

# 宋明儒学的仁体观念

陈 来

(清华大学 国学研究院,北京 100084)

**摘要:**历史上的儒学,自宋代以来,已经十分注重“仁体”的观念,在他们的运用中,大体上说,心学是把仁体作为心性本体,而理学则把仁体作为宇宙的统一性实体。在宋明理学的理解中,仁体是万物存在生生、全体流行的浑然整体,故天、地、人、物共在而不可分。仁体不离日用常行,即体现在生活和行为,无论是识仁还是体仁,人在生活中的践行和修养就是要达到仁者的境界,回归到与仁同体。

**关键词:**宋明理学;仁体;道体

**中图分类号:**B2 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5919(2014)03-0005-11

仁体的观念,至北宋开始显发,其原因是佛道二氏在本体论、心性论上的建构和影响,使得新儒家即道学(亦称理学)必须明确做出回应,以守护儒家的价值,发展儒学的生命,指点儒学的境界,抵御佛教的影响。在这个意义上说,是佛道二氏使得儒家的仁体论被逼显出来,也是仁体本身在理学时代的自我显现的一个缘由。

## 一

北宋程明道最先指出仁体:

学者识得仁体,实有诸己,只要义理栽培。如求经义,皆是栽培之意。<sup>①</sup>

“仁体”的提出,是其《识仁篇》思想的自然展开,在明道自己而言,也可以说要回答“仁是什么”的问题。自然,明道注重的主要不是“仁是什么”,而是“如何识仁”。他更多把注意力放在后者,故在他的言论中“如何识仁”往往遮挡了“仁是什么”。他从《识仁篇》的“学者须先识仁”,到这里的“学者识得仁体”,显示出他的识仁思想内在包含了仁体的思想。当然,他侧重于认识论而讲仁体(此处所说的认识论是广义的),注重“识得”仁

体的问题;他强调的所谓“识得”不是指仅仅在理论上、在知解上了解仁体,而是必须真实体现在自己的身心之上,还要用义理不断栽培自家身心,这才是“实有之”。就是说人要把仁体变为实有,变为自己真实拥有的东西,这样才能真正理解仁是什么。明道的这句话,意味着,实体的仁体既是人识得的实在对象,也可以成为个人拥有的东西,实体是可贯通到人的身心的实在。明道虽然没有详言作为实体的仁体,但应包含此意。当然,也可以说,识得仁体的活动,当其彻底而完整时,其自身也就获得了本体论的意义,仁体认识自己,回归自己,充分展现、呈现自己。这和“精神现象学”有共通的地方。但与黑格尔不同的是,我们不说实体即主体,而说主体即实体。另一方面,虽然明道不强调仁体的实体意义,但他对仁体的体验意义和境界意义的关注,是对佛教精神境界的积极回应,对宋明时代儒学的仁学在境界上的开显,有其重大的意义。后来宋明儒者,大多是朝向境界与体验的方面来了解“识得仁体”的内涵。这是时代对仁体显现的限定。

《明道学案》在《识仁篇》之下载刘宗周评论,他指出:

收稿日期:2014-02-20

作者简介:陈来,男,北京人,清华大学国学研究院教授。

① 《宋元学案》卷十三《明道学案》,北京:中华书局 1986 年版,第 561 页。

又曰:《识仁》一篇,总只是状仁体合下来如此,当下认取,活泼泼地,不须着纤毫气力,所谓“我固有之”也。然诚敬为力,乃是无着力处。盖把持之存,终是人为;诚敬之存,乃为天理。只是存得好,便是诚敬,诚就是存也。存正是防检,克己是也;存正是穷索,择善是也。若泥不须防检穷索,则诚敬存之当在何处?未免滋高明之惑。子静专言此意,固有本哉!①

《识仁篇》后半部讲诚敬存养的功夫,以往我们做过详细分析,就不在这里重复。心学的特点是把仁体内在化,总是倾向于把仁体说成为心体,刘宗周说当下认取,就是这个意思,在当下的心体上认取仁体,明代阳明学也多是如此。刘宗周说《识仁篇》“状仁体合下来如此”,在《识仁篇》中的确是有“状仁体”的表述:

学者须先识仁。仁者,浑然与物同体。义、礼、知、信皆仁也。识得此理,以诚敬存之而已,不须防检,不须穷索。若心懈则有防,心苟不懈,何防之有?理有未得,故须穷索。存久自明,安待穷索?此道与物无对,大不足以名之,天地之用皆我之用。孟子言“万物皆备于我”,须反身而诚,乃为大乐。若反身未诚,则犹是二物有对,以己合彼,终未有之,一本下更有“未有之”三字。又安得乐?订顽意思,乃备言此体。以此意存之,更有何事?“必有事焉而勿正,心勿忘,勿助长”,未尝致纤毫之力,此其存之之道。若存得,便合有得。盖良知良能元不丧失,以昔日习心未除,却须存习此心,久则可夺旧习。此理至约,惟患不能守。既能体之而乐,亦不患不能守也。②

与《识仁篇》完全类似的明道语录是另一段:

仁者,以天地万物为一体,莫非己也。认得为己,何所不至?若不有诸己,自不与己相干。如手足不仁,气已不贯,皆不属己。故“博施济众”,乃圣[一]之功用。仁至难言,故止曰“己欲立而立人,己欲达而达人,能近取譬,可谓仁之方也已”。欲令如是观仁,可以得仁之体。③

照后来儒者看来,这两段话就是“状仁体”之言。自然,仁者浑然与物同体,仁者以天地万物为一体,都是仁者的最高境界,这一点我们在《宋明理

学》中已经反复指出。一般认为,在明道“识仁”这句话里,只是说仁者要识得仁体,本来并没有刻画仁体的存在,但应看到,仁的浑然与物同体,也同时包含着实在的意义。不能说天地万物本来根本不是一体,只是仁者将其看作一体而已,那就不是诚了,而是不诚了。应该说程明道在《识仁篇》这里强调仁体的境界义、功夫义,但蕴涵着本体义。此本体义即是说,仁体本来是浑然与物同体,因此仁体是与物无对的,大不足以名之,天地的大用都是此本体的大用。从万物一体的语录这一段来看,也就是从手足不仁、气已不贯的说法来看,仁者以天地万物为一体,是因为天地万物本来是一体,仁体即是天地万物浑然的整体。这种一体性就其实体的意义说,与“气”密不可分,因为气贯通一切,是把一切存在物贯通为一体的基本介质。

正因为有实体和境界的双重意义,所以明道两次强调对仁体的这种了解与张载是一致的,他说“《订顽》意思,乃备言此体”,又说“《订顽》一篇,意极完备,乃仁之体也。学者其体此意,令有诸己,其地位已高。到此地位,自别有见处,不可穷高极远,恐于道无补也。”《订顽》即《西铭》。张载的天人合一境界,是以其气一元论为基础的,不是脱离了实体的一元论而独立的境界论,《西铭》的民胞物与的境界,是以一气贯通的实体论为前提的,明道说《西铭》备言此体,此体即是仁体,他认为张载的天人合一的境界即是仁的境界,说明明道与张载的实体论是相通的。

不过,程门以下,对这个问题看法不同,体会不同,认识也不同。如二程高弟子龟山与其门下便有讨论:

李似祖、曹令德,皆龟山弟子。尝问何以知仁,龟山曰:“孟子以恻隐之心为仁之端。平居但以此体究,久久自见。”因问二子寻常如何说隐,似祖曰:“‘如有隐忧’,‘勤恤民隐’,皆疾痛之也。”曰:“孺子将入于井,而人见之者必有恻隐之心。疾痛非在己也,而为之疾痛,何也?”似祖曰:“出于自然,不可

① 《宋元学案》第一册,第541—542页。

② 《宋元学案》第一册,第540页。

③ 《宋元学案》第一册,第552页。

已也。”曰:“安得自然如此。若体究此理,知其所从来,则仁之道不远矣。”二子退,或从容问曰:“万物与我为一,其仁之体乎?”曰:“然。”①

龟山弟子请问龟山“何以知仁”,知仁与识仁相通,孔子时代只说知仁,未言识仁,而知与识都与见有关,故龟山回答说,以日常的恻隐之心体究,久久自见。久久自见就是久久自然能知仁。孔子说过“观过斯知仁矣”,孟子说恻隐之心是仁之端,所以孔门所说的知仁的问题,在孟子学中,可以通过恻隐之心来了解。这是龟山以日常生活的恻隐之心来知仁的说的来源和依据。然而,这个问题并未就此完结,恻隐之心来自何处?龟山认为,能知恻隐之心之所从来,才能真正了解仁之道。这说明,只讲恻隐之心,在儒家思想里面还不是究竟之论。那么,恻隐之心来自何处?若照朱子的哲学,恻隐之心当然来自仁之本性,恻隐是仁之发用,但龟山并未说明他的答案。不仅没有说明他的答案,他还进一步提出了“仁之体”的问题,这就是,在他看来,仁之体,就是“万物与我为一”,这显然是程明道“仁者以天地万物为一体”的思想,因为在明道,已经说明能理解“仁者以天地万物为一体”,便“可以得仁之体”。这是龟山一派的仁体思想。而“万物与我为一”,有两种意义,一个是境界的意义,指万物一体的精神境界;另一个是本体的意义,指万物存在的不可分的整体就是仁体。

下面再看程门后湖湘学派的想法:

彪居正问:“心,无穷者也,孟子何以言‘尽其心’?”曰:“惟仁者能尽其心。”居正问为仁。曰:“欲为仁,必先识仁之体。”曰:“其体如何?”曰:“仁之道,弘大而亲切。知者可以一言无;不知者,虽设千万言,亦不知也。能者可以一事举;不能者,虽指千万事,亦不能也。”曰:“‘万物与我为一’,可以为仁之体乎?”曰:“子以六尺之躯,若何而能与万物为一?”曰:“身不能与物为一,心则能矣。”曰:“人心有百病一死,天下之物有一变万生,子若何而能与之为一?”居正竦然而去。他日,某问曰:“人之所以不仁者,以放其良心也。以放心求心,可乎?”曰:“齐王见牛而不忍杀,此良心之苗裔,因利欲之间而见者

也。一有见焉,操而存之,存而养之,养而充之,以至于大。大而不已,与天同矣。此心在人,其发见之端不同,要在识之而已。”②

这就是胡宏(五峰)与门下的问答。孔子曾说“孝弟也者,其为仁之本与”,“能行五者于天下,为仁矣”,故学生请问孔门为仁的功夫,五峰认为,要为仁,也就是行仁、实践仁,首先要识仁之体;也就是说,要为仁,先要识仁。不仅先要识仁,而且是要识“仁之体”,这显然也是继承了明道“学者先须识仁”的思想和仁之体的思想。那么什么是仁之体,或者仁之体是怎样的呢?胡宏的回答是:“仁之道,弘大而亲切。知者可以一言尽;不知者,虽设千万言,亦不知也。能者可以一事尽;不能者,虽指千万事,亦不能也。”宏大自然其大无外,甚至大不足以言之,这是状仁体作为本体的宏大无垠。但仁体虽然宏大,却又是亲切表现于人伦日用,事事物物上可以见到仁体。在这里胡氏门人提了一个与龟山门人对龟山提出的一模一样的问题:“万物与我为一,可以为仁之体乎?”这应当是受了龟山的影响。但胡宏不像龟山那样对此给予肯定,而是反对这种以“万物与我为一”为仁之体的说法,他认为人的身体有局限,不能与万物为一;人的心灵有病有死,也不能跟上万物的变化生生。这都是从宇宙论说的,不是从境界论说的。胡宏的说法表明“万物与我为一”确实不限于境界意义,而有本体的意义,只是他不赞同人在直接意义上能够达到这种本体的意义。但是他也认为,人心不会永远局限在六尺之躯内,而可以扩大至仁体。其方法是在日常生活中抓住良心的发见苗头,加以操存之养;人的任何利欲之心都会有良心的苗头,只要抓住它、存养它,把它扩大,久而久之,就会扩大到“与天同体”,这时的心体就同于仁体了。可见南宋的湖湘学派与龟山一派不同,在万物一体的仁体说上有不同的主张。

## 二

其实,有关仁体之说,在南宋湖湘一派和龟山一派之后,乾道淳熙年间也曾引起讨论,朱子、张

① 《龟山学案》,《宋元学案》第二册,第973页。

② 《五峰学案》,《宋元学案》第二册,第1375页。

南轩、吕东莱都参加了这个讨论,这个讨论便是由胡五峰的仁说所引起。

朱子曰:某案“欲为仁,必先识仁之体”此语大可疑。观孔子答门人问为仁者多矣,不过以求仁之方告之,使之从事于此而自得焉尔,初不必使先识仁体也。又“以放心求心”之问甚切,而所答者反若支离。夫心,操存舍亡,间不容息,知其放而求之,则心在是矣。今于已放之心不可操而复存者置不复问,乃俟异时见其发于他处,而后从而操之,则夫未见之间,此心遂成间断,无复有用功处。及其见而操之,则所操者亦发用之一端耳,于其本源全体,未尝有一日涵养之功,便欲扩而充之,与天同大,愚窃恐无理也。○南轩曰:必待识仁之体,而后可以为仁,不知如何而可以识也。学者致为仁之功,则仁之体可得而见;识其体矣,则其为益有所施而无穷矣。然则答为仁之问,宜莫若敬而已矣。○东莱曰:仁体诚不可遽语。至于答放心求心之问,却自是一说。盖所谓“心操存舍亡,间不容息,知其放而求之,则心在是”者,平时持养之功也。所谓“良心之苗裔,因利欲而见,一有见焉,操而存之”者,随时体察之功也。二者要不可偏废。苟以此章欠说涵养一段,未见之间,此心遂成间断,无复有用功处,是矣;若曰于已放之心置不复问,乃俟其发见于他处而后从而操之,语却似太过。盖见牛而不忍杀,乃此心之发见,非发见于他处也。又谓所操者亦发用之一端,胡子固曰此良心之苗裔,固欲人因苗裔而识根本,非徒认此发用之一端而已。①

针对五峰为仁必先识仁之体的说法,朱子认为,孔子只讲求仁之方,即求仁的功夫方法,孔子从未要人“先”识仁体,所以这种先识仁体的说法,朱子是不以为然的。朱子这里是就功夫先后而言,绝不是否认仁体。其实五峰的说法来自明道“先须识仁”“识得仁体”,在程门是有来源的。但在理学中,重视功夫实践毕竟是最重要的立场,故人们往往对强调仁体的优先性或识得仁体的优先性,会提出质疑,也就是说,他们不认为本体是重要的,也不认为认识本体是重要的,而认为只有实践是最重要的,这在传统儒学或道学的立场上也是很自然的。不过,朱子质疑的是先识仁体,并不是否认仁体的本然自在。接着朱子对五峰的心说也

提出了质疑,认为他没有正确解释孟子所引孔子以操存舍亡论心的主旨。这个心说之辩后来一直继续到朱子 45 岁与吕子约、石子重等的讨论,其开始则起于对五峰《知言》的疑义讨论。心说的问题,请参看我以前的讨论,不在这里详细讨论了。② 但可以指出,朱子在这里就心体而识仁体的问题上,提到了“本源全体”与天同大,此“本源全体”既指心体,也指仁体。固然,朱子认为心体涵养得纯粹清明,便可扩而充之,达到与仁体同大,其中需要的积累功夫是很深厚的;但无论如何,本源全体不能限于一心,“本源全体”自有其宇宙论、本体论的意义,人们对于本源全体的认识是以此全体本体的本然自在为前提的。张南轩则关注为仁和识仁的关系,他也不赞成其老师胡五峰的说法,认为离开为仁的实践而求先识仁体是不可能的,学者只要努力为仁,在为仁的实践中自然可以见得仁体,见得仁体则会更促进为仁的实践。吕祖谦认为,仁体确实不可能一下子识得见得,应该以下学功夫的积累为基础,说明东莱也不否认仁体的存在;在功夫上,他主张存养与省察二者不可偏废,调和龟山一派的存养说和湖湘学派的省察说。总之,乾道初年朱张吕的讨论,都肯定了仁体,但都反对先识仁体,强调下学功夫是识得仁体的基础。

上面说的是朱子四十岁出头时,与张、吕二人讨论的主张。朱子后来对明道以来的仁体说也有评论:

问:“明道说‘学者识得仁体,实有诸己,只要义理栽培’一段,只缘他源头是个不忍之心,生生不穷,故人得以生者,其流动发生之机亦未尝息。故推其爱,则视夫天地万物均受此气,均得此理,则无所不当爱。”曰:“这道理只熟看,久之自见如此,硬桩定说不得。如云从他源头上便有个不忍之心,生生不穷,此语有病。他源头上未有物可不忍在,未说到不忍在。只有个阴阳五行,有阖辟,有动静;自是用生,不是要生。到得说生物时,又是流行已后。既是此气流行不息,自是生物,自是爱。假使天地之间净尽无一物,只

① 《五峰学案》,《宋元学案》第二册,第 1375—1376 页。

② 陈来:《朱子哲学研究》第十章心说之辩,北京:三联书店 2010 年版。



留得这一个物事,他也自爱。如云均受此气,均得此理,所以须用爱,也未说得这里在。此又是说后来事。此理之爱,如春之温,天生自然如此。如火相似,炙烙底自然热,不是使他热也。”因举《东见录》中明道曰“学者须先识仁。仁者,浑然与物同体,义礼智信皆仁也”云云,“极好,当添入《近思录》中”。①

《近思录》中已载有“仁者以天地万物为一体”一段,但没有选录识仁篇即“学者须先识仁,仁者浑然与物同体”一段,朱子晚年承认应当补入。在理解明道“学者识得仁体”这句话上,学生认为仁体作为源头即是不忍之心,亦即恻隐之心,这是不少理学家都如此理解的。但朱子认为仁体作为源头不是心体,恻隐之心不能作为源头,源头是阴阳五行的动静、开阖、变化,源头乃是宇宙生化流行,宇宙大化流行无所谓忍或不忍。本体自然发生大用,不是本体“要”生出大用,“要”生出就是有意志了。朱子又强调,仁体之源头即阴阳二气五行流行、生生不息,有流行,便有生成,生成在流行之后,有了流行,自然生成万物,有了流行,自然发生爱,爱是仁体自然而有的发用。朱子甚至说,假使天地间一无所有,只要有气,即使没有任何其他可爱的对象,它也会自然生出爱来。因此,在逻辑上,理和气的对待配合,乃是后来的事,不是仁体的源头了。不过有理有气之后,仁之理所发的爱,正像春天所带有的温暖,都是天生自然的,不是有目的的,因此目的论是没有意义的。这一段讨论仁体及其“源头”的话,颇能看出朱子对仁体的宇宙论面向、对仁体的实体论面向的重视。特别是他把气作为仁体的实体,把生生和爱都看作是气的不息流行的自然结果,这一宇宙观是宋代哲学仁体论的一个重要形态。可见,在南宋时,仁体的讨论决非止于仁之自身、自体、本来意义,而已经涉及包括宇宙论、境界论的多层意义了。

### 朱子与学生讨论:

问:“曩者论仁包四者,蒙教以初底意思看仁。昨看《孟子》‘四端’处,似颇认得此意。”曰:“如何?”曰:“仁者生之理,而动之机也。惟其运转流

通,无所间断,故谓之心,故能贯通四者。”曰:“这自是难说,他自活。今若恁地看得来,只见得一边,只见得他用处,不见他体了。”问:“生之理便是体否?”曰:“若要见得分明,只看程先生说‘心譬如谷种,生之性便是仁’,便分明。若更要真识得仁之体,只看夫子所谓‘克己复礼’;克去己私,如何便唤得做仁。”曰:“若如此看,则程子所谓‘公’字,愈觉亲切。”曰:“公也只是仁底壳子,尽他未得在。毕竟里面是个甚物事?‘生之性’,也只是状得仁之体。”(道夫)②

朱子的学生杨道夫向朱子报告对仁的体会,虽然道夫侧重在心与仁的关系,但他说仁是生之理,是动之机,其实不能说不符合朱子思想。因为在朱子哲学中,仁确乎是生生之理,同时,仁也是活动流通的内在动因,是宇宙活动力的动源,是生命力的源泉,动之“机”就是动力因。从“生之理”和“动之机”两方面理解仁,还是有所见的。不过,由于他比较强调运转流通、贯通无所间断,朱子在这里没有完全肯定这个表达。朱子说这只是用,不是体。也就是说仁有体有用,只讲生机流动,只是用,而还不是体。那么什么是体?理是体吗?朱子在这里也没有做此肯定,他说要学生去体会二程所说的“心譬如谷种,生之性便是仁”,才能了解仁之体。照此说法,仁之体应该是万物生生的本性。这可以说是朱子仁体思想表达的一种,在这个问题上,朱子有不同的表达方式。

朱子与仁体有关的讨论,除了“心如谷种,生之性便是仁”外,还有“仁者天地生物之心”的讨论:

问“仁者天地生物之心”。曰:“天地之心,只是个生。凡物皆是生,方有此物。如草木之萌芽,枝叶条干,皆是生方有之。人物所以生生不穷者,以其生也。才不生,便干枯杀了。这个是统论一个仁之体。其中又自有节目界限,如义礼智,又自有细分处也。”问“偏言则一事,专言则包四者”。曰:“以专言之,则一者包四者;以偏言言之,则四者不离乎一者。”③

① 《朱子语类》卷九十五,程子之书一,北京:中华书局1986年版,第2447页。

② 《朱子语类》卷九十五,程子之书一,第2418—2419页。

③ 《朱子语类》卷第一百五,第2634页。

儒学史上,二程的“心譬如谷种,生之性便是仁”是北宋才出现的说法,汉代以来儒学中常见的则是“仁者天地之心”的说法,这一说法可以说是汉唐仁学的典范,它既有其古代思想的渊源,又始终在汉以后儒学中反复出现。在宋代儒学中,仁作为天地之心,始终是以“生”为中介,或以“生”为普遍背景而成立的,是以生与仁相互定义为前提的,于是说天地之心是生,和说天地之心是仁,是可以互换的,是一致的,没有根本不同。但二者必须互补,只讲仁,不讲生,就不能把仁体贯通到宇宙论。只讲生,不讲仁,会流于生命论,缺少了价值方向。朱子在这里提出,所谓仁者天地之心,就是天地生物之心;天地之心只是生,有了生长、生成,才有了万物生生不息,因此万物的生生总体,便是“统论一个仁之体”。

当然,不只是心学,朱子门下也有不少人习惯于从恻隐之心去体认仁体。如:

识得仁体,谓满腔子是恻隐之心。既体认得分明,无私意夹杂,又须读书,涵泳义理,以灌溉滋养之;不尔,便枯燥入空门去。①

这个说法也是以心体认取仁体,其所说是以满腔子恻隐之心说心体,以体认恻隐之心体认心体之仁,认为此即识得仁体。朱子自己并不认可这种说法,这个说法多偏在心学一边,而朱子始终强调“源头”的意义。体认仁体的功夫可由恻隐之心而入,但不等于仁体便是恻隐之心,这两者之间是要有所分别的,而理学家们往往不注意这些分别。

### 三

明代理学中,有关仁体的讨论多了起来,不论是心学还是理学,他们都乐于谈到这个问题。王阳明也提到过仁体,如传习录下:

仁者以万物为体。不能一体,只是己私未忘。全得仁体,则天下皆归于吾。仁就是“八荒皆在我闾”意,天下皆与,其仁亦在其中。如“在邦无怨,在家无怨”,亦只是自家不怨,如“不怨天,不尤人”之

意。然家邦无怨,于我亦在其中,但所重不在此。②

阳明的这个说法,不是强调仁体的存在意义,而强调仁体的功夫意义,“全得仁体”便是指功夫,即保全和实现本来的仁体。由于阳明学是心学,其所说的仁体即是心体,心学以为人生皆有此心体,皆有此仁体,而人为私欲所蔽,故需要功夫来恢复其本体。但阳明以仁体说心体,与宋元心学有所不同,即此心必是与万物为一体,亲民爱物。

王阳明答黄宗贤、应原忠(辛未):

圣人之心,纤翳自无所容,自不消磨刮。若常人之心,如斑垢驳杂之镜,须痛加刮磨一番,尽去其驳蚀,然后纤尘即见,才拂便去,亦自不消费力。到此已是识得仁体矣。若驳杂未去,其间固自有一点明处,尘埃之落,固亦见得,亦才拂便去。至于堆积于驳蚀之上,终弗之能见也。此学利困勉之所由异,幸弗以为烦难而疑之也。③

阳明所谓识得仁体,乃是指一般人在心上作刮磨的功夫,此功夫能将心上的斑垢驳杂去除干净,便是识得仁体,此后才染纤尘,拂之便除,不费力气。其所谓识得仁体既是恢复心之本体。

来看阳明弟子董沅所论:

《震泽语录》载:学者问天下归仁,先须从事四勿,久当自见。先生曰:“固是。然自要便见得。”范伯达问曰:“天下归仁只是物,物皆归吾仁。”先生指窗问曰:“此还归仁否?”范默然。其后陈齐之有诗云:“大海因高起万沔,形躯虽异总同流。风沔未状端何若?此际应须要彻头。”盖仁之体段洁净精微,所谓“上天之载,无声无臭”,不容一毫粘带,粘着即死而仁隐矣。今所以不能便见得者,正因粘带之念不忘,起心思索即差千里。范之所以默然者,病在于转念生疑,遂死于此。窗未尝不归吾仁,而吾自捍格之耳。粘带不生,即风沔未状时景象。盖情顺万事而无情,即是粘带不生。苟畏事而求无事,则粘带益多矣。④

《震泽语录》当即震泽记善录,乃宋儒王信伯语,朱子最不喜之,以为其中多佛说。阳明门人董沅颇重视王信伯语录,尤其是王信伯与陈齐之的酬

① 《木钟学案》,《宋元学案》第三册,卷65,第2103页。

② 《传习录》下263条,《传习录注疏》,上海:上海古籍出版社,第237页。

③ 《王阳明全集》上,卷四文录一,上海:上海古籍出版社,第146页。

④ 《碧里疑存》,《浙中王门学案四》,《明儒学案》上册,北京:中华书局1985年版,第293页。

答。天下归仁是孔子的话,是克己复礼后的效验。但在《震泽语录》中,却强调要先见得天下归仁。这是明道识仁说的影响。针对把“天下归仁”解说为“物皆归吾仁”,王信伯指窗问“此还归仁否”,似反对此种物皆归吾的解说。而同时的陈齐之便有诗予以讨论。董沄的评论则讨论到仁体的问题,他说仁之体段洁净精微,所谓“上天之载,无声无臭”。我们知道宋明理学多以“上天之载,无声无臭”刻画本体,表达形上学实体,所谓体段即是所刻画出者。因此这里讲的仁之体段,即是他对仁体的看法。陈齐之的诗也包含了这样的意义,大海比喻仁体,万沍乃是万物万事,事物的形态虽然千差万别,但都是仁体的显现。

《震泽语录》范元长曰:“此只是道体无穷。”先生曰:“道体有多少般?在人如何见。须是涵泳方有自得。”陈齐之有诗云:“闲花乱蕊竞红青,谁信风光不暂停。向此果能知逝者,便须触处尽相应。”盖所谓道体,即是仁也。仁只是一团生生之意,而其要本于慎独,慎独而还其无声无臭之天,则万物一体而纯亦不已矣。……性者,天地万物之一原,即理是也。初本无名,皆人自呼之。以其自然,故曰天;脉络分明,故曰理;人所禀受,故曰性。生天生地,为人造物,皆此而已。至虚至灵,无声无臭,非惟无恶,即善字亦不容言。然其无善无恶处,正其至善之所在也,即所谓未发之中也。穷推本始,虽在天亦有未发之中,即未赋物时是也。既赋即有不齐,乃阴阳奇偶,自然之象。天地无心,而成化杂然并赋,岂有美恶之分?要之美恶之名,亦起于人心违顺爱憎之间云尔。故性之在人,不能无美恶,然人生而静以上,所谓天之性者,理之本然,不以美恶而增损,虽甚恶之人,亦未尝不自知之也。人能全其无善无恶、人生而静之本体,斯真性矣,斯至善矣。①

范元长乃伊川门人,他认为孔子川上之叹,是表达道体无穷的意思。王信伯指出道体有很多面向,要在人如何去看。陈齐之作诗评论这段语录,提出现象界变化多端,但要真正理解子在川上曰逝者如斯夫,也并不容易。董沄就此认为,道体就是仁体,仁是生生之意,也是无声无臭之天,也是纯

亦不已的万物一体。“纯亦不已”是《中庸》的话,宋明理学常常用这个话形容道体。故道体是无声无臭、也是纯亦不已,即是形而上的实体,而道体亦即是仁体。人与天本为一体,故人的慎独修养就是要恢复到万物一体。这一段下半部的讨论以无善无恶为人生而静的本体,则是发挥王阳明无善无恶之心体的成说了。

江右王学重视实践,邹颖泉说:

学莫切于敦行,仁岂是一个虚理?礼仪三百,威仪三千,无一而非仁也。知事外无仁,仁体时时流贯,则日用之间,大而入伦不敢以不察,小而庶物不敢以不明。人何尝一息离却伦物,则安可一息离却体仁之功?一息离便非仁,便不可以语人矣。颜子视、听、言、动,一毫不杂以非礼,正是时时敦行,时时善事吾心。②

邹东廓之子颖泉,其论仁体亦有可观。盖如张阳和所谓仁体(见下节),乃是就宇宙论意义而言,但仁体并非只是一宇宙论之实体,仁体不离日用常行,故颖泉所说“仁体时时流贯于日用之间”,的确是一个仁学本体论的重要观点,孟子说“明于庶物,察于人伦”,而大到人伦大节,小至普通事物,都是仁体的显现。有仁体,便有体仁,体仁即是在视听言动一切事事物物上体察敦行以见仁体之无不在。他又说:

夫仁何物也?心也。心安在乎?吾一时无心,不可以为人,则心在吾,与生俱生者也。求吾之与生俱生者,安可以时日限?试自验之。吾一念真切,惟求复吾之真体,则此欲仁一念,已浑然仁体矣,何有于妄?何处觅矜?无妄无矜,非仁体而何?至于用力之熟,消融之尽,则不能不假以岁月耳。今高明既信我夫子“欲仁仁至”之语,则即此处求之足矣,不必更于古人身上生疑,斯善求仁矣。③

但颖泉作为阳明学者,终究是强调心为仁体,认为一念真切,已是仁体,此念无妄无矜,便是仁体。这种说法容易导致以意念为心体,其于性体已经

① 《碧里疑存》《浙中王门学案四》,《明儒学案》上册,第294页。

② 《颖泉先生语录》《江右王门学案一》,《明儒学案》上册,第346页。

③ 《颖泉先生语录》《江右王门学案一》,《明儒学案》上册,第349页。



脱离,所说“一念便是浑然仁体”,何其轻易,其于仁体,则更远了。

江右的归寂派也重视仁体,如罗念庵:

《识仁篇》却在识得仁体上提得极重,下云与物同体,则是已私分毫搀和(掺和)不得。已私不入,方为识得仁体,如此却只是诚敬守之。中庸者,是此仁体,现在平实,不容加损,非调停其间而谓之中也。急迫求之,总成私意;调停其间,亦难依据。惟有已私不入,始于天命之性,方能觌体。<sup>①</sup>

罗念庵说识仁篇的重点在识得上,而与物同体才是仁体。值得注意的是,他又说中庸是此仁体的状态,中庸不是调停,而是仁体现在平实的状态,所谓现在平实,就是既不急迫去求,也不调停折中,没有任何私意掺杂其中。觌体当然是见体,不过他在这里所说的觌体似不是专指仁体,而是指天命之性。

念庵弟子万思默在心性修持外,发明生活是仁体之说:

孔子一段生活意思,惟颜子得之最深,故于言而悦,在陋巷而乐,却以如愚守之。其余则多执滞。若非曾点说此段光景,孔子之意,几于莫传。以三子照看,便见点意活,三子意滞,于此反照自身,便知自己精神。是处一切不应执着,识此便是识仁。盖生活是仁体,夫子言语实落又却圆活,要善体会。如言敬,云“出门如见大宾,使民如承大祭”,敬有甚形状,借宾祭点出甚实落,然如字又不着宾祭上,令人照看,便可悟敬的意思。如云“言忠信,行笃敬”,以忠敬属言行,煞是着实,却云“立则见其参于前,在舆则见其倚于衡”,是见何物参倚?亦是令人当下自见,有个不着在言行上的时时存主。盖夫子处处指点心体,令人自见现前一个如有立卓体段,乃天所以与我者,所谓仁也。<sup>②</sup>

万思默专讲生活儒学,他提出“生活是仁体”,确实值得表彰,他的这一思想与颢泉所说“仁体时时流贯于日用之间”是一致的。同时,他指出,仁体与生活的关系是着实与不着的辩证关系,一方面仁体体现在生活、行为,这是着实,也叫作实落,

表示仁体不脱离实事;另一方面仁体的体现又有不着的一面,即不定死在哪一具体实事上,仁体也不是仅仅实事而已。“有个不着在言行上的时时存主”,这表达了他对仁体超越具体事物的本体性的了解。

另外,江右其他人士也多论及直指仁体的问题,如:

问:“夫子言仁,何不直指仁体,而必曰复礼,何也?”曰:“《乾》之元亨利贞,即我性之仁义礼智。元者善之长也,亨者嘉之会也。盖乾元资始统天,荡荡难名。至于亨,当《巽》、《离》之交,云行雨施,品物流行,枝叶华 ,苍翠丹绿,杂然并陈,所谓万物皆相见也。即此相见者,而资始统天之元,灼然宇宙,悟此而复礼归仁,不待赘辞矣。故《系传》曰:‘显诸仁。’”<sup>③</sup>

罗大 江右后学,按他对仁体的理解,仁体必从元亨讲,必从乾元统天讲,乾元实体当然是浩浩荡荡,无声无臭,难以名状,亨则是生长生成,流行可见,从可见的流行悟及宇宙实体即仁体,这就是归仁了。他接着说:

仁之浑然全体,难于思求,而其条理,则有可觉悟,故复礼即归仁。仁一而已矣,在目为视,在耳为听,发于声为言,运于身为动,此仁之条理,所为礼也。舍礼之外无仁,舍视听言动之外无礼,故一日之间,能于视听言动忽然觉悟,而仁之全体呈露矣。问:“何以见天下归仁?”曰“人但看得仁大,看得视听言动小,不知仁体随在具足,即视而仁之体全在视,即听而仁之体全在听,言动亦然。始以视明之:今人在室见一室,在堂见一堂,在野见四境,仰视而见高天之无穷,俯视而见大地之无尽,见亲则爱,见长则敬,见幼则慈,见入井之孺子则恻隐,见衅钟之牛则不忍,孰非与吾之视为一体者?即此一觉,而天下归仁,不待转盼矣。五官之貌,言视听思也,五伦之亲,义序别信也,人皆生而具之,日而用之,所谓故也,时时从此体认,从此觉悟,事亲知人,可以知天,聪明圣智,达乎天德,是为温故而知新。”<sup>④</sup>

① 《江右王门学案三》,《明儒学案》上册,第394页。

② 《万思默约语》《江右王门学案六》,《明儒学案》上册,第505—506页。

③ 《匡湖会语》《江右王门学案八》,《明儒学案》上册,第550页。

④ 《匡湖会语》《江右王门学案八》,《明儒学案》上册,第550页。



罗大 所说“仁体随在具足”,与邹颖泉所说“仁体时时流贯于日用之间”,与万思默专讲“生活是仁体”,都有一致之处。“随在”自然是无所不在,随生活而在,随日用而在,随视听言动而在。而且他提出随在具足,即视而仁之体全在视,即听而仁之体全在听,即仁民爱物仁之体全在仁民爱物,仰视而见高天之无穷,俯视而见大地之无尽,见亲则爱,见长则敬,见幼则慈,见人井之孺子则 隐,无往而不是与我为一体的。具足便是物物一太极,一物一事上皆具足太极之全体。因此这种对仁体的觉悟,既是知人,也是知天,是达乎天德。这种对仁体的理解方式应是受朱子学的影响。但强调仁体流贯于生活世界,则是明代思想的特点。

耿天台弟子潘雪松说:

须从大处悟入,却细细从日用琐屑,一一不放  
过。三千三百,皆仁体也,圣人所以下学而上达。①

日用琐屑,皆是仁体,这也是生活儒学的提法,《明儒学案》列天台属泰州学派,泰州学派也是发扬“生活是仁体”的主要派别。

#### 四

黄百家有《求仁说》,他文尾处说:

王塘南曰:“圣学主于求仁,而仁体最难识。若未能识仁,只从孝弟上恳恻以求尽其力。当其真切于孝弟时,此心油然而蔼而不能自己,则仁体即此可默会。”②

虽然,程明道在北宋理学创立之初,已经明确提出“识得仁体”的问题,但即使到了心性之学已十分深入的明代后期,人们仍然认为仁体最难识得。在这种情况下,心学家亦多从道德实践指点,如王塘南要人在孝悌实践上尽力,他说人在真切实践孝悌时,仁心蔼然不能自己,在这个时候就会体会到仁体。这个说法也还是从心体来认取仁体。这种由道德实践去接近本体的思路,与康德实践理性所说是一致的。

但仍有从不同方面来理解仁体的思考,如张

阳和:

仁之为物,未易名状,故孔门罕言仁,凡所言者,皆求仁之功而已。其曰“仁者,人也。仁人,心也”。此则直指仁体矣。生生不已者,天地之心也。人之生,以天地之心为心,虚而灵,寂而照,常应而常静,谓其有物也,而一物不容,谓其无物也,而万物皆备。无物,无我,无古今,无内外,无始终,谓之无生而实生,谓之有生而实未尝生,浑然廓然,凝然皦然,仁之体倘若在乎!③

张阳和受朱子影响甚大,所以这个说法,显然已经超出了论心的范畴,已经是状仁体之言,即所谓“直指仁体”。那么如何直指仁体呢?阳和就天地之心直指仁体,这个说法也是有所见的。他所说的“虚而灵,寂而照,常应而常静,谓其有物也,而一物不容,谓其无物也,而万物皆备”是指人之心;而他所说的“无物,无我,无古今,无内外,无始终,谓之无生而实生,谓之有生而实未尝生,浑然廓然,凝然皦然”,是指天地之心,也就是仁体。天地之心,生生不已,这是人心和人生的根源。阳和此说,可谓见体之言。

李见罗对阳明学颇有反省,他说:

天地人物,原是一个主脑生来,原是一体而分,故曰:“天地人物皆己也。”人已如何分析得?是故立不独立。与人俱立,达不独达,与人皆达,视人犹己,视己犹人,浑然一个仁体,程子所谓“认得为己,何所不至”是也。若曰:“己立己达后,方能了得天地万物。吾未立何暇立人?吾未达何暇达人?”即此便是自私自利,隔藩篱而分尔我,与天地万物间隔不相关接,便不仁矣。所谓“若不为己,自与己不相干”是也。④

这便是发挥仁体共在之意。天、地、人、物本是一体,一体而分才有天地人物之别。就一体而言,天地人物是不可分的。因此孔子说己欲立而立人,己欲达而达人,因为立不能独立,达也不能独达,必须与人俱立,与人俱达,对待别人如同对待自己,对待自己如同对待别人。因为天地人物“浑

① 《暗然堂日录》《泰州学案四》,《明儒学案》下册,第837页。

② 王塘南此段语录见于《江右王门五》,《明儒学案》上册,第488页。

③ 《寄查毅斋》《不二斋论学书》《浙中王门学案五》,《明儒学案》上册,第326页。

④ 《止修学案》,《明儒学案》上册,第692页。

然一个仁体”,故天地人物共在,共在就是仁体的基本特质。

何克斋说:

昨所解明道先生《识仁书》,虽章意颇明,然解中未及仁之源头处。盖求仁须识得源头,则发用流行处,自昧不得。所谓源头,先儒已明言之矣。横渠张子云:“虚者仁之源。”康节邵子云:“惻隐来何自?虚明觉处真。”张子所谓虚,邵子所谓虚明觉处,乃仁之源头也。欲识此源头,须端坐澄心,默察此心虚明本体。识得虚明本体,即是仁体,即是未发之中矣。所谓静亦定者此也,由此随感而应,疾痛之事感而惻隐生,不义之事感而羞恶生,交际感而恭敬生,善恶感而是非生,千变万化,莫非仁之用也,故曰义礼智信皆仁也。又曰经礼三百,曲礼三千,无一事非仁也。然用未尝离了虚明本体,如明鉴之应物,妍媸毕见,空体自如,此即动亦定也。故程子谓体用一原,显微无间,但于静中识得个源头动处,方得不迷耳。<sup>①</sup>

何克斋曾学于阳明弟子欧阳南野,他在讨论识仁篇时提出,理解识仁篇,不能仅仅讲明每一段每一节,重要的是要识得“仁之源头”,如果能识得仁之源头,则自然能明了仁的发用流行。什么是仁的源头呢?他认为先儒已经明言过,如张载说过“虚者仁之源”。这也是有意义的。但何克斋把“虚者仁之源”的“虚”解释为此心虚明本体,以虚明本体为仁体,这是不对的,虚明本体只是心之照见万物的能力,此能见能照乃随感而应,而感应之中有理在焉,只讲在静中养个虚明本体,既不是南野主张,也不是阳明之意,更不是张载之意。张载所谓虚乃是太虚,故“仁之源头”应是指其宇宙论的实体而言,要求从本体上认识仁体。

阳明学之外,甘泉门下亦论及仁体的意义,如湛甘泉弟子吕怀:

天以生物为心,生生不息,命之所以流行而不已也。聚散隐显,莫非仁体,性之所以与心俱生也。循是出入,是实有不得已而然者。道之无内外,无终始也,直立天地,贯始终内外而一之者,人之所以为仁也。毫发与道不相入,便是不仁,便自不贯,便属灭息。是故君子尽心知性知天,存心养性事天,皆所以

为道仁身,俟此命之流行也。<sup>②</sup>

吕怀对仁体的体会值得关注,他说“天以生物为心,生生不息,命之所以流行而不已也,聚散隐显,莫非仁体。”那就是说,天之生生不息,命之流行不已,化之聚散隐显,都是仁体。他认为仁体便是道,道体无内外,无始终,直立天地,贯通内外始终而成为一体。他还认为仁体必能贯,即贯一切而一之。这是人之所以为仁的根源。而人要尽心知性存心养性,以知天事天俟命,为道仁身,与仁体合一。

李谷平,明代正嘉时儒者,他说:

曰:“孔子之学,惟以仁为训。”“何也?”曰:“天地之一动一静,人心之一动一静,一本也,仁也。求仁之学,万古圣贤之正脉也。”曰:“仁之体何如?”曰:“仁道至大,不可求之言语,不可求之训诂,吾夫子在川上曰:‘逝者如斯夫!不舍昼夜。’此仁之体也。盖一动一静,天命之流行也,惟其动静,此所以不穷。颜子之见卓尔,孟子之谓‘必有事焉而勿正’,是皆有见于一动一静之妙也。非知道者,孰能识之?孟氏之后,千有余岁,惟伊、洛得闻之,此道明之会也。明道先生曰:‘天地之间,只有一个感与应而已,更有甚事?’又曰:‘天地万物之理,无独必有对,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。’此是‘天理二字,自家体贴出来’者也。伊川先生曰:‘有感必有应,凡有动皆为感,感则必有应,所应复为感,所感复有应,所以不已也。’程夫子兄弟所谓感应,亦有见于一动一静之妙也。一动一静,生生不已,仁之体在我矣。”<sup>③</sup>

李谷平自称其学本之明道而来,他对伊川等宋儒讲“主一”不以为然,认为孔子之学只是以仁为训,后来儒者也只应讲仁学。他认为,天地与人心,乃为一本,一本即是一体,此一体便是仁,便是仁体。那么仁之体如何表达呢?他说仁道至大,无可言说,夫子川上之叹“逝者如斯夫”,这就是指示仁体。他强调天命流行,一动一静,变化无穷,妙在其中,故伊川说非知道者孰能识之。可见他是把天地之动静感应、生生不已看作仁体。

① 《泰州学案四》,《明儒学案》下册,第847页。

② 《答唐一菴》《论学语》《甘泉学案二》,《明儒学案》下册,第914页。

③ 《求仁问答》《谷平目录》《诸儒学案下一》,《明儒学案》下册,第1270页。

总之,历史上的儒学,自宋代以来,已经十分注重“仁体”的观念,在他们的运用中,大体上说,心学是把仁体作为心性本体,而理学哲学家则把仁体作为宇宙的统一性实体。在宋明理学的理解中,仁体是万物存在生生、全体流行的浑然整体,

故天、地、人、物共在而不可分。仁体不离日用常行,即体现在生活和行为;无论是识仁还是体仁,人在生活中的践行和修养就是要达到仁者的境界,回归到与仁同体。

## On the Concept of Benevolence as Substance in Neo-Confucianism

Chen Lai

(*School of Chinese Classics, Tsinghua University, Beijing 100084, China*)

**Abstract:** From the Song Dynasty in history, Confucianism paid great attention to the concept of “benevolence as substance”. Generally speaking, the school of mind philosophy regarded “benevolence as substance” as the ontology of mind nature, while the Neo-Confucianist philosophers considered it as a unified entity of the universe. Neo-Confucianists of the Song and Ming Dynasties interpreted “benevolence as substance” as the integrated whole of the existence, growth and generation of all living things, so that the heaven, the earth, the humans, and the things are co-existent and inseparable. Benevolence as substance cannot go away from the daily routines, and it is embodied in people’s lives and behaviors. The purpose of the practice and self-cultivation in people’s lives is to reach the realm of benevolent people, and return to the same corporality with benevolence.

**Key words:** Neo-Confucianism of the Song and Ming Dynasties, benevolence as substance, doctrine of Neo-Confucianism as substance

(责任编辑 刘曙光)