

唐君毅先生論朱子格物致知工夫¹

黃瑩暖*

(收稿日期: 98 年 12 月 30 日; 接受刊登日期: 99 年 10 月 25 日)

提 要

「格物致知」語出《大學》，南宋朱熹作〈格致補傳〉，對「格物致知」之意涵作出明確的規定後，自此引發許多的論議；剋就朱子之理論而言，見解即已相當紛歧。以現代學界來說，新儒學代表人物唐君毅與牟宗三二位大師對朱子「格物致知」之義的詮解即有不同。本文即對於唐君毅先生論朱子格物致知之義加以析究。唐先生以「求諸外而明諸內」來詮釋朱子的格物致知工夫，他指出由於朱子之工夫必須以向外窮格事理的方式進行，原因在於心不是理；而向外窮格並非認知事物的實然之理，乃是為了顯發心中本有之性理。唐先生強調，朱子格物致知的重點

¹ 本文曾宣讀於「百年儒學與當代東亞思潮—第八屆當代新儒學會議」(2009.9.25-28, 中央大學儒學研究中心、臺灣師範大學國際儒教學院、東方人文學術研究基金會等主辦)。承蒙二位匿名審查委員細心審閱，針砭錯謬，並提供許多寶貴意見，即此致上衷心謝忱。若干意見或因本文脈絡之故，一時未能納入，筆者將另撰他文論述之。

* 黃瑩暖，國立臺灣師範大學國文學系副教授。著有《朱子對孟子心性觀及工夫論的理解》、《朱子所理解的佛教思想——以心性意涵與修持工夫為討論中心》、〈孔子的正名思想〉、〈莊子的應世之道〉、〈朱熹的鬼神觀〉、〈儒家的生死觀〉、〈朱子對禪宗「作用是性」說的理解〉、〈朱子對佛教「觀心」「識心」之說的理解〉、〈朱子論《中庸》「未發」之義及其工夫〉、〈唐、牟論朱子中和新舊說之「心」義〉、〈朱子格物之心性理論與工夫義蘊的再探討〉、〈周濂溪「主靜」之確義〉、〈心性架構與格致工夫——牟宗三先生詮釋朱子思想之商榷〉、〈朱子靜坐言論的省察〉、〈朱子的佛教理解與其思想形成的關係——以「敬貫動靜」與「格物致知」為中心〉、〈黃宗義「理氣同體」的心性論〉等多篇論文。

在於從具體特殊的情境中找出因應之善道，此說有其值得闡述之義蘊，同時足以顯出朱子實事求是、漸習漸明的工夫理論之特色。

關鍵詞：唐君毅、朱子、格物窮理、致知、豁然貫通

一、前言

「格物致知」一詞出自《大學》，是《大學》首章所舉之八條目的前二項。但其確切的意涵，並未見於《大學》古本。南宋朱熹（字元晦，號晦庵，學者稱紫陽先生、考亭先生，1130-1200B.C.，以下稱朱子）為《大學》作章句，於「格物致知」部分，疑其脫簡，而作〈格致補傳〉，以申其義。就朱子本身而言，其思想在經歷重重轉折之後，終以「敬貫動靜」與「格物致知」為其工夫論之主軸；其中的「格物致知」工夫，即是以《大學》為理論依據，強調隨事隨處窮究其理，積累以至於豁然貫通之境。此說表現出朱子之學重視漸習漸明、實事求是的特色；而關於其工夫型態與確切義蘊究竟該如何詮解，則各家說法不盡相同。以現代新儒學大師牟宗三先生（1909-1995）與唐君毅先生（1909-1978）二人而言，牟宗三先生基於其對朱子「理氣二分」、「心為氣心」、「心性三分」的判定，認為此一工夫只屬於順取路徑、橫攝型態，工夫無必然的成聖保證；² 其論述於學界已有許多研究成果；唐君毅先生則在朱子以心為「氣之靈」的理論背景下，仍從「心能顯理」的角度，指出朱子格物致知工夫在於從具體特殊之事物中顯發心之理，其義殊有值得闡述之處，然此說於學界似較少述及。本文即以唐先生見諸《中國哲學原論·導論篇》、《中國哲學原論·原性篇》、《中國哲學原論·原教篇》、《中國文化之精神價值》³等著作中之相關論述為據，析究其對朱子格物致知工夫的詮釋。

² 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1990年），第一冊，頁49-60；第三冊，頁384-406。

³ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986年），以下簡稱《導論篇》。《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1989年），以下簡稱《原性篇》。《中國哲學原論·原教篇》（臺北：臺灣學生書局，1990年），以下簡稱《原教篇》。《中國文化之精神價值》（臺北：正中書局，1989年）。

二、朱子格物致知工夫的目的：去除氣稟物欲之雜與使心顯理

唐先生指出，朱子言根本工夫之要點，在於「如何使此心爲一能呈現性理，以有其中節之發」，故其工夫論「在由主敬涵養，以使吾心湛然精明，不爲氣稟物欲所雜，使渾然之性理，粲然於中；而更輔以格物窮理之事，以使此心恆得超於物欲氣稟之上，而唯向在理，藉外窮理之學，以更明性理」⁴。唐先生指出，朱子主敬涵養與格物窮理二項工夫，都有一個重要目的，那就是對治氣稟物欲。他進一步分析朱子中和舊說的文獻內容指出，朱子正是在「致中和問題」的轉折中，體驗到心之所發容易夾雜氣稟物欲的問題，⁵ 故其心性工夫即針對此一問題意識而展開。唐先生的論述表明了：「使心顯理」固是朱子工夫論的目標，「對治氣稟物欲」則是朱子工夫論的著眼點與主軸。朱子必由去除氣質障蔽的方式來顯心之理，依其想法，惟去除氣質障蔽乃所以顯心之理；若由象山「發明本心」或湖湘「察識」的路徑，必不能免於氣稟物欲的夾雜。就此義而言，唐先生稱朱子所採的是「反此『爲反面者』」的路徑⁶，如其言朱子未發之前的主敬涵養工夫，主要乃「在未發已發之間有一斷制」⁷ 來遏止氣稟的泥沙俱流，使心能長保知覺不昧，可以有效地致「未發之在中而無偏倚」之性理，以見於發而皆中節；⁸ 其言朱子已發時的格物致知窮理，是爲了「使心由知物之理，而超拔於物之形氣之上一層次，同時藉理以使其自心，得自位於氣稟物欲之雜之上一層次」⁹；二

⁴ 唐君毅：《原性篇》，頁 592。

⁵ 唐先生闡述朱子於中和舊說時期在「致中和問題」上悔悟的核心，即是「人欲致中而致和，必須於事物未至時，先有以自去其緣於氣稟物欲之雜而來之紛綸膠擾，然後可以言發而不乖之和。」同前註，頁 584-585。

⁶ 同前註，頁 570。

⁷ 同前註，頁 585。

⁸ 同前註，頁 585、591。

⁹ 同前註，頁 604。

者皆是以「對治氣稟物欲」爲核心來作詮釋，亦皆在凸顯朱子以「反此『反面者』」來顯正面性理的工夫特質。唐先生指出朱子主敬涵養與格物致知窮理，正是「能直接針對氣稟物欲」¹⁰，而「自開此〔形器〕桎滯」¹¹的方法。

唐先生觀察朱子思想轉折的歷程，從中提舉出「對治氣稟物欲」以標幟朱子工夫論的問題意識，並以「對治氣稟物欲」爲核心來詮釋朱子的工夫論，顯見其對朱子有十分同情的理解。不過，在同情的理解與詮釋之後，唐先生也提出自己的觀點。

唐先生以「日出而煙霧自散，非先驅煙霧，方見日之明」爲譬，說明必須是本心之自明自立，方有以去氣質之昏蔽，或使心超拔於形氣之上；故欲顯發心中之理，工夫重點當不在氣稟物欲的對治上，而是肯定此一顯理工夫本身即是本心之明之自現。因爲一切修爲的工夫，都是本心自明自立的表現；而氣質之昏蔽的化除，則是本心自明自立的結果，亦可說是本心自求日新、自求擴充的別名。¹² 據此觀點來看朱子之主敬涵養與格物致知，則必當有一自求實現之本心性理，來作爲工夫之主體與變化氣質的依據；這樣一來，便牽涉到朱子之「心」存在地位以及心與理的關係問題。

唐先生歸納原典文獻，發現朱子在「宇宙論的表述」中、在「泛說工夫」之時，與「純就心性論以言心與工夫」等三方面，所說的「心」存在地位以及心與理的關係均不盡相同。面對這樣分歧的現象，唐先生首先分別陳表朱子在此三方面的說法，並析論各說在工夫論上所造成的得失；其後提出自己的判斷。在他的析論中，朱子宇宙論架構下的心是「氣之靈」的心，故不能免於氣之消息存亡的本質，以致道德工夫缺乏一「無存亡出入之心」以爲本源。而朱子泛論工夫時，以人心是否合道，

¹⁰ 同前註。

¹¹ 唐君毅：《原教篇》，頁 273。

¹² 唐君毅：《原性篇》，頁 650-651。

全賴工夫而定，如此則造成道心的恆存性不能確立，道心既存亡不定，道德工夫即缺乏內在的根源。此二說在工夫理論上皆無法挺立自明自現的本心。惟朱子在第三種說法，也就是在「純粹之心性論與直接相應之工夫論」中，唐先生肯定朱子所言之心乃是「超越一般之動靜存亡概念之上」的、「內具萬理以爲德，而能外應萬事以爲用，亦原自光明瑩淨、廣大高明、而無限量」的本心或心體，而可以作爲工夫之本源。¹³在唐先生看來，朱子內聖成德之學無論就其理論核心來看，或順其原有的趨向而發展，皆必至於本心之體的自明自立之義，¹⁴因此他偏向以第三種說法爲朱子工夫論中之「心」來定調。但他並未據此否定前兩種說法之內容意義，而是想要調和朱子這三種說法，因此提出解釋，認爲朱子對於「本心自明自立之義」終未有肯定之說，只因朱子之宇宙論中以心爲氣之靈，遂於本心義有所窒礙，¹⁵但這並不能推翻朱子心性論與工夫論中原具有的「本心自明」的意涵；因此他認爲唯有從心之「虛靈明覺的能力」與「統攝主宰的地位」，來肯定朱子之「心」的獨立意義，而將此宇宙論中的「氣之靈」觀點暫置一旁，才能順成朱子之內聖理論。¹⁶故本文即據唐先生此一立場，以觀其對朱子格物工夫的詮釋。

¹³ 同前註，頁 636-640。

¹⁴ 同前註：「今觀朱子之言工夫之精義，實不在其由宇宙論之觀點，以看此工夫所成之道心或其在天地間之地位一面，亦不在其泛說心之操存捨亡之處；而正在其直接相應於純粹心性論中，所面對之此心性，以言工夫處。此面對心性以言之工夫，實朱子思想之核心之所在。自此核心上看，則其言本心，明有同於象山言本心『不以其一時之自沉陷自限隔而不在』之旨者。……朱子與象山之言本心，皆有本體論上之自存義……」頁 640-642。又言順朱子之學之原有趨向而發展必至本心之自存自在之義者，見該書頁 648-649。

¹⁵ 同前註，頁 400，648。

¹⁶ 同前註，頁 399-402，648-652。

三、朱子之格物致知乃「求諸外而明諸內」的工夫

唐先生以「求諸外而明諸內」¹⁷一語來概括朱子格物致知的工夫意涵，並主張朱子格物致知的重點並不是向外求理，而是在於「自顯其心體中所原具之理」¹⁸。他分析道：

朱子所謂格物窮理之事，實當自三面了解：其一是：吾人之心之向彼在外之物；二是：知此物之理，而見此理之在物，亦在我之知中；三是：我之「知此理」，即我之心體之有一「知此理」之用。此知理之用，即此心體所具此理之自顯於此知中；故謂心體具理，即謂心具理以為其體、為其性也。然此性理之顯，必待於心之有所向所知之物而得顯。故即其物以致其知、窮其理，即所以更顯吾人之心體中所原具之此理，亦所以顯吾人之性，而使吾人更知此性者。故窮理之事，即知性之事。知性本為知自己內在的心之體、心之性。然不接物而致其知、窮其理，又不能真昭顯此性而知性。¹⁹

這段話中的第一點「吾人之心之向彼在外之物」是指「格物」之義而言。第二點「知此物之理，而見此理之在物，亦在我之知中」則是釋「窮理致知」之義：「窮理」雖始自「知外物之理」，但因此理在物亦在我心之中，故知外物之理即是知我心之理，窮理即是知性。第三點即針對我心知理之「知」作進一步的闡釋，言「心之知理」即是此理之自顯於此知中，故知理即是顯理；同時強調此理必待接物才得顯，亦即在「心有所向所知之物」時，此心之知乃得以推致之，而顯其原具之性理。於此將朱子格物窮理致知之義作了相當精要的說明。依此詮釋，若格物致

¹⁷ 唐君毅：《原教篇》，頁 271，272。

¹⁸ 同前註，頁 270。

¹⁹ 同前註，頁 271。

知是在顯心中之理，則何以必由心向外物窮理乃能顯心中原具之理？又「知物之理即顯心中之理」如何詮解？以下即借唐先生「求諸外」「明諸內」之語以爲標題，分別看唐先生對朱子「即外物以窮理」的詮釋與「顯心中原具之理」的論述。

(一)求諸外：往知吾人之初所未及知者

據唐先生的說法，朱子格物致知是「自顯其心體中所原具之理」，於此則須對「顯心之理何以須由即物知理入手」一問題提出說法。唐先生從朱子之言心與理的關係上來說：

在朱子之言心之性理處，更處處言此中直下萬理具足，此乃人之所得於天而具於心者。故時以「一性渾然，而道義全具、萬理燦〔榮〕然」為說。

此性理之原超越地內在於心，以為心之本體之義，朱子與陸王未有異。其與陸王之分別，唯在朱子於心之虛靈知覺，與其中之性理之內容，必分別說。故心之虛靈知覺本身，不即是性理。由是而人亦不能只反省其心之發用之處，即以為足以見性理之全。此心之接事物，而更求知其理，即所以昭顯此性理。²⁰

唐先生以朱子之語來說明「理本具於心」原是朱子之義，關鍵是在「如何顯理」。他以朱子「理爲心之體」之義原同於陸王，實即是爲其所主張的「格物致知在自顯其心體中之理」之說鋪設理論上的基礎；而他指出朱子「於心之虛靈知覺，與其中之性理之內容，必分別說」，則點中了朱子心性論的要害，同時亦合理說明了朱子之致此心之知何以必須從向外知理入手的原因。由於心之知覺不即是性理，因此人無法即心顯

²⁰ 同前註，頁 274。

理，或直接由心之發用處省察其理，而必須通過接物、知物理的方式來顯發性理。唐先生形容此乃「似人之心知之向於外之物理，以拉出其心之性理之事」²¹。而若「向外知理」可以「拉出心內性理」，則有必要進一步釐清：向外窮格的究竟是哪一種理？它與心內性理的關係是什麼？

唐先生在《原教篇》中說：

朱子所謂格物之事，原即為窮理之事。此朱子所謂窮理之事，不外吾人今所謂知物之實然之狀，與其原因等「實然之理」，與吾人之如何應之當然之理。吾人今所謂物之實然之理，在朱子之用名，即包括其所謂「當然之理」或「當然之則」之中。其所謂「所以然之故」，則恆指此當然之則，所以為當然之理由，或此諸當然之則或當然之理，所自發之「天命之性」。故朱子言格物窮理，恆以知物之當然之則與其所以然之故為言。²²

唐先生說「當然之則」與「所以然之故」是朱子格物窮理所要求知的內容；而朱子所謂「當然之則」，包含了「物之實然之狀，與其原因等『實然之理』，與吾人之如何應之當然之理」。就此語而言，後者屬於價值判斷的原則，此原則之「所以然之故」的根源，即可以推至「天命之性」；前者則指客觀事物的樣態與其原理。若然，則舉凡天地萬物的形構原理、一切實然與應然的理則，皆包括在格物窮理的範圍內。不過，唐先生強調，朱子所謂格物，顯然並非泛觀萬物之理，而實重在「格其內心之物」，故「只以當格之物為限」；又並非要一一事物盡格，「只須得其貫通之理則可」。²³此誠得朱子之意。然而所謂「當格之物」或「當

²¹ 同前註，頁 271。

²² 同前註，頁 269-270。

²³ 同前註，頁 267-268。

格之理」是屬於實然之理抑或當然之理？「得其貫通之理」者又屬於何種理呢？在《導論篇》中有一段說解：

朱子說格物，其要義在扣緊物之理以言，……蓋一方意在使人知一切人所止之至善之當然，與其所以為當然，而使人於已知之善之為善，當然者之為當然，更知其初所不知之理由，而決定無疑。此即使人由知之真而達於行之切。再一方即在使人由知抽象普遍之道，以進而求具體特殊之道。……亦即意在歸向於「對一一具體特殊者，而初為人所未知之應物感物之道」之尋求。……此未知之善，非是原則性之孝慈忠敬之類；而是在上文所謂：在一具體特殊之情境中，畢竟以盡孝或盡忠為至善，或如何盡孝盡忠，方能具體特殊的表現此忠孝之類。

據此可以了解唐先生所謂「物之理」主要是指「當然之理與其所以然之故」而言。那麼，上段引文中所謂物之實然之理，在朱子格物工夫中的位置與作用是什麼？唐先生這裡所說朱子格物工夫兩方面的目的之間，其關聯何在？

唐先生說朱子格物在使人由知抽象普遍之道，進而求具體特殊之道。此在朱子言論中可以找到證明。²⁴這是就當然之理而言。依唐先生的闡釋，人固知孝慈忠敬等當然之理，或有孝慈忠敬之心，但並非以此就能因應不同的具體情境，而如理適切地表現孝慈忠敬的行為。也就是說，抽象普遍之道德原則，落實在具體特殊的情境中，要能開展出適當恰切的道德行為，方是道德的真正完成；但每一具體特殊的情境不盡相同，每一事相中亦有複雜甚至衝突之處，人於其中若要有道德的完成，即必須針對每一當下所處的具體情境或個殊事相，了解其「實然及其所

²⁴ 見唐君毅：《導論篇》，頁 336-337 所引。

以然之理」，才能對如何因應之善道有所決定，而給出相應於此具體特殊情境之道德行為。因此唐先生說朱子之格物窮理重在「往知吾人之初所未及知者」²⁵，「要在對具體事物之理，尚為吾人所未及知者而說，故隨處於應接事物上窮理，即其思想之歸趣」²⁶；以是，朱子〈格物補傳〉所說的「即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之」，意即「於應接事物時，沿對事物之已知之理，而進求知其未知者，並求決定的知之」，唐先生認為，這即是朱子格物窮理之頭腦所在。²⁷不過，筆者認為，此說不如唐先生所標舉之「顯心中之性理」一語，對於挺顯朱子工夫之頭腦，來得更有說服力。

由上文可知唐先生所謂「吾人之初所未及知者」，除了指當然之理之所以然之故外，尚指人於面對具體特殊情境中，為使應接事物能合宜曲當，所求知之應物感物之道；而此應物感物之道，必兼綰了當然之理與實然之理。唐先生說：

吾人之求知此道或理〔按指在具體特殊情境中表現忠孝等道德之道或理〕，則恆賴吾人之先知吾所處之情境之為何所是，吾欲對之盡忠盡孝之親、君、家、國之何所是，我之所實能為、實能施及於親、君、家、國者何所是，親、君、家、國之所需要於我者為何，及我之所實能對之而為而施者之中，何者實為其所堪受而能受等；然後方能決定吾之所當以感之應之之具體特殊之善道，或當然之理之何所是。由是而此中之善道或當然之理之決定，乃賴於對具體情境中之「我之為物」「君、父、家、國之為物」之種種「實然及其所以然」之知，而受其規定；而此中所決定善道與當然之理，亦即包涵物之實然及其所以然之理於其中，而互相

²⁵ 同前註，頁 342。

²⁶ 同前註，頁 341。

²⁷ 同前註。

交錯，因而亦可以理之一名統稱之。²⁸

若依此說，則「當然之理與其所以然」、「實然之理與其所以然」二者，在格物工夫中並未有明顯的區分；從朱子的言論資料看來，的確有這樣的現象。唐先生認為，這是因為朱子本來就不作截然的區分，《原教篇》說：

今觀其〔按朱子〕意，亦蓋不欲明作此截然分別。蓋此當然之理，既對物而顯，亦可說兼在物上；則對物之實然之理之知，即可以與吾人之所以應物之當然之理之知，相連而起而顯。……則此「當然之理之知」之顯，乃與「實然之事，實然之理之知」之顯，相依並展。²⁹

就唐先生所言朱子格物窮理的內容來說，在具體特殊情境中之感物應物之善道，必定要以此具體情境之人事物的實然及其所以然為前提或必要條件，因此它與所決定的感應之道是相依並存的；格物所窮者既在具體特殊之善道，即不能離具體特殊之實然與其所以然。但吾人於此必須釐清的是，「實然與其所以然」在格物活動中並非目的所在，是「因它而決定的當然之善理善道」才是朱子格物活動的目的。此特殊具體事相的實然及其所以然之理，即所以指向（或即包含）其當然與其所以然之理；

²⁸ 同前註，頁 338。

²⁹ 唐君毅：《原教篇》，頁 276-277。楊儒賓先生亦說朱子雖然嚴分形上形下，但他所說的理並沒有「經驗」與「超越」的分別，也沒有「應然」與「實然」的斷層，「應然」與「實然」在朱子理論中屬於「同一太極在不同位相的反映」。他不反對學者將格物致知視為認知的活動，但他指出朱子「這種認知活動最後是要導向超認知的太極流行」，「任何格物所得的理，最初都是可認知的經驗性規律，但這些經驗性的規律最後最後卻可通向形上的太極。」見楊儒賓：〈格物與豁然貫通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉，「朱子學與東亞文明」學術研討會（2000 年 11 月 16-18 日），收入鍾彩鈞主編：《朱子學的開展—學術篇》（台北：漢學研究中心，2002 年），頁 239。

因此，格物窮理必通過具體特殊事相的實然及其所以然，而體知其當然與其所以然之理。依唐先生，此中實然之理與當然之理俱為格物前「吾人之初所未及知者」，前者之知是「往知吾人初所未及知者」，後者之知則是「呈顯吾人本有而初所未及顯者」，兩種「知」在心之靈明知覺的作用中同時俱現，這就是唐先生所說的「人之心知之向於外之物理，以拉出其心之性理」之意。

唐先生曾舉孝弟一例：吾人之見父而知孝，見兄而知弟，「此孝弟之事，乃由吾人之心而發，此孝弟之理，即在吾人孝弟之心之發用中」，「孝弟之心之理，必待父兄之物，為吾人所知而後顯，則此孝弟之理，即亦可說為由見父兄，而呈顯之對父兄之理。」³⁰ 這個例子可以說明「心之能發顯性理而行應物之善道，必待感知外物時而然」，但若用來說明「從一一之具體特殊情境中求知實然及其所以然，以顯發吾心之理」³¹，則有所不足。

(二)明諸內：自顯其心體原具之性理

唐先生言朱子向外窮理，即所以「自顯其心體原具之性理」。他說：

無論內在外在之物，其當然、所以然之理，則由吾人之心之知之。吾人之心知此理，即理之昭顯於心之知之中。此理之昭顯於心之知，即是理之用。理之用之所以能昭顯於心之知，則以理原為普遍，而無所不該，乃可無所不在。故在外之物之理，亦可為吾人之心之所知，而兼在吾人之心也。由此心之虛靈，而天地萬物之理，皆能顯於此心。³²

³⁰ 唐君毅：《原教篇》，頁 275。

³¹ 同前註，頁 275-277。

³² 同前註，頁 269-270。

心之知理，即是理之昭顯於心，觀唐先生此說，主要依據朱子的兩項理論：其一是朱子宇宙論中的太極之理的特質：根據「理一分殊」的原則，在物之理與在我之理乃同此太極之理，是故知物之理即知我之理；其二是朱子心性論中的心性關係：此心虛靈，能涵具性理，並發用性理。依唐先生所述，在格物窮理活動中，心之知理是「對物之實然之理之知，與吾人之所以應物之當然之理之知，相連而起而顯」（見上文所引），因此心之「知」在物之理，即是心之「顯」本具之理。唐先生引《朱子語類》一語為證：

此心虛明，萬理具足，外面理會得者，即裡面本來有底。只要自大本（體）而推之達道（用）耳。³³

朱子曾說「心以性為體」³⁴，以體用的概念說明性與心的關係；此處「大本」指心所涵具而以之為體的性理，亦即抽象普遍之常道、太極之理，「達道」則指心因應每個具體特殊情境，將性理適當合宜地展現出相應的道德行為。朱子所謂「自大本推之達道」可說是唐先生詮釋朱子格物致知窮理工夫最重要的依據，它表明了格物窮理在實質上並非自外向內的攝知物之實然之理，而是自內向外的將心內之理推擴出去。由心之知理而顯心之用，心內之理即在心之用之中呈顯、推擴，故可說是使心之

³³ 同前註，頁 272 所引。原文出自〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986 年，以下所引同此版本）卷 114，頁 2763。句中「（體）」、「（用）」二字，並未見於《朱子語類》原典，據筆者查考五種版本（其一如上述，其餘四種版本資料見下列）的結果，均無此二字，推測或為唐先生撰文時所加。見：（1）〔清〕紀昀等總纂：《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年），第 702 冊，頁 330。（2）〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》（臺北：正中書局，1973 年），卷 114，頁 4403。（3）〔宋〕黎靖德編，〔日〕岡田武彥解題：《和刻本朱子語類大全》（〔日〕京都：中文出版社，1973 年）頁 P.5730。（4）〔宋〕朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海市：上海古籍出版社，2002 年），頁 3620。

³⁴ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 5，頁 89。

「體」能達於「用」的工夫。唐先生說：

心之知理，固是心體之用，此「知理」中之理，亦心之用中之所自顯，而原在心之體者；則理固原為吾人心體之所具者也。故〔朱子〕終曰「理在心在物，總是一般。」此《語類》之一段，即所以解釋其《大學》〈補傳〉由格物致知，而「眾物之表裡精粗無不到，吾心之全體大用無不明」之語者。若格物致知只為向物求理，而非自顯其心體中所原具之理之事，則此吾心之「全體」與「大用」，何以皆可由此格物致知而「無不明」，即全無法加以了解矣。³⁵

就格物致知工夫臻於完成之境，吾心之「全體」（性理）與「大用」（知理顯理）乃是一體而顯，而此「全體大用無不明」的境界，有待於「眾物之表裡精粗無不到」的細密工夫。唐先生說：

吾人欲求知此善道或當然之理時，必需先知眾物之實然與其所以然之理，便恆須經一複雜之思慮歷程。物之表面如是者，裡面未必如是；粗如是者，精未必如是；一物如是者，眾物相連，未必如是……於是人必緣其所已知者，進而深思熟慮，得其表如是，裡亦如是，粗如是，精亦如是，足以通貫重物之表裡精粗之「物之實然與其所以然之理」，與吾之「所以應物之當然之理」或「堪止之善道」；而後吾人之盡忠盡孝之心，乃得循此理此道，以由內而澈外，由體而呈用，而有其具體特殊之至善之表現，以成吾人之忠孝之德。³⁶

³⁵ 唐君毅：《原教篇》，頁 270。

³⁶ 唐君毅：《導論篇》，頁 338-339。

在唐先生的詮釋中，「眾物之表裡精粗無不到」不僅是格物窮理工夫的極境，同時也表明了格物窮理工夫的要求。上文述及，唐先生說朱子格物窮理重在「由抽象普遍之善道，如何轉化出次級之具體特殊之善道」，此一說法即是針對「窮理」之「窮」字而言。「窮」是窮究，窮究物理所要求的程度是「眾物之表裡精粗無不到」，也就是要針對當下之具體特殊的情境，或每個事物的曲折殊相所在，由表面深入內裡、由粗淺透進精微，去思量分別³⁷、權衡斟酌；對一般人而言，這通常無法唾手即得，而需要經過一個「複雜之思慮歷程」，這就是格物窮理工夫吃緊的關鍵所在。為什麼成就道德一定要通過這樣曲曲折折、鉅細靡遺的窮格方式？唐先生的說法是，如此方能「通貫『物之實然與其所以然之理』，與吾之『所以應物之當然之理』或『堪止之善道』」，而使吾心可以循之以起用。」而他在《原教篇》則提到如此工夫的目的在於「去其形氣之梏，聞見之滯」³⁸。關此，我們可以作這樣的理解：如上所述，格物窮理重在由個殊事物之表裡精粗中，通貫實然與當然之理；而進行窮格物理、通貫諸理的主體，是此一靈明知覺之心，由此心之「知」而結合諸理，決定具體特殊事物之因應之道。但這並不純是認知心運作的結果。由於人是一複雜的存在，兼有感性与理性，故雖有道德意識、道德信念，但並非時時都是道德的呈現，因此常常在實存的情境中，面臨理性與感性的抉擇；或因具體情境中的衝突，產生對道德信念的疑慮等等，這是人在從事道德實踐的艱難處。格物窮理的過程中須將抽象普遍之理轉為具體特殊之道，即在於面對並解決這些艱難處；而它所採取的曲曲折折、鉅細靡遺的窮格方式，正是為了讓人從一次又一次的求索、撞擊、嘗試、以及挫折、修正等等千重山萬重水的歷程中，一點一滴地磨去氣稟的障蔽、物欲的陷溺、情感的迷思，以及道德的疑慮。當此氣

³⁷ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 116，頁 2804。

³⁸ 唐君毅：《原教篇》，頁 273。

稟物欲的障蔽漸次銷融，心的靈明知覺即逐漸開啓、擴展；此乃一面「反此『反面者』」，一面即開顯正面之性理。障蔽既漸次銷融，心之燭理愈明，面對當下的特殊情境，即更能泛應曲當。

然而，我們知道，格物窮理的最終目的並不僅止於事事物物的泛應曲當。依唐先生，泛應曲當即是道德的具體落實而當下圓滿，此誠無誤；但它還有一項重要的功效，那就是「致知」——推極吾心之知，達於真知之境；這是格物窮理的最終真正目的。可以說，對事事物物的泛應曲當（眾物之表裡精粗無不到），在格物窮理的工夫歷程中，屬於外在的目標；致吾心之知於真知（吾心之全體大用無不明），是內在的目標，二者是一體的兩面：對事事物物的泛應曲當，即所以致吾心之真知；吾心之知為真知，對事事物物自能泛應曲當。上文曾引唐先生之說道：「使人知一切人所止之至善之當然，與其所以為當然，而使人於已知之善之為善，當然者之為當然，更知其初所不知之理由，而決定無疑。此即使人由知之真而達於行之切。」此即指「致知」的工夫與目的。能使人達於行之切之「知」，惟有真知，也就是說，真知必含行為之動力；能生發行為動力的真知，必然「決定無疑」——對道德法則沒有疑惑。關於此一義理，唐先生言簡而意賅。我們可以回到朱子的幾項言論資料加以申述。〈格致補傳〉說：「欲致吾之知，在即物而窮其理」，方法是「即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。」上文「求諸外」者，即是「因其已知之理而益窮之」；而「至乎其極」則是最後致真知的關鍵。知之至乎其極，就是知之盡³⁹，就是真知的開顯。

朱子說：

人誰無知？為子知孝，為父知慈，只是知不盡。須是要知得透底。

且如一穴之光也喚做光，然逐旋開剗得大，則其光愈大。物皆有

³⁹ 〈格致補傳〉說：「惟於理有未窮，故其知有不盡也。」

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。知得此理盡，則此箇意便實。若有知未透處，這裡面便黑了。⁴⁰

又：

天下事物之理皆有所謂善，要當明其當然而識其所以然，使吾心曉然真知善之為善而不可不為，是乃所謂明善者。若曰知在我者之所從來而已，則恐其狹而未究於理也。其於誠身，直以為知有是善於吾身而已，是亦未知孟子所謂誠身，正謂心思言行之間，能實見其所以明之善而有諸身也。⁴¹

在此所謂知，專指當然之理及其所以然而言；故所謂知之盡、知之至乎其極，就是知當然之理，並將此知推致至極，而領悟其所以然。在此所謂「知所以然」，朱子說得很清楚，是要「曉然真知善之為善而不可不為」、「實見其所以明之善而有諸身」。如人皆知孝，或有孝心孝行，但孝父母之心偶遇種種因素，而有挫折、懊惱或倦怠，以致有時孝行出於約束或勉強，無法全然地真誠懇切，此時「孝」之道德行為自不能順適自慊，依朱子，這是則緣於知孝不盡。格物窮理工夫就是使人通過生活中一切與父母相關之具體事物的體察與因應，甚至通過其中的憂喜苦樂等諸般實存的感受，推極我之知孝之心，而進一步澈悟到對父母有無可逃於天地之間的、定然的天命與責任，此天命即在我的本然良知之中，是使我心安自慊的根源，如此則孝心孝行便不會因現實的挫折倦怠而退轉。這一步的澈悟，即是朱子所說的「識其所以然」，此「所以然」其實就是「天理之定然」。孝父母之心能透悟到這定然的天理處，則無

⁴⁰ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 15，頁 291。

⁴¹ 〔宋〕朱熹：《孟子或問》（〔日〕京都：中文出版社，1973 年）。

論寒煖苦樂，孝心孝行皆不受影響，而純是一片真摯誠篤。一定要推極到這一步「定然」的澈悟，道德實踐才是由始貫終的自由意志，而有至誠不息的動力。用朱子的理論來說，即是性理之全體須通過心之當然之知的透澈解悟，道德心性的全體大用才能顯發無遺；此亦朱子解釋孟子「明善」之義；而惟至於此，才能產生「行之切」的動力，才是「知至」。故「致知」要在對事事物物的泛應曲當上，由內而外地推致吾心之性理，由已知之理達於定然的天理，如此的泛應曲當才是有本有源，真正達到當下的圓滿。此是本文依據朱子文獻，對唐先生未盡與未及之意的補充與申論。

四、朱子格物之「豁然貫通」為時時可有者

朱子〈格致補傳〉還有一個耐人尋味也引發許多討論之處，那就是「用力之久，而一旦豁然貫通焉」該如何理解的問題。我們根據其下文，知道達此境界則可以「眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」，不過對於「豁然貫通」的內容與心靈狀況，並無法從這兩句話得到進一步的了解。關於朱子的這句話，唐先生在《導論篇》有一定義式的說明：

〔豁然貫通是〕「吾人於初不知所以應物感物之善道，而思慮以求之之後，驀然見得一善道，足以通貫眾物之表裡精粗時」之一實感。⁴²

唐先生用「驀然」來解釋「豁然」，可見他所理解的是時間概念的「刹那」、「一瞬間」，也就是說「豁然貫通」是刹那之間發生的心靈變化。這種變化是來自「思慮」之後的結果，而思慮的對象是應物感物之善道。

⁴² 唐君毅：《導論篇》，頁340。

據唐先生，心之知物理即是心之顯性理，因此格物過程中對應物感物之善道的思慮求索，即是心之知覺對於性理所進行的運作；在這個「複雜之思慮歷程」中，一種通貫眾物之表裡精粗的善道會突然在心中迸現。他進一步解釋道：

朱子之格物，仍同伊川之「今日格一件，明日格一件」，要在於一一具體特殊之事物上，即物而窮其理，而其格物補傳所言之豁然貫通，亦即人之具體特殊之窮理歷程中，時時可有者。一度豁然貫通，則一度有吾心之全體大用之明；時時有豁然貫通，則時時皆有此明，而可進至無不明。此固非必即禪宗之頓悟心體，而一了百了之類。⁴³

唐先生在論述朱子格物窮理之義時，強調工夫當下所欲成就的是具體特殊事相的感應圓滿，也就是個殊之理的顯現；此處說「豁然貫通」是窮理歷程中隨時會發生的，那麼這種「一度豁然貫通」的內容是什麼呢？是通貫當下之具體事物之表裡精粗的個殊之理？是心中所有曾經窮格呈顯的個殊之理之間的融會統整？還是一種通貫所有具體事物之表裡精粗的常道？依唐先生此語之意看來，似乎較傾向於前兩者。若然，則每一次「豁然貫通」的內容即不盡相同，而彼此之間或可有互相發明或互相貫通之處；而其所謂「可進至無不明」則是指最後的結果，如百川匯流而終歸大海一般。此一說法甚具漸教的意味。又依前述，唐先生認為朱子格物所窮之理，是實然與當然之理相互交錯；則上一段引文所說的「通貫眾物之表裡精粗的善道」，是否即為最後「心進至無不明」時所呈顯者？此通貫之善道亦為實然與當然之交錯、或超越之者？

《原性篇》有一段統論宋代理學家之言性的文字：

⁴³ 同前註。

吾人之心思所知或求知之理，雖有種種，然此種種，要為同一之「能虛而清通，明達於外」之純一的心思之所知；亦即皆由此一純一之心思，加以呈現，而實現於吾人之前者。此所知者之呈現而實現於吾人之前，即由吾人之生命之向前流行，而自擴大開拓，以呈現而實現於吾人之生命之中。

然我之生命之所以能向前流行，則依於我自己之性之實現。此實現於我生命中之種種所知之理，又由我之性之實現而實現；則種種之理雖不同，然其「所依以實現於我之心思與生命」之理，便只是一純一之生之理、生之道、生之性。當吾人之此生之理實現之時，及同時連帶有此種種其他所知之理，逐漸實現於吾人之生命之中，以成為此生命之內容。由是而可說此生之理，乃統此心思所知之理；而此一切心思所知之理，亦即皆可視為此一理之內容。吾人於此一理，亦可就其所包含之內容而說之有種種。如明道之謂「天下之理」，伊川之說「百理俱在」是也。……而格物窮理之事，亦有種種之方面矣。然此固無礙此能格物窮理之心知之純一，此心思之在吾人之生命中。此生命之能相續格物窮理，唯依於此生命之有此純一的自超升擴大之生之理，方使一切格物窮理之事，成為可能；並使由此所知之一切理，得一統攝之地也。⁴⁴

唐先生先說一「能虛而清通，明達於外」之「純一」的心知，與生命中本有的「能自超升擴大」之生之理，指出二者是生命向前流行與擴大開拓的根源所在，同時也是格物窮理之所以可能的依據，更是格物窮理最後能夠統攝眾理而貫通為一理的關鍵；也就是說，格物窮理的進行與成效、生命的向前與開拓、豁然貫通的發生，三者的可能性都繫屬於此「純一之心知」與「生之理」。其中，心知的「純一」本質與「能虛而清通，

⁴⁴ 唐君毅：《原性篇》，頁 378-379。

明達於外」、「求知而自開拓其知」⁴⁵的本能，與生之理的「純一」本質與「能自超升擴大」的本能，俱是關鍵。唐先生同時用「純一」來規定心與性的本質，目的在於說明由窮格眾理而能統攝為一理，其所以可能的根據：由於心此理的「純一」本質，故由眾理之「多」而至統攝為「一」，乃能自然生發與完成；又通天下只有一理，所以由此心此理之「純一」本質所自然統攝完成者，即是「能自超升擴大」之生之理、生之道、生之性本身。是知唐先生用「純一的生之理、生之道、生之性」來指陳這一通貫眾理的超越的善道，而用「純一心知對眾理之統攝」來詮釋朱子所說的「貫通」。

唐先生的說法可以作為對朱子格物窮理工夫之所以可能的詮釋。若結合前述格物窮理「以具體特殊事相的感應圓滿，也就是個殊之理的探求與呈顯為目標」之義，統而觀之，則可見唐先生論朱子格物窮理工夫的理路：在窮格具體特殊事物的因應之道時，即是將內在性理推擴出來，此是「由上而下，由內而出」⁴⁶，也是超越之理的由一而多、由普遍而特殊的開展；隨著窮理工夫的積累，人不斷在具體特殊事相上「見中和之情之致於萬物」⁴⁷，而逐漸融貫眾理，最後臻於通達之境，則是此理在人的實踐活動中由多而一、由特殊而普遍的匯歸與證成。這個理路的意義在於人的實踐歷程，也就是說，抽象的超越之理，通過人的道德實踐，在具體特殊的事物中展現其意義，此意義又對人之道德心性產

⁴⁵ 同前註，頁 379。

⁴⁶ 唐君毅：《原教篇》，頁 277。

⁴⁷ 唐先生在《中國文化之精神價值》第八章〈中國先哲之人生道德理想論〉中，論及「良知與當然之理的內在性」提到：「……依自覺的理性之運用而作之思辨反省，可極之複雜而牽涉至廣。……故此中思辨反省之活動，固為向內，其所通過者，亦為各種普遍之類概念，並以綜合貫通為事者。然其所欲成就者，及所歸宿之處，仍為各當其位之特殊行為。由此行為，以顯此心此理之分殊，而與當機事物相感通。夫然，吾人之自覺的實踐理性之大用，仍不在乎成就平等，而在成就差異；亦不在乎解決矛盾以直接形成綜合和諧之思想，而在於差異之一一成就上，見中和之情之致於萬物。」這段話雖是廣泛地論述中國先哲之道德實踐的工夫理念，但於此可以用來說明朱子之格物窮理工夫。見該書頁 218。

生開啓作用。

唐先生強調格物窮理的重點在分殊事相上的感通與因應，而從此感通因應中見中和之情之致於萬物；吾人尚可順此語而補充說，朱子格物窮理的終極目標是「於見中和之情中，體中和之體」，而「吾心之全體大用無不明」，即是中和之體的明白朗現，道德心性的自我回歸。

然而，就實然之理與當然之理的問題而言，唐先生說格物窮理工夫上是心之知對個殊事物的實然與其所以然的求索，目的是感應之當然之理的決定，又格物所得乃實然之理與當然之理之交錯云云，如此的理解與詮釋雖然自成道理，但是對於「豁然貫通」時究竟實然之理與當然之理如何安頓的問題，實是無法周延地回答；從而此中所含之認知心如何轉為道德心的問題，亦未有說明。對此，筆者以唐先生「心之知在物理之理，即心之顯本具之性理」的觀點，試為唐先生論述，或可釋疑。按格物窮理雖說是求知事物之實然之理以決定當然之道，其實乃是人之道德心賦予客觀事物以價值意義；也就是說，心對事物之理的窮格，同時即是道德價值的賦予，亦即是內在性理的彰顯；即此一義而言，格物所窮者自是當然之理。而致知工夫由當然之理的覺知，進一步推極到定然之天理（即當然之理之所以然）的醒悟，自亦屬當然（應然）而非實然，也就是說，窮理致知由「知其當然」到「悟其所以然」皆是同質的歷程。據此，則「豁然貫通」本是當然之理的開顯，實無當然與實然之理的安頓問題，而所謂認知心如何轉為道德心之疑問，亦可不存在。

唐先生以朱子格物窮理乃心知理而顯理，確能抉發深義，以見朱子格物致知工夫之綿密細緻處。朱子由於其「心」之特殊定義，使得工夫論中之主體義與動力根源皆較不顯，若就朱子之理論體系觀之，則格物致知當有「敬」之心體與工夫，以為其本，如此「豁然貫通」也才有其可能。關於持敬與格物致知的關係，唐先生雖略提及，但未加意論述⁴⁸。

⁴⁸ 唐君毅：《原教篇》：「……而與此格物致知誠意之工夫相輔，以更為其本者，則為

當代學者多有論及，茲不贅述。

復次，朱子言此心之「全體大用無不明」，當爲此心全幅顯理無餘之意，如此則一旦明之，即全明矣；然而唐先生說「一度豁然貫通，則一度有吾心之全體大用之明；時時有豁然貫通，則時時皆有此明」；心之全體大用一明則全明矣，又何以言一再明之？由唐先生所言「時時有豁然貫通，則時時皆有此明，『而可進至』無不明……非必即禪宗之頓悟之心體，而一了百了之類」一語可知，他所理解的「心之全體大用之明」只是指「一部分的明」，而非「一明全明」；要到最後「進至無不明」時，才是「全體皆明」。這樣的說法是否符合朱子〈格致補傳〉所說的「一旦豁然貫通」之意？以朱子理論之漸教性格來說，唐先生「一次又一次貫通」的說法，未必不合朱子格物工夫歷程之體驗；而我們想釐清的是，唐先生所說的「一度」是否可以等同於朱子的「一旦」？對朱子而言，貫通眾理不是一朝一夕可至，而是要經過積累的工夫歷程，然而此中並未否定最後有向上透悟——而且是瞬間通透的可能性發生⁴⁹，此乃朱子的「一旦」與「豁然」之語所留給人們的揣想；唐先生的「一度又一度」之說自是漸教歷程的表述，然而其所謂「進至無不明」一語，是否寓含了瞬間的通達透悟？於此尚存疑義。

四、結 論

唐君毅先生從朱子思想的轉變歷程中，拈出「如何使心呈現性理，以有其中節之發」爲朱子言根本工夫之要點，以此帶出去「除氣稟物欲

直在此心此身上用之主敬或持敬工夫。此工夫要在凝聚身心，使一切不合理之意念不得發，亦在自積極的存養此心之虛靈明覺，使超越的內在之性理，得其自然呈顯昭露之門，而格物致知誠意之事，亦易於得力。」頁 286-287。

⁴⁹ 如楊儒賓即肯定：「豁然貫通」可以解釋為「悟」或類似「悟」的經驗，它是一種「洞見本體的特殊體驗，一種無悟之名而有悟之實的現量境界」，亦即是「冥契的特殊體驗」。見楊儒賓：〈格物與豁然貫通—朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉，頁 225-228

之雜」的主軸，貫穿朱子未發之「主敬涵養」與已發之「格物窮理」的工夫，在論述上可見其對朱子思想常能從同情的立場去作理解與詮釋。本文整理唐先生論朱子格物致知工夫的言論，從「求諸外」與「明諸內」兩方面，看唐先生對格物窮理義的論述。唐先生認為朱子之所以主張向外窮理，乃因其靈明知覺之心不等於理之故；然而在物之理即是我心之理，故格物窮理並非向外攝知知識，而是在於顯發我心之性理。此乃由內而外、由一而多、由抽象普遍到具體特殊的工夫理路。

本文在唐先生的說法上進一步闡述：，朱子格物窮理工夫的終極，是由多而一、由具體特殊向超越普遍的貫通澈悟；此二理路所呈顯的意義，是人必須經由曲曲折折的工夫歷程，以銷磨氣稟物欲之無明；必通過個殊事相中窮格，方朗現吾心之全體大用、性理之本無須虛歉。唐先生以「求諸外而明諸內」、「由抽象普遍轉入具體特殊」來詮釋於朱子格物致知之義蘊，其並非不明朱子心性意涵在工夫論上所將導致的問題；然而他強調：「人固實不能離此對『物之實然之理之知』之增益，以言『對當然之理之知與行』之增益；人亦即不能離此格物致知之事，以言此心之內在的性理，能自呈顯於吾人之知與行之中，而分聖賢之學，與其聞見知能之增益，為二事也。此則朱子言格物致知之精義所存，而非陸王之言之所及者。」⁵⁰由此可知，唐先生的立場，是傾向從朱子立論之問題意識與整體思想之精神向度，來理解朱子的言論，以顯現其價值所在。本文疏理唐先生對朱子格物致知工夫之論述，呈現其理解向度，於其未盡與未及之意，加以補充與闡發，並提出若干疑義與思考，期於朱子格物致知思想之詮釋與探究上，呈現不同的視角與討論的空間。

⁵⁰ 唐君毅：《原教篇》，頁 280。

徵引文獻

(一)古籍：

- 〔宋〕朱熹著：朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，上海市：上海古籍出版社，2002。
- 〔宋〕朱熹：《孟子或問》，〔日〕京都：中文出版社，1973。
- 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986。
- 〔宋〕黎靖德編：〔日〕岡田武彥解題，《和刻本朱子語類大全》，〔日〕京都：中文出版社，1973。
- 〔清〕紀昀等總纂：《影印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986。

(二)近人論著：

- 牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，第一冊 1990，第二冊 1989，第三冊 1990。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1986。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1989。
- 唐君毅：《中國文化之精神價值》，臺北：正中書局，1989。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990。
- 楊儒賓：〈格物與豁然貫通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉，收入鍾彩鈞主編：《朱子學的開展——學術篇》，臺北：漢學研究中心，2002。

The Interpretation of Zhu Xi's "ko-wu-chih-chih" from Mr. Tang, Jiun-Yi

Huang, Ying-nuan

(Received December 30, 2009 ; Accepted October 25, 2010)

Abstract

Mr. Tang, Jiun-Yi tries to use “ the pursuit of outer behavior principle to enlighten inner morality (求諸外而明諸內)” to interpret the “Gongfu(工夫)” of Zhu Xi’s “ko-wu-chih-chih (格物致知)”. He also points out that the “Gongfu(工夫)” of Zhu Xi’s can only be realized through the practice of “xiong-ko-shi-li (窮格事理)” because it is the inner morality not outer behavior principle that matters. So, pursuing “xiong-ko(窮格)” outwardly is not aiming at pursuing knowledge externally but enlightening our inner morality. Mr. Tang emphasizes that the key point of Zhu Xi’s “ko-wu-chih-chih (格物致知)” is to find appropriate ways to cope with every respects of possible life scenarios.

The way that Mr. Tang interprets Zhu Xi is not only worth us to further elaborate but also help to demonstrate how substantial and revealing the Zhu-Xi’s theory is.

Keywords: Tang, Jiun-Yi, Zhu Xi, “ko-wu xiong-li” (the pursuit of behavior principle to enlighten inner moral), “ko-wu-chih-chih” (extend the comprehension of moral), “huo-ran-guan-tong” (suddenly catch the principle of moral)

