

論程明道識仁言說之實踐性 義涵： 「中正而誠」視野下之還原與展開

黃崇修

國立中央大學哲學研究所

地址：32001 桃園市中壢區中大路 300 號

E-mail: hcs90441@gmail.com

摘要

筆者為了展開明道識仁言說之實踐義涵，認為有必要在既有「仁者不憂」解釋系統下，開展出另一種參考系統以緩和體用論與相偶論間的立場衝突。因為即便明道「切脈最可體仁」、「觀雞雛」等教法有其親切之處，不過此種教法仍然無法形成一套可以操作之開放系統。於是本文試圖在既有圓教解釋系統之外，建構明道仁學中本然具足卻論述不足之「由誠顯仁」實踐系統。

投稿日期：2019.12.09；接受刊登日期：2020.04.16

責任校對：張展嘉、王尚

DOI: 10.30393/TNCUP.202007_(44).0002

鑑此，本文以〈識仁篇〉為視角，探討由誠顯仁實踐邏輯中「反身」的義涵。而就分析結果，「反身」應該與《孟子》或《中庸》文本中「明善」概念有關，於是在此思維脈絡下，《大學》誠意正心修身概念正好提供本文探討反身而誠之際解決問題之線索。也就是說，筆者透過陽明之解釋，找到去人欲存天理之實際指導，而此思維接引了「反身而誠」轉向「中正而誠」的宋代式展開。

至於明道是否與伊川一樣具有中正而誠工夫實踐邏輯？筆者透過拙著對周敦頤、張載中正觀之研究成果，發現明道的誠敬或者反身而誠概念都隱含著中正概念存在。因此本文最後總結，中正而誠以顯仁的實踐邏輯，確實是明道論仁過程中支撐仁學的重要實踐系統。而我們也藉此可以更清楚看出，明道強調仁者樂天知命背後，確實有此系統以完遂其圓教系統的普遍指導。

關鍵詞：仁、天人關係、程明道、中正、誠

論程明道識仁言說之實踐性 義涵： 「中正而誠」視野下之還原與展開*

壹、前言

本文乃延續筆者近二年執行科技部「宋代『中正』概念的繼承與轉型—以周敦頤與張載之言說為核心」專題所進行之系列性研究。也就是說，筆者將在先前研究周敦頤「定之以中正仁義而主靜」之定靜工夫架構下，就周敦頤、張載中正概念與《管子》「中靜形正」思維型態相似性，¹ 進一步沿著「中靜形正，天仁地義淫然而自至」論述邏輯，陸續依「天仁地義」形式，還原出二程「仁」、「義」概念在此視點下之可能性詮釋義涵。

當然，就筆者研究成果來看，即便我們可由《通書》「生仁、成義」等義理分析結果，接受《管子》論述形式的確可與周敦頤所指涉

* 本文乃筆者執行科技部「定靜工夫視野下之仁義概念研究—以程明道與程伊川之言說為開端」(MOST 107-2410-H-008 -055 -MY2) 專題計畫之第一年研究成果。感謝兩位匿名審查委員提供寶貴意見增進本文論述空間及深度。

¹ 一般認為周敦頤中正概念來自於《中庸》或《易傳》，為何筆者在此學術背景下還要提出周敦頤與《管子》中正概念於義理上有內在相似性存在之觀點？關於其中理據請參閱拙著：黃崇修，2018b，〈《太極圖說》中正概念之工夫實踐還原—以《管子》「中靜形正」言說為核心〉。

之仁義概念相吻合，² 但是眾所周知，周敦頤此種宇宙本體論式思維到了二程之後已經有了重大之革新，因此周敦頤乃至張載以來之仁義概念是否真如有些學者所言一般，周、張之說已然被二程仁義概念取代而失其學術價值；或者說，實際上二程是以嫁接方式對於周、張言說進行承繼性革新而有進一步之推進，此中輾轉變化，實有待進一步還原檢證說明。鑑此，筆者為了證成本文假設而彰顯周敦頤與二程仁義概念內在連結可能，筆者將就當今學術界研究成果，專文針對程明道「仁」，以及程伊川「義」概念進行分析，藉以顯明二程仁義概念在「天仁地義」視點下之哲學特色。

另外，由於本文研究視角乃立基於工夫論之實踐基礎，因此在此思維脈絡下，副標題「『中正而誠』視野之嘗試性解讀」則成為筆者研究二程仁義概念之際，有別於目前學術立場之另一重要切入點所在。³ 簡而言之，筆者今後將以定靜工夫立場，立專篇分年依序針對程明道「識仁」、「定性」、「仁者樂天知命故不憂」；程伊川「不知集義，卻是都無事」、「人以不知覺，不認義理為不仁」等論點進行分析繼而逼顯出二程「仁義」概念的立體輪廓。基於篇幅所限，本文先針對明道仁學相關論述進行分析探討。⁴

² 參閱拙著：黃崇修，2018a，〈《管子》定靜思維對周敦頤定靜工夫之可能影響—透過朱丹溪三重鬱說思維結構之嘗試性解讀〉。

³ 筆者乃根據《管子》定靜思維與其延伸之周敦頤定靜工夫立論，故當本文將兩者「天仁地義」或「生仁成義」的模式試圖銜接明道伊川仁義概念之際，就當今學術界觀點而言，可能會遭遇到宇宙氣化論與道德主體自覺型態的層次論爭問題。面對此問題，筆者希望從工夫論之道德教育普遍化立場出發，以抹除掉此間學派分系的論證問題。

⁴ 試想此預設之研究成果一旦能夠獲得完整之建構，那麼此實踐系譜便能呈現出周敦頤「中正仁義」之義理全貌及發展軌跡。於是透過此系統性之定止工夫義理建構，將促使筆者近年研究「中正以防治思鬱」、「仁以防治憂鬱」、「義以防治怒鬱」之醫學哲學防治理論獲得義理上之重大突破。因此本文先行選擇以程明道仁之概念還原為題，並非尋求既有之文獻成果堆積，而是在一種中國哲學當代詮釋之關懷下，試圖活化其內在應用原理的時代要求。

貳、關於明道論仁之學界看法及論爭比

關於學術界對程明道論仁之相關討論，當以牟宗三之論點最有代表性。而其中牟宗三針對本文所鎖定之「仁者，樂天知命故不憂」命題亦有精彩的說明。比如牟宗三曾針對明道：「聖人『樂天知命』，通上下之言也。聖人樂天，則不須言知命。知命者，知有命而信之者爾，『不知命無以為君子』是矣。」（程顥、程頤，《二程集》遺書卷十一，125）一文內容有進一步之發揮：

「通上」就聖人而言。「通下」就一般君子而言。但彼進一步復以為聖人「一循于義」故其「樂天則不須言知命」。「不知命無以為君子」（論語堯曰篇第二十，孔子語），此則須「知有命而信之」。實則此種分別亦不必要。「聖人樂天」，亦「須言知命」。此命是氣命之命，「樂天」必然涵「知命」。韓康伯注此句云：「順天之化，故曰樂也」。知命未注，意在其中。此注不誤。（牟宗三 1989b：75）

牟宗三斷定《易傳·繫辭上》「知命」之命是「氣命之命」，為此他舉了孔子「知有命而信之」說法以為佐證。因為聖人能夠順天之化而有樂，故「樂天」必然涵蓋「知命」而無須多言「知命」。在此義理爬疏之下，同文後段牟宗三接著又說：

朱子注云：「既樂天理，而又知天命，故能不憂」。解「樂天」為「樂天理」，非是。「知命」與「知天命」，雖可相通，然亦有別。明道此條既于「知命」與「知天命」置有分別。就「知命」言，命即是氣命之命，則聖人與君子皆須「知命」。雖「一循于義」，亦不能無氣命之遭遇，亦不能不受氣命之限制而無可奈何。「命者所以輔義」，

而「命」之實究不能泯。唯在此，義重命輕，不可一委於命而信託之也。

牟宗三不僅批評朱子將「樂天」解為「樂天理」實為不妥，同時他認為「知命」與「知天命」應該有所區別，朱子不應該將之混同才是。因為在明道言說中早已經明白區分「知命」與「知天命」概念是有差異的。其中「知命」之意說明聖人或君子皆須知此氣命之現實命限問題，不過聖人或君子不會因為知道人有此種無可奈何之命限而放棄遵循義理，反而聖人君子會在此命限中挺住義理律則而呈顯其光輝，此為義重命輕之表現，故聖人君子心性德性至此，自然沒有什麼可擔憂的。明道雖以「一循于義」強調樂天便無須知命，但是知現實氣命之所限而顯其道德之抉擇，更能顯出聖人君子的生命張力所在，所以「命者所以輔義」，其義涵當從此處認取。（牟宗三 1989b：75-76）⁵

不過上述論點是就聖人或君子體天參造生生不息而言仁，若就一般人之實際生活處境而言，當我們面對現實事物衝撞時我們如何把握住此心之樂而不憂？針對此問題，我們可以在明道下段話中看到一些啟示：

目畏尖物，此事不得放過，須與放下。室中率置尖物，須以理勝他，尖必不刺人也，何畏之有！昔在長安中閒坐，見長廊柱，以意數之，已尚不疑。再數之，不合；不免令人一一聲言而數之，乃與初數者無差。則知越著心，把捉越不定。（程顥、程頤，《二程集》，遺書卷第六）

⁵ 另外此處「樂天」的講法對於一般人而言是否言之過高，筆者將於後幾章針對周敦頤「中正而誠」的思維結構切入，是否能夠藉此中介系統與明道圖教系統相契合並且緩和明道論點的實踐普遍性問題，這也是本文必須密切注意的。針對此問題，筆者將加強「中正而誠」與孟子「反身而誠」論述間的親合性，藉由孟子反身而誠樂莫大焉概念的轉介，周敦頤中正而誠所開展之生成之仁或可與明道體仁之樂天論述相呼應。

心之活動是活潑虛靈而整全的。明道認為我們的心太過在意或停留於某事物之上，往往會造成事物整體連結間斷而有所偏差。針對明道此種強調心之整全遍潤，作為橫向掌握事物連結關係之說法，朱子對此有相應之詮釋內容：

大率把捉不定，皆是不仁。人心湛然虛定者，仁之本體。
把捉不定者，私欲奪之，而動搖紛擾矣。然則把捉得定，
其惟篤於持敬乎！」直卿。端蒙。⁶

回顧前述討論內容，我們了解到牟宗三是反對朱子對於明道論仁知命之理解。但是在另一個側面，我們卻可在錢穆對下引朱子詮釋內容之強調而看出，錢穆對於朱子明道仁學之詮釋路徑是肯定的：

「大凡把捉不定，皆是不仁」這句話，涵義卻深了。他把自己日常生活裏的內心經驗來解釋仁。你如太著心在一事上，或另著心在別事上，都會使你心把捉不定，如是會對外面事情物理應付不到洽當處。心本來能應付一切事情物理得一恰當處，此洽當處即天理，應付到洽當處的此心則是仁。著心，是心之私，心因私，反而把捉不定，得不到洽當處，陷入於不仁。⁷

錢穆看到了朱子是以自己日常生活裏的內心經驗來解釋仁。基本上錢穆大致認為朱子是融會了明道〈定性書〉：「不若內外之兩忘也。兩忘，則澄然無事矣。無事則定」，以及人心之弊在於「自私」「用智」之說以言仁。此處錢穆同意朱子之說，他認為心著於內或著於外都是妨礙我們心與萬物相通以至於無法真正體仁，於是此種淤塞不通之心反應於日常生活，便顯現為無法洽當應付一切事情物理而有憂慮，

⁶ 朱熹，2002，《朱子語類》卷第十二，收錄於《朱子全書》。

⁷ 錢穆，1998，《宋明理學概述》，收錄於《錢賓四先生全集》第九冊，頁 70-71。

因此此種憂慮不通無以應事的情況，在朱子的理解下便被視為不仁。當然此種就心之應物通徹與否來界定仁或不仁模式，其詮釋型態實與前述仁者樂天知命而不憂內涵有所不同，前者強調日常生活處事之通徹暢達以界定仁，後者則以主體心境與萬物一體之感來說仁。且先不論此兩種類型何種為優，基本上此兩種思維路徑確實影響了後世學者理解明道對仁之解釋。

比如楊儒賓曾於《異議的意義—近世東亞的反理學思潮》一書中就東亞儒學觀點討論了明道論仁取徑的優缺問題。楊儒賓於書中首先列舉了丁若鏞所討論之〈觀雞雛說〉：

昔程夫子觀雞雛。記者曰仁也。余家京城之中。猶歲養雞一羣。樂觀其雛。方其新說于卵也。黃口脆軟。綠毳蒙茸。片刻不離母翼。母飲亦飲。母啄亦啄。和氣藹然。慈孝雙摯。稍長而離母。則又弟兄相隨。行即同行。棲即同棲。狗唁則胥衛。鷗過則相聲。其友愛之情。又油然可觀。孝弟也者。其為仁之本歟。汝等雛之稍長者也。雖不能專愛于父母。顧不欲篤情于兄弟。反為彼至卑至微之物所笑而賤之也乎。吁。⁸

楊儒賓認為：「程明道觀雞雛以觀仁，其『觀』之焦點不在雞雛的行為，而是雞雛行為所從出的生生不已之天道。天道的生生不已超出一切特定的事物之外，也可以說：天道的生生不息乃是一切特定的事物的共同規定。如落到人身上來講，這樣的天道觀蘊含了『天地一體』的理念。」（楊儒賓 2013：331）不過對於丁若鏞〈觀雞雛說〉中就「生生為仁」或「天地一體」以詮釋明道仁說之觀點，楊儒賓認為這在丁若鏞而言卻是個特例，因為在諸多丁若鏞的言談中處處表現

⁸ 丁若鏞，2001，〈觀雞雛說〉，《與猶堂全書》卷十，頁 8。

出他對明道乃至朱子以來所謂「萬物一體之仁」之反對。楊儒賓說道：

當朱子說：「仁者，天地生物之心，而人得以生者」時，
丁若鏞直接答辯道：「凡二人之間盡其本分者，斯謂之仁。
天地生物之心，干我甚事」丁若鏞的世界觀中，自然與道德是斷層的，天地之德與人倫道德根本是兩個不同領域的事件，無法相互表述。

不過針對楊儒賓強調丁若鏞「仁者二人也」之相偶論倫理學立場，林月惠在「異議的再議-近世東亞的『理學』與『氣學』」提出不同之觀點：

丁若鏞論仁並未切斷內在性與超越性。他感嘆：「仁之不明久矣。可仁之心在於本心…行仁之根在於本心」顯然地，仁之所以可能的根據與動力，都在本心。丁若鏞論仁，雖以「二人為仁」為說，但其邏輯是以「本心」為根據，以「恕」為行仁之方，於「行事」中而終成「仁之名」。（林月惠 2016：97-144）

林月惠在此批判性研究中除了針對楊文論證不足之處進行補充之外，同時她也更進一步對此相關議題提供更寬廣之討論視域。⁹ 不

⁹ 近年台灣學術界掀起了一場理學與氣學之重要論爭。其中以林月惠先生對楊儒賓先生《異議的意義—近世東亞的反理學思潮》一書所提出的「相偶性倫理學」論點為開端。林月惠首先在「異議的再議-近世東亞的『理學』與『氣學』」（林月惠，2016，〈異議的再議-近世東亞的『理學』與『氣學』〉，頁 122-135）認為楊儒賓以阮元「相人偶為仁」以及朝鮮末期學者丁若鏞「二人為仁」解釋「仁」之論述邏輯是值得商榷的。該文中，林月惠一方面從哲學論證上認為楊儒賓所建構之論述邏輯與他所舉阮元、丁若鏞的「相偶論」脈絡事實上有偌大距離，另一方面林月惠也列舉陳來：「鄭玄『相人偶』的注解是孤證，是繼承西漢儒者強調仁的『他人』義，阮元以『相人偶』為『仁』的本義，完全忽略自西周至漢代『仁』字的語用歷史。」（陳來，2014，《仁學本體論》，頁 162-167）之說法以顯明楊儒賓論述之不足。

過若我們客觀地看待楊儒賓所提出的異議觀點，的確我們也可從中看到其中所代表之警醒作用。¹⁰ 因為就現實學術發展中，自明道以來，宋代理學體用論式的仁學解釋除了受到阮元、丁若鏞或伊藤仁齋、荻生徂來等人批評之外，台灣當代學者韋政通也有一段頗值得令人深思反省的話語：

仁者在孔、孟，是以完成道德的使命以及客觀的承擔為主，完全是人本主義精神的充極發揮。明道也知道「博施濟眾，乃聖人之功用」，也提到己立立人，己達達人，但他的了解是：「欲令如是觀仁，可以體(一說得)仁之體。」體仁之體者，言由此可體會得「仁者混然與物同體」也，這個了解，是混同了人我的分際，顯現仁愛的境界，使道德的客觀承擔與悲憫情懷反而不彰。孔、孟的仁者精神，豈是能「以誠敬存之而已」的？豈僅是「以此意存之，更有何事」的？仁愛精神如只限於個體的「存」與「守」，最後很難不流於道德熱情的冷却，而忽略了終極關懷的不息奮鬥。境界不是飄飄蕩蕩的光景，他是由為道德理想犧牲的大小，方足以決定其高下的。(韋政通 200：1131-1132)

由此看來，韋政通認為明道的仁學思想即便很高遠，但是所謂「仁者混然與物同體」之論卻可能導致學者「混同了人我的分際」，而使「道德的客觀承擔與悲憫情懷反而不彰」。因此韋政通認為仁愛精神

¹⁰ 誠如林月惠所論，楊文之意義如實呈現了東亞儒學視野下的儒家仁學之解讀特色，這些解讀系統的產生代表著不同文化體系的自主性詮釋。因此不能說丁若鏞（甚至伊藤仁齋、荻生徂來）的解讀完全有誤，只能說各自有各自之關懷主軸，而由此主軸所摘取的義理果實，當然也會產生異文化主體下之不同滋味。因此在此立場下，東亞視域下的研究是有意義的，因為這使得中國文化的研究從獨白變成一種對話之可能。當然林月惠擔心的是，若我們無法清楚掌握文化母體間的發展差異性問題，而貿然地將二者置於同一平台加以平視或單向批評，這樣的詮釋方式不但有所偏頗同時也是危險性的。

不能只限於「存」與「守」而是應該以道德使命的完成以及客觀的承擔為要，如此才不會陷入飄飄蕩蕩的光景之中。就此批評，即便我們相信韋政通與朱子一樣，兩者心中認定明道已是大賢以上境界。不過就現實上，一般人不見得能夠如明道所認定一般，只要透過切脈或觀雞雛之觀察，便能體會到天道仁體生生不息之德。即便主體心靈可以識仁、體仁，但是就人作為擁有身體之實際存在，經由身體的載體作用，感官認知所造成的意慾活動，在現實上不可能在沒有主客對立的情況下產生，於是所謂道德實踐力問題便成為必須正視的實踐問題。因此就此而言，阮元等人對明道教法之批評是可以理解的。

然而反過來說，若我們不先透過天理之掌握（識仁）而一味地僅從人際關係中求仁，那麼此種實踐路徑在當代現實社會而言，似乎也會因個體單一處境之多元糾葛，而無法保證學者全然切入本體純亦不已境界而獲得普遍之感通。於是這就出現了一個問題，也就是在明道體用論以及阮元相偶論之仁學詮釋鴻溝之間，是否存在著積極意義上兼具兩種系統所追求的終極關懷；同時在消極意義上也能消解掉彼此的理論缺陷而再現兩套系統之實踐價值。這是筆者試圖透過定靜工夫之天道指涉以建構明道仁學立體架構之際；所逼顯延伸出之問題意識所在。

參、從憂與樂看明道之仁

在回應丁若鏞等東亞儒者質疑明道論仁之解釋系統以前，筆者認為有必要先就明道仁學本身所承繼的歷史意識進行鋪展。也就是說，我們必須清楚掌握到二程授業於周敦頤期間，周敦頤所拋出之「尋孔顏之樂」其在明道的仁學建構中，究竟佔據了怎樣的位置。因為儒學自從佛、道興盛之後，其安定人心之文化發言權漸漸式微，因此在此學術風潮下，宋初儒者面臨的是一種儒學文化的時代革新問題，而其

中所謂佛、道「極樂」或「至樂」等吸引一般社會人心需求的形上教化，宋初儒者諸如周敦頤、邵雍、張載等人，將以怎樣的論述策略或思維以重新建構起儒學在社會人心中的引導作用，這已成為他們心中自然感受到的一種文化使命要求。

於是在儒學內部學術使命刺激下，我們可以合理地相信，孔子《論語·子罕》：「仁者不憂」之說自然成為周敦頤等人注意到的關鍵命題。此外，由於宋儒學者喜歡引用或詮釋《易傳》以強化聖學形上格局而與佛道媲美，因而在此兩相加成效果推瀾下《易傳·繫辭上》「樂天知命，故不憂」之說自然成為周敦頤、程明道師生間所共同關懷的命題。比如周敦頤《通書·顏子第二十三》便可能成為明道看待憂樂問題之際最初思考而依循之論述路徑。

顏子「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，而不改其樂。」夫富貴，人所愛也。顏子不愛不求，而樂乎貧者，獨何心哉？天地間有至貴至愛可求，而異乎彼者，見其大、而忘其小焉爾。見其大則心泰，心泰則無不足。無不足則富貴貧賤處之一也。處之一則能化而齊。故顏子亞聖。

周敦頤引述顏子之例說明儒者之心自有大道可樂，因「見其大則心泰，心泰則無不足」，心無不足自然可以樂於貧而不憂。明道相對於伊川，他對於周敦頤的啟蒙教育有較相應的體會。因此在周敦頤推崇顏淵安貧樂道的學風下，程明道也有類似之說法：

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。若顏子簞瓢，在他人則憂，而顏子獨樂者，仁而已。（程顥、程頤，《二程集》遺書卷第十一，125）

明道認為顏淵之所以能夠安貧樂道，原因乃在於顏淵能夠體天之仁而得其本然之樂，也因為他能夠體會此本性之樂，故能不逐物於外

而懷仁不憂。於是在此義理掌握之下，明道認為這就是《易傳·繫辭上》「樂天知命，故不憂」的具體寫照：

與天地相似，故不違。知周乎萬物，而道濟天下，故不過。
旁行而不流，樂天知命，故不憂。安土敦乎仁，故能愛。

透過上述諸引文之鋪展，我們儼然發現明道所謂：「『仁者不憂』，樂天者也。」（程顥、程頤，《二程集·二程遺書》卷十一，125）之說法，事實上已經將《論語·子罕》「仁者不憂」與顏淵「樂仁不憂」，以及《易傳》「樂天知命，故不憂」三項內容進行了義理聯結。於是孔子、顏淵、《易傳》之論述或行儀，無疑地成為明道論仁之際最根本而堅實之典範。鑑此，我們進一步分析明道對仁者樂天之相關延伸性詮釋：

「樂天知命」，通上下之言也。聖人樂天，則不須言知命。
知命者，知有命而信之者爾，「不知命無以為君子」是矣。
命者所以輔義，一循於義，則何庸斷之以命哉？若夫聖人之知天命，則異於此。（程顥、程頤，《二程集》遺書卷第十一，125）

明道認為聖人因為可以「樂天」所以也就不必要太去理會命限的問題，因為就聖人而言，命限問題只是更能激發聖人行義的一種現實環境。因此就明道對仁者樂天知命的義理轉換義來說，我們可以根據明道：「言天之自然者，謂之天道。言天之付與萬物者，謂之天命。」（程顥、程頤《二程集》遺書卷第十一，125）之說，延伸地推論出明道此處之知命，可以上通為「孔子五十知天命」之知命，同時也是知《中庸》「天命之謂性，率性之謂道」之天命。由於本性來自於天之所賦，所以真誠對待此天命才是聖人所樂之處。從而在此意義下，樂天以是體天道之生生不息為樂，而知命是知天命之賦於吾性之真知。

所以樂天之義涵可通於知命，¹¹ 而凡能樂天賦之本善而知萬物之一體者便是明道所說之仁。

另外，明道此種仁者樂天的詮釋觀點，似乎也可以對應到孟子的相關言說之中：

孟子對曰：「有。惟仁者為能以大事小，是故湯事葛，文王事昆夷；惟智者為能以小事大，故大王事獯鬻，句踐事吳。以大事小者，樂天者也；以小事大者，畏天者也。樂天者保天下，畏天者保其國。」

孟子認為仁者能夠善盡以大事小之德，而此以大事小者之德又是立基於樂天之心。所以仁者當以樂天為其道德原則。引文中孟子舉了商湯、文王之例，實際說明了仁的特質及樂天保天下之義理所在。至於我們如何達到如此格局，明道認為重點在於去「私」：

「犯而不校」，校則私，非樂天者也（犯有當報者，則是循理而已）。「意」者任意，「必」者必行，「固」者固執，「我」者私己。「綏之斯來，動之斯和」，聖人之神化，上下與天地同流者也。

人一旦有私己之心則與萬物有間隔，有間隔則不能感通而終有隱憂。因此面對仁者樂天議題，明道隨後提出〈論語·子罕〉：「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我」觀點以說明我執之私對於體現仁者樂天之負面影響。因此對明道而言，唯有去私心才能呈顯上下與天地同流之仁者心境而不有憂悲。

通過上述討論及爬梳，我們大致可以理解到仁者不憂的內在邏輯

¹¹ 於是此詮釋下，聖人之樂天知命全然在天道流行的風情下順天化育而自然不憂。所以明道所說：「聖賢必不患心疾」其內在理由便是在此得到論證。

所在。不過為了落實仁學的生活實踐層面，筆者必須進一步追問，在明道所處的儒學傳統中，既然孟子認同了孔子「仁者不憂」觀點，而且也積極定義仁者乃「以大事小者，樂天者也」，那麼為何在孟子積極論述「仁者不憂」之餘，他還另外言及另一種具有現實困境的憂概念呢？而明道又該如何回應？對此問題，筆者認為必須先就孟子〈離婁篇下〉所載內容進行初步之討論：

是故君子有終身之憂，無一朝之患也。乃若所憂，則有之；
舜，人也；我，亦人也。舜為法於天下，可傳於後世，我
由未免為鄉人也！

由此段文句可知，孟子此處之「憂」是作為激勵吾人向上成德的一種推動力量，所以不是因為自私自利而得失沉浮之憂。因此就人之生命活動而言，憂之情緒並非全不好，至於其良善與否之判定標準，最終還是要看所面對的事物內涵而定，也就是其出發點究竟是一味私己，還是具有利益他人的用心。因為就孟子而言，所謂仁者樂天知命與萬物一體，所以不會有憂慮自己利益得失之憂；君子之所以會有憂慮，原因在於自己尚未達到道德圓滿，故此憂慮應該善解為一種憂患意識，且此種憂患意識是帶有積極性的道德情感底蘊存在。於是在此理解脈絡下，我們便能更同情地理解〈萬章〉以下內容：

天下之士悅之，人之所欲也，而不足以解憂；好色，人之所欲，妻帝之二女，而不足以解憂；富，人之所欲，富有天下，而不足以解憂；貴，人之所欲，貴為天子，而不足以解憂；人悅之、好色、富貴，無足以解憂者；惟順於父母，可以解憂。人少，則慕父母；知好色，則慕少艾；有妻子，則慕妻子；仕，則慕君；不得於君則熱中。大孝終身慕父母，五十而慕者，予於大舜見之矣！

孟子此句話，說明舜不會與一般人一樣，僅僅因得到世俗之功名美色而滿足，在舜心中只有讓父母得到快樂才能解除他心中之擔憂，

於是就實踐層面來看，此種擔憂又與無法成聖成德之擔憂不同。如此一來，孟子似乎又拋出一個重要之議題，那就是仁者不憂雖然是一個普遍而根本的為己之學，但是孟子認為呈現此樂天之仁的根本落腳處除了學者自身的逆覺體證之外，也不能跳過人倫孝悌而有所成就。也就是說，就孟子「反身而誠，樂莫大焉」的說法，雖然可理解為生生不息心靈對萬物之照應及覺知，但是此誠體之具體內容，卻是立基於人倫孝悌之反省修正及承擔圓成。於是如此一來，前節丁若鏞等人所強調人倫孝悌為仁之本的立場，在此脈絡下有了融通消解之可能。而一旦我們將此討論語境往下連接到明道的論述觀點，同樣地也可看到此間的內在連結關係：

「仁者不憂」，樂天者也。「孝弟也者，其為仁之本與！」
言為仁之本，非仁之本也。（程顥、程頤，《二程集》遺書卷第十一）

明道明確指出，孝弟是作為日常生活中呈顯仁之最實際方法，但不能說孝悌就是仁之本。因此楊儒賓提出丁若鏞以孝悌或「相人偶」方式以詮釋仁的方式，在明道之處早已意識到而有所區分。也就是說，明道認為所謂「仁」必須由體用來說，孝悌等人文道德活動只是實踐仁之一種重要路徑而已，此間關係不可混淆。

另外明道亦曾針對《易·繫辭上》：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用不知；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！」給出類似解釋：

「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。《咸》、《恆》體用也。
體用無先後。（程顥、程頤，《二程集》遺書卷第十一）

由此看來，明道認為只要人是就會有憂，所以即便身為聖人也會

有憂。反之，由於天道運行生生不息，所以不因世間變化而有所失序或改變。因此就明道而言，如果真要體現出樂天知命之仁，其重點還是要擺在天人一本的角度上來把握。

觀天理，亦須放開意思，開闊得心胸，便可見。打揲了習心兩漏三漏子。今如此混然說做一體猶二本。那堪更二本三本？今雖知可欲之為善，亦須實有諸己，便可言誠。¹²誠便合內外之道。今看得不一，只是心生。除了身，只是理。便說合天人，合天人已是為不知者引而致之。天人無間。夫不充塞，則不能贊化育。言贊化育，已是離人而言之。¹³

此段話雖不確定為誰所述，但就明道在其他篇章所言天人一本思想來看，此論可視為明道說法或二兄弟所共許之義。明道透過誠之通徹而言人心天心不二之理，凡是言合一或贊化之論者，就明道而言皆只是作為接引不知者之階段性教化，其終非根本之原理。所以明道認為即便貴為堯舜之聖人，只要是人且擁有身體之存在，那麼便得承載人倫世界的種種際遇而不能無憂。只不過當我們面對命限無可奈何之憂時，明道認為吾人只要時時保持反身而誠天人無間之心境，即便處憂亦能不失其樂。於是這樣的憂樂觀，成為二程論述聖人仁心之重要共法所在：

¹² 若不一本，則安得「先天而天弗違，後天而奉天時」？（《二程集》遺書卷第二，二先生語）（附：《易傳·乾文言》：「夫大人者與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況于人乎？況于鬼神乎？」）另外《二程集》遺書卷第十一又言：「道，一本也。或謂：以心包誠，不若以誠包心，以至誠參天地，不若以至誠體人物：是二本也。知不二本，便是「篤恭而天下平」。

¹³ 「天人本無二，不必言合。」（程顥、程頤《二程集》遺書卷第六，頁 81）

聖人於憂勞中，其心則安靜，**安靜中卻有至憂**。聖人之言遠如天，賢者小如地。（程顥、程頤，《二程集》遺書卷第六）

百官萬務金革百萬之眾，**飲水曲肱，樂在其中**。萬變俱在人，其實無一事。蜀山人不起念十年，便能前知。隻是一個誠。（程顥、程頤，《二程集》遺書卷第六）¹⁴

多驚多怒多憂，隻去一事所偏處自克，克得一件，其餘自正（一作止）。（程顥、程頤，《二程集》遺書卷第六）

由於明道深深體會到人之極限性，因此明道除了論及聖人憂樂外，他也不忘提點後進用心於克己工夫以歸其正。不過就明道而言，克己工夫並非究竟教法，他認為「敬則無己可克」，誠敬在明道的顯仁思維中具有關鍵性之實踐意義。明道說道：

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。醫家言四體不仁，最能體仁之名也。

由此可知，明道明確以「敬以直內，義以方外」作為本體工夫之總原則。因為唯有當下敬義，以逆覺體證仁之本體，故能與物無對而可以放諸四海而皆準。由於掌握到仁可以遍潤通徹無物不體，所以在

¹⁴ 牟宗三認為此段為明道所言。（牟宗三，1989b，《心體與性體》第二冊，頁 231）

此思維脈絡下，明道喜以醫家四體不仁之說作為學者體仁之喻：¹⁵

醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀。仁者以天地萬物為一體，莫非己也。認得為己，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。¹⁶ 故博施濟眾，乃聖人之功用。仁至難言，故子曰。己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也。己欲令如是觀仁，可以得仁之體。（程顥、程頤，《二程集》遺書卷第二上，明道語）

明道認為醫書中引用手足痿痺症狀以說明「不仁」的方式，對於解釋儒門傳統仁之涵義實為貼切之譬喻。而此觀點，也確實影響了謝上蔡及胡廣仲等後學對仁之詮釋態度。即便南宋朱熹日後對此詮釋方式有一些方法學上的焦點轉變，但是不可否認地，朱子本人亦曾對此觀點予以重視而加以注釋發揮。《朱子語類》卷九十五中有言：

以意推之，蓋謂仁者，天地生物之心，而人物所得以為心，則是天地人物莫不同有是心，而心德未嘗不貫通也。雖其為天地，為人物，各有不同，然其實則有一條脈絡相貫。故體認得此心，而有以存養之，則心理無所不到，而自然

¹⁵ 以下關於以醫論仁之相關討論，筆者已在拙著〈周敦頤《太極圖說》定靜工夫新詮釋——以朱丹溪三重鬱說思維結構為視點（第一部分：定之工夫）〉（黃崇修，2014，〈周敦頤《太極圖說》定靜工夫新詮釋——以朱丹溪三重鬱說思維結構為視點（第一部分：定之工夫）〉，頁 26-29）一文中有初步之討論。

¹⁶ 《朱子語類》卷九十五中有言：「以意推之，蓋謂仁者，天地生物之心，而人物所得以為心，則是天地人物莫不同有是心，而心德未嘗不貫通也。雖其為天地，為人物，各有不同，然其實則有一條脈絡相貫。故體認得此心，而有以存養之，則心理無所不到，而自然無不愛矣。才少有私欲蔽之，則便間斷，發出來愛，便有不到處。」收錄於朱人傑編，2002，《朱子全書》。

無不愛矣。才少有私欲蔽之，則便間斷，發出來愛，便有不到處。

朱子此段話著實將明道的義理說得更明白。朱子認為只要稍有私欲之蔽，那麼此類與萬物一體之仁心便會內縮，從而視萬物在己之外而「不有諸己」。於是發出來的愛，便有不到之處而使氣有所不貫，常此以往日積月累便成痿痺之疾。因此若要避免痿痺之病，體現仁德則成為重要之道德養生工夫。由於明道以天人一本觀點看待仁，因此不論是天道生生之仁或人體內在血氣周流不息之仁，兩者皆是可互詮而融通。所以明道除了援用上述醫家說法之外，又談及下述切脈之例以論仁。

切脈最可體仁（鄭穀云：「嘗見顯道先生問此語，云：『是某與明道切脈時，坐間有此語。』」）。¹⁷

而在此萬物一體觀點下，明道認為人之體仁經驗，亦可在觀雞雛的心靈感知中，體認出萬物和諧生生之仁的情境。

觀雞雛，此可觀仁。漢成帝夢上帝敗我濯龍淵，打不過。
（二程遺書卷三上，二先生語三。明道語）

針對上述明道「切脈體仁」或「觀雞雛」之言說，二程門人後輩中多有引用或討論。比如朱子語錄中就有與此相關之師生討論：

問：「遺書謂切脈可以體仁，莫是心誠求之之意否？」曰：
「還是切脈底是仁？那脈是仁？」曰：「切脈是仁。」曰：
「若如此，則當切脈時，又用著箇意思去體仁。」復問蜚

¹⁷ 朱丹溪〈瀉脈論〉中曾說道：他在人之所藉以為生者，血與氣也。或因憂鬱，或因厚味，或因無汗，或因補劑，氣騰血沸，清化為濁。」此文內容表明了憂鬱會出現瀉脈之現象。

卿曰：「仲思所說如何？」曰：「以伯羽觀之，恐是觀雞雛之意。」曰：「如何？」曰：「雞雛便是仁也。」曰：「切脈體仁又如何？」曰：「脈是那血氣周流，切脈則便可以見仁。」曰：「然。恐只是恁地。脈理貫通乎一身，仁之理亦是恁地。」又問：「雞雛如何是仁？」道夫曰：「先生嘗謂初與嫩底便是。」曰：「如此看，較分明。蓋當是時飲啄自如，未有所謂爭鬥侵陵之患者，只此便是仁也。」

雖然思想史上朱子對謝上蔡引用明道以覺訓仁方式不以為然，不過牟宗三認為這是朱子無法挈合明道所致，以覺訓仁並無大礙。因為就明道而言，仁是學聖最初也是最終之課題，援用醫學診脈或觀雞雛只是要隨事取譬以指涉那生機活潑之仁體本身而已。其主要目的無非是希望學者之心能夠不逐物於外，心無內外故能體得「萬物為己」而無所不至，於是在此無所不至而無內外主客對立情況下，便可體現仁者樂天知命而與萬物一體之感，同時學者在沒有私欲用智情況下自然不會產生孤獨而偏狹之憂慮情志。於是經由本節從憂與樂角度切入討論，我們看到了明道仁學之特色所在。

肆、由誠顯仁之論述姿態

透過上節討論，我們大致可以掌握到樂天不憂在孔孟論仁思想中的重要性，而明道在此傳統下，很明顯地也是沿著此論述脈絡而有進一步之發揮。不過就哲學角度來看，此描述性內容僅具有外延或作用上的指涉義涵，其對於吾人切身體驗仁與萬物一體之指涉語境而言並不具任何指導作用，也就是說，學者如何透過一套實踐理論以體現樂天不憂心境，這是孔、孟、易傳等儒學文獻所必須回答的問題。

或許就是對此傳統論述語境之掌握，明道在其論學過程中嘗試以

「觀雞雛」或「診脈」之生活經驗，企圖藉此操作性說明以拉近學者對於一體之感有更深層的掌握。然而持平而論，此種拈花指月的體認方式對於一般人而言，並無法保證其必然連結出普遍而統一之客觀意義，因此一套具有心性論基礎的實踐認知系統在明道的理論中是必須被說明的。也就是說，在德行理論建構過程中，我們必須找到一套具有工夫進路的認識系統，而這個系統在明道的思維中的確存在而且是有意識地被實際運用。幸運的是，就筆者管見，明道的確具有此種內在之思維結構。何以言之？我們可由以下明道對智、仁、勇的義理分析掌握到明道的此種用心。

「仁者不憂，知者不惑，勇者不懼」，德之序也。「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼」，學之序也。知以知之，仁以守之，勇以行之。

由引文內容得知，明道對於三達德的詮釋內容有義理上的補充發揮。首先明道在德行次第上確實繼承孔子以來「仁者必有勇，勇者不必有仁」¹⁸ 以及「仁者安仁，知者利仁」¹⁹ 觀點，而肯定仁乃作為智、勇之根本。而事實上，此觀點的確也表現在明道〈識仁篇〉以仁作為義、禮、智、信之根源存在立場。不過就現實活動上並非人人皆可輕易覺知此理，因此就工夫實踐之德行養成次第上，明道所論之智，反而成為完善仁、勇之前的首要階段。也就是說，在明道處顯然已經意識到學者若要成就仁德，真實覺知到仁之普遍性是有其必要，所以〈識仁篇〉開宗明義地強調「學者須先識仁」，其用意應該就在於此。

¹⁸ 《論語·憲問》：「子曰，有德者必有言，有言者不必有德。仁者必有勇，勇者不必有仁。」

¹⁹ 《論語·里仁》：「不仁者不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，知者利仁。」另外〈衛靈公〉亦有：「知及之，仁不能守之；雖得之，必失之。」可知仁在孔子而言，相較於智更為根本。

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」不足以明之。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！（程顥、程頤，《二程集》遺書卷第二上，明道語）

明道認為仁者渾然與物同體，所以凡是義、禮、智、信之理皆有仁在其中而作為其內在之底蘊。明道認為吾人只要能誠敬地存養此理，那麼也就無須另有後天之窮索或防檢以勉強應對。至於明道為何會有如此樂觀之看法，事實上只要我們回顧前引明道：「觀天理，亦須放開意思…今如此混然說做一體猶二本。那堪更二本三本？」之說，便可知此處之仁在明道天人一本的觀點下，吾心之仁即可體認為天道之仁，所以學者只要誠敬存此既超越又內在之天理或天性，也就如同是發揮天地之仁心於人世而無所滯礙。正是因為如此，明道在此思維脈絡下才會義正辭嚴地提出「天地之用，皆我之用」的說法。不過，對於此種「自明誠」而類似佛教主觀唯心的觀點，明道並不願讓自己揆負流禪的質疑，因此他在後段話中不忘銜接上孟子「萬物皆備於我」觀點以表達其仁學之儒學根據。由此看來，明道〈識仁篇〉論仁之義理模式，事實上是在孟子的論述基礎下，以天人一本為主軸從而開出一條透過逆覺體證而成德的路線。

不過筆者必須強調，明道〈識仁篇〉所言之識或覺知並非一般所謂邏輯抽象之認知，因為明道不忘強調「反身而誠」作為體現與天道同流萬物一體之理據所在。因此嚴格地說，此處之覺知應該是一種透過天人思想且透過誠敬實存之發用而有之生命感通。此種生命感通讓心靈與萬物之間有一種自明性地同情理解。所以明道詮釋孟子「可欲之謂善，有諸己之謂信」之際，便是選擇以誠來解釋有諸己之信。另

外，明道又貫通《中庸》：「誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也；性之德也，合外內之道也，故時措之宜也」之義，而有前引「反身未誠，則猶是二物有對」以及「誠便合內外之道。今看得不一，只是心生」²⁰之提出。於是我們透過以上諸例可以得知，明道論仁之際的確以誠作為其不可或缺的實踐性基礎所在，而此種論述方式確實也開顯出《孟子》乃至《中庸》以來由誠顯仁的思維進路。此外，明道由《孟子》《中庸》之誠所體認之萬物一體、天人一本之理，事實上也在明道〈定性書〉中有所發揮：

夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情。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，則不能以有為為應迹；用智，則不能以明覺為自然。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，為其鑿也。」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，明則尚何應物之為累哉！

此書信內容是明道回應張載詢問定性問題所提出之觀點。明道認為人之所以遇事不能定，歸其原因主要還是來自於自私與用智。人一

²⁰《二程集》遺書卷第十一言：「道，一本也。或謂『以心包誠，不若以誠包心；以至誠參天地，不若以至誠體人物』，是二本也。知不二本，便是篤恭而天下平之道。」

且自私與用智則心有內外主客之分，²¹ 而心有主客之分則不能內外兩忘而澄然無事。由此我們可以看出明道強調君子之學在於廓然大公，物來而順應，唯有物來而順應方能與物無對而無惡物之心，一旦真能無惡物之心則能內外兩忘而無事得定。鑑此，我們進一步透過以下明道對於孟子〈盡心〉之解釋內容，我們便可在前述《識仁篇》與《定性書》之間由誠之概念找到連結，並且對於明道由誠至仁乃至得定之實踐邏輯有更深一層之掌握：

「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」不誠則逆於物而不順也。（程顥、程頤，《二程集》遺書卷第十一，明道先生語一。）

在前引《定性書》明道開宗明義提到：「夫天地之常，以其心普萬物而無心。…莫若廓然而大公，物來而順應。」根據此段話與上引內容相比照，我們便可以清楚掌握到明道是以誠之生生來理解孟子仁學之思維。根據文義可知，明道認為逆於物則有所滯礙，有所滯礙則不通而不順，所以面對此現實之問題，唯有體現誠之乾健生生才能不逆於物而順事物變化以通達，學者一旦能夠通達無礙則有如天道之氣化流行一般周流而不殆，於是所謂萬物皆備於我，仁體遍潤之道德情感便油然而生，而心無內外事事圓融之大定便自然而成。誠在明道而

²¹ 至於此處明道所謂自私與用智的概念應如何理解？《朱子語類》中有針對以下兩句話進行相關之討論：「問：昨日因說程子謂釋氏自私，味道舉明道答橫渠書中語，先生曰：『此卻是舉常人自私處言之。』若據自私而用智，與後面治怒之說，則似乎說得淺。若看得說那『自私則不能以有為為應跡，用智則不能以明覺為自然』，則所指亦大關矣。」先生曰：『固然。但明道總人之私意言耳。』味道又舉『反鑑索照』，與夫『惡外物』之說。先生曰：『此亦是私意。蓋自常人之私意與佛之自私，皆一私也，但非是專指佛之自私言耳。』又曰：『此是程子因橫渠病處箴之。然有一般人，其中空疏不能應物；又有一般人，溺於空虛不肯應物，皆是自私。若能『廓然而大公』，則上不陷於空寂，下不累於物欲，自能『物來而順應』。』廣。由此可知，朱子認為明道所論之自私雖語境來自於對佛家之批評，但其思維型態亦是對張載或是世人之警醒。（《朱子語類》卷第九十五，程子之書。）

言是作為貫通《識仁篇》與《定性書》義理而開出天道一仁體一事物圓融無礙之關鍵所在。

根據牟宗三的說法，胡五峯可以說是早期受明道影響而發揮仁學的儒者之一，我們藉由以下胡五峯的融通發揮，相信更可以幫助我們疏通理解孟子至明道以來，其中所謂由誠言仁的思維邏輯系譜所在：

曾子曰吾道一以貫之。…子思亦曰可離非道也。見此則心跡不判，天人不二，萬物皆備於我，反身而誠，天地之間何物非我，何我非物。仁之為體要，義之為權衡，萬物各得其所，而功與天地參焉，此道之所以為至也。（胡五峰，《五峰集·書》〈與原仲兄書二首〉，1137-129）

胡五峯引曾子、子思之說法，他一方面強化了孟子論述反身而誠以至體仁之文本依據，另一方面，他針對引述內容所進行的延伸說明也為明道仁學提供更大之支撐。尤其引文提到「仁之為體要，義之為權衡」說法，可以說是胡五峯對明道〈識仁篇〉以仁為五常之本的同情性了解。而透過胡五峯之詮釋展開，我們大致可以將明道仁學系統做一簡單之邏輯結構鋪陳：

反身而誠（天人不二）→仁→義²²

透過上述邏輯結構展示，我們發現到明道仁學基礎除了與天人一本思想有關而可開出天道內化於主體心性系統之外，我們亦可在此思維系統下接引出仁、義、禮、智、信諸理之普遍性原則而提供隨機提點之教化可能。不過就是因為明道此種隨機引用醫家麻木不仁或診脈體仁之說，因而引來當代部份學者喜歡引用語言分析或以朱子觀點批評明道「以覺訓仁」教法有誤。筆者認為之所以造成如此嚴重之誤解，

²² 仁之古字「上為身，下為心」此文字象徵似乎也說明了反身而誠以求仁之義涵。

其主要原因來自於後世學者慣以逆覺體證角度理解明道，以致對明道仁學中「由誠顯仁」的思維系統較無了解，而在此工夫實踐論述系統尚未建構情況下，因此造成諸多研究方法上可能造成的論述死角。

鑑此，筆者認為即便明道強調所謂義、禮、智、信皆是仁體之展現，且此四者於義理上皆可內攝於仁，但是掌握仁之方法若只被理解為「診脈」或「觀雞雛」，那麼此種隨機指點的仁學系統的確可能無法形成一套可普遍應用而操作之開放系統。因此客觀建構明道思想系統中本然具足卻論述不足的仁學實踐系統，此成為本文探討明道仁學之際關切之問題意識所在。於是在此終極關懷之驅動下，筆者回顧前引明道論點：

「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。

由此可知，明道認為凡是以敬直內或行仁義之說都不是直接由本體而發，所以是第二義的工夫，因此就此立場來看，《識仁篇》中所強調的誠敬存養應該就是一種由本體而發的本體工夫，而非另由工夫而顯本體的第二義工夫。不過就以誠顯仁的實踐邏輯中，就如何體現誠體的問題上，二程是默認著「致曲」及「直養」之兩種進路可能。

去氣偏處發，便是致曲。去性上修，便是直養。然同歸於誠。（程顥、程頤，《二程集》遺書卷第六，82）

即便明道論仁有其高明之處，但相信他對於儒家經典的論述觀點基本上都是尊重的。因此此處二先生之語雖無標明為誰所述，但無論明道或伊川對上引內容應該都是共許的。筆者針對引文進行初步分析，認為二程所引《中庸》「致曲」概念，這是就心氣之細微處偏而顯誠的第二義工夫；而去性上修，則是一種逆覺體證而直養誠體之第一義工夫。就此來看，明道「敬以直內，義以方外，仁也」之說，基本上

可以說是一種性上直養之本體工夫，至於《識仁篇》所引孟子反身而誠的「反身」工夫則因觸及身體語詞，故其義涵不排除兩種詮釋之可能，因為就孟子文本來看：

其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也；君子必自反也；我必不忠。自反而忠矣，其橫逆由是也。君子曰：「此亦妄人也已矣！如此則與禽獸奚擇哉！於禽獸又何難焉！」

此處之「自反」說得是一種自我反省的工夫，這是單就心性本體上說，所以是直養的。不過「自反」之概念是否就等同於「反身」的概念，這是有待商榷的。因為如果兩者概念等同的話，孟子只要依照「自反而仁」「自反而禮」形式而直接使用「自反而誠」即可，為何還要另創名詞而造成混淆。另外就反身而誠以求仁之論述邏輯來看，誠與仁具有不同的存在範疇，也就是說，誠之生生概念是在天道氣化流行之過程中保握，而仁則是指此所以生生遍潤之內在理由。前者包含了氣的概念存在，而仁則純就心性或理而言。因此反身而誠之反身，應該有變化身體氣質之實踐基礎存在，所以此處是否也可以理解為修正氣質之偏的致曲工夫？如果可以的話，試問其具體實踐內涵為何？關於此問題，筆者將於下節進一步分析討論。

伍、反身而誠至中正而誠的宋代開展

針對上節末段之推論，筆者認為最好的處理方法就是尋求同時代的相關言說以為佐證最有說服力。而事實上當我們針對孟子「反身而誠」一詞進行考察之際，除了《孟子·離婁》有：「反身不誠，不悅於親矣。誠身有道：不明乎善，不誠其身矣」說法之外，其中與孟子言說關係密切的《中庸》文本中也出現極類似之使用語詞。

在下位不獲乎上，民不可得而治矣；獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道：不順乎親，不信乎朋友矣；順乎親有道：反諸身不誠，不順乎親矣；誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。

透過出土文獻的陸續發現，《中庸》一書由勞思光先生所認定的漢代作品，一躍而被平反為先秦時期之著作，至於其確切作者究竟是出於戰國初年的子思還是思孟學派後世門人之手，這部分仍然有待進一步考證。不過我們大致可以確定的是《中庸》非一時一人之手而成，因此我們對於此處內容可以視其為影響孟子思想的源頭，亦可視其為孟子後學對孟子言論的再詮釋。²³ 然而無論如何，此處對「反身而誠」的解釋可以說是最接近孟子思想的文本之一（基於討論需要，本文以《中庸》言說為源頭）。於是我們就「反諸身不誠」內容來看，可以知道反身概念是就身體實踐所產生的行為內容而論，而且根據此處文本所述，「反諸身不誠」的關鍵因素又與「不順乎親矣」之孝行有關，因此這就令我們立刻回過頭來聯想到《孟子·萬章上》之觀點。

為不順於父母，如窮人無所歸。天下之士悅之，人之所欲也，而不足以解憂。好色，人之所欲；妻帝之二女，而不足以解憂。富，人之所欲；富有天下，而不足以解憂。貴，人之所欲；貴為天子，而不足以解憂。人悅之、好色、富貴無足以解憂者，惟順於父母，可以解憂。

²³ 《孟子·離婁章句上》：「悅親有道：反身不誠，不悅於親矣。誠身有道：不明乎善，不誠其身矣。是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。」關於此中傳承關係，另請參考郭梨華，2008，《出土文獻與先秦儒道哲學》。

孟子透過舜之德行描述以說明不順於父母無法解憂之道德情感困境。雖然孟子此種論述就當代現實面向而言並不常見，但就前節討論「仁者不憂」之孔門理念而言，孟子之觀點與孔子乃至《中庸》作者而言是具有內在聯結而一脈相承的。

a：仁者不憂

b：反身而誠→仁

c：因為 a 與 b 所以 反身而誠→仁→不憂

d：反諸身不誠→不順乎親矣（孝）。≡順乎親（孝）→反身而誠

e：因為 b 與 d 所以順乎親（孝）→反身而誠→仁→不憂

由此邏輯簡式而視，我們不僅可以從中看出，《孟子》、《論語》、《中庸》三文本於工夫論上的一致觀點，最重要地是，我們也可以藉此看出一種體用論之外，經由人倫孝行而開出之仁學實踐系統。²⁴

當然，誠如前引林月惠：「丁若鏞論仁，雖以『二人為仁』為說，但其邏輯是以『本心』為根據」說法，可知儒家正統，包括明道在內，皆是以體用論為其論述主軸，因此即便《孟子》或《中庸》兩文本皆具有行孝顯誠以體仁之實踐路線，但是此路線論述核心還是以心性本體為基礎而求得道德實踐之根源性把握。所以《中庸》提出反諸身不誠，不順乎親之後，才會接著強調：「誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。」而就明道思想特質而言，此中「明善」之呼籲即是表明將誠身或修身之根本轉向顯明內在良善仁體之所在，唯有如此才能保證日

²⁴ 此種實踐路線提供了明道之學足以回應阮元、丁若鏞等人質疑明道仁學忽略人倫互動而成仁的實踐理由。

常行為之誠正不偽。反過來說，修身誠正之根本來自於對於良善仁體之正確把握或呈顯，所以前引《中庸》文本所界定之君子，其作為誠敬天道的實踐者，所以必須落實「擇善而固執之」工夫以達到誠身顯仁之目標。於是當我們分析明道〈識仁篇〉「識仁」以及「誠敬存之」概念，的確可以從中發現兩者論述語境與《中庸》「擇善而固執之」言說有著深層之義理連結，從而當我們進一步追問如何反身而誠而識仁之際，「明善」則成為《中庸》作者留給後人重要的課題。

至於什麼是善什麼是不善？我們如何做出正確之選擇？這部分除了孟子有「可欲之謂善」將可欲之仁視為善之外，《中庸》並沒有提供我們更細部之答案。不過幸運的是，在《禮記》相關論述中，《大學》格物修身之說法似乎可以作為《中庸》明善誠身論點之最佳參照文本。

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。

首先根據《大學》文脈，所謂明德之義是就德性上說，所以王陽明將之解為良知，而學者一旦能夠擴充此良知而遍及於民，最終則能達致人文化成及天道本體一事並了之至善境界。因此若將《中庸》之「明善」理解為明明德，那麼此義除了具有掌握善之所在以外，同時也具有顯明實現良善仁體之義。所以隨後所謂「知止而后有定，定而后能靜」所開出的定靜工夫格局，就王陽明「定者，心之本體，天理也。」（王陽明，《傳習錄》卷一，16）的角度來看，凡是能夠掌握心之本體或天理本身者才能說是知止而致良知，而此應物不動的心境才能說是「定」。

由此可知，要從定靜而最後得中，其根本基礎來自於明善之致良知。而就王陽明而言，學者如要致此良知，必得要格心中之物。

欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知，致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。

眾所周知，「致知在格物」的解釋路徑主要有朱熹與王陽明兩種詮釋版本。其詮釋內容之所以會有工夫論上之差異，究其根源問題主要還是在於心性論立場之不同。也就是說程朱「性即理，心不等於性」與陸王「心即性即理」之差異。由於此詮釋上差異學界已有牟宗三、唐君毅等先生之討論，其理據所在皆有所本當可對看。不過基於本文主題主要以明道工夫實踐視角切入，故于詮釋路徑選擇上，傾向以陽明解格物為「格心中之物」之說為主軸，作為讀者掌握本文脈絡發展之方便視角。因為實踐邏輯上，良知本體必須透過心中慾念之清除才能真切掌握，而唯有良知本體之顯現才能有誠意、正心而修身之純然保證。

至於陽明如何從「反身而誠」內聖角度論述「格心中之物」以落實明善致良知之可能？《傳習錄》提到：「減得一分人欲，便是復得一分天理。」²⁵ 另外，它處亦有「破山中賊易，破心中賊難」²⁶ 之說。由此可知，除了事上磨練（應物）以顯良知之外，「去人欲」之內省工夫（自處）也是陽明論述致良知之前行指導之一。於是透過如此層層下探研究，我們就工夫論角度來看，明道所強調的識仁言說，其最根本的切入點除了大賢者可以直接切入良知仁體之外，一般學者反而要更

²⁵ 王陽明，《傳習錄》，卷上，頁 24。另外，陽明說：「若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知即所謂天理也，致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。」（《傳習錄中·答顧東橋書》）良知即天理。故復得一分天理就是復得一分良知之清澈。

²⁶ 王陽明，〈與楊仕德薛尚謙書〉，收錄於《王陽明全集》。

務實地回到《禮記·樂記》「存天理去人欲」命題，並且在此命題論述的外溢作用下，銜接至周敦頤「無欲故靜」或「無（欲）則誠立」的論述主軸上來討論。

何以言之？據前引二程說法，此處去人欲以變化氣質的工夫指導即是《中庸》所強調的致曲工夫；²⁷ 而作為明道之啟蒙老師，周敦頤《通書》的核心概念「誠」，應該也有可能在此發展脈絡下繼承發揮。²⁸ 比如《通書·誠下第二》提到：

聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行之原也。靜無而動有，至正而明達也。五常百行非誠，非也，邪暗塞也。故誠則無事矣。至易而行難。果而確，無難焉。故曰：「一日克己復禮，天下歸仁焉。」

²⁷ 根據《中庸》：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。…其次致曲。曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠為能化。」在此論述思維脈絡之掌握下，我們發現到《中庸》論誠之際有「自誠明」、「自明誠」、「致曲而誠」三種入手方法，其中致曲而誠的方法就是前引二程：「去氣偏處發，便是致曲。去性上修，便是直養。然同歸於誠。」以治氣之偏為主軸之致曲而誠工夫，故此致曲工夫具體內容也可表現為：「節嗜欲，定心氣。」（程顥、程頤，《二程集》遺書卷第六，頁 81）之二程說法，而其工夫實踐結果亦可為「惟善變通，便是聖人」之成聖路徑（程顥、程頤，《二程集》遺書卷第六，頁 80）。

²⁸ 韋政通認為：「『易傳』法天的思想模式，使原始天神的信仰，披上道德的外衣，重新復活於歷史之中，再與陰陽、方士的思想合流，遂支配了西漢的思想。董仲舒的天人之學，就是在這個思想模式上納入陰陽家建立起來的，於是使原始儒家的人本精神受到重挫。周敦頤的『太極圖說』不免籠罩在道家精神之下，發展到『通書』，已有轉進，但其中的形上學部分，明顯是由『易傳』的基本假設上來接引儒學，與『中庸』處處能扣緊性體、仁體而言誠者不同。儘管他已提出不少儒學的命題，而這些命題只與『易傳』相應，並不能與『中庸』相應，與孟子的心性之學，更還有一段距離。」（韋政通，2005，《中國思想史》，頁 1063）此說雖有其根據，但就周敦頤整體思想而言，周敦頤之誠不僅談天道之誠，亦談由道德主體實踐而達天道之誠。故不能說與《中庸》論誠有別。

韋政通認為：「周子所說的誠是受於天，所以五常、百行的本源，在誠亦在天，這與孟子所說的仁、義、禮、智根於心的意義就大不相同了。」²⁹ 關於此說法筆者認為韋先生站在道德主體自覺上說，的確有其警策而不可輕忽之重要性。但是正也是如此，抓得過緊反而造成一種學術上之緊張而失其周全。因為就《通書·誠上》以及上引〈誠下〉篇來看，乍看之下周敦頤的確具有從天道往下論誠，以至於將仁義禮智信五常收攝於誠之傾向。不過就工夫論而言，我們也可以透過周敦頤引用《論語》「一日克己復禮，天下歸仁」一句之義，而將引文中周敦頤所論之「誠」理解為君子去私慾邪情之道德主體實踐結果，而此結果作為保證體現仁、義、禮、智、信五常之根本。因此此種實踐路線與孟子反身而誠以顯仁的思維並無二致。

另外順此而論，筆者發現周敦頤提到百行非誠則為邪之論，此正與前述《中庸》致曲工夫系統中強調從氣偏處變化氣質之說相通，總地來看，兩者之說應可互為貫通而不衝突。由此可知，周敦頤論誠模式不僅可從《中庸》天道之「誠」角度下手而接於《易傳》，亦可從工夫論「誠之」的人道角度以呼應《大學》誠意之說，此種天道人道相提並論的特色必須標明認清。比如《通書·家人睽復無妄第三十二》說道：

治天下觀於家，治家觀身而已矣。身端，心誠之謂也。誠心，復其不善之動而已矣。不善之動，妄也；妄復，則無妄矣；無妄，則誠矣。

引文所論天下、治家、身端、心誠之說，基本上就是對大學誠意正心修身治國平天下之繼承發揮，因此就此而論，周敦頤本人之論述雖不豐富，但其論誠特色基本上已經具有將《中庸》、《易傳》、《大

²⁹ 韋政通，2005，《中國思想史》，頁 1063。

學》結合貫通之格局。因此韋政通即便對於周敦頤《太極圖說》觀點不盡認同，但是他對於周敦頤透過「中正仁義」以論誠的說法卻給了較高之評價：

「聖人之道，仁義中正而已矣。守之貴、行之利，廓之配天地。」《太極圖說》也說：「聖人定之以中正仁義。」這都是把儒家的道德觀念定為行為的最高標準。在這裏，不但不認為仁義是受之天，且認為這些道德如能守能行，經由擴充即足以配於天地。「廓之配天地」者，即天地合其德之謂，這已與孟子、《中庸》由內在通超越，以個體的修養為道德出發點的入德之路相一致，對論誠而言，已是一步大的轉進。³⁰

透過韋政通這段話，足可佐證筆者之前述推論；周敦頤除了以天道論誠之外，他透過「中正仁義」以顯「誠」的實踐路徑亦是不可或缺之一環。於是在此思維脈絡掌握下，我們透過伊川以下「中正而誠」之結語，明正言順地開啟了由「反身而誠」至「中正而誠」的一種宋代式解讀。

聖人可學而至與？曰：然。學之道如何？曰：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，外物觸其形而於中矣，其中動而七情出焉，曰喜怒哀懼愛惡欲。情既熾而益盪，其性鑿矣。是故覺者約其情使合於中，正其心，養其性，故曰「性其情」。愚者則不知制之，縱其情而至於邪僻，牾其性而亡

³⁰ 韋政通，2005，《中國思想史》，頁 1065-1067。

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。³¹

陸、中正而誠的明道仁學展開

程伊川早期因著〈顏子所好何學論〉受到胡安定賞識而初露頭角。針對此篇哲學義理，筆者曾就其中「外物觸其形而於中矣，其中動而七情出焉」以及「覺者約其情使合於中，正其心，養其性」之說，提出：「此處之『中』具有對應於未發之『性』；『正』對應於『心』之已發概念，『中正』合看則有所謂『中正而誠』以防邪辟之論。」（黃崇修 2018：44-45）

根據筆者考證，這篇文章是伊川早年受業於周敦頤二十歲左右所作，因此我們可以視其為依從師說而有之發揮，而此處我們藉由伊川對《太極圖說》《通書》的義理詮釋，間接佐證周敦頤思維結構中，具有中正而誠以顯仁之思維可能。³²

至於伊川的理解是否正確，針對此疑問筆者曾舉牟宗三「有仁義中正，則其誠體自不邪暗。」（牟宗三 1989b：335）以舉證中正仁義

³¹ 程頤，1981，〈顏子所好何學論〉，收入《河南程氏文集》，卷八，王孝魚點校《二程集》，上冊，頁 577。

³² 此外，筆者拙著另針對伊川引用《易·乾卦》「閑邪則誠自存。……閑邪更著甚工夫？但惟是動容貌，整思慮，則自然生敬。」的詮釋路線，進一步分析認為：「我們若將其中『閑邪』之『動容貌，整思慮』與《中庸》『齋莊中正』工夫相比對，那麼整句『動容貌，整思慮，則自然生敬』便可以視其為伊川對《中庸》：『齋莊中正足以有敬』理解後的詮釋應用。因此經由伊川之思維脈絡，此種類似由『中正而誠』或『齋莊中正』以顯『誠敬』之詮釋路徑或許可以成為我們理解周敦頤『中正』工夫實踐義涵的線索」。參見參閱拙著：黃崇修，2018b，〈《太極圖說》中正概念之工夫實踐還原—以《管子》「中靜形正」言說為核心〉，頁 45-46。

為誠之具體實踐內容。另外筆者也於拙文中分別分析了周敦頤〈養心亭說〉「無欲則誠立」、〈聖學第二十〉「無欲則靜虛動直」、〈蒙艮第四十〉「山下出泉，靜而清也。汨則亂，亂不決也。慎哉！其惟時中乎」、〈師第七〉「性者，剛柔、善惡，中而已矣。惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。」等文獻內容，得知周敦頤的確具有中正而誠之思維結構存在。而且透過筆者分析對照結果，周敦頤中正概念可與《管子·內業》中正概念相通，因而我們也可藉由〈內業〉「中靜形正，天仁地義」之實踐結構形式對應性地看待周敦頤也具有相似之思維結構。³³ 舉例來說，周敦頤通書〈順化第十一〉中確實明顯存在著類似《管子·內業》天仁、地義之指涉義涵：

天以陽生萬物，地以陰成萬物。生，仁；成，義也。故聖人在上，以仁育萬物，以義正萬民。天道行而萬物順，聖德修而萬民化。大順大化，不見其跡，莫知其然之謂神。故天下之眾，本在一人。道豈遠乎哉！術豈多乎哉！〈順化第十一〉

天地以陰陽生成萬物所以有生仁、成義之德，因此《管子·內業》天仁、地義概念在此文脈意義下確實可與生仁、成義概念相通。而在此情況下，周敦頤認為之聖人因效法天仁地義精神而育正萬物萬民，於是其能以無欲中正之德，政行無跡德化如神，從而體現誠體流行而大順大化之聖功。除此之外，〈刑第三十六〉中也出現類似之論述思維，而其中所謂中正、明達（仁）、果斷（義）則成為聖人至誠法天思想下，一種天人一體法天肅刑的道德實踐原則：

³³ 《管子·內業》：「形不正，德不來。中不靜，心不治。天仁，地義則淫然而自至。」另參見拙著：黃崇修，2018b，〈《太極圖說》中正概念之工夫實踐還原—以《管子》「中靜形正」言說為核心〉，頁 43-86。

天以春生萬物，止之以秋。物之生也，既成矣，不止則過焉，故得秋以成。聖人之法天，以政養萬民，肅之以刑。民之盛也，欲動情勝，利害相攻，不止則賊滅無倫焉。故得刑以治。情偽微曖，其變千狀。苟非中正、明達、果斷者不能治也。

如此一來，我們可由此證明，周敦頤的確具有將孟子反身而誠以顯仁的論述，進一步開展為中正而誠以顯仁之實踐邏輯。也就是說，在此脈絡掌握下，「中正」之中靜形正實踐邏輯，其無欲公正之內省活動儼然成為《孟子》「反身」或《中庸》「明善」概念之宋代式具體解讀。此種轉化可以說是宋初儒者喜引《易傳》義理以成論的必然結果。而此種特色不僅表現在周敦頤身上，包括二程之叔父張載，更是有專文針對中正概念進行深入發揮。比如張載《正蒙·中正篇》：

中心安仁，無欲而好仁，無畏而惡不仁，天下一人而已，惟責己一身當然爾。³⁴

引文所謂「無欲而好仁，無畏而惡不仁」概念，張載隨後在論述中提到：「惡不仁，故不善未嘗不知；徒好仁而不惡不仁，則習不察，行不著。是故徒善未必盡義，徒是未必盡仁；好仁而惡不仁，然後盡仁義之道」。張載此處所言之「好仁」與「惡不仁」明顯為一組意義相關而分別對應於仁義概念之言說。也就是說好仁之心對應「仁之道」；惡不仁之心對應「義之道」。同樣地，當我們考察「中心安仁」之際，我們也可由〈中正篇〉開頭第二段所言：「學者中道而立，則有位（註：王夫之解位為仁）以弘之」之義，了解到凡是學者能夠體現寂然不動之中，那麼便可因著此中體之貞定而得其正位之仁以弘之，所以中心

³⁴ 參見張載，2004，《正蒙》，頁 29。收錄於《張載集》。

安仁之義，事實上已經涵攝了由中正而外推出仁義之思維邏輯存在。³⁵ 由此可見，中正與仁義概念的結合，不是一種偶然，而是戰國中期至末期中正概念普遍化之後，透過《易傳》《中庸》《管子》等文本的思想轉化，間接成為周、張二子將中正與仁義概念結合的內在因素。

至於周敦頤或張載此種由中靜形正之誠以體現天道春生秋成、天仁地義思想是否也嫁接到二程的思維之中。答案是肯定的。比如（《二程遺書》卷六，83）中就有「天只主施，成之者地也。」或「凡有氣莫非天，凡有形莫非地。」之類似說法，因此天仁地義概念就二程而言雖未直接言明，但對於天地具有生成概念之功能性認知，二程基本上是共許的。不過雖說如此，明道〈識仁篇〉之仁學論述中並無中正二字之出現，因此我們如何斷定〈識仁篇〉內在思維結構中，果真如本文推論般也有中正概念作為支撐？關於此點，筆者首先舉牟宗三之說法以為討論：

明道自「一體」說仁，自「覺」（不麻木、有感覺、能感通）說仁；橫渠亦自「一體」說仁，惟未曾想到「不麻木」之覺，而卻自「虛靜」說仁，「虛靜」亦自清通而言也。「無所繫閼昏塞」即清通，即虛靜，此非仁心感通無礙而何？」
（牟宗三 1989a：561）

由此可知，牟宗三認為張載張橫渠所論之虛靜清通之仁，雖不如明道從道德主體的不麻木說仁，但義理上兩者所指涉之仁確實是可以相互融通的。³⁶ 而如此之融通事實上也可在《經學理窟》：「靜有言

³⁵ 參見拙著：黃崇修，2019，〈張載「中正」概念之研究—從靜工夫視點下之嘗試性解讀〉，頁 1-48 之張載中正觀研究。

³⁶ 張載在《性理拾遺孟子說》提到：「敦篤虛靜者仁之本。不輕妄，則是敦篤也。無所繫閼昏塞，則是虛靜也。」牟宗三應該是依據此說才有以上之融通。另外根據拙著引用朱子與門人之討論提到：「張子曰虛者仁之源，禮義者仁之用，虛則生仁，

得大處，有小處，如『仁者靜』大也，『靜而能慮』則小也。始學者亦要以靜入德，至成德亦是靜。」（張載，《張載集》，284）之內容得到佐證。如此一來，張載「仁者靜」之大靜就可理解為仁體虛靜清通之無欲中靜表述，所以從牟宗三對張載與明道仁學的融通角度來看，明道之仁應該也具有中靜無欲之表述空間。尤其牟宗三指出：

由此觀之，其言仁亦不輕矣，而且與明道為同一思路。其如此言仁呂與叔恐亦未有警悟。橫渠沒，呂與叔赴洛陽見明道，明道始為之言「學者須先識仁」一段，此是有名之「識仁篇」。（牟宗三 1989a：561）

由此可知明道《識仁篇》問世的背景是與張載仁說有密切關係的，因此明道仁學思維結構中具有中正概念以為支撐之論應該不是無的放矢。當然這樣的論點並非直接就明道的中正概念進行討論，因此我們頂多可以從中得到一些可能性之線索而無法直接由此得到確切之答案。於是我們回過頭重新就《識仁篇》的文本作一檢視：

學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。義、禮、知、信，皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，…《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，此其存之之道。

明道文末引用孟子「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長」之說，以強調「誠敬存之」存養工夫須是在保守與積極之間「未嘗致纖毫之力」以臻其功。所以陳來對此中細微的工夫差異進行了以下討論。

仁在理以成之，敦厚虛靜仁之本。虛只是無欲故虛。虛明無欲，此仁之所由生也。又問，此虛字與「一大清虛」之虛如何？曰：這虛也只是無欲。渠便將這個喚做道體。然虛對實而言，卻不似形而上者。」（朱熹，《朱子語類》，卷九十九，張子書二，頁 3335）。

從程顥的《識仁篇》來看，他的修養方法主要為「誠敬」。與程頤相比，程顥雖然也肯定「敬」，但他對敬的理解與程頤有所不同。程頤主張的敬主要是內心的敬畏和外表的嚴肅。而在程顥看來，只強調敬畏嚴肅，難免過於拘謹，不能達到自由活潑的精神境界。因此，一方面他強調「誠」的積極涵養，認為以誠敬存養，不必處處防檢。另一方面，主張用敬的時候，注意「勿忘勿助」，不要過分著力把持。孔子說過「居處恭，執事敬」，程顥補充說：「執事須是敬，又不可矜持太過。」（陳來 2004：66-67）

由此可知，明道與伊川雖然都強調敬之重要性，但是透過明道「執事須是敬，又不可矜持太過。」以及上引「未嘗致纖毫之力」之說，便可以知道明道不僅具有伊川不偏不倚之中正概念，其同時又有所謂呈顯誠體後不勉而中不思而得的境界。因此就此來看，即便朱子等後世學者判定下文內容為伊川所論：

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，隻是私己，終不足以達道。
（程顥、程頤，《二程集》遺書卷第二上，二先生語二上）

但就文末無明確表註論者，以及此處強調急迫只是私己之思維來看，顯然此斷話與明道強調守敬不可矜持太過的論點相合，因此將上引文視為二程兄弟共許的觀點亦不為過。尤其當我們在同卷中看到以下二先生語之內容：

射中鵠，舞中節，禦中度，皆誠也。古人教人以射、禦、象勺，所養之意如此。（程顥、程頤，《二程集》遺書卷第二上，二先生語一）

便可知道二程刻意引用古代射、禦、象勺等技法為例，無不是要透過此訓練過程而讓學者體會，所謂寡欲養心射禦體正狀態下，中正

而誠無不中節的實踐光景。因此就此而論，明道的確具有肯認中正之道在誠敬存養過程中所扮演的前行性作用。也就是說，明道思維結構中顯然已經默認由反身而誠至中正而誠的宋代義理開展。所以我們綜合前文各節所論，並且回到《識仁篇》誠敬存養以及反身而誠以顯仁之論述情境，我們最終可以確認明道的確具有以下隱含之實踐邏輯。

a：反身而誠 \equiv 中正而誠

b：誠敬存之 \rightarrow 仁

c：中正 \rightarrow 仁

而筆者若進一步將中正概念析解為中靜形正，並且將之與第二節樂天知命概念合論，我們便可看到《識仁篇》經由中正概念橋接之後，其中仁學概念之建設性展開。

a：中正 \equiv 中靜形正

b：仁 \equiv 樂天知命

c：因為：中正 \rightarrow 仁 所以：中靜形正 \rightarrow 樂天知命

d：《管子》：中靜形正 \rightarrow 天仁地義

e：因為：c、d 所以：樂天知命 \equiv 天仁地義

f：因為：樂天 \rightarrow 知命

g：所以：天仁 \rightarrow 地義

由此可知，即便我們無法直接由明道《識仁篇》中看到中正語詞之使用，但是當我們討論明道仁學之際，不論是從樂天知命、天仁地義乃至診脈、觀雞雛。我們皆可從中發現到天道流行之誠，無可取代

地成為明道天人一本思想之根源。³⁷ 而在此理論基礎下，周敦頤或張載所開啟的中正之道以顯誠路徑，著實為明道仁學系統之建構扮演著重要的支撐作用。於是透過中正而誠工夫論展開，中靜形正保證了天仁地義光景，而此光景厚實了樂天知命之言說重量。也就是說，即便明道仁學強調誠則心無內外而無事以定，不過學者之所以能夠達到如此心境或體悟，中正而誠實踐工夫是不可或缺之一環。唯有透過中正之道的再認識，我們方能對明道仁學的高度有其工夫論之實踐掌握，而此掌握不僅保證了義理概念之形上開展，同時對於明道仁學教化所面臨的後世誤解，我們也可以藉此實踐形式提供另一種適合當代心靈的社會實踐說明。

柒、結論

本文為了展開明道識仁言說中的實踐性義涵。筆者首先針對目前學術界仁之言說及論爭進行爬梳，從而發現明道仁學在心學及氣學兩種解釋系統下出現了迥異之評價標準。對於其中爭論之體用論或相偶論之釋仁問題，筆者認為有必要在既有之解釋系統下，開展出另一種參考系統以試圖緩和其間的義理衝突。因為掌握仁之方法若只是被理解為仁者不憂之描述性概念，那麼如此之仁學論述也只能停留在儒門信仰的呼籲情境中，至於具體實踐方法上卻無明確之操作指導。即便事實上，明道也不乏提出「切脈最可體仁」或「觀雞雛，此可觀仁」等切身教法，不過此種隨機指點的教學方式，卻因個人想像或意向差異而會有不同之體認，因此就哲學研究立場而言，此種教法仍然無法

³⁷ 明道曾說：「道一本也。或謂以心包誠，不若以誠包心。以至誠參天地，不若以至誠體人物。」這是就天人一體之誠以涵攝心物於內之說法。（程顥、程頤，《二程集》遺書卷第十一，明道先生語一，頁 117-118）

形成一套普遍應用而可操作之開放系統。於是本文在學術界既有逆覺體證圖教系統之外，試圖建構明道思想系統中，本然具足卻論述不足之「由誠顯仁」實踐系統。

鑑此，本文在氣化身體論述基礎下，以〈識仁篇〉文本論述為視角，就明道援用孟子反身而誠以求仁之論述型態，探討其中由誠顯仁實踐邏輯中「反身」的義涵。而就本文考證分析之結果，「反身」概念應該與《孟子》或《中庸》文本中「明善」概念有關，於是在此思維脈絡下，《大學》明明德而止至善之定靜工夫被擺在同一論述空間，而其中誠意正心之修身概念，恰巧提供了本文探討反身而誠之際一種參考之實踐義涵。也就是說，筆者透過陽明對《大學》良知仁體或誠意正心之解釋，找到一種去人欲存天理之格物存誠的實際指導。而此思維接引了由反身而誠轉向中正而誠的宋代式展開。

至於明道是否與伊川一樣將中正而誠理解為周敦頤工夫實踐之核心概念？筆者首先以拙著探討周敦頤中正仁義概念為視角，透過《管子》：「中靜形正、天仁地義淫然自至」觀點，將周敦頤生仁成義之說對照分析，從而證成周敦頤也具有中靜形正工夫實踐形式。而在筆者進一步分析張載〈中正篇〉論述結構過程中，發現「中心安仁，無欲而好仁，無畏而惡不仁」之說實與周敦頤中正開出仁義之論述邏輯相通。於是在此層層夾擊逼顯下，筆者發現明道的誠敬或者反身而誠概念都隱含著中正概念存在。因此本文最後總結，中正而誠以顯仁的實踐邏輯，確實是明道論仁過程中支撐仁學架構的重要實踐系統。而透過此系統之還原展開，我們更可以清楚看出明道強調仁者樂天知命背後，實際上有此支援系統以完遂其仁說圖教系統的普遍指導。也就是說，這套工夫實踐系統可視為茫茫蒼海中，一根穩住輕舟的定海神針。

最後，本研究除了可以透過中正而誠以顯仁之形式建構，於學理上補足明道仁學系統中工夫實踐基礎，同時本文對於仁學實踐形式之

還原展開，事實上也可以回應阮元、丁若鏞等人之批評，而在體用論基礎下開放出具有身體基礎的人倫互動論述。不過對於第一節章政通提出「明道仁學缺乏犧牲的承擔，缺少殺生成仁捨身取義的勇氣，因此這種仁學系統可能抹煞掉孔孟時期為真理搏鬥的真實感動。」對此質疑，筆者認為這是關乎仁義之間的連結問題，因此接下來如何從天仁地義角度探討程伊川義理概念之哲學價值，此將成為筆者另一重要之課題所在。

參考文獻

古籍：

- 丁若鏞 JUNG Yakyong, 2001, 《與猶堂全書》*Yuyoutangquanshu*, 首爾 [Seoul]: 民族文化文庫 [Minzu wenhua wenku]。
- 子思 ZI Si, 1983, 《中庸》*Zhongyong*, 臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [Taiwan The Commercial Press, Ltd.]。
- 孔丘 KONG Qiu, 1983, 《論語》*Lunyu*, 臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [Taiwan The Commercial Press, Ltd.]。
- 王陽明 WANG Yangming, 1992, 《王陽明全集》*Wangyangming quanji*, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。
- 朱熹 ZHU Xi, 2010, 《朱子全書》*Zhuziquanshu*, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。
- 周敦頤 ZHOU Dunyi, 2006, 《元公周先生濂溪集》*Yuangongzhouxian sheng lianxiji*, 湖南 [Hunan]: 湖南省濂溪學研究會 [Hunansheng lianxixue yanjiuhui]。
- 孟子 MENG Zi, 1983, 《孟子》*Mengzi*, 臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [Taiwan The Commercial Press, Ltd.]。
- 胡五峰 HU Wufeng, 1969-70, 《五峰集》*Wufengji*, 臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [Taiwan The Commercial Press, Ltd.]。
- 張載 ZHANG Zai, 2004, 《張載集》*Zhangzaiji*, 臺北 [Taipei]: 頂淵文化事業有限公司 [Dingyuan wenhuashiye youxiangongsi]。

曾子 ZENG Zi, 1983, 《大學》*Daxue*, 臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [Taiwan The Commercial Press, Ltd.]。

程顥 CHENG Hao、程頤 CHENG Yi, 2012, 《二程集》*Erchengji*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company]。

管仲 GUAN Zhong, 1983, 《管子》*Guanzi*, 臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [Taiwan The Commercial Press, Ltd.]。

中文：

牟宗三 MOU Zongsan, 1989a, 《心體與性體》*Xinti yu xingti*, 第一冊 Volume 1, 臺北 [Taipei]: 正中書局 [Cheng Cgung Book]。

——, 1989b, 《心體與性體》*Xinti yu xingti*, 第二冊 Volume 2, 臺北 [Taipei]: 正中書局 [Cheng Cgung Book]。

李明輝 LEE Minghui, 2018, 《儒家與康德》*Rujia yu kangde*, 臺北 [Taipei]: 聯經出版事業公司 [Linking publishing]。

林月惠 LIN Yuehui, 2016, 〈異議的再議-近世東亞的『理學』與『氣學』〉 Reappraisal of 'Dissent': Li Xue(Neo-Confuciansim)and Ch'i Xue (Philosophy of Ch'i) in Early Modern East Asia, 《東吳哲學學報》*Soochow Journal of Philosophical Studies*, 34: 97-144。

韋政通 WEI Zhengtong, 2005, 《中國思想史》*Zhongguo sixiangshi*, 臺北 [Taipei]: 水牛圖書出版社 [Shuiniu tushu chubanshe]。

郭梨華 GUO Lihua, 2008, 《出土文獻與先秦儒道哲學》*Chutuwen xian yu xianqinrudao zhexue*, 臺北 [Taipei]: 萬卷樓 [Wan Juanlou]。

- 陳來 CHEN Lai, 2004, 《宋明理學》*Songming lixue*, 上海 [Shanghai]: 華東師範大學出版社 [Huadong shifan daxue chubanshe]。
- , 2014, 《仁學本體論》*Renxue bentilun*, 北京 [Beijing]: 生活·讀書·新知三聯書店 [SDX Joint Publishing Company]。
- 黃崇修 HUANG Chungshiu, 2014, 〈周敦頤《太極圖說》定靜工夫新詮釋—以朱丹溪三重鬱說思維結構為視點（第一部分:定之工夫）〉 *The New Interpretations of ding and jing Skills for Zhou Dun-yi's Taichi Tushuo: In Viewpoint of Zhu Dan-xi's Three Kinds of Depression (Theory Part I:the Skill of ding)*, 《揭諦》*Aletheia*, 27:26-29。
- , 2018, 〈《太極圖說》中正概念之工夫實踐還原—以《管子》「中靜形正」言說為核心〉 *The Concept of Moderation in Zhou Dun-Yi's Annotations to Taijitu from Perspectives on Dingjing Thought in the Guanzi*, 《國立臺灣大學哲學論評》*National Taiwan University Philosophical Review*, 56: 43-69。
- , 2018, 〈《管子》定靜思維對周敦頤定靜工夫之可能影響—透過朱丹溪三重鬱說思維結構之嘗試性解讀〉 *Possible Influence of The Guanzi's Dingjing Thought upon Zhou Dun-Yi's Dingjing Skill—Trial Interpretation by Thought and Structure of Zhu Dan-Xi's Triad Melancholy Theory*, 《國立政治大學哲學學報》*NCCU Philosophical Journal*, 39:108-110。
- , 2019, 〈張載「中正」概念之研究—定靜工夫視點下之嘗試性解讀〉 *A Study of the Concept of Moderation in Zhang Zai's Philosophy: A Tentative Interpretation from the Perspectives on Dingjing Skill*, 《國立台灣大學哲學論評》*National Taiwan University Philosophical Review*, 57: 1-48。

- 楊儒賓 YANG Rubin, 2013, 《異議的意義—近世東亞的反理學思潮》
The Significance of Dissent: Intellectual Trends Against Neo-Confucianism in Modern East Asia, 臺北 [Taipei]: 臺灣大學出版中心 [National Taiwan University Press]。
- 錢穆 CHIEN Mu, 1998, 《錢賓四先生全集》*Qianbinsi xiansheng quan ji*, 臺北 [Taipei]: 聯經出版事業公司 [Linking publishing]。

On Implementation Meaning of Argumentation in Comprehending Benevolence of Cheng Ming-Dao: Restoring and Unfolding Perspective of “Achieving Sincerity by Moderation”

HUANG Chung-Hsiu

Graduate Institute of Philosophy, National Central University

Address: No. 300, Zhongli Rd., Zhongli Dist., Taoyuan City 32001

E-mail: hcs90441@gmail.com

Abstract

To unfold the implementation meaning of argumentation in Comprehending Benevolence of Cheng Ming-Dao, the author thought it was necessary to develop another reference system to alleviate standpoint conflicts between substance-function theory and antithesis theory under the existing interpretation system of “the humane are not worried.” Although

“feeling one's pulses can best realize benevolence” and “observing chicks,” the teaching methods of Ming-Dao, were decent, they still could not form an operable public system. As a result, the study attempted to construct the implementation system of “showing benevolence with sincerity” that was naturally sufficient but did not contain adequate discussions in Ming-Dao's theory of benevolence in addition to the existing interpretation system of the perfect teaching.

In view of this, the study probed into the meaning of “self-reflection” in the implementation logic of showing benevolence with sincerity from the perspective of “Comprehending Benevolence.” Based on the results of the analysis, “self-reflection” should be related to the concept of “illuminating goodness” in the texts of Mengzi or The Doctrine of the Mean. Therefore, under the context of the thought, the concept of being sincere, maintaining a true heart and cultivating one's moral character in The Great Learning provided the study a clue to solving issues while conducting self-reflection to achieve sincerity. In other words, the author found the practical guidance for the principle of eliminating human desire and upholding justice of nature, and the thought unfolded transfer from “achieving sincerity by self-reflection” to “achieving sincerity by moderation” in the Song Dynasty.

Did Ming-Dao have the same implementation logic of the skill of achieving sincerity by moderation with Master Yichuan? Through research results compiled in her publications about viewpoints on moderation of Zhou Dun-Yi and Zhang Zai, the author found that the concept of respect or achieving sincere by self-reflection proposed by Ming-Dao implied the existence of the concept of moderation. Therefore, the study concluded that the implementation logic of achieving sincerity by moderation to show

benevolence was certainly an important implementation system supporting the theory of benevolence when Ming-Dao discussed benevolence. Moreover, we can see more clearly that behind the principle of the humane who are optimistic and content with what ones which Ming-Dao emphasized, the system surely existed to accomplish the universal guidance for the system of the perfect teaching..

Keywords: Benevolence, heaven-man relationship, Cheng Ming-Dao, moderation, sincerity