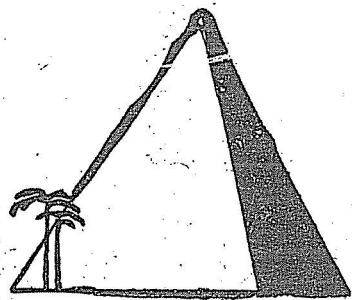




程朱辨異(一)

何炳松

一 緒論

(1) 這篇文章的動機

在現在的中國我們正應該努力去做介紹西洋科學的工作，不應該回到故紙堆中去討生活了。但是著者做這篇文章却亦有幾個相當的理由。現在把他們列舉出來表明著者雖然研究這樣一個類似腐化的題目，但是他的態度却並不反動。

我們要研究中國的文化史，不能不先研究中國學術思想演化的經過。因為學術思想是民族文化的精華，所以學術思想的研究就是一種文化史上畫龍點睛的工作，非常重要。但是我們要做這種工作不能不先做一點沿流溯源的工夫，尋出學術思想上各種不同的派別，才有門徑可入。著者所以妄敢研究程朱分家的問題，這是一個最大的原因。著者平日常常想到我國的學術思想既然自古以來久已含有儒道

佛三個主要的元素，那末南宋以後何以只留下道學和佛學的兩派？倘是道就是儒，那末本來的道家那裏去了呢？倘是道不是儒，那末本來的儒家又到那裏去了呢？怎樣會由三大派併成兩大派呢？還是南宋以後仍舊有三大派而我們沒有發見出來呢？著者對於這幾個問題很感興趣，一定要想尋出一個究竟來。著者所以妄敢研究程朱分家的問題，這亦是一個原因。

著者自從前年遠遊廬山以後，對於我國南北宋之交的諸賢很深切的感到一種愛慕的情緒，覺得他們生當國勢阨危的時代還能够從容討論造成中國史上最光榮的一頁，實在可以令人肅然起敬。因此著者游罷歸來就開始研究南宋諸賢的思想。當時一方面讀一班浙東史學家的著作，看到他們的立論大致和程頤相同；一方面讀朱熹的著作，又看到他對於浙東學說竭力的排斥。這又是什麼道理呢？浙東史學家和朱熹既然都是同出程門，何以反要互相排斥呢？難道程朱兩人實際上

82014
並不同屬一派麼？著者覺得這一點非常有趣，非研究他一下不可。著者所以妄敢研究程朱分家的問題，這又是二個原因。

著者把這個問題研究一番之後，曾經因為一時的高興把自己的心得向許多朋友大胆的發表出來。他們雖然沒有表示出疑信的態度，但是總希望著者能夠用文字正式發表以便供大家的討論。著者一方面感到這個問題的重要，一方面又感到對於許多熱望的朋友不便失信，因此就在百忙中抽暇做成這樣一篇文章。著者所以妄敢研究程朱分家的問題，這又是一個原因。

著者現在總算把這個問題研究出一點眉目來了。為取信於許多友人起見不能不把他發表出來。這一篇文章對於我國文化史的研究有沒有參考的價值？他能不能證明我國的學術思想在南宋以後還是三家並行？他能不能證明程氏為浙東學派的開山和朱氏不屬一派？他能不能使得著者的友人和一般讀者都很滿意？著者自己對於這幾個問題都絲毫沒有解答的把握。這却不能不請求國內學者的指正了。

(2) 北宋以前中國學術思想的回顧

我們在討論程朱分家的問題以前不能不先把北宋以前我國學術思想演化的情形大略敘述一下。南宋的陸九淵曾經說過：

『大抵學術有說有實：儒者有儒者之說，老氏有老氏之說，釋氏有釋氏之說。天下之學術衆矣，而大門則此三家也。』（象山全集卷二與王順伯）

陸氏此地一口認定中國的學術不出儒道佛三家，這是很合事實的一

句話。我們就歷史上看來，儒道佛三家鼎峙的局面不但在北宋以前是如此，就在南宋以後亦是如此；不但在中國的思想上是如此，就在文化上亦是如此。總而言之：儒道佛三家既是中國學術思想上三個最大的潮流，亦是中國文化上三個主要的元素。

著者的愚見以為我國的學術思想雖然經過許多變化，但是就大體上說，可以分為兩個大時期而以北宋末年為樞紐。第一期從上古到北宋末葉為中國三大思潮起原和擴充的時代，情形比較的混亂而且不成統系。第二期從南宋到現在為中國三大思潮經過北宋末年一番融化之後進於成熟的時代，從此流別統系都是非常的分明，宋元學案和明儒學案二類著作有出版的可能就是一個極好的證據。不過我國的學術思想在西洋科學沒有輸入以前無論怎樣變法總跳不出儒道佛三家的窠臼。

我國學術思想的起源要以儒家為最古，春秋末年的孔子就是這派的開國元勳。後來經過戰國時代孟子荀子諸人的發揮乃演成我國歷史上第一個最重要的學派，這就是所謂儒家。至於道家思想的起源比較的複雜多了。大概的說，原始的道家思想比較的高深，相傳發軔於和孔子同時的老子。但是後世所謂道家除仍舊崇奉老子莊子一班人做他們的祖師以外，並亦參有許多我國原始的迷信如白日飛昇和陰陽五行等等無根的玄理。這一派道家是戰國末年一班燕齊方士所創造出來的道家，他們的理論可以說是集原始道家和陰陽家的大成，在

我國的士人階級中很佔勢力。此外還有東漢以來的道教，他是由道家玄理中演化出來的一種具有宗教形式的迷信，在我們的下級社會中具有極濃厚的勢力。不過所謂道家雖然有原始的道家，方士所創的道家，和道教的道士三種不同團體；但是他們的基本信條却是大同而小異，這就是一方面把老莊的無為主義附會成功一種養心和修煉的功夫，一方面又把陰陽五行的玄談發揮成功一種貫通宇宙間萬事萬物的哲理。至於本文中所謂道家大致是指方士所創的那一派，不是指原始的道家或者道教中的道士。至於印度釋迦牟尼所創的佛教雖然起源亦是很早，差不多和孔子同時；但是我國的佛教却是直到東漢初年方才傳入國中。此後逐漸發展，不但成為我國社會上一個主要的宗教，而且成為我國學術思想上一個主要的學派。自從佛教傳入中國以後，我國的一般文化上就成一個三家鼎峙的局面，這個局面直到現代西洋科學輸入之後方才露出破綻，根本動搖。

自從儒道佛三家在我們的文化上形成鼎足三分的局面以後，我國的學術思想史就產出許多五光十色或者亦可以說是烏烟瘴氣的陳跡。但是在這種雜亂無章的事蹟中我們可以尋出兩條線索來：一是三家本身的發展和內闕，一是三家相互間的化合和排擠。這種化合和排擠一直到了北宋末年方才告了一個相當的總結束。從此以後，儒士道士同和尚雖然仍舊各能維持他們自己在我國文化上的地位和勢力，但是有一部分的道士同和尚已經是脫去了道佛的外褂，穿上了儒家

的衣服。這兩派就是著者所說的「儒化」的道家和「儒化」的佛家。純粹的道士同和尚本來涇渭分明用不着我們再去討論，我們應該注意辨別的就是南宋以後那班貌似儒家的道士同和尚怎樣的混入儒家門戶做出喧賓奪主的把戲。我們現在先來敘述北宋以前三家發展和化合的情形。

儒家的學說重在綱常很有利於我國古代帝王專制的社會。所以經過西漢初年六十年間朝廷竭力提倡之後，到了漢武帝時儒家就定於一尊變成一種國教相似的東西。自從西漢末年以後儒家自身對於經書忽然發生一種所謂今古文的爭執。雙方家法森嚴，辨論熱烈，直到東漢末年才有人把他們糅合起來。兩家同異的問題雖然始終不曾解決，但是兩家的爭鬭却從此漸告平息了。南宋諸賢的講學所以能夠不再踏漢人的覆轍和「宋學」所以和「漢學」不同，原因就都在此。這不能不說是我國學術思想史上一個空前的進步。

至於原始道家的思想本以反儒為主，所以重在無為而治返諸自然。這種高深的思想大概亦起源於春秋末年，老子和莊子就是傳說中的創始者。到了戰國末年燕齊各地忽然出了一大批的方士，他們一方面拉攏老莊這班人來做他們的領袖，一方面又採取我國原始的迷信大唱神仙和陰陽五行等等淺陋的哲學。因此秦漢以後的道家和戰國以前的原始道家面目已經完全不同了，很有點集我國儒家以外所有一切玄談和迷信之大成的神氣。司馬談在西漢初年時說道家能夠「因

陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要。」（史記自序）恐怕並不是誇大的話。後來又經漢武帝的提倡，勢力更加擴大，就此和儒家成一種平分天下的局面。到了東漢初年，張道陵出來把道家的玄談差不多完全「迷信化」了，甚至老子的面上亦把他蒙上一層很厚的迷信之幕，叫他爲太上老君；同時亦把一部分的道家變成一種宗教的信徒去迎合我國下級社會的心理。這就是我國道教的起源。從此我國的歷史上新添了一個「國產」的宗教流行於下級社會中。

至於佛教原來創始於印度。我國人雖然自從漢武帝通西域以來就已經知道他，但是直到東漢末年才開始努力於佛經的介紹。後來因爲我國當時既然有兩晉以來那種崇尚虛無的風氣，又經過五胡亂華時代的干戈擾攘，人心厭亂，所以佛教中那種色即是空、空即是大悲的說法，很合當時人的心理。佛教的勢力因此逐漸發展，經過南北朝而到了唐代，竟達到極盛的地位。不但教義到此大明，就是宗派亦到此大備了。從此我國文化上除儒道兩家以外，並再加上一個佛家，成一個三分天下的新局面。以上所述的就是三家本身在北宋以前發展的情形。

至於在北宋以前，儒道佛三家間互相化合和排擠的情形，我們可以引日本境野哲所說的幾句極其精警極其簡括的話來說明他：

『道教與佛教類似之處頗多，故其間爭論亦烈；同時亦有相近之傾向。儒家與佛教之性質相去較遠，儒爲世間法，可稱政治學，佛爲出世間法，屬於宗教範圍，不同，故其爭較少。』（蔣維喬中國佛教史卷三第十六章）

他這幾句話實在是很和事實相符，我們現在應該把三家學說不同的地方和三家互相化合排擠的情形大略敘述一下，來證明境野哲所說的話實在不錯。

我們爲便利讀者起見，在此地先把三家學說同異的地方懸空的大概的說明一下。我們倘使借用「尊德性」和「道問學」兩句話來代表三家學說的概要，那末著者的愚見以爲儒家所注重的在道問學，佛家所注重的在尊德性；而道家則自命爲兩方面都能兼顧的人，不過稍偏於尊德性的一方面，表明他自己能夠格外顧到根本的部分。我們在此地有兩點可以注意：第一就是儒佛兩家同以一元論爲立腳點，而道家則好像是能夠集兩家的大成。第二就是當三家互相爭論的時候，要以道家的二元論最爲有利。這是因爲他所處的地位是一個「首鼠兩端」的地位：一方面可以責備儒家只知道道問學而不知道尊德性；一方面又可以責備佛家只知道尊德性而不知道道問學；至於他自己則獨享一種左右逢源頭頭是道的快樂。因此我國的一般學者對於道家往往誤爲能夠「致廣大，盡精微，綜貫百代」；而對於其他兩家則反誤爲「各得一偏」和同流合污。其實這都是未加細考的論調。我們用現代人的眼光看來，在實際的人生哲學上，道家這種依違兩可的態度是否遠勝儒佛兩家的那種斬截的工夫，正大有討論的餘地。不過這是關於三家學說的估價問題，不在這篇文章的範圍之內，所以我們只好不提。但是無論如何，南宋以後的道家竟以集大成的資格位在「儒林」

之上。這在儒家眼中看來當然要發出主入奴的悲感了。關於三家的異同我們在後面還要詳細的討論，此地不過大略的先提一下。

至於三家間互相化合的程度要以道家和其他二家間為最高，而以儒佛兩家間為最低。這是因為道儒並存的年代比較最久，道佛兩家的教義比較最近的緣故。至於儒佛兩家一是入世一是出世，涇渭分明，當然無從同化了。其次，三家間互相排擠的程度要以道佛兩家間為最高，而以儒家和其他兩家間為最低；這是因為道佛兩家的學說既然相去較近，兩方當然都要各出死力來爭那幾微毫髮的異同。至於儒道兩家同是「國產」，久已同化而且久已相安；儒佛兩家既然涇渭分明，當然亦就無所用其爭了。我國反佛的儒家所以只有韓愈和歐陽修兩個人，（楊時說：「佛入中國千餘年，祇韓歐二人立得定耳。」見宋元學案卷四）廬陵學案序）程頤這派中人所以「不排釋老」，理由都是在此。（呂祖謙召集鵝湖之會調和朱陸異同，亦就是儒家正宗態度的表現。）就上面所述的看來，那末儒道佛三家間的關係可以縮成三個小主題去討論他：儒道間的同化，道佛間的同化，道佛間的排擠。我們依次敘述如下。

儒道間的同化自從道家出世以來就已開始。戰國末年的呂氏春秋，西漢初年的淮南子，韓詩外傳，春秋繁露這類名著都是融合儒道兩家的作品。其他如論語禮記等聖經中亦竟參入道家的議論而大多數人竟深信不疑。（南宋的陸九淵和清初崔述等都已見到這一點）尤足

證兩家同化程度之高。西漢末年出現的緯書竟想把儒家全部的經典「道化」了。從此以後，道家的陰陽五行說在儒家的著作中差不多和三綱五常等觀念佔有同等的地位。到了北宋末年太極圖說成立之後，道家的勢力幾乎把儒家完全壓倒了。因此就產出了一班著者所說的「儒化」的道家。

至於道佛間的同化情形除道士們的唸誦經典建築寺觀和各種禮拜儀式等恐怕大體都是模仿佛家以外，恐怕要以六朝以來佛教的禪宗一派最足代表兩家的融和。這是因為道家的「無極」和「太極」本已和佛家的「空」和「有」意義相同，而道家的白日飛昇又和佛家的立地成佛相近的緣故。所以禪宗這一派恐怕是佛道兩家的化合物，決不是儒佛兩家的化合物，這一點我們應該注意。

至於道佛兩家的互相排擠非常顯著而且非常激烈。簡單的說：道佛兩種教徒間的爭執自從佛教傳入我國時就已開始。相傳東漢永平十四年有五嶽道士和印度來的沙門鬪法的事情，這當然是不可信。但是兩家的學說相去幾微，要想並存，非死力相爭不可，這是可想而知的了。因此在我國的佛教史上有所謂「三武一宗之厄」，就是北魏太武帝，北周武帝，唐武宗和後周世宗等四次的排佛，而三武的排佛完全出於道家的運動。雙方肉搏死鬪的激烈就此可見一斑。但是因為佛教的勢力日興月盛之故，所以道家始終沒奈何他。

三家間互相化合和互相排擠的情形，我們已經簡單的說明了。此外

82018

還有一派所謂三家折衷者不能不附帶的敘述一下。主張三家合一的人在傳說中要以東漢末年牟子的理感論爲最早。北宋的契嵩亦以沙門的地位大唱佛儒一家的議論。不過我們知道三家的哲學雖然是大同小異，但是古今來各派哲學家的斷斷相爭不肯相下，往往就在這種地方。儒道佛三家所以永遠不能混而爲一，理由就是在此。以上所述的都是我國北宋以前三家間化合和排擠的情形。

不過北宋以前的三家雖然經過長期的化合和排擠，但是各家的壁壘好像始終都是非常的森嚴，各家的畛域亦好像始終都是非常的劃定。所以他們自己的本身雖然各有一種相當的進步，但是在我國學術思想的全局上並不會發生什麼很大的變動。到了北宋末年以後，情形却大不相同了。儒道釋三家的學說經過北宋末年幾個大賢的融化工夫以後，發生了一種很大的變化。此後除道佛兩家仍舊繼續的存在外，我國的學術思想史上更產出兩派儒衣儒冠的道家和佛家，混進儒家的大門，幾乎成一種喧賓奪主的形勢。因此南宋以後的儒家方面又有一種嶄新門戶的發生。這種門戶在表面上好像還是儒家自身的問題，但是實際上確仍舊是三家的同異。北宋以前和南宋以後我國學術思想的相同就在於北宋以前的局面是三家間的明爭，南宋以後的局面是三家間的明爭以外還有一種三家都隱身於儒家幕下的暗鬭。這不能不說是我國學術思想史上一個大變化。只可惜他們所努力奮鬭的還是跳不出三家的老圈套。就中只有儒家一派能夠轉入史學比較的

有一種相當進步；其餘兩家在我國的思想史上好像除改穿儒裝以外並沒有多大的新貢獻。這是在故紙堆中大翻筋斗的必然的結果。我們現代的中國人應該怎樣趕快跳出三家的圈套，努力去做介紹西洋新科學的工作呵！

(3) 南宋以後的學派和程朱分家的關係

北宋以前儒道佛三家思想的分合情形我們在上面已經大略敘述過了。南宋以後又怎樣呢？果然只剩下了朱陸兩家麼？著者的愚見以爲我國古來的三家思想雖然經過北宋末年幾位特出的學者加以融會加以發揮，但是結果還是三家鼎立，不過面目不同罷了。朱陸兩家學說的不同，那是無疑的了。陸氏可以代表佛家，那亦是無疑的了。朱氏又代表那一家呢？儒家麼？道家麼？儒道兩家麼？這實在是一個重要的問題，值得我們去研究。

北宋末年那一個短時代實在是我國學術思想史上一個很重要的樞紐。因爲我國的學術思想在北宋以前雖然早已三家鼎立，但是混亂複雜不成統系。紀昀曾經說過：

「王開祖以上諸儒，皆在濂洛未出以前，其學在於修己治人，無所謂理氣心性之微妙也。其說不過誦法聖人，未嘗別尊一先生號名天下也。中惟王通師弟私相標榜，而亦尚無門戶相攻之事。今併錄之以見儒家之初軌與其漸變之萌蘗焉。」四庫全書總目子部儒家類案語

北宋以前我國的學術思想雖然非常發達，但是確沒有什麼顯著的派

別。到了北宋中葉忽然有幾個大儒出世。黃震說：

「宋興八十年，安定胡先生，泰山孫先生，徂徠石先生始以師道明

正學。繼而濂洛興矣。故本朝理學雖至伊洛而精，實自三先生而

始。」宋元學案卷二泰山學案黃百家案語引

這三個人就是全祖望所謂「濂洛之前茅」，而北宋真仁二宗之際亦

就是全氏所謂「儒林之草昧」。（歸琦亭集外編卷十六慶曆五先生

書院記）他們出世之後「相與講明正學，自拔於塵俗之中。」於是學

校遍於四方，師儒之道以立。不久邵雍、周敦頤、程顥、程頤、張載五個大儒

並時而生，而且都知交相好。一時我國的學術思想上發出雲蒸霞蔚的

現象。所以後代人稱這五個人的出世為聚奎之占的奇驗。這前後八個

大儒的講學時代就是我國學術思想從北宋以前第一期轉入南宋以

後第二期的一個繼往開來的時代。

自從有了這個繼往開來的時代，我國的學術思想史上才有所謂門

戶。紀昀說：

「宋人談道學宗派自朱熹、伊維淵源錄始，而宋人分道學門戶亦

自此書始。厥後聲氣攀援，轉相依附。其君子各執意見，或釀為水火

之爭；其小人假借因緣，或無所不至。」四庫全書總目史部傳記類朱熹伊維淵源錄提要

紀氏此地對於南宋以後的門戶表示不滿，雖然亦有相當的理由，但是

在我們現代人的眼中看來，各派思想從此自成流別不能不說是我國

82019
學術史上一個絕大的進步。

著者曾經在上面提及過，他的愚見以為我國的學術思想在北宋以

前固然是三家，在南宋以後亦還是三家。不過其中道佛兩家除仍舊有

道士和尚各做他們的代表外更加上兩個貌異心同的同志：這就是

貌似儒家的道家，和貌似儒家的佛家，著者不免有點輕薄，叫前一派為

「儒化」的道家，後一派為「佛化」的佛家。所以南宋以後的門戶在

外貌上好像是儒家自身紛爭，實際上仍舊是三家間的同異。

著者的愚見又以為南宋以後「儒化」的道家領袖要推朱熹，「佛

化」的佛家領袖要推陸九淵。而儒家的正宗領袖著者的愚見獨要推

出北宋末年的程頤這個人。但是我們既然知道自從南宋以來大家都

承認程朱兩人同屬一派，那末我們在斷定程氏為儒家的正宗領袖之

先，不能不先證實他和朱氏果然不是一家。因此程朱分家的研究在著

者個人的眼中看來差不多是我國南宋以來學術思想上一個很有關

係的問題，值得我們的注意。以上所說的話目的就在說明程朱分家的

問題在我國第二期的學術思想史上佔有何等的地位。

（4）過去的程朱分家論

我國南宋以來的學者雖然亦偶然有見到程朱兩人不屬一家的人，

但是直到如今大家還是公認這兩個個人為同屬一派。其實程朱一家的

說法起源極早。和朱氏同時的陸九淵就會說過下面這兩句話：

「元晦似伊川，欽夫似明道。」象山全集卷三十四語錄

同時的王淮亦說：

『朱爲程學，陳爲蘇學。』宋元學案卷五十 六龍川學案附錄
南宋末年的周密亦說：

『朱氏主程而抑蘇。』宋元學案卷九十七 附晚宋詆訾諸儒者

陸九淵和王淮都是朱氏的同輩而且相知都是很深。他們既然認程朱爲一家，那就無怪周密以來都有這種誤會了。從此以後，程朱一家四個字差不多已經成爲我國學術思想史上一個鐵案。著者這一篇文章就想把這一個鐵案推翻。

我們在討論兩人學說的本身以前，有兩點應該預先敘述一下：第一，他們兩人的師承完全不同。程氏的學說大都出於胡瑗和他的哥哥程顥。至於邵雍的數學，周敦頤的太極圖，和張載的性氣二元論，程氏都絕口不談。至於朱氏生平所最傾倒的而且亦最主張的就偏是上面這幾位的學說；而他對於胡瑗反獨不佩服。他說：

『安定之傳蓋不出於章句誦說，較之近世高明自得之學，其效遠不相逮。』薛季宣語 集卷二十三

這可見程朱兩人的師承不但不同，而且相反。

其次，朱氏自己亦曾經表示過和程氏意見不同的話。他說：

『伊川之學於大體上瑩徹，於小小節目上猶有疏處。』朱子全書 卷二十三

他又說：

『某說大處自與伊川合，小處却時有意見不同。』同上

我們在上面已經說過，古今來哲學家在所必爭的就在這種『小小節目』上，而學派的畛域亦就以這種『小小節目』來做他們的鴻溝。這是朱氏自己口中表示和程氏不同的又一點。不過我們決不能單靠這兩點來證實他們學說的不同。我們要斷定這個問題非從兩人學說的本身入手不可。這就是著者所以要做這篇文章的主因。

至於見到程朱不同這一點的人著者却不是一個「戒首」。明末的劉宗周、黃宗羲、清初的紀昀和清末的皮錫瑞這幾個人都已經提出過幾個小小的問題。明代的汪俊對於程朱不同這個問題尤其有相當的研究。他對心性、理氣、性情、中和、形上形下，已發未發等等問題都能夠辨明程朱兩人的見解實在不同。所以有人問他：

『子亦求異於朱子乎？』

他回答說：

『非敢爲異也，將求同於程子耳。』

汪氏這種見解確是有點特異，所以黃宗羲讚美他能夠『不苟同如此』。（明儒學案卷四十八諸儒中）著者這篇文章雖然或比汪氏爲周密，但是我們倘使要追溯程朱分家論的源流却不能不公推汪氏來做我們的先進。

著者在討論本題之先還有幾句要特別聲明的話。我們研究學術思想史很有幾個不容易避免的困難。第一就是容易踏進「門戶」，持論不公。紀昀曾說：

『門戶深固者大抵以異同爲愛憎，以愛憎爲是非，不必盡協於公』

道也。」四庫全書總目史部傳記類
存目孫承澤益智錄提要

陸九淵亦說：

「後世言學者須要立箇門戶。此理所在安有門戶可立？學者又要各護門戶，此尤鄙陋。」象山全集卷三十四語錄

所以「宋儒好附門牆，明儒喜爭同異，語錄學案，動輒災梨，」大為清初漢學家所不滿。我們倘使還要加入門戶，那就要犯紀昀所說「是率天下而鬪也，於學問何有焉？」（四庫全書總目子部儒家類四案語）的毛病。這是研究學術思想史時持論容易不公的第一個困難。

其次就是我們後代人要論定古人必須自己先要有相當的資格。所以紀昀說：

「有朱子之學識而後可定程子門人之得失。」四庫全書總目史部傳記類存目張伯行伊維淵源綴錄提要

我們倘使輕易下筆，那就要犯朱熹所說的「只以自家所見道理爲是，不知却元來未到他地位，而便以己意輕肆詆排也」（朱子全書卷五十三答陸子美）的毛病。可見我們後代人要妄議前輩實在有點冒險。這是研究學術思想史時對於古人不容易心知其意的又一個困難。

不過著者的愚見以爲我們加入門戶是一件事，我們研究門戶又是一件事。在現代科學大昌的時代而還要加入門戶，那當然是一種開倒車的辦法，大可不必的了。至於在現代而研究門戶，那却是我們研究歷史者應享的權利，亦是應負的責任。所以我們只要能夠辦到「議論得

失惟其言不惟其人，」那就不必和清代的漢學家一樣，一旦聽到「宋學」兩個字就立刻現出「談虎色變」的神氣。

至於我們有沒有資格去論定古人，這却難說了。不過朱熹曾說：

「凡看文字，諸家說異同處最可觀。」朱子全書卷五十五

這恐怕是研究思想史者大家常感到的一種誘惑。著者研究這個問題的興趣原來就是這樣引起來的。倘使讀者果然認著者爲沒有研究這個問題的資格，或者認這篇文章爲沒有一讀的價值，那末著者只有向南宋的陳傅良借下面這幾句話來替他自己解嘲：

「此劣弟愚陋之見。如兩家元不是如此，則是智不足以知兩家耳。初非有輕重抑揚之論也。」止齋文集卷三
十六與陳同甫

二 哲學上的各種基本觀念

(1) 程氏一元哲學的面面觀和朱氏的二元論

在我國的學術思想史上我們向來沒有什麼一元和二元的名目。至於儒道佛三家的哲學究竟誰是一元誰是二元，我們亦向來不會有人敢來絕對的分別指定過。不過當我們研究程氏學說的時候，我們看到他的種種理論完全是趨向一元的方面，我們就不免大胆的用現代通行的術語稱他的學說爲一元的哲學。我們又看到他的態度處處腳踏實地不肯落到道佛兩家的窠臼中去，因此我們又不免大胆的假定程氏是一個正宗的儒家。於是我們更用推理的方法把儒家的哲學假定

82022
爲一元的哲學。當我們研究朱氏學說的時候，我們看到他的種種理論完全是趨向二元的方面，我們就不免大胆的用現代通行的術語稱他的學說爲二元的哲學。我們又看到他的態度處處不脫向來道家臭味，

因此我們又不免大胆的假定朱氏是一個貌似儒家的道家。於是我們更用推理的方法把道家的哲學假定爲二元的哲學。這種由果溯因的辦法非常危險，著者當然不敢十分信任他。所以原來的儒家哲學是否果屬一元，原來的道家哲學是否果屬二元，著者都不敢絕對的武斷。不過程氏和程氏一派中人都是一元論的儒家，朱氏和朱氏一派中人都二元論的道家，這兩點却是大致可以斷定的了。現在讓我們先來討論程氏的一元論。

程氏一元論的大前提就是萬物一理四個字。他說：

『所以謂萬物一體者皆有此理。只爲從那裏來，生生之謂易。生則一時生，皆完此理。人則能推，物則氣昏推不得。不可道他物不與有人只爲自私，將自家軀殼上頭起意，故看得道理小了他底。放這身來都在萬物中一例看大小，大快活。』二程遺書卷二上

他又說：

『萬物皆只是一個天理，已何與焉？』二程遺書卷二上

他又說：

『天下只有一個理。既明此理，夫後何障？若以理爲障，則是已與理爲二。』二程遺書卷十八

他又說：

『人能放這一個身公共放在天地萬物中一般看，則有甚妨礙？雖萬身曾何傷？』二程遺書卷二上

程氏要我們認識天下萬物只有一個理，這就是要「生」。他又要我們把自身放在天地萬物中一般看，不要專從自己的軀殼上起意。這是何等精神！這種思想實在就是儒家固有的大同思想，不但是「民吾同胞」，而且是要「物吾與」。程氏的意思是要我們人和物都去受理的宰制，不要由我們人去宰制物，或者由一部分人去宰制另一部分人。所以他說：

『二氣五行，剛柔萬殊，聖人所由唯一理。人須要復其初。』二程遺書卷六

這個萬物一理的主張可以說是程氏一元論的第一個方面。程氏既然主張萬物只是一個理，我們人類又只能放在天下萬物中一般看，那末這個理自然是一個貫通天人的東西，不能再有什麼天理或人理的分別了。所以他說：

『天人無二，不必言合。』二程遺書卷六

他又說：

『一人之心即天地之心，一物之理即萬物之理，一日之運即一歲之運。』二程遺書卷二上

有人問他『王安石言堯行天道以治人，舜行人道以事天如何？』他回答說：

『介甫自不識道字。道未始有天人分別。』二程遺書卷二十二上

又有人問他：『王安石有言：「盡人道謂之仁，盡天道謂之聖。」』他回答說：

『言乎一事必分爲二，此介甫之學也。道一也，未有盡人而不盡天者也。以天人爲二，非道也。子雲謂通天地而不通人曰伎，亦猶是也。或曰乾天道也，坤地道也，論其體則天尊地卑，其道則無二也。豈有通天地而不通人？』二程粹言卷一

程氏的意思以爲道無天人的分別，有了天人的分別就不是道。他的結論就是：

『須是合內外之道，一天人，齊上下，下學而上達，極高明而道中庸。』二程遺書卷三

這個天人無二的主張可以說是程氏一元論的第二個方面。

程氏既然深信萬物一理，天人無二，那末物我之間更不能強分畛域了。所以他說：

『物我一理，明此則盡彼，盡則通，此合內外之道也。語其大至天地之所以高厚，語其小至於一草一木，所以如此者，皆窮理之功也。』二程粹言卷二

這是說物我一理，彼此相通。他又說：

『天命之謂性，率性之謂道者，天降是於下，萬物流行各正性命者，是所謂性也。循其性而不失，是所謂道也。此亦通人物而言。循性者

馬則馬之性，又不做牛底性。牛則爲牛之性，又不做馬底性。此所謂

率性也。人在天地之間與萬物同流，天幾時分別出是人是物？』二程遺書卷上

這是說人與萬物同流，並沒有什麼分別。

人和物在天地間既然是道理相通沒有分別，所以程氏竟大膽的發表下面這兩段驚人的文字。他說：

『天地之間非獨人爲至靈。自家心便是草木鳥獸之心也。但人受天地之中以生爾。』二程遺書卷一

他這句話幾乎和現代生物學家所說的如出一口，這一點却值得我們的注意。他又說：

『萬物皆備於我，不獨人爾，物皆然。都是這裏出去。只是物不能推，人則能推之。雖能推之，幾時添得一分不能推之，幾時減得一分？百理具在，平鋪放著。幾時道堯舜道添得些君道多？舜盡子道添得些孝道多？元來依舊。』二程遺書卷二上

這種大膽的論調，認定人和物雖然有能推和不能推的分別，但是無論誰都逃不了「這裏」——就是「生生」的道理，在我國的學術思想上不能不說是一種難得看見的精彩。

天人既然無二，物我既然一理，所以程氏要我們應該以天地萬物爲一體。這就是儒家大同觀念的精髓，亦是我國儒家正宗的思想。他說：『仁者以天地萬物爲一體，莫非我也。知其皆我，何所不盡？不能有

諸已，則其與天地萬物豈特相去千萬而已哉？二程粹言卷一
 天地萬物既同是一體，而且又同是一理，所以程氏教我們應該與理爲一，斷不可以我們的心處這個道理。他說：

『理與心一，而人不能會之爲一。』二程遺書卷五

他又說：

『聖人與理爲一，故無過無不及，中而已矣。其他皆以心處這個道理，故賢者常失之過，不肖者常失之不及。』二程遺書卷二十三

這是說我們應該以客觀的合理的態度去處置一切事物的道理，不要以個人的主觀的態度去處置他們。程氏的態度所以在宋代諸人中可以稱爲最近現代的科學家這亦是一個理由。這個物我一理的主張可以說是程氏一元論的第三個方面。

程氏對於事和理的關係亦用一元的態度去說明他。他這種事理一致的主張實在開後來浙東學派的宗門。章學誠說：『浙東之學言性命者必究於史。』（章氏遺書卷二浙東學術）這一種不肯離事而言理的風氣實在淵源於程氏。程氏說：

『至顯者莫如事，至微者莫如理。而事理一致微顯一源。古之君子所謂善學者，以其能通於此而已。』二程遺書卷二十五

他又說：

『道外無物，物外無道。』二程粹言卷一

他又說：

『道之外無物，物之外無道。是天地之間無適而非道也。即父子而父子在所親，即君臣而君臣在所嚴，以至爲夫婦，爲長幼，爲朋友，無所爲而非道。此道所以不可須臾離也。』二程遺書卷四

這就是說事理一致，道物相通，所以天地之間無往而不是事和物，亦就是無往而不是道和理。我們看過程氏這種議論，倘使還要譏刺宋儒爲空談性命，離事言理，那末程氏和浙東一派應該做一個例外。這個事理一致的主張可以說是程氏一元論的第四個方面。

此外程氏以同樣一元的態度去打破二元論中所謂動靜陰陽，本末內外，精粗，大小，先後，遠近，等等相對的觀念。他始終主張天地間一切事物和道理原來並沒有這種種相對的關係，更沒有這種種不同的區別。簡括的說：就是動靜一源，陰陽無始。一切事理就是果然有動靜陰陽的區別，我們亦斷不能把他們截分爲兩個東西，因爲他們原來是渾然一體。程氏的一元論在我國儒家的思想史上恐怕可算最澈底的一個了。我們現在把程氏一元論的這幾個方面再依次簡單的敘述一下。

關於動和靜的關係，程氏絕對的不承認。他說：

『動靜無端，陰陽無始。非知道者孰能識之？』二程粹言卷一

這是說動和靜絕對尋不出頭緒來的，因爲他們本來是無端的緣故。他又說：

『靜中有動，動中有靜，故曰動靜一源。』二程粹言卷一

這是說動靜聯合渾然一物。他又說：

『聖人作易未嘗言無爲，惟曰「無思也，無爲也」，此戒夫作爲也。然下卽曰「寂然不動感而遂通天下之故」，是動靜之理未嘗爲

一偏之理矣。』二程遺書卷五

這是說動靜之理未嘗一偏。總而言之，程氏以爲所謂動靜原來是渾然一物，無端無始，而且未嘗一偏。

至於陰和陽的關係亦是如此。程氏在上面已經說過『陰陽無始』的話。他又說：

『陰陽之際不可截然不相接。斯侵過便是道理。天地之間如是者極多。艮之爲義，終萬物，始萬物，此理最妙。須玩索這個理。』二程遺書卷二上

他又說：

『陰陽消長之際無截然斷絕之理，故相攙掩過。如天將曉復至陰黑，亦是理也。大抵終始萬物，莫盛乎艮，此儘神妙，須儘研究此理。』二程遺書卷二上

這都是說陰陽之際斷不能把他分爲兩段。實在陰就是陽，陽亦就是陰，這就是『終始萬物』的妙理。簡單的說，程氏以爲所謂陰陽亦是無端無始不可截斷的一種東西。

關於本和末的關係，程氏亦以同樣的一元論的見解去討論他。他說：

『物有本末而本末非二道也。』二程粹言卷二

他又說：

『凡物有本末，不可分本末爲兩段事。灑掃應對是其然，必有所以然。』二程遺書卷十五

此地的意思就是說凡百事物總各有他的「然」和他的「所以然」。既然有了「然」，一定就有「所以然」。這個「然」和這個「所以然」和形影的關係一樣，有便齊有，頃刻不能分離。所謂本和末亦就是如此。所以程氏更詳細的說：

『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。不可道上面一段事無形無兆，却待人旋安排引入來，教入塗轍。既是塗轍，却只是一個塗轍。』二程遺書卷十五

這就是說自本至末只有一個塗轍上下一貫。本末既然不能分開，那末把本末分成兩段和只知道有本而不知有末，都不是我們儒家的道理。所以他說：

『佛氏之道一務上達而無下學。本末間斷非道也。』二程粹言卷一

關於內和外的關係，程氏亦不承認他可以成立。他說：

他又說：

『人多言天地外。不知天地如何說內外？外面畢竟是個甚？若言著外，則須是有個規模。』二程遺書卷二上

這都是說天地並沒有內外的分別。他又說：

『或言方有內外，是有間矣。道無間，方無內外。』二程粹言卷一

這是說道並沒有內外的分別。他又說：

『性不可以內外言。』二程遺書卷三

他又說：

『性之所固有，合內外而無間者也。夫天大無外，造化發育皆在其間，自無內外之別。人有是形而爲形所梏，故有內外生焉。內外一生，則物自物，己自己，與天地不相似矣。反乎性之德，則安有物我之異內外之別哉？』程氏經說卷八中庸解

這都是說性並沒有內外的分別。總而言之，程氏決不承認天地道性等有什麼所謂內外的關係。

關於精和粗的關係程氏亦不肯承認。他說：

『道無精粗，言無高下。』二程遺書卷十二

他又說：

『聖人之道，更無精粗。從灑掃應對至精義入神，通貫只一理。雖灑掃應對只看所以然者如何。』二程遺書卷十五

程氏既然主張道無所謂精粗，所以當劉安節問他『孝弟之行何以能盡性至命』的時候，他回答說：

『世之言道者以性命爲高遠，孝弟爲切近，而不知其一統。道無本末精粗之別。洒掃應對，形而上者存焉。』二程粹言卷二

又有人問『行狀云：「盡性至命必本於孝弟。」不識孝弟何以能盡性至命也？』他亦回答說：

『後人便將性命別作一般事說了。性命孝弟只是一統底事。就孝弟中便可盡性至命。至如洒掃應對與盡性至命亦是一統的事。無有本末，無有精粗。却被後來人言性命者別作一般高遠說。故舉孝弟是於人切近者言之。然今時非無孝弟之人而不能盡性至命者，由之而不知也。』二程遺書卷十八

他又說：

『能盡飲食言語之道，則能盡出處去就之道矣。能盡出處去就之道，則能盡死生之道矣。其致一也。』二程粹言卷一

程氏這種經驗的唯物論和後起的浙東學派以及清初的一般反宋派的學說差不多完全是一樣。我們倘使把程氏亦放在「空談性命」的一派宋儒中，那不但要委屈程氏和他的嫡傳弟子，而且亦要和實際的情形不符。清代學者的「反宋」實在應該說是「反朱」，因為空談性命的只是朱氏這一派而不是程氏那一派。程氏倘使生在朱氏的當時，他一定要做一位反朱的同志。清儒對於所謂「宋學」所下的攻擊，程氏早已發表過了。他說：

『今之語道者，語高則遺卑，語本則遺末。孟子之書雖所記不主一端，然無精粗之分，通貫言之，蔑不盡者。』二程粹言卷一

他又說：

『中庸之書是孔門傳授，成於子思孟子。其書雖是雜記，更不分精粗一衰說了。今之語道多說高便遺却卑，說本便遺却末。』二程遺書卷十五

這種說法都足以證明程氏不但肯空談性命，而且態度很顯明的去反對空談性命。所以清初一班漢學家的反宋可以說是遠紹程氏和浙東學派的餘緒，算不得一種異軍突起的革命。

關於大和小的關係程氏亦根本的不承認他。他說：

『形而上者存於洒掃應對之間，理無小大故也。』二程粹言卷一

他又說：

『能盡飲食言語之道，則可以盡去就之道。能盡去就之道，則可以盡死生之道。飲食言語去就死生小大之勢一也。故君子之學自微而顯，自小而章。易曰：「閑邪存其誠。」閑邪則誠自存，而閑其邪者則在於言語飲食進退與人交接之際而已矣。』二程遺書卷二十五

程氏始終認定道無精粗，理無大小，教我們不要語高而遺卑，語本而遺末。他這種務實的哲學在當時竟這樣的成熟，實在是我國學術思想上的一件最光榮的史蹟。所以我們倘使不加細察，隨便把程氏混入所謂「宋學」裏面去，那我們就不但要對不起程氏，而且亦要對不起我國的學術。程氏既然認定理無大小，所以他對於張載的『清虛一大』的說法不肯同意。他說：

『此語便不是。這裏論甚大與小。』二程遺書卷三

程氏並由此推言事和志都沒有什麼大小的關係。他說：

『較事大小，其弊必至於枉尺直尋。』二程粹言卷一

82027
有人問他『學者須志於大如何？』程氏說：

『志無大小，且莫說道將第一等讓與別人，且做第二等。才如此說便是自棄。雖與不能居仁由義者差等不同，其自小一也。言學便以道爲志，言人便以聖爲志。自謂不能者自賊者也。謂其君不能者賊其君者也。』二程遺書卷十八

程氏這種論調和朱氏一派學者的高談闊論實在是大不相同。

關於先和後的關係，程氏亦一樣的不承認他可以成立。他說：

『陰陽開闢本無先後。不可道今日有陰，明日有陽。如人有形影。蓋形影一時，不可言今日有形，明日有影。有便齊有。』二程遺書卷十五

關於遠和近的關係，程氏亦用同樣的見解去說明他。他說：

『「道不遠人，」「不可須臾離也，」此特爲始學者言之耳。論道之極，無遠也，無近也，無可離不可離也。』二程粹言卷一

總而言之，程氏的主張在於萬物一理，不分天人，物我一理，事理一致；動靜無端，陰陽無始；至於道理這種東西決沒有本末，內外，精粗，大小，先後，和遠近等等的分別。他這種對於一元哲學的發揮真可以說是詳盡無遺，淋漓盡致的了。

至於朱氏的哲學，我們在前面說過，完全就是一個道家的「太極圖」。

他一方面相信有所謂「太極」，一方面更相信有所謂「陰陽」和「五行」。因此朱氏對於萬物一理的主張在表面上完全和程氏一致。他說：

『徹上徹下，無精粗本末，只是一理。』朱子全書卷四十六

但是這個理並不是程氏所謂事物物的「所以然」。朱氏意中的所

謂理另有一種解釋。他說：

『大而天地萬物，小而起居食息，皆太極陰陽之理也。』朱子全書 卷四十六

朱氏所謂萬物一理和程氏所謂萬物一理可以說是「貌同心異」，因為朱氏這一個見解完全以那個「太極圖」中的太極來做他的立腳點，和程氏的本意完全不同。至於朱氏對於這個理怎樣用「二氣五行」的道家者言去附會他，我們將來在討論格物問題的時候再去詳細討論。現在我們先來說明朱氏種種二元的論調，看他怎樣和程氏的學說相反對。

朱氏既然以「太極圖」來做他的哲理的根據，所以他一方面因太極之說而有萬物一理的主張，一方面又因陰陽之說而有理必有對的見解。這種「太極圖式」的哲理當然要和程氏的說法不同。我們試看下面一段極有趣味而又毫無根據的朱氏「相對論」。有人問朱氏「天下之理無獨必有對，有動必有靜，有陰必有陽，以至屈伸消長盛衰之類，莫不皆然。還是他合下便如此耶？」朱氏回答說：

『自是他合下來如此。一便對二，形而上便對形而下。然就一言之，

一中又自有對。且如眼前見一物便有背有面，有上有下，有內有外。

二又各自為對。雖說無獨必有對，然獨中又自有對。且如棋盤路兩

兩相對，末梢中間只空一路，若似無對。然此一路對了三百六十路。

此所謂一對萬，道對器也。』朱子全書 卷四十六

朱氏此地一段話不但把程氏的全部一元論完全推翻，而且他所說的

『一中又自有對』、『獨中又自有對』、『二又各自為對』等等說法，完全是在「太極圖」中翻斛斗。

朱氏既認定理必有對，因此他就把道和器分成明明白白的兩橛。朱氏說：

『形而上者謂之道，物之理也。形而下者謂之器，物之物也。且試屏去他說而只以此二句推之。若果見得分明，則其他說亦自通貫而無所遺也。』朱子全書 卷四十六

朱氏這種道器分家的說法顯然和程氏「事理一致」的見解相反對。他又說：

『形上形下卻有分別。須分得此是體彼是用，方說得一分得此是象彼是理，方說得無間。若只是一物卻不須更說一源無間也。』

朱子全書 卷四十六

他這一段話一方面可以說是對於程氏「體用一源顯微無間」兩句話的曲解，一方面亦可以說是一種暗罵。所以我們倘使根據這一類的討論來斷定朱氏是一個能够發揮程氏學說的人那就是完全出於誤會。

此外朱氏對於體和用，動和靜，本和末等等的關係都承認他可以成立，而且他始終貫徹那「培養本源」的唯心論，主張這種種關係中仍舊含有輕重不同的價值。他說：

『體用也定。見在底便是體，後來生底便是用。此身是體，動作處便

是用。天是體，萬物資始處便是用。地是體，萬物資生處便是用。就陽言則陽是體，陰是用。就陰言則陰是體，陽是用。」朱子全書 卷四十六

這種體用的分別以現在科學的眼光看來究竟有什麼一種價值，我們實在不敢說。他又說：

『靜爲主，動爲客；靜如家舍，動如道路。』朱子全書 卷二

他又說：

『嗚呼！學者能知一陰一陽一動一靜之可以相勝而不能相無，又知靜者爲主而動者爲客焉，則庶乎其不昧於道體而日用之間有以用其力耳！』朱子全書 卷二十四

朱氏這種嘔喟的話調似乎一定要我們一方面相信陰和陽以及動和靜都是兩極，一方面相信靜和陰是主是家舍，動和陽是客是道路。無論朱氏這種理論有沒有相當的價值，他和程氏的見解完全不同那是可以武斷的了。最後朱氏又說：

『本末始終之說，只是要人先其本後其末，先其始後其終耳。』朱子全書 卷七

他這幾句話剛剛和程氏所說的『今之語道多說高便遺卻卑，說本便遺卻末』這幾句話針鋒相對。

總而言之，程氏主張萬物一理，天人無二，物我一理，事理一致，並沒有什麼動靜陰陽本末先後大小等等的區別。這是很澈底的很周密的而且是很近現代所謂科學的一元論。朱氏則以爲理各有對，道器有別，而

且一切事物都有體用陰陽動靜先後本末等等的關係，最後歸結到先本後末，先始後終。這是一種不很澈底的二元論。因爲朱氏原來是一個道家，他始終拋不下那一個道家的法寶——「太極圖」，所以他的學說除根據陰陽附會出來的二元論外還要受那個「太極」的拘束，不能再用道家的二氣五行來造成他那個萬物一理的理。我們對於程朱兩人的學說未加細察以前，總要感覺到朱氏的理論有時很像程氏，有時又很不像程氏。因此我們就以爲像的地方是朱氏私淑程氏處，不像的地方是朱氏發揮或者糾正程氏處。倘使我們上面所述程朱兩人學說的不同果然是可以成立，那麼我們從前認程朱兩人爲一脈相傳實在是一種錯覺，一種誤會，一種和實際完全不符的空話。

我們在討論程朱兩人的一元二元的問題以後，還有一個相關的問題不能不附帶在此地再討論一下。這就是窮理是否就是盡性知命？盡心是否就是知性知天？程氏是一個一元論者當然認他們爲一件事，朱氏是一個二元的唯心論者當然要持反面的態度，這幾乎是可想而知的了。所以有人問程氏『人有言：「盡人道謂之仁，盡天道謂之聖。」此語何如？』程氏回答說：

『此語固無病，然措意未是。安有知人道而不知天道者乎？道一也，豈人道自是人道，天道自是天道？中庸言「盡己之性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育。」此言可見矣。』二程遺書 卷十八

他又說：

「楊子曰：『通天地人曰儒，通天地而不通人曰伎。』此亦不知道之言。豈有通天地而不通人者哉？如止云通天之文與地之理，雖不能此，何害於儒？天地人只一道也，纔通其一，則餘皆通。如後人解易言乾天道坤地道也，便是亂說。論其體則天尊地卑，如論其道豈有異哉？」二程遺書 卷十八

這是說既知人道就知天道，纔通其一便通其餘，倘使分成幾段，『便是亂說。』

程氏對於天人之理既然主張『通百通』，所以他對於窮理盡性至命和盡心知性知天都着做一件事。他說：

「窮理盡性至命只是一事。纔窮理便盡性，纔盡性便至命。」二程遺書 卷十八

有人以為『窮理智之事也，盡性仁之事也，至於命聖人之事也。』程氏說：

「不然也。誠窮理則性命皆在是。蓋立言之勢不得不云爾也。」二程遺書 卷二

他又說：

「窮理盡性至命一事也，纔窮理便盡性，盡性便至命。」
他說到此地並指柱說：

「此本可以為柱理也。其曲直者，性也。其所以曲直者，命也。理性命

「而已。」二程外書 卷十一

程氏並用同樣的見解去批評張載的說法。他說：

「理則須窮，性則須盡，命則不可言。窮與盡只是至於命也。橫渠昔常譬命是源，窮理與盡性如穿渠引源。然則渠與源是兩物。後來此議必改來。」二程遺書 卷二上

程氏對於盡心知性知天的見解亦是如此。他說：

「稟於天曰性，而所主在心。纔盡心即是知性，知性即是知天矣。」二程遺書 卷十八

他又說：

「盡其心者，我自盡其心。能盡心則自然知性知天矣。如言窮理盡性以至於命，以序言之不得不然。其實只能窮理便盡性至命也。」二程遺書 卷二十二上

程氏這個見解在當時張載就已經持反對的論調。蘇昞在洛陽議論中記有下面一段話：

「二程解窮理盡性以至於命，只窮理便是至於命。子厚謂亦是失於太快。此義儘有次序。須是窮理便能盡得己之性，則推類又盡人之性。既盡得人之性，須是並萬物之性一齊盡得。如此然後至於天道也。其間煞有事，豈有當下理會了？學者須是窮理為先，如此則方有學。今言知命與至於命儘有近遠。豈可以知便謂之至也？」二程遺書 卷十

張氏此地以爲程氏的說法失於太快，因爲此義儘有次序，其間終有專決不能當下便理會了。朱氏對於張氏原來極其推崇，所以他對於這一個問題亦和張氏一樣提出反對的論調。朱氏說：

『能盡其性則能盡人之性，能盡人之性則能盡物之性。只是恁地實將去。然卻有個「則」字在。』朱子全集卷二十五

他此地顯然說盡性至命步驟分明，雖然可以貫穿下去，但是不能混成一事。朱氏並且再進一步去曲解程氏『纔明彼即曉此』這句話的意思。他說：

『程先生所以說纔明彼即曉此，自家心下合有許多道理，事物上面各各也有許多道理。無古今躐先後，所以說「先聖後聖其揆則一」。』下又說道：『若舍符節，如何得恁地？只緣道理只是一個道理，一念之初千事萬事，究竟於此若能先明諸心，看事物如何來，只應副將去。如尺度，如權衡，設在這裏，看什麼物事來，長底短底，小底大底，只稱量將去，可使不差毫釐。』朱子全集卷三

朱氏此地顯然以「明諸心」去解釋程氏的「纔明彼」，以「稱量事物」去解釋程氏的「即曉此」，以爲程氏的意思是要我們先去明了自家心中的許多道理，就可以應付一切事物的道理。但是我們就程氏全部的哲學看來，程氏的本意決不如此。所以朱氏所說的話表面上好像是對於程氏學說的一種發揮，實際上只是一種曲解。

朱氏還有一句說同心異的話。他說：

『天下只有一個道理，只要理會得這一個道理，這裏纔通，則凡天理人欲義利公私善惡之辨莫不皆通。』朱子全集卷一

此地驟然看去，好像朱氏的見解完全和程氏一樣，毫無分別。但是我們倘使稍加思考，我們就要想到朱氏所謂理和程氏所謂理的意義根本不同。而且程氏主張從物理上面求得我們的性，這是從物通到我。而朱氏則主張以我們心中固有的理去辨別天理人欲和義利公私等等的不同，這是從我通到物。所以朱氏所謂一通百通的方向剛剛和程氏相反。我們要研究南宋的思想，對於這種幾微毫髮的地方最宜注意。

總而言之，程氏既然主張天人相通物我無間，所以對於窮理盡性至命和盡心知性知天都看做一件事，主張一通百通一了百了。而朱氏則以爲各有步驟決不止一件事。不過我們如果能夠先去明了自己的心再去明了一切事物的道理，那末這亦是一通百通一了百了。程朱兩人學說的異同，最難研究的就在這種地方，最容易誤會的亦就在這種地方。他們兩人見解的是非我們姑且不管，他們兩人理論的不同那是無可再疑的了。

(2) 理性命心天神帝鬼道氣情易等名詞的同異問題

中國的學術史以北宋末年以來的理學爲最複雜，而北宋末年以來的所謂理學以各種名詞的定義和關係的種種討論最是烏烟瘴氣。例如當時諸位學者對於理、性、命、心、天、神、帝、鬼、道、氣、情、易等名詞都是有各的定義，各有各的見解，或者是大同小異，或者是大異小同，往往所

82032

爭的不過是幾毫髮之間，弄得我們研究的人頭暈腦悶。宋代的理學所以受後代人的叱罵，就是爲此；宋代的理學所以到如今還沒有人敢把他好好的整理起來，亦就是爲此。

程氏是一個一元論者，所以他對於這許多名詞的見解最是簡單明瞭。他以爲所謂理、性、命、心、天、神、帝、鬼、道、氣、情、易等等名詞，原來都是同樣的東西。聖人因事制名，所以不同，我們如果隨文析義，求奇異之說，就要失去聖人的本意。他說：

『天之付與之謂命，稟之在我之謂性，見於事業之謂理。』二程遺書卷六

他又說：

『理也性也命也，三者未嘗有異。窮理則盡性，盡性則知天命矣。天命猶天道也，以其用而言之則謂之命。命者造化之謂也。』二程遺書卷二下十一

就此可見程氏以爲理性命三個名詞『未嘗有異。』這三個名詞爲吾國儒家哲學中最重要的術語。程氏學說的一元態度我們在此地已經可以窺見一斑。

程氏不但以爲理性和命都原本是一樣東西，而且他並用同樣的見解去解釋心和道。他說：

『在天爲命，在義爲理，在人爲性，主於身爲心，其實一也。』二程遺書卷十

他又說：

『孟子曰：「盡其心，知其性。」心卽性也。在天爲命，在人爲性，論其所主爲心，其實只是一個道。』二程遺書卷十八

就此可見程氏以爲心亦就是性，完全是一物而異名。而所謂命性心等等實在就是一個道。這個道是貫通宇宙中一切事物的道理，既不分天人，亦不分物我。這個見解可以說是程氏一元哲學的根本立腳點。程氏對於心性和天亦用同樣的見解去說明他們，所以有人問他孟子言心性天只是一理否？他的回答是：

『然。自理言之謂之天，自稟受言之謂之性，自存諸人言謂之心。』二程遺書卷二十三上

他又說：

『孟子曰：「盡其心者知其性也。知其性則知天矣。」心也性也天也，非有異也。』二程遺書卷二十五

他以爲天和心和性都只是一理，並沒有什麼不同。

此外程氏對於帝、神、鬼、易、乾等等名詞都看作道的別名。他說：

『以形體謂之天，以至宰謂之帝，以至妙謂之神，以功用謂之神鬼，以性情謂之乾，其實一而已，所自而名之者異也。夫天專言之卽道也。』二程粹言卷二

他又說：

『上天之載無聲無臭之可聞，其體則謂之易，其理則謂之道，其命在人則謂之性，其用無窮則謂之神，一而已矣。』二程粹言卷一

程氏此地再三說『一而已矣』這句話，可見他把性、理、命、心、天、神、帝、鬼、道、易等等名詞都看做同一個東西。不過因為這一個東西的位置不同，和我們對於這一個東西的看法不同，所以我們給這一個東西起了許多不同的名字。這就是程氏所說『所自而名之者異也』的意思。

程氏並亦用同一的見解去說明氣和情。他說：

『神氣相極，周而無餘。謂氣外有神，神外有氣，是兩之也。清者爲神，

濁者獨非神乎？』二程粹言卷二

這是說神和氣本是一物，不能分爲兩件東西。他又說：

『稱性之善謂之道，道與性一也。以性之善如此，故謂之性善。性之

本謂之命，性之自然者謂之天，自性之有形者謂之心，自性之有動者謂之情。凡此數者皆一也。聖人因事以制名，故不同若此。而後之

學者隨文析義，求奇異之說，而去聖人之意遠矣。』二程遺書卷二十五

程氏在此地始終以一元哲學的態度主張凡是吾國儒家哲學中種種烏烟瘴氣的術語根本上都只是一個東西。他並警告我們不要『隨文析義求奇異之說』免得『去聖人之意遠矣』。他這種一元的論調總算是非常的澈底，非常的堅決。

我們爲使得讀者明了起見，所以不厭繁複再把上面所引的幾段文字用算學公式表出如下：

：命：性：心：道

：天：性：心：道

：命：性：心：道

：天：性：心

：天：帝：神：神鬼：乾：道

：天：道：性：神

：天：氣

：命：天：心：道

：命：性：理：心：道：天：帝：神：神鬼：乾：道：易：氣

：道

至於朱氏對於這幾名詞就不免有些如程氏所說『隨文析義求奇異之說』了。至於程朱兩人的見解誰『去聖人之意遠』，我們因為這是對於他們兩人學說的估値問題，不是這篇文章範圍中應有的責任，所以我們不想去討論他。

朱氏這個人依著者的愚見原是一個『儒化』的道家，換句話說，朱氏實在是一個儒冠儒衣的道士。我國的道家對於養心這段工夫向來看得很重要，所以朱氏在爲學的方法上就始終認定涵養此心爲最切要。關於這一點，我們後面再說，現在先討論朱氏對於上述種種名詞的見解怎樣和程氏不同。

朱氏既然是一個道家，既然把心看得很重要，所以他和程氏一元的論調把心看做一個極其平常的東西大不相同。而且因此朱氏對於心的問題並沒有特創的卓見，他不過絕對接受張載性理拾遺中『心統

82034

性情者也」那一句話。他一則說：

『橫渠心統性情之說甚善。』朱子全書 卷四十四

再則說：

『橫渠心統性情之說此話有大功。』朱子全書 卷四十五

三則說：

『橫渠心統性情說極好。』朱子全書 卷四十五

四則說：

『橫渠心統性情之語精密。』朱子全書 卷四十五

五則說：

『如橫渠心統性情句乃不易之論。孟子說心許多皆未有似此語端的。仔細看，便見其他諸子等書皆無依稀似此。』朱子全書 卷四十四

我們看上面朱氏所說的話，可見他對於『心統性情』的說法推崇到了萬分。但是這一說和程氏的『心即性也』、『心也性也天也，非有異也』的說法根本不同。

朱氏既然接受張載心統性情的主張，所以他把心看得特別重要，認為是一切的主宰。他說：

『此心本來虛靈，萬理具備。事事物物皆所當知。』朱子全書 卷四十四

怎樣叫做虛靈？他竟說出下面這段出於意外的話：

『凡物有心而其中必虛。如飲食中雞心猪心之屬，切開可見。人心亦然。只這些虛處便包藏許多道理。彌綸天地，該括古今。推廣得來，

蓋天蓋地，莫不由此。此所以爲人心之妙與？』朱子全書 卷四十四

他爲自圓其說起見，更用那道家的五行學說來附會自己的主張。他說：

『心屬火，緣是個光明發動底物，所以具得許多道理。』朱子全書 卷四十四

這種毫無根據的說法，程氏決不肯如此的大膽。其實朱氏這種尊心的主張仍舊脫不了道家「真宰」的老調。

朱氏既然把心認爲一個獨立的東西，他曾說『唯心無對』，（朱子全書卷四十四）所以他和程氏的主張不同，把心和性情都分別開來，完全看做不同的東西。朱氏說：

『虛處只是心，不是性，性只是理。』朱子全書 卷四十四

他又說：

『性本是無卻是實理。心似乎有影象，然其體卻虛。』朱子全書 卷四十五

他又說：

『心以性爲體，心將性作餡子模樣。』朱子全書 卷四十四

這樣說來，心和性完全是兩樣東西，這和程氏『心即性也』的主張完全不同。

至於性和情在程氏看來原是『凡此數者皆一也』。朱氏卻要『隨文析義，求奇異之說』了。他說：

『性是靜，情是動，心則兼動靜而言。』朱子全書 卷四十四

他又說：

『性是未動，情是已動，心包已動未動。蓋心之未動則爲性，已動則

爲情，所謂心統性情也。」朱子全書卷四十五

這可見朱氏始終接受張載的心統性情說，把性和情看作心的兩個分子。這是「太極圖」的老調。而朱氏的哲學所以從二元的唯心論仍舊要走入兩元的窠臼，這亦是一個很明顯的實例。這和程氏那種澈底的一元態度大不相同。所以朱氏更明白的說：

「心統攝性情，非僞侗與性情爲一物而不分別也。」朱子全書卷四十五

這幾句話幾乎可以說是對於程氏「心卽性也」那句話的挑戰了。

朱氏既然把心和性情分開，他亦把道和性分得很清楚。他說：

「道是在物之理，性是在己之理。」朱子全書卷四十二

他又說：

「天命之謂性，率性之謂道，性與道相對，則性是體，道是用。」朱子全書卷四十二

卷二
十四

這種主張不但和程氏「道與性一也」的說法完全不同，就是和程氏物我一理的主張亦大有衝突。不但如此，他還要向門人批評程氏「天專言之則道也」那句話，明說「伊川此句某未敢道是。天地只以形言」。

（朱子全書卷二十八）

朱氏又把性和命亦分成兩件東西，他說：

「性者萬物之原，命者萬物之所同受。而陰陽交運參差不齊，是以五福六極值遇不一。」朱子全書卷四十三

這亦和程氏性命皆一的主張完全兩樣。

朱氏又把道和理分別開來，他說：

「道字包得大，理是道字裏面許多理脈。」朱子全書卷四十六

朱氏又把意和志分別開來，他說：

「意志皆與情相近。……志便清，意便濁。志便剛，意便柔。志便有立作意思，意便有潛竊意思。意多是說私意，志便說匹夫不可奪志。」朱子全書卷四十五

朱子全書
卷四十五

朱氏這種分別實在有點近於程氏所說的「隨文析義求奇異之說」。至於是否「去聖人之意甚遠」，我們後輩當然不敢去批評他。不過程朱兩人對於這許多名詞一主一元一主二元那卻很顯著的。

（未完）

