

图书在版编目(CIP)数据

从当代儒学观点看韩国儒学的重要论争/杨祖汉著. —上海:
华东师范大学出版社, 2008. 3

(儒学与东亚文明研究丛书)

ISBN 978 - 7 - 5617 - 5893 - 9

I. 从… II. 杨… III. 儒学—研究—韩国 IV. B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 025546 号

本书原名《东亚文明研究丛书·从当代儒学观点看韩国儒学的重要论争》, 简体版由台湾大学人文社会高等研究院东亚经典与文化研究计划授权华东师范大学出版社在中国大陆独家出版发行。版权所有, 盗版必究。

上海市版权局著作权合同登记 图字:09 - 2007 - 131 号

从当代儒学观点看韩国儒学的重要论争

著 者 杨祖汉
项目编辑 钟明奇
文字编辑 毛文鳌
责任校对 王 卫
封面设计 黄惠敏
版式设计 蒋 克

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
电话总机 021 - 62450163 转各部门 行政传真 021 - 62572105
客服电话 021 - 62865537(兼传真)
门市(邮购)电话 021 - 62869887
门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 址 www.ecnupress.com.cn

印 刷 者 浙江临安曙光印务有限公司
开 本 787×1092 16 开
插 页 2
印 张 26.50
字 数 391 千字
版 次 2008 年 5 月第一版
印 次 2008 年 5 月第一次
印 数
书 号 ISBN 978 - 7 - 5617 - 5893 - 9/B · 400
定 价 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题, 请寄回本社客服中心调换或电话 021 - 62865537 联系)

《儒学与东亚文明研究丛书》

总 序

《儒学与东亚文明研究丛书》的出版,是近年来海峡两岸学术交流中的一件大事。这套丛书所收的都是台湾大学“东亚经典与文化研究计划”相关的同仁以将近十年的时间,所撰写或编辑的有关儒学与东亚文明研究的书籍。借此发行简体字版与广大读者见面的机会,我想对这套丛书的缘起与目标略作说明,以就教于读者。

这套丛书的出版有其长远的研究背景。1998年,我在当时台湾大学陈维昭校长及李嗣涔教务长(现任校长)大力支持下,规划并主持由台大所资助之“中国文化的经典诠释传统研究计划”(1998-2000),整合台大文、法学院教师近二十人,进行共同研究,获得良好成果。其后,我又负责主持“大学学术追求卓越计划”项目之一:“东亚近世儒学中的经典诠释传统研究计划”(2000-2004),结合台大校内、外学者专家进行研究,这项计划是当年“卓越计划”中唯一的人文领域计划。2002年起,以上述两计划为基础,我们研究团队又执行台大为“推动研究型大学整合计划”而设置之“东亚文明研究中心研究计划”(2002-2005)。经由前述三项计划之努力,终得累积丰硕之成果,陆续由台湾大学出版中心印行,迄今已出版专书七十余种(仍在陆续出版中),依性质分为《东亚文明研究丛书》、《东亚文明研究资料丛刊》、《东亚文明研究书目丛刊》等三大系列。

现在我们推动中的台大“东亚经典与文化研究计划”,建立在自1998年以来各阶段的研究成果基础之上,以东亚为研究之视野,以儒家经典为研究

之核心,以文化为研究之脉络,既宏观中西文化交流,又聚焦东亚各地文化之互动,并在上述脉络中探讨经典与价值理念之变迁及其展望。我们希望在 21 世纪文明对话新时代中,深入发掘东亚文化的核心价值,在东亚经典与文化研究上推陈出新,开创新局。

为了促进海峡两岸学术交流,我们将过去将近十年来在台湾大学已出版的有关儒学的专书,编为《儒学与东亚文明研究丛书》,发行简体字版,与更广大的中文读者见面,应有其深刻之意义。在 21 世纪全球化的时代里,儒学是东亚文明的主流思想,必然在文明对话的新时代中扮演重要的角色,发挥巨大的作用。这一套丛书标示着我们复兴儒学传统,弘扬中华文化理想的初步实践。我们的愿景虽然恢宏,但我们的力量却极为有限,我希望广大的读者朋友,认同我们的志业,支持我们的用心,匡助我们的不足。

最后,这一套丛书之得以出版,除了感谢台湾大学李嗣涔校长的支持之外,我在此特别要向华东师范大学出版社社长朱杰人教授和他的同事致上最诚挚的敬意与谢意。朱教授是朱子后人,对朱子学深有研究,提倡儒学研究不遗余力。朱教授主编《朱子全书》早已蜚声国内外,其有功于朱子学研究乃世所共见。朱教授大力促成《儒学与东亚文明研究丛书》的出版与发行,相信对海峡两岸学术交流必有极大之助益。我们也希望,能为未来儒学的发展,继续共同努力。

黄俊傑 谨识

2007 年 4 月 13 日

于台北台湾大学

自序

韩国朝鲜朝是儒学昌盛之时代，朱子的哲学是当时占统治性地位之思想，而韩儒由于专注于朱子学之研究，对于其中某些理论的探索，较中国的朱子学更为详细和深入。朱子学在朝鲜朝，有几次重要的论争，很能代表韩国儒者的研究成果，而这些成果，若以当代儒学有关宋明儒学的诠释来对照，似乎更能彰显出韩儒所争论者之思想涵义。

本书正文的大部分内容，是作者参加台湾大学的“大学学术追求卓越发展计划：东亚近世儒学中的经典诠释传统之研究”之子计划：“近世中韩儒者关于孟子心性论的辩论与诠释——比较哲学的探讨”的四年研究成果。^①本书集中处理朝鲜儒学的三大论争，即“无极太极之辩”、“四端七情之辩”及“湖洛论争”。无极太极之辩之重要性及影响力虽不如其他二者，但此论辩显示韩儒对朱子思想特性之把握，是十分恰当的。此一论争探讨儒学的本体及工夫两方面的问题，又涉及了儒佛之辨、朱陆之争。李晦斋所强调的道只是人事之理，须下学人事，方能上达天理，充分表现了儒家的形上学是“实践的形上学”的意义。四、七之辩是最重要的论争，李退溪极力主张四端是理之发，又认为理有至神之用，所谓“理到说”，此与当代牟宗三先生认为朱子所说的理是只存有而不活动，是朱子理论所以是“儒门别子”之重要原因，实可相参。退溪之说是将孟子原义与朱子思想糅合而成，因此其理论有不能一致处。但由退溪之学，可以突显出朱子之言理为一不活动的、静态的存

^① 此子计划由李明辉教授主持，本人为共同主持人。执行期间是2000年4月至2004年3月。本书第八章是笔者参加中研院文哲所“当代儒学主题研究计划”的成果，曾收入该所出版的《儒家思想在东亚：韩国与东南亚篇》（2001年6月）。此次收入本书，略有补充及订正。

有,是很重要的问题,亦由是可见朱子与孟子是属于不同的义理形态者。而退溪由四端之为“纯善”之情,推论此情必是由理而发,这正好是给出了证成“心即理”说的论证。因如果四端之心之为纯善是人人都有的实践上之体会,则由此而肯定此心即理,便是不能反对的;若反对之,便是反对人有恻隐之心。若于此肯定心为纯善,理当下可发,则便可肯定一逆觉本心,当下让本心呈现之工夫,此便是内圣之学之关键的、本质的工夫。这是由四端七情之辩所显示出来的一重要的涵义。此义在本书第三章有所讨论。而在第一章李晦斋与曹汉辅之论辩中,对此亦有探讨。又若理可发,则任何人都可当下截断感性欲望的限制,而自发自决地为善,这便是康德所说的意志的自由。退溪于四、七之辩中,强调四端由中而出,非由外感,亦显示了此一意义。由此可见退溪之论容或有因糅合孟子与朱子而产生的不一致处,但亦因为此一争辩,而突显了儒学及道德哲学上的重大问题。

奇高峰、李栗谷之说,则较合朱子原义,且将朱子的理气心性论之特色,作了十分明白的展现。栗谷对理气之分析清楚而一贯,很有哲学性,又敢于提出其自得之见。栗谷之自得处,正表现了其对朱子思想之恰当理解。由栗谷之分析,亦可很清楚地看到朱子思想的特色及限制。李栗谷的思想,可说是顺着朱子学作进一步推展,而他的自得之见,如气发理乘、理通气局及言理气不离之妙等,确表现了他的慧解。但经过他的分析,四端七情之为两层的情感,及道心人心有不同的根源等义,都去除了,这便使意志之自发自决的意义,亦去掉了,这是一值得深思的问题。栗谷对理气之见解,与明儒罗整庵之说,是很相近的,本书第六章对二人之见解作了一些比较。湖洛论争的两个问题,即“人性物性异同论”及“未发时之心体是纯善抑有善有恶”,亦是很有哲学性的论争,涉及儒家的形上学及心性论之重要问题,这些问题,在当代儒学中,是常被探讨的。李柬(巍岩)的未发时之心体纯善论,应如李退溪般,是越出了朱子之本义的;但亦可能是提出了对朱子思想的另一种的诠释,而这种诠释亦有朱子的文献作根据,这则是极有意义的。

本书正文共九章,除了上述三大论争之研究外,另有两章处理了较次要的争论,此两次所争论的,并不是纯粹的理论,而是对高谈天理及以道德仁

义自期者，是否心口如一及是否藉天理以遂行其私欲之反省，曹南冥及尹明斋对于此属于生命实践之问题，省察是颇深的。曹南冥认为若无下学工夫，没有在伦常日用中践履，便无资格谈天理；此与李晦斋之论相似，而此亦可见韩儒对伦常实践之重视。

以上各章之初稿，曾在一些学术会议上宣读，又曾刊于一些学刊上，但现都作了相当多的补充及订正。附录四篇是旧稿，内容与本书正文各章相当有关连性，由于是较早期的研究成果，内容不够详备；但亦有可补充本书正文之未及处，故一并收入。其中论李栗谷诚意工夫论之文，曾有中韩之研究者参考引用，但未注明出处；论成牛溪一文，则主要处理栗谷、牛溪较早期的一次论辩，这在本书第五章是未作处理的。又此数文因早已发表，现只校正错字、顺通文句，内容未作改动。

韩国朝鲜朝之儒学内容十分丰富，问题亦相当复杂，本书所讨论的恐怕是有相当多的疏漏；对于韩国当代学者的有关研究，因只借一些译本来了解，未能充分吸收其成果，这是本书之不足处。但朝鲜儒学原典用的都是古典汉语，阅读与理解并无不便，而其中讨论的都是宋明儒学的重要问题，直接细读原典，似亦可有相应之理解。本书通过中国当代新儒学对宋明儒的诠释，以比较韩儒义理，或许可以从另一角度见出其中问题之涵义。又在中文学界，系统地研究韩儒的著作，仍是相当不够的，希望本书能稍为补充这一缺口。本书从问题之争论入手，借着疏释其中之主要文献，期能正确地了解争论双方的想法，进而衡定其义理形态，这一研究方法，是牟宗三先生所谓的“文献的途径”。^① 我个人认为这确是研究儒学义理的恰当方法。

笔者于 1990 年开始留意韩国儒学，当时韩国友人梁承武、金炳采、李明汉诸兄，提供许多文献资料，及一再邀约出席在韩国的有关学术会议，盛情可感。又须感谢李明辉教授之邀约，使笔者借参加研究计划之便，对韩国儒学作较具系统之研究。在四年研究期间，计划的总主持人黄俊杰教授多方鼓励，大力推动，他诚然是研究成果的催生者。期间与计划之其他成员相互

^① 见牟宗三先生《研究中国哲学之文献途径》（收入《牟宗三先生全集》第 27 册，台北：联经出版事业公司，2003 年 4 月）。

切磋,又曾同游于上海、广州等地,讲学之乐,至今回味无穷。本书之打字、校对,及编排索引等,由魏美瑗及余姒倩二位同学负责,她们的辛劳,也是必须感谢的。

杨祖汉

2005 年 7 月

于中央大学儒学研究中心

目 录

自序	1
第一章 李晦斋、曹汉辅“无极太极”的论辩	1
一、引言	1
二、《书后》对忘机堂之评论	2
三、《答忘机堂第一书》	12
四、《答忘机堂第二书》	22
五、《答忘机堂第三书》	26
六、《答忘机堂第四书》	32
七、晦斋对朱子学的理解及其现代意义	37
第二章 李退溪与奇高峰“四端七情”之论辩	45
一、问题的缘起	45
二、退溪、高峰“四、七论”第一次之往复	47
三、“四、七论”第二次之往复	54
四、胡云峰及权阳村之有关说法	74
五、第三次往复：退溪《论四端七情第二书》之见解	81
六、奇高峰对退溪《第二书》的答复	97
七、第四次往复：退溪的《第三书》及高峰的《后说》、《总论》	109
八、结语	117

第三章 四端七情之辩与成德之教	119
一、“四、七之辩”	119
二、理之活动性与体证本体	121
三、理到说之意义及有关之论辩	127
四、成德之教的本质的工夫	134
第四章 曹南冥对四七之辩的批评及论下学而上达	138
一、引言	138
二、南冥与退溪的往复书	139
三、南冥之说的现代意义	145
四、顾亭林与曹南冥对“下学上达”的理解	147
五、朱子论“下学而上达”	150
六、结论	152
第五章 李栗谷、成牛溪“四端七情与人心道心”的论辩	154
一、前言	154
二、牛溪论四端七情与人心道心	155
三、栗谷对牛溪《第一书》之答复	161
四、牛溪之《第二书》	171
五、栗谷对牛溪《第二书》之答复	173
六、牛、栗《第三书》之往复及栗谷“理有善恶”说之哲学意义	192
七、牛、栗《第四书》之往复	199
八、牛、栗《第五书》之往复	213
九、牛、栗《第六书》之往复	218
十、栗谷对朱子哲学的理解	231
十一、结语	233

第六章 李栗谷与罗整庵思想之比较	235
一、引言	235
二、栗谷对整庵之评论及整庵的“人心道心”说	235
三、整庵理气论之涵义	240
四、栗谷与整庵思想之比较	251
五、结语	255
第七章 尹明斋的性理学及怀尼之争的工夫论涵义	257
一、致知与格物,物格与知至之关系	257
二、论人心道心	263
三、怀尼之争的工夫论涵义	269
四、结语	278
第八章 韩儒“人性物性异同论”及其哲学意义	280
一、韩南塘的人性物性相异论	281
二、李柬的人性、物性俱同论	291
三、对人性物性异同论的反省及略论其现代意义	298
第九章 从当代儒学的观点看韩儒“心体善恶”之论争	303
一、引言	303
二、韩南塘的心体有善恶论	304
三、李巍岩的“心体纯善论”	311
四、心与气质之辨及朱子论心之可能涵义	321
五、结语	327
附录一 李栗谷的诚意论	329
一、栗谷对心性情意的分析	329
二、对“情意二歧”之论的批评	332

三、栗谷的诚意论	339
四、结语	344
附录二 退溪与朱子持敬工夫论之涵义	345
一、退溪主敬与栗谷主诚之分别	345
二、退溪论敬之要义	349
三、敬的来源问题	352
四、结语	355
附录三 奇高峰“反身而求”的知理方法之涵义	357
一、求观圣人之道必自孟子始	357
二、反身而求的知理方法	360
三、因其所发而遂明之	366
四、结语	370
附录四 成牛溪的哲学思想	371
一、尹宣举、成牛溪与李栗谷	371
二、至善与中的分别	372
三、颜子与圣人的差异	378
四、理气与人心、道心	382
五、结语	386
参考书目	387
名词及主题索引	392
人名索引	406

第一章 李晦斋、曹汉辅“无极太极”的论辩

一、引言

韩国朝鲜朝时期(1392—1910),是儒学非常兴盛的时代,五百年间,名儒辈出。此期间有几次关于儒学理论之大辩论,很能表现韩儒之思想深度,亦很值得治中国宋明儒学者参考。本文所要讨论的,是李彦迪(号晦斋,1491—1553)和曹汉辅(号忘机堂,生卒年不详)有关“无极太极”问题之论辩。这是此时期第一次儒学之重要辩论。此虽不及后来之“四、七之辩”及“湖洛论争”^①在朝鲜儒学史上影响之大及牵涉人物之多,但此一论辩显示韩儒对朱子学有很深入的掌握与发挥,对儒、佛思想的不同处,亦有恰当的理解,十分难得。

此论辩之缘起是孙叔墩(号忘斋)^②与曹汉辅讨论周濂溪《太极图说》首句“无极而太极”的意义,李晦斋看到孙、曹二人的论辩之文,于是写成《书忘斋忘机堂无极太极说后》,对曹汉辅之说有所批评,曹看到此文后,作出了回应,李晦斋便回信讨论。二人于是书信往复数次,而有晦斋答忘机堂的四封

① 李退溪与奇高峰的“四端七情”之辩,及韩南塘与李巍岩之“湖洛论争”(辩论“人性物性之同异”及“未发时之心体纯善抑有善恶”)是朝鲜朝聚讼不已的论争,至今仍在讨论。

② 李晦斋曾受学于孙仲墩,孙叔墩是仲墩之弟。

书信。^① 可惜曹忘机原信失传,他的见解,只可于晦斋信中约略看到。又曹忘机与孙忘斋论辩之有关书信亦失佚。

李、曹二人之论辩,主要扣紧儒学的本体及工夫两方面之问题,由于二人对此两方面问题之看法,经过往复辩论而有补充与发展,故本文顺着晦斋书信之顺序来讨论其中主要之内容义理。

二、《书后》对忘机堂之评论

李晦斋在《书〈忘斋忘机堂无极太极说〉后》,首先评论曹、孙二人之论辩,说:

谨案忘斋无极太极辨,其说盖出于陆象山,而昔子朱子辨之详矣,愚不敢容赘。若忘机堂之答书,则犹本于濂溪之旨,而其论甚高,其见又甚远矣。其语中庸之理,亦颇深奥开广,得其领要,可谓甚似而几矣。^②

对于“无极而太极”的句意,朱子和陆象山兄弟曾有争论,象山认为此句即老子“有生于无”的思想,即太极是由无极而来,如是无极与太极是上下两层的存有,无极更在太极之上。朱子则认为无极是对太极之形容,并不是太极之上之本体,以无极形容太极,是表示太极为无形状、无方所之形上存有,无极与太极并非两层。^③ 李晦斋说忘斋之说出于象山,即孙忘斋之《无极太极辨》认为太极由无极所生。而曹忘机之说,晦斋以为是“犹本于濂溪之旨”,即合于朱子的看法,以无极与太极为一。曹忘机此一理解,晦斋当然是没有异议的。但虽如此,曹忘机对太极道体的体会,晦斋认为并非全然恰当:

① 此时晦斋二十七岁,曹忘机较年长,故在书信中,晦斋称忘机为“尊伯”。

② 见李彦迪:《晦斋集》卷五,收入《韩国文集丛刊》第二十四册(汉城:景仁文化社,1996)。

③ 朱子与陆象山有关《太极图说》之往复论辩,可参考《宋元学案》(北京:中华书局,1986)卷五十八,《象山学案》中之《辩太极图说书》。

然其间不能无过于高远，而有背于吾儒之说者，愚请言之：夫所谓无极而太极云者，所以形容此道之未始有物，而实为万物之根柢也。是乃周子灼见道体，迥出常情，勇往直前，说出人不敢说底道理。令后来学者，晓然见得太极之妙，不属有无，不落方体，真得千圣以来不传之秘。夫岂以为太极之上，复有所谓无极哉！

按此段全本朱子之意来论说，文句亦多采自朱子答陆九渊书。^① 晦斋引朱子之论来补充说明“无极”之意义，下文续云：

此理虽若至高至妙，而求其实体之所以寓，则又至近而至实，若欲讲明此理，而徒骛于窅冥虚远之地，不复求之至近至实之处，则未有不沦于异端之空寂者矣。

此数句是晦斋之思想主旨之一，亦是此次辩论之关键问题。晦斋认为太极之理，虽是至高至妙，而须用无极来形容；但此理之所存在处，是至近至实的。所谓至近至实，是指日用伦常而言。意即至高至妙的太极，即在此眼前可见的，而且是至为平常的人伦生活中，在种种人生事物上。人不能因为天理是形而上的，便专从虚无飘渺、远离人生处想象追寻。晦斋此一体会是很恰当的，很能表达出儒学肯定人生，重视伦常实践之特色。儒学是一成德之教，以开显人的道德意识，作真正之道德实践，完成人格为目的。虽极富超越意识，有很强之形上玄思，但那是由伦常践履中体悟到的。如孔子之言“知天命”、“知我者其天乎”，是从践仁所达之境界。而孔子虽有此知天之体悟，并不因为天是最高之存有，便专用其心力于探测天道，而却是教人反身修德，开启“为仁由己”的道德自觉，树立道德主体，在伦常生活中践履。此中虽有对天道之体悟，但决不会离开伦常事物而单独言天道。此所谓“下学而上达”。而且并非是为了上达而下学，即并非以下学为手段，上达为目的，而是下学——伦常的践履——本身便是目的；上达——体悟天理——是这下学践履之自然结果。而虽并非为了知天而下学践履，但既能反身修德，尽

^① 见《答陆子静》（第五书），《朱子大全》（台北：台湾中华书局，1970）卷三十六。

心践履，则天道之意义，便可默识心通，尽在不言中了。孔子这一智慧方向，决定了儒学的本质，此一本质在对天道、天理十分强调的宋儒，亦是不违背的。朱子在宋儒中，虽比较重“智”，对这不能离人生日用而说天理之特质，亦是不违背的，非但不违背，且十分强调，此可从他对濂溪之学的了解看到，他说：

盖尝窃谓先生之言，其高极乎无极太极之妙，而其实不离乎日用之间。其幽探乎阴阳五行造化之赜，而其实不离乎仁义礼智、刚柔善恶之际。……盖其所谓太极云者，合天地万物之理而一名之耳。……是岂离乎生民日用之常而自为一物哉！……顾孟氏既没，而诸儒之智不足以及此，是以世之学者茫然莫知所适，高则放于虚无寂灭之外，卑则溺于杂博华靡之中，自以为道固如是，而莫或知其非也。^①

朱子此文所说，即晦斋之意之所本。朱子认为说太极，是合天地万物之理而一名之，即关连于一切存在而言，故不能一说太极，便将其想象为外于人伦之存有。在《语类》中，朱子常对将道体看作远离人生者作出批评，如云：

又有一种人，思虑向里去，又嫌眼前道理粗，于事物上都不理会，此乃谈玄说妙之病，其流必入于异端。^②

先生（语淳）曰：“天下万物，当然之则便是理，所以然底便是原头处。……但圣人平日也不曾先说个天理在那里，方教人做去凑，只是说眼前事，教人平平恁地做工夫去，自然到那有见处。”^③

可见朱子对道体之形上性格虽有默会，但并不偏重在往道体之玄妙处推测，而仍是重在人事上实践。故依朱子，在人事，即伦常中实践，才是让人可以体证天理的根据，若专用心于天理之推测，而不在人事中实践，便反而不能体证天理。此即表示儒家的形而上学，是实践的形上学。即天理是由伦常实践而肯定的，儒学所说的天道实体，是即在下学践履中呈现。若离开了下

① 《隆兴府学濂溪先生祠记》，《朱子大全》卷七十八。

② 《朱子语类》卷十六。

③ 《朱子语类》卷一一七。

学，便没有上达天理，即知天之可能。此是由孔子智慧生命给出的方向，此不同于以智测的西方形上学，亦不同于佛老的说法。佛老并不以伦常之实践为其得道之要件。儒学则既能保住人间之伦常，又能有对超越的天理之向往。晦斋对儒学之重实践，肯定人伦之特色，有很恰当的掌握。对此一意义，曹忘机大概有些偏差，其所了解之太极道体，有远离人生之嫌，故引起李晦斋的批评。晦斋续云：

今详忘机堂之说，其曰：“太极即无极也”，则是矣。其曰：“岂有论有论无，分内分外，滞于名数之末”，则过矣。其曰：“得其大本，则人伦日用，酬酢万变，事事无非达道”，则是矣。其曰：“大本达道，浑然为一，则何处更论无极太极，有中无中之有间”，则过矣。

此引曹忘机之说而评之。忘机似是偏重从无极的意义来体会太极，他以为契悟太极之无极义，便可进入一浑然无分别之境界，而有无、内外等分别便可消泯。又认为体悟了这无极道体，行出来的便莫不是道，不特如此，连无极太极、有中无中的区分，都成不必要了。这是一浑化之境。此即自然合于中道，而不知其为中道；太极为吾心之体，但在自然流行下，不自知其为体。这可以是一很高之境界，是践德所至之化境。这在陆王心学一系，是常说到的。如杨慈湖云：

物有大小，道无大小；德有优劣，道无优劣。其心通者，洞见天地人物尽在吾性量之中，而天地人物之变化，皆吾性之变化，尚何本末精粗大小之间？^①

王阳明所说的“无善无恶心之体”，王龙溪所说的“四无”，都涵这种境界。故曹忘机的说法，未必不能成立，未必是异端之说，但李晦斋一本朱子之意，直下便认其乖离正道。晦斋云：

此极之理，虽曰贯古今、彻上下，而浑然为一致，然其精粗本末、内外宾主之分粲然于其中，有不可以毫发差者。是岂漫无名数之可言乎？

① 杨简：《杨氏易传》卷一（收入《四明丛书》第一集，第一册。台北：文化学院出版部，1964）。

而其体之具于吾心者，则虽曰大本达道初无二致，然其中自有体用、动静、先后、本末之不容不辨者。安有得其浑然，则更无伦序之可论，而必至于灭无之地，而后为此道之极致哉！今徒知所谓浑然者之为大而极言之，而不知夫粲然者之未始相离也。是以其说喜合恶离，去实入虚，卒为无星之称，无寸之尺而后已。岂非穷高极远而无所止者欤？

晦斋将忘机之说理解为抹杀差别，而只言理之浑然。此段亦多采朱子语。^①依朱子，虽亦承认理是浑全而无差别的，但对此浑全之理之了解，是必须从事事物物中穷格而至，必须于每一存在物中格之，而见所以然之理，然后见各物之所以然之理，其实是一浑全之太极。此中“先格各别事物，然后见浑全”之顺序，是不可颠倒的，不能直下先见浑全之理。即由下学方能上达，不可先上达而后下学。^②

由于浑全之理由穷格各别事物而至，故浑全之理，亦与各别的，具分殊内容之理不相离，各物之所以然之理，有其不同，而又是太极之理之分殊表现，故浑全之理与粲然之理是不相离的。依朱子之学，必如晦斋所了解。曹忘机若只重视无极，及重视理之浑全义，而不承认差别，这一说法确是不圆足的。只重视理之浑全，而不承认差别，会造成理与事不相即，理只成一抽象之普遍，而不是即于具体之普遍。但先悟浑然之理，并非不可能，而先悟浑然之理，亦未必造成否定差别之结果。依孟子，先立大本，求放心，是当下可行之工夫，人可当下逆觉呈现其本心。程明道亦说须先识浑然与物同体之仁，仁体呈现，德行之出，便源源不绝。若知道德之本体即本心，则此先识大本是可能的，忘机之说，若是依孟子，陆、王而立论，是可以成立的。又虽先悟浑全之本体，亦不会抹杀人伦道德之差别，本心浑然无分别，但物来顺应，自然表现出差别，如见父知孝，见兄知悌，决不致混同。故晦斋与忘机之不同，很可以是朱、陆理论系统之不同，晦斋之评，只是依朱子一家之言来说

① 见《答吕伯恭》（第四书），《朱子大全》卷三十三。

② 朱子云：“圣门之学，下学而上达。至于穷神知化，亦不过德盛仁熟而自至耳。若如释氏，理须顿悟，不假渐修之云，则是上达而下学也。其与圣学亦不同矣。”（《答廖子晦》[第一书]，《朱子大全》卷四十五）。