

牟宗三学术论著集·中国哲学史论系列

心体与性体

XinTiYuXingTi

下

牟宗三 著

予以顽钝之资，恍惚摇荡困惑于此学之中者有年矣。五十以前，未专力于此，犹可说也。五十而后，渐为诸生讲说此学，而困滋甚，寝食难安。自念若未能了然于心，诚无以对诸生，无以对先贤，亦无以对此期之学术也。乃发愤诵数，撰成此书，亦八年来之心血也。

上海古籍出版社

牟宗三学术论著集·中国哲学史论系列

心体与性体

XinTiYiXingTi

下

牟宗三 著

上海古籍出版社



本书原 1969 年出版于台湾正中书局，经合法授权本社出版发行

牟宗三学术论著集·中国哲学史论系列

心体与性体

(全三册)

牟宗三 著

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路 272 号)

新华书店 上海发行所发行 上海交通大学印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 48.75 插页 12 字数 1,216,000

1999 年 12 月第 1 版 1999 年 12 月第 1 次印刷

印数:1-3,000

ISBN 7-5325-2581-3
B·303 定价:79.60 元

目 录

第四部 分论三:朱子

第一章 朱子三十七岁前之大体倾向·····	1
第一节 二十四岁初见延平:综述延平学之大端·····	1
第二节 二十九岁再见延平:此时之《存斋记》之思想·····	28
第三节 三十一岁始受学于延平:由延平定其入路·····	31
第四节 综论朱子三十七岁前之大体倾向以及此后 其成熟之义理系统之形态·····	40
第二章 朱子参究中和问题之发展·····	67
第一节 三十七岁时之中和旧说二书·····	67
第二节 三十七岁时旧说下之浸润与议论·····	86
第三节 三十八岁往潭州晤南轩时之议论·····	105
第四节 三十九岁时旧说下之浸润与议论以及以南轩 《艮斋铭》为宗旨·····	111
第五节 中和新说之发端与完成·····	119
第六节 王懋竑认新说“亦多未定之论”之非是·····	141
第三章 中和新说下之浸润与议论·····	161
第一节 四十岁时之浸润与议论·····	161
第二节 四十一、二、三岁时之浸润与议论·····	176
第三节 《中和旧说序》之回顾与道说经过兼论朱子与 延平之异同·····	185
第四节 新说后关于持守、居敬、主静工夫之定论·····	198
附录:《朱子语类》卷十二,学六,论持守、居敬与	

2·牟宗三学术论著集·中国哲学史论系列

主静·····	198
第四章 中和新说后关于“仁说”之论辨·····	209
第一节 引言:明道与伊川理解仁之纲领·····	209
第二节 《仁说》之分析·····	214
第三节 与张南轩论《仁说》·····	235
第四节 与胡广仲等论“观过知仁”与 “先知后行”之问题·····	272
第五章 中和新说与《仁说》后以《大学》为规模·····	321
第一节 论知行·····	321
第二节 论明德·····	333
第三节 论致知格物·····	348
第六章 以中和新说与《仁说》为背景所理解之孟子·····	369
第一节 性、情对言预设心、性、情之三分;孟子 所说心性情才四字之意义·····	369
第二节 性也有命焉,命也有性焉;性命对扬·····	386
第三节 尽心知性知天·····	398
第七章 心性情之形上学的(宇宙论的)解析·····	406
第一节 关于明道所说之易体与神用之解析·····	406
第二节 关于濂溪“动而无动,静而无静, 神也”之解析·····	409
第三节 心性情之形上学的(宇宙论的)解析·····	422
第八章 枯槁有性;理气不离不杂形上学之完成·····	442
第一节 论枯槁有性无性·····	442
第二节 理气不离不杂形上学之完成·····	463
第九章 朱子晚年所确定表示之论学之宗旨、境界,与夫 方法学上之进路:《朱子语类》训门人选录·····	470
第一节 答廖子晦书:辟“洞见全体”·····	471
第二节 训廖德明(字子晦):辟“有一块物事”·····	

	光辉辉地在那里”	473
第三节	训辅广(字汉卿):辟“求捷径,去意见”	475
第四节	训余大雅(字正叔):辟“悬空”	477
第五节	训潘时举(字子善):言为学两路	478
第六节	训陈淳(字安卿):辟空捉天理	480
第七节	训滕璘(字德粹):言“为学大端”	502

附录:

宋明理学研究的典范

——读牟宗三先生《心体与性体》	罗义俊	506
-----------------------	-----	-----

◇第四部 分论三：朱子

第一章

朱子三十七岁前之大体倾向

第一节 二十四岁初见延平： 综述延平学之大端

兹依王懋竑所删订之《朱子年谱》述朱子思想之发展。

南宋高宗绍兴十年庚申，十一岁。受学于家庭。（此为王订《年谱》文，下仿此）

1. 《年谱》（案即李果斋原本《年谱》以及李古冲本与洪去芜本）：

时韦斋为吏部员外郎。以不附秦桧和议，出知饶州。请祠居于家。

2·牟宗三学术论著集·中国哲学史论系列

初韦斋师事罗豫章,与李延平为同门友。闻杨龟山所传伊、洛之学独得古先圣贤不传之遗意。于是益自刻厉,痛刮浮华,以趋本实。日诵《大学》、《中庸》之书,以用力于致知诚意之地。自谓卞急害道,因取古人佩韦之义,名其斋曰韦斋,以自警焉。

2. 《文集·皇考吏部府君行状》:

——又得浦城萧公颐子庄、剑浦罗公从彦仲素,而与之游,则闻龟山杨氏所传河洛之学。

案:朱子父名松,字乔年,号韦斋。师事罗豫章,与延平为同门友。致力于《大学》、《中庸》。此是朱子之家学渊源。其家学与师承俱以《大学》、《中庸》为首出也。

绍兴十三年癸亥,十四岁。春三月辛亥,丁父韦斋先生忧。稟学于刘屏山(屏山刘子翥彦冲)、刘草堂(白水刘勉之致中)、胡籍溪(籍溪胡宪原仲)三先生之门。

绍兴十五年乙丑,十六岁。

1. 《语录》:

某年十五六时读《中庸》“人一己百、人十己千”一章,因见吕与叔解得此段痛快,未尝不悚然警厉奋发。(《朱子语类》卷第待查,沈侗录)

2. 《语录》:

某自十四五岁时,便觉得这物事是好底物事,心便爱了。

某不敢自昧，实以铢累寸积而得之。((《朱子语类》卷第一百四，朱子一，自论为学工夫。李方子录)

案：朱子此时亦留心于禅。见下三十一岁处所录之《语录》。

绍兴十七年丁卯、十八岁。秋、举建州乡贡。

绍兴十八年戊辰、十九岁。春、登王佐榜进士。夏、准敕、
赐同进士出身。

绍兴二十一年辛未、二十二岁。春、铨试中等，授左迪功
郎，泉州同安县主簿。

绍兴二十三年癸酉、二十四岁。夏、始见李先生于延平。

1. 《年谱》：

初龟山先生倡道东南，从游甚众。语其潜思力行、任重诣
极者，罗公仲素一人而已。李先生讳侗，字愿中，受学罗公，实
得其传。同门皆以为不及。然乐道不仕，人罕知之。沙县邓
迪天启尝曰：愿中如冰壶秋月，莹澈无瑕。韦斋深以为知言。
先生少耳熟焉。至是将赴同安，特往见之。

2. 《语录》：

初师屏山、籍溪。籍溪学于文定，又好佛老。以文定(胡
文定安国)之学为论治道则可，而道未至。然于佛老亦未有
见。屏山少年能为举业。官莆田，接塔下一僧，能入定。数日
后，乃见了。老归家，读儒书，以为与佛合，故作《圣传论》。其
后屏山先亡，籍溪在。某自见于此道未有所得，乃见延平。
((《朱子语类》卷第一百四，朱子一、自论为学工夫。郑可学录)

3.《文集·延平行状》:

初龟山先生倡道东南,士之游其门者甚众。然语其潜思力行,任重诣极,如罗公者,盖一人而已。先生既从之学,讲论之余,危坐终日,以验夫喜怒哀乐未发之前气象为何如,而求所谓中者。若是者盖久之而知天下之大本真有在乎是也。(中略)

其接后学答问,穷昼夜不倦。随人深浅,诱之各不同,而要以反身自得,而可以入于圣贤之域。故其言曰:“学问之道不在多言,但默坐澄心,体认天理。若见,虽一毫私欲之发亦退听矣。久久用力于此,庶几渐明,讲学始有得力耳。”又尝曰:“学者之病,在于未有洒然冰解冻释处。纵有力持守,不过苟免显然尤悔而已。若此者,恐未足道也。”(中略)又尝曰:“读书者知其所言莫非吾事,而即吾身以求之,则凡圣贤所至,而吾所未至者,皆可勉而进矣。若直以文字求之,悦其词义,以资诵说,其不为玩物丧志者几希。”以故未尝为讲解文书。然其辨析精微,毫厘毕察。尝语问者曰:“讲学切在深潜缜密,然后气味深长,蹊径不差。若概以理一而不察乎其分殊,此学者所以流于疑似乱真之说而不自知也。”其开端示人,大要类此。(《朱文公文集》卷第九十七)

案:朱子所记延平“开端示人”大要不过以下四点:

- 一、“默坐澄心,体认天理”。
- 二、“洒然”自得,“冰解冻释”。
- 三、“即身以求”,不事“讲解”。
- 四、“理一分殊”,始终条理。

关于第一点,“默坐澄心,体认天理”,此是根据其“危坐终日,以验夫喜怒哀乐未发之前气象为何如,而求所谓中者”而来。此是

其基本的路。此步工夫涵有一种“本体论的体证”，但却是隔离的、超越的体证，即暂时隔离一下（默坐、危坐）去作超越的体证。其如此所体证的本体，就《中庸》“致中和”言，是“中”体。但中体是个形式字，其所指之实即是“性体”。性体，依“天命之谓性”言，须即是“天命流行之体”，此是根据“维天之命於穆不已”而来。此是北宋诸家所共喻者，尤其是濂溪、横渠、明道所着力体会者。龟山是二程高弟，于此不应无所闻。契悟上纵有精当否，但此大脉络不应有误。罗豫章、李延平承之而用力于未发之中，于此大界脉亦不应有失。延平虽无理论的分解，然其超越的体证所体证之中体当即是通于“天命流行之体”之性体，此当不会有太大的出入。如果他稍有所闻，稍读北宋诸家之书，稍读《中庸》、《易传》之原典，此盖是必然而不可移者。“默坐澄心，体认天理”，此所谓“天理”，如果他稍知明道之所说，亦当即是天命天道之天理，亦当是直通“天命流行之体”者。在默坐危坐之隔离的、超越的体证中，此体从私欲、气质、喜怒哀乐情变之激发（感性）之混杂中澄然凸现以自持其自己，成为其纯粹自己之自存自在，此即是其“莫见乎隐、莫显乎微”之澄然、森然的气象（因延平亦知《中庸》言“致中和”是承上文“慎独”而来，故有云：“先言慎独，然后及中和。”见下第三章第一节三《答林择之书》）。在此体证中，天理与私欲有一截然之对照。故云：“若见，虽一毫私欲之发，亦退听矣。”是故其“讲诵之余”，默坐、危坐，固不只是泛泛的静坐，只“收敛在此，胜如奔驰”（亦朱子语，见下第三章，第三节所录《语录》）之谓；乃根本是一种本体论的体证，藉此以见体或立体（“立”是体证的立），以期清澈吾人之生命，由此，以中导和，始有真正的道德行为之引伸，以成道德之创造，乃至天地位、万物育，此即“率性之谓道”，亦《中庸》后半篇尽性以至参天地赞化育也。但此义理间架，朱子不必能真切契悟，亦未继承其师之路（主要是此义理间架，不在静坐不静坐）而前进。朱子是继承伊川之纠结而前进。依伊川“在中”、“求中”之纠缠，“求中”即

是“既思、便是已发”，是不对的。此本是伊川一时不谙不通之支蔓，本不必认真，但朱子对于伊川之语信守不渝，于是不满于其师之隔离地“求中”之体证，不满于其师之偏于静，而不知其静坐中超越体证之本质的意义，遂丧失此义理间架，而终于走向其《中和新说》所表现之义理间架。在朱子自以为得，而不知其本伊川之纠结而前进实非健全之途也。凡此皆见下第二、三章。

关于第二点，洒然自得，冰解冻释，此是说践履之期于纯熟与自然。须知超越体证只是一关。若停滞于此，则中体只停在抽象状态中，此即后来所谓“光景”，尚不是具体而真实的道体。停于此而耿耿于此，亦是“未有洒然冰解冻释”也。故必须再进一步渐证渐养以期于自然与纯熟。其始也，中体之呈现于具体生活中总不免有勉强处，强力持守总不是纯熟，“苟免显然尤悔而已”。到洒然自得处，才真是所谓“天理流行”，而中体之为体才是具体而真实的体，不是隔离地投置于抽象状态中之体也。此是超越体证所必涵之义理程序，真正的道德行为固应如此也。朱子只知其师之重涵养，邓天启只知其涵养得“如冰壶秋月，莹澈无瑕”，而不知其超越体证所涵之义理间架，于是遂视之为空头的涵养矣。不知其超越体证中即涵有一种超越察识也，此亦是重在先识本体也。非是朱子《中和新说》中分属于未发已发之涵养察识之论也。

关于第三点，即身以求，不事讲解，须知此内圣之学本是自觉地体证吾人本有之性体以体现之于现实生活中以成为纯正的道德行为之事（不是泛泛的笃行），固非外在知识之事，亦非徒然讲解文义之事。圣贤之书除一般名物度数外，大抵是指点生命方向之事，故谓“其所言，莫非吾事”，此并不错。此亦象山所谓“六经皆我注脚”之意。此并非不读书，要在能就其所指点而消化之于自己生命中而体现之以成为吾人之德行，此即其所言莫非己事也。此并非依照它所说者去做，乃是它所说者即是吾之生命中本有之事，故由其指点而豁醒，即一一皆为己事也。此即“即吾身以求之”之义，

非是求之于外，亦非只是求之于文义之间也。此本为内圣之学之本义、第一义，但朱子后来却以读书、讲解文义为重点，视重视此本义者为不读书、废讲解，而认为是禅矣。此是本末之倒置，非其师之遗意也。又，在弘扬教义上，整理文献、讲解文义，自有其价值。是以若谓只“即身以求，不事讲解”为不足可，若谓此不是本义、第一义，而斥之为禅，则大不可。朱子固非不“即身以求”者，但其在融会轻重本末上确有滞碍，此其无谓之忌讳使然也。

关于第四点，理一分殊、终始条理，此可从两方面说：一从践履说；二从体察说。从践履方面说，在超越体证中，天理本体自身即是“理一”，在洒然冰解冻释中，天理本体成其为具体而真实的本体，此即天理本体达至“分殊”。“分殊”者现实生活中各种不同的分际是也。如父子有亲、君臣有义等等。在不同的分际上都有一定的道理。这道理即是天理本体之在不同的分际上作具体的呈现。吾人的道德践履必达至天理本体在不同的分际上有具体的呈现始能说洒然冰解冻释。至纯熟之境，便是天理流行，再熟，便是大而化之。德行如此，而天理本体亦成为具体而真实的本体，不复是隔离的抽象状态中的本体。此便是理一分殊之圆融的表现：普遍的理一融于具体的分殊中，而具体的分殊亦不徒然是分殊，亦融于普遍的理一中而得到其贞定，此即孟子所谓终始条理也。此是理一分殊之基本义。从体察方面说，吾人之知解体察亦不只是了解一个笼统浑沦的“理一”就算完事，必须随吾人的道德践履之终始条理而能体察到分殊上以尽其事理之曲折，此所谓文理密察而不碍其会通之“理一”，此时之“理一”不是笼统之浑沦，而是有具体的内容以厘定而充实之，而会通之理一亦不蹈空而虚悬，而必貫徹至分殊事理之曲屈，亦不碍吾人之文理密察也。此种体察上之理一分殊是随吾人践履过程上之理一分殊走而为其所决定，行解相融不即不离也。非是空头的博文，徒尽其客观事理之研究而极其微细密察而已也。延平以为“若概以理一而不察乎其分之殊，此学

者所以流于疑似乱真之说而不自知也”。此所谓“疑似乱真之说”即意指佛老而言。好像儒与佛老之差别唯在一有分殊，一无分殊。然此义如不加界定，则为不谛之说。盖佛老在修证过程上亦非只知理一而无分殊者。即就佛家而言（无论哪一宗派），其证空即理一，所谓平等性，其入假即分殊，所谓差别性（菩萨道之道种智），非无分殊也。小乘证空而不开假（所谓无方便），入涅槃而不出，只自渡而不渡他，此其所以为小，而见呵于大乘也。是以徒以分殊辨之，不足以尽彼之情。惟其理一指空性言，非儒者所谓理一，理之一已不同，岂能谓理一处无差别？至于分殊，在彼仍是缘起幻化，仍是假法，而在儒者则是实事实理，不可以幻假论，此则分殊亦有异，焉能徒以有无分殊而别之？是以理一分殊内容意义皆不同，亦各自一其各殊其殊耳。是则北宋诸家皆极透澈，因自体上辨别，故一切皆异，无此不妥之论也。若以为一言幻假，不作实事实理观，虽开方便，亦即等于无分殊，加此界定，则可无碍。延平之意恐亦即如此。盖儒者一向视佛教为出世教，不足以尽人伦、治家国天下也。自此言其无分殊，亦可无碍（佛方世出世圆融为一，无论如何圆顿。不足以解此难。实则此亦无所谓难，只是本质上有异耳。佛弟子不必在此强辩）。然朱子言理一分殊，常只落在博文穷理上说，此已丧失上所言之践履过程上由抽象之理一达具体之分殊之纵贯的终始条理义，又常只以空头的博文穷理之分殊辨异端，凡不自博文穷理入者，如自逆觉以体证本心本体者，彼皆视为禅，此则成大滞碍，此既不足以尽内圣之学之实，亦不足以尽延平之意也。纵其博文穷理透至本体论的存有（客观地讲的实事实理）足以辨佛老（徒分殊不足以辨，必由分殊而至本体论的存有始足以辨），而由逆觉以体证本心本体者（超越的体证如延平，内在的体证如胡五峰），乃至象山之直承孟子而言本心之沛然莫之能御，何便即是禅学而流于异端耶？此显然为无谓之忌讳，而亦为自我损失之至不幸之忌讳！如此，何足以辨佛老？

以上四点约略可窥延平学之路数。虽是“开端示人，大要类此”，然却是精要中肯者。彼虽无多解说，亦不必能博洽贯通，然潜修自得，能说出此等精要语，亦实不容易。南渡后，龟山在闽再传而得此人，上蔡在楚再传而得胡五峰，皆以其简洁精要、能摄聚北宋学脉于不坠。虽不必能为弘法之龙象，然要皆有实得而非浮泛者，且皆能精练集中而开出确定之工夫入路，如延平从“致中和”开，胡五峰从孟子“求放心”开，皆其精练集中处也。此亦此学于南渡时过渡期之特征也。于中和问题，朱子自谓延平当时“论此最详”，然彼“当时既不领略，后来又不得深思（因“后来所见不同，遂不复致思”），遂成蹉过，孤负此翁耳”（见下第三章第一节三《答林择之书》）。然则朱子与延平间实有距离也。延平虽供给朱子一入路，一题目，而文章却是朱子自己作。当延平在时，其所开说，朱子并不领略。及延平没，朱子自己用心时，却又走向继承伊川之纠结而前进，未能由其师之超越体证而悟入也。彼虽博洽贯通，超迈前辈，成为弘法之龙象，然却走上另一系统，非复先秦儒家之所开发、北宋濂溪、横渠、明道之所妙悟之旧也。同时胡五峰方面，南轩常随朱子脚跟转，未能坚守其师之路数，胡氏学遂模糊。赖有胡广仲、胡伯逢、吴晦叔等人之坚守不渝，得以保存其面目于不坠。然此辈皆年寿不永，学力又不足，遂为朱子所压伏。象山学无师承，直承孟子而兴起，又为一弘法之龙象，于是朱子系统之歧出遂显然矣。凡此皆将于后两章详明之。

兹详检朱子所编《延平答问》（见《丛书集成·李延平集》卷二），于《行状》所列之大要外，复有足以见延平之造诣与其大体之方向者。

1. 戊寅（朱子是年廿九岁）十一月十三日书云：
（首段略）
来谕以为“人心之既放，如木之既伐。心虽既放，然夜气

类所息，而平旦之气生焉，则其好恶犹与人相近。木虽既伐，然雨露所滋，而萌蘖生焉，则犹有木之性也”。恐不用如此说。大凡人理义之心何尝无？惟持守之，即在尔。若于旦昼间不至梏亡，则夜气存矣。夜气存，则平旦之气未与物接之时，湛然虚明气象自可见。此孟子发此夜气之说，于学者极有力。若欲涵养，须于此持守可尔。恐不须说心既放、木既伐，恐又似隔截尔。如何如何？

又见谕云：伊川所谓“未有致知而不在敬者”。考《大学》之序则不然。如夫子言非礼勿视听言动，伊川以为制之于外而养其中，数处，盖皆各言其入道之序如此。要之，敬自在其中也。不必牵合贯穿为一说。

又所谓“但敬而不明于理，则敬特出于勉强，而无洒落自得之功，意不诚矣”。洒落自得气象，其地位甚高。恐前数说方是言学者下工夫处。不如此，则失之矣。由此持守之久，渐渐融释，使之不见有制之于外，持敬之心，理与心为一，庶几洒落尔。

某自闻师友之训，赖天之灵，时常只在心目间。虽资质不美，世累妨夺处多，此心未尝敢忘也。于圣贤之言，亦时有会心处，亦间有识其所以然者。但觉见反为道理所缚，殊无进步处。今已老矣，日益恐惧。吾元晦乃不鄙孤陋寡闻，远有质问所疑，何愧如之！

案：上所录书第一段，朱子顺孟子说“心之既放如木之既伐”云云，亦不错，如此说说亦不妨。但就自己直下实地作工夫言，只须直就本心而加以持守涵养即可，不须更额外多辨解也。盖“心既放、木既伐”云云犹是辨解之辞。恐多生枝节，离却实工，故提醒之云“恐不用如此说”，“恐又似隔截尔”。此见朱子辨解趣味重，而延平却直言存养也。此犹是明道“存久自明”之风范。而朱子后来之发

展,却常不守此风范,直就本心性体上加存养之工夫,却重点落在致知格物上。此见朱子于体上之悟解及工夫自始即有欠缺,未曾遵顺延平之指点而前进也。其兴趣却在顺伊川之分解纲领而前进。彼后来固亦言涵养,但其中和新说成立后之先涵养后察识中之涵养却是空头的涵养,小学的工夫,非其师延平之直就《孟子》之本心、《中庸》之中体大本而加以持守涵养也。延平之持守与存养固涵有一种超越的体证与肯认在内,此即是一种对于本心与中体之超越的致察。朱子后来力主先涵养后察识,力反胡五峰一系之先察识后涵养,非是守其师说之意也,亦非是根据延平以反胡氏也。乃只是因承接伊川之纠结而前进而如此耳。

第二段,延平谓“要之敬自在其中也”。第三段复谓“由此持守之久,渐渐融释,使之不见有制之于外,持敬之心,理与心为一,庶几洒落尔”。顺“敬自在其中”说,很可至明道所说之敬体。工夫上诚敬之纯亦不已即是本体之於穆不已。敬直承本体而言,非是“制之于外”以为敬也。亦非是待“明于理”,敬始不“出于勉强”也。大抵朱子只知后天之敬,而不知先天之敬。延平虽尚未意识及此,然顺其持守存养之义而观之,其所谓“敬自在其中”很可至先天之敬,即本体便是工夫之义,而不必纯然是后天之敬也。第三段是就洒落境界说,故有“持敬之心,理与心为一”之句。彼亦未明澈至“心即理”之义,然若彼真能明孟子所言之本心,其持守存养真是存此本心,则亦决不至如朱子后来之截断此“心即理”之义。如能分解地先肯认此“心即理”之义,则就洒落融释说,其始之持守虽属后天,有似“制之于外”,然“持守之久,渐渐融释,使之不见有制之于外”,则后天之敬融释于先天之敬,即浑然是一本心性体亦即敬体之流行,则“心即理”之本心即得其具体呈现矣。此即是洒落融释之化境。此时“持敬之心,理与心为一”,即是后天之敬融化于本心性体而为先天之敬。就先天之敬说,敬心即理,而不是与理为一。就后天之敬之渐渐融释说,则即可说“持敬之心,理与心为一”。此