

蔡仁厚撰述

宋明理學

北宋篇

心體與性體義旨述引



臺灣學生書局印行

蔡仁厚撰述

宋明理學

北宋篇

心體與性體義旨述引

臺灣學書局印行

宋明理學 北宋篇全一冊

著作者：蔡 仁 厚

出版者：臺灣學生書局

本書局登記證字號：行政院新聞局版發業字第一一〇〇號

發行人：丁 文 治

發行所：臺灣學生書局

臺北市和平東路一段一九八號

郵政劃撥帳號：〇〇三六六一八號

電話：三二四一五六・三四一三四六七

定價 精裝新臺幣二九〇元
平裝新臺幣二四〇元

中華民國六十六年十月初版
中華民國七十三年九月修訂四版

自序

中國文化的主流，是儒家。儒家思想有兩個最光輝的時代，一是周秦時期（西元前六世紀至西元前三世紀），亦即孔、孟、荀、與中庸、易傳的時代。一是宋明時期（西元十一世紀至十七世紀），亦即周、張、二程、胡五峯、朱子、陸象山、王陽明、劉蕺山諸賢的時代。宋明儒者之學，是上承孔孟的成德之教：孔子「踐仁以知天」、孟子「盡心知性以知天」的天人合德之教，而更臻於精微徹盡的一步大開發，可以視為儒家內聖成德之學充其極的發展，亦足以代表儒家「道德的形上學」之究極完成。

宋明儒者的學術，大致可分為北宋、南宋與明代三個階段。北宋諸儒，上承儒家經典本有之義，以開展他們的義理思想，其步步開展的理路，是由中庸易傳之講天道誠體，回歸於論語孟子之講仁與心性，最後纔落於大學以講格物窮理。至宋室南渡，儒學開為三系：程明道開胡五峯之湖湘學統，程伊川開朱子之學，陸象山則直承孟子而開出心學一派。湖湘之學受朱子貶壓，一傳而衰，故南宋以後，只有朱陸二系傳續不絕，而元明之時，朱學且進居正統之位。及明中葉，王陽明出而唱心學，創立致良知教，王學遂遍天下。至明末劉蕺山，則又呼應胡五峯而盛言以心著性之義，宋明六百年之學術，亦到此結穴，而完成了發展之使命。自滿清入主，學絕道喪者垂三百年。民國以來，雖賴三五師儒提撕點示，亦時有開光醒目之言，但一般對於宋明儒學之了解，仍甚浮泛而僂侷。眞能上下通貫宋明六百年之學術，而釐清其思想脈絡、疏導其系統分合，確立其義理綱維者，則自牟師宗三先生之鉅著「心體與性體」始。

九年前，我承乏中國文化學院哲學系「宋明理學」一課。那時，「心體與性體」出版不久，由於卷帙浩繁，義理深湛，不但初學讀之無由得入，一般學界中人，亦鮮能相應會解以得其肯要。猶記授課之初，介紹同學購閱，皆以看不懂相告，且有人目爲「有字天書」。這是當時的實情。爲應教學之需，乃依師書之綱脈理序，編爲講義，同學稱便。久之，亦有能稍稍得其義理之綫索者。爲求講習日熟，又絡續承述書中義旨，撰爲文章發表於各雜誌，三數年間，計達二十餘篇。青年初學因讀拙文而有感悟者亦頗有人。雖自度愚蒙，愧無開發，而數年切磋之益，與講習之樂，亦正有不欲自掩者。

最近幾年，牟師僕僕於台港間，先是應中國文化學院之請作短期講學，並分別在台北台中台南各大學，連續作學術講演，青年學子嚮風影從，興發甚衆。之後，又應台灣大學之聘，主講魏晉玄學、南北朝隋唐佛學、宋明儒學。兩年以來，台北各大學學生聞風前往聽課者，每堂不下百數十人，而後一輩之教授先生亦多預焉。真有風行草偃之氣象。我每週隨侍聽講，非但沐浴熏化之樂與昔時同，而慕道之情與勵學之志，亦與日而俱增。

年前，同門諸友爲慶賀牟師七十哲誕，特編印「牟宗三先生的哲學與著作」一書。竊不自揆，勉力撰一長文，分五階段以敘述牟師之學思歷程與所著各書之綱脈旨趣，益知師學之涵容深廣，義理精奧，而廻思往昔講述師學諸文，實愧未足發其義蘊，以盡傳習之責。

如今師學日明，讀師書者亦漸能循序而入，以求自得。因念近年來以接引初學爲心，而直承師門義理以撰述之方式，似應隨宜更張，而擬於「北宋篇」再版時，更名爲「心體與性體義旨述引」（述引二字，由友人周群振先生提議，述謂承述師學，引謂引申義旨、接引初機）。唯「心體與性體」三大冊講到朱子，並不止於北宋，乃於年前撰成「湖湘之學」與

「朱子學綱領」二文，意欲補入書中爲十九、二十兩章，如此，庶可與新訂書名相副。計慮既定，商之學生書局，而書局以爲更換書名，有所不便。幾經商酌，決定書名不變，而增列「心體與性體義旨述引」爲副書名。至於南宋部分，則另作區處。

初版自序所提撰述構想，既有所變更，乃乘此再版之便，改寫序文，並略述原委如上。書後「關於講習與師門之學」一文，可以略見我近年爲學與撰述之衷懷，故特附錄以代跋。

蔡仁厚謹識於六十八年夏月

宋明理學

北宋篇

蔡仁厚撰述

心體與性體義旨述引

目錄

自序

緒論

第一章 周濂溪(一)：對於道體的妙悟

第一節 濂溪開理學之善端

第二節 誠體與乾道

第三節 誠體與寂感

第四節 誠體之神與太極

第五節 理性命相貫通

第二章 周濂溪(二)：聖道工夫之入路

第一節 聖道與師道

第二節	作聖工夫……………	四八
第三節	希賢希聖希天……………	五三

第三章 周濂溪(三)：太極圖說的形上思想……………

五七

第一節	「太極圖說」與「通書」……………	五七
第二節	「無極而太極」之實義……………	六一
第三節	「太極動而生陽」之疏解……………	六四
第四節	「太極圖說」全文述解……………	六八

第四章 張橫渠(一)：西銘開示的義理……………

七七

第一節	橫渠思參造化、自鑄偉辭……………	七七
第二節	西銘開示的義理與踐履規模……………	八四

第五章 張橫渠(二)：正蒙之天道論……………

一〇三

第一節	太和之道……………	一〇五
第二節	太虛與氣……………	一一〇
第三節	「太虛卽氣」之體用不二論……………	一二一
第四節	氣之質性與鬼神之神……………	一三〇

第六章	張橫渠(三)：正蒙之性論	一三九
-----	--------------	-----

第一節	性體的內涵與寂感	一三九
第二節	盡性至命與義命合一	一五〇
第三節	天地之性與氣質之性	一六〇

第七章	張橫渠(四)：正蒙之心論	一七三
-----	--------------	-----

第一節	心能盡性	一七三
第二節	心之「知用」義	一八一
第三節	心之「形著」義	一八八
第四節	橫渠之「仁化篇」與性體心體之五義	一九六
附論	「性即理」的二個層次與朱子學之歧異	二〇六

第八章	程明道(一)：二程遺書之鑑別與明道之義理綱維	二一九
-----	------------------------	-----

第一節	生平與造詣	二一九
第二節	二程遺書之鑑別	二二三
第三節	綜述明道之義理綱維	二二六
第四節	對於聖賢人格之品題	二三〇

第九章

程明道(二)：對天道、天理之體悟

一三七

第一節

體悟道體之圓頓表示

一三七

第二節

天地設位，易行其中：「於穆不已」之易體

一四二

第三節

天道生生顯諸仁

一四七

第四節

天理：本體宇宙論的實有、實體

一五五

第五節

第二義的天理

一六七

第十章

程明道(三)：圓頓化境之一本

一七三

第一節

天人是一、心性天是一、先天後天是一

一七三

第二節

窮理、盡性、至命，三事一時並了

一七六

第三節

一本而現之道

一八〇

第四節

誠敬實體之立體直貫

一八五

第五節

「天命流行之體」之切義與緣起性空

一九〇

第十一章

程明道(四)：「生之謂性」新義

一九七

第一節

「成之者性也」解義

一九七

第二節

「生之謂性」的兩個義理模式

二〇三

第三節 「生之謂性」下「性即氣、氣即性」之實義	三一〇
-------------------------	-----

第十二章 程明道(五)：識仁與定性	三二一
-------------------	-----

第一節 「識仁篇」之義理疏解	三二一
第二節 仁體之實義	三二五
第三節 「定性書」各節之分疏	三三四
第四節 定性與定心：綜述義旨	三四〇

第十三章 程伊川(一)：義理之轉向、與理氣說	三四九
------------------------	-----

第一節 伊川之轉向	三四九
第二節 理氣說	三五九
一、陰陽是氣，所以一陰一陽是道，道只是理	三五九
二、道(理)無寂感，就氣與心言寂感	三六一
三、理氣為二：所以感應是理，感者應者是氣	三六三
四、靜態的、本體論的存有之實理	三六六

第十四章 程伊川(二)：對性與情之理解	三七一
---------------------	-----

第一節 性即理：性與命、天、心、情之關係	三七一
----------------------	-----

第二節	仁是性，愛是情，性與情有形上形下之異……………	三七六
第三節	以公字說仁，與所謂性中無孝弟……………	三八〇

第十五章	程伊川(三)：氣稟與才性……………	三八七
------	-------------------	-----

第一節	論性不論氣不備，論氣不論性不明……………	三八七
第二節	性無不善，氣與才則有不善……………	三九〇
第三節	氣性、才性、與氣質之性……………	三九五
第四節	變化氣質是進德之學，大賢以上不論才……………	三九八

第十六章	程伊川(四)：心與中和問題……………	四〇五
------	--------------------	-----

第一節	論「心」語之模稜與簡別……………	四〇五
第二節	「心」之實義……………	四一一
第三節	中和討論：在中與求中……………	四一九

第十七章	程伊川(五)：居敬與格物窮理……………	四二七
------	---------------------	-----

第一節	居敬集義……………	四二七
第二節	格物窮理以致知……………	四三〇

第三節	泛格物論之趨向·····	四三五
第四節	附說：明道言致知格物·····	四四〇
第十八章	關洛之學與洛學南傳的線索·····	四四九
第一節	關中學風之特色·····	四四九
第二節	二程門人之傳述·····	四五二
第三節	洛學南傳的線索·····	四六〇
代跋：	關於「講習」與「師門之學」·····	四六九

緒 論

一、儒學的特質及其內容綱領

儒家學問重視實踐，而不着重於知識理論的論證和概念的思辯。因為它的重點並不落在「知識」上，而是落在「行爲」上。它不太着重於滿足理論的要求，而是着重於滿足實踐的要求。所以儒家之學可以說是行爲系統的學問，而不是知識系統的學問。它很重視所學的和所做的通而爲一，所知的和所行的打成一片。因此，主張學行合一、知行合一。這都是重實踐的表示。因爲重實踐，所以特別正視這個實踐的主體——生命。它以自己的生命作爲學問的對象，因而形成了以生命爲中心的所謂「生命的學問」。

人的生命，有正負兩面。正面的是德性生命，負面的是氣質生命或說情欲生命。對於正面的德性生命，要求涵養、充實、發揚、上升，以求得最後的圓滿的完成。對於負面的氣質生命或情欲生命，則須予以變化和節制。變化，是對氣質而言，化掉氣質中的偏與雜，使生命變得中正合理而無所偏，變得清澈純一而無所雜；節制，是對情欲而言，要使情欲納入軌道的限制中而不放縱、不泛濫。這負面的變化氣質、節制情欲，固然爲儒家所重視；但他們用心用力的重點，則集中在正面的積極的德性實踐方面。

道德實踐又可分爲主觀的實踐和客觀的實踐。主觀面的道德實踐，以完成德性人格爲目

標，這就是所謂「內聖」之學。客觀面的道德實踐，以淑世濟民、成就天下事物爲目標，這就是所謂「外王」之學。內聖一面，是各歸自己，以要求生命內部的合理與調和。外王一面，是由自己出發，而關聯着社會人群與天下事物，以要求自己與他人、自己與事物之間的合理與調和，也就是說，要求群己關係、物我關係的合理與調和。無論主觀面或客觀面的實踐，要想得到合理與調和，都必須從內省修德做起，以培養「德性的主體」。所謂德性的主體，就是內在的道德心、內在的道德性，也就是孔子所說的「仁」和孟子所說的「本心、善性」。而仁心善性這個道德的心性，又不只是內在的，它同時亦是超越的。中庸說：「天命之謂性」。天道天命實注到我們生命之中而成爲我們的性，這是由上而下，由超越而內在。人有了這天所賦予的仁心善性，再通過盡心盡性的工夫，上達天德，以與天道天德相合，這是由下而上，由內在而超越。由上而下是來，由下而上是往。這一來一往，於是乎，主觀內在面的心性與客觀超越面的天道天德，便通而爲一，這就是所謂「天道性命相貫通」。——儒家就是根據這個「既內在而又超越，既主觀而又客觀」的心性本體，來進行他們學問的講論，來展開他們人生的實踐，來完成他們價值的實現和創造。

總括地講，儒家這「生命的學問」，(1)由主觀面的縱的實踐，要求與天道天德合而爲一，這是成就生命之「質」的純一高明；(2)由客觀面的橫的實踐，要求與天下民物通而爲一（連屬家國天下而爲一體，與天地萬物爲一體），這是成就生命之「量」的廣大博厚。高明以配天，博厚以配地，這兩面合起來，人之莊嚴高貴和充實飽滿的生命，便可以得真實的完成。

以上是關於儒家學問的特質、一個粗略而簡要的說明。至於它的內容，當然很深廣，我們不想採取列舉的方式，而願意就便順着「內聖」與「外王」這兩個老名詞，來作一個綱領

性的指述。

甲、內聖之學

內聖之學，以成聖成賢爲目的。儒家認爲人人都可以成聖賢，都可以通過道德實踐，完成自己的德性人格，以進到聖人的境地。——真的可能嗎？可能的根據在那裡呢？我們如此追問道德實踐所以可能的、超越客觀的根據，便是關於「本體」的問題；追問道德實踐所以可能的，內在主觀的根據，便是關於「工夫」的問題。內聖之學，主要就是集中在本體與工夫這兩個問題上。重視工夫，固然是滿足實踐的要求；而討論本體，亦不是理論的興趣，而仍然是爲了滿足實踐的要求。這是儒家學問的一大特色。

1 先說本體的問題：

所謂本體，超越地說，是意指形上的實體。在這方面，無論說天道、天命、天德、天理，或者說乾元、太極，全都是意指天道本體，簡稱「道體」。又中庸說「誠者，天之道也」，所以誠也是本體，可名曰誠體，誠體即是道體。這個「體」，既是形上的實有，而又能發出創造生化的作用。這是在詩經、中庸、易傳都有明顯的表示的。詩經說「維天之命，於穆不已」，這是說天命之體深奧深邃，而又流行不已。中庸說「天地之道，可一言而盡也。其爲物不貳，則其生物不測」。所謂生物不測，是說天道生化萬物，神妙而不可測。繫辭傳說「易無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此」。無思無爲的易，是易道、易理，它即寂即感，而通天下之故，成天下之事，正表示它能自起創造生化。總之，儒家所講的道體，是即體即用、即寂即感，能發用流行，能自起創造生化的本體。

這個道體，由超越而內在化，下貫而爲人之性，它就是性體、心體、仁體。這是天之所命，是天所與我者，是我固有之的，而且是人人莫不皆然的。所以儒家講心性，一定要透到心性之源，要通到天道誠體上。這個超越與內在通而爲一的心性本體，亦可以叫做天心仁體。（天心，表示它是超越的；仁體，表示它是內在的。總之，天心仁體是超越而又內在的。）它就是道德實踐所以可能的超越客觀的根據。以上是本體方面。

2 再說工夫的問題：

人具備了這個心性本體，它是否就能在我們的生命之中起作用呢？換句話說，內在於我們自己、或者說在自己主觀這一面，道德實踐是否必然地可能呢？這步追問，就是實踐入路的問題，也就是工夫的問題。

遠從孔子的「踐仁以知天」，孟子的「擴充四端、盡心知性知天」，中庸的「慎獨、致中和」，易傳的「窮神知化、繼善成性」，大學的「明明德」，以至於周濂溪的「主靜、立人極」，張橫渠的「變化氣質、繼善成性」，程明道的「識仁、定性」，程伊川的「居敬窮理」，朱子的「涵養察識、卽物窮理」，陸象山的「先立其大、辨志辨義利」，王陽明的致良知」，以及胡五峯、劉蕺山的「盡心成性、以心著性」，凡此等等，全都是指點工夫的進路，也就是指點爲學入道之方。其目的，是要體證本體，使本體通過工夫而呈現起用。本體既已呈現，我們便能自覺、自主、自律，能自定方向，自發命令，來好善惡，爲善去惡，以完成道德的實踐，不容已地表現道德行爲。儒家這樣鄭重注意實踐工夫的問題，就是爲了要建立道德實踐所以可能的內在主觀的根據。

等到本體與工夫的問題都透澈了，最後一定是體用合一：承體起用，卽用見體，而卽體