

王船山論《大學》的格物致知 ——以《讀四書大全說》為中心*

蔡 家 和**

摘 要

本文對於船山的「格物致知」義，做一說明，本文以《讀四書大全說》為題材之根據，蓋因為船山的《四書》學，範圍廣大，¹故吾人把題目縮小在《大學》的研究上，且只論格物致知的意思，而且文本放在《讀四書大全說》，如此便容易聚焦。文中把船山對於格物致知的意思做一歸納，於第二節處，吾人談船山的兩端一致之運用，用於《大學》上，知中有行，行中有知，故言格物致知，不只是知，亦有行於其中，非格物致知與誠意割裂為二。第三節處，吾人談格、致，格物

* 在此感謝匿名審查人對於此文提供寶貴意見。

** 東海大學哲學系副教授 (a8781@thu.edu.tw)

投稿日期：99.9.10；接受刊登日期：99.12.6；最後修訂日期：99.12.12

¹ 船山《四書》學，有《四書稗疏》、《四書考異》、《四書箋解》、《讀四書大全說》等。「《四書訓義》、《四書箋解》當作於《讀四書大全說》之後，二書皆為授徒而作。」見鄭富春 Zheng Fuchun,《王船山生死觀與其義理體系研究》Wang Chuanshan sheng si guan yu qi yili tixi yanjiu (高雄[Kaohsiung]: 高雄師範大學國文研究所博士論文 [Kaohsiung shifan daxue guowen yanjiusuo boshi lunwen], 2008年), 頁198。亦可參見施盈佑 Shi Yingyou,《王船山莊子學研究——論「神」的意義》Wang Chuanshan Zhuangzi xue yanjiu: lun “shen” de yiyi (臺中[Taizhong]: 靜宜大學中文研究所碩士論文[Jingyi daxue zhongwen yanjiusuo shuoshi lunwen], 2006年), 頁130。且《讀四書大全說》是四十七歲作品，其餘二書是四十八歲作品。故可見後二書，是以《讀四書大全說》為底本而加以發揮，用來作為教材。亦可看出《讀四書大全說》的重要性。

致知雖為一貫，但還是兩個工夫，不可混淪為一，格物與致知可謂不離不雜。第四節處，吾人把船山的格物義做一解說，非格盡天下所有之物，此可對陽明之質疑做一回辯。第五節處，吾人對於船山的致知義做一解釋，並把仁義禮智之性體的「智」，與致知之心「知」分別開來，此船山本著伊川「釋氏本心、聖人本天」之說而做的分判，此看出船山當時²重程朱學，而反對陸王之學。

關鍵詞：仁義禮智、致知、格物、知行

² 陳來：「今傳本《讀四書大全說》定稿于康熙四年，王船山時四十七歲。」見陳來 Chen Lai, 《詮釋與重建——王船山的哲學精神》 *Quanshi yu chongjian: Wang Chuanshan de zhixue jingshen* (北京[Beijing]: 北京大學出版社[Beijing daxue chubanshe], 2004 年), 頁 45。船山當時雖較接近朱子學，然還是對於朱子學有不同意之處，原因在於其早年《周易外傳》的思想確定之後，便有乾坤並建，陰中有陽，陽中有陰的個人見解，故雖有濃厚的朱學色彩，而一旦朱學不同於自己已形成的思想時，還是批朱子學。

**Wang Chuan-shan on the Study of the Nature of
Things in Pursuit of Knowledge in *Daxue* (*The Great
Learning*)——Using *Du Sishu Daquan Shuo*
(*Thorough Explanation for Reading the Four Books*) as
the Center**

Chia-he Tsai*

Abstract

This study explains Chuan-shan's study of the nature of things in pursuit of knowledge. *Du Sishu daquan shuo* (*Thorough Explanation for Reading the Four Books*) is used as the basis of the topic; since Chuan-shan's study of the four books has a great scope, I have limited the topic to *Daxue* (*The Great Learning*), and only on the study of the nature of things in pursuit of knowledge. The focus on the text *Du Sishu daquan shuo* also allows for easier focus. This paper summarizes Chuan-shan's ideas on the study of the nature of things in pursuit of knowledge. Section 2 discusses the usage of Chuan-shan's dialectical unanimity between two extremes in *Daxue*, where there is action in knowledge and knowledge in action. Thus, it is said that the study of the nature of things in pursuit of knowledge is not only knowledge but also contains action. The study of the nature of things in pursuit of knowledge is not split into two from sincerity of the will. Section 3 discusses the nature and pursuit; although study of the nature of things in pursuit of knowledge is a consistent idea, it involves two processes that cannot be

* Associate Professor, Department of Philosophy, Tunghai University

Received September 10, 2010; accepted December 6, 2010; last revised December 12, 2010.

confused as one. Study of the nature of things and pursuit of knowledge are neither distinct nor mixed. Section 4 explains Chuan-shan's conception of the study of the nature of things; he does not seek to study everything in the world, and this could serve as a response to the doubts of Yang-ming. Section 5 explains Chuan-shan's conception of the pursuit of knowledge, separating "wisdom" from "benevolence, righteousness, propriety, wisdom" from "knowledge" in "pursuit of knowledge." Here, Chuan-shan makes this distinction based on Yi-chuan's saying that "Buddhists are based on heart, the Confucian sages are based on Heaven." This shows that at the time of the writing Chuan-shan supported the Confucianism of Cheng and Zhu and opposed that of Lu and Wang.

Keywords: benevolence, righteousness, propriety, wisdom, realizing the knowledge, investigating things, knowing and cultivating

壹、前言

本文談船山的「格物致知」義，文本以《讀四書大全說》為主，蓋船山的《四書》學份量亦重，故只以《讀四書大全說》為文本資料，可以把題目聚焦一些，³且重點只談格物致知。當時船山以朱子學為架構，在詮釋《四書》學時，大部分是站在朱子學的角度，⁴用以批評陽明心學，雖然不見得完全同意朱子。也因為船山早、中年，大部分以朱子學為依據，故《四書大全》是船山極用心鑽研的一部書，此書乃根據朱子的《四書集註》為藍圖，⁵再加上朱子的其他注釋，及朱子的弟子之注釋所成，於明代時，由胡廣等人編輯而成。⁶此《四書大全》一書，以《四書》原文為

³ 審稿人認為要談船山的《大學》思想，只以《讀四書大全說》是不夠的，還要包括《四書訓義》。吾人的回答是，一方面也是為了聚焦；另一方面，吾人認為《讀四書大全說》占著重要的核心地位，因為其中《箋解》與《訓義》，都是圍繞著《讀四書大全說》而來。此可參見鄭富春言：「《四書訓義》、《四書箋解》當作於《讀四書大全說》之後，二書皆為授徒而作。」鄭富春 *Zheng Fuchun*, 《王船山生死觀與其義理體系研究》 *Wang Chuanshan shengsiguan yu qi yili tixi yanjiu*, 頁 198。且《讀四書大全說》是四十七歲作品，其餘二書是四十八歲作品。故可見後二書，是以《讀四書大全說》為底本而加以發揮，用來作為教材。相差一年的作品，思想變化不大。

⁴ 劉榮賢：「船山在六十七歲成《周易內傳》之前，其思想始終不離朱子的途徹，雖與朱子有一些差異，然船山早、中期著作及其思想皆針對朱子考索。」見劉榮賢 *Liu Rongxian*, 《王船山《張子正蒙注》研究》 *Wang Chuanshan Zhangzi Zhengmeng zhu yanjiu* (臺北 [Taipei]: 花木蘭出版社 [Huamulan chubanshe], 2008 年), 頁 2。吾人完全同意劉教授的看法，而其中與朱子學有差異處，吾人認為便是早年形成的「乾坤並建」之思想。

⁵ 《四書大全》中，收有《大學或問》與《中庸或問》，但沒有收《論語或問》與《孟子或問》。分別是：《大學章句大全》、《大學或問》、《論語大全》、《孟子大全》、《中庸章句大全》與《中庸或問》。

⁶ 「明成祖永樂中詔儒臣胡廣、楊榮等，編集諸家傳註之說，彙成一編，賜名《四書大全》。」見明 *Ming* · 胡廣 *Hu Guang* 撰，*《四書大全》 Sishu daquan* (臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [Taiwan shangwu yinshuguan], 1986 年《景印文淵閣四庫全書》本 [Jingyin Wenyuange siku quanshu ben]), 冊 205 [vol. 205], 頁 1。《四書大全》此書除了收入有朱熹的《四書集註》外，還有《四書或問》、《中庸輯略》等。

主，朱子的集註為次，再加上朱子諸家後學的詮釋，定名為《四書大全》。⁷因為船山此時較接近朱子學，加上《四書大全》亦是朱子後學之重要書籍，故《讀四書大全說》一書，對於研究船山的《四書》學，及研究船山的朱子學之傾向，就顯得重要。此書等於是船山對於朱子學的承繼，加上自己的一些詮釋與體會，故與其他朱子後學有所不同。故文中，船山常以儒家正統自居，然後批評朱子後學之誤，不得已時，甚至亦批評朱子。

又《讀四書大全說》，研究的人少，吾人認為，原因如下：第一，此為船山四十七歲作品，當時屬中年，思辨力強，故想法很細，分辨很重，有些地方不容易讀懂，故研究者少，陳來與曾昭旭及許冠三等教授之作品曾研究及此，⁸但相對於船山的其他作品，研究其《讀四書大全說》中《大學》思想算少。第二，此屬於中年作品，此時，為文不流暢，文字艱難，故難入之，且船山在深山隱居，與外界聯絡少，故文字也生澀；⁹此書又像讀書後的隨手心得筆記，故文字較簡，不容易看出其要表達的意思，且若不配合《四書大全》加以研究，常會不知所云。第三，要研究《讀四書大全說》，先要知《四書》，然後是朱子如何詮釋《四書》，然後是朱子後學又如何詮釋之，最後是船山如何斷定之。故有四層的意思，故研究者少，因為需要一些基礎的理解，才能往後研究。且手頭上要五六本書一起對照。

而吾人此文，只論及《讀四書大全說》中的《大學》部分，且重點放在「格物致知」上，因為格物致知義是朱子學的重點，¹⁰朱子重理、重知；有人區分程朱與陸王之不同，認為是「道問學」與「尊德性」之不同，故

⁷ 在程朱以前，儒家經典以五經為主，宋明期間，經朱子的發揚，反而以《四書》為主。

⁸ 還有一本大陸博士論文，周兵 Zhou Bing,《天人之際的理學新詮釋——王夫之《讀四書大全說》思想研究》*Tian ren zhi ji de lixue xin quanshi: Wang Fuzhi du Sishu daquan shuo sixiang yanjiu* (成都[Chengdu]: 巴蜀書社[Bashu shushe], 2006年)。

⁹ 船山晚年，《正蒙注》、《周易內傳》，文字較易讀懂。

¹⁰ 程朱表彰《大學》，且把《大學》的「格物」訓為「窮理」也是程朱學的特色。

看出朱子重知。從朱子於詮釋《大學》的格物致知時有〈格致補傳〉，亦可看出朱子重知之一面。¹¹然朱子之重知，也非如同今人以知識與道德之區分，視朱子學為聞見之知，而無干於道德。因為朱子學是承於伊川之學，而伊川有言：「聞見之知，非德性之知，物交物則知之非內也，今之所謂博物多能者是也。德性之知，不假見聞。」¹²故可見程朱學也不只是聞見之知，其亦看不起只是聞見之知。¹³朱子學問既然重知，故其於《四書》之詮釋處，只要是「知」的部分，多以格物致知詮釋之，如《大學》處，「格物」訓為「窮理」；《論語》裡，孔子知及仁守，此知字，朱子亦多

¹¹ 朱子之「重知」，後來影響陽明，亦從良知下手。又朱子把儒家經典詮釋成重知的方式，其中有一個理由，便在於面對佛老，例如禪學不讀書，而朱子認為儒家要讀書窮理；道家不識所以然，而儒家要窮格所然之理。若如此界定儒家，儒家與佛老的特色便不同。

¹² 見明 Ming·黃宗羲 Huang Zongxi 著，《宋元學案》*Song Yuan xuean*，收於沈善洪 Shen Shanhong 主編，《黃宗羲全集》[*Huang Zongxi quanji*]冊 3[vol. 3]（杭州[Hangzhou]：浙江古籍出版社[Zhejiang guji chubanshe]，2005 年），頁 726。又伊川言：「向親見一人，曾為虎所傷，因言及虎，神色便變。旁有數人見他說虎，非不知虎之猛可畏，然不如他說了有畏懼之色，蓋真知虎者也。學者深知亦如此。且如膾炙，貴公子與野人莫不皆知其美，然貴人聞著便有欲嗜膾炙之色，野人則不然。學者須是真知，纔知得是，便泰然行將去也。」明 Ming·黃宗羲 Huang Zongxi 著，《宋元學案》*Song Yuan xuean*，收於沈善洪 Shen Shanhong 主編，《黃宗羲全集》[*Huang Zongxi quanji*]，冊 3[vol. 3]，頁 727。此意思，指出真知必函行，故「知識」與「道德」不可區分為二。批評程朱知識與道德為二者，是王陽明，陽明認為：「先儒解格物為格天下之物。天下之物，如何格得？且謂『一草一木亦皆有理』。今如何去格？縱格得草木來，如何反來誠得自家意？」陳榮捷 Chen Rongjie 編著，《王陽明傳習錄詳註集評》*Wang Yangming chuanxilu xiangzhu jiping*（臺北[Taipei]：學生書局 [Xuesheng shuju]，1998 年），頁 368。陽明此批評，不能盡朱子的原意。朱子是以知識的方式講道德，但不能說沒有道德。因為知識窮格的所以然存在之理，也是仁義禮智，也是道德的。

¹³ 朱子言：「自是以來，俗儒記誦詞章之習，其功倍於小學而無用；異端虛無寂滅之教，其高過於大學而無實。」見宋 Song·朱熹 Zhu Xi 著，《四書章句集註》*Sishu zhangju jizhu*（臺北[Taipei]：鵝湖出版社[Ehu chubanshe]，1984 年），頁 2。朱子批評前者，指詞章背誦之學，而無與於生命的學問，是為聞見之知，是為「俗儒」。

以窮理釋之；¹⁴孟子言「知言養氣」，知言處，朱子亦以「格物窮理」釋之，故表面上，朱子似能合於《四書》原意，但其實不然，因為其所重視的理學，是客觀的性理之學，即依理不依心，因為「釋氏本心，聖人本天」。¹⁵朱子此客觀的性理在萬物之身上，此理又從理一分殊之天理而出，¹⁶落於物上，故為客觀。物的所以然之理，也是仁義禮智之性理，吾人認為，此則過分詮釋《四書》，因為《四書》處，亦沒有明言，萬物的所以然之理是性理，是仁義禮智，朱子是雜揉了《四書》的意思而得出如此結論，然此《四書》是否可以互訓，亦成問題。此看出朱子學重智、重性理，並要建立一套客觀的性理學，而船山當時的《大學》詮釋，便是接續朱子的重知思想。依此，下文吾人詮釋船山的格致義。

¹⁴ 「知及之，仁不能守之；雖得之，必失之。」朱子對於「知」的詮釋是「知足以知此理。」見宋 Song·朱熹 Zhu Xi 著，《四書章句集註》*Sishu zhangju jizhu*，頁 167。知此「理」還是指「格物窮理」。因為《論語》的詮釋要以《大學》為本，而《大學》在朱子看來，要以格物窮理為本。

¹⁵ 宋 Song·程顥 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi 著，清 Qing·王孝魚 Wang Xiaoyu 點校，《河南程氏遺書》*Henan Chengshi yishu*，卷 21 下[juan 21 xia]，收於《二程集》[*Er Cheng ji*] 冊上[ce shang]（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，2004 年），頁 274。

¹⁶ 要談理一分殊，要有超越的天理，這時《中庸》的「天」義便顯得重要，因為《中庸》有天道論的思想。若如此則可把《四書》融會成一貫。然《中庸》與《大學》，其實是《禮記》中的兩篇，是否與《論》、《孟》相融，則為可疑。《大學》是程朱首先重視，之前似不為人所重視；而《中庸》早為人所重視，如范仲淹要張載讀《中庸》，此可參見胡元玲 Hu Yuanling，《張載易學與道學》*Zhang Zai yixue yu dao xue*（臺北[Taipei]：學生書局[Xuesheng shuju]，2004 年），頁 2。又勞思光先生認為：「李翱特重禮之中庸篇，而禮記則屬漢人編輯之書。」勞思光 Lao Siguang，《新編中國哲學史》*Xinbian Zhongguo zhexue shi*（臺北[Taipei]：三民書局[Sanmin shuju]，1990 年），冊 3 上[ce 3 shang]，頁 63。勞先生的意思，唐代已有儒者重《中庸》一書。

貳、格物致知與誠意正心¹⁷一貫，知中有行，行中有知

朱子以《大學》做為藍圖，做為理論的根據，《大學》於修身之前，談格物致知與誠意正心，朱子以此與程子的「涵養須用敬，進學則在致知」相為比配，認為《大學》談先知後行，先格物窮理，而後能誠意正心，依學問的次序，格致在先，誠正在後；格致者，朱子比配為知，誠正者，朱子比配為行，故先知後行，次序不能顛倒。但朱子也不是認為格盡天下所有物之後才能行，此可用以回應陽明的批評。¹⁸朱子的意思是格後要去實踐，然不是都格盡後才實踐。在此，船山依於朱子的意思加以詮釋與發揮，船山認為知中有行，行中有知，知與行非截然分為二，此乃船山的「陰中有陽，陽中有陰」¹⁹的引申，可見船山當時已有這個意思了。船山以陰陽不孤立的講法，詮釋《大學》的知行，故知行亦不孤立，知中有行，行中

¹⁷ 此節本只該談「格物致知」，而不涉於「誠意正心」，然此二者在朱子而言，便是知行的工夫，兩者是雙輪相輔的關係，是不能單獨提之。且在船山而言，知與行要並言，不可偏孤。

¹⁸ 陳榮捷 Chen Rongjie 編著，《王陽明傳習錄詳註集評》*Wang Yangming chuanxilu xiangzhu jiping*，頁 368。

¹⁹ 船山《周易外傳》已有「陰中有陽，陽中有陰」的講法，此所謂「乾坤並建」，且陰陽不截然割裂為二的意思。船山言：「且夫天不偏陽，地不偏陰；男不偏陽，女不偏陰；君子不偏陽，小人不偏陰。」見清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《船山全書》*Chuanshan quanshu*（長沙[Changsha]：嶽麓書社[Yuelu shushe]，1996 年），冊 1[vol. 1]，頁 822。船山的《周易外傳》，作於三十七歲，比《讀四書大全說》為早（四十七歲），故可見船山以其自己之體會，陰陽不偏孤的講法，用以詮釋《大學》，故知行亦不偏至，知中有行，行中有知。此可參考曾昭旭所言：「而以學問思想言之，則其學術系統之根本見地，蓋始挺立於三十七歲作《周易外傳》之時也。」見曾昭旭 Ceng Zhaoxu，《王船山哲學》*Wang Chuanshan zhexue*（臺北[Taipei]：遠景出版社[Yuanjing chubanshe]，1983 年），頁 44。又船山六十七歲作《周易內傳》*Zhou yi nei chuan* 時，這想法還是適用，其言：「陰陽二氣網緼於宇宙，融結於萬彙，不相離，不相勝，無有陽而無陰、有陰而無陽，無有地而無天、有天而無地，故《周易》並建乾坤為諸卦之統宗，不孤立也。」見清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《船山全書》*Chuanshan quanshu*，冊 1[vol. 1]，頁 74。

有知，²⁰知屬格物致知，行屬誠意正心。船山言：「先儒分致知格物屬知，誠意以下屬行，是通將《大學》分作兩節。大分段處且如此說，若逐項下手工夫，則致知格物亦有行，誠意以下至平天下亦無不有知。」²¹船山以乾坤並建做為標準，以此衡定先儒之學，其認為朱子之學，有時若把知、行講得太開的話，是為支離之學。因為朱子學的工夫，順著伊川的「涵養用敬，進學在致知」，是為兩個工夫，如車之雙輪，鳥之雙翼，並行而不悖。所以以格物致知屬知，誠意正心屬行，且先知後行；然一旦分先後，便有支離之弊，此陽明亦已批評之，故陽明談知行合一，²²正是針對朱子的知行為二，且知先行後的講法，²³做一批評。船山為了避免朱子學為人所批評，故對於朱子學的詮釋，採陰陽不偏至、知行不偏孤的講法。故認為知中有行，因為知不是只知而不行，亦不是完全知盡而後行、完全到豁然開朗²⁴而後行，因為若如此，則不知已荒廢多少歲月了。

以下棋為例，船山舉例，豈有人學棋，學其譜中之理，而不用與人對奕呢？下棋之理喻為知，與人對奕喻為行。以此則能推出，知中有行，

²⁰ 船山晚年做《周易內傳》，還是「乾坤並建」的意思，其詮釋「乾知大始，坤作成物。」時言：「故以在人之知行言之：聞見之知不如心之所喻，心之所喻不如身之所親；行焉而與不齊之化遇，……行之不息，知之已全也。」見清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《船山全書》*Chuanshan quanshu*，冊 1[vol. 1]，頁 510。此看出船山以「乾坤」比配「知行」。

²¹ 清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《船山全書》*Chuanshan quanshu*，冊 6[vol. 6]，頁 409。

²² 船山的「知中有行，行中有知」的意思，與陽明的知行合一亦不甚相同。因為船山從年輕到老都批評心學，故其知行並建的思想乃是從自己的乾坤並建理論而來，不是從陽明心學而來。

²³ 「論先後，知為先；論輕重，行為重。」宋 Song·黎靖德 Li Jingde 編，王星賢 Wang Xingxian 點校，《朱子語類》*Zhuzi yulei*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1986 年），冊 1[vol. 1]，卷 9[juan 9]，頁 148。此意思是說朱子雖言先知後行，但這就為學的次序而言，至於若依於重要性而言，行為重。

²⁴ 此朱熹的〈格致補傳〉原文：「至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明。此謂物格，此謂知之至也。」宋 Song·朱熹 Zhu Xi 著，《四書章句集註》*Sishu zhangju jizhu*，頁 7。至於「豁然貫通」該如何詮釋呢？朱子本人亦不採取知盡才行的意思。

學得棋理，便要與人對奕；行中有知，對奕完，亦須再回到棋譜上研究演練。²⁵

船山反對截然的二分，而現在船山面對朱子學，朱子學的二元分解是出了名了，在陽明而言，反對如此截然二分，故面對朱子學一一縫補之；²⁶到了戴山亦是如此，戴山有言：「盈天地間，一氣也。氣即理也。」²⁷此是即氣言道，則理想性的天道具體而實在；若以朱子學的二元割裂，則為虛玄高遠，理想淪於彼岸，²⁸氣道二分。²⁹戴山又言：「從來學問只有一個

²⁵ 船山原文：「格致有行者，如人學弈碁相似，但終日打譜，不能盡達殺活之機；必亦與人對弈，而後譜中譜外之理，皆有以悉喻其故。且方其逆著必力去打譜，已早屬力行矣。」清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《船山全書》*Chuanshan quanshu*，冊 6[vol. 6]，頁 409。

²⁶ 「言格物，則必兼舉致知誠意正心而後其功始備而密。今偏舉格物，而遂謂之窮理。止所以專以窮理屬知。而謂格物未常有行。非惟不得格物之旨，並窮理之義而失之矣。此後世之學所以析知行為先後兩截。日以支離決裂，而聖學益以殘晦者，其端實始於此。」陳榮捷 Chen Rongjie 編著，《王陽明傳習錄詳註集評》*Wang Yangming chuanxilu xiangzhu jiping*，頁 177。此乃陽明之批評朱子的格物與誠意之學的兩種支離工夫，在陽明而言，工夫只是致良知，一以貫之。而船山所謂的知中有行，行中有知，在此相較之下，反而比較近於陽明（還是小有差別），而遠於朱子。如陽明言：「故《大學》指箇真知行與人看，說『如好好色，如惡惡臭』。見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時已自好了，不是見了後又立箇心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行。只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後別立箇心去惡。」明 Ming·王守仁 Wang Shouren，《傳習錄》*Chuanxilu*，卷上[*juan shang*]，《王陽明全集》[*Wang Yangming quanji*]卷 1[*juan 1*]（上海 [Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]，1997 年），語錄 1，頁 4。這裡看出，船山的知中有行，行中有知，近於陽明的知行合一之旨。然真實言之，其實應該說，陽明與船山都不喜歡朱子的二元割裂，都想縫補之，而陽明與船山的思想畢竟還是不同，因為船山自始至終都反對心學，船山之所以縫補朱子學，乃是早年的乾坤並建之學，與晚年歸宗於張子的「一能合異」之說所成就出來的。

²⁷ 明 Ming·劉宗周 Liu Zongzhou 著，戴璉璋 Dai Lianzhang、吳光 Wu Guang 主編，《劉宗周全集》*Liu Zongzhou quanji*（臺北[Taipei]：中央研究院中國文哲研究所[Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo]，1996 年），冊 2[vol. 2]，頁 480。

²⁸ 審查人認為用「淪於彼岸」這些語辭形容朱子學不恰當。而吾人認為若不解釋清楚，的確會為人所誤解，朱子學不離氣化世界，何以淪於彼岸？在此吾人對於朱子的批評，

工夫，凡分內分外，分動分靜，說有說無，劈成兩下，總屬支離。」³⁰亦是說朱子的二元分解，到了明末清初，多人反對，如戴山、船山。船山到了晚年，站在張子的氣論上，即氣言道，工夫如此，天道論亦如此，即陰陽體道，非離於陰陽而言道，此是張子的「一能合異」之說³¹的發揮，故船山反對朱子把天地之性與氣質之性割裂而為二。³²此是船山對於天道論的理解，在於工夫論上亦是如此，知中有行，行中有知，非能割裂而為二。故船山言：

是依著戴山的思想而來。二元論，於莊子已反省之，郭象亦同；佛教說不二法門，天台的圓教說法都是對於二元的反省。因為二元割裂，則容易有高低比較，一比較則有好惡，好高而惡低。而朱子的理與氣何者高、何者低？朱子雖不廢人倫氣化，然理是高高在上的理想性，不為惡負責，故還是氣負責惡，故理高氣低。則容易啟人追理而貶氣。此戴山見及之，故戴山曰：「奈何吾儒亦曰理生氣。」則理如等先天地之物，不逐四時凋，萬物凋了，理還在。則人有追理貶氣之危險。

²⁹ 也許朱子可以說理氣不離不雜，亦是說天道的理想性不離於氣。然這種講法還是為劉宗周所批評，戴山言：「宋儒之言曰：『道不離陰陽，亦不倚陰陽。』則必立於不離不倚之中，而又超於不離不倚之外。所謂離四句，絕百非也。幾何而不墮於佛氏之見乎？」明 Ming · 劉宗周 Liu Zongzhou 著，戴璉璋 Dai Lianzhang、吳光 Wu Guang 主編，《劉宗周全集》*Liu Zongzhou quanji*，冊 2[vol. 2]，頁 480。戴山認為朱子的不離不雜的意思，來自於佛教的不一不異、不來不去的絕四與八不中道。因為超越（超絕於世間之外）就不是內在，理與氣在朱子的一分一合之間，已非古人的即氣言道（即垂象見君子之德行）的意思了。

³⁰ 明 Ming · 劉宗周 Liu Zongzhou 著，戴璉璋 Dai Lianzhang、吳光 Wu Guang 主編，《劉宗周全集》*Liu Zongzhou quanji*，冊 2[vol. 2]，頁 534。此亦可參考胡元玲：「在他看來，儒學中二元區分的概念，無論是朱學或是王學，只要有所偏向、有所強調，則在實踐上易形成偏頗。」胡元玲 Hu Yuanling，《劉宗周慎獨之學闡微》*Liu Zongzhou shendu zhi xue chanwei*，頁 41。

³¹ 張子的「一能合異」中的「一」，於人事上指的是德行，於天道上指的是太和之道；合異的「異」指的是兩端之不同，如面對生與死，都是德行貞定之。生與死是「異」，而德行是「一」。

³² 此船山晚年的發展，然從早年已可看出這趨勢了。可參見清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi，《船山全書》*Chuanshan quanshu*，冊 12[vol. 12]，頁 128。

蓋天下之事，固因豫立，而亦無先知完了方纔去行之理。使爾，無論事到身上，繇你從容去致知不得；便儘有暇日，揣摩得十餘年，及至用時，不相應者多矣。如為子而必誠於孝，觸目警心，自有許多痛癢相關處，隨在宜加細察，亦硬靠著平日知道的定省溫清樣子做不得。是故致知之功，非抹下行之之功於不試，而姑儲其知以為誠正之用。是知中亦有行也。³³

船山此段文字便是要論証其自己的見解，所謂的知中有行，行中有知。天下之事，事豫則立，不豫則廢，此格言雖好，但此豫立，難道是再三的格物窮理，而能不實踐嗎？故船山認為必沒有知完了再去行的道理；縱使是朱子，也不會認為知盡所有事物而後實踐。假使真的是知盡而後行的話，將有多少理論困難呢？首先，事物紛至，時間緊迫，豈能知盡了再判斷如何行！如此必將延誤矣。而且若真的知後而行，知盡後早已十幾年了，一旦出來做官，小試身手，與所學早已不相應了，因為時過境遷，萬物處於流變，當時所學，適合於當時所用，而今日之用，非能以當時所學當之，早已老舊而不合時宜了。故知中有行，行中有知，即知即行。且如孝子行孝，自在當下行孝之時，學得其知，所學之知，亦隨時用上；學而優則仕，仕而優則學，學行並進；亦非學養子而後嫁。如此都足以證明，知行不能分為時間上的先後。

然則此將面對一個問題，即船山所言，不合於《大學》文本，³⁴《大學》言：「知所先後，則近道矣。」³⁵又言：「物格而后知至，知至而后意誠。」³⁶這些都有先後之次序。面對此，船山如何回應呢？船山言：「經

³³ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《船山全書》 *Chuanshan quanshu*, 冊 6 [vol. 6], 頁 409。

³⁴ 其實船山依著自己的體會，去詮釋大學，若朱子與他有不合處，便會反對朱子；若大學原文與他不合，亦要人不要拘泥於原文。如船山言：「意居身心之介，此不可泥經文為次。」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《船山全書》 *Chuanshan quanshu*, 冊 6 [vol. 6], 頁 416。經文的次序是意、心、身，而船山的次序是，心、意、身。

³⁵ 宋 Song · 朱熹 Zhu Xi 著, 《四書章句集註》 *Sishu zhangju jizhu*, 頁 3。

³⁶ 宋 Song · 朱熹 Zhu Xi 著, 《四書章句集註》 *Sishu zhangju jizhu*, 頁 4。

言先後，不言前後。前後者，昨今之謂也，先後者，緩急之謂也。」³⁷這意思是指《大學》之書，言先後，不言前後，前後者，時間上的次序；先後者緩急之次序，即重要性而言，誰為本，誰為次。故船山認為《大學》的先後是可以接受的，但不是時間上的次序，故不是格物完再去誠意。而「先知後行」此一原則亦可接受，因為是指「知」這件事，重要優先性，優於行，比行更為根本。

參、格物與致知一貫而兩分³⁸

船山除了認為知行是為兩端而一致，面對格物與致知，也是如此看待。³⁹朱子認為物格而知至，故工夫在格物，致知沒有工夫⁴⁰，然船山認為

³⁷ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《船山全書》 *Chuanshan quanshu*, 冊 6 [vol. 6], 頁 410。

³⁸ 此可參見張學智之言：「王夫之對於格物與致知二者不同的功用辨之甚詳，但在格物致知與知性的關係上，王夫之把格物與致知作為一個範疇來看，它們合起來，作為一個知性的媒介。」見張學智 Zhang Xuezhi, 〈王夫之的格物知性與由性生知〉“Wang Fuzhi de gewu zhixing yu you xing sheng zhi”, 《北京大學學報（哲學社會科學版）》 [*Beijing daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)*] 卷 40 期 3 [vol. 40, no. 3] (2003 年 5 月), 頁 49。

³⁹ 審查人認為：「既可以『論証了格物與致知是兩個獨立的工夫，雖然二個工夫，但還是能一以貫之。』則為何不能亦同情地瞭解朱子的許多分解之言？」審查人的意思是，船山也是二元論，而朱子也是二元論，何以朱子該被批判，而船山就不用。吾人的回答是，船山思想與朱子的思想型態是不同的。朱子的思維方式是分解的，而船山的思維是辯証的。又可以說朱子分道器為二，而船山即器言道，道器不割裂為二。故船山雖有二分的意思，與朱子的型態還是不同。

⁴⁰ 朱子言：「致知格物只是一事，非今日格物，明日又致知。」又言：「格物致知於物上窮得一分之理，則我之知亦知得一分，……其實只是一理，才明彼即曉此。」見明 Ming · 胡廣 Hu Guang 撰，《四書大全》 *Sishu daquan* (臺北[Taipei]: 臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan], 1986 年《景印文淵閣四庫全書》本 [*Jingyin Wenyuange siku quanshu ben*]), 冊 205 [vol. 205], 頁 12-13。又朱子言：「但能物格則知自至，不是別一事也。」宋 Song · 朱熹 Zhu Xi, 〈答黃子耕〉“Da Huang Zigeng”, 《晦菴集》 *Huian ji*, 卷 51 [juan 51], 收於《晦菴先生朱文公文集》 *Huian xiansheng Zhuwengong wenji* (臺北[Taipei]: 臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan], 1979 年《四部叢刊》景明嘉靖本 [*Sibu congtan jingming Jiaping ben*]), 頁 1108。

致知也有工夫。此可看船山如何論証格、致是兩種工夫，而不同於朱子。船山言：

天下豈有欲為孝子者，而痴痴呆呆，將我與父所以相親之故去格去致，必待曉得當初本一人之身，而後知所以當孝乎？即此一事求之，便知吾心之知，有不從格物而得者，而非即格物即致知審矣。⁴¹

此段船山的論証是父子本同一氣，此吾心本知，不從格物而來；故若有人認為此本有之道理還要通過格物始知，此為謬誤，此船山批評朱子後學，錯解了朱子之意。又既然有些心知之明，不通過格物便知，故非如朱子所言的格物後便知至。故可見致知可獨立於格物之外。除此之外，船山又舉另一例以證成他的講法，船山言：

且如知善知惡是知，而善惡有在物者，如大惡人不可與交，觀察他舉動詳細，則雖巧於藏奸，而無不洞見；如砒毒殺人，看《本草》，聽人言，便知其不可食；此固於物格之而知可至也。至如吾心一念之非幾，但有媿於屋漏，則即與蹠為徒；又如酒肉黍稻本以養生，只自家食量有大小，過則傷人；此若於物格之，終不能知，而唯求諸己之自喻，則固分明不昧者也。⁴²

船山認為有些學問，從物格便可知至，如砒霜殺人，這種經驗知識，於物求之，則便知曉，可謂物格而知便至；然如自家食量之多少，此自己心知之明，不能由外求之，亦不可一概而論，因為有人食量大，有人食量小，於外物求之，⁴³反而本末倒置，此只能求之於己，故此表示，此心知不從

⁴¹ 清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi,《船山全書》*Chuanshan quanshu*, 冊 6[vol. 6], 頁 402-403。

⁴² 清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi,《船山全書》*Chuanshan quanshu*, 冊 6[vol. 6], 頁 403。

⁴³ 船山在此認為食量大小，惟求於內心，而不於外物上窮格之。故認為有些知不依於格物而來，然朱子也許認為這種求於內心之知，也是一種格物，因為物無所謂內外，內外都要格之。

物格上而來，船山依此之舉例，論証了格物與致知是兩個獨立的工夫，雖然二個工夫，但還是能一以貫之。

船山本著「陰中有陽，陽中有陰」的一氣流行之本體論，用以論証工夫亦是一貫，然此一貫並非不分。例如船山晚年之歸宗於張子的「一能合異」之說，此「一」者，都是道體，⁴⁴都是要人盡道於其間；「異」者，天道的不同之差異，如春夏秋冬之差異，生死禍福之差異，故船山於工夫論上，亦談此差異，如格致為二種工夫，而一以貫之。然朱子的〈格致補傳〉裡，對於格物與致知，沒有做兩個補傳，只有一個補傳，故格物與致知之差異不明顯，朱子言：「惟於理有未窮，故其知有不盡也。……而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」⁴⁵朱子此〈補傳〉，把致知與格物連而為一，物格了，則知便至，致知是結果，不是工夫，工夫只在格物上。然船山對於朱子的〈補傳〉之解釋，便不如此。船山言：「若統論之，則自格物至平天下，皆止一事。若分言之，則格物之成功為物格，『物格而後知至』，中間有三轉折。藉令概而為一，則廉級不清，竟云格物則知自至，竟刪抹下『致』字一段工夫矣。」⁴⁶此船山的「一能合異」之說，即《大學》的工夫，若一以貫之，都是一件事，所謂的「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。」⁴⁷但是若區分而言，八條目便有八個工夫，故格物與致知是兩個工夫。船山認為致知的「致」字是工夫義，不可視致知無工夫，不可視知至乃只是物格後的結果。因為《大學》原文有「致知」、亦有「知至」，知至是結果，是達到的境地，然是因著致知而成，⁴⁸非只是格物而成，故船山認為「物格而後知至」，中間有三轉折，

⁴⁴ 船山依於張子的天人合一，天道論之太和之道，落於人身上，便是仁義禮信之德行。

⁴⁵ 宋 Song·朱熹 Zhu Xi 著，《四書章句集註》*Sishu zhangju jizhu*，頁 7。

⁴⁶ 清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《船山全書》*Chuanshan quanshu*，冊 6[vol. 6]，頁 402。

⁴⁷ 此乃《大學》原文。見宋 Song·朱熹 Zhu Xi 著，《四書章句集註》*Sishu zhangju jizhu*，頁 4。

⁴⁸ 「知至」是完成式，「致知」是進行式，知至是依著致知工夫而來，不只是依著格物而來，故致知亦是一種工夫。

而不是物格後，知便至，若如此解，則致知無工夫，船山認為如此不合《大學》。而此三轉折是物格後，要做致知工夫，做成功了，知便至，故第一是物格；二是致知；三是知至。

船山認為如此視格物與致知為兩個工夫才是《大學》的原意，其言：「又云『致知在格物』，則豈可云格物在格物，致知在致知也？」⁴⁹此意思便是指格物與致知是兩種工夫，不可代換，若可相代替，則《大學》原文將廢，因為「致知在格物」一語將成剩語，成為同語重覆，而變得沒有意義。故船山云：

知至者，「吾心之全體大用無不明」也。則致知者，亦以求盡夫吾心之全體大用，而豈但於物求之哉？孟子曰：「梓匠輪輿，能與人規矩，不能使人巧。」規矩者物也，可格者也；巧者非物也，知也，不可格者也。巧固在規矩之中，故曰，「致知在格物」；規矩之中無巧，則格物、致知亦自為二，而不可偏廢矣。⁵⁰

船山在此把格物與致知論證為兩種工夫。首先船山談知至，知至是致知之工夫達成的狀態，達到所知之道理的意思。船山匹配到〈格致補傳〉中的「吾心之全體大用無不明也。」此心知之明，與仁義禮智之智是性理是不同的，此心與性之辨，第五節論之。既然知至與致知是求於心之全體大用、心統性情之體用，則與格物不同，因為格物是即事而窮其理，而致知是求其心知之明，故格、致有所不同，在此船山有言：「大抵格物之功，心官與耳目均用，學問為主，而思辨輔之，所思所辨者皆其所學問之事。致知之功則唯在心官，思辨為主，而學問輔之，所學問者乃以決其思辨之疑。」⁵¹在此船山把格物致知所需用力的官能做一比較，如格物，是要就事上即事窮理，故耳目之外感功能必定要用上；而致知則用其心官，而不

⁴⁹ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《船山全書》 *Chuanshan quanshu*, 冊 6 [vol. 6], 頁 402。

⁵⁰ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《船山全書》 *Chuanshan quanshu*, 冊 6 [vol. 6], 頁 403-404。

⁵¹ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《船山全書》 *Chuanshan quanshu*, 冊 6 [vol. 6], 頁 404。

求其五官。格物要吸取外物之感覺與料，而心官在此為輔不為主；而到了致知，則是求知於心之全體大用，這時不用外感之耳目，而專心於把格物所學來之知識天理，做一思考，以求其通貫。故此看出，船山極力辨別格、致之不同。

又，船山舉《孟子》的原文做為例子，以證成格致之不同。其認為規矩與巧是不同的，規矩，是學做匠人可學習的準則，即於物上，可格者、可學習者。但巧者就不如此，師父領進門，修行在個人，弟子都學習到物則，但在巧度上人人不同，此差別，在船山認為，是致知上的用力不同所致。因為巧不是就物上可格者、可學習者，是熟練後，心思智慧的結晶。雖然規矩與巧不離，但也不雜。如同格物與致知，一而二，二而一，「二」指兩者為不同的工夫；「一」指工夫八條目都是一貫，一能合異。匠人都學到了規矩，有人能技進於道，能成為藝術家，有人只成工匠，此船山完成了證明格致之不同。故工夫兩者都要，不可偏廢。

上文特就格致之不同工夫，做一解釋，然船山雖認為格致為二個工夫，但二端而一致，故格致工夫亦是相為表裡，在此船山用「格致相因」⁵²以形容之，船山言：

是故孝者不學而知，不慮而能，慈者不學養子而後嫁，意不因知而知不因物，固矣。唯夫事親之道，有在經為宜，在變為權者，其或私意自用，則且如申生、匡章之陷於不孝，乃藉格物以推致其理，使無纖毫之疑似，而後可用其誠。此則格致相因，而致知在格物者，但謂此也。⁵³

此意思是，有些「知」是不依於「格物」而得，如不學養子而後嫁，此知不依於格物而得，因為小孩未生，也無從格起，故證明有些知是不從於格物而得。但是有些知還是從於格物而得，這時我們便可謂致知在格物了，

⁵² 相因者，互為原因的意思。

⁵³ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi，《船山全書》*Chuanshan quanshu*，冊 6 [vol. 6]，頁 403。

例如那些呢？例如申生，有人認為是恭世子，是為孝子，然依於道理而言，申生的孝，反而是一種愚孝，反而陷親於不義，故這時要依於格物窮理，才能知是否該逃或是無所逃。⁵⁴最後船山認為這是所謂的格致相因，⁵⁵然所謂的「相因」是指「致知依於格物，格物依於致知。」前者「致知依於格物」無可疑，是《大學》的原文，然格物豈要依於致知，此似乎不合於《大學》原意，而是船山的發明，此是船山的「陰中有陽，陽中有陰」的運用，故「格物亦依於致知」。然格物依於致知的證據在哪裡呢？船山認為：「小註謂『已知之理』，承小學說來，此乃看得朱子胸中原委節次不妄處。乃既以小學所習為已知之理，則亦洒掃應對進退之當然，禮樂射御書數之所以然者是也。」⁵⁶此船山引朱子的〈格致補傳〉裡認為，格物亦要依於已知之理，既然依於已知之理，則格物便要依於致知，故可證明格致相因。然「已知之理」又是誰所言呢？此乃朱子的〈格致補傳〉的原文，朱子言：「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，以求至於乎其極。」⁵⁷故可見格致相因，而依於前文，吾人的論證，看出船山言格致時，一貫而兩分。

⁵⁴ 「無所逃而待烹，申生其恭也。」清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi,《船山全書》*Chuanshan quanshu*, 冊 12[vol. 12], 頁 356。此為張載〈西銘〉之文，張子對於申生是否為孝的判斷，與船山四十七歲的《讀四書大全說》時的判斷不同。張子認為申生為孝，而船山中年時視申生為不孝。然船山晚年（六十八歲）著《張子正蒙注》，亦對此〈西銘〉作注，其中順著張子的意思，不批申生，故可見申生為孝否，在船山中年與晚年是小有不同。

⁵⁵ 船山於此大學八條目中，常用「相因」以形容之，故不只是格致相因，甚至八條目都相因。相因者，互為因果性的意思。此還是船山的乾坤並建、陰中有陽、陽中有陰之精神的發揮。

⁵⁶ 清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi,《船山全書》*Chuanshan quanshu*, 冊 6[vol. 6], 頁 408。此亦可參見陳來 Chen Lai,《詮釋與重建——王船山的哲學精神》*Quanshi yu chongjian: Wang Chuanshan de zhexue jingshen*, 頁 63。陳來教授對此已知之理，與格致相因，有詳細的說明。

⁵⁷ 宋 Song·朱熹 Zhu Xi 著,《四書章句集註》*Sishu zhangju jizhu*, 頁 7。

肆、如何格物，格盡天下之物嗎？

格物者，今日格一物，明天格一物，累積久矣，則能豁然開朗。故陽明批評這種工夫不能格盡天下之物，亦非朱子之原意。⁵⁸既然能有所洞悉明達，則天下之物不須格盡，也不可能格盡。對於此船山亦有所表示，其認為：

以此求之，〈傳〉文「天下之物莫不有理」八字，未免有疵。只此洒掃應對進退、禮樂射御書數，約略旁通，已括盡脩齊治平之事。自此以外，天下之物，固莫不有理，而要非學者之所必格。若遇一物而必窮之，則或如張華、段成式之以成其記誦詞章之俗儒，或且就翠竹黃花、燈籠露柱索覓神通，為寂滅無實之異端矣。⁵⁹

在此船山認為朱子〈格致補傳〉裡的「天下之物莫不有理」，這幾個字，說的有偏，何以如此呢？因為朱子〈格致補傳〉的原文談到：「天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故知有不盡也。」⁶⁰此數句認為，人們何以不知而誤行，乃因為理有未窮，而理之未窮，乃因天下之物都有理，而未格盡，故知有不盡。故「天下之物莫不有理」這句，讓人覺得須格盡天下之物，此是船山所不能肯定的。因為第一，人的體力生命是有限的，不可能格盡，故船山有言：「天下之物無涯，吾之格之也有涯。……必待格盡天下之物而後盡知萬事之理，既必不可得之數。」⁶¹此看出船山反對格盡天下物。第二，船山認為有些知是不從格物而來的，所謂的自明之理，有些知是從小學而來的，從洒掃應對進退中所習來的，這是小學習來，而不是

⁵⁸ 朱子於《四書或問》中，引程子的九條說法，其中一條言：「窮理者，非謂必盡窮天理之理，又非謂止窮得一理便到，但積累多後，自當脫然有悟處。」宋 Song·朱熹 Zhu Xi，《四書或問》*Sishu huowen*（上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]，2001年），頁21。

⁵⁹ 清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《船山全書》*Chuanshan quanshu*，冊6[vol. 6]，頁408。

⁶⁰ 宋 Song·朱熹 Zhu Xi 著，《四書章句集註》*Sishu zhangju jizhu*，頁7。

⁶¹ 清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《船山全書》*Chuanshan quanshu*，冊6[vol. 6]，頁403。

從《大學》的格物中而來，故不需格盡天下之理。故依於此，船山認為「天下之物莫不有理」一句話，說得有偏。

然天下之物各自有理，此乃朱子的理一分殊⁶²之說法，船山在此時，依於朱子學的架構，⁶³豈能皆違反朱子呢？故在此船山又馬上說「天下之物，固莫不有理。」此乃又回到朱子學，接受朱子的講法。佛學即物言「空理」，而朱子反對佛學的講法，自己設計一套理氣論（同於伊川），即物言「天理」；而佛學是即物言空理，佛學的空理是沒有本質的意思，都是因緣所生而無自性的意思；而朱子學的「聖人本天」，此天是天理，天理是實事實理，不同於佛學。萬物都有理，但不必都格之，因為有些學問可以有所類比而豁然開朗。船山特舉兩種朱子亦批評的學問，予以批評之，其認為這種學問，不用窮格。如訓詁記誦之學，⁶⁴所謂的玩物喪志之學，不能對於安身立命有所助益者，船山認為不用窮格之，若窮格之，亦為俗儒，因為格物是窮格天理，而記誦訓詁之學，無益於身心，亦是文字表面之玩弄，無關乎天理；另外是佛教的神通之學，此必無是理。因為，雖然燈籠露柱必有其所以然之理，但燈籠露柱卻沒有能通於神通之理，故此理是不須窮格之，因為也不會有神通之事物。

故在此看出船山的格物，不是盡格天下之物。且致知之知，不都從格物而來，所以致知有其獨立工夫之地位，於下一節，吾人談船山的致知之學。

⁶² 此朱子所謂的「物物一太極」，萬物都從天道分受到天理。

⁶³ 船山評論《四書大全》，主要認為自己的講法才是正統，故常批評朱子後學。然不只如此，因為船山有時也有自己的體會，故有時亦小幅修正朱子。

⁶⁴ 朱子言：「自是以來，俗儒記誦詞章之習，其功倍於小學而無用；異端虛無寂滅之教，其高過於大學而無實。」見宋 Song·朱熹 Zhu Xi 著，《四書章句集註》*Sishu zhangju jizhu*，頁 2。

伍、致知之「心知」與仁義禮智之「智」不同

船山於《讀四書大全說》中，論《大學》處，一開始便反對把致知之「心知」，與仁義禮智之「智」合言。主要是因為朱子的〈大學章句序〉裡開頭提到：「蓋自天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性矣。」⁶⁵《大學》原文談「致知」，朱子〈大學章句序〉裡的「仁義禮智」，此「知」與「智」是否相同呢？朱子後學，胡雲峰認為相同，其言：「嘗欲竊取朱子之意以補之曰：『智則心之神明，所以妙眾理而宰萬物者也。』」⁶⁶此意思為船山所見，深切反對之，船山言：

凡「仁義禮智」兼說處，言性之四德。⁶⁷知字，大端在是非上說。人有人之是非，事有事之是非，而人與事之是非，心裡直下分明，只此是智。胡雲峰據朱子解「致知」知字：「心之神明，所以妙眾理、宰萬物」，釋此智字，大妄。知字帶用說，到才上方有；此智字則是性體。「妙眾理，宰萬物」，在性體卻是義、禮上發底。朱

⁶⁵ 宋 Song · 朱熹 Zhu Xi 著，《四書章句集註》*Sishu zhangju jizhu*，頁 1。其實《大學》原文並未談性，用性理學去談《大學》，乃朱子的詮釋。

⁶⁶ 明 Ming · 胡廣 Hu Guang 撰，《四書大全》*Sishu daquan*（臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，1986 年《景印文淵閣四庫全書》本[*Jingyin Wenyuange siku quanshu ben*]），冊 205[vol. 205]，頁 2。

⁶⁷ 審稿人認為「兼說」，當指體用兼說，審稿人如此認為：「在《孟子·梁惠王上篇》，提及『說性便是體，才說心已是用。說道便是體，才說德便已是用。……若將體用分作兩截，即非性之德矣。』由此可知，這裡所謂「兼說處」，當是兼體用說，即兼性（道）與心（德）說。」然吾人認為審稿人也許過份解讀，理由在於，船山此文是放在〈大學序〉，在談，亦是朱子的大學序中談到：「則既莫不與以仁義禮智之性矣。」故可見此兼說是就仁義禮智四德兼說，以別於「致知」之知單說。且審稿人用「道德」來談「心性」，則道德是大學的經一章（大學之道在明明德），而不是大學序。又，若依於審查人的意見，則船山一開始與朱子不同，便是在反省朱子，但此引文明明是在說雲峰的見解不合於朱子，是批雲峰而不是批朱子，故審稿人的見解不敢遵從。又此段陳來教授亦解釋過，其見解同於吾人，而與審查者的意見不同，可參見陳來 Chen Lai，《詮釋與重建——王船山的哲學精神》*Quanshi yu chongjian: Wang Chuanshan de zhexue jingshen*，頁 47-48。然審稿人的見解亦相當有創發性，值得參考。

子釋義曰：「心之制，事之宜」，豈非以「宰萬物」者乎？釋禮曰：「天理之節文」，豈非以「妙眾理」者乎？⁶⁸

船山認為仁義禮智的「智」是「性理」，不可混同於心知之明，因為一個是性，一個是心，而且伊川有言：「釋氏本心，聖人本天。」而所謂「天者，天理也，性理也」，性中只有仁義禮智，⁶⁹故此性不可與心混同，否則儒佛之間，泥水不清；朱子也是以此批評陸象山之心學，為同於釋氏之學，還有告子的生之謂性、作用見性的意思，亦只是在氣上（心為氣之靈）、知覺上言性空，而不是真正天理；甚至以此，朱子反對上蔡的以覺訓仁之說，因為覺者，虛靈明覺是也，正是朱子對於「心」之定義，⁷⁰而仁是性理，故心與性當該分別開來。而在此依船山看來，胡氏雲峰犯了程朱學之大忌，即把心等同於性，故船山在此嚴正予以糾正，此亦看到船山這種講法，是很能合於朱子的義理。

船山認為「知」字，是就心知之明、知是知非而言；而此人之是非，事之是非，心中了當而無疑，這才是「智」，故知與智是不同的，此乃心性之判。因為性是理，心不是理。胡雲峰錯在哪裡呢？胡氏解釋性理，卻以心知之明詮釋之，因為胡氏解「智」，釋為「心之神明，所以妙眾理、宰萬物」，然心之神明，指的是心不是性，因為心是虛靈明覺；且「妙眾理、宰萬物」的意思，也與心有關，不同於性理。因為朱子認為心統性情，心統性情之「統」字，有「統攝主宰」的意思；⁷¹又朱子言：「心者，身

⁶⁸ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《船山全書》 *Chuanshan quanshu*, 冊 6 [vol. 6], 頁 393。

⁶⁹ 朱子引伊川言：「性中只有箇仁、義、禮、智四者而已，曷有孝弟來。」宋 Song · 朱熹 Zhu Xi 著, 《四書章句集註》 *Sishu zhangju jizhu*, 頁 48。

⁷⁰ 「心之虛靈知覺，一而已矣。」宋 Song · 朱熹 Zhu Xi 著, 《四書章句集註》 *Sishu zhangju jizhu*, 頁 14。

⁷¹ 「統如統兵之統，言有以主之也。」見宋 Song · 張載 Zhang Zai, 《張載集》 *Zhang Zai ji* (臺北 [Taipei]: 里仁書局 [Liren shuju], 1981 年), 頁 339。此雖引自於《張載集》，其實是朱子的話，此乃朱子對於張子的「心統性情」作一界說，此是朱子對心統性情的看法，不見得是張子的原意。

之所主也。」⁷²這些都足以說明，胡雲峰之所詮釋，是心也，而不是性，故詮釋有誤，把心之功能用以詮釋性理，心性不分，以朱子看來，將淪於佛老而不自知；故船山也認為此所犯錯甚大。

又船山認為，性體中的智，只是體，不為用；而心知則有用，⁷³於「才」上言時始有用，⁷⁴也因為心統性情，故心兼於情之發用一面；至於智之為性理，只是體不為用，故性體之智與致知之心知是不同的，必須分開來，不可混同。而且胡雲峰以妙眾理、宰萬物用以形容性體，此比喻是錯的，然不得已要用性中的仁義禮智比配之時，四者何者較為相近呢？船山認為「義」與「禮」較近於「妙眾理、宰萬物」的說法，而不是智，故可見不當用以比配智德。因為朱子釋「義」字，其釋為「心之制，事之宜」，此似於雲峰所言的宰制萬物；而朱子詮釋「禮」時，視之為「天禮之節文」，船山認為天理之節文足以妙眾理。在此船山的意思都認為心知之明與性理是不同的，不可混同，此「釋氏本心」與「聖人本天」之別，若混同，則儒佛之分不清；⁷⁵而且致知的心知，若不得已要比配仁義禮智之性理，也較合於禮與義，與智相隔甚遠，故不當以心知形容性體。

⁷² 宋 Song·朱熹 Zhu Xi 著，《四書章句集註》*Sishu zhangju jizhu*，頁 3。

⁷³ 船山言：「孟子曰：『日月有明，容光必照焉。』明自明，光自光。如鏡明而無光，火光而不明，內景外景之別也。『明德』只是體上明，到『致知』知字上，則漸絲體達用，有光義矣。」清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《船山全書》*Chuanshan quanshu*，冊 6[vol. 6]，頁 396。這意思是說致知是在用上，可以用光訓之；而仁義禮智之智，是在體上，只可用明訓之，不可用光訓之。為何要把光與明分釋呢？因為這裡的明德之明，只是性體之明，性只是體，還未達用，要達用，要到「心統性情」的「心」，始有體用可言。故心可以「光」言，性以「明」言。此看出，性與心不同，智與知不同，明與光不同，智只以體言，知則有體用。

⁷⁴ 這裡的「才」是指「性發為情」，為情才時，為發用時，始有所謂的「致知之用」。動時省察，一旦發用時，心知之用，用以省察、察識是否有錯誤。

⁷⁵ 船山不好心學的良知說，因為只有本心，不言本天，則同於釋氏之本心，此乃用了程朱的判準以評論心學。到了晚年船山作《張子正蒙注》，直以仁義禮「信」來比配元亨利貞，而不以仁義禮「智」。船山言：「先儒皆以智配貞，而貞者正而固；循物無違，正也，終始不渝，固也，則貞之為信，明矣。即以木火金水言之，坎之象曰「行險而

陸、結語

本文中，吾人論船山的格物致知義，雖此中年時的作品，較合於朱子之學，⁷⁶但還是有船山的一些自己體會，如「乾坤並建」的想法貫徹之。故船山先把知行合一，知與行，所謂的兩端而一致，知中有行，行中有知，知以乾言，行以坤言。⁷⁷此一致者，都以德行面對之。第三節言，除了知行兩端一致外，於知處，所謂的格物與致知，亦是兩端而一致，既然為兩端，格與致便是兩種工夫，此與朱子致知無工夫有別。於第四節處，把船山的格物之方法做一說明，用以回應陽明學的質疑，⁷⁸因為非為格盡天下之物。雖非只格一件事物，而也不是格盡天下所有事物，可以有舉一反三之貫通之可能。最後，吾人談船山反對把「性理之智德」與「心知之致知」，混同為一，因為如此則明顯違反程朱的「本心」與「本天」之判，則儒佛疆界不清，甚至以朱子學作判準，則心學與理學的區分，亦顯得不清楚。此乃船山當時對於《大學》的格物致知思想的一些體會與看法。

不失其信」，則君子之取於水者，取其不舍晝夜之誠，非取其曲流委順，遇員而員，遇方而方之詭隨也。」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi，《船山全書》*Chuanshan quanshu*，冊 12[vol. 12]，頁 287。

⁷⁶ 在此吾人的意思並非認為船山是朱子學，而是說，船山在此時的架構合於朱子，而內容上修正朱子。

⁷⁷ 船山於《周易內傳》註「知崇禮卑，崇效天，卑法地」言：「剛而不屈，健行而不息，法天之崇而知無不徹；柔而不亢，順理而無違，法地之卑而禮無不中。聖之所以希天，而易乾坤並建。」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi，《船山全書》*Chuanshan quanshu*，冊 1[vol. 1]，頁 534。此以知禮講乾坤，又坤以簡能，以此釋為行，故為知行合一。

⁷⁸ 「先儒解格物為格天下之物，天下之物如何格得？」陳榮捷 Chen Rongjie 編著，《王陽明傳習錄詳註集評》*Wang Yangming chuanxilu xiangzhu jiping*，頁 368。

徵引文獻

(一) 古籍

- 宋 Song·黎靖德 Li Jingde 編，王星賢 Wang Xingxian 點校，《朱子語類》*Zhuzi yulei*，北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1986 年。
- 宋 Song·朱熹 Zhu Xi 著，《晦菴集》*Huian ji*，收於《晦庵先生朱文公文集》*Huian xiansheng Zhuwengong wenji*，臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，1979 年《四部叢刊》景明嘉靖本[*Sibu congkan jingming Jiajing ben*]。
- 宋 Song·朱熹 Zhu Xi，《四書或問》*Sishu huowen*，上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]，2001 年。
- 宋 Song·朱熹 Zhu Xi 著，《四書章句集註》*Sishu zhangju jizhu*，臺北[Taipei]：鵝湖出版社[Ehu chubanshe]，1984 年。
- 宋 Song·張載 Zhang Zai，《張載集》*Zhang Zai ji*，臺北[Taipei]：里仁書局[Liren shuju]，1981 年。
- 宋 Song·程顥 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi 著，清 Qing·王孝魚 Wang Xiaoyu 點校，《二程集》*Er Cheng ji*，北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，2004 年。
- 明 Ming·王守仁 Wang Shouren，《王陽明全集》*Wang Yangming quanji*，上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]，1997 年。
- 明 Ming·劉宗周 Liu Zongzhou 著，戴璉璋 Dai Lianzhang、吳光 Wu Guang 主編，《劉宗周全集》*Liu Zongzhou quanji*，臺北[Taipei]：中央研究院中國文哲研究所 [Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo]，1996 年。
- 明 Ming·胡廣 Hu Guang 撰，《四書大全》*Sishu daquan*，臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，1986 年《景印文淵閣四庫全書》本[*Jingyin Wenyuange siku quanshu ben*]。

明 Ming · 黃宗羲 Huang Zongxi 著，沈善洪 Shen Shanhong 主編，《黃宗羲全集》*Huang Zongxi quanji*，杭州[Hangzhou]：浙江古籍出版社[Zhejiang guji chubanshe]，2005 年。

清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi，《船山全書》*Chuanshan quanshu*，長沙[Changsha]：嶽麓書社[Yuelu shushe]，1996 年。

(二) 近人編輯、論著

周兵 Zhou Bing，《天人之際的理學新詮釋——王夫之《讀四書大全說》思想研究》*Tian ren zhi ji de lixue xin quanshi: Wang Fuzhi du Sishu daquan shuo sixiang yanjiu*，成都[Chengdu]：巴蜀書社[Bashu shushe]，2006 年。

施盈佑 Shi Yingyou，《王船山莊子學研究——論「神」的意義》*Wang Chuanshan Zhuangzi xue yanjiu: lun "shen" de yiyi*，臺中[Taizhong]：靜宜大學中文研究所碩士論文[Jingyi daxue zhongwen yanjiusuo shuoshi lunwen]，2006 年。

胡元玲 Hu Yuanling，《張載易學與道學》*Zhang Zai yixue yu daoxue*，臺北[Taipei]：學生書局[Xuesheng shuju]，2004 年。

胡元玲 Hu Yuanling，《劉宗周慎獨之學闡微》*Liu Zongzhou shendu zhi xue chanwei*，臺北[Taipei]：學生書局[Xuesheng shuju]，2009 年。

張學智 Zhang Xuezhi，〈王夫之的格物知性與由性生知〉“Wang Fuzhi de gewu zhixing yu you xing sheng zhi”，《北京大學學報（哲學社會科學版）》[*Beijing daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)*]卷40期3[vol. 40, no. 3]，2003 年，頁 48-54。

陳來 Chen Lai，《詮釋與重建——王船山的哲學精神》*Quanshi yu chongjian: Wang Chuanshan de zhexue jingshen*，北京[Beijing]：北京大學出版社[Beijing daxue chubanshe]，2004 年。

陳榮捷 Chen Rongjie 編著，《王陽明傳習錄詳註集評》*Wang Yangming chuan xi lu xiang zhu ji ping*，臺北[Taipei]：學生書局[Xuesheng shuju]，1998 年。

- 勞思光 Lao Siguang, 《新編中國哲學史》 *Xinbian Zhongguo zhexue shi*, 冊 3 上[ce 3 shang], 臺北[Taipei]: 三民書局[Sanmin shuju], 1990 年。
- 曾昭旭 Ceng Zhaoxu, 《王船山哲學》 *Wang Chuanshan zhexue*, 臺北 [Taipei]: 遠景出版社[Yuanjing chubanshe], 1983 年。
- 劉榮賢 Liu Rongxian, 《王船山《張子正蒙注》研究》 *Wang Chuanshan Zhangzi Zhengmeng zhu yanjiu*, 臺北[Taipei]: 花木蘭出版社[Huamulan chubanshe], 2008 年。
- 鄭富春 Zheng Fuchun, 《王船山生死觀與其義理體系研究》 *Wang Chuanshan shengsiguan yu qi yili tixi yanjiu*, 高雄[Kaohsiung]: 高雄師範大學國文研究所博士論文[Kaohsiung shifan daxue guowen yanjiusuo boshi lunwen], 2008 年。