

中華民國四十八年六月

臺灣省立
師範大學
教育研究所
集刊

第二輯

臺灣省立師範大學教育研究所集刊

第二輯目次

弁言	黃建中	一
伊川教育思想之研究	伍振鶯	一
顏習齋教育思想	鄭世興	三
中國固有大學教育之演進	黃振球	三
商鞅政治思想	施金池	九
王充教育思想	鄭世興	一〇三
王符哲學思想	黃振球	一〇九
顏之推之人生哲學與教育思想	伍振鶯	一二三

中華民國四十八年六月

臺灣省立師範大學教育研究所集刊

第二輯

定價 新臺幣貳拾元

編輯者 臺灣省立師範大學

發行者 臺灣省立師範大學

臺灣省立師範大學
電話：二一三

印刷者 五大印製廠股份有限公司

地址：臺北三重鎮重新路三段三八號
電話：四五一八

版權所有
翻印必究

例 言

一、本刊之印行，旨在發表本所研究生之論文，以資鼓勵，而免佚失。

二、本輯以本所第二屆研究生所撰論文爲主，而以指導教授黃建中先生之弁言，冠於卷首。

三、伊川教育思想之研究，顏習齋教育思想及中國固有大學教育之演進三篇，爲已經碩士學位考試委員會通過之碩士論文，餘四篇爲學期論文，共七篇。

四、本屆已經碩士學位考試委員會通過之碩士論文計五篇，除上述三篇外，另有二篇，一爲施金池君所撰「日本義務教育制度之研究」，一爲張春興君所撰「臺灣省實施社會中心教育之檢討與建議」，因該二篇字數過多，限於篇幅，未克一一刊出。

弁言

黃建中

研究中國固有教育發展之史跡，不外教育制度、教育思想兩方面；其一事也，其一理也。教育制度與教育思想相表裏，均以社會文化爲背景，而彼此交互影響。有時教育制度引起教育思想，理不離乎事；有時教育思想創發教育制度，事不離乎理。二者合而治之，事理固可兼咳；分而治之，理事亦得互證。專治教育制度，自當事詳於理，專治教育思想，自當理詳於事，而社會文化背景要不可忽。先分治，後合治，則一面博徵其事，一面詳說其理；融會貫通，終歸於約；庶幾「博而不雜，約而不漏」矣。不寧唯是，若治教育制度乎？其通常者，有如歷代學校制度，有如歷代選舉制度；其特殊者，有如西周以前之官學制度，有如東周以後之私學制度，有如秦漢以後之博士制度，有如魏晉南北朝之九品中正制度，有如隋唐以後之科舉制度，有如宋元明清之書院制度；又須分而治之，以深考其事之興廢利病。若治教育思想乎？有如孔子教育思想，有如墨子教育思想，有如孟荀教育思想，有如賈董教育思想，有如鄭玄教育思想，有如王通教育思想，有如韓李教育思想，有如周張教育思想，有如程朱教育思想，有如陸王教育思想，有如顏李教育思想；……又須分而治之，以窮究其理之是非得失。斯當由若干承學之士分工合作，積年完成；豈徒期諸一手一足之烈，一朝一夕之功哉？

臺灣師範大學教育研究所成立近四年矣。予忝任中國哲學史、中國固有教育制度及程朱、陸王、顏李教育思想等課，歲得英才數人，各依興趣能力，選定專題，從事研究。按時出其心得，斐然成章，或爲學期論文，或爲畢業論文；雖未能遽入學術著作之林，亦差堪備長編劄記之選。而取材撰文之主要準則，猶有可得而言者，特臚舉如下：

一曰、材料務以原始者爲依據，以轉手者供參考。研究教育制度之原始材料爲經傳注疏、卜辭金文、正史紀傳表志及歷朝會要會典等，至通考通典通志及後儒說禮諸書，皆轉手材料也。研究教育思想之原始材料爲諸子原書、各家全集、各種專著，至宋元學案明儒學案清儒學案諸子辨諸子平議等，皆轉手材料也。譬猶鑄錢然，采銅於山，上也；購銅於市，次也；買舊錢，用廢銅，斯爲下矣。（參看顧亭林與人書十）

二曰、材料須鑒別真偽，按時代分先後。書之真偽，事之有無，理之是非，當分別察之。事

果有，理果是，不得以書之僞而斷其無；書果真，不得曲解其文，殺亂其事與理。東晉古文尙書確僞，而大禹謨十六字之心傳有論語荀子可證；周禮似僞，而周公典籍中之田制有國語左傳足徵。管子蓋半出於春秋時齊太史氏，半出於戰國時齊稷下諸先生（如宋鉅尹文等）；列子無論爲漢代人所作，抑或爲魏晉人所作，總在莊子之後；老子容有爲後人竄亂處，決在莊子前。唐宋以下之書則僞者殊少。

三曰、材料須決定取舍，依內容分門類。記事必提其要，纂言必鉤其玄；材料當舍者則割愛，可取者則類輯之。蘇子瞻讀漢書數過，如兵農禮樂，每過皆作一意求之，久之而後貫徹；章實齋議其如近人之纂類策括者，未可進言於學問。（見文史通義博約上）然使純依原書內容，從客觀方面分別部居，而不先從主觀方面立意以求，豈遂足爲病？顧亭林讀書有所得，輒記之，古人先有者則削之；積三十餘年，乃成日知錄，分經術、治道、博聞三篇。非有志著述者所當取法乎？至東原書不觀，徒取材於類書，則媿惰者所爲，誠可鄙也。

四曰、了解先於批評，判斷須有論證。吾儕對於古代教育制度、古人教育思想，須先有體驗與同情之了解，然後能作洞中肯綮之批評。阮嗣宗非禮教，純爲我見，韓退之排佛法，不以理服，皆不求甚解者。李習之作復性書以理其心，已能正本清源；羅整菴作辯佛書以擣其虛，更能鞭辟入裏；脫非深切了解，曷克臻此？西哲著書撰文，多先立論證，後下判斷，而論證較詳；東方古哲多先判斷，後論證，而論證較略。無論詳略先後，判斷固須有，論證不可無。有判斷而無論證，則爲武斷，有論證而無判斷，則爲戲論。證必求其堅確，斷必期其審慎；論證如未達於十分之見，則判斷寧以蓋然模式出之，毋作必然語氣。

以上四端，皆犖犖大者；其餘細節，姑不贅陳。本研究所書籍有限，尙待補充；向外借用，復難盡得。青年治學之日淺，未必能全合上述標準；懸格或不免稍高，抑亦取法乎上、僅得其中之意耳。前後畢業諸生論文，去年已在集刊第一輯發表八篇，屬於教育思想者半，屬於教育制度者半；今又在集刊第二輯發表七篇，屬於教育思想者四，屬於哲學思想、政治思想及教育制度者各一，嗣後源源而來，猶將逐年續刊焉。昔朱文公自註四書，自作詩傳、易本義，復面授作書傳，分授作禮經疏義；（見黃東發日抄）其弟子蔡忱黃榦等皆有所成就。自惟學行無似，曷敢望先賢；然後生可畏，安知無出藍而勝焉者，其將旦暮遇之耶？

伊川教育思想之研究

伍 振 鷺

第一章 緒 論

第一節 伊川傳略(一)

程伊川先生名頤，字正叔，世居中山，後遷爲河南人。生於宋仁宗明道二(一〇三三)年，卒於徽宗大觀元(一一〇七)年，享壽七十有五。高祖羽，太宗朝三司使；曾祖希振；祖通；父珣，太中大夫。先生幼有高識，非禮不動。年十四五，與兄明道(名頤，字伯淳，長先生一歲。)同受業於春陵周茂叔先生。年十八，上書闕下，勸仁宗以王道爲心，黜世俗之論。間游太學，時海陵胡翼之先生方主教導，以「顏子所好何學論」試諸生，得先生文，大驚，即延見，處以學職；呂希哲原明與先生隣齋，首以師禮事焉。既而四方之士，從遊者益衆；舉進士。嘉佑四年延試報罷，遂不復試。治平熙寧間，大臣屢薦皆不起。元豐八年，哲宗嗣位，司馬光、呂公著上其行義於朝，授汝州團練推官西京國子監教授；先生再辭。尋召赴闕，充崇政殿說書；即上奏論經筵三事：「其一、以上富於春秋，輔養爲急，宜選賢德，以備講官，並使陪侍宿值，陳說道義，所以涵養氣質，薰陶德性；其二、請上左右內侍官人，皆選老成持重之人，不使侈靡之物，淺俗之言，接於耳目，仍置經筵祇應內臣十人，使伺上在宮中動息，以語講官，其或小有違失，得以隨事規諫；其三、令講官坐講，以養人主尊儒重道之心，寅畏祇懼之德。」既受命，四月例以暑熱罷講，先生奏言輔導少主，不宜疏略如此；今間日一講解釋數行，爲益既少，又自四月罷講，直至中秋不接儒臣，殆非古人旦夕承弼之意。復奏以邇英閣迨監暑熱，乞就崇政延和殿講讀，給事中顧臨以殿上講讀爲不可，先生曰：「自祖宗以來，並是殿上坐講，自仁宗始就邇英而講官立侍，蓋從一時之便耳，非若臨之意也；臨之意不過以尊君爲說，而不知尊君之道。」先生在經筵，每當進講，必宿齋豫戒，潛思存誠，冀以感動上意，而其爲說，常於文義之外，

反覆推明，歸之人主；然入侍之際，容貌極莊，於上前不少假借，時文潞公以太師平章重事，或侍立終日不懈，上雖喻以少休，不去也，或以問先生曰：「君之嚴，視潞公之恭。孰爲得失？」先生曰：「潞公四朝大臣，事幼主不得不恭，吾以布衣職輔導，亦不敢自重也。」嘗聞上在宮中，起行漱水避蟻，因請之曰：「有是乎？」上曰：「然，誠恐傷之耳。」先生曰：「願陛下推此心以及四海，則天下幸甚！」一日講罷未退，上忽起憑檻戲折柳枝，先生進曰：「方春發，不可無故摧折。」所講書有容字，中人以黃稜覆之曰：「上落邸嫌名也。」先生講罷進言曰：「人主之勢，不思不尊，患臣下尊之過甚而驕其心耳。此皆進習輩養成之，不可不戒。請自今舊名嫌名，皆勿復避。」時神宗之喪未除，而百官以冬至賀表，先生曰：「節序變遷，時思方切，乞改賀爲慰。」及除喪，有司又將以開樂致宴，先生奏請罷之，其善諫喻多類此。文潞公嘗與呂(申公)范(堯夫)諸公入侍經筵，聞先生講說，退相與歎曰：「眞侍講也。」一時人士歸其門者甚衆，而先生亦以天下自任，論議褒貶，無所顧避，由是同朝之士，有以文章名世者，疾之如讎，與其黨類巧爲詆謗。一日赴講，會上瘡疹不坐已累日，先生退詣宰臣問：「上不御殿知否？」曰：「不知。」先生曰：「人主有疾，而大臣不知可乎？」翌日，宰臣以先生言，奏請問疾，由是大臣亦多不悅。諫議大夫孔文仲因奏誣先生爲五鬼之魁，當放還田里，遂出管勾西京國子監；數乞致仕，御史董敦逸以爲怨望，去官。紹聖間，以黨論放歸田里，復竄涪州。元符二年易傳成。三年徽宗即位，赦歸還洛。崇寧二年，范致虛言：「程頤以邪說鼓行，惑亂衆聽，而尹焞張繹爲之羽翼。」事下河南府體究，盡逐學徒，復隸黨籍。於是遷居龍門之南；四方學者，猶相從不舍，先生曰：「尊所聞，行所知可矣，不必及吾門也。」五年復宣義郎致仕。大觀元年九月庚午卒於家，年七十有五。疾革，門人進曰：「先生平日所學，正今日要用。」先生曰：「道着用便不是。」先生爲學本於至誠，其見於言動事爲之間，疏通簡易，不爲矯異。衣雖布素，冠

襟必整，食雖簡儉，蔬飯必潔，致養其父，細事必親；贈給內外親黨八十餘口。其接學者以嚴毅，嘗瞑目靜坐，游定夫楊龜山立侍不敢去，既覺，顧謂曰：「賢輩尚在此乎？日既晚，且休矣。」二子者退，門外之雪深一尺。明道嘗謂曰：「異日能使人尊嚴師道者，吾弟也；若接引後學，隨人才而成就之，則予不得讓焉。」涪人祀先生於北岩，世稱伊川先生。嘉定十二年，賜諡曰正公，淳佑元年，封伊川伯（一作伊陽伯），從祀孔子廟庭；明稱先儒程子，遜清承之，敕令於周邵張朱，皆稱予而不名云。

第二節 伊洛淵源

伊川之學，啓自濂溪。宗元學案云：「先生官南安時，二程先生父珦……視其氣貌非常，因與爲友；使二子受學焉。」（濂溪學案）明道曰：「昔受學於周茂叔，每令尋仲尼顏子樂處，所樂何事。」又曰：「自再見周茂叔後，吟風弄月以歸，有吾與點也之意。」（濂溪學案附錄）伊川作明道先生行狀亦云：「先生自十五六時，聞汝南周茂叔論道，遂厭科舉之業，慨然有求道之志。」伊川先生年譜亦載：「先生……年十四五，與兄明道同受業於春陵周茂叔先生。」（遺書附錄）故胡五峯曰：「周子啓程氏兄弟以不傳之妙。」（濂溪學案附錄）非謬言也。然或有謂伊川之學非承濂溪實由安定者，如黃百家云：

先生（指安定）在太學，嘗以顏子所好何學論試諸生，先生得伊川作，大奇之，即請相見，處以學職，知契獨深；伊川之敬禮先生亦至，於濂溪雖嘗從學，往往字之曰茂叔，於先生非安定先生不稱也。又嘗語人曰：「凡從安定先生學者，其醇厚和易之氣，一望可知。」又嘗言：「安定先生門人，往往知稽古愛民矣，於從政乎何有？」（安定

學案附錄）

此誠持之有故矣。然試觀伊川見康節，問：「天地安在何處？」康節爲之極論其理，以至六合之外，伊川嘆曰：「平生唯見周茂叔論至此。」候仲良見周子三日而返，伊川驚曰：「非從茂叔來邪。」（濂溪學案附錄）則伊川非不推崇濂溪也。且「周子之學，以誠爲本，從寂然不動處，握誠之本，故曰主靜立極，本立而道生。」（濂溪學案黃宗義語）而伊川則易「靜

」爲「敬」，並益之以窮理，黃勉齋曰：

周子以誠爲本，以欲爲戒，此周子繼孔孟不傳之緒也；至二程子則曰：「涵養須用敬，進學在致知。」……而爲四箴以著克己之義焉，此二程子得統於周子也。」（濂溪學案附錄）

吳草廬亦曰：

夫修己以敬，吾聖門之教也；然自孟子之後失其傳，至程子乃復得之，遂以敬之一字，爲聖傳心印。程子初年受學於周子，周子之學主靜，而程子易之以敬，蓋敬則能主靜矣。（伊川學案附錄）

是其間淵源嬗遞，實有脈絡可尋也。全謝山周程學統論曰：「……然則謂二程雖少師周子，而長而能得不傳之秘者，不盡由於周子可也，謂周子竟非其師則過也。」（濂溪學案附錄）實爲持平之論。全祖望又云：「元公弟子甚少，二程雖弱齡從學，然據其得道經於不傳之言，則自得者多。」（同上）蓋伊川「始從茂叔，後更自光大。」（濂溪學案補）乃「青出於藍」，能自成一派之言者也。

與伊川同時而爲伊川推許者，有張載、司馬光、邵雍三人。伊川謂：「某接人多矣，不雜者三人：張子厚、司馬君實、邵堯夫。」（二先生語二）載於伊川行輩爲表叔，早歲曾共與論道。伊洛淵源錄載橫渠「嘉佑初，見洛陽程伯淳正叔昆弟於京師，共語道學之要……乃盡棄異學，淳如也。」（橫渠先生行狀）其西銘一篇，伊川贊之云：「訂頑之言，極純無雜，秦漢以來學者所未到。」（二先生語二）又云：「訂頑言純而意備，仁之體也，充而盡之，聖人之事也。」（粹言一）有以橫渠之學，其源出於程氏者，伊川曰：「表叔平生議論，謂與頤兄弟有同處則可，若謂學於頤兄弟，則無是事。」（外書十一）伊川此言，蓋退讓不居之意。光爲伊川講友，伊川謂：「司馬君實能受盡言，故與之言必盡。」（粹言二）光嘗與呂公著等上伊川之行義於朝，謂其：「力學好古，安分守節，言必忠信，動遵禮義。」（伊川先生年譜）至於雍，伊川許以「信道篤而不惑於異端。」（二先生語四）曾數與論學；康節病且革，伊川猶相問難不已。（遺書附錄）惟「堯夫精易之數……然二程不貴其術。明道云：『堯夫數欲傳與某兄弟，某兄弟那得工夫。』」（伊洛淵源錄附上蔡語

又冕以道以書問康節之學，伊川答云：「某與堯夫同里巷居三十年餘，世間事無所不論，惟未嘗一字及數耳。」（外書十二）故伊川謂：「然其說之流，亦未免於有弊。」（二先生語四）乃學有不同耳。

伊川平生講學，達五十年。「伊川二十四五時，呂原明首師事之。」（外書十二）明道早卒，門人多兼事伊川；橫渠卒後，其門下亦有歸於伊川者，若「呂大臨初學於橫渠，橫渠卒，乃東見二程先生。」（范呂諸儒學案）「蘇昞始學於張載，而事二程卒業。」（宋史道學傳二）故伊川門下著籍最衆，宋史稱伊川：「平生誨人不倦，故學者出其門最多，淵源所漸，皆爲名士。」（道學傳一）若劉絢、李籲、呂希哲、謝良佐、楊時、游酢、呂大臨兄弟、尹焞、邵伯溫、蘇昞、郭忠孝等，凡數十人；其中上蔡（謝良佐）、龜山（楊時）、廬山（游酢）、和靖（尹焞）、藍田（呂大臨）諸人爲尤著。上蔡、廬山、藍田與龜山，在程門並有四先生之號。然和靖實直弘毅，以魯見稱，比於孔門之曾參；視四君子亦何多讓？故或又稱游楊尹謝呂，爲程門高第之最。至私淑淳而有成者，推胡文定（安國），不遜於及門。

伊川門人，龜山獨邀耆壽；南渡後，東南學者推爲洛學大宗。龜山一傳至豫章（羅從彥曾問學於伊川之門），再傳爲延平（李侗），三傳而有朱熹（又嘗師事劉勉之，號白水，亦龜山門人）。朱子集理學之大成，其學遠紹伊洛之統，而立說尤近伊川，其「居敬窮理」之說，實承伊川所謂「涵養須用敬，進學在致知」之遺緒，故世稱程朱學派，蓋以其淵源傳授，歷歷不爽也。

註一：本節主要參考材料爲伊川先生年譜（遺書附錄），間取材於宋元學案卷十五伊川學案，伊洛淵源錄及宋史道學傳諸書。

第二章 哲學思想

第一節 道與陰陽

易曰：「一陰一陽之謂道。」又曰：「形而上者謂之道，形而下者謂

之器。」伊川本此立說，曰：

「離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也。陰陽氣也，道是形而上者，形而上者則是密也。」（伊川語一）

陰陽是氣，氣非道，蓋「既言氣，則已是大段有形體之物。」（伊川語一）然道却不能離氣，離氣便無道，伊川曰：

「道之外無物，物之外無道；是天地間無適而非道也。」（二先生語四）伊川又示以例曰：

鑽木取火，人謂火生於木，非也；兩物相受，用力極則陽生，今以石相軋，便有火出，非特木也，蓋天地間無一物無陰陽。（伊川語四）道之外無物，物之外無道，天地間無適而非道，天地間亦無一物無陰陽，故離了陰陽更無道；又道是形而上者，氣是形而下者，二者雖不能混而爲一而其理實貫於一，故陰陽非道，而所以陰陽者乃是道也。

然則，道何由而見乎？伊川曰：

「道則自然生萬物，今夫春生夏長了一番，皆是道之生；後來生長，不可道却將既生之氣後來却要生長，道則自然生生不息。」（伊川語一）生生之謂易，是天之所以爲道也，天只以生爲道。（二先生語二）

道自然生生不息，是道乃由生而表現；生者，陰陽之作用也，易乾象曰：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」坤象曰：「大哉坤元，萬物資生，乃順承天。」即此之謂也。

伊川論陰陽之運行曰：

「天地陰陽之運，升降盈虛，未嘗暫息；陽常盈，陰常虧，一盈一虧，參差不齊，而萬變生焉。」（粹言二）

陰陽之運行，伊川譬之如「兩扇磨行」，而「巧歷不能窮」。惟伊川又言：

「天地之化，雖蕩然無窮，然陰陽之度，寒暑晝夜之變，莫不有常久之道，所以爲中庸也。」（粹言二）

陰陽之氣，有常存而不散者，月月是也；有消長而無窮者，寒暑是也。（同右）

天地陰陽之運，雖蕩然無窮，然日月常存而不散，寒暑晝夜消長而無窮，

仍有其長久之道，此道之所以為中庸也。

伊川又言陰陽動靜之理曰：

動靜者，陰陽之所本也。（粹言二）

動靜無端，陰陽無始，非知道者孰能識之，（粹言一）

陰陽既本乎動靜，而陰陽動靜並非截然不相涉。伊川曰：

陰陽消長之際，無截然斷絕之理。（二先生語二）

靜中有動，動中有靜，故曰動靜一源。（粹言一）

陰陽不可截然斷絕，譬如「冬至一陽生，却須斗寒，正如欲曉而反暗也。

陰陽之際，亦不可截然不相接……」（二先生語二）伊川與和靖論動靜

之際，聞寺僧撞鐘，和靖曰：「說著靜便多一個動字，說動亦然。」伊川

頷之。（外書十二）故伊川曰：

動靜開闔本無先後，不可道今日有陰明日有陽，如人有形影，蓋形影

一體，不可言今日有形明日有影，有便齊有。（伊川語一）

陰陽一體，動靜一源，有便齊有，不可謂有先後，明乎此，則知道矣。

第二節 性情及才

中國哲學討論人性善惡問題，以周人世碩之言人性有善有惡為嚆矢；

其後，宓子賤，漆雕開，公孫尼子之徒亦論性，而與世子相出入。儒家本

教育家之精神，於人性之善惡問題，論說特多。孔子嘗言：「性相近也，

習相遠也，唯上智與下愚不移。」又言：「中人以上，可以語上也；中人

以下，不可以語上也。」此言人性有智愚之分，非以善惡別之也。迄於孟

荀，孟子道性善，言必稱堯舜，而荀子則倡性惡，主化性而起偽，斯乃及

於人性之本質。伊川服膺孟子，亦主人性本善。其言曰：

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。（伊川語十一）

在天為命，在義為理，在人為性，主於身為心，其實一也。（伊川語

四）

性即是理，理則自堯舜至於途人一也。（同右）

性即理也，所謂理性是也。天下之理，原其所自，未有不善……（伊川語八上）

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。（伊川

語七下）

自性而行皆善也，聖人因其善也，則為仁義禮智信以名之，以其施之

不同也，故為五者以別之。合而言之皆道，別而言之亦皆道也。（伊

川語十一）

伊川之言，蓋以性者稟之於天，所謂「天命之謂性」是也；在天為命，在

義為理，在人為性，主於身為心，性動謂之情，此數者未嘗有異，而以道

為其總名，故曰性即理也。性即是理，理出於天，未有不善，故性亦無不

善；謂之曰天者，自然之理也，所謂「莫之為而為，莫之致而致。」（伊

川語四）者也。人性之善又可於四端見之，仁義禮智根於心，孟子言之甚

詳，茲不多贅。惟伊川又言：

性字不可一概而論，生之謂性，只訓所稟受也，天命之謂性，此言性

之理也。（伊川語十）

性相近也，習相遠也。性一也，何以言相近？曰：此只是言氣質之性

，如俗言性急性緩之類。性安有緩急？此言性者生之謂性也……

生之謂性，凡言性處須看他立意如何？且如言人性善，性之本也，

生之謂性，論其所稟也。孔子言性相近，若論其本豈可言相近，只論

其所稟也。（伊川語四）

棣問：「孔孟言性不同如何？」曰：「孟子言性之善，是性之本，孔

子言性相近，謂其稟受處不相遠也。」（伊川語八上）

是伊川論性，於天命之性外，又有所謂氣質之性。氣質之性乃就其所稟受

而言，所謂生之謂性是也。天命之性乃義理之同，故無不善，氣質之性為

生質之異，則有善有不善，故「論性不論氣不備，論氣不論性不明。二之

則不是。」（二先生語六）伊川因曰：

性出於天，才出於氣，氣清則才濁……才則有善

有不善，性則無不善。（伊川語五）

性即是理，理則自堯舜至於途人一也。（同右）

氣有善有不善，性則無不善也。人之所以不知善者，氣昏而塞之耳。

（伊川語七下）

性無不善，而有不善者，才也。……才稟於氣，氣有清濁，稟

其清者為賢，稟其濁者為愚。……（伊川語四）

性無不善，其偏蔽者，由氣稟清濁之不齊也。（粹言二）

……稟氣有清濁，故其材質有厚薄。稟於天謂性，感為情，動為心

，質幹為才。（伊川語十）

性無不善，其所以不善者，才也；才稟於氣，氣有清濁，故才之有善有不

善，乃由稟氣有偏正，非才之罪也。伊川更示以例曰：

乃若其情，則可以為善，若夫為不善，非才之罪；此言人陷溺其心者

，非關才事。猶言材料曲可以為輪，直可以為榱棟，若是毀鑿壞了，

豈關才事？（伊川語四）

何謂情？

問：「喜怒出於性否？」曰：「固是，纔有生識便有性，有性便有情

，無性安得情？」……問「性之有喜怒猶水之有波否？」曰：

「然，湛然平靜如鏡者，水之性也，及遇沙石或地勢不平，便有湍激

，或風行其上，便有波濤洶湧，此豈水之性哉？人性中只有四端，又

豈有許多不善底事，然無水安得波浪，無性安得情也。」（伊川語四）

性動為情，質幹為才，其情可以為善，然至於為不善者，蓋以氣稟昏塞之

耳。是故人之有惡，乃由於氣質有不善也。

然則，才有善有不善，其不善者亦可變否？伊川曰：

才乃人之資質，循性脩之，雖至惡可勝而為善。（伊川語八上）

……然而才之不善，亦可以變之，在養其氣以復其善耳；故能

持其志養其氣，亦可以為善。孟子曰：「人皆可以為堯舜」，惟自暴

自棄，則不可以為善。（外書七）

問：「愚可變否？」曰：「可，孔子謂上智與下愚不移，然亦有可移之

理；惟自暴自棄者，則不可移也。」曰：「下愚自暴自棄者才乎？」曰：

「固是也，然知道他不可移不得。性只一般，豈不可移，却被他自暴

自棄不肯去學，故移不得；使肯學時，亦有可移之理。」（伊川語四）

人性本善，惟才有不善，才稟於氣，故養其氣便可復才之善，才善矣，率

性脩之，則亦可以為善；惟自暴自棄者，乃不可移也。中庸曰：「天命之

謂性，率性之謂道，脩道之謂教。」教育之功效，在能使人變化氣質，若

氣質不能變化，則教育便失其可能性，而世亦無所謂教育之事矣。故朱子

謂：「程子論性不論氣云云，所以發明千古聖賢未盡之意，甚為有功。」

（近思錄卷二註）其功維何？在使人明性之善並勉之脩道以成德是也。

第三節 心

孟子嘗言：「盡其心者，知其性也；知性則知天矣。」孟子之言，蓋

以心明性，而破告子以生釋性之說也，伊川承其旨，以論心性之關係曰：

不當以體會為非心，以體會為非心，故有心小性大之說，聖人之神與

天地為一，安得有二？至於不勉而中，不思而得，莫不在此心，此心

即與天地無異，不可小了他；不可（一作若或）將心滞在知識上，故

反以心為小。（二先生語二）

問：「人之形有有限量，心有有限量否？」曰：「論心之形，安得無有限量。

」又問：「心之妙用有有限量否？」曰：「自是人有有限量，以有限之形

，有有限之氣，苟不通（一作用）之以道，安得無有限量？孟子曰『盡其

心，知其性』，心即性也，在天為命，在人為性，論其所主為心，其

實只是一個道，苟能通之以道，又豈有有限量？天下無性外之物，若云

有有限量，除非是性外有物始得。」（伊川語四）

天下無性外之物，蓋性即理也；且性也，心也，理也，皆通於道，而「論

道則萬理皆具。」（伊川語一）故心與性同大，其用亦無有限量；能盡其心

者，便知其性，知性便亦知天矣。

然則，如何盡其心？伊川曰：

心具天德，心有未盡外，便是天德處未能盡。何緣知性知天？盡已心

則能盡人盡物，與天地參贊化育，贊則直養之而已。（二先生語五）

君子所以異於禽獸者，以有仁義之性也。苟縱其心而不知反，則亦禽

獸而已。（伊川語十一）

仁義禮智根於心，所謂天德是也；是故盡其心者，盡其善端也；而能盡已

之心，便能盡人盡物而與天地參贊化育矣。其所以能如此者，蓋以「一人之心即天地之心，一物之理即萬物之理。」（二先生語二）故也。唯伊川又言：

人心緣境，出入無時，人亦不覺。（二先生語二下）

人心作主不定，正如一個翻車流轉搖動無須臾停，所感萬端。又如懸鏡空中，無物不入其中，有甚定形？不學則都不察，及有所學，便覺得是爲害……（同右）

人心作主不定，則何能盡心知性？伊川曰：

學者患心慮紛亂不能寧靜，此則天下公病，學者只要立個心，此上頭儘有商量。（伊川語一）

學者欲求此心作得主定，須先立心，其方唯是止於事。伊川曰：

人多思慮不能自寧，只是做他心主不定，要作得心主定，惟是止於事；……人不能止於事，只是攬他事，不能使物各付物。物各付物則是役物，爲物所役則是役於物，有物必有則，須是止於事。（伊川語一）

人心不能二用，心主於事，則外患不能入，否則，「人心自由，便放去也。」（伊川語四）至論心之操存捨亡，有如下文：

問：「捨則亡，心有亡何也？」曰：「否，此只是說心無形體，纔主着事時（先生以目視地），便在這裏，纔過了便不見。如「出入無時，莫知其鄉」，此句須要人理會。心豈有出入，亦以操捨而言也。放心謂心本善而流於不善，是放也。（伊川語四）

心主於事，則收而不放，是之謂收放心；必收放心而後乃可盡其心也。伊川又進而論養心曰：

進學莫先乎致知，養心莫大乎理義。（粹言二）

養心者須是教他寡欲，又差有功。（二先生語二）

寡欲以養心屬消極方面，以義理養心乃積極方面；人之養心，積極重於消極，伊川因曰：

……須知義理之悅我心，猶芻豢之悅我口，玩理以養心如此。蓋人小有稱意事，猶喜悅有淪肌浹骨如春和意思，何況義（一作見）理？

然窮理亦當知用心緩急，但勞苦而不知悅處，豈能養心？（二先生語三）

不動心有二道：有造道不動者，有以義制心而不動者。此義也，此不義也，義吾所當取，不義吾所當捨，此以義制心者也。義在我，由而行之，從容自中，非有所制也。此不動之異。（伊川語七下）

義理之悅我心，猶芻豢之悅我口，故人須以義理養其心。唯以義理養心，其始或須強勉，必久之而義在我，由而行之，便從容自中，則其心定而不動矣。伊川乃更論不動心曰：

心之燥者，不熱而煩，不寒而慄，無所惡而怒，無所悅而喜，無所取而起。君子莫大乎正其氣，正其氣莫大乎正其志，其志既正，則雖熱不煩，雖寒不慄，無所怒，無所喜，無所取，去就猶是，生死猶是，夫是謂之不動心。（伊川語十一）

不動心者，一切主之在我，故外物不足以動之。唯其如此，乃可以盡心而知性知天也。

第三章 倫理思想

第一節 天理人欲

宋儒最重理欲之辨；而伊川於天理人欲，尤能明其分界，其論天理人欲云：

視聽言動，非禮不爲即是禮，禮即是理也，不是天理，便是人欲；人雖有意於爲善，亦是非禮，無人欲即皆天理。（伊川語一）

天理人欲之分，殆聞不容髮。至以天理與人欲相對待而言，則天理出於道心之公，人欲出於人心之私，所謂「人心人欲，道心天理。」（外書一）

「人心，私欲也；道心，正心也。」（伊川語五）正則公，公則一，所謂「公則同，私立異，同者天心。」（粹言二）是也；人欲生於有己，有己便喜自私，私則萬殊，便不合於天理，伊川曰：「大抵人有身，便有自私之理，宜其與道難一。」（二先生語三）又曰：「理與心一，而人不能合

爲一者，有己則喜自私，私則萬殊，宜其難一也。」（粹言二）心與理既不能合而爲一，則不是天理，便是人欲，人欲生而天理滅矣，故曰：「昏於天理者，嗜慾亂之耳。」（粹言一）不僅此也，「……所欲不必沉溺，只是所向便是欲。」（伊川語一）而順欲之所向，必至滅天理，伊川曰：「甚矣慾之害人也，人爲不善，慾誘之也，誘之而不知，則至於滅天理而不知反……」（粹言二）

人受欲誘而至於滅天理，天理滅則爲禽獸矣。伊川曰：

人之所以爲人者，以有天理也，天理之不存，則與禽獸何異？（粹言二）

蓋人之所以爲人者，以有天理故也，人無天理，則亦禽獸也。甚矣，天理人欲之辨，不可不慎也。書不云乎：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」蓋「心，道之所在；微，道之體也。」（伊川語七下）且「人心私欲，故危殆，道心天理，故精微……」（伊川語八下）人心危殆，道心精微，則人欲易生而天理難存也，伊川曰：

惟其如此，所以要精一，惟精惟一者，專要精一之也，精之一之，始能允執厥中，中是極至處。（伊川語五）

中庸天理也，不極天理之高明，不足以道乎中庸。（粹言一）

中爲極至處，即是天理，而惟精惟一，始能允執厥中，故執中者，乃存天理之道也。其次，致思亦可窒欲，伊川曰：

……然則何以窒其欲？曰思而已矣，覺莫要於思，惟思爲能窒欲。（粹言二）

因人思則心悟，悟則不受欲之誘，人欲滅則天理明矣。是致思可以去欲，而去人欲即所以存天理也。惟人之能知存天理去人欲，必本於學；進學之道在致知，伊川謂：

致知在格物……因物有遷迷而不知，則天理滅矣，故聖人欲格之。（伊川語十一）

凡下學人事，便是上達天理。（外書二）

格物致知，可以去人欲而明天理，乃以追求知識爲涵養德性之助，此爲伊川性理之學之一大貢獻，學者但能循此以進，則內外交相養，便天理存而

人欲去矣。

第二節 仁與禮

孔子平生最喜言仁，呂覽不二篇稱：「孔子貴仁。」仁者，愛人而自覺之至德也。論語言仁者計五十八章，仁字凡百有五見（據阮元研經室集論語論仁論）（一），舉凡一切德行皆可以仁貫之；因是，仁之觀念遂成爲儒家倫理思想之中心。伊川承儒家之傳統精神，於仁之意義亦有所闡說焉。

伊川之言仁曰：

仁即道也，百善之首也；苟能學道，則仁在其中矣。（伊川語八上）

合而言之道也，仁固是道，道即是總名。（伊川語一）

仁即是道，苟能學道，則仁在其中。然道如何學？伊川曰：

仁之道，要之只消一個公字。公只是仁之理，不可將公便喚做仁，公而以人體之，故爲仁。（伊川語一）

孔子曰：「仁者己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。」嘗謂孔子之語仁以教人者，唯此爲盡；要之不出於公也。

（二先生語八下）

仁之道爲公；公與私相對，私則不仁。

問克己復禮如何是仁？曰：「非禮處便是私意，如何得仁？凡人須是克盡己私處後，只有禮始是仁處。」（伊川語八上）

問回也三月不違仁如何？曰：「不違處只是無纖毫私意（一作欲，下同），有少私意，便是不仁……」（同右）

人有私意便不公，不公則不仁，故「仁只是一個公字，學者問仁，則常教他將公字思量。」（伊川語八上）學者能體得此道，則「一德立，而百善從之。」（粹言一）所謂義、禮、智、信、忠、恕、愛諸德皆可不求而自至。伊川曰：

仁載四事：由而宜之謂義，履此之謂禮，知此之謂智，誠此之謂信。

（外書一）

仁義忠信，只是一體事，若於一事上得之，其他皆通也；然仁是本。

(伊川語四)

仁義禮智信五者，性也，仁者全體，四者四肢。(二先生語二)

公則物我兼照，故仁；所以能愛，所以能恕，恕則仁之施，愛則仁之用也。(伊川語一)

唯仁者能好人，能惡人，仁者用心以公，故能好惡人。公最近仁，人循私欲則不忠，公理則忠矣；以公理施於人，所以恕也。(外書四)

愛出於情，仁則性也，仁者無偏照，是必愛之。(粹言一)

仁可統屬諸德，故學者須先求仁，仁則不憂矣。伊川曰：

仁者在己，何憂之有？凡不在己，逐物在外，皆憂也；樂天知命故不憂，此之謂也。若顏子單瓢，在人則憂，而顏子獨樂者，仁而已。(外書一)

仁者在己，樂天知命，故不憂。惟伊川又謂：

仁者必愛，指愛爲仁則不可。(粹言一)

不仁者無所知覺，指知覺爲仁則不可。(同右)

仁者固博愛，然便以博愛爲仁則不可。(伊川語四)

蓋伊川以爲若以公、愛、知覺、博愛爲仁，便是小了仁，然觀孔子向不輕許人以仁，而於管仲則曰如其仁，蓋稱其有仁之功，則伊川之言，莫不陳義過高否？

伊川嘗論仁與聖之差異焉：

問仁與聖何以異？曰：「人只見孔子言何事於仁，必也聖乎，便謂仁小而聖大，殊不知此言是孔子見子貢問博施濟衆，問得來事大，故曰何止(當作事)於仁，必也聖乎。蓋仁可以通上下言之，聖則其極也。聖人，人倫之至；倫，理也；既通人理之極，更不可以有加。若今人或一事是仁，亦可謂之仁，至於盡仁道，亦謂之仁，此通上下言之也。如曰若聖與仁，則吾豈敢，此又却仁與聖俱大也。大抵盡仁道者，即是聖人，非聖人則不能盡得仁道。」(伊川語四)又：

聖則無大小，至於仁兼上下而言之，博施濟衆亦仁也，愛人亦仁也，堯舜其猶病諸者，猶難之也。博則無極，衆則多而無窮，必使天下無一人之惡，無一物不得其所，然亦不能，故曰病諸，脩己以安百姓，

亦猶是也。(外書六)

仁可通上下而言，如博施濟衆是仁，愛人亦仁也；聖則其極，乃修己以安百姓之類也。故能盡仁道者謂之聖人，而非聖人則不能盡仁道，此仁與聖之別。

又嘗論仁與心之關係焉：

問仁與心何異？曰：「心是所主處，仁是就事言。」曰：「若是則仁是心之用否？」曰：「固是，若說仁者心之用則不可，心譬如身，四端如四支，四支固是身所用，只可謂之身之四支，四端固具於心，然亦未可便謂之心之用。」或曰：「譬如五穀之種，必待陽氣而生？」曰：「非是，陽氣發處却是情也。心譬如穀種，生之性便是仁也。」(伊川語四)

仁之於心，猶四肢之於身，仁固具於心，然言仁是心之用則不可；心譬如穀種，其生之性乃是情也。

若夫仁與禮之關係尤爲密切，顏淵問仁，孔子曰：「克己復禮爲仁……爲仁由己……非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」伊川引伸其說曰：

視聽言動，身之用也，由內而應乎外，制乎外所以養其中。(粹言二)

心本至靈，必應物無迹也，蔽交於前，其中則遷，故視聽言動必復於禮，制於外所以安其中也。(同右)

故伊川律己教人，均主視聽言動必一於禮，視聽言動一於禮便謂之仁，其言曰：

非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動，視聽言動一於禮之謂仁；仁之於禮，非有異也。孔子告仲弓曰：「出門如見大賓，使民如承大祭，己所不欲，勿施於人。」夫君子能如是用心，能如是存心，則惡有不仁者乎？而其本，可以一言以蔽之曰思無邪。(伊川語十一)

仁與禮無異，其本思無邪而已；因是伊川乃本此而作四箴以著克己之意，其序曰：

顏淵問克己復禮之目，孔子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，

非禮勿動。」四者身之用也，由乎外而應乎中，制乎外所以養其中也。顏淵事斯語，所以進於聖人，後之學聖人者，宜服膺而勿失也。因箴以自警。（伊川文集四）

黃東發謂：「視聽言動箴，在由中應外，制外養中兩語。」（伊川學案附錄）此爲伊川之學得力處，不可不知。其視箴言人心本虛，應物無迹，應制之於外，以安其內；聽箴易閑邪存誠，以至於仁；言箴以吉凶榮辱，惟言所召，應勿易勿煩，非法不道；動箴勉人勵行，戰兢自持，則習與性成，聖賢同歸。伊川又言：

禮一失則爲夷狄，再失則爲禽獸。（二先生語二）

蓋「禮樂不可須斯去身」，克己復禮，可以進於聖人，禮失則爲夷狄禽獸，禮之事亦云要矣。伊川又論禮之起源曰：

禮之本出於民之情，聖人因而道之耳；禮之器出於民之俗，聖人因而節文之耳。聖人復出，必因今之衣服器用而爲之節文，其所謂貴本而親用者，亦在時王斟酌損益之爾。（伊川語十一）

禮者因人情而節文之，悖於人情者，非禮也；失其義者，亦非禮也，所謂「大凡禮必有義，禮之所尊，尊其義也；失其義，陳其數，祝史之事也。」（伊川語三）是也。故伊川曰：

禮者人之規範，守禮所以立身也，安禮而和樂，斯爲盛德矣。（粹言一）

學者必知禮而踐履其目，視聽言動復於禮，則制乎其外，養乎其中，而德盛學成矣。

第三節 孝弟忠恕

論語有言曰：「君子務本，本立而道生，孝弟也者，其爲人之本與！門人有惑其義者問之：

問：「孝弟爲仁之本，此是由孝弟可以至仁否？」曰：「非也，謂行仁自孝弟始。蓋孝弟是仁之一事，謂之行仁之本則可，謂之是仁之本則不可。蓋仁是性（一作本）也，孝弟是用也，性中只有仁義禮智四者，幾曾有孝弟來？仁主於愛，愛孰大於愛親，故曰孝弟其爲仁之本

歟！」（伊川語四）

伊川之意，蓋以孝弟是爲仁之本，孝弟如何是爲仁之本？鮑若雨述伊川之意曰：

人之初生，受天地之中，稟五行之秀，方其稟受之初，仁固已存乎其中；及其既生也，幼而無不知愛其親，長而無不知敬其兄，而仁之用於是乎見乎外。當是時唯知敬愛而已，固未始有事物之累，及夫情欲竄於中，事物誘於外，事物之心日厚，敬愛之心日薄，本心失而仁隨喪矣。故聖人教之曰：「君子務本，本立而道生，孝弟也者，其爲仁之本歟。」蓋謂修爲其仁者，必本於孝弟故也。（伊川語九）

伊川亦曰：

孝弟也者其爲仁之本與，非謂孝弟即是仁之本，蓋謂爲仁之本當以孝弟，猶忠恕之爲道也。（外書七）

仁者，性之所固有，其用首見於孝弟，能盡孝弟之道，斯可盡仁之道，故孝弟爲仁之本，而行仁亦必自孝弟始。

然則，行仁如何須自孝弟始？伊川曰：

人皆可以至聖人，而君子之學必至於聖人而後已……孝其所當孝，弟其所當弟，自是而推之，則亦聖人而已矣。（伊川語八下）

不敬其親而敬他人者謂之悖禮，不愛其親而愛他人者謂之悖德，故君子親親而仁民，仁民而愛物。親親豈不仁民，仁民豈不愛物？（伊川語九）

語九）

儒家倫理精神最重「愛有差等」，主張「推己及人」，孟子曰：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。」是謂「善推其所爲」，故君子雖「民須仁之，物則愛之。」（二先生語六）唯必親親而後仁民，仁民而後愛物，不親親而仁民，不仁民而愛物，則於其薄者厚，而於其所厚者薄，是謂之悖禮悖德，悖禮悖德，則不得謂之仁也。孟子不又云乎：「君子之於物也，愛之而弗仁，於民也，仁之而弗親；親親而仁民，仁民而愛物。」孟子之言，乃勉人欲至於仁，須先盡孝弟，盡得孝弟便是仁矣。

又有問於伊川者曰：

堯舜之道，孝弟而已矣，堯舜之道，何故止於孝弟？伊川曰：「曾見

伊惇否？」曰：「未也。」「請往問之。」……和靖曰：「堯舜之道，止於孝弟，孝弟非堯舜不能盡，自冬溫夏清，昏定晨省，以至聽於無聲，視於無形；又如事父孝故事天明，事母孝故事地察，天地明察，神明彰矣，直至通於神明，光於四海，非堯舜大聖人不能盡此。」復以此語白伊川，伊川曰：「極是，縱使某說亦不過此。」（外書十

二）

堯舜之道，止於孝弟，則由孝弟，亦必可以至於堯舜；而人之學，將欲以成之，然造道成學有過於堯舜者乎？故學者苟志於仁，必自能孝弟始。

雖然，孝弟固爲仁之本，而能貫仁之道則是忠恕。何謂忠恕？伊川曰：人謂盡己之謂忠，盡物之謂恕，盡己之謂忠固是，盡物之謂恕則未盡；推己之謂恕，盡物之謂信。（伊川語九）

忠者無妄之謂也，忠天道也，恕人事也；忠爲體，恕爲用。（伊川語七下）

忠者天下大公之道，恕所以行之也。忠言其體，天道也；恕言其用，人道也。（外書二）

維天之命於穆不已，忠也；乾道變化各正性命，恕也。（外書七）

事上之道莫若忠，待下之道莫若恕。（伊川語八下）

是所謂忠者，盡其在己之謂，恕者，推己及人之謂。論語言仁，曰「克己復禮，爲仁由己。」乃盡己之忠；曰「己所不欲，勿施於人。」即推己之恕。二者皆仁，故孔子曰：「吾道一以貫之。」而曾子便云：「夫子之道，忠恕而已矣。」

問：「吾道一以貫之，而曰忠恕而已矣，則所謂一者，便是仁否？」曰：「固是，只這一字須子細體認，一還多在忠上多在恕上？」曰：「多在恕上。」曰：「不然，多在忠上，纔忠便是一，恕即忠之恕也。」（伊川語九）又：

問：「忠恕可以貫道否？」曰：「固可以貫道，但子思恐人不曉，故復於中庸降一等言之，曰忠恕違道不遠；忠恕只是體用，須要理會得。」（伊川語四）

以忠爲仁之體，恕爲仁之用，乃伊川講忠恕最善處，學者但理會得此，便

可知忠恕所以貫仁之道。伊川又曰：

忠恕違道不遠，可謂仁之方；力行近乎仁，求仁莫近焉；仁道難言，故止曰近不遠而已。苟以力行便爲仁，則失之矣。施諸已而不顧，亦勿施於人，夫子之道忠恕，非曾子不能知；道之要，捨此則不可言。（二先生語七）

仁之道最難言，止可謂近不遠；且忠恕爲仁之方，捨此更無他可言，故伊川謂：

曾子言夫子之道，忠恕果可以一貫，若他人言之，便未足信，或未盡忠恕之道，曾子言之，必是盡仍是（一作得也）。又於中庸特舉此二義，言忠恕違道不遠，恐人不喻，故指而示之近。（伊川語一）

忠恕乃仁之體用，故曰違道不遠；能盡忠恕之道，便可至於仁，此忠恕之所以能貫道也。

至論忠恕之關係。

或問：「忠恕之別？」曰：「猶形影也，無忠則不能爲恕。」（外書十一）

忠是體，恕爲用，無忠則不能爲恕；然「只是忠不可謂之仁」，（伊川語九）二者必相互爲用，伊川曰：

恕字甚大，然恕不可獨用，須得忠爲體，不忠何以能恕？若忠恕兩字，自見相爲用處。孔子曰：「君子之道四，丘未能一焉。」恕字甚難，孔子曰：「有一言可以終身行之者，其恕乎！」（伊川語四）

恕雖不可獨用，然其道却可終身行之，伊川曰：「恕者入仁之門。」（外書六）蓋恕爲仁之道，爲仁由己，強恕而行，求仁莫近焉，故伊川曰：

孟子曰：「強恕而行，求仁莫近焉。」有忠矣而求之以恕，則以無我爲體，以恕爲用，所謂強恕而行者，知以己之好惡處人而已，未至於無我也，故已欲立而立人，已欲達而達人，所以爲仁之方也。（伊川語七下）

忠爲天道，恕爲人事，強恕求仁，乃以忠爲體，恕爲用，蓋盡人事以應天道，故求仁莫近；學者苟能行此，使下學而上達矣。

第四節 中

中道：昔者孔子嘗慨然嘆曰：「道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也；道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。」蓋道者，天理之當然而已矣，伊川曰：「中即道也。」（粹言一）然「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知。」且「夫婦之愚，可以與知焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉；夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉。」伊川因懼而告學者曰：

大抵儒者潛心正道，不容有差，其始甚微，其終則不可救。如師也過，商也不及，於聖人中道，師只過於厚些，商只是不及些，然而厚則漸至於兼愛，不及則漸至於爲我，其過不及同出於儒者，其末遂至楊墨。至於楊墨，亦未至於無父無君，孟子推之，便至於此，蓋其差必至於此也。（伊川語三）

儒者不能從容中道，則其流可至於楊墨，其始實甚微，只過與不及些，而其末則至於不可救，故孔子曰：「中庸其至矣乎，民鮮能久矣。」

中之義甚多，孔子之言中也，曰：「正中」、「時中」、「大中」、「中道」、「中行」、「行中」、「剛中」、「柔中」。（據錢大昕潛研堂集中庸說）（二）「時中」以時言，「正中」以位言，其餘多與「正中」同。伊川釋中之義，亦分位與時。

位中：伊川曰：

極無適而不爲中。（伊川語一）

中無定方，故不可執一，今以四方之中爲中，則一方無中乎？以中外之中爲中，則當外無中乎？故自室而觀之，有室之中，自堂而觀之，則室非中矣；自堂而觀之，有堂之中，而自庭而觀之，則堂非中矣。

（粹言一）

極爲天地中是也。然論地中儘有說……地形有高下，無適而不爲中，故其中不可定下，譬如楊朱爲我，墨氏兼愛，子莫於此二者以執其中，則中者適未足爲中也。故曰執中無權，猶執一也。若是因地形高下，無適而不爲中，則須有左有右，有前有後，四隅既定，則各

有遠近之限，便至千百萬億，亦猶是有數，蓋有數則終有盡處，不知如何爲盡也。（二先生語二）

以上乃就位而言中。

時中：伊川又曰：

可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，此皆時也，未嘗不合乎中，故曰君子而時中。（外書六）

李明問：「君子時中，莫是隨時否？」曰：「是也，中字最難識，須是默識心通……且如初寒時則薄裘爲中，如在盛寒而用初寒之裘，則非中也。更如三過其門不入，在禹稷之世爲中，若居陋巷則不中矣。居陋巷在顏子之時爲中，若三過其門不入，則非中也。或曰：

「男女不授受皆然？」曰：「是也，男女不授受，中也，在喪祭則不如此矣。」（伊川語四）

以上則以時而言中。然不論以時言或以位言，中均無定體，故不可定下不易之中，伊川曰：

中無定體，惟達權然後能執之。（粹言一）

執中無權，猶執一也，執一非執中也。伊川又曰：

聖人與理爲一，故無過不及，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。（伊川語九）

智者過之，愚者不及，賢者過之，不肖者不及，皆不能從容中道，唯聖人達權，心與理一，故無過不及，無適而不爲中也。

中庸：然則、既言中又言庸何也？伊川曰：

中者只是不偏，偏則不是中，庸只是常；猶言中者是大中也，庸者是定理也。定理者，天下不易之理也。（伊川語一）

不偏之謂中，一物之不該，一事之不爲，一息之不存，非中也，以中無偏故也。此道也，常而不可易，故既曰中又曰庸也。（粹言一）

不偏之謂中，不易之謂庸，中之道常而不可易，故既言中又更言庸也。

中和：至論中與和，伊川曰：

喜怒哀樂未發謂之中，只是言一個中（一作本）體，既是喜怒哀樂未發，那裏有個甚麼，只可謂之中……天下事物物皆有中；發