

不顯宮牆之可入愧余脩之不敏何子望之能給知

體

道

又運著

言而可緝請姑誦其

文史哲學集成

習曰明誠其兩進抑敬義其偕立允幸擊之所懷謹

文史哲學集成

顏之攸執彼青紫之勢榮亦何心乎俛拾亂曰澗水觸

石鏘鳴璆兮山木萃尊枝相樛兮役藏以脩息且游兮

德隆業茂聖澤流兮住者非及余心憂兮來者有繼我將焉求兮

策問

白鹿書堂策問

孔子歿七十子楊墨之徒出孟子明孔子之道以正之

而其說千有百諸平諸

卿掛雄王通韓愈號為道鳴者然於孟子或此之或

自比焉或無稱焉

朱學論叢

誦說孔子而獨荀

選堂題



在禹下其歸趣之

龔道運著

文史哲學集成

朱學論叢

文史哲出版社印行

文史哲學集成 ⑪⑨

朱學論叢

著者：龔道運

出版者：文史哲出版社

登記證字號：行政院新聞局版臺業字〇七五五號

發行所：文史哲出版社

印刷者：文史哲出版社

臺北市羅斯福路一段七十二巷四號

郵撥〇五二八八二彭正雄帳戶

電話：三五一一〇二八

實價新台幣二二〇元

中華民國七十四年五月初版

版權所有・翻印必究

胡 紱

孔子之道，大而能博，羣弟子各以性之所近，就而習焉，及乎支脈旁分，流派遂異，曾子以大孝之資，授業子思，衍而至孟軻，則中庸所謂「尊德性」者是也，子夏以文學傳經，數傳之後，流而爲荀卿，則中庸所謂「道問學」者是也，斯二宗者，亦後世漢學宋學相歧之所由判也，然而宋儒之中，婺源朱氏，實兼具漢儒之長，其爲學也，內外悉備，巨細靡遺，能致廣大以盡精微，蓋真能上承洙泗流風，而有以光大之者也。

丙午之秋，余有星洲之役，與龔君道運，相識於南洋大學，龔君與余，年既相若，意亦相投，因成莫逆之交，龔君沉靜淵懿，專治哲學，好爲溫深之思，既已卒業上庠，又復遠赴香江，從遊於棲霞牟離中先生之門，是以所得亦益爲弘肆焉。

己未之年，余返國門，歲月易得，忽忽又已數載，頃者，龔君以所撰「朱學論叢」一編，空郵見貽，余嘗細讀其書，知其剖析精詳，議論深淳，凡所述造，信足以據發幽隱，闡揚潛德，而推明聖學，至於此書之問世也，適當星洲倡行儒教之際，則其有裨於邦者，必不在少，是則可以預爲斷言者矣。

中華民國七十三年八月九日胡楚生敬紱於國立中興大學中文系

自序

宋儒之學皆以盡心如理爲鵠的，然以氣質各異，盡心工夫容有畸輕畸重之差，遂致理論體系之歧出。朱熹稟氣質實，由工夫之踐履，以體會心不即是理，而主性即理。此一體系蓋會通宋儒所言心體、性體、而由盡心以證成者。余以心學名朱學，即欲由工夫以契入其理論體系，而窺其會通者也。朱子以降，世之治朱學者，其人之氣質類與朱子相近，觀乎元儒許衡、郝經、金履祥、許謙皆以質實而規模朱子，益見氣質及工夫與理論體系之不相離矣。

許衡與郝經皆爲元代北方之儒，二人之朱子學足爲北方儒學之代表。許衡實踐朱子之義理以事世祖，其復興儒學之功固不可沒；抑其闡發朱子之義理，如以仁兼攝乎義，而盛發理一分殊之旨，亦見後學轉精焉。

郝經以義理爲中心，而能推廓廣大，滙通之於文章、經術、史跡、治道，雖於朱子義理之學鮮有發明，然其以心爲太極之說，則本於朱子說統而進於精微，是見其亦非徒然墨守朱學者也。

至於金履祥與許謙則爲元代南方儒學之代表。履祥以在野私儒之身，大暢朱學理不遺事之旨。抑有進者，其闡發斯學，雖大體守朱子舊規，間亦不無微悟者。履祥此舉，蓋非立異求高，特明道心切，

不得不耳。論者遂論定其爲有元一代朱學之嫡傳云。

許謙直接履祥之傳而發揚朱學，其疏通朱子宇宙論系統中「氣可以達理」之義，尤有足多者。又集諸家之說，撰爲讀四書叢說，以闡釋四書章句集註之奧旨，而其密義所在，厥爲充實朱子下學上達，循序漸進之工夫論，由是以接引居於多數之中等資質之人。然則其於四書章句集註之定爲科舉規程，實先造成一有利之形勢，益以北方儒者許衡、郝經以實用倡朱學於朝廷之上，此兩方面之呼應，終致朱學成爲元代儒學之正統。論者謂朱子之道至謙而益尊，良有以也。

自朱子四書章句集註於元代定爲科舉規程以降，治其學者不爲不夥，然學者類由其理論體系入手，鮮有自工夫以契入其義理體系者。又元朝享祚殊短，學者於朱學之成爲元代儒學正統雖有所知，惟於元代諸儒發揚朱學之用力及精義所在，則言之實賤。爰不揣固陋，將歷年發表於台灣國立編譯館館刊及新加坡國立大學中文系學術論文之各篇拙作加以彙編，顏曰朱學論叢，以見朱子心學體系之所由立及元儒發揚斯學之貢獻云爾。

朱學論叢 目次

朱熹及其心學·····	一
壹、導論·····	一
一、儒家自道德心以彰顯道德理性之三義·····	一
二、論儒家言氣命·····	四
貳、朱熹之生平事略·····	六
叁、朱熹之心學·····	一二
一、盡心以踐德之工夫·····	一二
二、心與理之關係·····	一八
三、心與氣之關係·····	五五
四、對氣命之體悟·····	五八
肆、結論·····	六二
元儒金履祥之朱子學·····	九一

壹、學術之淵源及其體系·····	九一
貳、盡心之踐修工夫·····	一〇〇
一、恭敬以存養·····	一〇一
二、畏懼·····	一〇四
三、謹獨·····	一〇五
四、格物窮理致知·····	一〇七
五、誠意正心之省察及踐仁·····	一一一
叁、心與性理及氣之關係·····	一二七
肆、對氣命之體會·····	一三一
伍、餘論·····	一三三
元儒郝經之朱子學·····	一四五
壹、學術淵源概述·····	一四五
貳、義理之學·····	一四八
一、盡心以踐德之工夫·····	一四八
二、心與性情及理氣太極諸關係·····	一六一
三、對氣命之體會·····	一七一

叁、經學……………一七四

一、易學……………一七四

二、春秋學……………一七六

肆、史學……………一七七

伍、餘論……………一八一

元儒許衡之朱子學……………一九五

壹、引言……………一九五

貳、盡心以德之工夫……………一九七

一、持敬……………一九八

二、戒慎恐懼……………二〇一

三、慎獨……………二〇二

四、格物窮理致知……………二〇四

五、省察及誠意正心力行……………二〇六

六、踐仁……………二〇九

叁、心與理及氣之關係……………二一一

肆、對氣命之體會……………二一四

伍、餘論·····	二一九
元儒許謙之朱子學·····	二二九
壹、生平事略·····	二二九
貳、學術淵源及其規模·····	二三一
叁、盡心之工夫·····	二四四
一、敬貫動靜·····	二四七
二、格物窮理致知·····	二五三
三、誠意正心之察識及踐仁·····	二五七
肆、心與理及性情之關係·····	二六四
伍、理與氣之關係·····	二六八
陸、對氣命之體會·····	二七六
柒、結論·····	二七八

註：篇序應爲①朱熹及其心學②元儒許衡之朱子學③元儒郝經之朱學④元儒金履祥之朱子學⑤元儒許謙之朱子學。

朱熹及其心學

壹、導論

儒家之哲學，以道德爲依歸。其言道德，則落實於心。儒家之心學所包含之義理有二：一則由道德心以彰著道德理性之主宰、涵蓋、實踐三義；一則自道德實踐及幸福之受制限而言氣命，以體會一極高明之宗教境界。試分別論列之。

一、儒家自道德心以彰顯道德理性之三義

(一) 主宰義

儒家對應聖人之生命或人格而直下接觸道德理性當身之嚴整而純粹之意義。聖人於現實自然生命之上，或種種外在之利害關係以外，體認一道德本心以作超越之道德理性之標準。人之道德行爲與道

德人格唯依乎此超越之準則，始足成爲純粹者。蓋此超越準則之展爲道德法則，則其命於人而爲人所必須依之以行，必爲先驗與普遍者。儒家自道德心以顯示道德法則之先驗性與普遍性，即所以彰著道德理性之主宰義。

(二) 涵養義

儒家對應聖人之生命或人格不止直下接觸道德理性當身之嚴整而純粹之意義，同時本於宇宙之情懷，亦由聖人之生命或人格之充其極，而體認其形而上之意義。聖人由道德心所體現之無限生命乃與天爲一者，此表示道德本心之絕對與無限乃可直通無限而絕對之神性。按人之道德行爲雖爲有限者，然道德行爲所依據之道德本心則爲無限而爲絕對普遍者，此可由道德本心之成就此行爲，亦可成就他行爲獲得證實；抑由聖人生命或人格之圓通自如，毫無障隔而獲致具體真實之印證。

(三) 實踐義

儒者以爲道德本心之自律活動，自給法則，自定意志，即本心悅此法則，自甘如此決定。其悅，其願，則其自身即興發力量，即能生效起作用。蓋儒者視道德心爲人之性，其密意即在使道德心成爲真實與呈現者。

道德心之爲真實與呈現，其上焉者乃屬超自覺者，孟子所謂「堯舜性者也」（註一）是。此乃稱體而行，自然如此。至常人由於氣稟所限，不能如聖人之自然呈現道德心，則須作自覺之實踐工夫，此則孟子所謂「湯武反之」（註二）。於道德踐履之自覺階段，其初或不免須賴積習助緣之工夫。一

切積習助緣固所以促成道德自覺，然一切積習助緣皆不能直接促成道德自覺。蓋積習爲知性之表現。知性所表現之積習工夫，止施於人之渾淪生命。人之渾淪生命有物質與道德心靈相夾雜。人於此須有進一步之道德自覺，始足體認道德心靈之超越性而與物質面異其本質。人由積習工夫以躍至於自覺，其本質之機當在道德心透露時之警覺。人於昏沈之時，或不能自己警覺，此時如有本質之助緣如師友之指點啟示，則可使之豁醒而有所警覺。但警覺仍在自己。道德心自己警覺，即顯示警覺爲道德心自己之恍惕。道德心一旦有恍惕之生起，即示有一內在不容已之力量躍出，以逆而抗拒汨沒陷溺之流，欲將之挽回，故警覺可稱爲「逆覺」。逆覺之中即有悟。悟者，由道德心之恍惕而覺識以體認道德心自己之謂。「悟」之體認道德心，較偏於積極面；至覺而有痛感，以知陷溺之爲非，則雖較偏於消極面，然同時亦體認道德心之爲是，故亦通於積極面。通於積極面而體認之即爲悟。由覺而悟，遂使道德實踐具遷善改過之義焉。（註三）

抑儒家言實踐工夫之由覺而悟，不獨體認道德心自己或體認道德心之爲是，亦體證此道德心而以之爲本體，此示道德心非一空懸之抽象概念，而爲一真實呈現。如此，則肯定人皆有此本體而爲其性，方使道德實踐之遷善改過得以落實。由逆覺以體證道德心之爲本體，其形態有二：一爲「內在體證」，即就現實生活中於道德心呈露之端倪處直下體證，而肯認之以爲本體。此示道德心不假外求，當下即是。一爲「超越體證」，則如閉關靜坐之事，此須與現實世界暫時隔絕，由「靜復」以立體，此蓋戒懼慎獨工夫所必函者。（註四）體證道德心之形態容有不同，然從其陷溺而覺悟之則一。既覺悟

矣，則遷善改過，道德心乃完全呈現而沛然莫之能禦。此爲道德踐履以復其本心之最切要而中肯之工夫，亦最本質之關鍵所在。（註五）

抑有言者，道德心之呈現亦因個人氣稟之差，而有遲速之別：氣稟高明者固可直下以察識本心；至於質實而蔽固深者，則察識之先，或須由涵養格物以導乎先路，始克體證本心。工夫容有遲速之差，其終於實現本心而使之如理合道，則固無不同也。

按儒家自道德心所彰顯道德理性之三義中，前二義乃言道德所當共契者，世之善言道德者類能知之，此固不待言者也。唯第三之實踐義，則爲儒家心學之殊勝處，故將特爲表出之。

二、論儒家言氣命

依道德心而生之創造作用，足以體現此道德心以爲人之道德創造之源（性），進而成爲宇宙生化之本體（天道）。此道德心所體現之絕對與無限性，其爲妥實與必然，實爲其自身所具足而不依待於經驗者。是以人之盡心盡性，必有其自然之歸結，此乃性分之所定，亦即天之所命，是所謂求之在我而爲分析者。自此而說之天命，乃偏於以理爲言者。然由道德心體現本體所生發之大用須於具體中呈現，故本體之創造作用必須連繫於經驗層之氣爲說。按本心實體假氣以表現其流行大用，此足見氣之積極作用。然本心實體既落於氣而表現，則亦不免受其拘限，於此則見氣之消極作用。

自氣之消極作用言，則人之個體生命乃與天道相懸隔而有差距。儒者由是一方面自人之氣質說命；

另一方面，則視富貴死生壽夭爲氣命之所定。自氣質說命，則人之自然生命之資乃由天所賦，亦受天所限。人之氣質淳薄不一，清濁不同，則人盡心盡性工夫之成就遂因之而有差別。雖然，人由道德踐履亦足以變化氣質之偏頗，使之歸於中和。然此變化後之中和氣質仍爲有限體而非無限體，故仍有其限制性。因而人之道德實踐仍受其限制。至於富貴死生壽夭之受限於氣命，則所以示吾人無論如何盡心盡性知天，然現實生活之遭遇總不能於吾人之幸福全然順適而無所拂逆。蓋自氣言，人之個體生命之氣究不能與天地之氣等量齊觀。即因有此不同，故個體生命之氣命與天地氣化之運行，或歷史氣運之運行間，即有一遭遇上之距離與參差，因而有所乘之勢與所遇之機之不同。此即人之尋求富貴以及祈生永壽，乃爲未可必之事，是所謂求之在外而爲綜和者。於此，天之所命乃所以限制吾人幸福方面之妄求，而非限制吾人盡心盡性之道德踐履工夫。故現實方面之遭遇無論如何拂逆，終不能影響吾人道德踐履之純正。

自氣質及富貴死生壽夭以言命，皆偏於氣以說天命。自此而言，天命乃超越於人而對人有所限制。天命之限制人，雖有上述兩方面之差異，而自人方面言，對此兩方面之限制皆當順受之。蓋此限制吾人之「氣」與本體之「理」不離，故氣命之所限者對人實具超越及嚴肅之意義。按自氣不離於理體而言天命，此天命非天命本體之自身。蓋天命本體之自身乃純以理爲言者。此天命亦非指人格神。蓋人格神之命吉凶，純爲上帝之旨意，而不須繫於氣化爲說者。天命本體之繫於氣化且偏於氣化爲說，則超越之天命本體與現實之氣化不即不離，以此超越之綜和關聯乃形成天命之超越與嚴肅義。斯即儒家

獨特之超越意識與宗教意識。若純就以理爲言之天命本體（卽單顯理體自己），或就天命本體繫於氣化而偏於理（理氣圓融爲一）爲說，則吾人不必致其慨嘆。另一方面，若止就現實之氣化爲言，則爲物質之條件串而無超越與嚴肅義，吾人於此亦不必表示敬畏。故儒家之體現宗教敬畏之情，必自天命理體之繫於氣化而偏於氣化爲言也。

上述儒家心學之兩方面義理，『爲儒者講習心學之大體方向；然因各人之氣質不同，以致踐履工夫各異其趨。影響所及，則各人之心學義理系統自不能盡同。顧儒家自孔、孟以降，其最具影響力之代表人物，厥爲南宋之朱熹。本文以下先敘述朱熹之生平事略，其次依其行誼所顯現之氣質，漸次契入其切實踐履之工夫，而終見其心學之義理系統焉。』

貳、朱熹之生平事略

朱熹生平事跡，其足稱者至夥，第本節主旨，乃欲彰顯其氣質之殊，俾與下文所論踐履工夫相爲表裏，故將據黃榦朱先生行狀（註六），宋史本傳（註七）及王懋竑朱子年譜（註八）等書，而擇其行誼之足見其特殊氣質者，加以論述，其餘則從簡焉。

朱熹字元晦，一字仲晦，徽州婺源縣永平鄉松巖里人。父松，因仕入閩。至熹，始寓建之崇安五夫里。熹以建炎四年（一一三〇）九月十五日午時，生南劍尤溪之寓舍。熹幼穎悟。年十八，貢于鄉，中紹興十八年（一一四八）進士第。紹興二十一年（一一五一），以左迪功郎主泉州同安簿，選邑秀民

充弟子員，與之講說修己治人之道。罷歸。二十八年（一一五八），請祠，監潭州南嶽廟。明年（一一五九），得輔臣薦，以疾辭。是年校定謝上蔡先生語錄。

孝宗詔求直言，熹上封事，極言格物致知、誠意正心爲當務之急。隆興元年（一一六三），復召入對，再申前說。是年，論語要義、論語訓蒙口義成（二書皆散佚）。二年（一一六四），困學恐聞編成（散佚）。乾道元年（一一六五），促就職，以宰相洪適主和議，論與不合，請監南嶽廟以歸。三年（一一六七），差充樞密院編修官，待次。四年（一一六八），編程氏遺書成。五年（一一六九），三促就任，會魏掞之以布衣召爲國子錄，因論曾覲而去，遂義不就職。嘗兩上絕和議，抑佞幸之戒。言既不聽，雖擢用狎至，終不苟就。尋丁內艱。六年（一一七〇），胡銓以詩人薦，以未終喪辭。七年（一一七一），復召，以祿不及養辭。四年之間，辭者六。八年（一一七二），論孟精義、資治通鑑綱目、八朝名臣言行錄、西銘解義成。九年（一一七三），太極圖說解、通書解、程氏外書、伊洛淵源錄成。是年，宰相梁克家申前命，又辭。克家以熹屢召不起，宜蒙褒錄，帝特改令入官，主管台州崇道觀。熹以求退得進，義不能受，再辭。

淳熙元年（一一七四），又再辭。帝意甚堅，始拜命。是年編次古今家祭禮。二年（一一七五），近思錄（與呂祖謙合撰）成。偕呂祖謙至鵝湖，會陸九淵兄弟，論道多所不合。三年（一一七六），孝宗欲獎用廉退，龔茂良遂薦熹，除秘書郎；熹以改官之命，本嘉其廉退，今則冒進擢之寵，毋乃左右望而罔市利，力辭。從其請，主管武夷山冲佑觀。四年（一一七七），論孟集注，或問（未刊）、