

程明道的天道觀

張德麟

明道處於北宋討論形上學氣氛濃厚的學風中，在他的語錄中自然不斷地表達他對天道的理解。此天道，對明道而言，是易體，是道體，是神體，是理體，是誠體：

壹、易體

程氏遺書卷十二，明道云：

「生生之謂易，天地設位而易行乎其中，乾坤毀則無以見易。易不可見，乾坤或幾乎息矣。」易畢竟是甚？又指而言曰：「聖人以此洗心，退藏於密」，聖人小人之意至此深且明矣，終無人理會。易也，此也，密也，是甚物？人能至此深思，當自得之。

程氏遺書卷十一，又云：

「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，則人只于鬼神上求矣。若言理、言誠，亦可也。而特言易者，欲使人默識而自得之也。

上兩條語錄中，明道要人「深思而自得」，要人「默識而自得」的「易」是什麼呢？我們發現他所說的易是形上的道體本身。遺書第一有一條云：

「忠信所以進德」。「終日乾乾」，君子當終日對越在天也。蓋「上天之載無聲無臭」。其體，則謂之易；其理，則謂之道；其用，則謂之神；其命于人，則謂之性；率性，則謂之道，修道，則謂之教。（註一）

這裏很明顯地告訴我們，他所要人「深思而自得」、「默識而自得」的「易」卽是形上之體。是「上天之載無聲無臭」（註二）的道體自己。所以說「其體則謂之易」。這裏的體不是體用相對的體。而是指形上的道當體、自體的體。形上之道自體卽是易。此易體是順易繫辭上傳而說的易體。明道談易體時，常截錄易繫辭上傳數語，然後加以發揮。所以當他說形上之道當體卽是易時，我們必須在繫辭上傳說「易」的脈絡中尋求易體的實義。易繫辭上傳論易體有四句很重要的話：（一）神無方而易無體。（第四章）（二）生生之謂易。（第五章）（三）易，无思也，无爲也。寂然不動，感而遂通天下之故。（第十章）（四）乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毀，則無以見易，易不可見，則乾坤或幾乎息矣。（第十二章）

一、神無方而易無體

孔穎達周易正義曰：「凡无方无體，各有二義：一者，神則不見其處所云爲，是无方也。二則周遊運動，不常在一處，亦是無方也。」又云：「无體者，一是自然而變，而不知變之所由，是无形體也。二則隨變而往，无定在一體，亦是無體也。」孔穎達的意思很清楚，「無方」以不常在一處定。「無體」以无定在一體言。形上之道體本身，它無形無象，無方所、無定體。若有形有象，有方所、有定體，那它實只是現象界可目見、可耳聽、可觸覺之一物而已。形上之道體在此段話中稱之爲「神」亦稱之爲「易」。「神」與「易」同實而異名，同指著形上的道體本身。

二、生生之謂易

宇宙的形上實體當它呈現它自己時，卽見陽之生、陰之化。人們在現象界陽了又陰、陰了又陽的變化中，具此形上實體的創生大用。所以形上之實體就形式言是「無方、無體」。就內在言，是「生生」。唐君毅先生解釋此義甚爲周洽：「儒家之大道論

之言物之性之德，乃自其由化而生處說。故其所謂性，不同於吾人於一物所直接認識之性相或性質，如所謂物之色聲香味，方圓長短之類。凡此等等，可稱爲呈現於吾人之前之現象或形相。依儒家義，蓋皆不當稱之爲性。儒家所謂性，乃當說爲不在此形之中，亦不在此形之外，而如位於此形與形之相繼之間，以化此成彼者。故物之性，雖爲物今之所具有，而其所表現或成就者，則恆在未來，不可由直接認識物當前所呈現之形相而得。故鷄卵之性，不在其圓而白之形上，而在其能化生鷄雛。嬰兒之性，不知其短小無知，而在其能長大，以成童子，成大人。火之性，不在其色赤，而在其能熱他物，使他物由生而熟，或燒壞他物，以使他物易其形。水之性，不在其上正顯之波紋，而在其能潤澤他物，以使他物生長，而亦易其形。故所謂物之性，實只由物之呈其所能或作用而見。而凡物之呈現所能與作用處，無不有化於物之舊形，而有成於物之新形。其有化於舊形之處，即舊形由之而入，而隱，此即名之爲陰。其所有成於新形之處，即新形由之而出，而顯，此即名之爲陽。然此有化於新形，與有成於新形之二事，恆相續無間，而更迭以起。故陽之後，繼之以陰，陰之後，亦繼之以陽。由此而道家之言萬物萬形由無而有，復歸於無，仍是一半道理。因有既歸無，無亦還當再有。則萬物之生，並非只由生而返其所自生之本而止；而是由返本以再生。則萬物即在一生而化，化而生之大化流行或生生不息歷程中。在此生生不息之歷程中，由陰之必繼以陽，則見陽之不屈於陰，而恆能自陰再出，以成相續不斷之陽。此之謂陽性至健之乾德。而陰之恆承陽而起，固爲使顯者隱，使生出之物返於所自生之本而歸藏；然此亦即爲物之生而又生之所本，所以順成維起之生者。此之謂陰性至順之坤德，而就此陰陽相繼，以使萬物生生不息言，則見善之相繼流行。至就陰陽乾坤之德，似相反而實相成，以生萬物，並使萬物各有其生之性，而爲萬物所以生之根源或「元」言；則此「元」，當稱之爲「乾元」「坤元」。此二者之相反相成，似二實而不二，即名之爲太極。」（註三）唐先生這裏所說之太極實即是易體。太極之所以爲太極，易體之所以爲易體，其實義在「一生而化，化而生之大化流行或生生不息歷程中」看見。此即是「生生之謂易」。

三、易，无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故

此形上的易體是无思无爲的易體。思是概念思辨的思，爲是具體作爲的爲。此易體既然是最後而極至之理，那麼概念的思辨，具體的作爲都不足以詮表。在此，借用大乘起信論的一段話來解釋是適當的：「是故一切法從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相。」一切法之本，不可言說，所以離言說相；不可定義，所以離名字相；不可思議，所以離心緣相。（註四）此義用易傳表示即是易體本身「无思、无爲」。其次，易體從它本身是宇宙極至之理言是「寂然不動」。但它一應乎宇宙就全幅呈現其功用，就此而言，則是「感而遂通」。

四、乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毀，則无以見易。易不可見，則乾坤或幾乎息矣

易體絕對屬形上世界，乾坤相對屬形下世界。當易體「感而遂通」一自我呈現則乾坤成列。所以當我們看到乾坤成列時，已見「易立乎其中矣」。此即形上之道不離形下之器。而形下之器若不存在（即乾坤毀時），我們就無法見易體寂然不動、感而遂通的神妙，即「无以見易」。反過來說，當易體不可見時，那麼乾坤也不成其爲乾坤了（則乾坤或幾乎息矣）。

明道所了解的形上之易體是在上述義理脈絡中的易體。例如他說：

「天地設位，而易行乎其中」，只是敬也。敬則無間斷。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。（註五）

這一條很明顯地從「生生」了解易體。言易體從生生不已處見，所以說「純則無間斷」。此即「生生之謂易」一語之轉換表示。此外，明道又曰：

「生生之謂易」，「天地設位而易行乎其中。乾坤毀則無以見易。易不可見，乾坤或幾乎息矣。」易畢竟是甚？又指而言曰：「聖人以此洗心退藏於密」，聖人示人之意至此深且明矣，終無人理會。易也、此也、密也，是甚物，人能至此深思，當自得之。（註六）

「易也、此也、密也，是甚物？」我們發現明道正從「寂然不動、感而遂通」之形上道體義了解「易」。繫辭上傳第十一章：「是故著之德圓而神，卦之德方以智，六爻之義易以貢。聖人以此洗心退藏於密，吉凶與民同患。」此文之「此」從上下文看來實指「圓而神、方以智、易以貢」三者。朱子周易本義注此三句甚佳：「聖人體具三者之德而無一塵之累。無事，則其心寂然，人莫能窺；有事，則神知之用隨感而應，所謂無卜筮而知吉凶也。」可知「此」字正是「寂感之神」，而明道於此正承繼此「寂然不動、感而遂通」之義以言易。

此外，此條亦直承易繫辭之言說：「乾坤毀則無以見易，易不可見，乾坤或幾乎息矣。」此正言易是形上之道，而形上之道與形下之器不可分。此亦即明道常言的「器亦道，道亦器」（註七），「氣外無神，神外無氣」（註八），蓋二者實圓融為一，並且道運乎器，器載乎道。

這樣，我們可了解，當明道說「易」時，是指著形上的道體自身，此是道之形式語。雖是形式語，因順著易繫辭傳之文字，我們可知易體無方位、無形體，其內容以「生生」規定。以「寂然不動、感而遂通」規定。圓融地說它與形下世界之器不可分。此不可分是「化境」上之不可分，不是「概念」上之不可分。（「氣外無神，神外無氣」，但神自是神，氣自是氣，並非形上、形下混漫不分也。）

貳、道體

形上的實體，它不只名曰「易」，同時亦名為「道」。遺書第一有一條云：

……形而上為道，形而下為器，須著如此說，器亦道，道亦器。……

遺書第十一又有一條云：

繫辭曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」又曰：「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義

。一又曰：「一陰一陽之謂道」。陰陽亦形而下者也。而曰道者，惟此語截得上下最分明。元來只此是道，要在人默而識之也。

九〇

由上兩條看來，道也是宇宙最後之實體之形式語。此形式義以「形而上」定。所以道絕不是現象世界的一些相對物，它是宇宙根源的極至之道。至於第一條談到器亦道，道亦器，是前所述及道要藉著形下之器表現它自己，並非道、器，形上、形下不分。至於第二條說「一陰一陽之謂道，陰陽亦形而下者也，而曰道者，惟此語截得上下最分明。」這句話很費解，「一陰一陽之謂道」這個句子並不是說陰陽就是道本身（明道自己也說「陰陽亦形而下者也」），這句話的原義是，道是在陰了又陽，陽了又陰的現象世界中見。但此義又怎會「截得上下最分明」呢？牟宗三先生在此說：「此語不是分解地『截得上下最分明』，而是圓融地『截得上下最分明』，既截得而又圓融，既圓融而又截得，上即在下中，下即在上中，此所以為詭譎也。惟詭譎始能截得分明于圓融中，雖圓融而不失上下之分者也。」（註一〇）這樣的解釋應是確切不移的，否則此語難解。

道是形上的，也是自然的，道書第十二有一條云：

「一陰一陽之謂道」，自然之道也。「繼之者善也」，有道則有用。「元者善之長也」，「成之者」却只是性，「各正性命」也。故曰：「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」如此，則亦無始，亦無終。亦無因甚有，亦無因甚無；亦無有處有，亦無無處無。

使萬物陰了又陽，陽了又陰而起生化大用的是形上之道，此道是「自然之道也」。這裏所說的自然是自己而然的意思。只有形上的道體才能講自己而然。今天口語中的「自然界」的自然與形上道體的自然義不同。自然界的自然全落在因果律中，全是依他而然。明道這裏所說的自然，是指形上的道體不依他而然，自己如此。此義與「自然界」之自然正好相反。

「繼之者善也」以下正式疏解易繫辭上第五章：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」明道的解釋是在陰了又陽、陽了又陰的宇宙生化中，見出道是絕對的、最後的、自己如此的形上之道。把這道繼續下來而不斷絕，就是善，這是以善規定宇宙論。從此可知「元」不是時間的觀念，而是價值的

觀念，所以說「元者善之長」。接下來「『成之者』却只是性，『各正性命』也」，朱子解「成」爲「具」，解「之」爲「道」。這樣，成之者只是性是說物各具斯道以爲性，所以明道接著說「各正性命也」。接下來故曰一段是就實踐上說，仁者實踐惻隱之心，則謂之仁；知者實踐是非之辨，則謂之知。道是普遍而內在的性理，但實踐時就可能表現出特殊的形態，此是「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知」，百姓雖稟受此性，但在觀念上常不自覺，故曰「日用而不知」。百姓既日用而不自覺，故「君子之道鮮矣」。

接下來明道很清楚地說道體亙古常存、超有無而遍在。明道說：「如此，則亦無始，亦無終。」無始無終意即道體本身亙古常存。接下來他說：「亦無因甚有、亦無因甚無」，是說道「自存自有」，不因旁的東西而有，也不因旁的東西而無，它超有無而遍在，是絕對的。接下來又說「亦無有處有，亦無無處無」，此句則強調道之遍在義，無所謂「有處有一，無所謂「無處無」。如果「有處有」自然函著「無處無」。這樣，道就不是遍在的了，是有「有」有「無」的時候了。

道之所以爲道也以「生生」規定。遺書第二上有一條云：

「生生之謂易」，是天之所以爲道也。天只是以生爲道。繼此生理者即是善也。善便有一個元底意思。「元者善之長」。萬物皆有春意，便是「繼之者善也」。「成之者性也」，成却待他萬物自成其性始得。（註一一）

此道是生道，亦即繫辭上傳所說的「爲物不貳、生物不測」的生道。它創生一切，萬物皆在其妙運無方中成其自己，所以天之所以爲道，也以「生生」定。

此外，稱形上之實體爲道，也同時以「理」規定，此理是山河大地背後動態的所以然的生理，所以遺書第一有一條云：

……其體，則謂之易；其理，則謂之道；其用，則謂之神。……（註一二）

至於明道對「理」的了解將於下文交待，茲不贅述。

綜上所述，宇宙最後之實體，明道亦稱之爲道，所以亦可稱之爲道體。稱宇宙最後之實體爲道體亦偏在形式義，表示它是形上的，是自己而然的，是超有無而遍在的，是絕對的。但也不僅止於上述之形式義。稱宇宙最後之實體爲道，亦在說此道體是生

生之道，是一切山河大地背後動態的所以然之理。

叁、理 體

以易，以道說形上的道體時，明道大抵順易傳的文字而闡述。但當他以理（或天理）說道體時，就大都使用自己的語言了。外書第十一，明道說：

吾學雖有所受，「天理」二字却是自家體貼出來的。

明道在這裏說「天理」二字是他自家體貼出來的，但我們發現禮記樂記早已有天理二字。樂記云：「好惡無節於內，知誘於外，天理滅矣。」又說：「人化物也者，滅天理而窮人欲者也。」即就宋儒而言，橫渠也早於明道提出天理，例如他在誠明篇上說：「所謂天理也者，能悅諸心，能通天下之志之理也。」這樣，明道何以說「天理」二字却是自家體貼出來的呢？可能的答案是，已往以「帝、天、天命、天道、太極、太虛、誠體、仁體、性體、心體、中體、神體乃至天敘、天秩、天命、天討、天倫、天德以及秉彝與敬以直內、義以方外，俱是他體貼「天理」二字底根據。」（註一三）換句話說，說天理二字是他自家體貼出來並不是指此概念爲他所獨創，而是指他真實地理會上述道之種種名之實義，並自覺以天理二字代表之。

天理是與天道同一層次的，天道的全幅內容即是理，明道說：

天者，理也。神者妙萬物而爲言者也，帝者以主宰事而名。（註一四）

遺書卷第一說：「其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神。」天、理、神、帝、易、道都是指著形上的道體。「理」被放在這樣的脈絡中理解時，理體即神體。神體是不斷地妙生天地萬物的道體自己，那麼，理體也是即活動即存有的道體自身。它不是只存有而不活動的形式的原因，而是超越的、動態的、不斷地創生的生化之理。這樣的理解必須和後來朱子的理解分別開來。朱子所了解的理是不動的，朱子說：

理搭在陰陽上，如人跨馬相似。

又云：

馬一出一入，人亦與之一出一入。(註一五)

從上述的話可看出朱子理氣不離不雜的思想，也可看出他所強調的理是只存有而不活動的。依朱子，性是理，心是氣，心理是二不是一。理與氣的關係，「如人跨馬相似」。動的是馬，是氣，人則隨馬出入而已，這就是「馬一出一入，人亦與之一出一入」。一明儒曹端曾在此說，依朱子這樣的理解，那麼「人為死人」、「理為死裡」。(註一六)這些話說朱子所體會的理是只存有而不活動的，講得很直接。在這樣的理解下，「理生氣」對朱子而言，是依傍此理，氣才有合度的生化，而不是理能主動妙運氣，使氣生化不息。

與朱子對理的了解比較後就反顯出明道所了解的理是即存有即活動之理。此活動可借周濂溪的「動而無動、靜而無靜」(註一七)來說明。「動而無動」不是不動。只是說道體之動無動相。(若真是不動，則只是靜，那就落於現象界了)。靜而無靜也不是不靜，是道體之靜無靜相。(若真是不靜，則只是動，亦落於現象界了)。形上之理確實可用動、靜去體會的。只是它的動是動而無動之動；它的靜是靜而無靜之靜。明道言理之動靜則以寂感表之。遺書第二上有一條云：

「寂然不動、感而遂通」者，天理俱備，元無少欠。不為堯存，不為桀亡。父子君臣常理不易何曾動來？因不動故言寂然。雖不動，感使動，感非自外也。(註一八)

此理是「寂然不動，感而遂通」的神體。此神體妙用無方。它內在於事物物，並隨事而顯為衆理。在君臣是忠，在父子是孝，在兄弟是悌。理在事事物物中皆完足地使其成為真實的事事物物。此理的呈現是恆常自存、不增不減的，所以說「天理具備，元無少欠」。下一句「父子君臣常理不易何曾動來？因不動故言寂然。雖不動，感使動，感非自外也。」是說當吾人之性體「寂然不動」時，此常理寂然於性體中而不顯現。雖不顯現，但實潛隱具在，並無欠少。當吾人之性體「感而遂通」時，則此常理燦然明著，但實亦無加添。最後一句說「感非自外也」，是說此感並非來自於外之他感，而是天理自身之自感。

此理是創生之理，它同時是崇高尊嚴的，遺書第二上云：

得此義理在此，甚事不盡？更有甚事出得？視世之功名事業，真闕如闕！視世之仁義者真煦煦子子，如匹夫匹婦之爲諒也！自是天來大事，處以此理又何曾足論，若知得這個道理，便有進處。若不知得，則何緣仰高鑽堅，在前在後也，竭吾才，則又見其卓聞？（註一九）

此段文字中的義理、道理都是指形上的道體本身。人世間的現實事業不管多偉大，在此理體面前也不能相比，因所有的事業都因它而可能，也因它而有價值。所以它是尊嚴崇高的，這就是「自是天來大事，處以此理，又曾何足論。」即使偉大如堯舜事業也是如此。所以遺書第三有一條說：「太山爲高矣，然太山頂上已不屬太山。雖堯舜之事亦只是如太虛中一點浮雲過目。」而就一切事業在理體前顯爲渺小、有限，也反顯此形上的理體是絕對而最後的。

此形上的理體也內在於人。到這裏我們已看到明道從北宋耆重易傳、中庸，重視道的客觀面的學風逐漸往道的主觀面走。遺書第二上，二先生語上有一條云：

死生存亡皆知所從來，胸中鑿然無疑，止此理爾。孔子言：「未知生，焉知死。」蓋略言之，死之事卽生是也，更無別理。（註二〇）

「死生存亡皆知所從來」是盡人道之道德價值而知。盡道而生，生其所當生；盡道而死，死其所當死。此卽張橫渠在西銘中說的：「存，吾順事；沒，吾寧也。」全人之生命只是一理之流行。理是形上之道德實體，它亦全然內在於人。所以說：「胸中鑿然無疑，止此理爾。」明道說此理是天道亦內在於人心。下一條語錄亦可看出理之內在：

「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。百理俱在，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。（註二一）

此條說此形上之易體、理體內在於人，所以說「都自這裏出去」。而人與物的差別只在人能盡此理，而物不能。所以說「只是物

不能推，人則能推之。」但人能推也沒有加添此理體一分；不能推，也沒有減少此理體一分。所以「雖能推之，幾時添得一分；不能推之，幾時減得一分。」此是說此理體既超越而又內在，恆常自存，不增不減。

謝上蔡有一段話闡釋明道的天理觀闡釋得很諦當：

所謂格物窮理須是認得天理始得。所謂天理者，自然底道理，無毫髮杜撰。今人乍見孺子將入于井，皆有怵惕惻隱之心。方乍見時，其心怵惕，即所謂天理也。要譽于鄉黨朋友，內交于孺子父母兄弟，惡其聲而然，即人欲。天理人欲相對，有一分人欲，即滅却一分天理。有一份天理，即勝得一分人欲。人欲纒肆，天理滅矣。任私用意，杜撰做事，所謂人欲肆矣。故莊子曰：去智與故，循天之理。若在聖人分上，即說循字不著。勿忘，又勿助長，正當恁地時，自家看取，天理見矣。

所謂天者，理而已。只知視聽動作，一切是天。天命有德，便五服五章，天討有罪，便五刑五用。洋不是杜撰做出來。學者直須明天理爲是自然底道理，移易不得。不然，諸子百家，便人人自生出一股見解，欺誑衆生。識得天理，然後能爲天之所爲。聖門學者，爲天之所爲，故敢以天自處。佛氏却不敢恁地做大。明道嘗曰：吾學雖有所受，天理二字，却是自家拈出來。（註二二）

此段話從格物窮理說起。明言此理是「自然底道理」，這個自然是自己而然、自己如斯的自然。「自然」本身就分析出「無毫髮杜撰」。此理是超越的，「所謂天者，理而已矣」，也是內在於人的，「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，方乍見時，其心怵惕，即所謂天理也。」所以此天理是善的，即超越即內在的。此理一表現在現實人間就是五服五章、五刑五用。結尾的地方告訴我們，他解釋的天理是明道「自家拈出來」的天理。他這段話對明道的「天理」概念的把握是精確的。

總之，明道自家體貼出來的理體是形而上的，是即寂即感的（不是朱子後來所了解的「只是理」，它能起創生之大用）。此理體是尊嚴崇高的，是絕對而最後者，是善的，而且即超越即內在。

此外，明道所說之理仍有兩點可說：

一、明道雖沒明言理是一還是多，但從他說天理函百理：「百理具在，平鋪放著」看來，他應同意「一理多相」。

二、明道在語錄中有時談到的理，並不是形而上的道德實體，而是就現實存在之種種自然曲折之勢說，這是第二義的理。在

明道的話中有下列五條可歸入第二義的理：

- ①天下善惡皆天理。謂之惡者非本惡，但或過不及使如此，如楊墨之類。（註二二）
- ②事有善有惡，皆天理也。天理中物須有善惡。蓋物之不齊，物之情也。但當察之，不可自入于惡，流于一物。（註二四）
- ③大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。（註二五）
- ④以物待物，不以己待物則無我也。聖人制行不以己。言則是矣。而理似未盡于此言。夫天之生物也，有長有短，有大有小。君子得其大矣，安可使小者亦大乎？天理如此，豈可逆哉？以天下之人，萬物之多，用一心而處之，必得其要斯可矣，然則古人處事豈不優乎？（註二六）
- ⑤服牛乘馬，皆因其性而爲之，胡不乘牛而服馬乎？理之所不可。（註二七）

以上五條所說的理和前面所說就形上之道體而說的理不同。乃是就現實存在之種種自然曲折之勢而說的理。如第一條說：「天下善惡皆天理」，第二條說「事有善有惡，皆天理也。天理中物須有善惡。」（註二八）理體本身是絕對善的，它不可能有善惡之相對相。因此上述之話是就表現上之過或不及處說天理。遺書第一有一條記得很清楚：「人生氣稟，理有善惡。然不是性中元有此兩物相對而生也。」（註二九）理有善惡之真實義在性的表現上說，而不是從理之自身說。性理自身是絕對的，所以說「然不是性中元有此兩物相對」。在這樣的理解下，第三條的「天地萬物之理無獨必有對」和第四條「天之生物也，有長有短，有大有小……天理如此，豈可逆哉？」第五條的「服牛乘馬，皆因其性而爲之」。無獨必有對，有長有短，有大有小，服牛乘馬，而不是服馬乘牛的天理，這些都是就物勢、物情、物性而說的相對之理，非形上之理體自身。

註釋

- 註一 河南程氏遺書卷第一，未注明誰語，宋元學案列入明道學案。
- 註二 見詩經，大雅，文三。
- 註三 唐君毅，哲學概論（下），九龍：孟氏教育基金會，民國五十四年，頁七二以下。
- 註四 釋法藏曰：「離言說想者，非在言說音聲中故。離名字者，非在文句詮表中故。……離心緣者，非意言分別故。」見釋法藏，大信起信論義記卷二。
- 註五 河南程氏遺書卷第十一，明道先生語一。
- 註六 河南程氏遺書卷第十二，明道先生語二。
- 註七 同註一。
- 註八 同註五。
- 註九 同註一。
- 註一〇 牟宗三，心體與性體第二冊，臺北：正中書局，民國五十九年，頁四十四。
- 註一一 河南程氏遺書卷第二上，未注明誰語，宋元學案列入明道學案。
- 註一二 同註一。
- 註一三 牟宗三，前引書，頁五四。
- 註一四 同註五。
- 註一五 兩條俱見朱子語類卷九十四。
- 註一六 見明倫學案卷第四十四，諸儒學案上二，曹端說：「若然，則人爲死人，而不足以爲萬物之靈；理爲死理，而不足以爲萬物之原。」
- 註一七 見周濂溪，通書，動靜第十六。
- 註一八 同註一。

註一九 同註一。

註二〇 河南程氏遺書卷第二上，二先生語二上，此條下注一「明」字，云爲明道語。

註二一 同註一。

註二二 見宋元學案卷第二十四，上蔡學案。

註二三 同註二〇。

註二四 同註二〇。

註二五 同註五。

註二六 同註五。

註二七 同註五。

註二八 同註一。

註二九 同註一。