

程顥境界功夫型態的儒學建構

杜保瑞*

摘 要

本文討論程顥之學，首先指出，程顥是一境界功夫型態的儒學家，他以自己純潔優美的儒者氣象，時時在生活事件中體現風範，從而發為對本體對功夫的看法，所有的言說本都不是為建立命題而是為指點人心而說，因此所有的語言都是直接在生活情境中可以實踐的觀念。

本文整理了程顥相關的發言而分為識仁說、定性說、格物說、誠敬說、善惡天理說等等，因著程顥的境界功夫的發言，對於論說道德活動的諸種概念便在他的境界體證中被融貫了起來，從而亦有一合一說的產生。

解析程顥之學，更應見出儒學義理發言的種種層次之別異，惟其能準確掌握這些不同論述脈絡的意旨，方才能深入理解理論語言的交涉互融及多層互涉的論境。

關鍵詞：程顥、境界功夫、識仁、定性、格物、誠敬、合一、天理、宋明儒學

【收稿】2004/10/23；【接受刊登】2005/03/02

* 華梵大學哲學系副教授

程顥境界功夫型態的儒學建構

杜保瑞

壹、前言

本文討論程顥儒學，並將指出他是一特殊境界哲學進路的儒學建構型態，為使討論的理路清晰，以下先對境界哲學再作一申述。

在筆者所提的哲學基本問題的解釋架構中，「境界哲學」一辭指的是針對理想完美人格的知識義涵而發展的種種論述系統。有說最高理想完美人格狀態的、有說最高境界的宇宙論及本體論知識依據的、有從功夫說境界的、也有從境界說功夫的。

其中針對理想完美人格的行為特質而做直接陳述的知識系統者即如孔子對君子及聖人之種種陳述者，因此孔子哲學可以說為儒家哲學建構中的境界哲學之學¹。在道教及佛教系統中的理想人格之陳述，因為涉及到它在世界的知識，因此亦有針對理想完美人格之描述之需要而說明其相對應的世界結構之言說系統，此即為一宇宙論進路的境界哲學系統。如道教神仙世界之知識與佛教菩薩諸地之境界之陳說者，它們即是藉由它在世界的世界觀、宇宙論之陳述而述說理想完美人格在此一宇宙論中的活動及相應的身體知能者。另有針對理想完美人格之價值意識之本質而說明聖人心境的陳述系統者，如儒學家周敦頤以「誠、神、幾」說聖人之學。亦有以聖人境界之抽象意義及存

¹ 參見：杜保瑞，1998 年 10 月，〈孔子的境界哲學〉，台北《中華易學雜誌》。第十九卷，第六期。

有特徵而為思辨解析之境界陳說者，如張載以「大化天德、聖不可知」的命題說聖人境界者，此二型即是本體論進路之境界哲學之理論建構。

境界本指主體的狀態，以本體論與宇宙論的進路來說境界者，即為提供最高級主體境界的存在狀態之知識說明系統者，此為形上學知識與境界哲學之互動關係。但境界之達至是需要主體進行實踐活動的努力歷程的，此即功夫理論與境界哲學之相關涉之問題。此中既有由功夫說至境界者，亦有由境界說至功夫者。說功夫必欲達至境界，但有些系統僅側重說功夫卻未說到境界；說境界必借功夫而達至，但有些系統並未側重說功夫，而是主要陳述境界的狀態；更有些說境界的系統反而側重境界達至以後的功夫²，這就是說功夫中的一個最高級的形式，即境界功夫者。境界功夫是境界哲學的一種型態，但卻是功夫理論的最高級形式，本文對程顥哲學的解讀與詮釋，就將置放在境界功夫這一個觀念中進行。

哲學理論的創作路徑紛雜，不同論述路徑的哲學體系本就是不相同的理論體系，哲學史上卻總是見到不同型態的理論體系間的彼此糾纏、互相批評卻未必真能了解彼此的現象，尤其是在同一價值立場的同一學派內部之間尤甚。即如此處所說之境界哲學問題就能有如此多元分歧的論述脈絡，哲學家卻常因不知彼此論述路徑之不同，卻自以為有別地互相攻訐起來，面對這樣的現象，傳統哲學家們幾乎是沒有能力反省與化解的。以今日的研究工具來看，同一學派內部因為討論材料的限制及概念使用的糾纏而致生的種種爭辯，其實多是一個學派

² 吳怡教授即以「功力」的概念說之，參見其言：「對應於境界的功夫有兩種，一種在尚未達到境界之前，是通向此一境界的功夫；一種在達到境界之後，是具此境界所表現的功力。可是很多人只注重後者，而忽略了前者，實際上，前者才是真正的功夫。沒有前者就沒有後者。」《逍遙的莊子》東大圖書，一九八六年九月再版，頁五一。

內部針對不同層次的問題作理論建構的論述，從而形成逐層相疊、交互推演的哲學史發展進程，以其型態不同而為發展的推進來理解，是可以解消傳統哲學體系的種種衝突的。程顥哲學在朱熹的理解中即已有扞格，解消這樣的衝突應有更好的研究工具，這就是本文要強調儒學研究甚至整個中國哲學研究應使用「境界哲學」這個基本問題為進路的用意。

「境界哲學」的問題意識因著儒家聖人觀的討論而有種種不同脈絡的論述型態，更因著三教皆有各自不同的理想完美人格的理論目標，而必須進行各種義理爭辯，因而更形重要。因此筆者便直接將「境界哲學」這個哲學術語提升為一個中國哲學的基本哲學問題來作處理，並且是儒釋道三教都共有的基本哲學問題意識，同時是與本體論、宇宙論、功夫論都積極相關涉的，有談本體論的哲學，也有從本體論談境界的哲學，有談宇宙論的哲學，也有由宇宙論談境界的哲學，有談功夫論的哲學，也有由功夫談至境界的哲學。有就是談境界的哲學，但也有由境界談本體論、談宇宙論、談功夫論的哲學。

通常到了境界哲學這樣的理論型態出現的時候就差不多是一個學派的理論發展到了最高級階段的理論形式的時候了，對於這種型態的哲學，牟宗三先生通常就是用「圓教」這個最高級的存有論的概念來稱述它們³。但是說為圓教是說為存有論、形上學的圓教型態，所以牟先生的圓教的稱述反映了他還是把由境界說本體、宇宙、功夫的境界哲學當成了一種形上學，這就是他說的圓教系統的儒家道德形上學。亦即作者認為的境界哲學，在牟宗三先生的系統內卻還是一種形

³ 參見牟宗三言：「明道喜作圓頓表示，伊川喜作分解表示。」《心體與性體》第二冊，頁八。台北正中書局印行，一九八三年五月台五版。「論孟中庸易傳通而為一，工夫無蟄伏相，於踐仁中盛言一本者，則為明道。故明道之一本論乃真相應于孔孟圓盈之教之規模者。」《圓善論》〈第六章圓教與圓善 第五節儒家之圓教與圓善〉頁三一—，學生書局印行，一九八五年七月初版。

上學，只不過是形上學中的圓教型態。這卻不是本文的論述軌跡，本文所論述的境界哲學本身是一個獨立的哲學基本問題，它只是必然地與宇宙論、本體論交涉互動而已，藉由獨立地稱述它而使得傳統中國哲學的某些論述系統被更清晰準確地認識，這就是本文開發境界哲學的基本哲學問題研究進路的作用目的。

這個哲學基本問題的開發就是一個中國哲學方法論的研究工作，這就是要提出一套解釋架構以解說傳統中國哲學的工作，解釋架構本身無所謂對錯，但卻有好用不好用及清晰不清晰的問題。牟先生以「即存有即活動的非分別說的系統」和「只存有不活動的分別說的系統」說周張陸王及程朱之別，筆者認為，這是將太多不同脈絡的哲學理論放在同一個架構中去解說，使得架構本身既複雜又常有歧義，也致生理解上的困難。對於詮釋及析解宋明儒學中的北宋五子的哲學型態並不充足完備，因此筆者認為這不是一個好用的詮釋架構。

筆者認為提出「境界哲學」的哲學基本問題的問題意識來解讀中國哲學的儒釋道三學，確實可以廣收清晰理解、準確詮釋、又平等對待三教的理論功效，它是一個更好用的解釋架構。本文即將以「境界哲學」的詮釋進路來討論程顥這位宋明儒學家的理論，這是因為筆者認為程顥哲學的特點即是由境界說功夫的儒學建構。

程顥著作主要保存在《二程集》中，但因與程頤作品共同收錄，並且若干資料並未注明何人所著，因此需要讀者自行分辨，而在《宋元學案》中的《明道學案》則著錄純為程顥之文字。勞思光先生及牟宗三先生都認為程顥、程頤思路不同，因此在《二程集》中未注明何人所作之文字部分即確實可依據其思路之特徵而予以區分⁴。牟宗三

⁴ 牟宗三先生談論此事之話語甚多，在《心體與性體》一書之第四頁至第九頁都在談論此一檢別判準。其言：「吾人必須于二先生語中未注明誰語者能鑑別出明道之智慧而不可含混過去。-----即可獲得鑑別明道智慧之線索。」另，勞思光先生亦有言：「此

先生在其《心體與性體》一書中甚至就自行在《二程集》書中選錄依義理型態之標準而認定為程顥及程頤的作品而重作編錄，並予詮釋，亦可謂牟宗三先生自行重編了程顥學案及程頤學案⁵。此舉即確實表示程顥學思有其獨立的特色，因此應有相應準確的論述。

本文之作，企圖為程顥思維建立義理型態，以呈顯其理論之特色，討論之重點置放在筆者認為程顥特有的創造性觀念重點中，因此僅就筆者認為可以突顯程顥思路特色的議題提出討論。至於寫作所據之材料將以《二程集》中已注明為程顥著作者為主，並參考《宋元學案》中之《明道學案》的材料。

貳、明道風範與程顥哲學的特色

程顥儒學的特點或最具創造力的義理建構部分就是境界哲學，程顥學就是說境界的儒學，而且是由境界說功夫的儒學建構。當然這是非得他的理論整體中所呈現的主要特徵而言，他也自然還有一些零散的對於本體論、宇宙論、功夫論問題的意見，但是他的理論的特點以及若干為後儒不解、甚而反對的意見都主要就是這種由境界說功夫的思路所致，因此筆者定位程顥哲學的特色就是境界哲學，並且是由境界說本體的認識方式以及由境界說功夫的操作方式的哲學。這就與周敦頤由本體論及宇宙論的知識說聖人境界的知識依據的境界哲學思路是不相同的，筆者也可以簡要地區別之為周敦頤是由學術知識來說聖人境界，而程顥卻是由聖人境界來說學術知識。

外，第一至第十，皆標為二先生語。蓋雜紀二程之言。然其中資料多不難判知為何人所說，因明道之講說頗有異於伊川者，知其本旨則不難辨某語出於明道或伊川也。」

《新編中國哲學史三上》頁二零八，三民書局印行，一九八零年十一月六版。

⁵ 牟先生為明道及伊川先生重編語錄，各分八篇，參見《心體與性體》第二冊。

程顥自幼聰穎，家世良好，二十餘歲就在各地任地方官職，始終勇於任事，解決民困，展現治事之才，中年曾一度為御史，諫言無數，因與王安石意見不合而離職，後再轉任地方官，自述以「視民如傷」之心態待人處世，為官愛民。在京師任官之時即與其弟程頤同事教學，後持續不斷，官職遭降卻不影響其受士林景仰之地位。程顥待人溫和，長於帶領學生，逝時年五十七，世稱明道先生。

綜其一生顯見為一能做實事的哲學家人物，並非僅以學術能力見長。因其能做實事，因此見事便有一特殊角度，即是以直接從胸中流露的聖者胸襟，對善惡、天理作實質的體會，從而消融人事善惡的種種現象，故而能夠寬厚待人，而致人人喜愛，與其過從者即以從春風處歸來樂道之⁶。因此程顥對於儒學義理的談論，並非著重在知識性的說明，而是從境界體會上發言，亦即從自家胸中流露出來的對天理的體認，在對現實事業的實踐中，由生命之實感體認之而發言之，此即其學理論述之路線，即一以自家境界之實感而為言說的義理型態，即一聖賢境界的義理言說，言說在此一境界之上的價值體認及功夫葆存之方法⁷。

以下僅引數文以作為定位程顥重要哲學發言的論述脈絡，即為一已在境界中的義理體認的發為言說的脈絡，亦即為一由主體的最高級存有狀態來為言說對世界認識的論述模式，而不是直接對世界狀態進行本體論或宇宙論的思辨性知識性探究，也不是就主體從不完美的狀

⁶ 參見《宋元學案》卷十四明道學案下：「游定夫訪龜山，龜山曰：『公適從何來？』定夫曰：『某在春風和氣中坐三月而來。』龜山問其所之，乃自明道處來也。」頁五七八。

⁷ 作者這一個言說程顥哲學特點的觀念，馮友蘭先生是已經清楚地指出了，參見其言：「各方面的材料都說明，二程的氣象是不同的。程顥在待人的態度上是比較隨和，平易近人。這就是上面所說『與人同』。但他的隨和、平易近人，又與一般人的隨和、平易近人不同。這是因為一個人的氣象，是他的精神境界的表現，而他的精神境界是從他的哲學思想和修養功夫得來的，所以他的氣象能夠感人很深。」《中國哲學史新編》第五冊，頁一三三，台北，藍燈文化事業股份有限公司，一九九一年十二月初版。

態走向完美的狀態時應進行何種功夫活動的功夫論建構，而是主體已經在完美狀態之後展現出來的對功夫、對本體、對宇宙的認識的境界展現的方式下的言說。

首先，程顥言：

「吾學雖有所授受，天理二字卻是自家體貼出來。」⁸

天理概念是一道體義的本體論問題下的概念，天理就是本體也就是道體。從知識認識的角度說，天理是作為天道的意旨，也是作為人生追求的價值。在儒家價值立場中的天理可以是生生之理，可以是仁義禮知，這是天理概念的本意，也是知識認識的脈絡，但這不是程顥此處所說的「體貼」天理的論述脈絡。程顥是一個實踐活動下的言說，程顥之所言是敘述自己在實踐了天理之後的真實體會，故而是生命實感中的真實體貼。「儒者」就是要落實主體修養的，是要實踐的，「儒學」卻是談知識及談理論的建構的。因此，談知識及理論建構的儒學便要談落實主體修養的多重層次的義理，包括本體、宇宙、功夫、境界等等問題的知識。而程顥的「體貼天理」之言卻不是在談這些知識，他是在談他對這些知識的實踐，是說那個作為天道的本體以及作為生命追尋的終極價值的天理，在他的人生歷程中真真實實地體貼到了。這一個真實體貼的體認，是許多的感性歷練的累積，是經歷了許多功夫修養的考驗之後的體認，是真實的儒者境界的達至之後才能吐出的一句「體貼」的話。所以當程顥說出自己是真的靠著自己的生命實踐而體貼出了天理的時候，顯見他已經實作了功夫，並對儒者的事業已

⁸ 《四部刊要，子部，儒家類，二程集》漢京文化事業有限公司印行，一九八三年九月十六日初版，《河南程氏外書卷第十二》頁四二四。以下引文以此版本為主。另見，《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

有深厚的體會，並且還始終持續在實踐的歷程中。因此實作功夫、真誠體會即是程顥的哲學理路，而他的其它哲學發言的重點，則就都是在這個確有體貼的思路中展開。

以下這句話是最能凸顯程顥已達境界之後的發言的特殊型態，參見：

「悟則句句皆是這箇道理，道理已明後，無不是此事也。」⁹

先不論悟什麼？怎麼悟？程顥此句的論理就是指著悟後的境界而言的。悟後的主體對天道義理已明白清醒，此時就只剩直接準確實踐而已，也可以說只是境界的展現而已，而且無論如何操作都不會有失誤了，怎麼做都還是守住宗旨的，因為主體已明道理。程顥最有特色的哲學發言都是悟後境界的言說，參見以下兩段比喻性文字，程顥也是說的這個意思：

「嘗論以心知天，猶居京師往長安，但知出西門便可到長安，此猶是言作兩處。若要實誠，只在京師便是到長安，更不可別求長安。只心便是天，盡之便知性，知性便知天。當處便認取，更不可外求。」¹⁰

這一段就是在說主體已經充分掌握天道、天理之後的境界狀態，如言：「只心便是天」，就是說這個主體的心已經能夠充分呈顯天理了，而不只是說理論上主體本來就應該與天理一致而已，這是本體論。程顥說的是境界功夫，是主體已經達至了知天的境界，因此接下

⁹ 《河南程氏外書卷第十二》頁四三八。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

¹⁰ 《河南程氏遺書卷第二上》頁一十五。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

來每一個場合狀態中要做的事就是：「當處便認取」，就是當下就把對的意思拿來實踐上落實。因為此一狀態下的主體一定是已經知道事理對錯的，即程顥言之：「盡之便知性，知性便知天」者，因此就當下這一件事情的處理的原則已經心知肚明了，天理天道已在胸中，故而「更不可外求」，所體貼到的就是應該做的正確的事業，不應再尋求任何外在力量或意見的依賴。

程顥既沒說天理的內涵是什麼，也沒說如何修養自己，程顥直接說的就是境界展現的思路。所引比喻的例子是說一個人身在甲地但是心繫乙地的人事物，果真是心繫乙地，則雖身在甲地卻是將自己一切思考的目的、方向、判斷都指向乙地，並不需要人走到了乙地以後才來落實自己對乙地的關切。作為一種比喻，若以助人來說，意思是說幫助別人當下就做了，並不需要等自己有錢、有權、以及修養也夠了以後才來幫助別人。這種光說不做的幫助，都是主體的調養不純的證明，並不是真心的。主體要是真心，當下有多少能力就會拿出來付出，就直接幫了，就在境界上直接展現出來了。這個真心就是「只心便是天」的心，所以我們說程顥的發言是在已有真心的境界之後的發言。下文的比喻意義相同：

「昔在長安倉中間坐，後見長廊柱，以意數之，已尚不疑。再數之，不合；不免令人一一聲言而數之，乃與初數者無差。則知越著心，把捉越不定。」¹¹

此文指謂主體的直覺本是最正確的，但若受到自己雜念的騷擾就會做出錯誤的判斷。以義理比喻而言，此文是說不要有過多的算計思

¹¹ 《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

量，要信任本來清純心念的覺察，心思單純時數過的廊柱的數字已是正確的，後因擔心錯誤而著意再算時反而算錯，最後只好動用大批人力資源一起計數後才確定了下來。就本文而言，此段文字也是境界哲學的思路，在境界中一切本皆是實的，滑落了以後才會犯錯，所以要守住境界。這種在境界中的思路尚有多例可以引證。再見其言：

「『不有躬，無攸利。』不立己，後雖向好事，猶為化物不得，以天下萬物撓己，己立後，自能了當得天下萬物。」¹²

此段文字所言之「己立後，自能了當得天下萬物。」，就是程顥思路的軸心型態，就是一個立後境界的展現之思路。如果不是已在境界中，許多作為都還會有錯誤，即其言：「不立己，後雖向好事，猶為化物不得，以天下萬物撓己。」是說主體尚未臻至最高境界時，仍抱持著你我彼此的隔閡心態。此時要為善者只是勉力為善，卻不能真正化解情境的糾結，因為主體自己對待天下萬物仍不圓融，彼此尚有一隔閡在，故而功夫終究是不究竟的，唯有當主體境界已立，才能真正順化天下事物。這一個主體修養境界已經上達了以後的功夫展示的思路，在程顥的哲學中是極為重要的，他對功夫的觀念主要就是這樣的思路。另文亦言：

「風竹是感應無心。如人怒我，勿留胸中，須如風動竹。德至于無我者，雖善言善行，莫非所過之化也。」¹³

¹² 《河南程氏遺書卷第六》頁八十二。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。按本文標點依據《宋元學案》的版本。

¹³ 本文全句出現在《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。另在《河南程氏外書卷第七》頁三九三中可見：「德至于無我者，雖善言善行，莫非所過之化也。」之文句。

這一段文字也是就主體的境界而說的。「德至于無我者」並不是無德或不實踐道德，而是實踐道德已經完成，以致於主體已不用再把實踐掛在心上，以致於在感性感受上已經見不到主體自己在實踐了，因此是以感受不到自己尚在勤勉用力的意義而說的「無我」義。既已無我，則善言善行便只是日常小事，隨手就做掉了，也沒有特別深刻的感覺。「無我」是儒家言境界時的概念，儒家言「無」多為在境界問題上使用¹⁴。儒家以「世界實有、道德應然」而為本體論的基本立場，因此從價值本體上說一定是「有」的立場。「無」原非儒家義理世界的價值本體的概念，今亦言「無」，即必是境界地說，是就主體的修德實踐以至於境界完成而說的：「德至于無我」，此時一切實踐都是在輕鬆自在中完成的。就像「風竹是感應無心」，風吹竹響，物來順應，美音自顯，主體不另做努力，這就是在境界內的言說。這樣的境界上的發言又見：

「學者今日無可添，只有可減，減盡，便沒事。」¹⁵

本文極為類似老子之言於「為道日損損之又損以至無為」的意旨，作者每以孔老同道，老子的無為是境界地談，孔子的仁義是本體價值地談，因此仁義與無為是可以合構的。為仁義即除私欲，以孔子仁義為本體功夫，達至境界時即已無欲，這就是老子之無為，亦即是儒家君子聖人之境界。這即是程顥此處所述之「減盡」「沒事」之境界，以「減」為功夫即是以儒家之「境界」為功夫，此即作者所謂程顥為境界功夫之哲學路數之義。

¹⁴ 此義作者另有申述於它文中，參見：杜保瑞，2001 年 11 月，〈儒道互補價值觀念的方法論探究〉，《哲學與文化月刊第三三零期》頁 997。

¹⁵ 《河南程氏外書卷第十一》頁四一零。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

以上所引數文及所述文義，旨在指出程顥確有主體境界之問題意識，後文將再藉由他的其它話語來正式討論這種境界哲學進路的特殊哲學命題。就程顥是在談主體境界的理解而言，勞思光、馮友蘭都實言實指了此事¹⁶，只是他們並未將境界問題作為一個哲學基本問題的概念意義，並以之為討論程顥儒學的根本問題。而作者則是以境界哲學作為一個中國哲學的基本哲學問題意識，以及作為陳述程顥學的思路主軸。

程顥哲學思考的主軸是在已有相當修養的境界狀態中所為的理解活動，他的具體的理解觀點為何，以下將分條陳述之。

¹⁶ 參見勞思光先生《新編中國哲學史》三上，書中言：「上篇論識仁，雖已涉及聖人之立公心，但仍偏重工夫說。至於明道答橫渠之定性書，則因橫渠來書原就累於外物而言，故答書中乃特重聖人境界之描述。」頁 218；「案明道此書，講解者或分為六段，或分為四層，如胡柏泉說，其實，主要論點只在揭示聖人之心，即所謂聖人境界。」頁 219；「定性書雖有欠嚴格之處，但此一文件透露明道對聖人境界之基本看法，則無可疑；-----觀明道對聖人境界之講法時，可發現一重要事實。此即，在明道學說中，聖人之為聖人，殊不在於對宇宙論或陰陽五行之構想立說，而在於立大公心。」頁 221；另見馮友蘭先生言：「他認為，萬物本來是一個整體，它們之間有著休戚相關的內部聯繫。他認為，學道學要首先明白這個道理。但道學並不是一種知識，所以僅只『識得此理』還不行，更重要的是要實在達到這種境界，要真實感覺到自己與物同體。這種境界叫做『仁』，達到這種境界的人叫做『仁人』或『仁者』。」《中國哲學史新編第五冊》頁 120。另見：「既然『我』真實覺得『渾然與物同體』了，所以『天地之用，皆我之用』。孟軻說『萬物皆備於我』。這都是說明天地萬物皆與『我』渾然一體的精神境界，並不是說，自然界的現象都是『我』所作為，如自然界刮風下雨，就能『呼風喚雨』，這種境界的哲學意義，打破主觀和客觀的界限，中國哲學稱為『合內外之道』。」頁 121。「照道學的要求，這個『合』不僅是知識上的事，還需要反過來看看自己是否真有這種精神境界，是否真正感覺到如此。如果真有這種境界，真是如此，那就是『反身而誠』，那就可以有最大的快樂，『樂莫大焉』。如若不然，僅只是在知識上認識有這個道理，而實際上仍然覺得自己是自己，萬物是萬物，主觀是主觀，客觀是客觀，爾為爾，我為我，那麼，即使努力要取消這種界限，那也還是『以己合彼，終未有之』，那也不能有樂。這就回答了什麼是『孔顏樂處』、『所樂何事』那些問題。這種精神境界正是張載的《西銘》《訂頑》中所說那種境界，不過張載是用形象思維的語言說出來，而程顥則是用理論思維的語言說出來。」頁 121。「程顥的《定性書》所說的道理，以及所要達到的精神境界，和《識仁篇》是完全一致的。《定性書》說『性無內外』，《識仁篇》說『仁者渾然與物同體』，這都是取消主觀和客觀的界限。《定性書》說：『兩忘則澄然無事矣。』《識仁篇》說『識得此理，以誠敬存之而已。』事情就是這樣的簡單、直接。」頁 126。

參、境界功夫論的識仁說

首先，程顥重視「仁」概念的認識與實踐，弟子呂大臨記錄了他的一段談話，朱熹編書的時候給了它〈識仁篇〉的篇名，這篇短文就是一篇在境界中說功夫的文章，筆者以「境界功夫論」稱之，義即這是「功夫哲學」的範疇，但是「從境界中展現」的「功夫理論」的類型，所以也可以說是「境界哲學」的討論。其言：

「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體，義、禮、知、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。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『萬物皆備于我』，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，又安得樂？《訂頑》意思，乃備言此體，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，卻須存習此心，久則可奪舊習。此理至約，惟患不能守。既能體之而樂，亦不患不能守也。」¹⁷

這一段文字是最精彩的「境界功夫」的儒學理論，由境界講功夫，由已達至相當地有修養的境界後所說的功夫做法，即是講的悟後功夫。

¹⁷ 《河南程氏遺書卷第二上》頁十六至十七。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。這是弟子呂大臨所記的談話，篇名是朱熹加上去的。

程顥之言：「學者須先識仁」，「仁」是本體，「識仁」當然就是論功夫。但是程顥講的「識仁」還不只是知識、意義、道理的層次上的認識，而是要實際做到了這個「仁」的境界的意思。因此這個「識」字其實是一個「知及之仁守之」合構同義的概念，是一個包含了認識以及實踐的意思的概念，所以「識仁」就是「認識並做到」了「仁」。「仁」概念始終是儒學最終價值的概念範疇，就知識上說，「仁」的知識意涵即是就天道之意而說的「生」。程顥另文言：「天地之大德曰生。天地絪縕，萬物化醇。生之謂性。萬物之生意最可觀，此元者善之長也，斯所謂仁也。人與天地一物也，而人特自小之，何哉？」¹⁸由此即見程顥以「仁」就是「天地生物之德」，「仁」就是讓天地萬物都能有良好的生成的動力意志，也可以說是天道的理性原則。因此要求學者「識仁」，就是要學者體貼「生物」的價值心態，而那應該是一個協助萬事萬物生成的作為，那就需要有「與物同體」的關懷意志。做到此，人就是與天地萬物為一體，不應把自己看小了，如所謂之：「人與天地一物也，而人特自小之，何哉？」，亦如所謂之：「仁者，渾然與物同體，義、禮、智、信皆仁也。」之義。人自然有愛生的本能，此一本能經過學習理解了天地對待萬物也是愛生的之後，便以愛自己的態度愛萬物。擁有這樣的態度，就是儒者學作功夫的根本要義，從此以仁、義、禮、智、信之諸德周旋天下，拳拳服膺，執守不失。

從此一路即是直接展現「識仁」之後的境界，而不是不斷防弊、除欲的功夫。如所謂：「識得此理，以誠敬存之而已。」，「誠」是終極價值意義下的概念，即是儒家的本體，「以誠敬存之」就是作本體功夫。「誠」是說功夫的價值意識的方向意旨，方向意旨是定在「誠」

¹⁸ 《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

的。但是，言「誠」卻不是程顥哲學思維的特色，至少不是他的哲學創造性的重點，因為《中庸》而後，周敦頤、張載等皆已言「誠」，且已言之極詳，程顥此說並未有超越前人之處，只是準確重述而已。相對地倒是言「敬」才是程顥哲學思維的特色性創造重點，此義後文再說。言「誠敬」都是本體功夫，也就是功夫哲學與本體論的合構，這是儒學功夫理論的一般路數，但這也還不是程顥哲學創作的重點特色。程顥創作的重點特色是在境界功夫，亦即當主體已經「識仁」了以後，並已「以誠敬存之」而不失了以後，此時所需再言者即是主體在此一境界的狀態展現，對此一狀態展現的描寫，即是對一主體境界的描寫，此即為「不須防檢，不須窮索。」。亦即那個主體的自覺價值主張已經守定在「與物同體」之「生生之仁」之後，主體既已守住，那就是直接展現一事而已，而無須再進行防犯、止欲的功夫。這是因為學者功夫已經做到家了，心已不懈，理亦已明，故而不需防檢窮索。即其言：「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！」。這也正好在論述的模式上完全等同於禪宗哲學的境界功夫之意旨：「心平何勞持戒」¹⁹。

論述至此，明道哲學的創造性特點即已出現。儒者是要成聖賢的，成聖賢是要靠修養功夫的，功夫修養是從下學上達的，從懲忿治慾中艱苦走上來的。但是程顥論修養功夫的特點卻是說識得仁體之後即不需防檢窮索，這似乎是說在知識性認識活動完成之後就不用再作功夫了。實則不然，識仁本身就是功夫，誠敬也是功夫，只是這種功夫是做在主體的意志自覺之中，是在意志中鍛鍊，這也正是儒家本體功夫的一般格式。程顥言於不需防檢、窮索的意旨，就是要求這個主

¹⁹ 語出《六祖壇經》。相關討論參見：杜保瑞，2001 年 8 月，〈慧能無念功夫的實踐方法〉，《哲學雜誌第三十六期》頁 40—75。

體價值意志鍛鍊的本體功夫要真正做實了，做實了之後，意志不再偏離，就無須仍在原初的私心上追討責罰，因為那個私心實已不存，程顥之意即此。而主體意志覺醒的功夫鍛鍊之指標，即指向主體是否已經將天地萬物視為一己，若已將天下人之事視為己事，從此即只是以「誠」與以「仁義禮智信」的價值準則對待天下事之一事而已。「誠」的功夫盡到了之後，主體與所互動的天下事就是一體不分，都是自己的事了，此即：「此道與物無對，大不足以名之。天地之用，皆我之用。孟子言『萬物皆備于我』，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，又安得樂！《訂頑》意思，乃備言此體。」，這就是說沒有不是自己的事的天下事，這就是「與物同體」。

在此一境界中的君子仁人，自然已經沒有什麼個人的私欲之必須化除的努力事件了，因為已無私欲了，即其言：「以此意存之，更有何事。」。「更有何事」不是不做事，儒者就是要做事的，識仁及誠敬都是要做天下事的。因此程顥此處所言之「更有何事」的意思不是不要做事，而是不需再有防檢、窮索的防犯、止欲的初級功夫的事，於是便能夠：「『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。」。就意志確定的修養功夫而言，已經很簡單了，因為已經做好了，所以不再費力了，如果還需要防檢、窮索，還有私欲跑出來而不能以天下事為己事，而仍有私欲萌動的話，這就是沒有作到「識仁」，那就要再回去重新做好「識仁」的功夫，而「識仁」之後則僅需「以誠敬存之」之境界之持守一事而已。

這個仁體為何必然可以存守呢？這是因為良知、良能人人本有，「若存得，便合有得。蓋良知良能，元不喪失。」，此義亦非程顥哲學創作的特色，孟子已言之。程顥哲學的創作重點並不在此處，他只

是在理解中使用之並言說之而已。由於對於人性中的良知良能的確信，程顥認為做功夫的重點就是將它的方向識明，識明之後即是存守住使其能時時提起發動之，而不要被過去的惡習影響了，即：「以昔日習心未除，卻須存習此心，久則可奪舊習。此理至約，惟患不能守。既能體之而樂，亦不患不能守也。」。顯然對於人之有惡習惡念的現實現象，程顥亦是知之甚明，並非一無所知或在理論上無所處理，而處理惡習惡念的方式則是先將「與物同體」的「仁體」識明，識明之，以誠敬存守之，則日日事於天下事，則即能化除舊習。關鍵只在「識」得實不實，實不實即是是否針對天下事皆能真視爲己事而不分別彼我。識得了，守住了，舊習就被奪了。舊習就是私欲萌動之諸事，所以程顥由「識仁」入手，既講了本體，也講了境界功夫，在見識上做了功夫，那又「更有何事」？見識上已經將主體的生命意境提起來而駐守在一定的境界之上了，此時之後的生活就是處理天下事並視之爲己事而已，既已沒有私欲，便不需防檢、窮索，即便尚有些許舊習，只要誠敬之心一提起、一守住，舊習即無破壞力量。

這樣的「識仁」功夫也像是陽明所說的「即知即行、知即是行」的功夫²⁰，陽明就曾以詮解明道語而發揮他的知行觀，關鍵即在知識是必須在實踐上落實的，而程顥也正即是在落實處說出了境界功夫的格局。依作者的語言，在程顥之處即是以「識仁」而得一境界而爲一

²⁰ 王陽明對明道義旨是極爲理解並直接繼承的，參見其言：「明道云：『只窮理，便盡性至命。』故必仁極仁而後謂之能窮仁之理，義極義而後謂之能窮義之理。仁極仁則盡仁之性，義極義則盡義之性矣。學至於窮理，至矣，而尚未措之於行，天下寧有是耶？是故知不行之不可以爲學，則知不行之不可以爲窮理矣。知不行之不可以爲窮理，則知知行之合一併進，而不可以分爲兩節事矣。夫萬事萬物之理不外於吾心，而必曰窮天下之理，是殆以吾心之良知爲未足，而必外求於天下之廣以裨補增益之，是猶析心與理而爲二也。夫學問思辨篤行之功，雖其困勉至於人一已百，而擴充之極，至於盡性知天，亦不過致吾心之良知而已。良知之外，豈復有加於毫末乎？今必曰窮天下之理，而不知反求諸其心，則凡所謂善惡之幾、真妄之辨者，捨吾心之良知，亦將何以致其體察乎？」《明儒學案卷十姚江學案》

境界功夫。程顥所說的「識仁」，本就一種功夫哲學的命題，只是程顥在談這個「識」的時候所強調的不僅只是知識意義上的認識，而是包含了意志上的貫徹，是主體之實作功夫之後之確定地達到了一定的境界，從此以後即是在此境界之上的展現，即其言於不需窮索、防檢者是。因此識仁而不需防檢窮索便成了一套貫串的境界功夫，這一套功夫的判準便是仁的實有體認與否，是否真實地是關心天下人與天下事，也就是前文之「仁者渾然與物同體」以及下文之「仁者以天地萬物為一體」。而這樣的觀點，又都是程顥在談論「仁」概念時常常出現的模式。參見下文：

「醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀。仁者，以天地萬物為一體，莫非己也。認得為己，何所不至？若不有諸己，自不與己相干。如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己。故『博施濟眾』，乃聖之功用。仁至難言，故止曰：『己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。』欲令如是觀仁，可以得仁之體。」²¹

在這一段文字中，程顥以醫生治病時對手腳麻痺者的比喻來說明「識仁」的功夫，病人手腳麻痺時即不能感覺到手腳的病痛，手腳本來是自己的身體的一部分，健康的人正常的時候當然可以感覺到手腳的痛癢，但是若它們麻痺了，那麼人們就感覺不到它們了，醫生們就在這時以「不仁」來指說麻痺的病徵。這就像有仁德的君子會感覺到別人的痛苦，君子要是感覺不到百姓民眾的痛苦，或者視若無睹，那麼他就是一個沒有仁德的人。有仁德的人之所以一定會感覺到，是

²¹ 《河南程氏遺書卷第二上》頁一十五。《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

因為他們把天下人及天下事都當成是自己的事，因此對於民眾百姓的痛苦是視若己傷的，而且百姓痛苦時君子一定會跟著痛苦的，然而如果應該感覺到百姓的痛苦君子卻對之視若無睹，這就是不仁。就像一個人身上的手腳有痛養的時候自己一定會感覺得到，如果感覺不到那就是手腳麻痺了，因此手腳麻痺也像是不仁的君子一樣，因為本來應該是會感覺得到的痛養現在卻渾然不覺，這豈非是自己對自己的身體的不仁。

程顥提出這個醫家以不仁說麻痺的比喻，關鍵即在「仁者以天地萬物為一體」的認識上，這才是理論上他最重視的說法。於是就功夫實踐而言，百姓痛養即己之痛養，同樣地，「己欲立而立人，己欲達而達人。」自己想要有的也願意讓別人擁有，因為別人也就是自己，以這樣的態度「認得為己，何所不至。」，這就是識仁、體仁的落實。

以下一段文字，也是由「仁」說「與天地萬物一體」的同樣意旨的說法：

「『剛毅木訥』，質之近乎仁也。『力行』，學之近乎仁也。若夫至仁，則天地為一身，而天地之間，品物萬形為四肢百體。夫人豈有視四肢百體而不愛者哉？聖人，仁之至也，獨能體是心而已，曷嘗支離多端而求之自外乎？故『能近取譬』者，仲尼所以示子貢以為仁之方也。醫書有以手足風頑謂之四體不仁，為其疾痛不以累其心故也。夫手足在我，而疾痛不與知焉，非不仁而何？世之忍心無恩者，其自棄亦若是而已。」

22

²² 《河南程氏遺書卷第四》頁七四。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

真正做到「至仁」的境界的時候，「則天地爲一身，而天地之間品物萬形爲四肢百體。」，將天地識作己身，則天下事就都是己份內事了。沒有人不愛己身，體仁的聖人就是把天下人當做自己來愛，這是仁之至者，是獨能體是心者。一但達至仁的境界，待人治世的道理就都是向自己的心中尋索即是。尋索是否視爲己身分內之事，如是，則處理此事的根本原則即已確立，「曷嘗支離多端，而求之自外乎！」，問題的關鍵一定是主體自己的對待態度的決斷的問題，而不是客觀環境條件的知識窮盡了與否的問題，故而不是外求可得的。將天地視爲己身，則百姓痛苦即己之痛苦，因此必盡力治事。如果見到百姓疾苦卻仍不顧的話，程顥即斥之爲「自棄」，因其忍心無恩之對象即是與己一身之百姓，即等於捨棄了自己。當然這是就仁者而言，就不仁者而言，責其自棄也沒有用處了，因爲他並沒有這樣地看待自己。不過，小人雖不與天地萬物爲一體，卻也不會外於天地萬物，卻也依然受到君子的關照，並視之爲一體。參見後文之義：

「『萬物皆備于我』，不獨人爾，物皆然。都自這裏出去，只是物不能推，人則能推之。雖能推之，幾時添得一分？不能推之，幾時減得一分？百理具在，平鋪放著。幾時道堯盡君道，添得些君道多？舜盡子道，添得些孝道多？元來依舊。」

23

以人而言，人中之仁者即欲與天地萬物爲一體者，實際上就天道而言，天地萬物本就是一體的，然而萬物不具知覺而不及察此，但人類即當察知。但又雖然察知亦彰顯之，此「天地萬物與人同體」的天

²³ 《河南程氏遺書卷第二上》頁三四。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

道、天理卻不因個人之察知彰顯與否而有所增減，差別只在個人自己之是否成為識仁、至仁的聖賢而已。

程顥對於識仁與達至至仁境界的體會是如此深刻親切，因此下比喻時皆極為傳神，如：「切脈最可體仁」²⁴。因為仁是天地之大德，是生物之德，大凡生機勃發之事，都是生德的顯現，因此切脈可以見此。又如：「觀雞雛，可以觀仁。」²⁵，雛雞亦是生意盎然的活潑潑的生命，見到萬物生長的訊息就知道天道的意志，所以言此。見到天道的意志就應知自己的行止，行止當然是關懷天下，所以在事件的動向上一定是確定不變的，因此，「大凡把捉不定皆是不仁」²⁶，誠哉斯言。但把捉既定即是「定後功夫」了，亦即是境界展現了，以境界持守之展現為功夫，是為境界功夫。這又正是下文討論〈定性書〉的思路。

程顥由仁說識、說誠、說定、說與物同體、說至仁、說體仁、說體是心，這些都是說的功夫，但是是說功夫中的一種特殊格式，是說的悟後功夫、定後功夫、境界展現之境界功夫。由識「仁」而說是程顥境界功夫的一組思路，另有〈定性書〉一文是類似的另一思路。

肆、境界功夫論的定性說

程顥所留下來的思想材料多為弟子所記之語錄，然而他與張載討論功夫問題的〈定性書〉一文卻是親筆所作，故而本文極有代表性，本文中其實也就是程顥以境界功夫的思路的展現，張載的問題只是一個引子，程顥談的是自己的想法，參見其言：

²⁴ 《宋元學案》卷十三，明道學案（上）

²⁵ 《宋元學案》卷十三，明道學案（上）

²⁶ 《宋元學案》卷十三，明道學案（上）

「百家謹案：橫渠張子問于先生曰：『定性未能不動，猶累於外物，何如？』先生因作是篇。」

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。且以性為隨物于外，則當其在外時，何者為在內？是有意于絕外誘，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跡；用智則不能以明覺為自然。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：『所惡于智者，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，不繫于心而繫于物也。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。」²⁷

以下分段疏之，首段：

「百家謹案：橫渠張子問于先生曰：『定性未能不動，猶累於外物，何如？』先生因作是篇。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。且以性為隨物于外，則當其在外時，何者為在內？是有意于絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外為二本，則又烏可遽語定哉？」

張載提出「人性做主不定仍為外物所誘時」應如何的問題，程顥的回答一開始就不管「性不定」的時候人們該怎麼辦的問題，程顥只管定後功夫。程顥首先講人性做主得定的話，就動靜行止都能得定，天下事無內外之分，因此就無將迎之義，如果以別人的事為外在的事，而勉強自己去為別人做事，這就像是把自己的自主性一分為二而有內外之分了，這樣的話當人們關注於外在的別人的事情的時候，自主性就放在外面了，那麼此時留在裏面的又是什麼呢？也就是說這樣的態度是有意於摒絕外誘，卻不理解自主性所涵攝的範圍是不分內外的，既然自主性中有了內外之分，那麼又算得上是定了嗎。

程顥此文，抓著張載所講的「定性」的概念來發揮，因為程顥始終是談悟後功夫，也就是境界功夫，也就是功夫已經相當程度完成之後的境界展現的問題。因此就「定性」概念的詮釋而言，程顥即將之

²⁷ 《河南程氏文集卷第二》頁四六零至四六一。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

指向主體已然達到境界之後才能講的「定性」，因此即極為類似於張載術語使用中的「成性」的意思²⁸。亦即「氣質之性」皆已化除之後的只剩「天地之性」的狀態。張載的「成性」是「變化氣質」的功夫的完成，而程顥就是說「成性」以後的「定性」。性已定即是功夫已完成，即是已在聖賢境界上，既然如此，聖賢即是能識仁、能體仁、是視天下萬物為一體之人，因此性中即無內外之分，即是自主性所關懷的對象沒有人我之別。

就「所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。」而言，性既已定，動靜皆定，亦即行止進退皆不改價值信念，此即本體功夫之落實，亦即動靜皆定之義。至於「無將迎、無內外」之義則已是境界功夫之層次了，這是在服務天下人、天下事之時沒有將天下人、天下事視為外物，非外物即無需將迎，非外物即無有內外之分。既無有內外之分，則一切事皆是自己的事，則行一切事自無需勉強。有艱困則克服之，有不義則怒斥之，自己心中的主體性卻無絲毫動搖。不動搖於私利、亦不動搖於名利，做天下事不分內外，不會不做，又不會受到利益誘惑而損人利己。既不需強推自己，也不需制止自己，這就是主體已達至內外不分的境界，這就是程顥所說的「定性」，也正是張載所說的「成性」。既不是潔淨虛玄的「性善」「本體」，也不是懲忿治慾的「化性」「功夫」，而是主體貼合仁體的「定性」「境界」。故得以言為「性之無內外也」，而內外亦不得為「二本」也。以下第二段：

「夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順

²⁸ 參見張載言「成性」的概念：「纖惡必除，善斯成性矣；察惡未盡，雖善必粗矣。」《正蒙誠明篇》「人之剛柔、緩急、有才與不才，氣之偏也。天本參和不偏，養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣。性未成則善惡混，故晝晝而繼善者斯為善矣。惡盡去則善因以成，故舍曰善而曰『成之者性也』。」《正蒙誠明篇》

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。」

本文是說學者首要見識提高，一方面要為天下服務，二方面在服務時不要為私利誘惑。如果自己的修養做不到這點，雖時時做事又時時想放下不做，若沒有放下就想到私利，東一個負擔西一個累贅，這樣永遠沒能真正做好事情。因此應首先把見識提高，就是要做到「識仁」。天道之意志即是「仁」，仁即是「生物意志」，天道生物即不分何物，故言：「夫天地之常，以其心普萬物而無心。」，無心即無對特定之物之私愛之心，因其「普萬物」矣；至於聖人，則當然是效習此一精神而作為一切事，卻不掉落在自己的私心中，而特別偏好或厭惡任一件事，故言：「聖人之常，以其情順萬物而無情。」，無情也是無私愛之情於特定事物之意，因其欲「順萬物」矣。達到了這樣的境界，自然就毋須「規規于外誘之除」，因為已經沒有私慾了。如果還有私慾，則將「顧其端無窮，不可得而除也。」，那就什麼也別談了。所以程顥論君子為學，始終是在境界展現上說功夫，說君子一定要在修養上「定性」了，要確實做到實功，否則外誘便是會天天來、時時來的，而這個情況的發生也始終就是因為沒有把自己跟天下事物合為一體的結果。續下第三段文：

「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跡；用智則不能以明覺為自然。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

『惡于智者，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？」

程顥論於人們進德修業時的缺點，以「自私」、「用智」兩項說之。兩項缺點其實都是識仁不足、未能定性所致，也就是說境界未達所致。「自私」者以為所作所為是自己莫大的功績，致生傲慢，而不能看清楚所做之事的根本意義。其實在仁者的胸懷中任何天下事都只是自己本來就應該做的普通的事情，只要當日常生活行止上遇到有該做的事的時候就會隨手把它給做掉了，這就只是「應跡」而已，也就是聖人應物無情的境界。至於小人則無知而有私心，偶爾做了一件好事，就以為是天大了不得的事，就是天下人都該感謝他的事，這就是人我有別，這就是「自私」的缺點。「用智」的部分就是在處世之際添加了過多的人為造做，或者過度興奮、或者過度驚惶，大凡心思單純之人遇事即明，「自然」對待，不加油添醋。然而好用私智者卻不然，他們會過度詮釋事件之意義，造成高度複雜，而令人心浮動、猜忌、芥蒂。

這兩種缺點，都還是以己為內、以物為外的心態所致，這就是沒有做到「識仁」、「定性」所致。要做到的話，首先對於外物應視之為自己的事而真心處理，不應逃避；其次應以誠敬存養自己的心念，莫在處事之際興起私心，然後再來勉力清除外誘。君子行事，以事為己，直截簡單，不分內外，不興奮、不自私、不逃避，「兩忘，則澄然無事矣。」，無事不是不做事，儒者就是要做事的。「無事」是無有逃避心需化除、亦無有私利心需化除，既不以外物為外而不欲為之而欲逃之，亦不有私心於臨事之際之求私利之滿足，如此即「無事」，即無

有阻礙心念意志之純粹化之事，就可以專一於為天下人做天下事。這才又「定」了，心思得定即得處理天下事，不會有物累的感覺。事務之當如何即如何，當讚美即讚美、當指責即指責，好惡一依於物之情況。君子主體自己之性已定，主體動靜皆定，一切作為隨物而為，這就是「聖人應物」。既然定性而應物無心，則「從外」之時是處理天下事，是己分內事，是無可非者。外無可非，在內就無可是了，因主體已無內外之分，故亦已無所謂「是內」之事矣。續下第四段文：

「聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒。是聖人之喜怒，不繫于心而繫于物也。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。」

通常人們心中尚有自私自用智之心，並以此看待聖人之喜怒好惡，這其實是不對的。聖人不以有功於外為喜，不以高出眾人為譽，不以不為人重為怒，不以他人之不堪之行徑為惡。這些都是自私自用智者的好惡，非關在識仁、定性境界以上的聖賢之好惡。以怒惡而言，聖人非為私利而怒惡，即便已有怒惡聖人也能當下觀理，因此聖人則是有義理上之好惡而無情緒上之憤怒，情緒上之憤怒即可當下放下，至於義理上之是非對錯之好惡則就行其所當行而已。

關於「定性」的思路，程顥另有一短文記錄著，意旨相同，記之以為小結：

「知止則自定，萬物撓不動。非是別將箇定來助知止也。」²⁹

見識上提得起即是功夫上已完成，即是「成性」了，此時外誘、威脅皆不能動搖了。「知止則自定」是主體因識仁而定性。性已定則定在主體中，無所謂由外在的力量來輔助的作業，主體自己已達境界了。

以上即是程顥整篇〈定性書〉文義的疏解，〈定性書〉是極具代表性的程顥思路，與〈識仁篇〉可謂一前一後定位了程顥學思的基本規格，程顥的其它重要儒學談話，都可以在此找到呼應。

伍、境界功夫論的格物說

程顥論學之創造性特色重點即如上述，除此之外，對於一些相關的功夫理論的討論，程顥之所言亦符應於前述思考模型。以下先從功夫論的「格物說」談起。「格物」一詞是大學術語，在朱熹及陽明哲學中對「格物」之說卻有頗為差異的詮釋，而成爲中國哲學史上一大重要辯論議題。實際上程頤的解讀亦與程顥有若干不同，從哲學詮釋的角度說，大學古義之「格物說」爲何是一回事，但是程顥、程頤、朱熹、王陽明等人以各自的詮釋建立自己的功夫修養學說是另一回事。他們各自的「格物說」當然跟他們各自的哲學理論內涵有關，尤其是功夫哲學的型態有關，因爲「格物」在大學原本就是說功夫修養的。就程顥之「格物說」而言，因其所關心的修養功夫之重點就是在於是否真有「以天地萬物爲一體」，因此他的「格物說」就是使自己「與天地萬物爲一體」的功夫修養哲學。程顥訓「格」爲「至」，所

²⁹ 《河南程氏遺書卷第二上》頁三十。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

以「格物」也就是「至物」，「至物」何義？「至物」就是以物爲己，關心關到此物上，不與物爲二，由此形成程顥「格物說」的特色。參見其言：

「『致知在格物』，格，至也。窮理而至於物，則物理盡。」³⁰

「『致知在格物』，格，至也。或以格爲正物，是二本矣。」³¹

首句即訓格爲至，因此說致知在格物，即是說理解仁義禮智信之天理。關鍵在要與物同體，視物如己，如此則事物之理即由主體而落實。亦即一件事情該如何做就如何做，並且確實做到，「窮理而至於物，則物理盡」。次句亦訓格爲至，是說，若以格物爲「正物」就是以主體之正以改外物之非，如此即不是與物爲一的境界，即「是二本矣」。外物本非外，而有物欲又本是主體自己的修養境界未至高明的結果，應進行的功夫是提升自己的境界使自己與物同體，而不是以己之正正物之非，因爲此時之物之非實是己心之性之不定的結果。既性不定，則「見滅於東生息於西」，始終是正不完、滅不盡的。所以一定要做到真正把主體境界提升，才可能有實際的社會建樹。「格物」之古義爲何是另一回事，程顥以「至物」之義說之，實際上還是識仁說、定性說、一體說的同樣的道理。

對格物的詮釋是宋明儒學討論功夫的重要問題，程顥的詮解有其

³⁰ 《河南程氏遺書卷第二上》頁二十一。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

³¹ 《河南程氏外書卷第十一》頁一二九。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。按前書中之文字與後書有一點差異，即前書言「以格物爲止物」，後書言：「以格物爲正物」。作者取後書之以格物爲正物之文字以爲程顥之原義。因爲止物亦有二義，若爲止於物，即爲至物，即無需批評其爲二本；若爲止物慾，則其基本意旨本就無誤，但卻與是二本與否無關。因此以此字爲正物，義爲正外物之非，而這就正是程顥欲批評之爲有外之說及爲有二本之義，作者取之。

特殊性。而因著格物說就涉及大學其它相關條目的詮釋，而程顥對其他條目做詮釋時之義理格式卻依然相同。參見其詮釋「知至」、「意誠」之說：

「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。」³²

論「知至」即至「意誠」，程顥論功夫都不自起點論而是在終點等著。「知至」就是要知道做事的道理，但這還不夠，道理不是知識上認識就好了，而是要意志上確定自己就是會這樣做，這就是意誠了，就是主體的意志已經達至此一事件之處了，亦即是「至之」之義了，即已「往至之」了。知道道理並已經在實踐，這就是決定一個人命運吉凶的智慧與否的關鍵，這才是真正的「知幾」，即「可與幾也」，即可與此人共同領略智慧了，這正是程顥論功夫的一貫模式。故曰「乃幾之先見」，一般人「知幾」而不實踐，則「知幾」也是白「知幾」了，也等於是「不知幾」。因此「知至」就需「意誠」，二事一事，「意誠」即是已經走在切實實踐的路上了，沒有加上意志貫徹的功夫，則一切所知皆是虛妄的。實際做到了這樣才是真正的仁義之士，故曰：「知終而終之，則可與存義也。」。

以上論於「知至」、「意誠」的功夫觀念在程顥的討論中都是強調主體的修養已經達到了一定的境界來說的，也就是在境界上說功夫的，如若不然，說「知至」就要說一些需要知道的客觀知識，說「意誠」就要說一些需要貫徹的主觀意志。此二者都是在主體之外說知識

³² 《河南程氏遺書卷第十一》頁一三三。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

的詮釋型態，這不是程顥的思路，程顥論說功夫都是直下在主體的境界上完成與展現的格式。下文意旨接近，參見其言：

「『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。」³³

程顥論於「窮理、盡性、至命」，認為在意志貫徹中主體境界就已達至三事一事了，程顥不認同一個沒有主體境界的實證的空頭的認識活動，所以說「不可將窮理作知之事」。既「窮理」，即實踐了理，即至物，即定性而「盡性」，即已落實生命的意義與價值，即「至命」。對程顥言，空頭地分析功夫的段落與架構不是他所關切的，他所關切的是主體是否實實在在地已是一個仁者，已在實踐，已識得仁體。所以論「窮理」即應識仁，識仁即得定性而「盡性」，如此即是生命意義的確實實踐，即是「至命」而「性命亦可了」了。程顥論《大學》的「格物、致知、誠意」與《易傳》的「窮理、盡性、至命」都是強調實際做好了功夫之後的境界，兩路的義理格局都是相同的。

陸、境界功夫論的誠敬說

程顥論「識仁」之時，有一語及於「識得此理，以誠敬存之而已。」，前文已指出，程顥論於「敬」概念的功夫理論是值得討論的，但是並不是程顥在此「誠敬」之說中又有什麼新的哲學問題的提出及新的理論的建立，這裡其實還是他的境界功夫的基本模式，然而本文之所以要對此一概念進行討論，是因為論於「敬」概念的功夫說，在程顥及

³³ 《河南程氏遺書卷第二上》頁一十五。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

朱熹處都大大地發揮過，因此「敬」概念是宋明儒學家論功夫的一個重要的概念，因而應予討論，以見出程顥論學與他人的異同，亦將藉由程顥論「敬」的功夫之義理格式而再次呈現程顥學思的特色。以下先從程顥對「敬」與「誠」概念合用時之使用意義開始討論，參見其言：

「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。」³⁴

「識仁」以後意志已貫徹，接下來就是真實實踐，實踐即是遇事「以誠敬守之」，這是〈識仁篇〉中的說法。此段文字中「體物而不可遺」本就是「識仁」的意旨，續言「誠敬而已矣」，故而亦是〈識仁篇〉的對於誠敬使用的思路。接下來說「不誠，則無物也。」，意思是說若行事不以「誠」則無可成之事也，縱或有事亦是危害社會、損人利己之事，就福國利民之事業而言必是一無進展。

一般而言，「誠」概念自《中庸》中之使用以降，有二義，其一為單純的善意與人為好，即是仁義禮智之同義詞，亦即儒家道德意識之價值觀念叢之一；其二則是不息、無間斷之意。因此「誠」兼善意對待及持續作用二義，那麼「敬」呢？程顥此處直接使用沒有解析，那就是「敬」字義的一般使用義，那就是專主於一而不分心之意³⁵，於是「誠」、「敬」合構成爲善意志之持續與專一。在主體意志之已經貫徹、境界已經提升，而欲臨事治事之際，言「誠敬」即是言此時之

³⁴ 《河南程氏遺書卷第十一》頁一一八，另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

³⁵ 馮友蘭先生有一個簡單的定義，參見其言：「『敬』是心不分散，用道學家的話說，就是『主一』。」《中國哲學史新編第五冊》頁120。

善意志之持續專一的作用。主體已達至「識仁」而「定性」之境界，時時處世治事即是「誠敬」而已，這就是程顥所言於「誠敬」功夫的言說³⁶。這是主要的論述，但是還有其它一些相關的論述仍值得討論，《周易〈文言傳〉》中所言之：「敬以直內，義以方外」之說，程顥是有所發揮的，參見其言：

「孟子曰：『仁也者，人也。合而言之，道也。』《中庸》所謂『率性之謂道』是也。仁者，人此者也。『敬以直內，義以方外』，仁也。若以敬直內，則便不直矣。『行仁義』豈有直乎？『必有事焉而勿正』，則直也。夫能敬以直內，義以方外，則與物同矣。故曰：『敬義立而德不孤』。是以仁者無對，放之東海而準，放之西海而準，放之南海而準，放之北海而準。」

37

文中破題所引之孟子之言就是要強調「仁」是要來實踐的，人實踐了仁，這就是道，這也是《中庸》「率性之謂道」的要旨，重點就是要由人的實踐來落實並彰顯此一仁德的。文中續言：「『敬以直內，義以方外』，仁也。」則是要以敬、義說仁，此義實不離於以誠敬說仁之意。此處之「義以方外」亦應有一特殊的詮解，此在下文即將說明。此處之重點在於，程顥所說的「若以敬直內，則便不直矣。」這句話，這就是程顥對「敬以直內」的功夫語的操作方式的詮解。「以敬直內」表示還在做初步功夫，表示主體的專一分心的程度還差得很遠，所以要「以敬直內」地努力做著功夫，此時主體的內在仍然不

³⁶ 另參見程顥語：「學者不必遠求，近取諸身，只明人理，敬而已矣，便是約處。」《宋元學案卷十三明道學案（上）》以敬對待人理，義同合敬與誠，誠即人理，顯見敬概念總是作用於道德價值意識中，即對價值意識的專主不分心。

³⁷ 《河南程氏遺書卷第十一》頁一二零。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

直，不直即不誠敬，即未至已敬的境界。若以孟子所言之：「堯舜由仁義行，非行仁義也。」來說，由仁義行是主體已直了，行仁義仍是表面功夫，尚未達至真實境界。

就「義以方外」言，當主體已經「敬以直內」了以後，此時之行動當下即是合於「義」的，因為此時之「義」是由主體發出而對待天下的，因此「義」不是決斷於外的而是決斷於內的，「義」是由仁而發動並作用於外物的，因此「義以方外」是說由義的原則來對待天下事，是一個功夫實踐語，而不是概念分析語。不是說義的原則只能是用來管理外在事務的，若如此，則主體的事業即有了內外之分，這就又不是程顥的思路了。因為在程顥而言，一切的事業都是主體自己的事，這才是與物同體的仁德的落實，即其所言之「夫能敬以直內，義以方外，則與物同矣。」之意。既已與物同矣，則「仁者無對」，「無對」即亦是不分彼此，故放之東西南北四海皆準。

這一段文字中的「若以敬直內，則便不直矣。」就是再次顯露程顥是在境界上發言的功夫論。他是在主體修養已經達成之後來論說主體對天下事業的承擔，他要求落實在處世治事的實踐上，而不是還停留在談論主體的功夫修養要從哪裡入手的問題。要承擔天下事的人自己的主體修養豈可不足？既然都已經要承擔天下了，那麼最重要的就是在見識上一定要做到與天地萬物為一體，這就是「識仁」、及「與物同」等境界。

由程顥談「誠敬」功夫之特殊命題形式中，程顥還是把握著主體境界展現的功夫理論的特色，這就是此處作者要強調的重點。本文從「誠敬」談到「敬義」，也談到義之內外的問題，對於義之內外問題程顥另有它處亦言及之，參見：

「仲尼言仁，未嘗兼義，獨于易曰：『立人之道，曰仁與義。』而孟子言仁，必以義配。蓋仁者體也，義者用也，知義之為用而不外焉者，可以語道矣。世之所論於義者多外之，不然則混而無別，非知仁義之說者。」³⁸

言義為仁體之用而不外，是在說行義即為行仁，行義是仁之用，既是仁之用，則所用之事都已被視為是君子自己的事，必是與己為一體的事，是不以有內有外之心對待其事的。至於所謂：「世之所論於義者，多外之。」，這是程顥要批評的。程顥明確感受到已經視天下事為一體的人，治事即無邀功、倖賞、尊譽之浮行，這些都是自私的表現，這就是有外之心，假義以邀譽，當然是外之。程顥要的是不外之義，此處說「義」之「不外焉」之義，並不是在討論合宜的處事原則是決定於主體的價值還是外在事務的客觀情況這個問題，這是義的原則的界定依據的問題。程顥要說的義之不外的意思是要說合宜的行為是主體自己的份內的事，而不是對他人的額外的奉獻，以為是對他人奉獻的人就是沒有把天下事物視為與己一體，這也就是非仁了，這也就不是義行之準則了。由此可見，程顥論敬論義都永遠是執守在識仁、定性、主體境界已達之功夫的幾個基本義理格局中的。

關於「敬」的境界功夫之說，程顥另有一義亦是重點，即「和樂」的觀念。其實，「和樂」也是一個境界意識上的觀念，參見其言：

「中心斯須不和不樂，則鄙詐之心入之矣。此與「敬以直內」同理。謂敬為和樂則不可，然敬須和樂，只是中心沒事也。」

³⁸ 《河南程氏遺書卷第四》頁七四。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

主體修養在誠敬的境界上的時候，因其心中只有天下人與天下事，而沒有鄙詐之心，故而始終「和樂」，始終能寬厚溫和地待人，這是有境界的仁者才做得到的。有境界者處事自然和樂，然反之未必然，和樂者未必有境界，但有境界者必和樂，不和樂者就是功夫修養還不到家。總之，談和樂就是在談境界，真正做到了敬的境界就是中心沒事而外表和樂的，而程顥一直是在境界中談論的義理格局亦再現於此處。

同樣的道理，誠敬之心悠游栽培即可，不需急求，若顯現急迫的態度，必是欲上有所求，參見其言：

「學者須敬守此心，不可急迫。當栽培深厚，涵泳于其間，然後可以自得。但急追求之，只是私己，終不足以達道。」⁴⁰

說「急追求之，只是私己。」是因為此一狀態下的主體缺乏處理天下事的寬闊心胸，對善惡問題沒有透徹的體悟，謹守表面的善惡而急追求之，必有更為狹隘的目的牽扯其中，故而程顥批評其為私己。此說也是程顥由境界體證上發言的義理格局。

敬要和樂也要放鬆自己不可矜持，矜持又是把握未定故意用力的狀態，這又是境界不夠了。境界夠了即不矜持，自然表露沒有曲折。如其言：

「執事須是敬，又不可矜持太過。」⁴¹

³⁹ 《河南程氏遺書卷第二上》頁三一。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

⁴⁰ 《河南程氏遺書卷第二上》頁一十四。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

⁴¹ 《河南程氏遺書卷第二上》頁一十八。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

以上從「敬」概念的相關意旨進行討論，各種相關的功夫論述皆仍是境界進路的思路，暫論至此。以下將討論程顥更具境界思路意味的「合一」說。

柒、境界功夫論的合一說

程顥論功夫時有若干語句形式表現出「合一論」的思維，這種語句形式的出現自然就是因為程顥注重悟後功夫、亦即境界功夫的緣故。在主體成聖成賢的境界中，就已經不是還在做功夫的階段，因此功夫意味的字眼皆可略去。同時知識認識的階段已經完成，因此也無須強調認識的歷程。因此一切的論說直接就是本體的彰顯以為主體的境界，所以本體與主體合一，主體與天地萬物合一，主體完全呈現本體的價值義涵而與天地萬物為一體，此時一切相關涉之概念就在主體的最高級境界中合義於一了。由於程顥這一類的論述份量不少，顯見這確實是他的中心思路，也形成他的理論風格的重要特點之一，因此應予討論，參見其言：

「言體天地之化，已剩一體字。只此便是天地之化，不可對此箇別有天地。」⁴²

程顥說「體天地之化」一句中多了一個「體」字，是說這時尚未達至最高境界，並不是說不要做「體天地之化」的功夫。這是因為當我們在做「體認踐履」「天地之化」的修養活動的時候，此時主體的境界尚未臻至完美，尚需修養自己，尚需刻意勉勵，故說「體天地之

⁴² 《河南程氏遺書卷第二上》頁一十八。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

化」，這當然是該做的功夫。但是程顥關切的不是主體在修養的歷程中的知識意義說明，而是主體實際對天地萬物有所作為之後的真實境界之陳述。主體的作為因著體貼天地之道而為天地的作為的本身，所以主體就是天地，主體的作為就是天地之化，而不是主體還在修養自己並期許自己可以體貼天地之化，故而多了一個「體」字。多此一字表示主體還未真正體貼到天地之化，故曰：「只此便是天地之化」，由此亦可見程顥仍然是在談境界，境界哲學才是程顥哲學的根本定位。下文幾乎義同：

「至誠可以贊天地之化育，則可以與天地參。贊者，參贊之義，『先天而天弗違，後天而奉天時』之謂也，非謂贊助。只有一箇誠，何助之有！」⁴³

程顥討論至誠者之所為即是參贊天地之行爲，此處之贊仍是參與的意思，但是這種參與卻是完全貼合無間的參與，因為主體自己就是天道之理的實現者，因為誠就是天道，至誠時之作為就是境界已至聖人者之行爲，一切與天地合義，故而「先天而天弗違，後天而奉天時。」。此時之贊即是參，此一參義即是合義，是我之行爲即天地之行爲之義之參贊，並不是天地自天地、我自我，由我來助天地，若助，則此時之我即不與天地一理，此則非參贊之義。由是而知在一個誠中我與天地爲一，這當然還是一個境界哲學的思路下的主張，也正是程顥哲學思路的特點所在。下文即明言：

「除了身只是理。便說合天人，合天人，已是為不知者引而

⁴³ 《河南程氏遺書卷第十一》頁一三三。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

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。」⁴⁴

「除了身，只是理。」也是境界語言，就是說主體整個人的思慮言語行動都是以天理為蘄向，並皆已定著於此，此時主體即在一有修養的境界中，即是在於有天理的狀態之中，即得說為天人一。然而依據儒家的立場，每一個人都應該成為君子聖人，成君子聖人就是以天道為自己的生命的蘄向，就是要「合天人」。對於尚未受到儒學的教育的人就是要以這個理想來教育他們，所以「合天人」是一個功夫修養的要求，而「天人一」是一個已達至的境界。然而「合天人」不是程顥最關切的事情，程顥關心的是「天人一」的境界。當人們已經受到教化之後，一個有教化的君子聖人會有怎樣的氣象呢？這個氣象就是一個即人即天、天人無間、天理充塞而化育萬物的境界，程顥關心的就是這個上達了以後的境界。就這個上達了以後的境界來看，「合天人」的要求卻是只為尚未受教化的普通人所提出的努力之道，即言：「合天人已是為不知者引而致之」，這就是說「合天人」還是功夫理論的脈絡，而「天人無間」才是境界達至之後的狀態言說。最後，「言贊化之育，已是離人而言之。」即是前文言於批評多一體字多一贊化字之義，此時主體境界並不圓滿而稱「離人」。下二文意旨更直接且明白：

「天人本無二，不必言『合』。」⁴⁵

「若不一本，則安得『先天而天不違，後天而奉天時？』」⁴⁶

⁴⁴ 《河南程氏遺書卷第二上》頁三十三。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。按本文與下文在《宋元學案》中是放在一起的一段。

⁴⁵ 《河南程氏遺書卷第六》頁八十一。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

若要說功夫，則當然是要說「合天人」，若要說境界，則即人即天，人天無二，「不必言合」，言合則是還在力求向上的初級功夫階段。但是天理與人道本就是一，故得以弗違，故而說到境界時，此一必然可合的事實即正在顯現，而不必還由外求合。故而即便是說功夫亦需說到功夫的最高級階段，亦即說到境界中，亦即見識要落實到心胸意志確實定性地守住不動，這才是最精緻的高級功夫。如下文：

「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。」⁴⁷

程顥說：「道一本也」，這就是說普遍的道與主體的心及客觀的性已在主體的境界中展現並落實了，故而是一本而非二矣。接下來的兩段討論程顥認為都是二本的層次，都還是以功夫的進路逼近，因此都是主體境界尚未純熟的狀態的說法。不論說的是以心包天還是以天包心、是以至誠參天地還是體人物，這些都是二本，都是功夫還不純熟時的路數。真正純熟之後，主體即直接定性在境界之中，這就是識仁之意，識之而實守之，所以此識便是知行合一之識，而行又不是行於主體自己的修心養性之行，而是聖人君子之行於天下事之行，故而此時已是：「便是篤恭而天下平之道」。

「合一說」就是「一本論」，「一本論」就是境界哲學思路下的義理格式，程顥是一境界哲學思路的意旨在「合一說」中更是確鑿了。

⁴⁶ 《河南程氏遺書卷第二上》頁四十三。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

⁴⁷ 《河南程氏遺書卷第十一》頁一一七至一一八。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

捌、本體論與人性論的善惡皆天理說

程顥是個處世治事的儒家人物，是一位身體力行的儒者，並不是足不出戶，自己關在故紙堆中考究知識的學者。所以他對義理的陳述多從實務經驗中來，亦即多從現實經驗中言說知識在使用時的主體的體會，而不是去建構知識的體系，那是像張載或朱熹這樣的哲學家的事業。程顥已經是在體會這些傳統經典上的義理，而不是再去發展新說，因此對程顥來說，儒家傳統義理也是已經被預設地接受了。

就傳統儒學的理论立場而言，對於本體論及人性論中的善惡問題，從《中庸》言於天道之誠、從孟子言於人性之善、從《易傳》言於繼善成性等，種種脈絡都指向一個絕對至善的道體，或以天道、以天理、以太極、以道體、以本體、以心、以性等說之，然而道體固然是善，但是對現象中有惡的實際狀況儒者亦非不知，而儒學史上的各個理論體系中亦有種種理論方案以處理之。最極端的就是荀子的性惡論與自然天之說法，至於宋儒張載則以氣質之性說此惡之宇宙論存在地位，然後再提出變化氣質的功夫論以化除之，而復反於天地之性中來，因而本體則永遠能得其善，張載此說可謂極有貢獻，既保住天道之善，又說明現象之惡，更堅守行善的要求。

程顥對此一問題的面對角度卻與上述不同，他是生活現實中的面對，因此是真實感受中地談。從他的具體生活經驗中，惡的存在始終是他在做地方父母官時要去面對解決的問題，而他也始終能夠立場堅定地處置之。如地方有洪水，他不等請示上級即自行發兵治水，而不管是否會逾越職權而影響自己的政治利益。又如他在朝為諫官的時候也是直陳國事，而與當朝宰相王安石不合而辭官離京，他也不會為自己私利謀求。他對待天下事能冷靜不動怒地處理之，並且自己始終和

樂地待人處事，因此對於絕對至善的天道自有他源自生命實感中的真切體會，因此就有與知識建構的路向不同的感受性發言。

天理是善的，人性也是善的，但是現象中有惡，而程顥對待的態度就是指出現象中的惡並非根本惡，它們是現象中的實然，這個實然本身也是天理中的一個環節，是天理中指向個別存在現象之相對善惡的實況，這個相對善惡的實況是天理所蘊含的，現象必然如此，然而人的存在卻是要在現象的善惡相對中自己體貼天理，繼善成性，不可自流於惡。這種現象相對善惡的必然性的說法張載即已明言，現象中有善惡相對但是本體上絕對是善的這就是張載的儒學基本立場，這個立場也是程顥的立場。程顥並沒有說出天道本體或天理者也是有善有惡的，他只是說在天理中也蘊含了現象不齊的相對善惡，而個別人性也因為出生氣秉的異同，而有個別氣秉上的善惡差異，但是根本人性則始終是善的。因此如果能夠經過一番鍛鍊的歷程，以繼善而成性，那就能成為聖人君子了。

從人性現象及宇宙本體兩層，程顥都更多地能見到現象善惡不齊的必然性，並正面地予以接受，其實就是在實踐中消融，這就是他從現實經驗中來的眼光銳利並意見清醒之處。惟其有對於惡的現象的視察清楚，方才有對於善的功夫的用力精準，而真能導人為善、妥當處事、解決民困。既不一昧說善也不一味說惡，善惡兩路從現象的實然到天理的理想都予以安置了。也因此出現了程顥特殊的言說善惡天理的陳述脈絡，確有不同於其他宋儒之處，應予討論並解析之，參見其言：

「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。」⁴⁸

本文是說個別事務的存在多數有著相對立的雙方同時存在的特質，這倒也是天地萬物的自然現象，沒有什麼好好此惡彼的，從此也就對於不好的、惡的東西能夠處之泰然，能夠善待之，自己也因為能夠善處之而中心愉悅。本文即首先見出程顥對於現象不齊的真實理解，並真心接受，並思有以處理面對之，如此便可展開更逼近真實境界的觀感的陳述。如其另言：

「萬物莫不有對：一陰一陽，一善一惡；陽長則陰消，善增則惡減。斯理也，推之其遠乎？人只要知此耳。」⁴⁹

本文是說萬物的好壞善惡多是共同並存的，但是其間卻有彼我消長的事實，而這卻是重點所在，即君子應在其中增善減惡者。這樣的說法表面上跟邵雍所言於君子小人並存於同一時代之說頗有近似之處⁵⁰，只是邵雍對於個人如何修養成聖賢的功夫哲學著墨太少，而程顥則能對主體修養的功夫理論言之鑿鑿，因此善惡並存只在現象中，主體的繼善成性的理想仍得實現，因此可以擺脫善惡渾的人性論的形象，因為程顥說善惡並存是爲了要認清現象，並不是要停留在現象的

⁴⁸ 《河南程氏遺書卷第十一》頁一二一。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

⁴⁹ 《河南程氏遺書卷第十一》頁一二三。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

⁵⁰ 參見邵雍言：「天與人相爲表裏，天有陰陽，人有邪正。邪正之由，繫乎上之所好也。上好德，則民用正；上好佞，則民用邪。邪正之由，有自來矣。雖聖君在上，不能無小人，是難其爲小人。雖庸君在上，不能無君子，是難其爲君子。自古聖君之盛，未有如唐堯之世，君子何其多邪！時非無小人也，是難其爲小人，故君子多也。所以雖有四凶，不能肆其惡。自古庸君之盛，未有如商紂之世，小人何其多邪！時非無君子也，是難其爲君子，故小人多也。所以雖有三仁，不能遂其善。是知君擇臣、臣擇君者，是繫乎人也；君得臣、臣得君者，是非繫乎人也，繫乎天也。」《宋元學案卷九百源學案上》。

相對善惡中，儒家的君子人物即應在此處體道而行道者。見下文：

「質必有文，自然之理也。理必有對，生生之本也。有上則有下，有此則有彼，有質則有文。一不獨立，二必為文。非知道者，孰能識之？」⁵¹

本文說「質必有文」，則粗必有細，惡必有善，一切在現象中的都應是善惡並存的，這是就個物存在的現象說。現象狀態必是有善有惡彼此對立並存的，君子認清此點，妥善應對，主導價值，而成就社會事業。既然「一不獨立，二必為文。」則君子聖人面對善惡種種即毋須憤怒以對，和樂處之，必可化解。文中提出「生生之本」的概念，這是程顥說人性時的一個重要的思路的線索，基本上是指自然人性的氣稟之性而說的，後文將再有討論。

對於現象之惡必可化解的信念，一方面是來自於君子的修養胸襟，二方面也是理論上的必然，參見其文：

「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。」⁵²

在這段話中程顥終於把天理的是善非惡的儒家本體論立場擺出來了，前述諸文所說的都是個物之理，都是就現象狀態說的，而本文此處所說的才是天理。在天理的高度中看待天下現象諸事時，現象中相對的善惡之諸事件依然是天地萬物的範圍內之事，因此仍是天理的

⁵¹ 《河南程氏粹言卷第一》頁一一七一。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

⁵² 《河南程氏遺書卷第二上》頁一十四。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

範疇對待下的事件。個別現象中的事件有善有惡，但是所謂的惡不是本體上的根本惡，而只是過或不及的現象。這種說法張載也同樣說過，即是由氣質之性說其有善有惡，但是天地之性仍存，現象中氣質之惡之事件只是某些感受情緒的過度溢出，它的根原都仍保存在善意志的基本立場中，現象中種種事件的意義多是如此，因此對於惡的事件毋須太過憤怒，只需妥善對待即可。既然惡的現象並非根本惡，於是一切現象便都是根本善，程顥依然持守了孟子、中庸、周敦頤、張載等系統的性善論及天道論的價值立場。根本價值立場既定在善，則君子應行善修善的要求即堅守住了，下文即此義：

「事有善有惡，皆天理也。天理中物，須有美惡。蓋物之不齊，物之情也。但當察之，不可自入於惡，流於一物。」⁵³

本文言於「不可自入於惡」，就是對主體的要求，固然「事有善惡」，但那是物之不齊的必然性，導致他人的過或不及而致善惡相對的呈顯。物不能推，人則能推，因此在主體自己這邊，那就要絕對要求繼善成性，不可自入於惡，不可跟著過或不及，而致生善惡渾淪，那就變成「流於一物」。主體要「識仁」、要「定性」，則「幾之先見」，善惡立判，而修養有成，否則就是孟子所批評的自暴自棄，因為人性是根本善的，天道是根本善的，不修善即流於物。程顥此說就保住了主體的修養功夫，亦正面接受了現象有惡的事實，在本體論及功夫論上將儒家價值立場的“理論與現象脫節的部分”予以溝通。

此外，在人性論的善惡問題上程顥亦以「繼善成性」說及「生之謂性」說溝通善惡。首先，程顥在「繼善成性」說中說明從天道貫串

⁵³ 《河南程氏遺書卷第二上》頁一十四。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

人性以至能實踐功夫之學，參見其言：

「『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』，成卻待他萬物自成其性須得。」⁵⁴

程顥此處說易就是說天道，因為易概念已等於天道概念，而易學已被視為儒家言說世界觀之整體之學。在易學思維中，「生生」是為易道，因此即是天道。就人與萬物而言，順繼此生道之意以為行為，即是善行，此程顥對「繼之者善」之解讀。至於「成之者性」，程顥則言為「待他萬物自成其性須得」，因此是實踐完成義之「成性」說，此亦張載之「成性」說之詮釋類型。此說應有兩個思路，首先是從先天本性處說個體性之完成是善的本性做動力意志而完成，是說善性使個體性完成。其次接著這個思路就要討論個體性的完成是要完成在善性已全然彰顯之後才算完成，這第二部分才是張載「成性」說的思路重點，顯然程顥亦強調這個思路。但是第一個思路卻應是《易傳》文本的原意，作者認為這第一個思路應已為程顥理解並接受，只是站在它的基礎上要更落實主體修養至於一個已經完成的境界，因而程顥便強調「成卻待他萬物自成其性須得」，由此亦即見程顥的境界哲學的思路型態。

程顥由繼善成性說君子的成性的職責，也就將君子必須以善成性功夫要求給明確定位了。接下來我們討論程顥如何藉「生之謂性」說溝通善惡現象與至善的人性論及修善的功夫論，參見其言：

⁵⁴ 《河南程氏遺書卷第二上》頁二十九。另見《宋元學案》卷十三，明道學案（上）。

「『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，是氣稟有然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。蓋『生之謂性』，『人生而靜』以上不容說，才說性時，便已不是性也。凡人說性，只是說『繼之者善』也，孟子言人性善是也。夫所謂『繼之者善』也者，猶水流而就下也。皆水也，有流而至海，終無所污，此何煩人力之為也？有流而未遠，固已漸濁；有出而甚遠，方有所濁。有濁之多者，有濁之少者。清濁雖不同，然不可以濁者不為水也。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，則卻只是元初水也。亦不是將清來換卻濁，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。循此而修之，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。⁵⁵」

本文所謂「人生而靜以上」是《禮記》之《樂記》中的文字，程顥予以發揮解釋。程顥由「生之謂性」來說人性，則自然是有善有惡的，這就跟他說本體論的天理中涵蘊現象的善惡之事是一樣的思路，凡人自然人性中確實有善惡多寡的現象，程顥首先接受它，自幼之善惡皆是性，這就是「生之謂性」的現象不齊的當下承認。因此「人生而靜」以上之純粹的善性不易把捉，才欲把捉即已落入現象，因此如尚欲言說善性則只有就繼起之行動而說，在生命歷程的種種行動中，

⁵⁵ 《河南程氏遺書卷第一》頁一十至一十一。另見《宋元學案》卷十三，明道學案(上)。

自然人性中的善惡傾向將一一顯現，亦得因繼善之努力而達至全善無惡的成性境界，此處即程顥認為是孟子得為言說性善之處，從繼之的操存中見良知的本善。亦即言說性善一方面是自天道而言之人生而靜以上之純粹善性，一方面在現象中的自然人性則因氣秉之殊異而有著善惡相對待的人性。然而因為天道至善之灌注人性，因而在生命歷程中的人的一切行為皆得因欲繼其生生之天理之意志而為善行之推進，此即逐步化除自然性命中的惡的氣秉，此義其實以張載的「氣質之性」及「天地之性」，及「變化氣質」而「成性」之說法來理解時即得更見清晰。

程顥又以「水」喻之，水之清濁各路不同，但如願整治則終有水清之時，水之終可為清即其純粹性善之義，水之或清或濁即其自然人性及隨後生命歷程之各有發展之或願整治或自流惡者，始終並不有一濁水夾雜，亦即並不有一惡性夾雜，只有一水濁現象，亦即惡行的現象，但是整治之即得清即是說人性終究根本是善。天理是善的，人應為成性而為繼善之行，此實是「天命」，人應順行之，以此說「教」。

總結而言，程顥說自然現象有善有惡，說自然人性有善有惡，但是一切自然現象及自然人性之惡皆非根本惡，根本天理仍是善的，現象之惡亦是天理所蘊含的。君子應繼善成性而為聖賢而與天道為一，不可自入於惡而流於物。程顥此些關於善惡人性的說法本就源自他的善體世間善惡不齊之現象之真實感受而為言說者。程顥自能在自家胸襟中消融化解，因此能正面面對惡的存在，能在現實經驗中面對並之解消之，因此雖有提出，卻能救正。既兼顧現實實況之確認，更保守住性善理論之最終地盤，至於程顥哲學的最終型態特色當然仍然還是他的境界功夫的識仁說、定性說、合一說之重點者。

玖、結語

本文對程顥哲學進行詮釋，重點在指出他是從境界說功夫的理論型態，並以此作為詮釋中國哲學的一個類型，這個類型是三教共通的，三教皆可以有各自的境界功夫的理論建構，但是價值義旨當然各家不同。程顥的價值意旨就當然是儒家的，是儒家的性善本體以為價值意旨，而發展出境界功夫的義理格式。此一義理型態既經解明，則對於疏解宋儒內部義理紛爭及說明三教異同的義理辨正都是極有幫助的，這也就是中國哲學方法論的有所推進之處。

最後，關於本文之討論，有論文評審先生對本文提出若干意見並希望回復，作者答覆如下：

第一個意見：

「_____指出牟宗三先生以圓教稱述境界哲學。此處宜再檢閱牟先生對圓教的用法。牟先生似就主客觀皆圓滿來指圓教，如此圓教未必在最後階段，亦未必是境界哲學。」

作者之回覆：

其實作者使用境界哲學的概念並不是在討論牟先生的哲學，而是提出作者自己認為的中國哲學應有的境界哲學的基本哲學問題意識，並且作者自己認為哲學上出現了多次的獨立的境界哲學的哲學理論型態，而當境界哲學理論型態出現的時候就多半是該學派在某一階段的哲學討論到了最高級的階段的時候了，作者並認為，以牟先生的解釋模型來看，那些被牟先生說為圓教的幾個理論體系，其實正是作者以境界哲學稱述的理論體系。

境界哲學與形上學當然是有關係的，但是境界哲學不是形上學，也不是境界型態的形上學，作者不願意仍經由牟先生的唯形上學問題意識進路的中國哲學解釋模型來討論中國哲學，而是分開為四個基本哲學問題的面向以爲解釋的架構。因此並不是牟先生術語系統中的明道之學是不是境界哲學的問題，而是作者自己的術語系統中的明道之學是不是境界哲學的問題，而作者的態度就是要以境界哲學作為認定明道學思特點的詮釋進路。

牟先生的圓教是形上學的圓滿之教，至於是不是最後階段這要看牟先生的意思來討論辯證，但這不是作者在談論的問題，作者談的是境界哲學是最後階段，是明道的材料是境界哲學以致於是作者的四方架構中的最後階段，而不是牟先生的形上學中的圓教是不是最後階段以及是不是境界哲學。

第二個意見：

「我對這篇論文有一個基本看法，我以為作者雖有一定的功力，但如果硬要去說一套『境界哲學』，我卻看不出有什麼道理。說宋明學者均不只在談一套知識，而強調實踐，也善由此談境界，這自然是事實，說明道恒由境界上立論，這也是許多前輩先生早有論斷，且為眾所公認的事實。但這是不是意味著有一套境界哲學，這就不免令人懷疑了。即使有，它該如何說，本文也完全未觸及。作者只是不斷說明道何語為境界語(這些理解大抵不差)，然後便滑轉而說乃是從境界哲學立說，這就令人覺得唐突了。我以為作者此處不免有些好為立說的頭巾氣，而且有些論點，顯然是由牟先生『圓頓一本』之說而來，作者也不曾提及，卻似乎硬要轉而從自己所

立之境界哲學上說，這似乎就不免予人立說不誠之感了。這雖是誅心之論，但我仍願掬誠以告，作者即或不同意，亦盼能在稿中略作回應。」

作者之回覆：

對於這個意見，作者認為應該答覆的重點仍在於何謂作者的中國哲學的基本哲學問題中的四方架構中的境界哲學，此義作者已有多文為之，恐無法再佔用篇幅在此申述。作者應該要再申明的是：突顯出境界哲學的基本哲學問題意識以作為中國哲學的解釋架構是極有道理的，作者亦另有多文實際地使用之而達致詮釋的良好效力。這是作者所提的中國哲學方法論中的一個解釋架構，明道符合此一問題意識，因此說為境界哲學。境界哲學是一個作為解釋架構的問題意識，是作者以這一個基本哲學問題意識以為進路而詮釋明道，是作者已經先有了這個理論然後再來詮釋明道的，明道符合這個型態，因此以此論之。

此外，作者並不是以牟先生的道德形上學的圓教系統的圓頓一本說為認識模型而認識明道並進而詮釋明道，至於所說或有相近則應視為作者所見與牟先生相近，正常的當代學人對於傳統哲學家的文本的解讀都應該是相同的，重點只在說明文本的解釋架構或有異同，實際上作者的解釋架構本就是針對牟先生及勞思光先生的修正改良版，因此架構亦有類似，因此所陳亦將類似，然雖有類似亦另有明確差異。因此審查先生認為作者所述是由牟先生之說而來，卻未提及，故而立說不誠。這點，對作者而言卻非屬實。

作者對於何謂境界哲學以及對於勞思光及牟宗三先生的解釋架構的意見都有撰文發表於正式刊物中，也許在本文中所陳述的質量不

足以清晰呈現其義，以致審查人不易見出作者以境界哲學為詮釋進路的特點，但是作者獨立建構解釋體系並獨立解讀文本卻是事實。

作者迄今尚未一一比對作者所述與牟先生所述之有如何之相近似處，如有相近亦屬應然，牟先生對儒學的理解不會有誤，作者也不認為自己與儒者心靈不契而會有理解之誤，則作者之言類同於牟先生即應屬自然之事，但是作者不採取道德形上學的圓教說詮釋明道是一個作者對於整個中國哲學的儒釋道三學的詮釋架構的方法論改進之事，也許這一個改進的工程還須待作者更多的理論建樹之後才更易為學界所明識，如此則對於審查人的意見之作者回覆即暫時進行至此即可。作者還需繼續努力。

另外，審查人對本文中論於「行仁義豈有不直」及「言贊化育已是離人而言之」的指正意見，作者十分感激，並已更正。

Cheng-Hao's Confucianism construction through the theory of the perfect personality

Duh, Bau-Ruei

Abstract

Cheng Hao is one of the great philosophers at North Song dynastic. His younger brother Cheng Yi is also a great philosopher at the same time. Cheng Yi's philosophy was mostly succeeded by Chu-Hsii. But Chu-Hsi always argued with his contemporary scholars who actually succeeded the thinking of Cheng-Hao's. How to explain the difference between Cheng-Hao and Cheng Yi is the purpose of this paper. In this article the author tries to propose a method to explain the specialty of Cheng-Hao's philosophy. This will also do help to find the reason why Chu-Hsi seems not to enjoy Cheng-Hao's philosophy. Cheng-Hao has a very specific way of telling the Confucianism. He actually always tells about the sage's personality. He is not only doing the interpretation of the traditional Confucianism text but is actually showing the way of a sage' life. He is not telling the knowledge but showing the truth. This is a new way of doing the philosophy. The other North Song philosophers' works were to reconstruct the Confucianism philosophy. But Cheng-Hao's work was to show the personality of the Confucianism sage. Therefore his words about the traditional theory always contain a kind of wholeness thinking. That's because he was standing on the sage's position and then found all the

things are united together with the understanding of every thing are in the same university. Then he strongly tended to use the sage's personality to show what he feels about the outside world and tell about it. This way of doing philosophy is the research through the theory of perfect personality. This is really quite different from the way of Cheng-Hao's brother Cheng-Yi. Since Cheng-Yi and Chu-Hsi's mind are always focused on the concrete knowledge about the reality. Therefore Chu-Hsi always misunderstood the philosophy of Cheng-Hao's disciple's.

In this article the author will at first propose the definition of the theory of perfect personality. And then define the specific characteristic of Cheng-Hao's philosophy is just the theory of perfection. He constructed his philosophy through the approach of the theory of perfection. The content of this article is the illustrations of Cheng-Hao's thoughts through the interpretational model of the theory of the perfection.

Keywords : Cheng-Hao; Neo-Confucianism; theory of perfect personality;
kindness