，其說甚長，幸一取覽焉。⁸

此段對於理的不活動給出了說明，他不贊成理可以命物之意，認為「命」有理給出了作用之意，故主張把命物改為「本然主宰」。即表示理是在氣化流行的活動中，使氣如此，「本然」便無造作之意。理是氣之活動的所以然，此所以然並不能造作或活動，即理乃是一「使然者然」，對於氣的活動給出超越的規定，而它本身並不活動。理氣渾融，不能認為理是「自有主張」。良齋引栗谷之語來說明此意，栗谷認為陰陽動靜是「機自爾也」，即陰陽氣化的所以活動是氣本身在活動，不是有使之者，當然陰陽活動之所以如此，人可以說是太極所

⁷ 《良齋集》前編卷1，〈答鳳岫金丈〉，頁30-31。此條及以下的引文，參考裴宗鎬《韓國儒學資料集成》（中）（韓國：延世大學校出版部，1980）的《良齋集》。

⁸ 同前註，頁34-35。

主宰，故栗谷又曰：「孰尸其機，嗚呼太極。」⁹太極是氣化活動的超越的所以然，但此理（太極）對於氣的決定並非在氣的動靜變化中給出主使作用，故栗谷又有「非有使之者」之言。艮齋此處之分析，對朱子所說理為氣之主宰但理又不活動，給出了說明。即理並非對陰陽之氣化的活動給出了實質上的生發或觸動，氣化的活動是氣機自己所引發的，但氣的活動變化是以太極作為超越的根據。氣機自爾，但其所以如此，是太極為之主。當然此作為超越的根據使然者然的太極或理，不能是氣化本身的活動，二者有形上、形下之不同。但是否理不是氣化的活動就不能活動呢？是否有不是氣化而比氣化高一層的純粹活動，如牟先生所說的神感神應的活動，此活動並不能以氣論，這是可以進一步討論的。

3.理活氣死，理苟如是，孔子之言「人能弘道，非道弘人」，何也？孟子之不專求之道義，而又必以養死局底氣又何也？朱子之言「苟不知所以養氣焉，則略知道義之為貴，而欲恃之以有為，亦且散漫蕭索而不能以自振」，又何說也？《語類》諸說，無不如此。且人理皆善，而氣或未純，故凡庸未易為聖賢。而今也未純底死而無力，至善底活而有為，則生知安行何待上智而後能也？稽諸聖言，既不契；推之實事，又不驗。此必別有所指而後人不能會得歟！頃聞柳穉程於理氣說，頗覺其誤，就師稿中標出十餘條立疑義，以示金監役而不相合。金門諸人，至有侵斥之說。勉菴崔台對林君爽榮言：柳之所改，一從田說云矣。然時未見其文字，極以為恨耳。理氣合而神明，此以孟子盡心章註對看，而判其誤。如尊論更快。心統性情，統有兼包之義。《孟子集註》云：「仁兼統四者。」恐無上統下之意也。《語類》有統百萬軍語，遂認作上下看。然則磨蟻之論，亦將為氣大理小之證乎。明儒薛蕙譏橫渠云：「性，太極也。太極之上，不當復有物而統之。」是其為說與華老異，而誤看統字則同也。愚嘗謂與其卑性而為華西，寧尊性而為薛蕙也。¹⁰

艮齋認為如果說理是活動的，而氣是死的，¹¹則不合於孔子所說人能弘道，非道弘人之語意。《論語》此章朱子的《集注》引張橫渠之言：「心能盡性，人能弘道也。性不知檢其心，非道弘人也。」艮齋即依此注語來論說，認為人能弘道是心的作用，而性不能檢點人的心，就表達了道或性本身不會有造作活動之意。艮齋又引孟子養氣之說來證明氣是活動的，認為如果氣是死的，則孟子言養氣不就是沒有用的工夫了。他又引用朱子對孟子養氣章的說

⁹ 《栗谷全書》，卷一，〈理一分殊賦〉。

¹⁰ 《艮齋集》前編卷1，頁34-35。

¹¹ 按一般的理解，氣之活動，不會是死的；故此處所謂的死、活，應是相對而言，認為理比氣更為靈動。

明來證義，依朱子，如果沒有氣的幫助，則人的道德實踐，是散漫蕭索的，這可見朱子對氣的理解。即如果氣是死的，怎麼可能對於實踐有幫助，而認為人需要養氣呢？此段中又說，假設氣是死而無力者，而理則是活而有為者，則理對於氣就可以有完全的主宰，於是人的為善應該就很容易，於是就不能說為聖為賢是艱難的，或生知安行只有上智的人才可能。即應該人人都可以很容易成為聖賢，而事實上並非如此。故艮齋認為理氣的存在情況，應該是如朱子所說的氣強理弱，理雖然是超越的所以然，或氣的存在根據，但它對氣沒有實際上的造作。

文中提到，李華西的門人柳省齋（名重教，字樞程，1821-1893）對華西的講法後來有所修正。華西主張明德為理，又認為心可以「以理言」與「以氣言」，柳省齋對其師之說後來確有修正，認為心之正說應該是氣，而不能是理。此義當然是艮齋所贊成的，故有「未見其文字，極以為恨」之語。對於理氣合而為神明之說，艮齋表示反對。按此是討論《孟子》「盡心知性章」朱子注「心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也」之意，艮齋認為此「神明」只是就心的活動或作用說，並不合理在內。艮齋認為「明德」只是心，而人可以以此心來具理而應萬事；心雖然有此妙用，但此作用只是心而不能是性，性並不造作。

對於「心統性情」此一朱子所特別重視之語，艮齋的理解是「統」是兼包之意，而非上統下，故心統性情依艮齋的理解，心雖然可以統性情，但此統要從心兼性情，或心包性情來理解，而不是心可以自我作主、由上而下的統馭性情。依朱子心通過明理之理而使情緒的活動合理，這是心統性情的之意，此處也可以表示心的作主，但其作主必須要依性理為根據，如是則心的作主應如牟先生所說是「管家之主」，而非「主人之主」。李華西與李寒洲都認為從心之能統性情就可以看到在心的活動中有理的作用表現，「統」便是理的作用。而艮齋則主張心的統需從兼包之意來規定，並非上統下之統。即他不認為心統性情的統可以有理的作用在，統是活動、是有造作的，只能是心。他又引明儒薛蕙之言，認為太極是最高存有，不能在太極之上更有統之者。此處的分析相當精細，也表達了心統性情可以有兩層主宰的含意。理對於氣當然有最終的決定性或主宰性，如果不合理便不能長久存在。不合理者雖然可以暫時存在，或存在相當時日，但其存在必不能恆久，也不會被人認為是真實的，或值得的存在。此可見理對於氣有規範性，或主宰性，但這是超越的主宰，現實上的氣化的具體如何存在，則決定於氣化本身的作用。此即上段所說的本然主宰之意。理的主宰也可以說是不主之主、不宰之宰，存在界當然由理所規定，但以何種型態存在，能存在多久，那是氣機的作用。人當然可以按照理來要求現實，希望現實的存在成為合理的存在，但何時能實現此一理想，也須看現實上求實現理想的氣或勢是否有力，這是人需要奮鬥的理由。艮齋此說對朱子的理氣論給出了較為詳細的說明，的確也比較能說明何以在肯定理是氣的主宰的前提下，又可以承認現實的存在的不合理。

4.柳釋程據〈老洲雜識〉一段，以證明德之爲理者，可謂徒得其言，而不察其指者矣。蓋老洲泛論學問之當主理，故槩舉仁性道德之屬以爲言耳。其間有知覺無知覺、有情意無情意之分，則不暇論也。夫明德分明是虛靈光明之心，能包得仁性道理，而做出德行事業者也。若渾淪說，則謂之形而上之理，亦無不可。苟以其渾淪者言之，如形色之有長短淺深者，孟子亦謂之天性。心之有思慮計度者，邵子亦謂之太極。滿山草木之有青黃碧綠者，朱子亦謂之太極。則老洲之指明德謂形而上之理，亦何足異乎？若不究其立言之微指，而直把明德以爲理，則理如何虛靈不昧？理如何能具？理又如何能應事？苟如其見，則佛家之認靈覺爲性，指作用爲性，乃爲洞見道體之言。而孔子之「非道弘人」，朱子之「理無情意」，反歸於含糊籠侗之科矣！吾未知老洲先生晚年所見果如是否也？柳釋程每以人心虛靈，以具衆理而應萬事者，直指爲形而上之理。如此則朱子釋孟子盡心心字曰「人之神明，所以具衆理而應萬事者也」，又釋大學致知知字曰「心之神明，妙衆理而宰萬物者也」。又答潘謙之書曰「心之知覺，所以具此理而行此情者也」。此皆當以理看耶？心是理，則知性性字，又是何物？知是理，則格物物字，又是何物？知覺是理，則具此理理字，又是何物？假如其見，則是形而上之理能具得形而上之理；形而上之理能妙得形而上之理，形而上之理能格得形而上之理矣。是形而上之上，又有形而上者。豈不爲頭上有頭之說耶？愚故曰：「渾淪說，則心神明德，皆可以理言也；分開說，則心神明德，皆是有思慮運用底，不可復目之以形而上之理也。」¹²

此條艮齋討論明德的意義，他認為明德是心。當時韓儒有明德是心抑是性的爭論，所謂「明德論爭」，此一辯論也相當有意義。¹³艮齋主張如上一條所說，明德是心，心以其虛靈明覺具備性理來應萬事，雖關連到性理但虛靈是心的作用，不能說是性，即性理不能有作用。艮齋此處的論辯，明白表達了心性為二，而以心之知具理之意。故他說「明德分明是虛靈光明之心，能包得仁性道理，而做出德行事業者也。」他又認為如果渾淪地說明德是形而上之理也可以，這是因為心能給出德行事業是由於能以性理為根據，從用來說體，則可以說這用就是體，如孟子「形色天性也」之說。但這是渾淪說，不能直接以明德理解為理。艮齋對明德的論辯，即是心性不同之辨。艮齋認為如果沒有此一分別，就會如佛教以靈覺為性，作用為性，如此則理氣不分別。艮齋又舉了幾則文獻來說明，他舉出了朱子在孟子

¹² 田愚：〈與鳳崗金丈〉（己亥），《艮齋集》，前篇，卷1，頁35-37。

¹³ 牟宗三先生亦注意到此問題，認為朱子所說的明德應該是指性，雖然關連到心來說，但實指是性，見牟宗三：《心體與性體》（三）（臺北：正中書局），頁374。

盡心章對心的註解，釋大學致知之知字都是與明德註語相類。¹⁴故解釋應該一律，都是指心。

5.太極有動靜之理而無動靜。有其理，故謂之道體。無知能，故謂之無爲。陰陽載動靜之理而能動靜。載其理，故謂之氣機；能運用，故謂之有爲。亦猶人性有寂感之理而無寂感，人心具寂感之理而能寂感也。此數句，欲質之前聖後賢，而訂其是非，竊願并世君子，各以所見見教也。先賢謂太極有動靜者，只以其有乘氣動靜之理而言，非謂其有動靜之能也。看者以爲太極真會動靜，則非其實矣。太極有動靜，與朱子大全性之蘊該動靜，的是一意，而認之爲真會動靜，則其將曰性能檢其心乎？先賢謂太極無動靜者，只以其無當體動靜之能而言，非謂其無動靜之理也。看者斥以太極淪於空寂，則害其辭矣。太極無動靜，與《論語集註》道體無爲，的是一意。而目之以淪於空寂，則其將曰道體淪於空寂乎？先賢謂動靜氣機自爾者，只就其能然處言之。非謂氣獨作用也。看者疑其氣奪理位，理仰氣機，則失其指矣。楚辭天問朱子註曰：一動一靜，一晦一朔，皆陰陽之所爲，非有爲之者。《語類》曰：天只是一氣流行，萬物自生自長自形自色，豈是逐一樅點得如此。兩語正與栗翁「陰陽動靜，機自爾也，非有使之云者」，恰恰相符。此亦將曰氣奪理位？又曰天命之外又一本領乎？亦將曰太極動靜全仰於氣機，又曰氣機疑於專擅乎？○《語類》曰：屈伸往來，是二氣自然能如此。《陰符經》朱子解曰：人心自然而然者，機也。此兩語與「機自爾」參看。先賢謂陰陽生於太極者，只推其所由本言之，非謂理實造作也。看者以爲理有適莫，理有知能，則豈其理乎？勉齋曰：太極動而生陽，靜而生陰。太極不是會動靜底物，動靜，陰陽也。只看太極乘著什麼機，乘著動機，便動；乘著靜機，便靜。太極隨陰陽而爲動靜，陰陽則於動靜而見其生。不是太極在這邊動，陽在那邊生。凡吾儒所以講明太極陰陽之說者，欲以識夫心性之妙，施諸言行事業，而傳先聖之道，以立後學之標準，成百王之法，以開萬世之太平。其志其事，豈小乎哉？假設至善之性，能寂能感，而使心氣身形，不敢有須臾之間毫釐之差，則豈非古今天下之所同願？特以太極雖全，而陰陽或偏；天命雖善，而稟質或惡。加以性微而心麤，理弱而氣強，故天地之大也，人猶有所憾；千年之久也，治日常少而亂日常多。至若顏、閔諸子之具美

¹⁴ 據艮齋文中所引，朱子對於「心」、「知」的解釋都用「所以具眾理……」來說，此句所說的具眾理，應該是說「心具」，而非「性具」。「心具」是心性不同，而心能具理；「性具」則是仁義禮智為性所「本具」。朱子之意明顯是「心具」。

質奮大志，而學於聖人至於數十年者，宜若粹然無瑕玷，渾然無間斷矣，何故猶時有不善？其日月至者，又往往焉。是安可以空言糝點得成？請世之君子，且就此處精覈其所以然之故，而一以治心澄氣，以循吾性中本體自然之理，而冀其日近聖人之門牆。慎毋若老佛二家之主氣。而謂之外氣然後為道之教也。¹⁵

此段開首之數句，分辨了理氣之不同，及理無動靜，即為「靜態的存有」，而不活動，活動者是氣之義，說明得十分清楚。故艮齋自己對此數語，十分有自信。此段後文是艮齋是對奇蘆沙的主張之回應。蘆沙反對栗谷所說的「理無為，而氣有為」之說，認為如果理無作用，而活動造作者都是氣，則理便成為一附隨氣之後的多餘的存在，這樣的「理」不可能比氣更為尊貴；而古來的聖賢經典都是以理為尊，認為氣是為理所主宰的，故理一定有其可以主宰氣的力量，雖然其作用或力量不同於氣。於是蘆沙推論出雖然凡有形可見的力量都是氣，但氣一定為理所主宰，故理的力量一定不需要藉著有形的作用來表現，於是他說理自有其主宰的力量，不需要藉著有形的氣的作用來幫助。即理可以說單靠它自己的無形的力量，就可以主宰無論如何強有力的氣。蘆沙此意可以用來說明道德法則或道德義務的力量是單因為是理而給出來的，道德法則只以一「理所當然」就足以給出令人不得不依循的要求。道德法則是以無條件的令式給出的，人的依道德之理而行或服膺義務只因為是理所當然之故，除此以外不能有其他。即人不能因為別的理由，如道德行動會產生利益，讓人有利可圖，故而去實踐道德。如果是後者之情況，便是假的道德行為。這是人對道德法則本來的了解，或人一旦反省何謂道德法則或義務的行為都可以知道道德實踐是無條件的，故假如人依義務意識或對道德法則作仔細的思考，確會了解到道德的行動是單因為是法則或義務的緣故，而去行動。故單就道德法則或義務意識，就足以命令人要去遵循，絲毫不需要憑藉別的力量；越能去掉其他的想法或牽連，就越能看到道德法則的力量所在。故純然的道德法則其力量是最大的。奇蘆沙所表示的理的主宰的力量，是在於理作為一切存在的根基，這種力量當然是天地間最大的力量，而不是氣化活動所能比擬的。故他認為理所以有比氣為尊之位就是因為它單因其自己就可以給出主宰氣的力量，理之力量完全不依賴氣，這的確是對道德之理給出了很相應的說明（蘆沙本人沒有明白分析出道德之理的這種性格，但他的論證很適合來說明道德之理之為無條件，且越知其無條件，越具理之力量。所說的理當然是道德之理。）故蘆沙所認為的理本身有他的作用是可以成立的，而艮齋則嚴格依循理不活動、無造作，氣才有活動，能造作之分別，對於蘆沙之批評栗谷做出詳細的辯駁。（詳見其〈猥筆辨〉及〈猥筆後辨〉）艮齋的駁論如同上文所說，理無造作，

¹⁵ 田愚：〈理氣有為無為辨〉（癸卯），《艮齋集》，前編，卷13，頁49-51。

對於氣的主宰是不主之主，即是對存在界作超越的規定，使然者然，而不是實際上給出具體可見的作用，使氣直接接受其主宰。而氣的陰陽往來是自然如此，故曰「氣機自爾」。良齋表示了對理氣的關係與作用，而所以要做出嚴格的區分，是為了對人的心性的作用有充分的了解。即透過對理氣論的說明，以明白規定人心的作用與性理的關係。良齋藉此說明了心是活動，而性理不活動，不活動者是標準所在，而心是活動的，故可以學性，但也因為活動所以並不穩定，必須以性為尊。此義也如上文良齋運用孔子所說「人能弘道，非道弘人」之說來表示之意，人心能有作用而道或性不能有其作用，如或不然就違反孔子的語意。當然如果按照宋儒如程明道的一本論，可以說只此心即是天，即主體或主觀上所給出來的弘道、知天的心的作用，也就是天道本身的作用，主觀的講是心的盡性，客觀的講是天道的創造活動，而這兩者其實是一回事。如同牟宗三先生所說不管是主觀的講或客觀的講都是同一本體的創生性的活動流行，¹⁶故明道也可以說「窮理盡性至於命三事一時並了」。又說「天人合一」是多了一個「合」字。依明道的思路對於「人能弘道，非道弘人」便可以理解為當人在弘道，即自覺地以道為效法的對象而努力實踐時，就是道在人的生命中的體現，此時也可以說是道在弘人。故如果只說人能弘道，便不能說明道其實是最後的根源；而如果只說道能弘人，便忽略了人的自覺是必要的，故主觀面的自覺弘道，與客觀面的道的生化流行，其實是一事。如果可以這樣理解道與人的關係，則良齋的說法，也並非定解。不能只依孔子原文說只能以心盡性，不能說性體作用於人心。

此段的最後，良齋給出了一個理如果活動，便屬不合理的論證。他認為如果理有作用，而能使「心氣身形」完全按照理的規定而活動，則當然是古今所有人所共同意願。但事實並非如此，在天地間陰陽的往來、自然的氣化常有差失，使人感覺到天地雖大，人仍有所憾，在人間的歷史則治日少而亂日多，即使像顏淵、閔子般具美質、大志，從學於孔子多年，但仍不能成聖，這是何故呢？良齋認為其中是有深微的緣故的。由此良齋便推論出性理必須是無造作、無活動才會如此。即理對氣雖有超越的決定，但理弱氣強，並不能使氣完全聽命。良齋這一番討論含蘊了很深的哲學問題，即他要藉理氣的理論來說明人間惡的來源。當然，此中所謂之惡，亦須作一區分；人間之道德上之惡不同於大自然所表現的自然之惡，自然氣化的流行有時不守既往的規律，而造成災害，雖然常常危害極大，但並非道德上的惡，人對之無可奈何，也不能責怪。對於人的氣性參差所造成的惡，如下愚者之不移，不能改善其無知或兇殘之性情，此亦可視為自然的惡。但即使人在氣稟上有輕濁厚薄的不齊，人之為惡，並不可歸咎氣性，因人作出的行動，是經過心（意志）的自由抉擇的。在人知惡者不可為，亦可不為之情況下，仍做出惡事，這便是道德上的惡。對於人所造成的道德的惡，便會深惡痛絕，認為那是不該發生的而卻發生了。人必須對道德的惡負

¹⁶ 同註13，第三部，分論二，第一章，第六節，言明道一本論處。

責，而道德上的惡不能只從氣性或氣質之不齊來說明。艮齋似乎要用理不能完全決定氣來說人心的常不依理，但如果是如此，則人之為惡，便是自然的惡，這樣的說明對於惡的產生並不充分。仔細看艮齋的語意，也不是只從氣性上的不齊來說，對於心的作用，即心有從理或不從理的「不穩定性」，此如朱子詩所云之「人心妙不測」。對此艮齋他似乎有特別的考慮或體會。

6. 栗翁嘗言「陰陽動靜，機自爾也，非有使之也」。蘆沙〈猥筆〉深駁之。然以愚觀之，朱子雅言「纔有作用，便是形而下者」。動靜者，作用也，故曰「機自爾也」。孔子分明說「天之生物，栽者培之，傾者覆之」。而朱子卻言「此非有物使之然，但物之生時，自長將去，恰似有物扶持佗。及其衰也，自消磨去，恰似箇物推倒佗，理自如此」。孟子分明說「天之生物，使之一本」。而朱子卻言「自然之理，若天使之然也」。伊尹分明說「天之生民使先知覺後知」。而朱子卻言「天理當然，若使之也」。此何以故？只是恐人錯認使字為作用之意，則害道大矣！故另下若字、恰似字、非有物使之然字，以見其無作用之使也。故曰「非有使之也」。栗翁豈無所受而妄言之哉？且如「人能弘道」，機自爾也；「非道弘人」，非有使之也。蓋「人心有覺」，是陰陽動靜之機也；「道體無為」，是太極自然之妙也。¹⁷

此段艮齋引朱子語說明道的作用，不能照字面來理解。朱子在註解經典時，把凡有言天或道或理有作用之語處，都表示只是理之當然，並非理有作用。艮齋認為這便是朱子之微意，即恐怕人錯會了理是有作用的。

7. 竊嘗思之，自鄉人而至於為聖為賢，豈非奪天地之造化者乎？其功夫雖存乎心，而其本源一出於性。然則謂之「道能弘人」，亦何不可？而聖人之言如此，此宜深思其故。夫道是至尊之實，而為萬物之主者；若乃降而與有作用者同科焉，則道器上下之分亂，而無以杜此心覬覦之萌矣。嗚呼！聖人之指微矣哉！以此防心，後世猶有此心自稱大理具小理者。抑又思之，心之能事，至於敬尊德性，義扶世教，鑄凡作聖，豎人參天，其有功於人何如哉？雖假以形上之名，宜若無可惜者，而聖人之於心，乃不肯與道齊頭并腳，是又何故？釋氏不知理之為道，而天上天下惟我獨尊，我是心，自我也，心雖磨鍊得極精細，比之沖漠無朕之道，畢竟微有迹。蓋靈之與真，原自有辨而然也。聖人不欲指

¹⁷ 田愚：《艮齋集》，前編，卷13，頁59-65。

心以為道，其謹嚴之意，豈不以是歟！此是吾儒第一義理，亦第一防閑，欲以奉質於曩哲，而既未可得，則亦願并世與後來之賢者，與之是正。¹⁸

此段前半表示由於心的作用能使人成賢，是由於以理作根據，於是從以理為根源而認為道能弘人，應該是可以的。但何以聖人不這樣講？這是有特別深意的。良齋認為聖人如此表示，不肯認為性理是有作用的，是不讓有作用的氣與理站在同一層位上，以免開啟了覬覦之機。此即前文所說的，良齋強調了理不能活動，理作為價值的標準，天地的主宰，不能活動變化，如果有活動變化則理的尊位便保不住，而與氣同一層次。故理與氣或道與器、形上、形下之不同，必須嚴格區分。良齋此處可說是對性理是只存有而不活動，給出了一個頗為有力的說明。此一嚴格的區分，也防範了心自以為可以與性同等的想法。因為心是氣，有作用變化。此段的後半強調了心的作用，固然是十分可貴的，但即使心如此的可貴，聖人仍然不認為心可以與性有同樣的尊位，不肯讓心、性同列。良齋認為這是儒學的「第一防閑」，他對此意講得非常鄭重。此段如前文所已敘述的，良齋對性的規定，即性、理不能有作用，此如同牟先生所說的朱子所言之理是「存有而不活動」；對心之規定，即認為心是活動，故心只能是氣，不能是理，此亦同於牟先生所認為的，朱子之言心，是以心為氣。良齋除了作出以上的規定外，又對所以會有如此的規定的理由，作出了申論。良齋認為此一理氣心性論，是可以給出一個最合理的對心性關係的說法，而根據此心性關係論，會讓心以性為尊、遵理而行。良齋認為儒家成德之教必須在以心以性為尊、為本，而且心不敢僭越、不敢自主的情況下，才能達成目的。而凡以心為尊，認為心就是理，強調心的自主而不肯以理為依循的理論，都是異端之說，不能使人真正成為有德者。此一論辯，便證成了良齋所主張的「性師心弟」論。

五、良齋與牟先生朱子詮釋之比較及良齋之說的特殊涵義

從良齋對奇蘆沙的批評，可以清楚看到良齋理氣論的見解，他強調了理的不活動、不造作，理對氣的主宰是不主之主、不使之使。氣化的流行，陰陽的往來，是其機自爾，即是氣化自然如此，並非由於理的直接作用。而理與氣的這一種關係也決定了心性的存在情況，良齋認為心是氣，雖然心之為氣是虛靈明覺，因此可以具理以應事，但不能因為心可以具理應事或統性情，而說心的作用是理的作用。心與理的關係應該是心理為二，心是氣，可以活動，而性或理不活動，不活動的性理是心的遵循的標準。故良齋的理氣論決定了心

¹⁸ 田愚：《良齋集》，前編，卷13，頁59-65。

性的存有地位，理氣論與心性論是一致的，心是氣而不是理，心與理有形上與形下、活動與不活動的分別，此意在艮齋批評李華西與李寒洲的相關理論上可以看到。另外，艮齋主張朱子對大學所說的明德的注語，是表示了明德為心，以明德之心具理以應事。雖然心是可以具理應事而為明德，即心是有尊貴的地位者，但心的尊貴比不上性的尊貴。即心雖尊貴，是人可以成聖賢的關鍵所在，但心還不能與性相比擬，性才是價值的標準，真正的道德實踐的根據所在。此處艮齋的分辨非常嚴格，他認為必須嚴格分辨心性的不同，不讓心因為有其尊貴，而有僭越性的可能。

由以上的討論可知艮齋的思想非常一貫，他的論辯都環繞著要證成性尊心卑、性為心本或「性師心弟」的主張。性師心弟尤其是他的獨特說法。¹⁹他反對從心的活動來說理，也反對性理本身可以活動，這正好是如上文所說，與牟宗三先生對朱子學理解相似，而牟先生據此判朱子學為別子，艮齋則以為是儒學第一要義，是最重要的防閑所在，這真是見仁見智了。牟先生的判斷當然是有根據的，因為如果心理為二，心對於理必須依循，不能自作主張，如此，怎樣能免於是他律的型態之批評呢？當然根據艮齋的說法，或艮齋、吳老洲、洪梅山一系的說法，認為心之為氣，是虛靈而通徹於理的，這可以用來說明或解釋朱子雖然規定心為氣之靈，但不同於一般所謂的形氣，這可給出一心雖是氣，但本知理的講法。這可以為朱子的〈格物補傳〉所說「即其已知之理而而益窮之，以致乎其極」及心雖然要靠格物窮理才能充分了解理而豁然貫通，但這豁然貫通是有對於理的本知、已知作為根據的。如果可以這樣理解朱子的語意，則不同於牟先生所說朱子是從存有論的所以然來規定道德之理，且對於此所以然之理是必須通過經驗的認知才可能知道的。若如牟先生所說，則朱子難免於他律道德的型態，而且對於所以然之理之知是沒有保證的。當然即使是如艮齋、老洲等所說，規定心之虛靈可以通於理，未必是可以說得通的。因為假如心只是氣而不是理，則心氣雖然是靈，可以認知，但其認知的作用一定能通徹於理嗎？這也是無保證的。如果一定要說氣之靈與理無間而通徹於理，則只是獨斷的規定。因為理是理、氣是氣，有形上形下的不同，何以一定可以通徹？此不能有合理的說明。退溪及主理的一系，認為理有其活動性，理在心中本有其作用，這可能是使朱子跳脫他律的倫理學更好的說法。故奇蘆沙肯定理有它不同於氣，也不依靠氣而自發的作用，可能是對理有真正的體會，而不能不有的說法。而李寒洲強調心的本體是理，說可以講心即理，與李華西認為心的活動有理的作用在，也是於肯定朱子的理氣心性論的架構下，要說明道德實踐的動力的

¹⁹ 艮齋曰：「性師心弟四字，是僕所創，然六經累數十萬言，無非發明此理，可一以貫之。中夜以思，不覺樂意自生，而有手舞足蹈之神矣。彼不曾自體者，輒疑性是無言之理，如何能為心之師？陋哉言乎！孔子人師也，其道且有不得言而顯者，故嘗欲無言，而顏氏便能默識。聖人之蘊，亦不言而化，而教萬世無窮矣。今性之發見於日用之間者，精微曲折，無非至善。以若心之神明靈覺者，何待逐一指點，而後知其為可師而學之耶？但得心弟自虛以受教，則厥德將與天地同其體用矣！」見〈性師心弟獨契語〉，《艮齋集》後編，卷14，頁18。

根源的合理的講法。但此一系的說法要肯定心是「理氣合」，此說雖有朱子弟子陳淳的說法為根據，但形上的理與形下的氣如何可以合而為心的活動呢？這也有說明上的困難。艮齋對此說，亦曾明白表示反對。²⁰

以上的問題還需更進一步的深思，即吾人是否可以根據艮齋、老洲等韓儒之說，來論證朱子的義理型態並非他律的倫理學？近年我撰寫了幾篇論文，試圖論證朱子未必如牟先生所說，是他律的倫理學。²¹因為朱子對於心與理本有所知，及持敬的工夫是有內在的根源者之義，曾一再說及，現在加上艮齋、老洲對對於朱子所說的「心」的理解，即心不同於一般的形氣，有其虛靈明覺，而可以通於理，似乎可以更增加上說的說服力。但要充分證成此一對朱子學的新詮釋，必須要多引證朱子的文獻來作說明，對此，本文暫不再論。而希望探討一下艮齋此一非要以性為心之所遵從的想法之涵義。即雖然肯定心有其明理、弘道的特殊作用，而承認心有其尊貴，但仍要嚴格區分心性的不同；由於要嚴格區分心性的不同，故也要嚴格的規定理為不活動。即使從氣的活動的依據是理，理是心的活動作用的根據，本來可以說道能弘人，但何以艮齋仍認為不可如此說？他是要避免道或理有作用、有活動的說法。何以艮齋立論如此嚴格？這一定是他對人心的作用的不穩定、不可測很有體會的緣故。人心如果從理，的確可以上達弘道，使無形的道的意義落實在具體的存在中，以有形的、自覺的生命使無形的道德價值具體實踐出來，而建立起人文化成的人間世；但人心也可以在感性欲望影響時，順欲而下墮，這時心的靈明就用在感性欲望的滿足的追求上，而這一種追逐、下墮，也可以是無窮無盡的，會產生極大之惡。可能艮齋對於這種心的不可測，可上達也可以下墮的特性很有體會。另外，從性尊心卑、性師心弟的強調中也可以看到艮齋對於心的自尊特別要打壓，他應是認為心由於自尊而對性有所僭越，而這也就是人類罪惡之產生的一個重要的根源。如果這樣說是對的，則艮齋此意與康德及基督教對人類的驕傲的看法是相似的。康德說當人面對純粹的道德法則的時候，不可能仍然有它的驕傲與自大，對於驕傲與自大必須打壓。康德說：

現在，道德法則（單是這道德法則才真正是客觀的，即在每一方面皆是客觀的），它依最高的實踐原則完全排除了那自我貪戀底影響，並且無限定地抑制了這自滿自大（即把自我貪戀底主觀條件規定為法則的那自滿自大）。現在，不管是什麼，它如果在我們自己的判斷中抑制了我們的自滿自大，它即以這自滿自大為可恥（貶抑了自滿自大）。因此，道德法則不可避免地謙卑了每一人，

²⁰ 見艮齋〈白山先生四書講說〉，收入《艮齋全集》（第九冊）（大田：學民文化社，2011年），頁368。

²¹ 較為完整的敘述，請見拙著〈程伊川、朱子思想型態的當代詮釋之反省〉，收入鄭宗義、林月惠合編：《全球與本土之間的哲學探索——劉述先先生八秩壽慶論文集》（臺北：臺灣學生書局，2014年），頁237-271。

當一個人他把他的本性底感性脾性與這法則相比較時。凡一個東西，其觀念作為我們的意志之一決定原則，在我們的自覺中謙卑了我們，它及喚醒了對於它自己的尊敬，只要當它本身是積極的，而且是一決定原則時。因此，道德法則主觀地說甚至是尊敬底一個原因。²²

康德認為對比於道德法則，人心是沒有甚麼可以值得驕傲自大的，因為在面對道德法則的無條件的要求，而且也是吾人對此法則的要求不能不承認、不能不遵從的時候，就可以反顯出我們現實的心思、想法是不純粹的，甚至不可能是純粹的。即是說，我們現實上的意志與我們理性所給出來的道德法則法則相比，是遠有不如的，在此時我們就必會產生謙虛的心情。可能用謙虛還不能表達這一種與法則不能相比的感受，用「謙卑」可能更好。這是康德在對法則有充分的分析後，對現實的人性產生了上說的對比後的實感。這一實感應該也是誠懇從事於道德實踐的人普遍的感受。有道德自覺而反身要求自己的時候，總會感到現實生命的活動遠不如自己依理性而給出來的理想，而面對此一理性的理想，人該有的情感便是謙卑。當然此時也會產生尊敬（敬重），此一對道德法則的尊敬程度，依康德，是會與現實上的人性與道德法則相比的差距成正比。即人感覺自己現實上與法則相比距離越大，則對法則的尊敬就會越強，於是在人面對道德法則而越了解道德法則的純粹無條件的意義後，便越會產生尊敬，而此尊敬就會使現實上的人的生命活動、人的意念往道德法則的規定處而努力，這也可以是對以法則為尊、以己心為卑的思想型態，可以給出實踐動力的說明。即由於現實生命與道德法則之比較，而生謙卑、尊敬；由對道德法則的尊敬，而要現實的生命、意志與法則處接近，而如果不會向法則處接近，便不能說是尊敬了。

依以上的說明可知艮齋性尊心卑、性師心弟之說，確有其理據。即依康德的分析，現實的人性或人的現實的意志雖然可以了解道德法則，但一旦與自己所了解的或甚至所肯認的、遵從的法則相比時，卻遠有不如。這一種實感是人從事道德實踐時一定具有或一定產生的，如果此說可以成立，則性尊心卑的主張便是恰當的，如果在與法則相比時，認為自己與法則是同樣的純粹、無私，那就缺乏了真誠的自省。而缺乏了此真誠的自省，則德性的長進，只是虛幻的想像。當然如果是象山陽明一系的當下體證本心而立大本，以逆覺的道德本心當下做主，而自信、自肯，那情況當然不一樣，那是如象山所說，太陽一出，魑魅魍魎便消。那是以本心此一道德主體或道德本體的呈現，以衝破現實生命的習氣或私慾。人的生命不是沒有私慾，但這一些魑魅魍魎在真生命的道德本體的呈現下，當下就可以消融；如果不能讓真生命、吾人生命中的太陽呈現，則人能做的成德工夫便應是對性體或道德法則敬謹奉持，不敢逾越。是故象山陽明系與朱子（包括艮齋）可以是兩路並存的成德

²² 康德，牟宗三譯註：《康德的道德哲學》（臺北：學生書局），頁 248。

工夫。當然可以對艮齋的性師心弟說給出如牟先生的質疑，即如果心性為二，性理在心之外，去尊理、循理而行的動力如何發生呢？此可以依上文的分析給出解答，即在分析道德法則的意義時，人不能不因為現實的生命、意志遠不如法則的純粹而產生慚愧、謙卑之感，於是尊敬法則之情便會油然而生，一旦產生尊敬，就會自我要求朝向法則所給出的方向，從事實踐，這就會由內心真誠地給出實踐的動力。而且只由尊敬法則而給出的實踐的動力，是越發覺自己不如法則的純粹，而越會產生的。於是對艮齋所強調的必須以性為尊、以心為卑的立論根據，便有很好的說明。即越能強調性天之尊就會越有實踐動力的產生。如果以心為尊而逾越性體，則此一尊敬的效力就沒有了。當然牟先生會認為明道所說的從天道的於穆不已說敬，才能給出敬體的存在，能肯認敬體，敬的力量才會綿綿不絕。而朱子則反對人先尋找敬體，可見朱子不能有「承體起用、道覺體證」而生之工夫動力，但朱子之說也可以如同艮齋或康德，即只要人對法則能有了解，則根據此對法則的了解，進一步求了解的時候，或格物窮理的時候，人就會產生對法則的敬意，如此也可以說明敬的力量的根源。以上說明了艮齋所以強調性尊心卑、性師心弟之故，藉康德的對尊敬產生的說明，可以很明白的表達了艮齋的思想重點。也可以說明艮齋此一說法，即由明理而生敬，可以不是他律的倫理學。

艮齋此一形態，可以說是從處卑而讓自己的生命上升；也可以說是越處卑就會越會使自己的生命往上拉，這也可以表示了朱子喜歡說以敬來「提撕」生命之意。這越處卑就會越使自己有真正的提升，可說是生命中的一種奇詭的現象。而此一意義可以用基督教的對驕傲的分析與打壓來說明。上述康德的說法，應該也是站在基督教的思想傳統下的一個說法。我本人對基督教並無研究，但一般都知道基督教認為人的驕傲是魔性的表現，認為撒旦之所以從天使長墮落為魔鬼，是由於他的驕傲，他要與上帝同等。這雖然是神話式的講法，但其中所表示的人的驕傲，是嚴重的罪性，認為許多的罪惡是由驕傲所產生，是有其道理的。此意可以與艮齋之說相參。²³

²³ 關於基督教對人的驕傲之為大罪，在 C.S. Lewis 之 *Mere Christianity* 論之甚明。(C.S. Lewis, *Mere Christianity*, 收入 *The complete C.S. Lewis Signature Classics*, Harper one, New York, 2002, p15-18.) 參考此書之中譯本，C.S. 魯益士：《反璞歸真》（余也魯譯，香港海天書樓，1998），第三部的 8 節〈大罪〉，頁 96-101。

引用書目

一、傳統文獻：

牛溪：《栗谷全書》，漢成：成均館大學，1986年。

李栗谷：《栗谷全書》，首爾：成均館大學大東文化研究院，1986年。

田愚：《艮齋集》收入《韓國文集叢刊》，民族文化推進會編纂，首爾：景仁文化社，2003年。

裴宗鎬：《艮齋集》，《韓國儒學資料集成》，韓國：延世大學校出版部，1980年。

二、近人論著：

牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，1969年。

康德著，牟宗三譯註：《道德底形上學的基本原則》，《牟宗三先生全集》卷15，《康德的道德哲學》，臺北：聯經出版社，2003年。

———：《實踐理性底批判》，《牟宗三先生全集》，臺北：學生書局，1983年。

———：《康德的道德哲學》，臺北：學生書局，1982年。

裴宗鎬：《韓國儒學資料集成》，韓國：延世大學校出版部，1980年。

牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，1991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。

鄭宗義、林月惠合編：《全球與本土之間的哲學探索——劉述先先生八秩壽慶論文集》，臺北：臺灣學生書局，2014年。

C.S.魯益士，余也魯譯：《反璞歸真》，香港：海天書樓，1998年。

Korean Confucianist Chŏn Kanjae's Understanding of Zhu Zi's Philosophy: To Compare with Mr. Mou Tsung-san's Interpretation

Yang Cho-hon *

Abstract

Jeonwu (Chŏn Kanjae, 1841-1922) is a famous confucianist in late Joseon dynasty. He belongs to the school of Yul-Gok (栗谷). Kanjae strictly criticized other school's philosophy according to Yul-Gok's. Kanjae's main doctrines are "the doctrine of *Xing-Zun-Xin-Bei* (性尊心卑)" and "the doctrine of *Xing-Shi-Xin-Di* (性師心弟)". These doctrines are inspired and derived from Zhu Zi's moral philosophy. Kanjae's interpretation of Zhu Zi's moral philosophy is, in the main, similar to Mr. Mou Tsung-san's. However, He regards Zhu Zi's moral philosophy as the orthodox of Confucianism. Kanjae's philosophical orientation of Zhu Zi is different from Mr. Mou's. Mr. Mou's analysis is: what Zhu Zi actually inherits is not the tradition of Confucius and Mencius, but another Confucianism of Cheng Yi. Based on this, Mr. Mou merely approves: the Confucianism that Zhu Zi enhances and glorifies is Cheng Yi's philosophy (別子為宗). According to my investigation, Kanjae's interpretation is on the solid basis of analysis and argument. Therefore, his interpretation can be seen as an important resource to clarify whether Zhu Zi's moral philosophy is the orthodox of Confucianism or not. We have reason to believe that to compare Kanjae's interpretation with Mr. Mou's is helpful for us to acquire further understanding of Zhu Zi's moral philosophy.

Keywords: Korean Confucianism, Chŏn Kanjae, Yul-Gok, Zhu Zi, Mou Tsung-san

* Department of Chinese Literature, National Central University.

