

程伊川心論之省察

張 德 麟

伊川思想的獨特處不只是他所體會的理是不動的，動處從氣說。他對心的體會亦異於傳統儒家。首先，他將心性情三分，心不是性也不等於情，並認為心是實然的心氣之心。以下分四段說明：（一）心性情三分。（二）心是實然的心。（三）心屬氣。（四）論「心」語之模稜與簡別。

壹、心性情三分

對傳統儒家而言，心是道德心，性是道德性，心性是一。孟子盡心篇曰：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」盡心即是知性，意思是說，主觀的道德實踐即是客觀的性理之呈現。客觀的性理之呈現即是絕對的天道之呈現。所以，只要人「盡心」，則性與天都在當下的道德實踐中呈現，故心、性、天的內容全然是一。此外，對孟子而言，不只是心性不二，連「情」一概念也指性。孟子告子上曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。」這裏的「情」、「才」二概念都無獨立的意義，其真實所指是「性」。故此語可改寫為「乃若其性，則可以為善矣，乃所謂善也；若夫為不善，非性之罪也。」（註一）是以陸象山言：「言如情、性、心、才，都只是一般物事，言偶不同耳。」（註二）牟宗三先生亦曰：「故在孟子，心性情才是一事。」（註三）由以上之說明可知，對孟子而言，心、性、情甚至包括才，都是一。但對伊川而言，心不等於性，心也不等於情。

一、心性二分

伊川將心性分為二。河南程氏遺書卷第二十五、伊川先生語十一，伊川云：

稱性之善謂之道，道與性一也。以性之善如此，故謂之性善。性之本謂之命，性

人因事以制名，故不同若此。而後之學者隨文析義，求奇異之說，而去聖人之意遠矣。

此段文字論及道、性、命、天、心、情，本文只論伊川所體會之心，故只將討論的焦點放在「性之有形者謂之心」一句之上。

「性之有形者謂之心」，伊川本人對此語並沒有多加發揮。但如果詳細剖析，仍可看出伊川之真意。首先，誠如牟宗三先生說的：「『有形』當從心自身說。」（註四）心的特性是覺識活動，有覺識活動即可說「有形」。故心之有形須以覺識活動定。而「性之有形」亦以心之有形而有形。性理是自存、潛存的，所謂「性之有形」是通過心之覺識活動之貫注而成爲呈現的理，此即「性之有形」。對伊川而言，此覺識活動非道德心的實踐活動，而是實然心氣的覺識活動。意思是說，心之形著而形像化性理是認知形著而形像化之，而且是依動靜之情之存在之然而推證其所以然而形著而形像化之。這是一種認知的、關聯的，而且是本體論地上溯的形著與形像化。

此認知的形著而形像化如何可能？答案是，心之認知作用必就事事物物之然而窮究其所以然之理，此超越的所以然之理是對應事事物物之存在之然而爲其理，而爲其性。在此對應關係上，那超越的所以然以爲存在之然之理者即有了一個體段。譬如說，對動之然而爲動之理，對靜之然而爲靜之理。爲動之理、爲靜之理我們可說是理之體段，有體段即是有了形像。通過心之認知而形著、形像化性理便因此而可能。我們亦可因此說這是「理之有形」或說是「性之有形」。

依上之敘述，再反觀伊川上語之「凡此數者皆一也」，「此一」當解爲「關聯的一」（註五）。心爲後天經驗的心，理是不動者，心如理則心理合一，此即關聯的一。這不是真的心性是一，它只是心性合一。更清楚說是：心是心，性（理）是性，心性並不一。

河南程氏遺書卷第二上、二先生語二上，伊川云：

心所感通者，只是理也。（註六）

伊川此言很明顯地分心理爲二。理是不動的，動處在心。心所感通者是理，意即，心是認知心，理是它認知的對象。心認知理依理而行即是善，反之則是惡。這就是四箴言「人心之動有善惡」的意思。人心之動若依理順理，此時理通過心落實下來（亦可說心拖帶理出來），這就是「心具天德」（註七）了。但心並不是天德本身。伊川在答朱長文

書中講得更清楚：「心通乎道。然後能辨是非。」（註八）心不是道，道在心外。伊川這裏講的心不能自立法則，自辨是非，必須通之以道，心道合，然後才能辨是非，由此看來心理不一，心道不一，心性不一。所以黃百家就如此界定伊川學之特色：「心之上層，方纔是性。」（註九）

二、仁性愛情

伊川劃分心性爲二，而且亦嚴分性情。性是形而上的，情是形而下的。河南程氏遺書卷第十八，伊川先生語四記云：

問仁。

曰：此在諸公自思之，將聖賢所言仁處，類聚觀之，體認出來。孟子曰：「惻隱之心，仁也。」後人遂以愛爲仁。惻隱固是愛也。愛自是情，仁自是性。豈可專以愛爲仁？孟子言惻隱爲仁，蓋爲前已言「惻隱之心，仁之端也。」既曰仁之端，則不可便謂之仁。退之言「博愛之謂仁」，非也。仁者固博愛，然便以博愛爲仁，則不可。

河南程氏遺書卷第十五、伊川先生語一，又云：

仁義禮智信，于性上要有此五事，須要分別出。蓋仁則固一，一所以爲仁，惻隱則屬愛，乃情也，非性也。恕者入道之門，而恕非仁也。因其惻隱之心，知其有仁。

這二條都在說「仁屬性，愛屬情」。仁與愛是異質的存在。對伊川而言，仁是一普遍之理。人對孺子呈現惻隱，是體現仁理之一事。惻隱如此，羞惡、辭讓、是非皆然。這些對伊川而言，都只是心氣依這普遍之理而發的特殊表現，而此特殊表現並非理本身。所以惻隱不是仁，羞惡不是仁，辭讓不是仁，是非不是仁。乃至恕、弟、孝等等皆不是仁。所以說「愛自是情，仁自是性，豈可專以愛爲仁？」「仁則固一，一所以爲仁。惻隱則屬愛，乃情也，非性也。」仁與惻隱等之區別，不只是普遍之理與具體情變的區別，同時也是形上、形下的區別。

河南程氏遺書卷第十八，伊川先生語四，有一條記云：

問：孝弟爲仁之本，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，謂之是仁之本則不可。蓋仁是孝也，孝弟是用也。性中只有仁義禮智四者，幾曾有孝弟來？

伊川曰：「蓋仁是性也，孝弟是用也。性中只有仁義禮智四者，幾曾有孝弟來？」這一條是嚴分仁性愛情的結果，首先，他說「仁是性」，「性中只有仁義禮智」。此表示性只是普遍之理，並不落入經驗內容之限制。而所謂的「性中只有仁義禮智」亦不是說性之中有定多之理：仁義禮智。而是性對應孝言，即為孝之理。應對弟言，即為弟之理。對應慈言，即為慈之理。說性中只有仁義禮智，只是對應情變之事而顯的許多局限相，遂儼若有許多理，實則無許多理，只是一理、一性。其次，「仁是性也，孝弟是用也。性中只有仁義禮智四者，幾曾有孝弟來？」對伊川而言，孝弟是在家庭組織中見，是情於經驗界之表德。並非實體之在於自己。這一來就清楚地分開仁與孝弟。仁是理，屬超越界；孝弟是情，屬經驗界，二者並不同層。故「仁是性也，孝弟是用也。」

這種將性、情、仁、愛置於不同層的異質關係的語句，在伊川語錄中常可見到。如「怨則仁之施，愛則仁之用。」（註一〇），「愛人乃仁之端，非仁也。」（註一一）由此可見，伊川不只心性二分，而且嚴分性情。

三、心與情的關係

伊川認為心與情也是不同的。河南程氏遺書卷第十八、伊川先生語八，有一條記云

問：心有善惡否？

曰：在天為命，在義為理，在人為性，主於身為心，其實一也。心本善，發於思慮則有善與不善。若既發，則可謂之情，不可謂之心。譬如水，只謂之水，至於流而為派，或行於東，或行於西，卻謂之流也。

有人問：「心有善惡否？」伊川答曰：「在天為命，在義為理，在人為性，主於身為心，其實一也。」說命、理、性、心是一仍然是關聯的一。接下來，他說：「心本善，發於思慮則有善與不善。」伊川在此講「心本善」，牟宗三先生解曰：「心之本善是就未發之渾然狀態說。發時有利害之牽扯，有物欲之引誘，故有善不善之問題。未發時之渾然狀態，汝可意想其為寂靜潔白，無那許多牽扯引誘之纏夾。是則寂靜潔白只以『無牽扯引誘之纏夾』來規定。此即是渾然狀態，亦即是善矣。」（註一二）牟先生之言是。因依伊川之系統實無法講出心之道德義。以其嚴分仁性愛情，心屬實然的心故也。心須順性依理然後方可講道德善。故此處之「心本善」，以「未發時之渾然狀態」「無牽扯引誘之纏夾」來解釋，是諦當的。

「言心本善」後，伊川接著說：「發於思慮則有善與不善。若既發，則可謂之情，不可謂之心。譬如水，只謂之水，至於流而為派，或行於東，或行於西，卻謂之流也。」在此伊川又清楚地分開心、情。情是心之已發，心是情之未發。所以伊川說「若既發，則可謂之情，不可謂之心」，心與情雖有差異，但同屬形而下，故接下來的例子說：「譬如水，只謂之水。至於流而為派，或行於東，或行於西，卻謂之流也。」伊川說心與情的關係就像水與流的關係。水與流的差異並不是異質之分，它只有動靜之別。心與情的關係亦當作如是觀。

四、心性情三分

從以上之分疏，我們可知，對伊川而言，心不是性，也不等於情。伊川因此完成其心性情三分的思想架構。心性情三者間彼此的關係，伊川在一條語錄中將它表明得很清楚。這條語錄記載在河南程氏遺書卷第十八、伊川先生語四之中：

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。如四端固具於心，然亦未可便謂之心之用。」

或曰：譬如五穀之種，必待陽氣而生。

曰：非是。陽氣發處，卻是情也。心譬如穀種，生之性便是仁也。

此條凡三問三答，詳細疏解如下。

首問「仁與心何異？」伊川答以「心是所主言，仁是就事言。」當人問到仁（性）與心有何差別時，伊川認為此二概念各有所指，這已可確定，對伊川言，心是心，性是性，心性不一。其次，這個分別如何說？伊川之答是「心是所主言，仁是就事言。」「心是所主言」依伊川義當是「主于身為心」（註一三），「稟于天曰性，所主曰心。」（註一四）這兩條所說的「主」。此「主」即朱子後來說「心統攝性情」（註一五）中的「統攝」義。意思是，心、性、情的統攝處在心，不在性也不在情。更詳細地說是心統性，即心認知地統攝性而彰顯性。「心統情」是心行動地統情而敷發施用。此是「心之所主言」之義。至於「仁是就事言」，是說就事之發用說仁。「事之發用」就前文之辨析，在伊川是情而不是性。故「仁是就事言」，其確切意思當是，就惻隱之心或愛之

事所以然之理說是仁。

第二問是「若是，則仁是心之用否？」伊川答：「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。如四端固具于心，然亦即便謂之心之用。」首先，伊川認為「仁是心之用」這樣的命題對，而「仁者心之用」就不對。仁是性是理，它當然不是「心之用」，所以說「若說仁者心之用，則不可」。但何以說「仁是心之用」就可以呢？我們須關聯著下段比喻來了解：「仁譬如身，四端如四肢，四肢固是身所用，只可謂身之四肢。如四端固具于心，然亦未即便謂之心之用。」依文脈看，這裏討論的是心與性（仁）的關係，並未討論到情（四端）。所以這裏的「四端」當是四端背後的「理」，否則伊川的答覆就離題了。將四端了解為「四端之理」，則「四端固具于心，然亦未即便謂之心之用。」的意思是，四端之理固然可以因為心認知的靜攝作用，而使心性關聯地合一（此即四端固具于心）。但這意思不是說心是體，四端之理是用。到這裏說明的仍是「若說仁者心之用，則不可。」要了解「仁是心之用」須從「心譬如身，四端如四肢。四肢固是身所用，只可謂身之四肢。」一長句著手。「身」與「四肢」的關係，仍然不能說身是四肢之體。四肢是身之用。但伊川在以心比身、以四端比四肢後說「四肢固是身所用」。「所用」與「用」不同。所用是四肢用之以為身之部分以成就此身之用的意思。依此語，依此比喻，則伊川心目中的「仁是心之用」的意思是，性（仁）用之以為心之發用之所以然之理，以成就此心發用之事。這樣了解心與性的關係，伊川認為是對的。這樣，我們也可以說，對伊川言，心與情是無間的體用關係，以心真能生發情故也。但，性與情則是有間的體用關係，因性並不真能發用此情。

第三問是，「或曰：譬如五穀之種，必待陽氣而生。」伊川答以：「陽氣發處，卻是情也。心譬如穀種，生之性便是仁也。」心是總持地說，是情之未發；情是分散地說，是心之已發。在伊川此喻即「陽氣發處卻是情也，心譬如穀種。」二者皆屬氣。心、情背後的形式之超越的所以然則是性，在此喻中是「心之性便是仁也」。伊川在此清楚地區分心、性、情。性是理，心、情俱屬氣，心、性、情三分。這樣的了解於伊川學有決定性的作用，所以牟宗三先生云：「只此義理是伊川之真意、本意。」（註一六）伊川其餘之模稜依似語皆當在此義理下照察，方得其當。

總之，對伊川而言，心、性、情三分。心依理而行而發即是善情，心與理的關係不

是先天之本具，而是後天的當具。由此亦可知伊川所說的心確是一經驗的、實然的心。

貳、心是實然的心

正統儒家所體會的心是道德心。此道德心是超越的、內在的，同時也是普遍的。以孟子為例，他說心是「天之所與我者」（註一七），這是心之超越義。他說此心「我固有之」（註一八），這是心之內在義。他說此心「人皆有之」（註一九）這是心之普遍義。他又說，「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」（註二〇）盡心即可以知性，知性即可以知天矣。心、性、天是通而為一的。故正統儒家所共許的心是道德心，它即內在即超越，它是普遍的，而且心性天是一。但此義到伊川有了大轉變。

伊川所體會的心並不是道德心，而是心性三分的心，此心是一實然的心。由此層次談心，心的道德義旁落，心的超越義也不能說，它是心理學意義的心，它是認知心。

一、心是心理學意義的心

伊川所體會的心是心理學意義的心。河南程氏遺書卷第十八、伊川先生語四有一條記云：

問：日中所不欲為之事，夜多見於夢，此何故也？

曰：只是心不定。今人所夢見事，豈特一日之間所有之事？亦有數十年前之事。夢見之者，只為心中舊有此事，平日忽有事與此事相感，或氣相感，然後發出來。故雖白日所憎惡者，亦有時見於夢也。譬如水為風激而成浪，風既息，浪猶洶湧未已也。若存養久底人，自不如此。聖人則無這個夢，只有朕兆，便形于夢也。人有氣清無夢者，亦有氣昏無夢者。聖人無夢，氣清也。若人困甚時，更無夢，只是昏氣蔽隔，夢不得也。若孔子夢周公之事，與常人夢別。人於夢寐間，亦可以卜自家所學之淺深。如夢寐顛到，即是心志不定，操存不固。

這一條問者問的問題是，何以白天所不欲為的事，晚上會出現在夢中，這是夢的解析的問題，是屬心理學的。伊川回答曰：「只是心不定。」可見這裏所說的心是心理學意義的心，是材質義。接下來伊川對此問題提出他的觀察結果。所謂夢，他認為是「心中舊有此事，平日忽有事與此事相感，或氣相感，然後發出來。」而聖人卻沒有這樣的夢。

理由有二，其一是他的工夫深刻，「若存養久底人，自不如此。」所謂存養是讓後天的心定敬不散亂、專一不分歧。常常存養的人，「則無這個夢」。其二是，聖人氣清所以無夢，故曰「聖人無夢，氣清也。」但何以孔子仍會夢周公呢？依伊川的解釋是，孔子之夢與前述之夢不同。前述之夢是凡夢，而聖人之夢「只有朕兆，便形于夢也。」這裏的「朕兆」指的是事幾之先見之意，此非後天之心動。河南程氏遺書卷第十八、伊川先生語四有一條記云，「問：『人心所繫著之事，則夜見於夢。所著事善，夜夢見之者，莫不害否？』曰：『雖是善事，心亦是動。凡事有朕兆入夢者，卻無害，捨此皆是妄動。』」這一條就明顯地分辨「朕兆」與「心動」。心動是後天的，即使是善事之心動也與「朕兆」不同，以朕兆非後天形成故也。伊川於分別凡人之夢與聖人之夢後，又說「人于夢寐間，亦可以卜自家所學之淺深。如夢寐顛倒，即是心志不定，操存不固。」一個人若「夢寐顛倒」，那表示他定心的工夫不夠，「操存不固」。

這種強調工夫唯在心思紛亂處加以後天的工夫使之專一，在伊川語錄中屢屢出現。如河南程氏遺書卷第十五、伊川先生語一，伊川云：

人多思慮不能自寧，是做他心主不定。要作得心主定，惟是止於事，爲人君止於仁之類。

同卷又有一條云：

學者患心慮紛亂，不能寧靜，此則天下公病。學者只要立個心，此上頭儘有商量

這兩條都提到兩件事。一是人之病在心思紛亂，一是對治心思紛亂之法。關於前者，第一條說「人多思慮不能自寧」。第二條說「學者患心慮紛亂，不能寧靜」。「人多思慮」的「思慮」，「學者患心慮紛亂」的「慮」，非道德思慮。若是道德的思慮，它帶給人的是心安而不是「不能自寧」。只有後天的心理學意義的心才會使人因煩忙地與外物交接而使人無所適從，此即「不能自寧」，此即「不能寧靜」。而我們該如何對治此心思紛亂的現象呢？伊川曰：「學者只要立個心」。立個心的意思也不是挺立起道德心以作道德判斷，而是首條說的「心主定」。心主定是就實然的心理學意義的心施以後天的振作、嚴肅、凝聚的工夫。常常如此，就是涵養。涵養久，人就能從實然的狀態轉至道德的狀態。然這終究是「心理學地道德的」。對伊川來說，它必須進一步成爲「認知地道德他的」，並成就他律的道德系統，這就須進一步談格物窮理了，此義當另文探討。

二、心是認知心

伊川所體會的心同時也是認知心。河南程氏遺書卷第二十五、伊川先生語十一，伊川云：

道孰爲大？性爲大。千里之遠，數千歲之日，其所動靜起居，隨若亡矣。然時而思之，則千里之遠，在於目前。數千歲之久，無異數日之近。人之性，亦大矣。首先，這一條論的是心而不是性。蓋「千里之遠，在於目前」，這是心的認知作用在空間上的運用，「數千歲之久，無異數日之近」，則是心的認知作用在時間上的運作。所以這一條論的是心而不是性。將心說爲性，是伊川一時之誤。其次，不管是心對時間或是空間的運用，此心都是認知的，而不是道德的。所以這一條中「時而思之」的「思」，是認知心之「思」，而不是道德心之「思」。

此外，從工夫論入手，能把握伊川所說的心到底是道德心或認知心。蓋以工夫論是一個儒者爲學最親切之處，一個儒者對心的體會爲何，必然在工夫論上表現出來。如果，他所體會的心是道德心，是無限心。則道德實踐實只是心之自我呈現，心之自主自律、自定方向，反身自証其自己的過程。若其所言之心是認知心，則必走向以心之知以明物之理這種能所相對的格物窮理的路。而伊川的工夫論正是後者，這一點是他體會心爲認知心的明證。

河南程氏遺書卷第二十五、伊川先生語十一，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」。「知」是心之知。實然的心有兩個作用。一是通過振作、整肅所呈現的「敬」，如前文所言的「心主定」。另一則是由心之靈所發的「知」，此知是認知義的知，其作用在辨別是非。此知既是心氣之靈所發，所以說「知者吾之所固有」。心之知之作用與物接而有具體的表現才真可言明理，此是「致」，故言「不致，則不能得之」。意思是，不致則知無法有具體的表現。而此知若要真顯其辨別的作用，必然要「與物接」，格物即是「與物接」，伊川故云：「致知必有道，故曰：『致知在格物』。」此條所說的知即是「心之知」，故心是認知義的心。伊川言格物窮理都以這種方式談，故引一條即可窺一斑見豹矣。

參、心屬氣

前文已辨明伊川所體會的心是心理學意義的心，是認知心。心不是理，理在心之外。則心是有限心，它屬氣。

河南程氏遺書卷第十八、伊川先生語四，有一條記云：

問：人之形體有限量，心有限量否？

曰：論心之形，則安得無限量？

又問：心之妙用有限量否？

曰：自是人有限量。以有限之形，有限之氣，苟不通之以道，又豈有限量？天下更無性外之物。若曰有限量，除是性外有物始得。

首先，心之形是心之各種「相」或「形態」。心之形由心氣之「氣」義形成，故不能不有限量，伊川故云：「論心之形，則安得無限量？」接下來，問者曰：「心之妙用有限量否？」伊川答曰：「自是人有限量，以有限之形，有限之氣，苟不通之以道，安得無限量？」意思是心是心氣之心，它屬氣。道在心氣之外，心不即是道，必須「通之以道」通過實踐的工夫使心道合，心如理合道，方可說是無限量。

此義一確定，這以外的模稜依似語自然可解。上條語錄伊川接著又說：「孟子曰：『盡其心，知其性。心即道也。』」依孟子原義，在「盡其心，知其性」之下接以「心即道也」是正確的。但伊川所理解的心是心氣之心，它必須通過實踐的工夫，才能將道帶出來而與道合一，因此心不即是道。伊川說這句話，很明顯是依孟子表面的語句說，並不是真正了解孟子的本義。

從這一條看來，心很清楚屬氣。故亦可曰「心氣」。河南程氏遺書卷第二上、二先生語二上，有一條云：「欲知得與不得，於心氣上驗之」、「思慮有得，心氣勞耗者，實未得也，強揣度耳。」（註廿一）伊川在此就明顯地將「心」、「氣」合言。心屬氣，只是不若物氣之粗，伊川故云：「如言志，有甚迹，然亦儘有形像。」（註廿二）心氣（志）不是有形體之物，不可說迹，但既屬氣，則「亦儘有形像」。心屬氣，只是不如物氣之粗，此義到朱子即成爲「心者氣之精爽」（註廿三）。而不管心氣是粗是細，對伊川而言，心屬氣是無可置疑的。

肆、論「心」語之模稜與簡別

伊川有些論心之語句又說心、性、天是一，或說心本善，以致於對伊川學之闡述各家分歧（註廿四）。伊川所體會的心是實然的心，它屬氣，已如前述，這些沒有問題。問題在他對心一概念的陳述確實有模稜兩可的現象，這些語句依筆者觀察，來自三種情形，以下分別論之。

一、不自覺隨明道而說者

下兩條記在河南程氏遺書卷第二上、二先生語二上，是著名的例子：

一人之心即天地之心，一物之理即萬物之理，一日之運即一歲之運。

正叔言：「不當以體會爲非心。以體會爲非心，故有心小性大之說。聖人之神，與天爲一，安得有二？至於不勉而中，不思而得，莫不在此。此心即與天地無異，不可小了它，不可將心滯在知識上，故反以心爲小。（註廿五）」

這兩條跟心有關係的語句是「一人之心即天地之心」，「此心即與天地無異，不可小了它，不可將心滯在知識上，故反以心爲小。」這是順著明道「只心便是天」（註廿六）而來的說法。明道喜言「一本」義，即使說「以心知天」，他也擔心會讓人誤會爲心、天本爲二，然後才須以心去知天。因此他提出「一本」義，消除彼此之對待而強調天人「是」一。這是「只心便是天」的基本意涵。伊川上兩句話也有「只心便是天」的樣子。「一人之心即天地之心」「此心即與天地（之心）無異」，故人心天心不得有二。這樣的心不是有限的認知心而是無限的道德心。這樣說來，伊川所說的心好像也是道德心。但事實的情況是，這兩條都記載在河南程氏遺書卷第二上，是呂與叔於元豐己未東見二先生之語，此年伊川年四十七，明道尚在。二程講學基本上是以明道爲主，伊川在此只是不自覺地隨其兄之語而說，對明道說的天心仁體並無真切的體會。在伊川學中，這些對心的陳述語並無獨立的意義。

又如，河南程氏遺書卷第五、二先生語五有一條記云：

心具天德，心有不盡處，是天德處未能盡，何緣知性知天？盡己心則能盡人盡物，與天地參，贊化育，贊則直養之而已。

依伊川之系統，「心具天德」的意思是天德在心之外，心依天德而動，此即「心具天德

」。若是象山、陽明，則只說「心即天德」。下一句「盡己心則能盡人盡物，與天地參，贊化育。」是順中庸「盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」一長句而說的。中庸此語的原義是，人的精誠所至，可以不斷地向外感通，造成一條連綿不斷的感通流，流到何處，即可盡何處之性，感通到最後則與天地相接，與天地打成一片。而伊川學並無法談感通義，河南程氏遺書卷第二十四、伊川先生語十，伊川云：「義訓宜，禮訓別，智訓知，仁當何訓？說者謂訓覺，訓人，皆非也。」伊川在此就明明地反對以覺訓仁，反對感通之說，故「盡己心則能盡人盡物，與天地參，贊化育」實只順經典文字之表面意思恍惚而說者。最後一句「贊則直養之而已」，這一句有明道「一本義」之意味，意思是，並不是人去贊化育，只是直養此心而已。伊川學很明顯無法講出一本義。如此說，只是伊川隨明道之語氣不自覺而說的。

二、在不自覺的自我矛盾中講出者

這種情況還可分成兩種。一種是一條語錄上下文本身就有矛盾者，另一種是在伊川學中前後矛盾者。前者如河南程氏遺書卷第二十一下、伊川先生語七下，伊川云：

不動心有二：有造道而不動者，有以義制心而不動者。此義也，此不義也，義吾所當取，不義吾所當舍，此以義制心者也。義在我，由而行之，從容自中，非有所制也。此不動之異。

這一條一面說理（義）在心之外，故工夫之實落在「以義制心」。這樣說來，此心是實然的心氣之心。但另一方面，這一條又說：「義在我，由而行之」。「由而行之」當是由孟子離婁下「由仁義行，非行仁義也」來。由仁義行，是順我先天本有的仁義而行，這樣做道德實踐，力量是內發的。「行仁義」是將仁義推出去，視為外在的價值標準，然後依而行之。伊川在此說「由而行之」當是「由仁義行」的意思。這樣，「義在我，由而行之」純然是孟子系統。這一條從上下文觀之，伊川自陷矛盾而不自知。而從伊川學的大脈絡看，「義在我，由而行之」一語並未真正進入伊川之心靈。

另一種矛盾是，今日講心是一個意思，明日講心是另一個意思。例如河南程氏遺書第二十五、伊川先生語十一，有一條記云：

「喜怒哀樂之未發謂之中」，中也者，言寂然不動者也。故曰「天下之大本」。依此條者，伊川是要將「中」講成實體字。它是心，用時也是宇宙最後之實體，故云：

「中也者，言寂然不動者也。」

但在另一處，伊川又將心說成實然的心氣之心。河南程氏遺書卷第十八·伊川先生語四、記一段伊川與蘇季明的對話：

蘇季明問：「中之道與喜怒哀樂未發謂之中同否？」

曰：「非也。喜怒哀樂未發是言『在中』之義。只一個中字，但用不同。」

或曰：「喜怒哀樂未發之前求中可否？」

曰：「不可。既思于喜怒哀樂未發之前求之，又都是思也。既思，即是已發。（思與喜怒哀樂一般）纔發便謂之和，不可謂之中也。」

又問：「呂學士言當求于喜怒哀樂未發之前，信斯言也。恐無著摸，如之何而可？」

曰：「看此語如何地下。若言存養于喜怒哀樂未發之時，則可。若言求中于喜怒哀樂未發之前，則不可。」

又問：「學者于喜怒哀樂發時，固當勉強裁抑，于未發之前，當如何用功？」

曰：「于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。」

或曰：「有未發之中，有既發之中。」

曰：「非也。既發時，便是和矣。發而中節，固是得中（時中之類），只為將中和來分說，便是和也。」

這一段對話，姚名達的程伊川年譜記云：「劉安節記先生語，關係極大。」（註廿八）可見其重要性。這一條的重點誠如牟宗三先生所言，重點有二：（一）「喜怒哀樂未發是言在中之義」（二）「若言存養于喜怒哀樂未發之時，則可，若言求中于喜怒哀樂之前，則不可。」（註廿九）

關於第一點，伊川自言「喜怒哀樂未發是言在中之義」。所謂的「在中」，依伊川自己的解析是「只喜怒哀樂不發便是中也。」（註三〇）的意思。而「不發便是中」的意思是人心處於一種不發未形因而無所謂偏倚的情況。故此義以「不發未形」而定。依此而言的心是一以實然的觀點所觀察的心，這裏所說的「中」與前段之「中也者言寂然不動者也」的「中」很顯然不同。「中也者，言寂然不動者也」的中是異於感性層的中體，是道德價值的根源。而這裏的「不發便是中」的中指的則是實然意義的心。這個意

思既明。第二個問題就可看得很清楚。伊川說：「若言存養于喜怒哀樂未發之時則可，若言求中于喜怒哀樂未發之前則不可。」這句話的背景是中庸首章。中庸首章言：「喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也。」中庸本義是以「中」形容道體，故道體亦可曰中體。這是「中也者，天下之大本也」之義。此中體如何體會呢？人在日常生活中易受現實世界的刺激而昏亂擾攘，在此情況下，與現實隔離一下，本心性體便容易呈現。換句話說，在感性層的喜怒哀樂未發之外，較能體會異質的、絕對的中體，這是「喜怒哀樂之未發，謂之中」。故「求中于喜怒哀樂未發之前」是合於中庸本義的，但伊川卻回答：「不可」。那對伊川而言如何才可呢？他說：「言存養于喜怒哀樂未發之時則可。」意思是工夫並不是在喜怒哀樂未發之前求得中體，而是在實然的心不發未形之前善加存養，勿忘勿助長，敬慎專一，使其發時中節合度。

由上述之推論看來，伊川與蘇季明對話所說的心與前面「中也者，言寂然不動者也」所說的心並不同，與蘇季明所談論的心是實然的心，而「中也者，言寂然不動者也」的心是「天下之大本」之心，是絕對的道德心。伊川陷入自我矛盾而不自覺。

三、順經典之文字說，然心中並無真切之體會者

古人在發揮自己的觀點時，往往藉資於古典。伊川談學自然也是如此。他很多模稜兩可的話是出現在順經典而談學的時候。

河南程氏遺書卷第二十五、伊川先生語十一，伊川云：

孟子言：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」心也、性也、天也非有異也。這一條順孟子而談。孟子盡心上：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」這是說，人將他內在的道德本心充分呈現，他即可知人之所以為人的本質是善的。知道人性是善的，他就知天是善的。「天是善的」一命題全然從內在的道德心去把握。因此心、性、天是一。伊川順著孟子語說「心也、性也、天也非有異也」。伊川此語沒錯。但若依前文所述之心性二分，理在心之外的觀點看，伊川講這句話並不是真切的體會的話，對他自己的理論系統也沒有決定性之作用。

又如，河南程氏遺書卷第十八、伊川先生語四，有一條記云：

問：「舍則亡」，心有亡，何也？」

曰：否。此是說心無形體，纔主著事時，便在這裏。纔過了，便不見。如「出入無時，莫知其鄉」，此句亦須要人體會。心豈有出入？亦以操舍而言也。「放心

」，謂心本善，而流于不善，是放也。

這一條順告子上「『操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與！」一句而說。這句話論「本心」。這句話是說，道德本心人人皆有，但何以有君子小人之別呢？答案是對君子而言，平時都在本心的自覺中行事，這是「操則存」；而小人則反是，這是「舍則亡」。但事實上也無所謂「亡」。因本心不只人人皆有，而且必然有。小人之所以沒有良心之自覺，其實只是良心一念之迷失，是本心受遮蔽而沒有呈現。所以「亡」的真實義只是良心受了遮蔽。故本心只有隱顯，並沒有生滅。此心之呈現（入）與不呈現（出），正是聖凡之別，也是須痛下工夫處。伊川以『放心』，謂心本善，而流于不善，是放也。」體會經典之語是極其恰當的。問題是綜觀伊川學之全部而觀，伊川學並不真能把握「本心」之義。故此條仍是順孟子文字之表面意思而說，並沒有真實之體會。

這樣看來，伊川的模稜語，或順明道之語而說，或自相矛盾而不自覺，或只是順經典表面的意思說，伊川自己並不自覺可以解釋為另一個系統。他之所以講出這些並無法安排到他的理論系統的話，主因在他言在此而心並不真體會到此之故。

綜結此文，我們可知伊川所體會的心是心性三分的心，是心理學意義的心，它屬氣不屬理。他有些模稜依似語，是不自覺這些話可解為另一系統隨機而說者，這並不是他自覺的概念的陳述語。

注 釋

註一：岑溢成，孟子告子篇之「情」與「才」論釋（下）鵝湖第五卷第十一期（民國六十九年五月），頁一三。

註二：象山先生全集，卷三十五，語錄。

註三：牟宗三，心體與性體第三冊（台北：正中書局，民國六十年），頁四一七。

註四：牟宗三，心體與性體第二冊（台北：正中書局，民國五十九年），頁二七八。

註五：此語來自牟宗三先生。牟先生將「實體性的自一」與「關聯的一」二詞嚴格分開。見牟宗三，上引書，頁二七九。

註六：此條未注明誰語。唐君毅先生判為伊川語，唐先生曰：「遺書二上，疑為伊川語，因上一段為伊川語也。」見唐君毅，中國哲學原論原教篇（香港：新亞研究所，民國六十四年），頁一六八。又潘清芳先生也有相同的判定，見潘清芳，二程哲學思想探蹟（上），師大國文研究所博士論文（民國七十三年九月），頁八七。二先生之看法是也。因「心所感通者，只是理也。」後，語錄續以「知天地事，有即有，無即無。古今前後，皆如夢寐，皆無形，只是有此理。涉及形聲之類，則是氣也。物生則氣聚，死則散而歸盡。」「物生則氣聚，死則散而歸盡」屬伊川之思想。

註七：河南程氏遺書卷第五，二先生語五，未注明誰語，宋元學案列於伊川學案。

註八：見河南程氏文集卷第九，伊川先生文五。

註九：宋元學案，伊川學案上。

註一〇：見河南程氏遺書卷第十五，伊川先生語一。

註一一：見河南程氏外書卷第十二。

註一二：見牟宗三，前引書，頁三四四。

註一三：河南程氏遺書卷第十八，伊川先生語四。

註一四：見同上。

註一五：朱子語類卷五、性理二，性情心意等名義。朱子云：「心，主宰之謂也。動靜皆主宰，非是靜時無所用，及至動時方有主宰也。言主宰，則泯然體統自在其中。心統攝性情，非儻侗與性情為一物而不分別也。」

註一六：牟宗三，前引書，頁三四二。

註一七：孟子，告子上。孟子曰：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也，此為大人而已矣。」

註一八：孟子，告子上。孟子曰：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」

註一九：孟子，告子上。孟子曰：「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。」

註二〇：見孟子盡心篇。

註廿一：河南程氏遺書卷第二上，二先生語二上，未注明誰語，宋元學案歸為伊川學案。

註廿二：河南程氏遺書卷第十五，伊川先生語一。

註廿三：朱子語類卷第五、性理二。

註廿四：伊川先生言「心也、性也、天也，非有異也」或「心本善」之類的話語，各家詮解不同：

（一）認為只是一時之靈感，他真正體會的心是實然的心。持此看法的代表性人物是牟宗三先生，他在《心體與性體》第二冊第二章「程伊川的分解表示」中對此一立場有清楚的解析，例如：「『一人之心即天地之心』等三語，僥倖這樣說，亦覺甚好。『一物之理即萬物之理』，此理當即『性即理』之理，亦即『所以陰陽是道』的那個『道』字。如是，則『一人之心即天地之心』，此心亦當是一個超越的、普遍性的心，而不會是經驗的心理學的心。但伊川是否能正視一個超越的、普遍的、實體性的本心以證實此語，則未敢必。又是否能自覺地肯認此實體性的本心即是理，亦未敢必。如是，此種話頭如果只是一時之靈感，則于義理系統亦不能有決定性之作用。」見牟宗三，前引書，頁三三三。

（二）認為伊川確實主張「心本善」、「心性天是一」。如羅光先生曰：「程頤以心之本體為善，沒有不善，因為性即理，理常善，心主身的一切行動，心為主宰時，自然按性理而主宰。」見羅光，中國哲學思想史上篇（台北：學生書局，民國七十三年），頁四五七。又如勞思光先生曰：「伊川又提出『心即性』之說……此所謂『心即性』，蓋指人之有『自覺主宰』之能力，即人之『本性』也。」見勞思光，中國哲學史第三卷上（九龍：友聯出版社，一九八〇年），頁二五三。又如張永僑先生曰：「要言之，二程先生都把『心』看做是普遍而先驗的天地之心。」見張永僑，二程學管見（台北：東大圖書公司，民國七十七年），頁一三五。

（三）認為「一人之心即天地之心」是工夫純熟之境界語。如馮友蘭，他說：「工夫之極，亦可脫然而悟吾心之全體也。吾人之心即天地之心，伊川云：『一人之心即天地之心』。」見馮友蘭，中國哲學史，頁八九四。

（四）認為伊川所體會的心具形上形下二義，這些都是伊川清楚自覺的概念語，我們當以「一心開二門」的方式解之。如楊儒賓先生曰：「我們如能確認一、心具有形上、形下二義，這可說是另一種型態的『一心開二門』。二、談及道體的超越性、非經驗性，並不排斥道體可以具有形上的活動義。這兩點能先確認，則其他資料語義上的捍格，不是不可以解消。」見楊儒賓，程頤心性論的再省察，國立編譯館館刊，第十二卷十二期（民國七十二年十二月），頁一六七。

註廿五：前條見河南程氏遺書卷第二上，二先生語二上，此條下注一「正」字，屬伊川語。後條亦見程氏遺書卷第二上，二先生語二上，文中明示「正叔」。

註廿六：河南程氏遺書卷第二上，二先生語二上，未注明誰語，宋元學案列為明道學案。

註廿七：河南程氏遺書卷第五，二先生語五，未注明誰語，宋元學案列爲伊川學案。

註廿八：姚名達，程伊川年譜（上海：商務印書館，民國二十六年），頁一七一。

註廿九：牟宗三，前引書，頁三六〇。

註三〇：河南程氏遺書卷第十八，伊川先生語四。