

韓儒李晦齋對朱子學的理解 及其現代意義

楊 祖 漢*

摘 要

李晦齋和曹漢輔有關「無極太極」的論辯，是韓國朝鮮儒學第一次重要的有關儒家哲學的辯論。李晦齋對朱子思想有很正確而深入的理解，他很能表現朱子學重視道德實踐，強調下學的特色。而曹漢輔雖被李斥為混雜佛老的思想，但其實曹之思想中具有陸、王哲學的某些特徵。

本論文從本體及工夫兩方面，分析李、曹二人的論辯內容，期能客觀地呈現雙方之思想，並突顯晦齋對朱子學之理解深度及其現代意義。

一、引 言

韓國朝鮮朝時期（1392-1910），是儒學非常興盛的時代，五百年間，名儒輩出。此期間有幾次關於儒學理論之大辯論，很能表現韓儒之思想深度，亦很值得治中國宋明儒學者參考。本文所要討論的，是李彥迪（號晦

關鍵詞：韓國儒學、李晦齋、朱子、無極太極、現代意義

*中央大學中文系教授。

齋，1491-1553）和曹漢輔（號忘機堂，生卒年不詳）有關「無極太極」問題之論辯。這是此時期第一次儒學之重要辯論。此雖不及後來之「四、七之辯」及「湖洛論爭」¹在朝鮮儒學史上影響之大，及牽涉人物之多，但此一論辯顯示韓儒對朱子學有很深入的掌握與發揮，對儒、佛思想的不同處，亦有恰當的理解，十分難得。

此論辯之緣起是孫叔暉（號忘齋）²與曹漢輔討論周濂溪〈太極圖說〉首句「無極而太極」的意義，李晦齋看到孫、曹二人的論辯之文，於是寫成〈書忘齋忘機堂無極太極說後〉，對曹漢輔之說有所批評，曹看到此文後，作出了回應，李晦齋便回信討論。二人於是書信往復數次，而有晦齋答忘機堂的四封書信。³可惜曹忘機原信失傳，他的見解，只可於晦齋信中約略看到。又曹忘機與孫忘齋論辯之有關書信亦失佚。

李、曹二人之論辯，主要扣緊儒學的本體及工夫兩方面之問題，由於二人對此兩方面問題之看法，經過往復辯論而有補充與發展，故本文順著晦齋書信之順序來討論其中主要之內容義理。

二、〈書後〉對忘機堂之評論

李晦齋在〈書忘齋忘機堂無極太極說後〉，首先評論曹、孫二人之論辯，說：

謹案忘齋無極太極辨，其說蓋出於陸象山，而昔子朱子辨之詳矣，愚不敢容贅。若忘機堂之答書，則猶本於濂溪之旨，而其論甚高，其見又甚遠矣。其語中庸之理，亦頗深奧開廣，得其領要，可謂甚似而幾矣。（《晦齋集》，卷5）⁴

-
- 1 李退溪與奇高峰的「四端七情」之辯，及韓南塘與李巍巖之「湖洛論爭」（辯論「人性物性之同異」及「未發時之心體純善與否」）是朝鮮朝聚訟不已的論爭，至今仍在討論。
 - 2 李晦齋曾受學於孫仲暉，孫叔暉是仲暉之弟。
 - 3 此時晦齋二十七、八歲，曹忘機較年長，故在書信中，晦齋稱忘機為「尊伯」。
 - 4 李彥迪，《晦齋集》，收入《韓國文集叢刊》第24冊（漢城：景仁文化社，1996，下引同此）。

對於「無極而太極」的句意，朱子和陸象山兄弟曾有爭論，象山認為此句即老子「有生於無」的思想，即太極是由無極而來，如是無極與太極是上下兩層的存有，無極更在太極之上。朱子則認為無極是對太極之形容，並不是太極之上之本體，以無極形容太極，是表示太極為無形狀、無方所之形上存有，無極與太極並非兩層⁵。李晦齋說忘齋之說出於象山，即孫忘齋之〈無極太極辨〉認為太極由無極所生。而曹忘機之說，晦齋以為是「猶本於濂溪之旨」，即合於朱子的看法，以無極與太極為一。曹忘機此一理解，晦齋當然是沒有異議的。但雖如此，曹忘機對太極道體的體會，晦齋認為並非全然恰當：

然其間不能無過於高遠，而有背於吾儒之說者，愚請言之：夫所謂無極而太極云者，所以形容此道之未始有物，而實為萬物之根柢也。是乃周子灼見道體，迥出常情，勇往直前，說出人不敢說底道理。令後來學者，曉然見得太極之妙，不屬有無，不落方體，真得千聖以來不傳之秘。夫豈以為太極之上，復有所謂無極哉！（同上）

按此段全本朱子之意來論說，文句亦多採自朱子答陸九淵書。⁶ 晦齋引朱子之論來補充說明「無極」之意義，下文續云：

此理雖若至高至妙，而求其實體之所以寓，則又至近而至實，若欲講明此理，而徒驚於宵冥虛遠之地，不復求之至近至實之處，則未有不淪於異端之空寂者矣。（同上）

此數句是晦齋之思想主旨之一，亦是此次辯論之關鍵問題。晦齋認為太極之理，雖是至高至妙，而須用無極來形容；但此理之所存在處，是至近至實的。所謂至近至實，是指日用倫常而言。意即至高至妙的太極，即在此眼前可見的，而且是至為平常的人倫生活中，在種種人生事物上。人不能因為天

5 朱子與陸象山有關〈太極圖說〉之往復論辯，可參考《宋元學案》（北京：中華書局，1986，下引同此）卷58，〈象山學案〉中之〈辯太極圖說書〉。

6 〈答陸子靜〉（第五書），《朱子大全》（臺北：臺灣中華書局，1970，下引同此）卷36。

理是形而上的，便專從虛無飄渺、遠離人生處想像追尋。晦齋此一體會是很恰當的，很能表達出儒學肯定人生，重視倫常實踐之特色。儒學是一成德之教，以開顯人的道德意識，作真正之道德實踐，完成人格為目的。雖極富超越意識，有很強之形上玄思，但那是由倫常踐履中體悟到的。如孔子之言「知天命」、「知我者其天乎」，是從踐仁所達之境界。而孔子雖有此知天之體悟，並不因為天是最高之存有，便專用其心力於探測天道，而卻是教人反身修德，開啟「為仁由己」的道德自覺，樹立道德主體，在倫常生活中踐履。此中雖有對天道之體悟，但決不會離開倫常事物而單獨言天道。此所謂「下學而上達」。而且並非是為了上達而下學，即並非以下學為手段，上達為目的，而是下學，倫常的踐履本身便是目的，上達，體悟天理，是這下學踐履之自然結果。而雖並非為了知天而下學踐履，但既能反身修德，盡心踐履，則天道之意義，便可默識心通，盡在不言中了。孔子這一智慧方向，決定了儒學的本質，此一本質在對天道、天理十分強調的宋儒，亦是不違背的。朱子在宋儒中，雖比較重「智」，對這不能離人生日用而說天理之特質，亦是不違背的，非但不違背，且十分強調，此可從他對濂溪之學的了解看到，他說：

蓋嘗竊謂先生之言，其高極乎無極太極之妙，而其實不離乎日用之間。其幽探乎陰陽五行造化之蹟，而其實不離乎仁義禮智、剛柔善惡之際。……蓋其所謂太極云者，合天地萬物之理而一名之耳。……是豈離乎生民日用之常而自為一物哉！……顧孟氏既沒，而諸儒之智不足以及此，是以世之學者茫然莫知所適，高則放於虛無寂滅之外，卑則溺於雜博華靡之中，自以為道固如是，而莫或知其非也。（〈隆興府學濂溪先生祠記〉，《朱子大全》卷 78）

朱子此文所說，即晦齋之意之所本。朱子認為說太極，是合天地萬物之理而一名之，即關聯於一切存在而言，故不能一說太極，便將其想像為外於人倫之存有。在《語類》中，朱子常對將道體看作遠離人生者作出批評，如云：

又有一種人，思慮向裡去，又嫌眼前道理粗，於事物上都不理會，此乃談玄說妙之病，其流必入於異端。（《朱子語類》，卷 16）

先生〔語淳〕曰：「天下萬物，當然之則便是理，所以然底便是原頭處。……但聖人平日也不曾先說箇天理在那裡，方教人做去湊，只是說眼前事，教人平平恁地做工夫去，自然到那有見處。」（《朱子語類》，卷117）

可見朱子對道體之形上性格雖有默會，但並不偏重在往道體之玄妙處推測，而仍是重在人事上實踐。故依朱子，在人事，即倫常中實踐，才是讓人可以體證天理的根據，若專用心於天理之推測，而不在人事中實踐，便反而不能體證天理。此即表示儒家的形上學，是實踐下的形上學。即天理是由倫常實踐而肯定的，儒學所說的天道實體，是即在下學踐履中呈現。若離開了下學，便沒有上達天理，即知天之可能。此是由孔子智慧生命給出的方向，此不同於以智測的西方形上學，亦不同於佛老的說法。佛老並不以倫常之實踐為其得道之要件。儒學則既能保住人間之倫常，又能有對超越的天理之嚮往。晦齋對儒學之重實踐，肯定人倫之特色，有很恰當的掌握。對此一意義，曹忘機大概有些偏差，其所了解之太極道體，有遠離人生之嫌，故引起李晦齋的批評。晦齋續云：

今詳忘機堂之說，其曰：「太極即無極也」，則是矣。其曰：「豈有論有論無，分內分外，滯於名數之末」，則過矣。其曰：「得其大本，則人倫日用，酬酢萬變，事事無非達道」，則是矣。其曰：「大本達道，渾然為一，則何處更論無極太極，有中無中之有間」，則過矣。

此引曹忘機之說而評之。忘機似是偏重從無極的意義來體會太極，他以為契悟太極之無極義，便可進入一渾然無分別之境界，而有無、內外等分別便可消泯。又認為體悟了這無極道體，行出來的便莫不是道，不特如此，連無極太極、有中無中的區分，都成不必要了。這是一渾化之境。此即自然合於中道，而不知其為中道；太極為吾心之體，但在自然流行下，不自知其為體。這可以是一很高之境界，是踐德所至之化境。這在陸王心學一系，是常說到的。如楊慈湖云：

其心通者，洞見天地人物盡在吾性量之中，而天地人物之變化，皆吾性之變化，尚何本末精粗大小之間？（《楊氏易傳·序》）

陽明所說的「無善無惡心之體」，王龍溪所說的「四無」，都涵這種境界。

故曹忘機的說法，未必不能成立，未必是異端之說，但李晦齋一本朱子之意，直下便認其乖離正道。晦齋云：

此極之理，雖曰貫古今、徹上下，而渾然為一致，然其精粗本末、內外賓主之分粲然於其中，有不可以毫髮差者。是豈漫無名數之可言乎？而其體之具於吾心者，則雖曰大本達道初無二致，然其中自有體用、動靜、先後、本末之不容不辨者。安有得其渾然，則更無倫序之可論，而必至於滅無之地，而後為此道之極致哉！今徒知所謂渾然者之為大而極言之，而不知夫粲然者之未始相離也。是以其說喜合惡離，去實入虛，卒為無星之稱，無寸之尺而後已。豈非窮高極遠而無所止者歟？

晦齋將忘機之說理解為抹殺差別，而只言理之渾然。此段亦多採朱子語⁷。依朱子，雖亦承認理是渾全而無差別的，但對此渾全之理之了解，是必須從事物中窮格而至，必須於每一存在物中格之，而見所以然之理，然後見各物之所以然之理，其實是一渾全之太極。此中「先格各別事物，然後見渾全」之順序，是不可顛倒的，不能直下先見渾全之理。即由下學方能上達，不可先上達而後下學。⁸

由於渾全之理由窮格各別事物而至，故渾全之理，亦與各別的，具分殊內容之理不相離，各物之所以然之理，有其不同，而又是太極之理之分殊表現，故渾全之理與粲然之理是不相離的。依朱子之學，必如晦齋所了解。曹忘機若只重視無極，及重視理之渾全義，而不承認差別，這一說法確是不圓足的。只重視理之渾全，而不承認差別，會造成理與事不相即，理只成一抽象之普遍，而不是即於具體之普遍。但先悟渾然之理，並非不可能，而先悟渾然之理，亦未必造成否定差別之結果。依孟子，先立大本，求放心，是當下可行之工夫，人可當下逆覺呈現其本心。程明道亦說須先識渾然與物同體

7 見〈答呂伯恭〉（第四書），《朱子大全》卷 33。

8 朱子云：「聖門之學，下學而上達。至於窮神知化，亦不過德盛仁熟而自至耳。若如釋氏，理須頓悟，不假漸修之云，則是上達而下學也。其與聖學亦不同矣。」（《朱子大全》，卷 45〈答廖子晦〉〔第一書〕）。

之仁，仁體呈現，德行之出，便源源不絕。若知道德之本體即本心，則此先識大本是可能的，忘機之說，若是依孟子，陸、王而立論，是可以成立的。又雖先悟渾全之本體，亦不會抹殺人倫道德之差別，本心渾然無分別，但物來順應，自然表現出差別，如見父知孝，見兄知悌，決不致混同。故晦齋與忘機之不同，更可以是朱、陸理論系統之不同，晦齋之評，只是依朱子一家之言來說而已，未必便可判定客觀之是非。當然，以上是按理說，曹忘機對其本身之思路之義理型態，未能有充分之自覺，他與晦齋之論辯，未能挺立其本身思路，他主張對種種分別之泯除，未能言渾全亦包涵差別，是其見解有偏失處。立大本，悟渾然之體，並不須否定由理之分殊表現而有之差別也。

晦齋所說的「其體之具於吾心者……有體用動靜先後本末之不容不辨」，是依朱子「中和新說」的理論來說的。在情緒未發時，性理渾然在寂然之心，是為「體」，情緒發時，性因心之感通而表現仁義禮智之內容，是為「用」；在情未發之靜時，須涵養；已發而動時，須察識。而二者之次序，是「先」涵養，「後」察識，又須持敬以通貫未發已發。此「中和說」之工夫，有種種的次序條理，不能籠統。但這是朱子在「心與理為二」系統下所定之工夫次第。若依「心即理」，人可當下「逆覺其本心」之理路，則不必如朱子所說的工夫步驟及先後次序。晦齋續云：

先儒言周子喫緊為人，特著道體之極致，而其所說用工夫處，只說「定之以中正仁義而主靜，君子修之吉」而已，未嘗使人日用之間，必求見此「無極之真」而固守之也。蓋原此理之所自來，雖極微妙，萬事萬化皆自此中流出，而實無形象可指；若論工夫，則只中正仁義，便是理會此事處，非是別有一段根原工夫，又在講學應事之外也。

晦齋此段文字主要採自朱子〈答廖子晦〉。⁹朱子認為周子（原文亦包括子思）雖對道體特加闡釋，使人明白道體之妙，不同於一般事物。但若論做工夫處，只是要人從事於倫常的道德實踐，並不是要人一定要見到這無極之體，而持守著它。此可見朱子之論道，目的是要人回歸到倫常之實踐，並不

9 見《朱子大全》卷45，〈答廖子晦〉（第十八書）。

是為了滿足探求本體之理論興趣。又朱子認為在日用中實踐，便是了解這道體的工夫，並沒有在講學應事之外的，另一種洞見本體之根源工夫。這亦符合實踐的形上學之意蘊，如上文所述。

不能離開道德實踐，而另有一洞見本原之工夫，這固然是對的，但在倫常踐履中如何能見到本體呢？依朱子，是由格物窮理而見太極，即於事物之所當然處，見到所以然之天理。這有一逐步明理之過程，不能說一下子便見到天理。但依孟子，人當下反求，便可「求則得之」，即使在孔子，亦說「仁遠乎哉，我欲仁，斯仁至矣」，孔孟之說法中，是函有一當下逆覺本體之可能的。故體悟本體，固然不可離開下學的實踐，但孔孟所意謂之下學，未必全同於朱子之所理解者。孔孟義之下學，是函逆覺本心仁體之意義在的，朱子義之下學，則並不函逆覺。若下學可函覺之義，則將逆覺獨立出來，說其是了解本體之工夫，應是可以的。即悟本體固須不離下學，但在下學而無覺悟，則未必能見本體也。朱子的格物窮理工夫，並不能保證必見天理。晦齋謹守朱子之義理，而忘機堂之說，則似有逆覺、頓悟之函義，下文云：

今忘機之說，則都遺卻此等工夫，遽欲「以無極太虛之體，作得吾心之主，使天地萬物朝宗於我，而運用無滯」，是乃欲登天而不慮其無階，欲涉海而不量其無橋；其卒墜於虛無之域，而無所得也必矣。

晦齋所引曹忘機之說，似是表示一頓悟本體之境界。「萬物朝宗於我」，即天地萬物以我為中心，此與明儒陳白沙之說相似，白沙云：

此理干涉至大，無內外，無終始，無一處不到，無一息不運。會此，則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。得此霸柄入手，更有何事？往古來今，四方上下，都一齊穿紐，一齊收拾，隨時隨處，無不是這個充塞。¹⁰

白沙所描述的，是本心呈現之境界。由於本心即理，故本心呈現，理便呈現，而此理既是道德之理，亦是生化之理、天地之理，故此理呈現，便有宇宙在我，與萬物為一之境界。故此一境界，並非不可說，但必須肯定心即

10 陳獻章，〈與林郡博〉(七)，《陳獻章集》卷2（北京：中華書局，1987）。

理，又須肯定此心此理是無限的。忘機所說的「運用無滯」，亦可以是表示本心呈現，理便呈現，而事物之來，皆能恰當回應之情況。由於心即是理，故工夫在於逆覺本心，不必作朱子所強調之格物工夫。對於忘機這些有「心學」特徵之說法，在以心是氣心，心不是理的朱子系學者看來，當然是不以為然的。

但本心之呈現，亦須以下學踐履為根據，如果不作實踐工夫，而希望當下逆覺本心，逕欲體現宇宙在我之境界，亦是不可能的。依晦齋之評及後文晦齋答書所引忘機之說，曹忘機似不切於儒學之踐履工夫。他欲「以無極太虛之體，作得吾心之主」，這是從道體之形而上之性格，作為契悟本心的入路，這是不切中的。本心固是無限心，亦可以是一形而上之實有，但要契悟此心體，須在倫常踐履中，作真正的道德實踐然後可能。在倫常生活中，須相應於道德之理而行，行其所應為，而不遷就一己形軀欲望之要求，即時時作孟子所說的「義利之辨」的工夫，時時為善去惡。此等工夫做久了，才有本心頓現之可能。今忘機堂逕欲頓悟本心，又只從道體之形上性格來契悟，而無道德實踐，為善去惡的工夫為根據，則晦齋之批評，亦不為無理。

只從道體之形上性格來契會，由之而體會渾然之化境，是「形上的證悟」，此是一玄思穎悟，但有此玄思穎悟，並不能一下子化去生命中之私欲習氣。要化去生命中之私欲習氣，必須作真切的「為善去惡」之工夫。而根據本心、良知以對治私欲，不斷的為善去惡，是為「超越的證悟」¹¹，本心之完全朗現，須以「超越的證悟」為根據。

故即使站在孟子、陸王一系的立場來看，曹忘機之說，亦未免有所偏差。而李晦齋則認為，忘機對儒學所說之本體，理解不恰當，晦齋云：

大抵忘機堂平生學術之誤，病於空虛。而其病根之所在，則愚於書中求之而得之矣。其曰「太虛之體，本來寂滅」。以滅字說太虛體，是斷非吾儒之說矣。「上天之載，無聲無臭」，謂之寂可矣，然其至寂之中，有所謂

11 「形上的證悟」與「超越的證悟」，用牟宗三先生之說，見牟宗三，〈陸王一系之心性之學〉(二)，《自由學人》1：2，香港，1956。此二語與牟先生在《心體與性體》中所說的「超越的逆覺體證」與「內在的逆覺體證」，意義並不相同。

「於穆不已」者存焉。而化育流行，上下昭著，安得更著滅字於寂字之下？試以心言之，喜怒哀樂未發渾然在中者，此心本然之體，而謂之寂可也；及其感而遂通，則喜怒哀樂發皆中節，而本然之妙於是而流行也。先儒所謂「此之寂，寂而感」者，此也。若寂而又滅，則是枯木死灰而已，其得不至於滅天性乎？

前述曹忘機要從「無極」義契入道體，由此而有萬物朝宗於我，運用無滯之境，這一說法，雖或欠缺下學工夫，但未必是佛、老之學。然據此段所說，忘機所理解的道體是「太虛之體，本來寂滅」，這則如晦齋所評，「非吾儒之說」矣。「寂滅」是佛教之說，固然佛教不肯定有實體之存在，但用寂滅來形容道體，確違儒家義。晦齋認為，以寂形容道體是可以的，但在至寂之中，有「於穆不已者存焉」，即道體是既寂而又生生不已的，不能以虛無寂滅來說。這一理解，合於《中庸》、《易傳》所說之道體義。在晦齋較晚期之著作中，對道體之體會，亦是如此，如云：

其三曰：體天德。易曰：天行健，君子以自彊不息。又曰：君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎。蓋天之德，剛健無息而已矣，君子法之，勉彊於進德修業。¹²

又云：

夫所謂天德者，一而無二，純而不雜，合而言之，則誠也。動靜無違，表裡交正，而終始惟一，然後乃可以庶幾焉。¹³

據此可知晦齋所理解之天道，是剛健無息的，而人要自強不息，純一不雜，方可合天德。這是從人的道德實踐中呈現出的道德心之創造性，來體會天道之創造性。忘機堂以寂滅來形容道體，便不能表示道體之創生性，及不息不已等義。

晦齋繼而從朱子中和說之心、性關係來證道體並非寂滅。他說在情緒未

12 〈進修八規〉，《晦齋集》卷8。此是晦齋六十歲時作。

13 同上註。

發時，性體渾然在中，此可說是寂；但在情緒已發而心感通應物時，此性便表現其作用，故性體之寂，是「寂而感」的。與佛教之「寂而滅」不同。以「寂而感」與「寂而滅」來區分儒佛，是韓儒鄭三峰之說。¹⁴

在晦齋的〈進修八規〉中，亦有論及「中和」之義，而且說得較為詳細：

其八曰：致中和……蓋天命之性，純粹至善，而具於人心。方其未發，渾然在中而無所偏倚，故謂之中。及其發而品節不差，無所乖戾，故謂之和。靜而無不該者，性之所以為中也。天下之理皆由是出，故曰天下之大本。動而無不中者，情之發而得其正也，天下古今之所共由，故曰天下之達道。此乃人心寂感自然之理，體用之全。（《晦齋集》卷8）

此從未發已發，見性理從中而和，有體有用，故並非枯寂無用之體。但晦齋對《中庸》所說之中和之理解，是遵從朱子之說，即是在「理氣二分」，「心性情三分」之架構下所說的義理。性理雖可說有其體用，但理之作用乃是由情之未發至已發，心之由寂然而感通，而顯出的。即理掛搭在氣上，由氣之活動顯出理之作用，使理由渾然而粲然。如此說，理沒有活動性，活動者是氣。此並非是對《易傳》、《中庸》所說之道體之恰當理解。《易》、《庸》之道體本身便有其活動性，故曰「生生之謂易」，「維天之命，於穆不已」。晦齋依朱子學說，並不能表示他所要強調的道體之創造性，及剛健之活動性。

對忘機堂之道體論，晦齋續有以下之批評：

然忘機於本來寂滅之下，便沒滅字不說，而卻云「虛而靈，寂而妙，靈妙之體，充滿太虛，處處呈露」。則可見忘機亦言其實理，而說此滅字不去，故如是。豈非有所窮而遁者乎？自漢以來，聖道塞而邪說行，其禍至於割人倫，滅天理，而至今未已者，無非此一滅字之為害也。而忘機堂一生學術、言語，及以上議論之誤，皆自此滅字中來，愚也不得不辨。

14 見鄭道傳（號三峰，?-1398），〈佛氏雜辨〉之〈儒釋同異之辨〉，《三峰集》卷9（裴宗鎬，《韓國儒學資料集成》上，漢城：延世大學出版部，1980，下引同此）。

從晦齋所引，忘機堂雖說太虛之體本來寂滅，但並不強調「滅」之義，只說本體虛靈寂妙，充滿太虛。晦齋認為，如此說本體，則本體亦是實理，即合於儒者之說，並不同於佛教之「寂滅」義，若是，忘機堂何必以「滅」言本體？以滅言本體，則本體之實有性便不能說，若是，人生的真實性，倫常之理之必然性，亦都建立不起來了。晦齋認為，自漢以來，佛學流行，其寂滅之說，對人生倫常之損害是非常大的。這對佛教義理之抨擊，認為儒家所言之實理，才是人生能久存之根基，乃晦齋此一辯論之重要用心。韓國之高麗朝時期，佛教十分流行，而於朝鮮朝初期，士人自覺地以宋儒之性理之學為立身處世之基礎，對佛教理論，作出強烈之批評。

三、〈答忘機堂第一書〉

對於晦齋之批評，曹忘機作了答辯，對於本體、工夫兩方面，都有闡述，而仍未被晦齋所認可。晦齋云：

伏蒙示無極寂滅之旨，存養上達之要，開釋指教，不一而足。……雖然，來教所云寂滅存養之論，有似未合於道者。……

夫所謂太極者，乃斯道之本體，萬化之領要，而子思所謂天命之性者也。蓋其沖漠無朕之中，萬象森然已具。天之所以覆，地之所以載，日月之所以照，鬼神之所以幽，風雷之所以變，江河之所以流，性命之所以正，倫理之所以著，本末上下，貫乎一理，無非實然而不可易者也。

此處強調儒家所說之本體是「實有」、「實體」，此根據朱子之義以說，朱子論儒、釋之不同，主要是虛、實之不同，認為「釋氏虛，吾儒實」。「儒釋言性異處，只是釋言空，儒言實；釋言無，儒言有。」¹⁵此理至真至實，為一切存在之根據，這與佛教之言一切如幻如化、無自性，截然不同。「天之所以覆」數句本於范育之〈正蒙序〉。¹⁶

15 《朱子語類》（黎靖德編，王星賢點校，北京：中華書局，1986）卷 126，頁 3015。

16 見《張子全書》（臺北：臺灣中華書局，1968）卷 2，頁 1。

周子所以謂之無極者，正以其無方所、無形狀，以為在無物之前，而未嘗不立於有物之後；以為在陰陽之外，而未嘗不行於陰陽之中。以為通貫全體，無乎不在，則又初無聲臭影響之可言也。非若老氏之出無入有，釋氏之所謂空也。

此段除末二句外，皆見於朱子〈答陸子靜〉，¹⁷ 晦齋引朱子語，說明道體雖是形上而在先者，為一切存在之根據，但與存在物並不相離，故雖以無極形容道體，但並不同於佛、老之以空、無為道，遠離人事。

今如來教所云：「無則不無，而靈源獨立；有則不有，而還歸漸盡。」是專以氣化而語此理之有無，豈云知道哉？所謂靈源者，氣也，非可以語理也。至無之中，至有存焉，故曰「無極而太極」。有理而後有氣，故曰「太極生兩儀」。然則理雖不離於氣，而實亦不雜於氣而言，何必見靈源之獨立，然後始可以言此理之不無乎？鳶飛魚躍，昭著上下，亙古亙今，充塞宇宙，無一毫之空闕，無一息之間斷。豈可但見萬化之漸盡，而遂指此極之體為寂滅乎？

晦齋引忘機堂之說而評之，晦齋所引者簡略，忘機堂之說，不易了解。以下所論，或只是猜測。晦齋認為，若須從靈源獨立，以見理之「不無」，是不明白理氣「不離不雜」之義；若從一切還歸漸滅，方見理之寂滅，便不明白理本無生滅，遍及一切生滅變化之氣之義。即晦齋認為，曹忘機對理氣的了解是不恰當的。理本不同於氣，不必待氣之消散方見理之獨立與寂然。而且忘機從靈源說理，有認氣為理之嫌。

從晦齋此處所說，及在前文〈書後〉所引，曹忘機對道體之看法是：(一)太虛之體，本來寂滅；(二)虛而靈，寂而妙，靈妙之體，充滿太虛，處處呈露；(三)無則不無，而靈源獨立；有則不有，而還歸漸盡。

忘機一再以太虛來說道體，應是受張橫渠的思想影響，橫渠云：「太虛無形，氣之本體；其聚其散，變化之客形爾。至靜無感，性之淵源；有識有知，物交之客感爾。」（《正蒙·太和篇》）又云：「氣之為物，散入無

17 《朱子大全》卷 36，頁 9。

形，適得吾體，聚為有象，不失吾常。太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。循是出入，是皆不得已而然也。」（同上）忘機所說的「靈源獨立」，似即是「太虛無形，氣之本體」之義，而「還歸澌盡」，似是「萬物不能不散為太虛」之意。（又橫渠說「形聚為物，形潰反原」《正蒙·乾稱篇》亦表示此意。）據此，忘機之意是太虛之體虛靈寂滅，為氣之本，萬化皆會澌盡，而虛靈之體獨立恒存。當然如此了解道體，與橫渠之意是有距離的，橫渠雖言虛是氣之本體，及氣散而適得吾體，但亦強調太虛即氣，言「聚亦吾體，散亦吾體」（《正蒙·太和篇》），並非必至萬化澌盡時，方可見道體之自存也。又忘機以「靈源」來說道體，或許真如晦齋所評，有以氣言理之毛病。若曹忘機是以氣言本體，則其說便與韓儒徐花潭（徐敬德號花潭，1489-1546）相似，茲引花潭之說以助解：

太虛湛然¹⁸無形，號之曰先天；其大無外，其先無始，其來不可究。其湛然虛靜，氣之原也。彌漫無外之遠，逼塞充實，無有空闕，無一毫可容間也。然挹之則虛，執之則無，然而卻實不得謂之無也。……

語其湛然之體，曰「一氣」；語其混然之周，曰「太一」。濂溪於此不奈何，只消下語曰「無極而太極」。是則先天不其奇乎？奇乎奇。不其妙乎？妙乎妙。倏爾躍、忽爾闕，孰使之乎？自能爾也，亦自不得不爾。是謂理之時也。（〈原理氣〉，《花潭集》卷2）¹⁹

太虛，虛而不虛，虛即氣。虛無窮無外，氣亦無窮無外。既曰虛，安得謂之氣？曰：虛靜即氣之體，聚散其用也。知虛之不為虛，則不得謂之無。

（〈太虛說〉，《花潭集》卷2）

花潭言太虛「挹之則虛，執之則無」，而不得謂之無，與忘機「無則不無」之說相似。花潭所說之太虛，是「氣之原」，但此氣之原仍是氣，故他說「語其湛然之體曰一氣」，即他所說的先天之體，是本然之氣，此體湛然虛靜，為生物之原。或可說，花潭所說之體，是氣之精者，即「清虛湛一」之

18 湛然，一作「淡」然。

19 徐敬德，《花潭集》（收入《韓國文集叢刊》第24冊）。

氣，故後來之韓儒李退溪、李栗谷等，都說花潭有「認氣為理」之嫌。²⁰ 依花潭之思路來看忘機之說，則「靈源」、「靈妙之體」乃是湛然虛靜之氣，此虛靜之氣生一切有形之存在，有形之存在最後還歸澌滅。「寂滅」者，形容此虛體未生物前之狀態也。如此了解忘機堂之說，似亦甚為順當。

又忘機將道體說成靈源，亦可能從「心」義來說。依朱子學說，心是虛靈不昧的，故靈源可指心，但心屬氣，氣不是理。故上文晦齋云靈源是氣也。當然，若不以朱子為準，作為靈源的心，可以是理本身之活動，是「神無方而易無體」之「神體」。忘機之論，亦有此傾向。當然，以上之詮釋，只是推測，且義不能一致。晦齋所引忘機堂之語，文字太簡，其確實之意為如何，未易定也。

對於忘機堂之說，晦齋續評之曰：

三皇雖逝，而此極不與三皇而俱逝；五帝雖沒，而此極不與五帝而俱沒。三王雖亡，而此極不與三王而俱亡。先天地而立，而不見其始；後天地而存，而不見其終。其此理之實然，而非虛空也，豈不的的矣乎？人物之生於其間者，不能永久而終歸澌盡者，蓋人物有形有質，此理無形無質。有形有質者，不能無生死始終，而其所以生死始終者，實此無形無質者之所為也。而無形無質者，曷嘗有時而息滅哉！子思子曰：「惟天之命，於穆不已。」又曰：「其為物不貳，其生物不測。」其所以不已不貳者，果何物耶？而是可謂之寂滅乎？

晦齋對朱子的理氣論，了解十分恰當。他認為理氣決是二物，不能混同；而理氣雖二，又不相離，雖不相離，又不相雜，有氣即有理，而氣有生滅，理無生滅。故晦齋一再強調，不能因氣有生滅，便以為理或道體是寂滅的。晦齋續云：

試以心言之，人受天地之中以生，則其心猶天地之有陰陽也，而太極之真於是乎在也。其未感物也，湛然虛靜，若無一物，是則所謂無聲無臭之妙

20 見李滉，〈非理氣為一物辯證〉，《退溪先生文集》卷 41（收入《增補退溪全書》，漢城：大東文化研究院，1992），及李珥，〈答成浩原〉，《栗谷全書》（一）（漢城：大東文化研究院，1986 年）卷 10，頁 37-8。

也，而來教所云寂者也。然其至虛至寂之中，此理渾然無所不備，故感而遂通天下之故。若寂而又滅，則是寂然木石而已，其所以為天下之大本者何在？先儒所云寂感、寂滅之分，蓋以明彼此之似同而實異矣，豈可以此為浮議而獨以異端之說為是乎？

此以心為陰陽，性為太極，是本於朱子之說。²¹ 晦齋認為忘機所說的寂，即心之湛然虛明的狀態。但心不即是理，性才是理，故根據心中所具之性理，才能寂而感。當然，若忘機肯定心即理，認為在心之寂然處，即是理之明覺呈現，寂感都就心上說，而不似晦齋，心之由寂而感，要關聯到性，然後可能。如是則晦齋與忘機之不同，是「心即理」與「心不即理」之異，而忘機之說，亦是成立的。但忘機以「寂滅」來說本體，則非儒家義。陸、王心學可以說心體即寂即感，但決不會說寂滅。此處晦齋依朱子義言寂感與寂滅之不同，雖未能了解本心即理，即寂即感之義，但於儒釋不同之分判，仍是十分恰當的。從晦齋所說，可知忘機並不贊成寂感、寂滅之分別，以為是「浮議」，此可見曹忘機對儒、釋之分界並無清楚的掌握。

蓋太極之體，雖極微妙，而其日用之廣亦無不在；然其寓於人而行於日用者，則又至近而至實。是以君子之體是道也，戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，有以全其本然之天，而絕其外誘之私，不使須臾之頃，毫忽之微有所間斷而離去。其行之於身也，則必造端乎夫婦，以至於和兄弟、順父母，而有以盡己之性。及其盡性之至也，則又有以盡人物之性，而其功化之妙，極於參天地贊化育，而人極於是乎立矣。此君子之道所以至近而不遠，至實而非虛，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑者也。此非愚生之言，實千古聖賢所相傳授而極言至論者也。天地之間，道一而已矣，若外於此而別有一道可以為教，則是決非率性之謂，而害吾道之邪說也。

太極之體雖微妙，其用雖廣及一切存在，但其實又是即於人倫日用，是至近而又至實的，晦齋此一說法，已見前文，而此處言之尤精。由於體會到至高

21 《朱子語類》卷5，頁87。

妙的道體即在眼前的倫常日用中，故對於日用人事，便不敢有絲毫的怠忽。不能因道體至為高明玄妙，是人所須企求的，便不屑用心於眼前的事物。反而是愈能真誠地於當前人事上實踐，便愈能見天理。又由於天理在於至近至實處，對於一切人事，都不敢忽略，雖一念之微，亦必敬謹。且不止此也，在反身修德時，必求及於一切人、一切物，故必「本於身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑」（《中庸》），善化一切，貫徹天人，方是盡己之性。故儒學必肯定世界，而這是在希望一己以至一切存在皆能善化之要求下肯定世界，在這一角度看世界，便見到一切存在物皆有其價值，一切皆以天理為其性。晦齋此論，很能表達出儒學的人文精神。晦齋此一天道至高遠玄微而又至近至實之說，確十分精闢，很能道出儒家天道論之用心。言天道，並非滿足談玄之興趣，而是真誠實踐者所必有之肯定。晦齋續云：

來教所云「一理太虛」之說，雖甚高而實未當。小子請即馬牛雞犬之喻明之。蓋天下無性外之物，人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是以循牛之性，則角而可耕；循馬之性，則鬣而可乘。循雞犬之性，則絳冠而司晨，披毛而司吠。是雖形殊職異，莫非天命之所為，而初無二也，其不可互相是非也，固然矣；若牛而去其角，馬而去其鬣，雞犬而去其冠毛，不循其性而廢其所司之職，則安得辭其違天之罪，而免於人之所議乎？今異教之人，毀其髮毛，緇其法服，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事者，亦猶是也，固不可與吾道並立於天地間也。

此段對曹忘機所說道體為一理太虛之論作批評，大概忘機堅持前說，認為若體証無極之理，則一切差別便可渾化，彼此亦不可相互是非。晦齋則以為世間事物之差別必須保住，他以差別之能否保住，為儒釋之分界。這是一值得討論之問題。晦齋反對一理太虛，他是依據朱子「理一分殊」之義來說，認為理即於氣，便有其分殊之表現，因分殊中具理之存在，故其分殊都有其意義。他據朱子所說的人、物各有其當行之路之義來說。²² 晦齋在文中，舉牛

22 見朱子《中庸章句》，首章「率性之謂道」注語（《四書章句集注》〔北京：中華書

馬雞犬形體不同，故有其不同的職司以為說，這一論證，似是由實然以推應然，當然不是沒有問題的，但晦齋藉以表示儒釋之不同，則是可以成立的。這如同上文所說的虛實之不同。佛教主張一切空無自性，雖然「空」並不是要去掉一切法，空不礙緣起，可不壞假名而說諸法實相，但對於差別法之所以要如此，並不能有原則上之肯定，因一切法既如幻如化，其差別相便並無必然理由可說。佛教發展至天台宗，才可以保住三千法之差別性，故為圓教，但那與儒家從道德實踐的角度，肯定差別之具必然之理由，仍是不同的。如有父子兄弟夫婦等之差別，人生便有不同之分位，便有父慈子孝兄友弟恭等不同的禮義，此中之差別，是不能紊亂的，在這角度下，對人間的差別存在，才可作根本上的肯定。晦齋續云：

夫道只是人事之理耳。離人事而求道，未有不蹈於空虛之境，而非吾儒之實學矣。詩曰：「天生烝民，有物有則」，物者人事也，則者天理也。人在天地之間，不能違物而獨立，安得不先於下學之實務，而馳神空蕩之地，可以為上達乎？天理不離於人事，人事之盡，而足目俱到，以臻於貫通之極，則天理之在吾心者，至此而渾全，酬酢萬變，左右逢原，無非為我之實用矣。故明道先生曰：「道之外無物，物之外無道。」又曰：「下學人事，便是上達天理。」詎不信歟？

說理是人事之理，並非表示理只是人事方面的道理，而無超越性，而是認為超越的天理，必須從人事的實踐中才能見到。人事實踐至盡，便是天理。晦齋對此義了解深切，此即上文所謂太極之理是至近而又至實之意。必須在人倫事物上盡心踐履，至仁精義熟後，才能豁然貫通，而對天理之義蘊，有所了解。這是儒學所以為儒學的本質，若離開了人事踐履而言天道，便是蹈空之談，並非以成德為目的之儒聖之教。晦齋以人在天地之間，不能違物而獨立，這是他一重要之體會。

以上是儒學之通義，不論是宋明儒那一教派，都會承認的。故晦齋可以引明道語來說明。（明道語見《河南程氏遺書》卷4，及《論語集注》卷7〈莫也知我夫〉章注）但晦齋之強調下學，則另有一番朱子思想的特殊含

意。朱子不承認心即理，故認為明天理之工夫，只有致知格物以窮理，而陸象山依孟子義，主張發明本心，立大本為首要工夫，這是朱子所反對的。依朱子，不先從事下學，即不從事格物窮理之工夫，而欲明天理，是不可能的。但若肯定本心即理，那便有頓悟之可能，雖亦不能離下學，但未必是朱子意謂之下學。人在切己反省，人事踐履中，可因本心之呈現而有感悟，這亦是下學，而且是相應於孔門之教的下學。孔子言仁，便是即於人當前之人事實踐，以啟發指點的方式，以觸動人之仁心，這一意義之下學，並不是即物以窮理，即並不是將道德的理作為對象以認知之，而是有仁心在下學踐履中覺悟之義。但對於覺悟本心，朱子是十分反對的。晦齋對忘機堂的批評，便是依朱子此義來說，此則是須分疏的，如晦齋云：

且如存養之云，只是敬以直內，存之於未發之前，以全其本然之天而已。若曰「遊心於無極之真，使虛靈之本體，作得吾心之主」，則是使人不為近思之學，而馳心空妙，其害可勝言哉！又況虛靈本是吾心之體也，無極之真，本是虛靈之中所具之物也，但加存之之功，而不以人欲之私蔽之，以致其廣大高明之體，可也。張南軒曰：「太極之妙，不可臆度而力致，惟當本於敬以涵養之」，正謂此也。今曰「遊心於無極」，曰「作得吾心之主」，則是似以無極太極為心外之物，而別以心遊之於其間，然後得以為之主也，此等議論，似甚未安。

曹忘機欲直下契悟本體，以無極之體，作心之主宰，此意上文已有評論。依心學的義理，似可如此說，如云先立其大體，發明本心。但此心學的明本心，證體之工夫，是在切己反省，去妄存誠的切實之省察之下，才可如此說。並不是不作道德踐履之工夫，不必反己慎獨、辨志（義利之辨），便可憑空達致本心、本體呈現之境界。即使是王龍溪的「四無」說，亦須以四句教的致良知，為善去惡之工夫作根據，然後方可無流弊。而忘機堂之說，據晦齋所引，並沒有上述的反己慎獨、辨志等工夫；無此等工夫，而直下說體現無極之本體，實在是蹈空之論。

晦齋對忘機之批評，則據朱子之學來說，他認為忘機要遊心於無極之真，是不為「近思之學」，即不作下學工夫，而急欲體悟本體，這一批評沒有問題，是可以說的。但晦齋所主張的工夫，是主敬存養，使虛靈之心不受

私欲的障蔽，以持守著心中所具的性理，以此為唯一合理之工夫，而認忘機的求無極之真，是把本體（太極、性理）看作心外之物。此評則是有問題的。他以虛靈言心，而太極為心之理，是以心為氣，而太極並不是心，是理。他所謂的工夫，是以敬涵養，使虛靈之心能具理的工夫，其引南軒之言，亦藉以表示於本體處不可作工夫，工夫是在心上作居敬、明理之意。即理是虛靈之心所對之對象，此性理不能呈現其作用，不能成為活動。而太極，性理，只是一心所知之客體，不能承體起用，而為吾人之主體。人可通過致知而明理，但理本身不能是吾人當下的生命活動之主體。依此義，則晦齋雖說無極之真（即太極）是虛靈之心所具之物，但由於心、理為二，其實太極是在心之外的。而忘機堂之說，若依心學義理，則可以是呈現本心來作生命之主宰之工夫，這是心的逆覺其「真正之自我」，呈顯其真正之主體，並不是求一心外之物也。只是如前文所說，忘機並沒有切實之工夫，並不能保證可顯本體。而晦齋反倒是以理為心外之物，而持守之，故他對忘機這一批評，是不恰當的。又忘機所言之「無極之真」、「虛靈之本體」應是同一物。而晦齋則以虛靈為心，而心是氣，故晦齋認忘機以氣為理。但若虛靈是本心，則以虛靈來說道體，當然是可以的。晦齋續云：

今以已往聖賢之書考之，存養上達之論，無所不備。其曰「存心養性」，其曰「戒慎恐懼」，其曰「主靜」曰「主敬」者，無非存養之意，而曷嘗聞有如是之說乎？呂氏「虛心求中」之說，朱子非之，況以遊心無極為教乎？孔子生知之聖也，亦曰「我下學而上達」，又曰「吾嘗終夜不寢以思，無益，不如學也。」況下於孔子者乎？故程子曰：「聖人千言萬語，只是欲人收已放之心，尋向上去，下學而上達也。」

晦齋是以朱子學為準，來理解歷來儒者所說的工夫，此未必合於實情。據此段可知晦齋所說之工夫，確是在心與理為二之架構下，主敬窮理之工夫。他所理解之求放心，是收已放之心，以明理上達，並不是逆覺本心。依朱子，只承認以心明理，而反對逆覺本心，此逆覺本心之型態，朱子理解為如同佛教的「以心觀心」²³ 晦齋引朱子對呂氏（呂大臨，字與叔）之批評，來證此

23 見朱子的〈觀心說〉（《朱子大全》卷67）。

義。朱子認為呂與叔「虛心求中」之論，是「別以一心，而求此一心，見此一心」。²⁴按呂氏之說，應是由虛心，或由空（取《論語》所載孔子言顏回「庶幾乎，屢空」之義）而見中體，此是逆覺義，合於孟子，而《中庸》之言「未發之中」，亦可函此義。朱子對此一義理型態並不相應，他認為呂氏之說為「其不陷而入於浮屠者幾希矣」²⁵。晦齋此處之論，合於朱子之說。故晦齋認為忘機的講法，是佛教的思想：

天下之禍，莫大於甚似而難辨。惟其甚似，故能惑人；惟其難辨，故彌亂真。伏詳賜書，無非雜儒釋以為一，至有「何必分辨」之說，此小子所甚懼而不敢不爭者也。伏見尊伯年高德邵，其於道體之妙，亦可謂有所見矣。但以滯於寂滅之說，於其本源之地，已有所差，而至於存養上達之論，則又與聖門之教大異。學者於是非之原，毫釐有差，則害流於生民，禍及於後世，況其所差不止於毫釐乎？伏惟尊伯勿以愚言為鄙，更加著眼平心玩理，黜去寂滅遊心之見，粹然以往聖之軌範自律，吾道幸甚。

據此段所說，忘機有不必分辨儒釋之意，大概他認為儒佛所說的本體，都可以用虛無、寂滅來形容，而遊心於無極之工夫，亦可通於二教；晦齋對此深不以為然而力闢之，辭氣甚厲。

四、〈答忘機堂第二書〉

對於晦齋在〈第一書〉中的批評，曹忘機續有回應，對晦齋之意見，忘機有接受，但對自己之見解，亦有堅持。晦齋云：

伏睹來教，於無極上去遊心二字，於其體至寂下去一滅字。是不以愚言為鄙，有所採納。

此即表示忘機對晦齋之說有所採，而修正自己對本體及工夫兩方面的說法。但據晦齋後文所說，忘機並非真的放棄己見，晦齋云：

24 見朱子《中庸或問》（收入《四書或問》，漢城：保景文化社，1990）頁14。

25 《中庸或問》，頁22。又晦齋所引程子語，見《孟子集注》卷11，〈仁人心也〉章注。

然於其中尚有一兩語與鄙見異者，請更白之。夫適國之路，固有千蹊萬逕，東西南北之異；若得其直路而進，則雖有遠近遲速，而終皆可以入國矣。然或誤入於邪逕他歧，而不知返，則往往迷於荆棘荒遠之域，而洒臨歧之泣，起亡羊之嘆者有矣。如此者，雖終身窘步，而永無適國之期矣。況入道之方一而已矣，非如適國之路，有東西南北之異也。差之毫釐，謬以千里，豈可以為千蹊萬逕皆可以適國，而不必求其正路耶？

忘機應是認為入道之途有多方，自己所採之途徑雖與晦齋不同，但亦可由之而悟道，譬如入國之路，可有千蹊萬徑。晦齋則認為入國之途亦可以有正邪之分，若誤入歧途，將永不能抵達目的地。且入道之途不同於入國，入國容或可有多種途徑，而入道之途一而已矣。晦齋的意思很明顯，他是以朱子之學為唯一的入道之途。忘機對儒釋之分辨並不嚴格，故借適國之途可以千蹊萬徑來說。

至如寂滅之說，生於前書粗辨矣，未蒙察允。今又舉虛靈無極之真，乃曰「虛無即寂滅，寂滅即虛無」，是未免於借儒言而文異端之說，小子之惑滋甚。先儒於此四字蓋嘗析之曰：「此之虛，虛而有；彼之虛，虛而無。此之寂，寂而感；彼之寂，寂而滅。」然則彼此之虛寂同，而其歸絕異，固不容不辨。而至於無極之云，只是形容此理之妙，無影響聲臭云耳，非如彼之所謂無也。故朱子曰：「老子之言有無，以有無為二；周子之言有無，以有無為一。正如南北水火之相反。」詎不信歟？

忘機仍堅持己見，以寂滅來形容道體，又認無極之真，其虛靈無極，即是寂滅，由此可見上文所謂「於其體至寂下去一滅字」，並非忘機堂之真心話。晦齋對此，再作申辯。晦齋再引韓儒鄭三峰〈儒釋同異之辨〉來作說明，按三峰之說本朱子之意而推衍，茲引其原文以助理解：

先儒謂儒釋之道句句同而事事異。今且因是而推廣之。此曰虛，彼亦曰虛；此曰寂，彼亦曰寂。然此之虛，虛而有；彼之虛，虛而無。此之寂，寂而感，彼之寂，寂而滅。此曰知行，彼曰悟修；此之知，知萬物之理具於吾心也；彼之悟，悟此心本空無一物也。此之行，循萬物之理而行之無

所違失也；彼之修，絕去萬物而不為吾心之累也。此曰心具眾理，彼曰心生萬法；所謂具眾理者，心中原有此理，方其靜也至寂，而此理之體具焉；及其動也感通，而此理之用行焉，其曰寂然不動，感而遂通天下之故是也。所謂生萬法者，心中本無此法，對外境而後法生焉。²⁶

鄭三峰對儒釋之不同，根據朱子「虛實」之辨以說，其辨頗精。（但「儒釋之道句句同而事事異」之語，似出於明道。胡安國之〈龜山誌銘辨〉云：「昔明道先生有言：以吾觀於儒釋，事事是，句句合，然而不同。」〔見朱子所編的《伊洛淵源錄》卷十〕）而晦齋之說，大抵依三峰。儒家所說之本體，雖亦可用虛、寂來形容，但一定是虛而有，寂而感；決不容說虛而無，寂而滅。晦齋此一駁正，甚恰當。當然若嚴格依朱子之意，寂感應都從心上說。在情緒未發而心寂然處，性理渾然而在；在情緒發時，心感而遂通，在心之感通時，性理亦粲然地表現其內容（顯為四德）。心之寂然感通，雖具性理在其中，但寂感是從心之活動上說，理不能說寂感，因不活動故。當然心之由寂而感，必須關連到性理然後可能。三峰及晦齋言寂感，亦應作如上之理解，而並非認為性理、太極是即寂即感的。又他引朱子所說的周子之言有無，是以有無為一，²⁷此說是很能表意的。晦齋續云：

來教又曰：「主敬存心，而上達天理」。此語固善。然於上達天理上，卻欠下學人事四字，與聖門之教有異。天理不離於人事，下學人事，自然上達天理；若不存下學工夫，直欲上達，則是釋氏覺之之說，烏可諱哉？蓋人事形而下者也，其事之理，則天之理也，形而上者也。學是事而通其理，即夫形而下者而得夫形而上者，便是上達境界。從事於斯積久貫通，可以達乎渾然之極矣。而至於窮神知化之妙，亦不過即是而馴致耳。

晦齋認為若只是主敬存心，便欲上達天理，是不合理的，即欲上達，必由下學，若缺下學人事之工夫，而認為可上達天理，便是釋氏言覺悟之說。釋氏之言悟是否如此先不論，此一批評，可以是針對心學義理而發的。如上文所

26 《三峰集》卷9，頁18。

27 見朱子〈答陸子靜〉（第六書），《朱子大全》卷36，頁11-12。

論，若依孟子本心之義來說，本心即理，求則得之，人是可以當下呈現其本心的，顯不顯本心，行不行仁義，是人當下可決定的。朱子認心與理為二，單靠心的虛明，並不能表現道德之理。必須由心知格物窮理，才能對理有所了解。故居敬窮理兩方面的工夫，缺一不可。

晦齋認為忘機欠缺下學人事一環，又強調形而上之理，必須通過從事於形而下之事方可了解，這雖是在心與理為二之理論下之說法，但從另一角度看，此說亦是切於儒學之特質的。夫道只是人事之理，要理解普遍永恒之道，必不可離開人事；形而上者即於形而下者，故人世任何存在，任何事情，都不可忽略，世間一切事，都不是虛妄，人都須真誠面對。此即上文所謂「人在天地之間，不能違物而獨立」之意。這確是儒學所以為儒學之特質。晦齋之強調下學人事，雖是以格物窮理之說為根據，而有以道德之理成為心知之對象之問題，但這面對一切存在而窮格其理，要求使一切皆能合理，這一要求積極入世，承擔一切的精神，則是很可貴的。這是將追求玄奧的天理之熱情，落實在人生一切上作具體的善化存在之努力，這是儒家「人文化成」的精神表現。若只言主敬而上達，便不必有化成世界之努力。晦齋對於儒學肯定世界之精神，有很深刻之體悟。

晦齋續云：

世之為道者不信乎此，而乃欲徑造於虛妙不可知之域，亦見其惑也。且夫窮理非徒知之為貴。知此理，又須體之於身，而踐其實，乃可以進德。……此君子所以存省體驗於日用事物之際，而言必顧行，行必顧言，不敢容易大言者也。不知尊伯亦有如是體察之功乎？亦有如是踐履之實乎？

此言於人事上——下學窮理後，又必須反躬實踐。此一補充甚佳，下學人事並非只是知之事。晦齋所謂下學人事，是「知行俱到」的，他並質疑忘機未必有省察一己，以求言行一致之實功。下書即特從省察工夫說。

五、〈答忘機堂第三書〉

對於晦齋有關以寂滅言道體，及欠缺下學工夫的批評，忘機堂續有答辯，晦齋〈答忘機堂第三書〉開首云：

迪頓首，伏承尊喻，至再至三。發明道體，極其妙致，使迷暗者曉然如披雲而見大曜，其所以嘉惠末學至矣。

晦齋一再言曹忘機對道體之微妙有所體會，大概忘機對此義確有所見，晦齋之言並非客套。晦齋續云：

然於其中，尚有未解者存焉。非故欲發愚乎？安有見道如是之高，而猶未能精於存省體驗之地者哉？伏睹來喻所陳，雖云不滯寂滅之說有年，而寂滅之習，似依舊未除。是以其論說浮於道理幽妙之致，而未及反躬體道之要，不免為曠蕩空虛之歸，而非切近的當之訓，此小子所以未敢承命者也。

晦齋認為忘機堂對於存養省察工夫未能重視，未能於此切實用工夫。忘機應是在致晦齋書中表示自己雖認為道體是寂滅，但並不滯於寂滅義，可能忘機認為自己在人倫踐履上，是素所用心的。但晦齋未表同意，認為忘機之言流於空虛，未能表示反躬實踐之功夫。晦齋續云：

迪聞子朱子曰：「道者日用事物當行之理，皆性之德，而具於心。無物不有，無時不然。」古今論道體，至此而無餘蘊矣。愚請因此而伸之。蓋道之大原出於天，而散諸三極之間。凡天地之內，無適而非此道之流行，無物而非此道之所體。其在人者，則大而君臣、父子、夫婦、長幼之倫，小而動靜、食息、進退、升降之節，以至一言一默、一嘖一笑之際，各有所當然而不可須臾離，亦不可毫釐差者，莫非此理之妙。故子思子曰：「語大天下莫能載，語小天下莫能破。」是豈非生民日用之常，事物當行之理者乎？蓋因其用之粲然者而觀之，則縷析毫分，似未易得其領要；千差萬別，似不可合而為一。然其所以然之本體，則莫非天命之渾然者，而我之所以為性而具於心者也。

晦齋此段對朱子學之引申，²⁸ 很能表現上節所說的，肯定世間，而對一切人倫事物都要加以善化，積極入世，承擔一切之「人文化成」之精神。道至廣

28 晦齋所引之朱子語，見朱子《中庸章句》首章「道也者不可須臾離也」下之注釋。

大高明，但又必不離於人生一切，必即於一切事而表現，故人不論處於何時何地，都應表現道體之意義。故面對的不論是大事小事，不管是對己對人，皆須明白其當然之則，以成就之。故道渾然一致，而又縷析毫分，至高明微妙，又即於至近的倫常日用，這一對道之體會，似可用《中庸》所說之「致廣大而盡精微，極高明而道中庸」來形容之。故晦齋認為，朱子論道之意，是「無餘蘊」矣。晦齋下文，再仔細說明其所理解之「下學人事」之意義：

當喜怒哀樂未發之前，此心之真寂然不動，是則所謂無極之妙也，而天下之大本在於是也。固當常加存養之功，以立大本而為酬酢萬變之主，而後可以發無不中，而得時措之宜。然於此心之始動幾微之際，天理人欲戰於毫忽之間，而謬為千里之遠，可不於是而益加敬慎乎？是故君子既常戒懼於不睹不聞之地，以存其本然之天，而不使須臾之離，有以全其無時不然之體。又於幽獨之中，幾微之動，尤加省察之功，以至於應事接物之處，無少差誤謬，而無適不然，有以盡其無物不在之妙。張南軒所謂「要須存諸靜以涵動之所本，察夫動以見靜之所存，而後為無滲漏」者是也。從事於斯，無少間斷。此心常明，不為物蔽，則大本之立日以益固。而又於幾微酬應之際，無一毫人欲之雜，而純乎義理之發。自其一心一身，以至萬事萬物，處之無不當，而行之每不違焉，則達道之行，於是乎廣矣；而下學之功，盡善全美矣。二者相須，體道工夫莫有切於此者，固不可闕其一矣。

晦齋此段大抵根據朱子《中庸或問》中，有關《中庸》首章之討論²⁹而寫成。晦齋以性理固具於心，但必須時加存養，以立大本，這是靜時之工夫，有此工夫，方能發而中節。他所理解的大本，是指性理，而不是心。於性發為情，心發為意之際，則尤須致謹，嚴加省察。因此時理欲交戰，心之或善或惡，決定於此幾微之際。能於意念之動時省察，而在處事接物時品節不差，這是動時之工夫。此是朱子所主張的「靜涵動察」的工夫。能從這兩方面下工夫，晦齋認為，便可使心常保其虛明，不受物欲的蒙蔽；而應事接

29 見《中庸或問》，頁11、12及16、17。文中所引之張南軒語，則見於朱子〈答張欽夫〉（第18書），《朱子大全》卷32。

物，亦能全皆恰當，無一差失。下文晦齋即據此批評忘機的工夫：

來教有曰：「敬以直內，顧諟天之明命，吾之心堅定不易。」則固存養之謂矣，而於靜時工夫則有矣；若夫頓除下學之務，略無體驗省察之為，則於動時工夫，蓋未之及焉。是以其於求道之功，疏蕩不實，而未免流為異端空虛之說。伏睹日用酬酢之際，不能無人欲之累，而或失於喜怒之際，未能全其大虛靈之本體者有矣。豈非雖粗有敬以直內工夫，而無此義以方外一段工夫，故其體道不能精密，而或至於此乎？

晦齋據忘機所說，認為忘機只有主敬存養之靜時之工夫，而缺乏已發時省察之動時之工夫。忘機以「顧諟天之明命，吾之心堅定不易」為工夫，此如上文所說，是欲以無極太虛之體作為心之主，此是忘機一直堅持的，此很可以是體証本心之工夫，未必如晦齋所說之靜以涵養心中之性理，即未必是在心與理為二下之存養工夫。晦齋以忘機之工夫有所偏，認為忘機在日常生活中所以有差失，正是因為欠缺動時的「義以方外」工夫所致，由此証忘機所言之工夫實有問題。當然從其人之生活行為上有缺失之事實，是不能推論其所主張之工夫是必有問題的。很可以是工夫論沒有問題，而是其人未能切實依之做工夫。

晦齋所說的動時之工夫，據上所述，可分兩方面說，一是在意念發動時省察，作慎獨之工夫，看一己之意念是否合乎天理。二是在事至物來時，察識事理之當然，而一一成就之，使無差失。這兩步工夫，都為「動時察識」一語所函。有靜涵而立其大本，又有動時察識，工夫方是完全而無弊，這是依朱子「心性三分」，「理氣二分」之思想架構下之工夫，若不能承認本心即理，則心是現實的經驗義之心，對於此一意義之心，確是需要這靜涵動察，敬義夾持的工夫者。但若忘機所說的「顧諟天之明命」，是讓炯然不昧之本心作吾人生命之主宰，則是另一型態之工夫，並不可以套在「靜涵動察」之系統下，說忘機只有靜時之工夫。晦齋下文再強調動時工夫之重要，他說：

昔顏淵問克己復禮之目，孔子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」程子繼之曰：「由乎中而應乎外，制於外所以養其中。」然則

聖門工夫，雖曰主於靜以立其本，亦必於其動處深加省察。蓋不如是，則無以克己復禮，而保固其中心之所存矣。故曰「制於外所以養其中」，未有不制其外而能安其中者也。愚前所云「存省體驗於日用事物之際，而言顧行，行顧言」者，此之謂也。安有遺其心官，隨聲逐色，失其本源之弊哉！……若未到從容中道之地，而都遺卻擇善省察工夫，但執虛靈之識，不假修為，而可以克己復禮，可以酬酢萬變云，則譬如不出門而欲適千里，不舉足而欲登泰山，其不能必矣。

按朱子系言心是經驗義之心，故必須以靜涵動察，敬義夾持為工夫，這兩方面下工夫是必須的，故晦齋以忘機之工夫為有所偏。但若是逆覺本心之工夫，則不可如此評，如上文所說。若是由逆覺而呈現本心，則本心之虛靈明覺，便是理之呈現，此時「見父自然知孝，見兄自然知弟」，道德之理，由本心自發自定，這心之明覺，其中自有天則，並非如晦齋所理解，心只是虛靈之識而已。若以心只是虛靈之識，而不是理，則晦齋所說之動時省察，及格物窮理之工夫是合理而必要的。

當然即使肯定本心逆覺呈現，心即理，但於念慮省察，及程伊川所說的「制於外所以養其中」³⁰之工夫，亦是需要的，但那並不是本質的工夫，而是助緣的工夫。時加省察，格物窮理，可使本心容易呈現，但本心之呈現，非由逆覺、覺悟不可。晦齋以忘機之言工夫，是如不出門而欲適千里，即是不可能達到目的之工夫，這是純依朱子義理來說，此一批評當然是須商榷的。若是本心呈現，理便存在，而且洞開實踐行動之源，何以不能克己復禮？忘機之說，是先立本以為人生命活動之主宰。他批評晦齋之工夫是「遺其心官，隨聲逐色，失其本源」，晦齋要「制外以養中」，當不會隨外物而轉；但從忘機之批評，可見忘機對「先立本」是十分強調的，此應接近孟子「先立其大」之義。但雖如此，忘機堂本人應是未充分意識到他所說的，可以是另一型態之儒學工夫，而且更是本質的工夫。他當亦未真切作逆覺本心，以本心作生命之主宰之工夫者也。忘機喜從無極體會本體，如上文所述，是「形上之証悟」，對於須根據本體來對治私欲，克己復禮之「超越之

30 伊川語見〈四箴〉，朱子《論語集注》，〈顏淵問仁〉章，朱注引。

證悟」，則甚為不足。而他堅持以寂滅來言道體，對儒學言本體之剛健生生之意義，亦不能掌握。故忘機之言工夫雖有逆覺本心之心學特色，但未必如孟子、陸、王等能真切於道德實踐也。

對於所以要堅持用「寂滅」來形容道體，忘機有進一步之說明，而晦齋亦續作批評，晦齋云：

來教又曰：「為破世人執幻形為堅實，故曰寂滅。」此語又甚害理。蓋人之有此形體，莫非天之所賦，而至理寓焉。是以聖門之教，每於容貌形色上加工夫，以盡夫天之所以賦我之則，而保守其虛靈明德之本體，豈流於人心惟危之地哉？孟子曰：「形色，天性也；惟聖人然後可以踐形。」豈可以此為幻妄，必使人斷除外相，獨守虛靈之體，而乃可以為道乎？是道不離於形器，有人之形，則有所以為人之理；有物之形，則有所以為物之理。……若有其形而不能盡其道，是空具是形，而失夫所以得其形之理也。然則棄形器而求其道，安有所謂道者哉？此寂滅之教所以陷於空虛誕謾之境，而無所逃其違天滅理之罪者。

忘機為了破世人「以幻形為真實」的執著，故說寂滅。按忘機此見解確是依佛教立說，並非儒家義。晦齋則肯定一切形器存在之真實性。如前文所述，晦齋認為形而上者必即於形而下者存在，故形而下者必有天理為其存在之根據。形而下者，就形器本身之存在狀況說，當然是聚散變化，生滅不已的，不會永恒不變地存在。但在形器之變化過程中，都有實理貫串其中，都顯現了理的意義，故雖聚散變化，但形器本身並非虛幻而無意義。晦齋之肯定形器，並非只就形器說，而是由「道不離於形器」來說。道不孤懸，必即於形器；而器亦不只是器，必有其所以然之理。此一對形器世間作根本上的肯定之說法，是儒學當有之義。晦齋此一說法，可以說是對朱子的「理氣論」作了很好的詮釋。由於理氣不離不雜，故天理不離形器，一切事物皆有其道，一切存在皆有其存在之客觀根據，並不是偶然而虛妄的。又由於理不雜於氣，故人必須努力探索、踐履，於形器中體會其形上根據，於事物上了解其當然之則，而並非以為隨順現實，滿足物欲，便是天理。

這有此形體，便必有所以為此形體之理之肯定，當然是在德性實踐要求下之肯定，如果没有實踐之要求，只在形體上研究，是不能得到所以為此形

體之理的。如有耳目，則有聰明之德；有父子，則有孝慈之心，³¹此固然也，但這是在人想去好好的善用其耳目，在父子關係中，有愛親之心，這所以為耳、目、父、子之理才得呈顯出來，光只是在耳、目、父、子處研究，而無實踐之要求，是不能得此理的。在朱子的心、理為二的理論下，對於物之所以然之理，何以必是道德之理，是不易說明的。他是從事物之然處，推論其必有所以然之理，而不是從心之求真切實踐處見此理。但雖如此，朱子的肯定一切存在必有其當然之理，是儒學應有之義。故晦齋由此而言一切形體皆有其所以為此形體之理。人既有此形體，便要思考天所以賦予我此形體之故，而實現其理。故必須正視形器，在形體、形色上作工夫，使自己一切之動作云為，都是理之呈現。晦齋此一肯定形器之想法，當然是合理的。而忘機視形器為虛幻不實，當然不會在形色、容貌上求實現其所以然之理。若是，則其工夫便比較空疏。

忘機對於晦齋所強調的「下學人事」，有所異議，晦齋再駁正之，晦齋曰：

上達之論，愚於前書粗陳矣。今日「下學上達，乃指示童蒙初學之士，豪傑之士不如是。」愚請以孔子申之。自生民以來，生知之聖，未有盛於孔子者，亦未嘗不事於下學。其言曰：「我十五而志於學，五十而知天命。」又曰：「不如丘之好學」，然則孔子不得為豪傑之士，而其所為亦不足法歟？若曰：「孔子之言所以勉學者也，於其己則不必然。」則愚請以孔子所親為者白之。孔子問禮於老聃，問官於郯子。入太廟，每事問。是非下學之事乎？……夫以生知之聖，年又非童蒙，而猶不能無下學之事，況不及孔子，而遽爾頓除下學，不用力而可以上達天理乎？是分明釋氏頓悟之教，烏可尚哉？

忘機堂以下學是初學者的工夫，豪傑之士不必如是，這當然是不對的。雖是聖人，亦不廢下學，學不可以已，晦齋之駁正，是合理的。但晦齋是依朱子理論來說，依朱子，若要明理，非即物而窮其理不可，故下學方能上達。但若肯定本心即理，則發明本心才是明理之本質工夫。忘機或亦感受到洞開行

31 朱子語，見《孟子集注》卷11，〈性無善無不善〉章注語。

動之源的明本心之工夫，不同於在形色容貌上做工夫者，後者確比較拘謹。此或忘機以為豪傑之士不如是之故歟？當下明本心，呈現其真生命，確是豪傑之作為也。故孔子雖云下學而上達，但未必是朱子所理解之下學。對於如何才是上達明道之工夫，在〈答忘機堂第四書〉還有討論。

六、〈答忘機堂第四書〉

經過幾番辯論，忘機堂對晦齋之說，一再表示有所採納，但亦相當程度的保留己見，晦齋云：

今承賜教，辭旨諄諄，反覆不置。且去寂、滅二字，而存下學人事之功。迪之蒙許深矣，受賜至矣，更復何言？然而竊詳辱教之旨，雖若盡去異說之謬，入于聖門之學；然其辭意之間，未免有些病，而至於物我無間之論，則依舊墜於虛空之教，小子惑焉。

忘機似因晦齋之一再質疑，而放棄與釋氏近似之見解，但仍主張「物我無間」之論，這對於肯定分殊、差別，肯定不同之形體，各有其所以然之理的晦齋，當然是不以為然的。晦齋續云：

愚請姑即衣網之說白之。蓋「衣必有領而百裔順，網必有綱而萬目張」，此語固善。然衣而徒有其領，斷其百裔；網而徒有其綱，絕其萬目，則安得為衣網？而其所有之綱領，亦奚所用哉？天下之理體用相須，動靜交養，豈可專於內而不於外體察哉？聖門之教，主敬以立其本，窮理以攻其知，反躬以踐其實，而敬者又貫通乎三者之間，所以成始而成終也。故其主敬也，一其內以制乎外，齊其外以養其內，內則無貳無適，寂然不動，以為酬酢萬變之主；外則儼然肅然，深省密察，有以保固其中心之所存。及其久也，靜虛動直，中一外融，則可以馴致乎不勉不思，從容中道之極矣。兩件工夫不可偏廢明矣，安有「姑舍其體而先學其用」之云哉？

大概忘機堂認為晦齋所倡議之工夫，是「姑舍其體而先學其用」，而認為自己所說的是「立綱領」的工夫。如衣之有領，網之有綱。即忘機認為自己所用的是根本的工夫。晦齋則批評說忘機之工夫，如同只有衣領而無百裔，網

徒有綱而無細目，是不能成為完整的工夫者。由是晦齋再詳論其「靜涵動察」、「敬義夾持」之工夫論，認為如此地作工夫，才有達至從容中道之聖人境界之可能。他是謹依朱子所倡的「窮理以致其知，反躬以踐其實，居敬者所以成始成終也」³²來說，晦齋對此一型態之工夫論，了解十分深切。持敬省察久了，確是可以達到「靜虛動直，中一外融」之境界者。

如果忘機所說的「先立其體」之工夫，是晦齋「靜涵動察」中的靜時工夫，即居敬以持守著心中之性，則忘機的工夫論當然是不完全的。因在無事而靜時持守此性理，並不保證在有事而動時，必能發而皆中節也。故須於動、靜，未發、已發之時各有工夫，方能使心依理而行。但這是在心、理為二下的工夫論，由於心不即理，故時時須一第三者（敬）以夾持之，使心合理。若忘機所說的，是逆覺本心的「立大本」之工夫，則晦齋的批評，便不相應了。即如果立大本是依孟子所說的「先立其大者」之意，則此時本心呈現，以作為吾人生命活動之主宰，如是自然承體起用，生發真正的道德行為，不論是靜時動時，不論是情緒之未發抑已發，都是本心之沛然莫之能禦，該惻隱便惻隱，該恭敬便恭敬，而不須另用居敬、持敬工夫以夾持此心。而人生命中之私欲、習氣，此時亦不能為本心之障礙，如象山所說的「太陽當天，……那有魑魅魍魎來。」³³故若是依孟子「先立其大」之說法，朱子學派的「靜涵動察」之工夫，並不是第一義之工夫。朱子之工夫，在人的本心未呈現，人的意志是受感性影響中之意志之時，則是必須的。當然在人的日常生活中，本心之呈現並不易得，大多都處在受感性情緒影響的狀況中，故朱子之工夫論，亦可以是日常之工夫，並不能廢。但若以這工夫論為準，否定孟子義的「明本心，立大本」之工夫，或以為孟子義之立大本，只是「靜涵動察」中的靜以立本之工夫，便不恰當了。依孟子或陸、王，立大本以發明本心，是根本之工夫，有此根本之工夫，真正之道德行為，方能發生。這是暢通道德行動之源，有此本源，依之而作內聖成德之工夫，便可逐漸澄清純化人之生命，而下學上達，超凡入聖。以上是依孟子學以言忘機工夫論的可能涵義，從忘機評晦齋「姑舍其體先學其用」，可見其

32 語見黃榦〈朱子行狀〉，《宋元學案》卷49，〈晦翁學案〉下。

33 見《象山全集》卷35（臺北：臺灣中華書局，1970）頁4。

對自己所說的立本不同於晦齋的靜時工夫，已有相當的意識。晦齋續云：

以此觀之，本體工夫固不可不先，而省察工夫又尤為體道之切要。伏睹來教有曰「主敬存心」，則於直內工夫有矣；而未見義以方外省察工夫，豈非但得衣之領而斷其百裔；但得網之綱而絕其萬目者哉！……愚前所謂常加存養以立大本，為酬酢萬變之主者，固尊伯「主敬存心，先立其體」之說，初非毀而棄之。未蒙照察，遽加罪責，不勝戰汗。

按：由此段可確知晦齋認為忘機所說的「先立其體」，是「靜涵動察」中的「靜時工夫」。依朱子及晦齋，只有此存養以立大本之工夫，是不夠的，必須加上動時之省察。而據晦齋所說，忘機並不認為「先立其體」即是晦齋「存養以立大本」之意，故對忘機加以切責。由此可知忘機也意識到自己所說的，與晦齋是不同型態之工夫。晦齋續云：

來教又曰：「先立其體，然後下學人事。」此語亦似未當。下學人事固當常常主敬存心，安有斷除人事，獨守其心，必立其體然後始可事於下學乎？所謂「體既立，則運用萬變，純乎一理之正，而縱橫自得」者，固無背於聖經賢傳之旨，然其所謂純乎一理，縱橫自得者，乃聖人從容中道之極致。體既立後有多少工夫，恐未易遽至於此。

忘機所說的「先立其體」及「體既立，則運用萬變，純乎一理之正」，是一直堅持的說法。可見忘機之思想要旨，雖與晦齋幾番論辯，大體未變。他雖採納晦齋「下學人事」之說，但「下學人事」須在「先立其體」之後，這即表示其思想本質仍未改變。晦齋亦看出此意，故仍致辯。若將「下學人事」置於「先立其體」之後，而「先立其體」據忘機意，並不同於「靜時涵養以立大本」之義，則可知忘機意謂的「先立其體」是較「靜涵動察」為更高一層之工夫。此更高一層之工夫，依孟子，是求其放心，即逆覺本心之工夫。若是此一工夫，則當然是與以對治現實的生命，使現實的心能合理之「靜涵動察」，是不同層次的，而二者亦不相衝突。一是顯超越的本心，一是對治現實經驗的心，故是不衝突的。由於二者不相衝突，則忘機所說的「先立其體然後下學」，當然是可行的。在逆覺其本心後，是可作存養省察之工夫的。而且使工夫更為有效果。當然忘機未必能有這是兩層的工夫之清楚意

識，他從「主敬存心」來「先立其體」，則未能顯示逆覺本心之意，故晦齋很容易便往「靜涵動察，而敬賅動靜」的工夫處理解。在靜涵動察的工夫中，主敬是貫串於動靜之工夫者，故晦齋會說「下學人事時固當常常主敬存心，安有斷除人事，獨守其心，然後可以下學？」即在下學人事中，必須持敬，若無敬，下學人事便無效果。而若說主敬存心，先立其體後，再下學人事，則似是在下學人事時，已不須主敬工夫；而在先立其體時，亦無下學人事之功，故曰「斷除人事」。晦齋認為對本體之體會，必須於下學中達致，不能離人事而直接見體。晦齋以忘機之持敬只在先立其體上用，這在「靜涵動察」的工夫論中，是說不通的，而且不能斷除人事以求見體。此處晦齋甚為精察，而忘機則顯示了接近孟子「先立其大者」的工夫論特色。

對於忘機「物我無間」之論，晦齋有以下之批評：

且如萬物生於一理，仁者純乎天理之公，而無一毫人欲之私，故能以天地萬物為一體，然其一體之中，親疏遠近、是非好惡之分，自不可亂。……安有心無間則茫然與物為一，更無彼此取舍、好惡是非之可言，然後為一視之仁哉？

晦齋認為仁者固然以天地萬物為一體，但一體之中，仍有親疏遠近，是非好惡之分別，不能渾然無差別。晦齋此說，很能顯「義以方外」之精神，因若無是非好惡，如何能義以方外？儒學必肯定世界，而且是在肯定差別下肯定世界。差別是在道德判斷下必然保住的，倫常關係以至一切事物，都有其差別，無差別便保不住倫常，亦不能有是非善惡的道德判斷，這應是晦齋對「物我無間」之論質疑之用心。

對以物我無間，即以「覺」，以「渾然與物同體」之義來界說「仁」，是朱子力加反對的。依朱子，仁是「愛之理心之德」³⁴，仁是理，並不是心，故不能以「覺」來說。晦齋亦依此義來說，所以他言仁，強調是非好惡之公，而不取「無間」之論。但以覺，物我無間言仁，其實是合於孔孟言仁之意義的，孔子教子貢從「己欲立而立人，己欲達而達人」處體會，即表示仁是物我無間之「感通」之感。孟子從惻隱言仁，則仁顯然是「覺」，故忘

34 見《論語集注》卷1，〈其爲人也孝弟〉章注；及〈仁說〉（《朱子大全》，卷67）。

機所說「與物無間」，「與物為一」，是不必反對的。晦齋反對之，顯示了朱子學派對「仁」詮釋之特殊。

晦齋與忘機之不同，其實可以用「體用」的關係來表示。在仁心呈現，即從體上說，此心是與物感通不隔，痛癢相關的，在此可說一體無間，這與物同體之感，是仁心呈現一主要之特徵。但仁心雖與物同體，而在與物接觸，即應物之時，是依理而作道德判斷，是非善惡絲毫不亂的，這是仁心之用。善惡是非之判斷，是由純是理性之本心而發，非有意而為，亦非預先對事物存在分別之想法，此即孔子言「唯仁者能好人，能惡人」及程明道所說的「廓然大公，物來順應」之境界，此即所謂「無差而差，差而無差」也。依此義來說，晦齋與忘機二說皆可成立。但忘機之「無間」說，是從其以道體為寂滅，以形器為虛幻不實之體會而來，而其上達天理之工夫，是從「無極」契入，這對於「仁心與物感通不隔」之義，應是不能有恰當之把握的。

二人之論辯至此結束。雖經往復討論數番，而晦齋又銳利善辯，但曹忘機仍堅守自己所見，雖稍有修正，但並未作出太大的退讓。

七、晦齋對朱子學的理解及其現代意義

李退溪在〈晦齋李先生行狀〉³⁵中說：

而其精詣之見，獨得之妙，最在於與曹忘機漢輔論無極太極書四五篇也。其書之言，闡吾道之本源，闢異端之邪說，貫精微，徹上下，粹然一出於正。深玩其義，莫非有宋諸儒之緒餘，而其得於考亭者為尤多也。

可見晦齋此一論辯，甚得退溪肯定。晦齋之論點，退溪大概全部贊成，而認為晦齋之論多得自朱子，可見退溪認為晦齋之論，是合於朱子義理的。晦齋的立論，確多根據及徵引朱子語來說，他對朱子書十分嫻熟。退溪對晦齋之論評甚中肯。但說忘機堂之論，是「異端之邪說」，則未必然。朝鮮朱子系之學者往往將具有陸王「心學」義理特徵之說法，視為異端邪說，並未能察見其中之合理性。

35 此文收入《晦齋集》，〈附錄〉。

晦齋認為忘機堂的看法，有流於釋氏之嫌，的確，忘機以寂滅言體，有違儒家義，晦齋以寂滅與寂感之分，來區別儒釋，是恰當的。但晦齋認忘機之工夫論，即遊心於無極，以無極之真作吾心之主，亦為佛教之說，則未必然。忘機之工夫論，很明顯有頓悟說之傾向，但主張頓悟者未必便是禪宗。他所說的虛靈之心，亦未必定是氣，而可以是道之呈現。即忘機言心可以有孟子之「本心」義，能肯定本心，便可以說「逆覺」，而有頓悟之可能，忘機主張先立其體，其實是合於孟子先立乎其大體之義的。晦齋依朱子心與理為二之定見，言工夫只取主敬涵養，致知明理，不能有承體起用，理為本心，而為吾人之真實主體之義。依此比較，則晦齋與忘機之不同，亦略近於朱子與象山之不同。當然忘機對儒釋之分無明確之了解，大概亦不真切於道德實踐，故其言無極之真體，言頓悟，言先立大本，未必切於儒家義，即其對本體之體會，未必是由真切的慎獨，嚴義利之辨所體證而至的，故其雖有孟子及陸、王心學一些特徵，亦只是近似，並不能將忘機與陸、王之學同等視之。

退溪說晦齋此一論辯在其著作中最有「精詣之見，獨得之妙」，由本文之疏釋，可見並非溢美之辭。此一論辯，確可引發人深度之思考。

晦齋此無極太極之辯論，主旨有四，(一)道至高至妙，又至近至實，(二)寂感與寂滅之區分，無極是對太極之形容，太極可言空寂，但乃是寂而感、虛而有。(三)主敬存心，下學人事，方能上達。(四)須正視世間之差別，不能渾然無別。

上述四點，約以言之，是對本體及工夫兩方面問題的討論。在本體方面，主要是就朱子之理氣論加以發揮，晦齋對於「理氣不離不雜」及「理一分殊」兩義，有特殊之體認；在工夫論方面，晦齋對於朱子中和說之「靜涵動察」之工夫，亦有個人之心得。又晦齋對朱子學的詮釋，強調了朱子思想中的某些面相，而若和當代的朱子研究作一比較，可以見到晦齋對朱子的理解，是有其特殊意義的。以下就此作一些討論。

(1)晦齋強調的道至高至妙，又至近至實，夫道只是人事之理，形而上者必即於形而下者，這對朱子「理氣不離」之說，作了很好的詮釋，而晦齋的說法，可以顯示「理氣不離」之說，是一由德性實踐之要求而來的肯定。人生一切事，都有其所當然所以然之故，這在思辨上是很難證明的，這根本上

是由實踐而來的肯定。晦齋反對忘機「以無極之真作吾心之主」之說，即表示太極道體不能作為一思辨之對象，只能於倫物之踐履中體證。雖然以無極之真作吾心之主，此未必是不可能之工夫，但從晦齋之反對，可知晦齋之正面主張，吾人認為，晦齋反對忘機往無極、太虛處想像道體，而認為必於至近至實處實踐，便表示道體只能由實踐而證之意。忘機不事實踐（或其實踐工夫不切實），而欲求知無極之真，這是離開了踐履而要求明白道體，便是以道體作為一對象以求認知之，這是不可以的。故由晦齋之說，可知他認為道體並非一思辨認知之對象。由此亦可以見出晦齋所了解的朱子的理氣論，亦是由實踐而來的肯定。朱子的以心為氣，不是理，反對逆覺觀心，這亦有以性理作為思辨對象之嫌。但朱子之學說亦有從實踐肯定天道，即具有「實踐之形上學」之性格。朱子雖視心與理為二，其言致知窮理，亦似是有「以智成德」的重知之特色，但從他強烈主張上達不離下學，天理即於人事，太極不離陰陽，反對「先討見天理」、「空捉天理」，言聖人教人，是使人反求之至近至小中，博之以文，約之以禮。從這些朱子之晚年見解看，³⁶這便顯示了朱子強烈的重實踐之性格，並非強調格物窮理，便失卻儒學之重實踐之精神。

既是理不離氣，一切人倫事物，形器的存在，都有其所以然。故若要明天理，必即於倫常日用中尋求，而且是由踐履以求之。不能離人生而言道。不能說道既是超越的，永恒的，而人生則是現實的，變化多端的，便以人生為幻妄，離人以言道，一往而不返。相反的，至高妙的道，便存於至切近之人生倫物中，越努力於人倫中踐履，便越能見道之高明奧妙。這可以說是將追求超越、玄奧之天道的熱情，落實在具體的人生中作盡心的踐履，以善化人生一切的努力實踐，來滿足追求天道的超越願望。人生不能沒有超越的嚮往，缺乏了超越的精神，人便容易囿於凡塵，安於現實；但亦不能不正視人生，若不正視人生，而一味說超越的理想，則人生便無意義；具體的、現實的生命便得不到由理想而給出的潤澤，如是人的生命便不能有究竟的安頓。故這「理氣不離」，「道至高至妙亦至近至實」之論，實有其曲折奧妙處，

36 見王懋竑，《朱子年譜》（臺北：臺灣商務印書館，1965）中之〈朱子論學切要語〉卷2，又參考牟宗三先生《心體與性體》（三）（臺北：正中書局，1969）〈第九章〉。

很符合「極高明而道中庸」之旨。

又理氣不相離，但亦不相雜，在「不雜」之意義下，保持了人生理想與現實之距離。由此距離，而容許人生有無限開展之可能。

(2)由於理不離氣，理必即於形器而存在，故理必有分殊之表現。人反身而於至切近處踐履以求明道，必須注意存在事物之差別性、多樣性。從晦齋反對忘機堂所主張之「一理太虛」、「以形器為幻」及「物我無間」等說，可知晦齋對「理一分殊」之義，是十分著重的。晦齋強調不同之存在物皆有其所以如此之理，故物各有不同之司職。又認為理雖渾然一致，但其中粲然，可知晦齋意在肯定世間存在事物之差別性。由「理氣不離」已可肯定世界，而由「理一分殊」，則進一步肯定存在物之差別性。而這進一步之肯定，是非常重要的。必如此，才能真正肯定人生。由於肯定分殊，便會相應於各存在物之不同而成就之。由於承認差別，故有禮儀三百、威儀三千等禮樂制度，此是就人生不同之倫常關係，人生各種可能情況，而作合理的安排。必須使分殊之各別存在皆實現自身之價值，必見到在各分殊中皆顯出天理，方可見天理之全，在渾然而蓋天蓋地之天理中，存在著無限豐富的內容。這一想法顯示了朱子思想中對「致廣大而盡精微」境界之嚮往，亦充分表達了儒家「人文化成」之精神。

若從這一角度來看朱子的重視格物窮理，及重視博學於文，便可見到其中之深義。這博文窮理，是在力求成就人生的一切事，善化一切之宏願下而強調的。人世之事，並不是只靠一渾然無別之理便可全部解決。故這「理一分殊」之說，使儒學有豐富之內容，而以儒者自任的人，亦宜正視此日新月異之世界，善化種種新生之事物。

(3)朱子「中和說」之工夫，是靜涵動察，而以敬駭動靜，又須先涵養後察識。晦齋對此工夫論雖謹守不違，但比較而言，他對動時之省察工夫，是更為強調的。他認為曹忘機的「主敬存心」，只是靜時工夫，只作此工夫，是不切實的；好比只有綱而無目，只有骨髓而無血肉，是不能成德的。晦齋的尤重動時省察，可從他下面之詩句見之，詩云：

中和雖似有賓主，動靜周流無定辰。體察工夫終是實，空虛論說竟非真。³⁷

可見重視動時工夫，是晦齋之心得。晦齋所意謂的省察是對自己任何細微的

生命活動皆須反省。在心發為意，意或善或惡之際作工夫；在處事接物時省察體驗，而言顧行，行顧言，希望能「制於外以養其中」。這對動時省察的強調，隱含著他對現實生命的有限性、缺陷性深切之體會。人的生命充滿私欲習氣，必須著實下苦功對治，方可有純潔化之可能。而人在應事接物而動時，其生命問題才會顯出來，此時才好做工夫，而若只是靜時涵養，則不易見生命之毛病。此亦如王龍溪所說的「欲根潛藏，非對境則不易發」³⁸之意，此確是修養之實在工夫。

(4)一般研究朱子學的著作，都特別注重朱子的宇宙論、形上學方面之見解。固然朱子的理氣論內容豐富，條理分明，是儒者中罕有的理論體系，其中之說法，確可以說明宇宙的構成與生化之問題；又對於天道生一切，所以會有人、物之不同，賢愚不肖之別，及人性皆善，何以有罪惡之產生等問題，亦可作出解釋。朱子之理氣不離，理一分殊之說，對這些問題都可作出說明。但朱子的理氣論，有從上說下來，而為獨斷的形上學之嫌。而以氣之駁雜與否說明人、物之異及惡之來源，則似有陷於氣質決定論之困難。若理氣二分，而理不活動，凡活動者皆是氣，則心亦屬於氣。心是氣，固可說明心之何以會為惡，但對於道德實踐之可能，便不能有充分之說明。因若心是氣，心與理為二，心之合理、順理，便沒有必然性，此亦即實踐之動力不足也。故勞思光先生便認為，以宇宙論、形上學以說明道德價值，有其理論之困難，故理論之效力是不足夠的。³⁹ 牟宗三先生則不認宋儒之形上學是要以形上理論來說明道德，而是反過來，要以道德來說明存在，即對存在界作一道德價值的說明。若依此義，則宋儒之形上學是由道德實踐來而來的體證、徹悟，即由無條件的道德實踐，見到道德之理有其絕對普遍性，由之而言天理，此不能和西方的思辨的形上學同等視之。牟先生的論朱子學，亦不從朱子的理氣論說起，而認為屬於心性論的「中和問題」，方是朱子思想的核心問題。⁴⁰ 但即使如此，牟先生認為朱子的道德理論，仍是「他律的倫理

37 〈次忘機堂韻〉（五首之二），《晦齋集》卷4，頁10-11。

38 〈三山麗澤錄〉，《王龍溪語錄》（臺北：廣文書局，1967）卷1，頁8。

39 勞思光，《中國哲學史》第三卷上册（香港：友聯出版社，1980年6月）第二章。

40 見牟宗三，《心體與性體》（三），又劉述先教授的《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，民71年2月）所見亦同於牟先生。

學」，因朱子以心與理為二，理為心知所攝具，心理不一之故。而朱子的形上理論，牟先生則名之曰「本體論的存有之系統」。⁴¹即朱子言理，是從存在物之「然」，以推證其「所以然」，此固可表示理為一超越的存有，但由於不是由本心之呈現仁義禮智之理而肯認之，故理之道德意義、力量便減殺。而此所以然之理，依朱子，是一靜態的存有，為不活動者，如是便失卻先秦儒學言道體之於穆不已，為神妙萬物之活動義，如是道體的創生性，在朱子的形上理論中，便亦為不足。

牟先生所指出的朱子理論中之問題，確是很中肯的，而由上文之分析，可知李晦齋的思想，也相當程度地表現了朱子學的理論困難。但由上文所述，晦齋所理解的朱子學，是很能表達出朱子思想中的道德涵義的。晦齋所強調的「道至高至妙而又至近至實」，「夫道只是人事之理」及「主敬存心，必下學人事，方能上達天理」，便很表示出天理必須從道德實踐來肯認，不能離開人倫的踐履而憑空說天理之意，而這便是道德的形上學，或實踐的形上學的主要特徵。既有此特徵，則朱子之理氣論，便不是獨斷的形上學。本來從理論上考察，朱子之言心之全體大用，必須在致知格物而窮理後，方充分實現，即這是一以「認知」為主，重智的實踐哲學，但從晦齋之所釋，則下學人事，是道德意義的倫常踐履，這便多少補足了朱學中「重智」的偏差。晦齋直下肯定朱子理氣論中之理是道德之理，此理若離開了倫常之實踐，是無由得見的，這近於唐君毅先生對朱子理氣論的了解。唐先生認為朱子所說之理，應為當然之理兼存在之理，當然之理是道德意義的，而存在之理則是決定存在物所以能存在之理。對於朱子理先氣後之意義，唐先生認為須在吾人之道德生活中，感到有當然之理，而要依此理而存心、而行動之體會中，方能契入。從人感受到有當然之理、義須去實踐時，此理對於人之現實存在，便會有其影響，此所謂理生氣。而當然之理與現實存在總有其距離，而顯理之超越義，故說理先氣後。⁴²照唐先生之說法，則朱子的宇宙論、形上學，根本是由道德實踐之要求而來的肯定。即根本上是一純粹的

41 見牟宗三，《心體與性體》(一)，〈綜論〉，頁 59。

42 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇(三)》(香港：新亞研究所，民 63 年 3 月)附錄二〈由朱子之言理先氣後，論當然之理與存在之理〉。

道德的形上學。當然唐先生此說或是對朱子之理論作出較多的同情，未突出朱子理論與其他宋儒之不同處。但由是亦可知在朱子學說中，實有此一面相之可能，而朱子與陸、王之異，或可有其會通處。總言之，由晦齋的闡釋，可見在朱子的形上理論中，實含有極強的道德意味，不能因其學說理論有某些不圓足處，而忽視之也。

又晦齋所強調的省察工夫，亦是道德生活上的重要工夫，晦齋之說表現了朱子系所重的在日用行事、形色容貌上用心，以使心得其養之特色，所謂「制於外以養其中」。固然對於逆覺本心之義，晦齋未能領略，但其靜涵動察之工夫，亦是日常生活所必須的。此意可引牟宗三先生一段話以明之：

朱子之著力處，只有當吾人不能相應道德本性而為道德實踐時，始有真實意義，而吾人亦確常不能相應道德本性而為道德實踐，即或能之，亦常不能不思而得，不勉而中，而常須要勉強，擇善固執之。蓋人常不免於私欲之陷溺，利害之顧慮，而不能純依乎天理以行。……試問有誰真能無一毫之夾雜者乎？如是，吾人不得不落於第二義上而從事於磨練、勉強、熏習、夾持，擇善而固執之之預備工夫、助緣工夫、以及種種後天之積習之工夫，以求吾人生命（心）之漸順適而如理。⁴³

逆覺本心，以相應於道德本性，即依無條的律令而行，這是內聖學的第一義工夫。朱子以及李晦齋對於義利之辨，道德為依無條件律令而行之義亦有了解，但對於逆覺本心，直下暢通行動實踐之源之工夫，則未能正視，甚至排斥，視之為佛老之學，這是朱子系不足之處；但此系所重的靜涵動察、敬義夾持，及格物窮理之工夫，對於人現實生命之病痛，實多有照察。雖是第二義之工夫、助緣之工夫，但乃是決不可少的。故上述牟先生之言，亦有「吾人亦確常不能相應道德本性而為道德實踐」，「試問有誰真能無一毫之夾雜者乎」之歎。本心、純粹意志之呈現與保持，實極不容易。此如康德雖肯定意志之自由與自律，為真正之道德之源，但並不認為人真可以呈現其自由意志。其言道德實踐之動力，主要是由認識道德法則的莊嚴、無條件性，而引發的尊敬，由尊敬而使人之現實意志逐漸接近法則，而使現實生命逐漸合

43 見牟宗三，《從陸象山到劉戴山》（臺北：臺灣學生書局，民 68 年 8 月）頁 91-92。

理、如理。這趨近法則，使生命純淨化之過程是可以無止境的，康德由是而以靈魂不滅為一設準，⁴⁴此可見成德之艱難。由康德之說，亦可闡明朱子所以重視「持敬」之故也。故晦齋所強調的朱子一系之工夫論，確有其切於人之現實生命處。

參考書目

- 李彥迪 《晦齋集》，收入《韓國文集叢刊》24（漢城：景仁文化社，1996年12月再版）。
- 李彥迪 《晦齋全書》（漢城：成均館大學大東文化研究院，1989年10月）。
- 李東建（編） 《國譯晦齋全書》（漢城：默民回甲記念事業會，1974年8月）。
- 李丙燾 《韓國儒學史略》（漢城：亞細亞文化社，1986年8月）。
- 成大慶（編） 《李晦齋的思想與世界》（韓文）（漢城：成均館大學大東文化研究院，1992年4月）。
- 李完栽 〈關於無極太極論辯〉（韓文），收入《李晦齋的思想與世界》，頁65-109。
- 朱 熹 《朱子大全》（臺北：臺灣中華書局，民59年9月二版）。
- 黎靖德（編），王星賢點校 《朱子語類》（北京：中華書局，1986年3月）。
- 朱 熹 《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年10月）。
- 王懋竑撰，何忠禮點校《朱熹年譜》（北京：中華書局，1998年10月）。
- 牟宗三 《心體與性體》（三）（臺北：正中書局，民80年11月臺版第10次印行）。
- 唐君毅 《中國哲學原論·原性篇》（香港：新亞研究所，民57年2月）。
- 唐君毅 《中國哲學原論·原道篇（三）》（香港：新亞研究所，民63年3月）。

44 見康德《實踐理性底批判》，第一部卷1、第三章〈純粹實踐理性底動力〉及卷2、第二章〈在界定「最高善」之概念中純粹理性之辯證〉。（牟宗三，《康德的道德哲學》〔臺北：臺灣學生書局，民71年9月〕頁244-274，及368-371。）

裴宗鎬《韓國儒學資料集成》(上)(漢城：延世大學校出版部，1980年)。

裴宗鎬《韓國儒學史》(韓文)(漢城：延世大學校出版部，1992年3月8版)。

錢穆《朱子新學案》(五冊)(臺北：三民書局，民60年9月初版)。

Korean Confucian Li Huizhai's 李晦齋 Understanding of Zhu Xi's 朱熹 Thought and Its Modern Significance

Cho-hon Yang*

Abstract

The argument about Li Yandi's 李彥迪 (alias Li Huizhai) and Cao Hanfu's 曹漢輔 *wuji taiji* 無極太極 was the first argument of importance about Confucian philosophy in Korean Confucianism. Li Huizhai had a thorough understanding of Zhu Xi's thought, well expressing Zhu Xi's focus on practicing morality and learning from inferiors. Although Cao Hanfu's theory is criticized for its mixture of Buddhism and Taoism, there are some characteristics of Lu Xiangshan and Wang Yangming in Cao's thought.

This article makes an analysis of the contents of argument by Li and Cao through ontology and practice, with a view to showing objectively their thoughts and making public the truth about Li Huizhai's deep understanding of Zhu Xi's thought and its modern significance.

Keywords: Korean Confucianism, Li Huizhai 李晦齋, Zhu Xi 朱熹, *wuji taiji* 無極太極, modern significance

*Cho-hon Yang is a professor in the Chinese Literature Department, National Central University.