

# 證 明 書

茲證明吳展良教授所著〈程朱天理说中的群体意识〉一文，經編輯部審查通過，將刊登於《道家文化研究》第三十一輯，定稿已交中华书局排版校对，特此证明。

《道家文化研究》主编 陈鼓应



2017年 12月 30日

# 程朱天理說中的群體意識

中文摘要：

本文企圖說明程朱學派天理說所具有的強烈泛家族主義化與倫理化的「群體意識」，以及此種「群體意識」之社會政治背景。現代學者出身於傳統已解構後高度「個體化」的現代社會，難免從其個人經驗出發解讀理學家的學說，很容易忽視程朱天理說背後深厚而特殊的「群體意識」，從而過度強調從個體意識或個體理性出發的「道體主體」與「道德形上學」等論說。本文則研究程朱如何將天理說與綱常倫理及其家族、鄉里、與政治上的群體生活緊密聯繫起來，並探討程朱如何在其社會政治結構中發揮作為其天理說基礎的人性與天道論。程朱的天理說背後有著遠比現代人強大，而以「倫理人」為基礎，身、家、國、天下連綿一體的群體意識。本研究企圖重新回到程朱所在宋代社會的群體生活方式，分析宋代歷史文化的傳承性與特殊性，以說明何以此種「天理」觀及其連帶的「綱常說」對程朱而言如此重要而自然，並同時解說其「存天理、去人欲說」的時代背景。

關鍵字：程顥、程頤、朱熹、群體意識、天理、綱常、倫理、倫理人

The “community consciousness” in Cheng Hao, Cheng Yi and Zhu Xi’s ideas of “heavenly principle”

This paper intends to study the “community consciousness” in Cheng Hao, Cheng Yi and Zhu Xi’s ideas of “heavenly principle,” and the socio-political background of their “community consciousness.” Modern scholars are born in highly individualized societies, therefore, it is very easy for us to neglect the strong and special “community consciousness” of those Sung Neo-Confucian masters. This project plans to study the “community consciousness” and “individual consciousness,” the socio-political background, and to study how the Neo-Confucian masters turned the traditional social ethics into “heavenly principle” with the help of a very strong

“community consciousness.” As “ethical man,” the Neo--Confucian masters did rely heavily on the “community consciousness” to create their theory of “heavenly principle” and the theory of human nature and “heavenly way” associated with it.

Keywords: Cheng Hao, Cheng Yi, Zhu Xi, community consciousness, heavenly principle, social ethics, ethical man

## 一、問題意識與重要性：從群體意識與個體意識的對比出發

二程與朱熹的天理說在中國近世道德、倫理乃至政治社會秩序學說中具有核心的地位。程朱學派從晚宋之後逐漸成為儒學的正宗，程顥說：「吾學雖有所受，天理二字卻是自家體貼出來」，程頤則以其兄由此而得孔孟以降千古不傳之道。<sup>1</sup> 朱熹之學以得二程之學的真傳自許，亦以天理說為其學問體系的核心，宋代「道學」因此為後人稱之為「理學」，並長期作為中國近世政教的正統學說，由此可見「天理」二字在程朱學派、道學傳統乃至中國近世思想史中的關鍵地位。

學界對於程朱天理說的研究極多，然而主要都偏於心性、義理、形上、本體、宇宙與認識論的研究，其次則屬於思想史與政治史的研究，極少有從其社會背景，遑論從其「群體意識」或「社群意識」出發的研究。然而程朱學派的天理說實立基於深厚的「群體意識」，乃至本於「群體意識」的「全體意識」，必須加以深入探討。

中國古代社會以家族聚居為常態，家族制度與倫理成為社會與政治的最重要基礎。宗法是上古三代封建政治社會與文化的基礎，漢代推崇宗族與孝道，三國魏晉南朝的漢人政治社會以宗族聯盟為主幹，北朝亦效法漢制，隋唐更看重世家

---

1 [宋]程頤，《二程集（上）》（台北：里仁，1982），河南程氏外書卷第12，頁424。；程頤：「周公沒，聖人之道不行；孟軻死，聖人之學不傳。道不行，百世無善治；學不傳，千載無真儒。無善治，士猶得以明夫善治之道，以淑諸人，以傳諸後；無真儒，天下貿貿焉莫知所之，人欲肆而天理滅矣。先生生千四百年之後，得不傳之學於遺經，志將以斯道覺斯民。」程頤，《二程集（上）》，河南程氏文集卷第11，〈明道先生墓表〉，頁639。

大族。<sup>2</sup>晚唐五代武人專政割據兩百年，世族與宗族制度都受到嚴重破壞，在大亂之後，宋人深感社會與政治失序，又重新提倡「敬宗收族」，重新以其為社會與政治最重要的基礎，並與復興儒學及「迴向三代」運動結合，造成迅速而廣泛的影響。家族制既有深厚的歷史淵源與社會基礎，又有新的思想自覺，所以宋代士人在其成長過程中，自然普遍培育出較現代人強烈甚多，且有其時代特色的「家族意識」以及與家族及當時社會政治結構密切相關的「群體意識」。

此種「群體意識」首先表現在程朱所最看重的《大學》之「修齊治平一體說」之中。根據此說，生命的意義與目標，就是逐步實現修身、齊家、治國與平天下；其實踐雖有層次，而四者實為一體，此所以生命之意義可以貞定、充實而廣大。家與國固然為人生在世最重要的群體，《大學》中所謂的「平天下」其實亦主要就「平社會」而言。<sup>3</sup>是以修齊治平一體說便是程朱一派「群體意識」的充分展現。此種「群體意識」並非簡單渾淪的重視大群意識，而有身、家、鄉里、國、天下等由近及遠的層次與結構，並特別強調家族的關鍵性地位，可以稱之為立基於家族的「泛家族主義化群體意識」或說「擴大的家族主義式群體意識」。<sup>4</sup>此層次與結構既繼承前述中國家族主義化社會政治的大傳統，又承襲了漢以下儒家社會以三綱五倫為中心的生活方式與信念，且展現出新興平民出身士階層的士人個體自覺。

此種具有層次與結構的群體意識，加上個體對於人性與天道的自覺與認識，構成了程朱天理說的主要基礎。大程子最重要的作品〈識仁篇〉開篇就說：

學者須先識仁。仁者，渾然與物同體，義、禮、智、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。……理有未得，故須窮索；存久自明，安待窮索！此道與物無對，「大」不足以明之。天地之用，皆我之用。孟子言「萬物皆備於我」，須「反身而誠」，乃為大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂！〈訂頑〉

---

2 關於三國魏晉南北朝的漢人政治社會以宗族聯盟為主幹，可參見唐長孺，《魏晉南北朝隋唐史三論》（武漢：武漢大學出版社，1992），頁116-124。

3 《大學》「平天下在治其國」一章開篇所云「所謂平天下在治其國者，上老老，而民興孝；上長長，而民興弟；上恤孤，而民不倍。是以君子有絜矩之道也。」以及以下重視富民的觀念，亦主要就社會整體之福祉言之。

4 中國古人重家輕社會，且基本上不具有現代「社會」與「社群」之觀念，然而卻自然有其群體組織。宋以前中國一切「社群」，其型態均立基於家族，是以其社會意識並非由個人直接聯繫至社會或社會群體的意識，而是立基於家族主義的一種「擴大的家族主義式群體意識」。

意思，（橫渠〈西銘〉，舊名〈訂頑〉。）乃備言此體，以此意存之，更有何事。<sup>5</sup>

依此說，天理實源於這種深感萬物一體、內外渾融的心理狀態。此種「渾然與物同體」的「群體意識」或曰「與大群一體難分的存在感」，實為「仁」德的最高境界，也是天理得以「自明」，不待「窮索」的根基。程朱教人，以「求仁」為第一義。他們認為仁為「元德」，人生與人性中最重要而根本的五常之德「仁義禮智信」，均本於「仁」。<sup>6</sup>是以這種「與大群一體難分的存在感」，實為程朱天理說、人性說、倫理說與其教法的本原。

〈識仁篇〉中所推崇的〈西銘〉一文，從乾坤為父母、君王為大宗之子出發，備言我等當如孝子孝父母宗族般孝天地與國家，視天下人如同宗族之同胞，萬物如同一天地父母所生的同類，恰恰表現出這種「與大群一體難分的存在感」，所以大程子說：「〈訂頑〉意思乃備言此體」。程朱認為〈西銘〉所言充分表現出人性的「一體之仁」，並同時深知張載一向主張本於宗法制、親疏遠近有等差的世界秩序，與《大學》身家國天下雖一體而有層次的主張相同，是以認定〈西銘〉所言乃「理一分殊」，而非無差等的「兼愛」。換言之，程朱天理說，尤其是其「理一分殊」說，既反映也強調了中國古代從「整體福祉」出發，而以家族制度為基礎的世界秩序之層次與結構。

根據上述的分析，我們可以進一步理解何以程朱教人最看重《論孟》所言一切以仁愛與孝悌忠信為本的道理。朱熹一生教人，首重「立修齊志、讀聖賢書」，以修身與齊家為一切的根本，進而推擴為《大學》所言修齊治平一以貫之之道。他強調「臣之事君，猶子事父，東西南北，唯命之從，此古今不易之理也。」<sup>7</sup>直接將君臣比作父子，因為傳統的政治與社會的整體秩序，如前所述，實立基於家族制度。家族倫理以仁愛為根基，以孝悌為表現方式，並以忠信為此種「家族化

---

5 程顥，《二程集（上）》，河南程氏遺書卷第1，〈識仁篇〉，頁16。

6 朱子以「識仁篇」的境界高，學者不容易驟及，所以並未將該篇放入《近思錄》，然自己一向尊崇此境界。朱子與張栻等程門學子在修學時，亦均以「求仁為急」。《朱子語類》載：「大抵人之德性上，自有此四者意思：仁，便是個溫和底意思；義，便是慘烈剛斷底意思；禮，便是宣著發揮底意思；智，便是個收斂無痕跡底意思。性雖有此四者，聖門卻只以求仁為急者，緣仁卻是四者之先。若常存得溫厚底意思在這裡，到宣著發揮時，便自然會宣著發揮；到剛斷時，便自然會剛斷；到收斂時，便自然會收斂。若將別個做主，便都對副不著了。此仁之所以包四者也。」

〔宋〕朱熹，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002），《朱子語類》卷第6，頁110。

7 《朱子全書》，晦庵先生朱文公文集（貳），卷第22，〈申省狀〉，頁1015。又見《朱子全書》，晦庵先生朱文公文集卷（貳），卷第23，〈辭免江東運使狀二〉，頁1025。

人」居鄉應物的特質。家族倫理實為中國一切傳統倫理與道德的基礎。是以程朱的天理說，亦根源於一種將自身首先與家，其次與鄉里、國、天下及萬物融為一體的意識，以家庭與家族的實踐為中心，並以治國平天下為最終目標，一貫地具有強烈的「一體存在感」或曰「群體意識」。其強烈的道義感，與此種強烈的群體意識不可分。

不僅如此，上文「子事父，東西南北，唯命之從」一說實出於《莊子·大宗師》：「子來曰：『父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母；彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉！』」其原意本不限於人生倫理，而通於天地宇宙，屬於《莊子·養生主》庖丁解牛一節所言不當違逆的「天理」。<sup>8</sup>人所週知，庖丁解牛一節是「天理」二字的出典，將人生與天地自然的道理合而為一。在朱子而言，人生倫理亦為天地宇宙之理，非假人力，自然如此，是所謂天理。<sup>9</sup>儒道兩家，在此交融無間，而都表現出天地萬物與人為一體，人生之一切理則均從出於整體天地造化之思想，只是儒家更強調家族化的群體意識。<sup>10</sup>

現代世界從個體自傳統社群中解放開始，而中西古人均生活在一個群體意識較現代濃厚許多的世界之中。中國古代在儒家、三代封建、家族主義及大一統政治的傳統下，其群體意識尤為堅強而穩定，且具有「泛家族主義化」的特質。<sup>11</sup>是以對於程朱的「天理」說之研究，亦不應脫離此歷史大背景。然而學界現存的

---

8 《莊子·人間世》又曰：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。」雖未如朱子所言「臣之事君，猶子事父」（〔宋〕朱熹，《晦菴集》，卷22，四部叢刊景明嘉靖本，頁381），亦以臣君之義為天理。

9 參見吳展良，〈朱熹天理化的政治社會秩序及組織思想〉，「第二屆儒家與現代中國學術研討會」（上海：同濟大學，2012.5.12-13）

10 關於儒道兩家在理學的交流，參見李長遠，《融道入儒：唐宋思想轉型期間的士人與道家傳統》，台北：臺灣大學歷史學研究所博士論文，2014。

11 現代世界之關鍵起源，如霍布斯（T. Hobbes）所主張，是要將人從原來家庭與村落的組織中解放，成為自由的個體。然後本於自由的個體之間的契約，重新建構全新的國家組織，霍布斯稱之為巨靈（Leviathan），從而構成他著名的「國家論」。（Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford University Press, 1996）解放個體與企圖全新重構是現代社會的最要起源。與此類似，當中國在面對現代化的巨大壓力時，清末民初新派思想與隨之而來的政治社會運動所著重的，也是中國文明體制的自我解構與重構。其關鍵在於從傳統綱常、倫理中解構出來，就是譚嗣同所說的「衝決網羅」，甚至希望在三綱（君為臣綱、父為子綱、夫為妻綱）及五倫（君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友）中，只留下「朋友」一倫，其他全都捨棄。將人從三綱五倫中解放，變成一個個獨立自主的個人，然後全面重構。或如中華民國式（三民主義式）地重構，或以中華人民共和國的方式，按共產主義重構。均企圖使個人跟國家、社會產生一種新的關係。（以上參見吳展良，〈新文化運動新詮：從中國近現代史的自身脈絡重釋新文化運動的基本性質與主張〉「新文化運動百年反思學術研討會」，台北，臺灣大學哲學系（2015））無論是現代西方或現代中國，都是經過解構跟重構的一個新世界。因此現代人已經缺乏古人那種與家族及鄉里，乃至與國及天下密切難分的群體意識，即便有也相當淡薄。

各種研究，往往缺乏對於程朱學強烈的「一體存在感」或「群體意識」之足夠認識，而多從一個現代的「自覺之個體」乃至「道德主體」出發，或與個體理性思維不可分的「抽象思辨道德形上學」，去探討其各方面的學說，很可能會產生不少根本性的問題。

現代世界另一個重要的起源，在於「我思故我在」式的個體化主體意識崛起，脫離了傳統宗教宰制下的一元化的世界，企圖獨立於一切而存在。<sup>12</sup>此種個體與整體二分的狀況，不僅不見於基督教的世界觀，亦大有違於前述理學與儒道兩家的傳統。如前所述，理學家對於個體與群體乃至天地萬物整體的強烈一體感，是其學說的基礎。現代學者若從個體感受出發，又運用以分析 (analyze) 個別「存有」(beings) 之基本性質為目標的現代學術術語去解析程朱的心性、義理、道德、形上、本體、宇宙與認識學說，固然也會有所得，但也很容易對於具有強烈「整體性」(holistic) 與「一體存在感」的程朱之天理說產生許多根本性的誤會。<sup>13</sup>本研究企圖發明程朱所強調的「一體存在感」與「群體意識」，以期對於這方面的問題有所補益。至於本文所主張程朱所具有特殊而強烈的「群體意識」乃至「全體意識」，也必須在此過程中，受仔細的檢驗。

在方法上，本文將集中研究程朱學派天理說所具有的「群體意識」的特質，以及此種高度倫理化與泛家族主義化的「群體意識」之社會政治背景。如前所述，程朱學派的天理說實具有深厚而特殊的「群體意識」，乃至於本於此種「群體意識」的「全體意識」，必須加以深入探討。本研究的重心將放在程朱天理說中的「群體意識」，也就是他們本人如何企圖將天理觀與其家庭、家族、鄉裡、乃至政治上的「群體存在」，與做人處事的道理聯繫起來。與此同時，本研究也將進一步分析程朱所在的社會政治背景，以幫助我們瞭解其思想。易言之，本文並非一社會史的研究，而是一從思想史出發，對重大學說創造者的「群體意識」及其

---

12 參見 Martin Heidegger and Marjorie Grene, "The Age of Worldview", *Boundary 2*, Vol. 4, No. 2, *Martin Heidegger and Literature*, Duke University Press, 1976, pp. 340-355. 此說得自於德國學者 Axel Schneider.

13 標準的分析方法，是把複雜的事物拆解成一個個不能再分割的元素 (elements)，並研究其互相作用的基本關係與原理，從而對於整體達成一種系統性 (systematic) 的理解，這是西方學術的根本精神。西方的學術術語與現代的生存方式等都偏向個體化。所以，當現代學者從這種個體化的觀點去理解程朱的天理觀時，很容易產生根本性的困難。第一，程朱的天理觀是一種整體觀，起於對事物整體現象的一種細膩觀察與感受，而絕非如西方哲學那樣去分析事物的本質 (on, being) 或其形上、宇宙、倫理上的根源。第二，它有強烈的群體意識，人係以「倫理關係中人」而非原子化的獨立個體人存在。因此，若用分析觀的角度去看時，容易產生根本性的誤會。

社會政治的歷史背景之研究。

## 二、研究回顧

學界對於程朱的天理說，大多從心性、義理、形上、本體、宇宙與認識論等方面加以研究。有關成果，可謂汗牛充棟，然而幾乎都抽離了程朱所處的社會政治背景，而好以抽象化、哲學化的方式析論其意涵。與此同時，對於理學的思想史、政治史背景研究雖不少，社會背景的研究亦時而有之，然而針對程朱的「群體意識」或「社會意識」，也就是他們本人如何企圖將天理與人在家庭、家族、鄉里與各種社會與政治群體中的存在狀況及做人處事原則聯繫起來的研究，則頗為缺乏。何炳棣與余英時先生的作品，注意到理學家的學說與宋代家族型態的關係，可謂極少數的例外。然而兩先生的作品卻似乎並未深入探討理學家如何將「綱常倫理」提升至「天理」的高度，以及其中所涉及複雜的人性論與天道論的問題。余先生《朱熹的歷史世界》大作，更引發哲學界對於他「無意中摧毀了理學家一生最重要的工作，亦即摧毀了理學家辛苦建立起來的絕對性、普遍性的道德價值」的大量質疑。<sup>14</sup>余先生的說法雖然比較貼近當時的社會政治與歷史事實，程朱也確實並不像西方哲學家般追求「絕對性」或不問存在群體場域特色的「普遍性」理念或價值，然而其天理說卻呈現出中國政治社會與倫理所內涵的諸多普遍性原理，並提升至「天」的高度，是以哲學界的許多批評也有其所見。本文雖然不取從西方哲學出發分析理學的道路，卻企圖從中國傳統高度穩定的社會政治構造，尤其是其一貫濃厚的「倫理化的群體意識」出發，以設身處地的重新詮釋此種道理體系，並初步闡明其中所同時具有的普遍性與特殊性。以下將對有關研究做進一步的析論。

關於理學的社會背景之研究並不多，且常流於形式化或教條化。中國大陸以往多從唯物史觀立論，先鋪陳其對於宋代社會性質的論斷，而後直斥程朱之學為封建社會的地主階級為維持統治地位所構想出來的唯心論意識型態，卻極少深入探索其說在社會實踐中的真實狀況。美國哈佛學派在這一方面則頗有突破，其代

---

14 楊儒賓，〈如果再迴轉一次「哥白尼的迴轉」——讀余英時先生的《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》〉，《當代》195期（2003），頁138。

表人物 Peter Bol 認為宋代理學之所以興起，與南宋以降士人的「地方化」有密切的關係。<sup>15</sup>然而此說對於說明南宋以降理學興起的社會背景有一定的貢獻，卻無助於我們瞭解二程乃至朱子在何種社會意識與背景之下選擇了天理說。

與社會背景相對，學界反而比較不乏從歷史大背景去闡述宋代理學之所以興起的作品。錢穆先生認為，熙寧變法的失敗，使宋代學者從重視變法改制轉而更重視心術人品，是理學興起的關鍵原因。<sup>16</sup>余英時先生認為，理學是在與王學的長期競爭中，逐漸勝出，兩者實共用如回向三代、重視道德心性等共通的關懷。<sup>17</sup>這方面的論述，當然有助於我們去瞭解之所以理學興起的政治史與學術思想史背景，卻依然無助於我們認識理學家強烈的群體意識及此種意識所存在的社會背景。

研究理學家學說與其家族及社會背景的關係的作品非常少，何炳棣先生〈儒家宗法模式的宇宙本體論——從張載的《西銘》談起〉的短文，是一個重要的例外。何炳棣指出：張載《西銘》中「以乾為父，坤為母」、以「大君、大臣」為「宗子、家相」，所表現的恰恰是一種宗法社會的宗族倫理。其文從現當代自由、民主、個體主義的角度，對此大加批判。<sup>18</sup>且不論其評判觀點是否有脫離歷史脈絡，以今律古的問題，何炳棣對於〈西銘〉所反映的社會結構與意識，確實頗有見地。我們要進一步研究的是何炳棣所指出的「儒家宗法模式」是否確切？及其所內含的群體意識對於程朱的天理說究竟有何影響？

余英時先生在《朱熹的歷史世界》中則提出類似而更為深入的說法。他說：

宋代理學家是將『理一而分殊』當作人間秩序的最高構成原則而提出的。程頤首發此說於〈西銘〉和朱熹的〈西銘解〉末段所作的推論便是明證。換句話說，張載和程、朱都是先構思了一個理想的人間秩序，然後才將這一構想提升為宇宙論或形上學的普遍命題。在他們的構想中，人間世界必須建立在兩個相反的因素之上：『理一』是統合性（integrative）的因素，將人間世界融成一整體；『分殊』則是規定性（regulative）因素，

---

15 Peter K. Bol, *Neo-Confucianism in History*, Cambridge: Harvard University Asia Center, 2008.

16 錢穆，〈論慶曆熙寧兩次變政〉、〈明道溫公對新法（一）論明道與新法〉，《中國學術思想史論叢（五）》（臺北：聯經，1998），頁 53-60、75-82。

17 余英時，《朱熹的歷史世界》（台北：允晨，2003），〈緒說〉，頁 73、83-85。

18 何炳棣，〈儒家宗法模式的宇宙本體論——從張載的《西銘》談起〉，《哲學研究》12（1998），頁 64-69。

將內部無數歧異——包括功能的、類群的、個人的——安排成一個井井有條的秩序。所以僅從『理一而分殊』這一原則的提出，即可見理學家已將儒家的政治、社會的思維提升至前所未有的高度。<sup>19</sup>

又說：

從現代的分析角度說，〈西銘〉是以父母子女——『家』——為模型所推想出來的『人』與『天地萬物』的關係，包括『人』與其他人的關係；在這一推想中，『乾稱父，坤稱母』是唯一且必然的始點。<sup>20</sup>

此一說法指出天理說，尤其是其中的理一分殊說所規定的人間秩序及宇宙論與「家」的關係，卻未深究「家族」與「家」的重大不同，更未深入說明程朱如何將人間秩序的構想「提升為宇宙論或形上學的普遍命題。」至於所謂先建構人間秩序再提升至「宇宙論或形上學的普遍命題」說法，亦與理學家「天人合一」，「合內外、一天人」的思維方式有所不合。<sup>21</sup>余先生另外說：

但語言層面的分析雖能彰顯〈西銘〉立說的結構，卻接觸不到其中近於宗教信仰的精神內涵。張載、二程和朱熹看來都真誠地相信：乾坤與萬物（包括人在內）的關係相當於父母子女的關係，即朱熹〈西銘解〉所說的「乾者，萬物之所資以始」，「坤者，萬物之所資以生」。「仁體」則指維繫這一關係的精神實體；它流行不息，因而使整個宇宙（特別是人間）常保持著一種「理一而分殊」的動態平衡。「仁體」雖即是「理一」之「理」，但既以「仁體」為名，則其所發用便成「情」的動態「分殊」，如「民胞」、「物與」或上引朱熹的「親親而仁民」、「仁民而愛物」。「仁體」的親和力凝成人間秩序，但這一親和力如果沒有更高的宇宙根源，則終究是不能持久的，而且也不配稱做「仁體」了。……從張載到朱熹，理學家大致都對以「家」為模型的宇宙本體（「仁體」）深信不疑，〈西銘〉決不可看作是「姑為宏闊廣大之言，以形容仁體」。若取後一看法，則「理一而分殊」不過是為了「利害」（維持現有秩序）而造作的假意

19 《朱熹的歷史世界》，頁 202-203。

20 《朱熹的歷史世界》，頁 210。

21 關於此中所謂先後次序的關係，參見吳展良，〈朱子的世界秩序觀之組成方式〉，《九州學林》五卷三期（2007 秋，香港）。「合內外、一天人」出自《二程集（上）》，河南程氏遺書卷 3，頁 59。

識而已，這是朱熹所絕對不能接受的。<sup>22</sup>

中國古人相信人與萬物為天地所生，所以古人，尤其老莊與醫家，本有「以造化為父母」與「天地為之父母」的說法，不止於理學家。<sup>23</sup>道家之「以造化為父母」，意在歸乎天地，逍遙解脫。至於理學家之直接以乾坤為父母，雖亦上接蒼穹，其重點於他們本於豐富的群體意識與情感而企圖開展出一種倫理化與普遍化的世界秩序。此種嚮往，雖確實與「家族」的模型密切相關，卻有其深刻的人性論與天道論的基礎，不只是近似宗教信仰，而必須作進一步的分析。程朱天理說所具「普遍性」的一面，很難在余先生的說法中見出。余先生上述所言，雖亦大體成立，然似乎僅做出形式上的說明，尚未能深入表現理學家的思路。

與史學界相對，現代哲學界或哲學史界，受到西方哲學的影響，大多致力於解析程朱理學的「普遍」乃至「絕對」、「超越」的層面，而往往令人有脫離古人具體生活、思路及歷史脈絡與社會背景之感。雖然如此，其中亦不乏另闢蹊徑而值得注意的見解，必須加以研究。至於中文學界的學者，亦往往本於其國學的基礎，對於程朱的天理說之思路與內涵有所解析，時有佳作，值得注意。

劉述先主張對朱子而言，「理」絕非是形式邏輯之理，亦非經驗科學所研究之理。因此儘管朱子對天文地理無不窮究，但

他的中心關注卻是要在當下建立一種主宰。所以他所謂的豁然貫通，並不是找到一個科學上的理論來解釋世界，而是真積力久，到了一個地步，就自然會作一異質性的跳躍，找到存有的超越形而上依據。由此看來，則朱子所說之理似乎又與柏拉圖之理型或亞裡斯多德的法式相當。……朱子所講的生道、生理，此理之內含即規定其必須透過氣而具體現實化為萬物。故萬物之理極本窮源只是一理，這樣講存有的超越形而上的根據，雖與希臘哲學講的形構之理有少分相似，畢竟完全不是一回事。……但生生不已的過程即一價值實現的過程。這樣的理自也不可能是佛家說

---

22 《朱熹的歷史世界》，頁 210-211。

23 《莊子·大宗師》早已有「父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母」的說法。「以造化為父母」則出於漢·張衡，〈骷髏賦〉中骷髏藉莊周之口所言，意在逍遙無礙之境。（張衡，《全漢賦評注·後漢下》（石家莊：花山文藝出版社，2003），〈骷髏賦〉，頁 563。）。「天地為之父母」出於《素問·保命全形篇九》（田代華整理，《黃帝內經素問》（北京：人民衛生出版社，2005），頁 5）。荀子在其「禮有三本」說中亦早已提出「天地者，生之本也」（荀子，《荀子》（北京：中華書局，2007），〈禮論〉，頁 161）的說法。

的空理，道家說的玄理。<sup>24</sup>

所謂「存有的超越形而上依據」是西方哲學的根本命題，中國向來缺乏此傳統，是否能移而說明朱子思想，頗為可疑。以「生生不已的過程」代替希臘超越的「理型」論，固然近之，卻又與前說糾纏不清。無論如何，劉說主要屬於對於「理」的基本性質及其所代表的「存有的超越形而上依據」之性質的抽象哲學論析，似乎完全未措意，也不需要措意，於其中所包含的群體意識與社會政治組織型態，與前述余、何兩先生的說法，形成有趣的對比。

張立文認為，「理」是朱熹哲學中的「形而上邏輯結構本體」，不僅是宇宙萬物存在的根據，而且是人類社會最高的倫理道德原則。是將人認知中的觀點、理念抽象化之後的結果，人們對於理的體認，就是通過對每一事、一物中理的體認，達到跟理的合而為一。但此理又是由何處來？作者認為，相較於「理先氣後」、「未有此物，先有此理」等說法，「朱熹並沒有做這個追根究柢，其實它只能從人的實踐中來。」<sup>25</sup>所謂「形而上邏輯結構本體」一說，恐又係移西方哲學之觀念以說朱子。對本文而言，其解說依然偏就「形而上邏輯結構本體」與「理氣關係」立論，並只關注由個體、殊象到一般原理之間的關係，而未及於朱子的群體意識。

26

楊儒賓指出：「就世界觀的面向而言，朱子的批判理念由下列的命題組成：（一）理是自然世界的形式因（規範因）與動力因。（二）禮是理在人間的顯現，所謂的天理之節文，是社會關係之規範因與動力因。（三）天理是歷史的目的因，歷史是體現天理的工具，這樣的史觀可稱作「天理史觀」。天理史觀的象徵是傳說中的堯舜的三代之治。……在世界的最根源處體證最原初的意義形式（理）及動力根源（氣），這是理學家的終極關懷，也是儒家與其他學派的決勝點。」<sup>27</sup>此說主要搭配亞裡斯多德的四因說去理解朱子，著重在理的抽象性格，而對於天理在世間的真實對映與基礎，似未做足夠的說明。其所持亞裡斯多德的四因說與希臘人特有的線性因果律思維(linear causality)密不可分，並內涵形式(form)與質料

24 劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》（台北：學生書局，1984），頁 347-348。

25 張立文，《朱熹思想研究》（台北：谷風出版社，1986），頁 144。

26 《朱熹思想研究》，頁 137-160。

27 楊儒賓，〈朱子怎麼創造「朱子的世界」——從文化運動的觀點著眼〉，收入張品端編，《東亞朱子學新論》（廈門大學，2012）。

(material)本質上二分的思維，是否可用於解說朱子，頗有可疑。<sup>28</sup>在朱子的世界觀中，自然與人文歷史一體連續，亦不當二分。理學家的終極關懷是否為「在世界的最根源處體證最原初的意義形式」，而非與人倫世道結合，恐也值得商榷。

陳來認為，理學家所言之「理」字最主要的意義是事物的規律和道德的原則；而道德原則實際上是宇宙法則在人類社會的特殊表現。如程顥所言的「天理」便是一個貫通自然與社會的普遍原理，而為儒家傳統「天人合一」思想的一種新形式再現。而此一普遍原理又可分為四方面：天道、物理、性理及義理，「天道是所謂自然法則，…物理指事物的具體規律和性質，…義理則指社會的道德原則，…性理則指人的道德本質。」<sup>29</sup>所有物質的、形而下的種種，都受普遍、抽象、用理性方能感知的天理所支配。陳來又以「理一分殊」來說明統一的基本原理如何表現為不同的道德規範，他說：「程頤和朱熹都認為，個人在宇宙中處於一定關係之中，對他人他物負有一定義務，由於地位關係不同，個人對他人直接承擔的義務也有所差別，如人對親屬、外人乃至天地萬物各具有不同的義務，…仁愛的原則在實施上呈現出親疏有等的差別。」<sup>30</sup>在此陳來雖然注意到個體與他人的關係，但仍偏從個體的「道德本質」出發，討論人與社會的「道德原則」。他雖然注意到天理要處社會的道德以及親疏遠近的問題，但似乎未曾進一步說明程朱的天理說與他們的群體意識或當時社會政治構造之關係。<sup>31</sup>天道、物理、性理及義理四分說亦並未處理群體意識以及世界整體的有機聯繫性問題。其中所謂「自然法則」與「社會的道德原則」之關係，與抽象的天理支配形下的氣質之說法，似仍有待進一步釐清。

繼承著前述論點，陳來在《仁學本體論》中析論程顥以愛、以「渾然與物同

---

28 Frederick Mote, *Intellectual Foundations of China*. New York: McGraw-Hill, 1993, 2nd ed., chap. 2.

29 陳來，《宋明理學》（上海：華東師範大學出版社，2004），頁 61。

30 《宋明理學》，頁 130。

31 陳來認為朱子以理為本體，屬唯心論（陳來，《朱子哲學研究》（上海：華東師大出版社，2000）），並「總是從實體化的方面處理各種有關理的問題，因之得出了一系列錯誤的哲學論點。」（同上，頁 150。）並認為此說繼承了傳統的「唯道論」，包括仁義禮智在內的全部道德規範，是宇宙普遍法則在人類社會的具體表現。因此，道德規範也就是宇宙法則，二者在內容上是同一的。這個宇宙法則普遍制約自然和人類社會的發展，先於一切事物而存在，可以不依賴物質、脫離物質而存在。」（同上，頁 153）敝人則認為陳來可能過度放大了朱子天理說近於西方本體論、唯心論的「先存在」與「絕對性」成分。詳參吳展良，〈朱子理氣論新詮〉，《中國儒學》第 6 輯，（2011，北京），〈朱子世界觀體系的基本特質〉，《臺大文史哲學報》第 68 期（2008，台北）。從上述立場出發，陳來對於朱子天理說的討論，基本上未處理群體意識的問題。（同上，頁 75-154）另外，陳來〈宋明儒學的道理概念及其詮釋〉（收入《中國近世思想史研究》，商務印書館，2003，頁 22-37）從「所以然」的角度詮釋道理概念，亦未處理群體意識的問題。

體」論仁，以「萬物之生意」論仁。程頤以公論仁，主張「仁性愛情」，以「萬物與我為一」為仁。朱子用「天地以生物為心」論仁，繼承「仁性愛情」說，肯定以愛說仁，但主張仁是「愛之理」，提倡「以愛推仁」。程朱以「生氣流行」論仁。朱子以「天地之心」、天地之「渾淪生意」、「元德」與「大用流行」論仁。深入發揮程朱仁學的心性論、本體論、宇宙論、倫理學乃至功夫論意涵，這些固然是理學特別見精彩處，然而卻未及於他們背後所共同具有的特殊「群體意識」。<sup>32</sup>至於認為小程子與朱子係以仁為宇宙「實體」化的「本體」而非「現象背後之理」一說是否恰當，也不無可疑，必須另做討論。<sup>33</sup>

鍾彩鈞以「天理自然不齊」與「生生之理」來說明道所言天理。<sup>343536</sup>此說主張「理是人物所共有的生道」，乃「所以當然之故」，固然有相當的道理，但其所謂「作為萬物一體的根據，不再訴諸仁者的感情所及或其人格的普遍客觀，……而是訴諸人物共有的存有論基底——理」，則似乎太從宇宙論及現代化的「存有論」、「本體論」層面上看，而未能透入二程契合人倫的思路，也忽略了二程天理說所具有的群體意識。

戴景賢指出：「今細究明道所謂「體貼天理」，其最大之意義實在本於「理」之觀念，將先秦儒家所言之「仁」字擴大。明道識仁篇云：「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體，義、禮、智、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已。」明道此所謂「渾然」，即心與物在「覺」上之融合，此乃其本於先秦儒學之舊誼處。然在先秦，「仁」實止說是仁心，不說是物理。即易傳之所謂「仁者見之謂之仁」，亦但以人之主觀立場為言，並未質言天地好生之德即是仁。故其言道，天之道只說一箇「陰」「陽」，必曰「立人」，始舉「仁」「義」，而明道此徑以人心之仁即是天理。而就此「仁」言，一面乃「體一」，一面又是「分殊」，故又曰：「義、禮、智、信皆仁也。」此實極似佛家「心與理一」之旨，惟佛家所言之理止是「無住」，如六祖云：「前念不生即心，後念不滅即佛；成一切相即心，離一切相即佛。」而明道此之言仁，則無我之外，又必須痛癢相關，乃始是體。故明道又嘗言：「醫

32 陳來，《仁學本體論》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014），頁 236-244、259-358。

33 陳來，《仁學本體論》，頁 264，340，345。

34 鍾彩鈞，〈二程本體論要旨探究—從自然論向目的論的展開〉，《中國文哲研究集刊》，2 期（1993），頁 400。

35 〈二程本體論要旨探究—從自然論向目的論的展開〉，頁 405-406。

36 〈二程本體論要旨探究—從自然論向目的論的展開〉，頁 410。

家言四體不仁，最能體仁之名。」此顯較禪宗於「自心眾生」處更進一層，而為自來發明孔子言「仁」之意者所未及。宋代之所謂理學，實即由此一點透入，故在明道本人亦對其此一體悟，極自看重。於是乃有「自家體貼出來」之語。」<sup>37</sup>此文將明道所說的理字與仁字合言，並指出其「痛癢相關」，與萬物同體而擴大了先秦言仁的內涵。此說頗能表現明道的思路。

日本學者島田虔次認為，認為朱子的學說中最核心的是倫理學，或可說是人學的部分，存在論僅是這部分的基礎。而朱子人性論的原理，則可概括為程頤所說的「性即理」三字。從此之後，儒教的一切習俗道德，以及所謂的禮，都被視為理之表現展開。島田此說甚有其理據，可惜並未深入探討宋人為何偏重從五倫與五常的角度解釋人性。作者並說：「禮作為五常之一，是理（性）的內容。但是，它不但是原理，亦是現實的習俗。自古就有『禮，理也』這樣著名的訓誥。朱子的理之學說，包含了同這樣的既成道德溝通的可能性。…理作為始終與物質不同水準的『原理』，應當成為不久當實現的行為的準指針，同時，對於既成的道德，也應當成為它的批判原理。」<sup>38</sup>此說大體無差，然而略嫌抽象。島田先生確有卓識，雖未曾深入探討宋代與儒家禮教背後的群體意識與社群結構，但其相關學說頗值得參考。

土田健次郎指出「天理」二字為理解程顥思想的關鍵，相較於程頤將「理」視為徹底的善，程顥不僅視天理為純粹至善的表徵，還主張天理同樣包含了各種善惡並存的現實狀態。作者並引述了「人生氣稟，理有善惡」一句來解釋程顥的天理說，認為「程顥之所以把善惡都看成『理』，是因為人類生來就具備善惡的素質。…與『天下善惡皆天理』的說法結合起來看，就可以明白，『天理』是對人力無法改變的這個世界無可奈何的現實的確認。」<sup>39</sup>認為天理同時包含了對現實中一般事物的追認，以及現實中雖未實現，但理想上應當如此的秩序與法則。此處所謂「無可奈何的現實的確認」一句，實頗為可疑。所引程顥「天下善惡皆天理」一句，可做善惡均出於本源之天理，或胡宏「天理人欲同體而異用，同行而異情」等解釋。「人生氣稟，理有善惡」，更不必做如是解。整體而言，土田在

---

37 戴景賢，《朱子理先氣後說與氣強理弱說之探討》（台北：廣學社，1985），頁 42-45。

38 《朱子學與陽明學》，頁 63。

39 土田健次郎著、朱剛譯，《道學之形成》（上海：上海古籍出版社，2010），頁 167

此所言之「天理」均由個人出發，進而論及整個世界的現實狀態，並未觸及到群體意識或社會政治構造的問題。<sup>40</sup>

葛瑞漢（A·C·Graham）指出，二程所謂之理，「既是自然的原則，又是道德倫理的原則，兩者之間沒有作出任何區別。」作者認為，儒家總是傾向於用人世的秩序與規則來解釋自然世界的規律，如四季運行、天人、君民關係等。二程真正最大的創新，在於聲稱「萬理歸於一理」，天、命、道只不過是理的不同稱謂。如此一來，他們就把根據人類社會類比而設想出的自然法則轉化為理性的法則。又說：「對歐洲人來說，很自然會依照柏拉圖（Plato）式的思想和西方哲學的一般概念來類推，設想中國人的『物之理』。但應該指出，在引用的大多數語錄中，理不是一個用來描述一物某方面的特性，而是說明它應該完成的某項任務，以便在自然秩序中佔個位置。每一物都有它應遵循的理：父應慈、子應孝、火應熱、水應寒。然而，當論到『體』（substance）和『用』（function）時，可以看出新儒家對一物諸方面的特性不感興趣，而只對其功能（即用）感興趣。……當你注意到宋代哲學家一直主要關心倫理道德之理，『物』（其中的理可以看到），首先是父子、君臣這些實體，那麼就很容易理解一物依賴於『用』的假定。父與子既是描述性的術語，又是規範性的術語。一個人只有慈，才配稱為父；只有孝，才配稱為子。」<sup>41</sup>此說雖然比較清晰地看出理學家傾向於混同人世的秩序跟自然世界的規律，然而對於此傾向的具體內涵、原因及此人世秩序的基礎與特質，並未做進一步的論析。對於天理中所富含的群體意識，更無說明。所謂理「是說明它應該完成的某項任務，以便在自然秩序中中佔個位置」一說，雖有所見，但對於此秩序與群體意識的密切關係，卻似乎無所認識。至於「一個人只有慈，才配稱為父」一說，則實無文本的基礎。

### 三、程朱群體意識的社會政治背景

---

40 《道學之形成》，頁 164-170。

41 葛瑞漢（A·C·Graham）著，程德祥等譯，《中國的兩位哲學家：二程兄弟的新儒學》（大象出版社，2000），頁 40-62。

程朱所存在於其中的群體、社會政治及其連帶的「群體意識」，明顯有其時代特色。是以研究程朱的「群體意識」，自然必須研究宋代的群體結構與生活、倫理狀況，並進一步研究兩者之間的關係。

宋代社會最重要的基層組織是三代直系大家庭與其連帶的家族。其組織型態一方面繼承之前數千年的傳統，一方面又有重大的變化。中國自上古三代以降，宗族力量大抵均非常巨大，隋唐的世家大族在社會政治亦長期具有主導力量，安史亂後此型態才受到嚴重破壞。宋初儒者在晚唐五代的長期戰亂之後，意圖「迴向三代」。他們有鑑於宗族與家族組織不振，社會缺乏良好的基層組織，對於社會政治的安定與倫理教化的落實均大為不利，於是企圖效法古代傳統，大力提倡敬宗收族。<sup>42</sup>

宋代士人大力提倡敬宗收族，這表示當時家族實際上有待建設，尚未充分發達與恢復。不僅如此，唐以前的士人家族一般較為巨大，而且多與政治關係密切，上而直接影響朝政，下而主宰地方。宋代的敬宗收族則多由士人自行提倡，雖有皇室與政府獎勵，但基本上屬於社會自發的組織，與上層政治的關係頗為疏遠，對地方的宰制力量也遠不能與中唐以前的世家大族相比。所以宋以下中國的家族，其社會性遠大於政治性。此因中古的門閥大地主已大體消亡，宋代社會普遍行租佃制，土地買賣頻仍，社會流動性高，富家不易維持三代以上。家族型態普遍縮小，且缺乏世家大族，社會富庶，人民的人身自由度與活力大增。<sup>43</sup>所以宋人思想多從社會、百姓與自身家族的維繫出發。雖然因為受到三代傳統的影響，宋人依然認為家國一體，修齊治平乃一貫之道。然而實質上，一般宋人家的組織型態與宋以下中央集權的大一統政府之組織與運作型態實頗有所不同，只能視其為後者的倫理與文化之基礎，不能視為等價。<sup>44</sup>影響所及，程朱的天理說亦立基於家族性的人倫道德而企圖包含一切政治社會倫理。若論其實，其天理說的社會性實大於政治性，基底性亦大於制度性。

宋代社會的家族雖上不如上古與中古，下不如明清發達，但他繼承了中古以

---

42 關於宋代的敬宗收族及建設相關的譜牒、族產、家法族規、族塾義學、宗族祭祀、宗祧繼承、宗族管理等制度，參見王善軍，《宋代宗族和宗族制度研究》（石家莊：河北教育出版社，2000），頁 20-27、35-138。

43 參見王善軍，《宋代宗族和宗族制度研究》，頁 27-31、37-38。

44 按：秦朝、西漢大一統，然世家、豪門、任俠、巨賈之家，規模巨大。東漢魏晉以下，世家大族對於政治運作的影響極深，有類於三代封建，均與宋代有所不同

降家族與宗族體制的遺留，許多地區的家族依然頗為興旺。<sup>45</sup>經過宋代儒家，尤其是理學家長期的提倡，科舉社會的影響，以及帝王獎勵及社會經濟的發展，家族持續壯大。到了明中葉之後，較大型而嚴整的家族制度，乃至大規模的聯宗合族運動才普遍起來。古代只有貴族與世家大族才有嚴密的宗族與家族組織。宋明以降平民社會興起，平民化的家族組織亦日益發達。儒學，尤其是程朱理學，在此過程中扮演了重要的推動力量。宋代家族雖不如明清以降發達，然而中國近世重新重視與建設家族的態度，實起源於宋代。

宋承唐制，祖父母、父母在，不許別籍異財。若尊長長壽，則要求三代以上同籍共產，或至少同籍。當時士人家庭平均壽命約六十歲（傳統計齡法，下同），成婚約於十五至二十三歲，所以一般而言，士人之「家」（免賦役）的基本規模多維繫在直系三代，有財有勢或經理得法者，規模更為擴大。<sup>46</sup>普通百姓為求減輕賦役與其他種種原因，尊長在時即已分家者亦頗為常見，東南與江左尤甚。<sup>47</sup>平民家庭的經濟基礎差，平均壽命亦低，家庭與家族規模一般較小，但也不乏大家族與同居共財大家族的例子。<sup>48</sup>就士人家庭而言，家族關係實有利於子弟參加科舉、獲得恩蔭與免賦役從而照顧親族並維繫整體家族的地位與產業，是以成功的士人家庭多喜維繫較大的家族。然而就平民家庭而言，若能合作墾殖或經商固然有利生計，卻也面臨戶等高則賦役重，以及不分家則容易怠惰的問題，是以宋代平民家庭規模一般不大。雖然如此，宋人仍普遍有家族與宗族的各種聯繫與觀念，使其家族與宗族關係頗為複雜。其社會以直系三代家庭為基礎的「聚居型家族」組織為主。既非明清以降普遍的共祖聚居、關係與組織更為嚴密的「聚合型家族」，也非鬆散連結的共祖屬群。<sup>49</sup>

#### 四、「家族人」與「倫理人」的存在意識

---

45 王善軍，《宋代宗族和宗族制度研究》，頁 153-154；周揚波，〈宋代家族史研究的創新——並就正於柳立言先生〉，《華南師範大學學報（社會科學版）》03 期（2011），頁 18-24。

46 參見柳立言，〈宋代明州士人家族的形態〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，81 本 2 分（2010）柳文主張平均壽命六十歲，主要根據士大夫之家的統計數字。

47 王善軍，《宋代宗族和宗族制度研究》，頁 157-169。

48 同居共財大家族之例參見王善軍，《宋代宗族和宗族制度研究》，頁 168。

49 明中葉以降的聚居家族多有族譜、族產與祠堂，其組織較宋代確實更為強固，或可名為「聚合型家族」以有別於宋代的「聚居型家族」。

宋人一般生長在直系三代的大家庭中，而且通常與家族乃至宗族聚居，有著複雜的家族與宗族關係。他們受父母、祖父母、伯叔、嬸嬸、長兄嫂的聯合撫育長大，也時常受到家族與宗族的庇蔭。家庭與家族、宗族，就像一個小世界，一般人的一生，都在其中度過。他們約十五至二十三歲結婚，根本無法獨立自主，而必須依靠家庭與家族生活。年輕人一旦生育子女，更有賴家庭與家族的幫助，才能撫育年幼子女。自己如此成長，及其進入壯年，也自然必須撫養孫輩與照顧同族後輩。老了則依賴子、孫供養與照料。這種生存方式，個體從來不可能真正「獨立」、「自主」，而終其一生與家人形成非常緊密的「共生」團體。他們的人生，一切要從大家庭、家族乃至宗族、鄰里出發，可稱之為「家族人」與「倫理人」，而大有別有我們現代的「個體人」。是以其思維方式與內涵，也與「個體人」有非常根本性的差異。

宋代的家族關係與觀念，尤其在士人家族，一般都頗為發達。家族除了生、養子女，還提供保衛、工作、育孤、養老、保險、抗災、教育、娛樂等大部分的社會功能。家族發達，家族以外的社會組織與功能則非常不發達，使人分外重視家族。政府為了社會與國家的安定，乃以倫理與法律維護家族，提倡彼此親愛扶助，社會亦以累世同居及照顧家族、宗族為一種高尚的道德表現。地無分南北，尊長仍在世者一般不分家或至少不分戶籍。大家庭與家族或同居共財或彼此有通財之義，死生福禍相依，所以同體之感甚強。理學家於聚居與同居之道，尤其大力提倡。

不僅如此，宋人的社會存在意識，一般係以大家庭與家族為中心，進而擴大至鄉里、國家、以及天下。認為人首先與家庭及家族，其次與鄉里、國家、天下形成一體共濟的關係。彼此的倫理與上下尊卑的關係清楚，家內成員的份位與職責亦明確。其中父子一倫尤為關鍵，是為其建構一切關係的基礎。中國自古以來，大家庭與家族是個人存在的基本架構，受此原型關係與觀念的影響，宋代社會的整體社群結構，實具有類宗法結構的多層級錐形網絡的特質。<sup>50</sup>此錐型網絡是其安全感、財產、生存需求及世界秩序的首要來源。通常擔負著生產、分配、消費、生養、教育、情感、養老、看護、保險、防禦等各方面的基本功能。作為其一切身心需求的主要來源，家人一體難分的同體感一般頗為強烈。然而因為家庭與家

---

50 吳展良，〈禮與中國人的「多層級錐形網絡存在意識」：以朱子學為中心〉，「禮樂文明與中國社會」國際學術會議（福州，中華孔子學會主辦，2013.12.14.）

族結構龐大，關係亦較複雜。在這種家族中生長出的人，其基本人格特質，可稱之為「倫理人」或「倫理關係中人」，其「群體意識」與「一體存在感」遠較現代原子化的「個體人」強烈甚多。

宋人在家外的社會關係，亦多為此種家內錐形網絡關係的投射。因而在鄉裡與社會上也傾向於以兄弟、姊妹、伯叔、阿姨、爺奶等相稱，而產生一圈又一圈擴大、稀釋而類似的網絡關係。其實際內涵，則因地、因事、因狀況而有種種不同。政治上則以天子為錐形網絡的最高點，建立包覆所有人的關係。天子奉天承運為萬民之家長，其下設有各級理民之官吏，均當愛民如子，照顧並管理大家。臣子之於天子，當存「臣之事君，猶子事父」之心。家國同體，齊家與治國之事理一貫。政治應合乎天然與自然之道，政治與社會安定的基礎則在於倫理與自治。

宋代政府是個小政府，其官僚體制與法律亦必須尊重乃至從屬於此倫理、方能維持長治久安。上述以父系親屬關係為基軸的存在關係，擴大至鄉里、國家，從而構成一個多層級的存在網絡及意識。簡言之，就是程朱所強調「君為臣綱、父為子綱、夫為妻綱」以及「君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友」或「諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友」等三綱、五倫、六紀所組織出來的基本存在結構，在宋代的政治、經濟、社會與文化的特殊狀況下，所呈現出來的樣貌。宋人的天理說之所以特別強調三綱五倫乃至六紀，與此種社會政治結構及其相依的群體意識應直接有關。<sup>51</sup>在這種社會、政治與倫理的結構性背景下，道學家普遍企圖加強以禮教與宗法觀念為基礎的家族與群體意識，以增進人倫、社會與政治的秩序及和諧。<sup>52</sup>

## 五、從綱常倫理到天理

### (一)

---

51 同上。

52 以上參見吳展良，〈朱熹天理化的政治社會秩序與組織思想〉，國立臺灣大學歷史學系講論會，2013. 11. 28。

陳寅恪先生認為中國文化的定義具於漢《白虎通》所說的「三綱六紀」<sup>53</sup>，此三綱六紀雖頗具帝制中國的色彩，卻又可溯源至三代的社會與政教體制。由秦漢至宋，雖然代有因革，中國的基本構造方式頗為穩定，是以程朱所存在於其中的社會政治結構，實具有悠久的歷史背景及三代經典的支持。此社會政治結構之基本原理為何，現代學者固然有各種不同的解釋與討論，當時人則普遍以三綱、六紀與五常為其基本運作規範與原理。然而一般人士只是接受遵從此種倫紀，程朱將則綱常倫理提升至普遍與最高的道理層級——天理，強調其具有普遍「人性」與「天道」之基礎。這既表現出理學家的特殊精神及學理，也對其後的思想、學術及文化史造成極為重大的影響。此舉既提高了綱常倫理的地位也引起後世尤其是現代人的諸多批評，其得其失均在其中。是以程朱如何將從其社會政治中的綱常倫理到提升到天理這一高度的思路與歷史背景，特別值得我們做深入的研究。他們高昂的「群體意識」與「全體意識」，似在此過程中，扮演了非常關鍵的角色。

對程朱而言，上節所述類宗法結構的多層級錐形網絡的社會政治組織方式乃自古皆然，具有高度的普遍性。至於「造就」此社會政治組織方式的綱常倫理，從各種生活與歷史經驗中可見其恆久性與必要性，所以稱之為「綱常」。朱子於《論語集注》「殷因於夏禮」章說：

王者易姓受命為一世。子張問自此以後，十世之事，可前知乎？…馬氏曰：『所因，謂三綱五常，所損益，謂文質三統。』愚按：三綱，謂君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱；五常，謂仁、義、禮、智、信。文質，謂夏尚忠，商尚質，周尚文；三統，謂夏正建寅為人統，商正建醜為地統，周正建子為天統。三綱五常，禮之大體，三代相繼，皆因之而不能變。其所損益，不過文章制度小過不及之間。而其已然之跡，今皆可見。則自今而往，或有繼周而王者，雖百世之遠，所因所革，亦不過此。豈但十世而已乎？聖人所以知來者蓋如此，非若後世讖緯術數之學也。<sup>54</sup>

三綱五常均為「人倫性」的道德，體現了強烈的「群體意識」，而為理學家所最

53 「吾中國文化之定義，具於《白虎通》『三綱六紀』之說。」陳寅恪，《陳寅恪詩集》（北京：清華大學出版社，1993），〈王觀堂先生挽詞·序〉，頁10。

54 朱熹，《朱子全書》，冊六，《四書章句集注》，頁81。

重視的道理。此綱常既然百代而不可移，對古人而言自然具有「天理」的性質。二程說：

父子君臣，天下之定理，無所逃於天地之間。<sup>55</sup>

有人問明道先生，如何是道。明道先生曰：「於君臣、父子、兄弟、朋友、夫婦上求。」<sup>56</sup>

均明指綱常倫理為此道理。朱子說：

如葉正則說，則只是要教人都曉不得。嘗得一書來，言世間有一般魁偉底道理，自不亂於三綱五常。既說不亂三綱五常，又說別是箇魁偉底道理，卻是箇甚麼物事？也是亂道！<sup>57</sup>

明白說離開三綱五常，無所謂道理可言。葉適（1150—1223）重視皇極、經制、歷史社會與事功，所論「魁偉」，實不止於三綱五常，<sup>58</sup>然而朱子學說，無論如何深遠，均不離三綱五常。這是程朱學與永嘉學派之一大根本不同。

如前文所述，從宋代「類宗法」的政教秩序與生活方式來看，三綱五常無所不在，如天覆地載，而為一切社群組織、倫理、德性、政治與教化的基礎。無此家、國及其背後之倫常，一切不存。對於在家族與群體意識濃厚的環境中成長與生活的二程與朱子而言，父子、夫婦、兄弟均是天然之理，而君臣只是家族主義下父子一倫的擴大。子莫不知當愛其父，臣莫不知當忠其君，女子莫不知當敬重其夫，而為父、為夫、為君者亦知當為表率。為父、為夫、為君者是綱，綱若不振，底下之網將無所適從。有此綱常倫理，才能維繫身、家、國、天下的秩序與道德，從而建立美好社會。

程朱從這種「倫理人」的生命經驗出發，進一步認為綱常倫理出於人性的根本需求。人人性份中天生都有父子、君臣、夫婦之理，所以能搏成家、國以保護撫育所有人。此性出於天地自然，故曰「天命之為性」。綱常倫理從而提升至「天道」與「天命」的普遍規範，故當稱之為天理。程子說：

「寂然不動，感而遂通」者，天理具備，元無欠少，不為堯存，不為桀亡。父子君臣，常理不易，何曾動來？因不動，故言「寂然」；雖不動，

55 《二程集》（上），河南程氏遺書卷第5，頁77。

56 《二程集》（上），河南程氏外書卷第12，頁432。

57 《朱子全書》，朱子語類卷第123，頁2966。

58 景海峰，〈葉適的社會歷史本體觀〉，《哲學研究》第4期（2001），頁71-74。

感便通，感非自外也。<sup>59</sup>

未發之中，寂然不動，父子君臣之天性天理具在。感而遂通天下，亦因人人具此性，性中有此理，所以為天下之達道，亦所以為天理也。

因為高度崇尚綱常，二程以當時的「類宗法」政教秩序尚有所不足，必須徹底恢復宗法制度，「尊祖重本」、聽從父老，定尊卑上下，方足以治國家與社會：

今無宗子法，故朝廷無世臣。若立宗子法，則人知尊祖重本。人既重本，則朝廷之勢自尊。古者子弟從父兄，今父兄從子弟，子弟為強。由不知本也。且如漢高祖欲下沛時，只是以帛書與沛父老，其父老便能率子弟從之。又如相如使蜀，亦移書責父老，然後子弟皆聽其命而從之。只有一箇尊卑上下之分，然後順從而亂也。若無法以聯屬之，安可？且立宗子法，亦是天理。<sup>60</sup>

小程子以立宗子法為「天理」，因為這是天下政治社會穩定與秩序的基礎，而且出自人性所本有的愛親愛族、「尊祖重本」的道理。他說：「管攝天下人心，收宗族，厚風俗，使人不忘本，須是明譜系世族與立宗子法。一年有一年工夫。」<sup>61</sup>若「宗子法廢，後世譜牒，尚有遺風。譜牒又廢，人家不知來處，無百年之家，骨肉無統，雖至親，恩亦薄。」<sup>62</sup>若無宗子法，則人容易「忘本」，薄恩義，不愛護親人，彼此不照顧，豈非賊害天理。二程心中的理想社會是一個由宗法所緊密聯繫起來的宗族與家族社會，其宗族式的「群體意識」之強烈，由此可見。當時張載也強烈主張恢復宗子法、封建與禮制，對於宗子法講過與二程極其類似的話，可見這是許多北宋理學家的共同主張。<sup>63</sup>

朱子在編近思錄制度卷時，特別收入前述二程「管攝天下人心」與「宗子法廢」這兩段話，可見他非常認同恢復宗法的思想。<sup>64</sup>但朱子同時主張禮宜「用今」，認為禮意為要，制度上可以配合當代，雖然情感上頗為嚮往古代，卻並未強烈主張恢復古法。<sup>65</sup>在實際的宋代社會中，朱子主張「立小宗法」，而非大宗法：

59 《二程集》(上)，河南程氏遺書卷第2上，頁43。

60 程頤，《二程集》(上)，河南程氏文集卷第18，頁242。

61 程顥，《二程集》(上)，河南程氏遺書卷第6，頁85。

62 《二程集》(上)，河南程氏遺書卷第15，頁150。

63 〔宋〕張載，《張載集》(北京：中華書局，1978)，〈宗法〉，頁258-260。

64 〔宋〕朱熹撰，〔清〕江永注，《近思錄集注》(上海：上海書店，1987)，〈制度〉，頁23-33。

65 《朱子語類》：「長子死，則主父喪用次子，不用姪，今法如此。宗子法立，則用長子之子。此法已壞，只從今法。」(卷89，頁2280)

大宗法既立不得，亦當立小宗法，祭自高祖以下，親盡則請出高祖就伯叔位，服未盡者祭之。澤則別處，令其子私祭之。今世禮全亂了。<sup>66</sup>也就是至少要保全五服之內的家族關係，並依宗法定其親疏遠近與上下尊卑。這不失為一種較為通達可行的作法。朱子經常批評「世禮」，並欲重定禮法，其目標正是整齊人倫，理順與鞏固其本於家族與宗法的「群體意識」，從而確立社會與政治秩序的根基。

程朱相信若無君臣，人群將相爭相殺。他們深感自中唐以來，藩鎮割據，天下動盪不安，就是由於無君臣上下之故。<sup>67</sup>在宋人看來，不只君臣一倫，唐朝人三綱不正，君臣、父子、夫婦都亂，所以導致日後兩百年來的動盪。所以宋人一開始就看重三綱，在二程之前，如孫復的《春秋尊王發微》同樣以「尊王」、重君臣一倫為平治天下的關鍵。宋初經學特別看重《春秋》、《易》與《周禮》，相關著述遠過其他經書，正因他們特別感受到綱紀的重要，企圖通過經典尋求理想的世界秩序之基礎。<sup>68</sup>

理學家提出「天理」，恰恰是有鑑於唐末五代之亂，認為不能不重視綱常、倫理。又如宋室南渡，宋高宗有私心，一則畏懼金人勢盛，二則擔心迎回徽、欽二宗，自己皇位不保，所以寧願向金人委屈求和。當時理學家紛紛上書、辭官，認為若按照三綱之理，高宗的父兄均被金人所擒，正所謂「父仇不共戴天」，若不跟金人奮戰到底，就是滅棄三綱。而他們痛感高宗不能以綱常之義凝聚士氣民心，才導致南宋偏安於南方。<sup>69</sup>因此朱子力主三綱實乃國家立國的根本，認為若

---

66 《朱子語類》，卷 90，頁 2308。

67 如二程便屢屢批評唐代故事，「唐太宗，後人只知是英主，元不曾有人識其惡，至如殺兄取位。若以功業言，不過只做得個功臣，豈可奪元良之位？至如肅宗即位靈武，分明是篡也。」「唐有天下，如貞觀，開元間，雖號治平，然亦有夷狄之風，三綱不正，無父子君臣夫婦，其原始於太宗也。故其後世子弟，皆不可使。玄宗纔使肅宗，便篡。肅宗纔使永王璘，便反。君不君，臣不臣，故藩鎮不賓，權臣跋扈，陵夷有五代之亂。」參見程頤，《二程集》（上），河南程氏遺書卷第 17，頁 178、《二程集》（上），河南程氏遺書卷第 18，頁 236。

68 據《宋史藝文志》記載，「宋初諸儒治經以《春秋》為最，舉凡著作有 241 部；其次為《易》，有 230 部。同時如《周禮》講明王制、《洪範》明天人合一，也得到不少士人的青睞。」參見：徐洪興，《思想的轉型——理學發生過程研究》（上海人民出版社，1996），頁 73；錢穆，〈初期宋學〉，《中國學術思想史（五）》（台北：東大出版社，1983），頁 6-10。

69 紹興三十一年（1161）秋，金主完顏亮大舉南侵，宋廷震動，高宗幾欲「解散百官，浮海避狄」。後因虞允文於采石磯大敗金軍，方轉危為安。隔年孝宗即位，詔求直言，朱熹上封事，大力反對議和：「夫金虜於我有不共戴天之仇，則其不可和也義理明矣。」（朱熹，《朱子全書》（上海古籍出版社，2010），晦庵先生朱文公文集（壹），卷 11，〈壬午應詔封事〉，頁 573。）隆興元年（1163），孝宗起用秦檜餘黨湯思退為相，準備與金廷議和。朱熹連上三札，力主復仇：「然則今日所當為者，非戰無以復仇，非守無以制勝，是皆天理之自然。……今釋怨而講和，非屈己也，乃逆理也。己可屈也，理可逆乎？逆理之禍。將使三綱淪、九法斁，子焉而不知有父，臣焉而不知有君。」（《朱子全書》，晦庵先生朱文公文集（壹），卷 13，〈垂拱奏劄二〉，頁 634。）

要團結人心，使朝廷與國家安立，必然要講這一套源於「天性」的綱常倫理。

對程朱而言此綱常倫理不僅是天理，也是中國之所以為中國的原因。他們認為萬物無不有君臣、父子、兄弟、夫婦，只是殘缺不全。唯有人，尤其是具有聖賢之教的中國人能將這五倫之理發揮到極致，故人生與文化可以穩定發展至高明之處。朱子說：

中國所恃者德，夷狄所恃者力。今慮國事者，大抵以審彼己、較強弱為言，是知夷狄相攻之策，而未嘗及中國治夷狄之道也。蓋以力言之，則彼常強，我常弱，是無時而可勝，不得而不和也；以德言之，則振三綱、明五常、正朝廷、勵風俗，皆我之所可勉，而彼之所不能者，是乃中國治夷狄之道而今日所當議也。<sup>70</sup>

此處所論雖為「治夷狄之道」，然從此文可知，在朱子而言，中國之為中國，它具有夷狄所沒有的穩定秩序與高尚文化的根本原因，其實在於三綱五常。對他而言，「中國」並非民族國家，更非由個體透過契約所成立的現代意義國家，而是一種由高尚的綱常倫理與文化組織而成，在天地間最優秀的政治與社會文化組織。<sup>71</sup>

## （二）

程朱的天理說，不僅有深刻的人性、倫理、社會與政治基礎，更進而具有宇宙論與宗教性的內涵。依程朱之學，綱常倫理是人性的自然表現，而人性源於天道，所以綱倫即是天理。朱子說：

問：「賊仁是『絕滅天理』，賊義是『傷敗彝倫』。如臣弑君，子弑父，及齊襄公鳥獸之行等事，皆人倫大惡，不審是絕滅天理？是傷敗彝倫？」  
曰：「傷敗彝倫只是小小傷敗常理。若此等，乃是絕害天理了」。<sup>72</sup>

「臣弑君，子弑父」破滅三綱，乃是「絕害天理」，可見三綱是天理最重要的「表現」。

70 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷30，〈答汪尚書〉，朱傑人等主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002）第21冊，頁1299。

71 上述所論可參見吳展良，〈朱熹天理化的政治社會秩序與組織思想〉，國立臺灣大學歷史學系講論會，2013.11.28。

72 《朱子全書》，朱子語類卷第57，頁1227。

然而三綱亦非一開始便如此，人性與天人一貫之理實為其「本源」：

曰：「三綱、五常亦禮之本否？」曰：「初頭亦只有箇意耳。如君臣亦只是箇誠敬而已，未有許多事。」<sup>73</sup>

三綱是人性逐漸發展的結果，其根本在於人心之誠與敬。人心誠敬，自然明得人性中本有的君臣、父子、夫婦之理，乃有所謂三綱。朱子說：

自家都是實理，無些欠闕。經綸自經綸，立本自立本，知化育自知化育，不用倚靠他物事然後能如此。所謂『為仁由己，而由人乎哉』之意，他這道更無些空闕。經綸大經，他那日用間底，都是君臣父子夫婦人倫之理，更不必倚著人；只是從此心中流行於經綸人倫處，便是法則。此身在這裏，便是立本。『知天地之化育』，則是自知得飽相似，何用靠他物？」直卿云：「便是『不思不勉』之意思，謂不更靠心力去思勉他。這箇實理，自然經綸大經，立大本，知化育，更不用心力。」<sup>74</sup>

人心人性乃天地化育的自然表現，不需「倚靠他物事然後能如此」，「不思不勉」，體現在「君臣父子夫婦人倫之理」上，乃所謂天理。之所以如此自然而然，一方面確實出於人類的天性，一方面則因為古代社會的家族關係與「群體意識」非常悠久厚重，所以將此三綱、六紀與五常都視為當然且自然。

程朱學說的特質，在於深究三綱五常的性命，或曰人生論與宇宙論，之本源，而至乎天理、天道的層面。朱子說：

人之所以生，理與氣合而已。天理固浩浩不窮，然非是氣，則雖有是理而無所湊泊。故必二氣交感，凝結生聚，然後是理有所附著。凡人之能言語動作，思慮營為，皆氣也，而理存焉。故發而為孝弟忠信仁義禮智，皆理也。<sup>75</sup>

理、氣是朱子世界觀的根本。在朱子看來，人是天的一部份，人生與宇宙的理、氣均為一。「理與氣合」而生人與萬物，此天地萬物之理的最重要、根本與最上乘處，在朱子看來正是「孝弟忠信仁義禮智」。此種「天人合一」說之所以可能，在於他們主張仁德乃五常之本，猶如元亨利貞之元，春夏秋冬之春，代表著天地生物之心，乃生生大德之充分顯現。朱子說：

73 《朱子全書》，朱子語類卷第 25，頁 608。

74 《朱子全書》，朱子語類卷第 64，頁 1596。

75 《朱子全書》，朱子語類卷第 4，頁 65。

且如程先生云：『偏言則一事，專言則包四者。』上云：『四德之元，猶五常之仁。』恰似有一箇小小底仁，有一箇大大底仁。『偏言則一事』，是小小底仁，只做得仁之一事；『專言則包四者』，是大大底仁，又是包得禮義智底。若如此說，是有兩樣仁。不知仁只是一箇，雖是偏言，那許多道理也都在裏面；雖是專言，那許多道理也都在裏面。」致道云：「如春是生物之時，已包得夏長、秋成、冬藏意思在。」曰：「春是生物之時，到夏秋冬，也只是這氣流注去。但春則是方始生榮意思，到夏便是結裏定了，是這生意到後只漸老了。」賀孫曰：「如溫和之氣，固是見得仁。若就包四者意思看，便自然有節文，自然得宜，自然明辨。」曰：「然。」<sup>76</sup>

四德之元與五常之仁，為天地生發萬物萬事之本源。《文集》、《語類》中類似的論說極多，代表著程朱學派天人合一論的基本見解，對後世思想產生極大的啟發，也是程朱群體與全體意識的充分表現。

從這種社會倫理性的「群體意識」與「整體意識」出發，理學家認為生生、仁德與綱常倫理乃天地間普遍的道理，人人性份所固有，所以是「性與天道一也，天道降而在人，故謂之『性』。」<sup>77</sup>性與天道同本，因為同本，所以「先天而天弗違，後天而奉天時」，<sup>78</sup>而且是「天人本無二，不必言合」，<sup>79</sup>所以道是一本。而理學家又非常看重「君子終日乾乾」，<sup>80</sup>「君子當終日對越在天也。蓋上天之載，無聲無臭。其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神，其命於人則謂之性，率性則謂之道，修道則謂之教，…徹上徹下，不過如此。」<sup>81</sup>故謂「器亦道，道亦器」。<sup>82</sup>所以在理學家來講，所有一切都只是徹上徹下的同一個道理，就是所謂的天理。

人倫人道上推至天地固然深有其理致，代表著人道、生命之道與天道相合相通的層面，然而一旦推演太過，乃產生以下朱子的看法：

故發而為孝弟忠信仁義禮智，皆理也。然而二氣五行，交感萬變，故人

76 《朱子全書》，朱子語類卷第6，頁111。

77 程頤，《二程集（下）》，河南程氏經說卷第8，頁1152。

78 朱熹，《周易本義》（北京：北京大學出版社，1992），頁166。

79 程頤，《二程集（上）》，河南程氏遺書卷第15，頁162。

80 《周易本義》，頁3。

81 《二程集（上）》，河南程氏遺書卷第1，頁4。

82 《二程集（上）》，河南程氏遺書卷第1，頁4。

物之生，有精粗之不同。自一氣而言之，則人物皆受是氣而生；自精粗而言，則人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而無所塞；物得其偏，故是理塞而無所知。且如人，頭圓象天，足方象地，平正端直，以其受天地之正氣，所以識道理，有知識。物受天地之偏氣，所以禽獸橫生，草木頭生向下，尾反在上。物之間有知者，不過只通得一路，如鳥之知孝，獺之知祭，犬但能守禦，牛但能耕而已。人則無不知，無不能。人所以與物異者，所爭者此耳。<sup>83</sup>

認為萬物所得之天理偏而不全，所以外形各異，有別於人。二程亦有類似的說法，雖然未曾如朱子般細加發揮：

天地之閑，非獨人為至靈，自家心便是草木鳥獸之心也，但人受天地之中以生爾。一本此下雲：“人與物，但氣有偏正耳。獨陰不成，獨陽不生。得陰陽之偏者為鳥獸草木夷狄，受正氣者人也。”<sup>84</sup>

這種道德倫理與人類本位的宇宙觀，無以明之，只能說它表現了程朱學派強烈的道德倫理觀與群體意識，又受限於當時的自然知識，所以認為此理瀰淪宇宙、主宰一切。視萬物與人類之生發，均本於天地生生之大德，即所謂元，亦所謂仁。而仁道的最高表現，就是本於孝弟忠信仁義禮智的行為以及自然流出的綱常倫理。這既是人生與社會一切種種的最要基礎，也體現出宇宙運化的根源及目的。程朱認為人道必本於天道，天道亦必然表現於人道之中，確有其道理，然而過度推演則難免有弊。這種將宇宙論與人生論過度混一，且高度倫理道德化作法，最為現代人所不解，也充分表現出程朱天人合一、內外合一、人我合一、仁德充滿式的「群體意識」乃至「全體意識」之強度。

## 六、結語

程朱學派的「天理說」以「三綱、五倫、五常」為中心，發展出濃厚的群體

83 《朱子全書》，朱子語類卷第4，頁65。

84 《二程集》，河南程氏遺書卷1，頁4。程頤又曾說：「“惟聖人然後踐形”，言聖人盡得人道也。人得天地之正氣而生，與萬物不同。既為人，須盡得人理。眾人有之而不知，賢人踐之而未盡，能踐形者，唯聖人也。」《二程集》，河南程氏遺書卷18，頁211。

與整體意識。而其「存天理、去人欲」<sup>85</sup>一說，在群體與全體意識濃厚的宋代，也容易具有相當大的說服力。理學家特別強調綱常倫理與「存天理、去人欲」均以家庭、家族與社會的實踐為起點與中心。此因傳統中國體制與儒家學說均奠基於家族倫理，自古以至於宋代絕大多數人一輩子都生活與工作在大家庭與家族體系當中，一切種種都與大家庭及家族有不可分的關係。較成功的士人與庶民之家，家庭與家族的規模尤其較大。就宋人一般情況而言，一家雖多為六至十口之三代直系大家庭，但三代之外的家族互保與共生關係往往甚為複雜。附近所居與全村經常都是親戚，同屬一個數十、百口的大家族。「天」也者，意指整個世界與所有人。因此「存天理」主要的實踐內容就是主張做任何事情時不是只有自己，還要考量到周圍所有的人。「去人欲」則是要意識到不能只從自己出發，必須去除只從自己出發的「私」欲。宋人的家族意識與群體意識本來濃厚，自然容易對凡事需顧到整個親族，「存天理，去人欲」的說法感到貼切。對習於這種一體難分的家族生活的宋代士人而言，如西銘所言，要「推擴」此種整體意識至全天下，亦屬自然。宋代以降至明清，家族社會日益穩固，是以「存天理，去人欲」之說長期居於正統的位置。<sup>86</sup>然而對現代人而言，家族規模遽降，家族意識趨於淡薄，社會經濟的運作範圍又大大超越家族，僅其父母和家人實難以構成一個天。<sup>87</sup>

不僅如此，對古人而言，家族代代相傳，上承祖宗祭祀，下重子孫綿延。家族中過去、現在跟未來的人視為一體，古人稱作「繼體」。認識到自己的身命是從父、祖與歷代祖先而來，從屬於一個連續大的生命，不能在某一代能終止，這對古人而言是人生最重大的意義。所以孟子說：「不孝有三，無後為大」，意指讓祖宗與家族的生命終絕是最大的不孝。對宋人而言，與自身同時存在的就有家族中的數十、上百口人，再加上歷代祖先，以下還有必須考慮及照顧的子子孫孫。這樣的一個世界，對身處其中的人，其實如天如地。其存在與生活時時刻刻必須面對這麼多人，自然必須重視整體福祉並克制個人的欲求，因而說起「存天理、去人欲」自然親切，與高度個體化的現代人大為不同。至於清人如戴震對於「天

---

85 《朱子全書》，朱子語類卷第117，頁3697。

86 明中葉以降，隨著經濟與社會的發達，消費慾望與個人性崛起，加以清人對於宋學的反動，清代學者對於宋人「存天理、去人欲」頗多批評。然而程朱依然高據正統與功令的地位，成為社會思想的主流。

87 雖然對現代人而言，為數不多的家人在很小時候幾乎就是整個天地，但一旦托育或入學後便不同。不僅如此，現代人主要需分別面對父親、母親、兄弟姊妹的個性、喜好、價值觀等複雜人性……以相處，這與古人主要依靠家族式的綱常禮法來處理彼此關係與家務大為不同。

理」說的批判，一則源於政治上清廷用程朱學對於受統治者的高壓，一則源於逐漸市場化與去宗教化的明中葉以降文化對於欲望更多的肯定。然而即使如此，程朱依然做為中國社會政治的正統學說直到清末，可見其社會基礎之堅實。

繼承了民末清初以降批判三綱乃至五倫的趨勢，一些現代學者認為強調三綱乃至五倫絕非孔子之意，而屬程朱乃至漢以下儒家的誤讀。舉例言之，當代知名的儒家學者顏炳罡在討論前述《論語》「殷因於夏禮，其損益可知也；周因於殷禮，其損益可知也；其或繼周者，雖百世可知也。」一章時，大力批判以朱熹代表，從漢至清的綱常說。他認為此種重視綱常倫理的說法絕非孔子之意，三綱說源於法家「臣事君、子事父、妻事夫」的思想，董仲舒因秦漢專制政府的需要而發明此說，從馬融到朱子均沿襲之，其實根本地扭曲孔子的原意。<sup>88</sup>然而既然自馬融以降兩千年來都如此，儒家又如何能脫離責任？更何況《儀禮·喪服》中明白表示，「天子至尊、夫至尊、父至尊」，須為其服最高的三年斬衰。<sup>89</sup>《儀禮·喪服》又明白規定「出妻之子為父後者，則為出母無服」，<sup>90</sup>在傳統父系結構下，即使母親的重要性和父親也大不能相比。可見三綱說並非僅由漢人所發明，雖始於董仲舒，產生放大與教條化的效果，卻有其三代制度之淵源，並不能簡單說成法家或秦漢以下儒者之歪曲。<sup>91</sup>是以真正批判三綱與五倫只能始於清末，也就是傳統政治與社會體制與儒家將崩潰時才有的說法。相形之下，程朱用天理去闡述三綱、五倫及五常並不奇特，因為儒家政治與社會自古以來如此，形成非常穩定的政治社會基本構造。

由上述看來，三綱五倫之所以為古人幾千年來認為理所當然，卻為現代人覺得難以理解與接受的關鍵，可能正在於現代人缺乏古人家族聚居的生活方式與立基於此綱倫的政治社會架構及隨之而起的濃厚而特殊之家族式群體意識。宋人乃至漢族幾千年來均認為綱常倫理乃不變之道。在家如此，出了家門亦到處如此，

---

88 顏炳罡文中指出，從馬融開始，注解這一條時不變的就是所謂的三綱五常；可變者照漢人所說即為所謂的「三統」，亦即「天統、人統、地統」，異服色、改制度與曆法等。換言之，綱常與倫理不變，制度可變。此說實源於董仲舒，後來為朱子所繼承，一直延續到王船山。王船山對此說法雖有所不滿，但更加強調禮樂與綱常倫理之一體性，認為綱常倫理的內容也會因時變，故禮樂制度也會隨之而變，體、用不可分。顧炎武雖未明說可變與否，但大體意見相差不遠，因此可說基本上由漢到清的儒者都承認綱常倫理。參見：顏炳罡，〈意義的確定與誤導的可能——以馬融、朱子等解《論語》殷因於夏禮章為例〉，《齊魯文化研究》第3輯（2004）。

89 〔漢〕鄭玄，《儀禮注疏》（北京：北京大學出版社，2000），卷第29，頁639-642。

90 《儀禮注疏》，卷第30，頁660。

91 參見閻鴻中，〈唐代以前「三綱」意義的演變——以君臣關係為主的考察〉，《錢穆先生紀念館館刊》第7期（1999），頁56-75。

而且是文化先進的中國維持生存與秩序的基本原理，不因時地而異，也並不認為有第二種可能存在，自然不免認其為普遍之道理。程朱對此又做了進一步的闡釋，認為此道理之所以能規範所有人生命的意義、情感、道德、倫理與秩序，在於它源於人性與天道，從而將其推至天理的高度。

然而根據本文的分析，此種天理說雖確實表現了普遍人性與天道自然的許多道理，也同時有其特殊的歷史文化背景，必須分而觀之。其中的普遍性與特殊性、常與變、以及群體意識與個體意識的關係，均有待吾人做進一步的探討與分析。