

程颐的《周易》诠释学思想论析

——以“理”为本体的诠释学建构策略*

梁丹丹

摘要：在程颐的易学诠释理念与方法中始终贯穿着诠释学自觉意义上的本体意识：在对“易”之名的正名中，程颐突出了“变易”之道作为根本的人事观念以及对于主体“随时变易以从道”的现实要求；同时在诠释理念上，程颐秉持孔子赞《易》的圣人观，突出了圣人的《周易》诠释对于通明《易》道的关键作用；“理”作为其易学诠释中统领天道、人事的最高本体范畴，体现了儒释道三家思想的汇通与融合。

关键词：程颐 周易 诠释学 理

一、阐明“儒理”：程颐易学以“理”为本体的诠释学自觉意识

在北宋经学变古时期的诠释学思想史上，以程颢与程颐为代表的洛学开创的理学思潮具有深远的影响。程颐成书于宋哲宗元符二年的《周易》诠释著作《周易程氏传》是集中反映洛学一派的经学诠释学思想的代表作品，长期以来在《周易》注疏史上受到推崇。朱彝尊《经义考》曾引程颐弟子尹焞语这样评介《周易程氏传》：“先生平生用意，惟在‘易传’。求先生之学，观此足矣。”^① 并曾引陈淳语评价道：

自秦以来，《易》幸全于遗烬，道则晦而不章，卑者泥于穷

* 本文受中山大学中央高校基本科研业务费资助项目 17WKPY 资助。

① [清]朱彝尊：《经义考》，卷二十，北京：中华书局，1998年，第121页。



象数而穿凿附会，为灾异之流；高者溺于谈性命而支离放荡，为虚无之归，程子盖深病焉，于是作传以明之，一扫诸儒之陋见，而传即日用事物之著，发明人心天理之实，学者于是始知《易》为人事切近之书。^①

按《四库全书总目提要》易类对汉代以来易学的发展演变所作的总结，易学大体上可分为象数派与义理派两种研究路径，两派又进一步细分为六宗，程颐是义理派中不同于阐发“老庄”、“史事”之意的“儒理宗”：

《易》之为书，推天道以明人事者也。左传所记诸占，盖犹太卜之遗法。汉儒言象数，去古未远也，一变而为京、焦，入于襍祥；再变而为陈、邵，各穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老庄，一变而为胡瑗、程子，始阐明儒理；再变而李光、杨万里，又参证史事，《易》遂日启其论端。^②

程颐一方面扬弃了魏王弼的义理诠释以及邵雍的象数诠释，一方面发展了宋初胡瑗在诠释中天道、人事并重的面向，最终确立了宋代阐发儒理的义理派易学，将易的儒理诠释学推向了前所未有的高度。因此，清代经学大师皮锡瑞在《经学通论》中这样称赞《周易程氏传》道：“程子于《易》，颇推王弼，然其说理，非弼所及！且不杂以老氏之旨，尤为醇正。”^③并且，皮锡瑞在《经学历史》中也曾给与《周易程氏传》如此的赞语：“程子不信邵子之数，其识甚卓。《易传》言理，比王弼之近老氏者，为最纯正。”^④总的来说，后世学者普遍认为程颐

① [清]朱彝尊：《经义考》，卷二十，第121页。

② [清]永瑢、纪昀等编纂：《四库全书总目提要·经部·易类》，上海：商务印书馆，1933年，第2页。

③ [清]皮锡瑞：《经学通论》，北京：中华书局，1954年，第27页。

④ [清]皮锡瑞著，周予同注：《经学历史》，北京：中华书局，1959年，第229页。

对《周易》的诠释总合了天道和人事，与前代的诸家注释比较而言，是阐发儒家义理、彰明圣人之道的最为正宗的著作。

同为义理诠释派，其意义建构体系的差别何在？程颐的《周易程氏传》作为后起之作，诠释主体在诠释学理念与方法上都受到了王弼尽黜象数的义理诠释、北宋胡瑗开创的儒理诠释以及张载、邵雍等象数诠释的深刻影响。与欧阳修、胡瑗等经世致用的诠释相比较而言，以二程为代表的理学家突破了仅仅从政治、伦理层面与佛、老之学对抗的诠释学方法，而力图从学理层面为儒家义理建构起新的意义体系，也就是从宇宙论、本体论、心性论这些原始儒学薄弱的核心问题上探寻与佛老相对抗的意义生成方式。

从儒家经典的内在诠释意向上看，《周易》这部经典正是潜在地具备了理学家可以对抗佛老的理论土壤。与本文前述的歌咏情性的《诗经》、记述帝王之言及事的《尚书》以及记载制度的《周礼》等儒家经典相比较而言，《周易》贯通天道与人事，是哲学的文本。何谓哲学的文本？吕思勉在《理学纲要》中曾有明晰的概括：

今之人恒言曰：“宇宙观”，又曰“人生观”，其实二者本是一事。何则？人者宇宙之一物。明乎宇宙之理，则人之所以自处者，自得其道矣。……然则哲学者，穷究宇宙之理，以明立身处世之法者也。^①

《周易》的文本正是经由历史的衍化而形成了哲学文本的特质，从《周易》文本包含的《易经》与《易传》两个层面上看，《易经》是指由卦辞和爻辞组成的古经，《易传》是指《彖》、《象》、《文言》、《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》这些对于《易经》的最古注解，即史书所称的《易大传》，因其《彖》分上下两篇、《象》分上下两篇、《文言》一篇、《系辞》

^① 吕思勉：《理学纲要》，上海：上海书店，1988年，第1—2页。

分上下两篇、《说卦》一篇、《序卦》一篇、《杂卦》一篇，共十篇，而被汉人称为“十翼”。尽管《易经》最初为周人的卜筮之书，但是《易传》作为《易经》之最古注解，实际上，《易传》对《易经》的理解与解释，在诠释学意义倾向性上实现了《周易》由卜筮之书向哲学之书的转型，使之以阴阳二元符号的组合变化形成六十四卦、三百八十四爻的系统，从而铺衍出囊括宇宙万物、包蕴人生处世的哲理与智慧。因其广大悉备，博大精深，《汉书·艺文志》将其列为六艺之首：

六艺之文，《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；
《礼》以明体，明者著见，故无训也。《书》以广听，知之术也；
《春秋》以断事，信之符也。五者盖五常之道，相须而备，而《易》
为之原。^①

即是将《周易》作为统领涵盖其他五部儒家经典之道的理论基础和思想本原。在《旧约》的文化传统中，智慧最早也是与沟通神明相联系。^②

《周易》所探讨宇宙人生的体例是独特的，但在其所关注的宇宙与人生观念的维度上，又可以说与古希腊英雄文化、古印度《吠陀》文献、以色列及其他近东文明经典中探索人生智慧的文本拥有相通的指导与启迪人生的社会功用和价值。

① [汉]班固撰，[唐]颜师古注：《前汉书》卷三〇《艺文志》，《二十五史》，上海：上海古籍出版社、上海书店，1986年影印乾隆四年武英殿本，第1册，第165页。

② [美]劳伦斯·博德：《〈旧约〉研读导论》（Laurence Boadt, *Reading The Old Testament: An Introduction* [New York, N. Y. / Mahwah, N. J. : Paulist Press, 1984] , p. 472.）。按：劳伦斯·博德在《〈旧约〉研读导论》（*Reading The Old Testament: An Introduction*）中“智慧的培养”一章对“智慧书写”这一类型进行了概述：“《旧约》有着各式各样的智慧书籍，它们常常为现代读者所忽略，但却反映了以色列宗教信仰非常重要的一面。古代对智慧的尊重在《Samuel》15—16章的事件中得到了非常好的描述。大卫的儿子押沙龙谋反他的父亲，当大卫得知昔日给他提意见的主要建议者及智者 Ahitophel 投奔了他的儿子时非常失望，于是祈求神搞乱 Ahitophel 的智慧，因为‘那时，亚希多弗所出的策略，好像是人求问神的来的话一样。亚希多弗为大卫，或为押沙龙所出的策略都是这样’。（2 Samuel 16: 23）”（本文凡引《圣经》原文部分皆按《圣经》（新译本），环球圣经公会2006年版译出。）

关于程颐《周易程氏传》的哲学与诠释思想的探讨，学界已有颇多的研究成果，但若能在存在论诠释学视野下进行观照，则有进一步结合文本进行深入探究的空间。程颐《周易程氏传》的诠释学理念与方法中始终贯穿着诠释学自觉意识上的本体论建构，这便是“理”这一终极的本体。这也是东方中国诠释学历史上可以与西方自古希腊米利都学派、巴门尼德、柏拉图直至现代哲学家海德格尔存在学说所建构的本体论大厦相颉颃的，但同时也彰显了自身的特色，即其依托于儒家经典而立言的执着信仰。

如果我们从诠释的“何所向”角度审视洛学一派的诠释立场，就会发现，其对魏晋唐宋以来的佛老二家学说的抗衡自不待言，此外，还有更为切近的现实企望，即对新学之弊的矫正。对于此，钱穆《中国近三百年学术史》在综论“两宋学术”时曾指出：

辜较言之，北宋学术，不外经术、政事两端。大抵荆公新法以前，所重在政事；而新法以后，则所重尤在经术。明道尝言：“熙宁初，王介甫行新法，并用君子小人。君子正直不合，介甫以为俗学不通世务斥去。小人苟容谄佞，介甫以为有才能知通变用之。君子既去，所用皆小人，争为刻薄，故害天下益深。”故洛学所辨，“王霸”之外，尤严“义利”，而会其归于“天理人欲”。^①

据吕大临所录《二程集·二先生语二》，二程曾言：

介父当初，只是要行己志，恐天下有异同，故只去上心上把得定，他人不能摇，以是拒绝言路，进用柔佞之人，使之奉行新法。今则是他已去，不知今日却留下害事。^②

① 钱穆：《中国近三百年学术史》，北京：商务印书馆，1997年，上册，第5—6页。

② [宋]程颐、程颢：《二程集》，北京：中华书局，1981年，第45页。

新法尽管有其顺应时代之意义，但是由于安石个性导致的用人不慎，所导致的深刻弊端是人心、风俗的变化，因而洛学诠释的标靶“天理人欲”，按钱穆的说法，并非普泛意义上的禁欲，而是公私、义利之辨。

我们看到，同样是“理”，如果说在先秦庄子的《养生主》那里是“依乎天理”的客观规律，在孟子《告子》那里是“心之所同然”的处于主体心胸的“义”，在王安石那里在于“致一入神”所探究的万物之理，在释氏那里万理归于绝相之空，那么，在程颐这里，“理”是以圣人之道为主体，综合佛老二家学说优长的具有创新内涵的本体范畴。而其创制所依托的主要儒家经典就是已具有儒道互补思想萌芽之“理”范畴的《周易》。让我们先从程颐如何以道德人事观和圣人观释《周易》说起。

二、“变易之道”与“孔子赞易”：以圣人之道 为诠释学前在视野的本体论建构

宋儒尚以心解圣人之道，伊川的经解更是如此，其《春秋传序》曾言：“夫观百物然后识化工之神，聚众材然后知作室之用，于一事一义而欲窥圣人之心，非上智不能也。故学春秋者，必优游涵泳，默识心通，然后能造其微也。”^①所谓“窥圣人之心”即是其诠释学体系走向精微的诠释基点。

从《周易程氏传》对儒家经典之首《周易》的意义建构来看，对圣人作《周易》之心的探究，进而在当下之实践中展开其内涵，始终是构成其诠释学思想之“先在结构”的重要维度。程颐在总论《周易》之大义时说：

易是个甚？易又不只是这一部书，是易之道也。不要将易又

^① [宋]程颐、程颢：《二程集》，第583页。



是一个事，即事尽天理，便是易也。^①

创于1897

尽天理，斯谓之《易》。^②

商務印書館

The Commercial Press

圣人作《易》，以准则天地之道。《易》之义，天地之道也。^③

这里反复强调，《周易》之精微的意义在于“天理”、“道”、“天地之道”，也就是圣人之道，而不是《周易》这部书籍或事物的本身。只有诠释主体真正体会了天地、人事之道，于人事的实践中尽天理，才是真正理解了圣人作《易》之用心，才是学易的根本之所在。

在程颐看来，圣人最初作《周易》所准则的天地之道，并未在汉代以来的注释家的注疏著作中能得到很好的传承，他之所以为《周易》作“传”，即是要“沿流而求源”，彰明《周易》所承载的圣人之道，在《周易程氏传·序》中，他这样声明了自己对于《周易》的诠释学立场：

易，变易也，随时变易以从道也。其为书也，广大悉备，将以顺性命之理，通幽明之故，尽事物之情，而示开物成务之道也。圣人之忧患后世，可谓至矣。去古虽远，遗经尚存，然而前儒失意以传言，后学诵言而忘味。自秦而下，盖无传矣。予生千载之后，悼斯文之湮晦，将俾后人沿流而求源，此传所以作也。

《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

① [宋]程颐、程颐：《二程集》，第31页。

② 同上书，第1027页。

③ 同上书，第1028页。

创于1897

商務印書館

The Commercial Press



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。体用同源，显微无间。观会通以行其典礼，则辞无所不以其意，则在乎人焉。^①

这里有两处诠释学意义的论断需要引起我们的注意。

首先，程颐将《周易》之名的“易”释义为“易，变易也，随时变易以从道”。这一句诠释省略了主语，那么，谁应当随时变易呢？其所指向的对象当然是主体——人。可以说，程颐的释义突出了人事的观念，对主体的现实要求，也就是说，圣人作《周易》是为忧患后世，是为启迪与告诫后人适时变易以顺从天道、性命之理。^②如果我们对比前代注家对《周易》之名的权威注释，就会发现这里发生的微妙变化——程颐没有宗汉唐以来对于《周易》“一名而含三义”的诠释论断，而是专言其“变易”之一义。按唐孔颖达主编之《周易正义》在卷首《第一论易之三名》中引《易纬·乾凿度》的说法：“易一名而含三义，所谓易也，变易也，不易也。”^③郑玄在其注释中也指明：“易一名而含三义，易简一也，变易二也，不易三也。”^④这里的微妙差别特别容易让我们追溯至对程颐有着重要影响的宋初三先生之一胡瑗。胡瑗在《周易口义》的开篇即对《周易》“一名而含三义”的旧解直面批驳道：

是大《易》之作，专取变易之义。盖变易之道，天人之理也……

① [宋]程颐、程颢：《二程集》，第689页。

② 按：尽管程颐并未像胡瑗那样对“《易》一名而含三义”的论断进行直面的批驳，而只是给“易”正面地下了定义，但是，不强调三层含义的权威意义，这本身也体现了诠释学态度上的分野。

③ [魏]王弼撰，韩康伯注，[唐]孔颖达等正义：《周易正义》，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年影印世界书局阮元校刻本，上册，第7页。

④ 同上。



商務印書館

創于1897

The Commercial Press

是皆人事變易，不可不慎也。^①

凡興作之事，先須正名，名正則事方成，況聖人作《易》，
為萬世之大法，豈復有二、三之義乎？^②

事實上，程頤承接胡瑗的詮釋學理念，將“易”的釋義從“三義”轉變為“變易”之一義，正是發展了以人事、儒理詮釋《周易》的面向，把《周易》從玄虛高蹈拉回到切近的人倫道德，這種人事觀、儒理觀也是程頤溝通儒釋道，進而建構“理”之本體意義的詮釋立足點。

其次，從文本生產的角度上看，程頤認為《周易》是聖人忧患後世而為，是聖人之道的載體，相應地，從詮釋學的意義建構上來說，詮釋主體的任務是要從經之本文的玩味中去探求聖人之道。如果說王弼解《周易》主張“存言者，非得象者也；存象者，非得意者也”^③把作為聖人之“迹”的經貶損為道之末，程頤則試圖重新建構起對於聖人之“辭”的信仰。他引《周易·系辭》說明聖人之道包含在《周易》之“辭”、“變”、“象”和“占”四個方面，這四個層面構成了融合天道人事的整體，在四者之中，“辭”最為重要，《周易》之義理皆備於此，推辭考卦，即可以知“變”、“象”與“占”，由辭而得意。“前儒失意以傳言，後學誦言而忘味”，正是指出了漢代以來的易學

① 按：《周易口義》曰：“大《易》之作，專取變易之義。蓋變易之道，天人之理也。以天道言之，則陰陽變易而成萬物，寒暑變易而成四時，日月變異而成晝夜。以人事言之，則得失變易而成吉凶，情偽變易而成利害，君子小人變易而成治亂。故天之變易，則歸乎生成而為常道。若人事變易，則固在上位者裁制之如何耳！何則？在位之人，苟知其君子小人相易而為治亂，則當常進用君子而摈斥小人，則天下常治而無亂矣。如其情偽相易而成利害，當純用情實而黜去詐偽，則所為常利而無害矣。知其得失相易而成吉凶，當就事之得而去事之失，則其行事常吉而無凶矣。是皆人事變易，不可不慎也。故大《易》之作，專取變易之義。”參見〔宋〕胡瑗：《周易口義》，見於〔清〕紀昀、永瑤編纂：《景印文淵閣四庫全書·經部·易類》，台北：台灣商務印書館，1983年，第八冊，第171—172頁。

② 同上書，第171頁。

③ 〔魏〕王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980年，第609頁。

創于1897

The Commercial Press

或偏重术数、或杂以老庄，并未真正传承圣人作《周易》之大义，而后世溺于训诂之学而未能得意于胸臆，致使易道不明，斯文不彰，他之所以为《易》作“传”，即是要立足于经典之本文——“辞”，申发其所蕴含的圣人之道。而能否由“辞”而达圣人之道，又“在乎人”，即诠释主体对经文的体悟与玩味的程度，正如其在《与方元案手帖》所言：

圣人之道，坦如大路，学者病不得其门耳，得其门，无远之不可到也。求入其门，不由于经乎？今之治经者亦众矣，然而买椟还珠之蔽，人人皆是。经所以载道也，诵其言辞，解其训诂，而不及道，乃无用之糟粕耳。^①

同样，程颐在《周易程氏传·序》中也申发此义道——

《易》之为书，卦爻象象之义备，而天地万物之情见。圣人之忧天下来世，其至矣：先天下而开其物，后天下而成其务。是故极其数以定天下之象，著其象以定天下之凶。六十四卦，三百八十四爻，皆所以顺性命之理，尽变化之道也。……至哉《易》乎！其道至大而无不包，其用至神而无不存。时固未始有一，而卦亦未始有定象；事固未始有穷，而爻亦未始有定位。以一时而索卦，则拘于无变，非《易》也。以一事而明爻，则窒而不通，非《易》也。知所谓卦爻象之义，而不知卦爻象象之用，亦非《易》也。故得之于精神之运，心术之动，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，然后可以谓之知《易》也。^②

① [宋]程颐、程颐：《二程集》，第671页。

② 同上书，第690页。

程颐认为《周易》之文本包含了“卦爻象象”的完备意义，是天地之道的完满体现，足以见圣人“开物成务”的用心。他继承与发展了王弼在《周易略例》中提出的“夫卦者，时也。爻者，适时之变者也”的诠释学理念，由于时、事的变动不居，而卦无定象，爻无定位，申明了《周易》主于人事的变通之理及其对主体的现实要求。不仅诠释主体要知其义，还要知其用，若主体拘于无变、滞而不通，不知卦爻象象的现实之用，则非知《周易》之义。而这里的“圣人”不仅指《周易》之古经部分，即卦爻辞的作者，也指《周易》之旧传特别是《彖》、《象》部分的作者，即孔子。

从上文的引文可以看出，程颐非常注重旧传中的《彖》、《象》部分，而通读《周易程氏传》，不难发现《彖》、《象》所蕴含的诠释学理念在其《周易》之意义建构体系中的主导作用，这恰是源于程颐秉持的孔子赞《周易》的圣人观：

自孔子赞《易》之后，更无人会读《易》。先儒不见于书者，有则不可知；见于书者，皆未尽。如王辅嗣、韩康伯，只以庄、老解之，是何道理？^①

当我们以海德格尔的存在论诠释学视野来审视程颐之诠释的“先在结构”时，孔子作为《周易》古经的权威诠释（后成为《周易》的组成部分）主导了他的诠释行为，而如现象学的做法一样，他把被列为经典注疏的王弼、韩康伯对《周易》的注释划进了括弧。这也正如保罗·利科（Paul Ricoeur）在《哲学与宗教语言》（“Philosophy and Religious Language”）一文中所说：“如果诠释学总是试图战胜一种距离，那就不得不把距离化既当作阻碍又当作工具，以便在新的话语事件中再

^① [宋]程颐、程颐：《二程集》，第374页。

制定新的既忠实又有创见的话语。”^①斥责王弼、韩康伯的注释是“以老庄解之”，不失为一种制造距离以“去语境”，从而在权威的圣人观的先在视野下再度建构话语的诠释策略。

关于程颐对于圣人观的推崇，更为有趣的例证还见于他在《论语解》中对于《论语·述而》篇中的“子曰：加我数年，五十以学易，可以无大过矣”一句的富于创意的新解：^②

此未赞《易》时言也。更加我数年，至五十，以学《易》道，无大过矣。古之传《易》，如《八索》之类，皆过也，所以《易》道未明。圣人作，则《易》道明矣。云学，云大过，皆谦辞。^③

程颐认为，这里孔子所言的“过”，不是指孔子自己的“过”，而是当时的古传《八索》之类的“过”，因为这些古传未能申明《易》道。因此，孔子说无大过，是指孔子希望通过自己对《易》的训释，彰明《易》道，使后之学易者无大过。

程颐在其《书解》中也论述了夫子赞《易》以黜旧传的这一见解：

其八卦之说，谓之《八索》，前世说《易》之书也。《易》本八卦，故以八名。夫子赞《易》道以黜去是书，所谓“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”旧书之过可见也，芟夷繁乱，翦截浮辞，举其宏纲，撮其机要。^④

① 按：这是利科的论文集《描绘神圣：宗教、叙事与想象》中收录的发表于1974年的《宗教杂志》（第54期）的论文，是利科就任芝加哥大学 John Nuveen 哲学神学院主席职位的演讲词。见于〔法〕保罗·利科著：《描绘神圣：宗教、叙事与想象》。（Paul Ricoeur, *Figuring The Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, tr. David Pellauer, ed. Mark I. Wallace [Minneapolis: Fortress Press, 1995], p. 38.)

② 〔魏〕何晏等注，〔宋〕邢昺疏：《论语注疏》，《十三经注疏》，下册，第2482页。

③ 〔宋〕程颢、程颐：《二程集》，第1145页。

④ 同上书，第1032页。

如果我们对比程颐此处的注释与玄学大师何晏的《论语集解》对《论语·述而》篇中的此句所下的注释，就不难发现二者在诠释立场上的重要差异，这集中地体现在“无大过”的主语是谁这一区别上。何晏在《论语集解》中这样申明道：“《易》，穷理尽性以至于命。年五十而知天命，以知命之年，读至命之书，故可以无大过。”^①何晏的理解与解释认为是“无大过”的主语为孔子，也就是说，孔子认为读《周易》之书，可以使自己无大过咎。唐代经学家孔颖达在《论语注疏》中依何晏之说疏解为：“此章孔子言其学《易》年也。加我数年，方至五十，谓四十七时也。《易》之为书，穷理尽性以至于命，吉凶悔吝豫以告人，使人从吉，不从凶，故孔子言己四十七学《易》可以无过咎矣。……云‘穷理尽性以至于命’者，《说卦》也。命者生之极，穷理则尽其极也。云‘五十而知天命’者，《为政篇》文。云‘以知命之年读至命之书，故可以无大过矣’者，《汉书·儒林传》云孔子‘盖晚而好《易》，读之韦编三绝，而为之传’，是孔子读《易》之事也。言孔子以知天命终始之年，读穷理尽性以至于命之书，则能避凶之吉而无过咎。谦不敢自言尽无其过，故但言‘可以无大过矣’。”^②可见，孔颖达只是进一步疏通延伸了何晏的说解，而没有对孔子言学《周易》而使自己无过咎的说法提出任何异议。

与汉唐的诠释权威说法颇为不同，程颐则本于“圣人无过”的诠释基点，巧妙地利用了“无大过”之前省略主语的空白点，将其所指指向了古传之大过：“古之传《易》，如《八索》之类，皆过也”，而孔子赞《周易》则是“芟夷繁乱，翦截浮辞，举其宏纲，撮其机要”，黜去古传《八索》之类的旧书之过，“圣人有作，而《易》道明”更凸显了在程颐的诠释学理念中，孔子传《周易》这一诠释学事件在通明《易》道中的关键作用。尽管程颐也将“大过”理解为孔子的谦辞，但是“无大过”作为同样的能指，其所指所承载的意义与孔颖达依据

① [魏]何晏等注，[宋]邢昺疏：《论语注疏》，《十三经注疏》，下册，第2482页。

② 同上。

何晏解释的《论语注疏》中的意思完全不同。由此，我们无法不发现，在“征圣”的诠释学理念之下，圣人的权威在这一诠释的细节中微妙地彰显了出来。

的确，圣人有过吗？这一维系信仰的问题在程颐当时的讲学中不止一次地予以辩明。关于此，我们在其弟子所记载的“伊川先生语录”里可以更为清晰的见出程颐的诠释理路：

问：“‘加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。’不知圣人何以因学《易》后始能无过？”曰：“先儒谓孔子学《易》后可以无大过，此大段失却文意。圣人何尝有过？如待学《易》后无大过，却是未学《易》前，尝有大过也。此圣人如未尝学《易》，何以知其可以无过？盖孔子时学《易》者支离，《易》道不明。仲尼既修他经，惟《易》未尝发明，故谓弟子曰：‘加我数年，五十以学《易》。’期之五十，然后赞《易》，则学《易》者可以无大过差，若所谓赞《易》道而黜《八索》是也。”^①

程颐以“圣人何尝有过”的独断论反驳先儒的注释，假定先儒的解释正确，圣人认为自己学易后无大过，那么就是说学易前曾有大过，这显然是不可能的。而就孔子言说这句话的口吻，是尚未学易之时，那么，又如何知道自己学易而可以无过呢？因此，先儒的旧说隐含了种种逻辑矛盾。程颐根据孔子赞《周易》的历史语境，推测大概是由于当时“易道”不明，孔子期待自己五十岁为《周易》作诠释，将使后之学易者鲜有大过。因此，程颐认为，所谓“学”，“大过”都是孔子的谦辞。

这样一来，我们也许可以更好地理解程颐所谓“圣人之忧患后世，可谓至矣”的诠释学内涵。正如在欧阳修的《诗本义》诠释那里，“诗

^① [宋]程颢、程颐：《二程集》，第209页。

人之意”被罩摄于“圣人之志”的诠释学意义内涵之下，在程颐的诠释视野中，《周易》的古经所蕴含的道已经与孔子赞《周易》的诠释旨归融合一致，而孔子作为发明《周易》之经旨的权威注释者，也再度在程颐的坚定信仰中被赋予了威严而神圣的光环。

按照杨乃乔在《玄学误读的文化暴力与儒家诗教之“鼎”的坍塌》一文中的说法，在魏晋时期，由于玄学家从道德观、圣人观、本体观三个维面对儒家经典的“破坏性误读”，逼使儒家诗学从文化中心向边缘退却。^①而我们将看到，在接续三代之道统的北宋士大夫那里，秉持着笃信的道德观、圣人观与作为儒家诗教之本体的圣言观的诠释主体，在新的历史语境下再度在语词的“所指”替换游戏中建构与生成新的经义，从而在意识形态领域里夺回儒家被边缘化的话语权力。

三、“遍理天地之道”：“天理”作为本体范畴对儒家道德伦理思想的承继

程颐《周易程氏传》对《周易》之意义建构的诠释学思想体系是以“理”或者说“天理”为其本体的。“天理”这一本体范畴的提出也集中地体现了理学大师在儒道释三家的沟通融合下重构儒学诠释学体系的策略与智慧。

北宋理学家诠释思想的指归在对圣人之道、圣人之学的承传。程颐为其兄所作的《明道先生墓表》中，我们可以清晰地看到二程致力于在遗经的理解与解释中接续道统、塑造新民的诠释理想：

周公没，圣人之道不行；孟轲死，圣人之学不传。道不行，百世无善治；学不传，千载无真儒。无善治，士犹得以明夫善治之道，以淑诸人，以传诸后；无真儒，天下贸贸焉莫知所之，人

^① 杨乃乔：《东西方诗学——悖立与整合》，北京：文化艺术出版社，2006年，第300页。



创于1897

商務印書館

The Commercial Press

欲肆而天理灭矣。先生生千四百年之后，得不传之学于遗经，志以斯道觉斯民。^①

二程把圣人之学的真正传人追溯到一千四百年前的孟子那里，这也呼应了唐代韩愈在《原道》中关于儒家“道统”内涵的正名：“斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉。”^②

尽管我们认为，从儒学复兴的贡献来看，唐代中后期的韩愈、李翱，北宋的宋初三先生、欧阳修、周敦颐、张载、邵雍等学者皆功不可没，但是，只有到了出入老释，返之“六经”的二程这里，发源于先秦的儒家思想才真正从宇宙论本体论的层面得以提升，成为士人信仰的依托，从而回应佛老二教提出的核心问题。这方面的成就要归功于二程以“理”为最高范畴对儒家经典意义的再度理解与重构。从这一点上看，程颐《周易程氏传》的诠释学思想体系建构正突出地呈现了儒道释互补的这一时代潮流。

综观程颐语录，“理”的本体论范畴表述俯拾即是：如，“天下只有一个理”；“万理归于一理”；^③“不是天理，便是私欲”；^④“《书》言天叙，天秩。天有是理，圣人循而行之，所谓道也。圣人本天，释氏本心”。^⑤就《周易》的诠释而言，在汉代，《周易》曾被神学化的诠释罩上天人感应、讖纬之说的外衣，在魏晋玄学时代，又在王弼以“无”为本体的诠释之下将繁琐的讖纬与象数意涵颠覆殆尽，成为与《老子》、《庄子》并称的“三玄”之一。尽管程颐在以义理解《周易》上颇推崇王弼，认为王弼的理解与解释是学易者明了文义的必读之书：“《易》

① [宋]程颢、程颐：《二程集》，第640页。

② [唐]韩愈：《韩昌黎全集》，北京：中国书店，1991年影印世界书局1935年版，第174页。

③ [宋]程颢、程颐：《二程集》，第196、195页。

④ 同上书，第144页。

⑤ 同上书，第274页。

创于1897

商務印書館

The Commercial Press

有百余家，难为遍观。如素未读，不晓文义，且须看王弼、胡先生、荆公三家。理会得文义，且要熟读，然后却有用心处”，^①但是，同时，程颐也对王弼从根本上以老庄解《周易》颇为不满：“王弼注《易》，元不见道，但却以老、庄之意解说而已。”^②从诠释学的层面来审视，二者的差别就在于诠释学本体论上的不同。^③

程颐不仅用“理”的本体范畴反对王弼的“无”，也用来反对当时易学思想领域的另一个本体范畴——“数”，程颐在《答张闳中书》一文中答复其《周易程氏传》未传的情况之时，对张闳中在来信中提及的以“数”为本体的解《周易》理念提出了反驳，清晰地阐述了以“理”为本体的诠释学立场：

来书云：《易》之义本起于数。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。必欲穷象之隐微，尽数之毫忽，乃寻流逐末，术家之所尚，非儒者之所务也。……理无形也，故因象以明理。理既见乎辞矣，则可由辞以观象。故曰：得其义，则象数在其中矣。^④

在程颐看来，《周易》之“义”本于贯通天地万物的至上的“理”。从宇宙生成论的层面上看，如果把世界看作一个“文本”，那么天地之道就是这个“文本”的生成者，宇宙万物都由它化育而生，“象”与“数”的生成也自然是由“理”这一无形的本体所生成而显露出的外在形象。那么反过来，从意义的生成机制层面来看，“理”作为无形的本体，是由“象”、“辞”所显明的。这就需要诠释主体从诠释的文本对象——

① [宋]程颐、程颐：《二程集》，第248页。

② 同上书，第8页。

③ 按：综观王弼对《易》的解释，其对易传涉及的儒家道德伦理思想亦不持反对与排斥的态度。那么，二者之间的根本区别在于何处呢？其关键点即是各自所持的本体论的差异。参见曾春海：《比较王弼与程颐的〈易〉注及本体论》，《哲学与文化》，1998年第十一期，第994页。

④ [宋]程颐、程颐：《二程集》，第615页。

“辞”出发，由“辞”观“象”，以推知与阐明内在的“理”。从其诠释学体系建构中的等级序列来看，“理”为本，“象”、“数”为流、为末。在他看来，“象”是用以明理的，“数”从“象”可以推知，因此不必穷尽这二者的意义，只要把握了作为本体之源头的“理”，那么“象”与“数”的意义就包含在对“理”的意义生成过程之中了。而“理见乎辞”，对“理”的理解又要首先落实于“辞”的理解。这也是程颐之所以“悼斯文之湮晦，将俾后人沿流而求源”，即为《周易》作“传”的缘故，这也从根本上颠覆了王弼本于“虚静无为”对“得意在忘象，得象在忘言”^①的意义系统的本体论建构。

那么，“天理”这一本体论范畴又是怎样通过对《周易》的理解与解释而建构起来的呢？

根据法国学者朱莉亚·克里斯蒂瓦（Julia Kristeva）的“互文性”（intertextuality）理论视域，无论是符号、诗学语言，还是哲学、文化话语，就其本质而言，都不是孤立的实体，而是处于社会与历史的诸种话语的交集之中，^②如果我们以此视域从“天理”这一范畴与传统及外来文化的交集与对话中来透视它的内涵，就会发现其具有的沟通儒释道思想的互文本性。

① [魏]王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，第609页。

② 按：克里斯蒂瓦在载于1980年《语言中的欲望：文学与艺术的一种符号学方法》（*Desire of Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*）一书中的《有边界的文本》（“The Bounded Text”）与《文字、对话与小说》（“Word, Dialogue, and Novel”）两篇文章中，对法国语言学家索绪尔的符号理论与苏联文学理论家巴赫金的理论进行了一定的改造，提出了“互文性”的理论见解。克里斯蒂瓦将文本看作为处于社会与历史大文本中的，具有意识形态素（ideologeme）的互文本。与索绪尔的共时与历时、巴赫金的对话性理论中包含的双向维度一样，在《文本、对话与小说》一文中，克里斯蒂瓦认为“文学语词”（literary word）不是具有固定意义的点，而是“文本表面的交集”（intersection of textual surfaces），因此，文学语词是多种书写之间的对话——其中包括作者的，言说者的（或角色）以及同时代的（或更早时代的文化语境）；在多维度的协调下，文字的状态被定义为具有水平（horizontally）与垂直（vertically）的双重维度。每一语词都是语词（文本）的交集，其中，至少有另外一种语词（文本）将会被阅读。参见〔法〕朱莉亚·克里斯蒂瓦：《语言中的欲望：文学与艺术的一种符号学方法》（Julia Kristeva, *Desire of Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, ed. by Leon S. Roudiez, tr. by Thomas Gora, Alice Jardine, and Leon S. Roudiez [New York: Columbia University Press, 1980], pp. 36-91.）

首先，程颐的“理”这一本体范畴与儒家道德伦理思想中的“理”构成了互文。程颐在《周易程氏传》中以儒家人事之理训释《周易》所包含的宇宙本体论、生成论思想，构成了本体上的替换。

例如，程颐在《周易程氏传·易说》中对《周易·系辞》的解释。《周易·系辞上》云：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。”^①虽然《周易·系辞》原文中并未凸显出“理”这个范畴，但是，如果我们仔细阅读程颐对于此段的理解与解释，我们会惊奇地发现，其中始终贯穿了“理”这一本体范畴：

弥，遍也。纶，理也。在事为伦，治丝为纶。弥纶，徧理也。

徧理天地之道，而复仰观天文，俯察地理，验之著见之迹，故能“知幽明之故”。在理为幽，成象为明。“知幽明之故”，知理与物之所以然也。原，究其始；要，考其终；则可以见死生之理。^②

程颐将“弥”释为“遍”，将“纶”释为“理”，使得“弥纶”二字成为像天地之“道”一样的具有宇宙本原与本体意义的统摄内涵。如果我们对比一下唐代经学大师孔颖达在《周易正义》中的理解与解释，就会更清晰地体会到这里诠释学思想层面的变化，孔颖达正义为：“弥谓弥缝补合，纶谓经纶牵引，能补合牵引天地之道，用此易道也。……”^③相对于孔颖达的理解与解释，程颐则本于“理”这样的宇宙本体范畴，用自然、天地之道囊括人事的“伦”。同时，他也明确地用“理”与“象”的关联性来对应地诠释“幽”与“明”，认为“在理为幽，成象为明”，实际上是在建构一个把本体界与现象界相联系的理论体系，将“理”作为隐藏于“象”之迹深层的本原，从而潜在地普遍存在于“天文”、

① [魏]王弼撰，韩康伯注，[唐]孔颖达等正义：《周易正义》，《十三经注疏》，上册，第77页。

② [宋]程颢撰、程颐：《二程集》，第1028页。

③ [魏]王弼撰，韩康伯注，[唐]孔颖达等正义：《周易正义》，《十三经注疏》，上册，第77页。

“地理”、“死生”等万事万物之中。在程颐的理解与解释中，“理”被上升为一个等同于“天地之道”的内涵，并以其至高无上的本体论意义包含了儒家的伦理、人事向度。

又如，程颐在《周易程氏传》中解《周易·屯》时，立足于“理”这一本体范畴，对儒家思想予以宇宙论、本体论层面的提升：

夫卦者事也，爻者事之时也。分三而又两之，足以包括众理，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。^①

程颐的这段理解与解释显然是在《周易·说卦》原有思想的基础上进行阐发的，《周易·说卦》云：“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理。是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故易六画而成卦，分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章。”^②程颐将卦看作事，爻是事所处的时，而“包括众理”其实就是说，《周易》所蕴含的儒家的行为准则与道理本身就是贯穿着天地万物与人类社会而无所不包的本体范畴。可以说，《周易》的《易传》原有的贯穿自然万物与人类社会的内在关联性的法则与定理是程颐申发“理”本体论的潜在基础。

正是在这一本体论思想的统摄下，程颐提出了“道一”的理念，反对把“理”（道）作支离式的诠释：

问曰：“人有言：尽人道谓之仁，尽天道谓之圣。此语何如？”
曰：“此语固无病，然措意未是。安有知人道而不知天道者乎？道一也，岂人道自是人道，天道自是天道？《中庸》言：尽己之性，则能尽人之性，能尽人之性，则能尽物之性，能尽物之性，则可

① [宋]程颐、程颢：《二程集》，第718页。

② [魏]王弼撰，韩康伯注，[唐]孔颖达等正义：《周易正义》，《十三经注疏》，上册，第93—94页。

以赞天地之化育。此言可见矣。杨子曰：通天地人曰儒，通天地而不通人曰伎。此亦不知道之言。岂有通天地而不通人者哉？如止云通天之文与地之理，虽不能此，何害于儒？天地人只一道也。

才通其一，则余皆通。如后人解《易》，言‘乾’天道也，‘坤’地道也，便是乱说。论其体，则天尊地卑；如论其道，岂有异哉？”^①

这里的批驳其实针对王安石之学说对于天道与人道之间的滞隔，饶有意味的是，程颐援引《中庸》中“尽性”的逻辑链条与《周易·说卦》中的“穷理尽性，以至于命”的互文部分隐含地联系起来，用这一立论来批驳当时学者将天人割裂的错误，强调天与人相贯通的“一”。

四、“万理归于一理”：在儒道释的汇通融合中建构“天理”本体的诠释策略

从“理”这一范畴的历史发展来看，早在先秦时期就蕴含着天理与人事两个不尽相同的意义层次。张立文曾在《中国哲学范畴发展史》中总纳道：“在战国百家争鸣中，大致有这样两种倾向：道家所讲的理，侧重于客体现象方面的认识，而与道、气范畴相联系；儒家所讲的理，侧重于主体现象方面的认识，而与礼、义范畴相联系。”^②尽管《庄子·养生主》里讲到“依乎天理”，^③《庄子·知北游》中有“圣人者，原天地之美而达万物之理，是故圣人无为”的说法，^④似乎囊括万物，但都指向事物客观规律的意义内涵，并不指涉儒家之“理”，即注重人内心的“礼”、“义”等层面，如《孟子·告子上》中的“心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，

① [宋]程颐、程颢：《二程集》，第182—183页。

② 张立文：《中国哲学范畴发展史（天道篇）》，北京：中国人民大学出版社，1981年，第540页。

③ [周]庄周撰，[晋]郭象注，[唐]陆德明音译：《庄子》，《二十二子》，上海：上海古籍出版社，1985年缩印浙江书局光绪初年汇刻本，第20页。

④ 同上书，第61页。

犹与泰之悦我口。”^①在《荀子》、《管子》等典籍中，虽然“理”作为一个范畴涵盖了主客两个意义层面，但并未提升为一个作为万物本原性的本体范畴。

从这个角度上看，在诸多古代典籍中，《周易》总合天道与人事，其宇宙生成论思想及其《周易·说卦》中提出“穷理尽性以至于命”等命题已较早地体现了“理”糅合儒家和道家思想的意义内涵，从而给予宋代的理学家以深远的影响。从道学开山周敦颐里，我们可以看到“太极”这一本体范畴对于儒道精神的互补，其《太极图说》从宇宙本体高度为圣人规定“人极”的道德法则提供了依据：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。……乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。惟人也得其秀而最灵。……圣人定之以中正仁义，而主静，立人极焉。”^②理学的关学一派之代表张载《近思录拾遗》云：“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平”；^③《正蒙·诚明》篇也说：“所谓天理也者，能悦诸心，能通天下之志之理也。”^④这些理学家的学说皆不同程度地丰富与扩展着原始儒家思想，促成着儒道精神的互补与沟通。

就原始儒家思想来看，“性”与“天道”是圣人较少论及的，正如欧阳修在《答李诩第二书》中对空言性命之理的学者所批评的：“夫性，非学者之所急，而圣人之所罕言也。”^⑤但这也正是较之于佛老二氏而言，儒家本土思想的薄弱之处。在程颐的理解与解释中，他特别注重将孔子关注现世的仁义学说提升到“天理”的高度，“理”这一本体范畴中也因此被他贯注了“礼”、“人伦”等关涉主体内心的实质内容。

① [汉]赵岐注，[宋]孙奭疏：《孟子注疏》卷六，《十三经注疏》，第2749页。

② [宋]周敦颐：《周濂溪集》卷一，上海：商务印书馆，1937年，第2页。

③ [宋]张载撰，章锡琛点校：《张载集》，北京：中华书局，1978年，第376页。

④ 同上书，第23页。

⑤ [宋]欧阳修撰，[宋]胡柯等编校：《欧阳文忠公全集》卷四十七，明嘉靖三十九年（1560）刻本，第3页。

程颐曾直接以“人伦”来理解与解释“理”的内涵：“圣人，人伦之至。伦，理也。”^①不仅如此，程颐把圣人所依循“天道”也称为“理”。程颐曾这样理解与解释“天道”：“只是理，理便是天道也。”^②

又言：“《书》言天叙，天秩。天有是理，圣人循而行之，所谓道也。圣人本天，释氏本心。”^③因此，“天理”也便成为可以与释氏相颉颃的本体范畴。

此外，程颐也颇为注重《论语》中记载的孔子及其弟子的言论，从中来申发其“天理”的本体论意义，例如程颐在对《论语·子罕》的解释中言：

“子在川上曰，逝者如斯夫”，言道之体如此，这里须是自见得。^④

又如，程颐对于《论语·公冶长》中的“子贡曰：夫子之文章，可得而闻也。夫子之言性与天道，不可得而闻也已矣”^⑤的理解与解释也是妙不可言——

子贡闻夫子之至论而叹美之言也。^⑥

“性”与“天道”分明是夫子所罕言的，但是程颐却称其为“夫子之至论”，并且是“美”的，从而从诠释学思想层面赋予其一个至上的本体价值的独断论。这让我们不难联想到魏晋玄学大师何晏对《论语》中此句的理解与解释，何晏于此句下注曰：“性者，人之所受以生也。”

① [宋]程颐、程颢：《二程集》，第182页。

② 同上书，第290页。

③ 同上书，第274页。

④ 同上书，第251页。

⑤ [魏]何晏等注，[宋]邢昺疏：《论语注疏》，《十三经注疏》，下册，第2474页。

⑥ [宋]程颐、程颢：《二程集》，第1139页。

天道者，元亨利贞之道。深微，故不可得而闻也。”^①在玄学家何晏的破坏性解读下，“性与天道”似乎被赋予与仁义学说无关的深微玄妙之意。宋邢昺在《论语注疏》中也是沿着魏晋玄学的理路，对何晏的注释“天道者，元亨利贞之道”疏解曰：“天本无心，岂造元亨利贞之德也？天本无心，岂造元亨利贞之名也？但圣人以人事托之，谓此自然之功，为天四德也。……天之为道，生生相续，新新不停，故曰日新也。以其自然而然，故谓之道。”^②邢昺的这一疏解将“天”、“道”作为自然而然的宇宙生成意义的本体，而不是如程颐那样，把“天道”作为圣人之学的根本，即与人事、人伦相贯通的道德本源和本体。程颐的这一句诠释论断顿然赋予了“性、天道”价值上的主观色彩，他断定其为“至论”、是“美”的，事实上，也就是把“天理”这一具有宇宙本原的范畴指向了儒家的道德之善的维度。与其说程颐将其解释为子贡叹夫子之至论，不如说是程颐在感叹自己所体悟到的圣人之道至论，由此，我们也可对其“天理”的贯通天人的诠释学思想窥见一斑。

同时，程颐的“理”范畴也吸收了佛学中的理事无碍说的方法论，因此，作为一个本体论范畴的体系建构，程颐的“理”也与佛学之“理”构成了方法论上的互文本性。张立文曾在《中国哲学范畴精粹丛书——理》一书中梳理了“理”这一范畴在中国哲学上的发展与演变，在总结二程学说的“天理”这一范畴时认为：

二程吸取了佛教华严宗的理事说，把理升华为哲学最高范畴，其理所包涵的人伦道德的涵义，却为佛教所不具。宋代道学的最终确立，就在于二程把儒家的纲常伦理原则与哲学本体论统一到天理那里，这在中国哲学理范畴发展史上，具有划时

① [魏]何晏等注，[宋]邢昺疏：《论语注疏》，《十三经注疏》，下册，第2474页。

② 同上。



代的意义。^①

商務印書館

創于1897

The Commercial Press

二程在“天理”这一范畴内涵的诠释上，正是以“师夷长技以制夷”的方式将佛教的诠释学精髓纳入儒理，对儒家学说加以哲学上的提升，以应对外来文化对本土文化信仰的挑战——

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：“未知所以破它处。”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。”^②

程颐认为佛学的“理”之建构方式可以归纳为“万理归于一理”，也就是将万事万物的现象界所蕴含的众理都归结为一个本体范畴的“理”，这与他《周易程氏传·序》所谓的“至微者理也，至著者象也。体用同源，显微无间”，^③以及解《周易·咸》时将《周易·系辞》中的“天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑”申发为“天下之理一也，涂虽殊而其归则同，虑虽百而其致则一。虽物有万殊，事有万变，统之以一，则无能违也”，^④二者从本体论思想体系的建构方法上看是相似的，都认为万事万物之间存在着可以相互关联的内在之“理”，尽管表现的形式殊异，但又贯穿着一个相通的，至上的“理”。

由上文的分析可见，程颐的“理”本体论在建构形式和宇宙生成论上与佛、道二教的“理”形成了互文性，而它们之间的区别正是在

① 张立文主编：《中国哲学范畴精粹丛书——理》，北京：中国人民大学出版社，1991年，第113页。

② [宋]程颢、程颐：《二程集》，第195页。

③ 同上书，第689页。

④ 同上书，第858页。

商務印書館

創于1897

The Commercial Press

于程颐的“理”从根本上具有儒家伦理道德的维度，是佛老所没有的。我们看到，他对佛学的批判就是直接以圣人之道伦理尺度指向其归宿的，将其归结为一种为己之学，这样就与儒家形成了义与利的分野，如下面的一段驳斥——

释氏之学，更不消对圣人之学比较，要之必不同，便可置之。今穷其说，未必能穷得他，比至穷得，自家已化而为释氏矣。今且以迹上观之。佛逃父出家，便绝人伦，只为自家独处于山林，人乡里岂容有此物？大率以所践所施于人，此不惟非圣人心，亦不可为君子之心。释氏自己不为君臣父子夫妇之道，而谓他人不能如是，容人为之而已不为，别做一等人，若以此率人，是绝类也。至如言理性，亦只是为死生，其情本怖死爱生，是利也。^①

这种批判异端的方式是极有策略性的，“穷其说，未必能穷得他”，事实上，已经指出了儒学在对抗佛学的精致思辨性上的薄弱，但是“且从迹上观之”，圣人之学的根本立足点在于“人伦”，这正是二程的理解与解释行为中将《论语》、《孟子》列为理解“经旨”的入门之书和诠释尺度的要义。例如有学者问二程：“圣人之经旨，如何能穷得？”二程的回答是：“以理义去推索可也。学者先须读《论》、《孟》。穷得《论》、《孟》，自有个要约处，以此观他经，甚省力。《论》、《孟》如丈尺权衡相似，以此去量度事物，自然见得短轻重。某尝语学者，必先看《论语》、《孟子》。……”^②提升《论语》、《孟子》即圣人之学的地位，也是重新树立儒学的信仰和权威，的确，诠释主体正是本于圣人之学的伦理道德尺度为标准去衡量异端而攻其薄弱之处的。

① [宋]程颢、程颐：《二程集》，第149页。

② 同上书，第205页。

总言之，在程颐这里，“天理”是统领天道、人事的最高范畴，因此，它被赋予了整合儒道释三家思想后的本体论意义，这不能不说是新的历史语境下，面对外来文化的挑战而对经典文本意义的再度激活以及对儒家传统学说的丰富和提升。



商務印書館
The Commercial Press



商務印書館
The Commercial Press