

## 程顥、程頤「以理為性」的「理一分殊」 思想及方法論

劉昌佳\*

### 摘要

程顥、程頤稱宇宙的本體為「理」，這個本體是實存性的實有，宇宙萬物都是由這個本體所創生。至於人的本性，程頤明確提出「性即理也，所謂理，性是也。」這樣的說法，可以推論出：性＝理，也就是用「理」去界定「性」的範疇與內涵，所以說二程是「以理為性」。這樣的理與性，有總體義，有分殊義。總體義的理與性，是指宇宙的本體；分殊義的性，則是指人物所稟受的本體，而這個分殊的本體，也即是總體的本體。

因為分殊的本體即是宇宙的本體，所以，人本身便涵蘊有這個本體，而心是人的主宰，所以程顥認為，人只須當處認取自身的本體，不須向外追尋，所以說「只心便是天」。價值落在現象界，由此再往前推，就可以得出：即事物即是天理，所以說「灑掃應對，形而上者在焉」。

在宇宙本體與個別本體的整個理論系統，二程是用「理一分殊」的方式開展出來的，其中的理，是指宇宙的本體，分殊則是指個別的本體。而二程所主張「以理為性」的理，正是指宇宙的本體；性，雖然有總體義和分殊義，這裡的「性」，側重指個別的本體，也就是「理一分殊」中的「分殊」。

綜上所論，二程在宇宙的本體和人的心性的所有理論，都是以「以理為性」為核心思想，再以「理一分殊」的思想及方法所架構出來的。

**關鍵詞：**程顥、程頤、以理為性、理一分殊、方法論

---

\* 國立彰化師範大學國文系博士生。

## 壹、前言

程顥（1032-1085）和程頤（1033-1107）二兄弟思想的同異問題，對於其間的差異性，首先提出的是黃宗羲（1610-1695）在《宋元學案》中所說：「明道之學，以識仁為主，渾然太和元氣之流行。其披拂於人也，亦無所不入，庶乎所過者化矣……，朱子得力於伊川，故於明道之學，未必盡其傳也。」<sup>1</sup>在語意之中，程顥和程頤二人的核心思想存有明顯的差異，但是黃宗羲並沒有明確說明其差異為何？

馮友蘭認為在「理」的觀點上，程頤所說的是一般和特殊的關係，而程顥所討論的則是自然和人為的關係；再者，馮友蘭認為他們討論的哲學問題並不相同，程頤討論的是王弼的問題，而程顥所講的則是郭象的問題，王弼說：「物無妄然，必有其理」，而郭象則認為自然如此，是理之自然。由於二人思想的差異，所以在道學以後的發展中，馮友蘭說：「程顥的思想就成為心學，程頤的思想就成為理學。」另外，以對「道」的理解來說，馮友蘭認為：「程顥所理解的道是具體的，程頤所理解的道是抽象的。具體和抽象的分別就是形而上和形而下的分別。」<sup>2</sup>馮友蘭分析的非常清楚，但是不一定適切。如以形上和形下分別程頤和程顥對道的理解，也就是說程顥所理解的道是屬於形而下，這樣的說法一定是有待修正的。又用具體和抽象分別形上形下，就中國哲學的形而上而言，所說的幾乎都是指實存性的實有，而非是抽象的。應該說中國哲學形上形下一般說是和合為一的，不是截然二分的，就如程顥常說的「徹上徹下」，形而上與形而下是上下貫通連成一氣的，是一種「不即不離」的關係。

牟宗三先生（1909-1995）用了十年的工夫撰寫《心體與性體》，就程顥和程頤的語錄，「費了大力氣，去抄那些文獻」，「把他們的文獻抄了好幾遍」，<sup>3</sup>然後簡別出二者的差異，並且對於宋明理學的分系，提出新的看法——三系說：1.周敦頤、張載和程顥為一系，下開胡宏、劉宗周；2.陸九淵、王陽明為一系；3.程頤和朱熹為一系。<sup>4</sup>

雖然牟先生作了非常詳盡的論析，但是學術界普遍的看法，還是認為二程的學術思想是大同而小異，所以一般都是合併論述之，如：《世界哲學家叢書》中李日章所著的《程顥、程頤》、《中國思想家評傳叢書》中盧連章所著的《程顥程頤評傳》、〔英〕葛瑞漢所著的《二程兄弟的新儒學》、張永雋所著的《二程學管見》、徐洪興所著的《曠世大儒——二程》。其實就如徐洪興所說的「關於

<sup>1</sup> 〔清〕黃宗羲撰，黃百家、全祖望續修，王梓材校補，《宋元學案》（台北：河洛出版社，1975年），〈明道學案上〉，冊5，頁7。

<sup>2</sup> 參見馮友蘭，《中國哲學史新編》（台北：藍燈文化事業有限公司，1991年），冊5，頁108-118。

<sup>3</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，1983年），頁389、404。

<sup>4</sup> 參見牟宗三，《心體與性體》（台北：正中書局，1981年），冊1，頁42-60。

二程思想的異同，所以會產生如此之大的分歧，我想主要還是在於研究視角不同的緣故。」<sup>5</sup>就如《莊子·秋水》所說的：「以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己；以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大，因其所小而小之，則萬物莫不小。」<sup>6</sup>由於視點的不同，所形成的視域當然也會有所差異。徐洪興提出二程之間是「大同而小異」：「『小異』主要是異在『工夫』層面，而不是『本體』層面的。」<sup>7</sup>在心與物的本體方面，都是以相同的「理」作為它們的依據。徐洪興這樣的分析是屬於平面式的，是一種靜態的分析，也就是將思想材料平鋪作比較，以這樣比較的方式做出來的結論，徐洪興的說法是值得參考的。

唐君毅先生（1909-1978）運用思想史的方式作比較，也就是一種動態的方式，站在思想發展的角度，唐先生歷舉程顥和程頤關於心性與天道方面的言論，作相對比較，而後得出結論，說：

凡此等等，皆伊川顯承明道，未嘗有違，而更加發揮之義也。……其所承者，正是明道之言整個一心，亦原有其內外二面之說。由于不明此中思想發展之跡，遂橫將明道伊川兄弟相承之說，化作對立之二論，而使此宋儒之學中之道之流行，若有間斷無相續矣。<sup>8</sup>

唐先生把二程思想的差異解釋為其間思想的發展，葛瑞漢也說：「我們可以把伊川的哲學視為明道哲學的一個發展」，<sup>9</sup>這樣的觀點應是符合程頤本人的說法，程頤曾經對弟子張繹說：「我昔狀明道先生之行，我之道蓋與明道同。異時欲知我者，求之於此文可也。」<sup>10</sup>依程頤的意思，他和他兄長二人的思想並沒有什麼相異性。所以，朱熹（1130-1200）在整理編輯二程的著作時，把他們的著作編在一起，統稱為《程氏遺書》。因為，二程的弟子們在紀錄程子的言論時，也常常是不加以分別的，雖然其中有一部份有標明是明道先生語，或是伊川先生語，但是有相當大的份量是不分的。<sup>11</sup>而朱熹在他的著作中也往往是引「程子曰」，可見在二程弟子和朱熹的眼中，二程兄弟的思想基本上是一致的，也可以說是大

<sup>5</sup> 徐洪興，《曠世大儒——二程》（石家莊：河北人民出版社，2000年），頁236。

<sup>6</sup> [清]郭慶藩，《莊子集釋》（台北：木鐸出版社，1982年），頁577。

<sup>7</sup> 徐洪興，《曠世大儒——二程》，頁242。

<sup>8</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》（香港：新亞研究所；台北：台灣學生書局，1979年），冊上，頁161-165。

<sup>9</sup> [英]葛瑞漢（Angus Charles Graham, 1919-1991）著，程德祥等譯，《中國的兩位哲學家：二程兄弟的新儒學》（鄭州：大象出版社，2001年），頁36。

<sup>10</sup> [宋]程顥、程頤，《二程集》（台北：里仁書局，1982年），《伊川先生年譜》，頁346；另見《二程集·河南程氏文集·跋》，頁24。

<sup>11</sup> 在今通行本《二程集》中的《遺書》和《外書》中，僅標明是「二先生語」而沒有說明是明道或是伊川所說，共有135頁之多。見徐洪興，《曠世大儒——二程》，頁232。

同，雖然其間也有些小異。對於二程間思想的同異問題，本文持唐君毅先生的說法，認定程顥程頤的思想是一個整體的發展。

## 貳、理——宇宙與萬物的本體

### 一、建立實有本體論的緣起

李約瑟（1900-1995）曾引李翱（772-841）的話說：「『嗚呼！性命之書雖存，學者莫能明，是故人皆入於莊列老釋。不知者謂夫子之徒不足以窮性命之道，信之者皆是也。』由此可知，唐代的儒家深覺缺乏宇宙觀以與道家抗衡，也缺乏形上學以與佛家競爭。簡言之，宋代理學便是博採佛、道兩家的思想，匯聚而成的。」<sup>12</sup>與其說宋代理學是匯聚博採佛、道二家思想而成，不如說是因著佛、道二家的理論刺激而建立起儒學自己的理論系統。就儒、釋、道三家思想的發展而言，其間存在著互相的批判，也存在著相互的滲透性。就宋代理學程顥程頤的時代而言，道家、道教對時代思想的影響性不大，因此，在二程眼中，危害也不大。<sup>13</sup>二程針對的首要為佛教，而二程批評佛教的「絕倫類」、「脫世網」等倫理學上的陷溺，<sup>14</sup>這些思想的前提及核心正是在本體論。

佛教對於存在界生起的看法，不同的宗派有不同的說法，如小乘教的「業感緣起」、中觀學的「八不緣起」、唯識宗的「阿賴耶緣起」、《大乘起信論》的「真如緣起」、華嚴宗的「法界緣起」。<sup>15</sup>不論是哪一種緣起說，一定都不離佛教的基本觀點，也就是宇宙的生發、世間的萬有，都不是真實不虛的，都是由心或識所幻現的，所以說「三界唯心」、說「萬法唯識」、說「心如工畫師」等等，這是佛教的基本教理，也是共通的教義，各宗各派的理論，可以說都是從這些基本教理發展出來的。不論是「析色入空」或是「當體即空」，因為察覺到人間世的一切都是因緣和合而成，不論是山河大地、源泉溪澗、草木叢林，一切的萬物色相都是如此，生命的當下也是如此，因此要捨離虛妄的此岸，而到達真實的彼岸。一切的教理可以說都是從這裡發展出來的。而佛教從傳入到北宋時，已經在中國深耕了有一千多年，而且在隋唐時還鼎盛了數百年，可以說已經普遍地深植在所有的文人以及百姓的思想之中。

<sup>12</sup> [英] 李約瑟 (Joseph Needham, 1900-1995) 撰，陳立夫主譯，《中國之科學與文明》（台北：台灣商務印書館，1974 年），冊 3，頁 172。

<sup>13</sup> 程子說：「今異教之害，道家之說則更沒可關，唯釋氏之說衍蔓迷溺至深。今日是釋氏盛而道家蕭索。」《二程集·河南程氏遺書》，卷 2 上，頁 38。

<sup>14</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷 2 上，頁 24。

<sup>15</sup> 關於這幾種「緣起」的說明，請參見吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》（台北：文津出版社，1998 年），頁 98-104。

雖然陳寅恪認為，在政治體制、生活行為以及日常觀念等許多基本方面，即使釋、道二教極盛，也未能取代儒家的主導地位和支配作用。<sup>16</sup>但是思想層面卻也足以影響及改變現實上的一切觀念及體制。就儒學言之，如果只是流於形制，那麼它的精神勢必逐漸喪失。而且，一切的體制、規範和倫理，本來就都源出於思想。而在思想的體系理論上，先前的儒學顯然重視的是人性論、政治思想和倫理思想，而比較不重視本體論、宇宙論和認識論。所以，宋明理學家從周敦頤開始，便試圖建立「由本體論→宇宙論→人性論→認識論→倫理學」<sup>17</sup>這樣一種結構體系的發展程序。

首先是周敦頤著《太極圖說》，建立了宇宙的生成模式是：无極→太極→五行→萬物。這樣的宇宙觀明顯是融合了漢代的「天人宇宙論圖式」和陰陽五行理論以及魏晉以後的道教學說所發展出來的宇宙生成論。周敦頤「順化生人」的理論，其價值在於建立實有的天道觀，強調世界以及萬物的緣起是實存性的實有，不是虛幻不實的。<sup>18</sup>這裡，明顯是針對佛教的理論而發的。接著是張載建立了以太和之氣為本體的實有天道觀，說明人間世的人和物等等，都是太和之氣的發用流行所形成的。太和之氣是人間世一切的本體，這個本體也是實存性的實有。<sup>19</sup>繼周敦頤、張載之後，程顥、程頤也建立了以理為性的宇宙本體論。

## 二、理是宇宙與萬物實存性的本體

周敦頤提出宇宙萬物都是源出於「无極」，「无極」透過陰陽二氣的運行，以及五行形質的妙合，所形成的乾坤二道衍生出來的。這裡的「无極」，就猶如老子所說的「道」，這個「道」是有實而無形，「雖存在而非感官所能覺察」，<sup>20</sup>這樣的本體論雖然是實存性的實有，但是有近似道家理論的嫌疑。俟後張載提出以太和之氣為萬物的本體，張載所著《正蒙》開宗明義即說：「太和所謂道，中涵浮沉、升降、動靜、相感之性，是生絪縕、相盪、勝負、屈伸之始。」<sup>21</sup>這裡強調「太和」之中涵蘊有浮沉、升降、動靜、相感，各種氣的能動性，並由此而發生絪縕、相盪、勝負、屈伸等等氣的各種作用，這種種的能動性和聚散的作用，都是太和之氣的流行變化，殊散而在事物之中所呈現出來的。張載所說的「太和」明顯指的是「道」，但是他是用「氣」去解釋「道」，這樣的解釋可以說明

<sup>16</sup> 參見陳寅恪，《金明館叢稿二編》（北京：三聯書店，2001年），〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉，頁282-285。

<sup>17</sup> 李澤厚，《中國古代思想史論》（台北：三民書局，1996年），頁234-235。

<sup>18</sup> 參見拙著，〈周敦頤對《太極圖》的「順化」說與「逆化」說〉，《興大人文學報》，2006年3月，36期，頁363-404。

<sup>19</sup> 參見拙文，〈張載「理一分殊」的天道性命觀〉，《彰化師大國文學誌》，2005年12月，11期，頁27-62。

<sup>20</sup> 張岱年，《中國哲學大綱》（台北：藍燈文化事業有限公司，1992年），「道論」，頁82。

<sup>21</sup> [宋]張載，《張載集》（台北：里仁書局，1981年），《正蒙·太和》，頁7。

現象界——「所以然」，但是卻無法說明「所以然」的本體。由此，程顥說：「『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』若如或者以清虛一大為天道，則乃以器言而非道也。」、「立清虛一大為萬物之源，恐未安，須兼清濁虛實乃可言神。道體物不遺，不應有方所。」<sup>22</sup>因此，二程便建立了「理」的本體論。由是可以說：二程以理為宇宙萬物的本體，可以說是因張載所說的氣本論再進一步的發展。

「理」這個字，很早就思想的論著中出現，但是用「理」作為宇宙的本體，則是由二程所提出的。所以，程顥說：「吾學雖有所受，天理二字卻是自家體貼出來。」<sup>23</sup>

### （一）一體多相的「理」

對於事物的分析，或用「體、相、用」，或用「相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等」，<sup>24</sup>二程所提倡的宇宙萬物本體的「理」，也是用解析的方式加以說明。因為事物有各種面向，也就是有各種角度，如果以某一個角度觀之，所得到的只是該角度的面向，所以必須要站在整全的觀點，才不會失於片面，就如《莊子·天下》所說：「譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。」<sup>25</sup>二程所說的「理」是宇宙的本體，而天、易、道、神、性、命、教等，即是就各種面向而說，甚至有時所說的「理」，也是屬於面向，而不是本體，所以本文用「一體多相」來指稱「理」。因為是「一體多相」，其本體是一，所以，就本體論來說，是屬於「一本論」。

程顥曾說：「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，其命在人則謂之性，率性則謂之道，修道則謂之教。」<sup>26</sup>程顥這裡所說的「上天之載」是指宇宙的本體，這個本體不是感官所能覺知的，所以說是「無聲無臭」。因為就如《繫辭傳》所說的「天地之大德曰生」、「生生之謂易」，所以用「易」去指稱如此「生物不測」的本體；這個本體在天地間運行自有其規律，這樣的規律就稱之為「道」——也就是「理則」；這個本體有創生不已的作用，這樣的作用就稱之為「神」；這個本體所賦予人的，人所稟自於這個本體的，就稱之為「性」。這個「性」，也就是如唐君毅先生所說的「存在的流行」，就

<sup>22</sup> 上二引文分見《二程集·河南程氏遺書》，卷 11，頁 118；卷 2 上，頁 21。

<sup>23</sup> 《二程集·河南程氏外書》，卷 12，頁 424。此句謝良佐記作「明道嘗曰：吾學雖有所受，天理二字卻是自家拈出來。」《上蔡語錄》（台北：廣文書局，1980 年），卷上，頁 6。

<sup>24</sup> 借用〔後秦〕鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經·方便品》：「如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」《大正藏》，冊 9，卷 1，頁 5 下。

<sup>25</sup> 〔清〕郭慶藩，《莊子集釋》，頁 1069。

<sup>26</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷 1，頁 4。

事物即可顯現存在的本體而言，則說「流行的存在」。<sup>27</sup>「存在」即是指本體，而「流行」則是指本體在運行中所創生出來的萬物。這樣指稱「性」，是順著《周易·象傳》所說的「乾道變化，各正性命」和《禮記·中庸》所說的「天命之謂性」而說的。程顥這裡所說的「其體」、「其理」、「其用」，都是就著「上天之載」這個宇宙的本體而說的，只是他用各種面向來說。

承前所說，周敦頤提出宇宙的本體是「无極」，「无極」猶如是老子所說的「道」；張載提出宇宙的本體是「太和」，「太和」也是「道」的另一種陳述。傳統文化中對於宇宙的主宰，一般都說是「天」——人格神的天，也就是指「帝」，或「天帝」。但是這樣的「天」、「帝」，只有主宰和創生的意涵，而沒有本體的意思，祂不會涵具在其所創生的萬物之中。二程融合了《周易·象傳》、《禮記·中庸》和傳統文化中的「天」、「帝」的說法，形成了兼具本體、創生、規律、規範以及自然而然和必然性等種種特性的「理」。這樣的本體，既是宇宙的本體，也是萬物的本體，萬物由它所創生，而且它也內在於萬物之中。因為「理」具有這樣的特性，所以天、帝、易、道、神、性等等都只是它的一個面向，所以本文用「一體多相」來指稱「理」。如程顥曾說：「天者，理也；神者，妙萬物而為言者也；帝者，以主宰事而名。」<sup>28</sup>在這裡，天、神、帝，就是「理」的一個面向。

## （二）理是實存性的

程頤曾經為了說明「道」是形而上的，不是「陰陽」的「氣」，於是對《周易·繫辭傳》所說的「一陰一陽之謂道。繼之者，善也；成之者，性也。」作一個創發性的解釋，說：「『一陰一陽之謂道。』道，非陰陽也；所以一陰一陽，道也。如一闔一闢謂之變。」<sup>29</sup>程頤這樣的說法很容易讓讀者認為他所說的「道」是所以然之理。如果是「所以然之理」，那就是抽象的，沒有實質內涵，只有形式意義，就如「方」、「圓」等概念，它只是屬於純粹的概念。葉秀山認為現象學並不是顯現現象，而是要顯現其本質。因為如果世界只是如其表象一般，那麼人就沒有他自己的意義，因為他的一切都是一種必然的現象。<sup>30</sup>一樣的道理，「一陰一陽」是一種現象，在現象的背後必有其本質，所以程頤說「一陰一陽」不是「道」的本質，而是在「一陰一陽」的背後那個，才是「道」。程頤所說的「所以一陰一陽，道也」其中的「所以」，不是指「所以然之理」，而是指「所以有這樣現象的本質」，那樣的本質才叫做「道」。因為如果說是「所以然之理」，

<sup>27</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，卷上，頁91。

<sup>28</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷11，頁132。

<sup>29</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷3，頁67。

<sup>30</sup> 參見葉秀山，《中西智慧的貫通——葉秀山中國哲學文化論集》（南京：江蘇人民出版社，2002年），頁152。

那麼就是指規律、軌跡，而規律、軌跡，是純粹的形式，並沒有實質內涵，所以，程顥又說：「『一陰一陽之謂道』，陰陽亦形而下者也，而曰道者，惟此語截得上下最分明，元來只此是道，要在人默而識之也。」「一陰一陽」是「氣」，「氣」雖然沒有形象，但是卻是可以感知的，所以程顥說它是形而下的。既是形而下，就不是「道」，因為「道」是屬於形而上的，然而這裡卻說「一陰一陽之謂道」，因為，雖然「一陰一陽」是「氣」，但是其本質即是「道」，所以程顥說「元來只此是道」，並不是離開了「陰陽」之外另外有所謂的「道」，而是即一陰一陽即是道。因為一陰一陽的本質是無法言說的，所以說「要在人默而識之」，就此去體認它的本質的「道」。所以程頤才說：「離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也。陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者。形而上者則是密也。」<sup>31</sup>

前面說「道」是「一陰一陽」的本質，也就是本體，這個本體，就是前面所說的「理」，這裡說它是「道」，這裡的「道」，就是「理」的一個面向。因為「理」是萬物的本體，而這個本體是無法用感覺器官去覺知的，所以就如《老子》所說的「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微」，其中的「夷、希、微」是用來形容作為本體的「道」。<sup>32</sup>所以程頤說：「至微者理也」，這裡的「微」，不是細微或是希微，而是在形容本體。至於本體的流行所創生出來的萬物，因為是具象物，而這樣的具象物是顯明可見的，所以程頤說：「至著者象也」。在本體與現象之間，如唐君毅先生所說的「存在的流行或是流行的存在」，是一種「不即不離」的關係，也就是說現象的本質即是本體，現象是本體的流行所產生出來的，而本體也只能存在於現象之中，離開現象即沒有所謂的本體，所以程頤說：「體用一源，顯微無間。」<sup>33</sup>

既然天下萬物的本質就是這個本體，這樣的本體絕對不是虛無，而是實存性的存有。所以當有人問程頤說：「其有知之原，當具稟得。」程頤回答說：「不曾稟得，何處交割得來？」這時言語之中談到太虛，程頤說：「亦無太虛。」於是指著天空說：「皆是理，安得謂之虛？天下無實於理者。」<sup>34</sup>當然張載所說的「太虛」並不是虛無，而是說太和之氣在流行變化之中，固然有呈現的一面，但是必然也不會黏滯、停住、受限在事物之中，而是流暢地運行，這樣無可名象、無形的本體，張載稱之為「太虛」，所以說：「太虛無形，氣之本體。」句中說明太虛是氣的本體，而氣則是太虛的作用，二者同是本體的指稱。程頤在言談之中，藉著詞語的一義之轉，原本是指本體的「太虛」，轉而指天空中的虛無，進

<sup>31</sup> 上二引文分見《二程集·河南程氏遺書》，卷 11，頁 118；卷 15，頁 162。

<sup>32</sup> 樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》（台北：華正書局，1981 年），頁 31。陳鼓應說：「『夷』、『希』、『微』：這三個名詞都是用來形容感官所不能把捉的『道』。」《老子今注今譯及評介》（台北：台灣商務印書館，1981 年），頁 82。

<sup>33</sup> 程頤說：「至微者理也，至著者象也。體用一源，顯微無間。」《二程集·周易程氏傳·序》，頁 689。

<sup>34</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷 3，頁 66。

而說，其實天空背後的本體也是作為宇宙本體的「理」，這個本體創生了宇宙間的萬事萬物，它是實存性的存有，最後說：「天下無實於理者」，天底下沒有比這個本體更真實的了，強調這個本體——「理」，是實存性的實有。

### （三）理是宇宙萬物的本體

程子曾經說：「道之外無物，物之外無道，是天地之間無適而非道也。」程子認為離了道就沒有所謂物的存在，而在物之外也沒有所謂的道，也就是說：道與物是本體與現象的關係，道是物的本體，物是道的現象。所以說：天地之間的所有物事無非都是道，這裡是指所有物事的本體而言。而這個本體，也就是「理」。這裡說「道」，這個「道」是「理」的一個面向。所以當唐棣問說：「天道如何？」程頤回答說：「只是理，理便是天道也。」因為天下事物的本體都是「道」，這個本體又殊散在每一個事物之中，所以程子說：「所以謂萬物一體者，皆有此理，只為從那裡來。」<sup>35</sup>

當有人問說：「觀物察己，還因見物，反求諸身否？」程頤回答說：「不必如此說。物我一理，纔明彼即曉此，合內外之道也。語其大，至天地之高厚；語其小，至一物之所以然，學者皆當理會。」又問：「致知，先求之四端，如何？」程頤回答說：「求之性情，故是切於身，然一草一木皆有理，須是察。」<sup>36</sup>程頤之所以反對「觀物察己」、「反求諸身」，是因為這樣的方式會形成主體與客體之間的相對性，也就是「物——我」，甚至是「我——我」的相對性，所以程頤說「不必如此說」。因為萬物與我都是同一個本體——「理」的流行變化所生發出來的，只要能夠體會萬物之中的本體，那個本體也就是我的本體，這裡沒有所謂內外，也沒有主體與客體的分別。天地的高厚，也是這個本體，纖微的細物，也是這個本體，所以程頤說大家應該要體會事物之中的這個本體——「理」。「學者皆當理會」的「理」，就是指這個本體。「一草一木皆有理」的「理」，也是指這個本體。

二程認為「理」是宇宙萬物實存性的本體，但是佛教中卻有所謂「理障」的說法。因此，有人問起了這個問題，程頤回答說：「釋氏有此說，謂既明此理，而又執持是理，故為障。此錯看了理字也。天下只有一箇理，既明此理，夫復何障？若以理為障，則是己與理為二。」<sup>37</sup>首先是關於佛學中有所謂我、法二執，其中的法執又分為理障和文字障。所謂「理障」，是人執著在那個理的上面，不管這個理是什麼理，都不是問題，問題是在人，是人去執持的問題，法是如如地在那裡，這和「理」沒有直接的關係，「理」只是一個對象，問題不在對象，而

<sup>35</sup> 上三引文分見《二程集·河南程氏遺書》，卷4，頁73；卷22上，頁290；卷2上，頁33。

<sup>36</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷18，頁193。

<sup>37</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷18，頁196。

是在主體的人。這裡的「理」是屬於認知的問題，當然這裡也包含對本體的認知，而這樣「主體——客體」或是「認知——理」的理論，就會產生「理」是外在的結論。當然佛教仍然認定「主體」的存在，如在《大般涅槃經》中所說的「有常有樂有我有淨」，<sup>38</sup>但是他所說的主體不是「理」，而是「佛性」、「法性」、「真如」、「自性」、「如來藏自性清淨心」等等異名同稱的本體，而程頤則是主張宇宙萬物的本體就是「理」，因此，「理」與「本體」是合一的，不是相對的。當然程頤所說的「理」和「理障」中的「理」，二者本來就屬於不同的層次，程頤只是藉由批評佛教的理論而提出天下間本是一個整全的「理」，即使是萬事萬物之理，也就是這個整全的理。朱熹就是繼承這個思想，而說「合而言之，萬物統體一太極也；分而言之，一物各具一太極也。」<sup>39</sup>

有時程子也用「性」去指稱這個本體。程顥說：「才說性時，便已不是性也。」後面的「性」，是指宇宙萬物的本體，它沒有形象，無可名說，可以說是不可思不可議，不是念慮思維所能計度。當我們說「性」時，就已經不是這個本體了，而是萬物所稟自於這個本體的，也可以說是本體所賦予萬物的，也就是「天命之謂性」的「性」了，所以程顥接著說：「凡人說性，只是說『繼之者善也』，孟子言人性善是也。」<sup>40</sup>二程所說的性善，說的就是人所稟自本體的「性」，而不是指本體而言。由上，勞思光先生說：「明道蓋認為『性』本身在萬有之前，即所謂『天之性』；但此非吾人所能說之『性』，能說之『性』，皆是與『氣』相混者。此處可見明道已有將『性』看作形上實有之意；此『性』與形下之『氣』合而生萬有。」<sup>41</sup>

### 三、理創生宇宙萬物

《老子》說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」文中明確地說萬物都是由「道」所創生的，這是道家的說法。之後，《繫辭傳》說：「生生之謂易」，說「天地之大德曰生」，說「天地絪縕，萬物化醇」，都是在說天地創生了萬物，可以說天地就是萬物的本體，而這個本體具有不斷創生的功能，宇宙的道德本體也是從這裡說起的，而這樣的生生之德就稱之為「易」。這裡將「易」和天地的生生之德結合在一起。其實，《易》的形成本是源自於占筮的信仰，占筮是藉由蓍草與鬼神溝通以預知事情的吉凶，而古代認為宇宙的主宰是「帝」，因此將「易」與天地相結合。

<sup>38</sup> [北涼]曇無讖譯，《大般涅槃經》：「有常有樂有我有淨。是則名為實諦之義。」《大正藏》，冊 12，卷 13，「聖行品第七之三」，頁 443 中。

<sup>39</sup> 陳克明點校，《周敦頤集·太極圖說解》（北京：中華書局，1990 年），頁 5。

<sup>40</sup> 上二引文均見《二程集·河南程氏遺書》，卷 1，頁 10。

<sup>41</sup> 勞思光，《中國哲學史》（香港：友聯出版社，1980 年），卷 3 上，頁 225。

以上所說，萬物的創生或是由「道」，或是「天地」，或是「帝」，這種種的說法，都是二程所謂「理」的一個面向，所以二程有時說是「天」創生萬物，有時說是「道」生長萬物。程頤：「『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。」<sup>42</sup>天是一個生生不已的宇宙本體，這個本體賦之於人的，就是所謂的「善」。這裡程頤所說性善的「性」，即是指人所稟自宇宙創生的本體。這樣說的前提即是：宇宙萬物皆是由這個本體所創生的，當然這個本體，就是二程所說的「理」。因為萬物都是這個宇宙的本體所創生的，也稟得了這個宇宙本體，這個本體是真實无妄的，程頤解《周易·无妄》就是用這個真實的宇宙本體去解釋的，程頤說：「无妄者，至誠也；至誠者，天之道也。天之化育萬物，生生不窮，各正其性命，乃无妄也。人能合无妄之道，則所謂與天地合其德也。」<sup>43</sup>天這個宇宙本體是真實不虛的，而這個本體不斷地創生萬物，生生不已，程頤說萬物所得自於天的，就是這個真實不虛的本體，人只要能夠體現這個本體，也就能如《周易·文言傳》所說的「與天地合其德」。這樣的說法，它的前提仍然是在「天」這個宇宙的本體創生天下萬物，而這個本體，二程稱之為「理」。

另外，程顥也說：「『天地之大德曰生』，『天地絪縕，萬物化醇』，『生之謂性』，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，何耶？」<sup>44</sup>程顥用《繫辭傳》所說的「天地之大德曰生」和「天地絪縕，萬物化醇」說明「生之謂性」，這個「生之謂性」並不是如告子所說的自然的人性，而是應該循著「天地之大德曰生」的「生」去理解，<sup>45</sup>也就是說天地所賦予人的生命的本體。所以，這裡的「生之謂性」是說：本體所創生的稱之為性。「生」的主詞是作為本體的「理」。所以程顥接著解釋《周易·文言傳》：「元者，善之長也」，說這個就是所謂的「仁」。《文言傳》這裡是在解釋《周易·乾》：「元亨利貞」中的「元」。當然，「元」本來就有「始」、「首」的意思，程顥這裡用天地的創生去解釋「元」，說人所獲自天地的這個本體，也就是的善的原初性，這個也就是所謂的「仁」。因為，程顥用天地創生的「生的本體」說「仁」，<sup>46</sup>所以，後來的宋明理學家，尤其朱熹很喜歡用植物的種子比喻「仁」，或用種子說「仁」，比如說「杏仁」。當然程顥這樣說的前提仍然是：宇宙的本體——「理」，創生宇宙萬物。

至於「理」如何創生萬物？程子說是「自然生萬物」。程頤說：「道則自然生萬物。今夫春生夏長了一番，皆是道之生，後來生長，不可道卻將既生之氣，後來卻要生長。道則自然生生不息。」「道」對於萬物的創生是生生不已，對於

<sup>42</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷2上，頁29。

<sup>43</sup> 《二程集·周易程氏傳》，卷2，頁822。

<sup>44</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷11，頁120。

<sup>45</sup> 參見勞思光，《中國哲學史》，卷3上，頁227。

<sup>46</sup> 程頤也曾說：「心譬如穀種，生之性便是仁也。」《二程集·河南程氏遺書》，卷18，頁184。

一物的生長，也是生生不息，而對於「道」「一陰一陽」的運行以創生萬物的現象，程顥說：「『一陰一陽之謂道』，自然之道也。」<sup>47</sup>也是自然而然的，也就是說，在宇宙本體的背後已經沒有另外的根源了，否則，將形成無限退後的邏輯上的矛盾。它自己已經是最後、原初的根源，所以它的運行是自然而然的，也就是說它自己具有能動性。

#### 四、理，本自具足

作為二程宇宙本體的「理」，它最大的功能是生生不已的創生作用，前面說它具有根源義，它自己即是本源，這裡要說的是這樣的本體的內涵是具足的，具足天地之間的所有一切，這裡說的不是指事物的數量、種類或是原理，而是指涵蘊，也就是說它可以生發出這一切，所以本文說它「本自具足」。這是就本體而言，若是就所生發的一切言之，則這些生發的事物也涵蘊有本體所具足的「理」，當然這裡也不是指數量、種類或是原理，而是指「本體」。

說宇宙的本體是「理」，這樣的說法只能是理論地說，這裡誰也無法證明，這樣說是從萬物往上溯源地說，是「涵著提起來說」，<sup>48</sup>所以二程在論天理、本體時，都是從萬物上說，如程子曾說：「所以謂萬物一體者，皆有此理，只為從那裡來。『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。」這裡說人與萬物在初生時已經具足一切，而人與物都是源自於宇宙的創生本體——「理」，因此，人與物都具足這個本體，由此說「萬物一體」。所謂「一體」，是指源出於同一個本體。所以，前面引程顥說「人與天地一物也」，所謂「一物」，也就是「一體之物」的意思，都是由同一個本體所流衍出來的。從這個意思出發，所以程顥說：「天理云者，這一箇道理，更有甚窮已？不為堯存，不為桀亡。人得之者，故大行不加，窮居不損。這上頭來，更怎生說得存亡加減？是侗元無少欠，百理具備。」<sup>49</sup>也就是說，所謂「天理」，就是宇宙創生的本體，這個本體是實有的，而且具存在所有的人事物之中，因為是「具存」，所以，在堯與桀，在人與物之間，是同樣的，並沒有增減稍許。所以牟宗三先生說：「總起來說，是天地之化，落在個體上分別說，每一個體皆完具此理，即皆是一創造之中心，故皆函攝一切。」<sup>50</sup>

因為宇宙的本體本自具足，人所得自這個本體的也是具足的，所以程子比喻說：「『天民之先覺』，譬之皆睡，侗人未覺來，以我先覺。故搖擺其未覺者亦使之覺，及其覺也，元無少欠。蓋亦未嘗有所增加也，適一般爾。『天民』云者，

<sup>47</sup> 上二引文分見《二程集·河南程氏遺書》，卷 15，頁 149；卷 12，頁 135。

<sup>48</sup> 借用牟宗三先生語，見《心體與性體》，冊 2，頁 136。

<sup>49</sup> 上二引文分見《二程集·河南程氏遺書》，卷 2 上，頁 33、31。

<sup>50</sup> 牟宗三，《心體與性體》，冊 2，頁 58。

蓋是全盡得天生斯民底事業。」<sup>51</sup>程子用「天民」比喻本體所創生的人，說是「全盡得」這個本體。而一般人之所以不知自己盡得這個本體的全部，就猶如人睡眠沒有知覺一般，等到他一覺醒來，或是被他人搖醒，他即擁有他全部的知覺，並沒有因為睡眠而稍有減少，也就是說：人，本自具足。

因為這個本體，本自具足，所以程子說：「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。」君道、孝道，並不是指國君處理各種制度、庶務的細節以及為人子在日常生活中對父母冬溫夏凊以及各種的奉養，這些不是「依舊」的，是會隨著時代的推進而改變的，程子說「元來依舊」的意思，並不是說堯、舜是依著先前國君和人子的種種作為，或是說後來的國君和人子都要像堯、舜一般的行事。「元來依舊」是說，人本自具足這些，只是我們有沒有去盡這些本體所具足的各种應盡的本分，所以程子說：「天地生物，各無不足之理。常思天下，君臣、父子、兄弟、夫婦，有多少不盡分處。」<sup>52</sup>

因為是本自具足，也就是說人在初生的時候就已經完具這個本體，所以程子曰：「人自孩提，聖人之質已完，只先於偏勝處發。或仁，或義，或孝，或弟。」因為仁義孝悌等道德本體本自具備，所以程顥引《周易·文言傳》說：「『大人者，與天地合其德，與日月合其明』，非在外也。」<sup>53</sup>並不是說天地、日月是外在的，要人們去與它們和合，而是說，天地、日月和人都是同一個本體所流行出來的，而這個是內在於天地、日月和人之中的，所以說「非在外也」。《文言傳》的原文是：「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，而況於人乎？況於鬼神乎？」文中的「大人」是指「九五」之君，這裡說身為國君要因順天地、日月運行的規律、占筮時鬼神對於吉凶的指示、四時節氣的變化而施政。而程顥則把指「九五之君」的「大人」用來指稱一般的人，把天地日月運行的規律轉而說成天地日月的本體，所以說「非在外也」。二程引用古代典籍，往往並不是在解釋原典的意思，而是用來說明他自己的理論。這裡是一個例子，讀者不可以不辨明。

二程認為宇宙的本體是實有的，而且是具足，而人所得自這個本體的，也是實有而且具足的，所以程顥說：「如說妄說幻為不好底性，則請別尋一箇好底性來，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，蓋為自家本質元是自足之物。」<sup>54</sup>這裡明顯是針對佛學而發，佛教認為我們這個形軀是幻化的，「如夢幻泡影」、「如

<sup>51</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷2上，頁32。

<sup>52</sup> 上二引文分見《二程集·河南程氏遺書》，卷2上，頁34；卷1，頁2。

<sup>53</sup> 上二引文分見《二程集·河南程氏遺書》，卷6，頁81；卷11，頁120。

<sup>54</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷1，頁1。

露亦如電」，我們的心，也是游思不斷的妄心。佛學這裡是明顯的二分：法身——色身，清淨心——妄心，而且是「非 A 則 B」的說法，也就是「不是法身就是色身」、「不是如來藏自性清淨心就是妄心」，而明顯可見的，現下的我們並不是法身也不是清淨心，由是而論，我們的身心即是幻妄的身心。而程顥則認為，人的這個當下是實有的，而且是具足本體的，並不是在這個人身之外另外有一個價值的本體。程顥用水作了一個比喻說，水的本源是清澈的，待它流出之後，有流而至海仍然沒有受到污濁，清澈如故；有流而未遠，就已經污濁。這個污濁的水沉靜之後就是清淨的水，這個「清淨的水」，並不是在這個污濁的水之外另外有一個清淨的水。就此，程顥說「自家元是天然完全自足之物」、「自家本質元是自足之物」，<sup>55</sup>也就是說，人是稟自宇宙本體的，而且是本自具足的，程顥每每說「元無少欠」，也就是指的這個意思。

因為人所稟自宇宙本體的「理」是具足的，是元無少欠的，所以程顥說：「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，不須防檢，不須窮索。……『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。若存得，便合有得。蓋良知良能元不喪失，以昔日習心未除，卻須存習此心，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。」<sup>56</sup>程顥認為只要能夠先體認這個本體，隨時存之，不要忘失，也不用預期助長，也不用四處追尋，也不須隨時檢驗當下所發的心是清淨心或是妄心，不須要耗費絲毫的力氣，因為它是本自具足的，程子稱之為「仁」，或是「仁體」，<sup>57</sup>也就是人的本體，亦即是宇宙的本體。

在宋代理學之前的儒學中，並沒有分殊的事物具足本體的說法，<sup>58</sup>「理一分殊」的思想應是源出於佛教，如唐·惠能（638-713）曾說：「何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足。」<sup>59</sup>分殊的個體具足佛性，而這個佛性也就是創造宇宙的本體。雖然說程子這樣的說法是源自佛教，但是他們之間有一個很基本而且重要的分界點，那就是佛教認為宇宙的這一切——此岸，是虛幻不實的；佛性——彼岸，才是真實的。但是二程認為世間這一切即是真實的，是真實的本體的顯現，這個即是本體，也就是「分殊即理一」。雖然佛

<sup>55</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷 1，頁 10-11。

<sup>56</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷 2 上，頁 16-17。

<sup>57</sup> 程子說：「學者識得仁體，實有諸己。只要義理栽培，如求經義，皆栽培之意。」《二程集·河南程氏遺書》，卷 2 上，頁 15。

<sup>58</sup> 黃慶萱認為「『理一分殊』和《易傳》『太極生兩儀』『乾元資始』『坤元資生』『乾道變化』有密切的關係。」並且撰著〈乾道變化與理一分殊〉，收錄在氏著《周易縱橫談》（台北：東大圖書公司，1995 年），頁 157-234。但是黃慶萱所有的論證都是依據張載、二程、朱熹以及之後的宋明理學家的說法，而宋明理學家的說法自是屬於宋明理學的理论系統，所以，黃慶萱的論證，正好可以證成本文所說的「在宋代理學之前的儒學中，並沒有分殊的事物具足本體的說法」。

<sup>59</sup> 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》，冊 48，頁 394 上。

教也說「一念妄心即佛」，但是這裡仍存有「因地」與「果地」的差別，就猶如說「眾生即是佛」，其中「眾生」是「因地」，而「佛」則是「果地」，這裡不能混淆，說「眾生就是佛」、「妄心就是法性」。其次，佛教中不講法性的創生作用，只說是一種幻現，猶如火光一般，是由火炬的旋轉產生的，火光本身是虛幻的。而二程則講創生，所謂創生物，也就有其實有性，不是虛幻不實的。再者，佛教的法性本自具足，而二程則是就「生生」而說「仁」，也就是依創生而說道德。雖然二程關於宇宙本體和人的本體是「本自具足」這樣的思想啟發是來自佛教，但是不能說這樣的思想是屬於佛教。從這裡，更可以看出儒家思想的包容性、涵攝性以及創發性。

### 參、以理為性的心性論

傳統儒學重視的是人——人與人之間的倫理關係、施政的方式、社會的秩序等等，講究的是道德，是屬於「應然」的問題，至於其所以然，何以應該如此？就比較不是儒學討論的範圍，所以孔子罕言性、命、天道；孟子則將道德的根源歸之於「心」，說這個「心」有四端：仁、義、禮、智，至於人性的本源是什麼？或是「人性是什麼」的問題，就只能說是「天」了。佛家認為人的本性是佛性，所以不管是主張漸修或是頓悟，或是各種的觀法，都是以「見性」為究竟；道家認為人是源出於「道」，所以講究復歸於「道」的工夫。雖然禪宗也說挑水打柴即是禪，但是它所指的是彼岸而不是此岸，道家道教也相似，雖然講性命雙修，但是重視的是成道，以人去成道，也就是肉身成道。我們如果將理界與現象界權且區分為二，那麼佛、道二家的說法，都是以現象界去成就理界。次觀二程關於心性論的說法。

對「性」提出明確定義的是程頤，程頤說：「性即理也，所謂理，性是也。」<sup>60</sup>「甲即乙」，用語意的範疇符號，可以轉換成「甲 $\subset$ （包含於）乙」，前面的範疇隸屬於後面的範疇，而且，前面是一個較小的範疇，後面是一個較大的範疇。所以，程頤所說的「性即理也」，可以轉換成「性 $\subset$ 理」。後面接著說「所謂理，性是也」，則是「理 $\subset$ 性」。「性 $\subset$ 理」+「理 $\subset$ 性」=「理=性」或是說「性=理」。程頤這裡用「理」界定「性」的範疇與內涵，也就是建立以「理」為「性」的心性論。

既然人的本性是「理」，那麼世間為什麼會有惡呢？因此有人問說：「人性本明，因何有蔽？」程頤回答說：「此須索理會也。孟子言人性善是也。雖荀、楊亦不知性。孟子所以獨出諸儒者，以能明性也。性無不善，而有不善者才也。性即是理，理則自堯舜至於塗人，一也。才稟於氣，氣有清濁。」程頤這裡明確提出「性即是理」，也就是說，人性的本體即是宇宙的本體，這裡是就本體而說

<sup>60</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷22上，頁292。

的。至於本體的流行而產生萬物，其中的過程是經過一陰一陽的運行，因為氣的運行有清濁厚薄的差異，因此人的才性便有賢愚智不肖的差別，程頤舉荀子和揚雄的人性論作說明，程頤說荀子和揚雄所說的人性，其實是指人的才性，只有孟子所說的性善才是人性的本體。在人性論上，如果不了解本體，就不會知道人本然的性是純然至善的；如果沒有論及氣化流行，就無法說明才性之間的差異，所以程頤說：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。」<sup>61</sup>朱熹就此解釋說：「蓋本然之性，只是至善。然不以氣質而論之，則莫知其有昏明開塞，剛柔強弱，故有所不備。徒論氣質之性，而不自其本原言之，則雖知有昏明開塞剛柔強弱之不同，而不知至善之源未嘗有異，故其論有所不明。」<sup>62</sup>這裡朱熹所解釋的，應是符合程子的意思。

二程主張以「理」為「性」，這個「理」和「性」，都有二層的指稱，一是整體義，一是分殊義。以下分別加以探討。

### 一、整體義的「理」、「心」、「性」義

張載曾說：「由太虛，有天之名；由氣化，有道之名。合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名。」<sup>63</sup>張載認為太虛是氣的本體，而氣則是太虛的作用，由太虛和氣二者的和合，則稱之為「性」。這樣的「性」，當然是指太和之氣的本體與作用，張載又稱之為「天性」、「天地之性」、「湛一之性」。<sup>64</sup>這樣的「性」，是一種總稱，是總體義而不是個別義。

程頤解《周易·咸》九三爻辭說：「天下之理，一也，塗雖殊而其歸則同，慮雖百而其致則一。雖物有萬殊，事有萬變，統之以一，則无能違也。」<sup>65</sup>這裡的「理」涵有事物之規範，是自然而然，也是一種必然的普遍規律和準則。二程所說的「理」除了上述意義之外，更重要的是作為宇宙萬物的本體，而上述的諸多意義可以說是本體的發用及其作用的現象。

作為宇宙本體的「理」，它本身即是一種總體義，這個整體，不是數與量的總和，而是涵蘊與根源，如前引程子所說的「道之外無物」，亦即「物均在道之中」，而「理便是天道也」，所以說這裡的「理」是屬於總體義。二程就是用本體的「理」來界定「性」的範疇與內涵。一般儒學所說的「性」，是屬於人性，而且「性」和「天」是有區隔的，如《禮記·中庸》所說的「天命之謂性」，或

<sup>61</sup> 上二引文分見《二程集·河南程氏遺書》，卷 18，頁 204；卷 6，頁 81。其中「荀、揚」意指荀子、揚雄。朱熹也稱揚雄作「楊雄」。

<sup>62</sup> 朱熹，《朱子語類》，《景印文淵閣四庫全書》（台北：台灣商務印書館，1986 年），冊 701，卷 59，頁 21。

<sup>63</sup> 張載，《正蒙·太和》，《張載集》，頁 8。

<sup>64</sup> 「天性」、「湛一」、「天地之性」，分見《正蒙·誠明》，《張載集》，頁 22、23。

<sup>65</sup> 《二程集·周易程氏傳》，卷 3，頁 858。

是《周易·彖傳·乾》所說的「乾道變化，各正性命」，都是說：天所賦予的稱之為性。這樣的「性」顯然是屬於個別義，是落在人物之上說的，這裡並沒有總體性的意涵。因為二程以理為性，性即是理，是宇宙萬物的本體，既然是宇宙萬物的本體，當然就沒有彼此之間的區隔，也沒有所謂的內外之分，所以程頤說：「性不可以內外言。」<sup>66</sup>又，這個本體不斷地創生萬物，二程就以這個「生」來論定道德的根源而說「善」，所以二程解釋孟子所說的「性善」，是就宇宙的本體不斷地創生的這種仁德，而人的「性」，就是這個本體，所以說「性善」。因此，程頤說：「『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。」、「心譬如穀種，生之性便是仁也。」「仁」與「善」都是就宇宙本體的生生不息而說的，而「心」、「性」、「理」也都是指宇宙這個本體而言。所以，程頤說：「孟子曰：『盡其心，知其性。』心即性也。在天為命，在人為性，論其所主為心，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。」<sup>67</sup>心、性、命，其實只是一箇道，而道也就是理，所以說「天下無性外之物」。這個「性」，也是指本體的整體義，而不是個別義。若是個別義，那麼個別物是無法涵蓋其他的個別物，怎能說天下無性外之物呢？

前面說「仁」也是就宇宙本體的生生不已而說的，也是一個整體義，程顥說：「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。」這裡不是如孟子所說的「仁者無敵」的意思，也不是指有仁德的人行諸四海而皆以之為楷模的意思，而是指本體，所以程子又說：「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？」<sup>68</sup>如前所引程顥所說「夫仁者，以天地萬物為一體」，並不是指胸襟的開闊，或是仁德遍覆萬物，而是指天地萬物的本體本來就是一個整體，而人的本體也就是這個本體。所以說，如果以人身作比喻，那麼品物萬形就猶如是我們的四肢百骸一般。

萬物的本體也就是宇宙的本體，所以不論是善人惡人、善法惡法，他們的本體都是一樣，沒有分別的，程顥說：「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。」這裡並不是說為惡是天理，而是說，理是宇宙的本體，涵容天下間的所有物事，就本體而說，都是純粹至善的，但是如果就氣化流行而言，那麼就會有清濁厚薄的差別，也就形成賢愚智不肖才性上的差異，而才性上的差異是不影響其本體的源出與同一。就猶如幾個子女同出於一父母，或善或惡，或智或愚，不能說善者智者是其父母所生，而不善者不智者則非其父母所生一般。所以程顥說：「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。」<sup>69</sup>楊朱提倡「拔一毛而利天下不為也」的「為我」主

<sup>66</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷3，頁64。

<sup>67</sup> 上三引文分見《二程集·河南程氏遺書》，卷2上，頁29；卷18，頁184；卷18，頁204。

<sup>68</sup> 上二引文分見《二程集·河南程氏遺書》，卷11，頁120；卷4，頁74。

<sup>69</sup> 上二引文分見《二程集·河南程氏遺書》，卷2上，頁17、14。

張，而墨子則「摩頂放踵利天下」，「摩頂放踵」之說或者太過，「爲我」的主張或者不及人，程顥說，天底下的學說並非是本惡的，就如楊、墨的主張只是或過之或不及之而已；一樣的道理，不善、爲惡之人，是才性上的過之或不及，就本體上說，都一樣是源出於這個本體。這樣說的本體，也是就整體義而說的。

人的本性即是宇宙純粹至善的本體，而主宰人的則是心，所以二程說「心」時，有時也是指宇宙的本體而說，如程頤說：「一人之心即天地之心，一物之理即萬物之理。」程顥說：「自家心便是草木鳥獸之心也，但人受天地之中以生爾。」<sup>70</sup>「天地之心」見《周易·彖傳·復》所說「復，其見天地之心」，這裡是說天地生生不已的作用，程頤把它拿來作爲天地的本體。程頤所說的二句是互文，前面的「心」也就是後面所說的「理」，所以這二句也可以說成「一人之理即天地之理，一物之心即萬物之心」，由此才可以說「自家心便是草木鳥獸之心」，因爲一人之心、一物之心，都是天地的本體，<sup>71</sup>所以說：一人之心＝一物之心。

由上所說，「心」、「性」、「理」、「天」都是指整體義的本體，所以當邵伯溫問說：「孟子言心、性、天，只是一理否？」程頤便回答說：「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。」<sup>72</sup>當然孟子所說的心、性、天，各有所指，並不都是指本體的「理」而說的，倒是程頤所說的都有指稱本體的「理」的含意，只是從不同的角度有不同的說法罷了。如果就本體來說，那麼就如程顥所說的「心是理，理是心。」<sup>73</sup>因爲「心」、「性」、「天」都是本體的不同指稱，所以當程頤在解釋孟子所說的「盡其心者知其性，知其性則知天矣」時，常常都是說「盡其心」＝「知其性」＝「知天命」。<sup>74</sup>所以唐君毅先生說：「而此性、此理、此道，遂爲一使我之生命，通於天地萬物之生命，而見其爲一體，使我之生命成聖人之生命者。此性、此道、此理，亦即不能說爲我所私有，而當說爲我之生命與天地萬物之生命之共同的生生之道、生生之理，所謂天道、天理。」<sup>75</sup>唐先生所說的「性」、「理」、「道」，是「我之生命與天地萬物之生命之共同的」本體，這裡也是說它的總體義。

<sup>70</sup> 上二引文分見《二程集·河南程氏遺書》，卷 2 上，頁 13；卷 1，頁 4。

<sup>71</sup> 牟宗三先生說：「『自家心便是草木鳥獸之心』，是本體論地言之，所謂『理同』，『但人受天地之中以生』，則是道德實踐地言之，顯出『氣異』。」《心體與性體》，冊 2，頁 60。

<sup>72</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷 22 上，頁 296。

<sup>73</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷 13，頁 139。

<sup>74</sup> 如程頤曾說：「孟子曰：『盡其心者知其性，知其性則知天矣。』心也，性也，天也，非有異也。」《二程集·河南程氏遺書》，卷 25，頁 321。

<sup>75</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，《唐君毅先生全集·卷十五》（台北：台灣學生書局，1984 年），頁 337-338。

## 二、殊別義的「理」、「心」、「性」義

整體義的本體，重在說它的根源性以及同一性，它涵攝天下萬物，天下萬物由它而生發，這個本體最大的特性即是生生不已，不斷地創生，二程即是從這裡確認道德的根源。這個本體在創生萬物的時候，同時也賦予萬物整個的本體，也就是說萬物涵有本體的全部。就本體而言，重在它的整體性；就萬物言之，則是重在它的分殊性。其實，如前所說，宇宙的本體我們不得而知，也無從得知，應該說那不是我們所能思議與覺知的，所以，所有論述宇宙本體的學說，都是從分殊的萬物逆溯它的根源而去建立的。

二程關於分殊的本體義，是根據《周易·繫辭傳》和《周易·彖傳》而來的。《周易·繫辭傳》說：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」以及「生生之謂易」和《周易·彖傳》說：「乾道變化，各正性命。」前面「一陰一陽」句的意思，應是如牟宗三先生所說的「『一陰一陽之謂道』，把這道繼續下來而不斷絕就是善，此是善之宇宙論的規定，是動態地說；同時，能成就或完成此『道』的便是吾人之性，言性復能成就此道也，此是實踐地言『性之義用』。」<sup>76</sup>二程認為道這個宇宙本體透過一陰一陽的運行形成萬物，天下萬物是繼一陰一陽之後獲自道的本體的。道的本體是至善的，所以萬物也是至善的。所以說，成萬物之性者即是道。「乾道變化，各正性命」，孔穎達的解釋是說：「乾之為道，使物漸變者，使物卒化者，各能正定物之性命。性者，天生之質，若剛柔遲速之別；命者，人所稟受，若貴賤夭壽之屬是也。」<sup>77</sup>其中「正」，孔穎達解釋為「定」，決定人物才性上的差異，並沒有說是得自天道之正的意思。而程頤則解釋為：天道本體的運行生發萬物，由此萬物各得其性命之正。所以程頤說：「性即理也，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。」又說：「天只是以生為道，繼此生理者，即是善也。」<sup>78</sup>天下之物因為都是源出於宇宙的本體，而宇宙的本體是至善的，所以天下之物也都未有不善。

理論地說，是從總體義的本體到殊別義的個體，所以說「天」、「道」、「理」時，多指稱其總體義，稱「性」、「命」時，則通指總體與殊別，而稱「心」、「情」時，則多是指殊別的個體義。這裡，總體與個體，可以說如程顥所說的「徹上徹下」的通貫，所以程頤說：「稱性之善謂之道，道與性一也。以性之善如此，故謂之性善。性之本謂之命，性之自然者謂之天，自性之有形者謂之心，自性之有動者謂之情，凡此數者皆一也。」<sup>79</sup>這一段話，是以「性」為核心去通貫道、

<sup>76</sup> 牟宗三，《心體與性體》，冊2，頁45。

<sup>77</sup> [唐]孔穎達，《周易正義》，《十三經注疏》（台北：藝文印書館，1982年），卷1，頁7。

<sup>78</sup> 上二引文分見《二程集·河南程氏遺書》，卷22上，頁292；卷2上，頁29。

<sup>79</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷25，頁318。

命、天、心、情，並且說明何以是性善。因為性即是道，而道則生生不已，以生生不已，所以是仁，而仁即是善，所以說是性善；而性是源自於天，以天之賦予而說，則是命；天之賦予人是自然如此的，並非是人為造作的，所以稱之為天；天所賦予人的形體，其主宰則稱之為心；心因為內在或外在情境有所感動而表現出來的，則稱之為情。程頤最後說，所謂道、性、命、天、心、情，其實都是同一個本體或是本體的發用。其中很明顯的，前面的道、性、命是指總體義的本體，而後面所說的性、心、情，則是指殊別義。

既然性是全然的善，發而為情也應是全然的善，何以人的起心動念不是純然的善呢？因此，有人問程頤說：「心有善惡否？」程頤回答說：「在天為命，在義為理，在人為性，主於身為心，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，至於流而為派，或行於東，或行於西，卻謂之流。」<sup>80</sup>這裡程頤仍然說天、命、理、性、心，是同一的，既然是同一的，當然，心也會是至善的，發而為情，也是至善的。至於在思考念慮之間，則有從其本心，有不從其本心，因此有善有不善。這裡的善與不善，是屬於思考念慮，而不是屬於心或是情，所以只能說，思考念慮之後，有善有不善，不可以說心或是情有善有不善。但是就本體來說，不論善或是不善，都是性、心、情，就猶如水一般，水原本是清澈無染的，等到流出之後，或是始終清澈無雜，或是不久即已污濁，不管是清澈的水，還是污濁的水，都仍然是水。承前引程頤所說「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。」雖然程頤如此說，但是二程仍然比較重視本體論的建立，而比較忽視氣化的分殊性。

就萬物所源自的本源而說，性、氣、心、情，都是至善的；就萬物的構成說之，那麼氣化的變合問題，也就形成有善有不善的現象。說本源的至善，不影響構成的善與不善；說構成的善與不善，也不影響本源的至善。所以程顥說：「『生之謂性』，性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此二物相對而生也。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，然不可以濁者不為水也。」<sup>81</sup>程顥這裡所說的「生之謂性」並不是孟子所謂的告子的主張，而是就「天地之大德曰生」的「生」說「性」，也就是「生生之謂易」的「生」，是就本源說，就本體說，所以說「生之謂性」的「性」是無法用言說表示的。因為，才有言說時，已經不是指那個本體了。至於萬物的構成，因為有變合的因素，所以在才性上有賢愚智不肖的差異，這些差

<sup>80</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷 18，頁 204。

<sup>81</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷 1，頁 10-11。

異並不是在本體中就存在的，而是氣稟的變化所產生的。我們在說性善時，所說的性並不是指總體的本體，而是指總體的本體經由流行所產生出來的分殊的本體，也就是由這個本體所產生出來的，所以程顥說「只是說『繼之者善』也」。以水為例，說清澈和污濁都是水，是就它的本體說的，至於何以污濁？污濁的程度如何？這些並不是水的本體問題，而是如前所說的變合問題，以及環境的問題。所以程顥說：「如說妄說幻為不好底性，則請別尋一箇好底性來，換了此不好底性著。」<sup>82</sup>這裡即是就本體而說，程顥認為並不是在形軀之外另外有一個佛性或是本性的東西，當然這樣的說法是針對佛教理論而發的，這也是儒佛之間最大的分界點。程顥認為殊別的本體即是總體的本體，而且，「心」、「性」、「情」等即是殊別的本體，這些並沒有什麼差異性。

二程在說解其理論時，往往是透過與友人或弟子之間的對答而說的，並不是刻意建立一個完整的理論系統。在對答的當下，有什麼情境或是什麼背景，我們不得而知。而在對答時，也常常是隨機、隨意地舉例言之，所以，有時候，對於同樣的一句話，往往在不同的時間、不同的地點或是不同的對象，所說的會不一樣，甚至相互矛盾。例如有人問說：「生之謂性」與「天命之謂性」同乎？程頤回答說：「性字不可一概論。『生之謂性』，止訓所稟受也。『天命之謂性』，此言性之理也。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。若性之理也則無不善，曰天者，自然之理也。」這裡，程頤就以「氣」去解釋「生之謂性」之後所形成的種種差異的現象，而用「天命之謂性」來解釋本體。一樣的「生之謂性」，有時以本體說之，有時用氣化說之，不論是論及本體或是說到氣化，都必須交叉論述，否則就如程頤所說的「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。」所以程頤說：「『性相近也』，此言所稟之性，不是言性之本。孟子所言，便正言性之本。」<sup>83</sup>前面所說的，是屬於氣化的差異，而後面所說的孟子所言，則是指的本體。

## 肆、本體與現象的不即不離，以及即現象即本體

### 一、本體與現象的不即不離

二程融合了古代「天」、「帝」創生萬物、老子關於「道」生萬物的說法以及《周易·象傳》所說的「乾道變化，各正性命」和佛學中自性本自具足的理論，形成了宇宙的本體說——「理」。這個本體具有上述各種說法的特性，它是宇宙的本體，並且創生天下萬物，而且其所創生的萬物具有這個本體的整體。就宇宙

<sup>82</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷1，頁1。

<sup>83</sup> 上二引文分見《二程集·河南程氏遺書》，卷24，頁313；卷19，頁252。

本體而言，是我們不可思不可議的，是無法加以論述的。因為其所創生的萬物具有這個本體的全部，因此，我們在論本體時，是論這個創生物的本體。而這個創生物的本體仍是不可思不可議的，我們可見可思的，是這個創生物的本體顯現在外的具象，我們稱這個具象為現象。以本體與現象二者的關係來說，唐君毅先生稱作「存在的流行」和「流行的存在」。也就是說本體以一種運動的方式流衍生成發出萬物，而這些流行所生發出來的萬物，仍然具有這個本體。其實唐先生這兩個語詞是有差別的，「存在的流行」重在本體的創生義，而「流行的存在」則重在萬物具有本體的意涵。唐先生這樣的說法，涵有本體與現象的不即不離，也就是，我們必須就「流行」而說「存在」；相對地，也必須就「存在」而說「流行」。

對於本體與現象的關係，二程注意到《周易·繫辭傳》所說的「形而上者謂之道，形而下者謂之器」和「一陰一陽之謂道」這兩句話。《繫辭傳》的原文是「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言」等等，接著說「是故形而上者謂之道，形而下者謂之器」。「是故」是由以上所說的，推論得到以下的結論。而以上所說的都是以有形象的象、卦、辭，用來窮盡沒有形象的意、情偽和言，而且意、情偽和言，就在象、卦、辭之中。所以「形上形下」一句的本義是用有形象的器，窮盡沒有形象的道，而且，沒有形象的道就在有形象的器之中。「一陰一陽之謂道。」接著說「繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」由上下文句的意思，「一陰一陽」即是「道」，但是仁者、智者站在不同的角度看它，就稱之為仁，稱之為智，其實就是「道」，而平民百姓不知這個就是道，因此說，君子所謂的「道」就很少有人知道了。

二程把這二句轉為本體與現象的關係。首先是「一陰一陽之謂道」，程顥解釋說：「『一陰一陽之謂道』，陰陽亦形而下者也，而曰道者，惟此語截得上下最分明，元來只此是道，要在人默而識之也。」程頤也說：「離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也。陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者。形而上者則是密也。」、「『一陰一陽之謂道』，道非陰陽也，所以一陰一陽，道也。如一闔一闢謂之變。」<sup>84</sup>三段話的意思都是在說陰陽是屬於氣，氣雖然不是有形質的，但是可以用感官心知覺知的，可以用感官心知覺知，即歸屬於形而下。但是卻說「一陰一陽之謂道」，稱此是道，並非說一陰一陽的現象是道，而是說一陰一陽的本體是道，所以說「元來只此是道」。並不是說離卻一陰一陽之外，另外有個道，所以說「離了陰陽更無道」。而所以要說「一陰一陽之謂道」，程顥說「此語截得上下最分明」，因為截出陰陽與道，而又說一陰一陽是道，也就是截出現象與本體，但是又說即現象即是本體。

再者是「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」程顥說：「徹上徹下，不過如此。形而上為道，形而下為器，須著如此說。器亦道，道亦器，但得道在，不

<sup>84</sup> 上三引文分見《二程集·河南程氏遺書》，卷 11，頁 118；卷 15，頁 162；卷 3，頁 67。

繫今與後，己與人。」<sup>85</sup>徹是通徹，貫通上下的意思，程顥認為形上與形下是上下貫通的，是一個整體。這裡的「上下」是配合「形上形下」而說的，嚴格說應是本體與現象，說器（現象）時，道（本體）即在其中；說道（本體）時，本體則流行而為器（現象），道這個宇宙本體，不論是現在或是以後，自己或是他人，都一樣是這個本體。這裡說的也是本體與現象的不即不離，以及即現象即是本體的意思。另外程頤也說：「沖漠無朕，萬象森然已具；未應不是先，已應不是後。如百尺之木，自根本至枝葉，皆是一貫，不可道上面是一段事，無形無兆，卻待人旋安排引入來，教入塗轍。既是塗轍，卻只是一箇塗轍。」<sup>86</sup>在形而上，無形無象的時候，事實上已經涵具有森然萬象。從無形無象到森然萬象之間，不是先後的關係，而是本體與現象的關係，不可說先有個「形而上」，而後出現個「形而下」，程頤舉一株大樹作說明，根本和枝葉並不是截然地二分，而是一個整體，形上與形下也是一個整體。

《尚書·大禹謨》：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」<sup>87</sup>它的意思是說：「人心易私而難公，故危；道心難明而易昧，故微。惟能精以察之而不雜形氣之私，一以守之而純乎義理之正，道心常為之主，而人心聽命焉，則危者安、微者著，動靜云為，自無過不及之差，而信能執其中矣。」<sup>88</sup>這裡的「人心」和「道心」是相對而言的，「人心」是指發於形氣的人之知覺，因為囿於形軀之私，所以說「易私而難公」，一般則稱之為「私欲」、「人欲」。而「道心」則是說發於義理之心，這樣的「道心」是隱微不顯著的，所以說「惟微」。宋明理學家常說的滅其私欲，然後天理顯著，就是根據這句話來的。私欲指的人心，而天理則是指道心。然而程頤在解說這段話時卻說：「『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。」<sup>89</sup>人心即是道心之所在，人心是顯現在外的現象，而道心則是人心的本體，「心與道，渾然一也」。程頤這裡一樣是以現象與本體的不即不離去解釋人心與道心二者的關係。

## 二、只心便是天——視聽思慮動作皆天也

以上分析了二程對現象與本體的不即不離以及即現象即是本體，由這樣的理論再往前推，就會推出：即心便是天。所以程顥說：「視聽思慮動作皆天也，人但於其中要識得真與妄爾。」因為人是宇宙本體的創生物，人本身便涵蘊有這個本體，而我們能見的這個人是這個本體的顯現，所以，可以說是即人便是本體。

<sup>85</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷1，頁4。

<sup>86</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷15，頁153。

<sup>87</sup> [唐]孔穎達，《尚書正義》，《十三經注疏》，卷4，頁8。

<sup>88</sup> [宋]蔡沈，《書經集注》（台北：新陸書店，1963年），卷1，頁22。

<sup>89</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷21下，頁276。

程顥說：「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。」<sup>90</sup>「仁」是「理」，也就是宇宙的本體。天地萬物都是以「理」為本體，也同時涵蘊有這個本體，所以說「莫非己也」。人與萬物猶如人身與四肢一般，四肢是屬於人身的一部份，但是如果氣不通貫而麻痺，則對於四肢會沒有知覺，就像不是人身上的一部份一般。人所涵攝的，即是宇宙的本體，而這個宇宙本體，也涵攝天地萬物，由此推論，人應是涵攝天地萬物的。如果閣下覺得天下之物和自己不相干，程顥比喻說，那就猶如四肢麻痺一般，雖然感覺上是不相干的，其實是合為一體的。

因為就人本身而說宇宙本體，也就是將宇宙本體落在人身上說，所以程顥說：「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。」、程頤說：「近取諸身，百理皆具。屈伸往來之義，只於鼻息之間見之。」<sup>91</sup>程顥解釋《孟子·盡心》所說的「盡其心者知其性，知其性則知天矣。」說因為人涵蘊有宇宙的本體，而心是人的主宰，所以說心就是這個本體，<sup>92</sup>只要能夠就心窮盡這個本體，那麼便能夠覺知本體所賦予人的本性；如果能夠覺知本體所賦予人的本性，當然就是覺知這個本體了。要覺知這個本體，只在這個人身，是不需要向外追尋的。<sup>93</sup>如果不能體知自己所涵蘊的本體而去向外追尋，那根本就是了不可得。所以程頤說天地之間所有事物的本體和法則，都在自己身上，就在人的一呼一吸的律動之中，即可看見天地的運行往來生生不息的生意。

《周易·繫辭傳》說：「《易》無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」《易》本是卜筮之辭，而卜筮是藉著占筮者與神靈的溝通，在占筮的當下，卜筮者必須澄心靜慮，無思無為，寂然不動，透過神靈的感應，然後能夠預知天下事情的吉凶。程頤用本體與現象的關係解釋這段話說：「『寂然不動』，萬物森然已具在；『感而遂通』，感則只是自內感。不是外面將一件物來感於此也。」「『寂然不動，感而遂通』，此已言人分上事，若論道，則萬理皆具，更不說感與未感。」<sup>94</sup>當然程頤不是順著《繫辭》在解釋，而是藉著這段話在說明自己所建構的理論。前面所說的「寂然不動」，是指本體，說本體本身已經涵蘊有森然萬物，而且萬物也涵蘊有這個本體，本體是內在於萬物之中的，所以說「感通」是本身內在中的事，而不是與外在的事物相感通。後面說，就分殊的萬物而言，說「感通」是就分殊的事物上說的，就本體來說，它本來就涵蘊著眾物眾理，就沒有所謂感不感通了。

<sup>90</sup> 上二引文分見《二程集·河南程氏遺書》，卷 11，頁 131；卷 2 上，頁 15。

<sup>91</sup> 上二引文分見《二程集·河南程氏遺書》，卷 2 上，頁 15；卷 15，頁 167。

<sup>92</sup> 程子曾說：「理與心一，而人不能會之為一。」《二程集·河南程氏遺書》，卷 5，頁 76。

<sup>93</sup> 程顥也曾說：「言體天地之化，已剩一體字，只此便是天地之化，不可對此箇別有天地。」《二程集·河南程氏遺書》，卷 2 上，頁 18。

<sup>94</sup> 上二引文分見《二程集·河南程氏遺書》，卷 15，頁 154、160。

因為「只心便是天」，所以程頤說：「理也，性也，命也，三者未嘗有異。窮理則盡性，盡性則知天命矣。天命猶天道也，以其用而言之則謂之命，命者造化之謂也。」<sup>95</sup>理，是指本體；性，是指本體所賦予人的；命，是指本體賦予人的動作；窮理，是指窮盡人所得自的本體。綜合地說，則是：人所得到的本體和其所源自的本體是沒有差異的，所以說窮盡人所得到的本體，就能夠窮盡本體所賦予人的本性；能夠窮盡本體所賦予人的本性，那麼就能夠覺知人所源自的本體。這幾個層次的分別是理論上的次序，而不是時間上的次序。因為，在時間上，窮理、盡性和知命是同時具存的，並沒有時間上的先後分別。

關於窮理、盡性和至命三者應否有次序的問題，二程曾在洛陽和張載有過討論，學者稱作《洛陽議論》，蘇季明記載說：「二程解『窮理盡性以至於命』：『只窮理便是至於命。』子厚謂：『亦是失於太快，此義儘有次序。須是窮理，便能盡得己之性，則類推又盡人之性；既盡得人之性，須是并萬物之性一齊盡得，如此然後至於天道也。其間煞有事，豈有當下理會了？學者須是窮理為先，如此則方有學。今言知命與至於命，儘有近遠，豈可以知便謂之至也？』」<sup>96</sup>張載的意思是：學習有其次第，窮理、盡性、至命，應該是：窮理→盡己之性→盡人之性→盡萬物之性→至於天道，不應該渾同這些次序。張載說的是孟子的原意。然而二程所說的則是就本體與現象的關係上說，世間的萬物色相都是本體的顯現，本體亦不離這些現象而獨立存在，以現象與本體來說，現象即是本體，所以說「窮理」便是「知天道」。因為，所謂天道是不離世間的這些事事物物的。當然，這樣的說法是站在「本體」或是天道的視角是說的，不是站在現象界說的。這裡有視點的不同，我們不可以渾同。猶如說「眾生是佛」，這是站在佛的視點上說的，不是站在眾生的視點上說的，不是指的現象界而說的，若是說現象界的眾生都已是佛，那又何須千千萬萬的菩薩下化眾生？但是如孟子所說的「舜，何人也！禹，何人也！有為者，亦若是。」這裡就是站在現象界而說的，這裡的「亦若是」是必須有道德的踐履過程，所以說「有為者」。若是沒有踐履過程，那就不是堯、舜，而只是一般的凡夫百姓了。所以程顥說：「『窮理盡性以至於命』，一物也。」程頤也說：「窮理盡性至命，只是一事。纔窮理便盡性，纔盡性便至命。」<sup>97</sup>這是站在現象與本體的不即不離與及即現象即是本體的理論上說的，當然這是站在本體的視點上說的。又，這樣的說法，是理論次序地說，而不是就時間次序上說。

二程認為即現象即本體，當下肯認人的生命即是天所賦予的本體，不離「人」而說價值。但是，在現象界中，人當下的生命又往往無法呈顯他如理的本體，人很難承認道德價值就在他自己身上，更遑論挺立自己的道德主體，所以會產生他律的道德標準，會產生人格神的上帝或是神。對於二程這樣的說法，唐君毅先生

<sup>95</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷 21 下，頁 274。

<sup>96</sup> 《二程集·河南程氏遺書》，卷 10，頁 115。

<sup>97</sup> 上二引文分見《二程集·河南程氏遺書》，卷 11，頁 121；卷 18，頁 193。

曾特別提出來說：「然恆人之所難，卻正在：即其客觀而超越的諸理想、或所肯可之理之所在，直下視其為吾人生命之性之所在，總意此理想或理，既為超越客觀，便為外在虛懸，以至宛若如夢如幻；乃以吾人之生命之性另有所向，而與之成對峙；世乃罕能自信其真正之理想、或所肯可之理之所在，即其真性之所在者。此不特在世俗凡情為如此，即東西之哲人、宗教家之能造淵微者，亦恆難於此義，透澈了悟，直下承擔，更不復疑。」<sup>98</sup>東西方的哲學家、宗教家都很難建立自己的道德主體，直下承擔，而二程能夠如此建立「只心便是天」的理論，是非常難能而且可貴的。

### 三、即事物即是天理

因為即現象即是本體，「只心便是天」，價值落在現象界，而不是在超越現象的理界，由此再往前推，那麼就可以得出：即事物本身即是天理，也就是不離事物而另外去窮究天理。因為，灑掃應對等事物本身就涵蘊著宇宙的本體，所以，由灑掃應對，即可通貫這個宇宙的天理，因此程頤說：「物則事也，凡事上窮極其理，則無不通。」、「聖人之道，更無精粗，從灑掃應對至精義入神，通貫只一理。雖灑掃應對，只看所以然者如何。」<sup>99</sup>宇宙的本體是通貫在所有事物之上，就事物而言，不論是現象或是現象中的內涵，灑掃應對等日常生活儀節或是研究經書義理、窮神入化，都一樣是本體的顯現。就事物而言，有其現象的一面，也有其本體的部分，而現象與本體是和合為一的，就現象本身即是本體，就事物本身即是天理。

由上所論，所以程子說「盡性至命，必本於孝弟。窮神知化，由通於禮樂。」<sup>100</sup>程子認為窮究事物的本體、窮盡人物的本性這些高深的義理，其實就在於日常生活儀節中的孝順父母、尊敬兄長而已；而研究經書義理、窮神入化，也是由日常生活中節制生活的禮儀以及和樂人們心性的樂章所通貫。<sup>101</sup>依程子的意思，這些日常生活中的事情，本身就涵蘊著天理，而且如果要窮盡天理，也必須從這些生活儀節做起。對於程子這樣的說法，劉安節問說：「孝弟之行，何以能盡性至命也？」程子回答說：「世之言道者，以性命為高遠，孝弟為近切，而不知其一統。道無本末精粗之別，灑掃應對，形而上者在焉。世豈無孝弟之人？而不能盡

<sup>98</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 351。

<sup>99</sup> 上二引文分見《二程集·河南程氏遺書》，卷 15，頁 143；卷 15，頁 152。

<sup>100</sup> 程頤，〈明道先生行狀〉，《二程集·河南程氏文集》，卷 11，頁 638。

<sup>101</sup> 唐君毅先生說：「明道伊川與學者言，皆同是就日用常行中指點。此乃不同于康節濂溪橫渠之各著一書，以論天道，更下貫之于人道；而是直于人之生活中事，性情心身上事，以展示盡性至命，窮神知化之境。」，《中國哲學原論·原教篇》，冊上，頁 161。

心至命者，亦由之而弗知也。人見禮樂壞崩，則曰禮樂亡矣，然未嘗亡也。」<sup>102</sup>這裡程子明確提出「灑掃應對，形而上者在焉」，日常生活儀節本身就是宇宙的本體，當然這裡也是指道德的本體，但是一般人卻認為窮究天所賦予人的本性以及人所源自的宇宙本體是玄遠的學問，而日常生活儀節則是切問而近思的人事，二者是分離不相干的，不知道這二者是本體與現象的和合為一。程子又說，他這樣的說法，又會有人質疑說：世上多有孝順父母、敬重兄長的人，但是卻沒有聽說他們能夠窮究天所賦予他們的本性以及人所源自的天命。程子解釋說，這是因為百姓日用而不知。程子舉例說，一般人認為禮樂已經不存在了，但是事實上，禮樂只是宇宙本體的一種顯現，日常生活的種種，也是本體的顯現，就此而說，日常生活的種種可以說是禮樂的另一種形式的呈現。

所以，當有人問程顥說：「如何是道？」時，程顥回答說：「於君臣、父子、兄弟、朋友、夫婦上求。」<sup>103</sup>而不是去窮究精深的經書義理。程頤曾經對弟子張繹說：「我昔狀明道先生之行，我之道蓋與明道同。異時欲知我者，求之於此文可也。」而程頤在〈明道先生行狀〉中概括地敘述其兄的學術核心內涵及價值之所在，說：「明於庶物，察於人倫。至盡性至命，必本於孝悌；窮神知化，由通於禮樂。」文中「明於庶物，察於人倫」是借用《孟子》中形容舜的話語，這裡的「明於庶物，察於人倫」是指後面所說的：「盡性至命」就在人倫日常之中，「窮神知化」，也是在日常的行為規範之中，所以本文說二程認為即事物即是天理。

## 伍、結論——以理為性的「理一分殊」思想及方法論

「理一分殊」是程頤應其弟子楊時之間所提出的，楊時覺得張載〈西銘〉所說的「長其長」，如果只是「尊高年」；「幼其幼」，如果只是「慈孤弱」，<sup>104</sup>那麼便會沒有遠近親疏之分，恐怕會流於墨家的兼愛說，而造成如孟子所說的無父之弊端。<sup>105</sup>對楊時此問，程頤回答說：「〈西銘〉明理一而分殊，墨氏則二本而無分。（老幼及人，理一也；愛無差等，本二也。）分殊之蔽，私勝而失仁；無分之罪，兼愛而無義。」<sup>106</sup>程頤文中明確指出張載和墨子思想的差異，程頤認為張載〈西銘〉的意思，是在說老幼及人是仁的基本道德原則，但是具體實施則

<sup>102</sup> 《二程集·河南程氏粹言》，卷2，頁1257。程顥也曾說：「『居處恭，執事敬，與人忠』，此是徹上徹下語，聖人元無二語。」《二程集·河南程氏遺書》，卷2上，頁13。

<sup>103</sup> 《二程集·河南程氏外書》，卷12，頁433。

<sup>104</sup> 張載：「尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼。聖，其合德；賢，其秀也。凡天下疲癯殘疾，惇獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。」《張載集》，頁62。

<sup>105</sup> 楊時，〈寄伊川先生〉：「〈西銘〉之書，發明聖人微意至深。然而言體而不及用，恐其流遂至于兼愛。」《龜山集》，《景印文淵閣四庫全書》，冊1125，卷16，頁6。

<sup>106</sup> 程頤，〈答楊時論西銘書〉，《二程集·河南程氏文集》，卷9，頁609。

應有等級的差別，也就是道德原則的普遍與特殊的問題。文中所說「理一分殊」的「理」，是指道德原則，「分」是指具體實施的個別情況。也就是說：「仁」是一個普遍的原則，但是在人與人、人與物之間，則會有「親親而仁民，仁民而愛物」的差異性。這樣說「理一分殊」，當然是中國傳統儒學的思想。

程頤明確地提出「理一分殊」這個詞，用來概括張載思想在倫理學上的意義。反觀程頤自己在宇宙本體與個別本體的整個理論系統，也正是運用「理一分殊」的方式所開展出來的。當然這樣說「理一分殊」，其中的「理」，是指宇宙的本體，「分殊」則是指個別的本體。而二程所主張的「以理為性」的「理」，正是指宇宙的本體，「性」，則有宇宙本體以及個別本體二層意涵，當然這樣的「性」，是重在說個別的本體，也就是「理一分殊」中的「分殊」。

就方法論而言，有幾個不同的層次：1. 追求知識的方法論 2. 道德修養的方法論 3. 分析、詮釋的方法論 4. 建構理論系統所運用的方法論。本文所稱「程顥、程頤以理為性的『理一分殊』思想及方法論」，是指第 4 個層次，也就是二程所以建構及開展其理論系統所運用的方法論。

宇宙的本體，二程稱之為「理」。這個本體，因為有多種的面向，所以二程用多種的名字指稱它，如：天、帝、易、道、神、性、命、理等等，本文稱這種現象為「一體多相」。這樣的本體，二程認為並不是如佛、道所說的因緣和合而成的虛幻或是「無」，而是實存性的實有，程頤強調說：「天下無實於理者」。這樣的「理」，是宇宙萬物的本體，宇宙萬物都是由這個本體所創生的，而且這個本體是本自具足的，涵蘊生發出世間的一切萬有。

因為世間萬有都是源自這個宇宙本體，是由這個本體所生發。二程認為在生發的當時，即已同時具備涵蘊這個宇宙本體，也就是以「理」為「性」。這樣在「分殊」人物上的本體，一樣是本自具足、元無少欠的，不論是惡人善人，都是一樣具存的。所以程顥說，學者必須要先能夠體認這個本體，隨時存之，不要忘失，那麼就「不須防檢、不須窮索」，因為這個本體是「元不喪失」的。

理論地說，世間萬有的本體都是源自宇宙的本體，這是由上往下地說。但是，宇宙的本體，對我們來說，是不可思不可議的。所以，二程討論宇宙本體，都是就世間萬有往上溯源地說，也就是落是「分殊」的人物上去說宇宙的本體——就分殊而說理一。這裡有二個層次：就分殊人物的本體去說宇宙的本體，以及就分殊人物的現象去說宇宙的本體。這裡，分殊的本體即是宇宙的本體，而分殊的現象也即是本體，與本體是一種不即不離的關係，唐君毅先生稱之為「存在的流行或流行的存在」。

關於人的本性，程頤明確提出「性即理也，所謂理，性是也。」這樣的說法，可以推論出「性」=「理」，也就是用「理」界定「性」的範疇與內涵。這樣的「理」與「性」，有二層的指稱：總體義和分殊義。總體義的理與性，都是指宇宙的本體；分殊義的性，則是指在人物上所稟受得到的本體，而這個分殊的本體

也即是總體義的本體。總體義的本體是純粹至善，而分殊的本體即是總體的本體，所以人的本性也是純粹至善，二程所主張的「性善」，是根據他們的核心思想——以理為性，所發展出來的。

因為分殊的現象即是本體，人本身便涵蘊有這個本體，而心是人的主宰，所以程顥進而說「只心便是天」，「視聽思慮動作皆天也」，人只須當處認取自身的本體，是不須往外追尋的。二程因為肯定分殊的現象物，強調分殊本身即是本體，這也就是儒佛之間最大的分辨。

因為「只心便是天」，價值落在現象界，而不是在超越的理界，由此再往前推，就可以得出：即事物本身即是天理，也就是不離事物而另外去窮究天理，所以說「灑掃應對，形而上者在焉」；天道，就在君臣、父子、兄弟、朋友、夫婦上求；「盡性至命」，就在於孝悌；「窮神知化」，就在於禮樂。

總上所論，二程在宇宙的本體、人的心性的所有理論，都是以「以理為性」為核心思想，再以「理一分殊」的思想及方法所架構出來的。

## 參考文獻

### 專書

- 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》，冊 48。
- 〔北涼〕曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》，冊 12。
- 〔宋〕朱熹，《上蔡語錄》，中文出版社出版，台北：廣文書局印行，1980 年。
- 〔宋〕朱熹，《朱子文集》，台北：財團法人德富文教基金會，2000 年。
- 〔宋〕朱熹，《朱子語類》，《景印文淵閣四庫全書》，台北：台灣商務印書館，1986 年。
- 〔宋〕張載，《張載集》，台北：里仁書局，1981 年。
- 〔宋〕程顥、程頤，《二程集》，台北：里仁書局，1982 年。
- 〔宋〕楊時，《龜山集》，《景印文淵閣四庫全書》，冊 1125。
- 〔宋〕蔡沈，《書經集注》，台北：新陸書店，1963 年。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》，冊 9。
- 〔英〕李約瑟撰，陳立夫主譯，《中國之科學與文明》，台北：台灣商務印書館，1974 年。
- 〔英〕葛瑞漢著，程德祥等譯，《中國的兩位哲學家：二程兄弟的新儒學》，鄭州：大象出版社，2001 年。
- 〔唐〕孔穎達，《周易正義》，《十三經注疏》，台北：藝文印書館，1982 年。
- 〔唐〕孔穎達，《尚書正義》，《十三經注疏》。
- 〔清〕郭慶藩，《莊子集釋》，台北：木鐸出版社，1982 年。
- 〔清〕黃宗羲撰，黃百家、全祖望續修，王梓材校補，《宋元學案》，台北：河洛出版社，1975 年。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1983 年。
- 牟宗三，《心體與性體》，台北：正中書局，1981 年。
- 吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1998 年。
- 李日章，《程顥、程頤》，《世界哲學家叢書》，台北：東大圖書公司，1986 年。
- 李澤厚，《中國古代思想史論》，台北：三民書局，1996 年。
- 侯外廬、邱漢生、張豈之主編，《宋明理學史》，北京：人民出版社，1997 年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，《唐君毅先生全集·卷十五》，台北：台灣學生書局，1984 年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，香港：新亞研究所；台北：台灣學生書局，1979 年。
- 徐洪興，《曠世大儒——二程》，石家莊：河北人民出版社，2000 年。

- 張岱年，《中國哲學大綱》，台北：藍燈文化事業有限公司，1992年。
- 陳克明點校，《周敦頤集》，北京：中華書局，1990年。
- 陳來，《宋明理學》，上海：華東師範大學出版社，2004年。
- 陳寅恪，《金明館叢稿二編》，北京：三聯書店，2001年。
- 陳鼓應，《老子今注今譯及評介》，台北：台灣商務印書館，1981年。
- 勞思光，《中國哲學史》，香港：中文大學崇基學院，1980年。
- 馮友蘭，《中國哲學史新編》，台北：藍燈文化事業有限公司，1991年。
- 黃慶萱，《周易縱橫談》，台北：東大圖書公司，1995年。
- 葉秀山，《中西智慧的貫通——葉秀山中國哲學文化論集》，南京：江蘇人民出版社，2002年。
- 蒙培元，《理學範疇系統》，北京：人民出版社，1998年。
- 樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，台北：華正書局，1981年。
- 盧連章，《程顥程頤評傳》，南京：南京大學出版社，2001年。
- 錢穆，《宋明理學概述》，台北：台灣學生書局，1984年。

#### 期刊論文

- 劉昌佳，〈張載「理一分殊」的天道性命觀〉，《彰化師大國文學誌》，2005年12月，11期，頁27-62。
- 劉昌佳，〈周敦頤對《太極圖》的「順化」說與「逆化」說〉，《興大人文學報》，2006年3月，36期，頁363-404。

# Cheng, Hao and Cheng, Yi's Thought of “Yi-li-wei-sing” and Methodology of “Li-yi-fen-shu”

*Chang-Chia Liu\**

## **Abstract**

Cheng, Hao and Cheng, Yi called the noumenon of the universe “Li.” This noumenon is substantially existing, and all God’s creation is created from this noumenon. As for the nature of human beings, Cheng, Hao proposed “Sing-ji-li-ye, suo-wei-li, sing-shih-ye” clearly. From this kind of statement, I can infer that “Sing” is equal to “Li.” That is, using “Li” to define the connotation and category of “Sing.” Therefore, I can say that refers to two Mr. Chengs’ “Yi-li-wei-sing.” “Li” and “Sing” of this kind have overall meanings and individual meanings. “Li” and “Sing” of overall meanings indicate the noumenon of the universe; “Sing” of individual meanings mean the noumenon people and objects are endowed with. The individual noumenon is also the overall noumenon.

Because the individual noumenon is also the noumenon of the universe, a person contains the noumenon himself/herself. The mind is the master of a person. Therefore, Cheng, Hao thought a person has to recognize the noumenon of himself/herself only, and does not have to search it outside. Because of “Jih-sin-bian-shih-tian,” the value fulfills on the phenomenon circles. Then I can infer that things are the justice of nature. Hence, “The etiquette of daily life has metaphysics in itself.”

---

\* Ph.D. Student, Department of Chinese Literature, National Changhua University of Education.

Two Mr. Chengs developed the entire theoretic systems of the universe noumenon and the individual noumenon with “Li-yi-fen-shu.” “Li” means the noumenon of the universe, and “Fen-shu” signifies the individual noumenon.

“Li” of “Yi-li-wei-sing” the two Mr. Chengs advocated is exactly the noumenon of the universe. Although “Sing” has the overall meaning and the individual meaning, “Sing” here lays special emphasis on the individual noumenon, namely “Fen-shu” of “Li-yi-fen-shu.”

To sum up, all of the two Mr. Chengs’ theories on the noumenon of the universe and the nature of the human beings take “Yi-li-wei-sing” to be the core thought. The theories then were constructed with the thought and method of “Li-yi-fen-shu.”

**Keywords:** Cheng Hao, Cheng Yi, Yi-li-wei-sing, Li-yi-fen-shu, methodology.