

國立政治大學中國文學系九十九學年度博士論文

指導教授：董金裕 教授

「理一分殊」在宋代的詮釋模式研究



研究生：梁巧燕

中華民國一〇〇年四月

摘要

「理一分殊」首見於北宋程頤在答覆其弟子楊時的書信中，程頤提出此命題以說明張載《西銘》大旨。之後，宋、明、清理學家乃至現代新儒家學者，皆曾對命題展開多方面的論述與運用。觀察理學家們紛紛在自己的理路下對命題予以詮釋及應用，其中似乎各有一既定的格局，裏頭也潛存著一種詮釋性的結構，它是理學家在有意無意之間形構而成的模式。而理學家彼此之間的詮釋模式又呈現相互模取、法式的趨向，背後也都深層地預設著某種理想性的思維，其意義皆在於如何達到道德價值的體證，以求個體生命的自我轉化提昇，尋索安身立命之處為主要目標。基於此，本文以儒家價值理念為中心，認為實踐「理一分殊」能體現儒家「合內外之道」、成就儒家「天人合一」的終極關懷，並在此預設下，對各代表性理學家之間的詮釋意涵進行尋同求異。

本文取宋代為研究範圍，就理學家對命題之詮釋所賦予的不同意義深入研析、歸列並予以建模。嘗試在整體性的思維下，經由文獻處理，從詮釋的整體精神內涵、詮釋的話語以及詮釋的理路三個層面，說明自程頤、楊時、李侗到朱熹對「理一分殊」命題的詮釋情形，梳理他們之間內在的理路關聯，觀察程頤後之學者是否在詮釋上有所繼承、轉化或新造。所謂繼承義，是指理學家對前儒在「理一分殊」命題之詮釋主張及意涵上的承接與延續，其中屬於理學家自己新鑄的見解並不多；轉化義，指理學家接續、吸收了前儒之原有的詮釋規模，並在既有的義理規模上進行轉換與變化，產生新的詮釋意涵；新造義，指理學家有別於前儒的詮釋，能在闡發中融注己思，開展出全新的詮釋規模。依此，本文指出，「理一分殊」在宋代的詮釋模式可歸列為四大模式：倫理義詮釋模式、工夫義詮釋模式、本體論詮釋模式，以及宇宙論詮釋模式。

本文以為，「模式」就是一種「法」，「法」又帶有「典範」的意味。

意指在某種時間長度中所形成的一套自具格局的形式脈絡，它的形態或式樣可作為標準或參照，特別強調其中蘊涵著法式、仿效的精神意態。透過模式化，我們得以辨識體認具體事物或抽象義理所包容的豐富意義，更是對一理論脈絡進行探究的始點。因此，本文預期對宋代理學家之詮釋確立一基本的典型，以證成「理一分殊」該抽象命題在歷史的流動中所含具之豐富的意義與重要的詮釋發展。

關鍵詞：理一分殊、詮釋模式、程頤、楊時、李侗、朱熹



目 次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與研究現況	1
一、研究動機與目的	1
二、研究現況與檢討	3
第二節 研究範圍與研究進路	6
一、研究範圍與主要對象	6
二、研究進路與基本立場	7
第三節 「模式」用語說明	9
一、「模式」與「類型」	10
二、模取與法式的精神態度	13
三、建模與歸列	16
第二章 「理一分殊」之提出過程與原始境遇	18
第一節 命題提出的過程	18
一、龜山第一封信：《西銘》言體而不及用	21
二、伊川覆信：「理一而分殊」、「分立而推理一」	24
三、龜山第二封信	27
(一)「推之」與「無事乎推」	27
(二)「理一而分殊，故聖人稱物而平施之」	30
第二節 命題提出的原始境遇	34
一、儒墨之辨：「一本」與「二本」	35
(一) 薄葬在理論與實踐上的一致性問題	36
(二) 關於「若保赤子」與「兼愛」之思	37
(三) 「一本」，施由親始；「二本」，愛無等差	40
二、楊時心向洛學、批評關學的學術立場	45
(一) 關、洛兩派學風與哲學思想的不同	46
(二) 受張載與二程對王安石學術持不同態度之影響	55

第三章 程頤「理一而分殊」說	59
第一節 「理一而分殊」的思維基礎：體與用	60
一、體微用顯：用以得體、體以致用	60
二、體用分明：體是形而上、用是形而下	63
三、體用同源，顯微無間	66
(一) 體用、本末同源一體	67
(二) 體用、上下相涵相攝	68
(三) 體用、一多相即相入	70
第二節 「理一而分殊」的思辨型式	74
一、對於「理」之規定	75
(一) 惟理爲實——從自然義到價值義	75
(二) 性即是理——心、性、情三分	78
(三) 仁，理也——仁是性，愛是情	81
二、「分」字音義與儒家之義理闡微	85
(一)「分」字的常用音義	86
(二)「分」字在儒家的義理闡釋	87
三、命題之「分」字與「一」、「殊」的對應關係	92
(一)「分」作平聲「ㄉㄨㄥˊ」，動詞	93
(二)「分」作去聲「ㄉㄨㄥˋ」，名詞	93
(三)從詞性、語詞結構的對應型式分析	95
第三節 「理一而分殊」的倫理義涵	100
一、仁與義	100
(一)「理一」和「分殊」含具仁與義之要義	101
(二)從性體義之「義」詮解	102
(三)從工夫義之「義」詮解	103
(四)體用兼備：「仁」是體，「義」是用	105
二、仁與恕（忠與恕）	105
三、仁與孝弟	109

第四節 「分立而推理一」的道德踐履	112
一、主體的自覺性	113
(一) 道心與人心	113
(二) 理不障人，人自障	115
二、「推」：仁愛的實踐原則	117
(一) 仁主於愛，愛莫大於愛親	117
(二) 推此心以待人	120
三、「分立」的工夫入路	125
(一) 居敬集義	126
(二) 窮理格物	130
第四章 楊時「理一分殊」的詮釋轉化	136
第一節 倫理思想核心：仁與義之實義	138
一、「仁」之實體義	139
(一) 以「生生之易」為基礎	140
(二) 萬物與我為一	145
二、「義」之實體義與規範義	152
(一) 與敬體為一的「義」	153
(二) 作為行為規範義之「義」	162
第二節 「理一分殊」是仁與義的關係	170
一、從「知仁」到「為仁」	171
(一) 「知仁」、「體仁」與「默識」心法	172
(二) 「為仁」與「體仁」的差異	174
(三) 為仁由己	175
二、「理一分殊」與「推」的道德實踐	178
(一) 以聖人為師，善推其所為	178
(二) 「無事乎推者」，理一；「推之」，分殊	182
三、「稱物」與「平施」	192
(一) 「中」之實義與觀法	192

(二) 「稱物」，義之盡；「平施」，仁之至	199
第三節 「理一分殊」是體與用的關係	206
一、「隱顯一理」、「動靜一體」的體用觀	207
(一) 體用直貫圓融	207
(二) 即體即用：即「理一」即「分殊」	209
二、天下之物，理一而分殊	210
(一) 從人倫到天地萬物：擴大「理一分殊」之詮釋範疇	210
(二) 普遍性與特殊性：以「理一」和「分殊」表述天下事物之間的關係	211
三、「體用兼舉」下的現實關懷	214
(一) 所重在「分殊」，而非「理一」	215
(二) 用在體中：「用未嘗離體」、「即體而言，分在其中矣」	217
(三) 「無適而非道」、「事事循天理」	219
第五章 李侗「理會分殊」工夫化的詮釋	226
第一節 從楊時到羅豫章：「默會」指訣與「靜坐」體中	226
一、楊時之「理一而分殊」與「觀中」思想	227
(一) 主張以道心「驗之於喜怒哀樂未發之際」	227
(二) 以「稱物」及「默識」詮解「理一而分殊」	229
(三) 默會靜坐的詮釋意向	231
二、羅豫章之「靜坐」體中	239
(一) 從「盡心以知性」到「躬行以盡性」的踐履思考	239
(二) 靜坐以觀心——體驗未發之中	242
第二節 李侗之詮釋工夫化——靜處「默坐澄心」，體認「理一」	248
一、儒學視域下的「默坐」、「澂心」	249

(一) 去佛禪歸醇儒	249
(二) 靜坐的作用與目的	251
二、「理」之道德實體義	253
(一) 理、中、心、性、仁皆是一	253
(二) 心知仁覺的道德證知	258
第三節 李侗之詮釋工夫化——動處「理會分殊」，貫徹「分殊」	262
一、於日用處著力理會	264
(一) 常存此心、持敬涵養	265
(二) 求自然持守、去私欲習氣	269
(三) 反復推尋、循序積累	272
二、即用即身的大化理境	274
(一) 即用處洒然融釋	275
(二) 即吾身反求諸心	279
第六章 朱熹「理一分殊」詮釋模式的擴大與完成	285
第一節 「理一分殊」的思想基礎：理氣論	286
一、「理」與「氣」	287
(一) 理，形而上者；氣，形而下者	287
(二) 理的意涵	292
二、理氣關係論	301
(一) 理氣不離不雜	302
(二) 理氣先後	305
(三) 理氣同異	310
(四) 氣強理弱	315
第二節 「理一分殊」之倫理義的詮釋模式	320
一、《西銘》，句句見「理一而分殊」	321
(一) 「直說」與「橫說」的詮解進路	322
(二) 「理一而分殊」是《西銘》之大旨	325

(三) 「理一」和「分殊」並重.....	327
(四) 推「事親」明「事天」.....	331
二、「理一分殊」與仁義之道.....	335
(一) 「理一」是仁，「分殊」是義.....	337
(二) 仁是愛之理，愛有等差.....	339
(三) 「理一」，推己及人；「分殊」，愛自親始.....	341
三、「理一分殊」與工夫實踐.....	345
(一) 兩種工夫路徑：「理一」而「分殊」，「分殊」致 「理一」.....	345
(二) 「聖人未嘗言理一，多只言分殊」：從「分殊」處 體認.....	351
(三) 居敬涵養，格物窮理.....	355
第三節 「理一分殊」之本體論的詮釋模式.....	364
一、從倫理義到本體論的詮釋意向.....	366
(一) 感於張載「心於天道」的創作動機.....	366
(二) 受《西銘》文字表述的啟發.....	367
(三) 「理一」，體也；「分殊」，用也.....	368
二、「理一分殊」與仁體義用.....	369
(一) 仁與義的體用關係.....	369
(二) 仁體：心之德，愛之理.....	373
三、「理一分殊」與性體情用.....	380
(一) 天地之性與氣質之性.....	380
(二) 性是體，情是用.....	387
四、「理一分殊」與忠體恕用.....	392
(一) 即事窮究的「一貫」之道.....	393
(二) 忠是體，恕是用.....	397
第四節 「理一分殊」之宇宙論的詮釋模式.....	402
一、推重《西銘》與《太極圖說》.....	403

(一) 作《西銘》與《太極圖說》二《解》	404
(二) 《西銘》、《太極圖說》與孟子之論同功	405
(三) 以「理一分殊」詮解《太極圖說》	407
二、太極，是「理一」，是體	409
(一) 太極，天地萬物之根	409
(二) 太極，極好至善底道理	412
三、「理一分殊」下的宇宙論生成圖式	414
(一) 太極，形而上之道；陰陽，形而下之器	415
(二) 太極即在陰陽裏，陰陽函太極	417
(三) 以「理一分殊」表述宇宙的生成與結構	420
第七章 結論	424
參引書目	435



第一章 緒論

第一節 研究動機與研究現況

一、研究動機與目的

「理一而分殊」首見於北宋程頤（伊川，1033-1107）在答覆其弟子楊時（龜山，1053-1135）的書信中，程頤提出此命題以說明張載（橫渠，1020-1077）《西銘》大旨。之後，從宋、明、清代理學家乃至現代新儒家學者，皆對「理一而分殊」或「理一分殊」展開多方面的論述與運用。從理學的發展觀之，命題本身在不同的時空中不斷被許多學者爲了建構自己的思想體系而以各自的理路從不同的角度進行闡釋，因而賦予了命題豐富的意義，正說明了此命題的重要性，及其可作爲進一步研究的長遠價值。

楊時因質疑張載的「民胞物與」與墨家的「兼愛」說有相契之處，伊川於是提出「理一而分殊」的說法，從原則與實踐的關係來說明儒墨之間的差異，可謂切合儒家倫理道德思想的傳統。其後，楊時不僅從伊川處學習、接受了「理一分殊」說，除更加強調「分殊」處，尤且進一步將「理一分殊」與仁義、體用的概念關聯起來，爲後來的理學家提供寬濶的思考路向。李侗（延平，1093-1163）承之，提出於日用處「理會分殊」的工夫。及至朱熹（晦庵，1130-1200）更在前儒的基礎上，將「理一分殊」的意義加以擴大。他結合道德心性與太極氣化學說，將命題從原有的倫理規範意義提昇到形上哲學的層面，在本體論、宇宙論的層次上討論「理一」與「分殊」之間的關係，進而以「理一分殊」架構出其龐大的哲學思想體系。而後有明代思想家羅欽順（整菴，

1465-1547)、王廷相(浚川, 1474-1544)等, 改從「理氣爲一」的立場以「氣」對「理一分殊」提出了不同的觀察。明清之際, 王夫之(船山 1619-1692)則持氣本的立場, 以「一本萬殊」取代了「理一分殊」的說法, 由此開展其天道論與道德實踐論。而後, 黃宗羲(梨洲, 1610-1695)承此氣本的立場以「一本萬殊」來釋論「理一分殊」, 更以此建構出其哲學體系及哲學史觀。及至今日, 新儒家學者劉師述先(1934—)有見於全球發展所面臨的危機, 遂重新檢視命題, 並賦予「理一分殊」現代化的闡釋, 更於聯合國教科文組織(UNESCO.ORG)之「世界倫理計劃」(Universal Ethics Project)中倡導理念, 試圖透過「理一分殊」結合東方與西方, 期於傳統與現代之間尋找一個會通點, 爲全人類開出一條彼此能和諧共存的道路。可知, 「理一分殊」是一個不因時空轉換, 卻可以一再被人們重新刻勒、富有生命氣息的重要命題。在諸多思想家的詮釋下, 「理一分殊」的義涵有了不同層次的著重點與開展。

從上述觀之, 我們有理由相信對於「理一分殊」的闡釋並不是單一思想家之偶然的行爲而已。其間, 思想家們對它的重視與詮解似乎又各自擁有一種既定的模式, 其詮釋模式的背後也都深層地預設著某種理想性的思維。只是如何透過命題的闡釋進而把此理想性的價值具體的展現出來, 思想家們似乎並未意識到要把它作有組織的論述或表達。再就思想家而言, 他們往往透過自己內外生活的體驗與反省, 繼而把想法論點分散到自己許多的文章或語錄中。且在討論「理一分殊」時, 有時往往是針對某一抽象性的思維, 有時是針對某一具體的情況而說。在抽象與具體之中, 實又潛存著一種詮釋性的結構。因此, 如何把思想家們這種潛存的詮釋結構模式呈顯出來? 探究其模式化結構的成因爲何? 其詮釋模式中所隱含的意義? 以及在思辯中如何演示其詮釋的義理? 並尋索理學家們在這個問題的討論上, 他們之間可能的相互關連及其所處的層次與理路, 是筆者所感到興趣的一項任務。畢竟一個思想家的詮釋模式直接促成了其思想型態的發展, 從「理一分殊」命題的詮釋發展來說, 詮釋模式之建構與轉化的研究是很重要的。

基本上，本論文以儒家價值理念為中心，試圖對「理一分殊」作較全面且深入的研究，嘗試在整體性的思維下建立起思想家不同的詮釋模式，經由文獻處理與理路的闡釋，說明從伊川、龜山、延平到朱熹對「理一分殊」命題的詮釋，並梳理他們之間內在的理路關聯。預期從模式化中確立一基本的典型，並證成該抽象命題在歷史的流動中所含具之豐富的意義與重要的發展，以供學者研究參考之用。

當然，以中國思想而言，哲學與生活是密切相應的，哲學思考與生活現實是生動且豐富的，任何人對它們的解釋都無法完全而無誤，更不能以固定的模式去套用任何一家或一類型的思想。研究中國思想如此，研究「理一分殊」也是如此。但是，從歷來思想家們對「理一分殊」的詮釋變化來看，正啟發了我們必須以開放的、發展的心態來加以對待。同時，借助模式化，我們可以對單一思想家的思想進行分析，並走向比較、分析各思想家對「理一分殊」所欲體現的相同或不同的整體結構，再從這個異同裏尋繹出其共同的、終極的哲學關懷，此即模式化研究的積極效益。也是基於這樣的理念，相信能再次對「理一分殊」相關問題注入新的生命，提供新的觀察。於此，筆者以為，模式化不是一個限制，而是一種學習的參照，一種思索的方向。

1994年，筆者由於撰寫碩士論文《楊龜山思想研究》，因而對「理一分殊」課題產生興趣。博士班修習期間，又蒙劉師述先的啟發，從新儒家學者的視野中，得進一步認識本題之開放性與多元性。亦因其多元與開放，才能不斷研擬出新的研究方向或理論。筆者欲就此進行階段性的研究，除可確立研究本題之長遠價值，尤盼能作為學者未來研究以及廣泛應用的參考。

二、研究現況與檢討

綜觀當今研究專著中以「理一分殊」為題者，唯獨劉師述先曾於 2000

年出版《理一分殊》一書¹。該書結構上是由其百餘篇橫跨古今與東西方哲學文化、宗教對話的小文章集結而成，內容主要致力於用現代乃至後現代的方式，重新闡發「理一分殊」的現代化意義。眾所周知，劉師近年來有多篇專為宋儒「理一分殊」作現代化詮釋的論文，在思想理論上確實賦予了命題新的理解與詮釋方向。但質實言之，該書中並未針對「理一分殊」本身作有系統的論述，恐難視為「理一分殊」之研究專書。除此之外，學者對「理一分殊」的相關研究素以單篇論文的形式發表者居多。舉其要者，如學者黃俊傑著〈全球化時代朱子「理一分殊」說的新意義與新挑戰〉²、洪漢鼎著〈從詮釋學看中國傳統哲學「理一而分殊」命題的意義變遷〉³，以及曾師春海著〈從「理一分殊」觀朱熹易學與環保哲學〉⁴等。又或有學者在自己的專書中單列出「理一分殊」部份進行析論，例如陳榮捷著《朱熹》第五章「朱子論理氣」中，即列有「理一分殊」⁵、陳來著《朱子哲學研究》中列有「理一分殊」一章⁶、陳谷嘉著《宋代理學倫理思想研究》也在論朱熹之專章中另立「理一分殊」⁷、蒙培元《理學範疇系統》中則將「理一分殊」作為「理氣部份」的範疇⁸。而上述中，除洪氏與蒙氏持發展史的宏觀角度對「理一分殊」進行析論外，其餘大都只將命題視為朱熹思想中的一環，因此所論多局限在朱熹一人的身上，自然無法見出對命題有更深入與整體性的論述。

至於碩博士論文中，國內以「理一分殊」為題者，為沈享民於1994年所撰之《朱熹理一分殊哲學之溯源與開展》⁹，然如題所示，論文也是以朱熹為研究對象，內容主要則從朱子的倫理思想與本體論兩個面向對

¹ 劉師述先：《理一分殊》（上海：上海文藝出版社），2000年。

² 黃俊傑：〈全球化時代朱子「理一分殊」說的新意義與新挑戰〉，收錄於《廈門大學國學研究院集刊》第一輯（北京：中華書局，2008年11月），頁118-126。

³ 洪漢鼎：〈從詮釋學看中國傳統哲學「理一而分殊」命題的意義變遷〉，載於《中國文哲研究通訊》第9卷第3期（臺北：中央研究院文哲所，1999年）。

⁴ 曾師春海：〈從「理一分殊」觀朱熹易學與環保哲學〉，後收錄於《朱熹哲學論叢》（臺北：文津出版社，2001年），頁193-210。

⁵ 陳榮捷：《朱熹》（臺北：東大圖書公司，2003年），頁62-64。

⁶ 陳來：《朱子哲學研究》（上海：華東師範大學出版，2000年），頁111-123。

⁷ 陳谷嘉：《宋代理學倫理思想研究》（湖南：湖南大學出版，2006年），頁385-389。

⁸ 蒙培元：《理氣範疇系統》（北京：人民出版社，1989年），頁77-100。

⁹ 沈享民：《朱熹理一分殊哲學之溯源與開展》，國立台灣大學哲學研究所碩士論文，1994年。

命題進行闡述；後有張子立基於對儒學在當代社會的反思，期盼從牟宗三先生的「逆覺體證」到劉師述先的「理一分殊」新釋之理論演變，尋求因應之道，著有《從逆覺體證到理一分殊新釋——試析新儒學的內在發展》¹⁰，「理一分殊」在此是一種方法架構，為「逆覺體證」理論之延伸與應用；另有劉昌佳撰《宋代理學「理一分殊」思想及方法——以周張二程朱陸為論述中心》¹¹，大抵從理學發展的視域試圖以「理一分殊」建構宋代理學家之方法論，但似乎有將「理一分殊」泛論為中國思想家之共通方法論的詮釋意向。其他，有大陸學者權相佑著《朱熹理一分殊思想研究》¹²、王廣著《「理一分殊」理念下的朱熹哲學》¹³，兩者仍是以朱熹之「理一分殊」為主要研究課題。餘，則有在學位論文中將「理一分殊」立專章作討論者，如國內學者陳佳銘著《朱子理氣論在儒家形上體系中的定位問題》¹⁴，其中第五章專論朱熹「理一分殊」式的宇宙論思想；以及大陸學者姚才剛之《終極信仰與多元價值的融通——劉述先新儒學思想研究》¹⁵，其中第三章論劉師述先之「理一分殊」與文化重建。前者，限於從朱子理氣論談起，因此也只研析朱熹「理一分殊」式的宇宙論思想；後者，則明顯是在闡述劉師述先在「理一分殊」上的新造詮解。

綜合來看，學者們都認知到「理一分殊」是宋明理學中、乃至當代新儒家思想中一個重要的概念或命題，但是大多數的論文往往受限於研究對象或研究主題的設計，並未見對命題本身之詮釋發展作較整體性的系統論述，亦未見有將理學家對命題內在潛存之詮釋性的結構予以建模

¹⁰ 張子立：《從逆覺體證到理一分殊新釋——試析現代新儒學的內在發展》，國立政治大學哲學研究所博士論文，2007年。

¹¹ 劉昌佳：《宋代理學「理一分殊」思想及方法論——以周張二程朱陸為論述中心》，國立彰化師範大學國文研究所博士論文，2007年。

¹² 權相佑：《朱熹理一分殊思想研究》，中國社會科學院研究生院博士論文，2003年。

¹³ 王廣：《「理一分殊」理念下的朱熹哲學》，山東大學博士論文，2005年。

¹⁴ 陳佳銘：《朱子理氣論在儒家形上體系中的定位問題》，國立政治大學哲學研究所博士論文，2007年。

¹⁵ 姚才剛：《終極信仰與多元價值的融通——劉述先新儒學思想研究》，湖北武漢大學哲學系博士論文，2001年（成都：巴蜀書社出版，2003年）。

分析。筆者以為，從事「理一分殊」詮釋模式的建構與研究，能清楚勾勒出命題詮釋發展之內在思路與邏輯，不僅對理解理學家之思想型態與特質具有一定的補充作用，也能在模式化的剖析下深掘命題本身之確義，見出「理一分殊」在理學思維發展中的重要地位。

第二節 研究範圍與研究進路

一、研究範圍與主要對象

如前所述，「理一分殊」自被提出後至今，在歷代的詮釋領域中不斷被重新鑄造出豐富的內涵，說明它不僅是跨越時空的開放性命題，也是當代一個潛具發展性的課題。但筆者以為，倘欲對此具動態發展之命題的旨趣與應用作歷時性的考察，猶且先溯其根源，從提出命題的原初時代去切入，針對宋代時期於命題作出開創性或代表性詮釋的學者理論進行剖析，期梳理其中的來龍去脈，並樹立命題之確義與典型，以作為後續相關研究的基礎。因此，本論文將以宋代為研究範圍，先就理學家之著作中對「理一分殊」本身擁有直接或較多討論者為揀擇依據，另一方面也是礙於筆者才力，選定程頤、楊時、李侗及朱熹為本研究之主要考察對象¹⁶。蓋因伊川為命題之原始提出者，弟子楊時則據以闡發之；而後在其「觀中」心法下，啓迪了羅從彥（豫章，1072-1135）靜坐體中

¹⁶ 按「理一分殊」作為一個哲學命題，其本身在義涵上即已指涉了中國思想中關於一多的問題。我們當然可以取「理一分殊」這個命題來說明所有宋明理學家在一多關係上的論述，以解釋理學家是如何在「理一分殊」的關係結構下開展其理氣論、心性論等學說。不過如此作法，我們猶須考量以「理一分殊」架構所作的闡釋是否能合於該理學家之思想義理？它能否全面性地處理理學家之思想系統中關於一多的討論？抑或只是吾人對其學說思想作後設性的詮解與發展？「理一分殊」是否被泛化為整個中國思想家之共通的思辨方法？那不就意味著我們亦可採此命題去框論宋明以外之所有思想家關於一多的概念或論述？鑑於此，筆者對研究對象之揀選，乃採回歸原典的方式，輔以理學家之間的學脈傳承，逐一檢視其著作論述中，對「理一分殊」命題作了直接或較多討論者為主要考量，以避免泛論之失。

的學說，並由此過渡到李侗，繼而有「理會分殊」之工夫化的詮釋；逮朱熹以其博綜各家的學術性格，對命題予以擴大的詮釋，從倫理義到本體論、宇宙論作深入的發揮，「理一分殊」在宋代的詮釋模式於此有了豐富的構建。

任何思想上的詮釋發展，皆有其時間上的延續性，與內在理論之規律和邏輯。今從宏觀的視野與內在的承傳、整合，截以宋代為命題詮釋之開展源頭，並透過上述思想家的理論思維作系統性的考察，預期鉤掘出各家的詮釋特點，繼而把握各家的詮釋型態，不僅可提供學者一個清晰的理脈，也能實現筆者以本題作為研究的企圖，亦即將「理一分殊」在宋代之詮釋模式予以定位的目標。至於宋代以後，乃至當代新儒家學者的相關闡釋，本論文則暫不作論述，但列作未來後續之研究。

二、研究進路與基本立場

本研究主題以宋代之「理一分殊」詮釋為核心議題，針對程頤、楊時、李侗及朱熹等思想家的詮釋內涵進行建模。因此，本研究進路係採宋代理學家詮釋發展的視域進行，依據上述各家之著作原典文獻深入剖析，在相關資料中比對、參照，期忠於各家的思想原則與立場下，予以歸納、分析，並展開論述。

論文自第二章始進入研究主題，首先透過伊川與龜山師生間的書信往返回顧「理一分殊」提出之過程；第二節則還原命題提出的原始境遇，以明確命題最初所預設之儒家倫理道德義涵，並嘗試說明楊時何以會從看似無疑處而有疑。第三章，以命題之始創者程頤為研究對象，第一節闡釋伊川在「體用一源，顯微無間」的思想原則下提出「理一而分殊」，使命題在倫理義的論述中又具備體用原理，對命題在本體論的詮釋上具有先導的作用；第二節分析「理一而分殊」的思辨型式，對命題之「分」字、「而」字的意義進行闡微，指出在伊川的思維裏「而」字當不可省；第三節說明「理一而分殊」含具仁與義之倫理要義，並與伊川之仁與恕、

仁與孝弟相互對應說明；第四節視伊川之「分立而推理一」爲一道德踐履說，並從其居敬窮理說明「分立」的工夫入路。第四章，筆者以爲楊時對命題的詮釋是繼承中又有己見的詮釋轉化義，因此，第一節先明其仁義之實義，並從其博洽合釋的學術性格觀察，指出龜山對敬義的理解有趨近於伊川的系統，由此見出其重視現實「分殊」的詮釋意向；第二節從龜山之結合「觀中」心法與「稱物」、「平施」的新見中，論析其確立命題之倫理義的詮釋模式；第三節指出龜山在「體用兼舉」的初衷下，對命題之應用，從倫理仁義層面外延至對天下事物之關係討論，不僅凸顯其重視分殊的現實關懷，也正式使「理一分殊」具有體用關係色彩，是本體論詮釋模式的開拓者。第五章，筆者以爲李侗在繼承著眼「分殊」中又結合「靜坐」體中，別出「理會分殊」的洒然融釋之境，於詮釋發展中對朱熹產生一定程度的啓發，內容上則在繼承與轉化中強化了「理一分殊」的工夫面，在命題的詮釋上頗具特色。因此，第一節鉤掘從楊時到羅豫章之「默會」指訣與「靜坐」體中之理脈，以見出延平工夫化詮釋的思想前提；第二、三節則分從靜處與動處兩個層面，闡析其體認「理一」、貫徹「分殊」之工夫義的詮釋模式。第六章，筆者以爲朱熹除繼承前人之詮釋模式，又綜羅不同的思想體系，不僅在詮釋的維度上予以擴大，內容上尤能有所轉化與新造，並完成倫理義、本體論及宇宙論的詮釋模式。第一節先以理氣論爲朱熹之「理一分殊」的思想基礎作爲開展，並以此爲其「理一」和「分殊」之關係論述的基石；第二節從仁義道德與格物窮理的層面，在原理與應用的闡析下，論述朱熹之「理一」和「分殊」的關係，以說明其倫理義的詮釋模式；第三節則築基於倫理義的詮釋模式，通過體（實體）與用（活動）之關係論述，析論朱熹之「理一」和「分殊」的關係，以說明其本體論的詮釋模式；第四節則從太極與陰陽之宇宙生化切入，在存有（本源）與活動（派生）、不雜與不離關係的闡析下，論述朱熹之「理一」和「分殊」的關係，以說明其宇宙論的詮釋模式。第七章總結本研究，歸列「理一分殊」在宋代的詮釋模式計有倫理義、工夫義、本體論以及宇宙論四大模式。至此，

「理一分殊」在宋代的詮釋有了既深而廣的局面，對明清理學家乃至現代學者均有莫大的啟發或影響。並預期本研究所建之基本模式，能作為日後研讀「理一分殊」相關課題的有效參照。

其次，本研究是在一預設觀點與基本立場下展開論述。如前所述，本論文以儒家價值理念為中心，因此，在對「理一分殊」命題的思考上即預設其能符合儒家的道德價值哲學，無論是從主觀面的倫理、心性本體論或客觀面的宇宙天道論，「理一分殊」在本質上皆能說明儒家的「天人合一」之道。因此，本研究的基本立場是，實踐「理一分殊」即是體現了儒家的合內外之道，無論是由「理一」到「分殊」的內在直貫，或從「分殊」到「理一」的外在上達，皆能成就儒家「天人合一」的終極關懷。本文即在此預設下，對各代表性思想家之間的詮釋意涵尋同求異，從思維的路徑來看，也可說是「理一」和「分殊」的一種思辨應用。

第三節 「模式」用語說明

從伊川針對《西銘》提出「理一而分殊」的原始情境來看，「理一分殊」主要是用來說明基本的、普遍的倫理道德原則，在現實的施用中表現為具有等級差別的具體規範。依此，「理一分殊」本質上是用來闡釋思想家理念的一種概念或命題。其後，龜山、延平乃至朱熹，皆據此以闡述或架構出自己的思想學說，並延伸出關於「理一」和「分殊」之間的關係討論，其詮解內涵則結合理學家各自的思想重點或元素來加以論述，使「理一分殊」成為一個具豐富意義的命題。因此，本文將「理一分殊」視為理學家用來詮釋自己思想的一種哲學命題，並從發展的角度觀察，認為理學家在自己的思想理路下對命題的詮釋應用，似乎各有一種既定的格局，其所賦予命題之不同的意義決定了命題不同的詮釋模式。換言之，理學家對「理一分殊」的詮解，裏頭潛存著一種結構性，

它是理學家在有意無意之間形構而成的格局「模式」。在理學的發展中，他們彼此的詮釋「模式」之間又呈現相互模取、法式的趨向，其意義也都在於如何達到道德的體證為主要目標，目的在求個體生命的自我轉化提昇，尋索安身立命之處。因此，本文將就各家對命題之詮釋所含容的不同意義深入研析歸列，並予以建模。茲先說明筆者對本題之「模式」用語的思考及「模式」的精神意涵。

一、「模式」與「類型」

任何一個漢語語詞基本上都有其固定的意義，然而一旦作為表達或溝通的使用時，則可能在某種程度上隨著所需而改變（縮小或擴大）其原有的意義。也就是說，語詞的使用與思維有密切的關係，當我們想要表達某種思想時，我們就會選用或創造有關的詞彙及表達方式。然而筆者於此，並不是要去新造一個詞，而是也想就語用的角度來加以說明，試取該語詞使用意義之最大公約數來對「模式」與「類型」作一比較分析。

依《說文》義訓曰：「模，法也」段注云：「以木曰模，以金曰鑄，以土曰型，以竹曰範，皆法也。」¹⁷於「灋」（今文省作「法」），段注又云：「引申為凡模範之稱。」¹⁸故知，「模」原是指模擬其形體，以製定形物的木器樣本，如「模子」、「模型」（模形），是依實物或設想，按其主要特徵製成同實物相似的物體，以作為相關需求之用。「模」成了可做為範本或標準、是既定的且自具格局的基本參照事物。再參閱《爾雅》對「法」的說明，也從一般使用情況予以釋義，曰：「柯、憲、刑、範、辟、律、矩、則，法也。」¹⁹「法」於此具有客觀、公正、規範、權威等多種意思。結合兩者觀之，「法」或「模」經由人們的加以引申、借

¹⁷ 漢·許慎著，清·段玉裁注：《說文解字注》，頁 256。

¹⁸ 漢·許慎著，清·段玉裁注：《說文解字注》，頁 474。

¹⁹ 《爾雅·釋詁》，十三經注疏本，頁 9。

用，其使用義皆含具了規範或楷模的意涵。因此，「模式」一詞，就成了可作為標準或參照的某種形態或式樣。當人們因需求而使用時，不斷出現重複或積累的情形時，其法式、仿效的精神意態便隱然成形。

若然，則所謂「模式」，可以說是指一種在某種時間長度中所形成的一套基本的、既定的且自具格局的形式脈絡，其中尚蘊涵有某種程度的法式、仿效精神。這裏首先須注意的是，它具有時間的因子，它必須是經過某種歷時性的發展與累積而形成的。可以說，時間的跨度越大，該模式的穩定性就越大。因為持有穩定，因此它能在發展的過程中形具一套「基本的、既定的且自具格局的」形式特色。相對而言，若時間的跨度小，則難以形成特色，而該形式脈絡的變異也就越顯著。又，此所謂「基本的、既定的且自具格局」的特色，正是我們理解及掌握同一「模式」之間的共通原理原則，它正也指引了一個可供學習、仿效的進路。

另外，《說文》釋「類」曰：「種類相侶，唯犬為甚。」段注云：「類本謂犬相侶，引申假借為凡相侶之稱。」²⁰於此，強調「相似」，意指凡性質相同或相似的事物的總合，稱「類」，是作名詞使用。今若將「類」作動詞使用，則是指按事物之共同或類似的性質特徵加以歸列、劃分，即「分類」、「推類」之意。已故業師王淮教授嘗教導「本質決定類」的概念，意指事物之間因具有某些共同或類似的性質特徵，而得以成

「類」。換個方式說，在將事實歸列於某類時，我們只需考量彼此之間的本質形態是否有類似性即可，該類似性的本質形態、原理、原則或特徵即是這些屬於同一種類或分類的事物之間之共同之理，「類」因該共同之理而形成，共同之理貫通於同類的一切事物，且共同之理也由「類」才得顯現。至此可知，「類型」一詞在使用上可謂基於一秩序的原理，著重於「類」的區劃，將個別予以歸類，試圖抽繹同一類型的原理規則，凸顯同一類型的共有特色，並在差異分析中呈顯出整個物類相同或相似的共通趨向。該共通趨向即是此同類事物之間的共性共理，它代表該類

²⁰ 漢·許慎著，清·段玉裁注：《說文解字注》，頁 481。

型最明顯的特徵，是最具普遍性意義的。當然，在此共通的趨向下，個別事物仍得以保有其個體的獨立性，但那不是類型歸類的主要重點，在大類的制約之下，細類之獨立性可能從而隱而不顯。

總之，「類型」是強調某一層面物類之間的共通性、共通特點，是依個別物類之本質形態加以歸列的一種特徵總合。所以，每一種類型都對應著某一種特殊的原理原則。它側重於「類」的區別，基本上並不用時間或區域等因素來劃分，也沒有「模式」中的法式精神。雖然它們均係從反覆出現之相似事物中捨棄不同的或不重要的特徵、保留共同且重要的特徵而成為一特徵綜合體的思維形式；它們也都允許在同一模式或類型中的個別特徵可以共存，在整體上彼此關聯，形成一種有機的組合。然而，相較之下，模式仍較具開放性與變化性，特別是因它具有學習、模仿及效法的精神意向，在中文的用法裏，又特別含具某種表現方式的意義，在可能停留於模仿、沿襲之中又潛藏著可能予以轉化或創新的新機，此為本論文所最關注處。如前所述，理學家的詮釋過程，係一個不斷連續流動過渡的相互聯結過程，我們無法依其結果或功能去劃分、界定為某一固定或明確的模式。然無論如何，進行模式化也好，類型化也好，都有助於我們更寬闊的去辨識體認具體事物或抽象義理所包容的豐富意義，也是對一理論脈絡進行探究的始點，此為筆者所努力的方向。

於此，「模式化」可以有兩種層面的意涵：一就各理學家而言，指其詮釋「理一分殊」時在自我體系下形成詮釋模式的過程；二就整個「理一分殊」的詮釋發展而言，筆者試圖為宋代學者對「理一分殊」的詮釋進行建模的過程。前者，思想家們以各自的理念賦予不同的詮釋，本身即是一個塑模的過程；後者，則是筆者企將此詮釋過程予以系統化、具體化，試從各思想家的思想體系與學術氛圍中進行觀察，發現他們在闡釋「理一分殊」時擁有或多或少的共同特徵，甚至可以從相關的時代人物中重覆的尋找到一種普遍的存在。如此，欲掌握其個別詮釋現象的特殊性及總體豐富意義之共同性的過程，就是一種「模式化」的思維過程。

本研究是要在整體性的思維下建立詮釋的模式，在回顧文獻上，可明白各個理學家詮釋的本質義涵外，又可將之系統化，見出該命題在歷史的發展中各具豐富意義，並在流動過渡中相互關聯，可作為未來學者分類研究以及廣泛應用的參考。

二、模取與法式的精神態度

本文欲進行「模式化」之研究，實又別具用心。此因筆者認為，綜觀思想家們對「理一分殊」的詮釋，他們都以建立儒家價值為中心目標，因此針對該命題的詮解彼此之間不免有相互模取的精神態度。從某個角度看，這種精神態度正相應於中文語詞「模式」的日常使用義，即具有「模仿」、「仿效」之意。也就是說，思想家在對「理一分殊」作詮解時，有可能將先前學者已構築成的「模式」，取之加以運用或轉化。其模塑的活動就是在進行一種「法式」的活動，而此「法式」的活動即帶有「學習典範」、「建其模本」的意味。故而本論題定調為對其「詮釋模式」的探討，預期能析理出該理論體系中既有所沿襲又有所創新的運思結構來。

於此，或可藉由傳統中國文學理論中對於「法」的討論來說明本題之立意。南宋詩人兼理學家呂本中（居仁，1084-1145）於論詩時曾主張「活法」，要求作詩既要重法，又要能活用其法。他說：

學詩當識活法。所謂活法者，規矩備具，而能出於規矩之外；變化不測，而亦不背於規矩也。是道也，蓋有定法而無定法，無定法而有定法。知是者，則可以與語活法矣。²¹

蓋其「規矩」，是指詩作中的「法」，意即指作詩的一種方法，在呂本中

²¹ 呂本中：〈夏均父集序〉，劉克莊：《後村先生大全集》卷 95，頁 824。

主要是用來討論有關用字、造句的相關問題。他以道學式的思惟，認為學詩當重法，重法就能規矩備具，且要能活用又能擺脫規矩，將法與活用緊密結合，能自行變化，終將不背於規矩，就可達到美好的藝術境界。是知，其「法」可有兩個層次，一指作品中具普遍意義的「規矩」，舉凡聲律、對偶、章法、句法、字法等，皆有一定的規則可循，是學者當學習的「定法」，是有法之法；二指學者對「定法」取而運用，在經過融會貫通之後，能靈活變化，甚至成具獨特性意義的創作之「法」，此即是無法之法。前者是不可變的法，是固定的「死法」；後者是可變不拘的法，是不定的「活法」。檢視後之學者論「法」，大抵皆不離此。如清初文論家魏禧說：

古人法度猶工師規矩，不可叛也。而興會所至，感慨悲憤愉樂之激發，得意疾書，浩然自快其志，此一時也。²²

說明雖奉古人法度，但也不必執守不敢過，當興會所至，也應有衝破束縛、追求獨創的精神氣概。又說：

天下之法貴於一定，然天下實無一定之法。古之立法者，因天下之不定而生其一定；後之用法者，因古人之一定，而生其不定。

²³

此所謂「用法」，是指對某個既成的「法」取而活用之，是不定之法，也就是上述之「活法」，意在說明寫作應由定法出活法。再如姚鼐云：

文章之事，能運其法者，才也。而極其才者，法也。古人文有一定之法，有無定之法。有定者，所以為嚴整也；無定者，所以為

²² 〈答計甫草書〉，魏禧：《魏叔子文集外篇》卷5，頁248

²³ 〈答曾君有書〉，魏禧：《魏叔子文集外篇》卷5，頁218。

縱橫變化也。二者相濟而不相妨，故善用法者，非以窘吾才，乃所以達吾才也。²⁴

「一定之法」無疑是創作的入手工夫，「無定之法」則是超乎定法之上的活用之法。惟善用法者能將兩者結融運用，能不囿於法，入乎其中，又能出乎其外，而成「無法」之用，達無滯之境。至此，我們可將「法」分從兩個面向來談，一就文章本身來看，是指作品中已成的、既有的「規矩」，也就是一種「規範」、「法則」或「模式」；二就創作者來看，「法」便涉及到作者的素養問題，是指作者對該規則、模式的運用或取法，並強調應予以變化活用。換言之，從「有法」到「無法」，是從亦步亦趨乃至運用變化的過程，也是使文章臻至妙境的過程，整體而言也可說就是一種「法式」的過程，其間透露著一種對絕佳模式、藝術典範的追尋。

總之，筆者試從文學理論中的「法」來說明，「法」就是一種既有的「模式」，「模式」就是一種「法」；且「法」同時又帶有「典範」的意味，學者得「法」之以活用。既然「法」為作詩成文之法，能讓文章更具藝術價值，「法」的存在本身顯然是必要且重要的，畢竟捨「筌」無法「得魚」。今試用在對於哲學命題的討論上，則理學家們的各自發揮，用它來開展思想、建構體系，也是從「有法」到「無法」，又處處無非是法。其任一詮釋「模式」的意義，正可顯示出它們是形構詮釋發展中一個重要的轉介或元素。筆者藉此以觀察理學家對「理一分殊」的詮釋，從伊川、龜山、延平到朱熹等不同的詮釋模式，其中似有此一沿襲又有所創新的隱性意向，今若能將之作一檢視綜理，並嘗試予以模式化，勢必能更立體的具現出「理一分殊」在理學思考與詮釋發展中的意義變遷與運用。

以儒家的淑世主張而言，我們相信無論何種詮釋模式，其背後必深層地預設著某種理想性的思維。因此，各模式彼此之間的相互取法，自

²⁴ 〈與張阮林書〉，姚鼐：《姚惜抱盡牘》上卷，頁 17。

然成爲展現理想性的一潛在過程。當然，這種理想性的價值是否能由行動來加以具體的落實？得獲致普遍的認同與仿效？抑或只是停留在理念的階段終究只是一抽象性的存在、抽象性的繼承？換言之，思想家如何在建構其詮釋的模式之後，以其既有的模式去回應時代的要求？發揮其模式作用進而達到積極的效益？這些都是日後值得研究的問題。

三、建模與歸列

既視「理一分殊」爲一種詮釋的模式，則首先勢必進行建模的工作，以作爲相關論述之開展。是以，綜觀整個詮釋發展來看，筆者認爲應就「理一分殊」一詞之產生爲始點，並指定以伊川、龜山所確立之倫理義的「理一分殊」爲日後詮釋變遷中的主要參照標本。據此，依其詮釋特徵，再取相關思想家及文獻作分析與比較，鑑別其後論者對「理一分殊」的詮釋模態，將之歸列爲數種模式。換言之，龜山之後的詮釋模式乃由伊川、龜山的詮釋模式衍生而來，其後的詮釋內容一旦歸列爲相關模式，則無論其詮釋發展出現某種變化，原則上仍不能脫離它的基本特徵。又，本文從詮釋內容之繼承、轉化以及新造三個面向進行觀察。所謂繼承義，是指理學家對前儒在「理一分殊」命題之詮釋主張及意涵上的承接與延續，其中屬於理學家自己新鑄的見解並不多；所謂轉化義，即指理學家接續、吸收了前儒之原有的詮釋規模，並在既有的義理規模上進行轉換與變化，產生新的詮釋意涵；所謂新造義，指理學家有別於前儒的詮釋，能在闡發中融注己思，開展出全新的詮釋規模。依此，筆者將宋代理學家的詮釋歸列出倫理義、工夫義、本體論以及宇宙論四大模式，其中思想家們的論述在繼承中或有所轉化，或有所新造，共同構建出宋後理學家之命題詮釋的基本模式。

又須說明的是，哲學是一種發展性的思考活動，我們不能用固定的框架加以限制或設定。儘管各思想體系之間不能相互取代，但卻沒有不可逾越的鴻溝，它們是彼此相互關聯、相互滲透，並由此獲得更多的滋

潤。因此，我們必須注意到不同的模式之間具有相對的獨立性，也容許各自有不同強度的特徵存在，彼此又共同存在既有的基本特徵。只要該討論對象在整體上具有相應於該模式的基本形象，我們就可以嘗試作一歸列。如此，所有的模式共同形成「理一分殊」的詮釋模式系列，而這一系列在整體上彼此關聯，形成一種具有彈性的特徵間的有機組合。透過建模與歸列的工作，從不同的視角對「理一分殊」的詮釋模式進行比較研究，再綜合、建構出整體的模式系列，指出在詮釋或運用上具有什麼樣的共同特徵，如此層層推演，預期能獲致客觀且適當的結論。



第二章 「理一分殊」之提出過程與原始境遇

綜觀中國傳統思想家對宇宙大化及生命現象的關注焦點，不外乎在整體性與個體性、一與多之間的相互關係上。這些關係的思索，可說是古代哲學思維的基本格調，也往往是思想家們重要的思維模式與特質之一。此基本格調與思維方式中所具有的辯證性、綜合性或多元性，便成了「理一分殊」命題創發的源頭活水。換言之，當我們檢視了宋代「理一分殊」命題的基本意蘊後會發現，「理一分殊」的提出絕非憑空而來，而是通過古來對普遍與特殊、一與多關係歷時性的思維發展而生的。對此，礙於篇幅，本文暫不作追溯。

至於明確把「理一分殊」作為一個哲學命題，則始見於伊川與龜山對橫渠之《西銘》的討論¹。伊川是在答覆龜山的書信中，正式提出「理一而分殊」。此後，經由龜山傳到羅豫章，再傳李延平，再經延平與朱子的多次討論，進而對朱子思想產生了一定程度的影響。在朱子對該命題的詮釋擴大與提昇之後，「理一分殊」便被許多思想家紛紛以自己的理路從不同的角度對它進行闡發，成了貫穿在理學思想中的基本命題和核心概念，同時也是儒家價值理念的一個重要思維模式。

第一節 命題提出的過程

作為理學的先驅者，橫渠的思想是以「氣」說獨樹一幟。在其重要著作《正蒙》的首篇〈太和篇〉中，他說明天地萬物都是由「氣」之生

¹ 按龜山曾於宋神宗元豐四年（西元 1081 年），以師禮拜見程顥，深得明道稱許。明道逝後，哲宗元祐八年（西元 1093 年），又以師禮見伊川於洛陽。先後受學二程，篤守師說，於洛學無不推尊。參見拙著：《楊龜山思想研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1994 年）關於其生平行誼的考察，頁 7-8。

成變化而組成，氣聚為物，氣散而為太虛，並提出「太虛即氣」的命題。認為太虛是氣之本體，氣是本體的發用，二者乃是一體的兩面，由此「氣化」自然觀闡述天地萬物之生化流行，展現出他對客觀存在的觀察興趣²。然而，縱觀橫渠思想，為對治佛老之空無，主要仍立足於儒家的道德哲學，力索一具創生義、秩序性的宇宙本體，試圖由實有的天道觀以立人道之極。因此，在先秦儒家的智慧引導下，他以「天道性命相貫通」的觀念，著力於分析「天」與「人」的關係³。嘗曰：「學必如聖人而後已。以為知人而不知天，求為賢人而不求為聖人，此秦漢以來學者大蔽也。」⁴主張：「知人不可不知天，盡其性然後能至於命。」⁵此處將天與性、命連言，表現出積極的意義，顯然本質上是從儒家「為己之學」來說「知天」，此「天」已非氣化哲學中的自然之「天」，而是從儒家的立場賦予精神及道德屬性的「天」，相契於孟子所謂「盡心、知性、知天」一路向上的「知天」觀念，天道遂成了人道的形上根據⁶。於「命」，曾說：「命於人無不正，繫其順與不順而已。行險以僥倖，不順命者也。」

² 張岱年說：「關學注意研究天文、兵法、醫學以及禮制，注意探討自然科學和實際問題。」（見氏著：〈關於張載的思想和著作〉，《張載集》，頁 12。）所以，在理學初期，橫渠的學說可謂一種新的開創。

³ 依牟宗三先生的詮解，橫渠為學的旨趣在以宇宙論的方式，透過太和、太虛、太極、氣、化、神等諸概念的分解，以建立形上學的理論。但是觀其思想系統的闡釋重點，則是落在天道天命與人的關係上。如〈誠明〉篇云：「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。」（《正蒙·誠明》，《張載集》，頁 21。）即精要的表現出天道性命相貫通的觀念。細察其所謂天之所性與天之所命者，顯然並不從氣言（否則將受昏明之氣與吉凶的危殆），而是從道德理性言。又說：「天所自不能已者，謂命；不能無感者，謂性。... ..心能盡性，人能弘道也；性不知檢其心，非道弘人也。... ..性於人無不善，... ..命於人無不正... ..」（《正蒙·誠明》，《張載集》，頁 22。）此中表現出積極義的性命觀，是儒家對主體心性的關懷（請參閱氏著：《心體與性體》第一冊，頁 417，第二部第二章關於張橫渠的部份。）從天道觀的形上建立，到心性論的道德創造，也許就如勞思光所說：「張氏不知天道觀與心性論之差別。」（勞思光：《中國哲學史》第 3 卷上，頁 180。）但這也正是橫渠理學思想的特色。

⁴ 《宋史·張載傳》，頁 5125。

⁵ 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁 21。

⁶ 橫渠說：「由太虛，有天之名。由氣化，有道之名。」（《正蒙·太和》，《張載集》，頁 9。）所以「天」是氣之聚散的表現；「天之化也運諸氣。」（《正蒙·神化》，《張載集》，頁 16。）意即天的變化就是氣的運化。此見橫渠所說的「天」，是自然之天。但他又說，天因變化運動而生萬物，其過程是有「天序」、「天秩」的。（參見《正蒙·動物》，頁 19。）由此具創生及規律變化的功能表現，他認為這就是天的本性，就叫「天德」。並進一步說：「神，天德；化，天道。德，其體；道，其用。一於氣而已。... ..神化者，天之良能，非人能；故大而位天德，然後能窮神知化。」（《正蒙·神化》，《張載集》，頁 15、17。）雖最終仍「一於氣」，但此「窮神知化」顯然是承易傳的說法。可見此「天」已非純然的自然之天。

⁷如此由天而人，要求人們知天、盡性、知命且順命的思理，正是橫渠寫作《西銘》的指導思想⁸，自云《西銘》的目的即在「欲學者心於天道」⁹，讓人知曉人之所以為人的形上根據，指引人在上通下達的踐履中展現天人相貫通的義理境界。

《西銘》全文能扼要的闡釋出人與天地萬物一體相融的義蘊。透過《易傳》對宇宙天地的人文價值化，橫渠取乾健坤順之德，視天地為生養萬物之父母，而吾人同生共長在其中，故當有民胞物與、痛癢相感的開闊胸懷。他在以天下為一家的視域下，融貫儒家思想，假宗法社會孝事父母之行爲，以完成仁德之實踐，終建構出一以人為本位的道德世界觀。如此順天道、建人道，在仁孝的踐履中彰顯儒家一體之仁的義理境界，正與儒家的倫理道德精神相契合，自然深獲二程所推崇。程顥（明道，1032-1085）即稱讚子厚高才，推崇《西銘》「極純無雜」¹⁰，以為孟子以來未有人能及此文字，並中肯的點出文章摘要，謂「仁孝之理備於此。」¹¹；伊川也說：「《西銘》之為書，推理以存義，擴前聖所未發，與孟子性善養氣之論同功。」¹²可見二程對《西銘》之推尊。

然而，《西銘》這種視天地萬物為一體，主張要普愛眾物的思想，卻受到二程高足楊龜山的質疑。龜山先後師事二程，與明道別時有「吾道南矣」的美談，拜伊川為師又有「程門立雪」的佳話，足見其向道之誠。在融合二程學思後，得南傳伊洛之學¹³。因此，龜山繼承了二程的

⁷ 橫渠之「命」，或可以「氣」言，解為消極意義的命運之「命」。但此明云「命於人無不正」，則當是「天之所命」或「性之所命」的命，才能無所不正。因此該「命」，是指吾人必須承受之本分。所謂盡本分，則是指由自己內在心性本體所發動創造的一切道德行爲，因此說順命則正，不順則不正。引文見（《正蒙·誠明》，《張載集》，頁 22。）

⁸ 橫渠原作有〈訂頑〉與〈砭愚〉二文。〈訂頑〉懸於學堂上西窗，〈砭愚〉懸於東窗。並將之編入《正蒙·乾稱篇第十七》，〈訂頑〉為前段文字，〈砭愚〉為後段。其中，〈訂頑〉所開示的義理甚受二程兄弟推崇，後來伊川以其名駭俗，乃將〈訂頑〉改稱為〈西銘〉，〈砭愚〉改稱為〈東銘〉。南宋朱熹曾為《西銘》作解義，並將它從〈乾稱篇〉中獨立出來。今新編之《張載集》則又將《西銘》歸併回《正蒙·乾稱篇第十七》之前段。本文以今行本《張載集》為依據。

⁹ 《張子語錄·語錄上》，《張載集》，頁 313。

¹⁰ 《程氏遺書》卷第 2 上，頁 22。

¹¹ 《程氏遺書》卷第 2 上，頁 39。

¹² 《程氏文集》卷第 9，頁 609。

¹³ 龜山在理學史上，對洛學之闡發和傳播具有莫大的貢獻，是洛學到閩學過程中一重要的中介學者。請參見拙著：〈吾道南矣－楊時對洛學的傳播活動研究〉（花蓮：《慈濟通識教育學刊》創

思想核心，同樣以「理」為最高範疇，是宇宙萬有的總根源¹⁴。在此思維下解讀《西銘》，則不免憂其「言體而不及用」，遂有與伊川書信請教一事。龜山曾說：

《西銘》只是發明一箇事天底道理。所謂事天者，循天理而已。

15

「事天」，簡單來說就是要人遵守自然的理則與社會倫理的道德規範。人能遵守之，就是「循天理」了。如此將《西銘》的思想歸結為「一箇事天底道理」，把《西銘》的精神內涵從倫理的層面上升到「天理」的高度，為人類的社會規範作了形上的論證，這中間有一段頗值得探究的心路歷程。茲將其與伊川往返書信討論《西銘》思想的過程說明之。

一、龜山第一封信：《西銘》言體而不及用

龜山在〈寄伊川先生書〉中說：

某竊謂道之不明，智者過之。《西銘》之書，其幾於此乎。昔之問仁於孔子者多矣。雖顏淵、仲弓之徒，所以告之者，不過求仁之方耳。至於仁之體，未嘗言也。¹⁶

首先，我們可看出龜山解讀《西銘》的契入點，是從「體用」關係切入。在這封信中，他學孔子對門人的教導方式，所告皆是「求仁之方」，而不曾說過「仁之體」的問題。考龜山眾多著述，其中曾作有〈論語義序〉，

刊號，2004年6月），頁175-198。

¹⁴ 龜山思想主要受學二程，但也曾擷取橫渠有關「氣化論」與「變化氣質」之說。只是龜山洛學之立場未變，「氣」只是「理」產生萬物的一個環節而已，氣仍從屬於理。請參見拙著：《楊龜山思想研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1994年），頁32-38。

¹⁵ 《楊龜山先生全集》卷12，頁621。

¹⁶ 《楊龜山先生全集》卷16，頁741。

並視《論語》為「聖學之傳」¹⁷。以其對《論語》的熟稔，對於讀《論語》一事他曾說：「要在知仁，孔子說仁處最宜玩味，……其門人所至有不同，故答之亦異。」¹⁸在說明孔子之說「仁」，大體是指點語，超脫字義訓詁而隨機點撥。《論語》中，孔子並未將「仁」視為一個固定的德目，如其曰「克己復禮為仁」（《論語·顏淵》）、「己所不欲，勿施於人」（《論語·顏淵》）、「己欲立而立人，己欲達而達人」（《論語·雍也》）、「剛毅木訥」（《論語·子路》）等都是「仁」，它們都不是以下定義的方式來說「仁」，而是從「仁者」如何如何的表現來解釋「仁」。龜山注意到了這個問題，因此在相較之下，他認為《西銘》所闡發的意涵，恐怕有「言體而不及用」之失，由此展開他的看法。

他接著說：

孟子曰：仁，人心也；義，人路也。言仁之盡，最親無如此者。然本體用兼舉兩言之，未聞如《西銘》之說也。孔孟豈有隱哉？蓋不敢過之，以起後學之弊也。且墨氏兼愛，固仁者之事也，其流卒至於無父，豈墨子之罪耶。孟子力攻之，必歸罪於墨子者，正其本也。……《西銘》之書，發明聖人微意至深，而言體而不及用，恐其流遂至於兼愛。則後世有聖賢者出，推本而論之，未免歸罪於橫渠也。……願得一言，推明其用，與之並行，庶乎學者體用兼明，而不至於流蕩也。¹⁹

龜山引孟子之「仁」以「義」配，說明「體用兼舉」的主張。且說，墨子所謂「兼愛」的理念，固然也屬仁者之事，但墨子卻由此導向愛無差等，而流弊於「無父」。今《西銘》則從仁心的感通遍潤強調與天地萬物同體的「仁之體」，不講究道德行為實際發用的「仁之用」，恐有流

¹⁷ 關於龜山的講學著述，請參見拙著：《楊龜山思想研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1994年），頁15-19。

¹⁸ 《楊龜山先生全集》卷10，頁533。

¹⁹ 《楊龜山先生全集》卷16，頁741-742。

於墨氏「兼愛」之嫌，甚且無法與「體用兼舉」的聖學相比。因而，求教於伊川，請其對《西銘》「民胞物與」的理想「推明其用」，具體指點在現實生活中的「仁之方」，以期體用兼明，使學者不至於流蕩。

《西銘》文首，以人資天稟地而生，明示吾人生命之所從來，由此而推重「視天下猶一家，萬物為一體」的主張，即其所謂「民吾同胞，物吾與也。」再由此義強調：「尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼。... ..凡天下疲癯殘疾、惇獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。」指出吾人當尊重天下所有長我者，慈愛所有幼我者，以及憐惜所有生活困頓之人。從語句脈絡觀之，張載此皆在發揮「一體之仁」之義，同於明道所謂「仁者，渾然與物同體」的義理²⁰，故明道稱許「〈訂頑〉一篇，意極完備，乃仁之體也。」²¹而龜山論「仁」，即循明道理路而來。語錄「京師所聞」中有一段對話：

李似祖、曹令德問何以知「仁」。曰：「孟子以惻隱之心為仁之端，平居但以此體究，久久自見。……孺子將入於井，而人見之者，必有惻隱之心。疾痛非在己也，而為之疾痛何也？」似祖曰：「出於自然不可已也。」曰：「安得自然如此？若體究此理，知其所從來，則仁之道不遠矣！」二人退，余從容問曰：「萬物與我為一，其仁之體乎？」曰：「然。」²²

他就孟子的「惻隱之心」說仁，即是以道德本心說仁，所以仁本內具於人心之中；其次，人從不安、不忍之心中體現了仁，仁體具有「覺」的特性，所以能超越性的體認到「萬物與我為一」的「一體」之境。換言

²⁰ 明道在〈識仁篇〉中提出，學者首要之事在「識仁」。其所謂「識仁」，即認識且體悟、體證仁體。而「仁體」為何？他引孟子「萬物皆備於我」、「反身而誠」來說明「仁體」，是指能遍體一切與物無對者。因此他說：「仁者，渾然與物同體」。並推崇「〈訂頑〉意思，乃備言此體。」由此可見，明道與橫渠對與萬物同體的境界說法是一致的。參見程明道〈識仁篇〉，《程氏遺書》卷2上，頁16-17。

²¹ 《程氏遺書》卷第2上，頁15。

²² 《楊龜山先生全集》卷11，頁537-538。

之，仁體之感通是周遍無隔的，所以說：

仁者，與物無對。²³

即己即物，可謂一否？曰：「然。」²⁴

一視而同仁，則天下歸仁矣。²⁵

古之聖人為能反求之於身，則無倫之富，萬物備焉，無待於外也。

²⁶

因此，龜山讀《西銘》，目之所及無不是在談「仁之體」。加以橫渠確曾明言：「性者萬物之一源，非有我之得私也。惟大人為能盡其道，是故立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成。」²⁷此處「俱」、「周」、「兼」及「不獨」等概念，皆屬其發揮整體、渾一之胸襟的思想表現。尤其「兼愛」一詞的出現，如何能不引起龜山的深憂。是以，龜山的質疑也不是無的放矢。

二、伊川覆信：「理一而分殊」、「分立而推理一」

對於龜山的質疑，伊川遂覆信曰：

《西銘》之論，則未然。橫渠立言，誠有過者，乃在《正蒙》。

《西銘》之為書，推理以存義，擴前聖所未發，與孟子性善養氣

²³ 《楊龜山先生全集》卷 11，頁 572。

²⁴ 《楊龜山先生全集》卷 13，頁 673。

²⁵ 《楊龜山先生全集》卷 14，頁 702。

²⁶ 《楊龜山先生全集》卷 5，頁 300。

²⁷ 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁 21。

之論同功，二者亦前聖所未發，豈墨氏之比哉？《西銘》明理一而分殊，墨氏則二本而無分。老幼及人，理一也；愛無差等，本二也²⁸。分殊之弊，私勝而失仁；無分之罪，兼愛而無義。分立而推理一，以止私勝之流，仁之方也。無別而迷兼愛，至於無父之極，義之賊也。子比而同之，過矣。且謂言體而不及用，彼則使人推而行之，本為用也。反謂不及，不亦異乎。²⁹

這裏，伊川首先揭示了「理一而分殊」的概念，以此做為《西銘》論理的重要特徵，並據此加以解釋《西銘》的意旨，肯定它是「推理以存義，擴前聖所未發」。龜山日後則曾多次提到「理一分殊」的說法，使得「理一分殊」得以確立，並影響其門人及後儒，從而使「理一分殊」成為理學中重要的哲學命題。

信中，伊川以「理一而分殊」和「二本而無分」兩句來對舉比較，從「理一」與「二本」、「分殊」與「無分」等概念的差異中，分判《西銘》和墨氏的不同。他指出《西銘》旨在闡明「理一而分殊」，是對儒家有差等之仁愛思想的說明，與墨氏之無差等的兼愛思想並不同。他認為《西銘》一文「老幼及人」之旨趣講的就是「理一」，主張「分立而推理一」即是「仁之方」。但其立語簡約，下文則未見對其所謂「理一」、「分殊」作詳細的論述。

如前所述，龜山在信中把仁分成兩方面來談，即仁之體和仁之用。今從伊川覆信的語脈中可見他也同意此說，並且欲藉此來解釋「理一」和「分殊」之間的關係。從伊川的系統來看，仁是人之所以為仁的普遍之理，是一切道德規範所共本的超越根據，此為仁之體；心氣情變依仁而發用為如理、順理的行為表現，即是仁之用。所以，對應到現實人生，仁在人倫職分上自能有適宜的行為表現。他說：「夫有物必有則，父止

²⁸ 據《程氏文集》卷第9，此處「老幼及人，理一也；愛無差等，本二也」為原注，見《二程集》，頁609。

²⁹ 《楊龜山先生全集》卷16，頁742-743。

於慈，子止於孝，君止於仁，臣止於敬，萬物庶事莫不各有所，得其所則安，失其所則悖。」³⁰這些分際行爲，「順理而行，是爲義也。」³¹意即：慈、孝、仁、敬等的倫理規範雖殊而不同，但其所共本的超越根據則爲同一，此即是「仁」、即是「理一」；這一超越根據依人倫遠近之不同而有不同的等差發用，即是「義」、即是「分殊」³²。因此以其天理論的高度認爲，「明理一」則能安守其間各自的「分殊」，此即「理一而分殊」。若墨氏講「兼愛」，只重視最高的同一之境，陷入無父無母的極端，而忽略了現實中因倫理職分之不同而有等差的仁愛表現，則是「無義」、是道義之賊；相對的，若又過於強調不同差等、次第的實踐行爲，而不談那之所以仁愛的最高根據，則又「失仁」，有失仁愛之道。所以，既要講求「分殊」也要強調「理一」，如此才能止「私勝」之流弊。伊川認爲《西銘》的「老幼及人」即是孟子的推己及人，主張對一切人都應仁愛，從體上說，仁愛有一個同一的超越根據，這就是「理一」，是仁之所以爲仁處。然，這個「理」（道德的基本原則）要從事、從用上說，也就是要人從具體的「分立」去「推理一」（如此由「分殊」推證「理一」、以然推證其所以然，正符合了伊川以即物窮理的方式來體證天理的思理，此部份容後再述。）因此，在現實的發用上，要求各守其分，各安其位，順天理而行。能依其對象、情勢之差等而施以尊老慈幼即是《西銘》的「仁之方」，講的就是「用」，橫渠本欲使人「推而行之」，得「推理以存義」，因此毋須再對求仁的工夫路徑多作說明。總之，他認爲橫渠既講孟子的老幼及人，同時也反對墨氏無差等的愛，因此不能說他同于兼愛。

伊川之「理」是「一」、是「體」，另一方面「理」又無所不在於萬事萬物之中，藉萬物之發用以體現之，在這意義上，理是「殊」、是

³⁰ 《周易程氏傳》卷第4，頁968。

³¹ 《程氏遺書》卷第18，頁206。

³² 陳榮捷先生認爲：「理一分殊，見於程頤書札中。分字不能讀成上平聲，意指分開之分。……此分字應讀去聲，意指職份，部份，天份。哲學意義言之，意即理氣之賦與個人或物事者。換言之，天之部份或全部寓于個人者。」參見陳榮捷：《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁74。

「用」。天理之「一」、「殊」與「體」、「用」之間如何過渡、補充？在他給龜山的信中提出「理一而分殊」說，似乎正是想解決這個問題。從他對比孟子與墨氏的用心，可說進一步穩固了《西銘》在儒家聖學的地位。

三、龜山第二封信

(一)「推之」與「無事乎推」

而龜山在收到覆信後，則以為伊川誤會了他將《西銘》和墨氏相對比的性質，遂又去信加以說明。在〈答伊川先生書〉中他說：

前書所論，謂《西銘》之書，以民為同胞，長其長，幼其幼，以鰥寡孤獨為兄弟之無告者，所謂明理一也。然其弊，無親親之殺，非明者默識於言意之表，烏知所謂理一而分殊哉？故切恐其流遂至於兼愛，非謂《西銘》之書為兼愛而發，與墨氏同也。³³

說明從文字表面來看，《西銘》確實表達了視萬物為一體的理念，但對於具體實踐時的親疏之別，並沒有作明確的闡釋。唯恐非明者而不能得其意，致使其全部意義被湮沒，甚至被曲解，強調自己並不是說《西銘》就是為兼愛而發。

儒家主張以親親為仁之本，由親親而仁民，仁民而愛物，其施愛是有差等的。而墨氏之「兼愛」，是無差等的愛、普遍的愛，作為一個抽象的原理來看，並沒有什麼不對，然而若要具體的落實踐履，卻有其困難之處。蓋人倫情感本有親疏遠近與厚薄之別，施情時有差等先後本為

³³ 《楊龜山先生全集》卷 16，頁 744。

人之常情，也是依天理而行，行殊別之愛並不礙於體證普遍之愛。但墨氏只講普遍的愛，不談彼此之間的差別性，實有反現實人生之常情常理。龜山澄清了他的批評，再次強調在儒家的學說中必須把「仁之用」闡述清楚的重要性。所以，他接受了伊川對《西銘》論仁已兼及體用的觀點，並進一步提出自己的思考。他說：

古人之所以大過人者無他，善推其所為而已。老吾老以及人之老；幼吾幼以及人之幼，所謂推之也。孔子曰「老者安之，少者懷之」則無事乎推矣。無事乎推者，理一故也。³⁴

龜山分別引孟子的「老吾老以及人之老；幼吾幼以及人之幼」為「推之」，孔子的「老者安之，少者懷之」為「無事乎推者」，今若單從字面上來看，「推之」與「無事乎推」兩者間似乎有境界程度上的差異，實則不然。於此，先就其「無事」作一分析。查「無事」的提法，亦見於龜山對「智」的討論。他說：「若曰『行其所無事』，則由智行，非行智者也。」³⁵、「如智若禹之行水，則無惡於智也。蓋禹之行水，循固然之理，行其所無事而已。」³⁶其說見於《孟子·離婁下》對修性守故的討論，孟子舉大禹治水是順水自然之性引而通之，是行其所無事者也，非逆其水性而行之，故為大智。若今之人亦能因性之自然而為智，則亦是行其所無事者也。依此，孟子以順而循之為「無事」，「無事」則成就大智；反之，不知本其自然之勢，妄加造作則非智也。龜山引而又曰：「聖人之於智，見無全牛，萬理洞開，即便是從容處，豈不謂之妙。」³⁷那麼，龜山所謂「行其所無事」，是「由智行」，則在形容個體在道德實踐中能循性理而行，能洞徹一切、且從容自然，不待於為而為的妙境；反之，非本乎自然之性，逆性理而行，則是妄加穿鑿改作，待於有為而為的「行智」

³⁴ 《楊龜山先生全集》卷 16，頁 745。

³⁵ 《楊龜山先生全集》卷 13，頁 674。

³⁶ 《楊龜山先生全集》卷 20，頁 882。

³⁷ 《楊龜山先生全集》卷 13，頁 674。

之有所事也。換言之，由智行，則明覺萬理，自然朗照；行智用智，則強分物我內外，無法與天地萬物為一體，兩種表現出不同的事為態度。因此，他承孟子之主張「無事」，認為孔子的老安少懷只是合當如此，自然而然，澄然無事，呈現當體循理而行、自然從容之道德實踐的最高境界，故而說「無事乎推者」，是「理一」，這是從體上說明仁愛之理，明覺朗現，周遍而無遺，而孟子老幼及人的「推之」，則是就用上說明仁愛之施，宜有先後、差等之序也。

在「荊州所聞」中龜山說得更清楚，他說：

為仁與體仁者，異矣！體仁則無本末之別矣。孔子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」此無待乎推之也。孟子曰：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。」此推之也，推之所謂為仁。

38

首先，此「無待」即「無事」之意，皆在形容一順性理而行，得以實踐仁愛的最高理境。其次須注意的是，他分辨了「體仁」與「為仁」的差異，並強調「體仁」無本末輕重之分別。如此來看，孔子之老安少懷即是其所謂「體仁」，是就仁體的體證而言，惟仁者當體即仁，能究得此仁體，其心無內無外，不與物為對，故能以其仁愛精神與天地生命通而為一，其道德實踐活動與方向皆能循理而行，強調仁者與萬物自然而然、不待勉強的感通覺潤，體證朗現的是無待乎推的「一體」之仁，因而無先後本末之別。而所謂「為仁」，是就仁者在現實層面對仁體的踐履施用而言，因物本不齊，倫有親疏，情有厚薄，所以施愛亦當有所不同，仁者必順理而行知所先後，由內向外層層推擴出去，如孟子的老幼及人，就是一有先後、差等的為仁過程，故曰：「推之所謂為仁」。可以說，龜山之「體仁」，是在對仁體實踐時最高理境的描述，「為仁」

³⁸ 《楊龜山先生全集》卷 10，頁 477-478。

是指仁體貫落之實踐過程，那麼，「推」則是指道德行為之對應與施用的實踐原則。

相較於顏淵與季路的志向，孔子之志顯然是一臻於至善、視天下一家的仁者之境。此安於仁的表現，伊川讚其為「聖賢氣象」³⁹，龜山則謂為「體仁」，是「無事乎推」的「理一」之境。另一方面，孟子曉告齊宣王王道之要，在推其不忍之心、行不忍之政，並具體的以老幼及人而教之，期由親親而推之，然後及於仁民，又推及於愛物，此龜山之謂「為仁」，是以「推」為實踐原則的「分殊」現實過程。可見龜山對「體仁」（無事乎推）與「為仁」（待乎推）的說法，只是立論不同，兩者實一體之兩面，亦足以證明其體用兼備的思想。總之，龜山此段引孔孟之說並列討論，以「無事乎推」與「推之」來分辨仁愛之理與仁愛之施，較伊川更清楚的說明了兩者之間的體用關係。

（二）「理一而分殊，故聖人稱物而平施之」

對此，龜山又進一步以「稱物平施」作說明：

理一而分殊，故聖人稱物而平施之，茲所以為仁之至，義之盡也。何謂稱物？親疏遠近，各當其分，所謂稱也。何謂平施？所以施之，其心一焉，所謂平也。某昔者竊意《西銘》之書，有平施之方，無稱物之義，故曰言體而不及用，蓋指仁義為說也。故仁之過，其蔽無分，無分則妨義；義之過，其流自私，自私則害仁。害仁則楊氏之為我也，妨義則墨氏之兼愛也。二者其失雖殊，所以得罪於聖人則均矣。⁴⁰

³⁹ 參見《程氏遺書》卷第22，頁284、288。

⁴⁰ 《楊龜山先生全集》卷16，頁745-746。

在第一封信中，龜山提出了「仁」之體用的問題。這裏，他接受了伊川的「理一而分殊」說，並且把「理一分殊」和體用、仁義聯繫起來。認為「理一」和「分殊」的關係就是體和用的關係，「理一」是體，「分殊」是用；從仁義的層面，「理一」是仁，「分殊」是義。同時，在施用的原則態度上，「理一」是平施，「分殊」是稱物。如此，從「理一分殊」命題本身出發，進一步詳細的論証了體用兼舉的思理。

在龜山全部的思想中，其興趣並不在對抽象宇宙論的探討，而是側重於社會人倫之具體的道德實踐上。其理，仍屬二程一個絕對、至高的超越根據，故龜山曰：「蓋天下只是一理。」⁴¹同時「有物必有則」⁴²。換言之，作為一個唯一的理，它包含著萬事萬理，貫穿於一切事物中；而萬事萬物皆本於此理，又終歸於一理。既知萬物皆具此理，則人亦具有此理（依龜山，理在人曰性，心性理是一）。人能自理而行，就是體現天理。因此，從理是人心之共理來看，則人與人之間便得一能相感相通的內在根據，與萬有生命通潤為一，此心一也，故能「平施之」。也就是說，立足於內在的超越仁體，人心與物同體，因此面對殊別的萬事萬物仍能施以一心地去持平對待，使現實中理之價值意義的體現不有所滅殺，此即所謂「平」也。其次，人心在應事接物上，能就萬殊之勢，知殊別異，得依其親疏、本末、先後求其合宜合理，各當其分，即是「稱物」。蓋「稱」者，銓也。是銓衡物之輕重的工具，俗作「秤」⁴³。於此，龜山賦予其哲學性的義涵，指實踐個體能依物性、職分之等差次第的不同，予以稱情、稱量的對待與關懷。「京師所聞」中他就曾說：

所謂分殊，猶孟子言「親親而仁民，仁民而愛物」。其分不同，

⁴¹ 《楊龜山先生全集》卷 13，頁 649。

⁴² 龜山曰：「形色，天性也。有物必有則也。物即是形色，則即是天性。唯聖人然後可以踐形。踐，履也，體性故也。蓋形色必有所以為形色者，是聖人之所履也。」（《楊龜山先生全集》卷 13，頁 664。）他引《詩經》之「天生烝民，有物有則」與孟子「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。」（《孟子·盡心上》，十三經注疏本，頁 241），說明「物」是指形色萬物，「則」即是萬事萬物的所以然之理，惟聖人能體性盡理。

⁴³ 漢·許慎著，清·段玉裁注：《說文解字注》，頁 330。

故所施不能無差等。⁴⁴

此「稱物」而行的概念，也曾出現在龜山對「中」之實義的討論。他說：

執中不可以無權，執中無權猶執一也。聖人所謂權者，猶權衡之權，量輕重而取中也。用之無銖兩之差，則物得其平矣！⁴⁵

知中則知權，不知權是不知中也。……故權以中行，中因權立。

⁴⁶

他引孟子之說，以言道之所貴者中，中之所貴者權。此處「權」，本指稱錘，是稱物時，隨物之輕重而移動以取其平的器具，引伸作權衡、權宜之意⁴⁷。龜山認為，凡應事，能衡量本末輕重、先後緩急，以求得合理合宜，即是知權。主張執「中」要注意權變，雖說中道是永恆不變的道理，但察事與時空條件則不能不變。因此，須有應變之權宜。若膠於一定之中而不知變，雖亦近於道，仍然只是「執一」之偏。可知，「權」是一種運用，用來實現「中」，「中」須通過權而得以實現。此實現之「中」，亦即是因時制宜、隨宜應變之道的「時中之道」。由此可知，龜山的「稱物」之說，即是面對「分殊」的一種實踐運用，「分殊」之理（如慈愛忠孝等）因「稱物」而得以合宜的體現發用。

龜山以「稱物而平施之」來詮解「理一而分殊」，認為「平施之」所以為「仁之至」，「稱物」則得「義之盡」。如此，「理一分殊」就

⁴⁴ 《楊龜山先生全集》卷 11，頁 554。

⁴⁵ 《楊龜山先生全集》卷 20，頁 882。

⁴⁶ 《楊龜山先生全集》卷 10，頁 469-471。

⁴⁷ 《論語集注·子罕》「可與立，未可與權」，朱註引伊川之言曰：「權，稱錘也，所以稱物而知輕重者也。」引楊時曰：「知時措之宜，然後可與權。」又，《孟子集注·梁惠王》：「權，然後知輕重；度，然後知長短。」《盡心》：「執中無權，猶執一也。」朱注皆採此義。見朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2005 年，頁 156、292、501）又，《宋本廣韻》：「權，變也，反常合道。又，宜也、秉也、平也、稱錘也。」參見宋·陳彭年重修：《宋本廣韻》，頁 142。

是仁體義用的關係，且體用之間不可偏舉。若只平施而不稱物，則失於無分而妨義，是墨氏之兼愛；反之，只稱物而無平施，則弊於自私而害仁，是楊氏之爲我。兼愛，故親疏無別；爲我，則自私自利，皆各執一端，不知權變，是失中害道也。

在「答胡康侯書」中又明白地說：

天下之物，理一而分殊。知其理一，所以爲仁；知其分殊，所以爲義。權其分之輕重，無銖分之差，則精矣。夫爲仁由己爾，何力不足之有？⁴⁸

此處，「爲仁」、「爲義」之「爲」，皆是實現義，亦即表現或顯現仁義之意。結合來看，龜山依儒家仁義內在的思理，其「平施」，是就仁義之道的超越性而言，講的就是仁，就是「理一」；「稱物」，是就仁義之道的內在性而言，講的就是義，就是「分殊」。此超越又內在的仁義之理即是仁義之心，仁義的踐履是由此道德本心之自發自律而見，更進一步深刻的強調了此道德力量之內在而充沛。是以，接受了伊川之「理一而分殊」的說法，龜山從「稱物而平施之」到仁體義用、仁義內在的詮解，可說是較伊川更具體地說明了「理一」和「分殊」之間的問題了。

信末，龜山說：

《西銘》之旨，隱奧難知，固前聖所未發也。前書所論，竊謂過之者，特疑其辭有未達耳。今得先生開論丁寧，傳之學者，自當釋然無惑也。

回溯信首，龜山也說：「示論《西銘》微旨，曉然具悉」，信末再一次說到：「自當釋然無惑也。」但是，在祈寬所記「尹和靖語」中卻有這

⁴⁸ 《楊龜山先生全集》卷 20，頁 857。

麼一段對話：「先生曰：『楊中立答伊川論《西銘》書云云，尾說渠判然無疑』。伊川曰：『楊時也未判然。』」⁴⁹今見龜山在第二封信中再一次提到他對《西銘》言體而不及用的質疑，雖然力辨儒墨，然看在為師伊川的眼裏，龜山似乎仍對《西銘》之主旨心存疑惑。但是無論如何，他們的通信，表明了這兩位理學家都深深地關心如何按照他們所理解的儒學本意，來對它忠實地進行思考。他們對儒家仁義道德思想的關心是主要而現實的，而不是僅把它作為形式上的抽象標籤而已。

第二節 命題提出的原始境遇

伊川與龜山對「理一分殊」命題的討論，主要是扣緊在道德倫理的層面。由此思維向度出發，則「理一而分殊」在道德實踐行為的根據上究竟是「一本」還是「二本」？而這又關涉到仁義是否內在於實踐主體？道德實踐行為是否就是仁體義用的相互關係？結合來看，伊川與龜山之間的相互討論與補充，正使這些相關的問題有了進一步的釐清，更重要的是，透過這個命題的提出與說明，從而使儒家的仁義之道與墨家的兼愛主張之間有了截然的分際。

然而，今觀《西銘》原文，橫渠始終並未提到「理一分殊」四個字。但自伊川提出，經龜山的接受與發揮後，使「理一分殊」成了日後理解和詮釋《西銘》的一重要哲學命題，進而將該命題作為區別儒墨與儒釋之差異的量尺。究竟提出「理一分殊」的原始境遇為何？伊川何以取「一本」、「二本」明辨之？龜山又何以會從看似無疑處而有疑？試分述之。

⁴⁹ 《程氏外書》卷第12，頁437。

一、儒墨之辨：「一本」與「二本」

伊川在覆信中，對舉「理一而分殊」及「二本而無分」，批評墨氏之愛無差等，是「本二也」，是無分、無別、無義的說法。顯然，他採用了孟子與夷子二人對儒墨喪葬禮儀的論辯結果，欲引「一本」、「二本」之說來論證《西銘》之旨。觀孟子與夷子之辯論，其就喪葬禮所引發的人文精神討論，成為日後學者認識儒墨學說的一個重要指引。今說明之，也有助於更理解伊川的本意。

首先，還原孟、夷論辯的文本如下：

墨者夷之，因徐辟而求見孟子。孟子曰：「吾固願見，今吾尚病，病愈，我且往見，夷子不來！」他日又求見孟子。孟子曰：「吾今則可以見矣。不直，則道不見；我且直之。吾聞夷子墨者。墨之治喪也，以薄為其道也。夷子思以易天下，豈以為非是而不貴也？然而夷子葬其親厚，則是以所賤事親也。」徐子以告夷子。夷子曰：「儒者之道，古之人『若保赤子』，此言何謂也？之則以為愛無差等，施由親始。」徐子以告孟子。孟子曰：「夫夷子，信以為人之親其兄之子為若親其鄰之赤子乎？彼有取爾也。赤子匍匐將入井，非赤子之罪也。且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。蓋上世嘗有不葬其親者。其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之，其顙有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸反藁裡而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。」徐子以告夷子。夷子憮然為間曰：「命之矣。」⁵⁰

透過孟子學生徐子的傳達，孟、夷二人的論辯焦點，主要在厚葬與

⁵⁰ 《孟子·滕文公上》，十三經注疏本，頁 101-102。

薄葬在理論與實踐的問題上。於此，可依兩人的對話回應，歸納作幾點說明。

（一）薄葬在理論與實踐上的一致性問題

依孟子，墨家反對儒家的厚葬而主張薄葬，但身為墨家信徒的夷子，在實際的行為上卻厚葬自己的父母，這不正是以其所鄙棄的方式來對待自己的父母了？因此，孟子質疑墨家的主張在理論與實踐上根本是自相矛盾。

厚葬己親，本合乎人之常情。加以儒家向來推重德性生命，主張在現實世界體現人的價值與意義。因此，面對生死，孔子教以「未能事人，焉能事鬼」、「未知生，焉知死」的道理⁵¹。在尊生重死的觀念下，儒家對於喪祭禮儀則依人倫之親疏遠近及長幼次序之差異，而有不同的執禮設計。今觀《禮記》等儒家典籍中，對此有諸多的相關記載。從人文的角度觀之，禮本於人情，儀式的制定在使生者能夠透過一連串的喪祭過程來表達對死者的尊重與感懷，一方面藉以紓解悲傷，另一方面體驗生命的意義。儘管設計細瑣繁多，要在使生者於行禮如儀中體現禮敬、仁孝之精神。所以提倡「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」⁵²一切皆能發乎情，止乎禮，建構一道德理性的人文世界。然而，這慎終追遠的要求卻遭墨氏的批評。

依《莊子·天下》的形容，墨子勤勞儉約，以「自苦」為行為的極則。曰：「今墨子獨生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨，以為法式。……其生也勤，其死也薄。……使後世之墨者，多以裘褐為衣，以跣躩為服，

⁵¹ 須說明的是，孔子此說並不表示他不重視死亡的問題，而是就「如何生」以迂迴談論「如何死」的生命課題。請參閱筆者：〈孔子死亡觀中的「終極關懷」—以《論語》為討論中心〉（花蓮：《慈濟技術學院學報》第 11 期，2008 年），頁 13-34。

⁵² 《論語·為政》，十三經注疏本，頁 16。

日夜不休，以自苦為極。」⁵³知墨子質樸實用的精神特色。春秋戰國，在周文疲蔽的環境下，墨子反禮樂、反厚葬，尚實用與功效，一切以利國利民為最終目標，因而提出一套非樂、節用、節葬的文化主張。對於儒家的厚葬久喪的行為，墨子認為必將耗竭財富，且又哀毀傷身，有礙增殖與從事生產，而招致家國衰危。因此，在〈節葬〉中定有一套具體的「葬埋之法」，如曰：「棺三寸，足以朽骨，衣三領，足以朽肉，掘地之深，下無菹漏，氣無發洩於上，壟足以期其所，則止矣。哭往哭來，反從事乎衣食之財。」⁵⁴要求一切從簡節葬，並強調死者既葬，生者無須久哭，而應速返工作崗位。不同於儒者對德性生命之人文精神的重視，而只就滿足自然生命之基本需求，轉而朝天下之利益而立論⁵⁵。惟今夷子既宗奉墨子思想，卻又不從其教而厚葬己親，何以如是？是夷子思親、念親而心有所不安？若是，則夷子顯然說一套、作一套，足證墨子薄葬之說在理論與實踐上是無法一致的。

（二）關於「若保赤子」與「兼愛」之思

對於孟子的批評，夷子引儒家「若保赤子」之古訓，結合墨子的「愛無差等」為自己的厚葬行為作辯解。在他認為，「若保赤子」是指古代聖王保護自己的人民就要像保護初生的嬰兒一樣。依此，他理解為：儒家和墨家一樣，也主張愛護世人心是沒有差別等級的。但此理想在實踐上，則先由自己的父母開始罷了。藉以證成墨家之「愛無差等」與自己現實上的「施由親始」並不相衝突。

蓋「若保赤子」語出《周書·康誥》：

⁵³ 王先謙：《莊子集解》，頁 195。

⁵⁴ 孫詒讓：《墨子閒詁·節葬下》卷 6，頁 117。

⁵⁵ 故《荀子·解蔽》曾曰：「墨子蔽于用而不知文」，意在批評墨子蔽於只論功用，而不知禮樂文采對人類精神生活又有另一功用與價值的重要性。參見王先謙：《荀子集解》，頁 644。

王曰：嗚呼！封，有敘時，乃大明服，惟民其勅懋和。若有疾，惟民其畢棄咎；若保赤子，惟民其康乂。⁵⁶

於此，周公告誡康叔（名封），為政者當以德服化人民，才能使之和順共處。在治民方面，對於人民的犯罪行為，當設身處地理解為自己有疾，施以治之，才能使人民棄惡修善；愛民，要有如保護初生的赤子一樣，才能使之康樂安定。換言之，無論治民愛民，皆當以人民為本，視其為幼而無知的嬰孩，以不忍、不安的同理心對待之，這即是孟子道德理性中「不忍人之心」或「惻隱之心」的體現⁵⁷。

而墨子察天下之亂，以為源自人的不相愛，因而提出兼愛的主張。他說：「聖人以治天下為事者也，不可不察亂之所自起。當察亂何自起？起不相愛。」⁵⁸以下則舉君臣、父子、兄弟為例，他們之間的自愛自利是亂源所出，導致天下禍亂層出不窮。因此，墨子提出兼相愛、交相利以改易亂象。他說：

既以非之，何以易之？子墨子言曰：以兼相愛交相利之法易之。然則兼相愛交相利之法，將奈何哉？子墨子言：視人之國，若視其國，視人之家，若視其家，視人之身，若視其身。⁵⁹

這裏，從字義來看，「兼」者，並也，有同時並得之意⁶⁰；「交」者，交脛也，有相合之意⁶¹。因此，從語脈觀之，「兼」與「交」乃互文見義，

⁵⁶ 《周書·康誥》，十三經注疏，頁 202。

⁵⁷ 龜山也曾在論為政者以「寬」得眾時說到：「古人於民，若保赤子，為其無知也。常以無知怨之，則雖有可怒之事，亦無所施其怒。無知則固不察利害所在，教之趣利避害，全在保者。今赤子若無人保，則雖有坑穽在前，蹈之而不知。」其「寬」意即視民如傷，筆者以為同此不安、不忍之心。見《楊龜山先生全集》卷 12，頁 587-588。

⁵⁸ 孫詒讓：《墨子閒詁·兼愛上》卷 4，頁 62。

⁵⁹ 孫詒讓：《墨子閒詁·兼愛中》卷 4，頁 64-65。

⁶⁰ 漢·許慎著，清·段玉裁注：《說文解字注》，頁 332。

⁶¹ 漢·許慎著，清·段玉裁注：《說文解字注》，頁 499。

可都解作相互之意。那麼，「兼相愛、交相利」其實就是在創造一個雙贏的局面。人人都能「視人之國，若視其國，視人之家，若視其家，視人之身，若視其身」，如此愛人如己，就能實踐彼此之間無差等的愛。天下人之間都能同等互愛利人，則定能得天下之大利了。

只是墨子的「兼愛」之所以可能，卻是掛搭在「天志」的層面上。他說：「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。」⁶²、「愛人利人，順天之意。」⁶³「天意」，即天的意志，是「天志」也。在墨子，此超越的天志是量度天下事物的法儀，它具超越性與絕對性，是墨學中最高的根據。他從天的創生萬物中，賦予了天具有愛與利的本質。天能通徹統貫整個現實世界，因此人當法天，順天。所以，墨子認為，天要人相愛相利，人當順之而相愛相利；反之，若人相惡相賊，則是違反天意的行爲。至此可知，「天志」才是個體實踐兼愛思想的最後根據與最高的價值規範。

若然，則墨子之「兼愛」與儒家的「若保赤子」是不可相提並論的。蓋就「若保赤子」所體現的愛民護民的意識而言，王者之所以能「若保赤子」，乃出自其自覺的愛，此愛源自內在自具的不安、不忍之心，那是不假外求而自然充沛的力量，能隨時自律，時時挺立。而墨子教人「兼愛」，卻只是表淺的交付於順天意與否，而天是一外在的、有意志的天，儘管它是具有德性價值的善意的天，卻不是人所能自主的天。至於愛人如己如何可能？其內在根據爲何？則未見討論。如此以論兼相愛，則其道德力量便已減殺，無法沛然而發，終成一種他律道德。夷子將兩種不同根源性的思理結合並談，無論「援儒入墨」或「推墨附儒」⁶⁴，都只在爲自己的厚葬已親作一詭辯。

⁶² 孫詒讓：《墨子閒詁·天志上》卷7，頁120。

⁶³ 孫詒讓：《墨子閒詁·天志中》卷7，頁127。

⁶⁴ 《孟子集注·滕文公上》，朱熹：《四書章句集注》，（臺北：大安出版社，2005年），頁366。

(三)「一本」，施由親始；「二本」，愛無等差

夷子的託辭，使孟子不得不為之「直」之，他首先指出夷子對「若保赤子」的錯解。依孟子的理解，王者能「若保赤子」乃出於其內在理性的不忍人之心。他舉如見赤子將入於井為例，王者知其可能發生的危害性，在主觀上並非赤子自覺的作為。因而能體其幼而無知，不加以苛責⁶⁵。今對待百姓亦然，如有犯行，不能只一味的付之刑罰，當體貼、包容如赤子，給予救助與愛護。因此，「若保赤子」之所以可能，乃是就內在的不忍人之心或惻隱之心而論，如此才能符合文本之原意，而非夷子所謂「以為人之親其兄之子為若親其鄰之赤子」，故說書經上所論實別具用意。夷子卻以其天志、兼愛之思維引而用之，看在孟子的眼裏自是一過度詮釋的謬思。

其次，孟子從物生成的根源性提出批判。認為，上天化生萬物，都是從一個根源上產生的，所以，父母是子女唯一的根本，子女眼中也只有一個本源，這即是「一本」。然，墨家要人「視人之國若其國，視人之家若其家，視人之身若其身」，以他人之親為己親，高舉愛無差等，則心中除了原己之親的一本外，尚有他人之親的一本，如此則有了兩個根本，是「二本」並存。由是推之，則如朱子所謂：「『愛無差等』，何止二本？蓋千萬本也。」⁶⁶那麼，既把他人的父母也視為自己的父母，質實言之，其心中實在是無父無母，這是違反社會人倫的思想行為⁶⁷。

⁶⁵ 孟子曾於「四端」之論說：「所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。」（朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，2005年，頁328。）主要在強調人皆有此心，能當即隨處發見。於此，孟子同樣舉赤子將入井為例，但依「若保赤子」文本所論，則孟子要在說明王者當體其無知而愛之。如朱注：「書之取譬，本為小民無知而犯法，如赤子無知而入井耳。」（朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，2005年，頁366。）是故，兩者雖都在明此惻隱之心，但論述之著重點有些微不同。

⁶⁶ 《朱子語類》卷55，頁1175。

⁶⁷ 對此，孟子曾於〈滕文公下〉作出嚴厲的批評，他說：「楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也；無父無君，是禽獸也！」（朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，2005年，頁379。）又，察〈滕文公上〉曾曰：「人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」（朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，2005年，頁360。）〈離婁下〉也云：「人之所以異於禽獸

若再進一步從現實層面愛的施用論之，則由於「一本」而能一體相感，因此「施由親始」實乃自然之理，同時，施由親始並不妨礙承認愛無差等；若為「二本」，乃至「千萬本」，說「愛無差等」則可，但又如何能說是兼有次序性的「施由親始」？蓋既說施由親始，則必承認愛有差等⁶⁸。因此，夷子厚葬己親，施由親始，本質上是「一本」的現實行為，然理論上卻又以無私的天志主張愛無差等的「二本」論調，如此，理論與現實各據一本（理論上，公而無私的天志為一本；現實上，施由親始為一本），其論實在令人不解。朱子也說：「人之有愛，本由親立；推而及物，自有等級。今夷子先以為『愛無差等』，而施之則由親始，此夷子所以二本矣。」⁶⁹是以，無論從生物的根本性或愛之施用的現實面來看，夷子都犯了「二本」的謬誤。

末了，孟子不忘再以葬埋的事例，以深明一本之意。他舉人之見其親葬身於野壑而遭虫獸共食之狀為例，指出人見狀之所以「其顙有泚，睨而不視」，實因其內在不忍、不安之心所致。然，此人又何以會不安、不忍？乃因愛親、思親之念；之所以會愛親、思親，以其和己親之間血肉相連、息息相感，「一本」之故也。孟子藉此孝子仁人厚葬其親的事例，來指點「一本」之意，誠如朱子所云：「所謂一本者，於此見之，尤為親切。」⁷⁰因為通過愛親之心，所指點出來的不安、不忍之心乃人固有之，本內在而具體，是真情的自然流露，故最為親切。

事實上，此受豁醒之心也就是孟子所謂的惻隱之心，是一個可以向外充擴的內在本具的善端。關於此，孟子有一段著名的說明，他說：

者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」（朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，2005年，頁411。）是知，孟子斥墨之為「禽獸」，主要在指責其愛無差等將破壞人類社會的倫常關係，甚而泯滅人之所以為人的特質（仁義也）。

⁶⁸ 蔡師仁厚說：「須知人倫關係本有親疏遠近，所以人情亦自然有厚薄之分，而施情之時的差等先後，實乃天理之序，亦是人情之節；在此，差別性不礙普遍性，而且正因肯定和保住差別性，才能成就真實的普遍性。而墨子直接教人視人之親若己之親，則是反天理之序與人情之節的。不肯定人可以先愛己之親，而只教人兼愛天下之親，則人皆將生起不安之情。」見氏著：《墨家哲學》（臺北：東大圖書公司，1983年），頁44。

⁶⁹ 《朱子語類》卷55，頁1174。

⁷⁰ 《孟子集注·滕文公上》，朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2005年），頁366。

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。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。⁷¹

又說：

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，弗思耳矣。⁷²

如此看來，前述所引之「若保赤子」及孝子仁人行厚葬的愛親之心、不忍之心，皆同是孟子所說的惻隱之心。此善端本具，故吾人當本此善端，由內而外，由近而遠，施由親始，小至事奉親愛父母，推則老幼及人，充擴之可善待人民，永保四海，乃至「親親而仁民，仁民而愛物。」⁷³「親親」、「仁民」、「愛物」三者一路發用，從而形成有等差、本末之序的愛。

⁷¹ 《孟子·公孫丑上》，十三經注疏本，頁 65-66。

⁷² 《孟子·告子上》，十三經注疏本，頁 195。

⁷³ 《孟子·盡心》，十三經注疏本，頁 244。

此心即是儒家實踐仁愛的根據，它自然而真實，合情且合理。

《西銘》中首先就說：「乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。」意在將天地萬物與人的關係加以通貫連結起來，再由此同為一體的視角，又說：「尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼。……凡天下疲癯殘疾、惇獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。」實對儒家「仁者愛人」與「仁民愛物」的思想作了論證。儘管張載曾說：「性者萬物之一源，非有我之得私。惟大人為能盡其道，是故立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成。」⁷⁴透露出他的仁是以「兼愛」為內容。但從本質上看，其所論皆未超出儒家「愛有差等」的原則，且對愛的體認也與墨家不同。如前所述，墨家的兼愛是在天志的主導下，以天下公利為前提，才能談人人平等。他從功利對等的原則，賦予個人擁有愛與被愛的機會，雖然也體現了一定的人道關懷與平等的觀念，但此無我、利天利他精神的發揮，從根源看，是來自外在超越的天，而不是來自內在對道德的自覺與體認；從現實之用上言，雖成就了社會公利卻忽視了個體，乃至抹殺了個人的尊嚴與價值⁷⁵。而橫渠則不同。依〈橫渠先生行狀〉所述，橫渠出身於官宦之家，幼受孔孟之學的薰陶。及長，受范仲淹的勸勉，勤讀〈中庸〉。期間曾一度訪諸釋、老之書，而後又返回到儒家六經的學習之途⁷⁶。《宋史》說他：「其學尊禮貴德，樂天安命，以《易》為宗，以〈中庸〉為體，以孔孟為法。」⁷⁷，可見其思想學說的歸結點仍是儒家之學。其「為天地立志，為生民立道，為去聖繼絕學，為萬世開太平。」⁷⁸的人生準則和價值目標，不正是儒者精神與器識的表現。既是深受儒學的涵泳，則《西銘》之「民胞物與」的「兼愛」方式與所愛的對象自

⁷⁴ 《正蒙·誠明》，《張載集》，頁 21。

⁷⁵ 所以荀子曾說：「不知壹天下建國家之權稱，上功用，大儉約，而慢差等，曾不足以容辨異、縣君臣；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是墨翟、宋鉞也。」在斥責墨子以「天志」、「尚同」齊一人心，不知權衡，且只知重視功用、儉約，又主張人無差等，從而抹殺了上下、尊卑的級別。參見王先謙：《荀子集解》，頁 227-228。

⁷⁶ 呂大臨：〈橫渠先生行狀〉，見《張載集》，頁 381。

⁷⁷ 《宋史·張載傳》，頁 5125。

⁷⁸ 《張子語錄·語錄中》，《張載集》，頁 320。

與墨家有所不同。因而，橫渠自己曾明確的加以區隔之，他指出：

夷子謂「愛無差等」非也；謂「施由親始」，則施愛固由親始矣。孟子之說，闢其無差等也，無差等即夷子之二本也。「彼有取焉耳」，謂「赤子匍匐將入井非赤子之罪也」，所取者在此。⁷⁹

顯然，對於孟夷之辯的焦點問題，橫渠深明其意。又《正蒙》中說：

以責人之心責己則盡道，……以愛己之心愛人則盡仁，所謂「施諸己而不願，亦勿施於人」者也。⁸⁰

仁道有本，近譬諸身，推以及人，乃其方也。必欲博施濟眾，擴之天下，施之無窮，必有聖人之才，能弘其道。……義，仁之動也，流於義者於仁或傷；仁，體之常也，過於仁者於義或害。⁸¹

對於仁道之心的推擴與仁義之間施用的平衡關係，實際上就是對孔孟「愛有差等」的一番說明。

如此看來，伊川之對舉「理一而分殊」與「二本而無分」，取孟夷之論辯成果，從「一本」與「二本」的視角切入討論，也可說是有所本。儘管橫渠不曾說過「理一分殊」，但伊川以該命題來詮解《西銘》旨意，在理論的本質上不僅符合橫渠的思理⁸²，也從而使「理一分殊」成爲日

⁷⁹ 《張子語錄·語錄上》，《張載集》，頁 311。

⁸⁰ 《正蒙·中正》，《張載集》，頁 32。

⁸¹ 《正蒙·至當》，《張載集》，頁 34。

⁸² 於此，筆者強調的是他們理論的歸趨義涵是相符應的，即伊川與橫渠所反映及關切的都是儒家仁民愛物的思想。從本質上說，他們的立論基礎一致，皆植基在儒家的學說上。誠然，就文字形式來看，《西銘》提到「體」時，說「天地之塞吾其體」，而「仁」只被提到一次，即「悖德害仁曰賊」，它們似乎沒有涉及到「理一」或「分殊」有關仁體義用的問題。究竟《西銘》主旨講的是否就是「理一而分殊」？錢穆先生曾說：「伊川以「理一」說《西銘》，非橫渠本旨。《西銘》立論本原在於《正蒙》，《西銘》亦《正蒙》中之一節，《正蒙》只言氣一，不言「理一」也。氣一則萬物總爲一體，從此流出，不得再有「分殊」。」參見氏著：《中國學術思想史論叢》（五）（臺北：東大圖書公司，1978年），頁 111。葉惠蘭也於其〈張載西銘管窺〉一文中提出質疑，

後學者對儒、墨之別的重要判準。他認為，「老幼及人，理一也」，即是儒家的一本而有分；「愛無差等，本二也」，是墨家的二本而無分。知一本而有分，則能明理一而分殊，並且得分立而推理一。換言之，儒家堅持愛有差等，然「一本」內在，而能同體共感，又知殊別異，順而發用；同時，在安立諸差異性的分殊中，也能證成實有之整體性的理一。反之，墨家愛無差等的理論根據為「二本」（甚至「千萬本」），實踐上必然為「無分」、「無別」，儘管理想甚高，卻有違人性之真實而無法證成。可以說，伊川「理一而分殊」的提出，本於橫渠之意趣又能加以詮釋，「理一」與「一本」皆在指陳背後最高的根源道體，一方面強化了儒家「一本」之愛的深刻蘊涵，一方面也分判了儒、墨兩家仁愛與兼愛思想的差別，同時也為《西銘》看似「言體而不及用」的文字敘述作了重要的補充。

二、楊時心向洛學、批評關學的學術立場

「理一分殊」之所以被提出，且成為宋明理學史上重要的命題，龜山的質疑是直接的誘因。由於他向伊川請教，而引發了這場重要的討論與命題的確立，由此觀之，其功不可沒⁸³。然要問的是，作為二程的門

認為：「《西銘》原文，似不曾詳說『分殊』之義，豈張氏立言疏略，語意不明？或此銘僅強調萬物一體，而『分殊』之義非其重心？……然所謂『理一分殊』之說是否果為張氏作《西銘》之要旨，則仍值得懷疑。」見《孔孟月刊》，第22卷第8期，頁13。陳俊民也堅持「以張解張」，本論中指出：「『理一而分殊』非《西銘》本旨。」參閱氏著：《張載哲學與關學學派》（臺北：學生書局，1990年），頁109-123。因此，吾人是否可認定《西銘》主旨就是伊川所謂「理一而分殊」？似乎可以再作討論。

⁸³ 前述，伊川曾認為對於《西銘》旨意與儒墨的分辨，「楊時也未判然」。牟宗三先生大約順此而指出：「楊時（即龜山）此時之疑《西銘》，其解悟程度蓋甚低，于儒墨之大義亦不甚了了。伊川此答，為之解說，並推尊《西銘》，甚為諦當。」見氏著：《心體與性體》第一冊，頁421。然，與牟宗三先生看法不同的則有錢穆先生，他從橫渠的氣化論來看，認為《西銘》義理之開展實立基於《正蒙》一氣流行的思想。他說：「正蒙只言氣一，不言理一也。氣一則萬物總為一體，從此流出，不得再有分殊。」即言既主張天地之間只是一氣流行，則天地萬物相融為一體，以此作為前提，則能體認「民胞物與」，亦毋需再向外推擴此心。因而，錢穆認為《西銘》之尊高年、慈孤弱與孟子之老幼及人並不同。「橫渠只主大其心，以實體此總全之體，豈嘗主張有差等之愛乎？」依此，遂肯定地說：「楊龜山疑《西銘》近墨子，其流將遂至於兼愛，殊為有見。」參見《中國學術思想史論叢》（五）（臺北：東大圖書公司，1978年），頁110-112。兩位學者在看法上有所不同，備此參酌。

人，龜山究竟在什麼背景下對《西銘》提出質疑？此或可從兩方面進行說明：一者，關學與洛學兩派學風與哲學思想的不同；二者，橫渠與二程對當時「新學」態度的不同。由於兩個不同層面的影響，使向來推尊洛學的龜山成爲當時批評關學最力的代表人物，進而引發他對《西銘》的質疑。

（一）關、洛兩派學風與哲學思想的不同

依《宋元學案》，二程是橫渠「外兄弟之子」⁸⁴，且將之並列爲學侶關係。又，據《宋史》本傳記載，橫渠嘗坐虎皮講《易》於京師，適值二程至京，遂與之論《易》，且自嘆不如⁸⁵。而二程《遺書》中，依序有：橫渠弟子呂大臨於橫渠卒後入洛師事二程的〈東見錄〉、熙寧十年二程與橫渠的〈洛陽議論〉及伊川兩度入關中講學的〈入關語錄〉；《文集》中有明道〈答橫渠張子厚先生書〉、伊川〈答橫渠先生書〉等，皆可證明橫渠與二程之間戚誼相屬，於論道問學交往密切、相互啓發。大要言之，身爲後輩的二程對橫渠十分敬重，嘗讚其學而不雜，重視禮教，且向道誠篤⁸⁶。然，現實上兩派學風與思想，又各成體系。

1. 就學風不同而言

張岱年就曾說：「關學注意研究天文、兵法、醫學以及禮制，注意探討自然科學和實際問題。……洛學則專重內心修養，『涵泳義理』，

⁸⁴ 「外兄弟之子」，即指外親，是由母系血統而連續的親屬關係。依此，二程在行輩上晚橫渠一輩，彼此是表叔侄的關係。見《宋元學案·橫渠學案上》，頁 663。

⁸⁵ 《宋史·張載傳》，頁 5125。

⁸⁶ 《程氏遺書》中說：「子厚以禮教學者，最善，使學者先有所據守。」（卷第 2 上，頁 23）、「世之信道篤而不惑異端者，洛之堯夫、秦之子厚而已。」（卷第 4，頁 70）。

提倡靜坐，時常『瞑目而坐』。」⁸⁷指出兩派學風有很大的不同，值得關注。據呂大臨〈橫渠先生行狀〉所述，橫渠無所不學，以功名自許，在邊禦、禮制及政事投注相當多的精力，「慨然有意三代之治，望道而欲見。」主張「如有用我者，舉而措之爾。」⁸⁸二程〈粹言〉中也記載：「子謂子厚曰：『關中之士，語學而及政，論政而及禮樂兵刑之學，庶幾善學者。』子厚曰：『如其誠然，則志大不為名，亦知學貴於有用也。學古道以待今，則後之謬，不必屑屑而難之，舉而措之可也。』」⁸⁹今觀橫渠自己在〈答范巽之書〉中，曾以朝廷將道學、政術別為二事為可憂，他以儒家的「治德」精神為治道之本，但一方面又強調「帝王之道不必改途而成，學與政不殊心而得矣。」⁹⁰換言之，主張道學（學術）與政術（政治）兩者兼備並進，才是帝王之道。如此，綜合來看，橫渠關學基本上講究學貴於用，嚮往三代之治，主張學政不二，以禮立教⁹¹。尤其是對於禮教的重視，在當時可謂名重一時⁹²。他認為：「禮之原在心，禮者聖人之成法也，除了禮天下更無道矣。」⁹³論政則主張「政事大抵以敦本善俗為先」⁹⁴，特別推崇《周禮》，倡導古代儒家的禮儀制度，終使關中風俗為之一變，嘗謂：「關中學者用禮漸成俗」⁹⁵，似乎對此頗表肯定。其倡導儒家以教化為主，以輔政為事，注意實際問題的精神，是關學的基本特點，也是橫渠實踐內聖外王的帝王治道。

二程洛學和關學一樣尊儒重道，在社會政治的主張上都講經世明

⁸⁷ 張岱年：〈關於張載的思想和著作〉，收錄於《張載集》，頁 12。

⁸⁸ 呂大臨：〈橫渠先生行狀〉，《張載集·附錄》，頁 384。

⁸⁹ 《程氏粹言》卷第 1，頁 1196。

⁹⁰ 《文集佚存·答范巽之書》，《張載集》，頁 349。

⁹¹ 《程氏粹言》：「子曰：子厚以禮立教，使學者有所據守也。」，頁 1195。

⁹² 今觀橫渠傳世的著作中，有許多關於禮學內容的討論。又依呂大臨：〈橫渠先生行狀〉記載，橫渠任縣令時，「每以月吉具酒食，召鄉人高年會於縣庭，親為勸酬，使人知養老事長之義，因問民疾苦及告所以訓戒子弟之意。」、「學者有問，多告以知禮成性變化氣質之道，學必如聖人而後已。」（見《張載集》，頁 382、383。）其他，如循禮倡喪祭之法與治家接物等，皆可見張載以禮為教、身體力行的精神表現。

⁹³ 《經學理窟·禮樂》，《張載集》，頁 264。

⁹⁴ 呂大臨：〈橫渠先生行狀〉，《張載集·附錄》頁 382。

⁹⁵ 《張子語錄·後錄上》，頁 337。

道，同欲取法三代、君德天下。⁹⁶只是相較於張載的躬行禮教與重視解決實務問題，二程則較偏重對個體道德心性的涵養。明道說：「橫渠教人，本只是謂世學膠固，故說一箇清虛一大，只圖得人稍損得沒去就道理來，然而人又更別處走。今日且只道敬。」⁹⁷既明白橫渠之由「太虛氣化」說道體的目的在破「世學」（佛學）之誤，又認為其「清虛一大」是以器言，是形而下（見後述），客觀面意味重，恐人別處走作，遂轉而只說「敬」⁹⁸。以明道言，其敬體即是道體，當內外皆由直通道體的敬體所直貫，一切事物自然能如理合度。伊川也說：「入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。」⁹⁹是以敬為入道之本，為學之大要。然，這麼說並不是要否定掉禮儀規範的必要性。在二程，也認同禮是人之模範，是所以立身者。只是更強調「禮主於敬」¹⁰⁰的精神，行禮須是出自敬心的修身立教，才能發揮長效¹⁰¹。因此說：「入德必自敬始，故容貌必恭，言語必謹也。」¹⁰²將敬和禮一併結合作解釋。伊川更於「入關語錄」中明示曰：「敬即便是禮，無己可克。」¹⁰³因為純於敬、專於敬，所以一

⁹⁶ 《程氏粹言》中載，二程認為：「為治而不法三代，苟道也。虞、舜不可及已，三代之治，其可復必也。」（《程氏粹言》卷第 1，頁 1211）明道曾於〈論王霸劄子〉中議請超漢、唐，行堯舜之道（《程氏文集》卷第 1，頁 451）、〈論十事劄子〉也說：「以為三代之法有必可施行之驗。」（《程氏文集》卷第 1，頁 454）；伊川則在〈論經筵劄子〉〈上太皇太后書〉等篇章中，高舉三代二王的先王之道，認為「稽古之心，不可無也。」（《程氏文集》卷第 6，頁 552。）可知以三代先王之道治天下，是二程主要的政治理想。

⁹⁷ 《程氏遺書》卷第 2 上，頁 34。又，依牟宗三先生，此說係明道語（氏著：《心體與性體》第一冊，頁 419。）

⁹⁸ 依牟宗三先生的解釋，「明道之言『敬』，是澈上澈下事，是直通於穆不已之體而言敬。」故其「敬」是工夫的，也是本體的，是從圓頓化境論此透體達用、澈上澈下之道德實踐。（氏著：《心體與性體》第一冊，頁 420）論伊川，則指出伊川是就後天實然之心著眼，「誠敬只是工夫字，即就振作、整肅、凝聚而說。……由涵養此經驗的敬心來漸迫近那本心、那『於穆不已』之體，即漸轉成道心。」（氏著：《心體與性體》第二冊，頁 386-387。）故說明道與伊川對「敬」的理解不同。事實上，明道是即本體即工夫地從先天的本心上說「敬以直內，義以方外」（《程氏遺書》卷第 11，頁 118。）敬體即道體，即理體，上下直貫，一切如理合道；伊川則從後天經驗的心上說「涵養須用敬，進學則在致知」的工夫。（《程氏遺書》卷第 18，頁 188。）以涵養存敬、致知格物窮理來使一切行為如理合度。兩者只是立論不同，一論聖人之境，宏濶高明，一論踐履工夫，篤實具體，實無高低上下之分，反而能相互補充說明程門之涵養論。

⁹⁹ 《程氏遺書》卷第 3，頁 66。

¹⁰⁰ 《程氏經說》卷第 6，頁 1137。

¹⁰¹ 《程氏粹言》中說：「子曰：關中學者正禮文，乃一時之事爾。必也脩身立教，然後風化及乎後世。」（卷第 1，頁 1221。）

¹⁰² 《程氏粹言》卷第 1，頁 1194。

¹⁰³ 《程氏遺書》卷第 15，頁 143。

切皆能如禮（理）合度，使理內化於心，己與理為一，便無可克者、無可復之，故說敬即便是禮。反之，若不敬，則私欲萬端由是而生。至此，可知二程偏重於主觀面之「以禮為敬」的涵養思路，自然歸於道德性命之學，與關學著手於客觀面之「以禮為教」的躬行踐履、經世致用之道有所不同。伊川嘗於〈答橫渠先生書〉中肯定橫渠為學「至正而謹嚴」，但批評他「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。」即指其失於就客觀面分解地苦心力索，而無法盡得主體義理之奧蘊。故知，兩派致思路向顯然不同。

龜山先後受學二程兄弟，前後長達二十餘年。其中，由於二程與橫渠的過從甚密，龜山之受橫渠影響，也是理所當然。但在學術思想上，龜山向來篤守師說，對洛學無不推尊，呈現出宏揚洛學的折衷色彩。雖然也曾參與政事，胸天懷下，但仍偏重於內在心性的體認與涵養。特別是對於二程主敬工夫的體悟，既承明道敬體義又趨近伊川「主一」之說，主張克己復禮、慎獨去私，建立了「以身體之」、「以心驗之」、「默而識之」的「觀中」心法，進而成為龜山實踐工夫的中心課題，傳為道南心法¹⁰⁴。如此默識心通，偏重克己治心之方，終究是一種向內的道德修養工夫，是承繼自二程，也是異於關學之處。

2 · 就本體思想不同而言

對於橫渠的倫理思想，二程基本上表示贊同，特別是對《西銘》的推崇甚高。他們認為「〈訂頑〉之言，極純無雜，秦、漢以來學者所未

¹⁰⁴ 明道主「敬以直內」，也要「義以方外」，曰：「識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。」（《程氏遺書》卷第2，頁16。）強調以誠敬持之，惟有固守；伊川則說：「所謂敬者，主一之謂敬，所以一者，無適之謂一。」（《程氏遺書》卷第15，頁169。）主張嚴肅整齊，不分心外馳。他們為使人不流於道釋之學，談工夫乃用敬字，不用靜字。同時認為「敬則虛靜，而虛靜非敬也。」（《程氏粹言》卷第1，頁1179。）知兩者之「主敬」，在一定意義上即是說「靜」，亦即不否定在靜中思慮與體驗。這種向內的修養工夫影響及龜山，遂開展出其「觀中」心法，主張於靜中體驗未發，成了龜山之後，從羅豫章到李侗一脈的哲學基本宗旨。

到。」¹⁰⁵，將之與韓愈〈原道〉相提並論，說：「孟子而後，卻只〈原道〉一篇，其間語固多病，然要之大意儘近理。若《西銘》，則是〈原道〉之宗祖也。〈原道〉卻只說到道，元未到得《西銘》意思。據子厚之文，醇然無出此文也，自孟子後，蓋未見此書。」¹⁰⁶明道評價說：「〈訂頑〉一篇，意極完備，乃仁之體也。學者其體此意，令有諸己，其地位已高。到此地位，自別有見處，不可窮高極遠，恐於道無補也。」¹⁰⁷伊川也認為《西銘》是「擴前聖所未發」，其論與孟子同功。對於橫渠之繼承儒家孔孟的仁孝倫理思想，給予高度的肯定。

但是，對於橫渠的本體論，二程則明顯的不表贊同。可於伊川覆龜山信中所云：「橫渠立言誠有過者，乃在《正蒙》」見出端倪。蓋《正蒙》主要在闡述橫渠關於天道氣化的哲學思想，其中以「太虛」說氣之本體，正是二程所不能認同的。《正蒙》首篇〈太和〉中說：「散殊而可象為氣，清通而不可象為神。……太虛無形，氣之本體。其聚其散，變化之客形爾。……太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。……氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水，知太虛即氣。……太虛為清，清則無礙，無礙故神，反清為濁，濁則礙，礙則形。凡氣清則通，昏則壅，清極則神。……由太虛，有天之名；由氣化，有道之名。」¹⁰⁸指出氣是宇宙間一切過程的基本實體，天地萬物之變化皆由氣之聚散活動而得成。其中，「太虛」之清通無礙，是氣之本然狀態，氣在此狀態下是無形可見。換言之，「太虛」及萬物只是一氣之不同存在狀態而已，當氣處在清虛至極的狀態時，可名之曰「太虛」，是形而上的；當氣有聚散（乃至浮沈升降）活動時則成萬物，是形而下的。他又以「冰凝釋於水」為譬喻，明「太虛」與氣在本質上屬於同一種類，只是「太虛」偏重強調氣的存在狀態，且「太虛」和氣之間是相即不離、通一無

¹⁰⁵ 《程氏遺書》卷第2上，頁22。

¹⁰⁶ 《程氏遺書》卷第2上，頁37。

¹⁰⁷ 《程氏遺書》卷第2上，頁15。

¹⁰⁸ 《正蒙·太和》，《張載集》，頁7-9。

二的關係¹⁰⁹，如此以顯示其生化不測之妙用。

然，二程則持天理的高度提出批評。《遺書》中說：「立清虛一大為萬物之源，恐未安，須兼清濁虛實乃可言神。道體物不遺，不應有方所。」¹¹⁰意指作為一個萬物之源（即宇宙本體），不應只具有清和虛，而應兼具清濁、虛實各體相，才能不偏滯、不為空間所限地顯道之神用。明道曾引「形而上者謂之道，形而下者謂之器」的判準批評說：「若或者以清虛一大為天道，則乃以器言而非道也。」¹¹¹，在他的認識中，「有形總是氣，無形只是道。」¹¹²伊川也說：「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，形而上者則是密也。」¹¹³顯然他們認為張載的氣是屬形而下的範疇，才會以清虛一大來形容。因為真正形而上的道體，是無法言詮的。二程之所以會有此理解，自與其「萬物皆只是一箇天理」的主張有關¹¹⁴。《粹言》中載：「或謂『惟太虛為虛』。子曰：『無非理也，惟理為實。』」¹¹⁵，「理」才是宇宙中最為實在的存有。「實有是理，故實有是物。」¹¹⁶、「天下只有一箇理。」在他們看來，「理」是萬事萬物的總根源，是一切的規律和最高的準則，「理」就是「道」。且前述伊川曾說：「所以陰陽者是道也。陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者。」知該「理」是

¹⁰⁹ 「即」字本身有不同的意義，如果「即」當「就是」解，則「太虛即氣」便解作「太虛就是氣」。那麼，在語意上太虛和氣是一物，它們的連結關係又可有兩種理解：一、「太虛即氣」是指太虛和氣是兩物相合之「即」，雖然是相合為一，卻像是平面的將兩個東西合在一起觀之。這顯然無法契合橫渠的意思；二、「太虛即氣」是指太虛和氣是一體的兩面之「即」，若取橫渠的冰水之喻，從本質上去作了解似乎是可行的，但正反面之間似乎仍有相互對立的異體之嫌，還是無法充份的解釋太虛和氣之間是融通無二的關係。因此牟宗三先生從圓融義去解釋，認為順橫渠之意，「即」字是圓融之「即」，不離之「即」，「通一無二」之「即」，非等同之即（即不宜解作「太虛等同於氣」），亦非謂詞之即（即太虛不是氣之質性）。他從化境上言當體全是之「即」，去說明太虛不離氣，即氣見神，從神體氣化之不即不離中，顯示其生化之用。因為如此說「即」，則更能強調二而一的概念中含有具體、內在活動、及創造性的意義。

¹¹⁰ 《程氏遺書》卷第2上，頁21。

¹¹¹ 《程氏遺書》卷第11，頁118。參照《程氏粹言》卷第一：「子曰：子厚以清虛一大名天道，是以器言，非形而上者。」（頁1174）知，明道在此所謂「或者」，是指橫渠。

¹¹² 《宋元學案·明道學案上》，頁564。

¹¹³ 《程氏遺書》卷第15，頁162。

¹¹⁴ 《程氏遺書》卷第2上，頁30。

¹¹⁵ 《程氏粹言》卷第1，頁1169。

¹¹⁶ 《程氏經說》卷第8，頁1160。

「氣」的所以然，「氣」與「象」只不過是理的一種形式表現，「理」才是主宰、規範「氣」的最高實體。

對於二程以「理」為絕對、最高範疇的核心思想，龜山承繼之。嘗曰：「蓋天下只是一理。」¹¹⁷、「一以貫之，只是一個自然之理。」¹¹⁸關於氣，也和二程一樣，吸取橫渠的氣化思想，他說：「通天下一氣耳。天地其體也；氣，體之充也。人受天地之中以生，均一氣耳。」¹¹⁹、「夫通天下一氣也。人受天地之中以生，其盈虛常與天地流通。」¹²⁰認為氣充塞於天地間，萬事萬物皆是一氣之變化流行。包括人在內，也是由氣之聚合而生成。整個宇宙，皆是一氣之流行，把氣視為一個永恆不滅、持續運動變化的東西¹²¹。然而，在理氣關係上，他依二程強化了理的本體論地位。從宇宙論來講，理在氣上，認為主宰陰陽二氣之變化者只有「一個自然之理」，即是理，龜山又稱作「易」。所以在「南都所聞」中他曾說：「夫氣之闔闢，往來豈有窮哉！有闔有關，變由是生。其變無常，非易而何？……夫易求之吾身，斯可見矣，豈應外求？張橫渠於《正蒙》中曾略說破，云乾坤之闔闢，出作入息之象也。非見得徹，言不能及此。」¹²²和橫渠一樣，都注意到氣具有闔闢、屈伸的運動變化，但是龜山認為陰陽二氣之運動變化是由易（即理）所決定。從本體的層次說，人性本諸天，故此易理即內在於吾身，不假外求。然橫渠之氣或太虛屬形而下，不是易理，且學說偏重於強調「散殊而可象」之有形的客觀現象，故只能說是「略說破」，尚無法洞徹此主觀內在的最高本體。

另外，他也曾指出，橫渠欲就客觀超越的層面，立太虛氣化以破佛

¹¹⁷ 《楊龜山先生全集》卷 13，頁 649。

¹¹⁸ 《楊龜山先生全集》卷 13，頁 660。

¹¹⁹ 《楊龜山先生全集》卷 8，頁 405。

¹²⁰ 《楊龜山先生全集》卷 20，頁 858。

¹²¹ 就此而言，其說與二程兄弟有所不同。伊川曾說：「凡物之散，其氣遂盡，無復歸本原之理。天地間如洪爐，雖生物銷鑠亦盡，況既散之氣，豈有復在？天地造化又焉用此既散之氣？其造化者，自是生氣。」（《程氏遺書》卷 15，頁 163。）他們認為橫渠作為萬物之源的氣，只是形而下的「器」，非形而上的「道」。氣不是永恆之實體，它有生有滅，既散之後便不復存在。新生之氣，皆是「造化者」（即指道、理或太極）重新造化的。所以，氣本身是由「造化者」產生出來的一種暫時性的東西。

¹²² 《楊龜山先生全集》卷 13，頁 653-654。

教「心法起滅天地」的理論是不夠完備的，他說：「《正蒙》謂萬象爲太虛中所見物，則物與虛不相資，卒陷於浮圖以山河大地爲見病之說。山河大地正指物言之也。若謂指物言之可也，則浮圖見病之說，不足非矣。此與佛氏以心法起滅天地，更當究觀。所謂心法起滅天地之旨，未易以一言攻之也。更詳味之如何。」¹²³依橫渠《正蒙·太和》中說：「若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏『有生於無』自然之論，不識所謂有無混一之常；若謂萬象爲太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷於浮屠以山河大地爲見病之說。此道不明，正由懵者略知體虛空爲性，不知本天道爲用，反之以人見之小因緣天地。」¹²⁴知橫渠持以儒家「本天道爲用」的立場，從體用一致的觀點以辨佛老之非。其意在指出，道家「有生於無」是在有形之上先建立了一個「無」，因此在無生有之前，必然推出萬有不存在的理論，這是不知有無虛實通而爲一的道理。和道家一樣，釋氏所謂以心爲法、以空爲真，同樣否定客觀之實有，以世界萬有爲幻妄，因而建立一個超世的彼岸，於是形性、天人皆二截不相待。在橫渠，萬有皆氣之聚散作用，故不可說它虛妄不實；太虛氣化就是體用圓融不二的關係，無所謂先無後有。然，龜山雖明白橫渠企圖以太虛氣化來闢佛之思理，但他似乎見出了橫渠用以批評佛教的理論，基本上和佛學「以心爲法，以空爲真」是不同的思想體系。他說佛教思想體系「未易以一言攻之」，透露出他並未否定其價值，曾說：「（佛）其義難知，而又其辭善遁，非操戈入室未易攻也。雖橫渠之博辨精深，猶未能屈之爲城下之盟。」¹²⁵對橫渠之闢佛，顯然是有不同的意見¹²⁶。

¹²³ 〈與楊仲遠書〉，《楊龜山先生全集》卷 16，頁 751。

¹²⁴ 《正蒙·太和》，《張載集》，頁 8。

¹²⁵ 〈與楊仲遠書〉，《楊龜山先生全集》卷 16，頁 754。

¹²⁶ 按佛教在對現實世界加以觀察及反省後認爲，一切有爲法，緣聚則生，緣散則滅，此緣起的萬法即「因緣所生法」。諸有爲法因緣而起，故從時間上看，諸法無常（無恒久不變）；從現實存在上看，諸法無我（無自體性），此即「緣起性空」。故佛教要說明的是「山河大地」之所以存在，即是因緣而生的一種暫時性存在，但不等於要否定「山河大地」的存在。須知，「空」非一無所有，而是法的本質，是佛教對現實存在本質的稱述。然，佛教以此觀點來理解現實存在是有其積極義的。它就本體層次指出諸法之假有、妄有，是要破除吾人凡情感官知覺層次這部份的執迷而

另外，從人性論來說，龜山論人性之源無不善，是就天地之化而說一種道德創造之性，以爲人性就是天理的體現，但當性落入氣中，則有善惡之別，故分出「天地之性」與「氣質之性」。他說：「人所資稟固有不同者，若論其本，則無不善。蓋一陰一陽之謂善，陰陽無不善，而人則受之以生故也。然而善者其常也，亦有時而惡矣。……其常者性也，此孟子所以言性善也。橫渠說氣質之性，亦云人之性有剛柔、緩急、強弱、昏明而已，非謂天地之性然也。」¹²⁷這裏取橫渠對人性的區分，並以氣質之性和他的天地之性對舉說明。由此見出龜山天地之性，是就「繼善成性」的觀點把與生俱來的本性加以絕對化，此性就是「理」（或道）的體現。究其實，此天地之性是以理爲最根本的特性。他從形而上的角度，確立了人性之本體存在，事實上也就是肯定了人的道德價值。然，此立場與橫渠有所不同。橫渠「天地之性」也是一個形而上的概念，也是人性道德價值之所由來。但以其所謂「合虛與氣，有性之名」的立場觀之¹²⁸，此天地之性就是「太虛之性」，是就一種宇宙氣化而說的天地之性，這和龜山自有差異。

綜合言之，橫渠由宇宙氣化的思理開展，著手於尊禮立教的社會實踐；二程主張則較偏重由內心直證，就萬象紛錯中究尋一絕對的根本實理。兩派學風及哲學理論的不同，已先驗的深植於程氏門人心中。加以二程均認爲，橫渠之立言，誠有「過」者在《正蒙》，因此對洛學信奉至篤的龜山，致力於尋其「過」，對橫渠學思乃至《西銘》義理提出質疑，可說是必然的趨向與舉動。

言，並非要根本否定實在事物的存在，由此以要求一不受緣起條件約束而能恒常不變的本體，這樣的「存在」，才是真正能自主的「存有」。可知，佛學正如龜山所謂「未易以一言攻之」。橫渠所論，與佛學在基本立論與思想體系上存在著本質上的不同。事實上，龜山對佛學是下過工夫的，他曾糾正王安石對佛教「空」字的解釋說：「佛氏以爲斷空，非真空也。」（《楊龜山先生全集》卷7，頁363。）深知佛教之論「空」，並非「斷滅空」。因此，他對橫渠之闢佛評以「猶未能屈之爲城下之盟」，可知亦非無的放矢。

¹²⁷ 《楊龜山先生全集》卷12，頁613-614。

¹²⁸ 《正蒙·太和》，《張載集》，頁9。

（二）受張載與二程對王安石學術持不同態度之影響

北宋神宗熙寧二年（西元 1069 年），為改變宋王朝貧弱不振的局面，命王安石（1021-1086）為參政知事，始變法新政，目標在富國強兵，遂形成激進的「新黨」勢力。張載與王安石同時，歷仁宗、英宗及神宗三朝，躬逢北宋由太平而混亂的局勢。以其身為儒者的經世精神，也主張政治革新，儘管在具體的改革策略上與王安石不合，但兩者之終極目標是一致的。依史傳記載，橫渠嘗對神宗問治道曰：「為政不法三代者，終苟道也。」¹²⁹遂主以經界為急務，行井田之制、分宅里、立斂法、興學校等，期改善貧富不均、教養無法等問題¹³⁰。王安石新政亦植基於儒家的道德理想主義，曾上仁宗皇帝書主張法先王（孔孟）之道。又，對神宗問治道時以為當法堯舜，並以擇術為先。強調經世致用，正與橫渠之學政不二若合符節。他取法三代先王之治，制法抑兼併、助力耕¹³¹，行青苗法、農田水利法等；也重視禮樂刑政、興辦學校，著有「三經新義」（即《周官新義》、《書義》、《詩義》），頒之學官，作為取士的依據。其中，尤重視《周禮》，推崇《周禮》之法可施行於後世，並以之為其政教之典¹³²。而前述，橫渠尊禮立教，特別推崇《周禮》，曾於《經學理窟·周禮》開宗明義曰：「周禮是的當之書。」並以此作為政策制定的根據¹³³。足見兩人在政治改革的方向上基本是一致的，容或橫渠曾向王安石表明不能完全接納他的改革內容，但整體而言，橫渠並未對新法發表過強烈的批評言論。

橫渠如此開放且中立的態度，與當時屬「舊黨」勢力的二程有所不

¹²⁹ 《宋史·張載傳》，《張載集》，頁 386。

¹³⁰ 呂大臨：〈橫渠先生行狀〉，《張載集》，頁 384。

¹³¹ 例如王安石有〈兼併〉詩一首，內容即在推崇三代之治無兼併的現象，後世當取法之。見《箋註王荊文公詩》卷 6，頁 273。

¹³² 王安石〈周禮義序〉云：「惟道之在政事，其貴賤有位，其後先有序，其多寡有數，其遲數有時，制而用之存乎法，推而行之存乎人；其人足以任官，其官足以行法，莫盛乎成周之時；其法可施於後世，其文有見於載籍，莫具乎周官之書。」於三經中最重《周禮》，並取以作為變法新政的基礎。見《臨川先生文集》卷 84，頁 878。

¹³³ 《經學理窟·周禮》，《張載集》，頁 248。

同。雖然二程也支持改革，在政治主張上也尊禮重道，標榜唐虞三代之治。但相較於王安石的禮教刑政、求富求強的功利思想，二程尤重個體內在之道德涵養。據伊川〈明道先生行狀〉的描述：「時王荆公安石日益信用，先生每進見，必為神宗陳君道以至誠仁愛為本，未嘗及功利。神宗始疑其迂，而禮貌不衰。……荆公浸行其說，先生意多不合，事出必論列，數月之間，章數十上。」¹³⁴熙寧二年，明道論王霸之辨，認為「治天下者，必先立其志，正志先立，則邪說不能移，異端不能惑。」¹³⁵嘗批評王安石「其身猶不能自治，何足以及此！」¹³⁶又曾兩度上〈諫新法疏〉，具體批評安石新法，阻勸朝廷再用。元祐元年（西元 1086 年），伊川也曾指出：「今日至大至急，為宗社生靈久長之計，惟是輔養上德而已。……臣願陛下擴高世之見，以聖人之言為可必信，先王之道為可必行，勿狃滯於近規，勿遷惑於眾口。」¹³⁷隔年，又憂心忡忡地說：「雖朝廷寬大，不欲以言罪人，然主上春秋方富，宜親道德之士，豈可以狂妄之人，置之左右。」¹³⁸兄弟二人不惜以嚴詞批判，可見出他們反對新法的堅定立場。對於其學術思想，則視新學比釋、老更易壞了後生學者。如謂：「今異教之害，道家之說則更沒可關，唯釋氏之說衍蔓迷溺至深。今日是釋氏盛而道家蕭索。……然在今日，釋氏卻未消理會，大患者卻是介甫之學。……如今日，卻要先整頓介甫之學，壞了後生學者。」¹³⁹又說：「浮屠之術，最善化誘，故人多向之。……介甫之學，佗便只是去人主心術處加功，故今日靡然而同，無有異者，所謂一正君而國定也。此學極有害。……今天下之新法害事處，但只消一日除了便沒事。其學化革了人心，為害最甚。」¹⁴⁰此見二程對王安石的強烈批駁，顯然有異於橫渠溫和的態度。

¹³⁴ 《程氏文集》卷第 11，頁 634。

¹³⁵ 《程氏文集》卷第 1，頁 451。

¹³⁶ 《程氏遺書》卷第 2 上，頁 17。

¹³⁷ 《程氏文集》卷第 6，頁 542。

¹³⁸ 《程氏文集》卷第 6，頁 548。

¹³⁹ 《程氏遺書》卷第 2 上，頁 38。

¹⁴⁰ 《程氏遺書》卷第 2 下，頁 50。

身為程門高足，龜山批評新學尤不餘遺力。在二程眼中：「游酢、楊時是學得靈利高才也。楊時於新學極精，今日一有所問，能盡知其短而持之。介父之學，大抵支離。伯淳嘗與楊時讀了數篇，其後盡能推類以通之。」¹⁴¹龜山以其能知己知彼，對其學術思想乃能提出具體的辨駁，曾多次指正王學之失。如在〈答胡康侯書〉中說，因閱讀王安石之《三經新義》，見其有害義理處，乃為之著論《三經義辨》以正之¹⁴²。又，認為王氏精微要妙之義多在《字說》，但因其末年溺於釋老，所作實染雜學，故作〈字說辨〉以疾斥之¹⁴³。而〈神宗日錄辨〉，則是就王安石對神宗之告語作辨駁，如政事、經說、與士人之器識等問題，莫不辭而闢之¹⁴⁴。更於靖康元年（西元1126年）〈上欽宗皇帝書〉中說：「蔡京用事二十餘年，蠹國害民，幾危宗社，人所切齒。而論其罪者，曾莫知其所本也。蓋京以繼述神宗皇帝為名，實挾王安石以圖身利。……京得以肆意妄為，則致今日之禍者，實安石有以啓之也。臣謹案安石挾管商之術，飾六藝以文姦言，變亂祖宗法度。……其著為邪說，以塗學者耳目，敗壞其心術者，不可縷數。」¹⁴⁵可說對新學作全面性的抨擊。儘管去安石新政已數十年，龜山以七十四歲高齡、位居國子祭酒之尊，仍對王安石嚴厲譴責，痛思禍源。甚而議請「追奪王爵，明詔中外，毀去配享之像，使淫辭不為學者之惑。」¹⁴⁶除可見其知無不言、言無不盡之忠心剛正性格外，雖不免流於情緒之舉，也可見出龜山固守師說之心。證之哲宗紹聖二年（西元1095年），伊川因黨論而放歸田里。徽宗之際，其學說又被誣為邪說，著作全遭查禁。伊川被迫解散學徒，洛學「為世大禁，學者膠口無敢復道。」¹⁴⁷在此情況下，龜山猶心向洛學，誠心窮究，奉書請教。可知，龜山強烈反對王安石的立場，與其篤信洛學的態

¹⁴¹ 《程氏遺書》卷第2上，頁28。

¹⁴² 《楊龜山先生全集》卷20，頁885。

¹⁴³ 《楊龜山先生全集》卷17，頁764-767。

¹⁴⁴ 《楊龜山先生全集》卷6，頁303。

¹⁴⁵ 《楊龜山先生全集》卷1，頁203-204。

¹⁴⁶ 《楊龜山先生全集》卷1，頁206。

¹⁴⁷ 《楊龜山先生全集》卷25，頁1032。

度有關。正因在其堅守與執著之下，使龜山成爲程門弟子中抨擊王安石之代表人物，甚而瓦解了新學在南宋的可能發展，並奠定了他傳衍洛學的領導地位。

依此，關學與洛學在學風上本已存在著體質上的差異，加以在面對新學態度上之不同，龜山既如此尊師向道，對與老師採不同立場的橫渠恐亦難能全然信服，對關學提出質疑似乎也是有脈絡可尋。他曾批評關學曰：「《正蒙》之書，關中學者尊信之，與《論語》等。其徒未嘗輕以示人，蓋恐未信者，不惟無益，徒增其鄙慢爾。」¹⁴⁸語氣中有否認關學歷史地位之意味。甚至說：「橫渠之學，其源出於程氏，而關中諸生尊其書，欲自爲一家。故余錄此簡以示學者，使知橫渠雖細務必資於二程，則其他故可知已。」¹⁴⁹明白以爲關學乃淵源於洛學，否認關學之學術的獨立地位。知其貶低關學之意圖甚明，目的不外乎欲爭奪當時政治與學術環境的領導地位，同時也是要縱貫地抬高二程洛學於學術史上的尊崇地位，建立一己學脈的門戶之說¹⁵⁰。加以龜山對關學思想的諸多批評，遂使他成爲當時批評橫渠關學之最力者。從涇渭有別的關、洛學風，到依循恩師激烈反對王安石的態度，身爲程門高第，以力貶關學、新學爲己任，是再自然不過的學術情境了。

¹⁴⁸ 《楊龜山先生全集》卷 20，頁 866。

¹⁴⁹ 《楊龜山先生全集》卷 26，頁 1055-1056。

¹⁵⁰ 程氏又一門人游酢也曾說：「先生（明道）生而有妙質，聞道甚早。年逾冠，明誠夫子張子厚友而師之。……既而得聞先生論議，乃歸謝其徒，盡棄其舊學，以從事於道。」直指張載師事程子之事。見游酢：〈書明道先生行狀後〉（《程氏遺書》附錄，頁 334。）另，本師尊橫渠，後因恩師辭世而師事二程的呂大臨也曾在〈橫渠先生行狀〉中記載，嘉祐初年，橫渠「見洛陽程伯淳、正叔昆弟於京師，共語道學之要，先生渙然自信曰：『吾道自足，何事旁求！』乃盡棄異學，淳如也。」（見《張載集·附錄》，頁 381-382。）此說曾被伊川指正，以爲不符事實，並要求刪去，而呂卻未刪。（見《程氏外書》卷第 11，頁 414-415。）然，據伊川的說法，呂與叔「守橫渠學甚固」（《程氏遺書》卷第 19，頁 265。）知其基本上仍承傳橫渠的思想，於此卻有意在淵源上使關學「洛學化」，我們也只能理解爲程氏門人爲高其學、尊其道而杜撰的門戶之說了。

第三章 程頤「理一而分殊」說

思想家能提出重要的學說，並對其後之學者產生深遠的影響，其理論之邏輯思維與內涵必有值得我們關注的地方。本章欲就伊川對「理一而分殊」命題的闡釋進行研析，勾勒該命題在理學思想中的初步建構，期能進一步見出龜山、延平、朱子，乃至後世學者對該命題的詮釋與應用。

回顧龜山讀《西銘》，以為橫渠有「言體而不及用」之失，乃請伊川得一言能「推明其用」，以使「體用兼明」，伊川答以「理一而分殊」，謂《西銘》在使人「推而行之，本為用也」。可見，「理一而分殊」在原始的討論上已具有體用的思維與意義，且宋代理學本身就是一種體用論的建構，因此，本章第一節將先就伊川的體用思想進行探析。蓋伊川之體用說不僅是其個人思想系統之重要理論基礎，也為後世儒者提供了一重要的範型¹，我們可以經由他對體用的論述，見出伊川的思維方式以及對世界的認識進路。尤其對「理一而分殊」的思維，實立基於體用思想上。可以說，「理一而分殊」、「分立而推理一」即是他體用思想在倫理學義上的延伸與運用。因此，對伊川體用說進行論析，是認識其「理一而分殊」說的重要進路。

其次，歷來學者由於對命題之「理」的詮解不同，從而使形上界與形下界形成不同的關係型態。今就「理一而分殊」命題言，亦因對「理」的理解連帶對「分」字、乃或「一」字與「殊」字各有所解；又，檢視伊川對龜山的覆信內容，「理一而分殊」與「分立而推理一」兩者同時並列，且在語意結構上有相同之處。因此，第二節將就伊川之「理」與「分」的義涵予以明析，並就語句結構探討「分」字與「一」、「殊」之對應關係，以及「而」字的作用，力求釐析伊川「理一而分殊」和「分

¹參見陳榮捷：《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁69-86。

立而推理一」之原初的內在思致，以見出命題之思辨型式。並在此論述下，於第三節對「理一而分殊」的倫理義涵進行細部的闡釋，勢將有助於闡別後世學者之相關討論。

既說「理一而分殊」是從其體用觀延展出來，那麼，如何從現象界具體的呈現出本體的深刻內容？伊川之「分立而推理一」即可作為一條實踐的進路。然，「分立」如何可能？則關乎主體之自覺性與能動性，由主體之豁醒乃能推心及人。又，觀其思想，居敬、窮理即為朗現本體的工夫入路。如此體用兼備，才能具現存有在現實世界的開顯，也為儒家的道德實踐提供一條堅定、務實的方向。故，另列第四節以闡述其「分立而推理一」的踐履路徑。

第一節 「理一而分殊」的思維基礎：體與用

整體而言，伊川以「理」為世界萬物存在的根據，也是最高的精神實體。主張天下只有一個理，此理從天而言，是宇宙天地自然的規律；從人而言，是社會倫理道德的原理與規範。他從存有的層面說明該理的絕對與實存，並以此作為人道運作的價值根據。在體與用的思維下，他從多方面說明天道與人道的關係，以形而上、形而下來分辨理與氣、道與器或陰陽，並自覺地以體用範疇來連結形上與形下。就在對彼此的關係論述中，從而建構出一個人與意義世界、人與可能世界的完整的世界圖式。因此，我們若能從伊川之體用思維著手，明析其論理氣、道器及陰陽等概念關係，就能見出他對整個世界的認識與詮釋，進一步理解其「理一而分殊」命題背後的思維模式。

一、體微用顯：用以得體、體以致用

伊川關於體用關係的揭示，莫若他在〈易傳序〉中所說：

至微者理也；至著者象也。體用一源，顯微無間。²

他是想要以體和用、顯和微的對比方式，來說明易學中關於「易理」和「易象」兩者的關係，此「體用一源，顯微無間」的結論不僅連結了形上和形下兩個世界，更貫通了天道與人道，為儒家哲學開創了極具深刻內涵的哲學思維³。

伊川說：「聖人作《易》，以準天地之道。《易》之義，天地之道也。」⁴認為《易》所包含的義理，其內容是「天地之道」。此天地之道即易理，易理幽微難明不可見，是形而上的實有，是「至微者」；象是有形象標誌、可感可見的一種工具，是「至著者」。在《易》中，理寓於象，象包含理，故不可知見的理須經由卦爻、象數等圖示或文字來加以說明開顯。所以他也曾說：

理無形也，故因象以明理。⁵

理無形也，故假象以顯義。⁶

此「無形」之「形」，即形迹也，指可為人所感知者。說理「無形」，不是指數學上「零」的完全沒有，而是指超乎形器而無形體之理，或說是尚未有形之理，它深刻幽闇不顯，無法為人感官所知見，需借「象」來顯現自身，故說是「微」；相對的所謂「象」，即是形而下之具體物象，是有形迹可考者，是「著」者，可用以闡明無形之「理」使人可知見體

² 《程氏文集》卷第8，頁582。

³ 按《易·繫辭下傳》有「微顯闡幽」一語，依孔穎達正義云：「以體言之，則云微顯也；以理言之，則云闡幽。」意指體有微顯，演其義理則使顯見著明。伊川當受其啟發，而有如是說明。參見《易·繫辭下傳》，十三經注疏本，頁172。

⁴ 《程氏經說》卷第1，頁1028。

⁵ 《程氏文集》卷第9，頁615。

⁶ 《周易程氏傳》卷第1，頁695。

認之，其任務即在發用、呈現本體，亦即他所謂「在理爲幽，成象爲明」⁷，吾人可經由觀象、用象，以求理、明理。因此，就《易》來說，「天地之道」的「理」是《易》之體、是微；「象」即是理之用、是顯。兩者看似有所區別，然伊川說它們又是同出一源，沒有間隔的。那麼，可以說伊川之「無形」或「形」、和「顯」或「微」，其實也都只是在對存有層次的「理」作一狀態的描述。換言之，形上形下或體用之間的區別，只在其處於無形或形、或微或顯的不同狀態而已，並不能改變它們是相通一貫的本質。又，須知這裏伊川主要是就吾人認識的層面而言，畢竟在概念認知上，無形只能藉由有形來界說與詮釋，而這也是作易者「立象以盡意」、「尋象以觀意」的基本方法，欲透過象之有形以說明此超越形器之存有的真實性與實在性，因此在吾人之認識次序上必然是「因象以明理」，即由用以得體。

與此相同的討論又見於《遺書》中：

至顯者莫如事，至微者莫如理，而事理一致，微顯一源。⁸

對於「理」的描述不變，但以「事」代換上述有形的「象」，則其所謂「至微者」的「理」，還是指本體；「至著者」的「象」與「至顯者」的「事」，皆是指形而下的現象界而言。「理」作爲本體，它沖穆無朕、無形無兆，吾人雖可以體悟、實證，但卻隱微至極不得搏持把捉；而作爲發用的有形的「事」相對地則顯而易見、可感可知。但理非孤離於事之外，而是內存於事中，兩者同出一源，關係一致，無論其間的狀態差異並不能改變理與事（或象）之間是一體的關係。

然值得注意的是，在伊川的易學思想裏，又主張：

有理而後有象，有象而後有數。⁹

⁷ 《程氏經說》卷第1，頁1028。

⁸ 《程氏遺書》卷第25，頁323。

⁹ 《程氏文集》卷第9，頁615。

有理則有氣，有氣則有數。行鬼神者，數也。數，氣之用也。¹⁰

按象、數與氣同屬形而下的器物所具，於此似乎意謂著「理」先「象」後、「理」在「氣」先。蓋因作為最高實體的形上之理，是形下世界一切的根本，它賦予現象世界所有存在與活動的規律和方向。所以，理主導著一切的發生，氣則是具從屬性的，循著理的法則或規律而運作。因此，不同於前述立於吾人認識次序之視角，而是從本體的觀點言，宇宙萬物的生成程序是「理」先於「象」或「氣」。由「理」到「象」、「氣」或「數」的秩序，即是由體以致用的秩序，此便成了伊川體用論中重要的邏輯結構。

綜上所述，伊川體用思維原是對《易》之理象、理事關係的討論，他以天理觀的高度，認為體決定用，由體可以致用，由用可以得體，體和用具有一種內在的關係。運用這個思維模式進一步對理氣體用關係進行論析，這就從單純的對《易》的理象討論擴展到對整個宇宙之理與氣的關心和詮釋。使「體用一源，顯微無間」之思維方式具有普遍義而可多方運用，不僅見於他對「理一」和「分殊」的相互關係上，也是他思想中一個重要且極具意義的思維方式，對後世學者的啟發甚巨。

二、體用分明：體是形而上、用是形而下

由前述可知，在他的邏輯結構裏，「理」是「易理」，是體；「氣」相當於「易象」的層級，是用。再依《易傳》「形而上者謂之道，形而下者謂之器」的道器關係分判，則「理」相當於「道」，是形而上者；「氣」是「器」，是形而下者。且陰陽是氣，亦屬形而下者。形而上者只是存有或實有，無所謂存不存在的問題，形而下者則是存在或實在。或者，依伊川，又可換個方式來稱述，即以「所以然」來表示形上之道，是體；

¹⁰ 《程氏經說》卷第1，頁1030。

以「然」來表示形下之器，是用。則「器」、「氣」及「陰陽」皆屬存在之然，「理」和「道」是存在之然的所以然。這些作區別性的論說，是伊川對天地萬物生成活動的認識與詮釋，也都是順著他體用的思維模式鋪陳出來的。

伊川理氣論主要在修正橫渠的「氣」論，並以《易傳》「一陰一陽之謂道」為根據來闡述宇宙萬物的生成。但他以分解性的思想性格，進一步對道、氣、陰陽之間的關係作了析論。他說：

「一陰一陽之謂道」，道非陰陽也，所以一陰一陽道也，如一闔一闔謂之變。¹¹

「一陰一陽之謂道」，此理固深，說則無可說。所以陰陽者道。既曰氣，則便是二。言開闔，已是感，既二則便有感。所以開闔者道，開闔便是陰陽。¹²

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。形而上者則是密也。¹³

《易傳》「一陰一陽之謂道」的「一陰一陽」，是指在體性上呈現動靜、剛柔、進退、明暗……等諸般具對比性特徵的陰陽二氣，它們相互錯綜、和合以生就宇宙萬物，這就是天地間的氣化流行，即是「易道」、「天道」。那麼是否意謂著陰陽即是道？形上、形下是不分的？

首先，伊川表示陰陽並不是道，「所以一陰一陽」才是道。依其「氣是形而下者，道是形而上者」之區分，認為陰陽是形下之氣，它們因彼此屬性相異而能在闔闔變化之間交互作用，吾人可從其生成萬物的變化中尋繹出條理、節度和脈絡，由此推知陰陽之運化有其經常性的法則和

¹¹ 《程氏遺書》卷第3，頁67。

¹² 《程氏遺書》卷第15，頁160。

¹³ 《程氏遺書》卷第15，頁162。

規律。這些法則和規律即是陰陽運化之依循與根據，它規範著陰陽二氣的開闔活動與生成，是陰陽運化的所以然，陰陽自然之化本身，不是道，所以陰陽者，才是「道」。故說，陰陽是氣，所以陰陽者、所以開闔者是道。於此，伊川實即以「然」和「所以然」的對比概念，說氣是存在之然，是在體規定下的作用、結果；道是存在之所以然，是用之所以發生、呈現的根由。如此思致，便把道體完全抽離於氣之外，限縮為只是一形上的實理，而與具有感通變化活動義的陰陽二氣有所區別。意謂著體是體，用是用，形上、形下各有其存在的獨立性。

再者，從形之有無來看，「有形皆器也，無形惟道。」¹⁴若與其天理論相對應，其「道」即是「理」，理如前述，乃超越形器、無形無迹，是形而上者；而氣聚物生，在有形世界的變化流行是有形迹可把捉的，是形而下者。他說「離了陰陽更無道」，是就道之如何開顯、為人所體認而說，此與上述「因象以明理」同意，以然推其所以然。但若是就道與陰陽的本身屬性言，則兩者實有「形」與「無形」之異質。顯然在他的形上學思維裏，道器、理氣之間仍是有形上、形下之別的。

另須注意，伊川於此有一重要的觀點，他認為「感與未感」只能在氣上說，因以開闔為陰陽，開闔屈伸才能有活動與發用，依其邏輯，那個「所以開闔者」的道（理），才是氣之感者應者背後之所以感應者。他說：

「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。¹⁵

蓋因伊川在存有的概念上是把理給絕對化，視為萬物構成的形式根據，理是實有、實理，但它只具靜態的存有義。不同於《易傳》之從體自身言寂感，伊川之體無所謂感與未感，感應生發只在氣上、「人分上」說，

¹⁴ 《程氏粹言》卷第1，頁1178。

¹⁵ 《程氏遺書》卷第15，頁160。

即在用上說¹⁶。因此，氣之感應乃屬形而下者，而所以感、所以應者，則是理，是形而上者。倘以「所以然」及「然」來稱述，則感者、應者之氣是現象的存在之「然」，是具體而特殊的，理則是超越而普遍的「所以然」。這理之能感與氣之所感的看法，與其「有理則有氣」的因果邏輯是一致的，即能感是體，在氣之先；所感是用，在理之後。此理體，是形下世界活動的指導與軌則。

是以，雖說體用之間是同源無間，但於此又可見出伊川堅持理之至高獨一的超越性與形上性，嚴守形而上之道與形而下之氣的分野，把理完全脫離形下的陰陽，企圖建立一個超越於氣化現象界之上的「理世界」，以作為主宰宇宙天地的最高本體。這就使體用分屬形上界與形下界兩個層級，使理與氣、形上界與形下界之間有了明確的地位。證諸他在與呂大臨論「中」時所說：「大本言其體，達道言其用，烏得混而一之乎？」¹⁷申明體是體，用是用，不可混而為一，足見出其體用分明的思路。

三、體用一源，顯微無間

伊川既如此二分形上、形下之異，那麼是否會造成形上世界與形下世界割離而不相合的狀態？答案就在他的「體用一源，顯微無間」、「事理一致，微顯一源」中。他以形上、形下分別理氣之間的不同，但又從存有論的層級，以體用同出一源、無所間隔的立場，主張理氣之間彼此是相互包攝連結的關係，由此密合了形上、形下兩個不同的世界。此存有學義之同源一致的詮解，又進一步使體和用、形上和形下有了同等的地位與價值。

¹⁶ 伊川所謂從「人分上」說感與未感，是立於作用面而論，是屬於心的問題，不屬於性的問題。其性與形上之道、形上之理同是存有論的實體概念，無所謂感與未感的問題。

¹⁷ 《程氏粹言》卷第1，頁1182。

（一）體用、本末同源一體

伊川曾有一具象的比喻，他說：

沖漠無朕，萬象森然已具，未應不是先，已應不是後。如百尺之木，自根本至枝葉，皆是一貫，不可道上面一段事，無形無兆，却待人旋安排引入來，教入塗轍。¹⁸

例舉該不具形質性的形上之理，如樹之根本，而事則如樹之枝葉。他從存有言，「沖漠無朕」之體，「萬象森然」早已隱具其中，因此未應已應、若微若顯，並無先後的分別，是自然一體的。蓋根本提供了枝葉的發生、活動與生長，是枝葉的所以然，能使枝為枝、葉為葉；而枝葉來自根本，早已隱具於根本之中，以根本為其呈現、開展的憑藉及資材，才能得以具體生發。即形上無形之理中，早已涵具形下世界的萬事萬物，理與事實乃一體同貫的關係。由此可說，無論從無形到有形，或由微而顯，其間的狀態差異、感或未感並不能改變理（根本）與事（枝葉）是相互並生，渾然一體的關係。我們不能把未應時的「沖漠無朕」（根本）與已應後的一切事（枝葉）隔截成上下兩段，同時，已應後的一切事也是自然一貫的生發，並不是由人為造作而來的。又曾謂：

凡物有本末，不可分本末為兩段事。灑掃應對是其然，必有所以然。¹⁹

灑掃應對是形下經驗世界的具體現象，但存有來看，吾人能有此行為發用必有一使其然的所以然，此即存有之理，對灑掃應對而言即是實現之理、存在之理。於此，若把灑掃應對的行為現象視為「末」，則使其具

¹⁸ 《程氏遺書》卷 15，頁 153。

¹⁹ 《程氏遺書》卷 15，頁 148。

體生發而成其然的理則為「本」，則本末、理事猶根與枝葉，皆屬自然一體，同體一貫，吾人不能以概念化的知識將之隔截分列。畢竟物之動靜自有理，行為的發動本身，必有其背後的所然之理。但我們並不強調有此事則必有此理以應之的對應、相應關係，而是說，未感未應的所以然使灑掃應對成其然、已感已應，說的是感應之應的問題。因此，若以理事說，從源處看，理是事的存在根據；從作用、顯現看，事是理的活動呈現，理須寓於事之中而得以表現，離了事無以見理（與前述「離了陰陽更無道」同意，體本不離用），由此觀之，體用是圓融一貫。是以，自理而觀，則理中有事；自事而觀，則事中有理²⁰。兩者沒有時間上的先後次第問題，在存有層次上相融相即、不離不二，猶體與用之間，由體生用，非用無體，用自體出，用以得體，體用在本質上相融相攝，是一而二、二而一。

（二）體用、上下相涵相攝

事實上，伊川之理與事說的就是一理和萬殊的關係。蓋至微的理即是超越、絕對、無所對待的形而上之體，故可說是至一；相對的，至著的事，則是現象世界具體變化的萬事萬物，是一切形而下的萬殊。這一與萬除了有表面上的對應關係外，兩者的實質關係亦如百尺之木，在概念區分上，一理是萬殊之本，是本體；萬殊是一理之末，是現象。從存有上來看，一理和萬殊就猶如理與事、體與用，彼此是相即相融、相涵相攝的關係。

伊川在〈易序〉中說：

散之在理，則有萬殊；統之在道，則無二致。²¹

²⁰ 朱子曾就伊川之體隱用顯釋曰：「『體用一源』者，自理而觀，則理為體，象為用，而理中有象，是『一源』也。『顯微無間』者，自象而觀，則象為顯，理為微，而象中有理，是『無間』也。」見朱熹：〈答何叔京三十〉，《朱子文集》，頁 1745。

²¹ 《程氏傳·易序》，頁 690。

他把一理散為萬理，成萬殊之理，而此萬理皆受此根源之道體（理體）所統攝。理是一，是根本。萬殊萬理，或由氣化所生之天下萬物，不論其清濁偏雜，皆具一貫之理。在解釋「咸卦」中又說：

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。²²

《易·繫辭下》言天下萬事「同歸而殊塗，一致而百慮」，識其要當在求一以貫之²³。伊川則就「理」引釋之，以天理為終極根源。在他認為，一物一事皆有是理，且天下只有一理。此理，是萬事萬物存在之然的所以然之理，從認知上說，當它散開落到事事物物上，則表現作用為各事物不同之理。但從源處觀之，萬物既以此理為依據，則萬物皆包涵著此普遍的天理，萬物雖殊而不同，但所具有的天理一樣。就此而言，一理通於萬理，而一物之理與萬物之理也是相通的。因此，無論天下事物如何千變萬化，或一理在萬物中如何表現為不同的形態存在，它們都殊塗同歸，百慮一致，所有的運動變化都不能離開一理的統攝。因為，一理體現為萬理，萬理即一理，萬物萬理皆應歸統於一理，由一理統攝萬理。

表面上看來，這是有關一理與萬理如何統一的問題。然須注意，此「統」不只是一平面的主從關係而已。蓋伊川所謂「統之在道」、「統之以一」的「統」可有兩層解讀：一者本、始也，意指萬殊萬變皆以道（理、一）為根本、為源頭。按「統」，原指眾絲的端緒，引申為凡綱紀之稱²⁴。而在義理思想的義涵上，則可解作本也、始也；二者統貫、涵會，指上一貫相涵。前曾引述，伊川曾謂「沖漠無朕，萬象森然已具。」道在無形無象時已潛存涵具天地間之森然萬象，萬象會聚於道。知此涵具、涵會，不是經驗層次常識性的就表面的理解道之包含天下萬殊的相關數

²² 《程氏易傳》卷第3，頁858。

²³ 《周易·繫辭下》，十三經注疏本，頁169。

²⁴ 漢·許慎撰、清·段玉裁注：《說文解字注》，頁651。

量或種類等，而是就本體層次的觀點來了解，意指上下立體一貫的相涵相攝。蓋道的涵蘊是一種存有學的含容具足、自存自有。就紛紜的萬殊而言，道或理是其本根，每一分殊皆具此理，也各分享道的全體特性，具足著全體之理。故道、理與萬殊之間在內容本質上是相滲相涵的關係。因此，「統之在道」、「統之以一」的「統」若解作統貫、涵會，就如牟宗三先生所謂「涵著提起來說」²⁵，表面上偏重就道體本身而說「道」、「一」提起萬殊、萬理，實則它不是平面式或上下單線性的一端提起，而是一理和萬殊之間全體、立體的互攝相容，無論是處於或隱微或開顯、或無形或有形、或寂然或感通的存在境域，皆殊途同歸，亦如百尺之木，表裏上下是一體共構、相需相成、相融相即的立體關係。

（三）體用、一多相即相入

承上述，伊川之理與事、一理與萬殊其實也就是一與多的關係，理即是「一」，事或萬殊是「多」。其「統之以一」（或「統之在道」）即是以「一」統攝「多」的另一表述。如此分別從總體義及殊別義，嘗試把兩端結合起來，主張以「一」統「多」、「多」復歸於「一」的思辨認識，似乎與華嚴宗的圓融無礙觀有內在的關聯。在華嚴宗，「理事」關係就是「一多」關係。《遺書》中就記載了伊川與弟子對《華嚴經》的一段討論，茲列如下：

問：「某嘗讀《華嚴經》，第一真空絕相觀，第二事理無礙觀，第三事事無礙觀，譬如鏡燈之類，包含萬象，無有窮盡。此理如何？」
曰：「只為釋氏要週遮，一言以蔽之，不過萬理歸於一理也。」²⁶

於此，他對華嚴宗三觀思想中關於理與事的關係探討，逕以「萬理歸於

²⁵ 牟宗三先生：《心體與性體》第二冊，頁 136。

²⁶ 《程氏遺書》卷第 18，頁 195。

一理」一言總括之，主要是從天下萬殊肇自一理而說的。此，雖與其上述「統之以一」、「統之在道」之立於體上說有所不同，但其中思想理路相符。

華嚴「真空絕相觀」（即「真空觀」）、「事理無礙觀」（即「理事無礙觀」）與「事事無礙觀」（即「周遍含容觀」）是《法界觀門》中的三觀²⁷，華嚴宗四祖澄觀依此又有四法界說，即「理法界」、「事法界」、「理事無礙法界」、「事事無礙法界」，成爲華嚴宗對於主體修證境界的智慧觀法。其內容主要在表述華嚴觀行的無盡緣起思想，旨在說明理（即是一、本體）與事（即是多、現象）、事與事之間，皆交互關連、相即相入，均同時週遍互容，非可斷離。以佛教思想的兩大主題「緣起」與「實相」而論，「真空觀」以「緣起」爲理論基礎，從般若空觀的觀點，就本體層次論證諸法本性空（即諸法無自體性），破除吾人在感官層次對虛幻不實之現實萬法的常識性認識。再由此過渡到探究「實相」問題，即佛性、法性、真如、涅槃，也就是本體等問題的討論。因此，「理事無礙觀」在「真空觀」的引俗向真下，由虛幻不實之現實存在轉向對真實常住之真如實體的探討，直就存有學立場論「理」（本體）與「事」（現象）之互融無礙。認爲人在除卻皮相之見下，得透過智慧直觀的方式，肯定一真如佛性本體。此佛性、真如就是究竟的實相，也就是「理」。在概念上，此理是整全的、不可分散的，是無法用感官知覺來認知的，須經由理的顯象面、即事的層面來予以呈露。因此，理論上理是存有自身，事是存有的顯現，實則凡事皆具理，任何事即擁有不可分割的理之全體，理與事是同一的，理即事，事即理，兩者是相即不離的關係，是一而二、二而一的關係。故說一即一切（一理顯現諸事、本體即現象），

²⁷ 《法界觀門》相傳是華嚴宗初祖杜順的著作，今原作已佚。然，在四祖澄觀《華嚴法界玄鏡》及五祖宗密《註華嚴法界觀門》師弟二人的疏解書中，可見其原文。又，《法界觀門》內容亦見於法藏《華嚴發菩提心章》中。據澄觀謂：「香象大師菩提心章，載《法界觀門》以明發心相。」（見《大正藏》第45冊，臺北市：世樺出版社，1998年，頁650。）是以，三觀是否出於杜順？學界仍存疑。可參見呂澂：《中國佛學思想概論》（臺北：天華出版社，1988年），頁389。及牟宗三先生：《佛性與般若》，頁543-544。但也有學者以爲，三觀既見於法藏，且今傳杜順書多同法藏書，因此推測三觀即爲法藏所著，參見唐君毅先生：《中國哲學原論·原道篇》卷3（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁330。

一切即一（諸事同具一理、現象即本體），理事之間融通無礙。依此理事無礙觀，自然可在義理上推出事事無礙觀。因為，既然事皆融於理，理是諸事的根本，在理的觀照下，則事無別事，全理為事，每一事皆能表現一理之圓融具足，諸事之間必然是相互融攝、和諧無礙，彼此為互入整體的關係，故說一切與一切間同時周遍互融，一現象即一切現象，一切現象即一現象，此事事無礙觀也。《法界觀門》即以此層層推論的方式，在緣起性空的理論基礎下，探究理事之間的關係，獲致事事無礙的結論，作為佛境界的說明。

今從一多關係來說，理就是一、就是真如佛身，此「一」指出理的至高至足、獨一、整全與永恒性；事就是多、就是一切現象界，「多」則指不可勝數、紛紜多變的一切事物。它們是兩個有區別的相對範疇，一非多，多非一。然一是構成多的基本要素，同時，一又是由多所構成的整體；多是由一所構成，為一所包含，兩者是相即相入、相互依存的緣成關係。如此，一中有多，多中有一，一即多，多即一。即佛身顯現於一切現象界，一切現象界又都顯現同一個佛身，一切現象界都在佛身之內，所有現象界所顯的佛身都是那同一個不可分異的佛身。繼由此總相與別相、整體與部份的關係推論出一事物與他事物之間相即相映、圓融無礙的緣起關係。

此理與事的哲學思辨對應到伊川的體用思維，則「理法界」即伊川之本體界、形上界，是無形之理，是體；「事法界」即伊川之現象界、形下界，是有形之氣，是用。作為總相義的理是唯一、整全、完善自足的，一旦散而為萬殊，則統攝著別相義的萬理，而一理和萬殊乃同時具足、相即不二，形成體用、本末、上下一貫不可分離的相即相攝、相互密合的關係，此猶如華嚴宗所謂每一事皆能表現一理之圓融具足，而事與理、事與事之間彼此又成互為整體的關係，即其「理事無礙法界」與「事事無礙法界」。故知，伊川「體用一源，顯微無間」、「事理一致，微顯一源」之說，與華嚴宗理事觀之思辨邏輯的密切性不可言喻。其所謂「統之在道」、「統之以一」、「萬理歸於一理」，似乎是循著華嚴宗相

即相攝概念來理解的，與華嚴宗的理事觀顯然絲絲相扣²⁸，並再由此進路形塑出「理一而分殊」的思維模式²⁹。依此，知伊川之理，可別為普遍之理（一理）與個別具體之理（萬理），但「此理本無二」³⁰，宇宙萬有皆有其理，所具之理為整全之理，此個別之理終歸於普遍之理。「一理」直接地呈現於「萬理」中，「萬理」即「一理」的自我顯現，兩者亦即體用、一多相即相入的關係。

以中國學術思想的發展觀之，一般認為體用思維自魏王弼（輔嗣，226-249）後便不斷受到各代學者的深化與詮釋。伊川在此相關基礎上，一方面吸取《易》書中豐富的本體論資源，又從釋氏之學中獲得啟發，以其善於分解的邏輯思維，提出深具辨證性的體用思想，作為其思想系統之重要理論基礎。他以或微或顯、形或無形等描述體用的存在狀態，在認識層次上區分體用、上下和本末，但又於存有層次主張二者同源無間、相攝相融，以「體用一源，顯微無間」的原理巧妙的溝通了形上與形下兩個世界，不但指示著本體與現象之既分又合的聯結關係，又揭示了兩者在意義與價值上的齊一，並由此思想進路來詮釋世界，建構一理想的、和諧的世界。在體用論的構建上，確實為儒家的體用思想開啓了新的詮釋範例，其重要性不可忽視。

「理一而分殊」，無疑是伊川體用思想在倫理學義上的延伸與運用。雖然伊川並未曾明確的以體用範疇對命題本身進行詮釋，但透過上述分析，在「體用一源，顯微無間」的思維模式下，我們可推出其「理一」即是本體、是形上者、至微者、是「一」；「分殊」是現象、是形下者、是至著者、是「多」。理一是分殊的發生根由、是分殊的所以然之理；分殊是一理的開顯、呈現，是理的存在之然。理一見於分殊上，分殊從理上行。又從存有看，兩者相互通貫，彼此證成，不能相離。伊川即在

²⁸ 熊琬就認為伊川之「理氣論」是從「事理一致」之觀念轉來，而其「『事理一致，顯微一源』之理論，實有得於華嚴「理事無礙觀」，當非憑空臆斷之詞也。」見熊琬：《宋代理學與佛學之探討》（臺北：文津出版社，2005年），頁130。

²⁹ 蔣義斌就曾說：「程頤對華嚴宗『萬理歸於一理』之論斷，與其說是華嚴宗的要旨，不如說是程頤『理一分殊』思想模式的另一種表達。」見蔣義斌：《宋代儒釋調和論及排佛論之演進》（臺北：臺灣商務印書館，1988年），頁81。

³⁰ 《程氏遺書》卷第1，頁1。

此思維模式下，對《西銘》的內容旨意展開說明。同時，伊川之「理一而分殊」是就本體而說，此符合其由體以致用的思路；「分立而推理一」的求仁之方則是從現象而說，即由用以得體，如此兼顧「理一」和「分殊」，使體用兼明，不僅回應了龜山認為《西銘》「言體不及用」與「願得一言，推明其用」的要求，也具體了人在現實之倫理世界中應有的實踐方向與道路。是知，體用思想即是「理一而分殊」命題背後的思維基礎，經由此析論，我們才能對伊川之「理一而分殊」的思辨與詮釋有更進一步的掌握與認識。不過，仍要說明的是，「理一而分殊」的體用思維，雖原理具備，但伊川並未就此進行深入的論證。對命題直接就體用範疇並進行擴大詮釋，則有待龜山與朱子的後出轉精了。

第二節 「理一而分殊」的思辨型式

伊川之「理一而分殊」，主要是為現實世界倫理關係而發，欲由「理一」和「分殊」來詮釋《西銘》大旨，以別墨氏兼愛，彰顯儒家的仁義之道。但由於其中思辨含具體用思維，因而啟發後之理學家以各自的思想理路對「理一分殊」進行不同的詮解，此中關鍵即在各家對命題中作為形上之「理」的內涵有不同的理解，連帶對「分」字，或「一」、「殊」各有所解。但無論各家如何詮解，回溯作為命題之提出者，伊川之論自有其重要的開創意義。因此，筆者欲就其提出之原始境遇，認為本命題宜就人倫的立場進行探究，並在伊川體用思維下，對「理一而分殊」之思辨型式乃至倫理義涵進行釐清與定位，以做為觀察後之學者對「理一分殊」相關闡述的標本。

檢視伊川在給龜山的覆信中云：「《西銘》明理一而分殊，墨氏則二本而無分。」可見出其以「理一而分殊」與「二本而無分」為對比，以

區別《西銘》（或儒家）與墨子之差異。今就此兩句相對照，可將之歸列成「理一」和「二本」、「分殊」和「無分」兩個概念組。則「理一」和「二本」一組，正是要凸顯「理」的根源性與全體性；而「分殊」和「無分」一組，則表現出「分」的個別性與部份性。伊川即由此兩條理路進行闡釋，以「理一分殊」作為廓清儒家仁愛倫理與墨家兼愛倫理的重要利器。於此，亦將循此思路，掌握「理」和「分」的確切義涵，並輔以詞性結構的觀察，在伊川天理論架構下進行思辨型的分析。

一、對於「理」之規定

（一）惟理為實——從自然義到價值義

伊川以其「氣是形而下者，道是形而上者」的分判，反對橫渠太虛即氣的主張。他認為，宇宙萬有確是由氣化開闢而成，但是氣屬形而下者，氣聚則生，氣散則盡，非永恆性的存有。依他「有理則有氣」的邏輯結構，理才是形而上的最高範疇，故而曾對橫渠之「太虛」提出「惟理為實」的批駁。曾謂：「又語及太虛，曰：『亦無太虛。』遂指虛曰：『皆是理，安得謂之虛？天下無實於理者。』」³¹、「或謂『惟太虛為虛。』子曰：『無非理也，惟理為實。』」³²以理為宇宙萬有的存在根源，是唯一的實有。又說：「天理云者，這一箇道理，更有甚窮已？不為堯存，不為桀亡……元無少欠，百理具備」³³，是無存亡加減的永恆存在，如此便賦予理一超越的實體性、永恆性。而該理又內在於天下萬物，如謂：

天下物皆可以理照，有物必有則，一物須有一理。³⁴

³¹ 《程氏遺書》卷第3，頁66。

³² 《程氏粹言》卷第1，頁1169。

³³ 《程氏遺書》卷第2上，頁31。

³⁴ 《程氏遺書》卷第18，頁193。又，筆者以為，伊川所謂「天下物皆可以理照，有物必有則，一物須有一理。」之「照」字，可有二解。一者，依本條文上下文意觀之，「照」可解作對照、

萬物皆是一理，至如一物一事，雖小，皆有理。³⁵

他引《詩經》：「天生烝民，有物有則。」³⁶，說明天下萬事萬物都有其一定的法則、規律。若以「然」和「所以然」的關係來看，此法則、規律即是世界萬物存在之然的所以然。從存有言，此所以然之理貫穿於一切事物之中；從現實言，物無論大小，每一事物皆有此理，萬物皆是一理，物與理之間存在著相互對照、對應的關係。且，如前所述，天下之理一，雖散而萬殊，但殊途同歸，一理統攝萬理，萬理歸於一理。由此說明了理之具有根源性、絕對性與全體性。

他又說：

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。³⁷

於此，說「物物皆有理」是存有、本體地說，並以水火為喻以說明之。一般說水寒火熱，尚屬概念常識上的現象問題討論，而非關其本質問題；然若進一步從存有層面探究，則知水有所以然之理使其寒、火有所以然之理使其熱，該「所以然之理」便是事事物物背後之最高主宰與決定者，也就是宇宙萬有的終極根源。然，此對宇宙自然意義之描述，終究不是儒者所最關切處。伊川所欲解決的是如何從實然之存在問題發展到應然之價值問題，關注的是如何讓人類社會中的倫理道德都能合理化以令人遵循。因此，他接著轉而說「君臣父子間皆是理」。

然，試問為何君臣父子間之理就是合理？就是吾人所當行的規範？

照應。因有物必有則，所以一理對應、照應著一物，一物上有一理，每一物皆各有理，理與物之間是彼此呼應對照吻合的關係；二者，若結合遺書中本條之前條文：「觀物理以察己，既能燭理，則無往而不識。」來看，指物皆有理，人能明照此理，察之於身，則能窮理多識。則本條文「照」字也可解作燭照、察照。意指一物皆有一理，故物皆可以理明照之，實即人當燭照此理，窮理格物，才能通達萬理。此乃就伊川格物窮理工夫論而言。於此，就論述所需，本文採前者。

³⁵ 《程氏遺書》卷第 15，頁 157。

³⁶ 《詩經·烝民》，十三經注疏本，頁 674。

³⁷ 《程氏遺書》卷第 19，頁 247。

首先，伊川既認為理是具超現實性的絕對精神實體，它至善無不善，所以一旦落實體現於人類社會，則使人與人之間的倫常關係都具有了合理性，任何人皆須依此理而行。再者，「道無無對，有陰則有陽，有善則有惡，有是則有非，無一亦無三。」³⁸知天地萬物之理，無獨必有對。今從陰陽之感應氣化觀之，其屈伸往來，有感必有應，所應復為感，如此感應不已，生生相續，是天地萬有必遵循的自然規律。以此陰陽、剛柔、上下相依對待之規律論及現實人事，伊川說：

凡君臣上下，以至萬物，皆有相感之道。物之相感，則有亨通之理。君臣能相感，則君臣之道通；上下能相感，則上下之志通；以至父子、夫婦、親戚、朋友，皆情意相感，則和順而亨通。事物皆然，故咸有亨通之理也。³⁹

說明此規律性之理轉化為人倫之間的道德準則，則使各層級的人際、名分、地位皆能按序相感，則有亨通之理，這就為人倫之間各應循其道德倫理原則尋得形上的理論依據。嘗曰：

夫有物必有則，父止於慈，子止於孝，君止於仁，臣止於敬，萬物庶事莫不各有所，得其所則安，失其所則悖。⁴⁰

慈是為父之理，孝是為子之理，君有為君之理，臣有為臣之理，其他夫婦、朋友皆可類推，皆當各依其不同的社會分位，各循其理、各盡其道，行其所當行，若然，則能得心之所安，即其所謂「止」也。那麼，可以說，人際間道德倫理的實踐與完成就在彼此的相互感通而為一上可得見。至此，天理不再只是一實然自然的變化規律或原理，而是人類社會中的倫理準則與行為規範，是具有價值義之道德的實現原理。若從根源

³⁸ 《程氏遺書》卷第 15，頁 153。

³⁹ 《程氏易傳》卷第 3，頁 854。

⁴⁰ 《程氏易傳》卷第 4，頁 968。

的本體義來說，理就是人之道德性命的根源，是一切道德行為創造的根本。

（二）性即是理——心、性、情三分

在本體論的基礎下，伊川曾說：「斯理也，成之在人則為性。」⁴¹，提出「性即是理」的存有論命題。但以其理氣、形上形下之概念分解，性只是理，性被理解為一至善、寂然不動且無所謂感與未感者。他認為，若要論及一切事物的發用，則須落在心與情上來說。因為心有已發未發，能形著而形象化幽微無形的性理，是以，性是心之體，心之發用若能順性如理則為善情，若不能如理則為惡情；而情是心之流變、發用，屬形而下的氣，亦即是性理感於物而後動者。如此解析思考，便形成心、性、情概念三分的格局。茲先說明伊川此三分的邏輯結構，將有助於了解其「理一而分殊」之倫理義涵的內在理路。

伊川說：

性即理也，所謂理，性是也。天下之理，原其所自，未有不善。

⁴²

性即是理，理則自堯舜至於塗人，一也。⁴³

明確地以「性」規定理，認為此出自於天的性理，本然至善無惡⁴⁴。此天命之性，本體的來說，它是普遍的，人人皆有，且不分智愚，人人皆

⁴¹ 《程氏經說》卷第1，頁1029。

⁴² 《程氏遺書》卷第22上，頁292。

⁴³ 《程氏遺書》卷第18，頁204。

⁴⁴ 此所謂「原其所自」，非指性理之上尚有一層天（天命、道體）作為它的本源，而是指性理本然的自身，因為性體、理體與道體皆是一，皆是最上、最後者。伊川在他處尚有「性出於天」、「性之本謂之命，性之自然者謂之天」之說，皆同此意。

同。可知在其思想邏輯結構中，性理與道、天等概念均屬相同的存有範疇⁴⁵，它們在主體的道德實踐上有共同的價值意識。人若能自性而行，則皆善也。然，伊川正視到現實人生有不善的事實，並從橫渠人性論中獲得啓發，認為性有「天命之性」外，尚有「氣質之性」。前者，即源於天之所賦的本體的性，是無不善的、「性即理」的性；後者，乃就現實界言，指性落在氣中而有清濁、偏正、善惡的性。曾在對孔子何以言「性相近」的問題時答曰：

此只是言性（一作氣）質之性。……此言性者，生之謂性也。……且如言人性善，性之本也；生之謂性，論其所稟也。孔子言性相近，若論其本，豈可言相近？只論其所稟也。⁴⁶

他指出孔子所言是就氣稟而論，即從人所受於氣之自然而說性相近，屬氣質之性。又曾說：

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，可以為棟梁、可以為榱桷者才也。才有善與不善，性則無不善。⁴⁷

天命之性既落在氣中，則受到氣之清濁所拘限，此氣質之性則轉而有善有惡。而稟於氣之才，也因氣之偏正而有善與不善。故，性無不善，氣與才則有不善。

至於性與心、情的關聯性，伊川說：

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

⁴⁵ 伊川於〈中庸解〉曾曰：「性與天道，一也。天道降而在人，故謂之性。」（見《程氏經說》卷第 8，頁 1152。）性既即是理，性與天道是一，故知性、理、道皆屬相同的存有範疇，皆具本體論的實體義，且皆是至善者。

⁴⁶ 《程氏遺書》卷第 18，頁 207。

⁴⁷ 《程氏遺書》卷第 19，頁 252。

之有動者謂之情，凡此數者皆一也。⁴⁸

心即性也。在天為命，在人為性，論其所主為心，其實只是一箇道。⁴⁹

他提出性與心、情之間的關聯「皆一也」，這是說此源於天之所命的性理本身，它處於幽微無形的狀態，若要使性體能有具體的呈現開顯，則須從有覺識活動的心來使之形著、實現。故以性規定心，說「心即性也」。那麼從價值面思考，自天道所賦命的性是善，則主體之心在本質概念上必然也是善，所流行發用之情必然也善，在這個意義上它們皆「只是一箇道」。但是伊川卻又曾對「心有善惡否」答曰：

心本善，發於思慮，則有善有不善。若發，則可謂之情，不可謂之心。⁵⁰

此則轉而從存在的現象界而說，從發與未發指出心有善與不善的兩面。因為性本善，所以心本善，這是就本質義指心具有「性」寂然不動、靜而未發的特性；然心也有感而遂通、動而已發的時候⁵¹，若發，就現實來看則恐怕未必皆善，此時帶出變化活動的心就不是存有論中「心即性」的心，而是實然心氣之「情」了。換言之，善與不善是落在情上說。心與情的關係是，情是心之已發，心是情之未發，且心能生發此情。再結合上述「心即性也」，知其心實有性情兩面，若以其天道論之理體氣用相對應，則可說心以性為體（未發），以情為用（已發）。現實地看，已發後的心未必是善，即使它在未發的狀態是本善的，它終究是屬於形而下的一个實然的「氣」之心。其次，「情」在伊川的系統裏是以氣言之

⁴⁸ 《程氏遺書》卷第 25，頁 318。

⁴⁹ 《程氏遺書》卷第 18，頁 204。

⁵⁰ 《程氏遺書》卷第 18，頁 204。

⁵¹ 伊川〈論道篇〉曾說：「心一也，有指體而言者，寂然不動是也；有指用而言者，感而遂通天下之故是也。」見《程氏粹言》卷第 1，頁 1183。

的形而下之情，是性理在現實世界的實際生發，它有時是善情，有時是惡情。情和性的關係是，有性便有情，情繫屬於性，伊川所謂「性之有動者謂之情」，即是從這層繫屬關係而說的。

至此，伊川在存有論地解析概念模式下，以「性即是理」為核心思想，認為「性」是形而上、無不善之本體，其餘如「才」、「心」、「情」皆有善與不善的變化，皆屬氣之形而下者，心性情之間的定位是分立的。

(三) 仁，理也——仁是性，愛是情

理，成之在人為性，性即是理，一旦體現於現實社會，即成人倫之間的道德準則，是人在實際處境上當行的規範。此具有規範義之性理的具體內容為何？伊川說：

仁，理也。人，物也。以仁合在人身言之，乃是人之道也。⁵²

他規定「仁」是性、是理，仁即為形而上的絕對的道德本體，是人之所以為人者。「以仁合在人身」，意即人有此仁性、仁理，以仁為性，則能實現人道，所以人能脫離只是「物」的定義，而成全其為一個人、一個具有價值意義的德性生命，就應以仁為其道、為其總根據。孟子也說：「仁者，人也，合而言之，道也。」⁵³，他把仁視作人之所以為人的標準，是人的道德主體，從其覺潤感通與創造生化言，仁就是仁道。同時，孟子主張「仁，人心也」⁵⁴，仁心就是我們的道德良心、本心，仁與心、性為一，由仁心所呈露的惻隱、羞惡等亦即是道德本心的本情。至於伊川，則概念解析了仁與心的差異，他說：

⁵² 《程氏外書》卷第6，頁391。

⁵³ 《孟子·盡心下》，十三經注疏本，頁252。

⁵⁴ 《孟子·告子上》，十三經注疏本，頁202。

(穀種)陽氣發動處，却是情也。心譬如穀種，生之性便是仁也。

55

《易傳》曰：「生生之謂易」，「生」乃天地之道的重要特性，天地以生物為心，宋儒即以此「生生」來探討作為宇宙萬物之本體的價值意義，也是整個理學思想的基礎理論。伊川於此以生解釋仁，仁被理解為具有生意，是天地生生不窮之理。以穀種言，此生生之仁即是穀種所以生之理，而穀種之實際生發（陽氣發動）則是情。換言之，仁乃心之理，它讓心有發動之實，但仁理自身無所謂發與未發，已發未發是在氣上、在心上說，故說心之發動處屬形而下之情。須注意，這是伊川自概念上析出仁與心的不同，仁是靜態的存有，是成就心之用的形式根據；但事實上，心具仁理，仁存於人心，如生之性內在於穀種，人心之發用流變（如惻隱、羞惡、不忍、博愛等）皆出於仁。說仁與心不同、穀種本身不是理，只是存有論地概念解析的說法。

伊川又曾就此辨析曰：

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。退之言『博愛之謂仁』，非也。仁者固博愛，然便以博愛為仁，則不可。」⁵⁶

惻隱則屬愛，乃情也，非性也。……因其惻隱之心，知其有仁。

57

⁵⁵ 《程氏遺書》卷第 18，頁 184。

⁵⁶ 《程氏遺書》卷第 18，頁 182。

⁵⁷ 《程氏遺書》卷第 15，頁 168。

孟子之說「四端」，是以本心本情說仁，認為惻隱之心是仁心在日常生活中即事的真實呈現，本質上即是仁，包含羞惡、辭讓、是非之心皆是仁心仁理的具體呈露。但伊川以其分解的概念觀之，認為既然說惻隱之心是仁的開端，即便只是略見端倪，卻已是心之寂感生發之事，屬「人分上事」，是形而下之情，而不是性。他把仁與愛作了明確的區隔，強調仁作為性理的超越性，仁是所以愛之理，愛出於仁，但愛是情，舉凡惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，乃至韓退之的博愛等種種具體情變，皆是由仁理所主宰下的心氣之所發，屬形而下的存在之然。故說，愛自是情，仁自是性，仁性愛情在概念上不可混淆。

是以，既如此分辨惻隱之心與仁的異質、異層，則可知其他與羞惡、辭讓、是非等情變相對應之義、禮、智亦皆當視作形而上之最高的性理。曾說：

人性中只有四端，又豈有許多不善的事？⁵⁸

性中只有仁義禮智四者⁵⁹

以仁義禮智為性理，仁義禮智被賦予了至高的、超越的形上地位，而成為完善自足的普遍之理，故就仁義禮智本身言即是善，更無需惻隱、羞惡、辭讓、是非等來擴充之。然如此理解，似乎又表示所以然之理並不只一個？非也。伊川曾謂：

自性而行，皆善也。聖人因其善也，則為仁義禮智信以名之；
以其施之不同也，故為五者以別之。合而言之皆道，別而言之亦皆道也。⁶⁰

⁵⁸ 《程氏遺書》卷第 18，頁 204。

⁵⁹ 《程氏遺書》卷第 18，頁 183。

⁶⁰ 《程氏遺書》卷第 25，頁 318。

試從對應關係來看，仁對應屬於仁之事而為其理，如其對應惻隱之事而為惻隱之理、對應孝之事而為孝之理、對應慈之事而為慈之理；依此類推，義對應屬於義之事而為其理，禮對應屬於禮之事而為其理，智對應屬於智之事而為其理，仁義禮智只是對不同之具體的、實在的情變之事而有的種種權宜之名，以其施之不同，而有四種名以別之，然性只是一性，仁義禮智最後其實只是一實體，一性理。如此分別性理與其所對應之事，更凸顯了性理之只是一靜態的超越的所以然，此普遍之理的具體呈露，則有待於惻隱、孝慈等之事了。

同時在這些種種權宜之名的性理中，伊川又以「仁」作為其他倫理道德範疇的根本，他說：

仁義忠信只是一體事，若於一事上得之，其他皆通也。然仁是本。

⁶¹

仁即道也，百善之首也。苟能學道，則仁在其中矣。⁶²

在伊川看來，仁就是理，天理體現在人身上即是仁，此源自生生之道的仁實現在人者則為人道，故從宇宙根源上說，天道人道通而為一。之所以能通而為「一」，即因「仁在其中」。他還認為自古以來尚無人能對仁作出過正確的解釋，他說：

自古元不曾有人解仁字之義，須於道中與他分別出五常，若只是兼體，却只有四也。且譬一身：仁，頭也；其他四端，手足也。

⁶³

伊川特別將仁分別出來，以仁為身之首，其他四端為身之四肢手足，分

⁶¹ 《程氏遺書》卷第 18，頁 193。

⁶² 《程氏遺書》卷第 22 上，頁 283。

⁶³ 《程氏遺書》卷第 15，頁 154。

開來說，首與四肢都是身之部份，但須有首與四肢才能構成一完整的身體。此若依體用觀來理解，首與四肢有若本末、體用的關係，如此則仁便為體、為本，而四端則為末、為用？實則不然。按伊川，仁是性理固無疑，而四端也是性理，它們各有其所對應屬於之具體情事而為其理，亦即四端各自有其體用，與仁本無分別，皆屬性中的普遍之理。於此，伊川喻仁居身之首，實是採綜說的方式，強調仁是「百善之首」；後者以四端為身體之部份，則是採散說，相對於仁而言。

綜合上述，伊川取自然界的所以然之理來論證人類社會的所當然之理，使人類社會的道德規範有了合理的規律性及必然性，也為儒家道德倫理找到了絕對的普遍的形上依據，使自然義之理具有了價值意義。在此意義之下，他揭示以性為理，把心、性、情三分，凸顯了作為形上性理之絕對超越性，再進一步正視作為一個真正的人，當以仁合之在身，仁即是性，是形而上的存有之理，這就使仁從生物之仁轉化為道德價值意識之仁。並且在仁性愛情的區別下，又從理氣相依存的視角提醒愛不是仁但出於仁，所以吾人可從諸具體情變之事上見仁理，萬殊萬事都只是在對一個形上之理的展現。可知伊川對理之規定，主要是從自然規律義轉化到倫理價值義，再以仁作為理的內涵，從根源性和全體性說明個體生命內在之仁理的具體存有，再以此開展出其道德實踐工夫。此莫不是出自其形上形下之體用思維，而就在這些哲學的思致上，乃能建構出「理一而分殊」的倫理學意蘊來。

二、「分」字音義與儒家之義理闡微

伊川之理既為整個自然界和人類社會的最高原則，所以理主導支配著人類社會之等級秩序與一切倫理制度的運作，它是宇宙的本體，也是價值的本體。然，此超越性的理如何介入人世間因而產生具體實踐行為？如何能夠解釋複雜的社會倫理關係與等級差別的存在合理性？伊川規定性即是理，且仁是理、是性，在此意義下，「仁」從萬物之本體

轉變為道德之本體，成一切德目之總名，則仁與其他德目之間的關係，就成為「理一而分殊」的關係，伊川即依此方式展開人倫關係的論述，從而使「理一而分殊」成為政治、社會上的具體應用。是以，就命題的思維理路說，在明確了「理」的意義後，則「分」字義涵亦可得。然，漢語「分」字古來有不同的音義，「分」字的讀法必然對吾人之理解命題產生影響。因此，對「理一而分殊」之「分」字的正名便成了重要的任務。茲就「分」字音讀與釋義作一概說，並進一步以孔、孟、荀之「分」字義理闡微，以明「分」字在伊川命題之完整使用義，不僅有助於解決學者在命題解讀上的困惑，亦將更能彰顯出伊川「理一而分殊」的倫理蘊義，進而掌握命題於日後所延展出來的義理面貌。

(一) 「分」字的常用音義

依《說文》「分」字釋曰：「分，別也，從八、刀，刀以分別物也。」段注：「甫文切」⁶⁴。知「分」字音作平聲「ㄈㄣˊ」，部首為「刀」，從其造字形構得本義為分開、分別之意，作動詞使用。但《說文》此具象地解釋「分」字，尚屬辭典性的涵義。蓋字之形、音、義於使用上並無一固定之存在的是非，反有其變通活用的客觀事實。依此觀之，從辭典性的涵義又可衍生出日常一般概念性的涵義，使「分」字音義產生了變化，大約可分為兩部份：

1. 「分」音「ㄈㄣˊ」，作動詞時，由分開、分別之原義引申出多種字義，如：分離、分判、分解、分享等，即由整體中取出成若干部份，或使聯繫在一起的事物區劃出另一部份。

由於有異可別，分的作用行於其間，因而使「分」字在運用時詞性也跟著流動，也可作形容詞或名詞使用。前者，可形容由總機構內部獨立出來的該分支機構，如：分局、分會等；後者，名詞義常見於生活中

⁶⁴ 漢·許慎撰、清·段玉裁注：《說文解字注》，頁49。

之計量單位，如時間單位、貨幣單位、重量單位、長度單位等。

2.《爾雅》中，「分」字又作「部問切」⁶⁵，《廣韻》也作「扶問切」⁶⁶，知「分」字亦可作去聲「ㄈㄨㄥˋ」。查唸作「ㄈㄨㄥˋ」時，大多是以名詞使用，亦由分開、分別的動詞性本義而來，至少有三種常用涵義，一作為量詞使用，指稱整體中的一部分（同「份」），如等分、分量等；二指構成事物之內在的成素本身，如：成分、天分、性分等；三指個人之社會名位、權利、義務與職分之界限範圍，如：分位、本分、名分等⁶⁷。

（二）「分」字在儒家的義理闡釋

文字既有活用變化之客觀事實，則我們可從這種變通的軌跡中，推擴「分」字之適義範圍，在本義的延展下結合思想家相關文本之論述語境，循其上下文脈，將可尋繹出「分」字在該思想理論中的實質涵義，而使「分」字具有思想義理性之涵義。且，此義理性涵義必在基礎之辭典性涵義與一般概念性涵義下得以成義。

「分」字概念在以重視等級秩序、建立和諧社會為理論核心的儒家思想中至為重要，孔子之「君君，臣臣，父父，子子」及「必也正名乎」，即由「分」字的觀念加以開展出來。他主張有君之名須有君之實，作為君主就應盡君主的義務（如愛民、為人民謀幸福等），君臣父子各有其應努力效法與實踐的標準或理想，並在不同的具體對應關係中，應有不同的義務和責任，如此才能使天下有道。反之，名若不能切當其涵括之實，則將淪為虛名無義。知其所謂「正名」，絕非僅止於以相關的名

⁶⁵ 《爾雅·釋言》：「局，分也。」郭璞注：「謂分部。分，部問切。」（十三經注疏本，頁41）又，《爾雅·釋器》：「律謂之分。」注云：「律管可以分氣。分，音粉。」（同上，頁77）查「分」作「粉」音唸，不見於日常使用，大約只當「律管」一義，故本文不列入討論，聊備於此。

⁶⁶ 宋·陳彭年重修：《宋本廣韻》去聲卷第4，頁396。

⁶⁷ 關於「分」字音義討論，請參閱王輔羊：〈「分」與「份」一談兩個易混淆的字〉（《國文天地》19卷10期，2004年3月號），頁67-69。

號來搭載自己的身份，而是檢驗自己的行為是否合乎自己在相對群體裏所處的地位，是否隨各人之具體位分、立場、處境而能各盡其分，能當於理、合於義。所以，端正名分，以名正實之「實」即指「分」。更確切地說，正名定分即是一種道德要求，「分」字在此的實質義即是指個人在社會倫理關係中的職分、本分或名分，它包含著權利、義務和德性。知孔子思想中的「分」字具有義理性的義涵，他視「正名」乃為政之必要條件，強調名分、名實，又將之與「禮」連結，主張分實以禮，使天下人各安其位，各盡其分，以建立政治與社會人間的秩序。從其論述語境來看，知其對「分」的義理闡微，主要還是偏重於政治學的脈絡，富涵政治上的教化意義。

孟子繼承了孔子的精神理路，進一步開展出其心性之學的義理宏規。其學說主要在肯定人即為道德實踐與價值自覺之主體，以之貞定人性之尊嚴與存在的價值。因此，對「分」的理解主要是從性分（分，扶問切）上說。他說：

君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。⁶⁸

人之性受之於天，此超越而純善之性體所給予人之命令與行為方向，即是人之本分、大分，亦可名之為性分。他認為，此稟受自天的性分是一定的，既不因個體之得位行道而增加，亦不因窮困獨居而減損。且依孟子，心性天是一，所以具體而言，人心之仁、義、禮、智者四端，即是我性分中事，它內在而普遍，人人皆可自我主宰、各盡其性分。蓋儒家之價值論的落點，是定在主體的自覺實踐上。因此，孟子指出性分本具，不假外求，人當反求諸己，人一旦能自覺而盡分（含本分、義務），即是盡心的表現，盡心則能知性、知天，乃能充分體現人之所以為人的意義與價值。故知，孟子之「分」字更具有道德哲學義，它與「性」、「心」、

⁶⁸ 《孟子·盡心上》，十三經注疏本，頁 233。依朱注：「分，去聲。」見朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2005 年），頁 497。

「天」等範疇息息相關。

然，把「分」字作擴大運用者，當屬擅於分析之荀子最具代表性，「分」在他的思想中極為關鍵。牟宗三先生在描述西方哲學時表示，西方哲學屬於一「智」的文化系統，他們以「知識」為中心而開展出具邏輯思辨之重客體性的哲學⁶⁹。依此，他觀察荀子之思路實與西方重智系統接近，如其重分、重禮義，皆是客觀精神之表現⁷⁰。此著重分解的盡理之精神，實即是荀子思想的基本型態，其表現可見於他對天人、性偽及人禽的論述上。尤須注意的是，在分別這些概念事物時，他把「分」的觀念又引申而有對事物之範圍限度加以界定之後的「分」（扶問切）之認識，使「分」字在政治、人倫上具有了職分、本分的義理性涵義。換言之，在荀子的思想系統裏，從其己身之著重邏輯分析的心靈出發，使「分」字不僅具有知識論意味的分別義，同時也具有本分義。這兩層意義，時而穿梭在荀書之中，繼而開展出其天生人成、化性起偽、明分使群等重要的社會倫理思想。茲概述其「分」之意蘊如下。

對天人關係，荀子採客觀理性的態度提出「明於天人之分，則可謂至人矣。」⁷¹「分」，職分也⁷²。意指能明白天人各有其職分者，即為聖人。天在他的認識中只是一自然的常體，他認為：

不為而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者，雖深、其人不加慮焉；雖大、不加能焉；雖精、不加察焉，夫是之謂不與天爭職。天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參，而願其所參，則惑矣。⁷³

於此區分了天的職分（職責）就是自然生成、化育萬物，人的職分則是要「能參」，能善用天時地財以治理人事，不必去與天爭職。又說：

⁶⁹ 參見牟宗三先生：《中國哲學的特質》，頁 8。

⁷⁰ 參見牟宗三先生：《名家與荀子》，頁 193、201。

⁷¹ 清·王先謙：《荀子集解》，頁 529。

⁷² 李滌生注曰：「『分』、去聲，職分。」見李滌生：《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，1984 年），頁 364。

⁷³ 清·王先謙：《荀子集解》，頁 529。

天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。彊本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；脩道而不貳，則天不能禍。⁷⁴

強調人之吉凶禍福，全在人本身是否能善應天之道而謹守本分。是以，整體來看荀子「天人之分」說，「分」字既指涉分別義，也同時有職分義。再由此自然之天的觀察，荀子又提出「性偽之分」。他說：「不可學，不可事，而在人者，謂之性；可學而能，可事而成之在人者，謂之偽。是性偽之分也。」⁷⁵即把「性」與「偽」作了界說區分，則「性偽之分」的「分」純粹屬動詞性之分別義。

然其學說中對「分」之運用與闡釋，要莫過於「明分使群」。荀子觀察當時的社會現象，認為「無分」是禍亂之源，故主張「明分使群」。他說：

離居不相待則窮，群居而無分則爭；窮者患也，爭者禍也，救患除禍，則莫若明分使群矣。……故知者為之分也。……人之生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也；有分者，天下之本利也。⁷⁶

聖王財行，以明辨異，上以飾賢良而明貴賤，下以飾長幼而明親疏。上在王公之朝，下在百姓之家，天下曉然皆知其非以為異也，將以明分達治而保萬世也。⁷⁷

故先王案為之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚能不能之分，皆使人載其事，而各得其宜。然後使慤祿多少厚薄之

⁷⁴ 清·王先謙：《荀子集解》，頁 527。

⁷⁵ 清·王先謙：《荀子集解》，頁 705。

⁷⁶ 清·王先謙：《荀子集解》，頁 342-343、347。

⁷⁷ 清·王先謙：《荀子集解》，頁 430。

稱，是夫群居和一之道也。故仁人在上，則農以力盡田，賈以察盡財，百工以巧盡械器，士大夫以上至於公侯，莫不以仁厚知能盡官職。夫是之謂至平。⁷⁸

他認為人無法離群索居，必須過著群居的生活，但共營生活若「無分」就會產生爭奪禍患，「有分」的社會才能有條理秩序。故，欲使人能群、善群，則莫若「明分」了。又，從引文中可知，其所謂「分」，基本上有兩層涵義，一者指包含階級、爵職、貴賤、貧富、智愚、長幼、男女及權利義務等一切有關政治、社會與人倫之劃分；二者指在範圍界限劃分之後，當要求就名責實，人人各盡其本分或義務。從「明分」而「守分」，即其「明分使群」的真正義涵，惟智者（聖人、人君）能之，使各司其職、各當其分、各得其宜，便能開創一「至平」的社會。

於此，要問的是，人何以能「分」？「分」的施行準據為何？可從荀子之別人禽中見出。他說：

人之所以為人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子，而無父子之親，有牝牡而無男女之別，故人道莫不有辨。辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。⁷⁹

禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。……人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。……故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。⁸⁰

於此，荀子提出幾個重要的概念，「辨」、「分」、「義」與「禮」，它們之間關係密切。首先，荀子「辨」、「義」互用，其「辨」即是分辨的能力；「義」，指理性，即人對事物能作出合理的判斷。結合來看，能辨有義，

⁷⁸ 清·王先謙：《荀子集解》，頁 197。

⁷⁹ 清·王先謙：《荀子集解》，頁 210。

⁸⁰ 清·王先謙：《荀子集解》，頁 325。

即是人之異於禽獸而所特有者，人因為能作出合理、有意義的理智辨析，所以能彰顯人的價值，其作用即表現在人對上下、親疏、貴賤、尊卑等名分的明辨上，故說「辨莫大於分」，辨與義就是人能分的先天依據。其次，他又把「分」和「義」連稱，認為「分」之所以能行是因為「義」，「義」就成了「分」的內在根據。一切事物能兼利天下，即因得「分義」之故。而「分義」的客觀準據又為何？即禮也。禮以別異，別異即是明分、即是禮的功能，所以「禮」乃「分」之外在的、具體的客觀標準，故說「分莫大於禮」。「得之分義」，即是據禮明分的結果。是知，「義」和「禮」分別是「分」之內在與外在的根據，且由於「禮」以「義」為內涵，所以荀子往往又禮義合稱。總之，會通荀子思想，其論「辨」、「義」、「分」及「禮」皆是通向「群」的途徑，最終目的不外是要建立一能群、善群的社會。牟宗三先生說：「荀子說『人』，自始即為位于『分位等級』中之客觀存在體，亦即位于客觀理性中之存在體。從未孤離其所牽連之群與夫其所依以立之禮（理）而空頭自其個之為個之自足無待處言人也。」⁸¹不僅指出荀子之著重客觀精神的禮義之統，也揭示了荀子對人之分位等級價值的肯定。綜觀荀子繼承孔子之正名定分，以「明分」為「兼足天下之道」⁸²，從天人分職到人倫本分之堅守，皆是從「分」的觀念掌握所開展而來。

三、命題之「分」字與「一」、「殊」的對應關係

身為理學家，伊川自然抽象地繼承了孔、孟、荀對「分」字的義理闡釋。是以，在「理」之後，「分」成了解讀「理一而分殊」命題的重要關鍵。茲就伊川義理系統探析，「分」字在上述基礎下，究當取何義最能適切命題之原始初衷？如果命題之「一」是指向形容「理」的絕對性（含統一性）與同一性、「殊」是指差別性與等序性，則該「分」與「一」、「殊」之間將形成何種型態的對應關係？對命題本身之結構狀態

⁸¹ 牟宗三先生：《名家與荀子》，頁 210。

⁸² 清·王先謙：《荀子集解》，頁 352。

可能發生什麼影響？藉此以尋繹出伊川「分」之真正內涵與實義。

(一)「分」作平聲「ㄈㄣ」，動詞

首先，若以前述伊川對「一理」與「萬理」的思致而言，則「理一而分殊」的「分」字，可作「甫文切」，平聲「ㄈㄣ」，作動詞使用，引伸解作分開、分化、分配或分享之意。那麼，「理一而分殊」命題便指涉描述一最高實體之共同之理，一旦分開、分化便散成天下萬有的殊別之理，從萬有之事物物來看，則萬有亦皆從其源各自分享著此一理。如此解釋，「分」字則具「分出去」之意，從宇宙論的角度觀之，指「理」之發用流行，屬動力義，似乎亦能符合伊川關於「散之在理，則有萬殊；統之在道，則無二致」的思想論述，「理一而分殊」就成了一理與多理的關係問題，命題可理解為「理一而其發用流行不同」，但「理一」還是體，「分殊」是其用，體用不可分。不過，以伊川嚴守形上、形下之哲學型態，其所理解的「理」是一形上之實體，在吾人的概念上是惟一的、整全具足的本體，其本質是獨立不可分的；而相對的形下之「事」，則是個別的、可分散的。是以，若把「分」字作平聲「ㄈㄣ」，以動詞使用，於「事」則可，如說「事」從一理而下被分成有差等性、差別性的萬殊萬事；但於「理」則易使人發生誤解，以為「理」自身是可分化、可分割的。那麼，從形上學的角度思考，「理」作為最高本體的形上地位將立即受到質疑而動搖，且既被分化了也將無法見出其「一」的絕對性與統一性，在詮釋上甚至可能發生違背伊川之義理系統的現象。因此，作動詞義解釋恐無法獲致周全的理解與詮釋。

(二)「分」作去聲「ㄈㄣˋ」，名詞

然，伊川主張「事理一致，微顯一源」，在本質上，萬殊確實分享著一理，兩者無間，解「分」作「分出去」，在某些義理脈絡上似乎非全然不可行。只是若從命題之提出的原始境遇來看，把「分」字作平聲動詞使用，實較無法還原命題的原初使命與意義。蓋伊川「理一而分殊」的提出本為辨明儒、墨對於仁愛思想的不同，換言之，命題本身的目的在為倫理道德的實踐提出一個遵循的指引方向，所以，理解命題的內蘊與思維就不宜朝向形上學或發生論的向度，宜應就倫理學的層面來探討，方能掌握其原初本有的意義。若然，則「分」之音義，宜取另一層涵義，讀「扶問切」，去聲「ㄈㄨㄥˋ」，作名詞使用，解作分際、本分、職分、分位之意。即從倫理道德的層面去詮解，「理一而分殊」就意指形上之「理」一旦落實現實人生，對於各種不同的對象應有不同的分際、本分或職分，即每一個體在一理的、同一的原則下，針對不同的對象應負有不同的責任與義務。從這個意義上說，「分」相當於「事」，「理一而分殊」或可權宜地理解成「理一而事殊」。取君臣父子為例，君臣有君臣之理、父子有父子之理，君盡其仁、臣盡其敬、父盡其慈、子盡其孝，各因其名位之不同而有其應盡的本分。此即理一事殊，雖其具體分事之表現有所殊異，卻又都源自同一個理。換言之，一切德行無不是同一仁理之流露，所以理是一切德行的總原則。因此，「理一」便是指在具體情境下作為一切事物之普遍原則與特殊規律者⁸³；而「分殊」則是指在人與人的對待關係上該基於此總源之理的殊別之義道⁸⁴。此見只有將「分」作名詞義，才能在詮釋上與「一」及「殊」有適當的對應關係。可以說，「理一」和「分殊」實即是種種倫理行為中總體原理和個體具

⁸³ 意即從本質上本體地說，理是不可分的；但作為普遍原則或規律時，則是可分的。此在朱子有更詳細的解說，參見《朱子語類》中的一段對話：「去歲聞先生曰：『只是一個道理，其分不同。』所謂分者，莫只是理一而其用不同？如君之仁，臣之敬，子之孝，父之慈，與國人交之信之類是也？曰：其體已略不同。君臣、父子、國人是體；仁敬慈孝與信是用。問：體、用皆異？曰：……如草木，只是一個道理，有桃、有李。如這眾人，只是一個道理，有張三，有李四；李四不可為張三，張三不可為李四。如陰陽，《西銘》言理一分殊，亦是如此。」（朱熹：《朱子語類》卷第6，頁92-93。）知此「分」相當於「事」，事以理為體，然一旦成理之發用則「其體已略不同」，即此作為原則或規律之理體，在發用對應時是可分的。他認為《西銘》之言「理一分殊」，亦當作如是解。

⁸⁴ 按義者宜也，道指道路、方向。此所謂「義道」，意指人就一切合宜的、合理的道路或方向來向前開展而言。

體情境的關係表述，它除可運用於認識本體與作用、本質與現象的關係外，更可用來論述道德倫理上之普遍原則與具體實踐之間的關係，而關鍵即在把「分」字作名詞解。如此以道德語言來理解及詮釋，才能充分還原伊川提出命題的原始用心。

身為儒者，伊川之思想學術重心始終放在道德人倫關係上，提出「理一而分殊」即爲了表達道德的基本原則宜體現爲具體不同的行爲規範之意義，使它成爲維持人類社會秩序的有效應用。因此，把「分」字讀作「ㄈㄣˋ」，作名詞使用，命題本身的倫理意義才能清晰地加以呈現。陳榮捷先生就曾在說明伊川之批評墨氏「無分」時指出：「故『分』字讀『附問切』，如職分之分，非分別之分。通常理一分殊之論，指倫理而言。」⁸⁵劉師述先也肯定伊川以「理一分殊」對《西銘》作了創造性的闡釋，指出「伊川此辯並沒有逾越倫理的範圍，『分』字讀去聲，意思是指分位，好像身分、職分上的區別。」⁸⁶是知，從倫理學義去探究「理一而分殊」，把「分」字讀成去聲，作職分、分位解，既能符合伊川之原始期待，亦能見出命題本身之真實明確的義涵，更是當今學者共許之義。

（三）從詞性、語詞結構的對應型式分析

今試就語詞結構來分析，把「分」作名詞之本分、職分意來解釋也是合理的。蓋「理一而分殊」的語法形式爲「○○而○○」，「而」字使「理一」、「分殊」在形式上呈現出兩個語詞的詞性並列關係。依上述，伊川之「理」始終皆作名詞使用（指「性」或「仁」），總體的來講，即指一道德原則，於此試把命題中「理」和「分」相對爲文，將「分」

⁸⁵ 陳榮捷：《朱熹》（臺北：東大書局，2003年），頁63。又，他於「新儒家範型：論程朱之異」中說：「理一分殊，見於程頤書札中。分字不能讀成上平聲，意指分開之分。因此誤解，譯者每誤譯爲區分之分。此分字應讀去聲，意指職份，部份，天份。哲學意義言之，意即理氣之賦與個人或物事者。換言之，天之部份或全部寓於個人者。」陳榮捷：《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁74。

⁸⁶ 劉師述先：《理想與現實的糾結》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁159。

也解作名詞之職分、責任、義務，則兩者在詞性上皆屬名詞，使命題呈現出一名詞對名詞之平穩的對應關係。

然於此，我們尚得處理「一」與「殊」的詞性對應問題。大抵可從兩種詞性分析，其一從量詞來看，「一」與「殊」即是「一」與「多」的對應關係，意謂作為本體的理是一個完全具足的整體，而源於此理的萬理則是相對的多樣、多變化。當然，這裏的「一」與「多」只是思想語言上的虛指，而非常識經驗中可算計的實數概念。如此，量詞對量詞，兩者並列對應；其二從形容詞來看，若「一」是指同一性，「殊」是指差別性，則意謂從本體層次理解一理與萬理、萬理與萬理之間皆具同一性，因為它們都源自同一個理，從實存界理解則諸事諸理之間各有不同的分際，實又千差萬別。如此，則形容詞對形容詞，同樣在詞性上是並列對應的關係。

若然，則「理一而分殊」的語詞結構在「而」字的連結下，整體詞性的呈現可以成為「“理（名詞）一（量詞）”而“分（名詞）殊（量詞）”」或「“理（名詞）一（形容詞）”而“分（名詞）殊（形容詞）”」兩種形式，它們都呈現並列、平穩、工整的對稱關係。然，一旦把「分」字作動詞使用，則成「“理（名詞）一（量詞）”而“分（動詞）殊（量詞）”」或「“理（名詞）一（形容詞）”而“分（動詞）殊（形容詞）”」在語法結構的詞性組合上將失衡而無法對稱，在意義上也可能會出現解釋的困難，使「理」失去最高實體的絕對性。

誠然，從詞性分析「理一」和「分殊」，確可呈現命題中兩個短語的並列形式，然而命題本身中作為連接詞的「而」字似乎又提醒著我們，它們在表面形式下存在著微妙的連結關係。蓋「而」字被放在兩個結構成份的中間，不當只是作詞性的連結或顯示某種語法的形式關係，而是用來修飾或補充說明兩端語意內蘊上的相互關涉問題，期使整個語詞結構的意義能夠更完整的被理解、被解讀。是以，理解「而」字尤為關鍵⁸⁷。在漢語學中，歷來不乏學者對「而」字有所研究，於此暫不作贅述。

⁸⁷ 筆者於撰寫碩士論文中即注意到，該「而」字含有先後次序之意，認為伊川之「理一而分殊」應與其天理論思想有關，表現出他側重的是理一，而不是分殊。如此說法，是就理論層次伊川之

筆者僅就伊川之思想體系及其原始語境以爲，命題之「而」字除可加強語氣外，作爲連接詞，至少可有三種關係作用：

其一爲並列關係。如上所言，在結構上「而」字可連接兩端名詞、形容詞或動詞性的詞組，表達了前後兩件事情或兩種性質之間的相互聯繫，使兩者在結構中的語法地位相當，從而形成並列關係⁸⁸。即「“理（名詞）—（量詞）”而“分（名詞）殊（量詞）”」、「“理（名詞）—（形容詞）”而“分（名詞）殊（形容詞）”」，或動詞性的詞組「分立而推理一」，「而」字使「理一」／「分殊」和「分立」／「推理一」在詞性的地位上是兩兩平衡相當的。

其二爲順承（或承接）關係。倘若只從詞性對等賦予它並列（或平行）關係，也僅只是就命題表層分析的結果，強調的是「理一」和「分殊」兩者之間的平等對應，在義涵上無法有輕重先後之分。事實上，吾人在明白伊川之思想系統後，可以發現它們之間是有先後輕重之差別的。因此，就語義上分析，「而」字也使命題本身成爲順承（或承接）的關係結構，使前後兩端意思具有相繼與密切的關係⁸⁹。說它是順承的上下承接關係，則除了說明兩者之間在內容上或動作行爲上的連續性，更強調前後兩者有時間先後次序的關係。因此在概念結構上，「理一」在先，「分殊」在後；「分立」在先，「推理一」在後。「而」字，使兩個並列語前後順承，遞相承接，且次序不能互換。所以，「理一而分殊」

思維理路而說，不是就具體的實踐面而說。參見筆者：《楊龜山思想研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1994年），頁91。

⁸⁸ 參考王力主編《古代漢語》中所說：「連詞“而”字的作用是連接形容詞、動詞或動詞性的詞組，表示兩種性質或兩種行爲的聯繫。」作者又以爲，在古漢語裏，「“而”字一般不連接名詞或名詞性的詞組，連接名詞或名詞性的詞組的，是連詞“與”字和“及”字。」若有例外，則是因爲它們在句中「用作謂語而帶有描述的性質」時。（見王力主編：《古代漢語》第二冊（北京：中華書局，2006年），頁447-448。）因此，依伊川的思想，「理一而分殊」之「一」和「殊」若作量詞解，在此則具有用作謂語並帶有描述性質的作用，用以描述作爲名詞的「理」和「分」，因而筆者說此命題中之「而」字可連接兩端名詞。

⁸⁹ 參考王力主編《古代漢語》中所說：「“而”字可以用於順接，也可以用於逆接。所謂順接，是說相連接的兩項在意思上有某種類似，或者有密切的關係，中間沒有轉折。……順接的“而”字有時可以譯爲“而且”，有時可以譯爲“就”“便”（注意位置不同），這要看具體的上下文。……所謂逆接，是說相連接的兩項在意思上相反，或者不相諧調；不是事理相因，語意連貫，而是有個轉折。……逆接的“而”字可以譯爲“卻”“可是”“但是”。」（王力主編：《古代漢語》第二冊（北京：中華書局，2006年），頁447。）筆者以爲，依伊川重「理」與實踐工夫的思想，「理一而分殊」或「分立而推理一」在思維邏輯上，屬「事理相因，語意連貫」，「中間沒有轉折」，故將之視爲順承關係。

或「分立而推理一」之「○○而○○」的語式，在伊川的系統裏意謂著一種由上而下、由前而後的指引結構，兩詞組已非上述單純的表面平行關係，而是有先後順序的上下關係。「順」的來講，是由「理一」指引、貞定了「分殊」；「承」的來看，「分殊」因「理一」而得以確立、完成。所以，「理一而分殊」就可理解為「理一就能分殊」、「理一從而分殊」或「理一然後分殊」，這是本體存有的說，「理一」在先，「分殊」在後；同樣，「分立而推理一」的「而」字也可作順承關係來理解，解作「分立就能推證理一」、「分立從而推證理一」或「分立然後推證理一」，這是現象實存的說，工夫必落在分殊，有具體的實踐行為才能體現一理，所以「分立」為前，「推理一」在後。筆者以為，這種上下承接、前後指引的結構關係，能符合伊川天理觀與窮理格物的思想體系。在理論上，「理一」重於「分殊」；在實踐行為上，先「分立」才能推證「理一」，此實為命題中含而不露的重要思理。

其三為因果與目的的邏輯關係。既為上下順承的關係，「而」字的連接作用則又使語意有因果與目的的邏輯關係，即「而」字連接了作為原因的前者與作為結果或目的的後者。從體用關係看，「理一」是體，「分殊」是用，「分殊」以「理一」為體，「理一」即「分殊」而為用。若以因果邏輯關係來說，則「理一」是因，「分殊」是果、是目的，「理一而分殊」就可理解為「理一因而分殊」、「理一因此分殊」、「理一所以分殊」，這是存有論的「因此所以」；同樣的，「分立」是因，「推理一」是果、是目的，「分立而推理一」可理解作「分立因而推證理一」、「分立因此推證理一」或「分立所以推證理一」。但這非存有論的「因此所以」，而是言詮上之邏輯的「因此所以」。換言之，具體的情境是在「分立」的當下即已推證得「理一」，以「因此所以」為說明只是為方便詮解「而」字在該命題所產生的作用。須知「理一而分殊」和「分立而推理一」在因果關係的語法上雖屬同一層次，但其實質的語意表達卻有不同。

是故，從分析中可知，「理一而分殊」之「而」字切不可省，其重

要性不容忽略。因為「而」字在命題結構中的連結作用，使我們明白伊川之說「理一而分殊」、「分立而推理一」，實依循著他天理觀的理路而說的。表面上「理一」和「分殊」構成一並列關係，然實質上兩者之間又有輕重先後、因果之別的哲學義涵。

綜合上述，我們可以經由伊川思想的立論基礎，還原當時提出命題的原始境遇中，掌握「理一分殊」中「理」與「分」字的意涵，輔以對「而」字及詞性、語法關係的分析，從而獲致一個思辨結果：「理一而分殊」就本體存有層面說，是由「理一」指引、推向、貞定「分殊」，「理一」在先，「分殊」在後；「分立而推理一」則是就實踐經驗層面說，從「分立」歸返、契接、體證「理一」。「理一」在理論上重於「分殊」⁹⁰，但沒有具體「分殊」的踐履又將無從體證「理一」。兩端有所先後輕重，卻又並列並重，缺一不可。試將兩者合而觀之，實為一條從存有到工夫、又從工夫到存有之上下歸返的哲學路徑。證諸於伊川所說：「天下之事歸於一是，是乃理也，循此理乃可進學至形而上者也。」⁹¹從「理一」到「分殊」，從「分殊」通向「理一」，揭示了伊川兼顧形上層次之「理一」與經驗層次之「分殊」的思理⁹²。於此，惟有對命題作深入地解析，才能清晰地見出「理一而分殊」和「分立而推理一」兩者間實有其通貫一致的內在思理。甚至進一步由此與伊川「體用同源」、「事理一致」之整體義理作一連貫，則可知在天理觀下提出的「理一而分殊」，不僅在命題結構上對稱完整，同時涵具道德倫理的義蘊，擴大的來看，也是伊川體用思維的另一表述。

⁹⁰ 陳榮捷曾說：「體用固分，程頤重在理一甚于分殊。」應是就伊川之著重天理的思路而說，亦即筆者此所謂從理論上看理一重於分殊之意。參見陳榮捷：《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁79。

⁹¹ 《程氏外書》卷第1，頁351。

⁹² 不過，我們仍需須注意的是，如伊川所說「循此理乃可進學至形而上者也」，此由「分殊」而歸返「理一」，是一條由外求返的路，異於明道之採本體性的逆覺體證通向一理。蓋因其堅持形上、形下之分野，對「理」喜作分解性的理解，故工夫上著眼取向「分立而推理一」之即物窮理的路徑。

第三節 「理一而分殊」的倫理義涵

經由「分」字音義與詞性的定位，「理一而分殊」的思辨型式了然可見，則伊川「分」字之倫理實義亦可得而知。依前述，伊川在儒家的義理基礎上，也認為天人各有所為，曾說：

「贊天地之化育」，自人而言之，從盡其性至盡物之性，然後以贊天地之化育，可以與天地參矣。言人盡性所造如此。若只是至誠，更不須論。所謂「人者天地之心」，及「天聰明自我民聰明」，止謂只是一理，而天人所為，各自有分。⁹³

此明天人各有所為、各有其分，而盡性、贊化育、參天地是人分（去聲）上事，是人之所當為。知其所理解之「分」義，是就積極、正面之義命（義理當然之所命，即天之所賦予的德命、理命）而說。此「分」，是源於天之所賦的性之所命，「命者是天之所賦與，如命令之命。……天命不可易也，然有可易者，惟有德者能之。」⁹⁴故，同於孟子「不加」、「不損」之大分、本分，屬於「理之分」⁹⁵，是人必需盡而至之、責無旁貸者。人能盡此本分，即是順性命之理，循性體所給與吾人之命令以及其所定的方向而行，則能成就吾人之德性生命，創造道德價值與意義。

一、仁與義

既從義理、道德的層面說「分」，因此當伊川為《西銘》提出「理一而分殊」時，自然從仁、義的概念來進行說明。一方面儒家「立人之

⁹³ 《程氏遺書》卷第 15，頁 158。

⁹⁴ 《程氏遺書》卷第 15，頁 161。

⁹⁵ 牟宗三先生在疏解明道關於「窮理盡性以至于命」時，先從正面、負面說命，再就命而說「分」（讀去聲）。他說，正面之命是內部性體之所命，此命之「分」屬積極的「理之分」；負面之命是個體生命受限於外在客觀氣化之命，此命之「分」屬消極的「氣之分」。參見氏著：《心體與性體》第二冊，頁 97。依伊川之意，此所謂「分」，亦屬正面、積極的「理之分」。

道曰仁與義」⁹⁶，仁義之精熟與配合則能見吾人之道德創生、盡吾人之性；另方面藉「順理而行」的「義」來強調《西銘》在「理一」之外還是有「分殊」的，以此為龜山之「言體而不及用」解惑釋疑。

(一) 「理一」和「分殊」含具仁與義之要義

伊川在覆信中說：

《西銘》明理一而分殊，墨氏則二本而無分。老幼及人，理一也；愛無差等，本二也。分殊之弊，私勝而失仁；無分之罪，兼愛而無義。分立而推理一，以止私勝之流，仁之方也。無別而迷兼愛，至於無父之極，義之賊也。⁹⁷

此以孟子為根據，對舉「理一而分殊」及「二本而無分」、以有「義」和無「義」區別出儒之推愛與墨之兼愛的不同。他認為橫渠《西銘》中「尊高年」、「慈孤弱」等所發揮的精神即是孟子老老幼幼之義，老老幼幼即是仁愛之理的發露。因此，伊川以「老幼及人」來解釋橫渠的「民胞物與」，且標示此即為「理一」，即為儒家一體之仁的仁愛之理。蓋因伊川注意到，人在現實情境下會因不同的對象而有殊別厚薄的施愛情形。所以他曾說：「仁主於愛，愛莫大於愛親。」⁹⁸因為仁，所以能愛，愛是仁之用，是人的實質內容，且愛莫大於親親，親親尊尊之愛不是形而上的存有之理，而是實際存在的心與情，是日常合情合理的行為表現。故在「理一」（仁）的共通精神下，不可掩飾或忽略掉踐履時產生

⁹⁶ 伊川也曾說：「昔者聖人『立人之道曰仁曰義』。孔子曰：『仁者人也，親親為大；義者宜也，尊賢為大。』唯能親親，故『老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼』；唯能尊賢，故『賢者在位，能者在職』。唯仁與義，盡人之道；盡人之道，則謂之聖人。」（《程氏遺書》卷第 25，頁 326。）可見伊川深知仁義乃聖人之道，以此解釋命題，自有其深刻意義。

⁹⁷ 《楊龜山先生全集》卷 16，頁 743。

⁹⁸ 《程氏遺書》卷第 18，頁 183。

「分殊」(義)的事實，此即伊川在解釋「理一」後又提出「而分殊」的用心。由此亦可見《西銘》之以天下一家作比喻，即欲彰顯此由內向外推的親愛之理。仁，是萬物一體的本體，是一共通之理，人根據此一本體由內而推施向外，行其各親己親、各愛己愛的差別之愛，此即是適當的、義的作用表現，相較於墨氏兼愛之「二本而無分」，儒家的推愛是一「本」而有「義」。

同時伊川也認為，人若只重分殊，則會形成人欲私心太勝，而傷害違背仁理的精神；反之，若只講理一，則會無親疏差異之別，倫理行為則不合於義道。故，當由理一貞定分殊，知親疏先後之別，而施以差等之愛；由分殊推證理一，知萬物同一本源，能發揮一體之仁，即為求仁之方。以此強調《西銘》既明理一，又欲使人實際推行，「理一」和「分殊」兩者並重。這就使命題在內涵與結構上形成一平衡的關係，「理一而分殊」的倫理義涵遂可見矣。

於此，伊川雖未明確指出「理一」就是仁、「分殊」就是義，但從其固守「理一」或「分殊」會導致「失仁」、「無義」之偏失的論點來看，「理一」指的就是其思想中的性、仁，是週遍而無礙與天地萬物為一體的性體、仁體；「分殊」指涉的是人在具體情境下能隨親疏遠近順理而行，使一切實踐行為皆能如理合宜。不過，須知仁體雖即是「理一」之「理」，但在伊川仁性愛情的概念解析下，此體只形式的作為形而上的存有而不活動。是以，論及仁體之發用表現，則須落在可感可應的「分殊」上說。那麼，伊川以「義」來詮解「分殊」，便有其值得關注處。

(二) 從性體義之「義」詮解

前述，伊川曾說「性中只有仁義禮智四者」，以仁義禮智為性理，仁義理智被賦予了至高的、超越的形上地位，各有其所對應之事而為其理。例如，說「仁」是理、是體，則惻隱之心是情、是用；說「義」是

理、是體，則羞惡之心是情、是用，其餘類推。故就此而言，「義」屬一完善自足、內在本有之性理，是成就心之用的價值根源，它可以主宰、抉擇與它對應的所有屬於義之事，而成爲個體之道德的內律定準。

在這個內在、主宰的意義上，義是人生而本具的內在善端，人能向外擴充內在的道德心，依現實倫常關係的等差次第，由遠近、親疏、先後地逐步推施發用，這就是儒家之「義」。故，取此性理之「義」來詮解「分殊」，在地位上和作爲「仁」的「理一」同是本體，它們都是實踐主體之內在的實體。

（三）從工夫義之「義」詮解

另一方面，伊川又將「義」與「敬」關聯而有「居敬集義」之說。他說：

敬只是涵養一事。必有事焉，須當集義。……中理在事，義在心內。……敬只是持己之道，義便知有是有非。順理而行，是爲義也。若只守一箇敬，不知集義，却是都無事也。且如欲爲孝，不成只守著一箇孝字？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。……內外一理，豈特事上求合義也？

99

按伊川是從工夫脈絡說敬心，其「敬」是涵養、持己之道；說「義」則在事也在心，「內外一理」，既能明辨是非，也能如理合道。他曾舉例說：「『集義』是『積義』……若累土爲山，須是積土乃成山，非是山已成形，乃名爲義。」¹⁰⁰因而幾度在談到「浩然之氣」如何充塞於天地時，都是從集義、積義上說。可見，其所謂「集義」，即是在宜與不宜、是

⁹⁹ 《程氏遺書》卷第 18，頁 206。

¹⁰⁰ 《程氏遺書》卷第 15，頁 170。

與非中有所抉擇，經由不斷的積集，使「居敬」的自己更清楚何者所當爲，何者所當行，進而達到道德的狀態，此即敬義雙行、敬義夾持之義。因此，其所謂「集義」和「窮理」、「格物」一樣，皆是積累涵養的工夫。通過順性如理之「義」，「以義制心」，他說：「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，不義吾所當捨，此以義制心者也。」¹⁰¹，按《說文》：「制」，裁也、止也，可引伸作規定、管束、整肅之意¹⁰²。心若是道德本心，則由義即義，不需以義制之，唯氣心、習心需以義制之，此見伊川是從實踐工夫層面說「義」的作用，主張人在現實分殊中應依「義」而行，在義與不義之間有所取捨，行爲應合乎當然之則。還曾說，該「義」即「宜也，權量輕重之極。」¹⁰³就是指能知辨是非可否，使事得所宜、如理合道，爲人所遵守的標準、規範。對個體而言，在現實行爲中不斷的集義（遵守合理之規範、標準），即可建立德性之知，屬一種涵養工夫，而其合於規範的行爲表現就是義行、義道。那麼，此工夫義的「義」便與上述作爲存有性理義的「義」，共構成內外兩面的意義。

如此以仁、義來解說「理一而分殊」命題，其意則是：在仁理（「理一」）總體原則（或共通精神）的指引、貞定下，一切的具體行爲（「分殊」）皆應如理地合於規範（它的前提是，「理一」必須架構在「分殊」之上），而一切合於規範的行爲表現即是一理的具現。再具體的來講，仁愛之理是「理一」，則由仁愛之理向外推擴，老老、幼幼、親親的分殊表現即是合宜、合理、合於規範的義行、義道。因爲，「義」本具存有性理義，既能知是非，則能辨別親疏遠近以作爲合理的規範，有分別的親親行爲即是合於義（規範、標準）的表現。反之，若不能知此殊別而行，則是「無義」，或說是傷害親義的「義之賊」。因此，「義」不僅具有道德實體義，也同時指具體發用中的差別性，它指點出具有殊別性的盡分行爲才是合理、合義的。此即筆者所說，伊川以「義」的概念來

¹⁰¹ 見《程氏遺書》卷第 21 下，頁 273。

¹⁰² 漢·許慎撰、清·段玉裁注：《說文解字注》，頁 184。

¹⁰³ 《程氏遺書》卷第 9，頁 105。本注明「二先生語」，依牟宗三先生的判定，此應爲伊川語。參見氏著：《心體與性體》第二冊，頁 302。

解釋「分殊」，由於「義」中有親疏之別的意涵，正可藉以強調《西銘》在把握仁體之外，同時亦知現實之間仍有差別性，換言之，伊川想說明《西銘》在「理一」之外還是有「分殊」的。

(四) 體用兼備：「仁」是體，「義」是用

倘再以體用思維觀之，伊川此處之仁與義的關係，即是體和用的關係。按伊川曾說：「『配義與道』，即是體用。道是體，義是用，配者合也。」¹⁰⁴道是總名，仁即是道¹⁰⁵，依此而說仁、道（理一）是體，義（分殊）是用，亦能合於伊川所認為《西銘》是由體推用，以彈正龜山「言體而不及用」的思理。既是體用關係，依其體用一源無間的思想，理一和分殊、仁和義是不能分的。且體以致用、用以得體，理一和分殊、仁和義在地位上是並列並重的平行關係。因此，於理論或實踐上皆不能偏執兩端中的各一方，否則將造成偏頗之失。例如只重視用的分殊、執著於義，將導致「殊勝而失仁」；若只重視體的理一、偏重於仁，則將「兼愛而無義」。此見伊川兼重仁與義、理一與分殊之體用兼備的精神。

雖然，覆信中伊川始終未就命題明言「理一」就是體、是仁，「分殊」就是用、是義，但從上述中可知，其仁義、體用思維之要義確實已具，可謂初步建構了命題之倫理義涵，對龜山、朱子乃至後世學者深具重要的啟發意義。

二、仁與恕（忠與恕）

在「仁」（「理一」）這個共同的倫理精神與原則下，「義」是一個合理規範的表現，則表示「分殊」的內涵可包括一切道德實踐中合理、合宜的行為。這些行為在普遍的價值原則下，於具體的對待中能視現實的

¹⁰⁴ 《程氏遺書》卷第 15，頁 161。

¹⁰⁵ 伊川曰：「『合而言之道也』，仁固是道，道却是總名。」見《程氏遺書》卷第 15，頁 156。

情況、要求而有親疏遠近之別，而有適當的表現。那麼，若以道德規範的德目而言，「仁」是總德目、是存有之理；「義」則指涉一切德目、是實際存在的推施之用。由此觀「理一而分殊」命題，則「理一」和「分殊」之間即形成一般與特殊、總體與個別的體用關係。若然，則吾人又可從仁與恕、仁與孝弟等德目來一窺伊川「理一而分殊」的倫理義蘊。

以伊川仁性愛情之分解，仁是性、是理，其他有關惻隱、恭敬之心等，與喜怒哀樂等俱視為形而下之情，皆是心之所發。依此，伊川又有「仁」與「恕」之分，並從體用觀論「忠」與「恕」的關係。今觀其論仁恕、忠恕，實合於「理一而分殊」之倫理思維，試取以作另一種表述。先就仁與恕言，他說：

故仁，所以能恕，所以能愛。恕則仁之施，愛則仁之用也。¹⁰⁶

從存在之然與所以然、體與用的角度觀之，仁是體，是愛、恕的所以然之理；愛、恕是用，是仁理的實際存在之然。須知，伊川之仁理本身並無發用，能實際發用的是心，所以此意是指心依仁理發而為愛、恕等之情用。以恕言，乃心依此仁理而有恕的推施表現，所以恕是具現有差等之仁愛的方式之一，故說「恕則仁之施」；以愛言，即心依此仁理而有愛人愛物之情用，因繫屬於仁而為「仁之用」。顯然，恕與愛同屬一層面，它們都不是仁理性體本身，而是心之所發，屬形而下之情用。故又說：

惻隱則屬愛，乃情也，非性也。恕者入仁之門，而恕非仁也。因其惻隱之心知其有仁。¹⁰⁷

他邏輯地分解了仁與恕兩個概念，以推己及人的「恕」為入仁之門，但它終究不是仁性本身，充其量僅止近於仁，實與惻隱、愛等同屬形而下

¹⁰⁶ 《程氏遺書》卷第 15，頁 153。

¹⁰⁷ 《程氏遺書》卷第 15，頁 168。

之實際存在的心與情，為體現仁理之一事。故以「理一而分殊」來說，仁理性體是那作為心之發用的形而上根據的「理一」，心依此「理一」作用而為惻隱、恭敬之心、或愛、恕等之情，而這些如理合宜的道德表現即是「分殊」的具體內涵。經由人之具體的道德實踐，便能體現那作為最高根據、所以然之理的仁理性體來。因此，伊川於此又以「微」(隱)與「顯」(著)的概念思維提醒，吾人可就具體、實際的情用存在中去推證、逆知那隱而不易察見的仁理、仁性。此即其所謂「分立而推理一」的主張，亦即從存在之然以推證其所以然之理，與其重視格物窮理工夫的思理是一致的。

「恕」，近於「仁」、但非「仁」，此主要是依孟子而說。伊川曾就此進一步說明：

孟子曰：「強恕而行，求仁莫近焉。」有忠矣，而行之以恕，則以無我為體，以恕為用。所謂「強恕而行」者，知以己之所好惡處人而已，未至於無我也。故「己欲立而立人，己欲達而達人」，所以「為仁之方」也。¹⁰⁸

他把「忠」與「恕」作對比解釋，釋「忠」為「無我」，並以體用範型，說「無我」是體，即言「忠」為體；「恕」是推己及人，是「忠」之用。所謂「強恕而行」，指凡事能推己及人，行之以恕，能以己之所好惡善待他人，所謂「己所不欲勿施於人」，但此仍未達全然無私、無我之境，尚得積極的推己之欲立、欲達者以及人，使人亦得其欲立、欲達之心，此即是「恕」，是為仁、體仁之具體方式。他認為忠、恕是一體的兩面，恕不可獨用，須以忠為體，不忠，何以能恕？他分從天道與人事上說：

忠者，無妄之謂也。忠，天道也。恕，人事也。忠為體，恕為用。

109

¹⁰⁸ 《程氏遺書》卷第 21 下，頁 275。

¹⁰⁹ 《程氏遺書》卷第 21 下，頁 274。

忠者天下大公之道，恕所以行之也。忠言其體，天道也；恕言其用，人道也。¹¹⁰

天道之忠恕，乃至誠無息、大公無私，使天地萬物各得其所，人能順此理（精神、原則）盡己、盡心，以「恕」而行，故而能無我無私、推己及物、立人達人，能如此實踐者就是仁者了。蓋仁者之心，廓然大公、無所不愛。是以，此人道之忠恕，是就心而說「忠」，盡己之心無不真實者；就接物處而說「恕」，推己真實之心以及物。「恕」繫於「忠」，無忠不成恕，恕即忠之用也。又曾說：

問：「『吾道一以貫之』，而曰『忠恕而已矣』，則所謂一者，便是仁否？」曰：「固是。只這一字，須是子細體認。一還多在忠上？多在恕上？」曰：「多在恕上。」曰：「不然。多在忠上。才忠便是一，恕即忠之用也。」¹¹¹

於此，「吾道一以貫之」之「一」是仁、是天理。所謂「才忠便是一」，意即盡己、盡心便是體現天理，言下之意「忠」即是「一」，「恕」即是「貫」。換言之，忠是此一理，具備森然萬理；恕是從此一理流出去，貫乎萬事萬物之間。具體而言，人當於日常間精察其理之所以然，實踐其事之所當然，例如在君臣為義、在父子為仁、在夫婦有別……乃至一切灑掃應對進退、動容周旋之禮，千條萬緒，皆本此一理而流行發用，此即忠恕之道也。於此，可見伊川重視天理論之思理，他強調該一理應「多在忠上」說，因為忠體恕用，「忠」為推用實踐之根據，凡事莫不由此外推及物，乃得天下一貫。可知，伊川對忠恕的理解，既可以作為表述「理一而分殊」的倫理義涵，亦合於前述「理一而分殊」之思辨型式，忠是體，恕是用，忠與恕並重，但理論上，則忠在先，恕在後。

¹¹⁰ 《程氏外書》卷第2，注明「正叔」語，頁360。

¹¹¹ 《程氏遺書》卷第23，頁306。

三、仁與孝弟

推己之謂「恕」，恕是入仁之門，今從具體的人倫實踐上說，盡己、推己的孝弟，即是行忠恕的第一件事。蓋孝弟是人類最自然的真誠無偽之情，一個人平日在家能善事父母、尊敬兄長，出外自然也能推己及人。故伊川說：

不敢慢於人，不敢惡於人，便是孝弟。盡得仁，斯盡得孝弟，盡得孝弟，便是仁。¹¹²

能敬親、愛親者是盡己之忠，此心不斷，若臨事君、事長自能有推己之恕，而不慢於人、惡於人，即是行孝弟之實，便是仁者的表現了。又說：

性命孝弟只是一統底事，就孝弟中便可盡性至命。至如洒掃應對與盡性至命，亦是一統底事，無有本末，無有精粗，却被後來人言性命者別作一般高遠說。故舉孝弟，是於人切近者言之。¹¹³

他從體用無間的立場觀之，認為盡性至命並非高遠難以實現者，其工夫即在孝弟、洒掃應對之中，明孝弟是盡性至命之始。因此，伊川認為一切推己愛敬之心當始自孝弟，孝弟是行仁之本。他說：

孝弟順德也，故不犯上，豈復有逆理亂常之事？德有本，本立則其道充大。孝弟於其家，而後仁愛及於物，所謂親親而仁民也，故為仁以孝弟為本。論性，則仁為孝弟之本。¹¹⁴

¹¹² 《程氏遺書》卷第 23，頁 310。

¹¹³ 《程氏遺書》卷第 18，頁 225。

¹¹⁴ 《程氏經說》卷第 6，頁 1133。

此依《論語》有子之說，他認為人能做到孝弟，則其心和順，自然少有犯上或作惡之心¹¹⁵。須注意的是，伊川在此指出一個向外推擴的差等之序，其始點即由孝弟起。他認為人能行孝弟於家，而後才能擴大此敬愛和順之心，進而普遍關愛其他人，乃至外在的一切事事物物。所以，「能親親，豈不仁民？能仁民，豈不愛物？」¹¹⁶所謂親親而仁民，仁民而愛物，溯及原初則為孝弟，故說「為仁以孝弟為本」。依其意，此「為仁」即行仁之意，「本」意指始點，意即人欲體現、呈現性中仁理，則應以孝弟為出發點。另外，伊川又以其邏輯分解之性格，特別指出「論性，則仁為孝弟之本」。首先依其仁性愛情之分，仁是性，性中有此仁理，此謂「論性」即是「論仁」，仁性在他的系統裏是一存有之理、普遍之理；依此，說仁是「孝弟之本」，即知此處「本」不應也解作出發點、始點，而宜理解作根基、根本，意即指該仁理是孝弟的根本、根據，孝弟依該仁理而得以顯發、表現。那麼依伊川的體用觀觀之，則仁性是體，孝弟為其用。換言之，仁理自身顯然不是孝弟之事。

對此，伊川更有如下的說明：

問：「『孝弟為仁之本』，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，謂之行仁之本則可，謂之是仁之本則不可。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？仁主於愛，愛莫大於愛親。故曰：『孝弟也者，其為仁之本歟！』」¹¹⁷

他明確指出，第一，仁主於愛，愛莫大於愛親，故行仁自孝弟始，孝弟是「行仁之本」，但不是「仁之本」；第二，仁是性，孝弟是用，孝弟和其他對應於仁理之慈愛、惻隱等一樣，只是體現仁理之一事；第三，因此，從性情上下之分來理解，性理中只有仁義禮智這些普遍的理，孝弟

¹¹⁵ 有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。」見《論語》，十三經注疏本，頁5。

¹¹⁶ 《程氏遺書》卷第23，頁10。

¹¹⁷ 《程氏遺書》卷第18，頁183。

則是心依此理而發的情用，所以分解地說，性體中何來有孝弟？

他清晰地從體用思維、形上形下之分野，分別了仁與孝弟的不同，凸顯出仁理作為一形上實體的絕對地位，是孝弟的所以然之理，孝弟則以仁理為根據乃得在現實中具體的發用流行。從對應關係言，「理一」之「仁」，對應孝而為孝之事的理，對應弟而為弟之事的理，仁理是孝弟之事的道德原則、價值原則，故「分殊」的實踐即是依此原則而行其所有屬於孝、或屬於弟之事，此即行其所當行、為其所當為，亦即是順理而行之「義」也。所以伊川說，吾人應「孝其所當孝，弟其所當弟，自是而推之，則亦聖人而已矣。」¹¹⁸從孝弟而推，能老幼及人，行一切愛敬之行爲，則可以為聖人矣。試觀其語意所表示之義理，未嘗不合於「理一而分殊」之思維模式？從形上之「理一」的絕對性、普遍性，確保了孝弟親親行爲的特殊性、合理性；再從孝弟親親之具體的分殊行爲中，推證、顯現此最高之仁理精神原則，以求達聖人之境。於此，觀其理路，無論是從「理一」而「分殊」的存有論理解，或「分殊」而推「理一」的具體實踐，其對仁與孝弟所表現的思考，是亦可為「理一而分殊」之倫理義涵的另一表述。

如此，從普遍價值原則的角度觀之，作為「理一」的仁體既是超越一切德目之上的絕對的普遍，則不應只限於是孝弟愛敬等德目之理。且在「義」的框架下，繫屬於此仁體的「分殊」之用，其實質內涵則可以是一切合於道德規範的倫理行爲、一切能順理而為的義行、義道，舉凡一切能合於禮的視聽言動等皆是¹¹⁹。可見，伊川從仁義思維出發，在體用的範型下，提出「理一而分殊」命題，表面上是為《西銘》量身訂作，以辨儒墨，其終極目的則在確保一切倫理行爲的殊別性與合理性，進而協調、整合乃至維護現實之社會人倫關係與生活秩序，其命題的義理關懷始終並未逾越倫理道德的範疇。總之，無論是從仁與義，或仁與恕、

¹¹⁸ 《程氏遺書》卷第 25，頁 318。

¹¹⁹ 按伊川曾謂：「視聽言動，非理不為，即是禮，禮即是理也。」（《程氏遺書》卷第 15，頁 144）、「視聽言動一於禮之謂仁，仁之與禮非有異也。」（《程氏遺書》卷第 25，頁 322。）他結合了理、仁與禮，賦予了禮一個哲學的、形上的高度，使一切具體的視聽言動有了哲學的依據，分殊中一切合於禮的視聽言動因而有了合理性與永恒性。此亦合於伊川對「理一而分殊」的哲學思維。

仁與孝弟來演示其倫理思想，伊川始終堅持在天理的高度，透過建立一形而上的根源道體，以承認並肯定現象之紛紜實存的價值與意義，再由現象實踐中去推證、具現此至善之性體仁體。從邏輯上說，這種演示具有某種宇宙發生論的論證意味，可謂初步拓展了「理一分殊」的形上學意蘊，對後之學者具深刻的啓發¹²⁰。伊川把儒家的仁義之道放入形上理境的視野中，實欲說明儒家的倫理道德即是天理，天理即在發用中，其根源與踐履、體與用是並列並重的。這種論證思維，即是伊川之「理一而分殊」、「分立而推理一」的另一表述，此進路方式之意義在於，使儒家之倫理道德獲得了一種合理性、永恒性的理論認定，從而使人在現實中有了應該嚮往與努力的方向，得以開展出生命的意義與價值。

第四節 「分立而推理一」的道德踐履

從內在思想理路來看，伊川既從「體」也從「用」的角度對《西銘》進行創造性的解釋。他認為《西銘》是以仁為核心思想，內容在體現儒家萬物一體的精神，其所謂「老幼及人」的推己及人表現，即是仁愛之心的發露。人能把握此仁理，順理而行，在不同的分位、分際中表現不同的道德行為，盡個別的道德理分，是為義之處。所以在「理一」下又說「分殊」，由內而出、安而行之，層層推擴，形成一條由上而下的思理，就此而說「理一而分殊」。另一方面，「理一」既貞定、指引了「分殊」的流行方向，也必然肯定「分殊」的意義與價值，因而使現實中等級秩序的道德實踐有了合理性，而成為人在具體情境中所當依循的行為規範。依此，伊川又有由下向上推之思理，而有「分立而推理一」的求仁方法。

¹²⁰ 伊川提出的「理一而分殊」命題，似乎已由倫理維度轉向具有形上學的意趣。然，筆者以為，真正以體用關係探究「理一分殊」者為龜山，而明確對該命題從形而上之存有學立場進行探究者則待朱子。

可知，說「理一而分殊」主要是立足於形上的存有立場，強調天理實體的絕對性與普遍性，由此來論證現實社會中一切道德實踐的合理性與永恆性；說「分立而推理一」則側重於現實存在的工夫立場，強調實際分殊的特殊性與必要性，以具體的推施之用來使形上存有之理的道德普遍性獲得理解與實現。前者，整體上屬一直貫順成的義理模式，在伊川標舉天理論的思想邏輯下是可以理解的；後者則側重實際經驗內容的工夫模式，主張由下學而上達的哲學路徑。是以，「理一」是必須通過「分立」的方式來得以具現。論「分立」也就不能只在內在上說，而是必須落在居敬涵養與窮理格物的後天工夫上，那麼人對「心」的把握就顯得重要了。茲先述主體自覺之必要與推心及人，再就居敬、窮理以明「分立而推理一」的道德踐履。

一、主體的自覺性

(一) 道心與人心

依伊川之純粹存有論的思理，其所理解之性理並不能起用，具體的發用是落在屬於氣的心上說。而氣有善與不善，心既屬形而下之氣，必然受到氣稟之清濁、厚薄、智愚、賢不肖等之限制，因而也限制了人的道德實踐。那麼，心就有如理或不如理的兩種可能。對此，伊川曾說：

「人心惟危，道心惟微。」心，道之所在；微，道之體也。心與道，渾然一也。對放其良心者言之，則謂之道心；放其良心則危矣。¹²¹

在他的思想中，「道」相當於「理」，於此，他先解釋心為道之所在，又

¹²¹ 《程氏遺書》卷第 21 下，頁 276。

說心與道渾然爲一，則似指此心爲一個與道、理合一之至善的、本善的道德心。由此而說，它對「放其良心」者而言，則謂之「道心」，言下之意，「道心」即是指不「放其良心」者的心，人不「放其良心」，其心自然能如理合道。依此，相對的，「放其良心」者便是不一定能如理合道者，其心便可謂之「人心」。換言之，伊川所理解的心有「道心」與「人心」兩個面向，道心的表現必能如理合道，是爲善；人心的表現則不一定能如理合道，也不必然是善，所以說放之則「危矣」。故說，伊川論「心」實有如理、或不如理的問題，如理的「道心」是從價值存有的脈絡思辨，此心與道渾然是一，而不必然如理的「人心」則是從現實存在界的現象而說。

又前曾述，伊川「心」有已發、未發兩個狀態。他認爲心在未發時，因不受外在之牽累影響，所以是處在一個善的狀態；心若發用則成爲情，情在外物的影響下則可能有善或不善的情形。因此，他主張應時時作工夫以涵養此未發的心，使心皆能如理合道，則發動之情亦皆爲善情。如此看來，能施以涵養工夫者即是不「放其良心者」，其心即是能如理合道的「道心」，具體發動的情即爲善情；反之，不能涵養此心者即屬「放其良心者」，其心容易走作不定，不能如理合道，此即爲「人心」，其具體表現則可能爲不善之情事。所以，放不放其良心？施不施以工夫？關涉到道心與人心、善與不善的表現，而此中關鍵更在人的自覺性與能動性。孟子有言曰：「學問之道無他，求其放心而已矣。」¹²²而伊川在詮釋《周易》「復」卦時則說：

故復為反善之義。……不遠而復者，君子所以修其身之道也。學問之道無他也，唯其知不善則速改以從善而已。……復者，復於禮也，復禮則為仁。¹²³

他結合了《孟子》與《易傳》，以「復」解釋孟子的求放心，換言之，

¹²² 《孟子·告子上》十三經注疏本，頁 202。

¹²³ 《程氏易傳》卷第 2，頁 819-820。

求放心即是反善的工夫，再具體地說，人能約已放之心反復於禮，克己復禮，則仁在其中矣。此見，兩人皆立足於自我的主體性而論，其所謂「求其放心」或「知不善則速改以從善」的「學問之道」實即一治心的工夫，是一種從內向外，由下向上的路徑，都在求如何能使心合道如理，可謂殊途同歸，有異曲同工之妙。而伊川由對《周易》的詮釋，創造性的以「復」來解釋這個過程，使復卦擁有不同意義的詮解，另一方面正也體現出人主體的自覺性，人有此知善與不善的自覺能力，反善才有可能。

（二）理不障人，人自障

相同的思維，亦可見於伊川對釋氏「理障」的批評。《遺書》中有段對話：

問釋氏理障之說。曰：「釋氏有此說，謂既明此理，而又執持是理，故為障。此錯看了理字也。天下只有一箇理，既明此理，夫復何障？若以理為障，則是己與理為二。」¹²⁴

事實上，伊川之論「理」是就道德的層面，賦予它倫理綱常的實質內涵，主張的是要從日常的分殊實踐中去體現那個實有的理，與佛教之立論於宗教層面，以因緣所生法，對現實萬有採虛妄不實的觀點大異其趣。於此，伊川從自己的哲學立場，批評佛教把理與己分為二才會有「理障」之說。

按伊川認為，天下只有一箇理，惟聖人之心，能「合內外、體萬物」¹²⁵，他曾順著孟子語意而說：「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。」¹²⁶把心、性、天視為無異，

¹²⁴ 《程氏遺書》卷第8，頁196。

¹²⁵ 《程氏遺書》卷第3，頁66。

¹²⁶ 《程氏遺書》卷第25，頁321。

是以，「一人之心即天地之心，一物之理即萬物之理。」¹²⁷、「物我一理，才明彼即曉此，合內外之道也。」¹²⁸從本體處看，我與物同體無對，物我之間相通無礙，內外合一，故既明此理即得此理，無所謂隔或障。理既不障人，是人自障。那麼，人的盡與不盡心、人的務實與努力就顯得至為要緊了。所以伊川也曾感慨：「理與心一，而人不能會之為一。」¹²⁹意指理與心應是一，然人常不能會之為一，可知人才是能否使心與理合一的主要關鍵。

整體而言，伊川之論「心」是採取積極而肯定的態度，其心有道德的與形上的意義，但現實中，人當如何使心皆如理合道，並穩固、肯認性理之絕對性與普遍性？伊川轉向重視治心的工夫上，主張居敬涵養、窮理格物，期使從不善返回善、從存在之然以窮究所以然之理，此即其所謂「分立而推理一」。人能盡心、盡分，就能制止（防止）過多的私心與人欲，能止私勝意即能不偏不黨，不偏不黨則能使人近於仁、體仁悟仁，乃至好惡之情皆能得其正，則仁理之義便得明著顯露出來，所以實踐這求仁的方法關鍵還在於人的身上。

誠如牟宗三先生所說：「道德的本心天理不能空掛，停在抽象的狀態中，亦必須在氣動中而為分殊的表現，亦必須在意而無意、念而無念中作具體的呈現。作分殊的表現，具體的呈現，始有真實的道德行為可言。否則，本心天理只是抽象的『體』，而沒有成為道德行為之『用』。」¹³⁰重視、肯定現象界，把握顯象面的「分殊」，是儒家的共通義。因此，即便伊川對佛教的思辨型式有所參稽擷取，即便我們取佛學理事關係、一多邏輯對伊川「理一而分殊」命題的思辨模式進行比對論析，尤需明白伊川的核心思想仍在儒家的道德倫理問題上，其著眼點、或說施力點猶在現象實存的「分殊」中，人只有從具體分殊的後天工夫中來落實，才能通之以道，體現仁道的精神。

¹²⁷ 《程氏遺書》卷第 2 上，頁 13。

¹²⁸ 《程氏遺書》卷第 18，頁 193。

¹²⁹ 《程氏遺書》卷第 5，頁 76。依牟宗三先生分判，此條當為伊川語。參見氏著：《心體與性體》第二冊，頁 337。

¹³⁰ 牟宗三先生：《心體與性體》第一冊，頁 652-653。

二、「推」：仁愛的實踐原則

「分立」的關鍵在於主體的努力自我實現，使人的活動表現朝向一個合宜的、理想的向度，進而使心與理能會而為一。而這個朗現如理而發之心、使良心與天理合一的過程，即是一「推」的踐履過程。在一般性概念中，「推」是指向前或向外用力，而在儒家的義理思想裏，即指修養論中的存養充擴，它源自主體的自覺向外感通、推展，意味著走出自己、也走向他者，既連結了主體與客體，也動態地使主體之心的發用得以具體地發揮效度，產生更大的意義和價值。儒家一貫主張以「推」為仁愛精神的具體實踐原則，強調盡己性、盡人性，一步步向外充擴出去，因這一由內而外、由近及遠、由己及物的層層推擴過程，既符合經驗事實的人情常理，也能在發動中挺立主體自我的價值，開展出一個意義的世界。伊川大抵承之，重視道德踐履過程中充擴推愛的分殊義，觀其論「分立」時特別用了具有行動意義的「推」字，可謂別具用心，表面上說明由「分立」乃能推證、推致「理一」，實際上又強調吾人在現實上的立「分」之事，實為一個有差等的推施過程，此為「分立而推理一」的真義。

（一）仁主於愛，愛莫大於愛親

《論語》中，孔子對「仁」有多種面向的指點，其中曾在對樊遲問「仁」時，答曰：「愛人。」¹³¹又說：「仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」¹³²這種「能近取譬」，能設身處地去關愛他人，持己立也要立人、己達也須達人的信念，就是推己及

¹³¹ 《論語·顏淵》，十三經注疏本，頁 110。

¹³² 《論語·雍也》，十三經注疏本，頁 55。

人的行仁方法，藉此推心以達「老者安之，朋友信之，少者懷之」¹³³的理想目標。孟子也以「仁」解釋作人心的內涵，曰：「仁，人心也。」¹³⁴仁的活動表現就是人心的具體開展。又說：「人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者。及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」¹³⁵他從經驗觀察中指出人之能愛其親、親其親有其自然而然的必然性。故從近旁的親人開始，進一步說：「親親而仁民，仁民而愛物。」¹³⁶從家庭推向人群，擴大至與天地萬物之間，人經由適當的發展與實踐途徑，終而在現實世界中聯結成一穩定、和諧的關係網絡。其中「親」、「仁」、「愛」等三個具動詞性意義的字，正道出一個由近而遠、由己及物之差等推擴的進程。此見儒家之行仁，主張一由己向外推去的動態過程，由己之愛推到天下之愛，便顯示出一有差等之序的施愛情形。故可說，「推」是儒家落實仁道的一貫原則，它既符合經驗事實，也能安立各個等級之間的差異性，更能證成儒家的倫理道德精神。

橫渠《西銘》便在這個義理基礎下，於家庭人群的脈絡中發揮一體之仁，肯定物我、人己、天人之間合而為一。他以人為本位，在血緣化後的天下一「家」模型下，稱天地為父母，視人與萬物之間猶如同胞手足，強調人與人、人與天地萬物間的內在聯結性，再以事親之孝闡發事天之道，認為踐行仁孝之事與事天之道其義一也。經由人心內在之道德情感的發揮，在盡己、盡性中開展並完成德行之踐履。其中，「民吾同胞，物吾與也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼。聖其合德，賢其秀也。凡天下疲癯殘疾、惇獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。」¹³⁷正是孔子之「老安少懷」、孟子之「老老幼幼」及「親親」之義的另一表述。

伊川承此基本主張，前曾引述過，他說：「仁主於愛，愛莫大於愛

¹³³ 《論語·公冶長》，十三經注疏本，頁 46。

¹³⁴ 《孟子·告子上》，十三經注疏本，頁 202。

¹³⁵ 《孟子·盡心上》，十三經注疏本，頁 232。

¹³⁶ 《孟子·盡心上》，十三經注疏本，頁 244。

¹³⁷ 《正蒙·乾稱篇》，《張載集》，頁 62。

親」，且說愛親從孝弟始，孝弟是「行仁之本」，吾人從孝弟而推，便能老幼及人，仁民而愛物。他說：

孝弟於其家，而後仁愛及於物，所謂親親而仁民也，故為仁以孝弟為本。¹³⁸

不敬其親而敬他人者，謂之悖禮，不愛其親而愛他人者，謂之悖德，故君子『親親而仁民，仁民而愛物。』能親親，豈不仁民？能仁民，豈不愛物？若以愛物之心推而親親，却是墨子也。¹³⁹

於此，指孝弟親親是能仁民、能愛物的開始，若不能敬愛己親反而去敬愛他人，不僅不合人情常理，也違背了道德規範；所以就落實途徑而言，此施愛的過程是由親親→仁民→愛物。若反向推之，先從汎愛眾人與萬物為始，再去愛己之親，則屬墨子「二本而無分」的兼愛了。是知，伊川依循儒家之「推」的共通義，且在「一本」的概念下重視仁愛在實踐時的差等進程。他曾順著孟子而說：

仁，推己及人，如老吾老以及人之老，於民則可，於物則不可。統而言之則皆仁，分而言之則有序。¹⁴⁰

從總體義來看，仁無分上下大小，愛施於民或施於物都是「仁」的表現，但就施愛於人而言，則特別強調了人與人之間有親疏、分際的不同，所施須因其彼此間分位之差異而有差等之序，對於非己親者，自然不應盡其親愛，在施恩布德間，使各得其宜，不能無有分別。

是以，伊川以「理一而分殊」來說明橫渠《西銘》的「民胞物與」便可以理解。按《西銘》以天下一家之義切入，從主客觀兩面去陳述成

¹³⁸ 《程氏經說》卷第6，頁1133。

¹³⁹ 《程氏遺書》卷第23，頁310。

¹⁴⁰ 見伊川對孟子的注解。朱熹：《四書章句集注》，（臺北：大安出版社，2005年），頁510。

已成物的道德實踐，以開示一體之仁的義理境界。伊川則以自己擅於分解、重視差異的性格，創造性的以「理一而分殊」來詮釋其中的倫理思想，並由此別儒墨，以凸顯儒家仁愛思想的殊勝處。他說「老幼及人」是「理一」，即是從「統而言之」的總體義的角度，指出所謂「理一」就是推己及人、老老幼幼之「仁」，此仁理為人人所固有，是使人之所以為人的本體。人能順此內在仁體的要求在現實生活中去實踐、發展，去「推而行之」（如親親尊尊、老老幼幼），此中所表現的就是該整體性之「仁」、「理一」的具現，故說「理一而分殊」；但就「仁體」的實踐過程而言，則須從「分而言之」的分殊義來看，主張尊重事事物物皆有殊異之別的事實，人亦應隨其殊異情形分別地予以合宜的推施與對待，期在尊重、安立諸多的差異性中，又能體現該存有之仁，故說「分立而推理一」。細繹之，此亦可見伊川之習於分解性的思維性格，既從總體的理上說「理一而分殊」，又從實踐的發用上說「分立而推理一」。由理一推向分殊，在仁理的指引下，從孝弟、親親為始，可知親疏差別有序；由分殊推致理一，在尊重差異性中去仁民、愛物，又可彰著「民胞物與」的一體之仁。他把「理一而分殊」與「分立而推理一」同時並列，意圖完整地將《西銘》的旨趣表述出來，對比儒墨之別，又可回應龜山「言體而不及用」的迷思。儘管這些可能非橫渠之原意，但無論如何，伊川對《西銘》的詮解背後，實深刻地蘊涵著儒家之「推」的義理思考，我們在命題表面文字之外，尤需關注其由仁愛親親出的德行之「推」，才能更明晰其「理一而分殊」、「分立而推理一」的內在深義。

（二）推此心以待人

伊川大抵承儒家之「推」的義理間架，在道德行為上同樣堅持由己及人、乃至及物的實踐向度。簡要地說，儒家言「推」主要是在萬物為一體的視域下，人對天地萬物存有一體之思，才可能順著自己內心的要

求由己向外推擴去己立人、己達達人。而深究其所以能視萬物同爲一體，則根源自主體內在本具的生生之仁。蓋天地以生物爲心，以化育萬物爲用，此即天道之仁；君子（有德者）能契知領會此中的奧秘，參贊化育、窮神知化，能繼之、成之，盡己、盡性，與天地合德，是爲人德之仁。是故，在理論上，天道之仁與人德之仁，其義一也。則天道既能體物而不遺，仁心也能無外無隔、與物無對，此即「仁」之感通的特性。故而在修養論上，人若能自覺地盡此內在之本心，擴而充之，感通一切、遍潤一切，便能體現一體之仁。一如孟子所謂「萬物皆備於我」、「上下與天地同流」¹⁴¹，即在仁心之感通覺潤上而說天地萬物與我同體爲一。可知，「仁」之感通性是儒家論述一體觀的前提。具體來說，此感通性就是指人對天、對人、對物之間能有同情共感，人能順此道德的真實感去存養擴充、實踐開展，就能達天下一體的義理之境。而人與人之間的感通互動，又應由愛己之親爲始。基於「一本」的事實，家人彼此間同體連屬，乃能相互感通，愛遂由此而發。所以，「仁之實，事親是也」¹⁴²，人能握此愛親之心，由親而疏、由近及遠，便得與天地萬物一體。而細繹此中推以及人的關鍵，即在主體仁心之覺醒與感通。

前述橫渠《西銘》假宗法社會孝事父母的行爲以完成仁德之實踐，推闡仁孝之理與儒家一體之義蘊。其論必立於仁心仁性之感通無隔，對此他曾明確地說：

天道四時行，百物生，無非至教；聖人之動，無非至德，夫何言哉！天體物不遺，猶仁體事無不在也。¹⁴³

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

¹⁴¹ 《孟子·盡心上》，十三經注疏本，頁 229、231。

¹⁴² 《孟子·離婁上》，十三經注疏本，頁 137。

¹⁴³ 《正蒙·天道》，《張載集》，頁 13。

即在表示天地間無一物非我道德心所能感受得到的。蓋天心之生物、體物下貫到仁心即表現為覺潤感通、遍成一切，人若能豁顯此內在之仁心，感潤於物，則能成己成物，並體現最高理境的一體之仁。此超越無外的道德心即是仁心、本心，即是「天心」，是以具有活躍性、感通性而為人之本體，人就在「盡」之中體證其意義與價值。明道推崇《西銘》，同樣從生生化育肯認天道即仁體，規定仁即是性、是理，並以「手足痿痺為不仁」來形繪「仁」的特質。曾說：

醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀。仁者，以天地萬物為一體，莫非己也。認得為己，何所不至？若不有諸己，自不與己相干。如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己。……仁至難言，故止曰「己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。」欲令如是觀仁，可以得仁之體。¹⁴⁵

就人身而言，手足痿痺麻木則不知痛癢，此謂之不仁；反之，人身能知痛癢、有感覺，則為仁。所以，以此為喻，人心有知覺，能知是非，感同身受，流露出不安、不忍之情，即是人仁之心的體現；反之，人心不覺不識，不知痛癢，則是麻木不仁。明道由此發揮仁之感通與覺潤的特性，指出仁者因能感通無隔，所以能體會「以天地萬物為一體」之境，知覺到天地萬物是自己的一部份，且自己與天地萬物是同為一體的。故，在〈識仁〉中他也強調「仁者，渾然與物同體。」學者首要之務在「識仁」¹⁴⁶，能識得此內在之仁體，從仁之感通覺識的活動發用中，推己及人，去體現與天地萬物渾然為一的最高理境。此見，明道與張載之仁心，同樣是指一大而無外、能有具體感應之活體¹⁴⁷。又，明道進一步

¹⁴⁴ 《正蒙·大心》，《張載集》，頁 24。

¹⁴⁵ 《程氏遺書》卷第 2 上，頁 15。

¹⁴⁶ 《程氏遺書》卷第 2 上，頁 16。

¹⁴⁷ 惟明道是就仁心覺情而言仁體之感通無方，由此申明一體之義；橫渠則是立於氣化論而有一

關注到能推與否的問題。他說：

所以謂萬物一體者，皆有此理，只為從那裏來。「生生之謂易」，生則一時生，皆完此理。人則能推，物則氣昏，推不得；不可道他物不與有也。¹⁴⁸

「萬物皆備于我」，不獨人耳，物皆然。都自這裏出去，只是物不能推，人則能推之。¹⁴⁹

合併來看，他從本體而論，人與物皆「只為從那裏來」，所以皆具有此理，由此而說「萬物一體」、「萬物皆備于我」。但由於人與物有稟氣清濁之異，所以從道德實踐而論，則人能推，物不能推，這就凸顯了人在心性上的道德自覺義。因此，他曾說：「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。」¹⁵⁰盡心即是盡性，仁心仁體就在現實的實踐中一時朗現。

伊川也順孟子之義，認為「心也，性也，天也，非有異也。」¹⁵¹這是從存有的範疇純粹就心、性、天的價值意識之同一而說。所以，他認為：

人皆有是道，唯君子為能體而用之。不能體而用之者，皆自棄也。故孟子曰：「苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」夫充與不充，皆在我而已。¹⁵²

從根源來看，人皆有此道體理體，唯有德者能對此內在的道德實體進一

體之思，其論心性之寂感主要還是就太虛神體而言，與孟子、明道之就實體性的本心義而說有異。¹⁴⁸ 《程氏遺書》卷第2上，頁33。未注誰語，但與下面引文合併觀之，其義理相貫，當屬明道語。參見牟宗三先生：《心體與性體》第二冊，頁55。

¹⁴⁹ 《宋元學案·明道學案上》，頁562。

¹⁵⁰ 《宋元學案·明道學案上》，頁552。

¹⁵¹ 《程氏遺書》卷第25，頁321。

¹⁵² 《程氏遺書》卷第25，頁321。

步的擴而充之，小則可事奉父母，大可保天下、成聖人，可見其亦在強調個體應有的道德自覺義。且一如前述，伊川從「分而言之」強調工夫實踐面之外推歷程的分殊與次序，他說：

推此心以待人，亦只如此，然有差等矣。¹⁵³

無疑地，伊川繼承了儒家關於「推」之道德實踐義。只是實然的、現實存在的形氣之心，有如理或不如理的兩個面向，因此「推此心以待人」之「心」的把握便值得關注。不過，前述伊川喜作存有論的概念思考，視理體、性體只具形上界之靜態的存有義，其自身並非真能活動發用，發用與感應必須落在氣上、心上、人分事上來說。其說君臣、父子、夫婦與朋友之道彼此間能「情意相感，則和而亨通」，達於和諧、亨通的秩序，是就陰陽之感應氣化、工夫活動的層面而論，相感相通的是屬心氣之心，不是就實體性的、超越的心而說。此亦如其分解地說仁性愛情，以仁為性，視仁亦只是一形而上不活動的存有之理。雖然說「仁主於愛」，但仁是性、是理，愛是情，愛人出於仁，是仁之事、仁之端，但愛非仁，愛只是仁理所主宰下的心氣之所發，是一現象界的存在之然。這些，伊川都只是在做存有論的概念解析。因而，對於以覺為仁的說法，他說：

仁者必愛，指愛為仁則不可。不仁者無所知覺，指知覺為仁則不可。¹⁵⁴

義訓宜，禮訓別，智訓知，仁當何訓？說者謂訓覺，訓人，皆非也。¹⁵⁵

¹⁵³ 《程氏遺書》卷第 22 下，頁 299。

¹⁵⁴ 《程氏粹言》卷第 1，頁 1173。

¹⁵⁵ 《程氏遺書》卷第 24，頁 314。

有類於他對仁與孝弟的思辨，亦是就其體用分野而說，仁是形而上之本體，覺是形而下之情用，仁是仁，覺是覺，不容混而觀之。從實體概念上說，仁是性、是理，是所以覺者，所以仁中自是涵著「覺」。換言之，仁者理當能覺識、覺潤，故說不仁者無有知覺，以致不能覺潤、感通於外，這說法是可通；但若說知覺、感通就是仁自身，就概念的解析上言，則是模糊了形上與形下之界限，又有偏重體而輕於用之嫌，是不可成立的。須明白，伊川此處只是在作抽象性之存有論的思辨，欲凸顯作為形而上之仁體的至高絕對性，但這思考本身並不妨礙其從實踐面去論愛親之心、推己及人的體證踐履，畢竟這是兩個不同面向的問題意識。如果說，明道是從實踐的聖人之境去論仁心覺情，伊川則是純以形上學存有論的概念解析去看仁與愛、仁與覺的關係，此不可不察。

三、「分立」的工夫入路

今若問伊川的「分立而推理一」如何可能？即在問「分立」如何可能？此便關涉到道德修養工夫論的問題了。簡扼言之，伊川的修養工夫論有兩大門徑，即「涵養須用敬，進學則在致知。」¹⁵⁶前者在說居敬、主一，談如何涵養，使天理自明；後者在說窮理、格物，以推致天理。前述伊川曾謂：「入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。」¹⁵⁷是以在邏輯上，敬為入道之本、為學之大要，居敬是窮理格物之前提，同時，致知格物是助強居敬的道德工夫。居敬主一與窮理格物，兩者之間存在著緊密的關係¹⁵⁸，它貫通從天到人、闡發從哲學到倫理學，是構成伊川道德倫理思想體系的重要理論基石，因而曾被劉戡山稱之為「程門口訣」¹⁵⁹。「分立而推理一」的思維即立基於此得有所闡發，茲就涵養居敬與窮理致知分述如下。

¹⁵⁶ 《程氏遺書》卷第 18，頁 188。

¹⁵⁷ 《程氏遺書》卷第 3，頁 66。

¹⁵⁸ 朱子也嘗曰：「學者工夫，唯在居敬、窮理二事。此二事互相發。能窮理，則居敬工夫日益進；能居敬，則窮理工夫日益密。」「主敬、窮理雖二端，其實一本。」要在說明兩者其實只是一事。見朱熹：《朱子語類》卷第 9，頁 136。

¹⁵⁹ 《宋元學案·伊川學案上》，頁 601。

（一）居敬集義

二程曾對周濂溪「主靜」說提出「敬」字加以修正，明道主張識得仁體，「以誠敬存之」；伊川則倡「涵養須用敬」。二人皆強調「敬」的作用，然在理路上又實有不同。黃宗羲就曾見出其間的差異，他說：「是自周元公主靜、立人極開宗，明道以靜字稍偏，不若專主于敬，然亦唯恐以把持爲敬，有傷于靜，故時時提起。伊川則以敬字未盡，益之以窮理之說，而曰『涵養須用敬，進學在致知』，又曰『只守一箇敬字，不知集義，卻是都無事也』，然隨曰『敬以直內，義以方外，合內外之道』，蓋恐學者作兩項工夫用也。舍敬無以爲義，義是敬之著，敬是義之體，實非有二。」¹⁶⁰從「主靜」到「主敬」，再到窮理致知、敬義雙行、合內外之道，說明了理論的發展與二程在工夫看法上之相輔相成。

周濂溪「主靜」在使人之心如何能照物，而不致隨物遷流，以使天理朗現遍潤。明道則恐其只注重「靜」，易流於道、釋，而於事物不相涉，遂於日用常行間提出一個「敬」字，並且與〈中庸〉之「誠」字並列。曾說：「學要在敬也、誠也，中間便有箇仁。」¹⁶¹以誠敬連言，談體現內在之仁體。所以，他在〈識仁〉中說，學者須先認識、體悟仁體，並「以誠敬存之」，則能與物同體。其中「存之」之道，即「反身而誠」、實踐不已的簡易之方，不須防檢、窮索，存久自明。又，明道亦以「敬」講天道之誠。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。」¹⁶²易道運行，生生不已，亦本乎敬，故無有間斷，可知其「敬」字亦具實體義。因此他說：「誠者天之道，敬者人事之本，敬則誠。」¹⁶³無論本體地說或經驗規範地說，內外均是一誠體、敬體所直貫，一切莫不順此體而流露。

¹⁶⁰ 《宋元學案·伊川學案下》，頁 652。

¹⁶¹ 《程氏遺書》卷第 14，頁 141。

¹⁶² 《程氏遺書》卷第 11，頁 118。

¹⁶³ 《程氏遺書》卷第 11，頁 127。

故知其「誠敬」既是指本體，也是指工夫，是一個從本源開工夫、直貫感通覺潤，得與天地同流的大格局。繼之，他提出「能『敬以直內，義以方外』，則與物同矣」的重要概念¹⁶⁴，是就仁之主觀與客觀兩面的作用，說明敬體（誠體）自內而發，就如仁義之由中而出，能使事事循理，與物無對，即是體證仁的境界了。

伊川大抵承此義理背景，又另有「主一」的獨到見解。他在答蘇季明問：「敬何以用功？」時，回曰：「莫若主一。」¹⁶⁵細究其「居敬主一」可有兩層含義，首先就日常方法言，指心神專一、整齊嚴肅。伊川云：

所謂敬者，主一之謂敬。所謂一者，無適之謂一。……《易》所謂「敬以直內，義以方外」須是直內，乃是主一之義。至於不敢欺、不敢慢、尚不愧於屋漏，皆是敬之事也。¹⁶⁶

閑邪則誠自存，不是外面捉一箇誠將來存著。……只是閑邪，則誠自存。……閑邪更著甚工夫？但惟是動容貌、整思慮，則自然生敬，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。¹⁶⁷

閑邪則固一矣。……一者，無他，只是整齊嚴肅，則心便一，一則自是無非僻之奸。¹⁶⁸

儼然正其衣冠，尊其瞻視，其中自有箇敬處。雖曰無狀，敬自可見。¹⁶⁹

¹⁶⁴ 《程氏遺書》卷第 11，頁 120。

¹⁶⁵ 《程氏遺書》卷第 18，頁 202。

¹⁶⁶ 《程氏遺書》卷第 15，頁 169。

¹⁶⁷ 《程氏遺書》卷第 15，頁 149。

¹⁶⁸ 《程氏遺書》卷第 15，頁 150。

¹⁶⁹ 《程氏遺書》卷第 18，頁 185。

敬以直內，即指能閑邪、存誠、存敬，其具體之方即在「主一」，「主一」的內涵則包括「無適」、「不敢欺、不敢慢、尚不愧於屋漏」、「動容貌、整思慮」、「既不之東，又不之西」、「整齊嚴肅」及「正其衣冠，尊其瞻視」等日常工夫。人能常處於不分心、無雜念、整肅恭敬的狀態之下，則有助於人之道德意志專向於「中」、專向於「內」，遠離紛擾實然之事，自然能如理合度的彰明天理。知其「主一」，著重在對現實人心之專一，致力於涵養使如理合道，故在此意義下的「敬」是工夫字。

其次，就涵養工夫言，指去人欲、存天理。以其心發用時可能如理，也可能不如理，故說：

「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉」，更怎生尋所寓？只是有操而已。操之之道，敬以直內也。¹⁷⁰

學者先務，固在心志。……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。¹⁷¹

認為人在現實中，不能不感於萬物，於是聞見思慮和喜怒哀樂愛惡欲等必然發生。敬則是使心通之於道的方法，是持己之道，是治心、為學之大要。他引「克己復禮」，曰：

純於敬，則己與理一，無可克者，無可復者。¹⁷²

敬即便是禮，無己可克。¹⁷³

¹⁷⁰ 《程氏遺書》卷第 15，頁 151。

¹⁷¹ 《程氏遺書》卷第 15，頁 168。

¹⁷² 《程氏粹言》卷第 1，頁 1171。

¹⁷³ 《程氏遺書》卷第 15，頁 143。

視聽言動，非理不為，即是禮，禮即是理也。不是天理，便是私欲。人雖有意於為善，亦是非禮。無人欲即皆天理。¹⁷⁴

把禮和天理結合作解釋，不能合禮（理）、如禮（理）者，就是過與不及的不善表現，便是非禮，便是私欲。唯能敬其心、克己私者，能達到「從心所欲不踰矩」的境界¹⁷⁵。故凡能居敬主一者，在消極意義上不會朝向人欲，能排除人欲雜念，在積極意義上則是以存天理為其最終目標。如此，去人欲以存天理，換個方式說，即是所謂閑邪以存其誠，即「去人欲」等同「閑邪」，「存天理」意同「存其誠」。他說：

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。¹⁷⁶

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。¹⁷⁷

主體高度自覺與省察，能去除人欲雜念，保持心的戒慎敬肅，就是閑邪，目標則在存其誠、存天理。去人欲、存天理，和閑邪、存其誠一樣，在概念上雖是兩事，然一旦閑邪、去人欲就是存其誠、存天理，去人欲即是存天理，閑邪即是存誠，兩者只是一事，皆指人能敬以直內、居敬主一，不斷涵養此敬心下所獲致的一道德境界。

另外，敬是道德主體內在的一種涵養工夫，是存理去欲的一重要過程，但伊川恐其未發隱微，遂依《坤卦·文言》之「君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。」的思理提出「集義」補充之，有問答如下：

問：「必有事焉？當用敬否？」曰：「敬只是涵養一事。必有事

¹⁷⁴ 《程氏遺書》卷第 15，頁 144。

¹⁷⁵ 參見伊川之說，《程氏遺書》卷第 15，頁 154。

¹⁷⁶ 《程氏遺書》卷第 18，頁 185。

¹⁷⁷ 《程氏遺書》卷第 25，頁 317。

焉，須當集義。只知用敬，不知集義，卻是都無事也。」又問：「義莫是中理否？」曰：「中理在事，義在心內。……」問：「敬義何別？」曰：「敬只是持己之道，義便知有是有非。順理而行，是為義也。……且如欲為孝，不成只守著一箇孝字？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。」又問：「義只在事上，如何？」曰：「內外一理，豈特事上求合義也？」¹⁷⁸

此所謂「中理在事，義在心內」，意同於「義在我，由而行之，從容自中。」¹⁷⁹是敬義非有二之意。故說凡事順理而行、依理而發，察識所當然之理，明辨是非，即是「集義」。他從心之發用處看，以「義以方外」補充「敬以直內」，「義」使「居敬」的自己更清楚何者是所當為，何者是該努力的方向，此即敬義雙行、敬義夾持之義。簡言之，「集義」的途徑，是在宜與不宜、是與非中有所抉擇，同時，能為其所當為、行其所當行，心在不斷的集義下則能時時如理合道，如此天理自然明矣。故，伊川之「分立」，即指心之既發能如理合道，那麼，在概念層次上，居敬主一、集義之說則可說是「分立」的前提，「分立」之義依此而得以建立。

（二）窮理格物

敬義夾持能使心常保貞定，進而達到道德的狀態，道德主體的行為自然能如理合度。然，伊川以其對後天經驗之心的認識，不免要問在現實生活中我們又該如何「集義」？從〈大學〉格物致知中他獲得啓發，因此繼「涵養需用敬」後，又說「進學則在致知」，主張致知格物窮理，窮（格）究事物所以然之理與道德倫理之所當然之理，以推致天理。這

¹⁷⁸ 《程氏遺書》卷第 18，頁 206。

¹⁷⁹ 《程氏遺書》卷第 21 下，頁 273。

一方面使「集義」本身變得更具體而充實，另一方面也可達到涵養居敬所要求的目的。

伊川認為〈大學〉是「入德之門」¹⁸⁰、「聖人之完書」¹⁸¹，曾說：

〈大學〉曰：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」人之學莫大於知本末終始。致知在格物，則所謂本也，始也；治天下國家，則所謂末也，終也。治天下國家，必本諸身，其身不正而能治天下國家者無之。格猶窮也，物猶理也，猶曰窮其理而已也。窮其理，然後足以致之，不窮則不能致也。格物者適道之始，欲思格物，則固已近道矣。是何也？以收其心而不放也。¹⁸²

在他認為，「人患事繁累，思慮蔽固」，往往迷而不知，不得其要，因此提出格物窮理¹⁸³。於此，他認為格物致知是為學之本，能使我們認識和掌握事物之本末終始先後，且「致知在格物」，所以「格物」是致知的方法；其次，訓「格」猶窮、「物」猶理，於他處也曾訓「格」為「至」，格物「言窮至物理」¹⁸⁴，則「格」就是方法本身，「物」是所格的對象、是事事物物之理，「格物」則指窮理、至於事事物物之處以求其理；又，他以理言格物，也從心言格物，把格物視為「適道之始」，欲思格物即已近道，適道、近道，乃在於心之不放也。說明格物在伊川是一可從內、外兩個向度進行的道德修養工夫，見他曾對於「格物是外物，是性分中物？」的問題，回曰：「不拘。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。」¹⁸⁵可知伊川之「物」，並不限止於外在物，其所欲窮（格）者除含事物所以然之理，也包含道

¹⁸⁰ 《程氏遺書》卷第 22 上，頁 277。

¹⁸¹ 《程氏遺書》卷第 24，頁 311。

¹⁸² 《程氏遺書》卷第 25，頁 316。

¹⁸³ 伊川云：「人患事繁累，思慮蔽固，只是不得其要。要在明善，明善在乎格物窮理。」（參見《程氏遺書》卷第 15，頁 144）、「因物有遷，迷而不知，則天理滅矣，故聖人欲格之。」（參見《程氏遺書》卷第 25，頁 316。）此其所以主張格物致知的原因。

¹⁸⁴ 《程氏遺書》卷第 22 上，頁 277。

¹⁸⁵ 《程氏遺書》卷第 19，頁 247。

德倫理之所當然之理，且後者「尤切」¹⁸⁶，而這就關涉到伊川最終所欲致之「知」的內容為何的問題了。

在《遺書》「暢潛道錄」中有三則文字揭示了伊川之「知」，依序如下：

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」。

「致知在格物」，非由外鑠我也，我固有之也。

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，不假聞見。¹⁸⁷

綜合來看，他承橫渠之說，將「知」分爲「聞見之知」與「德性之知」，一外在，一內在。其「聞見之知」所起的知是指主體在「物交物」後所獲得的外在經驗知識；「德性之知」的知則是主體內在固有的、能依德性而起的一種知，本質上「非由外鑠我也」，它不需藉由外在的聞見即能有所覺知。但是他又說，此固有的德性之知需以格物的方式才能得致，既要格物，則現實上必然要與物相接，爲何又說「德性之知，不假聞見」？按此知當是立於居敬集義的基礎上依德性而起的那個超越的知，因主體在涵養敬心、振作肅整中，該知能超越外在經驗知識、不受聞見之滯礙也能具體呈現，所以是一種能超越一切事物、不礙於外物的內在覺知，在理論上該知乃人本具有，人能在集義中去加以體證之¹⁸⁸。

伊川又說：

今人欲致知，須要格物。物不必謂事物然後謂之物也，自一身之

¹⁸⁶ 伊川嘗曰：「『致知在格物』，格物之理，不若察之於身，其得尤切。」見《程氏遺書》卷第17，頁175。

¹⁸⁷ 以上三則伊川語，皆見於《程氏遺書》卷第25，頁316-317。

¹⁸⁸ 參閱牟宗三先生之論證。氏著：《心體與性體》第二冊，頁392-395。

中，至萬物之理，但理會得多，相次自然豁然有覺處。¹⁸⁹

物我一理，才明彼即曉此，合內外之道也。語其大，至天地之高厚；語其小，至一物之所以然，學者皆當理會。……求之性情，固是切於身，然一草一木皆有理，須是察。¹⁹⁰

所以，從己身性情之中乃至萬物一草一木皆要理會，可知其格物致知的途徑，一是經由外在客體事物，求所以然之理，從而得聞見之知；二是從現下內在主體覺知，求所當然之理，以推致德性之知，此即合內外之道也。所要窮的理，既是物理，也是天理。且在他看來，物理又以天理為根據，如此就把認知對象的客觀之理納入到窮天理的範圍了。不過，他把內在的德性之知也當成格物的對象，雖然說明了格物不單只是向外求索，但卻把主體的性理給客體化，與其他外在物等同視之，如此外於我的存在就與主體的我形成對立與疏離的狀態了，終而導致要尋求由格物窮理的方式去彰明天理。又，知之於外的博與多並無法保證主體能成就道德創造或價值，故伊川所欲致之「知」最終仍祈嚮價值義的德性之知，這是儒家對實存界永遠不變的關注。只是依其實然心氣的理解，此德性之知終究是一著重於辨別是非、屬認知意義之能知，充其量只是一種工具性的覺知，而非道德價值意義的覺知¹⁹¹。

至於格物的具體之方，伊川認為：

窮理亦多端：或讀書，講明義理；或論古今人物，別其是非；或應接事物而處其當，皆窮理也。……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。¹⁹²

¹⁸⁹ 《程氏遺書》卷第 17，頁 181。

¹⁹⁰ 《程氏遺書》卷第 18，頁 193。

¹⁹¹ 勞思光先生說：「（伊川）至所謂『致知』，自是指『德性之知』，非『聞見之知』；故將『致知』與『格物窮理』相連看，則更可見伊川重視行為倫理一面之『理』。……但就『知』字說，則伊川所指者仍是能見貫通之理之能力。此處雖包括『德性之理』在內，然終是一認知意義之能力。」參見氏著：《中國哲學史》第 3 卷上（臺北：三民書局，1987 年），頁 249。

¹⁹² 《程氏遺書》卷第 18，頁 188。

此所謂「貫通」與前述之「豁然」，皆是人努力格物的最後目標，即悟得那事事物物超越的所以然之理。而欲達此境界，基本的工夫即是日格一件又一件的「積習」，也就是「徧求」¹⁹³、「集眾理」的方式¹⁹⁴。當量的積累到達一定的程度，自然能貫通達理。這顯然是伊川「集義」之說的聯繫性思維，並且是從一物各有一理之萬理的觀點去談窮理，強調的是「窮」的廣度意義。然，天下事物何其多，吾人能如何格盡？伊川進一步提出「類推」的方法，他說：

格物窮理，非是要盡窮天下之物，但於一事上窮盡，其他可以類推。至如言孝，其所以為孝者如何？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，只為萬物皆是一理，至如一物一事，雖小，皆有是理。¹⁹⁵

此有別於前述之觀點，而是從天下萬物只有一箇理的角度去談窮理，蓋天下之理一，殊塗而同歸，若能於一事上窮盡透徹，掌握其所以然之理，其他則能類推而一通百通，強調的是「窮」的深度意義¹⁹⁶。結合來看，日久積習的過程必然為類推的工夫奠下基礎，類推則能有效的化約眾多的積習。但無論從量或從質的要求，皆以通達、體證天理為最終目標，換言之，積習或類推所採取的皆是從存在之「然」來推證其「所以然」，此即伊川重視後天進德工夫之重要思理。

「分立」的工夫入路是居敬集義、窮理格物，「分立而推理一」，即在居敬中，通過積習、類推的方式來推致最高實有的天理。就現實倫理層面，要求吾人應時時居敬集義，日日積習類推，窮究其理。如知慈

¹⁹³ 伊川認為物物皆有理，「徧求」乃能達理。見《程氏遺書》卷第 19，頁 247。

¹⁹⁴ 伊川認為人要明理，若止於一物上明之是無濟於事，須是「集眾理」，乃得脫然有悟。見《程氏遺書》卷第 17，頁 175。

¹⁹⁵ 《程氏遺書》卷第 15，頁 157。

¹⁹⁶ 此所謂「一事」，是指同一類事物而言，而非指量詞上單一的一件事物。明同一類事物，則能類推、觸通其他。

有之所以爲慈之理、孝有之所以爲孝之理，不同的人倫關係有其特殊的具體精神規範（分殊），人能各守其分、各安其位，具現父慈、子孝、君仁、臣敬等之倫理精神，此即「分立」，分立即能彰明、體證天理。前曾述伊川論心有時如理則爲善、有時不如理則爲不善，心往往處於不切不定之境。因此，只有通過居敬集義、格物窮理的工夫，來抉擇義與不義以體證天理，再以此推證之天理作爲一切道德創造之所依。如此談進德涵養工夫必落在實然的分殊上，從分殊中以推證理一。此窮理格物、積習類推，即形成一條由下而上、由個別到同類、由特殊到普遍、由部份到整體的認識過程，亦即伊川所謂「分立而推理一」、由分殊到理一的道德踐履路徑。

整體而言，伊川思想多偏於存有分解的路數，但觀其哲學論述始終並未忽略體用間相即不離的關係。從其自本體界的思維提出「理一而分殊」，又從現象界的思維而有「分立而推理一」的思路來看，不也說明了他體用兼備的思理，合於他體用一源無間的哲學。本體與現象既是一，所以顯示現象就是顯示本體，現象在伊川的思想中是積極的。因此，伊川這裏對道德踐履路徑的提示，以「分立而推理一」作爲人應當努力的方向，就顯得益發重要了。

筆者以伊川之覆信爲本文析論的主要線索，認爲「理一而分殊」在原始的討論上已含具體用思維與意義，故以伊川之體用思想作爲命題的理論基礎，並認爲「理一而分殊」、「分立而推理一」是伊川之體用思想在倫理學義上的延伸與運用，繼而在思辨型式、倫理義涵與道德踐履的相關討論下，逐步形塑出伊川「理一而分殊」詮釋模式的初步架構，以作爲後世學者對該命題之詮釋轉換與發展的考察依據。

第四章 楊時「理一分殊」的詮釋轉化

伊川透過儒家的仁義道德主張，從「失仁」、「無義」談「理一」和「分殊」之不可偏，以闡釋《西銘》的主旨。在體用的基礎思維下，他既從體而說「理一而分殊」，又從用說「分立而推理一」，如此兼顧體用，既肯定橫渠「民胞物與」、萬物一體之思，又強調仁愛在具體落實中的差等有序，為現實界的人們指出一條倫理實踐與創造價值的道路，藉以指正龜山對《西銘》「言體而不及用」的批評。惟伊川的答覆簡明扼要，於他處亦未見對命題本身有更明確的討論。但正因其中體用原理具備，既重視原則性的道德精神，又關注到個別性的具體實踐，遂啟發後世學者可從倫理學、形上學與實踐工夫三個面向去探討「理一分殊」。龜山在接受了伊川的提示後，大抵順其語意，接受了伊川之「理一而分殊」說，從而使命題之倫理義涵獲得深化與確立。在詮釋上，他賦予命題本身豐富的內容，不僅為伊川的首創作了更多的補充，也下開延平、朱子等相關的多元論述。

然而，龜山思想素以會通、調和為最大特色。其學曾先後受學二程，又旁通周、張，雜染佛、老、莊、列。因此，是否全然順承伊川對命題的詮釋意涵，便成了值得關注處。按〈年譜〉，龜山於宋神宗元豐四年（西元 1081 年），時年二十九，以師禮拜見程明道¹。期間，兩人書信往返論《春秋》，又嘗從明道處得〈中庸〉「緒言一二」²，短短數年，以其學勤業精，深受明道寄予重望，直到元豐八年（西元 1085 年）明道逝世。哲宗元祐八年（西元 1093 年），龜山年四十一，又以師禮見程伊川於洛陽³，此後從學伊川，論《西銘》、問《易》義，至徽宗大觀元年（西

¹ 〈年譜〉，《楊龜山先生全集》卷首，頁 147。

² 龜山於〈中庸義序〉曰：「予昔在元豐中，嘗受學明道先生之門，得其（按：指〈中庸〉之書）緒言一二。未及卒業，而先生歿。繼又從伊川先生，未幾，先生復以罪流竄涪陵，其立言垂訓，為世大禁，學者膠口，無敢復道。……悼斯文之將墜，於是追述先生之遺訓，著為此書。」（見《楊龜山先生全集》，卷 25，頁 1032。）知，龜山〈中庸〉學思當承自二程先生。

³ 〈年譜〉，《楊龜山先生全集》卷首，頁 149。

元 1107 年)伊川卒，隨其問學將近十五年之久。期間，無論伊川學說後因黨爭屢被誣為邪說遭禁，龜山猶心向洛學，著書立說、講學授徒不輟。及至宋室南渡，仍以批判新學、扶正洛學為其職志。其中，他曾校正伊川之力作《伊川易傳》，並作〈校正伊川易傳後序〉，使伊川之《易》學思想得以較完整的獲得留傳。據龜山在校正序中說：「先生道學足為世師，而於《易》尤盡心焉。其微辭妙旨，蓋有書不能傳者，恨得其書晚，不及親受旨訓。其謬悞有疑而未達者，姑存之以俟知者，不敢輒加損也。」⁴此中，一者說明了伊川於《易傳》用意甚深，參考〈伊川先生年譜〉亦載，伊川晚年《易傳》成書已久，門人請以傳授，但他仍認為有修繕之需，及至寢疾，仍未定稿⁵，知伊川對該著作的重視與用心；再者，可見出龜山從事校正之不敢輕易加損，能忠於原作的謹慎態度。因此，可以推論《伊川易傳》當屬最能反映伊川思想的代表作，同時，龜山所校正後的《伊川易傳》大體上應能完整的留存伊川的易學思想。甚且，龜山縱使已年高八十一，猶心繫於伊川語錄的編纂工作⁶，將諸門人對二程先生所錄，以類相從，進行考正與刪潤，遂成《粹言》。依張栻（南軒，1139-1180）〈程氏粹言序〉中所言，以為是書成於得「心傳之妙」的龜山，且「苟非其人，差毫釐而千里謬矣。」可見張南軒高度肯定龜山在留傳二程義理思想上的貢獻。他又表示，輯錄內容主要以伊川居多，明道則「亦時有言行錄於其間」⁷。當然，我們無法得知龜山當時選錄的標準或所得語錄材料的多寡，然是書以伊川為主，如再參合其問學時間的長短、以及著手校定伊川力作的事實來看，似乎又提示著我們，素來被認為義理思想承自明道的龜山，對伊川思想理應有相當程度的熟見。且據〈年譜〉載，紹聖三年（西元 1096 年），龜山年四十四，「再與伊川先生書論《西銘》」⁸。按此推算，是年，伊川年六十四，龜

⁴ 〈校正伊川易傳後序〉，《楊龜山先生全集》卷 25，頁 1033。

⁵ 見〈伊川先生年譜〉，《程氏遺書·附錄》，頁 345。

⁶ 龜山對於編訂伊川語錄以傳師學、推尊其地位一事，可謂具有強烈的使命感，可參閱龜山〈與游定夫其六〉及〈答胡康侯其九〉、〈答胡康侯其十一〉、〈答胡康侯其十二〉、〈答胡侯其十四〉等書信所述。依序分別為《楊龜山先生全集》卷 19，頁 826；與卷 20，頁 883、885、887、889。

⁷ 張栻：〈程氏粹言序〉，《二程集》，頁 1167。

⁸ 〈年譜〉，《楊龜山先生全集》卷首，頁 150。

山得伊川「理一而分殊」的指點，距明道辭世已十一年。換言之，自受學於明道再轉向師禮伊川，龜山浸潤於洛學至少十餘載方得「理一而分殊」。然，二程兄弟之思想內容與風格本有差異，儘管龜山整體上篤守師說，致力於推尊宏揚，但以其兼融的特色，對「理一分殊」命題的理解與闡釋，是否能全然順承伊川的理路？抑或依循明道的思路？或在兼融的情形下，形塑出不同於伊川的進路與理境？得以對命題轉出新義而有超越伊川者？這些疑問則有待進一步來釐清。

綜觀龜山整體思想，所重不在對抽象之宇宙論及本體論的探討，尤其對命題的論證，主要是由倫理的觀點著眼於現實分殊面的具體道德實踐上。因此，筆者將龜山之闡釋「理一分殊」擇要列出仁與義、體與用兩大重點特色。並為論述方便，依序先對龜山倫理思想核心之「仁」與「義」進行釐析，由此探究其以仁體義用對「理一分殊」的詮釋，期能尋繹其命題之詮釋特色與融有己見的詮釋轉化。

第一節 倫理思想核心：仁與義之實義

前述伊川從未明確將「理一」解釋作「仁」、將「分殊」解釋作「義」，但龜山從其「失仁」、「無分」以及「無義」、「無別」的說明中獲得啟發，清楚地以仁和義來闡釋「理一分殊」，將這個命題更具體地運用到儒家的道德倫理中，一者使命題之仁義內涵得以確立，二者使「理一」和「分殊」之間形成仁與義的關係。是知，龜山是在伊川原已潛存之倫理意涵的基礎上，對命題的詮釋作了進一步的開展。

龜山說：

河南先生言「理一而分殊」，知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義。⁹

⁹ 《楊龜山先生全集》卷 11，頁 554。

在〈答胡康侯書〉中又一次提到：

天下之物，理一而分殊。知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義。¹⁰

於此，兩條文皆清楚地說明了「理一而分殊」就是仁與義的關係，「理一」是仁、「分殊」是義。但細讀之，上條文中他明確地將伊川所言的「理一而分殊」放置在倫理道德層面，以仁義的倫常關係來解釋，此與伊川原初之倫理義的闡釋範疇契合無異；而於下條文，龜山對命題的理解則由純粹倫理義的層面擴大到「天下之物」，既說是「天下之物」，則理當不僅是指人類社會中人與人的關係，也應包含天地萬事萬物之間的關係。換言之，在龜山的理解中，舉凡天地一切人事物之間，皆存在著「理一」和「分殊」的關係。若然，則吾人對龜山之「理一」、「分殊」的理解，就不能只限於人倫的範圍，甚至要上昇至天理的高度了。是以，我們有必要先將其倫理思想的核心概念「仁」與「義」之實義作深入釐析，檢視其仁義思想是否全然順承明道義理？抑或兼採伊川之意？以致「理一而分殊」在仁義的詮釋下是否會產生不同的風貌？如此才能進一步下探命題與體用概念結合後的詮釋特色。

一、「仁」之實體義

龜山在給伊川的書信中，首先將仁從體與用的觀點進行思考，為說明他對《西銘》「言體而不及用」的質疑，於該信中指出，孔子教導學生時皆著重在求「仁之方」，從現實中多方面地指點仁之實義，至於「仁之體」為何，則未嘗正面地來加以界說。對此，龜山尚曾於他處多次提及，顯示龜山重視仁之用的思維。但這並不表示龜山不關心仁之體這一

¹⁰ 《楊龜山先生全集》卷 20，頁 857。

面向，見其對伊川求能以一言表達《西銘》的「體用兼明」便可以證知。然，在龜山思想裏究竟「仁之體」指何？即仁的本質是什麼？似乎亦未見有明確的揭示。但以其先後受學二程的脈絡來索解，則知龜山對仁的理解，實亦立足於儒家「生生之易」的義理基礎上，既承自二程以「生生之理」釋仁，更依循明道「渾然與物同體」的義理規模而來，並由仁心、仁體之感潤無隔，而能體證與物同體之境。

（一）以「生生之易」為基礎

1、儒家「生生」的傳統

宋儒遙承先秦孔孟道德思想中關於「仁」的智慧，在原有之倫理範疇的基礎上，進一步以《易傳》「天地之心」對孔孟之「仁」作了理學的詮釋。他們把「仁」提昇到天道的層次來論述，依據《易傳》所謂「天地之大德曰生」、「生生之謂易」¹¹，以「生生之仁」為宇宙萬物的本體。認為天地以生物為心，覆育萬物使之各遂其生，能起創生作用之生德，此即天道之仁；倘從超越地說，在人與天地合其德的理念下，此天地生生之德亦內具於人心，故人能參贊化育、繼之成之、盡己盡性，此亦即是人德之仁。那麼，天道既能顯現一切、遍成萬物而不遺，一旦貫落入具體的人心，則人之仁即如天之仁，亦能與物無對、感通無隔，擴而充之，則體物而不遺。如此結合天道與人道，把作為宇宙萬物本體的「生生之仁」，下貫到人的身上，體現為現實生活中能覺潤感通、無所滯礙的真實生命。這種從內在根源性與超越層面所立之仁心、仁德，能活潑潑地起創生變化，並以感通、遍潤為特性，實即是孟子所謂「萬物皆備於我」、「上下與天地同流」¹²之前提，亦即是儒家能與萬物同體為一的真實基礎。此理學化後的仁學思想，不僅使儒家之「仁」絕對化、本體

¹¹ 分別見於《易傳·繫辭下》，十三經注疏本，頁 166；《易傳·繫辭上》，十三經注疏本，頁 149。

¹² 《孟子·盡心上》，十三經注疏本，頁 229、231。

化，其意義更在為儒家的道德倫理找到了形上的根據，賦予倫理道德在實踐面的合理性。

理學家中，以「誠」為本的周濂溪，即嘗從宇宙論的觀點來解釋仁，他說：「天以陽生萬物，以陰成萬物。生，仁也；成，義也。故聖人在上，以仁育萬物，以義正萬民。天道行而萬物順，聖德修而萬民化。」¹³他取仁與義來解釋天地之生成，明確賦予了「仁」生之屬性，開啓了理學家「生生之仁」的闡釋進路。而橫渠也說：「天地之大德曰生，則以生物為本者，乃天地之心也。」¹⁴由此，他本於孔孟之踐仁盡性而說心之大而無外，故能體天下之物，他說：「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。」¹⁵又說：「天體物而不遺，猶仁體事無不在也。禮儀三百，威儀三千，無一物而非仁也。」¹⁶再參合其《西銘》所開示的「民胞物與」之境，知橫渠亦從「生生之仁」的宇宙論思索，再到現實界之仁義行、人倫正，禮儀之有所安措，以至與萬物一體，皆在申述吾人此一內在而超越之能如天心、能感通覺潤的仁心。

另，以「天理」為最高本體的二程兄弟，對此具有生之屬性、能使萬象變動不居的宇宙本體，自然能有所遙契，兄弟亦皆以「生生之理」來解釋仁。明道說：「『生生之謂易』，是天之所以為道也。天只是以生為道。繼此生理者，只是善也。善便有一箇『元』的意思，『元者善之長』。萬物皆有春意，便是『繼之者善』也。『成之者性也』，成卻待他萬物自成其性須得。」¹⁷、「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？」¹⁸他以「生理」來說「生道」，此所以能生生的超越之理，是眾善之長，它無所不在，人當繼之、成之，體現它的價值。更具體地說，此「生理」就是「仁理」，

¹³ 《宋元學案·濂溪學案上》卷11，頁487。

¹⁴ 《橫渠易說·上經》「復卦」，《張載集》，113。

¹⁵ 《正蒙·大心》，《張載集》，頁24。

¹⁶ 《正蒙·天道》，《張載集》，頁13。

¹⁷ 《宋元學案·明道學案上》卷13，頁564。

¹⁸ 《程氏遺書》卷第11，頁120。

是源於天道生生之理而具於人心者，使人之所以成爲人者，更是人能與天地萬物爲一的內在根據，故而說「人與天地一物也」。順此，明道以「覺」爲仁，主張反身諸己先以識仁，再誠敬存之以達習熟，則可體現與萬物同爲一體之境，所以作〈識仁篇〉以開示仁體之義理。伊川也以「生」解釋仁，曾曰：「心譬如穀種。生之性便是仁也。」¹⁹穀種本身具有所以爲穀種之理，也就是內具穀種所以生之理，此謂穀種的「生之性」，以此喻心，則穀種的「生之性」就好比人心的「生生之仁」，意謂人心也具有生意，其生生之理即是仁，仁是心之理，與明道主張無異。惟，前曾述及，伊川喜作存有論的語言表示，其仁是一不活動、不發用的靜態存有，具有較多的形式意義，因此，他曾說仁是心之理，心具仁理、仁存於人心，但發用後有所變化的心就不能再存有論地名之即是仁、即是性，伊川便由此而開展出工夫論來。

2、「易」與性命是一

龜山雖未若二程兄弟之明白地以「生生之理」釋仁，但承繼師說，主要仍立於「生生之易」的義理基礎來理解仁。對於易道，他曾說：

孔子曰：「神無方易無體」，又曰：「生生之謂易」，則易之爲易，其義深矣！殆不可以形數名也。²⁰

易所謂無思者，以謂無所事乎思云耳。故其於天下之故，感而通之而已。²¹

思之至於無思，則天之道也。²²

¹⁹ 《程氏遺書》卷第 18，頁 184。

²⁰ 《楊龜山先生全集》卷 26，頁 1068。

²¹ 《楊龜山先生全集》卷 10，頁 484。

²² 《楊龜山先生全集》卷 7，頁 374。

知其深明「易之爲易」，其義理深奧，是不可以形數來描述或概括的。他肯認「易」之無思無爲、無方無體，具變化創生之能力與妙運萬物使之生化不測的神用，此生生之道，即是天道、易道。而易道之具體流行，必藉資於陰陽之變化來顯現它自己，故龜山說：

陰陽之運，萬物由之而生成焉。²³

陰陽之氣有動靜、屈伸爾，一動一靜，或屈或伸，闔闢之象也。……夫氣之闔闢往來，豈有窮哉？有闔有關，變由是生，其變無常，非易而何？²⁴

於此，他採用橫渠之「氣化論」思想，認爲萬物是經由陰陽之運化而生成。不過，龜山並不依橫渠把陰陽之氣視作本體，而是把氣從屬於「易」，「易」之生生的具體終始過程，確實需憑藉陰陽之氣化流行得以朗現，但他又強調，此生化之實事的背後，有一超越的所以然以妙運而實現之，此即爲「易」。從本體言，它是派生萬物之本原，是萬物所以存在的根據，是易體、實體；從理言，是天地萬物發育流行的所以然之理，它使陰陽二氣循著自然的規律與秩序而運化不息，此即易理、實理。故知，其「易」除了具有創生、感通能力，還明顯具有主宰性、支配性。那麼，在他的思想系統裏，此「易」即爲一形上層次的精神實體，實與「道體」異名同實。

於是，從天道性命相貫通的思維模式下，當易體落實到人道的層面時，則與性命同語。他說：

〈繫辭〉云：聖人之作《易》也，將以順性命之理。不可謂易與性命為二也。²⁵

²³ 《楊龜山先生全集》卷7，頁377。

²⁴ 《楊龜山先生全集》卷13，頁653。

²⁵ 《楊龜山先生全集》卷19，頁826。

易體、道體命於人而爲人之性，人受此天命之性，遵循此純粹至善之性而行，即是「順性命之理」。如此一來，他說：

易求之吾身斯可見矣，豈應外求？……易之在我也，人人有易不知自求，只於文字上用功，要作何用？²⁶

即謂易理就在我心之中，不假外求。此見他將易、道、性、命視爲一，把易體納入價值的範疇中。從作爲宇宙萬物所以然之理，轉出作爲倫理道德中的所當然之理，從自然界到人、從客體進入主體，宇宙論的本體範疇同時成爲人性論的價值範疇，「易」成了吾人既超越又內在的道德本體，人當依此去創造道德價值，以體現天道、天理，或說是易理。

又，龜山也從「得陰陽而生」來說人當繼此道、成此道，他說：

不獨指人言，萬物得陰陽而生，皆可言繼之，善亦有多般。……元者，特善之長也，固出於道。故曰：「繼之者善。」性則具足圓成，本無虧欠，要成此道，除是性也。²⁷

在龜山，「陰陽無不善」²⁸，人與萬物皆受之以生，所以從人能繼續此生化之道而不使它斷絕觀之，此即是「善」；而從天所命之於人的性亦無不善，人要能完成、成就此道於自己的生命中，則非盡此個體之性莫屬。此中，關於「元」的內涵，龜山並無如明道之以「仁」來明確的界說²⁹。但既說「元」是特善之長，則「元」不僅具有「始」、「首」之

²⁶ 《楊龜山先生全集》卷 13，頁 653-654。

²⁷ 《楊龜山先生全集》卷 13，頁 671。

²⁸ 《楊龜山先生全集》卷 12，頁 614。

²⁹ 關於「元」，龜山所論不多。但以其對《易》之深研，理當知其實義，應不離《易》之義與明道的詮解。另，他曾在〈答胡康侯書〉中，對劉質夫「論元年之義」讚譽有加，但又說：「然意有所疑義，不敢默。姑試言之。所謂元者，仁也；仁者，心也。春秋深明其義，當自貴者始，故治國先正其心。其說似太支離矣，恐改元初無此意。」緊接著則論三代之正朔云云。（見〈答胡康侯書〉其六，《楊龜山先生全集》卷 20，頁 869。）其中，「其說似太支離矣」，是指劉質夫「論元年之義」的一段說法有支離之失。若從上下文意來看，那段說法似乎是指著上面「所謂元者，仁也；仁者，心也。春秋深明其義，當自貴者始，故治國先正其心。」即劉質夫以此論元年之義，

義，同時也是一價值觀念，那麼，「元」可說即在表示一具創生意義的活靈之體。若從天道的體而言，「元」是萬物之始，指道體、易體發用流行這一個創造的根源、實體，「元」即是天道；用道德的語言來講，「元」具有道德義，也就是指「固出於道」、又內在於人的一超越的道德創造實體，是一切善的標準、本源，一切價值的根源。

至此，綜觀龜山從「一陰一陽」來指點「易」，顯示易為「生生不息」的超越之理，此「生道」、「生理」，即是道體、易體，或用《易傳》的義理來理解，即是指萬善之長的「元」。其所理解的「易」，並沒有離開儒家生生之道的義理傳統，是以，對天道之感而遂通、能體物而不遺的特性，自然也就能有相應的理解。故嘗說：

詩曰：「天生蒸民。有物有則。」凡形色之具於吾身，無非物也。而各有則焉。……其必有以也。知其體物而不可遺，則天下之理得矣。天下之理得，則物與吾一也。³⁰

這就把天道、天理的生化體物之心，和人之能與物通而為一的化育之心連結起來了。因此，我們經由「易」、陰陽與性命等這些環節的討論，終可見出龜山對「仁」的理解，仍不出「生生之易」的義理基礎。

（二）萬物與我為一

1、氣的感通

龜山既承儒家「生生」的天道觀，又融合橫渠的氣化思想，以為宇宙萬物皆是經由陰陽之氣的動靜屈伸、交相迭運而生。就此而言，人與

龜山卻以為「恐改元初無此意」，所以太支離。若然，則此處以仁、以心來解釋「元」，顯然非出自龜山意。筆者於此姑且註之，以供參酌。

³⁰ 《楊龜山先生全集》卷 26，頁 1057。

萬物之間即因同屬一氣而得以相互感通。氣的感通，正是龜山之「萬物與我爲一」的立論基礎。

關於「氣」，他說：

通天下一氣耳。天地其體也；氣，體之充也。人受天地之中以生，均一氣耳。³¹

夫通天下一氣也。人受天地之中以生，其盈虛常與天地流通。³²

通天下一氣耳。合而生，盡而死。凡有心知血氣之類，無物不然也。知合之非來，盡之非往。則其生也漚浮，其死也冰釋，如晝夜之常，無足悅戚者。³³

首先，龜山幾度以「通」來指點氣，可謂表達了其一氣流行的宇宙觀。所謂「通」，一者有通行無阻之意，意指氣在天地間能行無所阻、無所不在；二者，氣是循盈虛消息之理，得以屈伸往來、循環不已地常流於天地之間，則「通」即指出氣具有能盈虛流通的普遍性。其次，人與萬物皆是由氣之聚合而生成，「合」是氣之聚，「盡」是氣之散。凡有心知血氣之物，皆是因氣聚而生，氣散而死。但是，龜山所要強調的是：「知合之非來，盡之非往」，意指氣之聚合並不是永遠的停駐，氣之散盡亦非永遠的消失。它是在不斷的消息盈虛、運動變化中，以或聚或散的形式存在著。他並採取橫渠的觀點，以爲生時若水泡浮著，死時如冰之釋化爲水。無論是漚浮（生）或冰釋（死）的形式，都是水（氣）的變化，其本質並未改變。好比說，晝之後是夜，夜之後是晝，其循環消長有一定的自然之理，實不值得高興或悲哀。是故，氣的消息盈虛亦是按一定的理則進行著。氣有聚散之可言，理則非存亡所可論，因而知生

³¹ 《楊龜山先生全集》卷 8，頁 405。

³² 《楊龜山先生全集》卷 20，頁 858。

³³ 《楊龜山先生全集》卷 24，頁 975。

死皆氣之所爲，而其理則是亙古而不變的。所以在龜山，其所謂氣是一個永恆不滅、「非往非來」的、且持續運動變化著的東西³⁴。於是，既知天地間皆一氣流行，萬物受之以生，其循環消長皆一自然之理，龜山遂有言曰：

天地之間，一氣而萬形，一息而成古今。達觀之士，會物於一己。通晝夜而知，則雖死生之變，無怛矣。……故物我異觀，而肝膽之間楚越矣。又惡足與語天理哉！³⁵

因爲深知天地宇宙間的自然體序與萬物之同源一氣，故能隨順變化的達觀之士，得從道德情感中體會、體察物我爲一體，無外無隔地體事、體物，不會二分物我，如此就能表現天道於己之身，而在現實中體證天理了。

又，龜山既認爲萬物是由陰陽之運而生成，「一陰一陽」是生生不已之道，道藉「一陰一陽」而顯現它自己。則以其道爲純然至善之實體，在道之中的陰陽亦應無不善，整個道之創生、化育的過程，亦皆是善的過程。於是，承自《易傳》繼善成性的立場，他說：

蓋一陰一陽之謂善，陰陽無不善，而人則受之以生故也。然而善者其常也，亦有時而惡矣。猶人之生也，氣得其和，則為安樂人，及其有疾，以氣不和，則反常矣。其常者性也，此孟子所以言性善也。³⁶

龜山即氣以言善，把氣以「無不善」加以絕對化，陰陽之氣在此不只是一生化萬物的物質性元素，它還含有道德的價值意識在裏頭。他從道之

³⁴ 就這個氣之不生不滅的觀點而言，顯然是承自橫渠，而異於伊川之視氣散則不復存在。雖然如此，前曾引述，龜山認爲陰陽二氣之能闔闢變化，「非易而何」，知該具有普遍性的氣，在龜山的系統裏終究是居於理之下的第二位東西，氣與理兩者的普遍性實有層次上的差別，氣從屬於理，只不過是理產生萬物的一個環節而已，其洛學的立場並未改變。

³⁵ 《楊龜山先生全集》卷 24，頁 999。

³⁶ 《楊龜山先生全集》卷 12，頁 614。

善到氣之善，再從人受之以生說人性之善，使氣有了精神意味的價值意義。是以，人稟此善之氣而有善之性，故能將此生化純善之道繼續下來，不使之斷滅，一方面又能在現實中起道德創造、開創價值，完成此道於自己的生命之中，即是盡吾人之性。所以，此內在於人而無不善之氣，正強化了人之能視萬物為一體的道德情感。換言之，因為有無不善之氣的運化，使性亦無不善，性也成了絕對而普遍的存有之性，它具足圓成、無有虧欠，因而人能據此性來創造價值，對同源於一氣的萬物得以肯定與認同。

至此，從客觀面看，人與物同源於一氣；從主觀面來說，人稟無不善之氣而有無不善之性。因此，理論上，在氣的流行感通中視萬物為一體是可以成立的。可以說，龜山之認同「物與吾一也」的道德真實感，即是在氣的感通下而說的。不過，須知龜山並未把氣提高到理的高度，氣終受理所支配，它只是理產生萬物的一個溝通橋樑。這裏，筆者主要是欲就氣的流行義，來說明龜山之論「與物同體」在形上面的根據。

2、即己即物，與物無對

龜山先肯認生生之道，再就氣言善，進而即氣言性。所以，氣在天地萬物上所體現出來的性，理當無不善。從這個角度說，「蓋天地萬物一性耳，無聖賢知愚之異。」³⁷指出人性與物性之間的整體性與同一性。今若以人而言，人性源自那具有大生廣生之德的天，所以從根源上來說，人性本身必然也含具著那根源性的善，這個就理、道而說的善性，即是「天地之性」。故，依此而說：

人性上不可添一物，堯舜所以為萬世法，亦只是率性而已。所謂率性，循天理是也。³⁸

³⁷ 《楊龜山先生全集》卷 24，頁 985。

³⁸ 《楊龜山先生全集》卷 12，頁 589。

性無變壞，豈可修乎？性不假修。故〈中庸〉但言率性、尊德性，孟子但言養性，孔子但言盡性。³⁹

所以，人性也就是天道、天理。聖人之所以能為萬世法，亦只是能順著該天性、循著天理、養性、盡性而已。他從天道之德貫注到人的身上，使天地之性不僅是宇宙生生的法則，同時又是人類的道德之性。以形上之理為性，性則具有普遍性與超越性的絕對意義，而為人之本體，亦即是人之道德實踐所以可能的超越依據。如此，天地之性就是人之性，人之性也就是天地之性。於是，他說：

盡己之性，則能盡人之性；盡人之性，則能盡物之性。以己與人，物性無二故也。⁴⁰

由此出發，龜山而有「萬物與我為一」之思，亦是其思想理路上必然的推展。

不過，從天性到仁心的落實之間，尚需注意一代表著主體性之「心」這個環節。蓋「性」一方超越地結繫著天道，一方則結繫於心體，相較於心，它還只是一客觀性原則。一旦言及道德的實踐，則必以心為具體之決定因素，作為人內在生命之靈覺的心，才是表露人性、具現天道之處，所謂心能盡性也。綜觀龜山思想，其心是即理、即道的道德本心。龜山說：

心無中外，……蓋用心之有內外耳，非心有內外也。⁴¹

心之為物，明白洞達，廣大靜一。若體會得了然分明，然後可以言盡。……能盡其心，自然之性不用問。⁴²

³⁹ 《楊龜山先生全集》卷 12，頁 603。

⁴⁰ 《楊龜山先生全集》卷 21，頁 916。

⁴¹ 《楊龜山先生全集》卷 7，頁 367。

⁴² 《楊龜山先生全集》卷 12，頁 626。

夫心猶鏡也。居其所而物自以形來，則所鑒者廣矣。⁴³

所謂「明白洞達，廣大靜一」，是從體上說心之居靜靈明、貞定純一，從用上說心之無己無私、感通無礙，故能照鑒一切物象，洞徹萬理，不為任何外在事物所惑，使萬理皆備於我。如此之「心」，必是無內無外、感通而不遺的超越的道德之心，是即理、即性的心。知其所論之心，非只是從認知的意義上說，而是將之提升到形上本體的高度，其本體義甚明。那麼，龜山之心，實與性體是一，心性即理、即道，亦即天，心、性、天原是一貫通之義路。故，龜山說：

盡其心，然後能存心；知其性，然後能養性；知天，然後能事天。
此其序也。⁴⁴

這顯然是循孟子之澈上澈下、明道之圓頓一本的路子而來。

至此，龜山該即寂即感、覺潤無隔之心，實不脫離儒家的傳統。一旦經過價值論的轉換，其道德本心之實義尤明。在此義理維度上，龜山宗於孟子、明道之說，他就孟子惻隱之心說仁，又承明道之以覺言仁，祈嚮一「渾然與物同體」的理境。首先，他說：

子罕言利與命與仁，要道得親切，唯孟子言「仁，人心也。」最為親切。⁴⁵

人大抵須先理會仁之為道，知仁則知心，知心則知性，是三者初無異也。⁴⁶

⁴³ 《楊龜山先生全集》卷 10，頁 483。

⁴⁴ 《楊龜山先生全集》卷 8，頁 416。

⁴⁵ 《楊龜山先生全集》卷 11，頁 538。

⁴⁶ 《楊龜山先生全集》卷 12，頁 626。

於此以仁指點出心之實義，且將仁與心性聯繫起來，說明仁、心、性三者原是一。那麼，仁就是人性的全體，它既是性體，也是心體，是既超越又普遍的道德本體，所以是吾人道德創造的總根據。同時，在理路上他依明道之「識仁」主張，強調人須先識得仁體。因為先識仁體，是道德實踐所以可能的關鍵，識得仁體，自然能確立、把握道德實踐之方向，所以他依序而說知仁則知心，知心則知性⁴⁷。相較於上面所引述，其曾言盡心存心、知性養性乃至知天事天之序，這裏龜山以知仁為首要，益加使吾人事天之路更能聚焦著力，進而能更具體的去體證天理。

仁之實體義既明，龜山再循明道義理，認同此仁心之感通無隔，並以孟子之惻隱來理解。語錄中有一段對話，即明白揭示了龜山的「仁之體」，如下：

李似祖、曹令德問：「何以知仁？」曰：「孟子以惻隱之心為仁之端，平居但以此體究，久久自見。……孺子將入於井，而人見之者，必有惻隱之心。疾痛非在己也，而為之疾痛何也？」似祖曰：「出於自然不可已也。」曰：「安得自然如此？若體究此理，知其所從來，則仁之道不遠矣！」二人退，余從容問曰：「萬物與我為一，其仁之體乎？」曰：「然。」⁴⁸

此中，有值得注意者：一是就惻隱之心指點仁心，惻隱之心即仁；二是以疾痛之感言仁心之覺情感通。前者，承孟子之惻隱之心為仁之端，即本心說仁，又取其孺子將入於井為例，以人之乍見危急，當下所生起的不安、不忍之心，說明仁心之自發、仁體之呈露，揭示仁本內具於人心之中，它就是自然而然的真實生命。後者，依明道之痿痺麻木為不仁的覺性義而說一惻然有所覺之覺、不安不忍之覺，雖疾痛非在己，但以其有此仁心覺情，乃能觸之即動、動之即覺地感受到人傷我痛，當下不假

⁴⁷ 此「知」非只是概念知識性、感官性的認知義，而是須與道德實踐行為並論的一種內在認知，即指對自我超越的本體的認知或本體的體驗而言，龜山此說實預設了一逆覺體證的工夫，強調知此仁體、覺此仁體。

⁴⁸ 《楊龜山先生全集》卷 11，頁 537。

思索地朗現該本心真體。是故，正因有此能自我直覺、自我體認、自我超越的仁心覺情，所以我的生命與天地萬物的生命能通而為一，物與我、內與外之間並無分隔，如此便能臻至「萬物與我為一」之境。而此仁者的境界，也就是龜山用以表現仁體的實義了。

是知，對孟子所謂「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」之義⁴⁹，以及明道的「一體」之義，龜山自然能有所契知，他說：

知其體物而不可遺，則天下之理得矣；天下之理得，則物與吾一也。……由是而通天下之志，類萬物之情，贊天地之化。⁵⁰

仁者，與物無對。⁵¹

即己即物，可謂一否？曰：然。⁵²

都是就該內在於人心、能無外無隔遍體一切之仁體而說，其仁亦必是一「生生」之活體，以感通為性、以潤物為用，能活潑躍動、覺潤無礙地起創生作用、實踐價值。就此而言，龜山之論「仁」明顯地承自孟子與明道，而異於伊川之就存有概念說不感通、不活動只存有的仁體。蓋「仁」不是外在的道德規範，而是內在的設定，關鍵即在於通過人心的覺潤、感通才能識得，這是我們在詮解龜山之「理一分殊」的仁義關係時，尤須關注處。

二、「義」之實體義與規範義

龜山論「義」，有內外兩面意義，關鍵在於他對「敬」字的理解，因此，我們可經由他對「敬」與「義」的討論以見出其「義」。又，敬

⁴⁹ 《孟子·盡心上》，十三經注疏本，頁 229。

⁵⁰ 《楊龜山先生全集》卷 26，頁 1057。

⁵¹ 《楊龜山先生全集》卷 11，頁 572。

⁵² 《楊龜山先生全集》卷 13，頁 673。

義互論往往見於儒家人倫道德思想中。如《論語》有「上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服。」⁵³說明為政以禮，可使民有敬；《孟子》則有「親親，仁也；敬長，義也。」⁵⁴以及孟子對孟季子與公都子關於「義內」、「行吾敬」之對話所作的譬喻解釋⁵⁵，皆在闡明仁義之內在、據以推施的道理；而《坤卦·文言》之「敬以直內，義以方外。敬義立，而德不孤。」⁵⁶則更明確的表示了內外唯是一敬與義之所直貫，意指由敬去挺直、清澈我內在之生命，以義去方正、貞定外在之事物，如此，吾人以敬義接於人，人亦以敬義應之，故能與物無對而不孤。不過，這些敬與義的論述主要還是側重在存養工夫這一面向。及至宋儒，則在此義理基礎上進一步把敬與義給本體化，使這兩個概念具有了工夫義與本體義。其中，二程的討論尤為系統化，明道從孔孟易庸而來，以誠敬連言，其誠體、敬體、與義體皆是一，內外皆由此而直貫；伊川則著眼於現實面，提出主敬和敬義夾持的涵養工夫論。細究之，二人所論實又有異。是以，曾先後受學二程兄弟的龜山，其論「敬」、「義」之實義究竟為何？是依循孟子、明道「義內」之直貫創造？抑或趨近於伊川後天經驗之敬心的涵養進路？由此進路，觀其於「義」之義理的推研又是如何？勢必對其詮解「理一分殊」命題產生影響，也是值得注意的。

（一）與敬體為一的「義」

1、明道之敬義實體義

前文中，筆者曾論及明道以「敬」講天道之誠，又主張由本心通過

⁵³ 《論語·子路》，十三經注疏本，頁 116。

⁵⁴ 《孟子·盡心上》，十三經注疏本，頁 232。

⁵⁵ 孟季子疑「義內」之說，公都子答以所敬在心而行之，故謂義為內。孟子再以「敬叔父」、「敬弟」為喻，強調行敬之權變，因時制宜，然敬意猶出於我心，故義是由內而出之，行亦只是行吾敬也。事見《孟子·告子上》，十三經注疏本，頁 194。

⁵⁶ 《周易》，十三經注疏本，頁 20。

「敬」以參透、體證天理，在他的道德思想裏，誠體即是敬體，是該「於穆不已」、「純亦不已」之道德創生的實體。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。」⁵⁷又說：「誠者天之道，敬者人事之本，敬則誠。」⁵⁸以誠和敬來表示天道之流行，認為一切運化皆是真實無妄與寂寂惺惺之誠敬所直貫，知其誠敬之實體義甚明，若以體言，那就是誠體、敬體。他並以誠敬為人臨事之本，從人的角度說，認為人能由本心透澈天道之「於穆不已」與聖人之「純亦不已」，就能體現出仁的精神，遍潤一切而不遺。他從天道而人道，將天道之誠敬下貫到人心，成為內在於人而為道德實踐之根據，此即是仁體。知其仁體、誠體與敬體雖名稱有異，然皆一貫之義。

順此，明道解釋說：「『敬以直內，義以方外』，仁也。……夫能『敬以直內，義以方外』，則與物同矣。故曰：『敬義立而德不孤。』是以仁者無對。」⁵⁹以「敬以直內，義以方外」說仁體之流行發用，這就把「敬」、「義」、「仁」三個概念連結起來。由此而說「敬以直內」之「敬」，自是發自仁體的敬，它直通能創生道德活動之仁體，由內而發，而為人內在之道德意識主體，也就是所謂的「敬體」；而「義以方外」之「義」，也必定是發自根源仁體由中而出的義，以其內發於此，故使人在對外接物行事時皆能循理、合宜，而為外在道德實踐的普遍原則，從體而言，此亦即是「義體」。所以，義體、敬體即是仁體，它們都是同一個實體，且敬與義，實即是仁體自身。只不過敬在主內，強調直內持守；義則主外，使生發活動合宜。所謂「敬以直內」與「義以方外」，即是分從主觀面與客觀面去說明仁體的作用罷了。雖然理論上可說，敬體（仁體）的醒覺是人向外接物應事通而無礙之義行的保證，敬與義兩者似乎有主從的關係，但實際上它們是內外一體的發用。蓋依明道立體直貫的義理

⁵⁷ 《程氏遺書》卷第 11，頁 118。

⁵⁸ 《程氏遺書》卷第 11，頁 127。

⁵⁹ 《程氏遺書》卷第 11，頁 120。

模式，當敬由中而出，就能使外在的事事皆循義、循理，使內外一理，故當處便能體認天理；若以仁言，人能體悟仁體，由內而發於外，萬物皆在仁心的感通之中，乃能內外徹通地完成道德實踐之義用，就能達仁者之境矣。此即是明道即超越即內在、即體即用、即本體即工夫之一本而現、當下認取的圓頓義理模式。是亦知其所謂：「『敬以直內，義以方外』，合內外之道也。」⁶⁰之「合」，也必是從本心之直貫創生而說之「合」，同於其一本、識仁等之逆覺體證之義。

由上推知，明道之誠體、敬體、義體、仁體皆在表示一道德創生之實體，若以理而言，此便是天理、實理。他認為，道德生命表現至何處，即理之具現至何處，天理如如呈現，人就是天，天就是人，故內外原是敬義實體、或說是仁義實體之所直貫。見其所論實為孟子「義內」說的思路，亦即是「由仁義行」的另一種表述，說敬義之內在不假外求，猶如仁義之由心而發，通體是仁體、義體之呈現，其義一也，

2、所主者敬，義自敬出

明道從天道而人道，以誠敬並列，又在其直貫創生的義理思維模式下，其誠敬既是本體也是工夫，誠體、敬體、仁體與義體，乃屬異名同實之實體，內外上下立體直貫。對此，龜山本質上皆能承繼之。試觀龜山自幼即沈浸經籍之中，治學尤重〈中庸〉與《孟子》，推崇〈中庸〉是「聖學之淵源，入德之大方也。」⁶¹道學所傳俱在此書；而《孟子》七篇，要在「道性善而已，知此則天下之理得。」⁶²是學者漸進聖人之庭戶也⁶³。另因曾受學二程兄弟，自然亦重視《易》，認為《易》之義理深奧，「於六經尤難知」⁶⁴，又校定程頤之主要著作《伊川易傳》成書。因此，從其學思背景來看，龜山對〈中庸〉、《孟子》以及《易》書理當

⁶⁰ 《程氏遺書》卷第 11，頁 118。

⁶¹ 《楊龜山先生全集》卷 25，頁 1031。

⁶² 《楊龜山先生全集》卷 20，頁 860。

⁶³ 《楊龜山先生全集》卷 25，頁 1030。

⁶⁴ 《楊龜山先生全集》卷 18，頁 793。

無不熟諳，對典籍與明道義理自然就能有所理解與依循⁶⁵。

龜山說：

《易》曰：「君子敬以直內，義以方外」。夫盡其誠心而無偽焉，所謂直也。若施之於事，則厚薄隆殺，一定而不可易，為有方矣。敬與義本無二，所主者敬，而義自此出焉，故有內外之辨。其實，義亦敬也。故孟子之言義，曰「行吾敬」而已。⁶⁶

於此，龜山即會通《易》之「敬以直內，義以方外」、《中庸》之「誠」與孟子之「義內」、「行吾敬」於一說，繼而明白揭示敬義本無二、義自敬出的義理，此實同於明道敬體即義體的思路。尤有進者，龜山加以「直」的概念來對「誠」作說明，指出盡誠直則能使敬義立。那麼，龜山之「誠」的實義為何？「直」在他的思想裏又是指何？「誠」與「直」之間有何內在關聯？為什麼說盡誠無偽能使敬義立？「誠」、「直」、「敬」、「義」之間的關係如何？是以，掌握其「誠」與「直」，便成了理解其「敬」、「義」之實義的關鍵。茲將層層推研，以明其意。

龜山之論「誠」，大抵不離《中庸》。嘗曰：

夫誠者，天之道，性之德也。⁶⁷

終則有始，天行也。……《中庸》曰：誠者，天之道也。又曰：誠者，物之終始。蓋惟無息故爾。⁶⁸

以「天之道，性之德」釋「誠」，顯然亦是從天人兩方面對「誠」字作本體義的揭示。從超越的天而言，以「誠」來說天道生生不已、無窮無

⁶⁵ 關於龜山對儒學用力之深，亦可請參閱筆者碩士論文第二章第二節「講學著述」之考述。見拙著：《楊龜山思想研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1994年），頁13-19。

⁶⁶ 《楊龜山先生全集》卷11，頁547-548。

⁶⁷ 《楊龜山先生全集》卷21，頁906。

⁶⁸ 《楊龜山先生全集》卷7，頁373-374。

息之大德，天道之運行生化，都依此誠之原理而開展，終而復始，無有止息。就天下萬物來說，皆因此誠體而能成始成終，得以成其為一個具體而真實的存在。是以，天地萬物之生成變化，即是此「天地之道」（即天道）既存有又活動的結果。如此，既以「誠」字來表示天道，那麼，天道是一實體，「誠」字便轉為一實體字，而名之為「誠體」，用以指目天道這一實體。又，從內在於人而言，本於「天命之謂性」的說法，人性與宇宙天地本體同一，該靡所不貫之「誠體」亦貫注而為人性所有，內在而為人之能起道德創造的實體，故說「誠」也是「性之德」。可知龜山之「誠」，既是「天道」又是「性」，只不過「天道」與「性」是形式地說，而「誠」則是內容地說。在本體意義上，它們都是同位一體的。

如此，從人道層面來講，誠既是本體，又同時也是進德修業的工夫，人當由此內在之誠體盡己之性以通向萬物，達到內外一體之境。龜山說：

誠者，合內外之道，成己乃所以成物也。⁶⁹

君子無所往而不以誠，但至誠惻怛，則人自感動。⁷⁰

承自〈中庸〉與明道，認為「誠」既是性之德，人由誠而行，就能盡性成己，完成道德之自我；既能盡性成己，自然就能體及他物，參贊化育，使一切萬物亦皆能真實地呈現其自身、完成其道德價值。且說「成己乃所以成物」，更在強調人的主體實現才是成物、合內外的前提，實同於明道「識仁」之意。所以，「誠」是道德主體欲通貫物我、內外的關鍵，在現實面便有了工夫義。既作為一工夫字，「誠」則必要與人之心相聯繫才能有著力處。因此，龜山便具體地說，至誠之表現即是心之「惻怛」的自然發露，惻怛即指人之惻隱、傷恐、不安、不忍之仁心，皆是人內在本心之真實無妄、不偏不私的道德情感，為吾人本性之所固有。他認

⁶⁹ 《楊龜山先生全集》卷 19，頁 829。

⁷⁰ 《楊龜山先生全集》卷 10，頁 502-503。

爲「誠則一，不誠則矯誣妄作」⁷¹，因此，誠於中，形於外，心能至誠惻怛以待人則能感應無方，使內外無殊，上下與天地同流，一切皆無所不通。所以，一旦人能就此本心發露本情，即能「成己」又「成物」，即是實現內外、天人合一的境界了。是知，龜山之誠體亦即是心體、仁體，是人與天、心與性完全合一的實體。

至於論「直」，龜山容或受到佛教《維摩詰經》經義的啓發⁷²，但主要仍立於儒家的立場，就道德自覺心而說。嘗曰：

葉公以證父之攘羊為直。而孔子以為吾黨之直者，父為子隱，子為父隱。夫父子之真情豈欲相暴其惡哉？行其真情，乃所謂直。反情以為直，則失其所以直矣。乞醢之不得為直，亦猶是也。⁷³

人之生也直，是以君子無所往而不用直。直則心得其正矣。以乞醢證父為直，不得其正者也。古之於幼子常示毋誑，所以養其直也，其養之也有素。如此以怨報怨，以德報怨，皆非直也。所謂直者，公天下之巨惡而不為私焉耳。⁷⁴

於此，龜山引述孔子之論「直」，據「證父攘羊」⁷⁵、「乞醢與之」⁷⁶兩

⁷¹ 《楊龜山先生全集》卷 5，頁 281。

⁷² 龜山嘗曰：「《維摩詰經》云：『直心是道場。』儒佛至此，實無二理。學者必欲進德則行已，不可不直。」見《楊龜山先生全集》卷 10，頁 532。按《維摩詰經》是大乘佛典之一，大乘佛法的根本要義在般若。從思維諸法來說，即在教人體認一切法無自性，當破除我執之謬見而顯其空。是以，立於空觀，從清淨本心談心無滯礙，是為「直心」。人人皆從直心而下，直用直行，自然適意，無所掛礙。故，會道者，行住坐臥皆是道，直心是道場。然，此說與儒家之「直」大異其趣。孔子認為「人之生也直」（《論語·雍也》，十三經注疏本，頁 54），其論「直」大抵皆指至正無私之意，而於「吾黨之直者」（《論語·子路》，十三經注疏本，頁 118）一章，更從順慈孝之天理人情以言「直」；孟子則在「知言養氣」章中說「以直養而無害」（《孟子·公孫丑上》，十三經注疏本，頁 54），係指以不為邪私所蔽之心，去培養該配合著正義和天理的正氣，而不妄加殘害，便能使該氣充塞於天地之間。所以，吾人心正則可得浩然之氣，心正不偏即是「直」，「直」亦正直、正道之意也。是知，儒家之「直」是指稱不偏不私的本心，是就道德義而說，故主張由天理本心以體現「直」的精神，亦即順天理本心而行即是「直」的表現，此即直道、正道也。儒佛思想義理之立論與內核本有不同，龜山似乎未能明辨，此互釋互闡之現象散見於其著作中，但其思想之雜揉與試圖會通的精神意趣可見。

⁷³ 《楊龜山先生全集》卷 10，頁 474。

⁷⁴ 《楊龜山先生全集》卷 11，頁 557-558。

⁷⁵ 《論語·子路》章，葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是。父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」孔子以尊親為大，並從慈孝之天理人情

例，定義「直」為「行其真情」、「心得其正」之意，「反情」則失其所以直、心不得其正。再引孔子「以直報怨」之說⁷⁷，反對曲意偏私的報怨之法，因而定義「直」為「公天下之巨惡而不為私」，是以「直」為不曲私、不造偽之意。疏通其意，龜山之「直」，偏就人情自然處而言，是否契合孔子就理分處以論「直」，猶難以斷定。但以其直指心能純正不雜、無矯揉之私為「直」，該心必是循理而行之「直心」，亦即是道德之心、本體之心。故從「直心」處行「直道」，體證此道德實體之心，乃人生之正道坦途；君子依天理、承直心而行，不機巧曲意，自然能無所不適、無所不往。故曾說：「君子之治心養氣，接物應事，唯直而已，直則無所事矣。」⁷⁸「直」，對內是治心養氣之道，對外也是接物應事之方，或內或外，唯直所貫而已。知龜山之論「直」，不僅就人情真實自然處而言，同時也重視道德主體之以直存養之道，要在使人於不作意、無偏私中順承本心、直心，以貞定其向外接應之方。可以說，龜山之「直」亦是合內外之道，「直」在此的意義與作用實同於「誠」。

故既從去私心、行真情與養心之道論「直」，則從誠意處以釋「直」亦是理之所趨。上曾引述，龜山說「盡其誠心而無偽焉，所謂直也」，誠是性之德，是道、是體、是真實無妄，故此「誠心」即是吾人內在不矯誣妄作、真實本然之心，實亦即是直心、道德本心。人倘能本此超越之心，澈盡誠正無偽，則當下即是直心之沛然、當下即是行直道、誠道矣。證諸龜山曾說「君子無所往不用直」，又說「君子無所往而不以誠」⁷⁹，顯然其「誠」與「直」的概念實相等相通，從體上說，它們都是指那「於穆不已」的實體，名曰誠體、直體；從用而言，亦皆是指那「純亦不已」的工夫自身。所謂盡誠無偽，或盡吾誠直，都是即本體即工夫

來說「直」，認為正直不在於視父子為路人，而在於各盡其理分，循此，或證或隱，直在其中。參見《論語·子路》，十三經注疏本，頁 118。

⁷⁶ 《論語·公冶長》章，子曰：「孰謂微生高直？或乞醯焉，乞諸其鄰而與之。」孔子認為微生高曲意行事，博人稱譽，非為直人。見《論語·公冶長》，十三經注疏本，頁 46。

⁷⁷ 《論語·憲問》章，或曰：「以德報怨，何如？」子曰：「何以報德？以直報怨，以德報德。」孔子從公平正直觀之，對待怨親豈有平等之意，因此主張以直道報讎怨、以恩德報德。見《論語·憲問》，十三經注疏本，頁 129。

⁷⁸ 《楊龜山先生全集》卷 10，頁 532。

⁷⁹ 《楊龜山先生全集》卷 10，頁 503。

的立體直貫，直下的全幅朗現。

明乎此，有助於我們進一步釐析前所引述龜山關於「敬以直內，義以方外」的敬義論。本質上，龜山順承《坤卦·文言》與明道之意，將敬與義並列等同，他說「敬與義本無二」，即是從體上說，內外唯一敬、義之所直貫；接著又形式地說「有內外之辨」，敬主內，義方外，但義自敬出。倘依其即本體即工夫的論證模式，則知其「敬」是實體字也是工夫字，而自敬而出的「義」字亦然。茲分述之。

關於「敬以直內」，龜山有其獨到的理解。按就《易》與明道言，敬的作用目的是在「直內」，即由敬來正直吾人內在之生命。理論上，「敬」無疑是吾人內在生命之能直、可直的根據。在明道，是謂敬體，與誠體、仁體、義體異名同實；然，實務層面上，敬體該如何去「直」？明道說以誠敬工夫，龜山則縮合了「直」的概念，說以誠直工夫。其曰：「盡其誠心而無偽焉，所謂直也。」以盡誠無偽為「直」的工夫內涵，依他的論述，即是極吾人自內而發、不偏不私的真實惻怛之情，充分開展、體現此無妄不虛的道德本情，當下從本心、直心順理而行、直道而行，便是「直內」，便是體現了「敬」的精神作用。就此而言，相較於明道之渾化地說以誠敬，龜山之盡誠無偽的誠直工夫，似乎更易為人具體地追尋。那麼，以其即本體即工夫的思維，從體而說，其「直」就是那個「人之生也直」的直體，是道德主體內在之實體，亦即是誠體，於此顯然又與敬體同為一義，它們都是指稱那個先天存有的、無有內外的，必須當下稱體印證的道德實體；從用而言，「直」就是盡誠無偽的正立工夫，它使主體內在真實不造作。是知，龜山以誠直去詮釋「敬以直內」，一方面既明「直」的操存涵養工夫，也把敬體、誠體、直體之間都劃上等號，表現出他思想兼融的特色，亦使吾人對「敬」的實體內涵有更深刻的認識。

順此，龜山說「所主者敬」，敬是主宰我道德生命與行為價值創造的實體。由敬直其內，使道德主體的內部生命恭敬正直、真誠無妄、無私不偏，一旦發之於外自然亦能持守不失，表現為現實生活中順理合宜

的具體行爲，而該順理而行、合宜合度的行爲，即是「義」的精神體現。所以，對於「義以方外」，龜山說：「若施之於事，則厚薄隆殺，一定而不可易，爲有方矣。」意即在道德實體（敬體、直體、誠體、亦即理體、性體）的主宰貞定下，自內而發，吾人於外在之應事接物、言行舉措必定皆能循理合度，此「厚薄隆殺，一定而不可易」便是「義」，本自性體之淵然貞定而不爲外物所累、所動，是外在舉措接物之應然，故謂之「有方」。吾人體之，發諸外，於生活行事中合宜如理的表現，即是行義行、義道。可以說，「直內」是本，是內在涵養工夫，行之有方需在「敬」的主導下得以表現；「方外」是末，是外在的實踐工夫，主內的敬體經由「義」的推置活動來具體落實。然，此處本末之說一如龜山所謂敬內義外的「內外之辨」，皆只是形式地說。質實言之，龜山認爲義自敬出，「敬與義本無二」、「義亦敬也」，蓋由敬體而說之「義」，必定是稱體而發、順理而行之「義」，該「義」即是理，若以體稱之，亦可謂之「義體」，是吾人具體義行之所從出，受敬體之貞定而方之、成之，敬體即義體。

總之，直內由敬，方外合義；以敬存心，以義處人，敬與義只是一體的兩面。龜山未引孟子之「義內」、「行吾敬」之說作結，揭示敬義之內在，由中而出，非向外襲取，此同於明道，實又本於孔孟仁義內在的立場，亦是「由仁義則行」⁸⁰的另一表述。立於此，龜山自然順承「敬義立，而德不孤。」的思想，他說：

直方，蓋所以為大。……孔子云：「敬義立，而德不孤。」德不孤，乃所謂大；德不孤，則四海之內皆兄弟之意。夫能使四海之內皆兄弟，此所以為大也。⁸¹

這就把敬義與仁德（仁義）兩組範疇聯繫起來，說明敬義之德性生命不拘限於個體小我之生命，而能感通於外，與萬物爲一體，如此便能成就

⁸⁰ 《楊龜山先生全集》卷 10，頁 529。

⁸¹ 《楊龜山先生全集》卷 13，頁 675-676。

廓然大公、不偏無私的生命理境。而究其「所以為大」，則在內外兩面之「直」與「方」的真切具體落實。可知，龜山之論「敬以直內，義以方外」仍不外以仁為依歸。其論「義」，在理路上亦與敬互論，其中連結誠直的概念範疇以合釋方外之義，終歸於儒家一體之仁的義旨。可知，其「義」之具道德實體義甚明，本質上與敬體同即是仁體。

（二）作為行為規範義之「義」

如上述，龜山之義體與敬體、誠體、直體，乃至心體、性體、仁體，其義一也，皆是指吾人內在而超越的道德實體，他引「敬以直內，義以方外」表示吾人內外上下唯是一該實體之立體直貫，對明道高致圓融的義理可謂體會得明澈恰當。不過，龜山思想本具兼融的色彩，以其曾先後受學二程，又長時間從學伊川，致力於整理伊川語錄及著作，對伊川的思想內涵必然有所濡染。觀其重視道體之流行發用的分殊面來看，在思路上正與伊川之著眼於下學的著實工夫有相應之處。基於此，龜山取伊川獨到的「主一」之說以釋「敬」，似乎也是理勢之所趨。對於這種現象我們不宜輕忽，因為這可能使「義」字的涵義在龜山的思想裏產生變化。但是這麼說，並不妨礙我們肯認龜山之整體義理的本質是承自明道的說法。在明道之後，我們有必要對此作深入的探析，才能見出龜山思想之全貌與兼融之特色。

1、伊川之「居敬」、「集義」

關於伊川之「居敬」、「集義」，大抵已見於前文。伊川以其質實分解的思想性格，在嚴分形上、形下的思維模式下，分解地把「理」抽離出來，體會此理為只存有而不活動，使原是「於穆不已」之理收縮為只是形式之理，是個體道德實踐所以可能的超越根據，亦即是「性」，性

即理（只是理），故其寂感生發需在屬形而下認知意義之後天的、實然的經驗之心上說，透過心的覺識逆挽，以期具體表現出性理。伊川因而從後天經驗的立場，特別重視心之消極被動的現實面，著眼於日常身心意識的主敬涵養工夫，在循序漸進中確保進德修業的具體落實。

基於此，伊川對「敬以直內，義以方外」的理解主要是就後天的涵養上說。前曾引述，伊川說「入道莫如敬」，「敬」在此是一工夫字。對於「敬」的功能作用與「主一」義涵，他說：

學者先務，固在心志。……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。……所謂敬者，主一之謂敬。所謂一者，無適之謂一。……《易》所謂「敬以直內，義以方外」須是直內，乃是主一之義。至於不敢欺、不敢慢、尚不愧於屋漏，皆是敬之事也。⁸²

閑邪更著甚工夫？但惟是動容貌、整思慮，則自然生敬，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。⁸³

閑邪則固一矣。……一者，無他，只是整齊嚴肅，則心便一，一則自是無非僻之奸。⁸⁴

儼然正其衣冠，尊其瞻視，其中自有箇敬處。雖曰無狀，敬自可見。⁸⁵

綜合來看，伊川立於對經驗之心的觀察，以此心不免紛慮不定，因此主

⁸² 《程氏遺書》卷第 15，頁 169。

⁸³ 《程氏遺書》卷第 15，頁 149。

⁸⁴ 《程氏遺書》卷第 15，頁 150。

⁸⁵ 《程氏遺書》卷第 18，頁 185。

張以「敬」來使其有所依止，「敬」使心有主，能定而閑邪，專一而不紛歧，此即「主一」。具體地說，「主一」就是使心「無適」、「不敢欺、不敢慢、尚不愧於屋漏」、「動容貌、整思慮」、「既不之東，又不之西」、「整齊嚴肅」及「正其衣冠，尊其瞻視」等日常工夫。人常處於此恭敬狀態之下，居敬主一，有助於人之道德意志專向於「中」、專向於「內」，使心貞一而閑邪，遠離紛擾實然之事，自然無非僻之奸，即能如理合度的彰明天理。此即伊川「敬以直內」的居敬之說，其「敬」是心之振作、肅整與凝聚，人在居敬主一中去存養那個經驗的實然之心，使此心專一而趨向道德義的道心，因而他特別重視存養工夫，提出「涵養須用敬」的主張。是以，在此意義下的「敬」是一工夫字，是與現實之格物並進的逆溯工夫。

以其重視人心的現實狀態，在直內之後，伊川依「義以方外」提出「集義」之說來加強檢束，主張敬義雙行使內外合一。他說：

問：「必有事焉？當用敬否？」曰：「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。」……問：「敬義何別？」曰：「敬只是持己之道，義便知有是有非。順理而行，是為義也。……又問：「義只在事上，如何？」曰：「內外一理，豈特事上求合義也？」⁸⁶

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，不義吾所當捨，此以義制心者也。⁸⁷

「集義所生，非義襲而取之也。」「集義」是積義，「所生」如大成。若累土為山，須是積土乃成山，非是山已成形，乃名為義。

88

⁸⁶ 《程氏遺書》卷第 18，頁 206。

⁸⁷ 《程氏遺書》卷第 21 下，頁 273。

⁸⁸ 《程氏遺書》卷第 15，頁 170。

表面上，他說「敬」是向內的持己之道，「義」則是能知是知非、向外順理而行，且說「義」在事也在心，所以「內外一理」。但現實上，其所欲存養轉化的是那個出入無時、流轉不定的實然之心，此敬心不即是道，而是或清明或昏蔽的心氣之心，因此他對所謂內在於心、從心而發、具是非判斷的「義」便理解為是要用來「制心」、治心的「義」，因而要從「集義」去強調積累的工夫，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。」⁸⁹經由不斷地窮究、積集事事物物之理，使居敬的自己在現實中能顯露出道德狀態。如此看來，此「義」雖然亦是取決於內，同樣具有道德意義，但在功能作用上和窮理同屬涵養工夫字，具有個體道德行為之外在的合理規範的意涵。

2、龜山「致一」、「無適」下的「敬」與「義」

如前所述，伊川存有論地視性體、理體只存有而不活動，繼重視後天實然的心氣之心，故其論敬便從工夫面而說，所欲涵養的是後天經驗之表現為振作、整肅、凝聚的實然之心。「敬」在他的系統裏，與該落於集義上而說的「義」同具道德的意義，皆同屬治心的工夫，在此意義下之「義」便為後天經驗之外在的、認知性的他律道德。試觀龜山於敬字上的體會，似亦有不自覺的受到伊川的啟發，而有由明道「敬體」義趨近伊川「主一」說的現象，以致其「義」亦具有外在形式之規範義的可能。

龜山說：

學者若不以敬為事，便無用心處。致一之謂敬，無適之謂一。⁹⁰

守一之謂敬，無適之謂一。敬足以直內而已，發之於外，則未能

⁸⁹ 《程氏遺書》卷第 17，頁 175。

⁹⁰ 《楊龜山先生全集》卷 13，頁 661-662。

時措之宜也，故必有義以方外。……道固與我為一也，非至於從心所欲不踰矩者，不足以與此言。⁹¹

從文字形式上看，龜山說「致一之謂敬」、「守一之謂敬」及「無適之謂一」，無異採自伊川之說，且二人都在教人先理會得敬，捨敬則無用心處，知龜山是受到伊川「居敬」、「主一」之說的影響。吾人從其學思背景觀之，龜山受伊川啓發不無道理。但伊川與明道義理思路有異，特別是伊川的「主一」與「集義」之說，明顯地著眼於後天經驗上說工夫，目的在使實然的氣心轉為道心。而既說敬是敬體、敬義無二的龜山，理當依明道從先天的體上說工夫，此處何以引伊川之說？且接著說敬「發之於外，則未能時措之宜，故必有義以方外。」對此龜山並未有進一步說明，以致語義曖昧模糊，不禁要問龜山對敬義的體會究竟有無糾結之處？連帶根源於「敬」之「義」的理解又是如何？吾人又該如何看待？

疏通其意，龜山以為，從存有的理境說，「道固與我為一也」，然非「從心所欲不踰矩者」不能至此。曾曰：「從心不踰矩，孔子至七十而後能，況餘人乎。苟未至七十，則猶須操而後存也。」⁹²、「蓋心有所忿懣恐懼、好樂憂患，一毫少差，即不得其正。」⁹³、「此心一念之間，毫髮有差，便是不正。要得常正，除非聖人始得。且如吾輩，還敢便道自己心得其正否？」⁹⁴理論上，心只是表現它的本體，因為心作為最深的主體性，絕不能當作一個客體來「正」，談工夫也只是就主於心中之性理來培養根本。因而被「正」的不是心體，是一般人有所偏徇的習心，此即需通過主敬的治心工夫，使該習心從其他心理活動中擺脫出來，以心的本來面目活動，才能發揮道德的價值。可知其亦同於伊川，重視人心在現實面的可能狀態，因而特別強調消極面的涵養。於此，他就事上、用上說敬，即從工夫義上言敬，試圖為主敬建立一具體之方。

⁹¹ 《楊龜山先生全集》卷 21，頁 911。

⁹² 《楊龜山先生全集》卷 17，頁 783。

⁹³ 《楊龜山先生全集》卷 11，頁 567。

⁹⁴ 《楊龜山先生全集》卷 12，頁 599。

依其語義脈絡來看，該入德之方即是伊川的「致一」、「守一」、「無適」。然其意涵指何？龜山並未如伊川作具體的說明，但以其對伊川學問涉入之深，我們很難想像，龜山在引用這些語詞時，他沒有想到伊川對它們所作的解釋。我們相信，其所理解的內涵與伊川所謂既不之東又不之西、整齊嚴肅、專一不紛歧的日常工夫應無甚差異。若然，則龜山也認為，人心若能於日用間常致力、持守於這樣的專一狀態，就能表現出心之恭敬，而主敬、主一是意識的凝聚，將有助於凝聚內在之道德理性，故由此他接著說「直內」，意謂「致一」、「守一」就是直內的工夫，也就是伊川的「主一」之意。那麼，其「致一」、「守一」、「無適」的義理思路，實與伊川若合符契，同於伊川側重實然經驗之心的立場，主張由心之專一振作、肅整凝聚以涵養此實然之心能迫近於道德理性，只是由此而「直」來之敬心顯非即道德、即本體的本心，因而他在引用了伊川「主一」說後，又說「敬足以直內而已，發之於外，則未能時措之宜也，故必有義以方外」，意謂該敬心既是由致守專一涵養而來，並無法保證該心本身之道德自覺必然挺立，必能以充沛的力量與強度使發用在外的一切舉措皆如理合宜。倘若如前所述，把敬理解作一先天道德實體，則發之於外亦只是順體而呈顯自然的流露，即本體即工夫，當下呈露，一切行爲莫不如理合道，豈有「未能時措之宜」？因此，我們從其學思背景與引文之上下語脈來解讀，或可推知龜山此處採伊川「主一」說以釋「敬」，以致對「敬」的理解有由明道之先天「敬體」義趨近於伊川之「主一」義的現象，「敬」字便加強了嚴刻的意味，指涉而為內在的敬畏之情與外在的嚴肅專一，非該能當下貞定呈顯的本心，故而亦循伊川敬義雙輔之路，說必有「義」來方正、扶持外部的事物，此「義」則是出自後天做工夫的實然之心，非自道德本心而說，在提法上自不同於孟子「義內」之「義」，其意指個體一外在的行爲標準與規範⁹⁵。須注意的是，持敬、專一終究屬純粹化心理意志之形式概念的表達，

⁹⁵ 在「答陳瑩中書」其三中，龜山說：「夫亂世不能無君子，治世不能無小人，特其消長異耳。此天地之義，陰陽之理也。」（《楊龜山先生全集》卷19，頁842。）指出天地、陰陽，乃至君子小人之往來變化、消息盈虛，皆有其自然的規律、法則。其中，「義」同於「理」，意指自然之理，同是指宇宙萬物之生生不已的內在法則與秩序。因此，作為定然之理則的「義」與作為個體之外

雖然它也必然地預設在儒家的價值意識觀念裏，但本質上它只能是種心理修養的工夫而已。

如此看來，龜山在「敬」字上的理解，或從明道之先天實體義，又從伊川之後天涵養義，在立場上似乎顯得模糊不能一貫。雖然檢視龜山之相關著述，其引述伊川主一無適之說大抵僅見於此，礙於龜山未作說明，我們很難斷定這一理路的變化，是否是因自覺到明道之誠敬工夫未若伊川具體，因而以伊川之說補充之？抑或根本只是不自覺的義理糾結，從而顯現他一貫的兼融色彩？但是以其對伊川之學用力甚深，思想受到伊川啓發是必然，引述伊川「主一」以釋敬也是事實，此現象不容忽略。的確，本質上，龜山思想大體承繼明道，但觀其著作中，時而援佛入儒、時而儒老莊列交涉合釋⁹⁶，乃至重視分殊的現實面，在涵養工夫中，既說「反身而誠」又要「格物致知」（雖然追根究柢，在龜山兩者仍屬價值層面的課題）。思想之雜糅、兼融各家，對他而言似乎是一常態。朱子就曾說：「龜山雜博，是讀多少文字。」⁹⁷、「龜山少年未見伊川時，先去看《莊》、《列》等文字。後來雖見伊川，然而此念熟了，不覺時發出來。」⁹⁸、「龜山《語錄》與自作文又不相似，其文大故照管不到，前面說如此，後面又都反了。緣他只依傍語句去，皆是不透。」⁹⁹、「龜山解文字著述，無綱要。」¹⁰⁰、「龜山文字議論，如手捉

在規範義的「義」，兩者在概念詮解上是一致的。

⁹⁶ 例如前曾引述，龜山說：「《維摩經》云：『直心是道場。』儒佛至此，實無二理。」（《楊龜山先生全集》卷 10，頁 532）；「毗陵所聞」中更直接比附說：「總老言經中說十識，第八識庵摩羅識，唐言白淨無垢；第九阿賴耶識，唐言善惡種子白淨無垢，即孟子之言性善是也。」（《楊龜山先生全集》卷 13，頁 670）其他尚有引《圓覺經》之「四病」說以釋孟子之養氣說等（《楊龜山先生全集》卷 13，頁 659-660）又，曾多次引老莊列釋孔孟之道，例如以老子之「益生」釋孟子之「勿助長」，他說：「助長，老子所謂益生也。益生不祥，忘與助長所趨雖異，而其為害則同矣。循其自然而順養之，無加損焉，則無二者之害矣。」（《楊龜山先生全集》卷 8，頁 406）；或引莊子釋思孟，曰：「〈逍遙遊〉、〈養生主〉，曲譬廣喻，張大其說。論其要，則〈逍遙遊〉一篇，乃子思所謂『無入而不自得』；而〈養生主〉一篇，乃孟子所謂『行其所無事』而已。」（《楊龜山先生全集》卷 10，頁 468-469）、引列子論孟子養氣之道，曰：「予嘗論養氣之道，以謂體、心、氣、神人之所同也。四者合於無，則天地與我其一乎。」（《楊龜山先生全集》卷 24，頁 1008。）類此之附會，不勝枚舉。可見龜山思想會通各家，內容豐富，卻也失之雜博不純。黃東發就曾對此歎曰：「附會至此，可怪可駭。人心一至陷溺，是非即成顛倒，前輩尚不能免，後學可不自懼乎？」（《黃氏日抄》卷 41，頁 537。）

⁹⁷ 《朱子語類》卷第 101，頁 2300。

⁹⁸ 《朱子語類》卷第 101，頁 2300。

⁹⁹ 《朱子語類》卷第 101，頁 2300。

¹⁰⁰ 《朱子語類》卷第 101，頁 2310。

一物正緊，忽墜地，此由其氣弱。」¹⁰¹不也提醒了我們，在只管「依傍語句」中，其思想議論之矛盾不通透、雜糅二程與各家的事實，以致伊川之學在其中「不覺時發出來」的可能。因此，對於此處他採伊川說而導致義理思想不能一貫的現象，我們或應採客觀保留的態度，以較寬鬆的標準去看待，不必強守其必定承繼明道義理的純粹性，而說其「致一」、「守一」、「無適」之思只是在文字語句上的順取，內涵上則仍是明道的義理¹⁰²。如此，不僅令人質疑龜山是否能有如此深刻的辨裁學力，恐亦有違龜山的為學之法。按龜山曾多次強調為學要在精思默會，反對只從文字枝葉上理會。曾說：「後世之士，未嘗精思力究，妄以膚見臆度，求盡聖人之微言。分文析字，寸量銖較，自謂得之，而不知去本益遠矣。」¹⁰³、「熙寧更新法度，以經術造士。世儒妄以私智之鑿，分文析字，而枝辭蔓說亂經矣。」¹⁰⁴、「舍六經亦何以求聖人？或要當精思之、力行之。超然默會於言意之表，則庶乎有得矣。……今之士未

¹⁰¹ 《朱子語類》卷第 101，頁 2310。

¹⁰² 筆者於碩士論文第六章第二節中，即因龜山所謂「敬足以直內而已，發之於外，則未能時措之宜也」語義之不清，提出龜山之論敬有由明道「敬體」義趨近伊川「主一」說的想法（請參看拙著：《楊龜山思想研究》，臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1994 年，頁 178-183。）後有侯潔之針對筆者所論提出批駁（詳見侯潔之：《道南學脈觀中思想研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2003 年，頁 103-107。）侯氏也認為，龜山「敬足以直內而已，發之於外，則未能時措之宜也」的表述「語意甚為模糊不清」，且說「若僅從『致一無適』的論述，實難判定龜山之『敬』，究竟屬於心氣的凝聚，抑或另有專注處？」她主張，應參核龜山「盡誠無偽」、「敬義無二」、「義自敬出」的義理，以為龜山上述說法實是就敬內義外的功夫面而說，敬義在龜山的理解是前後一致的。她在 106 頁的注解中，先簡述比較伊川之居敬主一與明道之「直內」說的不同，然後說：「龜山『守一無適』之語，雖順承伊川文句，然詳考『盡誠無偽』、『義自敬出』、『敬義無二』的思路，可知『敬』並非提振實然心氣，而是直通於道德心性。否則，敬如何能出義？如何能盡誠？此皆顯其『敬』即是本體，即是功夫，故『守一無適』的運用，是本心之自守自一，而方外義行乃稱體而發，並非以外在的敬刻意規範行為舉措。因此，龜山雖承伊川語句釋敬，但其義理乃繼明道而來，與伊川實不相同。」其中，對於龜山何以採用伊川語句，其背後潛在的理路或可能的動機，侯氏顯然迴避不論，未有交代，只以龜山承用一語輕輕帶過；又，誠如侯氏所言，僅從「致一無適」的論述實難判定龜山之敬心的實義，然何以侯氏又能推定「守一無適」的運用就是「本心之自守自一」？既是本心，即本體即功夫，不須防檢、不須窮索，這中間沒有歷程可言，又何勞致守求其無適專一？即是說，伊川或龜山之主一無適的涵養對象會是該即本體即道德的本心？另，侯氏在 105 頁中對筆者所論，提出二謬：一指筆者「既認『義』為外在規範行為者，又謂之為『內在自律道德』」二者詮解明顯相悖；二指筆者「強分敬義為二，故忽而論義兼內外，忽而論敬須義持，始終無法明確釐清敬義的關係。」實則此非筆者之謬，而正是筆者全面性地核契龜山之思想理路、學術性格，還原其引述運用伊川主一無適的語義脈絡所提出的龜山之謬，認為關鍵即在龜山對「敬」字的理解有由明道趨向伊川之處，以致「敬」義糾結不清，連帶「義」有另一外在規範義的可能，以致「敬」、「義」之間關係不明。綜觀龜山整體思想是否能擁有如此高度的純粹性，乃致在各家之說中去分辨屬於文字表面的或深層內涵的意義，甚至從其中去操作運用，筆者基本上是採保留的態度。

¹⁰³ 《楊龜山先生全集》卷 17，頁 780。

¹⁰⁴ 《楊龜山先生全集》卷 24，頁 981。

嘗以此學也，類皆分文析字，屑屑於章句之末。」¹⁰⁵他主張的是「含其英，茹其實，精于思，貫于一。」的為學方法¹⁰⁶。以其如此反對在文字章句上私智鑿刻的治學態度，理當不致於刻意地選擇性的在表面文字或語句上作手段，割截出離該語句中原作者的意涵，取其語句形式來置換己意。換言之，龜山既引述伊川語句，在概念理解上極可能即是採用了伊川之立意，否則豈不違反自己的為學立場，也失之矯情。

總之，以其對伊川學的篤信與涉取，筆者以為，龜山對伊川居敬主一的意涵是有所認知的。但在不明的情況下，龜山引用了伊川之「主一」以說「敬」，進而走向重視涵養實然的經驗之心（雖然他的思想本質仍屬明道的義理思路），「敬」義的理解在此是趨近於伊川工夫論的系統的，其心是由致守無適而「直」來的敬心，「義」自然也就成了具形式義的外在的行為規範。於是，龜山之「敬」與「義」，就不是只有內在實體義，同時也可能具有外在形式義了。正因如此，我們對龜山之所以特別重視現實分殊之理路的發展，也就變得可以理解了，因為體證工夫只能落在現實日常之間才有其活動的意義。相較於前述依循明道的主要思路，龜山在此有了某程度的義理糾結，係與其慣於博洽合釋的學術性格有關，我們不應迴避或忽略，才能在其繁雜的系統中尋繹出可能的新發展，並見出其思想的全貌。

第二節 「理一分殊」是仁與義的關係

前曾引述，龜山兩度明言「知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義」，實乃立於伊川的基礎之上，取其「理一而分殊」來架構闡釋其仁義之道，教人從「理一」和「分殊」兩個層面去理解儒家的仁義之道。換言之，道德主體若能體現「仁」，即是呈示了「理一」；若能體現「義」，

¹⁰⁵ 《楊龜山先生全集》卷 25，頁 1020-1021。

¹⁰⁶ 《楊龜山先生全集》卷 27，頁 1085。

即是呈示了「分殊」。仁義之發用、推施，便使現實的人倫關係呈現為「理一」和「分殊」的關係。這就較伊川進一步清楚地以仁和義來闡釋「理一分殊」，明言「理一」是仁、「分殊」是義，使命題之倫理義涵得以深化確立，「理一」和「分殊」之間便形成仁與義的關係，從而影響及後之理學家紛以「理一分殊」來詮釋儒家的仁義之道。不過，經由上述其仁與義的分析中可知，龜山對「仁」的理解，無異承自儒家孔孟與明道的義理；然於「義」，則在明道實體義之外，又有趨近於伊川之指涉為外在規範義的現象。於是，倘依明道仁義皆具實體義的理路，仁與義既是即超越即內在，則「理一分殊」亦呈顯出即超越即內在的智慧；若順伊川之「居敬主一」的實然涵養理解，正可凸顯龜山在「理一分殊」命題的闡釋上有轉向側重「分殊」的現象。

其次，按龜山初始因疑《西銘》之「言體而不及用」，有「恐其流至于兼愛」之惑，乃去信向伊川請益求教，期能有一體用兼舉的闡釋與指引。因此，在獲得伊川之以「理一而分殊」命題作解釋後，龜山除明確地以仁義作為命題的內涵，更在十年後所見益精，直接以體用的概念來詮釋「理一分殊」。可推知，龜山之「理一」是仁、也是體；「分殊」是義、也是用，這就把仁義和體用範疇聯繫起來，使原屬倫理道德範疇的「理一分殊」上昇至本體論的高度，又較伊川對命題有了更深刻的認識。本節結合一併論述之。

一、從「知仁」到「為仁」

龜山言「知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義」，指出具現「理一分殊」的關鍵尤在道德主體的「知」與「為」。簡單地說，「知」乃指超越性之道德自我的自覺、自知，「為」則無異是指主體在現實面的實踐力行；且從其句式知，以其能「知」在前，「所以」能「為仁」、「為義」。由此說明主體對「理一」和「分殊」的覺知、體證，勢必通過現實面之具體的「為仁」、「為義」以成就其道，從而體現出「理一

分殊」的精神與意義。這也就從倫理道德的層面，證成了「理一」即是仁、「分殊」即是指義，「理一分殊」就是仁與義的關係，不僅指點出內在於人之仁心覺情的道德理性，也取仁義為此自發之理性認知指出一條具體而真實的實踐道路。因此，依其意，「知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義」意即在強調能知仁義，乃能為仁、為義，從「知」到「為」是一條由內而外、由抽象而具體之一脈貫通的義路。

（一）「知仁」、「體仁」與「默識」心法

前曾述，在整體思想上，從「生生」到即己即物、與物無對，龜山之仁是天地共同之理，內在於人心，能覺潤無礙、無所不感；義，亦是根源於仁體由中而出的義，以其內發於仁，故行之於外亦皆能循理、合宜，而為一切萬殊之理。是故，由仁義而行，即能合內外之道，亦即主體能體悟仁體，由內而發，萬物皆在仁心的感通之中，乃能內外徹通地完成道德實踐之義用。因此，同於明道之「識仁」說，龜山亦主張人應「先理會仁之為道，知仁則知心，知心則知性」，而此說「知仁」亦即是在說「知義」，皆強調其關鍵在以超越性的道德認知去覺知、肯認一仁體（義體），繼而在感通為一的自覺意識下去體證仁義之道。於此，「知其理一」即是「知仁」（同理，「知其分殊」即是「知義」），此「知」是主體在渾然與物同體的心境中順理而生的覺知，是就仁心而發的德性之知，它隨仁體一體遍潤，而能真實無隔的合內外。所以龜山說「知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義」，仁義內外即由此道德覺知得以合之。

又，或可換個方式說，「知仁」亦即是「體仁」。他在回答門人問「何以知仁」時說：「孟子以惻隱之心為仁之端，平居但以此體究，久久自見。……若體究此理，知其所從來，則仁之道不遠矣。」¹⁰⁷指出當

¹⁰⁷ 《楊龜山先生全集》卷 11，頁 537-538。

從日常生活中進行超越性的體察、體究，孳孳於此，思及理乃天之所以與我者，能體之、守之，則能循理而行，有以立之，其心遂大而不遺，自然能成就仁者之境。故說「知仁」、「體仁」，同指仁者在主觀內省的實踐工夫中的當體證知，都是就道德之心能認知義理而說的。

倘再進一步地說，此「知」字、「體」字，又與龜山「觀中」心法同義¹⁰⁸。蓋龜山重視〈中庸〉義理，提倡由喜怒哀樂之未發靜觀「中體」（在龜山，中體同於仁體、心體、性體的概念），曾說：「〈中庸〉曰：『喜怒哀樂之未發，謂之中。』但於喜怒哀樂未發之時，以心驗之，時中之義自見。」¹⁰⁹主張人當於喜怒哀樂未發之際，當下體驗、默識此中體，並依之以主宰、調適吾人之情，使情之發皆能中節合度，則中體呈現，和用暢達。又說：「至道之歸，固非筆舌能盡也。要以身體之，心驗之，雍容自盡於燕閑靜一之中，默而識之，兼忘於書言意象之表，則庶乎其至矣。」¹¹⁰、「要當以身體之，以心驗之，則天地之心日陳露於目前，而古人之大體已在我矣！」¹¹¹此中，提到的「觀」法大抵有「以身體之」、「以心驗之」、「默而識之」，除卻「以身體之」特別強調身體力行之意，此所謂心之「驗」與「默識」，即指道德自我之內在覺知、認識、體驗、或體悟之意。此實承自明道的「默識」、「識仁」之說¹¹²，皆在強調直契「中體」、「大體」之內在我心¹¹³，能由身、由心

¹⁰⁸ 關於龜山「觀中」心法，請參見筆者：《楊龜山思想研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1994年），頁152-169。

¹⁰⁹ 《楊龜山先生全集》卷20，頁856。

¹¹⁰ 《楊龜山先生全集》卷17，頁780。

¹¹¹ 《楊龜山先生全集》卷27，頁1086。

¹¹² 明道曾說：「『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，元來只此是道，要在人默而識之也。」「顏子默識，曾子篤信，得聖人之道者，二人也。」（《程氏遺書》卷第11，頁118、119。）此與其「學者須先識仁」的「識」字同義，指超越性之道德自我的自知、自覺而言。唐君毅先生也曾就此而說：「此字（案：指「識」字）之義，在宋儒自明道言識仁以降，蓋皆當順孔子所謂默識之識去了解。孔子之默識，正當為一無言之自識，而自順理以生其心者，固非往識事一物、一對象，而涵把捉或捕捉意味之認識也。明道言識仁，明是謂于渾然與物同體之心境中，求識得此仁之理。今若吾人緣此義去看上蔡、龜山、五峰所謂識仁或識心之道之義，而循其本意，在教人識事之理與心之理，去作工夫，即皆可使人直接超拔于氣稟物欲之雜，居于其上之一層次。」（氏著：《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，2006年，頁618。）龜山所承可見。

¹¹³ 孟子有「從其大體為大人，從其小體為小人」、「先立乎其大者」之說，語見《孟子·告子上》章。依趙岐注：「大體」指「心思禮義。」、「小體」為「縱恣情慾。」（十三經注疏本，頁204。）朱熹則直言「大體」為「心也。」、「小體」指「耳目之類也。」（朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，2005年，頁469。）是知，「大體」即指主體之能自覺道德實踐的本心、本性。在

內外順體而發，自然能如理中節，可復見「天地之心」，亦即體現吾人之道德本心。

因此，說「知仁」或「體仁」，同樣在教人識得該心之理，要人能直見、把握仁體，畢竟須先自我肯認該本心仁體，而後自覺的道德行為始立。至此，解讀龜山「知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義」中之「知…所以…」的句式，其中的理路也就變得清晰可以理解了。

（二）「為仁」與「體仁」的差異

然，如上曾述，「體」又有體證、體現、身體力行之意，如此則似與從實踐面而說之「為仁」相去不遠。惟龜山對此特別作一辨說，他說：

為仁與體仁者異矣。體仁則無本末之別矣。孔子曰「老者安之，朋友信之，少者懷之」，此無待乎推之也。孟子曰「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，此推之也，推之所謂為仁。¹¹⁴

依其意，「體仁」是孔子的「老者安之，朋友信之，少者懷之」，「為仁」是孟子的「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，從字面看，彷彿將孔子、孟子的境界做了不同的評價，實則只是立論不同。前者是就仁者本身主觀而言，以其仁心感通，無一物非仁、無一物不體，因而無內外本末之別，一切直貫遍潤，當體即證，老安少懷，故說「無待乎推之」，是在體上、就理而說；後者則是就施愛的客觀過程而說，以其現實界之物有不齊、倫有親疏、情有厚薄，故由己向外層層推擴，老老幼幼，以充盡此仁心仁理，是為「推之」，是在用上、就現實殊異之實踐而說。

如此，則「體仁」的「體」字在此不僅是覺知感通，同時亦涵有體

龜山的思想系統裏，它同於中體、心體、性體、仁體等具超越意義的道德生命本體。

¹¹⁴ 《楊龜山先生全集》卷 10，頁 477。

現、體證的力行之意。只是，它是從理境上說，和默識心通的「觀中」法一樣，強調當體即是直接契會與體物不遺的當下親證，與從事境上說之「爲仁」應依特定經驗對象的循序推出終究有異，兩者相異但不相斥。但無論「體仁」或「爲仁」，要皆在主體本身之道德意識的豁醒與覺知，一旦察知，其行爲表現自然能有相應的開展與成就。又，上述既說「知仁」、「體仁」同意，則「知」亦具道德之覺知與身體力行之意。那麼，「知其理一，所以爲仁；知其分殊，所以爲義」的說法，不也提示了我們「知」與「爲」兩端之間的通孔即主體之心的道德體認，更在主體之實踐上的力行體證，它們原是一條上下通貫的道德創造之路。

（三）爲仁由己

作爲一個道德實踐的本體，仁理既在人之性分內，則爲自我所能作主掌握，故而具體實現的起點必然也就在人之己身。龜山明乎此，他說：

仁之於人，無彼己之異。謀之在人，猶在我也。¹¹⁵

一視而同仁，則天下歸仁矣。非由己而何？¹¹⁶

此就形上本體的高度來說明，強調仁理既超越內在又具普遍性，一旦貫落於人，人皆有之，無有差異。蓋仁者本質上已具仁心之覺與性體之覺，故能當下呈現，「一視而同仁」，使天下萬事萬物皆可歸回到自我超越的仁心之內，與我合而爲一。所以，理論上，謀動體現與否的關鍵必在己身。因此，在以仁義詮解「理一分殊」之下龜山接著說：

夫爲仁由己爾，何力不足之有？顏淵之克己復禮，仲弓之出門如

¹¹⁵ 《楊龜山先生全集》卷 5，頁 286。

¹¹⁶ 《楊龜山先生全集》卷 14，頁 702。

見大賓，使民如承大祭。若此皆用力處也。但以身體之，當自知爾。¹¹⁷

有感於孔子從生活上隨機指點仁之實義，龜山亦引孔子對顏淵、仲弓之教導為例，重申日常平居處處皆是求仁、得仁之用力處，要在自我之能自覺、自知，時時體仁於身，事事循理而行，何有力不足之憂？

惟須注意的是，龜山於此主要的關注是在仁該如何實現的問題。當仁被用來描述為道德修養之最高境界時，在現實生活裏又該如何具體落實？這自然需回到實踐仁的起點著手。顏淵的「克己復禮」在強調克盡己私、歸復於禮；仲弓之「如見大賓」、「如承大祭」，亦在求敬以持己、循禮而行，克己、持敬即是實踐的工夫。雖說為仁、行仁的契機在我，但人心的活動往往受到習心的牽絆阻滯，前即曾述龜山認為「心有所忿懣恐懼，好樂憂患，一毫少差，即不得其正」，常人不免落在感性制約的處境之中，故特重從心上做工夫。於此，他一方面積極地說主敬，從心中培養根本、依敬而發¹¹⁸；另一方面消極地說克己，克除私欲，一秉公心¹¹⁹。主敬克己，就能使心從其他的心理活動中擺脫出來，不受干擾，乃能循理、復禮，返顯仁心。因此，主敬克己是正心、治心之方，而禮的依循無疑是其實踐工夫的具體內涵。故而在面對「操存」的問題時，龜山說：

¹¹⁷ 《楊龜山先生全集》卷 20，頁 857。

¹¹⁸ 前章中曾析論，龜山之「敬」主要承自明道的先天實體義，然另又有趨近伊川之以「主一」說敬的現象，其釋敬有些許的模糊不清。於此，克己、持敬並列為工夫，主要是就後天實然之心而言。蓋若為道德本心，自無所謂「克己」的問題，貫落體現只是「由己」。再參合下之引文中，龜山關於「以禮制心」的操存思維，亦是就「收其放心」而說，則此處之持敬，應亦是就對治現實之心而說的工夫。它不是自本心而順之、性之的如如呈現、一體流行，而是近於伊川之從實然之心的致守專一而來的敬，強調一種時時畏敬、嚴肅、專一的嚴謹意義。不過，相較於消極的克己工夫，持敬尚可說是一種積極性的作為。

¹¹⁹ 關於「克己」的解釋範式，首先，「餘杭所聞」中載：「因問：『顏子克己欲正心耶？』曰：『然。』」（《楊龜山先生全集》卷 11，頁 568。）知龜山認為克己的目的即在修身正心，而「克己者，揚雄所謂勝己之私是也。」（《楊龜山先生全集》卷 16，頁 752），又說：「人各有勝心，勝心去盡，而惟天理之循，則機巧變詐不作。」（《楊龜山先生全集》卷 12，頁 611）、「人心不同猶面，其蔽於私乎。」（《楊龜山先生全集》卷 13，頁 650）、「私意去盡，然後可以應世。」（《楊龜山先生全集》卷 10，頁 472）知其「克己」，是在自然生命上說，「己」在此是指人欲之私心、私意。「克己」即是克除私欲的正心之方。換言之，人去偏私，則能一秉公心，不以一己之是非施之於事，自然發必中節，動皆中禮，此即率性循天理，即是體現仁之道了。

或問操心。曰：《書》云：「以禮制心」，所謂操也。如顏子克己復禮，最學者之要。若學至聖人，則不必操而常存。¹²⁰

問操則存如何？曰：古之學者，視聽言動無非禮，所以操心也。至於無故不徹琴瑟，行則聞佩玉，登車則聞和鸞，蓋皆欲收其放心，不使惰慢邪僻之氣得而入焉。¹²¹

非禮勿視、勿聽、勿言、勿動，持此則士之所以修身，慎行者無遺力矣。持之奈何？曰：禮而已。此一言足以蔽之，約而易守也。

122

主張以禮制心，守禮、持敬於日常之視聽言動，處處「收其放心」，時時自覺地持敬克己，使平居之間的動容周旋無不中禮¹²³。使主體之仁心仁性，在禮的踐履途徑中，得以顯現其道德的意義與價值。一如前曾引述，龜山以為孔子尚至七十而後能從心不踰矩，況餘人乎？故凡人皆須操而後存，一旦學至聖人，就只是順之、性之，就是天理的流行了。由此亦見出，龜山關切人實然之心的理性化，以禮指點操存的實踐之道，以回證、彰顯那內在而具體的道德價值。這就把仁與禮的概念相結合，使內在之仁經由外在禮的踐履而得以體現，仁與禮原是一體的兩面，此與其素來重視「合內外之道」的理路是一致的。

龜山存有地從「仁之於人，無彼己之異」肯認一實踐的本體，強調

¹²⁰ 《楊龜山先生全集》卷 11，頁 553。

¹²¹ 《楊龜山先生全集》卷 11，頁 551。又，相同的說法尚見於龜山之釋《論語》「君子不重則不威章」：「……行車則有和鸞之音，行步則有佩玉之聲。出入起居容節，必比於禮樂，人君所以自重其身也。」（《楊龜山先生全集》卷 5，頁 292。）知此莊重、恭敬意近於伊川之敬，同於上注中所謂畏敬、專肅之意。

¹²² 《楊龜山先生全集》卷 20，頁 864。

¹²³ 前章中曾論及，伊川有「以義制心」之說，其「義」屬治心之事。龜山於此引尚書而說「以禮制心」，再合觀其於他處的論說中，禮與義常連言並用，同指涉一外在之規範義，就此而言，亦同於伊川之屬治心之事。不過，在龜山的體系裏，禮與義本質上皆屬實體義，皆源自道德的本心，仁、義、禮原是一貫的脈絡學說。因此，率義奉禮理當自仁心本性而發。只是以其受伊川影響而重視人心之現實面，因而更加重視以禮作為道德價值意識具現化的實踐場域，凸顯了禮義之為外在規範義的這一面向。

爲仁由己。然以其受到伊川之影響而重視人心的現實狀態，因而在實然的觀點下也重視正心治心之方。要求主體在生活中時時自覺地收其放心，在自我的操持下，持敬而行。且主敬的同時又伴隨著克己，從克己無私中走一條反之、歸復於禮的道路，直到聖人「不必操而常存」的由己之境，而這便是真實而具體的爲仁之道了。從克己到由己，是一條由工夫到本體的逆覺進路，它可具現透顯人的本心性體，更重要的，究其極，還在於說明了人的自覺與能動性。

二、「理一分殊」與「推」的道德實踐

龜山去信伊川，憂《西銘》只「言體而不及用」，遂求一言以推明其用。伊川覆以「理一而分殊」，龜山「曉然具悉」接受之。但又深怕老師誤會其意，於是再去信以「推之」與「無事乎推」兩種不同的踐履模式，一方面說明自己對《西銘》的理解，另一方面也爲伊川之「理一而分殊」作了補充。

按儒家以「推」爲道德實踐的原則，主張由主體的自我覺知，向外感通、推擴，在由內向外、由近而遠、由己及物的進程中，實現仁愛的精神與價值。和明道、伊川一樣，龜山繼承了儒家關於「推」的道德實踐義。尤有進者，龜山在此結合了「無事」的概念，對「推」作了「推之」與「無事乎推」兩種層次的分辨。疏通其意，龜山說「無事乎推者」就是「理一」，那麼，「推之」就可對應於「分殊」。換言之，「無事乎推」的理境即是「理一」、是「仁」，「無事乎推者」能達此最高的理想之境；「推之」的過程即是「分殊」、是「義」，「推之」就是在行現實差等之實。如此一來，「無事乎推」與「推之」也就是「理一而分殊」的另一表述了。

（一）以聖人爲師，善推其所爲

前述，明道本體地從生生之理，說人與物皆「從那裏來」，意即人與物「皆有此理」，然人與物的不同，在於人能識得此本源，能「自這裏出去」，也就是人能推之，物則不能推；伊川也說「人皆有是道」，「統而言之則皆仁」，充不充擴「皆在我而已」，主張「推此心以待人」，並強調「分而言之則有序」的差等性。兄弟二人容或對「理」的理解不盡相同，但都在凸顯主體能自我覺識，並進一步在發用中作推擴實踐的道德創造。龜山亦然，他在「天下只是一理」與氣化感通的思想基礎上說「物與吾一也」，而人能如此「會物於一己」，關鍵即在人有不同於物的道德情感與道德覺知，此道德意識使人能盡性推擴而從事道德的實踐。其中，又以聖人能善擴其心，故龜山要人學聖人之用心，以進德修業、成聖成賢。

1 · 人之性特貴於萬物

首先，龜山認為「蓋天地萬物一性耳。」¹²⁴明白揭示人性與物性兩者間的整體性與同一性。並依《易傳》繼善成性的道理說：

不獨指人言，萬物得陰陽而生，皆可言繼之。……性則具足圓成，本無虧欠，要成此道，除是性也。今或以萬物之性為不足以成之，蓋不知萬物所以賦得偏者，自其氣稟之異，非性之偏也。孔子曰：「天地之性，人為貴。」人之性特貴於萬物耳，何常與物是兩般性。¹²⁵

他同樣從源處看，認為天命之性遍在具足，人與物皆具備此天地之性(天理)，無有少欠；但從現象界看，人能繼善成性，物則不能，以其物所稟受氣之偏的限制之故，不能通過心覺活動來盡性推擴。而所謂繼善成性，意即人能自覺地循天理表現本有之天性，盡己盡性、推擴體現，落

¹²⁴ 《楊龜山先生全集》卷 24，頁 985。

¹²⁵ 《楊龜山先生全集》卷 13，頁 671-672。

實此性於自己的生命之中，並完成文化道德之價值，此亦即明道所謂人能推、物則不能推之意，因此說人之性特貴於萬物。又，在釋《尚書》「惟天惠民」一節時，龜山更具體地指出這「貴」處，他說：

夫盈天地之間皆物也，而人居一焉。人者，物之靈而已。天地子萬物其生養之具，皆天之所以惠民也。元后繼天而為之子，其聰明足以教民，民之父母也，其子民也，授之常產，使寒而衣，饑而食，蓋天而惠民者也。¹²⁶

這是以人為本位的思考，重視人的價值和作用，說人是萬物之靈，其貴於物在於人能察天地之生養惠民，乃知順天而行，也行教民、養民之實。倘以理來說，意即人能察知、覺知其理之所以然，故能自覺地順天理而行，物則不能，這就分辨了人與物，並點出了人的反省與覺知的特質，能明其所以然、行其所當然，實合於傳統儒家之以人為本位的道德心性之學。

2 · 聖人先得人心之所同然

不過，人與人之間其中又有異，龜山從現實面知人的覺知又有先後之別，他說：

道一而已矣，人心之所同然，無二致也，聖人先得人心之所同然者。故伊尹曰：『予，天民之先覺者也。』眾人特夢而未始覺耳。而伊尹以斯道覺斯民，非外襲而取之以與民也。特覺之而已矣。

¹²⁷

¹²⁶ 《楊龜山先生全集》卷5，頁284。於此，龜山指出人之貴於物，尤在於人之順天而長養，且下文並引夏桀、成湯作對照，說明人不能順天則自絕於天，流毒凶害虐萬民，天亦不佑。

¹²⁷ 《楊龜山先生全集》卷8，頁409-410。據《孟子·萬章》，伊尹處於畎畝之中，樂於堯舜之道，湯三使往聘之，終而改曰：「……天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。予，天民之先覺者也；予將以斯道覺斯民也。」按趙岐注：「覺，悟也。天欲使先知之人悟後知之人，我先悟覺者也，我欲以此仁義之道覺悟此未知之民。」（《孟子·萬章》，十三經注疏本，頁

他把《孟子·萬章上》中伊尹所闡發的事理作了形上化，從本體的高度觀之，認為天下皆道同、理同，人心亦同，惟聖人能先覺識此內在而超越的實體（即道體、理體、心體、性體、仁體等），再依此去覺知天下之民。這就又從萬物之靈中，分列出聖人與常人、覺者與夢者的不同。換言之，他認為此超越的實體人人皆俱，但是聖人能自覺地肯認、相應此道德本性，直就心性而作道德的實踐。因而，一如前述，龜山同明道皆從本體論地說，人倘能「體究此理，知其所從來」則「萬物與我為一」；那麼，能「都自這裏出去」，盡性推擴，自然能達「萬物皆備於我」之境。要而言之，此中關紐即在人的覺知與推擴。

因此，龜山嘗曰：

古人之所以大過人者無他，善推其所為而已。¹²⁸

按《孟子·梁惠王上》曰：「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼；天下可運於掌。詩云：『刑於寡妻，至于兄弟，以御於家邦。』言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子；古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。」¹²⁹大人、聖人之能大有所為，在於能善推其仁心，龜山引述以強調善於推擴能使人有所作為。然推的前提仍在人能自覺地相應於此天下之理，天下之理得則舉天下之物皆在我、物我為一，由是而能通天下之志、類萬物之情、贊天地之化。其實，此亦即是聖人自誠意正心推之，至於可以平天下、合內外之進德修業的路徑；從人倫來說，就是由己而為、從近而遠之老老幼幼的推擴實踐秩

170。)可知，其知覺的對象或內容即是指堯舜之仁義道德的義理。先知先覺者，能先於一般人早先領悟、認知該道德義理，並以此道理去喚醒後領悟的人。龜山於此則結合了天下一理的形上思考，依其思想，所覺者既指正道義理，故本體地說，亦即是指該超越而內在的道德本心本性。此亦可參合龜山之「答胡康侯其一」中所論，見《楊龜山先生全集》卷 20，頁 857。至於知與覺如何分辨？朱熹則從事、從理分出，注本章曰：「知，謂識其事之所當然；覺，謂悟其理之所以然。」（朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，2005 年，頁 434。）依此，他曾說龜山「知是知此事，覺是覺此理。」（《朱子語類》卷第 17，頁 343。）但無論知或覺，孟子、伊尹或龜山皆欲強調主體能自覺地對此超越之實體有相應的體悟及理解，而能完成道德實踐。

¹²⁸ 《楊龜山先生全集》卷 16，頁 745。

¹²⁹ 《孟子·梁惠王上》，十三經注疏本，頁 22-23。

序。故而龜山幾度呼籲，人當以聖人爲師，因聖人是「人倫之至」¹³⁰，他說：

以聖人爲師，猶學射而立的。然的立於彼，然後射者可視之而求中。若其中不中，則在人而已。¹³¹

本質上，性體純然至善，人皆固有，所以人人都可爲堯舜、成聖賢，但聖人先知先覺，能率性盡道，善擴其心，取之爲祈嚮目標，自能對吾人起導引作用，譬之升堂奧者，必得其門而入。不過，龜山還是強調，成不成聖賢還在於人自己本身，唯有人自身的自覺、自主，才能開出充沛的力量，以完成自己的德性人格。而這實即是儒家內聖成德之學的本質，與龜山之知仁、觀中及「必先乎明善」的思理一致¹³²，強調主體對實體的自我體認與覺知，在確立此一超越的根源（即內在動力）之後，繼而在工夫上完成道德的實踐。

（二）「無事乎推者」，理一；「推之」，分殊

前述，伊川本其體用一源之思，在覆龜山論《西銘》信中說，《西銘》旨在明「理一而分殊」，認爲其中「老幼及人」說的就是「理一」，「理一」是體、是本，以此「使人推而行之」，即是體的流行發用，因爲即體是用、用不離體，所以《西銘》內容在論述上已體用兼備。龜山則在覆信中，進一步把「推」作了闡發。一如上述，他認爲人能推，聖人更善於推，順此則思及聖人之推在實踐的過程中自有不同。因而將「推」析出兩種不同的模式，或說是不同的層次。疏通其意，「無事乎

¹³⁰ 《楊龜山先生全集》卷 6，頁 335。

¹³¹ 《楊龜山先生全集》卷 10，頁 467。

¹³² 龜山在工夫論上曾曰：「爲是道者，必先乎明善，然後知所以爲善也。」（《楊龜山先生全集》卷 18，頁 799。）簡要地說，「明善」即明心中之善，能明善，成聖才有可能。此與其論知仁及觀中的思想一貫。

推者」，即是「理一」，是仁；「推之」，是「分殊」，是義。

1. 「無事」、「無待」的實踐理境

龜山在給伊川的第二封信中說：

「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。」所謂推之也；孔子曰：「老者安之，少者懷之。」則無事乎推矣。無事乎推者，理一故也。¹³³

又依〈年譜〉，崇寧年間他赴荊州任官，於「荊州所聞」中亦曰：

孔子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」此無待乎推之也。
孟子曰：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。」此推之也。

¹³⁴

按語錄錄自崇寧三年（西元1104年）至崇寧四年（西元1105年）之間¹³⁵，推算龜山年五十二、五十三，距他四十四歲給伊川的第二封信已有八、九年之久。可見他對「推」的思索心得一貫不變，間接透露出他重視其間的差異性。於此，「無事」即「無待」，它既是聖人貫落體證仁體的方式，也是龜山用來描述仁之推施踐履的最高境界。

按「無事」見於《孟子·離婁下》，云：「天下之言性也，則故而已矣。故者，以利爲本。所惡於智者，爲其鑿也。如智者若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。」¹³⁶孟子舉大禹治水爲例，認爲其能引而通之，是因能順水

¹³³ 《楊龜山先生全集》卷 16，頁 745。

¹³⁴ 《楊龜山先生全集》卷 10，頁 477。

¹³⁵ 語錄「荊州所聞」下註記：「甲申四月至乙酉十二月」，時間即在宋徽宗崇寧三年（西元 1104 年）至崇寧四年（西元 1105 年）間。見《楊龜山先生全集》卷 10，頁 465。

¹³⁶ 《孟子·離婁下》，十三經注疏本，頁 152。

之就下的自然之性，無屈揉逆造，故暢行無阻，是為大智；今人欲知天下之性理，要亦在順自然之勢，不私意穿鑿違逆，自然而不勉強，就能循理推求之。反之，若不知本其自然之勢，妄加造作，自私舞智，便不能見該性理、不能至於道了。龜山承其「行其所無事」，更有「聖人妙智」之說，曾說：

若曰行其所無事，則由智行，非行智也。……聖人之於智，見無全牛，萬理洞開，即便是從容處，豈不謂之妙！¹³⁷

如智若禹之行水，則無惡於智也。蓋禹之行水，循固然之理，行其所無事而已。¹³⁸

行其所無事，一以貫之，只是一箇自然之理。¹³⁹

所謂「由智行，非行智也」，一如「由仁義行，非行仁義」的提法，換言之，如果是「行其所無事」、「循固然之理」的智，是指內在於本心本性、由中而出的性智，是本諸「明白洞達，廣大靜一」之心的大智，它不同於一般屬於心理現象之認識心的智，偶爾確能明察事理，卻也只是得一孔之見，性智則先天而超越，是能目無全牛，萬理洞開，無處不從容自如的妙智。所以「行其所無事」即是「由智行」，意指主體因心之明覺朗照能洞徹一切，因而在道德實踐中能自然而然、循理而行，不待乎有所為而為，亦不曾造作億度。若是「行智」，則是待有為而為，是舞智用私、穿鑿改作的行其有所事，不僅其心、其智受限受縛，無法週遍萬物，甚至可能戕害事物本然之性，終而無法體道證道，一窺天人之蘊¹⁴⁰。

¹³⁷ 《楊龜山先生全集》卷 13，頁 674。

¹³⁸ 《楊龜山先生全集》卷 20，頁 882。

¹³⁹ 《楊龜山先生全集》卷 13，頁 660。

¹⁴⁰ 龜山曾慨曰：「惟世人之舞智自私，而其明不足以窺天人蘊。故物我異觀，而肝膽之間楚越矣。又惡足與語天理哉。」見《楊龜山先生全集》卷 24，頁 999。

因此，承孟子之說，認為「無事乎推」與「無待乎推之」是「因其固然而無作」¹⁴¹，天生合當如此的自然順應，惟聖人之智能表現出這樣的事為態度，在踐履中臻至此最高之理境、妙境。然，溯其源頭，聖人之能「無事」、「無待」地循任自然之理，實又與龜山對天道的體悟有關。龜山曾說：

唯天下之至神，則無思也。無思，所以體道；有思，所以應世，此為不知易之義也。易所謂無思者，以謂無所事乎思云耳。故其於天下之故，感而通之而已。¹⁴²

思之至於無思，則天之道也。¹⁴³

其所謂「無思」，明顯自《易傳》「易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」¹⁴⁴中的無思無為而來，以無思之思為思的最高理想境界¹⁴⁵。龜山認為，道體易體本身無思無為，一切無造作、無臆計，故其流行也是無思無為的自然流行。蓋天之道只是終始無息、生生不已的自然規律，其恒常有序、感通生化，無關思智所可勉強而至。故說，思之至於無思，是天之道。而人契知該無思之睿思，順自然之理，則能無所不體、無不應、無所不成。一如龜山所謂：「堯舜性之，由而行者也。」的「性之」¹⁴⁶，聖人體道，不假工夫、不待勉強，無思無為，只是自然而然，率性循天理，其本心仁體如如呈現。所以嚴格來說，聖人是超自覺地無待乎推¹⁴⁷，他自性而行，自理而行，以其性理至善，故當下即是

¹⁴¹ 《楊龜山先生全集》卷 10，頁 519。

¹⁴² 《楊龜山先生全集》卷 10，頁 484。

¹⁴³ 《楊龜山先生全集》卷 7，頁 374。

¹⁴⁴ 《周易·繫辭上》，十三經注疏本，頁 154。

¹⁴⁵ 所謂「無思」，非指完全沒有或停止任何思的作用，而是從道德意義超越地說，道體易體之寂感妙運是無造作、無臆計的自然流行，體現的是無所不通、無所不化的睿思、睿境。

¹⁴⁶ 《楊龜山先生全集》卷 8，頁 419。

¹⁴⁷ 倘從學習的觀點看，龜山說：「舜，聖人也，生而知之，無事乎學可也。自聖人而下，則未有可以不學者也。」見《楊龜山先生全集》卷 25，頁 1020。此謂「生而知之」，即前述聖人先得吾心之所同然，能先知先覺，是超自覺的，所以亦「無事乎學」，一如「無待乎推」，只是聖心之覺潤感通，無所不知，未有不遍。

本心之朗現、一體流行。觀乎伊川也曾謂「聖人則不待推。」¹⁴⁸、「聖人一言一動，無不合於天理如此。」¹⁴⁹，都是在對「無事」與「無待」道德實踐之最高理境的描述。

2 · 老安少懷與老幼及人

龜山雖然接受了伊川之「理一而分殊」，但對《西銘》之言體而不及用仍感到憂心，他在覆信中說：

《西銘》之書，以民為同胞，長其長，幼其幼，以鰥寡孤獨為兄弟之無告者，所謂明理一也。然其弊無親親之殺，非明者默識於言意之表，烏知所謂「理一而分殊」哉。¹⁵⁰

他順取伊川之「理一而分殊」，再度質疑《西銘》只說明了「理一」之境，卻疏於親親差等之實。因此在肯認一「推」的道德覺知之後，又別出「無事乎推」與「推之」兩種不同的事為態度，並幾度具體的以老安少懷、老幼及人的人倫關懷來說明此兩種態度在推施過程上的不同，期能對《西銘》及伊川的「理一而分殊」有所補充。如前引述，龜山說孔子的「老者安之，朋友信之，少者懷之。」是「無事乎推」，孟子的「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。」則是所謂「推之」，兩者的道德關懷最終都在體現「一體」之仁。然，其中他特別指出「無事乎推者，理一故也。」，強調能使老安、少懷、朋友信者即是已達一體之境者。依其理解，這些顯然是聖人之所為、聖人之境，亦即是《西銘》所明的「理一」之境。此理想境界本身沒有是非對錯，然非明者恐無法默會心契，以致能去著力於實踐的工夫。因此他以孟子的老幼及人作為對照，欲指出其間的差異性。

¹⁴⁸ 《程氏遺書》卷第 22 下，頁 302。

¹⁴⁹ 《程氏遺書》卷第 24，頁 312。

¹⁵⁰ 《楊龜山先生全集》卷 16，頁 744。

茲先就老安少懷來看，依前述，龜山認為，聖人能當體即道、即仁，其心無內無外，故能與天地生命通而為一，其道德實踐活動與方向亦只是循理而行，自然而然、不待勉強，並無先後本末之別，此即無待乎推的「體仁」（亦即體道）。蓋因聖人以天下為心，能念茲在茲。他說：

「君子無終食之間違仁」，則是心不可須臾離也。……古之聖人以天下為心，其於居食之際，非徒若是而已。食而飽，必思天下之有未飽者；居而安，必思天下之有未安者。當禹之時，烝民未粒，故菲飲食，雖欲求飽有未暇也。民未得平土而居，故卑宮室過門不入，雖欲求安有不可得也。¹⁵¹

意謂聖人以己心及人，處處體會，時時思量。以其心既誠且直，只是順真情的自然流露，不造作曲折¹⁵²。因此，我欲食而飽，便天下人皆食飽；我欲居而安，便天下人皆居安。那麼，我欲老者安之，便事之以孝敬；我欲朋友有信，便待之以不欺；我欲少者懷之，便施之以恩惠，使人人各得其所、各歸其位，天下萬物各遂其生。這是一種盡心盡性、即道即行的踐履行為，是己立立人、己達達人不待乎推的直下體現，即證「理一」（仁體）之境。

不過，前曾述及，龜山也重視現實面的情形，認為人際情份之間本有大小親疏遠近之別，君子雖能「盡其誠心而無偽」，但「若施之於事，則厚薄隆殺一定而不可易。」¹⁵³他說：

所謂分殊，猶孟子言：「親親而仁民，仁民而愛物。」其分不同，故所施不能無差等。¹⁵⁴

¹⁵¹ 《楊龜山先生全集》卷 5，頁 297-298。

¹⁵² 前曾述及龜山之誠與直，此不贅述。其中，他說：「君子之治心養氣、接物應事，唯直而已。直則無所事矣。」故知，聖人能以己心及人、以天下為心，要在聖人之心誠且直。

¹⁵³ 《楊龜山先生全集》卷 11，頁 548。

¹⁵⁴ 《楊龜山先生全集》卷 11，頁 554。

於此不僅對「分殊」作了清楚的解釋，也明確地指出一「親親」→「仁民」→「愛物」的推施之序，以其推愛對象不同，其分不同，故所施也應有不同，求在厚薄輕重之間，無不適當。而孟子的「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。」正好說明了「親親」的道理，闡釋了推己及人、由近取譬的踐仁精神與過程。以其分之不同，必先尊奉自己的父兄後，再擴其心去尊奉別人的父兄，在慈愛自己的子弟後，再去慈愛別人的子弟，最後在不忍人之心的推擴下，仁民而愛物。它是有一先後本末、逐一推出去的關懷層次。

龜山由此而說老幼及人即是「推之」，「推之所謂為仁。」¹⁵⁵，「推」和「為」都著眼於施愛施仁的踐履義上說。相較於「無待乎推」的當下體證、自然無所不到，「推之」則多了一層自我的道德反省動作，雖然它們都以能覺知一內在超越的本心仁體為前提，都在以體現仁理天理為目標，但老幼及人是從己漸層推去，推己心到另一人或物上，同理心地以我之所欲思及他人，使其亦能如我所欲；反之，若為我所不欲，則亦勿施於人，此具轉折意的為仁過程即是「推」的過程，它與「無待乎推」之老安少懷的渾然一體、自然流出不同。

因此，若說「無事乎推者」，是體現了「理一」之境，則「推之」無疑是在說明行「分殊」之實，前者著眼於「盡」字，後者致力在「推」字。說「盡」即是「體仁」，當下沛然接應；說「推」則是「為仁」，層層逐一推擴。倘欲強調在現實踐履的理分差等，說「推之」、「為仁」亦即是在說「為義」，蓋義者宜也，使一切推施無不如理合宜，所以相對於「無事乎推」，「推之」即是「分殊」、即是「義」。至此，不難明白，龜山之「無事乎推」的老安少懷與「推之」的老幼及人，實就其體用思理而開展。即，從體、從理而言，本心仁理明覺朗現，澄然無事，周遍無遺，能當體循理而行、自然從容，老安少懷只是合當如此，無有先後，一體流行；從用、從實踐而言，物本不齊，倫有親疏，情有厚薄，仁者雖亦順理而行，但接應推施當有不同，需知所先後，由內向外，層

¹⁵⁵ 《楊龜山先生全集》卷 10，頁 478。

層推擴，以使合宜合理，此即老幼及人有差等的實踐秩序。一者指出仁者「無待乎推」的最高理境，說的是「理一」的仁；一者說明仁者「推之」貫落的實踐過程，即是「分殊」的義，兩者立論不同，非有境界程度上的差別。

惟須留意的是，伊川在覆信中曾明言「老幼及人，理一也。」，然龜山於此則將老幼及人視作「推之」、「爲仁」的分殊行爲，兩者對老幼及人在「理一分殊」上的定位明顯有異。蓋因伊川是就體用同源、即體是用、用不離體的觀點去詮解《西銘》，認爲《西銘》之「尊高年」、「慈孤弱」等即是在發揮孟子老老幼幼的精神，能作到老幼及人即是體現了儒家一體之仁的仁愛之理，故說「理一也」，由此說明橫渠的「民胞物與」之說實即在「使人推而行之，本爲用也。」然，龜山則始終持有不同的看法，認爲《西銘》主要在「明理一也」，其中若真有親親之殺，「非明者默識於言意之表，烏知所謂『理一而分殊哉』。」換言之，他認爲《西銘》縱有分殊差等之意，卻是存在於文字表面之外，不易爲一般人所見。於是在第二封去信中，龜山明確且具體地引孔孟之人倫關懷方式，結合儒家道德實踐原則「推」的概念與《易傳》的無思無爲，以「無事乎推」與「推之」來分辨仁愛之理（仁體）與仁愛之施（義用），爲自己的「言體而不及用」作深入的說明。雖然伊川後仍斷龜山未釋然，然在命題的詮釋上，相較於伊川，則進一步的拓展了「理一」和「分殊」在倫理道德上的論述觀點，無疑地也豐富了命題的內涵。

3 · 推之，孝悌爲始

前曾引述，孟子在與夷之有關薄葬、厚葬的論辯中曾提出「一本」的概念，他說：「且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。」¹⁵⁶此中「一本」意即上天化生萬物，都是從一個根源產生的。因此，以家的結構來說，父母是子女唯一的根本，子女心中也只有一個本源。於是，

¹⁵⁶ 事見《孟子·滕文公上》，十三經注疏本，頁 101-102。

孟子認為，愛由親始，厚葬已親，是天經地義又合乎常情之事。由此觀以「乾稱父，坤稱母」為始的《西銘》，整個義理的開示也是在一個「家」的概念結構下，以對父母兄弟的敬親、愛親之心，推闡出我與人、與天地萬物之間的一體關係。因為，父母兄弟是倫理關係中吾人所近者，敬親、愛親則是倫理道德實踐中必然且必要的起點。無怪乎伊川在覆龜山信中亦是從「一本」的視角切入，以一本而有分和本而無分來辨別儒墨之愛。正如孔子所謂：「能近取譬，可謂仁之方也已。」¹⁵⁷從本而行、推愛及人是體現仁道不變的踐履原則。

至於具體的體現仁理之事，前文已曾論述，從有子到伊川，皆以孝弟為行仁的根本。龜山承之，他說：

君子務本，言凡所務者惟本而已。若仁之於孝悌，其本之一端耳。蓋為仁，必自孝悌推之，然後能為仁也。¹⁵⁸

同於伊川，認為孝悌是體現仁理之一事，但體現之道，當以孝悌為始。因為理論上，人若能孝親敬兄，必能明長幼之序、尊卑之節。依此而行，待人則無不忠、無不信、無不勇……，故說為仁必自孝悌始。不過，孝悌只是體現仁道仁理之一事，仁體亦並不限於愛敬孝悌等德目，何以須以孝悌為先？在龜山的看法裏，從孝悌出發是有其合理性的。他從生物層面以及「一本」的概念而說：

古之仁人孝子，豈他求哉，亦不過乎物而已。所謂物者，凡受於吾親者是也。故身者，親之枝；親者，身之本，其體一也。流僻滌濫之音，奇邪慢戲之物，日褻於耳目，而視聽言動一失其則焉，皆過乎物也。過乎物是不敬其身也，不敬其身是不敬其親也。¹⁵⁹

¹⁵⁷ 《論語·雍也》，十三經注疏本，頁 55。

¹⁵⁸ 《楊龜山先生全集》卷 10，頁 477。

¹⁵⁹ 《楊龜山先生全集》卷 24，頁 995。

此意與《孝經》「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也」遙相呼應¹⁶⁰，又與《西銘》之「惡旨酒，崇伯子之顧養」中的「顧養」同意¹⁶¹。說明父母是吾身之本源，吾身從父母而來，因此，父母既全而生之，吾理當亦顧養歸全，不為耳目嗜欲所累而失其天性¹⁶²，故行孝當以不毀為先，能保愛其身、謹言慎行者即是能敬其親、顧父母之養者。那麼，與我同源一體之兄弟手足，以其同具內在的血緣之親，我亦當敬愛之。證之於現實層面，龜山也觀察到：「今夫孩提之童，無不知愛其親也，則其生厚矣。」¹⁶³知孝悌之心原是本心之自發自見，孝親敬兄之表現也只是理之自然。所以，自孝悌推而愛之，視天下人皆與我為一體之親，老老幼幼，即是仁體的具體呈現了。

須注意的是，在龜山的思想裏，仁體即本心、本性，其愛親敬兄之情亦是依本心即性而說的本情，屬道德本心的自然流露，與孟子之論心性是一貫的思路。因此，說為仁必自孝悌推之，以其孝悌本內在於吾人性分中，故由此推而愛之，其充擴的道德力量自然而充沛，於天下物也就能無所不遺。然，前曾述及，伊川在概念上解析「仁性愛情」之分，從現實面說孝悌屬形而下的心氣情變之用，雖亦依理而發，但在做工夫時可能無法保證其表現皆能如理合宜。顯然，師生二人在孝悌的體會上有很大的不同。再依龜山的義理思維來詮解「理一而分殊」命題，仁是理、是一，取自仁理而出的孝悌為體現「理一」的具體之事，且當作為仁、推之的始點，推施的是一有親疏差等的愛，凸顯了愛之殊別性，如此詮解正能貼切地表現出命題的「分殊」之義；並以其自理而出，道德

¹⁶⁰ 《孝經·開宗明義》，十三經注疏本，頁 11。

¹⁶¹ 按《孟子·離婁下》曰：「禹惡旨酒而好善言。」（《孟子·離婁下》，十三經注疏本，頁 145。）指禹憂天下人貪杯而流於逸樂，故憎美酒，但好聽取人之善言。《西銘》遂說「崇伯子」（即指夏禹，以其父鯀曾封於崇，稱之。）惡美酒，不為嗜欲所累，能保愛其身，即是顧父母之養。而顧養者，亦即是孝道的表現。因此，龜山有仁人孝子但求不過乎物的看法。

¹⁶² 按引文「而視聽言動一失其則焉」之「則」字，作「天性」解，意即本然之性，是天之所命。可參合龜山「南都所聞」中所說：「『形色，天性也。』有物必有則也，物即是形色，則即是天性。唯聖人然後可以踐形。踐，履也；體性故也。蓋形色必有所以為形色者，是聖人之所履也。」（《楊龜山先生全集》卷 13，頁 664。）由此推知，形色之身必有其天性，此天所命令之性是我身之所以為身的所以然之理（即本質、仁心善性），聖人能明此理而體性踐履之，具體而充分地實現在形體容色之間（亦即盡性）。因此，引文中，龜山既從生物本源勉人顧養孝親，實又有不可違背天命天理、而應當踐形盡性之籲。

¹⁶³ 《楊龜山先生全集》卷 5，頁 294。

意識與道德力量強烈且充分，在分殊推之的過程上必然能直達圓滿實現之境。在命題的詮釋上，則又較伊川之說顯得具體而有力。

龜山說：「橫渠作《西銘》，亦只是要學者求仁而已。」¹⁶⁴、「楊氏爲我不知仁也，墨氏兼愛不知義也。」¹⁶⁵今知其爲仁之方，即從孝悌推起。是以，踐行孝悌之事，實即是行分殊之始，由此而貫注發用，以達天下一家之理境，整個過程在本末先後中，則不致流於楊墨之失仁、無分之弊了。

三、「稱物」與「平施」

龜山在以具體的人倫關懷別出「推之」與「無事乎推」之後，似乎尚覺意猶未盡，緊接著又提出「稱物而平施之」來詮釋伊川之「理一而分殊」，以說明「《西銘》之書，有平施之方，無稱物之義」，再次說明《西銘》之「言體而不及用」¹⁶⁶。按「稱物平施」本出自《謙卦·象辭》¹⁶⁷，在論君子謙尊公平之道。龜山則發揮創意，將之與其思想中極具特色的「觀中說」關聯起來，即在「中」的思想下來談「稱物而平施之」，其中又關涉到「權」與「時」的概念。此不僅深化了「理一而分殊」命題的義涵，又在融結舊題中爲「理一分殊」命題的論述提供了一個新的切入點，可以說在伊川的基礎上又注入一番新氣象。

(一)「中」之實義與觀法

前述龜山對〈中庸〉推崇至極，認爲〈中庸〉是聖學之淵源、入德之大方，並說自己是從明道處得〈中庸〉之一二¹⁶⁸，知其在「中」的體

¹⁶⁴ 《楊龜山先生全集》卷 12，頁 626。

¹⁶⁵ 《楊龜山先生全集》卷 6，頁 360。

¹⁶⁶ 《楊龜山先生全集》卷 16，頁 745。

¹⁶⁷ 《周易》，十三經注疏本，頁 47。

¹⁶⁸ 語出龜山〈中庸義序〉，見《楊龜山先生全集》卷 25，頁 1031-1032。

會上曾受到明道的啓發。爾後，龜山著力於〈中庸〉之未發與已發的問題上，主張於靜中體驗喜怒哀樂未發之際，成就了著名的「觀中說」。使「體驗未發」的「觀中」心法成了龜山門下相傳的指訣，並成爲道南一脈的基本宗旨¹⁶⁹。

1·未發之「中」，已發之「和」

龜山曰：

此心一念之間，毫髮有差，便是不正。要得常正，除非聖人始得。且如吾輩，還敢便道自己心得其正否？此須是於喜怒哀樂未發之際，能體所謂中；於喜怒哀樂之後，能得所謂和。致中和，則天地可位，萬物可育，其於平天下何有？¹⁷⁰

指出唯聖人之心能得其正，常人之心則易有偏差，恐無法發而皆中節。因此，承〈中庸〉之說¹⁷¹，主張吾人當於喜怒哀樂未發之際，能體所謂「中」；於喜怒哀樂之後，能得所謂「和」。致中和，才能使天地位、萬物育，乃至平天下之境。不過，觀龜山所言，以其素來對實然之心的關切，於此亦是從心之偏說起。那麼，究其思理，從實然之心而發「體中」之思，則該思維下之「中」，究竟是指實然之心之喜怒哀樂處於未

¹⁶⁹ 關於龜山「觀中」指訣之論述，亦請參見筆者碩士論文第六章第一節。拙著：《楊龜山思想研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1994年），頁152-169。

¹⁷⁰ 《楊龜山先生全集》卷12，頁599。

¹⁷¹ 〈中庸〉首章云：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也；可離，非道也。是故，君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。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；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」（《禮記·中庸》，十三經注疏本，頁107。）兩相對照，龜山順承之意甚明。惟「中」字究竟指何？〈中庸〉或其它典籍，包含孔子本身都未曾作出明確的定義。牟宗三先生遂嘗從其語意脈絡考察，認爲〈中庸〉首章屬「維天之命，於穆不已」一系之義理。換言之，「中」是關聯著儒家本心、本性之義理而發展，與「心體」、「性體」同意，即是一超越的形上實體，名爲「中體」。人能由此而發，喜怒哀樂皆能中節，即達「和」的境界（參見氏著：《心體與性體》第三冊，頁46。）試觀理學家，無不由〈中庸〉、《易傳》之天道誠體回歸《論》、《孟》之仁與心，顯發的是「天道性命相貫通」之大義，此當是自先秦儒家本有之宏規一脈而下。明乎此，則有助於掌握龜山之論「中」的實義。

發狀態的「中」？抑或直屬先天本心性體、道體之實體義的「中」？此則有待釐清。

本質上，龜山是在〈中庸〉的基礎上體會「中」字，嘗曰：

中者，天下之大本。¹⁷²

中者，不偏之謂也。一物不該焉則偏矣。¹⁷³

按「本」字有根源之意，說「中」是天下之根據、本源，意即指天下一切皆自此而出、以此為準則。且此大本無黨無偏，故無所不該、無所不遺。若然，則龜山是就本體論的角度論「中」，賦予「中」本體的意義。於是，從道德哲學的層面論，「中」必要關聯著理道而說，成爲一切道德行爲的最高標準，凡事皆當依「中」而行。故說：

道止於中而已矣。出乎中則過，未至則不及。故惟中為至。夫中也者，道之至極，故中又謂之極。¹⁷⁴

指出道的標準是「中」，其本質是無過與不及、不偏不倚，所以不有好惡、無所不該，故能爲天下之大本。因此從本體來說，其所謂「中」實即是道體自身，是具有價值意義的，若以心性論，亦即是指內在於吾人之心體、性體，是一切行爲價值的根源，亦可名之爲「中體」；而從用來說，行中道的方法也就是求無過與不及，叩其兩端，允執其中。所以行中道，不私好、不作惡，一切如理中節，即是在體現我先天之道德本心本性，創造道德的價值。再具體地說，包含個人的喜怒哀樂之情，乃至一切人倫關係的對待，皆能順本心、中體而發，此即是中道、至道。人必要通過遵循中道的實踐行爲，才能使天地得其位，萬物得化育，臻

¹⁷² 《楊龜山先生全集》卷 7，頁 367。

¹⁷³ 《楊龜山先生全集》卷 20，頁 856。

¹⁷⁴ 《楊龜山先生全集》卷 14，頁 696。

至和諧之境。這也就是〈中庸〉「極高明而道中庸」的說法，所以龜山也曾如此說：

高明即中庸也。高明者，中庸之體；中庸者，高明之用耳。高明亦猶所謂至也。¹⁷⁵

他以體用的關係來說明欲體現中體、至道以達「極高明」的境界，勢必通過中道的行爲，把作爲體的「高明」和作爲用的「中庸」結合起來，如此由體致用，用以得體，便能達到理想的人格與境地了。

而這亦即是聖人之心、堯舜之道，龜山說：

堯舜禹三聖相授皆曰「允執厥中」而已。蓋立法失中，其過與不及，皆非聖人之道也。¹⁷⁶

道心之微，非精一其孰能執之？惟道心之微，而驗之於喜怒哀樂未發之際，則其義自見，非言論所及也。堯咨舜，舜命禹，三聖相授，惟中而已。¹⁷⁷

認爲此大本正理即是歷聖相傳之心法，三聖相授以天下，亦只是「允執厥中」而已。換言之，若能率此道，則帝之所以爲帝，王之所以爲王也。惟此道此理幽微難明，吾人須超越地自覺地體驗默識之，才能見其義。故，龜山說：「正心到寂然不動處，方是極致。以此感而遂通天下之故，其於平天下也何有？」¹⁷⁸

至此，龜山之「中」的道德實體義甚明。那麼，前述龜山說「於喜怒哀樂未發之際，能體所謂中；於喜怒哀樂之後，能得所謂和」，這裏的「未發」顯然不是指實然之心的喜怒哀樂之情的未發動狀態，而是指

¹⁷⁵ 《楊龜山先生全集》卷 10，頁 469。

¹⁷⁶ 《楊龜山先生全集》卷 6，頁 303-304。

¹⁷⁷ 《楊龜山先生全集》卷 14，頁 703。

¹⁷⁸ 《楊龜山先生全集》卷 12，頁 576。

那個「寂然不動」的心之體，與前述龜山所謂「天地之心」、「大體」同意，而「喜怒哀樂之後」即是指那「感而遂通」的心之用。簡要地說，龜山說未發之中是天下之大本，即是言心之體；說已發之和是天下之達道，即是言心之用。對「中」的體悟，與其道德心性論是一脈相貫的。那麼，相應來看，從體而言，未發之中實即是那作為「一」的「理」¹⁷⁹，已發之和指的便是那發用時如理合宜的諸多「分殊」了。

2·觀「中」心法

一如上述，道心中體幽微，非言論所及，龜山幾度要人「於喜怒哀樂未發之際，能體所謂中」，只是具體的體法為何？其意似乎並不明確¹⁸⁰。但若回溯其對「中」的體悟既是從〈中庸〉而來，則理當順承〈中庸〉首章之重視慎獨工夫，且呼應其對心在一念之間便有差不正的憂心，慎獨自是龜山觀「中」心法之一。他說：

雖幽暗深僻之中，人亦可以知其詳也。人之為惡，多以人莫之知，而密為之。然終不能掩密為之者，其初心也。……君子所以戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞也。¹⁸¹

仲素問：知微之顯，莫只是戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞否？
曰：然。¹⁸²

說中體理體未發時是處於「幽暗深僻」、微而不顯的狀態，但人亦可知

¹⁷⁹ 如此相應的說法，可證諸於龜山對道之不可言傳的討論。龜山曾說：「古之聖人命之曰一，寄之曰中。則一也者，特道之有不可以名言者耳。中亦非道也，道之寄而已。」（見《楊龜山先生全集》卷 27，頁 1088-1089。）因此，說道是「一」或「中」，前者特就道之獨一、至高而說，後者則從道之不偏不倚的質性而說，兩者都只是權說。知其「中體」，義理通於「理一」之「理」，亦即是「一」。

¹⁸⁰ 唐君毅先生就曾說：「龜山之言體所謂中，如何體法，其意亦不明。」參見《中國哲學原論》原性篇（臺北：臺灣學生書局，2006 年）頁 580。

¹⁸¹ 《楊龜山先生全集》卷 11，頁 541-542。

¹⁸² 《楊龜山先生全集》卷 12，頁 617。

其詳，此乃因人之心體（初心）內在而靈覺，「明白洞達、廣大靜一」，能照見萬事萬理，無所不該。因此，在工夫上，龜山教人要戒慎、獨知乎心在動而未形、若有若無之際，亦即是求直接契入未發之中體自身，一旦表現於外，使能有中節之發。知其所謂獨知當屬一種戒慎恐懼、無所瞞昧的明覺之知，亦即是「莫見乎隱、莫顯乎微，則隱顯一理也」¹⁸³的心體、性體之形而上的、超越的知。倘以〈中庸〉的義理系統言，亦即是指中體自身。主體能否實現中體至道，關鍵即在於心的思慮行動間。所以，在由寂而感的過渡中，君子勢必要能慎獨，無一毫夾雜，順心體而動。

又，龜山說：

至道之歸，固非筆舌能盡也。要以身體之，心驗之，雍容自盡於燕閑靜一之中，默而識之，兼忘於書言意象之表，則庶乎其至矣。

¹⁸⁴

學者當於喜怒哀樂未發之際，以心體之，則中之義自見。執而勿失，無人欲之私焉，發必中節矣！發而中節，中固未嘗忘也。¹⁸⁵

在語羅仲素「讀書之法」時又曰：

以身體之，以心驗之，從容默會於幽閒靜一之中，超然自得於書言象意之表。¹⁸⁶

據此，龜山之「觀」法大抵尚可析出「以身體之」、「以心體（驗）之」、「默而識之」以及「無人欲之私」等。其中關於「以身體之」、「以心驗之」、「默而識之」的觀法大抵已見於上文對「知仁」的論述中。同

¹⁸³ 《楊龜山先生全集》卷 7，頁 375。

¹⁸⁴ 《楊龜山先生全集》卷 17，頁 780。

¹⁸⁵ 《楊龜山先生全集》卷 21，頁 898。

¹⁸⁶ 《楊龜山先生全集》卷 12，頁 625-626。

於明道之「默識」與「識仁」，皆指從超越的道德自我去覺知、察識，但以「默會」的方式體驗未發。然此「默會」，一般往往與後之羅豫章、李延平的「靜坐」功夫連結，事實上，龜山並未明言以「靜坐」體中。依其意，所謂「默會」是要人持以「雍容」、「從容」的態度，在自身種種情緒未發動的平和狀態下，超越一切思想情感，透過心體的道德力量沈靜地、專一地深思、體會中體瑩澈之氣象，並在生活中以身體行動去加以驗證之，體現更高層次的道德境界。此與其所謂「要當精思之，力行之，超然默會於言意之表」的讀書法同義¹⁸⁷，亦即教人透過精思力行，在未發的心理體驗下直見中體。

而「雍容」、「從容」如何可能？要在「無人欲之私」，有私則偏倚擺盪，而不得中和。此與前文所述龜山之主去私克己的義理一貫，他主張不私意穿鑿舞智，自然而不勉強地循理推求，此即聖人之智，便是從容之處。嘗曰：

若曰行其所無事，則由智行，非行智也。……聖人之於智，見無全牛，萬理洞開，即便是從容處，豈不謂之妙！¹⁸⁸

世人之舞智自私，而其明不足以窺天人之蘊，故物我異觀，而肝膽之間楚越矣。又惡足與語天理哉？¹⁸⁹

從一定意義上說，觀「中」的目的即是欲「窺天人之蘊」。因此，觀「中」當去私心、私智，使意識活動轉化為高度之專靜的修養狀態，無私我之情感與念慮，化除固滯執著，則喜怒哀樂之情與行為表現皆能發而中節合理。反之，人若一味用智利己、機巧變詐，心為私意所蔽，則窒礙不明。是以，道德主體能克己正心之關鍵即在心之能慎獨的明覺之知，此知醒覺則能去私去智、無所偏勝，一切順此明知本心，發用於外自皆能

¹⁸⁷ 《楊龜山先生全集》卷 25，頁 1020。

¹⁸⁸ 《楊龜山先生全集》卷 13，頁 674。

¹⁸⁹ 《楊龜山先生全集》卷 24，頁 999。

如理合宜。因此，就實踐主體而言，心之明覺洞徹，能自然而然、循理而行，不待乎有所為而為，不造作億度，此便是從容不迫、雍容和緩之大度；從實踐理境而言，道德主體去私妙智，中節得和，亦即達「行其所無事」、無處不從容的最高境界了。

綜觀慎獨、深思、默會、去私，皆是龜山之「觀」法，期能由此深刻地把握既超越又內在的中體，加以身體力行，順中體而發，則人之紛紜情感、情緒發之於外自然能如理中節，體現中道。這些觀法實即是道德人格修養的基本方法，其「觀中說」即在為此修養方法提供一個理論的基礎。明乎此，則有助於我們進一步了解其「稱物」與「平施」的說法了。

(二)「稱物」，義之盡；「平施」，仁之至

龜山說：

理一而分殊，故聖人稱物而平施之。茲所以為仁之至，義之盡也。

190

較伊川又進一步以「稱物而平施之」來詮釋「理一而分殊」，並從仁義的關係解釋，「稱物」即是「義之盡」，「義之盡」即指一切時措合宜，聯繫其對「中」的理解，說的也就是「已發之和」，亦即是「分殊」，這是從道德踐履層面而立說；「平施」即是「仁之至」，「仁之至」是指心能充分地體現出仁的精神，而仁體即是其「未發之中」，亦即是「理一」，此則從道德理境層面而說。細究之，龜山此處結合了其思想關於「中」的義理而有新的發揮。且一方面，他以「稱物」與「平施」論證其體用兼舉的看法；另方面，「稱物而平施之」在理路上實又與伊川「分

¹⁹⁰ 《楊龜山先生全集》卷 16，頁 745。

立而推理一」相契，足見龜山不僅接受其師的說法，且又有獨到的詮解，這也是龜山對「理一」與「分殊」、仁與義之關係的另一表述。

1. 「稱物」與「權中」

「稱物」之說，實關聯著龜山思想之「權中」的義理，「稱」與「權」在概念上相通，「稱物」亦即是「權中」，「權中」即「時中」，「時中」即是中道。是故，稱物而行即是知權行中，能知權行中，自是體現義之盡了。

首先就「稱物」一詞，龜山曾明示曰：

何謂稱物？親疏遠近，各當其分，所謂稱也。¹⁹¹

按「稱」者，銓也，本指銓衡物之輕重的工具，俗作「秤」，故有衡量輕重之意¹⁹²。此處，龜山賦予「稱物」哲學性的義涵，意指人在現實的應事接物上，應審視客觀對象與自身之間關係的親疏遠近，依物性、職分之等差次第的不同，予以合情、適當的對待，此即「稱物」。如此知殊別異、區分本末先後，行之有輕重厚薄，表現中節、合宜合理，即是各當其分。其次，關於「權」，龜山曾定義式地說：

聖人所謂權者，猶權衡之權，量輕重而取中也。用之無銖兩之差，則物得其平矣。¹⁹³

權其分之輕重，無銖分之差，則精矣。¹⁹⁴

按「權」者，本指稱錘，是稱物時隨物之輕重而移動以取其平的器具，

¹⁹¹ 《楊龜山先生全集》卷 16，頁 745。

¹⁹² 漢·許慎撰、清·段玉裁注：《說文解字注》，頁 330。

¹⁹³ 《楊龜山先生全集》卷 20，頁 882。

¹⁹⁴ 《楊龜山先生全集》卷 20，頁 857。

故可引申作權衡、權宜之意，其義顯然同於「稱物」之「稱」，皆意指衡量事物之輕重緩急¹⁹⁵。惟於此龜山承孟子將「權」與「中」聯繫起來¹⁹⁶，他說「量輕重而取中」，亦即是所謂「稱物」與「權中」之意，能稱物而行、知權執中，則首末輕重得宜，物不失其平，此即用中、行中道也。因此，其「稱」與「權」的概念即是在說明中體之該如何發用合宜的問題。

然，實踐主體在接物時，是否能知權、能度量事勢、衡量本末才是用中的關鍵。因為「權」是一種運用，用來實現「中」，且「中」須通過「權」來獲得證立，知權成了行中、用中的前提。對此，他曾說：

知中則知權，不知權是不知中也。……唯輕重之知，而其中得矣。故權以中行，中因權立。〈中庸〉之書不言權，其曰「君子而時中」，蓋所謂權也。¹⁹⁷

夫執中不可以無權，「執中無權，猶執一也。」¹⁹⁸

所以，知不知權是得不得中的關鍵，且此「知」自是指道德實踐之證知，非僅是知識意義之認知，故說不知權則無以證知中體。且說「權以中行，中因權立」，進一步指出權與中之間的密切關係。疏通其意，「權以中行」之「以」字應與下一句同意，亦解作因也，是指主體之稱物、權物當依中體而行；「中因權立」即指中體需藉由權、稱之後的行為表現方得以具現證立。如此看來，實踐主體之能知權稱物是理之當然，蓋中體是權、稱的內在根源，權衡、度量當以中體為準則，此亦與其「知中則

¹⁹⁵ 據《宋本廣韻》：「權，變也，反常合道。又，宜也、秉也、平也、稱錘也。」參見陳彭年重修：《宋本廣韻》，頁142。）又，朱子於《論語集注·子罕》「可與立，未可與權」章，曾引伊川之言曰：「權，稱錘也，所以稱物而知輕重者也。」又引龜山曰：「知時措之宜，然後可與權。」見朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2005年，頁156）可知從哲學性的義涵看，「權」與「稱」同義。

¹⁹⁶ 《孟子·梁惠王上》：「權，然後知輕重；度，然後知長短。」、〈盡心〉曰：「執中無權，猶執一也。」見《孟子·梁惠王上》，十三經注疏本，頁23。

¹⁹⁷ 《楊龜山先生全集》卷10，頁469-471。

¹⁹⁸ 《楊龜山先生全集》卷20，頁882。

知權」的說法相呼應。則知權稱物後之所發，亦皆只是順中體而行，故說「權以中行」。而作為永恒不變、不偏不倚的中體中道，從理而言，易地皆然，但從事來看，則不得不因時制宜、通權達變，方能證顯中體、和用暢達，故說「中因權立」。

再者，龜山把「權」與〈中庸〉之「時中」的概念作連結，主張執中要注意權變，若一味死守，雖亦近於道，卻仍只是「執一」之偏。他說：

夫所謂中者，豈執一之謂哉？所貴乎時中也。時中者，當其可之謂也。……後世昧執中之權，而不知時措之宜，故徇名失實。¹⁹⁹

《記》曰：「當其可之謂時。」孔子聖之時，一當其可之謂也。故曰：「可以仕則仕，可以止則止，可以速則速，可以久則久」。是皆天下之中道，非有甚高難行之事也。²⁰⁰

於此，龜山一取《禮記》之論教育的「時」義²⁰¹，二取孟子讚孔子「聖之時者」之論²⁰²，融釋出〈中庸〉的「時中」之義，可謂獨到。其意在說明，執中非執一固守不變，其所貴在「時」，而「時」者意指「當其可」，「當其可」即適當其時而能合適合宜，意謂主體在審視權稱現下之名分、關係、地位等情形勢態之後，而有適當、適宜的行為表現，此即時中、權中之道。他以孔子不拘一節之善，當清則清、當任則任、當和則和為例，其仕、止、速、久即是行時措之宜的時中之道，故為一通曉時變者。另一方面，龜山也舉禹、稷、顏淵對比楊、墨，以說明知權取中之義。他說：

¹⁹⁹ 《楊龜山先生全集》卷 25，頁 1025。

²⁰⁰ 《楊龜山先生全集》卷 20，頁 859。

²⁰¹ 《禮記·學記》云：「大學之法，禁於未發之謂豫，當其可之謂時，不陵節而施之謂孫，相觀而善之謂摩。此四者，教之所由興也。」見於《禮記·學記》，十三經注疏本，頁 652。

²⁰² 見《孟子·萬章下》：「孟子曰……孔子之去齊，接淅而行；去魯，曰：『遲遲吾行也。』去父母國之道也。可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕，孔子也。孟子曰：伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。」參見《孟子·萬章下》，十三經注疏本，頁 176。

禹思天下之溺猶己溺之，稷思天下之饑猶己饑之，至於股無肱、脛無毛，不當其可，與墨子摩頂放踵，無以異也；顏子在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂，未嘗仕也，苟不當其可，則與楊氏之為我，亦無以異也。子莫執中，執為我、兼愛之中也。……禹、稷、顏回，易地則皆然，以其有權也。權猶權衡之權，量輕重而取中也。不能易地則皆然，是亦楊、墨而已矣。²⁰³

認為禹、稷、顏回其憂民之心同，易地皆然，但以其能知時變權宜，施諸身措之天下，各當其可，自無不過或不及的問題。倘不知時變權衡，則無異於楊朱之為己、墨子之兼愛。參合在給伊川的第二封信中，龜山即曾說：

仁之過，其蔽無分，無分則妨義；義之過，其流自私，自私則害仁。害仁，則楊氏之為我也；妨義，則墨氏之兼愛也。二者其失雖殊，其所以得罪於聖人則均矣。²⁰⁴

楊、墨各執一端而失中，一為我、自私自利，是失仁；一兼愛、親疏無別，是無義，皆屬執一現象，所以害道。人若在這兩個極端中，執守其中，彷彿近於正確之道，但實非真正的如理合道。須是執中守常，又能通權達變，才能度事地之宜以得時中。故知，龜山之「中」非固定、僵化之「中」，亦非隨意搖擺的不定準原則。它實際是個有常有變的「時中之道」，既可定原則、定方向，又可盡其變化之用收其現實之功效。

綜上所述，龜山所謂「稱物」，與其「權中」、「時中」之義理通貫一致。道德實踐主體能知權、稱物，循理（中體）而發，使親疏遠近，各當其分，在具體的實踐上無分銖之差，就是行「當其可」的「時中」之道。此義亦同於龜山之所謂「分殊」，他引孟子的親親、仁民、愛物

²⁰³ 《楊龜山先生全集》卷 8，頁 417-418。

²⁰⁴ 《楊龜山先生全集》卷 16，頁 745-746。

而說「其分不同，故所施不能無差等」的實踐原則²⁰⁵，現實差等的推施，即是權量輕重的結果，以其知時變權宜，乃能發而中節，和用暢達。且倘就其權稱推施，使萬殊皆能時措合宜而言，此亦即是用、即是「義之盡」的體現了。

2 · 「平施」，心一也

龜山既以「稱物而平施之」來理解伊川的「理一而分殊」，便已使「稱物而平施之」涉及到體用的關係概念。且經由上述可知，龜山之論「稱物」主要是從事、從主體之實踐層面而言，換言之，「稱物」即用、即義，道德主體在現實的踐履發用上能稱物得宜、各當其分，即是「分殊」、「義之盡」的表現。依此，其所謂「平施」當與「理一」相應而論，「平施」之所以當扣緊一理、本體而說，它繫屬於體、心上的問題。於是，繼「稱物」之後，龜山如是說：

何謂平施？所以施之，其心一焉，所謂平也。²⁰⁶

於此，龜山扼要地以「心一」來解釋「平」與「所以施之」。意謂「平施」的關鍵在「心一」，「心一」使施之能「平」，「平施」即以含具「一」之心來對待萬事萬殊。那麼，「心一」究竟指何？「一」當作何解？便成了理解其中要義的樞紐了。

按前述，龜山思想本質上順承孟子、明道一系，從形上層面即理、即道、即性以言心，使心具本體義，則心體即是理體、道體、性體，乃至與中體、誠體、直體皆是一。他指出，心本身貞一居靜，能洞徹萬理，因此，從理而言，此心萬理皆備，無所不賅、無有內外；從倫理道德言，即是超越而內在於吾人的道德本心，且心以仁為實，它能即己即物，遍潤萬物，與萬物為一體。因此，在仁心天理相貫徹的思想架構下，龜山

²⁰⁵ 《楊龜山先生全集》卷 11，頁 554。

²⁰⁶ 《楊龜山先生全集》卷 16，頁 745。

之心是主體道德創造與實踐的總根據，同時也是具有絕對普遍性、同一性的最高實體。故龜山說「所以施之，其心一焉」，是從體而言，心以其作為最高的普遍之理，貫落之於天地間紛紜的萬殊，乃能公而無私、無外無隔，待之以均平齊一，毫不偏曲，此普遍的道德原則即所謂「一」也；以其能「一」以待之，從而使現實之事物物能獲致平正衡等的理境。故，「一」是就心之能體驗天地萬物與我為一而說，主體倘能無我無私、會物於一己，發揮到極處便是體現了「一體之仁」的同一之境；「平施」之「平」則映顯出「心一」的普遍性、同一性，強調了「心一」的充分性與必要性，與其在道德踐履上的價值意義。總之，作為吾人推施作用的所以然之理，「心一」在起道德創造之大用時，並不會因具體現實界的殊別差異而有所減損，以其皆由天道性理相貫，故能循理而下，「一」而「平」之。

至此，龜山之心即是理、即是一，相應於「理一而分殊」命題，知其「心一」即是「理一」。從體而言，它是「所以施之」的形上理據；從倫理內涵言，即以仁為其實。因此，「心一」能平施之，從萬殊觀之則皆得其「平」，而接物應事之平施運作即在體現「仁之至」的精神。故說「稱物」是義、是用，表現而為「義之盡」的差等分際，則「稱物」即是「理一」的具體顯用；「平施」即仁、即體，體現的是「仁之至」的物我同一之境，「平施」則為「分殊」實踐的依據。或又可換個方式從具體的推施上說，「稱物」即是上述老老幼幼的「推之」，道德主體在權稱中實踐道德行為，使萬殊各得其宜；「平施」亦即是老安少懷的「無待乎推」，在去私不舞智的自然情況下，循理施用，體證萬殊同體的一理之境。前者呈顯的是分殊之理的殊別性，後者則體現了至高理一的普遍性，兩者互為體用，共同發揮仁義的精神。

表面上，龜山接受了伊川的「理一而分殊」之說，又加以融釋其權中及與物同體的思想，以「稱物而平施之」來詮解之。然，細究其給伊川的第二封信的語脈中，龜山實際上仍以為「《西銘》之書，有平施之方，無稱物之義」，意即《西銘》有「理一」，但「分殊」不明，只「言

體而不及用」。儘管如此，龜山為「理一而分殊」的詮解提供了另一種論述的方向，可謂再次豐富了命題的詮釋內涵，又較伊川向前推進一步。同時，龜山對「稱物而平施之」的闡釋，除了以「心一」說明理的本質，餘多著眼於道德的實踐層面來說，由此亦可透顯出龜山之著重於現實分殊面的思想。

第三節 「理一分殊」是體與用的關係

龜山自始即關心《西銘》旨意是否體用兼明，加以在接受伊川之說後，遂明確地將「理一」、「分殊」與體用概念聯繫，於是「理一」是體，「分殊」是用，「理一」、「分殊」一如體用的關係，彼此緊密不可分。此兩組概念的結合，正可為龜山的質疑提供一個適當的解釋。且如前章所述，理學家的體用觀實際表現出其個人的思維方式，吾人可從該思維方式觀察出理學家對世界的認識與詮釋。因此，既是從體用的角度作為詮釋的進路，勢將「理一分殊」命題從倫理道德的層面提高到形上思想的高度來加以論證，如此便進一步擴大了命題的意義與內涵，使命題的討論不再只侷限於倫理的範疇，進而使之含具形上學意義，從而建構出命題新的論述，並展延出新的思想議題與運用。就命題的詮釋而言，既是對伊川之「理一而分殊」說的一個超越，更是一種詮釋模式上的轉化，對日後朱子等學者的詮釋具有重要的啟發作用。

龜山思想先後受學於二程兄弟，又揉取佛老列各家，其體系雜駁折衷，內容兼及宇宙論、本體論、涵養論及倫理道德思想等範疇。但以其篤守師說、推尊洛學，加以一生在朝為官四十餘年，於現實政事之體會甚深，因此，綜觀其思想所表現出的興趣，主要並不在於對形而上層面的探究，而是在形而下之人倫道德實踐的務實關懷。是故，相較於明道、伊川，龜山在抽象思理上的解析並不多，體用範疇的討論亦不若二程兄弟之精深豐富。然，對體用關係的理解與概念之運用，本質上不離二程兄弟，並以此作為其整體思想的基礎，進而開展出道德心性涵養論。聯

結體用關係來詮解「理一分殊」命題，便是其體用觀的運用。

一、「隱顯一理」、「動靜一體」的體用觀

檢視龜山對體用概念的理解，莫若於他在「王氏字說辨」中所云：

莫見乎隱，莫顯乎微，則隱顯一理也。……寂然不動，感而遂通天下之故，則動靜一體也。²⁰⁷

「隱顯」、「動靜」，與天地、乾坤、陰陽、闔闢、屈伸、剛柔、盈虛等相對待的概念，向來是理學家對體用的理解與闡釋，龜山亦然。其「隱顯一理」、「動靜一體」的說法，既承自《易》之義理，亦取伊川之「體用一源，顯微無間」的用語。

(一) 體用直貫圓融

綜觀理學家關於本體論的思想主要源自《易》之智慧，大抵皆視「易」與「道」為異名同實。如前述，伊川在《易》學的探究中，即將「易理」等同於「天理」，論易之道即是天地之道。並以理為體，是至微者、至隱者；以象為用，是至著者、至顯者，認為兩者在本質上同源一體，並以體靜用動為其存在與活動的方式，彼此間互為相因相成的關係。故而有其著名的「體用一源，顯微無間」、「事理一致，微顯一源」命題，以此表述本體（理）與作用（象）之間的關係。

龜山深受啓發，亦從《易傳》之「生生之謂易」、「一陰一陽之謂道」、「神無方而易無體」、「易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故」等諸句論「易」之義理，其「易」亦與道、理、心、性是

²⁰⁷ 《楊龜山先生全集》卷7，頁375-376。

一，易體即道體、理體、心體、性體，是超越而內在的形上實體，乃一切道德創造的根源，此已見於前文所述。於此，龜山說的即是易體、道體，所謂「隱顯一體」、「動靜一體」，一方面是就本體（道體、理體）自身而言，依《易傳》之無思無為、寂然不動，形繪它幽微難明、無形迹可見，故為隱、為靜；一方面則就體之發用於外而言，以其思之通微至極，無所不通，能覺用感應，感而遂通，屬有形有象、可感可知，故為顯、為動。其中「一」，通於「一陰一陽」之一體交感、往返交互作用之意，亦即是宇宙無窮盡之創生變化的過程。故可說體（或理）是以「一隱一顯」、「一動一靜」的方式呈顯，隱顯、動靜只是一體的兩面。天下萬物即在此對待、對立的規律變化之中，生生不已。換言之，或隱或顯、或動或靜是本體流行發用之象，而隱顯、動靜等對待之律則是形下現實界的顯用之理。至此，龜山對體用的理解，與伊川大抵相同。

惟本質上，龜山之論實又與伊川有所差異。前文曾述及，伊川以其擅於分析的思想性格，視體（理、易、道）為一只存有不活動的實體，體本身並不能實際存在地發動推施。因而儘管他依循《易》之文句而有「體用一源，顯微無間」、「事理一致，微顯一源」之說，然證諸其思想中關於仁性愛情的分解架構，在存有的概念上，發用終究非體之自身的實踐發用，此用便成為關聯於體而說的用，在分解的概念中，體用並非不隔地一體圓融。於是，存有論地說，伊川之體用是一種即體不即用之繫屬性的關係呈現。龜山本質上則承自明道的「一本」義理，是即體即用、即理即神的一體化境。他對道體的體會是即存有即活動，亦從超越的層面說即隱即顯、即靜即動，體用關係不二，在化境上圓融不可分。倘以其心性論而言，心性即理、即道，亦即天，天性即人性，天地之心即人之心，心性天原是一貫通的義路。於是，人若能體會此實義，知性盡心，在現實生活面以仁義道德活動來加以落實，則踐履之當下，便是知天、事天，便是體證了天理。此實亦妙契於論孟易庸之原始智慧，即寂即感、即感即通的即體即用。因此，龜山之體、理，即使是呈顯一種靜態的澄然森然之氣象，它同時也是處於一種動態的開顯的狀態，體

用、寂感之間一本直貫。因而，倘就道德實踐而言，實踐本身即是一透體達用、盡性踐形的圓融化境，無論主觀面或客觀面皆只是直貫的創造，彼此通潤為一，當處便認取。是故，從句式和用語上看，龜山之「隱顯一理」、「動靜一體」與伊川之「體用同源，顯微無間」、「事理一致，微顯同源」之表示幾乎沒有不同，然其間對本體之體悟與體用觀之建立實殊別有異，學者不得不察。

（二）即體即用：即「理一」即「分殊」

依此，就「理一分殊」命題言，「理一」是體、「分殊」是用，「理一」和「分殊」是同源無間的一體關係。然，伊川解析體是體、用是用，形上形下之界限分明，體只是靜態的超越存有，而不是創生地動態的存有，因此「理一」和「分殊」屬異質異層的兩個層面，兩者之間只是形式地繫屬關係。吾人可從其「理一而分殊」、「分立而推理一」命題中之「而」字意蘊與工夫進路見出端倪，其用之於體、「分殊」之於「理一」，是須經由存在之經驗認知來加以體證的。因為在存有概念上，「分殊」中之具理，是認知、關聯地具有，「理一」是通過後天經驗才得以具現。因此，在分解意識下，「理一」和「分殊」的體用關係只能說是一種關聯性的合一，「分殊」的呈現也是繫屬於「理一」而說的。而龜山則直接就本體工夫而論，「分殊」表現即來自於「理一」自身的發動，是「理一」自體的直接通貫，兩者之間本就是實體性的自一，而非關聯性的合一。從「理一」而「分殊」是即體即用、即本體即工夫；從「分殊」體「理一」，也是即用即體、即工夫即本體。其「理一」和「分殊」是體用內外隱顯動靜無隔截的「理一分殊」，因此，主體自覺地體悟「理一」是我生命中本有之事，貫徹在道德踐履的過程中即能當下肯認、具體呈現天理，此亦即是主體實踐的圓熟之境，對「理一分殊」的體會與論述觀點異於伊川。

二、天下之物，理一而分殊

誠然，伊川從未明確將體用與「理一而分殊」作直接聯繫，但其體用觀卻是他提出命題的思維基礎，使命題也可就體用關係來加以論證。龜山則在此基礎上作了發揮，除了具體地以道德仁義作為「理一而分殊」的義理內涵，尤進一步以體用關係對命題作了詮釋。依其意，「理一」是體，「分殊」是用，「理一而分殊」則表示了體用兼備之意。是將命題的討論向上提昇，把「理一」提高至天理的高度，以理為形上的本體，而「分殊」無疑是該天理本體的呈顯發用。如此致思，則是將「理一而分殊」從倫理道德的維度轉向形上學的維度，使命題有了更豐富的內涵。且因以形上形下、體用的關係形式來框架「理一」和「分殊」，依其體用觀，則「理一」和「分殊」必然是「隱顯一理」、「動靜一體」的一體關係，而由形上的「理一」來貞定形下的「分殊」，便更加確保了現實界之道德實踐的合理性與必要性，一方面既能為自己對《西銘》「言體而不及用」的質疑提供一個可能的解答，亦是對伊川之說的一個理論超越，在命題的詮釋與命題意義之發展上極具重要的意義。

（一）從人倫到天地萬物：擴大「理一分殊」之詮釋範疇

在〈答胡康侯書〉中，龜山說：

天下之物，理一而分殊。²⁰⁸

於此，龜山對命題的詮解已由純粹仁義倫理義的層面擴大到「天下之物」的層面。此「物」者，按龜山曾依孟子而說「物即是形色」²⁰⁹、「凡形

²⁰⁸ 《楊龜山先生全集》卷 20，頁 857。

²⁰⁹ 《楊龜山先生全集》卷 13，頁 664。

色具於吾身者，無非物也」²¹⁰，以「物」解釋「形色」，而形或色皆可感可見者，乃天之所生化，故此「物」可泛指天下萬物；另一方面，「物」的範圍又可包括抽象之事理，如其說「致知格物，蓋言致知當極盡物理也。理有不盡，則天下之物皆足以亂吾之知」²¹¹、「反身而誠，則舉天下之物在我矣」²¹²，皆同於其「有物必有則」的說法²¹³，認為理在萬事萬物中，萬事萬物皆本於一理，故所欲格之「物」，必然包括格此一切事事物物之理（物理、性理）。是以，龜山此處從「天下之物」來詮解「理一而分殊」，無疑是將論述範疇擴及至天地萬事萬物，乃至萬理。那麼，所論之「理一」，便不應僅是指涉人類社會中人與人之間的倫常之理，「分殊」也不再只是就仁義之道而說的親疏遠近的殊異而已。易言之，在龜山的理解中，舉凡天地間一切人事物，皆存在著「理一」和「分殊」的關係，如此便意味著「理一」和「分殊」可以有更寬闊的詮釋視角。

（二）普遍性與特殊性：以「理一」和「分殊」表述天下事物之間的關係

試若以龜山「蓋天下只是一理」以及「有物必有則也……形色必有所以為形色者」的義理觀之²¹⁴，以理而言，「理一」則是指天下萬事萬物的共同之理，它超越而內在於天地萬物之中；「分殊」則是指天下萬事萬物皆含具此固有之理，並依此共同之理而展現其自身，從而形成萬殊之理，「理一」和「分殊」便成了形上之理與萬事萬物、萬理之間的關係表述。承自二程，龜山認為理是唯一絕對、至高、超越的存有，而此一理貫穿於一切事物中，包含著萬事萬理。因此從同源一理的角度觀

²¹⁰ 《楊龜山先生全集》卷 18，頁 799。

²¹¹ 《楊龜山先生全集》卷 20，頁 855-856。

²¹² 《楊龜山先生全集》卷 26，頁 1057。

²¹³ 《楊龜山先生全集》卷 13，頁 664。

²¹⁴ 《楊龜山先生全集》卷 13，頁 649、664。

之，天下之物皆有理，萬物就有萬理。且他又把萬事萬物各自的理加以高度的概括，抽象為只是一理，天下之萬理皆歸於一理。那麼，萬事萬物皆本於一理，既不能違背此一理之原則，亦必為此一理之具體顯現。

倘再就宇宙之大化而言，前曾述及，在天理論的架構下，龜山論生生之「易」，與道、理皆異名同實，是萬物生化之本體，萬物所以存在的根據，而陰陽二氣從屬於易體（理體、道體），藉以顯化易體之自身。他說：

氣之闔闢往來，豈有窮哉？有闔有關，變由是生，其變無常，非易而何？……但因變化出來，故千態萬變，各自陳露。²¹⁵

「易」是陰陽二氣與天地萬物之存在的所以然之理，此理「匪往匪來」²¹⁶、「出乎爾者，必反之」²¹⁷，實即是宇宙萬物生生不已的內在法則與自然規律。陰陽二氣即循此自然之理而行，在動靜屈伸、盈虛消長之中互補互涵、互轉互透，使天地萬物新新不窮、生生不息。因此，在具體的現實裏，承自張載與二程的理論，他也認為氣之輕重清濁有別，因而使天地萬物千態萬變，各自陳露。語錄「南都所聞」中載：

問：天地即清輕、重濁之氣升降否？曰：然。天地乾坤，亦是異名同體，其本一物，變生則名立。在天成象，在地成形，亦此物也。²¹⁸

從人性面來看，他在回答羅仲素的問題時，談到了「天地之性」與「氣質之性」的分別。他說：

仲素問：橫渠云氣質之性，如何？曰：人所資稟固有不同者，若

²¹⁵ 《楊龜山先生全集》卷 13，頁 653、655。

²¹⁶ 《楊龜山先生全集》卷 28，頁 1103。

²¹⁷ 《楊龜山先生全集》卷 8，頁 398。

²¹⁸ 《楊龜山先生全集》卷 13，頁 655。

論其本則無不善。蓋一陰一陽之謂善，陰陽無不善，而人則受之以生故也。然而善者其常也，亦有時而惡矣。猶人之生也，氣得其和，則為安樂人；及其有疾也，以氣不和，則反常矣。其常者性也，此孟子所以言性善也。橫渠說「氣質之性」，亦云人之性有剛柔、緩急、彊弱、昏明而已，非謂天地之性然也。²¹⁹

從本、從體來看，人性本無不善，此是「天地之性」；然而，人生來資稟不同，氣有和或不和，故造成有差異的個人之具體之性。這種性，存在著剛柔、緩急、彊弱、昏明等差別，亦即是有善、有不善的「氣質之性」。是以，一如他在論及人之貴於萬物的議題時所言，萬物皆有稟氣之偏與不偏、遭遇之情勢各有殊異的問題，因此雖說同源一體，但細繹之，則人是人、物是物，人人有別，物物亦有別，蓋以其稟受過程中之機遇的不同，各有各的呈示與開顯，如此便形成從一本而生萬殊的現象。由此觀之，說龜山之論「天下之物，理一而分殊」，在理路上亦能合乎其宇宙生化之義理模式²²⁰。

依此可推知，龜山之「理一」說的即是「天下之物」的共同之理、所以然之理，它超越地涵攝著萬理；「分殊」說的則是由一理通貫下之「天下之物」的萬理、殊別之理，或可具體地來說，即是指涉經由陰陽運化而生的宇宙之萬事萬象。從體用關係論，前者是體，後者是用。如此以「理一而分殊」來詮解，「理一」所表示的同一性與「分殊」所體現的多相性，正也說明天地事事物物間存在著一般與個別、普遍與特殊的關係。總之，分別之理由共同之理開展而出，天下之物因而呈顯各自的條理與姿態，但無論它如何紛紜萬化，皆在共同之理的貞定範圍下來展現它的活動發用，「理一」和「分殊」、體和用之間一體不二。龜山如此詮釋「理一而分殊」，既不違背自己的義理系統，也可說是對伊川

²¹⁹ 《楊龜山先生全集》卷 12，頁 613-614。

²²⁰ 按此推論，易體經由氣之運作而生化萬殊，此中已涉及到「一」與「殊」的概念，因而龜山此處之宇宙論，似乎已含具「一本萬殊」、「理一氣殊」之義理內涵。然，檢視龜山所論，從未見其明確提出與此相關之命題，且觀其思想興趣始終不在於對抽象宇宙論的探究。因此，龜山此詮釋現象只能視作日後朱子等學者們有關「一本萬殊」、「理一氣殊」之理論架構的先導。

之說的進一步闡發。

三、「體用兼舉」下的現實關懷

龜山曾受學於明道，於學術思想的表現上深受明道所喜愛。從前述，見其對形上本體的體會，以及觀中心法、一體之仁等思想義理，可謂深得明道一本圓融之思。今依其自述，是在明道的授意下研讀《西銘》²²¹，故推想其於尋繹《西銘》義理之際，理當能體會且接受其中的一體化境²²²。然，如前所述，龜山自始即關心橫渠如此陳述是否能「體用兼明」，他質疑《西銘》所陳過高，有忽略現實客觀面之差等原則及流於兼愛之嫌，憂非明者莫能識之，遂求教伊川，惟伊川在覆信中表示並不認同他的疑慮。然從問學求知的態度觀之，筆者以為龜山之能於無所疑而有疑，應與從學於伊川多時，受伊川質實的學術性格影響有關。如前所述，相較於明道的圓頓渾含、默識妙悟，伊川以其對實然之心的體會，尤著眼於現實人生，重視下學著實工夫的路徑。循其以存在之然推證其所以然的思路，在天理論下既提出「理一而分殊」，又強調「分立而推理一」，重視從窮理格物、居敬集義中去體證那超越的理。龜山從師多年，不無有所濡染，在一體圓融的思想基礎上，又能切近現實生活的觀察。他從氣稟殊異的現實觀點，於同源一體中見出實然界之天地萬物確

²²¹ 按龜山在第二封「答伊川先生」信中指出：「某昔從明道，即授以《西銘》使讀之，尋繹累日，乃若有得，始知為學之大方。是將終身佩服，豈敢妄疑其失，比同於墨氏。前書所論，……切恐其流遂至於兼愛，非謂《西銘》之書為兼愛而發與墨氏同也。」見《楊龜山先生全集》卷 16，頁 744。今對照第一封「寄伊川先生」信中，龜山並未提及自己是在明道的授意下研讀了橫渠《西銘》，然於第二封信首則特別作此說明，推想應與伊川之不認同其質疑有關，龜山道出己因明道之指導而加以尋繹，有意為自己之所疑非「妄疑」來尋求思想上的支持。

²²² 按明道曾推尊《西銘》曰：「《西銘》，某得此意。只是須侂子厚如此筆力，侂人無緣做得。孟子以後，未有人及此。得此文字，省多少言語。且教侂人讀書，要之仁孝之理備於此，須與而不於此，則便不仁不孝也。」（《河南程氏遺書》卷第 2 上，頁 39。）又，「識仁篇」中，明道在闡釋「仁體」之實義時，更以「〈訂頑〉意思，乃備言此體」來印證自己的說法（見《河南程氏遺書》卷第 2 上，頁 17。）「此體」亦即其仁體。易言之，明道之「仁者渾然與物同體」與《西銘》「民吾同胞，物吾與也」都在表述同一個仁體，它們所開展出的理境是一致的。可推知，龜山既在明道授意下研讀《西銘》，對《西銘》的一體之境自當有所領會。倘再參合上註中所引有關龜山的自我解釋，可知龜山對《西銘》的質疑，主要是憂心橫渠在文字表達上多著墨於一體化境，卻未能明確論述「分殊」的問題，恐學者不能深思體會而生疑，他並非要把《西銘》旨意直當墨氏兼愛來研讀。

有具體的殊異分別。

(一) 所重在「分殊」，而非「理一」

於是，從現實的關懷出發，龜山對「理一而分殊」命題的主要興趣就表現在「分殊」，而非「理一」。這可從上述之「稱物」與「權中」議題中見出，龜山幾度提到從「權」、「稱」中體現天理。他在「答胡康侯其八」中說：

量輕重而取中也。用之無銖兩之差，則物得其平矣。今物有首重而末輕者，執中而不知權，則物失其平，非所以用中也。²²³

此見其重視權量的執中、用中之道，思路實同於重視由「分殊」而推證「理一」的工夫。又，「答胡康侯其一」中說：

知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義。權其分之輕重，無銖分之差，則精矣。²²⁴

再對照他在語錄「京師所聞」中說：

知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義。所謂分殊，猶孟子言「親親而仁民，仁民而愛物」。其分不同，故所施不能無差等。

²²⁵

先就語脈上看，兩條文的後半部份都特別著墨於對權稱、分殊的說明，

²²³ 《楊龜山先生全集》卷 20，頁 882。

²²⁴ 《楊龜山先生全集》卷 20，頁 857。

²²⁵ 《楊龜山先生全集》卷 11，頁 554。

可推知龜山重視「分殊」層面及如何具體施用的思想²²⁶。再依其意，道德實踐主體能權衡出萬殊之輕重、差別，知時措之宜，真正做到「無銖分之差」，則能使「物得其平」，則能「精」。試以仁義範疇來說明，仁之體本身能感通遍潤、體物不遺而沒有差別對待，但仁的表現卻有差等性，此有差等性的合宜施用即是義的表現，故仁是義之體，義是仁之用，亦即所謂「知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義」的道理。實踐主體經由有差等性的仁之用來體現無差等性的仁之體，其方法便是要能權量輕重近疏。若以具體的倫理關係言，主體權衡出個體所居之分位或遭遇時地關係之不同，而知「以為父子盡父子之道，以為君臣盡君臣之道，以為夫盡夫道，以為兄盡兄道」²²⁷，使君君、臣臣、夫夫、婦婦，在日用倫常中各成其合理的存在、各有其合宜的應對，一切行為舉措皆如理無偏，便能各呈顯其道德價值意義，如此便是做到了「無銖分之差」，便是義的表現。且從理上說，這些殊異的表現之道雖各有其具體的分理，但以其同源一理觀之，其萬殊萬理所涵具的道德之理並無本質上的差異，在一理同貫下，權稱後之權行的道德內涵並無有增損，無論如何順萬殊之勢而有不同的接應，但仍是「用之無銖兩之差」。故說，實踐主體在具體的落實踐履中，體證該一普遍的未發之理，是經由準確的權衡稱物，使萬物得以泯除其作為存在之事實所形成的殊別性，物物事事之間皆能得其中平，於理的通貫上既無有殊別，則表現上亦能合義合宜、無有毫末稍差。人若能明此仁體義用及權稱分殊，便能有效掌握到中體、理體，也就是「理一」的精髓、精義。

可知，龜山意在指出從「分殊」上推求「理一」，乃具體的求仁、實現仁的方法。龜山此著重具體「分殊」的思理，既傳達了他研讀《西銘》時的憂心，一再強調必須把「求仁之方」（即「仁」之用、「理」

²²⁶ 依年譜，龜山於崇寧元年赴荊州任職，因而結識胡文定。之後，於崇寧二年、三年兩人皆有書信往來，龜山時年五十一、五十二。而「京師所聞」為崇寧五年所錄，龜山時年五十四。故據此推知，龜山大約在年五十後，特別顯見其重視「分殊」之用，此距其四十四歲接受伊川「理一而分殊」說已近十年。參見《楊龜山先生全集》卷首，頁152-153。換言之，與其將命題明確以體用概念加以詮釋一樣，龜山多年後對命題似乎有了更精深的體會。理論上，明理一而知分殊，但從分殊中才能見理一，即從現實的實踐活動中才能具現理一的道德價值與意義。

²²⁷ 《楊龜山先生全集》卷10，頁499。

之用)闡述清楚的重要性;另一方面,可見出其深受伊川之啓發,著眼於「分殊」(用),使形上絕對之「理」得與現實溝通更加密切,此從事物物的存在之然以推致其所以然之理的思路,在理路上正與伊川「分立而推理一」有相合之處。學者蒙培元說:「理一是從整體上說,分殊則有輕重大小之別。這裏值得注意的是,他(案:指龜山)提出了『分殊』不明,則『理一』不精的思想。」²²⁸在龜山的思想中,理雖然只是一個,但表現在客觀的個別事物上,卻紛然萬殊而具多相性,龜山即由理的客觀普遍性上來體認與強調理的多相性,他一方面了解理的整體性,但是更注重的似乎是它的分殊性。

(二)用在體中:「用未嘗離體」、「即體而言,分在其中矣」

然而,如此重視「分殊」,是否可能導致體是體、用是用的截然分離?對此,龜山曾有明確的表達,他說:

或曰:如是則體用果離而為二矣。曰:用未嘗離體也。且以一身觀之,四體百骸皆具,所謂體也。至其用處,則履不可加之於首,冠不可納之於足。則即體而言,分在其中矣。²²⁹

前曾述及,龜山之體用觀本認為「隱顯一理」、「動靜一體」,且素來要求「體用兼舉」,顯見其體與用之間的關係緊密,二者不但不可分割,亦不可偏舉。於此,他以「一身」為喻依,將總天地萬物的本體喻作此一含具「四體百骸」的「一身」,反過來說,「四體百骸」皆本之於「一身」,而為「一身」的各個部位²³⁰。那麼,「四體百骸」的行止舉措無

²²⁸ 蒙培元:《理學範疇系統》(北京:人民出版社,1989年),頁82-83。

²²⁹ 《楊龜山先生全集》卷11,頁554。

²³⁰ 龜山亦曾說:「夫四體與生俱生,身體不備謂之不成,人闕一不可,亦無先後之次。」指出一個完整、完備的身體應四體皆俱,且四體中的任何一體都同樣重要,彼此沒有先後次第之別。參見《楊龜山先生全集》卷10,頁528。

不是此形體自身之全體運用及表現。於是，頭是頭、腳是腳；冠加之於首、履納之於足，頭腳鞋帽應各依其位所、相狀而有適當之穿戴，行顯其各自不同的動作與功能。是以，從形體自身說，此一實體必然地直貫、主導著四體履冠之發用，四體履冠必依之而有適切的啓作，且正確之穿戴與施作亦只是自身實體之抉擇與發動，此其所謂「即體而言，分在其中矣」，此「分」字特別強調四體履冠各有各之舉止穿戴的殊別義，然無論其分殊動用如何呈現，皆在「體」中；而就四體履冠說，既本之於身，必依其所指而有正確之穿戴與施作，藉以呈顯其全體之自身，且穿戴加納皆未嘗離身，故可由穿戴加納之用得見其身，此即所謂「用未嘗離體也」，「用」字乃著眼於四體履冠之實際作用與運作，儘管殊異有別，但依體而發、依體而用，在身之實體的直貫下，不使履冠之加納上下錯位，而有所偏失。換言之，龜山以一整全、獨立之身喻「體」，以四體履冠之加納喻「用」，體用本是一體直貫、相互含容，且體以致用，用以見體，彼此相依相成。

相應於「理一分殊」命題，則「理一」是那一整全、獨立之形體自身，「分殊」是發自該一身之適切運用的四體百骸；「理一」是體，是人之身的全體，它能權稱、貞定一切，「分殊」是用，是人之身的各個部份，它謹守各自的分位，呈顯各自的功能作用。「理一」和「分殊」，就如人之身全體與人之身上各自正確穿戴施作的每一部份，在「一身」之下，循名求實，各有其所當然之理、當行之道，「理一」和「分殊」不可偏舉。所以，依龜山之意，在體用同源、「理一」和「分殊」並重的思想基礎下，倘若重視「分殊」之用，就如重視「一身」之中的首足冠履等之客觀存在的重要性一樣，它們都是形成一身之總體的各個重要部分；由這些客觀多樣的事相去呈顯全體之自身，就如同由「分殊」以推致「理一」的證知路徑，這並不致於使體用殊途爲二。因爲從本質上說，用未嘗離體、「分」就在體中，也就是說，「分殊」之用並不能離體而言，且「分殊」之用就在「理一」之中。故上述中說「權其分之輕重，無銖分之差，則精矣」，能從現實界之多相的「分殊」中作正確的

權稱施作，就能對那超絕的「理一」有更精深的理解與體會，從而有更具體圓滿的體現，因為「理一」和「分殊」、體和用之間是一體同貫的。如此從體用無間的大格局下技巧性的聚焦於「分殊」的層面，既可確保現實面親親之殺與分殊實踐的合理性，使吾人在生活中的道德踐履得到一貞定的方向；又能使形而上的「理一」不致蹈空懸虛，在經驗化中取消其作為超越的抽象存在，貫落於現實層面，而更具現實的意義。

試觀龜山以「四體百骸皆具」的「一身」與履冠之加納不可顛錯為喻，來說明所謂的體用關係，在用例上似乎不能說是十分適切。不過，對於不易說明的抽象義理，以具象可知可感的事物相比，在一虛一實中試圖跳脫原有的思維框架，進而立體化了體用關係，持平而論，亦不失為一自鑄新意象且又生動易解的說明。整體而言，龜山是以即體即用來說明用之不可離體，認為著重「分殊」不會致使體用二分。言下之意，其思想關切焦點仍在「分殊」的層面。而如此側重對「分殊」之闡發的思理，與其對《西銘》之「言體而不及用」的憂慮，本質上仍是相合一致的。另一方面，也可以是對伊川之謂《西銘》是由體推用的說法作了一番補充。因此，抽象形而上之「理」該如何具現發顯，恐怕還是龜山最終極的現實關懷。

（三）「無適而非道」、「事事循天理」

龜山既強調「分殊」的重要性，自然關切該如何把本體的理實現到人倫中來，這就不再只是從本體論的概念去討論「理一」，而是著眼於「理一」的流行作用層面。那麼，在其體用無間的思想下，整個「理一分殊」的過程，正是本體經驗化的過程，從理一到分殊，無處不見天理的流行。對此，龜山常言「無適而非道」的概念，提醒道在日用之間，凡事循理而行，即是天理的流行、道的體現。所以，在現實生活中，吾人能稱體以起用、即用以識體，則所在無非是道、無非是天理的具現。

如此全體是用、全用是體，是龜山「理一分殊」之確義，也是「理一分殊」之圓融的表現。因此，由此論析，亦可證知龜山之側重分殊之用的現實關懷。

前曾述及，龜山順「生生之易」的傳統，將道體（即理體、易體）理解為一個無不善的實體，於是，道體的流行作用自然也是善的表現，一旦貫落人倫社會，道的概念就從自然的所以然之理轉化為當然之理，成為涵蓋一切人倫日用的價值範疇而具價值的意義，是人倫關係中所必須遵循的內在的道德原則。而此道德原則的內容為何？或說它所包涵的德目有哪些？我們可從下列幾段文字中窺知一二。龜山說：

仁義性所有也，則舍仁義而言道者固非也。道固有仁義，而仁義不足以盡道。……仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。則仁知者，乃道之一隅，果不足以盡道也。²³¹

禮行，而君臣、父子之道得。使一日去禮，則天下亂矣。若去禮，是去君臣、父子之道也。²³²

謀而不忠，違仁遠矣。朋友之交與君臣、父子、夫婦、兄弟同，謂之達道，蓋人之大倫也。交而不信，違道遠矣。……君子進德，以忠信為主。²³³

忠恕固不足以盡道，然其違道不遠。由是求之，則於一以貫之其庶矣乎。²³⁴

綜合來看，他認為仁、義、禮、智、信、忠、恕者，皆屬道之一端，換言之，當道體落實到人倫道德上，便涵蓋了這些德目，而相對於這些德

²³¹ 《楊龜山先生全集》卷 17，頁 773。

²³² 《楊龜山先生全集》卷 10，頁 528-529。

²³³ 《楊龜山先生全集》卷 5，頁 286-287。

²³⁴ 《楊龜山先生全集》卷 14，頁 694。

目，道是總德目。因此，就現實生活言，面對不同的事物、不同的人倫關係，各有其不同的當然之理，人莫不就仁、義、禮、智、信、忠、恕等德目循其所當循之理，以行其所當行。所謂「道若大路，行之則至」²³⁵，人應當肯定一個整全之道，嚮往此全德（道），以諸實德為入路，各循其理而行，如此便是體現了道體。能知道這個道理，則「君子之言行，無所不在道」²³⁶，一切「無適而非道」（「適」者，動詞，解作往也、去也），意即無所往而非道；且以其道無不善，故說無所往而非善。所以，龜山曾明確地說：

所謂道者，無適而非也。況君臣、父子、夫婦乎？故即君臣而有君臣之義，即父子而有父子之仁，即夫婦而有夫婦之別。此吾聖人所以無適而非道也。²³⁷

其意同於前所引述之「以為父子盡父子之道，以為君臣盡君臣之道，以為夫盡夫道，以為兄盡兄道」，人倫關係就是道的體現，人在日用倫常中倘能通曉時變，各有其合宜的應對，各盡其道，一切行為舉措皆「權其分之輕重，無銖分之差」，則不僅是義的表現，亦是達聖人之境矣。

因此，成就聖人之道就應就現實人生來著手，且從基本的人倫關係，向外推擴到一切日常之間。對此，龜山屢屢論及，如嘗謂：

孟子曰：「堯舜之道，孝悌而已矣。」其為孝悌，乃在乎行止疾徐之間，非有甚高難行之事。……百姓特日用而不知耳。²³⁸

若夫無適而非道，則烏得而離耶。故寒而衣、饑而食、日出而作晦而息、耳目之視聽、手足之舉履，無非道也。此百姓所以日用

²³⁵ 《楊龜山先生全集》卷 14，頁 696。

²³⁶ 《楊龜山先生全集》卷 25，頁 1030。

²³⁷ 《楊龜山先生全集》卷 18，頁 788。

²³⁸ 《楊龜山先生全集》卷 14，頁 696-697。

而不知。²³⁹

聖人所謂性與天道者，亦豈嘗離夫洒掃應對之間哉！²⁴⁰

堯舜是人倫之至，堯舜之道自古即為儒者所稱許，龜山於此以切近於人的孝悌指點出堯舜之道，提醒吾人聖人之道就在行止疾徐之間。如前所述，龜山主張為仁必自孝悌始，蓋孝悌本內在於吾人性分中，乃人之良知良能的自然之性，日常間的孝親敬兄表現即是本心之自發自見。故由此推而愛之，其充擴的道德力量自然而充沛，便能視天下人皆與我為一體之親，進而老老幼幼，體現仁道的精神。而堯舜所以為萬世法，便是能率此粹然至善之性，在現實的生活中盡理、循理而行，其所作所為皆是一理之化育流行。龜山由此說明道之不離日用、具體無所不在，並非難知難行之事，一如夏葛而冬裘，渴飲而饑食，日作晦息，耳目視聽，手足舉履，乃至洒掃應對之間，處處無非是道、無非是理的流行發用。這就使宇宙論之本體有了價值意識，而為人性道德論之本體，一方面凸顯了道體之普遍性與平易性，也為吾人該如何去體證形上之本體指出一條明確的道路。至此，不難明瞭龜山何以說：

《西銘》只是發明一箇事天底道理。所謂事天者，循天理而已。

241

橫渠作《西銘》，亦只是要學者求仁而已。²⁴²

以他對「理」這個實體的把握，將《西銘》的思想歸結為「一箇事天底道理」、「求仁而已」，可看出他在體用一貫下著重現實分殊之用的義理思維。疏通其意，所謂事天者，循天理而已；循天理者，如堯舜之率

²³⁹ 《楊龜山先生全集》卷 20，頁 856。

²⁴⁰ 《楊龜山先生全集》卷 18，頁 800。

²⁴¹ 《楊龜山先生全集》卷 12，頁 621。

²⁴² 《楊龜山先生全集》卷 12，頁 626。

性而已²⁴³；而事事循理者，勝心去盡，於事無固必、不舞智²⁴⁴。明乎此，君子道德之踐履無待乎推，一切自理而行，只是本心仁體之如如呈現，當體即是道，即便是日間之洒掃應對亦是形而上者，此即其所謂「行其所無事」之境矣。因此，對《西銘》的解讀，龜山既從抽象的維度說它在發明「事天」的道理，又從現實的層面說它要人「求仁」、體仁，一上一下、一體一用，兩者並無矛盾，以其體用一貫，「事天」的方法途徑就在現實之間而已。

說到底，龜山從儒者的立場認為，《西銘》即使表達了視萬物一體的理念，其最終的關懷還在於教人具體的落實踐履。因此，對於《西銘》是否把「仁之用」闡釋清楚這個問題，龜山顯得十分關切。參合此處龜山扣緊現實，以示學者當下率性盡理之貼切入路，自與其體用兼舉、一體直貫的體用觀有關。在即體即用之一體化境的概念下，他指出體中包含著用，用在體中，且用未嘗離體。所以在「無適而非道」的前提下，他主張從現實的經驗層面來加以依循及掌握，將該作為普遍原理的存有概念具體的開展出來，以達全體是用，全用是體之境。相較於伊川，這就比較具體的解決了何以說「理一」和「分殊」之間是屬於一體直貫的問題，且在體用兼舉的關切下，使「理一分殊」命題有了具體而圓融的表現。

伊川在答覆龜山的信中，雖然體用原理具備，但並沒有明確地將「理一而分殊」和體用關係聯繫起來。龜山對此則作了發揮，他把倫理道德義的「理一分殊」命題提高到形而上的高度來加以論證，在體用思維下，其「理一」是體、「分殊」是用，「理一」和「分殊」一如體用關係之緊密不可分割，兩者相互穿透與融貫。只是在彼此的關係定位後，龜山尤側重現實的「分殊」之用，似乎有意再從宇宙論之本體論證回歸向人性論之道德修養的論證，這便使超越而抽象之「理一」得以和現實之「分

²⁴³ 龜山曰：「人性上不可添一物，堯舜所以為萬世法，亦是率性而已。所謂率性，循天理是也。」見《楊龜山先生全集》卷12，頁589。

²⁴⁴ 龜山曰：「人各有勝心，勝心去盡，而惟天理之循，則機巧變詐不作。……不知命，無以為君子。知命，只是事事循天理而已；循天理則於事無固必，無固必則計較無所用。」見《楊龜山先生全集》卷12，頁611-612。

殊」獲得具體的溝通，從「理一」到「分殊」、即「分殊」見「理一」，彼此直接通透、相互流行，以達無適而非的境界。相較於伊川的簡要提示，龜山在體用格局下對命題所作之詮釋轉化與對「分殊」之用的關切，顯得更具道德人文的精神，且在義理思路上可以說既縝密貼切而又有所超越。

不過，依年譜所示，龜山於哲宗紹聖三年（西元1096年）四十四歲時與伊川往復書論《西銘》，因而聞得「理一而分殊」之說²⁴⁵。此處，他接緒伊川之倫理義涵而發，將「理一分殊」命題與體用關係並論，更以「天下之物」擴大了命題的解釋範圍，此詮釋之開展見於與胡安國（康侯，1074-1138）的答書中，按年譜，此時龜山年約五十一、五十二²⁴⁶，距龜山得「理一而分殊」說至少已有七、八年。換言之，歷經數年的推衍，龜山晚年妙契「理一分殊」之義，顯然有所益精，相較於伊川，可謂詮釋上之躍進。回視龜山在給伊川的第二封信中說到：「示論《西銘》微旨，曉然具悉」、「今得先生開論丁寧，傳之學者，自當釋然無惑也。」²⁴⁷但在《河南程氏外書》中卻載曰：「先生曰：『楊中立答伊川論《西銘》書云云，尾說渠判然無疑』。伊川曰：『楊時也未判然。』」²⁴⁸倘依龜山當時之答信內容的語脈觀之，伊川所斷蓋非盡誣之詞。然參合龜山年高時對命題義蘊之所見，從人倫範疇提昇到天理高度，再以體用關係形態來加以詮釋，終又回歸到重視人倫現實實踐面的討論，對「理一分殊」命題的認識實不下於伊川，他不僅明確了「理一分殊」命題在仁義與體用上的關係，也使命題之詮釋有了新的面向，進一步擴大了命題的詮釋範疇，其貢獻不容忽視。整體而言，他們都認同《西銘》從一體觀所開出的生命理境與踐履規模，因而主要也都從倫理道德的角度來闡釋「理一分殊」命題，其忠實目的不外乎欲藉由《西銘》的開示以建立秩序化的人倫社會，如此既能符合儒家傳統重視現實人生的思理，也能

²⁴⁵ 《楊龜山先生全集》卷首，頁150。

²⁴⁶ 按龜山於徽宗崇寧元年（西元1102年）赴湖北荊州，接替胡安國之職事，因而與胡安國相識，是年龜山五十歲，此後二人互為講友，並以書信往復問學。見《楊龜山先生全集》卷首，頁152。

²⁴⁷ 《楊龜山先生全集》卷16，頁744、746。

²⁴⁸ 《河南程氏外書》卷第12，頁437。

鞏固儒家聖學的地位。無論如何，師生間的書論往返，皆表明了理學家深深地關心如何按照他們所理解的儒學本意，來對它忠實地進行思考，他們對儒家思想的關心是主要而現實的，非僅僅把它視為一種形式上的、遙遠的目標而已。



第五章 李侗「理會分殊」工夫化的詮釋

龜山學成南歸，傳播洛學於福建東南一帶。其學脈首傳羅豫章，再傳李延平，繼而由延平影響及朱子，因而確立了閩學一系。其中，關於「理一分殊」的關係詮釋，龜山承繼伊川倫理義涵的思維，並特別取體用範疇來闡釋發揮，以「理一」和「分殊」說明其「體用兼舉」的主張。從實踐的觀點論，「理一分殊」便成了龜山道德修養論的最佳實踐理境，於此，他教人以「觀中」心法來證知「理一」，以作為具現「分殊」的前提。而其「觀中」指訣傳至羅豫章，進而確立了豫章「靜坐」體中的思想；其次，龜山在體用兼舉的思維下，重視現實工夫的落實體證，也啟發了豫章「躬行以盡性」的踐履思考。因此，透過觀識、默會或靜坐工夫以體驗未發（中體）、並正視儒家聖學的內在性與現實性，這一脈義理思想深深的影響及延平。延平即在他們「觀中」與「靜坐」的理路基礎上，提出「默坐澄心，體認天理」以及「理會分殊」實踐工夫的雙重主張，既要在靜處把握「理一」，也要在動處貫徹「分殊」，教人即吾身以求之，強調體察分殊事理的重要性，期達無滯、無間的灑然融釋之境。茲從「理一分殊」命題的詮釋發展觀之，延平之「理會分殊」無疑是從「理一分殊」延展而來之一別具特色的命題，特別是在意義的詮釋上，他從伊川、龜山之著眼於倫理義與體用關係的闡釋維度，更重視現實實踐面，在詮釋的角度上即是將「理一分殊」命題具體化及工夫化，於「理一分殊」命題的詮釋發展中自成一工夫化的詮釋模式，實有其不可忽視的重要地位。

第一節 從楊時到羅豫章：「默會」指訣與「靜坐」體中

一、楊時之「理一而分殊」與「觀中」思想

作為洛學的傳播者，龜山果然不負明道「吾道南矣」之重望，將洛學由北南移，在江南一帶一傳再傳。其學脈最爲人所稱道者，莫過於一傳弟子羅豫章傳給李延平，再經由延平之教影響及朱子，促使朱子集北宋理學之大成，確立閩學一系。

其中，關於體驗未發功夫之義理揭舉與推衍，由程明道—楊龜山—羅豫章—李延平一路相傳，黃宗羲謂爲道南一脈之重要「血路」¹，而龜山之「觀中」指訣尤爲道南學思之特色²。回溯前文曾述，龜山據〈中庸〉論「中」爲天下之大本，依其意，「中」與道、理、心、性、仁是一，它既是宇宙論中的天理實體，同時也是人性論上的道德實體，其「中體」既有本體論意義，也具有倫理意義的內涵。不過基於他對現實界的關懷，對「中」的討論興趣主要還是在於後者的表現上。具體來講，其「中」就是現實人倫關係之間必須遵循的道德原理，其特質爲不偏不倚、無過與不及；此原理、實理之應物發用的最高境界，即是表現爲無不當理的中節之和。若以體用概念及其圓融的「體用一源」來表述，則前者之「中」是體，是本體處於未發的狀態；後者的「和」即是用，是本體處於已發的狀態。所謂未發、已發，都是就中體本身而說。

（一）主張以道心「驗之於喜怒哀樂未發之際」

龜山說：

¹ 黃宗羲曰：「羅豫章靜坐看未發氣象，此是明道以來下及延平一條血路也。」（見《宋元學案·豫章學案》，頁 1277。）按此「血路」之脈絡，即是由程明道——楊龜山——羅豫章——李延平順承相傳，顯示於靜中體驗未發是道南一系學脈傳承的主軸。

² 朱子曰：「李先生教人，大抵令于靜中體認大本未發時氣象分明，即處事應物自然中節，此乃龜山門下相傳指訣。」（見《宋元學案·豫章學案》，頁 1291。）又，劉宗周亦曰：「龜山門下一派，羅、李二先生相傳口訣，專教人看喜怒哀樂未發時作何氣象。」（見《劉宗周全集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，第二冊，1996 年，頁 353。）知「指訣」同於「口訣」，指傳授某些技藝或妙理訣竅之意。於此，「觀中」指訣的內涵即是指「于靜中體認大本未發時氣象」、「看喜怒哀樂未發時作何氣象」一事。

〈中庸〉曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」學者當於喜怒哀樂未發之際，以心體之，則中之義自見。執而勿失，無人欲之私焉，發必中節矣！發而中節，中固未嘗忘也。孔子之慟，孟子之喜，因其可慟可喜而已，於孔孟何有哉！其慟也，其喜也，中固自若也。鑑之照物，因物而異形，而鑑之明未嘗異也。……若聖人而無喜怒哀樂，則天下之達道廢矣。……故於是四者，當論其中節不中節，不當論其有無也。³

道心之微，非精一其孰能執之。惟道心之微，而驗之於喜怒哀樂未發之際，則其義自見，非言論所及也。⁴

這是一段最能揭示龜山「觀中」心法的重要文字，他教人在「喜怒哀樂未發之際」以「心」體究之，依其義理，該對未發之際進行體究的「心」，是主體內在之超越意義的道德心，這是龜山「觀中」思想的重要前提。他認為，學者須以此超越的道心來對喜怒哀樂未發前的氣象進行超越的體究，自能確切掌握中體的實義。於是，在道德心性的意義下，他提出進行觀照、體究的配套措施是「無人欲之私」。因為在現實上，主體接物，倘有私我私智作用其中，使身心無法靜斂收攝，將蒙蔽本心之明覺，容易導致情感發而不中節。一旦能克除私念、減少欲望，不遷於物，其念慮不恣意走作，無有妄惑，情緒便不紛擾盪搖，心理達到止息平靜的狀態，一切喜怒哀樂之情自然能發而皆中節。龜山更取孔子、孟子之當慟則慟、當喜則喜為例，說明喜怒哀樂為人情所有，關鍵在於能否依中體而發，順事應物皆得中節、各當其可。故說對於喜怒哀樂之情的發顯，要在能去私循理，一旦去私克己，便是中體本心之當體呈現。

換個方式說，龜山指出體「中」的工夫，要能體究本有之超越的實體，在內在道德自我挺立後，就具體的情境下來運作之，而其歷程則是

³ 《楊龜山先生全集》卷 21，頁 898。

⁴ 《楊龜山先生全集》卷 14，頁 703。

以無欲、無私爲入路。從體用關係論，該證得之未發的中體對已發的一切情狀必然具有貞定與調適的作用，而未發之中體也勢必要與已發相互連結，才能體現其「中和」之用的理境。龜山即在此思想架構下，提出「觀中」的工夫路數，而成爲道南學脈相傳的修養指訣。

前文述及，龜山曾一度引述伊川「主一」工夫之說，亦認同由心思意念之專注整肅來轉化人的實然之心。然儘管方法上亦是經由內在的自我克察，但質實言之，此轉化而來的敬心終究是在已發狀態中致守對治下的產物，它雖具道德理性與道德意義，卻無法徹底保證在日後的發用中皆能中節如理。是以，相較於龜山之向內直觀未發之中，伊川的主敬閑邪工夫終非究極之路。龜山是否有意爲此作補充而提出「觀中」心法，我們無從得知。然此直契本源的道德體證，無須曲折地進行轉化克察，確是最爲易簡的實踐進路。不過，綜觀龜山著作及以上所引述之文字語脈可見，龜山思想之關注主要仍在「致中和」此一面向，對道德實踐之工夫論有較多的著墨。

（二）以「稱物」及「默識」詮解「理一而分殊」

於是，順此思路，考察龜山之詮釋「理一分殊」命題的文字，則見其曾以「稱物而平施之」來詮釋之。在給伊川的覆信中，他再一次強調現實實踐面的重要，認爲內在於人之「心一」也，所以可以平施之，但因「其分不同，故所施不能無差等」，此說「稱物」，即「稱」其間關係之「親疏遠近，各當其分」，使一切舉措皆得各宜其理。如此側重於道德踐履的角度闡釋命題的內涵，明顯地與其「權中」的思想有所關聯，可以說，其「稱物」及「權中」都是體現「理一」、實現「分殊」的功夫過程。

又，覆信中，龜山憂心《西銘》之論述只「明理一」而「無親親之殺」，恐致「非明者默識於言意之表」的現象，又豈知所謂「理一而分

殊」的道理？此處，「默識」意同於前文所述其嘗語羅仲素的「讀書之法」，要在「以身體之，以心驗之，從容默會於幽閒靜一之中，超然自得於書言象意之表」，教人以持平從容的態度去精思、體會語言文字下的深刻義理，從而以具體的身體力行去驗證那個道理，而其中獲致書中道理的關鍵還在於「以心驗之」。倘從實體義說，經書典籍中所欲載明的一切原則或道理，即是該澄然瑩澈之未發的中體，它既普遍又內在。因此，所謂讀書之法說的即是成德之方，要人在道德實踐的功夫上，以雍容自盡、燕閑靜一的態度去默識、體會中體之瑩澈的未發氣象。其中，必須透過主體內在心體的道德力量，以超越的自我去覺知、察識，沈靜、專一地去深思、體驗中體。所以，在承體起用的思路下，進德修業必當先超乎言意、識得此體（此理），才能具體力行，使和用暢達，臻至理想的道德境界。此亦同於明道之「默識」與「識仁」的學說，皆強調成德的基礎還在於在內聖功夫的自我肯認與充盡。此皆已見於前文，不再贅述。

可知，龜山以「稱物」及「默識」來詮解「理一而分殊」，其理據即在於體驗未發的「觀中」思想。相應來看，其所欲「默會」的未發之中實即是那作為「一」的「理」⁵，已發之和便是那識取體證後皆能如理合宜的諸多「分殊」，體中與得和，和「理一而分殊」一樣，在義理層面上有先後之序（但並不表示孰輕孰重，在涵養功夫上兩者相互關聯，不可偏廢）。可以說，龜山在此有意將「觀中」的修養工夫與「理一而分殊」命題作連結，蓋以其實踐進路皆在以識取一理為先、權稱萬殊為要。如此思理既未違背儒家傳統之內聖逆覺的立場，也是對伊川「理一而分殊」說內涵的進一步拓展。不過，龜山本身並未直接地就命題作更多有關如何默會的詮釋，一如他在「觀中」心法中並未明確提出具體

⁵ 如此相應的說法，可證諸於龜山對道之不可言傳的討論。龜山曾說：「古之聖人命之曰一，寄之曰中。則一也者，特道之有不可以名言者耳。中亦非道也，道之寄而已。」（《楊龜山先生全集》卷 27，頁 1088-1089。）說道是「一」，乃特就道之獨一、至高而說；說道是「中」，則從道之不偏不倚的質性而說，兩者都只是權說。知其「中體」，義理通於「理一」之「理」，亦即是「一」，其義理內涵超於言意之表。又，戴君仁及牟宗三兩位先生也都曾先後指出，龜山之道南一脈所欲默會、默識者，即是該作為道德實體之「本心」的「大本」。請參見戴君仁：《梅園論學集》（臺北：台灣開明書店，1970 年），頁 194-212 及牟宗三：《心體與性體》第二冊，頁 218-233。

之「觀」法的哲學態度，延續的是他對《西銘》「言體而不及用」的憂慮，主要關切還是聚焦於現實的踐履層面。此側重「分殊」的態度，對後之延平產生很深的啟發，繼而在「理一分殊」之外提出「理會分殊」，對原來命題作了詮釋上的創新與轉化。而此過程中，尤不能忽略的是龜山弟子羅豫章的體會與傳承，由於他在「靜坐」工夫上的指點，讓延平在此命題上作了更多的發揮與開展，「靜坐」成了析論延平「理會分殊」內涵不可迴避的課題。

（三）默會靜坐的詮釋意向

龜山在「理一而分殊」的詮解上，聯繫了自己獨特的「觀中」思想，因而在用中上有權稱分殊之說。但就體中言，其對具體的「觀」法所論不多，「默會」、「默識」之確義亦未易明瞭，致使學者往往將之與「靜坐」工夫作一連結，其弟子羅豫章就直指「靜坐」以觀喜怒哀樂未發前氣象為何，並以此傳授給延平。但事實上龜山始終未明確以「靜坐」法門教人。那麼，該思想的連結與弟子門人們的發揮，豈只是一種偶合或無中生有？倘從師承觀之，二程兄弟平日皆好靜坐，對龜山學思豈能無有任何啟發或影響？究竟龜山對靜坐工夫的看法為何？顯然是一個進入「靜坐」體中課題的關鍵問題。

1．處於二程好靜坐的學習氛圍

就師承觀之，二程兄弟皆重視靜坐，並以之教導學生，龜山久處二程兄弟門下，豈能不聞靜坐之功？據《程氏外書》記載：「明道先生坐如泥塑人，接人則渾是一團和氣。」⁶此段文字可視為其平日行靜坐工夫的根據。以明道而言，仁心常活，周流不滯，故能靜觀萬物，生機洋

⁶ 《河南程氏外書》卷第 12，頁 426。《宋元學案·明道學案》亦記曰：「明道終日坐如泥塑人，然接物渾是一團如氣，所謂望之儼然，即之也溫。」（《宋元學案·明道學案》，頁 575。）

溢。因此，所謂「坐如泥塑人」非指其寂滅湛靜，如槁木死灰，而是形容明道處於暫隔現實之取靜的一種危坐狀態，期在靜敬恭肅中去觀理、覺理，從而涵養身心、體現那至高超絕的天理，逮天理流行，順事應物自是一團和氣。又，《外書》中曾載曰：「謝顯道習學業，已知名，往扶溝見明道先生受學，志甚篤。明道一日謂之曰：『爾輩在此相從，只是學某言語，故其學心口不相應。盍若行之？』」請問焉。曰：『且靜坐。』伊川每見人靜坐，便歎其善學。」⁷指出謝良佐（顯道，1050-1103）受業後在實踐工夫上苦無進展，明道遂教之以靜坐⁸。而文末記伊川讚歎靜坐者為「善學」一語，可見伊川亦重視靜坐一事。試參證《外書》他處的記載，龜山與游酢（定夫，1053-1123）曾一同往見伊川，時值「伊川瞑目而坐」，二子不敢驚擾侍立一旁⁹；以及伊川曾指靜坐面前之水盆，教導學生於清靜中順事應物¹⁰，皆證明伊川平日應時作靜坐的體驗工夫與教導。是故，以二程對靜坐的體驗與權宜之教來看，靜坐在程門確實是被作為一種日常的修養工夫。

惟須知二程對靜坐的領略，並不是要去悟求長生不死或空性空理，而是教人透過此身心的鍛煉，使精神意識、思維活動保持相對的穩定，藉此以達養志求道的終極目的。《遺書》中就曾明示曰：

胎息之說，謂之愈疾則可，謂之道，則與聖人之學不干事，聖人

⁷ 《河南程氏外書》卷第 12，頁 432。

⁸ 不過，謝氏當時「已知名」（學有所成），明道因憂其「心口不相應」，才教之以靜坐，可推知明道顯然並未在謝良佐拜師後便立即授之以靜坐為入道之方。其次，再從明道告以「且靜坐」的「且」字觀之，有姑且、猶且之意，謂意著靜坐工夫在明道應只是一種入道的輔助之方。畢竟與現實隔絕之調理身心的修養操作，並不能符合儒門關懷現實之立教，充其量只能是學道、觀理的一種權法。參合《外書》中所載：「謝子曰：『吾嘗習忘以養生。』明道曰：『施之養生則可，於道則有害。習忘可以養生者，以其不留情也。學道則異於是。必有事焉而勿正，何謂乎？且出入起居，寧無事者？正心待之，則先事而迎。忘則涉乎去念，助則近於留情。故聖人心如鑑，孟子所以異於釋氏，此也。』」（《河南程氏外書》卷第 12，頁 426）習忘去念可使人心寂靜，有助於養生，卻無助於儒家之聖學，知習忘靜坐於明道只權作一種求道的特殊型式，而非主要的體證工夫。

⁹ 據《河南程氏外書》記曰：「游、楊初見伊川，伊川瞑目而坐，二子侍立。既覺，顧謂曰：『賢輩尚在此乎？日既晚，且休矣。』及出門，門外之雪深一尺。」（《河南程氏外書》卷第 12，頁 429。）此即著名的「程門立雪」故事。

¹⁰ 《河南程氏外書》記曰：「暇日靜坐，和靖、孟敦夫、張思叔侍。伊川指面前水盆語曰：『清靜中一物不可著，才著物便搖動。』」（《河南程氏外書》卷第 12，頁 430。）

未嘗說著。若言神住則氣住，則是浮屠入定之法。雖謂養氣猶是第二節事，亦須以心為主，其心欲慈惠安靜，故於道為有助，亦不然。孟子說浩然之氣，又不如此。今若言存心養氣，只是專為此氣，又所為者小。舍大務小，舍本趨末，又濟甚事！今言有助於道者，只為奈何心不下，故要得寂湛而已，又不似釋氏攝心之術。論學若如是，則大段雜也。亦不須得道，只閉目靜坐為可以養心。「坐如尸，立如齊」，只是要養其志，豈只待為養這些氣來，又不如是也。¹¹

於此，分別「聖人之學」與「浮屠入定之法」，但在某種程度上是肯定靜坐的意義的。他們認為通過胎息之行氣導引，使人在「神住」、「氣住」中，心確能獲得寂湛安靜，有助於人之收攝身心，但其目標與孟子之養氣、養志實有所不同，此法門「聖人未嘗說著」，與儒家聖人之學有異¹²。知二程之於靜坐，實際上只視為一種入道、為道的輔助方式。雖然明道嘗曰：「性靜者可以為學。」¹³意謂性靜、心靜是入道為學的前提之一。不過，本論文前章中曾引述黃宗羲語，明道「以靜字稍偏，不若專主于敬」，恐一味主「靜」易流於釋道異端，而於事物不相涉，遂拈出一「敬」字，並與〈中庸〉之「誠」字連言，主張學者須先識仁，「以誠敬存之」，時時莊敬持養；伊川亦「以敬字未盡，益之以窮理之說」，而有主一、守敬之說。換言之，二程即使談「靜」、也都行靜坐，仍是就儒學的立場而說，其論「靜」須與「敬」字合參，如何持敬、守敬才是他們真正關心的為道之方。簡言之，從「靜」到「敬」，意在教人通過身心之靜攝觀照，以持敬、守敬去體證天理、中體，使「敬而無

¹¹ 《河南程氏遺書》卷第2下，頁49-50。

¹² 此見二程本身也認為胎息靜坐之法，在本質、旨歸上乃非儒家聖學之事。又，朱子曾曰：「所示《問目》，如『伊川亦有時教人靜坐；然孔孟以上，卻無此說』，要須從上推尋，見得靜坐與觀理兩不相妨，乃為的當爾。」（見〈答潘謙之二〉，《朱子文集》，頁2608。）王畿亦曰：「顏子、仲弓德行之首，惟曰視聽言動，曰出門使民，皆於人倫日用感應處求之，未嘗以靜坐為教也。至明道始教人靜坐，每見學者靜坐，便嘆其善學。此非有異於孔門之訓，隨時立教，所謂權法也。」（《王龍溪語錄》，台北：廣文書局，1977年，卷5，頁7。）因此，儒門中教人靜坐之法始於二程，似乎是理學家共通的認知，只是在二程，靜坐、胎息或坐忘等入路，皆只是一種體證儒家之道的輔佐方式，或可說是其思想中持敬之方的另種特殊型態。

¹³ 《宋元學案·明道學案》，頁560。

失，便是『喜怒哀樂未發之謂中』也。」¹⁴儘管兩人在「敬」字上的體會不同，但藉靜坐體驗與莊敬持養以超越的體證「喜怒哀樂之未發」的工夫歸趨卻無異。這不僅在概念上有意識的將靜坐法門與持敬體中一事作了連結，也在現實中具體化了觀未發前氣象的工夫型態。顯然靜坐作為入道的輔助之方，對二程之義理或工夫進路而言，並不致令人有歧異之憂。

據此推想，始終心向洛學的龜山，其「觀中」心法與工夫旨歸豈能不受到為師的啟發與影響？其靜默去私、重視身心之收斂的詮釋意向，與二程之藉靜坐調整身心以體驗天理的工夫可謂合契一致；觀中時所謂「雍容自盡於燕閑靜一之中」（或「從容默會於幽閒靜一之中」）之悠緩不迫的意蘊，不正通於二程「學者須敬守此心，不可急迫。當栽培深厚，涵泳于其間，然後可以自得」的指點¹⁵；而所謂以道心「驗之於喜怒哀樂未發之際」的超越體證，實即是順明道體會天理的理路（「識仁」）而發揮的一種體證中體大本的工夫歷程¹⁶。

總之，於二程兄弟，靜坐之教，不失為體中之權法，他們教人透過靜坐以斂容體、息思慮、收放心，此持敬之道終究是以涵養本原為工夫之旨歸。對一向關懷現實的龜山言，觀中、體中的法門也不可能只是一項超絕現實生活的證體活動，它仍須在已發的具體分殊中去獲得驗證。因此，他教人先默識、體認未發之際，在自身種種情緒未發動的平和狀態下去念無欲，「執而勿失」，再就心之理、事之理去即事應物，自然能「發必中節」，「中」之義自見。這種返觀內視、轉化身心狀態的為道之方，從二程到龜山可謂一脈相承。

2 · 反對益生外求的養生術

¹⁴ 《河南程氏遺書》卷第2上，頁44。

¹⁵ 《河南程氏遺書》卷第2上，頁14。《宋元學案》則歸列於〈明道學案〉，見《宋元學案·明道學案》，頁557。

¹⁶ 前述，龜山雖曾一度引述伊川之「主一」說，然其思想本質歸宗於明道，所傳承者乃明道體證中體大本的工夫，是直下體證、肯認本心本體的一種逆覺工夫，由此澄然的本體清澈個體的生命，自然能由「中」導「和」，發而皆中節。故此說龜山之以道心「驗之於喜怒哀樂未發之際」，是順明道體會天理的路而有的發揮，而其義理根源即是明道的「識仁」說。無論觀於未發之際，或於良心發見處逆覺體證，其精神一致。

承繼師訓與崇儒重道的基本立場，既主張返而覺識、就現下本心處體證肯認之，其工夫進路即毋須外求或與現實暫隔，因此龜山勢必不能接受隔絕現實或益生延年的神仙術。考龜山問學嘗出入佛老莊列，於思想之闡發亦多不自覺地相互援引¹⁷，對佛道之養生術法理當有所認識或接觸。然，觀其一生堅持宗儒向道、距詖闢淫的理學家精神，對佛道之身心修煉型式，則表現出不甚認同的態度。

首先，他在「與陸思仲」書中對「削髮為僧」一事有感而發，他說：

比聞吾友乃欲削髮為僧，甚乖所期，中夜思之，寐不交睫，不覺起立為之嘆息也。且佛之為中國害久矣。……某自抵京師，與定夫從河南二程先生游，朝夕粗聞其緒言，雖未能窺聖學門牆，然亦不為異端遷惑矣。今夫所謂道者，無適而非也。況君臣、父子、夫婦乎？故即君臣而有君臣之義，即父子而有父子之仁，即夫婦而有夫婦之別。此吾聖人所以無適而非道也。離此而即彼，則取舍之心多矣。以取舍之心求道，則其分於道也不已遠乎？彼其君臣、父子、夫婦，且不能容之，則其為道也不已隘乎？且佛之言曰：「吾之道足以斷輪迴、出生死。」故溺其說者爭趨之，彼以死生為足，厭苦而求免之，果足為道耶？其信然耶？夫古之大學之道，必先明天德，知天德，則死生之說、鬼神之情狀，當自見矣。是道也，聖人詳言於易，不必徇邪說而外求也。孟子曰：「盡其心者，知其性，知其性，則知天矣。」子姑盡心，然後儒佛之是非較然，而信吾言之不惑也。世之為佛之徒者，將以為道耶，則廢人倫、逆天理，非所以為道也。¹⁸

這是一段龜山陳述儒佛之辨的重要文字。從引述中可見，龜山不僅稟持

¹⁷ 請參見筆者：《楊龜山思想研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1994年），頁39-50，第三章第三節「雜揉佛老」之考述。

¹⁸ 《楊龜山先生全集》卷18，頁787-790。

師教，尤堅守儒家聖學的立場，對儒佛之道作了深入的辨析。他勉勵友人當向內探求，就人倫關係去盡心盡性、進德修業，以達與天合德之理境。因而極力反對異端邪說與削髮為僧的修道方式，認為它們無濟於現實人生¹⁹。

另外，「踵息庵記」是一段呈現龜山對仙學道術看法的重要敘述。他說：

通天下一氣耳。合而生，盡而死。凡有心知血氣之類，無物不然也。知合之非來，盡之非往。則其生也漚浮，其死也冰釋，如晝夜之常，無足悅戚者。世之羨生者，吐故納新，熊經鳥伸，欲以引年。甚者鑿丹化金餌之，以祈不死，厭常為奇，卒以喪者，十常六七而不悟。余頃自京師，得元道之書。閱之，喜其言無益生之祥，切謂行之其幾於道也。及來毘陵，聞道士嚴奉先得衛生之經，夜臥無出入息，其庶乎元道，兀然自止者矣。造其室而問焉，聽其言殆將有意乎！莊生所謂息以踵者也。²⁰

其中，「吐故納新，熊經鳥伸」語出《莊子》²¹，是指一種結合吐納引氣與肢體伸展的養形延壽之法；「鑿丹化金餌之」則指一種燒煉金丹來服食，以求不老不死的仙道方術。龜山先指出萬物皆以氣為生，生死乃氣之所為，聚合散盡、循環消長有一定的自然之理，實不值得高興或悲哀。他慨嘆世之羨生者不知順養，致力於調息養形、餌服金丹以求延年，終難逃一死而不悟。依其意，龜山對以人為方式助益增壽之術頗不以為然，他肯定的是「元道」書中「無益生之祥」的自然型式²²。至於，「元

¹⁹ 類似的看法，散見於龜山全集中。例如，「與翁子靜」書中龜山亦曰：「世之所謂善知識者，皆自謂與諸佛齊肩矣。付之以天下之任，未知果能為禹稷否？孔子曰：『知周乎萬物，而道濟天下，故不過。』苟道不足以濟天下，皆過也。」見《楊龜山先生全集》卷 18，頁 796。

²⁰ 《楊龜山先生全集》卷 24，頁 975-976。

²¹ 《莊子·刻意》曰：「吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥伸，為壽而已矣。此道引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。」見《莊子集解》，臺北：三民書局，1985 年，頁 87。

²² 「益生之祥」，即指反自然，以人為益加之。語出《老子王弼注》下篇五十五章：「益生曰祥。」王弼注曰：「生不可益，益之則夭也。」（《老子四種》，臺北：大安出版社，2006 年，頁 47-48。）知「祥」字作災禍解；《莊子·德充符》亦曰：「常因自然而不益生。」（《莊子集解》，臺北：三民書局，1985 年，頁 35。）「無益生之祥」，意即主張順應自然，反對人為。

道之書」的內容為何？「無益生之祥」的自然型式為何？龜山並無多著墨，但連結下文「聞道士嚴奉先得衛生之經」一事或可見端倪，知「元道之書」是道教書籍之一，其內容又與老莊自然主義的思想有關²³。又，「衛生之經」首見於老子教導南榮趯保全本性之道的一段對話，也是一種崇尚自然、與物順行，使形神合一的養生之道²⁴。此謂道士嚴奉先得此養生之法，因而煉就了「夜臥無出入息」²⁵，龜山認為此修煉已近乎探得「元道」，亦即是莊子所謂「息以踵」的「真人」之境了²⁶。

姑不詳論關於仙學宗教之相關概念及思想，但從上述中可知，龜山對佛道之靜坐調息等養生術確實有相當程度的接觸與認識。惟值得注意的是，龜山反對益生外求是築基在其氣化宇宙觀中的自然之理，順此「自然」的義理模式，在闡釋上也就很自然地與道家思想相關聯。然而，本質上，龜山之「氣」從屬於「理」，為「理」所支配、所規定，其「理」即是道、即是心、即是性。氣之合盡、生之長短，都不是重點，循理而行才是他所真正關切處。人能率性循理即能得「道」，而所得之「道」，在體質上亦必屬儒家之道。因此，他為元道之書中所謂「無益生之祥」的說法感到心喜，認為不益生乃能「行之其幾於道也」，蓋因循自然之理與其率性循理之教正相符契。於是，他將道士嚴奉先的修煉之境與莊

²³ 按《宋史·藝文志》「道家附釋氏神仙類」收錄有《老子元道經》一卷，見於《宋史·藝文志》卷 158，頁 2403。《正統道藏》正一部也錄有《太清元道真經》三卷（北京：文物出版社影印本，1988 年，第 34 冊，頁 459-462。）兩經皆省稱作《元道經》，皆係清靜內修之道書，旨本於老子清靜無為之說，主要在敘述清靜內修、以求長生昇仙之道（參考道教學術資訊網站之「道教辭解」「太清元道真經」條。見 <http://www.ctcwri.idv.tw/godking.htm>）兩經或當一書，本文暫不作深究，但可資參考。龜山於此未指明「元道之書」的書名，我們無法確知是否即是上述之《元道經》。然參合其下所述之內容，推知是書當屬道經一類。

²⁴ 《莊子·庚桑楚》記曰：「老子曰：『衛生之經，能抱一乎？能勿失乎？能无卜巫而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能舍諸人而求諸己乎？能儻然乎？能侗然乎？能兒子乎？兒子終日嗥而嗑不嘎，和之至也；終日握而手不掙，共其德也；終日視而目不瞬，偏不在外也。行不知所之，居不知所為，與物委蛇，而同其波，是謂衛生之經已。』」（《莊子集解》，臺北：三民書局，1985 年，頁 134。）意即教人保全本性的常道，要在守己本分，不為外物所牽繫，能循從自然的規律，與物順行，以達形神合一之境。

²⁵ 按道教內丹學教人靜聽自己的鼻息，氣沈丹田，在鬆靜中使呼吸自然平順、勻密細綿，以達內氣不出、外氣不入的境界。此謂道士嚴奉先能「夜臥無出入息」，使「兀然自止」，即指其能在睡臥中調氣攝心，使口鼻呼吸若有若無、出出入入，知其應為道教內丹家，龜山認為其修煉功夫可與莊子的「真人」之境相為比擬。

²⁶ 「息以踵」語出《莊子·大宗師》：「古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。」（《莊子集解》，臺北：三民書局，1985 年，頁 36。）莊子用以描述其理想人物「真人」之能順應自然，呼吸深緩勻密。後為道教仙學系統發展成導引行氣的「踵息」之術（參考道教學術資訊網站之「道教辭解」「踵息」條。見 <http://www.ctcwri.idv.tw/godking.htm>）

子的「真人」之境相擬聯繫，即因他們在工夫上皆能意念專一、循乎自然，臻至神定氣靜之境。

倘換個角度觀察，龜山在態度上並不認同以外在的修煉術去違反自然的規律，另一方面似乎也接受了結合道家之自然義與道教的調息養生法。不過，依其義理，龜山應是要人在靜中見體，此亦慎獨工夫所必涵之義，認為人在自然從容中調氣攝心，使自己的思維、情緒獲得穩定平和，進入無欲、無我的狀態，身心一體，乃能與道合體。但其確切的路徑還是在內在的體證，以歸返人之本心、本性為終極目的²⁷。因此，在循理順行的思想見解下，龜山之於靜坐調息的養生法門，也可以是治心養氣的工夫入路。只是承二程之教，他能明辨儒佛道各有其工夫旨歸，該法門也只能是體道的輔佐工夫之一。或許正因龜山有此體認，以致未見其明言以教之。

至此亦不難理解，龜山何以屢屢教人要「默會」、「默識」及「雍容」、「從容」，推知當與其對佛道之靜坐養生術的認識有關，只是龜山不可能以「靜坐」法門來詮釋他的「觀中」心法。若再從字面意義理解，「默」字本有沈靜不語、幽靜無聲之意，於是「默會」意指不用言語即得一致之契會，「默識」則形容通過內心沈靜的深思，而能無隔地心領神會，其中皆具沈靜、默契之意，著重於主體之內在心理的深層體究。其次，從龜山論述內容觀之，「觀中」心法是要人在未發之際進行體察，龜山教人要「雍容自盡於燕閑靜一之中」、「從容默會於幽閒靜一之中」，由此默而識之，便能超然自得於書言意象之表。他以身為儒者的立場，從道德意識的層面指點人要向內自我翻轉，將身心調整收束，在冲和寬舒之中使意識活動轉化為高度的沈靜、專一狀態，在身心內斂俱寧中觀得未發、契入中體，時時從容於中道而不踰矩²⁸。總而言之，學者將其「觀」法與「靜坐」工夫連結，乃至弟子們直指「靜坐」以觀喜怒哀樂未發前大本氣象為何，可謂其來有自。對龜山而言，靜坐

²⁷ 明儒高攀龍即曰：「龜山門下相傳靜坐中觀喜怒哀樂未發前作何氣象，是靜中見性之法。」見《明儒學案·東林學案》卷 58，頁 21。

²⁸ 此從容體中的義理，實與前述龜山之「見無全牛，萬理洞開」、「循固然之理，行其所無事」的從容處中之妙智聖境相通貫。此則不再贅述。

的意義不在靜坐本身或靜坐最終所體驗到之超現實的殊勝境界，而是靜坐過程中那份趨靜向定的心路歷程。因此，靜坐是佛道煉氣養生的入門之方，也可以是儒家修身養性的工夫之一。兩者儘管在功夫及旨歸上有很大的不同，其教導內涵皆趨向一種心意的寧定與專靜，強調和順應物、平和穩定的路數型態可謂一致。

二、羅豫章之「靜坐」體中

如上所述，黃宗羲說羅豫章以靜坐看未發氣象是明道以來下及延平的一條「血路」，龜山即居此條「血路」中承先啓後的地位。二程要人在深層的專靜中體察聖賢之理，龜山則繼之教以默會、從容以觀未發。門人羅豫章從學二十餘年²⁹，儘管期間嘗「裹糧走洛」，向伊川求問易學，得指示後又歸而卒業龜山，盡得不傳之秘。卸下官職後，更絕意仕進，入羅浮山專注於靜坐體驗天理³⁰，推闡師說不餘遺力，於龜山門下無人能出其右³¹。其明確提出以靜坐體驗未發氣象的學說思想，下傳至李延平，終而建構道南特有的「觀中」工夫型態。

（一）從「盡心以知性」到「躬行以盡性」的踐履思考

按前述，龜山於《四書》中最推崇〈中庸〉，認為聖學所傳具在此書，對於〈中庸〉之「大本」中體尤有體會，因而在未發、已發的討論上，成就了其著名的「觀中說」。另一方面，龜山又認為，《孟子》之書

²⁹ 見《宋元學案·豫章學案》「附錄」云：「仲素篤好學，推研義理，必欲到聖人止宿處，遂從龜山遊，摳衣侍席二十餘載。」見《宋元學案·豫章學案》卷 39，頁 1275。

³⁰ 事見《宋史·道學傳》卷 187，「羅從彥列傳」，頁 5135。

³¹ 朱子就曾推許曰：「龜山先生倡道東南，士之游其門者甚眾，然語其潛思力行、任重詣極如羅公者，蓋一人而已。」（見〈李先生行狀〉，《李延平文集》卷 4，頁 56-57。）又曰：「龜山之南，道則與俱，有覺其徒，望門以趨。惟時豫章，傳得其宗。」（見〈祭李延平先生文〉，《李延平文集》卷 4，頁 59。）黃宗羲亦評曰：「龜山三傳得朱子，而其道益光。豫章在及門中最無氣燄，而傳道卒賴之。」（見《宋元學案·豫章學案》卷 39，頁 1271。）知羅豫章在龜山門人中深獲肯定，對龜山學思，任重傳揚，是道南傳承中不可忽視的一環。

蓋源出於〈中庸〉，故而〈中庸〉深處，多見於《孟子》之書，這就在義理的層面把〈中庸〉與《孟子》作了連結。於是，在龜山，中體、誠體、心體、性體，皆是一；體中達和、慎獨誠之、盡心盡性這一路，無不欲顯發儒家「天道性命相貫通」之大義與道德主體的實踐哲學。是以，承龜山之教，羅豫章對〈中庸〉與孟子思想亦頗為重視。

龜山語錄「餘杭所聞」中，就記載了豫章向龜山請教的兩段重要文字：

仲素問：「知微之顯，莫只是戒慎乎其所不睹？恐懼乎其所不聞否？」曰：「然。」³²

仲素問：「盡其心者知其性，如何是盡心底道理？」曰：「未言盡心，須先理會心是何物。又問。曰：「心之為物，明白洞達，廣大靜一；若體會得了然分明，然後可以言盡；未理會得心，盡箇甚？……人大抵須先理會仁之為道，知仁則知心，知心則知性，是三者初無異也。」³³

於此，豫章問到的是心從靜到動之間的一個重要的過渡環節，人當如何作工夫的問題。心體本身即寂即感、「莫見乎隱，莫顯乎微」，它在動而未形，若有若無之間，幽微難明³⁴。當人一旦感於物，心在動之微處則可能有或善或惡之異。因此，人當知微，時時戒慎恐懼，使心體常保純淨不雜，順體而動，不為物欲所牽累。此即〈中庸〉慎獨的思想，與孟子的盡心知性同為指點作聖工夫的進路。只是慎獨還只著眼於動之微處的自我照察，因此人在知微之後，要問的是心當如何去「盡」？如何去落實體現？龜山則教之以先理會得吾該超越而內在的道德本心，並在此前提下，通過踐仁的工夫來使心體呈現起用。蓋為仁的道德實踐，使

³² 《楊龜山先生全集》卷 12，頁 617。

³³ 《楊龜山先生全集》卷 12，頁 626。

³⁴ 此亦即是《易傳》所謂：「幾者，動之微，吉凶之先見者也。」之「幾」。（《周易·繫辭傳下》，十三經注疏本，頁 171。）

心體得以挺立而具體化，盡此仁心即是盡此仁性。故從落實面說，「知仁則知心，知心則知性」，如此層層上推終至合而為一。

於是，對於〈中庸〉一書，他也認為：

中者，天下之大本；庸者，天下之定理。故以名篇。此聖學之淵源，六經之奧旨也。³⁵

可謂不離舊說。惟較具創新者，則見於他在〈韋齋記〉中說：

夫〈中庸〉之書，世之學者盡心以知性，躬行以盡性者也。而其始則曰：「喜怒哀樂之未發，謂之中。」其終則曰：「夫焉有所倚，肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。」³⁶

依上述龜山之教導，知性盡性的關鍵在知心盡心，而其體現作法則在知仁踐仁，作為龜山的得意門生，豫章勢必亦正視此道德實踐的重要性。此處對〈中庸〉之書他提出另一個看法，尤強調主體的實踐與力行。從「盡心以知性」到「躬行以盡性」，既符合其篤志力行的求道精神，也表現出他對儒家道德實踐哲學的深刻體會。且依他所見，躬行盡性的工夫進路是以體中為始，即是教人在靜中看喜怒哀樂未發之氣象為何，以覺識存養該純一清明的心性本體。一旦人能證體知本，便能盡性盡心，由內而外地起用道德創造，進而在實踐、體現中「肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天」，終而達至與天合德的聖人之境³⁷。至此，可知羅豫章專注於體驗未發的修養實踐，其所設定之內省修德的終始過程，主要是從〈中庸〉悟入，通過孔子的踐仁工夫、孟子的盡心知性以知天，由仁心仁性通徹向天道天命，期主體生命能開出上達天德的義理弘規，這一路的思

³⁵ 《羅豫章先生文集》卷之 4，頁 45。

³⁶ 《羅豫章先生文集》卷之 10，頁 109。

³⁷ 按李延平曾答朱子云：「承錄示〈韋齋記〉，追往念舊，令人淒然。……某竊以謂『肫肫其仁』以下三句，乃是體認到此達天德之效處。就喜怒哀樂未發處，存養至見此氣象，儘有地位也。」（見〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之 2，頁 26。）

想主張顯然不離龜山，更不出儒家內聖成德的道德實踐哲學。

(二) 靜坐以觀心——體驗未發之中

躬行踐履，既是羅豫章思想用心用力處，其具體之方則又在於靜坐。按前述，龜山嘗教導豫章「讀書之法」（亦即求道之法）云：「以身體之，以心驗之，從容默會於幽閒靜一之中，超然自得於書言象意之表。」³⁸一方面重視心理的默識、覺察，另一方面也強調身體的體證、力行，羅豫章即循此一體驗未發的修養論，「著實子細去理會」³⁹，加以領略發揮，遂提出調攝身心的靜坐為其入道之方。

在「觀書有感」一詩中，羅豫章云：

靜處觀心塵不染，閒中稽古意尤深；周誠程敬應麤會，奧理休從此外尋。⁴⁰

推知豫章之主要見解如下：

1. 主張於靜處觀心

按心在未發時，清明洞達，純一不雜。所以，人在現實中要能對自我的言動思緒加以收攝，使無私意造作，止息內外之紛擾，自能體會得此心之清朗瑩徹。且依豫章之意，「靜處觀心」之「觀」的形式即是靜坐，通過靜坐以進入喜怒哀樂未發前之氣象。據李延平對朱子敘述其從學羅豫章的經過時曾曰：

³⁸ 《楊龜山先生全集》卷 12，頁 625-626。

³⁹ 朱子曾對羅豫章的求學態度評曰：「仲素先生都是著實子細去理會。」（見《宋元學案·豫章學案》卷 39，頁 1276。）與上述豫章「推研義理，必欲到聖人止宿處」的表現一致，因而在推衍龜山思想時能有新的發揮。

⁴⁰ 《羅豫章先生文集》卷之 10，頁 111。

某曩時從羅先生學問，終日相對靜坐，只說文字，未嘗及一雜語。先生極好靜坐，某時未有知，退入室中，亦只靜坐而已。先生令靜中看喜怒哀樂未發之謂中，未發時作何氣象。此意不惟於進學有力，亦是養心之要。⁴¹

知羅豫章平日「極好靜坐」，並以此工夫親自示範教導學生去「觀」。理論上⁴²，靜坐法門是採與現實暫行隔離的方式，人要從現實生活中抽離出來，藉由身形之收攝，減少心理之慾望雜念⁴³，使心氣情緒獲得調節以進入高度的平靜專注狀態，如此便能掌握未發之中體。這種使身心收斂、專靜的方式，確實不失為「有力」的進學方法，更是「養心之要」。相較於龜山，「觀」的方式大約只說到「驗之」、「識之」之「默識」與「默會」，至羅豫章則明確指點出以靜坐的方式為「觀」法，可謂將龜山之道南心法更加予以具體化。靜坐，成了其「躬行以盡性」的具體形式，除了有助益於個體的進學，更是存養心性的重要方法。

2 · 順承「周誠程敬」的義理規模

詩中「周誠程敬」，推論「周誠」當指周濂溪之誠說，「程敬」則應指程明道關於誠敬立體直貫的圓頓智慧。按從思想內涵上說，周濂溪契悟〈中庸〉、《易傳》，以一「誠」字點撥，始顯發儒家形上智慧之奧蘊。其對「誠」字的體會，既是本體也是工夫，認為天之道以誠為體，人之道以誠為工夫。聖人與天合德，以其能「誠之」盡性也。本義真實

⁴¹ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁18。

⁴² 筆者於此說「理論上」，乃因現實中靜坐之適用性與效益性往往因人而異。因此，採靜坐方式是否就一定能達觀中、體中？恐未必能保證。

⁴³ 按文獻中，未見羅豫章對靜坐與人欲間之關聯性作論述，對於人欲的討論也不多，僅見於下列兩條文。曾說：「聖人無欲，君子寡欲，眾人多欲。」（見《宋元學案·豫章學案》卷39，頁1272。）又說：「嗜好者，人情之所不能免也。方其淡然而不使形見於外，則其違道不遠也。」（見《羅豫章先生文集》卷之2，頁20。）是知，豫章並不否定自然的人欲，但主張人當收斂、減少欲望。倘再依龜山教導學者在體中之後應「執而勿失，無人欲之私焉，發必中節矣」的義理，推知豫章之靜坐修養論勢必與淡然寡欲相關聯，故此處筆者逕以論述之。

無妄的「誠」字，成爲人之本有且具道德義的誠體，是人之道德的創造之源。從這個意義上，則誠體與中體、心體、性體皆是一。那麼，羅豫章學思既然重視〈中庸〉與孔孟，對於理學前賢周濂溪的誠說義理，理當有所契知。若然，則其「靜處觀心」所欲「觀」者，亦即是此寂感真幾的實體。證諸於他曾從誠體的作用面上說：「聖人之誠，感無不通，故所過者化，所存者神。其感人也，不見聲色，而其應之也，捷於影響，此堯舜孔子之道也。」⁴⁴對聖人聖心所開出之理境的體會，與學者並無不同。

其次，從學脈傳衍觀之，學者皆許羅豫章得傳龜山之學，而龜山曾師事明道，豫章又特別推尊明道⁴⁵，儘管龜山後來從學伊川，豫章也曾一度求教伊川，然兩人之義理本質終順明道之教。尤在「觀中」心法上，無異順乎明道體會天理的路而來，故而有黃宗羲所謂「此是明道以來，下及延平一條血路也」的評論。據此，「程敬」之「程」無疑是指程明道。對於明道之「須先識仁」、「以誠敬存之」的道德實踐方向與工夫把握，豫章不能不知。再參合豫章「自警」詩中所作，曰：

性地栽培恐易蕪，是非理欲謹於初；孔顏樂地非難造，好讀誠明靜定書。⁴⁶

意謂聖學之要只在慎獨，君子宜「謹於初」，戒慎恐懼乎動之微，順體而動，乃能是非、理欲、善惡分明，不爲外物所遷流。須知心體內在，聖人與體相契，乃能默體聖蘊，默識躬行，自然無僞地與道合一。如此高境界的體驗，便是孔顏樂處⁴⁷，便是學聖、作聖的工夫。顯然，對於儒家自覺且積極的默識心法，豫章已然契切於心。因此，詩中言「周誠

⁴⁴ 《羅豫章先生文集》卷之2，頁24。

⁴⁵ 查羅豫章重要著作《遵堯錄》中，於先儒獨附明道言行於後，以傳其事理。參見《羅豫章先生文集》卷之7，頁82-89。

⁴⁶ 《羅豫章先生文集》卷之10，頁111。

⁴⁷ 據黃百家案云：「〈通書〉屢津津于顏子，蓋慕顏子默體聖蘊，無些少表暴。」（見《宋元學案·濂溪學案上》卷11，頁491。）又，二程年少時從學濂溪，濂溪每令尋孔顏樂處，所學何事？知周濂溪對孔子、顏回默識躬行的道德踐履甚爲推許。豫章此處引作爲詩，或得濂溪之啓發，則不得而知，聊備於此。

程敬應羸會」，說的即是要順承「周誠程敬」的義理規模，以「誠」、「敬」為思想綱領，通過靜觀默識的工夫去操存、存養此本心本性，以達習熟真樂之境。

3 · 正視奧理聖蘊的內在性與現實性

羅豫章主張在靜坐中復見本心本性，採取的是一種「超越的體證」逆覺工夫⁴⁸。按此趨於靜定的工夫面向，理當易滑轉入佛老的一端。不過，對於儒學與佛老之間，豫章似乎沒有難以取捨的問題，曾說：

佛氏之學，端有悟入處。其道宏博，世儒所不能窺。然絕乎人倫，外乎世務，非堯、舜、孔子之道。趙普之對太宗曰：「陛下以堯、舜之道治世，以浮屠之教修心。」蓋不知言者。⁴⁹

他認為佛氏之學即便宏博難窺，卻是「絕乎人倫，外乎世務」，對於現實人生恐無助益，即是將儒佛的終極立場作了簡要的區隔。又嘗曰：

易簡之理，天理也。而世知之者鮮矣。行其所無事，不亦易乎！君子篤恭而天下平，不亦簡乎！《易》曰：『易則易知，簡則易從，易簡而天下之理得矣。』此之謂也。老氏芻狗之說，取其無情而已。……夫鼓萬物不與聖人同憂者，天之道也，聖人則未免有憂矣。若使百姓與萬物等，而一以芻狗視之，則亦何憂之有？故老氏之學，大者失之，則詆訾堯、舜，不屑世務，其下流為申、韓者有之矣。不可不辨也。⁵⁰

⁴⁸ 牟宗三先生認為，儒家內聖之學的逆覺工夫有兩種形態，一為「內在的體證」，「即就現實生活中良心發見處直下體證而肯認之以為體之謂也。不必隔絕現實生活，單在靜中閉關以求之。」；一為「超越的體證」，「超越」是指閉關靜坐，須與現實生活暫隔一下。（見氏著：《心體與性體》第二冊，頁 476-477。）按羅豫章既然順明道、龜山理路，肯認一內在之本心本性，其體現方式只須向內逆覺，默而識之，隨時可當下警覺而體證之。不過，他又提出靜坐體中之說。惟依其義理本質與歸旨，此「超越的體證」方式，只能視為其學說中的一配套措施。

⁴⁹ 《宋元學案·豫章學案》卷 39，頁 1273。

⁵⁰ 《羅豫章先生文集》卷之 2，頁 24-25。

於此，將儒家循理務實的現實人生哲學與道家視天地萬物為芻狗的「無情」的人生態度作了本質上的分辨。強調聖人與百姓萬物同憂，乃能投身務世，體現仁德；老氏之用「無情」以對，則恐致申、韓一派之嚴刻不仁的治世態度。換言之，豫章認為，申、韓、佛、老都是「外于吾聖人之學者」⁵¹，儒家聖學是要人反求諸身（心），向內去發明本心，以易簡的工夫在天地世事中體證、開展生命的意義與價值。再進一步地說，以其仁民愛物的道德本心之內在於我，聖人遂能與百姓萬物同憂，本心本性的體證是不能外乎現實人生的。故上引豫章詩中云：「奧理休從此外尋」，即是其對道體聖蘊之內在性與現實性的體會心得。

再者，以其正視道德心性之內在於人，羅豫章特別指出心之「思」是學道的關鍵。他說：

學道以思為主。孟子曰：「心之官則思。」《書》曰：「思作睿，睿作聖。」「惟狂克念作聖。」佛家一切反是。⁵²

〈勉李愿中五首〉詩中又云：

聖道由來自坦夷，休述佛學惑他歧；死灰槁木渾無用，緣置心官不肯思。⁵³

承孟子、《尚書》而來，以道德義的「思」為心之用，它與實體義的心合而為一，也是一種道德實踐的工夫。是以，依其義理，心官睿思覺用，便能知幾通微，體現道體、實踐聖道，否則便如槁木死灰渾無用。此處需留意的是，因為羅豫章先肯認心體之內在，所以也能關注到心的精思之用，進而從思中通微，體證中體聖道，其中前後脈理可謂一貫。

⁵¹ 《宋元學案·豫章學案》卷39，頁1275。

⁵² 《宋元學案·豫章學案》卷39，頁1275。

⁵³ 《羅豫章先生文集》卷之10，頁112。

由上述可知，羅豫章之靜坐體中仍是構築於儒家的道德心性之學，其靜坐的終極目的是要在靜中觀理，證體知本。然朱子卻對豫章的靜坐主張持有異見，曾評曰：

羅先生說，終恐有病。如明道亦說靜坐可以為學，上蔡亦言多著靜不妨，此說終是少偏。才偏，便做病。道理自有動時，自有靜時，學者只是敬以直內，義以方外，見得世間無處不是道理，不可專要去靜處求。所以伊川謂只用敬，不用靜，便說平也。⁵⁴

既是依順伊川的義理系統，朱子自然不能契切於以靜坐為入道的工夫。他認為靜坐之實踐偏於靜，倘以之作為儒家修養成聖的工夫是不夠全面的，故而提出伊川之「敬」為入路。黃宗羲對此則作了回應，說：

羅豫章靜坐看未發氣象，此是明道以來下及延平一條血路也。蓋所謂靜坐者，不是道理只在靜處，以學者入手，從喘汗未定之中，非冥心至靜，何處見此端倪？久久成熟，而後動靜為一。若一向靜中擔閣，便為有病。故豫章為入手者指示頭路，不得不然。⁵⁵

黃宗羲雖然也知「靜中擔閣，便為有病」，但他更深知這條「血路」的上下脈理，因此，說「豫章為入手者指示頭路，不得不然」，可謂深明豫章之用力處。靜坐之於羅豫章，亦只是求道證道的配套之方。惟豫章一向著重於躬行實踐，並未見其於理論的脈絡層面多作論述，其靜坐旨歸儒家聖學，此則不可不察。

⁵⁴ 《宋元學案·豫章學案》卷 39，頁 1277。

⁵⁵ 《宋元學案·豫章學案》卷 39，頁 1277。

第二節 李侗之詮釋工夫化——靜處「默坐澄心」，體認「理一」

據年譜，宋徽宗政和六年（西元 1116 年），延平二十四歲，始受學於羅豫章之門⁵⁶，於學道篤志深研，得「《春秋》、《中庸》、《語》、《孟》之說，從容潛玩，有會於心，盡得其所傳之奧」⁵⁷，甚獲豫章之稱許⁵⁸。期間，受豫章之影響，亦專注於靜坐以體驗未發，於講誦之餘更躬行於靜坐，認為靜坐「不惟於進學有力，兼亦是養心之要。」⁵⁹而後也退居山田，謝絕世故四十餘年，在日常中靜修反身、怡然自適，體證聖賢之道⁶⁰。對羅豫章之教，可謂遵奉不怠。

既師事羅豫章，於儒學聖道自當有所承續與堅持。其靜坐，亦當屬儒學視域下的涵養工夫。因此，延平教人「默坐澂（按：同「澄」）心，體認天理」，主張從靜默去欲中肯認內在的道德實體、觀識中體未發之氣象；再由此循理而發，便能進一步朗現中體、體證天理。而其中實踐的過程，延平尤重視從日用處著手，指出工夫應即發見處去理會事理，此自是其「體用兼舉」思想的開展。按延平曾在朱子的信中批云：「須是兼本體已發未發時看，合內外為可。」⁶¹而所謂「合內外」亦即延平所說：「使之體用一源，顯微無間，精麤不二，袞同盡是此理」⁶²。換言之，延平是在體用無間的立場上，一者要默坐體認，同時也要理會貫徹。於是，在伊川、龜山之「理一而分殊」的義理規模下，同時也是在默坐的基礎上，他進一步提出「理會分殊」的已發工夫。今綜觀其思想內涵，延平重視的是實踐面，主張理在靜處體會、更要在動處體證；而從命題的詮釋發展來說，強調「理會分殊」之踐履工夫，即是將原有之「理一而分殊」命題作了詮釋上的轉向，相較於龜山之於倫理義與體用

⁵⁶ 〈年譜〉，《李延平集》，頁 3。

⁵⁷ 〈李先生行狀〉，《李延平先生文集》卷之 4，頁 56。

⁵⁸ 羅豫章〈與陳默堂書〉中曾說：「近有後生李愿中者，向道甚銳，曾以書求教，趨向大抵近正。」（見《羅豫章先生文集》卷之 10，頁 111。）又曾作詩〈勉李愿中五首〉勉勵稱許之（見《羅豫章先生文集》卷之 10，頁 112。）

⁵⁹ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之 2，頁 18。

⁶⁰ 〈李先生行狀〉，《李延平先生文集》卷之 4，頁 56-57。

⁶¹ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之 2，頁 30。

⁶² 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之 2，頁 16。

關係的闡釋，延平在「理一而分殊」命題的詮釋上予以工夫化了。

延平在〈與劉平甫書〉中曾曰：

學問之道，不在於多言。但默坐澹心，體認天理。若見，雖一毫私欲之發，亦自退聽矣。久久用力於此，庶幾漸明，講學始有力也。⁶³

其中，「默坐澹心，體認天理」向被學者公認為其學問大要之一。其靜坐的目的是要體認喜怒哀樂未發前作何氣象，求所謂中者，並要求時常於靜處下工夫，久久用力於此，就能知天下之大本。就延平言，其所謂「中」、「大本」即是「天理」，亦即是心、是性，是靜處體認的對象，其靜坐之意義與目的皆築基於儒家的道德心性之學。

一、儒學視域下的「默坐」、「澹心」

(一) 去佛禪歸醇儒

道南學脈以靜坐體認為入道工夫，朱子在〈延平答問〉中就曾描述延平亦好靜坐，曰：「李先生終日危坐，而神彩精明，略無墮墮之氣。」、「明道教人靜坐，李先生亦教人靜坐。」⁶⁴試以見羅豫章之前後為分界點，觀察延平之專注在靜坐涵養，或與其見前曾一度徘徊於佛學的經驗有關。依其〈初見羅豫章先生書〉中自云：

聖學未有見處，在佛子中，有絕嗜欲，捐想念，即無住以生心者，特相與游，亦足以澹汰滓穢，洗滌垢坩，忘情乾慧，得所休歇。

⁶³ 〈與劉平甫書〉，《李延平先生文集》卷之1，頁4。

⁶⁴ 〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁37。

言蹤義路，有依倚處；日用之中，不無益也。⁶⁵

知其在見豫章之前，也曾欲以佛學為修養依止之途。其中，「絕嗜欲，捐想念」、「澂汰滓穢，洗滌垢坩」，與龜山、豫章之從容默會、靜坐體中的心要之教，說的實是相同的形式與作用。試想延平在接受豫章靜坐教法之際，豈能不心生同感，與之默相契合？不過，延平接著清楚地表示，曰：

若曰儒者之道，可會為一，所以窮理盡性治國平天下者，舉積諸此，非自愚則欺也。眾人皆坐伺以此，而不知伺暫引此以為入道之門也。⁶⁶

認為佛禪只能是求道的入門之方，它並不能等同於儒家之即事證道的聖人之學。參證他曾批評「禪學者」說：「只要絕念不採，以是為息滅，殊非吾儒就事上各有條理也。」⁶⁷蓋佛禪為出世教法，主要是從緣起性空論分殊之不真實，其絕欲息念的修持目的，並不在對現實事理的見察與踐履，故不足以盡人倫乃至治家國與天下，即使靜修有得，亦無法成就人的現實意義與價值；而儒者則是就實事證實理，重視現實的分殊。因此，延平認為，藉其默坐的形式暫時隔離現實，去做超越的體證，以對治吾人應事接物之際的心念，並無不可，但須知其間的差異。

如此去佛禪而歸醇儒的關鍵，主要與羅豫章的啟發及影響有關。見其拜師後，更以靜坐為基本的工夫入路，曾自述曰：

某自少時從羅先生學問，彼時全不涉世故，未有所入。聞先生之言，便能用心靜處尋求。至今汨汨憂患，磨滅甚矣。四五十年間，每遇情意不可堪處，即猛省提掇，以故初心未嘗忘廢。⁶⁸

⁶⁵ 〈初見羅豫章先生書〉，《李延平先生文集》卷之1，頁2。

⁶⁶ 〈初見羅豫章先生書〉，《李延平先生文集》卷之1，頁2。

⁶⁷ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁34。

⁶⁸ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁19。

所謂「猛省提掇」，即指其透過靜坐方式的身心收攝，向內去作自我的觀識省察，以持守其「初心」，不以忘放。此中自有羅豫章「靜處觀心」的教導與躬行實踐的啟發，令延平亦從靜處著手，且長久不斷、自修不倦。

（二）靜坐的作用與目的

因此，對於靜坐，延平有了深刻的體認，他進一步說：

心下熱鬧如何看得道理出？須靜方看得出。所謂靜坐，只是打疊得心下無事，則道理始出。道理既出，心下愈明靜矣。⁶⁹

處事擾擾，便似內外離絕，不相賅貫。此病可於靜坐時收攝。⁷⁰

大抵學者多為私欲所分，故用力不精，不見其效。若欲於此進步，須把斷諸路頭，靜坐默識，使之泥滓漸漸消去方可。⁷¹

大率有疑處，須靜坐體究，人倫必明，天理必察，於日用處著力，可見端緒。⁷²

此處指出靜坐的作用及目的，可說是為羅豫章作了更多具體的補充。其中所謂「打疊」、「收攝」、「斷諸路頭」、「一切掃去」，無非是指人藉由身形意念上加以收斂、專靜，以使「心下無事」、「胷中空蕩蕩」、「使之泥滓漸漸消去」；所謂「心下愈明靜」即指心意寧定，不再隨私

⁶⁹ 〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁38。

⁷⁰ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁26。

⁷¹ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁28。

⁷² 〈又與劉平甫書〉，《李延平先生文集》卷之1，頁4。

欲外物遷流而能澄然自持，如此自能明「人倫」、察「天理」，明覺、賅貫一切的「道理」。如此看來，靜坐確能有助於收攝人的身心意念，但此非延平之最終目的。依其意，是要吾人藉靜坐方式，使心在靜中獲得澄淨，繼而在靜中體認天理，教人從絕離紛擾、隔斷私欲中去專注於道德涵養之事。前述，延平師承羅豫章，因此，該透過暫隔現實方式所體認到的「道理」亦應屬儒家之聖學奧理，而非佛禪異端之離人倫事物以證得的性空之理；其靜坐息念的真正目的，是要人直截去默識、肯認那內在的道德意義的性理中體，以期實踐道德的行為。

門人朱子曾幾度自述其少時亦學禪，後為延平所糾正。如謂：「熹舊見李先生時，說無限道理，也曾去學禪。李先生云：『汝恁地懸空理會得許多，而面前事卻有理會不得。道亦無幽妙，只在日用閒著實做工夫處理會，便自見得。』」⁷³、「熹少時亦曾學禪，只李先生極言其不是，後來考究，畢竟佛學無是處。」⁷⁴又，雖然對其師的指點，朱子也曾一度疑惑，終而在延平的引導下反覆「聖賢言語」後，「回看釋氏之說，漸漸破綻罅漏百出。」⁷⁵是以，對延平之學，朱子似乎能深明其義，曾曰：「李先生教學者，於靜中看喜怒哀樂未發之氣象為如何。」⁷⁶、「李先生意，只是要得學者靜中有箇主宰存養處。」⁷⁷甚至上溯其源，云：「李先生教人，大抵令於靜中體認大本未發時氣象分明，即處事應物，自然中節。此乃龜山門下相傳指訣。」⁷⁸可見朱子對延平之學的推尊⁷⁹，亦可說明延平之靜坐仍不離儒學的視域，且與其師羅豫章相同，

⁷³ 〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁41-42。

⁷⁴ 〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁42。

⁷⁵ 〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁49。

⁷⁶ 〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁49。

⁷⁷ 〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁51。

⁷⁸ 〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁51。

⁷⁹ 然，朱子日後卻在與弟子的對話中，對延平的靜坐之教提出質疑。如說延平「終日危坐，只是且收斂在此，勝如奔馳。若一向如此，又似坐禪入定。」（見〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁38）、又說延平之靜中觀未發氣象時，「若一向這裏，又差從釋去。」（見〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁39。）即認為延平之靜坐偏重在靜，有近於釋氏之坐禪。把延平之學與佛學來聯繫詮解，既無視於延平義理之全體內涵，亦違背延平初教導的本意。朱子此不合理的批評現象，學者已多所析論。如牟宗三先生認為，此因朱子日後循伊川之進路有關，嘗曰：「延平雖無理論的分解，然其超越的體證所體證之中體當即是通于『天命流行之體』之性體，此當不會有太大的出入。……但此義理間架，朱子不必能真切契悟，亦未繼承其師之路（主要是此義理間架，不在靜坐不靜坐）而前進。朱子是繼承伊川之糾結而前進。……於是不滿于其

皆只將靜坐引作入道涵養的權宜之教。

二、「理」之道德實體義

(一) 理、中、心、性、仁皆是一

整體而言，承自龜山的啓發，延平重視現實工夫的開展，其思想興趣始終不在形上義理的思辨，對於有關理、中、心、性等概念的闡發並不多。不過，從其相關表述來看，延平無疑亦重視天理，理是其整個思想的核心，亦是最高範疇。其「默坐澄心」所欲體認的「天理」，便是該具實體義與普遍義的「一理」，從天地宇宙到人事萬物之間，此理一貫，從體上說，與道德哲學裏的中、心、性及仁等命題概念實同質異名。

以下引述朱子與延平關於「太極動而生陽」的一段答問，可略見延平對「理」的體認與詮解：

問：太極動而生陽。先生嘗曰：「此只是理，做已發看不得。」熹疑既言動而生陽，即與復卦一陽生而見天地之心何異？竊恐動而生陽，即天地之喜怒哀樂發處，於此即見天地之心，二氣交感，化生萬物，即人物之喜怒哀樂發處，於此即見人物之心。如此做兩節看，不知得否？先生曰：「太極動而生陽，至理之源，只是動靜闔闢，至於終萬物，始萬物，亦只是此理一貫也。到得二氣

師之隔離地『求中』之體證，不滿于其師之偏于靜，而不知其靜坐中超越體證之本質的意義，……當延平在時，其所開說，朱子並不領略。及延平沒，朱子自己用心時，卻又走向繼承伊川之糾結而前進，未能由其師之超越體證而悟入也。」（見氏著：《心體與性體》第三冊，頁 5-9）又，劉師述先亦從兩人的不相契處，認為那反而有助於朱子思想的完熟。他說：「在本質上延平的思想與他本人（按：指朱熹）的體會有許多抵牾處，他始終不敢將之加以輕棄，時常不免自疑。故延平的思想對他來說在本質上雖不相契，卻變成了一個重要的觸媒，逼著朱子不斷修改自己的思想，一直到他發展完成自己的成熟的思想為止。」（見氏著：《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局，1984 年，頁 63。）須留意的是，畢竟延平從學豫章，與龜山、明道走的是同一條逆覺的工夫路數，稱許的是實踐主體當下圓熟的道德聖境；而朱子義理主要承自伊川，著眼於現實工夫的修證進路，對於延平之超越的體證方式，自然未能有相應的體認。

交感化生萬物時，又就人物上推，亦只是此理。〈中庸〉以喜怒哀樂未發已發言之，又就人身上推尋。至於見得大本達道處，又哀同只是此理。此理就人身上推尋，若不於未發已發處看，即何緣知之？蓋就天地之本源與人物上推來，不得不異。此所以於動而生陽，難以為喜怒哀樂已發言之，在天地只是理也。今欲作兩節看，切恐差了。……人與天理一也，就此理上皆收攝來，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，皆其度內爾，妄測度如此，未知元晦以為如何？」⁸⁰

按朱子從「動而生陽」一句聯想到已發的問題，他將「太極動而生陽」理解為是「天地之心」之喜怒哀樂已發，而人物的喜怒哀樂則是「人物之心」的已發；雖然兩者都是情緒之已發處，但「天地之心」與「人物之心」須分兩節來看。對此，延平先有「此只是理，做已發看不得」的糾正，而後又分從幾個層面來強化詮釋，指點天地、人物之理的通體一貫義，不可截然二分。

首先，延平同於龜山，亦視「太極」為極至之理，是天地萬物的本源。他認為「太極動而生陽」一句，說的是太極此一「至理之源」，呈顯一動一靜、一闔一闢、一陰一陽之交感生化的終始過程，該無有限極的運行生化，使萬物變化生生，只是太極一理之全體的流行與充周，故說「此理一貫」，一切皆只是此理之流行生化⁸¹。因此，從該「天地之心」的生生本質來看，本無喜怒哀樂可言，「此只是理」，只是此理一貫的存有活動，不須以未發已發來加以類比，亦無法用已發未發來形繪其妙運。於此須注意的是，延平所理解的「太極」顯然是一個具有創生妙運之功能作用的至理，在天地處言，它即體即用，即活動即存有；此具實體義的生化之理，並不同於朱子後來所理解之只具形式意義的「太極」——只存有而不活動的「只是理」。蓋依朱子存有論分解性的思考，

⁸⁰ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁24。

⁸¹ 參合延平亦曾謂：「天地中所生物，本源則一。雖禽獸草木生理，亦無頃刻停息間斷者。」（〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁27。）此處「本源」即「太極」、即「至理之源」，亦即指天地於穆不已的創造化生之理。

太極只是所以然之理，本身無所謂動靜，今若說「太極動而生陽」，則其「動」是繫屬於太極之下的「動」，故「動而生陽」是落在氣之發用而說的，無怪乎朱子要以喜怒哀樂之已發來作比配，於延平自然無法接受。

其次，延平從本體而論，認為「人與天理一也」、「天地之本源與人物上推來不得不異」，因此「就人物上推，亦只是此理」。即言人天之理同，從天地而言是太極、天理，一旦貫落於人，其創生性或生化性成了具體的實現性，而為人能起道德創造的實現原理，是謂性理。可知其太極、天理與性理之義蘊皆一也。於是，既說天地之理是上下一貫、即體即用，於人身上同樣能「至於見得大本達道處，又袞同只是此理」，意即人之性理的實現創造，也能體用一滾而化地如如呈現。蓋天理只是渾然，其存有發用乃是一體之流浹，一旦下貫到人身上，人緣此性理而行，其行為實踐必能合於理之貞定與規範，自然能體證「大本達道處」，呈現體用之相合無間。是以，於天地、於人身上，理豈有分別？又何須將天地之心與人物之心作兩節看⁸²？又，須注意的是，延平此處連結了〈中庸〉的「中和」說，按〈中庸〉以「中」為天下之大本，「和」為天下之達道，所謂至於「大本達道處」，即指人的道德實踐能合於中正之道，即是體現了「中和」之境。可知在延平的思想裏，太極、天理與性理，實又與中和通而為一，若以體為名，則理體、性體、中體，皆是人內聖成德的道德實體。於此，延平在辨解上儘管未見開展，但一方面表達了他在天人、體用主客面的渾淪圓頓思想外，另一方面也指出了朱子如此隔截地分解性思考，正可見其未能將天地之理（即道體）著實貫落融釋到人的事為工夫之失，而這正是朱子視太極為只存有不活動之一

⁸² 參合延平曾與朱子答問中說道：「……若逐一理會心與氣，即不可。……解會融釋，不如此，不見所謂氣，所謂心，渾然一體流浹也。到此田地，若更分別那箇是心，那箇是氣，即勞攘爾。」（《延平答問上》，《李延平先生文集》卷之2，頁21。）意即從體用無間處說工夫之最高的圓融境界，是「渾然一體流浹」。因此，吾人從默坐體認到解會融釋之境，只須集中關注在對本體的體認與工夫的貫落踐履，不須多作無謂的分解而徒增勞攘。此直下貫徹的圓融思理，亦時見於延平對朱子的教導中。例如，朱子嘗對孟子的「夜氣」之說有「人心既放，如木之既伐。心雖既放，然夜氣所息，……。木雖既伐，然雨露所滋，……」的析論，延平則以為直就本心操持涵養即是，不必在文辭上多作辨解，以免生「隔截」的現象。事見〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁16-17。

理所致的結果，亦是其內在思路無法充分順暢處。

再者，延平既認為天理性理是一，則人之性理又該如何具體呈現？此必然要通過人心的察照與體現。依延平，他引述〈中庸〉的未發已發說，指出喜怒哀樂未發已發是「就人身上推尋」，意即「人物之心」才有情緒已未發的問題。因此，以其素來重視日用分殊的立場觀之，他主張人要能從心之未發已發處去認知天理、體證性理，換言之，道德工夫的具體實踐必須從心的未發已發處來入手，故有「默坐澄心」的主張。然，此中關鍵在於延平之「心」是否就是即理的、屬道德之實體義的「心」？其心之思用是否能如理而發？

對此，可就延平將「心」與「仁」合併討論的一段文字來加以說明。延平曾曰：

某嘗以謂仁字極難講說，只看天理統體便是。更心字亦難指說，惟認取發用處是心。二字須要體認得極分明，方可下工夫。仁字難說，《論語》一部，只是說與門弟子求仁之方，知所以用心，庶幾私欲沈，天理見，則知仁矣。……孟子曰：「仁，人心也。」心體通有無，貫幽明，無不包括，與人指示，於發用處求之也。又曰：「仁者，人也。」人之一體，便是天理，無所不備具。若合而言之，人與仁之名亡，則渾是道理也。⁸³

何以說仁是「天理統體」？參考延平曾說：

仁之一字，正如四德之元⁸⁴

「四德」即〈易傳〉之「元亨利貞」，「元」是善之長也，它代表天地生物之終始過程中的創造性原則，那麼以「元」喻仁，即指仁是該能不斷行道德創造的道德原則、道德實體。因此，延平說從於穆不已的生生

⁸³ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁27。

⁸⁴ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁28。

之理看便是仁，實即是從道體的內涵上作了延展，指出理體即仁體，仁成了主體內在具有道德意義的實體。

又，對於心的體會，他從寂感義說心體之通貫有無幽明，無所不包。再參證他曾說：

大凡人理義之心何嘗無？唯持守之即在爾。……由此持守之久，漸漸融釋，使之不見有制之於外，持敬之心，理與心為一，庶幾洒落爾。⁸⁵

認為人皆有「理義之心」，且「敬」不是「制之於外」的「敬」，因此人可經由長久的持守、持敬工夫乃可與理為一，臻至洒落融釋之境。依此可知，延平之心大抵是即理的、具普遍義的道德實體義之心，若以體為名，是謂心體，與人身的德性之源的仁體同實異名，又與前述之理體、中體、性體等皆是一貫之義，不可分開來體認。換個方式說，它們自身即是「理一」，是同一個具體而真實、亦普遍的本體，遂有即本體便是工夫的超越肯認與體證。不過，延平認為該抽象的實體（「心」字、「仁」字）難以解說，不如像《論語》中孔子的教導，宜從人心的發用處、也就是「分殊」之事理中去談貫徹實踐，去探究如何是求仁之方？所以他又說，使私欲沈，則天理得見。參證他曾指出：「仁只是理，初無彼此之辨，當理而無私心，即仁矣。」⁸⁶意即使心一視同仁、無私無欲，便是仁的體現、一理的流行。至此，回顧他在「太極動而生陽」的論析中，不難明白延平最後何以要強調「就此理上皆收攝來」，蓋理、中、心、性、仁原是一，皆指同一道德實體，而其具體之工夫入手處即在心與仁。聖人君子若能由此默坐澄心、觀識體認此理，悟得天心仁體之實義，繼而具體貫落於道德實踐中，其生命自然全幅是德性生命之瑩澈與朗照，乃能通內外、徹幽明，接契於整個宇宙天地。

⁸⁵ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁17。

⁸⁶ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁24。

依延平自己的描述云：「素來拙訥，發脫道理，不甚明亮。」⁸⁷朱子亦說：「李先生爲人簡重，卻不甚會說。」⁸⁸今觀其於形上之理論辨析確實不多，對於實體之涵義亦未有充分發越，然其對太極、天理、心性之體會大抵一路相應於周濂溪、程明道與楊龜山之義理系統。牟宗三先生認爲：「延平雖拙訥無文，然拙訥得極有味。……心思極活極明澈，決不因拙訥沈潛而有滯窒也。」⁸⁹依其分析推斷：「延平雖無理論的分解，然其超越的體證所體證之中體當即是通于『天命流行之體』之性體，此當不會有太大的出入。」⁹⁰換言之，此「『天命流行之體』之性體」亦即是延平所要契悟的「天理」，他是順著〈中庸〉、《易傳》的儒家內聖之學一貫而下，在濂溪、明道與龜山的路向上發展出默坐、危坐以證會心性本體之超越體證的工夫，進而成爲其涵養思想之特色。

（二）心知仁覺的道德證知

理論上，道德之實體超越而內在、真實而具體，但對於該實體之證悟的關鍵還在於人心之自我的覺察。也就是說，延平本體論的體證工夫倘無主體自我的真切實感與察知，則其默坐危坐恐只會流於空洞懸想的形式，而無法達至真正實踐的理境。因此，延平對於本體的探究，似乎往往點到爲止，反而特別強調心的知覺，並且再從心知上說仁，由此說明其體用兼舉的主張，同時也是對分殊之理會工夫的前提。

本文在前節中曾引述，龜山在伊川的基礎上，進一步提出「知其理一，所以爲仁；知其分殊，所以爲義」，指出具現「理一分殊」的關鍵尤在道德主體的「知」與「爲」；「知」即指超越性之道德自我的自覺、自知，「爲」則是指主體在現實面的實踐力行，如此從「知」到「爲」形成一條由內而外、由抽象而具體之一脈的義路。換言之，龜山從倫理

⁸⁷ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁22。

⁸⁸ 〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁49。

⁸⁹ 牟宗三先生：《心體與性體》第三冊，頁26。

⁹⁰ 牟宗三先生：《心體與性體》第三冊，頁5。

道德的層面證成了「理一」和「分殊」是仁與義的關係，認為道德主體對「理一」和「分殊」的覺知、體證，勢必通過現實面之具體的「為仁」與「為義」。對此，延平似乎受到了啓發，在其與朱子的答問中，同樣延引了龜山的這段論述，據以強調心知的重要性。觀其有關仁義議題的答問中，延平大抵認同朱子的幾點論述，但其中也對之糾正與補充。試引述如下，或可見出其重視心知的主張。

按朱子以仁為心之正理，具廣大生意，繼而從有仁心、無仁心的角度分析人與物有所不同，延平則認為此說不夠精確，他說：

蓋天地中所生物，本源則一，雖禽獸草木生理，亦無頃刻停息間斷者。但人得其秀而最靈，五常中和之氣所聚，禽獸得其偏而已。此其所以異也。⁹¹

他主張從理與氣兩個層面去分判，認為從天地生生之理這一「本源」而說，人與物並無不同（「理一」也）；所不同者，在於人與物得氣之偏正與否（「分殊」也）。依其見，人得天地秀靈之氣以生，為「五常中和之氣所聚」，其義理大抵承自濂溪之「惟人也得其秀而最靈」⁹²，以及龜山「人者，物之靈而已」⁹³。而濂溪、龜山皆認為，人得氣之正，乃能自覺地循理而發，繼善成性，而物則受限於形氣之偏，無法發出心覺活動及作用，不如人之貴。據此推知，延平對前賢之說理當有相應的理解，則其人為最靈之說，實意指人具自我覺識的能力與作用，能覺知、察識其理之所以然，進而循理而發，而物則不能。如此，從氣之稟受處實即點出了人具道德省覺的特質，亦分辨了人與物之異。

參合其後朱子接受了延平的指正，並去信說明云：「天地生萬物，本乎一源，人與禽獸草木之生，莫不具有此理。其一體之中，即無絲毫欠缺，其一氣之運，亦無頃刻停息，所謂仁也。但氣有清濁，故稟有偏

⁹¹ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁27。

⁹² 周濂溪〈太極圖說〉，《宋元學案·濂溪學案下》卷12，頁498。

⁹³ 《楊龜山生全集》卷5，頁284。

正，惟人得其正，故能知其本具此理而存之，而見其為仁；物得其偏，故雖具此理而不自知，而無以見其為仁。」⁹⁴對此，延平則在朱子這段文字中「所謂仁也」下批云：「有有血氣者，有無血氣者，更體究此處。」⁹⁵提醒朱子談生生仁理尚得明析血氣生命之有無，此意為何？按前述，延平從理上說人物同一，再以稟氣之偏正別人物，於此，卻又從血氣生命之有無處別人物，其意並不在推翻己之前說，而是在強調人有血氣生命，能在現實分殊處為仁、體仁，物則不能。雖然，對人而言，形氣生命（即形體生命、血氣生命）有時是道德實踐的一種限制，然而，從道器體用言，仁理之表現亦不能離開形氣生命。換言之，一切行為實事都在形氣生命中，形氣生命才是落實、體現仁理的必要場域。因此，在談人物同體之後尚須留意，物只是存有論地完具此理，惟人能順推此理（以其為「最靈」者），物則不能推，因為人有心覺活動，能推擴警省作道德創造，物則不能。可知，延平在存有論說之後，猶重視現實踐履的工夫，而實踐必要以理體之本具為前提，一切表現才能明達順當。

因此，延平繼而指出「知」的重要性，並將「知」與「仁」連繫起來加以詮釋，他說：

龜山云：「知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義」之意，蓋全在知字上用著力也。《謝上蔡語錄》云：「不仁便是死漢，不識痛癢了。」仁字只是有知覺了了之體段，若於此不下工夫令透徹，即何緣見得本源毫髮之分殊哉？若於此不了了，即體用不能兼舉矣。此正是本源體用兼舉處，人道之立，正在於此。……大抵學者多為私欲所分，故用力不精，不見其效。若欲於此進步，須把斷諸路頭，靜坐默識，使之泥滓漸漸消去方可。⁹⁶

延平似乎能理會龜山心意，尤強調須在「知」字上用力，並引謝上蔡之

⁹⁴ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁30。

⁹⁵ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁30。

⁹⁶ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁27。

以切身痛癢知覺釋仁的說法。按上蔡以覺訓仁本於明道，延平對此應有相應的理解。於是，「知」就不能只是經驗知識之認知義的「知」，而是指能認知義理的「知」，亦即主體內在而超越的道德認知，它能真切分判一切事理，一如人之能覺己身之痛癢。換言之，此「知」是就仁心而發的德性之知，它隨仁心仁體覺潤無礙，無所不感，能對性體仁體作道德性的覺知、悟知與證知。因此，延平認為倘能在「知」上著力，了了透徹，便能「見得本源毫髮之分殊」，達至「體用兼舉」之境。前章曾述及，龜山雖是在伊川的基礎上論「理一分殊」，但論及知仁（知義）與知心卻是順從明道義理。其用「知...所以...」的句式表述「理一分殊」和仁義之間的關係，在概念上即表示其「知」在前、「爲」在後的主張，此思理自與其「觀中」理論有關。於此，延平所論亦遙承明道與龜山，特舉心知的重要性，再從心知上說仁，從仁心的感通貫落處說無本末體用之別，而「知」即是以「靜坐默識」的方式來進行。參合延平亦曾說：「先言慎獨，然後及中和。」⁹⁷主張內心之戒謹恐懼、覺知察照在先，然後一切自能如理中節。知此義理從〈中庸〉而下，循龜山「觀中」心法與羅豫章靜坐體中一貫之義路，及至延平「默坐澄心，體認天理」，都在強調主體對道德本體的察知，在證體知本下，一切分殊事爲自能順當而發。延平不僅是對前賢之說也是對自己理論的進一步發揮，在義理上可謂一路血脈相通⁹⁸。

黃宗羲曾評曰：「延平默坐澄心，其起手皆從理一。窮理者，窮此一也。所謂萬殊者，直達之而已矣。若不見理一，則茫然不知何者爲殊，殊亦殊個什麼？爲學次第，鮮有不紊亂者。」⁹⁹他從「理一」、「分殊」的證知次第上爲延平「全在知字上用著力」一句作了註解。不過，仍須注意的是，延平在強調主體心知、體用兼舉的同時，不忘指出了了透徹的目的不只是要見得「本源」，還要見得「毫髮」，靜坐默識的最終目

⁹⁷ 〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁44。

⁹⁸ 所以朱子曾曰：「蓋李先生爲默坐澹心之學，持守得固，龜山之學，以身體之，以心驗之，從容自得於燕閒靜一之中。李先生之學，出於龜山，其源流是如此。」見〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁49。

⁹⁹ 《宋元學案·豫章學案》卷39，頁1291。

的是要使「泥滓漸漸消去」，可知其重視現實分殊之道德實踐的立場並未改變。

第三節 李侗之詮釋工夫化——動處「理會分殊」，貫徹「分殊」

延平從體用一源的立場論「體用兼舉」，於是在靜處收斂使心下無事、見出本體之後，他指出尚得在用處下工夫，使體察到的抽象之超越「理一」貫落到現實具體的「分殊」中，以成就真正的道德行爲。是以，對《西銘》中「仁者渾然與物同體」一句的意旨，延平繼承了龜山「言體不及用」的憂心，他指出：

所云「見語錄中有仁者渾然與物同體一句，即認得《西銘》意旨」。所見路脈甚正，宜以是推廣求之。然要見一視同仁氣象卻不難，須是理會分殊，雖毫髮不可失，方是儒者氣象。¹⁰⁰

依其體用觀，本源毫髮都很重要，但對於內在普遍同一之本體的理解並不難，困難的是理如何顯現在日常曲折之分殊事爲中。因此，他強調在「理一」的基礎上，宜對「分殊」進行理會，才是儒家即事證理的真切作爲。此意，同於他在指導朱子儒佛之辨中所說：

吾儒之學，所以異于異端者，理一而分殊也。理不患其不一，所難者分殊耳。¹⁰¹

¹⁰⁰ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁20。

¹⁰¹ 《宋元學案·豫章學案》卷39，頁1291。此處，倘朱子引述無誤，可知延平亦同於龜山，引用伊川「理一而分殊」命題，並且保留了「而」字。對應前文筆者對「而」字不可省的分析，可知延平保留「而」字的用心與龜山大抵相同，皆與「觀中」心法、默坐體認一系之重視主體心知之明有密切的關係。

汝恁地懸空理會得許多，而面前事卻有理會不得。道亦無幽妙，只在日用間著實做工夫處理會，便自見得。¹⁰²

若概以理一而不察乎其分之殊，此學者所以流於疑似亂真之說而不自知也。¹⁰³

他體認到儒佛分辨在錙銖眇忽之間，故取「理一而分殊」來作詮釋，強調就現實分殊來細察事理是分界儒佛的關鍵，能即事證道方為聖人之學。依他的看法：

大率有疑處，須靜坐體究，人倫必明，天理必察，於日用處著力，可見端緒。¹⁰⁴

靜坐可以治心、治身，但儒家靜坐的目的不僅是如此，還要求從靜坐默識中去進行深層的體究，肯認、掌握一實理，並在此體認下，再從日用之間的應事接物中去著力、明察，就能見出並彰顯天理，達到修己治世之功。如此既為儒佛之辨提供具體的方向，也是對龜山重視分殊之精神的進一步發揮。在與友人羅博文的書信中他曾肯定朱子在學思上的變化，曰：

（朱子）初講學時，頗為道理所縛。今漸能融釋，於日用處，一意下工夫。若於此漸熟，則體用合矣。此道理全在日用處熟。若靜處有而動處無，即非矣。¹⁰⁵

「靜處」即指於靜中默坐體認，「動處」則指在日用間著手。儘管朱子後來的理解與延平有異，但由此可見延平主張於靜處體認、動處貫徹的

¹⁰² 〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁41。

¹⁰³ 〈李先生行狀〉，《李延平先生文集》卷之4，頁58。

¹⁰⁴ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之1，頁4。

¹⁰⁵ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之1，頁4。

思想，從內在「理一」的默識掌握到外在日用「分殊」的工夫圓熟之境，其中「脗合渾然，體用無間」¹⁰⁶，內涵上是一條相應於儒家道德本性之由體達用的逆覺順成之路。

此外，尚須說明「理會」一詞其意為何？綜觀延平對「理會」的使用，在詞性上主要是作動詞，其意涵承自龜山之「默會」、「默識」心法及豫章的靜坐觀心之教，意指主體以心之道德覺知在分殊中去進行證會、知會，以體察、熟習事物背後最終的道理。更確切地說，「理會」即是對道理進行一種縝密的體認與思量¹⁰⁷，人一旦心會得其所以然（或知其所當然），便能知理本一貫，事事物物則條理不亂，發必中節。所以，「理會」是一種道德實踐的工夫、方法，只是延平深明「理一」者須就「分殊」上見得才來得真切，遂更強調此種證知、契知的「理會」工夫不能憑空想像，必要與具體現實生活結合，主張從日用事物間著實做工夫處來「理會」。因此相較於龜山與豫章，延平更重視在已發的工夫，其「理會分殊」之潛思力行義甚明。

一、於日用處著力理會

然吾人究竟該如何去「理會分殊」？其具體作法又為何？據朱子指出延平之教法，曰：

昔聞延平先生之教，以為為學之初，且當常存此心，勿為他事所勝。凡遇一事，即當且就此事，反復推尋，以究其理。待此一事融釋脫落，然後循序少進，而別窮一事，如此既久，積累之多，胸中自當有灑然處，非文字言語之所及也。¹⁰⁸

¹⁰⁶ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁20。

¹⁰⁷ 參考延平嘗言：「道理須是日中理會，夜裏卻去靜處坐地思量，方始有得。」（見〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁42）知延平之「理會」意同於「思量」，屬道德理性的察知、認取。

¹⁰⁸ 〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁47。

由此推知，延平的理會、思量，不外乎指向主體之「常存此心，勿為他事所勝」，並能即事「反復推尋，以究其理」，待「循序少進」、「積累之多」，乃能從現實中達「融釋」、「灑然」之境。且依其意，「此心」即是前述之「理義之心」、「敬自在其中」的心，人順此心不間斷地去思索、體認，就能在現實中純熟一切道德判準與行為價值。

（一）常存此心、持敬涵養

延平之重視在已發處下工夫是以默識未發為前提，然該靜坐證知而來的本心一旦貫落於現實分殊中，他提醒，在應事接物之際猶須時時涵養操存之，長養內在之道德力量，方不致為外在事物所牽。對此，延平亦輔以存養「夜氣」來說明。

在與朱子論「涵養用力處」時，延平說：

但常存此心，勿為他事所勝，即欲慮非僻之念自不作矣。孟子有夜氣之說，更熟味之，當見涵養用力處也。於涵養處著力，正是學者之要，若不如此存養，終不為己物也。¹⁰⁹

按前述，延平所體會的「心」本質上屬孟子、明道一系的心，是即理、即道的道德本心。因此，須常存的「心」亦即是該超越的、義理性的心。又依其見，存養本心正如涵養夜氣，遂指點當玩味孟子的「夜氣之說」。按孟子的「氣」是浩然之氣，是具道德理性的「氣」。延平依此也說：

養氣大概是要得心與氣合，不然心是心、氣是氣，不見所謂集義處，終不能合一也。……然心氣合一之象，更用體察，令分曉路陌方是。某尋常覺得於畔援歆羨之時，未必皆是正理，亦心與氣

¹⁰⁹ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁7。

合到此，若髣髴有此氣象，一差則所失多矣，豈所謂浩然之氣耶？

110

知其對「氣」的理解，亦是即本心而說之集義而來、具道德內涵與道德價值的浩然之氣¹¹¹。且，他認為夜氣與未發氣象在層次上亦屬同質，觀其將夜氣之存養與羅豫章靜坐觀未發之教相提並論可知，由下引兩段文字證之。延平曰：

大凡人理義之心何嘗無？惟持守之即在爾。若於旦晝間不至牾亡，則夜氣存矣。夜氣存，則平旦之氣未與物接之時，湛然虛明氣象自可見。此孟子發此夜氣之說，於學者極有力。若欲涵養，須於此持守可爾。¹¹²

夜氣之說，所以於學者有力者，須是兼旦晝存養之功，不至牾亡，即夜氣清。若旦晝間不能存養，即夜氣何有？疑此便是日月至焉氣象也。某曩時從羅先生學問，終日相對靜坐，只說文字，未嘗及一雜語。先生極好靜坐，某時未有知，退入室中，亦只靜坐而已。先生令靜中看喜怒哀樂未發之謂中，未發時作何氣象。此意不惟於進學有力，亦是養心之要。¹¹³

於是，「理義之心」呈顯的即是夜裏「未與物接之時，湛然虛明」的氣象，亦即是吾人從靜坐中所觀知的未發氣象，它是既超越而內在的，故說「持守之即在爾」。此意同於「為仁由己」，以其內在於我故而謀之在我。學者當明乎此，於旦晝、動靜間直就本心本體加以持守涵養不可失，使道德力量能時時呈露以對治現實中的任何情事。前文述及，龜山、

¹¹⁰ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁31-32。

¹¹¹ 朱子亦載曰：「孟子養氣一章，李先生曰：『配是襯貼起來。』又曰：『若說道襯貼，卻是兩物，氣與道義，只是一滾發出來。』後來思之，一滾發出來，說得道理好；襯貼字卻說得配字極親切。」見〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁40。

¹¹² 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁17。

¹¹³ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁18。

豫章都以爲心在未發時是清明洞達，純一不雜。延平也認爲，人在覺知心之超越性與主宰性後，更要於現實中時時操存涵養，循之而動，對自我的言動思緒加以收攝，使無私意造作，止息內外之紛擾，如此，「欲慮非僻之念自不作」，即能不爲「他事所勝」，體會、呈顯此心之清朗瑩徹。

值得注意的是，延平同時提及持敬的涵養工夫。惟礙於其對「敬」字的闡釋不多，吾人無法詳解。然牟宗三先生從延平之義理思路衡定，認爲延平對「敬」字的理會當不離明道之先天敬體義¹¹⁴。按延平在答覆朱子對伊川、〈大學〉的入道之方與敬是否出於勉強的想法時，嘗曰：

又見論云：伊川所謂「未有致知而不在敬者」。考〈大學〉之序則不然。如夫子言非禮勿視聽言動，伊川以爲制之於外而養其中數處。蓋皆各言其入道之序如此，要之敬自在其中也。不必牽合貫穿為一說。又所謂「但敬而不明於理，則敬特出於勉強，而無洒落自得之功，意不誠矣」。洒落自得氣象，其地位甚高。恐前數說方是言學者下工處。不如此，則失之矣。由此持守之久，漸漸融釋，使之不見有制之於外，持敬之心，理與心為一，庶幾洒落爾。¹¹⁵

他持平地認爲，爲道途徑不必強求一致，從敬或從致知契入皆可，但關鍵在於須知「敬自在其中」。試解其意，契入的方式途徑終究只是一種外在的形式，宜肯認的是本質上已有敬在其中，只須長久持守，循之而發自能致知、理明，如此循敬而發自非出於勉強的依循，繼而終能臻至洒落之境。牟宗三先生即認爲，順延平此說，並縮合其持守存養之義觀之，延平對敬的理解可遙應上至明道所說的先天之敬體，是即本體即工夫之義¹¹⁶。唯有從先天本體上所言之敬，其分殊中的持敬工夫才能自然

¹¹⁴ 請參閱牟宗三先生：《心體與性體》第三冊，頁 11-12。

¹¹⁵ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之 2，頁 17。

¹¹⁶ 牟宗三先生：《心體與性體》第三冊，頁 11。

自得，「不見有制之於外」。既非「制之於外」，即是本乎其中，不假於外地如如呈現，其氣象地位必然甚高。是知延平之心，無疑是一敬心、敬體，以其即本體即工夫，敬字作為工夫字，亦直通向本心實體，只要能無間斷地持敬即能體證此本心實體。朱子嘗曰：「李先生之學，云常在目前，只在戒謹不睹，恐懼不聞，使自然常存。顏子非禮勿視聽言動，正是如此。」¹¹⁷按延平曾幾度稱讚顏回已具聖人體段，並取之以為典範。此「非禮勿視聽言動」，即指人能契應於聖人之心，常戒謹慎獨、持敬不失地保持本心本性，乃得直貫地自然呈顯此具體之道德行為於現實之中。此思理同於前所引述，延平之「先言慎獨，然後及中和」之說，惟此處更強調持守與日用之合一，換言之，倘能時時盡敬於語默日用動容之間，豈不足以發明夫子之道而達於融釋之境¹¹⁸？

由此可知，除了主張對超越道德實體的肯認及掌握，延平亦重視主體在事為上對本心（未發之中體、夜氣）之存養與持守，使常存此心，乃能不為事物所勝。據朱子的描述，延平在日常行為上真能達此聖賢氣象。例如，延平無論去近處或遠處皆能不急不徐、叫人數聲人不至也不加嚴厲、坐時欲看壁上字必起就壁下視之，此皆不為事物所勝的體現¹¹⁹。蓋延平能直就本心理會分殊，以持敬之心於日用事上下工夫，潛養專一，乃能隨處應事發見，不為外物所役，終而合為己物，而達融釋灑然之境。延平說：「今日之事，只為不曾於原本處理會，末流雖是亦何益？」¹²⁰盡敬、慎獨，心體（即敬體、性體、中體）直貫，灑掃應對自無所失。故說延平之常存本心勿為他事所勝，時時操持滋養涵育，實即是一種即事即用的理會、貫徹之方。綜觀其思想理路，其說實遙契明道之直貫順成的義理規模，承龜山、豫章之主敬、慎獨，皆主張從本源處開工夫，其工夫內涵亦相為一致，道南一脈之道德修養論可謂蔚然成

¹¹⁷ 〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁49。

¹¹⁸ 按延平嘗回顧昔時問學於羅豫章，並反省自己「疑於持守及日用，儘有未合處，或更有關鍵未能融釋」，以至迄今更無進步。見〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁19。

¹¹⁹ 事見〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁38、48。

¹²⁰ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁34。又，參考羅豫章曾作〈再用韻送延年〉一詩，其中「心源寂靜映寒潭，每欲操存更養涵」一聯，似乎說明了延平在操存源頭本心的義理上必受到豫章的指導與啟發。見《羅豫章先生文集》卷之10，頁114。

形。延平曾曰：「受形天地，各有定數；治亂窮通，斷非人力。惟當守吾之正而已。然而愛身明道，修己俟時，則不可一日忘於心，此聖賢傳心之要法。」¹²¹不僅指出古來聖賢所傳之心法，也為己之常存此心、操存益熟的觀點立下結語。

（二）求自然持守、去私欲習氣

如上所述，延平認為人能時時於日用間常存敬心，不忘戒謹操存，便能使從默坐觀識而來的未發中體常保清通明澈。如此，一旦應事接物發而為用，自能沛然莫之能禦，毫髮不偏。然而，延平面對紛紜的萬物、曲折的事理，似乎更憂心人在理想與現實之間的磨合及融釋。因為從經驗層來看，雖說在默坐中體認得天理本體之氣象，然於現實之用卻往往心生擾動而內外離絕，無法一貫。何以如是？依其理解，原因可能有二。

首先，他說：

今學者之病，所患在於未有洒然冰解凍釋處。縱有力持守，不過只是苟免顯然尤悔而已。似此，恐皆不足道也。¹²²

按「未有洒然冰解凍釋處」，意指學者雖已體認得未發中體，卻未能具體而真實的加以融釋、體證之。換言之，未能將觀識得到的實體具現在現實中，實即是將中體仍留存在一抽象的狀態中，以致體還是體、用還是用，兩者無法兼舉圓融。延平以為，此乃因其對心、對理的持守是「苟免」地持守，是勉強、牽強地著力持守，這種用力的持守終非究竟的純熟，一旦應事接物，便易感生疏不適應，而無法真正地自然呈露，體用之間是隔離有間的狀態，更遑論至灑然自得之境。依朱子的描述：

¹²¹ 〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁45-46。

¹²² 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁17。

李先生不要人強行，須有見得處方行，所謂灑然處。¹²³

「有見得處」即指人能對聖賢言語道理時有會心處。有會於心，即能明透自得，其發用踐履便能拈來皆是，自然流出。如此從心契會之自然表現的觀點，有類於朱子對延平的另一段描述：

李先生曰：「古之德人，言句皆自胷襟流出，非從頷頰拾來。如人平居談話，不慮而發；後之學者，譬如鸚鵡學人語言，所不學者則不能耳。」¹²⁴

「德人」能從內涵養、契知本心本性，故其外在的言行表現，亦皆能自然而然地順勢而發；鸚鵡雖能學人語言，但那學來而表現於外的語言，卻不是出自於牠的自然本性，充其量只是勉強仿照、不知其所以然而來的能力表現，一旦失去學習的對象，牠便顯得失能。強調前者出於本性故能自然而然，後者則非自本性以致勉強生疏。雖然延平是在感慨古今學者在學習態度與方法上的差異，卻也道出了他主張會於心後能不待勉強地自然表現本性的觀點¹²⁵。因此，人在現實中為何往往失於體用離絕、內外無法一貫？要在其持守是出自勉強的持守，以致發用時無法純熟徹底。

其次，人之易心生擾動，而無法徹底體證本心本性，除因勉強持守不夠精熟外，尚與人之私欲、習氣有關。雖然延平對人欲的直接討論不多，但他仍注意到私欲帶給人的煎迫誘擾。前曾引述延平主張靜坐默識時嘗曰：

大抵學者多為私欲所分，故用力不精，不見其效。若欲於此進步，

¹²³ 〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁48。

¹²⁴ 〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁45。

¹²⁵ 延平此段比喻，在說明出自本性與非出自本性之外在表現的差異性，一者無所為而為的自然發用，一者是勉強不自然的發用。本文引述之，主要在藉此說明延平對純熟自然與生疏不自然的相對性看法，而非指稱強力持守者是非出自本性的勉強持守。蓋依延平之義理，強力持守者亦是出自本心本性的持守，只是其持守體認一旦應之於世易顯生疏不適，以其未能精熟之故也。

須把斷諸路頭，靜坐默識，使之泥滓漸漸消去方可。¹²⁶

承諭處事擾擾，便似內外離絕，不相賅貫。此病可於靜坐時收攝，將來看是如何，便如此就偏著處理會，久之知覺，即漸漸可就道理矣。¹²⁷

於此，延平雖是在強調透過靜坐默識的方式，能使內在之道德實體從私欲的擾攘中澄然地具現出來；但相對地，卻也說明了人因為私欲而「用力不精」，阻礙了心性實體的發用，致內外無法一貫的現象。

因此，延平說：

今之學者，雖能存養，知有此理，然旦晝之間，一有懈焉，遇事應接舉處，不覺打發機械，即離閒而差矣。惟存養熟，理道明，習氣漸爾銷鑠，道理油然而生，然後可進，亦不易也。¹²⁸

須是盡放棄平日習氣，更鞭飭所不及處，使之脫然有自得處，始是道理少進。¹²⁹

私欲沈，天理見。¹³⁰

之所以「有懈」，關鍵即在人是否受到己欲或習氣的牽擾。而修養論中，天理與私欲、習氣本是兩組對比而無法相融共存的概念，人惟有使私欲沈、習氣去，天理乃得見。當然，延平深知，「以常人之心，推測聖人，未到聖人洒然處，豈能無失耶？」¹³¹故而指出須使存養熟練，才能斷除干擾，使天理流行，脫然自得。

¹²⁶ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之 2，頁 28。

¹²⁷ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之 2，頁 26。

¹²⁸ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之 2，頁 21。

¹²⁹ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之 2，頁 26。

¹³⁰ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之 2，頁 27。

¹³¹ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之 2，頁 12。

(三) 反復推尋、循序積累

然而，具體來看，人又該如何在理會中日趨熟練精確？對此，一如上述，延平在許多地方都提出就事、即經驗地反復推尋的觀點，他強調把時間拉長、把理會思索的次數增多，並且循序積累之，便能「漸漸可就道理矣」，一切行爲舉措就能合乎理則規範。依他所見：

聖人之道中庸，立言常以中人為說，必十年乃一進者。若使困而知學，積十年之久，日孳孳而不倦，是亦可以變化氣質而必一進也；若以鹵莽滅裂之學而不用心焉，雖十年亦只是如此，則是自暴自棄之人爾。言十年之漸次所以警乎學者，雖中才於夫子之道，皆可積習勉力而至焉，聖人非不可及也。¹³²

因此，思索其問題關鍵，要在人未能真確、精熟地持守此心此理，又易受到現實欲念、習氣的牽誘而不能孳孳矻矻，長時間的漸學漸養遂成了必要的工夫。

延平說：

思索有窒礙，及於日用動靜之間有拂戾處，便於此致思，求其所以然者，久之自循理爾。¹³³

近日涵養必見應事脫然處否？須就事兼體用下工夫，久久純熟，漸可見渾然氣象矣。¹³⁴

¹³² 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁14。

¹³³ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁25。

¹³⁴ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁33。

依其意，日用間的事事物物無不是一理之下貫，日常現實即為道德踐履之場域，因此宜從事物動靜中去反覆致思，識其所以然，久之，即能明透該理體，熟悉該實踐原則，進而在現實的作用中自然而然地循理而發，如此不僅使理會得之「理一」不至蹈空而虛懸，也能貫徹「分殊」事理達到純熟、渾然之境。是知，久久反復推尋實是理會道理至通透純熟的必經過程。

同時，延平也指示，反復推究的過程須是逐步踏實不亂的進程，在一事推尋融釋之後，再另窮一事，逮積累既多即能在漸熟中達洒落自得。按前述，延平在龜山重視現實分殊的啟發下，嘗提出「理不患其不一，所難者分殊耳」的看法，因此在思想主張上向以工夫論的維度為主要關切點，並欲據此以辨儒佛，因此嘗曰「須是理會分殊，雖毫髮不可失，方是儒者氣象」，不難理解延平何以要求推尋中尚須漸次的道理，唯有如此才能仔細密察種種曲折之事理，步步熟悉諸事為之道德準據與判斷，期能在一次次的接物中徹底貫徹分殊。因此，除前所引述，朱子提及延平教人「待此一事融釋脫落，然後循序少進，而別窮一事」外，朱子又曾曰：

舊見李先生說理會文字，須令一件融釋了後，方便理會一件。融釋二字，下得極好。此亦伊川所謂今日格一件，明日又格一件，格得多後，自脫然有貫通處。此亦是他真曾經歷來，便說得如此分明。今若一件未能融釋，而又欲理會一件，則第二件又不了，推之萬事，事事不了何益？¹³⁵

指出延平之理會，是教人在對個別之事理有了全面性之徹底體解後，再就另一件事理進行推求，在一件又一件的純熟積累下，一旦應之於物，就能解會融釋、貫通自得。否則，此件未能窮究透徹，又別尋一件，如此易使固滯積累，難以磨滅，以至見事不徹，更遑論能體用浹洽一貫。

¹³⁵ 〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁46。

值得注意的是，朱子此處甚至將延平漸次工夫與伊川之格物窮理說相提並論。按伊川嘗曰：「……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。」¹³⁶在文意上，延平與伊川同樣強調真積力久則入的涵養工夫，期待格物多而久，自有豁然貫通之處。然，細察其間義理歸趨又有不同。蓋延平理脈承自明道、龜山一路，其思想主張首在「默坐澄心，體認天理」，是以把握生命本體、依之證成發用於分殊為本質。因此，其理會是依道德本心來即事推尋，所窮究之理亦是本體直貫而下的理，在應事接物之際無不明覺洒然，其整體思想必然是著眼於向內之超越的逆覺體證。而伊川，往往從純粹的概念解析說心不即是理，因此一旦論及實踐工夫則要向外去求博與多的道問學，期在不斷的格物積累中，使實然之心漸次地反之於己，轉而能如理合道。顯然，兩者在融釋貫通之途徑與旨歸上有別。朱子之即物窮理係直承自伊川系統，於此將之並列陳說亦不難理解，但卻也透露出朱子對延平之修養工夫是不太契會的。

二、即用即身的大化理境

龜山一向關懷現實，強調道之不離日用；豫章也重視奧理聖蘊的現實性，主張「躬行以盡性」的道德踐履，延平則在他們的基礎上更強調道之客觀性與具體性。他提出「理會分殊」作為一種漸次融釋、純熟發用的修養工夫，以解決吾人在道德實踐上所可能出現之生疏或不自然。這種就事兼體用的漸進工夫，是以「理一」來貞定「分殊」，使生活中一切不同分際的道德活動都能依循此道德理則，在具實中真確自然的體現天理，表現而為終始條理的現實秩序。從個體言，此大而化之的道德表現即達「洒然冰解凍釋處」，而這也是延平修養工夫之最高理想境界。是故，「理會分殊」即是要人從分殊發用中去開創理境，其洒然融釋、終始條理的最高理境，也必是在現實分殊中即身以求方得具現。因此，

¹³⁶ 《程氏遺書》卷第 18，頁 188。

對於延平之於動處理會、貫徹的主張，吾人尙得明瞭其對現實理境的體認與描述，因為相對於龜山與豫章，延平此即事證道的工夫論是對道南心法一大具體現實化的開展，其於超越理境的認知是即用而說，而非宇宙論式的抽象詮釋。

（一）即用處洒然融釋

前述延平之默坐體認，並不是只要從抽象的層面去體察天理，他最終的目的是要將天理具體真實化，要從現實的事理中去具現天理。在他的思想裏，天理即是「理一」，是未發之中，亦即是體；現實的事理即是「分殊」，是已發之和，亦即是用。「理一」融貫於「分殊」，「分殊」融攝於「理一」，所以道德主體一旦契會了「理一」，而能實際地在事爲上踐履貫徹，即能「觸處洞然，自有條理」¹³⁷，接物應事皆能發而中節；以體用言，此即是一貫無隔的「體用合」¹³⁸，亦即是天理流行之最高化境。對此理境，綜觀延平曾多次以「融釋」、「脫然」、「脫落」、「灑（洒）落」、「洒（灑）然」、「冰解凍釋」等語詞來描述，並以前賢爲例，教人於日間玩味聖賢氣象以自勉。在論述上，他結合了抽象語詞與現實人物，爲貫徹「分殊」指出一條具體而積極的方向。茲從字面意義與其思想觀察，將其描述用語分列三組，以見延平對境界狀態的體認。

其一，「脫然」與「脫落」，按「脫」字有解開、落下之意。依其義理，此描述語可指出主體之脫離感性制約後所達之道德境界。證諸前所引述，延平有「私欲沈，天理見」之說¹³⁹，故該語詞在強調主體以本

¹³⁷ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁10。

¹³⁸ 參考前曾引述，延平在〈與羅博文書〉中評論朱子進學初始頗爲道理所縛，而後能融釋於日用處，一意下工夫，延平予以肯定，並認爲：「若於此漸熟，則體用合矣。」（見〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之1，頁4。）「於此」之「此」，即指日用分殊處。指在日用處下工夫，使漸養漸熟、漸明漸證，即能達體用一貫之境。

¹³⁹ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁27。

心應事即物，其思維、情感或行爲舉措皆能超拔解脫私欲習氣的牽擾束縛，能在理中自然、舒放自得地實踐道德行爲，以臻至一超脫之境。

其二，「灑（洒）落」、「洒（灑）然」，「灑」字有散落、洗滌之意。按延平嘗明示曰：

遇事若能無毫髮固滯，便是洒落。即此心廓然大公，無彼己之偏倚，庶幾於道理一貫。¹⁴⁰

此「固滯」、「偏倚」，道出了個體生命之現實性與局限性，意即指心在接物之際有所繫縛或迷失，以致內心糾結紛馳不能煥然明透，天理必然無法流行。須是胸次瑩徹，大公無私，無彼此之別，才能通貫洞明事理¹⁴¹。又，參合朱子所述，延平「不要人強行，須有見得處方行，所謂灑然處」¹⁴²，其中涵有灑脫自在、不待勉強之意。因此，該語詞主要在形容主體之心能理會洞徹道理，保持通透分明，故能滌除固滯私意，無所滯礙地體現一道德理境。

其三，「融釋」、「冰解凍釋」，則以水、冰之融凍爲喻，取其相互交融、消解滙合之意。依其義理主張：

此理就人身上推尋，若不於未發已發處看，即何緣知之。¹⁴³

又教人要「心與氣合」¹⁴⁴，此爲一兼看未發已發之「合內外之道」的工夫進路¹⁴⁵，在發用處使之「脗合渾然，體用無間乃是。」¹⁴⁶故該語詞在形容主體之踐履境界，如冰水之交融，通貫上下，達一體之渾然流浹的

¹⁴⁰ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁19。

¹⁴¹ 觀延平之以「廓然大公」來說明心的「洒落」之境，當承自程明道求心性之定的義理。按明道〈定性書〉云：「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。」（《宋元學案·明道學案上》，頁546。）即勉學者當以天地聖人爲法，感於物時無私心，不著意，使心意定而周遍萬物。延平所論，大抵相同。

¹⁴² 〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁48。

¹⁴³ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁24。

¹⁴⁴ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁30。

¹⁴⁵ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁16。

¹⁴⁶ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁20。

田地。

是知，延平對境界的描述，主要是就現實處而論，從去私欲習氣、持守本心之明徹，與渾融體用等面向來描述作聖工夫之理境狀態。換言之，延平主張主體之道德修養能從本心而發、如理而行，以其心能識理，故能解會洞然、通透分明，進而在現實體證的過程中能不受私欲習氣之牽繫，其道德表現皆能明覺自然、不拘泥、不待勉強的、無所滯礙地順理發用，如冰水之交融無痕。此工夫須是在日常中從己心、己身處落實，一如龜山所謂「私意去盡，然後可以應世」的思考¹⁴⁷，繼而將未發和已發、「理一」和「分殊」、體和用無間暢通、消解、合一，以融鑄成超越之理境。整體觀之，本質上延平主張的是逆覺體證的反己工夫，但在實踐的層次上則又側重現實面，以其顧及人之有現實性與局限性，因此採漸養漸熟一步步由現實嚮往理想的工夫路數，這就使「理一」不會只是虛懸掛空的抽象之理，而「分殊」面也會因獲得「理一」之貞定而無處不灑然。

又，該境界之體現於人，即表現而為一種內外絕佳的生命氣象，延平勉人要多加玩味之，以增助自己德性之純熟。此氣象之描繪，延平時以顏回稱述之。例如曾推崇曰：

顏子默曉聖人之言，便知親切道體處，非枝葉之助也。¹⁴⁸

顏子氣象與子夏不同，……顏子深潛純粹，於聖人體段已具。故聞夫子之言，即默識心融，觸處洞然，自有條理。故終日言，但見其不違如愚而已。退省其私，則於語默日用動容之間，皆足以發明夫子之道，坦然由之而無疑也。¹⁴⁹

此處所謂「聖人體段」，意在強調體道非只是徒託空言，而是真切地作

¹⁴⁷ 《楊龜山先生全集》，卷 10，頁 472。

¹⁴⁸ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之 2，頁 9。

¹⁴⁹ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之 2，頁 10

實踐的工夫¹⁵⁰。顏回對孔子之言契切於心，能純粹洞然，自有條理，踏踏實實地默識躬行，內外即顯聖人之氣象。另外，他也曾舉周濂溪為例，曰：

嘗愛黃魯直作〈濂溪詩序〉云：「舂陵周茂叔，人品甚高，胸中洒落，如光風霽月。」此句形容有道者，氣象絕佳，胸中洒落，即作為盡洒落矣。學者至此雖甚遠，亦不可不常存此體段在胸中，庶幾遇事廓然，於道理方少進，願更存養如此。¹⁵¹

「有道者」修養精粹純熟，一切皆以天理為綱紀，無處不順理而行，故遇事而應能廓然大公，不受己私擾惑，其全體是理，裏外表現盡是洒落，如光風霽月，體現而為絕佳氣象。總之，「聖人廓然明達，無所不可，非道大德宏者不能爾。」¹⁵²顏回、濂溪人品皆然，延平勉人當常存玩味之，存養於己心，將有助於自己的進德修業。

至此，透過語詞與聖人氣象的描述，吾人可知，延平強調道德理境是從現實事為中來體現，因此談脫然、洒然或融釋皆不能離開分殊實踐的場域。換言之，洒然融釋是即用處而說，主體應在現實的發用中採漸次漸進的工夫（持守、反復推尋、循序積累，乃至玩味聖人氣象），以冰解凍釋處為最終歸趨。因此，朱子曾有如是的解讀，曰：

學者須常令胸中通透灑落，恐非延平先生本意。此說甚善。大抵此箇地位，乃是見識分明，涵養純熟之效。從真實積累功用中來，不是一旦牽強著力做得。「灑落」兩字，本是黃太史語，後來延平先生拈出，亦是且要學者識箇深造自得底氣象，以自考其所得之淺深。¹⁵³

¹⁵⁰ 參考朱子答問載曰：「問李先生謂顏子『於聖人體段已具』，『體段』二字，莫只是言箇模樣否？曰：然。」

¹⁵¹ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁18。

¹⁵² 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁23。

¹⁵³ 〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁49-50。

指出延平恐非要人直接以通透洒落爲工夫，對朱子而言，那可能造成虛浮蹈空、不切實際的玩弄光景。因此他提示吾人，談灑落境界仍須關聯延平一向主張之積累成聖的工夫進路，明白境界是「從真實積案功用中來，不是一旦牽強著力做得」。故說，延平之論通透灑脫、例舉聖人氣象，主要皆是要用來檢驗、考正吾人工夫所得之深淺。雖然，朱子終未契知延平之心，或以其即物窮理、下學上達的角度論延平之說，但整體上朱子此處的解讀似乎並不違背延平重視分殊實踐的一貫主張，也是爲延平即用處談融釋化境的思理作了清楚的表達。

（二）即吾身反求諸心

延平本其「體用一源，顯微無間，精羸不二」的思想基礎¹⁵⁴，揭示天地此理一貫，教人只須從人身上推尋，兼看未發已發，理會分殊無有間斷，一旦涵養純熟則無處不灑然自得。其稱頌顏回之終日而不違乎心目之間，然後擴充坦然由之而無所疑；周茂叔之遇事廓然大公，無有己私，內外表現盡是洒落，皆在指出彰顯聖人氣象所採的是「體之於身，實見是理」的工夫進路¹⁵⁵。因此，朱子在行狀裏引述延平曰：

讀書者，知其所言莫非吾事，而即吾身以求之，則凡聖賢所至而吾所未至，皆可勉而進矣。¹⁵⁶

此謂聖賢所言無不是我本有應盡之分內事，但證道成聖之事卻不能只停留在知識概念中，因此延平指出不能只著眼於文義之講解，而是要就己身之德行來落實證求之。如此即身以求之，固然是說明道理不能只是

¹⁵⁴ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之 2，頁 17。

¹⁵⁵ 〈李先生行狀〉，《李延平先生文集》卷之 4，頁 58。

¹⁵⁶ 〈李先生行狀〉，《李延平先生文集》卷之 4，頁 58。

高高的虛掛，更重要的是，它表示了作聖工夫實是一條反身切己向內去逆覺的修證之路。主體惟有向內去尋索才能悟得真實的本體，並在本體的直貫貞定下，使現實發用充分盡性。而人要能見性、盡性，就要能盡其心，因為心是真實人性的表露處，也是工夫貫徹與否的關鍵。因此，即吾身的證道工夫終究得歸結於反求諸心，從心開顯。前曾述及，延平認為心是難以指說的，它「通有無，貫幽明，無不包括」¹⁵⁷，自其上有所承言，是一形上之本體；自其下有所開言，復為道體之具體呈現處。是故，「得此本然之心，則皆推得去無窮也。」¹⁵⁸然，個體雖先天擁有此一具道德實體義的本心，以作為生命之內在的靈覺，但惟有從發用處體認得分明，方可下工夫。那麼，人又當如何在現實中將此道德覺知作最大的發揮，以維持此心之功能作用？延平指出：

虛一而靜，心方實則物乘之，物乘之則動；心方動則氣乘之，氣乘之則惑，惑斯不一矣，則喜怒哀樂皆不中節矣。¹⁵⁹

綜觀延平對「虛一而靜」命題所論不多，但觀其思想系統及語脈，蓋指本心之特質而言¹⁶⁰。於此，吾人可先就虛與實為相對性概念作為析論線索，即以「心方實則物乘之」一句探此「虛」所指為何？按「乘」字本有加於其上之義，「物乘之」意指心為外物（包含私意、欲望、習氣等）

¹⁵⁷ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁27。

¹⁵⁸ 〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁39。

¹⁵⁹ 〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁46。

¹⁶⁰ 按「虛一而靜」始見於荀子對「心」的討論。其〈解蔽〉中曰：「心知道，然後可道；可道然後能守道以禁非道。以其可道之心取人，則合於道人，而不合於不道之人矣。以其可道之心與道人論非道，治之要也。何患不知？故治之要在於知道。人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不滿也，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志；志也者，臧也；然而有所謂虛；不以所已臧害所將受謂之虛。心生而有知，知而有異；異也者，同時兼知之；同時兼知之，兩也；然而有所謂一；不以夫一害此一謂之壹。心臥則夢，偷則自行，使之則謀；故心未嘗不動也；然而有所謂靜；不以夢劇亂知謂之靜。未得道而求道者，謂之虛壹而靜。作之：則將須道者之虛則人，將事道者之壹則盡，盡將思道者靜則察。知道察，知道行，體道者也。虛壹而靜，謂之大清明。」（清·王先謙：《荀子集解》，頁648-651。）意即心能「虛」，所以不會以既有的認知去拒受新的認識；能「壹」，所以思想能專一集中，繼而在認識上能統知所有；能「靜」，所以不受任何情欲或外物的干擾。是故，荀子是以「虛壹而靜」作為「心」所以能「知道」的工夫方法，則其所指涉之「心」顯然是一個屬於認知意義的「心」，談的是認知心如何能客觀理智地去認知那個「道」，那麼，其心的本質仍為血氣之心、經驗之心。如此，則有異於延平之以道德本心說「虛一而靜」。

所駕馭、所牽縛；而心之所以爲外物所繫縛，乃因心陷入「實」的狀態。而「實」又指何？按「實」字本義爲盛滿、充足，在許多日常用法上大抵指涉實在的、真實的正向意義。但於此，解讀延平之意，「實」是形容心著意於物，「著意」指特別注意、用心，甚至刻意；即言心在遇事接物之際或爲私心己意所擾動而產生著意的情形，於是心爲偏執所充滿，道理便無法明透。故「心方實則物乘之」，即強調心一旦有毫髮私意即生固滯不通、爲物所乘，此即謂心在「實」的狀態。著意、著實、著心，畢竟是一種不自然的強力運作，不僅有違延平自然常存的主張，在現實上確也易生紛亂窒塞，導致無法洞徹事理。所以，延平教人：

聖人心如鑑，……尋常於靜處體認下工夫，即於鬧處不使著。¹⁶¹

看聖賢言語，但一踣看過，便見道理者，卻是真意。才著心去看，便蹉過了多。¹⁶²

須是於靜處體認得此本心，此心不著於意，心下無事，即能不爲物所勝，則道理始出。朱子就曾有感而發，曰：

思索義理到紛亂窒塞處，須是一切掃去，放教胷中空蕩蕩地了，卻舉起一看，便自覺得有下落處。向見李先生曾如此說來，今日方真實驗得。¹⁶³

李延平此「胷中空蕩蕩」之教，意即如前述所指，當常存此心之廓然大公，無私心，不偏注，不緊緊把捉，能物來順應，不凝於物，須是虛此心，保持物無爲之境¹⁶⁴。至此，相對於心之「實」，知延平此處所謂「虛」

¹⁶¹ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁31。

¹⁶² 〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁39。

¹⁶³ 〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁46-47。

¹⁶⁴ 「胷中空蕩蕩」即延平所謂「融釋脫落」的灑然之境，意同於龜山所謂：「空也者，不以一物置其胸中也。」（《楊龜山先生全集》卷14，頁687）既能不留一物於胸次，即是廓然大公，無不朗照。

當指胸次心體之無有私心私欲，不固滯牽縛，能不陷溺於感性經驗層而紛馳走作。換言之，該保持在「虛」狀態之心，意同於龜山之「行其所無事」的自然明覺，同時也是延平所謂「能無毫髮固滯」、「廓然大公，無彼己之偏倚」的「洒落」理境¹⁶⁵。

順此而下，此通透灑落之心，純一居靜，萬理皆備，不為外物所惑，故能常保貞定，其情感、行為之表現不隨物而生波瀾，於平定自在中，當喜則喜、當怒則怒，各當其可¹⁶⁶；反之，心若不能維持虛靜貞一，心思一旦受到私意或外誘的牽引以致紛馳不定，則個體感性生命之喜怒哀樂厭惡恐懼等情感亦將引發擾動，即延平所謂「心方動則氣乘之」，一旦為氣所入，其內心激盪浮動以致迷惑不一，那麼，一切喜怒哀樂情感亦將難以抑制，於作用表現上甚至不能中節順適，在過與不及中滯固陷落，從而不能盡心盡性以達灑然脫落之境。

總之，參合前文關於延平對心體的論述，延平此處之「虛一而靜」是從本心而說，指示心體性體之本具虛廣貞靜的特質；然，現實人心易受私意外物之牽擾，一旦反「虛」而「實」，即落入習心的作用中。不過，延平並未否定現實感性經驗層所帶來的紛擾，反而要人從此處下工夫。例如，在關於「性相近也習相遠也」的答問中，他認為尹和靖「性一」之說「渾全」、「學者無著力處」，教人曰：「須如二先生（按：指二程）謂此言氣質之性，使人思索體認氣質之說，道理如何為有力爾。蓋氣質之性，不究本源，又由習而相遠，政要玩此曲折也。」¹⁶⁷意即要人從現實分殊中去理會、著力。因此，德行工夫猶且即吾身反求諸己，

¹⁶⁵ 前文曾述及，龜山論曰：「心之為物，明白洞達，廣大靜一。若體會得了然分明，然後可以言盡。」（《楊龜山先生全集》卷 12，頁 626）、「夫心猶鏡也。居其所而物自以形來，則所鑒者廣矣。」（《楊龜山先生全集》卷 10，頁 483）、「心無中外，……蓋用心之有內外耳，非心有內外也。」（《楊龜山先生全集》卷 7，頁 367）以其從本心而說，故心是如鏡之虛明，無私亦無為，不繫於物，無累於事，無內亦無外。顯然，延平此「虛」與龜山之言「廣大」，說的是同一個本心的特質。只是延平把「虛」與黃魯直的「洒落」相貫通連結，較之於龜山，在闡發心的內涵特質上較為多元。

¹⁶⁶ 前曾引述，龜山「觀中」心法曾曰：「學者當於喜怒哀樂未發之際，以心體之，則中之義自見。執而勿失，無人欲之私焉，發必中節矣！發而中節，中固未嘗忘也。孔子之慟，孟子之喜，因其可慟可喜而已，於孔孟何有哉！其慟也，其喜也，中固自若也。」（《楊龜山先生全集》卷 21，頁 898。）喜怒哀樂諸情皆能順事應物、發而中節，要在其情感思想是繫之於本心，而非繫之於外物。延平意同於此。

¹⁶⁷ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之 2，頁 22。

在現實中持守本心之不墜，避免情意念慮之滯礙牽扯，才能使情思行爲各當其分，發而中節。他在答覆關於《論語·爲政》「子張學干祿」章時，曰：

蓋曾中有所蘊，亦欲發泄而見諸事爾，此爲己之學也。然求之有道，苟未見所以求之之道，一萌意焉則外馳矣。故夫子以多聞見而闕疑殆告之，又使之慎其餘，則反求諸己也，切矣。……苟能深體得此，則馳外之心不作矣。¹⁶⁸

孔子對子張告以多聞多見而闕疑殆，教之以謹言慎行，則祿在其中。延平則更進一步歸結，得祿之道的關鍵即在反求諸己，從己身處把握，心不萌意馳外走作，即是徹底真切之道。

更確切地說，即身以求、反求諸己即是由心上作工夫，此工夫是以「誠」爲具體內容，所以「反身而誠」是作聖的根本之道。嘗曰：

學問有未愜適處，只求諸心。若反身而誠，清通和樂之象見，即是自得處。¹⁶⁹

按延平對「誠」字所論不多，但觀其在闡釋「太極動而生陽」時，對天理動靜闔關之「終萬物，始萬物」的體認¹⁷⁰，與儒家《易》、《庸》思想中關於誠體流行之終始過程的論說一致，其「誠」，是體也是用，是本體也是工夫。依延平義理，人與天理一貫，其「誠」是天之道，下貫於人而爲道德創造之根源，故誠即是心、即是性，亦即是理；以實體而言，是謂誠體，同於前述「持敬之心」的敬體，皆是「不見有制之於外」的道德實體。因此，人要與天合一的基本途徑，當從人自身中去尋找，

¹⁶⁸ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁10。

¹⁶⁹ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁25。

¹⁷⁰ 關於此義理，本文前曾述及，此不贅述。請參見〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁24-25。

那就是從心而發，通過「誠之」的修養實踐工夫，就能復見誠體，盡性見天理。相較於去私意、棄習氣，反身而誠是一積極而真切的作聖工夫。又，「誠」是天之德，也是性之德，內在於人而言，「誠」指人之真實無妄、專精純一的情感。個體在日常間之誠敬慎獨、謹言慎行、去除私己，都是誠身的表現。人倘能剋就此身之絕對真實的誠體而發，至誠無息，盡己及物，就能與天下物感通無隔，渾然同體，使萬物皆備於我，此亦即是天理之流行。實踐主體在物我內外覺潤感通的情況之下，自能呈現「清通和樂」之氣象，達到自得灑脫的聖人之境。

龜山「觀中」教法指出「以身體之，以心驗之」，即指明主體欲窮盡天理、成己成物，當反躬自我，即身、即心以驗證之。延平承此存養工夫，在倡默坐體認得天理本體之後，更指點出天理不在心之外，且(道)在日用處，將重點落在現實層面，故隨時都可以是工夫，既要即心處「反身而誠」，也要即用處「理會分殊」，在踐履中即能通體達用，在即用、即身中達圓熟大化、洒然融釋的最高理境。至此，相較於龜山，就「理會分殊」的提出而言，在體聖、成聖之方上延平更示人以實，在思考上更顧及到行為世界的體證問題，可說是為道南一系點出了明確的工夫入路。

第六章 朱熹「理一分殊」詮釋模式的擴大與完成

自伊川提出「理一而分殊」後，龜山即從其體用思維與倫理意涵獲得啓發，確立了「理一分殊」的倫理義詮釋模式，而後又朝形上學之體用關係的路向，賦予命題不同的義涵，可謂初步寬闊了詮釋的視野。及至延平，進一步提出「理會分殊」，強調於日用處貫徹「分殊」、體證「理一」的工夫，試圖融釋體用間可能存在的隔閡，也可為龜山解決「言體不及用」的憂心。至此，「理一分殊」的詮釋模式至少有兩種，一為龜山所確立之以仁義為詮釋內涵的倫理義模式，另一則為延平之「理會分殊」工夫義的詮釋模式。

尤有進者，朱子受到各家的啓發與引導，遂築基在前輩們的理論思想上，對命題作更進一步的闡釋與發揮，並以「理一分殊」建構出其博大深邃的思想體系，「理一分殊」的詮釋發展到他的手中可謂有了精采的構建。作為宋代理學之集大成者，朱子再次展現其博綜各家的學術性格，以及他對客觀性之宇宙本體進行理解分析的興趣。他在承繼龜山之倫理義的詮釋模式中，結合了延平工夫化的思維，對「分殊」面的推重不餘遺力；一方面又將命題從倫理學的維度提高到形上學的維度，在伊川體用原則與濂溪的宇宙論思想下，從本體的領域進行推尋與深化，為命題建構了本體論與宇宙論的詮釋模式。不僅擴大了「理一分殊」的詮釋範疇，還從倫理道德義之外開拓出形上學的詮釋模式。朱子的闡明分析與模式建構，在內涵意蘊上確實超越了伊川、龜山與延平之說，也可說是「理一分殊」在宋代之詮釋發展的最後完成者。

理氣論向來是朱子哲學思想中最重要的核心課題，董師金裕嘗曰：「朱熹以其理氣論指明宇宙本體以及萬物的生成，並且以此作為其心性論與修養論的解說基礎。因此要了解朱熹的思想，首先必須認識他的理氣論，才有可能掌握到其餘的部分。」¹筆者由此獲得啓發，遂以理氣論

¹ 董師金裕：〈朱熹的氣強理弱說及其地位〉，見於氏著：《朱熹學術考論》（臺北：里仁書局，2008

作為朱子詮釋「理一分殊」的思想基礎，繼而闡述朱子在倫理學、本體論與宇宙論上的詮釋。除第一節外，本章節依序從倫理義、本體論與宇宙論三個模式進行討論。此排序思考，主要是立於「理一分殊」的詮釋發展觀之，回顧「理一分殊」命題提出的過程與原始境遇，本欲明辨儒墨仁義之道，其討論內容亦皆屬倫理道德的層面；其次，自伊川、龜山、延平一路而下，對命題的詮釋皆著眼於倫理學之仁義道德範疇，朱子亦是在學者們的詮釋基礎上予以深化開展。因此，筆者並不採一般以本體領域貫徹到倫理領域的邏輯思維，將本體論作為全面闡述的始點，而是從詮釋的發展觀之，認為朱子是在倫理的維度上向上推尋心性本體，乃至宇宙的源頭，藉以強化現實分殊之道德踐履的重要與必要，並保證儒家之行爲規範與道德價值的普遍性與絕對性，此亦向為宋明理學家所致思之進路。況且，倘依此理路觀之，從倫理義到本體論、宇宙論的詮釋開展，似乎也能暗合朱子之格物窮理、下學上達的天人之路。

第一節 「理一分殊」的思想基礎：理氣論

一般認為，理氣論始於朱子，在他之前，並未見有學者把理與氣作為一組哲學課題來進行深入的探析，而朱子在此問題上與門人師友的討論相當多，表現出極高的興趣。特別是在理氣關係上，他對橫渠的「太虛即氣」提出批判，另方面則吸取二程的天理學說，特別是對伊川之「理」的完全繼承，再結合周濂溪之《太極圖說》的宇宙論思想，從而架構出其重要的道德心性論、本體論及宇宙論等學說。茲就「理一分殊」言，理氣論是朱子詮釋命題的思想基礎。朱子從理氣論推導出「理一分殊」說，無論在思維進路或形式原理上，「理一」和「分殊」的關係詮釋，即是其理氣思想的另一闡釋，無論是由「理一」以立「分殊」，或從「分

殊」而致「理一」，理氣關係的論證為命題提供了明確的思考路向，是朱子構建該命題之詮釋模式的重要思辨基礎，也是我們認識朱子之詮解「理一分殊」的重要起點。

一、「理」與「氣」

(一) 理，形而上者；氣，形而下者

在理氣論上，朱子執守伊川形而上與形而下的邏輯分野，把理和氣分屬形上界與形下界兩個層級，以氣為形而下者，視陰陽為氣的根本內涵，並堅持理之至高獨一的超越性，認為世界萬有皆由理建構規範而成，繼而成其理氣系統。

1. 「生物之本」與「生物之具」

前曾述及，伊川理氣說主要欲修正橫渠的「氣」論，遂以《易傳》「一陰一陽之謂道」為根據來闡述宇宙萬物的生成，並進一步依此對道（理）與陰陽（氣）之間的相互關係加以析論，朱子對此思維進路可謂完全承繼，並對橫渠之氣有兩面體相的說法提出質疑。《語類》載曰：

問：「橫渠有『清虛一大』之說，又要兼清濁虛實。」曰：「渠初云『清虛一大』，為伊川詰難，乃云『清兼濁，虛兼實，一兼二，大兼小』。渠本要說形而上，反成形而下，最是於此處不分明。如〈參兩〉云，以參為陽，兩為陰，陽有太極，陰無太極。他要強索精思，必得於己，而其差如此。」又問：「橫渠云『太虛即氣』，乃是指理為虛，似非形而下。」曰：「縱指理為虛，亦如何

夾氣作一處？」²

橫渠卻云：「清者可以該濁，虛者可以該實。」卻不知「形而上者」還他是理，「形而下者」還他是器。既說是虛，便是與實對了；既說是清，便是與濁對了。³

按橫渠提出「太虛即氣」的體用不二論，虛體不離氣，即氣以見神，神體氣化是不即不離的相互關係。在此基礎上，他即用見體地提出氣能通貫形而上與形而下的觀點，氣兼聚散、虛實、動靜、升降、浮沈等兩面體相，太虛神體即在氣之不偏滯的清通不累、通貫而一處見，故從表現上說太虛神體是「清虛一大」。然，朱子則以其嚴分形上、形下的思考予以否定，認為氣只是形而下，不可通形而上，若如橫渠之說氣是清兼濁、虛兼實，只會把形而上者下拉變成形而下。

因此，他揭示曰：

天地之間，有理有氣，理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。⁴

首先，他認為天地之間不只是氣，也不只是理，而是有理有氣；並且，理是「形而上之道」，氣是「形而下之器」。從「道」、「器」對立的概念來看，朱子此即從形上形下的範疇將理與氣予以明確的定位，似乎有意連結橫渠之氣化思想，巧妙地補充二程之以天理建構而成的「理世界」。其次，朱子認為理和氣都具「生物」的意義，只是從本質上言，此意義又可分為兩個層次，理是「生物之本」，氣是「生物之具」。按「本」意指生物之根源、原則，在指稱形上的本體；「具」是指成物之具的物質材料，指稱形下的作用、活動而言。此意同於他對「如何分形器」的思

² 《朱子語類》卷第 99，頁 2283。

³ 《朱子語類》卷第 99，頁 2279。

⁴ 〈答黃道夫一〉，《朱子文集》，頁 2798。

考，曾曰：

形而上者是理；才有作用，便是形而下者。⁵

因此，倘從體用關係說，朱子認為，理是形而上者、亦即是體，氣是形而下者、亦即是用。理與氣之間具有發生與作用、因與果、然與所以然的相互關係。

2·「然」與「所以然」

於是，順承伊川的義理，朱子亦援引《易傳》「一陰一陽之謂道」的古老命題，進一步辨析理與氣的角色定位。曰：

陰陽，氣也，形而下者也；所以一陰一陽者，理也，形而上者也。

⁶

「陰陽」固是形而下者，然所以一陰一陽者，乃理也，形而上者也。⁷

於此，朱子把道與理、器與氣、「一陰一陽」與「所以一陰一陽」等概念範疇對應融結。他以陰陽為氣，視「一陰一陽」為氣之開闔往來，認為此作用活動乃屬形而下者；而令氣能往來屈伸者，則屬形而上的理，理是「所以一陰一陽者」，此同於伊川所謂「所以陰陽是道」的觀點。倘以「然」和「所以然」概念來表示，則理是氣的「所以然」，氣是理的存在之「然」；存在之「然」因「所以然」而存在之，「所以然」是存在之「然」的實現之理，凡存在之「然」皆因該天理所代表的「所以然」

⁵ 《朱子語類》卷第 75，頁 1738。

⁶ 〈通書注〉，《朱子全書》第 13 冊，頁 98。

⁷ 〈答楊子順四〉，《朱子文集》，頁 2884。

得以具現之。可知，朱子於此強調「所以一陰一陽者，理也」，是就形上界實有、存有的說法，意在指出理之具本體實理的地位，它超乎形而下之氣，而為氣之上的原因或理則。其說皆同於伊川，只是須留意的是，在伊川和朱子的存有系統裏，該作為實現之理的「所以然」，並不具有創生的意義。他們對理的體會是「只是理」，且他們在論述「所以然」時，都是由形下界陰陽氣化之存在處往上去推證存在之所以存在的「所以然」之理，理是一種「存在之理」，它與濂溪、橫渠、明道之由體而直貫創生的思路有所不同。

3·理，無造作；氣，能造作

依朱子本體論的思考，理是「生物之本」，為陰陽氣化的存在之理、實現之理。似乎意謂著氣由理生，理能生氣。但在朱子的理解中，理是能規範著氣，並不能起創生活動，而氣只是依理而生、依理而行。在形上、形下相分的視域下，朱子便明確指出理與氣各自的形上之性與形下之性，藉以說明理氣各司其職的問題。茲引朱子的一段重要文字說明之，其曰：

蓋氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物草木禽獸，其生也，莫不有種，定不會無種了，白地生出一個物事，這個都是氣。若理，則只是潔淨空闊底世界，無形迹，他卻不會造作。氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。⁸

依朱子分解的概念，理是從形器中抽離出來的所以然之理，因此，說理所造構的世界是一個「潔淨空闊底世界」，即在指出理是不雜氣機的形而上者，它保有純淨與不器的特性，所以朱子描述該理本身是「無情

⁸ 《朱子語類》卷第1，頁3。

意」、「無計度」、「無造作」、「無形迹」者。依序來看，「無情意」，是指理無情感意志；「無計度」，指理之不算計測度；「無造作」，則指理之不起造化作用；「無形迹」，在形容理之隱而不見的狀態。簡單地說，皆在指出理自身是一個不具活動義、創生義的靜態存有，它超越形器、無形無迹。如此理解，可謂凸顯了作為本體之理的超越性與獨尊性。

與此對舉之形而下的氣，在朱子的認知中，則是一個「能凝結造作」、「能醞釀凝聚」的生物之具。換言之，氣聚物生，此陰陽之氣能在動靜聚散、磨盪往來中起生化萬殊的造化作用，在有形世界的變化流行是可把握的。故從作用上說，其氣是動的，是有形迹可見的，是屬於形器、物質的世界。但本體論地說，使氣聚合生物者，則是在氣之上的那個能引生氣化、主宰氣化的存在之理。氣之形化終究受到理的主導與規範。至於「形」與「不形」的概念，也是朱子用以分判理與氣的準據。依其思想，「其形者則謂之器，其不形者則謂之道」⁹、「形是這形質，以上便為道，以下便為器。」¹⁰前述伊川也曾說：「有形皆器也，無形惟道。」¹¹可見兩人對理氣隱顯狀態的理解相同。同時，在伊川「體用一源，顯微無間」的啓發下，朱子也認為理就在氣中，為氣所依傍，理與氣是「一體渾成」的¹²。故又說：

道非器不形，器非道不立。蓋陰陽亦器也，而所以一陰一陽者道也。¹³

形而上者，無形無影是此理；形而下者，有情有狀是此器。然謂

⁹ 〈答丘子野〉，《朱子文集》，頁 2002。

¹⁰ 《朱子語類》卷第 75，頁 1737。

¹¹ 《程氏粹言》卷第 1，頁 1178。

¹² 此「一體渾成」引自錢穆先生語。錢穆先生從思維的進路觀察，說：「朱子言理氣，乃謂其一體渾成而可兩分之，非謂是兩體對立而和一言之也。」（參見氏著：《朱子新學案》（一），臺北：三民書局，1989 年，頁 238。）他認為朱子之論理氣為形上形下，其基本的立場是：理與氣本是渾成的一體，由此前提再去區隔理與氣之間的不同；而不是先將理氣視為對立的兩體，再去加以聯繫成其為一體。筆者以為，依錢穆先生之意，前者是指在理氣兩行的地位上去進行區分，此時理與氣誰也主宰不得誰；後者，則是先定位理氣之分屬形上形下，理氣之間是對立、對治的關係，之後再去連結兩者合為一體，如此則不免有將理下拉於氣之失，理之形上至高的地位勢將動搖。

¹³ 〈答丘子野〉，《朱子文集》，頁 2002。

此器則有此理，有此理則有此器，未嘗相離，卻不是於形器之外別有所謂理。¹⁴

理寓於氣中以妙運之，氣依理而行，氣生化萬殊以顯理，理與氣是相互依存、不離不雜的關係。

至此，朱子說理無造作，氣能造作；理無形迹，氣有形迹；理是靜的，氣是動的，皆是在其「氣也，形而下者也」、「理也，形而上者也」的原則框架下，分從體與用的角度所作之純粹形上學的思辨。意即從形而上的所以然來說，理是超越一切的，不可以動靜、形或無形的語言來規定限制它；從形而下的存在之然來說，氣是有動靜、形迹的。只是，氣之或動或靜，是由理所支配，氣有動之理所以能動、有靜之理所以能靜，且此所以動靜之理即在氣中。無論如何，朱子基本的思考是，理本身無所謂動靜這件事，如此才能確保其至高的形上地位，賦予它能支配主宰一切的意義與價值。

（二）理的意涵

不過，「理」作為朱熹思想核心範疇與邏輯始點，其意涵究竟為何？朱子是如何規定其理的內涵？目的又為何？基本上，朱子論理大抵可分「自然」、「所以然」與「所當然」三個面向，其內容兼具自然的法則和社會的原則兩層涵意。即從自然萬物的面向談作用形構的「自然之理」，亦是一物所具之理；進一步上昇到追索萬物的「所以然之理」，論述總天地萬物之所以的理；另方面再從儒家的道德哲學，提出理為「所當然之理」，賦予理應然的價值意義。今從理學家的價值理念觀之，朱子對「理」的詮解重心，主要是在「所以然之理」與「所當然之理」。對此，他曾曰：

¹⁴ 《朱子語類》卷第 95，頁 2175。

至於天下之物，則必各有所以然之故，與其所當然之則。所謂理也……。¹⁵

自其一物之中，莫不有以見其所當然而不容已，與其所以然而不可易者。¹⁶

依字面義看，「所以然之故」的「故」字，是指原因或理由，於此可解作本來或源出之意；「所當然之則」的「則」字，意即指理則、法則。是知，「所以然之故」即是所以然之理，意指事物之所以如此、所以存在的原因或根據，為事物之所源出者；「所當然之則」即所當然之理，意即指應該如此的法則或規範。本文茲就二者義蘊為主要論述範圍，分述如下。

1 · 所以然之故

就自然的面向言，朱子認為理普遍地存在於自然界的一切現象中。它是一種客觀的存在，客觀的表現在自然界具體的事事物物上。曾說：

夫「天生蒸民，有物有則」，物者，形也；則者，理也。形者，所謂「形而下」者也；理者，所謂「形而上」者也。¹⁷

依其理氣之分野，此處「物」與「形」顯然與氣同屬形而下的層次，而「則」與「理」則是形而上者。界定「則」是「理」，說物皆有則，意即指凡物皆有理。故嘗曰：

¹⁵ 《大學或問》，《朱子全書》第6冊，頁512。

¹⁶ 《大學或問》，《朱子全書》第6冊，頁528。

¹⁷ 〈答江德功二〉，《朱子文集》，頁1968-1969。

事物之理，莫非自然。¹⁸

蓋以自然之理言之，則天地之間，惟天理為至實而无妄。¹⁹

倘從事物而言，該自然之理即是指事物自身的客觀法則，亦是天地之間至實无妄的真理，這便指出了理的普遍性與獨尊性。並且，依朱子的理解，「其理之所以然，則隱而莫之見也。」²⁰其狀態是無形無兆，隱微至極。另一方面，「凡物皆有理，蓋理不外乎事物之間。」²¹既為事物之理，此理必然存在於事物之中，則又說明了理的內在性。對此，朱子曾舉例說：

且如這個椅子有四只腳，可以坐，此椅之理也。若除去一只腳，坐不得，便失其椅之理矣。……且如這個扇子，此物也，便有個扇子底道理。扇子是如此做，合當如此用，此便是形而上之理。

²²

所以，竹椅有竹椅之理，搖扇有搖扇之理，是為自然之理。然，朱子特別關心的問題是：是什麼讓竹椅能發揮其作為竹椅的功能作用，能成其為竹椅這個器物之用？這就從普遍的「自然之理」向上追索「所以然」的問題了。換言之，就竹椅搖扇言，皆內在一用以區別它自己與其他事物的本質，此本質特性即是器物之所以成為器物的根據或原因，朱子稱此為「所以然之故」、「所以然之理」，那麼，理論上此理必然先於器物而存在，故曰：

未有事物之時，此理已具。²³

¹⁸ 《孟子集注·離婁下》，朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2005年），頁416。

¹⁹ 《中庸或問》，《朱子全書》第6冊，頁591。

²⁰ 《中庸章句》，朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2005年），頁29。

²¹ 《朱子語類》卷第95，頁2174。

²² 《朱子語類》卷第62，頁1338。

²³ 《朱子語類》卷第95，頁3204。

萬物皆有此理，理皆同出一原。……物物各具此理，而物物各異其用，然莫非一理之流行也。²⁴

理必然先在、內在於形而下的器物中，使器物成爲器物，無論是「近而一身之中，遠而八荒之外，微而一草一木之衆，莫不各具此理。」²⁵。且此理的存在也必然要通過竹椅搖扇這些具體的事物才得以體現出來。如此，理便具有形而上的含義，理之地位與意義便有所不同。相對於形而下之器，除了普遍內在性，更賦予了理的超越性、先在性以及絕對性。

2 · 所當然之則

從自然界內在本質、規律、法則的觀察，推尋到形而上的所以然之理，再將此本體論之理置入現實社會中去思考，理在此便成了倫理道德的原則、原理，是爲「所當然之則」。

「所當然之則」即是所當然之理，「當然」解作應當、應該如此，指應該如此做的行爲或法則，它含有應然之義，具規範層面上的價值意義，是人倫社會中行爲的至當原則與道德的價值判斷，意在要求一個道德主體所應該有的道德行爲表現。朱子曰：

天之生此物，必有個當然之則，故民執之以爲常道，所以無不好此懿德。物物有則，蓋君有君之則，臣有臣之則：「為人君，止於仁」，君之則也；「為人臣，止於敬」，臣之則也。……萬事萬物，莫不各有當然之則。²⁶

²⁴ 《朱子語類》卷第 18，頁 356。

²⁵ 《朱子語類》卷第 18，頁 357。所謂「近而一身之中」，即如「灑掃應對之事」也有其灑掃應對的所以然之理。朱子嘗曰：「灑掃應對之事，其然也，形而下者也；灑掃應對之理，所以然也，形而上者也。」見《論語或問》，《朱子全書》第 6 冊，頁 906。

²⁶ 《朱子語類》卷第 18，頁 367。

理只是這一個。道理則同，其分不同。君臣有君臣之理，父子有父子之理。²⁷

朱子從物物有則的原理而下，指出理體現在社會層面，依其不同的分位有其不同的要求與發用。如君有為君的當然之則，臣有為臣的當然之則，分位不同的君臣當各依其理，行其所當行，止於所當止。按「常道」，即經常之道，此理作為人群社會的道德準則，已然成為人人所當遵行的尋常道理或規範，雖說是尋常，卻是美好的德行表現。至此，理已不再只是自然哲學的理了，而是轉化為指導人們生活行動表現的準則。與此相同的說法，亦見其曰：

萬物皆有此理，理皆同出一原。但所居之位不同，則其理之用不一。如為君須仁，為臣須敬，為子須孝，為父須慈。物物各具此理，而物物各異其用，然莫非一理之流行也。聖人所以「窮理盡性而至於命」，凡世間所有之物，莫不窮極其理，所以處置得物物各得其所，無一事一物不得其宜。²⁸

夫天下之事，莫不有理。為君臣者，有君臣之理；為父子者，有父子之理；為夫婦、為兄弟、為朋友，以至於出入、起居、應事、接物之際，亦莫不各有理焉。²⁹

君臣、父子、夫婦、朋友等各等級的人倫關係，乃至所有的應事接物之中，皆內具其所當為之則，聖人能依其實際名義分位的不同，窮理盡性，乃能使物各得其所，事皆得其宜。可知，「理如一把線」³⁰地有條有理，仁、義、禮、智、敬、孝、慈等，皆是所當然之理在人倫社會中的體現，

²⁷ 《朱子語類》卷第 6，頁 90。

²⁸ 《朱子語類》卷第 18，頁 356。

²⁹ 〈行宮便殿奏劄二〉，《朱子文集》，頁 448-449。

³⁰ 《朱子語類》卷第 6，頁 91。

人當循此去做即是體證了天理。

對此，朱子還曾進一步將「理一分殊」與「所當然」兩個命題對應連結闡釋。朱子曰：

或問：「理一分殊」。曰：聖人未嘗言理一，多只言分殊。蓋能於分殊中事事物物，頭頭項項，理會得其當然，然後方知理本一貫。不知萬殊各有一理，而徒言理一，不知理一在何處。聖人千言萬語教人，學者終身從事，只是理會這個。要得事事物物，頭頭件件，各知其所當然；而得其當然，只此便是理一矣。³¹

雖然，朱子於此是在主張工夫當從理會「分殊」入手，強調從「分殊」中去推究「理一」。不過，我們也能從其詮解中見出，此所當然之則即是「理一」，它內在於具體的萬殊中，聖人即教人從其中去理會此當然之則，一旦能掌握到此一貫之理，即能體現如上述仁、敬、孝、慈的具體分殊，如此即是達「理一」之境了。當然，依朱子的思理，「理一」概念也通於上述的「所以然之故」，亦是指稱具主宰之意識和生物之本的所以然之理。它與這裏作為具道德規範義的「所當然之則」，在義理概念上並不衝突。易言之，我們可從形而上本體論的角度去析論「理一」，「理一」可為自然界生物、成物的本體，亦可為現實人倫的道德實體。惟朱子於此特別結合「理一分殊」與「所當然」作論證，其目的不外是要確保理作為人們道德行動的最高準則，以使人們皆能順應、遵從理的指導。如此那些仁、敬、孝、慈便自然地成為人們所合當做而不得不然者，而不是聖人刻意用來約束人們的教條了。

3·「不可易」者與「不容已」者

歸結起來，對於理，可析論出「所以然之故」與「所當然之則」兩

³¹ 《朱子語類》卷第 27，頁 607。

個基本的意涵。前者，主要是指自然哲學中的理；後者，則是屬於社會價值範疇的理。如此看來，兩者之間彷彿各領範疇，各自成就。然，細究朱子的表述，所當然者是從現實的事事物物上說，經由人在道德生活中具體地表現出來。惟該事物之所當然的背後，必然還存有一個所以然之故。該事物的所以然之故，則是我們在做道德行為時所依循的「當然之則」的客觀依據。學者知所當然之理，行其所合當行之外，還要再深入去探求何以是如此的道理。那麼，「所以然之故」與「所當然之則」似乎又有不同。對此，朱子曾進一步再就「所以然之故」與「所當然之則」的形上性加以區別，茲就上所引述，朱子之所當然而「不容已」，與所以然而「不可易」兩層意涵說明之。

《朱子語類》中載：

郭兄問：「莫不有以知夫所以然之故，與其所當然之則。」曰：「所以然之故，即是更上面一層。如君之所以仁，蓋君是個主腦，人民土地皆屬它管，它自是用仁愛。試不仁愛看，便行不得。非是說為君了，不得已用仁愛，自是理合如此。……又如父之所以慈，子之所以孝，蓋父子本同一氣，只是一人之身，分成兩個，其恩愛相屬，自然有不期然而然者。其他大倫皆然，皆天理使之如此，豈容強為哉！」³²

問：「或問，物有當然之則，亦必有所以然之故，如何？」曰：「如事親當孝，事兄當弟之類，便是當然之則。然事親如何卻須要孝，從兄如何卻須要弟，此即所以然之故。如程子云：『天所以高，地所以厚。』若只言天之高，地之厚，則不是論其所以然矣。」³³

朱子從具體的事親、事兄中說明，其「所以然之故」無疑在「所當然之

³² 《朱子語類》卷第 17，頁 342-343。

³³ 《朱子語類》卷第 18，頁 371。

則」的「更上面一層」，是道德規範之「所當然之則」的深層根據。依其意，所以君仁臣忠或父慈子孝等，皆是天理使其「不期然而然」。蓋天理自然流行地展現其自身，下而張之為三綱、紀之為五常。故就源頭言，此理即是「所以然之故」，而三綱五常則是「所當然之則」。也可換個方式說，兩者的上下關係是，「所以然之故」是「所當然之則」之所以存有的內在依據，而「所當然之則」是「所以然之故」在五常人倫中的展現形式。且，不論其展現形式有何不同，它們都是天理一自然的流行過程。

惟「所以然之故」既是作為事事物物之本根者，則此理在概念上便不具有實踐範疇的意義；而「所當然之則」作為一種法則或規範，則此理就不是一抽象的道德理則，而是屬具體的實踐範疇。於是，朱子又有所分判。茲引述《語類》中的一段對話以見其說。曰：

或問：「莫不有以見其所當然而不容已，與其所以然而不可易者。」先生問：「每常如何看？」廣曰：「『所以然而不可易者』，是指理而言；『所當然而不容已』者，是指人心而言。」曰：「下句只是指事而言，凡事固有『所當然而不容已』者，然又當求其所以然者何故。其所以然者，理也。理如此，固不可易。又如人見赤子入井，皆有怵惕、惻隱之心，此其事『所當然而不容已』者也。然其所以如此者何故，必有箇道理之不可易者。³⁴

前曾引述，朱子曾曰：「自其一物之中，莫不有以見其所當然而不容已，與其所以然而不可易者。」於此，依朱子的回答，可知其「所以然者」是「不可易」者，「不可易」即意謂著此理合當如此，為必然、不可移易，有必定如此之意³⁵。此即其對理的一貫性理解，所以然之理從形上

³⁴ 《朱子語類》卷第 18，頁 371。

³⁵ 寬泛地說，「所以然」與「必然」皆可同指一理，但兩者著重點實又不同。「所以然之理」，是指為什麼會這樣的原因或理由，例如因為有父慈子孝的所以然之理，故有父慈子孝之事；「必然之理」，則有毫無疑問、必定要如此之意，例如因為有父慈子孝之理，故必定要行父慈子孝之實。前者，在表示「何以」、「為什麼」；後者，則側重在「絕對性」、「必要性」，主觀意味較濃。

本體性思考，自有其不可動搖之超越性與絕對性的地位。因為超越，所以它沒有生滅與成毀的餘地；因為絕對，它能主宰一切形式的開展或變化³⁶。

另一方面，從事而言的「所當然者」有「不容已」的特質。按「已」字，作止解，「不容已」意指不容停止。何物不能停止？依朱子以人的怵惕、惻隱之心為例，知其意指道德心的感通展現不止。則「不容已」顯然深具實踐發動義，當人見赤子之將入井，當下自然啟動怵惕、惻隱之心，怵惕、惻隱是人身心上所發之事（就朱子而言，此亦屬物的範疇），其發動即是做為一個真真實實的人所合當如此處，此即「所當然而不容已」者。此與朱子如下的說明同意，朱子曰：

理之所當為者，自不容已。孟子最發明此處。如曰：「孩提之童，無不知愛其親；及其長也，無不知敬其兄。」自是有住不得處。

37

蓋道德之理是不容個體不如此去做的，怵惕、惻隱（及羞惡、辭讓、是非）或愛親、敬兄，皆「是從自家心裏出來」³⁸，是「良知良能本自有之」³⁹。因此，一旦觸著那事那物，便是自然而然的發見作用，人若能明白這是我合當為，則有所不可已者。

總而言之，「所以然之故」大抵是就自然界而說的形上之理，此理普遍內在於萬物的發展變化中而為自然的法則，屬不可易者；「所當然之則」則是就社會倫理層面而說的道德之理，是人們所應當遵循的道德法則，是不容已者。前者所言，若只指涉為萬物的本質或規律，則只有自然義；後者，若指涉為人類的道德實踐法則，便具有了應然義。倘若從兩者之內在關聯說（即從「所以然之故」是「所當然之則」的客觀依

³⁶ 朱子曰：「然所謂主宰者，即是理也。」（《朱子語類》卷第1，頁3。）主宰、規範是其形上之理的特性。

³⁷ 《朱子語類》卷第18，頁371。

³⁸ 《朱子語類》卷第14，頁234。

³⁹ 《朱子語類》卷第14，頁238。

據這個角度)，事事物物能自然不容已地體現形上之理，形上之理在事事物物中獲得開展，這就是合當如此（應當）處；反之，一個不能體現，一個無法開展，就是不當如此（不應當）處。換言之，不容已的「所當然之則」所演示的絕非只是一種抽象的原理，而是一種具實踐發動義的自然表現，而不可易的「所以然之故」在此亦得以自然流行。

惟須留意的是，朱子「所以然之故」是屬於自然哲學範疇，「所當然之則」是道德價值的範疇，兩者的確皆豐富了朱子之理的內涵，而為其窮理工夫的目標。但朱子在此將兩者加以別出上下層次，賦予彼此從屬的關係。不禁要問，應然與實然本是兩種不同的意義範疇，朱子的連結是否得當？誠如曾師春海所說：「朱子未細辨實然之理與應然之則的差別，而將應然之則從屬於實然之理，……然而實在界的現實事物與理想界的價值理想未必相符一致。」⁴⁰當然，以朱子形上存有論地視理為至上的思想，此思考脈絡是可以理解的。推其意在使事物層面之內在的「所當然之則」能具有形而上的意義，以確保人之道德行為表現的必要與重要。

二、理氣關係論

依上述可知，朱子對理與氣的基本看法是理體氣用。形而上之理能生物，規範、主宰著氣，形而下之氣則依傍理而起變化、成物的作用。兩者看似各司其職，其中卻又有著極為緊密的多重關係，性喜分解的朱子因而對此作了許多的闡釋。再者，朱子確曾將理氣論與「理一分殊」相結合。《語類》中載：

問理與氣。曰：「伊川說得好，曰：『理一分殊。』合天地萬物而言，只是一箇理；及在人，則又各自有一箇理。」⁴¹

⁴⁰ 曾師春海：《朱熹哲學論叢》（臺北：文津出版社，2001年），頁96。

⁴¹ 《朱子語類》卷第1，頁2。

他從「理一」和「分殊」兩個不同的立場來談理與氣，從「理一」言，總天下萬物之理未嘗不同；從「分殊」言，人與物又各具一個分殊之理。惟分殊之理是指落在氣上的理，一旦涉及到形而下的層面，該理的體現便有了變化。對此，朱子有許多論述開展。可知，在理氣論的基礎上，朱子進一步擴大了「理一分殊」命題的意義與討論範疇。因此，認識朱子的理氣關係論，實有助於我們掌握其對「理一」和「分殊」的詮釋。

（一）理氣不離不雜

基本上，朱子承伊川堅守形上形下的分野，但在理氣、道器的關係上，朱子亦以明道「器亦道，道亦器」的化境型態思考。明道在對「易、道、神」的解釋中指出：

形而上為道，形而下為器；須著如此說。器亦道，道亦器。⁴²

認為以形上形下概念分解的方式來表示道器的不同，並凸顯道體自身，是有必要的。但依其體悟，無論是形而上的理道、易體或論其神用，本質上皆是透體達用的實踐理境，體用、上下之間是一「器亦道，道亦器」的圓融化境，強調盡性踐形、當下即是之化境，並不妨礙道器之分。朱子順此，也說理氣未嘗相離。

1．理氣不離：理在氣中

朱子曰：

形而上為道，形而下為器。如今事物，莫非天理之所在，然一物

⁴² 《宋元學案·明道學案》，頁 549。

之中，其可見之形，即所謂器；其不可見之理，即所謂道。然兩者未嘗相離，故曰：「道亦器，器亦道」。⁴³

設若「有形、無形」言之，便是物與理相間斷了。所以謂「截得分明」者，只是上下之間，分別得一個界止分明。器亦道，道亦器，有分別而不相離也。⁴⁴

有道須有器，有器須有道。物必有則。⁴⁵

道非器不形，器非道不立。⁴⁶

若以有形迹、無形迹來劃分，則道是道、器是器，上下分明；但是道器之間關係深密，並不是「物與理相間斷」的現象，它們同樣存在於一物之中，可見的是器，不可見的是理，兩者相互依存形立，未嘗相離。此即在表示理氣不離之義，我們可將道器概念代換成理氣，其說法一致。朱子曰：

理未嘗離乎氣。⁴⁷

有理，便有氣流行，發育萬物。⁴⁸

天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。⁴⁹

有是理便有是氣，但理是本，而今且從理上說氣。⁵⁰

⁴³ 〈答黃子耕別紙九〉，《朱子文集》，頁 2366。

⁴⁴ 《朱子語類》卷第 75，頁 1737。

⁴⁵ 《朱子語類》卷第 75，頁 1737。

⁴⁶ 〈答丘子野〉，《朱子文集》，頁 2002。

⁴⁷ 《朱子語類》卷第 1，頁 2。

⁴⁸ 《朱子語類》卷第 1，頁 1。

⁴⁹ 《朱子語類》卷第 1，頁 1。

⁵⁰ 《朱子語類》卷第 1，頁 2。

然理又非別為一物，即存乎是氣之中；無是氣，則是理亦無掛搭處。⁵¹

此氣是依傍這理行，及此氣之聚，則理亦在焉。……只此氣凝聚處，理便在其中。……若理，則只是潔淨空闊底世界，無形迹，他卻不會造作。氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。⁵²

扼要地說，理是本，是氣的存在及轉化原則，理在氣中運作，藉由氣而生化萬物，氣因理而能發育流行。故，理在氣中，理是搭在氣上，所以理必帶著氣化作用；氣中有理，氣依理而行，所以沒有無理的氣。因此，理氣是相互形立、不能分離、無有先後的一體關係。

2 · 理氣不雜：道器之間不可亂

不過，雖從生物、成物的角度說理氣是渾然為一的型態，但在概念思辨上，理畢竟是形而上之理，氣畢竟是形而下之氣，理與氣還是二而非一，兩者之間並不可以互相化約。故朱子又說：

天地之間，有理有氣，理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理然後有性；必稟此氣然後有形，其性其形，雖不外乎一身，然其道器之間，分際甚明，不可亂也。⁵³

理與氣本無先後之可言。但推上去時，卻理在先，氣在後相

⁵¹ 《朱子語類》卷第1，頁2。

⁵² 《朱子語類》卷第1，頁3。

⁵³ 〈答黃道夫一〉，《朱子文集》，頁2798。

似。……如陰陽五行錯綜不失條緒，便是理。⁵⁴

道器之間「不可亂」，即表示理氣是混而不雜的關係。朱子從「理是本」觀之，理本先在於氣，超越乎氣，理主宰及規範著氣的運行與存在。如混雜錯綜的陰陽五行中，有其不失條序的理，錯綜凝聚的是氣，背後指導規範的還是理。理氣之間仍有形上與形下、存有與存在、然與所以然之異。如此強調理氣之不能相雜，可謂有意彰顯理的超越性與先驗性。

可知，不離不雜是朱子理與氣的基本關係。他從生物成物上看，二者混融一體（理亦存乎是氣之中）；從理為本觀之，二者卻不相雜（推其所從來，先有是理）。此思理亦可證諸朱子曾曰：

所謂理與氣，此決是二物，但在物上看，則二物渾淪，不可分開，各在一處，然不害二物之各為一物也。若在理上看，則雖未有物，而已有物之理，然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。⁵⁵

一從物上看，一從理上觀，不同的思考點，闡釋不同的理氣關係。不離，點出了理的內在性與氣的依附性，也指出了形上與形下間的相貫通之義；不雜，肯定了理氣之各有獨立性，但也強化了理的超越性與先驗性，與形上形下的異質間隔。從理氣是兩層，到理氣之不離不雜的論證，可說是朱子理氣論的基本關係，亦在此格局下得延展出理氣之異同、先後或強弱的關係討論。

（二）理氣先後

如前述，朱子從形上學層面把理和氣分別界定為形而上者與形而下者，認為世界萬有皆由理建構而成，是超越而內在的形上原理；氣則是

⁵⁴ 《朱子語類》卷第1，頁3。

⁵⁵ 〈答劉叔文一〉，《朱子文集》，頁2095。

構成形下現實界中一切存在的質料，事事物物藉由氣的變化與作用而成。依此，氣是存在之然，理是存在的所以然，能使氣者然的是理，因氣須依理而行。於是，由此形上形下、然與所以然的別異處視之，自然帶出關於理先氣後的問題。另外，在理氣之不離不雜的關係中，理氣之相互不離，正說明了理的內在性與氣的依附性；不雜，則肯定了理氣之各有獨立性，也強化了理的超越性與先驗性。可知朱子形而上之超越性的理，無疑具有內在與先在雙重涵義；相對於此，氣則在理之下，且受到理的規範而發生作用。如此，「理先氣後」命題呼之欲出，吾人似乎可以肯定理在氣先了。不過，朱子在論述思辨中，往往又表明理氣之間是無先無後的同時存在，如前所述之說「理未嘗離乎氣」、「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理」、「有是理便有是氣」及「二物渾淪，不可分開」等，意謂著理就在氣中，理氣是同時並存、無所先後的。究竟朱子態度為何？「理先氣後」又是如何說的？

1．從形上先在義說「理先氣後」

《語類》中載：

問：「先有理，抑先有氣？」曰：「理未嘗離乎氣。然理形而上者，氣形而下者。自形而上下言，豈無先後！理無形，氣便粗，有渣滓。」⁵⁶

針對理先或氣先的問題，朱子明確從形上與形下之分際的角度作說明，認為自形而上、形而下觀之，理氣豈無先後之分！如前所述，朱熹之理是「形而上之道」，氣是「形而下之器」，理是形而上者、是道、是體；氣是形而下者、是器、是用；理是氣的「所以然」，氣是理的存在之「然」；存在之「然」因「所以然」而存在之，「所以然」是存在之「然」的實

⁵⁶ 《朱子語類》卷第1，頁2。

現之理。因此，其理與氣之間具有發生與作用、因與果、然與所以然的相互關係。那麼，理相對於氣而言，自然具有其形而上的先在性。如以形質來說，理無形質，是微，是純粹；氣則有形質，是粗，有渣滓。因此，從常情理解，理不僅超越而先在，理還優於氣、高於氣，這就賦予了理較多的價值意義。

朱子又云：

未有天地之先，畢竟也只是理。有此理，便有此天地；若無此理，便亦無天地，無人無物，都無該載了！有理，便有氣流行，發育萬物。⁵⁷

問：「有是理便有是氣，似不可分先後？」曰：「要之，也先有理。只不可說是今日有是理，明日卻有是氣；也須有先後。且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裏。」⁵⁸

這裏，朱子明白表示理存在於未有天地之先，強調了理的先驗性與超越性，理本身亦無有生滅成毀，並且理指導著氣的發用，進而創造了天地萬物。所以理無疑是在物、在氣之先，是生物成物的根源，它不止有超越性、永恒性，還具有創造的價值意義。顯然，朱子是從理的位階上肯定理先氣後，此與前文引述朱子謂「若在理上看，則雖未有物而已有物之理，然亦但有其理而已，未嘗實有是物也」的視角是一致的。況且，倘從價值的範疇論，我們更應承認理在氣先的說法，才能強化管理對氣、對天地萬物的超越存有之地位。至此不難明白，朱子就是就形而上與價值意義的層面去論理氣的先後。故，其所謂先後的觀念，就不是吾人日常所用之屬於時間發生意義的概念，而是形上義之邏輯推論的先後。換言之，理先氣後並不是時空意義的先後，而是朱子本體意識中的形而上之抽象性推定。

⁵⁷ 《朱子語類》卷第1，頁1。

⁵⁸ 《朱子語類》卷第1，頁3。

順此邏輯的思維，我們注意到朱子肯定形上之理的先在於氣，其實是從形下世界中推究而來。茲引述兩段文字以證其理路。朱子曰：

或問：「必有是理，然後有是氣，如何？」曰：「此本無先後之可言。然必欲推其所從來，則須說先有是理。」⁵⁹

或問：「理在先，氣在後」。曰：「理與氣本無先後之可言。但推上去時，卻如理在先，氣在後相似。」⁶⁰

按推字，本指由此而彼或由彼而此的動作，在彼或此的過程中形成了先後的觀念意義。此處，所謂「推其所從來」，意指從氣的層面往上推氣之「所從來」，即教人從氣之所來處可論知理先氣後；「推上去」，則明顯是指依循自下往上推的路徑，可推知理在先、氣在後。由是觀之，朱子理先氣後的邏輯思索，主要是採由下而上的路徑去推究，亦即朱子是從形而下的經驗世界中去論證形上之理的先在與超越。此同於伊川之從「然」以推「所以然」、「分立而推理一」的思維模式，朱子亦由此開展出其「即物窮理」的實踐路向。

2 · 從「理生氣」說「理先氣後」

上述朱子說未有天地之先也只是理，有此理便有天地萬物，有此理，氣乃能流行發育。說明了理主宰著氣的發用，氣依理而行，故能藉氣而創生天地萬物。再對應前述理是生物之本與理之具先在性的說法，是否意謂著朱子之理能生氣？畢竟說形上之理生出形下之氣，與其理在物、在氣之先的理路似乎並不違背。然，朱子之理是否真能生氣？如何生氣？也成了我們理解理先氣後的重要問題。

朱子嘗從本源派生關係說：

⁵⁹ 《朱子語類》卷第1，頁2。

⁶⁰ 《朱子語類》卷第1，頁3。

有是理便有是氣，但理是本，而今且從理上說氣。⁶¹

上述理在氣中，這裏則從理上看（或從形而上看），說「理是本」，意即指理是生物之本，本是根源、依據，有此本根遂有是氣，氣因理而存在。與此相同的論述，朱子說了很多。依其意，理是有生氣的意味，朱子曰：

有是理後生是氣，自「一陰一陽之謂道」推來。⁶²

按朱子之太極即是理，嘗曰：「太極只是一箇『理』字。」⁶³、「太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。動而生陽，亦只是理；靜而生陰，亦只是理。」⁶⁴、「太極，形而上之道也；陰陽，形而下之器也。」⁶⁵所以，太極是天地萬物之理，是陰陽動靜變易之理，太極作為動靜之理，便使陰陽有動靜之氣。另一方面，在朱子的系統中，氣、陰陽與形而下之器皆相通，且陰陽就是氣的實質內涵，它們是構成所有客觀存在的材料。於是，太極與陰陽實即是形上與形下、理與氣、道與器、然與所以然的關係。故太極生出陰陽、理生出氣來，沒有太極就沒有陰陽二氣的流行變化。而這情形我們能如何察知？一如其採向上推的思路，朱子說自「一陰一陽之謂道」來推知。對應其曾曰：「《易》說『一陰一陽之謂道』，這便兼理與氣而言。陰陽，氣也；『一陰一陽』，則是理矣。猶言『一闔一闢謂之變』。闔闢，非變也；『一闔一闢』，則是變也。蓋陰陽非道，所以陰陽者道也。」⁶⁶天道是藉一陰一陽的變化而顯示其具體之流行，朱子認為，我們可從該具體之一闔一闢、一動一靜的變化中觀知背後有一個所以一陰一陽者，那個所以陰陽者即是理，是陰陽動靜變

⁶¹ 《朱子語類》卷第1，頁2。

⁶² 《朱子語類》卷第1，頁1。

⁶³ 《朱子語類》卷第1，頁1。

⁶⁴ 《朱子語類》卷第1，頁1。

⁶⁵ 〈太極圖說解〉，《朱子全書》第13冊，頁72。

⁶⁶ 《朱子語類》卷第74，頁1702。

化之然的所以然，而陰陽二氣須依傍此理才能行生化之實，所以從理之先於存在來說，太極生陰陽，理生氣也。

然而，須注意的是，從本體處看，朱子之理雖是造化之樞紐、品匯之根柢，但依前文曾引述，朱子明言「理卻無情意，無計度，無造作」，理無形迹，它只是理，只存有而不活動，並無生化發育的能力。那麼，此處所謂太極生陰陽，理生氣的「生」（或「生物之本」的「生」字），就不能理解成一般概念中認為理能具體生出另一個有形質之物的「生育」之意。「生」在此只是形而上的邏輯推衍，目的在說明凡氣之然的背後有一使之然的所以然之理，氣在此理的妙運下得引生而化育之。故說由形而上的太極生出陰陽、理生出氣，確可保證形下世界的氣之發育與萬物之存在的合理性，又能肯定太極、理作為形上實體的地位。因此，朱子「太極生陰陽，理生氣也」的說法，主要還是在強調理之為氣的存在根據、理是在氣之先的思理，用「生」字可表示理氣之有別先後，但在實際的運作中卻是「兼理與氣」，故其說只是作為一種權便罷了。

總而言之，朱子「理先氣後」說，無論是從形上先在義來說、或從理生氣來說，本質上只是一立於本體論的立場而作出的一種邏輯性的思維與推衍。理氣之「先後」問題，顯然不是時間發生意義上的先後，而是形上學義的邏輯之先後。

（三）理氣同異

如前所述，從現象界看，理氣雖是不離不雜的關係，但從存有層次及功能作用看，理與氣是有所不同的。基本上，朱子的形而上之理遍在萬物之中，潔淨無形，不會造作，並無差別；而「氣便粗，有渣滓。」⁶⁷會凝結造作，有種種的差別。且，理隨著氣的差別作用，在表現上又有異。理氣同異問題，也是我們理解「理一分殊」關係的重要環節。

⁶⁷ 《朱子語類》卷第1，頁3。

1 · 理同氣異

整體而言，朱子是以形上之理與形下之氣架構出其宇宙論。其中，理的超越性與絕對性，表示了它作為存有的純粹與完整；形而下者的氣，則在聚散、浮沈等相對性的活動中顯出其粗糲、偏雜的質性。有見於理氣之各具形上性與形下性的差異，朱子遂分從本源與萬有兩個層次，肯定「同者，其理也；異者，其氣也。」⁶⁸，而有「理同氣異」的重要觀點。先就「理同」而言，朱子曰：

萬物皆有此理，理皆同出一原。但所居之位不同，則其理之用不一。……物物各具此理，而物物各異其用，然莫非一理之流行也。

69

這理是天下公共之理，人人都一般，初無物我之分。不可道我是一般道理，人又是一般道理。⁷⁰

這是從根源義看，理是生物之本，是天地萬物的本原，是所有實然之所以然，天地之間的萬事萬物都因稟得此理而存在。由此而說，理是天下公共之理，它是萬事萬物所具之理的總合，亦即是萬理之理。因此，從本原派生來看，內在於萬事萬物中的理，與其終極本源的理，在本質上必然是同、也是一。同者，特別指出理的共通性與普遍性；一者，則指出理的唯一、絕對與全體性。理的普遍同一、不可移易，由此可見。

理無不全，但氣就有偏異了。朱子曾說理雖無差別，而氣有種種之區別。有清爽者，有昏濁者，難以一一枚舉。蓋氣是形而下者，是一必要的實現原則，雖然它本身並不壞，但以其有形質，乃有粗細、美惡之

⁶⁸ 這是弟子向朱子問學中的一段文字，從朱子批云：「此一條論得甚分明」句，知朱子對所論甚為認同。見《朱子語類》卷第4，頁53-54。

⁶⁹ 《朱子語類》卷第18，頁356。

⁷⁰ 《朱子語類》卷第18，頁357。

別。曾曰：

二氣五行，始何嘗不正。只滾來滾去，便有不正。⁷¹

知，氣是在「滾來滾去」中，即凝結造作、迭運流通中，有了清濁、純雜不齊的差異，此即所謂「氣異」。也正因此，天地間事事物物由於各自稟氣之清濁多少的不同而生差別。朱子曰：

人之所以生，理與氣合而已。天理固浩浩不窮，然非是氣，則雖有是理而無所湊泊。故必二氣交感，凝結生聚，然後是理有所附著。……然而二氣五行，交感萬變，故人物之生，有精粗之不同。自一氣而言之，則人物皆受是氣而生；自精粗而言，則人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。⁷²

於此，朱子說得很明白，理氣是相互形立依存，然因氣之交感變化有昏明清濁之異，而使稟氣而生的人與物有了不同。簡單地說，人與物之所以有別，即在稟氣各殊，得其清通者為人，得其濁塞者為物。順此，倘再就人身而言，人與人之間又因各人稟氣之不同而不同（賢愚、美惡等個人差異）。對此，朱子的論述頗多，如曰：

人所稟之氣，雖皆是天地之正氣，但滾來滾去，便有昏明厚薄之異。蓋氣是有形之物，才是有形之物，便自有美有惡也。⁷³

稟氣之清者，為聖為賢，如寶珠在清冷水中；稟氣之濁者，為愚為不肖，如珠在濁水中。⁷⁴

⁷¹ 《朱子語類》卷第4，頁62。

⁷² 《朱子語類》卷第4，頁60。

⁷³ 《朱子語類》卷第4，頁64。

⁷⁴ 《朱子語類》卷第4，頁66。

「人性雖同，稟氣不能無偏重」⁷⁵，或厚此薄彼，或通彼塞此，因氣稟所拘，而生多樣之異，亦屬自然而然之事。如此，通過氣異的認識，朱子對現實人生界乃有一徹底的了解，繼而能提出其從分殊入手的道德修養工夫論來。

2 · 氣異理異

如前所述，從理氣之不相離的關係言，理存乎氣中、氣中有理。換言之，事事物物各自有一個理，人人亦皆各自具有一個理。茲就本體與原生觀之，一理體現萬理，萬理同出一理。是以，事物及人人所各自稟具的那個理，在本質上皆是同一無別的。不過，受限於氣稟，則人與物所各自稟受之理，在表現上亦隨之而有所差異。此即朱子所謂氣異、理也異的說法。朱子曰：

氣升降，無時止息。理只附氣。惟氣有昏濁，理亦隨而間隔。⁷⁶

這裏，他從氣的迭運層面說，該不可易之理一旦附搭於氣上，將受有昏明清濁之形氣的拘定，理的呈現也會產生變化。茲以朱子常用的馬、牛為例，馬之具馬的形氣、牛有牛的形氣，但馬有馬之理、牛有牛之理，馬和牛各有其分殊之理；該分殊之理就本質言，仍屬不可移易者，然兩個理在（馬或牛）各自的表現上則不能不異。此變易現象，朱子又常以或偏、或全形容之。他說：

又問：「物物具一太極，則是理無不全也。」曰：「謂之全亦可，謂之偏亦可。以理言之，則無不全；以氣言之，則不能無偏。」

77

⁷⁵ 《朱子語類》卷第4，頁68。

⁷⁶ 《朱子語類》卷第4，頁62。

⁷⁷ 《朱子語類》卷第4，頁52。

若論本原，即有理然後有氣，故理不可以偏全論。若論稟賦，則有是氣，而後理隨以具，故有是氣則有是理，無是氣則無是理。是氣多則是理多，是氣少即是理少，又豈不可以偏全論耶？⁷⁸

按朱子「太極」即是「理」，故從「本原」（「理一」處）說，理無不全，人與物所具之超越之理是同是一，不容有偏全之論；若從「稟賦」（「分殊」處）看，則氣能導理，氣使理變得或多或少、或偏或全。可知，朱子就是就經驗界具體之分殊的觀點著眼，認為本身無不全之理會隨不能無偏之氣而產生變易的現象。倘對應其堅守理之超越性與絕對性的思維，此或生變易之理的說法，顯然不是就本體的角度來說的，而是指理在現實界的呈現、表現這個層面，隨氣稟之多寡、純雜而生偏全之異。如此，受限於不齊之氣的理，便是有異的理了。

於此，尚可再引述一段重要文字以證此說。朱子云：

論萬物之一原，則理同而氣異；觀萬物之異體，則氣猶相近，而理絕不同也。氣之異者，純駁之不齊；理之異者，偏全之或異。

79

從「萬物之一原」、或從「萬物之異體」論，是兩個截然不同的視角，前者顯然是形而上地說，後者則就形而下現象地說，於此說理同氣異並不難解；接著「氣猶相近，而理絕不同」一句，即欲明理有異之處，惟朱子說法簡約，往往令人不解。就文字面看，氣相近，理不當「絕不同」，此處何以卻說理絕不同？又，氣本純駁不齊，如何說是相近？疏通其意，並參合朱子於他處的說法，「氣猶相近」是通過人與物在知覺上的表現而說。按「為知覺，為運動者，此氣也。」⁸⁰知覺運動是氣之作用，

⁷⁸ 〈答趙致道一〉，《朱子文集》，頁 2923。

⁷⁹ 〈答黃喬伯四〉，《朱子文集》，頁 2075。亦可參見《朱子語類》卷第 4，頁 52。

⁸⁰ 此亦弟子向朱子問學中的一段文字，從上下文義看，亦獲朱子認同，故引述之。見《朱子語類》卷第 4，頁 54。

依朱子所說：「氣相近，如知寒暖，識饑飽，好生惡死，趨利避害，人與物都一般。」⁸¹即言寒思暖、飢思食等知覺現象，在人與物並無太大差異（但相近不相同）。若然，則朱子於此乃著眼於氣的作用面而說氣相近。但是，考諸現實經驗中，氣仍有與之相反、屬不相近的現象，因此倘從不相近的層面觀察，則此理絕不同。亦即當我們著眼於現實分殊時，一可從氣而論，知氣有相近或不相近，此即氣異；另可從理而論，觀其分殊之理，可知理便不是一不是同⁸²。所以，朱子此處「則氣猶相近，而理絕不同」的說法，其實都是著眼於現實萬殊之上，一者從氣的作用面說，一者從理的表現上說，藉由兩個不同的角度來討論理氣之同異問題。

（四）氣強理弱

從前述可知，朱子之論理氣關係，是以不離不雜的基本關係為前提，繼而在本體論的立場，提出理先氣後及理生氣說，並分從萬物本源處說理同，又從萬物異體處說氣異。理的先在與主宰之地位甚明，氣則受到理的規範，依循理而行。順此而說，具超越性、絕對性的本體之理在所有條件上必然都優先於氣，且依其意，理內在於氣中，理當能引生、主導氣的一切作用，倘由此來推出理強勝過氣的結論，似乎亦能相契於其理在氣先的看法。不過，朱子卻提出了一個與此相背的著名論點——氣強理弱說。

1. 從現實經驗面說氣強理弱

⁸¹ 《朱子語類》卷第4，頁52。

⁸² 參考劉師述先曾說：「其實通透了朱子的義理思想型態，性也無甚難說處。大體義理之性同，而氣質之性異。若著眼點放在氣質之性、分殊之理上，乃也可說是氣同而理異。」（見劉師述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁211。）試解劉師說「氣同」，即是換個角度從分殊面來說的，與此處朱子所謂「氣猶相近」的立說大抵相同，只是朱子尤更具體的以知覺現象來詮解氣的相近處。

事實上，此說在朱子論理氣同異問題時已露端倪。依前文引述朱子之說，理因所附搭之氣有純駁不齊之現象，於是在表現上也有偏全之異。換言之，相較於不可移易的根本之理，該內在於氣（或物）的分殊之理顯然受到氣的限制，在表現上遂產生不同的面貌，故說「理絕不同」。倘順此而說，則可說該根本同一的理在表現上似乎居於弱勢的地位，無法管理因它而生的氣，只能落得任氣而行。此可見於朱子嘗論曰：

謙之問：「天地之氣，當其昏明駁雜之時，則其理亦隨而昏明駁雜否？」曰：「理卻只恁地，只是氣自如此。」又問：「若氣如此，理不如此，則是理與氣相離矣！」曰：「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這個氣，只是氣強理弱。譬如大禮赦文，一時將稅都放了相似，有那村知縣硬自捉縛須要他納，緣被他近了，更自叫上面不應，便見得那氣粗而理微。又如父子，若子不肖，父亦管他不得。聖人所以立教，正是要救這些子。」⁸³

又曰：

理固無不善，才賦於氣質，便有清濁、偏正、剛柔、緩急之不同。蓋氣強而理弱，理管攝他不得。如父子本是一氣，子乃父所生；父賢而子不肖，父也管他不得。又如君臣同心一體，臣乃君所命；上欲行而下沮格，上之人亦不能一一去督責得他。⁸⁴

這裏朱子明示，理的本質是善的、完整的，然一旦墜於氣中，則受限於氣之清濁、偏正之不齊而有差異，於是，氣中之理在日間的活動與運用都受到氣的引導，理相對地失去了管攝與指揮的地位，故說氣強理弱。

⁸³ 《朱子語類》卷第4，頁64。

⁸⁴ 《朱子語類》卷第4，頁65。

然，朱子何以會有此論斷？從上面引文中，我們大約可見他是就現實人生的層面觀察，以父管不了子、君管不了臣的現象為例說，來證明氣粗理微，指出理在現實中未必能發揮其管控力⁸⁵，這與其一貫重視現實分殊之由下而上推的思路有關。

既從形下經驗界來證說，我們便可就此層面著手分析朱子對形氣與理之關係的認知為何，以進一步明其氣強理弱說。前曾引述，朱子說「形質」以上是道，以下便是器。故從形質解起，形質是氣凝結生物之後，為物自身所具，此有形體、物質性的東西中必然含有氣的存在⁸⁶。那麼形質與氣、與理的互動關係為何？朱子曰：

問：「季通主張氣質太過。」曰：「形質也是重。且如水之氣，如何似長江大河，有許多洪流！金之氣，如何似一塊鐵恁地硬！形質也是重。被此生壞了後，理終是拗不轉來。」⁸⁷

意指形質粗盛重濁過於氣，亦非理所能拗轉者，形質的表現強過氣、也強過理。換言之，朱子指出氣在現實上的強度無法勝過其所決定之形質，甚至連理也拗變不過形質，若然，則理便無法主導氣所決定的一切，包含它對氣的影響力也大幅縮減，以致形質與氣皆有違理的現象。那麼，「『氣強理弱說』可以說是『形質強氣弱說』，更可以說是『形質強理弱說』。」⁸⁸由此觀之，從君臣父子之管攝到說形質之重濁過於氣、過於理，朱子之說都是有針對性的，都是從形下世界的現實經驗中而說的。在理路上，皆是即作用面、存在面來表述，如此正可強化其思想中關於現實人生之道德實踐的必要性，並使其即物窮理之修養論能獲得更多的合理性。否則，倘人類一切活動皆在理的決定範圍內，所有現象亦

⁸⁵ 董師金裕曾就朱子使用此二例說不夠貼切提出見解，認為事例「固然有此可能，可是並非必然如此。……『理』固然有時候管攝不了『氣』，但並非毫無管攝得了『氣』的可能；甚至於管攝得了的時候，還多於管攝不了的時候。如此，則『理』、『氣』就不宜以強弱來分別了。」見於氏著：〈朱熹的氣強理弱說及其地位〉，《朱熹學術考論》（臺北：里仁書局，2008年），頁32-33。

⁸⁶ 朱子曰：「質並氣而言，則是『形質』之『質』。」見《朱子語類》卷第4，頁69。

⁸⁷ 《朱子語類》卷第4，頁67。

⁸⁸ 參見董師金裕：〈朱熹的氣強理弱說及其地位〉，《朱熹學術考論》（臺北：里仁書局，2008年），頁30。

皆不違理，那麼，便無所謂價值判斷與道德實踐的論述，一切道德文化之努力也就不能獲得意義。但此恐非具理想性之儒家、理學家原初所設定的人生目標。

2 · 氣如何能違理

然，既說理附搭於氣，隨氣而有所間隔；又說氣強理弱，理無法管攝住形下世界之形氣，那麼，氣不就能違背理而行運作？氣能違理，氣有了或善或惡，不受理之主導拘限而表現自己，言下之意，氣之地位不就高過於形上的理？此豈不與其理先氣後說中關於理之形上義與先在義的說法有所矛盾？理究竟能否管得住氣？氣又是如何違理？

對此，或以為，在朱子的系統裏，理本無情意，無計度，無造作，只存有而不活動。理是一靜態的、形式義之理，徒具形上之存有義。一如前述理之先在於氣、理能生氣的說法，皆屬形上義之邏輯推衍，理實際上並無法起作用。因此，該不具有活動義的理，即使已含具在氣中，又如何有能力去主宰、管攝、或拗轉一個能醞釀、凝結、造作而生迭運變化的氣？如此推闡將得到一個結論，即：於氣，有其不受理之決定的一面；於理，則有無法通貫而得完全實現之處，就此而說「理管攝他不得」，似乎可以理解。然細繹之，朱子一向喜作概念解析，上述其對理所作的概念分解實屬存有論的哲學問題，倘若我們以此一存有的認知定義去討論它是否管得住現實之氣，勢必獲致主體無法自覺以貫徹工夫的結果，但此恐非朱子工夫論思想之原意。換言之，我們不應從存有論的脈絡以該純粹抽象義之理來理解朱子在工夫論議題中關於理的討論。我們或可去關注、側重於朱子對氣之屬性的討論究竟如何，去追索其氣何以能違理的背後原因，從而能有效對治違理之氣。

依前述，朱子之氣屬形而下，陰陽是氣的根本內涵，其氣之間有多寡粹駁的不同。以其有此參雜不齊的差異性，致使人在現實中皆存在著或善或惡的可能，因而使理無法獲得完全實現。只是，這個粗疏而可能

違理的氣又從何而來？依朱子之形上思維，未有天地之先已有是理，理是萬物之源，是天下事事物物之所以然。例如未有舟車時已有舟車所以然之理，此理分別內在於舟車之中，分別來說，舟有使舟可行之於水的理，車有使車可行之於陸的理；再如馬有為馬之理，牛有為牛之理，天地禽獸草木化生，均本乎理。依此，凡「然」皆有其「所以然」，那麼，試問「氣能違理」這個「然」的「所以然」為何？亦即，是什麼讓氣強過於理而生違理的現象？若從其本體立場言，理是氣之所以然，所以可推知使「氣能違理」的「所以然」也是理？那麼，此理與原先絕對又超越的那個至高而形上的理是同一或異質？如果是同一，豈不與朱子思想自相衝突？蓋整全而純粹之至理怎能引生、誤導氣去行其違背之實？如此不也減損其作為形上者的意義；若是異質，是否意謂著在一形而上之至理之外又另有一使「氣違理」之理？則該理與原先設定的形上之至理皆立於平行的階位？如此豈不也破壞了形上義之絕對性與超越性？不過，此假設既不見於理學家的思想中，恐亦超出朱子理氣論的論述範疇。可知，對於理之未能克服現實而得完全實現，以及氣何以能違理？氣之所以違理的根據原因是什麼？這些問題在朱子的系統裏似乎難以獲得釐清。

對此，勞思光先生曾論曰：

朱氏之『氣』本身另有屬性，於是依此屬性，而有使『理』易於實現或難以實現之不同——此亦承二程之說，於是此處可見『氣』有不受『理』所限定一面——即所謂『理管他不得』或『氣強理弱』之意。由此處展開，則將見『理』與『事』二領域間另有不能通貫處；此與『天道觀』之『徹上徹下』之要求不合，然與『本性論』則反相契合。就朱氏之綜合系統看，在此重要關鍵上，原應作一番嚴格思考，以處理此一問題，但朱氏只匆匆說過，終無確定之安頓或解答。……總之，究竟『氣可以違理』抑或『氣不能違理』，乃朱氏學說中之兩難問題。朱氏自身並未解決。今在

價值論一面看，則不能不以『氣可以違理』為一基本假定。顧此假定，在形上學及宇宙論方面，則終不能明確安立。⁸⁹

總而言之，儘管理管不得氣，氣可以違理，是朱子學說系統中，特別是其形上學與宇宙論中令人困惑的兩個難題，但也正因有此一基本的假定，得確保朱子人生論中的道德實踐哲學與理論架構，使修養成德的工夫成為價值論中必要的內容⁹⁰。另外，相較於朱子對理先氣後、理生氣的論述，此處又有氣強理弱一說，筆者以為，朱子似乎有意調整氣在其理氣論中的地位。雖在理論上氣不致與理能平起平坐，但說氣強理弱卻也某種程度地強化了氣在實質面的影響力與決定力，此思路又與其理氣之不離不雜、理氣各有其獨立性的義理有所符契。

第二節 「理一分殊」之倫理義的詮釋模式

在伊川、龜山的基礎下，朱子亦對「理一分殊」進行倫理義的詮解，並吸取延平工夫義的詮釋意涵，結合自己格物窮理之工夫論的進路，在倫理層面的詮釋上予以深化，使「理一分殊」更具現實的精神與意義。即便伊川與延平在命題的引用目的上有些許的差異，亦不影響命題在儒家倫理道德範疇的特徵與價值，以及朱子在詮釋上的繼承與深化。

前述，伊川創造性的以「理一而分殊」明辨儒墨，並回應龜山對《西銘》言體而不及用的憂心；及至延平，「理一分殊」成其用以判準儒佛之要器，並延伸出「理會分殊」命題。延平嘗幾度憂心朱子之學禪活動，認為「概以理一而不察乎其分之殊」，只會是種「懸空理會」的抽象體

⁸⁹ 勞思光：《中國哲學史》第三卷上（臺北：三民書局，1987年），頁286-287。

⁹⁰ 董師金裕亦曾就理氣論及修養論分析朱子氣強理弱說的意義。從理氣論言，氣強理弱可以用來補充解釋氣何以會雜有惡；就修養論言，氣強理弱為人皆須作修養工夫的理論提供了充分而周全的理由。請參閱氏著：〈朱熹的氣強理弱說及其地位〉，《朱熹學術考論》（臺北：里仁書局，2008年），頁33-41。

認，容易「流於疑似亂真之說而不自知」，主張人要在靜處體認，動處落實。此可見於朱子嘗對門人趙師夏曰：

余之始學，亦務為儻侗宏闊之言，好同而惡異，喜大而恥於小，於延平之言，則以為何為多事若是，天下之理一而已，心疑而不服。同安官餘，以延平之言反覆思之，始知其不我欺矣。蓋延平之言曰：「吾儒之學所以異於異端者，理一分殊也。理不患其不一，所難者分殊耳。」此其要也。⁹¹

簡單地說，延平從天理直貫的思維立場，主張人應與物相接，於日用處、事事物物處去體證天理，將默坐中體認得的天理具體地加以落實，此理就不會只是「儻侗宏闊之言」。因此，延平以「理一分殊」明辨「吾儒」與「異端」之間的不同，進一步教朱子以「理會分殊」工夫，強調儒家之著手於實事實理⁹²，其通體達用的實踐理會對朱子充滿啟發。茲就命題而言，從伊川原初的作為儒墨之辨，到延平、朱子的儒佛之辨，可謂有了不同的詮釋路向。但結合來看，「理一分殊」確能說明並體現儒家學說的倫理價值與精神。因此，在義理脈絡上，朱子即繼承了伊川、龜山與延平之以「理一而分殊」來說《西銘》，也從仁義概念與「推」的實踐原則去深化「理一分殊」在倫理學義的詮釋內容。茲論述如下。

一、《西銘》，句句見「理一而分殊」

⁹¹ 宋·趙師夏：〈延平答問跋〉，收錄於《朱子全書》第13冊，頁354。

⁹² 在答問中朱子亦曾載曰：「闢佛者，皆以義利辨之，此是第二義。及見李先生之言，初亦信未及，且理會學問看如何。後漸見其非。」（〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁42。）再參照延平對朱子在「理一分殊」的諸多引導，知在延平的看法裏，「理一分殊」應是分辨儒佛的第一義，「義利之辨」是第二義。不過，「第一義」與「第二義」在延平的思考裏似乎並無太大的不同。按答問中又有記曰：「羅博文嘗從李愿中先生游，聞河洛所傳之要，多所發明。喟然歎曰：『儒佛之異無他，公與私之閒耳。』」（〈延平答問下〉，《李延平先生文集》卷之3，頁50。）如果「利」是指私我、私心，「義」則相對而言，可以指無私、無我的大公。那麼，「公私之辨」就是「義利之辨」的另一種表述。換言之，延平也以傳統第一義的義利觀分辨儒佛，「理一分殊」和「義利之辨」在義理分辨上都可以是第一義。推論延平所以持守「理一分殊」的判準，或因一方面較能說明其新造之「理會分殊」的工夫與意義，另一方面也能在天理論的框架下直契明道、龜山之一理直貫的圓融理境。

伊川從人倫的層面立論，首先提出「理一而分殊」，為《西銘》作了創造性的詮釋。通過「理一而分殊」的架構，他釐清了儒墨之間的分際，並以此為《西銘》旨意，在義理歸趨上與橫渠可謂一致。而後，龜山接受伊川之教，也以「理一而分殊」來闡釋《西銘》，進一步以「平施」及「稱物」兩個概念，強調要能「權其分之輕重」，真正做到「無銖分之差」，才能體現「理一而分殊」的精神。此重視分殊的興趣影響及延平，發展出著眼於日用處的「理會分殊」工夫，再通過延平為朱子所繼承，使朱子亦從倫理層面強調把握分殊的重要性。尤其在《西銘》的闡釋上，朱子承襲了伊川的思理，以「理一而分殊」來定義《西銘》，認為《西銘》通篇是「理一分殊」的精神。他嘗多次揭示曰：

《西銘》要句句見「理一而分殊」。⁹³

《西銘》通體是一個「理一分殊」，一句是一個「理一分殊」。⁹⁴

（《西銘》）合下便有一個「理一分殊」，從頭至尾又有一個「理一分殊」，是逐句恁地。⁹⁵

因此，他教人要能深入句意去解讀、體會其中以「理一分殊」貫通天人的意蘊。是故，了解朱子如何理解《西銘》，便成了我們認識其詮釋「理一分殊」命題的必經之途。

（一）「直說」與「橫說」的詮解進路

⁹³ 《朱子語類》卷第 98，頁 2268。

⁹⁴ 《朱子語類》卷第 98，頁 2269。

⁹⁵ 《朱子語類》卷第 98，頁 2269。

朱子究竟如何詮解《西銘》？他曾指出可有兩條進路，一者「直說」式，二者「橫說」式。見《語類》中載曰：

問：「《西銘》句句是『理一分殊』，亦只就事天、事親處分否？」
曰：「是。『乾稱父，坤稱母』，只下『稱』字，便別。這箇有直說底意思，有橫說底意思。『理一而分殊』，龜山說得又別。他只以『民吾同胞，物吾與』及『長長幼幼』為理一分殊。」曰：「龜山是直說底意思否？」曰：「是。然龜山只說得頭一小截；伊川意則闊大，統一篇言之。」曰：「何謂橫說底意思？」曰：「『乾稱父，坤稱母』是也。這不是即那事親底，便是事天底？」曰：「橫渠只是借那事親底來形容事天做箇樣子否？」曰：「是。」

96

觀其意，「直說」式進路是直以「理一分殊」的義理，去解讀《西銘》中關於「民胞物與」及「長長幼幼」等倫理問題；「橫說」式進路則是在儒家「推」的道德實踐原則下，解讀《西銘》中關於由「事親」而「事天」的義理。兩種進路看似沒有太大的不同，都以解讀《西銘》之倫理思想為目標。不過見其以龜山、伊川為例說，實又指出「直說」與「橫說」所見確有不同。茲參合朱子曾說讀《西銘》時：「逐句渾淪看，便是理一；當中橫截斷看，便見分殊。」⁹⁷以及對弟子文蔚「令截斷橫看」以明《西銘》「仁孝之理」一事⁹⁸，知其「直說」式進路即指就「理一分殊」直下而觀，可得《西銘》「理一」之境；「橫說」式進路則因摻以「推」的概念理解，故尤可見出《西銘》「分殊」之旨。那麼，言下之意，欲得《西銘》真義，就必須兼具「直說」式與「橫說」式兩種進路。但無論採直解或橫解，亦不妨礙我們嘗試去理解《西銘》之義理。

前文曾述，龜山在給伊川的第二封去信中提到：「《西銘》之書，以

⁹⁶ 《朱子語類》卷第 98，頁 2272。

⁹⁷ 《朱子語類》卷第 98，頁 2269。

⁹⁸ 見與文蔚答問一則，《朱子語類》卷第 98，頁 2272。

民爲同胞，長其長，幼其幼，以鰥寡孤獨爲兄弟之無告者，所謂明理一也。然其弊，無親親之殺，非明者默識於言意之表，烏知所謂理一而分殊哉？」⁹⁹雖然龜山此信之目的在申明己非要將《西銘》與墨子兼愛作比附，但猶顯露其對《西銘》言體而不及用之憂。朱子對此提出批評，認爲龜山接受伊川之說，以「理一分殊」來解讀《西銘》「民胞物與」及「長長幼幼」等倫理問題，在思考上並沒有錯，但龜山僅限於此，故「只說得頭一小截」¹⁰⁰，以其著重在「理一」的思維，故只推其同，所見皆是理，未能深入全文義涵，無法見出「分殊」，只能是「直說底意思」。又，龜山曾提出「稱物平施」的詮解，朱子也認爲：「若無稱物之義，則亦何以知夫所施之平哉！」¹⁰¹意指「理一」亦是從「分殊」中得見的，強調理解《西銘》的重心應放在分殊一面。因此，在他看來：「龜山第二書，蓋欲發明此意，然言不盡而理有餘也。」¹⁰²對龜山似乎有同情的了解。依朱子的說法：「《西銘》有個劈下來底道理，有個橫截斷底道理。」¹⁰³即指「《西銘》中有「理一」、也有「分殊」的道理，吾人須直看也要橫看，「必默識於言意之表」¹⁰⁴，才能見真章。龜山此純粹「直說」式的詮解，只能見得《西銘》表面文義，渾淪地看見「理一」，對於理解《西銘》之真義，恐怕還是不能徹底。相較於龜山，伊川之解讀，「意則濶大，統一篇言之」，對《西銘》採「橫式」解讀進路，進行全篇的探究，因此較能見出《西銘》的「分殊」之旨，故提出「理一而分殊」爲《西銘》旨意，闡明《西銘》中推事親以明事天的道理。不過，朱子也認爲伊川之論「言雖至約，而理則無餘矣」¹⁰⁵。是以，朱子自己在進行橫解時，可謂極盡所能地側重於分殊面的思考與闡釋，一則補充伊川之說，另則刻意凸顯《西銘》的分殊之義。

⁹⁹ 《楊龜山先生全集》卷 16，頁 744。

¹⁰⁰ 筆者以爲，朱子此意當指龜山未明《西銘》「分殊」之旨，卻只見得「理一」之境，故評其「只說得頭一小截」。以朱子來說，這種認識是不夠全面的。但對於龜山何以只見出「理一」的內在思維，朱子並未詳說。關於此，筆者已試析於前文，請參酌本論文第二章第二節。

¹⁰¹ 〈西銘解〉，《朱子全書》第 13 冊，頁 146。

¹⁰² 〈西銘解〉，《朱子全書》第 13 冊，頁 146。

¹⁰³ 《朱子語類》卷第 98，頁 2272。

¹⁰⁴ 〈西銘解〉，《朱子全書》第 13 冊，頁 146。

¹⁰⁵ 〈與郭冲晦書〉，《朱子文集》，頁 1517。

經由上述，我們可以這麼說，「直說」式進路即為一種直接的詮解方式，對《西銘》全文作直下、不曲折的理解，因此，對《西銘》義理的認識是概括性的。而「橫說」式的解讀，同樣以「理一分殊」架構來分析，同樣肯定「理一分殊」是《西銘》的主旨大意，但它是在直解式之後，對《西銘》字句中的含義進行最大可能的分解與延展。換言之，橫解者為避免流於斷章取義、牽強附會之嫌，須以直解的認知為前提，並關照全文，根據全篇去分析內容，重視字裏行間深層的意涵或指涉，並加強語辭上的辨別分析，期見出《西銘》更多底層的意義。畢竟《西銘》文約辭微，學者須加以解析考察，才能明其深切與精要。跳開朱子對龜山或伊川的評論，我們發現朱子實即並採「直說」與「橫說」兩種進路，在他的詮解裏，認為「理一分殊」的義理即貫注在《西銘》中，「理一分殊」即是《西銘》的主旨，《西銘》裏「理一」和「分殊」並重；再從文句分析看，《西銘》全篇即是以事天為指歸，內容即在藉事親以明事天之道。

（二）「理一而分殊」是《西銘》之大旨

承續伊川「理一而分殊」的詮解，朱子在〈西銘解〉首段中即曰：

天地之間，「理一」而已。然「乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物」，則其大小之分，親疏之等，至於十百千萬而不能齊也，不有聖賢者出，孰能合其異而會其同哉，《西銘》之作，意蓋如此，程子以為「明理一而分殊」，可謂一言以蔽之矣。¹⁰⁶

於此，朱子從理與氣的關係層次說明《西銘》表現了「理一分殊」的精神，肯認伊川之「明理一而分殊」可概括總結《西銘》的全部意涵。蓋

¹⁰⁶ 〈西銘解〉，《朱子全書》第13冊，頁145。

依朱子理生氣、理同氣異之義，「論萬物之一原」，則天地之間的理是一、是同，它普遍內在於萬物之理，此即「理一」；「觀萬物之異體」，則人物形氣精粗、純雜、親疏各異，所得定分亦不同¹⁰⁷，故有萬殊之別，此即「分殊」。底下，朱子轉從人倫上關照，認為須有聖賢者來進行「合其異而會其同」的工作¹⁰⁸，亦即存有必待實在界的實現來予以彰顯，此同於其一向主張由「分殊」而推證「理一」的工夫路徑。

接著他又說：

蓋以乾為父，以坤為母，有生之類，無物不然，所謂「理一」也。而人、物之生，血脉之屬，各親其親，各子其子，則其分亦安得而不殊哉！一統而萬殊，則雖天下一家，中國一人，而不流於兼愛之蔽；萬殊而一貫，則雖親疏異情，貴賤異等，而不梏於為我之私。此《西銘》之大指也。¹⁰⁹

則明確指出，「理一分殊」就是《西銘》之大旨。同上述之觀點，有是理便有是氣之流行發育萬物，因此，從生物的源頭看，乾之為父、坤之為母，乾坤是天下萬物之源，萬物皆產生於乾父坤母，所以就萬物而言，彼此同源共體，其理是同是一，這就是「理一」。順此向人倫範疇說，人物之生，依其血屬而有親疏等差之別，因此，從作用、實踐層面說，不同的等級自有不同的本分（等分），每個人對他人所應承擔的義務也

¹⁰⁷ 「分」字在此，顯然不是指萬物從理分之以為體或分之以為氣來說。前文述及朱子嘗說，萬物因所居之位不同，則其理之用不一。因此，此「分」字當從作用、實踐面來說，是指物物各有其定位，所以各有由一理所規定之一定的「分」，意即指等分、本分、義務之意，而非分開、分化之義。

¹⁰⁸ 「合異會同」說，亦可見朱子重視由「分殊」而推證「理一」的思考路徑。按朱子從宇宙本體論的觀點，論人之受生於天，人與天地本一體，天人本只一理。但從存在界看，人有稟氣不齊之異。因此現實界「合異會同」的踐履工夫，則有賴清明純粹之聖賢者。然朱子此說簡約未詳，易使人以為朱子有否定常人在道德實踐上的努力。事實上，聖賢躬行法天在儒家、在朱子的道德哲學裏本為一教化的模型，期待（或推崇）聖賢之體現天地之心（或說「合異會同」），本質上也是儒家典型的學術性格與精神。是以，對於朱子此處所言，我們或可從一積極的學聖期待心理來理解，如此，「合異會同」便是現實界的人們所應努力的方向及目標，在道德的實踐上，它就是成聖成賢的工夫。橫渠稱己之《西銘》在為為學者能以天道為心而發，朱子亦以人能體現天理，人道即天道之表現，故朱子於此說「《西銘》之作，意蓋如此」，對橫渠之期許人道上契天道的用心理當明白。今以期許人之作聖工夫來理解朱子之說，似無不可。

¹⁰⁹ 〈西銘解〉，《朱子全書》第13冊，頁145。

不同，各親其親，各子其子，在具體的施行上自然親疏有別，此即「分殊」。那麼，「理一」和「分殊」在此便涉及到普遍性與特殊性、共通性與差別性的問題，甚至是一與多的問題。於是，承繼伊川的「統之在道」、「統之以一」、「萬理歸於一理」的義理，朱子於此也提出「一統而萬殊」、「萬殊而一貫」的原理。相應來看，其「一」即指「理一」，「萬殊」即「分殊」，意即「理一」統攝「分殊」，「分殊」歸於「理一」，「理一」與「分殊」之間是上下統貫相涵的關係。倘就此思辨而言，可見朱子擴大討論「理一分殊」之範疇的端倪，確實豐富了命題之邏輯思維的層次。不過，人倫課題還是他最關懷處，於是從倫理學的層面來解讀，他認為《西銘》的倫理思想即奠基在「一統而萬殊」、「萬殊而一貫」的原理上，由此而說，《西銘》既表達了「理一」之體，也闡釋了「分殊」之用。換言之，《西銘》能兼重「理一」與「分殊」，在實踐上「不流於兼愛之蔽」、「不枯於為我之私」，如此才不致陷於失仁或無義。按此說亦大抵繼承伊川之意，即從仁與義的關係層次詮釋「理一分殊」，如此詮解不僅把「理一分殊」的精神注入《西銘》而為大旨，也讓「理一分殊」具有了仁與義的內涵。

(三) 「理一」和「分殊」並重

朱子既肯認「理一分殊」為《西銘》大旨，以其命題本身即包含著一個對等的關係結構，其詮解亦將得出「理一」和「分殊」並重的義理來。

承上所述，朱子發揮了伊川「體用一源，顯微無間」的形上思想，提出「一統而萬殊」、「萬殊而一貫」的理論模式來詮解《西銘》。依其意，「一統而萬殊」主要是由上向下說，指一理貫穿於千差萬別的事事物物中，此理規定、統攝著萬事萬理，所以一理是萬殊之本；「萬殊而一貫」則由下向上說，事事物物雖在形象變化上有萬不同，但以其皆從

一理而來，各具一理，故皆通貫於一理，歸統於一理。因此，在存有上，一理與萬殊彼此是相涵相攝的關係。以體用概念來理解，理是體，萬殊是用，故體用之間是同體共貫的關係。於是，此所謂「一統而萬殊」即著重在說體的精神及意義，對應於伊川的思維，即是「體用一源」的另一種表達；「萬殊而一貫」，說的是用與用、用與體之間的通貫密合，對應於伊川的思維，即是「顯微無間」之意，都在表達體用兼重的思想。回視朱子以此詮解《西銘》之意，認為《西銘》既從體說「一統而萬殊」，也從用論「萬殊而一貫」。前者，凸顯一理的至高地位與精神，人當本此與天地萬物同體相感，發揮儒家一體之仁的義理境界。不過，朱子提醒我們，「雖天下一家、中國一人」，也要「不流於兼愛之蔽」。換言之，不能因著重物我之間的共通性而不承認個別事物的具體特殊性，即便在「民胞物與」中也還要「各親其親、各子其子」，才不致陷於兼愛之蔽。後者，則關注到萬殊在現實中的表現作用，人在一體通貫下稟此一理之實而行一理之分。不過，朱子也提醒了我們，「雖親疏異情，貴賤異等」，也要「不梏於為我之私」。換言之，不能因重視物物之各具特殊性而無視其同為一理的共通性，因此，即便現實上「各親其親、各子其子」也要能有推己及人、老老幼幼的仁愛之心，如此才能不限於只行為我之私。

參合朱子曾曰：

言「理一」而不言「分殊」，則為墨氏兼愛；言「分殊」而不言「理一」，則為楊氏為我。所以言「分殊」，而見「理一」底自在那裏；言「理一」，而「分殊」底亦在，不相夾雜。¹¹⁰

以其理氣不雜的關係模式思維，「理一」不能取代「分殊」，「分殊」也不能取代「理一」，意即強調不能偏執一方，而要「理一」和「分殊」並重，才不致產生顧此失彼，流於兼愛或私我。於是，「理一」和「分殊」便成為倫理範疇中必須被同時重視、同時遵守的實踐原則。依此觀

¹¹⁰ 《朱子語類》卷第 98，頁 2268。

點，以「理一分殊」來解讀《西銘》，朱子便曾如是說：

《西銘》一篇，始末皆是「理一分殊」。以乾為父，坤為母，便是理一而分殊；「予茲藐焉，混然中處」，便是分殊而理一。「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性」，分殊而理一；「民吾同胞，物吾與也」，理一而分殊。逐句推之，莫不皆然。¹¹¹

於此，朱子以「理一而分殊」及「分殊而理一」兩個具迴返思維的路徑來解釋《西銘》的首段文句，甚至認為全文逐句推去，莫不皆然。例如稱乾坤為父母，在存有上是因同一的觀點而視為大父母，此即表達了「理一」之義；然一旦「喚做『乾稱』、『坤稱』，便是分殊。」¹¹²蓋之所以在我父母之外又「稱」乾坤為大父母，還在於人之有「推」的精神意念，得由一家之親而推向天下之親，內外、親疏有別，此中已然蘊涵了「分殊」的道理，故說它是「理一而分殊」。所以他嘗曰：「『乾稱父，坤稱母』，道是父母，固是天氣而地質，然與自家父母，自是有個親疏，從這處便『理一分殊』了。」¹¹³再如「予茲藐焉，混然中處」兩句，朱子認為說的是「分殊而理一」。依橫渠之意，人資天稟地而生，以藐然之身，與天地陰陽混合無間地共處共存。順此生命之本源，朱子說「此身便是從天地來」¹¹⁴，天人是一體的關係，此即發揮了「理一」的精神。對此，證諸於他曾曰：「『混然中處』則便是一個。許多物事都在我身中，更那裏去討一個乾坤？」可知，朱子並不否定「理一」。但朱子不止於如此渾淪地看，他還進一步橫解，從「混然中處」之「予」（或萬物）觀之，既稟受天地之形氣來，其所稟受安得而不殊哉？因此，可說「予」（或萬物）即是「分殊」之表現，故說「予茲藐焉，混然中處」兩句，在表達「分殊而理一」的精神。相同的思理，也可參證他在〈與郭冲晦書〉中所說：

¹¹¹ 《朱子語類》卷第 98，頁 2270。

¹¹² 《朱子語類》卷第 98，頁 2269。

¹¹³ 《朱子語類》卷第 98，頁 2266。

¹¹⁴ 《朱子語類》卷第 98，頁 2271。

蓋乾之為父，坤之為母，所謂理一者也。然乾坤者，天下之父母也；父母者，一身之父母也。則其分不得而不殊矣。故以「民為同胞，物為吾與」者，自其天下之父母者言之，所謂理一者也。然謂之「民」，則非真以為吾之同胞；謂之「物」，則非真以為我之同類矣，此自其一身之父母者言之，所謂分殊者也。又況其曰「同胞」、曰「吾與」、曰「宗子」、曰「家相」、曰「老」、曰「幼」、曰「聖」、曰「賢」、曰「顛連而無告」，則於其中間，又有如是差等之殊哉？但其所謂理一者，貫乎分殊之中，而未始相離耳。¹¹⁵

要皆在強調《西銘》之「理一」融滲於「分殊」之中，「理一」與「分殊」是不雜不離的關係。就此而言，同於龜山之提出「稱物而平施」的詮釋，朱子亦深化了「理一分殊」命題在倫理義的詮釋內容，強調「理一」和「分殊」之間的內在關聯性。只是整體觀之，朱子喜從「分殊」面詮解，較龜山尤重「分殊」之理會¹¹⁶。

至此，朱子詮解《西銘》在義理上乃體用並重、「理一」和「分殊」兼舉，既教人視天地萬物與我一體，也教人由內而推施向外，行其各親己親、各愛己愛的差別之愛，如此在道德的施為上方能不失仁也不至於無義，這就是《西銘》所欲表達的大指。而這樣的理解結果，實來自朱子對《西銘》採直解與橫解的方式，既正面而直觀地以「理一分殊」的結構貫注到《西銘》中，肯定《西銘》即在闡述儒家「理一分殊」之旨；又將文句予以橫截、翻轉，指出《西銘》在「理一」之下又有「分殊」之義，體現了「理一」和「分殊」兼重的精神。

¹¹⁵ 〈與郭冲晦書〉，《朱子文集》，頁 1517-1518。

¹¹⁶ 關於朱子對《西銘》文句的拆解橫讀，主要側重於分殊面來詮釋，又可見其嘗曰：「有父，有母，有宗子，有家相，此即分殊也。」（《朱子語類》卷第 98，頁 2270）、「民物固是分殊，須是就民物中又知得分殊。不是伊川說破，也難理會。然看久，自覺裏面有分別。」（《朱子語類》卷第 98，頁 2271）目的皆在強調「理一」中有「分殊」，「分殊」中有「理一」。

(四) 推「事親」明「事天」

如上所述，不同於龜山只看到《西銘》「民胞物與」的思考，朱子還要在橫解進路中見出《西銘》的「分殊」精神，繼而從理會「分殊」中去貫通天人。對此，朱子指出，《西銘》內文實又分別闡釋著事親與事天兩種旨意，其論述方式是欲藉事親以推明事天之道，由此「一天人」的方式，期建構出一個完整、有機的世界。朱子曾曰：

《西銘》大綱是理一而分自爾殊。然有二說：自天地言之，其中固自有分別；自萬殊觀之，其中亦自有分別。不可認是一理了，只滾做一看，這裏各自有等級差別。且如人之一家，自有等級之別。所以乾則稱父，坤則稱母，不可棄了自家父母，卻把乾坤做自家父母看。且如「民吾同胞」，與自家兄弟同胞，又自別。龜山疑其兼愛，想亦未深曉《西銘》之意。《西銘》一篇，正在「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性」兩句上。¹¹⁷

他指出龜山未能深曉《西銘》表面是在說「理一」，但實際上也都在闡釋「分殊」的道理。因為，依其理解，「理一」即指形上之理，是天地萬物終極的根據（即體），因此所有由理而分有的形下層次之殊異性、多樣性（即用）自皆從理而來，它們是在不同的時空條件中將同一個理展現為萬殊，由此可說「理一而分自爾殊」（亦可說體一而用殊）。或可換個方式說，有「理一」即有「分殊」。所以，朱子提醒，一旦我們論及「理一」、見到「理一」時，實已指涉了「分殊」的存在。儘管朱子在理論上是主張「理一」和「分殊」並重，但或因受到其師李延平的影響，在兼顧的前提下，尤側重分殊面的思考。因此，在他緊捉分殊義的詮解下，《西銘》中的文句無論從哪一個觀點看，其中又都各自含有等級分別之意。特別是文中「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性」兩句，

¹¹⁷ 《朱子語類》卷第 98，頁 2270。

他認為是理解《西銘》真義的關鍵。朱子之橫解《西銘》亦由此切入，他由這兩句來揭示《西銘》推事親以明事天之旨。

依朱子的理解，《西銘》之義的「緊要血脈盡在『天地之塞吾其體，天地之帥吾其性』兩句上。……若不是此兩句，則天自是天，我自是我，有何干涉！」¹¹⁸換言之，《西銘》這兩句話即在體現天人一貫的精神意蘊，事親事天都是在這基礎上說的。那麼，朱子是如何解讀這兩句的呢？朱子釋曰：

「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。」塞，如孟子說「塞乎天地之間」。塞只是氣。吾之體即天地之氣。帥是主宰，乃天地之常理也。吾之性即天地之理。¹¹⁹

觀其思路，亦從其理氣的關係結構來詮解。按孟子曰：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。……我善養吾浩然之氣。……其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。」¹²⁰，橫渠取之而發揮。朱子也據此視氣為「天地之塞」的內容，其〈西銘解〉中說：「乾陽坤陰，此天地之氣，塞乎兩間，而人物之所資以為體者也。」¹²¹這是從宇宙的生發而說，氣充塞乎天地之間，在陰陽迭運中生化萬物，萬物資之以為生，故氣是吾之體。其次，他認為「天地之帥」即是以理作為發揮，參合其〈西銘解〉中所說：「乾健坤順，此天地之志，為氣之帥，而人物之所得以為性者也。」¹²²這是從萬化之內在性、特性而說，乾坤以健、順二能的作用始物、成物，天地以此為志（為道、為理），此「天地之志」一旦落實於現象界的人物中，自然而為人物之性，從而使人物成其為真實的存在，故此道、此理即是吾之性。其中須留意的是，對於「帥」字，朱子特別指出它的「主宰」意。依孟子，天地之「志」帥氣而行之，以衡

¹¹⁸ 《朱子語類》卷第 98，頁 2267。

¹¹⁹ 《朱子語類》卷第 98，頁 2266-2267。

¹²⁰ 《孟子·公孫丑上》，十三經注疏本，頁 54。

¹²¹ 〈西銘解〉，《朱子全書》第 13 冊，頁 141。

¹²² 〈西銘解〉，《朱子全書》第 13 冊，頁 141。

度其可否，今順此生命本源與人之本質的聯繫，則於人而言，「帥」字之解，不無欲凸顯吾性中之主宰、自覺的道德力量，而此力量即人之成其為存有的內在特殊性。參證朱子嘗曰：「『吾其體，吾其性』，有我去承當之意。」¹²³「承當」一詞即蘊含著主體之價值意識與從事價值活動的能力。可知，朱子論充塞、貫落吾身之氣與性，已非只就血肉身形而說，而是上昇至主體性的價值自覺意識層面去討論。如此，便從主體性的視域貫通了上下，使人與天的關涉甚加緊密。

朱子就「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性」兩句，從「天地之氣」（氣、吾之體）與「天地之志」（理、吾之性）兩個維度進行詮釋，賦予《西銘》天人貫通的意蘊，在此基礎上，朱子橫解得出《西銘》主要在即事親之心以明事天的旨意。茲引述朱子兩段重要的論述，曰：

《西銘》大要在「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性」兩句。……。要知道理只有一箇，道理，中間句句段段，只說事親事天。自一家言之，父母是一家之父母；自天下言之，天地是天下之父母；通是一氣，初無間隔。「民吾同胞，物吾與也。」萬物雖皆天地所生，而人獨得天地之正氣，故人為最靈，故民同胞，物則亦我之儕輩。孟子所謂「親親而仁民，仁民而愛物」，其等差自然如此，大抵即事親以明事天。¹²⁴

事親底道理，便是事天底樣子。人且逐日自把身心來體察一遍，便見得吾身便是天地之塞，吾性便是天地之帥；許多人物生於天地之間，同此一氣，同此一性，便是吾兄弟黨與；大小等級之不同，便是親疏遠近之分。故敬天當如敬親，戰戰兢兢，無所不至；愛天當如愛親，無所不順。¹²⁵

¹²³ 《朱子語類》卷第 98，頁 2267。

¹²⁴ 《朱子語類》卷第 98，頁 2267。

¹²⁵ 《朱子語類》卷第 98，頁 2272。

在解開天人相貫之義的關紐後，便能知人與物之間的一體關係，繼而見出《西銘》通篇在講一個「事親事天」的道理。從同此一氣（吾身是天地之塞）、同此一性（吾性是天地之帥）觀之，則天地萬物與我彼此一理同貫，故皆為我之同胞兄弟。而所以能如是觀，朱子指出是因人獨得天地之正氣而為最靈，故能一體推擴，視天下之物如我之友朋黨與。然此推擴之愛，在現實上有大小等級、親疏遠近之不同，一如孟子的「親親而仁民，仁民而愛物」之義，其「等差自然如此」。人若能明乎此，則能從敬親、愛親外推向敬天、愛天，通過現實的作為來體會事親之心，以明曉事天的道理，此即《西銘》「即事親以明事天」之意。參合其〈西銘解〉中說：

觀其推親親之厚，以大無我之公，因事親之誠，以明事天之道，蓋無適而非所謂分立而推理一者。¹²⁶

於此，朱子進一步結合伊川之「分立而推理一」的體證觀點，把事親事天與「理一分殊」連結起來闡釋。他認為，《西銘》意在「推親親之厚」以廣大「無我之公」（此「無我之公」即指「理一」，具體地說即是仁心），並用「事親之誠」以明曉事天之道。換言之，要人在現實中以事親之誠、親親之厚，極力擴充我大公無私的仁心，並以此心去推己及人、仁民愛物，即能上契天地之心，達至我與天地同流一體之境，此即做到事天了。而此一體會力行，亦即是由「分殊」而推「理一」、「分立而推理一」的實證過程，這也說明了天道要在人道中理會，「理一」要在「分殊」中才能得以具現。因此，朱子〈西銘解〉中接著說：

夫豈專以民吾同胞、長長幼幼為理一，而必默識於言意之表，然後知其分之殊哉！¹²⁷

¹²⁶ 〈西銘解〉，《朱子全書》第13冊，頁145-146。

¹²⁷ 〈西銘解〉，《朱子全書》第13冊，頁146。

指出詮解《西銘》不能只就言意之表直解其「理一」之意，還要深入文句底層明其有「分殊」之義。結合來看，朱子此「分殊」之義即是指《西銘》要人從具體的親親（分殊）中去明達事天（理一）這層義理，學者當在直解、橫解全篇中才能默識心通。

朱子經由橫式進路解讀，相當程度的把《西銘》的「理一分殊」由倫理維度提高到形上維度來思辨。觀其從事親推向事天的理解，基本上是順著橫渠的意趣而發。依橫渠所言，創作《西銘》的目的在「只欲學者心於天道」¹²⁸，朱子即在方法上以「理一分殊」架構賦予《西銘》貫通天人的意蘊，通過天人關係來說明人之道德價值活動。這就使「理一分殊」不再只拘限於如何分判儒墨或儒釋的範圍內，而是成了一種作為表述儒家倫理道德的思想綱維，也為伊川「理一而分殊」在《西銘》的倫理論述上找到更多的合理性。

二、「理一分殊」與仁義之道

前述伊川以「理一而分殊」來概括橫渠《西銘》的思想，從其回答龜山的信中可見，其「理一」和「分殊」兼備體用原理，並具仁與義之倫理要義。龜山進一步提出「推之」、「無事乎推」以及「稱物而平施」兩個重點，論述「理一分殊」是仁與義的關係。至朱子，則完全繼承了他們在道德範疇闡釋「理一分殊」的思想，也以仁義關係和推己及人的實踐原則來闡發「理一分殊」，在仁體義用的架構下，開展「理一分殊」在倫理道德的旨趣和意蘊。尤其在對《西銘》的詮解中，朱子直下以「理一分殊」為《西銘》大旨，極力表述「理一分殊」所蘊涵的天人旨意，藉由「理一分殊」的關係論證，表達《西銘》中的等級意識與天人貫通的總體構思，以實現建構一個和諧秩序的價值社會，不僅堅持了「理一分殊」命題原始作為倫理論述的本位，也是對「理一分殊」在倫理義的詮釋上作了極致的發揮。

¹²⁸ 〈張子語錄〉，《張載集》，頁 313。

《語類》中記載：

林子武問：「龜山《語錄》曰：『《西銘》理一而分殊。知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義。』」先生曰：「仁，只是流出來底便是仁；各自成一箇物事底便是義。仁只是那流行處，義是合當做處。仁只是發出來底；及至發出來有截然不可亂處，便是義。且如愛其親，愛兄弟，愛親戚，愛鄉里，愛宗族，推而大之，以至於天下國家，只是這一箇愛流出來；而愛之中便有許多等差。且如敬，只是這一箇敬；便有許多合當敬底，如敬長、敬賢，便有許多分別。……知得親之當愛，子之當慈，這便是仁；至於各愛其親，各慈其子，這便是義。這一箇物事分不得。流出來底便是仁，仁打一動，便是義禮智信當來。不是要仁使時，仁來用；要義使時，義來用，只是這一箇道理，流出去自然有許多分別。」

129

前文曾述，龜山接受伊川以「理一而分殊」解釋《西銘》，並說「知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義」，從「理一」和「分殊」並重的角度，闡釋仁義之道，其中關鍵尤在道德主體的「知」與「為」。因此，延平以其靜坐體認的思想，著眼於「知」字的解讀，並以「知覺」訓仁，主張在「知」上入手，直接把握，便能見得本源毫髮之分殊，達至體用兼舉之境；朱子則從其一貫重視分殊的角度思考，從「為」字著力，相對於「知」字之義，「為」則有實踐力行義，故解讀龜山此二句「乃是於發用處賅攝本體而言。」¹³⁰凸顯龜山欲通過現實面之具體行動以成就仁義之道，從而體現出「理一分殊」兼備的精神。〈西銘論〉中他說：「龜山《語錄》有曰：《西銘》「理一而分殊。知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義。所謂分殊，猶孟子言『親親而仁民，仁民而愛物』。其分不同，故所施不能無差等耳。或曰：『如是，則體用果離

¹²⁹ 《朱子語類》卷第98，頁2273-2274。

¹³⁰ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁30。

而爲二矣。』曰：『用未嘗離體也。以人觀之，四支百骸具於一身者，體也；至其用處，則首不可以加履，足不可以納冠。蓋即體而言，而分在其中矣。』此論分別異同，各有歸趣，大非答書之比，豈其年高德盛而所見始益精與？」¹³¹龜山四體履冠之喻，也是在「理一」和「分殊」並重的思想下提出，要在指出「用未嘗離體」，「分」就在體中。朱子理解其意，推崇這兩段討論是「分別異同，各有歸趣」，都看到了「理一」中即內蘊著「分殊」，故讚龜山見解之轉精。於是，針對林子武的問題，朱子在「理一分殊」的格局架構下，直接從仁義概念切入，以仁與義的關係來說明《西銘》中「理一分殊」的思想。這是朱子以仁義詮釋「理一分殊」的一段重要文字，茲分析如下。

（一）「理一」是仁，「分殊」是義

觀朱子所謂「流出來底便是仁」、「仁只是那流行處」，意指仁就是天理之流出流行，也就是大化流行處。而這個發出來、流出來的仁本身，分明而有理序，當它落實在具體的現實中即能符合具體的物，讓事事物物都能處於屬各自最合當的位置，一如龜山之首不可加履、足不可納冠，各有分別，也各有分位，就這個合當、「不可亂處」說，即是義。於是，從仁的觀點來看，義便是仁的「分殊」，仁是義的「理一」。又，

陳仲蔚因問：「龜山說：『知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義。』仁便是體？義便是用否？」曰：「仁只是流出來底，義是合當做底。如水，流動處是仁；流為江河，滙為池沼，便是義。如惻隱之心便是仁；愛父母，愛兄弟，愛鄉黨，愛朋友故舊，有許多等差，便是義。」¹³²

¹³¹ 〈西銘解〉，《朱子全書》第13冊，頁146。

¹³² 《朱子語類》卷第116，頁2521。

在朱子的系統裏，「惻隱」是心上所發之事，心所以能如此發動之理是性、是仁，故惻隱之心是依仁而動，仁則因心之發動而得以彰顯，所以於此說「惻隱之心便是仁」；其次，惻隱之心中必有愛（但愛中不必然都是惻隱之情），此愛即事而有「愛父母，愛兄弟，愛鄉黨，愛朋友故舊」等許多不同等級的發用之情，這種種差等而合宜的表現即是義的體現。是知，倘以體用概念來說，朱子認為仁是天理、是體，義就是流行、是用；仁屬於「理一」，義屬於「分殊」；或說仁就是「理一」，義就是「分殊」。那麼，從體用一源上說，仁與義、或「理一」與「分殊」之間即是朱子所謂「一箇物事分不得」，它們都在說明一個道理。然一旦要論及體在流行發用後其間的界分，則自然有許多分別。

再參合朱子與延平的答問中嘗說：

大抵仁字正是天理流動之機，以其包容和粹，涵育融漾，不可名貌，故特謂之仁；其中自然文理密察，各有定體處，便是義。只此二字，包括人道已盡，義固不能出乎仁之外，仁亦不離乎義之內也。然則理一而分殊者，乃是本然之仁義。¹³³

亦從天理的高度來論證仁，並同上述之說仁即是天理流動之機，而天理既是最高而絕對的本體，其流行發用自不能有所混亂，這便使事物「各有定體」，朱子解讀這就是義。尤值得注意的是，朱子在此指出，仁義二字可總括人道的全部內涵，倘能通過仁與義的流行發用，便可具現人道的精神。換言之，一旦人在現實中做到仁之至、義之盡，便是天理的呈現，也就是人道精神的極致表現。他並從體用兼舉的思維說明仁與義之間的關係密切，義（分殊）的表現必然在仁（理一）的規範作用之內，仁（理一）的具現也不能離開義（分殊）的具體範疇。試解其意，或可以楊朱之爲我爲例，以其利己私我，不言理一，以致義出乎仁之外；墨子兼愛，則只言理一，不言現實之等級差別，以致仁離乎義之內。兩者

¹³³ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁30。

皆執一偏頗，流於無義或失仁。須知，理一中已有分殊，分殊存在於理一之中，仁義彼此是不能相離相間的。至此，朱子從倫理道德的範疇來詮釋「理一分殊」，明確地以仁義概念和「理一分殊」連結起來，說「理一而分殊」就是仁與義的關係。

不過，朱子對於體用概念的使用十分廣泛且活化，或體或用，往往隨事而立。從仁的觀點看，仁體義用的說法是成立的，但朱子又嘗曰：「仁對義爲體、用。仁自有仁之體、用，義又有義之體、用。」¹³⁴、「仁固爲體，義固爲用。然仁義各有體用，各有動靜。自詳細驗之。」¹³⁵指出從義觀之，義自身又具有體與用的雙重身份。例如把義解作宜，義是所有「宜」之所發，是事物的「宜」之理，而所有「宜」之表現皆是義之發用。或再用具體流行的情來說：「義卻是羞惡之理，發出來方有羞惡。」¹³⁶換言之，義是「羞惡」之體，是理一，它貞定「羞惡」之事；「羞惡」是義之用，是「分殊」，是義之發現。或又如上述，仁是「惻隱」之理一、是體，「惻隱」之事（諸如愛父母，愛兄弟、鄉黨朋友等）即是仁體之發用，於是「以『愛之理』而偏言之，則仁便是體，惻隱是用。」¹³⁷仁與惻隱之間也是體用的關係。這些思辨皆與其理在氣中、氣中有理，或理一中有分殊、分殊中有理一的邏輯是一致的。

（二）仁是愛之理，愛有等差

依上述，仁是天理之流行處，天理之合當做處就是義。不過，朱子以爲這還只是在概念上作解釋，遂又帶進具體的「愛」作說明，因爲仁若離開愛，便會無所適從¹³⁸。所以他以愛來說仁，認爲人之愛皆從仁處

¹³⁴ 《朱子語類》卷第 6，頁 109。

¹³⁵ 《朱子語類》卷第 6，頁 109。

¹³⁶ 《朱子語類》卷第 53，頁 1151。

¹³⁷ 《朱子語類》卷第 20，頁 419。

¹³⁸ 朱子嘗曰：「『愛之理』，愛自仁出也。然亦不可離了愛去說仁。」見《朱子語類》卷第 20，頁 416。

流出來後，在現實的具體發用上實有等差之別。如人莫不知先愛其親，再依親疏遠近愛其親戚、鄉里、宗族，乃至愛天下國家，其施愛顯然是——步步地推擴出去，以致形成有次第與差別的局面。就此次序分別言，朱子認為即是義之表現，皆是「事之所宜處」¹³⁹。又如敬之落實，尊兄、敬君、敬長、敬賢等，其間表現又各有分別，這也就是義。

惟此處須留意的是，朱子思想是將仁與愛作概念的分解，對仁與愛之間的關係詮解有其獨到之處。倘依上述，愛從仁體流出，繼而在現實界中發生作用，嘗曰：「如愛，便是仁之發，才發出這愛來時，便事事有：第一是愛親，其次愛兄弟，其次愛親戚，愛故舊，推而至於仁民，皆是從這物事發出來。」¹⁴⁰那麼，無論愛的對象為何，從實踐工夫上說，愛由內而發向於外，彰顯了天理的普遍性與內在性，愛本身理應即是仁、即是「理一」。不過，朱子喜從存有論的層次作概念解析，承自伊川的思理，其理是形而上之不活動的靜態實有，發用或感與未感，則須在形而下之心氣情變來說。因此，他雖是從愛言仁，愛確實也是仁之見於用者，但從已發的角度看，他分解出仁不是愛，而是愛之理，愛屬形下層次之發用的情變現象，「愛是個動物事，理是個靜物事」¹⁴¹，仁與愛，一靜一動，一為未發一則已發，不可混淆。對此，朱子曾幾度明言曰：

仁是愛之理，愛是仁之用。未發時，只喚做仁，仁卻無形影；既發後，方喚做愛，愛卻有形影。¹⁴²

「仁者愛之理」，只是愛之道理，猶言生之性，愛則是理之見於用者也。蓋仁，性也，性只是理而已。愛是情，情則發於用。性者指其未發，故曰「仁者愛之理」。情即已發，故曰「愛者仁之用」。¹⁴³

¹³⁹ 《朱子語類》卷第 116，頁 2521。

¹⁴⁰ 《朱子語類》卷第 119，頁 2589。

¹⁴¹ 《朱子語類》卷第 20，頁 418。

¹⁴² 《朱子語類》卷第 20，頁 417。

¹⁴³ 《朱子語類》卷第 20，頁 416。

愛雖是情，愛之理是仁也。仁者，愛之理；愛者，仁之事。仁者，愛之體；愛者，仁之用。¹⁴⁴

從體用範疇說，仁未發而「無形影」，是隱是體；愛已發而「有形影」，是顯是用。再依其形上形下的概念解析，仁是性、是理，是愛之所以為愛的所以然之理，本身無所謂發動；愛則是仁體之即事而發的具體情感，是情而不是仁，愛（或情）只是依循仁體而有，是仁體之然處。如此存有論地說明仁是仁，愛是愛，仁與愛分屬形而上之理（性）與形而下之情（氣），故不可說愛即是仁本身或仁即是愛，但仁確為愛之理。倘對應地說，仁即是愛的「理一」，它表示了愛所具有的普遍性；而愛是仁的「分殊」，則體現了仁之發現時所具有的特殊性，從存有概念看，「理一」和「分殊」兩者之間宜有區分，論證仁與愛亦然。

（三）「理一」，推己及人；「分殊」，愛自親始

前文曾述，「推」本儒家倫理道德思想所遵循的實踐共法，伊川與龜山皆有所論述。對此，朱子亦將「推」的概念原則與「理一分殊」命題相連結，曾說：

天地之間，人物之眾，其理本一，而分未嘗不殊也。以其理一，故推己可以及人；以其分殊，故立愛必自親始。¹⁴⁵

接續龜山的立場，朱子明確以推己及人的精神來詮釋「理一」，以愛自親始的表現來詮釋「分殊」，他把龜山原來之「知其理一，所以為仁」，合以「推己可以及人」作解釋，「知其分殊，所以為義」，以「立愛必

¹⁴⁴ 《朱子語類》卷第 20，頁 418。

¹⁴⁵ 《孟子或問》，《朱子全書》第 6 冊，頁 925。

自親始」作提醒，其中即蘊涵著對「分未嘗不殊」的現實關照。回顧朱子在詮解《西銘》時的指點，即言人因有推己及人的道德情感，所以能民胞物與，視天下猶一家，體現出仁者（理一）之境；另一方面，愛自仁體流行，從現實處看愛必自親始，由此層層推擴，貫通至鄉黨、宗族、家國，使具體的愛之情都有其合當的施用，即是體現了義（分殊）的精神。這種運用「理一分殊」展示向外推愛的仁義精神意蘊，在指出道德主體因為「推」而能愛人愛物，從而能以事親之誠以明事天之道，可謂為橫渠《西銘》、也為龜山之說作了更多的擴充。惟檢視其中，從現實分殊面觀愛自親始的行為，無疑是吾人自然的道德屬性，它合乎常情及常理，要問的是，人何以有愛？何以能推？人能推愛的形上根據是什麼？或說，朱子對「仁」的體認是什麼？倘能明其「仁」的意涵，我們就不難理解朱子何以會以「推己及人」來詮釋「理一」，並以「愛自親始」來論「分殊」了。

按朱子思想是以宇宙氣化的過程來解釋萬物之生，對於人道的闡釋則以人德配天德來論述，冀由此為人倫社會的道德規範找到一個自然而合理的依據。尤其在對仁的體會上，他先肯定天地生物之心，以生生為內容，此生生不已之心即是仁，再以天道下貫的型態說人心之仁，指出仁是愛之理、心之德。茲引〈仁說〉一段重要文字以見其仁。朱子曰：

天地以生物為心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。請試詳之。蓋天地之心，其德有四，曰元、亨、利、貞，而元無不統；其運行焉，則為春夏秋冬之序，而春生之氣，無所不通。故人之為心，其德亦有四，曰仁、義、禮、智，而仁無不包；其發用焉，則為愛恭宜別之情，而惻隱之心無所不貫。故論天地之心者，則曰「乾元」、「坤元」，則四德之體用，不待悉數而足；論人心之妙者，則曰「仁，人心也」，則四德之體用，亦不待遍舉而該。蓋仁之為道，乃天地生物之心，即物而在。情

之未發，而此體已具；情之既發，而其用不窮。¹⁴⁶

於此，在理路上，朱子先依儒家傳統以「生」為天地之心，再將此生化之過程下貫於人道。他從不同的層面別出四種秩序，從形上學的天之道言，有元、亨、利、貞¹⁴⁷；從宇宙論的四時運行言，有春、夏、秋、冬；從倫理道德的人之道言，有仁、義、禮、智；另從現實經驗的發用言，有愛、恭、宜、別。然，四組之間實又有所關聯，意即天道有元亨利貞四德（天之德，屬理的層面），故有春夏秋冬之四季變化（屬氣的層面）；人道有仁義禮智四德（人之性，屬理的層面），故有愛恭宜別的合宜發用（屬情的層面）。於是，從天德與人德相配的觀點出發，天地之心內在於人而為人心，人心的表現即是仁義禮智。其中，對應來看，天道之「元」是生生之理，故無所不統；人道之「仁」亦是天理流行之機，故無所不包。「元」可貫通諸德，「仁」亦總攝諸德。所以，「元」和「仁」分別是天之道、人之道的最終形上根源，它們分別貞定、規約著形下世界的氣（情）之用。至此，基於天地好生、愛物的心，也是將生生之理由上而下的周流貫注，朱子亦賦予仁以愛的意義，認為人須以天地生物的心為人心之理，始生愛萬物之心，得視天地萬物為一體。因此，人一旦為仁，即能體現天地生生之仁。故說，「仁是未發之愛，愛是已發之仁」¹⁴⁸，仁在愛的發用下，則能無物不該，無物不被其所愛¹⁴⁹，如此展現仁之不容已的內在道德動力，其用乃得以流動循環、生生不窮。

順此可見，朱子以愛說仁，實凸顯其思想之側重於仁體在現實面的具體展現。從「知其理一，所以為仁」到「推己可以及人」的詮解，其

¹⁴⁶ 〈仁說〉，《朱子文集》，頁 3390-3391。

¹⁴⁷ 朱子解天之道「元亨利貞」曰：「元者，乃天地生物之端。乾言：『大哉乾元！萬物資始。至哉坤元！萬物資生。』乃知元者，天地生物之端倪也。元者生意；在亨則生意之長，在利則生意之遂，在貞則生意之成。」（《朱子語類》卷第 68，頁 1516。）知「元亨利貞」即是指天地生物成物之流行過程，其中又以「元」代表天地之創生能力，而為天地生生之理，故能規約著天地生化之過程。

¹⁴⁸ 《朱子語類》卷第 20，頁 422。

¹⁴⁹ 參合朱子曾說：「蓋仁也者，天地所以生物之心，而人物之所得以為心者也。惟其得夫天地生物之心以為心，是以未發之前，四德具焉，曰仁、義、禮、智，而仁無不統；已發之際，四端著焉，曰惻隱、羞惡、辭讓、是非，而惻隱之心無所不通。此仁之體用，所以涵育渾全，周流貫徹，專一心之妙，而為眾善之長也。……默而成之，固無一理之不具，而無一物之不該也；感而通焉，則無事之不得於理，而無物之不被其愛矣。」見〈克齋記〉，《朱子文集》，頁 3867-3868。

中實只是個愛的發用，愛就是仁、天理的流行。且前曾述及，朱子在「橫解」《西銘》時認為，當我們重視「理一」時便知其中有個「分殊」在，如說「民胞物與」時便已有個民和物皆非我的體認在裏頭。因此，在視萬物與我為一體的同時，其中又必意味著愛的分殊性。且證諸於現實的經驗裏，仁之愛確也是個逐步外推的等差之愛。嘗云：「人之有愛，本由親立；推而及物，自有等級。」¹⁵⁰這便指出了愛親之心的內在性、普遍性，以及推擴之愛的差等性。所以，朱子從「知其分殊，所以為義」進一步提醒「立愛必自親始」，曾明確指出：

理一而分殊，雖貴乎一視同仁，然不自親始，也不得。¹⁵¹

道理都自仁裏發出，首先是發出為愛。愛莫切於愛親，其次便到弟其兄，又其次便到事君以及於他，皆從這裏出。¹⁵²

愛親、仁民、愛物，無非仁也，但是愛親乃是切近而真實者，乃是仁最先發去處；於仁民、愛物，乃遠而大了。¹⁵³

他「直解」地說「理一而分殊」重視一體之仁，但愛若不自親始，則非愛的真義，愛當先愛其親，由此層層推擴，愛才得其當。否則，「不愛其親而愛他人」者，是謂「悖德」¹⁵⁴；或「事他人之親，如己之親，則是兩個一樣重了，如一本有兩根也。」¹⁵⁵，這些「二本」或「千萬本」之無差等的愛，都是不合義之愛。

至此不難理解，有別於龜山之以「無事乎推」（老安少懷）詮釋「理一」，朱子以有層次等級、有「著力」¹⁵⁶意味的推己及人來詮釋「理一」，

¹⁵⁰ 《朱子語類》卷第 55，頁 1174。

¹⁵¹ 《朱子語類》卷第 20，頁 414。

¹⁵² 《朱子語類》卷第 20，頁 424。

¹⁵³ 《朱子語類》卷第 56，頁 1190。

¹⁵⁴ 〈西銘解〉，《朱子全書》第 13 冊，頁 143。

¹⁵⁵ 《朱子語類》卷第 55，頁 1175。

¹⁵⁶ 參考朱子曾說：「以己，是自然；推己，是著力。『己欲立而立人，己欲達而達人』，是以己及人也。『近取諸身』，譬之他人，自家欲立，知得人亦欲立，方去扶持他使立；自家欲達，知得人

已不單只是在說明最高境界的仁之愛，而是有意在一體之仁中強調其所蘊涵的差別義，此亦合其「理一」中有「分殊」的邏輯思維；以愛自親始詮釋「分殊」，除明確愛之合當為，更點明了愛親之事是人心所最真實處，倘從愛親之普遍而內在言，亦可說是「分殊」中有「理一」。如此，由親親而仁民，仁民而愛物；由事親從兄，到忠君愛民；由內而外，由近而遠的推廣出去，便是仁義之實義。以「理一分殊」來說，親親、仁民、愛物，或事親從兄、忠君愛民，無一不是仁、不是愛，此即「理一」；而這些愛之事在現實中各依其分位而有其合當的表現，這就是義，就是「分殊」。綜觀朱子，從天道而人道，從天理流行之機到愛之發用，以仁義和推愛來詮釋「理一分殊」，期建構一個有秩序差等的人倫社會，在整體的思維上表現了他兼重「理一」和「分殊」的思想，實又凸顯其側重「分殊」面的現實關懷。然無論如何，朱子的詮釋內涵又較伊川、龜山具體而切近，確實進一步深化了「理一分殊」的倫理意蘊。

三、「理一分殊」與工夫實踐

（一）兩種工夫路徑：「理一」而「分殊」，「分殊」致「理一」

歸總地說，儒學以內聖成德為主要核心目標，其論實踐工夫不外自上而下或自下而上兩種路徑。以「理一分殊」來說，所謂自上而下者，意即自「理一」而「分殊」；自下而上者，即由「分殊」致「理一」。在思維上，前者是從超越客觀面而說，以其「上」者即「理一」，是道德實踐所以可能的形上實體，故工夫主張由道德實體直接入手；後者則就內在主觀面而說，認為人具備此道德實體，本質上皆能成聖成德，因此，當即「下」之「分殊」面以體證實體，完成道德實踐。兩種工夫面向，朱子都有所關注。如其曾云：

亦欲達，方去扶持他使達，是推己及人也。」見《朱子語類》卷第 27，頁 619。

大凡為學有兩樣：一者是自下面做上去，一者是自上面做下來。自下面做上者，便是就事上旋尋箇道理湊合將去，得到上面極處，亦只一理。自上面做下者，先見得箇大體，卻自此而觀事物，見其莫不有箇當然之理，此所謂自大本而推之達道也。若會做工夫者，須從大本上理會將去，便好。¹⁵⁷

首先，他指出「自下面做上者」，應就事事物物上去尋究分殊之理，再從各個分殊之理去推源極處，就能明白這些理原亦只是一理；「自上面做下者」，即須先明見存有上有個內在而超越的「大體」，則莫不能見出事物間皆有個理在，再循此而發，即能推本達道。觀朱子所以如此說，實立於其所謂「萬物皆有此理，理皆同出一原。」的觀點¹⁵⁸。按朱子認為，作為宇宙萬物之本源的天理只有一個，天地乃至天地之間的萬事萬物皆因稟得此理而存在，因此，對萬物而言，萬物皆有此理，且萬物所稟有的各自之理又皆相同，因為它們都同出於一個天理。是以，從工夫來講，「自下面做上去」者，當知萬殊卻只是一理，亦皆只是一理之體現，事事物物莫非一理之流行，故而能從「分殊」中去理會，在事事物物的踐履中使各得其宜，匯通於一貫，終能窮盡得「理一」；「自上面做下來」者，則須知理本為一，且一理統攝萬理，故若能自此大本推出，即能把握萬殊之理，使一切莫不循理而臻至達道。再參合前文所引述，朱子把「理一分殊」與理氣範疇作連結，他運用「理一分殊」架構來詮解理與氣，其中又表示了作為本體之理與萬殊之理的區別，曾曰：「『理一分殊。』合天地萬物而言，只是一箇理；及在人，則又各自有一箇理。」¹⁵⁹此亦立於「萬物皆有此理，理皆同出一原」而說，前者從宇宙本體論，指出存有同一的「理一」，明乎此，工夫則自「理一」而「分殊」，自能條理有序；後者則從人生界而論，指出了理在不同事物

¹⁵⁷ 《朱子語類》卷第 114，頁 2488。

¹⁵⁸ 《朱子語類》卷第 18，頁 356。

¹⁵⁹ 《朱子語類》卷第 1，頁 2。

上有不同的表現，也凸顯了事物之間的差異性，是為「分殊」，故工夫入路則應由「分殊」而致「理一」，才能切實有效。兩種工夫合併起來，實即是一個貫通形上形下之過程，它們都在實現一個成聖成德的終極目標，體現「理一分殊」的工夫精神。

其次，上面引文末朱子明言：「若會做工夫者，須從大本上理會將去，便好。」意指把握大本實體用功做去才是「會做工夫者」，猶言執本則末不亂，對實體有真切的體悟，工夫自然能有效且貫徹。此亦可參證他曾云：

此心虛明，萬理具足，外面理會得者，即裏面本來有底，只要自大本而推之達道耳。……本領上欠了工夫，外面都是閑。須知道大本若立，外面應事接物上道理，都是大本上發出。¹⁶⁰

強調「大本若立」，外面之應事接物則無不通徹，此同於由「理一」來貫徹「分殊」的工夫路徑。此處猶須明辨其所謂「大本」的意涵，才能知其工夫主張。依所引文字之語脈，朱子此「大本」是指能攝具萬理的「虛明」之「心」，「心」就是「大本」、「大體」，他教人自「心」向外推去，以「心」為工夫的起點。然此「心」從何而說？其屬性又為何？觀其對「心」的理解，嘗曰：

萬物之心，便如天地之心；天下之心，便如聖人之心。天地之生萬物，一箇物裏面便有一箇天地之心。聖人於天下，一箇人裏面便有一箇聖人之心。¹⁶¹

這個道理，吾身也在裏面，萬物亦在裏面，天地亦在裏面。通同只是一個物事，無障蔽，無遮礙。吾之心，即天地之心。¹⁶²

¹⁶⁰ 《朱子語類》卷第 114，頁 2490。

¹⁶¹ 《朱子語類》卷第 27，頁 619。

¹⁶² 《朱子語類》卷第 36，頁 875。

性即理也。在心喚做性，在事喚做理。¹⁶³

心、性、理，拈著一個，則都貫穿。¹⁶⁴

心者，天理在人之全體……性者，天理之全體。¹⁶⁵

朱子從體平觀，肯認吾心即天地之心，此心與理是一，心、性、理三者之間在脈絡上通貫一體，故人當依此心去就事理，所謂「『盡其心』，只是窮盡其在心之理耳。」¹⁶⁶又曰：

心與理一，不是理在前面為一物。理便在心之中，心包蓄不住，隨事而發。¹⁶⁷

心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。¹⁶⁸

心之知覺，即所以具此理而行此情者也。¹⁶⁹

這是由上向下地說，「心」究極來看只是同一個天地之心，此心具知覺、攝眾理的能力，心是如理合道的，於是對外「應萬事」、「行此情」，皆能將理隨事而發。那麼，知其「心」與「理」的關係是緊密、貫通為一的，是吾人必須加以涵養者，可以說，朱子此處作為「大本」、「大體」之「心」的概念，應是為構建工夫論地就理而言的心，因為只有在此意義上，吾人由大本順遂理會，用功做去，方不致懸空浮泛，道德的實踐

¹⁶³ 《朱子語類》卷第5，頁75。

¹⁶⁴ 《朱子語類》卷第5，頁81。

¹⁶⁵ 《朱子語類》卷第60，頁1281。

¹⁶⁶ 《朱子語類》卷第60，頁1280。

¹⁶⁷ 《朱子語類》卷第5，頁78。

¹⁶⁸ 《孟子集注·盡心上》，朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2005年），頁489。

¹⁶⁹ 〈答潘謙之一〉，《朱子文集》，頁2607。

也才不致枉然。

然須留意的是，朱子又存有論地在理氣結構下來解析，堅持伊川「性即理」的內核，在二分形上與形下的立場下，「心」屬形而下之「氣」的層面。嘗云：

所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也。¹⁷⁰

心者，氣之精爽。¹⁷¹

心是動底物事，自然有善惡。且如惻隱是善也，見孺子入井而無惻隱之心，便是惡矣。離著善，便是惡。然心之本體未嘗不善，又卻不可說惡全不是心。¹⁷²

性便是心之所有之理，心便是理之所會之地。¹⁷³

心之本體本無不善，其流為不善者，情之遷於物而然也。¹⁷⁴

在此，心氣之上的是理，理是此心氣的所以然之理。又，說心是「氣之靈」、「氣之精爽」，在邏輯思維上屬存有論的命題，此存有層面上說的心因有「氣」在其中，故而是動的，且因受到形下之情的牽擾，呈現有善亦有惡，已非純粹至善的心。如此分視心與理，這就與上述之能「覺」有「靈」、攝具眾理的「心」有所區別了。此見朱子以其喜作分解的學術性格，論心既即氣又從理，分從存有層面與工夫層面兩種進路去詮解「心」的意涵。的確，在說工夫實踐時，心必須是具理的，「未嘗不善」的，如此任運而行，道德的踐履才有其積極的意義；但從形下現實的人

¹⁷⁰ 《朱子語類》卷第5，頁77。

¹⁷¹ 《朱子語類》卷第5，頁78。

¹⁷² 《朱子語類》卷第5，頁78。

¹⁷³ 《朱子語類》卷第5，頁80。

¹⁷⁴ 《朱子語類》卷第5，頁84。

生界上看，心又往往因摻雜了氣，故其中亦有惡，換言之，在本體上理雖同，但落實到經驗層面卻不能不有分殊，這就使人心與天心（道心）有了差異，而此氣之層面的心才是朱子所重視的。

所以，整體而言，我們不能忽略朱子也曾從理上說心的詮釋意向，但也不能把朱子之心全歸屬在即理的、超越的道德本心這個層面。畢竟對存有論之概念範疇如道、理、心、性等問題上，朱子的詮釋與他們有別。但在朱子的思想裏，「心與理一」這個命題確實沒有獲得充分的發揮，其思想亦著重於帶有氣作用的氣心，主張工夫應從氣心上入手以變化之。於是，對應上述自上而下、自「理一」而「分殊」之工夫路徑的說法，此心必須是即理、無不善的，那麼，朱子的思想裏確也容納有尊德性的工夫觀，畢竟道問學的目的即在於尊德性，尊德性是整個儒家聖學的終極目標，也是一切工夫的前提，故亦曾曰：「蓋能尊德性，便能道問學，所謂本得而未自順也。」¹⁷⁵相對的，自下而上、由「分殊」致「理一」的路徑，必然是就氣心而說的，朱子即由此闡釋其格物窮理的工夫論述，而此亦即是其「從然推其所以然」之體證思致的發揮。故知朱子主兩種進路交相為用，他甚至還會將它們與「理一分殊」相連結，曾說：「『廣大』似所謂『理一』，『精微』似所謂『分殊』。」¹⁷⁶按「『尊德性』，故能『致廣大、極高明、溫故、敦厚』……『道問學』，故能『盡精微、道中庸、知新、崇禮』。」¹⁷⁷意謂尊德性與道問學即如「理一」和「分殊」之間的關係，「上截皆是大綱工夫，下截皆是細密工夫」¹⁷⁸，兩者都應兼重。誠然，朱子對儒家超越客觀面（如前述仁理、性理義）之義理掌握得當，亦能兼重上下工夫，只是以其篤實又善分解型的問學心靈，在受到延平的啓發後，尤重視現實分殊面，在工夫上教人通過居敬窮理去實現，主張走一條務實的「下學」之路。

¹⁷⁵ 《朱子語類》卷第 64，頁 1421。

¹⁷⁶ 《朱子語類》卷第 64，頁 1418。

¹⁷⁷ 《朱子語類》卷第 64，頁 1422。

¹⁷⁸ 《朱子語類》卷第 64，頁 1422。

(二) 「聖人未嘗言理一，多只言分殊」：從「分殊」處體認

前述龜山質疑《西銘》所陳過高，在文字的表述上「言體而不及用」，有忽略客觀面之失。因而在給伊川的信中，他強調在儒家學說中必須把「仁之用」闡述清楚的重要性。並且嘗試以「用未嘗離體」或權稱的觀點（如說「稱物而平施之」、「權其分之輕重」）去協調仁與義、「理一」與「分殊」，提出「分殊」不明，則「理一」不精的思想。知其對《西銘》倫理思想的關懷是切近而現實的，對「理一分殊」命題的興趣則表現在「分殊」，而非「理一」。此思想啓發羅豫章正視理之現實性與「躬行以盡性」的踐履思考，並影響及李延平，在默坐體認的前提下，提出「理一」貫徹「分殊」的思想，主張「理會分殊」工夫，強調於日用間體察分殊事理的重要性，並以此作為分界儒佛之關鍵。

朱子承此，深明延平「理不患其不一，所難者分殊耳」的教法，亦著眼於現實「分殊」面，強調就事觀理，期從漸次工夫中推究「理一」。嘗曰：

聖人未嘗言理一，多只言分殊。蓋能於分殊之中，事事物物，頭頭項項，理會得其當然，然後方知理本一貫。不知萬殊各有一理，而徒言理一，不知理一在何處。聖人千言萬語教人，學者終身從事，只是理會這個。要得事事物物，頭頭件件，各知其所當然，而得其當然，只此便是理一矣。¹⁷⁹

於此，朱子說「聖人未嘗言理一，多只言分殊」，按此思維大抵承自龜山原初去信伊川時所言，認為：「昔之問仁於孔子者多矣。雖顏淵、仲弓之徒所以告之者，不過求仁之方耳，至於仁之體，未嘗言也。孟子曰：『仁，人心也；義，人路也。』言仁之盡，最親無如此者。」¹⁸⁰以其憂

¹⁷⁹ 《朱子語類》卷第 27，頁 607。

¹⁸⁰ 《楊龜山先生全集》卷 16，頁 741。

心《西銘》對仁之體（仁愛的理境）的描述過多，恐有流於兼愛之嫌，遂強調孔孟多從為仁的工夫層面去指點人，在仁之體（仁）之外亦重視仁之用（義），以明其「理一」和「分殊」兼備的思想。儒家所欲體察的理不是虛理、空理，而是一實理，此理即貫落在現實人生中，因此其流行化現亦必就日用間之具體的事事物物上得見，聖人即教人從日常百行中去理會推究，故多只言「分殊」。又，此處明顯融合了延平「理會分殊」工夫的思想，提出體認「理一」的方法，必須就「分殊」上去體察，從日常生活的事事物物中去理會得其當然之理，從而能通貫體認得天理。不過，延平的前提是要先作「默坐澄心」向內去直接體認的工夫，一旦能把握根源義的天理，則處事應物無不灑然融釋，自然中節。而朱子則唯恐順此路數將可能差近釋氏，做工夫也較不易見效，並不採其隔離的默坐，但取其重視現實分殊的思想，轉而強調從外在的事物上去探究窮理，從分殊中去完成道德的實踐。兩者同樣都是在工夫論的維度上思考，但入手進路是要先向內去推尋「理一」，或著眼於向外去推重「分殊」，其思辨卻是有別。然無論如何，他們都繼承了龜山側重仁之用的思致，都以從分殊面達至成聖之境為現實的目標。

其次，朱子亦從存有說「理本一貫」，認為日用之間所有事物皆自理而出，一理貫而為萬殊。此乃依其理氣不離的思想，理就在氣中，理不離事，故萬殊亦各有一理，且萬殊卻只有一理。那麼，就工夫論說，學者當即事觀理，就事事物物，頭頭件件上去仔細理會，從萬殊萬事上去著實踐履。倘以「理一分殊」來詮釋，前曾引述，朱子雖將「理一」和「分殊」視為形上形下相互對立的關係，但也曾說：「其所謂理一者，貫乎分殊之中，而未始相離耳。」¹⁸¹知其「理一分殊」具有上下涵攝通貫、即超越即內在的意涵，「理一」就存在於具體的「分殊」中，「分殊」中有「理一」。從理而言，其流行具現須在不同的「分殊」作用中得以呈顯，故欲體現「理一」就必須從「分殊」中去體認，以即事窮理的方法去推求體證。因此，實踐主體當知萬理本乎一理，精粗小大之事，無

¹⁸¹ 〈與郭冲晦二〉，《朱子文集》，頁 1518。

不各當其理，如此一心就眼前物事篤實做去，無有間斷，終能臻至自然純熟的聖人一貫之境。

順此，朱子從人倫的範疇具體地說明，「理一」要在「分殊」上顯現，沒有「分殊」的展現，理永遠只是一個抽象的概念。他說：

萬物皆有此理，理皆同出一原。但所居之位不同，則其理之用不一。如為君須仁，為臣須敬，為子須孝，為父須慈。物物各具此理，而物物各異其用，然莫非一理之流行也。聖人所以「窮理盡性而至於命」，凡世間所有之物，莫不窮極其理，所以處置得物物各得其所，無一事一物不得其宜。¹⁸²

「天分」，即天理也。父安其父之分，子安其子之分，君安其君之分，臣安其臣之分，則安得私！¹⁸³

朱子把宇宙秩序轉化為人倫秩序，把天理解作「天分」。以其凡物皆有理，其理本一，然一旦貫徹到人類社會，便成為天理賦予人之先天的命令、本分，此本分、職分因人之各具不同的等級身份而有不同的內涵與體現，如為君須仁，為臣須敬，為子須孝，為父須慈，這些具等級差異的名分實即是「分殊」，它表示個體之本分的差別性與特殊性。或就體用關係說，理是體，在君則發而為仁、在臣則發為敬、在子則為孝、在父則為慈，仁敬孝慈皆是一理之流行發用¹⁸⁴，因理本一貫，體用同源，在此意義上，天理亦即是「分殊」。所以，為了維持現實人倫社會的秩序與和諧，朱子要人明乎天分，各依其人倫居位知其所當然，安守其分，在應事接物中處置得各得其所，各得其宜（即所謂義也）。如此，從現實中窮天理、明人倫，在「分殊」的具體表現中構建「理一」，「理一」

¹⁸² 《朱子語類》卷第 18，頁 356。

¹⁸³ 《朱子語類》卷第 95，頁 2201。

¹⁸⁴ 此處以理為體，仁敬孝慈為理之用，皆是一理之流行。但依朱子的體用觀，曾云：「君臣、父子、國人是體；仁敬慈孝與信是用。」（見《朱子語類》卷第 6，頁 92。）其意同於前述之仁體義用，但義又有其體用，都只是在作概念的分解，本質上仁敬慈孝與信都只是一個道理。

也因「分殊」從而得以實現。可知，朱子之天理、天分的概念中實包含著「理一」和「分殊」的關係，通過窮天理、明人倫的道德實踐過程，也就是「理一」和「分殊」的思辨論證，試圖構思一個完整的人倫社會。特別是在現實面之「分殊」的形態與表現各有差等，實將關聯著一個和諧與秩序之全體的完成。因此，朱子要推重在「分殊」上的徹底落實，強調道德踐履工夫的重要性，以實現聖人「窮極其理」的一貫之境。

從延平「理不患其不一，所難者分殊耳」的提點，朱子注意到分殊工夫的重要與必要。亦嘗曰：「而今不是一本處難認，是萬殊處難認。」¹⁸⁵此「一本」即「理一」，從本體論言，該具共通性與普遍性之理是「分殊」的形上根據，先天即內在貫落於萬殊中，故萬理雖各具一理，但皆同出一原，由此而說，理並不難體認。然，現實之萬殊雖亦稟賦分享著此理，展現著一理的不同發用，但以其受到所稟之氣有清濁多少不同之故，繼而形成個體之多樣與差異，因而在理的表現上便有了特殊性與差別性，就此而言，萬殊難以把定。在此認知下，朱子從工夫維度思索，教人著眼於形而下之分殊處入手。他曾比喻說：

如做塔，且從那低處、濶處做起，少間自到合尖處。若只要從頭上做起，卻無著工夫處。『下學而上達』，下學方是實。¹⁸⁶

對倫理道德的修養與實踐，主張從實然的萬殊中做起，即事而推，期能上達一貫之境。朱子將「理一分殊」與格物工夫連結起來詮釋，指出從事物物中去格致分殊之理，再就各個分殊之理中去推證最後的源頭處，如此由下而上的通貫思維，即朱子一路之格物窮理、從然推所以然的工夫主張，是伊川「分立而推理一」路數的發揮。

¹⁸⁵ 《朱子語類》卷第 27，頁 618。

¹⁸⁶ 《朱子語類》卷第 27，頁 614。

(三) 居敬涵養，格物窮理

1. 「心」的關鍵地位

前述，朱子兼重自上而下與自下而上兩種工夫路徑，既尊德性也要道問學，認為「此本是兩事，細分則有十事。其實只兩事，兩事又只一事。」¹⁸⁷然，觀其實際在工夫論的開展上，何以又特別重視下學的實踐工夫？並極力發揮格物窮理的主張？其關鍵則在於朱子對「心」的獨特理解。依朱子，「昭昭然者屬性；未發理具，已發理應，則屬心；動發則情。」¹⁸⁸蓋朱子之理本身不能有任何作為，故須以心來發動作爲。他說心有未發、已發兩種狀態，當心處在未發的狀態時，以其具知覺、能攝眾理，本無不善，故爲「一身之主宰」¹⁸⁹，具主宰、決定的能力。此概念下的「心」顯然具有道德的機能，可成爲一道德的實踐主體。於是，理論上當此心發動則能運用理來應事，使一切表現如理而善。問題是，朱子又理氣二分地將心歸於氣，心是由氣所形成的一種特殊東西，爲一經驗實然的心，此心之動發爲「情」，「心」與「情」同屬氣的層次。那麼，在氣與氣稟的變項下，心能否堅定其主宰、決定的能力來如理而應？以避免產生惡情的現象？此便是朱子所最關切處。他說：

感於物者，心也；其動者，情也。情根乎性而宰乎心。心為之宰，則其動也無不中節矣，何人欲之有！惟心不宰而情自動，是以流於人欲，而每不得其正也。然則天理、人欲之判，中節、不中節之分，特在乎心之宰而不宰，而非情能病之，亦已明矣。蓋雖曰中節，然是亦情也，但其所以中節者，乃心爾。¹⁹⁰

¹⁸⁷ 《朱子語類》卷第 64，頁 1422。

¹⁸⁸ 《朱子語類》卷第 5，頁 86。

¹⁸⁹ 《朱子語類》卷第 5，頁 87。

¹⁹⁰ 〈問張敬夫六〉，《朱子文集》，頁 1245。

心之宰與不宰，是天理與人欲之分判。心能主宰，即能如理中節；心若不宰，流放於人欲而不中節，即可以為惡。心，是性理能否得以具現的關紐，可見「心」在其思想中極具關鍵的地位¹⁹¹。因此，在理氣論的思維下，就形下分殊面的道問學便成了必要的具體實踐工夫。

相應於此心之宰或不宰、天理與人欲的說法，朱子遂有人心與道心之別。他說：

心一也，操而存，則義理明而謂之「道心」；舍而亡，則物欲肆而謂之「人心」。(原注：「亡」不是無，只是走出逐物去了。)自人心而收回，便是道心；自道心而放出，便是人心。¹⁹²

心者，人之知覺，主於身而應事物者也。指其生於形氣之私者而言，則謂之「人心」；指其發於義理之公者而言，則謂之「道心」。

¹⁹³

此心本來虛靈，萬理具備，事事物物皆所當知。今人多是氣質偏了，又為物欲所蔽，故昏而不能盡知，聖賢所以貴於窮理。¹⁹⁴

朱子在許多地方皆重申人心、道心原只是一，然其中又因受到形氣的影響，在公私偏正之間又有操存、舍亡之分。於是，對於如何操存此覺於理的道心，並尋回流放在私欲中的人心，便成了朱子工夫論中的重要課題。順著伊川「涵養須用敬，進學則在致知」的工夫路向，朱子提出主敬與致知並列的工夫主張，力主已發未發兼顧交修。

¹⁹¹ 劉師述先嘗指出「心」在朱子哲學思想中的關鍵地位，他說：「朱子哲學思想的樞紐點是在心。……性是理，對朱子言是一必要的形上基礎。然而但理不能起任何作用。情雖說是用，但情是已發，可以漫蕩無歸，不必一定中理純善，故必須加以節制駕御才行。情既是被節制駕御者，它不可能是自己的主宰，此實際主宰者也不能是理，因為理只是一些道理，本身不能有任何作為，必另有一作主宰者用這些道理來節制駕御情才行。這一主宰就朱子看來就是心。」參見劉師述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1984年，頁230-231。）

¹⁹² 〈答許順之十九〉，《朱子文集》，頁1644。

¹⁹³ 〈尚書大禹謨注〉，《朱子文集》，頁3284。

¹⁹⁴ 《朱子語類》卷第60，頁1273。

2 · 持敬存養，敬貫動靜

工夫論地說，道心既指該虛靈不昧、具主宰力，與理一貫的義理之心，則此未發之心亦即是人心活動遵依的標準（而心氣是以只存有不活動的性理為規準），它能夠依理御氣，決定著一切行爲的方向，故當加以存養以顯發其功能。關於此，朱子承自二程，認為周濂溪之心性涵養的「主靜」工夫恐易流入釋老，故而提出較具行動義的「敬」字取代，並循伊川「入道莫如敬」之說，主張道心須持敬常存，並將持敬視為「先立乎其大者」¹⁹⁵，推重主敬說。嘗曰：

「敬」字工夫，乃聖門第一義，徹頭徹尾，不可頃刻間斷。¹⁹⁶

「敬」之一字，真聖門之綱領，存養之要法。一主乎此，更無內外精粗之間。¹⁹⁷

學者當知孔門所指求仁之方，日用之間，以敬為主。不論感與未感，平日常是如此涵養，則善端之發，自然明著。少有間斷，而察識存養，擴而充之，皆不難乎為力矣。¹⁹⁸

此揭明敬是聖門第一義、聖門綱領，更是孔門操存之方，知敬字本身即是指涉工夫方法，並不一定得關聯著其所敬的對象而說才能呈顯其價值意義。又，朱子認為，平日常持敬涵養，是使心感物中節、顯發善端的關鍵，所謂「無事時敬在裏面，有事時敬在事上。有事無事，吾之敬未

¹⁹⁵ 《朱子語類》卷第 12，頁 188。此處「大者」猶指根本之意，即視持敬為根本工夫，而非指道德本心「大體」者。此亦可參證朱子曰：「今人皆不肯於根本上理會。如『敬』字，只是將來說，更不做將去。根本不立，故其他零碎工夫無湊泊處。」（《朱子語類》卷第 12，頁 187）、「大凡學者須先理會『敬』字，敬是立腳去處。」（《朱子語類》卷第 12，頁 191）。

¹⁹⁶ 《朱子語類》卷第 12，頁 187。

¹⁹⁷ 《朱子語類》卷第 12，頁 188。

¹⁹⁸ 《朱子語類》卷第 12，頁 190。

嘗間斷。」¹⁹⁹由此擴而充之，自然不難在已發應物中察識道理。《文集》中，朱子說得更清楚，曰：

思慮未萌、事物未至之時，為喜怒哀樂之未發，當此之時，即是此心寂然不動之體，而天命之性，當體具焉，以其無過不及，不偏不倚，故謂之「中」；及其感而遂通天下之故，則喜怒哀樂之性發焉，而心之用可見，以其無不中節，無所乖戾，故謂之「和」，此則人心之正，而情性之德然也。然未發之前，不可尋覓，已覺之後，不容安排，但平日莊敬涵養之功至，而無人欲之私以亂之，則其未發也鏡明水止，而其發也無不中節矣，此是日用本領工夫，至於隨事省察，即物推明，亦必以是為本，而於已發之際觀之，則其具於未發之前者，固可嘿識。²⁰⁰

指出心在未發無事時應加以敬守涵養，及心氣發動時則能隨事加以省察。故，無論未發已發，要使心都能處在中和的狀態，平日內在的莊敬涵養是關鍵本領，一旦能時時著手內心的提撕省覺，隨事致敬，隨事省察，自可超拔情欲之私，體現心與理一之境。同時，他也認為居敬涵養是即物推理的根本，此可證諸其嘗曰：

蓋為學之道，莫先於窮理；窮理之要，必在於讀書；讀書之法，莫貴於循序而致精；而致精之本，則又在於居敬而持志，此不易之理也。²⁰¹

蓋發處固當察識，但人自有未發時，此處便合存養，豈可必待發而後察，察而後存耶？且從初不曾存養，便欲隨事察識，竊恐浩浩茫茫，無下手處。²⁰²

¹⁹⁹ 《朱子語類》卷第 12，頁 190。

²⁰⁰ 〈與湖南諸公論中和第一書〉，《朱子文集》，頁 3229。

²⁰¹ 〈行宮便殿奏劄二〉，《朱子文集》，頁 448。

²⁰² 〈答張欽夫十八〉，《朱子文集》，頁 1274。

是知，「敬則萬理具在」²⁰³，因敬守使心存有知覺之明，乃能總包所有的道理，一旦即物便能窮盡事理，故居敬涵養無疑是工夫的第一步。那麼，換個角度來看，依朱子之意，無論對心之靜時的涵養或動時的察識，顯然都要通過敬的工夫，故曾說：

蓋心主乎一身，而無動靜語默之間，是以君子之於敬，亦無動靜語默而不用其力焉。未發之前是敬也，固已主乎存養之實；已發之際是敬也，又常行於省察之間。²⁰⁴

所以，整體來說，敬既是存養工夫也是省察工夫，它通貫於未發已發，也通貫於動靜語默之間，它能使天理常明，也能使吾心湛然，使人欲懲窒消治。知，朱子之工夫起始點、或說著力點即在於敬，道心要敬來存養，人心也要由敬來加以貞定變化，惟敬能貫動靜，能使心之體用中和暢達。

至於持敬工夫的具體施為，朱子之說大抵同於伊川「主一」之論。如云：

敬不是萬事休置之謂，只是隨事專一，謹畏，不放逸耳。²⁰⁵

持敬之說，不必多言。但熟味「整齊嚴肅」，「嚴威儼恪」，「動容貌，整思慮」，「正衣冠，尊瞻視」此等數語，而實加工焉，則所謂直內，所謂主一，自然不費安排，而身心肅然，表裏如一矣。

²⁰⁶

「坐如尸，立如齊」，「頭容直，目容端，足容重，手容恭，口容

²⁰³ 《朱子語類》卷第 12，頁 188。

²⁰⁴ 〈答張欽夫十八〉，《朱子文集》，頁 1273。

²⁰⁵ 《朱子語類》卷第 12，頁 188。

²⁰⁶ 《朱子語類》卷第 12，頁 189。

止，氣容肅」，皆敬之目也。²⁰⁷

此即其「隨事致敬」的進一步說明，在不同的分殊中著力守敬，逮有事無事皆能持敬專一，即能達到上下通貫、內外一致之境。

3 · 格物窮理，推重分殊

在工夫論上，朱子著眼於心氣（情）的層面，人因氣質之偏，物欲之蔽，使心知之理不能自明，朱子憂心曰：「天命至正，人心便邪；天命至公，人心便私；天命至大，人心便小，所以與天地不相似。而今講學，便要去得與天地不相似處，要與天地相似。」²⁰⁸所以，在經驗實然的層面上，人當如何使現實中走作了的人心回復到與天地之心一致的狀態？順著察識已發的思維，他主張通過格物的工夫型態，從「分殊」中去窮究事物之理，由此回歸天理，體證「理一」。這就把放心與致知窮理的問題聯結起來討論，也是在「涵養須用敬」外，循另一條「進學則在致知」的工夫路數，更是朱子在重視心上工夫之外，又重視事上工夫的精神表現。

朱子以格物窮理作為一種道德實踐的工夫型態，可謂凸顯了主體向外去即事即物窮理的思想，對明道、延平一系著重向內體證的路向不無是個補充。基本上，朱子以「格物」工夫為「致知」的前提，「格物」可以「致知」，其云：「為學之始，須在致知。不致其知，如何知得！欲致其知，須是格物。」²⁰⁹及至「物格」、「知至」，則能使心之全理大明，成就心之全體大用。對此，朱子有許多深入的見解，如曰：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有

²⁰⁷ 《朱子語類》卷第 12，頁 189。

²⁰⁸ 《朱子語類》卷第 36，頁 875。

²⁰⁹ 《朱子語類》卷第 15，頁 263。

不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾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。²¹⁰

這裏，朱子表達了幾點重要的看法：

(1) 以即物窮理詮釋「格物」。按朱子在許多地方都曾對「格物」作出解釋，分開來看，「格，盡也」²¹¹、「格，猶至也」²¹²，「物，謂事物也」²¹³。所以，「格物，是格盡此物。」²¹⁴即要人就事物上去理會，且「窮至事物之理，欲其極處無不到也。」²¹⁵此「事物之理」即指一切道理，包含存在之然的所以然之理，以及人倫日常中的所當然之理。依其意，天下初無二理，事事物物皆有至理，且皆同一理，所以格物者當窮極其物之理，使無不盡，然後我之知則能無所不至，此即「知至」之境矣。如此，即事事物物去窮究周盡各個事物的道理，即所謂即物窮理。

(2) 通過心知之明去窮究事物之理。前述朱子在論實踐工夫時嘗二分人心與道心，覺於理者是道心，覺於欲者是人心（不過人心道心同是一個心），道心自是吾人所當存養者，以其虛靈有知、具備萬理，又具主宰力，故能洞見事事物物的道理。嘗曰：「一心具萬理。能存心，而後可以窮理。」²¹⁶、「心包萬理，萬理具於一心。不能存得心，不能窮得理；不能窮得理，不能盡得心。」²¹⁷以及「人之一心，本自光明。常提撕他起，莫為物欲所蔽，便將這個做本領，然後去格物、致知。」²¹⁸都在表示以此義理之心去窮究天下事物之理，則於理莫不有窮，其知莫不有盡，則內外清徹不見走作。

²¹⁰ 《大學章句》〈格物補傳〉，朱熹：《四書章句集註》（臺北：大安出版社，2005年），頁9。

²¹¹ 《朱子語類》卷第15，頁253。

²¹² 《朱子語類》卷第15，頁253。

²¹³ 《朱子語類》卷第15，頁253。

²¹⁴ 《朱子語類》卷第15，頁263。

²¹⁵ 《大學章句》，朱熹：《四書章句集註》（臺北：大安出版社，2005年），頁5。

²¹⁶ 《朱子語類》卷第9，頁139。

²¹⁷ 《朱子語類》卷第9，頁139。

²¹⁸ 《朱子語類》卷第15，頁261。

(3) 工夫要在漸進積累。和持敬涵養「久之自熟」的思維一致，朱子指出，欲達豁然貫通之境，格物工夫要「用力之久」，在漸進積累中才能獲致洞徹。前述，伊川與延平儘管對天理的體認不同，他們都重視循序積累的工夫，朱子承之。前曾引述，他把格物窮理與「理一分殊」連結起來，認為「理一」就在「分殊」中，所以主張「能於分殊中事事物物，頭頭項項，理會得其當然，然後方知理本一貫。」然，人於日常中所要認知、窮究之理繁多，不可能一蹴可幾，所以朱子教人漸進積累，深入事物中去窮理。如曰：「以事之詳略言，理會一件又一件；以理之淺深言，理會一重又一重。只管理會，須有極盡時。」²¹⁹、「精粗大小，都要格它。久後會通，粗底便是精，小底便是大，這便是理之一本處。」²²⁰、「如讀書，今日看一段，明日看一段。又如今日理會一事，明日理會一事，積習多後，自然貫通。」²²¹總之，「窮理之學，誠不可以頓進，然必窮之以漸，俟其積累之多，而廓然貫通。」²²²所以，格物窮理是極盡所能全面性地去就事觀理，日久格一物窮一理，心就能明一點，期在一件件的格致積累中使內心能豁然貫通，把不全的、偏頗的，乃至潛存的全克服圓滿。換言之，朱子強調行為主體通過對各個「分殊」之理的積累體認，得通曉萬事萬物的當然之理，終將獲致普遍的、整體性的極至之理，亦即「理一」之境矣。

(4) 格物至極即達「豁然貫通」之境。依朱子，漸進積累只是一種方法手段，其最終目的是在求達「豁然貫通」之境，一旦「豁然貫通」則能對事事物物之「表裏精粗」無所不知、無所不盡，而心之「全體大用」亦無所不明。不過，在漸進積累的篤實工夫之外，朱子又有推類以通其餘的提示。參合朱子曾云：「只要以類而推。理固是一理，然其間曲折甚多，須是把這個做樣子，卻從這裏推去，始得。且如事親，固當盡其事之之道，若得於親時是如何，不得於親時又當如何。以此而推之於事君，則知得於君時是如何，不得於君時又當如何。推以事長，亦

²¹⁹ 《朱子語類》卷第 15，頁 255。

²²⁰ 《朱子語類》卷第 15，頁 256。

²²¹ 《朱子語類》卷第 18，頁 351。

²²² 〈答王子合十二〉，《朱子文集》，頁 2222。

是如此。自此推去，莫不皆然。」²²³、「欲識其義理之精微，則固當以窮盡天下之理為期，但至於久熟而貫通焉，則不待一一窮之，而天下之理固已無一毫之不盡矣。舉一而三反，聞一而知十，乃學者用功之深，窮理之熟，然後能融會貫通，以至於此。」²²⁴這是在天下本同一理的立場上說，面對繁多的分殊之理，主張以推類的方式去推得尚未格致之理，如此推究便能深熟無所不盡，以至融會貫通之境。

綜上述觀之，朱子「格物」或「即物」的概念顯然非只是一般表面的「接物」而已，蓋「人莫不與物接，但或徒接而不求其理，或粗求而不究其極，是以雖與物接，而不能知其理之所以然與其所當然也。」²²⁵故窮理要就事即物、逐旋積累去體察，在理會得多後，日久分曉道理，則心與理一，心與理一後，動容周旋，自然無不中節。其次，朱子所欲格之「物」既具體也抽象，在內涵上包羅萬象。依他的解釋，「眼前凡所應接底都是物」²²⁶、「蓋天下之事，皆謂之物。」²²⁷且本體地說，「有一物便有一理」²²⁸，物之所在莫不有理，所以「物理即道理，天下初無二理」²²⁹，那麼，從人倫道德層面言，「君臣父子兄弟夫婦朋友，皆人所不能無者。但學者須要窮格得盡。事父母，則當盡其孝；處兄弟，則當盡其友。如此之類，須是要見得盡。若有一毫不盡，便是窮格不至也。」²³⁰是知，朱子所欲格、欲窮的對象涵概了天地所有之理，包含人道中具價值色彩的性理之理，都成了客觀的認知對象。嘗曰：「上而無極、太極，下而至於一草、一木、一昆蟲之微，亦各有理。一書不讀，則闕了一書道理；一事不窮，則闕了一事道理；一物不格，則闕了一物道理。須著逐一件與他理會過。」²³¹又曰：「人能即事即物，窮究其理，至於一日會貫通澈而無所遺焉，則有以全其本心廓然之體，而吾之所以為性，

²²³ 《朱子語類》卷第 18，頁 356。

²²⁴ 〈答姜叔權一〉，《朱子文集》，頁 2455。

²²⁵ 〈答江德功二〉，《朱子文集》，頁 1969。

²²⁶ 《朱子語類》卷第 15，頁 252。

²²⁷ 《朱子語類》卷第 15，頁 264。

²²⁸ 《朱子語類》卷第 15，頁 258。

²²⁹ 《朱子語類》卷第 15，頁 262。

²³⁰ 《朱子語類》卷第 15，頁 254。

²³¹ 《朱子語類》卷第 15，頁 264。

與天之所以爲天者，皆不外乎此，而一以貫之矣。」²³²企圖通過廣泛地對存在物之理乃至抽象的性理之理的認知體會來窮究天理，理也成了心知的對象，所以論盡心之前要先格物窮理，心要與理一，人要與天合一，其具體之方都在即事窮理。然綜觀其思想，朱子所欲窮究之理的最終指向，主要還是側重在人倫社會的道德之理上，他把認知的過程消融在道德修養中，整個格物致知的過程就是一種向上、向善的道德追求，冀由格物窮理的工夫建構一具等級和諧的人倫社會，這也是他工夫論的終極關懷。總之，從「推極吾之知識，欲其所知無不盡也」到「吾心之所知無不盡也」²³³即物窮理採由窮究「分殊」之理以證「理一」的工夫進路，確定了下學工夫之具體的可操作性，既體現了朱子理性的思辨力及「從然推所以然」的思維模式，並相當程度地呈顯出心與事物之理之間的攝取關係，另方面更具體而鮮明地詮釋了朱子之從「分殊」中體認、由「分殊」致「理一」的踐履思想。

第三節 「理一分殊」之本體論的詮釋模式

前章曾述，龜山去信伊川以求《西銘》之旨，期盼伊川能「推明其用」，以解決龜山對《西銘》「言體而不及用」的憂慮，伊川遂覆以「理一而分殊」說明《西銘》之義理體用兼明。就此而言，「理一分殊」命題在被提出及討論的原初，即潛含著體用範疇的思維。尤其龜山後來繼承伊川之說，從仁義倫理的層面深入闡述「理一分殊」思想，甚至曾一度將命題的詮釋範圍擴大，以體用的觀點詮釋之。如曾云「天下之物，理一而分殊」，認爲總天下之物只是一理，而每一具體事物都只是理的不同表現；並且曾用人之四肢百骸與鞋帽之穿戴等爲喻，說明「理一」和「分殊」即是體與用的關係，體與用、「理一」和「分殊」是不能相

²³² 〈盡心說〉，《朱子文集》，頁 3384。

²³³ 《大學章句》，朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2005 年），頁 5。

離的，使「理一分殊」具有了本體論的意義。相對於伊川，龜山將命題的詮釋向外作了進一步的延展，但以體用範疇對命題作全面而深入的闡釋者，則莫若後來的朱子。

一般認為，朱子早年從延平那裏學得「理一分殊」²³⁴，但就延平的整體思想與對朱子的教導，主要仍側重在理會日常「分殊」的工夫上，至於直接將「理一分殊」用本體論的架構進行闡釋及推論，則是朱子自己深入的見解。如在〈延平答問〉中朱子嘗曰：

又詳伊川之語推測之，竊謂「理一而分殊」，此一句言理之本然如此，全在性分之內本體未發時看。合而言之，則莫非此理。然其中無一物之不賅，便自有許多差別，雖散殊錯糅不可名狀，而纖微之間，同異畢顯，所謂「理一而分殊」也。「知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義」，此二句乃是於發用處賅攝本體而言，因此端緒而下工夫以推尋之處也。²³⁵

就義理分析言，朱子於此把伊川的「理一而分殊」說與龜山之「知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義」作了分辨，強調伊川是從「本體未發」而論，著重在「理一」，而龜山之「為仁」、「為義」說則是就「發用處」、「端緒」而論，側重於「分殊」工夫。於此，姑不論朱子何以如此闡釋以及分論的必要性，但其中思理明顯將「理一分殊」與體用範疇聯繫起來，認為「理一」就是體，並存有地說此本體無所不賅，理本同一，而其中呈顯許多差別性的就是「分殊」，就是用，於發用處下工夫可推尋本體。這樣討論便已涉及到本體與現象、存有與活動、實體與屬性之間的問題，使命題的意涵由倫理義轉化為本體義，在詮釋的進展上

²³⁴ 牟宗三先生嘗指出，朱子所記延平「開端示人」大要有四點：一、「默坐澄心，體認天理」；二、「洒然」自得，「冰解凍釋」；三、「即身以求」，不事「講解」；四、「理一分殊」，始終條理。（牟宗三：《心體與性體》第三冊，頁4。）又，錢穆也指出：「朱子之所獲於延平者有三大綱。一曰須於日用人生上融會。一曰須看古聖經義。又一曰理一分殊，所難不在理一處，乃在分殊處。」（錢穆：《朱子新學案》（三），臺北：三民書局，1989年，頁35。）再參證朱子在〈延平答問〉中的討論，可知朱子對「理一分殊」認識當得之於延平。

²³⁵ 〈延平答問上〉，《李延平先生文集》卷之2，頁30。

自然較龜山、延平更爲精緻而寬廣。

本節即以「理一分殊」命題原初之倫理義的性格爲基調，欲探究之「本體論」主要係指朱子在道德心性層面對命題所作的本體論詮釋。通過朱子的體用思維，考察朱子如何在體用範疇下對「理一分殊」作本體論的闡發。因此，本體論的意涵在此是指涉理學的道德實體義而說，至於宇宙論的本體義詮釋則留待下文。

一、從倫理義到本體論的詮釋意向

「理一分殊」本因《西銘》而生，朱子繼承伊川、龜山，又大舉「理一分殊」來詮解《西銘》義理，既持續從仁義範疇闡發，又擴而至本體論作深入的發揮，使命題意義涵蓋倫理義與本體義。因此，欲究其「理一分殊」之本體論的詮釋模式，具體來看，當從朱子詮解《西銘》談起，或有助於我們了解其詮釋意向之轉變。

(一) 感於張載「心於天道」的創作動機

朱子認爲，《西銘》通篇在講一個「事親事天」的道理，並在「理一分殊」的架構下，詮釋《西銘》天人貫通的意蘊。觀其推人以之天的詮釋，基本上是順著橫渠的意趣而發。

依橫渠所言，創作《西銘》的目的在「只欲學者心於天道」²³⁶，意指希望通過《西銘》的闡釋使學者之心能向於天道，或說以天道爲心，在現實中能契接天道、體現天道。於此分解來看，「心」屬現實人生道德價值論的課題，「天道」屬形上學中宇宙發生論的課題，它們分屬兩個不同的層面。那麼，橫渠「心於天道」的思維即表示了他對天人關係的關切，在溝通形而上下之際，把人道與天道、主觀面與客觀面連結

²³⁶ 〈張子語錄〉，《張載集》，頁 313。

起來，從結合宇宙論與人生論之道德活動中，闡明人生所應發展之方向與目標。就橫渠言，這是在物我一體的基礎上展開論述，在他天道性命相貫通的觀點下，天道是人道的依止，是人道之道德自覺活動的形上根據。在理路上，這就不只是把道德實踐活動作倫理意義的闡釋，而是上昇到形上學層次的思維了。

（二）受《西銘》文字表述的啓發

在《西銘》文字的表述上，橫渠首先便以天地乾坤為萬物之大父母，認為萬物皆稟天地乾坤以生，故為萬物生命之本源。於是，從根源義說，天地乾坤便具實體意義而為形上本體，就不只是在倫理的側面作為「大父母」的角色而已。

又，在《西銘》義理之關紐「天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性」一句，從天地之氣吾之體、天地之志吾之性兩個維度看，再參合橫渠思想，「氣」是宇宙萬化之根源，說氣是「吾其體」，則此中「體」應不只是指形體之「體」而已，與下一句把天地常理、常道視為「吾其性」的「性」一樣，皆包含著本體論的根源義。雖然前者具宇宙本體論的色彩，後者屬倫理心性本體論的意義，但同樣是根源、本源義的思維形態，《西銘》亦即由此結合兩方，對人生具體的道德實踐行為展開論述。

由此推導，筆者認為，從橫渠為文的目的與《西銘》文中的表述，《西銘》由宇宙論出發，演示天地萬物一體之人生觀，期通過人在現實上的民胞物與、踐形盡性的實踐工夫，以發揮主體性的價值，體現天理，在整體思維內容上即含藏著體與用、存有與活動的詮釋意向，此現象對於一向擅用體用思維的朱子而言，很難不產生啓發。特別是朱子應用「理一分殊」來詮釋《西銘》義理，認為《西銘》始末皆是「理一分殊」。他從《西銘》之用字遣詞、相對關係與等級概念上，鉤掘出「理一而分殊」的深義，以仁義、體用等範疇來闡釋《西銘》的「理一分殊」，在

存有（「理一」）與活動（「分殊」）的思辨中，稱讚橫渠《西銘》義理的「體用兼備」²³⁷。

（三）「理一」，體也；「分殊」，用也

針對命題作本體論的體用思維，可證諸《宋元學案·橫渠學案下》中所記錄下的朱子一段話：

劉剛中問：「張子《西銘》與墨子兼愛何以異？」朱子曰：「異以理一分殊。一者一本，殊者萬殊。脉絡流通，直從乾坤父母源頭上聯貫出來，其後支分派別，井井有條，隱然子思『盡其性』、『盡人性』、『盡物性』，孟子『親親而仁民，仁民而愛物』微旨，非如夷之『愛無差等』。且理一，體也；分殊，用也。墨子兼愛，只在用上施行。如後之釋氏人我平等，親疏平等，一味慈悲。彼不知分之殊，又烏知理之一哉！」²³⁸

朱子以「理一分殊」分辨張子《西銘》與墨子兼愛之間的差異，從「一」與「殊」的立場、源與流的脈絡，揭示《西銘》內容大旨，並強調儒家的分殊之愛。而其中「理一，體也；分殊，用也」的說法，即明白以體用範疇來表示「理一」和「分殊」之間的關係。再參合朱子的體用觀，曾曰：

「體用一源」，體雖無迹，中已有用。「顯微無間」者，顯中便具微。天地未有，萬物已具，此是體中有用；天地既立，此理亦存，此是顯中有微。²³⁹

²³⁷ 《朱子語類》卷第 94，頁 2130。

²³⁸ 《宋元學案·橫渠學案下》，頁 775。

²³⁹ 《朱子語類》卷第 67，頁 1483。

依伊川「體用一源」、「顯微無間」的義理，指出體中有用，用中有體，體與用是相互涵攝的關係。所以，「理一」和「分殊」之間的關係是，「理一」中有「分殊」，「分殊」中有「理一」；或從形上存有論地說，「理一」就是「分殊」，「分殊」就是「理一」。那麼，墨子之兼愛或釋氏之慈悲平等，即是忽略了現實的「分殊」。畢竟理要在事中才能呈顯，體用本是一相互依存、交相作用的邏輯關係，談體豈能不知用？說「理一」怎能忽視「分殊」？這些思致皆與其直解、橫解《西銘》的思維相符。正因朱子通過體用關係邏輯與思維，才能建成其「理一分殊」之本體論的詮釋模式。就命題的詮釋而言，朱子的貢獻即在擴大了倫理修養的詮釋模式，他把「理一分殊」放置在體用互顯的範疇下來加以闡釋，從形上學的維度賦予命題心性之學的本體論意涵。此舉一方面為儒家的倫理道德思想找到更高的實踐理據，使「理一分殊」的詮釋得以延伸到本體論的範疇，另一方面更是對龜山原初所潛具的本體論詮釋意向作了進一步的發揮。

誠然，橫渠本人或《西銘》文本皆未言及「理一分殊」，朱子在其理解範疇中取「理一分殊」加以應用、闡發，容或有失橫渠之本意，但從詮釋學的角度觀之，確實豐富了命題詮釋的層次與內涵。

二、「理一分殊」與仁體義用

（一）仁與義的體用關係

1．仁與義互為體用

上一節中本文曾論述，朱子以仁義總括人道的全部內涵，並以仁義道德的範疇來詮釋「理一分殊」，認為仁就是「理一」，義就是「分殊」。

倘以體用範疇來表示，「理一」和「分殊」就是仁體義用的關係，它們原只是指一事物之兩面。

朱子曰：

陳仲蔚因問：「龜山說：『知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義。』仁便是體？義便是用否？」曰：「仁只是流出來底，義是合當做底。如水，流動處是仁；流為江河，滙為池沼，便是義。如惻隱之心便是仁；愛父母，愛兄弟，愛鄉黨，愛朋友故舊，有許多等差，便是義。²⁴⁰

依朱子，仁只是流出來之體，是未發；義是合當做的表現，是已發。以其體用觀，體用本一源，且基本上用由體生，用外無體，故可說義由仁生，由義得仁，仁義原只是一體的兩面。又，在他的系統裏，「惻隱」是心上所發之事，心所以能如此發動之理是性、是仁，故惻隱之心是依仁而動，仁則因心之發動而得以彰顯，所以於此說「惻隱之心便是仁」；其次，有惻隱之心，其中必有愛（但愛中不必然都是惻隱之情），此愛即事而有「愛父母，愛兄弟，愛鄉黨，愛朋友故舊」等許多不同等級的發用之情，這種種差等而合宜的表現即是義的體現。故對應地說，仁是天理、是體，義就是流行、是用；仁屬於「理一」，義屬於「分殊」；或說仁就是「理一」，義就是「分殊」。是故，仁與義、「理一」與「分殊」之間分離不得，然，一旦論及「理一」在流行發用層面之間的界分，則有許多的「分殊」。

又，朱子認為天下之物，未嘗無對。「有陰便有陽，有仁便有義，有善便有惡，有語便有默，有動便有靜。然又卻只是一個道理。」²⁴¹由此相對而一體的概念出發，朱子釋曰：

仁義互為體用、動靜。仁之體本靜，而其用則流行不窮；義之用

²⁴⁰ 《朱子語類》卷第 116，頁 2521。

²⁴¹ 《朱子語類》卷第 6，頁 110。

本動，而其體則各止其所。²⁴²

以體用說，仁體義用；以動靜言，仁靜義動。依其不離不二的思維，仁與義互為體用，仁之體就是義之用，義之體即是仁之用。倘就發用層面說，仁體本靜，必須以本動之義來呈顯其自身，義亦因仁而存在，且義就在仁中。此一如前曾引述，朱子認為義不能出乎仁之外，仁亦不離乎義之內。故現實中，依仁而行其宜，即可由義得仁。而仁與義的關係便如陰與陽，在一動一靜、一陰一陽的一氣流行中循環體現。所以朱子就曾直接比喻曰：「仁義如陰陽，只是一氣。陽是正長底氣，陰是方消底氣；仁便是方生底義，義便是收回頭底仁。……若識得陽，便識得陰；識得仁，便識得義。識得一箇，便曉得其餘箇。」²⁴³總之，在朱子，「道者，兼體用」²⁴⁴，仁因義顯，義因仁而彰，仁與義結合而為一動一靜的運動變化過程，兩者之間相依相傍，共同發明人道。朱子如此強調彼此之間的互為體用，實與其體用兼舉、「理一」和「分殊」並重的思想是一致的。

2 · 仁與義各有體用

不過，在朱子的邏輯裏，仁體義用並非一成不變的關係，依他體用相對的概念，以及詮釋視角的置換，他認為仁與義在不同的對應關係中，又各自有體、有用。一如其謂「就陽言，則陽是體，陰是用；就陰言，則陰是體，陽是用」²⁴⁵的思致，其體與用的關係是變動的，是層層交織的關係。在這層邏輯思辨上，朱子顯得頗為細密。嘗云：

仁對義為體、用。仁自有仁之體、用，義又有義之體、用。²⁴⁶

²⁴² 《朱子語類》卷第6，頁109。

²⁴³ 《朱子語類》卷第6，頁110。

²⁴⁴ 《朱子語類》卷第6，頁90。

²⁴⁵ 《朱子語類》卷第6，頁92。

²⁴⁶ 《朱子語類》卷第6，頁109。

仁固為體，義固為用。然仁義各有體用，各有動靜。自詳細驗之。

247

以仁觀之，仁是義的體，義是仁之用；倘從義觀之，義就不再只是仁之用，義自身又可以成為另一事物的體，而有屬於義自身的用。例如，當我們把義解作「宜」²⁴⁸，指涉所有合宜、合理的行為表現時，則義是所有「宜」之所發，是事物的「宜」之理，而所有「宜」之表現則是義之發用，那麼，我們也可說義是「宜」之體，「宜」是義之用，義自有其體與用。或再用具體發用的「情」來說，朱子曰：

義卻是羞惡之理，發出來方有羞惡。²⁴⁹

換言之，義是「羞惡」之體（理），「羞惡」是義之用（事），是義之發現。倘對應於「理一分殊」，義在此即是「理一」，它貞定著「羞惡」之事，而「羞惡」即是義之「分殊」了。其餘，如說仁是「惻隱」之「理一」、是體，「惻隱」之情（諸如愛父母，愛兄弟、愛鄉黨朋友等）即是仁體之「分殊」、是用，於是，仁是體，惻隱就是用，仁與惻隱之間也成了體與用的關係。或說，禮是辭遜之情的「理一」、是體，辭遜之情即是禮之「分殊」、是用；智也是是非之情的「理一」、是體，而有是非之情即是智之「分殊」、是用。體和用、「理一」和「分殊」之間的關係是充滿變動與活力的。

由此推知，朱子此思辨當源自其體用不離不二的觀點，與其理在氣中、氣中有理，或「理一」中有「分殊」、「分殊」中有「理一」的內在邏輯有必然的關聯性。在詮釋主體角度的隨順中，把仁義、體用的關係概念活化起來，通過層層的網絡交織，使「理一分殊」命題在本體論的

²⁴⁷ 《朱子語類》卷第6，頁109。

²⁴⁸ 參考朱子謂：「義，便作『宜』字看。」見《朱子語類》卷第6，頁109。

²⁴⁹ 《朱子語類》卷第53，頁1151。

詮釋上更添精彩而豐富。

(二) 仁體：心之德，愛之理

在體用關係上，既然用由體生，必然受到體的決定與影響，那麼吾人迫切須知的是，朱子作為「理一」之仁體的內在意涵是什麼？仁與形而下分殊面之間的關係為何？仁又是如何發揮其作為形上本體的意義？筆者將通過朱子對仁之「偏言」與「專言」、釋仁為「愛之理」、「心之德」的論述預期獲得解答，並由此見出朱子在本體論上對「理一分殊」命題之詮釋的特色。

1. 反對「一體之仁」及「以覺訓仁」

前述儒家傳統以「生」為天地之心，天以「生」為道，肯認一即存有即活動的宇宙生化之實體。再由此天道下貫於人道，體會天地之生理即為人道之仁理，而仁理即是主體道德實踐的原動力，是人內在之道德創生的實體。順此，程明道發而有「渾然與物同體」的義理，視天地萬物為一體，以體現徹通物我內外之仁的境界。他特別通過推崇《西銘》文本的「仁孝之理」，來闡釋其所謂的「仁體」。具體的來看，明道之仁體的實義主要在「覺」，他指點以「覺」去感通內外、體證仁心，且依其系統，此「覺」是仁心內在自發之感通覺潤，它能明義理、知是非，是一種屬於道德意義的知覺，故主張人首當「識仁」，以誠敬存之，時時發動。於是，發展至二程弟子，遂見上蔡本於明道而有「以覺訓仁」、龜山亦承明道之義以「萬物與我為一」說仁之體。對此，朱子卻持不同的看法。

原則上，朱子亦承天道生生之義理，再依天道下貫的型態，從天德與人德相配的模式，以天地之心而為人心，體會內在於人心之仁即是生

生之理，嘗謂，天地有塊然生物之心，在人，也有溫然愛人利物之心，故說仁是天理流行之機，無所不包、無所不通。至此，朱子之理解與明道、上蔡、龜山並無差異。然，朱子卻不由此便認同他們的論點。他在〈仁說〉中批評曰：

彼謂「物我為一」者，可以見仁之無不愛矣，而非仁之所以為體之真也；彼謂「心有知覺」者，可以見仁之包乎智乎，而非仁之所以得名之實也。……泛言「同體」者，使人含糊昏緩，而無警切之功，其弊或至於認物為己者有之矣；專言「知覺」者，使人張皇迫躁，而無沈潛之味，其弊或至於認欲為理者有之矣。²⁵⁰

指出以萬物為一體來說仁，失之在「認物為己」；以知覺來訓仁，則失之於「認欲為理」。朱子何以如是說？

按明道、龜山的一體之仁，基本上是即體即用的說法，蓋仁體流行於天下萬物之中，萬物的發用即是仁體的現，所以視萬物為一體，即體現了仁的精神與境界。但朱子以其擅於分解的心靈及重視分殊實踐面的立場來解讀，他認為從「物我為一」看確實可見出仁之無所不愛，也就是說，因為仁體之發而無所不愛，故而能「物我為一」；但這並不等於說「物我為一」就是仁體本身（「非仁之所以為體之真」），「物我為一」只是仁發而為愛之後的表現或境界，仁之體則是自然本有者。此意亦可參看朱子評龜山「太寬」一段，曰：「龜山言『萬物與我為一』云云，說亦太寬。……此不是仁之體，卻是仁之量。……仁者固能與萬物為一，謂萬物為一為仁，亦不可。」²⁵¹這裏朱子別出「仁之量」，按「量」在哲學範疇係指事物存在和發展之規模、程度等，那麼，朱子此「量」即謂：與萬物一體的胸懷只是仁體之發用的情感發現程度，所以它不能說是仁之體。如果說它就是仁之體，一律「認物為己」，雖然也表現出重視「理一」的普遍性，但相對的，也就忽略了現實「分殊」的特殊性，畢竟儒

²⁵⁰ 〈仁說〉，《朱子文集》，頁 3392。

²⁵¹ 《朱子語類》卷第 6，頁 107。

家之仁，必要在等級、差異中推而擴之，「同體」之說使人「含糊昏緩」，而無法有著力實踐處。

其次，朱子反對以「知覺」訓仁，他認為「心有知覺」的說法，只能見出仁體確包攝著智之理，但並無法說明仁之作爲形上本體的總體義，仁乃貫通義禮智之全體。且觀朱子對「覺」的理解，嘗曰：「覺自是智之用」²⁵²、「覺，決不可以言仁，雖足以知仁，自屬智了」²⁵³、「覺在知上卻多，只些小搭在仁邊」²⁵⁴。在理路上他把「覺」歸屬於「智」一邊，是「智之用」。而在他的氣心系統裏，智是仁之一端，是「仁之分別」²⁵⁵，智發而爲形下的是非之情。故於此以「覺」屬智，並從用釋「覺」，則此「覺」在意涵上便具有屬形而下之認知意義的成份。由此他認為，爲仁者固能「覺」，但謂「覺」是仁，則不可²⁵⁶。雖然，朱子也曾一再強調覺不能只是覺得表面的應事接物而已，而是要「覺得個道理。須是分毫不差，方能全得此心之德，這便是仁。」²⁵⁷但這種感覺、知覺，主要是在其氣心系統下而發，屬其「心知之明」的「知」一系，是經過修養工夫而有的明知之覺，在觀點上與明道之就仁心而說之具純粹道德意義之「覺」自是有別。本於此，朱子嘗對上蔡之「活者爲仁」的說法提出批駁。按上蔡循明道義理，嘗解「仁」曰：「心者何也？仁是已。仁者何也？活者爲仁，死者爲不仁。今人身體麻痺不知痛養謂之不仁，桃杏之核可種而生者謂之仁，言有生之意。推此，仁可見矣。」²⁵⁸朱子則有云：

問：「謝氏以覺訓仁，謂仁爲活物，要於日用中覺得活物，便見仁體。而先生不取其說，何也？」曰：「若是識得仁體，則所謂覺，所謂活物，皆可通也。但他說得自有病痛，畢竟如何是覺？」

²⁵² 《朱子語類》卷第6，頁107。

²⁵³ 《朱子語類》卷第6，頁107。

²⁵⁴ 《朱子語類》卷第6，頁108。

²⁵⁵ 《朱子語類》卷第6，頁99。

²⁵⁶ 朱子謂：「仁固有知覺；喚知覺做仁，卻不得。」見《朱子語類》卷第6，頁107。

²⁵⁷ 《朱子語類》卷第101，頁2305。

²⁵⁸ 《宋元學案·上蔡學案》，頁917-918。

又如何是活物？又卻別將此箇意思去覺那箇活物，方寸紛擾，何以為仁？如說『克己復禮』，己在何處？克又如何？豈可以活物覺之而已也！」²⁵⁹

朱子先是認同「若是識得仁體，則所謂覺，所謂活物皆可通」，這在觀點上與明道、上蔡並無不同。不過，他反對上蔡把日常中對活物的知覺解作就是仁體的說法，認為這只是對所有有生命、有活動性之物的一般知覺或感覺。於是，他就自然之性的觀點，把上蔡之「病痛」、「麻痺」、「痛養」的比喻朝生理性去理解，批評上蔡的以覺言仁，是把對所有具自然血氣的活物的感覺、知覺視為仁體。如果是這樣，朱子問，這種「覺」如何能全然展現其合乎理的道德實踐？人一旦「方寸紛擾」，對外物之感覺欲望是否也都是仁的體現？而「克己復禮」的無私無欲又將從何說起？事實上，上蔡明顯是依順明道之從「生」意上釋仁體，其知覺是仁心覺情的義理之覺，而朱子則從自然生命去理解，指上蔡之覺是感性欲望之覺。難怪朱子要憂上蔡之知覺，會「使人張皇迫躁，而無沈潛之味」，無法參透內在深層的道理，乃至發生「認欲為理」之弊。

2. 「愛之理」與「心之德」

既然反對「一體之仁」及「以覺訓仁」，試問朱子又是如何說仁？依前文所述，以天道「生生」作為道德哲學之仁的內涵特徵，是儒家學者的共識，朱子承之，亦體認仁為「生生之理」。他從天地好生愛物之德下貫於人道的模式，以仁為性，賦予仁以愛的精神及意義，形成他以愛說仁的思想特色。前曾引述，朱子以為仁是未發，是愛之理；愛是已發，是仁之用；主張愛自仁出，我們不可離開愛而能釋仁、體仁。朱子曰：

²⁵⁹ 《朱子語類》卷第 101，頁 2305-2306。

仁是愛之理，愛是仁之用。未發時，只喚做仁，仁卻無形影；既發後，方喚做愛，愛卻有形影。²⁶⁰

蓋仁，性也，性只是理而已。愛是情，情則發於用。性者指其未發，故曰「仁者愛之理」。情即已發，故曰「愛者仁之用」。²⁶¹

愛雖是情，愛之理是仁也。仁者，愛之理；愛者，仁之事。仁者，愛之體；愛者，仁之用。²⁶²

顯然承自伊川「仁性愛情」之說，朱子亦把仁與愛作純粹的概念解析，從體用範疇把仁與性、與理等同起來，說仁為未發之體，愛是已發之用，仁與愛互為體用。那麼，依其存有論的系統，仁便只是性，只是理，屬本體論的存有之理，在概念上它是愛之所以然之理，指導、貞定著愛的流行發現；而愛屬仁之事，是仁體具體情感的展現，是仁即事而發之情。所以，把這些概念放置在其理與氣、形上與形下二分的型態下來看，並與「理一分殊」相對應，則仁是仁，愛是愛，仁屬理、屬體的層面，是形而上者，是愛之理，亦即是愛之「理一」，但它畢竟非愛本身，故不可說仁即是愛；愛則屬氣、屬用的層面，是形而下者，是仁理所發出來的情，是仁之「分殊」，不可以愛為仁。朱子在存有論的概念分解裏，把仁與愛分屬兩個不同的層次，教人不可混而一談。

不過，說仁是愛之理，尚只是「偏言」地就仁義禮智上分別地說，所表示的內涵還只是仁在惻隱的作用部份而已。於朱子，仁的解讀另有「專言」之仁，它能表示出仁之與義禮智（信）三德以及四情的整體關係過程。朱子曾說：「流出來底便是仁，仁打一動，便是義禮智信當來。」²⁶³此即關涉「專言」之仁的說解方式，意在指出仁具義禮智，仁是「心之德」，所以仁一動，義禮智便也動，於是仁的內涵就更豐富了。然無

²⁶⁰ 《朱子語類》卷第 20，頁 417。

²⁶¹ 《朱子語類》卷第 20，頁 416。

²⁶² 《朱子語類》卷第 20，頁 418。

²⁶³ 《朱子語類》卷第 98，頁 2273-2274。

論偏言或專言都是同一個仁，它們只是在詮解的側重點上不同而已。

朱子曰：

「心之德」是統言，「愛之理」是就仁義禮智上分說。如義便是宜之理，禮便是別之理，智便是知之理。但理會得愛之理，便理會得心之德。²⁶⁴

「愛之理」，是偏言則一事；「心之德」，是專言則包四者。故合而言之，則四者皆心之德，而仁為之主；分而言之，則仁是愛之理，義是宜之理，禮是恭敬、辭遜之理，知是分別是非之理也。

²⁶⁵

惻隱、羞惡，是仁義之端。惻隱自是情，仁自是性，性即是這道理。仁本難說，中間卻是愛之理，發出來方有惻隱；義卻是羞惡之理，發出來方有羞惡；禮卻是辭遜之理，發出來方有辭遜；智卻是是非之理，發出來方有是非。仁義禮智，是未發底道理，惻隱、羞惡、辭遜、是非，是已發底端倪。²⁶⁶

仁、義、禮、智，性也；惻隱、羞惡、辭遜、是非，情也，用也。

²⁶⁷

「統言」意即「專言」。觀其意，朱子基本上是把仁分成仁、義、禮、智四段來看，專言之仁即是指能包攝此四者的仁。依其詮解，仁之性理流貫於人心中，可表現而為仁、義、禮、智之理，仁、義、禮、智（分殊之理）即是仁理（一理）的流動開展。其中，以「仁為之主」，仁之性理兼包義、禮、智之理，或說仁德可統貫此三德，此三德「皆從仁上

²⁶⁴ 《朱子語類》卷第 20，頁 418。

²⁶⁵ 《朱子語類》卷第 20，頁 418-419。

²⁶⁶ 《朱子語類》卷第 53，頁 1151。

²⁶⁷ 〈答方賓王四〉，《朱子文集》，頁 2690。

漸漸推出」²⁶⁸，知其仁是四德之一，也是三德之主。如此整體合起來說（統言或專言），此仁、義、禮、智四德皆是心中諸德，由此而說仁就是「心之德」。那麼，此仁即是專言之仁，它指出了仁之作用的全體內涵。仁之性理由一而多樣成仁、義、禮、智之理，並經由惻隱、羞惡、辭遜以及是非等四情的發用可知有此四德的存在。另外，說仁是「愛之理」則只是偏言之仁的詮解，是把仁、義、禮、智分開來理解，因為「仁主於愛」²⁶⁹，愛是仁之事（用），所以狹義地說仁是愛之理（體），義、禮、智則可分別對應而為宜（羞惡）之理、辭遜之理，以及是非之理。同時，人只要能「理會得愛之理，便理會得心之德」，因為「德又只是愛」²⁷⁰，且從仁是四德之主來看，心之德皆從愛之理而出，愛之理是仁德主要精神的來源，它就在心之德裏頭。所以朱子曾多次強調：

「愛之理」即是「心之德」，不是「心之德」了，又別有個「愛之理」，偏言、專言，亦不是兩個仁。小處也只在裏面。²⁷¹

仁只是同一個，沒有大小、全偏之分。若說專言，裏頭即有偏言；論偏言，專言就在其中，偏言或專言都只在說明一個仁的道理。只是，一旦要論析仁的作用面時，是欲指涉四德而發之四情的全體過程，抑或只欲單就四德之一中所發的部份之情而論，我們則可將仁的概念區分作專言與偏言兩個層面來分論。

茲對應「理一分殊」命題邏輯，並依朱子之理解仁義禮智又各具體用關係來論，即如上述，偏言之仁是愛的「理一」，是愛之體；愛是仁的「分殊」，是仁之用。或說，仁是惻隱之體，是「理一」；惻隱是仁之用，是「分殊」；義是羞惡之體，是「理一」，羞惡是義之用，是「分殊」；禮是辭遜之體，是「理一」，辭遜是禮之用，是「分殊」；智是是非之體，是「理一」，是非是智之用，是「分殊」。而專言之仁雖是人心之全體過

²⁶⁸ 《朱子語類》卷第 6，頁 97。

²⁶⁹ 《朱子語類》卷第 20，頁 415。

²⁷⁰ 《朱子語類》卷第 6，頁 101。

²⁷¹ 《朱子語類》卷第 20，頁 419。

程，但在不同的情境下它也確實表現為仁義禮智等多種的理（雖然它們都是同一個性理），如果我們也像朱子那樣純作概念的分解，從現實作用來看，則仁與義禮智之間亦存在著差異性，那麼，仁與義禮智之間也可說是「理一」與「分殊」的關係結構。仁是義禮智之「理一」源頭，義禮智是仁之「分殊」表現。然，無論我們從偏言或專言去闡釋仁義禮智之間的關係，都在說明仁能統攝四德或四端，且仁與它們彼此之間是相互涵融、互為體用的關係。這也是朱子思想中「體用一源」、「顯微無間」以及主張「理一」和「分殊」通貫並重的另一表述。

三、「理一分殊」與性體情用

通過仁體義用的關係，特別是對仁體的闡釋，我們可見出朱子對「理一分殊」命題所作的詮釋，不再只拘限於伊川與龜山之純粹倫理義的範疇，而是經由體用範疇延伸至本體論的層面去開展命題的內涵。其次，對於性與情的關係論證，亦見朱子是在「理一分殊」的架構下進行闡發，可用來說明他對命題所作的本體論詮釋。

（一）天地之性與氣質之性

《語類》中載曰：

問理與氣。曰：「伊川說得好，曰：『理一分殊。』合天地萬物而言，只是一個理，及在人又各自有一個理。」²⁷²

針對理氣關係的問題，朱子直以「理一分殊」來解釋，頗值得重視。他從存有的層次說，理與氣的關係就是「理一」和「分殊」之間的關係，

²⁷² 《朱子語類》卷第1，頁2。

這在詮釋上即同時關涉了本體論與宇宙論的範疇。僅就本體論地說，朱子欲說明「理一」是天地萬物的源頭，天地萬物只是一個理，而人身亦莫不具有此理，於是本源地看，人與物同具此天理，彼此間並無差異。故吾人亦可說，「理一」是天地萬物之共同原則。然，朱子又說，該同一之「理一」一旦下貫至人身上，就會形成「各自」之理。須注意，所謂「各自」之理，在語意中即凸顯了理的個別性與特殊性，指稱的應是作為萬物之差別原則的「分殊」之理。那麼，觀朱子從同一之理到分殊之理的說法，其中應具有兩種意涵：一者，表示人或萬物本身皆同時具有本體之理（理一）與分殊之理（分殊）；二者，本體之理表達了人與物之間並無差異；但從分殊之理看，正表示人與萬物之間，或人與人之間實又存在著差異性。然要問的是，此個體之特殊性與差異性是如何形成的？依其理同氣異說，萬物受到氣的影響，故其顯現出來的理便有了差異。但這並不表示此作為本體的性理因夾雜了氣而剝落消失，而是說，在天地萬物皆是由理與氣合而成的大前提下，人與物皆同時具有本然純粹的理與貫落於氣中帶著氣的理。

今從「性」言，人與萬物皆以本然的理作為其共同之性，以帶著氣的理作為其分殊之性。對此，朱子嘗以「理一分殊」的觀點詮釋之。如曰：

天之生物，有有血氣知覺者，人獸是也；有無血氣知覺而但有生氣者，草木是也；有生氣已絕，而但有形質臭味者，枯槁是也。是雖其分之殊，而其理則未嘗不同；但以其分之殊，則其理之在是者，不能不異。²⁷³

基於「有此物，則有此性」²⁷⁴的原則，朱子認為即使枯槁之物亦有性。依其理同氣異的思想，倘從本體的高度看，人與萬物皆理同、性同，此共同之性理即「理一」；然人與萬物皆因理氣合而生，稟氣而成形，則

²⁷³ 〈答余方叔〉，《朱子文集》，頁 2912-2913。

²⁷⁴ 《朱子語類》卷第 4，頁 51。

此理一旦落入氣中，就不能不有差異，此殊異的部份即「分殊」。而在人，朱子以人爲最靈，「備有五常之性」²⁷⁵，禽獸草木則不能備或不能推擴此性。故他亦從理、氣的因素分爲天地之性（有時稱「本然之性」、「天命之性」）與氣質之性。曰：

天地間只是一箇道理。性便是理。人之所以有善有不善，只緣氣質之稟各有清濁。²⁷⁶

天地之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。²⁷⁷

由此，我們可以有幾點觀察：

1 · 天地之性的意涵：仁義禮智、誠，「理一」也

朱子曰：「性者，人之所得於天之理也。」²⁷⁸性是人之所以受於天，此性本未嘗偏，朱子以理說之，以「性即理」爲其思想的內核。依其說：「性是合當底」、「性則純是善底」²⁷⁹，故所謂「天地之性」既是「專指理言」，知「天地之性」即是指該形而上先天本有、超越的、無有不善的純淨之性。因此，關於此性的具體意涵，朱子曾進一步說：

性是實理，仁義禮智皆具。²⁸⁰

性中只有仁義禮智，發之為惻隱、辭遜、是非，乃性之情也。²⁸¹

²⁷⁵ 〈答余方叔〉，《朱子文集》，頁 2913。

²⁷⁶ 《朱子語類》卷第 4，頁 62。

²⁷⁷ 《朱子語類》卷第 4，頁 61。

²⁷⁸ 《孟子集注·告子上》，朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2005 年），頁 457。

²⁷⁹ 《朱子語類》卷第 5，頁 75。

²⁸⁰ 《朱子語類》卷第 5，頁 76。

²⁸¹ 《朱子語類》卷第 5，頁 83。

這是從理而言，性之脈理甚實，仁義禮智四德無一不具足於性中，此人之性所以無不善者，且此理、此性（通過心）流行發動而為惻隱、辭遜、是非之情，這些情感是依性理而發，所以是善情（相對的，若依氣質而發，則可能為惡情）。順此，可以說朱子之性的概念，是以其未發而全體者言之；情的概念，則是以其已發而妙用者而言之。故，在情是依理而發的前提下，倘以體用範疇說，我們亦可說兩者之間是性體情用的關係。而此中，作為體的性，自是指該本然、自然如此的天地之性，亦即是一形上的實理、實體。

其次，朱子也曾以「誠」作為此性理的內涵。依其思想，誠是「不欺妄」的意思²⁸²，且「誠，實理也」²⁸³，誠是實有之理，自然如此者。如果以誠和性對言，朱子曾喻曰：「性是實，誠是虛；性是理底名，誠是好處底名。性，譬如這扇子相似；誠，譬則這扇子做得好。」²⁸⁴這就把誠與性聯繫起來了。於是，朱子曰：

理一也，以其實有，故謂之誠。以其體言，則有仁義禮智之實；以其用言，則有惻隱、羞惡、恭敬、是非之實。²⁸⁵

以誠為「理一」，即是說誠為體，誠體中含具仁義禮智之實，仁義禮智皆為誠中之一理；倘誠體發而為用，即能表現惻隱、羞惡、恭敬、是非之情，此情皆只是誠之推用而已。由此推導，知朱子之誠與天地之性（以及仁）指的皆是同一個形上的實體，亦即是「理一」，而其用即是該體之「分殊」了。又，或問以理說性，然理不可見，性又無形，朱子則從人倫關係答曰：「父子有父子之理，君臣有君臣之理」²⁸⁶，意在指點性是即事而見的道理，君臣、父子之間有其相處相應的道理。雖然「理只是這一個。道理則同，其分不同。」²⁸⁷每一種不同的理，都是「理一」的

²⁸² 《朱子語類》卷第6，頁93。

²⁸³ 《朱子語類》卷第6，頁93。

²⁸⁴ 《朱子語類》卷第6，頁93。

²⁸⁵ 《朱子語類》卷第6，頁94。

²⁸⁶ 《朱子語類》卷第5，頁75-76。

²⁸⁷ 《朱子語類》卷第6，頁90。

分殊表現。那麼，人在不同的人倫分際中循其理、行其合宜之事，即是體現了此本然之性。

綜合來看，朱子論天地之性的意涵仍不離倫理義的層面，但以「理一分殊」的結構來詮解其間的體用、一多，以及普遍（同一）與特殊（差異）的關係，在思維上則明顯是由倫理學推向存有論、本體論，對「理一分殊」的詮釋與運用而言，不無是另一層次的開拓。

2 · 天地之性與氣質之性是「理一分殊」的關係

依朱子，理是一切之本體，但存有地說，理氣本不離不雜，且理在氣中，氣中有理。於是，他規定天地之性為理，此先天且純淨之性是為性之本體，為萬物共同之性。然，此性一旦夾雜了氣便為氣質之性。以氣質之性言，其中既帶有理，又有氣。朱子曰：

氣質是陰陽，五行所為，性即太極之全體。但論氣質之性，則此全體墮在氣質之中耳，非別有一性也。……此理墮在形氣之中，不全是性之本體矣。然其本體又未嘗外此，要人即此而見得其不雜於此者耳。²⁸⁸

氣質之性，只是此性墮在氣質之中，故隨氣質而自為一性……向使元無本然之性，則此氣質之性，又從何處得來耶？²⁸⁹

依朱子，太極即理，「太極之全體」即指太極之理、本然之性理。茲據上之引文可推論其意：

第一，氣質之性是因性理之全體墮在形氣之中而有，故氣質之性中亦有此純粹的性理，此性理隨形氣而自為一物之性理。那麼，無論何物，其性中必有此純粹的性理，此性理本身固無差別，只看所稟形氣之不

²⁸⁸ 〈答嚴時亨一〉，《朱子文集》，頁 3036。

²⁸⁹ 〈答徐子融三〉，《朱子文集》，頁 2813。

同，性理而有全不全之異。是知，朱子存有地說，天地之性未嘗外乎氣質之性，才說性時，便帶有氣質在裏頭，「氣質之性，便只是天地之性」²⁹⁰。倘從理氣不相離的思維下滾合地說，「性即氣，氣即性」²⁹¹，它們原只是一性，不是分開對立的關係。此邏輯與其「理一」中有「分殊」、「分殊」中有「理一」的思想是一致的。

第二，性雖在氣中，但形上形下地分說，性是理，氣是氣，二者不相夾雜，猶有分別。且以朱子理生氣、理在氣先的思維，氣質之性無疑出於本然之性，本然之性是氣質之性的本源。故嘗云：「性只是理。氣質之性，亦只是這裏出。若不從這裏出，有甚歸著。」²⁹²天地之性是整個宇宙萬物生成的本源，此性遍體萬物，無處不在，但以其有氣的摻雜而變化交織成萬殊的氣質之性。所以，以作為本體的天地之性而言，它是「理一」，萬化的氣質之性則是該本體之性的「分殊」，那麼，氣質之性不過是天地之性在具體萬物中所呈顯的一種（或多種的）特殊狀態。

第三，理論上氣依理而生，理是形上永恆的存有，那麼是否意謂著本然之性的地位高於氣質之性？事實上，「理離氣不得」²⁹³，理離了氣便無所掛搭，性與氣是相互依存的關係。朱子曾多次表示這看法，如曰：「若無氣質，則這性亦無安頓處」²⁹⁴、「其實理無氣，亦無所附」²⁹⁵。蓋性主理而無形，氣質主形而有質，所以天地之性勢必要通過氣的作用才能表現，否則天地之性只是一懸空的存有。這在工夫論上是行得通的，因為朱子認為具體的氣質中本含藏天地之性，該性理是氣質之性得以完成的根據，也是其實踐價值的目標。只是在現實上，我們猶須注意氣粗理微，氣畢竟有其限制性，氣之或清或濁將影響及理之順發與否。所以，朱子以其重視格物窮理、從然推所以然的思維，曰：「而今講學用心著力，卻是用這氣去尋個道理。」²⁹⁶主張從變化氣稟入手，以克治歸於理。

²⁹⁰ 《朱子語類》卷第4，頁62。

²⁹¹ 《朱子語類》卷第4，頁65。

²⁹² 《朱子語類》卷第4，頁61。

²⁹³ 《朱子語類》卷第4，頁66。

²⁹⁴ 《朱子語類》卷第4，頁60。

²⁹⁵ 《朱子語類》卷第4，頁65。

²⁹⁶ 《朱子語類》卷第4，頁66。

總之，「性非氣質，則無所寄；氣非天性，則無所成。」²⁹⁷兩者相輔相成。

倘以「一」和「殊」的角度來詮解，朱子這段話最具代表性，他說：

有天地之性，有氣質之性。天地之性，則太極本然之妙，萬殊之一本者也；氣質之性，則二氣交運而生，一本而萬殊者也。²⁹⁸

從根源說，天地之性是氣質之性的「一本」；從作用說，氣質之性是天地之性的「萬殊」。無論「萬殊而一本」或「一本而萬殊」，在本體的層面，一本即萬殊，萬殊即一本。換個方式說，亦即是「理一而分殊」和「分殊而理一」的關係表述，「理一」對「分殊」或「分殊」對「理一」而言，都是同等的重要。

第四，基於上述，今從價值層面論，天地之性是純善，它必須是在氣質之上，而氣質之性則有善或不善，雖然氣中有理，氣質自身並非即是全惡，但是可能有惡。朱子基於理同氣異的立場，認為「原頭處都是善，因氣偏，這性便偏了。」「氣偏」即不正，有所障礙。在氣強（粗雜）理弱（精微）的思考下，朱子強調事物中之性理的表現或偏或全，氣是關節。但理論上，性中所具的道理只是仁義禮智，依此實理便能發而為惻隱、羞惡、辭遜、是非之善情，如何有惡？朱子則就現實觀之，先說二氣五行在交感萬變中「滾來滾去，便有不正」²⁹⁹，再說人生而稟此氣便有精粗、昏明、清濁之異。曰：「得氣之清明則不蔽錮，此理順發出來。蔽錮少者，發出來天理勝；蔽錮多者，則私欲勝，便見得本原之性無有不善。孟子所謂性善，周子所謂純粹至善，程子所謂性之本，與夫反本窮源之性，是也。只被氣質有昏濁，則隔了，故『氣質之性，君子有弗性者焉。學以反之，則天地之性存矣。』故說性，須兼氣質說方備。」³⁰⁰人受形氣（形質）之限，易生私心私念。現實上倘得氣之清明，則所發皆天理之流行，氣與理之間無有隔絕；若氣有昏濁，則所發

²⁹⁷ 《朱子語類》卷第4，頁61。

²⁹⁸ 〈楊與立記語錄〉，《朱子全書》第26冊，頁540。

²⁹⁹ 《朱子語類》卷第4，頁62。

³⁰⁰ 《朱子語類》卷第4，頁60。

皆人欲之所作，理無法通透而現，即生蔽隔。所以，透顯理之關鍵在於如何反本窮源，學以反之。此亦可見朱子以經驗實然的觀點重視從「分殊」處入手的工夫論，表現了儒家以性為實與即事證道的現實精神。

綜上所述，朱子論天地之性與氣質之性是以理氣論為思想基礎，其中又以「理一」和「分殊」的關係結構來表述之。在論述上，既從存有論也從工夫論層面加以辨析。一如其兼重「理一」和「分殊」的思維，同時提出說性須兼備天地之性與氣質之性。順此，他嘗批評孟荀之論性曰：「孟子之論，盡是說性善。至有不善，說是陷溺，是說其初無不善，後來方有不善耳。若如此，卻似『論性不論氣』，有些不備。……若荀揚則是『論氣而不論性』，故不明。既不論性，便卻將此理來昏了。」³⁰¹孟子只從大本處理會，不言下面善惡之所由起，是忽略現實氣稟之「分殊」，致不知如何著力用功；反之，荀揚徒看氣質之性，雖知有昏明開塞、剛柔強弱，卻是昧了本源，不知「理一」之純善同一。如此看來，一者疏略不備，一者質實不明，惟朱子之論天地之性與氣質之性可謂完整又具特色。性與氣，「理一」和「分殊」，缺一不可。

（二）性是體，情是用

1. 「理一」是性體，「分殊」是情用

承前所述，朱子之仁是性、是理，是愛之體；而愛是情，是仁之事、仁之用。又，在論仁義體用時，嘗「專言」仁之包義禮智，是未發之體，而惻隱、羞惡、辭遜、是非是四德已發之情，是用，此皆可見朱子性體情用架構下的義理思維。不過，前文主要多從倫理道德義上作闡述，於此欲專就本體的領域，深入其性體情用的義理，期能見出朱子如何以「理一分殊」去說明性與情之間的邏輯關係，繼而構建其命題之本體論的詮

³⁰¹ 《朱子語類》卷第4，頁59。

釋模式。

依朱子存有論的概念分解，性與情是一體用的關係。他說：

在天為命，稟於人為性，既發為情。³⁰²

性是人之所受，情是性之用。³⁰³

性是體，情是用。³⁰⁴

性是根，情是那芽子。³⁰⁵

這是從根源及作用來設定性與情的關係。按朱子思想是以理來規定性與天道的內容，理是天之體，人從天之所命得而為性，理便內在化而為人性。所以天理與人性之間是一種相互對應的關係，天理與性理實即一理。那麼，性即是理，是先天存在的超越本體。然在他的思想裏，此理自身是個淨潔、無形迹、不會造作的本體，因此認為性之發而有形的是情，情是性之發、性之用。嘗曰：

有這性，便發出這情；因這情，便見得這性。因今日有這情，便見得本來有這性。³⁰⁶

發者，情也，其本則性也，如見影知形之意。³⁰⁷

朱子之性是未發，本身不能活動、無形影；情則是已發，是性之動。他認為該形上之本體的性，精微難察，故須就實然的經驗層面去體察它的

³⁰² 《朱子語類》卷第 5，頁 81。

³⁰³ 《朱子語類》卷第 5，頁 75。

³⁰⁴ 《朱子語類》卷第 5，頁 83。

³⁰⁵ 《朱子語類》卷第 119，頁 2586。

³⁰⁶ 《朱子語類》卷第 5，頁 81。

³⁰⁷ 《朱子語類》卷第 5，頁 81。

存在，通過情之發用以「見影知形」的方式去探尋。如此，分層地從主體與發用、顯與微的角度來說明性體情用，在思維的模式上仍不出「理一分殊」的關係結構，亦即「理一」是性體，「分殊」是表現在現實界的諸情，此即「理一分殊」之存有學的本體論詮釋進路。在此進路下，由於只存有而不活動的本體觀，故在工夫面，須從「分殊」上溯「理一」，就形下情用的側面去完成形上性理的價值，由此展現其性體情用的體用義。

2 · 仁、義、禮、智，未發之「理一」；惻隱、羞惡、辭遜、是非，已發之「分殊」

其次，前文述及朱子以愛說仁，認為仁體的內容是愛，而愛是仁性已發之情，更具體地說即是惻隱之情。他把仁與惻隱分解開來，以性體情用的框架來說明仁性愛情。這提醒我們進一步觀察，朱子如何在本體論的進路下對性與情的具體內容作闡釋。朱子曰：

惻隱、羞惡、是非、辭遜是情之發，仁義禮智是性之體。性中只有仁義禮智，發之為惻隱、辭遜、是非，乃性之情也。³⁰⁸

性是理之總名，仁義禮智皆性中一理之名。惻隱、羞惡、辭遜、是非是情之所發之名。³⁰⁹

仁義禮智，性也。性無形影可以摸索，只是有這理耳。惟情乃可得而見，惻隱、羞惡、辭遜、是非是也。³¹⁰

依朱子對體用的理解，「體是這個道理，用是他用處」³¹¹，當道理涉事

³⁰⁸ 《朱子語類》卷第5，頁83。

³⁰⁹ 《朱子語類》卷第5，頁84。

³¹⁰ 《朱子語類》卷第6，頁98。

³¹¹ 《朱子語類》卷第6，頁92。

物時即生用。所以，仁義禮智即是性中未發的道理，這些道理本含具在性裏頭，在現實適當的情境下發而為惻隱、羞惡、辭遜、是非等四端之情。也就是說，性以體言，則有仁義禮智之實；以其用言，則有惻隱、羞惡、辭遜、是非之實。同時，仁義禮智皆只是一個道理，而惻隱、羞惡、辭遜、是非只是隨其到處而分出許多名稱來，這些名稱也都在表現同一個道理。我們可以通過已發端倪，得見本然之理，畢竟四端之所以然者即是此性之理。

那麼，對應於「理一分殊」，性是未發的「理一」，性中已蘊含「分殊」之理，這些「分殊」之理即事發而為「分殊」之情，而這些「分殊」之情又莫不是「理一」之用，故從「分殊」妙用中可體認「理一」。如此從性與情的關係論，「理一分殊」也可詮解成「性一情殊」，以表示性體情用的關係模式。朱子即在一而多、多而一的體用邏輯層次思辨中，呈現其「理一分殊」本體論的詮釋模式。

3 · 性情與中和

不過，存有論的情既關連著氣，情的活動與方向便有了不確定性。朱子說：

性才發，便是情。情有善惡，性則全善。³¹²

人有是性，則即有是形，有是形則即有是心，而不能無感於物，感於物而動，則性之欲者出焉，而善惡於是乎分矣；性之欲，即所謂情也。³¹³

超越的性固無不善，但人感於物而動，動而生欲，欲從情出，所以實然的情即有善有不善。也就是說，情倘從性中流出，依理而發，就能實現

³¹² 《朱子語類》卷第5，頁82。

³¹³ 〈樂記動靜說〉，《朱子文集》，頁3372。

分殊之理，得情之正；情倘受到外在事物的遷擾，隨物而動，則可能流為不善。雖然「善惡皆是理，但善是那順底，惡是反轉來底。」³¹⁴「反轉」的成因即來自利欲的障礙。此見朱子曾說：「惻隱是善，於不當惻隱處惻隱即是惡；剛斷是善，於不當剛斷處剛斷即是惡。雖是惡，然原頭若無這物事，卻如何做得？本皆天理，只是被人欲反了，故用之不善而為惡耳。」³¹⁵、「初來本心都自好，少間多被利害遮蔽。如殘賊之事，自反了惻隱之心，是自反其天理。」³¹⁶那麼，保持善情的關鍵即在如何使情欲發而皆中節，這便促使朱子進一步以中和的關係來說明性體情用。

朱子說：

情之未發者，性也，是乃所謂「中」也，「天下之大本」也。性之已發者，情也，其皆中節，則所謂「和」也，「天下之達道」也。³¹⁷

在思慮未萌，事物未至之時，性體本身寂然不動，是情的未發之體。此未發之體，以其處於無過不及、不偏不倚的狀態，亦可稱作中體。而性體、中體是天下萬事萬理之所出，所以亦為「天下之大本」。換言之，朱子之性、中、大本皆是一，係指體、「理一」而言。此體具足萬理，無所不該，無有偏倚，又各個分明，自有間架。所以一旦與外在事物接遇，就能隨感而應。如前所說，仁義禮智是性中未發的道理，其中，仁之理倘遇赤子入井一事，即能發出惻隱之情，行惻隱之事，其餘如義禮智之理皆然，所有的分殊之理都能與事物相感相應，繼而具體地表現出來。這些感物而流出的就是萬殊之情，所以情是性之動、性之已發。情依分殊之理，發於所當發，莫不中節，即是感而遂通，處於「和」的狀態了。「和」則無有乖戾，無所不行，此即「達道」矣。所以，相對於

³¹⁴ 《朱子語類》卷第 97，頁 2237。

³¹⁵ 《朱子語類》卷第 97，頁 2236。

³¹⁶ 《朱子語類》卷第 97，頁 2236。

³¹⁷ 〈太極說〉，《朱子文集》，頁 3385。

處於「中」的性體而言，該發而中節、達於「和」的情，是性體自身在事界之流行、發用，亦即是「分殊」。

至此，性體情用也可說是中體和用，它們都是「理一」和「分殊」的關係，性、中是情的「理一」，情是性、中的「分殊」，「理一」中有「分殊」，「分殊」中有「理一」。以「理一分殊」之對稱性的概念模式來詮釋性體情用，尤能呈現性中有情、情中有理，性情、中和本一貫的義理，也可強化朱子思想中道理與實踐、原則與應用的論述。惟須注意，依朱子，至高之「理一」勢必貞定「分殊」，「理一」確保萬殊之情皆能發而中節。所以，情之欲若發而不中節，形成過或不及、礙塞不和的現象，我們就不能把性與情視為一性體情用的關係。畢竟，朱子就本體論的層次以體用概念來詮釋性與情，其目的即欲凸顯儒家道德哲學的實體義與實踐義。那麼，情之不中節、未能達道，天理不能流行，又豈能說它是純善之性體之用？

四、「理一分殊」與忠體恕用

與性體情用相同的思考模式，且最能說明朱子把「理一分殊」作本體論的詮釋者，尤見於朱子對忠恕的闡釋。在本體意識下，他通過體與用、一本與萬殊的關係模式來闡釋《論語》的「一貫」之道，從一與多的辯證中詮解忠恕是體用一貫的關係，而忠體恕用同時也體現著「理一分殊」的精神。

按《論語》載錄了孔子與門人的一段對話：

子曰：「參乎！，吾道一以貫之。」曾子曰：「唯」。子出，門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」³¹⁸

於此，孔子並未明言其「道」的內容，而曾子則以為夫子「一以貫之」

³¹⁸ 《論語·里仁》，十三經注疏本，頁 37。

的「道」是指忠恕。對於曾子的理解，朱子大抵認同。不過，他關注的是，相較於門人的不知「道」，曾子何以能快速又簡要的回應一「唯」字？曾子的「忠恕」說又該如何詮釋「一貫」之道？朱子遂創造性地結合「理一分殊」，運用理學的本體論思維，在「理一分殊」的關係架構下闡釋忠恕一貫的理路，使孔子之「一貫」與曾子之「忠恕」有了內在的聯繫，並在精神上獲得一致性。依他的看法：

聖賢之言，夫子言「一貫」，曾子言「忠恕」，子思言「小德川流，大德敦化」，張子言「理一分殊」，只是一箇。³¹⁹

認為《論語》之論「一貫」、「忠恕」，或《中庸》言「小德川流，大德敦化」，或橫渠《西銘》的「理一分殊」，這些聖賢之言在本質上皆具同一個意趣，即運用不同的詮釋模式來說明同一個終極的道理。這一個終極的道理「只是一箇」，以「理一分殊」言，該「一箇」指涉的即是「理一」。換言之，聖賢們是通過不同的角度來闡釋天道人道相貫通的道理，藉此以體現、開展「理一」的精神與意義。事實上，觀朱子此綜合性的見解本身不也是「理一分殊」思維模式的運用，只是我們須注意的是，朱子於此明確將「理一分殊」與忠恕一貫相提並論，視忠與恕就是「理一」和「分殊」的關係，忠恕一貫亦含具著「理一分殊」的精神與智慧。就命題的詮釋發展言，他通過忠體恕用把「理一分殊」貫徹到本體論的思維模式，可謂增添了命題之詮釋層次，並豐富了命題內涵之精采。

（一）即事窮究的「一貫」之道

1．真積力久，體認分殊

³¹⁹ 《朱子語類》卷第 27，頁 620。

朱子在《集注》中曰：

唯者，應之速而無疑者也。聖人之心，渾然一理，而泛應曲當，用各不同。曾子於其用處，蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一爾。夫子知其真積力久，將有所得，是以呼而告之。曾子果能默契其指，即應之速而無疑也。³²⁰

這裏，他雖然評論曾子只知用卻不知體，但朱子以爲曾子素來篤實以行言，於日用處常能隨事躬行，樸實做去，故能默體聖人之蘊，其學力已到聖人地位，因而聽聞夫子「一貫」之指點即能默契速應。換言之，朱子肯定曾子從尋常實處做的積累工夫，這是通向「一貫」的前提，也是聖人與學者之所異處。蓋天下渾然一理，「聖人是天理上做，學者也是就天理上做。聖人也只是這一理，學者也只是這一理，不成是有兩箇天理！但聖人底是箇渾淪底物事，發出來便皆好。學者是要逐一件去推，然也是要全得這天理。……但是聖人不待於推，而學者尙要推耳。」³²¹意即聖人是自然流行出來，學者則須勉然推去。所以，曾子可爲初學者的典範，於日常中推曉事理，一言一行、千頭萬緒逐一理會，使無不當理，並在無間斷中自然純熟，自然光明。

此亦相應於朱子重視分殊的義理，主張「一貫」之所以可能，要在即物窮究。參證如下的一段對話：

或問「理一分殊」。曰：「聖人未嘗言理一，多只言分殊。蓋能於分殊中事事物物，頭頭項項，理會得其當然，然後方知理本一貫。不知萬殊各有一理，而徒言理一，不知理一在何處。聖人千言萬語教人，學者終身從事，只是理會這箇。要得事事物物，頭頭件件，各知其所當然，而得其所當然，只此便是理一矣。……若曾子元不曾理會得萬殊之理，則所謂一貫者，貫箇什麼！蓋曾子知

³²⁰ 《論語集注·里仁》，朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2005年），頁96-97。

³²¹ 《朱子語類》卷第27，頁607。

萬事各有一理，而未知萬理本乎一理，故聖人指以語之。曾子是以言下有得，發出『忠恕』二字，太煞分明。……格物者，窮究乎此者也；致知者，真知乎此者也。能如此著實用功，即如此著實到那田地，而理一之理，自森然其中，一一皆實，不虛頭說矣。」

322

前亦曾引述，朱子認為「而今不是一本處難認，是萬殊處難認」，聖人之所以「多只言分殊」，乃因不愁不理會得「一」，只愁不理會得「貫」，而「貫」要在現實分殊處得。在朱子看來，曾子實已「能於分殊中事事物物，頭頭項項，理會得其當然」，逐件逐事去著實用功，但猶不知如何把握綜理，把一個道理給貫通，故待孔子指點乃能豁然。對此，朱子亦嘗生動喻曰：「如一條索，曾子都將錢十十數了成百，只是未串耳。若他人則零亂錢一堆，未經數，便把一條索與之，亦無由得串得。」³²³倘以本末來說，一條索是本（是一），十十成百的錢是末（是多），曾子已把散錢積累，若能本末成串便是一貫。尤須注意的是，朱子於此連結「理一分殊」與忠恕概念，又側重「分殊」面的踐履，認為人勢必要從「事事物物，頭頭件件」的「分殊」中去積累窮究，才知「理一」之理森然其中，進而貫通。曾子本身的精察力行即是一個可以用來說明的例子，而曾子拈出的「忠恕」二字更是要發明這個一貫之旨。換言之，依朱子，忠是「理一」、是一理；恕屬「分殊」、是條貫。會萬殊於一理，循的即是理會分殊的工夫路數，在體忠行恕中邁向一貫之境，而這亦即是「理一分殊」精神的體現了。

2 · 理會下學，上達天理

既主張從分殊處體認，循的亦即是下學而上達的工夫路徑，朱子遂把忠恕一貫與下學上達聯繫起來，曰：

³²² 《朱子語類》卷第 27，頁 607。

³²³ 《朱子語類》卷第 27，頁 600。

曾子一貫忠恕，是他於事物上各當其理。日用之間，這箇事見得一道理，那箇事又見得一道理，只是未曾湊合得。聖人知其用力已到，故以一貫語之。……須是見得夫子曰「吾道一以貫之」意思，先就多上看，然後方可說一貫。此段「恕」字卻好看，方溯流以溯其源。學者寧事事先了得，未了得「一」字，卻不妨。莫只懸空說箇「一」字作大罩了，逐事事都未曾理會，卻不濟事。所以程子道：「『下學而上達』，方是實。」又云：如人做塔，先從下面大處做起，到末梢自然合尖。若從尖處做，如何得！³²⁴

此謂「先就多上看」、「溯流以溯其源」說的即是由多向一、從末返本之「下學而上達」的工夫。蓋聖人只是理會下學，教人即事即物地著力踏實省察，從日用處多理會得是當，使邪正是非各有其辨，一言一行皆合法度，如知事親孝、事君忠、友朋信，乃至精粗小大之事，不過皆一理之貫通，平日積累所行在層層級級中自然能日進高明，從而上達天理。所以，下學只是事，上達便是超越的理，須是從那低處、闊處做起，方能上達。此工夫路數自與朱子素來從然推向所以然、從萬理回歸一理、從「分殊」體證「理一」相契相應。是以，朱子認為曾子能聞「一貫」便契會速應「唯」，關鍵即在於他在踐履處都篤實做到了。

其次，從理事關係論，可知忠恕與下學上達皆在描述「一貫」的道理，兩者在思維型式是一致的。就忠恕言，朱子以忠為超越的一理，是未感而存諸中者，恕則是安頓在事物上，是已感而見諸事物者。所以，忠是理，恕是那萬事萬殊。並且認為，忠為恕體，恕為忠用，用自體出，體用不相離。所以，人在隨事逐物中串斂來的便是恕，而恕又自忠流出貫之，恕貫萬事便是忠，故在工夫上忠恕實只是一個物事。至於下學、上達在概念上似乎是兩件事，其實亦只是一理。朱子曰：「下學是事，上達是理。理在事中，事不在理外。一物之中，皆具一理。就那物中見

³²⁴ 《朱子語類》卷第 27，頁 610。

得個理，便是上達。」³²⁵倘能下學得透徹，上達便在其中，下學與上達原不相離。此見下學上達與忠恕一貫具相同的思辨，目的皆欲即事見理。整體看來，它們又都是朱子「理一」中有「分殊」、「分殊」中有「理一」的辯證思路，換言之，在朱子的詮解下，忠恕、下學上達、理事之間都是「理一分殊」之整全的關係。

（二）忠是體，恕是用

《語類》中，嘗見以體用概念而將忠恕與「理一分殊」連結起來討論。如：「謨曰：『《集注》等書所謂盡己爲忠，道之體也；推己爲恕，道之用也。忠爲恕體，是以分殊而理未嘗不一；恕爲忠用，是以理一而分未嘗不殊。此固甚明矣。』」曰：「夫子只說『吾道一以貫之』，曾子說此一句，正是下箇注腳。」³²⁶就「理一分殊」而言，可見朱子在認識上是把「理一分殊」與體用相聯繫，通過體用、忠恕對「理一分殊」作了本體論的詮釋。

1 · 體一而用殊

在忠與恕的關係層次上，朱子從天道與人道，以及體用範疇闡釋之。朱子曰：

忠者天道，恕者人道。天道是體，人道是用。³²⁷

按朱子認爲以天道人道分別忠恕，乃因「忠是自然，恕隨事應接，略假人爲，所以有天人之辯。」³²⁸依前述，此說「恕隨事應接，略假人爲」

³²⁵ 《朱子語類》卷第 44，頁 1019。

³²⁶ 《朱子語類》卷第 27，頁 622。

³²⁷ 《朱子語類》卷第 27，頁 604。

³²⁸ 《朱子語類》卷第 27，頁 620。

屬人道不難理解，然，說「忠是自然」屬天道又該如何解釋？此可參合朱子曾引述曰：「伊川曰：『維天之命，於穆不已』，忠也；『乾道變化，各正性命』，恕也。此規模又別。」³²⁹一段來說明。按「維天之命，於穆不已」一語，宋儒用以描述天道生化之無停無息，並以一個「誠」字來代表。認為天命之體只是一個誠（亦曰誠體），以其至誠無息故能生生變化，萬物生息莫不由此自然流出。故朱子曰：「在天便是命，在人便是忠。要之，便是至誠不息。」³³⁰意指天地不欺不妄，無心成化，倘自一身言之，聖人與天合德，至誠無息，則此心便是忠。如此，天命、忠、誠三者在此便獲得了聯繫，忠便是天道，忠便是自然，它們都指涉著誠體的流行。而「乾道變化，各正性命」，則用來說明在天道誠體之流行發用下，萬物性命各得其正、各得其所。即指天道誠體在「於穆不已」盡己處（乾道變化）推以及物（各正性命），體物不遺，使天地萬物得以創生而成其存在。因此，結合來看，伊川解「維天之命，於穆不已」、「乾道變化，各正性命」兩句說的即是天地之忠恕，是以忠恕明天道誠體之下貫生化，其中，忠即函恕。

於此，朱子則著眼於「各正性命」，關心的是聖人如何使萬物各得其所，因此以其體用觀，分從自然與人為兩個界域辨析，以忠為天道，是體；恕是人道，是用。他說：

忠是體，恕是用，只是一個物事。³³¹

一者，忠也；以貫之者，恕也。體一而用殊。

忠、恕只是體、用，便是一箇物事；猶形影，要除一箇除不得。

忠是至誠無息的實理，是一理；恕是此理之流行作用，是萬殊。因此，

³²⁹ 《朱子語類》卷第 27，頁 623。

³³⁰ 《朱子語類》卷第 27，頁 628。

³³¹ 《朱子語類》卷第 27，頁 602。

從「一」、「殊」的對應立場言，朱子認為忠體恕用的關係即是「體一而用殊」的關係，亦即是「理一分殊」的關係。其中，「一」是指那至高獨一的存有實理，它彰顯了作為本體之忠的超絕地位；「殊」則表示此一理一相之可呈顯為萬理多相，道出天下萬事萬物皆備一理之實，故能行恕以條貫。故朱子有謂「忠貫恕，恕貫萬事」³³²，由「萬」上尋「一」，忠恕只是一貫。同時，在體用不離的原則下，「忠因恕見，恕由忠出」³³³，忠恕是相互函攝的關係，如形影相連。他曾喻曰：「忠是本根，恕是枝葉。非是別有枝葉，乃是本根中發出枝葉，枝葉即是本根。」³³⁴根本、枝葉本是一貫，內外無間，不可分截分段。於是，朱子說得明白：「自其盡己而言，則謂之『忠』，自其及物而言，則謂之『恕』，本末上下，皆所以為一貫，惟下學而上達焉，則知未嘗有二也。」³³⁵合忠恕，便是體用一貫，亦即是天道與人道相貫通了。

2 · 一本與萬殊

朱子在闡釋忠體恕用的關係時，也曾以「一本」與「萬殊」來說明，其基本原理亦同於「理一分殊」，「一本萬殊」命題實際上就是「理一分殊」命題的另一表述。依其意，「一」在指涉理時，是形容理之超絕無二的地位，此理是天下萬事萬物所終極根據的理，因此，與「一」連言的「本」則有根源義，是指一切事物得以開展的根本、依據；「萬」是對應於「一」而言，指天下萬事萬理之呈現多元、多相，以其多元、多相，所以有差別、差異，此即是「殊」。故從理而言，「一」與「殊」分別指出了理的共同性（同一性）與差異性，而這便涉及到作為一理的普遍性與各個萬理之特殊性了。所以，「一本」對應「理一」，「萬殊」對應「分殊」，「一本」與「萬殊」就是「理一」和「分殊」的關係。因此，結合忠恕，朱子曰：

³³² 《朱子語類》卷第 27，頁 624。

³³³ 《朱子語類》卷第 27，頁 602。

³³⁴ 《朱子語類》卷第 27，頁 602。

³³⁵ 〈忠恕說〉，《朱子文集》，頁 3382。

忠即是實理。忠則一理，恕則萬殊。³³⁶

忠是大本，恕是達道。忠者，一理也；恕便是條貫，萬殊皆自此出來。³³⁷

那麼，朱子又是如何闡釋它們彼此之間的關係？

首先，朱子提出「萬殊之所以一本，一本之所以萬殊」。在《集注》中他說：

蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。以此觀之，一以貫之之實可見矣。

³³⁸

承上述，「至誠無息者」即是指天地之「於穆不已」、「乾道變化」者，是一理，是誠體；「萬物各得其所者」即是指該天道誠體之「各正性命」，使萬物性命各得其正、各得其所。意即天地以實理誠體流行，發生萬物，使牛得之而為牛，馬得之而為馬。於是，從一理與萬物之間的本源派生關係論，天道誠體是萬物之所以成其存在的最高根據，所以從體上說，「萬殊之所以一本」；倘從用上說，形形色色之殊別的萬物即是道之體的流行發用，故說「一本之所以萬殊」。就忠恕而論，朱子曰：

忠是不分破底，恕是分破出來底，仍舊只是這一箇。如一碗水，分作十盞，這十盞水依舊只是這一碗水。……如今學者只是想像籠罩得是如此，也想像得箇萬殊之所以一本，一本之所以萬殊。如之源之水，流出為萬派；一根之木，生為許多枝葉。³³⁹

³³⁶ 《朱子語類》卷第 27，頁 623。

³³⁷ 《朱子語類》卷第 27，頁 609。

³³⁸ 《論語集注·里仁》，朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2005 年），頁 97。

³³⁹ 《朱子語類》卷第 27，頁 606。

萬派之水本質還是水，枝葉再繁茂本質還是木，天道實理運轉，造化發育，使水得之為水、木得之為木，「雖其形象變化有萬不同，然其為理，一而已矣。」³⁴⁰水或木雖各有各的本質、各有各的理，但它們又都同出於一理。而忠是天道，是渾然的一理；恕是人道，由此理流出，散諸於萬事萬物，無不各當其理。所以，忠以導恕，所行之恕雖有分之殊（如忠君、父慈、子孝等），然其理未嘗不同。是知，「一本」即「理一」，是萬物之本源，是忠；「萬殊」即「分殊」，是本源之所派生，是恕。萬殊同出於一源，一源體現萬殊，此即所謂「萬殊之所以一本」，「一本之所以萬殊」。「一本」與「萬殊」、「理一」與「分殊」，以及忠與恕，原是一物之兩面，相互成全，同時具足。

其次，朱子認為「萬殊便是這一本，一本便是那萬殊」，這是從體用不二的立場而說。茲引述一段討論文字如下：

義剛說「忠恕」一章畢，先生良久曰：「聖人之應事接物，不是各自有箇道理。曾子見得似是各有箇道理，故夫子告之如此。但一貫道理難言，故將忠恕來推明。大要是說在己在物皆如此，便見得聖人之道只是一。」……義剛因問：「若把作體、用說，恐成兩截。」曰：「說體、用，便只是一物。……如人渾身便是體，口裏說話便是用。不成說話底是箇物事，渾身又是一箇物事！萬殊便是這一本，一本便是那萬殊。」³⁴¹

依朱子分解式的看法，形而上與形而下、理與氣彼此對舉，體與用基本上也是分屬兩個不同的層次，不可相雜。在伊川的啓發下，他說：「『體用一源』者，自理而觀，則理為體，象為用，而理中有象，是『一源』也。『顯微無間』者，自象而觀，則象為顯，理為微，而象中有理，是『無間』也。……故伊川但言『一源』與『無間』耳，其實體用顯微之

³⁴⁰ 〈讀蘇氏紀年〉，《朱子文集》，頁 3513。

³⁴¹ 《朱子語類》卷第 27，頁 607。

分，則不能無也。」³⁴²又曾曰：「至於形而上下，卻有分別，須分得此是體，彼是用，方說得『一源』；分得此是象，彼是理，方說得『無間』。若只是一物，卻不須更說『一源無間』也。」³⁴³換言之，朱子區隔體用概念的目的實爲了要說明體用之間的「一源無間」，以二元分解的方式闡釋體用一源，不離不雜。他「自理而觀」說「一源」，即是就形而上者的角度說「體」，在邏輯上體先後用、體立而用行，所以體用宜分別；一方面又「自象而觀」說「無間」，即自形而下者的角度言「用」，從現實界明本體在現象中，體用互涵不離，渾淪不分。是以，對應於上之所引，「一本」即是體，是萬殊之根源；「萬殊」是用，是一本在現象界的客觀實現。那麼，從倫理的層面實踐的觀點來看，朱子勢必要強調體用不離，有體即有用，如此才能即用而見體。所以，以其「理中有象」、「象中有理」，「一本」寓於「萬殊」中、「萬殊」中涵「一本」，故說「忠與恕不可相離一步」³⁴⁴，忠恕只是一件事，此即「萬殊便是這一本，一本便是那萬殊」之意。

第四節 「理一分殊」之宇宙論的詮釋模式

依前述，朱子基本上繼承了伊川與龜山以仁義範疇對「理一分殊」作倫理義的詮釋，並且通過對《西銘》義理的詮解，把「理一分殊」推向形上本體論的詮釋方向，在其理氣論與體用觀的基礎上，經由仁義、性情及忠恕三個側面開展「理一分殊」之本體論的詮釋，使命題本身具有多重的邏輯層次與思想內蘊，在「理一分殊」的關係架構下統合了天道與人道、實體與實踐之間的關係，從而建立起「理一分殊」之本體論的詮釋模式。相較於伊川及龜山，朱子使「理一分殊」有了更廣泛的意

³⁴² 〈答何叔京三十〉，《朱子文集》，頁 1745。

³⁴³ 〈答呂子約十三〉，《朱子文集》，頁 2187。

³⁴⁴ 《朱子語類》卷第 27，頁 602。

義，透過本體論的詮釋，論證了儒家人倫道德實踐的必要性與合理性。不過，對「理一分殊」作本體性的規定與提揭，在思維的進程上必指向宇宙論的層次，因為從宇宙天道的規模與高度，定位「理一」為宇宙窮極的根源，亦是天地萬物之共同的本體，尤能強化「理一」在整個宇宙中的永恒超越性與先在的價值。如此，把「體」的概念推到作為整個宇宙源頭的意義，使「理一」成為宇宙的本體，由此開展，以「理一分殊」的結構來描述宇宙自然的本源與派生、本體與現象的關係圖式，進而把宇宙秩序與人類社會秩序相連結闡發，既可為倫理義、心性本體義的「理一分殊」開拓宏大、精微的論勢，從而獲得更堅實的思想基礎，另一方面也能體現儒家對宇宙天人和諧共處的終極關懷。而在某種意義上，宇宙論的進路也解決了朱子思想中從現象世界對形而上者的一貫追求。是以，從倫理義、本體論到宇宙論的詮釋模式，朱子對「理一分殊」命題作了不同層面的論述，使「理一分殊」在朱子的思想系統中形成特有的、完整的思維模式，更是屬於理學家、儒家道德哲學之有機的詮釋模式。

依朱子的世界觀，整個宇宙之生成變化不外乎理與氣兩種東西的交互作用，而在他的理氣論述中即見明顯的宇宙論辯證。蓋因朱子主要從周濂溪的宇宙論思想裏找到一個可以著手前進的方向，在他本體意識的貫注下，他把理從人生倫理層面之人極的意義提昇為宇宙之本體，認為理即是太極，太極是宇宙演化生成的根源；而氣是陰陽二氣，是太極生成之具。於是，理與氣的關係就是太極與陰陽的關係，它們都是宇宙論中的關係。對此，朱子創造性地應用「理一分殊」來進行表述，他以太極為論述中心，視太極生發而成的世界就是「理一分殊」的世界，宇宙本體與萬物、太極與陰陽之間的關係就是「理一」與「分殊」的關係，由此開展其「理一分殊」之宇宙論的詮釋模式，此無疑是朱子思想中的新造詮釋。

一、推重《西銘》與《太極圖說》

不過，一種詮釋模式的創造或轉化不可能憑空而出，朱子對「理一分殊」作宇宙論的詮釋，其自身之內在思路為何？對此，筆者以為，如果我們認同《西銘》是朱子對「理一分殊」作倫理義與本體論詮釋的重要文本，那麼，或可從其推崇《西銘》與《太極圖說》的學術態度略見端倪，以說明其不同的詮釋模式之間相互影響及塑造的力量。

（一）作《西銘》與《太極圖說》二《解》

前述，朱子承繼二程的看法，亦十分重視橫渠《西銘》，曾為之作注，充分發揮其義，於宋孝宗乾道八年（西元 1172 年）完成《西銘解》³⁴⁵。他應用了伊川的「理一而分殊」來闡釋《西銘》旨蘊，通過直解與橫解的方式指出，《西銘》全篇都在闡明「理一分殊」，並由「理一分殊」來揭示通貫天人的道理。至於周濂溪的《太極圖說》他也同樣推崇，他將周濂溪的太極說與其理氣論加以連結，認為太極乃總天地萬物之理，二氣就是陰陽二氣，由此進一步闡發宇宙萬物之生成過程，於乾道九年（西元 1173 年）撰成《太極圖說解》³⁴⁶。值得一提的是，朱子亦於同年完成《通書注》，蓋因朱子認為周子《通書》與《太極圖說》相表裏，其內容在發明《太極圖》之蘊，因此為之作解。

惟依淳熙十五年（西元 1188 年）朱子題曰：

始，予作《太極》、《西銘》二《解》，未嘗敢出以示人也；近見儒者多議兩書之失，或乃未嘗通其文義而妄肆詆訶，予竊悼焉，因出此《解》，以示學徒，使廣其傳。³⁴⁷

即二《解》完成後約十五、六年才公之於眾，此見朱子審慎對待《太極》

³⁴⁵ 王懋竑：《朱子年譜》卷 1 下（臺北：臺灣商務印書館，1987 年），頁 51。

³⁴⁶ 王懋竑：《朱子年譜》卷 1 下（臺北：臺灣商務印書館，1987 年），頁 53。

³⁴⁷ 〈題太極西銘解後〉，《朱子文集》，頁 4060。

與《西銘》二文的態度。按二程評《西銘》義理是發前聖所未發，是孟子以來最重要的理論見解。朱子接受之，遂在詮解中致力於連結孟子思想以發揮其義，並認為「橫渠之學，苦心力索之功深」³⁴⁸，在理論的探究上思理嚴密，這些都足以令朱子感到敬畏而慎重。而關於周濂溪，朱子曰：「濂溪也精密」³⁴⁹，讚其學精確深密，又曰：「先生之學，其妙具於《太極》一圖。」³⁵⁰、「先生之學之奧，其可以象告者，莫備於《太極》之一圖。」³⁵¹認為「此《圖》立象盡意，剖析幽微」³⁵²，能發義理之奧蘊，嘗評曰：「大抵周子之爲是書，語意峻潔而混成，條理精密而疏暢。」³⁵³即謂其言辭高深、義理微密。對周子之學與其書評價甚高，其不敢輕易出示可見一斑。逮十餘年後，見周子之書流傳益廣，而儒者議論兩書不無曲解謬誤，朱子方出此二《解》以示學者，予以匡正澄清，及至高齡七十一，猶爲諸生論說，其推崇可知³⁵⁴。

（二）《西銘》、《太極圖說》與孟子之論同功

其次，在義理內容上，朱子認為《西銘》與《太極圖說》貫穿一致，並承二程之論，肯定它們在儒學發展上的地位，以爲「自孟子以後，方見有此兩篇文章。」³⁵⁵按前述，橫渠《西銘》以乾坤天地爲大父母，人得天地形氣之正，故能民胞物與，視萬物與我一體。朱子在〈西銘論〉中則合以「體用一源，顯微無間」的體用觀及「理一分殊」的原理架構，釋論《西銘》即是從乾父坤母的同理進行開展，旨在以事親之意志與具體行爲來推明體現事天的道理，以臻至人道合於天道的理想境界。

³⁴⁸ 《朱子語類》卷第 93，頁 2123。

³⁴⁹ 《朱子語類》卷第 93，頁 2119。

³⁵⁰ 〈周子太極通書後序〉，《朱子文集》，頁 3779。

³⁵¹ 〈再定太極通書後序〉，《朱子文集》，頁 3803。

³⁵² 〈太極圖說解後記〉，《朱子全書》第 13 冊，頁 79。

³⁵³ 〈太極圖說解〉，《朱子全書》第 13 冊，頁 78。

³⁵⁴ 王懋竑：《朱子年譜》卷 4 下（臺北：臺灣商務印書館，1987 年），頁 227。

³⁵⁵ 《朱子語類》卷第 94，頁 2144。

特別是被朱子視為「緊要血脈」的「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性」兩句，他認為「此《西銘》借用孟子論『浩然之氣』處」³⁵⁶，遂在孟子的義理基礎上以此二句為全文之「關紐」展開論述。而針對周敦頤的《太極圖說》，朱子認為周子藉闡釋太極、二氣、五行之分合與生化過程，亟由天道之最高原理以立人道之根源。在他的解讀裏，「《太極圖》只是一個實理，一以貫之。」³⁵⁷、「太極只是個極好至善底道理。人人有一太極，物物有一太極。」³⁵⁸、「(按：《太極圖》之說)其理便是仁義禮智信。」³⁵⁹是知，這個理是天下萬物之「所自來」³⁶⁰，是具超越義的實體、實理。所以，在這同一個大源下，人能通過德性生命的觀照，無適而非中正仁義之道，在動靜中物我內外通而為一，便是「由體而達用，從微而至著」³⁶¹，體現合契天人的太極之道了。

那麼，從本體來看，《西銘》和《太極圖說》都形上宇宙論式地論及同一個「所自來」，只是在概念上一者以太極闡明天下之本、性命之源，一者以天地乾坤為萬物之大父母；從道德的踐履而言，它們都藉由天道陰陽流行的歷程來描述，一者欲立人極以合太極，一者欲推人以之天，整體上又皆同在闡述儒家一貫之天道性命相貫通的義理規模。無怪乎朱子要把它們相提並論，嘗曰：

所以《太極圖》說，「五行一陰陽也，陰陽一太極也」，二氣交感，所以化生萬物，這便是「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性」。只是說得有詳略，有急緩，只是這一個物事。³⁶²

《西銘》說，是形化底道理，此萬物一源之性。太極者，自外而

³⁵⁶ 《朱子語類》卷第 98，頁 2270。

³⁵⁷ 《朱子語類》卷第 94，頁 2125。

³⁵⁸ 《朱子語類》卷第 94，頁 2130。

³⁵⁹ 《朱子語類》卷第 94，頁 2137。

³⁶⁰ 按朱子嘗慨曰：「秦漢以來，道不明於天下，而士不知所以為學。……宋興，……有濂溪先生者作，然後天理明而道學之傳復續。蓋有以闡夫太極、陰陽、五行之奧，而天下之為中正仁義者，得以知其所自來。」（《韶州州學濂溪先生祠記》，《朱子文集》，頁 3932。）所謂「所自來」，指涉本源、根據之意，即指超越的形而上的實體、天理。

³⁶¹ 《朱子語類》卷第 94，頁 2131。

³⁶² 《朱子語類》卷第 94，頁 2145。

推入去，到此極盡，更沒去處，所以謂之太極。³⁶³

他把《太極圖》與《西銘》連結起來相互闡釋，認為無論說解形式是「詳略」或「急緩」，它們都在揭明「這一個物事」，「這一個物事」即是最根底的「所自來」、「萬物一源之性」，亦即是實理、太極。在他看來，《太極圖》自一而二，自二而五，推至於萬物；《易》則自一而二，自二而四，自四而八……然後萬物之理備，所論或略或詳，不過都在說明同一個道理，蓋「理一也，人所見有詳略耳，然道理亦未始不相值也。」³⁶⁴倘再就其整體思想的闡述而言，《太極圖》與《西銘》所提揭的思想理境及成聖之道，實與孟子「萬物皆備於我」、「上下與天地同流」之義蘊同功，都在指示吾人循一條盡心、知性以知天的道德進為路數。

（三）以「理一分殊」詮解《太極圖說》

至此，不難見出朱子何以如此推尊《太極圖說》與《西銘》，而此態度正可提供吾人理解朱子在命題詮釋上的理路變化。承上述，依朱子的詮解，《太極圖說》與《西銘》皆在闡述對一個超越的形上之道德理境的追求與嚮往，在思想旨歸上與孟子一致，它們在內容的探究都關涉到天地間の同一之理，並以此形上之本體為其義理骨幹，從而在此極至之實理本體的作用下踐形盡性，與天地萬物合一。惟在整體的語脈規模上，《西銘》著眼於人道心性本體的開展與實踐，推理之一以明仁義之道，教人即近以明遠；《太極圖說》則假圖立義，著重在天道宇宙本體的創化與生成，推二氣五行之理，深明萬化之一源，以立聖人之義。兩者皆體大思精，但在觀念思理上實都蘊含著「理一分殊」的原理。於是，通過《西銘》，朱子構建「理一分殊」之本體論的詮釋模式；而《太極圖說》則是「理一分殊」之宇宙論詮釋的最佳文本。

³⁶³ 《朱子語類》卷第 98，頁 2273。

³⁶⁴ 《朱子語類》卷第 94，頁 2144。

前曾引述，朱子確曾將理氣論與「理一分殊」相結合。如：

問理與氣。曰：「伊川說得好，曰：『理一分殊。』合天地萬物而言，只是一箇理；及在人，則又各自有一箇理。」³⁶⁵

放下《西銘》的內容，他從本體論的角度講一理與萬理的關係，認為「理一」是總天下萬物之理，此理從「合」來看未嘗不同；倘從「分」而言，則天下人與物又各具一個「分殊」之理。不過，論理氣在意涵上便已涉及宇宙論的思維。所以，這段文字也可從宇宙論向度來說一理與萬理之間的關係，則「理一」此亦即是「太極」，「分殊」之理即表示「人人有一太極，物物有一太極」。可以說，朱子於此已有從宇宙論的維度詮釋「理一分殊」的意趣。另在《通書注》中朱子也以「理一分殊」的關係架構詮解之，嘗於《語類》中直言曰：

「一實萬分，萬一各正」，便是「理一分殊」處。³⁶⁶

意即從根源來看，一理之實，萬物分之以為體，故萬物各有一太極；就萬物而說，因其中各有一太極，故能各得正其性命。朱子認為，如此一與萬、一與多的關係型式，即是表現了「理一分殊」的原則與精神。換言之，朱子欲以「理一分殊」去詮解一物一太極，統體一太極之義的理學思維清晰可見。在理氣論的基礎上，通過周濂溪的宇宙論，試圖進一步擴大「理一分殊」命題的意義與範疇，在命題的詮釋辯證中注入新的思維向度，此為學者所不可輕忽處。於是，以太極為中心，在太極與陰陽五行、一理與萬理的關係論證中，我們就能見出朱子是如何宇宙論地詮釋著「理一分殊」，如何在宇宙天地間發揮著「理一分殊」的思想與精神。

³⁶⁵ 《朱子語類》卷第1，頁2。

³⁶⁶ 《朱子語類》卷第94，頁2164。

二、太極，是「理一」，是體

朱子在理學思想上的貢獻之一，即是以理來詮解太極。他從萬物生成的角度，稱「太極」為宇宙之生發根源，也從本體論的角度，賦予太極以形上本體的色彩，並規定太極即是理。在他看來，太極即是宇宙的本體，是天地萬物的所以然之理，在概念和上它和道、理一樣，具超越而至高的地位。以其為萬物之本源，是萬物之所自來，表示太極是天下共同之理，所以太極亦即是「理一」。整個宇宙萬化的過程亦可用「理一分殊」的關係型式來解釋，知一理和萬理、太極與萬物之間的關係，就是「理一分殊」的關係。

（一）太極，天地萬物之根

朱子嘗明示曰：「太極只是一個『理』字」³⁶⁷、「太極只是個理」³⁶⁸，他創造性地以理來解釋太極。依前述，朱子之理是兼攝眾理的至高之理，認為合天地之間只是一個理，此理含具條理、文理之意；且談理就不能離開氣，氣也不能離開理而存在，理與氣是不離不雜、一體渾成的關係，天下萬事萬物皆由理與氣和合而成。因此，從宇宙論來看，說太極是理，即表示太極是天地宇宙間的至理，該理是天下事物生成的本源或根據，它通過陰陽二氣構成了天地萬物，而天地間任何事物之理即是太極的體現。

依朱子的宇宙觀，世界的本源是太極。嘗曰：

原「極」之所以得名，蓋取樞極之義。聖人謂之「太極」者，所以指夫天地萬物之根也。³⁶⁹

³⁶⁷ 《朱子語類》卷第1，頁1。

³⁶⁸ 《朱子語類》卷第94，頁2128。

³⁶⁹ 《朱子語類》卷第94，頁2126。

另在注解「無極而太極」一句時也曾說：

上天之載，無聲無臭，而實造化之樞紐、品彙之根柢也。³⁷⁰

按「極」字本有「盡」義，可理解為最高、最根本之意。此處說太極為「樞極」、「樞紐」，即喻太極居於天地間重要之關鍵處。依朱子，它是天地萬物的極至之理，故曰「太極」，宇宙間的萬化萬變均本乎此理，故為所有品類之根柢。他曾形容：「太極如一木生上，分而為枝幹，又分而生花生葉，生生不窮。」³⁷¹換言之，天地萬物之所以生成皆是太極流行的結果。且太極既能生物就能體現主宰之意，所以太極是萬物的根本，也是世界的主宰者。依此，太極便能理解為天地之「然」的「所以然」，具本體的角色，而萬物即是太極本體的發用，太極與萬物之間遂成體（一理）與用（現象）的關係。倘以一多關係論，作為本體的太極（理）是一，而一切的萬事萬象便是多。如此看來，從根源與派生的關係來理解，太極與萬物之間其實也是「理一分殊」的關係型式，太極是「理一」，萬物即是「分殊」。

又，朱子認為太極是理，陰陽是氣。依其理氣論，「未有天地之先，畢竟是先有此理」，理論上理先氣後，所以作為生成根據的太極必存在於萬物之上，以其先在而能流行發育萬物，主宰萬物，是超越而絕對的形而上者。再從太極之內在且遍在於萬物之中言，朱子曰：

太極非是別為一物，即陰陽而在陰陽，即五行而在五行，即萬物而在萬物，只是一箇理而已。因其極至，故名曰太極。³⁷²

指出太極普遍地散存在每個事物或現象之中，而每個事物或現象之中也

³⁷⁰ 〈太極圖說解〉，《朱子全書》第13冊，頁72。

³⁷¹ 《朱子語類》卷第75，頁1733。

³⁷² 《朱子語類》卷第94，頁2130。

都具有一個與那個太極同樣的太極，此說可謂強調了作為本體之太極的遍在性。所以，大本源的太極是一理，事事物物中的太極就是分殊之理，一理與分殊之理間只是同一，一理與萬理無有殊異。證之於朱子曰：

人人有一太極，物物有一太極。³⁷³

萬個是一個，一個是萬個。蓋體統是一太極，然又一物各具一太極。³⁷⁴

本只是一太極，而萬物各有稟受，又自各全具一太極爾。如月在天，只一而已；及散在江湖，則隨處而見，不可謂月已分也。³⁷⁵

他既從「分」也從「合」的角度來闡發太極本體的精神，指出無論是萬物同體一太極或一物各具一太極，它們在本質上都是完全整體的太極，「不是割成片去，只如月映萬川相似。」³⁷⁶如此以體用同源之思維型式來闡釋太極本體，實同於前述之一本而萬殊，萬殊而一本的關係型式，其中即含帶著「理一分殊」的思想。

因此，從整個宇宙來說，宇宙整體都根源於同樣的太極，太極是宇宙萬物的共同之理，此「天下公共之理」存在於未有一物之時³⁷⁷，而為萬物所稟受，它既能化生也能主宰一切萬物的生成，又超越地先在且遍在於天地萬物，這就強化了太極作為形上本體的意蘊，賦予它宇宙本體的高度及地位。如此，從理而言，宇宙論中最高範疇的太極是萬化之所同然，是渾然整全之超越的一理。在此意義上，太極即是「理一」，天下萬物即是「分殊」。「理一分殊」在此即成一個詮釋模式，被用來表述關於本源與派生、太極與萬物、一理與萬理之間的關係。

³⁷³ 《朱子語類》卷第 94，頁 2130。

³⁷⁴ 《朱子語類》卷第 94，頁 2164。

³⁷⁵ 《朱子語類》卷第 94，頁 2165。

³⁷⁶ 《朱子語類》卷第 94，頁 2164。

³⁷⁷ 《語類》載：「問：『未有一物之時如何？』曰：『是有天下公共之理，未有一物所具之理。』」見《朱子語類》卷第 94，頁 2131。

（二）太極，極好至善底道理

如前述，朱子在以「理一分殊」詮釋理與氣時，嘗從合天地萬物與就人而言兩個面向來說明「只是一個理」。於此，朱子即從人而言，賦予太極道德的屬性，把太極之作爲萬事萬物的所以然下貫而爲人類社會所當遵循的規律和秩序，成爲人世倫常的當然之則。朱子曰：

太極只是箇極好至善底道理。人人有一太極，物物有一太極。周子所謂太極，是天地人物萬善至好底表德。³⁷⁸

太極者，如屋之有極，天之有極，到這裏更沒去處，理之極至者也。³⁷⁹

事事物物皆有箇極，是道理之極至。……此是一事一物之極。總天地萬物之理，便是太極。太極本無此名，只是箇表德。³⁸⁰

太極是宇宙萬理之總匯，因此許多道理條件理當皆自此而出。故在人倫道德的層面，太極仍保有其作爲形上本體的超越性，成爲具價值義的極至之理。參考朱子嘗從規範義對「極」字解曰：

「極」是名此理之至極，……若「皇極」之「極」，「民極」之「極」，乃為標準之意，猶曰立於此而示於彼，使其有所向望而取正焉耳。……太極固無偏倚，而為萬化之本，然其得名，自為「至極」之「極」，而兼有標準之義。³⁸¹

³⁷⁸ 《朱子語類》卷第 94，頁 2130。

³⁷⁹ 《朱子語類》卷第 94，頁 2133。

³⁸⁰ 《朱子語類》卷第 94，頁 2134。

³⁸¹ 〈答陸子靜六〉，《朱子文集》，頁 1445。

取其「極至」的特點，指出太極是人倫社會之最高的、萬善至好的指導原則，也就是人們所應依循之倫理道德的標準³⁸²。如此解說，尤能彰顯太極作為本體之理的超越性，明確太極是一切價值的根據。

倘從人而言，此作為原則、標準之太極，即是人之所以為人的終極根據，它與前述之「所當然之則」、「不容已」者，或就性而論的「天地之性」，本質上皆屬同義。在其性即理的義理模式下，太極、理、性實是一。故以性理言，朱子認為：「性則太極之全體」³⁸³、「太極便是性」³⁸⁴。本體地說，此作為人物之性的太極，並不因存在之然的不同而有不同，然一旦落在事行則有多樣的呈現。此即所謂「道理則同，其分不同」。順此，朱子指出「《太極圖》只是一個實理，一以貫之」³⁸⁵，認為周濂溪之書是以一個太極貫穿許多的道理，這些道理，他認為「其理便是仁義禮智信」³⁸⁶，即以仁、義、禮、智、信五常來說明太極實理在不同事為上的體現，這就從具體內涵上突出了太極之作為道德實理的意義了。換言之，太極實體具有仁義禮智信之實，而這些分理乃隨事物而顯為多相。惟須注意，朱子之五常五理其實只是太極一理，名目之多樣只是即事的權說，它們在本質上血脈貫通，各個皆含具著一個全無欠缺的理，此理是一個整一之全。此說即相應於上述「萬個是一個，一個是萬個」以及江湖之月只是天上之月的思維，也惟有「實理全，則五常不虧，而百行修矣」³⁸⁷，道德的實踐才能成為可能，太極之作為萬善極至之理的意義才能獲得具現。至此，對應於「理一分殊」，所謂「理一」，即是以太極為道德實理（統體一太極）；所謂「分殊」，即指太極一理分為萬殊之理（一物一太極）。且由於一理多相，分殊之理得因其分位之不同而

³⁸² 須注意的是，朱子思想是以理來詮釋太極，他不只一處地提揭太極只是一個理。於此，則見其擅作分解的性格，以太極之具「極至」的特點，可作為人倫極至之理的表徵，指稱太極只是個「表德」。在表面上似乎分離了理與太極，視極至的理是實體，而太極只是該實理的一個表徵，以致在概念上太極就不能直接指稱是理。筆者以為這只是朱子的權說，不可不察。

³⁸³ 《朱子語類》卷第 94，頁 2137。

³⁸⁴ 《朱子語類》卷第 94，頁 2137。

³⁸⁵ 《朱子語類》卷第 94，頁 2125。

³⁸⁶ 《朱子語類》卷第 94，頁 2137。

³⁸⁷ 〈通書注〉，《朱子全書》第 13 冊，頁 99。

有不同的呈現，不過萬理都要歸攝於一理，因為，只有太極才是萬理之極至，萬理之總匯。

綜合上述，宇宙論地說，太極是天地萬物之根、造化之樞紐；故就本體論言，太極無疑是宇宙之最高實體；倘從道德價值論說，太極也是個極好至善底道理。那麼，儘管朱子未嘗明言太極即是「理一」、太極即是體，其中的理趣意蘊實已溢於言表，我們又豈能忽視朱子之運用「理一分殊」來論證太極與萬物之間的關係，從而展開其宇宙論詮釋模式的進路與規模。

三、「理一分殊」下的宇宙論生成圖式

承上述，在朱子的思維裏，「理一分殊」可以用來處理有關宇宙本源、本體與萬物之間的關係，藉由「理一分殊」的型式來說明其統體一太極、物物一太極的宇宙本體觀。不過，前文所述主要在梳理太極作為宇宙本體的意涵，以明確太極即是「理一」。其中，關於太極成份的敘述較偏向理的層次。然，如果我們只著眼於太極是理這個向度，就可能只停留在純粹的存有概念解析上，誤以為朱子之太極只存在於形而上抽象的層次，太極只能是萬物之存在原則。事實上，朱子也從現象界論，認為天下未有無氣之理，亦未有無理之氣，理本存乎氣之中，在此意義上理與氣原不相離。是以，說太極是理，更要關注它也是氣中之理，太極必須搭著陰陽而行，如此太極才能生化萬物，在整個宇宙生成的過程中方具實存的意義。

朱子對宇宙的生成過程主要是以太極為中心，他以理來規定太極，是為宇宙的本體；並以氣說陰陽，明氣化萬殊便是宇宙的生化。其中，又將陰陽之氣細別出五行，認為天地間莫不有陰陽五行這些生物的材料。於是，由太極、陰陽、五行而至萬物，即是整個宇宙天地的生成序列。再參合前述，朱子在〈西銘論〉中云：「天地之間，『理一』而已。然『乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物』，則其大小之分，親疏之等，至於十百千萬而不能齊也，不有聖賢者出，孰能合其異而會其

同哉，《西銘》之作，意蓋如此，程子以爲明理一而分殊，可謂一言以蔽之矣。蓋以乾爲父，以坤爲母，有生之類，無物不然，所謂『理一』也。而人、物之生，血脉之屬，各親其親，各子其子，則其分亦安得而不殊哉！」³⁸⁸他以「理一分殊」詮釋《西銘》意旨，其中乾坤、二氣即已關涉宇宙論的思維。這提醒我們，可經由朱子之論太極、陰陽來觀察他是如何以「理一分殊」命題表述其宇宙發生論。茲就太極與陰陽之涵攝關係切入，考察朱子之運用「理一分殊」以闡發太極而至萬物的生成過程，從而說明在朱子的思想裏，整個宇宙天地之生成框架就是「理一分殊」的關係型式。

（一）太極，形而上之道；陰陽，形而下之器

朱子心中的宇宙基本上是一氣之大化，嘗曰：

天地只是一氣，便自分陰陽。緣有陰陽二氣相感，化生萬物。³⁸⁹

天地萬物皆經陰陽二氣的相摩相盪而有，氣即是構成宇宙萬物的基本素材，在感遇聚結、運轉變化中形構成宇宙之基本狀態。但這並不表示氣就是宇宙間的第一序概念，依朱子，理才是天地萬有之最高的根據。他說：

宇宙之間，一理而已，天得之而為天，地得之而為地，而凡生於天地之間者，又各得之以為性。其張之為三綱，其紀之為五常，蓋皆此理之流行，無所適而不在。³⁹⁰

³⁸⁸ 〈西銘解〉，《朱子全書》第13冊，頁145。

³⁸⁹ 《朱子語類》卷第53，頁1150。

³⁹⁰ 〈讀大紀〉，《朱子文集》，頁3500。

此理是天之所以爲天、地之所以爲地、人之所以爲人、物之所以爲物的超越根據。從宇宙之生成言，它是一切萬有的所以然之理；從人倫社會層面說，亦是具價值義的當然之則，是人們所應遵循的道德規範。而在他的系統裏，此形上之理即是太極，它具形上本體的超越性與主宰性。相對於陰陽二氣，它在陰陽之上，是陰陽一體之理。

朱子曰：

太極，形而上之道也；陰陽，形而下之器也。³⁹¹

所謂太極者，只二氣五行之理，非別有物爲太極也。³⁹²

太極是理，形而上者；陰陽是氣，形而下者。然理無形，而氣卻有跡。³⁹³

他以形而上、形而下界分太極與陰陽，以理、氣分釋太極與陰陽，即欲說明太極與陰陽原是兩個不同的概念，存有論地說，太極自是太極，陰陽自是陰陽。依其理氣論，太極是理，本體論地說即爲生物之本；陰陽是氣，現象界地說即是生物之具。且在他的理解中，本體的理無情意，無計度，無形迹，不造作，是個淨潔空闊底世界。所以，太極本體無形體、無方所，幽微而不見，並認爲周濂溪的「無極而太極」即在形容太極之無形而有理³⁹⁴。而氣則有形迹，能結聚造作，醞釀生物，是顯而可見者。是以，太極無象，而陰陽有氣，太極與陰陽豈無道器、上下之殊？

就此而言，可知太極與陰陽在概念言詮的層面上是有分別的，且從形上存有的層次說，它們之間存在著本源與派生的先後邏輯。觀其對

³⁹¹ 〈太極圖說解〉，《朱子全書》第13冊，頁72。

³⁹² 《朱子語類》卷第94，頁2125。

³⁹³ 《朱子語類》卷第5，頁77。

³⁹⁴ 此可參見朱子曾云：「『無極而太極』，只是一句。如『沖漠無朕』，畢竟是上面無形象，然卻實有此理」、「無極者無形，太極者有理也。周子恐人把作一物看，故云無極」等句（見《朱子語類》卷第94，頁2125、2126。）對「無極而太極」一句的討論，朱子認爲不是太極之外別有個無極，「無極」只是在形容太極這個形上實理的無形無迹。

「《易》有太極，是生兩儀」一句，朱子解曰：

先從實理處說，若論其生則俱生，太極依舊在陰陽裏。但言其次序，須有這實理，方始有陰陽也。其理則一。雖然，自見在事物而觀之，則陰陽函太極；推其本，則太極生陰陽。³⁹⁵

即從本體一理推言，太極生陰陽，太極是使氣能造作萬化的根本原因。倘以體用範疇論，太極是體，陰陽即是用，體（本體）先用（現象）而有，體用自有其顯著的分別。

那麼，換個方式說，太極生陰陽、陰陽而萬物的宇宙生成過程，不就是「一本而萬殊」、「理一而分殊」的生化歷程。意即太極是天下之大本源，是「理一」；陰陽是太極所派生者，在摩盪運轉中生人物之萬殊，即是「分殊」。如此運用「理一分殊」型式來詮釋宇宙之生成，恰可使太極與陰陽經由「理一分殊」的模式得以展示其由一至多、由體而達用的生化歷程，並可用來表現太極在宇宙論中的超越性以及陰陽氣化的多樣性。在朱子的思想邏輯裏實即運用了「理一分殊」以表述宇宙生成論，可謂為「理一分殊」命題增添宇宙論的色彩，從而構建其宇宙論的詮釋模式。

（二）太極即在陰陽裏，陰陽函太極

在概念上，太極與陰陽固然分屬形上形下，不可混淆，但在現實界，陰陽氣化的過程不能無理貫乎其中、主乎其中。理是條理、規律，倘氣中無理，氣化流行無所規約，則可能發生分雜多歧的失序現象，導至宇宙天地混亂無常。另一方面，朱子不造作的理要能具體實現，則須依憑著氣方得顯現。所以，理未嘗離乎氣，氣亦不能離開理而存在。依此，

³⁹⁵ 《朱子語類》卷第 75，頁 1732。

朱子曾曰：

太極只在陰陽之中，非能離陰陽也。³⁹⁶

才說太極，便帶著陰陽；才說性，便帶著氣。不帶著陰陽與氣，太極與性那裏收附？然要得分明，又不可不拆開說。³⁹⁷

既有此理，便有此氣；既有此氣，便分陰陽，以此生許多物事。

³⁹⁸

而對於吾人如何在氣中發現理，朱子曰：

如陰陽五行錯綜不失條緒，便是理。若氣不結聚時，理亦無所附著。³⁹⁹

一如上所引述，「自見在事物而觀之，則陰陽函太極」，合於其從然推其所以然的思路，理就在氣中，太極即流行於陰陽裏，所以即用可見體，即現象即可推衍出本體，蓋因理與氣、太極與陰陽是一體不離、相涵相攝的關係。對此，朱子還曾作了生動的比喻，曰：

理不可見，因陰陽而後知。理搭在陰陽上，如人跨馬相似。⁴⁰⁰

太極理也，動靜氣也。氣行則理亦行，二者常相依而未嘗相離也。太極猶人，動靜猶馬；馬所以載人，人所以乘馬。馬之一出一入，人亦與之一出一入。蓋一動一靜，而太極之妙未嘗不在焉。⁴⁰¹

³⁹⁶ 《朱子語類》卷第 5，頁 80。

³⁹⁷ 《朱子語類》卷第 94，頁 2130。

³⁹⁸ 《朱子語類》卷第 94，頁 2145。

³⁹⁹ 《朱子語類》卷第 1，頁 3。

⁴⁰⁰ 《朱子語類》卷第 94，頁 2133。

⁴⁰¹ 《朱子語類》卷第 94，頁 2135。

太極是理，是形而上的存有者，以其精深幽微不可見，故須藉有形可見的陰陽來體現。當陰陽有了動靜流行，太極也跟著動靜流行，如人跨在馬上，隨馬與之一出一入，太極與陰陽關係之深密可知。

不過，於此須注意，朱子在語末提醒「蓋一動一靜，而太極之妙未嘗不在焉」，意謂陰陽之動靜乃太極之妙運其中，換言之，太極才是陰陽動靜的實現之理，故說「太極理也，動靜氣也」。依朱子，太極是理，理不可以動靜言，但理有動靜，太極自是涵（非「兼」有）動靜之理。這是形而上本體地說，太極至理無所不含，能使形而下的現象界發生變化。另一方面，形而下現象地說，陰陽中含具著太極，所以有能使陰陽動靜的理，此有動靜的陰陽即是動靜之氣，動靜之氣進而化生萬物。朱子曰：「有這動之理，便能動而生陽；有這靜之理，便能靜而生陰。既動，則理又在動之中；既靜，則理又在靜之中。」⁴⁰²太極動靜之理必須掛搭在陰陽二氣的身上，藉陰陽二氣的動靜變化展現其理自身，兩者彼此相互貫攝依存，不雜不離。故從現象界說，氣行則理亦行，太極動靜之理與陰陽動靜之氣，如人跨在馬上，隨馬出入流行，但太極動靜生陰陽，動靜的是理。參證朱子在〈太極圖說解〉中曰：「太極之有動靜，是天命之流行也，所謂『一陰一陽之謂道』。……蓋太極者，本然之妙也；動靜者，所乘之機也。太極，形而上之道也；陰陽，形而下之器也。是以自其著者而觀之，則動靜不同時、陰陽不同位，而太極無不在焉。自其微者而觀之，則沖漠無朕，而動靜陰陽之理已悉具於其中矣。」⁴⁰³可知，太極、二氣、五行所以妙合而凝，皆因太極之主宰作用於其中，使陰陽動靜循環不已，太極就是生成之理，通過動靜而實現自己，太極就內在於一陰一陽、一動一靜的變化過程中。

⁴⁰² 《朱子語類》卷第 94，頁 2132。

⁴⁰³ 〈太極圖說解〉，《朱子全書》第 13 冊，頁 72-73。

(三) 以「理一分殊」表述宇宙的生成與結構

綜合上述，太極與陰陽是不雜不離的關係，兩者一而二，二而一。觀察朱子對這些關係的描述，其中實又體現著「理一分殊」的精神。也就是說，朱子的宇宙論既運用了「理一分殊」的架構來展示宇宙的整體樣貌，也通過「理一分殊」的關係型式來詮釋宇宙的生成。此可參證他在〈通書注〉中的詮解。周濂溪《通書》中謂「二氣五行，化生萬物。五殊二實，二本則一。是萬爲一，一實萬分。萬一各正，大小有定。」朱子注曰：

二氣五行，天之所以賦受萬物而生之者也。自其末以緣本，則五行之異，本二氣之實，二氣之實，又本一理之極。是合萬物而言之，為一太極而已也。自其本而之末，則一理之實，而萬物分之以為體。故萬物之中，各有一太極，而小大之物，莫不各有一定之分也。⁴⁰⁴

而《語類》中他也曾說：

自下推而上去，五行只是二氣，二氣又只是一理。自上推而下來，只是此一箇理，萬物分之以為體，萬物之中又各具一理。所謂「乾道變化，各正性命」，然總又只是一箇理。此理處處皆渾淪，如一粒粟生為苗，苗便生花，花便結實，又成粟，還復本形。一穗有百粒，每粒箇箇完全；又將這百粒去種，又各成百粒。生生只管不已，初間只是這一粒分去。物物各有理，總只是一箇理。⁴⁰⁵

這裏，朱子表明了太極（如粟種）具整全之一的特性，此整全之理內在於陰陽，而為陰陽萬物所顯。這種涵攝與映現的關係模式，朱子分從兩

⁴⁰⁴ 〈通書注〉，《朱子全書》第13冊，頁117。

⁴⁰⁵ 《朱子語類》卷第94，頁2133。

條路徑來思索，一者「自其本而之末」（即「自上推而下來」），另一「自其末以緣本」（即「自下推而上去」）。前者思路是自根源向下開展，就形而上之本源處言，天下只是一個渾淪的太極實理，萬物從其中分之以為體，太極即在陰陽裏。倘從萬物這邊看，萬物各具一太極，亦即所謂陰陽涵太極。後者，從形而下之陰陽萬物上推，認為太極本體內在於陰陽萬物中，二氣、五行、萬物各有稟受。不過，從生成序列的角度分開來說，五行之氣是因陰陽之一變一合而生，所以五行本於陰陽（但是五行不是陰陽），而陰陽二氣從太極而生，所以陰陽本於太極（但是陰陽不是太極）。然本體地說，萬物—五行—陰陽皆稟受太極而為其性，故一物一太極，物物所含具的太極各是一個整一之全的太極。一如「月映萬川」的比喻，散在江湖之殊相的川月，本質上各自映現的實為同一個月，展示著同一整全的太極。此亦即所謂物物各有理，然總只是一個理。所以，朱子指出從「合」處看，統體一太極；從「分」處言，一物一太極，由此表述太極與陰陽不離不雜、相互涵攝與映現的關係。而此關係型式的表述，實含「理一分殊」的思維。從宇宙生成的面向說，太極和陰陽二氣之間就是「理一」和「分殊」的關係，太極（一粒粟種）是「理一」，陰陽、五行及萬物（苗—花—實）是「分殊」。以太極「理一」為中心，「理一」主宰及貫穿在「分殊」中，然後由本體一理生出陰陽而五行而萬物，「理一」即顯用於陰陽、五行、萬物的流行過程之中，而多樣的「分殊」（苗—花—實）皆同出於一理，展示的亦只是同一之理。此即朱子所謂：「理一者，貫乎分殊之中，而未始相離耳。」⁴⁰⁶理之貫，是整體的傾注貫徹，不是分割成許多部份的貫注。朱子又謂：「自太極至萬物化生，只是一箇道理包括，非是先有此而後有彼。但統是一個大源，由體而達用，從微而至著耳。」⁴⁰⁷即從太極之理的內在與遍在而說，本末之間原無先後之分，但從生成過程言，「體自先有」⁴⁰⁸，「體立而後用行」⁴⁰⁹，故說宇宙即是個由「理一」層層生出「分殊」的生成圖景。「理

⁴⁰⁶ 〈與郭冲晦二〉，《朱子文集》，頁 1518。

⁴⁰⁷ 《朱子語類》卷第 94，頁 2131。

⁴⁰⁸ 《朱子語類》卷第 94，頁 2133。

⁴⁰⁹ 〈太極圖說解〉，《朱子全書》第 13 冊，頁 78。

一分殊」在這裏的運用，具有流行作用的動態意義。

另一方面，宇宙所顯現的整體樣貌也是一個「理一分殊」的型式。依朱子的發生序列，太極生陰陽二氣，而陰陽互變生五行之氣，陰陽五行的動靜變化生出紛紜的宇宙萬物。那麼，從一多、體用概念或理之共同性與差別性來理解，太極是陰陽的「理一」，陰陽是太極的「分殊」；陰陽也可說是五行的「理一」，五行即是陰陽的「分殊」，參考朱子對「五殊二實」的解釋，曰：「分而言之有五，總而言之只是陰陽。」⁴¹⁰即從一與多來談陰陽與五行的關係；而宇宙萬物更是太極、陰陽、五行的「分殊」，宇宙之整體框架即是呈現一個「理一分殊」的關係結構。此同於前述所謂統體一太極，一物一太極，或「月映萬川」的比喻，宇宙天地之間只是一理平鋪，一理與萬理之間又同源無間，互為體用。所以，理論上，宇宙論的整體框架，是由層層套疊的「理一」和「分殊」所構建，它們之間一環扣著一環，錯綜條理，形成一種全體的相融與圓滿。「理一分殊」在此的運用，則側重於表示一種靜態的、穩定的理論結構。

但無論「理一分殊」的詮釋是著眼於動態生成的面向或靜態的結構框架，它們都是在「體用一源，顯微無間」的立場上來開展的，它們都說明了太極與陰陽之間不雜不離、相涵相攝的密切關係⁴¹¹。用「理一分殊」來說明無無「分殊」的「理一」，亦無離「理一」而存在的「分殊」，「理一」即在「分殊」中，「分殊」中有「理一」。如此論述，一方面可凸顯太極一理之即超越即內在的精神，另一方面又可貫通形上界與形下界，從而具現一個生生無盡、條理有序、穩定圓融的宇宙生成圖式。從「理一分殊」命題的詮釋運用來看，朱子此宇宙論的詮釋模式，正可為建構一個安定和諧之全體宇宙提供一個更寬闊的哲學性思維，「理一分殊」思想精神的體現，就是宇宙和諧秩序的開展與實現。而就命題本身言，連結宇宙論的詮釋，即在倫理義、工夫義及本體論之外賦予了「理

⁴¹⁰ 《朱子語類》卷第 94，頁 2164。

⁴¹¹ 此可參考朱子於〈太極圖說解〉中所云：「若夫所謂體用一源者，程子之言蓋已密矣。其曰『體用一源』者，以至微之理言之，則沖漠無朕，而萬象昭然已具也。其曰『顯微無間』者，以至著之象言之，則即事即物，而此理無乎不在也。言理則先體而後用，蓋舉體而用之理已具，是所以為一源者，是豈漫無精粗先後之可言哉？況體立而後用行，則亦不嫌於先有此而後有彼矣。」見〈太極圖說解〉，《朱子全書》第 13 冊，頁 78。

一分殊」深刻的宇宙論意涵。於是在一多範疇的思維下(由一生多),「理一分殊」之「分」字的理解,便可在屬於倫理學義之本分、職分義之外注入新義,而為分出、流行的動詞義。強調「分」字的分流義,可說明理既是一也是多,因為理表現出來的形式是多樣的;分殊是多但也是一,因為它是一所藉以表現的形式,如此適可突顯形上本體與形下現象之間的同而有別。又,相較於伊川、龜山與延平的討論,朱子在繼承中有所轉化,進一步開拓出屬於形上維度之宇宙論的詮釋模式,這就突顯了朱子在命題詮釋的發展上所具有的創造性意義與價值。



第七章 結論

「理一分殊」始見於伊川與龜山對橫渠《西銘》的討論，儘管橫渠在《西銘》中始終未言及「理一分殊」，但自伊川提出予以闡釋，並經龜山接受與發揮後，「理一分殊」便成了日後理解和詮釋《西銘》的一個重要命題，甚至是理學家們用以表述儒家倫理道德價值的一個重要思維模式。是以，伊川提出「理一而分殊」，不僅對宋明理學家的思想具有莫大的影響，於命題本身之詮釋發展亦具開創性的意義。

茲就伊川之釋論「理一而分殊」言，我們可經由其詮釋的整體精神內涵、詮釋的話語，以及詮釋的理路三個層面來說明。從精神內涵來看，伊川思想係屬儒家的義理系統。在內容上，他以孟子和墨者夷之的辯論為張本，把握了儒家仁義道德的價值內核，以「仁」為全體道德行為之共通原則，以「義」作為個體特殊的、具體的行為規範，用仁與義詮釋「理一」和「分殊」，一方面用來闡釋《西銘》旨意，另一方面同時也指出儒家的立場是「理一而分殊」，在「一體」義的仁理之下，彰顯老老幼幼的親愛之理，以區別墨氏之「二本而無分」的兼愛。伊川即在此儒家的精神系統下發展出「理一而分殊」的倫理義涵，並建立了「分立而推理一」的工夫理路，從而使「理一而分殊」成為宋明儒學的共法。

其次，在與詮釋內涵為一體兩面的詮釋話語部份，伊川主要是取「仁」、「義」兩個儒家的傳統概念來詮釋命題，用以說明現實人倫之道。他以「失仁」指出過於「分殊」的流弊，「無義」則是不分親疏的「無分」之罪。所以主張既要明「理一而分殊」，防止「私勝而失仁」；又要能「分立而推理一」，以免「無別而迷兼愛」。又，析論其思想系統中對仁與恕、仁與孝弟等的相關思考，其意義及蘊涵亦合於對「理一而分殊」的倫理思維。今若把仁與恕、仁與孝弟等概念放入伊川對《西銘》的闡釋中觀察，這些倫理概念亦可對詮解《西銘》主旨產生補充作用。所以，筆者認為，取仁與恕、仁與孝弟等德目作為伊川用來詮釋「理一而分殊」

的話語之一，似乎亦無不可，它們都能表現出屬於儒家之規範性質的倫理思想與仁義精神。

第三就詮釋的理路來看，整體上，伊川是從體用的思維形式發展出倫理義的「理一而分殊」，其中包含心性三分的架構、「然」和「所以然」的思維形式等，在這些不同形式的邏輯思路下，使命題之義得以闡明。此又可嘗試以立體的視角來說明，這些思維形式，主要是由兩條邏輯思路來進行詮釋。這兩條思路，一者從天理論出發，採從上而下的思理，強化作為本體「理一」的絕對地位，把「理一」架構在「分殊」之上，論證了「分殊」的合理性與必要性；二者把握現實人生，取由下而上的思理，重視現象「分殊」的積極作用，期使實踐、朗現「理一」的精神與價值，因而在「理一」之後又有「分立」之說。前者，由本向末，一致而百慮；後者，由末返本，殊途而同歸。如此一下一上的結構圖式，顯示伊川兼顧「理一」和「分殊」兩個層面，既明天理仁道的開展，也指引了人之道德活動的價值歸向。他雖然嚴分形上與形下，但又堅持體用同源。在他的邏輯思維裏，「理」就在「事」中，「現象」就在「本體」中，因此無論從「理一」到「分殊」，或「分立」而推「理一」，都不能違背這個圓融之境，「分殊」以「理一」為體，「理一」在「分殊」中。在他的詮釋骨架上，「理一」和「分殊」是一平衡、並列的兩端，彼此相互成全，缺一不可。

詮釋，是一種認知活動。但在伊川給龜山的覆信中，我們可以看到他提出「理一而分殊」命題並不只是在進行一場純粹的認知活動。而是在儒家仁義道德的闡釋進路中，對《西銘》旨意賦予開創性的詮釋外，又將命題本身從表面的形式意義深化為人在現實世界中應有的道德實踐取向。一方面，他使「理一而分殊」命題在儒家之倫理道德與修養論上有了基礎性的理論價值，不僅為龜山乃至朱子的理學思想指出一條發展的方向，也引領後來理學家對《西銘》性質的看法，並將它奉為儒家綱領性的重要命題；另一方面，在道德的實踐上，既要吾人肯定、祈嚮一超越的形上存有，也要人能務實地盡其本分、職分的去實踐、去完成道

德的自我。儘管伊川對「理一而分殊」的說明扼要而簡約，容或其後各家對命題的解釋也有不一，但「理一分殊」確成爲宋明儒學基本共通的睿識，這提醒了我們，猶不可忽略伊川對命題原初潛在的詮釋蘊涵。在不違背伊川思想的情況下，我們經由其義理思路的相關論析，設法匯理出其詮釋的內涵精神與理路架構，以作爲其後學者詮釋模式的對照參考。

基於此，筆者以伊川爲研究源頭，龜山、延平及朱子等同爲主要研究對象，並嘗試依上述幾個層面來觀察，伊川後之學者是否在詮釋上有所繼承、轉化或新造，得將「理一分殊」在宋代的詮釋模式歸列爲四大模式：倫理義詮釋模式、工夫義詮釋模式、本體論詮釋模式，以及宇宙論的詮釋模式。茲分述之。

一、「理一分殊」之倫理義的詮釋模式

伊川在其理學思想的基礎上對「理一分殊」命題的意涵作了初步的建構，在他的闡釋中，「理一分殊」已具備體用原理，並注入仁義概念以明儒家的人倫之道，使「理一分殊」擁有仁義倫理的思想內涵。此詮釋理解爲龜山所繼承並予以發揮，他仍以儒家的倫理思想爲核心，在倫理道德的範疇用「理一分殊」的架構來闡釋仁義之道，明確了命題之仁義內涵，進一步論述「理一分殊」是仁與義的關係，從而構建了「理一分殊」之倫理義的詮釋模式。

不過，筆者認爲，龜山的詮釋並非只是一種完全單純的繼承義，而是在伊川的基礎上，又加以融入其獨到的見解。例如，他也繼承伊川之論推愛的實踐原則，但其中又結合孟子「無事」之實踐理境來擴大解釋，指出「無事乎推者」，是仁，即是「理一」；「推之」，是義，亦即是「分殊」。其次，又融注其學說中的「觀中」思想及「與物同體」的一體思想，提出「稱物而平施之」來詮釋「理一而分殊」，表示「稱物」是義之盡，是「分殊」；「平施」是仁之至，是「理一」。這就較伊川

更加豐富了命題的詮釋話語，在繼承義上有了新的發揮。另外，龜山嘗從學於伊川多年，受其著眼於下學工夫的啓發，在「稱物」及「權中」的思維下，對命題的詮釋特別表現出他對「分殊」的興趣。指出「分殊」不明，則「理一」不精，故主張應從「分殊」中推求「理一」，才是具體的求仁之方，由此來解決他對《西銘》「言體而不及用」的憂心，相較於伊川之從超越絕對之「理一」的立場來談體用兼備有所不同。龜山在整體的詮釋理路上，雖然以識取一理爲先、權稱萬殊爲要，但觀其論述思理顯然又側重於現實的「分殊」面，強調「分殊」有輕重大小之別，故須予以權衡之。筆者以爲，龜山在此爲詮釋的路向作了一種轉換，同樣在體用兼舉的思維下，但以由下而上的思理更加重視現象「分殊」的積極作用，乃致影響及後之延平、朱子在命題的詮釋方向上也產生變化。所以，筆者認爲龜山在倫理義的詮釋是種轉化義的詮釋模式。

此模式在朱子那裏獲得了完成，此完成的意義主要是對應於伊川與龜山所作的詮釋。朱子直承了命題本源於理學家對《西銘》旨意的討論，進一步把「理一而分殊」全面性的運用到他對《西銘》的詮解中，並擴大地理解《西銘》全文句句皆見「理一而分殊」，經由「直說」與「橫說」方式，認爲「理一而分殊」即是《西銘》之大旨，其文意即在推「事親」以明「事天」的道理，可謂完全繼承了伊川原初的理解意趣。在詮釋的立場上，朱子堅持儒家學說的倫理價值與精神，也從仁義概念去闡釋命題，並運用了體用的思維，認爲「理一」是仁，是體；「分殊」是義，是用。他進一步承自伊川「仁性愛情」的思想，結合具體的「愛」來說仁，強調愛是仁之見於用者，而仁是愛之理。換言之，仁是愛的「理一」，愛是仁的「分殊」，仁與愛、「理一」與「分殊」在實踐工夫上相輔相成，體用並重。由此，朱子更指出「理一」即是推己及人，「分殊」之愛則應自親始，這就把儒家的仁義道德、推愛原則與「理一分殊」作了明確的連結。如此闡釋「理一分殊」之意，相較於龜山之「待乎推」與「無事乎推」的說法，朱子之詮釋尤能呈顯出層次差等與工夫之著力處，可謂頗具實用特色。而在工夫實踐上，整體而言，朱子對由「理一」

而「分殊」(由上而下)或自「分殊」致「理一」(自下而上)兩種路徑皆有所關注，因為「理一」本貫乎「分殊」中，天理亦即是「分殊」。但以其對「心」之屬性的特殊理解，朱子又要求從「分殊」處去體認。他深明延平「所難者分殊耳」的教法，既在伊川的基礎上又繼承了延平「理會分殊」工夫的思想，教人漸次地通過居敬窮理去推究體證「理一」，強化「理一分殊」在工夫意蘊上的現實性。把龜山、延平以來，推重「分殊」側面的觀點與精神作了綜合性的發揮，是繼承中又有所轉化。

綜合上述，關於「理一分殊」之倫理義的詮釋模式，我們可以歸納出幾個特點：

- (一) 堅持儒家的立場，運用「理一分殊」命題詮解橫渠《西銘》，以分判儒家仁愛與墨家兼愛之倫理，充分表現儒家的倫理道德精神。
- (二) 以「理一」表示儒家倫理的普遍原理(原則)，「分殊」則表示人倫關係中的具體規範(應用)。
- (三) 取仁義概念為主要詮釋用語，並在「推」的實踐原則下，說明儒家的人倫之道。
- (四) 推重現實「分殊」的積極作用，由此落實工夫實踐，以體現「理一」的精神與價值。

二、「理一分殊」之工夫義的詮釋模式

龜山主張以「觀中」說的「默識」心法來證知「理一」，並以此作為具現「分殊」的前提。豫章從學之，由龜山從容以觀未發的教法中深入體會，明確提出靜坐要法以體驗未發的學說思想。不過，豫章之靜坐體中，主要仍構築於儒家的道德心性之學，重視躬行以盡性的踐履思考，故其靜坐修養的終極目的是要在靜中觀理，證體知本。雖然，未見他對「理一分殊」命題有所論述，但此思想卻對延平產生重要的影響。延平遵奉豫章之教，亦專注於以靜坐體驗未發，亦從儒學的視域下進行

體驗，由此提出「默坐澄心，體認天理」的修養工夫。

順此，延平將之與「理一分殊」聯繫起來思考，在「脗合渾然，體用無間」的理論上，主張於靜處默坐，體認「理一」；動處理會，貫徹「分殊」。此即承接了龜山識取一理為先的思維，強調以察知道德本體為前提，在「理一」的基礎上，一切「分殊」事自能順當而發。不過，他深切體認儒家即事證道的聖學之方，故特別提出「理會分殊」工夫，教人於日用處著力「理會」，通過自然存守此心、持敬涵養，以及去私欲習氣等具體之方，在反復推尋、循序積累中，便能體現即用即身、灑然融釋之聖人的大化理境。是以，「理會」本身即是一個動詞性的語詞，指涉的是一種體察的方法、一種道德實踐的工夫，「理會分殊」即教人既要潛思又要力行，更要就具體現實生活來體究，從日用事物間去從事道德的踐履。

觀延平嘗以「理一分殊」指導朱子儒佛之辨，強調所難者在「分殊」，主張從靜處體認又要於動處貫徹。故從詮釋的精神內涵來看，「理會分殊」說融注了龜山之默會心法及豫章的靜坐觀心，明確以「理一」為前提，然以其深明「理一」須就「分殊」上見才來得真切的道理，其「理會分殊」說可謂充分彰顯了儒家哲學務實的現實精神，同時也是對龜山側重「分殊」之精神的進一步發揮。也正因此，在整體詮釋的理路上，延平是從內在「理一」的默識、掌握，到外在日用「分殊」的工夫圓熟，在本體的提揭下，行一條即用即身的大化之道，從而達至灑然融釋之理境。本質上，這思理即是一條契應於儒家道德心性哲學之由體而達用的逆覺順成之路。

延平之「理會分殊」，是在前儒的基礎上所提出的新命題，無疑地是從「理一分殊」命題運用延展而來，對原初之命題而言，它可以說是被延平工夫化了的「理一分殊」，故名之為工夫義的詮釋模式。歸納此模式的特點可有：

- (一) 以「默坐澄心，體認天理」為基本的工夫入路。
- (二) 契會「理不患其不一，所難者分殊耳」之教，確立「理一」為實

踐前提，尤專重於現實「分殊」的具體工夫。

(三) 主張著力日用處的「理會」，積極表現儒家務實的人生哲學。

(四) 從倫理義轉出工夫思維，使「理一分殊」更具即物窮理的意義。

三、「理一分殊」之本體論的詮釋模式

伊川開創性的提出「體用一源，顯微無間」的命題，並自覺地以體用範疇來論述他對整個世界的認識與詮釋，進而建構他龐大的思想體系。其中，「理一而分殊」即是在其體用的思維下提出，配以「分立而推理一」的實踐路徑，既可解決龜山對《西銘》「言體不及用」的質疑，也是為儒家倫理道德的落實提供一條務實的方向。換言之，「理一分殊」命題在被提出的原始境遇中已深深潛具體用的邏輯思辨，這就注定了「理一分殊」之本體意蘊的詮釋開展。

龜山在倫理義上加以發揮，他擴大了「理一分殊」的詮釋範圍，跳出人倫關係的論述，認為天地萬物都是「理一分殊」的關係，並嘗試以體用觀來論證「理一分殊」。他指出，天下萬事萬物皆本乎一理（即「理一」），萬事萬物之中皆含具此一固有之理，且萬事萬物又各依此理從而各有殊異（即「分殊」）。由此去論證人倫社會中，關於道德實踐與等級秩序的合理性。在他的思想裏，此一理即是「理一」，是至高的形上本體；萬事萬物是「分殊」，亦是天理本體的呈顯發用。同時，他指出「用未嘗離體」、「即體而言，分在其中矣」，「理一」和「分殊」之間就是「隱顯一理」、「動靜一體」的關係。或本體工夫地說，兩者也就是即體即用、即工夫即本體的關係。這就把命題的詮釋維度向上提昇，使命題包含了更普遍的意義，而具有形上學的意義，繼而在本體論的範疇下開出新義。

不過，觀龜山終其一生對抽象性的形上思維並無太大的興趣，其體用概念的詮釋意向只能視為朱子本體論詮釋的先導。「理一分殊」本體論之詮釋模式的確立，在朱子那裏才正式獲得完成。在理氣論與體用觀的理論基礎上，「理一分殊」被朱子拿來作為一個關係模式，用以論述

儒家道德實體與道德實踐的問題。此可參證朱子嘗以「理一分殊」分辨張子《西銘》與墨子兼愛之間的差異，他從「一」與「殊」的立場、源與流的脈絡，揭示《西銘》大旨，強調儒家的「分殊」之愛。其中尤明確表示「理一，體也；分殊，用也」，即見其以體用範疇來說明「理一」和「分殊」之間的關係。他認為，「理一」是體，亦即是道體、實體、理體，是最高的形而上之道德本體。存有地說，此本體無所不賅，理本同一，而其中呈顯許多差別性的就是「分殊」，就是用，意即應用、作用，是道德本體在現象界的體現與實踐，故他主張於發用處下工夫，便可推究本體。如此論證，便已跳出命題原有的倫理意蘊，涉及到本體與現象、存有與活動、實體與屬性之間的問題，使命題的意涵由倫理義擴大而為本體義，在詮釋的發展上自然較龜山、延平更為精緻而寬廣。

朱子可謂大範圍地對「理一分殊」進行本體論的詮釋，他除了以仁義概念闡釋，還取性情、忠恕等概念範疇作為詮釋話語，通過性體情用、忠體恕用的關係論證以詮釋本體義的「理一分殊」。如此，不僅豐富了「理一分殊」在本體論的詮釋內涵，更強化了儒家道德價值根源的形上本體地位，使人倫社會中關於倫理道德的實踐更具合理性與必要性。而在詮釋的理路上，朱子肯定有體即有用，即用而見體，一本即萬殊，萬殊即一本。所以，「理一」對「分殊」，或「分殊」對「理一」而言，都是同等的重要，因為「理一」就在「分殊」中，「分殊」中即有「理一」。故工夫上，他不忽視由本向末或由末返本任何一條途徑，同時兼顧「理一」與「分殊」兩個層面。但在現實中，他還是較側重於「分殊」的義理，主張會萬殊於一理，從「分殊」中去積累窮究，才能證知「理一」，進而貫通上下。採取的是下學而上達的務實路數，正與延平之「理會分殊」工夫相應，亦是遙承伊川「分立而推理一」的模式。

綜合上述，歸納「理一分殊」之本體論詮釋模式的特點可有：

(一) 以儒家天道性命相貫通為思想框架，視天道為人道之道德活動的形上根據，開顯「理一分殊」即超越即內在、貫通形上形下之形上學的意蘊。

(二) 體，是儒家的實體義；用，具工夫實踐義。徹底運用體用範疇，在體用顯微之間對「理一分殊」進行思辨論證。

(三) 規定「理一」是體，「分殊」是用；「理一」在「分殊」中，「分殊」中有「理一」。「理一」和「分殊」相互成全，缺一不可。

(四) 強化「理一」的形上本體地位，加強其絕對性與超越性，以貞定人倫社會之行爲秩序。

四、「理一分殊」之宇宙論的詮釋模式

朱子透過本體論的詮釋，論證了儒家人倫道德實踐之必要與合理。不過，對「理一分殊」作本體性的規定與提揭，在思維的進程上必指向宇宙論的層次，因為從宇宙天道的規模與高度，定位「理一」爲宇宙窮極的根源，是天地萬物之共同的本體，尤能強化「理一」在整個宇宙中的永恒超越性與先在的價值。如此，把「體」的概念推到作爲整個宇宙源頭的意義，使「理一」成爲宇宙的本體，由此開展，以「理一分殊」的結構來描述宇宙自然的本源與派生、本體與現象的關係圖式，進而把宇宙秩序與人類社會秩序相連結闡發，既可爲倫理義、本體義的「理一分殊」開拓宏大、精微的論勢，獲得更堅實的思想基礎，另一方面也能體現儒家對宇宙天人和諧共處的終極關懷。因此，朱子創造性的以「理一分殊」來闡釋宇宙天地的生成過程，視宇宙的發生歷程即是「理一」和「分殊」的關係結構，從而提出獨到的新造詮釋，建構了「理一分殊」之宇宙論的詮釋模式。

綜觀本模式之建構的關鍵，在於朱子自覺地將周濂溪的太極說與其理氣論加以連結，並以「理一分殊」處理有關宇宙本源與萬物之間的關係。本於儒家對宇宙天地之生生與和諧的理念，他創造性地以理來詮解太極，既從萬物生成的角度，視太極爲宇宙之生發根源，也從本體論的立場，賦予太極形上本體的色彩，規定太極即是理，充分表現出亟由天道之最高原理以立人道之根源的道德理念。依其思想，太極是宇宙的本

體，是「理一」，由太極而生陰陽二氣與五行，通過太極、二氣、五行之分合化生而為宇宙萬物。所以，從根源與派生的關係來理解，太極是「理一」，陰陽五行及萬物皆是「分殊」，其生成過程的序列為「理一」生「分殊」。倘從本體之理而言，太極普遍地散存在每個事物之中，而每個事物之中也都具有同一個太極。所以，大本源的太極是「理一」，事事物物中的太極就是「分殊」之理，「理一」與「分殊」之間只是同一，一理與萬理無有殊異。此即朱子統體一太極、物物一太極的宇宙本體觀，太極與陰陽是不雜不離的關係。

從詮釋的理路來看，朱子承伊川之「體用一源，顯微無間」的體用觀為基本立場，再分從體與用來說明。自其本而之末，先體而後用、體立而後用行，天下只是一個太極實理，萬物從中分之以為體，太極即在陰陽裏；自其末以緣本，則五行本於陰陽，陰陽本於太極，陰陽萬物涵太極。太極與陰陽之間相互涵攝與映現，亦可說「理一」在「分殊」中，而為「分殊」之體，「分殊」中必涵著「理一」。進一步來說，朱子是以太極和陰陽五行為詮釋話語，通過對它們之間的關係詮釋，來說明「理一」和「分殊」之間相互成全的深密關係，整個宇宙天地之間即是一「理一分殊」的結構，從而具現一個生生無盡、條理有序、穩定圓融的宇宙生成圖景。

歸納朱子宇宙論詮釋模式的特點可有：

（一）本於儒家對宇宙天地之生生與和諧的理念，亟由天道之最高原理以立人道之價值根源。

（二）規定太極即是理，是宇宙最高的本體，凸顯太極之即超越即內在的意義。

（三）以「理一分殊」闡釋宇宙之生發過程，太極是「理一」，由太極而派生者為「分殊」。

（四）宇宙論生成地說，「理一」而生「分殊」；現實界即物即象地說，「分殊」而致「理一」。

（五）「理一」在「分殊」中，「分殊」涵「理一」，兼顧「理一」和「分

殊」，以貫通形上與形下，從而具現一個生生條理、穩定和諧的宇宙人生。

綜合上述，筆者將「理一分殊」在宋代的詮釋分列出四大模式，並以此作為「理一分殊」之詮釋發展的基本典型。不過，模式型態雖各有不同，但綜觀理學家們的論述，皆以儒家的精神與立場為中心，故在演示上，實際又都表現出他們對貫通天道與人道、形上與形下的雙向關懷，在每一種模式的背後也都深層地預設著某種理想性的思維，希望通過「理一分殊」的格局思辨去說明整個世界，並企求確保儒家在人倫社會之道德價值理念的實踐與完成。可知，「理一分殊」非只是一個抽象性的命題，在貫通天人的慧識上，它更具現實的意義。

誠如筆者於緒論中所言，中國的哲學思想與生活密切相應，任何人對它們的解釋都無法完全而無誤，更不能以固定的模式去套用任何一家或一類型的思想。不過，詮釋本身即是一種認知活動，所有的分期分類都是為了學習的方便。借助模式化，我們可以對單一思想家的思想進行分析，認識各思想家對「理一分殊」所欲展現的相同或不同的詮釋意涵，再從這個異同裏尋繹出其各自的特點，乃至他們之間共同的、終極的哲學關懷。就此而言，模式化不是一個限制，而是一種學習的參照，一種思索的方向。基於此，本研究嘗試對「理一分殊」進行建模，在過程中深深體會到「理一分殊」是一個開放性的命題，從伊川、龜山、延平到朱子，被眾思想家們各取所需地從各自的思想觀點予以詮釋及運用。命題的意義在倫理義、工夫義到形上學的本體論、宇宙論之間發展變遷，表現出命題本身所潛具的有機性與豐富性。試觀明清以後乃至今日新儒家學者，皆曾對命題的意涵各自表述，說明「理一分殊」是一個不因時空轉換，卻可以一再被人們重新刻勒、富有生命氣息的重要命題。而這正提醒了筆者，對「理一分殊」之詮釋發展作持續性的觀察與研究，仍將是我未來的路。

參引書目

一、古籍

1. 《論語》，《十三經注疏本》（臺北：藝文印書館，1989年）。
2. 《孟子》，《十三經注疏本》。
3. 《詩經》，《十三經注疏本》。
4. 《爾雅》，《十三經注疏本》。
5. 《周易》，《十三經注疏本》。
6. 《禮記》，《十三經注疏本》。
7. 《宋史》，百衲本二十四史（臺北：臺灣商務印書館，1981年）。
8. 《大正藏》（臺北：世樺出版社，1998年）。
9. 《正統道藏》（北京：文物出版社影印本，1988年）。
10. 王安石：《臨川先生文集》（香港：中華書局，1971年）。
11. 王安石：《箋註王荆文公詩》（臺北：廣文書局，1971年）。
12. 王畿：《王龍溪語錄》（臺北：廣文書局，1977年）。
13. 王先謙：《荀子集解》（臺北：藝文印書館，1988年）。
14. 王先謙：《莊子集解》（臺北：三民書局，1985年）。
15. 王懋竑：《朱子年譜》（臺北：臺灣商務印書館，1987年）。
16. 朱熹著，黎靖德編：《朱子語類》（湖南：岳麓書社，1997年）。
17. 朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍，2002年）。
18. 朱熹：《朱子文集》（臺北：德富文教基金會出版，2000年）。
19. 朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2005年）。
20. 李侗：《李延平先生文集》，收於宋·鄧牧等撰，《伯牙琴外二種》（臺北：新文豐出版公司，1984年）。
21. 周敦頤：《周敦頤集》（湖南：岳麓書社，2002年）。
22. 周敦頤：《周濂溪集》（臺北：臺灣商務印書館，1966年）。
23. 姚鼐：《姚惜抱盡牘》（臺北：廣文書局，1994年）。

- 24.孫詒讓：《墨子閒詁》（北京：中華書局，1954年）。
- 25.陳彭年重修：《宋本廣韻》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1987年）。
- 26.張載：《張載集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年）。
- 27.東漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1985年）。
- 28.程顥、程頤：《二程集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年）。
- 29.楊時：《楊龜山先生全集》（臺北：臺灣學生書局，1974年）。
- 30.黃宗羲：《宋元學案》（北京：中華書局，1989年）。
- 31.黃宗羲：《明儒學案》，收入《黃宗羲全集》第七、八冊（浙江：浙江古籍出版社，1987年）。
- 32.黃震：《黃氏日抄》（京都：中文出版社，1979年）。
- 33.劉克莊：《後村先生大全集》（臺北：臺灣商務印書館，1979年）。
- 34.劉宗周：《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年）。
- 35.魏禧：《魏叔子文集》（北京：中華書局，2003年）。
- 36.羅從彥：《羅豫章先生文集》，收於宋·鄧牧等撰，《伯牙琴外二種》（臺北：新文豐出版公司，1984年）。

二、今近人著作

- 1.王力主編：《古代漢語》（北京：中華書局，2006年）。
- 2.牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1989年）。
- 3.牟宗三：《佛性與般若》（臺北：臺灣學生書局，2004年）。
- 4.牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1987年）。
- 5.牟宗三：《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，1985年）。
- 6.李滌生：《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，1984年）。
- 7.呂澂：《中國佛學思想概論》（臺北：天華出版社，1988年）。
- 8.杜保瑞：《北宋儒學》（臺北：臺灣商務印書館，2005年）。

- 9.杜保瑞：《南宋儒學》（臺北：臺灣商務印書館，2010年）。
- 10.姚才剛：《終極信仰與多元價值的融通——劉述先新儒學思想研究》（四川：巴蜀書社出版，2003年）。
- 11.唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（臺北：臺灣學生書局，2004年）。
- 12.唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，2006年）。
- 13.高友工：《中國美典與文學研究論集》（臺北：國立臺灣大學，2004年）。
- 14.翁惠美：《荀子論人研究》（臺北：正中書局，1988年）。
- 15.張永雋：《二程學管見》（臺北：東大圖書公司，1988年）。
- 16.陳谷嘉：《宋代理學倫理思想研究》（湖南：湖南大學出版，2006年）。
- 17.陳來：《朱熹哲學研究》（上海：華東師範大學，2000年）。
- 18.陳來：《宋明理學》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1993年）。
- 19.陳俊民：《張載哲學與關學學派》（臺北：臺灣學生書局，1990年）。
- 20.陳榮捷：《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1988年）。
- 21.陳榮捷：《朱熹》（臺北：東大書局，2003年）。
- 22.陳榮捷：《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988年）。
- 23.勞思光：《中國哲學史》（臺北：三民書局，1987年）。
- 24.董金裕：《朱熹學術考論》（臺北：里仁書局，2008年）。
- 25.董金裕：《宋儒風範》（臺北：東大圖書公司，1979年）。
- 26.黃俊傑、林維杰編：《東亞朱子學的同調與異趣》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2006年）。
- 27.曾春海：《朱熹哲學論叢》（臺北：文津出版社，2001年）。
- 28.廖名春：《荀子的智慧》（臺北：漢藝色研文化出版，1997年）。
- 29.劉述先：《理想與現實的糾結》（臺北：臺灣學生書局，1993年）。
- 30.劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1984年）。
- 31.劉述先：《理一分殊》（上海：文藝出版社，2000年）。
- 32.劉述先：《全球倫理與宗教對話》（臺北：立緒文化，2001年）。

- 33.劉述先：《理想與現實的糾結》（臺北：臺灣學生書局，1983年）。
- 34.蒙培元：《理學範疇系統》（北京：人民出版社，1989年）。
- 35.蒙培元：《中國心性論》（臺北：臺灣學生書局，1990年）。
- 36.蒙培元：《理學的演變》（臺北：文津出版社，1990年）。
- 37.（瑞士）漢斯·昆（Hans Kung）著，周藝譯：《世界倫理構想》（香港：三聯書店，1996年）。
- 38.熊琬：《宋代理學與佛學之探討》（臺北：文津出版社，2005年）。
- 39.蔡仁厚：《宋明理學》北宋篇、南宋篇（臺北：臺灣學生書局，1989年）。
- 40.蔡仁厚：《墨家哲學》（臺北：東大圖書公司，1983年）。
- 41.蔣義斌：《宋代儒釋調和論及排佛論之演進》（臺北：灣臺商務印書館，1988年）。
- 42.錢穆：《中國學術思想史論叢》（臺北：東大圖書公司，1978年）。
- 43.錢穆：《朱子新學案》（臺北：三民書局，1982年）。
- 44.錢穆等著：《中國哲學思想論集》（宋明篇）（臺北：水牛出版社，1991年）。

三、學位論文

- 1.王廣：《「理一分殊」理念下的朱熹哲學》（山東：山東大學博士論文，2005年）。
- 2.沈享民：《朱熹理一分殊哲學之溯源與開展》（臺北：國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，1994年）。
- 3.周芳敏：《王船山「體用相涵」思想之義蘊及其開展》（臺北：國立政治大學中文研究所博士論文，2005年）。
- 4.林義勝：《楊龜山學術思想研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1977年）。
- 5.侯潔之：《道南學脈觀中思想研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2003年）。

- 6.張子立：《從逆覺體證到理一分殊新釋——試析現代新儒學的內在發展》（臺北：國立政治大學哲學研究所博士論文，2007年）。
- 7.梁巧燕：《楊龜山思想研究》（臺北：國立政治大學中文研究所碩士論文，1994年）。
- 8.陳佳銘：《朱子理氣論在儒家形上體系中的定位問題》（臺北：國立政治大學哲學研究所博士論文，2007年）。
- 9.劉昌佳：《宋代理學「理一分殊」思想及方法論——以周張二程朱陸為論述中心》（彰化：國立彰化師範大學國文研究所博士論文，2007年）。
- 10.權相佑：《朱熹理一分殊思想研究》（中國社會科學院研究生院博士論文，2003年）。

四、期刊論文

- 1.王輔羊：〈「分」與「份」——談兩個易混淆的字〉，《國文天地》19卷10期3月號，2004年。
- 2.洪漢鼎：〈從詮釋學看中國傳統哲學「理一而分殊」命題的意義變遷〉，載於《中國文哲研究通訊》第9卷第3期（臺北：中央研究院文哲所，1999年）。
- 3.梁巧燕：〈吾道南矣——楊時對洛學的傳播活動研究〉，《慈濟通識教育學刊》創刊號，2004年6月。
- 4.梁巧燕：〈孔子死亡觀中的「終極關懷」——以《論語》為討論中心〉，《慈濟技術學院學報》第11期，2008年。
- 5.康雲山：〈朱子《四書集註》與理一分殊概念的關係〉，《南師語教學報》第3期，2005年4月。
- 6.陳贊：〈宋明儒學中理一分殊的觀念——以王船山為中心的闡釋〉，《孔孟學報》第97期，2001年9月。
- 7.曾春海：〈從「理一分殊」觀朱熹易學與環保哲學〉，《哲學與文化》第316期，2000年9月。

- 8.黃俊傑：〈全球化時代朱子「理一分殊」說的新意義與新挑戰〉，收錄於《廈門大學國學研究院集刊》第一輯（北京：中華書局，2008年11月）。
- 9.葉惠蘭：〈張載西銘管窺〉，《孔孟月刊》22卷第8期。
- 10.楊儒賓：〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》第19卷第1期，2001年6月。
- 11.劉述先：〈朱熹學精神的現代意義——「理一分殊」新解〉，《鵝湖月刊》第308期，2001年2月。
- 12.劉述先：〈「理一分殊」的規約原則與道德倫理重建之方向〉，《哲學與文化》第326期，2001年7月。

