

世界哲學家叢書

程顥·程頤

李日章 著

傅偉勳 / 韋政通 主編

東大圖書公司 印行



世界哲學家叢書

程顥·程頤

李 日 章 著

東大圖書公司印行

行政院新聞局登記證 版臺字第〇一七九號

中華民國七十五年十月初版

◎ 程 顥 · 程 頤

基本定價叁元壹角壹分



作者 李 日 章
行人 劉 仲 文
版者 東大圖書股份有限公司
經銷 三民書局股份有限公司
刷所 東大圖書股份有限公司

臺北市重慶南路一段六十一號二樓
郵撥：〇一〇七一七五——號

「世界哲學家叢書」總序

本叢書的出版計劃原先出於三民書局董事長劉振強先生多年來的構想，曾先向政通提出，並希望我們兩人共同負責主編工作。一九八四年二月底，偉勳應邀訪問香港中文大學哲學系，三月中旬順道來臺，即與政通拜訪劉先生，在三民書局二樓辦公室商談有關叢書出版的初步計劃。我們十分贊同劉先生的構想，認為此套叢書（預計百冊以上）如能順利完成，當是學術文化出版事業的一大創舉與突破，也就當場答應劉先生的誠懇邀請，共同擔任叢書主編。兩人私下也為叢書的計劃討論多次，擬定了「撰稿細則」，以求各書可循的統一規格，尤其在內容上特別要求各書必須包括（1）原哲學思想家的生平；（2）時代背景與社會環境；（3）思想傳承與改造；（4）思想特徵及其獨創性；（5）歷史地位；（6）對後世的影響（包括歷代對他的評價），以及（7）思想的現代意義。

作為叢書主編，我們都了解到，以目前極有限的財源、人力與時間，要去完成多達三、四百冊的大規模而齊全的叢書，根本是不可能的事。光就人力一點來說，少數教授學者由於個人的某些困難（如筆債太多之類），不克參加；因此我們曾對較有餘力的簽約作者，暗示過繼續邀請他們多撰一兩本書的可能性。遺憾

2 程顥、程頤

的是，此刻在政治上整個中國仍然處於「一分为二」的艱苦狀態，加上馬列教條的種種限制，我們不可能邀請大陸學者參與撰寫工作。不過到目前為止，我們已經獲得八十位以上海內外的學者精英全力支持，包括臺灣、香港、新加坡、澳洲、美國、西德與加拿大七個地區；難得的是，更包括了日本與大韓民國好多位名流學者加入叢書作者的陣容，增加不少叢書的國際光彩。韓國的國際退溪學會也在定期月刊「退溪學界消息」鄭重推薦叢書兩次，我們藉此機會表示謝意。

原則上，本叢書應該包括古今中外所有著名的哲學思想家，但是除了財源問題之外也有人才不足的實際困難。就西方哲學來說，一大半作者的專長與興趣都集中在現代哲學部門，反映着我們在近代哲學的專門人才不太充足。再就東方哲學而言，印度哲學部門很難找到適當的專家與作者；至於貫穿整個亞洲思想文化的佛教部門，在中、韓兩國的佛教思想家方面雖有十位左右的作者參加，日本佛教與印度佛教方面却仍近乎空白。人才與作者最多的是在儒家思想家這個部門，包括中、韓、日三國的儒學發展在內，最能令人滿意。總之，我們尋找叢書作者所遭遇到的這些困難，對於我們有一學術研究的重要啓示（或不如說是警號）：我們在印度思想、日本佛教以及西方哲學方面至今仍無高度的研究成果，我們必須早日設法彌補這些方面的人才缺失，以便提高我們的學術水平。相比之下，鄰邦日本一百多年來已造就了東西哲學幾乎每一部門的專家學者，足資借鏡，有待我們迎頭趕上。

以儒、道、佛三家為主的中國哲學，可以說是傳統中國思想與文化的本有根基，有待我們經過一番批判的繼承與創造的發

展，重新提高它在世界哲學應有的地位。為了解決此一時代課題，我們實有必要重新比較中國哲學與（包括西方與日、韓、印等東方國家在內的）外國哲學的優劣長短，從中設法開闢一條合乎未來中國所需求的哲學理路。我們衷心盼望，本叢書將有助於讀者對此時代課題的深切關注與反思，且有助於中外哲學之間更進一步的交流與會通。

最後，我們應該強調，中國目前雖仍處於「一分為二」的政治局面，但是海峽兩岸的每一知識份子都應具有「文化中國」的共識共認，為了祖國傳統思想與文化的繼往開來承擔一份責任，這也是我們主編「世界哲學家叢書」的一大旨趣。

傅偉勳 韋政通

一九八六年五月四日

自序

在若干年前，筆者曾有機會在哲學系講授中國哲學史與宋明理學，發現現在的學生仍然對中國傳統的學術抱有相當的好奇心，只是被它艱澀的文字和醜怪的外貌弄得倒了胃口。當時便深深覺得：除去上述文字上的障礙，而把隱藏在它醜怪外貌下的真實智慧揭示出來，乃是這一代講授中國哲學者無可逃避的責任。不久因故離開了教書崗位，便本着這個宗旨，把數年間講習的心得撰成《中國哲學現代觀》一書，交由三信出版社出版。而在此之前，為了教學的方便，原已陸陸續續寫成了一系列有關宋明理學的論文，這時，也便趁機予以結集出版，題為《宋明理學研究》。以上這些文字，都是在前述自覺下撰寫出來的東西。

這次承蒙韋政通先生厚愛，有機會為三民書局撰寫「世界哲學家叢書」中的《程顥、程頤》一書，筆者在從事這件工作時，仍然本着歷來一貫的宗旨，希望在本書中能夠做到以下幾點：

1. 以現代人熟悉的觀念來陳述二程的思想內容。
2. 以現代哲學與人文學科的知識來闡述二程所要解決的問題，以及它對我們的意義。
3. 為「理學」在現代學術文化中定位。
4. 以批判的眼光檢討二程思想之得失。
5. 指出這思想對現代世界的價值。

書中論述二程「本體論」、「心性論」與「修養論」的三章，

2 程顥、程頤

是修訂與擴大上述《宋明理學研究》有關的三篇文章而成，文字上雖有若干雷同之處，但細心的讀者一定可以看出內容已經有了很重大的更動。其他各章，則都是第一次與大家見面，但願多少有助於對二程之生平與思想的了解。

離開學院已有多年，為了生活已經許久沒有時間與心情從事學術研究，本來是沒有資格來參與這件工作的。好在這並不是一本嚴格的學術著作，因此儘管心裏有愧，還是厚着臉皮把它寫了出來。至於以後將會遭到怎樣的批評與責難，只好暫時不去管它了。

李 日 章

民國75年7月於臺北寓所

序 論

一、「理學」是什麼？

我們要研討二程之學，首先就應該了解它究竟是一門怎麼樣的學問。二程之學，是理學之一支。那麼，理學是怎麼樣的一門學問呢？我們說，理學主要是一門「成德之學」。所謂「成德之學」，就是以成就人之德行爲目的的一門學問。這門學問，固然是道德哲學，但並不止是道德哲學，因爲它還包括形上學在內。這門學問，固然講求學理，却不僅講求學理，因爲它還講求實踐。總之，它是一個很巧妙的混合，也是一個很完備的混合。這種學問，帶有很強烈的中國特徵，可以說是中國所特有的。它裏面，學問與道德一貫，知與行合一。

這門學問，如果拿來跟西方現代學術做個比較，它的特點就可以更清楚地顯現出來。依西方現代學術的分類，不但學 (science) 與術 (art) 是分開的，知識與實踐更是分開的。但在理學中，不但含有形上學、道德哲學等等理論學說 (學)，而且含有修養方法 (術)；理學家不但把形上學、道德哲學等當作知識而傳授給

2 程顥、程頤

學生，而且對學生施以道德訓練，指導他們實地從事誠意、正心、遷善、改過等道德修養。所以理學家所辦的書院或講堂，並不僅是有如現代的學院，更是有如現在的訓練場：它兼以上兩者於一身。

這還就它是一門「成德之學」而說的。而事實上，它猶不止是一門「成德之學」。它除了是一門「成德之學」之外，又兼為「治國之學」。因而，它除了包含上述的道德哲學、修養方法等等學術之外，且含有社會哲學、政治哲學、法律哲學、乃至統治方術、婚喪禮制等等。所以這門學問又是很龐雜的。

「成德之學」，雖然建立於孔子之手，但「成德之學」在先秦的儒學中，還只是居於從屬地位，而且尚未臻於成熟。先秦儒學（或稱原始儒學）之主體，乃是「外王之學」。「成德之學」屬於「內聖之學」；在先秦，它是「外王之學」的附庸。蓋先秦儒門之教育，基本上乃是一套政治人才的養成教育，以訓練治國之才為其要務。這可以從孔門弟子之分科（德行、政事、文學、語言）看得出來，也可以從鄒魯摺紳先生之「儒術」內容（詩、書、禮、樂）看得出來，更可以從孔門弟子之前來「學干祿」一事看得出來。

就儒術之內容——詩、書、禮、樂——來說。禮，固然是各種禮節、儀式，更是一套以「封建制度」、「井田制度」、「宗法制度」為基礎的行為規範。樂，也不是單純供人欣賞的一種藝術品，它勿寧更是一項促進社會和諧的工具。所謂「禮以別異，樂以和同」，禮的功能，在區別別人與人之間的尊卑、親疏，以「定上下之分」；樂的功能，則在使同一團體中身份與地位各異的人行為協調配合，以臻於和諧的境地。所以禮與樂自有其重大

的社會與政治功能。書，是政治的文獻。其與政治的關係，是勿庸贅言的。詩，「可以興，可以觀，可以羣，可以怨；邇之事父，遠之事君；多識於鳥獸草木之名。」^①雖然也有「多識於鳥獸草木之名」的功能，但最根本的作用，仍在於增進「事父」、「事君」之能力。所以說「誦詩三百，授之以政，不達，使於四方，不能專對，雖多，亦奚以爲？」^②由此可見，學詩仍然是爲了從政。「文學」、「語言」的情形，也是一樣。所以儒家的學術乃是問政的學術。

這原是很自然的，因爲在孔子以前，中國社會，乃是一個「貴族專政」的社會，也只有貴族才能受教育——當時甚至只有「官學」，而無「私學」。在這麼一個情況之下，教育之內容，自是專爲貴族而設計的。而貴族是不事生產的；治理國家，便是他們的工作。因此，教育理所當然地以培養政治人才爲唯一要務。春秋以後，雖然「文化下移」，開始有「私學」出現於民間，庶民逐漸有受教育之機會。但「私學」的內容和目的，仍然與「官學」沒有兩樣，還是限於培養政治人才。不要說在先秦時代情形是如此，就是到了滿清末年，情形也差不了多少。我們現在在中國所看到的普及教育（國民教育）與職業專科教育，都是在民國成立前夕，飽經西潮沖激之後，才從西方勉強移植過來的。^③

那麼，「成德之學」爲什麼能在儒學中佔有一席之地呢？這

① 《論語·陽貨》。

② 《論語·子路》。

③ 參看蘇雲峯著《張之洞與湖北教育改革》（南港中央研究院近史所民國六十五年出版）。

也跟周代的傳統有關。周朝自建國以來，便有一個重視道德的傳統。因此，產生了諸如「皇天無親，惟德是輔」（偉大的天，沒有私愛之心，只要是有道德的人，都加以襄助）、「天命有德」（天命令有道德的人去統治）、「天命靡常」（天命沒有一定）等信念，認為道德乃是統治者必備的一個條件；統治者一旦失德，便會失去他的政權。這種思想，深入周人的內心，周初文告，幾乎沒有一篇不提到「敬」字，便是最好的一個證明。這所謂的「敬」，並不是對神的虔敬，也不是表現在某一特殊活動中的「敬」，而是在一般行為中，在從事一般事務時所表現的「敬」。徐復觀先生在其名著《中國人性論史》中說：「敬」是「精神斂抑、集中，及對事的謹慎、認真的心理狀態」，是「人在時時反省自己的行為、規整自己的行為的心理狀態」。可見「敬」這種態度，已經是很明顯的一種道德行為，因為它具備了道德行為所必備的基本要素——自我省察，自我約束，以求提昇自己的人格^④。

周人的思想既然如此，則以復興「周文」（周代文化）為己任的孔子也同樣強調道德的重要，就不足為奇了！而事實上，孔子並不止是跟着周人強調道德的重要而已，他更把修德之事變成了一門學問。這自與他對「仁」的體認與闡發大有關係。依徐復觀先生，孔子是中國歷史上第一個真切體會到「仁」的精神境界而把它明白描述出來，並把它懸為教育目標，且提出達到這個目標的有效方法的人。^⑤「仁」，是孔子用以總括一切德性的概

④ 見徐復觀著《中國人性論史（先秦篇）》（商務版）第二章〈周初宗教中人文精神的躍動〉。

⑤ 見同④第四章〈孔子在中國文化史上之地位〉。

念，它代表的乃是人類道德之全體。惟有對這道德之全體有過深切體認而把它用明確的概念陳述出來，並把它懸為教育之目標，且提出達成此目標的有效方法，才能算是建立了「成德之學」這門學問。孔子即是在中國建立這門學問的一個人。即此一點，他已可以不朽。

但孔子的「成德之學」並不是離開前述「外王之學」而獨立的一門學問。反之，它乃是「外王之學」的一個有機部分，它與後者是骨肉相連的。這是因為：第一，孔子以「仁」作為禮之根據；第二，孔子主張「德治」：統治者應該是一位「仁君」，他所推行的應該是「仁政」。職是之故，他的「成德之學」與「外王之學」乃水乳交融，合為一體。不過，重心是在「外王之學」；「外王之學」是主，「成德之學」是從。

孔子以「仁」作為禮之根據，這句話怎麼說呢？

要了解這點，還得多了解一下禮。上面說過，禮，不僅是指儀節，還指生活在「封建制度」、「井田制度」、「宗法制度」的人們之行爲規範。它規定天子、各級爵主、以及卿、大夫等人各自可以享用怎樣的宮室、車乘、服飾與器物、食品，規定他們各自可以有怎樣的婚喪喜慶的儀式與排場，規定他們之間有什麼權利與義務……等等。但「禮不下庶民，刑不上大夫」，禮，是只適用於統治者集團（貴族）的一套規範，被統治者是不適用的。當時用以約束被統治者的，是另一套東西——刑。而當時的統治者集團，乃是以血緣為繫帶的一種社羣，即所謂的氏族。氏族中的人，都是有血緣關係的親屬。因此，貫穿於「禮」的，有兩大原則，第一是「尊尊」，第二是「親親」。「尊尊」，是尊崇氏族中的尊者。「親親」，是親愛氏族中的親人（氏族中的成

員，原都是親人)。「禮」中的一切規定，便是在這兩大原則之下所設立的。譬如在成員之間分出地位的高低，許以他們大小不同的權力與高低不等的生活享受，規定尊卑之間的不對等的權利、義務等，都是爲了貫徹「尊尊」的原則。至於規定大家必須分享權力、共有財產，規定大家要祭祀共同的祖先、要定期聚會、要互相服喪，規定大家要講信修睦、行義守敬、乃至「君令、臣共、父慈、子孝、兄愛、弟敬、夫和、妻柔、姑慈、婦聽」，則顯然是爲了貫徹「親親」的原則。「尊尊」，是爲了便於統轄；「親親」，是爲了保持團結。這兩者都是氏族之生存和發展所必需的。

但這兩大原則是後人在研究周禮之後所歸納出來的，周人在建立這套規範時，未必清楚地意識到它們；即使意識到了，也沒有把它們明說出來。這種「知其然而不知其所以然」的情況，在這套規範還通行無碍時，尚不致構成問題，但在它受人懷疑，或遭到破壞時，如果有人想起而爲它辯護，或設法加以維護，他就不得不把它的緣由說出來了。孔子既然是在「禮崩樂壞」的情況下，企圖再把禮樂振興起來，他便只好對它的緣由進行一番認真的追究。結果他發現它的根據乃是「仁」。

何以見得孔子認爲「仁」是禮之根據呢？這點，從《論語·陽貨篇》中宰我與孔子討論喪期的那則記載，可以看得最爲清楚。宰我對孔子說他認爲爲父母守喪一年便已足夠，不宜守三年之久。孔子問他，居喪吃好的米飯，穿好的錦帛，能心安嗎？宰我說能。孔子於是對他說：「你能心安，那你就這麼吃、這麼穿吧！一般的君子守喪，吃好的東西也不覺得甘美，聽音樂也不覺得快樂，日常起居心裏也覺得不安，所以不願這麼做。現在你覺

得心安，那你就照你的做吧！」但宰我出去之後，孔子却在背後批評他說：「宰我真是個不仁的人啊！兒女生下來三年之後，才離開父母的懷抱。那三年的喪禮，是天下通行的喪禮。宰我啊！你有沒有三年的愛心來追思死去的父母呢！」

根據這段話，則我們之所以為父母守三年的喪：在三年之內，不吃好的東西，不穿好的衣服，不聽音樂，乃是因為死了父母，內心哀傷，即使吃了好東西，也不覺得甘美，聽音樂，也不覺得快樂。而我們之所以會哀傷，則是因為我們愛父母。愛父母，就是「仁」；不愛父母，就是「不仁」。所以歸根結底，三年之喪的「禮」，乃是「仁」之表現；「仁」，乃是它的根據。不但喪禮是如此，其他一切的禮，也莫不皆然。因此，孔子說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」^⑥

但前面說過，根據後人的研究，周人制禮作樂所根據的原則，實際上是「親親」與「尊尊」。孔子却說禮的根據是「仁」。這兩種見解之間，是有相當的一段距離的。孔子以「仁」為禮的根據，是把禮美化了、理想化了。因為「仁」乃是比「親親」、「尊尊」更崇高的一種精神境界。

蓋「禮」原只是適用於統治者氏族內的規範。「禮」的「尊尊」，所尊的只限於氏族內之尊者。「禮」的「親親」，所親的，也只限於氏族內之親人。而「仁」，依孔子的解釋，所愛的對象，已擴及氏族以外的一切人類，所以他說「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」^⑦又說要做到「仁」，應該「己所不欲，勿施於人」。^⑧又常教人要「汎愛衆」、要「愛人」（按：

⑥ 《論語·八佾》。

⑦ 《論語·雍也》。

⑧ 《論語·顏淵》。

在古代，「衆」、「人」，常是指被統治者〔人民〕而言。）程明道說：「仁者渾然與物同體」，又說：「仁者以天地萬物爲一體」。依此，「仁」應該就是一種精神狀態或心靈境界，在此狀態或境界的人，覺得自己與萬物之間已經沒有什麼隔閡存在，因此，他很自然地會把人家看得像自己，把人家的痛苦看得像自己的痛苦，把人家的需要看得像自己的需要，因而彼此感應溝通，合爲一體。這自是非常崇高的精神境界。這個境界，乃是人類精神突破親族集團的限制而把更廣泛的對象兜收在其關愛之範圍的表現。是人類心靈向親族之外的同類乃至別的物類開放的象徵。有了這個，比氏族更廣大的社會才得以成立，一般人類乃至物類之和諧相處才得以實現。這自是人類心路歷程之劃時代的里程碑，也是當時中國朝向超氏族社會而發展的情勢之反映。

孔子認定「仁」是禮樂之根據，自然是把禮樂美化了、理想化了！

由於這番美化與理想化，「成德之學」乃成爲禮、樂之必要條件，因爲要成就「仁」，非有「成德之學」不可。

至於孔子主張「德治」，則可以見諸以下的話：

為政以德。譬如北辰，居其所，而衆星共之。^⑨

道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。^⑩

政者，正也。子帥以正，孰敢不正？^⑪

⑨ 《論語·爲政》。

⑩ 同⑨。

⑪ 《論語·顏淵》。

根據以上陳述，可以歸納出「德治」的要點如下：

1. 統治者應具有高尙的品德。
2. 以「道德」和「禮樂」而不以「法令」和「刑罰」來統治人民。
3. 對人民施行「教化」——教化的內容，則不外道德與禮樂。

這三點，也都跟「成德之學」有關。

由以上所說，可以看出：孔子確是以「成德之學」作為「外王之學」的基礎。不過，正如上文所說的，孔門教育，仍是以培養政治人才為主要目標，「成德之學」乃是為了這個目標而設的。在孔門，「外王之學」是主，「成德之學」是從。

上文說過，不但孔門的教育是以培養政治人才為目的，到滿清末年為止，中國的教育，一向也都是以培養政治人才為目的；在傳統的教育中，「成德之學」一直都附屬於「外王之學」。那麼，在理學中，為何主從的地位會顛倒過來呢？這情形，是否跟上面所說「傳統的教育中，成德之學都依附於外王之學」這句話相牴觸呢？

先回答後面這個問題。「傳統的教育中，成德之學都依附於外王之學」這句話，是就整個教育而說的。就這點而言，宋朝與明朝的情形，跟其他朝代並無不同，宋明兩朝，無論是中央的太學，或地方的縣學，乃至民間的私塾，教育之內容，莫不都是針對出任朝廷官吏之所需而設。「理學」乃是在正統教育體系之外獨立存在的一門學問。其成立，是以滿足另一種特殊的需要為目的的。正是為滿足這個特殊需要，「理學」中的「成德之學」與「外王之學」主從地位才會完全顛倒過來。但「理學」並不代表