

# 二程心性說析論

鐘 彩 鈞

研究二程思想，歷來的做法，是將有關各個概念的資料加以歸納與分析，更進而重構思想體系。這當然是不可或缺的基礎工作，本文除此之外，同時又採用發展的觀點來研究。所謂發展的觀點，是由「出釋老而返儒家」的角度來看明道之學，並找尋由明道到伊川的發展的軌跡，希望因此能對二程的哲學概念及體系有更進一層的認識。

## 一、明道的心性說

### （一）〈定性書〉的心性說

明道二十八歲時作〈答橫渠先生定性書〉，<sup>①</sup>以其作於早年，可據以分析其心性說的基本形態。為免讀者檢索之勞，將全文引於下：

承教喻以定性未能不動，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。苟以外物為

<sup>①</sup> 朱子說：「伊川〈好學論〉十八時作。明道十四五便學聖人，二十及第，出去做官，一向長進。〈定性書〉是二十二三時作。」（《朱子語類》〔臺北：正中書局，1970年7月〕卷九三、六二節）「此書（〈定性書〉）在鄂時作，年甚少。」（卷九五、一〇一節）但皆早算了六年。明道中進士在嘉祐二年（1057），二十六歲；為鄆縣主簿在嘉祐三年至五年。〈定性書〉當在嘉祐四年作，時年二十八歲。參考牟宗三《心體與性體》（臺北：正中書局，1968）冊二、頁2，徐遠和《洛學源流》（濟南：齊魯書社，1987）頁21, 48，盧連章《二程學譜》（鄭州：中州古籍出版社，1988）頁6（盧書繫於嘉祐三年）。

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，朋從爾思。」苟規規於外誘之除，將見滅於東而生於西也。非惟日之不足，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跡，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。」孟氏亦曰：「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，明則尚何應物之爲累哉！

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。（《明道文集》卷三、頁1上下）<sup>②</sup>

<sup>②</sup> 《二程全書》（內含：《二程遺書》〔簡稱《遺書》〕、《二程外書》〔簡稱《外書》〕、《明道文集》、《伊川文集》、《伊川易傳》、《程氏經說》、《二程粹言》），臺北：中華書局，1969年5月，四部備要本。

葉水心《習學記言》舉〈定性書〉語，謂「程張攻斥老佛至深，然盡用其學而不能知者。」<sup>③</sup>近來張永儒先生〈讀程明道定性書略論〉一文亦以〈定性書〉為出入老釋時期的作品。<sup>④</sup>然而明道十五六時從學周濂溪，因志道而泛濫旁涉。若伊川稱明道「出入老釋者幾十年」之語為不誤，則明道此時年二十八，已是「返諸六經而後得之」的階段了。筆者擬就明道之用佛老語，而分辨其基本精神的不相似，這作法正與前賢相反。其所以

- ③ 葉水心《習學記言》（臺北：商務印書館，1983，影印文淵閣四庫全書，八四九冊）：「按程氏答張載論定性：『動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。當在外時，何者為內。天地普萬物而無心，聖人順萬事而無情。擴然而大公，物來而順應。有為為應跡，明覺為自然。內外兩忘，無事則定，定則明。喜怒不繫於心而繫於物。』皆老佛莊列常語也。程張攻斥老佛至深，然盡用其學而不能知者，以易大傳語之，而又自於易誤解也。子思雖漸失古人本統，然猶未至此。孟子稍萌芽，其後儒者則無不然矣。且佛老之學所以為不可入周孔聖人之道者，蓋周孔聖人以建德為本，以勞謙為用，故其所立能與天地相始終，而吾身之區區不預焉。佛老者，處身過高而以德業為應世，其偶可為者則為之，所立未毫髮，而自誇甚於丘山，至其壞敗喪失，使中國胥為夷狄，安存轉為淪亡而不能救，而亦不以為己責也。嗟夫，未有自坐佛老病處而揭其號曰：我固辨佛老以明聖人之道者也。」（卷五〇、頁10下~11上）關於「程張攻斥老佛至深，然盡用其學而不能知者」的問題，在筆者詳細辨別〈定性書〉為儒家者言之後，當不致再有誤解。但此外水心更有自己的批評標準，即所謂「古人本統」，以為「周孔聖人以建德為本，以勞謙為用」，蓋重視實踐與功用，而反對細緻的心性之談。筆者以為空談心性，其末流自當如水心所譏，但程張正在中國思想史上的由釋返儒階段，有開濶平正、心性與道業一以貫之的氣象。
- ④ 收於《二程學管見》（臺北：東大圖書公司，1988）：「倘若將明道先生哲學思想之發展，劃分為前後二期。前期為涵養期，係啟蒙於濂溪，『出入於老釋』之時期，以〈定性書〉一篇為代表；後期為論道期，乃與其弟伊川先生共學論道，復切磋於康節與橫渠，為『返諸六經而後得之』的時期，此期以〈識仁〉一篇為代表。」（頁9）「其實，明道先生之〈定性書〉與濂溪『主靜立極』之說，也同中有異：（一）濂溪明言『定之以仁義中正』，則此『定』可稱之為『道德自覺』；而明道之『動靜一如』及『澄然無事』，則類似於佛家之『禪定』了。（二）濂溪之思路徑直簡易，用辭純一不雜；而明道說『將迎』、『內外』，又說『應跡』、『明覺』，又說『廓然大公，物來順應』，又說『內外兩忘』、『無事則定』……。充滿了魏晉新道家及大乘佛學及禪宗的名詞及觀念。（三）濂溪『主靜立極』之說，為其一生思想體系的『龍睛』所在；而明道〈定性書〉為其早年之作品，其思想浸透了佛老之學，雖其夙慧捷悟，圓潤高妙，然終非『返諸六經』之時也。」（頁12-13）

多用佛老語，筆者以為是初返六經，故在語辭，乃至思考方式上，尚不能擺脫佛老的影響。

要確定此文的立場，應在分析其心性觀念之前，先考慮其作意。二程思想的基本方向是入世，〈定性書〉反對虛靜的工夫，其立場自然是不折不扣的儒家。若從用語乃至思考方式的分析入手，因為確有佛老的影響，反而使問題複雜，界線模糊了。今試引幾條能表現二程的人生方向，卻不帶佛老味的話，來和〈定性書〉互證。

(1)心要在腔子裏。（《遺書》卷七、頁1上、一〇節）

(2)靜坐獨處不難，居廣居應天下為難。（頁2上、二九節）

(3)與叔所問，今日宜不在有疑。今尚差池者，蓋為昔亦有雜學，故今日疑所進有相似處，則遂疑養氣為有助，便休信此說。蓋為前日思慮紛擾，今要虛靜，故以為有助。……蓋人活物也，又安得為槁木死灰？既活則須有動作，須有思慮。必欲為槁木死灰，除是死也。……敬以直內，則須君則是君，臣則是臣，凡事如此大小大直截也。（卷二上、頁10上下、九三節）

這三條不能確定為明道或伊川語，然而入世之道是二程所共同的。第一條，「在腔子」意謂心不放。<sup>⑤</sup>故不論有事無事，心皆能作主，不放逸外馳。〈定性書〉：「所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外」數語，其實只是這個意思。第二、三條謂不可耽於虛靜，而應該處事，或作主敬養氣的修養。呂與叔原受學於橫渠，也同橫渠般提出思慮紛擾的問題。二程對這問題的回答，謂人是活物，不能如槁木死灰，而應主敬養氣，依君臣等本分去思慮動作。這便是〈定性書〉：「廓然而大公，物來而順應」，「與其是內而非外，不若內外之兩忘也」諸語的實義。由此觀之，〈定性

<sup>⑤</sup> 參考《近思錄集註》（臺北：中華書局，1968年3月，四部備要本）卷四，三十三節，註引朱子語。

書〉高明玄虛的語言，所要說明的實是清楚而確定的儒家入世之路。

茲分析此書的心性說。先論心，〈定性書〉的中心概念是心，明道以「性無內外」回答了「定性未能不動」的問題之後，便轉向於心的討論。「憧憧往來，朋從爾思」，是心的紛擾。這紛擾來自於喜怒應物之際牽動的私情私心，如「人之情各有所蔽」、「自私而用智」、「非外而是內」、「夫人之情，易發而難制者，惟怒爲甚」皆是。故貞定心的紛擾，不在排斥外物，以防喜怒之發，而在任憑公心以應物。紛擾的是心，自私用智的也是心，而達到普遍公共境位的還是心。然而只是一心，並無三個或三層的分立，此心普遍順應，則是公心，自私用智，則落入私心。只是一個心或上或下的周流不定。若有三個或三層的心，工夫必落在對上一層心的頓悟，而不止如明道所謂，即此現實心而做「擴然而大公，物來而順應」的實踐工夫，即可上達者。<sup>⑥</sup>

〈定性書〉有天地之心的概念。但參考明道的其他言論，天地之心似是虛詞。明道說：

「天地以生物爲心」（《外書》卷三、頁1、八節）。

天地之心只是個生道。又說：

天只是以生爲道，繼此生理者即是善也。……萬物皆有春意，便是繼之者善也。（《遺書》卷二上、頁12下、一〇九節）

則這生道又表現在萬物的生意之上。若說有個獨立於萬物之外的天地之

⑥ 牟宗三先生將〈定性書〉的心分成本心習心兩層。云：「此答書理境固高，但亦甚簡單。只要知其是就本心性體而積極地言之即可。他是自本心性體朗現之『無將迎、無內外』而言大定，即『動亦定、靜亦定』之常貞定也。……逼限於內，或推置於外，靜亦不安，或動亦有病，此皆從習心著眼作消極工夫時所有之曲折與跌宕，而自本心性體上作積極的工夫者，則並無如許波濤也。」「『自私用智』是習心之事。自此翻上來便是天心之朗現。」（《心體與性體》冊二、頁238-239）本心是形上心，習心是形下心、平常的主體。牟先生認爲明道的心是「本心」，但筆者認爲並非如此。

心、生道，恐非明道之意。於是，「天地之常，以其心普萬物而無心」，實是說不見天地之心，只見萬物各有其心、各有其生意。天地之心是虛詞，而聖人之情、君子之學則是實指。故〈定性書〉不說宇宙之事，只說推擴自己之心，與符合聖人之情。

心是禪學最核心的概念，明道亦以心為基本概念，又只言一心，筆者以為此正是出入釋老而反諸六經的重要表徵。出入釋老者，明道說「以有為為應跡，以明覺為自然」，所指的只是慧能馬祖一派的知覺、作用的「平常心」，並無任何奧妙可言。但禪宗從這日用主體的常在與不可得，直接證明了「此本源清淨心，常自圓明遍照」，從主體直入於絕對，找到了涅槃解脫。明道提出天地之心，便賦與心概念客體地位的傾向。但天地之心尚是虛指，只藉之以成就有客觀意義的一個個個體、以及生道。然而到建立「天地之心」的概念後，我的知覺、作用，若能「擴然大公、物來順應」，便可成就外在的人事萬物，而達天地聖人的境界。這是從主體上達於客觀普遍，而成就了道德人格。由此可見明道所謂心，是從禪學脫胎而得到道德意義的概念。

再分析情的概念。〈定性書〉論情，用語及方法幾乎完全同於王弼的「聖人有情論」。因此有以為〈定性書〉中情的思想出自新道家的。<sup>⑦</sup>主要根據何晏王弼的兩段文字：

- (1)何晏以為聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之，弼與不同，以為：聖人茂於人者神明也，同於人者五情也。神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。（《三國志·魏志》卷二八·〈鍾會傳〉裴《注》引何邵〈王弼傳〉）

<sup>⑦</sup> 見《二程學管見》頁 28-30，其說又根據湯錫予〈王弼聖人有情義釋〉（《魏晉玄學論稿》〔臺北：廬山出版社翻印，1972〕頁 77-89）一文而來。

(2) (何晏：) 凡人任情，喜怒違理；顏淵任道，怒不過分。遷者移也，怒當其理，不移易也。(《論語集解·雍也》第三章《注》)

首先筆者願指出，魏晉玄學是道家與儒家的合流，本出世之思想，為入世之事業。當今學界稱玄學為新道家，其實稱為新儒家也未嘗不可，故單憑表面的語言去判斷家數是危險的。更進一步說，〈定性書〉的基本精神與玄學實有不同者。〈定性書〉與玄學論情相似處有「天地之常……物來而順應」與「聖人之喜……而視聖人喜怒之正為何如哉」二段。但考究其差異，用中國哲學的熟語來形容，則玄學是二本，而明道是一本。試分析如下。

上引第二條何晏謂顏淵「怒不過分」、「怒當其理」云云，可以說同於明道之說。然而何晏是主張聖人無情的，故知何晏對情的看法，主張凡人、賢人、聖人三級，顏子是賢人，故有情，未至究極。聖人無情是一本，聖人以下有情又是一本，聖人是超絕的。

再看第一條王弼之說。「聖人同於人者五情也」，是把何晏的聖人拉進人間世了。然而從「神明茂」以下幾句來看，聖人實有內外兩面，內無外有，「是以內外為二本」(借用〈定性書〉論橫渠語)，尚非融成一片。何以言之？《晉書》卷四三〈王衍傳〉云：

魏正始中，何晏王弼等祖述老莊，立論以天地萬物皆以無為本。無也者，開物成務，無往而不存者。陰陽恃以化生，萬物恃以成形。賢者恃以成德，不肖者恃以免身。故無之為用，無爵而貴矣。

由這段話看出無是本體，有是現象，二者雖永遠相倚而並存，但亦永遠不相凌越、相轉化。這有無關係表現在聖人之上，便是五情與神明。聖人永遠亦應物亦通無，他最入世，然其深心卻是永遠出世。凡人從道理說，也是兼有無，但每每逐末喪本。唯聖人能「體沖和以通無」，但這樣讓本體意識明白起來，豈非和現象對立了嗎？明道說聖人情順萬事而無情，喜怒不繫於心而繫於物，使人覺得他同樣把神明和五情對立起來，只以應物無

累爲能事。這便是他用了王弼的方法和語言，而表達受到限制之處。

明道本意，當如黃梨洲之說：

此語須看得好。孔子之哭顏淵，堯舜之憂，文王之怒，所謂情順萬物也。若是無情，則內外兩截，此正佛氏之消煞也。無情只是無私情。（《宋元學案》〔臺北：廣文，1971年6月〕卷一三、頁13下）很明白的，聖人有情。「無情」只是無私的意思，和王弼的本體之無並不相同。既然在有情之外沒有另一個虛無的本體，便是所謂的一本。

以上的分辨，筆者認爲不誤，然而明道用這個方法出釋老而返六經，未免牽強費力。其實若不執著其語言，直接從其用意處看，反而簡單明瞭。明道論情之語雖玄，要旨實在「不遷怒」一點。明道他處有云：

動乎血氣者，其怒必遷。若鑑之照物，妍媸在彼，隨物以應之，怒不在此，何遷之有？（《遺書》卷一一、頁8下、一四一節）

此語和〈定性書〉所云顯屬一事，卻容易看出怒自內發，只要不動乎血氣而過分即可。故知人之五情本屬內發，不與神明相對立。

現在分析〈定性書〉的「性」的觀念。先從「定性」說起，從朱子開始，學者多懷疑「性」如何能言「定」。根據伊川「性即理」（《遺書》卷二二上、頁11上、七二節）的說法，理本是定的，則性當然也是定的，便沒有「定性未能不動」的問題了。對這個問題，朱子及其後學的解釋是：定性實爲定心。<sup>⑧</sup>但此外還有以性爲氣質之性的說法。<sup>⑨</sup>

⑧ 朱子曰：「舜弼問〈定性書〉也難理會。曰：也不難。定性字說得也詫異，此性字是個心字。」（《朱子語類》卷九五、一〇一節）黃勉齋曰：「定性當作定心看。」真西山曰：「定性者，理定於中，而事不能惑也。」（《近思錄集註》卷二、頁2下註語引）牟宗三、章政通之說同，見《心體與性體》冊二、頁235-238，《中國思想史》（臺北：大林，1978）下冊、頁1127-1128。

⑨ 如戴景賢先生說：「橫渠嘗問明道曰：『定性未能不動，猶累於外物，何如？』此所謂性，亦兼氣言。黃勉齋曰：『定性當作定心看。』真西山曰：『定性者，理定於中，而事不能惑也。』皆專以『性即理』之說論性，恐非其解。」（《北宋周張二程思想之分析》〔臺北：臺大文史叢刊之五十三，1979〕頁44）



其實這兩種對性的解釋，明道自身皆可包涵。第一種說法似於本文有根據，明道謂「性無內外」，則性是普遍的，有如橫渠「性者萬物之一源」之說。性本是定的，故定性當作定心看。然而氣質之性在明道也不妨是無內外的、普遍的，這個見解提出於明道關佛之時。

今彼言世網者，只爲些秉彝又殄滅不得，故當忠孝仁義之際，皆處於不得已，直欲和這些秉彝都消殺得盡，然後以爲至道也。然而畢竟消殺不得。如人之有耳目口鼻，既有此氣，則須有此識，所見者色，所聞者聲，所食者味。人之有喜怒哀樂者，亦其性之自然。今強曰：必盡絕爲得天真，是所謂喪天真也。（《遺書》卷二上、頁8下～9上、八四節）

這是和禪學出世之說相對照，以爲人生本有的便是「性之自然」。秉彝、耳目口鼻、喜怒哀樂皆屬之。明道沒有明確的義理氣質之性兩分的意識，故未嘗說氣質不屬於性。甚且由於關佛，而特別提出氣質屬於性。〈定性書〉反對橫渠的虛靜工夫，而且又是出佛老而返儒家時期之作，那麼以喜怒哀樂爲性之本有而肯定之，不是十分自然嗎？進而言之，喜怒哀樂既然本是定的，若能恢復本然，其隨機而發，亦是定的。這便是「聖人之情，以其情順萬事而無情」、「聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒」的真意。於是，氣質之性，也可以是「動亦定，靜亦定，無將迎，無內外」的。

## （二）綜述明道思想中心、性、氣的關係

〈定性書〉中已運用心性氣概念，筆者也分析出其涵義。茲再引用明道晚期之說來疏證其義，且說明其意義和出佛老返儒家有關。

### 1. 「天地以生物爲心」

明道思想中，心是普遍的。心固然有紛擾、偏狹、蒙蔽之時，但心若

有自我修養，便恢復其普遍。這是改造禪宗的心性觀而得的。慧能馬祖一派以爲平常心是道，日常生活中不須修爲的主體——平常心，亦即妄心——便是成佛的依據。只要覺悟到其中一無所有，便是尋得涅槃。明道以心爲第一義，又視平常心爲可通於天地之心，可說受了禪宗慧能馬祖一派的啓示。然而他把這由私小到大公的過程，由覺悟改爲修爲，故他以悟與修的不同來判儒佛，說：

孟子曰盡其心者知其性也，彼所謂識心見性是也，若存心養性一段事則無矣。（《遺書》卷一三、頁1下、七節）

心是普遍的、整體的，故與氣相對——氣是實然的、個別的。譬如說：

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。（原〈注〉：一本此下云：人與物但氣有偏正耳。獨陰不成，獨陽不生，得陰陽之偏者爲鳥獸草木夷狄，受正氣者人也。）（《遺書》卷一、頁3上、一一節）

人及鳥獸是心同氣異，因爲鳥獸之心亦是天地之心——「天地以生物爲心。」（《外書》卷三、頁1上、八節）——但鳥獸之氣則不得天地之中。以個人爲例，亦是心氣相對，故云：

「耳目能視聽而不能遠者，氣有限耳。心則無遠近也。」（《遺書》卷一一、頁2下、三〇節）

「天地以生物爲心」，故明道所謂天，應取內在意義的解釋，天的表現是萬物之生意，所謂繼之者善也。心不僅是普遍、整體，更是生意，諸涵義皆有天的意味，故說心即天。因此明道有個比喻：

嘗喻以心知天，猶居京師往長安，但知出西門便可到長安，此猶是言作兩處。若要誠實，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。

（《遺書》卷二上、頁2下、一九節）

明道論性，上文指出有融義理與氣質為一的傾向，而無兩分的意識。但若問這融為一體之性，應名之曰義理或氣質，筆者以為當以氣質為妥。以下試分「道即性也」及「生之謂性」兩節論之，二者皆是五十歲的言論。<sup>⑩</sup>

## 2. 「道即性也」

《二程遺書》載「伯淳先生嘗語韓持國曰」：

如說妄說幻為不好底性，則請別尋一個好底性來換了此不好底性著。道即性也，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，即當直而行之。若小有污壞，即敬以治之，使復如舊。所以能使如舊者，蓋為自家本質元是完足之物，若合修治而修治之，是義也。若不消修治而不修治，亦是義也。故常簡易明白而易行。（卷一、頁1上、一節）

這段話的主要意思，是說在現實人性之上沒有形而上的性與天道。明道意謂現在的性便無幻妄，因為除現在的性外，便無性可求。道有好、善之意味，卻須在性上求。性的本質完足，故與道相應。性是天然完全自足之物，因為縱使須要修治，其可以修治，恰好反證了本質的完足。此見聖人之道的簡易易行。

明道論性即道也，與〈定性書〉論心相比較，雖然此處的性，就原理、本質而言，與彼處的心就知覺、作用言者不同，但思考的方式卻一脈相承。性指現實的性，因為它實實在在，便上通於客觀普遍的道的境界。這和現實心上通於天地聖人之心，如出一轍。性本質完足，唯有污壞才須修治；心本是天地聖人之心，唯有落入自私自用智，才須作內外兩忘的修

<sup>⑩</sup> 《遺書》卷一乃李端伯錄。李氏從學二程，韓持國知穎昌，二程往返，皆在元豐四年（1081），明道五十歲時。見《二程學譜》頁24。

養。

我們即此而可見心性的同而異之處。心性同就現實的人物而言，其異在從原理看、從知覺看之不同。此外還可注意到，心之病在紛擾、自小，性之病卻在污壞。所謂污壞，乃從氣質而言；心則不從氣質說。說性無所污壞，乃是說性的生質之美。故性雖從原理說，然人有此氣，乃有此性，仍然是以氣質統攝義理。心性未必當下便是美善的，卻須即此而尋求美善：離開當下便沒有心性，自然不可尋找超越外在的美善了。伊川朱子有道心人心之分，義理之性氣質之性之分，但在明道，只是一個平常心、現實性。朱子謂明道之言渾淪難看，正在此處。

明道的性觀，是以氣質統攝義理，上文已明，茲再略引三條以證之。

(1)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。（原〈注〉：一本此下云：人與物但氣有偏正耳。獨陰不成，獨陽不生，得陰陽之偏者爲鳥獸草木夷狄，受正氣者人也。）（《遺書》卷一、頁3上、一一節）

(2)中之理至矣。獨陰不成，獨陽不生，偏則爲禽獸夷狄，中則爲人。中則不偏，常則不易。惟中不足以盡之，故曰中庸。（《遺書》卷一一、頁4下、六三節）

(3)民受天地之中以生，天命之謂性也。人之生也直，意亦如此。（《遺書》卷一二、頁1上、三節）<sup>①</sup>

比對起來，二三兩條與第一條當爲聞同錄異。第二條的中，指陰陽得其中而不偏，就氣質言。第三條的中、天命之性、直等似屬純義理的詞語，由第一條的受天地之中是「受正氣」以觀之，竟也是以氣質來統攝了。

<sup>①</sup> 本小節根據資料的年代如下。《遺書》卷一，明道五十歲；卷二上，四十八歲；卷十一，五十一歲後；卷十二，五十一歲。年代考訂根據《遺書》目錄及《二程學譜》頁24-26。

### 3. 「生之謂性」

生之謂性之說，同道即性也之說一般，將人性作宇宙論的解釋，其特色則在對善惡來源加以說明，以建立道德修養的前提。

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，（原〈注〉：后稷之克岐克嶷，子越椒始生，人知其必滅若敖氏之類。）是氣稟有然也。善固性，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，此何煩人力之爲也？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。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，則卻只是元初水也，亦不是將清來換卻濁，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爲兩物相對，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。（《遺書》卷一、頁7下～8上、五六節）

「生之謂性」是「生成謂之性」的意思，明道有云：

告子云生之謂性，則可。凡天地所生之物，須是謂之性。（《遺書》卷二上、頁12下、一一〇節）

成之者性也，成卻待佗萬物自成，其性須得。（一〇九節）

可見性是就有生而後說的。生成必然是離不開氣稟的，所以說「氣即性，性即氣，生之謂也」。既說了氣稟，即須說善惡，這是人生的事實，可由氣稟得解者。氣即性，則氣稟有善惡，便也是性有善惡了。但性有善惡要

如何理解呢？善惡並非性中兩個對立的、等價的原則，故說不是「兩物相對而生」，「兩物相對，各自出來。」就現實的性看，善惡並立，因為生成才稱為性，性皆就現實言，故有善惡。人未生以前是不能置喙的，在未生以前說性，其實說的並不是性。大凡人所說的性，其實是說繼之者善，就是孟子所謂的性善。明道說：

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。（《遺書》卷二上、頁12下、一〇九節）

繼之者善，是天道流行而表現於萬物生意者。〈識仁篇〉所謂「良知良能元不喪失」，亦指此而言。在這裏我們找到人性之善的來源。以水流清濁來比喻。猶水流而就下，喻繼之者善、生生之用。但具體的水流則有種種清濁之不同，故善惡皆須謂之性。但善惡的來源不同，水清是現實的性善，其本源是生生之用，繼之者善。而水濁卻只由於具體的水流，也就是除了現實以外，沒有更深層的來源。去濁澄清，只是元初水，比喻為善去惡是每個人的責任，而凡修養到至善的，只是恢復本然，不曾為本性上添加什麼。於是聖人君子雖有種種政教措施，種種修養工夫，卻是順從本性的作法。

明道的心性論的形態是肯定現實的心性。就心而言，有慧能馬祖一派「平常心是道」之說的影子，然而卻客觀化（有天地之心的觀念）、道德化（須有擴然大公、物來順應的工夫）了。明道之說基本上是由批判佛教而成立的，除了改造「平常心」概念之外，又提出有別於心的「性」的概念。以心為立論基準，縱使有天地之心的觀念，亦未能完全脫洗於佛教主體思維的方式。為了向更客觀的方向走，以及解決現實之性的善惡問題，明道從氣質的角度提出性說。漢唐儒（董仲舒、揚雄、韓愈）便有氣質之性的概念，明道可謂由關佛而走回了儒家傳統。他據《易傳》、《中庸》、

《孟子》立論，採宇宙論的角度，從天生人物而言。人性雖與馬牛異，終究為萬物之一，且人與人間又有差異。<sup>⑫</sup>明道的性說因為由關佛而建立，肯定了秉彝、耳目口鼻、喜怒哀樂，故為一種氣質之性。這是感性與理性的混雜，尚不能達到純粹理性的高度，後者即伊川所謂「性即理也」。然而，必得經過這個階段，才能達到伊川的兩分。「人生而靜以上不容說」發展為伊川的「性即理也」，而「生之謂性」發展為伊川的「氣稟之性」。

## 二、伊川的心性說

### （一）性情關係、性善、性即理諸義

#### 1. 〈顏子所好何學論〉的性情概念

伊川二十四歲作〈顏子所好何學論〉，論伊川對性情的理解，應從此文談起。此文相關段落是：

天地儲精，得五行之秀者為人。其本也真而靜，其未發也，五性具焉，曰仁義禮智信。形既生矣，外物觸其形而動於中矣。其中動而七情出焉，曰喜怒哀樂愛惡欲。情既熾而益蕩，其性鑿矣。是故覺者約其情始合於中，正其心，養其性，故曰性其情。愚者則不知制

<sup>⑫</sup> 「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，於中卻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，如此則不可。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。」（《遺書》卷二上、頁12下、一一〇節）此謂同一個天命之性，因稟受不同，可為牛為馬。「一陰一陽之謂道，自然之道也。繼之者善也，出道則有用，元者善之長也。成之者卻只是性，各正性命者也，故曰：仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」（《遺書》卷十二、頁1上、二節）在天道流行時，是共通的、普遍的道與善，但到成性時，卻有仁智百姓的差異了。這些差異應由個體負責，不可歸咎天道。

之，縱其情而至於邪僻，梏其性而亡之，故曰情其性。凡學之道，正其心養其性而已。中正而誠，則聖矣。君子之學，必先明諸心，知所養，然後力行以求至，所謂自明而誠也。故〈洪範〉曰：思曰睿，睿作聖。誠之道在乎信道篤，信道篤則行之果，行之果則守之固。仁義忠信不離乎心，造次必於是，顛沛必於是，出處語默必於是。久而弗失，則居之安，動容周旋中禮，而邪僻之心無自生矣。（《伊川文集》卷四、頁1上）

筆者以為此段的立論根據是〈樂記〉：

人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。<sup>⑬</sup>

「人生而靜，天之性也」，對應伊川的「其本也真而靜，其未發也，五性具焉，曰仁義禮智信」。〈樂記〉受道家影響，以為靜便是性，伊川更加上五性的內容，更屬醇儒之說。至於性情關係，〈樂記〉：「感於物而動，性之欲也」，是靜者起動。伊川多加了倫理的內容（五性），則「外物觸其形而動於中矣」便不好講。靜者可以動，但仁義禮智信要如何動呢？為何動了又成為七情呢？細察伊川之意，其初只是說性之本只是真而靜，故動而為七情；唯因同時採取了道德的觀點，看到發用時有仁義禮智信，

<sup>⑬</sup> 歷來儒者皆謂〈顏子所好何學論〉受濂溪影響，如劉蕺山稱此文為「伊川得統於濂溪處」（《宋元學案》卷五、頁97），張伯行謂：「此篇見程子所學之正，而其得力於濂溪者深，故其文無一字不從太極圖說流出也」，「程子之學，得於周子者，今觀所論宗旨、次第，與太極通書處處吻合。」（《近思錄集解》〔臺北：商務印書館，1969年2月，人人文庫本〕卷二、頁34）但筆者感到其用語更像〈樂記〉，且伊川有稱道〈樂記〉之言：「《禮記》除〈中庸〉〈大學〉，唯〈樂記〉為最近道。學者深思自求之。《禮記》之〈表記〉，其亦近道矣乎！其言正。」（《遺書》卷二十五、頁6上、六十一節）



根據本末一貫，體用無間的原則，而斷定未發時五性具在。伊川從兩個角度說性：從動靜說其為靜而能動，從道德價值說其涵有五性。性靜發為情動，而非五性發為七情，單就性情關係言之，性靜發為情動，情動又反過來擾亂性靜，這是情對性的損害。依〈樂記〉的說法：「物至知知，然後好惡形焉」，則在物來時加進知的因素，因而又加進好惡因素。「好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。」因為好惡的不能控制以及知的迷失，攪亂了性，由於性只是靜，只要受攪亂即「天理」之泯滅。此處可見〈樂記〉保留了相當的道家色彩。伊川雖本〈樂記〉立論，但既賦與性倫理的性格，便也脫離了〈樂記〉的寂靜主義。道既在發用處見，故對情動並不持否定的態度，而只持規範的態度，故云：「覺者約其情始合於中」。情對性的損害也不在使性擾動，而在枯亡其道德價值，故云：「愚者則不知制之，縱其情而至於邪僻，梏其性而亡之」。五性是從道德價值說性，其於七情，只是規範者，而非創生者，故曰「性其情」；反之，情的擾亂，將枯亡了道德價值，便說是「情其性」。由此可見，伊川在運用〈樂記〉時，把性的涵義從單純的靜轉換成了道德價值。伊川是怎樣採取這個觀點的呢？明道之學出於釋老，伊川則自幼持守儒學，因此我們可以想到，可能是受漢儒五行說性的影響，或是周濂溪「五性感動而善惡分」一語的影響，但最重要的應是孟子的影響，這個影響在伊川爾後的學說中益形重要。以下試分析伊川晚期論性的幾個觀點。

## 2. 「生之謂性」與「極本窮源之性」

伊川云：

孟子言性當隨文看。不以告子生之謂性為不然者，此亦性也，彼命受生之後謂之性爾，故不同。繼之以犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性歟？然不害為一。若乃孟子之言善者，乃極本窮源之性。

（《遺書》卷三、頁3下、五六節）

《遺書》卷三為「謝顯道記憶平日語」，據〈目錄·小註〉，謝氏元豐中從學，則此語在伊川四十六至五十四歲時。細味其言，似有從明道「生之謂性」說脫化的痕跡，然亦建立自己的特色。「孟子言性當隨文看」，謂有指「生之謂性」者，亦有指「極本窮源之性」者。這可能是伊川對氣質之性與義理之性最早的分別。對「生之謂性」的理解承自明道，故一方面承認告子的「受生之後謂之性」，一方面進而為犬牛人作分別。然而生之謂性是明道論性的全義，至少是正義，在伊川卻僅是一義，而且是偏義。伊川論性的正義是孟子的善性，此義自〈顏子所好何學論〉便立了根基，相當於明道「人性而靜以上不容說」，「繼之者善也」之層次，然而其性質亦有不同。明道乃就萬物表現的生意、春意而言，伊川則指道德原理之實體而言。伊川他處有云：

犬牛人知所去就，其性本同，但限以形，故不可更。如隙中日光，方圓不移，其光一也。惟所稟各異，故生之謂性，告子以爲一，孟子以爲非也。（《遺書》卷二四、頁2上、一三節）

此語中兩「性」字，似皆指義理之性而言，其所謂「日光」，並沒有生意、春意的意味，而是道德原理之實體。又有云：

人之於性，猶器之受光於日。日本不動之物。（《遺書》卷三、頁6上、一〇二節）

此見伊川論性，完全就其為客觀公共而言，性在人，但卻無關於人的任何生物特質，只是純粹的道德原理。又有云：

凡有血氣之類皆具五常，但不知充而已矣。（《遺書》卷二一下、頁1下、四節）

性（五常）雖在生物之中，但生物特質與性的關係，只在能充或不能充而已。

### 3. 「稱性之善謂之道」

伊川云：

(1)稱性之善謂之道，道與性一也，以性之善如此，故謂之性善。

（《遺書》卷二五、頁2下、一九節）

(2)自性而行皆善也。聖人因其善也，則爲仁義禮智信以名之；以其施之不同也，故爲五者以別之。合而言之皆道，別而言之亦皆道也。舍此而行，是悖其性也，是悖其道也。而世人皆言性也道也與五者異，其亦弗學歟！其亦未體其性也歟！其亦不知道之所存歟！（二〇節）

第一條，道之善，以其與性相稱，由道善而證明性善。第二條，仁義禮智信實指道而言（由性而行出者爲道），舍此五者而行，則是悖其性與悖其道，世人在五者以外尋性與道，非入於恍惚，則流於卑陋。據此二條，伊川固然以五者爲性，然而亦非當下獨斷地以五者爲性的內容，而是有一轉折。其方法略似明道的「道卽性也」，既不以道爲無本，又不以性爲幻妄，於是卽道善而言性善。這便是有名的「然——所以然」的模式。在性道關係中，道善是已存的事實（我們可以找到許多合於善的事實，若否，至少也可以建立一套合於善的事實標準，而稱之爲道），伊川主張：道之善，不爲後天的、經驗的目的，例如社會生活的方便、人與人間互利的動機等，而只因爲性善。於是由道善而肯定性善，又由性善而支持道善。

這種「然——所以然」的思考方式中，性被視爲道德原理。於是仁義禮智信不止是「道」，也不止是「事」（「問：仁與心何異？曰：心是所主言，仁是就事言」，見《遺書》卷一九、頁2上、六節），更是性本身。性是道德原理，是靜的，其動處是道德的情，這樣便配上孟子的熟語。因此伊川說：

(1)仁義禮智信，於性上要言此五事，須要分別出。若仁則固一，一所以爲仁。惻隱則屬愛，乃情也，非性也。恕者入仁之門，而恕

非仁也。因其惻隱之心知其有仁。（《遺書》卷一五、頁19、一七三節）

(2)仁者，公也，人此者也；義者，宜也，權量輕重之極；禮者，別也（原〈注〉：定分）；知者，知也；信者，有此者也，萬物皆有信。此五常性也。若夫惻隱之類皆情也，凡動者謂之情。（《遺書》卷九、頁1上、一節）

我們似乎可以說，在〈顏子所好何學論〉中，未發之時五性具焉，並未特別申述其理由。由較晚期的資料，才可看見伊川乃是由性與道的體用關係而肯定五性，性遂成爲道德原理（相對於道德表現而言），而和惻隱等道德之情相對應。至於〈顏子所好何學論〉中的七情，當是受〈樂記〉性靜情動之說影響者，與五性是兩個系統。

#### 4. 「喜怒出於性」

在伊川學說中，性與七情，乃是一種間接的連繫。伊川說：

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？又問喜怒出於外如何？曰：非出於外。感於外而發於中也。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，便爲波濤洶湧。此豈水之性也哉？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。（《遺書》卷一八、頁17下、九一節）

爲何將喜怒與性加以連繫呢？這正接續明道〈定性書〉把喜怒歸屬於性，而作進一步的發揮。明道謂聖人喜怒之正，便是性本來之定。這種肯定人生現實面，且不在人生之外別尋根據的思考方式，爲伊川所繼承，且分析的更仔細。喜怒屬於人，故須肯定之，而說「出於性」。性是湛然平靜的，故喜怒不歸屬於性；然而沒有性，情便沒有根據。但人性如何發爲許

多不善呢？伊川歸咎於外感，如水遇沙石或地勢不平，或風行其上。故伊川說喜怒出於性，方式同於由四端肯定性善，乃是逆溯地肯定喜怒的根據，且由發用之動而逆溯其本體之靜。不同之處則在作為喜怒本體的性和道德原理無甚關係，反而較近於〈樂記〉的性。

### 5. 「性卽是理」

至此便可論性善的問題。伊川言性指道德原理（五性）而言，所以說：

性無不善，而有不善者，才也。性卽是理，理則自堯舜至於途人一也。才稟於氣，氣有清濁，稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚。（《遺書》卷一八、頁17下、九二節）

據此，性善是從道德原理來建立，而不依任何人格特質，故是絕對的善。人格特質，有氣濁才愚的，此固爲惡，然而氣清才賢亦無關於性善，僅有關於性善的實現。氣清才賢不能爲性添上分毫之善，則氣濁才愚也不能爲性減去分毫之善。

人性皆善。所以善者，於四端之情可見。故孟子曰：是豈人之情也哉。至於不能順其情而悖天理，則流而至於惡，故曰：乃若其情，則可以爲善矣。若，順也。……性卽理也，所謂理性是也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀樂未發，何嘗不善。發而中節，則無往而不善。凡言善惡，皆先善而後惡。言吉凶，皆先吉而後凶。言是非，皆先是而後非。（《遺書》卷二二上、頁11上、七二節）

先善後惡等，取證於我們的語言習慣。然而更重要的推證是性發爲情。四端之情與理性（「理性」一詞取自此引文，指「性卽理」之「性」，非今人所謂理性）同質，故情善可推出性善。喜怒之情則與理性異質，故絕對的理性可發爲相對的情善或情惡。此時情善固證實了性善，而情惡經由異

質的對揚，卻也反證了情起之前的性善。

## (二) 氣 與 才

伊川有云：

論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。（原〈注〉：一本此下云：二之則不是。）（《遺書》卷六、頁2上、二〇節）

這就是著名的「本然之性」、「氣稟之性」的二分，是從明道性論進一步推演而得者。上文已略陳其義，本節擬為伊川對才、氣的用法再加界定。

氣稟的種種差異，造成人的千差萬別。伊川說：

仁之於父子至知之於賢者，謂之命者，以其稟受有厚薄清濁故也。然其性善可學而盡，故謂之性焉。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。（《遺書》卷二四、頁2上、一六節）

此處提及稟賦的清濁厚薄，其實氣質的差異還可舉出更多，例如伊川又云：

生之謂性，止訓所稟受也。……今人言天性柔緩，天性剛急，俗言天成，皆生來如此，此訓所稟受也。（《遺書》卷二四、頁2上、一七節）

牟宗三先生說：

「氣稟」一詞概括清濁、厚薄、剛柔、緩急、智愚、賢不肖、才質之才、才能之才、特殊技藝之才如天才等俱在內。（《心體與性體》冊二、310頁）

這些名目，大多可在周、張、程的書內找到。但可以問的是除了這些概括以外，在伊川書中是否有特別的偏重呢？筆者以為，伊川所謂氣稟，主要指清濁，清濁決定了才，而影響人的道德品質，才乃專就智愚而言。

試觀下引諸條：

(1)才稟於氣，氣有清濁，稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚。又問愚可變否？曰：可。孔子謂上智與下愚不移，然亦有可移之理。惟自暴自棄者則不移也。曰：下愚所以自暴棄者才乎？曰：固是也。然卻道佗不可移不得。性只一般，豈不可移，卻被他自暴自棄，不肯去學，故移不得。使肯學時，亦有可移之理。（《遺書》卷一八、頁17下、九二節）

(2)又問上智下愚不移，是性否？曰：此是才。須理會得性與才所以分處。又問中人以上可以語上，中人以下不可以語上，是才否？曰：固是。然此只是大綱說。言中人以上可以與之說近上話，中人以下不可以與說近上話也。（《遺書》卷一八、頁19下、一〇三節）

氣稟的限制，只及智愚的一面，說明了在伊川，對人的先天限制尚未看成絕對，仍保留了相當樂觀的色彩。比起賢不肖來說，智愚更是可變的，只在人的肯不肯變而已。這樣，便增加了道德實踐的可能性，且不因爲先天限制而卸下人的道德責任。但假如不注意伊川論氣稟的這個特色，將會對伊川言論發生不少誤解。以下試舉易生誤解的幾條來分析。<sup>⑭</sup>

性出於天，才出於氣。氣清則才清，氣濁則才濁。譬猶木焉，曲直者性也，可以爲棟樑、可以爲榱桷者才也。才則有善與不善，性則無不善。惟上智與下愚不移，非謂不可移也，而有不移之理。所以不移者，只有兩般：爲自暴自棄，不肯學也。使其肯學，不自暴自棄，安不可移哉？（《遺書》卷一九、頁4下、三三節）

<sup>⑭</sup> 以下兩條牟宗三先生皆有駁論，見《心體與性體》冊二、頁316-322。筆者則肯定伊川之說，並試作合理的解釋。

既言「才則有善與不善」之後，便以上智下愚指實之。性是道的所以然，由於道的存在，遂肯定性善以爲其理由。性善要表現爲道善，須要一種能力，而這是隨人而不同的，這便是所謂才，所謂上智下愚。伊川的木的譬喻，假如再加上「棟梁榱桷者道也」，則其意益明。曲直（性），是棟梁榱桷（道）的基礎，「才」則是曲直發爲棟梁榱桷的能力，所以說：「可以爲棟梁、可以爲榱桷者才也。」

乃若其情則可以爲善，若夫爲不善，非才之罪。此言人陷溺其心者非關才事。才猶言材料。曲可以爲輪，直可以爲梁棟。若是毀鑿壞了，豈關才事？下面不是說人皆有四者之心？或曰：人材有美惡，豈可言非才之罪？曰：才有美惡者，是舉天下言之也。若說一人之才，如因富歲而賴，因凶歲而暴，豈才質之本然耶？（《遺書》卷一八、頁19下、一〇四節）

「才猶言材料」當如何解釋？筆者以爲此處的材料非質料，而是能爲某物之意，舉曲直爲喻，可見主要還是就傾向而言，和筆者所謂的能力相通。「非才之罪」更費解釋。才本是「曲可以爲輪，直可以爲梁棟」者，毀鑿壞了，謂沒做成輪與梁棟。如何能不怪罪於才呢？伊川的解釋是：「下面不是說人皆有四者之心？」這真是一句有智慧的話。原來，既謂能力、傾向，自是指實現「理性」的能力、傾向。人的智愚是天生的，即是才有長短，但皆是爲了「理性」的實現，故才皆善，其有不善，是指「美惡」之惡，而非「善惡」之惡。富歲而賴、凶歲而暴，卻是「善惡」之惡，這就不能歸咎於才了。善惡是那裏來的？從心而來。縱使至愚，仍有四者之心，也就是仍有行道的能力與責任。才有長短，但皆爲心所用，故人格的成敗不關才事。陷溺其心，是心自己陷溺，而非「才」去陷溺之。縱使才有美惡，人的道德品質、道德責任還是一樣的。

從以上的分析，伊川雖重視氣稟才質的不同，卻僅指實現道德的一般



能力，和道德的善惡有間接的關聯，而非道德善惡之所在。道德善惡之所在是「心」。心是自覺自主的，故可課之以道德責任。和明道比較，明道一方面把禪學的心概念道德化，故心本善，自私自用則為惡；一方面又回歸儒學傳統，而由氣質說人之善惡，如云：「有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也」。伊川則給這些渾淪的思想確定的意思。心有善惡，氣質之性則有美惡。相較起來，伊川的說法更為合理。清儒如顏習齋戴東原，謂程朱仇視氣質，未免冤枉了伊川。以下便討論負有道德責任的「心」的概念。

### (三) 心

#### 1. 〈顏子所好何學論〉中「心」的意義

現在說明〈顏子所好何學論〉的心的意義。此書以性為道德原理的實體，已見上述。心則指道德的主體，道德的善惡實在於心。這個主體是中性的，可善可惡，故「性」曰「養」，「情」曰「約」，「心」卻曰「正」，而道德修養的熟化是「動容周旋中禮，而邪僻之心無自生矣。」性是道德原理，心則有知覺與行為能力，故道德修養的方法是將原理加以認識、實踐，乃至融合於心，故曰：「明諸心，知所養，然後力行以求至」，「仁義忠信不離乎心」。

伊川曾將工夫論總括為「涵養須用敬，進學則在致知」兩句，而〈顏子所好何學論〉的工夫只講到後一句。筆者以為此乃因斯時伊川學說裏，心是中性的主體，與性的關係不密，而且相對於性靜來說，心指發用者而言。伊川的心的概念，在日後有繼續的發展，以下試闡明之。

#### 2. 〈與呂大臨論中書〉的分析

呂大臨與叔（卒於元祐中），橫渠弟子。橫渠卒（1079），乃東見二程。《二程遺書》卷二上〈元豐己未呂與叔東見先生語〉便是此時所錄。

伊川在元豐庚申（三年、1080）入關講學，與叔亦在場，見《遺書》卷一五〈入關語錄〉目錄下〈注〉語。〈與呂大臨論中書〉（《伊川文集》卷五、頁9下~12上）裏，與叔有云：「大臨昔者既聞先生君子之教」，先生君子應指橫渠，謂之「昔聞」，則是橫渠既卒之後。故此書之作，當在元豐三年（1080）至元祐八年（1093）之間。

此書的重要性在可藉以考察伊川對心的新理解。大要言之，在〈顏子所好何學論〉中，心指知覺、已發，但此書中，則兼已發未發而言。此書共分七段，今不逐段解釋，而以中心概念的分析為主。

與叔云：「中者，道之所由出」，而引起伊川的駁議。兩人爭論的是中的定義，即中是名詞或形容詞的問題。與叔以中為名詞，故云：「中即性也，在天為命，在人為性，由中而出者莫非道，所以言道之所由出也。」伊川則指出中是形容詞，云：「中也者，所以狀性之體段」，「蓋中之為義，自過不及而立名」，「子居（原〈注〉：子居，和叔之子；一云義山之子）對以中者性之德，卻為近之」，「道無不中，故以中形道。若謂道出於中，則天圓地方，謂方圓者天地所自出，可乎？」

對中的定義之爭，是否有更深一層的意思呢？在〈顏子所好何學論〉裏，中似用來代換「性」——「外物觸其形而動於中矣，其中動而七情出焉」。此蓋青年時期用語未瑩處，在〈與呂大臨論中書〉裏，則明確指出中可以形容「性」（即「體」），但卻不可以作名詞來替換「性」，尤其不可以作為「性」的來源。其原因是，性即理指超越意義的道德原理實體，是第一原理，先於其他一切個別之德，故先於中，不可用中來替換，只能以中來形容。

對道的理解，伊川與叔並無不同。兩人皆根據《中庸》來建立性道的體用關係。與叔云：

謂中者道之所由出，此語有病，已悉所論。但論其所同，不容更有

二名，別而言之，亦不可混爲一事，如所謂天命之謂性，率性之謂道，又曰：中者天下之大本，和者天下之達道，則性與道，大本與達道，豈有二乎？

而伊川云：

中卽道也。若謂道出於中，則道在中外，別爲一物矣。所謂論其所同，不容更有二名，別而言之，亦不可混爲一事，此語固無病。若謂性與道，大本與達道，可混而爲一，卽未安。在天曰命，在人曰性，循性曰道。性也命也道也，各有所當。大本言其體，達道言其用，體用自殊，安得不爲二乎？

比較觀之，二人對性道體用的理解大抵一致，只是與叔強調其一貫，伊川強調其有別。伊川爲什麼強調有別呢？筆者以爲關鍵在伊川視性、體爲形上者。伊川一方面說「論其所同，不容更有二名」，這是主張體用合一。另一方面則准許以中易道（「中卽道也」），卻不許以中易性（「中卽性也，此語極未安」），這是主張體用分別。因爲道指發用而恰好無過不及者，故可與中互換，而體卻爲超越的實在，故只能以中來形容，若互易則犯了狀態與實體混淆的過失。

現在我們討論此書更大的爭議——兩人對「心」的理解。與叔說：

喜怒哀樂之未發，則赤子之心，當其未發，此心至虛，無所偏倚，故謂之中，以此心應萬物之變，無往而非中矣。孟子曰：權然後知輕重，度然後知長短，物皆然，心爲甚。此心度物所以甚於權衡之審者，正以至虛無所偏倚故也。有一物存乎其間，則輕重長短皆失其中矣，又安得如權如度乎？故大人不失其赤子之心，乃所謂允執其中也。大臨始者有見於此，便指此心名爲中，故前言中者道（用）之所由出也。今細思之，乃命名未當爾。此心之狀可以言中，未可便指此心名之曰中。所謂以中形道（體），正此意也。率性之謂道（用）

者，循性而行，無往而非理義也。以此心應萬事之變，亦無往而非理義也。皆非指道體而言也。若論道體，又安可言由中而出乎？據此文後半，與叔所以會提出「中者道之所由出」的命題，實是由「喜怒哀樂未發謂之中」聯想而來，中是心的意思。與叔既已接受伊川以中為形容詞的意見，遂以中來形容心，故說：「此心之狀可以言中，未可便指此心名之曰中。」

與叔當初主張「中者道之所由出」時曾謂「中即性也」。這是因據《中庸》，性道有體用關係。現在卻說「大臨始者有見於此，便指此心名為中」，蓋與叔自始心性等同視之，故有任意互換的現象。伊川則僅以性為體，故生扞格。與叔的心與性皆就體言，道則或指用或指體，故上舉引文中，筆者在「道」字後注明其為何指。指體時即是心性，指用時是心性所發的理義。

與叔以為赤子之心便是喜怒哀樂未發之中。伊川的見解是：「喜怒哀樂未發謂之中，赤子之心發而未遠於中。若便謂之中，是不識大本也。」簡言之，所爭的便是赤子之心是否為未發，是否可稱為中。為何與叔堅持此點呢？與叔說：

聖人之學，以中為大本，雖堯舜相授以天下，亦云允執其中。中者無過不及之謂也。何所準則而知過不及乎？求之此心而已。此心之動，出入無時，何從而守之乎？求之於喜怒哀樂未發之際而已。當是時也，此心即赤子之心（自〈注〉：純一無偽），即天地之心（自〈注〉：神明不測），即孔子之絕四（自〈注〉：四者有一物存乎其間，則不得其中），即孟子所謂物皆然，心為甚（自〈注〉：心無偏倚，則至明至平，其察物甚於權度之審），即易所謂寂然不動，感而遂通天下之故。此心所發純是義理，與天下之所同然，安得不和？大臨前日敢指赤子之心為中者，其說如此。

原來與叔的用意在「有所準則而知過不及」，故求之有知覺的心。心須守其正，故守之以赤子之心的純一無偽。赤子之心就是準則，所發便是義理，故與叔實開陽明心即理說的先河。

伊川終未同意與叔的看法，對立的情形，可先引與叔之言以明之：

大臨以赤子之心爲未發，先生以赤子之心爲已發，所謂大本之實，則先生與大臨之言未有異也。但解赤子之心一句不同爾。大臨初謂赤子之心止取純一無偽與聖人同，恐孟子之義亦然，更不曲折一一較其同異，故指以爲言，固未嘗以已發不同處爲大本也。先生謂凡言心者皆指已發而言，然則未發之前，謂之無心可乎？竊謂未發之前，心體昭昭具在，已發乃心之用也。此所深疑未喻，又恐傳言者失指，切望指教。

伊川答云：

所論意雖以已發者爲未發，反求諸言，卻是認已發者爲說。詞之未瑩，乃是擇之未精爾。凡言心者指已發而言，此固未當。心一也，有指體而言者（自〈注〉：寂然不動是也），有指用而言者（自〈注〉：感而遂通天下之故是也），唯觀其所見如何耳。

伊川認爲與叔所舉的未發仍然是已發，也就是說，赤子之心即使只用以喻心體昭昭具在，也只能稱爲已發。須是伊川的「心有指體而言者，寂然不動是也」，才是未發。換言之，至此伊川也承認未發是心，然而這是知覺未起的「心體」（與有知覺的「心用」相對）。

現在進論心性關係。與叔以心爲體，理義爲用，已開陽明「心即理」說的先河。與叔怎樣看待心與性的關係？筆者以爲可以從橫渠之說尋求可能的線索。<sup>⑤</sup>橫渠謂「合性與知覺有心之名」（《正蒙·太和》一一節）故性與心是一個本體，性是體，心則是體再加上知覺，而這知覺又是心所

<sup>⑤</sup> 伊川云：「呂與叔守橫渠學甚固，每橫渠無說處皆相從，才有說了便不肯回。」（《遺書》卷十九、頁13下、九十九節）故這種歧見可從橫渠說尋求線索。

自然有的。<sup>⑩</sup> 故心或性發用爲理義，皆是可說的。因爲心是知覺，故「未發之前，心體昭昭具在」。

伊川所理解的心性關係是如何呢？伊川在駁與叔時，有「凡言心者皆指已發而言」之說，此專就赤子之心等而言，故謂皆爲已發。但受到與叔「未發之前，謂之無心可乎」的質疑，便自知立言之失，而改謂「心一也，有指體而言者，有指用而言者」。我們可以假定，伊川在此之前視心爲已發，如〈顏子所好何學論〉中所說的心，便是已發者。其主張未發之心，實是受與叔質疑的影響而提出者，未發之心者，知覺未起之心也。伊川始終據《中庸》的性道關係，以性爲天下大本。心是知覺，是中性的主體，而且已是「用」了，故伊川不信心能達到與叔所標舉的「純一無僞」、「神明不測」、「心無偏倚」、「寂然不動」之境界。但這裏便出現一個問題，心性分立，以心爲中性主體，以性道一貫建立道的基礎與存在，在這種構造下，主體之成爲道德的，永遠只是偶然的，如〈顏子所好何學論〉，心對仁義忠信，是由認識到融合爲一，這是心外原理的內化，而不是心自發而爲原理。假如主體會必然地向道德而趨，則在構造上，心性應有更深刻的連繫。呂與叔不分心性，雖然爲伊川所駁，或許卻給伊川相當的啓示。伊川可能的思路是：知覺不足爲天下大本，然而心卻不止於知覺，此未起之心，則深入於性的層次，而可以爲大本。<sup>⑪</sup>

<sup>⑩</sup> 橫渠云：「見聞之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌於見聞。」（《正蒙·大心篇》一節）「天之不禦莫大於太虛，故心知廓之莫究其極也。人病其以耳目見聞累其心，而不務盡其心，故思盡其心者，必知心所從來而後能。」（四節）其所謂德性所知，便是本體自身之知，不待發用而後有。

<sup>⑪</sup> 筆者這個解釋可用下引伊川語來互證：「正叔言不當以體會爲非心。以體會爲非心，故有心小性大之說。聖人之神與天（原〈注〉：一有地字。）爲一，安得有二？至於不勉而中，不思而得，莫不在此。此心即與天地無異，不可小了它，不可（原〈注〉：一作或。）將心滯在知識，故反以心爲小。（原〈注〉：時本〈注〉云：『橫渠云：心禦見聞，不弘於性。』）」（《遺書》卷二上、頁7、六九節）這條是對橫渠以知覺爲心的批評。心若限於知識見聞，則心小性大。但若把「體會」（體會既和知識見聞相對，當指知覺未起的階段）也當作心，則心即神，與天地無異，即是與性同一層次。

在〈顏子所好何學論〉中，伊川賦與性「靜而能動」、「五性」兩個性質，而心卻是知覺，與情同一層次。如今提出心體觀念，可以取代「性」的「靜而能動」那部分的功能，而內涵著「五性」——「聖人之心如鏡如止水」（見下文）者即是。心不必即善，但心真能靜時卻與性相涵，所以說「自性之有形者謂之心」。（《遺書》卷二五、頁2下、一九節）

### 3. 〈未發問答〉的分析

伊川與蘇季明問答喜怒哀樂未發之中（《遺書》卷一八、頁14下～16上、八二、八三節，以下簡稱〈未發問答〉），引及〈與呂大臨論中書〉的觀點，而又微有不同，可視為伊川心體思想進一步發展的重要材料。

（一）「未發之中」指心體而言

〈答呂大臨論中書〉觸及了心體觀念。在〈未發問答〉中，伊川雖未明言何謂未發之中，但解釋為心體，最為可通。分析下文便可明白：

（1）蘇季明問中之道與喜怒哀樂未發謂之中同否？曰：非也。喜怒哀樂未發是言在中之義。只一個中字，但用不同。

（2）季明問先生說喜怒哀樂未發謂之中，是在中之義，不識何意？

曰：只喜怒哀樂不發便是中也。曰：中莫無形體，只是個言道之題目否？曰：非也。中有甚形體？然既謂之中，也須有個形象。

曰：當中之時，耳無聞，目無見否？曰：雖耳無聞，目無見，然見聞之理在始得。

先論第一條。中者，不偏不倚的狀態（此義承〈答呂大臨書〉而來）。喜怒哀樂之未發，乃事物未交知覺未起之時，此時只有一個不知覺的實體。故以不偏不倚的狀態來形容，所以說「在中」。「中之道」則從發用處言（率性之謂「道」）。中指發用的恰好、無過不及，然此即是道，故中與

道可互易。<sup>⑩</sup>第二條，「當中之時，耳無聞，目無見否？」此「中」指「未發」而言。這時「雖耳無聞，目無見，然見聞之理在」，無聞無見，卻有個聞見的道理在（蓋由聞見逆溯而得），這是指「沒有知覺的能知覺者」，亦即未發的心體。

或曰：先生於喜怒哀樂未發之前，下動字？下靜字？曰：謂之靜則可，然靜中須有物始得。這裏便是難處。學者莫若且先理會得敬，能敬則自知此矣。

靜中之物，仍指心體而言。但因心體無知覺，故不能自知，人只能藉著敬的工夫而證實之。

問雜說中以赤子之心爲已發，是否？曰：已發而去道未遠也。曰：大人不失赤子之心，若何？曰：取其純一近道也。曰：赤子之心與聖人之心若何？曰：聖人之心如鏡如止水。

<sup>⑩</sup> 牟宗三先生說：「『中之道』，中是實體字，即代表道；『在中』，『不發便中』，中是形容字，是形容一種境況。『在中』……是言吾人之心處於一種不發未形因而亦無所謂偏倚之境況。即依此不發未形而無所謂偏倚（偏傾倚著），說爲不偏不倚之中，此即『不發便是中也』。……伊川在前條（按，指〈答呂大臨書〉），雖反對『中即性』，謂此語『極未安』，此是滯於狀詞，而不准轉爲名詞。夫既承認『中即道』，而復不承認『中即性』，此是說不通的。……依伊川之思理，吾人可說中既可狀道，亦可狀性，亦可狀不發未形之心境，此是言其爲狀詞。但在狀道狀性處，中亦可轉爲名詞，成實體字，即可代表道或性。而在狀『不發未形』之心境處，即使轉爲名詞，代表此心境，此心境之中亦不必即是道，亦不必即是性。依伊川，性即理，心與性實不即是一也。就此『不發便中』之心境說中，是內在於實然的心自身說一實然的境況。如此說的『中』並不是異質地跳越一步指目一超越的性體或本心以爲中，如呂與叔之所說或甚至如一般之所說。」（《心體與性體》冊二、頁 360-361）筆者以爲，中皆是形容詞。「中之道」是用之中（牟先生未注意此點），「在中」是體之中。從發用而言，中與道皆指表現的無過不及而言，故中與道可以互換。但從本體言，以其爲知覺所不及的超越性體或本心，只能說有個某物，此物有一種不偏不倚的境況，卻不能以境況來代替此物。故伊川先時不承認「中即性」，其意在此，並非「說不通的」。而此時又說「喜怒哀樂未發是言在中之義」，「在中者」則指知覺所不及的心體。



聖人之心是否已發，伊川未明言。但視之爲未發仍然是可說的。「如鏡」可以只取「不偏倚、能知覺而未知覺」的涵義，而不取「昭昭具在」的意思。「如止水」可以說意指未發。

伊川未曾明言未發之中指心體，爲何不可解作「性」呢？一來是〈與呂大臨論中書〉明言「心一也，有指體而言者」；二來是〈未發問答〉中，伊川有「聖人之心如鏡如止水」之言；三來伊川謂「靜中有物」，性只是原理，本來無物，心卻有形象，故曰「有物」，這點在下文將再提到。

#### (二) 涵養心體

心體既無知覺，故不可直接的窺測與修養。關於修養工夫，伊川云：

(1) 自古儒者皆言靜見天地之心，唯某言動而見天地之心。或曰：莫是於動上求靜否？曰：固是，然最難。釋氏多言定，聖人便言止。且如物之好，須道是好；物之惡，須道是惡。物自好惡，關我這裏甚事。若說道我只是定，更無所爲，然物之好惡亦自在裏。故聖人只言止，所謂止，如人君止於仁，人臣止於敬之類是也。

(2) 《易》之言艮止之義曰：艮其止，止其所也。言隨其所止而止之。人多不能止，蓋人萬物皆備，遇事時各因其心之所重者，更互而出。纔見得這事重，便有這事出。若能物各付物，便自不出來也。

第一條，釋氏與聖人之別，在聖人不棄物以求定，而是針對物之美惡，而還它一個好惡，這就是止。因爲起了好惡，故是動，工夫是「止於仁」，「止於敬」，此實是格物的工夫。這段話和明道〈定性書〉實有相似之處，明道用功在「廓然而大公，物來而順應」，伊川則進而在「物來而順應」處發揮格物工夫。本來在〈顏子所好何學論〉，所謂「明諸心，知所

往」，「仁義忠信不離乎心」，已有格物的意味，但只在已發層次，使心由認識道理，進而融化道理。但此處更有恢復心體平衡的意味。第二條，遇事不能各止其所，正反映了心體的此重彼輕。但心體雖不能直接接觸到，仍可修養以保存其正。這裏說「若能物各付物，便自不出來也」，就是由外物的各止其所，而矯正心體的偏重。使物各止其所，便是動中求靜，事上得正，心體便能得正。就像伊川對心的認識從已發伸展到未發一般，格物的意味也從已發處用功，達於在未發處收功的層次。

此外又有涵養工夫，有敬的工夫，如下引：

(1)又問學者於喜怒哀樂發時，固當勉強裁抑，於未發之前當如何用功？曰：於喜怒哀樂未發之時，更怎生求？只平日涵養便是。涵養久則喜怒哀樂發自中節。

(2)或曰：先生於喜怒哀樂未發之前，下動字？下靜字？曰：謂之靜則可，然靜中須有物始得。這裏便是難處。學者莫若且先理會得敬，能敬則自知此矣。

平日如何涵養呢？就是先理會得敬，而自證（非知覺）靜中有物。比起格物來，更是直接就未發而做工夫。伊川工夫論宗旨「涵養須用敬，進學則在致知」中，敬的工夫固然承自明道，但是要到心體概念成立，才獲得獨特的豐富意義。

#### 4. 心的地位的確定

以上兩段，伊川透過《中庸》性道關係、未發之中的探討，而建立心體的觀念。心的觀念有體有用，趨於完整，這時心在整個體系中如何安排呢？這點可由伊川對《孟子·盡心章》的解釋而得知。

(1)孟子曰：盡其心者知其性也，知其性則知天矣。心也性也天也，非有異也。（《遺書》卷二五、頁4下、四五節）

(2)伯溫又問二子言心性天，只是一理否？曰：然。自理言之謂之

天，自稟受言之謂之性，自存諸人言之謂之心。又問凡運用處是心否？曰：是意也。棣問意是心之所發否？曰：有心而後有意。

（《遺書》卷二二上、頁14下、九八節）

(8)問心有善惡否？曰：在天爲命，在義爲理，在人爲性，主於身爲心，其實一也。心本善，發於思慮則有善有不善。若既發則可謂之情，不可謂之心。譬如水只謂之水，至於流而爲派，或行於東，或行於西，卻謂之流也。（《遺書》卷一八、頁17上、九〇節）

(4)問盡己之謂忠，莫是盡誠否？〔曰：〕既盡己，安有不誠？盡己則無所不盡，如孟子所謂盡心。曰：盡心莫是我有惻隱羞惡如此之心，能盡得便能知性否？曰：何必如此數？只是盡心便了。纔數著便不盡（原注：如數一百少卻一，便爲不盡也）。大抵稟於天曰性，而所主在心。纔盡心即是性，知性即是知天矣（《遺書》卷一八、頁20上、一〇六節）

綜合以上四條，伊川根據〈盡心章〉，將心性天說爲同一。本體可從在天、在人、主於身三方面看。主於身，乃是從體的一面說。在〈與呂大臨論中書〉裏，心有指體指用兩個意思，此處更將心限於體的層次，而以情、意來表示心之用。第四條，盡己即是盡心，而且是盡心之體。「纔數著便不盡」，因爲心之用本是無盡。

伊川根據〈盡心章〉而說心須是盡，而且是盡心之體，這樣說來心亦有不盡者，關於這點我們還可參考下一條：

問人之形體有限量，心有限量否？曰：論心之形，則安得無限量。又問心之妙用有限量否？曰：自是人有限量。以有限之形，有限之氣，苟不通之以道，安得無限量。孟子曰：盡其心知其性。心卽性也。在天爲命，在人爲性，論其所主爲心，其實只是一箇道。苟能

通之以道，又豈有限量？天下更無性外之物。若云有限量，除是性外有物始得。（《遺書》卷一八、頁17上、八九節）

伊川在等同心性天之際，又明言心是具體的（「有限之形氣」）主體（「論其所主爲心」）。「心卽性也。在天爲命，在人爲性，論其所主爲心，其實只是一箇道」，講了心的底子，但心畢竟是具體的主體，仍然要「通之以道」，而後能達到本來的無限量的「妙用」，否則亦有流於不善的可能。至此，伊川對心的觀念，雖然貫徹體用，講得十分周全，卻也是很平實的，每個人反求之，卽是如此。在這裏，我們看到，性是實體，卻僅是原理，無具體形像；心是主體，卻是「靜中有物」，「也須有個形像」，這是頗爲有趣的，可以說是繼明道而將心性概念更加客觀化、道德化。<sup>⑩</sup>

這種以其爲具體之主體而產生上達下達的歧異，伊川又以「人心道心之別」來說明，如下引：

（1）人心私欲，故危殆。道心天理，故精微。滅私欲則天理明矣。

<sup>⑩</sup> 牟宗三先生解釋「心本善」云：「心之本善是就其未發之渾然狀態說。發時有利害之牽扯，有物慾之引誘，故有善不善之問題。未發時之渾然狀態，汝可意想其爲寂靜潔白，無那許多牽扯引誘之纏夾。是則寂靜潔白只以『無牽扯引誘之纏夾』來規定，此卽是渾然狀態，亦卽是善矣。但此種善並不一定是道德地善，而且其爲善亦並不真能挺得住，只是一個實然的偶然狀態，並無理之必然。是卽表示心如果不是實體性的卽存有卽活動之心，其自身卽不能決定其自己必爲道德地善的。故在伊川『性之善』是一必然命題，而『心之善』則是一事實命題。」（前書、頁 344）牟先生有些地方講的很中肯，如指出心本善（事實命題）不同於性本善（必然命題），卽是筆者前文所云「靜中有物」與「道德原理」之不同。伊川對心性關係只講到這裏，未能突破一步至陽明所謂的心卽性。但伊川的理論實有殊勝之處，他能肯定未發時寂靜潔白，斯時並無潛藏的牽扯引誘，此是對人心有深刻的信任，而建立「事實的」道德基礎。若無此「事實的」道德基礎，則吾人只能坐觀「必然的」道德原理的崇高（牟先生便把伊川朱子理解爲如此），或體驗與融入「必然的」道德原理的流行（牟先生自身主張如此）。伊川的理論卻能使人著重「事實的」修爲，如涵養未發、調節七情等。在此處，伊川說天、理、性、心「其實一也」，「事實命題的心善」與「必然命題的性善」有一定的連繫。於是，心與性一方面是有區別的，一方面事實的修爲又保證了性情的暢達。

（《遺書》卷二四、頁1下、九節）

(2)公則一，私則萬殊。至當歸一，精義無二。人心不同如面，只是私心。（《遺書》卷一五、頁1下、一八節）

(3)人心惟危，道心惟微。心、道之所在，微、道之體也。心與道渾然一也。對放其良心者言之，則謂之道心。放其良心，則危矣。惟精惟一，所以行道也。（《遺書》卷二一下、頁3上、二四節）

(4)心，生道也。有是心，斯具是形以生。惻隱之心，人之生道也。雖桀跖不能無是以生。但戕賊之以滅天耳。始則不知愛物，俄而至於忍，安之以至於殺，充之以至於好殺，豈人理也哉？（《遺書》卷二一下、頁2上、一二節）

一人之中有兩心爭勝負，正是心的雙重性格的表徵。循普遍性而上達，則是一個天理、一個道，順具體性而往下流，則有私心的萬殊。據第三條，則道心才是真正的心，因為道心本只稱作心，對放其良心者而言，然後謂之道心。雖然如此，仍不可任其自然，而要有精一行道的工夫。又據第四條，心（惻隱之心）比形更是本質的存在。心和性同一層次，只有本體主體之別，此語表達的最徹底。雖是桀紂，有生之初此心已全具了，唯因斲喪而後流於好殺。這是主體縱然有道的本質，其為善或為惡，仍然有其自由。此即「心本善，發於思慮則有善有不善」的注腳。

〈顏子所好何學論〉裏，心指已發；〈答呂大臨論中書〉裏，心有指體而言者，有指用而言者；〈未發問答〉裏，修養的層次更深入到心體；本段所指的心則主要指心體而言。故伊川論心，實有由用向體而進展的趨勢。伊川提出心體觀念，最大的特色是不就知覺而論，其原因，一是這樣才能伸入意識前的領域，涵蓋自我的全體，二則著眼在心的主宰性（「主於身為心」）、道德性（「心，生道也」），而非知覺性格。伊川講心，

---

講到和性、天同一層次，講到「其實只是一個道」，但心是主體，須加修養而後全其善，這個看法則始終未變，甚至愈後愈有清晰的指陳。