

程伊川「義理」概念之實踐性展開 ——以「集義養氣」詮釋中的天人思想為視點

黃崇修*

摘 要

本文以朱子認同程伊川「不認義理為不仁」一段話作為問題意識開端，試圖透過對伊川義理的實踐性還原以鋪展伊川義理概念之深層意涵。因此筆者首先自問人為什麼不認義理就是不仁？此處所言義理是在什麼立場下與仁有關？如果與仁有關；義與理又是怎樣的邏輯關係而形成其道德實踐上的價值？

針對以上諸問，本文一方面從縱貫面針對孔孟對「義」概念的解讀，從而釐清仁與義在孔孟思想中所具有之定位，另一方面在此基礎下，筆者橫向地就伊川理學背景，也就是周敦頤、張載、明道等師友言說中進行探究，繼而在這些宋代儒學建構過程線索中，找到伊川繼承先秦仁義思想特色與轉進軌跡。

透過以上二階段之爬梳，本文聚焦伊川對孟子集義養氣之詮釋形式，試圖在其言說中看到伊川天人思想的特色。也就是說，即便伊川強

* 黃崇修，國立中央大學哲學研究所教授。

投稿：109年6月8日；修訂：109年10月4日；接受刊登：109年10月12日。

調理一分殊而形成日後朱子理氣論之重要發展，但在宇宙論視野下，伊川思維結構中亦可能與周敦頤、張載一樣具有《管子》天仁地義思維模式之可能。因此筆者第四節中以「天仁地義」視野，試圖透視伊川義理概念在天仁之普遍性原則下，如何開展出一套地義之個體化原則。

而此研究成果，將可回應韋政通先生質疑明道仁學消融主客關係從而學理上缺乏犧牲承擔、捨身取義之實踐問題。同時透過此次研究，我們發現到伊川所強調的義理概念的確能夠成為補充詮釋明道仁學道德實踐力之關鍵因素。此成果對於近年筆者探討「中正仁義」定止工夫之際，給予完整而厚實之系統連結。

關鍵詞：中正、仁、義、誠、天人關係

The Practical Significance of Cheng Yi's Concept of "Yi and Li": Interpreting "Cultivation of Qi and Accumulation of Yi" from the Perspective of the Heaven-Man Relationship

Chung-Hsiu Huang *

Abstract

Zhu Xi, remarkably, approved of Cheng Yi's saying, "it is considered not benevolent (仁, "*ren*") if one does not acknowledge justice (義, "*yi*") and reason (理, "*li*")." The purpose of this paper is to understand their agreement by explicating the deeper meaning of Cheng Yi's concept of "*yi* and *li*" by reflecting on the practical aspects of this concept. Why is it not considered benevolent if one did not acknowledge *yi* and *li*? What sort of *yi* and *li* relates to *ren*? And finally, in their relation to *ren*, how do *yi* and *li* relate to one another to be morally significant?

This paper will first interpret the notion of *yi* in Confucius and Mencius to clarify its relation to *ren*. Then, on this basis, it will examine the sayings of Cheng Yi's neo-Confucian contemporaries, in particular, the arguments of Zhou Dun-Yi, Zhang Zai, Cheng Hao, and Cheng Yi's other teachers and friends. The purpose is to clarify, in the larger context of the development of

* Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Central University.

neo-Confucianism, what Cheng Yi inherited from Pre-Qin thought on *ren* and *yi*, and what he transformed and elaborated.

After the above preparation, this paper will discuss Cheng Yi's interpretation of Mencius' "cultivation of *qi* (氣, "energy") and the accumulation of *yi*" because the peculiarity of Cheng Yi's theory of the Heaven-Man relationship comes to light in that interpretation. In other words, although Cheng Yi emphasized one principle with many manifestations which influenced the development of Zhu Xi's doctrine of *li* and *qi*, from the perspective of cosmology, Cheng Yi's framework, like Zhou Dun-Yi and Zhang Zai, also contains the potential of thinking Heaven as benevolent and humans as having the character of *yi* (i.e. the idea in *Guanzi*). Section four thus entertains this possibility and explores how Cheng Yi's concept of "*yi* and *li*" can be articulated in terms of actualizing an individual principle of *yi* on earth with the universal principle of *ren* in Heaven in the background.

The results of this study can address Wei Zheng-Tong's critique that Cheng Hao's doctrine of benevolence, in cancelling the subject-object relationship, neglects the practical question of when to sacrifice one's life for the sake of *yi*. At the same time, "*yi* and *li*" in Cheng Yi crucially supplements and strengthens the understanding of how Cheng Hao's doctrine of *ren* is effective as moral practice. This result provides the pivotal link that shows the systematic coherence of the samadhi skills "*zhong-zheng*(中正, "moderation"), *ren*, and *yi*."

Keywords: zhong-zheng, ren, yi, sincerity, the Heaven-Man relationship

程伊川「義理」概念之實踐性展開 ——以「集義養氣」詮釋中的天人思想為視點*

黃崇修

壹、前言

程子曾言：「醫家以不認痛癢謂之不仁，人以不知覺，不認義理為不仁。」（《二程集（上）·二先生語二上》，頁 33）朱子對此論點深表贊同而說道：「伊川有一段說不認義理，最好。只以覺為仁，若不認義理，只守得一箇空心，覺何事！」（《朱子語類》，頁 2562）根據朱子說法，「不認義理為不仁」一段應該是程伊川所言，而且就伊川或朱子而言「認義理與否」可作為判定學者能否體仁之重要判斷標準。

不過，人為什麼不認義理就是不仁？此處所言義理是在什麼立場下與仁有關？如果與仁有關，義與理又是怎樣的邏輯關係而形成其道德實踐上的價值？針對以上諸問，筆者認為有必要從伊川理學背景，也就是周敦頤、張載、明道等師友言說中進行探究，繼而在這些宋代儒學建構過程線索中，找到伊川繼承先秦仁義思想特色與轉進軌跡。尤其筆者拙著探討明道仁學概念之結論中提出，韋政通先生質疑明道仁學消融主客

* 本文乃筆者執行科部「定靜工夫視野下之仁義概念研究——以程明道與程伊川之言說為開端」（MOST 107-2410-H-008 -055 -MY2）專題計畫之第二年研究成果。感謝三位匿名審查委員提供寶貴意見增進本文論述空間及補足缺漏之處。

關係從而學理上缺乏犧牲承擔、捨身取義之實踐指涉可能；如此一來，孔孟時期強調與困境搏鬥的生命感動在此種仁學系統下就有可能被抹煞忽略而失去行動力。¹假設韋先生的說法有其反思意義，那麼伊川所強調的義理概念是否能夠成為完整詮釋明道仁學道德實踐力之關鍵因素。這是筆者近年探討「中正仁義」定止工夫之際，最後必須處理的議題所在。

因此對於韋政通之質疑，本文且不論其問題是否合理，但就當代心靈尋求普遍客觀說明要求下，韋政通的提問應該有其時代之真切性，²而其問題之消解似乎也必須進一步透過仁、義關係的再認識才有可能回答。也就是說，要回應韋政通的質疑，首先必須說明義是否可以與犧牲承擔、捨身取義之「勇」德形成連結，繼而據此深入掌握仁在義的指涉義涵中扮演的角色，唯有如此才能務實回應韋政通所提之哲學提問。

針對以上問題脈絡所開展的思考路線，本文研究方法將顧及兩個向度：一為縱向的歷史傳承解讀，再者為橫向的學術社群互動。首先關於縱向歷史傳承部分，筆者必須針對伊川對孔孟義理概念進行思想史解讀，以期從中獲得伊川義理概念之基本論述輪廓。尤其伊川如何以其個人之時代認知而對孔子〈為政〉「見義不為非勇也」、孟子〈公孫丑上〉

¹ 韋政通認為：「明道也知道『博施濟眾，乃聖人之功用』，也提到己立立人，己達達人，但他的了解是：『欲令如是觀仁，可以體（一說得）仁之體。』體仁之體者，言由此可體會得『仁者混然與物同體』也，這個了解，是混同了人我的分際，顯現仁愛的境界，使道德的客觀承擔與悲憫情懷反而不彰。孔、孟的仁者精神，豈是能「以誠敬存之而已」的？豈僅是『以此意存之，更有何事』的？仁愛精神如只限於個體的『存』與『守』，最後很難不流於道德熱情的冷卻，而忽略了終極關懷的不息奮鬥。境界不是飄飄蕩蕩的光景，他是由為道德理想犧牲的大小，方足以決定其高下的。」（2005：1131-1132）對此觀點，明末清初傳教士利馬竇也是持有相類似的觀點。不過對此類似說法，林月惠先生在一次中央大學明清讀書會討論中提出，明道之學並非韋政通等人所論，明道所言之仁恰好是道德力量之根源。（韋政通，2005：1131-1132）

² 在當代學術論述語境中，普遍要求學者盡其可能地將主觀體會呈現為客觀化語言或行為。因而在此學術氛圍下，明道天人一本、主客圓融互攝的循環系統對於語言認知學者而言是較難理解的，莫怪乎韋政通等人對明道的仁學會提出以上質疑。雖然筆者認為韋政通本人並不十分掌握到明道學問之本質，但是他所提出的問題是合乎目前哲學界某些門派的立場。

「集義養氣」等言說轉折論述，從而在「義命之辨」思維基礎下，開出儒學「敬以直內，義以方外」之外王論述空間。這是本文首先必須顯明之處。

至於橫向研究部份，筆者將延續先前探討周敦頤、張載中正觀以及程明道仁學之研究成果，(黃崇修，2018)以周、張「中正」概念具有類似《管子》「中靜形正」實踐邏輯立場，探討「中靜形正→天仁地義」論述形式是否也可以作為理解二程仁義概念轉進的另一參考路徑。進一步說，就先前研究整體結構來看，仁概念既然可在中正而誠以顯仁的實踐路徑中把握，(黃崇修，2020)那麼同理而論，在伊川或二程所共許「不知義理為不仁」論述邏輯下，「天仁地義」論述邏輯或許也可以成為豐富伊川「義理」實踐性義涵的另一重要線索。也就是說，伊川的學問相對於明道仁學所發展之普遍性原則(天仁)，伊川則在此普遍性原則基礎下，或許可以開展出具有普遍性之個體化原則(地義)。從而在目前對周、張、二程的分判系統中看出內在之連結可能。

透過上述研究路徑的基本展示。以下先縱向地針對孔孟義理概念發展作一爬梳。

貳、孔孟如何言「義」？

首先，當我們追問伊川「義理」概念歷史傳承之際，筆者認為必須先就孔子以來「義」概念使用作一探討，因為自孔子開始，「義」本身就已經是重要的德目而被多元使用發揮。比如《論語》關於義之論述多處可見：

君子喻於義，小人喻於利。(〈里仁〉)

德之不脩，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。(〈述而〉)

飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。(〈述而〉)

透過上述三引文內容我們可以明顯看到，孔子將「義」鎖定在實踐者之行事範疇上而論，而此義是作為判斷道德行為是否成立之重要準則，所以孔子說：

非其鬼而祭之，諂也。見義不為，無勇也。(〈為政〉)

遇到該做的事卻不敢做，這就是沒有勇氣，如果沒有勇氣也就談不上什麼道德。此在孔子所處時代便是如此。在當時社會中所謂「智仁勇」是作為評斷君子之三種德性，其中「勇」也是一個重要德性，所以「見義不為而無勇之人」是談不上什麼道德的。至於孔子為何以義來界定勇，此時義的具體指涉內容為何？他是否有一個更內在或超越的判斷基準作支撐？因為根據〈憲問〉所述，孔子也明確提出：「有德者，必有言。有言者，不必有德。仁者，必有勇。勇者，不必有仁。」由此看來，勇是相對於仁義而屬於第二義之概念存在。不過「仁」與「義」既然同樣具有界定「勇」之義涵，因此兩者都具含攝勇概念之邏輯關係，如此一來，就哲學語言分析來看，我們似乎面臨到兩種概念對單一對象的相同指涉問題。於是在此看似矛盾的論說中，我們只能從兩種方向來理解孔子的說法。也就是說，首先我們大可從德性教育角度以較寬鬆的態度，理解孔子因材施教隨事指點的彈性說法；另一種就是我們透過孔子以「仁」、

「義」對勇的界定，進而發現「仁」與「義」在孔子思維中可能存在著密切的內在邏輯關係。

對於上述第一種推論，我們若從孔子的言說內容來看，的確可以發現到孔子的教化具有隨事指點特色，尤其對於仁之詮釋方式常有對象差異之相應性說明，故而孔子以仁釋勇或以義釋勇的道德論述在此背景下是可以理解的。不過即便如此，就哲學客觀學術要求來看，孔子此種重疊性定義模式多少導致理解上的混淆。因此我們對於孔子道德教育中所留存的學術課題，筆者認為有必要對其進行更務實而親切地討論，唯有如此才能還原孔子原始思維結構，並使其成為普遍對話之可能。順著筆者所提出之問題脈絡，我們採用第二項推測立場，進一步針對仁、義與勇概念間的連結進行分析進而尋求其內在理據所在。首先，我們引用當代學者錢穆先生對上述〈憲問〉說法以為討論開端：

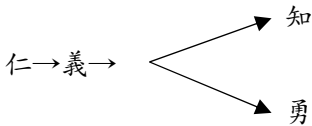
仁者出乎真情，遇事勇為。勇者或逞血氣，未必出其內心之真誠也。此孔子言勇與仁之辨也。故孔子言仁，蓋已包含有知、勇二德，為心理活動最高美而最圓滿之一境。(1994：86)³

就錢穆的角度來看，世稱之勇者有可能是一種血氣之勇而非出自內心真誠所發出之力量；而真正的仁者任事必出乎真情，因而面對事物時也具備勇敢果決的道德實踐力。依此而論，孔子思維中凡稱得上仁人君子者，也一定具備成為勇者之道德實踐力。反過來說，當孔子強調「見義不為→無勇也」，我們若就此邏輯推論，當學者沒有勇氣實踐義務之際，就可明瞭他還沒進入到仁的心境，而學者若不能體現仁心，此時之心只是概念認取，其所得之「義」就只是一種假知或空懸之虛理，因而此種實踐格局不能提供學者確切實踐道德義務之保證。所以說，如果義

³ 錢穆《四書釋義》，收錄於《錢賓四先生全集》第二冊。

確實為孟子所言為一種內在於心的道德標準，那麼此準則就必須掛在仁心之內而立說，唯有如此，義才能含攝道德實踐力而成就勇氣，否則義只是仁心之外而不保證百分之百的道德實踐。

錢穆於引文中說道：「孔子言仁，蓋已包含有知、勇二德。」我們若將此處義理解為一種內在於仁心之道德準則或義理，那麼此處之義概念就有可能成為道德認識對象而與「知」對應，並且因著義作為一種道德準則之理而沒有原動性。所以仁作為義之道德實踐力主體，三達德「知」之屬性便與「勇」共同隸屬於「仁」而為第二義之存在。如此一來，仁與知、勇在孔子思維中應該不是平行關係，而是一種仁義涵攝知、勇的體用關係。



當然以上邏輯論述只是根據錢穆等後世學者詮釋思維之初步推論，單就《論語》文本來看，孔子本人對此並未明確提出，所以我們需要更多文獻支援而不能妄下判斷。於是當我們將焦點轉向孔門重要繼承者孟子而進一步考察，我們發現到孟子〈公孫丑上〉知言養氣章所論養勇、養氣、知言等議題，在哲學義理角度上來看，雖然沒有直接論及仁與義關係，但就文本所觸及的義理而言，的確可以作為孔子論勇、知、義之際較貼切的回應。尤其其中養勇討論所聚焦之集義問題更可扣緊本文探討義理之核心概念所在。⁴比如孟子回應門人：「不動心有道乎？」之際，他斬釘截鐵地如下回答：

⁴ 關於孟子養勇、集義之後的知言討論，因限於篇幅茲不在本文討論。筆者僅列出原文如下以供參考：「何謂知言？曰：『誠辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。」

曰：「有。北宮黝之養勇也，不膚撓，不目逃，思以一豪挫於人，若撻之於市朝。不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君。視刺萬乘之君，若刺褐夫。無嚴諸侯。惡聲至，必反之。孟施捨之所養勇也，曰：『視不勝猶勝也。量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也。舍豈能為必勝哉？能無懼而已矣。』孟施捨似曾子，北宮黝似子夏。夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施捨守約也。昔者曾子謂子襄曰：『子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不懼焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣。』孟施捨之守氣，又不如曾子之守約也。」（〈公孫丑上〉）

戰國時期是一個充滿動亂而不穩定的年代，可以想像當時之個人或國家無不希望找到一種安身立命的定止之道，其中關於「不動心」的討論便是在此社會氛圍下的必然產物，因此當孟子面對此時代議題之際，他直接將此命題導向「養勇」平臺上進行討論。也就是說，在此發展脈絡下「養勇」的相關討論可視為孟子回應先秦「定止」工夫議題的具體說明。根據引文內容，孟子舉出了北宮黝、孟施捨兩種養勇型態，透過兩種養勇型態比對，我們大致可以掌握到北宮黝之勇屬於血氣之勇，且此種勇不如孟施捨守氣之勇；另外，筆者進一步透過「孟施捨之守氣，又不如曾子之守約也」言說內容可知，《孟子》文本前段所強調孟施捨之守氣，歸根就底還是不如曾子守約（守心循義）之勇。於是經過筆者逐步分析，我們發現到孟子思維中養勇類型，依序分別有：血氣之勇→守氣之勇→守心之勇三種層次。（《四書章句集注》，頁 229-230）⁵

生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。』，不過此處知言之議題與孔子「有德必有言，有言不必有德」之說，兩者內容的相關性值得注意。

⁵ 朱熹：「小勇，血氣所為；大勇，義理所發。」

至於引文中提及孔子「大勇」之說法，當代學者陳立勝有專篇討論：「曾子十篇之〈曾子制言上〉有語云：『富以苟，不如貧以譽；富以苟，不如貧以譽；生以辱，不如死以榮。辱可避，避之而已矣；及其不可避也，君子視死若歸。』羅竣指出：『曾子不宛言，不屈行，不避危難，惟以仁義為歸。其大勇實聞諸孔子，而孟軻氏得其傳焉。』顯然，曾子所謂大勇實是與『義』聯繫在一起。考慮到後文孟子與告子『不動心』之辯，則可推知『大勇』乃由『集義』而臻『不動心』之境界。」（2011：159-160）根據陳氏說法，勇概念發展乃是依著孔子→曾子→子思→孟子之傳承關係而來，故而孟子論不動心之勇乃由集義工夫呈現，且與孔子之大勇精神一脈相承。於是在此背景理解下，我們重新解讀孟子集義養氣的論述內容：

敢問何謂浩然之氣？曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰，告子未嘗知義，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。」

孟子認為告子義理外求之說是一種錯誤的理解。孟子認為義是內在於心，我們只要在行為上檢視自己是否事事無愧於心就可以知道自己是否行事得宜而得義。若能集義，至大至剛之浩然正氣自然充沛於天地之間而不會有氣餒之情事，所以孟子才會說浩然正氣是直養而無須依靠外在條件促成的。透過本文初步解讀，我們知道集義就是達到大勇不動心的最具體工夫，而義在儒學工夫實踐系統中佔有相當重要之位置。

參、伊川對孟子「義理」之理解及轉折

透過上章初步討論，我們大致掌握到孟子所強調之義是內在於心，且義是作為養浩然之氣之關鍵所在。但是當我們進一步追問此內在於心之義該如何掌握？它的具體內容又是如何？此在孟子中除了有類似「夫義，路也；禮，門也」（萬章下）之舉例式說明之外，對於義之深層意涵似乎沒有進一步說明。鑑此，筆者認為有必要將此集義或不動心之相關議題，進一步銜接到北宋定靜工夫議題上討論以求掌握其中深義。

根據朱子《近思錄》所編選文獻，我們可以確定周敦頤、張載、程顥、程頤四位理學家的論點可為北宋時期儒學代表。而其中周敦頤除了是二程兄弟的啟蒙老師之外，張載也是二程的叔叔。由此可知，北宋四大儒者之間的學術發展應該是在互動交流的情況下交叉形成的，而程伊川於年紀上作為四者之末，其學術思想形成，顯然無法迴避掉前三者直接或間接之影響。此為我們討論伊川對義解釋之際不可忽略之一環。比如周敦頤《通書·誠幾德第三》：「愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智」，周敦頤以處物合宜之「宜」作為指涉義之內涵所在，或許伊川受到《禮記》以來「義者，宜也」乃至周敦頤「宜曰義」之解釋路線，認為義是人心面對事物而發出之合理判斷，不過對此說法，伊川卻有更精微之界定。⁶其中師徒間的差異我們可以透過朱子的評判得到一些線索：

⁶ 筆者曾作了初步爬梳並於研究結果中指出，基本上除了《禮記·中庸》將義詮釋為「宜也」之外，於《禮記·禮運》中亦有「義者藝之分，仁之節也」。而《荀子·疆國》中有「夫義者，所以限禁人之為惡與姦者也」之言，以及「義者，內節於人而外節於萬物者也」之說。至於朱熹則兼述二義而有「義者，心之制，事之宜也」，也就是說「義」之含意，其表現在內心有節制之意，表現在外顯上則為合乎事理之行為。尤其面對人欲之際，則更顯現出其中一來一往之張力。而這種理欲交戰的論述甚至可在兵家書籍中找到映證。以至於內攝於仁之義，則被擺置於二先生語之言說中而無法確知。不過伊川較明道長壽，所以有機會整理自己的思維系統而漸漸地形成自己的哲學特色。這個特色就是在明道仁學之基礎下所開創出之「義理」系統。（黃崇修，2018）

正淳問：仁者，心之德，愛之理。義者，心之制，事之宜。德與理俱以體言，制與宜俱以用言否？曰：心之德是渾淪說，愛之理方說到親切處。心之制卻是說義之體，程子所謂「處物為義」是也。揚雄言「義以宜之」，韓愈言「行而宜之之謂義」。若只以義為宜，則義有在外意。須如程子言「處物為義」，則是處物者在心，而非外也。（《二程集（上）·二先生語二上》，頁143）⁷

由此可知，周敦頤「宜曰義」之說雖然已較揚雄、韓愈有彈性之解釋空間，但是就伊川「在物為理，處物為義」（《二程集（下）·周易程氏傳卷第四》，頁968）的界說而言，朱子認為伊川試圖將義概念拉回孟子義內說的立場還是比周敦頤相對明顯。比如伊川詮釋孟子集義養氣之際，他對「義」之理解已經有較深刻之哲學向度：

浩然之氣，天地之正氣，大則無所不在，剛則無所屈，以直道順理而養，則充塞於天地之間。「配義與道」，氣皆主於義而無不在道，一置私意則餒矣。「是集義所生」，事事有理而在義也，非自外襲而取之也。告子外之者，蓋不知義也。（《二程集（上）·二先生語一》，頁11）

伊川在此段話中，認為集義不可有私意存在，若有私意存在則必然氣餒。因此學者養正氣之關鍵不是停留在事物之理上探究而已，最重要地是要讓心氣遵循內心面對事物所體現之義而形成一種至大至剛之道德力量。由此可知，伊川對於集義之理解雖然是以事物為基礎而論說，但是此事物之理卻是透過內在之義所裁決顯現而得。伊川強調：「在物為理，處物為義。」便是說明人心面對事物由內而發之合宜準則便是義之

⁷ 另外，伊川曰：「敬即便是禮，無己可克。大而化，則己與理一，一則無己。」

所在。職是之故，氣因著「配義與道」以至於能夠至大至剛，孟子為了突顯集義之氣與血氣不同，因而特別稱之為浩然正氣。伊川接著說：

浩然之氣，既言氣，則已是大段有形體之物。如言志，有甚跡，然亦盡有形象。浩然之氣是集義所生者，既生得此氣，語其體則與道合，語其用則莫不是義。譬之以金為器，及其器成，方命得此是金器。（《二程集（上）·伊川先生語一》，頁148）⁸

我們發現，伊川在區分道、義概念之際，他以道體、義用之體用關係來說明兩者概念之區分。也就是說，道是普遍原則而義是道之個體化原則，所以義必須是在事物作用上體現出來，如同理一分殊月印萬川一樣，川上之月乃天上之月所照映出來的。不過我們必須注意的是，伊川此處所言義之用並非後天物質之實用概念，而是如同製作金器一樣，其中使得金（氣）成為金器（浩然之氣）時，匠工心中所具的想法或構想（義），所以義之用不是物質性之器用而是使氣能夠作用之形式條件。不過如此一來，義如果是使氣能夠作用的形式條件，那麼義是否就是根據外在理據而形成其內在的形式條件，對此質疑，伊川如下說道：

又問：義莫是中理否？曰：中理在事，義在心內，苟不主義，浩然之氣從何而生？理只是發而見於外。（《二程集》（上）·伊川先生語四，頁206）

⁸ 另外又有言：「配義與道，謂以義理養成此氣，合義與道。方其未養，則氣自是氣、義自是義。及其養成浩然之氣，則氣與義合矣。本不可言合，為未養時言也。如言道，則是一個道都了。若以人而言，則人自是人，道自是道，須是以人行道始得。言義又言道，道、體也，義、用也就事上便義言。北宮黜之勇必行，孟施舍無懼，卻因北宮黜而可見。子夏是篤信聖人而力行，曾子是明理。」（《二程集（上）·伊川先生語四》，頁206）另外，針對伊川的說法，朱子也運用其論而說道：「其為氣也，配義與道；無是，餒也。」配，合也。義者，人心之節制之用；道者，人事當然之理。」（《朱子語類》，頁1257）

根據引文內容，我們可再次確定伊川遵循孟子義內說思維，認為我們不能以中理來界定義，因為義是內在於心而非外鑠的。如果將義界說為中理，如此一來，義便是以外在事物之理為依據而失去其心中本具的主體內容，這是伊川所反對的。所以伊川強調中理就只能在事上而言，而義必要就心而論，且外在之事理只是心之義理發用而見於外，唯有如此學者才能依循自己心中本具之理而集義養氣。⁹

由此看來，伊川文獻中慣常使用「義理」一詞，其義應當是就人心處物之際由內心而發之理來保握，這一點必須清楚點明以免有所混淆。所以伊川在討論義理與事理之際還是堅持義理內在說的立場：

義，還因事而見否？曰：非也。性中自有。或曰：無狀可見。曰：說有便是見，但人自不見，昭昭然在天地之中也。且如性，何須待有物方指為性？性自在也。賢所言見者事，某所言見者理（如日不見而彰是也）。（《二程集（上）·伊川先生語四》，頁185）

不過筆者順此脈絡進一步推敲，既然義理內在於心無須外求，那麼伊川該當如何回應：「人敬以直內，氣便能充塞天地否」之提問？因為人若真能直內那麼便能通達義理，所以持敬工夫似乎已具備養氣之可能。對此提問，伊川毫不含糊地如下明確表達：

氣須是養，集義所生，積集久，方能生浩然之氣。人但看所養如何，養得一分，便有一分；養得二分，便有二分。只將敬，安能便到充塞天地處？且氣自是氣，體所充，自是一件事，敬自是敬，

⁹ 錢穆先生引朱子說法：「朱子曰：程子謂『處物為義』。揚雄言『義以宜之』。韓愈言『行而宜之之謂義』。若只以義為宜，則義有在外意思。須如程子言，則處物者在心，而非外也。」認為「古人言仁、義、禮、智諸德，宋儒必引而內之，一歸其本於心。此理學家之貢獻。」（1994：126-127）此說見於《宋代理學三書隨劄》，收錄於《錢賓四先生全集》第十冊。

怎生便合得？如曰「其為氣，配義與道」，若說氣與義時自別，怎生便能使氣與道合？（《二程集（上）·伊川先生語四》，頁 207）

伊川認為氣須要養，集義之「集」是「積集」之意，所以此處所論之集義，就伊川：「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。」（《二程集（上）·伊川先生語三》，頁 175）說法來看，集義就是統合眾理而一貫體行之義。由此可見，伊川詮釋集義概念已經與張載以「行眾善」解集義之路徑有所不同。所以正氣養得一分，便有一分；養得二分，便有二分，這是一種積養眾理以擴充正氣的概念。如同前引伊川所舉金器例子一樣，作為器具材料普遍存在的金（氣），只要經過匠工完整合宜之理念構想（處物為義），就可以做出功能或美感俱足的好金器（浩然之氣）出來。由此看來，伊川回應「持敬」是否就足以養氣的問題，伊川認為若說「以敬養氣」，那麼氣自是氣，敬自是敬，兩者有別，何以養氣。（《二程集（上）·伊川先生語一》，頁 143）¹⁰

反之，因為氣是配義而行，所以集義便能充塞天地而合其道。圍繞此議題，伊川於另外一段對話中亦針對敬義之區別有具體回應：

敬只是持己之道，義便知有是有非。順理而行，是為義也。若只守一箇敬，不知集義，卻是都無事也。（《二程集（上）·伊川先生語四》，頁 206）

事實上「敬以直內，義以方外」是《易傳》首出的觀點。伊川循著此傳統思維脈絡，認為敬只是一種直內的持己之道，所以持敬是一種心不應物而無事狀態下所進行的涵養心性工夫；相對於此，伊川認為「義

¹⁰ 牟宗三認為此篇須與明道「一本篇」25條明道語合看：「主一無適，『敬以直內』，便有浩然之氣。浩然，須要實識得他剛大直，不習無不利。敬即便是禮，無己可克。大而化，則己與理一，一則無己。」（《二程集（上）·明道先生語》，頁 143）

以方外」概念可以與孟子集義養氣概念相通，所以他在另一段話中提出：「問，當用敬否？曰：敬是涵養一事。『必有事焉』，須用集義。只知用敬，不知集義，卻都無事也。」（《二程集（上）·伊川先生語四》，頁 206），說明若要從主體心境走向他者，不能只是持敬，其中還要願意進一步就現實事物尋得其理而謹慎實踐之，唯有如此才能達到理事圓融美而有光輝的大人境界。具體地說，唯有人心願意遵循內在之理而「順理而行」，義便自然體現，而且現實世界的建構溝通便成為可能。¹¹

我們順著伊川對義理的界定，我們大致可以從中瞭解到義理對於主體與他者世界連結之重要地位。而伊川這樣的觀點確實影響到了朱子以及他對門人的教化方針。比如針對前言所引內容：「醫家以不認痛癢謂之不仁，人以不知覺不認義理為不仁。譬最近」。（《二程集（上）·二先生語二上》，頁 33），朱子與弟子間有如下之討論：

問：「上蔡說仁，本起於程先生引醫家之說而誤。」曰：「伊川有一段說不認義理，最好。只以覺為仁，若不認義理，只守得一箇空心，覺何事！」（《朱子語類》，頁 2562）

另一段對話又有：

或問：「謝上蔡以覺言仁，是如何？」曰：「覺者，是要覺得箇道理。須是分毫不差，方能全得此心之德，這便是仁。若但知得箇痛癢，則凡人皆覺得，豈盡是仁者耶？醫者以頑痺為不仁，以其不覺，故謂之『不仁』。不覺固是不仁，然便謂覺是仁，則不可。」

¹¹ 不過，伊川另外對直內工夫也有一番肯定：「問人有專務敬以直內，不務方外，何如。曰：有諸中者，必形諸外，惟恐不直內，內直則外必方。」（《二程集（上）·伊川先生語四》，頁 185）伊川認為吾人若真能真切落實直內的工夫，其最終亦必能完遂外方之工夫，也就是內聖開外王的可能。

時舉（《朱子語類》，頁 2562）¹²

根據上段師生對話內容，我們可以發現朱子認定此篇內容為伊川所述，且關於仁之詮釋立場上，我們據此內容也可多少區分出明道與伊川學問之差異所在。由於朱子不喜歡明道至謝上蔡一系僅以覺訓仁的詮釋方式，所以藉由此段與弟子間「若不認義理，只守得一箇空心，覺何事」的對話，表明了朱子自身強調仁德成就之標準必須是在事上呈現而非停留在主體內在心理感受而已。朱子這樣的工夫實踐路徑，似乎區分了明道與伊川學問入手之細微差異所在。也就是說，我們若循著朱子的說法，伊川所強調「認義理」之修養工夫正是伊川居敬窮理最核心重要之結穴所在。

肆、當代學者對伊川義理概念之詮釋

承上所述，如果「認義理」在伊川的論述脈絡中是個關鍵，那麼此話之言說語境當該如何掌握？筆者認為在伊川論義言說中雖然有不少的詮釋觀點，但是就論述張力而言，伊川對孟子即命言義的詮釋內容或許可以作為我們理解伊川義理概念之重要觀察點。伊川說道：

賢者惟知義而已，命在其中。中人以下，乃以命處義。如言求之有道，得之有命，是求無益於得。知命之不可求，故自處以不求。若賢者則求之以道，得之以義，不必言命。（《二程集（上）·二先生語二上》，頁 19）

¹² 《朱子語類》程子門人。另外：《二程集（上）·河南程氏遺書》中有關二先生語之記載，有時我們無法確辨出其中語辭內容是出自何人。不過有時我們還是可以透過思維系統之比照或後世儒學大家的解釋以為參考。

在命限的現實處境中，君子無須憂心於現實際遇之好壞，重要的是在此環境下，君子應該要謹守認取的是義理之所在，唯有如此所謂正道自然可以掌握而得。順著伊川此思維脈絡，我們將視野轉至當代學者的詮釋觀點之上以為進一步分析。而就當代學者之研究成果來看，學術界一般認為唐君毅先生「即命見義」的觀點最能解釋孟子「義」概念之「求則得之，舍則失之」旨趣。唐先生認為：

如在環境之限制下求而不得，人亦不當枉道求得以違義。故此環境之限制，亦即命吾人之當有所不為者。由是而安於此限制，即是順受一天之正命而行義。夫然，故存心養性而行義達道之事，與受命立命之事，固為二義，一如純自內出，一如自外定；然此自外定者，亦正是吾人之義所當然。(2014：546)

另外唐先生又說：

自孟子之人性論系統言，則人之心官大體之「義」，在擴充存養之事上；人耳目之官之小體之欲，欲富欲貴之欲之「義」，則在寡欲有節上。故人於耳目小體富貴之欲，求而不得時，其不得，是即命見義。即命見義，而人乃能不為其所不當為，而即在「命之限制」上，見吾人之「義」之所存，與本心之性或吾人真正之所之性之所在，兼知吾人之緣耳目小體而求聲色富貴之欲之性，實非人之本心之性或真正之性之所在。(2014：546)¹³

唐先生認為義可以透過人在困境中堅持「為所當為」之道德情操而掌握。因為人在命限環境中內在之道德力量最能被逼顯出來，因此即命見義可以說是一種真切體現人心內在義理底蘊的最佳取徑。

¹³ 唐君毅《中國哲學原論》，收錄於《唐君毅全集》卷12。

當然除了唐先生之外，錢穆對於孟子義命之辨命題亦有所注意，我們可由他對伊川上述說法之補充，瞭解到他本人的詮釋立場：

此條（案：指前引註伊川）伊川辨義、命有極深意。中國人多信命，遂不求，然此乃中人以下事。少數賢者則主求之以道，惟不義則不取。今人則不信命，不尚義，遂多求，而離於道，此更要不得。今人有好言自由。遇不義寧退不進，寧捨不取，此亦我之自由。（中略）孔子亦言命，如曰：『五十而知天命』（中略）與伊川此條中人以下之言命不同。伊川謂不必言命，此非違孔子所言，則又當知。（1994：260）¹⁴

錢穆對於伊川詮釋孟子義命之辨的內容給予極大之肯定。錢穆認為命之概念有兩種：一種是受氣運變化影響而有順逆好壞之命，另一種則是聖人知天命之天命。前者受陰陽氣化影響所以有命限；後者屬天道生生之所與所以恆常而寶貴。顯然，錢穆認為伊川此處所論之命是就人間際遇而言，所以君子無須理會其中得失，因為在此命限之另一面還有高貴的義，義是內存於人心而普遍的道德價值，所以人人可以操之求之而自然合道。所以就錢穆而言，所謂「不義則不取」的行為就是孟子義利之辨之具體發揮，同時也是當今社會強調「自由」之真實義涵所在。

不過此種透過道德主體當下萃取精煉逼顯出的「義」，畢竟是在現實命限下所展現之內在超越性個人體驗，其指涉義涵雖與筆者前節討論「集義養氣」，強調浩然正氣養成來自於內心義理敬持之論述脈絡得以貫通呼應，但是可惜的是這些都必須透過個人切實道德實踐才能自明性地掌握。於是當我們試圖透過理性而追求普遍客觀對話可能之際，上述操作性說明並無法滿足所有的人，比如當我們問及伊川：「在天為命，在義為

¹⁴ 錢穆《宋代理學三書隨劄》，收錄於《錢賓四先生全集》第十冊。

理，在人為性，主於身為心，其實一也。」（《二程集（上）·伊川先生語四》，頁204）其中「在義為理」此種概念性論述該如何理解？這並不是僅僅透過個人道德實踐之操作性說明便得以清楚說明。鑑此，筆者認為我們必須再從道德實踐之另一側面，透過文本論述而將討論方向聚焦於天道性命議題之上，藉以顯明伊川義理概念所指涉之現實語境所在。錢穆認為：

顛主敬，頤格物，在學脈上仍是一事，並無二致。只顛把顛說的再補充了其向外的一面，所以說：「敬以直內，義以方外，合內外之道也」我們也可以說，性之理即義理。若用近人術語說，顛所欲窮者，仍是人文世界之理，即性理，或義理；而非自然世界之理，即專限於物理。（1994：90）¹⁵

錢穆首先強調二程兄弟學脈是一貫的，兩者論點之差異，大致在於伊川相較於明道於教學上進行了更多的擴充性說明。另外，錢穆也明確界定伊川所謂義理事實上就是性理的概念，而此線索著實幫助我們從原初的操作性說明討論導向普遍對話可能。

何以言之？首先我們分析上述「在義為理」一句，其位置被伊川擺在「在天為命」及「在人為性」之間。而針對此文脈關係之分析，我們得以確認伊川視「義」為介於「天」、「人」之間的一種存在，而此存在既然在天道之下、人性之上，可知義概念所指涉之範疇應該就是我們地球上所見之萬事萬物（天→地→人之結構）。進而由於義所對應之理又與命、性、心相貫通而有內在連結，所以此處義理並非指涉單一事物之理而是一具有普遍意義的先驗之理。由於伊川強調理一分殊，推測錢穆先生得以據此合理地認為，伊川所要窮盡的義理因非專指單一存在之物

¹⁵ 錢穆《宋明理學概述》，收錄於《錢賓四先生全集》第九冊。

理，所以它是一種人文世界意義下之理，必須透過人自身內在性理觀照所得出普遍存在之理。

不過，如果伊川所論義理即是性理的話，那麼此義理或性理是否也是心之理？此為伊川必須進一步回應的問題。因為單就伊川「在人為性」之後並未提出「在性為心」說法，顯然伊川對於心、性概念有所區別。牟宗三先生認為伊川雖肯認性即理，所以性理可通於義理，但是伊川認為心不等於性，所以心不等於理，於是牟宗三強調此種心性論立場即是二程學問差異所在。如果牟宗三所論中肯，那麼對照前節伊川強調義理內在於心之說，對於其中語意模糊或矛盾之處我們當該如何釐清分判？有待進一步討論整理。首先牟宗三針對伊川「敬以直內，義以方外，合內外之道也」一段提出以下說明：

若由經驗地直內之經驗的敬心說入，則落於集義上所說之義內，乃至「內外一理」，雖是道德意義的，卻亦仍是心理學地道德的。不但義心如此，即仁心、禮心、智心亦皆如此。蓋經驗的敬心亦可內發羞惡、惻隱、恭敬、是非，而著見於事，此亦是「合內外之道」，但卻是經驗地敬心之「合內外」，所謂「涵養久，則天理自然明」也。即依此義而說為「心理學地道德的」。此是從後天的敬心說，不是從先天的本心說，仍達不到孟子的程度。雖表面上有迫切之貌似，而本質上仍不同。蓋其道德力量既無必然的強度性，亦無普遍的穩固性，此則不可不知也。（1986：390）

就牟宗三的說法，伊川所掌握的孟子義內說雖然也屬於道德層次，但是卻是「心理學地道德」。牟宗三主要的觀點乃在於強調伊川所掌握到的義心或仁心等等都只是後天經驗而非出自先天本心而說，當然牟宗三之所以特別本心與後天經驗式認知心之差別，其主要原因在於牟宗三認

為認知心體系下所發出之道德力量沒有必然的強度而且也無普遍的穩固性。

不過相對於牟宗三哲學性批判分析，錢穆卻有不同的觀點。就筆者管見，錢穆主要以文獻佐證方法，認為伊川所掌握之義理乃透過「明睿所照」而非考索所得，故有其自在愉悅之處：

因周敦頤太極圖說，乃遠從自然界推演到人文界。而張載正蒙，二程也屢屢批評，總說其是「考索所得，非明睿所照」。換言之，則此等仍是「見聞之知」，而非「德行之知」。後人誤認所謂格物窮理者，也如他自己所看不起之所謂考索般，那就錯了。
(1986：91)¹⁶

如此一來，伊川的義理若是錢穆所認定為內心明照而來的德行之知，那麼此德行之知依理就不可排除具有本體發用之可能。¹⁷因為所謂「明睿所照」義涵是具有多種詮釋可能，而當我們依循目前對義理之「知」，轉而進一步分析義理之「行」的話，我們確實看到伊川強調義理操持過程中「道德心」的主導姿態。

義理與客氣常相勝，又看消長分數多少，為君子小人之別。義理所得漸多，則自然知得，客氣消散得漸少，消盡者是大賢。(《二程集(上)·二先生語一》，頁4-5)

¹⁶ 錢穆《宋明理學概述》，收錄於《錢賓四先生全集》第九冊。

¹⁷ 馮耀明認為：「伊川這種寂然不動的本心雖與明道、象山及陽明的心、性、理自一之心體並不一樣，只是一個合理、循性的心能、亦即一種能定、能止、能使物各付物或物來順應的心靈狀態或精神境界；但它卻是屬於形而上的項目，並不是形而下的心氣。」(1989：72)

伊川自身不僅強調「德行之知」與「見聞之知」的區別，¹⁸透過他對義理與「客氣」相勝之工夫論式說法，¹⁹可知伊川的義理概念的確具有很強的道德實踐意識。所以就伊川而言，所謂「認義理」之「認」就不應該只解讀為經驗考索地「認知活動」，而是對此由內發出之義理，在其無條件之道德律令認取下，勇敢而無私地付出行動。因而這是一種強大道德實踐力之發動，一旦真由內心發出，學者應該不至於有道德實踐力虛弱的問題。

不過誠如牟宗三所擔心者，伊川的實踐系統即便可能有相當強度而且也是道德性的，然而他不是透過本心而發，所以道德的「實踐必然性」問題便成為其中主要的難題。而上引伊川義理與客氣相勝之論述體例，或許便成為牟宗三刻意區分二程心性論縱貫與橫攝系統差異，並依此判斷伊川心非理立場，將使工夫實踐可能出現道德實踐力不足之佐證之一。牟宗三在《心體與性體》提到：

此言存誠存敬，其背景仍是就實然的心理學的心施以後天的振作、整肅、凝聚之工夫以貞定之。誠敬只是工夫字，即就振作、整肅、凝聚亦只是這實然的心之經驗地表現。其實處即是「動容貌，正思慮」。「但唯動容貌，正思慮，則自然生敬」。此即是「閑邪」。(中略)如此言「敬以直內」是由實然的心之經驗地表現為敬，即由此敬經驗地直此實然的心使之轉成道德的。常常如此，即曰涵養。若先言涵養，亦須用敬來涵養，亦即，若想涵泳滋長此敬，亦須誠敬、不放肆不懈怠也。此即「涵養須用敬」一語之

¹⁸ 伊川曰：「聞見之知，非德行之知。物交物則知之，非內也。今之所謂博物多能者是也。德行之知，不假聞見。」(《二程集(上)·伊川先生語十一》，頁317)

¹⁹ 此處伊川所使用客氣之概念應該是援用張載天地之性與氣質之性概念區別下，作為氣質變動不拘而有善惡之客氣概念。

意。涵養是涵養那「經驗地直內」之經驗的敬心也，不是如孟子之言存養，是存養那先天的道德本心也。(1986：386)

順者牟宗三的說法，如果伊川所言之心就只是「經驗地直內之心」，由於他是實然的心理學的心，所以其掌握之知或義理可能就不保證全然純粹無偏而道德實踐過程自然不能當下直貫而朗現。不過針對牟宗三這樣的觀點，我們另外提出錢穆對伊川：「欲知得與不得，於心氣上驗之。思慮有得，中心悅豫，沛然有裕者，實得也。思慮有得，心氣勞耗者，實未得也，強揣度耳」(《二程集(上)·二先生語二上》，頁16)所進行之詮釋，似乎還是可以看到錢穆對於伊川所掌握到的義理及其對應之實踐工夫有較積極之肯認：

揣度還是在聞見上求知，悅豫則在德行上真知。知之真得與不真得，便在這上分。「聞見之知」，物交物，引而愈遠，故覺心氣勞耗。「德行之知」，乃此心知得義理，義理即吾性分以內事，故覺中心悅豫。顛講「敬」要和樂，頤講「知」要悅豫，仍皆可自己體貼得。(1994：87-88)²⁰

「『德行之知』，乃此心知得義理，義理即吾性分以內事」，可知錢穆認為伊川所強調之知為德行之知，且掌握之德行義理乃依循性內本具之理而得，故無所勉強而心中能夠悅豫。如此看來，伊川的實踐系統的確不可視為心外之學而輕忽小看。不過話雖如此，即便伊川義理乃「明睿所照」而非考索認知而得，但是透過下文之分析，伊川之義理似乎真如同牟宗三所言般，非由道德本心直接發用掌握而是透過思之睿而達到。

²⁰ 錢穆《宋明理學概述》，收錄於《錢賓四先生全集》第九冊。

問：學何以至有覺悟處？曰：莫先致知，則思一日而愈明一日，久而後有覺也。學而無覺，則何益矣？又奚學為？思曰睿，睿作聖。才思便睿，以至作聖，亦是一個思。故曰：勉強學問，則聞見博而智益明。（《二程集（上）·伊川先生語四》，頁186）

伊川認為人要有覺悟必須先行致知，而致知的實際活動就是「思」，透過思明而覺不僅可以達至睿，最後也可成為聖人，所以單就伊川：「才思便睿，以至作聖，亦是一個思。」（《二程集（上）·伊川先生語四》，頁186）²¹一句可知，伊川強調義理乃「明睿所照」而來之說，事實上便是透過思之明睿而覺之過程，而此實踐路徑可說是伊川居敬窮理以作聖的真實義涵。而錢穆本人確實也曾經引用過上引文內容並說明伊川「並不推本到『良知』」，（1994：86）²²因此我們可以確定錢穆與牟宗三一一樣，兩者皆認為伊川將認義理之重點擺在「思」處作工夫。只不過牟宗三認為伊川之心既然不等同於性，所以「思睿作聖」路線便無法直接由良知發用，故只能為意志他律之第二義存在；至於錢穆則以道德教育角度，接受朱子「明道宏大，伊川親切」。（1994：83）²³說法，認為二程學脈實則一致，唯不同者在於伊川對於實際問題有較親切指導。這是值得注意之處

²¹ 另外伊川亦言：「思曰睿，思慮久後睿自然生。若於一事上思未得，且換別一事思之，不可專守著這一事。」（《二程集（上）·伊川先生語四》，頁186）

²² 錢穆《宋明理學概述》，收錄於《錢賓四先生全集》第九冊。

²³ 就字義，我們大概可知朱熹所謂「宏大」是普遍原則，「親切」是將普遍原則於以個體化實踐，錢穆認為：「穎之教人，側重在如何修養自己的心，頗對此極多闡述，更添進許多實際的治學方法，教人如何獲得知識。」因此在錢穆來看，伊川與明道之學問並無二致，他認為伊川只是在個體化指導上更用心一些。參錢穆《宋明理學概述》，收錄於《錢賓四先生全集》第九冊。

肆、天仁地義視野下之實踐性展開

透過上節討論，我們發現錢、牟對伊川工夫論之不同定位，主要在於心性論立場差異所產生對「思睿作聖」系統之評價高低。換句話說，「思」究竟只是牟宗三界定的氣心活動，還是錢穆肯認其與本體活動有密切之關係，此關係到討論伊川工夫論之際，評斷其學術地位之高低問題。鑑此，筆者認為有必要再回到伊川文本言說以求進一步解答：

然者何以窒其欲？曰思而已矣。學莫貴於思，為思為能窒欲。曾子之三省，窒欲之道也。（《二程集（上）·伊川先生語十一》，頁319）

由引文內容可知，伊川所論之「思」不僅具有明睿照物義涵，更根本地說，「思」在伊川而言更是一種反躬自省不憚於心之活動。伊川透過內省之反思過程，最終達到窒欲而明睿顯理之目的，故在概念上來界定伊川此處所言之義理，便可再次確定此義理為性分之事，且為先驗演繹而來。如此一來，我們可知伊川所謂「認義理」雖非明道天人一本不分主客之圓教，但伊川求義理於心且透過思之明睿以達到無私大公之格局，或許我們也可以據此而說，伊川實踐系統具有道德的形上學基礎而頗具高度。而此種學術進路，相對於明道強調仁學之普遍性原則，伊川更是著重在地義之個體化原則。也就是說，地義是在天仁之涵容下保證其個體性之形上內涵。因此即便伊川談得是義理或事理，但其中事實上都是有道德的形上基礎存在。因此筆者依此視點，認為有必要將探討形式由思想史討論轉向哲學概念之分析以求得伊川義理概念之哲學意涵。近年牟宗三重要弟子楊祖漢對伊川有類似相關的同情性理解：

依康德的分析，自由與無條件的實踐法則是互相函蘊（李秋零譯「互相回溯」）的，即無條件的實踐法則涵不受其他因素影響，自我立法之自由意志；而由於自由並不是無法則，自由意志所依的法則是其自己給出的，且只涵可普遍立法之形式，不能有任何質料，故只能是一無條件的實踐法則。由此可證法則與自由是相涵的，此義十分重要，因若此說可通，則人通過對道德法則的瞭解（當然必須是正確而深切的瞭解），便會要求自己純依理（只因理之故）而行，此時之心應便是心理為一的，或可說此即是自由意志。（中略）若此義成立，即不管是從自由意志或從無條件的實踐法則（即道德法則）來開始作分析或思考，都會預設對方。依是則以心即理或以義利之辨言儒學的第一義，意義雖有不同，但其實相涵相通。若可相通，則兩者雖說法有不同，都可以是儒學的第一義。既是如此，程朱、陸王二系便可以相通或甚至相涵的兩個儒學理論。（2018：59）

引文後段，楊祖漢總結式地認為：「不管是從自由意志或從無條件的實踐法則（即道德法則）來開始作分析或思考，都會預設對方。依是則以心即理或以義利之辨言儒學的第一義，意義雖有不同，但其實相涵相通。」（2018：59）對此說法，盧雪昆曾在相關文章中提出反駁而認為：「朱王二系有自律他律的不同」（2017：11），所以不能透過康德自由與法則的互涵概念分析而給出程朱、陸王之會通。對於盧雪昆之質疑，楊祖漢則又另闢專文以為回應終而結束此論爭。（2019：10-25）對於兩位學者之論辯，筆者認為盧雪昆的說法可說是牟宗三論點之再強化，有其論述強度。但是就牟宗三將程朱系統判為「意志他律」說法本身，在西方哲學脈絡來看，事實上也是有討論空間，因此反觀楊祖漢適時回應時

代脈動而提出二系會通，反而可視為牟宗三哲學的活化而注入宋明理學研究新契機。而此種重構牟宗三哲學的哲學論辯，近年也有趨於活耀之趨勢，比如針對牟宗三將伊川所重視之知覺視為氣心活動之觀點，馮耀明有不同之看法：

伊川這種寂然不動的本心雖與明道、象山及陽明的心、性、理自一之心體並不一樣，只是一個合理、循性的心能、亦即一種能定、能止、能使物各付物或物來順應的心靈狀態或精神境界；但它卻是屬於形而上的項目，並不是形而下的心氣。(1989：72)

馮耀明認為伊川之心知活動概念雖然與陸王不同，但是其能定、能止、能使物各付物或物來順應的心靈狀態或精神境界不應該屬於形而下之氣心，反而應該歸屬於形而上的項目。如此觀點對於支持楊祖漢論證伊川成德之教亦可為儒學第一義之講法提供強而有力之佐證。除此之外，新生代學者黃瑩暖也試圖從「心之知覺」以及「知覺是智之事」角度探討朱子「心」具有道德動能之可能。(2015：57-86) 因而我們也可在程朱同系基礎下據此推論得知，伊川所強調的心之知覺，也可能因著學界重新對朱子心知概念層級之提升，間接推知伊川心知活動具有道德實踐力之可能。換句話說，就黃瑩暖的立場來看，伊川思睿作聖系統事實上也可能視為與四端本體相關之「智」的形上實踐系統（此部分須另闢專文討論）。

透過以上幾項佐證簡例可知，楊祖漢強調伊川成德進路，雖非陸王心即理、致良知之實踐形式，但是伊川強調透過誠敬反省或思之明睿所掌握之義理，亦可作為孟子義利之辨中支撐學者實踐無私大公（康德之無條件律令）之指引所在。而此種進路與陸王由本心良知而發之自由意

志進路，就結果上皆可以是儒學第一義而可以會通。²⁴最後筆者再引述楊祖漢分析王學流弊原因以強化目前所得結論之合理性：

從自由意志開始也自然會回到對道德法則作充分瞭解。象山、陽明的立大本、致良知之說，也就是從意志自由開始來理解或體會無條件的實踐，應當也回頭對心即理中理的意義作充分的展示。然而在這一要求上，就可以看出陸王對於道德法則的全幅內容之展示，恐怕並不足夠。或並非不足夠，而是他們對於道德法則的內容的分解，被他們所強調的立大本、求放心、致良知之為首要工夫之義所掩蓋。或由於要扭轉朱子心、理為二的形態，強調了此心此理當下呈現，而且是一切道德行為的根源，因而輕忽了對於理的內容的展示。尤其順著陽明學發展的王龍溪、周海門，強調良知的自然無欲、知而無知，心意知物是一，強調了非分解的境界，對於道德法則本身的意義欠缺分解的說明，這恐怕就是王學所以會有末流弊病的緣故，即如果從自由意志開始，而不能回歸到對道德法則的分析與肯定，就會在實踐上流於蕩越。（2019：14）

楊祖漢認為王學流弊的主因在於對道德法則本身的意義欠缺分解的說明，因此伊川思睿作聖的進路反而在積極肯定道德法則分析特質下，重新被賦予其工夫實踐之客觀價值。且藉由程朱學術評價之上調，我們看待伊川義理概念之際則有更舒坦之理解。尤其當我們重新回到伊川強調「不知覺」、「不認義理」為「不仁」的實踐語境中作思考，我們便會

²⁴ 我們發現伊川所強調心之知覺與義理呈現是同時存在而非獨存的，而且此種知覺與義理具現的致知結果最終呈顯出楊祖漢「心理為一」之大公無私仁道境界之展現，而此即是伊川強調「知覺」與「認義理」及「仁」道之邏輯關係所在。

發現此種體認義理以檢視仁體的實踐方法，事實上就是一種對道德法則分析及實踐的過程，而楊祖漢認為此實踐可對應於孟子「義利之辨」且為儒學第一義之成聖工夫。

如此一來，伊川「不認義理為不仁」一句不但豐富了「義利之辨」之論述格局，藉由對義理普遍客觀性認取之強調，落實了孟子、周敦頤以來「思睿作聖」之實踐內涵。朱子說「明道宏大，伊川親切」此句「親切」便是對伊川強調由個體化尋求普遍義理進路所表達的一種肯認。而朱子這樣的觀察，的確也可在以下引文中看到入手工夫之兩種發展特色：

去氣偏處發，便是致曲。去性上修，便是直養。然同歸於誠。（《二程集（上）·二先生語六》，頁82）²⁵

因此就目前一般看法，即便明道比較強調于性上直養下工夫，而伊川則於氣偏致曲處求分曉，然不管由何處入手，兩者皆可以達致誠的形上領域，因此也都可以成就儒學的終極價值。於是在此認知下，我們接著分析伊川以下內容：

人多思慮不能自寧，隻是做他心主不定。要作得心主定，惟是止於事，為人君止於仁之類。如舜之誅四凶，四凶已（一作他）作惡，舜從而誅之，舜何與焉？人不止於事，隻是攬他事，不能使物各付物。物各付物，則是役物。為物所役，則是役於物。有物必有則，須是止於事。（《二程集（上）·伊川先生語一》，頁144）²⁶

²⁵ 另外關於「氣偏勝處發」之解釋，在同卷前條對話中亦提及：「人自孩提，聖人之質已完，只先於偏勝處發。或仁，或義，或孝，或弟。」（《二程集（上）·二先生語六》，頁81）。我們檢視標註處「或仁、或義...」之說，便說明二程並不反對由單一仁或義之氣偏處進行工夫實踐，而此即是楊祖漢認為由義理之無條件律令實踐義可以成德之佐證所在。

²⁶ 「為人君止於仁」，可見伊川認為仁義是有分別的，仁是普遍原則，義是仁之個體化原則。

由此可知，伊川認為一般人若要心思安定作主，最重要地就是要止於事，而就伊川而言，若要使物各付物而役物，則要掌握事物之義理，唯有如此才能止於事而義方外。伊川提到：「知止則自定，萬物撓不動，非是別將箇定來助知止也」（《二程集（上）·二先生語二上》，頁30）可知，掌握到事物之義理以物付物便是伊川良止工夫之關鍵所在。

然而話說回來，我們又要透過怎樣的方法才能真切地掌握到義理？關於這個問題，伊川雖然曾對《易傳》「敬以直內，義以方外」進行「敬只是持己之道，義便知有是有非」（《二程集（上）·伊川先生語四》，頁206）的解釋，以說明敬並不能提供義之確切內容。但是他在其它文本中卻也提到：「問：人有專務敬以直內，不務方外，何如。曰：有諸中者，必形諸外，惟恐不直內，內直則外必方。」（《二程集（上）·伊川先生語四》，頁185）所以就伊川而言，若真能老實作持敬工夫，最終也是可以達到義之方外結果。²⁷如此一來，當筆者整理伊川前後兩文本的語意邏輯，我們大致可以知道，持敬在伊川而言雖不直接提供義理之實質內容，但是持敬卻似乎可以間接作為顯明義理之際重要的支撐。何以見之，我們借用馮耀明的講法以為說明：

敬乃是意志凝聚的心靈活動，目的在使心處於虛一自主的在中狀態，不為外誘。這與注意力集中的問題是不相干的。認知活動也許要有集中的注意力以助成之，卻不必要涵養一不為外誘而虛一自主的心靈狀態。二程共許的「定」、「止」、「無我」、「兩忘」、「正心」、「持志」、「不動心」、「不累心」、「不繫於心」、「不役於物」、「不役其知」、「物各付物」、「以物待物」、「物來則知起」、「物來

²⁷ 林永勝認為：「『敬以直內』是指內在的修養，二程用主敬、涵養之說以詮釋之，這是內教的部分。『義以方外』是指政治、倫理之事，二程另外提出窮理之說，這是外教的部分」。（2015：103）

順應」及「萬物皆備於我」等觀念，都是環繞敬守此心而說的形容詞。(1989：75)

馮耀明認為「敬」與注意力集中問題不相干，他認為：「敬乃是意志凝聚的心靈活動，目的在使心處於虛一自主的在中狀態。」關於此說法是否合乎明道誠敬工夫的深義，可有討論之空間。但就伊川理論系統而言，「在中」之說的確是合乎伊川思維的，因而此觀點的確幫助我們了解到伊川持敬工夫並非氣心而可視為本體活動之類型。另外值得注意的是，馮耀明認為伊川的敬是使心處於不為外誘而虛一自主的在中狀態，若果真學者能夠落實持敬而處於寂然不動的「在中」狀態，那麼喜怒哀樂愛惡欲七情便歸于寂，七情不妄動則心自能明通。因此我們可據此推論伊川所謂義理為「明睿所照」之說，其明睿狀態應該就是在持敬工夫下自然呈顯而被自覺掌握的。其實踐邏輯關係如下簡圖所示：

敬→在中→明睿→義理

不過話雖如此，就工夫實踐普遍操作上，一般人並非如聖賢般輕易就可達到虛一自主的在中狀態（敬以直內），因此要如何常保持敬的心境？前引伊川「思為能窒欲」，以及二程所共許的「節嗜欲，定心氣」（《二程集（上）·二先生語六》，頁81）觀點雖然在概念轉化上皆可視為伊川強調節欲、窒欲以保敬心的前階指導，²⁸但就文本依據上，以下引文最可表示上述伊川主敬工夫之實踐結構：

閑邪則誠自存。……閑邪更著甚工夫？但惟是動容貌，整思慮，

²⁸ 伊川此種藉由省身或節制慾望以貞定心氣的教法，事實上也可以說是對周敦頤「一者，無欲也，無欲則靜虛，動直，靜虛則明，明則通；動直則公，公則溥。明通公溥，庶幾乎」（《通書》·聖學第二十）無欲主靜思維的具體展開。其中伊川「窒欲」之明照義理是開展周敦頤靜虛明通之實例，「節欲」之主敬定心是推進動直公溥之無條件律令之原始動力。

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。（《二程集（上）·伊川先生語一》，頁 149）

伊川提出「動容貌，整思慮」則可以自然生敬之重要思維線索。至於我們如何理解所謂動容貌，整思慮的工夫指涉。根據筆者拙著研究得知，此句話事實上就是對《中庸》「齋莊中正，足以有敬」的宋代版詮釋。（黃崇修，2018：44-45）其中「整思慮」就是省思改正心念之邪闕而歸於性之中，「動容貌」則是透過矯正四體之非禮而歸於心之正，此中正之道不僅是對周敦頤欲動情熾議題之回應，其義涵亦可見於張載〈中正篇〉，及回溯至《管子四篇》中靜形正格局。所以就工夫實踐邏輯來看，「中靜形正自然生敬，敬則誠在其中」可視為伊川成聖工夫的內在實踐結構。伊川「中正而誠，則聖矣」是對此正心養性工夫，透過中正以達誠敬的實踐邏輯進行總結性說明：

聖人可學而至與？曰：然。學之道如何？曰：天地儲精，得五行之秀者為人。其本也真而靜，其未發也五性具焉，曰仁義禮智信。形既生矣，外物觸其形而於中矣，其中動而七情出焉，曰喜怒哀懼愛惡欲。情既熾而益盪，其性鑿矣。是故覺者約其情使合於中，正其心，養其性，故曰「性其情」。愚者則不知制之，縱其情而至於邪僻，牾其性而亡之，故曰「情其性」。凡學之道，正其心，養其性而已。中正而誠，則聖矣。（《二程集·顏子所好何學論》，頁 577）

藉由上引內容分析以及本文章節推論結果可知，伊川成聖工夫確如朱子、錢穆所言，相較於明道有較親切之指導。兩者學脈雖然一致但明道歸萬殊於仁理之中，因此強調識仁誠存便可成德入聖；而伊川則強調天理遍存萬殊之中，²⁹故提出居敬窮理工夫，試圖透過孟子義利之辨（無條件律令實踐）而敞開一扇人人可行的成聖之道。而且在此實踐過程中，伊川又正視人生所謂氣質偏勝問題，務實地以中正之道架構出誠敬成德之重要支撐：

中正→敬→誠→仁→明睿→義理³⁰

因此當我們回過頭來重新看待「不知覺、不認義理為不仁」這句話，便可以知道，牟宗三判定此語為明道所出雖有其理，但是透過我們層層對伊川義理之實踐性概念分析，上表所展示伊川的工夫實踐結構，事實上也可以作為朱子或錢穆視此段話為伊川所出之佐證所在，而錢穆一貫地對於伊川思想給予高度肯定，其學術貢獻亦可在此處窺得一二。

伍、結論

筆者以周敦頤「聖人定之以中正仁義」為定止系列探討命題，最終鎖定伊川「不認義理為不仁」之義理概念，進行縱向及橫向之哲學性探

²⁹ 比如伊川解釋浩然之氣之天道性質時便引用地道之坤掛以協助說明。由此可知，伊川論述天人之學時，並不以明道天人一本立說，而是以類似《管子四篇》「中靜形正，天仁地義」格局分說仁義：「浩然之氣難識，須要認得。……若要見時，且看取地道。坤六二，直方大，不習無不利。」（《二程集》（上）·伊川先生語一），頁170。）

³⁰ 經由筆者對伊川文本分析而出的實踐邏輯，在戴景賢的分析中也點出伊川強調「誠」、「明」之外，亦具有「敬」、「義」夾持之實踐工夫要求：「依伊川說，則性無內外，而心有內外，物、我雖一理而備於我，若求之性理之外，則一草一木皆有理，亦須察；『物』無分『外物』，抑『性分中物』，皆是『我』之心識所面對之對象。由此一觀點推衍，所謂『工夫』，不唯『明』、『誠』應兩進，『敬』、『義』亦須夾持。」（2015：254）

討。本文首先針對孔、孟、伊川等言論進行爬梳，掌握到伊川所言義理即是性理而且內存於心，所以心所知覺之對象，不是外在之物理而是人人心中心本具之義理。

就伊川而言，對於心中義理不斷反省體悟的過程就是「思」，而思之過程若要是由「常知走向真知」³¹，其先前條件就是要透過「明睿所照」而得，因為唯有學者進入此狀態才能保證此時認義理具有實踐無私大公之道德高度。就楊祖漢而言，此無私大公之德即是對於康德所謂無條件律令之實踐，因為此種無條件的工夫實踐，事實上如孟子義利之辨同樣具有道德價值，所以即便伊川入手工夫與陸王心即理的自由意志進路不同，但皆可判為儒學第一義之實踐系統。

鑑此，筆者分析錢穆援用朱子「明道宏大，伊川親切」之說，推知明道以宏大之普遍性原則、彰顯仁學之普世價值、伊川則以親切指導之事理反思、強化心知體悟義理的實存操作。也就是說，就義理分解而論，伊川義理之普遍性除了將明道所強調之仁體內容落實到個體實踐之外，他更務實地建構出「中正→敬→誠→仁→明睿→義理」實踐系統，此系統是從明道識仁圓教系統分出的具體展現，所以在錢穆而言，伊川義理以仁為本而具體化仁之普遍性，故明道與伊川學脈本是一致而入手不同。

反之，由於牟宗三強調明道仁學與伊川義理學問特質間的斷裂性，所以在「不認義理為不仁」一句可以反推出「體仁→認義理」的邏輯思惟下，牟宗三據此判定此句應為明道所言。然而，且不論「不認義理為不仁」一句為誰所言，就楊祖漢成功地致力於融通程朱、陸王之儒學地

³¹ 程子云：「真知與常知異。常見一田夫，曾被虎傷，有人說虎傷人，眾莫不驚，獨田夫色動異於眾。若虎能傷人，雖三尺童子莫不知之；然未嘗真知！真知須如田夫，乃是。故人知不善而猶為不善，是亦未嘗真知；若真知，決不為矣！」（《二程集（上）·二先生語二上》，頁16）

位來看，由於兩套系統皆可推出仁具有蘊含義理的邏輯關係，所以錢穆或牟宗三的說法皆有其合理性存在而無須過度爭辯。

最重要的是，透過本文對伊川義理實踐性義涵之展開，我們發現不管是明道或伊川的實踐系統中，不忍人之仁心都可以作為實踐義理之際道德實踐力根源，因此韋政通將明道仁學視為仁義二分而失去犧牲承擔、捨身取義的質疑在此認知下便不具意義。也就是說，不論明道或伊川之工夫實踐，學者只要能夠真誠體現仁心，事實上其實踐結果已經蘊含義理之掌握，而義理之掌握同時順引了仁之道德實踐力之指涉方向，從而義理與道德實踐力在一體實行之現實處境中自然展現出大勇之精神格局而臨事不動心。

伊川言：「知止則自定，萬物撓不動。」（《二程集（上）·二先生語二上》，頁 30）我們透過伊川義理實踐性之展開，看到伊川所強調之認理實踐，著實在定止工夫命題上扮演著重要之角色。

參考文獻

一、古籍

- 荀子（周）。《荀子》（臺北：臺灣商務印書館，1983）。
- 周敦頤（宋）。《元公周先生濂溪集》（湖南：湖南省濂溪學研究會整理，2006）。
- 程顥、程頤（宋）。《二程集》（北京：中華書局，2012年）。
- 朱熹（宋）。《朱子語類》（台北：文津出版社，1986年）。
- 《四書章句集注》（台北：大安出版社，1996年）。
- 孫希旦（清）。《禮記集解》（台北：文史哲，1990）。

二、現代資料

- 牟宗三（1986）。《心體與性體》。台北：正中書局。
- 林永勝（2015）。〈作為樂道者的孔子：論理學家對孔子形象的建構及其思想史意義〉，黃俊傑（編），《東亞視域中孔子的形象與思想》，頁 83-128。臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 韋政通（2005）。《中國思想史》。台北：水牛圖書。
- 唐君毅（2014）。《唐君毅全集》卷 12。台北：台灣學生書局。
- 陳立勝（2011）。《「身體」與「詮釋」：宋明儒學論集》。臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 馮耀明（1989）。《中國哲學的方法論問題》。台北：允晨。
- 黃崇修（2018）。〈《太極圖說》「中正」概念之工夫實踐還原——以《管子》中靜形正言說為核心〉，《國立臺灣大學哲學論評》，56：39-87。DOI: 10.6276/NTUPR.201810_(56).0002

--- (2020)。
〈論程明道識仁言說之實踐性義涵：「中正而誠」視野下之還原與展開〉，《國立政治大學哲學學報》，44：67-118。DOI: 10.30393/TNCUP.202007_(44).0002

黃瑩暖 (2015)。
〈從「心之知覺」論朱子之「心」的道德動能——從「知覺是智之事」談起〉，《國文學報》，57：57-86。DOI: 10.6239/BOC.201506.03

楊祖漢 (2018)。
〈程朱、陸王二系的會通〉，《當代儒學研究》，24：頁數 47-68。

--- (2019)。
〈再論程朱、陸王二系的會通〉，《杭州師範大學學報》，5：10-25。

盧雪昆 (2017)。
〈就對「思辨於成德是否必要」之論題的質疑作幾點說明〉，《鵝湖月刊》，509：6-12。

錢穆 (1994)。
《錢賓四先生全集》。台北：聯經

戴景賢 (2015)。
〈論二程之思想史地位與其論述所產生之哲學導引〉，《文與哲》，27：229-279。