

論二程之思想史地位與 其論述所產生之哲學導引

戴景賢*

〔摘要〕

本文闡論程明道、程伊川二人之思想，與其所開創之學術傳統，主要之著眼，在於說明「理學」作為「宋學」之一種形態，及其所建構之儒學特質。而非僅以「一般儒學」，或「一般哲學」之觀點，加以評析。蓋因宋明「理學」，相較於先秦與漢唐之儒學，最大之差異，在於「理學」之核心理念，係以一種經由重要之思想家所開創之具有「實踐性」之「性理之學」，涵括一切傳統儒學之內容，以之作爲理論上，人人可經由其所展示之路徑，達至儒家「窮理盡性」之理想之方式。本文論述二程之學之所以能樹立「理學」之傳統，關鍵之點，在於說明：「理學」之逐漸發展成爲儒學之一種形態，雖不限於義理，「義理」實爲其哲學思惟之導引；無「義理」義之核心思想，與其作為「進修之術」之「實踐方法」，則徒有哲學理論之建構，亦將不成其爲「理學」。二程於思想史上之特殊地位，蓋由是確立。而正因「理學」之核心本質，乃屬一種「義理」之學，故其發展，亦須有「義理」形態之效應，乃始得以真正延續。故二程之外，不能不論及程門之流衍。至於其後，朱子依伊川之「性、心分別」說所進行之整合與其完成之系統，與陸象山所自成說與明道之關係，二者所顯示之關連意義，亦屬切要，皆爲本文所關切。本文最終並分就「思想史」與「學術史」兩方面，總結明道、伊川二人對於後世之影響。

關鍵詞：二程、理學、中國哲學史、中國思想史、朱熹、陸九淵

*國立中山大學中國文學系特聘教授

一、「理學」作為宋學之一種形態及其所建構之儒學特質

欲闡論二程(顯,字伯淳,號明道,1032-1085;頤,字正叔,號伊川,1033-1107)於「思想史」(intellectual history)上之地位,與其所開創之學術傳統,所應先予說明者,為「理學」作為「宋學」之一種形態;及其所建構之儒學特質。蓋如無「理學」之傳承,即無二程位於「宋學」中之特殊地位,必「理學」之基本性質講明,而後二程所起之歷史作用,始得以於其中梳理。如捨此不論,徑以「一般儒學」之觀點,或「一般哲學」之觀點,加以評析,雖亦非無可論述,終難理解何以「二程」曾於理學發達之時代,具有如此重要之地位。

「理學」之儒學性質,相較於漢、唐之儒,最大之差異,在於「理學」之核心理念,係以一種經由重要思想家所開創之具有高度「實踐性」之所謂「性理之學」,涵括一切傳統儒學之內容,以之作爲理論上,人人可經由其所展示之路徑,達至儒家「窮理盡性」之理想之方式。故如無「義理門徑」中所尊崇之對象,並以之作爲學習之榜樣,即無理學之傳承;¹宋、明二代真於「性理之學」有真實功夫者,必有所取徑,其因在此。而此種於孔(丘,字仲尼,551-479 B.C.)、孟(軻,字子輿,372?-289 B.C.)之下,有所尊崇之認定,其事則起於伊川之論述明道。

伊川爲明道之〈行狀〉云:

先生資稟既異,而充養有道:純粹如精金,溫潤如良玉;寬而有制,和而不流;忠誠貫於金石,孝弟通於神明。視其色,其接物也,如春陽之溫;聽其言,其入人也,如時雨之潤。胸懷洞然,徹視無間;測其蘊,則浩乎若滄溟之無際;極其德,美言蓋不足以形容。

先生行己:內主於敬,而行之以恕;見善若出於己,不欲勿施於人;居廣居而行大道,言有物而動有常。

¹ 此即黃梨洲(宗義,字太沖,1610-1695)於《明儒學案》中所指言之所謂「宗旨」。梨洲云:「大凡學有宗旨,是其人之得力處,亦是學者之入門處。天下之義理無窮,苟非定以一二字,如何約之使其在我!故講學而無宗旨,即有嘉言,是無頭緒之亂絲也。……學問之道,以各人自用得著者為真。……學者於其不同處,正宜著眼理會,所謂一本而萬殊也。」(黃宗義:〈明儒學案發凡〉,見《明儒學案》,收入〔清〕黃宗義撰,沈善洪〔1931-2013〕主編:《黃宗義全集》〔杭州:浙江古籍出版社,2005年〕,第7冊,序頁5-6)

先生為學：自十五六時，聞汝南周茂叔論道，遂厭科舉之業，慨然有求道之志。未知其要，泛濫於諸家，出入於老、釋者幾十年，返求諸《六經》而後得之。明於庶物，察於人倫。知盡性至命，必本於孝悌；窮神知化，由通於禮樂。辨異端似是之非，開百代未明之惑，秦、漢而下，未有臻斯理也。

謂孟子沒而聖學不傳，以興起斯文為己任。其言曰：「道之不明，異端害之也。昔之害近而易知，今之害深而難辨。昔之惑人也，乘其迷暗；今之入人也，因其高明。自謂之窮神知化，而不足以開物成務。言為無不周備，實則外於倫理；窮深極微，而不可以入堯、舜之道。天下之學，非淺陋固滯，則必入於此。自道之不明也，邪誕妖異之說競起，塗生民之耳目，溺天下於汙濁；雖高才明智，膠於見聞，醉生夢死，不自覺也。是皆正路之蓁蕪，聖門之蔽塞，闢之而後可以入道。」

先生進將覺斯人，退將明之書；不幸早世，皆未及也。其辨析精微，稍見於世者，學者之所傳爾。先生之門，學者多矣。先生之言，平易易知，賢愚皆獲其益，如羣飲於河，各充其量。

先生教人：自致知至於知止，誠意至於平天下，灑掃應對至於窮理盡性，循循有序；病世之學者捨近而趨遠，處下而窺高，所以輕自大而卒無得也。先生接物：辨而不間，感而能通。教人而人易從，怒人而人不怨，賢愚善惡咸得其心，狡偽者獻其誠，暴慢者致其恭，聞風者誠服，覲德者心醉。雖小人以趨向之異，顧於利害，時見排斥，退而省其私，未有不以先生為君子也。

先生為政：治惡以寬，處煩而裕。當法令繁密之際，未嘗從眾，為應文逃責之事。人皆病於拘礙，而先生處之綽然；眾憂以為甚難，而先生為之沛然。雖當倉卒，不動聲色。方監司競為嚴急之時，其待先生，率皆寬厚，設施之際，有所賴焉。先生所為綱條法度，人可效而為也；至其道之而從，動之而和，不求物而物應，未施信而民信，則人不可及也。²

² 程頤：〈明道先生行狀〉，見《河南程氏文集》，卷 11〈伊川先生文七〉，收入〔宋〕程頤、程頤撰，王孝魚（永祥，1900-1981）點校：《二程集》（北京：中華書局，2008 年，二版五刷），上冊，頁 637-639。

伊川此文之稱敘明道，由稟賦及於充養，由敬恕及於明察，謂其能「辨異端似是之非，開百代未明之惑」，實乃秦漢以下所未曾有；而語其所以過人，則以「臻於斯理」為言。則見在伊川之評驚，求道必至於證理，乃為得之。文中所指「盡性至命，必本於孝悌」，實即所以「達本、末」；而「窮神知化，由通於禮樂」，則是所以「明天、人」。凡此，皆為「二氏之學」之標義所未云，而明道以所自得者證之。³此其所以為「善繼孟子」，而為歷來諸儒所不能及。⁴「理學」之樹立標準，「得道必臻斯理」，此為關鍵之第一義。不能證此，即非真理學。

而究論伊川之敘明道「得道而臻斯理」，所以能取信後人，則在於彼所示「心與理一」之境，於二人之教誨中，確有實地。此一實地之基礎，即是以所謂「誠」者，合「內」與「外」；⁵由合內、外，以達窮神而知化。明道云：

「敬以直內，義以方外」，合內外之道也。（原註：釋氏，內外之道不備者也。）⁶

或人問伊川：「觀物察己，還因見物，反求諸身否？」伊川云：

³ 明道云：「吾學雖有所受，天理二字却是自家體貼出來。」見〈傳聞雜記〉，程顥、程頤：《河南程氏外書》，卷12，同前註，頁424。

⁴ 伊川云：「周公沒，聖人之道不行；孟軻死，聖人之學不傳。道不行，百世無善治；學不傳，千載無真儒。無善治，士猶得以明夫善治之道，以淑諸人，以傳諸後；無真儒，天下貿貿焉莫知所之，人欲肆而天理滅矣。先生生千四百年之後，得不傳之學於遺經，志將以斯道覺斯民。天不慙遺，哲人早世。鄉人士大夫相與議曰：道之不明也久矣。先生出，倡聖學以示人，辨異端，闢邪說，開歷古之沉迷，聖人之道得先生而後明，為功大矣。於是帝師采眾議而為之稱以表其墓。學者之於道：知所嚮，然後見斯人之為功；知所至，然後見斯名之稱情。山可夷，谷可湮，明道之名亘萬世而長存；勒石墓傍，以詔後人。」見程頤：〈明道先生墓表〉，《河南程氏文集》，卷11〈伊川先生文七〉，同前註，頁640。

⁵ 〈端伯傳師說〉記二先生語云：「誠者合內外之道，不誠無物。」見程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷1〈二先生語一〉，同前註，頁9。

⁶ 見劉絢（字質夫，1045-1087）錄：〈師訓〉，《河南程氏遺書》，卷11〈明道先生語一〉，同前註，頁118。

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。⁷

以上所錄二則，皆明「合內、外之道」，而取徑不同。明道之「明於庶物，察於人倫」，乃由「內」以通「外」；其先立基於「誠」，即伊川述明道時所云「內主於敬，而行之以恕」之途徑。而伊川之自爲論，則益之以「窮理」；即彼所言「涵養須用敬，進學則在致知」⁸之說。

然即以「明」、「誠」爲兩進，如伊川所示，⁹「誠」依然爲主，無「誠」，則「明」無所啓。明道之云：

「居處恭，執事敬，與人忠」，此是徹上徹下語，聖人元無二語。¹⁰

即是其說。而伊川之所以尊明道者，亦在此。此程門教法之發源。

或問伊川：「進修之術何先？」伊川云：

⁷ 見劉安節（字元承，1068-1116）編：〈伊川先生語四〉，《河南程氏遺書》，卷 18，同前註，頁 193。

⁸ 同前註，頁 188。

⁹ 黃梨洲於《明儒學案》首卷論敘吳康齋（與弼，字子傳，1391-1469）之學，有謂「康齋倡道小陂，一稟宋人成說。言心則以知覺而與理為二，言工夫則靜時存養，動時省察。故必敬義夾持，明誠兩進，而後為學問之全功」（見黃宗義：〈崇仁學案一〉，《明儒學案》，卷 1，收入黃宗義撰，沈善洪主編：《黃宗義全集》，第 7 冊，頁 1），蓋即是以伊川之論，作為「宋人成說」之代表。由此可見，伊川之學，得朱子之發明而大顯，對於明代之偏主「陸、王」之學者言，其所欲分辨者，正在此所謂「兩進」、「夾持」之說；以是梨洲辨之如此。

¹⁰ 見〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，《河南程氏遺書》，卷 2 上〈二先生語二上〉，收入程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》，上冊，頁 13。

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；或應接事物而處其當，皆窮理也。

續問：「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（回，字子淵，521-481 B.C.）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。¹¹

可見伊川合「致知」於「誠意」，雖強調「應接事物而處其當」，皆「窮理」之事，「誠意」仍是「進修之術」之立根處；不因它處與明道差異，即於此不同。亦因此，二人之教法即有分別，必於修行之終境，達於「心」與「理」一，以之為至，則是共通之義；程門之諸弟子，蓋皆於此共受。朱子（字元晦，一字仲晦，號晦庵，1130-1200）撰作《伊洛淵源錄》之以「伊」、「洛」為「理學」宗本，其概念即是由此確立。¹²

而究論二程此一以「心與理一」為終境之說法，其所以於儒學之發展史，具有足夠之重要性，使「理學」之傳承自樹一幟，其主要之原因有三：

一、人之情感之直覺，與人心之決斷、人心對於事物之理之認知，最終得以合一；有關此一「合一」方式之論述，二程子雖乃兼取《易傳》與《中庸》，亦有擴及二書所未曾論及者，由是將「心」與「性」之議題，導入新的「義理學」與「認識論」（epistemology）之論域。

¹¹ 見劉安節編：〈伊川先生語四〉，《河南程氏遺書》，卷18，同前註，頁188。

¹² 《四庫全書總目提要》於《伊洛淵源錄》項下云：「宋人談道學宗派，自此書始，而宋人分道學門戶，亦自此書始」（見〔清〕永瑤〔號九思主人，1743-1790〕、紀昀〔字曉嵐，1724-1805〕等撰，金毓黻〔又名毓紱，號靜庵，1887-1962〕等編：《文溯閣四庫全書提要》〔北京：中華書局，2014年〕，第2冊，卷34〈史部八·傳記類一〉，頁13，總頁1121），其後論雖若以「門戶」之起釁為嫌，然亦即此可見宋人「道學宗派觀」之所昉始。

二、二程說中所涵「理一分殊」之理，¹³不僅可由人心之認知，追溯其源於「道體」，使「道體」與「心體」之論述產生關連；且此一透過對於「理」之所以為「理」之深刻認知，從而將其概念「複雜化」所達致之具有「系統哲學」(systematic philosophy) 意義之理論建構，實為儒學之義理學，莫立新的基礎。

三、儒家長久以來與二氏之學相互之間之對話與爭議，由二程之學之所展示，可得一清楚之「畫界」標準。

以下分釋之：

所謂於二程之學中，「人之情感之直覺，與人心之決斷、人心對於事物之理之認知，最終得以合一」，此點如以「哲學」之角度為之分析，係將人心分屬「情感」(emotion；或德語所云 *Gemüt*) 與「理性」(reason) 之不同能力，¹⁴於「本質」之意義，推原於一；而非僅是強調或主張「德本身之合一性」(unity of virtue)。明道嘗言：

學者須先識仁。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，不須防檢，不須窮索。若心懈則有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索。存久自明，安待窮索？此道與物無對，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言「萬物皆備於我」，須反身而誠，乃為大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，(原註：一本下更有「未有之」三字。) 又安得樂？《訂頑》意思，乃備言此體。

¹³ 《遺書》載或人問：「某嘗讀《華嚴經》，第一真空絕相觀，第二事理無礙觀，第三事事無礙觀，譬如鏡燈之類，包含萬象，無有窮盡。此理如何？」伊川曰：「只為釋氏要周遮，一言以蔽之，不過曰萬理歸於一理也。」(見劉安節編：〈伊川先生語四〉，《河南程氏遺書》，卷 18，收入程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》，上冊，頁 195) 彼說以「華嚴」之法界三觀，亦所以明「萬理」之歸於「一理」；可見當時論「理一分殊」者，皆注意釋氏之論，非僅承沿魏晉玄學論者，若王輔嗣(弼，226-249) 解《易》時所謂「物无妄然，必由其理。統之有宗，會之有元」(參註〈69〉) 之義而已。此為探論宋儒「哲學思惟」(philosophical thinking) 發展之一項重要線索。

¹⁴ 關於此種屬於「道德心理學」(moral psychology)、「道德哲學」(moral philosophy) 與「倫理學理論」(ethical theory) 所常見之區分，其於西洋古典哲學中來歷，參見 John M. Cooper (1940-)，*Reason and Emotion* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999)。

以此意存之，更有何事？「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，却須存習此心，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。¹⁵

文中所謂「學者須先識仁」，「仁」乃情感之直覺，「仁」而識之為「仁」，即是由「誠」而「明」；此中已有「認知」。由「識仁」，進而因存久之明，而知「義、禮、智、信」之莫非「仁」，則是將人心之一切感應、決斷與對於事理之認知，亦皆證之為「仁」。此即「窮理」而達於「真知」之境。¹⁶故於明道，自此以往，但云「以誠敬存之而已」，不須更加「防檢」、「窮索」之功。特因所謂「窮理」之義，明道乃合「明」於「誠」，伊川乃合「誠」於「明」，尚可衍為二途，故彼此間猶有差異。

雖則如此，明道嘗云：

「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。¹⁷

而伊川亦曰：

一人之心即天地之心，（原註：心一作體。）一物之理即萬物之理，一日之運即一歲之運。¹⁸

則見伊川與明道之不同，未如同朱子與明道間差異之鉅；此點構成程門之「整體性」。所謂「程門」之傳授，並未於其初始，即分裂成為兩派。

其次所謂「二程說中對於『理一分殊』之深刻認知，為儒學之義理學，奠立新基礎」。此一論法，就理解之面向而言，主要應先辨其「義理」義，其次方

¹⁵ 見〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，《河南程氏遺事》，卷2上〈二先生語二上〉，收入程顥、程頤撰，王孝魚點校：〈二程集〉，上冊，頁16-17。

¹⁶ 於此階段，已非「識得之知」，而係「證得之知」。

¹⁷ 見〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，頁15。

¹⁸ 同前註，頁13。

是其「哲學」義。

蓋就「哲學」義而言，「理」出於「道」，不唯先秦儒、道，皆有論述，於「玄學」乃至大乘經論逐步翻譯為中土語言之年代，「理一」之概念，亦長期成為哲學表述之重要觀念；非俟於宋而始有。關鍵在於「理一分殊」之論之建構基礎，乃由何而奠立其說？依何而奠立其說？

依玄學時代兼涉儒、道二家之論者而言，「理一」之概念，乃由道體之「超絕性」(transcendentality)、「自立存有性」(*esse subsistens*)與「遍在性」(omnipresence)所決定。其所應進一步予以確認之問題，僅在於：是否「理一」之說，即等同於直指「道體」為「理體」？依余之見，此中實尚有辨；並不必然如此。

相較而言，由於佛家「理一」之概念，本由「法身」(*Dharmakāya*)之概念所充實，故彼論中「性理融攝」之於「殊」義，可有「真實面」、「作用面」與「詮法面」之分別；遠較玄學時代儒、道二家之論為複雜。

至於二程之重新提出「理一分殊」之主張，則是合客觀之「理」、主觀之「義」，而以「物則」之概念言之。故其思惟之取徑，乃一方面上接於孟子所謂「萬物皆備於我」¹⁹之「義理」觀點；另一方面言，則是將《易傳》「窮理盡性以至於命」²⁰之「哲學」觀點，予以擴充。此一兼取「義理面」與「哲學面」之論法，給予「理學」以發展之方向。

而最後第三項，所謂「由二程之學之所展示，可得儒家與二氏之學之清楚之畫界標準」，則是依前項之論，而以「理」所內涵之「虛」與「實」，作為儒家與二氏之學之差別所在。此一「虛」、「實」之辨，如以「義理之學」言之，即是主張「天人無間斷」。²¹故明道云：

¹⁹ 孟子曰：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」語出《孟子·盡心上》；參見朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，卷13，收入〔宋〕朱熹撰，朱傑人（1945-）等主編：《朱子全書》〔修訂本〕（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年），第6冊，徐德明校點，頁426-427。

²⁰ 《周易·說卦傳》：「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。」見朱熹：《周易本義》，〈周易說卦傳第八〉，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第1冊，王鐵校點，頁153。

²¹ 見劉絢錄：〈師訓〉，《河南程氏遺書》，卷11〈明道先生語一〉，頁119。

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。²²

蓋對於儒家而言，所謂「天人無間斷」，即是：「天地設位而易行其中」，人亦物之一，²³然無人之誠，則不足以見天；²⁴以是而有心之誠體。故以「誠」言，則「心」與「理」有可契，且必能契；此其所以為「實」。否則，有所識於理，猶以為能以心包之；²⁵或則，空恃一靈明之覺，化去扞格，自以為無所拘礙，以明道之見，皆仍是二本。²⁶二本，則「理」為虛矣。至於「篤恭而天下平之道」：以「先」而言，即是「先天而天不違」；以「後」而言，則是「後天而奉天時」。²⁷「治」與「平」，皆在其中矣。

²² 同前註，頁 117-118。

²³ 明道云：「『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。」（同前註，頁 118）

²⁴ 明道云：「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。』」（同前註，頁 117）

²⁵ 呂與叔（大臨，1044-1091）記二先生語云：「堯夫（邵雍，謚號康節，1012-1077）之學，先從理上推意，言象數言天下之理，須出於四者，推到理處，曰：（原註：處曰添二字）『我得此大者，則萬事由我，無有不定。』然未必有術，要之亦難以治天下國家。其為人則直是無禮不恭，惟是侮玩，雖天理（原註：一作地。）亦為之侮玩。如《無名公傳》言『問諸天地，天地不對，弄丸餘暇，時往時來』之類。」（見〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，同前註，頁 45）彼處所評，即是一例。

²⁶ 明道云：「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。』蓋曰天之所以為天也。『於乎不顯，文王之德之純』，蓋曰文王之所以為文也。純亦不已，此乃天德也。有天德便可語王道，其要只在慎獨。」（見劉絢錄：〈亥九月過汝所聞〉，《河南程氏遺書》，卷 14〈明道先生語四〉，同前註，頁 141）。「純亦不已」，即是「天人無間斷」，此所以「逝者如斯夫！不舍晝夜」。可見「前後際斷」，於明道說，必去盡己私，廓然大公，然後能之；否則「際斷」，僅是「念不相續」，私意仍在，若空而不空，若實而不實。此即是明道所辨「一本」與「二本」之別。

²⁷ 呂與叔記二先生語云：「若不一本，則安得『先天而天不違，後天而奉天時？』」（見〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，同前註，頁 43）

本文以上述三點，論述二程之學之所以能樹立「理學」之傳統，關鍵之點在於說明：「理學」之逐漸發展成爲儒學之一種形態，雖不限於義理，「義理」實爲其哲學思惟之導引；無「義理」義之核心思想，與其作爲「進修之術」之「實踐方法」，如上所舉言，而徒有哲學理論之建構，則亦將不成其爲「理學」。二程於思想史上之特殊地位，蓋由是確立。且正因「理學」之核心本質，乃屬一種「義理」之學，故其發展，亦須有「義理」形態之效應，乃始得以真正延續。故二程之外，不能不論及程門之流衍。以下續論之。

二、明道、伊川所啟導之理學路向與其流衍中所呈顯之哲學議題

明道、伊川所建構之義理路向，得其門弟子之傳承，展現一種「學術」之特殊性。此一流衍之意義，若以「學術史」之眼光，爲之考察，其要點，可概說爲三，即：

- 一、以程門諸子之信行，驗證二程之學作爲「進修之術」之「可實踐性」；並作出展示。
- 二、以程門諸子之別派，考掘二程之學作爲「義理門徑」所蘊涵之豐富性。
- 三、以程門流衍所產生之分歧，及其深化之發展，探索理學內部所存在之哲學議題，並觀察其間因尋求「解決方案」所出現之思惟趨向。

就第一點，所謂「以程門諸子之信行，驗證二程之學作爲進修之術之『可實踐性』，並作出展示」而論，「檢證」與「展示」，不僅應有諸弟子自身之實踐，且於其中，須有大才。此因義理之學之親受而傳，皆由心術；傳之者以心之所得之全，觸機而爲指點，受之者以其慧之偏用，領受而蓄養，一出一入，所詣不能無差。

差處則有二種：一種因偏取而深入，蔽之中有不蔽；以有「不蔽」，故「蔽」與「不蔽」，於後人之「檢證」，皆有以見實，以是成其「展示」。另一種偏差，則屬學者之心性未純，故一旦流而失正，無可取證。或則學者並非心性未純，然稟賦不及，故雖於己有得，無以顯真，以是亦乏「取證」與「展示」之用。後人以「學案」之體，條別理學之流衍，必關注諸儒門下高第弟子，乃至種種「派分」

關係，即是於此著眼。

就第二點，所謂「以程門諸子之別派，考掘二程之學作為『義理門徑』所蘊涵之豐富性」而論，程門傳承之具「多向」意義，最初之派分，來自上蔡（謝良佐，字顯道，1050-1103）、龜山（楊時，字中立，1053-1135）之別流。而其所以產生同門中之歧異之原因，在於進修之所造，雖有同詣，然所由之徑非一，程門高第所得各自不同，而皆續有傳授，人才亦由是而積累。此一方面可證二程之所示，其中確有途轍，非關文字；另一方面，則是顯示義理之學，雖貴能得要，即所謂「宗旨」，然心得其要而以「語言」傳之，受之者，不必皆能因此約簡之語言而得其宗綱。以是因實踐而產生歧異，由歧異而辨出得失、階等，善取者，循其脈絡以求，即可由變化而探討教法之真際。所謂「豐富性」，蓋由是而揭示。²⁸

至於第三點，所謂「以程門流衍所產生之分歧，及其深化之發展，探索理學內部所存在之哲學議題，並觀察其間因尋求解決方案而出現之思惟趨向」，此一說法之依據，則是建立於現今所謂「學術史」與「思想史」之詮釋。此一詮釋，

²⁸ 黃梨洲於其學案〈發凡〉云：「大凡學有宗旨，是其人之得力處，亦是學者之入門處。天下之義理無窮，苟非定以一二字，如何約之使其在我！故講學而無宗旨，即有嘉言，是無頭緒之亂絲也。……學問之道，以各人自用得著者為真。……學者於其不同處，正宜著眼理會，所謂一本而萬殊也。」（黃宗義：〈明儒學案發凡〉，見《明儒學案》，收入黃宗義撰，沈善洪主編：《黃宗義全集》，第7冊，頁5-6）其所釋，蓋近於是理。至於彼於康熙癸酉年（1693），口授其子百家（字主一，1643-1709）所成之〈學案序〉，中云：「盈天地皆心也，變化不測，不能不萬殊。心無本體，工夫所至，即其本體。故窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。……夫先儒之語錄，人人不同，只是印我之心體變動不居。若執定成局，終是受用不得」（黃宗義：〈明儒學案序〉，同上，序頁3），其說以語錄人人不同，「只是印我之心體變動不居」，其義則非本文此處所釋者所可籠絡；蓋前此未經人論之意見，值得分疏。特梨洲此序後又有改本，重敘其意，乃云：「盈天地皆心也。人與天地萬物為一體，故窮天地萬物之理，即在吾心之中。後之學者錯會前賢之意，以為此理懸空於天地萬物之間，吾從而窮之，不幾於義外乎？此處一差，則萬殊不能歸一，夫苟工夫著到，不離此心，則萬殊總為一致。學術之不同，正以見道體之無盡，……有明……諸先生學不一途，師門宗旨，或析之為數家，終身學術，每久之而一變。二氏之學，朱、程闢之未必廓如，而明儒身入其中，軒豁呈露，鑿家倒倉之法也。……余於是分其宗旨，別其源流，……以著於篇，聽學者從而自擇」（黃宗義：〈明儒學案序〉改本，見《南雷詩文集》〔上〕，〈序類〉，收入黃宗義撰，沈善洪主編：《黃宗義全集》，第10冊，頁79-80），論則改歸平實，「心體變動不居」云云之語，已不復見；或亦自覺未安而去之矣。

不僅主張義理之真實基礎，必可以「哲學」之方式，加以說明；且亦確信義理學之得失，可依其「哲學基礎」之合理與否，加以判斷。

而此一詮釋方法之適合於「理學史」之觀察，則是依據朱子對於程門流脈之梳理，與彼以完整之「哲學系統」(philosophical system)之概念，詮釋「理學結構」之作爲，及其所產生之影響。

蓋朱子之取濂、洛、關學而一之，雖於其中，乃有所去、取，且亦於其同時，引發象山(陸九淵，字子靜，1139-1193)之爭議；然此一作爲，卻使朱子「所取」之部分與「所去」之部分，二者相較，於「義理學」與「哲學」之論述中，皆展現出屬於「結構性」之差異。此點不僅顯示「詮釋」對於「發展」可有之影響，亦證明就「理學」而言，「義理學」與「哲學」之相需。二程之學之由分衍，而出現此種深化後之整合，使「理學」之意義，逐漸發展成爲一不限於「傳承」，而可由其「義理學」中所蘊含之「哲學思惟」，作爲推動因素之「學界所共有之學」。²⁹

以上概述程門流衍於「學術史」之意義，若欲進一步深入探討，且以之結合於「朱子詮釋」之所由形成之問題，最宜關注者，應在程門中上蔡、龜山之別派。而推究上蔡、龜山所傳之所以實然分流，其主要之因，則在於諸弟子順承師門之意時，所不自覺之偏取。朱子嘗云：

程子諸門人，上蔡有上蔡之病，龜山有龜山之病，和靖(尹淳)有和靖之病，無有無病者。³⁰

即指此而言。

然即「不覺偏取」，亦必是有所得而後然。朱子嘗謂：

²⁹ 朱子不僅於二程之學之流行，細加整合，一一指出學脈；即各家所傳二程之語錄，朱子亦為之詳推細索，勒成定本。微朱子之董理，不唯各家所錄二程之言，難於別擇其精粗、真偽，程門流衍之實況，乃至眾弟子之所得與二程教法間之關連，亦將歷久而湮沉。後人因朱子之詮釋而得門徑，復可不受限於其所詮釋，而自尋解於二程之遺書、遺言，皆彼之功。

³⁰ 見〔宋〕黎靖德輯：《朱子語類》，卷93，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第17冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁3103。

今學問流而為禪，上蔡為之首。³¹

《語類》載或人疑上蔡「孝弟非仁也」一句。朱子云：

孝弟滿體是仁。內自一念之微，以至萬物各得其所，皆仁也。孝弟是其和合做底事。若說孝弟非仁，不知何從得來。上蔡之意，蓋謂別有一物是仁。如此，則是性外有物也。

或曰：「『知此心，則知仁矣。』此語好。」朱子云：

聖門只說為仁，不說知仁。

又有錄，則云：

上蔡說仁，只從知覺上說，不就為仁處說。聖人分明說「克己復禮為仁」，不曾說知覺底意。

又曰：

上蔡一變而為張子韶（九成，號無垢，又號橫浦居士，1092-1159）。上蔡所不敢衝突者，張子韶出來，盡衝突了。……近年陸子靜又衝突，出張子韶之上。³²

此處所引「上蔡說仁，只從知覺上說，不就為仁處說」云云之論，推究其來源，蓋源出前引明道所云「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。義、禮、智、信皆仁也」之說，而上蔡以「覺」與「所覺」分立，故將伊川所曾謂「性中只有仁義禮智四者，幾曾有孝弟來」³³之語，發展成為以「能覺」方始為「體」之說。朱子

³¹ 同前註，卷5，第14冊，頁228。

³² 同前註，卷20，頁707。

³³ 劉元承手編伊川語，云：問：「『孝弟為仁之本』，此是由孝弟可以至仁否？」曰：「非也。謂行仁自孝弟始。蓋孝弟是仁之一事，謂之行仁之本則可，謂之是仁之本則不可。蓋仁

所謂「上蔡之意，蓋謂別有一物是仁」，即是申斥此意。

唯推究上蔡之意，此能覺之體，亦非空有一知，如朱子所疑，而係道體之流行所演成，故盡一切心之變化，皆可謂即由此推擴得來。《上蔡語錄》載：或問：「孟子言盡其心者知其性，如何是盡其心？」上蔡云：

昔有人問明道先生，何如斯可謂之恕心？先生曰：「充擴得去則為恕心。」
「如何是充擴得去底氣象？」曰：「天地變化草木蕃。」「充擴不去時如何？」曰：「天地閉賢人隱。」察此可以見盡不盡矣。³⁴

即是彼所承接於明道之受用處。而朱子不以之為然。此正與朱子編輯《近思錄》時不取明道之〈識仁篇〉，同屬一因。³⁵凡前引朱子語，以張子韶與陸子靜為「衝突道理」，其判斷亦皆根源於此。

而此之不契，實顯示：明道之「格物」，立基於覺體之呈露，故重點在於「去私意之隔」。以是就「本體流行」之意義言，其「充擴」之意與「恕」道同符；

是性（原註：一作本。）也，孝弟是用也。性中只有仁義禮智四者，幾曾有孝弟來？（原註：趙本作幾曾有許多般數來？）仁主於愛，愛莫大於愛親。故曰：『孝弟也者，其為仁之本歟！』見劉安節編：〈伊川先生語四〉，《河南程氏遺書》，卷18，頁183。

³⁴ 見謝良佐撰：《上蔡語錄》（收入《景印文淵閣四庫全書》〔臺北：臺灣商務印書館，1983年〕，第698冊），卷1，頁1b-2a，總頁567。

³⁵ 上蔡之說乃出明道，梨洲已言之。其論云：「上蔡在程門中英果明決，其論仁以寬（按，應作「覺」；字誤），以生意；論誠以實理；論敬以常惺惺；論窮理以求是；皆其所獨得以發明師說者也。朱子言其雜禪，見解大端有三：謂：『洒掃應對，只是小子之始學，上蔡不合說得大了，將有不安于其小者』。夫必知其中有所謂大者，方安為之。程子曰：『道無精粗，言無高下。』此與上蔡之言何殊？必曰道理有小有大，是道有精粗，言有高下也。謂『知覺得應事接物底，如何喚做仁？須是知覺那理方是』。夫覺者，澄然無物，而為萬理之所從出。若應事接物，而不當于理，則不可謂之覺矣。覺外求仁，是覺者一物，理又一物。朱子所以終身認理、氣為二也。謂『上蔡說先有知識，以敬涵養，似先立一物了』。夫上蔡此言，亦猶〈識仁篇〉所云『識得此理，以誠敬存之』而已。蓋為始學者言，久之則敬即本體，豈先有一物哉？其言語小有出入，則或有之；至謂不得其師之說，不敢信也。」（見〔清〕黃宗羲原本，黃百家纂輯，全祖望〔字紹衣，號謝山，1705-1755〕修補：〈上蔡學案〉，見《宋元學案》，卷24，收入黃宗羲撰，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第4冊，頁171-172）

而朱子則以「心」爲「能知」，必待「心覺此理」方是，³⁶故偏向於伊川。二程之影響於程門乃至後學，有此二途。

今若重新審視明道與伊川之更易《大學》，二人之改本，於「物格而後知至」句後之文，「此謂『知本』，此謂『知之至』」云云，安排即有不同。伊川鬆看此句，而明道嚴之，可見二人於「入手處」確有不同。朱子〈格物補傳〉，亦正是欲於此處發揮己意。唯一旦朱子以此摒絕上蔡以下，以爲近禪，則明道、伊川教法中存在之分歧與若干尙待釐清之論點，必因此而凸顯。此關切程門發展趨勢，所應注意於上蔡之部分。此勢之一。

至於龜山，朱子除謂其才質困弱外，³⁷亦頗嫌其所唱「本然之性不與惡對」之語，流傳致誤；並謂其源，乃出自方外之東林常摠（1025-1091）。³⁸今檢龜山晚

³⁶ 朱子云：「上蔡以知覺言仁。只知覺得那應事接物底，如何便喚做仁？須是知覺那理，方是。且如一件事是合做與不合做，覺得這個，方是仁。喚著便應，挾著便痛，這是心之流注在血氣上底。覺得那理之是非，這方是流注在理上底。喚著不應，挾著不痛，這固是死人，固是不仁。喚得應，挾著痛，只這便是仁，則誰個不會如此？須是分作三截看：那不聞痛癢底，是不仁；只覺得痛癢，不覺得理底，雖會於那一等，也不便是仁；須是覺這理，方是。」見黎靖德輯：《朱子語類》，卷 101，第 17 冊，頁 3366。

³⁷ 朱子云：「龜山文字議論，如手捉一物正緊，忽墜地，此由其氣弱。」（同前註，頁 3372）又曰：「龜山才質困弱，好說一般不振底話。」（同前註，卷 70，第 16 冊，頁 2369）

³⁸ 《語類》載：「久不得胡季隨（大時，號盤古）諸人書。季隨主其家學，說性不可以善言。本然之善，本自無對；才說善時，便與那惡對矣。才說善惡，便非本然之性矣。本然之性是上面一個，其尊無比。……善是下面底，才說善時，便與惡對，非本然之性矣。『孟子道性善』，非是說性之善，只是贊嘆之辭，說『好個性』！如佛言『善哉』！（原註：此文定〔胡安國，字康侯，號武夷，1074-1138〕之說。）某嘗辨之云，本然之性，固渾然至善，不與惡對，……此天之賦予我者然也。然行之在人，則有善有惡：做得是者為善，做得不是者為惡。豈可謂善者非本然之性？只是行於人者，有二者之異，然行得善者，便是那本然之性也。若如其言，有本然之善，……又有善惡相對之善，……則是有二性矣。方其得於天者，此性也；及其行得善者，亦此性也。只是纔有個善底，……便有個不善底，所以善惡須著對說。不是元有個惡在那裏，等得他來與之為對。只是行得錯底，便流入於惡矣。此文定之說，故其子孫皆主其說，而致堂（胡寅，字明仲，1098-1156）、五峰（胡宏，字仁仲，1105-1161）以來，其說益差，遂成有兩性：本然者是一性，善惡相對者又是一性。他只說本然者是性，善惡相對者不是性，豈有此理！然文定又得於龜山，龜山得之東林常摠。摠，龜山鄉人，與之往來，後住廬山東林。龜山赴省，又往見之。摠極聰明，深通佛書，有道行。龜山問：『孟子道性善，說得是否？』

年引常摠語，有「白淨無垢，即孟子之言性善」之語，³⁹則其辨「心」、「性」而說有層次，確已越出明道所釋於「性」、「氣」之義；後人譏之為「溺佛」，亦非無故。然其說之所以合於常摠，實亦有故。李端伯（之純，1022-1097）記二程子語云：

「生之謂性」，性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，（原註：后稷之克岐克嶷，子越椒始生，人知其必滅若敖氏之類。）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

摠曰：『是。』又問：『性豈可以善惡言？』摠曰：『本然之性，不與惡對。』此語流傳自他。然摠之言，本亦未有病。蓋本然之性是本無惡。及至文定，遂以『性善』為贊嘆之辭；到得致堂、五峰輩，遂分成兩截，說善底不是性。若善底非本然之性，却那處得這善來？既曰贊嘆性好之辭，便是性矣。……若非性善，何贊嘆之有？如佛言『善哉！善哉！』為贊美之辭，亦是說這個道理好，所以贊嘆之也。」（同前註，卷 101，第 17 冊，頁 3393-3394）

³⁹ 龜山云：「《字說》所謂『大同於物者，離人焉』。曰：『揚子（字子雲，53 B.C.-18）言和同天人之際，使之無間，不知是同是不同？若以為同未嘗離人，又所謂『性覺真空者離人焉』。若離人而之天，正所謂『頑空通』。總老言《經》中說十識，第八菴摩羅識，唐言『白淨無垢』；第九阿賴耶識，唐言『善惡種子』。『白淨無垢』，即孟子之言『性善』是也；言性善，可謂探其本。言善、惡混，乃是於善惡已萌處看。荊公（王安石，字介甫，號半山，1021-1086）蓋不知此。」（見〔宋〕楊時撰：《龜山集》〔收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1125 冊〕，卷 13〈語錄四·毗陵所聞〉，23a，總頁 246）《佛法金湯編》於「楊時」項下則云：時，字中立，號龜山先生，明道門人，學有本源，為一世儒宗。徽宗朝為國子祭酒。嘗曰：「微生高乞醯以與人，孔子不以為直。《維摩經》云：『直心是大道場』，儒、佛至此實無二理。」又曰：「《圓覺經》云：『作、止、任、滅是四病。』作即助長，止即不芸，任、滅即無事。」（《鳴道集》）。時與東林總禪師友善，謂師曰：「禪學雖高，却於儒學未有所得。」師曰：「儒學緊要處也記得些子。且道君子無入而不自得，得個甚麼？」時默然。師又與時言：「十識：第八菴摩羅識，此言白淨無垢；第九阿賴耶識，此言善惡種子。白淨無垢，即孟子之言性善，性善則可謂探其本也。言善惡混，乃於善惡未萌處。」（《資監》）時又問曰：「孟子道性善，是否？」師曰：「是。」時又問：「性何以『善』言？」師曰：「本然之性不與惡對。」後朱子謂總老此語却是。（《西山讀書記》）（見會稽沙門心泰編，天台沙門真清閱：《佛法金湯編》〔收入《新編卍續藏經》，臺北：新文豐出版公司，1995 年，三刷，第 148 冊〕，卷 13，頁 478a，總頁 955）

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。如此，則人不可以不加澄治之功。故用力敏勇則疾清，用力緩怠則遲清，及其清也，則却只是元初水也。亦不是將清來換却濁，亦不是取出濁來置在一隅也。水之清，則性善之謂也。故不是善與惡在性中為兩物相對，各自出來。此理，天命也。順而循之，則道也。順此而修之，各得其分，則教也。自天命以至於教，我無加損焉，此舜有天下而不與焉者也。⁴⁰

文中程子之區隔「可繼」之性，與氣稟之性，亦若有二。蓋即朱子所云「氣質之說，起於張（載，字子厚，號橫渠，1020-1077）、程，極有功於聖門」之說。⁴¹而此有關於「氣」、「性」之分辨，發展至朱子，遂有「性如寶珠，氣質如水」之譬喻。⁴²若要推究其來歷，亦是受佛說之影響而來；清儒若戴東原（震，1724-1777）、阮芸臺（元，字伯元，1764-1849），皆嘗辨之於細。⁴³故龜山之有所取於常摠，而

⁴⁰ 見〈端伯傳師說〉，《河南程氏遺書》，頁10-11。

⁴¹ 《語類》：「亞夫（□淵，號蓮塘）問：『氣質之說，起於何人？』曰：『此起於張、程。某以為極有功於聖門，有補於後學，……』因舉橫渠：『形而後有氣質之性。善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。』又舉明道云：『論性不論氣，不備；論氣不論性，不明；二之則不是。』」（見黎靖德輯：《朱子語類》，卷4，第14冊，頁199-200）又一條：「問：『孟子言性，與伊川如何？』曰：『不同。孟子是別出而言性之本，伊川是兼氣質而言，要之不可離也。』」（同前註，頁196）

⁴² 朱子云：「性如寶珠，氣質如水。水有清有汗，故珠或全見，或半見，或不見。」（同前註，卷74，第16冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁2525）又曰：「理在氣中，如一個明珠在水裏。理在清底氣中，如珠在那清底水裏面，透底都明；理在濁底氣中，如珠在那濁底水裏面，外面更不見光明處。」（同前註，卷4，第14冊，鄭明等校點，莊輝明審讀，頁203）

⁴³ 說詳戴震：《孟子字義疏證》，卷上，收入〔清〕戴震撰，楊應芹（1943-）、諸偉奇（1949-）主編：《戴震全書》〔修訂本〕（合肥：黃山書社，2010年），第6冊，頁165；阮元：〈塔性說〉，見《學經室續三集》，卷三，收入〔清〕阮元撰，鄧經元點校：《學經室集》（北京：中華書局，1993年），下冊，頁1059-1061。

爲儒、佛會通之論，誠有析理未精之處，程門辨「性」之有新解，亦是其因；未可單咎個人。故依於龜山之歧出，正可由是探究二程立說之特點與其真義。此勢之二。

總合大體而言，龜山之偏失，以朱子之意說之，在於混同程子所指「性」、「氣」分說時，「性體」之「不雜」義，與釋氏所言「法身」之「純淨」義。對於兼取儒、釋而認可以「會通」之論者言，此二者雖有不同，然於「惑位」而修「正因」，正是可以取儒義爲「俗諦」，以俟其轉。張子韶之依止大慧宗杲（字曇晦，號妙喜，又號雲門，諡號普覺禪師，1089-1163）而由儒義起修，即是此途；故入《居士傳》。

對於宗主儒義者而言，則有三種態度，而皆主「天命之性」即是「性」之究竟義，亦是誠然之「實」義：

一種推究「性」之「不雜」義，以不雜於「氣」言之「性」，即「理」之在人者；此即伊川所標示之「性即理」說。⁴⁴

一種，推究「性」之「不離」義，以不離於「氣」言之「性」，即「理」之變化；此即清代王船山（夫之，字而農，號薑齋，1619-1692）變改程子之說而標示之「天日命，性日成」之說。⁴⁵

⁴⁴ 伊川云：「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。凡言善惡，皆先善而後惡；言吉凶，皆先吉而後凶；言是非，皆先是而後非。」（見唐棣〔字彥思〕編：〈伊川雜錄〉，《河南程氏遺書》，卷22上〈伊川先生語八上〉，頁292）

⁴⁵ 船山云：「程子創說個氣質之性，殊覺峻嶒。先儒於此，不僅力說與人知，或亦待人之自喻。乃緣此而初學不悟，遂疑人有兩性在，今不得已而為顯之。所謂『氣質之性』者，猶言氣質中之性也。質是人之形質，範圍著者生理在內；形質之內，則氣充之。而盈天地間，人身以內人身以外，無非氣者，故亦無非理者。理，行乎氣之中，而與氣為主持分劑者也。故質以函氣，而氣以函理。質以函氣，故一人有一人之生；氣以函理，一人有一人之性也。若當其未函時，則且是天地之理氣，蓋未有人者是也。（原註：未有人，非混沌之謂。只如趙甲以甲子生，當癸亥歲未有趙甲，則趙甲一分理氣，便屬之天。）乃其既有質以居氣，而氣必有理，自人言之，則一人之生，一人之性；而其為天之流行者，初不以人故阻隔，而非復天之有。是氣質中之性，依然一本然之性也。」（見王夫之：《讀四書大全說》，卷7《論語·陽貨篇》，收入〔清〕王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》〔長沙：嶽麓書社，2012年，二版二刷〕，第6冊，頁857-858）關於船山論「性」義之內涵及其特殊之理論結構，參見拙作〈論王船山性理思想之建構與

而第三種，則是合「性」於「心」，而言「心識」⁴⁶所本原之「良知之體」之超越；⁴⁷此即是陽明所標示「心有本體，性無定體」之說。⁴⁸

而推究程子之所以受釋氏之說之影響，從而有「性」、「氣」分合之論，則在於：儒學自有思（孔伋，字子思，483-402 B.C.）、孟之說，義理學之主脈，已歸於「性善」之論；因此性質近於「倫理學」與「道德哲學」之討論中，有關「惡」之定義與「惡」之來源，成為儒學中所必須以「哲學理論」之方式，予以探討之嚴肅課題。漢、唐儒學之於此，皆有所不足。明道受佛學論「性」有「淨」、「染」

其內部轉化）（初稿原刊《文與哲》第17期〔2010年12月〕，頁297-382；收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》上編〔香港：中文大學出版社，2013年〕，頁1-103）；〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉（初稿原刊《文與哲》第18期〔2011年6月〕，頁429-514；同前揭書，頁105-200）二文。

⁴⁶ 陽明云：「目無體，以萬物之色為體；耳無體，以萬物之聲為體；鼻無體，以萬物之臭為體；口無體，以萬物之味為體；心無體，以天地萬物感應之是非為體。」（見王守仁：《傳習錄》下，收入〔明〕王守仁撰，吳光〔1944-〕等編校：《王陽明全集》〔新編本〕〔杭州：浙江古籍出版社，2013年，一版三刷〕，第1冊，卷3《語錄三》，頁119）其所舉耳目鼻口之以「識」為體，皆若明其無自性，然以其釋「心」，有謂「心以天地萬物感應之是非為體」，故義皆可轉「虛」為「實」；「良知之體」可以貫通上、下。此即陽明以氣之流行亦良知之體之作用之論。於其說義中，無論「心」、「氣」，皆可謂「良知之體」之變化；因而就性質言，此體之呈顯，於「心識」之層面，皆屬「動態的」（dynamic），而非「靜態的」（static）。

⁴⁷ 陽明云：「良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。人若復得他完完全全，無少虧欠，自不覺手舞足蹈，不知天地間更有何樂可代。」（同前註，頁115）

⁴⁸ 陽明云：「性無定體，論亦無定體，有自本體上說者，有自發用上說者，有自源頭上說者，有自流弊處說者。總而言之，只是一個性，但所見有淺深爾。若執定一邊，便不是了。性之本體原是無善無惡的，發用上也原是可以為善，可以為不善的，其流弊也原是一定善一定惡的。譬如眼，有喜時的眼，有怒時的眼，直視就是看的眼，微視就是覷的眼。總而言之，只是這個眼，若見得怒時眼，就說未嘗有喜的眼，見得看時眼，就說未嘗有覷的眼，皆是執定，就知是錯。孟子說性，直從源頭上說來，亦是說個大概如此。荀子（況，313-238 B.C.）性惡之說，是從流弊上說來，也未可盡說他不是，只是見得未精耳。眾人則失了心之本體。」（同前註）。以上二註關於陽明論「良知之體」之精義，乃至其辨「心」、「性」之義之不同，參見拙作〈王陽明哲學之根本性質及其教法流行中所存在之歧異性〉（刊登《文與哲》第16期〔2010年6月〕，頁283-366；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編〔香港：中文大學出版社，2012年〕，頁29-112）。

之分之啓示，以「性」、「氣」對舉，而論其不雜、不離，正是一重大之進展。特此種「近似釋氏之論，而並非佛說」之析義，如無完整之「形上學」(metaphysics)爲之支撐，易滋疑義。程門之有龜山之混淆，即是其證。

故由程門辨義之易於混淆，衍伸而至，使後人面對以「命」義而言之「性」，與合「氣」而言之「性」，究竟應如何於「宇宙構成論」(cosmology)之層次，加以分析之追問時，形成立論上之重大壓力。朱子之由二程論「性」之說，以之上合於周濂溪(敦頤，字茂叔，1017-1073)之「誠體」論，即是一哲學上「可有」之建構。⁴⁹

《語類》載：朱子出示〈答張元德書〉問「通、復」二字，云：

「誠之通」，是造化流行，未有成立之初，所謂「繼之者善」；「誠之復」，是萬物已得此理，而皆有所歸藏之時，所謂「成之者性」。在人則「感而遂通」者，「誠之通」；「寂然不動」者，「誠之復」。

弟子因問：「明道謂：『今人說性，只是說繼之者善。』是如何？」朱子曰：

明道此言，却只是就人上說耳。⁵⁰

⁴⁹ 朱子云：「秦漢以來，道不明於天下，而士不知所以爲學。言天者遺人而無用，語人者不及天而無本；專下學者不知上達而滯於形器，必上達者不務下學而溺於空虛；優於治己者或不足以及人，而隨世以就功名者，又未必自其本而推之也。夫如是，是以天理不明而人欲熾，道學不傳而異端起，人挾其私智以馳騁於一世者，不至於老死則不止，而終亦莫悟其非也。宋興，九疑之下、舂陵之墟，有濂溪先生者作，然後天理明而道學之傳復續。蓋有以闡夫太極、陰陽、五行之奧，而天下之為中正仁義者，得以知其所自來。言聖學之有要，而下學者知勝私復禮之可以馴致於上達；明天下之有本，而言治者知誠心端身之可以舉而措之於天下，其所以接洙泗千歲之統，下啟河洛百世之傳者，脈絡分明而規模宏遠矣。是以人欲自是有所制而不得肆，異端自是有所避而不得騁，蓋自孟氏既沒，而歷選諸儒受授之次，以論其興復開創、汎掃平一之功，信未有高焉者也。」(朱熹：〈韶州州學濂溪先生祠記〉，見《晦庵先生朱文公文集》，卷 79，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》[修訂本]，第 24 冊，戴揚本、曾抗美校點，頁 3768-3769)論中朱子以「天、人」「上、下」分舉，而躋濂溪於明道之前，以為淵源所自，其意甚明。

⁵⁰ 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷 94，第 17 冊，頁 3147。

由是可知，朱子之以「誠體」貫串「道」之施用，而為「繼之」、「成之」之所本，固即是由明道之說而上溯；全其所未備。此中關係，頗為明確，非屬臆測。而濂溪之成為朱子論伊洛淵源時，必談之重點，此亦為其因。

然一旦由二程而上溯，如朱子之所為，二程間之差異，必因此而易受注意；甚至因此而擴大。其關鍵，非在二程有關於「心體」之設論，而在彼論中有關「心」與「物」之分辨。

蓋「心體」之為一誠然之體，其本質乃繫於由天以命於人之「性」，此一觀點，乃二程所同。然於明道之說，「明」、「誠」係一體；無誠然可有之能覺，於此「識仁」，即無繼之而有之「明善」；必以此為「守約」之地。故云：

且省外事，但明乎善，惟進誠心，其文章雖不中不遠矣。所守不約，泛濫無功。⁵¹

此說合以上論所謂「以心包誠，不若以誠包心；以至誠參天地，不若以至誠體人物」，則知明道「篤恭而天下平之道」之學之所宗。上蔡之從「覺」上釋「仁」，雖未合於朱子，然於「有」、「無」處深入，而不惜參借之於釋氏之說，亦是有其所以然之故。

而依伊川之說，不勉而中，不思而得，須是無蔽，⁵²乃始能之。此所謂「聖境」。於此而下之一等，為君子之學，誠然可有之知，雖能知善，就心而言，仍僅是能覺之知；必因思致明，久而有覺，由淺而深，以至循理而樂，然後「心」與「理」一。故語錄載或人問：學何以有至覺悟處？伊川云：

⁵¹ 見〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，《河南程氏遺書》，卷2上〈二先生語二上〉，收入程顥、程頤撰，王孝魚點校：〈二程集〉，上冊，頁20。

⁵² 語錄載或人問：「人性本明，因何有蔽？」伊川曰：「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。稟其清者為賢，稟其濁者為愚。」又問：「愚可變否？」曰：「可。孔子謂上智與下愚不移，然亦有可移之理，惟自暴自棄者則不移也。」曰：「下愚所以自暴自棄，才乎？」曰：「固是也，然却道侗不可移不得。性只一般，豈不可移？却被他自暴自棄，不肯去學，故移不得。使肯學時，亦有可移之理。」（見劉安節編：〈伊川先生語四〉，《河南程氏遺書》，卷18，同前註，頁204-205）

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？又奚學為？「思曰睿，睿作聖。」纔思便睿，以至作聖，亦是一箇思。故曰：「勉強學問，則聞見博而智益明。」

又問：莫致知與力行兼否？伊川則曰：

為常人言纔知得非禮不可為，須用勉強，至於知穿窬不可為，則不待勉強，是知亦有深淺也。古人言樂循理之謂君子，若勉強，只是知循理，非是樂也。纔到樂時，便是循理為樂，不循理為不樂，何苦而不循理，自不須勉強也。若夫聖人不勉而中，不思而得，此又上一等事。⁵³

此一論述上之差別，在於：伊川於「性智」之外，所揭示「思」作為「識理」作用之功能性，不以「勉強」為諱。⁵⁴且不僅由思而睿可以作聖，如此所云；即所謂「敬」，依伊川說，學者之始，亦不能無意。語錄載或人問：「敬還用意否？」伊川云：

其始安得不用意？若能（原註：一無此字）不用意，却是都無事了。

又問：「敬莫是靜否？」伊川則曰：

纔說靜，便入於釋氏之說也。不用靜字，只用敬字。纔說著靜字，便是忘也。孟子曰：「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。」必有事焉，便是心勿忘；勿正，便是勿助長。⁵⁵

另一條，或人問：「必有事焉，當用敬否？」伊川曰：

⁵³ 同前註，頁 186。

⁵⁴ 語錄載或人問：「人有志於學，然智識蔽固，力量不至，則如之何？」曰：「只是致知。若致知，則智識當自漸明，不曾見人有一件事終思不到也。智識明，則力量自進。」問曰：「何以致知？」曰：「在明理。或多識前言往行，識之多則理明，然人全在勉強也。」（同前註，頁 188）

⁵⁵ 同前註，頁 189。

敬只是涵養一事。必有事焉，須當集義。只知用敬，不知集義，却是都無事也。

又問：「義莫是中理否？」曰：

中理在事，義在心內。苟不主義，浩然之氣從何而生？理只是發而見於外者。且如恭敬，幣之未將也恭敬，雖因幣帛威儀而後發見於外，然須心有此恭敬，然後著見。若心無恭敬，何以能爾？所謂德者得也，須是得於己，然後謂之德也。」（原註：幣之未將之時，已有恭敬，非因幣帛而後有恭敬也。）

問：「敬義何別？」曰：

敬只是持己之道，義便知有是有非。順理而行，是為義也。若只守一箇敬，不知集義，却是都無事也。且如欲為孝，不成只守著一箇孝字？須是知所以為孝之道，所以侍奉當如何，溫清當如何，然後能盡孝道也。

又問：「義只在事上，如何？」曰：

內外一理，豈特事上求合義也？⁵⁶

若然，則以「性」而言，性無內外，⁵⁷以「心」而言，則伊川不免以心有內外；以

⁵⁶ 同前註，頁 206。

⁵⁷ 橫渠問於明道云：「定性未能不動，猶累於外物」明道因作〈定性書〉。其文云：「所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物為外，牽己而從之，是以己性為有內外也。且以性為隨物於外，則當其在外時，何者為在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外為二本，則又烏可遽語定哉！夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。《易》曰：『貞吉悔亡。憧憧往來，朋從爾思。』苟規規于外誘之除，將見滅於東而生於西也。非惟日之不足，顧其端無窮，不可得而除也。人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在於自私而用智。自私則不能以有為為應迹，（原註：一作物。）用智則不能以明覺為自

其為氣之所化生也。

語錄記或人問：「人之形體有限量，心有限量否？」伊川云：

論心之形，則安得無限量？

又問：「心之妙用有限量否？」伊川曰：

自是人有限量。以有限之形，有限之氣，苟不通（原註：一作用。）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，其實只是一箇道。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。⁵⁸

以是可知，心來自有限之形、有限之氣，故有其限量；凡「無限量」之謂，乃以人之得命出於天，人之踐形，能因其所性而通之於道，以是而有所謂「物」「我」之一理。

伊川此一「性」、「心」之分別，構成朱子必須於伯、叔二子間，作出抉擇；且將此原本未曾釐清之異徑，徹底哲學化與系統化。而此一分裂，得象山頗為激烈的對抗，愈益凸顯，程門流衍中本有之其它歧異，最終遂逐漸為其所掩。理學

然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。《易》曰：『艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人。』孟氏亦曰：『所惡於智者，為其鑿也。』與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尚何應物之為累哉？聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒。是聖人之喜怒，不繫於心而繫於物也。是則聖人豈不應於物哉？烏得以從外者為非，而更求在內者為是也？今以自私用智之喜怒，而視聖人喜怒之正，為如何哉？夫人之情，易發而難制者，惟怒為甚。第能於怒時遽忘其怒，而觀理之是非，亦可見外誘之不足惡，而於道亦思過半矣。」（程顥：〈答橫渠張子厚先生書〉，見《河南程氏文集》，卷2〈明道先生文二〉，同前註，頁460-461）此說之以性無內外，在於「道」、「理」之一體（「道、理一體」，明道語，見〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，《河南程氏遺書》，頁20；詳本文後論），故心以明覺之自然，可以澄然而無事。至於伊川，其說雖強調「窮理」，然亦云「窮理盡性至命，只是一事。纔窮理便盡性，纔盡性便至命」（見劉安節編：〈伊川先生語四〉，《河南程氏遺書》，同上，頁193），亦不以「性」有內外。二人於此無別。

⁵⁸ 見劉安節編：〈伊川先生語四〉，《河南程氏遺書》，同前註，頁204。

之傳承觀，於「朱、陸異同」之對峙下，開始出現不同於前之理解。

三、朱子依伊川之「性、心分別說」所進行之整合與其所完成之系統

「性」、「心」之分別，所以構成朱子必須於明道、伊川間，作出抉擇，主要之原由，係因：如依明道之說，不唯心體即是仁體，此一仁體，亦是一覺知之體；故工夫即在當下。要緊處，在於因其所萌孽以充養之。其所謂「以誠敬存之而已矣」，根荄處在此。

依伊川說，則性無內外，而心有內外，物、我雖一理而備於我，若求之性情之外，一草一木皆有理，亦須是察；⁵⁹「物」無分「外物」，抑「性分中物」，皆是「我」之心識所面對之對象。⁶⁰由此一觀點推衍，所謂「工夫」，不唯「明」、「誠」應兩進，「敬」、「義」亦須夾持。⁶¹

對於朱子而言，伊川雖別「心」、「性」，「物我一理」之論仍是由明道發明，二人之說亦有共同基礎。因此若於義理處抉擇伊川，仍必須有一哲學之架構以兼包明道之所見。於是遂有朱子取用濂溪分說「無極之真」、「二五之精」之模式，以發展其自身哲學系統之所謂「理」、「氣」之論；朱子並將此說，完善為一具有「完整性」之形而上學。

⁵⁹ 或問：「觀物察己，還因見物，凡求諸身否？」伊川云：「不必如此說。物我一理，纔明彼即曉此，合內外之道也。」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。」（同前註，頁 193；部分已見前引，參註〈7〉所揭引文）

⁶⁰ 以「認識論」而言，「物」之設定，「外物」與「性分中物」，俱可涵括在內。

⁶¹ 伊川云：「配義與道，謂以義理養成此氣，合義與道。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。本不可言合，為未養時言也。如言道，則是一箇道都了。若以人而言，則人自是人，道自是道，須是以人行道始得。（原註：言義又言道，道、體也，義、用也，就事上便言義。）」（見劉安節編：〈伊川先生語四〉，《河南程氏遺書》，頁 206）或問：「人敬以直內，氣便能充塞天地否？」曰：「氣須是養，集義所生。積集既久，方能生浩然氣象。人但看所養如何，養得一分，便有一分；養得二分，便有二分。只將敬，安能便到充塞天地處？且氣自是氣，體所充，自是一件事，敬自是敬，怎生便合得？如曰『其為氣，配義與道』，若說氣與義時自別，怎生便能使氣與義合？」（同上，頁 207）

此處所指濂溪分說「無極之真」、「二五之精」之模式，依朱子之所運用，其要點有五：

- 一、「性」、「氣」，有分論，有合論；「性」以是而有「兼氣而言」與「不兼氣而言」之二重。
- 二、道體具有「自立存有性」與「遍在性」。
- 三、「現象」係經由道體之施用而產生。
- 四、「所以動靜」之理與實然「動靜」之氣，一屬形上。一屬形下。「用」之中有動、靜，無改「體」義之恆常。
- 五、濂溪論《易》，有所謂「太極動而生陽，靜而生陰；動靜互為其根」之說，其以「太極」為「誠體」之釋義，可與《中庸》之論述結合；由是連結「宇宙構成論」與「心」、「性」體用之說。

以下即依此模式之運用，論述朱子對於二程之學之整合：

關於其中第一項，涉及「性」、「氣」之分論與合論，其說如下：

前引明道之論，有所謂「才說性便已不是性」之說；語錄記二先生語，且有：

論性，不論氣，不備；論氣，不論性，不明。」（原註：一本此下云：「二之則不是。」）⁶²

之語。則「性」、「氣」論之有「分」、「合」二義，本是明道、伊川所同，此點與橫渠之論合。然若由此而上推於「天命」，則此所謂「天」之內涵，亦應有說。二程屢言橫渠立「清虛一大」，以為萬物之源，於義未安，謂「道體物不遺，不應有方所」；⁶³則是於此，與橫渠之說畫界。

⁶² 見程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷6〈二先生語六〉，同前註，頁81。

⁶³ 呂與叔記二程語云：「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。」（見〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，《河南程氏遺書》，頁21）另處，劉質夫錄明道語亦云：「『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（原註：一作此。）乃以器言而非道也。」（見劉絢錄：〈師訓〉，《河南程氏遺書》，卷11〈明道先生語一〉，同上，頁118）除此二條之外，類似之語，亦尚有之。

其在朱子，由二程之說立基，而兼取濂溪，以「太極」云者當「道體」，亦是於橫渠之路徑外，一可有之選擇。故朱子詳考濂溪之遺事，並細辨濂溪著作之來歷，將二程之學，正式上溯於濂溪。

唯濂溪之〈太極圖〉，傳自陳搏（字圖南，號希夷，?871/872-989）、种放（字明逸，號雲溪醉侯，955-1015），乃源出道家，其〈太極圖說〉一文，且於《易傳》「太極」之先，添入「無極」一詞，故不免招人之疑。明道自承十五、六時，與伊川同受濂溪之啓發，⁶⁴卻自始於〈圖說〉，不一言及之。語錄記語，且尚有「周茂叔窮禪客」之評。⁶⁵此事必有緣故，其因或即與此一「不契」有關。

相較於濂溪，二程雖亦並重《易傳》、《中庸》，且於「道體」之「自立存有性」、「遍在性」有所認知，推極而論，卻並未如濂溪，思於整體理論之架構中，將「誠體」作為「造化根源」之意義，於「存有學」（ontology）之層次辨明；對於「道體」如何於「施用」之過程，產生「命」之作用，亦無進一步之解析。程門諸子之易沾染於佛說，而未能細辨於儒、釋之疆界，此為關鍵。故朱子之以「理體」為「道體」、「性體」為「理體」，雖係自家之主張，未能處處契合明道、伊川，卻亦呈顯出明道、伊川之論，於「哲學系統」之建構，確有未盡周延之處。

關於朱子如何運用濂溪分說「無極之真」、「二五之精」之模式，以整合二程之學，其要點之第二項，涉及道體於「自立存有性」與「遍在性」二義之應有，其說如下：

中國儒、道二家之學之於此，先秦已備其說。對於宋儒而言，關鍵在於如何於面對釋氏「淨」、「染」二重之論時，以一「誠」之體用觀念，說明「造化」之真實性與動態性。其中關於「動態性」之說明，就整體中國儒家哲學之發展而言，有三種可能之建構方式：

一種建構方式，止於「宇宙構成論」之層次，說明「物化歷程」之為「同一整體之變」，而不觸及「存有學」有關「存有何以為存有」之問題；於此保留「適應不同存有學立場」之空間。

一種建構方式，係將「存有學」與「宇宙構成論」之論域區分：於「宇宙構

⁶⁴ 呂與叔記二程語云：「昔受學於周茂叔，每令尋顏子、仲尼樂處，所樂何事。」（見〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，《河南程氏遺書》，同前註，頁16）

⁶⁵ 見程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷6〈二先生語六〉，同前註，頁85。

成論」方面，說明其為「動態」(dynamic)；而於「存有學」方面，主張「道體」之恆常。以是構成「靜態之形而上學」(static metaphysics)。

第三種建構之方式，則是主張「道體」之本質，即屬動態；其動態性，須由其「作用」或云「功能」回溯。由是構成一種「動態之形而上學」(dynamic metaphysics)。

以先秦儒家而論，無論《論語》、《易傳》或《中庸》，其所表現，若細加分析，大致皆應將之歸屬於第一種形態；即是未於「存有學」中，擇取一明白之「靜態」或「動態」之立場，因而保留「適應不同存有學立場」之空間。此一於「存有學」容許模糊之態度，有其根源於「義理信仰」之理由。以儒家之術語言，即是以「精義入神」作為其「明道」時，最終「上達」之方式。⁶⁶

唯對於宋代之「理學」而言，則有不同於先秦儒學之需求。此一需求，即是不僅主張「理」之展現，無論於人、於物，皆屬「道」之作用；且此一既「分殊」又屬「一體」之「理」，為人心所可知。明道之於此，曾有一論，謂「有道有理，天人一也，更不分別」。其說云：

學者不必遠求，近取諸身，只明人理，敬而已矣，便是約處。《易》之〈乾〉卦言聖人之學，〈坤〉卦言賢人之學，惟言「敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤」。至於聖人，亦止如是，更無別途。穿鑿繫累，自非道理。故有道有理，天人一也，更不分別。浩然之氣，乃吾氣也，養而不害，則塞乎天地；一為私心所蔽，則欲然而餒，却甚小也。「思無邪」，「無不敬」，只此二句，循而行之，安得有差？有差者，皆由不敬不正也。⁶⁷

而伊川亦有近似之言。或問：「義還因事而見否？」伊川云：

非也。性中自有。

⁶⁶ 程子云：「《六經》之言，在涵畜中默識心通。（原註：精義為本。）」（見〈入關語錄〉，《河南程氏遺書》，卷15〈伊川先生語一〔原註：或云明道先生語〕〉，同前註，頁143）「精義入神」四字出於《周易·繫辭傳》：「精義入神，以致用也；利用安身，以崇德也。」（參見朱熹：《周易本義》，〈周易繫辭下傳第六〉，頁140）。

⁶⁷ 見〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，《河南程氏遺書》，頁20。

曰：「無狀可見。」伊川云：

說有便是見，但人自不見，昭昭然在天地之中也。且如性，何須待有物方指為性？性自在也。賢所言見者事，某所言見者理。（原註：如日不見而彰是也。）⁶⁸

此一「道、理更不分別」之論，與王輔嗣論「道」之體、用時，所提出「物无妄然，必由其理。統之有宗，會之有元」⁶⁹之說之差異，在於：輔嗣僅云「理一」，未云人之「敬」、「義」亦理，如明道；或「性」之即理，如伊川。以是論未及於心之體、用。而明道、伊川，則必將「理」字貫串「人」、「天」。無論朱子之主「理體」為「道體」、「性體」為「理體」，以求契合伊川「性即理」說，或同時象山之提出「心同理同」，近於明道；其主軸，皆是一面主張「理」與「道」之同一，一面以「心」與「理」之終極合一，作為體認「理」與「道」一之證地。

上述此種於「認識論」，確認「道、理更不分別」之論，導引理學之「形上學」發展，無論趨向於「靜態」如朱子，或趨向於「動態」如陽明，⁷⁰皆必須將「理」字之概念納入於「道體論」之說明中。

而此一提昇「理」字觀念層次之作法，對於宋代理學之重要性，在於可因此而解決輔嗣以來，持儒家立場之學者，未能有效建構具有完整意義之「認識論學說」之難題；「理學」之成為新形態之性理之學，且對於一般義之儒學，產生「擴散性」之影響，此為最具關鍵性之原因。⁷¹

即如其後陽明承象山之後，另提出「良知之體」之概念，合「心」之變化與

⁶⁸ 見劉安節編：〈伊川先生語四〉，《河南程氏遺書》，卷18，同前註，頁185。

⁶⁹ 見王弼：《周易略例·明象》，收入〔魏〕王弼撰，樓宇烈（1934-）校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，2009年，五刷），下冊，頁591。

⁷⁰ 關於陽明哲學所具有之「動態論」，或云「動態主義」(dynamism)之特質，參見拙作〈王陽明哲學之根本性質及其教法流行中所存在之歧異性〉一文。

⁷¹ 關於王輔嗣整體學說於「認識論」方面之不足，與宋學之發展中，屬於「哲學論述」方面之需求，參見拙作〈朱子理氣論之系統建構、論域分野及其有關「存有」之預設——兼論朱子學說衍生意義之原因及其所含藏之討論空間〉（刊登《文與哲》第25期〔2014年12月〕，頁217-301）；〈論宋代儒學所建構之義理傳統與其內涵之哲學特質〉（初稿收入劉昭明〔1959-〕主編：《西灣瑤論學集》〔高雄：國立中山大學中國文學系、清代學術研究中心、宋代文學史料研究室，2015年〕，頁363-408）二文。

「氣」之變化而並論，謂草、木、瓦、石無人的良知，不可以為草、木、瓦、石，⁷²草、木、瓦、石亦皆是良知之變化，⁷³其所指為「動態」之本體，仍未剝離「動」中含「靜」之義涵，以維持「理」字於設論中之地位；否則其所主張「照心非動」之旨，必失依據。⁷⁴

相較而言，必至前文所論及之王船山，然後其立場之最終建構「形而上學之動態主義」(metaphysical dynamism)，始於宇宙構成論、存有學與認識論三方面，皆達致為完整之「動態論」；從而將「目的性」(finality)之概念，大幅度削減。⁷⁵

⁷² 陽明云：「人的良知，就是草、木、瓦、石的良知。若草、木、瓦、石無人的良知，不可以為草、木、瓦、石矣。豈惟草、木、瓦、石為然，天地無人的良知，亦不可為天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明。風、雨、露、雷、日、月、星、辰、禽、獸、草、木、山、川、土、石，與人原只一體。故五穀禽獸之類，皆可以養人；藥石之類，皆可以療疾；只為同此一氣，故能相通耳。」(見王守仁：《傳習錄》下，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》〔新編本〕，第1冊，卷3《語錄三》，頁118)

⁷³ 陽明云：「良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。人若復得他完完全全，無少虧欠，自不覺手舞足蹈，不知天地間更有何樂可代。」(同前註，頁115)

⁷⁴ 陽明云：「『照心非動』者，以其發於本體明覺之自然，而未嘗有所動也。有所動即妄矣。『妄心亦照』者，以其本體明覺之自然者，未嘗不在於其中，但有所動耳。無所動即照矣。無妄無照，非以妄為照，以照為妄也。照心為照，妄心為妄，是猶有妄有照也。有妄有照則猶貳也，貳則息矣。無妄無照則不貳，不貳則不息矣。」(見王守仁：《傳習錄》中，同前註，卷2《語錄二》，頁71)論中所謂「未嘗有所動」，乃依「明覺之自然」而言，其以心體自然之真者為無動，意略近於濂溪於相對義之「動」「靜」之上，說「動而無動，靜而無靜，非不動不靜」(見周敦頤：《通書·動靜第十六》，收入〔宋〕周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》〔北京：中華書局，2010年，二版三刷〕，卷2，頁27)之辨義。特濂溪言「幾」主「無欲之靜」，陽明之云「良知」則須見「體」，二人之說亦有所不同。關於陽明此段論述之詮解，參見拙作〈王陽明哲學之根本性質及其教法流行中所存在之歧異性〉一文；至於濂溪之釋「動」「靜」，則見拙作〈論周濂溪「體」「用」觀之思想結構、理論基礎及其所展示之哲學與義理學之開創性〉(刊登《政大中文學報》第23期〔2015年6月〕，頁39-66)一文。

⁷⁵ 關於船山之說，參見拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉、〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉與〈論王船山動態哲學中「目的性」思惟之削減及其所形塑之倫理學與美學觀點〉(刊登《文與哲》第20期〔2012年6月〕，頁267-366；收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》上編，頁321-430)各文。

然亦因此，船山雖自承接軌於宋，且於晚年尊橫渠為正學；實際以「思想史」之脈絡言，其發展之開新，成為一種具有「演化論」(evolutionism)意義之學說，實已越出「理學」之外，非復其所能範圍。

至於朱子，其所建構之「靜態之形而上學」之所以能藉濂溪之說而成形，主要在於將濂溪「無極而太極」與「太極動靜而生陰陽」，區分為理論上之不同層次。即第一句「無極而太極」，專言「道體」之自立性；由此設立「存有學」之論域。而自第二句以下，所謂「太極動而生陽，靜而生陰；動靜互為其根」云云，則是以言「道體」之遍在性與能動性；由此設立「宇宙構成論」之論域。

於其設想中，正因「太極」一名，乃貫串此二層，故不嫌於「太極」之外，另增「無極」一詞，且有所謂「無極之真」之說。此一性質屬於「存有學」與「宇宙構成論」之切割，確立「道體」作為「存有」根源之「先在性」。朱子之詮釋〈圖說〉，此為框架。

然此處即凸顯伊川之說之無法契合於濂溪。蓋二程之言「性」，其所主「氣質障性」之說，雖似橫渠，卻極力反對於橫渠所唱「太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。循是出入，是皆不得已而然也」之論；⁷⁶謂：既返之氣，不得復歸為本原之氣。其言曰：

凡物之散，其氣遂盡，無復歸本原之理。天地間如洪鑪，雖生物銷鑠亦盡，況既散之氣，豈有復在？天地造化又焉用此既散之氣？其造化者，自是生氣。至如海水潮，日出則水涸，是潮退也，其涸者已無也，月出則潮水生也，非却是將已涸之水為潮，此是氣之終始。開闔便是易，「一闔一闔謂之變」。⁷⁷

⁷⁶ 見張載：《正蒙·太和篇第一》，收入〔宋〕張載撰，章錫琛（1889-1969）點校：《張載集》（北京：中華書局，2008年，四刷），頁7。

⁷⁷ 見〈入關語錄〉，《河南程氏遺書》，卷15〈伊川先生語一〉（原註：或云明道先生語），頁163。同卷另條云：「若謂既返之氣復將為方伸之氣，必資於此，則殊與天地之化不相似。天地之化，自然生生不窮，更何復資於既斃之形，既返之氣，以為造化？近取諸身，其開闔往來，見之鼻息，然不必須（原註：一本無此四字，有豈字。）假吸復入以為呼。氣則自然生。人氣之生，生（原註：一作人之氣生。）於真元。天之氣，亦自然生生不窮。至如海水，因陽盛而涸，及陰盛而生，亦不是將（原註：一作必是。）已涸之氣却生水。自然能生，往來屈伸只是理也。盛則便有衰，晝則便有夜，往則便有來。天地中

伊川此一「氣自然能生，散則無有」之觀念，依性質，既非橫渠「聚」「散」之論，亦不合於濂溪於陰陽五行之變化中，說出有「二五之精」，謂得以與「無極之真」，妙合而凝之見解。二程之義乃自成其說。

至於朱子之求彌縫二程與濂溪，則有二項理論之基礎：一是將「道體」視為「理體」，於「存有學」，說「理能生氣」；以同一「生」字，釋濂溪「太極動靜生陽陰」之「生」，與二程「天之氣，自然生生不窮」之「生」。另一則是於既生之氣，已形之器，辨「形而上」與「形而下」，以「形而上」者為理，「形而下」者為氣，謂「性」即理，而「心」則氣；「理」由是兼有「自立」義與「遍在」義。

關於朱子如何運用濂溪分說「無極之真」、「二五之精」之模式，以整合二程之學，其要點之第三項，涉及「現象係經由道體之施用而產生」之觀點，其說如下：

就此點而言，濂溪將兩儀之分，以至五氣之順布，皆歸之於氣之交感，而於其中分出「真」、「精」，如前所釋，彼所謂「現象係經由道體之施用而產生」，其間有基礎、有層次；亦有「不必然」之因素，摻雜於「變化」之中。

此點若以朱子「理」、「氣」之論說之，則「理」之於化，固是天命流行，唯氣有時為理所管束不得，⁷⁸因而亦有「不測」之義。而若以之合於二程之說，則就「天命之流行」言，為「理」之相續；⁷⁹就「不測」言，則表現於「勢」之相背，

如洪鑑，何物不銷鑠了？」(同上，頁 148)

⁷⁸ 朱子云：「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這個氣，只是氣強理弱。」見黎靖德輯：《朱子語類》，卷 4，第 14 冊，頁 200。

⁷⁹ 伊川云：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」「此固有禮樂，不在玉帛鐘鼓。先儒解者，多引『安上治民莫善於禮，移風易俗莫善於樂』。此固是禮樂之大用也，然推本而言，禮只是一箇序，樂只是一箇和。只此兩字，含蓄多少義理。」又問：「禮莫是天地之序？樂莫是天地之和？」曰：「固是。天下無一物無禮樂。且置兩隻(倚)〔椅〕子，纔不正便是無序，無序便乖，乖便不和。」又問：「如此，則禮樂却只是一事。」曰：「不然。如天地陰陽，其勢高下甚相背，然必相須而為用也。有陰便有陽，有陽便有陰。有一便有二，纔有一二，便有一二之間，便是三，已往更無窮。老子亦曰：『三生萬物。』此是生生之謂易，理自然如此。『維天之命，於穆不已』，自是理自相續不已，非是人為之。如使可為，雖使百萬般安排，也須有息時。只為無為，故不息。《中庸》言：『不見而彰，不動而變，無為而成，天地之道可一言而盡也。』使釋氏千章萬句，說得許多無限說話，亦不能逃此三句。只為聖人說得要，故包含無盡。釋氏空周遮

⁸⁰與「物」之不齊。⁸¹然以有「一化」中之同流，故凡物莫不有「可正」之性命；以此而展現「理」之雖同一，亦見分殊。二程《語錄》載二先生語云：

「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。善便有一箇元底意思。「元者善之長」，萬物皆有春意，便是「繼之者善也」。「成之者性也」，成却待佗萬物自成其（原註：一作甚。）性須得。⁸²

又云：

告子云「生之謂性」則可。凡天地所生之物，須是謂之性。皆謂之性則可，於中却須分別牛之性、馬之性。是他便只道一般，如釋氏說蠢動含靈，皆有佛性，如此則不可。「天命之謂性，率性之謂道」者，天降是於下，萬物流形，各正性命者，是所謂性也。循其性（原註：一作各正性命。）而不失，是所謂道也。此亦通人物而言。循性者，馬則為馬之性，又不做牛底性；牛則為牛之性，又不為馬底性。此所謂率性也。人在天地之間，與萬物同流，天幾時分別出是人是物？「修道之謂教」，此則專在人事，以失其本性，故修而求復之，則入於學。若元不失，則何修之有？是由仁義行也。則是性已失，故修之。「成性存存，道義之門」，亦是萬物各有成性存存，亦是生生不已之意。天只是以生為道。⁸³

故依相似處言，明道、伊川皆是以「盡性以至於命」為設論之主軸；即《易傳》所謂「成性存存，道義之門」。⁸⁴二人於此方面，差異實際有限。

說爾，只是許多。」（見劉安節編：〈伊川先生語四〉，《河南程氏遺書》，卷18，頁225-226）

⁸⁰ 「勢」字說見前註引文。

⁸¹ 二程語錄載二先生語云：「天地之化，既是二物，必動已不齊。譬之兩扇磨行，使其齒齊，不得齒齊。既動，則物之出者，何可得齊？轉則齒更不復得齊。從此參差萬變，巧曆不能窮也。」見〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，《河南程氏遺書》，頁31。

⁸² 同前註，頁29。

⁸³ 同前註，頁29-30。

⁸⁴ 《周易·繫辭》：「子曰：《易》其至矣乎！夫《易》，聖人所以崇德而廣業也。知崇，禮

關於朱子運用濂溪分說「無極之真」、「二五之精」之模式，以整合二程之學，其要點之第四項，涉及「將『所以動靜』之理與實然『動靜』之氣，分屬形上、形下，並主張『用』之中有動、靜，無改於『體』義之恆常」，其說如下：

夫濂溪之以「太極」當「道體」，論其性質，實際乃於第一義，說明「太極」為「不動」義之本體；此「不動」義之本體無始，故云「無極而太極」。而於第二義，謂「太極」有動靜，則是申言「太極」於實然之存在，亦為「能動」義之本體；此「能動」義之本體，不離於「所動」之終始循環，而為「遍在」，故云「五行一陰陽，陰陽一太極，太極本無極」。⁸⁵此一說法，如逕以朱子之說釋之，必然出現一令人質疑之點，即是：太極有動靜，而理則無所云動靜。故朱子之註解，遂以濂溪所云之「動」、「靜」，為「理隨氣以動」之所謂「所乘之機」。⁸⁶

若然，則「陰」「陽」於氣化之動靜，依朱子說，已偏屬形下，而所以動靜之「理」，方屬形上；「理」與「太極」之義，於濂溪之本文，實不盡相合。

此處所析論朱子與濂溪之不同，顯示濂溪自始至終，無論於何層次，皆屬「一元」之論（monism）；特於造化之原則，有「本有」與「後起」之分別。⁸⁷朱子則不免於第一層「存有學」義，主張「唯理」之一元；卻於第二層「宇宙構成論」義，主張「理」、「氣」之不離、不雜，近於「二元」（cosmological dualism）。此種分說，為伊川之論，尋得「哲學系統」之有效支撐；將伊川之義理學，導向朱子自身之系統。然同時卻於另一面，與明道之說相較，呈現出難以彌合之差異；二程之差別，由是擴大。

至於朱子之運用濂溪分說「無極之真」、「二五之精」之模式，以整合二程之學，其要點之第五項，涉及「取『太極』為『誠體』之釋義，將之連結『宇宙

卑，崇效天，卑法地。天地設位，而易行乎其中矣。成性存存，道義之門。」參見朱熹：《周易本義》，〈周易繫辭上傳第五〉，頁128。

⁸⁵ 說詳拙作〈論周濂溪「體」「用」觀之思想結構、理論基礎及其所展示之哲學與義理學之開創性〉一文。

⁸⁶ 《語類》載或人問：「動靜者，所乘之機」。曰：「太極理也，動靜氣也。氣行則理亦行，兩者常相依而未嘗相離也。太極猶人，動靜猶馬；馬所以載人，人所以乘馬。馬之一出一入，人亦與之一出一入。蓋一動一靜，而太極之妙未嘗不在焉。此所謂『所乘之機』，無極、二五所以『妙合而凝』也。」（見黎靖德輯：《朱子語類》，卷94，第17冊，頁3128-3129）

⁸⁷ 說詳拙作〈論周濂溪「體」「用」觀之思想結構、理論基礎及其所展示之哲學與義理學之開創性〉一文。

構成論』與『心』、『性』體用之說」，其說則可釋之如下：

此項論述發展之關鍵，在於由人心之認知，追溯其源於「道體」，使「道體」之論與「心體」之論產生關連；如前所言。就此點言，由於濂溪之說中，強調「誠無爲，幾善惡」，⁸⁸又有所謂「幾動於彼，誠動於此。無思而不通爲聖人」⁸⁹云云之論，故於明道、伊川皆有可合。朱子之由伊川「心」、「性」之論上溯，象山、陽明之由明道「識仁」之論深入，皆係由此項連結，達至系統之完整。濂溪之論中，此一可對「理學」產生多方效應之可能，不僅藉朱子學說之鋪陳發揮，實亦因象山之爭議而擴散。

綜合以上五項發展之模式，可知濂溪分說「無極之真」、「二五之精」之模式，透過朱子之運用，實對於理學之整合，產生極大之影響。尤其涉及伊川之部分，更是可藉由「朱子哲學」之支撐，使伊川論「義理」之主張，更爲明確化。朱子之後，「理學脈絡」中循伊川之教法者，皆不能捨朱子之論於不顧，即是證明二者之結合，具有「於哲學」與「於義理」之雙重之合理性。所謂「程朱」之以伊川與朱子，衍成宗派，其故在是。

雖則如此，朱子於二程之學有所偏取，即是有所偏去。其所偏去，由象山之延續，形成足以對抗之系統，亦不能不加說明。請敘之於次節。

四、象山所自成說與明道之關係及此項關連所顯示與程朱系統之差異

象山之於明道，主要在於延續其「天德自足」之說，由此發揮其論「心體圓滿」之義。明道云：

如說妄說幻爲不好底性，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，蓋爲自家本質元是完足之物。若合修治而修

⁸⁸ 見周敦頤：《通書·誠幾德第三》，收入周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》，卷2，頁16。

⁸⁹ 見周敦頤：《通書·思第九》，同前註，頁22。

治之，是義也；若不消修治而不修治，亦是義也；故常簡易明白而易行。禪學者總是強生事。至如山河大地之說，是他山河大地，又干你何事？至如孔子，道如日星之明，猶患門人未能盡曉，故曰「予欲無言」。如顏子，則便默識，其他未免疑問，故曰「小子何述」，又曰「天何言哉？四時行焉，百物生焉」，可謂明白矣。若能於此言上看得破，便信是會禪，也非是未尋得，蓋實是無去處說，此理本無二故也。⁹⁰

「天德自足」之儒家義，本是二程所共認；然明道之言之，多在簡易明白而易行。而其所以能以「簡易明白而易行」之理發明聖道，則是依前引其說中所闡釋「學者須先識仁。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，不須防檢，不須窮索」之旨；而此則為朱子所不契，已見前論。故明道與伊川之差異，不僅因朱子之簡擇而凸顯，亦因朱子之詮論而擴大。

此處所以謂朱子實際乃將伯、叔二子之差異擴大，係因伊川之云「明」、「誠」必兩進，「敬」、「義」乃夾持，如前所敘，重點乃在於「誠」中說「明」，「敬」中釋「義」；此為伊川承接明道之處。伊川並未將〈大學〉之「八目」嚴分次第，而以所謂「格物」者居先。

至於朱子之釋「格物」，則未取二程各自不同之〈大學〉改本，而係另出己意，並特為「格物」一節補傳；此點顯示朱子與伊川，二人之間亦尚有未可輕忽之差異。此一不同，依余之見，應來自朱子對於「窮理」此一概念之「義理」義與「學術」義之雙重認知。朱子於〈格物補傳〉云：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。⁹¹

此段〈補傳〉，就其組成之成分言，重要者若皆先見之於伊川之說，前引多處，已

⁹⁰ 見〈端伯傳師說〉，《河南程氏遺書》，卷1，頁1。

⁹¹ 見朱熹：《四書章句集注·大學章句》，第6冊，頁20。

明此義。而伊川固云：

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，只是已辭，更有甚？⁹²

或問：「格物是外物，是性分中物？」伊川則云：

不拘。凡眼前無非是物，物物皆有理。如火之所以熱，水之所以寒，至於君臣父子間皆是理。

又問：只窮一物，見此一物，還便見得諸理否？曰：

須是徧求。雖顏子亦只能聞一知十，若到後來達理了，雖億萬亦可通。⁹³

凡此，皆與朱子所主張者相通。唯《遺書》錄伊川之言，亦有與朱子不似之處。伊川云：

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（原註：一無此二字。）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。⁹⁴

或問：「如荆公窮物，一部字解，多是推五行生成。如今窮理，亦只如此著工夫，如何？」伊川曰：

⁹² 見〈入關語錄〉，《河南程氏遺書》，卷 15〈伊川先生語一〉（原註：或云明道先生語），頁 157。

⁹³ 見楊迪（字遵道，1082-1104）錄：〈伊川先生語五〉，《河南程氏遺書》，卷 19，同前註，頁 247。

⁹⁴ 見〈入關語錄〉，《河南程氏遺書》，卷 15，同前註，頁 157。

荊公舊年說話煞得，後來却自以為不是，晚年盡支離了。⁹⁵

依此所述，可知彼之云格物，仍是以「義理」為主；並未如朱子所分疏之徹底。⁹⁶而其論中言及荊公，有所謂「舊年說話煞得，晚年盡支離了」之語；「支離」二字，亦正似象山之評朱子。⁹⁷則見朱子之由伊川之「徧求」，發展出「《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極」云云之說，對於熟悉二程之遺言者，確易產生質疑。

而究論所以致使朱子由伊川之說，推之益偏向以彼所謂「格物」為「致知」之本之原由，應在於：朱子既將「心」明白畫歸屬「氣」，則以其分論「理」、「氣」之說言之，自須就「心」之所能產生之一切作用論之；而非僅以「義理」義之所謂「本心」為說。對於朱子而言，理有未得，即須格物，「處物」所涉及之義理，與理解於「物」所涉及之「物性」之知，論之於「理」，皆屬一體；於分殊處分辨，即是於本原處發明。反言之，如於分殊處未理會，即是於本原處有所不明。其論中將「用力之久，而一旦豁然貫通焉」之終境，說為「眾物之表裏精粗無不到」、「吾心之全體大用無不明」，即是此意。朱子蓋以此而將「窮理」概念所涵攝之「義理」意義與「知識」意義，一併納入「儒學」之範圍內。

朱子此一「抉擇伊川而亦與伊川有所區別」之發展，顯示「義理之學」對於「哲學」之需求，最終亦使「義理之學」之立論發展，為「哲學」之思惟所推動，從而呈顯出不同取徑間，具有「實踐」意義之差異。此點與「大乘佛學」(Mahayana

⁹⁵ 見楊迪錄：〈伊川先生語五〉，《河南程氏遺書》，卷19，同前註，頁247。

⁹⁶ 呂與叔記二先生語云：「『致知在格物』。格，至也，窮理而至於物，則物理盡。」(見〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，《河南程氏遺書》，卷2上〈二先生語二上〉，同前註，頁21)可見對於程子而言，窮理而至於物，乃一物有一物之理，見得時即是；固無須「即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極」，而後為「物格」，而後為「知之至」。

⁹⁷ 象山與朱子為異同之見，朱子初猶欲於其說有所取，象山則不以二人之說可合。象山嘗云：「朱元晦曾作書與學者云：『陸子靜專以尊德性誨人，故遊其門者多踐履之事，然於道學問處欠了。某教人豈不是道學問處多了些子？故游某之門者踐履多不及之。』觀此，則是元晦欲去兩短，合兩長。然吾以為不可，既不知尊德性，焉有所謂道學。」(見〔宋〕陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》〔北京：中華書局，2010年，三刷〕，卷34《語錄上》，頁400)此即彼評朱子所謂「支離」(「支離」二字，參註〈101〉所揭引文)之意。

Buddhism) 之分「性」、「相」，雖於其內裏「相通為一」，然既於法門分宗，各有綱要，即「不可混同」⁹⁸之原理近似。

相對於朱子之將伊川之「義理」之說，推致至「哲學」義之極處；象山亦將明道「義理」之說，推致至「哲學」義極處之另一端。於是而有朱、陸之對峙。象山云：

欲明夫理者，不可以無其本。本之不立，而能以明夫理者，吾未之見也。宇宙之間，典常之昭然，倫類之燦然，果何適而無其理也。學者之為學，固所以明是理也。然其疇昔之日，閤門之內，所以慕望期嚮，服習踐行者，蓋泯然乎天理之萌蘖，而物欲之蔽，實豪據乎其中而為之主，則其所以為學之本者固已廢矣。然而方且汲汲於明理，吾不知所謂理者果可以如是而明之乎？苟惟得之於天者未始泯滅，而所以為學之本者見諸日用，而足以怙乎人，則雖其統紀條目之未詳，自可以切磋窮究，次第而講明之，而是理亦且與吾相契，而渙然釋，怡然順者，將不勝其眾矣。「則以學文」，夫子所以言也。⁹⁹

象山此處之云「本」，即是明道所言吾心所以「識仁」之覺；而象山以之上推於天理，從而有「萌蘖」之說。若然，則在人之幾，即是在天之幾之萌動，二者為一；而非僅是一能知、能覺之善根。「心體」之說，可以接於「道體」，從而建構一全然不同於朱子之「形而上學系統」(metaphysical system)。此一「形而上學系統」之基礎，可依結構分述為二層三義：

第一層，即是於「存有」(being)之本質義，說「宇宙便是吾心」；以此於「存有學」中，主張「絕對體」之為一「純粹之精神」(pure spirit)。第二層，則是於「流行」義，說「吾心即是宇宙」；此即是於「宇宙構成論」中，主張個個心體之圓滿。第三義，則是延續第二層第一義之義，闡明「心同理同」之為「義理」歸墟，以此立宗；此一立場，類近於「認識論」中，主張一種以「覺體」之

⁹⁸ 紫柏(釋達觀，後易名真可，1543-1603)云：「近世黑白，并乏憂身慮遠之心，所以性不性，相不相，禪不禪。且性、相、禪三宗，各有綱宗。如天台八教，賢首五教，皆毫不可紊者也。豈禪宗獨無綱宗乎？」見〔明〕釋真可撰，釋德清閱：《紫柏老人集》(收入《明版嘉興大藏經》〔臺北：新文豐出版社，1987年〕，第22冊)，卷12，總頁337。

⁹⁹ 陸九淵：〈則以學文〉，見陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷32《拾遺》，頁378。

「性智」為核心之「直覺主義」(intuitionism)。象山云：

四方上下曰宇，往古來今曰宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。千萬世之前，有聖人出焉，同此心同此理也。千萬世之後，有聖人出焉，同此心同此理也。東南西北海有聖人出焉，同此心同此理也。¹⁰⁰

此段引文設語雖簡，三義皆賅；即是其說。

象山之說之所以於「理學」亦有根據，在於明道〈識仁〉篇將「覺」、「知」合一，以為識知之地，而不說為僅是一種「理解之力」之運用；此點即是象山分辨「真」、「偽」之所本。象山鵝湖之和詩云：

墟墓興哀宗廟欽，斯人千古不磨心。涓流積至滄溟水，拳石崇成泰華岑。
易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。欲知自下升高處，真偽先須辨只今。¹⁰¹

彼論中所謂「拳石崇成泰華岑」者，立基點即在於此。

然如依象山之說，將「心體」之概念推高，則以之與朱子之說對峙，必引生一問題，即是：若謂心體無瑕，因氣之不醇而積習，習則能蔽，則如何於已蔽之中見出「全無少缺」即是「窮理」之所以與「盡性」同功？此一關鍵處，二人必有不同。

蓋如心托於氣，則「心」與「氣」為二本，此必不為明道、伊川所同意。若謂「心」屬於「氣」，而本體之流行見於心，則可有二說：一者以「心」即氣之作用，而其所以能如此作用，則是出於理之命化；朱子之援伊川「心、性之辨」以成說，即是此路。

另一種，則反其說而論之，主氣之作用亦此體之作用，體之為體，於心見其全，故即心即理，而塞宇宙，只是一理。¹⁰²象山之援明道「仁者渾然與物同體」

¹⁰⁰ 陸九淵：〈雜說〉，同前註，卷22《雜著》，頁273。

¹⁰¹ 陸九淵：〈鵝湖和教授兄韻〉，同前註，卷25《詩》，頁301。

¹⁰² 象山云：「塞宇宙一理耳。上古聖人先覺此理，故其王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情，於是有辭、有變、有象、有占，以覺斯民。後世聖人，雖累千百載，其所知所覺不容有異。曰「若合符節」，曰「其揆一也」，非真知此理者，不能為此言也。

之說而上溯，即是循此為論。此二種可能導致「形上學對峙」之差異，於明道、伊川猶未甚顯，而朱子、象山則為之決裂。朱子、象山之後，以此為罅隙而求彌縫，或排擊其中一方者，陸續有之。而象山之說所揭示於學理之可能，則卒得陽明為之鞏固而深化，成為學派。

五、總結明道、伊川之影響，並評估其地位

今若進一步概括前文所敘，並總結明道、伊川之影響，則可分就「思想史」與「學術史」兩方面言之。

以「思想史」而論，明道、伊川之重要，可約四點分敘：

第一點，在彼二人確實能以親身之實踐，於《論語》與《孟子》書中，得出「義理」之門徑，使儒家「成聖」之學，自此成為人人可學而至之實學；而非僅是一種價值之理念與信仰。就此點而言，確實孔、曾、思、孟於兩漢之後無傳人。

第二點，明道、伊川之各示途轍，使義理之學發展，成為兩種具體之門徑。此兩種門徑，各有其不同之哲學導引性，且皆為重要；足以使儒家之哲學，於「形而上學」之層次提昇。

第三點，明道、伊川之人品，及其人格展現，對於此後之學者，產生極大之召喚。並使儒學之傳授，重新凝聚成為具有「尊嚴」與「成效」之教育方式。

第四點，明道、伊川之理學思想，對於「理」字與「道」字內涵之豐富化與深刻化，產生極為深遠之影響；此一影響，不僅於儒教，亦於道、釋。

以下逐一釋之：

關於第一點，所謂「使儒家之成聖之學，自此成為人人可學而至之實學；而非僅是一種價值之理念與信仰」。

此點之重要性，不僅在於凸顯「義理之學」之概念，可以成為「儒學」之核心；亦於具體之展示，使「義理之學」成為一「可實踐」之修行方法，與一種「切問近思」之學。凡此，皆不致因「時代議題」之改變，而失去其重要性。此點與儒學之作為一種「文獻之學」、「治術之學」與「教化之學」，意義不同。《論

所知必至乎此，而後可言通天下之志，定天下之業，斷天下之疑。自此道之衰，學者溺於所聞，梏於所見，不能自昭明德。己之志不能自辨，安能通天下之志、定天下之業，斷天下之疑哉？」見陸九淵：〈與吳斗南〉，同前註，卷15《書》，頁201。

語》、《孟子》對於儒學之核心重要性，亦因此確立。

關於第二點，所謂「明道、伊川之各示途轍，各有其不同之哲學導引性，足以使儒家之哲學，於『形而上學』之層次提昇」。

此點之重要性，在於：儒學之哲學建構，本即是由義理學之主張而上溯。故義理實踐所必然遭遇之難題，必有賴於「心」、「性」討論之釐清。因此，一種義理主張，是否於關鍵處，獲得足夠之哲學支撐，使其於不同論域，皆具有「哲學」意義之系統性，對於具體之「修行門徑」，即屬重要。明道、伊川於義理之學之成功，及其所導引產生之哲學發展，具有初階段所需之「嚴肅性」與「可展延性」；此點對於「理學」作為一種「義理學」，與「理學」作為一種新形態之「哲學」，皆屬重要。明、清理學之發展，前後歷時逾六百年，且其基本架構，於二十世紀以來之中國哲學發展，亦能有所延續，即是明證。¹⁰³

關於第三點，所謂「明道、伊川之人品，及其人格展現，對於此後之學者，產生極大之召喚。並使儒學之傳授，重新凝聚成為具有尊嚴與成效之教育方式」。

此點之重要性，表現於三方面：一為教育理念，一為教育形式，一為教育內容。

就教育理念而言，藉由「道」字與「理」字之思想內容，與其表顯於相關議題之陳述，程門教法所企圖建構之理念，係將屬於「存有者」(*ens/ Seiendes*) 身分之「自我」(*self*)，放置於整體「存有意義」之核心；透過「天、人一體」與「物、我一理」之雙重驗證，達成一屬於儒學意義之「全人」(即「成人」或「大人」)之教育目標。

就教育形式而言，乃以「共同生活」、「共同講論」與「終身學習」作為實踐之方式；由此建立師、生之關係。

就教育內容而言，則是以教者對於「道德教育」與「知識教育」應如何結合之理解，作為樹立「個別傳授」之憑依。所謂「師門宗旨」，即是準此而有。

至於第四點，所謂「明道、伊川之理學思想，對於『理』字與『道』字內涵之豐富化與深刻化，產生極為深遠之影響；此一影響，不僅於儒教，亦於道、釋」云云，則可述之如下：

夫明道、伊川對於「理」字與「道」字之思想內涵，最大之「豐富化」貢獻，在於能將「道體」之體用、「性體」之體用與「心體」之體用三者，分別依其各

¹⁰³ 參見拙作《中國近代學術思想史論集》(香港：中文大學出版社，2015年)所收各文。

自之說，建立同時具有「義理」意義與「哲學」意義之關連；如前文所釋。

此種建設，對於儒家而言，係能將其傳統中所積累之「文獻之學」、「治術之學」與「教化之學」，貫合於「義理學」與「哲學」之中；從而賦予儒學以邁向更深一層境界發展之方向與動力。對於以「出世」為最上義之道、釋而言，此項發展之啓示，則是顯示「世間價值」之合理性；此一合理性，可以轉化為「出世性宗教」或「出世性修行」之部分基礎，因而亦驅使道、釋二家，於其自身之理論，產生一種深化之調整。宋、明二代道、釋發展中，「三教合一」論之趨於多樣化，且具有重要性；此為關鍵。

以上所述，為有關「思想史」方面，明道、伊川之影響。

至於「學術史」方面，明道、伊川之影響，則可分敘為六：

一、明道、伊川所樹立之道學傳統，為儒學奠立一種以「義理學」為核心之新形態；即所謂「理學」。此一新形態之儒學，對於中國整體學術之發展，最大之導引性，在於推動「道德形而上學」（*metaphysics of morals*）之發展，以及一種屬於儒學觀點之「知識」觀念之普及。

二、明道、伊川「理學思惟」中所涉及之「認識論」議題及其理論建設，雖未能直接促使儒學原本存在之經史之學，亦朝向充實自身應有之「學理性批判」之方向發展，且於理學之發展中，二人自身之過度「道德化」之思惟傾向，亦埋藏若干不利於史學發展之因素；然於儒學「哲學性」增長之趨勢下，儒學整體性之融會，最終亦仍使若干歷史議題、政治議題與社會議題，逐漸獨立化，成為研究之對象。明末清初之黃梨洲與王船山，彼二人之所成就，即是其例。

三、明道、伊川所特有之「儒學觀」，開啓中國學術史論述中，若干涉及「思想史」與「觀念發展」之研究議題，並為此兩種研究角度，奠立初步之基礎。

四、明道、伊川特有之「儒學觀」，亦使「儒學」、「經學」、「史學」，乃至「文獻之學」、「詞章之學」產生不同於往昔之定義方式；造成宋代儒學之一種特殊性。

五、理學之普遍影響下，使宋代所已逐漸取得「文體改革」成果之所謂「古文」，發生一種融入「說理性文字」之變化。

六、程門流傳之「語錄」體，為儒學之發展，增添新的形式；使儒學更便於凸顯思想性之議題。

以下亦分敘之：

關於第一點所謂「明道、伊川所樹立之道學傳統，對於中國整體之學術發展，

最大之導引性，在於推動『道德形而上學』之發展，以及一種屬於儒學觀點之『知識』觀念之普及」。

此一導引性影響之所以發生，在於「道德形而上學」之建構，必須先有足夠之「認識論」發展，否則常僅是將某一「道德理念」（moral ideas）之主張，連結於一「形而上學之系統」；此二者有別。至於促進儒學觀點之「知識」觀念之普及，則來自三項思想之要素：第一項為對於「事物之理」之對象性之理解。第二項為對於人類「認識力」與「直覺力」之理解。第三項為對於「事物之理」所依「設立條件」之理解。三者皆蘊含於明道、伊川之性理論述中。

關於第二點所謂「明道、伊川『理學思惟』中所涉及之『認識論』議題及理論之建設，在儒學整體『哲學性』增長之趨勢下，最終使若干歷史議題、政治議題與社會議題，逐漸獨立化，成為研究之對象」。

此一改變之原因，在於儒學自漢以後，其基本觀念係來自三項組合，即：聖人、聖治與聖學；而三者皆來自具體之信仰對象。故即使儒學於先秦之子學時代，對於其理論之建構原理，已有初步之論述，一旦進入「經學」之時代，此一反省所蘊含之「批判性」，即已實質萎縮。於此狀態下，新起之「認識論」之建設，如能有效達成時代需求，即對「整體之儒學」產生效應。特此效應，其展現之方式，未必即以專家之議論，或專門之著作形式出現。

關於第三點所謂「明道、伊川特有之儒學觀，開啓中國學術史論述中，若干涉及思想史與觀念史研究之議題，並為此兩種研究角度，奠立初步之基礎」。

此事起於二人對於自身思想及學術「獨特性」之自覺；由是回顧孔子以來之「儒學」發展。而其所重視之議題，包括儒學中之人物、學術風格，及「特定觀念」之發展。朱子之撰作《伊洛淵源錄》，及細辨程門諸子之得失，皆是此一觀點與作為之延伸。此下凡討論儒學傳承者，多注意不同時代學術風格之差異，學者個人思想之獨特性，乃至特殊觀念議題之歷史脈絡，皆屬此一影響之後續。¹⁰⁴

關於第四點所謂「明道、伊川特有之儒學觀，亦使儒學、經學、史學，乃至文獻之學、詞章之學產生不同於往昔之定義方式；造成宋代儒學之一種特殊性」。

宋代儒學之此一重大之變化，使「宋代」位居整部儒學史上一關鍵性之轉換地位；明、清二代之常以「宋人之學」或「宋學」為討論對象，即是一種顯示。此一於事實面造成之改變，即對於「宋人之學」或「宋學」有所批評者，本身亦

¹⁰⁴ 朱子門人所傳語類之最終彙輯為今日所見之《語類》，即是此一效應之表顯。

多受其影響。¹⁰⁵

關於第五點所謂「理學之普遍影響下，使宋代所已逐漸取得『文體改革』成果之所謂『古文』，發生一種融入『說理性文字』之變化」。

宋初之繼承韓昌黎（愈，字退之，768-824）提倡「古文」，此論學術與詞章之學者無不知。然宋代以「古文」名家者之地位、成就，與整體宋代古文運動之詞章效應，則係兩項不同之事。曾滌生（國藩，字伯涵，1811-1872）曾謂「古文」無施不可，唯不宜說理；¹⁰⁶亦自是就以「古文」之成爲一種今日所言之「言志文學」而言。至於儒士間往來之信札，乃至各種碑銘、題記、序跋等切用之體，皆已融入「說理性文字」之變化，則已是一常態之現象。此一發展，溯其源，乃自宋以來關切學術、時政者啓之；其風氣之始，雖非獨出於二程，然「性理之家」欲於事事辦理，句句不苟，不因文而捨義，此一態度亦自有其未宜輕忽之影響。

關於第六點，所謂「程門流傳之語錄形式，爲儒學之發展增添新的形式；使儒學更便於凸顯思想性之議題」。

清初顧亭林之批評理學，曾謂：

理學之名，自宋人始有之。古之所謂理學，經學也，非數十年不能通也。……今之所謂理學，禪學也，不取之五經而但資之語錄，校諸帖括之文而尤易也。¹⁰⁷

此一說法，就亭林之欲扭轉「學術風氣」一事而論，固有其見解；且確實於當時及其後，於學界出現效應。然自反面論之，則可見「語錄」一體於「儒學」中所曾生發之作用。

¹⁰⁵ 清儒如戴東原、阮芸臺之以「字詁」與「語義」之指涉，分辨今、古之不同，雖有其屬於「當代」之進展，與宋人不同，從而略具建構「觀念史」(history of ideas) 研究之雛形；然追溯其初，亦多少與彼諸人閱讀宋人語錄中分辨「性」「理」之說，從而獲致啟示之事相關。

¹⁰⁶ 滌生嘗云：「古文之道，無施不可，但不宜說理耳。」見曾國藩：〈復吳敏樹〉，收入〔清〕曾國藩撰，湯效純等整理：《曾國藩全集》（長沙：嶽麓書社，1995年，八刷），第22冊，《書信二》，頁1153。

¹⁰⁷ 顧炎武：〈與施愚山書〉，見《亭林文集》，卷3，收入〔清〕顧炎武撰，華忱之（1914-2002）點校：《顧亭林詩文集》（北京：中華書局，1983年，二版），頁58。

以上繼分析明道、伊川之思想大要，及其所開啓之學術路徑之後，論敘彼二人於「思想史」與「學術史」二方面之影響。雖此所論述，未必能概括全部，盡得其貌，然大致亦可見出二程之歷史地位，及其學術、思想所曾產生之種種導引。此一說明，有助於梳理宋代以降「中國學術史」與「中國思想史」之發展脈絡。

引用文獻

- 王夫之：《讀四書大全說》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，長沙：嶽麓書社，2012年，二版二刷，第6冊。
- 王守仁：《傳習錄》，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》〔新編本〕，杭州：浙江古籍出版社，2013年，一版三刷，第1冊。
- 王弼：《周易略例》，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，北京：中華書局，2009年，五刷。
- 永瑢、紀昀等撰，金毓黻等編：《文溯閣四庫全書提要》，北京：中華書局，2014年。
- 朱熹：《四書章句集注》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年，第6冊，徐德明校點。
- ____：《周易本義》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第1冊，王鐵校點。
- ____：〈韶州州學濂溪先生祠記〉，見《晦庵先生朱文公文集》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第24冊，戴揚本、曾抗美校點，頁3768-3770。
- 阮元：〈塔性說〉，見《擘經室續三集》，收入阮元撰，鄧經元點校：《擘經室集》，北京：中華書局，1993年，下冊，頁1059-1061。
- 周敦頤：《通書》，收入周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》，北京：中華書局，2010年，二版三刷。
- 張載：《正蒙》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，北京：中華書局，2008年，四刷。
- 陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，2010年，三刷。
- 陸九淵：〈則以學文〉，見陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷32《拾遺》，頁378。
- ____：〈與吳斗南〉，見陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷15《書》，頁201-202。
- ____：〈雜說〉，見陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷22《雜著》，頁269-274。
- ____：〈鵝湖和教授兄韻〉，見陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》，卷25《詩》，頁301。
- 曾國藩：〈復吳敏樹〉，收入曾國藩撰，湯效純等整理：《曾國藩全集》，長沙：嶽

- 麓書社，1995年，八刷，第22冊，《書信二》，頁1153-1155。
- 程顥、程頤：《河南程氏外書》，收入程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，2008年，二版五刷。
- _____：《河南程氏遺書》，收入程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》。
- 程頤：〈明道先生行狀〉，見《河南程氏文集》，收入程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》，上冊，頁637-639。
- _____：〈明道先生墓表〉，見《河南程氏文集》，收入程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》，上冊，頁639-640。
- 程顥：〈答橫渠張子厚先生書〉，見《河南程氏文集》，收入程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》，上冊，頁460-461。
- 黃宗羲：〈明儒學案序〉，見《明儒學案》，收入黃宗羲撰，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005年，第7冊，序頁3-4。
- _____：〈明儒學案序〉改本，見《南雷詩文集》〔上〕，《序類》，收入黃宗羲撰，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第10冊，頁79-80。
- _____：〈明儒學案發凡〉，見《明儒學案》，收入黃宗羲撰，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第7冊，序頁5-7。
- _____：〈崇仁學案一〉，見《明儒學案》，收入黃宗羲撰，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第7冊，頁1-20。
- 黃宗羲原本，黃百家纂輯，全祖望修補：〈上蔡學案〉，見《宋元學案》，收入黃宗羲撰，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第4冊，頁159-187。
- 會稽沙門心泰編，天台沙門真清閱：《佛法金湯編》，收入《新編卍續藏經》，臺北：新文豐出版公司，1995年，三刷，第148冊。
- 楊時：《龜山集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，第1125冊。
- 黎靖德輯：《朱子語類》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第14、16、17冊，鄭明等校點，莊輝明審讀。
- 戴景賢：《中國近代學術思想史論集》，香港：中文大學出版社，2015年。
- _____：〈王陽明哲學之根本性質及其教法流行中所存在之歧異性〉，刊登《文與哲》第16期，2010年6月，頁283-366；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編，香港：中文大學出版社，2012年，頁29-112。
- _____：〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉，刊登《文與哲》第17期，2010

年 12 月，頁 297-382；收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》上編，香港：中文大學出版社，2013 年，頁 1-103。

_____：〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉，刊登《文與哲》第 18 期，2011 年 6 月，頁 429-514；收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》上編，頁 105-200。

_____：〈論王船山動態哲學中「目的性」思惟之削減及其所形塑之倫理學與美學觀點〉，刊登《文與哲》第 20 期，2012 年 6 月，頁 267-366；收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》上編，頁 321-430。

_____：〈朱子理氣論之系統建構、論域分野及其有關「存有」之預設——兼論朱子學說衍生爭議之原因及其所含藏之討論空間〉，刊登《文與哲》第 25 期，2014 年 12 月，頁 217-301。

_____：〈論周濂溪「體」「用」觀之思想結構、理論基礎及其所展示之哲學與義理學之開創性〉，刊登《政大中文學報》第 23 期，2015 年 6 月，頁 39-66。

_____：〈論宋代儒學所建構之義理傳統與其內涵之哲學特質〉，初稿收入劉昭明主編：《西灣珞珈論學集》，高雄：國立中山大學中國文學系、清代學術研究中心、宋代文學史料研究室，2015 年，頁 363-408。

戴震：《孟子字義疏證》，收入戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：《戴震全書》〔修訂本〕，合肥：黃山書社，2010 年，第 6 冊。

謝良佐：《上蔡語錄》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 698 冊。

釋真可撰，釋德清閱：《紫柏老人集》，收入《明版嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版社，1987 年，第 22 冊。

顧炎武：〈與施愚山書〉，見《亭林文集》，收入顧炎武撰，華忱之點校：《顧亭林詩文集》，北京：中華書局，1983 年，二版，頁 58-59。

John M. Cooper. *Reason and Emotion*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Discussions on the Significance of the Philosophy of Cheng Hao and Cheng Yi and Their Status in History

Tai, Ching-hsien*

[Abstract]

In this article the author provides a detailed analysis of the philosophical systems which were initiated by Cheng Hao (程顥, 1032-1085) and Cheng Yi (程頤, 1033-1107), and to identify the two different pioneering academic traditions which were independently created and shaped by the two philosophers. This research therefore involves the study of the historical process of Neo-Confucianism, and the study of the significance of the philosophical systems developed by the Cheng brothers. The research of this article also comprises a comprehensive survey of the formation of the Cheng-Zhu (程朱) school and its comparison with that of the Lu-Wang (陸王) school.

Keywords: Cheng Hao, Cheng Yi, Zhu Xi, Lu Jiuyuan, history of Chinese philosophy, Neo Confucianism

*Distinguished Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.

