

论程颐“性即理”思想

邓秋怡, 刘正平

昆明理工大学马克思主义学院, 云南 昆明

收稿日期: 2022年12月5日; 录用日期: 2022年12月25日; 发布日期: 2023年1月6日

摘要

“性即理”是宋代理学在人性论方面的重要命题。程颐将性与天道都理解为形而上之理, 认为理贯通天道性命, 普遍存在于天地万物之中。他从体用同源的角度构建本体论, 提出“性即理”, 为人性奠定形而上学根基, 挺立了人的本质, 提升了人的地位和价值。他还提出“涵养用敬”、“格物致知”的工夫论, 构建从理论命题到工夫实践的人性论体系。本文围绕程颐“性即理”的理论, 分析性与心、情、气、才的关系, 并探讨“性即理”的工夫路径: 涵养须用敬和格物致知。

关键词

性即理, 人性论, 工夫论

On Cheng Yi's Thought of "Xing Is Li"

Qiuyi Deng, Zhengping Liu

School of Marxism, Kunming University of Science and Technology, Kunming Yunnan

Received: Dec. 5th, 2022; accepted: Dec. 25th, 2022; published: Jan. 6th, 2023

Abstract

"Xing is Li" is an important proposition in the theory of human nature of Neo-Confucianism in Song Dynasty. Cheng Yi understood both nature and the Tao of heaven as metaphysical principles, and believed that principles were connected with the Tao of heaven and life, which exists universally in the universe. He constructed the ontology from the perspective of the same source of fundamental structure and practical use, proposed that "Xing is Li", which laid the metaphysical foundation for human nature, established the essence of human beings, and promoted the status and value of human beings. He also established the Gongfu theory of "self-cultivation with respectfulness" and "Understanding coming from inquiring into things", then formed a system of human nature theory from theoretical proposition to practice. Based on Cheng Yi's theory of "Xing is Li", this paper analyzes the relationship among Xin, emotion, Qi and ability, and discusses the method of "Xing

is Li”: self-cultivation with respectfulness and understanding coming from inquiring into things.

Keywords

Xing Is Li, The Theory of Human Nature, The Theory of Gongfu

Copyright © 2023 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

“性即理”的提出主要是解决人性论的根基问题。从孔子的“性相近，习相远”引出了对“人性”问题的讨论，后代学者对此提出不同的看法。孟子最先明确指出人性善，同一时期学者又提出“性不善不恶论”“性恶论”“性善恶混”学说。到了魏晋南北朝时期，佛学般若理论对儒家人性论形成冲击。唐代韩愈为应对佛学对儒家的挑战，开始复兴儒学，恢复道统。到了宋代，一种融合了宇宙论和人性论的新儒学诞生，儒学史敞开了理学的大门。程颐十分注重形而上和形而下的道器之分，但在道器关系中，更加突出形而上之道的绝对地位，他将性与天道都理解为形而上之理，认为理贯通天道性命，普遍存在于天地万物之中，从体用同源的角度构建本体论，提出“性即理”。

2. “性即理”的提出

“性即理”的问题意识最初源自程颐弟子的疑问“人性本明，因何有蔽？”程颐回答说：“此须索理会也。孟子言人性善是也，虽荀、杨亦不知性。孟子所以独出诸儒者，以能明性也。性无不善，而有不善者才也。性即是理，理则自尧舜至于涂人，一也。”^[1]从中可以看出，“性即理”最初是针对人性善何以成立的问题提出的。在这里，程颐所谓“性即理”的“性”和理属于同一本体范畴，都具有道德能力的普遍性。它不同于生之谓性的后天之性、气禀之性。“性”作为天的赋予，具有和理一样的必然性特点。

“性即理”中“理”的提出，有其创新之处。相比周敦颐的“太极”和宇宙生成论的理论模式，程颐对本体论的构建主要从“体用同源”的体用思想出发，他不再沿用以往的范畴“太极”，而是采用“理”。理在人性层面的发用，体现为纯善之性，在道德活动中按照纯善之性做事，又体现理，性与理在道德活动中存在相互沟通的关系。这样的理作为本体，即最高的道德原则、道德理性，是客观的。这里的“性”不是形而下之“性”，而是形而上之“理”。“性即理”这一命题的意义在于把代表人的纯善之性提升至客观的、具有普遍性的“理”的高度，并以此为原则指导道德活动。

3. 性与气、才的关系

在程颐看来，人性不是单一的，善是人性中占主导的方面，同时也有气禀影响的非善的一面，由此说明人成圣的可能性与现实的艰难性。

在孟子的伦理学里，“气”是直接性与善关联的，但仍然不足以解释现实生活中人性会出现恶的情况。程颐认为这样论述人性是不完整的。正如“论性不论气不备，论气不论性不明”^[1]，所以，他在孟子性善论的基础上，开出了性气兼论的道路。程颐所说的“气”也与孟子有所不同。程颐的论述的“气”是相对于“理”而言的另一本体范畴，理与气共同构成宇宙万物。程颐认为气有清有浊，在人身上体现

为“贤愚”之别，即人的道德认知能力之别。但就性来源于天命的角度而言，人人皆有天赋的为善的道德能力，那么，如何解释这种性在先天本有与后天“贤愚”之间的反差呢？

对此，程颐的解决方法是把性分为天命之性与气禀之性。理本体落在人身上，即为天命之性，是纯善无恶的。而气禀之性，则指人、物从天禀受而来的性，是有善有恶的。程颐和程颢在性气关系的上存在较大的分歧，比如程颢不注重性气之分，把“恶”也归于“性”。而在程颐这里，他坚持理本论的观点，把“恶”排除在“理”、“性”之外，而将此归于“气”。程颐对孟子和告子使用的人性概念进行辨析，认为告子的“生之谓性”和孟子“性善”之“性”不是同一概念。程颐认为“生之谓性”虽然也叫性，却是从气禀的角度而言的，程颐将此称为“才”，以此区别孟子“性善”之“性”。后者是纯善的，而前者是有善有不善的。程颐认为告子等虽然看到才有不善，但在性无不善这一点认识不清。

4. 性与心、情的关系

在程颐学说中，心性本体与理的地位是平等的，“问：‘心有善恶否？’曰：‘在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。’”^[1]彭耀光认为心性本体是能够起作用的形上本体，有“寂”和“感”的功能。程颐所说的“心”并非形而下的思虑心^[2]。“圣人感天下之心，如寒暑雨晴，无不通，无不应者，亦贞而已矣”^[1]。程颐所追求的理想心性境界是不受私欲遮蔽，无须主观意识刻意，即可自主发挥道德能力。在程颐看来，心性本体是“一理”，能在不同的道德场景下表现出不同的道德行为，即“万殊”。心性本体在道德活动的过程是“体用同源，显微无间”的。

在程颐这里，“性即理”之“性”与心之本体是相通而无不善。为了更好地解释现实生活中有善有恶的现象，他又引出“性与情”的关系讨论。

程颐《颜子所好何学论》记载：“曰：……形既生矣，外物触其形而动于中矣。其中动而七情出焉，曰喜怒哀乐爱恶欲……正其心，养其性，故曰性其情。愚者则不知制之，纵其情而至于邪僻，梏其性而亡之，故曰情其性。”^[1]程颐坚持“性体情用”论，认为性是体，是仁义礼智之性，而七情是用，有“喜、怒、哀、乐”的表现。“情”在程颐这里，是被贬斥的，程颐认为要以“性”为依据，发挥理的规约作用，性情关系才能合乎道德。于是“正心”“养性”构成了程颐“性其情”的关键所在。“正心”“养性”能使心性保存天理，不受私欲之情的蒙蔽，感应而发出相应的道德行为。而在以其性规约情上，贤者和愚者之间存在着显著区别。贤者能“性其情”，不受私欲遮蔽，以性合理规约情之显现，而愚者的情动则受私欲影响，不能以性规约情，致其情放荡而使其性梏亡，即被情所控制，沦为“情其性”。所以，程颐强调收拾身心，以性约情，才能达到理想的道德境界。

程颐认为性静情动。他与吕大临讨论已发、未发问题时，曾面临着心与情何者是已发的矛盾问题。他一开始坚持“发于思虑则有善与不善，故已发为情”的观点，因为在他看来，心之体是无不善的，不会有善与不善的区分。后来在和吕大临讨论“中和”问题时，程颐认为中是“未发”，接近“性”，已发的是心。经吕大临质疑后，程颐再次指出“凡言心者皆指已发”。同时，程颐把心解释为“有指体而言”的“寂然不动”和“有指用而言”的“感而遂通”。程颐存在的问题是，没有明晰心是处于生理知觉之心还是思虑之心的不同情况。这导致在和吕大临辩论时，程颐显得立场非常不坚定。这个问题直到朱熹的“中和新说”才得以解决。朱熹认为，作为生理知觉的心，主宰于身，是处于活动状态的，正常情况下都是已发。而作为思虑之心，事物未至时，则有其未萌的状态。直到事物交至，思虑生起，发用为情，则又处于“感而遂通”的已发状态。

5. “性即理”的工夫路径：涵养须用敬和格物致知

程颐的工夫论，涉及理、气、心、情和物五个范畴。理、气解释了性之所以然与所当然的问题，心

与情则解释修养论的可能性与必要性的问题,而心与物则解释了身心形体与外物感知的问题。“性即理”这一命题为“涵养须用敬”和“格物致知”的修养论提供本体论依据,与此同时,“涵养用敬”与“格物致知”又再次验证“性即理”,两者之间存在着双向互动的联系。

程颐“性即理”明确人性本善,有性善与恶之分的原因是气禀的差异。要想恢复天命之性,则离不开心性修养。首先是“涵养须用敬”,目的在于摒弃闲邪杂虑,专注“天理”。程颐的“敬”区别于佛老的“静”。佛老主张的“静”,要求摒弃一切思虑活动,而程颐的“敬”是既思虑又不使思虑纷乱散漫。“敬”在程颐这里主要有两方面,一则从内心上而言,即“主一无适”,二则从容貌而言,要求整齐严肃。他说:

“敬只是主一也。主一,则既不之东,又不之西,如是则只是中。既不之此,又不之彼,如是则是内。存此,则自然天理明。”^[1]

“行一者无他,只是整齐严肃,则心使一,一则是自是非僻之奸。此意但涵养久之,则天理自然明。”^[1]

程颐“主一无适”的“主一”是指把意念专注于内心,不四处走作;“无适”是指用心于一处,不能三心二意。“主一无适”的作用在于更好地体察心的活动过程,使心始终保持专一自明的状态,不受外物牵引而意念随之偏转东西。主一并非执着于一个念头,而是强调工夫主体向内专一观察心已发的过程。观察和主一于人生而有之的仁、义、礼、智四端之心,不间断地做直内工夫,可调动主体的道德明觉能力,增强内心的道德修养和自身意识的把控。正如程颐强调“性其情”,向内控制情欲,“正其心”,“养其性”,以性规约情的发动,提升道德明辨力,才能在不同的道德场景中,展现合乎道德的行为。

程颐的“敬”从内外两方面做了规定,不仅内心要求涵养,外表也要正衣冠、庄整严肃。程颐说:“俨然正其衣冠,尊其瞻视,其中自有个敬处。”^[1]这意味着除了要克制内心的各种闲邪杂念、私欲、情欲的同时,衣冠要整齐,神态要严肃,言行举止要合乎礼,并时时刻刻约束和检查自己。久而久之,自觉形成的规范习惯。“言不庄不敬,则鄙诈之心生矣;貌不庄不敬,则怠慢之心生矣。”^[1]在程颐看来,外表、言行举止与内心的修养是相通的,外表的散漫会导致内生怠慢之心,从而无法做到“敬”。

在修养方法方面,尽管程颐和程颢都注重“敬”的思想,但二者看法存在较大差别。对此,陈来认为“大体说来,程颢以诚与敬并提,敬近于诚的意义,同时他十分强调敬的修养必须把握一个限度,不应伤害心境的自在和乐。”^[3]相反,程颐认为“敬”必须遵从“主一无适”和外表的“正衣冠、庄整严肃”的严格要求,可见二程对“敬”的看法还是存在较大差别。

在程颐这里,“性即理”是涵养须用敬的依据和理论的出发点,这是因为每个人都具备“心”,普遍具有践行持敬工夫、认识性善和天理明觉的能力。而“涵养须用敬”的工夫则使“性即理”在形而下的主体层面得以呈现,四端之心即天理,主一于四端之心的过程则能明觉天理,体认“性即理”。

除了涵养须用敬,程颐结合《大学》中“致知在格物”,创造出与天理论一致的道德认识论。彭耀光认为,程颐“格物致知”中所格之“物”主要不是客观世界的“物”,而是道德世界之“事”^[4]。程颐说:“格,至也。物,事也。事皆有理,至其理,乃格物也。”^[1]“格犹穷也,物犹理也,若曰穷其理云尔。穷理然后足以致知,不穷则不能致也。”^[1]格物,即穷究事物之理,只是程颐格物的重点在于道德世界的“事理”。“穷理”的内容主要是体察道德,在道德行事上做到“明善”。之所以穷理能达到明善,在于“思”的作用。“思”在程颐这里是一种自我反思的意向性活动。理在读书、论古今人物、应接事物当中,修养者只需在应接事物的过程中,持之以恒地反思检讨,经由日积月累,心中的道德明觉能力就会显现出来,从而达到自明天理的境界。

6. 结语

“性即理”这一命题体现了程颐对人性之所以然和所当然的思考，他在这里确立了一种道德根源，即代表理的纯善之性必须区别于形而下之气，因为气禀有清有浊。程颐以理本体构建人性论，从理气的体用关系出发，推到人性上，天命之性相当于理本体，为纯善，气禀之性相当于理之用，为气，有善有恶。由于心性是一体的，对心做涵养用敬工夫以及把道德世界之理植入心的过程，就是明性的过程。总体而言，一方面，“性即理”为修养论提供了形而上学依据；另一方面，工夫论实践再次验证了“性即理”的普遍性与客观性。

相比孟子的“尽心知性知天”，程颐引入了新的范畴“理”，理包含事事物物之理，天理固然在心中，修养工夫也应从彰明天理、发扬人本有的道德能力出发。由于影响人性的善恶不仅有理，还有气，程颐受张载的影响，把性也分为天命之性和禀受之性。其中天命之性无不善，禀受之性则有善有恶，所谓“生之为性”，只是就禀受意义而言的性。程颐通过性气、性情的区分，旨在为性确立主导、依据地位，同时为修养工夫论“涵养须用敬”“格物致知”奠定理论基础，而修养论也再次论证“性即理”的可能性。程颐继承儒家道统精神，对孟子性善论予以继承和创造，展现出“体用一源，显微无间”的理学精神。

参考文献

- [1] [宋]程颢, 程颐, 著. 二程全集[M]. 张旭辉, 整理. 武汉: 崇文书局, 2021: 8, 118, 120, 148, 164, 301, 477, 696, 976.
- [2] 彭耀光. 从“体用一源, 显微无间”看程颐理学的精神[J]. 东岳论丛, 2011, 32(8): 45-49.
- [3] 陈来. 宋明理学[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2003: 81.
- [4] 彭耀光. 程颐“格物致知”思想新探[J]. 中国哲学史, 2008(1): 75-79.