

【專題論文】 Feature Article

從「性」「氣」關係看張載、二程工夫論之異同
Studying on the Similarities and Differences about
the Idea of *Gongfu* Between Zhangzai and Chen's
Brothers from the Relationship of *Xing* and *Qi*

郭曉東

Xiaodong GUO*

關鍵詞：性、氣、工夫

Keywords: *xing*, *qi*, *gongfu*

* 上海復旦大學哲學學院副教授。

摘要

本文主要討論了張載與二程兄弟在「性」「氣」關係上的不同觀點，以及由此出發而提出的不同工夫理論。在「性」「氣」關係上，明道主張即氣稟而說本然之性，但本然之性與氣稟之間則不能截然分立為二；而橫渠與伊川則更強調「性」「氣」之對分，一方面有「本體」之性，另一方面則有表現在個體身上的「氣質之性」，而後者則被視為人性中的負面因素與成德路上的制約因素。因此，對於橫渠與伊川來說，學者的工夫主要就是為了對治人身上的這一「氣質之性」，因此，他們的工夫都有消極治身與治心的一面。而明道則不同。對於明道來說，「性」固然離不開「氣」，但「性」與「氣」既非截然割裂為二，因此工夫本身實際上並不需要直接針對「氣稟」，而是直接以體認本體作為下手工夫，即本體即是工夫。由此不同的工夫路徑，道學遂分成了兩個系統。

Abstract

This article deals with the different understanding of the relationship of *xing* and *qi* between Zhang Zai and Chen's brothers, and their different theories of self cultivation. Zhang Zai and Chen Yi emphasized the differences between *xing* and *qi*. They thought that there is the *xing* of *benti*, on the other hand, there is the nature of temperament on individual person. Moreover, the latter is the element of downside in human nature and of restrict on being a sage. Therefore, for Chen Yi and Zhang Zai, the aspect of self cultivation of scholar is just about the nature of temperament. On the contrary, Chen Hao insisted that *xing* and *qi* were not two opposites originally, so the *gongfu* itself is not necessary to direct towards *qi*, but comprehending *benti* firstly.

「性」與「氣」之關係，是宋代道學工夫論的一大關目。「性」與「氣」都是中國傳統思想的核心語彙。自先秦孔、孟以來，儒家後學無不以「性」作為其論述的主要對象之一，以至於對人性的看法聚訟不已。「氣」字亦可追溯到先秦，但直至漢代對「氣」之論述才蔚為大觀。大體上說，在宋以前，除思、孟一系即心言性、從心性論的立場建立儒家的道德主體性之外，從告子、荀子以來，至漢唐儒者大多數是從「氣」的立場來界定「性」，即牟宗三先生所謂的「用氣為性」說。¹至宋以後，張、程諸子上接孔、孟道統，使儒學重新回到心性論的大方向，但另一面，他們也沒有回避漢唐儒者所關注的「氣性」，於是，如何在心性論的大方向上安頓「氣性」，在宋儒那裡遂成為一個非常重要的問題。道學初興之際，除周敦頤（茂叔，學者稱濂溪先生，1017-1073）外，張載（字子厚，學者稱橫渠先生，1020-1077）、程顥（字伯淳，學者稱明道先生，1032-1085）與程頤（字正叔，學者稱伊川先生，1033-1107）兄弟，無不對「性」「氣」關係做了相當深入的探討，由此出發，他們各自提出了不同的工夫論主張，並且對後世道學工夫論產了極為深遠的影響。因此，本文即試圖通過對北宋張、程三大家對「性」「氣」關係的不同理解，來考察其不同的工夫論特色。²

壹、張橫渠：「天地之性」與「氣質之性」的對分及其「變化氣質」之「成性」工夫

大體上說，張載學術總體上的進路是從天道入手，在確立天道本體之後，再進一步將天道本體與人的性命之理相貫通，從而開出學者的作聖工

1 參見牟宗三：《才性與玄理》（桂林：廣西師範大學出版社，2006年），頁1-21。牟先生又將這種「用氣為性」之「性」稱為「氣性」、「才性」與「質性」，其特點在於「順氣為性」，以「性」為「才質之性」。前揭書，頁1。

2 本文認為，無論是就「性」「氣」關係還是就工夫論特色來說，橫渠與伊川都相對比較接近，而與明道有較大的不同，因此，本文在敘述的次序上，先討論橫渠，次伊川，最後以橫渠、伊川為參照系來討論明道，與通常慣例先明道次伊川的敘述次序有所不同，故在此特以說明。

夫。³因此，橫渠對「性」之理解，首先取諸《中庸》「天命之謂性」之義，從天道本體的立場來理解「性」：

所謂誠明者，性與天道不見乎小大之別也。⁴

天所性者通極於道，氣之昏明不足以蔽之；天所命者通極於性，遇之吉凶不足以戕之。⁵

君子所性，與天地同流異行而已焉。⁶

在這一意義上，橫渠屢屢將「性」與「天道」相提並論，將作為「本體」之「太虛」，視為「性之淵源」，⁷甚至直接稱「性即天道」⁸或「天道即性」。⁹

然而，按一般的理解，「性」字從「生」，¹⁰代表著人物「已生」之個體性原理，¹¹所以橫渠雖然在本體上將「性」指向天道本身，同時又從

3 從某種意義上說，張載建立天道本體，目的就是為了通向性命之學。在儒家學者看來，講天道的同時必然要講到性命，如果不講性命，那麼所謂的天道就成了懸空的天道，成了與我們的人生日用毫無關係的天道。那種作為西方哲學「宇宙論」意義上的單純的天道，在中國思想傳統中根本擔當不起「天道」這兩個字眼，這一立場可以說是宋明道學共同的立場，橫渠也不例外。當橫渠說「思知人不可以不知天」（《正蒙·誠明》，收入《張載集》〔北京：中華書局，1978年〕，頁21）時，其實就已經在暗示我們，其所謂的「知天」，目的是為了「知人」，因此，橫渠說「太和」、「太虛」，主要用意就是要指向「性」這一概念，或者說，橫渠對天道的論述，最終是試圖把它歸結到「性」字上。傳統的「宇宙論」者與「唯氣論」者往往只看到橫渠講天道，講太虛，講虛氣關係，而忽略了橫渠論天道的目的在於講性命，從而對橫渠學說的理解多少會產生一些偏頗。

4 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁20。

5 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁21。

6 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁23。

7 《正蒙·太和》，《張載集》，頁7。

8 《正蒙·乾稱》，《張載集》，頁63。

9 《橫渠易說·說卦》，《張載集》，頁234。楊儒賓教授認為，橫渠之意，指「性」與「天道」兩者不但合一，而且同一，見氏著：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年），頁344。

10 根據傅孟真先生的考察，「性」字原於「生」字。參見傅斯年：《性命古訓辯證》，載

「氣」的角度將它有指向個體生命。在《正蒙》中，橫渠對「性」有一個非常重要的表述：

合虛與氣，有性之名。¹²

可見「性」之名的成立，不僅因為其淵源於「虛」這一本體，同時又有「氣」的成分而使之具有個體性，是相對天命之性賦予個體生命而言。這樣，「虛」而「神」的本體固然可以稱之為「性」，但其本體的氣化流行也同樣也可以稱為「性」，而且只有「合虛與氣」，才真正稱得上是「有性之名」。因此，就像論天道時有所謂的「虛」與「氣」的相對一樣，在論人性時，橫渠則有「天地之性」（性）與「氣質之性」（氣）的相對：¹³

形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。¹⁴

在橫渠看來，「虛」而「神」的「天地之性」必須在流行中體現，然而一旦在流行之中，其清通之神就由氣之聚散而有了「形」，有「形」便「可狀」而「有象」，「凡象，皆氣也」。¹⁵就人而言，一方面固然稟承了「天地之性」，但同時又因為其落實於個體的生命上，就不可避免地也要稟有「氣質之性」，也就有由所稟之氣的清濁偏正厚薄，以及由之而表現出來人的才性差異：

《中國現代學術經典·傅斯年卷》（石家莊：河北教育出版社，1996年），頁10-71。

11 楊儒賓教授認為：「『性』一語通常落在個體上講，沒有個體，就不需要『性』的概念。」見氏著：《儒家身體觀》，頁344。

12 《正蒙·太和》，《張載集》，頁9。

13 丁為祥認為，「太虛」與「氣」的關係，就是「性」與「氣」的關係。見氏著：《虛氣相即：張載哲學體系及其定位》（北京：人民出版社，2000年），頁98。

14 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁23。

15 《正蒙·乾稱》，《張載集》，頁63。

人之剛柔、緩急、有才與不才，性之偏也。¹⁶

氣質猶人言性氣，氣有剛柔、緩速、清濁之氣也。質，才也。¹⁷

凡物莫不有是性，由通蔽開塞，所以有人物之別；由蔽有厚薄，故有智愚之別。¹⁸

除了「氣稟」之外，因稟氣而與生俱來的如飲食男女之類的自然屬性，也屬於「氣質之性」，¹⁹橫渠稱之為氣的「攻取之性」，而與作為「氣之本」的「湛一」之性相對：

湛一，氣之本；攻取，氣之欲。口腹於飲食，鼻舌於臭味，皆攻取之性也。²⁰

在橫渠看來，不論是由所稟之氣的「偏正」而表現出來的「剛柔緩速」，還是諸如「飲食男女」之類的由「氣之欲」而有的「攻取之性」，也都可以稱之為「性」：

剛柔緩速，人之氣也。（注：亦可謂性。）²¹

16 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁23。

17 《經學理窟·學大原上》，《張載集》，頁281。

18 《性理拾遺》，《張載集》，頁374。

19 陳來先生認為，「張載思想中的氣質之性主要是指性格而言，而不是指決定欲望的自然屬性。」見氏著：《宋明理學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1997年），頁69。丁為祥先生則認為，氣質之性的含義要更廣泛一些，既包括陳來先生所說的性格，也包括一般的自然屬性，相當於「生之謂性」之性。參見氏著：《虛氣相即：張載哲學體系及其定位》，頁124。

20 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁22。

21 《語錄·中》，《張載集》，頁324。

飲食男女皆性也。²²

就這一意義上說，每一個人的「性」，除了有從天道本源處稟有「天地之性」外，還有由其與生俱來的「氣質之性」。就人身上所體現出來的「天地之性」來說：

人生固有天道。²³

性於人無不善。²⁴

但就現實而言，因為有「氣質之性」的緣故，那種被認為是「於人無不善」的「性」並不能完全實現，這就是橫渠所謂的「性未成則善惡混」。²⁵因為人有「氣質之性」，所以人身上的「性」，並不同於作為本源的「性」，相對於「天地之性」來說，人性由於氣質的摻入，所以被認為是「性未成」。就這一意義上說，橫渠認為「氣質之性」固然「亦可謂性」，但因其夾雜著氣質而「性未成」，橫渠在更多場合並不願意稱之為「性」，如他說：

故氣質之性，君子有弗性者焉。²⁶

對於告子那種「生之謂性」的說法，橫渠明確予以反對：

以生為性，既不通晝夜之道，且人與物等，故告子之妄不可不詆。²⁷

22 《正蒙·乾稱》，《張載集》，頁63。

23 《語錄·中》，《張載集》，頁325。

24 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁22。

25 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁23。

26 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁23。

27 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁22。

可見，「氣質之性」在橫渠那裡嚴格上說並不能被稱為「性」，在一些場合，橫渠就直接把「氣質之性」稱作是「氣」。而對於橫渠來說，「氣」雖然是自然的存在，但對於成德而言，更多只有消極的意義，如他說：

性猶有氣之惡者為病，氣又有習以害之。²⁸

如果放任人的氣質之性，也就是將氣質之性當作是道德本體之性的話，那麼在橫渠看來其結果就是「人與物等」，「徇物喪心」，從而「人化物而滅天理」。²⁹因此，對橫渠來說，工夫的關鍵在於如何對治個體生命中的「氣質之性」，確保「性」不受到消極之「氣」的支配，也就是確保現實的人生不受氣性與物欲的支配，作到「不以嗜欲累其心」，從而努力克服氣質上的偏蔽：

德不勝氣，性命於氣；德勝其氣，性命於德。窮理盡性，則性天德，命天理，氣之不可變者，獨死生修夭而已。³⁰

性未成則善惡混，故齷齪而繼善者斯為善矣。惡盡去則善因以成，故舍曰善而曰「成之者性」。³¹

「性命於氣」，意味著氣質之性勝過天命之性，其結果也就是如前所說的「人與物等」；但反過來如果能做到「德勝其氣」的話，則就能「性天德，命天理」，從而使人之性「反」回「天地之性」，所以橫渠又說：「性於人無不善，繫其善反不善反而已」，³²「善反之則天地之性存焉」。³³橫渠

28 《語錄·下》，《張載集》，頁329。

29 《正蒙·神化》，《張載集》，頁18。

30 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁23。

31 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁23。

32 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁22。

33 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁23。

這裡所謂的「反」，指的是通過改變其氣質中的偏者、濁者、惡者，使作為具體的人性中合於「天地之性」的那部分彰顯出來，從而使表現在個體身上那個「未成」之性在真正意義上得以完成與實現，即「成身成性」而與天地同流，這就是橫渠「成性」與「變化氣質」的工夫理論。

在橫渠的著作中，曾經多次提到「成性」的說法，例如：

無我而後大，大成性而後聖。³⁴

纖惡必除，善斯成性矣。³⁵

君子之道，成身成性以為功者也。³⁶

塞乎天地之謂大，大能成性之謂聖。³⁷

大達於天，則成性成身矣。³⁸

知及之而不以禮性之，非己有也，故知禮成性而道義出。³⁹

成性則躋聖而位天德。⁴⁰

34 《正蒙·神化》，《張載集》，頁17。

35 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁23。

36 《正蒙·中正》，《張載集》，頁27。

37 《正蒙·中正》，《張載集》，頁27。

38 《正蒙·至當》，《張載集》，頁34。

39 《正蒙·至當》，《張載集》，頁37。

40 《正蒙·大易》，《張載集》，頁51。

學至於成性，則氣無由勝。孟子所謂「氣壹則動志」，動猶言移易，若志壹亦能動氣，必學至於如天則能成性。⁴¹

「成性」之後，則「氣無由勝」，從而可以「躋聖而位天德」，這可以認為是橫渠心目中作為工夫完成之後的效驗。至於具體工夫的下手處，橫渠則稱之曰「變化氣質」：

為學大益，在自求變化氣質，不爾，皆為人之蔽，卒無所發明，不得見聖人之奧。故學者先須變化氣質。⁴²

在橫渠看來，人生氣稟當中，除了「死生夭壽」無法改變之外，其他有關氣質的，都可以經過學者工夫上的努力而獲得改變：

有志於學者，都更不論氣之美惡，只看志如何。⁴³

如氣質惡者，學即能移。今人所以多為氣所使而不得為賢者，蓋為不知學。⁴⁴

也就是說，只要立志於「學」，努力去「學」，就有可能「變化氣質」。那麼，橫渠要人所學的是什麼呢？橫渠認為，首先要學「禮」：

某所以使學者先學禮者，只為學禮則便除去了世俗一副當世習熟纏繞。⁴⁵

41 《經學理窟·氣質》，《張載集》，頁266。

42 《經學理窟·義理》，《張載集》，頁274。

43 《語錄·中》，《張載集》，頁321。

44 《經學理窟·氣質》，《張載集》，頁266。

45 《語錄·下》，《張載集》，頁331。

禮所以持性，蓋本出於性，持性，反本也。凡未成性，須禮以持之，能守禮已不畔道矣。⁴⁶

因此，橫渠以「變化氣質」作為學者的入手工夫，其實也就是以「學禮」作為入手的工夫，所以他才「使學者先學禮」，並認為「進人之速無如禮」⁴⁷。在橫渠看來，「禮」作為聖人的成法，可以有效地約束人的身心，矯正由氣質之偏所帶來一切習氣與欲望，這正如他所說的：

但拂去舊日所為，使動作皆中禮，則氣質自然全好。⁴⁸

由此可見，所謂「知禮」，不外乎有兩個方面的內涵：一是「拂去舊日所為」，橫渠又稱之為「克己」：「人須一事事消了病，則常勝，故要克己。」⁴⁹其二則為持敬，如橫渠說：「敬，禮之輿也，不敬則禮不行。」⁵⁰對於橫渠來說，通過「克己」與「持敬」之類「知禮」、「守禮」的工夫，就可以達到「變化氣質」的效果，從而使人身上的「天命之性」不受到「氣質」的宰制，即「氣無由勝」，則「惡盡去則善因以成」，所以橫渠才稱之為「成性」。也就是說，通過「禮」的工夫，人性才可能通過克服由氣質所帶來的局限而真正表現出它就是那個來自於天地本源的「性」，從而與才能做到與天地同流異行。⁵¹所以橫渠又稱這種「知禮成

46 《經學理窟·禮樂》，《張載集》，頁264。

47 《經學理窟·禮樂》，《張載集》，頁265。

48 《經學理窟·氣質》，《張載集》，頁265。

49 《經學理窟·學大原·下》，《張載集》，頁287。

50 《正蒙·至當》，《張載集》，頁36。

51 從某種意義上說，橫渠的「成性」說與一般意義上的「復性」說頗有接近之處，如橫渠屢言「反本」、「善反之」等，因此，楊儒賓先生即稱張載之思想「不折不扣是『復性』的模式」。參見氏著：〈兩種氣學，兩種儒學〉，載《臺灣東亞文明研究學刊》，第3卷第2期（2006年12月），頁14。這種說法在大的方向上無疑是正確的，但作為這一大模式下的個案而言，橫渠之「成性」說又具有其特色所在，與前人不同的是，橫渠之「成性」，在理論上說，是在「天地之性」與「氣質之性」對開之後，由「變化氣質」而使個體之人身上的「性」得以「完成」，即通過克服氣質之局限而展現其出自於天地本源的那個「性」。因此，作為一種工夫來說，「成性」之工夫更主要強調的是要對治氣質。這一思想對明清以來的唯氣論思想家，如王廷相、陳確、顏元等人，都產生過較大的影響。但就後者而言，則過於強調氣質之唯一性，從而更多是著眼於才質的趨向完美，而不像橫渠那樣，有一個本源性的「天地之性」來衡量個體之「性」是否真正得以

性」的工夫為「以禮性之」。⁵²正是在這一意義上說，橫渠之高弟呂大臨（字與叔，1046-1092）才直接點明橫渠的工夫特色為「知禮成性、變化氣質之道」，⁵³這也正是橫渠「知禮成性則道義出」的意蘊所在，以橫渠為代表的關學一系多以知禮著稱，與此應有莫大的關係。

在橫渠看來，學者要上達天德，必須以「知禮成性、變化氣質」作為入手工夫，但這也僅僅只是工夫的一部分而已。對於學者來說，若要真正去下這一工夫，則必須明這一道理，這也就是橫渠所說的「天理」：「所謂天理者也，能悅諸心，能通天下之志之理也。」⁵⁴這一「天理」實質上也可說是「性即天道」之理，只有明了「天理」，學者才可能自覺地去下「變化氣質」的工夫，從而明「天理」也成了學者最基本的工夫要求：

君子教人，舉天理而示之而已；其行己也，述天理而時措之也。⁵⁵

在橫渠看來，要明「天理」，學者就必須下「窮理」之工夫：

學者是窮理為先，如此則方有學。⁵⁶

不知窮理而謂盡性可乎？⁵⁷

「完成」。在此意義上，橫渠之「成性」說與後世之唯氣論者有著根本之不同，故在前揭文中，楊儒賓先生稱前者為「先天型氣學」，後者為「後天型氣學」。

52 《正蒙·至當》，《張載集》，頁37。

53 呂大臨：〈橫渠先生行狀〉，《藍田呂氏遺著輯校》（北京：中華書局，1993年），頁588。

54 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁23。

55 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁23。

56 《二程遺書》，卷10，〈洛陽論議〉，收入《二程集》（北京：中華書局，1981年），頁115。

57 《正蒙·大心》，《張載集》，頁26。

然而，如何才能「窮理」呢？橫渠認為，要「窮理」就必須在「心」上下工夫。所謂的「心」，橫渠稱：

合性與知覺，有心之名。⁵⁸

心統性情者也。⁵⁹

從這裡可見，「心」之名義的成立，有兩個基本要素，一是作為心之本體的「性」，一是作為心之作用的「知覺」或「情」，後者其實就是在「氣」的層面上說。⁶⁰相應地，「心」的活動對於橫渠來說就有兩個方向：其一，「心能盡性，人能弘道也」；⁶¹其二，「心禦見聞，不弘於性」。⁶²前者意味著「心」通過其發用而使得其所稟受的「天地之性」充分地呈現出來，相應地，其心之「知」就是「誠明所知」的「天德良知」，而不是「聞見小知」；⁶³而後者則意味著心為知覺所主宰，如橫渠說：「人謂己有知，由耳目有受也」。⁶⁴如此則「天地之性」即為「氣質」所禦而無法充分呈現出來，這即是所謂的「不弘於性」。可見，若使心純任知覺，則「性」為之累，德無由成。

然而，橫渠認為，這種純任知覺之心，嚴格意義上並不能稱為「心」：

58 《正蒙·太和》，《張載集》，頁9。

59 《性理拾遺》，《張載集》，頁374。

60 丁為祥也認為，張載「心」的兩個層面的意義正好相對於「天地之性」與「氣質之性」。見氏著：《虛氣相即：張載哲學體系及其定位》，頁265。

61 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁22。

62 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁23。

63 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁20。

64 《正蒙·大心》，《張載集》，頁25。

由象識心，徇象喪心，知象者心。存象之心，亦象而已，謂之心可乎？⁶⁵

「象」由聞見知覺所得，若「心」為知覺所得之「象」所制，則是所謂的「徇象喪心」，所以知覺之心不可以稱為「心」。然而，在橫渠看來，大多數人的毛病卻就出在這裡，即錯將知覺之心認作是心，從而「以耳目見聞累其心而不務盡其心」。因此，學者的工夫就是要「大心」、「盡心」，作到「不以見聞梏其心」：

大其心則能體天下之物，物有未體，則心為有外。世人心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下無一物非我，孟子謂盡心則知性知天以此。天大無外，故有外之心不足以合天心。見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。⁶⁶

這就是橫渠所謂的「大心」的工夫。若僅僅將心局限於「知覺」，橫渠將之稱為「世人心」，其所知也僅僅是「聞見之知」而已；而「大心」、「盡心」之後，其所知則通天人物我於一體，即所謂「能體天下之物」，「視天下無一物非我」，這種「大心」之「知」，即是「德性所知」。這種「德性所知」，橫渠又稱為是「誠明所知」之「天德良知」，而其「所謂誠明者」，則「性與天道不見乎小大之別也」。⁶⁷既知「性與天道不見乎小大之別」，則自然也就能夠在人生實踐中做到「君子所性，與天地同流異行而已焉」。在這一意義上說，「窮理」工夫完成之後，也就必然要導向「盡性」工夫的完成。

這樣，橫渠就給我們指出了兩條相輔相成的工夫路向：一條是由知禮成性而變化氣質，一條是由大心窮理而盡性。前者橫渠稱為「自誠明」，後者橫渠稱為「自明誠」：

65 《正蒙·大心》，《張載集》，頁24。

66 《正蒙·大心》，《張載集》，頁24。

67 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁20。

「自明誠」，由窮理而盡性也；「自誠明」，由盡性而窮理也。⁶⁸

須知「自誠明」與「自明誠」有異。「自誠明」者，先盡性以至於窮理也，謂先自其性理會來，至於窮理；「自明誠」者，先窮理以至於盡性也，謂先從學問理會，以推達於天性也。⁶⁹

「自明誠」與「自誠明」均來自《中庸》：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」橫渠上述的詮釋顯然受到《中庸》文本的影響，並將「自誠明」與「自明誠」的關係，在某種意義上化約成為「盡性」與「窮理」的關係。⁷⁰「盡性」其實也就是「成性」，對「自誠明」而言，「性」之「成」由人之「誠」：

天人異用，不足以言誠。⁷¹

人生固有天道，人之事在行，不行則無誠。⁷²

也就是說，學者於踐履工夫上，當著實去行人人生所固有的天道，也就是去行人作為人之所當行的事，這就是「誠」，這也就是所謂的「性與天道合一存乎誠」。在人生踐履中既能做到性與天道合一，則自然在性與天道之間，「不見乎小大之別」，這就是所謂的「誠明」，「誠明」者，即由誠入明也，橫渠於《正蒙·誠明》中，所極力論說的就是這樣一種由誠而明的工夫，也就是先盡性而後再窮理的工夫。而在〈大心〉章中，橫渠則給我們指出的是由大心窮理而盡性、由明而誠的工夫。由窮理而盡性，即由「明」而入於「誠」，實質上也就是由知天而後性天；由盡性而後窮理，

68 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁21。

69 《語錄·下》，《張載集》，頁330。

70 丁為祥認為，張載哲學中所有重大問題都凝聚於窮理與盡性的關係之中。參見氏著：《虛氣相即：張載哲學體系及其定位》，頁162。

71 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁20。

72 《語錄·中》，《張載集》，頁325。

即由「誠」而入於「明」，實質上是由性天而後知天。⁷³在橫渠看來，這兩種工夫必須交相為用。一方面，要在人生中以禮踐形成性，則不可不知天：

天道即性也，故思知人者不可不知天，能知天斯能知人矣。⁷⁴

而從另一方面來看，僅僅窮理知天，而不在人生實踐中知禮成性，則「知」非己之所有，亦非真能夠知天，故在窮理知天的同時，又必須「以禮性之」：

知及之，而不以禮性之，非己有也。⁷⁵

因此，對於橫渠來說，學者的工夫，在嚴格意義上說，必須是兩者交相為用，所以他在教授弟子時，才有時說學者必須以變化氣質為先，有時又說學者必須以窮理為先。但這兩種說法並不矛盾。在橫渠看來，二者之間必須互為表裡，他說：「變化氣質與虛心相表裡。」⁷⁶「變化氣質」就是踐形性

73 當前學界對橫渠「自誠明」之工夫多有持懷疑態度者。方旭東認為，「自誠明」之「誠」字當作名詞解。參見方旭東：〈早期道學窮理說的演變〉，載陳來（編）：《早期道學話語的形成與演變》（合肥：安徽教育出版社，2007年），頁252。不過，如果按照這一說法，則頗有取消「自誠明」之由「誠」入「明」之工夫的意味。事實上，方旭東並不認為在張載那裡「自誠明」作為一種工夫的可能，參見前揭書，頁253-255。楊立華認為：「儘管張載充分肯定『由盡性以至於窮理』這一『自誠明』的為學路徑的可能性，但在實際的修養實踐中，他顯然認為『自明誠』的路線更具現實性。」見氏著：《氣本與神化：張載哲學述論》（北京：北京大學出版社，2008年），頁137。其實，上述說法亦有所本。伊川就曾對橫渠「自誠明」作為一種工夫有所微詞：「問：『橫渠言由明以至於誠，由誠以至於明，此言恐過當。』曰：『由明以至於誠，此句卻是。由誠以至明，則不然。誠即明也。』」見《二程遺書》，卷23，《二程集》，頁308。在伊川看來，橫渠所說之由誠至明的「誠」字無工夫的意味，而只是在果地上言，故誠即明也。而就橫渠來說，「自誠明」之「誠」，並不只具有果地上的意義，而是實實在在的由變化氣質而成性盡性的工夫過程。就此而言，倒是王夫之對橫渠工夫論的理解更為準確，如他說：「存養以盡性，學思以窮理。」見《張子正蒙注》，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1998年），第12冊，頁116。

74 《橫渠易說·說卦》，《張載集》，頁234。

75 《正蒙·至當》，《張載集》，頁37。

76 《經學理窟·義理》，《張載集》，頁274。

天，是由誠而明；「虛心」就是「大心」，所謂「虛心然後能盡心」，「虛心則無外以為累」，⁷⁷則「虛心」也就是大心窮理，由明而誠。⁷⁸由此我們也就可以說，橫渠之工夫論，實可稱得上是一種誠明交進的工夫，正如他說：「儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學而可以成聖，得天而未始遺人。」⁷⁹然而，無論是由「誠」入「明」還是由「明」入「誠」，從工夫上說，對治人生氣稟所帶來一切可能的局限性，恐怕都是我們要面對的第一要務。⁸⁰

貳、程伊川：「性即理」涵攝下的「性」「氣」分設及涵養用敬、進學致知之工夫

伊川對「性」「氣」關係之理解頗接近於橫渠。對於宋代道學來說，伊川最大的貢獻在於「性即理」這一命題的提出：

性即理也，所謂理，性是也。⁸¹

「性即理」這一命題是伊川在與弟子討論孟子性善論時提出的。在伊川看來，因為「性」即是「理」，「理」無有不善，所以「性無不善」。

77 《語錄·中》，《張載集》，頁325。

78 楊立華在其研究張載的專書《氣本與神化：張載哲學述論》中也專門討論了「虛心」與「變化氣質」之關係。楊立華認為，「變化氣質」只是為學之「初階」（前揭書，頁129）。他又認為，「虛心」是「變化氣質」的根本，「變化氣質」不過是「虛心」的外在表現而已（前揭書，頁132）。然按此說，「虛心」與「變化氣質」之間則表現為一種工夫的先後次第關係，而非一種交相為用的關係，此說似非橫渠之本意。

79 《正蒙·乾稱》，《張載集》，頁65。

80 楊儒賓先生認為橫渠工夫中的這兩個方向分別代表了「先天的心學工夫」與「後天的『以禮化氣』工夫」，即認為「大心窮理」（或稱「虛心」）為先天的「心學工夫」。參見氏著：〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，載《漢學研究》，第19卷第1期（2001年6月），頁108-109。但筆者認為，橫渠之「大心窮理」工夫，同樣針對的是知覺聞見之心，恐怕仍有後天工夫的成分在內。

81 《遺書》，卷22上，《二程集》，頁292。

而之所以在現實生活中有不善的產生，伊川認為，那是人所稟受的「才」與「氣」的問題：

問：「人性本明，因何有蔽？」曰：「此須索理會也。孟子言人性善是也，雖荀、楊亦不知性。孟子所以獨出諸儒者，以能明性也。性無不善，而有不善者才也。性即是理，理則自堯、舜至於塗人，一也。」⁸²

在此伊川嚴格區分了「性」與「氣」，然而，就象橫渠一樣，他有時也把所稟受的「氣」也稱為「性」：

孟子言性，當隨文看。不以告子「生之謂性」為不然者，此亦性也，彼命受生之後謂之性爾，故不同。繼之以「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？」然不害為一。若乃孟子之言善者，乃極本窮源之性。⁸³

「生之謂性」，與「天命之謂性」，同乎？性字不可一概論。「生之謂性」，止訓所稟受也。「天命之謂性」，此言性之理也。今人言天性柔緩，天性剛急，俗言天成，皆生來如此，此訓所稟受也。若性之理也，則無不善，曰天者，自然之理也。⁸⁴

「『性相近也，習相遠也』，性一也，何以言相近？」曰：「此只是言性質之性。如俗言性急性緩之類，性安有緩急？此言性者，生之謂性也。」⁸⁵

82 《遺書》，卷18，《二程集》，頁204。

83 《遺書》，卷3，《二程集》，頁63。

84 《遺書》，卷24，《二程集》，頁313。

85 《遺書》，卷18，《二程集》，頁207。

在這裡「生之謂性」與「天命之謂性」被明確地區分了開來。在伊川看來，能在嚴格意義上稱得上「性」的，只有在孟子「性善論」意義上的「性」，它是本於「天」的天命之性，伊川稱之為「極本窮源之性」，同時又稱之為「性之理」或「性之本」等等，這是伊川認為的真正意義上的「性」。而所謂「生之謂性」，是由受生之後因稟「氣」而有的「性」，是氣稟自身的屬性，如性之緩急剛柔之類，它與牛所有的「牛之性」，馬所有的「馬之性」並沒有什麼太大的差別，所以伊川訓之為「所稟受」，稱之為「氣質之性」，亦即伊川所謂的「才」。在伊川看來，作為本源的性是絕對的善，至於稟於氣的「才」，則因人而異，有善有不善：

才稟於氣，氣有清濁。稟其清者為賢，稟其濁者為愚。⁸⁶

氣有善不善，性則無不善也。人之所以不知善者，氣昏而塞之耳。⁸⁷

性出於天，才出於氣，氣清則才清，氣濁則才濁。譬猶木焉，曲直者性也，可以為棟樑、可以為榱桷者才也。才則有善與不善，性則無不善。⁸⁸

也就是說，性被看作是人之有善的內在根據，而才則是具體每一個人的賢愚現實依據。相對來說，性顯然具有一種普遍性的意義，也正因為如此，就像橫渠立「氣質之性」之名的同時，又稱「君子有弗性者焉」一樣，伊川雖然也承認有「生之謂性」的合理性，但稱之為「才」的「氣質之性」嚴格意義上並沒有被伊川稱為「性」。在伊川看來，孔子說「性相近」，荀子說「性惡」，楊雄說「性善惡混」，韓愈的「性三品」說，所說的充其量只是「氣性」、「才性」，而不是真正意義上的「性」，⁸⁹所以又稱「荀、楊亦不知性」。

86 《遺書》，卷18，《二程集》，頁204。

87 《遺書》，卷21下，《二程集》，頁274。

88 《遺書》，卷19，《二程集》，頁252。

89 如伊川說：「孔子言性相近，若論其本，豈可言相近？只論其所稟也。」（《遺書》，

然而，儘管如此，伊川認為「氣質之性」仍然有其存在的意義。在他看來，孟子雖然把握住了真正意義上的「性」，但卻沒有說清楚「才」。而事實上，「才」在人的成德過程中起著不可忽視的作用：

人之稟賦有無可奈何者，聖人所以戒忿疾於頑。⁹⁰

大抵人有身，便有自私之理，宜其與道難一。⁹¹

這裡伊川直截了當地點出了人自身與其氣質相伴隨而來的限制性原則。因此，忽視「氣質之性」，而僅僅談論「本然之性」是不夠的，正是由於「氣質之性」構成了人成德之路上的一個重要的負面因素，所以學者的工夫就必須努力加以對治。在伊川看來，「大賢以下即論才，大賢以上更不論才」。⁹²也就是說，大賢以上的聖人與賢人，所稟得的氣清才美，所謂「堯舜性之」，「由仁義行」，所作所為無不合於道，所以可以「不論才」；而對於大賢以下的一般人來說，「才」始終都是一個成德的障礙，這即是所謂「人之稟賦」的「無可奈何」的地方，因此，「大賢之下」的人在成德工夫中，就不能不考慮到「才」的因素。但所謂「無可奈何」，並不是要「自暴自棄」，通過學者的工夫，即可以如橫渠所說的那樣「變化氣質」而「復性之本」：

除是積學既久，能變化氣質，則愚必明，柔必強。⁹³

夫學而知之，氣無清濁，皆可至於善而復性之本。⁹⁴

卷18，《二程集》，頁207）又：「性相近也，此言所稟之性，不是言性之本。」（《遺書》，卷19，《二程集》，頁252）又：「楊雄、韓愈說性，正說著才也。」（《遺書》，卷19，《二程集》，頁252）

90 《遺書》，卷3，《二程集》，頁65。

91 《遺書》，卷3，《二程集》，頁66。

92 《遺書》，卷18，《二程集》，頁191。

93 《遺書》，卷18，《二程集》，頁191。

從這裡我們可以看出伊川之重視克己、閑邪之類收束身心之工夫的原因所在。所以在伊川看來，如果僅講「氣質之性」而不講「天命之性」，固然是「不知性」，但反過來若僅講「天命之性」而不講「氣質之性」，對於一般的學者來說同樣也有所不足。

這樣，通過「性即理」這一命題，伊川以「性」、「氣」分設的方式，既解決了性善論之根據及惡何以可能的問題，同時又為成德之工夫指明了方向。但這一命題的內涵對於伊川來說並不止於此。在伊川看來，此「性」、「氣」之分設，於人之一心中，則進而又體現為「性」、「情」之分設。早在伊川十八歲時所作的〈顏子所好何學論〉一文中，就明確提出了「性其情」的主張。⁹⁵「性」「情」之分，本是中國思想中固有的傳統，漢晉時期的學者多有相關的說法，伊川早年「性其情」的主張，也可直接追溯到王弼那裡。然而，如果說伊川早年的主張尚有前人印跡的話，其中歲以後「性即理」這一命題的提出，遂度越諸子，成為朱子（元晦，1130-1200）所謂的「無人道得到這處」。⁹⁶

對性、情關係的討論則離不開心。伊川論心、性、情三者的關係說：

性之本謂之命，性之自然者謂之天，自性之有形者謂之心，自性之有動者謂之情，凡此數者皆一也。⁹⁷

在伊川看來，性為天命所賦，但天命既賦之於人，則需有所著落，這一天命之性著落於人身上的載體就是「心」，這就是「自性之有形者謂之心」的意思所在。當然，「性」本身作為「理」，何以會「有形」呢？所以朱子認為此句「難曉，不知『有形』二字合如何說」，⁹⁸又曾懷疑這是

94 《遺書》，卷22上，《二程集》，頁292。

95 《二程文集》，卷8，《二程集》，頁577。

96 《朱子語類》（北京：中華書局，1994年），卷95，頁2425。

97 《遺書》，卷25，《二程集》，頁318。

98 〈胡子知言疑義〉，《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996年），卷73，頁3867。

「門人記錄之誤」。⁹⁹作為「理」的「性」當然是無形的，但具體落實於人的身上時，卻必須有一個有形的載體，這就是「心」，這也就是伊川所謂的「心生道也，有是心，斯具是形以生」。¹⁰⁰可見，更準確的說法應是「主於身為心」。因此，就心性關係而言，「心」是「性」的載體，「性」是「心」的本體。自「心」作為有形之載體而言，則與「氣」相連屬；而從「心」之有「性」作為其本體而言，又通於道，甚至可以說「心即性」。《遺書》載：

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，安得無限量？孟子曰：『盡其心，知其性』，心即性也。在天為命，在人為性，論其所主為心，其實只是一個道。苟能通之以道，又豈有限量？天下更無性外之物。若云有限量，除是性外有物始得。」¹⁰¹

也就是說，作為人身體本身之一個部分而言，「心」當然是有限量的，即所謂「有限之形，有限之氣」，它顯然不能等同於作為本體的「性」。然而，就「性」之主於身而言，「心」又可以在本體上說。兩者可說是一而二、二而一。就通本體而言，雖可從「性」的角度來理解「心」，但因「心」之具氣質來說，「心」畢竟不同於「性」。

在此心、性之分的前提下，則相應地有性、情之分，性與情的區分亦繫之於心：

心一也，有指體而言者（注：寂然不動是也），有指用而言者（注：感而遂通天下之故是也）。¹⁰²

99 《朱子語類》，卷59，頁1385。

100 《遺書》，卷21下，《二程集》，頁274。

101 《遺書》，卷18，《二程集》，頁204。

102 《二程文集》，卷9，〈與呂與叔論中書〉，《二程集》，頁609。

所謂心之寂然不動之體，無疑指的是性；就用而言，則是情。就性作為體而要表現出它的用來說，有作為體的性，就有作為用的情，也就是說，性應當表現為情，就此我們可以說「有性便有情」。然而，在伊川那裡，理是不動的，因此，伊川「自性之有動者謂之情」之類的說法並不太合適。¹⁰³即使是「有性便有情」這種說法也有待檢討。伊川以「水波之喻」來論證「有性便有情」：

問：「喜怒出於性否？」曰：「固是。才有生識，便有性，有性便有情。無性安得情？」又問：「喜怒出於外，如何？」曰：「非出於外，感於外而發於中也。」問：「性之有喜怒，猶水之有波否？」曰：「然。湛然平靜如鏡者，水之性也。及遇沙石，或地勢不平，便有湍激；或風行其上，便為波濤洶湧。此豈水之性也哉？人性中只有四端，又豈有許多不善底事？然無水安得波浪，無性安得情也？」¹⁰⁴

但這一論證多少被認為存在些問題。¹⁰⁵從某種意義上說，伊川於「水波之喻」中混淆了「水」與「水之性」。「水之性」固然可以比喻作人之性，「波」也可以比喻作「情」，但「波」之所以為「波」，並不是因為有「水之性」，而是因為有「水」。「水」與「水之性」不同，「水」仍是有形質的東西，「水之性」則是「無形」的「理」。¹⁰⁶如果要接著這個比喻說的話，那麼我們可以把「水」比喻作「心」。相形之下，伊川「水

103 參見牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1969年），第2冊，頁286。

104 《遺書》，卷18，《二程集》，頁204。

105 勞思光先生認為伊川此說「顯有疏誤」。參見氏著：《新編中國哲學史》（桂林：廣西師大出版社，2005年），第3卷，上冊，頁178。

106 以「水波」喻「性情」，並非伊川的發明。劉宋時期的賀瑒就持此說：「情之與情，猶波之與水，靜時是水，動則是波，動時是性，靜則是情。」參見孔穎達：《禮記正義》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁1988。就泛泛而論，賀瑒此說未必不能成立，但就伊川的義理系統下，簡單地沿用這一比喻，則未免不夠諦當。其實「水波之喻」，本是佛學中的著名比喻之一，諸多經典都有運用，不過不同宗派對這一比喻的闡釋則互有異同，如《楞伽經》與《大乘起信論》對這一比喻的詮釋意涵就頗有出入。就此而言，比喻是死的，關鍵是在不同義理系統下對該比喻的詮釋。

流之喻」要諦當得多，¹⁰⁷在這一比喻中，伊川正是把水比喻作心，把水之流而為派比喻作情。因此，嚴密地說，應該是性由心而生情，情則為心之所發，這正如伊川所比喻的，心如穀種，其所具有之生機為性，而其發生則為情。¹⁰⁸也就是說，種子之發生（情）是生機（性）引發，但生機不能夠自己發生，必須借種子（心）而發生，正是由種子之活動，生機才得以發生，這正如朱子所說的：「性便是許多道理，得之於天而具於心者。發於智識念慮處，皆是情。」¹⁰⁹

為了進一步說明此性、情之分，伊川又從「仁」與「愛」的關係進行了討論：

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。』後人遂以愛為仁。惻隱固是愛也。愛自是情，仁自是性，豈可專以愛為仁？孟子言惻隱為仁，蓋為前已言『惻隱之心，仁之端也』，既曰仁之端，則不可便謂之仁。」¹¹⁰

在伊川看來，「仁義禮智信」作為「理」，自然屬於「性」，而由「心」所發出來的「惻隱」、「愛」等等，並不能稱為「性」，而只能稱為「情」。同樣，即便是「孝悌」之類儒家最基本的倫理原則，在伊川看來也只能是情，因為它只是在「用」的層面上說，而不是作為性的「仁」。

「情」既為「心」之發用，而就「心」而言，「心」既是有形質的東西，即「有限之形，有限之氣」，其實是屬「氣」的。這樣，由具有

107 《遺書》，卷18：「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，則有善有不善。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。』」（《二程集》，頁204。）

108 《遺書》，卷18，《二程集》，頁184。

109 《朱子語類》，卷98，頁2514。

110 《遺書》，卷18，《二程集》，頁182。

「氣」之屬性的「心」而發出來的「情」，同樣也就具有「氣」的屬性，從而是「有善有不善」。就這個意義上說，性、情之分其實也就是變相的性、氣之分。就「性即理」這一命題而言，其核心內涵是以「理」釋「性」，因此「性」「氣」之分的實質上也可以認為就是「理」「氣」之分：

離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也。陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者。¹¹¹

「一陰一陽之謂道」，道非陰陽也，所以一陰一陽道也，如一闔一關謂之變。¹¹²

所謂的道，也就是理。很顯然，這種「理」「氣」之分設，不外乎是要表明，「然」與「所以然」、「形上」與「形下」的區別。這種「然」與「所以然」、「形上」與「形下」的區別，表現於人之一心，也正即是「性」與「氣」、「性」與「情」的區別。就「性即理」這一命題而言，除了以「理」來規定「性」之外，同時也意味著以「性」來規定「理」：「所謂理，性是也。」由此看來，「理」「氣」之分設，並不僅僅是為了說明「氣」之所以然，而是以仁義禮智之性之「理」，來說明具有氣質之性、有形氣之心的人類的道德生活之可能的所以然，從而為有形氣之身的人提供成德可能之根據，並由此指向人成德可能之工夫。事實上，在伊川的思想體系中，單純的理氣問題並不是他關注的主要對象，只有依性情而說理氣，才能真正彰顯出其理氣論的意義所在。¹¹³

111 《遺書》，卷15，《二程集》，頁162。

112 《遺書》，卷3，《二程集》，頁63。

113 傳統對伊川的研究，大多將伊川的理氣學說賦予相對獨立的地位。其實這多少是以朱子的眼光來看伊川，恐未必能得其實。唯唐君毅先生獨具慧眼地認為，伊川是先有性情之辨，才有理氣之辨，故伊川的理氣論源之於其性情論。參見唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁175-176。

就「性即理」而言，無論是「性」「氣」分設還是「性」「情」分設，在工夫上都指向那個具有「氣」之屬性的「心」。正是因為人之稟賦有「無可奈何」之處，所以只能夠通過收束身心以「性其情」來加以對治。因此，伊川極其重視治心之工夫，這一工夫也就是所謂「敬」的工夫，故伊川說「入道莫如敬」，¹¹⁴又說「學者莫若且先理會得敬」，¹¹⁵又如邵伯溫問：「心術最難，如何執持？」伊川僅回答一個「敬」字。¹¹⁶可見，「主敬」對於伊川來說即是學者的入門工夫。

然而，如何下「敬」之工夫呢？在伊川看來，敬首先是閑邪存誠、主一無適之道：

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？¹¹⁷

在伊川看來，既然心之所發有善有不善，那麼，要保證心之所發為善，首先就必須摒棄所有不善的念頭，防止邪念的侵擾，這是「閑邪」；而一旦將邪念摒之於人心之外，則自然只有善沒有惡，那麼就是「存誠」。「存誠」的工夫並不是要外在地尋一個「誠」來「存」，「存誠」只是「閑邪」。而這種「閑邪」的工夫，在伊川看來也很簡單，只是「動容貌、整思慮」。所謂「動容貌」，對治的是人之「身」，指的是人應該在外在的儀容形態上莊重嚴肅，非禮勿視聽言動：

非禮勿視聽言動，邪斯閑矣。¹¹⁸

114 《遺書》，卷3，《二程集》，頁66。

115 《遺書》，卷18，《二程集》，頁202。

116 《遺書》，卷22上，《二程集》，頁279。

117 《遺書》，卷18，《二程集》，頁185。

118 《遺書》，卷2上，《二程集》，頁26。未注明誰語。又張載《經學理窟·學大原上》亦收入此條，見《張載集》，頁280。

嚴威儼恪，非敬之道，但致敬須自此入。¹¹⁹

儼然正其衣冠，尊其瞻視，其中自有個敬處。¹²⁰

於外在的儀容形態上保持莊重嚴肅，雖然並不就意味著是內在的敬，但學者下持敬之工夫，卻應該從這裡入手。能夠在外在的儀容形態上保持莊重嚴肅，則自然會有內在的敬心，而不致產生鄙詐怠慢之心：「言不莊不敬，則鄙詐之心生矣；貌不莊不敬，則怠慢之心生矣。」¹²¹因此，伊川甚至作視、聽、言、動之《四箴》以自警，伊川本人嚴毅莊重之氣象，可以說是性格使然，亦可說是學術使然。

所謂「整思慮」，所對治的則是人的「心」。人心若思慮不定，則所發之情即不可能合於理而為善，故需要「整思慮」，使人心所發之思慮排除不正以歸於正。然而，在伊川看來，「整思慮」所要對治的，尚不僅僅是使思慮得「正」的問題：

曰：「若思慮果出於正，亦無害否？」曰：「且如在宗廟則主敬，朝廷主莊，軍旅主嚴，此是也；如發不以時，紛然無度，雖正亦邪。」¹²²

僅僅使思慮得「正」還不夠，若思慮紛亂，「發不以時」，則仍然可能「雖正亦邪」。因此，「整思慮」不僅僅意味著是「正思慮」，而是要收拾身心，使思慮不散亂、不走作。而思慮散亂是當時學者在下工夫時碰到的一個常見問題，如司馬光就「嘗患思慮紛亂，有時中夜而作，達旦不寐，可謂良自苦」。¹²³特別是當時的關中學者，多有這一問題，橫渠就曾因受外物牽累而向明道請教定性的問題，橫渠門下呂與叔、蘇季明等人也

119 《遺書》，卷15，《二程集》，頁170。

120 《遺書》，卷18，《二程集》，頁185。

121 《遺書》，卷1，《二程集》，頁7。未注明誰語，或可視為二先生共同的主張。

122 《遺書》，卷18，《二程集》，頁191。

123 《遺書》，卷2上，《二程集》，頁25。

都有類似的問題請教於伊川。在伊川看來，思慮紛亂是人心感物時的自然現象：「人心不能不交感萬物，亦難為使之不思慮。」¹²⁴也就是說，人心感物，如果放任自流，自然會產生諸多雜念，從而導致思慮紛擾。之所以人心感物會導致思慮紛擾，關鍵又在於「心主不定」：

人心作主不定，正如一個翻車，流轉動搖，無須臾停，所感萬端。¹²⁵

因此，「整思慮」之工夫，唯在使心有所「主」，所謂有所「主」，即是「主以敬」，也就是說，若使心常常保持「敬」的狀態，則思慮自然就不會紛亂，從而達到「整思慮」的效果。¹²⁶這種「主」於敬的工夫，伊川又稱之為「主一」：

所謂敬者，主一之謂敬。所謂一者，無適之謂一。且欲涵泳主一之義，一則無二三矣。言敬，無如聖人之言，《易》所謂「敬以直內，義以方外」，須是直內，乃是主一之義。¹²⁷

「主一」並不僅僅是專心於一事，而是一心專注於敬，所以說敬只是主一，主一只是敬。在伊川看來，人心不能二用，用於一事，其他事尚不能入，更何況是專注於敬。心既主於敬，則外在之物就不能干擾，心也就不會走作放逸而陷於散亂的狀態，即能「無二三」，能「既不之東，也不之西」，故說「無適」。然而，如何才能下「主一」的工夫呢？伊川說：

有以一為難見，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。¹²⁸

124 《遺書》，卷15，《二程集》，頁168-169。

125 《遺書》，卷2下，《二程集》，頁52。

126 如伊川說：「昔呂與叔嘗問為思慮紛擾，某答以但為心無主，若主以敬，則自然不紛擾。譬如以一壺水投於水中，壺中既實，雖江湖之水，不能入矣。」（《遺書》，卷18，《二程集》，頁191）

127 《遺書》，卷15，《二程集》，頁169。

在伊川看來，「一」的工夫並不難下，「只是整齊嚴肅」。而所謂「整齊嚴肅」，某種意義上說，即是「動容貌、整思慮」。「動容貌、整思慮」是閑邪的工夫，從「整齊嚴肅」的效驗看，「則心便一，一則自是無非僻之奸」，則「整齊嚴肅」也是閑邪的工夫。因此，「主一」的工夫與「閑邪」的工夫，其實是一而二、二而一，二者互為工夫，亦互為效驗。從「閑邪」的角度來說，「閑邪」之後心自然能「一」，可以說「閑邪」是「主一」的工夫；從「主一」的角度來說，「主一」則邪不能入，則「主一」亦可說是「閑邪」的工夫。然而，二者又微有區別。就「閑邪」而言，是要將「邪」禦之於外，工夫多少比較消極；就「主一」來說，以「敬」主於內，內有所主而外不能奪，則是更為積極的涵養工夫。在這一意義上說，「閑邪則固一矣，主一則不消言閑邪」。¹²⁹

然而，儘管「閑邪存誠」與「主一無適」的工夫嚴格上說有所區別，但籠統地說都屬於內在的「主敬」的工夫。這種涵養用敬的工夫，是程門最重要的教法，後來基本上被朱子完全繼承下來，成為程朱一系最重要的工夫之一。朱子稱：「程先生所以有功於後學者，最是敬之一字有力。」¹³⁰又說：「秦漢以來，諸儒皆不識這敬字，直至程子方說得親切。」¹³¹

對於伊川來說，涵養用敬，對治的只是人心中「氣」的一面，通過「敬」的方法對「心」加以涵養約束，從而使之得以與理合一，這是工夫的消極一面；而人「心」作為「性」的載體，既稟承有「天命之性」，則尚有「理」的一面，只有彰顯人性中固有之「天理」，才可能「性其情」而成其德，因此，必須通過對「理」的體認來達到「心與理一」，這是工夫的積極一面。就理而言，「天下只有一個理」，¹³²又曰「內外一理」，故須通過對「物」之理的了解來明心之理，否則，應事接物也就有可能不合於義，因此，從工夫層面上說，除了主敬涵養之外，又必須有「窮理」

128 《遺書》，卷15，《二程集》，頁150。

129 《遺書》，卷15，《二程集》，頁150。

130 《朱子語類》，卷12，頁210。

131 《朱子語類》，卷12，頁207。

132 《遺書》，卷18，《二程集》，頁196。

之學。為此伊川借用《大學》的「格物致知」之說，來作為此窮理的工夫法門，從而正式開出格物窮理、進學致知之工夫，故伊川總論其工夫曰「涵養須用敬，進學則在致知」。¹³³就這一點而言，伊川的工夫也有與橫渠相接近的一面，即一方面通過持敬守禮來對治自身氣質之蔽，另一方則在致「知」的層面上都努力要去窮理或明理，故二者都極為重視為學之工夫。¹³⁴

參、程明道：「性即氣、氣即性」與識仁、定性之體認本體的工夫

相較於橫渠與伊川而言，明道對「性」與「氣」之關係的論述更具有特色。《遺書》卷一中記載了明道論性說中最有代表性的一段文字：

「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，終無所汙，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，

133 《遺書》，卷18，《二程集》，頁204。

134 就後者而言，伊川與橫渠都十分重視漸進之次第，楊立華已指出這一點。參見氏著：《氣本與神化：張載哲學述論》，頁137。

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。¹³⁵

「生之謂性」乃告子的說法。從字面上看，明道說「性即氣，氣即性，生之謂也」，即是從氣稟處論人性，似乎與告子毫無差別。¹³⁶但如果這樣理解，則明道對「性」的認識就必然與以思、孟為代表的心性論傳統有根本之區別，仍屬牟宗三先生所批評的「氣性」一路。若誠如此，明道的性論就不可避免地要與奉思、孟一系為正統的道學家的觀念大相徑庭，這樣，明道在道學譜系中作為思孟道統之繼承者的地位就不免要讓人難以理解了。然而，明道又確確實實提出了「生之謂性」的說法，甚至認為告子之說也有一定的道理，如他說「告子云『生之謂性』則可」。¹³⁷我們前面提及，關於告子「生之謂性」之說，橫渠、伊川都顯然持批評之態度，但明道為什麼反而對告子抱一種同情的理解呢？要回答這一問題，我們必須首先考察一下明道所說的「生」是什麼意思，明道說：

「天地之德曰生」，「天地絪縕，萬物化醇」，「生之謂性」（原注：告子此言是，而謂犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性，則非

135 《遺書》，卷1，《二程集》，頁10-11。這段話未注明是明道語或伊川語，但古今學術界基本上都公認其為明道語。《朱子語類》，卷4、卷95，均作明道語；《朱文公文集》，卷67，將闡釋這段文字的一篇文章題為〈明道論性說〉；《近思錄》，卷1、《宋元學案》，卷13，也都作明道語。

136 前賢多有持此觀點者。張岱年先生認為明道之思想頗近於告子，以為明道「最贊成告子『生之謂性』之說」。見氏著：《中國哲學大綱》（北京：中國社會科學出版社，1982年），頁216。王國維也認為明道的用意與告子同，見氏著：〈論性〉，載《王國維學術經典集》（南昌：江西人民出版社，1997年），頁15。

137 《遺書》，卷2上：「告子云『生之謂性』則可。凡天地所生之物，須是謂之性。皆謂之性則可，於中卻須分牛之性、馬之性。是他便只道一般，如釋氏說蠢動含靈，皆有佛性，如此則不可。」（《二程集》，頁29）此條未注明誰語，牟宗三先生判定為明道語，見《心體與性體》，第2冊，頁156。《遺書》，卷11，「天地之德曰生」條，論及告子「生之謂性」時注曰：「告子此言是，而謂犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性，則非也。」（《二程集》，頁120）這一說法與本條之意同，而伊川則對告子之說持明確的批評態度，由此可證此條為明道說。

也)。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，何耶？¹³⁸

從這段材料中我們很明顯地可以看出來，明道所謂的「生」，正是《易傳》中所說的天道生生之「生」。在明道看來，天只是以生為道，而此生生之天道「命於人，是謂之性」。¹³⁹因此，明道以生言性，不但不違於《中庸》之義，而實際上正是將「生之謂性」建立在「天命之謂性」的基礎之上，或者也可以說，是借用了「生之謂性」表述他所理解的「天命之謂性」，如他說：

民受天地之中以生，天命之謂性也。¹⁴⁰

其實，既然天道只是生生，那麼「天命之謂性」也就可以解讀成「生之謂性」了，「生之謂性」只不過是「天命之謂性」的具體流行而已，所以明道才會說，「此理，天命也」。這也就是認為，此理，即「生之謂性」的理，乃天命之流行。由此可見，明道所說的「生之謂性」，實不同於告子的理解。所以明道能夠接受單純的「生之謂性」這一命題，卻無法接受告子對這一命題的理解，故他說「而謂犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性，則非也」。在這一點上，明道與橫渠、伊川並無實質之不同。事實上，告子所理解的「生之謂性」，只看到人物所生的自然一面，而沒能看到由之所體現的本然的天命之性；明道則是由此本然的天命之性直順而下，所謂「天地綱緼，萬物化醇」，從而「萬物之生意最可觀」，如此，則儘管自然如飲食男女，也可認為是本然的天命之性如如呈現。很顯然，明道通過他自己的詮釋，已賦予了告子所說的「生之謂性」以嶄新的內容。

明道既以「天命之性」解讀「生之謂性」，然而如我們前面所述，「性」之一字，畢竟代表著人物「已生」之個體性原理，所以明道又進而

138 《遺書》，卷11，《二程集》，頁120。

139 《遺書》，卷1，《二程集》，頁4。

140 《遺書》，卷12，《二程集》，頁135。

說「人生而靜以上不容說」。這裡的「不容說」，無疑指的是在人物未生的時候，天命之性無法通過一個具體的載體而得到體現，因而連「性」這一名字也無由成立。這一說法大概橫渠、伊川也能同意。橫渠之「合虛與氣，有性之名」，伊川稱「性」「有形」，即此之意也。¹⁴¹因此，我們只能就「已生」處言性，即在具體的「所生」中體察此「天命之性」，也就是要通過氣質來領會此「天命之性」。故明道又說「性即氣，氣即性，生之謂也」，這句話也頗為難解。牟宗三先生認為，「即」字在這裡不能作判斷詞「是」解，如伊川所說的「性即理」；而應當作「不分離」解，如我們平常所說的「不即不離」之義，因此，我們不可以把「性即氣，氣即性」理解作性就是氣、氣就是性，而只能理解為天命之性與氣質氣稟的不可分離性，所謂「性氣滾在一起」，「性氣混雜、夾雜在一起」。¹⁴²牟先生此說自有其獨立的意義，但我們認為，若作如此解，恐怕未必能盡明道之旨。明道在論道器關係時，有一條語錄在結構與立意上與「性即氣，氣即性」相當接近：

形而上為道，形而下為器，須著如此說。器亦道，道亦器，但得道在，不繫今與後，己與人。¹⁴³

對於明道來說，道不是陰陽，或說不能以陰陽為道或不能以器為道，是以要有形上形下之分；同時，道又不能離開陰陽，我們必須就「一陰一陽」的生生變易中去體會道，離開了陰陽，也就無所謂道的存在，此所謂「乾坤毀，則無以見易」之意，¹⁴⁴「器亦道，道亦器」也應作如此解。¹⁴⁵因

141 朱子亦稱：「明道論性一章，『人生而靜』，靜者固其性。然只有『生』字，便卻帶氣質了。但『生』字以上又不容說，蓋此道理未有形見處。故今才說性，便須帶氣質，無能懸空說得性者。」（《朱子語類》，卷95，頁2430）

142 參見牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁164。

143 《遺書》，卷1，《二程集》，頁4。此條未注明誰語，《近思錄》，卷1、《宋元學案》，卷13作明道語，當代學者馮友蘭、張岱年、牟宗三諸先生均公認其為明道語，見馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1988年），第5冊，頁106；張岱年：《中國哲學大綱》，頁54；牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁22。

144 此語見諸《易傳·繫辭上》。明道十分甚喜引用這句話來形容道器關係，如《遺書》，卷11：「天位乎上，地位乎下，人位乎中。無人則無以見天地。《書》曰：『惟天地萬物父母，惟人萬物之靈。』《易》曰：『天地設位，而易行乎其中；乾坤毀，則無以見

此，「道亦器」的「亦」字顯然不能作「不分離」解，而只能解作「亦是」，與之相對應，「氣即性、性即氣」完全可以釋讀為「氣是性，性是氣」。當然，這裡「X是Y」在語義結構上並不是指一個分析命題，作概念的肯定判斷，若是這樣的話，那只能會斷章取義地認為氣就是性，如此則勢必要認為明道是以氣稟、氣質來規定性，那樣也就將明道等同於告子了。如果借用牟宗三先生的術語，這裡的「性即氣、氣即性」也只能是「圓頓之表示」。¹⁴⁶即表示氣外無性、性外無氣。此解雖然也認為氣與性不可分離，但與牟宗三先生之說又略有微異，牟先生稱性氣混雜，在某種意義上說，還是先預設了性氣為二物，而我們則認為，氣與性之間只是非一非異，不即不離，它代表著一種性氣未曾分離的更為原初的關係。故明道說：「論性不論氣不備，論氣不論性不明。」¹⁴⁷這一條文字下附有一條注曰：「一本此下云：『二之則不是。』」這一條注文極關鍵。何謂「二之」？在筆者看來，這裡大概指的就是伊川之「性」「氣」分設。明道雖談氣稟，但並不是像伊川那樣就氣稟論氣質之性，同時又另外別立一個本然之性。對於明道來說，實是通過此氣稟來指向本然之性，¹⁴⁸認為本然之

易。易不可見，則乾坤或幾乎息矣。』」（《二程集》，頁117）又如《遺書》，卷12：「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？」（《二程集》，頁136）

145 唐君毅先生說：「言道亦器者，所以免道之虛脫也；言器亦道者，所以免於器之凡俗也。」見《中國哲學原論·原教篇》，頁152。

146 牟宗三先生解「道亦器，器亦道」時，稱之為一「圓頓」的表示，同時又認為「性即氣，氣即性」不能作如此解，這一說法恐怕難以服人。參見《心體與性體》，第2冊，頁27。

147 《遺書》，卷6，《二程集》，頁82。此條未注明誰語，《宋元學案》，卷15、《近思錄》，卷2，均作伊川語。朱子對此的看法頗為自相矛盾，據陳榮捷先生的考察，《朱子語類》中多次引用此語，但有時作伊川語，有時又作明道語，有時又直稱「程子」。因此陳先生認為，朱子是將這句話當作兄弟兩人共同的意見，從而可以任意地說是明道或伊川語。參見《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1981年），頁156。牟宗三先生亦稱此句為二程共許之法語，參見《心體與性體》，第2冊，頁163、308。按：單純就字面上看，我們確實可以認為伊川與明道都有可能如此說，但該條原文帶有一條小注曰：「一本此下云：『二之則不是。』」這一說法顯然更符合明道「一本」的觀念。如我們所說，伊川嚴分天命之性與氣質之性，則有「二之」之嫌疑。因此，將本條斷為明道語，應該更為合理一些。

148 唐君毅先生指出：「明道之所謂生之謂性，雖是即生即氣稟以說性，而卻非克就氣稟以言之氣質之性，而正為一貫於氣稟及氣之即理即道之性也。」見氏著：《中國哲學原論·原性篇》（香港：新亞研究所，1968年），頁364，注文。

性只有通過氣稟才可能被我們所領會，離此氣稟也就談不上性，因而說性即是氣，氣即是性。

對於伊川、橫渠乃至後來的朱子來說，「氣稟」概念的引入也就意味著為「惡」找到了一種根據。南宋朱子弟子陳埴（器之）進一步發揮此義說：「孟子專說義理之性，諸子專說氣稟之性。專說義理，則惡無所歸，是論性不論氣，孟子之說為未備；專說氣稟則善惡無所別，是論氣不論性，諸子之論為不明。」¹⁴⁹那麼，在明道那裡，是不是也可以這樣去理解呢？答案似乎是這樣的。明道說「人生氣稟，理有善惡」，又說「有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也」，這似乎是表明，正是氣稟決定了人性之善惡。¹⁵⁰不過，明道同時又說：「然不是性中元有此兩物相對而生也。」明道還曾經說過：「如說妄說幻為不好底性，則請別尋一個好底性來，換了此不好底性著。」¹⁵¹如果按照後面兩句引文的思路，則不能說有「不好」的性，也無所謂有「好」的性，「性」中本來就沒有「好」與「不好」兩物相對而生的。這裡很明顯是在本然的天命之性的意義上說，即「人生而靜以上不容說」的意義上說。那麼，我們又應如何去理解「人生氣稟，理有善惡」之類的說法呢？

其實，善惡之意義在明道那裡與伊川、橫渠不同：

天下善惡皆天理，謂之惡者未本惡，但或過或不及便如此，如楊、墨之類。¹⁵²

在明道看來，善惡兩字並不具有對等的含義，「謂之惡者未本惡，但或過或不及便如此」。這其實也就意味著「善」本身更有一種原初性，而「惡」只是派生出來第二性的東西，只是「善」的缺失與偏頗而已。在這一意義上說，善惡皆天理，只說的是善惡皆共同地來之於天理這一本

149 陳埴：《陳潛室先生木鐘集》（清同治六年東甌郡齋重刊本），卷2，頁30。

150 如陳來教授就認為，明道所認為的人性「是由氣稟決定。氣稟有善有惡，從而人有生而為惡、生而為善，這樣，惡就不完全是後天的。既然惡可以是由氣稟而先天地決定的，那就不能不承認由氣稟的惡決定的人的先天的惡也是『性』」。參見氏著：《宋明理學》，頁89。

151 《遺書》，卷1，《二程集》，頁1。

152 《遺書》，卷2上，《二程集》，頁14。

源。因此，明道這裡根本不是要用具有價值判斷意味之善惡來指狀天理之屬性，稱天理是善的或稱天理是惡的，而是誠如唐君毅先生所正確地指出的那樣，「非依於一靜態地觀善惡為二理二性而說，而正是意在動態地觀此善惡二者之實原於一本」。¹⁵³在這一意義上我們可以接著說，本然之性亦超乎善惡之對待，只是如如一性而已。同時，此如如一性並非「超越」的性，它必經氣稟而得以呈現，而氣稟既有精雜之分，故此一性之流行必遍現為善惡諸相。從善相中我們固然可以領會到本然之性，惡相也並非不能向我們昭示此本然之性，所以說「善固性也，然惡亦不可不謂之性也」。由此也可以看出，善惡作為一價值判斷，只是從本然之性中派生而來，非性之本身。¹⁵⁴但從另一角度說，善惡雖然不足以形容此性，但此本然之性卻又不象告子說自然之性那樣任意的、無規定性的，對此明道也說得很清楚，「聖賢論天德，蓋謂自家元是天然完全自足之物」。¹⁵⁵這樣，從工夫上說，人們若能隨順此性，則無有不善，所謂「若無所汙壤，即當直而行之」。¹⁵⁶所以明道以水為喻說，水在流派過程中雖有清濁之分，但清水是水，濁水同樣也是水，就像「惡亦不可不謂之性」一樣。但從另一方來看，清濁又原非水中固有的兩兩相對之物，此喻「然不是性中元有此兩物相對而生也」。水之清，只是水本然的清；性之善，亦是性本然的善。濁與惡都是派生出來的，因而我們才可能加以「澄治之功」。雖能加澄治之功，卻不是另取清水來換濁水，或將此濁水另置一隅，澄治的結果只是恢復了原初的水而已；對於性而言，即不是「別尋一個好底性來，換了此不好底性著」，所作的只不過是隨順本然之性使之自然呈現，「若無所汙壤，即當直而行之；若小有汙壤，即敬以治之，使復如舊」。¹⁵⁷所以明道總結說：「此理，天命也，順而循之，則道也。循此而修之，各得其他，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。」這裡很清楚地向我們揭示出了明道的工夫法門，即提示出一種直接

153 《中國哲學原論·原性篇》，頁345。

154 牟宗三先生稱：「此云善惡是指性的表現言，不是指性之自體言。」見《心體與性體》，第2冊，頁165。不過，我們要注意的是，離此表現亦無所謂自體，性體自身恐不能作超越言。

155 《遺書》，卷1，《二程集》，頁1。

156 《遺書》，卷1，《二程集》，頁1。

157 《遺書》，卷1，《二程集》，頁1。

體認本體的工夫，也就是說，學者只要直接體認本體，「順而循之」而已。所以明道又在其著名的〈識仁篇〉中教導說：

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，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？¹⁵⁸

「識仁」在明道那裡即是體認本體。也就是說，如果能在仁體流行之處當下識得此心此理，則只須「以誠敬存之」，就不需要「防檢」與「窮索」。這一層意思在〈定性書〉（〈答橫渠先生張子厚書〉）中也得到了表達：

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。且以性為隨物於外，則當其在外時，何者為在內？是有意於絕外誘，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。」苟規規於外誘之除，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。¹⁵⁹

既然性無內外，那麼一旦明徹了此本心之貞定，就自然無須終日營營，以外物為累，從而「規規於外誘之除」。這樣，雖然人心酬酢萬變，應物無窮，而其實未嘗有動，只是「心普萬物而無心」、「情順萬物而無情」而已。在明道看來，儘管這是天地、聖人的境界，但也並不是凡人所不可企及。天地之為天地，聖人之為聖人，就在於天地聖人能以大公之心隨順天

158 《遺書》，卷2上，《二程集》，頁16-17。

159 《二程文集》，卷2，《二程集》，頁460。

理，從而能得大貞定。因此，學者「定性」的工夫，並不像橫渠所認為的那樣，只能試圖通過根除外誘來強定，而只在於「廓然而大公，物來而順應」。

肆、小結

根據前述，我們可以看到，北宋道學初興時期的三位大師，橫渠、明道與伊川，無論是在對「性」「氣」關係的表述上，還是他們各自的工夫理論上，都表現出了相當明顯的個人特色。同時我們可以看到，在道學家那裡，「性」「氣」關係與工夫論之間有著密切的關係，甚至可以說，正是他們對「性」「氣」關係有著不同的領會，才決定了各自不同的工夫方向。

就「性」「氣」關係而言，橫渠與二程都主張「性」與「氣」兩個概念對於儒家成德之學來說都是不可或缺的，可以認為，明道「論性不論氣不備，論氣不論性不明」之說，是三家都可以共同承認的法語。然而具體的「性」「氣」關係如何，則三家之說又各有異同。明道主張「性即氣、氣即性」，是即氣稟而說本然之性，但本然之性與氣稟之間並沒有被明道截然分立為二，故有「二之則不是」的說法。而橫渠與伊川更強調的是「性」「氣」之對分。一方面有一個作為「本體」之性，另一方面則有表現在個體身上的「氣質之性」。但橫渠與伊川之間又微有分別。在橫渠那裡，一方面嚴分「天地之性」與「氣質之性」，但「天地之性」與「氣質之性」之間的關係是本體與其「形」而後的關係，即個體的人稟承了「天地之性」之後，因其「形」的原則而有了「氣質之性」。在這一意義上，楊儒賓教授認為，「就果地境界而言，天地之性與氣質之性只是一種性，兩種性同質、同層、同一」。¹⁶⁰就此而言，橫渠論「性」與「氣」關係似乎又近於明道而不同於伊川。¹⁶¹但橫渠同時認為，「形而後」的「氣質之

160 楊儒賓：《儒家身體觀》，頁347。

161 楊儒賓教授即持這一觀點。見氏著：《儒家身體觀》，頁349。

性」，畢竟還只是「未成之性」，因此「氣質之性」與「天地之性」之間，仍然存在一大有待於跨越的鴻溝，因此仍然有某種二元的傾向，而明道那裡，則是徹底的「一本」論，所以橫渠有似於明道而又不完全同等於明道，在某種意義上說，似乎更接近於伊川。更重要的是，無論是對於橫渠還是對於伊川來說，「氣質之性」都無疑是人性中的負面因素與成德路上的一大制約因素，因此，對於橫渠與伊川來說，學者的工夫在很大的層面上就是為了對治人身上的這一「氣質之性」，因此，他們的工夫都有著消極治身與治心的一面。¹⁶²對於橫渠來說，最大的困惑在於如何擺脫因為人的氣質的原因而受到物欲的干擾，以至於不能達到「性」的「定」，所以橫渠才向明道請教如何處理「定性未能不動，猶累於外物」之類的問題。因為如此，橫渠的工夫下得極為艱苦卓絕，其具體表現即在對心的「防檢」與「窮索」上。¹⁶³但這樣所下的工夫，事實上只是對人心的一種強制而已，未免有「苦心極力」之象，¹⁶⁴以至於橫渠自己也承認「吾十五年學個恭且安不成」，所以明道才會就此批評他說：「可知是學不成，有多少病在」。¹⁶⁵伊川所表現出的工夫也相類似。伊川涵養主敬，講動容貌、整思慮，整齊嚴肅，閑邪存誠等，也無不是要對治自身身心的一種相對消極的工夫，其目的顯然是要努力去除物欲給人所帶來的昏蔽，使人的身心不放逸、不走作。總之，橫渠與伊川的工夫路數在某種意義上說都屬一種後天的工夫，都是針對人身上所具有的那種具有消極意義的「氣」的工夫，所以伊川與橫渠兩人在工夫上都非常強調「變化氣質」。而明道則不同。對於明道來說，「性」固然離不開「氣」，但「性」與「氣」並非

162 楊儒賓教授認為，橫渠與伊川所理解的「氣質之性」，其內涵大體相同。因而橫渠與伊川的工夫「可以確定是同一系統下的工夫論」。參見氏著：《變化氣質、養氣與觀聖賢氣象》，載《漢學研究》，第19卷第1期，頁111。

163 「防檢」與「窮索」，是橫渠高弟呂大臨向明道問工夫時所提出的。據《宋元學案》載：「大臨初學於橫渠。橫渠卒，乃東見二程先生。故深淳近道，而以防檢窮索為學。明道語以識仁，且以不須防檢、不須窮索開之。先生默識心契，豁如也。」（《宋元學案》，卷31，《黃宗義全集》〔杭州：浙江人民出版社，2005年增訂新版〕，第4冊，頁375）由呂大臨我們以上窺到橫渠本人及其所領導的關學一派的工夫路數。故朱子也說：「橫渠之學，苦心力索之功深。」（《朱子語類》，卷93，頁2363）

164 伊川〈答橫渠先生書〉曰：「觀吾叔之見，志正而嚴謹〔……〕以大概氣象言之，則有苦心極力之象，而無寬裕溫厚之氣，非明睿所照，而考索至此，故意屢偏而言多窒，小出入時有之。」（《二程文集》，卷9，《二程集》，頁596）

165 《二程外書》，卷12，《二程集》，頁424。

截然割裂開來的兩個東西，因此工夫本身實際上並不需要直接針對「氣稟」，即「不須防檢，不須窮索」，即不「規規於外誘之除」，而是在直接體認本體作為下手工夫，即本體即是工夫。因此，即便是同樣以「敬」字作為工夫法門，但明道與伊川、橫渠就有很大的不同。橫渠主張以禮持敬，伊川主張收束身心，都還是在人身上的「氣」上下工夫，而明道則不然，明道所謂的「敬」並不是針對人身上具有「氣性」的習心，而是本心自然會誠敬，是天理合當如此：

今容貌必端，言語必正者，非是道獨善其身，要人道如何，只是天理合如此，本無私意，只是個循理而已。¹⁶⁶

對明道來說，敬亦是如伊川所說的那樣「容貌必端，言語必正」，但在伊川看來，這是人應該如此，並且要努力如此下工夫以克服人的習性，而明道卻認為這不是說個人要「獨善其身」或「要人道如何」，也就是說，不是外在地一定要以某種道德標準來強制要求約束一個人，只是「天理合如此」。或者可以說，德性之生命只不過是隨順這一天理本體的流行，而毋需加以個人之私意，就自然能夠得以完成。所以明道在工夫上才會有「不須防檢不須窮索」、「未嘗致纖毫之力」、「澄然無事」、「廓然大公物來順應」之類的說法。¹⁶⁷

166 《遺書》，卷2上，《二程集》，頁3。按：本條未注誰語，《近思錄》，卷4，以及《宋元學案》，卷13，均作明道語。

167 楊立華認為，對於程顥在涵養工夫上強調的「識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索」的圓融態度，「張載並非沒有深切的體味」，並且認為這與《定性書》的啟發提點有關。參見氏著：《氣本與神化：張載哲學述論》，頁134-135。楊立華此說的根據在於《經學理窟·學大原下》中的一句話：「雖曰義，然有一意、必、固、我，便是繫礙。動輒不可。須是無倚，百種病痛除盡，下頭有一個不犯手勢自然道理，如此是快活，方是義也。」（《張載集》，頁286）就這條材料上看，橫渠的確有接近明道之一面。不過，同樣在《經學理窟·學大原下》，橫渠又說：「人當平物我，合內外，如是以身鑒物便偏見，以天理中鑒則人與己皆見，猶持鏡在此，但可鑒彼，於己莫能見也。以鏡居中則盡照。只為天理常在，身與物均見，則自不私。己亦是一物，人常脫去己身，則自明。然身與心常相隨，無奈何有此身，假以接物，則舉措須要是。今見人意、我、固、必，以為當絕，於己乃不能絕，即是私己。是以大人正己而物正。須待自己者皆是著見，於人物自然而正。以誠而明者，既實而行之明也，明則民斯信矣。己未正而正人，便是有意、我、固、必，鑒己與物皆見，則自然心弘而公平。意、我、固、

總而言之，根據對「性」、「氣」關係的不同理解，宋代道學之工夫論呈現出了兩種不同的形態：一種以伊川、橫渠為代表，他們著重強調了「氣」對於成德道路上的負面作用，於是在工夫上不免專注於如何對治這一「氣性」的影響，由此開出了下學而上達的工夫路數，這可以說是一種後天的工夫。而以明道為代表的一系則不同。明道認為，儘管不能離開「氣」來討論「性」，但「性」與「氣」卻是「一本」的關係。只要能領會和隨順本然的天命之性，即通過對本體的一種真切領會，則可以消解氣稟可能帶來的負面意義。也就是說，學者只要直接體認本體，「順而循之」，則不必要像橫渠、伊川那樣對「氣」持一種「防檢」與「窮索」的消極態度。很明顯，這是一種由上達而下學的工夫路數，或者可以說是一種先天的工夫路數。如果說在北宋時期，張載、二程等人尚沒有自覺到這樣一種工夫上的分歧，那麼，進入南宋之後，朱子自覺地繼承了橫渠、伊

必，只為有身，便有此至。如恐懼、憂患、忿懣、好樂，亦只是為其身處，亦欲忘其身賊害而不顧。只是兩公平，不私於己，無適無莫，義之與比也。」（《張載集》，頁285）根據這一材料，橫渠亦似乎是同意明道之說，要「平物我，合內外」，要「不私於己，無適無莫」，這些也都得明道之意。但橫渠之不同於明道者，在於橫渠還是強調「此身」的「無奈何」之處，無論「意、我、固、必」還是「恐懼、憂患、忿懣、好樂」，都伴隨著人的肉體生命而來，即「只為有身，便有此至」。也就是說，氣質之生命必然要給人的道德生命帶來種種無可奈何之負面限制。可以說，這種對人存在本身的無可奈何，橫渠與伊川有著共同的領會，而與明道則有著根本性的不同。因此，對橫渠來說，首先要克服的，還是人的這種與生俱來的氣性，才可能達到明道所說的那種境界。楊立華指出，就橫渠而言，明道此說只建立在成德君子的基礎之上，如果尚未成德，就追求「不勉而中，不思而得」的境界，其結果必流於放任。（《氣本與神化：張載哲學述論》，頁135）由此亦可看出明道與橫渠之間在工夫論上的重大分歧。就明道來說，「不須防檢，不須窮索」，本身就是一種先天體認本體之工夫，而不僅僅是成德之後的境界。而橫渠之說，實際上並不許其為工夫，故橫渠說：「人情於進道，無自得達，自非成德君子必勉勉，至從心所欲不逾矩方可放下，德薄者終學不成也。」（《經學理窟·義理》，《張載集》，頁273）從某種意義上說，橫渠的這一看法更接近朱子。朱子亦不許明道之工夫，故稱「識仁」之說乃地位高者事，從而拒絕將〈識仁篇〉收入《近思錄》。同時《語類》中朱子亦有稱許〈識仁篇〉的話頭，認為「極好，當添入《近思錄》中」（《朱子語類》，卷95，頁2447）。但朱子說好之處，恐怕也只是從境界上認可，從工夫上並不能同意。如其在〈答吳晦叔書第七〉中說：「大抵向來之說，皆是苦心極力要識仁字，故其說愈巧，而氣象愈薄。〔……〕要之，須是力行久熟，實到此地，方能知此意味。蓋非可以想像臆度而知，亦不得想像臆度而知也。」（《朱熹集》，第4冊，卷42，頁1968）雖然〈答吳晦叔書〉一書朱子所批評的對象是湖湘諸公，但如果說他將批評的矛頭指向明道的工夫論，恐怕也可以成立。

川的工夫路數，而陸象山則頗接近於明道，於是從工夫論的層面上道學遂分成了兩個系統。^{168♦}

168 朱子非常清楚地認識到了這兩種工夫的不同，他說：「伊川、橫渠甚嚴，游、楊之門倒塌了。若天資大段高，則學明道；若不及明道，則且學伊川、橫渠。」（《朱子語類》，卷115，頁2785）由此亦可看出，朱子本人實是認同伊川、橫渠的工夫路數，而對於明道之工夫路數則持保留態度。在朱子看來，明道的工夫路數，只適用於那些資質好的人，或者說「氣稟」好的人，如此則不須花大力去對治其所稟之「氣」性。而對於一般的人來說，毋寧學伊川、橫渠之工夫，以期變化氣質。與之相反的是象山之學。象山以「發明本心」為工夫主旨，可以說即是先體認本體的工夫路數，故工夫上近於明道。而其後朱子批評象山「不知有氣稟之雜，把許多粗惡的氣都把作心之妙理」（《朱子語類》，卷124，頁2977），從某種意義上說，這也正是朱子不認同明道工夫的體現，就此亦可看出兩種工夫路數的不同。

♦ 責任編輯：金葉明。

引用書目

古代文獻

〔唐〕孔穎達

2008 《禮記正義》（上海：上海古籍出版社，2008年）

〔宋〕朱熹

1994 《朱子語類》（北京：中華書局，1994年）

1996 《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996年）

〔宋〕呂大臨

1993 《藍田呂氏遺著輯校》（北京：中華書局，1993年）

〔宋〕張載

1978 《張載集》（北京：中華書局，1978年）

〔宋〕陳埴

1867 《陳潛室先生木鐘集》（清同治六年東甌郡齋重刊本）

〔宋〕程頤、程顥

1981 《二程集》（北京：中華書局，1981年）

〔清〕王夫之

1998 《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1998年）

〔清〕王國維

1997 《王國維學術經典集》（南昌：江西人民出版社，1997年）

〔清〕黃宗羲

2005 《黃宗羲全集》（杭州：浙江人民出版社，2005年增訂新版）

近人文獻

丁為祥

- 2000 《虛氣相即：張載哲學體系及其定位》（北京：人民出版社，2000年）

方旭東

- 2007 〈早期道學窮理說的演變〉，載陳來（編）：《早期道學話語的形成與演變》（合肥：安徽教育出版社，2007年）

牟宗三

- 1969 《心體與性體》（臺北：正中書局，1969年）
2006 《才性與玄理》（桂林：廣西師範大學出版社，2006年）

唐君毅

- 1968 《中國哲學原論·原性篇》（香港：新亞研究所，1968年）
1990 《中國哲學原論·原教篇》（臺北：臺灣學生書局，1990年）

張岱年

- 1982 《中國哲學大綱》（北京：中國社會科學出版社，1982年）

陳來

- 1997 《宋明理學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1997年）

陳榮捷

- 1981 《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1981年）

傅斯年

- 1996 《性命古訓辯證》，載《中國現代學術經典·傅斯年卷》（石家莊：河北教育出版社，1996年）

勞思光

- 2005 《新編中國哲學史》（桂林：廣西師大出版社，2005年）

馮友蘭

- 1988 《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1988年）

楊立華

- 2008 《氣本與神化：張載哲學述論》（北京：北京大學出版社，2008年）

楊儒賓

- 1996 《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年）
- 2001 〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，載《漢學研究》，第19卷第1期（2001年6月）
- 2006 〈兩種氣學，兩種儒學〉，載《臺灣東亞文明研究學刊》，第3卷第2期（2006年12月）