

程頤天理論的建構及其與佛學之因緣

何靜

寧波大學法學院講師

提要：本文試圖探討程頤是如何吸納佛家的思辨哲學以構建理學的靈魂——天理論，從而實現其抗擊佛教、重振儒學的理學旨歸的。

文章首先闡明了傳統儒學因拙於形上思辨，已無力招架形上學富足的佛教的攻勢，程頤的天理論便是他攝取佛學的思辨方法重塑儒家倫理的結果。接著文章又詳述了程頤天理論和佛教的關係，認為繼承佛學的本體論思惟方式是程頤天理論和佛學的最大因緣。文章以為程頤的本體論有一個從理本、心本並重到專宗理本的轉變過程，而佛學輒為程頤早年的「二本構架」和貫其一生的理本論的營建提供了思想資源。文章還指出了程頤由「二本」轉向理一本的緣由。

關鍵字：程頤 抽象繼承 佛學 「二本」構架 理本論

程頤（一〇三三—一一〇七年）字正叔，世稱伊川先生。我們說程頤是宋明理學的奠基人之一，這主要是因為他造就了理學的靈魂——天理論。程頤天理論的主要內容有：儒家倫常是天理。天理是本體，它是萬物賴以存在的終極根據，萬物皆是天理本體的外現。天理和具體萬理是「理一分殊」即一般和個別、整體和部分的關係。

可以說程頤的天理論在很大程度上實即是以佛家的思辨骨架重組儒家的封建倫常。

程頤重塑封建倫常、挺立道德本體的一個極重要的緣由就是為了對治佛教。在他看來，佛理盛極必使儒家倫理向隅，從而危及封建統治。宋仁宗時，佛教大行天下。程頤的著述中留有大量關於當時佛教強勁勢頭的記載：「昨日之會，大率談禪，使人情思不樂，歸而悵悵者久之。此說天下已成風，其何能救！……據今日次第，便有數孟子，亦無如之何」（《二程集》以下簡稱《集》，第二十三頁）；「今異教之害，……唯釋氏之說衍蔓迷溺至深」（《集》第三十八頁）；「人莫不溺其說，而不自覺也」（《集》第四〇八頁）；「今之學釋氏者，往往皆高明之人」（《集》第一九六頁）；「才愈高明，則陷溺愈深」（《集》第二十三頁）；「今日所患者，患在引取中人以上者」（《集》第二十四頁）；……

那麼佛學為何如此熾盛？這當然有社會根源。當時宋國勢大壞，人們對現實生活絕望，廣大下層民眾為求現世消災或來世福田而皈依佛門，士夫階層談空說有則是冀望精神解脫。

除了社會原因外，佛教所以能深入人心且捨取了中人以上尤其是高明之士的心神，這不能不歸諸理論根源。因為傳統儒家注重經世致用，對儒家倫理缺乏思辨哲學的論證，因此它無力招架形上學富足的佛學的衝擊。對許多衣食不愁的士人來說，他們向儒學處求安心立命不能得，而佛學關於本體論、心性論等的形上思辨卻使他們茫然無歸的心神暫時有了安頓處，因此他們廁身佛家也是勢之必然。這正如程頤所歎息的：「儒者其卒必入異教，其志非願也，其勢自然如此。蓋智窮力屈，欲休來，又知得未安穩，休不得，故見人有一定道理，其勢須從之。……今夫有人處於異鄉，元無安處，則言某處安，某處不安，須就安處。若已有家，人言他人家為安，己必不肯就彼。故儒者而卒歸異教者，只為於己道實無所得，雖曰聞道，終不曾實有之。」（《集》第一五五—一五六頁）

公允地說，儒家一直在致力於使自己的理論給人以安身立命感。孔孟就試圖以人情心理維繫儒家倫理。但他們視「應當」為「必然」，忽視工具理性之規範。自然，這種理論太不穩當，遭到持性惡說的荀子、韓非子的質疑和挑戰也是必然的事。我們且不論性善性惡之得失紕漏，但確實孔孟以人的內心情感維繫儒家倫理極不穩妥。因為人並非天生就有儒家倫理的心理結構，連孔聖人也說自己修養到了七十歲才能「從心所欲不逾矩」，也就是說，這以前儘管夫子孜孜以求克己復禮，但也斷不了有違禮之舉，更何況芸芸眾生又怎能夠時時都循之以禮？董仲舒乃至柳宗元、周敦頤他們用以安置道德義理的思惟模式是天人合德的本源論，他們都把儒家倫理看成是本源的屬性或產物。本源論或說宇宙生成論儘管有其特定的歷史功用，但畢竟是一種自然哲學的思惟方法，它所探求的本源外在萬物卻又能派生萬物而在時空上又和派生物相分離，這在自然科學尚不發達的古代極易流向神秘荒誕，而這也就導致了作為本源的屬性或產物的儒家倫理的不可靠性。也怪不得那些士子們在儒學處感到「未安穩」。

歸納起來說，從先秦直至宋初周敦頤，儒學一直停留在形下或本源論的思惟階段，儒學一直缺乏一種直接把哲學本體論與儒家倫理統一起來哲學體系以與佛門相抗衡。

與儒家思辨貧困的情形相反，佛教思辨富足，特別是佛教的本體論思惟方式使尚滯在形下或本源論思惟方式的儒學相形見絀。本體論研究現象界之所以存在的終極根據，它認為這一根據存在於萬物內部，給萬物以規定性，而萬物萬象都是這一根據的表現和作用。既然萬物的終極根據內在於萬物，因此本體論反對在萬物之外預設一先天本源，它力圖規避儒家的本源論所導致的外因論和神學目的論。所以說本體論比本源論思惟模式要精緻得多。佛學不僅以本體論構造自己的理論體系，還以本體論收拾了儒學。大乘佛學認為諸法空無自性，都是佛之體性又名法性、真如、如來藏等的呈現。宗密在《原人論》中不但以體用來融通佛教諸派，同時又以此融會儒學，將儒學看成是「真靈之性」的所現，是佛性真如的緣起：「真性……將本末會通，乃至儒、道亦是。」（《原人論·會通本末第四》）正因為佛家有本體

論的內核輻射，所以它不僅收拾了儒學，還收拾了儒林俊彥。儒門淡泊，收拾不住，反被佛門收拾，這實在是由於儒學思辨貧乏所致。

那麼如何重振倫理綱常之本位，以重掇人心，避免儒學危機引發封建統治危機？程頤殫精竭慮，他深知「惟當自明吾理，吾理自立，則彼不必與爭」（《集》第三十八頁）。在《明道先生行狀》中，程頤述其兄實也是自己的求道經歷：「慨然有求道之志。未知其要，泛濫于諸家，出入于老、釋者幾十年，返求諸六經而後得之。」（《集》第六三八頁）可以說程頤是在對佛教的頡頏和吸納中營造了他的天理論。他的天理論即是他汲取佛學的形上思辨、重塑儒家倫理的產物。當然能有這一結果，這跟他受吸納佛學形式改組儒學內容的先行者們的啓發也不無關係。如韓愈爲對抗佛教，就仿佛教傳法世系提出儒家的「道統論」。李翱的《復性說》填補了儒學在心性論方面的不足，這也是他援佛入儒的結果。李翱的「弗思弗慮」及「其心昭昭然，明辨焉而不應（著）于物」、雖有情而未嘗有情的「復性」方法即出自佛教的修行工夫。韓愈、李翱汲取佛家外在形式的做法，開了宋明理學融攝佛學的先聲。這裏還需特別提到和程頤同時代的邵雍和張載，他們也是宋明理學的奠基者。邵雍曾搬用過佛學的本體論論道（太極）。但在他那兒，封建倫理是道本體的外現。張載也套用了佛教本體論創立氣本論，但他把倫理說成是本體氣的固有屬性。因此在程頤看來，在邵雍、張載處名教倫理尚未是本體本身，名教被紆尊降貴了，其高屋建瓴之氣度還是未被凸現出來。但不管怎麼樣，援引佛教本體論思惟模式營建新儒學這一舉措本身就可供程頤借鑑。受以上這些先行者們的啓迪，程頤也採用了馮友蘭先生所說的「抽象繼承法」——「抽象繼承講的是繼承方法」（《馮友蘭先生年譜初編》第四〇四頁，蔡仲德著，河南人民出版社），繼承涵攝了佛家諸如本體論、心性論等的思辨方法，從而得以構建他的天理論大廈。下面就具體談談程頤天理論和佛學的因緣。

一如佛教的中國化，佛教這一異域文化有從被儒學拒斥到相互磨合再到被攝入爲華夏文明的組成部分的過程，程頤與佛的關係似乎就是這一漫長過程的濃縮再現。最初程頤也是從儒學本位出發，堅決拒斥佛教，因爲佛門棄絕人倫，倡離家出世追求彼岸世界，不講修齊治平，與儒家重倫常、講積極入世的觀點截然相反。故儒門衛道士程頤竭力撻伐：「禍莫大于無類。釋氏使人無類，可乎？」（《集》第二七二頁）「大概且是絕倫類，世上不容有此理」（《集》第二十三頁）；「要得脫世綱，至愚迷者也」（同上）。他貶落佛祖「只是一個自私奸黠，閉眉合眼，林間石上自適而已」（《集》第四〇八頁）。這些批判，沿襲了南北朝時郭祖琛、荀濟及唐傅奕、韓愈等的闢佛餘緒，只是徘徊在種族的、倫理的、社會功利的層次上闢佛，只是從「迹」上求。

程頤只限於從「迹」上排佛。一是程頤相信「心迹不二」，「有是心則有其迹」（《集》第一五五頁），故他認爲只要從迹上便可觀心，從迹上批判佛教便可。更主要的是他怕深究其「心」會不由自主地陷溺其中，「今窮其說，未必能窮得他，比至窮得，自家已化而爲釋氏矣。」（《集》第一四九頁）故而在他看來對付佛教的態度應類似姚崇：不信也不接觸，

只要從「迹」上求，從「迹」上闢佛就行了。這也表明了此時的程頤對排斥佛教異端甚感力不從心，尚無吾道自立、足以縱橫天下睥睨一切的英雄氣概。

但佛學的燎原之勢，尤其是儒門才俊寧願「選佛不選官」的情形，激發了程頤「以彼之道還治彼身」之心。程頤遂出入佛家幾十年，埋頭研讀佛經，提要鉤玄，終於發現了佛教的「合理內核」。於是他從一個徹底的闢佛者又變為一個對佛教的「韞玉」有所首肯的人，這時的程頤對佛學的評論顯得心平氣和了，公允了：「釋氏之學，又不可道他不知，亦盡極乎高深」（《集》第一五二頁）；「佛莊之說，大抵略見道體」（《集》第一五六頁）；「釋氏所見偏，非不窮深極微也」（《集》第三一四頁）。同時他對佛祖也表現出寬容和禮敬：「佛亦是胡人之賢智者，安可慢也」（《集》第二一六頁）；「佛亦是西方賢者，方外山林之士」（《集》第二九二頁）。

程頤終於認識到佛學儘管「本領不是」（《集》第四二五頁）、「所見偏」即「基本內核」和儒家不同，但佛學有「合理內核」，有「極乎高深」、「窮深極微」的形上本體形式。以彼之道還治彼身，借用佛家的本體論思惟模式來建立天理論以抗衡佛教正是程頤和佛學的最大因緣。至於具體講到佛學本體論對程頤本體論的熏染，我們要先釐清一個前提，即關於程頤的道德本體是理本還是心本的歸屬問題，對此學界主要有二種觀點。

一種以馮友蘭先生為代表，認為程頤是理本論的奠基者。馮先生早在四十年代寫的《中國哲學簡史》中就指出：「新儒家（指宋明理學，筆者注）接著分成兩個主要的學派，真是喜人的巧合，這兩個學派竟是兄弟二人開創的，他們號稱『二程』。弟弟程頤（一〇三三—一一〇八年）開創的學派，由朱熹（一一三〇—一二〇〇年）完成，稱為程朱學派，或『理學』。哥哥程顥（一〇三二—一一〇八五年）開創的另一個學派，由陸九淵（一一三九—一一九三年）繼續，王守仁（一四七三—一五二九年）完成，成為陸王學派，或『心學』」（《中國哲學簡史》第二四〇頁，馮友蘭著，北京大學出版社）。馮先生在晚年寫《中國哲學史新編》時依然重申了自己的這一觀點：「在道學以後的發展中，程顥的思想就成為心學，程頤的思想就成為理學。他們兄弟二人，不但創建了道學，也開始了道學中的兩大派別，這在哲學史中是罕見的。」（《中國哲學史新編》下，第一二一頁，人民出版社）

還有一種觀點是以徐遠和先生為代表，認為程頤的本體論思想有個從心本轉軌到理本的過程，即程頤在宋神宗元豐八年（一〇八五年）前後是心本論，而在程顥死（一〇八五）後另闢了並且轉向了理本論新天地。如徐遠和先生在〈略論二程的理氣觀〉一文中寫道：「程顥所貫徹的始終是一條主觀唯心主義路線。……與程顥堅持主觀唯心主義有所不同，程頤則經歷了由主觀唯心主義向客觀唯心主義的轉變。」（《論宋明理學——宋明理學討論會論文集》第一七五頁，中哲史學會，浙江社科所編）並認為程頤的「主觀唯心主義殘迹……大概延續到程顥逝世（即元豐八年，一〇八五年）前後」（同上書，第一七六頁）。同樣的定論又出現在徐先生爾後出版的《洛學源流》一書中。

對上述爭議，本人認為誠如徐先生所言，馮友蘭先生道出的確實是程頤晚年也是他成熟期的本體論特徵即理本論，但本人不能認同徐先生關於程頤早年單持心一本論的觀點，認為程頤的早年持理本、心本並立觀，程頤的本體論有一個從早年的理本、心本並重到後來專宗理本的轉變過程。且程頤轉向理一本論的時間應更早，可用元豐三年（一〇八〇年）來替代徐先生所說的元豐八年（一〇八五年）前後。

觀程頤生平的著述活動，本人認為宋神宗元豐三年（一〇八〇年）是個明顯的轉捩點，在這之前程頤是「二本」並立，在這以後則轉向了以理統心的理一本論。

據《二程集》及盧連章的《二程學譜》和諸星杓的《程子年譜》，有確切年限的關於程頤論本體問題的記載，一是元豐二年（一〇七九年）呂大臨向程頤的問學記錄（即〈東見錄〉，也即《遺書·卷二上》的〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉），其中心本、理本平分秋色，不分軒輊。如：「仁義禮智根於心」（《集》第四十一頁）「此心即與天地無異，不可小了它，不可將心滯在知識上。」認為心是道德之本，不能將心僅限於認識功能「緣慮心」，心有「與天地無異」的本體心。（《集》第二十二頁）同時程頤也有理本思想：「理則天下只是一個理，故推至四海而準，須是質諸天地，考諸三王不易之理。」湊巧的是，其中也有心本、理本並立共存的一句話：「一人之心即天地之心，一物之理即萬物之理。」（《集》第十三頁）再是元豐三年（一〇八〇年）程頤入關中講學，關中學者記有這次講學內容，即《入關語錄》，也即《二程集·遺書》卷十五，內中也是理本、心本伯仲難分、交參共存。心本言論如：「閑邪則誠自存，不是外面捉一個誠將來存著。今人外面役役于不善，于不善中尋個善來存著，如此則豈有入善之理？只是閑邪，則誠自存。故孟子言性善，皆由內出。」（《集》第一四九頁）理本言論如：「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。」（《集》第一六二頁）

值得注意的是《入關語錄》中已有以理統己融己的理一本論：「大而化，則己與理一，一則無己。」（《集》第一四三頁）一則無己，顯然這是以理統攝包容心體的理一本論。尤其是《入關語錄》中提及「『寂然不動，感而遂通』，此已言人分上事。若論道，則萬理皆具，更不說感與未感」（《集》第一六〇頁）。這表明程頤已決定拋棄帶有感知等具體心義的心本論而轉向理一本。

從上可見元豐三年（一〇八〇年）是個引人注目的從二本到一本的關鍵。

再觀徐先生《略論二程的理氣觀》，文中所列的程頤心本論的證據主要有三條：

一、「孟子曰：『盡其心，知其性。』心即道也。在天為命，在人為性，論其所主為心，其實只是一個道。」（《宋元學案·伊川學案》卷十五）

二、「心生道也，有是心，斯有是形以生。」（《宋元學案·伊川學案》卷十五）

三、「大而化之，只是謂理與己一。其未化者，如人操尺度量物，用之尚不免有差；若至於化者，則己便是尺度，尺度便是己。」（《入關語錄》）

先看第三條，此段引文出自《入關語錄》，上面已言，彼時即元豐三年（一〇八〇年），程頤「二本」並存且已有走向理一本的跡象。徐先生光擷取心本論言辭來佐證自己的觀點，無視理本論的存在，是失之偏頗的。

再看第一條，這是程頤答門人的一段提問。整段話是這樣的：（門人）問：「人之形體有限量，心有限量否？」（程頤）曰：「論心之形，則安得無限量？」（門人）又問：「心之妙用有限量否？」（程頤）曰：「自是人有限量。以有限之形，有限之氣，苟不通之以道，安得無限量？孟子曰：『盡其心，知其性。』心即道也。在天為命，在人為性，論其所主為心，其實只是一個道。苟能通之以道，又豈有限量？天下更無性外之物，若曰有限量，除是性外有物始得。」

程頤講「心即道」從字面上看有心本論義，但聯繫整段話上下文看又恰恰是理本一統心本的絕好例證。引文的意思是說心的具體形狀（肉團心）有限量，但「心之妙用」無限量，心之用無量是因為「通之以道」——無限量的道體貫通的結果。程頤認為，道在天為命，在人為性、為心，即天、性、心都不過是道本體在不同層次的呈現而已，故程頤說的「心即道」即心是道本體的體現之意，它完全不同于王陽明的「心即理」命題，後者是心本論，前者卻是理本論。

第二條「心生道也，有是心，斯有是形以生。惻隱之心，人之生道也。」（《宋元學案·伊川學案》卷十五）這確是心本論。但這一摘錄在《宋元學案》中無確切年代標誌，目前也難考證，所以援引這條尚需年代考證的語錄作為程頤在元豐八年前後持心一本的證據是有欠穩妥的。況且同樣的引文也可見諸《二程集·遺書》卷二十一第二七四頁，《二程集·遺書》的可靠性程度要比《宋元學案》中的程頤語錄來得高，而《二程集·遺書》卷二十一「二本」參差交錯。心本論如上所述，理本論如「聖人本天，釋氏本心」（《集》第二七四頁）——聖人以客觀天理為本體，這是明顯的理本思想。難道我們便以此推論程頤是二本論者？同樣道理，因為我們今天尚不能考證《二程集·遺書》卷二十一錄於何時，其中的理本論、心本論孰前孰後，抑或乾脆同時共存？所以我們也不把它作為「二本」並存的佐證。

要言之，徐先生關於程頤早年持心一本的觀點難以成立，據現有資料只能證實元豐三年及之前程頤持「二本」並立觀。

還需說明的是，徐先生關於程頤「主觀唯心主義殘迹……大概延續到程頤逝世（即元豐八年，一〇八五年）前後」的說法也不夠確切，因為一〇八五年、一〇八六年時的程頤已全然是理一本論者，在其著述中並不見有心本論的殘迹蹤影。如元豐八年（西元一〇八五年）明道去世，程頤作〈明道先生行狀〉，按理程頤是心本論的發端者，程頤在其〈行狀〉中不

能回避〈識仁篇〉、〈定性書〉等所表達的心本思想，但程頤隻字不提，反而以理本論重塑大程：「（明道）先生教人：自致知至于知止，誠意至于平天下，灑掃應對至於窮理盡性，循循有序；病世之學者捨近而趨遠，處下而窺高，所以輕自大而卒無得也。」（〈明道先生行狀〉，《集》第六三八頁）明顯，這番話並非程顥之所思所慮，而是程頤自己的理本思想在工夫論中的延展。在程頤看來，天理客觀實存於萬物之中。於是他給人們規定了自淺近至高遠的窮理路徑。而程顥根本沒有上述思想。持心本論的程顥只主張守約，以誠敬涵養自心所固有的天理，並認為僅此足矣，根本無需外格物理。也許正因為已用理本思想統帥寫明道行狀，故程頤晚年對門人張繹說：「我昔狀明道先生之行，我之道蓋與明道同。異時欲知我者，求之于此文可也。」（《二程集·目錄》第二十四頁）

而程頤寫於一〇八六年的〈與呂大臨論中書〉也可證明此時的程頤已轉向理本論。因為呂大臨堅持心本論，故與理本論的程頤有了齟齬。在〈與呂大臨論中書〉中，呂說：「先生謂凡言心者，皆指已發而言。然則未發之前，謂之無心可乎？竊謂未發之前，心體昭昭具在，已發乃心之用也。」（《集》第六〇八頁）從呂大臨的質疑中我們可看到程頤已拋棄了心本體的思想，只把心看作具體心。經呂大臨的批評，程頤修正了自己的觀點，他說：「凡言心者，指已發而言，此固未當。心一也，有指體而言者，寂然不動是也。有指用而言者，感而遂通天下之故是也。」（《集》第六〇九頁）程頤提出「心兼體用」思想並不表明他重彈心本論的老調，相反，他所說的「寂然不動」的心體不過是指「其實只是一個道」的天理本體之下貫人心罷了，此心體並不是第一性意義上的本體。

簡言之，程頤心兼體用論已是理本論思想，他儘管沒有明言但實際上已含有「性體情用」的構想，上述構想後為朱熹所闡發。從上可見，徐先生說程頤在一〇八五年前後仍有心本論殘迹的觀點也不甚確切，我們可把程頤走向理本論的時間前移，大致可說一〇八〇年及之前，程頤是二本論者，從一〇八〇年後，則開始滑入了理一本論。

程頤信守理一本論，老而彌篤，晚年所寫的《答楊時論西銘書》、《答張閔中書》和《伊川易傳》表明他的理本論已臻成熟。尤其是《伊川易傳》，乃程頤一生心血之所注，程頤自稱「某于《易傳》，殺曾下功夫。」（《集》第三七四頁）門人尹焞也說：「門弟子請問《易傳》事，雖有一字之疑，伊川必再三喻之，蓋其潛心甚久，未嘗容易下一字也。」（《集》第四四〇頁）；「先生平生用意，唯在《易傳》。求先生之學，觀此足矣。」（《和靖先生文集》（宋）尹焞著，清道光刻本）以上所述無非表明《伊川易傳》是程頤平生著力最多的著作，它是程頤思想的代表作。在《伊川易傳》中，程頤的理本思想一以貫之，程頤充分闡述了他較成熟的理本論如「至微者理也，至著者象也。體用一源，顯微無間」（《集》第六八九頁）等等。

總括上述，程頤在元豐三年及之前是二本論者，之後慢慢歸宗理本論。澄清程頤本體論之歸趣後，接下來我們要搞明白的是程頤早年為何有二本構架，其二本理路來自哪裡。我們說這無疑是受隋唐佛學心性本體論熏炙的結果。

隋唐佛教諸派承繼了印度大乘佛學以本體論心性的思惟方式，同時又秉承了中國儒學以具體心論心性的傳統，二者交融以致它們在論心性本體時又雜染有具體心義。這當中也跟它們直接受《大乘起信論》的影響有關。《起信論》一心開二門，「心真如門」又名「不生不滅門」，它「以心本性不生不滅相，……永無變異，不可破壞」，心生滅門則「諸眾生依心意識轉，……有無明不覺起，能見，能現，能取境界」。也就是說「一心」（即真如）有「不變」和「隨緣」二義，不變的是指真如體性，但同時一心真如又會隨順無明念起造境，變現出有生滅流轉的客觀世界來。這樣真如心實際上兼有本體真心和具體心之意。以上緣故使得隋唐佛教諸派所說的心也既有真心又有具體心義。當然由於它們各派對真心、具體心的側重點不同，致使隋唐佛學中既有以客觀精神為本體的華嚴宗、天台宗，也有以主觀精神為本體的惠能禪宗。如華嚴宗，雖然華嚴人的著述中明顯帶有主觀唯心主義的成分，像澄觀在《答順宗心要法門》一文中，以「靈然不昧」解釋心體特徵，這樣他的心就有了主觀唯心的色調。再像宗密在《禪源諸詮集都序》中以知為心體，說「知即是心」、「知之一字，眾妙之門」，認為真心本覺，自然常知，靈明不昧。宗密以這樣的心來統攝四聖六凡四法界，自然他的心體的主觀唯心色彩也很濃郁。華嚴人的這種主觀心本體思想也跟當時禪教合流、華嚴禪化的傾向有關。但不管如何，華嚴宗更強調一真法界、一心乃脫離感性的客觀實在，是宇宙萬物、佛教諸聖和六道眾生情識之終極依歸，因此華嚴宗終究是以客觀精神為本體。再如天台宗，三祖慧思曾以「覺心」解佛性：「佛名為覺，性名為心。」（《大乘止觀法門》卷一）四祖也是實際創始人的智者也認為世界萬有皆是一念心的產物。他說「夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界。一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心，若無心而已。介爾有心，即具三千」（《摩訶止觀》卷九）。無疑，此一念心更多地帶有具體心的成份，有主體心本體的傾向。但天台宗更強調的是真如緣起：「實相之相，無相不相……。又此『實相』，……非一非異，故名『如如』。」（《法華玄義》卷八下）「如如」就是真如，天台宗認為宇宙萬象皆以真如本體為實在依據。故天台宗也終究是以客觀精神為本體。與華嚴宗、天台宗相反的是惠能禪宗。惠能的心儘管有真心義，但他的心更傾向於具體心。我們知道，禪宗六祖惠能的最根本性「革命」便是將傳統佛教作為抽象本體的真心具體化了，因此惠能以主觀精神為本體：「外無一物而能建立，皆是本心生萬種法」；「心生種種法生，心滅種種法滅」（《壇經·付囑品》）。此外還可一提的是玄奘的法相唯識宗，這是中國佛學中唯一完全照搬印度佛學的宗派。唯識宗大倡「三界唯心」、「萬法唯識」，大千世界均為心識阿賴耶識所現，此變現萬物的阿賴耶識就是主觀的精神本體。

我們認為隋唐佛學中主客觀兩種精神本體分庭抗禮的架勢使程頤深受啓示，而程頤早年的「二本構架」即是這種啓示下的產物。於是我們不難理解為何程頤早年（元豐三年及之前）的工夫論既講內求（「敬以直內」）又講外索（「格物致知」），這當然是由其早年的「二本構架」所決定的。而當日後程頤轉向理一本論時，理本論也決定了程頤的工夫論就不再講「敬以直內」了。

我們說程頤早年是「二本框架」，但在元豐三年即一〇八〇年後走向理本論。那麼程頤為何從二本歸諸理一本呢？二本論成立之初，程頤沒能充分意識到二本並構的內在矛盾，但隨著其天理論的日臻成熟，他已不能容忍心本論的存在了。這主要原因是主體心本體跟具體心相粘連。程頤是非常感歎具體心之變化無常的：「人心作主不定，正如一個翻車，流轉動搖，無須與停，所感萬端。又如懸鏡空中，無物不入其中，有甚定形？」（《伊川學案》上第七一七頁，《黃宗羲全集》第三冊）因此具體心的搖擺不定，自然引發了他對跟具體心有牽連的主體心本體之作爲道德之依據的懷疑乃至否決。值得一提的是，程頤在元豐三年即一〇八〇年作的《雍行錄》，其中記載程頤在旅途中丟失了一千文錢，從行的六、七人對此事的反應各異，程頤感觸很深，記錄此事以示人心無準。程頤特意記錄此事，寓意深刻，極有可能他已頓悟到以「心」作爲倫理依據的不可靠性。況且，主體心本體跟具體心的掛搭，難免影響天理的形上純粹性，有悖於程頤所強調的天理之形上性、唯一性、神聖性的宗旨，這是程頤所要竭力避免的，所以他最終選擇了純客觀的理本體。於是，寫於《雍行錄》同時稍後的《入關語錄》中程頤開始有了理本一統心本的言論。

另外值得一談的是程頤和華嚴學的關係。程頤出入佛門幾十年，對華嚴經學尤爲熟稔。有例爲證，當門人問：「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，譬如鏡燈之類，包含萬象，無有窮盡。此理如何？」（順便提及，宋代士子們往往以華嚴宗的義理來理解《華嚴經》的經文。）程頤答：「一言以蔽之，不過曰萬理歸於一理也。」（《集》第一九五頁）程頤將華嚴宗的「事理」說概括爲「不過萬理歸於一理」，可謂抓住了要害實質，從中也可窺見程頤對華嚴學所下功夫之精深。而華嚴學包括《華嚴經》和華嚴宗對程頤理本論的形成又有熏染之功。程頤的理本論先是擁有了半壁江山（二本中占一本），到後來終於獨攬天下（理本一統心本）。

「舊譯」亦即佛馱跋陀羅的六十卷《華嚴經》中肯定「法身」本體的存在。何謂「法身」？對法身的釋義，大小乘有別。小乘以戒定慧等功德及佛祖所說法爲法身，大乘以佛所證的諸法實相體性爲法身。《華嚴經》作爲大乘經，它有小乘佛教教理的殘存，這體現在「法身」理論上它有以佛祖所說法爲「法身」的含義。只不過在《華嚴經》中的法身被看成是諸佛而不是佛祖一人所說法的神格化——這可以看成是小乘教理的華嚴化：「一切諸佛菩薩清淨微妙法身，悉從諸佛真法化生。」（《金剛幢菩薩十迴向品》第二十一之九）這裏明確指出「法身」來自佛法，乃是諸佛真法所化。但《華嚴經》畢竟是大乘經，它的「法身」最主要指的是諸法之實相體性，和般若經類不同。般若類經典與其「實相無相」、「性空假有」的理論相應，自然認爲法身虛幻，也是因緣和合物，並非真實實體，只是爲了適應世俗的需要，才有了法身等假名。而《華嚴經》則肯定「諸法實性相，常住無變異」（《十地品》第二十二之四），認定在世界萬有背後存在著——常住不變的法性本體，亦即「法身」毗盧舍那佛——將「法身」凝結成爲毗盧舍那佛這樣一個具體的佛身是《華嚴經》的獨到之處。《華嚴經》說：「無二淨法身，莊嚴無不現」（《兜率天宮菩薩雲集讚佛品》第二十）。如《華嚴經》把十方微塵數諸佛看成是法身本體的外現、盧舍那佛的化身：「如來一法身，出生諸佛身。……

三世一切佛，法身悉清淨。隨其所應化，普現妙色身。」（〈兜率天宮菩薩雲集讚佛品〉第二十）整部《華嚴經》充斥著諸如「彼諸菩薩各承佛神力，說種種法。」（〈佛昇須彌頂品〉第九）；「爾時功德林菩薩，承佛神力普觀十方」（〈夜摩天宮菩薩說偈品〉第十六）；「爾時金剛藏菩薩摩訶薩，承佛威神，入菩薩大智慧光明三昧」（〈十地品〉第二十六之一）；「爾時夜天（婆娑婆陀），……承佛神力，觀察十方」（〈入法界品〉第三十四之八）；「我（指釋迦女瞿夷）當承佛神力，為汝解說」（〈入法界品〉第三十四之十三）；……就是說，諸佛菩薩乃至諸善知識所表現出來的一切智慧和功德包括所說佛法也都是法身本體盧舍那佛的體現。要之，諸佛菩薩乃至六道眾生等無所不包的華藏世界即是法身本體的所現：「此蓮花藏世界海，是盧舍那佛本修菩薩行時，于阿僧祇世界微塵數劫之所嚴淨，於一一劫，恭敬供養世界微塵等如來，一一佛所，淨修世界海微塵數願行」（〈盧舍那佛品〉第二之二）。

總言之，「無二淨法身，莊嚴無不現」，法身本體無處不在，世界萬有皆是其呈現。法身盧舍那佛與無所不包的蓮華藏世界即是體和用的關係。《華嚴經》的這些論述對程頤的理本論不無啓迪，程頤只要採用「抽象繼承法」，把法身換成儒家倫理本體，那麼其理本論梗概也就呼之欲出了。不過要說到直接的最大的影響，那還得首推華嚴宗。華嚴宗雖主要據《華嚴經》立教，但二者有區別。相比之下，華嚴宗倡理性思惟更少神話色彩，它試圖用哲理來把握《華嚴經》極盡瑰異誇張的鋪陳下面所蘊藏著的精髓。並且華嚴宗對《華嚴經》有創造性的理論發揮。它創用了一系列的概念和範疇（十玄門、六相義、四法界等）來論述本體與現象及現象間的圓融無礙關係。

華嚴宗對程頤最大的影響就是它的理本論。

華嚴宗的中心教義是「法界緣起」。華嚴宗認為大千世界諸種現象均是本體「法界」或叫「真如法性」（後華嚴宗五祖宗密呼之以「一真法界」或「一心」）的體性所起。對萬事萬物這種本體與現象及其相互間的關係，華嚴宗的實際創始者也是華嚴宗三祖的法藏用「理」、「事」等範疇進行了演繹，華嚴宗四祖的澄觀則以「四法界」（事法界、理法界、事理法界、事事法界）來概述。華嚴宗認為，本體與現象、現象與現象也即理與事、事與事之間是此中有彼、彼中有此、此即是彼、彼即是此的關係。

顯然華嚴宗所說的「真如法性」或「一真法界」抑或「一心」（等於宇宙心）是神秘的宇宙本體，程頤若抽象繼承華嚴宗所說的本體形式，這樣程頤所崇奉的封建義理即「天理」也就成了天下萬事萬物所由之本體了。事實上程頤他就是這麼做了，程頤說：「禮即是理也」（《集》第一四四頁）；「理便是天道」（《集》第二九〇頁）；「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」（《集》第一六二頁），而「密是用之源」（《集》第一五七頁）。這是道地的理本論。程頤認為道或說天理是形上的萬物之本體，而形下的氣、萬物都是本體之顯現。

我們知道，華嚴宗的事指依恃本體而顯的現象，按法藏說是「性起」而非「緣起」。法藏用「性起」理論來強調理事之間的這種體用關係，他認為現象（法）是性起——自身本體「法性」的顯現而非無自性的「因緣和合」的產物，即所謂的「性起者，即自是言不從緣；言緣起者，……謂法從緣而起，無自性故」（《華嚴經問答》卷上）。在華嚴宗看來，理事間或說體用間自然是相即不離的：「事雖宛然，恒無所有，是故用即體也，如會百川以歸於海。理雖一味，恒自隨緣，是故體即用也，如舉大海以明百川。」（《華嚴義海百門》）

顯然程頤也套用了華嚴宗關於理事間體用相即不可分思想。程頤在《易傳·序》中說：「至微者理也，至著者象也。體用一源，顯微無間」（《集》第六八九頁）；「至顯者莫如事，至微者莫如理，而事理一致，微顯一源」（《集》第三二三頁）。程頤認為理是抽象的形上的因而微不可見，象是形下的具體的故而顯。理是本體，各種著象分明的事物都是用，都是天理本體的外現，所以理象也即理事之間是統一不可分的。後來同樣受華嚴學浸漬很深的程頤的傳人朱熹對之所作的解釋也完全合乎程頤的脾胃：「體用一源者，自理而觀，則理為體，象為用，而理中有象，是一源也。顯微無間者，自象而觀，則象為顯，理為微，而象中有理，是無間也。」（〈答何叔京〉，《朱文公文集》卷十四）

此外，程頤還借用了華嚴學「一」、「多」範疇及其關係說思辨方式，提出了他的「理一分殊」論。

《華嚴經》用「一」與「多」（或一與一切）來論證一般與個別、全體與部分的關係，如：「如來一法身，出生諸佛身。」（〈兜率天宮菩薩雲集讚佛品〉第二十）法身是一，其應化身是多，二者是一般和個別的關係。「知一世界即是無量無邊世界，知無量無邊世界即是一世界」（〈初發心菩薩功德品〉）這是講整體（無邊世界）與部分（一世界）的關係。華嚴宗也繼承了上述一多關係觀。如法藏說「一即一切」，即法性「一」與它所顯的萬千現象「一切」、「多」是體與用也是一般與個別的關係。同時法藏在《華嚴經師子章》中，又以「總相」（房子）代表「一」，「別相」（椽、瓦等）代表「多」，這裏的「一」（房子）與「多」（椽、瓦等）即是整體與部分的關係。

程頤直承了華嚴學這種以一般和個別、整體和部分論一多的思路，提出了「理一分殊」論。「理一分殊」的概念及思想首先出現在程頤的〈答楊時論西銘書〉一文中。「理一分殊」有整體分為部分的思想，程頤所講的天理既蘊倫理也涵蓋物理，從這個意義上說天理即是整體，倫理、物理都是其組成部分。但「理一分殊」更主要講的是一般和個別的關係。在《伊川易傳》中，程頤從哲學高度論述了「理一分殊」：「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。」（《集》第八五八頁）在《易序》中，程頤輒將上述思想總括為「散之在理，則有萬殊；統之在道，則無二致。」（《集》第六九〇頁）即具體的理雖千差萬別，但他們間也有共性一般，這也就是「萬理歸於一理」（《集》第一九五頁）。

需要指出的是，雖然程頤的理本論借用了華嚴宗的思辨方法，但二者分際甚明：

首先，程頤的理既涵性理也涵物理，而華嚴宗講的只是性理。順便一提，唐君毅先生說包括程頤在內的理學家所講的理只是性理而無物理之義（《中國哲學原論》導論第一章，臺灣學生書局一九八〇年第五版），這有失偏頗。不過若移這一論斷於華嚴宗，倒正好。而同是性理，程頤主要是指封建人倫規範，而華嚴宗則指真如法界，一種華嚴人虛設的萬物所歸依的理想境界。

其次，華嚴宗講體用同時俱足，並無體先用後之嫌。如：「（佛身）常在此處，即在他處，故遠在他方，恒住此故，身不分異，亦非一故，同時異處，一身圓滿，皆全現故。」（《華嚴經旨歸》）這是講佛身本體及其應化身同時呈現無有先後。

我們知道，玄學家王弼把作為本體的無與作為現象的有當作母與子、本與末的關係。他在強調母子、本末統一性的同時又竭力抬高無、本的作用，崇無而賤有，貴母以制子，以致「崇本息末」、「得意忘象」，使其本末、體用相脫離。

程頤儘管講體不離用，無象則理無所顯，但由於受王弼的影響加上他過於強調天理的形上獨立性，故使其理體與具象在時間上有了先後。如程頤在〈答張閔中書〉中言：「有理而後有象，有象而後有數。」（《集》第六一五頁）這就是說，先有理後有象，先有體後有用，他的體有一流行發用過程，他的體用在時間上有先後。

另外，華嚴宗是「圓教」，旨在論證世界萬物包括社會各階級、各階層乃至諸宗教、佛教中諸派別的圓融無礙、相即相入相攝，為此他不但講體用不可分離，而且甚至把體用混同，圓通一際。如澄觀說：「體外無用，用即是體；用外無體，體即是用」（《華嚴經疏》卷二十三）。雖也講體用相即，但對篤守禮教、強調理體之決定作用的程頤來說自然是絕不允許體用混淆的：「大本言其體，達道言其用，體用自殊，安得不為二乎？」（〈與呂大臨論中書〉，《集》第六〇六頁）

此外，還須提及的是程頤的「理一分殊」和華嚴學的一多關係論也有區別。講「理一分殊」時，也是出於「圓教」的旨歸，《華嚴經》和華嚴宗俱有把一般和個別、整體和部分相等同的情形，如〈菩薩十住品〉第十一言「知一即是多，多即是一」。華嚴宗也說「一即一切，一切即一」（《華嚴經義海百門》）。散見在《華嚴經》中有很多部分混同整體的論述，諸如「於一法中知一切諸法，於一切法中知一法」（〈金剛幢菩薩·十迴向品〉第二十一之八）；「知一世界即無量無邊世界，知無量無邊世界即一世界」（〈初發心菩薩功德品〉）。華嚴宗法藏也以椽和舍來說明「別」和「總」即部分和整體的相等關係，他說「椽即是舍。……若得椽時，即得舍矣。」（《華嚴五教章》卷四）而程頤的「理一分殊」儘管剝取了華嚴學的一多關係論外殼，但其一般和個別、整體和部分的分界卻是涇渭分明的，這是因為理學家程頤堅守「理一」至尊地位的緣故。

總而言之，佛門為程頤天理論的構建提供了豐厚的思想資源。程頤正是在堅持儒學本位的前提下，抽象繼承了佛學的思辨方法如本體論、理事觀等，才得以營造天理論的哲學體系，從而完成了儒家倫常的形上學的證明。

儒學因為有了佛學的滋養，日見厚密豐潤，字正腔圓，已不再是當年哲理貧困拙於思辨的舊模樣了。正因如此，加上它有「匡世濟民敦厚風俗」之「功效」，故以後儒學又被「扶正」，程頤之重振儒學的夙願終於得償了。