

民國七十一年五月

朱熹傳記

朱熹學術

資料之四

精 一 冊 美 金 十 六 元

發行人

： 朱

傳

譽

兼主編

出版者：天

一

出

版

社

社址：台北市和平西路二段六六號三樓

電話：三〇一二八七三

郵撥：一

〇

一

二

四

七

信箱：七

二

一

二

九

號

登記證：新聞局版台業字第〇〇五一號

編輯凡例

- 一、一至六輯傳記資料所收人物，多為近代及現代人物。由於讀者建議，似應擴及古代，供研究中國古典、文學、歷史、哲學之學者參考。第七輯：中國古典小說戲劇家專輯所收人物遠溯晉唐，下及明清，咸認有助於中國古典小說戲劇之研究。現續推出第八、九、十輯。大致第八輯為晉唐，收陶淵明、王維、白居易、李白等 13 人。第九輯收後唐李煜及宋代王安石、陸游、歐陽修、蘇軾等 15 人。第十輯收元代元好問及明清鄭板橋、王陽明、袁宏道、顧炎武等 7 人。
- 二、第八輯編 122 冊，第九輯編 84 冊，第十輯 56 冊，合共 262 冊。
各輯資料內容仍以報刊為主，兼及文集、論叢、絕版書或尚未發表及出版之學位論文，研究報告。惟如涉及專門，則僅提供序目等線索。原稿或原著研究者，如有需要，亦可來函連絡本社複印提供。
- 三、報刊資料部份多由出版商或作者自行輯為文集論叢出版，徵集工作不免重複。決自十輯以後一律以報刊為對象，論文及文集、論叢等列為參考書目，供研究者參考。俾可節省人力、物力及時間。
- 四、此類工作通常由圖書館或基金會支持。近一兩年來，本社因經費困難，迭度因而大減。除擬改組為財團法人，徵募經費外，並考慮發行微片 (Microfiche) 以利圖書知度。
- 五、八、九、十輯資料大體收到 1980 年春初，俟有餘力，當進行編纂，供研究者參考。
- 六、為供私人購買，每一值人按生手係由 費購得學行、思想、著作等標題分類，輯為專冊。讀者可依標題內容分類或選購，不以全購，浪費財力。如購全輯自即日起，可按九折優待。

朱熹 傳記資料之四

編號	書	名	作者	資料	年	源	頁
----	---	---	----	----	---	---	---

朱熹學術

- | | | | | | |
|---|----------|-----|--------------------|---------------------|----|
| 1 | 朱子學術述評 | 錢 穆 | 思想與時代月刊
47 期 | 67.11.台北市華岡出
版公司 | 1 |
| 2 | 朱子之文學批評 | 郭紹虞 | 中國文學批評家
與文學批評二 | 60.10.台北市學生書
局 | 6 |
| 3 | 朱子的辨偽學 | 錢 穆 | 宋史研究集第五
輯 | 台北中華叢書編委
會 | 28 |
| 4 | 朱熹的詩經學 | 賴茂元 | 中國學術年刊 2 期 | 67.6.台北 | 41 |
| 5 | 朱子與校勘學 | 錢 穆 | 宋史研究集第二
輯 | 53.10.台北市中華叢
書編審 | 52 |
| 6 | 元儒郭經之朱子學 | 錢道建 | 國立編譯館館刊
9 卷 1 期 | 69.6.台北 | 68 |

朱子學術述評

錢
穆

我們若把宋學演進趨強攝之傳學，則初期宋學如小乘，濂溪橫渠如大乘，安有二宗，二程如合神諸家，到南渡後的第三期宋學，便要到和合一切與攝攝一切的時代。朱子是和合一切者，象山是攝攝一切者，若謂朱子如宗密，則象山是馬祖。

朱子學說，規模極闊大，其思想頭緒又極繁複，自來號稱難究。竊謂欲治朱子思想，當分數端，首在詳審其比其思想先後之演變；此項工作，固需精義考訂，然尤要者在能有哲理之眼光，否則僅領考訂，猶不足以勝任而愉快，如清代王應麟朱子年譜是也。其次在通觀朱子對於並世諸家之批評意見而加以一種綜合研究，讀者多知朱陸異同，然朱子並非僅與陸異，並世諸家如張栻新呂東萊陳止齋薛良賢陳龍川葉水心等，朱子皆有往復評論，必通觀此諸異同，而後朱子自己思想之地位乃始瞭然呈露。然朱子在學術思想上貢獻最大而最宜注意者，厥為對諸家新道統之組成。道統觀念，本由禪氏，隋唐間台賢論諸家皆有傳統，不揭禪宗也，韓愈原道，始為諸家所承統，下及北宋初期，言儒學傳統，大率舉孔子孟荀以及漢

仲舒楊雄王通韓愈，惟第二期宋學則則已超越蓋楊王韓，並於荀韓亦多不滿，朱子承之，始確然擺脫荀韓蓋楊以下，而以周張二程直接孟子，第二期宋學始確然占得新儒學中之正統地位。此為朱子第一大貢獻。關於此方面之著作，最著者為近思錄。

其次朱子又於孔孟之間增足曾子子思兩傳，而有孔曾思孟四書之確據，此即論語大學中庸孟子是也。論孟自來為儒學所尊，中庸起於宋代，其書雖述諸道思想，與易繫辭傳相先後，南北朝諸道思想盛行，中庸易繫即為時所重，唐李翱復性書遂開宋代新儒學之先河，其書中理論即據中庸，釋氏如天台宗等治中庸者亦盛，北宋初期諸書皆於此書類極重視，張栻朱初謁范文正，即勸其讀中庸。大學則由二程始特推尊，故曰程門專以大學四銘開示學者，而朱子遂發學庸論孟成一系統，並以畢生精力為其著作章句，為論孟作集注元明以來迄於清末七百年朝廷取士，大體以朱注四書為主，學者論學亦以朱注四書為準繩，朱子注四書，正猶孔子修六經，孔子修六經，未必有其事，而朱注四書則其影響之大，無與倫比，此為其第

二大貢獻。

朱子第三大貢獻，在其對經學地位之新估定。先秦諸學雖原本經術，但儒學與經學畢竟不同，兩漢、博士、始把經學替代了儒學，此一風氣，直到唐人未能改，宋儒始漸漸從經學中擺脫來復興諸學，朱子乃此一續業之完成者。他對諸經有許多極精確的意見，他說：

易非學者急務也，某平生也費了些精神理會易與詩，然得力則未若語孟之多也，易與詩中，所得似難助焉。（語類一〇四）

又說：

詩書是隔一重兩重說，易與春秋是隔三重四重說。春秋義例，易又兼，雖是聖人立下，今說者用之各信己見……但未知曾得聖人當初本意否？且不如讀渠如此說……今欲直得聖人本意不差，未須理會經，先須於語孟中專意看也。

又說：

書中可發諸篇，若一齊不信，恐倒了六經。（語類七九）

朱子此種見解，黃東發日鈔夢會有一段批評說：

朱子謂易本卜筮，謂詩非樂制，謂春秋初不以一字為褒貶，皆曠世未聞之高論，而實皆追復古始之正說，乍見震然。熟觀心歷，卓識難辨，萬古莫儔。（日鈔卷三十八）

此真說出了朱子治經學的真實獻，他的周易集傳，說易為卜筮書，較之于韓嗣程伊川注易，更多開明。他的詩集傳，全用後代文學集部眼光來解說詩經，更為脫淨前人窠臼。他對尚書，早已疑及今古文之不同，還謂將來清儒門路。他亦認尚書為一部古史，其間有關上古天文屬法地理制度以及種種名物，全需要專家智識來整理，所以他把書集傳的工作讓他們人蔡沈去完成。朱子對於孔子春秋也只認為是一部通史，史學應該注重近代，在孔子時修史，自然該偏重春秋時代，在後世則不應仍是重春秋，因此朱子把司馬光通鑑來代替春秋，而他有志來寫一部綱目，他把司馬光通鑑當作左傳，自己的綱目則是一部新春秋，這又是一種極大膽而極開明的

見解。他對於禮的一部份，也認為古禮不能行於後代，而制禮作樂則不屬社會私人事業，故他只有意寫一部家禮，這樣，在他手裏，把自漢唐以來對古代經學的尊嚴性與神秘性全剝奪了，而重新還他們以應得之地位。後來陽明六經皆史的理論，其實在朱子已透切發揮了。從此以下，四子書占臨上風，五經退居下風，儒學重新從經學中脫出，這是朱子第三大貢獻。

以上三點，都從學術史上著眼，若說到朱子的思想，則他的最大貢獻，不在其自己創闢，而在能把他理想中的儒學傳統，上自五經四書下及宋代周張二程完全融成一氣，互相發明，在朱子的見解上，真是一先聖後聖，其揆一也。他在中國思想史裏，獨尊諸家，在諸家中又為劉成一系列，把他系統下的各時代各家派，一切異說，融會貫通，調和一致，此非朱子氣魄大，胸襟寬，條理細密，而又局度開張，不能有此成就。孟子稱孔子為集大成，此語無可細說，至於朱子確是集孔子以下諸學之大成，這是朱子第四大貢獻。

但是朱子思想之真實精神，實際上還是承襲伊川，最顯著者莫如他的大學格物補傳，此乃沿襲伊川集義致知的見解而來。大學是程門新經典，朱子大學章句首引：

子程子曰：大學孔氏之遺書，而初學入德之門也。於今可見古人為學次第者，獨賴此篇之存，而論孟次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。

大學既如此重要，而程朱相傳皆謂古本大學有錯簡，有脫文。最重要者在大學八條目的開始第一步工夫，即所謂致知在格物者，亦不幸有脫文而其義已失，朱子乃特為之補上。其文曰：

右傳之五章，蓋釋格物致知之義而令亡矣，問答竊取程子之意以補之。曰，所謂致知在格物者，言欲盡吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而窮之，以求至乎其極，至用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物

之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知至也。

此即有名的所謂朱子格物補傳。夫既學者入德必由大學，而大學始教在格物，則豈非格物便成了學者爲學第一步最基本的工夫。但古人格物之說已失，今朱子卻去推本程子意補之，此無異俗云偷天換日使後世學者自以爲是遵循孔門，而實際乃依程朱。但在朱子則並非有意作僞或假託，四書章句乃其畢生精力所萃，直至七十二歲臨死那一日還修改了大學章句的誠意章，在朱子心裏，彼實深見其理之當然，而成爲一種近於宗教的信仰，此等境界，決不當用後代考據家意見來責備。

朱子格物補傳裏最重要的意見，還是一種心理兩分說。所謂理者，有時是指的事理，朱子注大學格物說：

格至也，物猶事也，窮至事物之理，欲其極處無不到也。

此顯然是指的事理，但有時亦指物理，所謂：「一草一木亦皆有理，郡須格之是也。今若謂物理者心非一是二，此猶易曉，然若謂事理者心判爲兩事，則義難圓成。當知朱子的心理兩分說，還是根據程子心性分別的見解而來。玉山講義，乃朱子晚年意見，他說：

大凡天之生物，各付一性，性非有物，只是一箇道理之在我者耳。故性之所以爲性，只是仁義禮智信五字，天下道理不出於此，後世之言性者多雜佛老，所以將性字作知覺心着看了，非聖賢所說性字本指也。

（文華卷七十四）

此處朱子將性心分開說，實與孟子論性原旨大背。孟子說惻隱之心仁之端也，只說從惻隱之心推擴出去便是仁，故惻隱之心便是仁之端，言端者，仁云火之始然，泉之始達，惻隱之心便是仁道之開端也。如此便見性者，所謂性善，只是善之端由於人性而已。今朱子卻說：

謂之端者，猶有物在中而不可見，必因其端緒發見於外然後可得而等。

（玉山講義）

可見。如此則由仁之性發出惻隱之心來，性是內在之本，心只是外顯之末，不免要教人由外在的端緒（心）向內尋索，而顯其性，而非教人由內心的端緒向外推擴，而達於仁，豈非正與孟子原意相背？此因朱子依然遵守伊川性中只有仁義那兩兄弟來的意見，遂故意把孟子文義曲解。又孟子說其心知其性也，知其性則知天矣，明說盡心始可知性，知性始可知天，但朱子集注又倒說了。他說：

心者，人之神明，所以具衆理而應萬事者也。則性心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理則有所蔽而無以盡乎此心之量，故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出亦不外是矣。以大學之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。

根據朱子此節注文，依然是先要窮理然後可以盡心，與大庠格物補傳，全相一致。但孟子原意，則要人把自己此心惻隱發端向外推擴盡致，則自然可以知性，並非說知性了始可再盡心，更非說窮理即是知性工夫，可見朱子與孟子意見大異，下工夫處，一內一外，正相倒置。關於此言，明道所解尚不誤，明道云：

心也性也天也，一理也，自理而貫謂之天，自與受而貫謂之性，自存諸人而言謂之心。

明道本有主心即理的傾向，故此處言之甚渾括，但伊川則能則力主性即理，看心只是一個知覺靈明，於是遂轉入歧途。此在伊川時嘗亦有他們用意所在，朱子曾說：

緣此專以作用爲性，在目曰見，在耳曰聞，在鼻曰嗅，在口曰談論，在手執提，在足運步，且如手執提，若執刀割亂殺人亦可爲性乎？龜山舉龜居士云，神妙妙用，運水搬柴，以此徐行後長，亦生此病。不知徐行後長，乃對弟之弟，如曰運水搬柴即是妙用，則徐行疾行，皆可謂之弟耶？（華期三十六）

又說：

知覺之理是性，所以常如此者。釋氏不知，他但知知覺，沒這理。

引上蔡云：

佛氏所謂性，正聖人所謂心。

朱子這一番辯論極重要，正如後人所謂諸釋界，這是宋儒所求力異於釋氏處，其最吃緊者仍在一理字。朱子又云：

吾以心與理爲一，彼以心與理爲二，彼見得心空而無理，此見得心雖空而萬物皆備也。（文集卷五十六答鄭子上）

釋氏既主心空無理，所以只要認得此心便够，今既主心具衆理，則不得不於此衆理上下工夫。這是朱子意見。佛學在宋代還極流行，即程門高弟，如謝上蔡游定夫楊龜山後稍皆入禪去（此亦朱子語）伊川本云：「善觀者卻於喜怒哀樂已發之時觀之」，但楊龜山一傳爲羅仲素，再傳爲李愿中，卻教人看喜怒哀樂未發之謂中，未發時作何氣象，此豈非與師門宗旨相違背，這明明是神學。朱子親受學於李愿中，但朱子自始更重李先生的教法。他說：

李先生爲默坐澄心之學，只爲李先生不出仕，做得此工夫，若是仕宦，須出來理會事。（語類二十三）

這是朱子從實際生活上來反對默坐澄心，這便是反對了楊龜山以下程門相傳的爲學入門工夫，便是反對了他師門嫡傳宗旨，朱子此種精神，實人可佩服。朱子又有觀心說，在解釋理論上反對此種默坐澄心的工夫。他說：

佛者有觀心說，夫心一而不二者也，爲主而不爲客者也。命物而不命於物者也。故以心觀物，則物之理得，今復有物以反觀乎心，則是此心外之復有一心而能管乎此心也。此亦不待辨而推其言之謬矣（文集卷六十七）

朱子反對佛家的觀心工夫，其實是反對當時程門相傳看喜怒哀樂未發以前氣象的工夫，亦即是反對他老師李愿中的默坐澄心之學，但在朱子本身，卻亦仍有一條縫。朱子既說心具衆理，則反觀己心，豈不使成衆理畢

現？伊川說：「沖漠無朕，萬象森然。」程門所以要默坐澄心，看喜怒哀樂未發以前氣象者，正是要從沖漠無朕中看出萬象森然來。以後陽明良知之學所謂見父自然知孝，見兄自然知弟，正爲心具衆理，故能因物而現。若物欲顯露，則自然默坐澄心，即陽明始教亦然。今朱子既說心具衆理，卻又教人以心觀物則物之理得，似乎又在主張理在物不在心，這是朱子學說本身一大條縫。

若照孟子意見，天地間一切道理，本由人心展開而出如人有明德之心，推擴出去便成仁的道理，人有羞惡之心，推擴出去便成義的道理，一切道理推求本原全由我心，故曰萬物皆備於我矣，這是說人生行爲道德的標準，皆備在人的心上。又說盡心，知性，盡性知天。可見性只是心，說心似歸人爲，說性則明屬自然與天賦，故盡心可以知性與知天也。現在程子則偏要倒轉來說，因人心中有仁的道理，故能發出惻隱之心來，又因人心中有義的道理，故能發出羞惡之心來。這些道理在中心者便叫性，故說性即理，但此等道理雖在中心而非即是心，故不許說心即理。心只是一個虛靈不昧之體，可以照察理，而非即是理，如此說來，雖說一個道理在我，其實亦等於說是不在我，雖說性即在心中，亦可說性不在心中，如此說性，明非孟子性善之性，其實程朱關於性的見解，卻有些近似涅槃性。涅槃性是第一義空，所以此後台禪諸家主張明心見性即心即性者，便說心只是一個虛明靈知。心只是虛明靈知，適成其第一義空之性。此乃是佛義。然你若專從即心即性的見地上看，則台禪諸家轉與孟子近，而與涅槃佛性遠。惟孟子即心即性之心，兼包有情感，並不專指虛明靈知。人心虛明靈覺外，還有他自己的嚮往，自己的要求。若抹殺人心自己的嚮往要求，而只從其虛明靈覺處看，則仍是得半而失半，自然談不上性善性惡。今程朱沿襲台禪諸家，只以虛明靈覺爲心，但不肯認性爲空，於是說成性是一個道理在中心。其實亦可說他在心外。今試問此來入心中之道理根據何在，還裏便要折入西方哲學之所謂宇宙論與形而上學方面去，朱子在這一方面則把橫渠尤其是濂溪的理論來彌縫二程之缺。

朱子思想，可分析爲心性論與理氣論兩部分，心性論承襲二程，理氣論則補其缺陷。朱子說、

尤有個天理了却有氣，氣隨爲質，而性具焉。（語類一）

又說：

理氣本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須說先有是理然理又非別有一物，即存乎氣之中，無是氣則是理亦無掛搭處。（又說無此氣，則此理如何頓放。）

又說：

不可說今日有是理，明日却有是氣，也須有先後，且如萬一山河大地都陷了，畢竟理却在這裏。

又說：

所謂理與氣，此決是二物。但在物上看，則二物渾渾，不可分開各在一處。然不害二物之各爲一物也。若在理上看，則雖未有物，而已有物之理，然亦但有其理而已，未嘗實有其物也。（文集卷四十六答劉叔文）

朱子此種理氣論，其實亦深受佛說尤其是賢首宗的影響。或人問萬物各具一理，而萬理同出一源，朱子曰：

釋氏云：一月普現一切水，一切水月一月鏡，這是那釋氏也親見得這些道理，濂溪通書只是說這一事。（語類十八）

這是朱子自己說他理論同於釋氏也。其實朱子所謂理，仍近於釋家之涅槃性，惟涅槃性是第一義空，是寂滅，而朱子之理則是實在，是生與有之所以然。此是朱子有意解釋歸儒，故如此說之。但朱子此番理論，似乎尚有缺點，第一、理雖是一實在，而必掛搭於氣，不能獨立自存。第二、理雖爲生與有之所以然，但他只是一種規範而並無力量，只能主宰氣，不能推動氣。如此理者乃是一沒氣力的偏於靜定一邊的東西。所以說：氣則能凝結造作，理却無情意，無計度，無造作，只此氣凝聚處，理便在其中。

又說：

理只是箇淨潔空闊底世界，無形迹，他却不會造作，氣則能凝結造作生物也。但有此氣，則理便在其中。（同上）

朱子氣的觀念，全近道家，道家亦認一氣運行之中有自然條理，理只是自然，人須剝心去智。無作無爲，始能合此自然，今朱子則認理爲別一物，說他是箇潔淨空闊底世界，又說，山河大地都陷了，理畢竟却在，故知其說近於佛氏之涅槃佛性，而與道家自然之理不同。

明白了朱子的理氣論，便更易明白朱子的心性論，此在朱子思想中本是一脈貫通也。朱子說：

天下無無性之物，蓋有此物則有此性，無此物則無此性。（語類四）此處物即是氣，性即是理。朱子四書集注孟子告子篇有云：

性者人之所得於天之理也。生者，人之所得於天之氣也。性形而上者也，氣形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣，然以氣言之，則知覺運動，人與物若不異也。以理言之，則仁義禮智之理，豈物之所得而全哉。

此處性氣兩分，正猶大易格物補傳之心理兩分，實爲朱子學說之中心旨幹。朱子常說理掛搭在氣上，又說，性是一物在心中，性即理，心即氣，性在於心，即是理附於氣之比。朱子看的理既是一個沒氣力的理，因而朱子看的性，亦是一個無生命的性。同樣不能自動的發出行爲與變化來。朱子又說：

心便是官人，性便是合當做底職事，氣質便是官人所習向，或寬或猛。情便是當聽處斷事。

此處證明朱子看性只是一個沒氣力而近於靜定一邊的呆物。作主者是此官人，若此官人不職，不做此合當做底事，誰也對他沒奈何。一切責任，全在官人自身。處斷事的又只是情不是性，如此，則性的功能全落空了。朱子又說：

性者心之理，動者是情，主宰是心。（語類五）

人多說性方說心，看來當先說心。

又說：

天地若無心，則須半生出焉，桃樹上發李花，……性便是他個主宰處。

又說：

天下之物，至微至細者亦皆有性，只是有無知覺處爾，且如一草一木，向陽處便生，向陰處便憔悴，他有個好惡在裏。

實則朱子此等隱晦的心，也正是孟子中庸裏之所謂性。只要他有一定的傾向與一定的趨勢，這便是天地間萬理之所從出，更何必另放一理在氣之先，另放一性在心之中，而此所謂性與理者，又是沒氣力不能作主，這豈不多此一節。

因此朱子有時也頗有主張心即理說之傾向，或問：理是道理心是主宰底意否？朱子說：

心固是主宰底意，然所謂主宰者即是理也。不是心外別有個理，理外別有個心。

如此則明明成了心即理，但從朱子思想之大體看，則朱子只肯明白說性即理，又說性是一物在心中。不肯說心即理。

到此，我們可以繼續講朱子的格物窮理論。朱子雖主張萬物同出一源，但又說：

道既散在事物上，卻無總在一處底（語類一百二十）

所以說：

天下豈有一理通，便能貫理貫通，也須積累將去。（語類十八）

積累多，自當脫然有其通處，乃是零零碎碎湊合將來。

零零碎碎的湊合，這是朱子格物窮理精神。所以說：

大體只是合衆小理會成，今不窮理，如何便理會大體。（語類二五）

見得是一理。（語類一一七）

朱子教人從「萬個道理四面湊合來」，卻不許你缺一個，他說：

大而天地陰陽，細而昆蟲草木，皆當理會。一物不理會，這裏便缺此一物之理。

又說：

天下無書不是合讀底，無事不是合做底，若一箇書不讀，這裏便缺此一書之理，一件事不做，這裏便缺此一事之理。

上引各節，應與大學格物補傳合看，朱子雖在格物補傳上說有豁然貫通之一日，然並非說貫通以後即不再要做窮理工夫。當知他言貫通，依然還窮窮格，少窮一物，便少知一物之理，在此朱子有他更緊要的說明。他說：

論萬物之一原，則理同而氣異。觀萬物之異體，則氣猶相近而理絕不同。（文獻卷四十六答黃商伯書）

朱子所重並不在理的一原，而在理的絕不同處。此是朱子格物窮理論之精神。

朱子論理如此，論性亦然。他說：

性如日光，人物取受之不同如隙發之受光有大小也。

又說：

人物性本同，只氣秉異，如水傾放白桶中是一般色，放黑桶中又是一般色。

又說：

如一江水，你將杓去取，只得一杓，將碗去取，只得一碗，至於一桶一缸，各自隨器量不同，故理亦隨異。

根據上述，可見朱子心中之人性，亦非全是一樣，此所謂理一分殊，朱子既注重在分殊，自然要使他的思想更近於荀子而較遠於孟子。朱子主張憑藉自己虛明靈覺之心來向外窮理，此亦與荀子近而與孟子遠，但朱子在此上又添一曲折，他說心具衆理。說：

此心虛明、萬理具足，外面理會得者，即與原本來有底。

此說，非荀子所有。但亦非孟子意，只有釋家如云山河大地盡是妙明心中物，現在朱子把理氣分說，雖不主張萬物在我心中，而認萬理在我心中，此是朱子與釋家相異處。但既認萬理在我心中而又要向外尋求，此何以故？則理非氣則無可安放故。理安放在氣上，故窮理必須格物，物無窮斯理亦無窮，但卻又全在你心裏，此何以故？因性即理，性不能在心外，則理亦不能在心外故。此是朱子思想。最後分疏處，應該全從性即理的一語上去理會。

惟其萬理全具心中，故朱子於格物窮理之外還舉補上一番居敬工夫。他說：

敬則萬理具在。

此云萬理具在，並不是萬理具現，故居敬而後可以窮理，並非即可以居敬代替窮理。朱子說：

凡遇須學先明得一箇心，然後方可學。譬如燒火相似，必先吹發了火然後加薪，則火明矣。若先加薪而後吹火，則火滅矣。（語類十二）此處又類似荀子，但畢竟仍與荀子異，朱子在此上又轉到中庸已發未發問題上去。朱子說：

今於日用間空閑時，收得此心在這裏，熾然，這便是喜怒哀樂未發之中，便是渾然天理。事物之事，隨其是非便自見得分曉。便如執權衡以度物。

其實中庸本係荀子以後書，本可受荀子影響，未發之中的理論，頗似亦從荀子書中脫胎。但此處有一辨，如云執權衡以度物，此只是心氣中平沒有偏向，如所謂水靜則見鰾眉也。但朱子又云渾然天理，則又別是一義，似謂心中自有是理，故能格外面而理，若心中失了此理，則外面理便不明，渾然大理，即是萬理具足，心中萬理具足，乃所謂未發之中，此仍即伊川所謂性理昭然。欲求達此境界，則須居敬工夫。故必居敬而後可以存物理，其義實非荀子所有，但亦與大程子所謂誠敬存之更有何

事之意義相連。昔禪宗教人看父母未生以前本來面目，此乃要人悟到道法皆空的境界，所謂三界惟心，萬法惟識，到底則只是一空。今朱子則要從未發之中教人看到渾然天理與萬理皆具，故說，一吾儘以性為實，釋氏以性為空一也。

朱子別一處又說：

釋氏雖自謂悟明一心，然實不識心體，雖云心生萬法，而實心外無法。故無以立天下之大本，而內外之道不備。然為其說者，猶知左右迷藏，曲為隱諱，終不肯言一心之外別有大本也。若聖門所謂心，則大序天秩天命天討則隱微盡是非詳盡，莫不該備，而無心外之法。故孟子曰，盡其心者知其性也，知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。是則天人性命豈有二理哉（文集卷三十答張欽夫）

朱子此文，頗見他思想從佛學轉手的痕迹。但孔孟只就人生際于內立論，謂人類百行衆德，皆由人心自然傾向展衍而來，今朱子則於人生以外又添上一個陰陽五行的氣世界，不說物各一理，則已轉入宇宙論方面去，如此則朱子之所謂理，已非孟子之所謂義理，孟子義理專指人事言，朱子則牽涉到宇宙物理上面去，然則如何可說此心渾然天理，衆理具備呢？朱子批評佛家雖云心生萬法而實心外無法，其實朱子自陷此病，他雖說心具衆理，而實心外有理，因此他不肯說心即理，或心生理，而只說心具理，於是說成一箇道理在心中的性。現在再說到未發已發的問題，朱子在此上亦曾極費研尋。他最先則以謂：

良心未嘗不發。

人自有生即有知識，事物交來，應接不暇，念念遷革，以至於死，其間初無頃刻停息，舉世皆然。（文集卷三十與張欽夫宋元四家卷四十八中和說一）

那是他主張程子「未發之前更如何求」，「善觀者却於已發之際觀之」的見解。但稍後他變了，他說：

日間但覺為大化所驅，如在洪濤巨浪之中，不容少頃停泊，蓋其所見

一尚是也，以爲在事理想處，但覺其果倍於前，而實格格不入。

（文集卷三十一答鄭勉夫又與陸中和說二）

（文集卷三十一答鄭勉夫又與陸中和說三）

（文集卷三十一答鄭勉夫又與陸中和說四）

凡之一身如日月，莫非心之所爲，則心者固所以主於身而無計焉。

動之則若也。凡方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一心渾然，道義

全具，其所謂中，是乃心之所以爲然而寂然不動者也。及其動也，事

到變至，思慮萌焉，則七情迭用，各司其主，其所謂和，是乃心之所

以爲用，是而適道者也。然其之靜也而不能不動，情之動也而必有節

焉，是心之所以爲然者也。而用其主而和者，蓋心主

身一身而無動靜之別，是以君子之於敬，亦無動靜之別而不用其

力焉。未變之前是敬也，而已主存之實，已發之際是敬也，又當行

於省察之間。……君子之所以於中和而天地位萬物育者在此而已。

（文集卷三十一答鄭勉夫又與陸中和說三）

則要乎子明則德性未發，情爲己發，又用極心統性情之說，謂心

以爲主動靜，動時省察，靜時存養，即是程門敬字工夫，如此則已發未發

而論，誠然在性情分張，未發之性皆歸不到已發之情，

敬字極心爲作主，指心性的作主便是敬，敬要而又分靜存動察，而格

致之理只係在動靜一理，若非有靜時存養工夫，則動時省察便易失錯。於

是便近取朱子居敬窮理兩端用功的理論。此即程門用兩端須用敬，進學則

以敬窮理之理相，但到朱子手裏，却開展精緻得多了。而朱子有時在此兩

端又合而論在一處的意向，他說：

未發之前不可遽覺，已發之後，不容安排，但平日此敬字之功至而

人欲之以亂之，則其未發也猶明水止，而其後也無不中節矣。……

……向來講論思案，直以心爲已發，而日用工夫亦止以察識端倪爲最

初下手處，以故闕却平日兩端一段工夫，使人胸中擾擾，無所歸一

之味，而其發之言語事爲之間，亦常急迫浮露，無復雅靜渾厚之氣，

蓋所見一差，其害乃至於此，不可以不深也。（文集卷三十一與胡南

公論中和第一書又與陸中和說四）

從此遂產生後來陽明一派朱子晚年定論之爭訟，總之朱子在此方面確

曾下過一番深功夫，他最先頗覺夢寐脫當時向心用功的舊習，轉移到向外

事物方面去，但最後依然回到老路上，而把此兩面牽合合一，一方面和

會舊說，一方面開闢新境，這是朱子之大氣魄處，亦是朱子學說之所以而

緒紛繁處。

……常以朱子與玄相與，其實康成非曉者之儒，以整個中國學術史觀

之，若謂孔子乃上古之集大成者，則朱子乃中古之集大成者。其包孕豐富

，組織周密處，朱子甚似孔子。孔子每好以相反相成之兩字而表出一觀

念或一境界，如言仁必言智，或言仁則言禮，又言禮必言樂之類，朱子亦

常如此，如言理必及氣，言心必及性，言窮理必及居敬之類。但其間尚有一

分別。孔子只就人心人事立論，令人當下有入手處，孔子的圓通是面面

俱到，或是面而兼顧，朱子則以宇宙人生總言一起，他的思想似乎更間

依恃的條件太多了，如理必依於氣，必以氣爲條件，氣亦依於性，必

以理爲條件，同樣心必依於性，必以性爲條件，性亦依於善心，而以常

爲條件，此非面面俱到，而是互相依倚或互相牽掣。所以研究朱子思想，

常覺其氣魄大而苦難下手，若問密而又嫌瑣碎，陸象山與其之難者亦在

此。朱子亦非不自知，爲教人的方便乃不免以諸書來代替著理，論理以所

著字義來代替著理，於是又漸漸從諸書轉到章句訓詁上，這是朱子

之流弊，但不能說朱學精神只是著書，只是章句與訓詁。

中國文學批評家與文學批評（二）

三三

朱子之文學批評

郭紹虞

一文論

有宋道學至朱子熹（一一三〇——一二〇〇）而集其大成，有宋道學家之文學批評，也至朱子而集其大成。濂溪言文以載道，而朱子即闡載道之旨；伊川言作文害道，而朱子亦言逐末之弊。在以前道學家的文論，一到朱子殆無不可以吸收以成爲他的理論的。它取諸人以爲長，這是他的文論的特點。他在南宋道學家中也可推爲能文之士了，然而他的文學觀卻絕不帶古文家的意味。他始終只是道學家中最極端的主張。以前諸家雖不

絕都有重道輕文的傾向，尚不致卑視古文；他則似乎修洛蜀之舊怨，對於古文家頗有不滿的論調，尤其對於三蘇——三蘇中間，尤其對於東坡。其答徐載叔云：「所喻學者之害莫大於時文，此亦救弊之言，然論其極，則古文之與時文，其使學者棄本逐末，爲害等爾。」（朱子文集大全類編，問答二十六）這便是程伊川所謂作文害道的意思。古文家在消極方面固然喜歡攻擊時文，以自高身價；他卻把古文看作與時文一樣，一樣是學者之害。此意，雖本於裴度密李翱書所說韓愈以文爲事的見解，然而在他說來頗能使古文家喪失其自豪的膽氣。又其答楊子順（履正）書云：「世之業儒者既大爲利祿所決潰於其前，而文辭祖麗之習，見聞掇拾之工，又日夜有以滲泄之於其後，使其心不復自知道之在是，是以雖欲慕其名而勉爲之，然其所安終在彼而不在此也。」（朱子文集大全類編問答三十）這又顯與二程以學文爲異端云爲同一的見解。古文家在積極方面，又往往標榜明道以自高身價，而他卻揭露其假面具以爲「其所安終在彼而不在此」。這更足使古文家喪失其憑藉的根據。

因此，我們研究朱晦庵之文學觀，應當知道他在文學批評史上的重要，不在能立，更在能破。我們以前說過，在北宋時期，是道學家與古文家角立的時期，兩方面都有第一流的人物，所以各不相下。到南宋，便只見道學家的理論，而不見純粹古文家的理論了。這原因，由朱子對於古文家的攻擊，恐怕也有關係。

朱子對古文家的理論所以能破，便在他能用清析的頭腦，使古文家與道學家的分野劃得很清楚。他先說明古文家與道學家所研究的，雖同一對象而方面不同。其滄洲精舍論學者一文稱老蘇但欲學古人說話聲響，稱韓退之柳子厚用力之處也只是要作好文章（見文集大全類編雜著十），語類中謂「韓退之於大體處見得，而於作用施為處卻不曉」。並謂「緣他費工夫去作文，所以讀書者只爲作文用；自朝至暮，自少至老，只是火急去弄文章，而於經綸實務不甚究心，所以作用不得。」（卷八）又謂：「貫穿百氏及經史，乃所以辨驗是非，明此義理，豈特欲使文詞不陋而已！」（卷八）這些話雖則也從二程倒學之說得來，然而他分得更清楚，辦得更嚴格；他以為這些事根本便不是聖賢事業。