

# 程颐易学视野下的理本论构建

## ——基于对“体用同源”说的考察

潘虹

华南师范大学哲学与社会发展学院, 广东 广州

收稿日期: 2023年4月30日; 录用日期: 2023年5月20日; 发布日期: 2023年5月31日

### 摘要

程颐的理本论思想是理学研究的核心论题, 而此论题正是在程颐易学思想的框架中建构的。本文首先从程颐的易学的视域下对理与象的关系进行讨论, 从而得出“体用同源, 显微无间”的诠释原则; 其次, 重新厘清程颐思想体系中的理气关系, 对认定程颐为理气二分的结论加以修正; 最后, 程颐易学中“顺理”方法的提出为人道向天道的贯通提供了一条路径, 成功构建了圆融无碍、体用一贯、天人一体的理本论。

### 关键词

程颐, 易学, 体用同源, 理本论

# The Construction of Li-Based Theory in the Vision of Cheng Yi's Yi-Ology

## —Based on the Investigation of the Theory of “Substance and Function Sharing the Same Origin”

Hong Pan

School of Philosophy and Social Development, South China Normal University, Guangzhou Guangdong

Received: Apr. 30<sup>th</sup>, 2023; accepted: May 20<sup>th</sup>, 2023; published: May 31<sup>st</sup>, 2023

### Abstract

Cheng Yi's Li-based theory is the core proposition of neo-Confucianism, which is constructed in the framework of Cheng Yi's theory of Yi-ology. This paper first discusses the relationship between

reason and image from the vision of Cheng Yi's Yi-ology, and then obtains the interpretive principle of "substance and function sharing the same origin, and the apparent and the subtle being inseparable". Secondly, it redefines the relationship between Li and Qi in Cheng Yi's thought system and revises the conclusion that Cheng Yi separated Li and Qi. Finally, the proposed method of "following the Li" in Cheng Yi's Yi-ology provided a path for humanity to connect with the way of heaven, and successfully constructed the Li-based theory of harmony without obstruction, substance and function sharing the same origin and unity of heaven and man.

## Keywords

Cheng Yi, Yi-Ology, Substance and Function Sharing the Same Origin, Li-Based Theory

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

程颐的哲学思想可分为易学与理学两部分，作为宋明理学的奠基者，其理学思想自然是学界研究的核心领域，相比之下，程颐的易学思想并不如其理学受到同等重视。学者研究其理本论大多是从理学的体系中加以考察，从易学视域下考察其理本论构建的研究数量并不多。朱伯崑先生说过：“程伊川的哲学体系主要来源于对《周易》经传的解释。” [1]也就是说其理学思想以至于理本论之构建皆基于其易学哲学。因此，从易学视野下能更准确地把握程颐理本论构建的内在理路。回顾和总结程颐思想的研究成果可以看出，目前对程颐哲学思想的研究还存在一些问题：目前所记载程颐哲学思想的文献主要是《二程集》与《程氏易传》，而现有的研究在选用文献依据上，更多选择《二程语录》。关于其理学的研究，《程氏易传》更是鲜有提及。程颐的弟子尹焞在论及其师思想时曾明确指出：“先生平生用意，惟在《易传》，求先生之学者，观此足矣。《语类》之类，出于学者所记，所见有浅深，放所记有工拙，盖未能无失也。” [2]《程氏易传》作为程颐唯一成书的作品，应该视为其全部哲学思想的代表作，但目前的研究只将其视为易学专著，可以说《程氏易传》的理学价值未能得到足够重视。侯外庐先生在《宋明理学史》中就已指出过“《伊川易传》系统地论述了程颐的理学思想，是程朱学派的理学经典著作之一，其地位与朱熹的《四书集注》同样重要。” [3]目前针对程颐哲学思想的研究大多是易学与理学二分，对易学的研究也往往从较为宏观的视角出发，主要是对其易学思想与解易体例方面诸多方面展开，对其易学与理学的关系问题并未深入。程颐的哲学体系虽可分为易学与理学两个部分，这两个部分是相互成就的，并不能试图将其独立出来。程颐正是在其易学与理学中建立了一共同的理论基点——“体用同源，显微无间”，并据此理论，“理”成为易学体系中的最高的本体存在，并进一步构建其“理本论”。此外，理气关系问题作为体用问题的一个侧面，程颐对理气关系的论述在加之朱熹的进一步发展后，受到后世学者诸多诟病，认为程朱理学的理气观是理气二分、理先气后。本文将从程颐易学的视域下重新对其天理的性质进行考察并厘清程颐哲学思想中的理气问题，对现有研究中对程颐易学中理学思想关注不够的情况进行补正，进一步完善程颐“体用同源”的理本论构建。

## 2. 从易学诠释学转出“体用同源”

余敦康先生认为，在易学史上，把体用提升为一对重要的哲学范畴来解说《周易》，是从王弼开始的。 [4]王弼作为魏晋玄士的代表，其体用思想对后世以至于程颐的体用观产生了极大的影响。王弼在注

《老子》三十八章曰：“虽贵以无为用，不能舍无以为体也。”<sup>[5]</sup>他将《老子》中的“无”作为其玄学以及易学的本体，并用体用范畴的规定性去规定“无”与“有”，标志着他以“无”为本体的本体论的正式成型。此外，他的本体论述还可在其释大衍义处可见，王弼对《系辞》的“大衍之数五十，其用四十有九”，作了新的解释：“演天地之数，所赖者五十也。其用四十有九，则其一不用也。不用而用之以通。非数而数以之成，斯易之太极出。四十有九，数之极地。夫无不可以无明，达因于有。故常于有物之极而必明其所由之宗也。”<sup>[6]</sup>他将大衍之数中其一不用的“一”，视为单一的“一”，置于四十九之数之外，不参与揲著过程，并以此“一”为“太极”，看作是世界的本原，把四十九根著草看成是天地之物，即他所说的“有”。按朱伯崑先生的判断，在哲学上，大都以太极为居于天地万物之先或之上的实体。所以，就其释大衍义说，此实体并没有下降到天地万物之中，他居于“有物之极，”并非居于万物之中。<sup>[1]</sup>这就预示着在他的本体论中，体与用是割裂的。王弼作为义理易学的开创者，虽然比程颐更早将“体用”作为一对范畴使用，但缺点是其易学一方面通过“得意忘象”、“得象忘言”的方法实现了义理易学的转型，但这样一种体用殊绝的诠释方式，无疑把意与象、象与言划分为二本。正如汤用彤先生曾说：“王弼主体用一如，故动非对静，而动不可废。盖言静而无动，则著无遗有，而本体遂空洞无用。夫体而无用，失其所谓体矣。”<sup>[7]</sup>这说明王弼之说并非是圆融完备的体用论或本体论。

除此之外，佛家亦讲体用，且佛家所言体用为程颐体用思维乃至中国哲学体用思维提供了一种新的启示。唐代华严宗大师法藏，以“自性清净心”为体，以“染心”或“生灭心”为用，并以波水关系，比喻体用关系，即以水性清净为体，波浪为用，认为二者不即不离，非一非异。可见，释氏之体用论已十分成熟，但程颐对此自有取舍。《程氏遗书》卷十八伊川曰：“问：‘某尝读《华严经》，第一真空绝相观，第二事理无碍观，第三事事无碍观，譬如镜灯之类，包含万象，无有穷尽。此理如何？’曰：‘只为释氏言要周遮，一言以蔽之，不过曰万理归于一理也。’又问：‘未知所以破佗处。’曰：‘亦未得道他不是。百家诸子个个谈仁谈义，只为他归宿处不是，只是个自私。’”<sup>[2]</sup>伊川认为，就华严宗法界三观立说大旨来说，其实只是“万理归于一理也”。释氏所说的理事关系，伊川认为不能说不对。但伊川也没有直接肯定法界三观，只是认为此说仍意未尽之处。所谓“言要周遮”，是指此三句正说着一事，即“万理归于一理也”；“百家诸子个个谈仁谈义，只为他归宿处不是，只是个自私”，归宿处自私则不能合内外，正如程颐所言释氏制学“于敬以直内则有之矣，以以方外则未之有也”，<sup>[2]</sup>不能合内外则万理不能归于一理，不能一于理，则不能上下圆融贯通，则不能推致仁义，故释氏主张出世之说的体用理论仍不够圆融。虽然佛教华严宗亦讲理事合一，但以理为“自性清净心”，以人世间的事情为清净心所显现的假象。因此程颐极力反对佛教认为世界皆为虚幻，万法为空的 worldview，学禅之人认为草木鸟兽都为虚幻。二程对此进行了反驳，“始以世界为幻妄，而谓有天宫，后亦以天为幻，卒归之无。”<sup>[2]</sup>佛家不以天理为本，也不肯定人事对价值存在，必然走向摒弃人伦日常生活的出世主义。二程关于“理”和万物的关系其思维方式虽然是取自佛教。需要注意的是儒家认为作为最高本体的“理”之用是指在践行儒家道德规范方面，由于所指不同导致了二程批判佛教“本末间断”。

两宋时期，批佛批老之风甚盛，张载的体用观念也是通过对佛老的批判表现出来的，张子在《正蒙·太和》中说道：“若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏有生于无自然之论，不识有无混一之常；若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷于浮居以山河大地为见病之说。”<sup>[8]</sup>张载并不认同老氏所说“有生于无”，若气为虚空所生，则气就是有限之物，以无限为体，以有限为用，在具体事物之外去寻找绝对本体，是“不知择术而求”，此是将体用割裂。关于“山河大地”之说，《楞严经》有记载：“外洎山河，虚空大地，咸是妙明真心中物”，此言是说外在的山川河流等一切事物都是虚空的，不过都是自己本心(真心)的虚假显现而已，这就是把本质和现象相割裂。其结果，道家执着于无限之生命，佛家则是追求身心寂灭，二者都走向了“体用殊绝”。张载

认为“虚”与“气”是一体的，甚至认为“太虚”就是“气”。张载认为其“太虚之气”具有“极清则神”的特征，也正是这一言论，被程颐批评到：立清虚一大为万物源，恐未安，须兼清浊虚实乃可言。道体物不遗，不应有方所。<sup>[2]</sup>程颐认为张载既然将太虚作为本原之存在，则此气不应只是清，应兼有清浊两方面，否则就是有方所，有所局限，则不能称为本原。而后，张载又提出“一物两体，气也”之说，此说同样遭受了朱熹“渠本要说形而上，最是此处不分明”的批评。张载这种本体论和宇宙论的模式还受汉代宇宙论的影响，不够纯粹，也未能圆满实现天人、体用的圆融合一，直至二程时，特别是程颐，才真正建立了体用一如的本体论，而程颐正是从对《程氏易传》的诠释中总结出自己的“体用一源”之说。

易学诠释学涉及文本诠释的多个方面，此处仅从诠释模式对程颐易学加以分析。诠释模式是对文本形式上的把握，包括话语系统和内在理路两方面。以《周易》的诠释为例，话语系统指的就是象数与义理这两大话语系统；内在理路指的是由诠释《周易》而发展出来的宇宙论、存在论等哲学建构。<sup>[9]</sup>程颐作为继王弼之后的义理易学的代表，其话语体系无疑是义理易学的路径。此处需要考察的便是程颐诠释《周易》时构建本体论的内在理路。程颐的易学诠释的贡献就在于他运用了全新的方法对以往的易学概念之间的关系进行了新的诠释，进而构建了理学本体论，其创新之处就在于对传统易学理论中蕴含的理象问题有了新的阐释。王弼虽然作为义理易学的创始人，但他所强调的“得意忘象”“得象忘言”的诠释方法并没有实现体用之间的圆融一贯。程颐在王弼的基础上进一步提出“理以统象”“象以明理”，理象之间的体用一如关系得到凝练与升华，推进了传统儒学的发展。因此，有必要对程颐的易学诠释方法进行考察，试图探清其易学哲学中如何从理象问题转出“体用一源”关系的结论。

程颐的易学与理学思想都是围绕《程氏易传》所展开的，而《程氏易传》的全部思想，又以“体用一源，显微无间”一语为核心。尝有人问尹焞：“伊川先生《易传》，何处最切要？”尹云：“‘体用一源，显微无间’，此是最切要处。”尹焞的这一看法得到了伊川的认可，伊川本人亦云：“至显者莫如事，至微者莫如理，而事理一致，显微一源。古之君子所谓善学者，以其能通于此而已。”<sup>[2]</sup>“事理一致”也就是指“体用一源”，也就是说只要懂得了“体用一源”之理，也就解悟了“天机”。“体用一源，显微无间”语出《程氏易传》的《易传序》。其辞曰：

《易》有圣人之道四焉：“以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”吉凶消长之理，进退存亡之道，备于辞。推辞考卦，可以知变，象与占在其中矣。君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。得于辞，不达其意者有矣，未有不得于辞而能通其意者也。至微者理也，至著者象也。体用一源，显微无间。观会通以行其典礼，则辞无所不备。故善学者，求言必自近。易于近者，非知言者也。子所传者辞也，由辞以达其意，则在乎人焉。曰：“至微者理也，至著者象也。体用一源，显微无间。观会通以行其典礼，则辞无所不备。故善学者，求言必自近。易于近者，非知言者也。子所传者辞也，由辞以达其意，则在乎人焉。”<sup>[2]</sup>

这段话是在讨论易学中的四个符号系统，辞、意、理、象之间的关系，也是程颐易学诠释学所要解决的问题。这段文字可以看出，在这四个易学符号中，“辞”最重要，“推辞考卦，可以知变，象与占在其中矣”，知“辞”乃是知“变”“象”“占”的前提条件。说明程颐已经开始考虑了辞义关系与象理关系，“辞”也就是文字，是用来表达圣人之意的，如果不了解卦爻辞，就不可能懂得圣人之意。而圣人之意包括“理”与“象”两个方面。理是无形的，所以需要借助有形之象得以彰显。故义或理需要辞与象来明示，也就是“玩辞观象而通其意”，这就实现了言、意、理、象之间的统一。程颐进一步超越了王弼的理象关系，提出“理”是体，“象”是用，有其体便有其用，体用不相分离。“理”与“象”之间这种相即不离的关系，程颐就将其概括为“体用一源，显微无间”。这里的“理”既是指易理，又是指天地万物之理；此“象”既是指卦、爻象，也是指天地万物之象。故程颐的“体用一源”说不仅不只是对《周易》的诠释，也是作为最高本体之理与世间万事万物相即不离的关系。至此，程颐就将自己

的易学与理学贯通为一。同时，程颐在《答张因中书》中说道：“谓义起于数则非也。有理而后有象，有象而后有数。《易》因象以明理，由象而知数。得其义，则象数在其中矣。”<sup>[2]</sup>程颐强调“理”而非“数”才是万物的本源，且其中的逻辑关系是：只有“象”才能使已然存在之“理”得以彰显，其次“数”才得以被知晓。这里可以看到程颐对“象”的肯定，不同于王弼完全摒除“象”的作用，相反，“象”和“理”是互为条件的。需要注意的是，这里所说的“理”因“象”而得到彰显，并不是指在现实发生层面中“象”比“理”更先存在，而是指既定存在之“理”借由“象”展现出来，两者并无先后之别。世间万物生生流变不息之象，正是对“天理”的体现。“理”与“象”相互成全，体中有用，用不离体，实现上下贯通。所以程颐不认同邵雍“数立而象生，象生而言彰，言彰而意显”之说，这无疑是把“数”作为万物之源并把万物之生成描绘为一独立无续之生成图示，失去了“活泼泼”的意味。程颐对汉唐以来易象中关于言、象、意的争论作了系统的总结，从此诠释路径概括出“体用同源，显微无间”的哲学命题，使其诠释本体学得以呈现。

### 3. 易学背景下理气关系之再界定

《周易·系辞》曰“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”程颐对此进一步说明，曰：“阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者。”<sup>[2]</sup>程颐的哲学体系中，“道”与“天理”是相同的，“气”则是指阴阳二气，因此“理”与“气”便有了形上、形下二分。有学者据此称其本体论是理、气二分的二元论，这有悖于程颐的理一元论。“气”作为程颐易学和理学中的重要范畴，其“理本论”正是在理气一体的面向中得以构建。因此，不得不对程颐哲学体系中理气关系进行厘清。

程颐解释《泰》卦时提到，“阴阳和畅，则万物生遂”。<sup>[2]</sup>《泰》卦乾下坤上，阴气下降，阳气上交，则阴阳交合，万物得以滋长，阴阳二气在现实世界中的盈虚消长正是作为“天理”之用的体现。在气化生万物上，程颐与张载的观点一致，二者的主要分歧是在本体论层面，程颐认为只有天理才是形而上的本体，气是形而下的器物；而张载则把气看成是世界的本体，理只是气的特性，这就是理本论和气本论的分歧。程颐与其兄程颢不同，程颢偏重道器不离，程颐则更强调形而上与形而下的区分，“形而下形而上者，亦须更分明须得。”<sup>[2]</sup>将“气”与“道”区分为形而下、形而上之举，看似区分了两个世界：理世界和气或事世界，但并不能因此认为程颐是理、气二分的二元论。在解释《咸》卦九四爻“憧憧往来，朋从尔思”时，程颐提出“天下之理一也，涂虽殊而其鬼则同，虑虽百而其致一。”<sup>[2]</sup>此即“理一分殊”。先是肯定了“理一”作为事物之所以然的绝对性，即“虽物有万殊，事有万变，统之以一。”同时，程颐也强调，有万殊之理，即“一草一木皆有其理”，万事万物之中的理也就表现为阴阳二气。肯定“理一”之同一，同时承认“万殊”之分别，所谓“寂然不动，万物深然已具”，才能实现感天下而无不通。理之体并不是静止不动，与形而下之现实世界完全隔绝独立。程颐构建的理本论是“体用同源”的本体论，其用就体现为阴阳之气消息盈虚之运动变化。正如程颐说道：“‘寂然不动，感而遂通’，此已言人分上事，若论道，则万理皆具，更不说感与未感。”<sup>[2]</sup>“寂然不动，感而遂通”出自《系辞传》，原意是指，占卜之时虽不进行思维，也不发出任何行动，占卜者保持寂然不动，以至诚之心进行占卜，就可以感应到天道，了解万物的运行趋势和轨迹。程颐以此来说明理气关系，是指“理”作为形而上层面的最高本体，是“寂然不动”的，同时借助“气”来化生万物，故“感而遂通”。因此，程颐依据体用相即的理气关系实现了理世界与气世界之间的贯通。

同时，这为现实层面的人提供了一条体认天道的认知路径，主要是依靠“心”。“心”作为人认知活动的主要思维器官，之所以可以一感便通，同样是由于程颐“体用同源”之说，所谓“心一也，有指体而言者，寂然不动是也；有指用而言者，感而遂通天下之故是也”。<sup>[2]</sup>作为思维器官的“心”自身具有的体用关系，“心”作为身之本体，同样拥有认知的能力，故“心”之体用同样是“同源”的关系。

这就为人能体悟天理，完善自己的善性提供了本体依据。据此，程颐所创造的一体用相贯通，天人相连之世界图示得以生成。对此，他说道：“冲漠无朕，万象森然已具，未应不是先，已应不是后。如百尺之木，自根本至枝叶，皆是一贯，不可道上面一段事，无形无兆，却待人放安排引入来，教入涂辙。既是涂辙，却只是一个涂辙。”<sup>[2]</sup>“冲漠无朕”，即理之空寂无性；“万象森然以具”，是说有理则气自然在其中。气并非是在理之外安排引入的，而是理所本具，理与气乃是一贯。“冲漠无朕，万象森然以具”所言的是一个极微妙的感应性境域，理作为万物本源，其未发动时真寂精微，蕴藏着无限的感应与生成性。发动时便能一感百应，与世界万物，与人之心性皆能有所感动。故程颐所言的以理为最高本体的世界是一种“未应不是先，已应不是后”的状态，并不受到时间和空间的限制，万物的生成是在“天理”的作用下自发产生的，不受人的安排。天地万物皆一体，“根本至枝叶，皆是一贯”，理世界与气或事世界并不比是截然两分的存在。朱子对于这段文字的理解，让后世的学者对程朱理学的理气观展开一系列讨论。他认为，程颐段文字是说“未有这事，先有这理。如未有君臣，已先有君臣之理；未有父子，已先有父子之理。不成元无此理，直待有君臣父子，却旋将道理入在里面”。<sup>[10]</sup>朱子的这种解释落入了“理在物先”的范式，这也是后世学者批评程朱理学只重本体之理，轻视形而下之象，造成理气二分的结论。朱子的这种解释实际上是源于他自身的哲学体系，与其主张太极(理)在阴阳五行(气)之先的发生论有关，与程颐的思路并不全然相同。因此，在对程颐和朱熹的理学思想进行考察时，学者切记要跳出程朱理学的框架，既要看到他们之间一脉相承的理学思想，更要看到他们不同的思考理路。程颐关于“有理则有气，有气则有数”之类的表述，是强调理气一贯之变易而非理气二分之先后。程颐同他的兄长一般，意欲建立一“万物一体”的世界，此“天理”圆融贯通之意亦明矣。在程颐易学的视域下，因其象明理、理气不离的主张，所以既肯定理象、理气的对立性，同时又强调他们之间的一体性。故将程颐思想认定未理气二分并不符合程颐的本意。

#### 4. “顺理”以合天道

关于《周易》此书的定位，《四库全书·总目提要·易类》曰：“易之为书，推天道以明人事者也。”认为《周易》是一部明天道，讲人事之经典。从发生学角度看，《周易》最初乃卜筮之书，而占卜的目的无非是为了预知未来以便趋吉避凶。但《周易》并没有止步于占筮，而是开发出了一套宇宙论和本体论。《周易》中本就暗含天道与人道相贯通之意，直至张载提出“天人合一”这一命题，《周易》“推天道以明人事”的特质更加得到彰显。然程颐作为宋代新儒学之重要人物，其易学思想仍然继承了传统儒学经世致用的特点，因此他也极其重视易学中的人事色彩。《周易》“推天道以明人事”之意已明，《程氏易传》一书则反之言明以人道如何合于天道。在程颐的易学体系中，天道与人道之间的贯通是通过“理”实现的。理之所以可以实现贯通天道、人道，一是肯定了天理具有“体用同源”之圆融特性。此外，也离不开人的主观能动性，也就是人具有一定的道德实践能力实现天道性命与日用行常之间的贯通。依上文所言，关于程颐理本论中天理是如何通过阴阳二气生灭变化形成万物之意已明，难点在于人如何跟随阴阳消息变化从而实现自己道德生命的挺立。在《程氏易传中》，程颐提出了“顺理”的方法来合于天道：如《大有卦》注文：“有极而不处，则无盈满之灾，能顺乎理者也。”<sup>[2]</sup>程颐将不仅将“顺理”作为判断卦爻辞吉凶悔吝的标准之一，如《大有》卦上九之所以“吉无不利”，乃上九居卦之终而不居其有，能以谦态顺于五。“能顺乎理者也”，故“无盈满之灾”。其次，“顺理”还可作为人在日用行常中的行事准则：在个人层面，人顺理则吉，逆理则凶；在社会层面，百姓安居乐业取决于统治者是否能顺从天理而治。人道合于天道的这个过程，也可以看作是人心向道心之转变。易学乃是通感之学，讲求与万物为一体，因此只有将观察的事物之理，变化之几引入自身的道德修养中来，才能实现与天地合德，进入赞天地之化育的至高境界中。如何才能做到“顺理”而兴起，在注《无妄》彖辞时，二程阐

述了至诚以顺理的观点。其说：“无妄者至诚也，至诚者天之道也。天之化育万物，生生不穷，各正性命，乃无妄也。人能合无妄之道，则所谓与天地合其德也。”[2]又于此卦六二爻注解曰：“凡理之所然者非妄也，人所欲为者乃妄也。……因事之当然，则是顺理应物，非妄也。”[2]顺乎天理的行动不是妄动，六二爻阴具阴位且主中位，又与九五相应，合乎正理，故顺理应物且守中正，符合无妄的标准。无妄就是至诚，至诚即是天道。天地化育万物，万物各按天命之性生息繁衍。人顺应事物的发展而不有意造作，就是无妄，就是至诚。

从易理的角度，“至诚无妄”是理之正，理之所当然，也就是理之所以为理、物之所以为物、人之所以为人的根本属性，但人由于内心的欲望而往往表现出妄而不诚，因而也就无法把握“易道”，体味天理。程颐认为物欲是指人的眼耳鼻舌身等感觉器官所固有的对于外物的欲求。欲求导致了人为恶而不自知，以致于“天理”灭绝。“甚矣，欲之害人也。人之为不善，欲诱之也。诱之而弗知，则至于天理灭而不知反。故目则欲色，耳则欲声，以致鼻则欲香，口则欲味，体则欲安，此皆有以使之也。”[2]人如果为一己私欲所限制，必然妨碍和忘却对“天理”的体认，因此，克制和灭绝私欲，当止则止，人才可能体认“天理”。程颐的理学体系中，提出了诸多修养功夫，如立敬涵养，“存天理，去人欲”之说，实则都可归于“顺理”这一说。主敬涵养德行，久之则人心与天理无二。若想顺于天理，则视听言动，皆不能不循理而为，即“视听言动，非理不为，即是礼，礼即是理也。不是天理，便是私欲。人虽有意于为善，亦是非礼。无人欲即皆天理。”[2]理在自然世界表现为万物生长变化所依据的规律，在人则表现为具体的礼。如果不符合天理的自然流行，刻意为善，那便是人的私欲为之，则是伪善，必不能合于天理。因此，人若要做到“存天理，灭人欲”，就要一切顺从天理而行，摒除人的私欲。正如程颐解《兑》卦时曰：“说而能贞，是以上顺天理，下应人心，说道之至正至善也。”[2]《兑》卦阳刚剧中，柔爻在外，中心诚实之象，则可以上顺天理，下应人心，故人只有安命顺于天理，方能得至正至善之道。

## 5. 结语

本文针对当前程颐哲学思想研究中存在的问题，首先进一步考察了程颐理本论构建的易学背景，即在对理与象的诠释面向中得出“体用同源，显微无间”的结论；其次，对程颐思想体系中仍然存在争论的理气关系加以分析，肯定其理气不离的理学观点；最后，分析程颐易学思想中“顺理”方法的提出，提供了人道贯通天道的路径，进一步实现程颐理本论的圆融无碍、体用一贯、天人一体之意。关于程颐的理学、理气、心性问题都是宋明理学中的关键问题，也是学术界长期论辩的主题。本文欲在这些关键性问题上从其易学视角出发，或许略能丰富对这些问题的探讨。

## 参考文献

- [1] 朱伯崑. 易学哲学史[M]. 北京: 昆仑出版社, 2005.
- [2] [宋]程颢, 程颐. 二程集[M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [3] 侯外庐. 宋明理学史[M]. 北京: 人民出版社, 1997.
- [4] 余敦康. 易学今昔[M]. 北京: 人民出版社, 2016.
- [5] [魏]王弼. 老子道德经注校释[M]. 北京: 中华书局, 2016.
- [6] [唐]孔颖达. 周易正义[M]. 北京: 九州出版社, 2020.
- [7] 汤用彤. 魏晋玄学论稿[M]. 上海: 古籍出版社, 2005.
- [8] [宋]张载. 张载集[M]. 北京: 中华书局, 1978.
- [9] 谷继明. 易学诠释学模式下的北宋理学[J]. 周易研究, 2008(1): 38.
- [10] [宋]朱熹. 朱子全书[M]. 合肥: 安徽教育出版社, 2002.