

程頤的體用觀及其在解《易》上的應用

康雲山

南臺科技大學通識教育中心

kang@stut.edu.tw

摘 要

程頤受先秦儒家天道化生萬物的體用觀和華嚴宗初祖杜順理事無礙法界觀的影響，形成其「體用一源，顯微無間」的體用觀。其《周易程傳》即以「理與象」、「道與物」兩對範疇闡釋《易》理，而且闡釋《易》理時，常引史證經。程頤闡釋《易》理及解《易》方式，即是其體用觀之表現。

關鍵詞：程頤、體用一源、杜順、理事無礙

Cheng-Yi's World View and Its Application

Yun-Sun Kang

Center for General Education, Southern Taiwan University of Science and Technology

Abstract

The great scholar of School of Principle in Song dynasty, Cheng-Yi, declared his world view as the following: "The noumenon of the universe and its phenomenon all come from one source, and all phenomenon are gathered into one body as well." Therefore, in his literary works, Cheng-Yi classified the content of *The Book of Changes* into two categories: "the rational principle of the universe" and "the application of the rational principle of the universe."

Keywords: Cheng-Yi, the Eminent Monk Du-Shun, the Noumenon of the Universe and Its Phenomenon All Come from One Source, Compatibility



壹、前言

體用觀是哲學上所講的主體或本體與現象或表現間的關係。西方哲學的體用觀，認為體常住不變，超越現象界而不受時間與空間的限制。而用則是變動不居的現象，存在於特定的時空之中，是有限制性的。體用關係是分割、疏離而非一體的。東方的體用觀，則不論儒家、老子或佛教，在內容和方向上雖不盡相同，但在體用關係上，都認為兩者關係密切。¹

程頤（1033-1107）《周易程傳》上承漢魏以義理解《易》之系統，以儒理說《易》，歷來多以言理精粹許之。然而《程傳》之特色不止於此。程頤《周易程傳·序》言：「至微者，理也；至著者，象也。體用一源，顯微無間。」² 程頤《周易程傳》的體用一源思想，在內容意義與形式意義上，乃分別受先秦儒家《詩經》、《中庸》、《易傳》天道本體生化萬物，使得萬物存在，並且由超越而內在化，下貫而為人之性的思想及華嚴宗初祖杜順大師（557-640）理事無礙觀的影響，形成其體用關係的理論，以理（道）為象（事、物）的本體，象（事、物）為理（道）的顯用，體用一源，顯微無間，故解《易》時，即以「理與象」、「道與物」兩對範疇闡述《易》理。除此之外，程頤解《易》常引史證經，此種引史證《易》之方式，雖為切於世用，實際上也是體用關係之應用。本文分：先秦儒家體用觀與程頤理一分殊體用觀、杜順理事無礙觀與程頤理事一致體用一源思想、程頤體用一源思想在解易上的應用等三點予以論述，以見程頤的天理思想，在內容意義和形式意義上，分別受先秦儒家的影響，和華嚴宗初祖杜順影響之情形，及程頤《易》學的特色。

貳、先秦儒家體用觀與程頤理一分殊體用觀

一、先秦儒家體用觀

先秦儒家的體用觀乃《詩經》、《中庸》、《易傳》的天命、天道、天理、乾元、太極、誠體等具有創造生化作用的形上實體之思想。³《中庸》第一章曰：「天命之謂性」，朱子注曰：「天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉。猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。」⁴說明天道本體生化流行，使萬物得以生成存在，使一切存在皆得其性，宇宙萬有之性，乃根源於生生不已的天道。⁵《中庸》第二十六章又曰：

天地之道，可一言而盡也：「其為物不貳，則其生物不測。」…詩云：「維天之命，於穆不已。」蓋曰天之所以為天也。⁶

《中庸》二十六章說天地之道誠一不貳，化生萬物，神妙而不可測。在《詩經》〈周頌·維天之命〉篇，亦說天命之體淵奧深邃，流行不已。《中庸》第二十二章又曰：

唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。⁷

¹ 參吳汝鈞《中國佛學的現代詮釋》（台北：文津出版社，民國84年6月），頁204-205。

² 黃忠天《周易程傳註評》（高雄：復文出版社，2007年9月），頁10。

³ 蔡仁厚《宋明理學·北宋篇》（台北：學生書局，民國80年9月），頁3。

⁴ 朱熹《四書章句集註》（台北：大安出版社，1999年12月），頁23。

⁵ 楊祖漢《中庸義理疏解》（永和：鵝湖月刊雜誌社，民國72年10月），頁17。

⁶ 同註4，頁45-46。

⁷ 朱熹《四書章句集註》，頁43。



《中庸》第二十二章說明，只有至誠者(聖人)能實現其本性，並使一切人、一切物都能實現其本性；而因一切存在，以及一切存在之性，都來自於天道天命本體，所以至誠者可以與天道本體及萬物為一體。如此天道本體之流行生化可以由人之實現其道德之本性而表現出來。故《中庸》第二十章曰：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」而朱子注之曰：「誠者，真實無妄之謂，天理之本然也。誠之者，未能真實無妄，而欲其真實無妄之謂。人事之當然也。」⁸說明天地萬物生化之根源的天道，是一真實無妄的真幾，而人能盡力充分實現其道德本性，即可感受到內在於人之道德之性，是有其超越之根源，人道與天道是一體的。⁹

由《中庸》、《詩經》對天道、天命、誠體的論述可以發現，天道本體流行創生不已，一切存在現象及其本性都來自於天道本體，而人之實現其道德本性，和天道本體之生化意義是相同的。¹⁰《中庸》、《詩經》的體用觀，顯然蘊含體用一源的意義，影響程頤的體用一源思想。

《中庸》體用觀的內容意義，在《易傳》中同樣可以看到，〈乾卦·彖傳〉曰：

大哉乾元，萬物資始，乃統天，雲行雨施，品物流行。大明終始，六位時成，時乘六龍以御天，乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。¹¹

《周易程傳》註曰：

大哉乾元，贊乾元始萬物之道也，…。乾元，統言天之道也，天道始生萬物，(萬)物資始於天也。…天道運行，生育萬物也…。乾道變化，生育萬物，洪纖高下，各以其類，各正性命也。天所賦為命，物所受為性。…天地之道，常久而不已者，保合大和也。天為萬物之祖，王為萬邦之宗，乾道首出庶物而萬彙亨，君道尊臨天位而四海從，王者體天之道，則萬國咸寧也。¹²

乾元天道生化流行，使萬物得以生成存在，使一切存在都得其性。可見乾元天道是萬物之體，萬物為乾元天道之用。而萬物能常存、契合天道，盡其本性，充分地實現其自己，即是真實合理的存在，為天道和諧的具體實現。¹³可見，天道與萬物是體用一源的。

二、程頤的理一分殊體用觀

張永雋歸納古來各家體用關係的涵義，大約有以下幾點：(1)指道體及其顯現於外的功能與作用，(2)指宇宙萬有形上之本質與形下之現象，(3)指天命或天道流行於自然世界與人文世界的整體歷程，(4)指存在的主體及其屬性，(5)泛指人倫名教世界中價值理想與實踐方式。¹⁴依上述先秦儒家的體用觀，在形式與內容意義上，具有道體及其顯現於外的功能與作用；宇宙萬有形上之本質與形下之現象；天命或天道流行於自然世界與人文世界的整體歷程；泛指人倫名教世界中價值理想與實踐方式等意涵，具有本體宇宙論與倫理學的意義，影響程頤理一分殊之體用觀之形成。以下論述程頤理一分殊的體用觀。

「理一分殊」，亦曰一本萬殊。「分」ㄈㄣˊ，指理分與稟受、賦受，非分別之意。此一概念，是程頤與其門人楊時討論張載之《西銘》時首先提出來的。張載的〈西銘〉說：

乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃渾然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。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

⁸ 朱熹《四書章句集註》，頁38。

⁹ 楊祖漢《中庸義理疏解》，頁112。

¹⁰ 同上，頁6。

¹¹ 黃忠天《周易程傳註評》，頁5。

¹² 同上，頁5~6。

¹³ 戴璉璋《易傳之形成及其思想》(台北：文津出版社，民國78年6月)，頁92。

¹⁴ 張永雋〈朱子哲學思想之「方法」及其實際運用〉，收於黃俊傑、林維杰編《東亞朱子學的同調與異類》(台北：台大出版中心，2006年12月)，頁61~102。



幼其幼。¹⁵

楊時寄程頤書曰：「《西銘》之書，發明聖人微意至深。然而言體而不及用，恐其流遂至于兼愛。」¹⁶程頤答云：

「《西銘》理一而分殊，墨氏則二本而無分。…分殊之蔽，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？」¹⁷

楊時認為《西銘》民胞物與的思想，「只言老吾老，幼吾幼，而不言老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。故有理一之仁而無遠近親疏各當其分之義，恐其流遂至于墨氏之兼愛。」¹⁸程頤的回答則認為，《西銘》的思想，以乾父坤母為體，是一本之仁，但推而行之時，則有親疏遠近的差別之用。墨子的兼愛思想，則人與人既不同一本體（父母），推而行之時又沒有親疏遠近之差別。伊川的理一分殊概念，理一是就體而言，指仁愛之理是一，分殊是就用而言，在實際發用上有所不同。¹⁹顯示伊川所說的體用關係，具有倫理學上的意義。

程頤提出「理一分殊」的命題後，在討論《周易·咸卦》，提到〈繫辭〉「天下何思何慮？天下同歸而殊途，一致而百慮，天下何思何慮？」這段文字時，也以「理一分殊」概念予以評論，他說：「夫以思慮之私心感物，所感狹矣。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。」²⁰程頤之言，隱含一理表現為萬殊之事象，萬殊之事象同歸於一理，不同事象之間具有共通性之意。可見程頤「理一分殊」的體用觀具有本體宇宙論、倫理學與方法論之意義，其受到《詩經》、《中庸》、《易傳》的體用觀之影響是很深的。

參、杜順理事無礙法界觀與程頤理事一致體用一源思想

一、杜順理事無礙法界觀

理事無礙（法界）觀，是以《華嚴經》為本的華嚴宗思想，為華嚴宗四法界觀之一。《華嚴經》為《大方廣佛華嚴經》的簡稱，內容是描述釋尊成佛時所體證的「佛境界」。釋尊所體證的「佛境界」叫「華嚴海印三昧境界」，也是人人本具的境界。²¹

釋尊所證之華嚴海印三昧境界，「完全密藏於眾生之自性海中，唯有證入法界性，方能如實了知佛境界。」²²因此，「其境界深廣高遠，其唯四十一位法身大士親聆聖教，其餘權小二乘凡夫皆不見不聞。」²³至中國隋、唐時代，華嚴宗的祖師就建立教相理論與觀行實踐法門，以開顯《華嚴經》的玄旨及觀行實踐悟入海印三昧境界的法門。初祖杜順開顯實踐修行的觀門，建立真空觀、理事無礙觀、周徧含容觀三觀，以彰顯觀行，悟入一真法界。二祖智儼繼承杜順實踐的觀門，闡揚十玄無盡緣起的理論根據。三祖法藏承繼遺規，融情攝理，臻至事理不二，建立一乘圓教的無盡法界緣起，提示「教相即觀法」的實踐論，為華嚴宗的根本旨趣。四祖澄觀闡發圓融不礙行布的理论根據，²⁴形成事法界（事象的世界）、理法

¹⁵ 張載《張載集》（北京：中華書局，2006年），頁66。

¹⁶ 楊時《楊龜山全集》卷16（台北：學生書局，1974年6月），頁741~742。

¹⁷ 程頤·程頤《二程全書》，卷5（台北：中華書局，1966年）。

¹⁸ 楊時《楊龜山全集》卷16。

¹⁹ 韋政通《中國哲學辭典大全·理一分殊條》（台北：水牛出版社，1983年），頁486~487。

²⁰ 程頤·程頤著《二程集》下（北京：中華書局，2004年），頁858。

²¹ 參繼夢法師《華嚴宗哲學概要》（台北：圓明出版社，1993年4月），頁35~36。

²² 同上，頁40。

²³ 同注21，頁36~37。

²⁴ 參楊政河《華嚴經教與哲學研究》（台北：慧炬出版社，1982年10月），頁325~326。



界（真理的世界）、理事無礙法界（真理與事象交流融合的世界）、事事無礙法界（事象和事象交流融合的世界）四種法界觀。²⁵這四法界觀，是以事事無礙法界為中心而說的，這事事無礙法界，為佛在海印三昧中所體得的，是大覺真心所示的實證境界。其他事法界、理法界和理事無礙法界三者，都是為了解釋說明事事無礙法界，才權巧安立的，用以次第接引學人，由事至理，由理至理事無礙，再進至事事無礙，所以，四法界並不是有四個法界。²⁶

有關華嚴四法界的意義，事法界是一般常識層面的世界，包括我們平常所接觸到的物質現象與物質作用，具有時間性與空間性的現象世界。因此，有形象、有質量的事物都屬於事法界的範圍。²⁷理法界，是現象界每一分子共同表現出來的共同性——緣起無自性空的本質，²⁸在華嚴哲學來說，這個「理」，可以說是真如實相之理，乃指宇宙心或空性而言。此真如理，是一切理之根本，萬理之理，包括司管萬法運行及變化之「理」或規律。如物理、化學之規律或定理等，皆屬於理的範圍。所以，理法界所說的理，應包括一切的「理」。²⁹事法界和理法界雖分成兩個項目加以討論，並非說這是兩個不相關聯的界次，只是為了方便說明而已。³⁰事實上，現象事物和真理（空）之間，處於一種相即不離，圓融無礙的關係，³¹因此，華嚴宗有理事無礙法界觀，此理事無礙法界觀即影響了程頤的體用一源思想，杜順於《華嚴法界觀門》³²一文中，以十門說明其道理：

(一)理徧於事門：謂能徧之理無分限，所徧之事分位差別，一一事中理皆全徧，非是分徧，何以故？彼真理不可分故，是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。

此門指出：每一個有限的事中，都包含了理（真如或佛性、空性）的全部，而不是一部分，因為理是不可分割的緣故。³³

(二)事徧於理門：謂能徧之事是有分限，所徧之理要無分限，此有分之事於無分之理全同非同，何以故？以事無體，還如理故，是故一塵不壞而徧法界也，如一塵，一切法亦然，思之。

此門指出：有分限（存在於某地）的事和無分限（周遍存在）的理是完全相同的，不是僅僅只有部分相同。因為事無實體，又和理全部相同，非部分相同，因此此事自然也就會全徧法界了。³⁴

(三)以理成事門：謂事無別體，要因真理而得成立，以諸緣起皆無自性故，由無性理事方成故。如波要因於水能成故，依如來藏得有諸法，當知亦爾，思之。

此門指出：若無真如空性之理，則一切事法皆不能成。由於緣起的事法無自性，空性之理才能成立一切事法。事法依理而成，除理外無別的體性。³⁵

(四)事能顯理門：謂由事攪理故，則事虛而理實，以事虛故，全事中之理挺然露現，猶如波相虛，令水體露現，當知此中道理亦爾，思之。

此門指出：事法是攪理才成，故事法虛而理實。由於事法攪理，故離開理就無實體可說，如此，唯有事法虛方能顯出實理。³⁶

²⁵ 見木村清孝著·李惠英譯《中國華嚴思想史》（台北：東大圖書公司，1986年2月），頁199。

²⁶ 參張澄基《佛學今詮》下冊（台北：慧炬出版社，1983年4月），頁203。

²⁷ 同上及吳汝鈞《中國佛學的現代詮釋》（台北：文津出版社，1995年6月），頁120。

²⁸ 同上吳著，頁120。

²⁹ 張澄基《佛學今詮》下冊，頁185。

³⁰ 同上。

³¹ 同註27，吳著，頁120。

³² 《大正新脩大藏經》第45冊。

³³ 張澄基《佛學今詮》下冊，頁187。

³⁴ 同上。

³⁵ 同註33，頁201。

³⁶ 楊政河《華嚴經教與哲學研究》，頁355。



(五)以理奪事門：謂事即攬理成，遂令事相皆盡，唯一真理，平等顯現，以離真理外，無片事可得故，如水奪波，波無不盡，此則水存以壞波令盡。

此門指出：諸事法均具足全理，那麼事法就可以鎔盡於理中，唯一真理，平等顯現於所有事法，故離開真理之外便無片事可得。

(六)事能隱理門：謂真理隨緣成諸事法，然此事法即遣於理，遂令事顯理不顯也。如水成波，動顯靜隱。經云：法身流轉五道，名曰眾生，故令眾生現時，法身不顯也。

此門指出：站在事法的立場，雖說真理可以隨緣成諸事法，然具體存在的事法明顯可見，而無形相的真理卻隱約不顯。經典說，法身隨緣顯現流轉於五道（地獄、餓鬼、畜生、人、天），叫做眾生。故眾生顯現時，法身就隱沒不顯。

(七)真理即事門：謂凡是真理必非事外，以事法無我理故，事必依理，理虛無體故，是故此理舉體皆事，方為真理，如水即波，無動非濕故，即水是波，思之。

此門指出：凡是真理都不是向事法外去求的，因為事法中無自性自體。《心經》說：「空即是色」，所以真理即是事法，方能視為合理。可是真理無形，必須依據事法才能顯現。³⁷

(八)事法即理門：謂緣起事法必無自性，無自性故，舉體即真，故說眾生即如，不待滅也。如波動相，舉體即水，無異相也。

此門指出：凡是由因緣和合而起的事法，必無自性，既說無自性，則眾緣所生之事法全體即是真如，不必待緣滅才見真如。這就是說，事法無實體，觸事即真，不壞假名，而說實相。³⁸

(九)真理非事門：謂即事之理而非是事，以真妄異故，實非虛故，所依非能依故，如即波之水非波，以動濕異故。

此門從語意之分際與概念之分析，說真理雖可以成為事法，但是事法是相，而真理是性。真理固然不是事法，然真理隨緣，隨緣的體是無相，無相即真理。由此可知，真理並不就是事法。³⁹

(十)事法非理門：謂全理之事，事恆非理，性相異故，能依非所依故，是故舉體全理，而事相宛然，如全水之波非水，以動義非濕故。

此門指出：由於性相不同，雖然事法舉體全理，可是事法還是事法。即使事法可以顯現真理是一，而事法卻各有千秋。⁴⁰

總上十門，說明理與事之間，有相遍（第一、二門）、相成（第三、四門）、相斥（第五、六門）、相即（第七、八門）、相非（第九、十門）的關係，這種關係是基於佛教「緣起性空」的共法而建立，⁴¹它打破了眾生「非此即彼」的自性思維，告訴我們，一向我們認為「相反」或「矛盾」的狀態，在華嚴法界觀中，全體法界在緣起性空的真理中，是相反相成、逆順自在、同時頓起、圓融無礙的狀態，⁴²杜順《華嚴法界觀門》總結說：「此上十義，同一緣起，約理望事，則有成有壞，有即有離。事望於理，有顯有隱，有一有異。逆順自在，無障無礙，同時頓起。深思令觀明顯，是謂理事圓融無礙觀。」

在理事無礙法界觀中，一切無自性、無實體的事法，都消融於空性之理，進入互入、互即和圓融的法界，如此，一切法互即，就是事事無礙。⁴³因為事事無礙畢竟不是凡夫的心識所能領悟或趨及，它是宗教體驗直接證量的境界，只有用理事無礙觀把事消融於理，以勉強臆想事事無礙的道理，所以，事事

³⁷ 楊政河《華嚴經教與哲學研究》，頁357。

³⁸ 同上。

³⁹ 同注37，頁358。

⁴⁰ 同上。

⁴¹ 陳沛然《佛教哲理通析》（台北：東大圖書公司，1993年10月），頁145。

⁴² 張澄基《佛學今詮》下冊，頁192~203。

⁴³ 張澄基《佛學今詮》下冊，頁204。



無礙之說很難和理事無礙之論截然分開。⁴⁴

二、程頤理事一致，體用一源思想

程頤於《周易程傳·序》中說：

至微者，理也；至著者，象也。體用一源，顯微無間。⁴⁵

伊川《周易程傳》的主要思想為「理事合一」，其所建立的主要前提是「有理而後有象」、「因象以明理」。理即是天理，是宇宙萬有的本體或律則，是形而上的實體，也是生生之仁，雖隱微不可見，而一切功能作用的形式原因即蘊涵其中；象即是事象，理不可見，而事象可見，即象可以見理，⁴⁶所以說「體用一源，顯微無間」，伊川又曰：

至顯者莫如事，至微者莫如理，而事理一致，顯微一源。古之君子之所謂善學者，以其能通於道於此而已。⁴⁷

事象與理一致，而事象明顯可見，理卻隱微不顯，一顯一隱，同一本源，說明伊川的體用概念，具有本體宇宙論的涵義。這種思想，與上述杜順的「理事無礙觀」非常類似，伊川即不諱言，他曾讀過華嚴宗的典籍：

問：某嘗讀《華嚴經》，第一真空絕相觀，第二理事無礙觀，第三事事無礙觀，…一言以蔽之，不過曰萬理歸於一理。又問：未知所以破他處？曰：亦未得道他不是。⁴⁸

依冉雲華之見，伊川所引的《華嚴經》，並不是由梵文譯成漢文的那部《華嚴經》，而是傳為杜順所著的《華嚴法界觀門》。⁴⁹由此可見，伊川的「體用一源，顯微無間」的思想與杜順的理事無礙觀是有關聯的。底下再引伊川之言，更可見伊川理事一致，體用一源之說，受杜順理事無礙法界觀影響的痕迹。伊川說：

洒掃應對便是形而上者，理無大小故也。⁵⁰

洒掃應對的事象便是形而上的理，個別事象有大小之分，但其中所蘊含的理，卻沒有大小之別。依理遍於事門，每一個有限的事中，都包含了理的全部，而不是一部分。伊川之言，可謂與之若合符節。伊川又言：

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。⁵¹

無形迹可見的理與森然顯著的萬象同時俱有，無有先後，皆是一貫。這是體用一源，顯微無間的內容意義，伊川這種思想，與真理即事門、事法即理門，在形式上頗相似。又說：

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。⁵²

道（理）是形而上的本體，陰陽是而下的氣。離了形而下的氣，就沒有形而上的道（理）。形而上的理是

⁴⁴ 同上，頁 192。

⁴⁵ 見黃忠天《周易程傳註評》（高雄：復文書局，2004年），頁 8。

⁴⁶ 張永儁〈朱子哲學思想之「方法」及其實際運用〉。

⁴⁷ 程頤·程頤《二程全書》，卷 25。

⁴⁸ 程頤·程頤《二程全書》，卷 25。

⁴⁹ 見冉雲華《宗密》（台北：東大圖書公司，1988年5月），頁 260。

⁵⁰ 同註 48，卷 13。

⁵¹ 程頤·程頤《二程全書》，卷 11。

⁵² 同上，卷 15。



隱密不顯的。這種思想，與真理即事門，在形式上也很相似。伊川又說：

理則天下只是一個理，故推至四海而準，需是質諸天地、考諸三王不易之理。⁵³

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。⁵⁴

萬物皆只是一個天理，已何與焉。⁵⁵

天下只是一個在空間上具有普遍性，在時間上具有不變性的理。萬物都是理所生，生時都完具此理。分殊差別的萬物只是一個普遍性的天理。伊川之見，與理徧於事門相對照，其形式上之相似，是無可否認的。

總之，伊川體用一源之概念，其內容意義具有倫理學、本體宇宙論與方法論的意義，包括張永僑所提的五點涵義。在倫理學、本體宇宙論上，伊川提出理一分殊的概念，認為理只有一個，分殊之事物都完具此理，理一與分殊之間不一不異，這種內容意義的概念，得之於先秦儒家的體用觀是無可置疑的。此外，伊川論理與象（事）的關係，與理徧於事門、真理即事門、事法即理門等，在形式意義上非常相近。由此可見，伊川的體用一源，顯微無間的思想受杜順理事無礙法界觀的影響，也是確然無疑的。

肆、程頤體用一源思想在解易上的應用

伊川的體用一源概念，具內容與形式兩重意義，在解《易》時，其內容意義表現為「理與象」、「道與物」兩對範疇，在形式意義上，則表現為以史解易的方式。以下分別論述。

一、理與象

伊川思想以「理」為核心概念，而理具有多方面的意義，為了表詮某一意義，伊川分別以天道、命、性、心、生生、易、乾元等語彙代表理。綜合不同的語彙，可以發現，理有如下的涵義：理是生生不已的本體（世界萬物存在的根源）、理是道德倫理的準則和原理、理為自然之理或事務的規律。所以，遍宇宙，理只有一個，但萬物都完具此理；萬物都來自一個全體的理，每一個個體都有全體的理，每一件事也都不外這個理；任何物與事都不外於全體的理，因此，理與象（物、事）是一貫的；理無形跡可見，紛然的現象卻全具於其中，由理應迹而顯的現象，並不是後來方有的。總之，理是本體，象是理的應迹顯用；理是形而上的，象有形迹可見。⁵⁶

理既是宇宙的本體，現象的根源，則理是實的，不是虛的。只是實理本身無形體，必須假象來顯現，伊川說：

有理而后有象，有象而后有數。《易》因象以明理，由象而知數。⁵⁷

理無形也，故因象以明理。理見乎辭矣，則可由辭以觀象。故曰「得其義，則象數在其中矣。」⁵⁸

在理為幽，成象為明，「知幽明之故」，知理與物之所以然也。⁵⁹

⁵³ 程頤：程頤《二程全書》，卷 12。

⁵⁴ 同上。

⁵⁵ 程頤：程頤《二程全書》，卷 12。

⁵⁶ 見前一目之論述。

⁵⁷ 程頤：程頤《二程全書·伊川文集五》〈答張閔中書〉（台北：中華書局，1966年）。

⁵⁸ 程頤：程頤《二程全書·河南程氏經說卷一》（台北：中華書局，1966年）。

⁵⁹ 程頤：程頤《二程全書·伊川文集五》〈答張閔中書〉。



理發用而顯象，由象可以明理，理是象之所以然，象是實然，《易》書中的象、數、辭都是藉以說明理。所以，理與象「體用同源，顯微無間」。由此，《周易》六十四卦、三百八十四爻，都是用來說理的。蘊含事能顯理的形式意義。伊川釋〈乾卦·初九爻辭〉「初九：潛龍勿用。」：

爻理無形也，故假象以顯義。⁶⁰

爻理無形迹可見，故借卦、爻象以顯理。伊川之詮釋，隱然有以理成事之迹象。釋〈坤卦·卦辭〉「元亨利牝馬之貞」：

乾之剛固為貞，坤則柔順而貞。牝馬柔順而健行，故取其象。⁶¹

坤卦之義理為柔順。牝馬有柔順之德，故取其象以明坤卦柔順之理。⁶²於此可見事能顯理之形式意義。又釋履卦：

為卦天上澤下，天而在上，澤而處下，上下之分，尊卑之義，理之當也。⁶³

履卦卦象，為天上澤下之象，此象顯示上下之分，尊卑之理。此為事能顯理之形式意義。釋謙卦：

為卦坤上艮下，地中有山也。地體卑下，山高大之物，而居地之下，謙之象也。以崇高之德，而處卑之下，謙之義也。⁶⁴

謙卦卦象，為山在地下之象，此象顯示有崇高之德，而自處於卑下的謙虛之理。此詮釋亦有事能顯理之形式意義。釋〈咸卦·九四爻辭〉「貞吉，悔亡，憧憧往來，朋從爾思。」：

天下之理一也，途雖殊而其歸則同，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。⁶⁵

天下同一理，事、物雖分殊不同，無不攝歸於同一之理。此詮釋蘊合理徧於事之形式意義。釋〈睽卦·彖傳〉「天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，蓋萬物睽而其事類也。睽之時用大矣哉！」：

物雖異而理本同，故天下之大，群生之眾，睽散萬殊，而聖人為能同之。⁶⁶

天下群生之象千別萬殊，而其理則是相同的。伊川曾說：「天下物，皆可以理照，有物必有則，一物須有一理。」⁶⁷天下紛紜之事物，無不攝歸於理，理是事物的原理、規則。又說：「萬物雖多，無不出於陰陽之變。」⁶⁸而陰陽之變，為理的生化之用。此即理徧於事、事徧於理之形式意義之表現。在伊川的思想，理與象這對範疇，其涵義即是本體與現象，通貫本體宇宙與道德界，而伊川認為《周易》「其為書也，廣大悉備，將以順性命之理，通幽明之故，盡事物之情，而示開物成務之道也。」⁶⁹所以，《周易》一書，是以理為根本，以象明理，發揮體用同源之義的。

二、道與物

⁶⁰ 黃忠天《周易程傳註評》，頁2。

⁶¹ 同上，頁24。

⁶² 參朱伯崑《易學哲學史》第2卷（台北：藍燈文化公司，1991年9月），頁240。

⁶³ 同注60，頁96。

⁶⁴ 同上，頁136。

⁶⁵ 同上，頁276。

⁶⁶ 黃忠天《周易程傳註評》，頁329。

⁶⁷ 程顥·程頤《二程全書》，卷18。

⁶⁸ 黃忠天《周易程傳註評》，頁593。

⁶⁹ 同上，頁8。



在伊川的思想裡，道與理是同實異名的範疇，唯伊川承《易傳》陰陽交感生物之義，言及萬物產生之本源時，較常使用「道」這個範疇。伊川說：

道則自然生萬物，今夫春生夏長了一番，皆是道之生，後來生長，不可道卻將既生之氣後來卻要生長，道則自然生生不息。⁷⁰

道是宇宙萬物的本體，生生不已，道與物是能生與所生的關係。所謂「維天之命，於穆不已」也。伊川又說：

道之外無物，物之外無道，是天地之間無適而非道也。⁷¹

道是宇宙的本體，為萬物存在的根據，又內在於萬物之中，所以，道遍在於天地之間，道與物不即不離。此即真理即事、事法即理之形式意義的表現。道與物間能生與所生的關係，頗見於伊川解《易》之文。伊川〈乾卦·彖傳〉言：

天道運行，生育萬物也。…乾道變化，生育萬物，洪纖高下，各以其類，各正性命也。⁷²

天道生育萬物，賦予各種物類以性。釋〈无妄卦·卦辭〉言：

无妄，言至誠也。至誠者，天之道也。天之化育萬物，生生不窮，各正其性命，乃无妄也。⁷³

所謂「維天之命，於穆不已。」天道生物，無絲毫間歇，萬物稟受天道而得其性，能各暢其生，各盡其性，可說是無妄了。

道雖能生育萬物，但道是形而上的，形而上的道是透過形而下的陰陽二氣表現生化作用，伊川釋〈乾卦·彖傳〉言：

形而上曰天地之道，形而下曰陰陽之功。⁷⁴

道是形而上的本體，不能說它直接生出萬物，只能說他是生化的所以然，或萬物存在的根據，而派生的作用則在於形而下的陰陽之氣，陰陽的創生作用是實然。

道通過陰陽二氣化育萬物，此義屢見於《周易程傳》中，釋〈坤卦·文言傳〉言：

天地交感，則變化萬物，草木蕃盛，君臣相際而道亨，天地閉隔則萬物不遂。⁷⁵

釋〈否卦·彖傳〉言：

夫天地之氣不交，則萬物无生成之理。⁷⁶

釋〈賁卦·彖傳〉言：

陰陽剛柔相交者，天之文也。止於文明者，人之文也。…質必有文，自然之理。理必有對待，生生之本也。⁷⁷

⁷⁰ 《二程全書》，卷15。

⁷¹ 同上。

⁷² 黃忠天《周易程傳註評》，頁5~6。

⁷³ 同上，頁219~220。

⁷⁴ 黃忠天《周易程傳註評》，頁27。

⁷⁵ 黃忠天《周易程傳註評》，頁36。

⁷⁶ 黃忠天《周易程傳註評》，頁115。

⁷⁷ 同上，頁196。



釋〈无妄卦·象傳〉言：

雷行於天下，陰陽交合，相薄而成聲，於是驚蟄藏，振萌芽，發生萬物，其所賦與，洪纖高下，各正其性命，无有差妄，物與无妄也。⁷⁸

釋〈姤卦·象傳〉言：

陰陽不相交遇，則萬物不生；天地相遇，則化育庶類，品物咸章，萬物章明也。⁷⁹

釋〈歸妹卦·象傳〉言：

一陰一陽之謂道，陰陽交感，男女配合，天地之常理也。⁸⁰

道為宇宙的本體，生化的根源，賦予萬物以性，但交感化生是屬於形而下的作用層，所以萬物是氣化而生，而道是氣化的所以然。

綜上所述，道為生化萬物之本體，物為生化的現象，道與物為本體與現象的關係，為《周易程傳》體用一源概念的內涵。在內容意義上，承接先秦儒家天道體用觀；在形式意義上，則受華嚴宗理事無礙法界觀的影響。

三、以史證易

伊川明引史事證易，有近百件之多，論及暗引之處，更逾於此。⁸¹說到引史証易之法，與原初中國古籍經史未分有關，伊川即認為九經皆史。⁸²此外，《周易》卦、爻辭本身就有許多上古史事在內。故自漢以來，說易諸家引史證易，所在多有，至宋代義理易學勃興，李光、楊萬里、李杞諸人，幾乎每卦每爻都引史證易，開出史事易學一派。⁸³

黃忠天言：「夫引史證易，其目的即在由史學以反求易經之大義也。藉由史事之例證，使隱微難明之義理，渙然冰釋，一目了然。」⁸⁴故，引史證易與仲尼「載之空言，不如見諸行事深切著明之垂訓相契也。」⁸⁵伊川《周易程傳》引史證易，固然與卦、爻辭本身多上古史事、古籍經史未分及以史入易、以易入史的易學傳統有關。然而，如前所述，《周易程傳》的主要思想是「理事合一」、「體用一源，顯微無間」。所以，伊川之引史證易，實另有體用關係之意義在內。伊川釋〈乾卦·九四：或躍在淵，无咎。〉：

淵，龍之所安也。或，疑辭，謂非必也。躍不躍，唯及時以就安耳，聖人之動，無不時也。舜之歷試時也。⁸⁶

以舜歷試諸難之時的典故詮證九四爻辭之理，顯示體用一源之義。為事能顯理之形式意義之表現。釋〈坤卦·六五：黃裳，元吉〉：

五，尊位也。在它卦居六五，或為柔順，或為文明，或為暗弱，在坤則為居尊位。陰者，臣道也，婦道也。臣居尊位，舜莽是也，猶可言也。婦居尊位，女媧氏、武氏是也，非常之變，不可言也，故有黃裳之戒而不盡言也。或疑在革湯武之事猶盡言之，獨於此不言何也？曰：廢興，理之常也，

⁷⁸ 同上，頁 221。

⁷⁹ 同上，頁 383。

⁸⁰ 同上，頁 474。

⁸¹ 參黃忠天《楊萬里易學之研究》（高雄師大碩士論文，1988年5月），頁9~10。

⁸² 《二程全書》，卷16。

⁸³ 同註81，頁10；及黃忠天《宋代史事易學研究》（高雄師大博士論文，民國84年6月），頁112。

⁸⁴ 《楊萬里易學之研究》，頁15。

⁸⁵ 《宋代史事易學研究》，頁176。

⁸⁶ 黃忠天《周易程傳註評》，頁4。



以陰居尊位，非常之變也。⁸⁷

伊川以五雖是君位，而坤實為臣道，坤的六爻都順承於乾，因此不以君道看待六五。然而，六五若不幸而居嫌疑之位，如臣居尊位、或婦居尊位，唯守中以居下，安守人臣的本分，則能元吉。⁸⁸這是以女媧、武則天之史事說明六五爻辭之理。亦事能顯理之形式意義也。釋〈屯卦〉「九五：屯其膏，小貞吉，大貞凶。」：

五居尊得正而當屯時，若有剛明之賢為之輔，則能濟屯矣，以其無臣也，故屯其膏。人君之尊，雖屯難之世，於其名位非有損也，唯其施為有所不行，德澤有所不下，是屯其膏，人君之屯也。既膏有所不下，是威權不在己也，威權去己而欲驟之，求凶之道，魯昭公、高貴鄉公之事是也，故小貞則吉也。小貞，謂漸正之也，若盤庚、周宣，修德用賢，復先王之政，諸侯復朝，蓋以道馴致，為之不暴也。又非恬然不為，若唐之僖、昭也。不為，則常屯以至於亡矣。⁸⁹

伊川除就屯卦九五爻象分析爻辭之理，並分別舉魯昭公、高貴鄉公、唐僖宗、唐昭宗四個反例，及盤庚、周宣王兩個正例詮證爻象、爻辭中所含的義理。亦事能顯理之形式意義也。

《周易程傳》以史證理之處，所在多有，前引三例，不過大海之一味。伊川言：「有理而後有象，有象而有數，《易》因象以明理，由象以知數，得其義，則象數在其中矣。必欲窮象之隱微，盡數之毫乎，乃尋流逐末，術家之所尚，非儒者之所務也。」⁹⁰伊川之言，與理事無礙法界觀以理成事、事能顯理、真理即事，頗有近似之處，而以史證《易》，可說是因象以明理之義，亦是體用關係之應用。

伍、結語

儒家主張通過道德實踐而成聖成賢。而通過道德實踐人人皆可以成聖成賢，其根據就在形上的天道本體。《詩經》、《中庸》、《易傳》說天道本體即寂即感，即體即用，既是形上的實有，又能自起創造生化的作用，使萬物存在。而且，天道本體又由超越而內在化，下貫而為人之心性本體。⁹¹吾人通過超越而內在的心性本體與天道本體相通，即可進到聖賢的境地。這種思想說明天道本體與萬物之間具有體用關係，影響程頤《周易程傳》「體用一源」思想之形成。

《華嚴經》的宗教要旨，是要彰顯「一真法界」的究竟解脫妙境，這解脫妙境就是事事無礙法界，是佛陀以剎塵數的因地行願，以及經由恆河沙數修行所得到的果位境界，只有登地以上的大菩薩，才能夠領悟其中甚深微妙的現量境界。華嚴宗初祖杜順和尚為了使眾人能臆想、理解事事無礙法界的旨趣，於是開顯實踐修行的觀門，建立真空觀、理事無礙觀、周徧含容觀三觀。理事無礙觀指出本體（空、性、理）與現象（有、相、事）相即相入。事若無理不成，理若無事不顯。依理成事，會事歸理，理事融貫交徹，成為理事無礙法界。這理事無礙法界，換句話說，是離開本體即無現象，離開現象也無本體可談；也就是本體實際就是現象，現象實際就是本體。⁹²程頤顯然亦受到杜順理事無礙法界觀的影響，而形成其體用一源，顯微無間的思想。程頤的體用一源思想，具有內容與形式兩重意義，其內容意義就在解《易》時表現為「理與象」、「道與物」兩對範疇，其形式意義則表現為以史解《易》的方式。

⁸⁷ 黃忠天《周易程傳註評》，頁22。

⁸⁸ 黃忠天《周易程傳註評》，頁32。

⁸⁹ 黃忠天《周易程傳註評》，頁44。

⁹⁰ 程頤，程頤《二程全書》，卷21。

⁹¹ 蔡仁厚《宋明理學·北宋篇》，頁3。

⁹² 楊政河《華嚴經教與哲學研究》，頁16、頁478。



參考文獻

一、專書

- 程顥·程頤：《二程全書》，台北：中華書局，1966年。
- 楊時：《楊龜山先生全集》，台北：學生書局，1974年。
- 楊政河：《華嚴經教與哲學研究》，台北：慧炬出版社，1982年。
- 楊祖漢：《中庸義理疏解》，永和：鵝湖月刊，1983年。
- 杜順：《華嚴法界觀門》，《大正新脩大藏經》45冊，台北：新文豐出版公司，1983年。
- 張澄基：《佛學今詮》，台北：慧炬出版社，1983年。
- 木村清孝著·李惠英譯：《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書公司，1986年。
- 冉雲華：《宗密》，台北：東大圖書公司，1988年。
- 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，台北：文津出版社，1989年。
- 蔡仁厚：《宋明理學·北宋篇》，台北：學生書局，1991年。
- 朱伯崑：《易學哲學史》，台北：藍燈文化公司，1991年。
- 繼夢法師：《華嚴宗哲學概要》，台北：圓明出版社，1993年。
- 陳沛然：《佛教哲理通析》，台北：東大圖書公司，1993年。
- 吳汝鈞：《中國佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1995年。
- 朱熹：《四書章句集注》，台北：大安出版社，1999年。
- 程顥·程頤：《二程集》，北京：中華書局，2004年。
- 黃忠天：《周易程傳註評》，高雄：復文書局，2004年。
- 黃俊傑·林繼杰編：《東亞朱子學的同調與異類》，台北：台大出版中心，2006年。

二、期刊論文

- 胡元玲：《宋代理學體用論探討》，台北：中國文化月刊，2002年2月第263期。

三、學位論文

- 黃忠天：《楊萬里易學之研究》，高雄：高雄師大碩士論文，1988年。
- 黃忠天：《宋代史事易學研究》，高雄：高雄師大博士論文，1995年。

四、工具書

- 韋政通：《中國哲學辭典大全》，台北：水牛出版社，1983年。

