

〔宋〕黃士毅 編
徐時儀 楊艷 彙校

朱子語類
彙校

〔宋〕黃士毅 編
徐時儀 楊艷 彙校

朱子語類

彙校

壹

上海古籍出版社

本書爲

國家社會科學基金項目「古白話詞彙研究」(13BYY107)

上海市教委科研創新項目「古白話詞彙研究」(13ZS084)

上海高校一流學科(B類)建設計劃規劃項目

教育部青年基金項目「朝鮮古寫徽州本朱子語類整理研究」

(12YJC8700029)

本書出版得到國家古籍整理出版專項經費資助

前言

在中國儒學發展史上，朱熹以博學深思的才識，結合宋代社會的實際情況，融儒、釋、道于一體，潛心探索道德性命之理，提倡明義理經世務，論學著述皆以聖賢之道爲宗，修己治人爲要，形成了獨特而嚴密的理學思想體系，把居中國文化主導地位的儒家文化發展到一個新的歷史階段。朱熹的理學思想體系宏闊，統治我國思想界達七百多年，不僅對中國文化結構、政治生活、倫理思想、價值取向、思維方式、風俗習慣、理想人格等方面都產生了十分重大的影響，而且還跨越民族和地域的界綫，遠播海外，在十五世紀影響朝鮮，十六世紀影響日本，對日本、韓國以及越南等東南亞各國的思想文化都產生了深刻深遠的影響，在朝鮮和日本曾被視爲國學。十七世紀又隨東學西漸傳至歐洲，一七一四年在歐洲翻譯出版了朱子全書，漸發展成爲東方文化主流的朱子學。朱子講學語錄的內容博大精深，涉及朱子著述的詮釋和朱子的經學、文學、史學、自然學、書院文化以及朱子後學的研究等，既是朱子學研究的重要文獻，也是哲學、文學、語言學、辭書學等學科研究的重要文獻。

一、語錄體與朱熹講學語錄

傳統哲學著述的特點是多爲語錄體，起源于講學時師生的問答對話。講學必然運用大量的口語，一般語句簡短，多用問答形式，隨事記錄，不避俚俗，而隨事問答與辯難則沒有充裕的時間去斟酌措辭，修飾文藻。這就如同考試時筆試與口試的不同，前者須於解答辨析中見出文詞之美及行文佈局之功，後者則重在應對之便捷與精神意蘊之領會。語錄體常常採取點悟式的話語表達方式，點到即止，不作長篇大論的引申發揮，具有一種精煉簡約、片言百意的表達效果，往往寥寥數語就能刻畫出人物的精神風貌，闡明事理的是非曲直，帶有濃厚的時代氣息。

春秋時，由孔門後學記錄整理的孔子講學語錄論語是我國歷史上第一部語錄體著作。論語可以說是孔子與其弟子問學論道探討社會人生的鮮活而傳神的實錄，雖然經過整理，但與當時口語絕不會相差太遠。沿至宋代，在疑古思潮的影響下，宋儒不再墨守前人陳說，而敢於標新立異，提出異議，講學之風大盛。宋儒多在書院解說儒家經典，遂有其講學或談話的記錄，即宋儒語錄。如朱熹輯程氏遺書二十五篇皆程子門人所記程顥和程頤講學答問之詞。又如近思錄是南宋朱熹、呂祖謙二人精選北宋理學大家周敦頤、程顥、程頤、張載的語錄而成的一部理學入門書，又是學習四書的階梯。

儒家承孔子用白話口語講學論道，至朱子語類可謂集大成。朱熹的講學語錄內容廣博，自天地萬物之源，至一草一木之微，從自然界到人類本身，無所不及，且皆為師生間往復詰難相互研討學問時的隨問隨答，氣氛比較自由，不像著書立說那樣嚴肅鄭重，因此態度比較真切，往往更注重實情。其中不乏思想火花的即興迸發，評述時事的真情流露，往往揮灑自如，生動活潑，一顰一蹙，纖悉詳現，在朱子之學中猶如畫龍點睛，讀之有破壁飛騰之感。值得指出的是朱熹不同時期不同場合的講學內容由來自不同地域的一百多位門生記錄，同一內容的表述用詞不盡相同，門人弟子所記又各有側重，或詳或略，有同有異，而同一門人在不同時間不同場合記錄同一內容，不同的門人在同一時間同一場合記錄同一內容，不同的門人在不同時間不同場合記錄同一內容，同一門人前後所記或有不同，來自同一地域的不同門人所記也或有不同，來自不同地域的門人更難免有同有異，而朱子語類中往往注明各家所記語錄的異同，據其所注內容及各本異文可探具體講學時間，還原出朱子講學內容原貌，知人論世，從中可見朱子的人格人品和門人的人格人品及學習態度，考探其時同門聽講的弟子有哪些和彼此間的交往及朱熹對這些門人的評價，「聽」到朱子的經國之謀，濟民之政，出處之義，交際之道，「看」到當時師生問答的鮮活場景，尤其是慶元黨禁時的人情世態和朱子的心態，可以說更為真實地反映了一代理學大師朱熹的思想演變脈絡和南宋當時的社會生活及語言使用狀況。如朱熹認為天地之間所有

事物都是由「理」生成，並且都具有規律性的「理」。理「無形迹」，「無情意，無計度，無造作」，無所不在。心具於理，心外也有理。（一·三）^①認為聖賢千言萬語說的無非是一個存天理、滅人欲。有關「天理人欲」的內涵，學界探討頗多。二〇〇九年版辭海釋「天理人欲」為：

簡稱「理欲」。原出禮記樂記：「夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。」宋代理學家如程頤、朱熹等所理解的「天理」，實質上即「仁、義、理、智」的綱常倫理；「人欲」則指人們的生活欲望。把「天理」與「人欲」相對立，強調「不出於理則出於欲，不出於欲則出於理」，教導人們放棄生活欲望，絕對遵守封建倫理的教條，甚至說：「餓死事極小，失節事極大」（二程遺書卷二十二），「革盡人欲，復盡天理」（朱子語類卷十三）。反理學思潮的興起，主要在於反對這種禁欲主義觀點。南宋時陳亮、葉適等已開其端。至明清之際，王夫之更明確提出「天隨處見人欲，即隨處見天理」的命題，反對「離欲而別為理」（讀四書大全說卷八）。清戴震認為：「理也者，情之不爽失也；未有情不得而理得者也」，「是理者存乎欲者也」（孟子字義疏證理）。指出「天理」是離不開人情、人欲的，並揭露道

① 此據中華書局一九八六年版朱子語類，圓點前後為卷和頁，下文同。

學家「以理殺人」。^①

考朱子語類中有「天理」六百三十四例，「人欲」三百十四例，考察「天理」與「人欲」對舉的用例，大致可探朱熹所說「天理人欲」的內涵。如：

問：「飲食之間，孰爲天理，孰爲人欲？」曰：「飲食者，天理也；要求美味，人欲也。」（十三·二二四）

此條爲甘節記錄癸丑（一一九三年）以後所聞。又如：

一言一語，一動一作，一坐一立，一飲一食，都有是非。是底便是天理，非底便是人欲。如孔子「失飪不食，不時不食，割不正不食，不多食」，無非天理。如口腹之人，不時也食，不正也食，失飪也食，便都是人欲，便都是逆天理。如只吃得許多物事，如不當吃，才去貪吃不住，都是逆天理。（三八·一〇〇四）

此條爲葉賀孫記錄辛亥（一一九一年）以後所聞。再如：

蓋人只有天理人欲。日間行住坐卧，無不有此二者，但須自當省察。譬如「坐如尸，立如齋」，此是天理當如此。若坐欲縱肆，立欲跛倚，此是人欲了。至如一語一默，一飲一食，盡是

①辭海第六版縮印本，上海辭書出版社二〇一〇年版，第一八六一頁。

也。其去復禮，只爭這些子。所以禮謂之「天理之節文」者，蓋天下皆有當然之理。今復禮，便是天理。但此理無形無影，故作此禮文，畫出一個天理與人看，教有規矩可以憑據，故謂之「天理之節文」。有君臣，便有事君底節文；有父子，便有事父底節文；夫婦長幼朋友，莫不皆然，其實皆天理也。天理人欲，其間甚微。於其發處，子細認取那個是天理，那個是人欲。知其爲天理，便知其爲人欲。既知其爲人欲，則人欲便不行。譬如路然，一條上去，一條下去，一條上下之間。知上底是路，便行；下底差了，便不行。此其所操豈不甚約，言之豈不甚易！卻是行之甚難。學者且恁地做將去，久久自然安泰。人既不隨私意，則此理是本來自有底物，但爲後來添得人欲一段。如「孩提之童，無不知愛其親」，及長，無不知敬其兄，豈不是本來底。卻是後來人欲肆時，孝敬之心便失了。然而豈真失了？于靜處一思念道，我今日於父兄面上孝敬之心頗虧，則此本來底心便復了也。只於此處牢把定其功，積久便不可及。（四二·一〇七九）

此條爲曾祖道記錄丁巳（一一九七年）所聞。據甘節、葉賀孫和曾祖道所錄，大致可知朱熹認爲「天理人欲」就在日用常行之間，「天理」爲是，「人欲」爲非。具體而言，人倫中合乎「禮」的爲「天理」，不合乎「禮」的爲「人欲」。「天理」與「人欲」相當於人所作所爲的兩個方面，對的是「天理」，錯的是「人欲」。朱熹所說的「人欲」不能簡單看成是「人的欲望」，特別是對「物質的欲望」，所謂「人之一心，天理存，則人欲亡；人欲勝，則天理滅」（二三·二二四），「學者須是革

盡人欲，復盡天理，方始是學」（一三·二二六）皆是着重於要求人們一切行爲要符合倫理規範，注重自身修養。

朱熹所說天理和人欲的關係實際上也就是人的物質和精神的關係。朱熹主張人追求精神的需求應該超過對物質的需求。這才是朱熹原本的意義。朱熹不是教大家不吃不喝，而是爲了說明精神的需求最重要，不要爲了物質的需求，把精神的需求都廢除了。在現代社會，同樣存在社會的道德規範與人的欲望滿足之間的矛盾。例如人類爲了求發展、謀生存，過度地向自然索取，以致進行破壞性、掠奪性的開發，造成嚴重的環境危機，其實也是放縱欲望的結果，必然會受到自然的懲罰。又如在體育競賽中，每個運動員都志在摘金奪銀，這可以說也是人的一種欲望的表現，理應得到肯定與尊重，但是如果爲了這一目的而服用興奮劑，就違反了體育精神與比賽規則。「人欲」無度，「天理」何存？在對待個人獲取財富的原則和途徑問題上，朱熹宣導儒家「見利思義」、「先義後利」，認爲對於「天理之公」的國家和人民的利益，非但不應否定，還應該加以宣傳，而對於「人欲之私」的利己之心，則應受到道德和倫理的規範和限制。因爲「向內便是人聖賢之域，向外便是趨愚不肖之途」，希望每一個人都能正確地使用「存天理、滅人欲」的主張來指導自己的生活。因此，無論對個人，還是對社會來說，都應當正確地處理欲望與規範的關係，只有這樣，人的正常需求才能最終得到合理的滿足。

二、朱熹思想與朱熹講學語錄

朱熹在中國歷史上首先是一個思想家，他集北宋開啟的理學之大成，融合佛、道二教，形成體大思精的哲學體系。他的思想體系的核心是「理」，「理」的總體或最高境界是「太極」。朱子語類中有關朱熹哲學思想的論述幾乎觸目可見，如他認為「總天地萬物之理，便是太極」，（九四·二三七五）太極者，「理之極至者也」。（九四·二三七四）指出「聖人謂之太極者，所以指夫天地萬物之根也」。（九四·二三六六）「無極而太極，不是說有個物事光輝輝地在那裏，只是說這裏當初皆無一物，只有此理而已。既有此理，便有此氣；既有此氣，便分陰陽，以此生許多物事。」（九四·二三八七）「太極自是涵動靜之理，卻不可以動靜爲體用。蓋靜即太極之體也，動即太極之用也。譬如扇子，只是一個扇子，動搖便是用，放下便是體。才放下時，便只是這一個道理，及搖動時，亦只是這一個道理。」（九四·二三七二）他認爲扇子的本質並不是一個物質的實體，它的本體和屬性統統是一個理，而這個理又是一個更爲虛幻的「天下公共之理」的具體再現，即「未有一物之時」，「是有天下公共之理，未有一物所具之理」。（九四·二三七二）「一個一般道理，只是一個道理，恰如天上下雨，大窩窟便有大窩窟水，小窩窟便有小窩窟水，木上便有木上水，草上便有草上水，隨處各別，只是一般水」。（一八·三九九）他所謂的理，實際

上是一種觀念性的是非標準，或者是封建倫理的信條。即「太極只是個極好至善的道理」，（九四·二三七二）「其氣便是春夏秋冬，其物便是金木水火土，其理便是仁義理智信」。（九四·二三八）「然所謂主宰者，即是理也」，（一·四）「帝是理為主」。（一·五）這個理具有至高無上的權威，認為「詩、書所說便似有個人在上恁地，如『帝乃震怒』之類，然這個亦只是理如此。天下莫尊於理，故以帝名之。」（四·六三）他否定了人格化的上帝，同時又製造出一個主宰一切的理，萬物萬事就是這個虛理的具體體現。因此他提出「聖賢千言萬語，只是教人明天理、滅人欲」。（一一·二〇七）「天下道理自平易簡直，人於其間只是爲剖析人欲以復天理」。（一二·二九四二）人們的認識也就是即物以窮理，認識這個產生物事的客觀精神本源。

客觀世界是在發展的，人的認識也是在發展中不斷完善的，朱熹的思想也是隨著社會發展而不斷發展的。朱熹平生用了很大精力著成四書集注，他三十四歲時編寫論語要義和論語訓蒙口義，四十三歲時編寫語孟精義，四十七歲時編寫論語略解，四十八歲時撰成論孟集注和論孟或問。五十一歲時，他將語孟精義改寫成論孟要義，又修改論孟集注，六十一歲時收入四子書中。六十三歲編成孟子要略，六十四歲時又對論孟集注加以修改。他六十八歲時對曾祖道說：「某所解語、孟和訓註注在下面，要人精粗本末，字字爲咀嚼過。此書，某自三十歲便下工夫，到今改猶未了，不是草草看者。」（一一六·二七九九）五十七歲時與邵浩談到中庸解時說：

「某爲人遲鈍，旋見得旋改，一年之內改了數遍不可知。」（六二·一四八六）他在與陳淳談到大學解時說：「據某而今自謂穩矣，祇恐數年後又見不穩。」（一四·二五七）又與王過說自己：「大學則二面看，一面疑，未甚愜意，所以改削不已。」（一九·四三七）

朱子語類的記載從不同角度擴展豐富了朱熹所撰專著的內容，說明了其所撰著作的成書經過，提供了在其專著中無法展開來詳加敘述的大量背景材料，從而使我們對其著作中提到的問題能有更爲完整的認識。錢穆朱子學提綱一書曾指出朱熹不僅集北宋以來理學之大成，而且還可以說集孔子以來學術思想之大成。他將朱熹的著述分爲兩大類，一類是爲後世傳誦的專著，如四書集注、詩集傳等，一類是書信奏章等文集與講學語錄。他說不讀文集與講學語錄就無法貫通朱子之學，就像朱熹教導門人弟子時所說，吃饅頭僅撮一頭，終不得饅頭之真味。這是全面研究朱熹思想的一個好方法。如朱子語類開宗第一卷第一條：

問：「太極不是未有天地之先有個渾成之物，是天地萬物之理總名否？」曰：「太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。動而生陽，亦只是理；靜而生陰，亦只是理。」（一·一）

此條是陳淳所錄，據朱子語錄姓氏所載推測，陳淳記錄這段話的時間當在紹熙元年（一一九〇）至慶元五年（一一九九）間。檢萬人傑所錄爲：

太極只是一個「理」字。（一·二）

萬人傑記載這段話的時間在淳熙七年（一一八〇）以後。又檢廖謙所錄爲：

或問太極。曰：「太極只是個極好至善底道理。人人有一太極，物物有一太極。周子所謂太極，是天地人物萬善至好底表德。」（九四·二三七一）

這段話是廖謙在紹熙五年（一一九四）所記。再檢輔廣所錄爲：

太極非是別爲一物。即陰陽而在陰陽，即五行而在五行，即萬物而在萬物，只是一個理而已。因其極至，故名太極。（九四·二三七一）

這段話的記載時間是紹熙五年（一一九四）以後。這四段記載都是朱熹晚年說的話，表明了朱熹有關太極的三個觀點。即：太極是天地萬物之理，太極是天地人物萬善至好底表德，太極不是一個具體的事物，但存在於一切事物之中。朱熹在其太極圖說解裏對「太極不是一個具體的事物，但存在於一切事物之中」這一觀點尚未作確切明白的論述，分析比較朱子語類這四段記載可知，朱熹越到晚年，其賦予「太極」的涵義越豐富，體現了其思想的發展過程。

又如周敦頤通書第一章第一句話爲：「誠者聖人之本。」朱熹通書解對這句話的解釋是：「誠者，至實而無妄之謂，天所賦、物所受之正理也。人皆有之，而聖人之所以聖者無他焉，以其獨能全此而已。此書與太極圖相表裏，誠即所謂太極也。」朱子語類載董銖所錄爲：

問：「誠者聖人之本。」曰：「此言本領之『本』。聖人所以聖者，誠而已。」（九四·二三八九）

這段話出自池錄，董銖于慶元二年（一一九六）以後所聞，而朱熹通書解的最後定本寫成於淳熙十四年（一一八七）。朱熹在通書解裏解釋了「誠」的涵義及聖人之所以為聖在於誠的道理，而沒有解釋「本」。推測其文意，一般可以理解為誠就是根本，即本為根本之本，然十年後董銖的記載卻釋為本領之本，分析比較兩者的異同，或多或少可以看出朱熹思想的演變發展過程。

值得指出的是那些朱熹專著中未論及而朱子語類卻記載的朱熹的一些言論，尤其是朱熹晚年的許多精要論述，蘊涵着朱熹思想發展的曲折與精微之處。其中糾正二程解經誤失以及他自己早期著作中的某些觀點達數百條。這些論述有的出於朱熹所著的相關專著成書之前，反映了其成書前的早期思想觀點，有的出於其專著成書之後，反映了其成書後思想觀點新的發展。有一些內容，弟子的記載有詳有略，且與朱熹的論著也有異同，然而無論這些記載與朱熹親筆所撰專著的觀點是一致還是不一致，在全方位研究朱熹思想上都具有重要價值。其相一致處使朱熹的思想觀點更為明確，其不一致處，甚至相互乖戾矛盾之處，則可供參照比較，全面分析，進而得到正確的理解，為研究朱熹思想，瞭解南宋政治、經濟和社會提供豐富的第一手資料。如：

問：「聖門說『知性』，佛氏亦言『知性』，有以異乎？」先生笑曰：「也問得好。據公所見如何，試說看。」曰：「據友仁所見及佛氏之說者，此一性，在心所發爲意，在目爲見，在耳爲聞，在口爲議論，在手能持，在足運奔，所謂『知性』者，知此而已。」曰：「且據公所見而言。若如此見得，只是個無星之稱，無寸之尺。若在聖門，則在心所發爲意，須是誠始得；在目雖見，須是明始得；在耳雖聞，須是聰始得；在口談論及在手在足之類，須是動之以禮始得。『天生烝民，有物有則。』如公所見及佛氏之說，只有物無則了，所以與聖門有差。況孟子所說『知性』者，乃是『物格』之謂。」（一二六·三〇二〇—三〇二一）

此段記載出自池錄，爲郭友仁在朱熹逝世前兩年所聞，即慶元四年（一一九八）所記。朱熹區分了儒佛兩家的「知性」觀點，把「性」和「知」聯繫起來，比二程所論更爲直截明瞭。又如：

謙之問：「今皆以佛之說爲無，老之說爲空，空與無不同如何？」曰：「空是兼有無之名。道家說半截有，半截無，已前都是無，如今眼下卻是有，故謂之空。若佛家之說都是無，已前也是無，如今眼下也是無，『色即是空，空即是色』。大而萬事萬物，細而百骸九竅，一齊都歸於無。終日吃飯，卻道不曾咬著一粒米；滿身著衣，卻道不曾掛著一條絲。」（一二六·三〇二〇—三〇二一）

這段話是葉賀孫在紹熙四年（一一九三）所記，亦出自池錄，朱熹所撰專著中找不到，而在