

《白虎通》與《伊川易傳》 天人觀的比較

鍾 彩 鈞*

一、前 言

人是宇宙中的存在，在生活的過程中，必須和自然、萬物，以及其他的人建立起某種穩定的關係，才能順遂其生。這些關係是由許多因素共同決定的，因而也不是一成不變的。本文不討論決定這些關係的因素，也不擬探討這些關係的發展，而僅討論古代學者對這些關係的一些詮釋。這種研究一方面可以增加我們對這些關係的認識；同時，因為他們的詮釋反映了對這些關係的接受、修正，或批判的態度，因而詮釋也可以轉過來作用於這些關係，於是我們的研究將有助於了解這些關係的發展與變化。由此可見這種研究的價值。這些關係，我們總稱為「天人關係」，而對天人關係的詮釋，就是所謂的「天人觀」了。

本文研究的目的是增進對漢宋兩個大時代的天人觀的理解，取材則集中於東漢班固的《白虎通》與北宋程頤的《伊川易傳》兩書。這兩書自然不能代表漢宋所有的思想，但卻有幾項共同的特色：兩者都是該時代正統思想進展上的

*本處副研究員。

里程碑，而且內容豐富，有辭典的性質。^①因此，討論這兩書對漢宋兩代天人觀的了解自然是有幫助的。

漢代至宋代天人觀的轉變，已有的研究指出漢代思想以獨斷地類比於自然現象的方式，論證三綱的絕對性。宋代思想則由於自然的類比已不能服人，故把三綱提到理的高度，並在理論根據上以本體論取代了宇宙論。^②筆者以為這些觀察都是正確的，然而還可以更仔細的論證。此外，筆者特別注意理論效果的問題，如根據宇宙論與本體論所建立的人性論有如何的不同，對三綱同樣的肯定中，其意義有無改變等等。

二、《白虎通》的天人觀

(一) 人在天地間的地位

1. 規範原理與自然原理

要了解《白虎通》如何規定人在天地間的地位，首先要觀察它如何理解天地的基本原理。〈天地〉篇有一段宇宙發生論，可做觀察的依據：

天者何也？天之爲言鎮也，居高理下，爲人鎮也。〔天〕地者，元氣之

- ① 《後漢書·儒林列傳》：「建初中，大會諸儒於白虎觀，考詳同異，連月乃罷。肅宗親臨稱制，如石渠故事。顧命史臣，著爲《通義》。」（卷79上）。〈班固列傳〉：「天子會諸儒講論《五經》，作《白虎通德論》，令固撰集其事。」（卷40下）。北京大學哲學系中國哲學史教研室編：《中國哲學史》：「《白虎通》就進一步使經學神學化，並成爲總結當時今文經學的一部簡明扼要的百科全書。」（北京：中華書局，1980年）上冊，頁231。《朱子語類》：「《易傳》明白無難看。但伊川以天下許多道理散入六十四卦中，若作《易》看即無意味，唯將來作事看，即句句字字有用處。」（臺北：正中書局，1970年），卷67，頁5上，18節。
- ② 這是大陸學界常見的觀點，茲舉一例。北京大學哲學系中國哲學史教研室編：《中國哲學史》：「董仲舒……主要是通過對陰陽五行學說的歪曲以及對於自然界現象隨意比附、解釋來論證天有意志的。」「董仲舒用『天意』來解釋社會倫理道德，在三綱之上加上了『天』，用來論證三綱、五常的合理性和永恆性。」「他們（周敦頤、程顥、程頤）的唯心主義體系是古代儒家孔孟之道與道家老莊學說和佛教唯心主義的綜合。他們都把封建社會等級制度說成爲天經地義，把封建道德基本原則即所謂『三綱五常』絕對化、永恆化，從而滿足官僚地主階級進行精神統治的需要。」上冊，頁204，頁212；下冊，頁6。

所生，萬物之祖也。地者易也，萬物懷任交易變化。始起先有太初，然後有太始，形兆既成，名曰太素。混沌相連，視之不見，聽之不聞，然後判。清濁既分，精曜出布，庶物施生，精者為三光，號者為五行。五行生情性，情性生汁中，汁中生神明，神明生道德，道德生文章。（陳立《白虎通疏證》卷9，頁13上-14上。南菁書院版《皇清經解續編》，下同。）

據此，天一開始便表現為君父之權的形態（天之為言鎮也），而地則以生物的方式產出萬物（萬物懷任交易變化），而非機械的方式。宇宙的起始點是虛無，然後發展出物質，再發展出神明、道德、文章。神明、道德、文章是屬於人的，可見得人是後起的，而以其文化在天地間佔得卓越的地位。

天地不止是元氣發展出來的實體，也是宇宙的兩種原理。天地是萬物的父母，同時分別代表了規範原理與自然原理。前者是威權與秩序，後者是發生與變化。這兩種原理的結合為嚴峻的君父權社會政治體制提供了依據。依自然原理，人在宇宙中是自然變化晚生的結果，且和萬物一樣，需要自上而下的教化；依規範原理，自然界與人文界已有先建的秩序，人及其文化必將出現，而且每個個體皆在秩序體系中，有一定的倫理義務。

2. 人在宇宙中的地位

據上節所述，人在宇宙中佔有特殊的地位，並且受著天地（亦即規範與自然兩種原理）的約束，是很明白了。《白虎通》一書中，天地人並稱是一種常語，^⑨又常見三的數字，代表天地人，似乎當時的普通觀念皆承認人的參天地

⑨ 茲將天地人並稱之語列舉如下：

王者父天母地，為天之子也。（〈爵〉，卷1，頁1下）

王者受命為天地人之職。（〈封公侯〉，卷4，頁2上）

三軍者何？法天地人也。（〈三軍〉，卷5，頁1上下）

天地之性人為貴，人皆天所生也，託父母氣而生耳。（〈誅伐〉，卷5，頁12上）

（三老：）不但言老，言三何？欲其明於天地人之道而老也。（〈鄉射〉，卷5，頁33下）

教所以三何？法天地人，內忠外敬文飾之，故三而備也。（〈三教〉，卷8，頁16上）

三綱，法天地人。（〈三綱六紀〉，卷8，頁19上）

科條三千者，應天地人情也。（〈五刑〉，卷9，頁25下）

（紼）長三尺，法天地人也。（〈紼冕〉，卷10，頁28下）

的位置。而在人的層次裏，王者居受命統治的地位，故謂「王者父天母地」，而人與天地的交通也集中在王者身上，這點下文有專節敘述。

「天地之性人爲貴」的理由何在呢？人的倫理性格是萬物所沒有的，而爲其尊貴所在。這點在下文論人羣組織處將逐步展示。

3. 人的情性的來源與性質

以上敘述的是《白虎通》外在地將人比並於天地，但要更深入地了解人的位置，還須觀察內在的性情。於此，《白虎通》亦有獨特的說法：

性情者何謂也？性者陽之施，情者陰之化也。人稟陰陽氣而生，故內懷五性六情。……陽氣者仁，陰氣者貪，故情有利欲，性有仁也。五性者何謂？仁義禮智信也。……六情者何謂也？喜怒哀樂愛惡謂六情，所以扶成五性。性所以五，情所以六何？人本含六律五行之氣而生，故內有五藏六府，此情性之所由出入也。（〈性情〉，卷8，頁23上-24上）

性指五性，屬於規範原理的一面；情指六情，屬於自然原理的一面。性來自陽之氣，因此仁不是抽象原理，而和貪一樣有客觀的氣爲基礎，二者皆同樣地實在，亦不可互相化約。再者，性情透過五藏六府的媒介而進出，五藏六府便是性情的實體基礎。六情扶成五性，正如六府爲五藏宮府。^④於是性情相統屬並

④ 《白虎通·性情》：「胃者脾之府也。脾主稟氣，胃者穀之委也，故脾稟氣也。膀胱者腎之府也，腎者主瀉，膀胱常能有熱，故先決難也。……膽者肝之府也，肝者木之精也，主仁，仁者不忍，故以膽斷焉，是以仁者必有勇也。肝膽異趣，何以知相爲府也。肝者木之精也，木之爲言牧也。人怒無不色青目眦張者，是其效也。小腸大腸，心肺之府也，主禮義。禮義者有分理，腸亦大小相承受也。」陳立《疏證》云：「府者以其轉流受納，故謂之府」。以下根據《疏證》來說明藏府的關係。《釋名·釋形體》：「脾，裨也，在胃下，裨助胃氣，主化穀也。」《玉機真藏論》：「五藏者皆稟氣于胃，胃者五藏之本也。」《平人氣象論》：「人以水穀爲本，故人絕水穀則死，脈無胃氣亦死。」據此，脾幫助胃氣，而有化穀的功能，胃氣而支持五藏及脈的運作。《河圖》：「腎合膀胱，故膀胱爲津液之府，膀胱亦爲腎府也。」腎主瀉，膀胱居其下而成爲水庫。腎主智，膀胱則爲剖決疑難的功用。《素問·靈蘭秘典論》：「膽者中正之官，決斷出焉。」此處的府有輔助之意，膽者肝之府，指仁者不忍，以膽斷之。肝爲膽之府，則指人怒時色青目張，可見得肝的輔助作用。心肺與大小腸的關係，如《河圖》所云：「肺合大腸，大腸爲傳道之府；心合小腸，小腸爲受益之府。」，卷8，頁27上-28上。

且有互助互補關係，故善惡不但皆從實然層面來建立，且非絕對對立的兩面。

4. 教化與綱紀的必要

依這種性情觀，人雖可以為善，卻未必能自發地為善。於是自上而下教化成為必要，因此而有師傅：

學之為言覺也，以覺悟所不知也。故學以治性，慮以變情。故玉不琢不成器，人不學不知道。……是以雖有自然之性，必立師傅焉。（〈辟雍〉，卷6，頁3上）

教者效也。上為之，下效之，民有質樸，不教不成。（〈三教〉，卷8，頁16下）

人情有五性，懷五常，不能自成，是以聖人象天五常之道而明之，以教人成其德也。（〈五經〉，卷9，頁30下）

以上指出了人性需接受師傅、上位者、聖人的教化，才能發展出善。其實為了治性，除了這些之外，還需要紀綱。師傅教化人民的自然質樸之性，紀綱則提供客觀的政治、倫理的規範：

綱者張也，紀者理也。大者為綱，小者為紀，所以張理上下，整齊人道也。人皆懷五常之性，有親愛之心，是以綱紀為化，若羅網之有紀綱而萬目張也。（〈三綱六紀〉，卷8，頁18上下）

如果說師傅化導其內，則紀綱規範其外。「人皆懷五常之性，有親愛之心，是以綱紀為化」，是說人有善性，所以能接受紀綱的教化。通觀《白虎通》一書，紀綱似乎比師傅更重要，可見以實然觀點看待人性時，不但重視從上而下的教化，更重視紀綱的規範。從上而下的化導，除了師傅之外，還有君長，君長是紀綱的執行者，紀綱是君長教化的工具。

除了紀綱之外，禮樂也有類似的效果，禮樂不同於紀綱者，在於禮樂是天下太平之後王者的制作，故其普遍性較紀綱為低。^⑤《白虎通》論禮樂的功能

^⑤ 〈禮樂〉：「太平乃制禮作樂何？夫禮樂所以防奢淫。天下人民饑寒，何樂之乎？」，卷3，頁11上。

云：

王者所以盛禮樂何？節文之喜怒。樂以象天，禮以法地，人無不含天地之氣、有五常之性者，故樂所以蕩滌，反其邪惡也；禮所以防淫泆，節其侈靡也。故《孝經》曰：「安上治民莫善於禮，移風易俗莫善於樂。」（〈禮樂〉，卷3，頁8上）

人含有天地的原理，故率循天地之道，便是人道。在此，禮樂充當了效法天地之道來化導、規範人性的任務。樂能在共同聆聽時產生親和的效果，其節奏則可用來齊一羣體的動作，「故樂者，天地之命，中和之紀，人情之所不能免焉也。」（頁8下）而被王者作為深入於人民情感的教化工具。禮則作為一種尊人自損、節制欲望、序次上下的普遍規範。禮樂是互相制約的原理，其運用需以對方為條件，始能合宜，故說：「禮貴忠何？禮者盛不足，節有餘，使豐年不奢，凶年不儉，富貧不相懸也。樂尚雅何？雅者古正也，所以遠鄭聲也。」（頁9下-10上）此即孔子「禮之用，和為貴……知和而和，不以禮節之，亦不可行也」的思想。

（二）人羣組織的原理

1. 三綱六紀

人是羣居的動物，天人觀必然要討論到人羣組織的原理，在中國思想中，個人與羣體的關係尤其重要。在《白虎通》裏，人羣是以人倫關係組織起來的，即所謂「三綱六紀」：「三綱者何謂也？謂君臣、父子、夫婦也。六紀者，謂諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友也。」（〈三綱六紀〉，卷8，頁18上）

關於三綱六紀的成立及彼此的關係，〈三綱六紀〉篇接著說：

一陰一陽謂之道，陽得陰而成，陰得陽而序，剛柔相配，故六人為三綱。三綱法天地人，六紀法六合。君臣法天，取象日月屈信歸功天也。

父子法地，取象五行轉相生也。夫婦法人，取象人合陰陽有施化端也。六紀者爲三綱之紀者也。師長，君臣之紀也，以其皆成己也。諸父兄弟，父子之紀也，以其有親恩連也。諸舅朋友，夫婦之紀也，以其皆有同志爲己助也。（頁18下-19上）

三綱六紀是九種人倫關係，然而當《白虎通》把這些關係配以陰陽及天地人之時，它們便有了宇宙的意義，不僅其內容成爲固定的，連三六兩數亦確定不可變。三綱六紀一方面是人文的制作，一方面其構成方式是整個宇宙的縮影，便沒有變更的可能。至於三綱的陰陽關係及朋友之道，其說明是這樣的：

君臣者何謂也？君、羣也，羣下之所歸心也；臣者纏堅也，厲志自堅固也。……父子者何謂也？父者矩也，以法度教子也；子者孳也，孳孳無已也。……夫婦者何謂也？夫者扶也，以道扶接也；婦者服也，以禮屈服也。……朋友者何謂也？朋者黨也，友者有也。……朋友之交，近則謗其言，遠則不相訕。一人有善，其心好之；一人有惡，其心痛之。貨則通而不計，共憂患而相救，生不屬，死不託。……（〈三綱六紀〉，卷8，頁19下-20下）

可以看出，三綱中君父夫等陽的一面都佔著規範的地位，而臣子婦等陰的一面則居於受規範的位置，有堅貞、努力、服從等職責。除了規範之外，陽陰之間還有出令與任事的區分。於是陽陰之間一方面是相統屬的關係，一方面又是互補的，所謂「陽得陰而成，陰得陽而序」是也。朋友的關係則是平等的，但其內涵仍是規範（故謂「近則謗其言」）與任事（如通貨財救憂患等）。於是天地之道，即規範原理與自然原理，表現在每一種人倫關係中。

但君臣是政治倫理，父子、夫婦是家族倫理，二者的關係不盡相同。⑥在

⑥ 這兩類倫理關係的基本區別是君臣以義合，而父子夫婦則否。〈瑞贄〉：「子見父無贄何？至親也，見無時，故無贄。臣之事君以義合也，得親供養，故質己之誠、副己之意，故有贄也。」，卷8，頁9上。〈嫁娶〉：「夫有惡行，妻不得去者，地無去天之義也。」，卷10，頁11上。

《白虎通》中亦可見兩種倫理相衝突的情況，故分別討論之。

2. 家族倫理

夫婦是人道之始，《白虎通》論嫁娶云：

人道所以有嫁娶何？以爲情性之大莫若男女，男女之交，人倫之始，莫若夫婦。《易》曰：天地氤氳，萬物化淳，男女構精，萬物化生。人承天地，施陰陽，故設嫁娶之禮者，重人倫廣繼嗣也。（〈嫁娶〉，卷10，頁1上下）

嫁娶的意義是把人類最基本的情欲加上規範，是規範原理與自然原理最直接的結合，一方面要防止情欲橫流，一方面又爲了多繁衍子嗣。規範與自然之間，正是一種「陽得陰而成，陰得陽而序」的關係。

嫁娶之禮除了可以「重人倫廣繼嗣」之外，夫婦組成的家庭，又構成一種基本的工作單位：

婦事夫有四禮焉。鷄初鳴，咸盥漱櫛縱，笄總而朝，君臣之道也；惻隱之恩，父子之道也；會計有無，兄弟之道也；閨闈之內，衽席之上，朋友之道也。（〈嫁娶〉，卷10，頁23下）

男者任也，任功業也。女者如也，從如人也，在家從父母，既嫁從夫，夫歿從子也。《傳》曰：婦人有三從之義焉。夫婦者何謂也？夫者扶也，扶以人道者也。婦者服也，服於家事，事人者也。（頁26上下）

婦人事夫四禮，正包含了受規範與做事兩種職能，一方面如事父事君，另一方面也要做會計與家事。然而從聲訓言之，女者從如於人，受男人的規範，是沒有問題了；男之得名，卻是須做事的人，於是男人不僅是規範者，還是勞務者，就不純是陽（出令者）的意味。這裏我們看出漢代的家庭是生產單位，而和政治體制有別。

家庭之外，《白虎通》的討論又擴大至宗族：

宗者何謂也？宗者，尊也，爲先祖主者，宗人之所尊也。……古者所以

必有宗，何也？所以長和睦也。大宗能率小宗，小宗能率羣弟，通其有無，所以紀理族人者也。……族者何也？族者湊也、聚也，謂恩愛相流湊也。……生相親愛，死相哀痛，有會聚之道，故謂之族。《尚書》曰：以親九族。族所以有九何？九之爲言究也，親疏恩愛究竟，謂之九族也。父族四，母族三，妻族二。（〈宗族〉，卷8，頁31上-34下）宗有長子長孫的意思，爲家族之君長。族則指血緣關係的羣體，恩愛流湊，有會聚之道。宗依據規範原理，族則依據自然原理，故宗族的組成亦本於天地之道。

家族倫理包含了天地之道，即規範與自然原理。家族有血緣的紐帶、情欲恩愛的聯繫，也就是說家族直接呈現的是一種自然原理，而規範原理從上籠罩之。政治倫理則不然，「九之爲言究也，親疏恩愛究竟也」，九族之外已無血緣關係了，其所依據的天地之道，其內涵又當有怎樣的變化呢？

3. 政治倫理

假如家族倫理有自然的血緣爲根據，君臣之間的政治倫理則全以義合，其根據是尊卑與功德。《白虎通》以爲，許多政治制度設計的著眼點皆在彰顯這兩大原理。^⑦ 尊卑是規範原理，功德則從事業的角度而言，較接近自然原理。

⑦ 茲將有關詞句列舉如下：

帝王者何？號也。號者，功之表也，所以表功明德，號令臣下也。（〈號〉，卷2，頁1上）

諡者，所以別尊卑彰有德也。（〈諡〉，卷2，頁20上）

樂，所以象德表功而殊名也。（〈禮樂〉，卷3，頁12上）

歌者在堂上，舞在堂下何？歌者象德，舞者象功，君子上德而下功。（同上，頁22上）

王者食所以有樂何？樂食天下之太平富積之饒也。明天子至尊，非功不食，非德不飽。（同上，頁23下）

受命之王，致太平之主，美羣臣上下之功，故盡封之。及中興征伐，大功皆封，所以褒大功也。盛德之士亦封之。所以尊有德也。……故爵主有德，封主有功也。（〈考黜〉，卷7，頁7上下）

聖人所以製衣服何？以爲絺綌蔽形，表德勸善，別尊卑也。（〈衣裳〉，卷9，頁21上）

紼者何謂也？紼者蔽也，行以蔽前者爾。有事因以別尊卑彰有德也。（〈紼冕〉，卷10，頁27下）

功德之間再區分的話，德近於規範原理，功近於自然原理，所以說：「上德而下功」。

人類的政治組織是逐步地從家族而氏族而國家的發展，隨著政治組織的擴大與職能的增加，維繫政治組織的原理也從本於血緣紐帶的家族倫理而轉變為本於尊卑與功德的政治倫理。因為家族始終是人羣結合與生產的基本單位，故《白虎通》對家族倫理保持一貫的重視，乃至於佔了三綱之二。但漢朝已發展為世界性的帝國了，《白虎通》的作者也注意到家族倫理與政治倫理之間矛盾的解決，以下試列舉以明之。

人所以有姓者何？所以崇恩愛、厚親親、遠禽獸、別婚姻也。故紀世別類，使生相愛、死相哀、同姓不得相娶者，皆為重人倫也。……所以有氏者何？所以貴功德、賤伎力。或氏其官、或氏其事，聞其氏即可知其德，所以勉人為善也。或氏王父字者何？所以別諸侯之後，為興滅國、繼絕世也。（〈姓名〉，卷9，頁1上-2下）

據上文可見姓與氏是兩種原理，姓來自家族，氏則來自功德。從姓分化出氏，說明了在政治組織擴大的過程中，血緣的聯繫已不敷需要或不合時宜，故須在家族之外再加上功德的原理，以做為新組織成立的依據。

《白虎通》又有封建先賢人後親屬之說：

王者即位，先封賢者，憂民之急也。故列土為疆，非為諸侯；張官設府，非為卿大夫；皆為民也。……天下太平，乃封親屬者，示不私也，即不私，封之何？普天之下，莫非王土，率土之賓，莫非王臣。海內之眾已盡得使之，不忍使親屬無短足之居，一人使封之，親親之義也。（〈封公侯〉，卷4，頁9上下）

在人類的歷史上，政治組織的擴大是由家而國的，故此文所謂先賢後親的次序不一定符合歷史事實。此處反映的是《白虎通》其實以為功德才是政治組織的原理，家族原理轉而成為附屬。故天下初定，當求賢者共治之；天下太平後，

才能考慮到親親之義，而且封親屬尚要解釋為不私，以免於家天下的嫌疑。

家國的區分又可於王者出征處見之：

王者將出，辭於禩，還格於祖禩者，言子辭面之禮，尊親之義也。〈王制〉曰：王者將出，類於上帝，宜於社，造于禩。……《尚書》曰：歸格于藝祖。出所以告天何？示不敢自專也，非出辭反面之道也，與宗廟異義。（〈三軍〉，卷5，頁3下-4上）

古代行軍有奉祖先神同行的儀式（如周武王奉文王木主伐紂），大約後來演變成出入告廟。《白虎通》則以為出時先告天後告祖，或者出告天入告祖。不論那一種情況，告天皆先於告祖。告天是「示不敢自專」，即其出征是普遍的、合理的行為；而告祖只是「出辭反面」的人子之道。這裏我們又見到家國的區分，祖先神已納入更廣大的天的體系之中。

家國的區分，又可從建立兩個社稷處見之：

〈禮三正記〉曰：王者二社，為天下立社曰太社，自為立社曰王社。諸侯為百姓立社曰國社，自為立社曰侯社。太社為天下報功，王社為京師報功。太社尊于王社，土地久故而報之。王者諸侯必有誠社何？示有存亡也。明為善者得之，為惡者失之。（〈社稷〉，卷3，頁2下-3上）

兩個社稷分別代表天下（或諸侯國）與王家（或諸侯家），前者恆在而後者有興亡，故太社（或國社）重於王社（或侯社），而且須立誠社以自警。《白虎通》在這裏明確的區分了王家與天下，提出天下為主體，而王家只是過客的思想。

政治組織的另一原理是尊卑，雖然三綱皆本於尊卑，但當家族倫理與政治倫理發生矛盾時，則君臣一綱重於其他二綱。故云：

誅不避親戚何？所以尊君卑臣，強幹弱枝，明善善惡惡之義也。（〈誅伐〉，卷5，頁9上）

例如魯國季友誅其母兄，周公東征誅弟，皆為國而大義滅親。又云：

父煞其子當誅何？以爲天地之性人爲貴，人皆天所生也。託父母氣而生耳。王者以養長而教之，故父不得專也。（頁12上）

父對子雖有威權，但子還有臣民的身分，故非父之所能殺。這裏已可見到超越自然血緣的人倫關係。然而值得注意的是，取代自然血緣的並非近代的國民意識，而是一種天地之子的意識。這種倫理關係雖然仍是家族關係的擬制，然而已經超越自然恩愛的範圍，而成爲一種理性的關係。國君權力的來源是天，然而卻是一種「養長而教之」的代理權、教化權。於是父權與君權皆非絕對，惟有天才是權力的最後根據、絕對的統治者。

我們固然可以說，天作爲一種自上而下的規範原理，正爲君父的權威形態提供了依據。但另一方面，當天爲唯一絕對者時，君父權威的存在，皆爲了實現天的某種命令，君父遂成爲一種職能。《白虎通》以爲綱紀來自於天，於是倫理以及政治的位置皆有客觀職位的意義。這些職位中，愈居其上者愈需廣大的道德。《白虎通》從實然觀點看人性，人性無現成之善，亦無位尊者其德必高的思想。於是居其位所需的道德功業，成爲對在位者的道德要求。以下試舉兩段對政治職位的說明，一段是對各職位所做的聲訓，第二段則由贄的不同以見各職位的不同任務：

公卿大夫何謂也？內爵稱也。內爵稱公卿大夫何？爵者盡也，各量其職、盡其才也。公之爲言公正無私也；卿之爲言章也，章善明理也；大夫之爲言大扶，扶進人者也，故《傳》曰：進賢達能謂之卿大夫。……士者事也，任事之稱也，故《傳》曰：通古今辯然否謂之士。（〈爵〉，卷1，頁10下-11下）

公侯以玉爲贄者，玉取其燥不輕，濕不重，明公侯之德全也。卿以羔爲贄，羔者，取其羣而不黨，卿職在盡忠率下，不阿黨也。大夫以雁爲贄者，取其飛成行止成列也，大夫職在奉命適四方，動作當能自正，以事君也。士以雉爲贄者，取其不可誘之以食，攝之以威，必死不可生

畜，士行耿介，守節死義，不當移轉也。（〈瑞贄〉，卷8，頁6下-7上）

從以上兩段可看出，居上位者需要公正無私的德性，居下位者則要實在地做事。由此，每個爵位代表了一種職務，需要某種才能去實現之。《白虎通》的天人觀，實是天安排了一套家族與政治的客觀職位，每個人都被安排到一個職位，依各職位的要求，遂有各種的功德。

（三）王者與聖人

1. 王者之職分

王者和其臣下一樣是一種職位：

天子者，爵稱也。爵所以稱天子者何？王者父天母地，為天之子也。……帝王之德有優劣，所以俱稱天子者何？以其俱命于天，而王治五千里內也。（〈爵〉，卷1，頁1上-2下）

從人性待治的觀念出發，可以建立君主的必要性。然而立刻就出現了由誰來做君主的問題。《白虎通》以為，君主之所以為君主，不因其德性的完美，而是因其已經在位。君主的權力來源於天，但君主的行為、政令、任官，都要受到客觀的限制。這些限制的基本原則，就是以民為重，所以屢次說「重民」。^⑧筆者以為，《白虎通》如此的重視人民，與其並列天地人三者是相應的。雖然說「王者父天母地，為天之子」（〈爵〉，卷1，頁1下），但此乃就受命為君而言。天地之子主要還是指人之全體，如「天地之性人為貴」一語並不指特

⑧ 茲列舉相關詞句於下：

明王所以立諫諍者，皆為重民而求己失也。（〈諫諍〉，卷5，頁25下）

王者所以巡狩者何？……道德太平，恐遠近不同化，幽隱不得所者，故必親自行之，謹敬重民之至也。考禮義，正法度，同律歷，叶時月，皆為民也。（〈巡狩〉，卷6，頁24上下）

諸侯所以考黜何？王者所以勉賢抑惡，重民之至也。（〈考黜〉，卷7，頁1上）

定之人。假如人民的地位能和天地並列，那麼縱使人民不能自身為善，須待教化與政刑而後善，仍可說是政治主體，而國君是為人民而設置的。前文指出家與國的區分、建侯置官須嚴守「不私」原則等，都說明了君主為人民而設的道理。^⑨

君主是為人民的教化政刑而設置的職位，於是君主雖佔了紀綱與政制的最高位，卻不可唯我獨尊，而應以運作整套紀綱政制，以完成人民之善為目標。紀綱政制是客觀的，運作的基本修養是「不自專」。君主及羣臣的德性在適當地完成其職分。君主羣臣的職分皆在維持紀綱政制的運作，此非一人所能完成，故需有合作的精神，並遵守客觀的規律，此即「不自專」。^⑩君臣的差異乃在君職偏重領導一面，臣職偏重做事一面。這種職分道德是理性思考的結果。不同的職分要求不同的道德實踐。一方面道德並不統一，另一方面則佔某職位的人不必便有相應的道德。君主雖居最尊，不必然有最高道德。

2. 聖人的地位

《白虎通》對道德最高的聖人，作如下的敘述：

聖人者何？聖者通也，道也，聲也。道無所不通，明無所不照，聞聲知

⑨ 黃梨洲重要的政治命題：「古者以天下為主，君為客。凡君之所舉世而經營者，為天下也。」（《明夷待訪錄·原君》）在《白虎通》中已有部分的實現。任何一種政治制度的成立，都包含理想的一面，《白虎通》的民主君客論便是這樣一種理想。當然，《白虎通》的人民待治而不能自治的思想，是遠落後於黃梨洲的。

⑩ 爵人于朝者，示不私人以官，與眾共之義也。封諸侯于廟者，示不自專也，明法度皆祖之制也，舉事必告焉。（《爵》，卷1，頁14下）

王者所以立三公九卿何？曰：天雖至神，必因日月之光；地雖至靈，必有山川之化；聖人雖有萬人之德，必須俊賢。三公九卿二十七大夫八十一元士，以順天成其道。（《封公侯》，卷4，頁1上）。

天子下至士，皆有蓍龜者，重事決疑，示不自專。《尚書》曰：汝則有大疑，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮，定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫善乎蓍龜。……所以先謀及卿士何？先盡人事，念而不能得，思而不能知，然後問于蓍龜。聖人獨見先睹，必問蓍龜何？示不自專也。或曰：清微無端緒，非聖人所及，聖人亦疑之。（《蓍龜》，卷7，頁17上-18下）

情，與天地合德，日月合明，四時合序，鬼神合吉凶。〈禮別名記〉曰：五人曰茂，十人曰選，百人曰俊，千人曰英，倍英曰賢，萬人曰傑，萬傑曰聖。（〈聖人〉，卷7，頁22上下）

據此，聖人指道德、聰明、宗教三方面的能力都特別優秀者，包括了聖君如伏羲以至文武，賢相如臯陶周公，乃至無位如孔子者（皆見〈聖人〉篇）。但身分雖有不同，卻有個共同處，就是聖人不是偶然而生，而是天有意識地生之，以完成某種使命者。《白虎通》形容天生聖人，以及聖人的功業，多用「作」字：「《易》曰：古者伏羲氏之王天下也，於是始作八卦。又曰：伏羲氏歿，神農氏作；神農氏歿，黃帝堯舜氏作。文俱言作，明皆聖人也。」（頁23上）又有「受命」之稱：「《詩》曰：文王受命。非聖不能受命。」（頁23下）「又聖人皆有異表（特異的像貌）」（頁24上），以證明其為天生。「聖人所以能獨見前覩，與神通精者，蓋皆天所生也。」（頁26上）

聖人是天生的，因此不是道德努力的結果。這個看法和宋代以後的聖人觀正好相對。後者如濂溪《通書·聖人章》的「聖希天，賢希聖」；伊川〈顏子所好何學論〉的「或曰聖人可學而至歟？曰：然。」皆以聖人為可學而至。

3. 國君的選擇問題

以上列舉了寥寥可數的聖人，那麼君主只是最高職位，被要求以最高的道德，卻不等於聖人。那麼君主憑什麼佔上這個最高職位呢？《白虎通》只從現實的君主為起點分析其職分所需要的德性，而迴避了這個問題。對誰來做君主的問題，《白虎通》提出受命說。正如聖人是受命而生，君主也是受命而王。聖人受命，因為他的道德、聰明、宗教能力皆過於優異，是無法學得的。但君主的受命而王，卻因其功德未必優異，不足以證明其應當居於君位。假如《白虎通》提出君主職能觀是理性精神的表現的話，則其君主選擇觀恰好相反，是非理性的表現。

在政權建立問題上，《白虎通》有受命改朔之說：

王者受命必改朔何？明易姓示不相襲也。明受之于天，不受之于人，所以變易民心，革其耳目以助化也。……正朔有三何？本天有三統，謂三微之月也。明王者當奉順而成之，故受命各統一正也。（〈三正〉，卷8，頁9上-10下）

因為君權的來源在天，故君位的轉移亦由於天。人民一方面是政治的主體，一方面又是待教化的愚氓，故沒有革命的權力。於是新朝的政權不來自人民的推翻前朝，新君是「受之於天，不受之於人」，新朝是天命的重新開始，改朔的用意則在證明此點。^⑪ 但天命為何選擇此人做君主呢？其實以天命為理由，就是一種獨斷的解釋。既然政權的獲得來自天命，則王者功成後也須答謝天地，這是封禪制度成立的原因。^⑫

不僅君主選擇問題難用理性來說明，君位何以世襲，亦有說明上的困難。茲舉《白虎通》對諸侯世襲的說明：

王者受命而作，興滅國繼絕世何？為先王無道，妄殺無辜，及嗣子幼弱，為強臣所奪，子孫皆無罪囚而絕。重其先人之功，故復立之。……《春秋傳》曰：誅君之子不立。君見弑，其子得立何？所以尊君防篡弑也。（〈封公侯〉，卷4，頁16下-17上）

先王雖無道，強臣仍無篡弑的權利。先王無道，明明是不賢了，仍然可以上溯先人之功，而為子孫找到繼位的合法性，這是一種強辭奪理的邏輯，用意只在指出，除非受命，人沒有革命的權利。受命與否在天，故惟有天能決定政權的

⑪ 《白虎通·三軍》又云：「王者受命，質家先伐，文家先改正朔何？質家言天命已使已誅無道，今誅得為王，故先伐。文家言天命已成為王者，乃得誅伐王者耳，故先改正朔也。」，卷5，頁4下。將受命為王的意義說的更清楚。質家謂天命已伐無道而後為王，其誅伐來自天命。文家的說法更徹底，以為天先命已為王了，才去誅伐失去天命的獨夫。

⑫ 〈封禪〉：「始受命之日，改制應天。天下太平，功成封禪，以告太平也。……天以高為尊，地以厚為德，故增泰山之高以報天，附梁甫之基以報地，明天之命，功成事就，有益於天地，若高者加高，厚者加厚矣。」，卷6，頁17下-18上。

更迭。從人的立場來看，則君權是絕對的，非任何人所能覬覦。

擇君出自天命的說法不僅獨斷，而且使得「人民為政治主體」的光輝思想再度暗淡下來。立君主是為了人民，但君主失職時，人民卻無任何自我救濟的權力，只有期待天命之改，再重立一賢君。

三、《伊川易傳》的天人觀

(一) 天人關係

1. 理與萬物

《白虎通》一書把天地或陰陽視為基本形上原理，天是規範原理，地是自然原理。《伊川易傳》則不再分成兩種原理，只定出一個形上原理，即「理」。伊川以為自然界與人文界固然是複雜繁多的世界，但其基底卻可由理概念統一起來。這種一與多的關係，可由其釋〈無妄·卦辭〉處見之：

無妄，言至誠也。至誠者，天之道也。天之化育萬物，生生不窮，各正其性命，乃無妄也。人能合無妄之道，則所謂與天地合其德也。……無妄，天之道也，卦言人由無妄之道也。利貞，法無妄之道，利在真正，失真正則妄也。雖無邪心，苟不合正理，則妄也，乃邪心也。（商務版《國學基本叢書》）

天至誠，故無妄，這至誠便是理。《白虎通》提出規範與自然兩個原理，規範原理是善的，但卻是由上而下的統制原理；自然原理生產萬物，但卻是中性的，乃至含有惡傾向的原理。《伊川易傳》中理的概念其實統一了這兩種原理。「天之化育萬物，生生不窮，各正其性命，乃無妄也」，天便是生生的自然原理，然而其本身為善，其所生萬物皆得其性命之正，而不待外來的統制，故曰無妄。

天道本是至誠無妄，而使萬物皆得善性（各正性命）；但人雖為萬物之

靈，卻須有意識地效法無妄之道。這種效法，僅僅無邪心是不夠的，還需合於正理。天是自然的無妄，人之法天則須有無妄與窮理兩個工夫。但兩個工夫的根據及其歸宿處，仍然只是一個天理。¹³ 因此伊川又說：

天下之志萬殊，理則一也。君子明理，故能通天下之志。聖人視億兆之心猶一心者，通於理而已。文明則能燭理，故能明大同之義。剛健則能克己，故能盡大同之道，然後能中正，合乎乾行也。（〈同人·象辭〉）

此段文字專就人心而言「理一志殊」。人心萬殊的統一原理是理。推廣言之，複雜繁多世界的統一原理也是理。《白虎通》與《伊川易傳》都注意到對統一原理的尋求，二者的不同，在於前者的統一原理是天地二元的，後者則是理一元的。天地二元如父母，對於萬物是外在的、先在的生成關係。理一元則是本體，其於萬物是內在的、同時的體用關係。理本體與萬物是同時成立的，其關係可用「理一分殊」一詞來表達。

2. 分殊——時位的不同

現在檢討分殊的意義。因為理一與分殊不是宇宙論的生成關係，而是本體論的體用關係。在這種關係裏，理不是外在、先在於萬物，而是內在、同時於萬物。分殊是理在各場合的表現，理因時、位的不同而呈現不同的道德法則，就是分殊。茲舉伊川釋〈艮·象辭〉的一段話：

艮爲止，止之道唯其時，行止動靜不以時則妄也。不失其時，則順理而合義。在物爲理，處物爲義。動靜合理義，不失其時也，乃其道之光明

¹³ 明道主張即知即行、即天即人的工夫，以下二語由其氣象的渾淪超曠觀之，似屬明道：「如天理底意思，誠只是誠此者也，敬只是敬此者也，非是別有一個誠，更有一個敬也。」《二程遺書》，卷2上，頁13下，116節。「觀天理亦須放開意思，開闊得心胸便可見。……今雖知可欲之爲善，亦須實有諸己，便可言誠，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，合天人已是爲不知者引而致之。天人無間，夫不充塞則不能化育，言贊化育，已是離人而言之。」，頁15上，131節。伊川再加上個處事物須合正理的工夫；明道以一個工夫相應於一個天理，伊川則以兩個工夫來上合一個天理。明道更重視天人一致，伊川重視天人之間。

也。……夫有物必有則。父止於慈，子止於孝，君止於仁，臣止於敬。萬物庶事莫不各有所，得其所則安，失其所則悖。聖人所以能使天下順治，非能為物作則也，唯止之各於其所而已。

「止之道惟其時」，就是理的表現不是一成不變的，而是必須因時制宜。要不失其時，須做到順理而合義。理義是兩個層次，「在物為理」，是一理隨著各物而有不同的分殊之理，即「萬物庶事莫不各有所」；「處物為義」則指各物自己的「止之各於其所」而言。^⑭ 理隨著時移事異而變化為各種的理義的思考方法，雖然一方面是使理的大網漫天蓋地的籠罩了萬物，但另一方面卻可說是給了理充分的彈性，理只是「必然」（在物為理）與「應該」（處物為義），而不含任何固定的內容。《白虎通》中，三是定數（相應於天地人），故三綱是本有的，其內容也已確定地規定於天壤間了。但伊川的說法，卻謂同一個理，在父時則表現為慈，在子則表現為孝等等，因此理一分殊的觀念使理成為普遍而活潑的。^⑮

理一在分殊之中，分殊而皆合理，這種活潑的理概念，伊川用「中」字來表示。理之中，有時需事之過才能達到，可見理的活潑性。伊川釋〈大過·卦名〉，指出聖人於理無過：「夫聖人盡人道，非過於理也」，但於事有時過之。小過是「其制事，以天下之正理矯時之用，小過於中者則有之，如行過乎

⑭ 除了時之外，又有位的概念。〈艮·象傳〉解云：「君子觀艮止之象而思安所止，不出其位也。位者所處之分也。萬事各有所。得其所則止而安。若當行而止，當速而久，或過或不及，皆出其位也。況踰分非據乎？」「位者所處之分也」，則專就人的身分而言。時指時宜而言，合時宜須順理合義，位便包括在其中。

⑮ 漢儒有經權之說，如《公羊傳》桓公十一年：「權者反於經然後有善者也。」這是一方面建立固定的道德原則，一方面又照顧人事的複雜多變的結果。伊川理一分殊的思考方式，則一理因時位而有不同的表現，表現不同不害其理之同，故伊川以為權便是經，其言云：「論事須著用權。古今多錯用權字，才說權，便是變詐或權術，不知權只是經所不及者，權量輕重使之合義，才合義便是經也。今人說權不是經，便是經也。」《二程遺書》，卷18，頁38下，211節。

恭，喪過乎哀，用過乎儉是也。蓋矯之小過而後能及於中，乃求中之用也。」大過是：「常事之大者耳，非有過於理也。……如堯舜之禪讓，湯武之放伐，皆由道也。道無不中無不常，以世人所不常見，故謂之大過於常也。」這種理事的區分，應該就是伊川分別中與正的根據。其於〈震·六五〉云：「中常重於正也，蓋中則不違於正，正不必中也，天下之理莫善於中。」中就合理而言，正則就事爲而言。故理表現於事爲時，有相當大的彈性。

3. 性 情

前文謂《白虎通》以性情爲二元，而《伊川易傳》主張理一元論，則情如何成爲不可信任的，而需要規範呢？我們可由伊川對〈損·彖辭〉的解釋得到說明：

峻宇雕牆本於宮室，酒池肉林本於飲食，淫酷殘忍本於刑罰，窮兵黷武本於征討。凡人欲之過者本於奉養，其流之遠則爲害矣。先王制其本者，天理也；後人流於末者，人欲也。損之義，損人欲以復天理而也。於是善與惡、性與情、天理與人欲之間是一種本末關係，本是善的，其流漸遠而後爲惡。於是和《白虎通》之以善爲自上而下的規制不同，《伊川易傳》的善是本質的、內在的。但因爲有流而爲惡的可能，故須以人爲的制度來規範防制。《白虎通》的規範防制是本質的、內在的，屬於體；《伊川易傳》的規範防制則針對著「流、末」，是附加的、外在的，屬於用。

伊川對人性論的處理與本體論不同。伊川的本體論是理一分殊的思考，同一個理因爲時位的差異而顯現爲不同的法則，所謂「有物必有則」、「在物爲理」。在這裏，理一與分殊是體用論的隱顯關係，故體用皆善，但伊川的人性論卻類似宇宙論的生成關係，源之善不保證其流之善。伊川說：「在物爲理，處物爲義」，此語便表示了事物上的法則（即分殊之理）是確定的、穩固的；然而人之處此，卻須戒慎而不失於義，可見「人心惟危」，人是不穩定的存在。伊川固然是明白的性善論者，以爲人的本然狀態是善的，然而人卻隨時有

「流於末」的可能，亦即人的本然雖是天理，卻不免有人欲的攙雜，而使「處物爲義」的工夫遭到困難。爲了維持人性之善，各種工夫是需要的，政教措施亦其中之一。

（二）人羣組織的原理

1. 禮 義

伊川有普遍人性的觀念，且以爲人性表現於日常生活之中，如前引文所謂宮室、飲食、刑罰、征討等。由此推衍出，人羣結合的原因，不再是自上而下的「治人民的性情」，而是本著普遍人性的需要，爲相生相養的結合。伊川釋〈比·卦辭〉云：

凡生天地之間者，未有不相親比而能自存者也。雖剛強之至，未有能獨立者也。比之道由兩志相求，兩志不相求則睽矣。君懷撫其下，下親輔於上，親戚朋友鄉黨皆然，故當上下合意以相從。苟無相求之意則離而凶矣。

於是君權的來源是人類爲了生存，須過羣體生活，於是兩志相求，自然會產生君臣以至其他的倫理關係。然而爲何人羣相聚時一定要分君臣呢？伊川釋〈萃·卦辭〉云：

天下之聚必得大人以治之。人聚則亂，物聚則爭，事聚則紊，非大人治之，則萃所以致爭亂也。萃以不正，則人聚爲苟合，財聚爲悖入，安得亨乎？故利貞。

於是君主的出現由於治理爭亂的需要，此點同於《白虎通》，然而《白虎通》以爲爭亂是性情的本然，故性情有待聖王治理而後善。伊川則以爲性情爲善，只是性情有本原、有末流，故不治則流於惡。與此相應的是，人因相生養的需要而結合，但人的相聚也會流於爭亂，所以需要大人以正道治之。

人羣相聚時需要大人治理，也就是在人羣中自然出現上下尊卑之別。伊川

這種看法反映了在他所處的時代，上下尊卑仍然是最根本的社會關係。故其釋〈履·卦名〉云：「上下之分，尊卑之義，理之當也，禮之本也，常履之道也。」

上下尊卑是理之當、禮之本、常履之道。這是一種自然，屬於體的層次。制度則是人爲的，屬於用的層次。自然的尊卑需要禮義的制度去限制或文飾，才得以完成。故伊川釋〈損·彖辭〉云：

有本必有末，有實必有文，天下萬事無不然者。無本不立，無文不行。父子主恩，必有嚴順之體；君臣主敬，必有承接之儀；禮讓存乎內，待威儀而後行；尊卑有其序，非物采則無別，文與實相須，而不可闕也。

又釋〈家人·卦名〉云：「正倫理，篤恩義，家人之道也」。釋〈初九〉云：治家者，治乎衆人也。苟不閑之以法度，則人情流放，必至於有悔，失長幼之序，亂男女之別。傷恩義，害倫理，無所不至。能以法度閑之於始，則無是矣。

法度也是一種禮義，其用處在規範人情，因此而成全人情。人情需要規範以求成全，同於《白虎通》的思想，但二者畢竟又有不同。《白虎通》的規範爲治自然人情之惡，伊川則以法度預防人情的流放（本善而流於惡）。

2. 感 通

在普遍人性的觀念下，人的相結合不再是從外而來的職分倫理，而是內在的共同性，伊川稱之爲感通。伊川釋〈咸九四〉「貞吉悔亡，憧憧往來，朋從爾思」曰：

感之道，無所不通，有所私係，則害於感通，乃有悔也。聖人感天下之心，如寒暑雨暘，無不通無不應者，亦貞而已矣。貞者，虛中無我之謂也。「憧憧往來，朋從爾思」，夫貞一則所感無不通，若往來憧憧然用其私心以感物，則思之所及者有所感，而動所不及者不所感也。是其朋類則從其思也。以有係之私心，既主於一隅一事，豈能廓然無所不通

乎？〈繫辭〉曰：天下何思何慮！天下同歸而殊塗，一致而百慮。天下何思何慮！夫子因感極論感通之道。夫以思慮之私心感物，所感狹矣。天下之理一也，途雖殊而其歸則同，慮雖百而其致則一。雖物有萬殊，事有萬變，統之以一，則無能違也。故貞其意，則窮天下無不感通焉。故曰：天下何思何慮！用其思慮之私心，豈能無所不感也。

無所不感通，是天下結合的原理。於是人羣結合之道，從外在秩序轉到內在的相感。然而因為人性有自本流為末，天理為人欲所攙雜的危險，故聖人須避免私係，守虛中無我之貞道，而達到無所不感的境界。

感通的基礎是普遍人性、天理，感通的修養在虛中無我的貞道。於是感通是人人可為，與外在的職分無關。另外，感通完全是理性的，人情的私感反而成為感通的妨礙，伊川的理性主義的特色於此得到充分的展現。漢儒的感通說充滿神秘主義的色彩，以祥瑞災異來證明君主得到或失去天命，或受到天的警告。這是因為君主居於職分倫理體系的最高位置，一方面職分要求他盡道德義務，一方面他之所以居此位，是偶然的，沒有內在的道德或功業的原因，因此他需要外來的徵兆來做肯定或限制的依據。

伊川學說中聖人的感通，除了結合整個人羣之外，還有以理性的方式改變定命，創造新的命運的意思。後者筆者已於〈二程本體論要旨探究〉^{①⑥}一文中加以討論。

3.民 本

人羣相聚集而有上下尊卑，分化以後人與人的關係是如何呢？人羣必待君主之治理，是一方面；但君主的治理權來自人羣的需要，因此君主的治理方式必不可出於任意，而須有一定的根據。這根據，伊川釋〈巽·象辭〉云：

上順下而出之，下順上而從之，上下皆順，重巽之義也。命令政事，順理則合民心，而民順從矣。

^{①⑥} 見《中國文哲研究集刊》第2期（1992年3月），頁413-419。

「上順下而出之」，指發出「順理則合民心」的「命令政事」，如此則「下順上而從之」，完成人羣的結合。順理與合民心二者便是君主治理的根據，如伊川釋〈兌·彖辭〉有「上順天理，下應人心」之語，釋〈中孚·彖辭〉云：「若人不說從，或違拂事理，豈能化天下乎？」

順理與合民心是二而一的。伊川主張人性本來為善，當人心無私係與不流於人欲時，便合乎天理。大羣可以避免從個人立場發出的私係或人欲，故大羣之所向亦成為天理之所在。故伊川釋〈損·六五〉云：「衆人之公論必合正理，……古人曰：謀從衆則合天心」，釋〈晉·六三〉云：「衆所允者，必至當也。」¹⁷ 如果說伊川論君主的必要出於對人性不穩定的認識，那麼論謀從衆則是出於對人性深刻的信任。我們知道伊川以為人性本善，末流始為惡，故伊川對人性樂觀的一面是本，然亦非無條件的樂觀，而是注意教化與禁防，使人性不流於惡。我們看到《伊川易傳》和《白虎通》一樣主張君主教化禁防人情之惡的職能，但本末關係已完全顛倒過來了。《白虎通》以為人情本惡，故有賴君主的教化禁防而後善；《伊川易傳》則以為人性本善，因有流於惡的危險，故須君主的教化禁防。

我們固然可以說《伊川易傳》只是以更巧妙的方法重述了《白虎通》的君主治民論，君父與人民之間治人與治於人的關係毫無改變。但人性論的改變畢竟帶來相當的效果，首先，伊川有義利一致的理論，見之於其釋〈益卦〉：

（〈象〉：）天地之益無窮者，理而已矣。聖人利益天下之道，應時順理，與天地合，與時偕行也。……（〈上九·象〉：）理者天下之至公；利者衆人所同欲。苟公其心，不失其正理，則與衆同利，無侵於人，人亦欲與之。若切於好利，蔽於自私，求自益以損於人，則人亦與

¹⁷ 伊川解釋衆論必至當云：「夫民，合而聽之則聖，散而聽之則愚。合而聽之，則大同之中有個秉彝在前，是是非非，無不當理，故聖。散而聽之，則各任私意，是非顛倒，故愚。蓋公義在，私欲必不能勝也。」《二程遺書》，卷23，頁4下，26節。

之力爭，故莫肯益之，而有擊奪之者矣。

聖人應時順理，必能利益天下。因為「理者天下之至公；利者衆人所同欲」，故順理者必能與衆同利。同時因為人性是先善而後惡，故衆人所同欲之利（相生相養之利）亦是合理的，與自私好利相反。於是義利之間有相容之處，亦有相斥之處，不是自始便對立的。這是伊川從現實人性尋求天理的結果。

人性論改變的另一重要效果，是君主權威的下降。此點將在下一節繼續討論。

4. 君 臣

伊川提出普遍人性論，雖未完全改變了《白虎通》以人之性情待王者教化的看法，但已提出性情本然為善，王者教化的意義是救正末流。因為人人皆有本然之善，亦皆有流於人欲的危險，於是豪傑之士可以雖無文王猶興，而庸才之主亦未必有化成天下的能力。伊川仍以爲人羣的結合須有上下尊卑，故不可說他已脫離了傳統的權威主義，然而其普遍人性論卻能使權威主義大大地緩和。

既然人人皆有本然之性善，而實際的道德成就則由氣質的粹駁與修爲的工夫來決定，於是君不必賢，民不必愚。是否可以用道德高下重定階級秩序呢？

《二程遺書》有一段記載：

學佛者難吾言，謂人皆可以爲堯舜，則無僕隸。正叔言人皆可以爲堯舜，聖人所願也。其不爲堯舜，是所可賤也，故以爲僕隸。（卷2上，頁18下，155節）

此語有以道德重整階級地位的意味，但這看法是極理想主義的，故在伊川亦僅一言之而已。

普遍人性論的主要效果在於人可以不待於外來的控制，而自足於內在的道德，這樣就使《白虎通》所佈下的政治羅網出現了缺口。伊川釋〈蠱·上九〉云：

不屈道以徇時，既不得施設於天下，則自善其身，尊高敦尚其事，守其志節而已。

伊川身爲處士數十年，其人性論便是自得自足的根據，因而恢復了孔孟的「天下有道則見，無道則隱」；「得志澤加於民，不得志修身見於世」的傳統。

伊川的普遍人性論更廣泛的效果是不再把政治責任全寄托於君主一人，而是更多地放在臣的身上。一部《伊川易傳》，鼓吹君主須倚賴賢臣的話俯拾即是，茲略舉二條：

夫創業垂統之事，非剛明之才則不能。繼世之君，雖柔弱之資，苟能任剛賢，則可以爲善繼而成令譽也。太甲成王皆以臣而用譽者也。（〈蠱·六五〉）

六五頤之時居君位，養天下者也，然其陰柔之質，才不足以養天下。上有剛陽之賢，故順從之，賴其養己以濟天下。君者養人者也，反賴人之養，是違拂於經常。既以己之不足而順從於賢，……必居守貞固，篤於委信，則能輔翼其身，澤及天下，故吉也。（〈頤·六五〉「拂經居貞吉」）

以上兩條皆以爲若君主柔弱平庸，則應委任剛明的賢臣，而且還須「居守貞固，篤於委信」，就是對剛明的賢臣不可猜忌與掣肘。在《伊川易傳》的政治思想中，臣有代替國君成爲實踐的主體的趨勢。假如思想是現實的反映的話，則似乎可說漢代是君主極權的政治，而宋代則士大夫階級覺醒，常要主動的承擔政治責任。

四、結論——天命觀與天理觀

以上爲《白虎通》與《伊川易傳》的天人觀做了比較，可以得到幾點結論：

1. 《白虎通》所理解的天人關係中，天地二元，天人之間以宇宙論的方式

相關連，而且是外在的關連，天地生人，並由上而下地賦與人規範和職務，人性待治而不全善。《伊川易傳》僅有天理一元，天人是本體論的關係，天內在於人，人性本善。可以說，《白虎通》主張「天命觀」，《伊川易傳》則主張「天理觀」。

2. 《白虎通》的倫理觀，是天安排了客觀的、固定的秩序，人依其所居的位階，而被課以確定的義務，可稱為職分倫理觀。《伊川易傳》雖肯定上下關係，卻更強調普遍人性，注意無私係的感通，並以理一分殊的觀念來說明不同的倫理義務。

3. 《白虎通》與《伊川易傳》都繼承了先秦儒家的民本思想，以為君主是為治理與教化人民而設的。但由天命觀與天理觀的不同，衍生出對人民智愚看法的不同：《白虎通》以人民為愚而待治，進而否定了人民革命的權利；《伊川易傳》雖少接觸政權更迭問題，^⑩卻以民為智，而主張命令政事須順理而合民心。

4. 《白虎通》以天命來說明君主的得位與聖人的降生，這根據是獨斷的、非理性的，因此需要祥瑞、異表等徵兆來做受命的證明。《伊川易傳》雖不追究君主得位問題，卻將更多的政治責任放在大臣身上，大臣是憑藉才能而得位的。此外伊川又謂聖人可學而至，可見伊川的天理觀是相當徹底的合理主義。

^⑩ 《伊川易傳》的〈大過·卦名〉、〈明夷·九三〉、〈解·卦辭〉、〈革·象〉等處，提到湯武革命的問題，並稱之為「誅惡」、「去害」、「放伐」、「上順天命，下應人心」。伊川對政權更迭的看法大概近於孟子，以「人心」為最後根據，但態度上較為保守謹慎。此條註解係得自審查先生之意見，特此誌謝。

A Comparative study of the Conception of Heaven and Man in *Po-hu tung* and *I-ch'uan i-chuan*

Tsai-chun Chung

This article aims at a better understanding of the conception of heaven and man in Han and Sung dynasties by analyzing the related materials in two books, *Po-hu tung* and *I-ch'uan i-chuan*,

In *Po-hu tung*, heaven and earth are thought of as cosmological, dualistic, and externally deterring principles. They contain normative and natural elements respectively and stand as ruler to man. Society is established on *san-kang liu-chi* (三綱六紀, The three primary and six secondary relationships) which is a set of familial and political network objectively arranged by heaven. Man is required to performed an ethic according to the corresponding position he holds. The appearance of sages and the ascendancy of monarchs are decided by the will of heaven which is dogmatic.

In contrast to *Po-hu tung*, *I-ch'uan i-chuan* contains ontological, monistic, and immanent principle. The creative principle of the universe is good in itself, so is the human nature. The evil results from lack of original good. Propriety and justice are for the purpose of controlling emotions. The principle of human combination is

Kan-tung (感通, general commiseration). Monarchs should comply to heavenly principle and people's will, and trust upright and capable subjects. In general, *I-ch'uan i-chuan* has a rationalistic view on heaven and man.