

顧憲成的《大學》改本與「格物」說 ——兼論顧憲成、高攀龍的格物之辯

侯潔之*

摘要

為了平息晚明「格物」說競起聚訟，涇陽改本申明其旨。他反對朱子格物補傳，通過格致釋文以「知本」與「修身」充實「格物」，再從「物有本末」賅攝八目並融會三綱以作為工夫總則，規定「致知」方向並結合為內返格知至善之性的立本工夫。由此架構出識性為要，以「明明德」為依歸、以「親民」為實地的「格物」義涵，為其《大學》詮釋的最大特色。由於涇陽要格的是物之本，「物」指的是能依於本而動的心意知家國天下，是以反對「格草木」；景逸要格的是心物相接，「物」還涵蓋了經驗世界的具體存在，因此肯定「格草木」。顧高格物之辯主要來自物我合一的意見分歧，即使後來涇陽不再限定知本取徑只有內求一路，但「格物只是辨箇本末」的基本立場並未改變。

關鍵詞：顧憲成、高攀龍、格物、大學、明明德

* 國立臺灣大學中國文學系副教授。

Gu Xian Cheng's Rewrite of *The Great Learning* and Theory of "Investigation of Things" - A Debate on the Investigation of Things of Gu Xian Cheng and Gao Pan Long

Hou, Chieh-Chih
Associate Professor, Department of Chinese Literature,
National Taiwan University

Abstract

In an attempt to quell the late Ming "Investigation of Things" that had been the subject of so much controversy, Gu Xian Cheng rewrote the text as clarification. In contrast to Zhu Zi's Investigation of Things supplementary, he enriches the study of the nature of things with an explanation of "knowing the nature" and "self-cultivation", and then highlights the eight categories of "things have their origin and end" and integrates the three principles as a general principle of study method, prescribing the direction of "investigation" and integrating it into the fundamental work of returning to the nature of things and supreme goodness within. In this way, the importance of knowing a thing's nature is established, and the connotation of "Investigation of Things", which is based on "Illustrating illustrious virtue" and "affectionate to the people", is the most distinctive feature of his interpretation of *The Great Learning*. Since Gu Xian Cheng wanted to grasp the essence of things, "things" refers to the mind that can change according to the nature, which is used to know the whole world, so he opposed the "investigation of the little things in nature"; Gao Pan Long wanted to grasp the connection between mind and matter, and his "things" also covers the concrete existence of the world of experience, so he affirmed "investigation of the little

things in nature”. Gu and Gao’s argument on the investigation of things mainly comes from the differences of opinion on the unity of things and oneself. Even though Gu Xian Cheng later ceased to restrict the path of investigating of the nature to only the inner study, his basic stand that “the investigation of things is only the identification of the nature of trivial things” remained unchanged.

Keywords: Gu Xian Cheng, Gao Pan Long, Investigation of Things, *The Great Learning*, Illustrating Illustrious Virtue

顧憲成的《大學》改本與「格物」說 ——兼論顧憲成、高攀龍的格物之辯*

侯潔之

一、前言

中晚明時期，諸多理學家意識到王學從心上說「格物」的作法，易衍生出以心代物的溺內問題，於是解經視線紛紛轉向「格物」，伴隨新的詮釋不斷出現，「格物」說再度成為論爭焦點。¹如陽明後學黃久庵（名綰，1480-1554）將王學流禪歸咎「列聖相傳致知格物之學晦而不明」，²主張「格物」應為「致知」的「功效」。³又如許敬庵（名孚遠，1535-1604）認定解決「孔門之學晦」的關鍵在澄清「格物」涵義，以「去物欲」訓釋「格物」。⁴特別是將《大學》列入書院講習重點的東林學者，更是高度關注「格物」的紛陳歧見。高景逸（名攀龍，1562-1626）有感於「今之人人自為《大學》也，遂為聚訟之府」，⁵指出「窮理者，格物也」，⁶強調「一部《大學》皆格物也，六經皆格物也」。⁷顧涇陽（名憲成，1550-1612）亦有鑒於「人各就其見窺之，此以此之說為格物，彼以彼之說為格物」，為探究「格物」實意，辨析「戴記以下諸

* 本文為國科會（原科技部）計畫（110-2410-H-002-180-MY2）部分研究成果，承蒙審查教授細心審閱，審查意見中詳盡深微的義理辨析，啟發筆者對文本不同面向的思索，獲益良多，特申謝忱。

¹ 許敬庵曰：「乙未移官留樞與諸公論學，至格物一說，每如聚訟，復為參酌，遷就其間。」明·許孚遠：〈大學述序〉，《大學述》（臺北：漢學研究中心，1990），頁3。

² 明·黃綰：〈與人論學書〉，《石龍集》（明嘉靖原刊本），卷20，頁21。

³ 明·黃綰：《明道編》（北京：中華書局，1959），卷1，頁1。

⁴ 明·許孚遠：〈大學述序〉，《大學述》，頁2-3。

⁵ 明·高攀龍：〈王文成公年譜序〉，《高攀龍全集》（南京：鳳凰出版社，2020），頁560。

⁶ 明·高攀龍：〈語〉，《高攀龍全集》，頁165。

⁷ 明·高攀龍：〈王儀寰先生格物說小序〉，《高攀龍全集》，頁563。

本暨董蔡諸家之說」，反對朱子缺傳之論，重訂《大學》文本。因慨嘆格物聚訟已淪為揚己抑彼的爭勝競場，為期論學能「虛心平氣」、「要其至當」，作《大學質言》評騭諸說以倡言己見的同時，備錄戴記以下二十九家格致傳改本而成《大學通考》，意在並陳各家說法俾後世參酌，以顯立言之目的在「以求是也，非以求勝也」。⁸後經「沈潛粹密」，萬曆 22 年作《小心齋筭記》，益加強調「格物」為《大學》「入門第一義」。⁹

儘管顧、高二人皆力主「格物」為《大學》工夫之要，但涇陽對景逸依循朱說主張「天地古今之蹟，下至羽鱗、走植、器數、聲律之微，無所不當格」並不認同，¹⁰批評草木皆格的作法「似說得稍闊」，四度去信勸他「仔細磨勘」。景逸復信反駁，以為草木之說並無問題，反而要涇陽「試格之」。¹¹這些信件未見存於涇陽文獻，然《高子遺書》所收〈答顧涇陽先生論格物〉等四封所留存的顧氏來書，反對立場表露無遺。兩人論辯最終並無共識，後來涇陽想法稍有改變，認為「大聖大賢不得拘以是法」，不必完全排除格草木的入路，不過仍舊堅持「朱子之釋格物，特未必是《大學》本旨耳，其義卻甚精。」¹²可見他對格草木的接受，並非向窮理說的靠攏，而是於其所認定的「《大學》本旨」下的調整。同樣的態度也呈現在朱、王評價上：「朱子之格物，陽明之致知，俱可別立宗。若論《大學》本指，尚未盡合。」¹³又說：「夫陽明之所謂知，即朱子之所謂物；朱子之所以格物者，即陽明之所以致知者也。」¹⁴這些評議明顯是涇陽立足於個人《大學》解釋所提出，而會通的背後也有自成一套的詮釋系統作為支撐。然而，相較於學界於景逸「格物」說豐碩的研究成果，目前涇陽《大學》詮釋的相關論述卻寥寥無幾，遑論顧、高格物之辯的探究。¹⁵究竟涇陽

⁸ 明·顧樞編：《顧端文公年譜》，《顧端文公遺書》，收入王立人主編：《無錫文庫》第 4 輯（南京：鳳凰出版社，2011），頁 495。

⁹ 明·顧憲成：《小心齋筭記》（臺北：廣文書局，1975），卷 7，頁 8。

¹⁰ 明·高攀龍：〈塾訓韻律序〉，《高攀龍全集》，頁 590。

¹¹ 明·高攀龍：〈答顧涇陽先生論格物三〉，《高攀龍全集》，頁 398。

¹² 明·顧憲成：《小心齋筭記》，卷 7，頁 10-11。

¹³ 明·顧憲成：《小心齋筭記》，卷 7，頁 8。

¹⁴ 明·顧憲成：《小心齋筭記》，卷 7，頁 12-13。

¹⁵ 目前以此為主題者僅有鄧克銘：《晚明四書說解研究》（臺北：里仁書局，2013）。該書是研究晚明四

「格物」說的面貌與高景逸有何不同？他是站在什麼立場反對格草木說？什麼是其所論定的「《大學》本旨」？「格物」是在什麼意義下作為工夫大門？與改本的內在聯繫又在哪？至今仍不可得知。

之所以如此，主要原因在於改本僅存其目不見內文，而現存的《大學意》、《大學說》被視為涇陽早年之作，至於文集涉及「格物」的表述又片段零碎，實難以釐清其旨。因此，部分學者推測反格草木的主張可能是早年觀點，以化解此說與涇陽朱學傾向間的矛盾；¹⁶面對與「格物」密不可分的「致知」問題，也只能從文集中涉及「良知現成」的論述旁敲測度，¹⁷而無法回到他的《大學》詮釋脈絡裡確立格致定位。不過近年已從《無錫文庫》發現歷來以為亡佚的改本《大學重定》與《大學通考》、《大學質言》等後期成熟著作收錄其中。經考證，可知《大學意》成於早期，至於《大學說》的格致解釋與反對格致補傳的立場皆與《大學質言》一致，且內容以闡釋顧氏改本思維為主，屬於後期之作。¹⁸為了廓清涇陽「格物」說的真正意涵，筆者於此基礎上，再進一步查核《大學質言》「以一草一木言者，又與誠正修齊治平

書註解的重要論著，其中第三章專論顧憲成，在顧憲成的《大學》註解研究上有創關之功。不過鄧氏是以四書為研究範疇，所以該章節有四分之三的篇幅皆在論述顧憲成的《論語》、《孟子》、《中庸》思想，而非專就《大學》而發。

¹⁶ 如容肇祖教授認為涇陽「傾向於朱學」，推測「他的《涇皋藏稿》中已刪去了這些書札了，大約是他早年未定之見，後來頗悔其妄的。」見容肇祖：《明代思想史》（臺北：臺灣開明書店，1982），頁 294-295。

¹⁷ 如步近智、張安奇從涇陽贊成羅念庵「世間哪有現成良知」，推斷「真知既不是憑空胡亂編造，也不是個人的主觀偏見，而是客觀地反映事物的本來面貌。」見步近智、張安奇：《顧憲成高攀龍評傳》（南京：南京大學出版社，2011），頁 277-280。張學智則認為涇陽「承認現成良知」，而他「所謂良知，指天賦道德意識的萌芽。」見張學智：《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000），頁 400。

¹⁸ 陳民裕：《顧涇陽及其理學》（高雄：高雄師範大學國文學系碩士論文，1978）、古清美：《顧涇陽、高景逸思想之比較研究》（臺北：大安出版社，2004）等，皆以為《大學重定》、《大學通考》、《大學質言》三書失傳。直至近年發現文獻並未亡佚，俱收入《無錫文庫》第 4 輯，不過所知者寥寥。當前最早留意於此的是劉勇：《變動不居的經典：明代《大學》改本研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書局，2016），他在該書表列顧憲成《大學通考》所收文本，因該書重心放在中晚明《大學》改本競爭，所以對《大學重定》、《大學質言》略而未論。繼此，侯潔之將三書明抄本與《大學意》、《大學說》相互參核，比對內容後發現《大學意》多錄朱說，應為早期著作無誤，但是《大學說》訓解與《大學質言》一致，應為後期作品。考證內容可詳參侯潔之：〈顧涇陽、高景逸的脩身知本之說——以李見羅為參照系〉，《臺大中文學報》76（2022.3），頁 143-190。

不相蒙也」的說法，¹⁹確認與〈答顧涇陽先生論格物〉所錄顧氏觀點一致，據此判定辯論內容當屬後期見地，與《大學說》同屬掌握涇陽「格物」說及釐清顧、高觀點差異的重要文獻。故本文擬以《大學說》、《大學重定》、《大學通考》、《大學質言》等為主要研究範圍，並參照《還經錄》、《小心齋筭記》等相關說法，分析顧氏改本的義理方向及其與《大學》說解的內在聯繫，以對比顧、高「格物」之辯中的思想差異，進而梳理涇陽「格物」說落實在《大學》脈絡所呈現的工夫意義。

二、《大學重定》的改本方式

綜整《大學意》、《大學說》、《大學重定》等書，筆者發現涇陽《大學》思想歷經三次變化。早年多循朱子，兼採陽明觀點；中年後《大學》見解成型，於朱、王之說批評、吸納、轉出皆有之；晚年則在既成詮釋架構下會通朱、王，於「格物」入處略作調整。據《年譜》載，萬曆 2 年涇陽首作《學庸說》（二十五歲）：「公於制舉業，意殊不屑。塾間求示者眾，恆以筆墨作口語，作《學庸說》存篋中，戒生徒勿為流傳。」²⁰該書為應舉之作，此時對《大學》的看法尚不成熟，未傳於後。現存手抄本《大學意》收入《續修四庫全書》，內容主要依據朱說，屬於同時期作品。

中年之後，涇陽一改遵信朱說的過往態度，反而將「格物一義，幾成訟府」的原因歸咎於「傳之不明」。因憂懼「《大學》之『格物』轉就湮晦，不可得而尋」，經長期「互相參校、沈潛、反覆、紬繹異同」各家觀點，於萬曆 16 年終成《大學重定》（三十九歲），以顯「格物之傳昭然具在」。他對修訂所得極有自信，講於同志，認為從此「紛紛之論可息矣」。²¹為了表明所提出的新解釋不是出於揚己抑他的心態，後來將蒐羅的二十九家改本集成為《大學通考》（萬曆 20 年，四十三歲），備錄各家

¹⁹ 明·顧憲成：《大學質言》，收入王立人主編：《無錫文庫》第 4 輯，頁 568。

²⁰ 清·顧樞編：《顧端文公年譜》，收入王立人主編：《無錫文庫》第 4 輯，頁 486。

²¹ 明·顧憲成：〈大學題辭〉，收入王立人主編：《無錫文庫》第 4 輯，頁 566。

說法，「俾覽者得詳焉」。²²彙編體例是以朱子為劃分，前此羅列二程等四家改定本，其後則采錄二十三家對補傳與格物的看法。此輯撰方式顯然是為了突出朱子改定與異見蠱起的關聯性，以纂列格致傳取代照錄改本文句的作法，反映出他視「格物」的釐定為澄清《大學》旨意的關鍵。事實上，他之所以處理格致傳存缺問題，也是出於對補傳內容的不滿，這點清楚地呈現於萬曆 20 年所作的《大學質言》（四十三歲）。《質言》開宗明義即揭示「《大學》原不分經傳」的改本立場，批評朱子補傳「卻似懸斷，此紛紛之議所繇起也」，並稱許諸多改本裡「董、蔡諸君子表章格物傳最為有見」，不過「其所謂格物云者，猶仍朱子窮理之說」是其缺點。²³此在在顯示涇陽改本是在反省窮理說的基礎上，就考索諸說過程中逐步確立的「格物」論點來修訂的。

與朱子不同，涇陽主張無經傳之分，只有正文、釋文之別。《大學重定》將正文訂為「大學之道……天下平」，揭示「明明德、親民、止至善」為綱、條列「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」為目；三綱釋文分別為「康誥」、「湯之」、「子曰」三條，八目在格致釋文後皆以「所謂二字發端」依序條訓。整體來看，涇陽所定正文與三綱釋文大致從朱子，所不同者有四：一、考量「新親古字通用」，「親民」二字未改成「新民」；二、正文中間退去「知止」一條，移至「詩云穆穆」之前，作為「止至善」釋文；三、留存朱子所刪去的「此謂知本」，合於「自天子以至於庶人……未之有也」一段，改入格致釋文。其實正文、釋文作用與經傳相似，他之所以循二程作此結構安排，一方面是為了證成格致原未闕文，以推翻補傳的必要性；另一方面則是為了點出「格致」為「誠正修齊治平命脉」，以表陳所格之物不可偏廢一端。他指出正文先「自平天下推到格物」、又「自格物推到天下平」，以「格物」為中心的結構足以證成此正是《大學》「頭腦」。²⁴依據正釋文相扣並對應成文的章法，誠正修齊治平釋文既然皆各自成段，作為工夫綱領的格致也必然有獨立釋文；表現在義理上，八目攝歸於「格物」，又同時體現於三綱，格物的過程既是

²² 清·顧樞編：《顧端文公年譜》，收入王立人主編：《無錫文庫》第 4 輯，頁 495。

²³ 明·顧憲成：《大學質言》，頁 568。

²⁴ 明·顧憲成：《大學質言》，頁 567-569。

工夫節目的開展也是明德新民的落實，因此申釋內容也就關乎成就大學之道的確切方法，為《大學》所不能闕遺者。他就是據此批評陽明回復古本無所改動的作法「僮統而無辨」，無法彰顯「格物」通貫《大學》的工夫意義；而折衷朱王二人倡議通篇皆格致傳的李材，跳脫八目支分列傳的常例，以致輕忽了格致傳提供工夫指引的作用，²⁵所以也不可取。至於董槐、蔡清更定傳文雖為有見，但是「以物有本末之物，非明德新民之物」不啻「騎驢覓驢」，²⁶既沒意識到工夫的一體性，也罔顧了工夫指向在綱目的相應關係中必然不可分歧。

從上述評駁，我們會發現顧氏改本雖然專在格致，不過其所著眼的並非局部解釋，而是如何通過釋文確立《大學》整體的工夫走向。依照實踐次第序列，其所更定的格致釋文便落在三綱釋文之後、「所謂誠其意」之前：

物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本，其本亂而末治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。子曰：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎！」無情者不得盡其辭。大畏民志，此謂知本。²⁷

涇陽所改訂的格致釋文，由「物有本」、「自天子」、「聽訟」三節組成。「物有本」節「全為揭起一本字」，確立格物內容在「格透此本」；²⁸「自天子」節發明所格之本在「修身」；「聽訟」節的「使無訟之旨」則是「修身為本」的體現。在格致釋文提領下，誠正修齊治平由「格本末」脈絡而成一大修身工夫系統。結合「格物致知原未曾缺亡，細看下文誠意幾章，那一件不是修身為本？」的說法來看，²⁹他之所以堅持

²⁵ 《大學質言》的訾議多集中在朱子、陽明、李材三人，旁及王心齋、董槐、蔡清、二程等。他肯定李材補罅朱、王之說的立議苦心，但不認同格致無獨立傳文的主張：「李見羅曰：『格致無傳，非缺也。傳誠正、傳修齊、傳治平，即所以傳格致也。』蓋朱子之說既臆決而無憑，陽明之說又僮統而無辨，故委曲推求，別立此議，可謂苦心矣，但格致乃《大學》入門第一義，誠正、修齊治平命脉全在於此，作《大學》者自誠意而下支分縷析，各為之傳，何獨於格致寥寥乎？」明·顧憲成：《大學質言》，頁 569。

²⁶ 明·顧憲成：《大學質言》，頁 568。

²⁷ 明·顧憲成：《大學重定》，收入王立人主編：《無錫文庫》第 4 輯，頁 570。

²⁸ 涇陽對於石經本的肯定亦在於此：「石經本於致知格物之下隨繫以物有本末一條，即格物二字意義了然，省卻多少閑議論。」明·顧憲成：《大學質言》，頁 567。

²⁹ 明·顧憲成：《大學說》，收入《續修四庫全書》第 162 冊（上海：上海古籍出版社，2002），頁 420。

釋文並俱不遺，乃因「格物」含攝三綱並在環環相扣的工夫節目中作為「入手處」，得經由釋文明訂格本末之旨，方能點出作為全篇工夫綱維的「格物」必須在「修身」過程中進行，而「修身」落實在八目時又必須依循「本末」次第展開。

再進一步就釋文組成順序與改本方式兩方面分析：就組成順序而言，節次是先「物有本」後「自天子」，以「修身」義發明「本末」後，又特意復原朱子刪去的「此謂知本」，且不避重複地作為「自天子」、「聽訟」二節的結穴。這就表示「格物」除了立定「修身」，還須細辨「脩」的對象與開展途徑，故所格者有二：一是要先格知身之本，以為工夫入處；二是要格知身之本末，以為實踐方式。前者為體上工夫，後者則是致用之道。非惟改本如此，涇陽擬定《東林會約》四要時，亦以「知本」為首，明確揭示了立本作為第一義工夫的重要性。不過「知本」只是工夫起點，由於「格物」之物涵蓋了本末，因此還要接續由本及末的推展，唯有二者兼具方可謂得《大學》工夫之肯綮。就改本方式來看，涇陽提挈「自天子」一條，從「修身」詮釋「知本」以確立「格物」內涵，並自釋曰：「其實除卻正心別無修身法。」照此說，「修身」之法必須落在「正心」，那麼為何不直接選取誠正段入釋文？此處可對參另一處訓解：「蓋修非修其軀殼，修其空空洞洞、一塵不滓者也，修其靈靈瑩瑩、感而遂通者也。」涇陽以「感而遂通」規定「修」，故所修之「身」既非外在形軀，亦非內在之心，而是心是否能感通於身的「身心相關處」。³⁰不過他不從內在的「心」解釋「格物」，反而就表現於外的「身」來談，顯然是為了避免在「即心言身」中導向格心，而極力從「即身顯心」的方式凸顯踐履的必要性。同樣地，以「此謂知本」繫屬於「修身為本」一段，也是循致用面立體的工夫模式強調正心、立本皆不離身。

³⁰ 明·顧憲成：《大學說》，頁 422。

三、顧憲成、高攀龍的格物之辯

(一) 格草木觀點的差異

經上所析，可知涇陽闡釋「格物」時亟欲解決的是如何藉由身心關係的處理使本體與工夫斷裂的罅縫接合為一。他曾批評：「孔子之所謂工夫，恰是本體，而世人之所謂本體，高者只一段光景，次者只一副意見，下者只一場議論而已矣。」³¹可見問題意識的轉移與王學末流空談本體的弊病息息相關，如何透過《大學》文句的重新安排將悟體與致用整合為一，遂成為改本格致時的主要考量。這不是說涇陽因而走上離王返朱的路途，事實上，門戶歸屬從來不是他關切的重點，如何省察朱王短長後嘗試走出個人新途，才是他致力之處。以解決王學流弊的思考為起點，他將視野擴大到「格物」各種解釋的審視，《大學通考》整列歷代「格物」說法，也是為了終結歧見叢生的學術亂象所作的考察。其中，他特別留意朱、王、李三人的觀點轉折：「朱子揭格物，不善用者流而拘矣。陽明以良知破之，所以虛其實也。陽明揭致知，不善用者流而蕩矣。見羅以修身收之，所以實其虛也。皆有大功于世教，然而三言原竝立于《大學》一篇之中也。是故以之相發明則可，以之相弁髦則不可。」³²朱子格物說將理視為客觀對象去窮究，容易造心為定理所拘執的問題；陽明為了糾正務外遺內之弊而挺立內在良知，以無滯之心體掃蕩拘執之病，使「格物」在「致知」導向中轉而完全向裡，雖有「虛其實」之效但向內格心又衍生出放蕩遺事的毛病；李材為了迴虛入實而「以修身收之」，不過工夫集中到「身」又忽略了心的主宰作用，反而陷入身心脫離以致無處落手的困境。涇陽對朱、王、李的省思其實就是尋繹解經方法的歷程，他認為三人倡議之所以各有其功卻又衍生新弊的原因有二：第一，擺盪於虛實兩端而未能兼全，以致工夫在邊緣性論旨中重心傾斜；第二，獨揭一目而排擯他者，未能著意八目的內在聯繫以相互發明。由此可見，涇陽改本不只是針對王學流弊而發，而是為了全面解決朱子以降由「格物」解釋蔓延出的各種問題，

³¹ 類似批評又如「世人往往喜承本體，語及工夫，輒視為第二義。」明·顧憲成：《小心齋劄記》，卷15，頁1。

³² 明·顧憲成：《小心齋劄記》，卷11，頁10-11。

於是如何調和虛實並鋪展出條串八目的工夫脈絡，就成為他重構格致的主要考量。

表現在格致釋文的定位上，有別於從內外二分來思索「格物」路向，他關注的是如何藉由「格物」的重新定義強化內外不二的實踐義，因此相較於工夫獨立性的彰顯，「格物」聯繫八目而作為《大學》工夫總則的貫通義反而成為側重之處。對比朱子從外在事理或陽明從內在意向規定「物」的作法，涇陽則是將「格物」從原本平鋪的八目中提起來，作為統攝《大學》的工夫「大門」。³³為了避免在工夫論中造成內外對立，他賦予「物」新的定義：「家國天下無非是物，身心意亦無非是物。」透過朱、王取義的整合，「物」的範域打破了內外隔閡，「格物」成為涵蓋八目的總綱，而以「修身」為體現的主要途徑。他的處理方式是通過即身言物的方式使心物間的縫隙彌合於「修身」。由於心與物都必須透過「身」來展示其自己，所以二者勢必會歸於「身」而成不可分割的關係，因此無論是求心還是逐物都是流於偏執一端的作法，唯有合內外之身才能真正成就「大學」之「大」。³⁴由此角度出發，涇陽批評朱子「外物」與陽明「物內」的界定都是「有激之言」。³⁵隨著「物」的擴大性解釋，「修身」也在「無內外之可分」的實踐取向中，³⁶與格致誠正修齊治平相互融攝而成渾然一體的工夫。這種以「格物」規定「修身」方向，又以「修身」開展「格物」條理的互詮方式，顯然是鎔鑄了朱、王、李之說而相互發明的結果。當然，結合物、身不代表就能化解他們之間的理論衝突，如何處理「格物」必須擇立入處又得內外兼賅的矛盾，勢必成為涇陽首要面對的難題，顧、高之辯即在此背景下展開。涇陽完整信件現已不存，我們只能從景逸回信窺得片段內容，羅列於下：

尊稿中所欲正者，乃是所引《格物說》「一草一木」二語。丈看得甚有原委，但仔細磨勘，似說得稍濶。陽明之學與聖門之學端緒雖殊，要其說之所以得行，亦有其故。程、朱兩先生大本大原灼然無可疑者，而條理節目間未盡歸

³³ 涇陽曰：「誠意、正心、修身，忠也；齊家、治國、平天下，恕也。格物，其大門也。」明·顧憲成：《小心齋箴記》，卷13，頁8。

³⁴ 涇陽於《大學說》開宗明義指出：「大人通天下為身，故其學通天下為學。」明·顧憲成：《大學說》，頁420。以「通天下」解釋大學，可見「修身」的理境是能廣及天下而實踐。

³⁵ 明·顧憲成：《大學質言》，頁569。

³⁶ 明·顧憲成：《大學說》，頁420-421。

一。幸丈再精研之。

兄云無善無惡說當提出根源，良是。渠所以能籠罩人，緣渠亦未嘗不以性為善，只是將這善看得詫異耳，此其為惑世誣民之最也。一草一木之說，善會之，亦自不妨，但六經、《語》《孟》中並未見說著此等工夫，其故安在？鳶飛魚躍，傍花隨柳，乃是自家一團生機活潑潑地，隨其所見，無非是物，與所謂一草一木亦不可不理會者，根趣自殊，試體之可見。

莫非理也，有何鉅細？有何精粗？但就學者工夫論，自有當務之急耳。

於此格之，何以便正得心、誠得意？於此不格，何以便於正心誠意有妨？

仁者必覺，而覺不可以名仁，信然。覺非特不可以名仁，亦不可以名智，徒以智與覺字面相近，故說者多以屬之耳。如以覺為智，則以覺為性，又何疑焉？丈謂仁兼四德，而智不能兼仁，似尚未為究竟語。仁義禮智只一般，渾言之，只提著一箇，便色色都在其中，非特仁兼四德，偏言之，便各有所主，又非特智不能兼仁也。

既無別體，我之體即物之體矣。豈必逐草逐木一一而為之格？即欲逐草逐木一一而格之，辨其如何而為一草，如何而為一木，此所謂堯、舜猶病者也。

孔子，作《大學》者也，其語子貢曰：「吾非多學而識。」曾子，傳《大學》者也，其語孟敬子曰：「籩豆之事，則有司存。」籩豆，日用不可缺者也，猶然見略，況一草一木乎？

為了脈絡化呈現交鋒背後的思維，景逸的答辯擇要列下：

天下之理，無內外、無鉅細，自吾之性情以及一草一木，通貫只是一理。見有彼此，便不可謂盡心知性。聖賢之教，隨人指點，見問者欲專求性情，故推而廣之曰：「一草一木，亦皆有理，不可不格。」會得此意，則與《中庸》所指「鳶飛魚躍者」何以異哉？

陸氏之學從是非之心透入性地，不可謂不是，然而與佛氏以覺為性者相近。陽明良知之學亦是如此。一邊是仁體，一邊是知體，仁統四端，而知不能兼仁，故仁者無不覺，而覺不可以名仁，源頭處杪忽差殊耳。

近取諸身，遠取諸物，只為從來源頭是一箇，故明此即通彼，通彼亦明此耳。

龍謂《大學》最先格物，便是當務之急。開眼天喬飛走，孰非心體？以草木為外，便是二本，便說不得格物。

龍謂多學而識是玩物，此是格物，玩物是放其心，格物是求放心。籩豆之事是有司事，此是心性事，不可同日而語。³⁷

和涇陽為救正空疏之弊而反對格心的立場一致，景逸也主張「聖學須從格物入」。³⁸不同的是，兩人對朱子格草木的看法截然相異：涇陽反對窮理說，景逸卻認為「程朱格物之說更不可動」；³⁹涇陽之「物」是扣緊心意知家國天下而言，景逸則謂開眼所見天喬飛走無非是「物」；涇陽疑慮向外格逐萬物的作法未免「條理節目間未盡歸一」，景逸反駁「天下之理，無內外，無鉅細」，以草木為外無形中犯了求內絕外的毛病；涇陽認同景逸「理無內外」的觀點，但強調工夫須先得其本，景逸強調格物窮理的工夫就是當務之急；涇陽質問就算不格草木於正心誠意又有何妨，景逸則反問如果不格與己相關的草木，豈不「漠然與物各體」；涇陽質疑既然「我之體即物之體」，又何必捨己外求；景逸回應渾然與物同體本要「大費功夫」，唯有「理不專在一物求」才不會自限於內；涇陽指出「以覺為性」固然不妥，但不能因此否定內求一路，景逸詰問既然萬物從出同一根源，向外明理不就能通於內在性理？涇陽以六經從未提及格草木為據，懷疑工夫的必要性；景逸則說「格物是求放心」，草木生生之機蘊含大化流行之理，觸目皆道，不可偏廢。

顧、高都從理無內外、萬物一體等儒學共義肯定「格物」為先，不過卻在格內外的問題上得出相反的結論。表面上看來，他們爭執的是朱子「格草木」必要與否，實際上在內外皆理的共識中，我們會發現相較於理的根源問題，如何使心與物緊密聯繫起來，讓理能不拘限一端而能通貫內外全幅體現，才是他們關心的重點。在景逸，從「源頭是一箇」肯定「自吾之性情以及一草一木，通貫只是一理」，這明顯是順承朱子「萬物一理」的思路所作出存有論式的闡發。他先從萬物同一本體來推證

³⁷ 以上引文俱見明·高攀龍：〈答顧涇陽先生論格物一〉、〈答顧涇陽先生論格物二〉、〈答顧涇陽先生論格物四〉，《高攀龍全集》，頁 396-398。

³⁸ 明·高攀龍：〈會語〉，《高攀龍全集》，頁 338。

³⁹ 明·高攀龍：〈與涇陽論知本〉，《高攀龍全集》，頁 405。

理通貫天下的遍在性，為物我一體共在的關係提供形而上基礎，再由物、我密不可分證成二者在工夫上不可強分內外彼此的一體關聯性。也就是說，既然理具有不專在於心也不獨在於物的超越面，那麼不論是心物的融通抑或「萬物一體」的理想都無法由主觀之心或窮理於外單方面來達成。他就是根據這點指出若工夫侷限於一己性情而否定草木之格，不啻以天理流行專屬於心而斷理於內。反之，若只專求於外而反對內求性情，同樣也是無法真切把握天理遍在不遺的意義。因此，景逸贊成窮理於物的同時，也肯定內求性情的切要，他之所以肯定格草木主要是為了導正絕外之風以凸顯「理不專在一處求」的論旨，並不是主張「格物」只有向外求一路。景逸此意實承襲朱子而來，朱子談「格物」時亦有向外窮究與內求諸己不可執一之意。為了避免在做工夫時「太去理會外事」或「專只去裏面理會」，朱子將「物」的範圍擴及於外在「事為之著」與內在「念慮之微」，強調「內事外事，皆是自己合當理會底」。格物一分，心知也隨窮理而發明一分，心物之間是互動關係。⁴⁰景逸亦是將「格物」放在心、物的相接上思考，他之所以從理超越萬物的客觀獨立性來說與物同體，就是要強調「萬物一體」的境界不能只在個人意識領域之內完成，必須在物我融通的一體性結構中才有「一體」可說。由此可見，景逸的重點在指出人與萬物既同為一體，則「格物」就不能只是窮究心外之物，而是要在通貫心物的天下之理處去格。在存有論式的進路中，「格物」是「窮究到極處至本之所在」，⁴¹也就是去格「一本而萬殊」的本體真境。⁴²從「一本」的角度來看，草木自不得為外，如此一來，體會生機流行的「格草木」歷程也就有工夫上的必要性。易言之，景逸為了防範物被化約為不正之心而重蹈拘內之弊，所以循朱說將草木等物質實體納入「物」的範圍，使

⁴⁰ 朱子曰：「若是人專只去裏面理會，則教之以『求之情性，固切於身，然一草一木，亦皆有理』。要之，內事外事，皆是自己合當理會底。」、「問：『或考之事為之著，或察之念慮之微。看來關於事為者，不外乎念慮；而入於念慮者，往往皆是事為。此分為二項，意如何？』」曰：『固是都相關，然也有做在外底，也有念慮方動底，念慮方動，便須辨別那箇是正，那箇是不正。』」、「格物須是到處求。『博學之，審問之，謹思之，明辨之』，皆格物之謂也。若只求諸己，亦恐見有錯處，不可執一。」宋·黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，2004），卷18，頁406、413、421。

⁴¹ 明·高攀龍：〈大學首章廣義〉，《高攀龍全集》，頁210。

⁴² 景逸曰：「窮理者，格物也，知本者，物格也。窮理一本而萬殊，知本萬殊而一本。」明·高攀龍：〈語〉，《高攀龍全集》，頁164。

「格物」必須包含內外兩端；但他為了使內外工夫會合為一路，又極力化除心物對立的鴻溝，將「格物」落實在心物聯繫歷程上來談。這就是為什麼他堅持格草木的同時，又說「格物是求放心」；肯定外在客觀之「物」的同時，又說「開眼天喬飛走」都是「心體」；依朱說將「格物」解釋為「隨事精察」的同時，又肯定朱子批評的「反身而誠」。⁴³此外向性與內向性的表面矛盾，若放在合內外之道的工夫思維裡，就不難被理解了。因此，我們會發現景逸論「理」多扣緊工夫層面上泯除內外隔閡的天理發明意來說，由此所說的「心與理一」便不是本質的一，⁴⁴而是經由「格物」工夫所體現的一。「格物」是在心應接日用開眼所見之物的活動中理會天理的工夫，而「物格」之境所顯的則是「滿日生機」的生生之理。⁴⁵他就是從此處指出「一艸一木是格物事，鳶飛魚躍是物格事」，⁴⁶並反過來要涇陽格求二者之異。

經上分析，可知景逸「格草木」旨在強調「格物」不可偏離心物同為一體的實踐脈絡，但是涇陽未能契合其意，「辨其如何而為一草，如何而為一木，此所謂堯、舜猶病者也」的批評，反映出他將「格草木」理解為向外逐一窮究草木等具體存在的形構之理。從前述的《大學說》可知，涇陽之「物」是指身心意家國天下，不包含景逸此處所說的客觀存在物，歧見正由此起。他就是據此指出「逐草逐木一一而格之」與道德層面上從「自家一團生機活潑潑地」所顯現出的道德之理有本質上的

⁴³ 楊時嘗謂：「明善在致知，致知在格物。號物之多至於萬，則物蓋有不可勝窮者。反身而誠，則舉天下之物在我矣。」宋·楊時撰，林海權點校：《楊時集》（福州：福建人民出版社，1993），卷 18，頁 439。朱熹批評：「惟楊氏反身之說未安耳……格物之功正在即事即物而各求其理，今乃反欲離去事物而專務求之於身，尤非《大學》之本意矣。」宋·朱熹：《中庸或問》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 6 冊（上海：上海古籍出版社，2002），頁 591。與朱子立場相反，景逸言格物時常扣緊內反諸身：「千變萬化有一不起化於身者乎？千病萬痛有一不起病於身者乎？此處看得透，謂之格物，謂之知本。」明·高攀龍：〈語〉，《高攀龍全集》，頁 164。黃宗羲即就此點指出二人格物之異：「先生之學，一本程、朱，故以格物為要。但程、朱之格物，以心主乎一身，理散在萬物，存心窮理，相須並進。先生謂『纔知反求諸身，是真能格物者也』，頗與楊中立所說『反身而誠，則天下之物無不在我』為相近，是與程、朱之旨異矣。」清·黃宗羲：《明儒學案》，收入沈善洪主編：《黃宗羲全集》第 8 冊（杭州：浙江古籍出版社，2000），頁 759。

⁴⁴ 景逸曰：「今人說著物便以為外物，不知不窮其理，物是外物，物窮其理，理即是心。」明·高攀龍：〈語〉，《高攀龍全集》，頁 167。

⁴⁵ 明·高攀龍：〈答吳安老〉，《高攀龍全集》，頁 443。

⁴⁶ 明·高攀龍：〈答顧涇陽先生論格物三〉，《高攀龍全集》，頁 398。

差異，規勸景逸應善加區辨。再者，回歸《大學》脈絡來看，「格物」的目的既在正其心、誠其意，則工夫勢必不能脫離心性而行，「日用不可缺」的「籩豆」尚且見略於《大學》，更何況是與人倫生活距離更遠的一草一木？草木之說雖可善會，然工夫入處的選擇仍須有輕重緩急之別，向外廣泛探究萬物的作法，未免於「條理節目間未盡歸一」，與其漫無目標徇外窮格，不如取徑陽明回歸大本大源從內在本體入手。面對質疑，景逸則澄清他所說的「格草木」就是「心性事」，「格物」的目標不是「多學而識」，而是要在與物同體中「求放心」，唯有如此，才有可能達到「觸目道在」的理境。⁴⁷但涇陽認為景逸既然主張人與萬物皆源出於同一本體，卻又繞過「我之體」而堅持從「物之體」入手，未免自相矛盾。景逸則回應「從是非之心透入性地」的作法固然可行，然「與佛氏以覺為性者相近」，容易在工夫過程中以覺為仁以致錯認「源頭」，畢竟「仁統四端，而知不能兼仁」，而這正是從學陽明者容易陷入的危險。

景逸的顧慮其來有自，當時陽明再傳弟子胡廬山（名直，1517-1585）主張「覺即性」、⁴⁸「仁者以天地萬物為一體，覺而生也」、⁴⁹「吾心者，所以造日月與天地萬物者也」，⁵⁰他以覺言仁、言性，又將「萬物一體」繫屬於人心之覺，這不僅使「覺」取代「理」成為性體的第一義，也導致天地萬物不過是作為根源的心創生的結果。景逸對這些論調極為反感，曾在〈理義說〉中強調「心為在物之理」、「心為處物之義」，嚴詞抨擊「彼徒知昭昭靈靈者為心，而外天下之物」的作法使心淪為「無矩之心」。⁵¹涇陽的立場同調，質疑胡廬山「彼所明者何心，所見者何性哉？」、⁵²「彼認覺為性者，恐非究竟義也。」⁵³顧、高都反對以靈覺規定性體，原因就在從覺入手已偏離性體的至善特質，容易造成天理意義從本體脫落。只是有進者涇陽，景逸強調

⁴⁷ 明·高攀龍：〈答顧涇陽先生論格物四〉，《高攀龍全集》，頁 399。

⁴⁸ 明·胡直：〈六綱〉，《胡直集》（上海：上海古籍出版社，2015），卷 28，頁 574。

⁴⁹ 明·胡直：〈仁解四首贈同門劉仁山使君〉，《胡直集》，卷 16，頁 304。

⁵⁰ 明·胡直：〈理問下〉，《胡直集》，卷 28，頁 566。

⁵¹ 明·高攀龍：〈理義說〉，《高攀龍全集》，頁 224。

⁵² 涇陽謂：「胡廬山曰：『二氏止明心，未嘗盡心；止見性，未嘗盡性。』愚不敢知至。曰：『聖人先天而天弗違，後天而奉天時。二氏先先天而後後天，卻自有見。雖然，既已先先天而後後天矣，彼所明者何心，所見者何性哉？』」明·顧憲成：《小心齋箴記》，卷 14，頁 356-357。

⁵³ 明·顧憲成：《小心齋箴記》，卷 16，頁 391。

理義的呈現是以心「在物」、「處物」為前提，此與「心」關聯的「物」並非由心所造的存在物，而是包含草木在內的實然世界。這點差異也呈現在論辯之中，我們會發現涇陽始終無法接受將客觀物體納入「物」的範圍，所以對向外格草木的路數一直抱持疑慮。因此面對「覺／仁」的問題時，他同意「仁者無不覺，而覺不可以名仁」的觀點，並進一步指出「覺亦不可以名智」。但他不認同「智不能兼仁」的說法，因為仁義禮智固然可在分析層面上偏顯互不可兼的道德面向，然而就渾然一體來看四者都在本體之中，相融不二。涇陽的辨析一方面是為了劃開覺與良知二者；一方面意在提醒景逸不可因此否定「知」的作用。景逸後來承認此語確實有病，不過仍然堅持格草木就是養心，明於外即可通於內，所窮究的「理」並無不同。

（二）物我交涉方式的不同

儘管景逸一再澄清其所格者不是與心無關的外在知識，不過涇陽並未因此接受，其後在《大學質言》中仍直言「朱子所謂即物窮理，但非格物本旨爾」，並猛烈批判「以一草一木言者，又與誠正修齊治平不相蒙也，是為畫蛇添足。」⁵⁴其實景逸不是說「逐草逐木一一為之格」就是「格物」，而是反對將「格物」侷限於向內求理一路，甚至以為離物就能窮理。可惜的是，涇陽未能掌握其意，而景逸也誤會其說。根據改本，我們也已知為了避免實踐倒向一端，涇陽以合內外為旨處理格致釋文，非如景逸所批評的向內格物。究其實，二人的「格物」都是在「理無內外」的基礎上所建構的工夫。所不同者，景逸重視的是從「格物」到「物格」的工夫歷程，所以將「格物」與「理無內外」結合起來，主張要窮究通貫天下萬物之理，而後方能體現「鳶飛魚躍」；涇陽則為了糾導無善無惡之弊而著眼於至善性理的領會，所以將「理無內外」視為「格物」的結果，強調要先回到實踐的內在根源處去格，如此才能在與物相接時所見無非生機流行。然而，景逸的格物畢竟包含格心，所以在工夫上能內外相合，但是涇陽卻明確表達格物不能逐外，這就無法解開景逸的困惑：若格物是向內的工夫，那要如何保證天理能通貫內外而無所偏？既然物我一體，為何極力

⁵⁴ 明·顧憲成：《大學質言》，頁 569。

反對在「物之體」上格物？景逸不能接受他「說得稍闊」的批評，原因亦在於此。面對種種質難，涇陽在信中確實並未正面回應，以致交鋒未果，而他的「格物」說也成為至今待解的懸案。

慶幸的是目前已可從新發現的材料解決這些問題，探究格物之說前，我們須先結合《大學說》釐清涇陽交涉心物的方式。之所以辨析此點，原因在於顧、高「理無內外」的肯定都來自「萬物一體」的證成，而「萬物一體」又皆來自物我密切性的強調，不過兩人在物我如何合一的問題上卻出現不同看法，「格物」解釋分歧的關鍵正在於此：

朱子曰：「即物窮理。」陽明解曰：「此求孝之理於其親之謂也。」二句文勢語意迥別，惟所謂隨事隨物，精察此心之天理者近之，但不必更於兩句中著箇心字耳。此理何有內外？就格物言謂之物之理亦何不可？必定著箇心字，便是認物為在彼，認理為在我，反成兩件，本欲合心與理為一，適不免析物與理為二也。⁵⁵

「物有本」一節全為揭起一「本」字，知得這本真切，然後事事物物一線貫到底，更無兩個格物者，格透此本，每有個至善所在也。……究竟功夫原非玄遠，只要知本而已。本末一物，本自該末……此本末終始一以貫之道，修身為本是也，知先後則知本矣。……此身就是天地萬物一體之身，故曰「修身為本」。修身只完得明明德、止至善，工夫亦歸併到身上來。心意知為內，身家國天下為外，身脩則無內外之可分。⁵⁶

竊謂格物只是辨箇本末，要學者認得人分、己分，清楚此是學問大關頭。⁵⁷

除卻誠意、正心、修身，亦無別有明明德也；除卻齊家、治國、平天下，亦無別有親民也。⁵⁸

有別於朱、王從心、理異同的探究來辨明格致方向，顧、高面對「格物」問題

⁵⁵ 明·顧憲成：《還經錄》，《顧端文公遺書》，收入《四庫全書存目叢書》子部第14冊（濟南：齊魯書社，1995），總頁287。

⁵⁶ 明·顧憲成：《大學說》，頁420-421。

⁵⁷ 明·顧憲成：《大學質言》，頁568。

⁵⁸ 明·顧憲成：《大學質言》，頁569。

則是通過心、物關係的建立來解決的。前者著眼於物之所在，關切的是內外進路的擇立；後者看重物之所容，強調的是內外工夫的統合。和景逸反省朱、王爭端的思維一致，涇陽認為王學批評朱子求理於物是「舍內而徇外」，結果反而在「理在心不在物」的過度揭舉中偏離了「合心與理為一」的原意，造成「物與理為二」的結果。但他並未因此轉向於物求理，而是認為爭辯所格者是「心之理」或「物之理」毫無意義，因為心物並非主客觀的對立姿態，二者在天理的內外貫通下實為一體無二的關係。然而，「理無內外」並不代表「物無本末」，相反地，「理無內外」的理想狀態是建立在「物有本末」的實踐基礎上，因此「格物」真正要處理的不是理的內外問題，而是物的本末問題。縮合前面的格致釋文來看，「格物」的落處在「修身為本」，而「修身」的關鍵則在「格透此本」。由於「本自該末」，只要「知得這本真切」，就能在「身脩」中「事事物物一線貫到底」，工夫至此自然「無內外之可分」，毋須分為向外與向內兩個路頭。那什麼是至關緊要的「本」呢？與一般從身體力行理解「修身為本」的方式不同，涇陽的獨特性在於以「明明德」、「止至善」規定「知本」，又以「知本」解釋「修身」。於此詮釋下，「修身為本」突出的其實是「身之本」，也就是修身所依據的本體，而這才是所要「知」、所要「格」之處。由於「本」繫屬於「身」，所以作為「究竟工夫」的「知本」就不能懸空地去知，必須「歸併到身上來」。與王學相較，同樣是內返立本，王學是就理所從出之處指出體認本心的必要性，涇陽則是從身有所本的層面，強調工夫要始於「明明德」，二者側重面向不同，而這也是涇陽《大學》詮釋著重切身實踐的特色所在。正因為返本是為了立身，因此以「明明德」去正心、誠意、修身後，還要向外推及至齊家、治國、平天下，用「親民一以貫之」，⁵⁹工夫至此，方可謂「身脩」。

進一步來看，當涇陽以「知本」、「修身」充實「格物」來環扣成一套工夫結構，並用來解釋三綱領時，「修身」就已經不再僅僅作為八目中的其中一個工夫階段，而是通過「格物」的統攝一起提起來成為《大學》的工夫總體。由於「物」在涇陽的定義中為身心意家國天下的總括，因此當他以「修身」闡發「格物」時，「修身」除

⁵⁹ 明·顧憲成：《大學說》，頁 421。

了涵養德性、端正行為的基本意涵，也就同時鋪展出《大學》由個人之身擴大至天下之身的工夫路徑。此「大身」路徑之所以可能，⁶⁰關鍵正在於知身之所本，而格知身本的方法就是「格物」，也就是「辨本末」以立本於身的工夫。通過「知本」義的解釋，「修身」不僅止於工夫要在身上做的實踐要求，還包含了八目都要據此本而動的工夫意義。由此所成的「無內外之可分」，就不是單純地從身必然關聯內外的實然層面立言，而是就作為「本」的「明明德」落實於身所涵蓋的一切活動的價值層面上來說。具體而言，相較於景逸從存有的普遍性來肯定內外皆理，涇陽所肯認的「理無內外」則是格物知本所呈現出的「身脩」理境，為心意知身家國天下全幅體現至善之理的動態實踐過程。此時所說的「天地萬物一體之身」，是經過「格物」工夫所轉化的本於至善之性的德性身，在與天地萬物相接往來時於家國天下所表現出的種種「親民」活動。由於身之所本為「明明德」，而「明明德於天下」的「親民」即為身之所大，所以從一己之身到天地之身，其實就是「明明德」至「親民」的工夫推展。

在格物知本的視野下，《大學》所有的實踐歷程皆立於「身」而據於「明明德」。至於「格物只是辨箇本末」非謂本末二分，意在指出工夫的起點在至善本體的確立。事實上，「明明德」是「親民」的內在根源，而「親民」是「明明德」的外在落實，二者實為一體，皆為至善之理的體現，「本末一物」、「理無內外」就是在這個層面上立說。據此檢視顧、高之異，我們會發現儘管他們的問題意識都是「如何透過工夫密合內外二分的心物間隙」，也都不約而同地以「格物」為解決之道，然而工夫思維並不相同：涇陽是從道德倫理的意涵看待「一體」，著重人與萬物相接時的價值連屬，認為要使「萬物一體」成為可能就必須先內返格知實踐本源，因此在工夫上強調「知本」，故「格物」所指向的是道德實踐。景逸則是從形而上的存有意義確立「一體」，聚焦人與萬物共存不外的關聯性，所以「格物」不僅限於道德實踐，⁶¹目的主要在體

⁶⁰ 「大身」語出明·顧憲成：《大學說》，頁 420。

⁶¹ 如景逸嘗言：「在物為理，處物為義，因物付物之謂也。」明·高攀龍：〈語〉，《高子遺書》，卷 1，頁 13。

認「一本而萬殊」的本體境界。⁶²由於涇陽隨著側重層面不同，「物」的界定也因此相異：涇陽要格的是物之本，「物」指的是能依於本而動的心意知家國天下，是以「格草木」在他看來並無必要性；景逸要格的是內外事物，「格物」偏重存有論式的體認，「物」在心意知家國天下外還涵蓋了經驗世界的具體存在，因此「格草木」必然包含在「格物」之中。

四、格物只是知本

（一）誠意在慎獨

經上所析，可知兩人之所以在草木問題上論辯無決，源於蘊含在「格物」背後各自相異詮釋方式與工夫思考。就詮釋結構來看，我們可以清楚看出涇陽是以格物知本的工夫解釋三綱領，並將「明明德」、「親民」與心意知之內、家國天下之外相互對應，使內外會合於修身一路。而「格物」之所以能作為三綱八目的內在聯繫，關鍵正在於格致釋文的理論支撐。首先，釋文的組成結構以「物有本」節在先、「自天子」「聽訟」等二節在後，在排序上儼然已呈現出修身要先格本的意味。再看作為提領的「物有本末，事有終始，知所先後」三句，從「知先後則知本」、「本末終始一以貫之之道」等詮釋，可知涇陽是直接將辨本末等同於明終始、知先後。他以樹為喻：「譬如樹木，有此本根便有此枝葉，何嘗本外生末？如此開花，便如此結實，得到結實依舊萌芽，何嘗終則無始？」⁶³有本根便會長出枝葉，本末是本源與派生一體無二的關係，「末」不代表結束，如同開花結果後仍會萌芽，始始終終循環不盡，道德實踐也是在事事相接中無間不息。

這種釋物為事、釋知為知本、釋終始為本末的詮解方式，是略掉後兩句而直接

⁶² 此處論述主要來自審查教授的精闢觀點，審查意見的義理辨微幫助本文更能清楚呈現出二人差異，謹此致謝。

⁶³ 明·顧憲成：《大學說》，頁 420。

聚焦於「物有本末」。這表示涇陽是通過對「物有本末」問題的解決來處理三綱八目的對應關係，使「物」賅攝內外兩端的同時又確立修身過程的本末之序，循此化除內返格物與「理無內外」的矛盾。經此詮釋，「欲修其身……致知在格物」的意義也變成「修身的起點在格物，而格物的作用在知本、辨本」。至於「修身為本」之「本」在「知本」義的詮釋下，被賦予了「在條目中揭個本體」的工夫意義。⁶⁴如此一來，由「正心」到「平天下」的每一環節，都要置放在立本修身的脈絡上來理解，而「格物」、「修身」、「知本」相扣而成的工夫間架，也就成為《大學》所呈現出的獨特樣貌。他就是這樣通過本末之辨，確立「格物」為體現至善的根本途徑，藉此架起涵蓋三綱八目的詮釋結構。那麼落實到對應「格物之本」的正心、誠意、修身，又如何以格物為「命脈」呈現出節目的次第性呢？其言云：

誠意更無別法，只不要瞞昧了本心之知。

誠意者在直認取本心，依著良知運用。

好惡起念處是意，好惡第一念是誠，若轉第二念，便是自欺，非於戒欺外別有求慊功夫。……用功全在慎獨上，慎獨者慎於未有意之先。

惟是獨體良知炯炯，善善惡惡，了然分明，一些瞞昧不得。正須自家認取，謹嚴不放，更不作第二念頭，自然常慊無欺。……能慎獨則意誠，誠意是當下工夫，就是明明德。

正心修身功在誠意中，茲復舉身心相關處言之。不但說心為形君，其實除卻正心別無修身法。……身心無二相，正修無二功。看上兩條可見，不正之心邪即生，身修於何補？已正之心，身即歸正，無所事修。

修身者，明明德於身也。⁶⁵

根據《大學》的文本脈絡，修身、正心、誠意等各自有獨立的工夫內容且具有邏輯先後關係。如前所析，涇陽通過「修身」與「知本」義的結合來闡釋「物有本」一節，從而直接將先後、始終等同於本末問題。延伸到節次的處理上，遂呈現出兩大

⁶⁴ 明·顧憲成：《大學說》，頁 421。

⁶⁵ 以上引文俱見明·顧憲成：《大學說》，頁 422。

特色：第一，相較於工夫異處的區辨，如何保證誠正修等工夫能準確實施，也就是實踐如何能得其本以正其末，才是他關注的焦點。第二，在「修身為本」的綱維下，知本是為了修身，所有關於悟體立本的工夫皆不可懸空取證，必須在修身層面上進行。對應前者，涇陽在詮釋修身、正心、誠意時，重心放在追溯身如何修、心如何正、意如何誠的根源問題。在他看來，身修的要領在於心正，而心正的關鍵在於意誠，作為「好惡起念處」之「意」於第一念本為「誠」，至於「自欺不誠」則是轉入第二念的結果，為了避免陷入意不誠、心不正、身不脩的連鎖效應，治本方法是「慎於未有意之先」，亦即「認取本心，依著良知運用」。在格「物之本末」的詮釋導向下，身心意在解釋系統中雖然環環相扣，但誠正修被化約為格致問題，工夫全集中到「知本」上，自身並無獨立內容。對應後者，工夫固然因本末而在實施時有先後順位，不過在實踐過程中「知本」與「修身」實為一體關係，二者必須相合方為「格物」的完成。據此，涇陽並未因知本義的強調而一意倒向心上工夫，相反地，他極為重視內外扣接的「身心相關處」，也就是「誠意」。展開來說，心為身之主宰，故「除卻正心別無修身法」；身是心之具顯，故「已正之心，身即歸正」。由於「正心」融攝了「修身」的實踐，「修身」也包含了「正心」的確立，儘管身心在節次上分立為二，不過在實踐上渾然不可分割，所以說「身心無二相，正修無二功」。那麼正修之功該如何做呢？由於身心合一的前提是心要得其正，而心之所以不正的原因出在作為「心身交關」的「意」瞞昧本心，⁶⁶因此具體工夫落在「誠意」，故謂「正心修身功在誠意中」。此論述顯然是從身心一體的視角去定位「誠意」。這樣，「誠意」就不能只停留在意念的層面，而是要使隔絕不通的身心能順當地聯繫起來，進而體現在「修身」的行動層面上。

值得注意的是，涇陽雖然指出第二念的起作是問題所在，但是工夫卻不從化除自欺不慊之念著手，而是要回返認取「未有意之先」的「本心」。按照八條目的排序，「誠意」作為格致與正修的接榫，在工夫上有其樞紐意義，而此意義又取決於詮釋者對「誠意」與格致、正修交涉方式的釐定。若視「誠意」為正心修身的具體做處，

⁶⁶ 明·顧憲成：《大學說》，頁 422。

那麼八條目的核心工夫就會落在「誠意」，而不是「格物」，這是涇陽在詮釋時勢必得面對的問題。為了確立「格物」統攝八目的地位，我們會發現他在處理「誠意」與格致關係時，對「誠意」作出較為獨特的詮釋。根據他的說法，「好惡起念處是意，第一念是誠」，「誠」是形容「意」的真實不欺，「意」是好善惡惡之念，「誠意」是依於本體所發之念，與《大學》原有的工夫意義不同。隨著定義的轉換，工夫跟著被引導到「如何保證起念處皆為誠意」的思維路向，而「誠意」重心也隨之回返推至「格物」，往第一念生起前的「慎獨」、「認取本心」等體證道德本體的方向發展。照此解釋，修正誠致格連貫起來的意思就變成：「修身」的方式在「正心」，而「正心」的作法是透過格致工夫使所發之念皆為常慊無欺的「誠意」。這樣的詮釋方式，是突出各節次的本末關係以層層推導出「知本」的重要性，也就是在「物有本末」的脈絡上通過「修身為本」的實踐指向聯繫起修正誠致格等條目。以是，他論及誠正修時必然貼合「本」闡釋而關連著作為本體的「明德」來談，如「修身者，明明德於身也」、「誠意是當下工夫，就是明明德」等皆是如此。如此一來，誠正修的工夫就只有一個，那就是格知至善本體，故謂「不須物物執著，事事安排，乃是本末終始，一以貫之之道也。何則？有本故也」。⁶⁷立本之後，就能落實正心修身，使身心意的活動「依著良知運用」而成為「明明德」的展現。

（二）致知在格物

分析至此，我們會發現涇陽處理格致誠正修等節目時，多分為「誠正修」與「格致」兩組論述。例如「格致乃《大學》入門第一義，誠正修齊治平命脉全在於此」，⁶⁸又如「是以《大學》自天子至庶人，一是修身為本，格致以精之，誠正以一之，如此以明其明德也。」⁶⁹「誠正修」因身心意一體而相連，「格致」同為知本工夫而並立；「誠正修」是「格致」體現之處，「格致」則是使「誠正修」得以可能的工夫。由於「齊治平」是「誠正修」的向外推展，涇陽有時舉一而賅，無論何者，皆貫串

⁶⁷ 明·顧憲成：《大學說》，頁 420。

⁶⁸ 明·顧憲成：《大學質言》，頁 569。

⁶⁹ 明·顧憲成：《大學說》，頁 420。

「明明德」並落實於「修身」，而要確立以「明明德」之「性善」為本的關鍵就是「格致」。這就表示他雖然時常單揭「格物」，但其實「致知」與「格物」相互包裹，同被視為「知本」的重要環節。既如此，格致的工夫作用有何異同？「致知在格物」一句又該如何解釋？內返工夫早為王學倡議，為何涇陽又揭舉「知本」？其言云：

然而必曰：「在止於至善。」何見得？此德無別樣，明至善是也。……其實明明德功夫，知止焉盡之矣；知止功夫，格物焉盡之矣。⁷⁰

至善正所謂明德，明德只是個良知。良知本於繼善之性，即是至善，原來純粹中正，一毫不容偏駁。其要在于明而止之，止至善正所以明明德也。至善無時不有，止亦無盡頭處，然學者入手之時，辨在毫釐。有似至善而實非至善者，頭路易差，最難剖析，故非知不可。⁷¹

知本云何？本者，性也，學以盡性也。盡性必自識性始。⁷²

竊謂分別非知，能分別者，知也。⁷³

陽明就《大學》中提出致知，于中間下箇良字，何故？陽明要說這知是性、是心之本體、是未發之中，須著此一字方纔有氣力。又說良知無知無不知，何故？陽明嘗曰「知善知惡是良知」，知善知惡畢竟是分別，落在用一邊，若便以為是性、是心之本體、是未發之中，奚啻千里，所以必說箇無知無不知，著此一句方纔無破綻。⁷⁴

格物只是知本，知本只是修身，致知者只是知修身為本，三言一義也。⁷⁵

或問：「格物之說紛如聚訟，孰為定論？」曰：「致知在格物，物格而后知至，此謂知本，此謂知之至也。」「此四箇知字，是同是異？」曰：「安得有異。」⁷⁶

⁷⁰ 明·顧憲成：《大學說》，頁420。

⁷¹ 明·顧憲成：《大學說》，頁420-421。

⁷² 明·顧憲成：《東林會約》，《顧端文公遺書》，收入《續修四庫全書》第943冊（上海：上海古籍出版社，1997），頁347。

⁷³ 明·顧憲成：《小心齋箚記》，卷11，頁280。

⁷⁴ 明·顧憲成：《還經錄》，《顧端文公遺書》，收入《四庫全書存目叢書》子部第14冊，頁488。

⁷⁵ 明·顧憲成：《小心齋箚記》，卷14，頁354。

⁷⁶ 明·顧憲成：《小心齋箚記》，卷14，頁356。

誠意、正心、修身，忠也；齊家、治國、平天下，恕也。格物，其大門也。至善，其極則也。⁷⁷

「格物」之所以能通貫《大學》的義理結構，主要是通過釋文「物有本末」來聯繫綱目。兩相對應，明明德是本、親民是末；誠正修為明明德的落實、齊治平為親民的開展。那麼「止於至善」的作用呢？據其說可分為二：一是作為「明明德」與「親民」依止的「至善極則」，顯示本末內涵的一致性；二是標記工夫要領在辨明「至善」之「德」而止之，突出「知本」之「知」的辨別意。兩相對比，《大學》只說要「止」至善，涇陽卻說要「辨」至善，論「格物」也是如此，在內涵上肯定「本末一物」，但是在工夫上卻強調要「知本」、要「辨箇本末」。「本」即明德、至善之性，他強調「盡性」必須「自識性始」，意即工夫在入手時「頭路易差」，容易錯認本體，所以《大學》的實踐開端必須確立在返本之前的識性辨本上。由此可知，「格物」之所以為「大門」，不僅在指出格本的工夫方向，更在點明區辨「有似至善而實非至善者」的重要性。

回頭來看，同樣是內返路數，涇陽此處就與陽明有了明顯的區隔：陽明側重「知止」之「知」的本體自覺義，涇陽則著眼於辨明本體義；陽明所止為至善之「心」，涇陽則在至善之「性」；陽明「止至善」的具體工夫落在「誠意」，⁷⁸涇陽則是歸於「格物」；陽明指出工夫乃良知於念起時精察至善與否，涇陽則倡議返本時要通過「知」去剖析所得至善本體的真偽。陽明闡明「知止」意在點出至善在內不在外；涇陽則認為還有拈出明辨所止之處的工夫意涵。涇陽之所以諄諄繫念工夫須「辨之毫釐」，與對王學流弊的憂心有直接的關聯。事實上，他對陽明四句教「無善無惡心之體」多所抨擊，認為有悖於儒家性善傳統，不僅曾和管東溟（名志道，1537-1608）論辯

⁷⁷ 明·顧憲成：《小心齋笥記》，卷13，頁8。

⁷⁸ 陽明是以「心即理」收攝性體，所以心性雖然是一，但本體乃立定於心。其言曰：「今焉既知至善之在吾心，而不假於外求，則志有定向，而無支離決裂、錯雜紛紜之患矣。……則凡念之發，一事之感，其為至善乎？其非至善乎？吾心之良知自有以詳審精察之，而能慮矣。」明·王守仁：〈大學問〉，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1997），卷26，頁970。又說：「《大學》之要，誠意而已矣。誠意之功，格物而已矣。誠意之極，止至善而已矣。」明·王守仁：〈大學古本序〉，《王陽明全集》，卷7，頁242-243。

「無善無惡」長達兩年，且大力抨擊「無善無惡，乃所以為狂蕩也，是謂流弊」、⁷⁹「見以為心之本體原是無善無惡也，合下便成一個空」，⁸⁰為此，他質疑陽明將格物、致知、誠意、正心通為一義的作法，使大學之言「不幾於重複乎？」只可謂為「陽明之大學」，而不可視之為古本原意。⁸¹涇陽的批判與其對於「無善無惡之心之體」的反感不無關係。在他看來，若缺乏性理的貞定，全然只在心上做工夫，很容易陷入以恣情為本體的危險，因此陽明格致解釋絕非《大學》本旨。涇陽時時強調的「語本體只是性善二字，語工夫只是小心二字」，⁸²亦是此意。反映在《大學》詮釋上，舉凡以本為性、以至善為準則、著重格物知本、細辨本體內涵等說，都是針對流弊所提出的側重性解釋。

當救正狂蕩蹈空之弊的意圖成為詮釋前理解，「知本」、「致知」、「知止」、「知至」等四箇「知」字成為闡發重點，貫串起來合為「辨知身所止之本為至善之性」一義。「致知—格物—知止」的進程貼合「知本」義，在「知到止的所在」的工夫導向下，⁸³辨本成為格致的首要任務，⁸⁴而「致知」的重心也隨之落在「識性」上。與陽明以「良知」解釋「致知」不同，「知」在涇陽是「能分別者」，並非良知本體。至於「致知」運用的時機，則是在工夫入手時分辨所依止的究竟是至善之性抑或只是貌似至善的空體。但是，將「致知」更往內推，豈不更容易陷入蹈空危機？仔細觀察，「致知」必須通過「格物」而歸向「知止」，而「格物只是知本，知本只是修身」，所以「知止」除了止於至善之性外，還包含止於身本之意。隨著格物知止的擴大性解釋，「致知」之「知」也就兼賅辨體止性、歸本於身的雙重意義，故曰「致知者只是知修身為本」。據此分析「其實明明德功夫，知止焉盡之矣；知止功夫，格物焉盡之矣」的意涵，展開來說即為：要能彰明明德就必須在實踐時依止於至善極則，要知止就必

79 明·管志道：《問辨續四卷續問辨續四卷》，收入《四庫全書存目叢書》子部第 87 冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995），卷之利集，頁 736。

80 明·顧憲成：《小心齋箴記》，卷 18，頁 421。

81 明·顧憲成：《大學質言》，頁 568。

82 明·顧憲成：《小心齋箴記》，卷 14，頁 437。

83 明·顧憲成：《大學說》，頁 420。

84 涇陽曰：「知本即知之至，而格致之義了然矣。」明·顧憲成：《大學說》，頁 420。

須發揮致知的作用，要致知就必須透過格物確立致知的對象在內不在外，從而在格知作為家國天下心意所依據的本體時，發揮分辨至善與否的作用以立其體，再接續格物之本末，將至善明德落實於身，進而推及天下。綜上可知，「格物」、「知本」、「知止」、「明明德」不僅在義理上相互涵融，於工夫結構環扣相倚。格致亦是如此，「格物」規定了「致知」的方向，「致知」則是「格物」的方法，二者側重面向不同，然於工夫上一體互成，故曰「一知即致，一致即格」。⁸⁵

表面上看來，「知」似乎仍保有知是知非意，然細辨之下我們會發現有幾點異於王學：第一，陽明「致知」所對在已發的意念，而涇陽則在念起之前的本體；第二，陽明「致知」的目的是照察意念後為善去惡，而涇陽則是在重重光景中識知至善之性，使身有所本；第三，陽明「致知」之「知」本身就是良知本體，而涇陽則認為「知善知惡畢竟是分別，落在用一邊」，不可以之為性。在他看來，陽明之所以在「知」上增一「良」字，是因為「知」須著此「方纔有氣力」，若失去性體的提掇，以知為性的說法就不免破綻百出。這就表示，「知」本身並非至善，所以於「至善」才要「止」於「明德」才得「明」。通過「明而止之」的工夫，此時「本於繼善之性」的狀態才可稱為「良」。結合心性論以觀，涇陽嘗謂「只提出性字作主，這心便有管束」，⁸⁶「心有為也，性無為也。論本體，有為者必須得無為者為之張主，故知性乃能盡心」，⁸⁷他以有為、無為劃分心性，在心性二分的格局下，心必須經由性的「管束」才能表現出至善的「極則」。職是之故，他顛倒孟子盡心知性的順序，使「知性」成為「盡心」的必要條件。放在格致的工夫架構裡，「知性」之「知」就是「致知」的工夫，意即心通過致知才能本於性而成為有主的「道心」。他就是根據這點批評陽明以「照察為知」的說法「未免落第二義」。從這個角度來看「知」的意義，「知」實為心之所以能依止於性的本有功能，知與心二者是一，然而「知」在心變動不定的走向下未必能「致」，而「格物」所發揮的正是將作為活物的心導回本性的定向作用。釐清這點後，我們就能理解涇陽論「誠意」時為何強調「不要瞞昧了本心之知」，並且將

⁸⁵ 明·顧憲成：《大學說》，頁 420。

⁸⁶ 明·顧憲成：《小心齋箚記》，卷 5，頁 131。

⁸⁷ 明·顧憲成：《小心齋箚記》，卷 13，頁 10。

「認取本心」定位為「依著良知應用」，因為真正作為心性合一橋樑的是「知」，所以才說「非知不可」。至於「良知」，則是在「知止」的前提下於心中所顯明的「明德」。「良」的根據在性不在心、更不在「知」，「良知」是「致知」的結果，而非良知本體的自覺自致，凡此皆已脫離陽明本意而自成一說。經此分析，我們會發現涇陽「良知」蘊含的知、良分立，是從心性思維所開展出的詮釋，扣合在《大學》實踐脈絡上，從格致到知止也就成為心止於性的工夫歷程。然我們若進一步追問：「心」既然具有「知」的功能，又如何確保不會流於向外窮理，而必然循內返辨體的路數而行？心與知既然為一，為何在概念上要分別而論？這些理論問題，涇陽皆未能細緻處理。

五、格物有本末

涇陽的論述方式，是運用朱子心知眾理的思維，藉由「知本」義的闡發將格致轉回王學的內返路向，再透過「格本末」的開展落實於家國天下之身。這樣的「格物」解釋既有朱子心性論的身影，也帶有王學的工夫色彩。不過，涇陽的《大學》詮釋並非只是朱、王思路的融會，事實上他最大特色在於將「明明德」、「修身」與「格物」聯繫起來，使所有實踐都必須立於身本而開展：

大人通天下為身，故其學通天下為學。明德者，天下共明之身也，而明之自大身始，所以大學之道在明明德。……人認此德是一己之德，特指其血脉條理與民親切相關處，明即同明，暗即同暗，無一人可漏，無一處可隔。……夫身亦然，自明明德之謂修，明明德於家於國於天下之謂齊治平，本本末末、終終始始，共脩一大身而已。

大學之道其道大，故其學亦大，此是千古學脉。大在心體渾全處說，只一明明德盡之，親民即明明德於天下也。親字不必作新字，合下便見得天下國家

是推不去的，為吾性分內事，何等親切。⁸⁸

涇陽將大學之道界定為「通天下為身」、「通天下為學」，能實踐大學之道者為「大人」，大人之所以能成其大，乃因體認「心體渾全處」。所謂「渾全」，指的是回復心之本體，也就是「明明德」。由於涇陽定位「格物」時，打破了心物對立的思考方式，將「物」的涵蓋範圍擴大到心意知家國天下，所以作為「格物」對象的「明德」，自身「血脉條理」勢必包含「與民親切相關處」等親民內容。依此，格物知本後自然會根據「吾性分內事」，由內而外、由本及末、由心意知推擴至天下國家，乃至「無一人可漏，無一處可隔」。同樣地，「修身」作為「格物」落實處，也對應格本識性、格物之本末等雙重意涵而擴大其意：「修」依於格本意上提為「明明德」的工夫，「身」則照格本末的要求「於家於國於天下」致力「齊治平」，使「明明德」得以無所遺漏。換言之，涇陽是在「明明德」的視野下定位「修身」。「身」之所本為「明德」，而「明德」須透過「身」方能顯明其德，因此涇陽以「天下共明之身」指稱之。「共明」意味著「明明德」於家國天下無一遺漏，「身」指的是止於至善之性所表現出的種種活動。對照改本以「物有本」、「自天子」節支撐「物有本末」的處理方式，「修身」既是本也是末、既是始也是終，本末、始終問題之所以能歸併於身而獲得解決，關鍵就在「天下共明之身」的詮釋使身的本末兼照轉為「明明德」的作用。易言之，「修身」實則為「明明德」的另一種言說，只是前者就行動層面立言，後者偏就本體層面表意。以此來看「共修一大身」的意義，至少有三：第一，「共修」與「大身」都是就「明明德」無所隔限、無所範域來說，所以大學之道「在明明德」，不在「修身」；第二，任何悟本體的工夫都必須回歸於身，不能懸絕於內。「明之自大身始」明確規定了「明德」必須通過家國天下之身方能彰明其自己，於此之外所宣稱的「明明德」皆為妄言；第三，唯有「通天下」方能成就「大學」之「大」，因此「明德」必會依照「格物」蘊含的本末條理來開展，而「修身」就是落實明明德於天下的親民歷程。

由上可知，涇陽的《大學》詮釋架構裡，強調知性的立場是相當鮮明的。除了誠正修，他在闡釋齊治平時也全部導向立體工夫，如〈齊家章〉：「身有明德，可以

⁸⁸ 以上引文俱見明·顧憲成：《大學說》，頁420。

喻國人，可以絜矩於天下。」又如〈平天下章〉：「大原在於慎德，所慎之德就是明德。」⁸⁹這些論述在在反映出他對於王學逆覺路數的肯定，所顧慮者在於「無善無惡」一言可能導致世人「以恣情為本性」，⁹⁰「止於至善」的提揭正是緣此問題意識而起。此即為何顧高之辯中他將「格物」與「將這善看得詫異耳，此其為惑世誣民之最也」相聯繫，堅持格草木絕非「當務之急」，返身確立至善之性才是迫切之事。既然如此，為何涇陽後來立場又有所鬆動，認為格草木亦有其理？分析原因之前，我們要先確立觀察重點。涇陽在格物論辯中雖然不完全贊成陽明之學，但面對朱、王「條理節目間」的分歧，顯然傾向內返之途，這點與其《大學》詮釋系統中的工夫指向是一致的。因此我們在看待態度的更易時，相較於格草木的接受與否，更應該留意他是否是因更動義理型態而收容草木說，藉此判定此是否為思想型態更動的異質轉變？

（朱子）語物則本諸帝降之衷、民秉之彝，……又謂「人之入門，各各不同，須如此方取得盡耳。」故惟大聖大賢不得拘以是法，其次未有不出之而入者也。議者獨執「一艸一木，亦不可不理會」兩言，病其支離。竊恐以語未流之弊，誠然有之，以語朱子，過矣。予往見孔子論學詩自興觀羣怨，事父事君說到「多識鳥獸艸木之名」，意頗疑之，以為瑣屑爾爾，何能不見薄于老莊諸人。今乃啞然自笑也，并記之以志予妄。⁹¹

致知二字揭自《大學》，良知二字揭自《孟子》，陽明特就中提出耳，是亦未嘗不從文字入也。……由此觀之，其所商求印證，得之友朋之助發者，當不少矣，是亦未嘗不從講論入也。故夫陽明之所謂知，即朱子之所謂物；朱子之所以格物者，即陽明之所以致知者也。⁹²

以上文句俱引自《小心齋箚記》，此時距《大學重定》等著作已有數年之久。書中自述往昔見孔子從讀詩、識鳥獸草木之名入手，頗為存疑。在他看來，朱子的格草木

⁸⁹ 明·顧憲成：《大學說》，頁 422-423。

⁹⁰ 涇陽曰：「邇來海內諸賢率祖文成『無善無惡』一言，其弊必至以恣情為本性，以禮法為桎梏肆，無忌憚而莫之救。」明·顧憲成：《南岳商語》，《顧端文公遺書》，收入《續修四庫全書》第 943 冊，頁 269。

⁹¹ 明·顧憲成：《小心齋箚記》，卷 7，頁 178-180。

⁹² 明·顧憲成：《小心齋箚記》，卷 7，頁 181-183。

說也是同樣「瑣屑」，心裡並不認同格物由此而進。後來回頭審視當初對格草木的評鷺，始自覺「狂妄」，原因有三：第一，朱子是從《書》之「降衷恆性」與《詩》之「秉彝懿德」言「物」，所以「格物」是為了窮理明善，這點與陽明「致知」並無不同。第二，朱子通過讀書講學去把握至善準則，而陽明也是從《大學》、《孟子》揭出致良知，可見「從講論入」亦能開啟對內在本體的領略。第三，朱子主張「人之入門，各各不同」，而陽明在讀書外「得之友朋之助發」亦不少，正足以驗證「未有不出之而入者」。基於上述理由，他肯定「大聖大賢不得拘以是法」，認為「格草木」也是窮理多端的一種，不可謂為「支離」。在這之後，涇陽重建東林書院並四處交流講學，與「格物」路徑的開放不無關聯。隨著思維變化，他甚至從此處嘗試去調和朱、王的格致歧見。

眾所周知，陽明「致知」說的倡議，是因為反省朱子求理於外物的作法未免析心與理為二，所以在本心自覺的理論基礎上將工夫導向格心。也就是說朱、王的格致分歧，關鍵在二人對於心與理關係的看法截然不同，而工夫路向之爭正是由此延伸出來的論題。若我們以朱、王學為判準，涇陽的心性論調無疑是遠於陽明而接近朱子的，特別是將支離弊端全部歸咎末流，也明顯流露出捍衛朱子的態度。然而在評估格草木的可行性時，他又站在肯定陽明的基本立場，處處以陽明的生命經驗檢視朱子的「格物」入路。這些說法看似在朱、王之間擺盪不一，但若我們改從知本的一貫主張來看，就會發現無論是致知抑或是窮理知性最終都會同歸於「知本」一路。反過來說，涇陽關於朱、王的論述、評鷺與解讀，多是在「究竟工夫只是知本（知至善之性）」的理論基礎上進行的，格草木的判準為此、去書質疑景逸為此、致知的重新解讀亦是為此。職是之故，與其說涇陽有意會通朱、王格致之論，不如說他是在發展格致知本之論的過程中援用了二人思路，並從一己詮釋架構去理解乃至調和二人之說。「朱子之所以格物者，即陽明之所以致知者也」也是從相同視閥出發。就反身知本的目標以觀，出之於外最終仍會入之於內，只要格物能成為內返識性的觸媒，格草木的方式並無不可。

只是，涇陽是先預設問學能助成向內知本，再以窮理的共同方向約化朱、王格

致之異，這樣的會通方式無疑是粗糙而難以服人的。首先，即物不必然導向反思悟體，且陽明「致良知」的體悟與龍場之謫的境遇緊密相連，完全歸諸讀書領悟未免獨斷。再者，「格物」歧見主要是來自心性思考的差異，然而涇陽略過心理關係的本質問題，以體察性理的儒學共法通化二人，無法在理論上做到真正的會通。最後，朱子「格物」之「物」指一切事物，所實現的「致知」之「知」是認知、明理的作用，與陽明以意之所在言「物」、從良知本體說「知」完全不同，但涇陽卻一概而論，理據太過薄弱。儘管如此，我們仍如前述可觀察到，涇陽對格草木的肯定是以走向內返知本為前提，與其一開始所提揭的「格物只是辨箇本末」並無二致。《大學說》中亦指出格致工夫「無非尋求到至善處，若夫雜一毫不善，便是明鏡中著了一點疵翳」，⁹³可見他之所以強調工夫即使出於外也必得入於內，既不是以王學收攝朱學、也不是重複陽明工夫，而是為了要在空立本體的亂象中確保實踐要以至善之性為本源。再對照顧、高論辯「程、朱兩先生大本大原灼然無可疑者，而條理節目間未盡歸一」的說法，我們會發現涇陽重視「知本」的立場未曾動搖，對格致止善等種種詮釋也仍然一致，所異者唯有在殊途同歸的原則上鬆動統一「條理節目」的原有堅持。此意味著接受窮理多端並不代表轉為朱子格外作法，至多只能說他不再限定知本取徑只有內求一路，從而在原有思想基礎上於工夫進路略作調整。

六、總論

為了平息晚明「格物」說競起聚訟，涇陽改本《大學》申明其旨，糾導朱子補傳支離無本之失與王學玄蕩溺內之弊，並與景逸往來論辯以正「格物」之意。「格物」說為涇陽思想內涵的高度概括，前此學界因材料匱乏未得窺見其貌，本文則據《大學說》與新發現的《大學重定》、《大學說》、《大學質言》，分析而得：涇陽是通過改本格致釋文以「知本」與「修身」充實「格物」，再從「物有本末」賅攝八目並融會

⁹³ 明·顧憲成：《大學說》，頁420。

三綱以作為工夫總則，使「明明德」的內返立本保住工夫優位性的同時，又能在「修身」的實踐要求下向外通極於家國天下。於此詮釋架構，「格物」不再只是與八目並立的工夫環節，而是大學之道的入門指點與實踐綱維，與景逸之說有明顯不同。即使後來對「格草木」的態度有所鬆動，但仍是以內返之本為先決條件，思想型態並未改變。儘管沒有公開揭示，但涇陽的處理方式已儼然視「格物」為《大學》宗旨，然是否如其所言改本即為「格物之傳」原貌，仍有諸多可議。

在格致釋文方面，涇陽以「物有本末」概括「事有終始」，這是預設物、事可以互訓，所以略化終始之說而將闡釋重心放在本末之辨，然其所定義的身心意知之「物」並不能用「事」來指陳，在解釋上無法相通。在八條目的安排上，首先，依《大學》文脈中的格致誠正修齊治平是並立關係，然而涇陽獨提「格物」與「修身」以範圍全體，又將「物」、「身」擴大解釋為心意知家國天下，不符合文本呈現出的工夫層遞性，與原意有所出入。再者，涇陽批評陽明格致誠正內容重複，不過他闡釋誠正家國天下時，也是全部概約為格致知本。除了本末大方向的區隔，各條目既不見獨立內容也沒有顯著的次序之別，節目之異與環扣方式皆未清楚劃出，在工夫內容上也有重疊之失。在三綱領的定位上，含糊之處有二：第一，「明德」定義不夠明確。涇陽將心性思想帶入處理格致與「明德」的關係，格致的重點在「明而止之」，而「良知」正是發揮「致知」而「本於繼善之性」的結果，是「通性情之才」而非本體，⁹⁴此理路是清楚的。問題在於涇陽既肯定「明德」是「本體」卻又說「明德只是個良知」，那麼「明德」究竟是性體自身，還是心通過致知而止於至善之性的狀態？涇陽並未交代。第二，綱領義涵重疊。涇陽通過「格物」確立「明明德」與「親民」為本末一物的關係，為了將「止於至善」融攝其中，他以「知止」為「明明德」的工夫，並指出「至善正所謂明德」、「止至善正所以明明德也」，可見二者不論是工夫指向抑或作用都是相同的。儘管三綱領在義理上相互關聯而為一事，然分立為三代表綱目各有所重，以「明明德」與「止於至善」為同一工夫，在解釋上就會產生內容重複的問題。涇陽自身也意識此病，為了圓融其說，自云《大學》之所以必曰「止

⁹⁴ 明·顧憲成：《小心齋劄記》，卷2，頁32。

於至善」，是為了強調「德無別樣，明至善是也」。⁹⁵據此說法，「止於至善」遂躡等「親民」而成為「明德」的個別補充，文法又過於牽強，在內涵上也區隔不大，綱領工夫相同的問題仍未獲解決。

然而這不是說涇陽的《大學》詮釋不可取，相反地，這些看似依違的獨特理解，在很大層面上是他救正朱、王學衍生的種種問題所作出的回應，不僅具有補偏拓新的積極意義，且正足以彰顯涇陽格物說的獨特風貌。在他的詮釋架構下，「知本」與「修身」通過格致釋文的融會互攝，構成「格物」總領三綱八目的兩股脈絡，使所有工夫一概兼有實踐本源（明德）與工夫立本（修身）的雙重意義。「致知」、「知止」、「知本」、「明明德」等籠絡其中，所知所本所止所明俱會合性、身二義，故致用必先立本、知本又須及末，涇陽就是透過這種方式弭平務內與逐外的工夫對立。延伸到「格物」的解釋上，為了防範工夫走上以心代物或窮格萬物，「物」的範圍被延展為統賅內外。特意於八目揭出「修身」與「格物」，也同樣可見內外整合的用意。在此之前，王艮（號心齋，1483-1541）也曾經將二者聯繫，不過其所著重的是從以身為本走向「安身」，而涇陽的身本則是以「明明德」（本於性）為前提，中間必須歷經知本、格致、知止的歷程，與心齋並不相同，在詮釋上有所創發。就箇中思維而言，返本是出於對陽明的內向性路數的認同，也是為了避免走上支離之途，然而為了避免重蹈玄虛，又將「格物」放在「修身」上來談，規定返本後還要歸向於身以推及家國天下。這些詮釋安排，處處反映出涇陽對朱、王學的反省與修正。此外，出於救正無善無惡之弊的強烈意圖，他重合「止於至善」與「明明德」，除了彰顯本體內容為「至善」，同時也使「止於至善」從境界的終站轉為工夫的起點，範定任何實踐的開端都必須先確保依止者為至善之性而後方可進行。格致的解釋也是如此：第一，以「格物」規定「致知」的方向在返本識性，避免在立定腳跟前於經驗層上做工夫，以致隨意念流轉混入情肆而不自知。第二、「良知」之「良」本於至善之性而有，「知」的作用則在辨體止性，「良知」必須在性體的貞定下才有表現出至善的可能。第三、「知本」的內向性路數是內溯到作為本源的性體而後止，所止者在性不

⁹⁵ 明·顧憲成：《大學說》，頁 420。

在心，並非重複陽明格心路向。第四、「致知」固然是識性的關鍵工夫，但是不能取代「格物」，二者必須相互配合，才能「止於至善」。第五，有別於朱子格物以致知為目的、陽明以格物體現致知，涇陽的「致知」則必須依賴「格物」的定向才能發揮作用。這些處理方式，皆可看出他對「致知」作為工夫頭腦的不信任，所以轉從「性即理」的本體視角來處理格致問題，與陽明從「心即理」來支撐格致內涵，已大不相同。與此同時，他改變格物窮理的方向，與「致知」結合為內返格致至善之性的一體工夫，極力使「良知」回歸至善性理。這些在「知本」、「修身」層面上對朱、王思想汲取、改造，所架構出以「明明德」為依歸、以「親民」為實地、以「至善」為極則、以「本末始終」為條理的「格物」工夫，正是涇陽《大學》詮釋的最大特色。

徵引文獻

一、原典文獻

- 宋·朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002。
- 宋·楊時撰，林海權點校：《楊時集》，福州：福建人民出版社，1993。
- * 宋·黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，2004。
- * 明·王守仁：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1997。
- * 明·胡直：《胡直集》，上海：上海古籍出版社，2015。
- * 明·高攀龍：《高攀龍全集》，南京：鳳凰出版社，2020。
- 明·許孚遠：《大學述》，臺北：漢學研究中心，1990。
- 明·黃綰：《石龍集》，明嘉靖原刊本。
- 明·黃綰：《明道編》，北京：中華書局，1959。
- 明·管志道：《問辨牘四卷續問辨牘四卷》，收入《四庫全書存目叢書》子部第87冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995。
- * 明·顧憲成：《小心齋劄記》，臺北：廣文書局，1975。
- 明·顧憲成：《還經錄》，《顧端文公遺書》，收入《四庫全書存目叢書》子部第14冊，濟南：齊魯書社，1995。
- 明·顧憲成：《東林會約》，《顧端文公遺書》，收入《續修四庫全書》第943冊，上海：上海古籍出版社，1997。
- 明·顧憲成：《南岳商語》，《顧端文公遺書》，收入《續修四庫全書》第943冊，上海：上海古籍出版社，1997。
- * 明·顧憲成：《大學說》，收入《續修四庫全書》第162冊，上海：上海古籍出版社，2002。
- * 明·顧憲成：《大學重定》，收入王立人主編：《無錫文庫》第4輯，南京：鳳凰出版社，2011。
- * 明·顧憲成：《大學質言》，收入王立人主編：《無錫文庫》第4輯，南京：鳳凰出

版社，2011。

*明·顧憲成：《顧端文公遺書》，收入王立人主編：《無錫文庫》第4輯，南京：鳳凰出版社，2011。

*清·黃宗羲：《明儒學案》，收入沈善洪主編：《黃宗羲全集》第8冊，杭州：浙江古籍出版社，2000。

二、近人論著

古清美：《顧涇陽、高景逸思想之比較研究》，臺北：大安出版社，2004。

步近智、張安奇：《顧憲成高攀龍評傳》，南京：南京大學出版社，2011。

侯潔之：〈顧涇陽、高景逸的脩身知本之說——以李見羅為參照系〉，《臺大中文學報》76（2022.3），頁143-190。

容肇祖：《明代思想史》，臺北：臺灣開明書店，1982。

張學智：《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2000。

陳民裕：《顧涇陽及其理學》，高雄：高雄師範大學國文學系碩士論文，1978。

劉勇：《變動不居的經典：明代《大學》改本研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書局，2016。

鄧克銘：《晚明四書說解研究》，臺北：里仁書局，2013。

（說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- [Ming] Gao Pan Long, *Gao Pan Long Quan Ji* [Gao Panlong's Collection] (Jiangsu: Phoenix Publishing & Media, Inc., 2020).
- [Ming] Gu Xian Cheng, *Xiao Xin Zhai Zha Ji* [Key Points Written Down During Reading in Xiaoxin Hut] (Taipei: Kwangwen Book Company, 1975).
- [Ming] Gu Xian Cheng, *Da Xue Shuo* [Personal Explanation of Da Xue] collected in "Continuous Revision of Siku Series" Volume 162 (Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House, 2002).
- [Ming] Gu Xian Cheng, *Da Xue Yi* [Content Explanation of Da Xue] collected in "Continuous Revision of Siku Series" Volume 16 (Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House, 2003).
- [Ming] Gu Xian Cheng, *Da Xue Chong Ding* [Re-Arrangement of Da Xue] collected in "Wuxi Collection" Volume 4 edited by Wang Li Ren, (Nanjing: Nanjing: Phoenix Publishing & Media, Inc., 2011).
- [Ming] Gu Xian Cheng, *Da Xue Zhi Yan* [Query of All Explanation of Da Xue] collected in "Wuxi Collection" Volume 4 edited by Wang Li Ren, (Nanjing: Nanjing: Phoenix Publishing & Media, Inc., 2011).
- [Ming] Hu Zhi, *Hu Zhi Ji* [Hu Zhi's Collection] (Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House, 2015).
- [Qing] Huang Zong Xi, *Ming Ru Xue An* [History of Chinese Thought in the Ming Period] collected in "Huang Zong Xi Complete Works" Volume 8 edited by Shen Shan Hong, (Hangchow: Zhejiang Classics Publishing House, 2000).
- [Song] Li Jing De, *Zhu Zi Yu Lei* [The Compilation of Zhu Xi's Words] (Beijing: Zhonghua Book Company, 2004).
- [Ming] Wang Shou Ren, *Wang Yang Ming Quan Ji* [Wang Yangming's Collection] (Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House, 1997).

