

朱子格物說試釋

張 亨

故臺灣大學中文系名譽教授

一、前言

朱子思想的系統非常龐大而複雜，相關的資料又多得不可勝數；研究起來，牽一髮而動全身，往往會令人陷入糾纏不清的困境。同時自元以降，以《四書集注》試士子，朱學被奉為官學，歷來研究他的思想的更是無法數計。因此，如果想全盤地研究朱子的思想，決不是短時間內可以奏功的。基於這種考慮，我試圖先從朱子幾個主要的觀念討論起：去年對朱子思想中的「心」首作考察，現在再試詮釋他的「格物」說，然後及於其他。直到對這些觀念都有相當的了解之後，才進而討論他整個的思想體系。——當然，在實際研究的過程之中，並無法避免涉及到相關的觀念，甚至對他整個思想系統初步地論述。此外，這一研究工作是直接從朱子的文集、語類、集注這些原始資料中抽繹出來加以討論，處處以扣緊資料為主，這對於過去研究朱子的許多文獻，除非必要，便不多加徵引，免致治絲愈棼，反而會失去重心，不能清晰地理解這些觀念。

二、朱子格物思想的淵源

從宋代新儒學的發展來看，朱子可說是繼周（濂溪）、張（橫渠）、二程（明道、伊川）之後集大成的人物。在他以前諸家的思想都曾經過他的吸收、討

本文依張亨教授遺稿編排。為方便讀者，其中引文參考了現代點校本有所補正。增補版本的出版項、冊、頁等資訊，並於句前加「編案參」加以區分。

論或批評。而對他影響最大的則是程伊川¹，這是一般都知道的。

朱子得之於伊川主要的就是對《大學》的重視。其〈大學章句序〉開始即引子程子曰：

《大學》，孔氏之遺書，而初學入德之門也。於今可見古人為學次第者，獨賴此篇之存，而《論》、《孟》次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。²

《朱子語類》卷十四也說：

伊川舊日叫人先看《大學》。³

因此他在論及《大學》的「綱領」中，反覆說明《大學》的重要性，現在選錄數條如下：

學問須以《大學》為先。次《論語》，次《孟子》，次《中庸》。《中庸》工夫密、規模大。

某要人先讀《大學》以定其規模。次讀《論語》以立其根本，次讀《孟子》以觀其發越，次讀《中庸》以求古人之微妙處。

《論》、《孟》、《中庸》待《大學》通貫浹洽，無可得看後方看，乃佳。道學不明，元來不是上面欠缺工夫；乃是下面元無根脚。若信得及，腳踏實地，如此做去，良心自然不放，踐履自然純熟，非但讀書一事也。問欲專看一書，以何為先？曰：先讀《大學》，可見古人為學首末次第。且就實處理會却好，不消得專去無形影處理會。

亞夫問《大學》大意。曰：《大學》是脩身治人的規模。如人起屋相似，須先打箇地盤，地盤既成，則可舉而行之矣。⁴

從這些話中，不難看到朱子對於《大學》的重視；而這些話也正是伊川意見的引

¹ 朱子對於程明道的思想常作婉轉地批評。黃宗義在《宋元學案·明道學案》中云：「朱子謂明道說話渾淪，然太高，學者難看。又謂程門高弟如謝上蔡、游定夫、楊龜山下稍皆入禪學去，必是程先生當初說得高了，他們只睇見上一截，少下面著實工夫，故流弊至此。此所謂程先生者，單指明道而言。……朱子得力於伊川，故於明道之學，未必盡其傳也。」〔編案參〔清〕黃宗義：《宋元學案》，收入《黃宗義全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985-1994年），第3冊，頁656。〕可見朱子主要的是受伊川的影響，而跟明道的思想不相契合。

² 編案參〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），頁3。

³ 編案參〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，2004年），第1冊，頁256。

⁴ 以上並見《語類》卷十四。編案參同前註，頁249-250。

申和發揮。朱子雖然手訂四書，爲之章句集注，在四書中卻有輕重先後之序，這已顯現出朱子思想的特色，他實在是以《大學》爲基準，用它來決定對於《論語》、《孟子》及《中庸》的了解。在朱子認爲這樣才算是「腳踏實地」，「就實處理會」；卻不可避免地使他在解說《論》、《孟》、《中庸》的時候發生了偏差。——因此，追溯朱子思想的源頭並不是《論》、《孟》，而在於《大學》。儘管程朱都相信《大學》爲孔氏之遺書，事實上則不然。同時，即使它是曾子所傳⁵，究其思想也不必與《論》、《孟》一致。再加上《大學》本身就存在著許多問題，後儒爲此產生的爭辯不是沒有理由的。現在我們只能就朱子（或者說程伊川）所理解的《大學》進行討論。

朱子既認爲《大學》是「脩身治人的規模」，「脩身」才是有「根腳」的工夫。而這工夫的基點則是「格物」。《語類》卷十四云：「《大學》首三句說一箇體統，用力處卻在致知格物。」⁶因此就《大學》而言，朱子最重格物致知的觀念。而照他的了解將《大學》的原文作了一些更動之後⁷，區分經、傳；發現「格物」獨無傳，從而作「格物補傳」，成爲他的思想中極重要的文獻。這也是受伊川影響寫成的。故云「閒嘗竊取程子之意以補之。」⁸而在他的《大學或問》裏列舉了伊川關於「格物」的意見，並且自加案語：

〔1〕程子曰：「學莫先於致知，能致其知，則思日益明，至於久而後有覺爾。……學而無覺，則亦何以學爲也哉。」

〔2〕程子曰：「誠敬固不可以不勉，然天下之理，不先知之，亦未有能勉以行之者也。故《大學》之序，先致知而後誠意。其等有不可躐者……」⁹朱子案云：「此兩條者，皆言格物致知所以當先而不可後之意也。」¹⁰

〔3〕又有問進修之術何先者，程子曰：「莫先於正心誠意。然欲誠意，必先致知，而欲致知，又在格物。致，盡也。格，至也。凡有一物，必有

⁵ 見朱子〈大學章句序〉。

⁶ 編案參黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，頁260。

⁷ 程明道和程伊川也都曾改正過《大學》。見《河南程氏經說》卷五。編案參〔宋〕程顥、程頤著，王孝漁點校：《河南程氏經說》，《二程集》（臺北：里仁書局，1982年），下冊，頁1126-1132。

⁸ 編案參朱熹：《四書章句集注》，頁6。

⁹ 編案參朱熹：《四書或問》，《朱子全書》修訂本（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年），第6冊，頁524。

¹⁰ 〔編案參同前註。〕《語類》卷十八云：「致知一章此是《大學》最初下手處，若理會得透徹，後面便容易。」編案參黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第2冊，頁406。

一理；窮而至之，所謂格物者也。然而格物亦非一端：如或讀書講明道義，或論古今人物而別其是非，或應接事物而處其當否，皆窮理也。」

〔4〕曰：「格物者，必物物而格之耶？將止格一物而萬理皆通耶？」曰：「一物格而萬理通，雖顏子亦未至此，唯今日而格一物焉，明日又格一物焉，積習既多，然後脫然有貫通處耳。」

〔5〕又曰：「自一身之中，以至萬物之理，理會得多，自當豁然有箇覺處。」

〔6〕又曰：「窮理者，非謂必盡窮天下之理。又非謂止窮得一理便到，但積累多後，自當脫然有悟處。」

〔7〕又曰：「格物非欲盡窮天下之物，但於一事上窮盡，其他可以類推。至於言孝，則當求其所以為孝者如何？若一事上窮不得，且別窮一事；或先其易者，或先其難者，各隨人淺深，譬如千蹊萬徑，皆可以適國。但得一道而入，則可以推類而通其餘矣。蓋萬物各具一理，而萬理同出一原。此所以可推而無不通也。」

〔8〕又曰：「物必有理，皆所當窮；若天地之所以高深，鬼神之所以幽顯是也。若曰：天吾知其高而已矣，地吾知其深而已矣，鬼神吾知其幽且顯而已矣。則是已然之詞，又何理之可窮哉？」

〔9〕又曰：「如欲為孝則當知其所以為孝之道，如何而為奉養之宜？如何而為溫清之節？莫不窮究然後能之，非獨守夫孝之一字而可得也。」

〔10〕或問觀物察己者，豈因見物而反求諸己乎？曰：「不然也。物我一理，纔明彼，即曉此。此合內外之道也。……曰：「然則先求之四端可乎？」曰：「求之情性，固切於身，然一草一木亦皆有理，不可不察。」

〔11〕又曰：「致知之要，當知至善之所在。如父止於慈，子止於孝之類。若不務此，而徒欲泛然以觀萬物之理，則吾恐其如大軍之遊騎，出太遠而無所歸也。」

〔12〕又曰：「格物莫若察之於身，其得之尤切。」¹¹

朱子案云：「此十條者，皆言格物致知所當用力之地，與其次第功程也。」¹²

〔13〕又曰：「格物窮理，但立誠意以格之；其遲速則在乎人之明暗耳。」

¹¹ 編案參朱熹：《四書或問》，頁524-526。

¹² 編案參同前註，頁526。

〔14〕又曰：「入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。」

〔15〕又曰：「涵養須用敬，進學〔則〕在致知。」

〔16〕又曰：「致知在乎所養，養知莫過於寡欲。」

〔17〕又曰：「格物者，適道之始，思欲格物，則固已近道矣。是何也，以收其心而不放也。」¹³

朱子案云：「此五條者，又言涵養本原之功，所以為格物致知之本者也。」最後他又總結說：「凡程子之為說者，不過如此。其於格物致知之傳詳矣。今也尋其義理，既無可疑；考其字義，亦皆有據。……愚嘗反覆考之，而有以信其必然，是以竊取其意，以補傳文之闕。不然，則又安敢犯不韙之罪，為無證之言，以自託於聖經賢傳之間乎？」又云：「此愚之所以補乎本傳闕文之意，雖不能盡用程子之言，然其指趣要歸，則不合者鮮矣。」¹⁴ 這些話都說明了他的格物思想是承襲伊川而來的。同時，他更進一步辨別了程子跟其弟子之間的差異，而認為只有伊川本人的意見才是對的。

曰：「自程子以格物為窮理，而其學者傳之，見於文字多矣。是亦有以發其師說，而有助於後學者耶？」曰：「程子之說，切於己而不遺於物。本於行事之實而不廢文字之功，極其大而不略其小，究其精而不忽其粗。學者循是而用力焉，則既不務博而陷於支離，亦不徑約而流於狂妄。既不舍其積累之漸，而其所謂豁然貫通者，又非見聞思慮之可及也。是於說經之意，入德之方，其亦可謂反復詳備，而無俟於發明矣。若其門人，雖曰祖其師說，然以愚考之，則恐其皆未足以及此也。……嗚呼，程子之言，其答問反復之詳且明也如彼，而其門人之所以為說者乃如此。雖或僅有一二之合焉，而不免於猶有所未盡也。是亦不待七十子喪而大義已乖矣。尚何望其能有所發明而有助於後學哉！」¹⁵

朱子對於程門弟子的不滿可謂是溢乎言辭。這裏刪節了他舉出的實例，留待下文解說朱子格物說的時候比較參考之用。這正見出朱子對程子（伊川）服膺之深切。除程伊川之外，朱子僅提到他直接受業的老師——李延平。

間獨惟念昔聞延平先生之教，以為「為學之初，且當常存此心。勿為他事所勝，凡遇一事，即當且就此事反復推尋，以究其理。待此一事融釋脫

¹³ 編案參同前註。

¹⁴ 編案參同前註，頁 526、528。

¹⁵ 編案參同前註，頁 529-532。

落，然後循序少進，而別窮一事。如此既久，積累之多，胸中自當有灑然處，非文字言語之所及也。」詳味此言，雖其規模之大，條理之密，若不逮於程子。然其功夫之漸次，意味之深切，則有非他說所能及者，惟嘗實用力於此者，為能有以識之，未易以口舌爭也。¹⁶

這雖然推崇延平勝過他說，然僅是就功夫踐履上說。至於論及格物思想的本身，惟有溯源於伊川。上面所以不憚辭費，引述了朱子所列舉的伊川之言，正是要確切地說明朱子格物說的來源，並且可以在後文的討論中作為參照比較之用。

三、格物名義

《大學》「致知在格物」下鄭注云：「格，來也。物猶事也。」¹⁷ 鄭玄的注解是程朱所本，只是伊川把「來」改為「至」，而增出「理」字：

格，至也。凡有一物，必有一理，窮而至之，所謂格物者也。¹⁸

就「格」字而言，將「來」改為「至」意義上沒大差別。但是「格物」二字連起來，伊川的解釋就跟鄭注有出入了。鄭注下面是說「其知於善深，則來善物；知於惡深，則來惡物，言事緣人所好而來也」。「來物」的意思跟「窮而至之」甚至有相反的意味。同時在鄭注「事物」中也不含有「理」字的意思。上文引朱子論伊川云：「今也尋其義理，既無可疑；考其字義，亦皆有據。」所謂字義有據，也只是指「格」訓「至」說¹⁹。而格字作其他的解釋也同樣可以有據²⁰。所以這並不重要。同時，即使字義相同，對聯綴二字作成的解說仍可不一樣。伊川並

¹⁶ 編案參同前註，頁 532。

¹⁷ 編案參〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1989 年影印《十三經注疏附校勘記》本），頁 983 上。

¹⁸ 編案參朱熹：《四書或問》，頁 525。

¹⁹ 古籍中「格」字訓「來」或「至」的倒是習見，如《爾雅·釋詁》：「格，至也」。《釋言》：「格，來也。」《方言》一「格，至也」。二「格，來也」。《書·堯典》「格于上下」，《詩·抑》「神之格思」，《傳》「至也」。《書·舜典》「格汝舜」。《詩·楚茨》「神保是格」，《傳》「來也」。

²⁰ 如格訓「正」，見《孟子》「惟大人為能格君心之非」《注》：「格，正也」，《論語》「有恥且格」《集解》：「正也。」——這是後來王陽明所本。《公羊》莊三十一年傳《注》「諸侯交格而戰」《疏》：「猶拒也」，《史記·李斯傳》：「而嚴家無格虜者」《索隱》：「彊扞也。」——為司馬光所本。編案參〔漢〕司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1996 年），第 8 冊，頁 2555-2556。

未以字義相同之故依從鄭注去解說，他只是照自己的思想去解釋而已——「一物必有一理」，這無端增出的「理」字，涵義之複雜，也不是鄭注能理解的。所以朱子著重的還是對他的「義理」之「無可疑」。至於像司馬光釋「格」為「扞」「禦」，縱然字義也有據，卻大加反對：

近世大儒有為格物致知之說者曰，格猶扞也，禦也。能扞禦外物而後能知至道也。又有推其說者曰：人生而靜，其性本無不善。而有為不善者，外物誘之也。所謂格物以致其知者，亦曰扞去外物之誘，而本然之善自明耳。是其為說不亦善乎？曰：天生烝民，有物有則。則物之與道固未始相離也。今日禦外物而後可以知至道，則是絕父子而後可以知孝慈，離君臣然後可以知仁敬也，是安有此理哉？……²¹

朱子並不是不知道「格」字可以有異解，如《語類》卷七九〈問命篇〉云：

問格其非心之格訓正，是如格式之格，以律人之不正者否？曰：如今人言合格，是將此一物格其不正者，如格其非心，是說得深者；格君心之非，是說得淺者。子善因問溫公以格物為扞格之格，不知格字有訓扞義否？曰：亦有之，如格鬪之格是也。²²

如前面提到的，字義如何並非要點。朱子所以尊奉伊川的訓釋，不過是基於思想（義理）上的理由，至於其他的字義則成為不相干的。朱子的《大學章句》就只闡發伊川之意：

格，至也。物猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。²³

「物」釋為「事」在字義上雖似從鄭注，而所謂「事物之理」則是全從伊川。《大學或問》卷一亦云：

格者，極至之謂，如格于文祖之格，言窮之而至其極也。²⁴

同樣的解釋又見《朱子語類》卷十五：

格物，格猶至也。如舜格于文祖之格，是至于文祖處。

格謂至也。所謂實行到那地頭，如南劍人往建寧，須到得郡廳上方是至。若只到建陽境上即不謂之至也。²⁵

²¹ 《大學或問》。編案參朱熹：《四書或問》，頁 529。

²² 編案參黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第 5 冊，頁 2061。

²³ 編案參朱熹：《四書章句集注》，頁 4。

²⁴ 編案參朱熹：《四書或問》，頁 512。

²⁵ 編案參黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第 1 冊，頁 283、289。

「格」之訓「至」，是到了那兒的意思，就像舜到了文祖處。但是這「到」必須是實實在在地到才算。如南劍人去建寧，到了建陽境上還不能說是到。因此，就格物言，必須「欲其極處無不到」，「窮至其極」，才能稱之為「格」。這樣格的意義便可由「至」再推到「盡」。

格物者，格，盡也。須是窮盡事物之理。若是窮得三兩分，便未是格物，須是窮盡得到十分，方是格物。²⁶

格物，……事事物物各有箇至極之處，所謂止者，即至極之處也。然須是極盡其理，方是可止之地。若得八分，猶有二分未盡也不是。須是極盡方得。²⁷

「至極」、「盡」便也函著「止」的意思。總之，要窮盡到極處才能止，也才謂之「格」。因此「格」字不僅是一個簡單的動詞，同時函蘊了這一動作的過程和程度，變成一個相當複雜的概念。以致朱子的弟子每為此追問不休。這當然也跟所格之物的解釋有關。

伊川說「凡有一物，必有一物之理」，已是把所格的對象由「物」的本身轉移到物的「理」上，就「理」而言，才能說極至或窮盡；就「物」自身言這樣說就有問題了。朱子從鄭注增出「物猶事也」意思就比較清楚。《語類》卷十五也說：

格物二字最好。物，謂事物也。

蓋天下之事，皆謂之物。²⁸

這樣解釋，「物」就不限於可延展的物體，或現象界的東西（當然這些物的理也是被格的對象）。以至於「眼前凡所應接底都是物」²⁹。所謂「事物」也就包羅萬象，人也就無所不格了：

世間之物，無不有理，皆須格過。

……

上而無極太極，下而至於一草一木，一昆蟲之微，亦各有理。一書不讀，則闕了一書道理；一事不窮，則闕了一事道理；一物不格，則闕了一物道理。須著逐一件與他理會過。

²⁶ 《語類》卷十五。編案參同前註，頁 283。

²⁷ 全上。編案參同前註，頁 291。

²⁸ 編案參同前註，頁 284、295。

²⁹ 全上。編案參同前註，頁 282。

因言聖人只說格物二字，便是要人就事物上理會，且自一念之微，以至事事物物，若靜若動，凡居處、飲食、言語，無不是事，無不各有箇天理人欲，須是逐一驗過。³⁰

這種於事物無所不格的態度自然也是出自伊川：

愚按伊川先生嘗言，凡一物上有一理，物之微者亦有理。又曰：大而天地之所以高厚，小而一物之所以然，學者皆當理會。³¹

格物既是要窮盡事物之理到極處，而所謂事物的範圍又是如此廣泛，這自然就牽連到許多問題：

- (一) 格物的主體屬誰？
- (二) 格物的對象如何分辨？理的涵義為何？
- (三) 格物的工夫過程。
- (四) 格物與致知的關係。
- (五) 格物在朱子思想體系中的意義。

每項之中都會涉及到相當複雜的問題，將在下面一一討論。

四、格物的主體——心

朱子並沒有說格物的工夫是由心來主宰進行的。由於他了解到心的複雜性，這樣說會有語病。但是從許多有關的資料來看，格物與心都有密切的關係。從格物工夫的出發到最後的終結，都離不開心。因此，在有限度的意義下說它是格物的主體，應該是可行的。這要先從《大學章句》的「格物補傳」看起。

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉；則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。³²

這是朱子對於「格物」最精萃而詳備的意見，也彙括了上面我們提出的五項問

³⁰ 全上。編案參同前註，頁 286、295、287。

³¹ 《朱文公集》卷七十二〈雜學辨〉。編案參朱熹：〈呂氏大學解〉，《朱子全書》，第 24 冊，頁 3493。

³² 編案參朱熹：《四書章句集注》，頁 6-7。

題。

所謂格物之「即物窮理」，實際上就是以心知物之理始。《語類》卷一二一云：

或問：所謂窮理，不知是反己求之於心，惟復是逐物而求於物？曰：不是如此。事事物物皆有箇道理，窮得十分盡，方是格物。不是此心，如何去窮理？不成物自有箇道理，心又有箇道理？枯槁其心，全與物不接，却使此理自見，萬無是事。不用自家心，如何別向物上求一般道理。不知物上道理却是誰去窮得？³³

這段話說得非常清楚。「不是此心，如何去窮理。」自然是說由於此心才能窮理，心也必須與物相接，然後才能見理。見理而後理得具於心中。窮盡物理固然不限於「知」，而「知」卻是在窮理過程中必然函具的。朱子也認為「知」是人心固有的性能，所以說「人心之靈，莫不有知」。又《語類》卷六一云：

問：聞知見知，所知者何事？曰：只是這道理。物物各具一理。又問：此道理如何求？謂見之於心，或求之於事物？曰：……若不以心，於何求之。求之於事物，亦是以心。³⁴

理是被知，心是能知。「所覺者心之理也，能覺者氣之靈也。」「所知覺者是理，理不離知覺，知覺不離理。」³⁵ 這「能」、「所」的對立，確立了「心」與「理」之間的關係。心作為認知性的主體是第一步。《語類》卷五云：

心官至靈，藏往知來。

心者，氣之精爽。

問：知覺是心之靈固如此，抑氣之為邪？曰：不專是氣，是先有知覺之理。理未知覺，氣聚成形，理與氣合，便能知覺。……問：心之發處是氣否？曰：也只是知覺。³⁶

心之所以能知覺是因為心是氣之靈，氣之精爽。心屬於氣而不即是理，所以說「心比性則微有迹；比氣，則自然又靈」³⁷，朱子認為性（理）才是形而上的，而心則是形而下的。不過，「靈處只是心，不是性。性只是理。」³⁸ 以這靈的心

³³ 編案參黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第8冊，頁2940。

³⁴ 編案參同前註，第4冊，頁1478。

³⁵ 《語類》卷五。編案參同前註，第1冊，頁85。

³⁶ 編案參同前註。

³⁷ 全上。編案參同前註，頁87。

³⁸ 全上。編案參同前註，頁85。

去知性就是格物。《語類》卷六十云：

盡其心者由知其性也。先知得性之理，然後明得此心。知性猶物格，盡心猶知至。

盡心知性知天，工夫在知性上，盡心只是誠意，知性却是窮理。

知性然後能盡心，先知然後能盡。未有先盡而後方能知者。蓋先知得，然後見得盡。³⁹

朱子以知性即是格物窮理的工夫，先「知」才能「盡」，實在是經過知的工夫之後，才能攝具此理於心中。所以說：

心者人之神明，所以具眾理而應萬事者也。⁴⁰

又《語類》卷十七云：

問：《或問》心之神明，妙眾理而宰萬物。……曰：理是定在這裏，心便是運用這理底，須是知得到。……知得到了，直是如飢渴之於飲食。⁴¹

因為不知則無從具此理，所以說「萬理雖具於吾心，還使教他知始得。」⁴²並且也由於知才能宰制萬物。《語類》卷十七：

問：知如何宰物，曰：無所知覺，則不足以宰制萬物，要宰制他，也須是知覺。⁴³

心以能知故能宰制萬物，故同時有主宰功能，《大學或問》云：

心雖主乎一身，而其體之虛靈，足以管乎天下之理。理雖散在萬物，而其運用之微妙，實不外乎一人之心。⁴⁴

《語類》卷十八云：

理徧在天地萬物之間，而心則管之。心既管之，則其用實不外乎此心矣。然則理之體在物，而其用在心也。……

此是以身爲主，以物爲客，故如此說。要之理在物與在吾身只一般。⁴⁵

³⁹ 編案參同前註，第4冊，頁1422、1424、1423。

⁴⁰ 《孟子·盡心章》注。〔編案參朱熹：《四書章句集注》，頁349。〕《語類》卷十七云：「《孟子集注》言，心者具眾理而應萬事，此言妙眾理而宰萬物，如何？曰：妙字便稍精彩，但只是不甚穩當。具字便平穩。」編案參同前註，第2冊，頁382-383。

⁴¹ 編案參黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第2冊，頁382。

⁴² 《語類》卷六〇。編案參同前註，第4冊，頁1425。

⁴³ 編案參同前註，第2冊，頁382。

⁴⁴ 編案參朱熹：《四書或問》，頁528。

⁴⁵ 編案參黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第2冊，頁416。

心是主宰，但是朱子認心易爲氣昏蔽，所以要以「義理養之」⁴⁶，這存養工夫實際上也是格物的一部分。《大學或問》云：

或不知此心之靈而無以存之，則昏昧雜擾，而無以窮眾理之妙。不知眾理之妙而無以窮之，則偏狹固滯，而無以盡此心之全。此其理勢之相須，蓋亦有必然者。是以聖人設教，使人默識此心之靈，而存之於端莊靜一之中，以爲窮理之本。使人知有眾理之妙，而窮之於學問思辯之際，以致盡心之功。巨細相涵，動靜交養，初未嘗有內外精粗之擇。及其真積力久而豁然貫通焉，則亦有以知其渾然一致，而果無內外精粗之可言矣。⁴⁷

這段話跟《大學章句》的「格物補傳」的意思幾乎是一樣的。把兩者互相參看更可以見出朱子格物說的義蘊。格物的工夫根本上是在心上做起，而終極處也是要做到盡心爲止。涵養此心，正是窮理之本。因此，我們認爲心是格物的主體。這主體不限於格物之初，心之靈做爲認知物理的主體，同時也是貫串整個格物工夫的主要部份，一切都是環繞它或通過它來做的。而心與理間的關係也是格物的主要課題。只是朱子強調於一事一物上，即物而窮其理。不是只守著心去懸空想像。所以雖以心爲主體，卻不能忽略事物之理的重要性。

五、格物的對象——理

上節已經討論過「格物」所「格」的並不是「物」的本身，而是事物之理——窮至事物之理，欲其極處無不到。《語類》卷五十八也說：

理不外物，若以物便爲道則不可。……物只是物，所以爲物之理乃道也。⁴⁸

格物既是格物中之理，因此我們直接說格物的對象就是「理」。這就意函著格物的重心不是放在物上，而是在「理」上。只是這「理」所指的意義顯然是有分歧的。「凡天地之間，眼前所接之事，皆是物。」⁴⁹而「世間之物，無不有理，皆須格過。」如此廣泛的事物各個不同，應該是「凡有一物，必有一理」，每一事物之理也就各不相同。但是既說「所以爲物之理乃道」，則這「理」就等同於「道」。「道」是共同的，不能各個事物不同；因此，這「理」也只能是一，是

⁴⁶ 《語類》卷二〇。編案參同前註，頁 456。

⁴⁷ 編案參朱熹：《四書或問》，頁 528。

⁴⁸ 編案參黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第 4 冊，頁 1363。

⁴⁹ 《語類》卷五七。編案參同前註，頁 1348。

事物所共有的。這樣看，我們必須注意朱子用「理」字的歧義，以及他真正關切的是哪一種事物之理。

下面將分別檢視朱子所格「理」的涵蘊。

（一）理的「當然」義

一般討論朱子的學者往往爲了強調朱子格物的知識性而忽略了它的道德目的。這自然是因爲朱子說過的許多話都可作不同的解釋，像「格物補傳」「蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理」這種話孤立起來看，很像是說現在人觀念中的「物理」，而忽略他的補傳原是套在正心誠意的脩身架構之中，是道德修養中的一個步驟，不是對外物知識性的探索。因此，窮究事物的義理或道德目的理，才是朱子格物工夫的主要工作。《語類》卷十五云：

格物二字最好，物謂事物也。須窮極事物之理到盡處，便有一箇是，一箇非。是底便行，非底便不行。

格物是窮得這事當如此，那事當如彼。如爲人君便當止於仁，爲人臣便當止於敬。又更上一著，便要窮究得爲人君如何要止於仁，爲人臣如何要止於敬，乃是。⁵⁰

這理到盡處，便有是、非的辨別，便知當如此或當如彼。顯然所謂的理是人道德行爲中的「當然」之理。《語類》中這類的話非常之多，都可以見出這一意義的理。只從卷十五中選錄數條：

文振問：物者理之所在，人所必有而不能無者，何者爲切？曰：君臣父子兄弟夫婦朋友皆人所不能無者，但學者須要窮格得盡，事父母則當盡其孝，處兄弟則當盡其友。如此之類須是要見得盡，若有一毫不盡，便是窮格不至也。

格物須真見得決定是如此！爲子豈不知是要孝？爲臣豈不知是要忠？人皆知得是如此，然須當真見得子決定是合當孝，臣決定是合當忠。決定如此做始得。

如今說格物，只晨起開目時便有四件在這裏，不用外尋，仁義禮智是也。如才方開門時，便有四人在門裏。

格物窮理，有一物便有一理。窮得到後，遇事觸物皆撞著這道理；事君便

⁵⁰ 編案參同前註，第1冊，頁284。

遇忠，事親便遇孝。居處便恭，執事便敬，與人便忠。以至參前倚衡，無往而不見這箇道理。若窮不至，則所見不真。外面雖爲善，而內實爲惡。……

問實從周：曾看格物一段否？因言聖人只說格物二字，便是要人就事物上理會。且自一念之微，以至事事物物。若靜若動，凡居處飲食言語，無不是事。無不各有箇天理人欲。須是逐一驗過。雖在靜處坐，亦須驗箇敬肆。敬便是天理，肆便是人欲。如居處便須驗得恭與不恭，執事便須驗得敬與不敬。……⁵¹

這當然之理實在是格物工夫最先要窮盡的，也是最切要的。「所謂格物，只是眼前處置事物，酌其輕重，究極其當處便是。」⁵² 處物而求其當然與當處，這種明顯的道德意義是了解這種「理」決不能忽略的。

（二）理的「分殊」義

這裏舉出理的「分殊」義，並不是列出一種跟「當然」義不同類的理來。「爲人君便當止於仁，爲人臣便當止於敬」就可以說是理有分殊；但是也同具當然義。甚至這「分殊」義跟下面要討論的「共有」義（理一）也不是互相衝突的。《語類》卷六云：

問：萬物粲然，還同不同？曰：理只是這一箇道理則同，其分不同。君臣有君臣之理。父子有父子之理。

問：既是一理，又謂五常，何也？曰：謂之一理亦可。五理亦可。以一包之則一，分之則五。問：分爲五之序？曰：渾然不可分。⁵³

分殊的萬理實在也只是一理，不過格物工夫是先從分殊上去格，否則便會發生問題。《語類》卷一一七云：

萬理雖只是一理，學者且要去萬理中千頭百緒都理會。四面湊合來，自見得是一理。不去理會那萬理，只管去理會那一理，……只是空想像。⁵⁴

又卷二七云：

或問理一分殊。曰：聖人未嘗言理一，多只言分殊。蓋能於分殊中事事物

⁵¹ 編案參同前註，頁 284-285、289、287。

⁵² 《語類》卷十五。編案參同前註，頁 294。

⁵³ 編案參同前註，頁 99、100。

⁵⁴ 編案參同前註，第 7 冊，頁 2820。

物，頭頭項項，理會得其當然，然後方知理本一貫。不知萬殊各有一理，而徒言理一，不知理一在何處？聖人千言萬語教人，學者終身從事，只是理會這箇。要得事事物物，頭頭件件，各知其所當然，而得其所當然，只此便是理一矣。⁵⁵

這都可以見出分殊之萬理與一理並無牴牾，而理一也就是當然之理。只是聖人教學當從分殊入手，因為：

而今不是一本處難認，是萬殊處難認，如何就萬殊上見得皆有恰好處。⁵⁶

這些分殊之理具體來說便是：

世間之物，無不有理，皆須格過。古人自幼便識其具。且如事親事君之禮。鐘鼓鏗鏘之節，進退揖遜之儀，皆目熟其事，躬親其禮。及其長也，不過只窮此理。因而漸及於天地鬼神日月陰陽草木鳥獸之理。所以用工也易。……⁵⁷

因此，無論是個人的忠孝禮儀，外在的天地鬼神日月陰陽草木鳥獸之理，都是分殊之理，甚至枯槁之物亦有理：

問：枯槁有理否？曰：才有物便有理。天不曾生箇筆，人把兔毫來做筆。才有筆，便有理。……

問：理是人物同得於天者，如物之無情者亦有理否？曰：固是有理。如舟只可行於水，車只可行於陸。

問：枯槁之物亦有性，是如何？曰：是他合下有此理。故云天下無性外之物。因行街，云：階磚便有磚之理。因坐，云：竹椅便有竹椅之理。枯槁之物，謂之無生意則可，謂之無生理則不可。如朽木無所用，止可付之爨竈，是無生意矣。然燒甚麼木，則是甚麼氣，亦各不同。這是理元如此。⁵⁸

雖微末至枯槁之物亦皆有理，可見這分殊之理是無所不在的。不過有兩點須辨明的是：（一）這分殊之理並非類名。它雖是在一物而為一物之理，卻不是分類概念。朱子並不把仁義禮智分為一類，或者生物與無生物，人與物各屬不同的類別，因而形成分殊之理。這分殊實是就每一個別事物而言，並沒有層級高低的差

⁵⁵ 編案參同前註，第2冊，頁677-678。

⁵⁶ 《語類》卷二七。編案參同前註，頁689。

⁵⁷ 《語類》卷十五。編案參同前註，第1冊，頁286-287。

⁵⁸ 《語類》卷四。編案參同前註，頁61。

異。(二)這分殊之理並不是知識性的事物之理。換言之，窮究這理並不能構成知識。雖然在窮格此理的過程中會連帶涉及到相關的知識，如《語類》卷一與卷二一些關於天地鬼神日月曆法的問題，照現在的標準看固然不算嚴謹的知識，但卻是知識性的課題。只是這些知識並非分殊之理，可謂是窮究此理的副產品。由於朱子格物工夫底子上就是認知性的，窮究事物之理到極處，就是以吾心之知去知物之理。一般人就很容易把物之理混淆成知識性的物理。再加上朱子在窮理的過程中又不分辨它們，甚至也要人同樣去窮，滋生誤解的可能就更大⁵⁹。

(三) 理的「公共」義

這「公共」義自然是對「分殊」義而言。但是公共與分殊並不表示在本質上是兩種理。上面已引到「理一分殊」之言。「理一」也就是「公共」義。格物雖然是從分殊處入手，窮究到極處，必定推至萬理同出一原。《類語》卷十八云：

德元問：萬物各具一理，而萬理同出一原。曰：萬物皆有此理，理皆同出一原。但所居之位不同，則其理之用不一。如為君須仁，為臣須敬，為子須孝，為父須慈，物物各具此理，而物物各異其用，然莫非一理之流行也。……

行夫問：萬物各具一理，而萬理同出一源，此所以可推而無不通也。曰：近而一身之中，遠而八荒之外，微而一草一木之眾，莫不各具此理。……然雖各自有一箇理，又却同出於一箇理爾。如排數器水相似，這盂也是這樣水，那盂也是這樣水，各各滿足，不待求假於外，然打破放裏却也只是箇水，此所以可推而無不通也。所以謂格得多後自能貫通者，只為是一理。釋氏云：一月普現一切水，一切水月一月攝。這是那釋氏也窺見得這些道理。濂溪《通書》只是說這一事。⁶⁰

萬物各自有一箇理，這是從分殊來看；卻又同出於一箇理，則是公共所同具。所謂分殊只是「用」的不同，或者表現上的不同而已；並不意謂「理」的實質有異。盂水的譬喻及釋氏的例證，都清楚地說明這「公共」之理跟「分殊」之理實是一箇理。由於是一箇理所以才能推而無不通，才能格得多後自能貫通。這公共

⁵⁹ 《語類》卷十八云：「又問物必有理，皆所當窮。云云。曰：此處是緊切。學者須當知夫天如何而能高，地如何而能厚，鬼神如何而為幽顯，山岳如何而能融結，這方是格物。」編案參同前註，第2冊，頁399。

⁶⁰ 編案參同前註，頁398-399。

之理也就是朱子所謂的「太極」。

問：太極動而生陽，靜而生陰，見得理先而氣後。曰：雖是如此，然亦不須如此理會。二者有則皆有。問：未有一物之時如何？曰：是有天下公共之理，未有一物所具之理。⁶¹

這「公共之理」可以在未有一物之時先在，所以有理先氣後的說法。《語類》卷一也說：

問：太極不是未有天地之先，有箇渾成之物，是天地萬物之理總名否？
曰：太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極，在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。⁶²

朱子一方面承認太極之理在天地萬物之先，一方面也認為太極就在天地萬物之中，所以理、氣二者「有則皆有」。

太極非是別爲一物，即陰陽而在陰陽，即五行而在五行，即萬物而在萬物，只是一箇理而已。因其極至故名曰太極。⁶³

可見太極不離乎物，也就是理不離氣。朱子對於太極理氣的問題討論很多，這裏不擬多涉及。大致來說不外理先氣後，理氣不離不雜，理生氣等幾個觀念。問題在於所謂「太極」或「公共之理」究竟意義何在？因為這才是格物的終極對象，格一事一物的分殊之理最後要貫通這公共之理。所以太極可說是總天地萬物之理。《語類》卷九四云：

事事物物，皆有箇極，是道理之極至。蔣元進曰：如君之仁，臣之敬，便是極。先生曰：此是一事一物之極。總天地萬物之理，便是太極。太極本無此名，只是箇表德。

太極是五行陰陽之理皆有，不是空底物事。⁶⁴

這看起來好像太極含具萬理，是天地萬物之理的總和，但是這樣就無法解釋「即萬物而在萬物，只是一箇理」的說法。又如

或問太極。曰：太極只是箇極好至善底道理。人人有一太極，物物有一太極。周子所謂太極是天地人物萬善至好底表德。⁶⁵

⁶¹ 《語類》卷九四。編案參同前註，第6冊，頁2372。

⁶² 編案參同前註，第1冊，頁1。

⁶³ 全上。編案參同前註，第6冊，頁2371。

⁶⁴ 全上。編案參同前註，頁2375、2367。

⁶⁵ 全上。編案參同前註，頁2371。

本只是一太極，而萬物各有稟受，又自各全具一太極爾，如月在天，只一而已。及散在江湖，則隨處而見，不可謂月已分也。⁶⁶

如此，既然是人人物物各全具一太極，則人物之理亦不應異於太極之理。除非這分殊之理也就是公共之理，才能說萬物各自全具一太極。而太極所謂總天地萬物之理，或皆有陰陽五行之理，實際上是虛說的。也就是太極在「即萬物而在萬物」的時候，它即相應的具萬物之理。太極本身並不會分裂成許多理⁶⁷；也不是將萬事萬物各個不同的理統攝為一。在天之月與散在江湖之月只是一月。只有掌握住這個要點，才可以理解太極這個公共之理的特性。《語類》卷九四又云：

萬一各正，小大有定，言萬箇是一箇，一箇是萬箇。蓋體統是一太極，然又一物各具一太極。所謂萬一各正猶言各正性命也。⁶⁸

「太極」是「無方所，無形體，無地位可頓放」⁶⁹的「理」。這理散在萬物便成萬物之「性」。所謂統體一太極與物物一太極，不過是說「性即是理」，所以雖枯槁亦有性，亦「合下有此理」⁷⁰。而這理無論在人或物都是整全的，同一的。所異的是氣稟而不是理。《語類》卷四云：

問：人物皆稟天地之理以為性，皆受天地之氣以為形。若人品之不同，固是氣有昏明厚薄之異，若在物言之，不知是所稟之理便有不全耶，亦是緣氣稟之昏蔽故如此耶？曰：惟其所受之氣只有許多，故其理亦只有許多。如犬馬他這形氣如此，故只會得如此事。又問：物物具一太極，則是理無不全也。曰：謂之全亦可，謂之偏亦可。以理言之，則無不全。以氣言之，則不能無偏。⁷¹

「以理言之則無不全」，是太極之在物仍為一整全之理，只是因受氣的拘限就不可能無偏了。所以又有「理同氣異」的說法。《語類》卷四云：

先生〈答黃商伯書〉有云：論萬物之一原，則理同而氣異。觀萬物之異體，則氣猶相近，而理絕不同。問「理同而氣異」，此一句是說方付與萬物之初，以其天命流行，只是一般，故理同。以其二五之氣，有清濁、純駁，故氣異。下句是就萬物已得之後說。以其雖有清濁之不同，而同此

⁶⁶ 全上。編案參同前註，頁 2409。

⁶⁷ 《語類》卷九四云：「不是割成片去，只如月映萬川相似。」編案參同前註。

⁶⁸ 編案參同前註。

⁶⁹ 《語類》卷九四。編案參同前註，頁 2369。

⁷⁰ 《語類》卷四。編案參同前註，第 1 冊，頁 61。

⁷¹ 編案參同前註，頁 57-58。

二五之氣。故氣猶相近，以其昏明開塞之甚遠，故理絕不同。……⁷²

所謂「理絕不同」只是說萬物因受氣稟所限，在表現上故有不同。並非所具的本然之理有何不同。如此看來，這理既是天地萬物公共所有，必然不是指天地萬物的構造之理而言，因為那是緣氣之異而生，格物不是為格此物本身的構造，而是格物之中所具的共同之理。然而因氣之昏蔽使此理之在物也隱晦不顯，才需要格物以明之。質言之，這公共之理是保證物之所以為物的所以然之理，以及物何以當如此而不當如彼的當然之理。《語類》卷十八云：

問：《或問》物有當然之則，亦必有所以然之故，如何？曰：如事親當孝，事兄當弟之類，便是當然之則。然事親如何却須要孝，從兄如何却須要弟，此即所以然之故。如程子云天所以高，地所以厚。若只言天之高，地之厚，則不是論其所以然矣。

《或問》莫不有以見其所當然而不容已，與其所以然而不可易者。先生問每常如何看？廣曰：所以然而不可易者，是指理而言，所當然而不容已者，是指人心而言。曰：下句只是指事而言。凡事固有所當然而不容已者。然又當求其所以然者何故？其所以然者理也。理如此，固不可易。又如人見赤子入井皆有怵惕惻隱之心，此其事所當然而不容已者也。然其所以如此者何故？必有箇道理之不可易者。今之學者但止見一邊。……且如為忠為孝為仁為義，但只據眼前理會得箇皮膚便休，都不曾理會得那徹心徹髓處。以至於天地間造化固是陽長則生，陰消則死。然其所以然者是如何？又如天下萬事，一事各有一理，須是一一理會。……廣曰：大至於陰陽造化，皆是所當然而不容已者，所謂太極，則是所以然而不可易者。曰：固是，人須是自向裏入深去理會此箇道理。……⁷³

輔廣此處所說似是只以「所以然而不可易者」屬之太極，實際上朱子對「當然而不容已」與「所以然而不可易」常作連言而不分。朱子的弟子黃勉齋（榦）作《朱子行狀》也引用這兩句話來說明朱子的思想：

自吾一心一身，以至萬事萬物，莫不有理。存此心於齋莊靜一之中，窮此理於學問思辨之際，皆有心見其所當然而不容已，與其所以然而不可易。⁷⁴

⁷² 編案參同前註，頁 57。

⁷³ 編案參同前註，第 2 冊，頁 414-415。

⁷⁴ 編案參〔宋〕黃榦：《勉齋集朝奉大夫華文閣待制贈寶謨閣直學士通議大夫謚文朱先生行

可見所窮之理——公共之理——函有「所當然」與「所以然」兩層意思。一方面這理是萬物之所以成爲萬物的根源，一方面依理而行也能成就道德行爲。太極所以是「至好至善的表德」，就必然涵著道德意義，不只是一箇潔淨空闊的無形迹的世界而已。

六、格物的工夫過程

朱子格物的終極目的雖然是要窮得這公共之理——太極，而他真正的重心卻是在格物的工夫上。學者必須做下學的踏實工夫，從一件一物的事物上格去。「凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。」⁷⁵「今日格一物，明日格一物」⁷⁶，逐漸積累起來，「至於用力之久，而一旦豁然貫通焉」⁷⁷。而不是先懸空去想像那太極之理。《語類》卷一一七云：

萬理雖只是一理，學者且要去萬理中千頭百緒都理會。四面湊合來，自見得是一理。不去理會那萬理，只管去理會那一理，……只是空想像。

這道理不是只就一件事上理會見得便了。……理會時，却是逐件上理會去。……今公只就一線上窺見天理，便說天理只恁地樣子，便要去通那萬事，不知如何得？⁷⁸

又《語類》十八云：

問進修之術何先者云云。曰：物理無窮，故他說得來亦自多端。如讀書以講明道義，則是理存於書；如論古今人物以別其是非邪正，則是理存於古今人物；如應接事物而審處其當否，則是理存於應接事物。所存既非一物能專，則所格亦非一端而盡。如曰一物格而萬事通，雖顏子亦未至此。但當今日格一件，明日又格一件。積習既多，然後脫然有箇貫通處。⁷⁹

因此要從衆多的事物中，一一窮格其理，不能有所拘限，也不待有發現時才格。《語類》卷十五云：

狀》，收入《朱子全書》修訂本，第27冊，頁560。

⁷⁵ 編案參朱熹：《四書章句集注》，頁7。

⁷⁶ 編案參黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，頁207。

⁷⁷ 編案參朱熹：《四書章句集注》，頁7。

⁷⁸ 編案參黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第7冊，頁2820、2831。

⁷⁹ 編案參同前註，第2冊，頁391。

傳問：而今格物，不知可以就吾心之發見理會得否？曰：公依舊是要安排。而今只且就事物上格去。如讀書便就文字上格；聽人說話，便就說話上格；接物便就接物上格。精粗大小，都要格它，久後會通。粗底便是精，小底便是大，這便是理之一本處。而今只管要從發見處理會。且如見赤子入井，便有慌惕惻隱之心，這個便是發了，更如何理會？若須待它自然發了方理會它，一年都能理會得多少！聖賢不是教人黑淬淬裏守著，而今且大著心胸，大開著門，端身正坐，以觀事物之來便格它。⁸⁰

因為凡天下之物皆須格，所以不應心中先存安排，或加選擇。但是在工夫過程上卻也不是全無簡別，《朱文公集》卷三九〈答陳齊仲〉有云：

格物之論，伊川意，雖謂眼前無非是物，然其格之也，亦須有緩急先後之序，豈遽以為存心於一草一木器用之間，而忽然懸悟也哉？且如今為此學，而不窮天理，明人倫，講聖言，通世故，乃兀然存心於一草木一器用之間，此是何學問？如此而望有所得，是炊沙而欲其成飯也。⁸¹

這說明了格物的緩急先後之序，以道德實踐的問題為先。所謂「格物須是從切己處理會去，待自家者已定疊，然後漸漸推去，這便是能格物」⁸²。這「切己處」便是「君臣父子兄弟夫婦朋友，皆人所不能無者，但學者須要窮格得盡。事父母則當盡其孝，處兄弟則當盡其友。如此之類，須是要見得盡。」否則就發生漫無目標的過失⁸³。《語類》卷十八云：

且窮實理令有切己工夫。若只泛窮天下萬物之理，不務切己，即是遺書所謂遊騎無所歸矣。⁸⁴

在原則上應是泛窮天下萬物之理，一草一木皆所當格，但為要使格物的方向不致迷失，在實際入手處便得從切己處做起，兩者意見並不衝突。所以朱子認為伊川

⁸⁰ 編案參同前註，第1冊，頁286。

⁸¹ 編案參朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷39，收入《朱子全書》，第22冊，頁1756。

⁸² 《語類》卷十五。編案參黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，頁284。

⁸³ [編案參同前註。]《語類》卷十八又云：「問格物雖是格天下萬物之理，天地之高深，鬼神幽顯，微而至於一草一木之間，物物皆格然後可也。然而用工之始，伊川所謂莫若察之吾身者為急。不知一身之中，當如何用力？莫亦隨事而致察否？曰：次第亦是如此。但如今且從頭做將去。若初學又如何便去討天地高深，鬼神幽顯得？且如人說一件事，明日得工夫時也便去做了。逐一件理會去，久之自然通貫。但除了不是當閑底物事，皆當格也。」編案參同前註，第2冊，頁401。

⁸⁴ 編案參同前註，第2冊，頁400。

「便是此等語說得好，平正不向一邊去」⁸⁵。

另一個常被討論的問題是格物是否當盡窮天下之理？程子也提出過相反的說法，朱子的回答是：

須合而觀之。所謂「不必盡窮天下之物」者，如十事已窮得八九，則其一二雖未窮得，將來湊會，都自見得。又如四旁已窮得，中央雖未窮得，畢竟是在中間了。將來貫通，自能見得。程子謂「但積累多後，自當脫然有悟處」，此語最好。若以爲一草一木亦皆有理，今日又一一窮這草木是如何？明日又一一窮這草木是如何？則不勝其繁矣。⁸⁶

因此，窮理當然不是「止窮得一理便到」，但也不是「必盡窮天下之理」。而是大部份窮得，積累既多之後，自然貫通。只是在每一窮理格物的本身都要求窮盡到極處，要求深入徹底。《語類》卷十五云：

問格物最難，日用間應事處，平直者却易見。如交錯疑似處，要如此則彼礙，要如彼則此礙，不審何以窮之？曰：如何一頓便要格得恁地。且要見得大綱，且看箇大胚模是恁地。方就裏面旋旋做細。如樹，初間且先斫倒在這裏，逐旋去皮，方始出細。若難曉易曉底，一齊都要理會得，也不解恁地。但不失了大綱，理會一重了，裏面又見一重；一重了，又見一重。以事之詳略言，理會一件又一件；以理之淺深言，理會一重又一重，只管理會，須有極盡時。⁸⁷

格物工夫必須一步一步踏實做去，而且持續不已，才能奏功。《語類》卷十八云：

窮理者，因其所已知，而及其所未知。因其所已達，而及其所未達。人之良知，本所固有；然不能窮理者，只是足於已知已達，而不能窮其未知未達。故見得一截，不曾又見得一截，此其所以於理未精也。然仍須工夫日日增加。今日既格得一物，明日又格得一物。工夫更不住地做。如左腳進得一步，右腳又進一步。右腳進得一步，左腳又進，接續不已，自然貫通。⁸⁸

格物工夫是要隨時就每一事物先要窮格得盡，一事格得後，接著去格另一事。工

⁸⁵ 《語類》卷十八。編案參同前註。

⁸⁶ 編案參同前註，頁396。

⁸⁷ 編案參同前註，第1冊，頁285-286。

⁸⁸ 編案參同前註，第2冊，頁392-393。

夫是不能停的。唯其如此，才能積累日多，而有「自然貫通」之時。

這「自然貫通」可說是格物的最高目標或終極境界。朱子常說「豁然貫通」、「脫然有貫通處」、「豁然有箇覺處」，或者「脫然有悟處」等都是指此而言。格物工夫之初，固然是踏踏實一步一步地做去，到達這種境界卻不是勉強用力求得的。朱子曾說：

積習既多，自當脫然有貫通處，乃是零零碎碎湊合將來，不知不覺，自然醒悟。其始固須用力，及其得之也，又卻不假用力。此箇事不可欲速，欲速則不達。須是慢慢做去。

問：自一身之中，以至萬物之理，理會得多，自當豁然有箇覺處。曰：此一段尤其切要，學者當所深究。道夫曰：自一身以至萬物之理，則所謂由中而外，自近而遠，秩然有序而不迫切者。曰：然到得豁然處是非人力勉強而至者也。⁸⁹

這種豁然悟處「不假人力」、「非人力勉強而至」最易令人聯想到禪家的頓悟。事實上，朱子自己就曾經說：

人須是自向裏入，深去理會此箇道理。才理會到深處，又易得似禪。須是理會到深處，又却不與禪相似，方是。⁹⁰

朱子經常關禪學，對陸象山也視之為禪而力加斥拒。程門諸弟子如上蔡、龜山等也被指摘近禪。而在這段話裏卻說「易得似禪」，所謂「似」處，朱子不曾明言，恐怕就是指「脫然有箇覺處」的「悟」或「覺」上說的。只是朱子並不承認他的豁然處真與禪學相似。相似只是表面的貌似，再深入去理會，就能辨其差異了。《朱子文集》卷五十九〈答吳斗南〉云：

佛學之與吾儒，雖有略相似處，然正所謂貌同心異，似是而非者，不可不審。……聖門所謂聞道，聞只是見聞，玩索而自得之之謂。道只是君臣父子日用常行當然之理，非有玄妙奇特不可測知，如釋氏所云豁然大悟，通身汗出之說也。如今更不可別求用力處，只是持敬以窮理而已。……所云禪學悟入，乃是心思路絕，天理盡見，此尤不然。心思之正便是天理。流行運用，無非天理之發見。豈待心思路絕，而後天理乃見耶？⁹¹

⁸⁹ 《語類》卷十八。編案參同前註，頁 394。

⁹⁰ 全上。編案參同前註，頁 415。

⁹¹ 編案參朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷 59，收入《朱子全書》，第 23 冊，頁 2836-2837。

朱子此文指出兩點：一是自內容言儒學之道與禪學不同，一是自悟道或聞道的方式言，儒學不離見聞，禪學則是心思路絕。所以即使有略相似處也只是貌似而已。同樣的意見在他辨〈呂氏大學解〉中有云：

呂氏曰：「致知格物，脩身之本也。知者良知也，與堯舜同者也。理既窮則知自至，與堯舜同者忽然自見。默而識之。」愚謂致知格物，大學之端，始學之事也。一物格則一知至，其功有漸。積久貫通，然後胸中判然不疑所行，而意誠心正矣。然則所致之知固有淺深，豈遽以為與堯舜同者一旦忽然而見之也哉？此殆釋氏一聞千悟一超直入之虛談，非聖門明善誠身之實務也。……

呂氏曰：「草木之微，器用之別，皆物之理也。求其所以為草木器用之理，則為格物。草木器用之理，吾心存焉。忽然識之，此為物格。」愚按：伊川先生嘗言，凡一物上有一理，物之微者亦有理。又曰：大而天地之所以高厚，小而一物之所以然，學者皆當理會。呂氏蓋推此以為說而失之者。程子之為是言也，特以明夫理之所在，無間於大小精粗而已。若夫學者之所以用功，則必有先後緩急之序，區別體驗之方，然後積習貫通，馴致其極，豈以為直存心於一草木器用之間而與堯舜同者，無故忽然自識之哉？此又釋氏聞聲悟道，見色明心之說，殊非孔氏遺經程氏發明之本意也。⁹²

這兩段話裏更明顯地指出格物工夫的「積習貫通」跟佛家之「悟」的不同。不過仍會有人認為儘管所悟的內容有異，而「脫然有悟」與「一聞千悟」之「悟」應該是同樣的。因為釋氏所謂「頓悟」如竺道生所言：

有新論道士〔指道生〕，以為寂鑒微妙，不容階級，積學無限，何為自絕！⁹³

果報是變謝之宅，生死是大夢之境。從生死至金剛心皆是夢。金剛後心，豁然大悟，無復所見。⁹⁴

道生也以為頓悟可經積學之途，不悟則已，「一悟則紛累都盡」，究竟成佛。同

⁹² 《朱文公集》卷七二〈雜學辨〉。編案參朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷72，收入《朱子全書》，第24冊，頁3493-3494。

⁹³ 見謝靈運〈辯宗論〉（《廣弘明集》卷二〇）引。編案參〔唐〕道宣：《廣弘明集》卷18，見《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第52冊，頁225上。

⁹⁴ 見嘉祥《二諦義》（《大正》四五·一一一中）引。編案參同前註，第45冊，頁111中。

時慧達《肇論疏》引道生云：

夫稱頓者，明理不可分，悟語照極，以不二之悟，符不分之理，理智志釋。⁹⁵

道生認為理既不可分，悟也不能二。朱子所謂理一之理也是不可分的，（見前月雖散在江湖仍為一月之喻）「一旦豁然貫通」則是悟得此理；與道生頓悟之說實似相近。然而這仍不過是貌似。最關鍵性的區別在於道生「頓悟」是「豁然大悟」後「無復所見」，所謂紛累都盡，究竟成佛。如此，悟前與悟後異質異層。即使也重新漸修積學，而其學與悟得「不分之理」並無直接延續關係。至於朱子格物之積累工夫則是就一物一事格得其理，此理是亦公共之理，而為太極之在物者，可相當於道生所謂的「不分之理」。因為這理是散在事物上，所以要就一事一物去窮究到極處而得之。這樣積習既久，遂見得事事物物之間各有一線相通。就是所謂「積累多，便會貫通」⁹⁶。從格一事一物之理到貫通之境是直接的延續關係，並非異質異層。所謂脫然或豁然有悟處，只是徹悟此分殊之理也就是公共之理（太極）。對於事物之「所當然而不容已，與其所以然而不可易」者判然無疑。由於悟前悟後是直接的延續過程，所以朱子就不必棄絕格物之初的見聞或令心思路絕。這種情形跟學者做過許多數學習題之後，悟得一共同原理相類似。當然朱子所處理的問題關聯著道德實踐，是具體行為中的「體驗」或「理會」，而非數理方面的抽象思考。這只是舉以說明其性質而已。因此之故，朱子心中實能清楚地辨別他的「一旦豁然貫通」、「脫然有箇悟處」與禪家頓悟不同，所以才敢說易得似禪的話。否則以一個最忌諱禪的人不可能反而自陷於禪而不自知。⁹⁷

七、格物與致知的關係

《大學》「致知在格物」，通常都把兩者連在一起，不作分別。朱子《章句》解釋致知說：

⁹⁵ 編案參〔晉〕慧達：《肇論疏》卷上，收入《卮續藏經》（臺北：新文豐出版公司，1993年），第150冊，頁858上。

⁹⁶ 《語類》卷四四。編案參黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第3冊，頁1140。

⁹⁷ 禪宗頓悟之說意見並非盡同，今僅取道生之說以為辨別之助而已。後世禪宗之頓悟說也大致從道生而有演化。參看印順《中國禪宗史》第七章第三節。編案參印順：《中國禪宗史——從印度禪到中華禪》（嘉義：印順，1971年），頁310-317。

致，推極也。知猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。⁹⁸

這從表面上看似乎跟格物是「窮至事物之理，欲其極處無不到也」意思差不多。朱子也常把格物致知連帶著說，認為：

致知格物只是一箇。

致知格物一跨底事。先生舉左右來比並。⁹⁹

但是事實上兩者之間是有區別的，只是它們在本質上意義非常相近，關係又至為密切，所以才被視為一體；如果細加分別，可分兩層來看：一是先後關係，一是內外關係。

《大學》既言「致知在格物」，格物工夫當在致知之先，所以《或問》云：致者，推致之。謂如喪致乎哀之致，言推之而至於盡也。至於天下之物，則必各有所以然之故，與其所當然之則，所謂理也。人莫不知，而或不能使其精粗隱顯究極無餘，則理所未窮，知必有蔽；雖欲勉強以致之，亦不可得而致矣。故致知之道，在乎即事觀理以格夫物。¹⁰⁰

因此，若要致知必須先做即物窮理的工夫，待窮盡事物之理，知才無蔽，也才能致知。《語類》卷十五云：

格物是逐物格將去，致知則是推得漸廣。

格物是零細說，致知是全體說。¹⁰¹

今日格一物，明日格一物，逐物格得盡，才能推得漸廣。一件一件格過之後，也才能致其知之全。不過這種先後之序界線並不是很明顯的。如：

張仁叟問致知格物。曰：物莫不有理，人莫不有知。如孩提之童知愛其親，及其長也知敬其兄。以至於飢則知求食，渴則知求飲，是莫不有知也。但所知者止於大略，而不能推致其知以至於極耳。¹⁰²

這種解說跟格物幾乎無所分別，原因是兩者的基本性質極相近，所以說「致知格物只是一事，非是今日格物，明日又致知」¹⁰³。換言之，在格物中同時也就做了致知的工夫。

黃去私問致知格物。曰：致字有推出之意，前輩用致字多如此。人誰無

⁹⁸ 編案參朱熹：《四書章句集注》，頁4。

⁹⁹ 《語類》卷十五。編案參黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，頁290。

¹⁰⁰ 編案參朱熹：《四書或問》，頁512。

¹⁰¹ 編案參黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，頁291。

¹⁰² 編案參同前註，頁291。

¹⁰³ 全上。編案參同前註，頁292。

知：爲子知孝，爲父知慈，只是知不盡。須是要知得透底。且如一穴之光也喚作光，然遂旋開割得大，則其光愈大。物皆有理，人亦知其理，如當慈孝之類，只是格不盡。但物格於彼，則知盡於此矣。¹⁰⁴

推致其知，窮格其理是一般工夫，所以說「但物格於彼，則知盡於此矣。」這語句裏所函的先後關係是非常微弱的。不過，這「彼」、「此」卻指出了格物與致知間的另一種關係，那就是在物之理的「彼」，跟能知之心的「此」的內外關係。

劉伯問格物致知。曰：格物是物物上窮其至理，致知是吾心無所不知。

又曰：知在我，理在物。

格物以理言也，致知以心言也。

問致知是欲於事理無所不知，格物是格其所以然之故，此意通否？曰：不須如此說。只是推極我所知，須要就那事物上理會；致知是自我而言，格物是就物而言。若不格物何緣得知？而今人也有推極其知者，卻只泛泛然竭其心思，都不就事物上窮究，如此則終無所止。義剛曰：只是說所以致知，必在格物。曰：正是如此。若是極其所知去推究那事物，則我方能有所知。¹⁰⁵

這些話也就是在「格物補傳」裏「蓋人心之靈，莫不有知；而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也」的註腳。格物是窮物之理，致知是盡我心之靈知。然而理雖在物，所以窮之者，則在吾心。故窮盡物理即是致吾心之知。不過自我而言致知，則以盡我心之知爲主，可說是在內；自物而言窮理，則以窮究物之理爲主，可說是在外。

格物、致知，彼我相對而言耳。格物所以致知。於這一物上窮得一分之理，即我之知亦知得一分。於物之理窮得二分，即我之知亦知得二分。於物之理窮得愈多，則我之知愈廣。其實只是一理，才明彼即曉此。所以《大學》說致知在格物。又不說欲致其知者在格其物。蓋致知便在格物中，非格之外別有致處也。又曰：格物之理，所以致我之知。（《語類》卷十八）¹⁰⁶

從彼我、外內的關係上來看，兩者可以說有分別；然而它們實際上只是一種工

¹⁰⁴ 全上。編案參同前註，頁 291。

¹⁰⁵ 全上。編案參同前註，頁 291、292。

¹⁰⁶ 編案參同前註，第 2 冊，頁 399。

夫，所以「才明彼，即曉此」。「致知便在格物中，非格之外別有致處也。」這樣就是並無分別。因此，彼我之分並不是重要的問題，外內之別也可以從實際進行的活動上消除。

然而如無在外之理，吾心則無實知；無在內之心，何以推究物理。因此，格物致知就是合內外之道。

叔文問：格物莫須用合內外否？曰：不須恁地說。物格後他內外自然合。……

問格物須合內外始得。曰：他內外未嘗不合，自家知得物之理如此。則因其理之自然而應之，便見合內外之理。¹⁰⁷

所謂「物格」是「格物」工夫的結果，這是緊與「知至」相銜接的。所謂知至是知已至的意思¹⁰⁸。《語類》卷十八云：

問：知至若論極盡處，則聖賢亦未可謂之知至。如孔子不能證夏商之禮，孟子未學諸侯喪禮，與未詳周室班爵之制之類否？曰：然。如何要一切知得。然知至只是到脫然貫通處。雖未能事事知得，然理會得已極多，萬一有插生一件差異底事來，也都識得他破。只是貫通，便不知底亦通將去。¹⁰⁹

這「知至」等於是豁然貫通的境界，也就是格物的極至。所謂「衆物之表裏精粗無不到，吾心之合體大用無不明矣。」物理既格，心知亦至，這就是合內外之道。所以說「格物所以明此心」¹¹⁰，「知至便是此心透徹」¹¹¹。而這也就是心與理合的境地。《語類》卷十八云：

《或問》首敘程夫子之說，……只是欲學者此心常在道理上窮究，若此心不在道理上窮究，則心自心，理自理，邈然更不相干。所謂道理者。……又至草木鳥獸一事一物，莫不皆有一定之理。今日明日積累既多，則胸中自然貫通。如此則心即理，理即心。動容周旋無不中理矣。先生所謂眾理

¹⁰⁷ 全上。編案參同前註，第1冊，頁295、296。

¹⁰⁸ 《語類》卷十五云：「問致知之致，知至之至有何分別？曰：上一致字是推致方為也，下一至字是已至」編案參同前註，頁296。

¹⁰⁹ 編案參同前註，第2冊，頁396。

¹¹⁰ 《語類》卷一一八。〔編案參同前註，第7冊，頁2857。〕又《語類》卷十五云：「因鄭仲履之問而言曰：致知乃本心之知。如一面鏡子，本全體通明，只被昏翳了，而今逐旋磨去。使四邊皆照見，明其無所不到。」編案參同前註，頁283。

¹¹¹ 《語類》卷十五。編案參同前註，頁297。

之精粗無不到者，詣其極而無餘之謂也。吾心之光明照察無不周者，全體大用無不明，隨所詣而無不盡之謂……此謂格物，此謂知之至也。先生曰：是如此。¹¹²

這段話雖是湯泳所說，被朱子認可，自然就是朱子的意思。引這段話是為說明格物致知的問題，也就是心與理的問題。朱子自己在《或問》中曾對心與理的關係作過詳細的說明：

人之所以為學，心與理而已矣。心雖主乎一身，而其體之虛靈，足以管乎天下之理。理雖散在萬物，而其用之微妙實不外乎一人之心。初不可以內外精粗而論也。然或不知此心之靈，而無以存之，則昏昧雜擾而無以窮眾理之妙。不知眾理之妙而無以窮之，則偏狹固滯，而無以盡此心之全。此其理勢之相須，蓋亦有必然者。是以聖人設教，使人默識此心之靈，而存之於端莊靜一之中，以為窮理之本。使人知有眾理之妙，而窮之於學問思辯之際，以致盡心之功。巨細相涵，動靜交養，初未嘗有內外精粗之擇，及其真積力久，而豁然貫通焉。則亦有以知其渾然一致，而果無內外精粗之可言矣。¹¹³

這是朱子對人批評他求之於外，陷於支離而作的回答。主要的是闡釋心與理的關係。然而就朱子自己的理論言，雖然可說成心即理，理即心，而且工夫踏實無弊。然而此心之靈與物之理究竟原非一體，不過是經過一番真積力久的格物工夫將理攝具心中而已。其渾然一致，無內外精粗之別，只能說工夫境界所至；卻不是根本上為一。從前面的討論中知道朱子視心為「氣之靈」「微有迹」，是形而下的，跟形而上的「理」只能不離，卻不能合併，所以只能說「心具理」。《孟子·盡心章》注云：

心者人之神明，所以具眾理而應萬事者也。性則心之所具之理。而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體。然不窮理，則有所蔽，而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出亦不外是矣。以《大學》之序言之，知性則「物格」之謂，盡心則「知至」之謂也。¹¹⁴

朱子以知性為「物格」，以盡心則「知至」來解釋孟子顯然是錯的，這裏不去討

¹¹² 編案參同前註，第2冊，頁408。

¹¹³ 編案參朱熹：《四書或問》，頁528。

¹¹⁴ 編案參朱熹：《四書章句集注》，頁349。

論。只是這段注中，依朱子自己的思想系統來看，非常清楚地說明了心與理間的關係。能盡心則知至，知至是於理無所不知，由知而具，也就是所謂的合內（心）外（理）之道。如此心靜理明，據以應萬事而妙用無窮，則所謂「心之全體大用無不明」，格物致知的終極目標也就達到了。¹¹⁵

八、格物在朱子思想體系中的意義

從整體來看，朱子的思想大致可以分成兩個部份：一是形上學部份，討論太極或理氣的問題。一是實踐論或工夫論部份，討論格物致知的問題。而最後這兩部份是貫通起來的。事實上朱子並不曾這樣分別，前面討論格物的時候也時常涉及到太極或理氣的問題。因為格物工夫的目的就在明此心以攝具那形上之理。在朱子不過是看成由下學而上達的途程，不應該當作兩截。本文在限定的範圍內，對朱子常說的「上面一截」討論不多。這一節中也不是要討論格物與其形上學間的關係，而是想考察一下格物在他整個實踐工夫中的位置。

就《大學》的綱領言，格物有一定的位置。朱子在《或問》中說：

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先至其知。致知在格物，何也？曰：此言大學之序，其詳如此，蓋綱領之條目也。格物致知誠意正心脩身者，明明德之事也。齊家治國平天下者，新民之事也。格物致知所以求知至善之所在；自誠意以至於平天下，所以求得夫至善而止之也。¹¹⁶

朱子清楚地把格物致知跟誠意正心修身屬於「明明德」之事，再進而獨立出格物致知為「求知至善之所在」。視誠意正心是格物致知以後的階段。《或問》又云：

¹¹⁵ 《語類》卷十七有云：「大凡道理皆是我自有之物，非從外得。所謂知者，便只是知得我底道理，非是以我之知去知彼道理也。道理固本有，用知方發得出來。若無知，道理何從而見。……妙眾理猶言能運用眾理也。運用字有病，故只下得妙字。」又問：「《孟子集注》言，心者具眾理而應萬事，此言妙眾理而宰萬物，如何？曰：妙字便稍精彩，但只是不甚穩當，具字便平穩。」朱子雖認為道理皆我自有，然須「知」方發得出來，可見要「具」眾理的時候，先得有「知」的活動。如此就不能直接說心與理本來是一。編案參黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第2冊，頁382-383。

¹¹⁶ 編案參朱熹：《四書或問》，頁511。

物格者，事物之理各有以詣其極而無餘之謂也。理之在物者既詣其極而無餘，則知之在我者亦隨所詣而無不盡矣。知無不盡，則心之所發能一於理而無自欺矣。意不自欺，則心之本體物不能動而無不正矣。心得其正，則身之所處不至陷於所偏而無不脩矣。¹¹⁷

如此看來，脩身的重點落在格物致知上，只要物格知至，誠意正心隨之而得。所以朱子把格物致知看作是脩身工夫的開始。然而，實際上這是從「大學之序」來論的。而「大學之序」並非修養工夫的全部。大學之前還有小學的階段，也就是說在格物致知之前，已經做過「涵養」的工夫。朱子〈大學章句序〉中，是從古有小學、大學的制度上說，這可以不論。現在只看他對兩個階段修養工夫上的意見：

學之大小固有不同，然其為道則一而已。是以方其幼也，不習之於小學，則無以收其放心，養其德性，而為大學之基本。及其長也，不進之於大學，則無以察夫義理，措諸事業，而收小學之成功。……今使幼學之士必先有以自盡乎灑掃應對進退之間，禮樂射御書數之習，俟其既長，而後進乎明德新民，以上於至善，是乃次第之當然，又何為而不可哉！¹¹⁸

不過朱子考慮到人不一定是順著一定的次序來學，因而提出一個重要的涵養工夫，無論是小學、大學都要做的，這工夫便是「敬」。

吾聞之，敬之一字，聖學所以成始而成終者也。為小學者不由乎此，固無以涵養本原而謹夫灑掃應對進退之節，與夫六藝之教。為大學者不由乎此，亦無以開發聰明，進德修業，而致夫明德新民之功也。是以程子發明格物之道，必以是為說焉。¹¹⁹

《語類》卷十四云：

今人不曾做得小學工夫，一旦學大學，是以無下手處。今且當自持敬始，使端慤純一靜專，然後能致知格物。

（才仲）又問小學大學如何？曰：小學涵養此性，大學則所以實其理也。忠信孝弟之類須於小學中出，然正心誠意之類，小學如何得知？須其有識

¹¹⁷ 編案參同前註，頁 512。

¹¹⁸ 編案參同前註，頁 505。

¹¹⁹ 以上並見《大學或問》。〔編案參同前註，頁 506。〕又《語類》卷十六云：「問：格物章補文處，不入敬意何也？曰：敬已就小學處做了。此處只據本章直說。不必雜在這裏，厭重了，不淨潔。」編案參黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第 2 冊，頁 326。

後以此實之。¹²⁰

格物之前的小學階段中只是涵養此「性」，而涵養之要則是持敬。至於敬當如何用力？朱子說：

程子於此嘗以「主一無適」言之矣。嘗以「整齊嚴肅」言之矣。至其門人謝氏之說，則又有所謂常惺惺法者焉，尹氏之說則又有所謂其心收斂不容一物者焉。觀是數說，足以見其用力之方矣。……敬者一心之主宰，而萬事之本根也，知其所以用力之方，則知小學之不能無賴於此以爲始。知小學之賴此以始，則夫大學之不能無賴乎此以爲終者，可以一貫之而無疑矣。蓋此心既立，由是格物致知以盡事物之理，則所謂尊德性而道問學。由是誠意正心以脩其身，則所謂先立其大者而小者不能奪，……是皆未始一日而離乎敬也。然則敬之一字，豈非聖學始終之要也哉！¹²¹

《語類》卷十二討論「敬」的地方也很多。只錄下面三條：

程先生所以有功於後學者，最是敬之一字有力。人之心性，敬則常存，不敬則不存。

大凡學者須先理會敬字。敬是立脚去處。程子謂「涵養須用敬，進學則在致知」。此語最妙。

敬莫把做一件事看，只是收拾自家精神專一在此。今看來諸公所以不進，緣是但知說道格物，却於自家根骨上煞欠闕，精神意思都恁地不專一，所以工夫都恁地不精銳。……¹²²

程子「涵養須用敬，進學則在致知」一語，可概括朱子小學與大學的工夫，而爲朱子一生所服膺毋失的道理。在小學中以敬涵養的「性」，持續而不間斷地再於大學中去格物致知。這在《或問》中也說到：

是以聖人施教既已養之於小學之中，而後開之以大學之道。其必先之以格物致知之說者，所以使之即其所養之中，而因其所發以啓其明之之端也。……

昔者聖人蓋有憂之。是以於其始教，爲之小學，而使之習於誠敬，則所以收其放心，養其德性者已無所不用其至矣。及其進乎大學，則又使之即夫事物之中，因其所知之理，推而究之，以各到乎其極。則吾之知識亦得以

¹²⁰ 編案參黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，頁251、252。

¹²¹ 編案參朱熹：《四書或問》，頁506-507。

¹²² 編案參黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，頁210、215-216。

周徧精切而無不盡也。¹²³

這都是說明格物致知是緊接著小學的涵養工夫而做的，如果只有小學工夫是不夠的。《語類》卷十五云：

大學物格知至處，便是凡聖之關。物未格，知未至，如何殺也是凡人。須是物格知至方能循循不已，而入於聖賢之域。縱有敏鈍遲速之不同，頭勢也都自向那邊去了。今物未格，知未至，雖是要過那邊去，頭勢只在這邊。如門之有限，猶未過得在。問：伊川云：非樂不足以語君子，便是物未格，知未至，未過得關否？曰：然。某嘗謂物格知至後，雖有不善，亦是白地上黑點。物未格，知未至，縱有善，也只是黑地上白點。¹²⁴

格物致知之所以重要，由於這是超凡入聖的關口；否則小學工夫再好也只是凡人而已。「今之學者只說操存，而不知講明義理，則此心憤憤，何事於操存也。」¹²⁵ 不知格物，心不能明，那涵養操存的也是胡里胡塗；縱有善，也只是黑地上白點，並不真的可貴。經過了格物的工夫，偶有不善，也是無心之失，已是知得到，信得及。因此，格物工夫也就是道德實踐中的自覺工夫。朱子稱之為「格物是夢覺關」——「格得來是覺，格不得只是夢」¹²⁶。又說：

致知誠意乃學者兩箇關。致知乃夢與覺之關，誠意乃惡與善之關。透得致知之關則覺，不然則夢。透得誠意之關則善，不然則惡。¹²⁷

這個覺字的意思是指物格知至的大徹悟之覺，而不是平常偶然發見之覺。朱子曾辨別兩種覺。《語類》卷十七云：

林安卿問：介然之頃，一有覺焉，則其本體已洞然矣。須是就這些覺處便致知充擴將去。曰：然。昨日固已言之，如擊石之火，只是些子，纔引著便可以燎原。若必欲等大覺了方去格物致知，如何等得這般時節。那箇覺是物格知至了，大徹悟到恁地時，事都了。若是介然之覺，一日之間，其發也無時無數，只要人識認得，操持充養將去。¹²⁸

朱子在《或問》中也曾經提到介然之頃的覺，這種覺在朱子認為是格物之前，養

¹²³ 編案參朱熹：《四書或問》，頁 508、527。

¹²⁴ 編案參黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第 1 冊，頁 298。

¹²⁵ 《語類》卷十五。編案參同前註，頁 299。

¹²⁶ 全上。編案參同前註，頁 298。

¹²⁷ 編案參同前註，頁 299。

¹²⁸ 編案參同前註，第 2 冊，頁 376。

之於小學中的¹²⁹。格物的工夫正是要充廣此覺，所謂「即其所養之中，而因其所發以啓其明之之端也」（見上引）。如此，朱子視格物爲夢覺關之覺，是從推致其極，豁然有個悟處而言。否則不能說「格得來」或「透得致知之關」。

在小學階段雖然已經做涵養的工夫；而在格物致知中也不離涵養。所以說：
涵養中自有窮理工夫，窮其所養之理；窮理中自有涵養工夫，養其所窮之理。兩項都不相離，纔見成兩處便不得。
澤之問：且涵養去，久之自明。曰：亦須窮理。涵養窮索二者不可廢一，如車兩輪，如鳥兩翼。¹³⁰

所謂涵養不過是持敬主一，這與格物窮理的工夫不能偏廢。但是在《語類》和《文集》中討論到孰先孰後的問題時，卻有相反的說法。《語類》卷九云：

問：致知涵養先後？曰：須先致知而後涵養。
萬事皆在窮理後。經不正，理不明，看如何地持守。也只是空。
痛理會一番，如血戰相似。然後涵養將去。因自云：某如今雖便靜坐，道理自見得，未能識得，涵養箇甚？¹³¹

然而《語類》卷一一五云：

涵養致知力行三者，便是以涵養做頭，致知次之，力行次之。不涵養則無主宰。……既涵養，又須致知。既致知又須力行。……亦須一時並了，非謂今日涵養，明日致知，後日力行也。要當皆以敬爲本。……某於大學中所以力言小學者，以古人於小學中已自把捉成了，故於大學之道無所不可。今人既無小學之功，却當以敬爲本。¹³²

《文集》卷四十二〈答胡廣仲〉亦云：

近來覺得敬之一字，真聖學始終之要。向來之論，謂必先致其知，然後有以用力。於此疑若未安。蓋古人由小學而進於大學，且於灑掃應對進退之間，持守堅定，涵養純熟，固已久矣。是以大學之序，特因小學已成之功，而以格物致知爲始。今人未嘗一日從事於小學，而曰必先致其知然後

¹²⁹ 《或問》云：「是以雖其昏蔽之極，而介然之頃，一有覺焉，則即此空隙之中，而其本體已洞然矣。是以聖人施教，既已養之於小學之中。……」編案參朱熹：《四書或問》，頁508。

¹³⁰ 編案參黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，頁149-150。

¹³¹ 編案參同前註，頁152。

¹³² 編案參同前註，第7冊，頁2777。

敬有所施，則未知其以何爲主而格物以致其知也。¹³³

朱子這類意見並不是矛盾，也不是先後觀念有所轉變，而是考慮到在實踐中可能產生的問題，所以並不堅持致知爲先之說。在《文集》卷四十二〈答吳晦叔〉的信中說得更透徹：

泛論知行之理，而就一事中以觀之，則知之爲先，行之爲後，無可疑者。然合夫知之淺深，行之大小而言，則非有以先成乎其小，亦將何以馴致乎其大？蓋古人之教，自孩幼而教之以孝悌誠敬之實。及其少長，而博之以《詩》《書》《禮》《樂》之文。皆所以使之即夫一事一物之間，各有以知其義理之所在而致涵養踐履之功也。及其十五成童，學於大學，則其灑掃應對之間，禮樂射御之際，所以涵養踐履之者，略已小成矣。於是不離乎此而教之以格物以致其知焉。致知云者，因其所已知者推而致之，以及其所未知者而極其至也。是必至於舉天地萬物之理而一以貫之，然後爲知之至。而所謂誠意正心修身齊家治國平天下者，至是而無所不盡其道焉。今就其一事之中而論之，則先知後行，固各有其序矣。誠欲因夫小學之成以進乎大學之始，則非涵養踐履之有素，亦豈能居然以夫雜亂糾紛之心而格物以致其知哉！故《大學》之書，雖以格物致知爲用力之始，然非謂初不涵養踐履而直從事於此也。¹³⁴

朱子本意實在是涵養與致知並重，其工夫也是交互融攝的。並不必截然劃分先後，只是爲穩妥減少流弊起見，強調了小學涵養的重要，尤其是「今之學者」在全無小學涵養踐履的情形下，直接去做格物致知的工夫是有困難的。所以朱子說過下面的話：

學者工夫唯在居敬窮理二事。此二事互相發，能窮理則居敬工夫日益進，能居敬則窮理工夫日益密。譬如人之兩足，左足行則右足止，右足行則左足止。又如一物懸空中，右抑而左昂，左抑則右昂。其實只是一事¹³⁵。

所以，從整個教育過程而言，涵養工夫一定是在先的。如就一事之中而言，則格物致知爲先。純以學者「工夫」言之，涵養與格物實無分先後。由於立言的分際

¹³³ 編案參朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷42，收入《朱子全書》修訂本，第22冊，頁1894-1895。

¹³⁴ 編案參同前註，頁1914-1915。

¹³⁵ 《語類》卷九。又有云：「主敬窮理，雖二端，其實一本。」編案參黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，頁150。

不同，這些意見並不衝突。

從上面的討論看來，格物致知在朱子的思想體系中居於關鍵性的位置。承小學涵養之功，啓大學明之之端；物格知至則覺，格不得則夢。是道德實踐中最基本的工夫，否則無從進入聖賢之域。無怪乎朱子如此重視，反覆詳說，闡發不遺餘力了。

朱子格物說試釋

張 亨

〈朱子格物說試釋〉一文為已故臺大中文系名譽教授張亨先生的未刊遺稿，本文扣緊朱子基本的文獻資料，探討朱子「格物致知」之說的討論，以見格物說在朱子思想體系中的關鍵性位置，也是道德實踐中最基本的工夫。文中分就格物一詞的名義訓釋、格物的主體、格物的對象、格物的工夫過程、格物與致知的關係等層面，廣徵博引，仔細推證。全文要言不繁，足見前輩學者的精實治學精神，彌足珍貴，可供學界參考。

關鍵詞：張亨 格物 朱子

An Interpretation of Zhu Xi's "Investigation of Things"

CHANG Heng

This paper is based on an unpublished manuscript written by the late Zhang Heng, professor emeritus of Chinese at National Taiwan University. It explores what the philosopher Zhu Xi (1130-1200) meant when he advocated "investigation of things to explore knowledge." It shows that the phrase "investigation of things" is not only critical to Zhu's entire system of thought, but also of fundamental importance in putting his moral principles into practice. In addition, the paper examines the phrase "investigation of things" in various contexts: how the words are to be defined; who is doing the investigating; what is being investigated; the process of investigation; and the relation between investigation of things and the exploration of knowledge.

Keywords: Zhang Heng investigation of things Zhu Xi

徵引書目

- 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等疏：《毛詩注疏》，收入《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 公羊壽傳，何休解詁，徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，收入《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 孔安國傳，孔穎達等疏：《尚書注疏》，《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1996年。
- 吉藏：《二諦義》，收入《大正新修大藏經》第45冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，2003年。
- ：《四書或問》，收入《朱子全書》修訂本，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年。
- ：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》修訂本，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年。
- 印順：《中國禪宗史——從印度禪到中華禪》，嘉義：印順，1971年。
- 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》，收入《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 郭璞注，邢昺疏：《爾雅注疏》，收入《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 道宣：《廣宏明集》，收入《大正新修大藏經》第52冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 程顥、程頤著，王孝漁點校：《河南程氏經說》，收入《二程集》，臺北：里仁書局，1982年。
- 黃宗羲：《宋元學案》，收入《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，1985-1994年。
- 揚雄撰，郭璞注：《方言》，北京：中華書局，2016年。
- 趙岐注，孫爽疏：《孟子注疏》，《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，2004年。
- 鄭玄注，孔穎達等疏：《禮記注疏》，收入《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。

