

東亞文明研究叢書 60

東亞視域中的 茶山學與朝鮮儒學

黃俊傑◎編

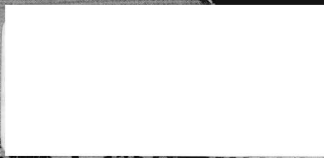
臺灣大學出版中心



東亞文明研究叢書 60

東亞視域中的 茶山學與朝鮮儒學

黃俊傑◎編



臺灣大學出版中心

國家圖書館出版品預行編目資料

東亞視域中的茶山學與朝鮮儒學 / 黃俊傑編。

—初版—臺北市：臺大出版中心 2006〔民95〕

368面；15*21公分。（東亞文明研究叢書；60）

含名詞索引及人名索引

ISBN-13 978-986-00-5924-3（精裝）

ISBN-10 986-00-5924-1（精裝）

1. 丁若鏞 - 學術思想 - 論文, 講詞
2. 儒家 - 韓國 - 論文, 講詞等

132.5807

95014762

統一編號 1009501989

東亞文明研究叢書 60

東亞視域中的茶山學與朝鮮儒學

編者：黃俊傑

策劃者：國立臺灣大學人文社會高等研究院

東亞經典與文化研究計畫 (<http://www.eastasia.ntu.edu.tw>)

出版者：國立臺灣大學出版中心

發行人：李嗣涔

發行所：國立臺灣大學出版中心

地址：10617 臺北市羅斯福路四段1號

電話：02-23659286

傳真：02-23636905

E-mail：ntuprs@ntu.edu.tw

責任編輯：蔡明純

封面設計：昇薰閣 (sublimation.studio@gmail.com)

2006年11月初版

ISBN-13: 978-986-00-5924-3(精裝)

ISBN-10: 986-00-5924-1(精裝)

定價：新臺幣500元整

引 言

黃俊傑^{*}

一

《東亞視域中的茶山學與朝鮮儒學》這部書所收錄的十篇論文，都是在 2005 年 7 月 14 日與 15 日臺灣大學所舉辦以同一名稱爲題的學術研討會中所發表的論文，這次研討會由臺灣大學與韓國茶山學術文化財團合辦，邀請中、韓兩國關心朝鮮儒學的學者發表論文，互相切磋，以拓展朝鮮儒學研究的新視野。

漢語學術界關於韓國思想與文化的研究論著爲數不多，¹

^{*} 國立臺灣大學歷史系特聘教授，中研院中國文哲研究所合聘研究員。

¹ 1990 年以後漢語學界對韓國文化思想的研究比較重要的專著如下：黃有福、陳景富：《中朝佛教文化交流史》（北京市：中國社會科學出版社，1993）；蔡茂松：《韓國近世思想文化史》（臺北：東大圖書公司，1994）；鄭判龍、李鍾殷主編：《朝鮮：韓國文化與中國文化》（北京市：中國社會科學出版社，1995）；林秋山：《韓國綜論·教育文化篇》（臺北：水牛出版社，1998）；高令印：《李退溪與東方文化》（廈門：廈門大學出版社，2002）；洪軍：《朱熹與栗谷哲學比較研究》（北京：中國社會科學出版社，2003）；張敏：《立言垂教：李珥哲學精神》（北京：北京大學出版社，2003）；張宏杰：《滾滾韓流：中國人比韓國人少了什麼》（臺北：時報文化出版公司，2004）；邵毅平：《韓國的智慧：地緣文化的命運與挑戰》（臺北：新潮社文化有限公司，2004）；楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的

與西方語文有關韓國研究的論著之數量相去甚遠，²難以比擬，至於論述韓國儒學的中文著作就更為稀少，而且以通論性作品為多，³直到最近才有針對朝鮮儒學中的「四七之辯」，從比較哲學觀點進行深入分析的論著刊行。⁴就漢語學術界而言，如果我們要對東亞儒學獲得較為均衡的瞭解，那麼，朝鮮儒學確實是不可忽視的重要領域。

朝鮮時代（1392-1910）的朝鮮儒學在東亞儒學中之地位，至少可以從兩個角度來看：第一，朝鮮儒學深受朱子學之影響。朱子學之重要問題如「四端七情」、「已發未發」、「人心道心」等均為朝鮮儒者所關心，但朝鮮儒學在繼承朱子學的基礎之上，又有更細緻之發展，為我們觀察朱子學在東亞各地之思想特色，提供極具價值之個案。朝鮮朱子學是東亞朱子學中極為重要的環節。第二，朝鮮朱子學是中國朱子學東傳日本之中介，是中日兩國儒學交流史的橋樑。日本前輩學者阿部吉雄（1905-）指出，德川時代（1600-1868）初期日本朱子學的發展，實與朝鮮的朱子學著作有其深刻之關係，

重要論爭》（臺北：臺大出版中心，2005）；李明輝：《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：臺大出版中心，2005）。

² 參考：陳華編譯：《韓國研究西文、俄文文獻目錄》（上海：上海譯文出版社，2000）。

³ 例如錢穆：〈朱子學流行韓國考〉，《新亞學報》，第12卷，（1977年8月），頁1-69；金忠烈：《高麗儒學思想史》（臺北：東大圖書公司，1992）；韓國哲學會編，龔榮仙譯：《韓國哲學史》（中卷）（北京：社會科學文獻出版社，1996）；魏常海主編：《韓國哲學思想資料選輯》（上、下冊）（北京：國際文化出版公司，2000）。

⁴ 李明輝：《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：臺大出版中心，2005）。

尤其是朝鮮朱子學者李退溪的著作，幾乎全部都在日本出版。明儒羅欽順（允升，整庵，1465-1547）的《困知記》對朱子哲學有所修正，對德川思想界頗有影響，在日本印行的《困知記》，也是以朝鮮本作爲底本。⁵因此，朝鮮儒學是東亞儒學研究中不可或缺的領域。

二

這部書編輯的初衷，就是爲了提昇漢語學術界對朝鮮儒學的瞭解。我們以朝鮮實學派儒者丁若鏞（茶山，1762-1836）爲切入點，並兼及其他朝鮮儒者如李滉（退溪，1507-1571）與李珥（栗谷，1536-1584）等人的思想。

丁茶山是十八世紀末十九世紀初朝鮮儒學實學派集大成的思想人物，畢生著述宏富，較重要者如《周易四箋》、《易學緒言》、《論語古今注》、《孟子要義》、《中庸自箴》、《大學公議》、《喪禮四箋》、《經世遺表》、《牧民心書》、《欽欽新書》等書，均收入《與猶堂全書》行於世。⁶近年來，在茶山文化財團的推動之下，有關茶山學的韓文論著如雨後春筍，數量可觀。英文論著亦逐漸出版，⁷研究茶山學術的國際研討會亦陸續舉辦。⁸本書第一部份所收七篇論文，均在東亞視域中論

⁵ 阿部吉雄：《日本朱子學と朝鮮》（東京：東京大學出版會，1965，1975），頁19。

⁶ 丁若鏞：《與猶堂全書》（全20卷）（首爾：民族文化文庫，1936，2001）。

⁷ Mark Setton, *Cheong Yagyong: Korea's Challenge to Orthodox Neo-Confucianism* (New York: State University of New York Press, 1997).

⁸ 最近的一次是：The 2nd International Conference on the Meeting of East

述丁茶山思想。本書前三篇論文均研究丁茶山的《論語》學。第一篇論文作者琴章泰研究丁茶山對《論語》的詮釋，他指出：在儒學最為盛行的朝鮮時代，朱子學被確立為思想的正統。活動於十八世紀末與十九世紀初的朝鮮後期實學代表人物丁茶山提出了「洙泗舊觀」的觀點，即在對朱子經學進行批判的同時，還主張最終要回歸於孔子的精神。丁茶山的《論語古今注》一書，以開闊的視野出入古今中外《論語》注釋加以取捨選擇，對孔子思想提出自己的解釋。丁茶山在對《論語》進行解釋時，以人格論為其最核心基礎。通過對《論語》的解釋，丁茶山從三方面理解孔子所提出的理想人格型態：第一，《論語》是理解人格根源之天（天道、天命）和神（神明、鬼神）與人類如何聯繫的存在論根據。第二，《論語》是理解孔子理想中的聖人及現實典範的標準。第三，作為人格的現實體現，《論語》揭示了士、君子及其實現課題的實踐論基礎。琴章泰認為，丁茶山通過對《論語》的闡釋，主要是想闡明在人格論的課題中人格實現的主體與理想問題。丁茶山對《論語》的闡釋，所關注的是君子與聖人所追尋的「道」，「道」是丁茶山人格論的關鍵所在。丁茶山在對「道」進行解釋時，曾引用〈中庸〉的觀點指出：「天命之謂性，率性之謂道。自生至死，所由行也。」並強調指出：「道」的根源在於賦予人類品性的「天命」，而理想人格實踐的根源則是「天

道」。雖然丁茶山認為聖人應接受天命，敬奉上天，但聖人也應救濟大眾、承擔百姓罪過。丁茶山人格論的核心特徵，即在於強調道德性並非先天之具足，人格也不是以道德性為前提。丁茶山指出：為人格實現所需的「德」，無論是君子還是聖人，都要從出生開始不斷地實踐與積累。正是通過這種努力過程，才體現出丁茶山強調「事親事天」（事人事天）之儒家態度。

本書第二及第三篇論文接著探討丁茶山對《論語》的解釋。黃俊傑的論文以丁茶山對《論語·顏淵·1》「克己復禮」章的解釋為中心，指出丁茶山將孔子思想中的自我與心分而為二，並強調以「道心」克「人心」，以「大體」克「小體」的工夫。丁茶山也將孔子的「仁」理解為在人際互動中之各盡本分。他也認為「克己」與「復禮」同時具足，並不斷為兩極。黃俊傑又指出：丁茶山通過對「克己復禮為仁」一語的解釋，對朱子學既因襲而又創新。在「己」與「心」之二分及「道心」之優位性，以及「克己」即為「復禮」這兩項命題之上，完全循朱子之思路。但是，丁茶山在社會脈絡與倫理脈絡中掌握孔子的仁學，則與朱子特重「仁」之本體論意涵極不相同。丁茶山的「實學」風格，一方面既不同於朱子的本體論取向，另一方面又不似日本古文辭學派儒者荻生徂徠（物茂卿，1666-1728）之將仁學理解為政治事業。

從東亞儒學的視野來看，丁茶山與日本儒學的關係是一個值得探討的議題。張崑將的論文比較朝鮮儒者丁茶山與德川儒者太宰春臺（純，1680-1747）對《論語》的解釋，探索

這兩位日、韓儒者的實學內涵之差異。丁茶山對德川古義學派伊藤仁齋（維楨，1627-1705），以及古文辭學派的荅生徠徠及其弟子太宰春臺的學風頗為熟悉，丁茶山熟讀太宰春臺的《論語古訓外傳》並在自己的《論語古今注》中常加引用，丁茶山所著《論語古今注》顯然受到太宰春臺注經模式的影響。張崑將分析韓、日兩位實學思想人物丁茶山與太宰春臺對《論語》的解釋，指出二人在解經方法與義理的詮釋頗有差異：太宰春臺偏向政治角度解經的實學，反對宋儒以「心」或「理」之概念解經。丁茶山雖不滿宋儒的心、性與理學，卻不反對以心性之學解經，所以，丁茶山屢以「道心」、「人心」架構解讀經典的「道」與「仁」。然而，丁茶山雖區隔宋儒的「性本善」與孟子的「性善論」，承認「心」的內在性，卻反對普遍性的先天根據，而且以嗜好為性，斬斷宋儒性本善及「心」對「性」、「情」之主導功能，僅能從發用處見「心」，不從形而上立場看待心性之課題。丁茶山既否定「性即理」，也斬斷「心即理」的思路，重視形而下發用的道德作用。丁茶山心性論的思路近於德川古學派的伊藤仁齋，而遠不同於反對心性論道德觀念的徠徠學派。張崑將又指出：丁茶山在《論語古今注》引用許多太宰春臺的註解內容，注經模式也受其影響，不過批判多於肯認。例如二者對經典的解釋方法有明顯的不同：太宰春臺鮮明地繼承徠徠，其解釋經典時常跳過宋儒以降之解釋典範，而以六經及漢唐古注作為參照標準；但丁茶山則多不取漢唐注疏，他解經所運用的「引證」與「事實」體例，非常重視「歷史脈絡性」，而不是以經解經

而已，「以史證經」也多是春臺未用的解經方法。丁茶山甚至批評太宰春臺「詖淫亂經卷」，顯然二者思想仍存在著很大的鴻溝。

方仁在本書第四篇論文中，探討丁茶山研究《周易》而寫的〈易論〉。他指出丁茶山將《易》視為一種人爲的符號系統，反映周人的生活實狀與宗教觀念。沈慶昊在本書第五篇論文中，討論丁茶山的《詩經》學及其與清學之關係。沈慶昊指出：丁茶山的《詩經》學並不僅僅局限於對毛奇齡名物考、字句解、地理說方面學說的繼承與批判，也對毛奇齡進行一連串批判，並從而樹立自己的學說。首先，丁茶山主張「美刺說」的觀點，從詩篇的字句、物名、地理、成立時期、義理等方面，對美刺的內容與依據進行分析。他否定朱子的淫詩說，認為所謂的「淫詩」指的都是「刺淫詩」。丁茶山這種觀點可以說在一定程度上繼承了毛奇齡的學說。丁茶山將毛奇齡的「詩經諫書說」進一步加以系統化，將〈國風〉與二〈雅〉中「諷人主」的方式加以分類，將諷刺的形式分為二〈雅〉的「正言」與〈國風〉的「微喻」。此外，丁茶山又積極承認〈小序〉的美刺說，並採用《毛詩·大序》所主張的「陳古刺今」說。沈慶昊指出，丁茶山在對詩篇進行實際解釋時，並未能樹立他自己的學說，而是參照了〈小序〉、《詩集傳》、三家詩的學說，但他未曾論及「諷人主」與「陳古刺今」的形式在每首詩中具體體現的情形。他提出〈國風〉的詩人，或詩的使用主體是「大人」，但關於「大人」與每篇詩歌的關係則並未詳述。丁茶山將《詩經》視為諫書，將

〈國風〉諷諫的主體理解為「大人」。事實上，重視「正君心」的觀點在真德秀的《大學衍義》等宋代帝王學中，已經被明確地提出來過。此外，將《大學衍義》作為進講原文的朝鮮士大夫，也曾就此一理念進行闡述。但丁茶山在《詩經》學的範圍內，將這個理念具體化了。丁茶山的「國風論」還為知識份子對現實批判詩歌的理解，提供了美學上的依據。

本書第六篇是蔡振豐的〈丁若鏞的四書學〉，這篇論文旨在討論朱子的四書學及丁茶山對朱子四書學的顛覆與重建。蔡振豐認為丁茶山的《大學公議》一書，在他的四書學中最居要津。蔡振豐指出：丁茶山完全變異朱子《大學章句》的詮釋，重新建構一種論述政治教化的新詮釋。其中最具革命性的解釋在於「格物」與「致知」這兩個語詞。朱子《大學章句》以為「格物」、「致知」是《大學》最關鍵處，而朝向明本復初之「復性」工夫解釋。丁茶山的《大學公議》則以為「格物」與「致知」之所指無關於心、性之解蔽復初，而在於提示由修身至平天下的始終先後。丁茶山藉由這個詮釋的轉移，將《大學》的重點由朱子所說的「性」轉到「德」、「行」及推己及人之「教」的方向，而與「禮樂刑政」結合起來。丁茶山對「明明德」、「親民」、「止於至善」三綱領的解釋亦有同樣的趨向，因而提出「明明德」是指天子自明「孝弟慈」的人倫，而「親民」是使老百姓效法上位者，以「孝弟慈」相互親愛的說法。丁茶山轉移朱子《大學章句》詮釋的第二個重點，在於將「誠意」視為《大學》的中心觀念。藉由「誠意」的概念，《大學》得以和論述「誠者，物之始終」的《中庸》之書結合成一

個整體。在丁茶山的系統中，《大學》與《中庸》皆以「誠」爲其中心思想，但《中庸》偏於「內理」之「性」，而《大學》偏於「日用」之「德」。「性」、「德」不可分，猶「恕」爲「行仁之方」，無「恕」無以見「仁」。

蔡振豐歸納丁茶山的《四書》學實以「以孝弟忠信爲事天之本」（道）、「以禮樂刑政爲治人之具」（教）、「以誠意正心爲天人之樞紐」（性、德之合於道）作爲詮釋《四書》的基本架構。在這個架構下，《四書》得以形成一個整體，而且各在此一整體中顯現其特點。丁茶山認爲《中庸》之思想可與《論語·鄉黨》相爲表裏，即以《中庸》能明聖人性德之內蘊，故與〈鄉黨〉之表現聖人外顯之行爲內容形成表裏對照。然而《論語》之內容亦非《中庸》所能涵蓋。《論語》之書除了性德的內蘊之外，亦有著於外之「文章」（道與教）。《孟子》之書亦可如是觀之，《孟子》之書除了言人之「善性」，可與《中庸》參看外，亦有武王之道存焉，可與《大學》合觀。

本書第七篇論文作者鄭仁在則更從十八世紀以後傳到朝鮮的西學討論丁茶山的人性論。鄭仁在指出：丁茶山的性嗜好說是朝鮮時期韓國哲學史上的一座里程碑。因爲丁茶山的學說擺脫了朱子學「理氣論」的束縛，提出了嶄新的人性論學說。丁茶山推翻了延續八百年之久的性理學體系，開創了一門新哲學。從這個角度來說，丁茶山在東亞儒學史上具有至高無上的地位。正如朱子既集北宋儒家思想之大成，又創造性地繼承佛教和道教一樣，丁茶山也創造性地繼承並發展了西學，並建立新的思想體系。這些創舉具有非凡的意義。

丁茶山間接地瞭解阿奎納（Thomas Aquinas，1225？-1274）等中世哲學思想，他以東方文化為立足點，吸收西學，通過否定性理學而開創新儒學，創立新體系。鄭仁在呼籲我們不應僅將丁茶山視為韓國實學的集大成者，而應將丁茶山的哲學放在東亞乃至全世界的層次上重新審視。

三

本書第二部份所收的三篇論文探討丁茶山以外的朝鮮儒者。第八篇論文是丁淳佑的〈朝鮮儒學中的知識與德性問題：以李滉、許筠為中心〉。丁淳佑首先指出朝鮮時期的性理學是一種將「所以然」與「所當然」兩個層次合而為一的意義體系。性理學者將宇宙與自然的秩序引入自己生命的各個領域，或將之接受為生命的條件。依據性理學者的觀點，自然秩序與人類秩序互相呼應或互換。「易」的世界既是自然世界，同時也是人類世界。如果能夠深刻理解外部世界，就可以轉變成為解釋人類微妙而複雜的心理的知識。通過對世界的客觀認識和心靈的修養而獲得的知識，從本質上來講是相同的，這種主張是儒學工夫論的核心。李退溪正是將這種儒學工夫論集大成的人物。

李退溪的這種工夫論以延伸中世紀文化意義為基礎，認為人類必須仿效自然，創建完全沒有私心的無欲世界，即以實現「聖人」世界為目標。李退溪期望通過功夫論實現「禮治主義」。他夢想的莊嚴和諧的世界是受自然秩序與人類道德規律這一共同模式支配的。李退溪的這種「人格化的知識」

可稱為中世紀知識體系的原型，也就是一種將知識與德性相結合的原型。丁淳佑針對許筠提出的「美學知識」，以及從丁茶山開始萌芽的「經驗知識」進行分析。丁淳佑指出，東方的知識體系在向近代發展的過程中，除了荻生徂徠提出的「知識與德性分離」的觀點，還存在另一種不同的形式。

丁淳佑分析朝鮮中世知識體系原型的李退溪的「人格化知識」，即以知識與德性相結合的儒士模式，是推進朝鮮社會向以道德為中心的社會發展的最重要的動力。李退溪主張：世界的自然秩序與人類的倫理價值受到同一個宇宙倫理的制約。李退溪認為「事天」與「窮理」實際上是銜接在一起的，知識與道德通過「敬」的宗教虔誠而實現。但李退溪這種「人格化的知識」在為朝鮮社會辯護的同時，也經歷多次解體的過程，其中之一即為許筠的挑戰。許筠反對禮教的精神中，除了包含有對性理學知識體系的獨善與偽善的批判精神，還含有對退溪聖學的全盤否定。但許筠的這種分解「道德體系」的嘗試，反而喪失了推動歷史向前發展的主要動力。對性理學知識體系的真正分解工作，是由時代較晚的丁茶山展開的。許筠與丁茶山對性理學知識體系的分解，讓我們看到了近代性的萌芽，但後來卻造就了許多將知識與德性分離，只重視蒼白而無力的知識的近代知識份子。

丁淳佑論文所聚焦的「知識」與「德性」的關係，正是朝鮮朱子學的主要問題之一。在本書第九篇論文中，林月惠討論李退溪晚年的物格說。林月惠指出，李退溪晚年因「物格」之解釋而提出的「理到」說，是他繼「理發」說之後的

另一創見，也是退溪的晚年定論。李退溪也因奇高峰的影響，而提出「物格理到」說。然而，在「四端七情之辯」中，雙方皆有連篇累牘的文字往來，使雙方之思路與論點豁然彰顯。可惜的是，李退溪與奇高峰的「物格理到」之說，相關文獻資料較少，難以解析。不過，可以確認的是，李退溪之「理到」說，與當時學界諸儒對「格物」、「物格」之註解相關。林月惠指出：朱子之「格物」意謂「窮理」工夫，「物格」意謂「理明」境界。前者為因，後者為果。在這種工夫過程中，「物理之極處」必賴主體之「心知」作用才得以彰顯。如是，不論「物格」或「格物」，皆以主體的「心知」作用為前提。然而，由於漢語與韓語分屬不同語系，語法結構並不相同。所以朝鮮時代儒者對於朱註「格物」—「欲其極處無不到」，與「物格」—「物理之極處無不到」，便有不同的解讀。此原屬於語言轉譯的問題，不僅涉及韓語「主格助詞」（是辭）與「方向、處所格助詞」（厓辭）使用的不同，也影響義理的理解。李退溪在義理上贊同使用에（厓辭），強調「格物」工夫與「物格」功效中，皆有主體「吾心」的作用，反對「理到」（理自到）之說。但在語法與語意表達上，李退溪也贊同申駱峰的見解。因而至少在丁卯年（1567，退溪 67 歲）之前，李退溪的「格物」、「物格」說，基本上是符合朱子之義理，主張「心到於理」，並因「理」不活動之故，反對「理自到於心」。這就是退溪「物格」說之舊見。李退溪辭世前兩年，因見奇高峰所考朱子「理到」之言，乃棄舊說而另鑄新說，這就是他晚年的「物格理到」

說。在此說中，李退溪以「理有體用」來證成其「理到」說，「理」之活動義更加確立，「心」與「理」合一的境界，也得以表述。如上所述，李退溪晚年的「物格」說，雖受奇高峰影響而轉向「理到」說，但其意涵異於奇高峰，其思路也逸出朱熹的思考格局，而與四端七情論上的「理發」說相呼應。林月惠認為，李退溪晚年之「理到」說與其四端七情論上的「理發」說，有其義理發展的必然性，也有其內在邏輯的一致性。然而，就李退溪的「物格理到」說的理論證成而言，原是從「所」（對象）而言的超越之「理」，如何能「賓主」易位而主導「心」之發用，實是李退溪必須解答的哲學問題。李退溪思想之創造性在此，其理論困境也在於此。

本書最後一篇論文是韓亨祚的〈少年栗谷和老僧的對話：佛教和朱子學的哲學碰撞〉，他首先指出：李栗谷（1536-1584）的生命經歷兩次重大轉折：一次是由於無法解決因母親逝世而激化的內心矛盾衝突，從而隱遁金剛山；另一次則是由於堅信儒教真理可以詮釋「生命」的意義，而決定下山。這兩次轉變歷時很短，歷經一年多的時間。

在李栗谷的文集中記錄了一段與他的心路歷程相關的軼事，敘述李栗谷在遊歷金剛山時與一個小庵老僧之間的問答，表現了他因嚮往佛教而入山，又因轉向儒教而下山的過程。李栗谷這段問答既真實又珍貴地表現了佛教和儒教的相遇，是東亞思想史上一次重要的融合。李栗谷認為儒教已涵攝佛教的理想和目標，他還主張人類社會絕對的價值主要體現在孟子的聖賢論中，堯、舜等聖人則是具體化的典型。總

之，李栗谷表達的核心觀念是：絕對的展望有可能被語言污染，也有可能並不如此。無論佛教或儒教在這點上都相同。可是與李栗谷對話的老僧總是從佛教的立場出發，信仰絕對的展望，卻一點也不瞭解儒教。儒教總是使用日常用語，並通過它關注「日常性」與「絕對性」。這裏的「絕對」並不離開「日常性」，但它的層次可能高於佛教，這就是李栗谷遠離佛教，並轉而嚮往儒教的根本原因。同時，若欲說服老僧，這是最根本的出發點。老僧對於儒家用語中的「日常性」的理解過於表面化，他站在相對「二分」的角度來看待儒家語言的日常性。表示超越境界的「非色非空」，也可以作為相對和局限的語言使用，日常語言表現「鳶飛魚躍」，亦是對絕對和解放空間的讚歌。

李栗谷把人間之「事」分為兩類：一是消極地矯正對於自身內在「性」之氣質的歪曲，並掃清障礙。一則為積極的使自己內在之「性」在日常關係和任務中體現出來。以上兩點缺一不可。李栗谷認為，佛教僅只致力於第一點，卻忽視第二點，這也正是他之所以下金剛山並回歸儒學的原因。

最後，韓亨祚總結李栗谷下山的意義，在於實現從「無為」到「有為」，從「逍遙」到「中庸」的轉變。李栗谷認為人生的道路不是自由而是責任，或者說自由只能在責任中體現。這種覺悟正是他即使面臨絕望之境，仍想進軍政治領域並發揮社會作用的動力。同時，李栗谷對「理氣」的獨特解釋，也正是建立在這種自我定位的基礎之上的。