

國學彙纂叢書之九

蔣伯潛編著
正中書局印行

理學纂要

國學彙纂叢書之九

蔣伯潛編著
正中書局印行

理學纂要

版權所有



翻印必究

中華民國三十七年九月初版
中華民國七十一年二月臺五版

國學彙纂 理學彙纂
叢書之九

全一冊 基本定價 七角

(外埠酌加運費滙費)

編著者	蔣	伯	潛
發行人	蔣	廉	儒
發行印刷	正	中	書局

新聞局出版事業登記證 局版臺業字第〇一九九號(2494)利
(500)

正中書局

CHENG CHUNG BOOK COMPANY

地址：中華民國臺灣臺北市衡陽路二十號

Address: 20 Heng Yang Road Taipei., Taiwan; Republic of China

經理室電話：3821145 編審部電話：3821147

業務部電話：3821153 門市部電話：3822214

郵政劃撥：九九一四號

海外總經銷

OVERSEAS AGENCIES

香港總經銷：集成圖書公司

總辦事處：香港九龍油蔴地北海街七號

電話：3-886172-4

日本總經銷：海風書店

地址：東京都千代田區神田神保町一丁目五六番地

電話：291-4345

東海書店

地址：京都市左京區田中門前町九九番地

電話：791-6592

泰國總經銷：集成圖書公司

地址：泰國曼谷耀華力路233號

美國總經銷：華強圖書公司

Address: 41 Division St., New York, N.Y. 10002 U.S.A.

歐洲總經銷：英華圖書公司

Address: 14 Gerrard Street London W.L., England

加拿大總經銷：嘉華圖書公司

Address: China Court, Suite 212, 208 Spadina Avenue Toronto
Ontario, CANADA M5T 2C2

目次

緒論一	什麼是理學……	一
緒論二	理學勃興之因緣……	四
第一章	理學的前驅——韓愈、李翱……	七
第二章	周濂溪……	一四
第三章	邵康節……	二四
第四章	張橫渠……	三四
第五章	二程（上）……	四三
第六章	二程（下）……	五五
第七章	程門諸子……	六七
第八章	朱子……	七五
第九章	陸象山 附楊慈湖……	九〇
第十章	呂東萊 葉水心……	一〇二
第十一章	朱子後學……	一一一

第十二章	明中世以前的理學……	一二四
第十三章	王陽明……	一三七
第十四章	陽明後學……	一五二
第十五章	明清之際的理學……	一六二
第十六章	顏習齋 戴東原……	一七六
結論一	理學的概觀……	一九三
結論二	理學衰落之因緣……	一九六

緒論一 什麼是理學

儒家，是周秦間成立最早，聲勢最大的學派。因為儒家的開祖，春秋末年的孔子，開私人聚徒講學之風；孔子的弟子門人記錄師說，論纂成書的論語，開諸子私家著述之風；（諸子之書，多非自著，由弟子後學記纂而成；老子一書亦非李耳過關時自著，乃後人薈萃而成。詳見拙著諸子通考。）而孟子荀子均祖述孔子，為儒家大師，足以繼述發揚。當時可與儒家頡頏者，唯道墨二家。而墨家不久中絕。道家，雖因漢初君推崇黃老，魏晉人士尚老莊，似尚為與儒家並駕之顯學；然終以世主之獨尊儒術，儒林之特崇經術，道家之與方士混合，又受小乘佛教之影響，而變為道教，亦漸以式微。故自秦漢以至清末，儒家之學籠罩我國，已數千年。

但是這數千年的儒學，已非孔孟苟之本來面目，而且它的本身，也有極顯著的變化。秦始皇焚禁詩書；到漢惠帝四年，方除挾書之禁，於是藏書復出，西漢諸儒乃以傳經為最重大的事業。傳授之外，還得加以整理。文字的訓詁，名物的考據，遂為經生重要的工作。於是儒學乃一變而為「經學」。漢儒解經，唐儒解注；風氣雖有不同，其為「經學」則一。經學以先哲的經傳為對象，以訓詁考據為研究的工夫。其工夫是客觀的，向外的。

至北宋，乃又一變而爲「理學」。理學以自己的身心爲對象，以存養體驗爲進修的工夫。其工夫是主觀的，內在的。中庸說：『故君子尊德性而道問學』。經學重在道問學，理學重在尊德性。經學盛於漢，故又有「漢學」之稱；理學興於宋，故又有「宋學」之稱。近人有稱理學爲「新儒學」者。其實，對於孔孟荀的儒學而言，經學也未嘗不是西漢時的「新儒學」。經學的大概，拙編經學纂要及十三經概論（世界版），已略述之。本書所述，是宋元明清四代理學的大概。

這一派北宋時新興的儒學，以研究修養身心的義理爲主，所以叫做「理學」。研究身心的修養，當然須研究到心性，所以理學又有「性理學」之稱。（如理學類編、理學宗傳、性理大全等書，都是記錄宋元明理學諸儒的學說的）。孔子、孟子，教人爲學，萬語千言，不外乎做人的道理。故理學雖是北宋時新興的學術，仍舊是祖述孔孟的儒學。論語記子貢之言曰：『夫子之言性與天道，不可得而聞也。』論語中，孔子論性的話極少；如「性相近也，習相遠也」，亦語焉不詳。孟子主性善，荀子主性惡，儒家方有詳贍的成系統的「性論」。中庸篇首即云：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」此篇自司馬遷以來，都認爲是子思作的。似乎儒家論性，始於子思。大學爲儒家把人生哲學和政治哲學打成一片的理論，是一篇有系統有價值的學術論文。朱子認爲出於曾子。此篇以修身爲齊家治國平天下之本，以誠意正心爲修身之本。似乎可與中庸相表裏，以確立儒家研究心性的理論。

之基礎。故朱子取此二篇，合以論孟，定爲四書，表示孔子、曾子、子思、孟子，一脈相傳的「道統」，於是理學遂祧荀子，而直承孔子，成爲儒學的正統。據此，似乎理學的心完全在乎心性的研究。「理學」所以又稱「性理學」，便是因此。但中庸爲子思所作，固屬可信，但現存之中庸是否子思原書，已成問題；大學是否曾子所述，更滋疑問。（詳見拙著諸子通考）。這且姑置勿論，因爲理學諸儒，卽如王陽明反對朱子整補的大學，而主張古本大學，是仍重視大學，以爲論「心」之根據，並非反對朱子以四書示道統相傳的主張。但是理學研究的範圍並不限於心性，自周濂溪以下，均欲以「宇宙論」爲根據，建立一人生哲學。他們所討論的宇宙問題、理氣問題、理欲問題、乃至心性問題，無非一個「理」字。故名之爲「理學」，可以包舉這派學術；名之爲「性理學」，反落偏際了。

宋史於「儒林」之外，特立道學傳以記理學諸儒，原是特別尊崇之意。故理學又有「道學」之稱。「道」和「理」原是同義的。但世俗所謂「道學先生」，似乎專指嚴於檢束，道貌岸然的學者而言，以「居敬」爲主的，篤守朱子之教的理學者，尙庶幾近之。陸王派的後學，不拘拘於小節者，似不能包括在內。而且以「道」名者，在周秦之際則有所謂「道家」，東漢末年以後又有所謂「道教」，雖然道其所道，非此所謂道，終似有易滋誤會之嫌。故「道學」一名，也不如「理學」之明確。

自陸象山創「心卽理」之說，王陽明更發揮光大之。這一派理學以明心見性爲宗旨，

與朱子一派大異。他們確偏重於心性的研究，故又有「心學」之稱。這是更顯然的，單指陸王一派，不能如「理學」之可以代表全體了。

緒論二 理學勃興之因緣

無論是物是事，生長毀滅，各有其內在之「因」與外在之「緣」。學術也是如此。諸子學纂要曾說諸子所以勃興於周秦之際，所以衰歇於西漢之世，各有其因緣。理學也是如此。北宋時何以有理學勃興？理學何以獨勃興於此時？當然也有它的「因」和「緣」。

理學勃興之「因」，是在儒學本身的；質言之，即儒學本身何以發生這種極大的變化？儒學，自兩漢以迄隋唐，已由孔孟荀的儒家之學，變爲「經學」；而且所謂「經學」，從西漢到東漢，到唐代，也已由注重「微言大義」的今文經學，一變而爲專重訓詁考據的古文經學；又由箋注經傳的「注」，再變而爲爲注作注的「疏」了。致力於文字的訓詁，名物的考據，章句的分析，已有偏重書本的研究之嫌，去孔孟荀尊德性，論政治的學風日遠。而且經生喜歡自衛博學，箋注日趨煩瑣。甚者如秦延君解「堯典」二字，解「日若稽古」四字，至數萬言，刺刺不休，誠如顏之推所譏，「博士賣驢，書券三紙，未有驢字。」而唐人作疏，例不破注，即注有紕漏，亦必曲說以爲彌縫。有時繳繞敷衍，反使人覺得越說

越糊塗。這種餽飭瑣屑的，專在書本裏兜圈子的經學，怎能令有知識的人士們永遠在它的圈子裏討生活呢？而且研究先哲的經傳，固然須先了解其文字，考究其名物；但這是手段而非目的。目的還在討究先哲經傳中所含的義理，無論是做人或治人的。現在專以研究文字名物爲目的，反而把真正的目的拋棄了，不是舍本逐末嗎？這是經學的末流之弊，本非漢初諸經學大師始料所及。物窮則變，變則通。儒學至此，乃不得不根本改變其沿襲千餘年的學風，由客觀的向外的書本的研究，轉而致力於主觀的內在的身心的修養了。——這是理學勃興的主因。

東漢之後，學者的專著漸少，文人的單篇漸多；這也是我國學風的一種轉變。而此時的經學已漸漸地趨向沒落，不足以牢籠有才識之士。於是學術衰而文藝興，故自三國以至隋唐，詩文大盛。且文則由散文而趨於駢儷，詩則由古體而衍爲近體，對偶聲律，日益華靡，其間雖有韓愈提倡散文，自命衝道，但仍爲文人之文章而非學者之著作；且至晚唐，駢文更格律化而成爲四六文。自中唐後新興的詞，亦大盛於五代北宋，幾取詩的地位而代之。而傳奇小說亦興盛於唐。總之，自三國至五代兩宋，學術幾全爲文藝所長。學術與文藝，純爲兩事，學術較篤實，文藝較虛華。但某一時代的風尚，達最高潮後，勢必有其反動。風氣轉移，又趨向於較篤實之學術的研究，也是勢所必然。——這是理學勃興的副因。

理學勃興之「緣」，是儒學本身之外的誘因；即儒學受了環境的影響，而引起變化。老實說，所謂「新儒學」的「理學」，已非純粹的「舊儒學」，不但非孔孟荀的儒學，而且非漢唐經生的儒學；它已受了「道教」和「佛教」的影響，表面上雖然排斥佛老，實際上已歸入「道教」和「佛教」的分子了。我並不是說理學諸儒的排斥佛老是假的。他們是眞眞地在關異端，閤聖道。但他們確已在不知不覺中受了「道」「佛」的影響，接受他們一部分的方法或思想，以建立其新儒學了。佛教之正式傳入我國，自東漢明帝時始。這時道家思想已漸與方士糅合，又受了佛教的影響，東漢末張道陵所創的「道教」因以成立。當初只以符呪神仙之說惑人，原是極淺薄幼稚的。後來如葛洪、魏伯陽、寇謙之輩迭起，漸漸改進，乃亦有其持之有故，言之成理的宗教理論。又經北魏及唐諸帝王的提倡，遂得與佛教儒學鼎足而三。佛教初傳入中國的，原以小乘爲多。自後中士大德西遊留學，印度大師東來傳教，大乘理論大量輸入，大爲當時帝王所尊崇，學士文人亦喜與之結方外之緣。其影響我國最鉅者，厥爲達摩東來後所倡之「禪宗」，及「華嚴」「唯識」諸宗。六朝隋唐，我國學術衰落之大空位時代，領導思想者，乃爲自國外輸入之佛學；此爲無可諱言之事實，且亦不必諱言者。至北宋之初，學風轉移，自煩瑣的經學，虛華的文藝，轉變爲較切實較深入的義理心性之研究，一方面又受「道」「佛」二教的影響，遂產生此新興的儒學。——這是理學勃興的緣。

學術的勃興，或在世變最劇之時，或在政局與社會較爲安定之際。前者如周秦諸子及秦晉間老莊思想復活之「玄學」。故儒、墨、法諸家多發揮其政見，以圖改制救世；反之如道家及玄學所發揮，則多爲逃避現實，消極而曠達的思想。後者則理學便是一個最顯著的實例。唐代自天寶以後，叛亂相仍，早已成尾大不掉，藩鎮割據之局。此種紛擾的局面，經五代十國的紛爭，直至北宋開國，方得統一，方得安定，理學勃興於此時，故理學諸儒所發揮，「修己」者多，「治人」者少，切於做人者多，驚於出世者少。——這也是理學勃興的緣。

總上所說，則理學何以勃興於北宋中世之故，可以瞭然。

第一章 理學的前驅 韓愈李翱

理學之興，可以說是衰落已久的儒學之復興。理學雖至北宋中世始勃然興起，而儒學之復興運動，則在唐代已見萌芽。或據文中子世家謂王通講學河汾，弟子十餘人，唐代開國功臣如魏徵房玄齡等皆曾北面受王佐之道，及卒，弟子以爲仲尼以來所未嘗有，私諡爲文中子。因以爲儒學復興，由王通始，王通之學，可以上承孔子，下啓理學。文中子世家舊題杜淹撰，淹亦王通之弟子。其實杜淹之年長於王通，不得爲其弟子，黃式三已辨之。

隋唐之際，倘果有大儒如王通者，則唐初人所修之書何以無傳？或又謂皮日休文中子碑亦言魏徵、杜如晦、房玄齡、李靖、李勣等皆王通高弟。以唐人說唐代事，當不至誤。不知皮日休自言生王通後二百五十餘年，其述王通事，正如今人談清初時事，其卽爲文中子世家所誤，亦未可知。王通弟績嘗言白牛溪裏，山似尼丘，衆疑泗水；（見落北山賦）。汾亭之操，蓋孔子之流；（見與馮子華書）。直以其兄妄比孔子。子孫襲其唐虛，遂更爲夸辭，以眩世俗。章炳麟案唐謂中說及文中子世家皆王通之孫王勃所譌誣，不爲無見。且中說雖仿論語，其內容亦無足觀。故王通不足稱爲復興儒學之學者，亦非理學的前驅。

新唐書韓愈傳云：『自晉訖隋，老佛顯行，聖道不斷如帶。……愈獨喟然引聖，爭四海之惑，雖蒙訕笑，踰而復奮。始若未之信，卒大顯於時。昔孟軻距楊墨，去孔子才二百年。愈排二家，乃去聖千餘歲；撥亂反正，功與齊而倍之。所以過孟軻，爲不少矣。』是復興儒學者是韓愈了。韓愈嘗作原道一文，引大學曰：『古之欲明明德於天下者先治其國，欲治其國者先齊其家，欲齊其家者先修其身，欲修其身者先正其心，欲正其心者先誠其意。』又曰：『斯道也，……堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉；苟與楊也，擇焉而不精，語焉而不詳。』韓愈又有原性一文，言「性也者，與生俱生者也；情也者，接於物而生者也」。性有三品，情亦有三品。韓愈是文人而非學者，原道、原性，俱未能鞭辟入

裏；其在學術史上的地位亦遠不如在文學史上的地位。但小戴禮記之大學，漢以來，未有重視之者，韓愈獨收其「明明德一」、「正心一」、「誠意一」之說，表而出之；孟子、漢志本與荀子同列諸子之儒家，漢以來，除楊雄外，未有特崇之者，韓愈獨以爲能得孔子之傳，其學醇乎醇，非大醇小疵的荀子所可同日語。大學孟子二書爲宋代理學家所崇奉，實自韓愈啓之。且心性之說，「道統」之說，尤爲宋代理學家所樂道。原道又云：「古之所謂正心而誠意者，將以有爲也；今也欲治其心而外天下國家，滅其天常」。其意蓋謂佛老欲治其心，吾儒亦欲治其心，但儒者之治心是入世的，而佛老之治心則爲出世的，此種根本觀念，亦與理學家之采佛道之說而又排斥佛道相同。故韓愈雖不足爲儒學承先啓後之偉大的學者，終是儒學復興運動之一人，且爲宋代理學之前驅。

與韓愈同時者有李翱。二人之關係，當在師友之間。（新唐書李翱傳謂翱嘗從韓愈學爲文章，而翱答韓愈書及祭韓愈文皆稱之爲「兄」。）李翱有復性書三篇，其學術的價值，遠在韓愈原性之上。上篇論性、情及聖人；中篇論修養成聖之法，下篇論人必須修養。上篇曰：「人之所以爲聖人者，性也；人之所以惑其性者，情也。……情既昏，性斯溺矣。非性之過也；七者循環而來，故性不能充也。水之渾也，其流不清，火之烟也，其光不明；非水火清明之過。沙不渾，流斯清矣；烟不鬱，光斯明矣；情不作，性斯充矣。」其意蓋謂凡人皆有可以爲聖人之清明的性。所以不能充其性而至昏溺者，由於有情感之。

故以水火爲喻。水性本清，有沙渾之，則其流不清；火性本明，有烟鬱之，則其光不明。佛家嘗謂衆生與佛皆有淨明圓覺的本心；衆生之本心多爲無明煩惱所覆，故不發露。李翱所謂「性」，卽佛家所謂「本心」；所謂「情」，卽佛家所謂「無明煩惱」。後來理學家亦常有此類說法。

復性書上又曰：『性與情，不相無也。雖然，無性則無情矣。是情由性而生。情不自情，因性而情；性不自性，由情以明。』又曰：『聖人，人之先覺者也。覺則明。否則惑，惑則昏，明與昏，謂之不同。明與昏，性本無有；則同與不同，二者雖矣。夫明者，所以對昏；昏既滅，則明亦不立矣。』蓋明與昏爲相對的比較之詞，二者皆非性所本有。如無所謂昏，則亦無所謂明。此卽上文「性不自性，由情以明」二句的解釋。至於「情不自情，因性而情」者，則因情「由性而生」故。佛家謂無明煩惱亦須依淨明圓覺之本心而起，正與此同。又曰：『聖人者，豈其無情也？聖人者，寂然不動，不往而到，不言而神，不耀而光，制作參乎天地，變化合乎陰陽。雖有情也，未嘗有情也。是故誠者，聖人性之也。寂然不動，廣大清明，照乎天地，感而遂通天下之故；行止語默，無不處於極也。復其性者，賢人循之而不已者也。不已，則能歸其源矣。』周濂溪通書亦言「誠者，聖人之本。」「誠無爲，幾善惡。」「寂然不動者，誠也；感而遂通者，神也。」蓋「寂然不動」是性之體，卽上文所云「情不作」，亦卽中庸所云「喜怒哀樂之未發謂之中」。情不作；故清

明。聖人能常常保持此「寂然不動」之性，故能「廣大清明照乎天地」。此卽是「明」。但聖人亦未嘗無情，所謂情不作者，並非如莊子所云：「心若死灰」。「幾」者動之萌。故通書曰：「動而未形，有無之間者，幾也」。既爲動之萌，則有善有惡了。聖人並不是無情，並不是長如死灰，只是能「感而遂通天下之故」。此卽中庸所云「發而皆中節謂之和」了。故能「不往而到，不言而神，不耀而光」，亦有所制作，而可以參乎天地，亦有所變化，而可以合乎陰陽。故行止語默，或動或靜，而無不處於極。何以故？靜固誠，動亦誠故。故雖有情，而未嘗有情，情雖未嘗不作，而實未嘗作。六祖壇經曰：「無相者，於相而離相；無念者，於念而無念。」李翱所謂「無情」者，也是於情而離情。其所謂「誠者聖人性之」；「復其性者，賢人循之不已而能歸其源」者，卽孟子所謂「堯舜性之也，湯武反之也」；亦卽中庸所謂「誠者天之道也，誠之者人之道也」，「誠者，不勉而中，不思而得，聖人也，誠之者，擇善而固執之者也」；故「復其性」爲賢人學聖人的修養方法。此種復性的工夫，卽在「盡其性」。故引易繫辭贊聖人一節，而結之曰：「此非自外得之者也，能盡其性而已矣」。又引中庸「唯天下至誠」一節，而論之曰：「道者，至誠也。誠而不息則虛；虛而不息則明；明而不息則照天地而無遺。非他也，此盡性命之道也」。『中庸此節謂唯天下至誠爲能盡其性，能盡性者，直可以贊天地之化育而與天地參；此卽易繫辭所謂「與天地合其德」之聖人。孟子亦曰：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天

矣。正與此同。故李翱以爲子思得其祖仲尼之道，傳之孟子。繫辭中庸，皆後來理學家所根據之儒家典籍，李翱特別提出之；子思得孔子之道，傳之孟子，亦與理學家之說相合。復性書上篇末曰：『嗚呼！性命之書雖存，學者莫能明，是故皆入於莊列老釋；不知者乃謂夫子之徒不足以窮性命之道』。其意蓋謂性命之道，不但爲佛道二家所研究，儒書中本早已有之，其見解亦與理學家同。

復性書中篇設爲問答，論復性的工夫。第一段說：『弗慮弗思，情則不生。情既不生，乃爲正思。正思者，無思無慮也。』易曰：『天下何思何慮』？又曰：『閑邪存其誠』。詩曰：『思無邪』。又說：『此齋戒其心者也，猶未離於靜焉。有靜必有動，有動必有靜。動靜不息，是乃情也。』易曰：『吉凶悔吝生於動者也。』焉能復其性邪？『弗思弗慮，使情不生，以閑其邪而存其誠，是齋戒其心的方法。齋戒其心，卽是莊子所謂「心齋」。』但無思無慮的「靜」，是與動相對的，故有靜必有動，動時，便不能無思無慮了，便不能靜了。故雖不失爲心齋，而未可以爲復性的工夫。孟子言告子的不動心，乃用「不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣」的方法，正與此同。第二段說『方靜之時，知心無思者，是齋戒也。知本無有思，動靜皆離，寂然不動者，是至誠也。』中庸曰：『誠則明矣』。易曰：『天下之動貞夫一者也。』『「知心無思」，卽是上節所說無思無慮時的靜。必須更進一步，「知本無有思」。本無有思，方是「寂然不動」的真靜境界；方是超乎動靜之靜，