臺大歷史學報第28期
2001年12月，頁23~49

BIBLID1012-8514(2001)28p.23-49

善與至善：
論朱子對《大學》闡釋的一個向度

郭曉東*

提　要

本文認為，朱子對《大學》闡釋最根本的一個向度是《大學》「三綱領」中之「止於至善」。在朱子看來，「至善」不同於一般意義上的「善」，小學的工夫成就的是「善」，使人做一般意義上的好人，而大學則要人「止於至善」，做一個聖人。所謂「止於至善」，它既意味著要將人本有的明德推至極致，使人心不受一毫私欲之沾染；又表現應事接物之際體察入微，不僅不受事物千變萬化所左右而保持吾心之貞定，而且更能將事物之方方面面無不安排得妥當合理。同時，要「止於至善」，工夫上要求無所不用其極，一節接一節而止於至善。在這層層遞進的工夫論體系中，最重要的是格物致知，它是「止於至善」最重要的保證，朱子詮釋《大學》之所以重視格物工夫特色，應落實在這一點上予以考慮。就此而言，格物的目的不在於博學多聞，而在於實踐領域的止於至善，單純以知識論的立場來看朱子的格物論恐怕有所偏差，陸、王「義外」、「支離」等批評也要重新予以審視。

關鍵詞：朱子　《大學》　止於至善　格物

* 作者係上海復旦大學哲學系講師。

臺灣大學學術期刊資料庫

朱子（晦庵，1130~1200）平生用力最多者，在《大學》一書，[1]其學說之核心內容，特別是他的工夫理論，即格物致知說，也正是在通過對《大學》的闡釋過程中，得到了最完整的表達。然朱子之學，最受後儒詬病者，亦多集中於其《大學》學中，約而言之，批評的聲音來自兩個方面：其一為經學史家。或曰強分經傳，或曰顛倒舊次，或曰補闕遺文，[2]在他們看來，朱子的做法未免「率情咨意」而「不可為訓」，[3]然而，就是對朱子的《大學》學批評相當嚴厲的周予同先生，也承認「當微言大義之際，託經學以言哲學，自有其宋學之主觀立場。」[4]因此，從哲學解釋的立場來看，盡管經學史家的批評可以成立，但我們也不必囿於傳統經學的立場，以整理古籍的要求來看《大學章句》而否定之。[5]第二種批評則來自哲學家的陣營。這一批評主要集中於朱子〈大學補傳〉及其相關的義理內涵，早在與朱子同時代有陸象山（子靜，1139~1193），後則有王陽明（伯安，1472~1529）。他們對朱子的格物致知論尤為不滿，以朱子之工夫論為「支離」，又以為其專務「道問學」而忽視「尊德性」，從而有向外求索之病等等，故王陽明又有恢復古本《大學》之說。延續陸、王之思路，現代學者中也有許多人以朱子的格致說近似於西方哲學意義上的知識論，如牟宗三先生就目之為「泛認知主義」。[6]

---

1 朱子曾自稱「某於《大學》用工甚多」，又曾言「平生精力盡在此書」。見黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局標點本，1994），第 1 冊，卷 14 第 51 條，〈郭友仁錄〉；同卷第 50 條，頁 258，〈葉賀孫錄〉。下文引用均簡稱《語類》。按：朱子十一歲正式受學於家庭，其父朱松「日誦《大學》《中庸》之書，以用力於致知誠意之地」，則我們可以斷定朱子其時必有聞於《大學》之書；而其晚年於逝世前三日，猶在修改《大學章句》之誠意章，則稱朱子畢生用力於《大學》，不為過也。見王懋竑，《朱子年譜》（北京：中華書局標點本，1998），卷 1，頁 3，「紹興十年庚申」；卷 4，頁 265，「慶元六年三月辛酉」。

2 參見周予同著，朱維錚編，《周予同經學史論著選集》（上海：上海人民出版社，1996 增訂本），169。

3 同上註。

4 同上註。

5 陳來，《朱子哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000），283。

6 牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，1968-1969），第 3 冊，367。

臺灣大學學術期刊資料庫

毋庸置疑，朱子詮釋《大學》的關鍵在於格物致知說，而其引起的爭論亦多由之而起。本文的意圖不在於判定孰是孰非，亦不討論朱子之說是否真正符合古本《大學》的原義，就像現在風行一時的詮釋學（Hermeneutics）來說，也有所謂「詮釋與過度詮釋」（interpretation and over interpretation）之爭，[7]但這不是我們要關心的問題。然而，正如伽達默爾（H. Gadamer, 1900~）所說的，「作為歷史對象的整個流傳物並不是像單個文本對於語文學家那種意義上的文本。」[8]從哲學詮釋學（philosophical hermeneutics）的立場來看，「解釋者必須恢復和發現的，不是作者的個性與世界觀，而是支配著文本的基本關注點——亦即文本力圖回答並不斷向它的解釋者提出的問題。假如這種把握住由文本提出的問題的過程僅僅被想像為科學地提取出『本來的』問題，那它就不會導致一種真正的對話，只有當解釋者被主題推動著，在主題所指示的方向上作進一步的詢問時，才會出現真正的對話。」[9]因此，如果要對朱子對《大學》的詮釋作進一步的研究的話，我們與其討論朱子的詮釋是否符合古義，毋寧去探究一下，在朱子心目中，《大學》文本力圖回答並不斷向後世的詮釋者們提出的問題為何？這實際上也就是說，就《大學》一書來說，朱子從中發現並對之關注的問題為何？一旦我們回答了這一問題，也就不難理解朱子為什麼會提出其獨具一格的對《大學》闡釋的理論了。

一

要回答上述問題，我們似乎可以先從一個更為簡單一點的問題入手，這即是：在朱子心目中，《大學》的意義究竟何在？在朱子看來，

7 參見艾柯等著，王宇根譯，《詮釋與過度詮釋》（北京：三聯書店，1997）。

8 伽達默爾著，洪漢鼎譯，〈在現象學與辯證法之間〉，收入《真理與方法》（上海：上海人民出版社，1999），下冊，650。

9 戴維·E·林格（David E. Linge），〈編者導言〉，收入林格編，伽達默爾著，夏鎮平譯，《哲學解釋學》（上海：上海人民出版社，1994），12。

臺灣大學學術期刊資料庫

《大學》所講的是「大人之學」，實相對「小子之學」而言。[10]〈大學章句序〉中說，人生八歲至十五歲入小學，「教之以灑掃應對進退之節，禮樂射御書數之文」；及十五歲成人之後，才「教之以窮理正心修己治人之道」，是為大學。[11]雖然朱子在《大學章句》之卷首引用了伊川（正叔，1033~1107）稱《大學》為「初學入德之門」的評價，但這一說法前提是，一個人只有受到完全的小學教育之後，進入大學階段，《大學》才算是入德之門。事實上，在朱子心目中，一個人的教養必須分成兩步走，在大學之前要有一小學教育的階段，小學才真正擔負著入德初階的任務。在《大學或問》中，朱子進一步闡明了小學與大學之關係：[12]

> 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，不進於大學，則無以察夫義理，措諸事業，而收小學之成功。

在〈答胡廣仲〉一書中，朱子說得就更加明白：[13]

> 蓋古人由小學而進於大學。其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為始。今人未嘗一日從事於小學，而必曰先致其知然後敬有所施，則未知其何為主而格物以致其知也。

此外，在《語類》中也大段地討論了小學與大學的關係。[14]大體上說，朱子認為小學實際上為大學之根本，若缺了小學之工夫，也就很難能夠成就大學之功業。[15]在朱子看來，小學工夫主要是持敬涵養、躬行

---

10 朱熹，《四書或問．大學或問》（文淵閣《四庫全書》原文電子版，武漢：武漢大學出版社），卷1，頁1。

11 朱熹，〈大學章句序〉，《四書章句集注．大學章句》（上海：上海書店，影印商務印書館1935年國學基本叢書），1。

12 朱熹，《四書或問．大學或問》卷1，頁1。

13 朱熹，〈答胡廣仲〉，《朱熹集》（成都：四川教育出版社標點本，1996），第4冊，卷42，1945~1946。

14 主要集中於《語類》第1冊，卷7第1~12條，頁124~126。

15 朱子對此論述極多，如他曾說：「疑古人直至小學中涵養成就，所以大學之道只從格物

臺灣大學學術期刊資料庫

踐履，一方面使心思不放逸、不走作，所謂「收其放心，養其德性」，[16]同時又能知道事為之當然，諸如「出必告反必面」之類。[17]這也就是說，經過小學所下之工夫，一個人應該基本上能夠成為一個「善」的人，[18]他的行為能夠符合社會的基本規範與道德要求，同時也可說是「涵養踐履之者略已小成」。[19]

然而在朱子看來，一個人只成就小學的工夫還是不夠的。特別是作為大學教育的對象，所謂「天子之元子、眾子，以至公卿大夫元士之適

做起。」（見〈答林擇之〉，《朱熹集》第4冊，卷43，2045）反之，朱子又說：「今人不曾做得小學工夫，一旦學大學，是以無下手處。」（《語類》第1冊，卷14第19條，頁251，〈魏椿錄〉）在朱子看來，若自小不得已失學無教者，「願以七年之病，而求之三年之艾，非百倍其功，不足以致之。」（《四書或問．大學或問》，卷1，頁3）這裏所說百倍之功，即是「持敬以補小學之闕」（《語類》，第2冊，卷17第3條，頁370，〈廖德明錄〉），也即所謂「涵養需用敬」之意。

16 朱子將持敬工夫作為小學工夫之關鍵，如有學生問為何格物補傳中不入敬意，朱子則答之以「敬已就小學處做了」。（《語類》第 2 冊，卷 16 第 61 條，頁 326，〈徐宇錄〉）但我們應當注意的是，敬在朱子的體系中並不僅僅只是指小學工夫，敬是貫徹始終的工夫，如《語類》載：「器遠前夜說：『敬當不得小學。』某看來，小學卻未當得敬。敬已是包得小學。敬是徹上徹下工夫。雖做得聖人田地，也只放下這敬不得。如堯舜，也終始是一個敬。如說『欽明文思』，頌堯之德，四個字獨將這個「敬」做擘初頭。如說『恭己正南面而已』，如說『篤恭而天下平』，皆是。」（第 1 冊，卷 7 第 11 條，頁 126，〈葉賀孫錄〉）

17 如朱子稱：「小學是事，如事君，事父，事兄，處友等事，只是教他依此規矩做去。」見《語類》第 1 冊，卷 7 第 7 條，頁 125，〈董銖錄〉。

18 如朱子說：「古人小學養得小兒子誠敬善端發見了。」見《語類》第 1 冊，卷 7 第 4 條，頁 124，〈滕璘錄〉。

19 朱子，〈答胡廣仲〉，《朱熹集》第 4 冊，卷 42，1970。在這意義上說，陸象山批評朱子不講尊德性，如他說：「既不知尊德性，焉有所謂道問學？」見《語錄．上》，收入《象山先生全集》（上海：商務印書館縮印明刊本，四部叢刊初編集部），第 2 冊，卷 34，頁 261。其實朱子又何嘗不講尊德性？且不說朱子所論的大學工夫如何，然朱子認為大學工夫以小學「收其放心，養其德性」之工夫為根本，就可以看出尊德性與道問學在朱子那裏的本末先後關係了。唐君毅先生稱朱陸異同不在於主尊德性或主道問學，而在於尊德性之工夫不同，這確是不可移易的定論。參見唐君毅，〈原德性工夫〉，《中國哲學原論．原性篇》（香港：新亞研究所，1968），「附編」，532。

臺灣大學學術期刊資訊庫

子，與凡民之俊秀」，[20]亦即社會精英之候補階層，並不能僅僅滿足於做一個一般意義上的善人，而必須將小學階段所明之善推往極致，即通過「察夫義理，措諸事業」而「止於至善」，是為大學之工夫。同時，面對許多人生的具體問題，在小學階段尚不能體察入微，就更需要加以大學工夫，如《朱子語類》載：[21]

> 致知、格物，大學中所說，不過「為人君，止於仁；為人臣，止於敬」之類。古人小學時都曾理會來。不成小學全不曾知得。然而雖是「止於仁，止於敬」，其間卻有多少事。如仁必有所以為仁者，敬必有所以為敬者，故又來大學致知、格物上窮究教盡。

由此我們可以初步看出：第一、小學與大學構成朱子工夫論中最重要的兩大次第，小學明乎「善」，要求人成為一個好人，這是做為一個人起碼的要求；而大學則在小學工夫的基礎上，要人止於「至善」，成就一個聖人。[22]第二、從朱子工夫論的整體上看，小學與大學雖然有次第上的區別，但不可將二者割裂看待，所謂「其為道則一而已」。因此，我們在研究朱子大學工夫時，不但不可以忽視朱子小學之工夫論，而且我們應該牢牢記住，在大學任何一個工夫次第中，始終有一個小學工夫的前提存在，[23]否則的話，極有可能誤讀朱子之工夫論。第三、小學與大學既然有次第之別，則大學之功必非小學所能成，在某種意義上說，小學與大學之區別，也就是成就「善」與成就「至善」的區別，也正是有這一區別，大學工夫對於朱子來說才能得以成立。

---

20 《四書章句集注》，〈大學章句序〉，1。

21 《語類》第1冊，卷14第24條，頁252，〈黃子耕錄〉。

22 朱子稱小學階段「已自有聖賢坯璞」，大學之功不過是在此坯璞加些「光飾」，使之真正成為聖人。見《語類》第1冊，卷7第9條，頁125，〈葉賀孫錄〉；錢穆先生亦稱，在朱子那裏，「做起碼聖人是小學工夫，做傑出透格聖人是大學工夫。」參見錢穆，〈成色與分兩〉，《湖上閑思錄》（北京：三聯書店，2000），30。

23 呂思勉先生即提醒學者：「朱子所謂格物致知，乃大學之功，其下尚有小學一段工夫，論朱子之說者，亦不可不知。」參見氏著，《理學綱要》（北京：東方出版社，1996），111。

臺灣大學學術期刊資料庫

二

上述所謂「至善」一詞，取之於《大學》開篇的第一句話：「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善」。在《大學章句》中，朱子將之稱為《大學》的「三綱領」。[24]既稱之為綱領，其重要性自然不言而喻，可以認為，朱子對三綱領的詮釋，就是對《大學》總體精神的把握，至於所謂的「八條目」，不過是「三綱領」的具體推衍而已。[25]

我們從字面上就可以看出，「三綱領」的三者之間並非平列之事，朱子也承認，從工夫之大節目上看，只有「明明德」、「新民」兩事，「止於至善」說的只是二者之規模。[26]雖然《大學》總的目標是明明德與新民，在朱子看來，要使這一目標真正地得以實現，更為要緊的卻是「止於至善」這一規模，[27]無論明明德還是新民，都必須「止於至善」：

> 止者，必至於是而不遷之意。至善，則事理當然之極也。言明明德新民，皆當至於至善之地而不遷，蓋必其有以盡天理之極，而無一毫人欲之私也。[28]
>
> 明明德，便要如湯之日新；新民，便要如文王之「周雖舊邦，其命維新」。各求止於至善之地而後止也。[29]

反之，若「略知明德新民，而不求止於至善者」，「只是規模淺狹，不曾

---

24 《四書章句集注》，1。

25 朱子在許多場合都把「八條目」歸屬於「明明德」與「新民」兩事，如《章句》：「修身以上，明明德之事也；齊家以下，新民之事也。」（《四書章句集注》，2）《四書或問．大學或問》：「格物、致知、誠意、正心、修身者，明明德之事也；齊家、治國、平天下者，新民之事也。」（卷1，頁10）

26 如朱子說：「明德，新民，便是節目；止於至善，便是規模之大。」見《語類》第1冊，卷14第61條，頁260，〈楊道夫錄〉。

27 《語類》：「如『在明明德，在新民，在止於至善』這三句，卻緊要只是『在止於至善』。」見《語類》第1冊，卷14第160條，頁279，〈震錄〉。

28 《四書章句集注》，1。

29 《語類》第1冊，卷14第119條，頁272，〈廖德明錄〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

就本原上著功，便做不徹」。[30]其結果只能是「安於小成，狃於近利」，[31]往往失之毫釐而繆以千里，故朱子不取。由此可見，「止於至善」，實際上已經成為朱子闡釋《大學》的最大關目，而在這一句中，在筆者看來，最為重要的又莫過於「至善」一詞。

就「至善」一詞來說，關鍵又在於「至」字，如朱子說：「『善』字輕，『至』字重」。[32]在朱子看來，所謂「至」字當訓為「極」，至善也就是極好：

> 至善，猶今人言極好。[33]
>
> 凡曰善者，固是好。然方是好事，未是極好處。必到極處，便是道理十分盡實，無一毫不盡，故曰至善。[34]
>
> 至善，只是以其極言。不特是理會到極處，亦要做到極處。[35]
>
> 「在止於至善」，至者，天理人心之極致。[36]

所謂的「極致」，朱子又以孝道為例說：[37]

> 仁甫問：「以其義理精微之極，有不可得而名者，故姑以至善目之。」曰：「此是程先生說。至善，便如今人說極是。且如說孝：孟子說『博弈好飲酒，不顧父母之養』，此是不孝。到得會奉養其親，也似煞強得這個，又須著如曾子之養志，而後為能養。這又似好了，又當如所謂『先意承志，諭父母於道，不遺父母惡名』，使國人稱願道『幸哉有子如此』，方好。」又云：「孝莫大於尊親，其次能養。直是到這裏，方喚做極是處，方喚做至善處。」

---

30 《語類》第2冊，卷17第32條，頁379，〈陳文蔚錄〉。

31 朱熹，《四書或問．大學或問》卷1，頁8。

32 《語類》第1冊，卷14第110條，頁270，〈甘節錄〉。

33 《語類》第1冊，卷14第97條，頁267，〈李方子錄〉。

34 《語類》第1冊，卷14第98條，頁267，〈沈僩錄〉。

35 《語類》第1冊，卷14第114條，頁270，〈陳淳錄〉。

36 《語類》第1冊，卷14第122條，頁272，〈程端蒙錄〉。

37 《語類》第2冊，卷17第31條，頁378~379，〈葉賀孫錄〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

可見，「至善」在朱子的思想體系中不能當作一般意義上的「善」字來看待，大學之所以為「大」，就因為它所成就的不僅僅在於一般的「善」，而是在於要止於「至善」，如果說這一區別在《章句》與《或問》中尚只是點到為止的話，在記載著朱子與學生們相互切磋問對的《語類》中，朱子則是反覆致意、叮嚀再三，如：

> 善，須是至善始得。[38]
>
> 傳之三章，緊要只是「如切如磋，如琢如磨」。如切，可謂善矣，又須當磋之，方是至善；如琢，可謂善矣，又須當磨之，方是至善。[39]
>
> 「民之不能忘也」，只是一時不忘，亦不是至善。又曰：「『瑟兮僩兮，赫兮喧兮』者，有所主於中，而不能發於外，亦不是至善；務飾於外，而無主於中，亦不是至善。」[40]

這一區別相當重要，我們可以認為，它實際上構成了朱子闡釋《大學》的一個最為基本的向度。然而，作為善之極處的「至善」與一般意義上的「善」，到底有什麼區別呢？儒學本求善之學，我們如果將《大學》的三綱領改為「在明明德，在新民，在止於善」，若說明明德、新民要止於善，似乎也沒有什麼太大的不妥，如孔穎達（沖遠，574~648）在《正義》中，就將「止於至善」與「止善」混稱。[41]從道學家一般的立場上看，「天命之謂性」，上天所賦於人的，本是純粹至善之性，這可以視為人之明德，[42]此乃萬善之本，故《大學》提出明明德的要求，即

---

38 《語類》第1冊，卷14第102條，頁268，〈胡泳錄〉。

39 《語類》第2冊，卷16第34條，頁320，〈葉賀孫錄〉。

40 《語類》第2冊，卷16第43條，頁321~322，〈董銖錄〉。

41 參見鄭玄注，孔穎達疏，《十三經注疏．禮記正義》（北京：北京大學出版社橫排標點本，1999），下冊，1594。我們可以說，孔氏有時是為了方便而將「止於至善」略稱為「止善」，這在體例上說是合法的。但是，如果「善」與「至善」作為兩個概念確實有朱子所體會出的這種區別的話，恐怕就不應該有這樣的略稱。這只能說明，孔氏尚未注意到「至善」之「至」字有什麼特別的內涵。

42 「明德」一詞的含義較複雜，牟宗三先生按因地與果地上區分漢唐儒與宋明儒對明德之不同理解，值得參考。參見氏著，《心體與性體》第3冊，367~383。陳來先生對朱子「明德」這一概念亦有相當多的討論，見氏著，《朱子哲學研究》，290~293。

臺灣大學學術期刊資料庫

彰明人的本體之明德而歸於善。可見，即使是朱子所強調的「至善」之地，亦不外乎歸於明德之明，而一個人若能發明其明德，諸如本著一個善良之動機，並且努力去做善良的事情，即可說是臻於善境，又何必多此一舉地說要「止於至善」？[43]「止於至善」似乎應該就是「明明德」應有的題中之義，王陽明大體上就持這一看法，如他說：[44]

> 天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發見，是乃明德之本體，而即所謂良知也。至善之發見，是而是焉，非而非焉，輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不自有天然之中。

就王陽明的這一看法來說，只要致其作為至善發見之良知，就可以隨感隨應，自然能夠知是知非而有其天然之中。可以認為，王陽明這裏所用的「至善」一詞，只是順著《大學》文本說而已，其「至」字大體上只是虛說，「善」與「至善」二者並沒有什麼嚴格的義理區別。而在朱子看來則不然：[45]

> 至善雖不外乎明德，然明德亦有略略明者。須是止於那極至處。

可見，天命之性雖為至善，但它並不能像王陽明所說的那樣，能夠自然地本體洞然，隨感隨應而無不至善。雖然天命之性必然要在人們日常生活中時時發現，所謂「介然之頃一有覺焉」，[46]但由於氣稟與物欲之故，這一時一地之明覺（或王陽明之良知）並不意味著能像明德之本體一樣也同樣是至善。這也就是說，「至善」的根據雖然不外乎「明德」，但在現實中，「明德」卻並不就等於是「至善」，更多人「明德」之發見可能只是「略略明者」。如朱子舉齊宣王見牛之觳觫而生不忍之心為例

---

43 當時就有學生對此懷有疑問，如有人就提出：「既曰明德，又曰至善，何也？」（《語類》第1冊，卷14第106條，頁268，〈董銖錄〉）又有人問：「明德、至善，莫是一個否？」（《語類》第1冊，卷14第108條，頁269，〈楊道夫錄〉）

44 王陽明，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社標點本，1992），下冊，卷26．續編一，969，〈大學問〉。

45 《語類》第1冊，卷14第106條，頁268，〈董銖錄〉；同卷第167條，頁280~281，〈董銖錄〉，無「止於」之「於」字。

46 朱熹，《四書或問．大學或問》卷1，頁6。

臺灣大學學術期刊資料庫

說：「這便見惻隱處，只是見不完全。及到『興甲兵，危士臣』處，便欲快意為之。是見不精確，不能推愛牛之心而愛百姓。」[47]明德一時一事上之略略明者，如齊宣王所生的惻隱之心那樣，其用心無疑也是善的，但卻不能說是至善。在朱子看來，「若十件事做得九件是，一件不盡，亦不是至善。」[48]更何況只是暫明暫滅之明德乎？對於朱子來說，一個人要使其明德「略略明者」並不難，因為人心之靈總有發現處，「便教至惡之人，亦時乎有善念之發」，[49]真正難做到的是將此日常生活中萌現出的善念之發推明開來，以致於極致而復其本體之明，這才是「止於至善」之工夫。

明白了我們的「明德」有「略略明者」與「明到極處」的差別，也就不難理解善與至善的區別了。然而，我們不免要問，為什麼常人的明德在一般的狀態下（聖人不在討論之列），其明德只會略略之明？從工夫上說，為什麼說真正難做到的不是「善」而是止於「至善」？

三

在朱子看來，天賦人之明德之所以不能「大用全體昭晰無遺」，其原因就在於「為氣稟所拘，人欲所蔽」，[50]因此，從根本上說，所謂「止於至善」，首先就是要對治氣稟物欲到極致，做到「盡天理之極，而無一毫人欲之私」。[51]可以說，朱子為學之宗旨，亦不外此。[52]

---

47 《語類》第1冊，卷14第82條，頁263，〈黃卓錄〉。

48 《語類》第1冊，卷14第100條，頁268，〈震錄〉。

49 《語類》第1冊，卷14第83條，頁264，〈游子蒙錄〉。

50 《四書章句集注．大學章句》，1。

51 同上註。

52 朱子曾以理氣論的高度來闡明這一道理：「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這個氣，只是氣強理弱。……聖人所以立教，正是要救這些子。」見《語類》第1冊，卷4第65條，頁72，〈潘時舉錄〉。所謂氣強理弱，即人欲的勢用強而天理的勢用弱，而聖人立教，所以要救這些子，不外存天理而滅人欲。

臺灣大學學術期刊典藏庫

在宋明道學家中，對氣稟物欲最為強調者恐怕莫過於朱子了。在朱子看來，氣稟物欲對人生修養有著極其巨大的負面影響，《或問》說：[53]

> 故其所賦之質，清者智而濁者愚，美者賢而惡者不肖。又有不能同者，必其上智大賢之資，乃能全其本體而無少不明。其有不及乎此，則其所謂「明德」者已不能無蔽，而失其全矣。況乎又以氣質有蔽之心，接乎事物無窮之變，則其目之欲色、耳之欲聲、口之欲味、鼻之欲臭、四肢之欲安佚，所以害乎其德者又豈可勝言也哉？二者相因，反覆深固，是以此德之明日益昏昧，而此心之靈其所知者不過情欲利害之私而已，是則雖曰有人之形而實何以遠於禽獸。

《語類》中也說：[54]

> 先生問：「『顧諟天之明命』，如何看？」答云：「天之明命，是天之所以命我，而我之所以為德者也。然天之所以與我者，雖曰至善，苟不能常提撕省察，使大用全體昭晰無遺，則人欲益滋，天理益昏，而無以有諸己矣。」曰：「此便是至善。但今人無事時，又卻恁昏昏地；至有事時，則又隨事逐物而去，都無一個主宰。這須是常加省察，真如見一個物事在裏，不要昏濁了他，則無事時自然凝定，有事時隨理而處，無有不當。」

一個人雖然有心向善，甚至在道理上也明白要明明德而止於至善，但他在現實的生活中就未必能做到這一點，因為與生俱來的氣稟物欲無時無刻地不在左右著他，[55]雖於為善之際，卻不時會有不善之根苗萌發：[56]

> 如今人雖欲為善，又被一個不欲為善之意來妨了；雖欲去惡，又被一個尚欲為惡之意來妨了。蓋其知之不切，故為善不是他心肯意肯，去惡亦不是他心肯意肯。

在朱子看來，這是知之不切的緣故，故需要下格物致知的工夫；但儘管

---

53 朱熹，《四書或問．大學或問》卷1，頁5。

54 《語類》第2冊，卷16第7條，頁316，〈楊道夫錄〉。

55 此略相當於佛家修行中所謂的「煩惱障」。

56 《語類》第2冊，卷16第191條，頁355，〈葉賀孫錄〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

知致了，意仍有可能不誠，即人們雖然知道努力下工夫去對治氣稟物欲，但在隱微之間，也有可能「照管不著」或「把捉不住」：

> 問意誠。曰：「表裏如一便是。但所以要得表裏如一，卻難。今人當獨處時，此心非是不誠，只是不奈何他。今人在靜處非是此心要馳騖，但把捉他不住。」[57]

> 問：「或言，知至後，煞要著力做工夫。竊意致知是著力做工夫處。到知至，則雖不能無工夫，然亦無大段著工夫處。」曰：「雖不用大段著工夫，但恐其間不能無照管不及處，故須著防閑之，所以說君子慎其獨也。」行夫問：「先生常言知既至後，又可以驗自家之意誠不誠。」先生久之曰：「知至後，意固自然誠。但其間雖無大段自欺不誠處，然亦有照管不著所在，所以貴於慎其獨。至於有所未誠，依舊是知之未真。若到這裏更加工夫，則自然無一毫之不誠矣。」[58]

然意誠之後，心仍有可能不正：[59]

> 敬之問：「誠意、正心。誠意是去除得裏面許多私意，正心是去除得外面許多私意。誠意是檢察於隱微之際，正心是體驗於事物之間。」曰：「到得正心時節，已是煞好了。只是就好裏面又有許多偏。要緊最是誠意時節，正是分別善惡，最要著力，所以重複說道『必慎其獨』。若打得這關過，已是煞好了。到正心，又怕於好上要偏去。如水相似，那時節已是淘去了濁，十分清了，又怕於清裏面有波浪動蕩處。」

總而言之，在朱子看來，知致了，意可能還有不誠，意誠了，心可能還會不正，[60]為了對治人的氣稟物欲，工夫必須相應地一重又一重，

---

57 《語類》第2冊，卷16第101條，頁334，〈曾祖道錄〉。

58 《語類》第2冊，卷16第91條，頁332，〈楊道夫錄〉。

59 《語類》第2冊，卷16第127條，頁342，〈葉賀孫錄〉。

60 朱子在討論《大學》誠意章與正心章時顯得頗為矛盾之處。但同時又認為，知致後，意固然大段是誠，但還是會有些許照管不到，故須要有誠意之工夫，可參見《語類》討論誠意諸條（卷15、16）。誠意正心的關係亦是如此，有時認為意誠了心自然就正，如《章

臺灣大學學術期刊資料庫

《大學》之八條目，節節有工夫，[61]只有這樣不斷地「提掇而謹之」，[62]推「善」以至於「至善」，才可能真正除去舊染之汙而復其本體之明。若是工夫上稍有鬆懈，有「一毫少不謹懼，則已墮於意欲之私矣」。[63]故朱子說：「此一箇心，須每日提撕，令常惺覺。頃刻放寬，便隨物流轉，無復收拾。」[64]

正是因為人的氣稟物欲甚難對治，朱子才認為《大學》中「止於至善」之說與單純的求「善」不同。在朱子看來，在「善」字上下工夫，如小學中「收其放心，養其德性」等固然是好，而且也確實顯得簡單易行，但對於人與生俱來的氣稟物欲，不免看得不夠真切，從而就不可能知道格物致知、誠意正心之類的細密工夫：[65]

> 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，小學如何知得。須其有識後，以此實之。大抵大學一節一節恢廓展布將去，然必到於此而後進。既到而不進，固不可；未到而求進，亦不可。且如國既治，又卻絜矩，則又欲其四方皆准之也。此一卷書甚分明，不是滾作一塊物事。」

因此，在朱子看來，如陸象山所說的那樣，在工夫上只強調人的良知良能，以為從大處著手而慨然自任就可以臻於善境，結果卻很有可能與之恰恰相反，以致於認理為欲。故朱子雖然也認可陸象山「良知良能」等說法，但並不認可其工夫，[66]就因為在朱子看來，陸象山「千般萬般病，

句》的說法，見《四書章句集注》，2；有時又認為意雖誠，心卻仍有可能不正，故需要有正心之獨立工夫，這主要集中於《語類》卷15、16。

61 「物既格，知既至，到這裏方可著手下工夫。不是物格、知至了，下面許多一齊掃了。若如此，卻不消說下面許多。看下面許多，節節有工夫。」（《語類》第2冊，卷16第68條，頁327，〈葉賀孫錄〉）

62 《語類》第2冊，卷16第90條，頁332，〈董銖錄〉。

63 同上註。

64 《語類》第2冊，卷16第103條，頁334，〈余大雅錄〉。

65 《語類》第1冊，卷14第21條，頁252，〈鄭可學錄〉。

66 朱子在評論陸學時說：「陸子靜說『良知良能』、『四端』等處，且成片舉似經語，不可謂不是。但說人便能如此，不假修為存養，此卻不得。」見《語類》第8冊，卷124

臺灣大學學術期刊資料庫

只在不知有氣稟之雜」。[67]對於朱子來說，真正的工夫畢竟沒有那麼簡單。「止於至善」不僅要理解為是一效驗，更應該理解為一節節展開的工夫規模，如魏元壽問《大學》傳第三章中的「切磋琢磨」之說時，朱子回答說：[68]

> 恰似剝了一重，又有一重。學者做工夫，消磨舊習，几時便去教盡！須是只管磨礱，教十分淨潔。最怕如今於眼前道理略理會得些，便自以為足，便不著力向上去，這如何會到至善田地！

朱子又以磨鏡為例說：[69]

> 如一鏡然，今日磨些，明日磨些，不覺自光。若一些子光，工夫又歇，仍舊一塵鏡，已光處會昏，未光處不復光矣。

「消磨舊習」或「磨鏡」相當於對治氣稟，其工夫非一刻所能停，「惟聖人罔念作狂」，更何況常人乎？有時「眼前道理略理會得些」，這固然是善，或許可稱為工夫階段性的結果，但並不能以之為滿足，如果就此滿足於眼前略會得的一些道理而不再下工夫，則已明處可能又會重新為氣稟物欲所昏蔽，朱子常以兩軍對壘比喻天理人欲之緊張，此消則彼長；[70]同時，工夫若在一個階段上就停滯不前，如意誠了，可能已算是十足君子，但若心仍有所偏，終歸不夠圓滿而不能入於聖境。

第13條，頁2970，〈萬人傑錄〉。又如他在〈答趙子欽〉中說：「（陸象山）於心地工夫，不為無所見，但使欲恃此陵跨古今，更不下窮理細密工夫，卒並與其所得者而失之，人欲橫流，不自知覺。」見《朱熹集》第5冊，卷56，2819。

67 《語類》第8冊，卷124第38條，頁2977，〈葉賀孫錄〉。

68 《語類》第2冊，卷16第35條，頁321，〈葉賀孫錄〉。

69 《語類》第1冊，卷5第68條，頁93，〈梁謙錄〉。

70 如他說：「人只有個天理人欲，此勝則彼退，彼勝則此退，無中立不進退之理。凡人不進便退也。譬如劉項相拒於滎陽成皋間，彼進得一步，則此退一步；此進一步，則彼退一步。初學則要牢紮定腳與他捱，捱得一毫去，則逐旋捱將去。此心莫退，終須有勝時。勝時甚氣象！」見《語類》第1冊，卷13第26條，頁26~27，〈曾祖道錄〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

四

在朱子看來，人們之所以不能止於至善，關鍵是因為對事理看得不真切，不知何者為至善所在。因此，大學工夫首要之務就是要在事物上知個至善之所在，此乃所謂「知止而後有定」之意，《或問》中云：[71]

> 蓋明德新民固皆欲其止於至善，然非無有以知夫至善之所在，則不能有以得其所當止者而止之，如射者固欲其中人正鵠，然不先有以知其正鵠之所在，則不能有以得其所當中者而中之也。『知止』云者，物格知至而於天下之事皆有以知其至善之所在，是則吾所當止之地也。能知所止，則方寸之間，事事物物皆有定理矣。

朱子以為，只有在事事物物上求得一定理，才能止於至善，故需要下格物致知的工夫。然而這段話卻頗受到後儒的非議，如《傳習錄》載：[72]

> 愛問，「『知止而後有定』，朱子以為『事事物物皆有定理』，似與先生之說相戾。」先生曰：「於事事物物上求至善，卻是義外也。至善是心之本體。只是明明德到至精至一處便是。然亦未嘗離卻事物。本註所謂『盡夫天理之極，而無一毫人欲之私』者得之。」

按照王陽明的理解，朱子所謂的「定理」指的是人心之外固定不變的道理，求得至善就必須去研究物理，如他早年去格竹子一樣，從而在他看來，朱子至善之根據在物而不在心，是以他稱朱子之學為「義外」。因此，如何理解朱子「事事物物皆有定理」之說，遂成為一個問題。如前面所述者，乃要在心上求一至善，這裏卻要在物上求一定理，二者是否相互矛盾？

「定理」一詞，出於前引的《或問》中，本是對「知止而後有定」的解釋而來。「定理」之「定」，其實也就是「知止而後有定」的「定」。根據《章句》的解釋，所謂「定」，乃知止之後「志有定向。」《語類》

---

71 《四書或問》卷1，頁9。

72 《傳習錄》（上），收入《王陽明全集》上冊，第2條，2。

臺灣大學學術期刊資料庫

中亦云：

> 須是灼然知得物理當止之處，心自會定。[73]
>
> 知止，只是識得一個去處。既已識得，即心中便定，更不他求。如求之彼，又求之此，即是未定。[74]

可見，朱子所求者，乃「心」之「定」也，但這似乎與《或問》之說相抵牾。按《或問》的說法，「能知所止，則方寸之間，事事物物皆有定理矣」，一般人所注意的，都是「事事物物皆有定理」，卻忽視了前半句話，即「方寸之間」，所謂「方寸之間」，顯然指的是「心」，[75]這句話完整地看，即是說，若知得當止之所，則此心不為事物所動而有一個定之理，如朱子所說的：「有所定，則知其理之確然如是，一定，則不可移易，任是千動萬動，也動搖他不得。」[76]因此，作為「至善」之「定理」，乃人心定之理，則至善顯然在心而不在物，從事事物物求定理，亦只不過是說，通過格物窮理，使此心得以貞定而止於至善。

從朱子的思路來看，正因為人心在接乎事物無窮之變時，難免會對許多隱微曲折處見得不分明：[77]

> 致知、格物，固是合下工夫，到後亦離這意思不得。學者要緊在求其放心。若收拾得此心存在，已自看得七八分了。如此，則本領處是非善惡，已自分曉。惟是到那變處方難處，到那裏便用仔細研究。

所謂「那變處方難處」，朱子舉例說：[78]

---

73 《語類》第1冊，卷14第162條，頁279，〈劉砥錄〉。

74 《語類》第1冊，卷14第139條，頁275，〈廖德明錄〉。

75 朱子在多處文字上使用「方寸之間」一詞，如《或問》另一處文字說：「唯人之生，乃得其氣之正且通者，而其性為最貴，故其方寸之間，虛靈洞徹，萬理咸備。」（《四書或問》卷1，頁5）又如〈答吳晦叔〉：「非如來教及前後所論觀過知仁者，乃於方寸之間設為機械，欲因觀彼而反識乎此也。」（《朱熹集》第4冊，卷42，1972）這些所謂的「方寸之間」，意指為人心，更當明白無誤。

76 《語類》第1冊，卷14第153條，頁277，〈黃卓錄〉。

77 《語類》第1冊，卷15第50條，頁292，〈葉賀孫錄〉。

78 《語類》第1冊，卷14第82條，頁263，〈黃卓錄〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 這明德亦不甚昧。如適來說惻隱、羞惡、辭遜、是非等，此是心中元有此等物。發而為惻隱，這便是仁；發而為羞惡，這便是義；發而為辭遜、是非，便是禮、智。看來這個亦不是甚昧，但恐於義理差互處有似是而非者，未能分別耳。且如冬溫夏清為孝，人能冬溫夏清，這便是孝。至如子從父之令，本似孝，孔子卻以為不孝。與其得罪於鄉閭，不若且諫父之過，使不陷於不義，這處方是孝。恐似此處，未能大故分別得出，方昧。

作為儒家最為普通一條的倫理原則，當兒子的必須從父之命。在朱子看來，一個人在小學階段就已經能做到這一點，這也就是他所說的，「本領處是非善惡，已自分曉」。但是，若盲從父命，父有過當諫不諫，卻是陷父於不義之中，如後來湛甘泉（元明，1466~1560）在〈答陽明論格物〉中舉例說：「昔曾參芸瓜，誤斷其根，父建大杖擊之，死而復甦。曾子以為無所逃於父為正矣，孔子乃曰小杖受，大杖逃，乃天理矣。一事出入之間，天人判焉。」[79]從這一例子來說，該受還是該逃，在朱子看來就是所謂的「那變處方難處」，亦即所謂「義理差互處有似是而非者」，若不仔細體察事理的曲折精微處，賢如曾子猶有所誤，常人恐怕就更難能妥貼處理而止於至善。

因為對事理所見不明，使得人心對善惡見得不分曉，因而在處事之際難免隱微之間有所不實。然而從上述的例子來看，曾子之受杖，我們恐怕也不能說其用心不善，這說明即使用心甚善，也有可能導致處事之不妥。因此，止於至善之義，就不僅僅指用心無有不善，同時亦指處事的圓滿無缺。心之無有不善，必須表現在事之無有不妥上，若單純強調心無有不善，卻對事理見得不透，就未必能真正地獲得至善之效驗，朱子工夫論有別於陸、王，這是一個相當重要的方面。《語類》載：[80]

> 問：「『因其已知之理推而致之，以求至乎其極』，是因定省之孝以至於色難養志，因事君之忠以至於陳善閉邪之類否？」曰：「此

79 湛若水，〈答陽明論格物書〉，收入黃宗羲，《明儒學案．甘泉學案》（《黃宗羲全集》第八冊，杭州：浙江古籍出版社，1992），卷37，153。

80 《語類》第2冊，卷16第52條，頁323~324，〈萬人傑錄〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 只說得外面底，須是表裏皆如此。若是做得大者而小者未盡，亦不可；做得小者而大者未盡，尤不可。須是無分毫欠闕，方是。且如陸子靜說『良知良能，四端根心』，只是他弄這物事。其它有合理會者，渠理會不得，卻禁人理會。」

欲使事事物物都能安排妥貼無誤，除了要「做得大者」之外，「小者」亦不可忽視。所謂的「小者」，大體上指應事接物時的一些細節性問題，如朱子說：[81]

> 且如「籩豆之事，則有司存」，非謂都不用理會籩豆，但比似容貌、顏色、辭氣為差緩耳。又如官名，在孔子有甚緊要處？聖人一聽得郯子會，便要去學。蓋聖人之學，本末精粗，無一不備，但不可輕本而重末也。今人閑坐過了多少日子，凡事都不肯去理會。且如儀禮一節，自家立朝不曉得禮，臨事有多少利害！

諸如一些儀文節目之類的東西，雖屬細枝末節，卻不可不備，否則應事接物時就可能有偏差而不能臻於至善，是以朱子認為其事雖小卻不能有分毫欠闕，而像王陽明那樣批評朱子對儀文節目之關注，[82]在朱子看來，卻正是「渠理會不得，卻禁人理會」。而朱子之重視道問學，在相當程度上恐怕與此有關。

可見，至善須是「事物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」。[83]像王陽明所說的那樣只要心純乎天理就可以把握至善，在朱子看來不但是不可能的，而且始終對這一看法保持警惕，如他說：「有一

---

81 《語類》第1冊，卷15第93條，頁300，〈吳雉錄〉。

82 如《傳習錄》卷上載：「鄭朝朔問：『至善亦須有從事物上求者』。先生曰：『至善只是此心純乎天理之極便是。更於事物上怎生求？且試說幾件看。』朝朔曰：『且如事親，如何而為溫凊之節，如何而為奉養之宜，須求箇是當，方是至善。所以有學問思辨之功。』先生曰：『若只是溫凊之節，奉養之宜，可一日二日講之而盡。用得甚學問思辨？惟於溫凊時，也只要此心純乎天理之極。奉養時，也只要此心純乎天理之極。此則非有學問思辨之功，將不免於毫釐千里之繆。所以雖在聖人，猶加精一之訓。若只是那些儀節求得是當，便謂至善，即如今扮戲子扮得許多溫凊奉養得儀節是當，亦可謂之至善矣。』」見《傳習錄》（上），《王陽明全集》上冊，第4條，3。

83 《四書章句集注》，6。

臺灣大學學術期刊資料庫

種人思慮向裏去，又嫌眼前道理粗，於事物上都不理會，此乃談玄說妙之病，其流必入於異端。」[84]

五

為了真正知得至善處，面對事物時能將之安排得妥妥貼貼，從而使得人心在至纖至細處無不至善，在事物之任何細微之處也都照管得周匝無遺，就必須在格物上下工夫。朱子作〈格物補傳〉的旨趣在於此，朱子對《大學》之詮釋而著眼於格物，其根據大概也在於此。

在某種意義上說，「止於至善」工夫的關鍵在於格物，然而格物到底是一種什麼樣的工夫呢？學者們往往認為，朱子之格物說具有強烈的知識論取向。[85]但如果這樣理解的話，本文所認為朱子詮釋《大學》的用意在於「止於至善」的說法恐怕就不能成立，因為「善」的問題畢竟不同於「真」的問題，由知識為進路而能進於「善」確實是可疑的，[86]可以說，從古代的陸、王諸子到現代的牟宗三等先生對朱子之不滿，都主要從這一角度出發。因此，本文雖不專門為了研究朱子的格物論，但鑒於格物論乃朱子在詮釋《大學》中所著意表彰者，我們在此不得不對之作一簡單的考察。[87]

朱子的格物論最經典的說法見於《大學章句》之〈格物補傳〉，按照它的說法，所謂格物指的是：「即凡天下之物，莫不因其已知之理而

84 《語類》第2冊，卷16第55條，頁325，〈董銖錄〉。

85 如牟宗三，《心體與性體》第3冊，367；陳來，《朱子哲學研究》，287、296；範壽康，《朱子及其哲學》（北京：中華書局，1983），119~120，等等。

86 陳來先生認為，朱子格物論有求真的一面，也有求善一面的意義，是以他稱朱子在格物論中是將求善與求真合二為一。參見氏著，《朱子哲學研究》，297、302。

87 關於朱子格物理論的研究，比較重要的中文文獻有：錢穆，《朱子新學案》（成都：巴蜀書社簡體橫排版，1985），中冊，707~738；唐君毅，《中國哲學原論．導論篇》（香港：東方人文學會，1974），278~347；牟宗三，《心體與性體》第3冊，384~406；陳來，《朱子哲學研究》，267~314。

臺灣大學學術期刊資料庫

益窮之，以求至乎其極」。這也即是格物的方法。這裏可以看出，格物雖然要即物而格，但更重要的是要「因其已知之理」：[88]

> 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。

上面所謂「已知之理」，很明確指的是人的良知而非外在之知識。人之良知固然為善，然由於知得未精切，故只能見得一截而不能見另一截，是以不能止於至善。但人心既有此明德之發見處（已知之理），則正是由此而好下工夫，這也即是格物的前提，朱子又進一步發明此意曰：[89]

> 若今日學者所謂格物，卻無一個端緒，只似尋物去格。如齊宣王因見牛而發不忍之心，此蓋端緒也，便就此擴充，直到無一物不被其澤，方是。致與格，只是推致窮格到盡處。凡人各有個見識，不可謂他全不知。如「孩提之童，無不知愛其親；及其長也，無不知敬其兄」，以至善惡是非之際，亦甚分曉。但不推致充廣，故其見識終只如此。須是因此端緒從而窮格之。未見端倪發見之時，且得恭敬涵養；有個端倪發見，直是窮格去。亦不是鑿空尋事物去格也。

所謂「端緒」、「端倪」，即我們前面所說的吾人明德之發見處，如齊宣王所發之惻隱之心。格物前須有一端緒，若端倪未見，則只涵養而無格物可言，只有當人心感事而有明德之發見時，才可就此推開窮格。可見，格物並不是憑空地去找一件什麼東西來格，它是在小學成就善的基礎上，由此善端推致開來：[90]

> 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紛糾之心而格物以致其知哉？

正是在這一意義上，誠如我們上文所說的，若不能理解朱子對小學工夫的強調，實有誤讀朱子大學工夫論之可能。後人不解此意，以至於王陽明有庭

88 《語類》第2冊，卷18第12條，頁392，〈張洽錄〉。

89 《語類》第2冊，卷18第53條，頁402~403，〈廖德明錄〉。

90 朱熹，〈答吳晦叔〉，《朱熹集》第4冊，卷42，1971。

臺灣大學學術期刊資料庫

前格竹子之病，按錢賓四先生所說，此正是所謂無端緒尋物去格也。[91]

由此可見，所謂格物致知，不外乎指的是推致吾人之良知，所言者相當於我們所說的止於至善的工夫；物格知至，則良知之被推往極致，則為止於至善之效驗。[92]這裏全然沒有一點知識論的意味。[93]反之，對於世人以為格物是為了所謂博物洽聞者，朱子辨之曰：[94]

> 彼以徇外誇多為務，而不覈其表裏真妄之實。然必究其極，是以知愈博而心愈明；不覈其實，是以識愈多而心愈窒，此正為己為人之所以分，不可不察也。

又曰：

> 不是要格那物來長我聰明見識了，方去理會，自是不得不理會。[95]
>
> 致知，不是知那人不知底道理，只是人面前底。且如義利兩件，昨日雖看義當為然，而卻又說未做也無害；見得利不可做，卻又說做也無害；這便是物未格，知未至。今日見得義當為，決為之；利不可做，決定是不做，心下自肯自信得及，這便是物格，便是知得至了。[96]

格物不是為了長我的聰明見識，致知亦非為了知那人不知底道理，

---

91 參見錢穆，《朱子新學案》上冊，91；中冊，715。

92 如果建立在這樣理解朱子的前提下，王陽明必不能反對朱子。其實這正也體現了朱子與陽明某種內在的一致性，即工夫只能在心上做。但陽明之不契於朱子者，還是在於陽明認為工夫做到心無有不善即可，而朱子則除了這一考慮之外，還追求「事」之圓滿。從某種意義上說，陽明尚沒有認識到朱子所謂「善」與「至善」的區別，錢賓四先生舉例說，陽明只求「成色」，而忽視於「分兩」，故稱陽明之良知學，尚只是一種小學。錢先生此說，見地極高，蓋陽明忽於至善之工夫故也。參見氏著，《朱子新學案》中冊，715；《湖上閑思錄》，30~31。

93 馮友蘭先生早就甚有見地地指出：「朱子所說格物，實為修養方法，其目的在於明吾心之全體大用，即陸王一派之道學家批評朱子此說，亦視之為一修養方法而批評之。若以此為朱子之科學精神，以為此乃專為求知識者，則誣朱子矣。」參見氏著，《中國哲學史》（上海：華東師大出版社簡體橫排版，2000），下冊，269。

94 《四書或問》卷2，頁24~25。

95 《語類》第1冊，卷15第37條，頁290，不註錄者。

96 《語類》第1冊，卷15第78條，頁279，〈潘植錄〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

則朱子之格物說，不是以知識為目的，而是以成就至善為目的，也就更加顯而易見了。然而，難者或指出，朱子有許多話頭，顯然單純是指向對物理的探究，對此又能作何理解？其實，對朱子來說，並不存在著物之理與人之理的區別。《大學章句．格物補傳》中說：「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。」[97]則物之理與人之理並不分離，都是天理之流行，「所謂理也，外而至於人，則人之理不異於己也；遠而至於物，則物之理不異於人也。」[98]因此，理雖寓於事物之中，卻不外乎人之一心；心雖主乎一身，卻足以管乎天下之理，[99]也就是說，事事物物雖具萬理，卻無不一是我的分內之事，[100]對事理之探尋，正所以為印證推明我之本心，此所謂合內外之道：[101]

> 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。目前事事物物，皆有至理。如一草一木，一禽一獸，皆有理。草木春生秋殺，好生惡死。「仲夏斬陽木，仲冬斬陰木」，皆是順陰陽道理。自家知得萬物均氣同體，「見生不忍見死，聞聲不忍食肉」，非其時不伐一木，不殺一獸，「不殺胎，不殀夭，不覆巢」，此便是合內外之理。

格物理本為了明人理，如格草木之理，是為了非其時不伐；格禽獸之理，

---

97 《四書章句集注》，5。

98 《四書或問》卷2，頁16。

99 黃俊傑先生雖然總體上亦認為朱子析心與理為二，心的功能以認知為主，但同時又提醒學者注意，心、理二分只是關係的一面，「另一方面則是『心』透過『知』的作用而與『事』中之『理』取得聯繫，使『心』對『理』產生貫通的效果」，因而「心」與「理」是既分離又結合的關係，即所謂「不即不離」的關係。參見氏著，《孟子思想史論》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997），卷2，221~223。

100 《語類》載：問：「格物則恐有外馳之病？」曰：「若合做，則雖治國平天下之事亦是己事。『周公思兼三王，以施四事。其有不合者，仰而思之，夜以繼日，幸而得之，坐以待旦。』不成也說道外馳！」（《語類》第1冊，卷15第28條，頁288，〈甘節錄〉）

101 《語類》第1冊，卷15第65條，頁296，〈徐宇錄〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

是為了非其時不殺。可見，朱子即使是說要窮格某些具體事物之理，其所說亦不是知識的需要，而是道德的要求。[102]

通過上面簡要的分析，我們基本上可以認為，朱子對《大學》之詮釋，始終不離乎「止於至善」這一基本立足點。對於朱子而言，《大學》之意義在於要「止於至善」。「至善」是「善」之極致，其內涵不同於一般意義上的「善」，在朱子看來，大學工夫與小學工夫之區別即在於此。小學只成就「善」，使人做一個普通的好人，而大學則要人「止於至善」，成為一個聖人。所謂「止於至善」，一方面表現為將自己本有的明德推至極致，使人心不受一毫私欲之沾染，即「吾心之全體大用無不明」；同時又表現為應事接物之際體察入微，不僅不受事物千變萬化所左右而保持吾心之貞定，而且更能將事物之方方面面照管得周匝無遺，無不妥當合理，即「事物之表裏精粗無不到」。在朱子看來，若接物應事時不能安排得妥貼完善，也就意味著人心在至纖至細處仍有不善，從而還不能說是「止於至善」。進而對朱子來說，「止於至善」還不僅僅表現為一工夫之後的效驗，它更意味著是一工夫的規模。也就是說，要「止於至善」，工夫上必須無所不用其極，由格、致、誠、正、修、齊、治、平，工夫一節接一節。在這層層遞進的工夫論體系中，最關鍵的是格物致知，它是「止於至善」最重要的保證，正是在這一點上，充分地體現朱子學之特色，其詮釋《大學》以重視格物工夫為特色，應當落實到這一點上予以考慮。就此而言，朱子格物的目的并不在於博學多聞，而在於實踐領域的「止於至善」。單純以知識論的立場來看朱子的格物論恐怕就有所偏差，陸、王「義外」、「支離」等批評也要重新予以審視。王陽明對朱子的批評除了對「格物」的誤讀之外，更根本的

102 現代人恐怕對此難以理解，但古人自有其生活世界，對於他們來說，天與人並非對立的兩個世界，對物的態度正反映了對人的態度，如《禮記．祭義》說：「斷一樹，殺一獸，不以其時，非孝也。」正此之義。見陳澔，《禮記集說》（上海：上海古籍出版社，影印世界書局 1936 年景印清武英殿本，1986），頁 263。

臺灣大學學術期刊資料庫

分歧可能在於他與朱子對「至善」理解之不同，從朱子的立場上看，陽明的工夫學說只能達於善，尚未臻於至善。

*本文曾宣讀於「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」研究計劃第5次研討會，2000年2月13日，上海。會議期間，蒙各位學術前輩不吝賜教，使本文在修改定稿時獲益良多，在此深表敬謝。

（責任編輯：趙立新　校對：王淳逸）

臺灣大學學術期刊資料庫

Good and Highest Good: One Interpretive Dimension of *Great Learning* by Zhu Zi

Xiao-dong Guo

Abstract

In this paper, we argue that "abiding in the Highest Good" is a basic interpretive dimension of *Great Learning* by Zhu Zi (1130-1200). For Zhu Zi, "the Highest Good" is different than general "Good". "Good" is the result of childhood education. It means for people to be good in a general sense. And, the way of learning to be Great (adult education) intends that people "abiding in the Highest Good", to be sages. So-called "abiding in the Highest Good" means to push man's original clear character to perfection, and to let people's mind not be infected by any excessive personal desire. The expression of "abiding in the Highest Good" also means to observe and experience every thing very precisely, not be influenced by changes of things and to keep our mind calm, but also means to arrange things very properly from different sides. Meanwhile, to achieve "abiding in the Highest Good", people are requested to resort to every conceivable means, and step by step to arrive at "abiding in the Highest Good". In this effort, systematically increasing progressively, the most important thing is investigation of things and extention of knowledge, this is the most important guarantee for "abiding in the Highest Good". This is why Zhu Zi thinks much of investigating things when he

臺灣大學學術期刊資料庫

explains the *Great Learning*. Therefore, the purpose of investigation of things is not for erudition, but for "abiding in the Highest Good" in the field of practice; there may be some deviations if people understand Zhu Zi's "investigation of things" only from the standpoint of intellectualism.

Keywords: Zhu Zi, *Great Learning*, abiding in the Highest Good, investigation of things.

臺灣大學學術期刊資料庫