

## 二程道德論與工夫論述要

鍾 彩 鈞\*

### 一、前 言

本文探討二程的道德理論，及其誠敬、窮理工夫的要旨。作為儒家，道德問題自然是二程關切的中心；作為理學的核心人物，二程又為儒家傳統的道德價值發掘出深厚的哲學意義，並提出有效的修養工夫。筆者在探討二程的心性論及本體論之後，希望對二程的道德理論與工夫論再加研究，以期對二程哲學體系有更完整的理解。

### 二、道德理論

#### (一) 明道的天人一本說與實踐

明道本體論的基本概念是天人一本，這觀念是道德實踐的基礎，又是道德實踐所要達到的目標。明道說：「天人無間斷。」（《遺書》，卷11，頁2下，29節）這是說人的本然本是與天無間的。其立論基礎，在天完全內在於人。於是「天人一本」非是窮高極遠，而是從人的日常言行處說。他說：「視聽思慮動作皆天也，人但於其中要識得真與妄爾。」（《遺書》，卷11，頁10下，155

---

\* 本處副研究員。

節) 意謂天在人之中，故不必求於視聽言動之外，道德的目的、對象、標準都不必離開人的行事去尋求。因此，據明道，人的行事就是分判道德與否的基礎。

明道對道德與否的分判，首先可舉此處的眞妄之判。明道又論眞妄云：

天下雷行，物與無妄。天下雷行，付與無妄，天性豈有妄耶？聖人以茂對時育萬物，各使得其性也。無妄則一毫不可加，安可往也？往則妄矣。無妄震下乾上，動以天，安有妄乎？動以人則有妄矣。（《遺書》，卷11，頁4上，57節）

這段話告我訴我們何謂妄。人性來自天的賦與，本來是無妄的。聖人使萬物各遂其性，正如天與，故亦是動以天而無妄。唯當人自己偏離了天之時才產生妄。這無妄說可與明道的繼善成性說相發明。天只以生生爲道，生生之用即是善，至於成性而後有善有惡。故惡完全是人生而後有，非關於天，亦非人的本質（人的本質只是天）。爲惡，只是人偏離了自己的本質（「往則妄矣」），故人自己要負完全的責任。然而去惡而從善，只是恢復自己的本質，不會有一毫的加減。

其次明道有天德與人欲的對比。他說：「人心莫不有知，惟蔽於人欲，則忘天德也。」（《遺書》，卷11，頁5上，72節）知是知天德。和天德相對的是人欲，人欲是蒙蔽也是偏離。求知與無欲那個在先呢？可依德之序與學之序而不同，而這也可以說是本然與工夫的不同。

仁者不憂，知者不惑，勇者不懼，德之序也。知者不惑，仁者不憂，勇者不懼，學之序也。知以知之，仁以守之，勇以行之。（《遺書》，卷11，頁7上，96節）

仁者不憂就是無欲狀態，「仁者不憂，樂天者也」（《遺書》，卷11，頁6下，94節），仁就無私己而同於天，故謂之樂天。但學問過程須從辨眞妄、知天德入手，故「知者不惑」爲先。知仁勇的順序是勉力實行天德的過程。

道德工夫隨著進步而有粗細，最後的境界是工夫的融化爲自然。這裏我們

看到一個更細緻的分判，即自然與人爲的區別，由此而有聖人與賢人的對比。

純亦不已，天德也。造次必於是，顛沛必於是，三月不違仁之氣象也。

又其次則日月至焉者矣。（《遺書》，卷12，頁1上，1節）

無妄，震下乾上。聖人之動以天，賢人之動以人。若顏子之有不善，豈如眾人哉？惟只在於此間爾。蓋猶有己焉，至於無我則聖人也。顏子切於聖人，未達一息爾。不遷怒，不貳過，無伐善，無施勞，三月不違仁者，此意也。（《遺書》，卷11，頁7下，109節）

第一條可看出天人合一的三個層次。第二條的「動以人」沒有人欲的意思，只是尚有己，未至於純粹天德，故爲顏子三月不違的境界，與聖人別。正如「學者須識聖賢之體。聖人，化工也。賢人，巧也」（《遺書》，卷11，頁8上，115節）聖人之境，就是自然而然，無勉強之跡，如明道稱許的文王境界：「文王陟降，在帝左右，不識不知，順帝之則。（自注：不作聰明，順天理也。）」（《遺書》，卷11，頁10上，148節）

明道根據天人一本哲學建立道德實踐之學。道德實踐就是對人之由私欲而偏離規範，作實踐地克服。在這些對立中，真、天德、聖人，是本然，而妄、人欲、賢人以下，是偏離，前者符合人的本性，後者則否。也就是說，前者是人的自然，因而其施行是快樂的。故明道每言樂天：

犯而不校，校則私，非樂天者也。（《遺書》，卷11，頁4上，58節）

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，不知命無以爲君子是矣。命者所以輔義，一循於義，則何庸斷之以命哉？若夫聖人之知天命則異於此。（同上，卷11，頁6下，93節）

所謂以命輔義，就是人所遭遇的禍福與其道德成就不成比例，因此須要知命以鼓勵守義。聖人無一般意義的知命，並非聖人必有福報（如孔子有聖人之德而不獲其位），而是聖人無私累，因而亦無禍福，只有樂天而已。故聖人的知命

指知天命，就是以天爲己之德的根源，並且以人類幸福爲天降於己的大任，而求盡其義務。於此，我們將進而討論明道道德論的內容——王道。

## (二) 明道論有天德便可語王道

天理的重要內容是萬物一體，故「與物同體」也是道德實踐的目標。明道主張從誠敬的實踐而達到與物同體的境界。他說：

佛言前後際斷，純亦不已。是也。彼安知此哉？子在川上曰：逝者如斯夫，不舍晝夜。自漢以來儒者皆不識此義。此見聖人之心純亦不已也。

《詩》曰：維天之命，於穆不已，蓋曰天之所以爲天也。於乎不顯，文王之德之純，蓋曰文王之所以爲文也。純亦不已，此乃天德也。有天德便可語王道，其要只在慎獨。（《遺書》，卷14，頁1下，10節）

毋不敬，儼若思，安定辭，安民哉：君德也，君德即天德也。（卷11，頁1上，1節）

毋不敬，儼若思，安定辭，安民哉：君道也，君道即天道也。出門如見大賓，使民如承大祭：此仲弓之問仁，而仲尼所以告之者，以仲弓爲可以事斯語也。雍也可使南面，有君之德也。毋不敬，可以對越上帝。

（卷11，頁2上，16節）

以文王之德的純亦不已和維天之命的於穆不已相配，這是天人一本，正可作前文的總結。但末尾一語卻展開了天德與王道關係的新問題。既有文王這個典範，則天德與王道是可以合一的，問題是說明二者何以合一。明道說其要只在慎獨，所以敬（恭、慎獨，差不多都是同一個意思）不僅是人所以持養天德處，也是人所以有君德處。

「有天德便可語王道」，「君道即天道」，是明道的特殊規定，因爲天德與王道由第三項——敬——貫通起來了。天德與敬尙只是道德的形式，但王道的提出卻是賦與道德的內容。爲何特別標舉王道？以禪學爲對立面的理學，注

重的是政治與社會的實踐，這和理學的政治基礎——君主集權的成立和士大夫階級的興起——是相呼應的。恭敬所以能成爲君德者，自然而然，恭己無爲，可以培養內心的均衡與公平，其結果是徹底理性的氣質與態度，君主以此而擔當中央集權的責任，士大夫亦以此而配合其身分、職務的要求。

前文謂明道從實踐的立場肯定天人的分別，賢人以下有無限的道德努力，直到聖人的化境爲止，這說的是道德的形式方面。但說到道德的內容方面，聖人亦與天有無限的距離，因爲王道的推行是無窮無盡的努力，而與天的自然無爲不同。明道說：

鼓萬物而不與聖人同憂。聖人，人也，故不能無憂。天則不爲堯存，不爲桀亡者也。（《遺書》，卷11，頁2上，21節）<sup>①</sup>

萬物無一物失所，便是天理時中。（原注：一本無時中字。）（卷5，頁1下，15節，疑明道語。）

人賢不肖，國家治亂，不可以言命。（卷11，頁3下，43節）

至誠可以贊化育者，可以回造化。（同上，44節）

天生萬物有自然的不齊，包括才智、道德、禍福等方面。天只是生物，不管出現了堯或桀，總是那樣的生生不已。但聖人則不能無憂，不能看著萬物失所，而說天理自然如此；不能將賢不肖治亂皆委諸命運。聖人有誠敬至公的修養，而且有如此參贊化育的能力，就能感動天道而旋乾轉坤，所以說「至誠可以贊化育者，可以回造化」。

但筆者此處須重申，所謂聖人有憂有爲，天無憂無爲，故聖人與天有永難跨越的鴻溝，這是從道德實踐的內容說的。但換個觀點，從形式上看，聖人與天卻又無任何距離可言。明道說：

至誠可以贊天地之化育，則可與天地參。贊者，參贊之義，先天而天弗

<sup>①</sup> 《遺書》，卷5，28節：「鼓萬物而不與聖人同憂。天理鼓動萬物如此。聖人循天理而欲萬物同之，所以有憂患。」與此條類似，而詞旨更清晰，疑亦明道語。

違，後天而奉天時之謂也，非謂贊助。只有一個誠，何助之有？（《遺書》，卷11，頁12上，183節）

言體天地之化，已剩一體字。只此便是天地之化，不可對此個別有天地。（卷2上，頁4上，33節）

就是說，聖人的道德實踐雖有憂有為，從「誠之流行」的觀點來看，卻是以「同於天」的身分來從事的，所以說是「參贊」而非「贊助」。其行為便是「天地之化」，而不僅面對著天地之化。

總而言之，明道的道德理論連繫了修己與治人，把萬物都當作自己的道德責任，因此是無窮盡的負荷與努力。然而其「至誠可以回造化」及「天人一本」的言論，又含蘊著一種樂觀主義的態度，告訴我們道德實踐不僅可以「回天」，實踐本身亦可「同天」。

### （三）明道論對立與變革

明道的樂觀主義表現在相對變化觀之上。「對立」的形上觀點，在中國哲學史上是常見的，古人對天時循環周流的觀察，對政治社會中尊卑上下關係的體會，都可能是形成這種觀點的生活背景。從無處不見的相對性，而體會出「對」本身是一個普遍的形上原理。明道說：

天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之、足之蹈之也。（《遺書》，卷11，頁3下，46節）

明道雖對這個發現喜歡的無以名狀，但這對立的觀點在明道學問中所佔的分量尚輕，要到伊川朱子時才得到充份發展。不僅份量多寡有異，對立的意義也不同。伊川朱子強調對立關係的固定，<sup>②</sup>但明道的對立思考卻不偏重固定的對立

② 從政治社會意義來說，伊川朱子的強調對立，可能象徵著階級之間日益分化凝固，尊卑、上下、先後等等秩序的確立日益重要。但他們除了肯定對立，也濟之以對立者之間的通情。如《論語集註·學而篇》「禮之用章」引程子曰：「禮勝則離，故禮之用和為貴，先王之道以斯為美，而小大由之。樂勝則流，故有所不行者，知和而和，不以禮節之，亦不可行。」

關係，而是說明善惡是相對的與可轉換的。於是這對立思考反而是加強了他的樂觀主義的傾向。譬如他說：

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。（《遺書》，卷2上，頁1下，11節）

萬物莫不有對。一陰一陽，一善一惡。陽長則陰消，善增則惡滅。斯理也，推之其遠乎？人只要知此耳。（卷11，頁5上，74節）

以上幾條，都說明了善惡的對立與並存，但更重要的是道是變動的，後生之惡總是有機會向本然之善回歸。此即明道樂觀主義的表現。

但善惡對立而可互換，是否表示道德標準的鬆弛，還是有進一步的解釋？筆者以為此處的善惡乃就外在的、客觀的表現而言。如楊氏為我疑於義、墨氏兼愛疑於仁，其疑似與不中節，乃就外在的客觀表現上看。過不及與中節是程度之分。中節是最難的，但只要用心，則行為可以無限地向善趨近；而整個世界的善可以積累、惡可以減少。

與價值為相對而可轉換的觀念相呼應的，是生生而變化的宇宙觀。明道論變化曰：

古今異宜，不惟人有所不便，至於風氣亦自別也。（《遺書》，卷11，頁4下，66節）

時者聖人所不能違。然人之智愚，世之治亂，聖人必示可易之道，豈徒為教哉？蓋亦有其理故也。（同上，67節）

識變知化為難。古今風氣不同，故器用亦異宜。是以聖人通其變，使民不倦，各隨其時而已矣。後世雖有作者，虞帝為不可及已，蓋當是時，風氣未開，而虞帝之德又如此，故後世莫可及也。若三代之治，後世決可復，不以三代為治者，終苟道也。（同上，頁9下，140節）

明道所指的相對與轉換只是「陽長則陰消，善增則惡滅」，乃是向著好處變的，既是如此，也應有個不變的常道，所謂「陽」、「善」是也。所以明道直

引〈繫辭〉之言曰：「易窮則變，變則通，通則久」（《遺書》，卷11，頁2下，23節）唯有向好處變，始能長久不息，這便是「有其理」，而具體之道乃在「三代」。

#### （四）伊川的理欲之辨

伊川提出天人一體之理，所指的是內在於己、外在於天地的靜定實體（理想境界的實在性）。明道提出天人一體之理，並提示天人的對立，天德流行與人經由努力向天無限趨近的過程。伊川探討的則是在靜定實體的前提下，現實存有與靜定實體之間對立和統一的問題，即所謂的理欲之辨。

伊川道德修養所要達到的目標是「與理為一」。故云：「大而化則己與理一，一則無己。」（《遺書》，卷15，頁1上，6節）「聖人與理為一，故無過不及，中而已矣。其他皆以心處這個道理，故賢者常失之過，不肖者常失之不及。」（《遺書》，卷23，頁2下，15節），在伊川聖人與理為一，是道德的最高理想，同時，理既然為人的靜定本體，便是道德修養的基礎。這理想是人成為理的表現，不復有間隔，而不是人增減自己以求合於理的外在、客觀的表現（天道流行）。前者是伊川的道路，其工夫是對自己的超克，由根本處化私為公而入理；後者則是明道的路，其工夫的重點在對天德的契合，較不在對人欲的克制，因而在實踐上是通過作用的中節，而向聖人境界無限地趨近。

伊川自處於下學的階段，其道德論乃本下學立場來討論天人對立與統一的種種條件。伊川說「忠者天道，恕者人事」（《遺書》，卷21下，頁1下，8節），又論孟子強恕而行云：

孟子曰：強恕而行，求仁莫近焉。有忠矣，而行之以恕，則以無我為體，以恕為用。所謂強恕而行者，知以己之所好惡處人，而已未至於無我也。故己欲立而立人，己欲達而達人，所以為仁之方也。（《遺書》，卷21下，頁2下，21節）



「以無我爲體，以恕爲用」是聖人境界，就是前文所謂「與理爲一」、「一則無己」。但實踐之始卻不能「無我」，這裏，人與理的距離是很明顯的。但「強恕而行」卻是人在現實的層面爲合乎本體之行，因而也便是「爲仁之方」。與明道的「謂之惡者非本惡，但或過或不及便如此」不同的是，在伊川，因理想界現實界的截然對立，自現實界過渡到理想界，須經質的翻轉，因而在現實界的工夫是私己的超克，其焦點首先在內在動機的抉擇上。

理想界與現實界的對立，下降至一人之中，伊川稱爲道心人心的對立，亦即天理人欲的對立。他說：

人心私欲，故危殆。道心天理，故精微。滅私欲則天理明矣。（《遺書》，卷24，頁1下，9節）

視聽言動，非理不爲，即是禮，禮即是理也。不是天理，便是私欲。人雖有意於爲善，亦是非禮。無人欲即皆天理。（《遺書》，卷15，頁1下，17節）

一人之中卻有兩心相對立爭勝負，正代表理想與現實爲兩種相對立的存在。此即天理與私欲的對立，必須超克後者，才能達到前者。這種對立追根究底，就是公私之分：

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。（《遺書》，卷23，頁4下，26節）

公則一，私則萬殊。至當歸一，精義無二。人心不同如面，只是私心。（《遺書》，卷15，頁1下，18節）

由上引兩條可見天理人欲同時存在於一人，只是公私之間而已。每個人由私意發出，便構成相歧異相衝突的現實世界。然而「公則一」的世界卻是同時存在，見之於「夫民，合而聽之則聖」的實況中。民者人之積，民之大同乃源於個人的公心。

於是伊川「與理爲一」的道德修養，不必向外求合，只須向內反省，存天

理去人欲。天理人欲是公私之辨，乃是形式上的分別，更不必問實質的內容了。

然而，亦有計較其實質內容者。作此探究者大都爲了反對理學，其始祖是戴東原。其言云：

程朱以理爲如有物焉得於天而具於心，啓天下後世人人憑在己之意見而執之曰理，以禍斯民。（〈答彭進士允初書〉，《孟子字義疏證》，頁95~96）以理爲如有物焉得於天而具於心，因以心之意見當之也，於是負其氣、挾其勢位、加以口給者，理伸；力弱氣慙、口不能道辭者，理屈。（《孟子字義疏證》，頁30）

《詩》曰：「民之質矣，日用飲食。」《記》曰：「飲食男女，人之大欲存焉。」聖人治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備。人知老莊釋氏異於聖人，聞其無欲之說，猶未之信也；於宋儒，則信以爲同於聖人；理欲之分，人人能言之。故今之治人者，視古賢聖體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意，不足爲怪；而及其責以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之。尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失，謂之順；卑者幼者賤者，以理爭之，雖得，謂之逆。於是下之人不能以天下之同情，天下所同欲，達之於上；上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數。人死於法，猶有憐之者；死於理，其誰憐之！嗚呼，雜乎老釋之言以爲言，其禍甚於申韓如是也！（同上，頁36）

戴東原對程朱理學的批評可謂影響深遠。<sup>③</sup> 筆者以爲，程朱理學鞏固了宋以來

③ 直至今日，大陸學者對理欲之辨的看法仍是一脈相承，茲舉姚瀛艇：〈論二程思想〉，《河南大學學報（社會科學版）》1985年4期爲例：「從社會效果看，二程思想，比董仲舒思想更能有效地鞏固封建統治秩序。第一，根據神學目的論，服從倫理綱常，是被動地服從『天命』或『神意』；根據理本論，則服從倫理綱常，不僅是服從『天理』，而且是人性的必然要求和自我人格的美善體現；不僅不被動，而且樂莫大焉。第二，神學目的論，還隱藏著對皇權的不利因素，即『天命可改論』。但理本論卻沒有這樣的危險性。因爲皇權就是天理的化身，服從天理就必須服從皇權；服從皇權亦即服從天理。」，頁86。認爲理的內容就是倫理綱常或封建統治秩序，而理的社會效果就是人民的徹底服從。

的封建社會，支持了尊者的權威地位，且隨著時代進展而愈形僵化，這點大概無人可以反對。然而這是「從社會效果看」，若論二程天理觀的意義，首先當從其意識所及處探討，欲論其後果，亦當先從二程的實踐處觀察。此處僅就伊川天理說的內涵略作檢討，以澄清戴東原的攻擊。

前文指出，天理人欲的意義，是在一人之中分公私，本來只有形式意義。固然，在封建時代，人人恪守的封建道德會被視為天理，但二者實不相等，封建道德有條目、有時代性、有流弊，天理卻只是公的形式。我們可舉任一條封建德目，而問其是否合於天理。這個問題可以成立，便證明了封建德目與天理不是一件事。至於戴東原所稱「以心之意見當理」之說，則是自相矛盾的話，因為這正是私，悖反於天理的定義。天理人欲之辨的真正意義，是從道德本質上，而非從習俗、利益等非本質的角度，來判斷一事是否合於道德。

戴東原的評論還有一個出發點，就是認為程朱主張理欲二元論，故用理欲一元論駁斥之。就伊川理論言之，說伊川主張理欲二元，不能說錯，但卻要小心。理欲二元論一詞給人一種感覺，好像理是一個實物，與欲不能相入，因此為二元。戴東原所謂「宋以來儒書之言，以理為如有物焉得於天而具於心」（《孟子字義疏證》，頁29），便是這樣理解的。但理不是實物，只是當然，故筆者解釋為「理想狀態的實在性」、「道的實在性」。因為伊川主張道德目的論，從形上學說，目的先於過程而在，因此要肯定「理」這個實在，但這只是形而上的優先，不是說理是個實物。<sup>④</sup>那麼在現實界，理以何種方式存在呢？不外於事物的恰好處、當然處。如果舉情欲來說，則理就是情欲的恰好當然，例如伊川說：

天下之害，無不由末之勝也。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

<sup>④</sup> 參看拙著：〈二程本體論要旨探究〉，《中國文哲研究集刊》第2期（1992年），頁395～398，406～408。

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，損人欲以復天理而已。（《伊川易傳》，卷3，頁37上）

伊川此處的說法是「情欲本善，流而爲惡」。在這裏，「情欲本善」是理，「流而爲惡」是欲。可見理欲之辨是從道德的本質，即形式上的公私來作區別，這區別可套用到人生的各種場合，甚至人的情欲問題上。<sup>⑤</sup>

這裏可以進一步討論的是，情欲本善的說法，和一般對伊川以天理限制人欲的看法正相反對。是一般的看法錯了嗎？亦不盡然。從形上學來說，目的先於實踐；但在現實界，卻先有實踐才能到達目的。此處以理想界爲起點說情欲，則情欲本是恰好當然的。在他處，例如說養氣：「方其未養，則氣自是氣，義自是義。及其養成浩然之氣，則氣與義合矣。」（《遺書》，卷18，頁18下，99節）則以現實界爲起點。但雖以現實界爲起點，卻同時有理想界的存在。至於戴東原的學說，則只有現實界一層，因此說義理是情欲之不喪失者，「達於必然，適完成其自然」。若從伊川理論來批判，這是在現實界由實踐而達目的，並不錯，卻缺少形上的根據。義理及必然既非先在，則可能只是人爲的安排，而不是真正的恰好當然，因此亦不能建立其必然性。

### 三、敬的工夫

#### （一）明道論誠敬

明道論學要旨，在就平常心、現實心做工夫，而通於天地聖人的境界。明

<sup>⑤</sup> 龐萬里：「二程的天理並非脫離人的感情欲望的，天理與欲望實質上是共性與個性的關係。程顥的天理是公欲，即人們共同的普遍的欲望，也就是每個個人欲望的協調。程頤的天理是公欲的理性原則，即人們共同的欲望的一般規律，也就是每個個人欲望協調的公理。」《二程哲學體系》（北京：北京航空航天大學出版社，1992年），頁224，掌握了公私之辨，是其優點，然而公欲之說，仍是從非本質的角度來作道德判斷，蓋未達一間。

道的修養工夫最要在誠敬二字，便是以平常心、現實心，來體當天地聖人的境界、接續天地聖人的工夫。下引一條可視為明道修養工夫的總綱：

須是合內外之道。一天人、齊上下、下學而上達、極高明而道中庸。

（《遺書》，卷3，頁1上，8節）

這樣在現實人生上做天地聖人的工夫，使現實人生向天地聖人無限地接近，而天地聖人的境界彰顯於現實人生中。

明道的本體論是生生流行，而其工夫論的要旨在維持並純化這生生流行。

他說：

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）

天道的生生流行，是客觀實在的原理。這個原理，從天的主觀面言之，則只是敬，猶今專一不雜之意。唯其敬，所以不間斷。這敬也就是誠，誠故能生物；又是純，純雖就文王之德而言，指人的主體性，但文王之德，以其無間斷而能彰著，可以比擬於天命的於穆不已。所以客觀面的生生流行，在主觀上通過敬，而得以接續、維持與純化。

但是仔細分別，如「誠者天之道，敬者人事之本（原注：敬者，用也），敬則誠」（《遺書》，卷11，頁7下，111節）一語所示，敬中卻再分高下，天道自然流行，或聖人的純亦不已，稱作「誠」，但在凡人，須勉強始無間斷的，則稱作「敬」。於是敬指「工夫」，以其相應於生生流行，可稱為「合本體的工夫」，也是最基本的工夫。故云：「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（原注：敬主事）。」（《遺書》，卷14，頁1下，11節）、「操約者，敬而已矣。」（《遺書》，卷11，頁7下，107節）這工夫以無間斷為目的，則細處、易斷處尤不可忽，故說：「克勤小物

最難」(《遺書》，卷11，頁2上，19節)，「自下而達上者，惟造次必於是，顛沛必於是。」(同上，20節)顏子也不外於此，所以說：「子曰：語之而不惰者，其回也與！顏子之不惰者，敬也。」(同上，頁7下，110節)

與敬的工夫有密切關係的是勿忘勿助：「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長，養氣之道當如此。」(《遺書》，卷11，頁6上，79節)明道他處解釋云：「孟子謂必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長。正是著意，忘則無物。」(同上，頁11下，168節)，「必有事焉」是敬，但敬是合本體的工夫，不可執著而妨礙本體，亦不可超脫而忘卻工夫，應使生生之道自然流行而不間斷，此即「勿忘勿助」。

敬是工夫，目的在恢復天道的生生流行，便是和。從敬而和，正是相反相成，得自然之節奏。「養氣之道當如此」，氣指天道流行的具體化、實質化者。⑥天地之氣也有自然的敬與和，如云：

天地之正氣，恭作肅，肅便雍也。(《遺書》，卷11，頁2下，26節)

乾，陽也，不動則不剛。其靜也專，其動也直，不專一則不能直遂。

坤，陰也，不靜則不柔。其靜也翕，其動也闢，不翕聚則不能發散。

(同上，頁9上，135節)

天地之氣有肅殺與雍和的循環，假如沒有收斂，發散亦不能久。故天地之氣不僅是和，還有敬；於是敬不僅是工夫，還是本體。

⑥ 氣可以指個人現實生命，可以指天地浩然之氣。明道亦有以志帥氣(個人現實生命)之說，然非主要。今舉一例以明明道不重視就個人現實生命而言的氣：「胎息之說，謂之愈疾則可，謂之道則與聖人之學不干事，聖人未嘗說著。若言神住則氣住，則是浮屠入定之法。雖謂養氣，猶是第二節事，亦須以心為主。其心欲慈惠安靜，故於道為有助。亦不然，孟子說浩然之氣又不如此。今若言存心養氣，只是專為此氣，又所為者小，捨大務小，捨本趨末，又濟甚事？今言有助於道者，只為奈何心不下，故要得寂湛而已，又不似釋氏攝心之術。論學若如是，則大段雜也。亦不須得道，只閉目靜坐為可以養心。坐如尸，立如齊，只是要養其志，豈只待為養這些氣來？又不如是也。」(《遺書》，卷2下，3節)

再說到「誠」的工夫，明道說：

聖人言忠信者多矣。人道只在忠信，不誠則無物。且出入無時，莫知其鄉者，人心也，若無忠信，豈復有物乎？（《遺書》，卷11，頁8上，113節）

萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。不誠則逆於物而不順也。（同上，頁9上，134節）

這兩段文字反映的只是一個意思，就是人真正能誠的話，就與天道流行合而為一，所謂有物，不僅包括自己日用份內的事物，更是「萬物皆能體」，也就是若能「廓然而大公」，便能「物來而順應」。故明道云：「人須知自慊之道。自慊者，無不足也。若有所不足，則張子厚所謂有外之心不足以合天心者也。」（《遺書》，卷11，頁10上，147節）

相對於敬以收斂而言，誠主要指天道的流行不間斷。人能做到天德流行，應物無方，始能稱誠。因此誠比敬是更上一著的工夫。明道說：

忠信所以進德，脩辭立其誠所以居業者，乾道也。敬以直內，義以方外者，坤道也。（《遺書》，卷11，頁6上，85節）

此處分誠敬為二層工夫，關鍵在知行關係。明道直引「思無邪」（《遺書》，卷11，頁1上，2節），「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉」（同上，頁3上，35節）之語，而從「祖考來格者，惟至誠為有感必通」（同上，頁6上，81節），「至誠可以贊化育，可以回造化」（同上，頁3下，44節）之語看來，誠便是不間斷，便是天道流行的主觀面。人的修養到了至誠之境，便和天道流行合一了。敬是勉強求無間斷的工夫，在學知力行或因知勉行的地位，功夫不能自然而然，而須知行並進，因此敬之外須義的工夫。敬義並舉，除了此處引文外，又有：「敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。（原注：德不孤，與物同故不孤也。）」（《遺書》，卷11，頁1上，3節）明道又說：

自明而誠，雖多由致曲，然亦有自大體中便誠者。雖亦是自明而誠，謂

之致曲則不可。（《遺書》，卷11，頁7上，100節）

這也是由知而誠。但不由勉強求知而誠，而是大體便心明而至誠。所以明是爲了達於誠，而明亦有不由致曲（致知工夫）而得者。

明道修養論的要旨是向天地聖人境界無限地趨近，其語雖踏實，而時見高妙。但若著眼於低一層的基本工夫，則收斂的敬，致曲的義，皆是必須正視而充實的工夫。伊川的貢獻是不僅做到這一點，而且也賦與這兩個基本工夫新的意義。

## （二）伊川與明道持敬工夫的不同取向

眾所周知，伊川論學宗旨是「涵養須用敬，進學則在致知」，這敬的概念承自明道而有深入的發揮。這裏首先引用兩段伊川語，爲兩人對持敬工夫的取向做一分辨：

入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。今人主心不定，視心如寇賊而不可制，不是事累心，乃是心累事。當知天下無一物是合少得者，不可惡也。（《遺書》，卷3，頁5下，98節）

大抵人有身便有自私之理，宜其與道難一。（《遺書》，卷3，頁6上，100節）

第一條中，伊川論及心應外事的問題，正可與明道〈定性書〉作比較。〈定性書〉說：「苟以外物爲外，牽己而從之，是以己性爲有內外也。……是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。」「天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。」「自私則不能以有爲爲應跡，用智則不能以明覺爲自然。」（《明道文集》，卷3，頁1）就是說，外誘出於自私，若能廓然大公、物來順應，則「外誘不足惡」，「定性」問題也自然消失了。這是人向天地聖人的境界無限靠近的過程中，不斷地以天地聖人境界來調整小我的位置。一切私吝皆可視爲「謂之惡



者非本惡，但或過或不及便如此」，而逐步化除。這樣，明道並未直接面對個人小我的存在問題。明道只教人勿自私，伊川卻指出人有自私之理，此見伊川能著眼於人的現實生命，而謀求其改造。伊川說人主心不定，不是事累心，而是心累事，不可惡外物，與明道〈定性書〉說同。但與明道的取消私吝相對照，伊川主張的是以敬定心的工夫。<sup>⑦</sup>於是在明道，敬是接續生生流行的工夫，更是著眼於以天地聖人的境界消化小我的私吝；在伊川，敬才是針對個人內心做改造的工夫，由小我的改正為前提，而達到天地聖人的境界。

感而遂通天下之故，以其寂然不動。小則事物之至，大則無時而不感。

（《遺書》，卷3，頁4下，78節）

較事大小，其弊為枉尺直尋之病。（《遺書》，卷3，頁5上，90節）

忘敬而後無不敬。（《遺書》，卷3，頁5下，91節）

聖人之心未嘗有在，亦無不在。蓋其道合內外，體萬物。（《遺書》，卷3，頁5下，92節）

這幾條形容的是聖人的敬。伊川雖重視人的現實生命的改造，卻以聖人的境界為歸宿。然而先寂然不動，而後能感而遂通，就是說個人生命得到確實的安頓，而後向天地聖人的境界推拓。第二條以下，正如明道所云「克勤小物」、「敬則無間斷」、「勿忘勿助」的境界。故伊川所謂敬也是貫通上下的，其與明道的區別在入手時的取向不同。

⑦ 《遺書》記載伊川的一段話：「人多思慮不能自寧，只是做他心主不定。要作得心主定，惟是止於事，為人君止於仁之類。如舜之誅四凶，四凶已作惡，舜從而誅之，舜何與焉？人不止於事，只是攬他事，不能使物各付物。物各付物，則是役物；為物所役，則是役於物。有物必有則，須是止於事。」（卷15，頁1下，16節）這段話指出物各付物便能定心，其說實與明道〈定性書〉的「廓然而大公，物來而順應」相同。根據《遺書·目錄》，卷15為元豐庚申，伊川48歲語，則其中有明道深厚的影響，自不足怪。其實我們更可從此條所提出的「要作得心主定」與「有物必有則」兩個觀念，揣摩明道渾淪的工夫論向伊川主敬窮理雙提的工夫論演變的痕跡。

### (三) 伊川論整齊嚴肅的工夫

朱子敘述敬的工夫，總結其重要方法如下。

然則所謂敬者，又若何而用力邪？曰：程子於此，嘗以主一無適言之矣，嘗以整齊嚴肅言之矣。至其門人謝氏之說，則又有所謂常惺惺法者焉，尹氏之說，則又有所謂其心收斂不容一物者焉。觀是數說，足以見其用力之方矣。（《大學或問纂箋》，頁2下～3上）

主一無適是直接在心地上做工夫，於是謝尹二氏之說也應歸於此類。整齊嚴肅則是在外貌上做工夫。程子論敬之言雖多，大要不出這兩類。兩類本是相關的，伊川云：

閑邪則誠自存，不是外面捉一個誠將來存著。今人外面役役於不善，於不善中尋個善來存著，如此則豈有入善之理？只是閑邪則誠自存，故孟子言性善皆由內出，只爲誠便存。閑邪更著甚工夫？但惟是動容貌整思慮，則自然生敬，敬只是主一也。主一則既不之東，又不之西，如是則只是中。既不之此，又不之彼，如是則只是內。存此則自然天理明。學者須是將敬以直內涵養此意。直內是本。（《遺書》，卷15，頁5上，45節）

動容貌整思慮便是整齊嚴肅。整齊嚴肅尚不是敬，敬是主一，即內心工夫，然而整齊嚴肅卻是敬的第一步工夫。

心體一方面是修養的對象，一方面又是情感思慮所不能及的「未發之中」，那麼要如何才能修養心體呢？外部的整齊嚴肅又如何能影響於心體呢？伊川〈四箴序〉（《伊川文集》，卷4，頁4上下）有「制於外所以養其中」之語，是最好的回答。〈四箴序〉云：

顏淵問克己復禮之目。夫子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。四者身之用也。由乎中而應乎外，制於外所以養其中也。顏

淵事斯語，所以進於聖人，後之學聖人者，宜服膺而勿失也。因箴以自警。

未發與已發之間，或說心體與情感思慮事為之間，是體用的一貫，故心體雖非知覺所能及，卻可由實踐以影響之。情感思慮行為的道德化，便可以涵養心體之正。克己復禮之所以至仁，學之所以至聖人，全由於此，〈四箴〉所說不外這個意思，茲舉〈視箴〉為例：

心兮本虛，應物無跡。操之有要，視為之則。蔽交於前，其中則遷。制之於外，以安其內。克己復禮，久而誠矣。

據此，心與視之間雖有體用之殊，然而卻是周流貫通，影響迅捷的。應外物者皆本乎內，容外誘者則喪其本，而克己復禮便能安養其心。

#### (四) 伊川論主一無適的工夫

伊川既然著眼於人的現實生命，而謀求其改造；對於人主心不定的問題便能正視，以為修養之功，首在使其安定。他說：

人心作主不定，正如一個翻車，流轉動搖，無須與停，所感萬端。又如懸鏡空中，無物不入其中，有甚定形？不學則卻都不察，及有所學便覺察得是為害。著一個意思，則與人成就得個甚好見識？心若不做一個主，怎生奈何？張天祺昔常言「自約數年，自上著床，便不得思量事。」不思量事後須強把佗這心來制縛，亦須寄寓在一個形象，皆非自然。君實自謂「吾得術矣，只管念個中字。」此則又為中繫縛，且中字亦何形象？若愚夫不思慮，冥然無知，此又過與不及之分也。有人胸中常若有兩人焉，欲為善，如有惡以為之間；欲為不善，又若有羞惡之心者。本無二人，此正交戰之驗也。持其志便氣不能亂，此大可驗。要之聖賢必不害心疾。其佗疾卻未可知，佗藏府只為元不曾養，養之卻在修養家。（《遺書》，卷2下，頁3下，18節）

君實嘗患思慮紛亂，有時中夜而作，達旦不寐，可謂良自苦。人都來多少血氣，若此則幾何而不摧殘以盡也。其後告人曰：「近得一術，常以中爲念。」則又是爲中所亂。中又何形？如何念得佗？只是於名言之中揀得一個好字，與其爲中所亂，卻不如與一串數珠，及與佗數珠，佗又不受。殊不知中之無益於治心，不如數珠之愈也。夜以安身，睡則合眼，不知苦苦思量個甚，只是不與心爲主，三更常有人喚習也。（原注：諸本無此八字。）（《遺書》，卷2上，頁9下，88節）<sup>⑧</sup>

伊川此處提出的是心體自身動盪不安的問題。從橫渠「定性未能不動」的疑問，到此處張天祺、司馬君實所提出的問題，可以看到求心的安定是當時的普遍問題。其實何止當時，禪學所追求的仍是這問題的解決；直到今天，這問題依舊困擾了千萬的心靈。如前所述，明道的解決辦法是取消問題，只要返回大公順應，心靈一切的不穩定便潛消於無形了。伊川則正視人心動盪的事實，而謀求解決之道。只要是屬於小我的心，自然會有流轉動搖的現象，必須有所主，才

<sup>⑧</sup> 這兩段話，龐萬里以爲第一條係明道語，第二條爲伊川語。同註<sup>⑤</sup>，頁375，356。按：第一條，龐先生據「持其志便氣不能亂」一語判斷爲明道語，證據太薄弱。第二條龐先生節引《外書》一條爲證，今全引之（下稱第三條）以作進一步的討論。「（尹和靖）先生曰：司馬溫公平生用心甚苦，每患無著心處，明道伊川常歎其未止。一日，溫公謂明道：某近日有個著心處甚安。明道曰：何謂也？溫公曰：只有一個中字。著心於中，甚覺安樂。明道舉似伊川。伊川曰：司馬端明卻只是揀得一個好字，卻不如只教他常把一串念珠，卻似省力。試說與時，他必不受也。又曰：著心只那著的是何。」（《外書》，卷12，頁10，89節）與第三條相比較，第二條似屬伊川言。但第三條既出於明道伊川的對談，則二人事後皆可加以稱述，故第二條亦不能絕對斷定爲誰之言。第一條內容亦相近似，故同樣難作絕對的斷定。筆者此處歸入伊川之言，是根據二人對敬工夫取向的不同。明道以敬來接續天德流行，伊川則以敬來改造人的內心。此二條論人心自己作主，較像伊川之言。可參考本節〈伊川與明道持敬工夫的不同取向〉引文，並可參考下舉伊川之言：「昔呂與叔嘗問爲思慮紛擾。某答以但爲心無主。若主於敬，則自然不紛擾。譬如以一壺水投於水中，壺中既實，雖江湖之水不能入矣。」（《遺書》，卷18，頁10下，42節）。

能使之安定。這便是敬的工夫。

但伊川敬的工夫，卻如同明道批評橫渠，不走制縛其心的路。上舉兩條，伊川批評張天祺與司馬君實の修養，皆指出強制其心之非，以爲心不可捉摸，假想個形象來制縛，皆非自然，卻不如與一串數珠。伊川蓋謂與其束縛其心而不得其要，不如「制之於外，以安其內」，「動容貌整思慮，則自然生敬。」也就是在「性無內外」的基礎下，於日常言行的謹嚴、規律處下工夫，而達到心體安定的效果。

但伊川的意思不止於此，心體自身實有其工夫，就是「自作主宰」。在伊川心性論中，心的意義已從知覺轉到主宰。心雖不可以外力（張天祺的不思）或假設的形象（司馬君實的中）來束縛，但卻可以恢復自己的主宰地位爲工夫，而爲心體動盪的問題找到解答。這裏所謂「持其志便氣不能亂」，「不知苦苦思量個甚，只是不與心爲主」，皆指心須自己作主。

伊川論心的自我作主，又可見於他對《孟子·告子上篇》操存說的解釋。伊川說：

人心緣境出入無時，人亦不覺。（《遺書》，卷2下，頁4上，20節）  
又問孟子言心出入無時如何？曰：心本無出入，孟子只是據操舍言之。伯溫又問人有逐物，是心逐之否？曰：心則無出入矣。逐物是欲。（《遺書》，卷22上，頁14下，98節）

有言未感時知如何所寓？曰：操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉，更怎生尋所寓？只是有操而已。操之之道，敬以直內也。（《遺書》，卷15，頁7上，61節）

問捨則亡，心有亡，何也？曰：否。此只是說心無形體，纔主著事時（原注：先生以目視地），便在這裏，纔過了便不見。如出入無時，莫知其鄉，此句亦須要人理會。心豈有出入？亦以操捨而言也。放心謂心本善而流於不善，是放也。（《遺書》，卷18，頁19下，105節）

心無形體，故不可捉摸，然而又不可令其放失於不善，此即成問題之處。伊川說心無形體，則出入只是喻詞，用以形容操舍的結果。第二條說逐物的是欲，第四條說心本善而流於不善是放也，都指心一不存便流入不善的情況。心是人的主體，主體其實無所謂出入，於是尋回亡失之心，是以主體尋主體，乃是不通的話。所以操則存的真義，只是主體的自作主宰。因為伊川以主宰言心，故操存正是符合心的本性，敬以直內便是操存之道。

整齊嚴肅則自然生敬，是敬的預備工夫。在伊川，敬的更本質的定義是主一。主一者，專就內心的操存而言。伊川說：

學者先務固在心志。有謂欲屏去聞見知思，則是絕聖棄智。有欲屏去思慮，患其紛亂，則是須坐禪入定。如明鑑在此，萬物畢照，是鑑之常，難為使之不照。人心不能不交感萬物，亦難為使之不思慮。若欲免此，唯是心有主。如何為主？敬而已矣。有主則虛，虛謂邪不能入；無主則實，實謂物來奪之。今夫瓶罍，有水實內，則雖江海之浸，無所能入，安得不虛？無水於內，則停注之水，不可勝注，安得不實？大凡人心不可二用，用於一事，則他事更不能入者，事為之主也。事為之主，尚無思慮紛擾之患，若主於敬，又焉有此患乎？所謂敬者，主一之謂敬；所謂一者，無適之謂一。且欲涵泳主一之義，一則無二三矣。言敬無如聖人之言，《易》所謂「敬以直內，義以方外」，須是直內，乃是主一之義。至於不敢欺不敢慢，尚不愧於屋漏，皆是敬之事也。但存此涵養久之，自然天理明。（《遺書》，卷15，頁19下，177節）

這段話是伊川對敬的工夫最完整的解釋。其首言思慮不可屏去，以及明鑑之喻，與明道〈定性書〉同。可見敬的工夫的基礎，與明道「性無內外」的見解並無不同。敬的工夫，是以入世生活為前提的，但伊川卻落實於存養現在的心。心有主則不紛亂，敬則有主，主一之謂敬，工夫輾轉不離主字，此正因伊川以主宰為心的本質之故。伊川以事為之主與主於敬相對，正可見出主一工夫

用在心體上，而不用在事爲上。<sup>⑨</sup>心有主則虛，虛則邪不能入，物不能奪之，這只是現在心的自我做主。涵養成功的心，沒有思慮紛擾，不復遷於外誘，但仍然是現在心。「涵養久」就是「盡心」，「天理明」就是「知性知天」。

## 四、窮理的工夫

### (一) 知識在明道工夫論中的位置

#### 1. 義以方外

二程曾對蘇季明提出的問題作不同的回答，可據以看出兩人工夫論的不同方向：

蘇季明嘗以治經爲傳道居業之實，居常講習只是空言無益，質之兩先生。伯淳先生曰：「修辭立其誠，不可不子細理會。言能修省言辭，便是要立誠。若只是修飾言辭爲心，只是爲僞也。若修其言辭正爲立己之誠意，卻是體當自家敬以直內義以方外之實事。道之浩浩，何處下手？惟立誠才有可居之處，有可居之處，則可以修業也。終日乾乾，大小大事，卻只是忠信所以進德爲實下手處，修辭立其誠爲實修業處。」正叔先生曰：「治經，實學也。譬諸草木，區以別矣。道之在經，大小遠近高下精粗森列於其中，譬諸日月在上，有人不見者，一人指之，不如眾

<sup>⑨</sup> 朱子解主一雖兼動靜言，然以「主於事」爲主。「問主一。朱子曰：做這一事且做一事，做了這一事卻做那一事。今人做這一事未了，又要做那一事，心下千頭萬緒。」（《近思錄集註》，卷4，頁7上引）陽明解爲專主一個天理：「（陽明曰：）『且道如何是敬？』，（梁日孚）曰：『只是主一。』，『如何是主一？』，曰：『如讀書，便一心在讀書上。接事，便一心在接事上。』，曰：『如此，則飲酒便一心在飲酒上，好色便一心在好色上。卻是逐物，成甚居敬功夫。』日孚請問。曰：『一者，天理。主一是一心在天理上。若只知主一，不知一卽是理，有事時便是逐物，無事時便是著空。惟其有事無事，一心皆在天理上用功。所以居敬亦卽是窮理。』」（《傳習錄》，卷上，117節）皆不得伊川本意。

人指之自見也。如《中庸》一卷書，自至理便推之於事，如國家有九經，及歷代聖人之跡，莫非實學也。如登九層之臺，自下而上者爲是。人患居常講習空言無實者，蓋不自得也。爲學治經最好。苟不自得，則盡治《五經》亦是空言。今有人心得識達，所得多矣。有雖好讀書，卻患在空虛者，未免此弊。」（《遺書》，卷1，頁1下，5節）

蘇季明的問題是治經與講習兩項工夫的得失，明道專就講習無益之疑作答，伊川的回答則以治經爲主、講習爲副。明道謂講習不可流於空談，而應自覺地做修辭立誠的工夫。天道流行於萬物，人居其一，當如何修養始能湊泊天道？這是明道工夫論的主要問題。明道提出兩條路，一是忠信進德，是內省、乾道，即上節所舉誠敬以湊泊天道的工夫，此處稱實下手處。第二是修辭立誠，是講習、坤道，所謂敬以直內義以方外，此處稱實修業處。前者是自覺的乾乾不息，因此是本質的工夫，後者是藉師友講習以磨練誠意，是輔助的工夫。

從伊川的回答，可看出他看重治經甚於講習。經典記載聖人之事，可觀察道因時因地的適宜表現——即合義之處。治經者，由事的經歷而體會至理的歸一。講習以自得爲主，就是仿照治經的精神，或者竟以經書的義理爲內容。和明道的湊泊天道相較，伊川很明顯地是由知解以進入理的世界。知解（包括治經與講習）在明道是輔助的工夫，在伊川卻成爲本質的工夫了。

茲再引述材料討論明道學說中知識地位的問題。

敬以直內，義以方外，合內外之道也。（原注：釋氏內外之道不備者也。）（《遺書》，卷11，頁2上，18節）

據〈原注〉，敬義兩個工夫都是針對釋氏的缺陷而提出的。這兩個工夫的基礎是天理說。牟宗三先生以生生之道爲第一義天理，而自然氣化種種不齊的趨勢爲第二義天理。<sup>⑩</sup>敬義這兩種工夫，正與天理的兩種意義相配。敬者反身

<sup>⑩</sup> 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1968年），冊2，頁81。



存誠，以充實的內在生生之德，來取代佛學對人生歸宿的種種意見。義的工夫則著重外在是非得失的分辨，而處事得宜，此亦明道所強調的儒釋之別。天理的這兩義，換言之即其體用，須俱得之，天道流行始能暢遂。故明道直引〈繫辭〉：「敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。（原注：德不孤，與物同故不孤也。）」（《遺書》，卷11，頁1上，3節）

但明道雖表明義的工夫的必要，卻不在此勉強著力。〈識仁篇〉云：「仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已。」識得的是渾然同體，也就是第一義天理。義禮智信是節目之詳，即第二義天理，已包含於其中，由誠敬存之而得到分明。仁（道）與義是體用關係，如云：「和順於道德而理於義者，體用也」（同上，頁8上，114節），「成性存存，道義之門。道無體，義有方也」（同上，頁11上，166節），「其為氣也，配義與道，道有沖漠之氣象」（同上，頁13上，192節）。因為在明道，道是生生不息、活潑健動，有向合宜的方向發展的趨勢。敬的工夫可以至仁，於是能敬則能有義，如云：「敬以直內，則義以方外。義以為質，則禮以行之，孫以出之，信以成之。孫，順也，不止於言。」（同上，頁7下，112節）「則」的意涵是自然會推至下一步工夫，或者保守一點地說，表示可以進而做下一步工夫。但不管任一解釋，敬都是本質的、體上的工夫。

類似於義，還有「止」的觀念：

艮其止，止其所也。八元有善而舉之，四凶有罪而誅之，各止其所也。釋氏只曰止，安知止乎？（《遺書》，卷13，頁1下，4節）

提出「止」的概念來區別儒釋，實有重大意義。但明道卻未發展出知義知止的窮理工夫。明道既揭出其重要性，卻未窮究其內蘊。茲引〈定性書〉「君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應」來說明其理由。「廓然而大公」是內外兩忘、渾然全體的工夫，也就是體的工夫；而「物來而順應」是在內外一體的前

提下，物我互相調節而自然得到一個中點。<sup>①</sup> 因此可以說，在其生生流行的哲學中，義與止是流行處得其恰好，屬於用的層面，而且是變動不居的。因為停留在應用的層面，對致力於本體之學的二程而言，其發展是有限的。但伊川工夫論的方向正好相反，格物致知所以進入靜定的理，是體的、本質的工夫。這點在下文將繼續申論。

## 2. 知行

既然明道不主張窮理細密工夫，其所謂知的工夫指甚麼呢？筆者以為指誠而言，至少也與誠關係密切。如云：「質美者明得盡，渣滓便渾化。卻與天地同體。其次惟莊敬持養，及其至則一也」（《遺書》，卷11，頁11下，171節），「知至則意誠」（同上，頁12上，184節）。這也就是「義理勝氣」（同上，頁6下，92節）。

明道云：「學在誠知誠養」（《遺書》，卷11，頁2下，31節），「學要信與熟」（同上，32節）。誠知與信一類，誠養與熟一類。但明道的知不但是工夫的前提，也是結果，換言之，便是「自得」：「大抵學不言而自得者，乃自得也。有安排布置者，皆非自得也。」（同上，頁4上，53節）由此看來，明道所謂「知」是內心已得天理之謂，相當於「誠」的境界，比知識要更深一層。

知行關係，明道有如下的看法：

致知在格物。格，至也。或以格為止物，是二本矣。（《遺書》，卷11，頁9上，136節）

人最可畏者，是便做，要在燭理。（同上，頁11下，172節）

知至則便意誠。若有知而不誠者，皆知未至爾。知至而至之者，知至而

① A. C. Graham 解釋〈定性書〉說：「只要我們認識萬物與我為一，我們就能自然地應物，好像身體各部分互相調整。情不須壓抑，因為它們自然與統一物我之理相和諧。」（*Two Chinese Philosophers*, La Salle, Illinois: Open Court, 1992, p. 102）互相調整之說可採。

往至之，乃吉之先見，故曰：可與幾也。知終而終之，則可與存義也。

（原注：知至至之主知，知終終之主行。）（同上，頁12上，184節）

大學之道，在明明德，明此理也。在止於至善，反己守約是也。（同上，卷12，頁1下，6節）

第一條，或者訓「格」為「止」，與明道訓「至」相對，可見止物是將物阻隔於外，以免擾亂心的寧靜，故明道稱之為二本。二本是以內外為二本，如〈定性書〉說：「苟以外物為外，牽己而從之，是以己性為有內外也。……既以內外為二本，則又烏可遽語定哉？」「格」的訓解可和〈定性書〉比觀，正顯出明道的致知格物不能僅從知識工夫來了解。致知格物，猶謂「物來而順應」，「義以方外」，在「性無內外」的前提下，對外物有自然而恰好的處置，使天理周流無間。第二條，看到道理自然如此，便會著手做。燭理是理得，便有誠的意思，而誠必見之於行，所謂誠中形外。第三條，知至則心地便誠，可以先見吉凶，故說可與幾。知終終之是知至的自然結果，不待勉強。第四條，明此理是知，反己守約是行，知了之後，尚須有行的工夫以守其知。但這不能說知行分立，寧說是知行統一於誠。

明道的知行是統一的，只是生生流行，因此可從知的角度說知自能發於行，亦可從行的角度說以行為主。伊川的知行也是統一的，真知必能行。但在伊川，真知是入理的意思。心與理一（從境界說是聖人），則發之於行皆能合理（聖人之行）。這點將在下文繼續討論。

## （二）伊川的窮理工夫及其形上學意義

本文討論伊川的窮理工夫，為了系統的完整，擬採用朱子《大學或問》所引用的十六條為根據，但朱子所引，文字與《遺書》、《外書》所載頗有出入，此處悉依《遺書》、《外書》改正。

### 1. 格物致知當先

朱子首先引兩條，說明學問的目的，以及必須的手段：「皆言格物致知所以當先而不可後之意」：

- (1)問學何以有至覺悟處？曰：莫先致知。能致知，則思一日愈明一日，久而後有覺也。學而無覺，則何益矣，又奚學爲？思曰睿，睿作聖。纔思便睿，以至作聖，亦是一個思。故曰：勉強學問，則聞見博而智益明。  
（《遺書》，卷18，頁4上，18節）

學問的目的在於理，以境界言之，就是有聖人的心思與行爲。格物致知則是達到目標的手段。「思」、「勉強學問」，就是格物致知；而「覺」、「睿」、「智益明」是至於理，以境界言之，則是聖人的心思了。

- (2)問忠信進德之事固可勉強，然致知甚難？曰：子以誠敬爲可以勉強，且恁地說，到底須是知了方行得。若不知，只是覷卻堯，學他行事，無堯許多聰明睿智，而徒欲勉焉以踐其行事之跡，怎生得如他動容周旋中禮？有諸中必形諸外，德容安可妄學，如子所言，是篤信而固守之，非固有之也。且如〈中庸〉九經：脩身也，尊賢也，親親也；〈堯典〉：克明峻德，以親九族；親親本合在尊賢上，何故卻在下，須是知所以親親之道方得。未致知便欲誠意，是躡等也。學者固當勉強，然不致知，怎生行得？勉強行者，安能持久？除非燭理明，自然樂循理。性本善，循理而行，是順理事，本亦不難，但爲人不知，旋安排著，便道難也。知有多少般數，然有深淺。向親見一人曾爲虎所傷，因言及虎，神色便變。傍有數人見佗說虎，非不知虎之猛可畏，然不如佗說了有畏懼之色，蓋真知虎者也。學者深知亦如此。且如膾炙，貴公子與野人莫不皆知其美，然貴人聞著便有欲嗜膾炙之色，野人則不然。學者須是真知，纔知得是，便泰然行將去也。某年二十時，解釋經義與今無異，然思今日，覺得意味與少時自別。（《遺書》，卷18，頁5下，27節）

此條以爲知先於行，乃至真知自能行，並指出真知的意味。「未致知便欲誠

意，是躋等也。學者固當勉強，然不致知，怎生行得？勉強行者，安能持久？除非燭理明，自然樂循理。」伊川蓋謂致知便能誠意，而致知以至理（這裏的至是動詞）為終點。伊川又舉聖人的「聰明睿智」與「德容」來說明知行關係，聖人是至理的一個榜樣，至理是知的境界，卻自然有行的表現。然而聖人的知行只是從人人皆有的性善，無障礙地發用而來的，故說：「性本善，循理而行，是順理事，本亦不難，但為人不知，旋安排著，便道難也。」真知是本性，故循理甚易。窮理需要工夫，至理即真知，自能不待安排而循理。窮理是深入地體會「理」，至於一種確定與必然的意味，也就是到達真理標準自己呈現的地步。如虎傷人、貴人嗜膾炙與自身解釋經義是真知三例。真知是知得深，親身體驗，而有必然、確定之感。以境界言即聖人的聰明睿智，上達於聖人的境界，自然不待安排而能發為聖人之行。

## 2. 格物致知的內容與次第

朱子在《大學或問》中，接著列舉九條，以說明「格物致知所當用力之地，與其次第工程」。

(1)或問進修之術何先，曰：莫先於正心誠意。誠意在致知，致知在格物。

格，至也，如祖考來格之格。凡一物上有一理，須是窮致其理。窮理亦多端，或讀書講明義理，或論古今人物別其是非，或應事接物而處其當，皆窮理也。或問：格物須物物格之？還只格一物而萬理皆知？曰：怎生便會該通？若只格一物便通眾理，雖顏子亦不敢如此道。須是今日格一件，明日又格一件，積習既多，然後脫然自有貫通處。（《遺書》，卷18，頁5下，27節）

根據此條可以回答一個問題：窮理是形上意義的或形下意義的？理固然是形而上的，但格物是具體的，此處所舉的「窮理亦多端」皆指經驗界的事物。其中讀書、論古今人物屬於學問，應事接物屬於實用，而亦可包含於學問之內。在此，窮理指經驗事物的學習再加上應然的成份，如讀書不在泛觀博覽，而須明

義理等等。於是窮理工夫可說在形上與形下之間搭上橋樑：窮理的對象是形下的，積習也是形下的；但窮理的結果在得其應然，也就是得其真相、本性、理想狀態（二程的理包含了這三個意義），脫然貫通則是得到眾物共同的真相、本性、理想狀態，都有形上的意義。

(2)自一身之中至萬物之理，但理會得多，相次自然豁然有覺處。（《遺書》，卷17，頁6上，64節）

(3)所務於窮理者，非道須盡窮了天下萬物之理，又不道是窮得一理便到，只是要積累多後自然見去。（《遺書》，卷2上，頁22下，192節）

這兩條和第一條結尾相同，皆謂窮理須積累而後有覺。經驗知識不可能窮盡，但須積累，因此經驗知識過程也就是悟理的過程。悟理是見事物的真相、本性、理想狀態，這理想以經驗知識的追求為條件，也支持了經驗知識的追求。

(4)格物窮理，非是要盡窮天下之物，但於一事上窮盡，其他可以類推。至如言孝，其所以為孝者如何。窮理如一事上窮不得，且別窮一事。或先其易者，或先其難者，各隨人深淺，如千蹊萬徑，皆可適國。但得一道而入得便可。所以能窮者，只為萬物皆是一理。至如一物一事雖小，皆有是理。（《遺書》，卷15，頁11上，104節）

據此條，伊川的窮理說有支持學問分途發展的可能性。萬物皆是一理，於一事上窮盡，便可入理，因此每個人可根據自己的性向、能力，決定自己所要從事的學問。因為萬物一理，所以只怕不能得其理，不怕學問對象的狹窄或割裂。

(5)物理須是要窮，若言天地之所以高深，鬼神之所以幽顯。若只言：天只是高，地只是深，只是已詞，更有甚？（《遺書》，卷15，頁11下，108節）

「天只是高，地只是深」，指最明顯最表面的現象。但「天地之所以高深，鬼神之所以幽顯」，筆者以為並非指超經驗的本體，而指其在現象界的原因，及現象的變化屈折等。如此窮理纔不落玄虛。

(6)且如欲爲孝，不成只守著一個孝字，須是知所以爲孝之道，所以侍奉當如何，溫清當如何，然後能盡孝道也。（《遺書》，卷18，頁19上，101節）

「所以爲孝之道」指節文度數等細節。由此可見窮理須是經驗事實的探究，然而又不止停留在經驗事實的層次，而是爲了「應事接物而處其當」，以達到孝的真相、本性、理想狀態。節文度數的探究，乃統攝於孝之理的。

(7)問觀物察己，還因見物反求諸身否？曰：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？曰：求之性情，固是切於身，然一草一木皆有理，須是察。（《遺書》，卷18，頁8下，48節）

此條可見伊川論窮理的客觀性。伊川意謂物我一理，纔明彼即曉此，因此大可放手向外在世界窮理。結尾所云，謂草木之理並不輕於四端之理。這個觀點雖以物我一理爲前提，事實上卻擱置了對內的反省，而鼓勵客觀物理的探索。

(8)致知但知止於至善，爲人子止於孝，爲人父止於慈之類，不須外面只務觀物理，汎然正如遊騎無所歸也。（《遺書》，卷7，頁3下，59節）

此條龐萬里以爲明道之說。<sup>⑫</sup> 遊騎之喻，可參另條：「兵陣須先立定家計，然後以遊騎旋旋量力分外面與敵人合，此便是合內外之道。若遊騎太遠，則卻歸不得。至如聽金鼓聲，亦不忘卻自家如何。如符堅養民，一敗便不可支持，無本故也。」（《遺書》，卷7，頁3上，57節）就是以人倫之理爲本，有餘力再旁涉物理。不論這條是否爲明道之言，「先立定家計，然後以遊騎與敵人合，此便是合內外之道」，卻明顯地與上條「纔明彼，即曉此，合內外之道也」相反。前者以自我爲中心，逐步向外推擴，後者則擱下自我，投身於廣闊

<sup>⑫</sup> 同註⑤，頁124，407。

的客體世界中。

(9)致知在格物。格物之理不若察之於身，其得尤切。（《遺書》，卷17，頁1下，8節）

「察之於身」的意義，可參考另條：「世之人務窮天地萬物之理，不知反之一身，五臟六腑毛髮筋骨之所存，鮮或知之。善學者取諸身而已，自一身以觀天地。」（《外書》，卷11，頁2上，17節）則此身取客體之義，和草木之理同一地位，只是更切近於己，更有實用價值罷了。

本節討論伊川格物致知的內容次第，筆者屢言伊川的窮理可以支持經驗知識的追求，但伊川畢竟未能發展出科學。其原因，除了一般認為的其致知理論仍受道德涵養踐履匡架的束縛之外，還可以舉出一點，就是伊川對經驗事實似無真正的興趣。例如他說：「古之學者一，今之學者三，異端不與焉。一曰文章之學，二曰訓詁之學，三曰儒者之學。欲趨道，舍儒者之學不可。」（《遺書》，卷18，頁4下，22節）他雖格物，卻對「博物」不感興趣，於是縱使能放手窮究客觀之理，因為缺少對事實的關懷與凝注，所成就的客觀知識將是形上學的，而不是科學的。

### 3. 涵養本原以爲本

朱子《大學或問》又引用五條，「言涵養本原之功，所以爲格物致知之本者也」。茲列舉並申論如下：

(1)但立誠意去格物，其遲速卻在人明暗也。明者格物速，暗者格物遲。

（《遺書》，卷22，頁1上，3節）

(2)入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。（《遺書》，卷3，頁5下，98節）

(3)涵養須用敬，進學則在致知。（《遺書》，卷18，頁5下，28節）

(4)致知在所養，養知莫過於寡欲二字。（《外書》，卷2，頁4上，66節）

(5)格物者適道之始，欲思格物，則固已近道矣，是何也？以收其心而不放



也。（《遺書》，卷25，頁1上，1節）

以上論涵養和致知的關係。伊川的整個工夫過程中，涵養使心思穩定與光明，致知則以此為基礎，進一步的使心契於理。涵養是前件，格物致知才能至理。可以說，涵養不是本質工夫，格物致知才是本質工夫。第五條甚至以格物來收攝涵養，故自始至終只是個格物。

伊川繼承明道平常心與天人一本的觀點，但更重視天人的距離，而講求與天為一的工夫。唯其如此，其工夫始分為涵養與窮理兩層。在涵養的階段，猶是自守以人的立場，雖然使心思穩定光明，而為窮理的基礎，但天理尚未到自覺的程度。窮理則是心思以開放的態度面對世界，透過經驗知識的尋求，而達到天理必然地、自然地呈現的地步；故心契於理，就是天人合一境界的達成。

## 五、結 語

以上筆者闡述了二程的道德理論、誠敬工夫、窮理工夫等三個方面。總括起來，有幾個比較特殊的見解：

- 一、明道的道德理論富於實踐的意義，非僅停留於高超妙悟的境界。伊川的理，可以解釋為道德目的論，富於理性色彩。其天理人欲說彰顯了道德的純粹與崇高。
- 二、明道的修養工夫，以生生流行的本體論為根據，在現實界不斷的做「同質的」自我調整，向聖人境界無限地趨近。伊川則以靜定本體為根據，在現實界做「異質的」自我超克，以期與理為一。
- 三、明道以敬為本質工夫，窮理為助緣工夫。伊川則以敬為預備工夫，窮理為本質工夫。

## 二程道德論與工夫論述要

鍾 彩 鈞

### 提 要

二程的道德理論中，明道建立了天人一本說，卻嚴辨真妄之分，確立了道德實踐的地位。又將天德與王道連繫起來，而有政治實踐的色彩。明道的本體觀是天德流行，道德實踐是向天德逐步地、無限地趨近。伊川則持靜定的本體觀，其所特重的理欲之辨，是對自己超克，從根本處化私為公而入理。

二程的工夫論分主敬與窮理兩主題來論述。明道以敬的工夫來接續、維持天德的流行，伊川的敬則是針對個人內心的改造工夫。整齊嚴肅為其開始，主一無適則為其核心。明道的窮理工夫意在使天德流行得其恰好，伊川的窮理則以進入靜定之理為目的。明道的敬是體的、本質的工夫，窮理則是用的、助緣的工夫，伊川則反之。

---

## A Study of the General Principles of the Ch'eng Brothers' Theory of Morality and Cultivation

Chung Tsai-chun

In this article the author first discusses the Ch'eng brothers' moral theory, which is closely connected with their ontology. Ch'eng Hao maintains that heaven and man are from a single root, but distinguishes between the truthful and the false at the side of man. Moral practice, by which man behaves truthfully, is therefore indispensable. Another point of his ontology is the continuation of heavenly virtue; moral practice consists then in the gradual and endless correction of oneself so as to become closer to the purity of heavenly virtue. In his ethics there is also a combination of heavenly virtue with good government. Ch'eng I's ontology is different from his brother's in that substance is seen as a perpetually-unmoved One. Moral practice is for him to discern and extinguish selfish desires; it is by such continual self-conquering that one returns to the objective and uninterested principle.

The author then discusses their theories of cultivation, including "holding to attentiveness" and "investigating principle". The cultivation of "holding to attentiveness" for Ch'eng Hao results in linking oneself

---

to the continuation of heavenly virtue. As for Ch'eng I, this effort changes man from within. He argues that "holding to attentiveness" should start from orderliness and seriousness of behaviour, and then advance to the stage where the mind masters itself. The significance of "investigation of principle" is also different for the two brothers. For Ch'eng Hao it is a practice subsidiary to "holding to attentiveness," and is for the purpose of establishing the correct interaction between man and his environment so as to ensure the continuation of heavenly principle. Ch'eng I, on the other hand, regards "investigation of principle" as an effort to access the eternally-unmoved principle; therefore it is a step further and more important than "holding to attentiveness".