

January 1931

二程「格物致知」論

Richang FENG

Follow this and additional works at: https://commons.ln.edu.hk/ljcs_1929



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

馮日昌(1931)。二程「格物致知」論。《嶺南學報》，2(1)，123-132。檢自：http://commons.ln.edu.hk/ljcs_1929/vol2/iss1/10

This Article is brought to you for free and open access by the Scholarly Publications of Lingnan University (Guangzhou) at Digital Commons @ Lingnan University. It has been accepted for inclusion in 嶺南學報 Lingnan Journal (1929-1952) by an authorized editor of Digital Commons @ Lingnan University.

二程「格物致知」論

馮 日 昌

宋代以前，無討論「格物致知」之義者。1. 溫公文集有致知在格物論，朱彝尊經義考又謂

『取大學於戴記講說而專行之，實自溫公始。』

則「格物致知，」至司馬君實乃始有討論。惟討論其義，並據以為「內觀」的修養之方法者，則蓋肇自程明道程伊川二氏。然二氏見解，亦各自有別。明道雖講求「窮格物理」，而最後歸宿於「致良知」，趨重於「理性」方面，實開王陽明「良知說」之先河。伊川則講求「物理之知，」與明道大異，蓋純然以經驗為立論者也。其後朱晦庵以「道問學」為教，又實師承其說。綜觀二氏所論，或未必即為大學舊本之原義，2. 而自性理學史言之，則皆隱然各為一派之宗，其影響於後來學術者，靡可勝述焉。

附註：1. 王鏊曰：「大學原文，見古本禮記。鄭玄為之註，依文釋義，畧通而已。闕文錯簡，亦不復識別」。

2. 二程以大學舊本「頗有錯簡」，私意更改。（二程所改本，亦各不相同。）

明道釋「格物致知」之義，以「致知」為「改良知」，「格物」為「格除習心」。遺書曰：

「良知良能，皆無所由，乃出於天，不繫於人」。卷二

識仁篇曰：

「蓋良知良能，原不喪失，以昔日習心未除。卻須存習此心，久

則可奪舊習』。

「良知」之說孟子首言之，明道亦認「良知」爲「出於天，不繫於人」。然人與萬物交感，豈能心不爲累？心爲所累，則「良知」喪失；「良知」非真喪失也，「物欲」蔽之也。「物欲」蔽之，則心爲「習心」。「習心」未除，「良知」終無由得復見。是以欲改「良知」，使還其本然之體，則須先「格除」此「習心」。「習心」既除，吾之「良知」，迺回復虛靈明覺；雖有「物欲」，不爲所蔽，是謂之「知止」，亦謂之「知至」。故曰：

『知止則自定，萬物撓不動』。遺書卷二

又曰：

『知至則便意誠。若有知至不誠者，皆知未至爾。知至而至之者，知至而往至之，乃幾之先見，故曰可與幾也』。遺書卷十一

「知止」如伊川所謂

『心有主，……有主則虛，虛則邪不能入』，

故「萬物撓不動」。反之，「萬物撓不動」，則「良知」已得其所「止」矣。

「知至」亦然，「良知」既至其極，則雖獨處屋漏，自與「天德」相合，不容有欺僞存雜其間，此謂「意誠」。「意誠」則

『不須防檢，不須窮索』，識仁篇

又如周溪濂所謂

『靜無而動有，至正而明達』。通書誠下第二

凡於

『動而未形有無之間』，通書聖第四

莫不前知之，故曰：

『知至而至之者，知至而往至之，乃幾之先見，故曰可與幾也』。

明道又以「物」爲兼指「事」而言。「事物」不能專有善，亦不能專有

惡，善惡乃天理使然。遺書曰：

『事有善有惡，皆天理也。天理中物須有善惡，蓋物之不齊，物之情也』。卷二

此由明道深信

『天地萬物之理，無獨必有對』，

故遂斷言「事物」必有善惡。然其又謂：

『天下善惡皆天理。謂之惡者非本惡，但或過或不及便如此』。
遺書卷二

則「惡」之本身，並無所謂「惡」，特人情蔽於自私，不能「內外兩忘」，故為「惡」耳。「或過或不及」，要非正確之理，換言之，是「外誘」也。「外誘」由於「物不齊之情」所生，為天理當然而有，不可得而除。欲除「外誘」，是認「萬物為齊」，且顯與

『無獨必有對』

之原理相抵觸矣。是以明道不以「外誘」為可慮，可慮者惟在不能

『廓然而大公，物來而順應』。定性書

然「大公」「順應」，都非一蹴可至，是必先講求如何可以「識仁」。識得「仁」之理，然後以「誠敬存之」，則自不「入於惡，流於一物」。不「入於惡，流於一物」，則「良知得其所止，是「知止」矣。「知止」則「性定」，「性定」則

『動亦定，靜亦定，無將迎，無內外』。定性書

與「萬物渾然同體」矣。「萬物渾然同體」，則如

『天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情』，定性書

自無「應物之累」，所謂

『內外兩忘』

也。「內外兩忘，」則是「廓然而大公，物來而順應」，雖有「外誘」，烏得而爲「良知」之患？明道又曰：

『夫能敬直以內，義以方外，則與物同矣』。遺書卷十一

又曰：

『苟規規於外誘之除，將見滅於東而生於西也。非惟日之不足，顧其端無窮，不可得而除也』。定性書

觀此，則明道蓋主張「爲本的格物致知」——「內外兩忘，」而不主張「爲末的格物致知」——「規規於外誘之除」，其方法亦畧可窺見之矣。

伊川之釋「格物致知」，則偏於「物理」方面，故其所論，一惟「物理」之是求，與明道之「致良知」，甚異其趣；而綜核其說，蓋有兩義。其第一義曰：

『格，至也，如祖考來格之格，凡一物上有一理，須是窮致其理』。
遺書卷十八

又曰：

『格，猶窮也；物，猶理也；猶曰窮其理而已矣。窮其理然後足以致知，不窮則不能也。』遺書卷二十五

「物」當何指？外書曰：

『物，事也，事皆有理，至其理，乃格物也』。卷二

又曰：

『格物者，格，至也；物者，凡遇事皆物也；欲以窮至物理也』。卷四遺書曰：

『物不必謂事物，然後謂之物也，自一身之中，至萬物之理。』卷十七

又有問：

「格物是外物？是性分中物？」

答曰：

「凡眼前無非是物」。遺書卷十九

則凡天地之間 無論爲有形，爲無形；爲有聲，爲無聲；爲可想像，爲不可想像，均得名之爲「物」。「物」皆有「理」，遺書曰：

「天下物皆可以理照。有物必有則，一物須有一理。」卷十八

又曰：

「物皆有理，如火之所以熱，水之所以寒；至於君臣父子間皆是理。」遺書卷十九

則「理」者，「物」之「所以然」也。遺書曰：

「至顯者莫如事，至微者莫如理。而事理一致，微顯一源。」卷二十五

「物」與「者」爲絕對不可相離。「格物」卽是「窮理」，「窮理」卽是窮至事物「所以然」之理。故曰：

「窮物理者，窮其所以然也。天之高，地之厚，鬼神之幽顯，必有所以然者。苟曰：天惟高耳，地惟厚耳，鬼神惟幽顯耳，是則已辭而已，尙何有哉！」粹言卷二

又曰：

「語其大，至天地之高厚；語其小，至一物之所以然，學者皆當理會。」遺書卷十八

「天之高，地之厚，鬼神之幽顯，」常人視之，不過曰是當然耳；智者視之，則必曰：天必有「所以高」之道，地必有「所以厚」之道，鬼神必有「所以幽顯」之道。匪唯天地鬼神，卽最纖芥之物，亦必有「所以然」之故。知其「必有所以然」，乃不得不求其「所以然」；求其「所以然」，則

由至高厚之天地，以至最微末之草芥，莫不「窮至其極。」是以又曰：

『人要明理。若止一物上明之，亦未濟事。須是集衆理，然後脫然自有悟處』。遺書卷十七

又曰：

『求之性情，固是切於身，然一草一木皆有理，須是察』。遺書卷十八

又曰：

『讀史須見聖賢所存治亂之機，賢人君子出處進退，便是格物』。

遺書卷十九

「明理」不祇於「事物」上求之，即古人過去之陳迹，亦須講求其「所以然」。於此可見伊川之「格物窮理」，蓋抱有科學的態度者也。

然則「格物」之方法爲何？遺書曰：

『窮理亦多端：或讀書講明義理；或論古今人物，別其是非，或應事接物而處其當；皆窮理也』。卷十八

「誦詩書」，「考古今」，「察物情」，「揆人事」，爲伊川「格物」之四大綱目。至其進行之步驟則須

『今日格一件，明日格一件，積習既多，然後脫然自有貫通處。』

遺書卷十八

然「今日格一件，明日格一件」，究當從何「格」起？外書曰：

『世之人，務窮天地萬物之理，不知反之一身，五臟六腑，毛髮筋骨之所存，鮮或知之。善學者，取諸身而已，自一身以觀天地』。卷十一

伊川以「取諸身」爲「格物」之最初步驟。「五臟六腑，毛髮筋骨」，皆能窮至其「所存」，然後乃

『隨事觀理，而天下之理得矣。天下之理得，然後可以至於聖人。』遺書卷二十五

「聖人」則「格物」最終之目的也。

或問伊川曰：

「只窮一物，見此一物，便見得諸理否？」

伊川答曰：

「須是徧求。」遺書卷十九

「徧求」豈是容易之事？天地如此之大，事物如此之衆，其變幻又至無窮；以一人一生之短促時間，與有限腦力，而欲盡窮一切之「所以然」誠爲勢所不許。則「徧求」者，恐千古亦無一人做到也。伊川又曰：

「所務於窮理者，非道須盡窮了天地萬物之理。」遺書卷二前後兩語，何以相反若是？不知伊川之所謂「徧求」，蓋亦有界說，非漫無歸宿也。伊川雖嘗謂

「一物須有一理」，

然「物」各有類，同類之「物」，其「所以然」之理，縱不能盡同，而最少亦有相似之點。故窮得甲之「所以然」，用以推諸同類之乙，「雖不中，不遠矣」。是以遺書曰：

「格物窮理，非是要盡窮天下之物，但於一事上窮盡，其他可以類推」。卷十五

執此語以證

「今日格一件，明日格一件」，

則今日之一件，與明日之一件，未必卽爲同類之「事物」。果爲同類之

「事物」，而須一件一件的「窮證」之，則又不必曰：「可以類推」；更不必曰：「所務於窮理者，非道須盡窮了天地萬物之理」矣。伊川又曰：

『求一物而通萬殊，雖顏子不敢謂能也』。粹言卷一

若僅就此一類中之一「物」而求其「所以然」，即欲盡通其他一切不同類之「物」之「所以然」，顏子以「聞一知十」之資，猶且不可能，而謂一般人能之乎？然則「徧求」者，非「徧求」同類「物」中之每一單個，乃「徧求」不同類「物」之每一類也。又非僅窮盡此一「物」，而不「以類推」，而即「徧求」其他不同類之每一類也。

同類之「物」，固可因甲之，「所以然」而推知乙之「所以然」；然不同類之「物」，其間亦有相同之「理」，可以會而通之者。伊川曰：

『所以能窮者，只爲萬物皆是一理。至如一事一物，雖小皆有是理』。遺書卷十五

若萬物果無相通之理，則「徧求」不同類之「物」，已覺至難，遑論更於同類「物」內而一件一件的「窮至其極」？今云「所以能窮者」，正以天下之「物」，雖「森羅萬象」，而其「所以然」之理，未嘗不可因此而得彼，故又曰：

『物我一理，明此則盡彼；盡則通，此合內外之道也』。遺書卷十八

然「會而通之」，亦非容易，是必先仍以「徧求」爲根據。「徧求」不同類之「物」，雖亦覺不可能；而「徧求」之功，則不可不有。遺書曰：

「窮至於物理，則漸久後，天下之物皆能窮，只是一理。」卷十五伊川常以「勉強」「積習」二語訓人；「勉強」即「徧求」之功。「徧求」既久，則「積習」漸多，然後知「天下之物，……只是一理」，乃因所得之「理」，以推求其他之「所以然」，是即所謂「脫然自有貫通處」也。

伊川所最重者，爲「聞見之知」，嘗曰：

「君子以識爲本」遺書卷二十五

又曰：

「屏去聞見知思，則是絕聖棄智。」遺書卷十五

「聞見之知」之所起，乃由於

「物交物則知之。」遺書卷十五

蓋人如鑑然，

「鑑之至明，則萬物畢照，鑑之常也，而奚爲使之不照乎？」粹言卷一

然知之而不窮之，則「理」爲未得，若「窮至其極」，則

「聞見博而知益明。」遺書卷十八

是故「窮理」卽爲「致知」，亦卽所以「致知」。「致知」者，「盡知」也，遺書卷十五「盡知」萬物之「所以然」也。「知」之既盡，則無往而不識。

故就事物言：

「食其味，嗅其臭，辨其色，知其某物合某，則成何性。」遺書卷十五就思想言：

「不會見人有一件事終思不到」○，書卷十八

就身心言：

「其意自誠，其心自正，……有不善，未嘗不知」○。粹言卷二

「知」既盡矣，而不能見諸實行，猶爲不知，是以又曰：

「知之深，則行之必至；無有知之而不能行者。知而不能行，只是知得淺」○。遺書卷十五

「行之必至」，是「真知」，「真知」則

「不勉而中，不思而得」，

已至「聖人」之域。若「聖人」之域已至，則「窮理格物」之最終目的，亦既達到也。

第二義曰：

「致知在格物，非由外鑠我也，我固有之也。因物有遷，迷而不知，則天理滅矣，故聖人欲格之」。遺書卷二十五

伊川分「知」爲「聞見之知」，與「德性之知」。

「德性之知，不假見聞」。遺書卷二十五

是卽「良知」。「良知」爲人所固有，證諸「夜氣」可以知之。遺書曰：

「夜氣之所存者，良知也，良能也」。遺書卷二十五

然人心交感萬物，不能自主，每易爲「物欲」所蔽，「良知」遂亦因之而喪失。若謀「致」之，則須先

「化旦晝之所害，爲夜氣之所存」。遺書卷二十五

「旦晝之所害」，「物欲」也；「夜氣之所存」，「良知」也。「所害」已化，「所存」自見，故曰：

「養知莫善於寡欲」；外書卷二

又曰：

「然後有以至於聖人」。遺書卷二十五

但伊川以第二義爲第一義之當然結果，故其哲學的主張，多偏重於

「聞見之知」；

以爲「格除物欲」，必先辨明何者爲當格，何者爲不當格。而此辨明，卽爲「窮格物理」之功。「物理」既窮，則「知」——「聞見之知」——無不至，而「良知」自然因之而回其本體。遺書曰：

「學而後知之也，而其成也，與生而知之者不異焉」。卷二十五

觀此，則知伊川之所以異於明道者，實由其觀察點有所不同也。