

B2-53/
56

道德形上学与人文精神

龚道运 著

上海人民出版社

道德形上学与人文精神

龚道运 著

 上海人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

道德形上学与人文精神/龚道运著. —上海: 上海人民出版社, 2009

ISBN 978 - 7 - 208 - 08806 - 1

I. 道... II. 龚... III. 哲学思想—中国—文集 IV. B2 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 153132 号

责任编辑 许仲毅 田芳园

封面设计 傅惟本

道德形上学与人文精神

龚道运 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 635 × 965 1/16 印张 21.25 插页 2 字数 291,000

2009 年 9 月第 1 版 2009 年 9 月第 1 次印刷

ISBN 978 - 7 - 208 - 08806 - 1/B · 775

定价 35.00 元

序

2007年秋，我在中国大陆一处有海的地方休假看书。已经很久未查看电邮信箱了。记得这是秋天里一个宁静日子，我从系秘书发来的电邮里得知龚道运先生倏然仙逝，悲伤中在海边漫步，忽然抬头见到海上冲淡、宁静的高天，感到那该是道运先生之为人境界。

道运为儒学宗师牟宗三先生和国学巨擘饶宗颐先生入室弟子，新儒家第三世学人。一生研治中国思想，涉猎广泛，于宋世朱熹之学，尤有发明。其人亦雅有宋儒之风。中国传统的思想，无论孔、孟、庄、禅，皆是关于生命的学问，至宋明儒，尤重道在日常生活中的履践。道运先生则真正以生命来体会儒家的学问，又真正以其人格体现了儒者的生命境界。熟悉他的人，都知道他不善交游，平日话语无多。与相熟的朋友谈学论道，其悠游胸次、淡然言笑，却时时透出渊深朴茂的文化气息。这大约就是宋人所说的“气象”了。他在系里任教最久，学问也极好，授课从不媚俗以取悦学生（一位大陆学生听他的课说，“龚先生的课非常哲学，人也非常、非常哲学！”），从个人利益而言，却一向得到最少。对荣辱得失，他向来不萦于怀。龚夫人从我研修《红楼梦》，告诉我：他即便面对家人，也几乎不接触这话题，不让俗事攻心。这真是陶潜所谓“道胜无戚颜”。我记得他曾对我提起过牟宗三先生竟以一讲师自港大退休。我想他的意思是说，应如二十世纪第一位中国思想大师一样，以重建中国文化传统为生命，不要在意世俗的得失罢。道运的境界是高远的。以牟氏的文章学问，后人会有谁认为那是他的耻辱？只能是港大永远的不幸了。但在当今这个日益商业化的学坛里，真正有道运先生这样境界的人，实在已如晨星寥寥了。

同样是出于以生命去体认、感受其所服膺的文化，生于长于马来半岛霹靂州怡保的道运先生，方一生心系华夏故土。此地大学教员作学术充

电的休假，一般总时髦地选择英美，因为这也是这所以英语为教学媒介的大学比较容易认同的。唯道运先生选择了杭州。他在读书和写作之余，遍访南宋故都武林，摩挲每一处古碑，留心每一处古井，唯恐不能汲取故都空气中所有的文化信息。多年后道运向我谈起他在西子湖畔、凤凰山麓的精神收获，仍兴奋不已。退休以后，他也曾向我讲起去河南社会科学院作研究的计划：“那是中原的土地啊！在那里才可以感受中国文化的氛围。”虽然由于家庭的原因先生终未能成行，但一片拳拳，却令我难以忘怀。对于陈寅恪先生坚持留在中国大陆一事，道运先生也不追步他人，而有自己的看法。他以为作为一代史学大师，陈氏应明白留在文化故土的意义。此事的究竟可以再论，然道运的话里却透出自己的文化情怀。而文化故土上的国人，亦可于道运其人其文，去见识南洋华文教育成果之辉煌一面！

道运先生既以重建中国文化传统为职志，退休于他，乃是更从容去开拓学术事业的时光。他曾向我解说他拟以十年完成的关于早期西方耶稣教士与儒家传统思想对话的计划，说：“当时的儒者无以响应，现在面对新的世界格局，却必须响应了。”为此，退休之后，他仍然保持每日工作近十个小时。首两三年他一直花在搜集耶稣教士的外文资料上。由于唯恐搜集不能穷尽，有时不得不请我帮他代填国际馆际借阅的表格。他的青光眼一度加重，为此不得不向我学一种能治愈眼疾的气功。我可以想见他阅读需强忍痛苦，却仍然不辍。须知此时他的劳作已于名、于利、于个人升迁，均不相关。若非以重建中国文化传统为其生命者，决无此热忱和毅力。他的去世，令此事无法最终完成，何可胜叹！因为也许世上能竟此功者，唯道运一人而已。这才叫事业！因为它必须只与一个生命相关，却又造福于本民族和人类。“事业”这个词，现今却被用在描述个人升官发财，不能不说是时代的堕落，又何可胜嗤！

作为严肃的学者，道运毕生献身学术，却不轻易动笔。然以思想史研究而言，其论著不能算少。他生前曾出版有《朱学论丛》（1985年）、《中国宗教论集》（1993年）和《先秦儒家美学论集》（1993年）三种著作。遗著

《近世基督教和儒教的接触》将由上海人民出版社出版。收在本书中诸篇,为上述四种书中不曾收入、包括其生前未正式发表的论文,俱为厚积薄发、极见功力之作。作为今世儒学宗师牟宗三先生入室弟子,本书中几篇阐发乃师学说及承乃师学统论中国思想的论文,为有心一窥牟氏之学堂奥者所宜读。其余诸篇,亦能深入开掘,无泛泛之言,多凿凿之论。并时具中西比较目光,发人所未发。道运一生低调,不求闻达,更无人为之炒作。但他的著述自能流传。《中庸》曰:“君子之道,暗然而日章;小人之道,的然而日亡。”相信这也会是诚伪之作的最后命定。

萧 驰

2008年4月9日

目 录

序 1

儒家道德形上学解决圆善问题的现代意义	1
论孔子对情的态度和体验	18
孔子言性索隐	32
孔孟的道德和幸福观	44
宋儒的道德形上学在中国哲学史上的地位	61
宋儒的道德形上学与佛道的关系	83
新儒学的人文精神——牟宗三论儒学和基督教的会通	102
日儒林罗山的朱子学——着重对罗山教育思想的探讨	117
日儒藤原惺窝的朱子学	134
朱熹心学的特质	145
朱熹论命	158
牟宗三与中西哲学的会通	166
牟宗三与新四书	199
胡适对新文化的提倡及其局限	218
《诗经》的音乐性及其美学意义	231
论墨子非无差等	251
论荀子之客观精神及其极限	273
陆陇其的实践哲学——论其外王学的表现及其限制	300
韩愈在儒家思想史上的地位	310

儒家道德形上学解决圆善问题的现代意义

儒家思想以道德为主导,但不忽视幸福。幸福包括物质与精神两层。无论从实然之存在或从当然之理性说,道德与幸福都不可互相分离。

就实然之存在说,人有实际存在的一层面,若只讲道德而脱离幸福,则人生便不免于偏枯。因为人既有实际存在的层面,即须有护持与滋长存在之幸福的要求,故当人实践道德时,即不能不顾及幸福。

就当然之理性说,人也有理性存有的层面。人作为理性的存有,即能使幸福与道德相联系。因为道德属于理性之事,它是一切价值判断的标准。康德(Immanuel Kant, 1724—1804)以为自然物只依自然法则以转动而无原则,唯有作为理性存有的人,由于有意志,才有原则。^①意志用原则决定行动。意志所用的原则有些是假然的,即有条件的;有些是定然的,即无条件的。在假然的原则中,有些是技术的;有些是精审的,即属于幸福的。至于定然的原则则属于道德的。从定然的原则引出的法则便是道德法则。此道德法则不但有独立意义,而且本身即是绝对价值,也是一切有价值事物的判断准则。此为人之所以高出于万物的所在。因此,人的实际存在以及属于存在的幸福虽然重要,但必须以道德为本。

幸福以道德为本,则幸福与道德的关系即非对立并列的关系,而是隶属的关系,即本末的关系。所谓本末是就人生的价值意义说,非就时间先后的实然说。价值意义的本末即表示幸福必须以道德为条件,不可反过

^① 参考 H. J. Paton trans., *Immanuel Kant: Groundwork of the Metaphysic of Morals* (New York: Harper & Row, 1964), p. 80; 中译参考牟宗三《康德的道德哲学》(台北:学生书局,1983),页 42。

来说道德以幸福为条件。

道德虽为幸福之本,但有德者未必有福;反之亦然。此说明在现实人生中德福常不配称。德福既未必配称,则德福之间是一种综合而非分析的关系。德福之间虽非分析的关系,即不能由分析其中一个概念得到另一个概念;但德福两者都必须加以肯定。在人生过程中,虽然德福常不能兼备于一时,但人总希望德福兼备。德福兼备而综合,康德称为“最高的善”或“圆善”(Summun bonum)。^①

康德以为德福配称的圆善是纯粹实践理性的对象和最后目的。^②圆善虽是实践理性的对象和终极目的,但在现实人生中很难得到。即令偶然得到,也不能保其常住。因此圆善不能只期望于现象界或感触界,而必须在智思界中寻求其可能性的根据。^③在智思界中,人可以超越现象存在以外而肯定一个无限的存有,此无限的存有即足以保证圆善的实现。

在智思界肯定一个无限的存有有两种形态:第一种是从情识上肯定一无上的人格神,第二种则从纯粹实践理性以肯定道德实践主体的无限性,此无限性的道德主体即无限的智心。此两种形态既都肯定一超越的存有,因此都可说是超越的存有论。但如从第一种形态说,此超越的存有论实为神学。因为它所肯定的无限存有是能创造万物的智神上帝。至于从第二种形态说,则此超越的存有论可称为道德形上学。因为它所肯定的无限存有是依超越的、道德的无限智心而建立的。此道德形上学的无限智心并未对象化、个体化而为人格神,它只是一超越、普遍的道德本体,而可由人或一切理性存有加以体现。当代学者牟宗三曾称此存有论为“无执的存有论”。^④又此存有论之无限智心,其为超越与人格神并不相同。人格神只超越而不内在,无限的智心则既超越而又内在。分解地说,无限的智心具有绝对普遍性,而超越于每一人、每一物之上,但却非感性

① Lewis White Beck trans., *Immanuel Kant: Critique of Practical Reason* (New York: Liberal Arts Press, 1956), pp. 114—115; 中译见牟宗三,前揭书,页 350。

② Lewis White Beck trans., op. cit., p. 134; 中译见牟宗三,前揭书,页 379。

③ Lewis White Beck trans., op. cit., p. 119; 中译见牟宗三,前揭书,页 357。

④ 见牟氏所撰《圆善论》(台北:学生书局,1985),页 338。

经验所能及。复次,无限的智心又内在于一切人、物而为其体。因此,无限的智心所表现的创造性与人格神不同。^①具言之,无限的智心依理性的定然命令而作道德实践,以使人之存在状态合于理性。人的个体生命之存在是既成的,虽是既成的,但非定性的存在而可加以改善。无限的智心所生发的道德实践即所以改善人的存在,甚至使一切存在都涵泳在理性的润泽中。道德实践所根源的智心之所以为无限,即因其润泽一切存在的缘故。此为儒家道德形上学所讲的道德创生的精义。

康德虽肯定智心的无限大用即智的直觉,但康德却以为智的直觉只属于上帝(元有),而不属于人类。^②故康德在智思界所肯定的无限存有便是神学上的智神的上帝。康德即由智神的上帝而论证圆善的可能。^③

至于儒家对无限存有的肯定则兼有上述两种形态。大体言之,孔、孟以前的儒家经典较偏向于第一种形态。孔、孟则兼具第一和第二两种形态。宋儒的道德形上学则偏重于第二种形态。代表第一种形态的人格神和代表第二种形态的无限的智心,虽都对圆善有所保证,但因二者取径不同,则对圆善的保证,其义蕴自然有别。

二

孔、孟以前的儒家经典所讲的天或上帝多指人格神而言。此人格神之天帝赐福予具有盛德的君子或王者。如《诗·大雅·假乐》即谓令德之君子受禄于天。^④《周书·康诰》谓能彰显道德之文王,承上帝之休而受天之大命。^⑤《周书·蔡仲之命》则谓“皇天无亲,惟德是辅”。^⑥凡此都由人

① 见牟氏所撰《圆善论》(台北:学生书局,1985),页340。

② Norman Kemp Smith trans., *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason* (London: Macmillan, 1929), pp. 89—90.

③ Lewis White Beck trans., op. cit., p. 129; 中译见牟宗三《康德的道德哲学》,页372。

④ 见《毛诗正义》(北京:中华书局《十三经注疏》本,1957),卷一七,页1485。

⑤ 见《尚书正义》(北京:中华书局《十三经注疏》本,1957),卷一四,页481。

⑥ 见《尚书正义》,卷一七,页609;并见《左传·僖公五年》引,在《春秋左传正义》(北京:中华书局《十三经注疏》本,1957),卷一二,页497。

格神之天帝以决定德福之配称。此一决定实出于宗教情识而非出自理性。春秋时代的王孙满谓天祚明德,有所底止,成王定鼎时卜年七百,是为天之所命;后来周德虽衰,天命仍旧未改。^①由此一事例,岂非显示天帝对德福配称的决定纯然出于情识?

其后随人文精神的进展,加以政治意识的增强,王者逐渐自觉天帝对德福配称的决定并非一成不变。若王者于受命后不继续修德,则天命可改,于是遂产生天命无常的观念。《诗·大雅·文王》谓“侯服于周,天命靡常”^②,《周书·康诰》谓“惟命不于常”^③即可见一斑。

天帝对王者德福配称的命既无定常,则将此命的决定作用推广而及于一切人,复透过人的道德实践,人便逐渐自觉命为天帝对人的限制。具言之,命成为道德实践上气化方面一个内在限制的虚概念。此一命限的概念是当个体生命与无穷复杂的气化相顺或不相顺时所产生的。命之所以是虚概念,由于它与气化相顺或不相顺的分际是一个虚意,不是一个时间空间中的客观事实而可以用命题来陈述。如一个个体有如何样态的存在,便有如何样态的遭际,但如问何以有此遭际,则无理由可说。如人生或幸福或不幸福,即无理可说而属于命。因此命不属于理性,也非理性所能掌握。

孔子继承传统而肯定人格神的天帝,同时也对命有深刻的体会。伯牛在孔门以德行著称^④,居然得恶疾,孔子只得归于命。^⑤颜渊于孔门中更居德行之首,竟不幸短命而死,孔子发为“天丧予”之叹。^⑥可见孔子认为德福不相称是由于天之所命。天命限制人以致人的德福不相称,必须借道德实践才能切实体会,否则将流于宿命论。当人实践道德而求心之所安时,竟然不获天的眷顾,或反而遭受天所加的无可奈何的限制,像不获高官、厚禄、长寿或感资稟逊于人,若能一一加以承受,则上述限制反足

① 见《春秋左传正义》,卷二一,页866—867。

② 《毛诗正义》,卷一六,页1295。

③ 《尚书正义》,卷一四,页493。并参考拙著《中国宗教论集》(台北:文史哲出版社,1993),页30—31。

④ 见《论语·先进》,在朱熹《四书章句集注》(北京:中华书局,1983),页123。

⑤ 《四书章句集注·论语·雍也》,页87。

⑥ 《四书章句集注·论语·先进》,页125。

以激励人的精神向上进取。人不因为受天命的限制而停止向善的意志，则可视作天藉命的限制作用以磨炼人的意志而玉成人的品德。外在的一切境遇虽然不足以阻碍人的进德修业，但是这些境遇却是天之所命而非人的道德理性所能改变。从这方面说，孔子便要人在情识上顺受天命的限制而敬畏天命。^①孔子既由德福不相配称以体验天命的限制，则孔子心目中的天帝自不能保证圆善的实现。

孟子也从人的遭际上肯定天为人格神。孟子曾说自己不遇鲁侯，是天之所致，而非臧仓所能为力。^②孟子又以为自己不得志是由于天不希望平治天下。^③凡此都是孟子所谓“求之有道，得之有命”。^④但孟子并不怨天，却由进德修业以事天立命。孟子将命正式确定为道德实践上气化方面的一个内在限制之虚意式的概念。因此孟子要求人不以或夭或寿而改变其应有的常度，并进而要求人从事于道德践履以俟或夭或寿之自然来临。此即人所以确立命限的途径。^⑤孟子复以为凡是尽其道而死的正命，人都应当顺而受之。^⑥因此孟子对待命限，首先由修身以俟夭寿来临而使命确立；其次则由顺受正命而使命正当化。总之，孟子是从气化的命限说明德福的不一致。因此从气化的层次说，当然不能解决圆善的问题。

三

另一方面，人由道德实践以顺受天命的限制，虽能心境泰然而无所怨尤，但命限仍然存在。可见道德实践只能转化命限的意义而不能否定其存在。命限既不能消除，则唯有安于所命而进德不已。孔子践仁而知天命。^⑦孔子

① 《四书章句集注·论语·季氏》，页 172。

② 《四书章句集注·孟子·梁惠王·下》，页 226。

③ 《四书章句集注·孟子·公孙丑·下》，页 250。

④ 《四书章句集注·孟子·尽心·上》，页 350。

⑤ 《四书章句集注·孟子·尽心·上》，页 349。

⑥ 《四书章句集注·孟子·尽心·上》，页 349—350。

⑦ 《四书章句集注·论语·为政》，页 54。

契知天命后即不忧。因为知命则乐天，复有何忧可言？^①不忧则为仁者之境界。^②孔子于仁者之境界中，并未把仁限于人之道，把天只限于人格神之天帝；也未尝不体会主体之仁道与客体之天道的合一。

孟子本孔子而说尽心知性知天^③，固未把心性只限于人的范围，亦未把天只限为人格神或气命的天。孟子并未否定主体的心性与客体天道的合一。虽然孔、孟都未确定天为形而上实体，亦未明显地说仁、心、性的内容意义与形而上实体为同一。但孔、孟都肯定仁、心、性为一切德行的根据。于是由仁、心、性所呈现的作用便足以贯彻一切事物（包括存在物和行为物）而改善其存在。孔子曾以“举直错诸枉，能使枉者直”答樊迟问仁与知（智）。^④仁的知用既能举直错诸枉而使枉者直，则仁即为实体，其知用即直彻至人的内在生命而加以改善和成全。此可说是直贯式的道德的创生。仁体的知用能表现道德的创生，此一知用即孟子所主张的发于本心的良知。^⑤按表现道德创造的知用，其所根源之本体，固可因人而立名，也可为方便而统称为无限的智心。

依此无限而普遍的理性的智心之作用，便能树立道德之必然性，而且能觉润以改善和成全万物的存在。因此无限智心足以保住道德的纯净性，也保住天地万物的存在以及此一存在能谐和于德的必然性。于此言之，即开启德福一致所以可能之机。

以上只就大体为说。如具体言之，则涉及无限智心的呈现问题。人的道德实践过程或渐进、或顿悟。渐进者为渐教或权教，顿悟者为圆教。若道德实践只使无限智心部分呈现，或呈现之期旷日持久，则无限智心之改善成全万物之存在，将难以圆满，于是德福之配称即难免有遗憾。因此，圆善必期之于圆教。

① 《周易·系辞传·上》：“乐天知命，故不忧。”见《周易正义》（北京：中华书局《十三经注疏》本，1957），页367。

② 《四书章句集注·论语·子罕》，页116。

③ 《四书章句集注·论语·尽心·上》，页349。

④ 《四书章句集注·论语·颜渊》，页139。

⑤ 《四书章句集注·孟子·尽心·上》，页353。

孔子曾说：“我欲仁，斯仁至矣。”^①“我欲仁”，是我的力之所能及，即孟子所谓“求之在我”。^②但是我之欲仁，此一愿望是否完全无疵？至于“仁之至”是否说仁圆满无偏地呈现？从道德理性说，我固然能欲仁，仁也可能在我的愿望中有少许呈现；但我是否完全无疵地纯依道德法则而欲仁，仁是否在我的愿望中圆满无偏地呈现？此则不能毫无问题。仁德或许在一无限进程中始有可能。

孔子虽未明确肯定圆顿之教，但对圆顿之教并非毫不措意。孔子曾就宰我问三年之丧，就不安而指点仁为无限智心。^③就不安而加以指点，即为当机指点。当机指点即表示其当下可以呈现。每一现实之机即是引起其当下可以呈现之缘。

孟子则不但当下就不忍指点道德心^④，且指出道德心具有所以能作道德实践，以生起道德创造之超越的“性能”。^⑤人本有此能表现道德创造之道德心。孟子所谓“尽心”，即如其本有之能而体现之而已。^⑥此“体现之”之能，即道德心本身之跃动而不容已地形之于外之能。孟子比孔子进一步，以为道德心必然在形体生命处作具体的著见，即表现为启口容声、扬眉瞬目。更深刻言之，则道德心清和润泽地著见于己身当前之面容，复清和润泽地充盈于己身之后的脊背，同时也展布于四肢百体的动作。即使四肢百体无言，而人自能晓谕其仪容周旋是道德心之著见。^⑦由于道德心是真生命，真生命自然有其周足、贯彻、流露、润泽于具体处之力量。此生色著见即《大学》所谓：“德润身”之义。^⑧

道德心既于具体处表现无限之力量，则此道德心即为无限的智心。道德心表现创造之性能也是无限的性能，故道德心与性能都可视为深奥

① 《四书章句集注·论语·述而》，页100。

② 《四书章句集注·孟子·尽心·上》，页350。

③ 《四书章句集注·论语·阳货》，页180—181。

④ 《四书章句集注·孟子·梁惠王·上》，页207—208。

⑤ 孟子以为人之性善，故发而为恻隐、羞恶、恭敬、是非之道德心。见《四书章句集注·孟子·告子·上》，页328。

⑥ 《四书章句集注·孟子·尽心·上》，页349。

⑦ 《四书章句集注·孟子·尽心·上》，页355。

⑧ 见《礼记·大学》，在《礼记正义》（北京：中华书局，1957），卷六〇，页2344。

的创造本体,由此道德创造本体即可契知天道道体。上文曾引孟子谓尽心知性知天,其实义即在于此。

孟子由尽心知性以知天,其所知之天已丧失人格神意味而逐渐成为形而上的实体。孟子以为尽心即知天之所以为天。天之所以为天,即天道创生万物不已而使之存在。此天为一实位字。人之所以如此知之,即由人之心、性而体证其如此。陆九渊对孟子此一意旨甚有体会:

孟子云:尽其心者知其性,知其性则知天矣。心只是一个心。某之心,吾友之心,上而千百载圣贤之心,下而千百载复有一圣贤,其心亦只如此。心之体甚大,若能尽我之心,便与天同。^①

陆九渊以为心性的道德创造等同于天道的创生万物,其说虽视孟子更深入一层,但亦为孟子之义理所包涵。若就孟子本身的义理言之,孟子宣称万物皆备于我的心性^②,于此也确实可见由人的心性道德创造足以体证天道之创生万物。因此,天虽为一实位字而表示一超越的实体,但不可视天为一知识的对象,即非康德所谓思辨理性所成的知解知识之一对象,而是实践理性的一个肯定。宗教家说上帝创造万物,落实言之,只是从情识上对万物作价值的解释。至于儒家说天道创生万物,则从道德理性上对万物的存在作价值的解释,而不是对道德价值作存有论的说明。故儒家自孔、孟起,只承认道德的形上学,而不承认形上学的道德学。

发展至《中庸》,则讲天地为物不贰,而生物不测。^③于是正式肯认天为形而上实体。《中庸》也讲天命之谓性^④,则以形而上实体为人之性体。复次,《中庸》也继续发挥孟子所讲道德主体的生色著见,而说:“诚则形,形则著,著则明,明则动,动则变,变则化:唯天下至诚为能化。”^⑤人的道德创造诚体既能把一切事物的存在加以变化,则幸福作为存在而随德变化,于是德福配称即将可期。

① 《象山先生全集》(《四部丛刊·初编缩本》),卷三五,页290。

② 《四书章句集注·孟子·尽心·上》,页350。

③ 《四书章句集注·中庸》,页34。

④ 《四书章句集注·中庸》,页17。

⑤ 《四书章句集注·中庸》,页33。

四

德福配称虽然可期,但人的进德修业如未臻于圆融之境,则德福之配称仍未圆满。^①孔、孟以至《中庸》虽为进德约略树立圆教的规模,但尚未至尽而满。《中庸》虽已体认形而上实体即人之性体,但此一体认还只是从分疏上说。至宋儒的道德形上学则由圆顿工夫以体会心、性本体即天道。

程颢说:

言体天地之化,已剩一体字。只此便是天地之化,不可对此个别有天地。^②

明道以为不须去体验、体会或体贴那客体的天地之化,只我之心性便是天地之化。此是透体立极,一体之沛然。只我的道德主体、德性生命便通体是一心体之沛然,不可对此个而别有天地之化或天命。

尝喻以心知天,犹居京师往长安,但知出西门,便可到长安。此犹是言作两处。若要诚实,只在京师,便是到长安,更不可别求长安。

只心便是天。^③

上文引孟子所谓尽其心者知其性,知其性则知天;《易传·乾·文言》有所谓大人者与天地合其德^④,凡此皆从分疏上说人的道德创造主体与道体的联系。从人处说,是心性的道德创造;在天地或天处说,则是天道创生万物。天道创生不已即本心真性之客观而绝对地说;本心真性则是天道创生不已之主观而实践地说。就两者皆为创造实体而圆融地说,则可说二而一。分疏地说,天道创生不已是天之体,本心真性则是人或

① 孟子谓古之人修其天爵而人爵从之,(见《四书章句集注·孟子·告子·上》,页336),《中庸》亦谓大德必得其位,必得其禄,必得其名,必得其寿。(见《四书章句集注·中庸》,页25),皆只可视为警戒劝勉语,而不可视为严格之分析命题。

② 《二程集·河南程氏遗书·卷二上》(北京:中华书局,1981),页18。

③ 《二程集·河南程氏遗书·卷二上》,页15。按原未注明为明道语,但《明道学案》列有此条,见《宋元学案》(北京:中华书局《四部备要》本),卷一三,页205—206。

④ 《周易正义》,卷一,页49。

一切理性存有之体。但在人处的创造实体有体现和被体现之别：人是能体现，体是被体现；在天道处的创造实体则无此分别：天道创生不已即是天自己，亦即是一创造性自己。分别而平行地说人与天的实体只是言说之方便。本心真性之所以就人而说，由于唯人能彰显道德创造的心性。道德创造的心性既已彰显，则不受人所限，因为它具有实践地说的无限的普遍性，于是可以客观而绝对地称它为创造性自己。如依据传统的方便，可称它为天道的创生或简称为天。此创造实体之创生一切事物，即由人处所特显的道德创造而透显。现实的人是已有的存在，此已有的存在之所当有而现实上尚未有的一切行事既可由心性而显发、创造出来，则心性即可转而润泽已有的存在，使之成为有价值 and 真实的存在，而且使之继续存在以至于生生不息。此能转而润泽已有存在的心性与原本存在而能显发应有德行的心性乃同一本体。由心性的转润扩大而言其创生一切事物的大用，便是实践地和体证地说，同时即是客观而绝对地与“无执存有论”地说，即对一切事物予以价值意义的说明。因此，人的心性创造与天道的创生是合一的，不但是合一，而且就只是一。程明道所谓“只心便是天”，“只此便是天地之化”，便是从究竟圆融的意义来说。^①

观天理，亦须放开意思，开阔得心胸，便可见……除了身，只是理。便说合天人。合天人，已是为不知者引而致之。天人无间。夫不充塞，则不能化育，言“赞化育”，已是离人而言之。^②

程明道欲人直观天理如如之呈现。“除了身，只是理”，是从分解上说以显天理的尊严和超越性。如圆顿地说，则只是一天理如如的呈现，更无身与理之别。依此，则天人亦无间隔可言：人即是天，天即是人。现实之不合理或不幸福自然不是天，于是天人始有间隔。从现实期望理想，才须说“合”。此即所谓“为不知者引而致之”。若圆顿地直观天理如如呈现，则

① 参考牟宗三《圆善论》，页139—141。

② 《二程集·河南程氏遗书》卷二上，页33。按此条原未注明为明道语。牟宗三肯定为明道语，见所撰《心体与性体》（台北：正中书局，1968），第二册，页91。