

◎牟宗三 著

宋明儒学的问题与发展

华东师范大学出版社

宋明儒学

华东师范大学出版社

牟宗三 著

的问题与发展

宋明儒学综述

宋明理学演讲录

陆王一系之心性之学

图书在版编目(CIP)数据

宋明儒学的问题与发展/牟宗三主编. —上海: 华东师范大学出版社, 2004. 5

ISBN 7-5617-3817-X

I. 宋... II. 牟... III. ①儒家-研究-中国-宋代②儒家-研究-中国-明代 IV. B244

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 050027 号

本书中文简体字版由联经出版事业公司通过彼岸学术出版策划室(汪宇)授权出版
上海市版权局著作权合同登记 图字:09-2004-022 号

宋明儒学的问题与发展

著 者 牟宗三
责任编辑 姜汉椿
特约编辑 黄曙辉
封面设计 黄惠敏
版式设计 蒋 克

出版发行 华东师范大学出版社
市场部 电话 021-62865537
门市(邮购)电话 021-62869887
门市地址 华东师大校内先锋路口
业务电话 上海地区 021-62232873
华东 中南地区 021-62458734
华北 东北地区 021-62571961
西南 西北地区 021-62232893
业务传真 021-62860410 62602316
http: //www.ecnupress.com.cn
社 址 上海市中山北路 3663 号
邮编 200062

印刷者 华东师范大学印刷厂
开 本 787×960 16 开
印 张 13.25
字 数 227 千字
版 次 2004 年 7 月第一版
印 次 2004 年 7 月第一次
印 数 7000
书 号 ISBN 7-5617-3817-X/B·210
定 价 24.80 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社市场部调换或电话 021-62865537 联系)

目

次

宋明儒学综述

出版说明	3
小序	5
第一讲 正名	6
第二讲 新之所以为新	11
第三讲 兴起之机缘及与佛教之关系	17
第四讲 与佛教之关系(二)	29
第五讲 性理的确定义	41
第六讲 道德性的实理、天理之普遍化与深邃化	47
第七讲 寂感真几之生化之理(实现之理)与逻辑定义之形成之理及科学归纳所得之理之区别	57
第一节 对于前讲之回顾	57
第二节 实现之理与形成之理之区别	60
第三节 实现之理与科学归纳所得之理之区别	67

宋明理学演讲录

出版说明	73
一、北宋复兴儒学的历史文化背景	74
二、不同层次之“理”的简别	76
三、宋明儒学的经典根据	83
四、“性体”义疏解	86
五、“道体”义疏解	91
六、周濂溪：默契道妙	97

七、张横渠:天道性命相贯通	101
八、程明道:主客观面合一	107
九、伊川、朱子:义理歧出	112

陆王一系之心性之学

出版说明	121
------------	-----

上 篇

陆王一系之心性之学	125
一、言良知者末流之弊:情识而肆与虚玄而荡	125
二、孔孟立教之规范	127
三、朱陆之殊途	131
四、内圣之践履之内在义路:致良知教	135
五、荡肆与光景:相似法流	140

中 篇

王龙溪之顿教:先天之学	151
一、阳明学宗要简述	151
二、龙溪所承接于阳明者	152
三、形上的证悟与超越的证悟	154
四、龙溪所谓“先天之学”之意义:即本体便是工夫	155
五、四无之意义	156
六、阳明之和会	157
七、龙溪多重形上的证悟	159
八、形上的证悟与江右派之主静归寂	161
九、顿渐之对立与消融	162
十、致良知所至之圆而神:彻底透出之化境:圆而神之确义	163
十一、由圆而神以判儒、佛	166
十二、在超越的证悟中真主观与真客观之成立及其统一	167
十三、良知教之显义、密义、内在义,与超越义:下转罗近溪	169

下 篇

刘蕺山诚意之学	173
一、刘蕺山开端别起:归显于密	173
二、心体与性体	176
三、心意知物皆是超越一面	177

四、念则经验一面：意与念之别 179

五、与致良知教对刊：疏通结碍 181

六、答董标心、意十问 185

七、答史孝复十疑..... 188

八、性天之旨..... 191

九、述见..... 199

宋明儒学

的问题与发展

宋明儒学综述

宋明儒学论纲

宋明儒学之学

《宋明儒学综述》是牟宗三先生于1963年为香港大学校外课程部讲授“宋明儒学”课程之讲辞。据文前的《小序》可知,当时牟先生已计划撰写《心体与性体》,而以此作为该书之引论。此一讲辞原分为十二讲。前六讲由王煜记录、整理,经牟先生校订后,在香港《人生》杂志连载,由第25卷第12期至第26卷第4期(1963年5月1日至7月1日)分五期刊出。

在发表了前六讲之后,牟先生又亲自撰成《寂感真几之生化之理与“道德的形上学”之完成》一文,刊载于《民主评论》第14卷第16期(1963年8月20日)。据牟先生在文前之说明,此文应为《宋明儒学综述》之第七、八讲,其内容原定为六节,篇目如下:

第一节 对于前讲之回顾

第二节 实现之理与形成之理之区别

第三节 实现之理与科学归纳所得之理之区别

第四节 道德性的实理天理与实然自然之契合

第五节 康德所以只有“道德的神学”而无“道德的形上学”之故

第六节 “道德的形上学”之完成

但实际上,此文仅包含前三节,而且牟先生为此三节加上一标题:“第七讲寂感真几之生化之理(实现之理)与逻辑定义之形成之理及科学归纳所得之理之区别”。后三节则分别独立成文,亦刊于《民主评论》。其篇目及出处如下:

《道德性的实理、天理与实然自然之契合——兼论道德理性三义》

第14卷第17期 1963年9月5日

《康德所以只有“道德的神学”而无“道德的形上学”之故》

第14卷第18/19期 1963年9月20日/10月5日

《“道德的形上学”之完成》

第14卷第20期 1963年10月20日

其后,于1968年出版之《心体与性体》第一册收入以上三篇论文,成为第一部《综论》第三章之第三节。

根据以上的事实,我们可作如下的推断:牟先生在1963年在香港大学讲授“宋明儒学”课程时已构思撰写《心体与性体》一书,最初拟以讲授内容之十二讲作为该书之引论,前六讲由王煜整理成稿,发表于《人生》杂志。其后,牟先生亲撰《寂感真几之生化之理与“道德的形上学”之完成》一文时,又改变计划,拟将后六讲合并为两讲,每讲包括三节,前三节为第七讲,后三节为第八讲。但实际上,此文仅包含第七讲之内容,第八讲原定包含的三节则分别独立成文。迨牟先生撰写《心体与性体》一书时,乃重写《综论》部,原先之《综述》仅保留最后撰成之《道德性的实理、天理与实然自然之契合——兼论道德理性三义》、《康德所以只有“道德的神学”而无“道德的形上学”之故》、《“道德的形上学”之完成》三篇论文,前此之七讲均割舍不用。故此七讲可视为《心体与性体》最初形式的《综论》,对研究牟先生思想之发展极具参考价值。

卢雪昆

余去年为港大校外课程部讲《中国哲学之特质》，此已印成一单行册。今年复应其约，为之讲宋明之儒学，颜曰《宋明儒学综述》，即此讲辞是也。凡看本讲辞之读者，如能取该单行册参阅合观，则于了解上当不无助益。

本讲辞仍由王煜同学记录。第三讲中所牵涉之原料大抵皆由王君检原文录出，增加该讲完整性不小。盖讲时只能约略提及，未能详引原文也。

本讲辞仍为十二讲。但讲时只能说大意，而见诸文字，则必期其完整。故每讲皆必征引几段原文以作根据。凡所征引皆具有代表性，读者由此或可得一肯要之线索。盖宋明儒之义理系统并非容易把握者，其语录中诸话头，东一句西一句，时而说此，时而说彼，极不易见其条贯；而各家之观念辞语复有许多极其相似，语意含混，可上下其解，亦极不易简别其同异与轻重。是以解者惑焉，而不明其本质义理究何在也；误引迷谬、似是而非，亦不知其真实问题究为何也。时至今日，学术多方，观念纷披，若不得当，益增迷乱。故民国以来讲宋明学者，所在多有，而大都东抄西掠，不成义理，即或稍有理路，亦误解歧出，极不相应。如不真懂先秦儒家孔孟立教之精神，固不易监察宋明儒者所发之当否，如或进而不能会通魏晋玄学及南北朝隋唐佛教而观之，则亦不知其中心义理，重点所在，何以必若此也。宋明儒之弘扬儒教是发之于真实生命，并以宗教精神出之，非今之所谓“研究”态度者。今之人无此真实生命，亦无讲此学之性情，而于思想义理又无精湛之训练，则其浮泛不切，固亦宜矣。

余兹十二讲只是一综括之简述。至若深入其内部而作详细之疏导与展现，则俟将来《心体与性体》之一书。此讲辞即作为该书之引论可也。

第一讲 正名

宋明儒学的通用英文名为 Neo-Confucianism, 此名即“新儒学”或“新儒家思想”之意。如此,“宋明儒”的英译可为 Neo-Confucianist 或 Neo-Confucian。其实“新儒学”一名胜于“理学”。严格地说:理学一名实非恰当。因为“理”字在中国哲学史上的涵义极为广泛。首先应当明了“理”字的广义与狭义:

一、广义。理字可以包括数理、物理、名理、玄学、空理等,这些都不同宋明儒的学问,可见理学一名过分笼统,不能使人顾其名思其义,而立知此种学问与先秦儒家的关系。反观英文名“新儒学”一义,却一语道破了宋明儒学与先秦儒家的血缘关系!

二、狭义。宋明儒向来被分划为两大派系。程、朱一系言“理”,可称“理学”;陆、王一系言“心”,可称“心学”。如照“理”的狭义,“理学”只能局限于程、朱一系,陆、王一系竟不入围,而以“心学”一名与之相对。所以狭义的“理学”仅代表了宋明儒学的一系,便又难免太狭之嫌了。

广义嫌太广,狭义嫌太狭,这就是理字的不妥之处。用其广义,令人不能顾名思义而知此学的范围,更不能知它与先秦儒家的关系。用其狭义,又不能涵盖宋明儒的全部。总之,理学一名未能表示本身为儒家学问,代表儒家精神的思想。然而,我们可不取理学的广义或狭义,而说此学为宋明“性理”之学,或者干脆连“之”字亦放弃,说“性理学”。这名显然较佳,因为它已有准确的内容,直指宋明儒学的二系,不太广泛也不太狭隘。进一步,我们也可用“心性之学”一名。这又由于程朱一系讲“性即理”,著重“性”;陆王一系讲“心即理”,著重心,“心性之学”恰好代表了这两系。但如只说“理学”,理字便难免含混不清了。

先秦典籍对讲“理”的学问,未作区分。开始作此区分的,是汉末魏初刘劭的《人物志》。《人物志》第四篇《材理》说:

夫建事立义,莫不须理而定。……夫理有四部,……若夫天地气化,盈虚损益,道之理也。法制正事,事之理也。礼教宜适,义之理也。人情枢机,情之理也。……是故质性平淡,思心玄微,能通自然,道理之家也。

质性警彻,权略机捷,能理烦速,事理之家也。质性和平,能论礼教,辩其得失,义礼之家也。质性机解,推情原意,能适其变,情理之家也。……

可见刘劭分“理”为四种:

一、“道”理。即阴阳变化之理,所谓“气化”之理,相当于西方的形而上学(metaphysics),详细点说:此形上学是偏于宇宙论(cosmology)一面的。形上学家在刘劭眼中,便是“思心玄微,能通自然”的“道理之家”。须知此“道理”是狭义的“道理”,并非俗语“讲道理”。此广义的道理,这乃是宇宙论的道理。

二、“事”理。“法制正[政者正也]事”,即政事之理。政事可包括政治的制度与政治的措施两面,因此用今日的话说:“事”理即政治制度与政治措施之理。当日最高的政治措施的道理,集中于宰相一身,所以产生了“宰相肚里可撑船”的俗语。刘劭所言的“事理”,还是横的、静态的,等于今语的政治哲学。但事理可不只从横的、静态的这方面看去,亦可从纵的、动态的方面看去,如是观看事理的学问,用今语言之,便不是政治哲学,而是历史哲学了。刘劭的“事理”,只有政治哲学一面,而缺乏历史哲学一面。中国古代最擅长于历史哲学的,就是明末清初的大儒王夫之(船山),他的《读通鉴论》、《宋论》等皆可谓历史哲学,历代大儒甚至明智典实如朱子,亦不能讲出历史哲学来。朱子的《资治通鉴纲目》,究竟是经而非史。

三、“义”理。“礼教宜适”,就是人伦教化方面的问题,故“义礼之家”(刘劭虽不说“义理之家”,但“礼者理也”,“义礼之家”亦即“义理之家”)“能论礼教,辩其得失”。《人物志》所用的“义”字是狭义的,即指“礼教”之适宜问题的义,属于道德方面。至魏末,才有人开始应用“义”字的广义,“义”的最广义,等于思想(thought)、原则(principle)、学说(theory)与概念(concept)等词。狭义的“义”,即道德方面的“义”,可有内外之分。如刘劭所言的“礼教宜适”,是从外面观看的“义”,宋、明儒不从外面观看,而从道德的内面观看。宜适的礼教,不外内在道德性合理的、外在的具体表现,即道德的客观化而已。故此,刘劭所说的“义理”,是从外面观道德而得的礼教,不是宋、明儒从内面观道德而得的心性之学。

四、“情”理。“人情枢机”就是情理,这原是属于政治与历史方面的,即客观的人群活动之理,与“事理”最近。“推情原意,能适其变”,以今日俗语言之,便是能“懂人情”,进一步言之,更有所谓“富人情味”之语。不懂人情,没有半点人情味的人,是注定不能过家庭生活的。西方哲学家,多重纯理智的思辨,而致疏略于人情,可谓不通“情理”,故多失意于婚姻与家庭生活。“事理”是很具体的 concrete,“情理”也很具体,懂事理、情理所须的智慧是东方之长,亦西方之短。“理”字极难译成英文,一般译为 reason,即“理性”,由此而生的形容词为 rational,即“合理”,再由此而生的名词 rationalism,中国人向来译为“理性主义”,但日本译作“合理主

义”，此译不如“理性主义”。西方人说 rational，大体是就某人的思想合 1. 逻辑 2. 科学 3. 数学，即说他的思想方法是逻辑的 (logical)，是科学的 (scientific)，或是数学的 (mathematical)，如此说合理，是抽象的 (abstract)、非人情的、无人情味可言的。西方人鲜能懂情理与事理，故此开创了逻辑、数学与科学，却开创不出情理之学。情理之学不单就客观的人群活动讲事理，更可就主观的个人的活动讲具体的人情，这是中国人特长的学问。二十世纪前半段最伟大的哲学家怀悌海 (A. N. Whitehead)，最能了解中国人的“情理”。抗日期间，张君勱先生曾赴美探访怀氏，当时怀氏卧病在床，对张先生说中国人生活得很 reasonable，即指中国人懂人情，明事理，但他没有用 rational 一字。我们须知：中国人虽最懂人情，最能享受生活的情趣，然而此与国势的强弱并无关系。一个国家可有极高的物质文明，与极低的精神生活，反之亦然。

刘劭的四分法，至佛教传入中国后，便嫌粗疏不足了。友人唐君毅先生有《论中国哲学思想史中“理”之六义》一文（原载《新亚学报》第 1 卷第 1 期），重新整理了数千年来“理”字的一切涵义，把它分为下述六种：

一、名理。主要是先秦名家之流所谈的，相当于逻辑。名理的内容大抵为名实之间的关系。“实”就是对象 (object)。但“名理”一词起于魏晋。魏晋使用名理，其义甚广，已超出先秦名家、《墨辩》、荀子《正名篇》等之所讲。拙作《才性与玄理》中《魏晋名理正名》一章，可以参考。

二、物理。属形而下的理，即今日的科学。中国以前虽没有发展出严整的科学，然“物理”一词却是有的。故在今日最好以科学代表“物理”。

三、玄理。首先由道家开出，老子《道德经》首章已言“玄之又玄，众妙之门。”魏晋南北朝时代，一方面先秦的道家玄理发展到高峰，同时另一方面，又在摄受佛教。因此魏晋南北朝的学问，以玄学为最高。此时的佛教大师，都极喜用玄字。而且道家思想如从道教方面说，亦可称为“玄教”。“玄教”或“玄学”，在当时是包括道、佛二教的。然而，严格地说：道家玄理与佛家玄理有着迥异的特殊意义。我们可把佛家玄理，另外名为“空理”。

四、空理。佛学家较魏晋玄学家更喜用理字。僧肇与竺道生已言理，后来发展的法相、天台、华严三宗更常用理字。例如华严宗所讲的“事”与“理”，实为两个概念，与《人物志》的“事理”大异。“事”为“缘起”，即因缘生起。“理”为“空性”，从事物之性空，即无自性而言。空理一名，可由此而有。但是佛家的“空”不同道家的“无”。道家从“无”谈玄，《道德经》首章说有与无“此两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”此即表示有与无是由同一根源分发出来的。“同谓之玄”即是说“玄”指“有”、“无”的浑一，有、无的浑一是辩证的融合。佛教谈“般若”一系的，把道家的“玄”义发展得最为深透。从印度传来的佛教，对固有的中国文

化产生了极大的补足与刺激,佛学部分的思想可与儒、道二家相通相契,而且佛学本身亦开辟了学问的新境界。在佛学的对照之下,儒学的特色是不得不显扬的,没有他方的比照,己方的特征便难突显。经过佛学的对照,新儒学便产生了。《人物志》对“理”的分法,大致是依儒家而说的,其中事理与情理虽然重要,儒家虽然必须表现于事、情二理方面,然而必须再透进一步,才可显出本身的胜场。宋儒把儒学的“性”,特别提出来深究,用以对抗佛学的“性空”,于是宋明儒的学问,可称为“性理”。

五、性理。佛道二教在魏晋南北朝隋唐大盛以后,儒教显得黯淡了,无精打采了,此时假若再如昔日只谈刘劭所言的道、事、义、情四理,便无能与佛教的空理对抗。而且此四理亦非儒家独有,譬如“道理”,儒家以外,阴阳家也曾大讲特讲,所以此四种不足以显露儒家的真本色。用佛家的语言来说,此时的儒学仅有“世间”的真理,而无“出世间”的真理。佛家的真理,是有三个层次的:

1. “世间”,即俗谛。
2. “出世间”,即真谛。
3. “世出世间”,即真谛与俗谛的圆融为一。

由此可见宋代以前的儒学,未有出世间的真谛,更谈不上真俗二谛的圆融了。未有真谛,即未有超世间的学问,如此,正如天主教徒眼中所见,儒学只是世间的学问,未能超脱凡尘。不过天主教徒不用“超世间”一词,而用“超越性”或“超越界”一词,他们可说当日的儒学是无“超越界”的。无超越界、或无出世间的学问,而只局限于人伦日用 ethical 一方面,儒学绝对不能抵抗道佛二教。事实上,先秦儒学并非限于尘世,先秦儒家早已表现了儒学可以超出人伦日用的性命天道了,最可惜的是:两汉四百多年的经生,未能了解先秦儒学超越凡尘一面的深奥意义,致令儒学的奥义长期隐晦而不彰。人伦日用一面的意义还是显浅的,其上的宗教的(religious)一面、即性命天道一面的意义才是深奥的,只有把这意义昭显,才可冲破或解除道、佛二教的威胁。而且,不单要显出儒学本身的超越义,更要显出儒学可以讲得比道、佛二教更为圆融通透。儒学的可以更为圆融,绝非牵强附会后来的佛教而生的,而是先秦固有,“由来久矣”的。“性命天道”向来为儒家思想的中心问题,把这问题的意义确定,把儒学超越的奥义大大地昭彰,就是宋明儒大谈“性理”的功绩。因此,尽管他们未能把全部儒学彰著得好,但他们的“性理之学”在宏扬儒教上,却占着极高的位置。

六、事理。正如《人物志》所言的,事理代表政治哲学与历史哲学,后者尤为王船山的特长。

严格地说:情理可蕴含于事理。在儒家思想里,事理与情理必融合为一。事、情二理为肯定世间的学问,但是所谓“肯定”,有几个层次,不能混淆。佛教与耶

教,在表面的层次,仿佛亦肯定现世,但在较深一层言之,佛、耶二教均不真能肯定现世。尤其是佛教,只是“随缘”,没有儒教严谨的“义”之精神。“义”所代表的儒家精神,道、佛二教比耶教对它更难了解。仁义是“能”方面的,即主体性 subjectivity 方面的学问,是儒家的特色。至于“所”一方面,即客体(观)性 objectivity 方面的学问,那是西方哲学的胜场,如柏拉图与近代德哲胡塞尔 Husserl 等人讲“存有”(being),就是“所”的学问,至近世西方哲学迈进了一步,即是康德、黑格尔一系列的哲学,可谓从“所”转向“能”,或者通过“能”去了解“所”。西方哲学还有莱布尼兹、罗素的一系,讲最客观、最抽象的逻辑数学,对“能”的学问更无能了解。因此康德、黑格尔一系列的哲学,是西方哲学的高峰。重“能”的学问,不但柏拉图式的心灵不易了解,基督教徒也不易。我常说基督教“证所不证能,泯能而归所”,即说基督教也是偏重“所”的。佛教的头脑亦不易了解儒学,性空固是要者,然从某方面说,佛教亦偏重于“所”。唯识宗一派是重“所”的,它讲的“真如空性”代表客观性。“般若智”才是“能”,才是观照“真如空性”的主体。唯识宗在中国不能盛行,便是由于偏重于“所”,不合中国人传统的心态。也正因此,中国本身开创的佛教宗派,不停留于唯识宗与空宗的阶段,而将“真如空性”的客观性之意义统于心来讲,心是代表主体性的。此为中国人的灵魂,对印度佛学的消化与转进。近代熊十力先生与欧阳竟无先生的争论,其主要问题便在此。

总之,儒家的“性理”,是亦主观亦客观的。从“天理”言,即性命所上通的天道,是客观的;这是《中庸》、《易传》所代表的儒学。从内在道德性而言,“性理”是主观的,这是孟子所代表的儒学(参考去年讲的《中国哲学的特质》)。儒学的圆融,便在这两方面,即主客观性二面的统一。佛家眼中,一切事物皆缘起而性空,皆如幻如化,因此不能真正肯定世间,儒家从“性理”去肯定现世,才真正比起其他一切宗教,对现世最能肯定得住。在这基础之上,我们可以认为:儒教所言的主客观性的统一,是确比其他任何宗教,更为圆融通透的。

第二讲 新之所以为新

宋明理学之为新儒学,理由在哪里?这一讲便是为了解决这问题。宋代以前,一向是周公与孔子并称为周、孔的,自宋开始,才以孟子与孔子并称为孔、孟。这是思想世界里面一个极为重要的分水岭。中国上古三代的圣哲,以周公为最显赫,三代之中周朝为期八百多年,在文化方面远较夏、商二代为特出。周公在周朝,奠定了儒家礼乐的基础,他在政治上建立了典章制度,在社会上建立了人伦教化,然而这些都是外延的、广度的,并非内容的、深度的。周公创建的政教,究竟属外王而非内圣的,所以当宋儒为了对抗佛教,而深论“性理”的奥义之时,他们必须标出讲“内圣”之学的代表思想家,于是放弃了周公,而代以讲内圣之学的孟子,这是中国哲学史上的一个大关键。

孔、孟二人均未曾得意于政治活动,他们的心思大抵用于立教。但其所立之教之真精神与其教之所以为教之真实形态与最内在的内容,在原始儒家,就自身说,是夹杂在儒家所传承的经典文献中,就社会上的观听说,是当作“子”的形态而被看待的。两汉虽推尊儒圣,然因为忙于传经,并未真能了解孔、孟立教之真精神、真形态以及其真实内容的。魏晋南北朝隋唐又不是儒家思想发扬的时代。所以孔、孟立教之真精神,在漫长的岁月中,一直没有得到机会来弘扬与提炼。至宋儒,始把儒家原有的真精神弘扬提炼出来,而成为一纯粹的“内圣”之教。就社会阶层而言,它是一纯粹的“士”的宗教,士即士、农、工、商之士。如作进一步的规定,可不说士的宗教,而说“人的德行完成之教”,简称为“成德之教”,成德便须作内圣的工夫,所以又可称为“内圣之教”。这都是外部地言之,若是内部地言其义理之内容,那便是“天道性命相贯通”之教。宋儒由于对抗佛教,而把儒家内圣、成德的内在义理特别提出来,发挥与锤炼,这就是新之所以新了。然而此义并非宋儒无中生有,原始儒家思想早有此义,不过未至彰显罢了。现在我们顺次先考察孔子、曾子、孟子、荀子与《易传》:

一、孔子。孔子教人作仁者,“仁者”为最高的人格,“仁”为道德践履所要体现完成的最高之道。仁道是人道,亦是天道。所以未见孔子称赞某人为仁者。《论语》中的“仁者”,无疑就是“圣人”。就连孔子自己也不敢自居为圣人。故曰: