

二程本體論要旨探究

——從自然論向目的論的展開——

鍾 彩 鈞

一、二程本體論的比較

(一)「窮理盡性以至於命」的詮釋

二程同主張天人一本：「天人本無二，不必言合。」（《遺書》卷6，頁1下，14節）二程的本體論，是在天人一本的共同前提下而有其差異。

熙寧十年（西元1077），明道四十六歲，伊川四十五歲，兩兄弟便共同主張天人一本，並因此與橫渠產生歧見：

二程解窮理盡性以至於命，只窮理便是至於命。子厚謂亦是失於大快，此義儘有次序，須是窮理，便能盡得己之性，則推類又盡人之性。既盡得人之性，須是併萬物之性一齊盡得，如此然後至於天道也。其間煞有事，豈有當下理會了？學者須是窮理爲先，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。

（《遺書》卷10，頁5上，30節）

二程謂「只窮理便是至於命」，是以爲天不外在於人，天人當下爲一，故橫渠以爲缺乏由自身逐步向外推擴而後上達於天的過程，而「失於大快」。橫渠視窮理爲知，故須繼之以行，而不苟同於二程的「知便謂之至」，此固可見橫渠的堅苦力學，然其前提是謹守人的立場，由知而行，逐步踐履

而與天命相接觸。

天人關係相通而有區別，天人相通，是宋儒道德實踐工夫的共同的出發點與歸宿處，但天人亦有區別，否則道德實踐工夫即不必要。所以問題只在天人相關連的形式如何而已。^①從橫渠的批評，我們知道二程直接以天人爲一，然而如何而爲一，二程之間又有何區別，都是需要進一步考慮的。

明道對窮理盡性至命的說法是：

- 1.窮理盡性以至於命，一物也。（《遺書》卷11，頁3下，50節）
- 2.窮理盡性以至於命，三事一時並了，元無次序，不可將窮理作知之事，若實窮得理，即性命亦可了。（《遺書》卷2上，頁2下，20節）

這兩條證實了上引的「只窮理便是至於命」，而第二條明道不以窮理爲知識活動，尤與橫渠的議論相對。窮理指包含著知的道德實踐，亦即自覺的道德活動，而當下通於性命。

要了解明道如何以窮理盡性至命爲一物，須進一步觀察其論誠敬工夫與天命流行的貫通。明道云：

天地設位而易行乎其中，只是敬也。敬則無間斷。體物而不可遺者，誠敬而已矣，不誠則無物也。詩曰：維天之命，於穆不已，於乎不顯，文王之德之純，純亦不已，純則無間斷。（《遺書》卷11，頁2上，15節）

命指天道生生、流行不息，在天亦在人。人的誠敬使德行不間斷，便是盡性至命。正如窮理不可作知之事，誠敬也不可作行之事，知行一體而觀，

^①如唐君毅先生《中國哲學原論原教篇》（香港：新亞研究所，1975年1月）論張橫渠、程明道各章，便以〈張橫渠之以人道合天道之道〉、〈程明道之無內外、徹上下之天人不二之道〉標題。

乃是高一層次地以為自覺的道德活動即是天命之流行。

假如以天命流行與德性不間斷為標準來分判，則下列兩條亦可能是明道語：「理則須窮，性則須盡，命則不可言窮與盡，只是至於命也。橫渠昔常譬命是源，窮理與盡性如穿渠引源，然則渠與源是兩物。後來此議必改來。」（《遺書》卷2上，頁11上，99節）^②「天之付與之謂命，稟之在我之謂性，見於事業（一作物也）之謂理。」（《遺書》卷6，頁18上，153節）以流水喻性，原本孟子，亦為二程所常用，故二程反對橫渠當不在流水的比喻，而在渠與源的不一。但二程同樣主張天命性理為一，將如何判別其異呢？筆者以為明道的重點在從生生之流行見到天人一本，也就是即人以見天（天指生道而言）；見天是學問成就的徵象，故其言論每歸宿於至命，如說「命則不可言窮與盡，只是至於命也」（上引），或「天人無間斷。」（《遺書》卷11，頁2下，29節）

茲再舉伊川對窮理盡性至命的言論以為比較：

- 1.窮理盡性至命只是一事，才窮理便盡性，才盡性便至命。（《遺書》卷18，頁9上，51節）
- 2.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。（《遺書》卷21下，頁1下，6節）
- 3.伯溫問盡其心則知其性，知其性則知天矣，如何？曰：盡其心者，我自盡其心，能盡心則自然知性知天矣。如言窮理盡性以至於命，以序言之，不得不然，其實只能窮理，便盡性至命也。又問事天。曰：奉順之而已。（卷22上，頁11下，74節）

^② 明道曰：「窮理盡性矣。曰以至於命，則全無著力處，如成於樂、樂則生矣之意同。」（《遺書》卷12，頁1下，10節，元豐五年，1082）論命的無工夫，與此條有點相似，可作判定此條為明道語的一旁證。

伊川論窮理盡性至命爲一，與明道相同，但根據第二條，伊川把天道與天命區分爲體用，天命是造化，保留原來生生之意，但天道作爲造化的本原，卻成了靜定之本體，這本體便是理。由此而觀察第三條，窮理是達於此本體的工夫，故能窮理便盡性至命。其解「事天」爲「奉順之而已」，才是論造化、用、生生的一面。

根據這標準，判定下舉一條亦伊川之言：「窮理盡性至命一事也，才窮理便盡性，盡性便至命。因指柱曰：此本可以爲柱，理也；其曲直者，性也；其所以曲直者，命也。理性命一而已。」（《外書》卷11，頁1上，5節）^③「所以曲直」是「可以爲柱」的存在理由，亦即其靜定的本體。伊川從這個立場說理性命之爲一。其所謂天，指靜定本體，故不能外乎所窮之理，於是與明道的重點在至命相對，伊川的重點乃在於窮理。

（二）對橫渠太虛的駁論

天人一本的基礎，在明道是典型的內在生機論，也就是著重內在於萬物之中的生生之道（也就是神）。^④但伊川更重「理」，亦即實在性概念，而離開了內在生機論。要了解這種差異，除了分析窮理盡性至命的概念外，還可比較二程對橫渠太虛說的批評。

明道說：

1. 氣外無神，神外無氣。或者謂清者神，則濁者非神乎？（《遺書》卷11，頁4上，52節）

^③ 伊川曰：「譬猶木焉，曲直者性也，可以爲棟梁可以爲榱桷者才也。」（《遺書》卷19，頁4下，33節）比喻相同，亦同有曲直者性之言，可爲《外書》此條爲伊川語的旁證。

^④ 此係 Immanent Vitalism 之中譯，筆者曾發明此詞來代表北宋理學，其實最能代表這種形上學的是明道。參看 Chung Tsai-chun, *The Development of the Concepts of Heaven and of Man in the Philosophy of Chu Hsi*, (PhD Thesis, University of London, 1987) Chapter II.

- 2.立清虛一大爲萬物之原，恐未安。須兼清濁虛實乃可言神。道體物不遺，不應有方所。（《遺書》卷2上，頁6下，61節，應是明道語）

伊川則說：

- 1.嘗問先生其有知之原，當俱稟得。先生謂不曾稟得，何處交割得來？又語及太虛，曰：亦無太虛。遂指虛曰：皆是理，安得謂之虛？天下無實於理者。（《遺書》卷3，頁5下，95節）
- 2.或謂許大太虛。先生謂此語便不是。這裏論甚大與小。（頁6上，99節）

明道所重在神，強調濁者之中有神，這是說生生之道的普遍，以至瀰滿於最呆滯之物中，而呆滯者亦活絡。伊川謂有知之原不是稟得的，強調理在於人的立場，與明道無異。但與明道的重神相較，其所重則在理，宇宙是一理，無所謂虛，亦不可以量來規範。於是理有形而上實體的意味。

伊川又說到上下一理，如云：

（尹和靜）先生常問伊川，鳶飛戾天，魚躍於淵，莫是上下一理否？伊川曰：到這裏只得點頭。（《外書》卷12，頁9下，80節）明道引《中庸》鳶魚之喻，則說「與必有事焉之意同活潑潑地」，重視其中的生機洋溢。伊川首肯上下一理之說，要點則在整個宇宙的一貫。然其所以爲一貫，不在物質性的氣，而在形而上的實體。

從二程對橫渠的批評，不但看出二程的天人一本觀，更分析出二程之間天人關係的兩種形態。爲了更詳細考察這兩種形態的內涵，及其與道德實踐的關係，以下試就二程本體論的幾個重要概念，加以分析。

二、道

（一）明道論「道」與「神」

明道之論天人關係，最有特色的是「道一本也」，其全語如下：

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。

（《遺書》卷11，頁1下，9節）

這段話的主題是天道人道的一本，或自然與工夫的不分。誠指天道，或天德純粹而呈現於人者（天地之性），於是誠之德便佔天人之際的位置。或者之言，以為凡由人為努力以湊泊天道者（以心包誠），皆不免為第二義；當使天德滲透於人心（以誠包心）。至誠已是天道了，故不須再「參天地」，應以至誠貫穿天地萬物（體人物）。或人雖祈禱天人合一的境界，然其主張實預設了天與人，自然與工夫的對立，故明道譏為二本。據明道，人用心於存誠，腳踏實地的做修養工夫，便是天道的自然流行，所以說是「知不二本，便是篤恭而天下平之道」。

這位分天道人事為二的或人，似指橫渠而言。^⑤明道透過批判，將人事的作為浸潤以本體論的涵義。明道對天有新的說明，基本方法是把天消融於人之中。天仍然是存在的，但不可離開人而得其存在。如「道一本也」條，便指明天道即是人道，人道即是天道。下引或者之說，也應指橫渠而言：

冬寒夏暑，陰陽也。所以運動變化者，神也。神無方故易無體。若如或者別立一天，謂人不可以包天，則有方矣，是二本也。（《遺書》卷11，頁3下，48節）

關於神的概念，下文有更詳細的討論，約略說則神即是天。神無方者，神表現其運動變化於陰陽的運動變化之中，而別無方所。故天即是人（以及其他一切事物）之中的道，而無超然獨立的存在。明道的本體論，是徹底內在型態的本體論。

^⑤ 參看唐君毅《中國哲學原論·原教篇》（香港：新亞研究所，1975年1月）頁122-123。

這天內在於人的觀點又表現在下舉一條：

天位乎上，地位乎下，人位乎中，無人則無以見天地。《書》曰：惟天地，萬物父母；惟人，萬物之靈。《易》曰：天地設位而易行乎其中，乾坤毀則無以見易，易不可見，則乾坤或幾乎息矣。

（《遺書》卷11，頁1上，8節）

爲何將「人」與「易」置於同等地位呢？筆者以爲「易」指天道，因而即是「人」道。天地之所以立，由於天道的作用。天道是生生，然而具體地生存活動表現於芸芸衆生，而人爲其中之靈。故天地雖爲萬物父母，卻待人而後可見。總而言之，天地人（萬物之首）雖爲三，根底同是個生生的天道。天地猶有定位，不如人物的具體活潑更能反映生生的姿態，而代表天道，這便是所引〈繫辭〉的意思。以此可知明道以爲天內在於人，而這個天實指道而言。

將「易」與「人」相連結的看法，又可得證於下引一條：

天地設位而易行其中。何不言人行其中？蓋人亦物也。若言神行乎其中，則人只於鬼神上求矣。若言理言誠亦可也。而特言易者，欲使人默識而自得之也。（《遺書》卷11，頁1下，12節）

可見明道本有以「人行其中」來理解繫辭的「易行其中」的意思。只因立言易生弊，用「人」字易使人注意「物」的一面，而忽略明道所強調的實是「道」的一面。用「神」則走上相反的極端，使人完全在抽象處求（鬼神），而不能即物以體道。「理」、「誠」仍不如「易」字，恐怕亦是以爲理誠皆不能表達出易字所含蘊的具體性和變化性吧！於是，明道顯然主張在具體的人事中默識其中的天道流行。

下一條則說明聖賢或言天道或言人事，只是入路的不同，其極致則無不互相貫通：

或問〈繫辭〉自天道言，《中庸》自人事言，似不同。曰：〈繫辭〉

雖始從天地陰陽鬼神言之，然卒曰：默而成之，不言而信，存乎德行。《中庸》亦曰：鬼神之爲德，其盛矣乎！視之而不見，聽之而不聞，體物而不可遺，使天下之人，齋明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。《詩》曰：神之格思，不可度思，矧可射思，夫微之顯，誠之不可揜如此夫。是豈不同？（《遺書》卷14，頁1下，13節）

〈繫辭〉雖自天道言，但天道的流行，仍結穴於德行的表現，天道與德行，不僅同質而等價，實是一本而不分。《中庸》本言人事，推極而論鬼神之德。「夫微之顯，誠之不可揜如此夫」，鬼神所代表的，也不外是人之精誠的深微與盛大吧！於是〈繫辭〉與《中庸》之同，是天人之同道。

明道有關道的闡述，下舉三條最爲學者所常引用：

1. 〈繫辭〉曰：形而上者謂之道，形而下者謂之器。又曰：立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。又曰：一陰一陽之謂道。陰陽亦形而下者也，而曰道者，惟此語截得上下最分明。元來只此是道，要在人默而識之也。（《遺書》卷11，頁1下，13節）
2. 一陰一陽之謂道，自然之道也。繼之者善也，出道則有用，元者善之長也。成之者卻只是性，各正性命者也。故曰：仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。如此則亦無始，亦無終；亦無因甚有，亦無因甚無；亦無有處有，亦無無處無。（《遺書》卷12，頁1上，2節）
3. 生生之謂易，是天之所以爲道也。天只是以生爲道。繼此生理者卽是善也。善便有一個元底意思。元者善之長。萬物皆有春意，便是繼之者善也。成之者性也，成卻待佗萬物自成其性須得。（《遺書》卷2上，頁12下，109節，應是明道語）

蔡仁厚先生爲這三條分別加上標題。依次爲：「道不卽是陰陽，而亦不離陰陽」、「道亙古而常存，超有無而遍在」、「天道生生」。（《宋明理學——北宋篇》247-251頁）大致標出了三條的重點。第一條說明：道生動活潑地表現於具體之物的存在與變化之中，此之謂無方所，故須卽形而下者而默識。第三條則明言形而上之道的內容——生。因其爲生道，故天地有善，萬物自成。惟其如此，道完全內在於萬物，而不卽是萬物。這兩條和筆者先前的推述完全相符。第二條易使人誤會有超越的、外在的道，牟宗三先生釋云：

「如此，則亦無始，亦無終」云云，意卽言：對於道雖見仁見智各有不同，不能盡道之全，然道自身卻「亦無始，亦無終」，此卽亙古常存永呈其生化之用也。又「亦無因甚有，亦無因甚無」，此言道之存有是自存自有，不是因旁的東西而存有也；如因旁的東西而存有，則道爲一物而非道矣；既不因別的東西而存有，自亦不因別的東西而歸於無，此卽道之超有無而不可以相對之有無論也。又「亦無有處有，亦無無處無」，此言道之遍在，無所謂「有處有」，亦無所謂「無處無」；如果「有處有」，自函「無處無」，此則不遍在而有「有」有「無」之時矣……。總之是一陰一陽之道其生化大用永恆常存，超有無而遍在，無所謂始終，亦無所謂有無也。（《心體與性體》冊二，頁47）

一陰一陽之謂道，整個宇宙是道的表現，故明道有此玄談。道是常存、自存、遍在的，牟先生解說的很清楚。只是須留心明道所說「有道卽有用」，牟先生所說「永呈其生化之用」，如此「道」永遠卽「器」，而保持內在性。

因明道主張天道人道只是一本，以及道卽器器卽道，故其思考方向

已從橫渠的「天本」^⑥轉到了「人本」，著重在即人生及其行事上體認客觀、普遍、絕對的意義。以下分析明道的神的概念，以見一斑。

前文曾引「冬寒夏暑，陰陽也。所以運動變化者，神也。」（《遺書》卷11，頁3下，48節）可以看出陰陽和神的關係。明道曾云一陰一陽之謂道，乃是以生生為道，則此處的「神」即「所以運動變化者」，且應以「生生」的觀念來理解。生生之道的外顯，是實然的流行，即是陰陽；若就生生之道本身而言，以其純然無間斷，則名之以「誠」，以其運於萬物而不測，可名之為「神」。「《中庸》言誠便是神」（《遺書》卷11，頁2下，28節），「窮神知化，化之妙者，神也」（頁3下，49節），「日新之謂盛德，生生之謂易，陰陽不測之謂神。要思而得之」（頁12下，189節），「生生之謂易，生生之用則神也」（頁8下，124節），生生的實然面可稱之為易，而其當身功能一面，就須稱為神了。

「天者，理也。神者，妙萬物而為言者也。帝者，以主宰事而名。」（頁11下，169節）妙也是主宰之意，而語氣較婉約，有使萬物運行變化之意。^⑦理則指客觀、公共的一面。於是天神帝是三位一體的概念，皆相對於個別的、有限的、實然的物，而言相通的、流行的道。從流行主宰的功能一面來說，稱之為神。但生生與神完全要相應於物才能成立，因為生生與神是萬物流行變化功能的概念化；離開實質的萬物，自然也沒有所謂的功能，所以說神無方而易無體，不可以在人外別立一天。

道與神同是明道思想中代表本體的概念，都要用生生來理解。生生不能離開生成的萬物而獨立，故名之為「內在生機論」，這本體的「內在」

^⑥ 參看鍾彩鈞，《二程聖人之學研究》（臺北：臺灣大學中文研究所博士論文，1990年）頁87-101。

^⑦ 妙萬物者，妙運萬物。妙有靈妙及主宰之意。〈繫辭上〉：「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神無方而易無體」，「陰陽不測之謂神」，神有主宰而運行萬物的性格。

性格，是明道思想的最大特色。事實上，單是「神」的概念，未必有內在的性格，反而常帶有超越的意味。神有主宰萬物、靈妙不測之意，故每與物相對，而表現出超越性格。濂溪橫渠的本體論亦是內在生機論，但不如明道的典型，此點可從神的超越性格看出。濂溪說：「寂然不動者，誠也。感而遂通者，神也。動而未形，有無之間者，幾也。」（《通書》聖第四章）「動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。……物則不通，神妙萬物。」（《通書》動靜第十六章）將神周流不滯故能宰物的性格說的很清楚，然而神是否必然內在於物，卻未見強調。橫渠說：「凡氣，清則通，昏則壅，清極則神。」「太虛爲清，清則無礙，無礙故神。反清爲濁，濁則礙，礙則形。」（《正蒙》〈太和篇〉）則神指氣的清通無礙的部分，而與濁礙成形者相對，於是神的超越性就更顯著了。明道反對橫渠的說法，云：

氣外無神，神外無氣。或者謂清者神，則濁者非神乎？（《遺書》卷11，頁4上，52節）

乃是不能離開實然，索求於茫漠之間的意思。明道並非以爲神氣無別，而是主張神內在於氣。大概說來，周張和明道一樣的主張內在生機論，但更傾向於天本位，於是對於神——生生概念的功能面——，自然會著重其超越性。但明道則非常強調神的內在性。內在生機論本爲了說明物的價值的，若是著重超越性，則物須超越小我，上合於天，而後得其價值；故必須進一步而著重內在性，使得萬物自然隨處充滿，無少欠缺，這才是內在生機論的完成。

（二）伊川論「道」與「理」

相對於明道的生生之道，伊川思想最具特色的是靜定的本體之理。伊川說：「灑掃應對是其然，必有所以然。」（《遺書》卷15，頁4下，41

節) 理便是所以然。這種「然——所以然」是現象與本體的關係。現象可以包括一切實然的存在，然而要適當的理解這關係，筆者以為應先從道的討論開始。^⑧

道有當行之路的意思，故是理想境界。然而伊川以為道是內在於人的：

1. 人皆有是道，惟君子為能體而用之。不能體而用之者，皆自棄也。故孟子曰：苟能充之，足以保四海，苟不能充之，不足以事父母。夫充與不充皆在我而已。(《遺書》卷25，頁4下，46節)
2. 《中庸》曰：道不可須臾離也，可離非道也。又曰：道不遠人。此特聖人為始學者言之耳。論其極，豈有可離與不可離，而遠與近之說哉？(頁5上，50節)

伊川之言含蘊著：從本體論上說，道先於人的行為，而為其目的。故君子於道是「體而用之」，而不是後天地創造道理。雖然在現實上，人不皆有道，而須有「體之」、「充之」、「內求」、「不離」諸種工夫；但工夫的結果，是道與人的同一，所謂「論其極，豈有可離與不可離，而遠與近之說哉？」即先前目的之實現。由此言之，道是目的，是所當然的本體。

道又是不分天與人的：

1. 又問仁與聖何以異？曰：人只見孔子言何事於仁，必也聖乎，便謂仁小而聖大。殊不知此言是孔子見子貢問博施濟眾，問得來事大，故曰：何止於仁，必也聖乎！蓋仁可以通上下言之，聖則其

⑧ 牟宗三先生對伊川理氣論的解釋是：「(-)將此『所以然』之表示方式視為存有論的推證，或視為對於陰陽氣化之『然』所作的存有論的解析，(二)通過格物窮理之方式以把握之，(三)再加上於此所推證者不能明徹地說其神義以及寂感義，(四)在心性方面不能明徹地言心性是一，而卻言性只是理，仁是性、愛是情，心如穀種、生之理是性，發出來是情：這樣，此『所以然』所表示之形而上之道才成『只是理』，只存有而不活動者。」(《心體與性體》冊2，頁259-260)這是從一般的現象與本體之關係來考慮，筆者則改從道與理之關係入手，似更得伊川之意。

極也。……問曰：人有言：盡人道謂之仁，盡天道謂之聖，此語何如？曰：此語固無病，然措意未是安。有知人道而不知天道者乎？道一也，豈人道自是人道，天道自是天道？《中庸》言盡己之性則能盡人之性，能盡人之性則能盡物之性，能盡物之性則可以贊天地之化育。此言可見矣。楊子曰：通天地人曰儒，通天地而不通人曰伎。此亦不知道之言。豈有通天地而不通人者哉？如止云通天之文與地之理，雖不能此，何害於儒？天地人只一道也，才通其一，則餘皆通。如後人解《易》，言乾天道坤地道也，便是亂說。論其體則天尊地卑，如論其道，豈有異哉？（《遺書》卷18，頁1上，2節）

2. 又問介甫言堯行天道以治人，舜行人道以事天，如何？曰：介甫自不識道字。道未始有天人之別，但在天則為天道，在地則為地道，在人則為人道。（卷22上，頁4上，28節）

以上兩段話的要旨是「天地人只一道也」、「道未始有天人之別」。意謂道的先在、普遍。道先於天地、人，乃是最基本的實體。天道地道人道，只是同一個道在不同場合上的表現，於是道又有內在性。天人一貫之處，不在人模擬天的形跡，甚至不在人的循行天道，而在天人本來是同一個道。

道是什麼呢？道只是「所當然者」。上引諸條中要求人「體而用之」，「博施濟衆」，都是「所當然者」。然而其所以成為現實世界裏的「所當然者」，是因為道已存在於己心之中、天地之中。惟其如此，故本來不可離，亦不遠於人，只待實現出來而已：

問人之形體有限量，心有限量否？曰：論心之形，則安得無限量？又問心之妙用有限量否？曰：自是人有限量。以有限之形，有限之氣，苟不通之以道，安得無限量？孟子曰：盡其心知其性。心即性也，在天為命，在人為性，論其所主為心，其實只是一個道。苟能通之以道，又豈有限量？天下更無性外之物。若云有限量，除是性

外有物始得。（《遺書》卷18，頁17上，89節）

無限量的道是原有的，故有限的形氣可因之而成爲無限。人的心性與天同爲一道，故盡心便知性知天，窮理便盡性至命。

伊川所謂「理」，是「道」的實在性：

書言天敘天秩。天有是理，聖人循而行之，所謂道也。聖人本天，釋氏本心。（《遺書》卷21下，頁1下，7節）

道與理並言時，本質上無差別，然而，道乃就人而言，理則指「實在性」的一面，而爲道之所本，故伊川有「天下無實於理者」之說。這「實在性」，用朱子的話說，就是「所以然之理」。道或理獨用時則無區別，如前引「心卽性也，在天爲命，在人爲性，論其所主爲心，其實只是一個道」，此道字便指體而不指用。到了朱子，則清楚地界定理與道的體用關係。^④

④ 朱子對道與理的關係的解釋，筆者以爲源於伊川此處所做的區分。朱子在《中庸章句》第一章，解「率性之謂道」云：「道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。」道是當行之路，即是「所當然」，性是理之在人者，是道的根據，故爲「所以然」。《大學或問纂箋》：「至於天下之物，則必各有所以然之故，與其所當然之則，所謂理也。」（頁9下）理分體用二義，體卽所以然，用卽是道，亦卽所當然。《論語集註》〈爲政〉第四章，解「四十而不惑」云：「於事物之所當然，皆無所疑，則知之明而無所事守矣。」不惑指「明道」而言，道便是「所當然」。解「五十而知天命」云：「天命，卽天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也。知此則知極其精，而不惑又不足言矣。」「天道之流行而賦於物者」，就天而言，雖是「用」，但就物之所得而言，卻是道之全體，卽是性、理，亦是「所以然」，由朱子所說「所以當然之故也」，可知「所以然」乃指「所當然」之根據，而非泛指存在的根據。再舉一例，《論語集註》〈泰伯〉第九章，解「民可使由之，不可使知之」云：「民可使由之於是理之當然，而不能使之知其所以然也。」《論語或問》釋云：「理之所當然者，所謂民之秉彝，百姓所日用者也。聖人之爲禮樂刑政，皆所以使民由之也。其所以然，則莫不原於天命之性，雖學者有未易得聞者，而況於庶民乎？」（卷8，頁6下）所當然者指日用常行之道，禮樂刑政屬之。所以然者指天命之性，乃是道的形上根據。又，許衡的解釋亦可參考：「或問窮理至於天下之物，必有所以然之故，與其所當然之則，所謂理也。曰：其所以然與其所當然，此說個理字。所以然者是本原也，所當然者是末流也。所以然者是命也，所當然者是義也。每一事每一物須有所以然與所當然。」（《宋元學案》卷90，頁4上）

三、理

(一) 明道天理概念的兩義

天、道與神的概念，本為濂溪橫渠所常用，明道只是把這些概念內在化，而形成天人一本的哲學。至於天理的概念，明道嘗曰：「吾學雖有所受，天理二字卻是自家體貼出來。」（《外書》卷12，頁4上，25節）不但為明道所獨用，更足以顯示其學的特色。

1. 天理自然不齊

明道的心性論，為了脫洗佛教主體思維的方式，以及解決現實之性的善惡問題，於是從氣質的角度提出性說，而走回了儒家傳統。^⑩明道天理說的一個主要意思，正相應於氣質之性的概念，以為天地萬物長短美惡之不齊，便是天理：

1. 命之曰易，便有理。（原注：一本無此七字，但云：道理者自然。）若安排定，則更有甚理。天地陰陽之變，便如二扇磨，升降盈虛剛柔，初未嘗停息。陽常盈，陰常虧，故便不齊。譬如磨既行，齒都不齊。既不齊，便生出萬變。故物之不齊，物之情也，而莊周強要齊物，然而物終不齊也。（《遺書》卷2上，頁14下，130節，應是明道語）
2. 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。（《遺書》卷2上，頁1下，11節，明道語）
3. 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。但當察之，不可自入於惡，流於一物。（《遺書》卷2

^⑩ 參看鍾彩鈞，〈二程心性說析論〉，《中國文哲研究集刊》創刊號（1991年3月），頁421-427。

上，頁3下，29節，明道語)

4. 「以物待物，不以己待物，則無我也，聖人制行不以己。」言則是矣，而理似未盡於此言。夫天之生物也，有長有短，有大有小，君子得其大矣，安可使小者亦大乎？天理如此，豈可逆哉？以天下之大，萬物之多，用一心而處之，必得其要，斯可矣。然則古人處事豈不優乎？（《遺書》卷11，頁6下，91節，明道語）

以上四條皆論物之不齊，包括了才能與道德的差異。依明道，「成之者性」已過了「繼之者善」的普遍生道的層次，而下達於各物成就的層次。天理有自然而然的的意思，^① 氣質不齊是自然的，故謂之天理。

三、四兩條除了「物之不齊是天理」的實然陳述外，又論及人如何處物的問題。於是天理概念出現歧義，有就善一面而言者。明道以為人的氣質不似物的局限，而有通達於天的普遍、整體的性格，這是人性之善。故第三條說物雖有美惡，人則可以評判之而不入於惡、流為一物。第四條則說人不可對萬物無條件地做自然主義、相對主義的肯定（所謂「以物待物」），而應有是非的評斷（所謂「安可使小者亦大乎」）。然而建立標準並不煩勞，只是「用一心而處之」，即心如明鏡，廓然而大公，物來而順應。反過來說，則明道的心如明鏡是有道德判斷的，超過了道家無心順化的層次。

因為萬物的氣質之性由生生之道而成就，故氣質雖有美惡之不齊，天地生物卻不會使之不足，這是萬物潛存之善。故明道云：

1. 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

^① 天理二字在文獻上的遠源：（→）《莊子·養生主》庖丁解牛：「依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。」（↔）《禮記·樂記》：「夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。」皆有本來、自然的意思。

- 盡分處。（《遺書》卷1，頁2上，7節，或為明道語）
2. 《詩》曰：天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。萬物皆有理，順之則易，逆之則難，各循其理，何勞於己力哉？（《遺書》卷11，頁5上，71節）
3. 服牛乘馬，皆因其性而為之。胡不乘牛而服馬乎？理之所不可。（《遺書》卷11，頁8上，119節）

第一條，宇宙本體是生生之道，既然是善的（所謂「繼之者善」），則萬物便有完美的可能，就是說，縱使是氣質之性，亦有善的標準在，而可以為善，這樣便引出「萬物之理具足，而物未必能盡其分」的結論。第二條接著第一條的結論（「有物必有則」），而論人之處事。「萬物皆有理」以下幾句是解釋「民之秉彝，好是懿德」的，就是說人之性善，能以明鏡之心照見萬物不齊之理而處分之。第三條則可做物理不齊而處之亦異的一個例子。

因為物物天理具足，循之則自然成就，不必費力；凡不能照見與遵循的，皆因私心的障礙。所以說：「人心莫不有知，惟蔽於人欲，則忘天德（原注：一作理）也。」（《遺書》卷11，頁5上，72節）故明道少論知識，而重去欲工夫。存公心便自然能循理，若自私則不能循理。於是明道云：「凡為人言者，理勝則事明，氣勝則招佛。」（頁11上，164節）「感慨殺身者易，從容就義者為難。」（165節）「聖人致公心，盡天地萬物之理，各當其分。佛氏總為一己之私，是安得同乎？聖人循理，故平直而易行。異端造作，大小大費力，非自然也，故失之遠。」（卷14，頁2上，16節）最有代表性的則是下引一條：

萬物皆只是一個天理，已何與焉？至如言天討有罪，五刑五用哉！天命有德，五服五章哉！此都只是天理自然當如此，人幾時與？與

則便是私意。有善有惡，善則理當喜，如五服自有一個次第以彰顯之；惡則理當惡，彼自絕於理，故五刑五用，曷嘗容心喜怒於其間哉！舜舉十六相，堯豈不知？只以佗善未著，故不自舉。舜誅四凶，堯豈不察？只為佗惡未著，那誅得佗？舉與誅曷嘗有毫髮廁於其間哉？只有一個義理。義之與比。（《遺書》卷2上，頁13上，111節，應是明道語）

這段話可讓我們明白明道何以謂「善惡皆天理」，又如何以天理來處事。萬物善惡之不齊，是自然如此，故謂之「天理」。然而天道生生本來為善，故萬物皆應是善。作惡至極，是「自絕於理」，此則本有而後喪失，並不違背天理內在之義。處物之時，唯一標準就是天理，此非超越的外在的標準，而是說，天理在物顯現為「自然當如此」者，在我則只是大公無私之心。

天理在字義上有自然道理的意思。天地生生之道必下達為萬物氣質之性，氣質有長短美惡之不齊，故善惡皆天理。此義有自然主義的色彩。然而，人的氣質之性能上達於天的客觀普遍，故人可以不入於惡，流為一物。再者，因本體是善的生道，萬物應有完美的可能，並企望彼此之和諧。故萬物皆有具足之理（仍含蘊於氣質之性中），而應自求盡分；人之處物也應各循其理，合以組成美善的宇宙。這樣便肯定人的道德實踐的必要及其結果，而有了目的論的色彩。

以上所論的天理，尚在「成之者性」的層次，亦即萬物各有其理。但既然有自然論與目的論的不同，天理的意義就有升進一層的可能，此即從「繼之者善」的層次，亦即萬物共有天道之處，來論天理。

2. 生生之理

以上所說的天理乃就氣質之性而言，然而天理亦有就生生之道而言者。前文討論道、神概念的引文中，已有「理」一辭的出現，且與道、

天、神、誠、帝同一層次，皆就生生之道而言。這時理指什麼呢？筆者以為指生生之道客觀實在的一面，所以說「天者理也」（《遺書》卷11，頁11下，169節），「忠信以人言之，要之則實理也」（頁4上，56節）。忠信乃就主體的德性而言，若從客觀面說，只見自然而實在的道，即是「實理」。「皆實理也。人知而信者為難。孔子曰：朝聞道夕死可矣。」（頁5上，73節）天下便是一個「道」，從實在的一面言之，便是「實理」。「理義、體用也」（頁12上，180節），理是客觀實在的生生之道，故為義的基礎。「盡己之謂忠，以實之謂信，發己自盡為忠，循物無違謂信，表裏之義也。」（頁12上，179節）忠信從人之德來說，但忠信只是實實在在的意思，各指人之內在與外在的實理。

就氣質之性而言的天理是明道特有的，就生生之道而言的天理（在用語上，此義多稱「理」而少稱「天理」）則關連於萬物一體的概念，而可視為二程思想間的過渡。討論明道的萬物一體之理，應從其論仁處說起。

明道論仁最有名的自然是〈識仁篇〉的「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」（《遺書》卷2上，頁3上，28節），以及〈醫書篇〉的「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。」（頁2上，17節）茲再引明道語三條來參證：

1. 學要在敬也誠也，中間便有個仁。博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣之意。（自注：敬主事）（《遺書》卷14，頁1下，11節）
2. 己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬者，可謂仁之方也已。博施而能濟衆，固仁也，而仁不足以盡之，故曰必也聖乎！（卷11，頁3上，40節）
3. 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。

（頁3上，41節）

以上諸條，都有仁在實踐中呈現之意。第一條說仁存在於敬誠的工夫之中。第二條，仁應求之於內在的與物同體的工夫，而不在外在的成果。第三條，「仁者，人此者也」，指人的率性、合道，亦即人的道德實踐。但道德實踐是本性的自我活動，而不是以外在道德標準限制自我，故說「敬以直內，義以方外」，而非「以敬直內」；是「必有事焉而勿正」（由仁義行），而非「行仁義」。

第三條還有個重要意義。〈識仁篇〉與〈醫書篇〉皆從「情之所及者廣」這樣呈顯於主體的事實來說萬物一體，此條則說道德實踐中有仁，而仁是普遍人格，故能與物無對，放之四海而準。仁者的人格是一種呈顯，仍屬用的層次，但比起〈識仁篇〉、〈醫書篇〉，已收攝於本來道德的實踐，而不待向外包括了。

茲進論萬物一體之理的概念：

1. 天理云者，這一個道理更有甚窮已，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？是佗元無少欠，百理具備。（原注：胡本此下云：得這個天理，是謂大人。以其道變通無窮，故謂之聖。不疾而速，不行而至。須默而識之處，故謂之神。）（《遺書》卷2上，頁13下，117節）
2. 所以謂萬物一體者，皆有此理，只為從那裏來。生生之謂易。生

則一時生，皆完此理，人則能推，物則氣昏，推不得，不可道他物不與有也。人只爲自私，將自家軀殼上頭起意，故看得道理小了侘底。放這身來，都在萬物中一例看，大小大快活。……（頁15下，135節）

3. 萬物皆備於我，不獨人爾，物皆然，都自這裏出去。只是物不能推，人則能推之。雖能推之，幾時添得一分？不能推之，幾時減得一分？百理俱在，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。（頁16上，137節）

這三條並無一定的證據爲明道之言，筆者寧願視作明道伊川共同之論，或明道天理說向伊川的過渡。這三條中的理已超越了個人，而有自存的性格，不是堯建立的，也不會被桀所消滅。理不在人中尋求，而是人去求合此理。理是生生之道在人物之中，而有內在性。從第二條「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」，看出理是人物所共有的生道。作爲萬物一體的根據，不再訴諸仁者的感情所及或其人格的普遍客觀，不再限於仁者，甚至不限於人，而是訴諸人物共有的存有論基底——理。人與天地萬物一體，是因爲人有完全具足的天理、實在的生道，而後能與萬物相感通。凡此，皆說明了萬物一體之理的理論，已超過了明道萬物一體之仁的思想。

朱子以「萬物一體之理」來解釋明道的「萬物一體之仁」，而上蔡的解釋有異。《論語》〈雍也〉二十八章：「己欲立而立人，己欲達而達人。」朱註云：「以己及人，仁者之心也。於此觀之，可以見天理之周流而無間矣。狀仁之體，莫切於此。」又，朱子論〈醫書篇〉：「問《遺書》中取醫家言仁，又一段言醫家以不證痛癢爲不仁，又以不知覺不認義理爲不仁，又卻從知覺上說？朱子曰：覺是覺於理。問與上蔡說同異？曰：異。上蔡說覺，才是此心耳。」（《近思錄集註》卷1，20節引）以

爲與萬物相感通是本於理，先有此理，而後有知覺。根據上文的分析，我們可以知道，就〈識仁篇〉與〈醫書篇〉觀之，上蔡之說爲是；朱子則以上舉三條語錄爲準來解釋〈識仁篇〉與〈醫書篇〉，故以爲先有萬物一體之理，後有渾然一體之知覺。^⑫朱子對上蔡的批評，正彰顯出萬物一體之理是純理性概念，乃從渾然與物同體之仁推進一步始能至者。故萬物一體之理，就算明道之說，也應視爲明道向伊川過渡的產物。

明道論萬物不齊之理，是從「成之者性」（氣質之性）的層次說；論生生之理，則從「繼之者善」的層次說。正如在人性論中，明道「人生而靜以上不容說」的天道，發展爲伊川「極本窮源之性」，在本體論中，明道的生生之道也發展爲伊川純理性概念之理。「渾然與物同體之仁」與「萬物一體之理」之間的幾微差異，正可作爲這種發展的一個例證。

（二）伊川的靜定本體之理

1. 理與事（物）

現在觀察伊川如何論理事（物）關係，亦即，理作爲存在物的所以然，是何意義。伊川說：

天下物皆可以理照。有物必有則，一物須有一理。（《遺書》卷18，頁9上，50節）

「皆可以理照」者，皆可以由理的角度來觀察。如此觀察，則見每物皆循一個道理。前文曾云道（即理）是本體，在此前提下，物的意義，是作爲理的表現者。

凡物有本末，不可分本末爲兩段事。灑掃應對是其然，必有所以

^⑫ 牟宗三先生論明道仁說，特重知覺一義，謂明道所悟於仁體的是「感通無隔，覺潤無方」，再由此而接出仁的另一義——「健行不息，純亦不已」。（《心體與性體》冊2，頁220-225）

然。（《遺書》卷15，頁4下，41節）

「其然」是末，「所以然」是本，故在形上學上，理先於事，而為其原因；雖然在現實上二者須為一體。

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。不可道上面一段事無形無兆，卻待人旋安排引入來，教人塗轍。既是塗轍，卻只是一個塗轍。（《遺書》卷15，頁8上，78節）

「沖漠」、「未應」、「根本」，指「上面一段事」，乃形而上者。「萬象」、「已應」、「枝葉」則是形而下者。伊川意謂理中有事，事中有理，舉一則含蘊另一，不可分離，亦不可分先後。前文曾舉證謂伊川以道為先在、已在，而為事物之目的；但這只是形而上的先在，在時間發生的次序上，卻寧可說事物先於道（道經事物的發展、實踐而後在），故先後次序本是依觀點不同而決定的。這段話則指出理事互相涵蘊，互相內在。道自然無為，涵蘊事物於其中，然而非老莊的無，而是實有一個道理的全體。故具體的事物與規律，皆非人為安排，而是自然道理的發展。從事物角度說，則道理存在於事物之內，而為其目的因，事物的發展與完成，便是形上之理的發展與完成。

伊川又說：

- 1.（尹和靜）昔嘗請益於伊川曰：某謂動靜一理。伊川曰：試論之。適聞寺鐘聲。某曰：譬如此寺鐘，方其未撞時，聲固在也。伊川喜曰：且更涵養。（《外書》卷12，頁15下，123節，又，頁9下，77節略同）
- 2.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。（《遺書》卷15，頁13下，125節）
- 3.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。（《遺書》卷15，頁9上，87節）

4. 寂然不動，感而遂通者，天理具備，元無欠少，不為堯存，不為桀亡。父子君臣，常理不易，何曾動來？因不動，故言寂然。雖不動，感便通，感非自外也。（《遺書》卷2上，頁22下，190節，或為伊川語）

第一條，鐘未撞時，聲固在也，乃是說道理的先天气格。人世的存在與作為（已撞之鐘聲），不是人為的造作安排，而是道理的本體（未撞之鐘聲），適時適宜的表現。第二條，從道理的角度看，寂然不動時是這些道理，感而遂通時也是這些道理，所以不說感與未感。寂感只是「言人分上事」。第三條的「感則只是自內感」則自人之「性」而言。性為道理之全體，外物只是使體起用的情境，應付外物之理（道、理之用），乃是自然而又從中出者。第四條不能確定為明道或伊川語，但由寂感觀念的運用，至少可說是明道語向伊川而趨者。我們可以看到，寂感觀念的引進，使理不僅為天壤之間或聖賢心中一個自然與不變的道理，而且得到靜定實體的性格（靜定者，超寂感永恆不變之謂）。

2. 理與氣

關於理氣關係，伊川以為理是「生理」，氣是生命現象。伊川說：

近取諸身，百理皆具。屈伸往來之義，只於鼻息之間見之。屈伸往來只是理，不必將既屈之氣復為方伸之氣。生生之理自然不息，如復言七日來復，其間元不斷續。陽已復生，物極必返，其理須如此。有生便有死，有始便有終。（《遺書》卷15，頁18下，168節）

此處的理概念最近明道，也就是承襲明道的生生的內容，而不只是形式的實有之義。理是生生的原理，氣則是生生的現象。現象不能永遠存在——「有生必有死，有始必有終」，是生命必然的表現——生死是理之用，所以說「屈伸往來只是理」。然而理的本體卻是有生無死，故云「生生之理

自然不息」，而不斷引發新生之氣。氣是生命，其初只是一個陽，以其會衰竭消歇，故又有陰，但陽仍會繼續地生起，這便是一個生理會造成生死循環的原因。

這條的理氣關係最近明道，但我們仍可比較出，明道說生與成，成是個體的生成，其生命即生生之流的表現，然因生生之流須見於個體生命，故體用是合一的；伊川則為生生之流作了本體與現象的區別。理是生的原因，本身則不生。假如理是實際的生，便落入了「有生必有死，有始必有終」的現象層次，於是便有死、終。所以理是高一層次的，本身不入於生，是靜定的本體。此外須指出的是，伊川把氣看成理的表現，並未指出氣是另一種存有，而為人物的另一個來源（此則有待於朱子）。

伊川的理氣關係，又可見於他對「一陰一陽之謂道」的解釋：

1. 一陰一陽之謂道，道非陰陽也，所以一陰一陽，道也。如一闔一關謂之變。（《遺書》卷3，頁6上，105節）
2. 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。（《遺書》卷15，頁14下，137節）
3. 一陰一陽之謂道，此理固深，說則無可說。所以陰陽者道，既曰氣，則便是二。言開闔已是感，既二則便有感。所以開闔者道，開闔便是陰陽。老氏言虛而生氣，非也。陰陽開闔本無先後，不可道今日有陰，明日有陽，如人有形影，蓋形影一時，不可言今日有形，明日有影。有便齊有。（《遺書》卷15，頁13下，124節）

三條皆解說一陰一陽之謂道。道與陰陽是本體與現象的關係，但須注意的是此處的道乃就體而言，陰陽有行程之意，有道之用（實然的生生）的意味。故伊川意中的道與陰陽的關係，猶如朱子思想中理與道的關係。

總而言之，理氣關係的理，仍是本體的意味；理氣關係的氣，則是生命的意味，而非物質性的意味；且因行程一義，而指道之用的一面。故綜言之，伊川的理概念，最基本的意思是道的實在性，是「所以當然之故」。明道的內在生機論，其本體是生生之道，若以伊川的本體論來衡量，則猶未能嚴分體用。伊川的理，乃是就明道生生之道的所以然而言，故理只是靜定本體，不是生生，而是生生的原因。^⑬

四、命

(一) 明道的知命境界與實踐

命可以指天道流行，亦可指個人的遭際。今稱前一義為理命，後一義為氣命。

前節曾謂明道的窮理盡性至命，以至命為主，這命是指「維天之命於穆不已」，因此明道以論理命為主。《遺書》前十卷二先生語中論氣命之言，可以認為主要是伊川之言。明道關於每個人都有的氣命問題，說的雖

^⑬ 牟宗三先生以為，內聖之學的中心問題在肯認並明徹一超越的實體（心體、性體）以為道德實踐（道德行為之純亦不已）所以可能之超越根據。這實體是即存有即活動、既超越又內在的，故明道專言仁體，妙悟於於穆不已之體，盛言一本，並非太高，乃是相應於內聖道德實踐之本質問題。（參看《心體與性體》冊2，頁252）「伊川雖未覺其以《大學》表下學之切實與其老兄所說有若何不相應，亦未曾以其老兄所說為禪而生忌諱，然由於其不自覺間之轉向，遂致於道體之體悟漸有偏差與迷失，已不能透至其老兄所說之境。依其實質的直線分解的思考方式，遂將太極真體、太虛神體，乃至是穆不已之體，只分解地體會為只是理，將性體亦清楚割截地直說為只是理（性即理也）。」（頁254）筆者對明道伊川的本體論，作「生生」與「實在」的區別，乃是得牟先生的啓示，但筆者不以為伊川失落了道德實踐的本質關鍵，因為道德便預設了人的不完美與奮鬥，故伊川對天人差距、下學工夫的理論，都是本質性的。筆者視伊川的本體論為明道的進一步發展，且促成明道思想中已見的目的論的完成。

較少，但配合其實踐中所含蘊的意境以觀，卻值得重視，且可視為伊川的先導。

明道說：

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？若聖人之知天命則異於此。（《遺書》卷11，頁6下，93節）

聖人不必言命，指氣命而言。聖人知天命，指理命而言，其實說的是天道，或天道之在人。在明道思想中，命不是必須討論的問題，然而為了適應於中人的世界，命的概念仍是值得提出的。對於中人，命者所以輔義，所謂正其誼不謀其利，明其道不計其功，可以堅定道德實踐的決心。明道曾論子貢：「子貢不受天命而貨殖，……此子貢始時事。至於言夫子之言性與天道不可得而聞，乃後來事。其言如此，則必不至於不受命而貨殖也。」（《遺書》卷11，頁11下，174節）子貢若受命便無利心，將一心為義，即所謂「命者所以輔義」。

明道雖然心存高遠，卻在政治實踐上接觸到義命不一致的問題。有記載云：

扶溝地卑，歲有水旱。明道先生經畫溝洫之法以治之，未及興工而先生去官。先生曰：以扶溝之地盡溝洫，必數年乃成，吾為經畫十里之間，以開其端。後之人知其利，必有繼之者矣。夫為令之職，必使境內之民，凶年飢歲免於死亡，飽食逸居有禮義之訓，然後為盡。故吾於扶溝，與設學校，聚邑人子弟教之，亦幾成而廢。夫百里之施，至狹也，而道之興廢繫焉。是數事者皆未及成，豈不有命與？然知而不為，而責命之興廢，則非矣。此吾所以不敢不盡心也。（《外書》卷12，頁7下，63節）

明道從經畫溝洫、興設學校的幾成而廢，接觸到義命衝突的問題。命是行義的限制，然而命之概念，目的在停止利的計較，而非推卸行義的責任，否則便不能說「命者所以輔義」了。但既然一心行義，便不必顧慮命的限制，於是行義又可以否定命，此即明道的「所以不敢不盡心」之故，及其說「聖人樂天則不須言知命」的理由所在了。

大概以這種經驗為背景，明道說：「人賢不肖，國家治亂，不可以言命。」（《遺書》卷11，頁3下，43節）其意乃是一心行義而不顧命的限制，然而在這樣崇高的道德實踐中，人實已超過了命的限制，而接觸到天道生生的層次，即是盡性至命或聖人之知天命。明道又說：「至誠可以贊化育，可以回造化。」（《遺書》卷11，頁3下，44節）這是高一層次地從天道生生處論人，雖然迴出凡情之所能測，卻是明道之義理所必至的。

明道在個人純亦不已的道德實踐上看到天命流行，從而超越了氣命的限制。然而，照明道的理論，雖然堅定了個人道德實踐的決心，對個人的遭際只是超脫，而無必然的改變。雖然說了「至誠可以贊化育，可以回造化」，也未有進一步的申論。這裏含藏的問題，可以從明道論顏子短命的一段話看得清楚：

顏子短命之類，以一人言之，謂之不幸可也；以大目觀之，天地之間無損益無進退。譬如一家之事，有子五人焉，三人富貴而二人貧賤，以二人言之則不足，以父母一家言之則有餘矣。若孔子之至德又處盛位，則是化工之全爾。以孔顏言之，於一人有所不足；以堯舜禹湯文武周公羣聖人言之，則天地之間亦富有餘也。（原注：惠迪吉，從逆凶，常行之理也。）（《遺書》卷11，頁10下，154節）這是上升到天的觀點，也就是「以大目觀之」，從整體的角度來看天地之間自然的、平衡的善（可能和明道「繼之者善」與「無獨必有對」的思想有關）。運用到義命問題上，則「惠迪吉，從逆凶」，有義命之一致。然而

從個人的遭際來看，則義命未必一致。於是對於顏子短命的現實，也莫可奈何，唯一的解決之道，就是上升到天的境界，而不感到義命的不一致。

總結起來，在明道不多的論義命關係的言論中，氣命是義的輔助原則，人要接受氣命的限制，然後可以盡力於義，然而完全盡力於義，又成爲對氣命的否定。人在純亦不已的道德實踐中接觸到天命（維天之命於穆不已），這樣地達到高層次的義命一致。在前面論明道天理觀的一節裏，筆者曾指出明道是自然論向目的論的過渡，天理自然不齊的概念有自然論色彩，然其論萬物應求盡分，人處物的各循其理，與天理的生生不息，則又成爲目的論。此處論命亦有相應的現象：從個人立場看，命有自然論的色彩（如顏子短命），但整體的看（以大目觀之），天未嘗不善，故個人應有純亦不已的實踐，而以至於命爲歸宿，於是又走向目的論。

明道以切實的實踐、高超的境界，來證成義命的一致，可說是伊川的先導。然而明道直接跳躍到聖人的知命，對個人遭際的氣命問題未能充分正視，義命關係的詳細討論，便不得不求之伊川了。

（二）伊川論義命關係

1. 「命在義中」

伊川論義命關係，與明道相對照，特色是一貫地以命爲氣命。茲引用伊川一段言論來說明：

孔子曰：不知命無以爲君子。人苟不知命，見患難必避，遇得喪必動，見利必趨，其何以爲君子？然聖人言命，蓋爲中人以上者設，非爲上知者言也。中人以上，於得喪之際不能不惑，故有命之說然後能安。若上智之人，更不言命，惟安於義，借使求則得之，然非義則不求，此樂天者之事也。上智之人安於義，中人以上安於命，乃若聞命而不能安之者，又其每下者也。（原注：孟子曰：求之有

道，得之有命。求之須有道，奈何得之須有命。」（《遺書》卷18，頁9下，56節）

此段與明道言「聖人樂天則不須言知命，……命者所以輔義，……若夫聖人之知天命則異於此」一段近似，乃是表達同一主題。可見伊川對氣命的看法，亦以命為義的輔助概念，上智之人安於義，則不必言命。但伊川未說「若夫聖人之知天命則異於此」，雖可能是偶然未言，但亦可推知伊川不重「維天之命於穆不已」的命概念，伊川所謂天命是靜定本體所表現的造化之用，與個人的氣命同樣的是現實概念。於是伊川並未像明道的超脫到聖人知命（生生之道）的境界，其所謂上智之人，只是以義代替了命（氣命）而已。^⑭

於是伊川有命在義中之言，如云：

孟子辨舜跖之分，只在義利之間。言問者，謂相去不甚遠，所爭毫末爾。義與利只是個公與私也。才出義便以利言也。只那計較便是為有利害。若無利害何用計較？利害者天下之常情也。人皆知趨利而避害，聖人則更不論利害，惟看義當為與不當為，便是命在其中也。（《遺書》卷17，頁2下，15節）

義利之辨與知命有密切的關連，中人之知命者不趨利避害，故曰命者所以輔義。聖人惟以義為標準，而不論利害，便是命在義中。然而這種義命一

^⑭ 關於聖人不言命，伊川又有云：「問桎梏而死者非正命也，然亦是命否？曰：聖人只教人順受其正，不說命。或曰：桎梏死者非命乎？曰：孟子自說了莫非命也，然聖人不說是命。」（《遺書》卷18，頁25上，135節）二先生語中有兩條：「求之有道，得之有命，是求無益於得，言求得不濟事。此言猶只為中人言之，若為中人以上而言，卻只道求之有道，非道則不求，更不消言命也。」（《遺書》卷2上，頁14上，124節）「君子有義有命。求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也，此言義也。求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也，此言命也。至於聖人則惟有義而無命。行一不義，殺一不辜，而得天下，不為也。此言義不言命也。」（《外書》卷3，頁1下，14節）這兩段話不但與上列引文相近，也符合筆者對明道伊川言命的判分，故應為伊川之言。

致，其實是論義不論命，這命是氣命，而非「維天之命於穆不已」的理命。^⑮

2. 「天命可以人奪」

以上說明了伊川謹守著氣命的立場，而沒有明道的知命、至命（「維天之命於穆不已」的命）的境界。此節將指出，伊川雖停留在氣命的層次，卻體證到氣命有其合理性，而開出了另一種目的論天命觀。

先從一條問答說起：

問守身如何？曰：守身守之本。既不能守身，更說甚道義？曰：人說命者多不守身，何也？曰：便是不知命。孟子曰：知命者不立巖牆之下。或曰：不說命者又不敢有爲。曰：非特不敢爲，又多少畏恐。然二者皆不知命也。（《遺書》卷18，頁25上，133節）

伊川舉出不知命的兩種情況。知命者能守義而不計較利害，同於前文所謂見義無勇爲不知命之說；但此處又以守身爲道義的根本，則啓示了僅視道義爲本體，不根據現實基礎以求其實現，也是不知命。故伊川不但論義利的相矛盾，亦論二者的相一致。此處姑不探究伊川對義利複雜關係的討論，而分析其形上基礎，即本體與實際宇宙的關係。

從伊川「天命猶天道也，以其用而言之，則謂之命，命者造化之謂也」（《遺書》卷21下，頁1下，6節）之言，可觀察本體與實際宇宙秩

^⑮ 伊川類似於「命在義中」的，有「以義安命」之說：「問富貴貧賤壽夭固有分定，君子先盡其在我者，則富貴貧賤壽夭可以命言。若在我者未盡，則貧賤而夭，理所當然，富貴而壽，是爲僥倖，不可謂之命。曰：雖不可謂之命，然富貴貧賤壽夭是亦前定。孟子曰：求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。故君子以義安命，小人以命安義。」（《遺書》卷23，頁2上下，13節）又，二先生語中有云：「賢者惟知義而已，命在其中。中人以下乃以命處義，如言求之有道，得之有命，是求無益於得，知命之不可求，故自處以不求。若賢者則求之以道，得之以義，不必言命。」（《遺書》卷2上，頁4下，40節）這段話亦有「命在其中」之語，應是伊川之言。

序之間的關係。天道是體，天命（造化）是用。因宇宙必有實際秩序，故不能停留於靜的天道，而須言天命。又因天命為天道的發用，故天命至少有圓滿的可能。個人固然有待道德的實踐與改進，但天命圓滿仍然是實際可達的，伊川本著這種樂觀主義，而建立道德實踐的目的論。

伊川云：

莫之爲而爲，莫之致而致，便是天理。司馬遷以私意妄窺天道而論
伯夷曰：天道無親，常與善人，若伯夷者，可謂善人非邪？天道之
大，安可以一人之故妄意窺測？如曰：顏何爲而歿，跖何爲而壽，
皆指一人計較天理，非知天也。（《遺書》卷18，頁25上，134節）

這段話像前引明道論顏子短命，兩人都從整體立場論宇宙之爲善。但在論個人遭際處，明道持自然主義立場，伊川的語氣則較多保留，謂不能以一人之遭遇而斷定天之無道。伊川有批評司馬遷的意味，猶言宇宙是有理性的，只是人未完全明白而已。

伊川又云：

棣問福善禍淫如何？曰：此自然之理。善則有福，淫則有禍。又問
天道如何？曰：只是理。理便是天道也。且如說皇天震怒，終不成
有人在上震怒，只是理如此。又問今人善惡之報如何？曰：幸不幸
也。（《遺書》卷22上，頁9下，64節）

伊川的天命思想如此等處，乃是從新解釋漢儒天人感應的思想。伊川已明白否定了有意志的人格之天，而只說理與人相感。以我們的話來說，即是宇宙的實際秩序作為理之用，其運行符合正義原則，故善有福而淫有禍。

更進一步考察，因為理同時是個人的本體，故理與宇宙秩序的關係不必外求，不是天從外面福善禍淫，而是人由其善或淫而得到福與禍。於是本體之善固是道德實踐的基礎，世界的善及圓滿卻是由人的道德努力而實現的。明道思想中尚存的自然論色彩褪盡了，而成為徹底的目的論。故伊

川說：

贊天地之化育，自人而言之。從盡其性至盡物之性，然後可以贊天地之化育，可以與天地參矣，言人盡性，所造如此。若只是至誠，更不須論。所謂人者天地之心，及天聰明自我民聰明，止謂只是一理。而天人所爲各自有分。（《遺書》卷15，頁12上，115節）

「天人所爲各自有分」，天地只是至誠，人則有盡性、盡物性、參贊化育的工夫。人經由道德實踐參與了宇宙實際秩序的建設，以期圓滿宇宙的實現。^⑩

這種以人爲中心的思想，其效果是對命運的安排，一方面坦然接受，一方面又保持著回轉造化的信心。如云：

孔子既知宋桓魋不能害己，又卻微服過宋。舜既見象之將殺己，而又象憂亦憂，象喜亦喜。國祚長短自有命數，人君何用汲汲求治？禹稷救飢溺者，過門不入，非不知飢溺而死者自有命，又卻救之如此其急。數者之事何故如此？須思量到道並行而不相悖處可也。

（原注：今且說聖人非不知命，然人事不得不盡，此說未是。）

（《遺書》卷18，頁20上下，109節）

伊川這裏的意思已超過了行義而不顧氣命限制的層次（原注指出了這點），而是注意到人的行爲實有改變氣命的可能。如孔子若過於自信，恐將真爲

^⑩ 朱子對此條頗稱賞，云：「蓋嘗竊論之。天下之理未嘗不一，而語其分，則未嘗不殊，此自然之勢也。蓋人生天地之間，稟天地之氣，其體即天地之體，其心即天地之心。以理而言，是豈有二物哉？故凡天下之事雖若人之所爲，而其所以爲之者，莫非天地之所爲也。又況聖人純於義理而無人欲之私，則其所以代天而理物者，乃以天地之心而贊天地之化，尤不見其有彼此之間也。若以其分言之，則天之所爲，固非人之所及；而人之所爲，又有天地之所不及者，其事固不同也。但分殊之狀，人莫不知，而理之一致，多或未察，故程子之言發明理一之意多，而及於分殊者少，蓋抑揚之勢不得不然，然亦不無小失其平矣。惟其所謂只是一理，而天人所爲各自有分，乃爲全備而不偏，而讀者亦莫之省也。」（《中庸或問纂箋》頁60下至61上）

桓魋所害；^⑭禹稷過門不入，是希望萬一能有所濟等等。

於是我們可以看以下兩條：

1. 本朝火德，多水（原注：一作火）災，蓋亦有此理。只是須於這上有道理。如關朗卜百年事最好，其間須言如此處之則吉，不如此處之則凶，每事如此。蓋雖是天命，可以人奪也。如仙家養形，以奪既衰之年；聖人有道，以延已衰之命，只為有這道理。（《遺書》卷19，頁12下，91節）

2. 知天命是達天理也，必受命是得其應也。命者是天之所賦與，如命令之命。天之報應皆如影響，得其報者，是常理也，不得其報者，非常理也。然而細推之，則須有報應，但人以狹淺之見求之，便謂差。且天命不可易也，然有可易者，惟有德者能之。如修養之永年，世祚之祈天永命，常人之至於聖賢，皆此道也。（《遺書》卷15，頁14上，131節；又見56節；卷22上，頁10下，71節，《粹言》卷2，頁28上）

當時的知識，認為仙家長生是可能的。^⑮伊川舉養生為例，目的在論證人

^⑭ 關於此條，朱子門人陳淳對「子畏於匡」的解釋，可供參考：「聖人知匡人之決不能害己，所以信天理之必然也；而又必有戒心，所以盡天理之當然也。」（《宋元學案》〈北溪學案〉，卷68，頁7上）「天理之必然」，就是天之所為，「盡天理之當然」，就是人的本分。

^⑮ 伊川對長生的看法，這裏稍作說明。「問神仙之說有諸？曰：不知如何。若說白日飛昇之類則無，若言居山林間，保形鍊氣，以延年益壽，則有之。譬如一爐火，置之風中則易過，置之密室則難過，有此理也。又問楊子言聖人不師仙，厥術異也。聖人能為此等事否？曰：此是天地間一賊。若非竊造化之機，安能延年？使聖人肯為，周孔為之久矣。（《遺書》卷18，頁10上，59節）就是認為人不可能飛昇；可能長生，但亦非無限長生。「有此理也」，就是在合理的範圍內承認之。但長生終是違反自然之道，故周孔不為。（這也是一種義利之辨。）又曰：「世之服食欲壽者，其亦大愚矣。夫命者受之於天，不可增損加益，而欲服食而壽，悲哉。」（《遺書》卷25，頁9上，101節）伊川從合理的立場，對長生之事不太相信，更不感興趣。

能參贊化育，乃至改變實然的宇宙秩序。伊川說細推則天命有報應（這亦可視為前舉顏夭壽問題的回答），有德者能改易天命，都是立基於天命為理之用的認識。「有這道理」、「是常理也」、「皆此道也」，皆以為實然宇宙的秩序符合道德秩序，故道德實踐應有回轉命數的可能。第二條為伊川所常言，可見此意在其心目中的重要性。必須指出，伊川的報應說與易命說都是以人為中心的思想，理是天地萬物共有的實體，亦不外於我，故報應（造化、理之用）實是我的自作自受，便完全把道德的能力與責任移到主體身上了。又必須指出，伊川此論雖發揮明道惟至誠可以回造化之言，卻不是高超的洞見，而是一種合理的理論。人的回造化不是立竿見影的（所以要「細推之」），亦不是無限可能的（從批評長生處可見）。道德實踐雖然有參贊造化之功，卻須嚴格服從實然宇宙的秩序。從伊川的參贊造化，我們看到人的自知自信與沉著的道德努力，可稱之為理性主義目的論的道德學說。

五、結 語

本文首先比較二程對「窮理盡性至命」的詮釋，及對橫渠太虛說的批評，而斷定明道的本體論為內在生機論，伊川則嚴分體用，建立內在又超越的靜定本體。於是明道的道德實踐工夫，目的在即人物而看到生動活潑的天道，伊川則窮至事物背後實在與唯一的本體。

本文然後從道、理、命三個重要概念，較詳細的闡釋二程本體論的意旨。明道的道即是神，指人物內在的生流行。伊川的道有先在性，可依之以建立道德實踐的目的論。道與理基本上無分別，只有從人上說與從本體說的不同，到朱子便發展為用與體的關係。明道的天理概念，從相應於氣質之性處看，有自然論的色彩；從各自的理則、相互的和諧、生生之道諸義而言，又向目的論而趨。伊川發展天理的後一義，並嚴分體用，而構

造了宇宙唯一的靜定的本體。在命的概念上，明道同樣表現了從個體看是自然論，從整體看是目的論的傾向，其道德實踐是上達於生生流行之命。伊川以天命為造化、為天道之用，完全停留在氣命的層次，然而卻能進一步承認人的主動能力，並在氣命中發現合理性與道德性，使得人有實地參贊造化的可能，而完成合理主義的目的論。

關於二程命的思想，迄今尚少研究，筆者嘗試提出自己的看法，希望能引起更多的討論。

From Naturalism to Teleology:

A Study of the General Principles of the Ontology
of the Ch'eng Brothers

Chung Tsai-chun

In this article the author analyzes the general principles of the ontology of Ch'eng Hao and Ch'eng I and traces their connections.

Holding an Immanent Vitalism, Ch'eng Hao suggests by "the Oneness of Heaven and Man" that Heaven (*t'ien*), being the same as Way (*tao*), Divinity (*shen*), and Creativity (*sheng*), is completely immanent in Man (*jen*) and other creatures. By the concept of Heavenly Principle (*t'ien-li*) Ch'eng Hao means both the natureness of Existent Nature (*ch'i-chih chih-shing*) and the reality of Heavenly Way, thus implying a development from naturalism to teleology. By the concept of Destiny (*ming*) Cheng Hao also shows the twofold tendency and suggests a trust in Desting at the level of Heavenly Way.

The ontology of Ch'eng I has three phases: (1) Asserting the *a priori* permanence of the Way, he establishes a teleology of moral discipline. (2) Maintaining a strict division between Substance and Function, he identifies Principle with the transcendental and

immovable Substance. (3) He delimits Destiny at the level of Material Force (*ch'i*). However, since Way is to Destiny as Substance is to Function, moral effort may result in the changes in Destiny.