

程伊川的修養論

張 德 麟

中國文學系、所

儒學的基本關懷，在使有限的生命得到無限的歸趣，故為學偏重在修養論。此熊十力先生所謂：「（宋學）注重體認，於人生日用踐履間，修養工夫最緊切」之義。（註一）

正統儒家（陸、王一系）對道德實踐的體會均先肯認一內在的道德主體（此道德主體或名為本心，或名為仁，或名為良知，名相不同，其實則一）。而道德實踐是就此道德主體之自我呈現而說。例如父子之間的孝慈，朋友之間的友愛，這些德行均是此心當下隨機之呈現而顯。或問，此心何以能隨時呈現？答案是儒者所體會的心是一具明覺、活動義的心，它不容己地要自我呈現。故依儒學，道德實踐實是存養此心，使之勿忘勿失也。孟子就如此言學，孟子云：「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也。」（註二）又云：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。」（註三）孟子這兩段話的要義是說，四端之心人人所固有，並非外在決定的，故云「仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也。」此孟子「仁義內在」之義也。人只要自覺地呈現此內在之心，道德善就呈現了。但人若不顧良知本心的提醒，一定要順從私慾，違背本心性體，那道德善就無法呈現了，這便是失其本心。因此，本心之呈現與不呈現是要人自己負責的。一念警覺，便可為善；一念沈迷，便會為惡。故生命須時時警醒，時時「擴充」其本心，不可一息或懈。此即「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣」之實義。此亦是儒家言道德實踐之通義。

孟子後正宗之儒者，亦皆循此規模談修養論。例如程明道，他在「識仁篇」上說：「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。」（註四）明道的意思是說，在良心之發見處體會、逆覺而肯定之，這是「識仁」。

所以識仁實是逆覺而肯認人之所以爲人的道德主體，這是明道德實踐之本質的關鍵。然明道言道德實踐也不僅是「識仁」，「識仁」之後仍有工夫，此即識仁篇所說的「識得此理，以誠敬存之而已」。這裏的「以誠敬存之」即明道在另一條語錄說的「若不能存養，只是說話。」（註五）中的「存養」。皆在強調道德實踐實只是保守此心、擴充此心。如此談道德實踐亦是孟子義。

但伊川的修養論卻大異於孟子、明道。他落在實然的心氣之心上言工夫。一面由心之警醒、整肅言涵養居敬。一面由心氣之靈所發的知言格物致知。此即伊川有名的工夫論：「涵養須用敬，進學則在致知」（註六）這句話被稱爲「程門口訣」（註七）「內外相輔爲用之教」（註八），「伊川工夫理論之總綱」（註九）。可見這裏確是伊川爲學最深切之體會處。茲分兩部分詮解：首論「涵養須用敬」，次述「進學在致知」。

甲、涵養須用敬

本節分兩部分敘述。首論伊川對敬的體會，消極工夫在閑邪，積極工夫則在主一。次論「涵養須用敬」，論及伊川對涵養的理解以及「涵養須用敬」的實義。

壹、伊川論「敬」

明道、伊川皆言敬，然二人對敬的體會不同。對明道而言，敬可自體上言，也可自工夫說。程氏遺書卷第十一，明道云：「敬則無間斷，體物而不可遺者，誠敬而已矣，不誠則無物也。」在此，明道視誠、敬爲形上之實體，故言「體物而不可遺者，誠敬而已矣。」，「不誠則無物也」。因此我們可稱形上的實體爲敬體（或誠體）。

明道也自工夫言敬。明道以敬爲工夫乃從專一談（註一〇）。但明道以敬爲工夫有一特色，即，專一是工夫沒錯，但專一的「對象」若不清楚，那專一反成逐物、著空了。明道談敬談專一是與明道德本體有密切關係的：①「學者須先識仁……識得此理，以誠敬存之而已。」敬的對象是仁理。②「誠者，天之道。敬者，人事之本。敬則誠。」（註一一）敬的對象是誠體、天道。③「敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。」（註一二）敬的對象是內在的仁體。④「學要在敬也、誠也。中間便有個仁。」（註一三）敬的對象是仁心。這個意思劉蕡山幫他表達得很簡潔：「誠只是誠此理，敬只是敬此誠。」（註一四）工夫與它的本體是息息相關的。如果不知道道德實踐的本質關鍵在把握內在的仁心性

體，那麼專一的工夫也只是助緣而已。所以敬的工夫是在保持此心（道德本心）之真實無妄、寂寂惺惺。對明道而言，「識仁」是即本體起工夫，「以誠敬存之」是即工夫見本體。這是明道修養論的基本要旨。

伊川言敬則另有途轍。首先，對伊川言，敬只是工夫字，它不是實體字（以伊川無法肯認人有內在的敬體故）。其次，明道以敬為工夫是要明本心之真實無妄，而伊川言敬是對實然的心氣言主一閑邪。以下分「閑邪」、「主一」兩部分，分釋伊川之「敬」義。

一、閑邪

伊川言敬，消極的工夫在閑邪，積極的工夫在主一，茲先言閑邪。

閑邪一詞之提出，只見於伊川語錄而不見於明道語錄。程氏遺書出現閑邪一詞者，皆在程氏遺書卷十五、伊川先生語一之後。可見閑邪一詞是伊川特為標舉者。閑邪者，防止邪惡也，故閑邪即是使邪惡不入侵之工夫。程氏遺書卷第十五，伊川云：

閑邪存誠，閑邪則誠自存。如人有室，垣牆不修，不能防寇，寇從東來，逐之則復有自西入，逐得一人，一人復至。不如修其垣牆，則寇自不至，故欲閑邪也。

伊川此條以修垣牆為例以釋閑邪。邪僻之侵如「垣牆不修，不能防寇，寇從東來，逐之則復自西入，逐得一人，一人復至。」故閑邪工夫之要在「修其垣牆」，如此「則寇自不至」。由此條觀之，閑邪的工夫即在消極地防止邪惡之入侵也。

閑邪之實際表現則在使心不邪曲。伊川云：「閑邪更著甚工夫？但惟是動容貌、整思慮，則自然生敬。」（註一五）故閑邪之工夫實即對實然的心施以警醒的工夫，動容貌、整思慮，使邪念不生不入。而這些表現皆在家常日用之間，故伊川又云：「易曰：『閑邪存其誠』，閑邪則誠自存，而閑其邪者，乃在於言語、飲食、進退，與人交接之際而已矣。」（註一六）

能消極的閑邪則可存誠、存敬。伊川故云：「閑邪，則誠自存。」（註一七）反過來說，若真能主一存誠，心中無邪可閑，則不消言閑邪。故主一存誠與閑邪二種工夫實是二而一的。伊川故云：「敬是閑邪之道。閑邪、存其誠，雖是兩事，然亦只是一事。閑邪則誠自存矣。天下有一個善，一個惡。去善即是惡，去惡即是善。譬如門，不出便入，豈出入外更別有一事也。」（註一八）「去善即是惡，去惡即是善」，閑邪即是存誠，存誠故能閑邪也。這也就是唐君毅先生所說的「故又謂『主一，則不消言閑邪』（遺書十五）。故敬之積極之工夫，在有消極之閑邪；閑邪之工夫，則在有積極之敬。此二者正互為依

據，互爲工夫，以成此心之恆一恆直而恆中。」（註一九）唐先生之言是也。唐先生所引之「主一，則不消言閑邪。」出自程氏遺書卷第十五，原文曰：「閑邪則固一矣，然主一則不消言閑邪。有以一爲難見，不可下工夫。如何一者？無他，只是整齊嚴肅，則心便一，一則自是無非僻之奸。此意但涵養久之，則天理自然明。」心若主一存誠，「則自是無非僻之奸」，自然無邪可閑。故言「主一則不消言閑邪。」此是強調若有主一之敬的工夫，則外在之非僻不得入。非謂閑邪之工夫次要或不必要，此不可不辨。（註二〇）簡言之，伊川言「閑邪」、「主一」，一從消極面談，一從積極面說，而其達到的果效是一致的。

二、主一

敬的積極工夫則在主一。將「敬」解釋爲「主一」也是伊川學的特色。（註二一）程氏遺書卷第十五，伊川云：

所謂敬者，主一之謂敬。

而「主一」又是何義呢？伊川接著說：

所謂一者，無適之謂一。且欲涵泳主一之義，一則無二三矣。

依此條伊川之自釋，所謂主一，即在後天的心氣之心上用功，使心自己凝聚，因此不敢亂、不紛馳。所以說「所謂一者，無適之謂一。且欲涵泳主一之義，一則無二三矣。」適者往也。心無紛馳，不之東、不之西，此即無適，此即一。常涵泳（涵養）此無適之敬心，則心自然無分歧相，此即「一則無二三矣」。

伊川言敬所要對治者乃是後天的實然之心之思慮紛亂，所以他對心之紛馳的現象，有深切的體會。程氏遺書卷第十五，伊川曰：

學者患思慮紛亂，不能寧靜，此則天下公病。學者只要立個心，此上頭儘有商量。

又，伊川與蘇季明論中和時，亦說及此，程氏遺書卷第十八記云：

或曰：「敬何以用功？」

曰：「莫若主一。」

季明曰：「曷嘗患思慮不定，或思一事未了，佗事如麻又生，如何？」

曰：「不可。此不誠之本也。須是習，習能專一時便好。不拘思慮與應事，皆要求

一。」

從上兩條看來，主一所要對治的現象是「思慮紛亂，不能寧靜」、「思慮不定，或思一事未了，佗事如麻又生」。伊川要人在思慮紛擾膠結之際，心不之東不之西，即使「有人旁邊作事」，也要訓練得「視而不見，聽而不聞」（註二二）。由此可見，伊川所說的「主一」實即是心思不東西奔馳，凝聚於內，不受外物干擾之義。朱子就說「程子所謂主一無適，主一只是專一。」（註二三）徐復觀先生也說「伊川以『主一無適』言敬，即是專注於一事而心無旁騖。」（註二四）

心主一，此即是直內。「須是直內，乃是主一之義」（註二五）此語明確地指出主一即是直內。能主一能敬以直內，則外物不足以撼動心思，此即「主於內則外不入」（註二六）之境也。伊川曾以「瓶罌實水」之例說之：

人心不能不交感萬物，亦難為使之不思慮，若欲免此，唯是心有主。如何為主？敬而已矣。有主則虛，虛謂邪不能入。無主則實，實謂物來奪之。今夫瓶罌，有水實內，則雖江海之浸，無所能入，安得不虛？無水於內，則停注之水，不可勝注，安得不實？大凡人心，不可二用。用於一事，則他事更不能入者，事為之主也。事為之主，尚無思慮紛擾之患，若主於敬，又焉有此患乎？（註二七）

人心自然會交感萬物，也難免會思慮紛歧。欲免此病，伊川建議對此思以敬鎮之。故謂「若欲免此，唯是心有主，如何為主，敬而已矣。」有主，則「邪不能入」，無主則「物來奪之」。伊川以瓶罌實水為例釋之，「今夫瓶罌，有水實內，則雖江海之浸，無所能入，安得不虛。」伊川說，能對實然的心氣之心敬以鎮之，使之專一，就像瓶罌有水實之於內，則浸之江海，也無物可入。反之「無水於內，則停注之水，不可勝注，安得不實？」若無水於內，自然停注之水不可勝注了。

此主一之事須藉生活來表現。或「動容貌、整思慮」，或「整齊嚴肅」，或「視而不見、聽而不聞」，或「不敢欺、不敢慢，尚不愧於屋漏」，或「嚴威嚴恪」（註二八）。總之，是要提起這心，莫教放散也。

綜上所論，可知閑邪是敬的消極工夫，主一則是敬的積極工夫，能閑邪自能主一，能主一邪僻自然不入。二者皆敬之工夫也。

伊川論敬與佛家之靜不同。伊川說：「敬則自虛靜，不可把虛靜喚作敬。」（註二

九)「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。」(註三〇)。由此可見伊川之敬，並非絕情滅智之工夫，故不可與佛家等同齊觀。因為涵養用敬之敬與佛家言「消除內心的染愛、執著，體現得自在的境地。」(註三一)之靜有別。涵養用敬所要體會者乃格物窮理所習得的超越之理。而佛家「消除內心的染愛」的基本關懷在「體法空」。敬、靜有別，伊川故云：「不可把虛靜喚作敬」，「纔說靜，便入於釋氏之說也。」

敬的工夫，開始時仍要刻意努力，程氏遺書卷第十八有一條記云：

問：「敬還用意否？」

曰：「其始安得不用意？若能不用意，卻是都無事了。」

問者的問題是，敬之工夫是否要刻意用功。伊川的回答是，剛開始刻意用功是不可避免的。所以說「其始安得不用意？」這也是他說「嚴威嚴恪，非敬之道，但致敬須自此入。」(註三二)的意思。正衣冠，尊瞻視，人望之而畏，這是工夫尚未純熟，伊川在這個意思上說「嚴威嚴恪，非敬之道。」然涵養用敬一開始仍須藉外以養內，「制於外所以養其中」(註三三)。所以伊川肯定「嚴威嚴恪」的工夫：「致敬須自此入」。

再藉另一段問答以釋此義。程氏遺書卷第十八，有一條記云：

問：「人之燕居，形體怠惰，心不慢，可否？」

曰：「安有箕踞而心不慢者？昔呂與叔六月中來緱氏，閒居中某嘗窺之，必見其儼然危坐，可謂敦篤矣。學者須恭敬，但不可令拘迫，拘迫則難久矣。」

問者的問題是，一個人可不可能「形體怠惰」但「心不慢」？伊川認為這是不可能的。所以說「安有箕踞而心不慢者」。伊川認為外在形體之恭謹必然影響內在敬心之修持。所以他稱呂與叔之「儼然危坐」為「可謂敦篤矣」。因此外在的嚴肅整齊一開頭是必要的，但不可停留於此而顯「拘迫」相，蓋「拘迫則難久矣」。積累日久，工夫純熟，自然進入「忘敬而後無不敬」(註三四)之境。

從收斂身心、整齊專一說敬，此說後來為朱子所繼承。朱子極推崇伊川以敬言工夫：「『敬』字，前輩都輕說過了，唯程子看得重。」「程先生所以有功於後學者，最是『敬』之一字有力。」「『敬』字工夫，乃聖門第一義，徹頭徹尾，不可頃刻間斷。」「『敬』之一字，真聖門之綱領，存養之要法。」「大凡學者須先理會『敬』字，敬是立腳

去處。」（註三五）由這幾條觀之，可見朱子對伊川言敬之推服之情。

貳、涵養須用敬

伊川言涵養是就後天實然的心加以敬慎專一的工夫，並且常常如此。先從伊川論中和的一段文字說起。

伊川論中和最有代表性的一段文字記載在程氏遺書卷第十八：

又問：呂學士言，當求於喜怒哀樂未發之前，信斯言也。恐無著摸，如之何而可？

曰：看此語如何地下。若言存養於喜怒哀樂未發之時，則可。若言求中於喜怒哀樂未發之前，則不可。

又問：學者於喜怒哀樂發時，固當勉強裁抑，於未發之前，當如何用功？

曰：於喜怒哀樂未發之前更怎生求？只平日涵養便是。涵養久，則喜怒哀樂發自中節。

這一段對話是伊川與蘇季明對談中和的記錄。蘇季明順呂大臨「求中」之論，肯定「求中於喜怒哀樂未發之前。」（註三六）故云：「呂學士言當求於喜怒哀樂未發之前。」然伊川並不同意這種「求中」之說，伊川所持的是「在中」之說。何謂「在中」之說？伊川云：「喜怒哀樂未發是言『在中』之義」（註三七）此「在中」之中與呂大臨言「中即性」的中不同。「在中」的「中」指的是人於喜怒哀樂未發之時，吾人之心處於一種不發未形因而亦無所偏倚的境況，所以此中並無價值意義，它所指的是一平常的，即一般所謂平靜的心境，用伊川自己的話說，即「喜怒哀樂不發，便是中也」（註三八）。故此未發之中，發自不必即能中節（實則亦無所謂中節或不中節）。未發之中既不能決定發之中節與否，那麼實踐工夫就只落在後天的涵養上。而「涵養須用敬」即人在不發未形之心境，屢屢用敬加以涵養，此即「存養於喜怒哀樂未發之時」。能如此則所發之情自易中節合度。此種工夫即是「存養」亦即是「涵養」。存養、涵養其義一也（註三九）。

由此觀之，伊川所說的「涵養」是涵養後天的心理學之心，而不是道德的本心。更嚴格地說，也不是涵養後天的心理學之心本身，而是對此後天的心理學的心加上敬的工夫，使此心凝聚、振作。涵養是涵養此心，使其成為不散亂之敬的心。程氏遺書卷第十五，伊川云：

敬只是主一也。主一，則既不之東，又不之西，如是，則只是中。既不之此，又不之彼，如是，則只是內。存此，則自然天理明。學者須是將「敬以直內」涵養此意

。直內是本。

主一是敬的積極工夫已如前述。能主一則自然「不之東，又不之西」，「不之此，又不之彼」，這是主一的功效。接下來伊川說「存此，則自然天理明」。此「存」字是「存養、涵養」之義。「此」者，主一之心，敬心也。「存此」即涵養此敬心。此即下文所云：「學者須是將『敬以直內』涵養此意」之意。能閑邪、主一即是「敬以直內」，能常常如此，即是「涵養」，故「涵養此意」者，涵泳以滋長此敬心也，使之習久如天成。能如此則天理彰明矣。此意再以下兩條說明。

如何一者，無他，只是整齊嚴肅則心便一。一則自是無非僻之好，此意但涵養久之，則天理自然明。

不敢欺、不敢慢，尚不愧於屋漏，皆是敬之事也。但存此涵養，久之天理自然明。

（註四〇）

整齊、嚴肅、不敢欺、不敢慢、不愧於屋漏，皆是敬之事也。「此意但涵養久之」或「存此涵養」，皆表明涵養的對象是此敬心。故伊川又云：「涵養吾一」（註四一）。一者，主一之心，敬心也。涵養吾一即涵養敬心，而不是那個實然的後天之心。能常涵養敬心，則心時時如理合道，伊川就這個意思說「涵養久之，則天理自然明」。此是說，能如此，則萬理畢顯矣。

當然，要涵泳滋長此敬心，亦須敬的工夫，不放肆不懈怠地作去，這是「涵養須用敬」一語之實義。如此講涵養居敬，事實上只是保持一常惺惺的態度。能常常涵泳敬心，使此心湛然，不流放開去，自然萬理畢顯。此時，心已從實然的狀態轉為「心理學地道德的」狀態。但若撲捉不到實理，則亦無貞定處，此則必須從「心理學地道德的」進而為「認知地道德的」。此伊川「涵養須用敬」後須益以「進學在致知」的理由。蓋只有理才是真正客觀形而上的根據。要窮理致知就是要攝此理。當伊川說完涵養居敬，更進而窮理致知時，他已一步步走完其「靜攝系統」矣。

乙、進學在致知

程氏遺書卷第十八伊川云：「敬只是涵養一事，必有事焉，須當集義。只知用敬，卻

是都無事也。」伊川此語是藉孟子以說自己的修養論。

孟子言「必有事焉」言「集義」在公孫丑上：

曰：我知言，我善養吾浩然之氣。

「敢問何謂浩然之氣？」

曰：難言也，其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道。無是，餒矣。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰告子未嘗知義，以其外之也。必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長也。（下略）

這一段問答起於孟子自言「我善養吾浩然之氣」，因而引起一段「養氣」、「集義」的說明。孟子所說的氣是中性的（註四二）。故養此氣並不能說「浩然」。要養浩然之氣，並不是養寡頭的氣，而是下文所說的「其爲氣也，配義與道」方才可能。業師陳問梅教授云：「『是集義所生，非義襲而取之也；行有不慊於心，則餒矣。』這是極清楚地表示真實養氣工夫的兩句話。其中開頭的『是』字，即是指浩然之氣而說的，而前句所謂『是集義所生，非義襲而取之』意思即等於說：浩然之氣是由集義而生成的。」（註四三）而何謂「集義」呢？義並非從事本身說，而是從人處理事合理說。人處理一事合理，即在此事上集了一個義，處理另一件事亦合理，即在另一件事上集了一個義。依此類推，人處理許多事合理，則他就在許多事上集了許多義。依上所論，「集義」須在現實的事上努力，故云：「必有事焉」。人能在現實的事上，日日集義，順其自然（勿正，心勿忘，勿助長），則浩然之氣得矣。

伊川常順古典而自述其義，他說的「集義」指的是「格物致知」，與孟子的原義無關。因此，伊川說「敬只是涵養一事，必有事焉，須當集義。只知用敬，不知集義，卻是都無事也。」的用意只在強調「涵養須用敬，進學在致知」兩種工夫須同時並進，缺一不可。前文述及「涵養須用敬」，在此則論「進學在致知」。

壹、致知

伊川所說的格物致知來自大學。大學云：「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知，致知在格物。」大學本文所說的「致知」、「格物」到底是何義，因大學本文並未加詳釋，後人遂有解釋上的歧異。伊川在此就自爲訓解，並因此

建立其思想系統。在此，先論伊川對「致知」的了解。

程氏遺書卷第二十五，伊川云：

知者吾之所固有，然不致，則不能得之。而致知必有道，故曰：「致知在格物。」

同卷又云：

致知在格物，非由外鑠我也，我固有之也。

這兩條並未確定致知的「知」是何意義。然從伊川的系統觀之，他所說的知是實然的心氣所發的知，此知的作用在認知。例如程氏遺書卷第十五，他說：「知不專言藏往，易言知來藏往，主著卦而言。」知的作用既在藏往、知來，則此知必然是認知義的知。所以這裏所說的知即後來朱子大學章句所說：「人心之靈，莫不有知」的知。此知既為吾人心氣之靈之所發，所以伊川說「知者吾之所固有」，「非由外鑠我也，我固有之也」。知是吾人心氣之靈之所發，那「致知」是何義呢？伊川在程氏遺書卷第十五中自注為「致知者，盡知也。」這樣我們可知，伊川所說的知是泛說的知覺運動的知，而「致知」則是推致此知能使之至於其極的意思，所以盡知是從主觀方面說，並沒有落到物上去。欲推致此知能至於其極必須「與物接」。「格物」即是與物接，即是至於物。心氣之靈之所發的知如欲成為具體的知之能力而顯其作用，則必須與物接才有具體的成果，此是「致知在格物」之義。伊川故云：「致知必有道，故曰：『致知在格物』。」

在此須再申說致知所致的知是「德性之知」還是「聞見之知」。

「德性之知」與「聞見之知」依儒家正統的分法，德性之知不萌於見聞，聞見之知則萌於見聞。前者，是指道德本心的明覺發用。本心的明覺發用是自覺當然之理，而且覺之即實現之，此即陸象山所說：「當惻隱處自惻隱，……，當寬裕溫柔自寬裕溫柔，當發強剛毅自發強剛毅。」（註四四）而後者則「是我們與物接觸時，憑藉感觸知覺，對物的實然所作的一種了別與認知。」（註四五）

依上之分解，伊川所說致知之「知」到底是「德性之知」還是「聞見之知」呢？程氏遺書卷第二十五，伊川云：

聞見之知非德性之知。物交物則知之，非內也，今之所謂博學多能者是也。德性之知，不假聞見。

伊川在此分別聞見之知與德性之知。聞見之知是「物交物則知之，非內也」之知。所以聞見之知是知之於外的經驗知識，它是即於物、留於物本身之曲折而窮究其實然（如量、質之實然）的知，故云：「物交物則知之，非內也。」此知亦因即於物而窮究其實然，故多有專門技巧之知識，故曰「博學多能」。這樣的知囿於物之實然，不足以推致知之能力使之「至於其極」，所以伊川所說致知的知不是聞見之知。

伊川所說致知的知是德性之知。不過，依伊川之說統，他用德性之知一詞仍有別於上文所說道德本心的明覺發用之知。對伊川言，心性情三分，心不等於性不即是理，它只是認知心。認知心是無善無惡的，是中性無記的。從正統儒家的觀點看，它不是德性之知。那伊川學的德性之知從何處說呢？伊川是從「涵養的敬心」說。伊川的工夫論是憑涵養的敬心去格物致知。因此，此敬心就有道德的意味。就伊川的自我了解，他是從此處說德性之知的。

此敬心因有敬的提撕，故在隨事觀理，即物窮理的過程中，心之知雖即於物，然目的卻不在窮究事物的曲折相，而是窮其背後的超越的所以然之理。因此，此敬心之所對是超越的所以然之理，而不是事物本身。故雖「即物」卻不決定於物也，伊川說「德性之知不假聞見」之實義在此。對伊川言，推致這樣的「德性之知」才算「盡知」，才算推致知之能力使之至於其極，這是讀伊川文獻中之「德性之知」一概念時，不可不詳加分辨的。

貳、格物

伊川論致知是關聯著格物說。例如程氏遺書卷第十五，伊川云：「致知，盡知也，窮理格物便是致知。」又如程氏遺書卷第十七，伊川又云：「今人欲致知，須要格物。」伊川所體會的致知是致、盡吾人心知之明，那格物又是何義呢？致知與格物之間的關係又如何？

大學經文云：「致知在格物」。鄭玄注格物為「格，來也。物，猶事也。其知於善深，則來善物。其知於惡深，則來惡物。言事緣人所好來也。」（註四六）鄭玄訓格為來是古義。書經益稷篇：「祖考來格」，在此，格是祭祀時降神的意思。鄭玄依此古義說，一個人若知善深，則所來皆是善事，反之，所來者皆是惡事。

伊川則引申此古義，另作一解。他訓格為至，他說：

格，至也。如「祖考來格」之格。（註四七）

格，至也，言窮至物理也。（註四八）

格者至也，那物是何義呢？伊川說：

物則事也，凡事上窮極其理，則無不通。（註四九）

天下物皆可以理照，有物必有則，一物須有一理。（註五〇）

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。（註五一）

根據上三條語錄，可知伊川所說的「物」意義非常廣泛，舉凡具體存在、關係、行事活動都是物。所以他一方面說「凡眼前無非是物」，另一方面又說「物則事也」。綜上之說，我們可說伊川所說的格物，意思是「至於物」、「至於一切具體存在」、「至於一切事」之義。

每一物皆有一共同點：每一物是然，每一物的背後皆有使然成立的所以然。（註五二）換言之，每一物各有其理。例如：君臣有仁敬之理，父子有慈孝之理。格物就是要窮究這些事物之理，故伊川又言：「格猶窮也，物猶理也。猶曰窮其理而已矣。」（註五三）所以伊川格物的思想架構是，致吾人心氣之靈之知以窮究事物之理。此即將敬心之所發的知與物接，與物之理對立起來，成為認識論、平列的能所關係。此思理一成，伊川學之特色即建立矣。

推致吾人心之知能，落實於物之理的探求，而使此知有具體的表現，那我們可以再問，此心之知能之所對之理到底是物之形構之理，還是物之存在之理？形構之理是形而下的，是天地萬物物情物勢之曲折之理，依此理可以構成一自然生命之特徵。亦可以說，依此原則可以抒表一自然的自然徵象。而，存在之理，特別是伊川朱子系統所說的存在之理則是形而上的。此理不抒表一存在物或事之內容的曲折相，而單單抒表一「存在之然」之存在。意即單是超越的、靜態的、形式的說明其存在，而不是內在的、實際地說明其內在的曲折徵相。

依上之分析，伊川所說的格物窮理，所窮的是物、事的存在之理。伊川說：

萬物皆是一理。（註五四）

天下只有一個理。（註五五）

物我一理。（註五六）

天下之理，一也。（註五七）

若是形下的形構之理，則此理是多不是一。但存在之理負責事物之存在，它是一而不是多。所以很顯然上引伊川語所說的理皆是指形上的存在之理。而且也唯有格窮此理才對貞定自家之行爲有意義。所以伊川言格物窮理所窮的是事事物物的存在之理，這是無庸置疑的。

既然「天下只有一個理」，那麼，工夫的下手處是否只格一物即可呢？伊川說：

聖人之道更無精粗，從灑掃應對至精義入神，通貫只一理。（註五八）

從這條看來，「通貫只一理」，那麼，要格物窮理似乎只要專心格一物之理，便能把握那通貫萬物的理了。但是伊川卻又說：

人要明理，若止一物上明之，亦未濟事，須是集眾理，然後脫然自有悟處。（註五九）

或問：「格物須物物格之，還只格一物而萬理皆知？」

曰：「怎生便會該通？若只格一物便通眾理，雖顏子亦不敢如此道。須是今日格一件，明日又格一件，積習既多，然後脫然自有貫通處。」（註六〇）。

又問：「只窮一物，見此一物，還便得諸理否？」

曰：「須是遍求。雖顏子亦只能聞一知十，若到後來達理了，雖億萬亦可通。」

（註六一）

在此，伊川又說「人要明理，若止一物上明之，亦未濟事」，「若只格一物便通眾理，雖顏子亦不敢如此道」，「須是遍求」。從這些話看來，伊川又不認通一理即可通眾理。那伊川的意思是不是要格盡萬物之理才能把握那終極的存在之理呢？他也不是這個意思。他說：

所務於窮理者，非道須盡窮了天下萬物之理，又不道是窮得一理便到。只是要積累多後，自然見去。（註六二）

格物窮理，非是要窮盡天下之物，但於一事上窮盡，其他可以類推。至如言孝，其所以爲孝者如何。窮理，如一事上窮不得，且別窮一事。或先其易者，或先其難者，各隨人深淺，如千蹊萬徑，皆可適國，但得一道入得便可。所以能窮者，只爲萬物皆是一理，至如一物一事，雖小，皆有是理。（註六三）

從以上所引伊川語看來，有兩個問題十分明顯。其一，伊川提到理時，他有時指的是萬物一理的「理」，如「萬物皆是一理」。但有時又指物物各有一理的理，如「今日格一件，明日又格一件」。物物各有一理與萬物一理之理其間的關係到底如何？其二，要全然致

知、盡知，既非只窮一物之理，也不是須窮盡天地萬物之理，只要積累涵養，積習既久，然後自然會豁然貫通，這又是什麼意思呢？

第一個問題，我們須從伊川的「理一分殊」來尋求解答。

「理一分殊」之語首出於程氏文集卷第九「答楊時論西銘書」。楊時有西銘「言體而不及用」、「恐其流遂至於兼愛」（註六四）之惑，故去書伊川以請益。伊川針對楊時的問題答以「西銘明理一而分殊，墨氏則二本而無分。」（註六五）在此書中，伊川並未對此詞多加詳解。此詞之義到程氏易傳卷第三，他才作了一些說明：

天下之理一也，塗雖殊而其歸則同，慮雖百而其致則一。雖物有萬殊，事有萬變，統之以一，則無能違也。

這段話是伊川對宇宙生化的一個說明。首先，伊川肯定宇宙背後有一絕對而最後的原理，故曰：「天下之理一也」。然此宇宙之最高原理必然呈現於形下之氣，亦即形下之氣必稟此形上之原理以爲性以爲理。這樣，我們才能說一物皆有一理。而萬物因受氣的限制，因此產生種種殊別相，此即「物有萬殊，事有萬變」。這樣，我們可以說，形上之理在氣質中會因氣質的呈現，而顯現分殊的「理相」。理相雖殊，然通貫萬物的仍是一理，故云「塗雖殊而其歸則同，慮雖百而其致則一」，「統之以一，則無能違也。」

這樣，我們就可答覆第一個問題了。伊川所說的「即物窮理」仍是格物之存在之理。「天下之理一也」的理與受局限的「存在之理」是同質的，它並不是不同類。兩者之間的關係，我們可說是「一理多相」。

第二個問題，伊川說要全然致知，既非只格一物，也不是物物皆格才能把握此理。伊川強調只要積累涵養，工夫日久，自然有豁然貫通的一日，這是什麼意思呢？

伊川既走「即物窮理」的路子，故一方面不能只格一物，因「即物」必然兩著須「多即物」。但另一方面也不須盡格天下之物，因為這是經驗上的不可能。因此，不是只格一物，也不是盡格衆物。伊川在這樣的說明中，真正要表達的意思是，這種「即物以窮存在之理」的工夫是一種漸磨的工夫，也在這種漸磨的工夫上，我們看出伊川學的漸教性格。

伊川認爲吾人的心氣常不能凝聚而清明，常是浮動、昏沈而散亂的。所以必須用敬涵養，使之凝聚而清明，始能明理。明理必須即物以明，即一物所明之理是存在之理，即多物以明的也是存在之理，甚至到豁然貫通所明之理也是存在之理。所以理的內容並無所增，所知的內容亦無所加（以存在之理爲知的內容故）。所增加的，是就人自身心氣之寧

靜與清明說。所差別的是人原來的「澹然」與悟後的「豁然」。人的氣質有清濁之別，要窮至物理之極，也有遲速之分。所以要格多少物才能盡知也是隨人而異。故此，只能說，不可只格一物，亦不必格盡天下物。任何一個人只要能不斷地格物，積累涵養，終會豁然開朗，脫然有悟，領會到通貫萬物之「理」。這就是伊川所說「所務於窮理者，非道須窮盡了天下萬物，又不道是窮得一理便到，只要是積累多後，自然見去」的意思。而這也就是後來朱子在格致補傳中所說：「至於用力之久而一旦豁然貫通焉，則衆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。」的境界了。

伊川言工夫的最終極目標也在此，當吾人的心氣全凝聚於此潔淨無跡之理上，那麼吾人心氣之發動才能完全依其所以然之理而成爲如理、合理的存在。這是伊川義的「天理流行」。此時吾人但見有理，天理充塞一切也貞定一切，這是伊川說工夫的最高境界。

討論「進學在致知」一義後，有一問題仍須探討，即，伊川所致的知是德性之知，德性之知之所對是事物背後的存在之理，這些已如上述。然我們仍要問，伊川是否全然沒顧及事物的形構之理？唐君毅先生說：「在伊川之語錄中，言及格外物之處，固亦有似只意在形成一客觀事物之知識者。如其亦嘗論及草木之藥物之理、雲從龍，風從虎之故，潮汐之所以生、天有真元之氣，爲生生不息之氣所由生、及星辰律曆之理（皆見遺書十五），五行之盛衰之自然之理、太古之人是否牛首蛇身、人物初生時還是氣化否、霜露雹之形成，禽鳥之做得窩子巧妙，見其亦有良知等。（此上皆見遺書十八）是皆見伊川對客觀萬物之一般因果關係之知識之興趣頗濃。此亦見伊川於見聞之知與德性之知，更能兼重。」（註六六）唐先生認爲「伊川於見聞之知與德性之知，更能兼重。」唐先生的看法正確嗎？

伊川確實對聞見之知，對客觀的物情物理之曲折相有興趣，程氏遺書卷第十八有兩條記云：

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。」

且如欲爲孝，不成只守著一個孝字。須是知所以爲孝之道，所以侍奉當如何，溫清當如何，然後能盡孝道也。

「多識前言往行」，「須是知所以爲孝之道，所以侍奉當如何，溫清當如何，然後能盡孝道也。」這些很顯然顯示出伊川對聞見之知對物情物勢之曲折相的興趣，這樣，我們是否

仍可言伊川所致的知仍只是德性之知，所窮之理仍只是存在之理？

我們仍要說，伊川所說致知的知是德性之知，格物窮理所格的是存在之理，所格的是前言「萬物皆是一理」的理。也唯獨格窮此理，才與自家修養有關。然伊川重視前言往行等的語錄如何安排呢？

「多識前言往行」等知識，特別對「特殊情況」有意義。例如對父母當孝，然對父母身體狀況以及他們的心理需求一無所知的話，則此孝行就無法有恰當的表現。伊川似乎也覺察到這一點，所以他說「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。」此形構之理是吾人行為發動之指標。此形構之理若不格，則存在之理亦下不來。在這個意思上，我們必須說形構之理的研究是絕對必要的。然伊川是否自覺地認為「格物窮理」須格存在之理亦須格形構之理，依伊川語觀察，伊川只是儻惘地混合著說，他心中的「格物窮理」義是格事物的存在之理。在這中間，他也偶而感受到事物的形構之理的重要性。牟宗三先生評朱子時說：「朱子說格物之主要目的是就存在之然以推證其超越的所以然。至存在之然自身之曲折，則是由『即物』而拖帶以出，非其目標之所在。」（註六七）這段話對朱子、對伊川都是諦當的評語。

總括來說，「涵養須用敬，進學在致知」是伊川言工夫的兩大綱領。（註六八）涵養用敬是要人用主一直內的工夫涵泳滋養人的敬心，使之習久如天成。進學致知則要人推致此心知之明以即物而窮其存在之理。這樣的工夫論實預設著心、性（理）為二的思想系統。（註六九）這種思想格局也正是牟宗三先生所說的靜涵、靜攝的系統。（註七〇）此思路、心態後來完全被朱子繼承，並為之發揚光大。而伊川所開啓，朱子所繼承的這個思想系統，對中國思想史而言是一大創見。這個系統，在中國思想史上是須另作安排的。

註 釋

註 一：熊十力，讀經示要，（台北、廣文書局，民國五十九年），自序頁三。

註 二：孟子，告子上。

註 三：孟子，公孫丑上。

註 四：程氏遺書卷第二上，此條下註一「明」字，示為明道先生語。



註 五：程氏遺書卷第一，未注明誰語，宋元學案列為明道學案。

註 六：程氏遺書卷第十八。

註 七：「涵養須用敬，進學則在致知」劉蕺山的註語。見宋元學案伊川學案上。

註八：唐君毅，中國哲學原論原教篇（香港、新亞研究所，民國六十四年），頁一九七。

註九：勞思光，中國哲學史第三卷上（香港、友聯出版社，一九八〇），頁二六一。

註一〇：敬之初文，甲骨文作，此字為苟字，本義是警戒的意思。說文解字云：「苟自急救也。」戴君仁先生說：「急救即戒救，謂戒備。戒備有悚然警動，精神收斂，專一防敵之意，此即苟敬警之最初語意也。由戒備引申而為恭肅之義，以其精神收斂相同也。」見戴君仁，梅園論學三集（台北、台灣學生書局，民國六十八年），頁八八。

註一一：程氏遺書卷第十一。

註一二：見同上。

註一三：程氏遺書卷第十四。

註一四：識仁篇劉戡山的註語，見宋元學案明道學案上。

註一五：程氏遺書卷第十五。

註一六：程氏遺書卷第二十五。

註一七：同註十五。

註一八：同註六。

註一九：唐君毅，前引書，頁一九一。

註二〇：江超平先生說：「唐先生所謂『敬之積極之工夫，在有消極之閑邪。』似不當伊川之義，茲不從唐先（德麟案：此當誤脫一『生』字）之說，而以主一之敬為伊川涵養工夫之第一義，閑邪為第二義。」見江超平，伊川易學研究（國立台灣師範大學國文研究所碩士論文，民國七十五年），頁九二。筆者不贊成將主一之敬與閑邪區分為第一義與第二義，而贊成唐先生積極與消極之分。蓋伊川言「閑邪、存其誠，雖是兩事，然亦只是一事」，「去善即是惡，去惡即是善」等皆表示閑邪、主一其實只是消極工夫與積極工夫之分。

註二一：以「主一」釋敬皆出現在程氏遺書卷第十五之後，屬伊川語。

註二二：同註一五。

註二三：朱子語類卷第一百二十。

註二四：徐復觀，「程朱異同初稿」，大陸雜誌第六十四卷第二期（民國七十一年二月），頁五六。

註二五：同註一五。

註二六：同註一五。

註二七：同註一五。

註二八：以上所引，皆同註一五。

註二九：同註一五。

註三〇：同註六。

註三一：印順，妙雲選集（台北、慧日講堂，民國六十四年），頁一四五。

註三二：同註十五。

註三三：程氏文集卷第八，四箴序，伊川云：「顏淵問克己復禮之目，夫子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』四者身之用也，由乎中而應乎外，制於外所以養其中也。」

註三四：程氏遺書卷第三，二先生語三，後註「右伊川先生語」。

註三五：以上數條見朱子語類卷第十二。

註三六：此即「求中」之論。此論程氏文集卷第九，與呂大臨論中書中詳記呂大臨之自解：

聖人之學，以中爲大本。雖堯舜相授以天下，亦云「允執其中」。中者，無過不及之謂也。何所準則而知過不及乎？求之此心而已。此心之動，出入無時，何從而守之乎？求之於喜怒哀樂未發之際而已。當是時也，此心即赤子之心，即天地之心，即孔子之絕四，呂大臨所體會的「中」就是孟子的「本心」，故「求中」即是「求心」。呂大臨故云：「中者，無過不及之謂也。何所準則而知過不及乎？求之此心而已。」此心自然不是實然的心氣之心，而是與性爲一的真實的道德本心。此心可在喜怒哀樂之情未發之前肯認而體證之，此即「求中」之義。人能體證此心，自然可知此心是赤子之心（自注：純一無僞），是天地之心（自注：神明不測），是孔子之絕四（自注：四者有一物存乎其間，則不得其中）。是孟子之「物皆然，心爲甚」（自注：心無偏倚，則至明至平，其察物甚於權度之審）。這樣，此心實與形上的超越實體無異，故呂大臨又稱此心「即易所謂『寂然不動，感不遂通天下之故。』」如此言中言心，則「中即性也」（亦見「與呂大臨論中書」）是很自然的結論。人能於感性層之上體會一超越的中體，並順此發而爲情，則喜怒哀樂之情自無不中節。此呂大臨所謂「此心所發，純是義理，與天下之所同然，安得不和。」之義也。

註三七：同註六。

註三八：同註六。

註三九：伊川「存養」、「涵養」常互用。如本文所引程氏遺書卷第十八伊川與蘇季明談論中和時，前言「若言『存養』於喜怒哀樂未發之時，則可。」到後面則說「於喜怒哀樂未發之前更怎生求？只平日『涵養』便是。」

註四〇：以上兩條同註一五。

註四一：同註一五

註四二：孟子公孫丑上：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。」朱子注云：「則志固心之所之，而爲氣之將帥。然氣亦人之所以充滿於身而爲志之卒徒者也。」氣是「人之所以充滿於身」，則此氣是中性的。

註四三：見陳拱，人之本質與真理（台北、台灣商務印書館，民國六十一年），頁一五九。

註四四：象山先生全集卷三十四，語錄。

註四五：戴璉璋，「德性之知與見聞之知」，牟宗三先生的哲學與著作（台北、台灣學生書局，

民國六十七年)，頁六八三。

註四六：見小戴禮記大學第四十二鄭註。

註四七：同註六。

註四八：程氏遺書卷第二十二上。

註四九：同注第一五。

註五〇：同注第六。

註五一：程氏遺書卷第十九。又，「火之所以熱，水之所以寒」之理是形下的知識之理。伊川在此將它與「君臣父子間皆是理」的理混淆。這是伊川一時之不察。而格物所要格者，是物事背後之形上的所以然之理，伊川這一點是很清楚的，詳見下文。

註五二：「然」與「所以然」的關係是形下與形上的關係。形下之物事是「然」，對伊川言，其背後必有形上的靜態的規律的所以然。

註五三：同註一六。

註五四：同註一五。

註五五：同註六。

註五六：見註六。

註五七：見程氏易傳卷第三，咸九四，伊川傳。

註五八：同註十五。

註五九：程氏遺書卷第十七。

註六〇：見同註六。

註六一：程氏遺書卷第十九。

註六二：程氏遺書卷第二上，二先生語二上，未注明誰語。牟宗三先生判為伊川語。見牟宗三，心體與性體第二冊（台北、正中書局，民國五十九年），頁四〇二，茲從牟先生。

註六三：同註一五。

註六四：楊龜山先生全集卷第十六，寄伊川先生。

註六五：程氏文集卷第九，答楊時論西銘書。

註六六：唐君毅，中國哲學原論原教篇（香港、新亞研究所，民國六十四年），頁一九六。

註六七：牟宗三，心體與性體第三冊（台北、正中書局，民國六十年），頁三八六。

註六八：伊川很多工夫概念都是在此二大綱領的過程中說的。例如「集義」，他說：「敬只是涵養一事，必有事焉，須當集義。只知用敬，不知集義，卻都是無事也。」（程氏遺書卷第十八）這一條伊川是教人無事時用敬，有事時致知以明理。故在此，集義當即是致知明理之義。此外，程氏遺書卷十八，伊川云：「若只守一個敬，不知集義，卻是都無事也。且如欲為孝，不成只守著一個孝字。須是知所以為孝之道，所以待奉當如何，溫清當如何，然後能盡孝道也。」此條伊川自解「集義」之義乃「須是知所以為孝之道，所以待奉當如何，溫清當如何。」此是伊川之「格物」義。由上所論，可知伊川言「集

義」，實即說格物致知也。又如「反躬」一義，伊川在程氏遺書卷第二十五說：「隨事觀理，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。反躬在致知，致知在格物。」反躬即在涵養用敬、進學致知的過程中，實踐地明那所致得之知，此亦程氏遺書卷第十八云：「觀物理以察己」之義。由以上的分析可知，伊川之工夫概念皆可概括於「涵養須用敬，進學則在致知」二大綱領之中。

註六九：此所以筆者確認伊川所真正體會的「心」是後天的心理學意義的心氣之心，凡伊川語講到「心即性」的語句，筆者皆認為是伊川一時之不察。蓋修養論是一個儒者為學最深切處，預設心、性（理）為二的工夫論，筆者自然以為這是伊川認為心性不一，心屬氣最強有力的明證。

註七〇：此一判語常見於牟先生的著作中。如，「（伊川）此一系統，吾名之曰主觀地說是靜涵靜攝之系統，客觀地說是本體論的存有之系統，總之是橫攝系統，而非縱貫系統。」見牟宗三，心體與性體第一冊（台北、正中書局，民國六十二年），頁四五。