

牟宗三学术论著集·中国哲学史论系列

心体与性体

XinTiYuXingTi

中

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。乃发愤诵读，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

B244.05
M89
2

心体与性体

XinTiYiXingTi

中

牟宗三 著



A0909309

上海古籍出版社

◇ 第三部 分论二 明道、伊川与胡五峰

第一章

程明道之一本论

引 言

朱子编《程氏遗书》共二十五篇，自第一至第十，程氏门人及吕与叔所记者皆原标为二先生语。各篇中亦有明标为明道语或伊川语者，如第三谢显道所记，即明标“右为明道先生语”，“右为伊川先生语”，第二吕与叔所记，则有时于某条下注一“明”字，示为明道语，注一“正”字，示为正叔（伊川）语。然而大部分则未注明，其注明者盖甚少。其余各篇则间于行文中记有“伯淳（明道）先生曰”，或“伊川先生曰”。除此少数注明者外，余皆未注明谁语。此十篇中，第一为李端伯所记，甚重要。第二为吕与叔所记，既重要而分量又最多。与叔原为横渠门人。横渠卒，东赴洛阳见二程。此第二即东见二程时所记也（严格说，与叔不能算是二程门人）。第十一、十二、十三、十四四篇乃刘质夫所录，皆明道语。十五以下直至

廿五,各家所录皆伊川语。此则已分判清楚。刘质夫所录最可窥见明道之思理与风范。然前十篇中,尤其吕与叔所记者,若除少数有注明者外,其余皆无法确定是谁语,则吾人对于明道思想所知者必甚少,而明道在宋儒中之地位即无足轻重者,至少亦无确定显赫之地位。然而明道在宋儒中确有一公认之显赫地位,亦确是一大家。若竟无足以实之者,则何能有此显赫之地位?亦何足以成大家而为儒学复兴之重镇?观伊川为其所作之《行状》,又观文彦博题其墓曰明道,而伊川复为之序之序语,则知明道实划时代之英豪,其创辟智慧实为不可及,而伊川亦非虚誉其兄者,彼虽未及著书,然以五十有四之中寿,实亦不甚影响其智慧之成就。而何况其成熟相当早,其答张横渠之《定性书》决不在三十以外(朱子谓“《定性书》是二十二三时作”。见《朱子语类》卷第九十三。此恐不可靠。近人有考其为二十八岁时作。此当近是)。若以此为准,则此后二十余年之发皇必有可观者。否则决不能有如《行状》之所述。是则其及著书与否决不甚相干也。故吾人于二先生语中,除注明者外,必有可以鉴别明道之智慧者。

自客观义理之大体气氛言,或自进德之大方向言,程氏兄弟固可说是属于同一系统者,故凡未注明是谁语者,亦可视为共同之主张,即发之明道,伊川亦可承认而不悖,即发之伊川,明道亦可首肯而无疑,故同属明道可,同属伊川亦可。然凡此种义理皆属真实生命之发皇,亦属存在的创辟智慧之洞悟。发出后,人可首肯之,而无此真实生命之独特感受,无此创辟智慧之独特洞悟,则亦可终不表现此义理与此境。生命之劲力与智慧之方向对于哪一面义理之抒发实有决定之作用。故此种义理不能纯是客观地言之,亦须连带各人之独特生命而存在地言之。盖此非外延真理,乃内容真理也。自此而言,则不能谓同属明道可,同属伊川亦可。抑又不只主观感受而已也,即客观义理上亦有不同之理解,如关于仁体、性体、道体之体悟以及关于工夫入路之讲法,二人皆有显著之差别。只

人不注意，亦不理解，故混漫而轻忽之，遂亦视为无法简别耳。是以如能相应此差别而注意之，鉴别出究为谁语，则对于明道与伊川之风格与造诣必可有更确切之了解，而对于明道之显赫地位以及其足以为一大家者，亦可得而有以实之。否则明道必致落空；而经过朱子之传承，倾向于伊川，不倾向于明道，经过其独特心态所成之汰滤与汰滤后之定局，《遗书》中未注明谁语之许多圆明洞彻之义理必致被遗忘而视为无足轻重者。即刘质夫所录之四篇亦可被视为无足轻重者而忽之。朱子常不契亦不满于明道，惟不便明言之耳。其所以不契者，由于其生命劲力近伊川而不近明道故也。其所以不满者，由于其并无明道之圆明洞彻之创辟智慧，而又心存忌讳，以为将近于异端故也。此并非言朱子无实感，无劲力，亦非言其无智慧，特其智慧、实感与劲力非明道型，故亦不能契接其所抒发之理境。其心态宜于彼而不宜于此，故亦宜于抒发某方面之义理而不宜于抒发另一方面之义理，甚且以其汰滤后之定局而根本不能正视明道所说者之实义，此其心态之限定有以使之然也。故自朱子后而有学派之对立，正坐此故耳。对立之生不由于象山之睽违与立异，如普通之所想，乃由于朱子之汰滤实有遗漏与偏差也（集中在对于道体、性体、心体之体悟与工夫之入路两点）。

世或谓明道开象山，伊川开朱子。此自非全无是处，特只笼统言之，仿佛嗅到一点气味之同异，而未能真明其所以。此非只由表面之风光与某方面之情调各有相似，即可明此学派之分立也。此中煞有义理之关键，而历来多不能深切著明之，此甚足令人困惑也。朱子实开自伊川，而象山却并不由明道开出，象山亦不自以为学出明道也。象山《语录》中固曾有“伊川蔽固深，明道却通疏”之语，然象山之学却并不由钻研明道而得之。是以不能历史继承地甚至亦不能义理地谓明道开象山，象山出自明道也。真正历史继承地而且是义理地由明道而开出者是胡五峰，并非象山也。特客观言之，象山之孟子学心性是一，心即是理，更能契合于明道之一

本论,而明道之一本论亦更能保持先秦儒家本体宇宙论的实体之创生义与直贯义,而亦并未以心神属于气,认太极或天命实体只是理,性只是理也。此则其可以通同处,而朱子汰滤后所成之定局则不能保持此义也。此是学派分立之本质的关键。是以:

1. 明道在儒学复兴中何以有此显赫之地位,何以能成大家,必有足以实之者。

2. 伊川在何种契机上能开朱子,朱子在何种契机上能承接伊川而成为定局,此亦有可得而确定说出者。

3. 朱子既成定局后,何以有学派之对立,明道与象山何以有通同处而不可说相开承,此中亦有可得而确定表明者。如是,朱子之消化与胡五峰之消化确有须同等重视之必要,而不可一以朱子为准也(吾于此主宋明儒当分三系,详见第一册《综论部》第一章及本部后文《胡五峰》章)。

欲明以上三事,吾人必须于二先生语中未注明谁语者能鉴别出明道之智慧而不可含混过去。如是,将更能见出明道精神之一贯,亦将更能见出伊川思理之倾向。

明道性格与伊川确有不同。“伯淳谓正叔曰:异日能尊师道是二哥,若接引后学,随人才成就之,则不敢让”(《二程全书·外书》第十二《传闻杂记》)。见上蔡语录)。此是明道自觉地见到彼兄弟二人性格之不同。吾人以此不同为起点,再以刘质夫所录为标准,以少数注明者为轨约,即可获得鉴别明道智慧之线索。若由此悟入,吾人可作如是之肯定:凡属二先生语者大体皆是明道语,至少亦当以明道为主。其中许多重要观念足以形成宋儒复兴儒学之重镇,并足以形成宋儒讲学之规模而能造成六百年之传统者,如对于佛教之辨别,对于圣贤人格之品题,更积极地对于《论》《孟》《中庸》《易传》中主要观念之契悟与点拨,大体皆发自明道,伊川只为之副。试申明如下:

1. 凡属二先生语者吾人可视为二程初期讲学之所发。此期

以明道为主。伊川岁数虽与明道相差不远(只差一岁),然明道究属兄长,固当以明道为主。衡之人情,主要灵魂亦当在明道,伊川总当徐行后长者方是弟道。而何况明道之创辟智慧固高于伊川远甚,故主动活跃之智慧当在明道,而不在伊川。伊川独立发皇之时当在其为侍讲以后。凡确定为伊川语者,《遗书》第十五以下,始真代表伊川之生命与思路。以此为准,与彼未分而标为二先生语者相对照,则大体固有差异也。故凡二先生语中大部皆明道语也。(李端伯与刘质夫皆程氏早期之弟子。刘质夫且只录明道语。惜二人皆早卒。吕与叔虽非二程之门人,然亦与李刘为同辈。其所记实以明道为主。其思理亦较契于明道,而不契于伊川。由其与伊川往复辩论“中”之问题即可知。而明道之《识仁篇》即对吕与叔之问而发者,而吕与叔“默识心契,豁如也。作《克己铭》以见意”[参看《宋元学案》卷三十一《吕范诸儒学案》,述吕大临处]。此人甚有劲力,朱子亦极赞佩之,而惜其早卒。)

2. 明道心态具体活泼,富幽默,无呆气。故二先生语中凡语句轻松、透脱、有高致、无傍依、直抒胸臆、称理而谈,而又有冲虚浑含之意味者,大体皆明道语也。例如:

苏季明尝以治经为传道居业之实。居常讲习只是空言无益。质之两先生。

伯淳先生曰:“修辞立其诚。”不可不仔细理会。言能修省言辞,便是要立诚。若只是修饰言辞为心,只是为伪也。若修其言辞正为立己之诚意,却是体当自家“敬以直内义以方外”之实事。道之浩浩何处下手?惟立诚才有可居之处。有可居之处,则可以修业也。“终日乾乾”,大小大事却只是“忠信所以进德”为实下手处,“修辞立其诚”为实修业处。

正叔先生曰:治经实学也。譬诸草木区以别矣。道之在经,大小远近,高下精粗,森列于其中。譬诸日月在上,有人不

见者，一人指之不如众人指之自见也。如《中庸》一卷书，自至理便推之于事，如国家有九经及历代圣人之迹，莫非实学也。如登九层之台，自下而上者为是。人患居常讲习空言无实者，盖不自得也。为学、治经最好。苟不自得，则尽治五经，亦是空言。今有人心得识达，所得多矣。有虽好读书，却患在空虚者，未免此弊。（《二程全书·遗书》第一、二先生语一。端伯传师说）

此段记录明标“伯淳先生曰”及“正叔先生曰”。两相比较，伊川所说实不及明道远甚，即不说及不及，而风格与境界之不同亦可于此得一很好之例证。明道所说直是有高致、无傍依、直抒胸臆、称理而谈，决无学究气，亦无典册气。凡此种学问皆是圣贤豪杰之学，说理发义皆须直下指归到生命上来，实不实并不在有所傍依，传道居业亦不在如学者之治经，随时可以提起，随时可以放下，要之只是直下以诚敬“体当自家敬以直内义以方外”之实事，直下对道负责，找一实下手处。“道之浩浩何处下手？惟立诚才有可居之处”。此种语句只有明道之创辟智慧与存在的实感方能说得出口。反观伊川，则其距此境远矣。伊川所说甚为实际。一、治经要“自下而上”，二、要有“自得”。此在指导学者读书最好，然不能表示出内圣之学之本质。此犹是学者治经境界，非圣哲直抒胸臆独立拔起之境界。此路以后为朱子所称赏。以朱子观之，明道所说倒反“太高”，足令学者只“睺见上一截，少下面着实工夫”，易“入禅学去”，故彼即以为凡不走切实读书之路者皆是禅。实则何曾是此问题？此只是两种境界两种风格之异耳。伊川当时犹未于此生忌讳也。然其心态、思路、风格、境界与其兄异，则甚显然。由此明标者可以概其他未注明者矣。

又如“明道曰：维天之命於穆不已，不其忠乎？天地变化草木蕃，不其恕乎？”而“伊川曰：维天之命於穆不已，忠也。乾道变化

各正性命；恕也”（俱见《二程全书》、《外书》第七）。伊川所说显然不及明道语之明彻，而以“乾道变化各正性命”代“天地变化草木蕃”亦不谛当。“或问明道先生如何斯可谓之恕？先生曰：充扩得去则为恕。心如何是充扩得去底气象？曰：天地变化草木蕃。充扩不去时如何？曰：天地闭，贤人隐”（《外书》第十二、《传闻杂记》。见《上蔡语录》）。此方是明道之智慧。据此，则伊川以“乾道变化各正性命”代“天地变化草木蕃”以明恕（充扩得去），显然不谛。须知“乾道变化各正性命”即是“维天之命於穆不已”之别语。乾道即天道，亦即天命实体也。“乾道变化各正性命”与“天地变化草木蕃”语义并不同也。前者是指道体说，后者是指事象说。明“充扩得去”之恕底气象只能就事象之用说，不能就道体之体说。故“充扩不去”则是“天地闭，贤人隐”。乾道创生不已，天命於穆不已，宁有闭隐之时耶？故同一观念，伊川之表现常不及明道之透脱与谛当。此亦显明之例证也。又如明道说“穷理尽性以至于命，三事一时并了，元无次序”，而伊川亦随之说“三事只是一事”。明道说心性天是一，而伊川亦随之说“心也、性也、天也、非有异也”。凡此，明道如此说却实，而伊川如此说却与其思理不一致。详见《一本篇》及伊川章《论心篇》。故此类观念显是明道发之，而伊川只是和之也。由此而知关于道体、易体、诚体、敬体、於穆不已之体以及天理实体之妙悟语，凡未注明者，一望而知为明道语也。若归属于伊川，则相刺谬。

又如苏季明问中和，伊川之答曲曲折折终不豁朗。若问明道，决不如此答，可断言也。又如《与吕大临论中书》，与叔所言反顺适调畅，而伊川之答则胶着支蔓，纠结不堪。以此为准，反观二先生语中未注明者亦甚易鉴别也。

3. 明道语句简约，常是出语成经，洞悟深远。又常是顺经典原文加几个口语字，予以转换点拨，便顺适调畅，生意盎然，全语便成真实生命之呈现。“伯淳常谈《诗》，并不下一字训诂。有时只转

却一两字,点缀地念过,便教人省悟”(《外书》第十二、《传闻杂记》。见《上蔡语录》)。谈《诗》如此,就《论》《孟》《中庸》《易传》抒发义理亦常如此。此其所以无学究气,无文章气,而常能相应不失也。此见下各篇可知。言一本、言仁、言诚敬、言於穆不已之体,皆非伊川所能及。

4. 明道喜作圆顿表示,伊川喜作分解表示。朱子所谓“明道说话浑沦,学者难看”,实即圆顿表示而为朱子所不喜也。故凡二先生语中凡作圆顿表示者皆明道语也。此见下各篇可知。“一本”义即圆顿表示。此非伊川所能有也。

以上四点即是鉴别明道智慧之关键。握此关键,则知凡二先生语中未注明谁语者实大部皆明道语也。黄梨洲修《明道学案》即由二先生语中辑成。然无鉴别之原则,人亦不知其何以必如此。又其所抄录者,虽稍有类从,然不整齐,重要者亦多脱略。见之只觉其为一些零碎风光,并不足以见明道义理之实也。兹详检遗书,作进一步之整理,以普通所谓《识仁篇》为例,开为八篇如后。于伊川亦然。

《识仁篇》是后人标名(恐自朱子开始。朱子编《近思录》,不录此篇,并明所以不录之故,谓“程子《识仁篇》乃地位高者之事,故《近思录》遗之”)。原只是《遗书》第二中之一段,乃对吕与叔之问而说者。今沿用此标题,再补上若干段,统名曰《识仁篇》。其他诸篇亦仿此,皆由若干段组成。

讲二程,编录为难。然此部工作却甚重要,尤其在明道为然。吾曾抄录数过,方得其自然之叙。辑录既定,则系统整然,眉目朗然。明道定,则伊川亦定。若不能确定,随意征引以为解说,则难得其必,总觉糊涂,且无头脑,常易误引,甚至冲突,如盲人摸象,全属瞎猜。吾为此苦困惑甚久,直无从下笔,不知其学之精蕴究何在也。

人皆谓明道境界极高,胸怀洒落,有如光风霁月。又通谓其

“资性过人，充养有道，和粹之气盎于面背”（《宋史·道学传》）。又常称举其有高致富玄趣之话头，而深致以欣赏与赞叹。然而其究何以至此乎？岂只资禀之偶然乎？抑只一时之颖悟乎？抑默默涵养而至此乎？未有能举其义理之实者也。其于道体性命自有其清澈与明透，而且真能体之于自家生命中而有受用，故其所以至此必由于其有真知灼见处，决非只资禀之偶然，亦非只一时之颖悟，亦非只默默之涵养。然而其于道体性命究如何清澈明透，究如何且能体之于自家生命中而有受用，亦无有真能标举其条贯者也。非人不能也，乃因不耐逐条点读，着实理会，编录为难，故遂茫昧而忽略之耳。

《识仁篇》与《定性书》乃明道之重要文字，人皆称举而道之。此是明道思理之显明可证者。然《识仁篇》只略举“仁者浑然与物同体”之境，而如不能通其道体性命之全部纲维，则人亦不足以由此短章彻尽其所说之仁体之全蕴。朱子即已不满此一体之说而驳之矣。人亦皆知其由医家麻痹不仁之说指点“仁体”之实义，人亦皆知其“观鸡雏，此可观仁”，“切脉最可体仁”之妙悟，人亦皆知其常言“春意”与“生意”，然此皆是指点语，而如不能知其义理之实，则仁之为仁未必能贞定得住。伊川与朱子即已不解此麻痹不仁之指点而反对“以觉训仁”之说矣。而同时此类妙悟美喻亦很可只成为解颐之妙语，而“生意”一词虽具体而亲切，然亦冲淡而含混，则亦可以塌落而令人生误解。朱子亦由“天地块然生物之心”、“温然爱人利物之心”说仁，此岂不亦讲“生意”乎？然若依朱子之系统，则若只就“生意”说，亦很可说成气，而当说仁义礼智为性时，却又只说成理，是则仁之为性为理不即是“块然生物之心”、“温然爱人利物之心”也。此本伊川而来也。伊川说“心生道也。有是心斯有是形以生，恻隐之心人之生道也。”又说“心譬如谷种”，“阳气发处（生）却是情”，而“生之性便是仁”。是则作为“生道”之心或恻隐之心不即是仁也。此种分疏非明道意也。在明道，由麻痹无觉所指

点到之“以觉训仁”之“觉”义，由“切脉”所指点到之“贯通”义，由“观鸡雏”所指点到之“亲和”义与“活泼”义，由“春意”、“生意”所指点到之“生”义与“温润”义，皆是相连而生之同一义，而亦与“一体”义为同一义。皆直指仁心、仁体、仁理、仁道而言也。而此四词亦同一意指，仁即心即体即理即道也。而伊川与朱子既皆反对以觉训仁，而朱子复进而反“一体”之义（伊川虽无反“一体”义之语，但亦不以“一体”说仁，却以“公”字说），而却亦言生意生道，则其所言之“生意”（生物之心，爱人利物之心）“生道”有殊指而不同于明道亦明矣。是以吾人如不能真知明道之纲维，则吾人亦不能知明道对于“生意”与“一体”究如何了解也。

至于《定性书》，只讲一“动亦定，静亦定，无将迎，无内外”，“廓然而大公，物来而顺应”之理境，究是“定性”乎？抑是定心乎？究是“性无内外”，抑是心无内外乎？当然实即是定心，因文中皆是说心故也。然心性是一究如何是一，其所言之“内外两忘”、“澄然无事”之朗然大定究是自何分际上言工夫，人亦未能通彻其义理之实也。如不能通彻其言道体性命之纲维，则人以为此皆佛老之玄谈矣。叶水心即如此讥议，亦无足怪也。

人皆知明道说“天理二字”是他“自家体贴出来”，然此亦只是明道自家真能理会得此义，故如此说。岂是“天理”一概念或“天理”之实果真前无古人而独为明道之新发见乎？岂是离天道、天命、太极、太虚、诚体、仁体、性体、心体、中体、神体而别有一“天理”乎？必不然矣。不惟天理之实非其新发见，即“天理”一词已早见于《乐记》，亦非其所新造。而就天道性命言天理或理自横渠而已然。然则或有谓明道以前未确立“理”之地位者，乃根本未知儒家内圣之学者之妄言也。然如不能通彻明道智慧之纲维，则亦不能免乎此泥于字面者之张皇失措也。

又，明道亦常言“天下善恶皆天理”，“理有善恶”。又常言：“天地万物之理无独必有对，皆自然而然，非有安排也。”又言：“万物皆

有理，顺之则易，逆之则难。各循其理，何劳于己力哉？”又言：“夫天之生物也，有长有短，有大有小，……天理如此，岂可逆哉？”又言：“服牛乘马，皆因其性而为之。胡不乘牛而服马乎？理之所不可。”此种话头似皆表示天理或理只是一种自然之趋势。如是，遂以为明道所说之“天理”或“理”只是此自然趋势义，而凡自天道性命之体上言天理或理之语句而未注明者皆归给伊川。夫明道言“天理二字是自家体贴出来”，言之如此郑重，岂只体贴此自然趋势为“天理”乎？以上诸语固是明道语，但此诸虚说之“理”字岂真足以代表并穷尽明道所体贴之“天理”之实义乎？必不然矣。然则将彼自体上言天理或理之语句而未注明者归给伊川皆谬也。然如不能通彻明道内圣之学之智慧与纲维，则人必只视此自然趋势义之“天理”或“理”为明道义。若再顺此滚下去，则将视明道只为一自然主义者。如此，真成一大塌落，此将是莫大之诬枉！

又，人皆知明道讲诚敬，讲“学者须先识仁”，然如未能通彻其智慧之纲维，则亦未能定其言“诚敬”、言“识仁”究属何种形态之工夫也。盖此普通之工夫语，人皆可以说，未能知其切义实义究何在也。

凡此诸义，如不能条贯之，皆将成为零碎之风光。而经过朱子之汰滤，实者皆归于伊川，人遂不能知明道智慧之全貌矣。而学者复大抵不能仔细理会，予以通贯，《遗书》中东一条，西一条，虽义理相同、相类或相引申者，而散见各处，类聚为难，亦遂星散而湮没，人遂愈不能知明道之为明道究何在矣。如是，明道遂挂空，而只成为一隐形者，或只成为一零碎风光之好秀才，只成为伊川之陪衬。此岂真明道之实乎？人皆知明道有显赫之地位，然而零碎之风光不足以实之也。徒“语言流转如弹丸”不足以成其大也。

黄宗羲《宋元学案明道学案》上，案语云：

明道之学以识仁为主，浑然太和元气之流行。其披拂于

人也，亦无所不入，庶乎所过者化矣。故其语言流转如弹丸。说“诚敬存之”，便说“不须防检，不须穷索”。说“执事须敬”，便说“不可矜持太过”。惟恐稍有留滞，则与天不相似。此即孟子说“勿忘”，随以“勿助长”救之。同一扫迹法也。鸢飞鱼跃，千载旦暮。朱子谓：“明道说话浑沦，然太高，学者难看。”又谓：“程门高弟如谢上蔡、游定夫、杨龟山，下梢皆入禅学去，必是程先生当初说得高了，他们只睥见上一截，少下面着实工夫，故流弊至此。”此所谓程先生单指明道而言。其实不然。引而不发，以俟能者。若必鱼筌兔迹以俟学人，则匠羿有时而改变绳墨轂率矣。朱子得力于伊川，故于明道之学未必尽其传也。

案：此赞语可谓美矣。然亦只就境界而赞之。吾今即欲得其纲维以实之，则庶不至令人生误解，亦不至使人有零碎风光之感也。

伊川作《明道先生行状》云：

先生资稟既异，而充养有道。纯粹如精金，温润如良玉。宽而有制，和而不流。忠诚贯于金石，孝弟通于神明。视其色，其接物也如春阳之温；听其言，其入人也如时雨之润。胸怀洞然，彻视无间。测其蕴，则浩乎若沧溟之无际；极其德，美言盖不足以形容。

先生为学，自十五六时，闻汝南周茂叔论道，遂厌科举之业，慨然有求道之志。未知其要，泛滥于诸家，出入于老释者几十年，返求诸六经而后得之。明于庶物，察于人伦。知尽性至命，必本于孝弟；穷神知化，由通于礼乐。辨异端似是之非，开百代未明之惑。秦汉而后，未有臻斯理也。谓孟子没而圣学不传，以兴起斯文为己任。其言曰：道之不明，异端害之也。昔之害近而易知，今之害深而难辨。昔之惑人也，乘其迷暗，

今之入人也，因其高明。自谓之穷神知化，而不足以开物成务。言为无不周遍，实则外于伦理。穷深极微，而不可以入尧舜之道。天下之学，非浅陋固滞，则必入于此。……是皆正路之藁芜，圣门之蔽塞，辟之而后可以入道。先生将进觉斯人，退将明之书。不幸早世，皆未及也。其辨析精微稍见于世者，学者之所传耳。

先生之门学者多矣。先生之言平易易知，贤愚皆获其益，如群饮于河，各充其量。

先生教人，自致知至于知止，诚意至于天下平，洒扫应对至于穷理尽性，循循有序。病世之学者舍近而趋远，处下而窥高，所以轻自大而卒无得也。

.....

案：以上所录四段，首段言其风格、德行、与夫造诣之境界。此即《宋史·道学传》“资性过人，充养有道，和粹之气溢于面背”三语之所本，而伊川所言则更精切而入里，洞晓其德性生命之全体，亦可谓善于形容者矣。

第二大段则言其为学之方向的然是儒家道德意识之充其极，故能尽弘扬圣道辨辟藁芜之时代使命。当时之时代课题，从学术文化方面说，唯在高明才智之士迷惑于佛教而不能辨。此则决非对于世运有存在之实感者所能安。其“辨析精微”是从遮表两方而显。佛教之“穷深极微”足以因人之高明而入之，决非“浅陋固滞”者（章句考据之俗学）所能知，亦非迷离惝恍而无真实根底者所能辨。此所谓“深而难辨”也。然亦决不能躲闪逃避，一任其泛滥而不理。故欲辨彼之偏，明己之正，决非只在礼乐文制上着眼所能尽，皆必须进入精微，彻底明透，然后始足以巍体挺立而扭转世运也。伊川所谓“辨异端似是之非，开百代未明之惑”，即指此而言也。问题已进于“精微”（已接触至生命方向之问题），故其“辨析”

不能不“精微”也。世之谓其是禅，或谓其“尽用其学”（叶水心讥《定性书》语）而辨之而卒莫能辨者，皆是无实感者隔岸观火无知之风凉话，又何足以知生命方向问题之重大与艰难！然则其所自家体贴之“天理”，以及其所屡称引之“敬以直内义以方外”，所郑重正视之“秉彝”，所精切体悟之“於穆不已”、“纯亦不已”，皆是儒家严整的道德意识之表现。其由此而至“尽性至命”，“穷神知化”，乃至圆顿之“一本”，皆是此严整的道德意识下内圣之教之“精微”，而足以辨析其与佛老不同而真足以立住自己者。此是精微问题，非“尽用其学”也，亦非“坐佛老病处”也（亦叶水心讥《定性书》语，参看《宋元学案·明道学案》）。茫昧者自茫昧耳。而尚谓人冥惑耶？吾人以伊川之实感所述之明道为学之大端方向为准而以内部义理之实条贯明道之风光，切实理会其所谓“一本”之实义，则不至有误解，亦不至有落空之感也。

第三段则言明道之接引来学真如“春阳之温”，“时雨之润”，使人各得其益。此亦明道自谓“若接引后学，随人才成就之，则不敢让”之意也。明道确有此感润力，亦黄宗羲所说“浑然太和元气之流行，其披拂于人也亦无所不入，庶几所过者化矣”。亦庶几近乎仁者之境矣。故其体悟仁如此亲切而明透，而能以之为提纲也。如能如此理解仁，则可无憾于其所说，而朱子之《仁说》既驳斥其“一体”之义，复驳斥上蔡承之而言“以觉训仁”之说，则差之远矣。

第四段言其教人“循循有序”。明道自可有此风范，然其义理之实不尽于此也。伊川所列举，如“自致知至于知止”云云，盖以其自己之所实感与所着重者定规明道也。明道自不会反对下学，亦自能由下学以引人入胜，然其义理形态不必是伊川朱子之形态也。朱子明谓“必是程先生当初说得高了”，故令其高第“只睥见上一截，少下面着实工夫”，故“下梢皆入禅学去”。朱子所说固不切，然亦可知明道决不止于甚至亦非是伊川所列次之“循循有序”也。在明道，无所谓上一截，下一截，亦无所谓说得“太高”。只因学者无

严整而通透之道德意识,无存在之实感,故把不住,立不起,而流于倘恍迷离之境。由伊川而至朱子,只因怕“流入禅学去”,故转而重视《大学》之致知格物,以“下学”抵御之。殊不知即禅学亦非无下学也,亦非不讲“下面着实工夫”也。各上其所上,各下其所下,岂因只下学便能不入于禅耶?而伊川朱子所规定之下学上达却只转成另一系统,即主观地说,是静涵静摄之系统,是认知的横列之系统,客观地说,是本体论的存有之系统,而于不知不觉间已丧失先秦儒家所原有与濂溪、横渠、明道所妙悟之本体宇宙论的即存有即活动的实体之道德创生之直贯系统,如是,遂于明道所言之“仁体”与“一本”亦不能有相应之理解矣。故朱子在忌讳中着重下学之格物穷理而转成另一系统,是由于其不能真切于明道之直贯系统之一本论,并不在明道说话“太高”也。

于是吾人可进而略言明道之义理纲维矣。

明道之义理纲维何在耶?吾于前《濂溪章》已明濂溪对于《论语》之仁,《孟子》之心,实并无所得。于《横渠章》已明横渠言“天体物不遗,犹仁体事无不在”,言“仁以敦化为深,化行则显”,言“大其心,则能体天下之物”,言“心能尽性,人能弘道也”(此性是由太虚神体寂感真几以言之者,与孟子之本心即性之路稍异),言“兼体无累”以存神,言尽心易气继善以成性等义,已很能注意孔子之仁与孟子所言之心矣。惟因其言散见,不甚集中,又为其言太虚神体所掩盖,人易为其言太和、太虚、言神言气所吸住,故易觉其客观面意味重,而主观面意味轻。实则亦并不轻也。只是有令人感觉到稍为虚歉之气氛耳。此亦由于其首先着力于“有无隐显神化性命通一无二”之阐明之故也。以此客观面之提纲为首出,主观面之仁与心是在客观面之阐明过程中逼进去而被带出,故令人有虚歉之感也。然其义理之实已涵主客观面之合一矣。至明道,正式提出“学者须先识仁,仁者浑然与物同体”之义,则仁之提纲性已十分挺立矣。“只心便是天,尽之便知性,知性便知天,当处便认取,更不可