

由凡至圣：程颐贯通未发已发的工夫论

胡金旺

摘要：程颐认为敬有深浅，而敬贯通未发已发，因而表现为敬的涵养的未发也有深浅。程颐说“喜怒哀乐未发是言在中之义”，联系其对“喜怒哀乐之未发谓之中”的诠释，“在中”实指未达“中”的境界，而是处于体认与虔信天理的渐进过程中。未发之敬与已发之敬的深浅是相应和一致的，且都决定于知的深浅。唯有通过已发层面的格物致知工夫，方能提升认知与持敬的境界，程颐由此否定了通过体认未发状态而顿悟大道的修养路径。通过致知不断扩大在其上而明理的事物的数量，主体由此实现了知与敬的提升，进而也就实现了本心与天理的进一步扩展。这是一条由下学而上达的道路，也是适合大多数人的修养道路，因而称得上凡人的成圣之路。

关键词：程颐；未发已发；致知；敬；知之深浅

中图分类号：B244.6 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-0751(2025)07-0106-09

程颐认为，“敬”作为修养工夫，其内涵有深浅之分，贯通未发与已发。由此，敬所涵养的未发状态亦呈现层次差异。程颐说“喜怒哀乐未发是言在中之义”^{[1]200}，联系其对“喜怒哀乐之未发谓之中”的诠释，“在中”实指未达“中”的境界，而是处于体认与虔信天理的渐进过程中。因而，将“在中”阐释为“主体通过修养工夫使天理逐渐呈现于本心的动态过程”，具有理论合理性。程颐强调未发之敬与已发之敬在深浅层次上相互对应、内在统一，二者皆以主体对天理的体认程度为根本依据。唯有通过已发层面的格物致知工夫，方能提升认知与持敬的境界，程颐由此明确否定了通过体认未发状态而顿悟大道的修养路径。这一独特的未发观不仅与佛教“观空证寂”的修行方式形成本质区别，亦与心学过分倚重本心自足的主张构成显著差异。

学界对程颐未发的研究，管见所及，仅有张汝伦对“在中”的理解与本文的观点较为接近，但也只是一笔带过，没有展开论证^①。其他学者大都将“在中”解释为大本^[2-3]，没有将“在中”与敬及知的深

浅联系起来。唐君毅虽然提出程颐的天理是未完全展现状态，但也没有与未发联系起来^②。至于主张从本心理解程朱所论心的学者，也未从本心未完全呈现的观点研究未发已发^[4-7]。与此相近，在“本心”论视域下诠释程朱“格物致知”说的研究，亦未将格物致知与未发问题置于统一框架中进行系统考察^[8-10]。尽管如此，这些既有研究成果仍为本文的论证提供了重要的理论参照和方法启示。

一、未发之敬的工夫层级： 主敬深浅与存养状态之辨

程颐在回答苏季明关于未发问题的疑问时，认为未发主要是涵养。“又问：‘学者于喜怒哀乐发时固当勉强裁抑，于未发之前当如何用功？’曰：‘于喜怒哀乐未发之前，更怎生求？只平日涵养便是。涵养久，则喜怒哀乐发自中节。’”^{[1]200-201}未发需要涵养，而“涵养须用敬”，因此未发工夫在于敬。他们继续讨论道：“季明问：‘先生说喜怒哀乐未发谓

收稿日期：2025-05-13

基金项目：国家社会科学基金项目“现代新儒家跨文化传播模式研究”（20BZX084）。

作者简介：胡金旺，男，哲学博士，苏州工学院教授（江苏苏州 215500）。

之中是在中之义,不识何意?’曰:‘只喜怒哀乐不发,便是中也。’”^{[1]201}不发即暂时摒除了闲思杂念等个人欲望,使之不发出来,此即做去私欲、存天理的工夫。所以体验未发不是有意识地“求”,而是用无为的消极方法抵御外在事物的诱惑。无人欲,则天理存。程颐说:“视听言动,非理不为,即是礼,礼即是理也。不是天理,便是私欲。”^{[1]144}同理,不是私欲,便是天理,二者不能共存。

这种去人欲、存天理的敬,其内涵为:“但惟是动容貌、整思虑,则自然生敬,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,如是则只是内。存此,则自然天理明。学者须是将敬以直内,涵养此意,直内是本。”^{[1]149}可见,敬要做到两点:一是动容貌,外在要庄重;二要整思虑,就是不能胡思乱想,被感性欲望驱使,而要随时随地地去人欲、存天理。能做到不之东或者西,则是中,即直。不之彼此,则是内。因而整思虑是内在的要求,是最重要的。当然外在容貌的庄整也很重要,它们是内外一致和相辅相成的关系。

从动容貌来看,敬是统摄未发已发的;从整思虑来看也是如此,只不过已发时要顺天理,不能受到其他思虑的干扰。而未发时只需涵养,不能有“求”的意向。未发之中、已发之和交替出现和无缝对接时^③,主体就做到了“敬而无失”。一旦间断就是人欲出现之时,或者有闲思杂念之时。

程颐既说“涵养须用敬,进学则在致知”,又说“敬只是持己之道,义便知有是有非”^{[1]206},给我们一种印象:未发须用敬,已发不用敬。其实不然,程颐明确强调了未发已发都要敬,并且为此新创了一个词“素敬”。“问:‘出门如见大宾,使民如承大祭。’方其未出门、未使民时,如何?’曰:‘此“俨若思”之时也。当出门时,其敬如此,未出门时可知也。且见乎外者,出乎中者也。使民出门者,事也。非因是事上方有此敬,盖素敬也。’”^{[1]184-185}朱熹对此非常赞赏:“二先生所论‘敬’字,须该贯动静看方得。夫方其无事而存主不懈者,固敬也;及其应物而酬酢不乱者,亦敬也。”^{[1]2078}可见《礼记·曲礼》“毋不敬”的思想贯穿于程颐未发已发工夫的始终。

与“素敬”有关,敬还有足和不足的分别。“或问:‘独处一室,或行闾中,多有警惧,何也?’曰:‘只是烛理不明。若能烛理,则知所惧者妄,又何惧焉?有人虽知此,然不免惧心者,只是气不充,须是涵养久,则气充,自然物动不得。然有惧心,亦是敬不足。’”^{[1]190}明明知道鬼神是本不存在的虚幻,但仍

不免害怕。程颐认为这是“气不充”之故,只要鼓足胆气就不会害怕。如仍有恐惧之心,则是敬不足。而敬不足不能只在意志的虔诚上下工夫,根本上是要通过“致知”提升知的方式,才能使“不足”即浅之敬得以提升。由此可见,敬是有足和不足即深浅之别的。从他的答疑也可以看出,敬是有层次之分的。

“问:‘敬还用意否?’曰:‘其始安得不用意?若能不用意,却是都无事了。’”^{[1]189}对于初学者,敬不可能不用意,到了一定阶段就无须用意而能做到敬了。程颐说“要息思虑,便是不息思虑”^{[1]145},“敬则无己可克,始则须绝四”^{[1]157},都是用意的表现。只有在事上用意,才能做敬的工夫。修养到了一定程度之后,就将这个用意即遵循天理的意识内化于心,达到了理与己合一的高度,而成为一种无意识的行为。程颐说:“‘大而化之’,只是谓理与己一。其未化者,如人操尺度量物,用之尚不免有差,若至于化者,则己便是尺度,尺度便是己。”^{[1]156}这表明敬的工夫有一个逐步提升的过程,即敬有深浅之别。程颐未发论的独特性正在于他论证了未发之敬有大小深浅的不同。

未发之敬也是涵养已发时同样的内容,只是未发不能“求”,只能涵养,而已发可以“求”,即有思虑。已发时敬的涵养有深浅,因而未发时主体所达到的层次就有深浅,说明其境界有高低之别。这时“天命之谓性”之大本或者天理有被遮蔽的情形,因而就是未完全展现的状态。那么未发体验就没有达到一个很高的层次,而只是确立了对儒家天理的信仰,这种信仰即体现在主体敬的工夫中。

基于这种理解,我们对程颐与苏季明对话中的“在中”会有一个新的认识。“苏季明问:‘中之道与喜怒哀乐未发谓之中,同否?’曰:‘非也。喜怒哀乐未发是言在中之义,只一个中字,但用不同。’”^{[1]200}“中”即道与天理,因而,程颐之未发并不是大本达道,而是向这个目标迈进的过程。这从程颐所认为的敬有深浅可看出,未发的涵养是敬,所以这个未发“在中”并不意味着达到了一个很高的层次。敬的深浅决定于知的深浅(详后),表明未发已发的层次是相应的和一致的。所以程颐的天理与本心在未发已发时都不是完全显现的,这与主体尚未达到一个很高的层次相对应。既然未发不能体证大本达道,程颐就将体验未发顿悟这条修养路径否定掉了,体验未发只能起到一个涵养的作用。只有已发层面的致知才能提升敬与知的层次。

而吕大临则认为未发是大本,在未发做工夫即

体验此大本。程颐认为这种“求中”工夫不是体验未发,他说:“若言存养于喜怒哀乐未发之时,则可;若言求中于喜怒哀乐未发之前,则不可。”^{[1]200}“求中”表明吕大临要在体验未发中顿悟大道,显然与程颐不一致。程颐的未发只能涵养,且未发时也有层次之分,它的提升是与已发同步的,仅仅做未发工夫不能达到很高的层次,其层次的提高主要在于已发时的致知工夫。因此体验未发是不能顿悟大道的。未发已发是体用关系,体用同源,显微无间,它们交替出现,不能有体无用,也不能有用无体。就做工夫而言,用上做工夫更加重要。因为只有通过用上可见的表现,才能看出自己何处敬之不深,由此补缺补差,进而有真正切实的步步提升。

朱熹受到了程颐以来的前贤“求中”的影响,也认为未发是大本。他说:“喜怒哀乐,浑然在中,未感于物,未有倚著一偏之患,亦未有过与不及之差,故特以‘中’名之,而又以为天下之大本。”^{[11]1977}但朱熹同时也认为,未发之心受到了气质之性的影响,因而不是完全的性的呈现。他说:“某看来,‘寂然不动’,众人皆有是心,至‘感而遂通’,惟圣人能之,众人却不然。盖众人虽具此心,未发时已自汨乱了,思虑纷扰,梦寐颠倒,曾无操存之道;至感发处,如何得会如圣人中节?”^[12]朱熹承认众人之心在未发时“已自汨乱”,则未发所体证之心就不是完全的本心。本心有时被遮蔽,天理也就未完全展现,因而“在中”就不是大本。以上两处观点是矛盾的,表明朱熹受到了心学的影响,虽然重视致知,但是没有否认体验未发大本的工夫,没有完全排除佛教顿悟体验对儒家的影响。

未发的层次之别表明天理未完全展开。唐君毅说:“故伊川谓‘此理为实理’,又谓‘天下无实于理者’,此‘实’又不是现实存在之‘实’。从现实存在上看,除非我是圣人,此理恒只是对我显为一当然之理,而对我之存心与行为有所命,为我之行为存心之一内在趋向。此理是在逐渐实现之历程中,而未完全实现者。”^[13]这种观点完全符合程颐所说的“圣贤之道,其发无二,但至有深浅大小”^{[1]170}之论。

从哲学史的发展而言,程颐对未发层次性的严格限定,与道南、湖湘学派的诠释形成鲜明对比。杨时主张体验未发气象,将体验未发视为“天下大本”的直接体证。罗从彦、李侗进一步强化静中涵养的本体意义。胡宏主张“以心著性”的进路,他认为“仁之道弘大而亲切,知者可以一言尽”^[14]。而程颐则通过“敬的深浅”理论,将未发收摄为致知工夫

的辅助环节,避免了直觉体验可能带来的神秘主义倾向。

二、本心的隐显体用： 未发心体的潜存与显现机制

在程颐的未发现中,敬有深浅之别,因而天理在主体中处于不完全展现的状态。当天理在人心展现时,此时的心就是本心;而当天理晦暗不彰,此时的心就被私欲所遮蔽,被气质之性所汨乱,因而已发之心就表现为不符合天理的情。可见,未发时的心也如同天理一样,并未完全呈现。

天理与人心是同一的,人心本具有天理。程颐说:“闲邪则诚自存,不是外面捉一个诚将来存着。今人外面役役于不善,于不善中寻个善来存着,如此则岂有入善之理?只是闲邪,则诚自存。故孟子言性善,皆由内出。只为诚便存,闲邪更着甚工夫?”^{[1]149}诚自存,就是天理自存,不是从外面找一个天理作为依照的准则,而是天理本来是存在于心中的,因而这个心就是自出准则的本心。人心失去了天理,并非心不具有天理,而是本心与天理一同被人欲遮蔽了。对此,二程的观点是一致的,程颢就说:“人心莫不有知,惟蔽于人欲,则亡天德也。”^{[1]123}因此,程颐“性即理”的命题并非依照一个外在的理,而是“天命之谓性”,性、理、心都是同一个道的不同表现。程颐说:“在天为命,在人为性,论其所主为心,其实只是一个道。”又说:“在天为命,在义为理,在人为性,主于身为心,其实一也。心本善,发于思虑,则有善有不善。若既发,则可谓之情,不可谓之心。”^{[1]204}

以上分析表明,程颐本心与天理的关系同“心即理”的命题有相近之处,只是他认为本心不是完全呈现的,当心被遮蔽时,所表现出来的就不是理,而是人欲。未发已发情形相同,只是未发时人欲没有得以表现。但人欲并没有被根除,而是被暂时克制。这就像已发时天理一时得以呈现,并不等于任何时候天理都可以呈现。这时的天理呈现与未发一样,都是不完全呈现状态。因此就要做格物致知的工夫,使得天理与本心显露出来。

总之,程颐的天理是部分呈现的,而不像直觉体认天理者那样,只要识得仁体就能全部展现,因而只需要在识仁上下工夫就足够了。他们的工夫进路以直契大本为根本指归,将内向体认心性本体置于首要地位,而外向的格物穷理与经验知识的积累则退

居次要位置。程颐则认为,要使得本心进一步呈现,仅仅通过在心上做工夫是远远不够的。因为若我不想就义理而只就富贵^④,然后在心上不断做工夫,说服自己要就义理舍富贵,这是很不现实的。程颐认为只有通过致知的方式,如阅读经典或逐步舍小利就义理的实践操练来改变。

儒家之所以有这些不知或者浅知,主要原因是人欲遮蔽了内心。程颐认为天理有时被人欲遮蔽,有时又显露出来,因而天理与人欲是交替出现的。孟子以“孺子入井”喻示本心乍现:当恻隐之心油然而生时,即是天理昭彰;反之则为本心放失、人欲主导之态,此即“放其心”之谓。而心学主张,若能“先立乎其大者”,则当下即是本心发用,纵使外在表现未臻圆满,其根本已契入天理。但是在程颐看来,即便我们确立了敬的态度和信仰,也不是想要发而中节就能中节,因为我们克制私欲有一个漫长的格物致知的过程。从本心来讲,程颐认为本心在未发已发时都不是完全展现的,有时展现,有时又被遮蔽。朱熹也认为已发时本心是部分的展现,但是却认为在心之未发时是完全的展现,这是程朱之异。因而,朱熹虽继承程颐“敬贯动静”之说,但其“未发为大本”的立场实则调和了程颐与道南学派。这种调和既保留了程颐的渐进工夫论,又吸纳了杨时一脉对本体的直觉把握,形成“静养动察”的复合体系。

朱熹认为未发本心是完全的本心,这是受到了程颐及其门人以及道南学派的影响。唐君毅说:“又朱子之主敬涵养致知之工夫,虽本于伊川,其所欲涵养之心体,则又实并不全同于伊川所言之心体,而转近乎与伊川问答之吕与叔与象山所言之心体。”^{[15]438}唐君毅认为,从吕大临到陆象山,本心论有一个先后相承的发展脉络,程颐的心论与他们有差别,但是朱熹的未发之心论与他们比较接近。

程颐的未发已发论彰显其理性主义特质(区别于未发中体证大道的直觉倾向),强调于事上磨炼的切实工夫。而朱熹对未发大本的认可,就意味着体验未发就能直接体证本心、天理与性,那就与心学在体验未发中顿悟大道的主张不谋而合。因而有论者认为朱熹综合了理学与心学,是不无道理的。而程颐从理论上堵死了在未发时顿悟大道的通道,从而更加强调了格物致知的重要性。

对于程朱心的理解,从古至今有不同的意见,但有些批评不免门户之见。唐君毅说:“程朱陆王之徒,其门户既立,通之尤难。吾今之所为,意谓陆子亦有其先河于二程以降之传,朱子正大有疑于明道

伊川以来之论,而有转近陆子之义;皆非故为翻案之论,唯在先破此门户之见。”^{[15]439}无论是古代学者批评对方为佛或是不见道,还是现在学者认为朱熹的心是心气之心、陆王为本心,或多或少与各人的门户及偏好有关。

现代新儒家牟宗三的“三系论”即与其心学偏好有关。牟宗三以为,程颢及胡宏通过识仁克服人欲以后,本心即得以完全呈现,本心是“即存有即活动”的。而程朱致知所得之理是人心依照的准则,其心是有所依的,而不是自出天理,因而是经验之心、心气之心^⑤。同为新儒家的唐君毅,则对程朱的心论做出了不一样的解释。唐君毅认为比起伊川所论之心,朱熹的心论更多地受到了心学的影响,但都为本心。但唐君毅没有讲到程颐的敬和知有层次之分,而这种分别是程颐天理与本心未完全展开的根本原因,也是必须将工夫从未发体验主要转向已发致知的根本原因。程颐的致知工夫都是确保敬而无失的方法。程颢也强调敬而无失,但他的工夫是在心上,是从本心入手,识得仁心,则人欲就得以克服。而程朱理学是从去人欲入手,使本心显露出来。显然,程颢及其后学,道南、湖湘乃至心学诸派,奉体用工夫自上而下贯之,程朱一脉则立格物致知自下而上循之。但其显露之心都是本心,本心呈现,则天理也同时展现。对此,唐君毅做了鞭辟入里的概括:“在第一义上,朱陆之异,乃在象山之言工夫,要在教人直下就此心之所发之即理者,而直下自信自肯,以自发明其本心。而朱子则意谓人既有气禀物欲之杂,则当有一套内外夹持以去杂成纯之工夫。”^{[15]437}但同时唐君毅还提出了另一个问题:“此工夫所达之心与理一,是否即此心与理合一之本心之呈现,而外无其他,又在此现有之心尚未能达心与理一之情形下,是否此心与理一之本心未尝不在,固可为朱陆之异同之所在。然此异同,亦属于第二义。”^{[15]437}唐君毅在此是讲本心、天理同人欲是否是完全隔绝和不可转化的关系。对此问题,本文认为本心的存在与呈现,并不能根除人欲的根本恶,人欲只能被暂时克服^⑥。这也是主体要永远保持戒慎恐惧、永远做格物致知的根本原因,即是始终将根本恶克制住,使得本心与天理呈现并一直在场。用二程的话来说,就是始终做到敬而无失。

三、知有深浅之别: 从认知到体证的知行转化

在程颐的未发已发论中,不仅未发之敬有深浅,

知也有深浅,且知的深浅决定了敬的深浅。对于知的深浅不同,程颐说:“为常人言才知得非礼不可为,须用勉强,至于知穿窬不可为,则不待勉强,是知亦有深浅也。古人言乐循理之谓君子,若勉强,只是知循理,非是乐也。才到乐时,便是循理为乐,不循理为不乐,何苦而不循理,自不须勉强也。若夫圣人不勉而中,不思而得,此又上一等事。”^{[1]186} 知之不深,就需要依赖自身的“勉强”和强制,做到非礼勿视、听、言、动。若知之深,就乐于循礼,这就是君子。乐于循礼,则不须勉强,而以循礼为一种能给自身带来快乐的行为。而圣人不勉而中,不思而得,自身与天理完全合一,到了从心所欲不逾矩的境界和高度。就知而言,这就是最深最广的知;若就敬而言,这就是最虔诚和最高境界的敬。敬是对所知的理加以涵养,也涵养浑然全体的理,保持一种信仰状态。因而知的深浅也就决定了敬的深浅。同一个主体知的深浅与敬的深浅是相应的和一致的。

主体不是对所有的事情都是深知,因而不是在所有的事情上都能见诸行动。相应地,敬也不能涵养所有的天理,天理在主体之心就不是完全展现的状态。因而天理是随着致知工夫逐步展现的。

获得深知或真知的最大障碍是人欲,而人欲中最难以克服的是私利,因而是否能超越私利的影响是提升知的层次的关键。程颐说:“又如王公大人皆能言轩冕外物,及其临利害,则不知就义理,却就富贵。”^{[1]147}“利害者,天下之常情也。人皆知趋利而避害,圣人则更不论利害,惟看义当为与不当为,便是命在其中也。”^{[1]176} 圣人能不论利害,不就富贵,而就义理,因而知之深。“知之深,则行之必至,无有知之而不能行者。”^{[1]164} 而凡人难以做到,只是知而不能行,因而是浅知,是见闻之知,而非德性之知^⑦。深知就能默识心通,程颐说:“大凡学问,闻之知之,皆不为得。得者,须默识心通。”^{[1]178} 不是深知,就没有见到实理,程颐说:“人苟有‘朝闻道夕死可矣’之志,则不肯一日安其所不安也。何止一日?须臾不能。如曾子易簣,须要如此乃安。人不能若此者,只为不见实理。实理者,实见得是,实见得非。凡实理,得之于心自别。若耳闻口道者,心实不见。若见得,必不肯安于所不安。”^{[1]147} 心实不见天理,即是说心里还没有接受,而只是口头谈论而已。这表明在此问题上本心被遮蔽了,本心还没有达到一个完全呈现的状态。这种部分的呈现,是与主体没有达到一个很高的层次相对应的,表明主体境界有待提高。所以,需要不断地做去人欲的工夫。

由此可见,知之深与敬之深、天理及本心的展开程度都是相应的和一致的。

程颐以为,要提升知的层次和实见到理,就必须格物致知。格物致知是主体提升知的层次的根本途径。程颐说:“儒者之所以必有窒碍者,何也?只为不致知。知至至之,则自无事可夺。”^{[1]156} 又说:“中和,若只于人分上言之,则喜怒哀乐未发既发之谓也。若致中和,则是达天理,便见得天尊地卑、万物化育之道,只是致知也。”^{[1]160} “致中和”就是致知,如此才能“达天理”,“见得”“万物化育之道”,才能提升自己的层次。

程颐在已发之时见得天地之心,同样也是强调了在处事时要遵循天理的致知。“曰:‘固是所为皆中,然而观于四者未发之时,静时自有一般气象,及至接事时又自别,何也?’……曰:‘……自古儒者皆言静见天地之心,唯某言动而见天地之心。’或曰:‘莫是于动上求静否?’曰:‘固是,然最难。释氏多言定,圣人便言止……故圣人只言止。所谓止,如人君止于仁,人臣止于敬之类是也。’”^{[1]201} 程颐认为动时见天地之心,并非从未发而言,而是从已发而言。因为问者说,有事时与未发时气象不一样。程颐告诫说,这时要在事物之动时下工夫,即遵循天理而“物各付物”,不要有主观的私意掺杂其中。可见,程颐不仅重视静时见天地之心,在未发时体验大道,也重视在已发时见天地之心,而且认为这是他的重心,因而其学更加重视格物致知。比起未发之静来,已发之动的工夫才能真正检验一个人层次的高低。未发之静中是不能真正显出一个人层次的高低的,因为主体还没有表现出在事上的行为,未发之层次是需要从已发的层次来确定的。

无论是“致中和”还是“动而见天地之心”,都强调了致知对于提升知之层次的关键作用,只有致知才能真正去私欲、存天理。如果只是在未发阶段去私欲,则只能算是涵养,对于私欲只有暂时抑制作用。但未发涵养对于提升知的层次没有直接作用,因此要提升知的层次,还必须在已发层面致知。未发阶段是没有致知的,因为致知是“求”的行为,而求即为已发。从只有致知才能提升知的层次来看,程颐认为只有已发层面才能提升人的层次。知的层次提升了,则未发时所涵养的敬的层次也就提升了,本心天理也就得以进一步扩展。

总括而言,程颐突出致知作用的根本原因在于:通过向外致知使得自身的德性尽可能地符合天理,主体可以排除由于主观因素所带来的出入与差错。

因为受到气质之性和人欲的影响,自我的局限性不可避免,所以必须向外致知,这是程朱相对于心学的根本不同。如果说程朱理学与心学都重视格物致知的话,二者所言的含义其实是有很大差异的。程朱不排斥向外致知,因为他们正是要从外面获得参照,以便扫除内心不符合天理的成分;而心学的致知主要是向内心做工夫,不甚重视外在事物的参照比较作用。

综上,程颐认为知与敬是相辅相成的,知的深浅与敬的深浅是一致的。敬是从信仰的态度和意志而言,知是从对天理的领悟而言,天理内化于心有深浅之别,因而知就有深浅之别。只有见诸行动的知,才称得上深知。

四、持敬之道: 信仰维系的工夫实践与精神坚守

前文已阐明,要提升“敬”与“知”的修养境界,必须经由“致知”之途,才能使本心与天理得以不断扩充。然则,对于初入德性之门的求道者而言,当从何处着手方能有效实现“致知”之功呢?

从理学工夫论的深层结构来看,“敬”作为程颐修养论的核心纲领,不仅构成德性实践的根本法则,更蕴含着近乎宗教性的精神维度。程门对此有着精微的体认:“‘纯亦不已’者,天德也;‘造次必于是,颠沛必于是’,‘三月不违仁’之气象也;又其次,则‘日月至焉’者矣。”^{[1]135}这种基于虔诚程度的工夫品第,实则揭示了儒家修养论中“敬”所具有的超验性特质。在提升信仰虔诚度的过程中,主体对核心教义的内在体认与真诚接纳具有根本性意义。因此,系统研习经典文本,对于培养、持守并不断提升信仰热忱,实具有不可替代的枢轴作用。这一原理同样适用于儒家传统:儒者欲深化对儒家精神的信仰热忱,其根本途径正在于经典研习。经典不仅是义理系统的渊藪所在,更是实现德性涵养与精神境界提升的根本依止。从程颐敬的实质内涵“存天理,去人欲”看,要克制过度和不当的欲望,其工夫论要求主体必须立志、“勇于义”。遵守规范以及掌握它的方法与策略,是一般觉悟者应有的基本素质,而“集义”能变化气质,培养浩然之气。这些门径无疑都是致知的应有之义,且都是适合于凡人进德修身的工夫。只有坚持做这些工夫,才能坚定信念,逐渐减少乃至克服人欲。以下分别讨论这些修身工夫。

1. 经典浸润:圣贤典籍的觉知与气质涵养

张载对儒者读经典的重要性讲过一段精辟的话:“读书少,则无由考校得精义。盖书以维持此心,一时放下,则一时德性有懈。读书则此心常在,不读书则终看义理不见。”^[16]朱熹也有相似的告诫:“本心陷溺之久,义理浸灌未透,且宜读书穷理。常不间断,则物欲之心自不能胜,而本心之义理自安且固矣。”^[17]程颐也说过学者于学要像农夫耕作一样不可或作或辍:“士之于学也,犹农夫之耕。农夫不耕则无所食,无所食则不得生。士之于学也,其可一日舍哉?”^{[1]189}读圣贤书是学的重头戏,学不可一日间断,则读书也不可一日间断。

但是,读圣贤经典不能停留在表面,要“识得”圣人气象,如此才能树立和坚定“学而为圣人”的志向和信仰。程颐说:“学者不学圣人则已,欲学之,须熟玩味。圣人之气象,不可只于名上理会。如此,只是讲论文字。”^{[1]158}又说:“凡看文字,非只是要理会语言,要识得圣贤气象……若读此不见得圣贤气象,他处也难见。学者须要理会得圣贤气象。”^{[1]284}学圣人要“沉潜其心而默识揣摩,耐心玩味探索久了,就大概可以自得了……熟习玩味圣人的气象,如此便觉亲切明白”^{[18]64}。识得圣贤气象,平心静气地领悟圣贤之书中所蕴含的儒家大道,读经典就能产生潜移默化的作用。程颐说:“除是积学既久,能变得气质,则愚必明,柔必强。”^{[1]191}只有潜心玩味经典,提高了觉悟,变化了气质,经典才算真正读进去了。否则,读了也等于没读。程颐说:“如读《论语》,旧时未读是这个人,及读了后又只是这个人,便是不曾读也。”^{[1]261}

程颐还讲到了如何体会经典中的圣贤气象,也就是如何玩味经典的问题。他告诫学者:“读书者,当观圣人所以作经之意,与圣人所以用心,与圣人所以至圣人,而吾之所以未至者,所以未得者,句句而求之,昼诵而味之,中夜而思之,平其心,易其气,阙其疑,则圣人之意见矣。”^{[1]322}读书要“中夜而思之”,只有深思才有所得。程颐非常重视思的作用,这也是玩味的关键。“问:‘学何以有至觉悟处?’曰:‘莫先致知。能致知,则思一日愈明一日,久而后有觉也。学而无觉,则何益矣?又奚学为?’‘思曰睿,睿作圣。’才思便睿,以至作圣,亦是一个思。故曰:‘勉强学问,则闻见博而智益明。’”^{[1]186}要反思自己与圣贤差异的原因,这个反思的过程就是潜思存诚、变化气质的过程。“通过‘思’变化气质,生命就可以得到澄汰,心灵就会变得清明通达,这样

被习气蒙蔽的道德明觉的能力——天理就会显露出来。”^[10]只有通过思,圣贤之意才能得之于心,才能获得深知和“素敬”。

2. 义理勇为:怠惰习气的克治之道

敬包括形体和心理两个方面的工夫,所以在这两个方面都不能懈怠。形体上的“箕踞”就是一种怠惰和不敬。“问:‘人之燕居,形体怠惰,心不慢,可否?’曰:‘安有箕踞而心不慢者?昔吕与叔六月中来缙氏,闲居中某尝窥之,必见其俨然危坐,可谓敦笃矣。’”^{[1]191}程颐认为怠惰之形体与怠慢之心是表里关系,形体怠惰则心必定怠慢。因此在形体上要保持严整不苟,不可放松、放纵,进而才能“将心存养在这里,提撕警觉,不使放肆”^{[18]32}。面对怠惰之形与怠慢之心,主体就要鼓起勇气,下定决心克服它们。这种勇不是一时冲动的意气,而是勇于遵循具有长远意义的义理,勇于做道德向上的工夫。因而这种勇也是一种稳定和持久的意志。二程说:“勇一也,而用不同,有勇于气者,有勇于义者。君子勇于义,小人勇于气。”^{[1]393}程颐认为颜子是儒家勇于遵循义理的表率,他说:“孰勇于颜子?观其言曰:‘舜何人也,予何人也,有为者亦若是。’孰勇于颜子,如‘有若无,实若虚,犯而不校’之类,抑可谓大勇者矣。”^{[1]211}对此,朱熹评论道:“颜子之心,惟知义理之无穷,不见物我之有间,故能如此。”^[19]勇于遵循义理并能持久不断,就是一种大勇。

程颐认为,智仁勇三达德中,仁、勇更难做到。程颐说:“大凡于道,择之则在乎智,守之则在乎仁,断之则在乎勇。人之于道,只是患在不能守,不能断。”^{[1]170}程颐告诫人们要勇于下决断,不要犹豫不决、徘徊不前;一定要勇于行动,勇于坚持。当然,如果主体到了一个不勉而中、不思而得的层次,就不需要依赖勇,就能自然而然地做到遵循天理。程颐说:“勇者所以敌彼者也,苟为造道而心不动焉,则所以敌物者,不赖勇而裕如矣。”^{[1]273}

3. 规范践履:工夫修习的方法论路径

遵守规范是对儒家求道者最基本的要求,因而遵守规范是程颐工夫论中的重要内容。程颐对“艮”卦的诠释反映了这一点,他说:“夫有物必有则,父止于慈,子止于孝,君止于仁,臣止于敬,万物庶事莫不各有其所,得其所则安,失其所则悖。”^{[1]968}父子要做到恩,君臣要做到义,不能违背恩义,这就是规范。遵守规范是修身的基本内容。

如遵守规范暂时难以做到,也可以采取其他办法进行补救,如为欲求设置障碍。程颐解释《诗

经·召南》说:“夫人之休于木下,必攀枝跛依,乔木不可攀及也,故人绝欲休之思,兴女有高洁之行,非礼者自无求之之思也。”^{[1]1048}人休于小树下,必然“攀枝跛依”,而乔木下就做不到,因而休息者就放弃了这样做;同理,“兴女有高洁之行”,非礼者也就不敢轻举妄动。因此,要么遇到外部阻碍,要么自己设置障碍,才能使自我的过度欲求落空。这是对遵守规范的一种补充。可见,当我们不能自觉遵守规范时,为自己提前设置障碍无疑是有效的补救方法。

远离诱惑也不失为一种遵守规范的策略,程颐也重视这种修身工夫。他在解释“艮”卦时说:“人之所以不能安其止者,动于欲也。欲牵于前而求其止,不可得也。故艮之道,当‘艮之背’。所见者在前而背乃背之,是所不见也。止于所不见,则无欲以乱其心,而止乃安。”^{[1]968}远离诱惑,不见其欲,则断绝了满足欲求的念想,因而就不会违背相关的规范。这也符合心理学行为主义理论,这种理论认为为了摆脱诱惑,采取环境隔离是必要的。因为它移除了触发条件,减少接触诱惑的便利性。环境对人的作用是巨大的:它既能限制人,又能塑造人,孟母三迁即是自古以来流传下来的最好例证。因此,在学以成人的过程中,寻求适合自身修养提升的环境是必要的。

4. 静坐体认:内向澄明的修养工夫

前文可知,程颐的工夫论认为要做到敬而无失,就必须有事时要遵循天理,无事时要体验未发,已发未发是交替出现的。而静坐是体验未发的一种专门形式,是很重要的。当我们思绪纷乱之时,不妨静坐,它能将闲思杂念加以排除,也是抵制诱惑切近有效的方法。

二程都重视静坐的修身工夫。据《河南程氏外书》中的《传闻杂记》记载:“谢显道习举业,已知名,住扶沟见明道先生受学,志甚笃。明道一日谓之曰:‘尔辈在此相从,只是学某言语,故其学心口不相应,盍若行之?’请问焉。曰:‘且静坐。’伊川每见人静坐,便叹其善学。”^{[1]432}“程门立雪”的典故生动展现了程颐与求学者对静坐修习的重视。“游、杨初见伊川,伊川瞑目而坐,二子俟立。既觉,顾谓曰:‘贤辈尚在此乎?日既晚,且休矣。’及出门,门外之雪深一尺。”^{[1]429}程颐专注静坐时,求学者不敢轻易打扰;而程颐即便觉察到有人等候,也没有中断静坐来接待。可见他们内心对静坐都是非常敬重的。静坐既能起到放松的作用,也能涵养读书之所得。据《宋元学案·震泽学案》载,程颐让王莘看《论

语》。王看过之后,“既于大义粗通矣,又往求教”。程嘱其“玩索其意味”,他“又退而读之”,“读了又时时静坐,静坐又忽读”,忽然有所领悟,便向老师“吐露”,程颐才表示认可^[20]。可见,静坐在休息中有回味和领悟书中义理的作用。

但是程颐之静坐不是求大本、本心,认为此非圣门之学。因为在程颐思想中,只有通过格物致知的方式才能够去人欲,从而使天理得到更多的展现。因而,“静坐在伊川—朱子一系,只是起到收敛身心、澄息思虑、凝定精神之作用”^[21]。

5. 集义养气:浩然之气的培育机制

程颐认为不仅要有敬的工夫,还要将这种敬的涵养在事上体现出来,只有通过事上的践履才能进一步提升敬的层次。敬义是互为表里的:“问:‘必有事焉,当用敬否?’曰:‘敬只是涵养一事。必有事焉,须当集义。只知用敬,不知集义,却是都无事也……义在心内。苟不主义,浩然之气从何而生?……’……问:‘敬义何别?’曰:‘敬只是持己之道,义便知有是有非。顺理而行,是为义也。若只守一个敬,不知集义,却是都无事也。且如欲为孝,不成只守着一个孝字?须是知所以为孝之道,所以侍奉当如何,温清当如何,然后能尽孝道也。’”^{[1]206}敬是涵养,义是在事上顺理而行,还要知道具体怎么做。集义久则能养浩然之气。他们就此继而又讨论道:“问:‘人敬以直内,气便能充塞天地否?’曰:‘气须是养,集义所生。积集既久,方能生浩然气象。人但看所养如何,养得一分,便有一分;养得二分,便有二分。’”^{[1]207}能集义,则是知之深,致知的目的即为集义,集义也是致知的重要内容。只有不断集义,才能培养浩然之气和实干能力。仅仅遵循天理,只是敬的内圣工夫,而儒家还有一个不可或缺的外王实践。程颐的集义工夫正是在事上的实践。程颐的修养工夫论涵盖了内圣外王两个领域,二者是相辅相成、相互促进的,这也是程颐强调“敬义夹持”的内在理据。

因而,程颐虽然区分敬和义,但用敬涵养时,敬显然是涵养集义上所获得的成果,在事上遵循天理的一个行为,所以敬义是交织在一起,相互渗透的。

结 语

综上所述,可以看出程颐工夫论的独特性在于,体验未发不能顿悟大本达道,只有通过已发层面持续的致知工夫,主体才能逐步提升境界,才能使本心

和天理进一步展现。

未发时的敬有深浅,所以未发“在中”所体验到的就不是完全的大本本心。但未发敬的涵养也是重要的,能够使得修养者内心宁静下来,同时涵养与保持住已发取得的成果。这种已发未发交互作用的工夫,使得未发已发贯通在一起,能够有效提升修养者的层次。

程颐认为心学家仅仅在思想观念的层面做工夫是不够的,除非此人有天赋异禀(“上知,则颖悟自别”^{[1]178})。因而像吕大临这样具有心学特色学者的修养方法是针对天赋好的人而言的,不具有修养方法上的普遍性。心学家以为只要自己不断地在心上做工夫,不断地识仁,总有一天会脱然开悟。而程颐认为仅仅通过思想观念层面做工夫是难以做到去人欲的,必须先致知才能去人欲,才能“诚意”。程颐说:“未致知,便欲诚意,是躐等也……勉强行者,安能持久?除非烛理明,自然乐循理。”^{[1]187-188}没有致知,就不能诚意,私欲仍然存在,就不能使本心呈现。当然心学中也有重视在事上做工夫的学者,但他们认为人有天赋的良知良能,因而过分相信自己的认识(仍然是由于过度倚重体证本体所致),而比较容易忽视通过读书和其他的途径对自己的认识进行验证与反思。而程颐以为,由于人欲与气质之性的影响,良知良能被遮蔽了,必须通过不限于自身的致知方式,才能使其得到更多的显露。

概而言之,体验未发不能顿悟大道,从已发层面入手做致知工夫,从而提升修养者的层次,这是程颐工夫论区别于心学的主要特点。程颐通过致知的工夫不断扩大在其上而明理的事物的数量,由此实现了知与敬的提升,进而也就实现了本心与天理的进一步扩展。这是一条由下学而上达的道路,也是适合大多数人的修养道路,因而称得上凡人的成圣之路,亦即由凡至圣之路^⑧。

注释

①张汝伦说:“‘喜怒哀乐未发’作为一种精神状态还不是中本身,而是‘在中’。把它‘谓之中’是因为要用它去象中或言中,因为这种精神状态已处于‘在中’的状态,人们可由此对中有某种直观的把握。相应地,就具体事而言,有中有不中;但对于中本身或中之道(中即道)而言,无有不中。”张汝伦:《理解之难——从〈中庸〉“喜怒哀乐未发”句看》,《复旦学报》(社会科学版)2020年第3期。②唐君毅说:“故伊川谓‘此理为实理’,又谓‘天下无实于理者’……此理是在逐渐实现之历程中,而未完全实现者。”唐君毅:《中国哲学原论·导论篇》,中州出版社2016年版,第44页。③翟奎凤说:“(朱子)把儒家涵养未发的主敬工夫拓展到日常生活中,可以随时随地做工夫。”翟奎凤:《坤复说辨:朱子论未发时心之知觉》,《哲学研究》2022年

第8期。其实程颐已是如此,有事时顺理而行,无事时即做涵养未发的工夫。④就义利与人的复杂关系,程颐说,“及其临利害,则不知就义理,却就富贵”。程颐、程颐:《二程集》,中华书局1981年版,第147页。⑤牟宗三说:“伊川并无孟子之‘本心’义,故只好以‘本天’、‘本心’来别儒佛之异……伊川、朱子何以如此判儒、佛?(一自本天本心判,一自下学判)又,天理何以自心上脱落,所谓坠失?又,心神何以自道体性体上脱落而傍落,而只成为后天的实然的心气之心?”牟宗三:《心体与性体》上册,上海古籍出版社1999年版,第69页。⑥对人性恶与天理(道德法则)的关系,程颐和康德的思想有相似之处。康德认为根本恶是永远存在的,当我们遵循道德法则时,根本恶处于一个被抑制的状态,但无法被根除。程颐时时做工夫也是时时要克服人欲,目的是使本心显现,人欲恶也是不能被根除的。⑦黄勇将德性之知理解为自己能践行之知,而见闻之知是知而不能行者。“闻见之知和德性之知的内容是相同的,都是像我们应当敬爱父母之类的道德性知识,然而两者有不同的起源、模式和影响。”黄勇:《作为动力之知的儒家“体知”论——杜维明对当代道德认识论的贡献》,《哲学分析》2020年第3期。⑧程颐的这种工夫路径与康德的德性论有很大的相似性。对于自己的意向不断向善的进步,康德说:“但意志与道德律的完全的适合就是神圣性,是任何在感官世界中的有理性的存在者在其存有的任何时刻都不能做到的某种完善性。然而由于它仍然是作为实践上的而被必然要求着,所以它只是在一个朝着那种完全的适合而进向无限的进程中才能找到,而按照纯粹实践理性的原则是有必要假定这样一个实践的进步作为我们意志的实在客体的。”康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2003年版,第167—168页。康德的意志与道德律的合一同程颐通过致知而提升道德修养直至与天理合一有相似之处,他们都认为不可能通过神秘的方式在有朝一日突然地合一,而只能是通过持续地做工夫,向那个目标不断趋近。

参考文献

- [1]程颐,程颐.二程集[M].北京:中华书局,1981.
- [2]田智忠.从“未发无不中”到“未发或有中”:论理学对“未发之中”的讨论[J].吉林大学社会科学学报,2018(2):157-166.

- [3]蔡世昌.北宋道学的“中和”说:以程颐与其弟子“中和”之辩为中心[J].中国哲学史,2004(1):58-64.
- [4]冯耀明.中国哲学的方法论问题[M].台北:台湾允晨文化出版公司,1989:72.
- [5]金春峰.朱陆“心学”及其异同的几点观察[J].周易研究,2020(1):90-97.
- [6]朱汉民.西方认识论还是儒家工夫说:谁误读了“格物致知”?[N].光明日报,2012-03-26(15).
- [7]王绪琴.近代学界对朱熹理学心性论的研究分歧与进展[M]//朱子学研究:第40辑.南昌:江西教育出版社,2023:163-176.
- [8]黄崇修.程伊川“义理”概念之实践性展开:以“集义养气”诠释中的天人思想为视点[J].台湾大学哲学评论,2020(60):47-86.
- [9]杨祖汉.再论程朱、陆王二系的会通[J].杭州师范大学学报(社会科学版),2019(5):10-25.
- [10]彭耀光.程颐“格物致知”思想新探[J].中国哲学史,2008(1):75-79.
- [11]朱熹.朱子全书:第22册[M].上海:上海古籍出版社,2002.
- [12]朱熹.朱子全书:第17册[M].上海:上海古籍出版社,2002:3179.
- [13]唐君毅.中国哲学原论:导论篇[M].北京:九州出版社,2016:44.
- [14]朱熹.朱子全书:第24册[M].上海:上海古籍出版社,2002:3560-3561.
- [15]唐君毅.中国哲学原论:原性篇[M].北京:九州出版社,2016.
- [16]张载.张载集[M].北京:中华书局,1978:275.
- [17]朱熹.朱子全书:第14册[M].上海:上海古籍出版社,2002:332.
- [18]朱高正.近思录通解[M].上海:华东师范大学出版社,2010.
- [19]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983:104.
- [20]黄宗羲.宋元学案[M].全祖望,补修.北京:中华书局,1986:1052.
- [21]陈立胜.静坐在儒家修身学中的意义[J].广西大学学报(哲学社会科学版),2014(4):1-12.

From the Ordinary to the Sage:

Cheng Yi's Theory of Practice Connecting the “Unmanifested” and “Manifested”

Hu Jinwang

Abstract: Cheng Yi believed that “jing” (reverence) has different levels of depth, and since “jing” runs through both the “unmanifested” (wei fa) and “manifested” (yi fa) states, the cultivation of “jing” in the unmanifested state also varies in depth. He stated, “The unmanifested state of joy, anger, sorrow, and joy refers to the meaning of ‘being in the process.’” Combining this with his interpretation of “The unmanifested state of joy, anger, sorrow, and joy is called zhong”, “being in the process” does not actually refer to attaining the realm of zhong but rather being in a gradual process of comprehending and devoutly believing in the heavenly principle (tian li). The depth of “jing” in the unmanifested state corresponds and aligns with that in the manifested state, and both are determined by the depth of knowledge (zhi). Only through the practice of “investigating things and extending knowledge” (ge wu zhi zhi) at the manifested level can one elevate the realm of cognition and the maintenance of “jing”. Thus, Cheng Yi rejected the cultivation path of suddenly realizing the great way through comprehending the unmanifested state. By continuously expanding the number of things through which one understands the principle (li) via extending knowledge, the subject thereby enhances both knowledge and “jing”, and further realizes the expansion of the original mind (ben xin) and the heavenly principle. This is a path from “learning below” to “reaching above”, a cultivation path suitable for most people, and thus can be called the path from ordinary people to sages.

Key words: Cheng Yi; unmanifested and manifested; zhizhi; reverence (jing); depth of knowledge

责任编辑:涵 舍