

# 程明道的哲學

孫振青

(作者為本校哲學系專任教授)

## 摘要

明道的哲學以「道」為中心。道為無聲臭，無形象，無終始，無所待之實有。它創生萬物，內在於萬物之中，並且繼續不斷地推動萬物，使其生生不已。道落實於人物之中，而為人物之性。人與物之性相同，其不同是由於氣稟之清濁。人性之中，除了氣稟，還有仁義禮智等道德原理，稱為天理。天理之中，又以仁為最根本，最重要。仁包含萬物一體之自覺，義禮智信都是仁。另一個重要概念為中庸。仁與中皆為道之展現。其修養方法為誠與敬。誠與敬互相為用，相輔相成。明道之學實可「一以貫之」。

## 導論

周茂叔，邵康節，張橫渠三位大師，可謂宋代道學的開創者，其學說可稱為初期道學。他們的主要目標在於復興並發揚孔孟之道。除此之外，他們又建立了宇宙論以及天道與人道的關係——發揮了中庸「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」的思想。

周子由「無極而太極」，而引申到萬物之性，以及「中正仁義」之人極。張子則由太虛而講到萬物之氣化，最後講到人的天德良知，和其他德性。邵康節則偏重象數之學，喜歡拿數字來解釋萬物及人事之變化。但是，以上三家皆是從一元論的觀點來詮釋宇宙及人生，而沒有「明顯地」提出「理」的概念，因而整個體系顯得不够完備。正如程子所說：「論性不論氣不備，

論氣不論性不明。」（註一）。因此這期的道學實有待進一步的發展。

時運巧合，二程隨之而興。二程在時勢的衝激與前哲的啓示之下，使得道學有了進一步的發展。他們以「道」或「理」爲中心，再加上「氣」的概念，來詮釋宇宙及人生，而更強調「道」的重要性。在二程的全部哲學中，「道」或「理」是一個中心概念。由道體之討論，往下開展，以至於宇宙論及人生論，處處以道或理爲基礎，爲樞紐，一切論說皆統一在道或理的觀點之下。因此，二程的思想具有嚴格的統一性或一貫性，誠可謂「一以貫之」。其在「智」的方面所達到之境界，與孔子非常接近。今天我們研究與整理二程的哲學思想，就是要特別注意這一點。掌握了這一點，即是掌握了二程哲學的綱領。否則的話，必將陷於支離與混亂；他們的許多語言會顯得各自分立，互不相干。

二程的思想與方法，大體而言，是一致的。但是他們之間也有區別。概括地說，明道強調合，伊川強調分；明道強調「主觀面」，伊川強調「客觀面」。當然，這個話看起來非常籠統，沒有什麼具體的內容。但是在分別討論他們的思想時，我們將具體的上下文中把這一點交待清楚。首先討論程明道。

## 一、生活與著作

宋史道學傳說：

「（周敦頤）掾南安時，程珦通判軍事，視其氣貌非常人。與語，知其爲學知道，因與爲友。使二子顥頤往受業焉。敦頤每令尋孔顏樂處，所樂何事。二程之學源流乎此矣。」（註二）

這一段指出，二程的學說最初是受了周敦頤的啓發。而周子爲一道學家。宋史又說：

「程顥，字伯淳，世居中山，後從開封徙河南。……顥資性過人，充養有道，和粹之氣，盎於面背。……自十五六時，與弟頤聞汝南周敦頤論學，遂厭科舉之習，慨然有求道之志。泛濫於諸家，出入於老釋者幾十年。返求諸六經而後得之。……顥之死，士大夫識與不識，莫不哀傷焉。文彥博采衆論，題其墓曰：明道先生。」（註三）

程顥，中山博野人，後來遷居河南伊川。生於宋仁宗明道元年（公元一〇三二年），死於神宗元豐八年（公元一〇八六年）

）。享年五十四歲。

明道二十歲時，中進士第。授鄆縣主簿。後遷上元縣。又移官晉城縣令。熙寧初年，被薦爲太子中允。任監察御史中行。王安石變法，明道不贊同，乃求去言職。授提點京西刑獄，先生固辭。改僉書寧軍判官。後遷太常丞，又改知扶溝縣。元豐八年，神宗死。哲學繼立。召爲中正丞。未行而卒。

明道天性溫和，聰明過人。劉立之在其「明道先生行狀」中形容他：「窮性命之理，率性會道，體道成德，出處孔孟，從容不勉。」（註四）這幾句話形容得十分恰當。此外，宋元學案中有些描述明道的文字，十分精采。抄錄於後，以資參考。

全祖望說：「大程子之學，先儒謂其近於顏子。蓋天生之完器，然哉然哉。故世有疑小程子之言若傷我者，而獨無所加於大程子。」（註五）

明道學案附錄中記載說：

「明道終日坐如泥塑人，然接物渾是一團和氣。所謂望之儼然，卽之也溫。」

「劉立之曰：先生德性充完，粹和之氣，溢於面背。樂易多恕，終日怡悅，未嘗見其忿厲之容。某問以臨民。曰：使民各輸其情。又問御史。曰：正己以格物。」

「先生平生與人交，無隱情，雖童僕必託以忠信。故人亦不忍欺之。嘗自澶淵遣奴持金詣京師買用物。計金之數，可當二百千。奴無父母妻子。同列聞之，莫不駭且誚。既奴持物如期而歸，衆始歎服。」

「侯仲良曰：朱公掞見明道於汝州。歸，謂人曰：某在春風中坐了一月。」

「劉左司曰：誠意積於中者既厚，則感動於外者亦深。故伯淳所在臨政，上下響應。」

「震澤記善錄曰：明道云：才說明日，便是悠悠。窮經進學，須是日就月將。」

「張橫浦曰：明道書窗前有茂草覆砌。或勸之芟。曰：不可。欲常見造物生意。又置盆池，畜小魚數尾。時時觀之。或問其故。曰：欲觀萬物自得意。草之與魚，人所共見。惟明道見草則知生意，見魚則知自得意。此豈流俗之見，可同日而語。」

「胡敬齋曰：明道天資高，本領純粹，其學自大本上流出，於細微處又精盡。」（註六）

程明道著作不多。有「語錄」和「文集」，經後人編入「二程全書」。其版本很多。其中較精確者，有清同治十年涂宗瀛刻本，清康熙呂留良刻本，明萬曆徐必達刻本及萬曆前成化張瓚刻本等。本文所依據的是「二程集」，分上下兩冊，里仁書局印行，民國七十一年版。此書有標點，容易讀。附帶指出，「宋元學案」中之標點錯誤甚多，不可盡信。

「二程集」中，卷第一至卷第十，為「二先生語」。此部分本來不易分辨，那些為明道語，那些為伊川語。當然，語下有「明」字者為明道語，有「正」字者為正叔語。但是有些條文並未註有「明」字，或「正」字。對於這些條文，我們遵守下面的原則：（一）「二先生語」中，凡與明道之思想相符者，必可視為明道語。（二）已收入「宋元學案」，明道學案中者，可視為明道語。（三）「二先生語」中，凡不易辨識之文字，本文概不採用。

此外，二程文集已註明是明道文或伊川文，自然沒有分辨的困難。

## 一一、道

明道先生之語錄及文集中，「道」之一語出現次數極多，不可勝數。大體而言，明道關於道之討論，可分兩大類。一為道之體，一為道之用。前者涉及道本身之實在，後者涉及道之展現。道之展現又分兩方面，一為在萬物之展現，一為在人心之展現。先論道之體。

明道說：

「繫辭曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』又曰：『立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。』又曰：『一陰一陽之謂道。』陰陽亦形而下者也，而曰道者，唯此語截得上下最分明。元來只此是道，要在人默而識之也。」（註七）

「形而上」，「形而下」，是周易繫辭上所作的區分。依此區分，道是無形的，器是有形的，器指天地萬物。「立天之道，曰陰與陽」，言陰與陽構成天之道；既然道是形而上的，則陰與陽亦是形而上的。「立天之道」，「立地之道」，「立人之道」

道」，言天、地、人各有其所以立之道。「一陰一陽之謂道」，一陰一陽是指陰陽之變化。這個變化即是道，因此也是形而上的。

明道一方面接受繫辭上所作的區分，另一方面他却認為，道的區分不可太過嚴格，所以說「陰陽亦形而下者也」。換句話說，他認為，道是形而上的，也是形而下的，無論有形的無形的，統統是道。道貫穿了形上形下，有形無形，而無所不在。所以說：「元來只是道。」

但是，當我們試圖用語言表達道的各種型態，各種展現方式時，又不得不作一些區分，一如繫辭上所說者。所以說：「而曰道者，唯此語截得上下最分明。」因為道之語分明表示出，它具有形而上的一面。

明道說：「而曰道者，唯此語（道）截得上下最分明。」事實上，道之一語並沒有把上下截得很分明。因為它並未指明，陰陽到底是不是形而下的。那麼明道的意思大概是這樣的：從道體自身的觀點言，它是形而上的，從道之型態或展現的觀點言，它也是形而下的。天地萬物即是道的展現。就天地萬物之具體存在而言，可以稱為「形而下」之器。不過，道亦在其中。

繫辭上所作的區分並不十分精確，但是又不能說它分得不對。所以明道說：「元來只是道，要在人默而識之也。」據此而論，明道可能並不同意繫辭的語言。他自己另有主張。至少他對繫辭作了進一步的詮釋。

遺書說：

「『上天之載，無聲無臭』，其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神，其命於人則謂之性，率性則謂之道，修道則謂之教。孟子在其中又發揮出浩然之氣，可謂盡矣。故說神『如在其上，如在其左右』。大小疑事而只曰：『誠之不可揜如此夫』。徹上徹下，不過如此。形而上爲道，形而下爲器，須著如此說。器亦道，道亦器。但得道在，不繫今與後，已與人。」（註八）

這段文字在「二程集」中屬「二先生語」。然在「宋元學案」中屬明道語。「宋元學案」是，「上天之載，無聲無臭」，是說存在於上天之實有，無聲臭，無形象。這顯然是描述道體本身。此無聲臭，無形象的實有

即是道。

「其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神」，易，道，神，都是這同一個實有的別名。「易」即是「生生之謂易」，「易無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故」這些語句中的「易」。它主持創生活動，同時它也無思無爲，寂然不動，感而遂通。「理」是指易之所以爲易者，同時也是指其生生不已的內在法則與秩序。這個「理」即稱爲「道」。這是道的另一層意思。易或道的創生作用是神妙莫測的，所以說「其用則謂之神」。

「其命於人則謂之性」。這句話，以及下面的「率性則謂之道，修道則謂之教」，是在詮釋「中庸」。易或道，藉其創生之神妙作用，而賦予人類以本性，所以人性與道體具有一貫的關係，人性爲道體之展現。道一方面是超越的，一方面是內在的。

「率性則謂之道，修道則謂之教。」人依照本性所發出之行爲，即是合於道的行爲，也即是道之進一步的展現。一個人努力克制私慾，使自己的行爲合於道，即是教，也即是修養功夫。依此上下文而言，這兒所謂「性」，應是指仁義禮智信五常之性，因爲這才是人之所以爲人者。

「孟子在其中又發揮出浩然之氣，可謂盡矣。」一個人藉着修養功夫使自己的一切思想及行爲契合了道，即是實現了人性，也即是實踐了仁義禮智信五常之德。這樣的人自然具有浩然之氣，因爲浩然之氣是「配義與道」而生的。

道展現爲人性與浩然之氣之時，充分顯示了它的生命力，活動力，以及道德的本質：道本身具有生命，活動力，和道德性。

以上易，理，道，神，性，都是從不同的角度描述道的本質，而且描述得相當完備了，所以說「可謂盡矣。」

「故說神如在其上，如在其左右。」在此上下文中，「神」即是道，也即是上文所說之無聲臭，無形象，生生不已，寂然不動，感而遂通天下之故之實有，也即是「其用則謂之神」之神。這個神不但在其上，也不但在其左右，而且內在於人性之中。人若能存養此道（修道），則將發展爲浩然之氣。它有生命，有活力，有道德性。

「大小疑事而只曰：誠之不可揜如此夫。」「誠」即真實無妄。這也是形容道之體。道本身真實無妄，其展現爲人性之際，也真實無妄。吾人之修養，亦必求達到真實無妄之境界，如此即是與道合一，也即是「與天地合其德，與日月合其明，與四

時合其序，與鬼神合其吉凶。」

「徹上徹下，不過如此。」這是明道對於上文的一個總結論。徹上徹下，只是此道以及此道之流行作用與展現。無論形而上者，形而下者，在於天者，命於人者，生生不已者，寂然不動，感而遂通天下之故者，無非此道。

「形而上爲道，形而下爲器，須著如此說。器亦道，道亦器。但得道在，不繫今與後，已與人。」這幾句話十分精采。它以最清楚，最明顯，最確定的方式表達了明道的中心思想。當我們「講論」道的時候，我們必須作一些區分。因爲道有許多面，有本體的一面，也有展現的一面；有無形的一面，也有有形的一面。因此我們必須作一個形而上、形而下的區分。但是有一點，我們必須「默而識之」，這即是「器亦道，道亦器」。道是形而上的，也是形而下的，它貫穿了形而上，形而下，今與後，已與人，而無所不包，無所不在。就其本體方面言，道是超越的；就其展現爲人性而言，道是內在的。總之，道具有統一性，連貫性，與普遍性。體與用，上與下，內與外，今與後，已與人，皆融貫在道的概念之下。

明道又說：

「詩書中凡有一個主宰的意思，皆言帝；有一個包涵徧覆的意思，則言天；有一個公共無私的意思，則言王。上下千百歲中，若合符契。言天之自然者，謂之天道；言天之賦予萬物者，謂之天命。」（註九）

本段首先指出，「詩、書」中往往以「帝」，「天」，「王」這些辭形容道體，以表示道具有「主宰的意思」，「包涵徧覆的意思」，和「公共無私的意思」。天地萬物的生滅變化，皆有一定的規律與秩序，有條不紊，其主宰者即是道。天地萬物的生滅變化，皆是道的流行發展，皆統攝在道的概念之下，就此意義言，道即稱爲天。天地萬物所顯示的規律與法則，包括道德法則在內，皆大公無私，就此意義言，道稱爲王。

「上下千百歲中，若合符契。」這是明道對「詩、書」所作的詮釋。他認爲古聖先賢的意見是一貫的。他們從不同的角度，以不同的言辭（帝，天，王），描述同一個道體。

「言天之自然者，謂之天道；言天之賦予萬物者，謂之天命。」明道進一步以「天道」表示天之自然本體，以「天命」表示天所賦予萬物之本性（天命之謂性）。這兒的「天道」顯然即是上文之「帝」，「天」，「王」。同時，「天道」與「天命」

」是上下一貫的。就道之自身方面言，稱爲天道；就道之展現爲萬物之性方面言，稱爲天命。萬物各有其性（各正性命），各屬其類，不相混淆。這都是天所規定的。就此「規定」的意思言，稱爲「命」。

明道又指出，道是無始無終，無所不在的；並且它是自有的，它的存在不來自任何其他原因。他說：

「『一陰一陽之謂道』，自然之道也。『繼之者善也』。有道則有用，『元者善之長也』。成之者却只是性，『各正性命』也。故曰：『仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知。故君子之道鮮矣。』如此則亦無始，亦無終，亦無因甚有，亦無因甚無，亦無有處有，亦無無處無。」（註一〇）

這一段是詮釋周易繫辭上傳第五章：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也，仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」不過，他之詮釋易傳，乃是藉着易傳而發揮自己的思想。

「一陰一陽」之道，即是生生不已之道，也即是「自然之道」。「繼之者善也」，是說凡繼承了道之體性的，都是善的，因爲道是善的。「有道則有用」，凡繼承道之體性者，必有其作用。「元者善之長也」，元卽所繼承之道，這個道乃是衆善之源頭（長）。「成之者却只是性，各正性命也」，言成之於人物者就是性，這卽是「各正性命」的意思，也即是「中庸」所謂「天命之謂性」。

「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」道展現爲人性物性之時，並未將其本來面貌完全呈現出來，因而仁者與智者往往不能洞見道之全體。他們只能看見道的某一方面。至於一般老百姓，雖然生活在道中，憑着道的力量而活動，但是他們並不自覺，對於道一無所知，所以說「百姓日用而不知」。基於這種情形，「故君子之道鮮矣」。

「如此則亦無始，亦無終，亦無因甚有，亦無因甚無，亦無有處有，亦無無處無。」「如此」二字不大清楚。可解爲「既然如此」，或「雖然如此」。前者的意思是：「既然道是天地萬物生生不已，流行變化的根源。」後者的意思是：「雖然道之面貌並未完全呈現出來。」雖然如此，然而道却是無始無終的，並且它是自有的，不依賴於其他原因而有。「無有處有，無無處無」，是指道的徧在，道超越有無，而無所不在。我們不能說，有物的地方有道，無物的地方沒有道。不然。無物的地方，



有物的地方，都有道在。

遺書又說：

「這個義理，仁者又看做仁了也，智者又看做智了也，百姓又日用而不知，此所以君子之道鮮矣。此簡亦不少，亦不剩，只是人看他不見。」（註一一）

這段文字屬「二先生語」。但是它在思想及文字各方面，皆與前文之明道語相似，則可斷定是明道語。退一步言，即使這是伊川所說，明道亦必贊同。

「這個義理」，即前文所說的「自然之道」，特別指展現為人性之道。這個道，無形象，無聲臭，無方所，所以說「人看不見。」道之本體圓滿無缺，其中不少什麼，也不多什麼，因而不能增，也不能減。取之不盡，用之不竭。

遺書又說：

「『生生之謂易』，是天之所以為道也。天只是以生為道。繼此生理者即是善也。善便有一個元底意思。『元者善之長』。萬物皆有春意，便是繼之者善也。『成之者性也』，成則待它萬物自成其性須得」。 （註一二）

「易」即是天，即是道。這個道乃是生生不已之道，亦即主持創生作用之道。「生理」便是生生之道。繼承此生生之道者即是善。此道即是「元始」或「源頭」，一切善皆從此出（善之長）。「春意」即生意。萬物繼承了道之生意，創生不已，所以是善的。

「成之者性也。成則待它萬物自成其性須得。」這兒的意思是說，萬物繼承了道之體性之後，尚待進一步的發展與完成。此完成的工作即是萬物之生生不已，甚至暗示着進化的可能性。

明道又說：

「『唯神也，故不疾而速，不行而至』。神無速，亦無至。須如此言者，不如是，不足以形容故也。」（註一三）

「神」即道，亦即上文所引「其用則謂之神」，「神如在其上，如在其左右」諸句中之神。

「不疾而速，不行而至」，是形容神之不同於有形之物。有形之物只能疾而速，行而至。然而明道指出，「神無速，亦無

至」，寂然不動，感而遂通，遍在於天地人物之內，沒有速與不速，至與不至。所謂「不疾而速，不行而至」，只是「須著如此說」而已。

明道又說：

「冬夏寒暑，陰陽也。所以運用變化者，神也。『神無方』，故『易無體』。若如或者別立一天，謂人不可以包天，則有方矣，是二本也。」（註一四）

冬夏寒暑之變化即陰陽之變化。運用陰陽之氣而主持變化者即是神。神即是道。「神無方而易無體」，是形容道不落方所，而無具體的形狀。「神」，「易」，「天」，都是道的別名。所以不可「別立一天」。別立一天，則是暗示道有方所，並且假定天與人為「二本」。那是不正確的。

明道又說：

「『鼓萬物而不與聖人同憂』，聖人，人也，故不能無憂。天則不為堯存，不為桀亡者也。」（註一五）

「鼓萬物而不與聖人同憂」，出自周易繫辭上傳。其上下文是：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉。」這段文字是討論陰陽變化之道。「仁」是指造化之功。「用」是指神妙莫測之作用。「鼓萬物」，即推動萬物，使之變化。推動萬物者，即是天，也即是道。道是永恆的，不因任何人而存，亦不因任何人而亡。其生生不已之作用，大公無私，故無憂。

明道又說：

「天地只是設位。易行乎其中者，神也。」（註一六）

「天地設位」，是說天在上，地在下情形。易即是道體，「其體則謂之易」。「易行乎其中」，即道行乎天地之間，生生不已，變化無窮。道的流行作用，神妙莫測，所以稱為「神」。

明道又說：

「氣外無神，神外無氣。或者謂清者神，則濁者非神乎？」（註一七）

「立清虛一大爲萬物之原，恐未安。須兼清濁虛實乃可言神。道體物不遺，不應有方所。」（註一八）

「氣外無神，神外無氣」，說明了神與氣之融貫性。神卽道，道與氣不可分。「或者」，指張橫渠。橫渠以清者爲神，濁者爲氣。明道不贊成這個說法。他以爲清者濁者都是神，亦卽都有道在。

上文第二段，本屬「二先生語」。但文字之內容與前段極其相近，當可視爲明道語。橫渠以爲清、虛、一、大，爲太虛，爲神。明道則批評說：「須兼清濁虛實，乃可言神」。理由是，「道體物不遺，不應有方所」。道遍在於萬物之中，不分清濁虛實。如分清濁虛實，則表示道有方所：在清與虛，不在濁與實。明道不接受這個主張。

以上明道關於道之體的討論，可歸納爲下列數點：

- (一) 道爲無聲臭，無形象，寂然不動之實有。
- (二) 道以神妙莫測的方式創生天地萬物。神，天，性，命，易，誠，天道，天理，心，皆爲道之別名。
- (三) 道貫通天地萬物，而遍在於萬物之中。嚴格地說，沒有形上形下，清濁虛實之區分。
- (四) 道無始無終，自有自存，超越有無。
- (五) 道生生不已，並主宰天地間一切變化。
- (六) 道具有生命，活力，與道德性。

### 三、性

前面討論「道」，主要是論道之體。現在說道之用，亦卽道之展現。道展現於天地人物之中時，稱爲性或理。

明道說：

「『天地之大德曰生』。『天地絪縕，萬物化醇』。『生之謂性』。（自注：告子此言是。而謂犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性，則非也。）萬物之生意最可觀，此『元者善之長也』。斯所謂仁也。人與天地一物也，而人特自小之何哉

？」（註一九）

「天地之大德曰生」，「生」即「生生之謂易」中之生。「天地」即道。道之大德即是創生天地萬物之仁。「天地絪縕」，即天地間之氣互相推動，互相結合。「萬物化醇」，即是因了氣之凝聚而化生萬物。萬物各有其性，此性是由道所賦予。這即是所謂「天命之謂性」，也即是告子所說「生之謂性」。萬物之性即是道之顯現。

明道認為，道展現為萬物之性時，依物之類別而有不同，所謂「各正性命」是。所以他注解說：「而謂犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性，則非也。」

道內在於萬物之中，繼續不斷地從事創生活動，使萬物生生不已，變化不停，所以說「元者善之長也」。元即道。道為衆善之根源。此生生之德即是仁。

性既是道之顯現，則物之性與人之性，人之性與天地之性，基本上是同一的，所以說「人與天地一物也」。這即是說，道為萬物一體之根據。

明道又說：

「『生生之謂易』，是天之所以為道也。天只是以生為道。繼此生理者即是善也。善便有一個元底意思。『元者善之長』。萬物皆有春意，便是『繼之者善也』。『成之者性也』，成却待佗萬物自成其性始得。」（註二〇）

這一段的意思，上面討論「道」時已經加以詮釋。這兒只須特別指出，「繼之者善」，「成之者性」，都是說萬物之性，也即是道之展現。道落實於萬物之中便是性。此性是動的，而不是靜的，它繼續生生不已。所以說「萬物皆有春意。」

明道又說：

「告子云『生之謂性』則可。凡天地所生之物，須是謂之性。皆謂之性則可，於中却須分別牛之性，馬之性。是他便只道一般，如釋氏說蠢動含靈，皆有佛性，則不可。『天命之謂性，率性之謂道』者，天降是於下，萬物流行，各正性命者，是所謂性也。循其性而不失，是所謂道也。此亦通人物而言。循性者，馬則為馬之性，又不做牛底性；牛則為牛之性，又不為馬底性。此所謂率性也。人在天地間，與萬物同流，天幾時分別出是人是物？『修道之謂教』，此則專在人事。」

以失其本性，故修而求復之，則入於學。若元不失，則何修之有？是由仁義行也。則是性已失，故修之。『成性存存，道義之門』，亦是萬物各有成性存存，亦是生生不已之意。天只是以生爲道。」（註二）

告子說「生之謂性」，這句話，基本上，明道是贊同的，理由是「凡天地所生之物，須是謂之性」。天地即道。道所創生之物，應該說是性。但是明道並不完全贊成告子的主張，因爲依照告子，牛之性與馬之性彼此沒有區別。所以明道說：「皆謂之性則可，于中却須分別牛之性，馬之性。是他便只道一般，如釋氏說蠢動含靈，皆有佛性，則不可。」

明道所說的性，是指「天命之謂性」，亦即「天降是于下，萬物流行，各正性命者」。各正性命，是說萬物各有其不同的性命，牛有牛之性，馬有馬之性，人有人之性，互不混淆。

「循性」即是「率性」。循性而不失，即是合於道。這是詮釋「率性之謂道」一句。「此亦通人物而言」，是說「天命之謂性，率性之謂道」，以及「各正性命」等語所說者，涉及人和物，而不單單指人，或單單指物。

「循性」是什麼意思呢？循性即是說，馬有馬之性，並且依照馬之性去做馬。牛有牛之性，並且依照牛之性去做牛。這即是「率性」，亦即「循性而不失」。同樣，人有人之性。人依照人之性去做人，即是循性或率性。所以說：「人在天地間，與萬物同流，天幾時分別出是人是物？」這兒所說「天幾時分別出是人是物」，並不是說，馬之性，牛之性，人之性，彼此毫無區別。而是說馬，牛，人，應該各自「循性而不失」。在循性方面，他們沒有區別。

「修道之謂教」，這句話則是專指人而言，而不涉及物。人因私慾往往喪失本性，或違反本性。因此人必須克制私慾，而努力恢復性之本來面貌，所謂「以失其本性，故修而求復之」。如果有人沒有喪失本性，則「何修之有？」這樣的人只是「由仁義行」。

「由仁義行」，這句話已經指出，人之性不同於馬之性，或牛之性。因爲人之性中含有仁義。「仁義」暗示孟子所說的四端。人性之中，有私慾，也有仁義。這個區分實即張載所說的「氣質之性」與「天地之性」。人之與牛馬不同者，在於人能夠因了私慾而喪失仁義之性。因此人需要「修」，需要「學」。所以「修道之謂教」這句話，是單單對人而說的，亦即「專在人」。

一般人皆有時喪失仁義之性，因而皆需要「修道」。至於「由仁義行」，而不受私慾的干擾，那只有「生而知之，安而行之」的聖人才能做得到。

「成性存存，道義之門」，「成性」可解為既成之本性，亦即在事物所完成之性。亦可解為，萬物自己繼續發展並完成其所受之性。存存即存而又存。這句話，明道詮釋為「生生不已之意」。成性存存即是萬物生生不已。生生不已，乃是天道所主宰，所推動，所以說「天只是以生為德」。這句話又是詮釋「天地之大德曰生」，和「生生之謂易」。

明道又說：

「『生之謂性』，性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡。然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。蓋『生之謂性』。『人生而靜』以上不容說，才說性時，便已不是性也。凡人說性，只是說『繼之者善也』，孟子言人性善是也。夫所謂『繼之者善也』者，猶水流而就下也。皆水也，有流而至海，終無所污。此何煩人力之為也？有流而未遠，固已漸濁。有流而甚遠，方有所濁。有濁之多者，有濁之少者。清濁雖不同，然不可以濁者不為水也。如此，則人不可以不加澄治之功。故用力敏勇，則疾清。用力緩怠，則遲清。及其清也，則都只是元初水也。亦不是將清來換却濁，亦不是取出濁來置在一隅也。水之清，則性善之謂也。故不是善與惡在性中為兩物相對，各自出來。此理，天命也。順而循之，則道也。循此而修之，各得其分，則教也。自天命以至於教，我無加損焉。此『舜有天下而不與焉』者也」（註三）

氣也是人類生而具有的。既然「生之謂性」，所以氣也是性。所以說「性即氣，氣即性」。性與氣不可分。

這段話清楚地表示出明道與伊川和朱子之不同。伊川和朱子只說「性即理」，而不說「性即氣」。性與氣是構成事物的兩個基本元素。

上面一段是「通人物而言」。接下去即說到人之性。人性之中含有善惡。這是自然的道理。然而善與惡並不是互相對立的兩個物。人性本善，一如孟子所說。人之所以有惡，只是「氣稟」的關係。氣稟較差者，容易受私慾的干擾，而不能「循性」。這即是惡。

接下去，明道以水來比喻性。水之性「流而就下」。但是「有流而至海，終無所污」，「有流而未遠，固已漸濁。有出而甚遠，方有所濁。有濁之多者，有濁之少者。清濁雖不同，然不可以濁者不爲水也。」水之清濁，以及濁之多與濁之少，皆比喻「氣稟」。「清濁雖不同，然不可以濁者不爲水」，是說氣稟無論好壞，都是性。

稟氣清者，則「何須人力之爲？」稟氣濁者，則「不可以不加澄治之功」。加澄治之功時，「用力敏勇，則疾清，用力緩怠，則遲清。」明道所謂澄治之功，即是克除私慾，恢復性之本來面貌。所以說：「及其清也，則却只是元初水也。亦不是將清來換却濁，亦不是取出濁來置在一隅也。」水清比喻性善。所以說：「水之清，性善之謂也。」

以上這個比喻並不十分恰當。因爲，清水與濁水固然都是水，然而濁水之中，除了水之外，尚有其他物質。這其他物質並不是水，因而實在可以取出來「置在一隅」。而氣之濁者，却無法這樣做。不過，明道的意思大約是這樣的：人性之中，不只含有氣，而且含有仁義。氣和仁義都是性。但氣有清濁之分。含氣之濁者，不能明見道理，因而容易受私慾的干擾，而傾向於惡。所以需要修養功夫，克制私慾。克了私慾，即恢復了性的本來面貌。性的本來面貌是善的。氣中之濁，是不能取出來置在一隅的。

「此理，天命也」，理即性。性即天命。「順而循之」，亦即在順乎天命，而不違反天命的情況下，天命則可自然發展。此自然發展之天命即是道。這即是「率性之謂道」。如果一個人「失其本性」，則應該「修之」，使其本性恢復原來面貌，而「各得其分」，這即是「教」（修道之謂教）。「各」即性之各方面。「得其分」，即得其應有之展現。如此說來，對於天命或性，我雖然修之，雖然加了澄治之功，但是我並未因此對於天命有所增減。天命或性是不能增減的。所以說：「自天命以至於教，我無加損焉」。這即是「舜有天下而不與焉」者也。「不與」，即是對於天命無所增減。

基於以上的討論，我們也可以看出，雖然明道贊成告子所說的「生之謂性」，但是明道的思想與告子並不完全相同。理由有二。(一)明道不贊成「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性」，或者「他便只道一般，如釋氏說蠢動含靈，皆有佛性」。(二)告子主張性無善惡，而明道則接受孟子的主張，以爲仁義是天生的，是人性的一部分，因而主張性善。

遺書又說：

「伯淳先生嘗語韓持國曰：『如說妄說幻爲不好底性，則請別尋一個好底性來，換了此不好底性著。道卽性也。若道外尋性，性外尋道，便不是。聖賢論天德，蓋謂自家元是天然完全自足之物。若無所污壞卽當直而行之；若小有污壞，卽敬以治之，使復如舊。所以能使如舊者，蓋爲自家本質元是完足之物。』」（註三）

這一段也是討論「人」之性。人之性基本上是同一的，不可以分爲「好底性」與「不好底性」。性卽道，道卽性，性外無道，道外無性。性爲道之展現，不能有「不好底」。

「天德」卽是道，卽是性。性「元是天然完全自足之物」。如果性沒有「污壞」，沒有喪失，「卽當直而行之」，不需要修。如果有了污壞，有所喪失，卽當「敬以治之」，亦卽「加澄治之功」。「使復如舊」，卽使恢復性的本來面貌。性的本來面貌「元是天然完全自足之物」，每個人的性都是如此。只是有的人氣稟較差，容易受私慾的影響，而喪失本性，並非是他們的性與別人不同。

道展現在人，卽是人之性。人之性有知覺，有靈明。所以人之性卽是人心。明道說：

「嘗論以心知天，猶居京師往長安。但知出西門便可到長安，此猶是言作兩處。若要至誠，只在京師，便是到長安，更不可別求長安。只心便是天，盡之便知性，知性便知天。當處便認取，更不可外求。」（註四）

這一段是就孟子之「盡其心者，知其性也，知天矣」，而論心，性，天之關係。明道指出，以心知天，如同「居京師往長安」。長安卽京師，心卽是天，所以說「只心便是天，盡之便知性，知性便知天」。心與性與天，都是道之展現。人性有知，所以稱爲心。「當處便認取，更不可外求。」這句話特別強調道之內在性。心卽是道，何必外求。

遺書又說：

「『萬物皆備於我』，此通人物而言。禽獸與人絕相似，只是不能推。然禽獸之性却自然，不待學，不待教，如營巢養子之類是也。人雖是靈，却掣爽處極多。只有一件，嬰兒飲乳是自然，非學也。其它皆誘之也。欲得人家嬰兒善，且自小不要引佗，留佗眞性，待佗自然，亦須實得些眞性須別也。」（註二五）

這一段本屬「二先生語」。但其內容與上面論性之文字極爲相合。當可視爲明道語。



這兒是討論「禽獸之性」與嬰兒之「真性」。

孟子說「萬物皆備於我」。所備於我的到底是什麼呢？明道詮釋為「性」。那麼這句話的意思是說，萬物之性皆存在於我之內。「皆」是指萬物之性之整體。「我」是「通人物而言」。所以這句話的意思是說：萬物之性之整體存在於每一人和每一物中。「人與物之不同，只在於物「不能推」。「推」，是指了解自身之本性，並且自覺地發揮與實踐，也即是能够盡心知性知天。

接下去明道說：「然禽獸之性却自然，不待學，不待教，如營巢養子之類是也。」這是說動物之性，也是根據「生之謂性」而加以發揮。

「人雖是靈，却極爽處極多」。「靈」是說人有心，有知識，有自覺。人雖有心知，却喪失了許多動物性中原有的本能。

「只有一件，嬰兒飲乳是自然，非學也。」人的動物性的本能並沒有完全喪失。嬰兒飲乳即是一個例子。「其他皆誘之也」，飲乳之外，其他都是學來的。

「欲得人家嬰兒善，且自小不要引佗，留佗真性，待佗自然。」凡是自然的，一定是好的。若要嬰兒好，就不要誘導他做這個，做那個，目的在「留佗真性，待佗自然」，亦即讓他自然發展。誘導會使他失控自然真性。

明道關於對待嬰兒的這種思想，很接近老莊的自然論。

上面一段涉及人與物之「動物性」。下面一段則涉及人與物之「道德性」。遺書說：

「『萬物皆備於我』，不獨人爾，物皆然。都自這裏出去。只是物不能推，人則能推之。雖能推之，幾時添得一分？不能推之，幾時減得一分？百理具在，平鋪放着。幾時道堯盡君道，添得些君道多？舜盡子道，添得些孝道多？元來依舊。」（註二六）

這段文字本屬「二先生語」，但與其上一段文字極其相似，當可視為明道語。

「萬物皆備於我，不獨人爾，物皆然」，這亦是說，人與物皆具有性之整體。人與物之性具有同一關係。「都自這裏出去」，是說都出自道，都是道之展現。「只是物不能推，人則推之」，物不能盡心知性知天，亦不能推己及人，人則能推。

雖然物不能推，人能推之，然而性之整體並不因此有所增損。所以說：「雖能推之，幾時添得一分？不能推之，幾時減得一分？百理具在，平舖放着。」「百理」是說性之整體。稱之爲「理」，特指人與物之「道德性」。下面舉的例子即是關於道德的：「幾時道堯盡君道，添得些君道多？舜盡子道，添得些孝道多？元來依舊。」

由上面所引的兩段文字可以看出，性之整體包括兩部分，一爲動物性，如營巢，養子，飲乳之類；一爲道德性，如君道，孝道之類。並且性與氣，彼此不能作嚴格的區分。合而言之，都是道。

遺書又說：

「所以謂萬物一體者，皆有此理，只爲從那裏來。『生生之謂易』，生則一時生，皆完此理。人則能推，物則氣昏，推不得，不可道他物不與有也。」（註二七）

本段文字的內容與前兩段相似，當可視爲明道語。

「萬物一體」，乃是明道一貫的主張，這一點，他在「識仁篇」中發揮得十分精采。這兒他進一步指出，萬物一體的基礎，乃是萬物「皆有此理」。理即是道，即是性。不過，這兒既稱「理」，特別是指道德性。萬物皆有理，是說萬物皆有道德性，如仁義禮智之類。既然理在萬物中是同一的，所以說萬物一體。

爲什麼說理是同一的呢？因爲萬物「皆從那裏來」，亦即從「道」那裏來。「生生之謂易」，即是說明這個意思。「易」即道之體；「其體則謂之易」。道之大德即是生生不已：「天地之大德曰生」。「生之謂性」。

「生則一時生，皆完此理」，道創生萬物之時，即賦予了每一物理之整體，而不是單單賦予一部分。所以萬物受生之時，皆具備了理之全體。

「人則能推，物則氣昏，推不得。」這句話的意思與上面兩段相同。不過，這兒特別指出了物不能推的理由：物之氣昏。由於物之氣昏，因而物沒有自覺，沒有知識。它們既不能盡心知性知天，亦不能推己及人。

雖然物不能推，但不可因此說物沒有性或理，「不可道他物不與有也。」性之全體是不可分的。

批判：在上面幾段文字中，明道顯然認爲，萬物中每一物皆有理之全體。這是不妥當的。我們認爲，一物有一物之性或理

人之性不同於牛之性，牛之性亦不同於馬之性。此外，禽獸並沒有道德性。道德性只是人所特有的，這是人之爲人的特徵之一，是人之所以異於禽獸者。物之不能推，不只是因爲物之氣昏而不明而已，却是因爲它們與人有根本的不同之處。

除了上面所引語錄中的文字之外，明道還有一篇論性的書信，稱爲「定性書」。其題目爲：「答橫渠張子厚先生書」。這封書信的內容主要是討論修養功夫，然而也涉及性之本體。其文如下。

「承教諭以定性未能不動，猶累於外物，此賢者慮之熟矣。尙何俟小子之言！然嘗思之矣，敢貢其說於左右。」

「所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物爲外，牽己而從之，是以己性爲有內外也。且以性爲隨物於外，則當其在外時，何者爲在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外爲二本，則又烏可遽語定哉？」

「夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。易曰：『貞吉悔亡，憧憧往來，朋從而思。』苟規規於外誘之除，將見滅於東而生於西也。非唯日之不足，顧其端無窮，不可得而除也。」

「人之情各有所蔽，故不能適道。大率患在於自私而用智。自私則不能以有爲爲應迹。用智則不能以明覺爲自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。易曰：『艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人。』孟子亦曰：『所惡於智者，爲其鑿也。』與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尙何應物之爲累哉？」

「聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒。是聖人之喜怒，不繫於心而繫於物也。是則聖人豈不應於物哉？烏得以從外者爲非，而更求在內者爲是也？今以自私自用智之喜怒，而視聖人喜怒之正爲如何哉？夫人之情，易發而難制者，惟怒爲甚。第能於怒時遽忘其怒，而觀理之是非，亦可見外誘之不足惡，而於道亦思過半矣。」

「心之精微，口不能宣。加之素拙於文辭，又吏事匆匆，未能精慮，當否佇報。然舉大要，亦當近之矣。道近求遠，古人所非，惟聰明裁之！」（註二八）

明道這封書信素爲學者所重視。其內容實等於一篇精采的論文。其中心思想在說明性無內外的道理。而性無內外的道理則

是以人性物性之同一關係，亦即萬物一體之事實爲根據。

「所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。」這兒是討論性的定或不定。這幾句話乃是全篇的要旨。性卽心。定是不爲外物所動。心，靜時可以定，動時亦可以定，心之定與不定，不在於動靜。「無將迎」，卽不送不迎，順理之自然。這本是莊子一再強調的思想。「無內外」，則是全篇的核心。人性與物性是同一個性，同一個理，同一個道。只要率性或循理，則沒有內外之分。內是道，外也是道。

「苟以外物爲外」至「則又烏可遽語定哉」——這一段說明「無內外」的理由。外物之理卽我之理。若把外物與我強加區分，則是「二本」。二本的觀點是不正確的。在此不正確的觀點下，我們的心性自然不能定，亦卽不能不爲外物所動。

「夫天地之常」至「不可得而除也」——這一段說明「如何」不爲外物所動。天地之常則，是以其心遍在於萬物之中，而以萬物之心爲自己之心。聖人之常則，是以其情順乎萬物之情，而無個人之私情。所以君子應該學習的是，「廓然而大公，物來而順應」。此卽是定，亦卽不爲外物所動。如此則「外誘」根本不存在，因而亦不需要「規規於外誘之除」。否則的話，則將見外誘「滅於東而生於西，非惟日之不足，顧其端無窮，不可得而除也。」

「人之情各有所蔽」至「明則尙何應物之爲累哉？」——這一段說明外誘的起源，以及滅除外誘的方法。情卽性之動。人之情有所蔽時，卽是私情。有了私情，則不能合於道。爲什麼人之情會有所蔽呢？那是由於人們的「自私」和「用智」。自私，則不能「廓然而大公，物來而順應」。用智，則不能順乎良知之明覺或本性之自然。用智是使用智巧。使用智巧則是有爲。有爲則破壞良知之本性。因了自私與用智，則良知不能清明。良知不清明，則起「惡外誘之心」。不順應物理，而只在自己心裏尋找是非，卽是「求照無物之地」，這乃是「反鑑而索照」。物之理卽是鏡子。應該在物上求照，而不可只在自己心裏求照。物之理與心之理是同一的，將心與物分作「二本」，是不正確的。在此，明道結論說：「與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尙何應物之爲累哉？」「非外而是內」，乃是自私和用智的結果，也卽是不能「廓然而大公，物來而順應」的結果。如此，則自然不能不爲外物所動。如果內外兩忘，物來順應，則澄然無事。無事則定，定則明，明則不再以外物爲累。

「聖人之喜」至「而於道亦思過半矣」——這一段是繼續詮釋「聖人之常，以其情順萬事而無情」，以及「廓然而大公，物來而順應」。聖人之喜怒，不是自私而用智，乃是「以其情順萬事而無情」，乃是「應於物」。所以聖人並不「以從外者爲非，而更求在內者爲是」。聖人內外兩忘。下面是明道舉的一個例子。人之情，易發而難制的就是怒。人發怒時，能忘其怒，而觀察道理之是非，當怒則怒，不當怒則不怒，這即是「應於物」，即是「物來而順應」，即是「順萬事而無情」。如此，則「可見外物之不足惡」，這也即是實踐了物我一理的道理。

以上是明道「定性書」的主要思想。其思想之一貫性顯然易見。不過，這兒雖說「定性」，其實等於論「心」。他的依據，可能是孟子的「不動心」。

評語：「定性書」的文字，就其爲修養論而言，融會了儒道兩家之說，十分精采而有價值，值得我們時時誦讀而深思。

## 四、天理

人性物性皆有理之全體，所以說「萬物皆備於我，此通人物而言。」天理是性的一部分，所以萬物皆有天理。然而惟人具有自覺，而能推之，物則不能推。所以明道討論天理時，大體只就人方面說，而不說物。

「天理」二字具有若干不同的意義。其主要意義是指道德原理。就此意義言，只能在人事方面來討論。除此之外，天理也指萬物的法則（自然法則），和行爲的方式。就此意義言，也可以論及萬物。這些意義可見於下面引證的文字。

「二程集」外書說：

「明道嘗曰：『吾學雖有所受，天理二字却是自家體貼出來。』」（註二九）

使用「天理」這個名辭的，明道不是第一人。莊子「養生主」中，即有「依乎天理」之語。不過，明道採用天理二字時，賦予了它一種新的意義，特別是本體的和道德的意義。這就些意義言，是明道自己體貼出來的。

關於天理之本體的和道德的意義，明道說：

「『寂然不動，感而遂通』者，天理具備，元無少欠，不爲堯存，不爲桀亡。父子君臣，常理不易，何曾動來？因不

動，故言寂然；雖不動，感便通。感非自外也。」（註三〇）

這段文字載於「二先生語」及「宋元學案」之明道學案。當爲明道語。

「周易」繫辭上傳說：「易無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。」上面討論「道」時已經指出，寂然不動，感而遂通天下之故者，即是道之體。這兒明道又以此語形容天理。可知天理即是道。天理本是「完全自足之物」，所以說「元無少欠」。天理不因了堯或其他聖賢而存在，也不因了桀或其他惡人而消滅。它是超然獨立存在的。父子間與君臣間的道理是不變的，不動的。因爲不變不動，所以說「寂然」。雖然寂然不動，可是有感便通。感便通時，依舊不動；不動，是說沒有外在的、有形的變動。其感其通，皆是內在的、無形的。所以說「感非自外也」。天理之動靜，不同於外界物體的動靜。天理超越動靜。

遺書又說：

「天理云者，這一箇道理，更有甚窮已？不爲堯存，不爲桀亡。人得之者，故大行不加，窮居不損。這上頭來怎生說得存亡加減？是佗元無少欠，百理具備。」（註三一）

本段語句和內容皆與前段相似，當可視爲明道語。

天理本身無窮無盡，完全自足。天理落實在人身上而展現爲人性時，也不會因人的行爲或不爲，善行或惡行，而有所存亡增減。所以說：「是佗元無少欠，百理具備。」

明道又說：

「『萬物皆備於我』，不獨人爾，物皆然。都自這裏出去。只是物不能推，人則能推之。雖能推之，幾時添得一分？不能推之，幾時減得一分？百理具在，平鋪放著。幾時道堯盡君道，添得些君道多？舜盡子道，添得些孝道多，元來依舊。」（註三二）

這一段的語言及內容與前兩段極爲相近。「萬物皆備於我」，明道詮釋爲萬物之「理」或「性」皆存在於我。下面的「百理具在，平鋪放著」，即是說的萬物之理在我們之內平鋪放著；同時這也是重複前一段的「百理具備」，「元無少欠」。

「不獨人爾，物皆然」，這也是說「通人物而言」；人與物皆有此理之全體。「都自這裏出去」，是說人與物皆生於道。「物不能推，人則能推之」，顯然是說，天理已落實在人與物之內，而展現爲人與物之性。同時，這個話也暗含着，人與物之區別不在於有沒有天理，而在於能推或不能推。能推或不能推又在於氣稟之清或不清。下面所舉「君道」，「孝道」之例，在於說明天理之沒有存亡加減的情形，而是永恆的，獨立存在的。

遺書又說：

「萬物皆只是一個天理，已何與焉？至如言『天討有罪，五刑五用哉；天命有德，五服五章哉』，此都只是天理，自然當如此，人幾時與？與則便是私意。有善有惡，善則理當喜，如五服自有一個次第以彰顯之。惡則理當惡，彼自絕於理，故五刑五用。曷嘗容心喜怒於其間哉？」（註三三）

這段文字只見於「二先生語」。但是依照其思想內容，應視爲明道語。因爲這兒所說，與「定性書」之主要思想相同。

「萬物」卽萬事。「天理」是指自然的道理與秩序。如果我們順應天理，按照自然的秩序或自然的要求去行動，卽是「不與」，也卽是不參加個人之私意。「與則便是私意」。

例如，依照天理，世界上有善有惡。善則當喜，惡則當惡，這都是自然的道理。如果我們順乎這個自然的道理，有善則喜，有惡則惡，這卽是不與，也卽是不參加私意。否則的話，卽有私意在內。同樣，有功者應該受賞，有罪者應該受罰，這也是自然的道理。這番意思與「定性書」的意思正好契合。「定性書」說：「夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。」又說：「聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒。是聖人之喜怒，不繫於心，而繫於物也。是則聖人豈不應於物哉？」以上「物來而順應」，「繫於物」，「應於物」各句中的「物」，皆解作「事」。天地之「無心」，聖人之「無情」，以及聖人之喜怒，皆是「繫於物」，「應於物」，皆是「廓然而大公，物來而順應」，亦卽皆順乎自然的道理，而無私意參與其間。

明道又說：

「天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之也。」（註三四）

「天地萬物之理」，即是道，也即是天理。不過，這兒不是指道德之理，而是指自然的道理。這個自然的道理即是：萬事萬物之中皆有對立的情形。明道發現了這個道理。這個道理可能是導源於周易。依照周易，太極之中含有陰陽，其所創生之萬物中也都含有陰陽。陰陽是互相對立的。只憑這一點，即可以說「天地萬物之理，無獨必有對」了。況且除此之外，還有善惡，長短、大小、高下，等等相對立的情形。

亞里斯多德主張，萬物之中皆含有形式與質料。黑格爾也主張，任何觀念或任何事物皆含有正與反。朱子也發展出理氣二元論。這些學說與明道所見頗為相似。

明道又說：

「天下善惡皆天理，謂之惡者非本惡，但或過或不及便如此，如楊墨之類。」（註三五）  
這兒「天理」也是指自然的道理，或自然的安排。

「謂之惡者非本惡，但或過或不及便如此」，這兒明道指出，惡並非一物，而只是「或過或不及」，亦即周敦頤所說的「失中」。士林哲學家說，惡是一種「缺性」（privation），明道所說正是這個意思。

明道又說：

「事有善有惡，皆天理也。天理中，物須有美惡。蓋物之不齊，物之情也。」（註三六）  
這兒也是說得一個自然的道理，或自然的安排。

明道又說：

「以物待物，不以己待物，則無我也。聖人制行不以己。言則是矣，而理似未盡於此言。夫天之生物也，有長有短，有大有小。君子得其大矣，安可使小者亦大乎？天理如此，豈可逆哉？」（註三七）

「以物待物，不以己待物，則無我也。聖人制行不以己」，這也是說，聖人一切順乎自然之理，而毫無私意，與「定性書」中所說相同。

「有長有短，有大有小，君子得其大矣，安可使小者亦大乎」，這也是自然的道理，或自然的安排。得其小者，則不容易



像聖人那樣「無我」。

明道又說：

「服牛乘馬，皆因其性而爲之。胡不乘牛而服馬乎？理之所不可。」（註三八）

「理」即天理，這兒也是指自然的道理。不過，這個自然的道理是以牛馬之本性，以及其本性中所含之自然法則爲基礎。

明道又說：

「萬物皆有理，順之則易，逆之則難。各循其理，何勞於己力哉？」（註三九）

這兒萬物之理，可解爲萬物之「性」。其思想與上一段大致相同。

根據上面的討論，「天理」二字的意義可歸納爲下列數條：

- 一、天理即是道。其存在是獨立的，永恆的，沒有存亡加減的情形。
- 二、天理是人物之道德性、或仁義之性。
- 三、是自然的道理或自然的安排。
- 四、萬物之本性及其法則。
- 五、人性與物性皆有天理。

## 五、仁

道落實於人，而展現爲人之性。人性之中含有動物性及道德性。人之道德性往往稱爲天理。天理爲一總名，其中包括一切道德原理，不爲堯存，不爲桀亡，不增不減，永久存在。道德之理中，明道最重視而認爲是一切德性之基礎者，則是仁。

明道論仁時，主要是就孔子之仁而加以發揮與創新。孔子論仁之主要文字有下列數處：

「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」（註四〇）

「樊遲問仁。子曰：愛人。」（註四一）

「顏淵問仁。子曰：克己復禮爲仁。」（註四二）

「己所不欲，勿施於人。」（註四三）

「樊遲問仁。子曰：居處恭，執事敬，與人忠。」（註四四）

「子貢問曰：有一言而可以終身行之者乎？子曰：其恕乎！己所不欲，勿施於人。」（註四五）

「子曰：參乎！吾道一以貫之。曾子曰：唯。子曰，門人問曰：何謂也？曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。」（註四六）

以上是論語中關於仁的幾段文字。明道對於仁的思想，大都是從這些文字中引申出來。當然，明道也增加了一些新的意思。請看明道的文字。明道說：

「夫子之道，忠恕而已矣。」（註四七）

在「論語」上，這個「道」是指貫穿孔子的一切道理的道。這個道即是「忠恕」。明道引用這句話來教導學生，不只是將「論語」的話重複一遍，而是他心理承認了它的意義，並且再一次肯定了它的意義。

明道如何了解「忠恕」的意義呢？他說：

「以己及物仁也。推己及物恕也。忠恕一以貫之。忠者天理，恕者人道；忠者無妄，恕者所以行乎忠也；忠者體，恕者用；大本達道也。」（註四八）

「忠」的意思是：以己及物，仁，天理，無妄，體，大本。「恕」的意思是：推己及物，人道，所以行乎忠者，用，達道。所以忠即是天理，即是誠，即是體，即是大本，也即是仁。恕即是推己及物。依此而論，仁的意思正是孔子所說：「己欲立而立人，己欲達而達人」，「己所不欲，勿施於人。」恕則是仁道的發揮。

關於仁的意義，明道又做了進一步的詮釋。他說：

「醫書言手足痿痺爲不仁，此言最善名狀。仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。認得爲己，何所不至？若不有諸己，自不與己相干，如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己。故博施濟衆，乃聖之功用。仁至難言，故止曰『己欲立而立人，己欲

達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」欲令如是觀仁，可以得仁之體。」（註四九）

「醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀」，「如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己」，這是明道使用的一個譬喻。手足皆是人體的一部分。手足患了痿痺症時，人即不自覺它們屬於自己，好像與自己不相干。同樣，天地萬物皆具備了性或天理，因而本是一體。仁的本質即是自覺天地萬物為一體，而泛愛萬物。「認得為己，何所不至」，即是說，當一個人自覺萬物為一體時，則他的愛即是普遍的，而無所不至。

仁的表現即是「博施濟眾」，也即是「己欲立而立人，己欲達而達人」。實現仁的方法即是以己之所欲為判準，所以說「能近取譬，可謂仁之方也已」。

「欲令如是觀仁，可以得仁之體」，仁之體即仁之本質。孔子的意思是教人從實踐的觀點去了解仁。然而從實踐的觀點去了解仁，也就可以了解仁的本質了。仁的本質是愛人愛物，愛的表現是立人達人。仁之體存在於人之內心；立人達人是表現於外的行為。如果一個人只有外在的行為，而心裏沒有愛，則他不算是具有仁德。總結明道的意思即是：仁的本質在於自覺萬物一體而泛愛之。

孔子論仁時，並未直接講到萬物一體或仁之體。明道則參考孟子的四端之說，而進一步發揮了仁的道理。

遺書又說：

「醫家以不認痛癢謂之不仁，人以不知覺義理為不仁，譬最近。」（註五〇）

本段與上一段意思相同，當為明道語。

「不仁」即無知覺。對於痛癢無知覺為身體之不仁。對於義理無知覺則是心靈之不仁。義理即仁義禮智之性。

遺書又說：

「剛毅木訥，質之近乎仁也；力行，學之近乎仁也，若夫至仁，則天地為一身，而天地之間品物萬形為四肢百體。夫人豈有視四肢百體而不愛者哉？聖人，仁之至也，獨能體是心而已，曷嘗支離多端而求之自外乎？故『能近取譬』者，仲尼所以示子貢以為仁之方也。」（註五一）

本段雖屬「二先生語」，但其內容符合明道萬物一體之中心主張，當視為明道語。

「剛毅木訥，質之近仁也，力行，學之近仁也」，這兩方面只是「近仁」，而並未達到「至仁」。達到了「至仁」的人，則自覺「天地爲一身，而天地間品物萬形爲四肢百體」，亦即自覺萬物一體。

「夫人豈有視四肢百體而不愛者哉？」如果一個人已自覺萬物與自己一體，則他一定會泛愛萬物。「愛」是仁的本質。孔子說「仁者愛人」，即是指出了這個本質。

「聖人，仁之至也，獨能體是心而已，曷嘗支離多端而求之自外乎？」達到了「至仁」的境界者，即是聖人。「心」即仁心。聖人之爲聖人，就在於他能體悟並實現萬物一體之自覺，仁既爲人性之一部分，自是內在的；因此，要體悟並實現仁心（萬物一體之自覺），不必「求之自外」。

「能近取譬者，仲尼所以示子貢以爲仁之方也」，仁爲自己本性，是內在的。一個人有了萬物一體之自覺，他就知道自己應該做什麼，不應該做什麼，同時他亦可因此進一步實踐仁道的要求：推己及人。

明道認爲，張載「西銘」所講的即是仁之體，而且講得十分精采。他說：

「訂頑一篇，意極完備，乃仁之體也。學者其體此意，令有諸己，其地位已高。到此地位，自別有見處。不可窮高極遠，恐於道無補也。」（註五二）

「訂頑」即「西銘」。「仁之體」，即仁之本質或內容。明道讚美說「意極完備」。事實上，西銘是以萬物一體爲根據，而闡明仁孝之道，正符合明道的基本主張。

遺書又說：

「伯淳言：西銘某得此意，只是須得侗子厚有如此筆力，侗人無緣做得，孟子以後，未有人及此。得此文字，省多少言語。且教侗人讀書，要之仁孝之理備於此，須與而不於此，則便不仁不孝也。」（註五三）

「孟子以後，未有人及此」，足見明道對張子西銘之推崇。「仁孝之理備於此」，這已說到西銘的核心。

明道又說：

「聖乃仁之成德。謂仁爲聖，譬猶雕木爲龍。木乃仁也，龍乃聖也，指木爲龍可乎？」（註五四）

本段是針對論語所說：「子貢曰：如有博施於民，而能濟衆，何如？可謂仁乎？子曰：何事於仁，必也聖乎！」這段話而發的。依這段話表面的意思，彷彿是說，聖的境界高於仁的境界。那麼仁與聖到底如何區分呢？

明道在這兒作了一個清晰的區分：「聖乃仁之成德」，亦即聖是仁德的完成。只有一個、或若干個仁的行爲，不足以稱爲聖人，必須是一切行爲皆符合了仁道，亦即將仁道發揮到極至，才是聖人。雕木爲龍的比喻即是說明這個意思。

明道又說：

「己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬者，可謂仁之方也已。博施而能濟衆固仁也，而仁不足以盡之，故曰：『必也聖乎』。」（註五五）

這兒明道指出，「博施而能濟衆」，乃是成德的境界，「仁不足以盡之」，所以說「必也聖乎！」當然，只有一兩次博施濟衆的行爲，那只是仁的行爲。必須是一切行爲皆符合了博施濟衆的「仁心」，才是聖。

明道又說：

「孟子曰：『仁也者人也，合而言之道也。』中庸所謂『率性之謂道』是也。仁者，人此者也。『敬以直內，義以方外』，仁也。若以敬直內，則便不直矣。行仁義豈有直乎？『必有事焉而勿正』，則直也。夫能『敬以直內，義以方外』，則與物同矣。故曰：『敬義立而德不孤』。是以仁者無對，放之東海而準，放之西海而準，放之南海而準，放之北海而準。」（註五六）

「仁」是人之所以爲人之理，所以說「仁也者人也」。仁之理展現爲人性，則爲人當行之道，所以說「合而言之道也」。這與中庸「率性之謂道」的意思是相同的，因爲仁即是人之性，人之道。

「仁者，人此者也」，以仁道爲人之所以爲人的本質，而身體力行的，即是「仁者」。

「敬以直內，義以方外，仁也。若以敬直內，則便不直矣。行仁義豈有直乎？」敬和義都是仁，都是內在的。直內的功夫即是敬。所以不需要「以敬直內」，因爲如此，乃是把敬和直內的功夫當作兩件事。仁義的行爲本身即是善的，即是合乎人性

的，不需要另外加上一個「直」或「不直」，所以說「行仁義豈有直乎？」

「必有事焉而勿正，則直也。夫能敬以直內，義以方外，則與物同矣。故曰：敬義立而德不孤」，必有事焉而勿正，即是敬，也即是直內的功夫。有敬有義，即是直內方外。能够直內方外，即是與仁道合一，也即是與物同體。「敬義立」，即是實現了仁道。實現了仁道，即是實現了一切德性，所以說「敬義立而德不孤」。

「是以仁者無對，放之東海而準，云云」，仁道是絕對的，普遍的，無條件的，因而放諸四海皆準；實現了仁道之人，他的行為也是放諸四海皆準。

明道又說：

「學者須先識仁。仁者渾然與物同體。義、禮、智、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。若心懈則有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索。存久自明，安待窮索？此道與物無對，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言『萬物皆備於我』，須反身而誠，乃為大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？訂頑意思乃備言此體。以此意存之，更有何事？『必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長』，未嘗致纖毫之力，此其存之道。若存得，便合有得。蓋良知良能不喪失，以昔日習心未除，却須存習此心，久則可奪舊習。此理至約，惟患不能守。既能體之而樂，亦不患不能守也。」（註五七）

這篇文章即是有名的「識仁篇」。全篇可分兩大部分。前一部分指出了仁的意義或本質，後一部分則討論存仁的方法，或「存之道」。

「學者須先識仁」。這兒明道首先指出，學者的首要任務在於識仁。這句話說出了他全部學說的要領。正如黃宗羲氏所說：「明道之學，以識仁為主。」（註五八）

「仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也」。這是仁的主要內容。仁之理即人之性。人之性彼此相同，而且人之性與物之性也彼此相同，所以萬物為一體。但是「仁者」，「以天地萬物為一體，莫非己也」，這即是說，仁者具有萬物一體之自覺，此自覺乃是仁之本質的一部分。「仁者渾然與物同體」，此「渾然」即暗含了這個自覺。義禮智信皆是仁。其彼此之關係可以藉

「遺書」中一段話而加以理解：「仁義禮智信五者，性也。仁者，全體；四者，四支。仁，體也；義，宜也；禮，別也；智，知也；信，實也。」（註五九）更簡單地說，仁是體，義禮智信四者是用。此外，其他一切德性，譬如孝悌等，亦皆爲仁之用。爲此「學者須先識仁」。

「識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。」「識」卽自覺或知覺。對於仁之理有了自覺之後，卽應設法保存這個自覺。保存的方法是「誠敬」。誠是自明而誠的誠。敬是主一無適。除此之外，不再需要防檢與窮索。

「若心懈則有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索，存久自明，安待窮索？」這一段是說明，爲什麼不須防檢，不須窮索。有了敬，則心不懈，故不須防檢，有了誠，則存久自明，故不須窮索。

「此道與物無對，大不足以名之，天地之用皆我之用。」仁道至大，統攝天地萬物之理及一切德性，所以與物無對。「此道與物無對」，與前一段之「仁者無對」相呼應。「天地之用皆我之用」，這乃是基於萬物一體之自覺而來。這句話進一步描述了仁道的偉大。

「孟子言：萬物皆備於我，須反身而誠，乃爲大樂。」這句話是詮釋「誠」。萬物之理卽是仁。仁之理存在於我心內。「反身而誠」，卽「以誠敬存之」。以誠敬保存仁道，必然獲得大樂。「樂」乃儒家基本特徵之一。

「若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？」這兒仍是詮釋「誠」。誠卽是與仁道合一。不誠，則不能與仁道合一。不能與仁道合一，則有「己」與「彼」二物相對立。但是，彼卽仁道。仁道卽自我之本性。仁與我並非二物。因此，若不能達到誠，則不能達到樂之境界。

「訂頑意思乃備言此體。以此意存之，更有何事？」西銘所說卽仁之體。「以此意存之」，卽以誠敬存之。如此則不須防檢與窮索。重複上面的意思。

「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長，未嘗致纖毫之力，此其存之道。」必有事焉，心勿忘，卽是敬。勿正，勿助長，則是對於敬的一項節制。一方面需要敬！另一方面又不可急迫。這卽是保存仁道的秘訣。

「若存得，便合有得。蓋良知良能不喪失，以昔日習心未除，却須存習此心，久則可奪舊習。」仁道本來存在於我內，

只要「存得」就够了，不需外求。良能爲仁之體，良知爲仁之用。我之所以需要下功夫存之，乃因爲我有「習心」，亦即私慾。有了誠敬的功夫，即可汰除私慾，而恢復仁道之本來面貌。

「此理至約，惟患不能守。既能體之而樂，亦不患不能守也。」這個道理十分簡單。怕得是不能以誠敬守之。如果一個人果能以誠敬守之，而體驗到其中之樂，則亦不怕不能守了。

提要：識仁篇，從「學者須先識仁」至「義禮智信皆仁也」，講仁之體。從「識得此理」至「不須窮索」，講以誠敬存養仁道的功夫。以下文字，或是詮釋「與物同體」之義，或是詮釋誠敬的功夫。誠可以說「此理至約」。

## 六、中庸

中庸也是天理。明道也極重視中庸之道。他說：

「中之理至矣。獨陰不生，獨陽不生。偏則爲禽獸，爲夷狄，中則爲人。中則不偏，常則不易。惟中不足以盡之，故曰中庸。」（註六〇）

這是就本體方面說中。周易繫辭上傳第五章說：「生生之謂易。」下傳第一章又說：「天地之大德曰生。」易，天地，皆指道體。萬物之生，必得乎陰陽之中。否則不生。不僅如此，如果在稟賦方面（氣稟）有所偏，則生爲禽獸，或夷狄。如果一切得乎中。則爲人。中之理包括「不偏」與「不易」兩層意思。因而只說中還不够，另外再要加上「庸」，而說「中庸」。遺書又說：

「天地之間，非獨人爲至靈，自家心便是草木鳥獸之心也，但人受天地之中以生爾。」（註六一）

本段雖屬「二先生語」，但其內容與前一段相同，當可視爲明道語。

人之心與草木鳥獸之心，本是同一個心，正如人之性與草木鳥獸之性，是同一個性。但草木鳥獸所稟之氣有所偏，因而不靈。人受陰陽之中以生，所以最靈。但不能因此說草木鳥獸無心。

以上是從本體的觀點說中庸。下面則是從行爲方面說中庸。明道說：



「極高明而道中庸，非二事。中庸，天理也。天理固高明。不極乎高明，不足以道中庸。中庸乃高明之極。」（註六二）

明道關於中庸之思想，顯然是根據「周易」，「論語」，和「中庸」諸書而加以發揮。「極高明而道中庸」，是指聖人的境界。孔子達到了這個境界。明道詮釋說，「極高明」與「道中庸」，不是兩件事，而是一件事。因為中庸即是天理。天理本是極高明的。如果一個人通達了天理，並且在思言行各方面契合了天理（與天合一），則他就達到了「極高明」的境界。然而這即是中庸的境界。所以說「中庸乃高明之極」。達到了這個境界者，說出話來，才合乎中庸。沒有達到這個境界者，亦即「不極乎高明者」，則「不足以道中庸」。中庸之德，表面看來並不高明，其實却高明之極。

所以中庸乃道德之極至，因而為聖人的境界。以上這段話等於在詮釋「中庸之為德也，其至矣乎。」（註六三）

明道又說：

「理則極高明，行之只是中庸也。」（註六四）

本段與前一段的意思相同。

遺書又說：

「君子之於中庸也，無適而不中，則其心與中庸無異體矣。」（註六五）

本段屬「二先生語」。但其內容與前面意思相接。當可視為明道語。

明道在這兒表示的見解非常精深，他說出了儒家聖人的真實境界。這必然是由研讀論語而體悟到的。孔子在論語中所表現的一言一行，皆合乎中，而無過與不及。他的生活與中道（天理）完全合一了。這正是明道所說「無適而不中」，「其心與中庸無異體矣」。這乃是一個人的最高境界。

明道又說：

「克己最難。中庸曰：『天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。』」（註六六）

這段話也是在詮釋「中庸」第三章：「子曰：中庸其至矣乎！民鮮能久矣。」

中庸即天理。若要達到與天理合一的至高境界，當然很難。首先需要克制私慾。這是最難的一件事。一個人可以放棄天下國家的權位，可以放棄高爵厚祿，可以犧牲生命，然而中庸的境界却不見得做得到。若要達到如此高明的境界，需要優異的稟賦，以及最大的決心與恆心。這是一般人做不到的。

## 七、誠敬

前面數節比較偏重理論，涉及明道之哲學系統。他以道為中心。道落實於天地人物之內謂之性，亦稱天理。仁與中庸皆為天理之主要部分。現在討論明道的修養功夫。其主要功夫在於「誠」和「敬」。

在識仁篇中明道曾說：

「學者須先識仁。仁者渾然與物同體。義禮智信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。」（註六七）

識仁篇中是就仁道而論誠敬的功夫。其實，誠敬乃是明道全部修養功夫的核心。下面是他關於誠敬功夫的主要文字。  
明道說：

「體物而不可遺者，誠敬而已矣。不誠則無物也。詩曰：維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。純則無間斷。」（註六八）

「體物」即以物為體，亦即「仁者渾然與物同體」之意。此言仁者之德。仁者之德，誠敬而已。「維天之命，於穆不已」，言天命至誠，故生生不已。生生即「天地之大德」。文王之德足以配天德，他也是至誠無息，作育萬民。

明道又說：

「誠者天之道。敬者人事之本。敬則誠。」（註六九）

誠為天道，天理。天道落實於人，而為人之性。保持本性而不失即是誠。敬是存誠的方法，所以「敬則誠」。  
明道又說：

「學在誠知誠養。」（註七〇）

求知與存養皆在於誠。不誠無物。這兒誠為實踐功夫。

明道又說：

「欲當大任，須是篤實。」（註七一）

「篤實」即是誠。不誠無物。

明道又說：

「中庸言誠便是神。」（註七二）

誠即是道。道之作用神妙莫測。所以說誠便是神。

明道又說：

「聖人言忠信者多矣，人道只在忠信。」（註七三）

「忠信」即是誠，即是人道之本質所在。

明道又說：

「知性善以忠信為本，此先立其大者。」（註七四）

「忠信」即是誠，也即是道。孟子的性善說即是以誠為基礎。發揮誠的本性即是忠信。掌握這一點，即是「先立其大者」

明道又說：

「忠信所以進德者，何也？閑邪則誠自存，誠存斯為忠信也。如何是閑邪？非禮而勿視聽言動，邪斯閑矣。」（註七五）

存誠的實際功夫在於閑邪。

遺書說：

「知仁勇三者，天下之達德。所以行之者一。一則誠也。」（註七六）  
爲能實踐智仁勇三達德，則需要誠。不誠無物。

遺書又說：

「志道懇切，固是誠意。若迫切不中理，則反爲不誠。蓋實理中自有緩急，不容如是之迫。觀天地之化乃可知。」  
（註七七）

這一段雖是「二先生語」，但觀其所表現的自然心態，可知是明道語。

誠意求道是好的，但不可過於急迫。過猶不及。急迫即是助長。天地之化，不急不緩，誠在其中。人之爲學，亦應如是。  
明道又說：

「至誠可以贊天地之化育，則可以與天地參贊者，參贊之義，先天而天弗違，後天而奉天時之謂也，非謂贊助。只有一個誠，何助之有？」（註七八）

心有誠意，即可上下與天地同流，這即是贊天地之化育。天地之化育不需要贊助。

明道又說：

「自明而誠，雖多由致曲，然亦有自大體中便誠者，雖亦是自明而誠，謂之致曲則不可。」（註七九）  
這一段是詮釋「中庸」第二十一章：「自明而誠謂之教」，以及第二十三章：「其次致曲，曲能有誠。」

關於「其次致曲」，朱子註說：「其次，通大賢以下，凡誠有未至者而言也。致，推致也；曲，一偏也。」蓋人之性無不同，而氣則有異，故惟聖人能舉其性之全體而盡之。其次，則必自其善端發見之偏而悉推致之，以各造其極也。曲無不致，則德無不實，而形著動變之功，自不能已。積而至於能化，則其至誠之妙，亦不異於聖人矣。」

明道的意思是，爲了達到至誠，多數人需要致曲的功夫。但是有的人人氣稟較善，大體已誠，他只需要下一點功夫就够了。他的功夫不能算是致曲了。

明道又說：

「以己及物，仁也；推己及物，恕也。忠恕，一以貫之。忠者天道，恕者人道；忠者无妄，恕者所以行乎忠也；忠者體，恕者用；大本達道也。此與違道不遠異者，動以天耳。」（註八〇）

這一段是詮釋「中庸」第十三章：「忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。」明道以爲，「以己及物」即是仁，也即是忠，也即是誠。「忠者天道，恕者人道」，即是「中庸」第二十章：「誠者天之道也，誠之者人之道也。」「忠者无妄」，「忠者體」，「大本」，這都是說誠，誠即無妄，即體，即大本。恕即「誠之」之功。孔子所說的一貫之道，即是「誠」與「誠之」。前者爲天之道，後者爲人之道，兩者是一貫的。

「此與違道不遠異者，動以天耳」，大概是說，忠恕即是一貫之道，而不必說「違道不遠」。

明道又說：

「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行之矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？立，則見其參於前也，在與，則見其倚於衡也。夫然後行。只此是學。」（註八一）

「學要在敬也誠也，中間便有箇仁。」（註八二）

誠即是體，即是道。敬即是「誠之」之功。誠敬的行爲是爲了恢復誠之本體。有了誠敬的功夫，則「立則見其參於前也，在與則見其倚於衡也」。「其」即是仁，即是道。

以上大體論誠。下面論敬。明道說：

「質美者，明得盡，渣滓便渾化，却與天地同體。其次，惟在莊敬持養。及其至則一也。」（註八三）

「質美者」，指聖賢，他們良知清明，見道透徹，因而自然「與天地同體」，正是「仁者渾然與物同體」之意。「其次」，指聖賢以下者，他們必須「莊敬持養」。到最後，他們也能够「與天地同體」。

明道又說：

「敬勝百邪。」（註八四）

「敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。」（註八五）

「某寫字時甚敬，非是要字好，只此是學。」（註八六）

「子曰：『語之而不惰者，其回也與！』顏子之不惰者，敬也。」（註八七）

「毋不敬，儼若思，安定辭，安民哉，君道也。君道即天道也。出門如見大賓，使民如承大祭，此仲弓之間仁，而仲尼所以告之者，以仲弓爲可以事斯語也。雍也可使南面，有君之德也。」（註八八）

「毋不敬，儼若思」，「出門如見大賓，使民如承大祭」，即是敬。敬即是君道，君道即是天道。持敬可以存養仁德。明道又說：

「毋不敬，可以對越上帝。」（註八九）

「中心斯須不和不樂，則鄙詐之心入之矣。此與敬以直內同理。謂敬爲和樂則不可。然敬須和樂，只是中心沒事也。」（註九〇）

敬則「中心沒事」。中心沒事則和樂。中心有事，則不和不樂。不和不樂，則鄙詐之心生。

明道又說：

「學者須敬守此心，不可急迫。當栽培深厚，涵泳於其間，然後可以自得。但急迫求之，終是私己，終不足以達道。」（註九一）

「執事須是敬，又不可矜持太過。」（註九二）

明道一面教人持敬，一面又教人「不可急迫」，「不可矜持太過」，這正是中庸之德的表現。明道又說：

「學在知其所有，又在養其所有。」（註九三）

「若不能存養，只是說話。」（註九四）

「學者不必遠求，近取諸身，只明人理，敬而已矣，便是約處。」（註九五）

學不是求之於外，而是求之於內。「其所有」，即是性，即是道。認識了道，以誠敬存養之就是了。

明道又說：

「天地設位，而易行乎其中，只是敬也。敬則無間斷。」（註九六）

這一段講天道之敬。天在上，地在下，乾坤成列，四時運行，生生不已，足見易道行乎其中。易道之運行亦本乎敬，故無間斷。

明道又說：

「易之乾卦言聖人之學，坤卦言賢人之學，惟言敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。至於聖人，亦止如是，更無別塗。穿鑿繁累，自非道理。故有道有理，天人一也，更不分別。」（註九七）

敬與義，一方面是乾坤之道，另一方面也是聖賢之道。乾坤之道及聖賢之道，皆在於敬與義。「天人一也，更不分別」。

明道又說：

「敬以直內是涵養意。言不莊不敬，則鄙詐之心生矣；貌不莊不敬，則怠慢之心生矣。」（註九八）

本段指出，外表亦須莊敬。

明道又說：

「一物不該非中也，一事不爲非中也，一息不存非中也。何哉？謂其偏而已矣。故曰：道也者，不可須臾離也，可離，非道也。修此道者，戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞而已。由是而不息焉，則上天之載，無聲無臭，可以馴致矣。」

（註九九）

中即是天理，即是道。修道之方即是「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，也即是敬。「上天之載，無聲無臭」，即是道。持敬而不息，則可自然而然地達於道。

以上說明了，明道的修養方法，以誠敬爲本。其中心思想是，人性即是天道，即是天理。天理是內在的。認識了天理，以誠敬存養之，即可達到聖人的境界。所以，學，不是向外面去追求，而只是學習誠敬的功夫。其目標在於恢復天理之本然狀態。

明道的門人和朋友都掌握了他的這個方法。沛國朱光庭曾說：

「嗚呼！道之不明不行也久矣。自子思筆之於書，其後孟柯倡之。柯死而不得其傳，退之之言信矣。大抵先生之學以誠爲本。仰觀乎天，清明穹窿，日月之運行，陰陽之變化，所以然者，誠而已。俯察乎地，廣博持載，山川之融結，草木之蕃殖，所以然者，誠而已。人居天地之中，參合無間，純亦不已者，其在茲乎！蓋誠者天德也，聖人自誠而明，其靜也淵停，其動也神速。天地之所以信，萬物之所以育，由斯道也！」

「先生得聖人之誠者也。自始學至於成德，雖天資穎徹，絕出等夷，然卓約之見，一主於誠。故推而事親則誠孝，事君則誠忠，友於兄弟則綽綽有裕，信於朋友則久要不忘，修身慎行則不愧於屋漏，臨政愛民則如保乎赤子。非得乎聖人之誠，孰能與於斯？」（註一〇〇）

成都范祖禹說：

「先生爲人，清明端潔，內直外方。其學本於誠意正心。以聖賢之道可以必至，勇於力行，不爲空文。其在朝廷，與道行止，主於忠信，不崇虛名。其爲政，視民如子，慘怛教愛，出於至誠，建利除害，所欲必得。故先生所至，民賴之如父母，去久而思之不忘。」（註一〇一）

## 結 論

明道之哲學以「道」爲中心。道之本體無思無爲，爲形無象，無方無所，而無所不在。道之大德在於生生不已。其流行作用，神妙莫測。

道落實於天地人物，而爲天地人物之性。人性之中含蘊天理。天理之主幹在於仁與中。思言行爲合於天理者，卽是聖人。人與物皆有同一之性。其彼此之不同在於氣稟之偏正。

人之存養天理的方法是誠敬。誠敬功夫的目標，一是要保存天理的本然狀態，一是要恢復天理的本然狀態。大程子的道學，誠可謂「一以貫之」。



註

一：二程集，里仁書局，民國七十一年。河南程氏遺書卷第六，

二先生語六，頁八一。

二：宋史，卷四二七，頁四。

三：同上，頁四至九。

四：二程全書，中華書局，民國六十五年，遺書卷第二十五，附

錄。

五：重編宋元學案，正中。民國四十三年，頁一三九。

六：以上附錄見：宋元學案，上，黃宗羲撰。河洛。民國六十四

年。第五冊。卷十四，頁三四至四〇。

七：二程集，遺書卷第十一，明道語一，頁一一八。「形而上者

謂之道，形而下者謂之器」，見周易繫辭上傳第十二章。「

立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義

」，見周易說卦傳第二章。「一陰一陽之謂道」，見周易繫

辭上傳第五章。

八：二程集，遺書卷第一，二先生語，頁四。宋元學案，五，明

道學案，頁一四。「上天之載，無聲無臭」，見詩經大雅文

王。「如在其上，如在其左右」，及「誠之不可揜如此夫」

，見中庸第十六章。

九：二程集，遺書卷第十一，明道語，頁一二五。宋元學案，五

，明道學案，頁十三。

一〇：宋元學案，明道學案，頁一五，「一陰一陽之謂道」，及「

繼之者善也」，見周易繫辭上傳第五章。「元者善之長也」

，見周易乾卦文言。「各正性命」，見乾卦象曰「仁者見之

謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知，故君子之道鮮

矣」，見周易繫辭上傳第五章。

一：二程集，遺書卷第二，上，二先生語，頁四二。

二：同上，頁二九。又見：宋元學案，五，明道學案，頁二七。

「生生之謂易」，及「成之者性也」，見繫辭上傳第五章。

三：宋元學案，五，明道學案，頁一四。「唯神也，不疾而速，

不行而至」，見繫辭上傳第九章。

四：宋元學案，五，明道學案，頁一四，「神無方而易無體」，

見繫辭上傳第四章。

五：同上，頁一四，「鼓萬物而不與聖人同憂」，見繫辭上傳第

五章。

六：二程集，遺書卷第十一，明道語，頁一二一。「天地設位，

而易行乎其中矣」，見周易繫辭上傳第七章。

七：同上，頁一二一。

八：同上，遺書卷第二，上，二先生語，頁二一。

九：同上，遺書卷第十一，明道語，頁一二〇。「天地之大德曰

生」，見繫辭下傳第一章。「天地絪縕，萬物化醇」，見繫

辭下傳第五章。「生之謂性」，見孟子告子篇。

一〇：二程集，遺書卷第二，上，二先生語，頁二九。宋元學案，

五，明道學案，頁二七。「生生之謂易」，及「成之者性也

」，見繫辭上傳第五章。「元者善之長」，見乾卦文言。

一：同上，頁二九。本段之思想與明道之思想極為相似，當可視

為明道語。「生之謂性」，見孟子告子篇。「天命之謂性，

率性之謂道，修道之謂教」，見中庸第一章。「各正性命」

，見乾卦象曰。「成性存存，道義之門」，見繫辭上傳第七

章。

二：同上，遺書卷第一，二先生語，頁一〇，宋元學案，五，明

道學案，頁二七。

三：二程集，遺書卷第一，二先生語，頁一。

四：宋元學案，五，明道學案，頁一六。「盡其心者，知其性也

，知其性，則知天矣」，見孟子盡心上。

五：二程集，遺書卷第二，上，二先生語，頁五六至五七。「萬

物皆備於我」，見孟子盡心上。

註二 六：同上，頁三四，宋元學案，五，明道學案，頁二五。

註二 七：同上，頁三三，「生生之謂易」，見繫辭上傳第五章。

註二 八：同上，文集卷第二，明道文，頁四六〇至四六一。

註二 九：同上，外書卷第十二，頁四二四。

註三 〇：頁四二。又見：宋元學案，五，明道學案，頁二八，「寂然不動，感而遂通天下之故」，見繫辭上傳第九章。

註三 一：遺書卷第二，上，二先生語，頁三一。

註三 二：頁三四。又見：宋元學案，五，明道學案，頁二五。

註三 三：同上，頁三〇。「天討有罪，五刑五用哉，天命有德，五服五章哉」，見書經皋陶謨。

註三 四：同上，遺書卷第十一，明道語，頁一二〇。

註三 五：同上，遺書卷第二，上，明道語，頁一四。

註三 六：同上，頁一七。

註三 七：同上，遺書卷第十一，明道語，頁二五。

註三 八：頁一二七。

註三 九：同上，頁一二三。

註四 〇：論語，雍也。

註四 一：同上，顏淵。

註四 二：同上。

註四 三：同上。

註四 四：同上，子路。

註四 五：同上，衛靈公。

註四 六：同上，里仁。

註四 七：二程集遺書卷第十一，明道語，頁一一七。

註四 八：同上，頁一二四。

註四 九：同上，遺書卷第二，上，二先生語，頁一五。

註五 〇：同上，頁三三。

註五 一：同上，遺書卷第四，二先生語，頁七四。

註五 二：同上，遺書卷第二，上，二先生語，頁一五。

註五 三：同上，頁三九。

註五 四：同上，外書卷第三，頁三六二，伯淳語。

註五 五：遺書卷第十一，明道語，頁一二〇。

註五 六：同上，頁一二〇。「仁也者，人也，合而言之，道也」，見孟子盡心下。「君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。」見坤卦文言。

註五 七：同上，遺書卷第二，上，二先生語，頁一六至一七。又見：宋元學案，五，明道學案，頁六。

註五 八：宋元學案，五，明道學案，頁七。

註五 九：二程集，遺書卷第二，上，二先生語，頁一四。

註六 〇：同上，遺書卷第十一，明道語，頁一二二。

註六 一：同上，遺書卷第一，二先生語，頁四。

註六 二：同上，外書卷第二，伯淳語，頁三六七。

註六 三：論語，雍也，中庸第三章。

註六 四：二程集，遺書卷第十一，明道語，頁一一九。

註六 五：同上，遺書卷第四，頁七五。

註六 六：同上，遺書卷第十一，明道語，頁一二八。中庸語見中庸第九章。

註六 七：同上，遺書卷第二，二先生語，頁一六至一七。

註六 八：宋元學案，五，明道學案，頁二一。

註六 九：二程集，遺書卷第十一，明道語，頁一二七。

註七 〇：同上，頁一一九。

註七 一：同上，頁一二〇。

註七 二：同上，頁一一九。

註七 三：同上，頁一二七。

註七 四：同上，外書卷第二，伯淳語，頁三六二。

註七 五：宋元學案，五，明道學案，頁二七。

註七 六：二程集，遺書卷第二，上，二先生語，頁一九。

註七 七：同上，遺書卷第二，上，二先生語，頁一九。

- 註七 七：同上，頁一三。  
 註七 八：宋元學案，五，明道學案，頁二六。  
 註七 九：同上，頁二一。  
 註八 〇：同上，頁二一。  
 註八 一：同上，頁二〇。  
 註八 二：二程集，遺書卷第一四，明道語，頁一四一。  
 註八 三：宋元學案，五，明道學案，頁二〇。  
 註八 四：二程集，遺書卷第十一，明道語，頁一一九。  
 註八 五：同上，頁一一七，語見乾卦文言。  
 註八 六：同上，遺書卷第三，二先生語，頁六〇。  
 註八 七：遺書卷第十一，明道語，頁一二七。  
 註八 八：宋元學案，五，明道學案，頁二〇。  
 註八 九：同上，頁二〇。  
 註九 〇：同上，頁二一。  
 註九 一：同上，頁二一。  
 註九 二：同上，頁二一。  
 註九 三：同上，頁二一。  
 註九 四：同上，頁二一。  
 註九 五：同上，頁二二。  
 註九 六：同上，頁二一。  
 註九 七：同上，頁二一。

- 註九 九：同上，頁三〇。  
 註九 九：同上，頁三〇至三一。  
 註一〇〇：二程集，遺書附錄，頁三三一。  
 註一〇一：同上，頁三三三。

#### 主要參考目錄

- 二程集，上下，里仁，民國七十一年。  
 二程全書，中華，民國六十五年。  
 宋元學案，黃宗羲撰，河洛，民國六十四年。  
 性理精義，中華，民國五十七年。  
 近思錄集註，茅星來撰，四庫善本叢書初編子部。  
 中國學術名著今釋語譯，宋元明編，西南，民國六一年。  
 四書集註，朱熹集註，中華，民國六十六年。  
 周易本義，朱熹撰，文光，景印古本。  
 中國哲學史，馮友蘭著，香港太平洋，一九六一年。  
 中國哲學史，勞思光著，香港友聯，一九八〇年。  
 中國哲學思想史，羅光著，學生，民國六十七年。  
 心體與性體，第二冊，牟宗三著，正中，民國六十七年。  
 張其成，程明道先生。國學論衡，第五期。民國二十四年六月。  
 唐文治，大程子性說。國學論衡。第六期。民國二十四年十二月。  
 二程研究。管道中。民國二十年。上海商務。