

# 如何得「分殊之理」？論北山四先生的 認識工夫

王清安\*

〔摘要〕

宋末元初最得朱學正傳者為浙江金華北山四先生學派，《宋元學案》認為「紫陽之嫡子，端在金華也。」其中學派主幹者為何基、王柏、金履祥、許謙四人，學派始祖何基師承最得朱子真傳者黃榦，而四先生皆講論「理一分殊」、「立志定本」、「居敬窮理」、「涵養察視」、「格物致知」等朱子理學以及發揚朱子《四書集註》等朱子著作。然四先生於此最重視「理一分殊」中的「分殊」一面，以作為師徒傳授要旨之一，而「分殊之理」正是朱學強調的格物致知著力處。

格物致知是完成本心道德修養的工夫，而作為格物致知基礎的心地工夫：立志、居敬亦當兼論之，將三者串為一體脈絡藉以完成本心道德的的認識工夫。故本文以此為主軸，藉由論述四先生朱學的認識工夫與「分殊之理」並於文末衍伸略述朱學「分殊之理」與認識工夫影響宋末與元代經世致用的傾向。

關鍵詞：分殊之理、立志、居敬、格物致知、經世致用

---

\*國立中山大學中國文學系碩士生

## 一、前言

宋末元初，最得朱學正傳者為北山四先生一派，其為首者何基（字子恭，世稱北山先生，1188-1268）師承朱子（1130-1200）弟子黃榦（勉齋，1152-1221），黃榦深得朱子真傳，紹繼朱學最為有力，<sup>1</sup>而黃榦再傳則以浙江金華的北山四先生最為昌盛。<sup>2</sup>

北山學派之祖何基受學黃榦，依序再傳為王柏（字會之，諡號文憲，1197-1274）、金履祥（字吉父，世稱仁山先生，1232-1303）、許謙（字益之，世稱白雲先生，1270-1337），從何基以降，四人皆講朱子的理氣論、居敬窮理、理一分殊及發揚朱注《四書》等思想與學術，其中「理一分殊」是四先生師授予徒的要旨，尤其注重「分殊」一面，如金履祥曾告許謙：「吾儒之學，理一而分殊，理不患其不一，所難者分殊耳。」<sup>3</sup>天下萬事萬物有統一的普遍原理原則，此為「理一」，然事事物物於「理一」下又各自有不同意義，此即「分殊」，是最難捉摸與理解處。但如何認識「分殊之理」？就北山四先生的程朱思想即是以「格物致知」方法認識「分殊之理」，朱子曰：「所謂一者，對萬而言。今卻不可去一上尋，須是去萬上理會。」<sup>4</sup>「《大學》不說窮理，只說箇格物，便是要人就事物上理會。」<sup>5</sup>是從人眼前常見事物格物，進而「由博反約」，從「分殊」識得「理一」，若「不知萬殊各有一理，而徒言理一，不知理一在何處。」<sup>6</sup>則落於空談本心。

至於認識工夫如何進行？四先生奉守何基「立志以定其本，居敬以持其志，

---

<sup>1</sup> 全祖望於〈勉齋學案〉序錄案語曰：「嘉定而後，足以光其師傳，為有體有用之儒者，勉齋黃文肅公其人與？玉峰、東發論道統，三先生之後，勉齋一人而已。」參見〔清〕黃宗義原著，全祖望補修：《宋元學案》（北京：中華書局，2007年），卷63，頁2020。

<sup>2</sup> 全祖望於〈北山四先生學案〉序錄案語曰：「勉齋之傳，得金華而益昌。」指出黃榦所傳以金華的北山四先生一脈將朱學發揚光大且淵遠流長。同前註，卷82，頁2725。

<sup>3</sup> 同前註，卷82，頁2756。

<sup>4</sup> 〔宋〕黎靖德編：〈子曰參乎章〉，《朱子語類》（北京：中華書局，2007年10月），第二冊，卷27，頁680。

<sup>5</sup> 同前註，第一冊，卷15，頁288。

<sup>6</sup> 同前註：〈子曰參乎章〉，第二冊，卷27，頁678。

力學以致其知，躬行以踐其實。」<sup>7</sup>之思想，此是繼承黃榦「居敬以定其本，窮理以致其知，克己以滅其私，存誠以致其實。」<sup>8</sup>以來的朱學傳統，朱子言「讀書之法，莫貴於循序而致精；而致精之本，則又在於居敬而持志。」<sup>9</sup>為學前須先立志而不向別處走去，居敬為格物之心地工夫，收斂精神，使心思不亂，如此格物時方可見義理分明並踐履實行，整體來說是一套由「分殊」返「理一」，最後完成心性本體的一貫工夫。朱學談認識工夫主要是「格物致知」，即物窮理以至於事物之極，從認識主體出發，對事物求得其「所以然」與「所當然」之理。何基「立志以定其本」等四句是「知」至「行」的一貫工夫，本文旨在論「認識工夫」，嚴格來說屬「知」的層面，雖然「行」亦可視作「實踐」事物之理的認識方法，但嚴格上仍屬「實踐」，非純粹是主體心知的「格物致知」，故就「格物致知」來說，本文討論認識工夫主要落於「力學以致其知」一句。何基所言四句之前三句「立志」、「居敬」、「格物致知」，本文從此處發揮，以「格物致知」為立論中心，試圖釐清四先生的認識工夫如何得「分殊之理」並兼論如何詮釋「格物致知」的基礎「立志」與「居敬」，將三者串為一體相關的脈絡而論述。

## 二、何基的「認識工夫」

承前言所述，何基曰「立志以定其本，居敬以持其志，力學以致其知，躬行以踐其實。」就前三句來說，認識「分殊之理」的工夫首為立志：

學者志不立，則學無其本，而教無所施爾。大抵人之氣體固有強弱，而其勤怠則在于志之立不立。苟立，則日進于精明，雖弱而必強；志不立，則日于昏惰，雖強而亦弱。是故君子為學，必先立志。此志既立，則如木有質，如牆有基，而後雕朽之功可加矣。<sup>10</sup>

<sup>7</sup> [清]王崇炳：〈何文定公傳〉，收入〔宋〕何基撰：《何北山先生遺集》（台北：藝文印書館，1968年，百部叢書集成據清同治胡鳳丹輯刊金華叢書本影印），卷四，頁29、30。

<sup>8</sup> [清]黃宗羲原著，全祖望補修：〈勉齋學案〉，《宋元學案》，卷63，頁2023。

<sup>9</sup> [宋]朱熹：〈甲寅行宮便殿奏劄二〉，《朱文公文集》（台北：臺灣商務印書館，1980年10月，據上海涵芬樓影印明嘉靖本，四部叢刊集部），上冊，卷14，頁142。

<sup>10</sup> [清]王梓材、馮雲濠撰：《宋元學案補遺》（台北：世界書局，1974年7月，據《四明

爲學當先以立志爲本，是朱學格物工夫的入門法，而後才可說「格物」。朱子論「立志」亦說：

今日思之：學者須以立志爲本。如昨日所說爲學大端，在於求復性命之本然，求造聖賢之極致，須是立志如此，便做去始得。若曰我之志只是要做箇好人，識些道理便休，宜乎工夫不進，日夕漸漸消磨。今須思量天之所以與我者，必須是光明正大，必不應只如此而止，就自家性分上儘做得去，不到聖賢地位不休。如此立志，自是歇不住，自是儘有工夫可做。如顏子之「欲罷不能」，如小人之「孳孳爲利」，念念自不忘。若不立志，終不得力。<sup>11</sup>

顏子之聖、小人汲汲爲利，差別在於是否立志，學者能立志於學且持之以恆，進而才能反求本心性命以及求聖求賢，是千般工夫前提爲立志而已。

至於論居敬，何基解「主一無適」之「主一」認爲：

主一者，指示所以持敬之要，若止曰整齊嚴肅，則難捉摸，惟曰主一，則用力之方昭然易見。然所謂主者，靜固要一，動亦要一，朱子所謂：「身是在是則心在是，而無一息之離」，此靜中之主一也。所謂「事在是則心在是，而無一念之離」，此動中之主一也。<sup>12</sup>

何基認爲主一不只如朱子以「整齊嚴肅」解釋，進一步應該是不論心之動靜皆是思慮專一。然而朱子說「整齊嚴肅」是結合身心內外，認爲「但整齊嚴肅便是敬」、「不必分內外，都只一般，只恁行著都是敬。」、「若是敬時，自然『主一無適』，自然『整齊嚴肅』，自然『常惺惺』，『其心收斂不容一物』。」<sup>13</sup>外表肅穆到心態專一致志，朱子將二者合爲一，皆是敬之工夫。何基說「靜固要一，動亦要一」亦同朱子對於「敬」的見解，黃榦言朱子之主敬工夫云：

---

叢書》約園刊本影印)，第七冊，卷 82，頁 2923。

<sup>11</sup> [宋]黎靖德編：《朱子語類》，第七冊，卷 118，2845 頁。

<sup>12</sup> [清]王梓材、馮雲濠撰：《宋元學案補遺》，第七冊，卷 82，頁 2919。

<sup>13</sup> [宋]黎靖德編：《或問吾子以爲大人之學一段》，《朱子語類》，第二冊，卷 17，頁 371。

其為學也，窮理以致其知，反躬以踐其實，居敬者所以成始成終也。謂致知不以敬，則昏惑紛擾，無以察義理之歸；躬行不以敬，則怠惰放肆，無以致義理之實。<sup>14</sup>

此語以為敬之工夫貫通未發的靜態涵養、已發的動態察識，貫徹始與終，知與行皆該存個敬於其中。雖然就未發而言已具備格物的先在條件，然已發之後仍須常保心體清明。又《朱子語類》云：

子升問：「主一工夫兼動靜否？」曰：「若動時收斂心神在一事上，不胡思亂想，東去西去，便是主一。」<sup>15</sup>

此一條朱子答弟子，認為主一亦可於已發之動態時收斂心神，並非僅是未發的工夫。上一引文黃榦說知行皆居敬，本條朱子未以知行講居敬，但不論是否以知行來論，就「知」的層面來說，認識事物即屬已發察識，與認識之前的未發涵養均有敬於其中作用。

以上對敬的論述，高雲萍認為何基論敬近於真德秀的解釋，不論心之動靜、已發未發皆思慮專一。<sup>16</sup>

言居敬，當以立志為本，本既立，方可用力格物而不向別路去。既而論格物，何基認為所格者乃萬事之分殊，其稱為「恰好處」：

理者，乃事物恰好處，天地間惟有一理，散在事事物物，雖各不同，而就其中各有一恰好處，所謂萬殊一本，一本萬殊也。三聖所謂「中」，孔子

<sup>14</sup> [清]王懋竑撰：《朱子年譜》（台北：世界書局，1984年3月），卷4下，頁231。

<sup>15</sup> [宋]黎靖德編：《朱子語類》，第七冊，卷120，頁2888。

<sup>16</sup> 真德秀曰：「所謂主一者，靜時要一，動時亦要一，平居日暇，未有作為，此心亦要主於一，應事接物，有所作為，此心亦要主於一，此時靜時敬，動時敬。敬時能靜，則無思慮紛紜之患；動時能敬，則無舉措煩擾之患，如此則本心常存而不失。」[清]黃宗羲原著，全祖望補修：《西山真氏學案》，《宋元學案》，卷81，頁2701。高雲萍的論點見氏著：《宋元北山四先生研究》（杭州：浙江大學出版社，2012年6月），頁57。

所謂「一貫」，大學所謂「至善」，皆是此意。聖賢相去數百年而謂自是傳之者，皆是做到此耳。<sup>17</sup>

何基格物的重點在「分殊」之理的認識，此承繼朱子言「恰好處」：

「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。」又云：「到這裏只見得一本萬殊，不見其他。」<sup>18</sup>

認為「理」乃事物「恰好處」，即是說是「理一」蘊含《中庸》「不偏不倚」、「無過不及」與《大學》「止於至善」之意，是天下萬事萬物之準則，而「分殊之理」雖有各樣形貌之表現，但仍具有相同之共理，即「理一」。此即程朱學派「理一分殊」之意，而「分殊之理」既然共具「理一」，當也符合《中庸》之旨，故事物雖不同，但「其中各有一恰好處」。<sup>19</sup>

何基同朱子皆說「萬殊」上見「恰好處」，而何基以《中庸》解釋更是突顯其對「分殊」之理的重視。若再進一步深入討論，格此「萬殊之理」所收之效即如伊川言《中庸》：「其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理。……善讀者玩索而有得焉，則終身用之有不能盡者矣。」<sup>20</sup>伊川以「理一分殊」解釋《中庸》則說明天下萬事萬物之理乃合於中庸的「恰好處」。此亦可從伊川「敬不可謂之中，但敬而無失，即所以中也。」<sup>21</sup>來說，敬而無失謂之中，居敬格此「分殊之理」即是格「中庸之理」，心無所偏則事物合於中庸也。

從「立志以定其本」、「居敬以持其志」、「力學以致其知」三句一貫的脈

<sup>17</sup> [清]王梓材、馮雲濠撰：《宋元學案補遺》，第七冊，卷82，頁2918。

<sup>18</sup> [宋]黎靖德編：《朱子語類》，第二冊，卷27，頁689。

<sup>19</sup> 〈北山四先生學案補遺〉載何基《讀論孟集註》疏解朱註〈顏淵喟然嘆章〉：「凡其處己治人、應事接物，雖精粗巨細萬變之不同，莫不各各有一箇不偏不倚、無過不及、亭亭當當恰好底到理也。」此亦是說形下「萬殊之理」的應事接物皆有「恰好處」。《宋元學案補遺》，第七冊，卷82，頁2924。

<sup>20</sup> 此處朱子注〈中庸章句〉引伊川語。[宋]朱熹註：〈中庸章句〉，《四書章句集註》（台北：鵝湖出版社，2008年10月），頁17。

<sup>21</sup> [宋]程顥、程頤：〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，《河南程氏遺書》，卷2上，收入《二程集》（北京：中華書局，2011年1月），頁44。此句朱子謂伊川言「敬不是中，只敬而無失即所以中。」見《朱子語類》，第四冊，卷62，頁1499。

絡皆見何基秉承程朱思想，三項工夫無一不可偏廢，志於聖學而可後可說居敬與格物。至於論格物本身的內在方法，由於何基著作多已亡佚，<sup>22</sup>無從考究，故本文僅止論述到格物與「分殊之理」的關係。

### 三、王柏的「認識工夫」

王柏繼承何基注重「分殊之理」，其曰：「統體一太極者，即所謂理一也；事事物物上各有一太極者，即所謂分殊也。」<sup>23</sup>同朱子理氣論，太極為理，是事物的普遍原則，但萬事萬物雖秉承此太極之理，卻又各自有分殊之理。但論「理一」與「分殊」何者是格物之要緊處，又曰：「理一易言也，分殊未易識也。」<sup>24</sup>不可一向往形上太極本體去而忽略「分殊」中實際經驗面的事事物物。

又論格物對象，王柏曰：

自灑掃應對、威儀動作以至於心性之德，自禮、樂、射、御、書、數、錢糧、甲兵、訟獄以至於人倫日月之常，雖乾端坤倪，詭秘神彰，風霆之變、日月之光，爰暨山川草木昆蟲，莫不各有當然之則。所謂萬一各正，大小有定也。于此事事物物上各見得一箇太極，然後體無不具，用無不周也。異時出而從政，決不誤人之天下國家，決不自誤此身而負此生矣。此分殊所以最切于學者，幸諸君熟思之。<sup>25</sup>

從身心性情、六藝、制度、兵法、日常人倫、自然等「分殊」的萬事萬物皆無所不格，即朱子謂「凡天地之間眼前所接之事，皆是物。」<sup>26</sup>都是經驗面實實在在的事物。故其批評不明「分疏」之要而徒向「理一」去尋者：

<sup>22</sup> 何基著作《大學發揮》、《中庸發揮》、《大傳發揮》、《易啟蒙發揮》、《太極通書西銘發揮》、《近思錄發揮》、《語孟發揮》皆亡佚，今只存《何北山先生遺集》（原 30 卷，今存 4 卷）及散見於史書與學案。

<sup>23</sup> [清]王梓材、馮雲濠撰：《宋元學案補遺》，第七冊，卷 82，頁 2930。

<sup>24</sup> 同前註，頁 2930

<sup>25</sup> [清]王梓材、馮雲濠撰：《宋元學案補遺》，第七冊，卷 82，頁 2931。

<sup>26</sup> [宋]黎靖德編：《人之所以異於禽獸章》，《朱子語類》，第四冊，卷 57，頁 1348。

後世學者惡繁而好略，憚難而喜易，不肯盡心于格物致知之功，務為大言以欺人曰：『天下只是一箇道理』。」<sup>27</sup>

須明白格物在「分殊」上尋，方能「決不誤人之天下國家，決不自誤此身而負此生矣。」<sup>28</sup>至於格物工夫如何進行，以下續論。

王柏認為格物前先求立志：

志學志道，聞諸聖人。尚志持志，鄒孟亦云。心之所之，求然後得。必有事焉，講之貴力。同曰此志，有淺有深。亦有不遂，非氣不任，立在先，志至氣次。<sup>29</sup>

為學求聖賢之道先求立志，然立志未必求得，亦有不遂之時，然若不立志與持志，則道絕不可求得。其與何基論慶元黨禁解除後如何引導學子立志理學云：

愚謂後生小子，乍脫於荊棘坑塹之中，方欲著身於正大光明之道，未曾講得一事，行得一步，豈能每事盡善，縱有病痛，且要是大路上人，它日志向漸定，移步漸熟，然後可以逐旋敲點它，使之澄志未晚。<sup>30</sup>

被斥為「偽學」等朱子一干理學家於宋寧宗慶元三年（1197）被打入「慶元黨禁」名單，尤其禁講朱學為主的理學思想，直至嘉泰二年（1202）解禁，故此後如何鼓勵後學立志理學成為朱門欲興之事，亦可說明立志乃朱學對初入學者的首要之教。

再說王柏「居敬」工夫，其晚年主講上蔡書院時告學子云：

---

<sup>27</sup> [清]王梓材、馮雲濠撰：《宋元學案補遺》，第七冊，卷82，頁2931

<sup>28</sup> 同前註。

<sup>29</sup> [宋]王柏：〈求志銘〉，《魯齋集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1186冊（台北：台灣商務印書館，1985年），卷7，頁103。

<sup>30</sup> [宋]王柏：〈答何子恭〉，《魯齋集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1186冊，卷7，頁118。

上蔡先生謂常惺惺正訓敬也，敬是常惺惺之法也，敬則此心光明洞徹，動靜語默，酬酢萬變，無不得其當。其中卓然不與之俱往，此敬之效也。不敬，則此心昏昧怠惰，人欲肆而天理微，物交物，引之而去矣，則遂失其正，此不敬之驗也。是故君子必存養於未發之先，省察於將發之際，端莊靜一之中，此敬也；應事接物之間，亦此敬也；講明道義，非敬則若有若亡；議論古今，非敬則或是或非；以至於人倫日用之常，非敬則乖違舛逆，無一中節。故伊洛以來，拈起持敬致知兩下工夫，不可偏廢，實為相須。

31

謝上蔡以「常惺惺」解釋敬，原句是「敬是常惺惺之法。」朱子注此句曰：「惺惺乃心不昏昧之謂，只此便是整齊嚴肅，固是敬。」<sup>32</sup>是同王柏說法。王柏認為應事接物、講明道義、論古今是非、人倫日用之常等均有賴持敬工夫，否則便「心昏昧怠惰，人欲肆而天理微」，心不光明洞徹而事事物物不得其當。敬之工夫乃於未發之前存養，省察於將發之際，二者雖分說，實則涵養與省察乃一體，不能分作二截看。<sup>33</sup>敬貫穿涵養與省察，實則是貫通動靜。又云：

夫敬者，涵動靜，徹表裏，貫始終，為一心之存亡，此心敬則卓然為一身之主，而四肢百骸皆有所聽命而供其役，此聖道之大原，脩身之大本也。

34

敬為一身主宰，其作用貫徹身心全部動靜、表裡，是應事接物之源，故不論未發

<sup>31</sup> [宋]王柏：〈上蔡書院講義〉，《魯齋集》（台北：藝文印書館，1968年，百部叢書集成據清同治胡鳳丹輯刊金華叢書本影印），卷9，頁3。

<sup>32</sup> [宋]謝良佐：《上蔡先生語錄》（台北：藝文印書館，1968年，百部叢書集成據清康熙張伯行輯編、同治左宗棠增刊正誼堂全書影印），卷之下，頁8。

<sup>33</sup> 朱子曰：「已發未發，不必太泥。只是既涵養，又省察，無時不涵養省察。若戒懼不睹不聞，便是貫通動靜，只此便是工夫。」「今言涵養，則曰不先知理義底涵養不得；言省察，則曰無涵養，省察不得。二者相捱，卻成擔閣。……要知二者可以交相助，不可以交相待。」言省察與涵養不可視做兩件工夫，而是一件。見《朱子語類》第四冊，卷62。前引文，頁1514；後引文，頁1515。

<sup>34</sup> [清]王梓材、馮雲濠撰：《宋元學案補遺》，第七冊，卷82，頁2934。

前涵養或已發後省察皆是對大本之心的修養。然敬之態度、內外舉止應是如何？王柏《研幾圖》之〈敬齋箴圖〉畫出以心爲主宰，言行舉止動靜之間應當「正其衣冠，尊其瞻視」、「足容必重，手容必恭」；而應事接物的心之表裏態度要「出門如賓，承事如祭；戰戰兢兢，罔敢或易」、「守口如瓶，防意如城；洞洞屬屬，罔敢或輕」；論主一無適之敬的心地工夫，主一曰：「弗貳于二，弗參以三；惟心惟一，萬變足監」，無適曰：「不東以西，不南以北；當事而存，靡他其適」；人之意念間則是「須臾有間，私欲萬端；不火而熱，不冰而寒」，應事不敬則會「毫釐有差，天壤易處；三綱既淪，九法亦斲。」<sup>35</sup>

心主宰一身的動靜，而此圖描繪心知主體活動所表現的敬之工夫是格物致知應有之態度，王柏云：「不知則不能得持敬之方，不敬則無以爲致知之本。」<sup>36</sup>說「致知」即是說「格物」，《大學》云「致知在格物」，二者本是一體不可分，欲致知必倚格物成，而「格物致知」王柏《研幾圖》中〈致知格物圖〉將「致知」置於「格物」前，《大學》八條目本作「格物」在「致知」之前，是因「格物」工夫而能「致知」，王柏〈致知格物圖〉突顯了「致知在格物」一點，不但不違《大學》本意，亦強調「格物」的工夫。<sup>37</sup>

至於〈致知格物圖〉論「格物」內容爲何？王柏認爲「已上在格物先，以其收放心也」，指格物前當「居敬」以收斂心神。而「格物」方法其列數條，首曰「欲格物已近道」，格物是認識聖人道理的工夫方法，爲是程朱一脈思想，伊川言：「格物者適道之始，欲思格物，則固已近道矣。」<sup>38</sup>王柏所論同此說。

第二句「立誠意以格物」即是《大學》：「欲誠其意者，先致其知；致知在格物。」之脈絡，意念能真實無妄有賴格物工夫。

第三、四、五句言「讀書講明義理」、「論今古別是非」、「應事接物當否」，此三句之下又統一說「三條用力之地」，標明三者爲格物之重點，與上述〈上蔡書院講義〉同，是繼承程朱強調的格物重點，如伊川曰：「窮理亦多端：或讀書，

<sup>35</sup> [宋]王柏：〈敬齋箴圖〉，《研幾圖》（台北：藝文印書館，1968年，百部叢書集成據清同治胡鳳丹輯刊金華叢書本影印），頁3。

<sup>36</sup> [宋]王柏：〈上蔡書院講義〉，《魯齋集》（台北：藝文印書館，1968年，百部叢書集成據清同治胡鳳丹輯刊金華叢書本影印），卷9，頁3。

<sup>37</sup> 參見高雲萍：《宋元北山四先生研究》，頁84。

<sup>38</sup> [宋]程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷25，收入《二程集》，頁316。

講明義理；或論古今人物，別其是非；或應接事物而處其當，皆窮理也。」<sup>39</sup>程朱學主張讀書窮理，此三者亦是以讀書為格物最要，讀書得聖賢義理方能論古今人物，辨別是非以致於應事接物皆能無不妥當。

第五句言「今日格一物，明日格一物。」其下又言：「次第工程」久之則能「豁然覺」，此同伊川所言：「須是今日格一件，明日又格一件，積習漸多，然後脫然有貫通處。」<sup>40</sup>此為格物的積累方法，循序漸進，不急不躁，格物漸多，便能事理通達。<sup>41</sup>

六、七句言「一身之中四端五品」、「萬物之理一草一木」指格物乃是從「一身之中至萬物之理」，<sup>42</sup>一身之道德性情以至外在萬事萬物，皆是所格對象。第八句、九、十句言：「萬物之理，一草一木」、「物具一理，非止窮一理」、「萬理同原，非必窮萬理」三句點出「理一分殊」之旨，事事物物均有一理，草木亦皆有理，此為「萬殊之理」，格物非只格形上「理一」，當往「萬殊」上去；「萬殊」既格，必得其「理一」，故非只格「萬殊」而忽略事事物物共同之理。

最後其又言「未通別窮」（下曰「或先其易，或先其難」）以及「泛觀」二條，<sup>43</sup>前句承伊川云：「或先其易者，或先其難者，各隨人深淺，如千蹊萬徑，皆可適國，但得一道入得便可。」<sup>44</sup>此謂格物不能拘泥某事某物，當隨個人之質，可先從易或難處格去；後句認為格物當泛觀群理，擴大格物範圍，凡天下之物無物不可格，然若依朱子說法，應是「泛觀博覽，而後歸之約」，<sup>45</sup>由「萬殊」歸為「理一」的方法。

再論王柏〈致知格物圖〉的「致知」，其提四點：「寡欲」、「敬」、「思」、「明」，<sup>46</sup>即朱子所謂：

<sup>39</sup> [宋]程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷18，收入《二程集》，頁188。

<sup>40</sup> 同前註。

<sup>41</sup> 王柏曰「一物」，伊川曰「一件」，錢穆先生有辨，以為：「言物字，恐人誤會到外物上去，言件字，則顯指人事。」見氏著：《朱子學提綱》，《朱子新學案》（台北：三民書局，1971年9月），第一冊，頁129。

<sup>42</sup> 伊川語，見《河南程氏遺書》，卷17，收入《二程集》，頁181。

<sup>43</sup> 以上論王柏〈致知格物圖〉之「格物」見〈致知格物圖〉，《研幾圖》，頁7。

<sup>44</sup> [宋]程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷15，收入《二程集》，頁157。

<sup>45</sup> [清]王懋竑撰：《朱子年譜》，卷2上，頁59。

<sup>46</sup> [宋]王柏：〈致知格物圖〉，《研幾圖》，頁6。

「致知在乎所養，養知莫過於寡欲」二句。致知者，推致其知識而至於盡也。將致知者，必先有以養其知。有以養者，則所見益明，所得益固。欲養其知者，為寡欲而已矣。寡欲，則無紛擾之雜，而知益明矣；無變遷之患，則得益固矣。<sup>47</sup>

涵養本心，滌除私慾雜念，使心神專一且心體澄明，如此格物才能審思義理並見得分明，如此方可說致得物之理，此亦是伊川「知至是致知，博學、明辨、審問、慎思皆致知、知至之事。」<sup>48</sup>之意，寡欲的涵養與持敬立本到審思、明辨事物之理皆是致知的必備條件。

上論〈致知格物圖〉闡述王柏論「格物致知」可見其繼承程朱一脈注重在切實的下學工夫，尤其透過讀書積累，此一樸實方法皆是在「分殊」處用力，最後通達聖人之理，故其弟子金履祥撰其祭文寫道：「即事即物，無理不窮；論定諸經，決詘放淫；辨析羣言，折衷聖人；究其分殊，萬變俱融；會諸理一，天然有中。」<sup>49</sup>肯定王柏為學之道。

#### 四、金履祥的「認識工夫」

金履祥論「理一分殊」，同何基以「恰好處」言：

且理是何物？文公好說箇恰好處。理只是恰好處，此便是中，便是至善。自古聖賢相傳，只是這箇。天下萬事萬物，各各不同，而就每事每物中，又各有箇恰好處，故事理雖不同，到得恰好處則一，此所謂萬殊而一本。然其中一本者，非有形象在一處，只是一箇恰好底道理在事事物物之中，此所謂一本而萬殊。<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> [宋]朱熹：《朱子語類》，第二冊，卷18，頁405。

<sup>48</sup> [宋]程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷15，收入《二程集》，頁164。

<sup>49</sup> [宋]金履祥：〈祭魯齋先生文〉，《仁山先生金文安公文集》（台北：藝文印書館，1968年，百部叢書集成據清同治胡鳳丹輯刊金華叢書本影印），卷1，頁16。

<sup>50</sup> [宋]金履祥：〈里仁〉，《論語集註考證》（北京：中華書局，1985年，叢書集成初編據金華叢書排版），卷2，頁25。

對於理求恰好處，是繼承朱子「中，只是恰好處。上帝降衷，亦是恰好處。極不是中，極之為物，只是在中。」<sup>51</sup>的中庸觀，事物所秉之天命之極是為至善，為中，稱之「恰好處」。對「理一」、「分殊」與「恰好處」的解釋同何基一樣以《中庸》釋之。

論格物注重於「分殊之理」亦承繼何基至王柏以來一貫繼承：

吾儒之學，理一而分殊，理不患其不一，所難者分殊耳。<sup>52</sup>

此句本文前言已提及，是金履祥告其弟子許謙之語，難通曉者在「分殊」而不在「理一」，是以為格物之目的首在「分殊」。然論格物方法，同何基、王柏所傳之朱學，王柏勉之曰：「居敬以持其志，立志以定其本，志立乎事物之表，敬行乎事物之內。」<sup>53</sup>故論格物必先求立志與居敬。

關於立志，金履祥釋朱注《孟子》「不能自克」曰：

四字切中常人之病，人性本皆可為聖賢，其不能為者，蓋苟且以卑近，為安不能自克。至若為不善之人，亦豈能昧其本心之善，亦以一向放縱不能自克，以至此爾。首章入要畧一卷之一，以世子之天性非不能為善，以滕國之地位亦自可以為善，但人之患在於不立志，故舉三子之言於前；人之患在於不去病，故又舉《商書》之說於後。人能立廣大之志以充吾本善之量，又必能致刻苦之工以去吾本身之病，則所謂堯舜人皆可為者，真可為矣。<sup>54</sup>

人之所以昧其本心之善而不能成聖賢，乃因不肯立志，故流於人欲放縱。若能立

<sup>51</sup> [宋]朱熹：《朱子語類》，第二冊，卷18，頁411。

<sup>52</sup> [清]黃宗羲原著，全祖望補修：《宋元學案》，卷82，頁2756。

<sup>53</sup> 章贊：〈仁山金文安公傳略〉，收入[宋]金履祥：《仁山先生金文安公文集》，卷5，頁12。

<sup>54</sup> [宋]金履祥：〈滕文公上〉，《孟子集註考證》，收入《景印文淵閣四庫全書》第202冊（台北：台灣商務印書館，1983年），卷3，頁116。此段釋朱注《孟子》原指〈滕文公章句上〉首篇。

志往聖人方向去，即能克除私慾，是本心先立，私慾入不來，此心方能充擴。

人能立志，才可說居敬與格物，大本既立，是以能專一格聖賢道理。金履祥論持敬工夫是要「復見天地之心」：

如何見天地之心？惟於極靜之中，而乃有動之端焉，是乃天地之心也。然以理而論，則靜不足以見天地之心，而動之端乃天地之心。以人心而論，則動不能見天地之心，而靜可以見天地之心，何則？人之所以失其良心，迷此仁性，而終不能見天地之心者，蓋其欲動情勝，而常失之于動也。夫物之感人無窮，人之好惡無節，而心所存，逐物而動，則飛揚升降，幻質驅馳，安能體認義理、充養仁心？其于天地之心，固然莫知也。故學者亦須收視反聽，澄心定慮，然後可以玩索天理，省察初心，而有以見天地之心。……故靜之工夫，古人以此養陽氣之微，學者當以觀義理之妙，則天地之心，豈不躍然而可見哉。故又嘗謂有天道之復，有吾心之復。天道之復，前所說是也；吾心之復，則凡善念之動是也。蓋四端之心，無時不發，而就中惻隱之心，最先且多，此正天地之心在吾心者。大抵人雖日營營于人欲之中，孰無一線天理之萌，此即吾心之復也。人自不察，亦自不充耳，所以不察不充，正由汨於動而不能靜之故。故學者須是于此下耐靜工夫，察此一念天理之復，充此所復天理之正，而敬以持之，學以廣之，力行以踐之，古人求仁之功，蓋得諸此。<sup>55</sup>

從靜中「復見天地之心」，是伊川「涵養需用敬」的存養工夫，因心為物欲所迷失，故須從靜中體認本心。而此時不與物相接，故不為所惑，當澄清定慮、涵養充擴心體，使其復天理良善，是為復天地之心也。此一靜中涵養工夫為朱子所繼承，朱子云：「當未發見時便合涵養。惟其平日有涵養之功，是以發見著明而擴充遠大也。」<sup>56</sup>此一未發前的涵養即是「主敬」的工夫，然金履祥只指靜態之未發，似乎偏向李延平「默坐澄心」，實則朱子言主敬工夫乃：「未發之前，是敬也，固已立乎存養之實。已發之際，是敬也，又常行於省察之間。」<sup>57</sup>「靜中之動，非敬其

<sup>55</sup> [宋]金履祥：〈復其見天地之心〉，《仁山先生金文安公文集》，卷2，頁3、4。

<sup>56</sup> [宋]朱熹：〈答方伯謨〉，《朱文公文集》，上冊，卷44，頁634。

<sup>57</sup> [清]王懋竑撰：《朱子年譜》，卷1下，頁39。

孰能形之。動中之靜，非敬其孰動察之。」<sup>58</sup>敬貫動靜，涵養與省察兼具敬在其中作用。但金履祥只言靜中涵養亦無錯，常保心體澄明不為外物所惑，格物時自然見義理分明。

金履祥論格物方法，從認識主體說，認為「人秉天地正通之氣，則莫不有虛靈知覺之心也。」<sup>59</sup>此「虛靈知覺之心」即是居敬涵養工夫所澄明處，是「人之所得於天而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。虛靈不昧以具眾理而應萬事者，心也。」<sup>60</sup>至於認識對象是「天下之物，莫不有理者，蓋事物盈于天地之間，而莫不各有精微至善之理也。」<sup>61</sup>認為天下之物皆有理，再細論之，其所謂事物即：

所謂格物者，亦謂心、身、家、國、天下之事物耳。自其心而論之，則四端之性情，理欲之界線，志氣之邪正，在所當格也；自其身而論之，則言之節，交際動作之宜，容止威儀之則，在所當格也；推之於家，則有父子之親，兄弟之序，夫婦之別，朋友族姻之交，凡其為事皆當格也。推之於國，澤國之事不異於家也，而所以為君臣上下之義，事長使眾之節，仁民恤下之政；教化之施，刑政之宜，制度之數至於百官有司之事，皆所當格也。推之於天下，則天下之事不異於國也；而所以為綱常經紀之化，均平充拓之道，禮樂刑政之達，開物成務，撥亂反正之規，四海九州島風氣民俗之殊，內夏外夷、綏懷化禦之畧，至於財用甲兵之節制，皆所當格也。隨遇皆物，隨物皆格。極其小，雖草木鳥獸之微非可遺；極其大，雖天地陰陽之化非可外。<sup>62</sup>

金履祥循《大學》八條目講所格之事，從本心性情、外在動作、倫理之則至國家制度、民俗地理等無所不格，皆為人自內而外所有事物，是為「分殊之理」，亦是事事物物各有「恰好處」。又再論格物之法：

<sup>58</sup> [宋]朱熹：〈程子養觀說〉，《朱文公文集》，下冊，卷67，頁1174。

<sup>59</sup> [宋]金履祥：《大學疏義》，收入《景印文淵閣四庫全書》第202冊（台北：台灣商務印書館，1983年），頁16。

<sup>60</sup> 同前註，頁3。

<sup>61</sup> 同前註，頁16。

<sup>62</sup> 同前註，頁7、8。

而其為法，或索之心術念慮之間，或審之隨事接物、日用常行之際，或求之經籍詩書聖賢言行之法，或考之古今治亂人物是非之跡。即事即物，推而窮之，莫不求其所以然之故與其至善之所在而不可易者。<sup>63</sup>

格物之法可從自我內省、親身踐履、讀聖賢書、考古今歷史來獲得該事物之理。所謂「索之心術念慮之間」即是《大學》八條目之「心」，朱學論格物雖往往就外在實際經驗的人事物，但最後亦是指向完成心性本體，「格物在致知」所「致知」者是致心中之知，即是由事事物物的「分殊」回到心所秉承天理的「理一」，故亦是格心中先驗道德之知。金履祥針對格「心」提出「索之心術念慮之間」的方法，而王柏雖只提出「讀書講明義理」、「論今古別是非」、「應事接物當否」三種方法，但也將心體的「心性情之德」作為格物對象，故並非只有金履祥特別注重「心」作為一種格物對象。<sup>64</sup>

以上是隨對象的格物方法，金履祥又論格物的再深入工夫：

蓋格物者，初未嘗有截然一定之目，而亦未有精粗巨細之間也。惟事物之在天下者無限，而接於吾前者亦無窮，故必隨其所遇巨細精粗、大小幽顯，莫不格之以窮其理焉。<sup>65</sup>

格物者，非謂格一物而萬物通，亦非謂萬物皆盡格而後通，但積習既多，則工夫日熟、心知日廣而推類觸長，貫注融通天下之物自無遺照矣。<sup>66</sup>

面對事物「萬殊」的多端面貌，格物並沒有一定的目的與對象選擇，天下事物無窮盡，當隨其特性而格之。然事理既多有該如何把握？事物之理非通一物而萬物通，乃須循序漸進，即朱子曰：「聖人教人，不是理會一件，其餘自會好，須是逐一做工夫。」<sup>67</sup>而若以為萬物盡格才能通曉亦是錯誤，蓋從事物類推，漸而可通，

<sup>63</sup> [宋]金履祥：《大學疏義》，頁8。

<sup>64</sup> 高雲萍亦認為朱子於《大學或問》就已提出「察知念慮之微」的方法，故並非金履祥獨創。見氏著：《宋元北山四先生研究》，頁104-106。

<sup>65</sup> [宋]金履祥：《大學疏義》，頁16。

<sup>66</sup> 同前註，頁17。

<sup>67</sup> [宋]朱熹：〈君子有九思章〉，《朱子語類》，第三冊，卷46，頁1174。

統而言之，是「積習既多，然後脫然自有貫通處。」<sup>68</sup>

至於格物一但豁然貫通事物之理，則是由「分殊」回到心體之「理一」，使心體無所不明：

眾物之表裏精粗有一未盡，則吾心之全體大用為有欠缺，故必有以窮萬物之理而盡其裏者，精者，則吾心之全體無不周；又有以究萬理之事而盡其表者，粗者，則吾心之大用無不盡。表裏精粗無不到者，格物也；全體大用無不明者，知至也。故結之此曰：此謂格物，此謂知至也。<sup>69</sup>

格物以至於盡，是為「吾心知此理而推之以至於盡之」，<sup>70</sup>故能「全體大用無不明」。格「分殊之理」以知至則能致其「理一」之本心全體，從格物到致知，二者不可分，「不能格事物之理，則不能充吾心之知耳」。<sup>71</sup>

金履祥的認識工夫大致依循朱子〈格物致知補傳〉展開，認識工夫不只是格經驗面的事事物物之理，而是為本心道德的完成，此即《大學》的修身、正心、誠意、致知、格物的一貫工夫。

## 五、許謙的認識工夫

許謙同何基、王柏、金履祥，在朱學「理一分殊」思想上重視「分殊之理」：

天下事物雖無窮，卻只是一箇道理貫串在裏面。理之原出於天，在天地雖渾然至大，而事事物物各自不同，其理亦流行寓其中；每事物中理雖不同，然只是天理一箇大源頭分析來，所以謂一理貫萬事。但理（原作「禮」，應為誤，此處改之）雖同，須是就一事一物上看得透，行得徹，即萬事萬物上皆如此，然後可見總會處。……若於事物上不曾見得道理，便說一貫，只是虛談。窮事物之理既多，不知一貫之義，卻又窒塞。<sup>72</sup>

<sup>68</sup> [宋]程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷18，收入《二程集》，頁188。

<sup>69</sup> [宋]金履祥：《大學疏義》，頁17。

<sup>70</sup> 同前註。

<sup>71</sup> 同前註，頁7。

<sup>72</sup> [元]許謙：〈論語上〉，《讀四書叢說》（北京：中華書局，1985年，叢書集成初編據經

萬事萬物有一秉之於天的共同原理，即「一理貫萬事」，是為「理一」；但又各自有不同意義的理，此即「分殊」。但認識事物並非從「理一」上去求，而當「一事一物上看得透」，是從分殊處的萬事萬物求，求「分殊之理」透徹才可見「理一」，如此方可說「一貫」，但若只求「理一」，則僅是「虛談」。

但如何求得「分殊之理」，以下續論許謙的認識工夫。

許謙論格物亦先講「立志」，其云：

為學之道先立志，欲求至於聖賢，卻隨事只管低頭做將去。……須要見得聖人亦是人做，我亦可學而至。<sup>73</sup>

為學是一種認識義理的途徑，人須篤志向聖人之道學習，不顧一切只堅持向前做去，而聖人亦是人，他做得，吾人應也做得，此是立下大志的魄力。

志既立，便可往義理尋索去。認識義理之前當先論心如何在應事接物的準備狀態：

「定」、「靜」、「安」屬知，「慮」、「得」屬行。「定」、「靜」在事至之先，「安」在事至之際，「慮」在處事之時，「得」在應事之後。「靜」如不惑，「安」如不動心。朱子以不惑解不動心，固若一般，今且借此分開體認二節。「靜」是明物理，各見有定向後，其心自然無紛擾，故曰「如不惑」；「安」是事來之時，素有以應之，如俗語：「不手忙腳亂」，故曰「如不動心」。<sup>74</sup>

此句釋《大學》：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。」一句之朱注：

知之，則志有定向。靜，謂心不妄動。安，謂所處而安。慮，謂處事精詳。得，謂得其所止。<sup>75</sup>

---

苑本排印)，頁 146。

<sup>73</sup> 同前註，〈論語中〉，頁 164。

<sup>74</sup> 〔元〕許謙：〈大學〉，《讀四書叢說》，頁 15。

<sup>75</sup> 〔宋〕朱熹註：〈大學章句〉，《四書章句集註》，頁 3。

知道至善之所在，故能做「定」、「靜」、「安」、「慮」、「得」的工夫，「定」、「靜」、「安」許謙認為屬知，「慮」、「得」認為屬行，但此處不能純粹將知視為認識，行視為踐履，依然可整體視作「格物致知」的認識過程。「定」為立志，「靜」指事至之先，即格物前的未發涵養，「安」、「慮」指接事之際、處事之時，即格物的已發察識。至於格得事物之理即能知至，故能「得」，即得其所止而止於至善。「靜」、「安」二字許謙分拆朱子「以不惑解不動心」，<sup>76</sup>能靜其心，不為慾望所惑，故心無紛擾；能安其心，故能應事之際心不動搖，不使慌亂無措。

「靜」、「安」即是心的「敬」字工夫字，其分別為未發涵養與已發察識。許謙又曰：

聖人之學，事來即應，事去則靜。應事時既無不敬，至無所睹聞時，亦敬以存之，自然虛靜，惟虛靜故愈靈明，而發以應事無不當。<sup>77</sup>

許謙認為應事之時存個敬，不應事、無所睹聞之時亦以敬存養，此敬字工夫就應不應事貫通已發未發，上述「靜」、「安」二字分別於事至之前與事至之際的未發與已發皆該「不惑」、「不動心」而以敬做心體工夫，如此能使心靈明，應事接物無不當，亦即在格物的認識工夫時能見事物義理分明。

再論許謙的認識工夫，即格物致知工夫。許謙秉承程朱教法，認為格物有三者：

程先生教人有格物有三事，或讀書講明義理，或論古今人物而別其是非，或應接事物而處其當否，文公取在格物致知《或問》中，然三事又當以讀書為先。<sup>78</sup>

此三事同王柏、金履祥，皆是程朱學派所重的下學之事，而許謙認為首重讀書，此確也實際表現在他的著作，如發揮朱注《四書》的《讀四書叢說》、記錄閱讀《尚書》的心得與見解的《讀書叢說》。

<sup>76</sup> 朱子注孟子「我四十不動心」一句曰：「孔子四十而不惑，亦不動心之謂。」見氏著：〈孟子集注〉，卷3，《四書章句集註》，頁229。

<sup>77</sup> 〔元〕許謙：〈中庸上〉，《讀四書叢說》，頁43。

<sup>78</sup> 同前註，〈大學〉，《讀四書叢說》，頁25。

至於格物的方法，許謙說：

物之表裏精蘊無不到，是言格物於一事之中，須推明得到底透徹，全無疑礙方是，然後又去格一物，不可於一事之中做半節工夫，了便且住。譬如看文字，且於一章中窮究其訓詁辭語，旨意隱微處，無不洞曉了，然後看第二章。<sup>79</sup>

格一物當於此物完全明白才能格下一物，否則半途而廢便不得其理。然而天下之理無窮，欲得知至，須如何，許謙云：

若曰必格盡天下之物，然後謂知至，心無有不明，然後可以誠意，則或者終身無可行之日矣。聖賢之意，蓋以一物之格，便是吾之心知於此一理為至。及應此事，便當誠其意，正其心，修其身也，須一條一節，逐旋理會，他日湊合將來，遂全其知，而足以應天下之事矣。<sup>80</sup>

許謙認為若堅持格盡天下物方得知至且才能繼續做誠意、正心、修身等《大學》的為學次第工夫是錯誤的，如此則終身難施行。應當是格一物即得此一物之理，如此心便「知至」此物之理，進而可做誠意、正心、修身、齊家、治國以至於明明德於天下的《大學》工夫與最終境界。許謙又說：

天下事物至多，固不可漸漸窮格，但格得物多後，不揀見甚麼物來，只把此道理格將去，自然貫通。文公曾把破竹譬喻，大意謂初破時，逐節破，數節之後，一直破開云，更無窒礙。此喻最切，吾心之全體大用無不明，全體即前具眾理，大用即前應萬事。<sup>81</sup>

同上段引文之意，天下物多故不可皆窮其理，只管物格得多了，自見得萬物之理豁然貫通，是格「分殊之理」漸多而貫通「理一」，故最終使心體無所不明。此是

---

<sup>79</sup> [元]許謙：〈大學〉，《讀四書叢說》，頁25。

<sup>80</sup> 同前註，頁16。

<sup>81</sup> 同前註，頁25。

由格物而達致知，亦即致得心之知。許謙又云：

即凡天下之物，莫不因其以知之理而益窮之，以求至乎其極，此正是格物用功處，但只把致格兩事統說，在裏推極我之心知，在窮究事物之理，格物之理，所以推致我之心知；用力既久，一但豁然貫通，是言格物本是逐一件窮究，格來格去，忽然貫通，如知事人之理，便知有事鬼之理，知生之道，便知死之道，又如曾子聞一貫之說，便說出忠恕來。蓋萬事萬殊，理只是一，曉理之在此事如此，便可曉理之在彼事亦如此，到此須有融會貫通，脫然無礙，如冰消雪釋，怡然渙然處，格物工夫至此方極。<sup>82</sup>

格物目的即在「推極我之心知」，萬物雖各有「分殊之理」，但具有共同的「理一」，是以能類推達至豁然貫通，以達「吾心之全體大用無不明」，故許謙強調致知是格物的最高目標：

知有兩等，一等只是知道如此好，一等曾用致知工夫。<sup>83</sup>

格物只是知道事物有理而去格之，如此止是一等，真的「知」須是格物與致知並到。從上所述可見許謙十分強調格物致知的整體一貫工夫，尤其針對致知以達「吾心之全體大用無不明」的最終境界確實體現了程朱學派將格物致知做為完成心體道德的認識工夫主張。

## 六、結語

北山四先生承繼朱子「理一分殊」思想，尤其強調「分殊」，是自李延平以來的思想：「吾儒之學，所以異於異端者，理一而分殊也。理不患其不一，所難者分殊耳。」<sup>84</sup>朱子則尊其師說，認為：

<sup>82</sup> [元]許謙：〈大學〉，《讀四書叢說》，頁24、25。

<sup>83</sup> 同前註，〈論語中〉，頁166。

<sup>84</sup> [清]王懋竑撰：〈趙師夏跋延平答問〉，《朱子年譜》，卷1上，頁13。

講學切在深潛縝密，然後氣味深長，蹊徑不差。若槩以理一，而不察乎其分之殊，此學者所以流於疑似亂真之說而不自知也。<sup>85</sup>

分殊處方是學者為學之要，四先生恪守此點，亦以之為師傳要旨，而把握「分殊」貫通「理一」便有賴格物致知的認識工夫。就本文所述，不論是立志、居敬或格物致知等做為一體的「知」的認識工夫，皆確實承繼程朱的門法。然重視「分殊之理」卻是開啓宋末以後漸走向「經世致用」之實學的原因，此尤其反映在宋元兩代經學的風向轉換上。

葉國良先生認為宋代經學義理化有三傾向：（一）建立形上哲學。（二）確立道統傳承。（三）強調修身養性。宋代理學家重新闡釋儒學特別注重《四書》，《四書》除地位超越五經外，亦從《四書》反映了宋代理學家與先秦漢唐儒者不同而建構了儒家宇宙形上學與心、性、理、氣等哲學化思想；對於道統的傳承，宋代理學家重新確立其身為「新儒家」與堯、舜、禹、湯、文、武等，以至於孔孟的聖傳系統的連結關係；漢儒強調經世致用而偏重「外王」，宋代理學家則偏重「內聖」，即對於個人修養的注重。<sup>86</sup>

朱子對於「內聖」之學的修養最關鍵即是格物工夫，藉由格「分殊之理」來致得「理一」，即是透過格物來完成心體的道德修養。而朱子最主要的格物方法就是讀聖賢書，尤其對於《四書》的理解，認為是讀書的最根本：

讀書，且從易曉易理解處去讀。如大學、中庸、語孟四書，道理粲然。人只是不去看。若理會得此四書，何書不可讀！何理不可究！何事不可處！

87

對於《四書》的重視，北山四先生亦繼承下來，如許謙曰：「聖人之心，具在《四書》，而《四書》之意，備于朱子，顧其詞約意廣，安可以易心求之哉！」<sup>88</sup>黃宗

<sup>85</sup> [宋]朱熹：〈延平先生李公行狀〉，《朱文公文集》，下冊，卷97，頁1672。

<sup>86</sup> 關於葉國良所提宋代經學義理化的三個傾向相關論述請參見葉國良、夏長樸、李隆獻合著：《經學通論》（台北：大安出版社，2011年8月），頁560-564。

<sup>87</sup> [宋]朱熹：《朱子語類》，第一冊，卷14，頁249。

<sup>88</sup> [清]黃宗羲原著，全祖望補修：〈北山四先生學案〉，《宋元學案》，卷82，頁2757。

義則說：「北山之宗旨，熟讀四書而已。」<sup>89</sup>故北山四先生對「分殊之理」的窮究最大用力在於朱注《四書》的詮釋，如金履祥著有《論語集註考證》、《孟子集註考證》、《大學疏義》，許謙著有《讀四書叢說》。但這些詮釋，已不再是像朱注爲了建構儒家哲學系統，而是疏理、考證與補闕，如《讀四書叢說》是一本「其於訓詁名物，亦頗考證，有足補《章句》所未備，於朱子一家之學，可謂有所發明矣。」<sup>90</sup>疏解朱注《四書》的書。

宋元兩代經學風氣的轉換可在許謙《讀四書叢說》對於朱注《四書》的詮釋轉向名物訓詁見到與元代與宋代有不一樣的傾向，開始不再於義理上有太多超脫的詮釋，而是維護朱注。此般傾向，錢穆先生認爲朱子晚年思想即有趨平實簡易。<sup>91</sup>而此種轉換，亦不僅止於《四書》，而已跨至五經，四先生的著作裡，如王柏的《書疑》、《詩疑》，金履祥的《尚書表注》，許謙的《詩集傳名物鈔》皆是。

四先生針對朱注《四書》與五經的注疏反映朱學至元代趨向經世致用的層面，注重「分殊之理」並以「格物致知」認識之所帶來的就是對經驗面事物物知識的追求，朱子論格物致知最終目的是推極我之心知以達自我的心體修養，然元代以後對於「分殊之理」的重視卻是漸漸在形下事物窮究，認爲知識需對於民生經濟有益，可謂是經世致用的實學傾向。涂雲清認爲元代實學思想有朝向「博學以經世」、「爲學務有用」等面向展開。<sup>92</sup>元代儒者矯正宋代科舉取士造成重辭

<sup>89</sup> 同前註，頁 2727。

<sup>90</sup> [清]紀昀：〈欽定四庫全書提要〉，收入《讀四書叢說》，頁 1。

<sup>91</sup> 錢穆據《朱子語類》卷一百五〈論自著書〉中〈孟子要旨〉：「問看要略，見先生所說孟子，皆歸之仁義，如說性及以後諸處皆然。曰：是他見得這道理透，見得裏面本來都無別物事，只有箇仁義。到得說將出，都離這箇不得。不是要安排如此。道也是離這仁義不得。舍仁義不足以見道。如造化，只是箇陰陽。舍陰陽不足以明造化。」、「因整要略，謂孟子發明許多道理都盡，自此外更無別法思維。這箇先從性看，看得這箇物事破了，然後看入裏面去，終不甚費力。要知雖有此數十條，是古人已說過，不得不與他理會。到得做工夫時，卻不用得許多。難得勇猛底人直捷便做將去。」二條認爲「此一傾向，大堪注意。然辨析性理，力求簡單，正可移出精力來研求經世實用之學，非謂工夫只是易簡而止也。此乃朱子晚年學術進向一新開展。細讀語類朱子晚年所以告其門弟子者自可知。」見氏著：《朱子新學案》，第四冊，頁 208、209。

<sup>92</sup> 涂雲清論元代實學思想的內涵認爲有五點：博學以經世、爲學務有用、篤行踐履強調「爲己」之學、篤實不支的經學風氣、治學以朱子《小學》爲入門。關於此五點的詳細論述，參見氏著：《蒙元統治下的士人及其經學發展》（台北：台大出版中心，2012 年 6 月），

賦輕經義以至於學問空疏，故務求博學，金履祥即是一位「凡天文、地形、禮樂、田乘、兵謀、陰陽、律歷之書，靡不畢究。」<sup>93</sup>的博學儒者，許謙亦是「天文、地理、典章、制度、食貨、刑法、字學、音韻、醫經、術數之說，亦靡不該貫。」<sup>94</sup>而之所以博學亦是為求「明體達用」，為學必有所用，全祖望即稱金履祥是「明體達用之儒」。<sup>95</sup>

為求「明體達用」，工夫就在於下學格物，即是在「分殊之理」上窮究，尤其在朱注《四書》與五經的梳理，不只是北山四先生，同時期之儒者亦有此傾向，如許衡（1209-1281）、陳天祥（1230-1316）等亦是闡發程朱學說並講求「分殊之理」而走上經世致用的實學主張。許衡將朱子教育童蒙之書《小學》與《四書》並重，對於此二書「敬信如神明，能明此書，雖他書不治可也。」<sup>96</sup>重視基礎的教育學習並以為進德修業之門法，是對於人生現實需求的實用工夫；陳天祥則著有《四書辨疑》針對朱注《四書》進行考究。<sup>97</sup>以上二人，皆不同於宋儒的義理創發，較多在繼承、闡揚、考證或實用操作。

朱子後學傳至元代以後可謂是經世致用之實學工夫的學術風潮，這也是朱子「格物致知」的認識工夫與「分殊之理」的必然衍伸。關注「分殊之理」雖然使北山四先生在經學上有流於章句訓詁的現象，但這並非恢復漢儒謹守章句訓詁，而是更本於朱學特色。朱子並非全然排斥章句訓詁，反而在漢儒的經學成果上發揚其理學思想（尤其四書學），將經學之義理哲學化，這些均被北山四先生所繼承，既發揚朱子理學，亦將理學應用於經學的闡釋。

陳榮捷先生認為「元代新儒學，實際上即朱子之新儒學，朱子學自始至終即統馭有元一代。」<sup>98</sup>宋末以至元代之儒者多為程朱一門，秉承格物致知的認識工夫

---

頁 473-485。

<sup>93</sup> [明]宋濂等修：《元史》，第三冊，收入《二十五史》（台北：藝文印書館，1982年），據清乾隆武英殿刊本影印），卷189，頁2069。

<sup>94</sup> 同前註，頁2071。

<sup>95</sup> [清]黃宗羲原著，全祖望補修：〈北山四先生學案〉，《宋元學案》，卷82，頁2725。

<sup>96</sup> 同前註：〈魯齋學案〉，《宋元學案》，卷90，頁3001。

<sup>97</sup> 陳天祥《四書辨疑》乃以金儒王若虛（1174-1243）之《論語辨惑》、《孟子辨惑》的基礎增廣至整部《四書》，參見周春健：《元代四書學研究》（上海：華東師範大學出版社，2008年10月），頁181。

<sup>98</sup> 陳榮捷：〈元代之朱子學〉，《朱學論集》（上海：華東師範大學出版社，2007年8月），頁194。

與用力於實際經驗面的「分殊之理」成爲這個時代儒學的特色，本文所論北山四先生只是其中最恪守程朱門法者，實際上是宋末至整個有元一代重視「分殊之理」的經世致用學風縮影之一。

## 引用文獻

- 王柏：《魯齋集》，台北：藝文印書館，1968年，百部叢書集成據清同治胡鳳丹輯刊金華叢書本影印。
- \_\_\_\_：《研幾圖》，台北：藝文印書館，1968年，百部叢書集成據清同治胡鳳丹輯刊金華叢書本影印。
- \_\_\_\_：《魯齋集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1186冊，台北：台灣商務印書館，1985年。
- 王梓材、馮雲濠撰：《宋元學案補遺》，第七冊，台北：世界書局，1974年7月，據《四明叢書》約園刊本影印。
- 王懋竑：《朱子年譜》，台北：世界書局，1984年3月。
- 朱熹：《朱文公文集》，台北：臺灣商務印書館，1980年10月，據上海涵芬樓影印明嘉靖本，四部叢刊集部。
- \_\_\_\_：《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，2008年10月。
- 何基：《何北山先生遺集》，台北：藝文印書館，1968年，百部叢書集成據清同治胡鳳丹輯刊金華叢書本影印。
- 宋濂等修：《元史》，第三冊，收入《二十五史》，台北：藝文印書館，1982年，據清乾隆武英殿刊本影印。
- 周春健：《元代四書學研究》，上海：華東師範大學出版社，2008年10月。
- 金履祥：《仁山先生金文安公文集》，台北：藝文印書館，1968年，百部叢書集成據清同治胡鳳丹輯刊金華叢書本影印。
- \_\_\_\_：《孟子集註考證》，收入《景印文淵閣四庫全書》第202冊，台北：台灣商務印書館，1983年。
- \_\_\_\_：《大學疏義》，收入《景印文淵閣四庫全書》第202冊，台北：台灣商務印書館，1983年。
- \_\_\_\_：《論語集註考證》，北京：中華書局，1985年，叢書集成初編據金華叢書排版。
- 高雲萍：《宋元北山四先生研究》，杭州：浙江大學出版社，2012年6月。
- 涂雲清：《蒙元統治下的士人及其經學發展》，台北：台大出版中心，2012年6月。
- 陳榮捷：〈元代之朱子學〉，《朱學論集》，上海：華東師範大學出版社，2007年8月。

許謙：《讀四書叢說》，北京：中華書局，1985年，叢書集成初編據經苑本排印。

黃宗羲原著，全祖望補修：《宋元學案》，北京：中華書局，2007年。

程顥、程頤：《河南程氏遺書》，收入《二程集》，北京：中華書局，2011年1月。

葉國良、夏長樸、李隆獻合著：《經學通論》，台北：大安出版社，2011年8月。

黎靖德編：《朱子語類》，第一、二、三、四、七冊，北京：中華書局，2007年10月。

錢穆：《朱子新學案》，第一、四冊，台北：三民書局，1971年9月。

謝良佐：《上蔡先生語錄》，台北：藝文印書館，1968年，百部叢書集成據清康熙張伯行輯編、同治左宗棠增刊正誼堂全書影印。

