

# 從二程之當分證宋明理學之三系說

張德麟

## 甲、宋明理學應分幾系？

### ——問題的提出

宋明理學就思想內容來區分，它到底應分為幾系？這個問題到現在有三種主張：①傳統的三系說，②牟宗三先生的三系說和③勞思光先生的一系說<sup>①</sup>。本文先從二系說說起。

#### (一)、二系說

二系說將宋明理學分為「理學」和「心學」兩派。前者的代表人物是程朱，後者的代表人物是陸王。

最早使用理學一詞的是宋人「黃來發日抄」中的「讀本朝諸儒理學書」。但真正將它當作一個派系來看的應以元末的張九韶為最早。張九韶輯周、張、邵三家及二程朱子之言再加上荀卿以下數十人之說，稱為「理學類編」<sup>②</sup>。此書以上六家之言為主，但不及陸象山，這中間已隱含排斥象山之意。至於「心學」一詞，最早當出於明陳真晟之「心學圖」<sup>③</sup>。但這裏所說的心學與後來拿來當作理學之對立名稱的心學並不相同。真正用心學一詞來稱呼象山、陽明這個學派的仍應以王陽明為最早。王陽明在象山先生全集序中說：「聖人之學，心學也。」<sup>④</sup>

由上看來，理學、心學的分法是後世逐漸形成的。分法是否適當，勞思光先生認為要看兩個因素：「在基本方向上有不可解決之衝突，雙方理論不能納於一共同標準下。」<sup>②</sup>我們可以用這句話來檢查二系說。首先，二者都是以復與儒學爲己任，在基本方向上不會有衝突。接著，我們要看雙方理論是不是不能納於一共同標準下。這一點，我們說二系說確實有問題。那個問題在「程朱」中的大程子程明道、小程子程伊川二者實在無法「納於一共同標準下」。這一點，三系說有更嚴密的說明。

### (二)、三系說

三系說提出的主要關鍵就如勞思光先生說的：「在於強調二程兄弟彼此之差異。但由於區分二程之方向及影響，遂涉及對宋明儒分派之全面觀點。」<sup>③</sup>主三系說者認爲濂溪、橫渠、明道（伊川不能算在內）以及南宋的湖湘學統是一系。此系客觀講性體，主觀講心體，提出「以心著性」，在工夫上重逆覺禮證。另外，象山陽明是一系。這一系是以論語孟子騁易傳、中庸，而以論語、孟子爲主。其學問的特色只是「一心之展現，一心之申展，一心之遍潤」<sup>④</sup>。在工夫上也以逆覺禮證爲主。但因其學問的特色在道的主觀而故另立一系。第三系是伊川、朱子系。此系以大學爲主，對中庸、易傳所講之道體體會爲「只有而不活動」之理，人能有此理是因有一認知的心可將此外在的理攝於我心中。如此一講，孟子所講的心的道德義全然喪失。這樣的理解所強調的道德實踐的工夫自然強調後天的涵養及格物致知的橫攝關係。

因此，「對道體的體悟如何」成爲這種分法的判別標準。伊川、朱子體會道體爲只存有而不活動之理故立爲一系。其餘二系則體會道體爲既存有而亦活動者，但濂溪、橫渠、明道以至湖湘學統能將道的主、客觀面圓融地敘述，不像象山、陽明只偏在道的主觀面，所以又將這兩系分開。三系的分法就在這樣的理解中完成<sup>⑤</sup>。

### (三)、一系說

勞思光先生不滿意傳統的三系說，也不滿意牟先生的三系說，因而提出他的一系說。他認爲宋明儒在基本方向上都是以復與儒學爲己任。因此，各種學說只是一個直線的進展過程的三階段而已。三階段分別是，第一階段是周濂溪和張橫渠，其特徵是混合同形上學及宇宙論以建構其哲學傳統。第二階段是二程，他們的學問或有不同，但都同樣提出「性即理」一命題。此一命題一提

出就掃除漢儒所倡之宇宙論中心之哲學，同時也對治了佛教。第三階段是陸象山，他是宋明儒學運動中首次肯定「主體性」者，這個階段的成熟則在後來的王陽明。所以勞先生這樣的分法的特色在於「沒有義理系統之不同，只有理論效用的高低」<sup>④</sup>，並將宋明儒分為三個階段；①天道觀②本性觀③心性論。就這樣完成他的「三系三型之說」。在這樣的分法中我們很容易看到勞先生對中國哲學史的一些基本看法，例如他喜歡將中庸、易傳的作者往後移至漢朝。例如他喜歡心性論，就將第三階段視為最成熟之階段<sup>⑤</sup>。

筆者認為二程是不是應當分開是上述爭論的一個答案。如果當分，二系說自然無法成立，一系說所說的「二者或有不同」也可以得到一個較清晰的面貌。是不問到該分開呢？還是不至於影響宋明儒的分系問題？本文要針對這個問題作一個反省。

## 乙、明道與伊川之不同

明道與伊川顯然有許多不同，本文撇開他們性格不同，講話的方式各異的問題，直接就幾個重要的概念加以比較。

### 一、論「心」

#### (一)、明道論「心」

心有三義，有物理的心，有認識的心，有道德的心，明道論心都放在道德義上說。

「明道告神宗曰：『先聖後聖，若合符節。』非傳聖人之道，傳聖人之心。非傳聖人之心也，傳己之心也。己之心，無異聖人之心；廣大無垠，萬善皆備。欲傳聖人之道，擴充此心焉耳。」<sup>⑥</sup>

這裏的心是道德心。所以一傳聖人之心：廣大無垠，萬善皆備。「這心和孟子說的四端之心相同，它不僅是道德的，同時亦內在於人。不僅內在於先聖也內在於後聖，因此聖凡之間並無本質上的差別。所以說：「己之心，無異聖人之心。」道德心既然內在於

每一個人裏面，道德實踐自然是一擴充此心焉耳」。

此道德心不僅人人都有，聖凡無別。而且天人是「一」。所謂天人是一者，天心的全幅內容即人心的全幅內容，所以明道說：

「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。」<sup>⑤</sup>

心、性、天的內容全然是一。所以道德實踐的工夫只在「盡心」上用。「盡」比道德心便知性、知天了。

「管子易贊之意，心是理，理是心，聲爲律，身爲度也。」<sup>⑥</sup>

這裏所說的理，明道亦稱之爲「天理」。他說：「吾學雖有所受，天理二字却是自家體貼出來。」<sup>⑦</sup>又說：「天理云者，這一個道理更有其窮已？不爲堯存，不爲桀亡。人得之者，故大行不加，窮居不損，這上頭來更怎生說得存亡加減？是他原無少欠，而理俱備。」<sup>⑧</sup>此理永恆常存，所以「不爲堯存，不爲桀亡」，當人們得到此理，不會因「大行」而使此理增加一分，也不因「窮居」而減少一分。這樣的理亦內在於人心，所以「心是理，理是心」。

依上面的理解，明道所說的心是道德的，是內在於人的，是聖凡皆有的。人心也就是天心，而人心也就是客觀的理。

## (二)、伊川論「心」

伊川所理解的心並不同於明道所說的心，試以下段對話爲例。

問：仁與心何異？

曰：心是所主言，仁是就事言。

曰：若是，則仁是心之用否？

曰：固是。若說仁者心之用則不可。心譬如身，四端如四肢。四肢固是身所用，只可謂身之四肢。如四肢固具於心，然亦未可便謂之心之用。

或曰：譬如五穀之種，必得陽氣而生。

曰：非是。陽氣發動處却是情也。心譬如穀種，生之性便是仁也。<sup>⑨</sup>

從這段對話，可知對伊川而言，仁和心是不同的。這和孟子說：「仁，人心也。」<sup>②</sup>的原義已有距離。那麼對伊川而言，仁和心的關係是什麼？從上段對話我們可以歸納出：

① 心是所主言，仁是就事言。

這裏所發的主言「依伊川自己的說法是「主於身」<sup>③</sup>的意思。所以「心是所主言」的意思是說「心是就主於身而說的」。而「仁是就事言」這句話當和此條末句：「生之性便是仁也」合看。意思是說，仁是性，不同於心，它是就心之發用而說的。這句話用牟宗三先生的解釋就是「就偶隱或變之事之所以然之理說則為仁。」<sup>④</sup>

② 仁是心之用

伊川的學生問伊川：「仁是心之用否？」他答：「固是。」但這並不是說「仁者心之用」。所以他接著說：「若說仁者心之用則不可。」那麼，「仁是心之用」之確實義是什麼呢？伊川用一個比喻說明：「心譬如身，四端如四肢，四肢固是身所用，只可謂身之四肢。如四肢固具於心，然亦夫可便謂之心之用。」四肢是身體的部分，說它為身體之用是不合適的。但可以說「四肢固是身所用」，意思是說四肢是身體的部分以成就身體之用。這樣的比喻套到心與仁的關係，則心是體，仁是「用之以為心之發用之所以然之理以成就此發用之事」<sup>⑤</sup>。換句話說，仁是成就心之用（喜、怒、哀、樂）之形式的、外在的根據。

③ 心性情三分

「理氣發處却是清也。心譬如穀種，生之性便是仁也。」這句話牟宗三先生釋之為「只此義是伊川之真意、本意。」<sup>⑥</sup>伊川在此將心性情三分。仁是性，是所以生之理，它不是心。實際的生發處是情。

這樣的理解使心和理完全分家。性是形而上的但不起任何作用。心是形而下的，是主宰者。心攝理於其所發之情就是善情。這樣一來理全然成爲在外的，再舉一列說明：

「義，吾所當取；不義，吾所當舍。此以義制心者也。」<sup>⑦</sup>

依伊川的意思，義與不義不是此心之自律、自發、自定方向，而須靠外在的性理之「制」，由此可得一結論，伊川所說的心與性

不是一。他所講的心也不是明道所說的道德的、內在於每一個人、本身就是理的心。

## 二、論天道

### (一)、明道論天道

「其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神。」<sup>⑤</sup>

在明道的理解中，道體就是一「易」。此易即繫辭傳所說的「神無方易無體」、「易無思也，無爲也，寂然不動感而遂通天下之故」中的易。所以此易體的特色在它是活動的而不是靜態的，是可說寂感的，所以又說「其用則謂之神」，此神是一神也者妙萬物而爲言」的神，是以生化萬物、能寂能感爲其特色的神體、易體。因著生化之不已，寂感之不已所以又說：

「『繼天之命，於穆不已，於乎不顯，文王之德之純。』『純亦不已』，純則無間斷。」<sup>⑥</sup>

「『生生之謂易』是天之所以爲道也。」<sup>⑦</sup>

這兩條很顯然是從「不已」處說道體。道體既能講寂感、神用、妙用，那它必有不斷的創造。所以「『生生之謂易』，是天之所以爲道也。」

### (二)、伊川論天道

「寂然不動，感而遂通，此已言人分上事。若論道，則萬理皆具，更不說感與未感。」<sup>⑧</sup>

這一條是伊川理解天道很重要的一條，也是最能看出伊川的學術特色的一條。伊川其他的語句有些模糊必須以此條作爲義理背景去解釋方才清楚。

在這一條中，伊川認爲在天道處不能講寂感，所以說「寂然不動，感而遂通，此已言人分上事。」這個理解影響朱子很深。在朱子的理氣觀中，理是不能講寂感的，在這裏是形而上的。在氣的地方才能講寂感，他從認知意義的心上說。由此可見伊川影響朱子之深。這一條跟明道之語錄並列時，也可清楚地簡別他們兩人之天道觀之差異。

## 三、論格物致知

## (一)、明道論「格物致知」

「致知在格物」。格，至也。或以格物爲正物，是二本也。」<sup>①</sup>

「致知在格物」。格，至也。窮理而至於物，則物理盡。」<sup>②</sup>

這兩條明道依著大學說致知格物。他在比訓格爲至。這樣的解釋是正確的。格字原指祭祀時神之降臨而說，訓「來」訓「至」都是恰當的引申義。但如果這個格字依尙書的「感」義「改」義而訓爲「正」，那就有以比正彼之意。這在思考上就有兩個路頭，是「二本」，與明道的「一本」<sup>③</sup>義有違。所以第一條說「或以格物爲正物，是二本也。」

第一條和第二條比較起來，第一條是遮第二條是表。第二條說，格解釋爲至，格物是至於物。接下來他證「窮理而至於物」，我們須以明道的哲學作爲背景來了解，意思是窮究那遍在之天理而知其澈於物而不偏於物。此時全理皆澈於物，全物皆潤於理。這樣「則物理盡」。這樣了解的話，實際的工夫在「證悟本體之知」。意即在「致知」而不在「格物」。如果是在格物，而又依照伊川、朱子的理解，格物是一即物而窮其理」是以比心去知彼理，這樣仍有能知和所知的兩路頭，乃是二本，這樣解釋一定和明道的理解衝突。

因此，解釋明道的格物致知，必須以其一本義作爲整個理解的背景，才能確定明道之真義。

## (二)、伊川論「格物致知」

「聞見之知非德性之知。物交物，則知之非內也。今之所謂博物多能者是也。德性之知不做見聞。」

「曠事觀理，而天下之理得矣。天下之理得，然後可以至於聖人。君子之學將以反躬而已矣。反射在致知，致知在格物。」<sup>④</sup>

「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？若只格一物便通衆理，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。」

「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，須要窮致其理。窮理亦多端：或讀書以明理，或論古今人物別其是非，或應事接物而處其當然，皆窮理也。」<sup>①</sup>

由上列各條可知伊川之格物致知義有下列含義：

①此理在外，可由「讀書」而得，可由「論古今人物」而得，亦可由「應事接物」而得。今日格一物，明日格一物，到有一天就「脫然自有貫通處」，這樣的理解就是後來朱子的「格物致知」義。

②今日格一物明日格一物是格「理」。此理在伊川、朱子不是「物理」。它是由「然」推證其背後的「所以然」。所以不是格讀書、古今人物、應接人物的曲折和，而是格其背後超越的所以然之理。所以伊川又說：「聞見之知非德性之知。物交物，則知之非內也。」

③再用另一方式說。格物致知在伊川來說與第二條的「反躬」有密切關聯。「反躬」二字來自樂記：「物至而知，知而後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲也。」此中之「知」是「聞見之知」，「反躬」是致「德性之知」。更精確地說，是從「知誘於外」轉回來反之於己。由「聞見之知」向上翻至「德性之知」。在伊川就是：涵養此敬心（此敬心並不是理本身）使之常振作、整肅、凝聚，使之「不滯於見聞與見聞之對象，而能提起來以其心知之明去知那超越之理也。」<sup>②</sup>

### 丙、分開明道伊川後之宋明理學的分系問題

由上可知，傳統論宋明理學時以「二程」概括明道、伊川是不正確的。他們兩人不只是性格不同、講話的習慣不一樣、境界型態互異，更重要的，他們兩人對一些概念，如心，如天道的理解不一樣，對於道德實踐的看法也有異解。後來的宋子其實清楚他們中間的差異，只是爲賢者諱，所以批評時都批評他的弟子：

「程門高第如謝上蔡、游定夫、楊龜山，下鷄皆入禪學去，必是程先生當初說得高了，他們只聽見上一截，少下面著實工夫，故流弊至此。」<sup>①</sup>

即使批評明道本人，也不用直接的方式：

「明道說話渾淪，學者難看。」<sup>②</sup>

「程子識仁篇乃地位高者之事，故近思錄遺之。」<sup>③</sup>

像「識仁篇」這種識見圓熟之作，除非是義理系統互異，只能契接伊川，無法欣賞明道，否則很難解釋何以「遺之」。因此我們必須說傳統「程朱」一詞的「程」必須定在伊川身上說，明道我們必須給他另一個地位。

這樣，我們再回到分系的問題。明道、伊川的差距如此大，傳統的二系說當然是有問題的。至於一系說，其預設是宋明理學沒有義理系統的不同，這個預設根本無法解釋明道與伊川的差異，所以一系說也很難成立。如果我們確定分系的目的是要明辨學術之異同，那麼，我們必須說，三系說是確切不移的。

敘述完二程的差異後，也看出傳統治宋明理學的一些問題。對宋明理學的研究，宋元學案是傳統的經典之作。這部書對於歷史承受、師弟關係表列得非常清楚。但對於彼此之間義理型態之異同則很少涉及。即使涉及，也相當粗略。事實上，就本文分系問題來說，師承、兄弟的關係是一回事，義理系統又是另一回事，這是不可不加簡別的。今日研讀宋明理學，在研究方法上非超出宋元學案不可。不過，研究方法的討論已不是本文的範圍了。

#### 附 註

① 有些人喜歡以地域分派如濂、洛、關、閩。如魏學、湖學、永嘉學……等等。這樣的分法對義理系統沒有決定性的作用，本文在此不論。

- ① 見西廬全書總目提要，卷九十三，子部三，儒家類三。
- ② 見明儒學案卷四十六，諸儒學案上四。
- ③ 見王陽明，象山全集序。
- ④ 見勞思光，中國哲學史第二卷上，香港：友聯出版社，一九八〇，頁四六。
- ⑤ 同上書頁。
- ⑥ 見朱宗三，心體與性體第一冊，臺北：正中書局，民國六十二年，頁四七。
- ⑦ 同上書，頁四二以下。
- ⑧ 蔡仁厚，關於宋明儒學之公系雪牒，臺灣雜誌七六期，臺北：蔣渭月刊社，民國七十年二月，頁一四。
- ⑨ 見勞思光，前引書，頁四三以下。
- ⑩ 見宋元學案，明道學案上。
- ⑪ 同上書。
- ⑫ 河南程氏遺書卷第十三，明道先生語三。
- ⑬ 見河南程氏外書卷第十二，德間雜記。
- ⑭ 見河南程氏遺書卷第二上，二先生語二上，未注明語語，宋元學案明道學案及伊川學案均未列此條。牟宗三先生對明道語，理由見朱宗三，心體與性體第一冊，臺北：正中書局，民國五十九年，頁五、六。
- ⑮ 見河南程氏遺書卷第十八，伊川先生語四。
- ⑯ 孟子，告子上。
- ⑰ 見目錄②。
- ⑱ 見卷六三，前引書，頁三四〇。
- ⑲ 同上書；頁三四一。
- ⑳ 同上書；頁三四二。

- ① 見河南程氏遺書卷第二十一下，伊川先生語七下。
- ② 見宋元學案，明道學案上。
- ③ 見河南程氏遺書卷第二十一，明道先生語一。
- ④ 見宋元學案，明道學案上。
- ⑤ 見河南程氏遺書卷第十五，伊川先生語二。
- ⑥ 見河南程氏遺書第十一，明道先生語一。
- ⑦ 見宋元學案，明道學案上。
- ⑧ 程明道有「一本義」，一本則不彼此對待，並消解而為一體的意思。例如「贊天地之化育」這句語已是一本。「天地之化」是一路頭，我因至誠而參贊亦是一路頭，這就是二本。對明道而言，這只是誠體、道體自身之形著、萌動，根本不無所謂參贊。所以說：「只有一個誠，何助之有？」參考河南程氏遺書第十一，明道先生語一。
- ⑨ 以上兩條見河南程氏遺書第二十五，伊川先生語十一。
- ⑩ 以上兩條見河南程氏遺書第十八，伊川先生語四。
- ⑪ 見學案三，前引書；頁三九五。
- ⑫ 見宋元學案明道學案上，黃宗羲之案語引。
- ⑬ 見同上。
- ⑭ 見尖子編，近思錄。