

師門·學脈·道統：韓元震與李柬 “湖洛論爭”之義理背景*

陳逢源

提 要

朝鮮儒學從四端七情之辨，進而及於人心道心問題，層層而進，逐漸明朗，性之所向，理氣問題，正是其中關鍵所在，韓元震與李柬所爭是師門宗旨，也是數代積累的儒學問題，“湖洛論爭”如同漣漪逐漸擴散，造成巨大影響，成為朝鮮儒學史中最可注意的學術論辯。李柬以未發之時難言氣質之性，聖人與凡人同稟明德本體，提出“聖凡心同”，主張“人物性同論”；韓元震認為未發仍有氣質之性，認為聖人與凡人不同，提出“聖凡心不同”，主張“人物性異論”。兩人針鋒相對，最後以老師權尚夏表態支持韓元震而告一段落，確立性於氣質得見，為師門心法所在，韓元震於後標舉學脈宗旨，建構朝鮮學術主體地位，藏道統於東國，貢獻卓著，湖洛論爭正是觸發其儒學事業的關鍵。

關鍵詞：韓元震 李柬 湖洛論爭 栗谷學脈 朝鮮儒學

* 本文乃執行科技部計畫“衍繹與變易——明代四書學著作分系與斷限考察”，計畫編號：MOST106-2410-H-004-153-MY3，所獲致的部分成果，香港浸會大學陳亦伶博士惠賜資料、助理李松駿、吳凱雯同學協助蒐輯，在此一併致謝。

一、前 言

儒學自明朝傳入朝鮮,有其獨特進路,太祖(李成桂,1335—1408)崇尚儒學,於後世宗(李禔,1397—1450)遣使於明,求《四書大全》、《五經大全》、《性理大全》,¹並且推行四書諺譯,定口訣,文教大興,世稱海東堯舜,此後儒學數代發展,朱熹(1130—1200)成爲朝鮮學術的根基。只是學派既分,各有主張,繼立之間,黨同伐異,演成傾軋之局,從燕山君(李愔,1476—1506)至明宗(李峘,1534—1567)朝,屢興士禍,燕山君時有戊午、甲子二大士禍,中宗(李懌,1488—1544)時有己卯士禍,明宗時有乙巳丁未士禍,政治不安,政爭之下,學者迭遭殺戮,士風挫辱,學風從實踐而及於辨析,儒者轉爲理論思索,觀察更爲深入,分析更爲精闢,朱熹學術精彩之處,抉之而出,細密難定之處,漸次發展。徐敬德(號花潭,1489—1546)撰有《花潭集》,有主氣的傾向;李彥迪(號晦齋,1491—1553)撰有《晦齋先生文集》,有主理的傾向。花潭之學影響畿湖學派李珣(號栗谷,1536—1584),晦齋之學則影響嶺南學派的李滉(號退溪,1501—1570),退溪與栗谷正是朝鮮儒學雙峰,²並世而出,同爲一代之大儒,嶺南學人稱退溪爲東方朱夫子,畿湖學者讚許栗谷爲東方聖人,相對於明代中葉思想由程朱理學轉入陸王心學,朝鮮儒學延伸性理之辨,分析更爲精微,堅守程、朱之學,立場更爲堅定,朝鮮儒學展現一種“硬直”學風,³而於心性理氣之間,各標宗旨,形成複雜的辯論,造成學術史上的紛爭,嶺南一派從退溪而下,第一代門人如金誠一(號鶴峰,1538—1553)、柳成龍(號西厓,1542—1607)、鄭述(號寒岡,1543—1620)、李楨(號龜岩,1512—1571)、李德弘(號良齋,1541—1591)、

1 崔錫起:《朝鮮時代經書解釋與崔象龍之〈論語〉解釋》,收入張崑將編《東亞論語學:韓日篇》(臺北:臺灣大學出版社,2009年9月),頁101。相對於此,鄭亨愚:《〈오경(五經)사서대전(四書大全)〉의 수입 및 그 간판(刊板)광시(廣布)》(五經四書大全的輸入與其刊板廣布),《東方學志》第63卷,1989年,頁1—27。則認爲成祖刊刻後四年便已傳到朝鮮,兩者說法不同。

2 李丙燾:《韓國儒學史略》(首爾:亞細亞文化社,1986年8月),頁130。

3 張維:《我國學風硬直》,《谿谷集》,影印標點《韓國文集叢刊》(首爾:民族文化推進會,1988年),冊92,頁605。

趙穆(號月川,1524—1606)、黃俊良(號錦溪,1517—1563)、禹性傳(號秋淵,1542—1593)、鄭唯一(號文峰,1533—1576)等人,第二代學人有張顯光(號旅軒,1554—1637)、鄭經世(號愚伏,1563—1633)、張興孝(號敬堂,1654—1633)、柳衫(號修岩,1582—1635)、柳元之(號拙齋,1598—1674)、許穆(號眉叟,1595—1682)等人,第三代學人有李渠(活齋,1613—1654)、李徽逸(號存齋,1619—1672)、李玄逸(號葛庵,1627—1704)、李栽(號密庵,1657—1730)、李萬敷(號息山,1664—1732)、權相一(號清台,1679—1760)等人,三代發展,世系綿長。至於畿湖學派第一代學人有金長生(號沙溪,1548—1631)、趙憲(號重峰,1544—1592)、徐湑(號藥峰,1558—1631)、黃慎(號秋浦,1560—1617)、鄭擘(號守夢,1563—1625)等人,之後學統歸於金長生之子金集(慎獨齋,1574—1656),其下又有宋浚吉(同春堂,1606—1672)、宋時烈(號尤庵,1607—1689)、李惟泰(號草廬,1607—1684)、俞榮(號市南,1607—1664)等人,同樣也是數代傳學,學脈鮮明,其中以宋時烈最為活躍,門人包括宋基厚(聞道齋,1621—1674)、李瑞夏(號畏齋,1625—1689)、權尚夏(號遂庵,1641—1724)、李喜朝(號芝村,1655—1724)、宋奎濂(霽雨堂,1630—1709)、鄭澔(號尤岩,1648—1736)等,其中以權尚夏最具聲望,門人有江門八學士,包括韓元震(號南塘,1682—1751)、李東(號巍巖,1677—1727)、尹鳳九(號屏溪,1681—1767)、蔡之洪(號鳳巖,1683—1741)、李頤根(號華巖,1668—1730)、玄尚璧(號冠峰,生卒未詳)、崔徵厚(號梅峰,生卒未詳)、成晚徵(號秋潭,1659—1711)等人,⁴數代傳衍,大家輩出。凡此可見朝鮮儒學發展脈絡,遠比明代更為清晰。數代學人賡續思索,不同學統,彼此激蕩,師門之間,相互辯證,無數學人反覆研討,已經積累相當豐厚的學術意見,也更為深入義理核心,如何於學脈當中,重尋朱學究竟,乃是朝鮮儒者縈之於心的問題。

事實上,嶺南與畿湖學派所代表是朝鮮儒學之盛,然而對應時代,卻是士類分黨的樣態,執論太過,儒者捲入其中,演成學派門閥衝突,從宣祖八年(1575)沈義謙(號巽庵,1535—1587)與金孝元(號省庵,1532—1590)意見不

4 崔根德:《韓國儒學思想研究》(北京:學苑出版社,1998年1月),頁335—337。

合,分出西、東兩黨,主義謙者為西人,主孝元者為東人,兩人都是退溪門人,但立場不同,不肖者依附其中,相互排擠攻擊,爭奪權勢,李珥每欲調合兩者,卻往往遭受毀謗,無法成功。其後黨人分化派生,東人分為南人、北人,北人又分為大北、小北,既而大北中,又分出中北、肉北、骨北三黨;小北則分出清小北、濁小北。西人則出清西、勳西、老西、少西,之後西人則分為老論、少論,南人則有清南、濁南之分,複雜的黨派分化,與學脈傳衍,相互糾葛,學術當中摻雜複雜的政治局勢,千頭萬緒,難以梳理。⁵ 加上明代覆亡,滿清繼起,原本視為韃虜的滿人統治天下,中原淪為夷狄,朝鮮士人陷入文化認同危機,繼承朱學道統,重塑中華文化的思考,成為朝鮮儒者自許的學術使命,韓元震與李柬的同門之爭,稱為“湖洛論爭”或是“湖洛是非”,⁶ 乃是朝鮮後期一場重要學術論爭,所爭不僅是人物性同異,更包含學術傳衍、黨派分立,以及文化重塑等諸多複雜的思想問題。對於兩人爭辯,前人已有諸多討論,⁷ 然而不論是將“湖洛論爭”置於

5 李丙燾:《韓國儒學史略》,頁171。

6 高在旭:《導論:人物性同異論爭在韓國儒史上的意義——人物性同異論之發生、展開及意義》,《哲學與文化》2014年第8期,與韓元震意見相同的學者多居於忠清道湖西地區,故稱之為湖論;贊同李柬的學者等多居於京畿,故稱之為洛論。頁4。

7 邢麗菊:《朝鮮朝時期“人物性同異”論爭的理論來源及其差異——巍岩李柬與南塘韓元震之人物性同異論比較》,《哲學研究》2008年第11期,頁62—69。邢麗菊:《朝鮮儒者南塘的人物性異論及對朱熹理論的新發展》,《社會科學戰綫》2011年第1期,頁24—28。金起賢:《湖洛論辯之兩種未發論——韓儒巍巖李柬和南塘韓元震對未發論之不同解釋》,《鵝湖學誌》第36期(2006年6月),頁89—108。李甦平:《論南塘韓元震的性理學思想》,《延邊大學學報(社會科學版)》2009年第2期,頁57—61。李海任:《關於栗谷學派“性合理氣”與“心是氣”的爭論——以南塘韓元震的〈栗谷別集附簽〉為中心》,《朱子學刊》第1輯(2013年),頁313—328。洪正根:《朝鮮學者韓元震的性三層說以及任聖周對此的見解》,《齊魯文化研究》第五輯(2006年),頁172—181。林明熙:《韓元震哲學與人物性異論》,《哲學與文化》2014年第8期,頁81—97。李明輝:《韓元震的“四端七情經緯說”》,黃俊傑:《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》(臺北:臺灣大學出版中心,2012年6月),頁137—157。楊小婷:《人物性異——朝鮮儒者韓元震對朱子性論的發展》(上海:華東師範大學哲學系碩士論文,2016年4月)。洪軍、金金花:《論朝鮮性理學史上的三次論辯》,《東疆學刊》2003年第1期(2003年1月),頁35—36。李存山:《中韓儒學的“性情之辨”與“人物性同異之辨”》,《道德與文明》2017年第5期,頁12—14。趙甜甜、崔英辰:《關於18—19世紀韓國儒學“人物性同異論”的生態學解釋》,《韓國研究論叢》第28輯(2014年第2輯),頁197—198。文碧方:《從“湖洛之爭”看朝鮮儒者的朱子性理學詮釋》,《現代哲學》第119期(2011年11月),頁113—119。張品端:《韓國儒學史上的“湖洛論爭”——以巍岩與南塘為中心》,《孔子研究》2018年第1期,頁144—150。謝曉東:《韓南塘論道心人心之關係》,《廈門大學學報(哲學社會科學版)》2016年第6期,頁33—38。(轉下頁)

新儒家視域當中，⁸或是將朝鮮性理學置於由理學而至心學的脈絡之內，⁹皆不免受高橋亨東亞儒學框架影響，¹⁰無法得見朝鮮學人積淀的學術底蘊、文化認同的移轉，乃至於師門宗旨認取朱學究竟的核心意義。¹¹筆者檢覈韓元震《朱子言論同異考》，得見梳理朱熹言論之努力，以及解決儒學核心問題的用心，¹²對於師門宗旨的重視，傳承道統的思考，以及建構朝鮮儒學主體地位，乃是一生貫串的理念，由此可以溯及“湖洛論爭”的學術脈絡，正是立足於數代朱學論爭，從新確立師法宗傳意義的結果，韓氏深具傳道信念，才能如此深刻細膩。本文旨在湖洛論爭中，一窺師門之間義理論爭，以見朱學之精彩以及朝鮮儒者的用心。

二、師門家法之爭

韓元震生於肅宗八年(1682)，卒於英祖二十七年(1751)，字德昭，號南塘，謚文純，其先為清州人，於英祖初期曾任經筵官、掌令等職，氣節端正，學問淵

(接上頁)蔡茂松：《湖洛兩論之研究——韓儒李巍岩與韓南塘對人物性同異問題之論爭》，《國立成功大學歷史學報》第6期(1979年7月)，頁223—249。韓國研究成果參見崔英辰、洪正根、李天承：《湖洛論爭에 관한研究成果 분석 및 전망(湖洛論爭的相關研究成果分析與展望)》，《儒教思想研究》第19輯，2003年8月，頁13—36。

8 楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年8月)，頁327—328。

9 林月惠：《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5月)，頁38—39。

10 高橋亨：《朝鮮儒學大觀》，收入川原秀城、金光來：《高橋亨朝鮮儒學論集》(東京都：知泉書館，2011年9月)，頁31。

11 對於朝鮮儒學異質性的史觀架構，逐漸也有學者留意與反省，姜智恩：《東亞學術史觀的殖民扭曲與重塑——以韓國“朝鮮儒學創見模式”的經學論述為核心》，《中國文哲研究集刊》44期(2014年3月)，頁177。對於朝鮮學者而言，關心的重點自然不是“近代思想的萌芽”，而是如何承擔朱熹學術大旗，在紛雜的黨爭、學派傳承下，建立道統東傳的地位。參見陳逢源：《藏“道統”於東國——韓元震〈朱子言論同異考〉有關四書討論之分析》，《2016第五屆海峽兩岸儒學學術研討會會議論文集》(彰化：臺灣孔子研究院、中國孔子基金會、山東大學主辦，2016年10月)，頁23—55。

12 陳逢源撰《韓元震〈朱子言論同異考〉析論——以〈大學〉、〈中庸〉為考察範圍》，《第一屆儒家經典的跨域傳譯國際學術研討會會議論文集》(首爾：成均館大學東亞細亞學術院，2016年8月)，頁137—159。

博,深有名望,主要著作有《朱子言論同異考》、《經義記聞錄》、《儀禮補編》,以及文集《南塘集》等。李柬生於肅宗三年(1677),卒於英祖三年(1727),字公舉,號巍巖、秋月軒,以遺逸進,官至經筵官,謚文正,撰有《巍巖遺稿》。兩人皆師事寒水齋權尚夏(1641—1721),學術上溯宋時烈、金集、金長生而及於李珥,屬於栗谷學派,然而對於心性見解,看法迥然有別,“湖洛論爭”,始於朝鮮肅宗三十一年(1705),終於肅宗四十一年(1715),往復十年,辯論萬餘言,雙方爭執不下,最後以老師權尚夏表態支持韓元震而告一段落。以李柬《巍巖遺稿》所錄肅宗四十年(1714)撰《未發辨》,駁“德昭全不識未發其所蔽何在”、《五常辨》駁“德昭全不識五常其所蔽何在”,¹³然而更多文字是前後上與權尚夏的書信,《上遂庵先生》中云:“韓德昭以爲沖漠無朕只是理無形之謂也”、《上遂庵先生》別紙云:“德昭未發有善惡之論,所差非常。”¹⁴相同之處,韓元震《南塘集》有同門往復的《擬答李公舉》,但更多的是《上師門》書信,與權尚夏請教商量,反覆討論,“湖洛論爭”雖是韓元震與李柬兩人學術意見爭辯,但權尚夏扮演仲裁角色則是無庸置疑之事。肅宗四十一年(1715)乙未冬韓元震於論辯末了撰《附未發五常辨》列舉個人論點,並以“退溪先生心性情圖”、“栗谷先生心性情圖”做爲參照,云:“栗谷先生曰:‘理不能獨立,必寓於氣然後爲性,氣有清濁粹駁之不齊,故以其本然而言則性善而情亦善,以其兼氣而言,則性且有善惡,情豈無善惡乎!’”¹⁵以其圖示,乃是心所擺置的位置不同,同樣發而爲情,相對於李滉由心而性,由性而情,於是心有仁禮信義智本然之性,也有清濁粹駁的氣質之性;李珥則置性於心中,以心著性,性是指理未發之時本無不善之性,心具主體地位,結構更爲單純,詳見下圖:

韓元震分析頗爲仔細,標舉李滉、李珥兩人觀點的差異,用意在於申明個人學脈之所出,深有維護師門宗旨信念。

13 李柬:《未發辨》,《巍巖遺稿》(裴宗鎬編《韓國儒學資料集成》,首爾:延世大學出版部,1980年,冊上。)卷十二,頁877、882。

14 李柬:《上遂庵先生》,《巍巖遺稿》卷4,頁842、851。

15 韓元震:《附未發五常辨》(乙未冬)《南塘集》(裴宗鎬編《韓國儒學資料集成》,首爾:延世大學出版部,1980年,冊上)卷十一,頁942。



退溪先生心性情圖



栗谷先生心性情圖

權尚夏過世之後，家人將書篋遺稿寄予韓元震，韓元震檢視之餘，以為李東將流布其說法，恐有傷老師盛名，因此決意違反權尚夏“且戒小子以無辯”的指示，逐條批駁，撰成《李公舉上師門書辨》，回應“湖洛論爭”相歧論點，云：

先生既歿，頗聞有書行於世，深攻師門之說。心竊訝之，及得先生諸孫以遺篋所藏往復文字寄示，此書亦在其中，前所聞有書行於世者，意其為是書歟！一讀以還，屢日不怡。蓋歎師說之見枉於世也，甚矣！推先生意也，今亦宜無辯。然竊思之，此書既行於世，而先生又未有對辨文字，世之徒觀於此書者，將謂先生之學只如是已矣，而荀、楊、告子之論性合而為先生謗矣，是惡得無辯。故茲不避多言之譏，逐條辨釋，以示同志，於公舉則不暇恤其有傷也。噫！孟子有言：“余豈好辯哉，余不得已也。”知我罪我，其在斯歟！甲辰閏四月晦日書于鰲峰精舍。¹⁶

其後附記云：“則向所謂有書行於世者，果非此書也。”其中顯然有所誤會，但捍

16 韓元震：《李公舉上師門書辨》，《南塘集》卷二十八，頁 995。

衛學脈的信念，表露無遺，可以想象，李柬也是如此，兩人所爭為朱熹學術，但最為核心目的乃是確立師門宗旨。事實上，“湖洛論爭”對於“性論”有相歧看法，然而師門之間對此關注已久，肅宗五年己未（1679）正月權尚夏撰《太極圖說示舍弟季文兼示玄石》云：

語其理則無不全，論其性則有偏有全，何者？天賦之理則未嘗不同，但人物之稟受自有異耳。先儒曰：“性命只是一箇道理，不分看則不分曉，不合看又離了不相干涉。”知斯說則幾矣。……由是觀之，性之本體，初無有不全，而其所以有偏有全者，氣之為也。氣全則性全，氣偏則性偏，又何疑乎？是以栗翁之言曰：“人之性，非物之性，氣之局也；人之理，即物之理者，理之通也。”惟此一言，可謂發千古不傳之妙矣。嗟乎！非知道者，誰能識之。客有難之者曰：“性即理也，理即性也。”今子析而二之，無乃太劇分開乎？曰：此非某所創也，聖賢已言之，孔子曰：“一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性。”朱先生曰：“仁義禮智猶是成之者性，上面又有一陰一陽之道繼之者善。”先生又印（疑為“應”）或人之問謂之“理同則可，謂之性同則不可。”經傳所載此類甚多，子歸而考之可也。¹⁷

權尚夏對於其弟權尚游與朴世采（號玄石，1631—1695）的回答當中，強調以理而言，人物並無不同，但人與物性不同，乃是分看與合看角度的不同，理之於氣，既不能離，又不能合，乃是性理難解之處，所以對於權尚夏而言，性即理，只是方便說法，性之所具，乃是氣稟中得見，因此不能混同來說，此一判準乃是對於氣稟影響有更為清楚的覺察，李珥“氣局理通”的主張，正是人與物理同性不同的依據，強調氣性的差異，並不妨礙理一的存在，反而更能適切反映天地殊異的樣態，由氣以見理的進路，無疑是栗谷學派宗旨所在，權尚夏最終會支持韓元震的說法，乃是循師門主張而來。權尚夏甚至於肅宗四十四年戊戌（1718）綜合前賢說法，撰成《論性說》云：

17 權尚夏：《太極圖說示舍弟季文兼示玄石》，《寒水齋集》（裴宗鎬：《韓國儒學資料集成》，首爾：延世大學出版部，1980年，冊上。）卷二十一，頁724—725。

聖賢論性，其說大概有三，有除卻氣，單指理而言之者；有各指其氣之理，而不雜乎氣而為言者；有以理與氣雜而言者。……健順五常之性，雜其氣質清濁美惡有萬不齊者而為言者，為氣質之性，則其實只一性也。今之學者只知有單指理、雜理氣之說，而不知有各指其氣之理而亦不雜乎其氣之說。……大率其病在於性道本原、義理精微處，初不可以幾及，而依希聞得道理名目，髣髴窺見性情光影，便自擬以豁然大悟，輕肆自信，大言來辨，甚可悶歎。¹⁸

一性而有三層的說法，事實上是採用十年前韓元震分析結果。¹⁹ 性一而已，但雜氣則有清濁美惡之不齊，男與女有異，人與物有別，乃是人所共知之事，但置於宋明理學的框架，卻容易讓人誤以為是材質論性，近於告子、荀子說法，反而有陷於異端的疑慮，乃是儒者無法接受的說法。但權尚夏認為直接以性為理，以性為善，容易於迷離光影處認作學問，則是客觀所見之事實。回歸於修養進程，必須清楚了解由氣以見理的方向，才能確保理之純粹，理氣之一貫，也避免高懸於理，自信太過的缺失，論理之矜慎，論性之細微，一遵栗谷一脈心法，權尚夏甚至指出心性之間必須詳加分判，稍有偏差，就會認錯心性，云：

愚於未發論心，其說亦嘗有三，曰：未發之心無善惡之可言。李器甫非之而擬之於胡氏之性無善惡。又曰：未發前氣質亦有清濁善惡之不齊，李公舉非之而擬之於荀、揚之性惡、性混。又曰：未發之心何嘗有惡，則

18 權尚夏：《論性說》，《寒水齋集》卷二十一，頁 725—726。

19 韓元震：《上師門》（戊子八月），《南塘集》卷七云：“元震竊疑以為性有三層之異：有人與物皆同之性（《中庸》二十二章章句：‘人物之性，亦我之性。’）、有人與物不同而人則皆同之性（《孟子·告子篇輯注》：‘以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉。’《大學序文》‘天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性。’）、有人人皆不同之性（《論語》子曰：‘性相近也。’），性非有是三層而件件不同也，人之所從而見者有是三層耳。……各指其氣之理而亦不雜乎其氣而為言，則人與物不同而人皆同（各指其氣之理，故有仁義禮智名目之不同，而人與物不同，亦不雜乎其氣而為言，故純善無惡而人則皆同）以理與氣雜而言之，則人人皆不同，而有是三層耳（上二層本然之性；下一層氣質之性），其實一性而已也。”頁 899。此書撰於肅宗三十四年戊子（1708）八月，早於權尚夏《論性說》十年，可見乃是師門相同主張。

公舉是之而極其獎誦。其非之者，固不識余意，而其是之者，亦非知余者也。蓋心即氣也，氣有清濁粹駁之不齊，而清粹者發而為善，濁駁者發而為惡。當其未發也，氣不用事而善惡未形，故謂之無善惡之可言。愚之所謂無善惡以氣而言也，胡氏所謂無善惡以性而言也，烏可比而同之也。未發之際，善惡雖未形而氣稟本色清濁粹駁自在矣，故指清濁粹駁而謂之氣質不齊，愚所謂不齊以氣質而言也，荀、揚所謂惡與混以性而言也，亦烏可比而同之哉。未發之時，氣稟本色雖有不齊，而氣不用事，一於虛明，故指其虛明者而謂之何嘗有惡，愚所謂善以氣之虛明者而為言，而性之善卻不因是而善也，公舉所謂善謂氣質極於清粹而性之善亦因是而善也，其指本自燕越，今乃欲援而附之已說，不亦可笑乎。²⁰

心之未發粹然於理，但權尚夏並不如此認為，以氣質中而言，未發之心也有三層，可以說未發之心是無善惡可言，也可以說未發之前氣質已有清濁之不齊，也可以說未發之心何嘗有惡，不同說法乃是因為其中有複雜的關係存在，從不同角度觀察，無善惡是氣之未形，但不是性之本然；未發之際氣質本色已具，但不代表性有不善；至於未發之心，純善無惡，乃是氣不用事，虛明澄澈，無所謂惡，善是指氣之虛明狀態，但性善卻無法由氣質證明為善，唯有重視氣稟作用，分析才能客觀細膩，也才能反映現實當中紛雜萬端的形態。在理、氣與心、性綜合分析當中，以“心即氣也”作為判準，乃是為了避免落入玄虛幻想，至於門人李東支持未發之際心之為善，乃是未能了解氣之作用，些微之差，終不免高懸理於心之作用，未契實情，云：

近聞公舉以為心與氣質有辨，以虛靈知覺貯於方寸之內者為本然之心，而是心具本然之性，血氣清濁充於百體之中者為氣質之心，而心具氣質之性。然則本然、氣質分為二性，各居一處，而虛靈知覺此心之外，又有所謂心與性也，此一誤也。又曰：聖人天君常主宰，血氣常退聽，而方寸

20 權尚夏：《論性說》，《寒水齋集》卷二十一，頁 726。

虛明，此則大本之性所在也；衆人天君不能主宰而血氣常用事於方寸之內，此則氣質之性所在也。然則聖人氣質之性，常居方寸之外，百體之中；衆人氣質之性，每自百體之中，超入方寸之中矣，此二誤也。又曰：未發有中不中之分，而大本之性在中底未發，氣質之性在不中底未發，然則聖人未發無一刻不中底時節者，將不得有氣質之性矣，此三誤也。此三說經傳之所不槩見，儒者之所未嘗道，而公舉自以爲是，執迷好勝，甘自誤了，良可惜也。²¹

輕忽氣質作用，了解心體也就有所偏差，於是本然、氣質各居一處，性有兩性，心有二本，聖人方寸之中不具氣質，凡人乃是充具氣質，天君成爲善的來源，固然理、氣架構完整，卻也產生難以踰越的鴻溝。凡此皆是錯誤了解所產生的問題，對於門人混淆義理卻執迷不悟，權尚夏批評並不含蓄，援取韓元震的說法，貶抑李東見解，對於兩人的看法，已有定見。

學脈宗旨，宗風所向，成爲權尚夏印可門人的依據，然而無論是一性三層的說法，或是未發之心有三層，對於氣質之性的重視，理一由分殊得見的路數，說法往往溯自李珥，李珥成爲學脈宗主。李珥《栗谷集》所錄《上退溪李先生別紙》、《上退溪先生問目》，一問一答，李滉持學端厚平實，李珥敏銳直捷，學術進路原就不同，李滉主張“理氣互發”說，著重“理氣不雜”，強調理貴氣賤，對於理學“應然”層面著力爲多；李珥主張“氣發理乘一途”說，著重“理氣不離”，主張氣循理而動，對於理學“實然”層面探究爲深。前者重理學體系，規模宏大；後者留意理學進程，工夫細密。對於“四端”、“七情”之理解，在朱熹理氣不離、不雜的概念中，產生退溪學派與栗谷學派相異的見解，既是韓國儒學最爲人所熟知的學術論爭，也是朱熹學術延伸的重要分歧。事實上，從李滉與奇大升（號高峰，1527—1572）“四端七情”之辨，對於心統性情架構與理氣善惡、已發未發問題，已有諸多討論，²²延伸到李珥與成渾（號牛溪，1535—1598）討論“四端七

21 權尚夏：《論性說》，《寒水齋集》卷二十一，頁 727。

22 楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，頁 164。

情與人心道心”，²³對於儒學工夫有更深一層的檢視，觀察也更為深刻，宣祖五年壬申(1572)李珥《答成浩原》已標示宗旨，云：

聖賢之說，或橫或豎，各有所指，欲以豎準橫，以橫合豎，則或失其旨矣。心一也，而謂之道、謂之人者，性命形氣之別也。情一也，而或曰四、或曰七者，專言理、兼言氣之不同也。是故人心道心不能相兼而相為終始焉，四端不能兼七情，而七情則兼四端，道心之微、人心之危，朱子之說盡矣。四端不如七情之全，七情不如四端之粹，是則愚見也。……四端七情正如本然之性、氣質之性，本然之性則不兼氣質而為言，氣質之性卻兼本然之性，故四端不能兼七情，七情則兼四端，朱子所謂發於理、發於氣者，只是大綱說，豈料後人之分開太甚乎，學者活看可也。²⁴

由心性情進而及於理氣，李珥並不是以對立的概念來了解人心與道心，而是以“粹”與“全”來思考四端與七情的關係，四端純粹不能兼有七情，但七情當中卻可見有四端，同樣道理本然之性固然可以不雜氣質，但氣質當中卻保有本然之性，理與氣不能分隔來說，義理才能通貫。因此特別說明不同的角度，產生不同觀察，而前賢說法乃是藉由層層逼近的方式，顯豁道理，心統性情並不是框架，而是在人心道心之間，確保成聖工夫的純粹，七情可以兼四端，氣質之性兼本然之性，同樣都是從殊異當中，得見善之存在，由氣以見理的進路，已然可見。至於朱熹所謂發之於理、發之於氣，只是粗略概括的說法，並不能因此將心體視為理氣二元的結構，直接將四端歸屬於理，七情歸之於氣，因為截然劃分的結果，反而造成理氣相離的情況，有違朱熹理氣不離的主張，對於性理的思考，要更為深密細膩，云：

吾兄志學二十年，非不讀聖賢之書，而尚於心性情無的實之見者，恐是

²³ 楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，頁 326。

²⁴ 李珥：《答成浩原》(王申)，《栗谷全書(一)》(서울特別市：成均館大學校大東文化研究院，1986年)卷九，頁 192。

於理氣二字有所未透故也。今以理氣爲說，幸勿揮斥。夫理者，氣之主宰也，氣者，理之所乘也。非理則氣無所根柢，非氣則理無所依著，既非二物，又非一物，非一物故一而二，非二物故二而一也。非一物者何謂也？理氣雖相離不得而妙合之中，理自理氣自氣，不相挾雜，故非一物也。非二物者何謂也？雖曰：理自理氣自氣，而渾淪無間，無先後無離合，不見其爲二物，故非二物也。是故動靜無端，陰陽無始，理無始，故氣亦無始也。夫理一而已矣，本無偏正通塞清濁粹駁之異，而所乘之氣，升降飛揚，未嘗止息，雜糅參差，是生天地萬物而或正或偏，或通或塞，或清或濁，或粹或駁焉，理雖一而既乘於氣，則其分萬殊，故在天地而爲天地之理，在萬物而爲萬物之理，故吾人而爲吾人之理，然則參差不齊者，氣之所爲也。²⁵

無法參透理氣關係，也就無法掌握性、情對應模式，理氣是既非二物也非一物，這種特殊形態，既相互依存，又各具特性，不雜不離，無先無後，理是氣之主宰，無理則氣無根柢，無方向，無理路，然而氣是理的依託，無氣則理難以發動，難以貫徹，難以落實，在天地萬物之間，理雖一，但乘氣而生，不免紛雜萬端，參差不齊，如何從分殊見理一，從氣化見理之純粹，乃是理學精彩之處，也是循朱學系統學術進一步思考的結果。李珣澄清疑惑，言之透澈，指引學術關鍵所在，必須於分殊之中，見其理一，然而重視氣稟的存在，並不意味否認理一的存在，有此了解，所見之性才能深刻，因此撰成《理氣詠呈牛溪道兄》云：“元氣何端始，無形在有形。窮源知本合，沿派見羣精。水逐方圓器，空隨小大瓶。二歧君莫惑，默驗性爲情。”²⁶於後說明云：

性者，理氣之合也。蓋理在氣中，然後爲性，若不在形質之中，則當謂之理，不當謂之性也。但就形質中單指其理而言之，則本然之性也，本然之性不可雜以氣也。子思、孟子言其本然之性，程子、張子言其氣質之性，

25 李珣：《答成浩原》（王申），《栗谷全書》卷十，冊1，頁197。

26 李珣：《理氣詠呈牛溪道兄》，《栗谷全書》，卷十，冊1，頁207。

其實一性而所主而言者不同,今不知其所主之意,遂以為二性,則可謂知理乎?性既一而乃以為情有理發、氣發之殊,則可謂知性乎?²⁷

本然之性,不雜氣質,乃是方便說法,用以強調理之純粹,但既然理氣不雜不離,在此原則之下,性自然也是理氣相合的結果,如果不在形質之中,直接可以言理而不必言性,乃是至為清楚之事,李珥在前賢說法當中,逐步形塑現實人生的關懷,放下本然之性屬於理的說法,並不代表理不存在,只是理在氣中呈現,因此清濁粹駁的樣態,也要予以留意。在此定義之下,“性”之歸屬才有清楚的判準,“水逐方圓器,空隨小大瓶”成為指引參悟的重要譬喻,唯有如此學術識見,才能在紛雜事物當中尋求理之所在,也唯有如此的眼界與擔當,才能在是非舛錯、利害糾葛的政黨分派中,調和釐清,梳理正道,栗谷一脈由氣入手之進路,可得而見。

三、心性與理氣

觀察其中發展,朝鮮儒學爭議由情而及性,從四端七情之辨,進而及於人心道心問題,層層而進,性之所向,理氣關係,正是其中關鍵所在,韓元震與李柬所爭是師門宗旨,乃是數代積累的儒學問題。從權尚夏門下,波及洛下諸儒,各有支持,各擁立場,如同漣漪逐漸擴散,造成巨大影響,成為朝鮮儒學史最可注意的學術公案,原因在此。²⁸ 相較於以往學術論爭,人與物、聖與凡,論題更為簡單,李柬以未發之時難言氣質之性,聖人與凡人同稟明德本體,提出“聖凡心

²⁷ 李珥:《理氣詠呈牛溪道兄》,《栗谷全書》,卷十,冊1,頁207。

²⁸ 李丙燾:《韓國儒學史略》言“顧湖洛論爭之端,實發乎遂菴權尚夏之門下,而波及於洛下諸儒矣。初遂菴以尤菴高足,講道于清風之黃江也,門徒甚盛。……而南塘、巍巖之見解尤大差,其論爭亦最為深刻。兩人乃質之遂菴,遂菴以南塘說為是。自此以後,論爭益漸擴大,非獨專為湖中江門之論題,亦為洛下諸儒之所容喙,遂成湖洛之是非也。其所謂湖者,主南塘、屏溪之說,而說者與信從者,並居在忠清道,故謂之湖論也。其謂洛者,共鳴於李巍巖之說,以遂菴、南塘之說為非,而巍巖居雖在湖,右之者多在京畿,即如三淵金昌翁、陶菴李緯、杞園魚有鳳、黎湖朴弼周等諸人,居在洛下,反對於遂菴、南塘等湖說,故謂之洛論也。”頁223—224。

同論”，進而主張“人物性同論”；韓元震認為未發仍有氣質之性，認為聖人與凡人不同，提出“聖凡心不同論”，因此主張“人物性異論”。對於“未發心體”認知的差異，對於人與物是否同具五常之性的不同思考，以及聖人凡人本然之性與氣質之性分屬情形，兩人有相異的見解。

一、李東說法

對於四端七情，心統性情問題，前賢討論多矣，朱熹以“萬物統體一太極”、“一物各具一太極”的說法，²⁹建構形上性理體系，性命天出已是宋明理學的基本認知，李東於肅宗三十八年壬辰（1712）撰《答韓德明別紙》云：

未發有善惡之論，來諭曰：未發之前，語性則無不善，語氣質則不能無惡。單指其性則為中，而兼指其氣則非中也。竊觀此單指、兼指四字，即高明獨得之家說。……竊念天下未有無理之氣，亦未有無氣之理，彼偏於惡之氣，既有偏於惡之理，則此分明一副理氣也，彼於此中之性者，又有一於靜之氣，則此又是一副理氣也，方寸之內，二副理氣，齊頭比肩，其脉理情實，十盲可睹，是果一性而單指、兼指者謂耶？³⁰

李東認為韓元震所謂單指、兼指的說法，是一己之說，並不符合學脈精神，也不符合性理框架，造成概念的衝突矛盾，理氣不雜不離，一而二，二而一，並無二指，更無所謂“二副理氣，齊頭比肩”的情形，云：

朱子曰：“未發之時，自堯、舜至於塗人一也。”栗谷先生曰：“衆人幸於一瞬間，有未發之時，則即此全體湛然與聖人不異矣。”以是二說而求於未發之旨，則無論聖凡必此心全體寂然不動，方寸之間，如水之止，如鏡之明，則夫所謂清濁粹駁之有萬不齊者，至是一齊於純清至粹（此氣之本然），而其不偏不倚，四亭八當之體，亦於是乎立，則所謂天下之大本

29 朱熹：《太極圖說解》，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2010年），冊13，頁74。

30 李東：《答韓德昭別紙》（壬辰），《巍巖遺稿》卷七，頁858。

也。如使彼不齊者，苟有一分未齊於純清至粹，則水鏡之體，粹未可語，而氣非本然之氣矣。天下未有氣未純於本然，而理獨純於本然者，則所謂不偏不倚之大本，亦安可驟語是哉！況一於靜中偏於惡者，塗人則未知，而堯、舜則決無是矣，又湛然之中，未湛然者，衆人則未知，而聖人則決無是矣。然則朱子所謂一也，粟谷所謂不異者，於高明所造，則無乃猶隔一重膜子歟？³¹

李東引朱熹與李珣說法，用以標示學脈宗旨，重點在於強調聖人、凡人有相同之性，以確保人人皆可以為堯、舜，因此一定有此心全體寂然不動，純清至粹的存在。所謂在中之體，為天下大本，此一階段李東視為氣之本然，因為有氣之本然，才能證明有理之本然，純善本體由理而及於氣，當體朗現，這一體段的存在，不是想當然爾，而是關乎理學最為核心的訴求，唯有確保純清至粹大本的存在，才有變化氣質之可能，因此質疑韓元震說法有違理學宗旨，云：

子思所謂大本者，是指七情未感，中體卓然者而言，則其心也四亭八當，而其性也不偏不倚矣。未至於四亭八當而謂之未發未可也，既極於不偏不倚而謂猶有惡未瑩也，其心雖四亭八當而其性獨未四亭八當，其理雖不偏不倚，而其氣獨未不偏不倚，則是全不成說話，此則東參考前言而於盛諭不敢苟同者也，高明於此更賜的確之論，則愚可以聞命矣。³²

所謂大本是指其心四亭八當，其性不偏不倚的狀態，心體之中，已經可以四亭八當，豈有性未能四亭八當的問題，因為心體既正，性亦純然；同樣道理，理已純粹，又豈有氣之未瑩，由心可見其性，由理可知其氣，原就是理學重要的理論架構，也是樹立義理核心最重要的關鍵，因此辭氣甚厲，云：

大抵論性，則思、孟明矣，論氣，則程、張備矣，至朱子又以千言萬語，玲瓏

31 李東：《答韓德昭別紙》（王辰），《巍巖遺稿》卷七，頁 859。

32 同上注。

穿穴於二者之極致，則彼善惡混之論，不過備天地間一極令話，而坡翁初年偶有一時之疑，則栗谷先生又為建圖屬書，極言而明辨之不遺餘力，義理至此，亦可以無憾矣。老兄非靜者乎？何挾一時不思之見，便欲蔑千古、掃萬言，再呼揚氏之餘燼歟？來諭本末固極生疏謬誤，誠好一笑者，而但其境界微奧，言論新奇，聚聞不無感動得人者，故畢竟函丈之地亦不免為所動，區區於此，竊深不幸，兄則所造雖已高明，而世視以後生，且自家進德之程，如日方昇，安知今雖偶失，而後終於不得也。即今函丈非義精仁熟，道成德尊之日乎，名理一出，四方學者，視為定論，而偶然被誤於後生不思之論，晚年大本卻從揚氏之說，則其為吾黨之不幸者為如何哉！³³

李東重申性氣之論，從思、孟以來，經程、張，至朱熹而賅備，韓元震混淆性、氣，以性為不齊，兼有善惡，一如揚雄善惡混之說，大違孟子性善之論，有失理學宗旨，卻因言論新奇，影響到老師權尚夏，做出錯誤的判斷，造成師門之不幸，憤怒與不解溢於言表。凡此可見其申明內容，以及關注重點，乃是辨正師門宗旨，確立學術純粹，重視大本之所在，殊異當中可見其同，因而得見聖凡同心，人物性同的觀察。李東於肅宗四十年甲午（1714）年撰《五常辨》，直指“德昭全不識五常”，云：

夫宇宙之間，理氣而已，其純粹至善之實，無聲無臭之妙，則天地萬物同此一原也，尊以目之，謂之太極，而其稱渾然，備以數之謂之五常，而其條粲然，此即於穆不已之實體，人物所受之全體也。自古言一原之理，本然之性者，曷嘗以性命而判之人物而二之哉？此子思所謂天命之性（朱子曰：“天命之性，仁義禮智而已。”只此一句公案，可了百場聚訟），朱子所謂理同，栗谷所謂理通者也。若其正偏通塞之分，昏明強弱之殊，則天地萬物各一其體也，人貴物賤而偏全不齊，聖智凡愚而善惡不倫，此即造

33 李東：《答韓德昭別紙》（壬辰），《巍巖遺稿》卷七，頁 860。

化生成之至變，氣機推蕩之極致也。自古言異體之理，氣質之性者，曷嘗以人物而齊之，聖凡而等之哉！此程子所謂生之謂性，朱子所謂理絕不同，粟谷所謂氣局者也。……合下同此二五之理氣，而人物之分，只爭正偏通塞，聖凡之別，只爭昏明強弱，如斯而已。³⁴

李東以一原之處，觀察性命之理，重視大本，人物會有相同之性，聖與凡會有相同之心，所差別乃是正偏通塞、昏明強弱之不同，所謂賢愚善惡，萬物殊異的現象，乃是造化生成之變、氣機推蕩之異所造成的結果。以此而論，李東立論氣象宏大，體系嚴然，從源頭說起，有本有源，強調理一而及於分殊，性善之純粹，乃是人與物相同，聖與凡皆具之大本，也是性理最為精彩之處，對於心性理氣建構的架構充滿信心，因此對於韓元震違反學派宗旨，貽誤師門，深惡痛絕。

二、韓元震說法

韓元震對於氣稟的重視，對於心、性也就有不同的看法，肅宗三十四年戊子(1708)八月提出一性分三層的看法向權尚夏請教，云：

元震竊疑以為性有三層之異：有人與物皆同之性(《中庸》二十二章《章句》：“人物之性，亦我之性。”)、有人與物不同而人則皆同之性(《孟子·告子篇輯注》：“以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉。”)、《大學序文》：“天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性。”)、有人人皆不同之性(《論語》子曰：“性相近也。”)，性非有是三層而件件不同也，人之所從而見者有是三層耳。……各指其氣之理而亦不雜乎其氣而為言，則人與物不同而人皆同(各指其氣之理，故有仁義禮智名目之不同，而人與物不同，亦不雜乎其氣而為言，故純善無惡而人則皆同)以理與氣雜而言之，則人人皆不同，而有是三層耳(上二層本然之性；下一層氣質之性)，其實一性而已也。……論人物之性，則以為禽獸亦稟得盡五

34 李東：《五常辨》(甲午)，《巍巖遺稿》卷十二，頁882。

常之性而與人初無異，論氣質之性則以為未發之前，只有本然之性，而及其發也，方有氣質之性，以人心當氣質之性，此皆未安。³⁵

對於理學最核心的“性善”論，韓元震分出有人與物皆同之性，有人與物不同而人皆相同之性，也有人人皆不同之性，從天地萬物之不齊，原就各有不同形態，一性三層說，³⁶符合現實的觀察。韓元震將人與物相同之性，以及人與物不同而人皆相同之性，歸之於本然之性，至於人人不同之性，則歸為氣質之性，氣稟造成人人各有不同之性，一性而有不同層面的樣態，並不妨礙一性的存在，但其中具氣稟之影響，不可忽略，心體亦然，韓元震於肅宗三十六年庚寅（1710）閏月《上師門》云：

按：性即理也，心即氣也。理同而氣異，故堯、桀之性同，而堯、桀之心不同，此所以合性之理、心之氣而謂之，氣質之性而別其稱於本然者也，今欲別求一性於心性之外，則是心外有性，而性有二體也。先生之合心性而謂之明德，指此心虛靈不昧之體而言也。愚見之合心性而謂之氣質之性，舉此心氣質善惡之稟而言也，言各有當，恐不可以相妨也。³⁷

性即理、心即氣，只是方便說法，韓元震對於性的內涵，更加留意，也就有更為細膩的觀察，從氣質之性分出本然之性，正是代表性有複雜的存在，性並不純然為理，必須深究而得之。朱熹於《孟子·告子上》“公都子”章，按語云：“蓋孟子專指其發於性者言之，故以為才無不善；程子兼指其稟於氣者言之，則人之才固有昏明強弱之不同矣，張子所謂氣質之性是也。二說雖殊，各有所當，然以事理考之，程子為密。蓋氣質所稟雖有不善，而不害性之本善；性雖本善，而不可以無省察矯揉之功，學者所當深玩也。”³⁸朱熹“程子為密”的推斷，正是對於

35 韓元震：《上師門》（戊子八月），《南塘集》卷七，頁 899。

36 진인식：《巍巖과 南塘論辯의 전개과정과 쟁점（巍巖與南塘論辯的展開過程與論爭點）》，《儒教思想研究》（第 19 輯，2003 年 8 月），頁 116。

37 韓元震：《上師門》（庚寅閏月），《南塘集》卷七，頁 904。

38 朱熹：《孟子集注》卷十一，《四書章句集注》（臺北：長安出版社，1991 年 2 月），頁 329。

氣稟的重視,其中差異,韓元震深有領會,從氣質來談心性,並不認為心只有虛靈不昧的本體,還有氣稟不齊的問題,因此認為堯、舜性同而心不同,得出“聖凡心不同論”的主張,主要因為理落於形氣當中,原就有許多殊異的樣態,云:

按:本然之性,專指理而言也,氣質之性,合理氣而言也。程子之說,乃謂其論性之不可不兼論氣也,非以氣為一性也。若果以理為一性,以氣為一性,而一以為未發,一以為已發,則何以曰:“二之則不是”耶?³⁹

本然之性屬於理,氣質之性雜有理氣,理與氣並不是未發與已發的關係,更不是理有理之性,氣有氣之性,必須從氣質得見本然之性的存在,理氣不雜不離,才能得見其全,也才能推究其實,真正了解心體存在樣態,因此甚至認為氣質於心之未發時,已有作用,韓元震於肅宗三十六年庚寅(1710)閏七月《上師門》云:

未發之前,心性有善惡乎?心之未發,湛然虛明,物欲不生,則善而已矣,而性之本體於此卓然無所掩蔽,則又何惡之有可言耶?然則氣質之性,何時可言也,亦自未發時已言之矣,何者?心之未發,雖皆湛然虛明,而其氣稟本色之清濁粹駁者,未嘗不自在矣。自其清濁粹駁者而言之,則謂之心有善惡可也,兼其氣質清濁粹駁者而言之,則理之存乎其中者,亦只得為清濁粹駁之理,而所謂氣質之性也,自其為氣質之性者而言之,則謂之性有善惡亦可也。然則未發之際,謂之心善者,指其湛然虛明之體,而非謂其氣稟本色之濁駁者,亦至此而皆善也。其謂心有善惡者,指其氣稟本色之不齊者,而非謂其湛然虛明之體亦有所私邪之雜也。謂之性善者,指其本然之妙不雜乎氣者,而非謂其兼氣質之性亦皆至善也,其謂性有善惡者,指其拘於氣質自為一性者,而非謂其性之本體乃

39 韓元震:《上師門》(庚寅閏月),《南塘集》卷七,頁904。

有此善惡之混也。蓋性與氣質不雜不離，故聖賢之言性者，或分言之，或合言之。不分而言之，則無以見天命之本體而大本有所污雜矣，不合而言之，則無以見其真精之妙合而理氣不相干涉矣。⁴⁰

理氣不雜不離，韓元震對於心體未發之時有更嚴格的定義，更為謹慎的態度。心既是氣，所以未發之時，雖然湛然虛明，但氣稟清濁粹駁已然存在，未必沒有影響，稱為本體純善，乃是排除氣質作用的結果，直指湛然虛明之體，但只要有氣質存在，就難免有清濁粹駁不齊的情況，也就很難說是純善之本體。因為氣質所拘，甚至可以說性有善惡，但必須澄清的是這個見解並不同於揚雄善惡混的主張，性仍有本然之妙，不雜乎氣的存在，性之本體乃是善，只是說法之間，必須了解其中的複雜，必須分別來說，了解氣稟的作用，也要統合而觀，了解大本純然的存在。此一辯證的看法，來自來對氣稟的重視，氣稟於未發之時，已有作用，性存在本然與氣質交雜的樣態，拘於氣質之性是善惡混，但性本身並不是善惡混，性既受限於氣稟，所以人與禽獸是否一定要同秉五常之性，也就必須謹慎思考，韓元震於肅宗三十七年辛卯（1711）四月撰《與崔成仲別紙》言之更詳，云：

禽獸五常之說，主之者甚多，皆自以為俟百世不惑，則其見之蔽可謂甚矣。……然此論起於吾黨，而終若不合，則不但講說異指，辯競可憫，將使人獸無別，性善不明，而為道學之害也審矣！……自古論性者，每論其大分，而未嘗先細推也，故周子只言五行各一其性，而不言五行各具五行之理；孟子只言犬、牛、人生之不同，而不言其有同；朱子只言異體理不同，而不言其氣相近處理亦相近者，此其有輕重大小之不同，而重且大者既言，則輕且小者雖不言亦可也。……蓋嘗推究古人論性之蘊其為說槩有三矣，而竊以為大異於今日諸家之說也。蓋以理之不囿乎形氣者，而論其一原，則人之理即物之理，物之理即人之理，而其性無不同矣。

40 韓元震：《上師門》（庚寅閏月），《南塘集》卷七，頁906—907。

以理之不外乎形氣者而語其分殊，則人得五常之全，物得五常之偏，而其性有不同矣。……可以見理墮氣中各為其性，而我全物偏，我大物小，不可以我之貴，同於物之賤矣。⁴¹

人與禽獸同秉五常之性，乃是循性理發展所形成的推論，理既貫通，性可類推，已經成為普偏看法，但韓元震直言其中大有問題，如果不能辨明細節，最終的結果是人獸無別，性善不明，為害大矣。而檢覈過往說法，理、氣有異，論其一原，人與物同理，所以有相同之性，但落於形氣之中，人物有別，則有分殊之理，也就有不同之性，人得五常之全，物得五常之偏，才是性落於形氣，真實存在的樣態。理墮於氣中而各自為性，因此一性而分別，人與物有不同之性，遂有更為明晰的了解。此一進路，突破原本心性理氣的框架，因此對於李柬的質疑，反覆致辯，撰成《擬答李公舉》，⁴²肅宗四十一年(1715)乙未撰《附未發五常辨》說明關鍵，云：

巍辨一讀一歎，一說既窮，又出一說，要以強辨取勝如此，而尚可望其歸一乎？舊說不須更論，新說請且略辨。竊觀其辨，縱橫往復，屢數千言，而要其大意所主，則不過心與氣稟，有辨以虛靈不昧具於方寸者為心，以血氣清濁充於百體者為氣稟，而曰：心自心，氣稟自氣稟，界分部伍，亦甚井井。又以心為本然之心，氣稟為氣質之心，而曰：本然之性就本然之心，單指氣質之性就氣質之心，兼指則不可滾說一處，以心為有二副而對峙相形，以性為有兩體而各居一處，心有二副，性有兩體，而虛靈不昧，此心之外，又有所謂心與性者，前古何人有如此道耶？⁴³

如果不能了解由氣以見性的進路，不免將性與氣分別對待，於是心有兩心，性有兩性，隔年韓元震撰成《附未發氣質辨圖說》說明兩人差異所在：

41 韓元震：《與崔成仲別紙》(辛卯四月)，《南塘集》卷八，頁914—918。

42 韓元震：《擬答李公舉》，《南塘集》卷十一，頁924—930。

43 韓元震：《附未發五常辨》(乙未冬)，《南塘集》卷十一，頁933。

李東之說



圖一



圖二

韓元震之說



圖三

李東將本然與氣質並置，虛靈不昧置於方寸之中，指本然之心，血氣充於百體之中，又有一心名為氣質之心，於是心有兩體，本然之心發為本然之性，又有氣質之心發為氣質之性，於是性有兩性（參見圖一），⁴⁴或是本然與氣質分置，湛然虛明居於上，昏昧雜擾居於下，然而一上一下，一前一後，也同樣又成為二性（參見圖二）。⁴⁵ 韓元震則是將心視為氣，有清濁美惡之不齊，但其性單指則為本然之性，兼指理氣則為氣質之性（參見圖三），⁴⁶云：

心即氣也，性即理也。氣有清濁美惡之不齊，而理則純善。故單指理為本然之性，兼指理氣則為氣質之性，性非有二體也。只是氣質之兼不兼而有二名耳。氣雖有清濁美惡之不齊，而未發之際，氣不用事，故善惡未形，湛然虛明而已矣，雖則湛然虛明，其氣稟本色之清濁美惡則亦未嘗無也。故即其湛然虛明無所掩蔽於天理者，而單指其理則為本然之性，因其氣稟本色清濁美惡之不齊者，而兼指理氣則為氣質之性。故朱子曰：“喜怒哀樂未發之時，只是渾然所謂氣質之性，亦皆在其中，至於喜怒哀樂卻只是情也。”斯言也，恐未可以改評也。⁴⁷

44 韓元震：《附未發氣質辨圖》（丙申），《南塘集》卷十一，頁945。

45 同上注，頁946。

46 同上注，頁946。

47 同上注，頁946。

兩人理論，各有所見，也有各所重，也就有不同的心性架構。相關論述散見於書信、雜著當中，往復討論，牽涉頗廣，反覆翻檢，不敢言其詳備，但撮舉比對，理念所在，已可概見。

事實上，兩人師出同門，卻有不同性理的了解，歧異終是無解，最後在權尚夏的仲裁之下，結束爭議。韓元震固然獲得勝出，但李柬也獲得許多人的聲援，從門下爭執，轉為湖洛論爭，餘波蕩漾，問題持續延伸。後續部分，並非本文範圍，茲不贅論，但是回到論爭始點，兩人都是從性理而出，卻有不同的思考進路，如果不以存有與活動來觀察兩人立論差異，純粹以論爭的焦點，李柬重視由理而及氣的框架，建立本然與氣質並立模式，以確保理相對氣之地位與價值，因此得出人與物性同，聖與凡心相同的結論；韓元震建立心即氣的理論框架，關注由氣以見理的進程，強調氣稟對於性的作用，因此得出人與物性異，聖與凡心不同的結論。人與物、聖與凡的同異，牽涉心性理氣不同的詮釋樣態，李柬重視理氣架構，韓元震重視理氣一貫，如果以理一分殊而論，前者重視理一層面，後者留意分殊樣態，李柬強調義理規模，韓元成重視省察矯揉之功，視角不同，進路有異，然而無可諱言，韓元震對於理氣通貫，於未發之處得見氣稟作用，有更為細膩的觀察，正是循栗谷一脈重視氣稟的見解而來，不僅符合紛雜萬端的事實現象，也更可以對應士黨、國族政治錯綜複雜形態，韓元震深有學脈繼承自覺，乃是論爭當中明顯可見之事，思考擴及文化主體問題，則有待日後深入的觀察。

四、東國道統

韓元震與李柬論辯將理、氣視為道統的核心問題，肅宗四十年甲午(1714)李柬撰《五常辨》摘錄韓元震“孔子之道傳之程、張，程、張之道傳之朱子，朱子之道傳之退、栗，沙溪親學於栗谷，尤翁親學於沙溪，而我先生又親學於尤翁，則的傳相承，淵源甚遠，顧此議論，雖係氣質，若不識此，必累大本”的見解，云：

傳道承統，壁立萬仞，風神氣焰，誠可敬服也。但渠以性善惡三字為孔、

朱道統，則真不免失實，幾於無忌憚矣。……至於以“性相近”三字，起千聖道統頭腦，歷選前言中氣質兼善惡之說，引入子思所謂未發之中，作築底餡子，則其言之得失，還他得失，固不暇論，而其所以言之虛張慷慨，真令人掩口，不謂德昭之孤陋無見，一至此哉！大抵未發五常，雖係是大原，而吾輩之所欲明者，則不過名義耳，即其實相則到豁然貫通時，容可究竟，此定非一蹴可到，一躍可入之境也。豈新學生眼一理未明，而遽以道統自占其家計者哉！⁴⁸

李東言辭激烈，認為未發五常之大本不可廢，乃是理學核心要義，性之純善，原本就不是一蹴可及，有待豁然貫通，對於韓元震“新學生眼一理未明，而遽以道統自占其家計”，頗不以為然，但相對而言，韓元震希望能於學脈相傳當中，抉發要義，深入精微，確實是一生著力所在。從孔子而至程、張，由程、張而至朱熹，朱熹所建之道統，⁴⁹補上朱學傳至朝鮮綫索，由李滉、李珥接續其統，從李珥一脈而下，金長生、宋時烈、權尚夏道統相傳，任道之志，可得而見矣。道統可以異代相承，也可以跨域而傳，重點是能否真正掌握儒學精神所在，發揚其中價值，韓元震建構朝鮮儒學主體地位，深有用心，也深具自信，甚至認為理、氣分論，乃是朱熹後學扭曲的結果，此於肅宗三十一年乙酉（1705）湖洛論爭之始，撰《人心道心說》已明揭其說，云：

學者未究乎朱子之本旨，而只牽於名目之不一，皆以人心道心，分屬理氣，而遂謂朱子之旨本如是，轉相襲謬，可勝歎哉！……此朱子所以於形氣，則終不肯下發字，而此乃晚年定論也。其門人既未有自家真的之見，又不識其師定論之意，而狃於平日之聞見知識，故九峰則於《禹謨》注改“生”字以“發”字，又去“私”字，“私”字本自有意思，謂之私則其指耳目口體而言者又煞分明矣，今去“私”字，而直云：“發於形氣。”則其認作心上氣，後人亦難為回互矣。勉齋則又喜談發於形氣，而又推而為氣動理

48 李東：《五常辨》，《巍巖遺稿》卷十二，頁887。

49 朱熹：《中庸章句序》，《四書章句集注》，頁14—15。

隨,理動氣挾之論,則其以人心道心,分屬理氣之發,實自九峰、勉齋始矣。真所謂七十子未喪,而大義先乖者也。其後東陽許氏、雲峰胡氏之說,尊信之,祖述之,及至我退、牛兩先生,則又益主張之推衍,使理氣判然有離,合而不復見其有渾融無間之妙,其弊可勝言哉!幸賴我栗谷先生不由師傳,默契道真,其於理氣不相離之妙,人心無二本之處,灼然自見,故勇往直前,明辨其說,而其言曰:“發之者氣也,所以發者理也。氣發理乘,一道之外,更無他歧。”其言的確渾圓,顛撲不破,而雖建天地而不悖,俟後聖而不惑矣,直可與孟子之道性善,周子之言無極同功而齊稱矣。⁵⁰

蔡沆(號九峰,1167—1230)、黃榦(號勉齋,1152—1221)是朱熹最重要的門人,不僅委以後事,⁵¹黃榦更是傳續學脈形塑朱學道統的重要弟子,⁵²然而韓元震卻直指朱熹之後,傳學已偏,過於執著理、氣之分,固然可以確立理對氣的影響,形構理學以理為重的核心價值,卻不免形成心有二本的詮釋困境,有違一貫之旨。韓元震指出朱熹重視形氣乃是“定論”,其實此時言“定論”還稍嫌太早,有賴日後完成《朱子言論同異考》,才有清楚判斷依據,但為求釐清,韓元震續有《黃勉齋五行說辨》、《黃勉齋性情說辨》之作,批評黃榦說法不符朱熹原旨,建構朝鮮儒學道統的思考,顯然並未終止。⁵³韓元震並且進一步指出李珣掌握理氣不相離,人心無二本的關鍵,出於個人“默契道真”,獨得其旨,此一見解成爲

50 韓元震:《人心道心說》(丙申),《南塘集》卷三十,頁1011—1012。

51 蔡沆:《朱文公夢奠記》,《蔡氏九儒書》卷六,《四庫全書存目叢書》(臺南縣:莊嚴文化事業公司,1997年),集部冊346,頁793。

52 束景南:《朱子大傳》(北京:商務印書館,2003年4月),頁530—555。

53 韓元震:《黃勉齋五行說辨》、《黃勉齋性情說辨》,《南塘集》卷二十七,頁949—952。前書寫於肅宗三十八年壬辰(1712)三月二十二日,後書寫於肅宗四十五年己亥(1719)二月。《黃勉齋性情說辨》云:“夫既改正人心道心分道器之誤,則其他七情專屬人心等,一般說話,亦必在所一例改正矣。蓋觀勉齋之學,專以苦思得之,故其於朱子說,始疑而卒服之者多矣,非獨此一說也。如《洪範》五行說、《論語》浴沂章說,皆係造化之源,道體之妙,而始皆深疑朱子說,費辭多辨,卒皆以朱子說為正,而棄其舊見,豈非所思益深,所見益精而然耶。昔之疑之也,非強異則後之從之也,非苟同而必有洒然融釋者矣。然則朱子之傳道,勉齋之受其傳者,夫豈有可間者哉。”頁952。

學脈重要心法。韓元震不僅深有領會，更藉此形塑朝鮮儒學直接道統的脈絡，此乃李東所未能了解，卻是韓元震念茲在茲的學術事業，李珥、金長生、宋時烈、權尚夏一脈相承，成爲朱熹學術於朝鮮發展的道統傳人，朝鮮學者繼承朱熹性理之學，李珥成爲關鍵人物，從原本學術的接受，進而成爲信仰，從信仰成爲學術信念，韓元震饒有思考。事實上，接續道統主張，也正是李珥的重要訴求，李珥對於明朝朱學逐漸式微，不僅深有批判，也產生朱熹道統繼承的危機意識，期待朝鮮王朝可以接續朱熹正脈，云：

至於皇朝名臣，亦多潛心理學者，第未見可接道統正脈者，故亦不敢錄。……今臣因先儒之說，歷敘道統之傳，始自伏羲，終於朱子，朱子之後，又無的傳。此臣所以長吁永歎，深有望於殿下者也。……伏望殿下志道不懈，追法堯舜，學以明善，德以誠身，盡修己之功，設治人之教，毋爲退怯之念所撓，毋爲利害之說動，毋爲因循之論所拘，必使斯道大明而大行，以接道統之傳，萬世幸甚。⁵⁴

此一訴求代表朝鮮儒者深切的歷史使命與期待，明代陽明心學浸盛之時，宣祖（1552—1608）朝鮮士人分出東、西兩黨之際，李珥言之懇切，所期待即是朝鮮得以延續朱學精神，以立正道，只是各家傳學，說法不一，對於朱熹說法的了解也常有不同，如何調和紛擾，理亂歸正，成爲學者重要挑戰，三傳之後，宋時烈撰《朱子言論同異考》，雖然尚未完成，然而用意所在，已可推見，說法必須回歸於朱熹本身，尋求要義所在。茲舉一則爲例，云：

栗谷曰：“四端亦氣發而理乘之。退溪謂：‘四端理發而氣隨之，七情氣發而理乘之。’殊不知四端七情皆氣發而理乘之妙也。”又曰：“退溪‘理發而氣隨之’一句大誤，理是無情意運用造作之作，理在氣中，故氣能運用作爲，而理亦賦焉。觀於《中庸》首章章句可見矣。”又曰：“退溪理發

54 李珥：《聖學輯要八》，《栗谷全書（二）》卷二十六，頁78—80。

氣隨之誤，以太極說觀之，則尤曉然。聞太極乘陰陽而流行，未聞陰陽乘太極而行也。故子朱曰：太極者，本然之妙也，動靜者，所乘之機也。動靜即陰陽也。”愚於此別有所疑而不敢言矣，退溪、高峰、栗谷、牛溪皆以四端為純善，朱子以為四端亦有不善者，未知四先生皆未見此說乎？夫四端何以亦有不善乎，四端亦氣發理乘之故也，發之之時，其氣清明，則理亦純善，其氣紛雜，則理亦為之所揜而然也，此說愚於進御《心經講錄》敢忘僭易之罪而辨訂焉，厥後聞有大言斥之者，不勝惶恐。⁵⁵

“理、氣”與“四端七情”正是李滉與奇大升、李珥與成渾兩次論辨分歧所在，也是朝鮮儒學學脈辨證開始。對於宋時烈而言，並不陌生，然而此一差異似乎在朱熹學術本身已是如此，在“隨”、“乘”的說法之外，理與氣對應關係，隱然有更複雜的問題，四端究竟是純善，還是也有不善，視為純善，符合孟子的說法；但如果了解性是理，但於氣中得見，四端是否為純善，也就變得很複雜，甚至必須挑戰理學四端是性，性即理的基本原則。此一議題也反映於韓元震、李柬論辯當中，朝鮮儒學層層累聚，不同議題，不同立場，反復致辯，也代表朝鮮儒者於朱學持續深究的努力。未有定解的原因是朱熹學術龐大與深厚，宋氏提到個人御講時曾經陳述個人心得，四端既是氣發理乘，受氣稟影響，所以也有不善，雖然有朱熹說法的佐證，但卻不被認可，可見後世詮釋之下，理學已經形成既定概念，不易突破。可惜宋時烈撰《朱子言論同異考》未竟而逝，缺乏依據，問題仍然存在，後囑託門人權尚夏、金昌協等續成其業，最終於權尚夏弟子韓元震完成，二百年間，數代學人投身其中，正是朝鮮朱學極具意義的成果，比較兩人成果，宋時烈摘出者不多，主要集中在《文集》與《語類》當中的差異，多數問題未加判斷，確實還在整理階段。⁵⁶ 韓元震擴及經注文字，分量增為六卷，內容包括

55 宋時烈：《朱子言論同異攷》，《宋子大全》卷一三〇，《韓國儒學資料集成》（首爾：延世大學出版部，1980年），冊上，頁602—603。

56 宋時烈：《朱子言論同異攷》篇前題：“《大全》與《語類》異同者固多，而二書之中，各自有異同焉，蓋《大全》有初晚之分，而至《語類》則記者非一手，其如此無怪也。余讀二書，隨見拈出，以為互相參考之，地而老病侵，尋有始無終，可歎也已。苟有同志之士，續而卒業，則於學者窮格之事，或不無補云時。”《宋子大全》卷一三〇，頁598。

理氣理、理、陰陽、五行、天地、日月、鬼神、人物之性、心、性、仁義禮智信、情、心性、仁敬、誠忠、才德、人倫、學、《大學》、《論語》、《中庸》、《孟子》、《易》、《書》、《詩》、《春秋》、《禮》、《周子書》、《程子書》、《張子書》、治道、科舉、聖賢、異端、論人、史傳、文字類、先生出處、先生語默，共計三十九門，末附以《論孟輯注或問》，由義理而及於經解，乃至於史傳文字，朱熹學術無不涉及，材料更多，範圍更大，分析也更為細密。以今所見奎章閣本卷一下署“甲辰十月書于南塘精舍”，⁵⁷甲辰為景宗四年（1724），距離肅宗四十一年（1715）韓元震與李東論辯結束，相距不到十年，韓元震從兩人論辯回歸於朱熹言論同異考察，探究朱學龐大學術系統當中，孰者為是，何為究竟的問題，更藉此整合朝鮮儒者思考成果，此於英祖十七年辛酉（1741）韓元震六十之齡撰《朱子言論同異考序》，言之更詳，

前聖而作經，莫盛於孔子。後賢而傳義，又莫備於朱子。故學者必讀孔子之書，而後可以盡天下之義理，又必讀朱子之書，而後可以讀孔子之書也。然孔子生而知者也，故其言無初晚之可擇，朱子學而知者也，故其言不能無初晚之異同，而學者各以其意之所向為之取捨，往往有以初為晚，以晚為初，而失其本指者多矣。朱子之書既多失其指，則孔子之書亦不可讀也，而道於是乎不明不行矣。尤翁晚歲深以此為憂，既釋《大全》之書，又欲考論其同異而辨正之，既始其功，纔到十餘條而止，嗚呼！其可恨也已。元震自早歲即已受讀朱子書，反復通考，蓋用一生之力，其於異同之辨，庶幾得其八九於十，於是悉疏而出，或考其日月之先後，或參以證左之判合，或斷以義理之當否，以別其初晚，表其實論而其言異而指同者，亦皆疏釋而會通之，編為一書，以續成尤翁之志，僭猥則有之矣，而學者或有取焉，亦庶乎為讀是書之一助耳。⁵⁸

孔子於前為經，朱熹於後為傳，經由朱熹而及於孔子，才能確保學術的純粹，然

57 韓元震：《朱子言論同異考》（奎章閣本）卷一，頁1。

58 韓元震：《朱子言論同異考序》，《朱子言論同異考》，頁1—2。

而朱熹學術不明,孔子學術也就難以了解,朱熹學術具有儒學關鍵地位,由此可見。只是朱熹說法有初晚之不同,也就造成了解的困擾,所謂“以初爲晚,以晚爲初”,乃是回應後人從朱、陸異同所形成的問題,⁵⁹以朝鮮中宗三十八年癸卯(1543)校書館刊行《朱子大全》,李滉選出部分完成《晦庵書節要》,後增目錄注解爲《朱子書節要》,宋時烈(1607—1689)撰成《朱子大全筭疑》,編寫《朱子言論同異考》未成,乃是朝鮮儒學未完成之工作,也是師門數代延續的事業,韓元震完成朱熹言論的整理,義理終於有分判依據,師門也才有清楚的心法內容,而第一門即爲“理氣”,云:

先生論理氣性命,其說不一,各有所指,而實相貫通。其論理氣先後,或言本無先後,此以流行而言也(以流行言,則動靜無端,陰陽無始,而理氣本無先後之可言矣);或言理先氣後,此以本原而言也(以本原言,則氣之生生,必須以理爲本,此不得言理先氣後也);或言氣先理後,此以稟賦而言也(以稟賦言,則是氣凝聚,理方具於其中,此不得言氣先理後也)。此其所指者不同,而所謂本原、所謂稟賦者,又都只在流行中,則其說又未嘗不會通爲一也。⁶⁰

說法不一,乃是因爲不同語境脈絡,道體精微,性於流行中得見,朱熹會有不同說法,乃是因爲須留意其一原,以確保理之純粹;又須於氣稟當中見理之存在,以見真實樣態,因此強調紛雜當中,理未消失,又要於理氣相雜當中,強調原有的差異,所以會有理氣既無先後,又分別有理先氣後、氣先理後的不同說法,差

59 程敏政:《道一編序》,《道一編》,吳長庚主編《朱陸學術考辨五種》(南昌:江西高教出版社,2000年10月),頁9。王守仁《朱子晚年定論》強調朱熹有晚年既悟之說。見王守仁:《朱子晚年定論序》云:“慨夫世之學者徒守朱子中年未定之說,而不復知求其晚歲既悟之論。”吳長庚編《朱陸學術考辨五種》,頁89。於是言理判歸初說,言心歸於晚說,甚至與己異則言爲初說,與己同則歸於晚說,後人各取所需,各自論說的結果,歧出彌甚,韓元震《朱子言論同異考》篇首云:“朱子言論多有前後異同,有一得一失而不可兩存者,有語雖不同而意實相通者,有本無異同而學者看作異同者。隨見輒錄,以備學者之考論云。”卷1,頁1。用意所在,正是解決此一問題。

60 韓元震:《朱子言論同異考》卷一,頁1—2。

異已經不是歸於初、晚就可以解決。韓元震以此得出性理分判原則，原因出於不同角度的觀察，以及因應理、氣複雜關係所產生的結果，分別有流行言、本原言、稟賦言，學術言之不同，並非前後有異，而是細微之處，難以言說，朱熹隨機緣點撥，必須潛玩深思而後得之，相同情形，五行之性也是如此，云：

論五行之性曰：五行之性一也者，專言理也；曰：五行各一其性者，各指一氣之所稟也；曰：五行各具五行之理者，又以五行一原而言也。其論人物之性，謂萬物之性皆同者，專言理也；謂人物之性偏全不同而其性皆善者，各指其形氣所稟之不同而亦不雜乎其氣而言也；謂人人物物之性剛柔善惡各各不同者，以理與氣雜而言之也。然其實只一性也，今不可逐說指論，只舉其義例大端而言之，執此義例，推而準之，雖千言萬語之不同，皆有以知其各有指歸，而默而通之，又有以見其為一說矣。然此須自用工夫，潛玩積思而得之，不可只就紙上語依倣說去而自以為得也。⁶¹

五行一原於性，所以可以歸之於一，五行又各具其性，因此也可以分之為五，五行當中又各存其理，五者各有其一，於是既可統一，又可分別，原因是要指出理之純粹，又要說明氣之作用，又要釐清理氣通貫，人與性的關係亦如此，人物既有相同之性，也有偏全不同但人所共有之性，也有人人不同之性，不同角度的說法，乃是因應理、氣複雜關係所產生的結果，未能於氣稟之中，得見理之所在，不免落於迷離光影之中。此一觀察無疑是“湖洛論爭”中韓元震主張“人物性異論”最重要的依據所在，韓元震《朱子言論同異考》因此指出觀察朱熹學術的方式要有相應的調整，云：

先生所論理氣大概如右，而又有以一言斷之者，曰離合看（《語類·易上繫》可學錄問一陰一陽之謂道，陰陽何以謂之道，曰：當離合看）。蓋理

61 韓元震：《朱子言論同異考》卷一，頁2。

氣離看則爲二物，爲二物則理先而氣後，氣異而理同矣；合看則爲一物，爲一物則理氣無先後，無異同矣。看又當著眼看，謂人離合看，非謂理氣有離合時也(離合看三字，實是窮理氣之斷例，上下所論理氣諸條皆當參看)。⁶²

理氣無端，於氣化流行中得見，可以統合而觀，也可以分別而論，理在氣先，以見其本原；理氣合一，以見其流行；氣先理後，以見其稟賦，凡此皆是儒學要旨，由此確立朱熹學術的重要義例，所謂“離合看”，離看爲二物，合看爲一物，而“著眼看”則理氣並無離合之時，“離合看”、“著眼看”乃是綜整李珣“專言”、“兼言”、權尚夏“分看”、“合看”，乃至於與李柬論爭時“單指”、“兼指”說法的結果，韓元震於朱熹言論當中，獲得論斷依據，權尚夏《論性說》“聖賢論性，其說大概有三”、韓元震《上師門》“性有三層之異”的說法，對於一性三層的主張，遂有理論的證明，強調栗谷一脈乃儒學之正解，朝鮮儒學繼承道統亦可得而見。

五、結 論

韓元震與李柬的“湖洛論爭”，可以視爲朝鮮儒學最後一場重要的思想論辯，但檢視兩人論爭內容，其實有更複雜的學術脈絡存在。證以韓元震日後完成的《朱子言論同異考》，一生於師門心法，深加著力，存有一貫之旨，既釐清朱熹學術初、晚的問題，⁶³又有樹立李珣學術地位，以及建構朝鮮儒學主體性之思考。韓元震於英祖二年丙午(1726)十月初八召對，申明學術所在，大倡道統東

⁶² 韓元震：《朱子言論同異考》卷一，頁3。

⁶³ 朱熹說法歧異，早已超乎初晚問題，近人蘇費翔：《〈近思錄〉、〈四子〉之階梯——陳淳與黃榦爭論讀書次序》針對陳淳“《近思錄》、《四子》之階梯”的說法，提出幾種可能，包括朱熹沒有講過；朱熹所言四子是北宋四子，陳淳誤會意思；朱熹對《近思錄》的態度有變化，或許曾經說過；朱熹有意鼓勵陳淳，所以特提及這句話。見蘇費翔、田浩：《文化權力與政治文化——宋金元時期的〈中庸〉與道統問題》(北京：中華書局，2018年5月)，頁249—250。朱熹說法不同，確實困擾許多學者，由此可見，不過如果以朱熹撰作四書過程，由整合北宋儒學，進而及於結集四書，相當符合由《近思錄》而四書的進程，參見陳逢源：《從體證到建構：朱熹〈四書章句集注〉的撰作歷程》，《朱熹與四書章句集注》(臺北：里仁書局，2006年)，頁131。

傳之旨，言之甚長，彙錄如下：

蓋有孔子則不可無朱子，有朱子則不可無李珥，有李珥則不可無宋時烈，而天之生是人，皆不偶然矣。今臣以李珥、宋時烈直接孔朱之統，其言似誇大而實不誇大，其所以然者何也？天地之間，西北為陰濁，而東南為陽明，故三代以後，治道之休明，道學之盛，皆在東南。泰伯南往荆吳，而宋室南渡，禮樂文物隨遷，朱子又生其地，以接孔子之統。箕子東來我國，而至我朝，大興文明之治，真儒輩出，而李珥、宋時烈尤其著者，則其接朱子之統，實非誣也。……且朱子以後，中國道統之傳遂絕，夷狄迭為入據，三五相傳禮樂文物之所，變為氊裘之鄉，今天之下，獨有我國，以一隅偏邦，能保其文明之治，禮樂文物在焉，真儒代作，此實天意之所在也，豈偶然而然者哉。……至先正臣李珥，則資稟絕異，近於生知，不由師承，洞見道體，發前賢未發之旨，傳千載不傳之學。李珥傳之先正臣金長生，金長生傳之先正臣宋時烈，時烈學宗朱子，義秉《春秋》，崇節義，闢邪說，其事業之磊落光明，自東方以來，未有盛者也。宋時烈傳之先正臣權尚夏，尚夏受其衣書之拖，主盟斯道三十餘年矣，至今一脈正論之未泯，義理之不至全晦者，皆其力也。臣於此又有所慨恨者，我朝道學雖盛，士禍頻作，金宏弼死於戊午羣小之手，趙光祖死於己卯羣小之手。李滉雖免慘禍，乙巳之禍，其兄瀆死於杖下，禍及家門，身廢山林。李珥始為朴謹元、宋應旼、許篈之所齟齬，終為洪汝諄、李潑輩之所詆毀，誣謗之言，死後未已。宋時烈始為鐫穆之黨所仇疾，終遇門牆之變，表裏交搆，卒被慘禍。臣師亦為壬寅凶黨之所搆誣，前後君子之禍如此，豈不痛哉！⁶⁴

其中重點有三，一、從地理、歷史形勢言，朝鮮以一隅之邦，保文明之治，東傳道統，有不可推卻之責任；二從學術流衍而言，李珥獨得道體之妙，一脈相傳，從金

64 韓元震：《經筵說下》《南塘集》，杜宏剛等編《韓國文集成的清代史料》（桂林：廣西師範大學出版社，2008年），冊5，頁184—185。

長生、宋時烈、權尚夏，以迄於今，朱學得以深化於東國的事實；三從士林情況而言，以道自任之人，常遭羣小攻詰，士禍頻生，大傷士人志氣，應有相應的思考。以朝鮮承道統的主張，一如李珥，而細數朝鮮儒學發展，標舉學脈所在，也深有志懷，而對於朝堂士類分黨，歸之於小人中傷，則是深有感慨，有學術的自許，也有國族的想象，也有對於現實的鍼砭，一生學術之所在，於此展露。英祖的評語是“所論甚詳”、“心甚嘉悅”，然而體會不深，也就難以有進一步的反省。韓元震於論爭當中，爭師門之家法，建立學脈之傳，從氣稟深入性理之學，性於氣質得見，得見朱熹學術要義所在，進而樹立朝鮮儒學之於朱學中之主體地位，標舉東國道統系譜，撮舉觀察如下：

一、韓元震與李柬的同門之爭，稱為“湖洛論爭”或是“湖洛是非”，形成朝鮮後期一場重要的學術論爭，所爭不僅是人物性同異相歧觀點，更包含學術傳衍、黨派分立，以及文化重塑等諸多複雜問題。

二、學脈傳衍與複雜的黨派分化，相互糾葛，加上明代覆亡，滿清繼起，原本的文化宗國不在，中原淪為夷狄，朝鮮士人陷入文化認同危機，繼承程、朱道統，重塑中華文化的思考，成為朝鮮儒者內化自許的學術使命。

三、對於“未發心體”認知的差異，對於人與物是否同具五常之性的不同思考，李柬以未發之時難言氣質之性，聖人與凡人同稟明德本體，提出“聖凡心同論”，進而主張“人物性同論”；韓元震認為未發仍有氣質之性，認為聖人與凡人不同，提出“聖凡心不同論”，因此主張“人物性異論”。

四、韓元震留意的是朱學傳至朝鮮，由李滉、李珥接續其統，從李珥、金長生、宋時烈、權尚夏一脈相傳，道統可以異代相承，也可以跨域而傳，重點是能否真正掌握儒學精神所在，發揚其中價值，至於理、氣分論，乃是朱熹後學扭曲的結果。

五、韓元震日後完成《朱子言論同異考》，釐清朱熹學術初、晚的核心問題，完成師門未竟之儒學事業，由氣稟以見理，循由分殊以見理一，確實出於朱熹思考之方向，由此樹立朝鮮儒學道統之所繫，以定士黨之是非，以明中國、日本東亞國際形勢當中，朝鮮獨得中華文化之地位。

韓元震撰《答沈信夫》批判學風敗壞，云：“近日文獻來自中國者，皆此之

類，未有能得朱子之正宗者，豈中國學術盡如此耶，天方以中國棄之夷狄，宜其儒者之不出也。”⁶⁵在天地崩裂，學術與文化宗主混淆之際，韓元震辨正朱學，重申朝鮮儒學遠承孔子、朱熹，相對於明代走入心學，未及於氣，清代歸於氣學，偏離於心，日本江戶儒學則是在官學與反官學中，形塑現代的思維，韓元震藏道統於東國，⁶⁶推究性理更爲深邃，深化朱學更爲堅定，一生著力，深有朝鮮儒者文化主體自覺，湖洛論爭，正是觸發其儒學事業的起點。另一方面亦可了解，標舉主體意識，缺乏朱學之根柢、學脈之骨幹、心法之辨證，恐怕也只是迷離光影而已，可以鼓動情緒，卻未必有價值，檢閱心得，不敢爲是，尚祈博雅君子有以教之。

（作者：臺灣政治大學中文系特聘教授）

65 韓元震：《陳大義疏》，《南塘集》，杜宏剛等編《韓國文集中的清代史料》本，頁163—164。

66 陳逢源：《藏“道統”於東國——韓元震〈朱子言論同異考〉有關四書討論之分析》，《政大中文學報》第28期（2017年12月），頁247—280。

引用書目

一、中文

(一) 專書

蔡沈：《蔡氏九儒書》，《四庫全書存目叢書》，集部冊 346。臺南縣：莊嚴文化事業公司，1997 年。

崔根德：《韓國儒學思想研究》。北京：學苑出版社，1998 年。

陳逢源：《朱熹與四書章句集注》。臺北：里仁書局，2006 年。

程敏政：《道一編》。吳長庚主編《朱陸學術考辨五種》。南昌：江西高教出版社，2000 年。

韓元震：《朱子言論同異考》。奎章閣本。

韓元震：《南塘集》。裴宗鎬編《韓國儒學資料集成》。首爾：延世大學出版部，冊上，1980 年。

韓元震：《南塘集》。杜宏剛等編《韓國文集中的清代史料》。桂林：廣西師範大學出版社，冊 5，2008 年。

李丙燾：《韓國儒學史略》。首爾：亞細亞文化社，1986 年。

李珥：《栗谷全書》。서울特別市：成均館大學校大東文化研究院，1986 年。

李柬：《巍巖遺稿》。裴宗鎬編《韓國儒學資料集成》。首爾：延世大學出版部，冊 5，1980 年 10 月。

林月惠：《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。

權尚夏：《寒水齋集》。裴宗鎬：《韓國儒學資料集成》。首爾：延世大學出版部，冊上，1980 年 10 月。

束景南：《朱子大傳》。北京：商務印書館，2003 年。

宋時烈：《宋子大全》。《韓國儒學資料集成》。首爾：延世大學出版部，冊上，1980 年 10 月。

楊祖漢：《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 8 月。

朱熹：《四書章句集注》。臺北：長安出版社，1991 年 2 月。

朱傑人等：《朱子全書》。上海：上海古籍出版社，2010 年。

蘇費翔、田浩：《文化權力與政治文化——宋金元時期的〈中庸〉與道統問題》。北京：中華書局，2018 年 5 月。

(二) 論文

- 蔡茂松：《湖洛兩論之研究——韓儒李巍岩與韓南塘對人物性同異問題之論爭》，《國立成功大學歷史學報》第6期(1979年7月)，頁223—249。
- 陳逢源撰《韓元震〈朱子言論同異考〉析論——以〈大學〉、〈中庸〉為考察範圍》，《第一屆儒家經典的跨域傳譯國際學術研討會會議論文集》，首爾：成均館大學東亞細亞學術院，2016年8月，頁137—159。
- 陳逢源：《藏“道統”於東國——韓元震〈朱子言論同異考〉有關四書討論之分析》，《政大中文學報》第28期(2017年12月)，頁247—280。
- 崔錫起：《朝鮮時代經書解釋與崔象龍之〈論語〉解釋》，張崑將：《東亞論語學：韓日篇》，臺北：臺灣大學出版社，2009年9月，頁101。
- 姜智恩：《東亞學術史觀的殖民扭曲與重塑——以韓國“朝鮮儒學創見模式”的經學論述為核心》，《中國文哲研究集刊》44期(2014年3月)，頁177。
- 洪正根：《朝鮮學者韓元震的性三層說以及任聖周對此的見解》，《齊魯文化研究》第5輯(2006年)，頁172—181。
- 洪軍、金今花：《論朝鮮性理學史上的三次論辯》，《東疆學刊》2003年第1期，頁35—36。
- 金起賢：《湖洛論辯之兩種未發論——韓儒巍巖李東和南塘韓元震對未發論之不同解釋》，《鵝湖學誌》第36期(2006年6月)，頁89—108。
- 李存山：《中韓儒學的“性情之辨”與“人物性同異之辨”》，《道德與文明》2017年第5期，頁12—14。
- 李明輝：《韓元震的“四端七情經緯說”》，黃俊傑：《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》(臺北：臺灣大學出版中心，2012年6月)，頁137—157。
- 李甦平：《論南塘韓元震的性理學思想》，《延邊大學學報(社會科學版)》2009年第2期(2009年4月)，頁57—61。
- 李海任：《關於栗谷學派“性合理氣”與“心是氣”的爭論——以南塘韓元震的〈栗谷別集附簽〉為中心》，《朱子學刊》第1輯(2013年)，頁313—328。
- 林明熙：《韓元震哲學與人物性異論》，《哲學與文化》2014年第8期，頁81—97。
- 高在旭：《導論：人物性同異論爭在韓國儒史上的意義——人物性同異論之發生、展開及意義》，《哲學與文化》2014年第8期，頁4。
- 高橋亨：《朝鮮儒學大觀》，收入川原秀城、金光來：《高橋亨朝鮮儒學論集》(東京都：知泉書館，2011年9月)，頁31。
- 文碧方：《從“湖洛之爭”看朝鮮儒者的朱子性理學詮釋》，《現代哲學》第119期(2011年11

月),頁 113—119。

謝曉東:《韓南塘論道心人心之關係》,《廈門大學學報(哲學社會科學版)》第 238 期(2016 年第 6 期),頁 33—38。

楊小婷:《人物性異——朝鮮儒者韓元震對朱子性論的發展》,上海:華東師範大學哲學系碩士論文,(2016 年 4 月)。

邢麗菊:《朝鮮朝時期“人物性同異”論爭的理論來源及其差異——巍岩李東與南塘韓元震之人物性同異論比較》,《哲學研究》2008 年第 11 期,頁 62—69。

邢麗菊:《朝鮮儒者南塘的人物性異論及對朱熹理論的新發展》,《社會科學戰綫》2011 年第 1 期,頁 24—28。

張品端:《韓國儒學史上的“湖洛論爭”——以巍岩與南塘為中心》,《孔子研究》2018 年第 1 期,頁 144—150。

張維:《我國學風硬直》,《谿谷集》,影印標點《韓國文集叢刊》(首爾:民族文化推進會,1988 年),頁 605。

趙甜甜、崔英辰:《關於 18—19 世紀韓國儒學“人物性同異論”的生態學解釋》,《韓國研究論叢》第 28 輯(2014 年第 2 輯),頁 197—198。

二、韓文

崔英辰、洪正根、李天承:《湖洛論爭에 관한研究成果분석 및 전망(湖洛論爭的相關研究成果分析與展望)》,《儒教思想研究》第 19 輯(2003 年 8 月),頁 13—36。

鄭亨愚:《오경(五經)사서대전(四書大全)의 수입 및 그 간판(刊板)광시(廣布)》(五經四書大全的輸入與其刊板廣布),《東方學志》第 63 卷(1989 年),頁 1—27。

진인식:《巍巖과 南塘論辯의 전개과정과 쟁점(巍巖與南塘論辯的展開過程與論爭點)》,《儒教思想研究》(第 19 輯,2003 年 8 月),頁 116。

The School, Divisions, and Succession to the Way: The Doctrinal Backgrounds of Han Yuanzhen and Li Jian's "Huluo Debate"

Feng-Yuan Chen

(Distinguished Professor, Department of Chinese Literature, Chengchi University)

Abstract

Korean Confucian scholars researched the differentiation between “four beginnings” (*siduan*) and “seven emotions” (*qiqing*), and gradually progressed to the issues concerning the human mind and the Way. Their findings disclosed that “principle” (*li*) and “material-force” (*qi*) are key concepts central to Confucianism. These issues were subjects of dispute between scholars Han Yuanzhen (1682 – 1751) and Li Jian (1677 – 1727), who represented their own schools of thought. They also remained unsolved issues in Confucianism for many generations. In fact, this so-called “Huluo Debate” made such an enormous impact that it became the most important academic polemic in the history of Korean Confucianism. Li Jian advocated “Sameness of Human Nature” and held that it was impossible to define one’s temperament before one’s expression, and hence saints and commoners had the same original mind. Han Yuanzhen, on the other hand, advocated “Diversity of Human Nature” and argued that people had distinct temperaments by nature and therefore saints and commoners’ minds were different. Their views were diametrically opposed and resulted in frantic debates. Finally, their tutor, Quan Shangxia (1641 – 1712), settled the debates by supporting Han’s opinion, confirming that one’s inner nature could be found in one’s temperament. Thereafter, Han not only promoted the creeds of his school but also constructed the Succession to the Way (*daotong*) in Korea. All in all,

the “Huluo Debate” is the basis of Han Yuanzhen’s remarkable achievement of Confucianism.

Keywords: Han Yuanzhen, Li Jian, the Huluo Debate, Ligu School, Korean Confucianism.