

185

T3

宋

國學小叢書

賈豐臻著

學

國立中央圖書館台灣分館



3 1111 003758529

小國

叢

書學

宋

著者 賈豐臻
編者 王雲五

商務印書館發行

學

宋學

目次

宋學勃興的原因	一
(一) 對於訓詁的反動	
(二) 禪學的流行	
(三) 儒佛的對抗	
(四) 佛學的影響	
(五) 韓昌黎的影響	
(六) 朝廷優遇隱士的關係	
(七) 夷狄入寇的關係	
(八) 朋黨的關係	
宋學的曙光	七
(一) 胡安定	
(二) 孫明復	
(三) 石徂徠	
宋學的勃興	九
周子	九

宋學目次

二

(一)太極圖說 (二)道德論 (三)政治論

邵子

(一)先天學 (二)經世論 (三)倫理說

張子

(一)太虛論 (二)倫理論

大程子

(一)宇宙觀 (二)倫理說 (三)修爲說

小程子

(一)宇宙觀 (二)倫理說 (三)修爲說

二程同時的性說

(一)司馬光 (二)歐陽修 (三)王安石 (四)蘇軾

程學後繼

六七

六一

四〇

四九

三〇

二二

8

185-73

- (一) 謝上蔡
- (二) 楊龜山
- (三) 王宸澤
- (四) 呂藍田
- (五) 胡五峯
- (六) 羅豫章
- (七) 李延平
- (八) 張南軒

朱子.....八六

(一) 哲理說 (二) 心性說 (三) 修為說
朱子門人.....一〇七

- (一) 蔡西山
- (二) 蔡九峯
- (三) 黃勉齋
- (四) 陳北溪

陸子.....一一三

- (一) 哲理說
- (二) 修為說

附朱陸兩派的異同

陸子門人.....一二六

- (一) 楊慈湖
- (二) 袁絜齋
- (三) 舒廣平

浙東獨立學派.....一二九

宋學目次

宋學目次

(一) 呂東萊 (二) 陳龍川 (三) 葉水心

朱學後繼……

(一) 魏鶴山 (二) 眞西山

四
一三四

宋學

宋學勃興的原因

吾國近世哲學的思想，當推趙宋爲第一；從趙宋到現在，社會一般人的傾向，大都爲自然的，超社會的，哲學的；有時把宇宙單獨論論；有時又將宇宙與人性並論；這種原因，並非全發於社會的動機，而能格外深邃精密，使漢以來的哲學無出其右；這究竟是什麼緣故呢？

宋太祖初卽位的時候，首先獎勵儒學，增葺祠宇，畫先聖先賢的容像，并親自作贊，書於孔顏的座端；文臣亦作餘贊，且常常臨幸以表推崇的意思。曾對侍臣說道：「朕欲武臣盡讀書，以使知爲治之道。」因此而臣民知道貴重文學。又乾德五年，以孔宜爲曲阜主簿，專奉孔子的祭祀。初太祖欲改元，宰相道：「年號須用前代所未有者。」及蜀平，納蜀宮人，太祖在其鏡背見鑄乾德四年字樣，詫爲奇事，出示宰相，皆不能答，翰林院學士竇儀說道：「此必爲蜀之物，昔蜀王衍時有此號，恐爲其歲所鑄者。」太祖歎道：「宰相須用讀書人。」因此而更重視儒臣。太祖又好書，在軍中的時候，常常手不

釋卷，聞有藏奇書的人，往往不吝千金而購之。至太宗亦能繼承兄意，如讀書，每日從巳時至申時，詔史館修太平御覽一千卷。雍熙元年春正月詔求遺書，對侍臣道：「教化之本，治亂之原，苟無書籍，何以取法？」宋有三館，昭文館、史館、禮館是也。所貯遺佚尚多。」乃詔以賞求四方之書，因此而天下之書盡出。真宗即位後，羣臣之子弟補京官的，試以一經。大中祥符元年，改諡孔子爲至聖文宣王。仁宗即位初，親臨國子監。其後慶曆四年，又謁孔子。

歷代尊崇孔子，獎勵儒學，以振興斯文爲施政的方法；然其大概情形，仍不外乎漢唐以來訓詁學之反覆；其哲學的思辨，卽探索的精神，究竟怎樣的起來？吾們細細研求，不外乎下面所說的幾個原因。

(一) 對於訓詁的反動 訓詁雖從漢朝起始，但是在唐的時候也很講究；天下的人，大都熱心於佛教及詩賦等，在那個時候，雖於文章學問也有多少貢獻，但是對於孔子的教學，僅不過韓愈及其他一二人就完了；然而當時的訓詁，差不多遮蓋經學之全流。宋在五代後，雖有文學復興的希望，但訓詁之餘風，依然存在，所以仁宗即位後，宗郊等上奏道：「先策論，則文詞者留心於治亂矣；

…問大義，則執經者不專於記誦矣。……」對於當時的弱點儘量指示，就可知對於訓詁的反動，早已播滿於當時的思想界。第一流有學問的人物，如范仲淹、歐陽修，其次如司馬光、蘇軾、王安石輩，決非專心致志於魯魚亥豕間者，不以字義爲主要，而專以精神研究孔子的教理；是思辨的傾向之一原因。

(二) 禪學的流行 在唐的時代，佛教深入人心；五代以來，禪宗尤爲流行，亂世流行禪宗，因禪宗能高尙人類的精神，使之到達安心立命的地位，所以五代時盛行禪宗。宋立國後，仁宗好禪學，上行下效，捷於影響，如歐陽修、司馬光、蘇洵、蘇轍、張商英等皆好禪；而周敦頤又不免爲窮禪之客。禪教不立文字，主觀的觀性之如何，乃當時的風尚；換一句話講，就是觀自己的精神，治自己的精神，完全爲向內的。此項治心工夫的流行，卽誘起宋時修爲之學之一原因。

(三) 儒佛的對抗 唐武宗焚燒佛典，令僧尼還俗，其後又爲周世宗所蹂躪，不絕如縷的佛教，差不多要完全滅亡；幸而宋太祖登極，一面獎勵儒教，一面又專心鼓吹佛教，度僧尼無算，并刊行大藏經，此儒教與佛教相對而存立之原因；惟二教不免時起軋轢，如歐陽修論祖印、李泰伯著潛書、張

商英論無佛，其他差不多的亦很多；不過儒佛的對抗，確爲宋代思辨的傾向之一原因，當時的形勢，彷彿南北朝時代，道與佛相接觸的情形；唐代儒佛相對，雖有韓昌黎著原道文，以五經正義爲儒學的中心，然而當時佛教的潮勢，已席捲全中國，一般學者，非入於詩賦，卽屈於佛教，終不出此兩途；能以儒者自任的，可稱絕無僅有。惟宋代能復興已受頓挫的佛教，又能獎勵固有的儒教，使知儒者治國的要道。這就是儒派與佛派相等的對立。可知儒佛的對抗，就是唐宋二朝不同的要點。

(四) 佛學的影響 佛教與儒教論戰，往往占全勝地位；因此而佛教遂爲宋代學者所注目，勢不能不研究一下；學者必研究佛學一次，這種思想，影響於宋代學者很大。

(五) 韓昌黎的影響 宋代學者有一種豪邁的氣質，往往自以爲是天下第一流人物；這就是太祖以來崇尚節義的緣故；也就是模仿唐朝韓昌黎的緣故；韓昌黎的氣概，如「文起八代之衰，道繼軻死不傳之後。」而宋代的邵雍亦嘗自說道：「仲尼後禹千五百餘年，今之後仲尼又千五百餘年，雖不敢比仲尼上贊堯舜，豈敢比孟子上贊仲尼乎？」程伊川爲明道作行狀道：「先生生於千四百年之後，得不傳之學於遺經。」這就是儒者獨立不屈的精神；既能不下於佛氏，立一家言，又

能以儒者自守，以保存此氣風；這種氣風，是受佛教影響以外一種精神獨立的結果。

(六) 朝廷優遇隱士的關係 五代時混亂已極，賢人君子相率避世，往往脫離政治的生涯，玩弄思想，別求快樂；沿至宋代，太宗時有陳搏種放，召而不來；真宗時陝州有魏野，召而不來；杭州有林逋，賜以粟帛；信州有道士張正隨，賜號真靜先生；仁宗時信州龍虎山有道士張乾曜，賜號澄素先生；河南有處士邵雍，召而不來；福州有處士陳列，徵國子監直講，未來，其餘很多。陳搏的學問，由一代大儒周敦頤繼承，太極圖說即其開端。邵雍亦為當時哲學家，這類的隱士或道士，皆委身草莽，以鍛鍊各自的思想，然而朝廷待遇極厚，亦可以造成一代的風尚。

(七) 夷狄入寇的關係 宋代真宗時有契丹入寇；仁宗時元昊號大夏皇帝而入寇，而契丹又入寇；國家漸漸多事。降至徽宗欽宗，女真又入寇，二帝逃走江南，為金擄去；這就是容易惹起厭世的觀念之一原因；而厭世的觀念，就是內省的傾向所由起。

(八) 朋黨的關係 小人漸漸跋扈囂張，那末賢人君子自然不快樂；所以歐陽修作朋黨論；蔡襄有四賢一不肖之吟；又邵雍在天津橋上，聽到杜鵑叫的聲音，而預料天下將有亂事；當時朝廷

顯分新舊兩黨，新黨以王安石爲首領，章惇蔡京曾布韓絳鄧綰呂惠卿等附之；舊黨以司馬光爲首領，繼韓琦富弼歐陽修之後，而蘇軾韓忠彥等附之；其後新黨得志，立黨人碑，列司馬光以下百二十人爲姦黨，流貶很多，這種情形，究竟容易使人消極，容易令人入於厭世的，也就是宋代哲學勃興的一原因。

以上所說的，就是宋學勃興的原因。如果說到宋學家方面；那末各人都有各人相應的原因，或由於師弟相承，或由於自己氣質，這種情形，容後詳細討論。

惟吾國的學者，往往對於違背師說，是大忌的；大都蹈襲前輩語言，其思想亦不敢逸出他的範圍，僅不過無意識的，有與師說略異的地方。一則因氣風的不同，一則因理論必然的趨勢，所以力排師說，而獨樹新知識新見聞者，可稱絕無僅有；彼等的對象，大都相同，不過因人而異，部分間僅有小輕重的分別；彼等所注意的，爲

性心

理

氣

三者，或以性爲重，或以理氣爲中心，或以心爲中心，或說性卽理，這就是宋學出發的要點。

宋學的曙光

宋興已八十年，而胡安定孫明復石守道三先生出，講明正學，師道自任；因此而濂洛關閩諸儒相繼而興；所以三先生，可稱爲宋學的曙光。

(一) 胡安定 胡瑗，字翼之，泰州人，學者稱爲安定先生。宋太宗淳化四年生，仁宗嘉祐四年卒，年六十七。七歲就能

作文，十三歲已通五經，卽以聖賢自任；往泰山，與孫復石介同學，攻苦食淡，終夜不寢，十年不歸；在吳中以經術教授，范文正公頗愛敬他，令兒子純仁拜他爲師；後又充湖州教授，那個時候，大都注意詞賦，安定獨能昌明正學，首先提倡教人，能以身作則，雖暑天必公服坐堂上，師弟規則很嚴。待學生同子弟一樣，學生待他同父兄一樣，所定科條很細密，分經義和治事兩齋，經義齋所以明體，治事齋所以達用，慶歷時太學興辦令下，湖州取其法；嘉祐時在太學，學徒很多，學舍不能容，學生衣服容止往往相同，雖不相識的人，都知道是他的學生；程伊川嘗說道：「安定之門，往往知稽古愛民，於爲政也

何有。」如錢藻孫覺范純仁錢公輔徐積等，都是他的門生。

(二) 孫明復

孫復，字明復，號富春，晉州平陽人。

宋太宗淳化三年生，仁宗嘉祐二年卒，年六十六。

舉進士不第，退居

泰山，學春秋，著尊王發微十二篇；石介本有名於山東，而師事明復，曾作明隱篇以告人，說道：「孫先生蓄周孔之道，非獨一身而已，兼利天下者也。」那時范仲淹富弼等說道：「復有經術，宜在朝廷。」乃召爲通英殿祇候，其後遷殿中丞卒。

(三) 石徂徠

石介，字守道，號徂徠，袁州人。

宋真宗景德二年生，仁宗慶歷五年卒，年四十一。

進士及第，充嘉州軍事

判官，丁父母憂，歸耕徂徠山下，在家教授周易，魯人號徂徠先生；後進京爲國子監直講，及太子中允，從學者很多，嘗以文章的弊病，釋道的蠹害爲患，作怪說三篇及中國論，說道：「去此三者，乃可有爲。」又作唐鑑，以奸臣宦官宮妾爲戒，痛說當時的弊病，絕不忌諱，遂爲奸臣夏竦等所忌，欲致介於死地；介泰然說道：「吾道固如是，吾勇過孟軻。」爲范仲淹富弼所深知，著有徂徠集三十卷。石徂徠不得志，早死，學者受他的薰陶，不如胡瑗孫復的多數，學說亦未能深造；然而他的學風和他的一種儼然氣象，則很多特異的色彩。

胡安定孫明復石徂徠三先生的學說，雖未盡純粹；然能注重躬行實踐，和聖賢道義的**大本**；一變從來詞章訓詁的氣風，開宋學勃興的運會；不得不說是三先生的大功。

宋學的勃興

周子 宋真宗天禧元年生神宗熙寧六年卒年五十七

周子初名淳實，後避英宗的舊諱，改名淳頤，淳或作敦，其意相同，字茂叔，濂溪是他書齋的稱號，世代家居道州營道縣濂溪上；景祐三年，充洪州分寧縣主簿，有獄久不決，周子一訊立辨，邑人都道，「老吏不如也。」名譽因此大好；調南安軍司理參軍，洛人程珣通判軍事，見周子氣象容貌和常人不同，并知道他學問淵博，道德宏深，因和他友善，且令二子頤和頤就學於門，就是明道伊川二先生。官南安的時候，有囚犯罪不應處死，惟轉運使王逵要嚴辦他，無人敢爭論，周子獨與他辯護，不聽，將棄官去，說道：「如此，尚可仕乎？殺人以媚人，吾不爲也。」逵因而大感悟，囚得不死。後逵深知他賢，薦爲彬州縣令，政績很著，歷知桂陽南昌等縣，又來南昌，縣民歡迎道，「是能斷分寧之獄者，吾輩得所訴矣。」因此互相告訴，無違背教命，不但以抵罪爲憂，實以污善政爲恥。後又爲提點刑獄公事，出入

勤謹，不怕瘴癘的侵襲，雖荒崖絕島人跡不到的地方，亦必親自按察，務以洗冤澤民爲盡自己的責任。惜計畫未盡，因病歸家居廬山蓮花峯下，有溪潔白玲瓏，下合湓江，周子濯纓而樂，因以故鄉濂溪爲其名，而築書堂於其上，未幾卽卒。周子服官的時候，自奉極廉，所得盡施給親戚故舊，一日有疾，友人潘興嗣來訪問，見其家服御的物，僅一敝篋，錢不滿百，時人無不歎服。所著有太極圖，太極圖說，通書等。

周子曾令二程尋孔顏樂處，所樂何事，所以明道自說道：「自見周茂叔後，吟風弄月以歸，有吾與點也之意。」又說道：「茂叔窗前草不除，問之，則曰：『與自家意思一般。』」又說道：「吾年十六七時，好田獵，既見茂叔，則自謂已無此好矣，茂叔曰：『何言之易也！但此心潛隱未發，一日萌動，復如初矣。』」後十二年復見獵者，不覺有喜心，乃知果未也。『侯師聖往伊川處求學，先去拜訪茂叔，茂叔留住他對榻夜談，過了三日，往伊川處，伊川很驚異他，說道：「非從周茂叔來耶？」可見他善開發人如此。黃庭堅嘗說道：「茂叔人品甚高，胸懷灑落，如光風霽月。」李延平說道：「山谷此言，善形容有道者氣象。」朱熹說道：「山谷謂『周子灑落』者，只是形容一個不疑所行，清明高遠之意，若有一

毫私吝心，何處更有此等氣象耶？」周子的爲人，可以知道了。

(一) 太極圖說 周子說道：「無極而太極；太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀立焉；陽變陰合，而生水、火、木、金、土，五氣順布，四時行也；五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也，五行之生，各一其性，無極之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉；惟人也得其秀而最靈，形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣；聖人定之以中正仁義，主靜，立人極焉，故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶，君子修之吉，小人悖之凶；故曰『立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義』；又曰『原始反終，故知生死之說』；大哉易也！斯其至矣！」

批評太極圖說的很多，現在先研究周子這一種的學問，究竟從那處來的？朱震漢上易傳說道：「陳搏以太極圖授種放，放授穆修，修授周子。」晁公武讀書志以爲周子受學於潤州鶴林寺僧壽涯，傳其太極圖。陸梭山因太極圖說和通書不類，疑不是周子所作的，常與朱晦庵辨論不休。朱彝尊經義考說道：「夫太極一圖，遠本道書，圖南陳氏演之爲圖，爲四位五行；其中由下而上，初一日：玄牝

之門；次二曰：鍊精化氣，鍊氣化神；次三曰：五行定位，五氣朝元；次四曰：陰陽配合，取坎填離；最上曰：鍊神還虛，復歸無極；故曰無極圖，乃方士修鍊之術。當時曾刊華山石壁，相傳圖南受之呂岳，岳受之鍾離權，權得其說於魏伯陽，伯陽聞其旨於河上公，在道家未嘗詡爲千聖不傳之秘。周子取而轉易之爲圖，亦四位五行，其中由上而下，最上曰無極而太極；次二曰陰陽配合，陽動陰靜；次三曰五行定位，五行各一其性；次四曰乾道成男，坤道成女；最下曰化生萬物，更名之曰太極圖，仍不沒無極之旨。從這樣看來，太極圖出於道家，而原於易教，所以周子就因此以明易。從古以來，最能說明宇宙和萬物所以發生的道理，沒有比太極圖說再好的了；更沒有比太極圖說再簡約的了；在他也不過推極陰陽消長的理由罷了。然而現在的學者，往往喜歡辨別他的所由來，如識古董的最相信議論真假，這真是無關輕重；就是說太極圖爲周子所創造，亦未嘗不可以的。

無極而太極 這就是易繫辭所說的「易有太極」中庸所說的「上天之載無聲無臭」並非是太極之外，復別有一種無極。周子特別加無極二字，乃恐怕學者爲太極二字所拘泥，就當他另有一物；因爲太極是萬有的根本，並非於萬有以外，超然獨自存在，是不可不知的。

太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜互爲其根，分陰分陽，兩儀立焉。太極有動靜，就是天命的流行；易繫辭所說「一陰一陽之謂道」是。分陰分陽，一定不移，就是易繫辭所說的「易有太極，是生兩儀。」太極爲形而上的；陰陽爲形而下的；就其本體而論，形下固爲形上所包涵；就其各個而論，形上亦爲形下所不離。

陽變陰合而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。太極有動靜而分兩儀；陰陽有變合而具五行；五行的質在地；五行的氣在天；就質講五行發生的次序，即水、火、木、金、土；水木屬陽，火金屬陰。就氣講五行循行的次序，即木、火、土、金、水；木火屬陽，金水屬陰。這就是「五氣順布，四時行焉。」易繫辭所說的「兩儀生四象」四象就是四時。

五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。今從本末兩端說：木、火、土、金、水和太極的關係；五行具則造化的發育完備；故從本末上推論，那個渾然一體，都是無極的妙處；而無極的妙處，亦都在一物的中間；雖五行的質不同，四時的氣不同，然總不能離開陰陽；陰陽的位不同，動靜的時不同，然總不離開太極；至太極是怎麼樣的？則又無聲無臭，不能形容。所以通書第十六章說道：「五行，陰

陽也；陰陽，太極也；四時運行，萬物始終。」又於第二十二章說道：「二氣五行，化生萬物，五殊二實也，二本則一，是萬一也；一實萬分，萬一各正，小大有定。」朱熹解釋道：「二氣五行，天之賦與萬物，所以生之者也。自其末溯及其本，則五行之異者，本二氣之實；二氣之實，又本一理之極；合萬物言之，爲一太極而已。自其本而行於末，則一理之實，萬物分之以爲體；故萬物之中，各有一太極，小大之物，無不各有一定之分。」

五行之生各一其性無極之真，二五之精妙合而凝，乾道成男，坤道成女，二氣交感化生萬物，萬物生生而變化無窮焉。張宋軒解釋道：「五行之生，雖質有不同，然太極之理，未嘗無存；五行各一其性，則爲仁、義、禮、智、信，五行各專其一也。」無極之真，就是真實無妄之理；二五之精，就是純粹陰陽五行之氣；妙合而凝，就是無極二五素來融合，氣凝聚而成形。原來性爲其主要；陰陽五行，不過錯雜其間，各以其類凝聚成形；陽而健者爲男性，就是乾道；陰而順者爲女性，就是坤道；可知人物的原始，因氣化而生，氣聚成形，則形交氣感，遂以形化；這就是萬物生生變化無窮的道理。故就男女講，男女各一其性，男女就是一太極；就萬物講，萬物各一其性，萬物就是一太極，就合攏講，萬物統體一太極；

就分開講，一物各具一太極。易繫辭說道：「天地絪縕，萬物化醇。」這就是說氣化；「男女構精，萬物化生。」這就是說形化；周子的太極圖說，和這意思相同。

惟人也得其秀而最靈形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。人物的生成，都有太極的道理在內，不過陰陽五行的氣質交運，在人類所得的爲最秀，故人類的心爲最靈，所以古語說得好：「人爲萬物之靈。」人類的形生於陰，神發於陽，五性就是仁、義、禮、智、信，感物而動，發皆中節，就是善；發不中節就是惡；那二氣五行，既化生萬物，所以人類的五性之殊，又散爲萬事。

聖人定之以中正仁義，主靜立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。聖人稟陰陽五行的秀氣以生，原和他人是差不多的，不過聖人又得到秀中的秀，所以其行也中，其處也正，其發也仁，其裁也義；雖其一動一靜，必本太極，然靜爲性的本真，假使非寂然無欲不動而靜，怎麼樣能酬酢事物的萬變？故聖人主靜而立人極，而天地日月四時鬼神皆不能有所違背。通書第六章說道：「聖人之道，仁義中正而已；守之則貴，行之則利。」所以君子修養之而吉利，小人畔逆之而凶惡，是不可不知道的。

故曰立天之道曰陰與陽立地之道曰柔與剛立人之道曰仁與義又曰原始反終故知死生之說大哉易也斯其至矣。天地人爲三才；天道立陰陽，地道立剛柔，人道立仁義，就是易繫辭所說「兼三才而兩之故六，六者非他也，三才之道也。」三才有體有用，其實就是一太極；陽剛仁爲物之始；陰柔義爲物之終。能原其死，知所以生的道理，就是反其終，知所以死的道理；聖人作易的大意，不過如此。

(二) 道德論 周子道德論的根基，在性善說，可分爲二：(一) 道德的說明，吾人的性，就是仁、義、禮、智、信的性；因接於外界而善惡生，未接的時候就是誠；周子說得好：「誠者聖人之本。」大哉乾元，萬物資始，『誠之源也；』『乾道變化，各正性命，』誠斯立焉，純粹至善者也；故曰『一陰一陽之謂道；繼之者善也，成之者性也；』元亨，誠之通；利貞，誠之復；大哉易也！性命之源乎！通書誠上篇中庸說「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」這就是說誠既爲宇宙的原則；又爲倫理的原則；周子就照這樣意思說誠，故周子的誠，就是中庸的誠。又周子的通書，仍和太極圖說相爲發明；故研究周子的道德說，仍須參考他的太極圖說；因陰陽二氣流行於萬物，他的中間都有誠；所以說明人性的善，儘可

依據宇宙原理，就是太極圖說所說的「太極化生萬物，惟人得其秀而最靈。」故聖人所以爲聖人，就在全誠，全誠就是具太極的全德。又說道：「聖誠而已矣；誠五常之本，百行之原也；靜無而動有，至正而明達也；五常百行，非誠非也；邪暗塞也；故誠則無事矣，至易而行難，果而確，則無難焉；故曰：『一曰克己復禮，天下歸仁焉。』」誠下篇誠爲宇宙的實理；人受天所賦的實理以爲性；能保全實理的就是聖人。五常是人類心德的全體；百行是人類行爲的全部；誠的靜無，其象爲至正；誠的動有，其象爲明達；不誠則不能至正，不能明達；其象爲邪爲暗爲塞；可見得不誠就無實理，能誠則實理全備；就是中庸所說「誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。」不過須有果斷的勇氣，堅持的操守，以克服那個私欲，則實理保全，爲誠自然易而無難。「一曰克己復禮，天下歸仁。」乃說他的功效迅速顯著。又說道：「誠無爲；幾善惡；德愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信，性焉安焉之謂聖；復焉執焉之謂賢；發微不可見充周不可窮之謂神。」誠幾德第三心德可分爲五：博愛衆庶的德就是仁，適宜處事的德就是義，節文條理的德就是禮，通達事理的德就是智，守約施博的德就是信；又稱爲五常；太極圖說所說的「五性感動而善惡分，萬事出矣。」就可知五常爲人性所固有，而發而中節爲善；發不中

節爲惡；故所以說「誠無爲；幾善惡。」性雖分爲五，然皆不離乎誠；聖人任性而安行；賢人復禮而固執；聖人立誠明幾而德全備；賢人思誠研幾以成其德；其所發微妙，而不可見，所充周徧而不可窮，則又到孟子所說「聖而不可知之之謂神」的地位。又說道：「寂然不動者誠也；感而遂通者神也；動而未形有無之間者幾也；誠精故明；神應故妙；幾微故幽；誠神幾曰聖人。」聖篇周子以人類中最優秀的，稱他爲聖人；而形容聖人的德爲誠神幾三種；這語氣也自從易經得來的。又說道「動而正曰道；用而和曰德；匪仁、匪義、匪禮、匪智、匪信、悉邪也；邪動辱也；甚焉害也；故君子慎動。」慎動吾人行爲的善惡，就在幾微間；故君子必謹幾，謹幾必慎動；中庸所說「發而皆中節謂之和」亦警戒人的發動；與周子此節所說相發明。又說道：「聖人之道，仁義中正而已矣；守之貴，行之利，廓之配天地，豈不易簡，豈爲難知，不守不行不廓耳。」道篇周子太極圖說，亦說過「聖人定之以仁義中正而主靜，立人極焉。」因能保全仁義中正的道，就是聖人；失去仁義中正的道，就是小人；太極圖說就以道的有無，爲君子小人分別的標準；末說不守不行不廓，就是歎小人的志行薄弱；是不可不知的。

(二) 修養的方法 周子所說修養法有二：就是思和寡欲。周子說道：「洪範曰『思曰睿，睿

作聖。』無思，本也；思，通用也；幾動於彼，誠動於此；無思而無不通爲聖人，不思則不能通微；不睿則不能無不通；是則無不通生於通微；通微生於思；故思者聖功之本，而吉凶之幾也。」思章第九善惡的幾甚微，不思則不能辨明，由思而後可到無思的地位；無思就合於誠。故又說「士希賢，賢希聖，聖希天。」士的希賢希聖，亦是思的動作；所以思爲聖功的根本。又說道：「聖可學乎？」曰：「可。」曰：「有要乎？」曰：「有。」請問焉：曰：「一爲要；一者無欲也；無欲則靜虛動直；靜虛則明，明則通；動直則公，公則溥；明、通、公、溥，庶矣乎？」怪學章第二十一朱子解釋道：「一卽所謂太極；靜虛卽陰靜；動直卽陽動；明、通、公、溥，便是五行。」靜虛無欲的話，宋以前釋老多說過；自周子以後，又爲儒者修養的根本；周子本爲窮禪客，儒中帶禪，那是自然而然的。

(三) 政治論 政治以修身爲根基；周子曾說道：「十室之邑，人人提耳而教且不及，況天下之廣，兆民之衆哉？曰：純其心而已矣；仁義禮智四者，動靜言貌視聽無違之謂純；心純則賢才輔；賢才輔則天下治；純心要矣，用賢急焉。」治章第十二而超越修身的聖人，他的政治全體乎仁，就是合於宇宙的絕對，故他的政治和天相同；周子說道：「天以湯生萬物；以陰成萬物；生，仁也；成，義也；故聖人在上，

以仁育萬物；以義正萬民；天道行而萬物順；聖德修而萬民化；大順大化，不見其迹，莫知其然，謂之神。故天下之衆，本在一人道，豈遠乎哉？術豈多乎哉？」十一 順化第又說道：「天以春生萬物，以秋止之，物生不止則有恐，故得秋以成；聖人法天，以政養萬民，以刑肅之，民欲動情勝，利害相攻不止，則賊滅而無倫，故得刑以治之。」十六 刑第三又主張制禮樂以化醇萬民，說道：「古者聖王制禮法而修教化，三綱正，九疇敘，百姓大和，萬物咸順，乃作樂以宣八風之氣，以平天下之情，故樂聲淡而不傷，和而不淫，入於其耳，不感其心，淡且和也，淡則欲心平，和則躁心釋，優柔平中，德之盛也，天下化中，治之至也，是謂道配天地。」十七 樂上第禮樂的前後是怎樣，則說道：「不可不禮先而樂後，何則？萬物各得其理，然後以和。」十三 禮樂第

周子又說道：「道義者身有之則貴且尊，人生而蒙，長無師友則愚，是道義由師友有之而得貴且尊，其義不亦重乎？」二十五 師友下第既說人生而蒙，則當然不能與先天良心論調和。

太極圖說和通書有沒兩樣的地方，通書和太極圖說相同的點，如「二氣五行，化生萬物。」

理性命第「動靜五行，一太極也。」十六 動靜第「聖人之道，仁義中正而已。」六 道第「一者無欲也，無欲

則靜虛動直。」聖學第三十等說是其不相同的點，如太極圖說由宇宙而論及人生，通書以人性爲誠是。然而究竟就相同的點細細觀察，太極圖說和通書的確是一手所成，請不必多疑了。

主張太極圖說非周子所作的，就是陸梭山。象山因通書無無極二字的緣故。陸梭山與朱子書且讓

一步說，「假令是其所傳，必其少時之作，作通書時已知其誤，故不曰無極。」胡五峯亦說：「先生非止爲種穆之學者，此特其學之一師耳，非其至者也。」通書序五峯的意思，以爲太極圖乃周子受

於種穆，通書爲其發明。主張太極圖說絕對爲周子所作的，就是潘清逸，他作濂溪墓誌，最稱重太極圖說。而朱晦庵所主張，亦全然相同。

總而言之，開宋儒的哲學，爲東洋思潮的淵源，就是這篇太極圖說；因爲「無極而太極」一語，於整理思想實最便利，所以學者多信服得很。

邵子宋真宗大中祥符四年生神宗熙寧十年卒年六十七

邵雍字堯夫，其先范陽人，父祖皆不仕，後雍葬親於河南，遂爲河南人。少時慷慨有大志，曾說道：「先王之事必能爲。」初學於百源，刻苦絕人，嘆道：「昔人尙友於古，而吾未嘗及於四方，已可耶？」

遂走吳，適楚，過齊魯，作客於梁晉而歸。李之才授以圖書先天象數圖，很多心得處。宋舉遺逸，試作監主簿，後又爲穎州團練推官，托疾不出。安石新法事起，州縣官吏大都辭職去。邵子說：「此正賢者盡力之時，寬一分則民受一分之福。」治平年間，邵子在天津橋上散步，聞杜鵑啼，嘆道：「不二年南人入而爲相，天下多事矣。」人問其故，說道：「天下治時，地氣由北而南；亂時，由南而北。洛陽舊無杜鵑，今始至此，南方之地氣至也；禽鳥飛類，得氣之先者也。」及安石入，他的話果驗。邵子在洛三十年，住處很簡陋，接人不分貴賤，士人過洛的，大都來訪先生。春秋佳日，遊行城中，士大夫家聽其車聲，都欲歡迎，雖童僕也知歡喜尊奉。邵子能以學自任，說道：「仲尼後禹千五百餘年，今之後仲尼又千五百餘年，雖不敢比仲尼上贊堯舜，豈不敢比孟子上贊仲尼乎？」觀物內 篇六又說道：「人情仲尼無土，吾以爲仲尼以萬世爲土，不以州域爲土。」亦可以知道他的學問程度。將死，對司馬光說道：「試與觀化。」光道：「未至於此。」邵子道：「死生亦常事。」神宗熙寧十年卒。哲宗元祐年中，賜諡康節。張載程顥程頤等，皆以學相交。著書有皇極經世書十二篇，各篇名觀物，皇極經世以天地的理，測度人世，所以名爲觀物；十二篇外，有觀物外篇二篇，乃門人的手錄；上說均載性理大全，另外有觀物篇五十篇，統

共六十四篇，爲皇極經世全書。明宏治年間，黃畿得於道藏中，而程伯淳作的墓誌銘，說：「先生有書六十二卷，命曰皇極經世。」乃去外二篇而說的。此外有先天圖，漁樵問答一篇，有人說：「是邵雍所作的；」有人說：「是他的子伯溫所作的。」此外有無名公傳，專述邵子一生，恐非自己所作的。伊川擊壤集，集所作律詩二千篇。研究哲學原理，可於先天圖觀物內外篇去求；邵子與宋時其他哲學家不同，以孔子徒自任，惟不視老莊爲異端，曾說道：「莊周雄辯，數千年一人而已；如庖丁解牛，曰：『脚蹠回顧。』孔子觀呂梁之水，曰：『蹈水之道無私。』皆經理之言也。」觀物外篇下又說道：「老子五千言，大抵皆明物理。」又以莊子與易與中庸相比，說道：「莊子曰：『庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。』此『君子思不出其位』、『素位而行』之意也。」邵子從不非老莊，就與一般宋儒不同處，惟對於佛氏很排斥，曾說道：「佛氏棄君、臣、父、子、夫、婦之道，豈自然之理哉？」觀物外篇下邵子的學術系統如左：參考程伯淳及黃百川之說。

陳搏 种放 穆修 李之才 邵雍

圖書先天象數學，就是照此授受。

(一) 先天學

邵子的純正哲學，就是先天學；他的意思，以爲自然界的法則，和精神界的法

則，畢竟是同一；所以他的立說，近於先天唯心論；他說道：「先天學，心法也；圖皆從中起，萬化萬事，生

於心也。」

卦位圖宋元學案十

又說道：「心爲太極。」他解釋太極道：「太極不動，性也；發則神，神則數，數則象，

象則器，器之變，復歸於神也。」從這點上看來，邵子所爲一切的法則，皆從吾心出，都可以證明。換句

話講，宇宙的法則，就是我心法的法則，這兩樣是同一的物。如過將一切的法則約略起來，就是易繫辭

所說「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」這很可以供參考。宇宙由這個法則司配而

萬事萬物，亦由這個法則司配；惟就論理的觀念講，當然有時間的前後；邵子說道：「萬物各有太極

兩儀四象八卦之次，亦有古今之象。」

外篇上

這古今之象的一句話，比較周子思想更進一步。所以講

到太極，便要想到兩儀和四象；而和邵子太極兩儀四象三階程相應的，還有客觀的三階程成立可

以想到；就是和太極相應的有道；這是，沒有什麼差別和平等，乃絕對的；和兩儀相應的有陰陽；和四

象相應的有現象界；這三樣如過吾人以主觀的去區別他，那麼就是現象中有陰陽；陰陽中有道；這

道是目不能見耳不能聽的。邵子說：「道無形行之，則見於事矣；如道路之道垣然，使千億萬年行之，

人知其歸也。」內篇九

陰陽本差別，而同時又爲無差別；從無差別方面看就是道；除陰陽外亦無道。換句話講，從本體方面看是道；從發現方面看就是陰陽。邵子說道：「無極之前，陰含陽也；有象之後，陽分陰也。」而陰陽就是道。邵子又說明其關係，說道：「如其必欲知仲尼之所以爲仲尼，則舍天地將奚之焉？人皆知天地之爲天地，不知天地之所以爲天地，如其必欲知天地之所以爲天地，則舍動靜將奚之焉？夫一動一靜者，天地至妙者歟！夫一動一靜之間者，天地之至妙者歟！是故知仲尼之所以能盡三才之道者，謂其行無轍迹也；故有言曰：『予欲無言。』又曰：『天何言哉？四時行焉；百物生焉。』其斯之謂歟！」
內篇他說一動一靜，天地至妙，這話大可注意；這就是說陰陽的關係；此外無他道的。

陰陽由二數司配，現象由四數司配，現象就是陰陽，陰陽現象，並非有二；惟易以二爲根本的數；楊雄關朗提出三數；邵子以四數爲根本；且具體的應用於事物之說明；其法，一一直線上四數順次而進，如春夏秋冬是一累進的，如元會運世是一空間的，適用於物象。一時間的，適用於天地萬物的生成。

動力；由原動力而變化進動如左：

暑變物之性

雨化物之走

寒變物之情

風化物之飛

晝變物之形

露化物之草

夜變物之體

雷化物之木

這未能一一解釋；性、情、形、體之交，爲動植之感；走、飛、草、木之交，爲動植之應；感與應相合，而萬物生成。怎樣稱爲動植之感，和動植之應，又是不可解的。惟人不爲暑、寒、晝、夜所變，不爲雨、風、露、雷所化，不感性情形體，不應走飛草木；而其餘的物，皆受其中間的一部分；因此緣故，人的目善看萬物的色，耳善聽萬物的聲，鼻善嗅萬物的氣，口善嘗萬物的味；所以人爲萬物之靈；就是人能備天地萬物。常人與聖人怎樣的區別？人兼一切萬物，就是兆物之物；聖人兼一切人，就是兆人之人；怎樣稱兆人之人？因其備兆人之人的共通普遍性；故說道：「聖也者，人之至者也。」內篇「達於此域，則上識天時，下識地利，中通物情，通照人事；又能彌綸天地，出入造化，進退今古，表裏人物。」內篇「此物謂無我

之域；以物觀物，不以我見物。」內篇十二

(二) 經世論

邵子對於世間萬事，皆主張以四數行的；曾說道：「善化天下者止於盡道，善

教天下者止於盡德，善勸天下者止於盡功，善率天下者止於盡力；以道德功力爲化者謂皇，以道德

功力爲教者謂帝，以道德功力爲勸者謂王，以道德功力爲率者謂伯；以化教勸率爲道者謂易，以化

教勸率爲德者謂書，以化教勸率爲功者謂詩，以化教勸率爲力者謂春秋。」內篇五易、詩、書、春秋爲聖

人之經；天之時不差則歲功成；聖經不差則君德成；天有常時；聖有常經；行之正時則正，行之邪時則

邪，邪正由於人，而不由於天，不可不謹也。」內篇九「然有人力不及自然之變遷；堯舜禹湯雖其心則

一，而其迹自異；堯讓於舜，舜讓於禹，以功以德爲帝，以功亦爲帝，然下德一等時，則入於功；湯伐

桀以放，武伐紂以殺，以放爲王，以殺亦爲王，然下放一等時，則入於殺；故時有消長，事有因革，前聖後

聖，非出於一途也。」內篇七「三皇爲春；五帝爲夏；三王爲秋；五伯爲冬。」內篇九及十更進一步說道：「七

國爲冬之餘冽；漢於王不足；晉於伯有餘；三國爲伯之雄者；十六國爲伯之叢者；南五代爲伯之借而

乘者；北五代爲伯之傳舍者；隋爲晉之子；唐爲漢之弟；隋季諸郡之伯，爲江漢之餘波；唐季諸鎮之伯，

爲日月之餘光；後五代之伯，爲日未出之星。內篇邵子又就因革，而以累積法發表其意見，說道：「因

而因者，正命長而長，爲千歲之事業；因而革者，受命長而消，爲百世之事業；革而因者，改命消而長，爲十世之

事業；革而革者，攝命消而消，爲一世之事業；此卽三皇五帝三王五伯之道。若夫可因而因，可革而革，爲

萬世之事業，孔子之事也。孔子曰：「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也；其或繼

周者，雖百世可知也。」然如以上所論，由時間的順序而進，不止百世，雖億萬世皆可也。內篇

（三）倫理說 邵子講性，亦主張性善，說道：「性者，道之形體也；性傷則道亦從之矣；心者，性

之郭郭也；心傷則性亦從之矣；身者，心之區宇也；身傷則心亦從之矣；物者，身之舟車也；物傷則身亦

從之矣。」邵子全書十八又說道：「性者，道之形體也；道妙而無形，性則仁、義、禮、智具而體著矣。」

性理大全這就是說仁、義、禮、智，爲性中所固有；是性善說。又論性情道：「以物觀物，性也；以我觀物，情也；性

公而明，情倫而暗。」外篇又說道：「任我則情，情則蔽，蔽則昏矣；因物則性，性則神，神則明矣；潛天潛

地，不行而至，不爲陰陽所攝者，神也。」外篇這就是程明道廓然大公物來順應的意思。性無我，自能

全性，并能處事，故說道：「心一而不分，則能應萬變；此君子所以虛心而不動也。」外篇劉絢問無爲，

說道：「時然後言，人不厭其言；樂然後笑，人不厭其笑；義然後取，人不厭其取。此所謂無爲也。」外篇
又論爲學修身的重要，說道：「君子之學，以潤身爲本；其治人應物，皆餘事也。」外篇
又說道：「人必內重，內重則外輕；苟內輕，必外重；好名好利，無所不至。」外篇
乃說學者的極功道：「學不至於樂，不可謂之學。」又道：「學不際天人，不足以謂之學。」外篇
邵子見解極高，故其言語亦有超然自得之處。

張子 宋真宗天禧四年生神宗熙寧十年卒年五十八

張載字子厚，大梁人。年少的時候，喜歡談兵，有大志氣。年十八，上書謁范文正公，公一見即賞識他。說道：「儒者自有名教可樂，何事於兵。」即勸他讀中庸。張子讀後，還以爲不足，遂讀釋老的書，亦覺無所得，乃反求之六經。嘉祐初年到京師，見程氏兄弟說到道學的重要，乃了解。說道：「吾道自足，何事旁求。」於是盡棄異學。本在京講易，乃對學者道：「今二程兄弟深明易道，可往師之，吾不及也。」即日停講。應文潞公聘爲學官，很優待。熙寧初年，以呂正獻公薦，召見。神宗問治道，對以復三代。時王安石正行新法，張子不以爲善，遂記疾歸。終日獨坐一室，且讀且思，心有所得，雖中夜必取燭疾書。說

道：「吾學既得諸心，乃修其辭命，命辭無失，然後斷事，斷事無失，吾乃沛然。」又告學者道：「學必如聖人而後已；知人而不知天，求爲賢人，而不求爲聖人，此秦漢以來學者之大蔽也。」他的學問，以易爲宗，以中庸爲的，以禮爲體，以孔孟爲極；他深信周禮，必可行於後世；說道：「仁政必自經界始，經界不正，卽貧富不均，教養無法，雖欲爲治，牽架而已。」將與學者買田一方，畫爲數井，以研究三代遺法；未成而卒；所著有正蒙經學理窟易說語錄西銘東銘等。

程子說道：「世學膠固不通，故張子立太虛一大以激勵之。」所以無論怎樣，張子於宋初學風，極有影響，而在程子等上；且張子學說，能發見老佛的缺點，所以他要排斥老子的虛無論，及釋氏的見病論。

(一) 太虛論 張子的根本主義爲太虛，太虛就是氣，那個蒼蒼焉茫茫焉的都是氣；故太虛爲實在者。^{二上} 惟太虛應從兩方面看，一從自動的方面，一從本性的方面，從自動的方面看時，他的中間有活動性，這樣就稱爲太和；從本性的方面看時，其德爲虛明。^{二上} 太虛凝聚的時候，就是物；故萬物爲太虛所變化的容形，而本體就是太虛；萬物分散，則仍復歸於本體的太虛。今再說明張子所

講的太虛，

(1) 太虛就是氣，是真正存在的物；爲張子所主張的；他以爲老子所說有自無生，這理決不可通。

(2) 太虛就是萬物，萬物爲太虛所凝聚而成的；譬如元素，能組成一物；可知萬物決非懸在於太虛中的；如以太虛與萬物分爲二時，則與佛氏以山河大地爲見病，其弊相等。

(3) 所說中間有活動性，就是陰陽屈伸相感的性；研究這理的就是易；故易非本體論，乃專論法則的；所以聖人的書，無嘗說有無者。^三中惟萬物從陰陽的原則而生，而從未有兩物相同的；且一物亦有陰陽左右；故說道：「天下之物，無兩個有相似者。」^{五十二}這和德國哲學家賴勃尼志取兩葉細看，無相同處，極相似。

附張子的原說：

太和所謂道，中涵浮沈升降相感之性，是生綱緼相盪勝負屈伸之始，其來也幾微易簡，其究也廣大堅固，起知於易者乾乎？效法於簡者坤乎？散殊而可象爲氣，清運而不可象爲神，不如野馬

網緼不足謂之太和。太和

氣塊然太虛，升降飛揚，未嘗止息；易所謂網緼，莊生所謂生物以息相吹野馬者，與此虛實動靜之機，陰陽剛柔之始，浮而上者陽之清，降而下者陰之濁，其感遇聚散，爲風雨，爲雪霜，萬品之流形，山川之融結，糟粕煨燼，無非散也。同上

太虛無刑，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾；至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾；客感客形，與無感無形，惟盡性者能一之。同上

天地之氣，雖聚散攻取百塗，然其爲理也，順而不妄；氣之爲物，散入無形，適得吾體，聚爲有象，不失吾常；太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛，循是出入，是皆不得已而然也；然則聖人盡道其間，兼體而不累者，存神其至矣；彼語寐滅者往而不反，徇生執有者物而不化，二者雖有間矣，以言夫失道則均焉，聚亦吾體，散亦吾體，知死之不止者，可與言性矣。同上

知虛空卽氣，則有無隱顯，神化性命，通一無二，顧聚散出入形不形，能推本所從來，則深於易者也；若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏有生於無自然之論，不識所謂有無混一

之常；若謂萬象爲大虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性天人不相待，而有陷於浮屠以山河大地爲見病之說；此道不明，正由懵者略知體虛空爲性，不知本天道爲用，反以人見之小，因緣天地，明有不盡，則誣世界乾坤爲幻化幽明，不能舉其要，遂躐等妄意而然；不晤一陰一陽，範圍天地，通乎晝夜，三極太中之舉，遂使儒佛老莊，混然一塗；語天道性命者，不罔於恍惚夢幻，則定以有生於爲無，窮高極微之論；入德之途，不知擇而求，多見其蔽於誠而陷於淫矣。同上

氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水；知太虛卽氣則無無，故聖人語性與天道之極，盡於參伍之神，變易而已；諸子淺妄，有有無之分，非窮理之學也。同上

由太虛有天之名；由氣化有道之名；合虛與氣有性之名；合性與知覺有心之名。同上

張子又以太虛生陰陽二氣，故二氣同爲太虛；惟其凝聚性不同，茲述其所生關係，

(4) 張子解釋鬼神爲二氣之良能，「與鬼者歸也；神者伸也；氣之伸者爲神，氣之屈者爲鬼。」「人死，肉歸於土，血歸於水，骨歸於石，魂升於天。」等話略同。說道：「鬼神者，二氣之良能也；聖者至神得天之謂；神者太虛妙應之目；凡天地法象，皆神化糟粕爾；天道不窮，寒暑已，衆動不窮，

屈伸已；鬼神之實，不越二端而已矣。」和又說道：「鬼神往來屈伸之義，故天曰神；地曰示；人曰鬼。」正蒙神化篇可知天神，地示人鬼，就是指二氣變化良能而說；並非別有其他想像的鬼神；古人相傳下來有祭祀，正因見陰陽造化，神妙無窮的緣故。

(5) 天地亦是一個氣；地在純陰中凝聚，天在浮陽外運旋，這就是天地的常體；恆星繫附於天，與天共同運旋而無窮；日月五星逆天而行，并包地；地在氣中，隨天左旋；地所繫辰象，隨天稍遲，故如右。二中此非天動說，亦非地動說，是天地共動說。

(6) 二氣化成萬物，陰的性爲凝聚，陽的性爲發散，雨、風、雷、露，皆其結果；總而言之，太虛以自己的能力，先作陰陽兩者；而陰陽兩者，再生成萬物。

就以上所論，可知宇宙全是太虛的凝聚分散；此外無他道。張子的世界觀爲一元的，和萬物互相貫通；這一點與哈德門的無意識界之萬物交通極相同，惟張子所假定的，以太虛爲本體；決非哈德門的無意識的實在可混同；張子的本體在空間內，故爲一元的，而其立脚地爲經驗的；至於哈德門的實在爲超經驗的；相當的說來，張子的一元，非形而上的，爲形而下的；故張子爲純粹的，模範的。

唯物論者。

(二) 倫理論

張子立一元的世界觀，以太虛爲其根本主義；一切萬物，皆是太虛的客形；入亦是太虛凝聚的；太虛的性爲虛明，故人的性亦虛明，這是本然的；惟太虛凝聚的時候，有清有濁，故各人的氣質亦不能相同。張子又以虛附帶弘大之意義，說道：「天地以虛爲德；虛卽至善，而爲仁所發；忠恕與仁俱發者；而禮義爲仁之用。」各人的氣質，由氣的清濁而成；故如草木亦有氣質，惟不能均齊；而教育的重要，就能變化氣質；氣質有分別，就有我的所以然；氣質變卻的時候，就非我，非我就與天同一。太虛凝聚而成人，故人的本性爲虛明，雖然，人有知有識，這不過人與物相接觸的關係。換句話講，就是人與物或物與物相接觸所發生的結果。

張子關於心的見解，說道：「合性與知覺有心之名。」七上「心說性情者也。」錄語「太虛者，心

之實也。」七二他從太虛所立一元的世界觀，怎樣的觀心，雖不很明瞭，惟察他的意，以心爲太虛所

凝聚，觸物而生知覺，說道：「人本無心，因物爲心。」七四又說道：「不可以聞見爲心；若以聞見爲心

時，天下之物，一一不可聞見，畢竟心爲小者；如心合於太虛，心既虛時則公平，公平時是非較然可見，

可爲不可爲之事，可自知也。」六十一因爲太虛含蓄一切的理，故人心虛明時，太虛的理法，歷歷可見。

張子教學者先以禮；而同時有程明道教學者先以忠信；張子爲人嚴正；明道爲人渾篤；故所教學者，亦與各人的性質相適；張子關於禮的見解，說道：「一切萬物之生成，有一定之秩序，此卽禮也；故禮卽道也；道爲太虛中所含蓄者；由是觀之，禮非出於人而出於天者；出於天者，是決不可變；在天爲天序，天秩；在人爲尊、卑、長、幼；守之卽所以守禮；惟太虛爲物之性，故守禮卽所以持性；持性卽所以反本；故未成性之時，須以禮守之。」四五

附張子關於倫理的話：

乾稱父，坤稱母，予茲貌焉，乃混然中處；故天地之塞吾其體，天地之帥吾其性，民吾同胞，物吾與也；大君者吾父母宗子，其大臣宗子之家相也；尊高年所以長其長，慈孤弱所以幼吾幼，聖其合德，賢其秀也；凡天下疲癯殘疾，惻獨鰥寡，吾兄弟之顛連而無告者也；於時保之，子之翼也；樂且不憂，純乎孝者也；違曰悖德，害仁曰賊，濟惡者不才，其踐形情肖者也；知化則善述其事，窮神則善繼其志，不愧屋漏爲無忝，存心養性爲匪懈，惡旨酒，崇伯子之顧養，育英才，穎封人之錫類，不弛勞而

底豫，舜其功也；無所逃而待烹，申生其恭也；體其受而歸全者，參乎？勇於從而順令者，伯奇也；富貴福澤，將以厚吾之生也；貧賤憂戚，庸玉女於成也；存吾順事，沒吾寧也。西銘全文

形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉；故氣質之性，君子有弗性者焉；蓋天命之所流行，賦與萬物而純粹至善者，曰天地之性；氣聚成形，其氣質有純駁偏正之異者，曰氣質之性；若能變化氣質，則天地不失其初，而能復於本然之善矣；然本然之性，非離氣質而別存；氣質之性，亦非純出於惡；惟氣質有所雜糅，故不能一於善耳；學者當變化其氣質之惡，以進於善，又當充其所謂善者焉；故曰：人之剛柔緩急，有才與不才，氣之偏也；天本參和不偏，養其氣反之本而不偏，則盡性而天矣；性未成則善惡混，故疊疊而繼善者，斯爲善矣；惡盡去則善因以亡，故舍曰善，而曰成之者。

性。正宗誠明篇

湛一氣之本；攻取氣之欲；口腹於飲食，鼻舌於臭味，皆攻取之性也；知德者屬厭而已，不以嗜欲累其心，不以小害大，不以末喪本焉爾。同上

德不勝氣，性命於氣；德勝其氣，性命於德；窮理盡性，則性天德，命天理，氣之不可變者，獨死生

修天而已；故論死生則曰有命，以言其氣也；語富貴則曰在天，以言其理也；此大德之所以必受命；易簡理得而成位乎天地之中也。同上

極善者須以中道，方謂極善；故大中謂之皇極；蓋過則便非善，不及亦非善。語錄

爲學大益，在自能變化氣質，不爾卒無所發明，不得見聖人之奧；故學者先須變化氣質，變化氣質，與虛心相表裏。理窟如理

變化氣質，孟子曰：「居移氣，養移體，况居天下之大居者乎？」居仁由義，自然心和而體正，更要約時，但拂去舊日所爲，使動作皆中禮，則氣質自然全好。禮曰：「心大體胖。」心既弘大，自然舒大而樂也；若心但能弘大，不敬謹則不立；若但能謹敬，而心不弘大，則入於隘；須寬而敬，大抵有諸中必形諸外，故君子心和則氣和，心正則氣正，其始也固亦須矜持；古之爲冠者以重其首，爲履者以重其足；至於盤盂几杖爲銘，皆以慎戒之。理窟氣贊

張子立了一個根本主義，解釋宇宙一切現象，并以禮立修身基礎，以復性之虛明；希望和天地的太虛混同一體；其思想極明白；其組織少矛盾。張子的哲學可注意的，就是太虛即氣；氣的本性虛

而神，且具備一切的法則；若以氣與太虛分開，則其哲學完全失去意義。伊川說道：「橫渠教人以禮，是激於時勢也；然只管正容謹節，久而起嫌厭之情，以此而學者無傳之者。」上蔡語錄上

大程子 宋仁宗明道元年生神宗元豐八年卒年五十四

程顥字伯淳，河南人。父珦官至大中大夫。顥十五歲時，同其父及弟頤就周茂叔而問學，慨然有求道的志願，而厭科舉業；中進士後爲澤州晉城令，告民以孝、弟、忠、信，各鄉皆設學校，暇時親到學校，召父老與他談話；又兒童所讀書親正句讀，起初晉城風俗很野陋，十餘年而衣儒服的有數百人。神宗聞顥名，召見時從容與談，嘗說道：「人主當防未萌之欲。」當時王安石爲相，顥進見，每說君道當本至誠仁愛，未嘗及於功利；神宗雖疑他言論迂闊，然禮貌未衰，曾赴中堂議事，安石正對人發怒，厲色以待，顥說道：「天下事非一家私議，願公平氣以聽。」安石很抱愧；後歷任諸官而卒。文彥博題其墓稱爲明道先生；著作有詩文數十篇，獨語錄一書，載其學說，現尚有二程全書。明道嘗說道：「異日能使師道尊嚴者吾弟也。」伊川亦嘗對張繹道：「我昔爲明道先生行狀，我道蓋與明道同，異時欲知我者，求之此文可也。」

孔子的思想，載在論語；其思想的中心點，在完成自己人格；孔子沒後，獨孟子能紹述；宋代學術勃興，有周子、邵子，皆爲哲學家，然尙不能得孔子真意，能得孔子真意的，惟程明道、伊川作明道行狀，說道：「先生生千四百年之後，得不傳之學於遺經。」此說甚當。又說道：「先生爲學，自十五六時，聞汝南周茂叔論道，遂厭科舉之業，慨然有求道之志，未知其要，泛濫於諸家，出入於老釋者幾十歲，返求諸六經而後得之。」六經就是書、詩、禮、樂、易、春秋，明道學問根柢，於易最深，故說道：「聖人用意深處，全在繫辭、詩書乃格言。」二程全書二一所以他的思想，都是在易中求得；易爲哲學書，研究宇宙生成，所以明道的思想，亦爲哲學的。他說道：

生生之謂易，是天之所以爲道也；天只是以生爲道，繼此生理者，只是善，箇便爲一元的意思；元者善之長，萬物皆有春意，便是繼之者善也，成之者性也，成卻待萬物自成，其性須得。二程全書二二又以元爲元氣，卽是善。說道：

一陰一陽之謂道，自然之道也；繼之者善也，有道則有用；元者善之長也，成之者卻只是性，各正性命也；故曰：仁者見之謂之仁，智者見之謂之智。宋元學案三十三十六

又說道：

「仁者體也；義者用也。」同二以仁爲萬物本性的意，於此可見。

伊川說：「仁卽性也。」二程全書四十九十五是深知明道思想的，故明道的思想，仁與性與元氣爲同一的。

(一) 宇宙觀 明道的宇宙論，雖從易經得來，惟未曾用過太極二字，但以乾元氣爲宇宙

根本；他說道：「天地之大德曰生；天地絪縕，萬物化醇。」二程全書十二絪縕就是陰陽二氣的交感；不過二

氣須相待而成；故又說道：「獨陰不成；獨陽不生。」同上「地氣不上騰，則天氣不下降；天氣降至地，

地中生物者皆天氣，唯無成代有終者地道。」同上「萬物本於天。」同上「萬物形成於地。」同上「天

只主施，成之者地。」同上所以明道的宇宙萬物發生說，可稱他爲乾元一氣說；無論人類禽獸草木，

都是乾元一氣所生，惟二氣交感，有偏正的差別；他說道：「人與物但氣有偏正，得陰陽之變者，爲鳥

獸、草木、夷狄，受正氣者爲人。」同上可知人類和萬物，受氣是一樣的；不但形體一樣，連心靈也一樣；

不過中爲人所獨得的；他說道：「天地間，非獨人爲至靈，自家心便是草木鳥獸之心，但人受天地之

中生。」同上明道又有宇宙真相觀，以宇宙萬物，皆陰陽二氣所生，而二氣所留的形迹，互相對待；說道：「天地萬物，無獨有待，皆自然而然。」同上又說道：「萬物莫不有對，一陰一陽；一善一惡；陽長則陰消；善增則惡減。」同上又說道：「事有善有惡，皆天理也；天理中物須有善惡，蓋物之不齊，物之情也，但當察之，不可自入於惡，流爲一物。」同上又說道：「天下善惡皆天理，謂之惡者非本惡，但或過或不及，便如此，如楊墨之類。」同上又說：「橫渠立清虛一大爲萬物之源，有所未安，須兼清濁虛實，乃可言神也。」這就是表明世界，不專靠善美清虛而成的；明道所講的善惡，是從過不及而來，是互相對待的；因爲世界上不能有善而無惡，如小、大、厚、薄、長、短、清、濁等，皆是對待的；倘若強爲齊同，那是違背天理，爲世界上必無的事情，正可說誤解宇宙的真相；不過生在這個對待的世界上，能專向好的路上走，「不可自入於惡，流爲一物。」是吾人所應當注意的。

(二) 倫理說 先就明道討論性的方面研究，他說道：二程全書 一十三

生之謂性；性即氣，氣即性，生之謂也。明道說萬物都受乾元一氣而生，有生都受氣，受氣都有性；人性雖較萬物爲善，然仍是相對的善；人類萬物的善惡，本來不齊，乃宇宙的真相；故不說性有清虛

絕對的善。

人生氣稟，理有善惡；然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟然也。宇宙的真相，就是理；善就是中節，惡就是過不及；無善則無惡，無惡則無善，不是二物；與楊雄性善惡混說不同。善固性也；然惡亦不可不謂之性也。人受氣，卽有性，故善惡皆是性；這話明道最容易受人攻擊；惟但說性至善，亦不合理。

蓋生之謂性；人生而靜，以上不容說，纔說性時，便已不是性也；凡人說性，只是說繼之者善也。孟子言人性善是也。人生而靜，善與惡皆無從說起；明道說性卽氣，氣卽性，乃氣質之性，未說到本然之性，故可言善惡；易說繼之者善，孟子說人性善，皆是此類，不可混亂。

夫所謂繼之者善也，猶水流而就下也；皆水也，有流而至海，終無所污此，何煩人力之爲也；有流而未遠，固已漸濁；有出而甚遠，方有所濁；有濁之多者，有濁之少者，清濁雖不同，然不可以濁者不爲水也；如此則人不可以不加澄治之功；故用力敏勇則疾清，用力緩怠則遲清；及其清也，則卻只是元初水也，亦不是將清來換卻濁，亦不是取出濁來置在一隅也；水之清則性善之謂也，固不是善與惡

在性中爲兩物相對，各自出來，此理天命也；順而循之，則道也；循此而修之，各得其分，則教也。這單以下流的水作譬喻，以表明善惡發動之不同；和孟子所說「人性之善也，猶水之就下也」不可作一樣解釋；且善惡均非絕對的，是相對的；和水一樣，濁的仍可以使清，水濁復清，只須澄治；性惡復善，只須循修；天命和道教，皆不可忽略。

明道嘗與張橫渠論定性功夫，他說道：「所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外；苟以外物爲外，牽己從之，是以己性爲有內外，且以己性爲隨物於外，則當其在外時，何者爲在內，是有意絕外誘，不知性無內外也；既以內外爲二本，則又惡可遽語定哉？夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情；故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。」二程全書 定性書明道說性無內外，是能超越性的客觀主觀，而爲絕對的；無能廓然大公，物來順應，定性主靜，止於至善；明道能發明此語，其度量亦可見一斑了。

明道說仁，亦善於形容，以爲仁就是元氣，就是性，是絕對的；不過性是從元氣靜的方面看；仁是從元氣動的方面看；他的識仁篇，就拿這個觀念爲基礎；說道：「仁者渾然與物同體；義、禮、智、信，皆仁

也。」二程全書二五又以醫爲比方，說道：「醫書以手足痿痹爲不仁，此言最善名狀；仁者以天地萬物爲一體，莫非己也；手足不仁時，身體之氣不貫，不屬於己；故博施濟衆，爲聖人之功用。」同上仁與宇宙一貫，有絕對的意；說道：「若夫至仁，則天地爲一身；而天地之間，品物萬形，爲四肢百體；夫人豈有視四肢百體而不愛者哉？聖人仁之至也，獨能體斯心而已；曷嘗支離多端而求之自外乎？故能近取譬者，仲尼所以示子貢求仁之方也；醫書以手足風頑，謂之四體不仁，爲其疾痛不以累心故也；夫手足在我，而疾痛不與知焉，非不仁而何世之忍心無恩者，其自棄亦若是而已。」同上這話最爲適切。

附識仁篇

明道說道：「學者須先識仁，仁者渾然與物同體，義、禮、智、信，皆仁也；識得此理，以誠敬存之而已；不須防檢，不須窮索，惹懈，則有防心，苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索，存久自明，安待窮索？此道與物無對，大不足以明之，天地之用皆我之用；孟子言『萬物皆備於我』，須反身而誠，乃爲大樂；若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之；又安得樂？訂頑意思，乃備言此體，以此意存之，更有何事？必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長；未嘗致纖毫之力；此其存之道，若存得便合有得；蓋良知良能，元不喪失，以昔日習心未除，卻須存習此心，久則可奪舊習，此理至約，

惟患不能守，既能體之而樂，亦不患不能守也。」

明道關於心的見解，有人心道心的分別，道心就是元氣，爲人身主宰。「故道心言其本性，則爲

天理。」二程全書 天理就是道；道就是性；故說道：「道卽性也；若道外尋性，性外尋道，便不是聖賢論

天德。」二程全書 又說道：「人心莫不有知，惟人欲蔽時，至忘天德。」二程全書 可知人欲去時，心就是天

理；他說道：「曾子易簣之意，心是理，理是心，聲爲律，身爲度也。」二程全書 明道所說的天理，就是性

就是元氣；所以心亦是元氣。

（三）修爲說 各人的性，本是圓滿具足的，孟子說「萬物皆備於我」，這話實在是；不過

爲人欲所蔽，他的本來的善性，不能發揮光明，所以修爲的第一要件，在去人欲而存公共的道心；惟

用怎樣的方法去人欲？明道說道：「只聞人說善言者，爲敬其心也；故視而不見，聽而不聞，主於一也；

主於內則外不敬，便心虛故也；必有事焉，不忘不要，施之重便不好，敬其心，乃至不接視聽，此學者

之事也，始學豈可不自此去，至聖人則自從心所欲，不踰矩。」二程全書 這就是初學者執心的要道。

明道以尙敬爲唯一的修爲法，故說道：「敬卽便是禮，無己可克。」二程全書 惟敬的時候，天然的妙質

可發現；故又說道：「主一無適，敬以直內，便有浩然之氣；浩然須要實識，得他剛大直，不習無不利。」上

世間很少生知的人，大概他的性爲人欲所蔽的緣故，因此而欲防人欲的害，則爲學其必要；爲學就是下學人事以上達天理，決非玩弄浮文，空言就了，故明道說道：「學者須學文，知道者進德而已，有德則不習無不利，未有學養子而後嫁，蓋先得是道矣；學文之功，學得一事是一事，二事是二事，觸類至於百千，至窮盡，亦只是不是德；有德者不如是；故此言可爲知道者言，不可爲學者言；如心得之，則施於四體，四體不言而喻；譬如學書，若未得者，須心手相須而學，苟得矣，下筆便能書，不必積學。」程子全書二十

性絕內外，故吾人的心不動而靜，就能洞察是非，不以我爲喜怒，從於物而喜怒；欲明此意，試看定性書的後半，「夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情；故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應；易曰：『貞吉悔亡，憧憧往來，朋從爾思。』苟規規於外誘之除，將見滅於東而生於西也；非惟日之不足，顧其端無窮，不可得而除也；人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在於自私而用智，自私則不能以有爲爲應迹，用智則不能以明覺爲自然；今以惡外物之心，而永照

無物之地，是反鑑而索照也；易曰：「艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人。」孟子亦曰：「所惡於智者，爲其鑿也。」與其非外而是內，不若內外之兩忘也；兩忘則澄然無事矣；無事則定，定則明，明則尙，何應物之爲累哉？聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒；是聖人之喜怒，不繫於心而繫於物也；是則聖人豈不應於物哉？烏得以從外者爲非，而更求在內者爲是也；今以自私用智之喜怒，而視聖人喜怒之正，爲如何哉？明道論怒尤爲切實，說道：「夫人之情易發而難制者，惟怒爲甚；第能於怒時，遽忘其怒，而觀理之是非，亦可見外誘之不足惡，而於道亦思過半矣。」這就是不暴怒的方法，於修爲方面尤切，以客觀的理，制主觀的情，亦可說是明道的修爲法。

明道的識仁篇，亦是他的一種修爲的方法；不過前面已說過，不再多談。

總而言之，明道的性說，就是隨萬物固有的性，各得其所；天下之物，各自完備，如鳥的營巢，蜘蛛的結網，皆自己能得生存之道；今人所以能生成於社會，因彝倫完備的緣故；彝倫就是性，是應知道的。

小程子 宋仁宗明道二年生徽宗大觀元年卒年七十五

程頤，字正叔，居河南伊水上，故人稱他爲伊川先生。爲明道弟，少兄一歲，幼有高識，非禮不動。十八歲上仁宗書，勸他「以王道爲心，黜世俗之論，以期非常之功」。遊太學時，胡安定以顏子所好何學試諸生，見伊川論大驚，延見而授以學職。治平熙寧間，近臣屢薦不起。元祐元年至京師，爲崇政殿說書，以師道自居，君前傳講，色莊寓諷。伊川與蘇東坡同在經筵時，東坡喜諧謔，伊川則以禮法自守，東坡常嘲笑他，司馬溫公死，上命伊川主喪事，是日適祀明堂，有慶事，事畢，往哭溫公，伊川不可，說道：「子於是日哭，則不歌。」有人說道：「不會說歌則不哭。」東坡嘲道：「此塵糟陂裏之叔孫通也。」因此而時時與伊川相謔，二人遂不合，兩家門下，互相誹謗，遂分洛蜀兩黨。不多時伊川卽罷官，渡漢口，船幾覆，同舟父老問伊川怎麼不恐怖，伊川道：「我存心誠敬。」父老說道：「你存心固好，然而你不存心更好。」伊川再欲與談，父老已去。回家後，病就重，門人問道：「先生平日所學，今日正要用。」伊川道：「道着用便不是。」說畢，卽死。伊川接學者極嚴毅，嘗閉目靜坐，游酢楊時侍立不去，良久，伊川張目說道：「日暮矣，姑就舍。」游楊二子退，不料門外已雪深三尺，時人稱爲「程門立雪」。明道曾說道：「異日能使師道尊嚴者吾弟也；若夫汲引後進，至成就人才，則予不得讓焉。」寧宗嘉定十

三年，賜諡正公，所著有易傳四卷，宋志之卷，詩文數十篇；欲研究他哲學思想，則有語錄一書，明道伊川同學同遊，學問亦相同，但明道爲人溫潤如玉，伊川則圭角畢露，因此而二人學說稍有不同。

(一) 宇宙觀 伊川曾對張繹說道：「我昔爲明道先生行狀，我道與明道同，異時欲知我道者，求之此文可也。」原來伊川學說，大半與明道相同，多說恐犯重複，現在專說伊川獨得的見解，明道的學說，爲綜合的；伊川的學說，爲分析的；二程大同小異，就在此點；後來繼承明道綜合派的，爲陸王二子；繼承伊川分析派的，爲朱晦庵；明道的宇宙觀，爲氣一元論；伊川的宇宙觀，爲理氣二元論；晦庵尤爲顯著。伊川說道：「離了陰陽便無道；所以陰陽者是道也，陰陽氣也，氣是形而下者，道是形而上者，形而上者，則是理也。」工程全書十六這就是說道卽理。又說道：「天地之道，至順而已矣；大人先天不違，亦順理而已矣。」理與氣雖有形上形下的分別，然亦並不分離；故伊川又就天地造化而說道：「有理則有氣；有氣則有理；鬼神者，數也；數者，氣之用也。」同上這種話顯然以理氣二元，說宇宙造化；并且先理後氣，開晦庵二元論的先聲。又就物名以說理氣道：「物之名義，與氣理貫通；夫天之所以爲天，本何爲哉？蒼蒼焉耳矣，其所以名之曰天，蓋自然之理也；名出於理，音出於氣，宇宙由是不可勝窮矣。」

上這就是說理爲萬物所同，不過氣有清、濁、厚、薄的分別，以名喻理的一致；以音喻氣的分殊。又說道：「天、地、日、月，其理一致；月受日光而不爲虧，月之光乃日之光也；地氣不上騰，天氣不下降，天氣下降，至於地中，生育萬物者，乃天之氣也。」上同這是借日月二物，以譬喻理能通於萬物；惟伊川的二元論，尙屬開始，自晦庵出而後完全發達。

伊川論天地化育，說明道生萬物，實本於自然；他說道：「一陰一陽之謂道；道非陰陽也，所以一陽一陽道也。」四全書道雖出於自然，惟仍日新又新，生生不已，並非舊事重提；故又說道：「道則自然生萬物；今夫春生夏長了一番，皆是道之生；後來之生成，不可道，却將既生之氣，後來却要生長；道則自然不息。」全書十六又申說道：「真元之氣，氣之所由生，不與外氣相雜；但以外氣涵養而已；若魚之在水，魚之性命，非是水爲之，但必以水涵養，魚乃得生耳；人居天地氣中，與魚在水無異；至於飲食之費，皆是外氣涵養之道；出入之息者，闔闢之機而已，所出之息，非所入之氣，但真元自能生氣；所入之氣，正當闔時隨之而入，非假此氣以助真元也；若謂既反之氣，復將爲方伸之氣，必資於此，則殊與天地之化不相似；天地之化，自然生生不窮，更復何資於既斃之形，既返之氣，以爲造化；近取諸身，其開闢

往來，見之鼻息，然不必須假吸復入以爲呼氣，則自然生；人氣之生，生於貞元；天地之氣，亦自然生生不窮；至如海水陽盛而涸，及陰盛而生，亦不是將已涸之氣却生水，自然能生；往來屈伸，只是理也；盛則便有衰；晝則便有夜；往則便有來；天地中如洪爐，何物不銷鑠。」伊川所說真元，就是理氣爲理所生；理生生不已，故氣自然不窮，並非前氣復爲後氣。又說陰陽變化無窮的妙用道：「天行健，不留一息，令人疑其速，然密察寒暑之變，却覺其遲。」又說道：「陰陽二氣，變化而生萬物，則雖一物不能相同；一葉猶有左右表裏，各不相同；萬變不齊之狀，雖巧於數者，不能窮計。」全書又說道：「天地之化，既是二物，必動已不齊；譬之兩扇磨行，便其齒其不得，齒齊既動，則物之出者何可得齊，轉則齒更不復得齊，從此參差萬變，巧歷不能窮也。」同上伊川說萬物發生及人爲萬物之靈，與明道同，說道：「天地儲精，得五行之秀者爲人。」又說「天地交而萬物生，於中純氣爲人，繁氣爲物。」伊川的宇宙觀，大概如是。

(二) 倫理說 明道不能說明性惡的由來，然曾講過「人生氣稟，理有善惡。」伊川復明說爲人性皆善，不過氣有清濁，稟清氣生的爲善人，稟濁氣生的爲惡人。而性就是理，有善惡的爲才，說

道：「性出於天；才出於氣；氣清則才清；氣濁則才濁；才則有不善；性則無不善。」更說明理的普遍善；其言道：「性無不善，而有不善者才也；性即是理，理則自堯舜至於途人一也；才稟於氣；氣有清濁；稟其清者爲賢；稟其濁者爲愚。」二程全書十九理與氣分得清楚，性善論可算成立，這就是宋儒理氣說的淵源。

性就是理；不過決非抽象的，形式的，全然爲力學的；故性能發動，發動的時候，就叫做情；性是善的，惟情能不得其宜；不過不能說情是不善的；有人以性善情不善問伊川，說道：「情者，性動也，要歸之正而已；亦何得以不善名之。」二程全書四十一四十六可知情爲性的發動，並沒有甚麼不善；亦決非先天的根本的不善；又說道：「性卽理也；天下之理，原其所自，未有不善；喜怒哀樂未發，何嘗有不善；發而中節，則無往而不善。」近思錄道體類喜怒哀樂有未發與既發，未發就是性動尙未見於外，既發就是已見於外，見於外，就有善不善的分別。

伊川并說破性就是心，其言道：「孟子曰：『盡其心者，知其性也。』心，卽性也。」二程全書十九惟性與心究竟怎樣不同。說道：「在天爲命；在義爲理；在人爲性；主於身爲心一也。」惟命與性與理與心，皆

不能離乎道；道爲活動的，爲萬物生成之本體，故心爲人的生道；說道：「心生道也；有是形心卽具是形以生；惻隱之心，人之生道也。」近思錄道體類心爲絕對的，故又說道：「一人之心，卽天地之心。」心通共通的基礎，以說明萬物感通的理；其言道：「在此而夢彼，心感通也；已死而夢見，理感通也；感通明時，焉知遠近生死今古之別哉？」楊定鬼神之說，其能外於是哉？二程全書四十六心爲本體，具備萬理；說道：「冲漠無朕；萬象森然，已具；未應不是先；已應不是後；如百尺之木，自根本至枝葉，皆是一貫；不合道上面一段事，無形無兆，却待人施安排，引入來教入塗轍。」他就是說理備於心，然而並不在內；可蹈而行，然而並不在外；因爲冲漠而毫無痕跡可見；總而言之，理就是日常彝倫之道，從洒掃應對以至忠孝一切皆是；倫理之法則，無有內外，其自身冲漠無朕，學者不可不知。

附伊川其他性說：

天地儲精，得五行之秀者爲人；其本也真而靜；其未發也，五性具焉；形旣生矣。外物觸其形而動於中矣；其中動而七情出焉，曰喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，情旣熾而益蕩，其性鑿矣。伊川頗子所好何學論

性字不可一概論，「生之謂性」，止訓所稟受也；「天命之謂性」，此言性之理也；今人言天性

柔緩，天性剛急，言天成皆生來如此，此訓所稟受也。二程全書 二十七

「性相近也，習相遠也。」性，一也，何以言相近？曰：此只言氣質之性也，如俗言性急性緩之類；

性安有緩急，此言性者，生之謂性也。全書 十九

論性不論氣不備，論氣不論性不明。全書 卷七

孟子言性之善，是性之本；孔子言性相近，謂其稟受處不相遠也。

伊川斷言性就是理，定氣有清濁，性與氣分別清楚，以氣爲形而下的，以性爲形而上的，實在又爲力學的，性與心同一，以成冲漠無朕說；而其哲學的立腳點爲二元論，決非發現唯一的心，可以生成宇宙之萬物，這就是和明道不同處，明道的哲學爲一元論，性就是元氣。

(三) 修爲說 伊川因氣有清濁，故修爲的目的，就是修治濁處；他說道：「氣有清濁，性則無不善；養孟子所養之氣，達於至極之點，則清明純全，而去所昏塞之惡。」惟養的方法是怎樣？說在寡慾：「致知在所養，養知莫過於寡慾二字。」近思錄 道體類寡慾則本體的智，自然而明，就是性能靈明。

伊川說道：「積個個之窮理，然後脫然而有所了，僅着目一個事，不可以終窮理之效。」二程全書 十八

伊川說這意思，有好幾次，當然是他的根本思想；窮理的方法，可分爲三，「一曰：讀書講明文理。二曰：論古今人物而別其是非。三曰：應接事物而處其當。」近思錄致知類其說窮理工夫：「須是識在所行之先；譬如行路，須得光照。」四全書伊川這話，就是與明道不同處；不過所說窮理，屬於見聞之智呢？屬於德性之智呢？這是不可不研究的。

附伊川致知格物說：

進學則在致知。

學莫大於致知。全書十八

「致知在格物。」格，至也；如祖考來格之格。凡一物有一理，須是窮致其理。全書十九

窮理即是格物；格物即是致知；或問「格物須物物而格，抑格一物可通衆理？」答曰：「怎生便會該通？若只格一物，便通衆理，雖顏子亦不敢如此道。須是今日格一件，明日又格一件，積習既多，然後脫然自有貫通處。」同上

見聞之知，非德性之知，物交物則知之非內也；今之所謂博物多能者是也；德性之知，不假見

聞。宋元學案十五

知者吾之所固有，然不致則不能得之；而致知必有道；故曰：「致知在格物。」全書二

「致知在格物，」非由外鑠我也，我固有之也；因物有變遷而不知，則天理滅矣；故聖人欲格

之。上同

萬物皆有良能；常見禽鳥中做得窠子，極有巧妙處，是他良能，不待學也；人初生，只有喫乳一

事不是學；其他皆是學；人只爲知多害之也。全書二

知出於人之性；人之爲知，或入還巧僞，而老莊之徒，遂欲棄知，是豈性之罪也哉！孟子言「所

惡於知者，爲其鑿也。」上同

見聞之知，就是普通智識；德性之知，就是天賦良知；擴充良知，就是致良知；伊川爲王陽明的先驅，誠不可及。

伊川又說道：「耳目之識，不足以發於行，真心知了後，始得發於行；蒙一度虎嚙牙之害者，聞虎名則神色忽變；然未感嚙牙之痛傷者，雖未嘗不知虎之恐，但不如彼之神色忽變；又如膾炙，貴公子

野人均知其美味；然貴人聞其名，則生好之之色；野人則不然；學者之真知亦如此；夫勉強合於道而行動者，決不能永續；人之性本善，循理而行順，是故燭理明者，則自然循理而行動，爲至樂。」二程全書十九

這就是伊川的知行合一說。

附伊川知行合一說：

知至則當至之，知終則當遂終之，須以知爲本；知之深則行之必至，無有知之而不能行者；知而不能行，只是知得淺；雖饑不食，烏喙人不蹈水火，只是知也；人爲不善，只是不知。二程全書卷十六

君子以識爲本；行次之；今有人焉，力能行之，而識不足以知之，則有異端者出，被將流宕而不知反，內不知好惡，外不知是非；雖有尾生之信，曾參之孝，吾弗貴矣。二程全書卷二

伊川的知行合一說，亦爲王陽明的先驅；不過陽明注重行，伊川則注重知，與西哲蘇格拉底相同；這是很該研究的。

伊川又謂「欲屏去聞見知思，固爲不可，惟憂思慮紛糺時，須坐禪入定；我心明如鑑，不得不交感於萬物，卽不能無思慮；若欲免之，惟此心要有主；所謂主者，敬也，敬者，主一無適之謂也；人心不可

二用，用於一事，則不能入他事，今習練主一無適，則思慮紛紜之患，自然消滅；易所謂「敬以直內，義以方外」云者，直內者，主一之義，不欺不慢，不愧屋漏，皆敬之事也；但存此敬而涵養時，自然天理明也。」二程全書十六這話與明道很相同。

附伊川居敬說：

涵養須用敬；進學則在致知。

切要之道，無如「敬以直內。」

二程全書十九

敬則無己可克，學者始則須絕四。

二程全書十六

閑邪即誠自存，不是外面提一箇誠將來存著；今人外面役役於不善，於不善中尋箇善來存著；如此則豈有入善之理；

但惟是動容貌，整思慮，則自然生敬；敬只是主一也；主一則既不之東，又不之西，如是則只是

中。二程全書十六

威儀嚴肅，非敬之道；但致敬須從此入。二程全書十六

敬是閑邪之道；「閑邪存其誠」然亦只是一事，閑邪則誠自存矣；天下有一個善，一個惡；去善卽是惡；去惡卽是善。二程全書十九

明道和伊川，其理論不同，故修爲亦不同；明道爲一元論，一元就是道心；修爲的目的，就是排除道心的邪惡；伊川爲二元論，二元就是性和氣；氣有濁有清，故窮理功夫不可少；所以明道爲悟脫的，伊川爲窮理的。

伊川紹述明道的哲學，建設性氣的二元；後來朱晦庵復紹述伊川，并能盡量發展伊川的修爲工夫；一方主張窮理，爲象山哲學勃起的一原因；一方唱知行合一論，爲王陽明哲學誘起的一原因。

二程同時的性說

(一) 司馬光 光字君實，陝州夏縣人，後封溫國公，故又稱司馬溫公。宋真宗天禧三年己未

生哲宗元祐元年丙寅 十八年 六 仕仁宗英宗神宗哲宗四朝，極力排斥王安石的新法；自言平生做事，無不可對人言的；著作

甚多；他的學問很博大，常和邵張二程諸子往還講論，惟不喜孟子，作疑孟；擬揚雄太玄，作潛虛；說道：「萬物皆祖虛；生於氣；氣以成體；體以受性；性以辨名；名以立行；行以俟命；故虛者質之具；性者神之

賦名者事之分；行者人之務；命者時之遇。溫公所說的虛，就是揚雄所說的玄；故說道：「玄以準易，虛以擬玄。」溫公的性說，亦與揚雄同，說道：「孟子以爲人性善，其不善者，外物誘之也；荀子以爲人性惡，其善者，聖人教之也；是皆得其一偏而遺其本實。夫性者人受之於天以生者也，善與惡必兼有之，猶陰與陽也；雖聖人不能無惡，雖愚人不能無善，其所受有多少之殊耳。善至多而惡至少者爲聖人；惡至多而善至少者爲愚人；善惡相半者則爲中人。」又疑孟篇說道：「告子云：『性之無分於善不善，猶水之無分於東西。』此告子之言失也；水之無分於東西，謂平地也；使其地東高而西下，西高而東下，豈決導所能致乎？性之無分於善不善，謂中人也；瞽瞍生舜，舜生商均，豈陶染所能變乎？孟子曰：『人無有不善。』此孟子之言失也；丹朱商均自幼及長，所日見者堯舜也，不能移其惡，豈人之性無不善乎？」

(二) 歐陽修

修字永叔，永豐人。

宋真宗景德四年丁未生，神宗熙寧五年壬子卒，年六十六。

仕仁宗英宗爲名相，晚號六一居士。

永叔見當時說性的紛紛而起，作性辨，說道：「夫性非學者之所急，而聖人之所罕言也。六經之所載，皆人事之切於世者，是以言之甚詳；至於性也，百不一二言之；或因言而及焉，非爲性而言。」

也，故雖言而不究；予之所謂不言者，非謂絕而無言；蓋其言者鮮，而又不主於性而言也。」「性者與身俱生，而人之所皆有也；爲君子者修身治人而已，性之善惡不必究也；使性果善耶？身不可以不修，人不可以不治；使性果惡耶？身更不可以不修，人更不可以不治。」又修爲純儒的政治家，不喜釋老，試讀他所作的本論，確可與韓昌黎的原道並駕齊驅。

(三) 王安石

安石，字介甫，臨安人。

宋真宗天禧五年辛酉生，哲宗元祐元年丙寅卒，年六十六。

神宗朝拜相，勵行新法，爲

世詬病；惟學術文章，有名一時；嘗作原性篇，非孟荀楊韓四家；說道：「夫太極者，五行之所由生，而五行非太極也。性者，五常之太極也，而五常不可謂之性，此吾所以異乎韓子；且韓子以仁、義、禮、智、信五者謂之性，而曰『天下之性惡焉而已矣。』五者之性謂惡焉者，豈五者之謂哉？孟子言人之性善，荀子言人之性惡，夫太極生五行而後利害生焉，而太極不可以利害言也；性生乎情，有情然後善惡形焉，而性不可以善惡言也；此吾所以異於二子；孟子以『惻隱之心，人皆有之；』因以謂人之性無不仁；就所謂性者，如其說，必也怨毒忿戾之心，人皆無之，然後可以言人之性無不善；而人果皆無之乎？孟子以惻隱之心爲性者，以其在內也；夫惻隱之心，與怨毒忿戾之心，其有感於外而後出於中者，有

不同乎荀子曰：『其爲善者僞也；』就所謂性者如其說，必也惻隱之心，人皆無之，然後可以言善者僞也；而人果皆無之乎？荀子曰：『陶人化土而爲埴，埴豈土之性也哉？』夫陶人不似木爲埴者，惟土有埴之性焉，烏在其爲僞也？且諸子之所言，皆吾所謂情也，習也，非性也；揚子之言爲似矣，猶未出乎以習而言性也；古者有不謂喜怒哀惡欲，情者乎？喜怒哀惡欲而善，然後從而名之曰仁也，義也；喜怒哀惡欲而不善，然後從而命之曰不仁也，不義也；故曰：『有情然後善惡形焉；然則善惡者，情之成名而已矣。』又作性情辨，說道：『性情一也；』世有論者曰：『性善情惡，』是徒識性情之名，不知性情之實也；喜怒哀樂好惡欲，未發於外而生於心，性也；喜怒哀樂好惡欲，發於外而見於行情也；性者情之本，情者性之用，故吾曰性情一也；彼曰『情惡，』無他，是有見於天下之七者以此而入於惡，而不知七者之出於性耳；故此七者人生而有之，接於物而後動焉；動而當於理，則聖也，賢也；不當於理，則小人也；彼徒有見於情之發於外者，爲外物之所累，而遂入於惡也；因曰情惡也，害性者情也，是曾不察於情之發於外，而爲外物之所感，而遂入於善者乎？蓋君子養性之善，故情亦善；小人養性之惡，故情亦惡；故君子之所以爲君子，莫非情也；小人之所以爲小人，莫非情也；彼論之失者，以其求性於君子，求

情於小人耳；自其所謂情者，莫非喜、怒、哀、樂、好、惡、欲也；舜之聖也，象喜亦喜，使舜當喜而不喜，則豈足以爲舜乎？文王之聖也，王赫斯怒，使文王當怒而不怒，則豈足以爲文王乎？舉此二者而明之，則其餘可知矣；如其發情，則性雖善，何以自明哉？誠如今論者之說，無情者善，則是若木石者尙矣；是以知性情之相須，猶弓矢之相待而用；若夫善惡，則猶中與不中也；曰：然則性有惡乎？曰：『孟子曰：『養其大體爲大人；養其小體爲小人。』揚子曰：『人之性善惡混。』是知性可以爲惡也。』安石這種論調，是駁斥唐李翱的性善情惡說；與近今歐美心理學家解說性情頗相同。

(四) 蘇軾

軾字子瞻，自號東坡居士。

宋仁宗景祐三年丙子生徽宗靖國元年辛巳卒年六十六

爲一代文豪；忠直令人

欽佩；喜禪學；東坡言性，與告子性無善無不善說頗相同；其所作易傳，曾說道：「古之君子，患性之難見也，故以可見者言性，以可見者言性，皆性之似也。君子日修其善，以消其不善，不善者日消，有不可得而消者焉；小人日修其不善，以消其善，善者日消，有不可得而消者焉；夫不可得而消者，堯舜不能加焉；桀紂不能逃焉；是則性之所在也。」又說道：「性之所在，庶幾知之，而性卒不可得而言也。」又說道：「陰陽交而生物；道與物接而生善；物生而陰陽隱；善立而道不見矣；故曰：『繼之者善也；成之

者性也。」又說道：「昔於孟子以爲性善，以爲至矣，讀易而後知其未至也。孟子之於性，蓋見其繼者而已矣；夫善性之效也。孟子未及見性，而見其性之效，因以所見者爲性，猶火之能熟物也；吾未見火而指天下之熟物以爲火，夫熟物則火之效也。」東坡的話甚辯，對於揚雄言性善惡混，說道：「夫善惡者，性之所能之，而非性之所能有也，且夫言性惡者，安以其善惡哉？雖然揚雄之論，則固已近之；曰：『人之性善惡混，修其善則爲善人，修其惡則爲惡人。』此其所以異者，唯其不知性之不能以有夫善惡，而以爲善惡皆出乎性也而已。」又說道：「夫太古之初，本非有善惡之論，唯天下之所同安者，聖人指以爲善，而一人之所獨樂者，則名以爲惡；天下之人，固將卽其所樂而行之，熟知聖人唯其一人之獨樂，不能勝天下之所同安，是以有善惡之辨；而諸事之意，將以善惡爲聖人之私說，不已疏哉！」東坡性說，完全是告子性說的進化物，當然不能與張程諸子比，不過他的詩文中，常可見其宇宙觀和人生觀，如前後赤壁賦，超然臺記，上梅聖俞書等，觸目皆是；真是不可多得的。

以上四家，除歐陽修並未發表見解外，其他二人，大抵近於告子楊雄；或言性而混入情；或偏情而雜及才；至性的根本問題，仍未解決；東坡立說，尤爲恫怵迷離；能更牽入禪學風味；未足以見哲學

上的光彩。

程學後繼

前已說過，明道和伊川理論不同，修爲亦不同；不過他二人並未別立門戶；在同一家門內，教授其門人；非明道的門人，亦非伊川的門人，都是程學的門人；明道伊川之門，所主在修養；因他二人稍稍不同，學風即因而不同；明道說道心就是性，就是元氣，有簡易篤實之風；伊川分性和氣，其弊稍覺流於繁瑣；因此而後繼的門人，各就本人性質所近，受而守之；中間著名的，爲游酢尹和靖李端伯范淳夫楊應之呂與叔呂和叔劉安節鮑若雨王信伯等；然而他們但知墨守師說，毫無一點發明；僅謝上蔡楊龜山二人，能開發二程思想的所在，深得以心傳心的妙處；伊川從涪州謫居歸，門人寥落，大都從事佛學；惟上蔡龜山不變節；足見當時佛教的盛況，和情人的變化。

(一) 謝上蔡 謝良佐字顯道，壽春上蔡人，因號上蔡；從明道學，明道對人道：「此秀才展拓得開，將來可望。」一說上蔡初見明道，自稱博學，所舉書史，不遺一字；明道說道：「記憶許多，可謂玩物喪志。」上蔡異常慚愧，因停止記誦，而從事涵養；其後復從伊川學，別一年復見伊川，問他所進，上

蔡道：「但去得一矜字耳。」伊川道：「何故？」上蔡道：「檢點病痛，盡在此處。」伊川嘆道：「此所謂切問而近思者也。」元豐八年登進士，徽宗時曾召對，朱晦庵說：「上蔡說仁是覺，分明是禪，伊川之門，上蔡自禪學來，其說亦有差。」上蔡與胡文定公書，說道：「儒之異於禪者，正在下學之處，顏子之功夫，真百世之軌範也；舍此應無入路，無住宅，三三十年不覺虛過矣。」所著有論語說，可見到他思想的，有上蔡語錄，爲後陸象山的先驅。

上蔡的根本思想，從明道的簡易學風而得；以心爲中心，從窮理而開發此中心；其論心，說道：「心者，何也，仁是已；仁者，何也，活者爲仁；死者爲不仁。」上蔡語錄這與明道所說仁爲元氣，爲性，爲道心不同。又說道：「今人身體麻痺，不知痛痒，謂之不仁；桃杏之核可種而生者，謂之桃仁杏仁，有生之意；推之而仁可見矣。」與伊川分析心與仁大不相同；伊川說道：「心譬如穀種，生之意便是仁；陽氣發處乃爲情。」近思錄道體類可見到上蔡遠於伊川而近於明道。心就是仁；具體的說仁，其結果必覺得自己的尊大；然而遮蔽自己尊大的，就是人欲，去這個人欲，應否下功夫？這就是儒與佛的分別；佛說見性，性怎樣的能見？儒說去人欲，人欲怎樣的能去？說道在窮理。

附上蔡語：

學佛者知此謂之見性，遂以爲了，故終歸妄誕；聖門學者見此消息，必加功焉，故曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」
「雍雖不敏，請事斯語矣。」
「仁操則存，舍則亡。」
上語錄

理雖萬殊，畢竟有統一的地方；故從大處研究，就能自然貫通；豈可以一一研究麼？這就是上蔡思想，遠於伊川而近於佛門悟入的地方；上蔡的窮理，是要真知的；惟非聞見之知；見小兒入井，不用思想，即發惻隱之心，這就是窮理時到了知人知天的地位；到了天人合一的地位；我非我，就是理；非理，就是天。

附上蔡語：

仁者天之理，非杜撰也；故「哭死而哀，非爲生也；經德不回，非干祿也；言語必信，非正行也。」
天理當然而已矣；當然而爲之，是爲天之所爲也；聖門學者大要，以克己爲本，克己復禮無私心焉，則天矣。
上語錄

所謂天理者，自然底道理，而毫髮杜撰；「今人乍見孺子，將入於井，皆有怵惕惻隱之心。」方

乍見時，其心慌惕，卽所謂天理也；「要譽於鄉黨朋友，內交於孺子父母兄弟，惡其聲而然。」卽人欲耳；天理與人欲相對，有一分人欲，卽滅却一分天理；有一分天理，卽勝得一分人欲；人欲攙肆，天理滅矣；任私用意，杜撰做事，所謂人欲肆矣。同上

上蔡以心以天，俱體的解釋仁；而其學問又以心爲中心，說佛家的論性，猶之儒家的論心；上蔡重心的結果，已到達於知行合一說；他說道：「真知自然行之不難；真知而行，未免有意，意有盡時。」這種學問思潮，的確是陸王的先導。

(二) 楊龜山 龜山名時，字中立，南劍將樂人；宋仁宗皇祐五年生，高宗紹興五年卒，年八十三。與謝上蔡並稱程

門二傑；性極聰悟，溫柔；神宗朝舉進士，不出仕而往潁昌，從學於明道，明道很愛他，稱道：「楊君會得

最容易。」及歸，明道送出門，說道：「吾道南矣！」明道死後，又見伊川於洛，年已四十，事伊川愈恭敬，

程門立雪故事，龜山亦在內；張橫渠着西銘，龜山以爲近於兼愛，與伊川往復辯論；伊川告以理一分

殊，方信而不疑；因此精研經書，推廣師說，卒諡文靖，學者稱龜山先生，所著有龜山集三十五卷，三經

義辨語錄等；後人稱龜山爲洛學的始祖，這因爲歷史的關係，由龜山經羅豫章、李延平，以至朱晦庵，

數典不忘的緣故。

龜山的哲學，與明道同爲氣一元論；說通天地只是一氣，宇宙間千態萬狀，不外一氣的離合聚散罷了；張橫渠的宇宙論亦與此相同，氣爲宇宙的實體，生滅變化，就是實體的現象；故論死生如冰釋凍爲水。又以儒教性說與佛說相比較，說道：「經中說十識，第八庵摩羅識，唐言白淨無垢；第九阿賴耶識，唐言善惡種子；白淨無垢，卽孟子之言性善是也；言性善可謂探其本，言善惡混乃是於善惡已萌處看；荆公蓋不知。」語錄據龜山所說，孟子是就本說，楊雄是就末說，並無矛盾處；惟龜山主張孟子的性善說，亦於此可見。又說道：「致知必先於格物，物格而後知至，知至斯知止矣；此序也；蓋格物所以致知，格物而至於物格，則知之者至矣；所謂止的，乃其至處也；自修身推而至於平天下，莫不有道焉，而皆以誠意爲主；苟無誠意，雖有其道不能行；中庸論天下國家有九經，而卒曰所以行之者一，一者何誠而已；蓋天下國家之大，未有不誠而能動者也；然則非格物致知，烏足以知其道哉？大學所論誠意、正心、修身、治天下國家之道，其原乃在乎物格推之而已；若謂意誠便足以平天下，則先王之典章法物，皆虛器也；故明道先生嘗謂有關雎麟趾之意，然後可以行周官之法度，正謂此爾。」文集龜

山從格物致知，以至修齊治平，皆本乎誠；是以大學中庸的精意，合而爲一；此外則除繼承二程餘緒外，別無創見。

(三) 王震澤 王蘋，字信伯，福清人；師事伊川；於同門楊龜山等，均爲後進；惟龜山很看重他；曾說「後來成就的，惟信伯一人」；宋高宗親征時，曾蒙召見奏對；「人間各有至公之理，可推此心以用人」；又奏道：「堯舜禹湯文武之道，相傳若合符節；非傳聖人之道也，傳其心也；非傳聖人之心也，傳己之心也；己之心，無異聖人之心，萬善皆備；故欲傳堯舜以來之道，擴充是心焉耳。」信伯雖學於伊川，然其學風却近於明道上蔡；垂老作論語集，未成而卒。

由王信伯傳至陸景端，由陸景端傳至林艾軒，而陸象山就是他的講友；上蔡的學問，亦有林竹軒張無垢等互相講唱，而陸象山兄弟就是他的講友。

(四) 呂藍田 呂大臨，字與叔，京兆藍田人；與兄大忠字晉伯，大鈞字和叔，並學於橫渠，橫渠死，並歸二程子；藍田和謝上蔡游定夫楊龜山，並稱程門四先生；藍田爲學，本注重防檢窮索；明道告以「無須如是，只要識仁就得了。」藍田默識心通，曾作克己銘以見志；藍田博學能文，後來加以涵

養工夫，尤見醇粹；嘗賦詩道：「學如元凱方成癖，文到相如始類俳；獨立孔門無一事，只須顏子得心齋。」伊川贊他道：「古之學者，惟務養性情，其他則不學；今爲文者，專務章句，悅人耳目，非俳優而何？此詩可謂得本矣。」元祐時爲大學博士，卒年四十七，有文集詩說大學說中庸說等；克己銘與未發之中問答，雖已節易過，然亦可窺見一斑。

藍田性說，和橫渠伊川相同；立本然氣質兩性；氣稟有強弱；蔽有淺深；故有賢愚的分別。

藍田的修爲功夫，在存未發之中的心狀；藍田釋良心，和他人不同；嘗說道：「赤子之心，良心也；」天之所以降衷，人之所以受天地之中也，寂然不動，虛明純一，與天地相似；神明爲一；傳曰：「喜、怒、哀、樂，未發謂之中，」其謂此乎？此心自正，非待人而後正也；「蓋言使良心作用清明，以接事物耳；故先立其大者，則小者不能奪；若令忿懣，好樂，憂患，一奪其良心，則視聽食息，從之失守。」這就是後來羅豫章李延平主靜主中的學風開始，於宋學很有關係。

附藍田未發之中問答：

與叔曰：「中者道之所由出。」程子曰：「此語有病。」與叔曰：「論其所同，不容更有二名；別

而言之，亦不可混爲一事；如所謂：『天命之謂性；率性之謂道。』又曰：『中者天下之大本；和者天下之達道。』則性與道，大本與達道，豈有二乎？程子曰：『中卽道也；若謂道出於中，則道在中內，別爲一物矣；所謂論其所同，不容更有二名；別而言之，亦不可混爲一事；此語固無病。若謂性與道，大本與達道，可混而爲一；卽未安在天曰命；在人曰性；循性曰道；性也，命也，道也，各有所當；大本言其體；達道言其用；體用自殊；安得不爲二乎？』與叔曰：『旣云率性之謂道，則循性而行莫非道；此非性中別有道也；中卽性也；在天爲命；在人爲性；由中而出者莫非道；所以言道之所由出也。』程子曰：『中卽性，此語極未安；中也者，所以狀性之體段；如稱天圓地方，遂謂方圓爲天地可乎？方圓旣不可謂之天地，則萬物決非方圓之所出；如中旣不可謂之性，則道何從稱出於中；蓋中之爲義，自過不及而立名；若只以中爲性，則中與性不合；子居和叔對以中者性之德，却爲近之。』與叔曰：『不倚之謂中；不雜之謂和。』程子曰：『不倚之謂中，甚善；語猶未盡；不雜之謂和，未當。』與叔曰：『喜怒哀樂之未發，則赤子之心，當其未發，無所偏倚，故謂之中；以此心應萬物之變，無往而非中矣；孟子曰：『權然後知輕重；度然後知長短；物皆然，心爲甚。』此心度物，所以甚於權度之審者，正

以至虛無所偏倚故也；有一物存乎其間，則輕、重、長、短，皆失其中矣；又安得如權度乎？大人不失其赤子之心，乃所謂允執厥中也；大臨始者有見於此，便指此心名爲中；故前言中者道之所由出也；今細思之，乃命名未當耳；此心之狀可以言中，未可便指此心名之曰中。」程子曰：「喜、怒、哀、樂之未發謂之中；赤子之心，發而未遠於中，若便謂之中，是不識大本也。」與叔曰：「聖人智周萬物，赤子全未有知，其心固有不同矣；然推孟子所云，豈非止取純一無僞，可與聖人同乎？非謂無毫髮之異也；大臨前日所云，亦只取此而已；今承教乃云已失大本，茫然不知所向；聖人之學，以中爲大本，雖堯舜相授以天下，亦云允執厥中，何所準則，而知過不及乎？求之此心而已；此心之動，出入無時，何從而守之乎？求之於喜怒哀樂未發之際而已；當是時也，此心卽赤子之心，此心所發，純是義理，安得不和？前日敢指赤子之心爲中者，其說如此；來教云：『赤子之心，可謂之和，不可謂之中。』大臨思之，所謂和者，指已發而言之；今言赤子之心，乃論其未發之際，純一無僞，無所偏倚，可以言中；若謂已發，恐不可言心。」程子曰：「所云非謂無毫髮之異，是有異也；有異者得爲大本乎？推此一言，餘皆可見。」與叔曰：「大臨以赤子之心爲未發，先生以赤子之心爲已發，所謂大本之實，則先

生與大臨之言，未有異也；但解赤子之心一句不同耳；大臨初謂赤子之心，止取純一無僞，與聖人同；孟子之義亦然；更不曲折一一較其同異，故指以爲言；未嘗以已發不同處爲大本也；先生謂凡言心者，皆指已發而言；然則未發之前，謂之無心可乎？竊謂未發之前，心體昭昭具在；已發乃心之用也；「程子曰：『所論意雖以已發者爲未發，及求諸言，却是認已發者爲說辭之未瑩，乃是擇之未精；凡言心者，指已發而言，此固未當；心一也，有指體而言者，寂然不動是也；有指用而言者，感而遂通天下之故是也；惟觀其所見何如耳；大抵論愈精微，愈易差也。』」

(五) 胡五峯 五峯名宏，字仁仲，崇安人；學者稱五峯先生；胡文定安國的少子；胡文定爲有名學者，又與上蔡龜山交好，是以受程學的影響不少；五峯幼有志道學，嘗見龜山於京師，又從侯師聖字仲良明道門人於荆門，優游衡山二十餘年；既能傳其家學，又能後繼程學；張南軒曾以師禮事他；著作有知言詩文集皇王大紀易外傳等；呂東萊以知言過於正蒙；實開當時湖湘的學統。

五峯曾說道：「聖人指道之體曰性；指其用曰心；性不能不動，動則心也。」知言 五峯以心爲活動的，由性而分，而以性爲靜的。又說道：「天命之謂性；性者大本也；堯舜禹湯文武仲尼六君子先後相

詔，必曰心而不曰性，何也？曰：心也者，知天地，宰萬物以成性者也；六君子盡心者也，故能立天下之大
本；人至於今賴其利。」言知伊川以來，心的說明頗不詳；五峯分析性與心頗明暢；而其以心爲主，則可
說從直襲上蔡的思潮而來。

明道說性就是元氣；而龜山以庵摩羅識比性善；以阿賴耶識比善惡；這中間都包含性爲絕對
善的思想；龜山原由廬山總老得來，而五峯亦受其說；曾說道：「或問性」曰：「性也者，天地之所以立
也。」曰：「然則孟軻氏荀卿氏楊雄氏以善惡言性也，非歟？」曰：「性也者，天地鬼神之奧也；善不足
以言之；况惡乎哉？」或又曰：「何謂也？」曰：「某聞之先君子」文定曰：「孟子所以獨出諸儒之表者，以
其知性也。」某請曰：「何謂也？」先君子曰：「孟子之道性善云者，歎美之辭，不與惡對也。」言這就
是五峯以性爲絕對善的地方。又說道：「至哉！吾觀天地之神道，其時無愆，賦形萬物，無大無細，各足
其分，太和保合，變化無窮也；凡人之身，粹然天地之心，道義完具，無適無莫，不可以善惡辨；不可以是
非分；無過也；無不及也；此中之所以名也。」五峯以性爲人生生活所必然；情與欲亦皆爲人性中所
不可少的；可無須排斥；故又說道：「凡天命所有，而衆人有之者，聖人皆有之；人以情爲累也，聖人不

去情；人_以才爲有害也；聖人不病才；人_以欲爲不善也；聖人不絕欲；人_以術爲傷德也；聖人不棄術；人_以憂爲非發也；聖人不忘憂；人_以怨爲非宏也；聖人不釋怨；然則何以別於衆人乎？聖人發而中節，而衆人不中節也；中節者爲是，不中節爲非；挾是而行則爲正，挾非而行則爲邪；正者爲善，邪者爲惡；而世儒乃以善惡言性，邈乎遼哉！言知這段是五峯的金玉文字；五峯以性爲天命；天命中所有的。性中亦有性的概念，到此地位爲之一大變；不可僅以理說；亦不可僅以道心說；凡人的位置上一切情慾，及倫理的法則皆是；不過善惡的名稱，由於性發動時中節與否而定。支配性的發動，就是心；故中節不中節在心；不過心的標準怎樣可求？說道：「本之良心，人類有至機敏之機關；能鑑別是非邪正者。」故曰：「人皆有良心，故被之以桀紂之名；雖匹夫不受也。」仲尼言「齊王見牛而不忍殺，良心之苗裔，見於利欲之間者也；一見操而存之，存而養之，養而充之；以至於大，大而不已，則與天地同。」義疑

十五峯論心性願能自得；既說性無善惡；又說心無死生；知言載「或問心有死生乎？」曰：「無生死。」曰：「然則人死其心安在？」曰：「子既知其死矣，而問安在耶？」或曰：「何謂也？」曰：「夫唯不死，是以知之；又何問焉？」或曰：「未達？」胡子笑曰：「甚哉！子之蔽也；子無以形觀心，而以心觀心，則其知

之矣。」又說道：「天下莫大於心，患在於不能推之爾；莫久於心，患在於不能順之爾。」

附五峯論心性

性譬諸水乎？則心猶水之下，情猶水之瀾，欲猶水之波浪。知言往來

氣之流行，性爲之主；性之流行，心爲之主。

有而不能無者，性之謂與？宰物不死者，心之謂與？感而無自者，誠之謂與？往而不窮者，鬼之謂與？來而不測者，神之謂與？

大哉性乎！萬理具焉；天地由此而立矣；世儒之言性者，類指一理而言之爾；未有見天命之全體者也。知言

五峯哲學，稍嫌近於常識；不過分析很明白；能超脫程學的範圍；所以後來朱晦庵、張南軒、呂東萊等；極口說知言疑義非程子學；亦無怪其然。

(六) 羅豫章 豫章名從彥，字仲素，南劍人；宋神宗熙寧五年生，高宗紹興五年卒，年六十四。先從延平吳儀、崇寧

初見龜山於將樂，又驚又慙，說道：「不至是，幾枉過一身。」於是盡棄舊學，嘗與龜山講易，至乾九四

交龜山道：「伊川之言甚善。」豫章乃賣田裹糧，往洛見伊川歸；又從龜山；建炎四年，授博羅主簿，卸任後，入羅浮山靜坐，學者稱豫章先生；豫章嚴毅清苦，入楊門獨得其傳；世間嗜好，毫不沾染；與龜山延平稱南劍三先生；所著有遵堯錄、議論要語、台衡錄、春秋指歸、中庸說等。

全祖望說道：「豫章在楊龜山之門，所學雖醇，所得實淺，在善人與有恒者之間；一傳而爲延平則遂。」

(七) 李延平 延平名侗，字愿中，南劍人；哲宗元祐三年癸酉生，孝宗隆興元年癸未卒，年七十一。年二十四，聞郡人羅

仲素傳河洛之學，遂往學；仲素不求人知，延平獨佩服他，謝絕世故，獨居一室，四十餘年，安貧樂道；涵養益熟，操存益固；發必當節，晦庵曾說道：「李先生不著書，不作文，頽然若一田夫野老。」又說道：「李先生終日危坐，而神彩精明，略無潰墮之氣。」又說道：「先生少年毫勇，夜醉馳馬數里而歸；後來養成徐緩，雖行一二里路，常委蛇緩步；如從容行室中也。」又延平叫喚人的時候，喚過好幾聲，人尙未到，但決不厲聲。又坐處壁間有書畫時，尋常人往往翹首而觀，延平則坐時不觀，觀則必起立就壁下。延平事親從兄，爲人所難能；所著僅延平問答，朱子語類大全中語，略可窺見其思想。

延平學問的第一義，爲瞑目靜坐，體認天理；於喜怒哀樂未發的裏邊，在求其中；求得其中而後發；是爲涵養法的第一；說道：「學問之道，不在多言；但默坐澄心，體認天理；若是雖一毫私欲之發；亦退聽矣；久用力於此，庶幾漸明；講學始有力耳。」行狀及與劉平甫書 晦庵亦說道：「延平先生教人靜坐。」可見他的學問方法，頗近於禪。獨自靜坐，體認天理，怎樣能望其成功？照延平的意思，真理可由真覺而知；說道：「大率吾輩立志已定，若看文字，心慮一澄然之時，略綽一見與心會處，便是正理；若生疑卽恐疑滯。」問答上十七 然而這種說話，並非高遠，專於日用常行間，考察正道所在，故評謝上蔡道：「語極好玩味；渠蓋皆是於日用上下工夫。」問答上三十四 爲靜坐；爲直覺；爲日用常行的道；這三件發表很簡單；已見諸與劉平甫書；說道：「大率有疑處，須靜坐體究；人倫必明；天理必察；於日用處著力，可見端緒；在勉之爾。」問答上四十二

延平注重實踐；注重力學的實在；故很主張心與氣合致。問答上三十七 惟延平所說的氣，並非伊川所說的形而下氣；就是說人類生理的條件中，所有一種盲目的動力；這種動力的障礙，就是關乎人類的無知妄作；所以這種動力與心一致，則人完全率理而行動；惟晦庵雖爲延平的門人；但關於

氣的觀念，並非受延平所主張的，而直受伊川所主張的；延平及於晦庵的影響，不在思想，而在實踐涵養。

晦庵二十四歲時，初見延平，吐露自己學問，滔滔不絕；延平說道：「子雖說許多之理，而面前之事卻未解。」晦庵反省後，而知佛氏不足的地方，趙師言說道：「有所依據；而篤守循序；而漸進；無憑虛蹈空之失者；實延平先生一言之緒也。」學部通辨卷上二這話甚是。晦庵解釋仁字，為天理流行，不下千百言；延平說仁，不能單以流行發生相形容，仁為受天地之中而生，為人類所固有者。答問上三十一這思想較明道尤為精確。

附延平雜話：

晦庵道：李先生教人，大抵令於靜中體認大本未發時，氣象分明；即處事應物，自然中節；此乃龜山門下相傳指訣。

聖門之傳中庸，其所以開悟後學，無餘策矣；然所謂喜、怒、哀、樂未發之謂中者，又一篇之指要也；若徒記誦而已，則亦奚以為哉？必也體之於身，實見是理，若顏子之嘆，卓然見其為一物，而不違

乎心目之間也；然後擴充而往，無所不通，則庶乎其可以言中庸矣。

人固有無所喜怒哀樂之時；然謂之未發，則不可言無也。

某曩時從羅先生學問，終日相對靜坐，只亡文字，未嘗及一雜語；先生極好靜坐，某時未有知，退入室中，亦只靜坐而已；羅先生令靜看喜怒哀樂未發之中，未發時作何氣象。

常有此心勿爲事勝，欲慮非僻之念，卽不自作；孟子有夜氣說，熟味之，當見涵養用力之處；着力於涵養之處，正是學者之要；若不如此存養，終不爲己物。

(八) 張南軒 南軒名栻，字敬夫，廣漢人；宋高宗紹興三年生，孝宗淳熙七年卒，年四十八。他的父就是魏國公浚；作

經解及文集等；南軒從胡五峯學，五峯極器重他；說道：「聖門有人，吾道幸矣。」官至吏部郎兼侍講；所說大都修身務學，畏天恤民，抑僥倖，屏讒諛的話，爲宰相所忌，遂退隱；孝宗朝復思起用，卽卒，所著有文集論語解孟子說等。

附南軒學說：

力貴乎壯；功夫貴乎密；若不密，雖勝於暫，終不可久。答喬德瞻

主一之功，艱難曲折甚多。要耐苦辛；長遠勿舍，則漸有味。

答潘叔昌

急迫之與因循，只是一病，不失之此，則失之彼；滅於東而生於西；要須原本上用功；其道莫如

敬，則弊可漸滅。

與呂子約

理氣固須玩索，然求之過當，反害於心；涵養栽培日以深厚，則玩索處自然有力。

同上

平時病痛，所貴銷磨；矯揉之不可，徒自悔恨於胸中，反添一病。

同上

學者徇名忘實，此真可憂；但因此遂謂理學之不可講，大似懲噎廢食；是因盜儒爲害者，而遂

謂儒之不可爲，可乎？

寄周子充

近世議論，真所謂謀其身，則以枉尋直尺爲可以濟事；謀人國，則忘親苟免爲合於時變；世所

號爲賢者，正墮在此中；此風方熾，正道湮微，率獸食人，甚可愧也。

與朱元晦

議論往往墮一偏；孟浪者卽要功生事，委廢者一切放倒，爲害則均。

同上

學者潛心孔孟，必求其門而入，以爲莫先於明義利之辨；蓋聖賢無所爲而然也；有所爲而然者，皆人欲之私，而非天理之所存；此義利之分也；自未知省察者言之，終日之間，鮮不爲利矣；非特

名位貨殖，而後爲利也；意之所向，一涉於有所爲，雖有淺深之不同，而其爲徇己自私，則一而已。

太極動而二氣形，二氣形而萬物化生，人與物俱本此者也。原物之始，亦豈有不善者哉？其善者，天地之性也；而孟子道性善，獨歸之人者，何哉？蓋人稟二氣之正，而物則其繁氣也；人之性善，非被命受生之後，而其性施而是善也；性本善，而人稟乎氣之正，初不隔其全然者耳；若物則爲氣所昏而不能以自適也；惟人全乎天地之性，故有所主宰而爲人之心，所以異於庶物者，獨在於此也。

問爲佛學者言人當常存此心，令日用之間，眼前常見光燦燦地，此與吾學所謂操則存者有異同否？曰：「某詳佛學所謂，與吾學之云存字雖同，其所以爲存者，固有公私之異矣；吾學操則存者，收其放心而已矣；收其放心而公理存，故於所當思而未嘗不思也；所當爲而未嘗不爲也；莫非心之所存故也；佛學之所謂存心者，則欲其無所爲而已矣；故於其當有而不知有也；於所當思而不知思也；獨憑藉其無所爲者以爲宗，日用間將做何用；其云令日用之間，眼前常見光燦燦地，是弄此爲作用也；目前一切以爲幻妄，物則盡廢，自利自私，此不知天故也。」

南軒學說，最有名的就是分辨義利；照他說的有所爲而爲的是利；無所爲而爲的是義；則可知

倫理的行為善惡，不在其行為，而在其動機；動機出於利就是不善；出於義就是善；這與德國哲學家康德的學說十分相同；南軒與康德都是取性善說的；故對於倫理的行為，當然有純粹主觀，故其說亦相同。

朱子

宋高宗建炎四年庚戌生寧宗慶元六年庚申卒年七十一

朱子名熹，字元晦，又字仲晦，亦稱晦庵，徽州婺源人；父松，字喬年，號章齋，和李延平同學於羅豫章；舉進士，官至司勳吏部郎，因不贊與金議和，忤宰相秦檜旨而去；曾爲閩延平尤溪縣尉，罷官後，居尤溪城外毓秀峯下，晦庵即生於此地；晦庵聰穎非常，四歲時，父指天爲教，晦庵忽然問道：「天上更有何物？」五歲時，讀孝經，即題「若不如此，便不成人」字樣；紹興十三年春，章齋臨死，囑晦庵道：「籍溪胡原仲，白水劉致中，屏山劉彥仲三人，學有淵源，吾死，汝往事之。」晦庵時年十四歲，即從父遺命而去；劉致中以其女妻晦庵；年十九，舉進士，爲泉州同安主簿；選同邑秀民，日講聖賢的大道，士民很感戴他；二十四歲時，始見李延平，即覺從前所學的空遠，而專受延平的著實學風；孝宗卽位，求直言；晦庵卽上書：「一、帝王之學，先此格物致知，自然意誠心正，以應天下之變。二、與金人有不共戴天之

仇，不可議和。」當時宰相等主張議和，因而不用晦庵，乃歸。淳熙六年上書論正君心，立紀綱，論小人縱橫的弊害，說道：「交通貨賂，所盜者皆陛下之財；命卿置將，所竊者皆陛下之柄；使陛下之號令，黜陟，不復出於朝廷，而出於一二人之門；莫大之禍，必至之憂；近在朝夕，而陛下獨未之知！」孝宗閱後，大怒，因宰相趙雄諫止得免；其後又屢屢上書，監察御史陳賈面對孝宗，暗指晦庵而說道：「道學者大率假名以濟偽，願擯棄勿用。」而晦庵說孝宗，每以誠意正心爲主；淳熙十五年又入奏論時弊，說道：「陛下卽位二十七年，因循荏苒，無尺寸之效，可以仰酬聖志；無乃燕閒嬖護之中，虛明應物之地，天理有所未純；人欲有所未盡；是以爲善不能充其量；除惡不能去其根；願陛下自今以往，一念之頃，必謹而察之。」有忠告晦庵的。說道：「正心誠意之論，上所厭聞，請勿以言。」晦庵道：「吾平生所學在此四字，豈可隱默而欺吾君乎？」奏上，孝宗頗優待；明日拜兵部郎官本部侍郎；林栗曾與晦庵論易西銘不合；遂劾晦庵，奏道：「彼本無學術，徒竊張載程頤之緒餘，謂之道學；攜門生數十人，妄擬孔孟歷聘之風；不謹官職，其僞不可掩。」晦庵卽歸；後數月復召，辭未至；惟上書說「天下之大本與今日之急務；大本在陛下之心；急務爲輔翼太子，選任大臣，振舉綱維，變化風俗，愛養民力，修明軍政之

六事；一心正則六事皆正。」時夜漏已深，孝宗已就寢，即起秉燭而讀；明日敕晦庵太乙宮主管，兼崇政殿說書；晦庵固辭，改敕祕閣修撰；寧宗時，韓侂胄挾定策功，威凌一切；晦庵患甚，上疏言近臣竊柄的害處；遂罷職；而侂胄益專橫；何澹爲中司，說：「專門之學，抱僞沽名。」劉德秀又不禮於張南軒等；及爲諫官，首論「僞學之罪。」僞學的稱號，就從此起；太常寺少卿胡紘說：「僞學將圖不軌。」甚至目僞學之黨爲逆黨；姚愈說：「道學權臣，結爲死黨，窺伺神器。」攻僞學的全國蓬起；慶元二年，沈繼祖爲監察御史，誣晦庵十罪；余嘉復上書請斬晦庵之首；當時從晦庵遊的人士，特立不顧的隱於山林；怯懦的改名遷居；甚至易衣冠，狎遊市肆，以示其非黨；惟晦庵講學不少休；有人勸遣生徒歸，晦庵笑而不答；其鎮靜堅定有如此；慶元六年，疾且革，囑其子及門人勉學，并修正其遺書；越日整衣冠，就枕而逝；當其葬時，反對黨徒上書言「僞學徒輩，葬其僞師；四方來集；遂作非道；宜監察之。」然而會葬的仍有千餘人；及韓侂胄死後，賜諡文公；理宗時，贈太師，追封信國公；遺著有大學中庸章句，或問太極圖解，通書解，西銘解，易本義，啓蒙，著卦考誤，論語集註，孟子集註，詩集傳，楚辭集辨證，韓文考異，論孟集議，孟子指要，中庸輯略，孝經刊誤，小學，謝上蔡語錄，延平問答，宋名臣言行錄，李幼武同撰，程氏外

書，程氏遺書，家禮，近思錄，呂東萊同撰通鑑綱目，伊洛淵源錄，正蒙解等；另有平生所作文一百卷，生徒問答八十卷，別錄十卷；而欲窺見其哲學思想，則須研究其後人的編纂，如朱子語類，朱子語錄，朱子文集學的朱子書節要等。

晦庵彙集古來諸家的思想，爲自己學說的資料；如孔子的仁，子思的誠，孟子的仁義，周子的太極圖說，小程子的理氣二元論，居敬窮理說，張子的心性說，邵子的先天易說等；一經過晦庵的手，卽有詳細的說明；并能融會貫通；可想見晦庵的才具。

(一) 哲理說 晦庵繼續伊川的思想。主張理氣二元說；且以周子的太極，明斷爲理；惟晦庵所說的理，如蔓延於宇宙等，業已不說；乃與氣相對的理，與太極爲同一物；太極能分析一切萬象而顯其根柢；太極就是理；故晦庵說道：「只是一個理而已；因其極致；故曰太極。」語錄太極與理，不過看起來似乎二樣，顯出萬物的根柢時，稱爲太極；若理與氣相對時，就稱爲理；晦庵的意，以爲「宇宙一切現象，皆由於理氣之合成而成；人物之生也，必稟此理以成其性；必受此氣以成其形；性與形爲有所必然的。」學的上七十「惟理與氣非分離而存在；無此氣時，理無掛搭之處；無此理時，氣不能成形；故

無無氣之理；亦無無理之氣。」一語類更進而論理氣作用的區別：「理爲形而上之道，爲萬物所以生

之原理；氣爲形而下之器，率於理而爲鑄型之質料。」七學的上「氣之自身，不能運動；必待理之指向，

始能流行。」一語類「故理與氣不可以時之前後論。」一語類一 晦庵頗信天地有始說，與太極圖說，謂：

「無天地時，只是理而已。」一二語類這句話簡直的講，就是有此理便有此天地；其思想似乎稍有缺憾；

惟從大體上講，理與氣當然不能以時之前後論；不過理爲根本的，氣爲附隨的；故有人問理與氣如

何？一語類晦庵答道：「有此理便有此氣；但理是本。」一二語類「不過理並非別爲一物，是僅存在於氣之中而

已。」一二語類晦庵理氣的觀念，與西洋近世哲學家所唱導的實在與現象不相同；乃理氣的二元相結

合，而成個個現象；不過理對於氣而爲根本的。

「理散在萬物，然可統一，此爲萬物一原之所。」七學的上「從萬物殊別的方面觀之，則理想不

同。」同上故理者一而已；從這方面看理時，晦庵大都稱之爲太極；說道：「人人一太極也；物物一太極

也；合而言之，則萬物體統於一太極；分而言之，則一物各各具一太極。」六學的上一太極分布於萬物；

而一物的太極，與原始的太極，並無分別；說道：「一粒之粟，生而爲苗，苗便生花，花便結實，又成粟而

還復於本形；一穗有百粒，每粒個個完全；又將這百粒種時，一粒又生百粒，生生只管不已；其初只是從這一粒分去；與此相同；物物各有理；總而只是一理。一語錄可知太極爲一而多者。如禽獸草木雖有許多差別，然理只是一個；晦庵說道：「外而至於人，則人之理不外於己也；遠而至於物，則物之理不異於人也；極其大，則天地之運，古今之變，不能外也；盡於小，則一塵之微，一息之頃，不能遺也；是乃上帝所降之衷；烝民所秉之彝；劉子所謂天地之中；夫子所謂性與天道；子思所謂天命之性；孟子所謂仁義之心；程子所謂天然自有之中；張子所謂萬物之一原；邵子所謂道之形體者。」學的上這可以見到晦庵所謂：「太極就是一的意思；不但是共遍的理如此，就是個別具體的理亦如此；就是不僅限於一物的理。」一語錄不過晦庵所說的太極，能否完全實現於各物，是不可不研究的。

理不能完全實現於各物，以氣不同的緣故；晦庵說道：「以理言之，則無不全；以氣言之，則不能無偏。」學的上「理雖無差別，而氣有種種之別，有清爽；有昏濁；難一一枚舉。」語錄二這就是萬物差別的緣故；「不過一一皆有太極；其狀恰如寶珠之在水中；在聖賢之中；則如在清水中；其精光自然發現；其在至愚不肖中，則如在濁水中，非澄去泥沙，其光不可見。」語錄二這不但是人類間有如是

差別，就是人與物的差別，亦不過因氣的關係；取周子的宇宙論一觀，就可明白說道。「得其氣精英者爲人；得其渣滓者爲物；生氣流行，一滾而出，初不道付其全氣與人；減下一等與物也；但稟受隨其所得，物固昏塞矣，而昏塞之中，亦有輕重。」語類九十四十五

太極爲天地萬物所發生的原理；太初混沌無差別，氣動而生陽，靜而生陰，而後生水、火，又生木、金、土，二氣五行既具，而萬物以生以化；得其精的就是人；得其粗的就是物；精的種類很多，粗的種類亦很多；所以人物的數目，不可勝數。二氣五行所生的理，起初具備於太極中；惟太極存在於上邊，又存在於五行的上邊；這五行和陰陽與太極合化以生物，而性全具；性就是太極；其餘與周子相同。晦庵又深信氣化的事，說道：「氣化是當先一個人無種自生來底；形生，卻是有此人，後生來底。」語錄六三

正不但過去的情形如是，雖現在的情形，亦可以深信由二五而氣化行動的事，如虱即是。

「天爲氣之清輕者；地爲氣之重濁者；天一晝一夜行九十餘萬里，頗爲迅速；地凝在於中間而不落；天與地畢竟是陽氣與陰氣，即由於太極之動靜而成；緯星是陰中之陽；經星是陽中之陰；蓋五星皆是地上木、火、土、金、水之氣，上騰結成者；經星爲陽氣之餘凝結而受日光者；經星閃爍開闢，其光

不定，緯星不然，縱有芒角，其本體之光，亦不自動。」這並非是晦庵的創說，前橫渠已有此思想；大概爲橫渠以前所原有之天文論。

晦庵以宇宙間爲陰陽二氣的屈伸往來；說道：「天地間無兩立之理；非陰勝陰，則陽勝陽；無物不然；無時不然；寒暑晝夜，君子小人，天理人欲，皆然。」語錄 六二「天地之中間，此氣升降上下，分而爲六

層；十一月冬至由下面第一層生起，直到第六層之上，極而至天，是爲四月；陽生既足，更爲消卻，下面陰氣便生；只是這一氣升降循環不已，往來於六層之中。」語錄 六一這思想前康節亦早已有過。其他雨、

露、風、雷的緣起，皆以陰陽說明；康節橫渠亦早已有過此說。關於鬼神的見解，出於橫渠，說道：「草木發生即是神；凋殘衰落即是鬼；人自少至壯，是神；衰老是鬼；鼻息呼是神；吸是鬼；屈伸往來，是陰陽二氣，自然如此；氣之方來皆屬陽，是神；氣之反皆屬陰，是鬼；日午以前是神；午以後是鬼；天地造化，皆未嘗不是鬼神。」語錄 七二晦庵又以宇宙間，只以一氣爲基礎；而頗信人心能感通；說道：「父祖皆只一氣，極其誠敬，則自然感通。」語錄 七二這就是贊同謝上蔡「祖考精神，便是自家精神」的說話。

以上諸說，並非晦庵所創造；惟既可見其智識的純駁；復可見其理氣二元的怎樣應用；晦庵以

宇宙間陰陽二氣的存在爲道；而此二氣實具備於太極；說道：「太極不離陽陰而爲言；亦不離陰陽而爲言。」語錄一二氣聚而成形；散而失形；而太極或見或不見；恰如月影之映於盆水，盆水除則月影消失；復則見；月影如太極；盆水之除復，如氣之散聚。

附晦庵說：

所謂理與氣決是二物；但在物上看，則二物渾淪，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，未嘗實有是物也。答劉叔文

理氣本無先後之可言；然必欲推其所從來，則須說先有是理；然理又非別爲一物，即存乎是氣之中，無是氣，則是理亦無掛搭處。類語

天地之間，有理有氣，理也者，形而上之道也；生物之本也；氣也者，形而下之器也；生物之具也；是以人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形。答黃道夫

氣則能凝結造作；理卻無情意；無計度；無造作；只此氣凝聚處；理便在其中；且如天地間人物、草木、鳥獸，其生也莫不有種；定不會無種了；白地生出一個物事；這個都是氣；若理則只是個潔淨

空闕底世界；無形迹，他卻不會造作；氣則能醞釀凝聚生物也。類語

氣則為金、木、水、火、理則為仁、義、禮、智。同上

太極只是一個理字。類語

太極非是別為一物，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，故名曰太極。同上

未有天地之先，必竟也只是理；有此理便有此天地；若無此理，便亦無天地；無人無物，都無該

載了；有理便有氣流行，發育萬物。同上

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。同上

萬物之生，同一太極者也；而謂其各具，則亦有可疑者；然一物之中，天地完具；不相假借；不相

陵奪。周子全書跋

或問曰：「一理之實，而萬物分之以為體，故萬物各具一太極；如此說則太極有分裂乎？」朱

宋學

子答之曰：「本只是一太極；而萬物各有稟受，又各自全具一太極爾；如月在天，只一而已；及散在江湖，則隨處而見，不可謂月分也。」類語

論萬物之一原，則理同而氣異；觀萬物之異禮，則氣猶相近而理絕不同也；氣之異者，純駁之不齊；理之異者，偏全之或異。答黃商伯

若論本原，則有理然後有氣，故理不可以偏全論；若論稟賦，則有是氣然後理隨以具，故有是氣則有是理；無是氣則無是理；是氣多則是理多，是氣少即是理少；又豈不可以偏全論耶？答趙致道

晝夜運而無旦，便是陰陽之兩端；其四邊散出紛擾者，便是游氣；以生人物之萬殊，如麵磨相示，其四邊只管層層散出；天地之氣，運轉無已，只管層層生出人物；其中有粗有細，如人物有偏有正。類語

太極如一本身上，分爲枝幹，又分而生花生葉，生生不窮，到得成果子，裏面又有生生無窮之理，生將出去，又是無限太極，更無停息，只是到成果實時，又卻略少歇，也不是生到這裏，自合少止；所謂「終始萬物，莫盛乎艮」，艮止是生息之意。類語

或問天地會壞否？曰：「不會壞；只道相將人無道極了，便一齊打合混沌一番；人物都盡，又重新起。」類語

或問天地壞也不壞？曰：「既有形氣，如何不壞！但一個壞了，便有一個生得來。」同上

天地始初混沌未分時，想只有水火二者，水之滓脚便成地；今登高而望，羣山皆爲波浪之狀，便是水泛如此；只不知因甚時凝了？初間極軟，後來方凝得硬。類語

或問生第一個人時如何？曰：「以氣化；二五之精，合而成形。釋家謂之化生；今物之化生者甚多，如蠶然。」同上

生物之時，陰陽之精，自凝結成兩個；蓋自氣化而生，如蠶子自然爆出來；既有此兩個，一牝一牡，後來卻從種子漸漸生去；便是以形化；萬物皆然。同上

(二) 心性說 人物由理氣二者而成，理卽太極，太極卽性，是人物所同得；此爲本然之性。語錄

十二三 仁、義、禮、智、信，爲人生爲人圓滿之法則；此不可不具備。語錄二十五 本然之性外，尙有氣質之性；氣質之性，準於氣之清濁如何？清者爲聖賢，濁者爲昏愚；更詳言之，得木氣重者，惻隱之心常多；羞惡辭讓、

是非之心，因此塞而不得發；得金氣重者，羞惡之心常多；惻隱、辭讓，是非之心，因此塞而不得發；火水亦然；故氣質之性完全之人，陰陽合德；五性全備，為中正者聖人是也。語錄二十六故氣質之性，在形體之後。然無形質，則本然之性，無安置自己之地位；如一勺之水，非以物盛之，則水無歸着之所。語錄二十一故本然之性，實際與氣質之性相密接；是以論氣質之性時，勢不得不雜言理與氣。學的上七十一

心為一身的主宰，具衆理而應萬事；惟理與氣究竟誰屬？說道：「此不得不屬於氣。故曰：『心者氣之精爽。』」語錄二十四心與性有怎樣關係？說道：「性者心之所具之理。」學的上三十五又道：「心以性為體。」

心與性的關係可知。這是經驗的心，為氣所凝成的；此外尚有超越的心，與經驗的心的性質，同樣述之：（一）因理而刺動，就是道心。（二）因氣而刺動，就是人心。惻隱、羞惡等心，就是道心；以經驗的事物為動機而發的；如一切嗜慾等就是人心；說道：「道心是義理上發出來底；人心是人身發出來底；雖聖人不能無人心，如飢食渴飲之類；雖小人不能無道心，如惻隱之心是。」學的下人類所生住的經驗世界，雖聖人不能無嗜慾；不必限定飢食渴飲而已；就是孔子所說的「我欲仁」從心所欲」等，皆不得不說他是人心；吾們就拿德國哲學家康德來比康德的人生哲學說道：「人類有現象實

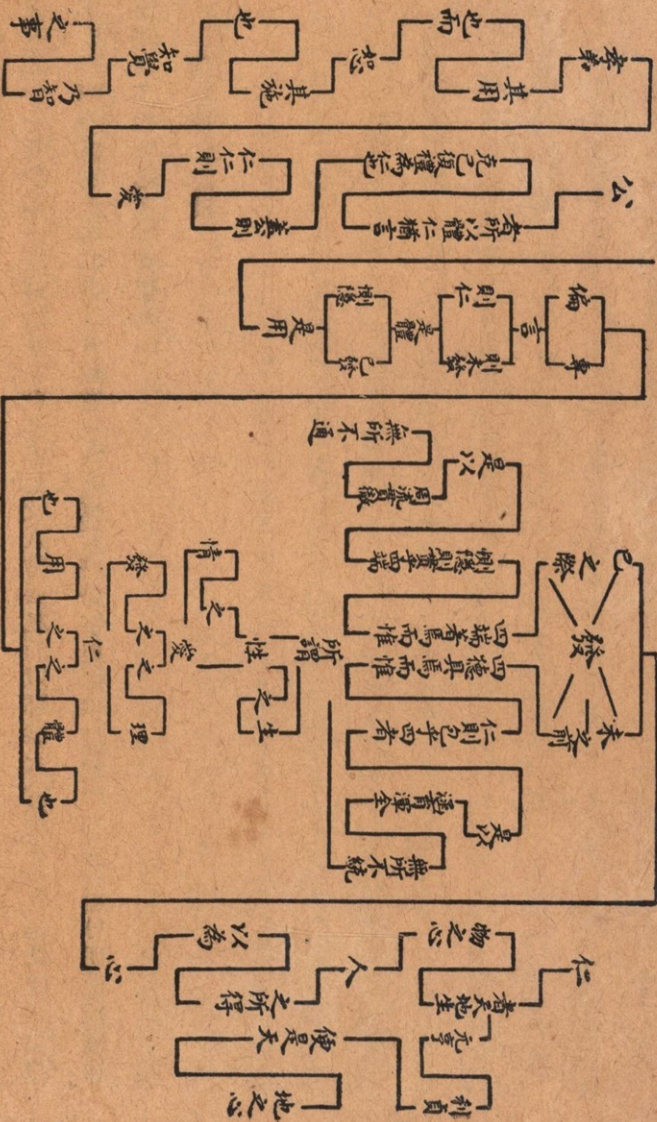
在的兩方面：從實在的方面，無上命令，刺動吾人的意志；從經驗的方面，經驗的動機，司配吾人的意志；故其行動有不出於倫理正路的。「康德宛然是操性善說的，以其無上命令，爲先天的性；爲普遍的理；極像宋儒的論調。心由經驗的動機而司配；若儘管放任，必定紊亂社會秩序，危及人生安全。所以聖人說道：「人心惟危。」聖人以道心爲一身的主宰，而以其命令屈服人心，如人心決不得滅卻，又不可滅卻。學的下八語錄二一

晦庵關於情的見解：以爲「情通性之氣而爲所潑動；心統性與情者；故從性的方面見之，心寂然不動；從情的方面見之，則感而遂通。」語錄二三十五故又說：「心未動時爲性；心已動時爲情；心統性情，正謂此也；欲由情發，而欲有善惡；惟情已善，何以欲出惡。」語錄二三十六又說道：「心如水性，猶水之靜，情則水之流；欲則水之波瀾；但波瀾有好底，有不好底；如我欲仁，是欲之好底；欲之不好底，則一向奔馳出去，若波濤翻浪。」同情出於性，故非不善；孟子所說：「情可以爲善。」就是；不過情常爲欲所亂，是以不得完全實現。晦庵更進而示四端七情的出處：以爲四端發於性；七情由四端發出，就是哀、懼、由惻隱發出；怒、惡、由羞惡發出；惟其說未能推及；說道：「但分七情而不可配四端，七情自能貫通於四端。」

晦庵立理氣的二元論，故以理與氣相對；而心、性、情等，亦於其上討論其性質；今再從人生哲學上討論仁：從哲學上看，理就是太極；從人生哲學上看，理就是天地生物之心；天地有心，能生萬物，就是哲學的太極；這個天地生物之心，本來普遍於萬物，而在人的就是仁；晦庵說道：「仁人心也。」這個心，就是前所說的超越的心，其發的時候就是愛情；其對於物有知覺；故仁的中間，包含愛與智的可能性。仁總包含一切的理，如禮、義、智，均在此中而為活動的；故去個人的私見，而以仁充分活動，如行孝、弟、怨，皆不外乎此心的特別作用；晦庵說道：「蓋人之為道，乃天地生物之心，即物而在；情之未發，而此體已具；情之既發，而其用不窮；誠能體而存之，則衆善之源，百行之本，莫不在是；此孔門之教，所以必使學者汲汲於求仁也；其言有曰：『克己復禮為仁。』言能克去己私，復乎天理，則此心之體無不在；而此心之用無不行也。」又曰：「事親孝；事兄弟；及物恕；則亦所以行此心也。」說仁仁就是哲學上所說的理，人生哲學的性；就是絕對的性；故同時包含仁、義、禮、智；其未發而活動時，四德悉具；從這方面稱為性的德；稱為理；又稱為仁；其已發後，仁為惻隱；義為羞惡；禮為恭敬；智為是非；這就是情；而愛能共通於四情。晦庵以愛為仁所發，故為人性的自然；仁能充分活動，則天地萬物，皆我一體，斷

無有不愛的；當愛而不愛，這就是私；就是不公；故人當去私，而以廓然大公爲要；公非卽是仁，乃仁的形容辭；晦庵區別公與仁最注意，說道：「竊謂莫若將公字與仁字，且各作一字看得分明，然後卻看中間兩字相近處之爲親切也。」

附晦庵仁說圖



孝弟
其用
也而
怒
其施
也
知覺
乃智
之事

公
者以體仁精言
羞則
仁則
克己復禮為仁
仁則
究

專
偏
言
則仁
已發
體
是用
慤慤

發
之際
未齊
仁則分而四者
濶
無所不統
四德具焉而惟
四端著焉而惟
所謂性
生
愛之
情
發
之
之
之
之
仁
體
也

仁
查天地生
利貞
物之心
地之心
人
以爲
心
之所得
便是天

這圖是晦庵爲人說明而所作的

附晦庵說：

有天地之性；有氣質之性；天地之性，則太極本然之妙，萬殊之一本也；氣質之性，則二氣交運而生，一本而萬殊者也。性理大全

論天地之性，則專指理而言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。同上

以理言之，則無不全；以氣言之，則不能無偏。同上

仁、義、禮、智、性也；惻隱、羞惡、辭讓，是非、情也；以仁愛，以義惡，以禮讓，以智知，心也；性者，心之理也；情者，性之用也；心者，性情之主也。同上

性者，心之所具之理；情者，性之感於物而動者也。

自天地所賦與萬物言之，謂之命；以人物所稟受於天言之，謂之性。學的

心者，人之神明，所以具衆理而應萬事者也。同上

性者，人之所得於天之理也；生者，人之所得於天之氣也。同上

性者，人所稟於天以生之理也；渾然至善，未嘗有惡。同上

亞夫問氣質之說，始於何人？曰：「此起於張程，某以爲極有功於聖門，有補於後學，讀之使人深有感於張程；前此未曾有人說到此，如韓退之原性中說三品，脫得也是，但不曾分明是氣質之性耳；性那裏有三品來！孟子說性善，但說得本原處，下面卻不會說得氣質之性，所以亦費分疏；諸子說性惡與善惡混，使張程之說早出，則這許多說話，自不用紛爭；故張程之說立，則諸子之說混矣。」因舉橫渠云：「形而後有形質之性，善反之，則天地之性存焉；故氣質之性，君子有弗性者焉。」又舉明道云：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明；二之則不是；且如只說箇仁義禮智是性，世間卻有生出來便無狀底是如何！只是氣稟如此；若不論那氣，這道理便不周匝，所以不備；若只論氣稟，這個善，這個惡，卻不論那一原處，又卻不明；此自孔子曾子子思孟子理會得後，都無人說這道理。」

類語

（三）修爲說 格物致知與窮理，晦庵看來是一樣的；故說道：「格物致知，是窮此理。」學的上二

十一 又說明格物的精細工夫，其言道：「格物十事，格得九事通透，卽一事未通透，不妨；一事只格得九

分，一分不通透，最不可須窮到十分處。」學的上「致知格物，只是一事；格物時即致知；凡人之入德處，全在格物致知。」學的上「致知格物，即窮理之要，必在讀書；讀書之法，以循序致精爲第一；而致精之本，在居敬持志。」學的上晦庵又示精密的讀書法，說道：「讀書之法，在循序而漸進；熟讀而精思；字求其訓；句索其旨；未得於前，則不敢求其後；未通乎此，則不敢志乎彼；先須熟讀，使其言，皆若出於吾之口；繼以精思，使其意，皆若出於吾之心。」學的上又說道：「讀書別無法，只要耐煩子細，是第一義。」學的上

夜氣，就是良心隱約的狀態；「日間所理會而得的，入夜即須涵養；日間進一分的道理，夜氣便添一分；第二日更進一分的道理，夜氣便添二分；第三日更進一分的道理，夜氣便添三分；日日只管進，夜氣只管添；添來添去，這氣益盛；日間悠悠而無工夫過去，則夜間便減一分氣；第二日無工夫，則夜間又減二分；第三日無工夫，則又減三分；夜氣既虧，則漸無根脚，遂至去禽獸不遠。」語錄二程子嘗說道：「夜氣之所存者，良知良能。」晦庵亦以爲夜氣靜時，就是良心光明之時；若能思念義理，從人倫上觀察，則夜氣自然增長，良心愈能放其光明；晦庵引延平語道：「延平先生嘗言『道理須是

日中理會；夜裏卻去靜坐思量，方始有得。」某依此法去做，真是不同。」學的上晦庵又教學者靜坐，說道：「靜坐非如坐禪入定，斷絕思慮；只收斂此心，無煩思慮，此心湛然無事，自然專一；及有其事，則隨事應事，已時復湛然。」晦庵又示執心的要點，說道：「心有所用，則心有所主；只看如今纔讀書，則心便主於讀書；纔寫字，則心便主於寫字；若是悠悠蕩蕩，未有不入於邪僻者。」學的上這就是當一事須專心於一事；而不可分心於他事。

附晦庵說：

讀書無別法，只要耐煩子細，是第一義。學的

敬不是萬慮休置之謂；只是隨事專一，謹畏不放逸爾；非專是閉目靜坐，耳無聞，目無見，不接事物，然後爲敬；整齊收斂這身心，不敢放縱，便是敬；嘗謂敬字似甚字，卻是個畏字。類語

晦庵立太極爲理與氣二元，以解釋宇宙全體；在吾國思想史上放一異彩的組織；惟其所用材料，爲開闢以來所罕見；而一切現象，一切學術的組織，亦不免時露破綻；不過從大體言之，終算完全；其直接有效於前人的，第一取伊川所說不明瞭的心字，使之屬於二元的一氣；第二他的情性說頗

精當；故晦庵可爲宋代哲學的大成者；從明道以來至於今日，理氣的觀念，共有三段的變遷；明道未分別理與氣，而解釋性卽氣；晦庵分別理與氣，而以明道所唱想之性的觀念，附屬於理；因此而理不得不帶些實在的意味；不過後世論晦庵理氣說的，以其理爲形式的，而與氣有區別；如羅整庵、吳廷翰等皆是。

朱子門人

(一) 蔡西山 西山字季通，名元定，建陽人；父發，號牧堂老人，閱書很多，曾將邵氏經世張氏正蒙程氏經世授西山道：「此孔子正派也。」西山聞晦庵名，拜爲師；晦庵與言學問，大驚，說道：「此吾老友也；不當在弟子列。」四方來學的，必先往見西山就正；慶元元年，韓侂胄禁僞學，御史沈繼祖奏道：「朱熹剽竊張載程頤之餘論，寓以喫菜事魔之妖術，以簧鼓後進；張浮駕誕，私立品題，收召四方無行誼之徒，以益其黨伍；相與衣粗食淡，衣袂帶博，潛形匿跡，如鬼如蜮；其徒蔡元定佐之爲妖，乞送別州編管。」西山說道：「化性起僞，惡得無罪！」遂謫道州，郡縣捕甚急，西山毅然上道，晦庵及從遊百餘人送別蕭寺，坐客愁歎，或泣下，晦庵視西山與平時無異，說道：「友朋相愛之情，季通不挫之

志；可謂兩得之矣。」西山杖屨行，脚流血；季子沈隨至春陵，遠近從者日多；有人告以宜謝絕生徒，西山說道：「彼以學徒，何忍推之？若有禍患，亦非閉門塞竇所能避也。」有書信戒諸兒道：「獨行不愧影；獨寢不愧衾；勿以吾得罪故，遂懈。」一日告沈道：「可謝客，吾欲安靜，以還造化舊物。」三日果卒於貶所；嘉定三年，賜諡文節；晦庵門下，以西山爲領袖；西山從晦庵最長久，博聞強識，同輩皆不及，尤長於天文、地理、樂律、歷數、兵陣等；凡古書中他人所不能讀的，西山無不暢達；晦庵嘗說道：「人讀易書難；季通讀難書易。」又說道：「造化精微，惟深於理者能識之；吾與季通言而不厭也。」西山治家以孝、弟、忠、信教人，以性與天道；聞者莫不興起；所著有大衍詳說律呂新書、燕樂原辨、皇極經世、太玄潛虛指要、洪範解八陣圖說等；西山於哲學並無獨得的議論，惟父子、兄弟爲朱學股肱；西山尤能以身殉道，其不可及。

(二) 蔡九峯 九峯名沈，字仲默，西山的少子；隱居九峯，名公鉅卿，求訪不就；在家服膺父教，出外師事晦翁，晦翁晚年獨以書傳九峯，九峯寢饋數十年，而後成其書；經集傳序說道：「二帝三王之治本於道，二帝三王之道本於心，得其心則道與治可得而言矣；何則？精一執中，堯舜禹相授之心。」

法也；建中建極，商湯周武相傳之心法也；曰德，曰仁，曰敬，曰誠，言雖殊而理則一，無非所以明此心之妙用也；至於言天則嚴其心之所自出，言民則謹其心之所由施，禮樂教化，心之法也；典章文物，心之著也；家齊國治而天下平，心之推也；心之德其盛矣乎！二帝三王，存此心者也；夏桀商紂，亡此心者也；太甲成王，困而存此心者也；存則治，亡則亂，治亂之分，顧其心之存不存何如耳！後世人主，有志於二帝三王之治，不可不求其道；有志於二帝三王之道，不可不求其心；求心之要，舍是書何以哉？「惟書傳晚出，頗與晦庵說有不同處。」

（三）黃勉齋 勉齋名幹，字直卿，閩縣人，學於晦庵，夜常衣不解帶，坐而假寐達旦；晦庵妻以女，并編禮書獨以喪祭二編屬勉齋；晦庵病革，以深衣及所著書授勉齋；晦庵卒，勉齋持心喪三年，著有經解，及勉齋文集；卒諡文肅；

晦庵門下人才雖多，而能真得師傅爲有體有用之學的，當推勉齋；黃東發日鈔說道：「乾淳之盛，晦庵南軒東萊稱三先生，獨晦庵先生得年最高，講學最久，尤爲集大成；

晦庵既沒，門人如……皆號高弟，獨勉齋先生強毅自立，足任荷負；如輔漢卿疑惡亦不可不謂性；如李公晦疑喜、怒、哀、樂，由聲色臭味者爲人心，由仁、義、禮、智者爲道心；如林正卿疑大易本爲垂教，而伏

義文王特借之以卜筮；如真公刊近思錄，先近思而後四書；先生皆一一辨明不少恕；凡其晦翁沒後，講學精審不苟如此，晦庵於門人中，獨授之屋，妻之女，奏之官，親倚獨切，夫豈無見而然哉？

(四) 陳北溪 北溪名淳，字安卿，少習舉子業，林宗臣見而稱奇，且說道：「此非聖賢事也。」

因授以近思錄，北溪退而攻讀，遂盡棄舊業；及晦庵爲漳守，北溪往請受教，晦庵說道：「凡閱義理，必窮其源。」北溪爲學益盡力；晦庵數語人以南來得陳淳爲喜；後十年北溪復往見晦庵，陳其所學，晦庵寢疾，說道：「汝今所學，已見本原，所闕者下學之功爾。」北溪以後得聽切要語；後三月，晦庵卒；北溪追思師訓，窮理格物，日積月累，有所貫通；北溪歎陸學主張用禪家的宗旨，認形氣的虛靈知覺，爲天理之妙；不由窮理格物，而欲逕造上達之境；反託聖門以自標榜；遂發明吾道體統，師友淵源，用功節目，讀書次序爲四章，以示學者。嘉定十年，授泉州安溪主簿，卽卒，年六十五，所著有道學體統四篇，似道似學大學論語中庸口義字義詳講今稱性理字義筠谷所聞門人陳沂等等。

晦庵以心屬氣而具理，惟並未將心作一物看，不過在天地間爲特別靈物；故說道：「惟心無對。」此外尙無明了的觀念；因由理氣二元出發以論心，所以不能明裁爲一物；北溪說道：「大抵人得天

地之理爲性；得天地之氣爲體。」又說道：「合理與氣，方成箇心。」上字義這就是以心視爲一物，其觀念甚明，而心所以能活動，則全由於氣；更進而論理爲善，氣有善有不善。情如晦庵所說，由性發出來的；說道：「性中有仁，動出爲惻隱；性中有義，動出爲羞惡；性中有禮智，動出爲辭讓是非。」上字義惻隱羞惡等爲情，是從仁義禮智而出來的；孟子以心統情與性，而卽以此爲主。情不由本性出來，而由物惡來時，卽爲不善；說道：「情之中節，是從本性發來，便是善，更無不善；其不中節，是感物欲而動，不從本性發來，便有箇不善；孟子論情全把做善者，是專指其本於性之發者之言。」上同又說道：「喜怒哀樂七情，是合善惡說。」上同這都是晦庵要話而不能話的。太極的本體爲圓的，各物存在，毫沒有一點欠缺；陳幾叟說道：「月落萬川，處處皆圓。」就是這箇意思。北溪以太極爲萬理之總腦，故心亦太極。下字義這就是心備一太極的意思。

附北溪說：

命猶如令，如尊命台命之類；天不言則做何命，只是大化流行，氣到這物便生這物，氣到那物又生那物，便似分付命令；命有二義，以理言，以氣言，其實理不外氣；蓋二氣流行萬古，生生不息，是

氣必有主宰之者，卽理是也；天命卽天道流行，賦於物者也；就元、亨、利、貞之理言之，謂之天命；氣亦有二種，一說貧、富、貴、賤、壽、夭、禍、福，此就受氣之短、長、厚、薄、不齊上立論，是命分之命也；他如孟子所謂「仁之於父子，義之於君臣」之命也之命，此就稟氣之清濁不齊上立論，說人之智、愚、賢、否。

性卽理也；何以不謂之理而理之性？蓋理可汎言天地間人物公共之理；性是在我之理；只這道理，在天爲我所有，故理之性；性字從生從心；具是理於心，方謂之性云。

心乃一生之主；人之四肢運動，手之持，足之履，餓思食，渴思飲，夏思葛，冬思裘，皆是此心爲之主；今如心恙底人，只是此心爲邪氣所乘，內無主宰，所以日用之間，飲食動作，皆失常度，與常人異；理氣都喪，只空有箇氣往來於脈息之間，未絕而已；大抵人得天地之理爲性，得天地之氣爲體，合理與氣方成箇心；心之有虛靈知覺，有發於理者，有發於氣者，各有不同。

性與情相對；情者心之動也；心在裏面未發動底是性；觸着事物便發動出來底是情；寂然不動底是性；感而遂動底是情；這動底，只是就性中發出來，不是別物；其大目，則爲喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者。

才是才質、才能；才質，猶如言才料質幹，是以體言；才能是會做事的，同只一件事，有人會發揮，有人全不去發揮，便是才不同，是以用言；孟子所謂「非才之罪」，皆把才做善底物，他只是從其性善大本發來，便都見一般要說得全備；須如伊川之「氣清則才清氣濁則才濁」論方盡。

自孔門以後，無識仁者；漢人只以恩愛說仁，韓子因遂以博愛爲仁，至程子而非之曰：「仁性也；愛情也；以愛爲仁，是以情爲性矣。」至哉言乎！然自程子之言一出，門人又一向離愛言仁，而求之高遠；不知愛雖不可以名仁，而仁亦不能離乎愛也；上蔡遂專以知覺言仁，夫仁者固能知覺，而謂知覺爲仁則不可；若能轉一步觀之，只知覺處純是天理，便是仁也；龜山又以與我爲一爲仁；夫仁者固與萬物爲一，然謂與萬物爲一爲仁則不可；若能轉一步觀之，只於與萬物爲一之前，純是天理流行，便是仁也；呂氏克己銘，又欲克去有己須與萬物爲一體方爲仁，其視仁皆若曠蕩在外，都無統攝；其實如何得與萬物合一，洞然八荒，如何皆在我闔之內，殊失孔門向來傳授心法本旨；至文公始以心之德，愛之理，六字形容之，而仁之說始親切矣。

陸子

宋高宗紹興九年生光宗
紹熙二年卒年五十四

陸象山名九淵，字子靜，金谿人；父道齋，有六子，象山最少；三四歲時，溫重端靜，猶如成人，遇事物必問，一日忽問天地怎樣窮盡？父笑而不答，遂深思忘寢食，足迹不入庖廚，常自灑掃林下，宴坐終日，人皆歎爲端莊雍容，與常兒無相同處；五歲卽讀書，七八歲時聞人誦伊川語，說道：「伊川之言，奚與孔孟之言不類？」十三歲時讀古書，至宇宙二字，解此道：「四方上下曰宇，往古來今曰宙。」忽大省悟，說道：「元來無窮，人與天地萬物，皆在無窮之中者也。」乃援筆書道：「宇宙內事，乃己分內事；己分內事，乃宇宙內事。」又說道：「宇宙便是吾心，吾心卽是宇宙；東海有聖人出焉，此心同也，此理同也；西海有聖人出焉，此心同也，此理同也；南海北海有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之上有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之下有聖人出焉，此心同也，此理同也。」象山的學問，大概成於此時；十六歲時讀三國六朝史，見夷狄亂華，又聞靖康之事，慨然剪指去學弓馬，說道：「吾人讀春秋知華夷之辨；二聖之讎，豈不可復耶？所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，今吾人高居優游，豈不可恥耶！」乾道八年，象山三十四歲，舉進士，考官呂祖謙讀象山易卷，說道：「是有學問人之文，必江西陸子靜也。」其後祖謙會象山，說道：「未曾承足下之教，一見高文，心開目朗，知其爲江西陸子靜。」

之文。」淳熙二年，呂祖謙約象山及其兄復齋，會朱晦庵等於信州鵝湖寺，共傾蘊蓄，議論頗痛快，數日不能解決；晦庵說道：「人各有所見，不如取決於後世。」遂止；此後嘗與晦庵通信，或論道理，或議政事，曾應晦庵召，至白鹿洞書院，講「君子喻於義，小人喻於利」句，極中當時學者的弊病；晦庵頗以爲是，恐後日遺忘，乞其書出；淳熙十一年，上書說：「一、讎恥未復，願博求天下之俊傑，相與與道經邦之職；二、願致尊德樂道之誠；三、說知人之難；四、事當馴致而不可驟；五、人主不當親細事。」惜天子稱善而不能用；淳熙十三年，轉宣文郎，未幾將叙監丞，爲給事王信所短，貶爲臺州崇道觀主管；歸後，學者雲集，雖鄉曲長老，俯首稱先生，每臨城邑，環坐者往往一二百人，人不能容；有貴溪山，形如象，名曰象山，結茅其上，自號象山翁；光宗時，敍知荆門軍；三年十二月，疾卒；嘉定十年，賜諡文安，所著有象山全集三十三卷，語錄二卷，年譜一卷。

陸子的學問，以簡易直截爲其特色；其學風所以能發達的緣故，（一）家風（二）時勢（三）爲朱子派的反動；象山的家學，其兄梭山復齋皆是簡易直截；尋其遠因，則從明道起經過謝上蔡、王震澤而來；惟象山常不滿意於伊川，屢屢欲排斥，說道：「二程見周茂叔後，吟風弄月而歸，有吾與點

也之意；後來明道此意却存伊川已失此意。」全集卷三十 四九之左所以伊川的學問，流爲暇庵；明道的學問，

發爲象山；象山排伊川，實起於兒時，聞伊川言，就疑爲非聖人之道。上文 參考又說道：「元晦似伊川；欽夫

似明道；伊川蔽錮深；明道却通疏。」全集三十七 四二十七這就可以見他的家學淵源；此外就是時勢的關係，象

山受當時政治社會的影響，外而夷狄侵陵，內而權臣跋扈，斷不是隱居避世，與章句小儒，所能挽回

末運；要貴有簡易直截的人，或能成功於一二；故說道：「夫人幼而學之，壯而欲行之。」全集三十四 二十三左

這就可以見他以天下爲己任的氣概；還有關於晦庵的影響，象山的學問，極爲簡單平易，何人而不

能解！本來學問這件事，只須能直截了當；只須能治己身心，用不着繁瑣，用不着高遠，惟象山獨往獨

來，所以能直接孟子的步武；故象山見晦庵，一方面許爲泰山喬嶽；他方面又說道：「可惜學不見道，

枉費精神，遂自擔閣。」全集三十四 二十八左這就可以見他精神獨立的學風；所以當時有人稱他道：「孟子

闢楊墨；韓子排佛老；先生闢時文。」全集三十四 四十二左象山簡易直截的學風，在當時確占密接重要的位置；

惟象山所有的根本主義，對於從來的根本主義，有怎樣的關係？伊川一派，分道心與人心，配理與氣；

所主張怎樣窮理，仍不過爲形式的智識；換句話講，就是彝倫的大道理，僅不過印象於聞見上而止；

所謂本心的善，並無怎樣的關係；其思想能結合窮理與本心的善者，就是象山所唱導的心即理主義；象山見晦庵，以爲他所懷的，是支離的主義；其實晦庵以理爲一切倫理的法則之總腦，無異於象山，象山豈有不知的道理；乃竟說他支離，這就是窮理與本心的善，不能打通的緣故。

(一) 哲理說

象山的本領，就是心即理的觀念；不過象山因襲先輩說很多，除心即理意識

外，無他新思想。(一) 性善

象山對學者說：「汝耳自聰，汝目自明，事父母自能孝，事兄自能弟，本無

少缺，不必他求，在乎自立而已。」

全集三十四二十

這就是他說的性善；又說道：「人性本善；其不善者，遷於

物也。」

同三十二

象山說性善的根據，就是他與王順伯書說道：「蓋人受天地之中以生，其本心無有不

善。」此外則未見。(二) 理爲普遍的

象山對於理的觀念，亦與程朱一般，天人一貫無異；他作「則

以學文」題中有句道：「宇宙之間，典常之昭然，倫類之燦然，果何適而無其理也；學者之爲學，固所

以明是理也。」又與吳南斗書說道：「塞宇宙一理耳；上古聖人，先覺此理；故其王天下也，仰則觀象

於天；俯則觀法於地；觀鳥獸之文與地之宜；近取之身；遠取諸物。」

下又說道：「天下事事物物，只有

一理；無有二理。」

全集三十五三十一左

此外亦很多；象山所說的理，原與程朱一般，不過以理爲形式的法則，是

所當注意的。(二)氣質。象山不取理氣的說；惟以氣質有厚、薄、強、弱的分別；說道：「然人之生也，不能皆上智不惑，氣質偏弱，則耳目之官，不思而蔽於物。」全集三十 二四右又評韓退之的原性道：「却將氣質做性說了。」全集三十 四十四左象山所說的氣質，與程朱稍易的，就是常識的差罷了；象山思想，與程朱無甚大異；不過其立腳點不同，就是彼以心即理爲立腳點；氣質本不注意。

象山不贊成從來學者以心爲有人心道心的分別；說道：「心，一也；人安有二心。」全集三 十四二不過學者所以唱道人心道心的緣故，就是根於書經上說的「人心惟危；道心惟微。」二句；象山乃解釋道：「自人而言，則曰惟危；自道而言，則曰惟微。」更解釋危與微的意旨；說道：「罔念作狂，克念作聖，非危乎？無聲無臭，無形無體，非微乎？」這就是人心道心的惟一一體；惟因觀察方面的不同，而成兩樣；明道上蔡尚且兩樣，而况伊川與晦庵呢！天理人欲分開了講，則破壞天人一體的觀念；象山乃解釋其誤謬；說道：「天理人欲之分，論極有病；自禮記有此言，而後人襲之；記曰：『人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。』若是則動亦是靜，亦是；豈有天理物欲之分，動若不是，則靜亦不是；豈有動靜之間哉！」全集三十 五六十二他的意以爲天理以靜，人欲以動；但是動靜皆不是出於性麼？爲甚麼一爲是，

「爲不是呢？且以靜爲天性，難道說動不是天性麼？從來學者皆以天理爲道心，以人欲爲人心，象山則以爲無道心，人心的分別；無天理人欲的分別；不過有該活動與靜的一個心罷了；但不知心是怎樣的呢？」

佛說：「見性成佛；」象山說頗相同；最容易見的，就是他所發表的觀念；他說道：「論語中多有無頭柄的說話；如『知及之仁不能守之』之類，不知所及所守者何事？如『學而時習之』不知時習者何事？非學有本領，未易讀也；苟有本領，則知之所及者及此也；仁之所守者守此也；時習之習此也；說者說此；樂者樂此；如高屋之上建瓴水矣。」象山所說者，就是指點這個心；故所以和禪家宛然同一口吻。又說道：「道理只是眼前的道理；雖見到聖人田地，亦是眼前道理。」象山以心爲一個最大的；爲具理的；故又說道：「義理之在人心，實天之所與，而不可泯焉者也。」全集三十二七惟義理與心是否爲二，不知義理爲心的活動樣式；故說道：「蓋皆人之所固有，心之所同然也。」同又說道：「心卽理。」與李宰書這理爲自然的理；說道：「循自然之理，安有內外表裏之別！」全集三十五三十六這就是象山的立脚地；人勸其不必與晦翁辯；他說道：「建安亦無朱晦翁；青田亦無陸子靜。」全集三十七就是這個所以然。象山

以爲人與人相異的緣故，就是氣質的關係；說道：「氣質偏弱，則耳目之官，不思而蔽於物，物交物則引之而已；由是向之所謂忠信，流而放僻邪侈，而不能以自反矣；當是時，其心之所主，無非物欲而已矣。」全集三十二四心從其固有的法則而活動，因爲耳目蔽於物欲，完全不能自己實現；這就是象山與晦庵差異的一點。

附象山說：

此理在宇宙間，未嘗有所隱遁；天地之所以爲天地者，順此理而無私焉耳；人與天地並立而爲三極，安得自私而不順此理哉！與朱濟道書

此理充塞天地；天地鬼神，且不能違異；况於人乎！誠知此理當無彼己之私；善之在人，猶在己也；故人之有善，若己有之；人之彥聖，其心好之。與吳子嗣書

塞宇宙一理耳；學者之所學，欲明此理耳；此理之大，豈有限量！程明道所謂「有憾於天地，則大於天地者矣，謂此理也；三極皆同此理，而天爲尊。」與趙詠道書

此理本天所以與我，非由外鑠我，明得此理，卽是主宰；真能爲之，則外物不能移；邪說不能惑。

與曾宅
之書

心，一理也；理，一理也；至當歸一，精義無二；此心此理，實不容有二。同上

仁，卽此心也；此理也。同上

萬物皆備於我，只要明理。語錄

(二) 修爲說 既欲研究象山的心卽理，則不可不研究象山的窮理工夫；他以爲「所謂窮理，所謂極物，皆不外開耕自己之田地，故我無所添加，惟僅自所有意識而已；故非我註六經；六經皆我註脚。」全集三十四一這就他與別人不同處；又說道：「吾之學問，與諸處異者，只是在我；全無杜撰；雖千言萬語，只是覺得他底，在我不會添一些。近有議吾者云，除了先立乎其大者一句，全無伎倆；吾聞之曰誠然。」全集三十四九惟欲發揮心的善處，在除却物欲；故說道：「今之論學者，只務添人底；自家只是減他底；此所以不同。」全集三十四十象山的工夫可以見到；又說道：「格物者，格此者也；伏羲仰象俯法，亦先於此盡力焉耳；不然，所謂格物，末而已矣！」全集三十六格此的此字，就是指心說。

象山說道：「自立自重，不可隨人脚跟；學人言語。」全集三十三這可以見到他的學風；惟不隨人脚

跟，不學人言語，怎樣方可說道：「義理之在人心，實天之所與，而不可泯滅焉者也；彼其受蔽於物，而至於悖理違義，蓋欲弗思焉耳；誠能反而思之，則是非取舍，蓋有隱然而動，判然而明，決然而無疑者矣。」全集三他常教學者道：「各自圓滿具足者，無少缺，故要自立。」又痛快的說道：「人當先理會所以爲人，深思痛省；枉自汨沒，虛過日月，朋友講學，未說到這裏，若不知人之所以爲人，而與之講學，遺其大而言其細，便是放飯流歎，而問無齒決；若能知其大，雖輕自然反輕歸厚，因舉一人恣情縱欲，一知尊德樂道，便明潔白直。」全集三十一象山的實學在此，故說道：「古人皆明實理，做實事。」卷三十四

三 又說道：「心之在人，是人之所以爲人，而與禽獸草木異焉者也；可放而不求哉！」全集三十二可知我欲明自己的心，當以思爲本。

附象山說：

學苟知本，六經皆我註脚。語錄

或謂陸先生云：「胡不註六經？」先生云：「六經當註我；我何註六經。」語錄

後世學者之病，多好事無益之言；古之學者以養心，今之學者以病心；古之學者以成事，今之

學者以敗事；古人皆實學；後人未免議論辭說之累。

總而言之，象山這種簡易直截的學風，乃對於當時時勢及學風的反動；其心即理的觀念，即窮理與實踐結合的所以然；所謂窮理格物，終不外乎自己本心的自覺；而以此本心重大的意識，爲入學的初步；說道：「凡物必有本末；且如就樹木觀之，則其根本必差大；吾之教人，大概使其本常重，不爲末所累；然今世論學者，却不悅此。」全集三十四十九這可以見到他的教育方針。象山死後，繼起者有二人，一爲門人楊慈湖；一爲明代王陽明。象山的學問提出心即理說，而以理爲宇宙遍滿者；惟一切現象的理，即我心的理；論究最著的，就是楊慈湖。

附朱陸兩派的異同

晦庵以學問爲主；象山以見心爲主；晦庵從未進；象山從本下；晦庵爲繁瑣；象山爲簡易；晦庵曾作書與學者，說道：「陸子靜專以尊德性誨人，故遊其門者，多踐履之士；然於道問學處缺了。其教人豈不是道問學者多了些子；故遊某之門者，踐履多不及之。」這就是兩家異同的定評。起先淳熙二年，呂東萊約復齋，象山會晦庵於信州鵝湖寺；劉子澄、趙景昭，偕江浙諸友皆赴會；復庵對象山說道：「伯恭約元晦爲此集，正爲學術異同；某兄弟先自不同，何以望鵝湖之同！」

遂與象山辯論，復齋稱是，乃作詩道：「孩提知愛長知欽，古聖相傳只此心；大抵有基方築室，未聞無址便成岑；留情傳註翻榛塞，著意精微轉陸沈；珍重友朋相切磋，須知至樂在於今。」象山說詩很佳，惟第二句尙未穩；不妨一面起行，某沿途卻和此詩；到了鵝湖，東萊問復齋別後工夫怎樣？復齋誦前詩至第四句，晦庵視東萊說道：「子壽已上了子靜船也。」誦罷，晦庵甚辯；象山復誦其和句道：「墟墓興哀宗廟欽，斯人千古不磨心；濁流滴到滄溟水，拳石崇成泰華岑；易簡工夫終久大，支離事業竟浮沈。」誦至此，晦庵失色；象山繼誦道：「欲知目下升高處，真偽先須辨古今。」晦庵大不高興，遂休息；明日繼續辯論，不決；復連日會議，晦庵的意思，欲令人縱觀博覽，而後歸於約；復齋象山的意見，先欲發明人的本心，而後使他博覽；晦庵以象山的教人爲太簡；象山以晦庵的教人爲支離；因此不合；晦庵說：「人各有所見，不如取決於後世。」象山還欲與晦庵辯；以爲「堯舜以前，所讀何書？」爲復齋所止；晦庵歸後三年，乃和前詩道：「德業風流夙所欽，別離三載更關心；偶攜藜杖出寒谷，又枉籃輿度遠岑；舊學商量加邃密，新知培養轉深沈；只愁說到無言處，不信人間有古今。」淳熙八年，象山訪晦庵於南康，相與泛舟甚樂；晦庵說道：「自有宇宙已來，已有此溪山；還有此佳客否？」乃請象山

登白鹿洞書院講席，講「君子喻於義，小人喻於利」一章。晦庵道：「熹願與諸生共守，勿忘此訓。」以講義刻石；後晦庵註太極圖說，又與象山書信來往，辯論長久；先是象山的兄梭山謂「太極圖說非周子所作，因通書中無無極之字；若說爲周子所作，或係少時所作，作通書時，已自知其非；且易但有太極二字，無無極之字，言太極已足，何以又言無極？」晦庵答書道：「不言無極，則太極同於一物，而不足爲萬化根本；不言太極，則無極淪於空寂，而不能爲萬化根本。」書辯數次，不能解決；及與象山書辯，尤爲劇烈；象山解釋極字，作中字解；作理字解；說道：「此理乃宇宙之所固有，豈可言無！」又道：「蓋極此中也；言無極，則是猶言無中也。」晦庵解釋爲至極，故以無極而太極句，爲理之形容辭；故說道：「周先生恐學者錯認太極別爲一物，故著無極二字以明之。」晦庵最後答書，有「各尊所聞，各行所知」語句；象山以爲「遽作此語，甚非所望。」晦庵亦自謝道：「前書詞氣粗率，既發即知悔之已無及矣。」可知二人於學術雖爭辯，而交誼仍照舊；象山語錄記「象山一夕步月，喟然而歎：『包敏道待問曰：『先生何歎？』』曰：『朱元晦泰山喬嶽，可惜學不見道，枉費精神，遂自擔閣，奈何！』包曰：『莫若如自著書，待天下後世之自擇。』』象山忽正色厲聲曰：『敏道敏道，恁地沒長進！』乃作這般

見解！且道天地間有了朱元晦，陸子靜便添得些子，無了後便減得些子。總之陸學尚簡易直截；朱學重學問思辨；朱學在卽物窮理；陸學言心卽理；一主經驗；一主直覺；一主歸納；一主演繹；這就是二人不同之點。

陸子門人

象山門下，雖然不及程朱的興盛，但其簡易實用的學風，頗爲時人稱許；陸氏門人中最有名的，爲楊慈湖、袁絜齋、舒廣平等。

(一) 楊慈湖 慈湖名簡，字敬仲，慈溪人；宋高宗紹興十一年辛酉生理宗寶慶二年丙戌卒年八十六歲。乾道五年爲進士，調富陽主簿；嘗反觀覺天地萬物通爲一體，非吾心外事；象山至富陽，夜集雙明閣，提本心二字，慈湖問怎樣叫本心？象山道：「君今日所聽扇訟，彼訟扇者必有一是，必有一非；若見得孰是孰非，卽決定爲某甲是某乙非，非本心而何？」慈湖忽覺此心湛然清明，亟問道：「止此耶？」象山厲聲答道：「更何有也！」慈湖退拱坐，達旦質明納拜，遂稱弟子；觀書有疑，終夜不能寐，瞳瞳欲曉，灑然如有物脫去，此心益明；覺日月酬應，不能無礙，沈思數日，偶解一事，始誤變化云爲之旨，交錯萬變，虛明寂然；嘉定

三年，除著作郎；面奏寧宗，說「斯心卽大道」；出知溫州，以德化感人；後歷仕諸官，以太中大夫致仕卒。諡文元。所著有己易啓蔽及其他關於禮的書，而已易可以見慈湖的哲學。

慈湖推廣象山心卽理的觀念，以一切的法則，皆爲我心內事；其己易一篇，凡易所謂天地之運行，日月之交代，皆在自己的範圍內；說道：「天地我之天地；變化我之變化；非他物也。」又說道：「吾性澄然清明而非物；吾性洞然無際而非量；天者吾性中之象；地者吾性中之形；故曰：『在天成象，在地成形。』皆我之所爲也。」他的論調，宛與西哲學家菲希的絕對自我論相同；彼不爲儒學的範圍所拘束，一躍而入於佛家的境域；說道：「吾未見夫天與地與人之有三也；三者形也；一者性也；亦曰道也；又曰易也；名言之不同，而其實一體也。」自己之性就是易；所有變化事象，皆於此求；故孔子說道：「易與天地準，」天地卽易；幽明本無；故必仰觀俯察，而後能知其故；這就是混合佛教思想的地方；黃宗羲說他「學象山而過者」當然不差。

附慈溪語：

易者己也，非有他也；以易爲書，不以易爲己不可也；以易爲天地之變化，不以易爲己之變化

不可也。

自生民以來，未有能識吾之全者。惟睹乎蒼蒼而清明而在上者，名之曰天；又睹夫隕然而博厚而在下者，名之曰地。清明者吾之清明，博厚者吾之博厚；而人不自知也。人不自知，而相與指名曰：彼天也；彼地也；如不自知其爲我之手足，而曰彼手也；彼足也。

天卽己也；己卽易也；地者天中之有形者也；吾之血氣形骸，乃清濁陰陽之氣合而成之者也。禮儀三百，威儀三千，非我心外物。

慈湖的學說，趨於極端唯心說；其宇宙觀亦過涉高虛；惟平日踐履，一無瑕玷；雖高年亦敬謹不敢放逸，與託於禪而放誕者不同。全謝山說道：「壞象山教者實慈湖；然慈湖之言，不可盡信；而行則可師。」黃勉齋說：「楊敬仲集，皆德人之言也。」這話甚是。

(二) 袁絮齋 絮齋名燮，字和叔，鄞縣人；嘗訪問呂東萊，惟其學以象山爲主，說道：「大哉心乎！與天地一本，精思以得之，競業以守之，則與天地相似。」又說道：「人生天地間，所以超然獨貴於物者，以是心也；心者人之大本也；此心存則雖賤而可貴，不存則雖貴而可賤。」又說道：「直者天德，

人之所以生也；本心之良，未嘗不直；回曲繚繞，不勝其多端者，非本然也。」宋元學案卷七十五又說道：「道不遠，本心卽道。」「此心此理，貫通融合，美在其中；不勞外索。」同上絜齋學象山似趨平實，而較慈湖的言論，有繩矩。

(三) 舒廣平 廣平名璘，嘗訪問張南軒，惟其學亦以象山爲主；廣平嘗以憂國爲心，視民疾苦，如己疾苦，故立言亦平實；然曾說道：「人之良心，本自明白，特患無所感發；一朝省悟，邪念釋除，志慮所關，莫非至善。」亦可見其深得象山的學問。

此外如沈炳及槐堂諸子，則以其不多見，不再贅述。

浙東獨立學派

(一) 呂東萊 東萊名祖謙，字伯恭，其先河東人，徙壽州，復徙婺州，居於東萊，因以爲號；宋高宗紹興七年丁巳生，孝宗淳熙八年辛丑卒，年四十五歲。伯恭性極褊，後因病中讀論語，至「躬自厚而薄責於人」句，有所省悟，遂終身無暴怒；從林拙齋汪玉山、胡籍溪三先生遊，與朱晦庵、張南軒爲友；隆興元年舉進士，後遷祕書郎；嘗面對「天子以虛心求天下之士，以執要總萬事之機。」淳熙八年，主管明道宮，卒諡爲成。所著

有宋文鑑家塾讀詩記大事記古周易書說閻範官箴左氏博議左氏春秋傳正續說辨志錄歐陽公本末等并與晦庵同集近思錄。東萊與晦庵最親善；其說大抵墨守程學；惟較晦庵尤爲實踐的；嘗說道：「古人爲學，十分之中，九分是動容周旋灑掃應對；一分在誦說；今之學者，全在誦說；入耳出口，了無涵蓄。」對於政事方面，深慕孔孟德教；說道：「秦漢以來，外風俗而論政事。」其餘創思特見不多。東萊熟讀左傳，惟哲學則兼取朱陸；雖自己道高望重，然不恥與朱陸爲伍；朱陸鵝湖寺之會，彼卽是發起人；東萊長於歷史文章；左氏博議最爲有名；至哲學則尙在其次；惟如麗澤講義，可資實踐道德甚多。

(二) 陳龍川 龍川名亮，字同甫，永康人；爲人才氣超拔，喜談兵；任俠，屢遭大獄，歸家益勵志讀書；自孟子以下，惟推王通；其學主致用，而非當時性理之說；立人身後而談性命者，以爲灰埃，唾而不顧；痛朱學派流於空疏，作書以駁之；說道：「爲士以文章行義自名；居官以政事書判自顯；各務其實而極其所至，各有能有不能，卒亦不敢強也；道德性命之說一興，而尋常爛熟，無所能解之人，自託於其間；以端慤靜深爲體；以徐行緩語爲用；務爲不可究測，以蓋其所無。」送吳元成序又說道：「研窮義

理之精微，辨析古今之同異，原心於秒忽，較理於方寸，以積累爲工，以涵養爲正，晬面盎背，則於諸儒誠有愧焉。至於堂堂之陣，正正之旗，風雨雲雷交發而並至，龍蛇虎豹變見而出沒，推倒一世之智勇，開拓萬古之心胸，自謂差有一日之長！」又與晦庵論皇帝王霸之學，無所謂天理人欲的分別，說道：「昔者三皇五帝，與一世共安於無事；至堯而法度始定，爲萬世法程；禹啓始以天下爲家而自爲之，有扈氏不以爲是也，啓大戰而後勝之；湯放桀於南巢而爲商；武王伐紂取之而爲周；武庚挾管蔡之隙，求復故業，諸嘗與武王共事者，欲修德以待其自定；周公違衆舉兵而後勝之；夏商周之制度，定爲三家，雖相因而而不盡同也；五霸之紛紛，豈無所因而然哉！老莊氏思天下之亂，無有已時，而歸罪於三王，而堯舜僅免耳！」又說道：「世之學者，玩心於無形之表，以爲卓然而有見，此其得之淺者，不過如枯木死灰，得之深者，亦安知所謂文理密察之道；泛乎中流，無所底止，猶自謂其有得，豈不可哀！」

復朱

元晦書

龍川深爲孝宗所親任，授僉書建康府判官廳公事，未至而卒，年五十五。端平初諡文毅，所著有

酌古論中輿論等，備於文集；爲功利派；又稱爲浙學派。

(三) 葉水心

水心名適，字正則，永嘉人。

宋高宗紹興二十年庚午生，寧宗嘉慶十六年癸未卒，年七十四歲。舉淳熙五年進士；

爲平江節度推官，歷遷至權兵部郎，權工部郎，卒後諡忠定。所著有水心文集、習學記言、拾遺別集等。全祖望說道：「永嘉功利之說，至水心始一洗之。然水心天資高放，言砭古人多過情。」宋元學案卷五十四水心批評古人，自曾子子思而下皆不免；不但如象山批評伊川而已；自晦庵象山沒後，南宋學術界，分爲朱陸二派，水心獨立其間，自成一家，成鼎足之勢。水心長於譏評古今學術得失，而於古書正僞道統之辨，多所考論。說孔子道統，曾子不得其傳，其言道：「世以曾子爲能傳，而予以爲不能；予豈欲與曾子辨哉！不本諸古人之源流，而以淺心狹志自爲窺測者，學者之患也。」這話顯然與程朱相反；又因當時性理太極諸說，出於繫辭；而繫辭不必盡孔子作，陰諷周張二程的學問，近於釋。曾說道：「文言上下繫說卦諸篇，所著之人，或在孔子前，或在孔子後，或與孔子同時；習易者彙爲一書，後世不深考，以爲皆孔子作，故象象揜鬱未振，而十翼講誦獨多；魏晉而後，遂與老莊並行，號爲孔老；佛學後出，其變爲禪，喜其說者，以爲與孔子不異，亦援十翼以自况，故又號爲儒釋；本朝承平時，禪說尤熾，豪傑之士，有欲修明吾說以勝之者，而周張二程出焉；自謂出入於佛老甚久，已而曰：『吾道固有之矣，』故無極、太極、動靜、男女、太和參兩、形氣聚散、網緼感通、有直內、無方外，不足以入堯舜之道，皆本於十

翼；以爲此吾所有之道，非彼有之道也；及其啓教後學，於子思孟子之新說奇論，皆特發明之；大抵欲抑浮屠之鋒銳，而示吾所有之道若此；然不悟十翼非孔子作。則道之本統尙晦。不知夷狄之學，本與中國異，而徒以新說奇論闢之，則子思孟子之說遂新。」又說道：「嗚呼！道果止於孟子而遂絕耶！其果至是而復傳耶！孔子曰：『學而時習之。』然則不習而已矣！」又對於中庸說道：「漢人雖稱中庸爲子思所著，今以其書考之，疑不專出子思。」又說道：「國語非左氏所爲。」其他如疑管子，詆老子，非劉向五行傳；古今百家著作批評，無所不至。

全謝山同谷三先生書院記；說道：「宋乾淳以後，學派分而爲三；朱學也，呂學也，陸學也；三家同時皆不甚相合；朱學以格物致知；陸學以明心；呂學則兼取其長，而復以中原文獻之傳潤色之；門庭徑路雖別，要其歸宿於聖人則一也。」呂東萊與晦庵象山友善，然其學則長於史書；故流爲浙東永嘉一派；晦庵曾說道：「伯恭之學，合陳君舉陳同甫二人之學問而一之；永嘉之學，理會制度編考，究其小者，惟君舉爲有所長；若正則則渙無統紀；同甫則談論古今，說王說霸；伯恭則兼君舉同甫之所長。」總之浙東永嘉一派，喜談政治，雖非東萊所提倡，惟互相討論時，東萊對於功利說，亦頗首肯；是

以永嘉派諸人昌言無異；同甫水心等，均與東萊友善，爲南宋有力之學派；惟所言關於哲學方面甚少。

朱學後繼

嘉定以後，私淑朱學的有魏鶴山和真西山；黃梨洲說道：「鶴山識力橫絕，真所謂卓犖觀羣書者；西山則依門傍戶，不敢自出一頭地，蓋墨守之而已。」然黃百家說道：「從來西山鶴山並稱；如鳥之雙翼，車之雙輪，不獨舉也。」當時有以司馬溫公范文正公之生同志，死同傳，相比；後世實無從定其優劣；全謝山亦說道：「世之稱鶴山者，以並之西山，有如溫公蜀公，不敢軒輊。」今合紀二人如左：

(一) 魏鶴山

鶴山名了翁，字華父，邛州浦江人

宋孝宗淳熙五年生，理宗嘉熙元年卒，年六十歲

慶元五年舉進

士；累官至工部侍郎，與宰相史彌遠不合，被貶；史彌遠死，爲禮部尙書，入對首明君子小人之辨；次論故相史彌遠十失猶存；又及修身齊家；卒贈太師，諡文靖；所著九經要義，鶴山全集，經外雜鈔，古今考等。鶴山與晦庵門人輔漢卿爲友，因此深通義理之學；曾說道：「開禧中，全始識漢卿於都城，漢卿從朱文公最久，盡得公平生言語文字；每過余相與熟復誦味，輒移晷去；余旣補外，漢卿悉舉以相

昇。」鶴山全集又說道：「亡友輔漢卿端方而深碩，文公深所許與。」

鶴山的哲學，亦是絕對的唯心論；曾說道：「心者人之太極；而人心又爲天地之太極；以立兩儀，以命萬物，不越諸此；故天之神明，爲春、秋、冬、夏、風、雨、霜、露；地載神氣，爲風、霆、流行，庶物露生；其於人也，則清明在躬，志氣如神；蓋貫通上下表裏民物，自繼善以及於成性，皆一本而分也；而人心之靈，則所以奠人極，人極立而天地位焉。」鶴山奏劄這話和邵康節的先天學心法，楊慈湖的己易相彷彿；又說道：

「古人位天地，育萬物，把做己職事，天地是我去做；五行五氣，都在我一念宣節之後；世人自人，天自

天，失其人之職。」師友雅言其論修養之要，說道：「吾儒只說正心養心，不說明心；故於離不言心；而於坎

言心。」答蔣重珍這話頗與胡五峯論心相彷彿。又說道：「聖人之心，如天之運，純亦不已；如川之逝，不舍

晝夜；雖血氣盛衰，所不能免；而才壯志堅，始終勿貳；曷嘗以老少爲銳惰，窮達爲榮悴；文辭之士，有虛

驕恃氣之習；方其年盛氣強，位重志得；往往以所能眩世；歲愒月邁，血氣隨之，則不惟文辭衰颯不振，

雖建功立事，蓄縮顧畏，亦非盛年之比。」夢筆山房記又說道：「才命於氣，氣稟於志；志立於學。」同上又論

欲，說道：「聖賢言寡欲矣，未嘗言無欲也；所謂欲仁，欲立，欲達，欲善，莫非使人卽欲以求諸道；至於富

貴所欲也，有不可處；己所不欲，有不可施；則又使人即其不欲以求諸非道；歲積月累，必至於從心所欲而不踰矩，然後爲之；曾子得之，明六欲之目；孟子傳之，開六等之科；今日自寡欲以至無欲，不其戾乎！曰：「性不能無感，性之欲也；知誘物化，則爲私欲；故聖人雖使人即欲以求道，而於季康子，於由求，於申枏，曷嘗以其欲爲可乎？」胡仁仲之言曰：「天理人欲，同行異情，」以此求之，則養心之說備矣。」

濂溪先生
祠堂記

又說道：「人物之生也，有剛柔，於是有善惡；志有所守，大本先立，則氣得其養，生生不窮，如是則可變化氣質；愚亦明，柔亦剛，雖引爲聖賢，可也。」又說鬼神道：「古之聖賢知之，故一死生，通微

顯，昭昭乎天地之間，生爲賢知，沒爲明神，安有今昔存亡之間哉！」鶴山學說，於此可見一斑。

(二) 真西山

西山名德秀，字景元，後更希元，建州浦城人；

孝宗淳熙五年生，理宗端平二年卒，年五十八歲。

慶元

五年舉進士，歷官知泉州潭州，理宗即位，召爲中書舍人，陞禮部侍郎，史彌遠憚之，遂罷職；紹定五年，知泉州福州，至參知政事而卒，諡文忠；立朝不滿十年，而奏疏達數十萬言，直聲震朝廷；聞其來，觀者成市；自韓侂胄立僞學名以錮善類，凡近儒書籍，皆爲禁絕；西山出後，慨然以斯文自任，黨禁旣解，正學遂明於天下，實由於西山之力；所著有文集讀書記四書集論文章正宗大學衍義西山甲乙藁對

越甲乙集經筵講義西山政訓西山題跋等。

有人問「大學只說格物，不說窮理。」他答道：「器者有形之物也；道者無形之理也。明道先生曰：『道卽器，器卽道，兩者未嘗相離。』蓋凡天下之物，有形有象者皆器也，其理便在其中；大而天地亦形而下者；乾坤乃形而上者；日、月、星、辰、風、雨、霜、露，亦形而下者；其理卽形而上者；以身言之，身之形體，皆形而下者；曰性曰心之理，乃形而上者；至於一物一器，莫不皆然；且如燈燭者器也；其所以能照物，形而上之理也；且如牀桌器也；而其用理也；天下未嘗有無理之器；無理之器，卽器以求之，而理在其中；如卽天地，則有健順之理；卽形體，則有性情之理；精粗本末，初不相離；若舍器而求理，未有不蹈於空虛之見；非吾儒之實學也；所以大學教人以格物致知，蓋卽物而理在焉；庶幾學者有著實用力之地；不致馳心於虛無之境也。」宋元學案八十一卷從這方面看，西山乃完全墨守晦庵思想；就物而求理，理且屬於客觀的，終不免有支離滅裂的傾向；此外西山解釋仁爲生意，解釋敬爲主一無適，皆本於程子的學說；又以理解釋太極，以形氣解釋陰陽，亦不能出晦庵的範圍；西山罕所發明，可以知道。

附西山語：

德行謂得之於天者，仁、義、禮、智、信是也。收放心，養德行，雖曰二事，其實一事。蓋德性在人，本皆全備；緣放縱其心，不知操存，自致賊害其性。若能收其放心，卽是養德行，非有二事也。西山答問

涵養用敬；進學在致知。蓋窮理以此心爲主，必須以敬自持，使心有主宰，無私意邪念之紛擾，然後有以爲窮理之基。本心既有所主宰矣，又須事事物物，各窮其理，然後能致盡心之功。欲窮理而不知持敬以養心，則思慮紛紜，精神紛亂，於義理必無所得；知以養心矣，而不知窮理，則此心雖清明虛靜，又只是個空蕩蕩底物事，而無許多義理以爲之主。其於應事接物，必不皆當。釋氏禪學正是如此，故必以敬涵養，而又博學、審問、慎思、明辨，以致其知；則於清明虛靜之中，而衆理悉備；其靜則湛然寂然而有未發之中；動則泛應曲當而爲中節之和；天下義理學者工夫，無有加於此者；自伊川發出，而文公又從而闡明之。同上

仁、義、禮、智、信，古人謂之五常；君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友，古人亦謂之五常；以性之體而言，則曰仁、義、禮、智、信；以性之用而言，則曰君臣之義、父子之仁、夫婦之別、長幼之序、朋友之信；其實則一而已；天下豈有性外之理哉！性理大全

端莊主容貌而言；靜一主心而言；蓋表裏交正之義。合而言之，則敬而已矣。

宋元學案

問零碎之湊合，將來不知不覺，自然省悟；正如曾子平日學問，皆是逐一用功，如三省，如問禮，逐些逐小做將去，積累之久，一旦通悟；夫子遂以吾道一以貫之告之；至此方知從前所爲百行萬善，只是一理；方其積累之時，件件着力；到此如炊之已熟，釀之已就，更不須着分毫之力。

同上

中華民國二十二年四月初版

國學
小叢書
宋學
一冊
(一〇三七六)

每冊定價大洋叁角伍分

外埠酌加運費匯費

版 翻
權 印
所 必
有 究

著 者

賈 豐 臻

主 編 者

王 雲 五

發 行 人

王 雲 五
上海河南路

印 刷 者

商 務 印 書 館
上海河南路

發 行 所

商 務 印 書 館
上海及各埠

185

18665

T3

賈 豐 臻 著
宋 學

不
出
借

登記號數 18665

類 碼 185

卷 數 T3

備 註

不

出

注 意

借

- 1 借閱圖書以二星期為限
- 2 請勿圈點、評註、污損、折角
- 3 設有缺頁情事時請即通知出納員

臺灣省圖書館

國立中央圖書館台灣分館



3 1111 003758529