



讀四書大全說

王夫之著作

〔清〕王夫之著

下冊

中華書局

〔清〕王夫之著

讀四書大全說

下冊

中華書局

讀四書大全說卷六 論語

先進篇

一

胡氏所述閔子蘆花事，猥云出自韓詩外傳。今韓詩外傳十卷固在，與漢藝文志卷帙不差，當無逸者，卷中並無此文，蓋齊東野人之語爾。宋末諸公，其鄙倍乃至於此。

「母在一子寒，母去三子單」，其言猥弱，非先秦以上語，一望而即可知。「單」之爲義，其正釋，大也，其借用，盡也，唐、宋以前，無有作單薄用者。況抑似五言惡詩，而又用沈約韻耶？

且使如彼所云，則閔子之孝，固不順乎其母矣。今子曰「人不聞於其父母昆弟之言」，而不云父母昆弟不聞於人言，故勉齋云「父母昆弟之言或出於私情」，慶源云「或溺於愛，蔽於私」。則可以知閔子之父母昆弟，其相信相愛者，已先於外人，而必無繼母忤害之事矣。朱門弟子，初不用此邪說，而集註所引胡氏之言，亦與黃輔符同，則輯大全者所引之

胡氏，必卽雲峰而非文定父子可知已。此說與公冶長鳥語事，同一鄙穢。俗儒無心無目而信之，亦可哀矣！

至云「處人倫之常者，孝無可稱」，則以天明地察之至德要道，而僅以爲窮愁失所者之畸形，其害名教爲不小。夫子之稱武、周、孟子之推曾子，豈亦有不慈之父母以使得炫其名乎？

二

易言「原始反終，故知死生之說」，「始終」字，自不可作「生死」字看。使云「原生反死，故知死生之說」，則不待辨而自知其不可矣。所以然者，言死生則兼乎氣，言始終則但言其理而已。如云氣聚而生，散而死，可以聚爲始而散爲終乎？死生自有定期，方生之日謂之生，正死之日謂之死。但自形氣言之，則初生者吾之始也，正死者吾之終也。原始反終而知死生之說，則死生所指有定，而終始所包者廣矣。

愚於此，竊疑先儒說死生處都有病在。以聖人之言而體驗之於身心形色之間，則有不然者。今且可說死只是一死，而必不可云生只是一次生。生既非一次生，則始亦非一日始矣。莊子藏山、佛氏剎那之旨，皆云新故密移，則死亦非頓然而盡，其言要爲不誣，而所差者，詳於言死而略於言生。

以理言之，天下止有生而無所謂死，到不生處便喚作死耳。死者生之終，此一句自說得不易。如云生者死之始，則無是理矣。又云死者人之終，亦庶幾成理，以人無定名，因生而得名爲人也。如云生者人之始，則雖差可成語，而於意又成背戾。蓋因生而有人，則一日之生自生之一日，其可云生者生之始乎？然則嬰兒之初生而卽死者，其又爲何者之始耶？生既非死之始，又不可爲生之始，則「始終」二字，當自有義，斷不可以初生之一日爲始，正死之一日爲終也。

要以未死以前統謂之生，刻刻皆生氣，刻刻皆生理；雖綿連不絕，不可爲端，而細求其生，則無刻不有肇造之朕。若守定初生一日之時刻，說此爲生，說此爲始，則一受之成型，而終古不易，以形言之，更不須養，以德言之，更不待修矣。

異端說「因地一聲」，正死認著者劈初一點靈光，如陶人做甕相似，一出窰後，便儘著只將者箇用到底去。彼但欲絕聖棄知，空諸所有，故將有生以後，德撰體用，都說是閒粉黛。其云「一條白練去」，正以此爲孃生面耳。

古之聖人畫卦序疇，於有生以後，顯出許多顯仁、藏用之妙，故云「窮理盡性以至於命」，云「存其心，養其性，所以事天」，云「莫非命也，順受其正」，直是有一刻之生，便須謹一刻之始。到會子易簧時，也只是謹始，更不可謂之慎終。何嘗喫緊將兩頭作主，而丟漾下

中間一大段正位，作不生不死，非始非終之過脈乎？

書曰「惠迪吉，從逆凶」，與孟子「順受其正」之說，相爲表裏。「莫非命也」，則天無時無地而不命於人，故無時無地不當順受，無時無地不以惠迪得吉、從逆得凶。若靠定初生一日，則只有迎頭一命，向後更無命矣，而何以云「莫非命也」哉？此理不達，則世之爲推算之術者，以生年月日懸斷吉凶，猥鄙之說昌矣。

凡自未有而有者皆謂之始，而其成也，則皆謂之終。既生以後，刻刻有所成，則刻刻有所終；刻刻有所生於未有，則刻刻有所始。故曰曾子易簧，亦始也，而非終也。反諸其所成之理，以原其所生之道，則全而生之者，必全而歸之；而欲畢其生之事者，必先善其成之之功；此所謂知生而知死矣。

故夫子正告子路，謂當於未死之前，正生之日，卽境現在，反求諸己，求之於「昊天曰明，及爾出王，昊天曰旦，及爾游衍」之中，以知生之命；求之於「不聞亦式，不諫亦入，不顯亦臨，無斃亦保」之中，以知生之性；求之於「直養無害，塞乎天地之間」者，以知生之氣。只此是可致之知，只此是「知之爲知之」，而豈令啞枯木，撮風聲，向因地一聲時討消息哉？此是聖賢異端一大鐵界限，走漏一絲，卽成天壤，而廢仁義，絕倫理之教，皆其下游之必至矣。

子曰「未知生，焉知死」，此如有人問到家路程，則教以迤邐行去，少一步也到不得，且

舉足趁著走，則息駕之日，自不差耳。且如子路死於孔悝，他死上也分明不錯，而其陷於不義者，則在仕輒之日，卽此是未知生而欲知死之一大病。釋氏唯不然，故說個「生死事大，只辦臘月三十日一套除夕筵席」。卻不知除夕之前，衣食全不料理，則早已凍餒而死，到臘月三十日，便煞鋪設焜煌，也無用處。乃徒欲據元旦以知除夕，不亦僥乎！

愚以此求之，益見聖言之正大精密，與化工同其自然。先儒諸說，唯朱子「生理已盡，安於死而無媿」一語，爲有津涯，其餘則非愚所知，而閒亂於釋、老者多矣。語錄有云「能原始而知其聚以生，則必知其後必散而死」，既卽釋氏假合成形之說，且此氣之聚散，聽之壽命者，何用知之，而亦何難於知，乃消得聖人如許鄭重耶？而朱子答之曰「死便是都散了」，亦聊以破釋氏死此生彼之妄，其於聖人之言，則全無交涉，所謂不揣其本而爭於末也。診其受病之原，只誤認一「生」字作生誕之日「生」字解，而其或鄙或倍，乃至於此，是以辨貴明而思貴慎也。

三

釋氏說生死有分段，其語固陋。乃諸儒於此，撇下理說氣，而云死便散盡，又云須絳造化生生，則與聖人之言相背。氣不載理，只隨壽命聚散，倘然而生，溘然而死，直不消得知生，亦將於吾之生無所爲而不可矣。

生生雖繇造化，而造化則不與聖人同憂，故須知死生之說，以爲功於造化。此處了無指徵，難以名言，但取孟子「直養無害，塞乎天地之間」兩句，尋個入路，則既不使造化無權，而在人固有其當自盡者。夫子說「朝聞道，夕死可矣」，亦是此意。蓋孟子合理於氣，故條理分明；諸儒離氣於理，則直以氣之聚散爲生死，而理反退聽。充其說，則人物一造化之芻狗矣。

諸儒於此，苦怕犯手，故拿著個氣，硬地作理會。乃不知釋氏輪迴之說，原不如此。詳見愚所著周易外傳，當以俟之知者。

四

夫子只許閔子之言爲中。中者，當於理也，集註釋此自當。雙峰、新安添上「和悅雍容」一義，聖人既不如此說，且論語一書，皆經記者彙括成文，非閔子當日止用此二冷語論此一事。且其云「何必」者，則以長府之弊，別有所在，而不繫於改不改，不正於其本而徒然改作，則不如無改之爲愈，若用之得宜，則仍舊貫而亦何弊，故不云不可，而云「何必」，酌事而爲言，非故爲雍容和悅也。若明知其不可而故爲緩詞，則直是騎兩頭馬，柔姦行徑耳。以爲無與於己，則何如弗言？既已言之，而又何避忌？不痛不癢，做款段而匿肝腸，此小人之尤也，而閔子豈其然！爲長府，改錢法也，詳稗疏。

五

孔子既沒而道裂，小儒抑爲支言稗說以亂之。如家語、孔叢子、韓詩外傳、新序、說苑諸書，眞僞駁雜，其害聖教不小。學者不以聖言折之，鮮不爲其所惑。

家語、說苑稱子路鼓瑟，有北鄙殺伐之聲，說甚猥陋。夫子謂子路升堂而未入室，今須看升堂入室，是何地步。子之論善人，曰「亦不入於室」，聖人豈有兩室，而室豈有異入哉？善人有善而無惡，特於天德、王道之精微處，未盡其節文之妙，止一往行去教好，所以云「未入於室」。看來，子路亦是如此。

孟子曰「可欲之謂善」，一「欲」字有褒有貶。合於人心之所同然，故人見可欲。而其但能爲人之所欲，不能於人之所不知欲、不能欲者，充實內蘊而光輝遠發，則儘流俗而皆欲之矣。故夫子曰「由也嘒」。嘒者，粗俗也。粗者不密，俗者不雅。未能精義入神以利用，故曰粗。不知文之以禮樂，而好惡同於流俗，故曰俗。

聖人雖不爲異人之行，然其所以節太過，文不及，備陰陽之撰者，固非流俗之所能與知。粗俗者，雖不爲合流俗、同污世之邪慝，而稱意直行，往往與衆人一種皮膚道理相就。所以他於衆觀衆聞上，赫赫奕奕，有以動人，而求之於天理之節文，自然精密、自然卓爾者，深造以禮樂而後得入，則一向似不信有此理，故其言曰「何必讀書，然後爲學」。則亦「不踐

迹」之意也。

唯其如此，是以雖復鼓瑟，亦聊以供其判奠，而不必合於先王之雅音，則雖鄭、衛之音，且自謂無妨一奏。其於夫子之門，必以先王之正聲，蕩滌人心志，融洽人肌膚，以導性情之和者，殊爲背戾。故曰「奚爲於丘之門」。

合子路生平與夫子之言類觀之，則可見矣。使如家語、說苑之猥談，則子路無故而常懷一殺心，將與宋萬、州綽、高昂、彭樂之流，同其凶狡，則亦名教之戎首，斯人之梟鷹，而何得要夫子「升堂」之譽哉？

子路好勇，自在聞義必爲、聞過必改上見得勇於爲義耳，初非有好戰樂殺之事。雖孔悝之難，親與戎行，而春秋時文武之塗未分，冉有、樊遲，皆嘗親御戈戟，非但一子路爲然。家語抑有戴雄雞、佩豕豕之說，尤爲誣罔，固非君子之所宜取信也。程子曰「言其聲之和」，自與聖言相符。

六

中庸就教上說，則過、不及之閒，尙可立一「中」以爲則。然或問已有「揣摩事理」之語，則過、不及自就知行上見，不與中庸之顯道相對。此言二子學之所至，其非子夏在前面一層，子張在過背一層做，審矣。

「中庸」二字，必不可與過、不及相參立而言。先儒於此，似有所未悉。說似「川」字相似，開手一筆是不及，落尾一筆是過，中一豎是中庸，則豈不大悖？中庸之爲德，一全「川」字在內。若論至到處，落尾第三筆結構方成。一直到人倫之至，治民如堯，事君如舜，方是得中，則豈有能過之者哉？

斯道之體，與學者致道之功，總不可捉煞一定盤星。但就差忒處說，有過、不及兩種之病。不可說是伸著不及，縮著太過，兩頭一般長，四圍一般齊，一箇樞紐。如此理會，所謬非小。且如河圖中宮之十、五，雒書中宮之五，卻是全圖全書之數，與樂律家說天數五、地數六，合之十一，遂將六作中聲不同。天垂象，聖人立教，固無不然。所以無過、不及處，只叫做「至」，不叫做「中」。近日天主教夷人畫一十字，其邪正墮於此。

今以道體言之，則程子固曰「中是裏面底」，裏只與外相對。不至者外，至者裏也。非裏面過去，更有一太過底地位在。若以學言，則不得已，且將射作喻。不及者謂之不及，從鶴上蓋過去之謂過。若正向鶴去，則雖射穿鶴，透過百步，亦不可謂之過，初不以地界爲分別。只在箭筈離弦時，前手高便飄過去，前手低便就近落耳。則或過或不及，只緣一錯。而豈鶴立於百步，便以百步爲中，九十步內爲不及，百一十步外爲過之謂哉？

作聖之功，必知足以及之，仁足以守之，斯能至而不忒。今二子之爲學，亦既俱以聖人

爲鵠矣。子夏只恁望著聖人做去，而未免爲人欲所累帶著，就近處落。子張亦只恁望著聖人做去，却自揣其力之不足，試於人欲之域以得天理，乃便儘著私意往外面鋪張，希圖蓋覆得十分合轍。所以二子之所造不同，然其不能用力於靜存動察、精義入神，則一也。故曰「過猶不及」。

故夫子以「小人儒」戒子夏，而記稱其有厚子薄親之罪。曾子斥子張之「難與爲仁」，而其言曰「喪思哀，祭思敬，其可已矣」。

譬之於射，則子夏亦知平水箭爲百中之技，卻力有不逮，不覺臨發時前手便落，早插入流俗裏去。子張亦緣力之不加，恐怕落近，便一直擡起前手，庶幾起處高，落處合，而不知心目無一成之鵠，則必不能至，而徒爲勞耳。

故子夏知有儒，而不知儒之或不免於小人，則一念之私利未忘，卽爲欲所泥，而於理必不逮。子張謂喪盡於哀，祭盡於敬，可一直相取，乃不知存之無本，則有雖欲哀而不得哀，雖欲敬而不得敬者。所以於其志學之始，與其究竟之失，爲之要言曰「過」，曰「不及」，乃統其知之不能及，仁之不能守，爲之要言曰「過猶不及」。總以洞見其用功之差，而既不僅以天資言，尤不得謂兩者之外別有中庸，兩者之閒不前不後之爲中庸也。假令節子張之過，則亦不掙扎之子張，伸子夏之不及，亦一無歸宿之子夏，且求爲二子而不能得，況望其

能至於聖人哉？

在他行跡處，見得有此兩種共依於聖功而不能至之病。若以聖功之至言之，則子固曰：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」則顏子亦唯不及之爲憂，而況子張？聖人之道，斷無透過那一邊還有地位之理，所以云「仰之彌高，鑽之彌堅」。二子之失，皆仰鑽之未竭其才耳。而豈子張之已踰其高，過顏子之所仰；已抉其堅，過顏子之所鑽乎？

子思贊中庸之德，說贊化育、參天地，說「無聲無臭」，那有一重道理得陵而過之？尹氏「抑過、引不及」之說，自是見處未確。夫子之於子張，亦引之而已，而何有抑哉？如子張言「喪思哀，祭思敬」，自是粗疎不至語。藉令教之，亦引之於情文相稱之實，俾得以盡其哀敬，豈抑之使毋過哀，毋過敬，而姑但已乎？故知以過、不及、中庸爲三塗論者，不墮於子莫之中，其無幾矣！

七

「夫子不幸而與匡人之難」一轉，甚是蛇足。諸老先生只管向者上面窮理，好沒去就。不如桃應所問瞽瞍殺人爲有是事者遠矣。杞人憂天，而更憂何以支撐耶？

顏淵之後，大略是迂道相避，故致參差。彼此相信以不死，原不待於目擊。其云「子

在，回何敢死」，言夫子既有道以出險，己亦不恃勇以犯難。想來匡人之暴，亦不是莽莽殺人，處之有道，則自斂輯。上蔡訓「敢」爲果敢，極是分明。不果敢則不死矣。

胡氏告天子方伯請討之說，尤迂疎無理。傷人者刑，殺人者死，司寇治之耳。夫子非有國之君，匡人亦非能阻兵負固者，何待天子方伯之討哉？然要不須如此論，亦聊破胡氏之謬耳。

此胡氏未自言號諡，以其言考之，蓋致堂也。文定春秋傳中，不作此無稽之言。致堂不善承其家學，讀史管見中往往有如此者。

八

程、朱論曾皙處，須是別看，不可煞著猜卜。如以爲無所期慕，只自灑落去，則韋應物之「微雨夜來過，不知春草生」，足以當之矣。如將景物人事，逐一比配，以童子、冠者擬老、友、少，以浴風、詠歸擬安、信、懷，以謂於物得理，於事得情，則曾皙不向誠然處直截理會，乃在影似中求血脈，其亦未矣。

但拽著架子，闌闌珊珊，如算家之有粗率，則到用處，十九不通。朱子謂三子不如曾點之細，又云「曾點所見乃是大根大本」。只此可思，豈兵農禮樂反是末，是枝葉，春遊沂詠反爲根本哉？又豈隨事致功之爲粗，而一槩籠罩著去之爲細耶？看此二段語錄，須尋入處。

「身心無欲，直得『清明在躬，志氣如神』，天下無不可爲之事。」讀語錄者，須知「清明在躬」時有「志氣如神」事，方解朱子實落見地。

九

集註云「人欲淨盡，天理流行」，朱子又云「須先教心直得無欲」，此字卻推勘得精嚴，較他處爲細。蓋凡聲色、貨利、權勢、事功之可欲而我欲之者，皆謂之欲。乃以三子反證，則彼之「有勇」「知方」「足民」「相禮」者，豈聲色貨利之先繫其心哉？只緣他預立一願欲要得如此，得如此而爲之，則其欲遂，不得如此而爲之，則長似懷挾著一腔子悒悒歆羨在，卽此便是人欲。而天理之或當如此，或且不當如此，或雖如此而不盡如此者，則先爲願欲所窒礙而不能通。

以此知夫子「則何以哉」一問，緣他「不吾知也」之歎，原有悒悒歆羨在內，一面且教他自揣其才，而意實先知其無可與而思奪之也。前云「則何以哉」，後云「爲國以禮」。言及於禮，則豈欣欣戚戚，思以天下利見吾才者之所得與哉？

懷挾著一件，便只是一件，又只在者一件上做把柄。天理既該夫萬事萬物，而又只一以貫之，不是且令教民有勇知方，且令足民，且令相禮，攬載著千伶百俐，與他焜耀。故朱子發明根本枝葉之論，而曰「一」、曰「忠」、曰「大本」。凡若此者，豈可先擬而偏據之乎？故

三子作「願」說，作「撰」說，便是人欲，便不是天理。欲者，己之所欲爲，非必理之所必爲也。夫子老安、友信、少懷之志，只是道理如此，人人可爲，人人做不徹底，亦且不曾扣定如何去安老者、信朋友、懷少者。聖人只說末後規模，而卽以末後之規模爲當前之志願，一切下手煞著，卽是枝葉，亦卽不能盡己以忠，亦卽是不能一以貫之，故唯一禮撲滿周徧之外，更無閉門所造之車。

如夫子向後相魯、卻萊兵、墮郈、費，豈非聖人大道之公、三代志中之事？然使云「我願墮三都，服彊齊」，則豈復有夫子哉？惡三都之偪、彊齊之侵陵，而不因其勢在可墮，理在可屈，徒立一志以必欲如此，卽此是人欲未淨而天理不能流行。三代以下，忠節之士，功名之流，磨拳擦掌，在燈窗下要如何與國家出力，十九不成，便成也不足以致主安民，只爲他將天理邊事以人欲行之耳。

曾點且未說到老安、友信、少懷處，而一往不墮，故曰「人欲淨盡」。人欲淨盡，則天理可以流行矣。乃此抑未可作水到渠成會。水到渠成者，任乎物，曾皙則任乎己。看他言次自得之。故曰「與漆雕開俱見大意」。「吾斯之未能信」，亦任乎己也。

一〇

慶源云「須是人欲淨盡，然後天理自然流行」，此語大有病在。以體言之，則苟天理不

充實於中，何所爲主以拒人欲之發？以用言之，則天理所不流行之處，人事不容不接，纔一相接，則必以人欲接之，如是而望人欲之淨盡，亦必不可得之數也。故大學誠意之功，以格物致知爲先，而存養與省察，先後互用。則以天理未復，但淨人欲，則且有空虛寂滅之一境，以爲其息肩之棲託矣。

凡諸聲色臭味，皆理之所顯。非理，則何以知其或公或私，或得或失？故夫子曰「爲國以禮」。禮者，天理之節文也。識得此禮，則兵農禮樂無非天理流行處。故曰：「子路若達，卻便是者氣象。」倘須淨盡人欲，而後天理流行，則但帶兵農禮樂一切功利事，便於天理窒礙，叩其實際，豈非「空諸所有」之邪說乎？

但慶源以此言曾皙，則又未嘗不可。曾皙自大段向淨人欲上做去，以無所偏據者爲無所障礙，廓然無物，而後天地萬物之理以章。只此淨欲以行理，與聖人心體庶幾合轍。而所以其行不掩者，亦正在此，故未可據爲學聖之功也。

一一

「曾點未便做老莊，只怕其流入於老莊」，朱子於千載後，從何見得？只看「暮春」數語，直恁斬截，不於上面添一重變動，亦可以知其實矣。不然，則謂之天理流行，豈非誣哉？