

滄海 哲學類

朱熹哲學思想

金春峰 著



東大圖書公司

滄海 哲學類

朱熹哲學思想

金春峰 著



東大圖書公司

朱熹哲學思想／金春峰著．--初版．--

臺北市：東大：民87

面： 公分--(滄海叢刊)

ISBN 957-19-2176-9 (精裝)

ISBN 957-19-2177-7 (平裝)

1.(宋)朱熹-學術思想-哲學

125.5

86013223

網際網路位址 <http://sanmin.com.tw>

◎ 朱 熹 哲 學 思 想

著作人 金春峰

發行人 劉仲文

著作財產權人 東大圖書股份有限公司

臺北市復興北路三八六號

發行所 東大圖書股份有限公司

地 址／臺北市復興北路三八六號

電 話／二五〇〇六六〇〇

郵 撥／〇一〇七一七五——〇號

印刷所 東大圖書股份有限公司

總經銷 三民書局股份有限公司

門市部 復北店／臺北市復興北路三八六號

重南店／臺北市重慶南路一段六十一號

初 版 中華民國八十七年五月

編 號 E 12112

基本定價 陸元肆角

行政院新聞局登記證局版臺業字第〇一九七號

有著作權・不得侵害

ISBN 957-19-2177-7 (平裝)

獻給母校——

北京大學校慶一百周年

序

金春峰先生新著《朱熹哲學思想》刊行，希望我寫幾句話在卷首。我很感謝他的信任，但是我不敢對本書的內容有所評騭，祇能就作者成書的外緣略綴數語。

我這樣說，並不是故作謙詞，更不是因為作者與現代哲學名家有所爭議，而不願為左右袒。朱熹思想系統的廣博和複雜是有目共睹的。由於我從來沒有從哲學觀點全面研究過朱熹的著作，我所承受的學術紀律不允許我在這樣重大的題旨上，僅憑一些局部的觀察而輕發議論。這是必須請作者和讀者原諒的。

現代研究朱熹哲學的中外論著雖然數量可觀，但若與西方哲學史研究的情況作一種質的比較，則距離仍然很大。近人有以朱熹比擬於西方十三世紀聖多瑪者，以歷史地位而言，兩者未嘗不能相提並論。但西方關於聖多瑪的研究已不能用汗牛充棟這一成語來形容。即以德、法、英幾種文字的書目而言，已不免令人望洋興歎。何況書目是在日增月益之中，永無止境？所以關於朱熹思想的研究我們祇嫌其少，不嫌其多。而且我更盼望人文學術各部門的專家能從不同的角度對朱熹

的學問和思想多作一些「小題大作」式的探究。祇有如此，我們的認識才會不斷深入。歷史上的大學者、大思想家，尤其是著述繁富的，後世的研究者往往不易獲得一致的定論，有時甚至南轅北轍。這可以說是必然的，因為不但他們自己在不同階段、不同領域中呈現出多樣的面貌，而且後世的研究者又不免多借古人的杯酒澆自家的塊壘，解釋紛歧是無可避免的。但是研究成績積累起來，形成一種比較穩定的狀態，那些過分荒謬的說法自然便難逃淘汰的命運。到了這一步，舉例言之，我們對於朱熹思想究竟「是什麼」雖仍不能有定論，但對於它「不是什麼」則漸漸會發展出一些共同的認識。這是一種消滅法，即把絕不可能成立的假設排除在外，逐步集中研究的焦距。今天的朱熹研究正處在一個新的起點上，金先生這部專著必會受到同行的歡迎。

金春峰先生早在六〇年代初便在馮友蘭先生指導之下研究程朱理學，並寫了《朱陸異同》的畢業論文。他當時對馮先生的哲學觀點已發生懷疑，但由於學力未充、學術氣氛更在激變前夕，以致一擱便是三十多年，今天才能完成初願。但僅僅是這一份鏗而不捨的治學精神便值得我們佩服的了。

金先生在本書《緒論》中提出了「理性與信仰」的問題。這不但是他另一部哲學著作的名稱，也恰好顯示出他研究朱熹的基本立場。他深信朱熹兼理性與信仰而有之，他自己也是如此。他一直是以憑著理性而追尋信仰。不但追尋，而且是全心的投入。受現代西方分析哲學影響的人也許會在這個問題上發生疑惑，甚至會對這兩個概念提出層出不窮的質難。但這是不相干的事。理性與

信仰是任何一個真正的人所不能不兼備的，更何況像朱熹這樣照耀後世的哲人？康德墓碑上據說刻著「頭上的星空和心中的道德律則是我深信不疑的」這樣的話，這是他的真信仰，並且是從理性中發展出來。康德在病重的最後幾天，醫生來看他，他一直站著。要等醫生坐下之後，他才肯坐下。坐下之後，他說：「人之所以為人的意識畢竟還沒有棄我而去。」（“The sense of humanity has not yet abandoned me.”）我每讀到這一段話，便加深一層對於康德的景仰。因此我十分同意金先生關於理性與信仰的提法。我想金先生和他的業師馮友蘭先生最大的不同也在這裡。馮先生內心深處也自然有他的信仰，但他似乎並不敢或不願把他的真信仰坦然公之於世。因此他的「接著」程朱理學講，祇不過想講出一套「言之成理」的空架子。他的「抽象繼承」說也仍然變的是老戲法。除了一點民族情緒以外，我始終看不到馮先生究竟信仰什麼具有實質性的東西。這大概是因為他深知在二十世紀的中國，一涉及實質性的信仰便會招人攻擊，祇有邏輯性的空架子可以「經虛涉曠」，推開每一實質性的批評。唯一安全的東西則是民族意識，因為二十世紀的中國人很少敢碰這條「聖牛」的。所以他最後在《三松堂自序》中又回到「舊邦新命」的問題上來了。但事實證明，空架子也同樣無法招架二十世紀中國的激進思潮。不但如此，「舊邦新命」又是一個空概念，因為馮先生對於它的實際內涵依然無肯定的說法。馮先生自承他自己的哲學「越發展越空」，可是由於他缺少投入信仰的決心，以致一再「以空易空」。這是十分令人惋惜的。

金先生則投入信仰的態度十分明朗，他對朱熹的理解和馮先生大相逕庭是事有必至的，信仰

是個人之事，決不在討好時風眾勢。此所謂「舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮。」在這一點上，我願意鄭重向學術界推薦這部《朱熹哲學思想》。

余英時

一九九八年三月二十日
序於普林斯頓

自序

一

一九六二至六五年，我在北京大學哲學系作研究生，研究宋明理學，撰寫的畢業論文題目是「朱陸異同」，到現在，不覺三十多年了。

那時，馮友蘭先生是我的導師，故關於朱熹的觀點及朱陸異同之所在，也就籠罩在馮先生觀點之下。「論文」基本上是草草交卷。既不是真有所見，自然也就不可能有任何的學術成果留下了。

1 序 自

但當時讀朱熹的資料已有種種疑問，如朱熹明明以「天地生物之心」、「愛人利物之心」說仁，何以馮先生卻說「仁」是一抽象的「共相」；「天地生物之心」只是一邏輯的概念？朱熹明明說人皆有「不忍人之心」、「仁義本心」、「良心」、「理者得於天而具於心」，何以馮先生說心只是一「知覺靈明」？朱熹明明說「明德」即是心所秉具於天之仁德，何以馮先生論朱熹的著作一概避

而不談？如此等等。但當時學識有限，氣氛不寧，心緒激熱，形勢日緊，問題曇花一現，就迅即過去了，沒有、也不可能得到深究。

以後文革結束了，思想解放的新局面來臨，重操舊業，由漢代而宋明，由董仲舒的「仁者、天心」到朱熹的「天地生物之心即物而在」，儒家的目的論與道家「天地以無為心」的自然論的主線，就清楚地在我的視野中呈現出來。一九八五年來紐約參加國際中國哲學年會第四屆會議，我的論文《「月令」圖式與中國古代思維方式的特點及其對科學、哲學的影響》（《中國文化與中國哲學》第一輯）就突出了這一主線，闡釋了從《呂氏春秋》之天人圖式到董仲舒與朱熹之仁學的目的論思想，對朱熹與宋明理學，實際上完成了一個新的看法。這新的研究眼光與方法，使朱熹思想的詳細解剖，成為縈繞心頭的一大「激勵」。所以，在完成了《漢代思想史》之後，我所企望的即是對朱熹哲學思想作詳盡的剖析。今天，終於完成了。

敝帚自珍。值得珍惜與高興的，不只是這一成果本身，而是它所體現的學術之獨立與思想之自由的精神。陳寅恪先生早就指出，天水一朝，是我國學術最為獨立與思想最為自由的時代。朱熹哲學正是這一時代精神的體現。吾愛吾師，吾愛吾友，吾更愛真理。朱熹一生的學術實踐，亦鮮明地體現了這一追求自由的精神。故研究、解剖朱熹哲學，惟有以學術獨立與思想自由之精神與之相契，才能有所會心。一旦拘泥於前人或權威之見，陳陳相因，是不可能有所突破，有所收穫的。

所以本書與馮友蘭先生對朱熹哲學之觀點不同，認為：朱熹的宇宙論是「天地以生物為心」的目的論；朱熹的心性、道德學說，類如康德之思想，是道德自律系統；其心之本體即是性，即是理，因而「本心」實即道德理性，乃百行之源、萬善之本。朱熹的格物致知，則是在「明明德」的宗旨下提出的，主要是「存天理、滅人欲」，復本心全德之明。其致知主要是擴充良知、或通過讀書，以聖人之教導啟迪內心本具之道德性理，使之由暗而復明。朱熹講的理，一方面是本極——天地生物之心、元亨利貞及仁心、仁德、仁義禮智之價值與道德系統；一方面是自然屬性、自然規律、運動原理等自然系統。兩系統既是合而為一的，邏輯分析上又是不能混同的。

這些看法，都與馮先生的觀點不同；但也並非個人完全新的見解。前人對此實已多所論述。朱熹的一些學生早就對朱熹思想從心學觀點進行理解。黃榦說：「仁者心之德，心之全德即仁也。故游氏人心亡矣，於仁字之義最親切。人心亡，則無適而可，不但無序、不和而已。程子正理之云云（指程頤「仁者天下之正理，失正理則無序而不和。」）則於仁字之訓為稍緩。」（《四書纂疏》）陳淳說：「如之何而謂之仁？亦不過克盡己私，至於此心豁然瑩淨光潔，徹表裡純是天理之公，生生無間斷，則天地生物之意常存，故其寂而未發，惺惺不昧，如一元之德，昭融於地中之復，無一事一物不涵在吾生理之中；其感而動也，惻然有隱，如春陽發達於地上之豫，無一事非此理之貫，無一物非此生意之所被矣。」（《朱子文集》卷五七《答陳安卿》三）「此心之所謂仁，即天之元。此心之所謂禮，即天之亨。此心之所謂義，即天之利。此心之所謂智，即天之

貞。其實一致，非引而譬之也。……天下豈有性外之物，而不統於吾心是理之中也哉。」（同上）

「仁義之心，仁義乃即天命之性，指其實理；而心則包具焉以為體，而主於身者也。」（同上，二）「於穆不已者，天之所以與道為體也；生生不已者，心之所以具道之體也。」（同上，三）「性從生從心，是人生來具是理於心，方名之曰性。」「所謂明德者，是人生而所得於天、本來光明之理具在吾心者，故謂之明德；如孩提之童無不知愛親敬兄，此便是得於天本明處。」（《北溪字義》）

真德秀（西元一一七八—一二三五年，朱熹承傳者）說：「緣人之初生，得天地生物之心以為心，所以合下便有此仁。天地之心主於生物，故人之心亦主乎愛物也。」（《文集》卷三一《問仁字》）「此明明德正是說性，不曰性而曰明德者，……心是虛靈底物，著得許多道理在其中，光明照徹，故曰明德。」（《文集》卷一八《講筵進讀手記》）

許衡（西元一二〇九—一二八一年）說：「蓋上帝降衷，人得之以為心。心形雖小，中間蘊藏天地萬物之理，所謂性也，所謂明德也，虛靈明覺、神妙不測，與天地一般。」（《魯齋全書》卷四《論明明德》）「元者天之所以為仁之至也，仁者人心之所固有。」（同上，卷三）「聖人是因人心固有良知良能上扶接將去，……聖人只是與發達、推廣。」（同上）

吳澄（西元一二四九—一三三三年）說：「心也者，形之主宰、性之浮廓也。此一心也，自堯舜禹湯文武周公傳之以至於孔子，其道同。道之為道具於心，豈有外心而求道者哉。」（《宋元

學案·草廬學案》「身非身也，其所主者心也。心非心也，其所具者性也。性非性也，其所原者天也」。(同上)

羅欽順(西元一四六五—一五四七年)亦說：「朱子年十五六即有志於道，……其與南軒往復論辯，書尺不勝其多，觀其論『中和』最後一書，發明心學之妙，殆余無蘊。」(《困知記》卷上)「道心，寂然不動者也，至精之體，不可見，故微；人心，感而遂通者也，至變之用不可測，故危。」(同上)「聖人性之，心即理，理即心，本體常自湛然，了無動靜之別。」(同上)「心性至為難明，是以多誤，謂之兩物，又非兩物；謂之一物，又非一物；除卻心即無性，除卻性即無心，惟就一物中分割得兩物出來，方可謂之知性。」(《困知錄》卷下)意思是說，心與性，從事實上言，是二而一的。但從邏輯上分析，則是二而非一。故羅雖然強調窮理致思，在心性觀上卻和朱熹一樣，實質是心學觀點。

王陽明亦有朱子晚年定論之說，其引為心學同調的，不僅有朱熹晚年的，亦有朱熹早年的思想。

近人胡適指出：「宋儒都不能完全脫離禪宗『明心見性』的觀念。陸王一派認『心即理』，固不消說，程朱一派雖說『吾心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理』，然而他們主張理即是性，『得之天而具於心』，這和陸王的主張有何差異？」(《戴東原的哲學》)

錢穆先生更加明確地強調了朱熹哲學的心學方面。在《朱子新學案》中，錢先生指出：

最能發揮心與理之異同分合及其相互之間之密切關係蓋莫如朱子，故縱謂朱子之學徹頭徹尾乃是一項圓密宏大之心學，亦無不可。（《朱子新學案》第三冊，《朱子論心與理》）

朱子論學，實莫不以心為主，惟其立說之遞有所變，變而益精，則當通觀朱子前後諸說，乃可得其要旨。（同上，《朱子從游延平始末》）

朱子常言天即理，心之所不能已者即天，亦即理也。（同上）

一切全仗此心，似陸學。因於全仗此心而須於此心有種種工夫，此則與陸學所不同也。（同上）

徙務於致知格物，而不知於心性根源求端緒，以為推致充擴奠基而正其本，則有泛濫之病，如近代自然科學突飛猛進，而人文社會病痛百出。唯朱子格物之教，則不得以向外譏之。

（同上，《朱子論格物》）

陳榮捷先生亦指出：「在程朱，仁乃生生之力，心、生道也。」（《論朱子之仁說》，載《朱學論集》，臺北學生書局，一九八二年版）「程子：『仁者天下之正理』，朱子不用其說，而始創地釋仁為『心之德』。」「心之德當然是仁體，當然在內而不在外。」（同上）

蒙培元《理學的演變》亦說：「在朱熹，『性情皆出於心』或『從心上發出來』，『心是個發

出底，他只會生。」（《語類》卷九五）這裡，心實際上被說成是性之所以發生的根源。……在心性問題上，心是主宰，性是由心所生的。因此，同理氣關係不能相提並論。」「心既是形而上，又是形而下，既是精神的，又是物質的。……他把心上升為宇宙本體了。……心是萬物的本體。」（福建人民出版社，一九八四年版，第三七、四一頁）

馮躍明《朱熹心性論的重建》，亦不同意馮（友蘭）、牟（宗三）兩先生關於朱子心性的基本見解。（載《國際朱子學會會議論文集》，臺北中央研究院中國文史哲研究所籌備處出版，一九九三年）

本著的剖析不過是使這些看法、分析更加集中、全面、系統，加以充分展開和論證而已。

二

一九八二年在杭州召開國際宋明理學會，我在大會上發言，曾指出程朱理學是理性主義，當時受到批評，認為程朱哲學為鞏固封建專制服務，是蒙昧主義；說理性主義是對程朱哲學的吹捧、美化，對反動封建哲學的美化。西方文藝復興和中國「五四」以後，理性被推崇，認為是科學、民主、進步、智慧、文明的源泉，光明的旗幟與象徵。信仰則被斥為蒙昧主義，是黑暗、野蠻、愚昧、落後、專斷、盲從的代名詞，與一切反動的東西相聯繫。唯心主義被認為實質上是宣傳信仰、神學，因而只能是蒙昧主義。

針對這種指責，八二年以後，我相繼寫了《概論宋明理學的思潮、人物、學派及其演變和終結》（《求索》八三年第三期）；《二程唯心主義哲學思想的理性主義實質》（《中州學刊》八三年第二期）；《周易程氏傳研究》（《中州學刊》八五年第四期）等文章，對程朱哲學的理性主義作進一步的闡釋；指出它是宋代由歐陽修倡導的理性思潮的表現，又是它的產物與結果。但那時我在內心是貶斥信仰的。敢於把信仰與理性並列，對我個人而言，也是最近幾年才逐漸達到的新的認識與悟解。

事實上，人是理性，也是信仰。理性是人之為人的稟賦與特徵；信仰同樣是人之為人的稟賦與特徵。人類社會的文明發展史，既要歸功於理性，也要歸功於信仰。理性與信仰的對立統一、相互矛盾與相互促進、相互引導，是人類精神生活與精神進展的基本內容。而歷史上許多對人類精神發生了深刻影響的傑出哲學體系，莫不既是理性的又是信仰的；既是論證的、推理的，又是超越的、獨斷的。在西方，神學、上帝的信仰是外在的超越，建築於人的天賦之信仰本性上；在中國，「仁者、天心」，「天地生物之心」，「得天地生物之心以為心」，則是內外合一的超越，亦建築於人的天賦之信仰本性上。康德哲學之「實踐理性」最終引到了上帝、神學。朱熹哲學雖形式上與此不同，但最終的本原，實質上也是「神」。說朱熹哲學是理性與信仰的內在結合，對朱熹，這並不是貶抑，而是一種實際。把信仰、超越與愚昧、落後、野蠻、專制相聯繫，與蒙昧主義相聯繫，是不能成立的。

朱熹哲學所論述的心性問題，天人關係、理一分殊問題，實質是對人的本質或道德之起源的看法。它在事實上是不可能有所謂科學的實證的答案的。在中西哲學史上，對此問題的解答不外三種說法：一是認為人完全是天使，其本性完全是善的。王陽明「滿街都是聖人」與牟宗三先生的「良知說」頗為近之；一是認為人與禽獸無別，本性是惡的或純自然的，如道家及荀子；一是認為人既是天使又是野獸；既受自然法則的支配，又是自由的、道德的。孟子、康德等屬於這一類。因而，關於道德的起源，或認為起於理性對利益、利害的計算；或認為是人之天賦的本性。荀子的「化性起偽」屬於前一種看法，孟子心有「四端」，則是後一種答案的代表。朱熹所承繼的就是孟子這一傳統。但「心何以具有四端？」追本溯源，孟子等人不能不歸因於「上天」之「至善」。故朱熹的心性學之通向「信仰」，或本質上是一信仰，乃是必然的。

朱熹的時代，中國政治上是皇權專制制度，西方亦是中世紀，近代民主制度沒有出現，要求朱熹的思想反專制、講民主，提倡個性自由，是不符合歷史主義原則的。作為該時代的知識分子、思想家、哲學家，人們只能要求他們反映那一時代的優秀的與民族的精神。對朱熹哲學亦是如此。作為知識分子，朱熹在該時代，像所有正直的中國知識分子一樣，嫉惡如仇，痛恨人間的種種不義與官場的腐敗、貪賄及其對於平民百姓的壓榨、盤剝、殘虐、暴行，自覺擔當起社會良心的責任。

作為「學而優則仕」的政府大員、州郡官吏，朱熹清廉公正，忠於職守，所到之處力懲豪強、