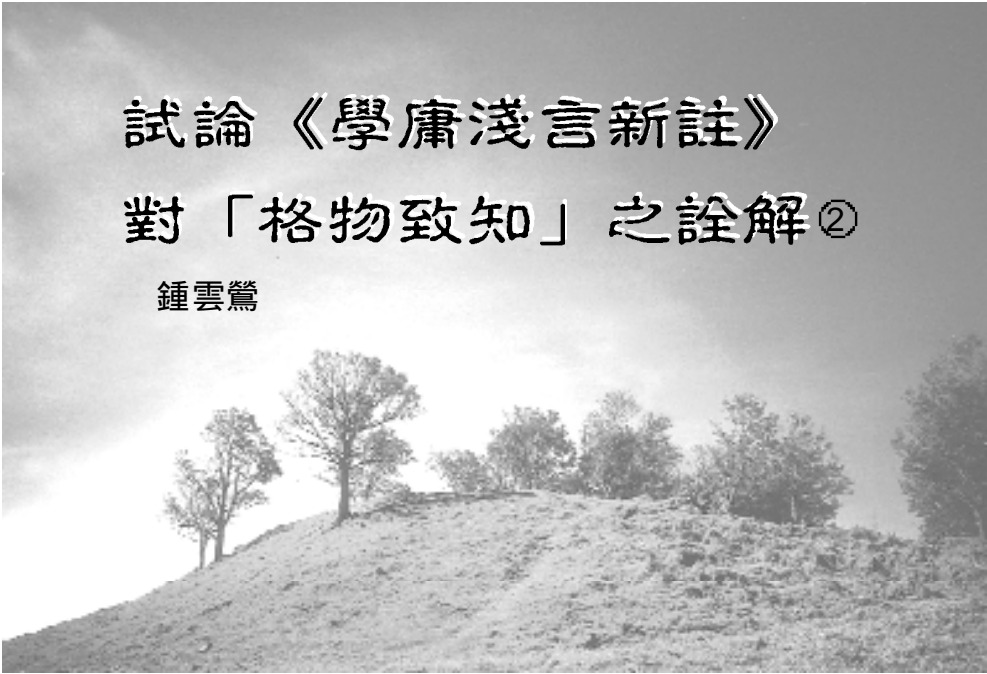




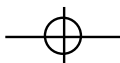
# 試論《學庸淺言新註》 對「格物致知」之詮解②

鍾雲鶯



(接上期)

考察民間宗教之所以為「格物致知」作補述，一方面是理學家的詮釋無法讓他們滿意，是以西京乾元堂的王心齋於此書「序（二）」言：「自經秦火，獨缺格物致知二章，歷千秋而為懸案矣！雖經諸儒註解，但該二章，仍缺如故。」（頁3），又朱秀梧於「序（三）」言：「格物之文言，自經秦火，焚失無餘，至今已歷二千餘年，莫明真義，良可嘆也。」（頁5）皆說明了諸儒對於格致之解釋，實無法洞悉人之根本，因此上天奉派孚佑帝君應運補述，尋回〈大學〉的根本。另一方面則是朱子一派認為〈大學〉對格致的解釋不多，朱子參照〈大學〉原文，認為「格物致知」的原文應是亡佚了。在「格物致知」已被認為亡佚的狀況與無法完全接受理學家的解釋之下，民間宗教家則在此大加發揮，認為這一切皆為天意，因此加入宗教的修道理念，闡揚他們對於「格物致知」在宗教上的義理。是以王心齋於「序（二）」又言：「格物致知二章，應運補述，真是千古懸案，一旦解決，從此大學可全璧矣。」



（頁3）朱秀梧亦言：「（格物致知）今得蒙恩補述，使眾生猶如撥雲見日，誠世界之大幸也。」（頁5），皆說明了孚佑帝君所補述的「格物致知」才能與〈大學〉全文相呼應，餘者對於「格物致知」所作的補述，只能看到聖人的文字表面，而無法進入聖人內在的精髓，由此可見他們對於「格物致知」有異於理學家的看法與其獨特之處。

### 參、對於「格物致知」的釋義

「格物致知」在理學界引起廣泛的討論，成為理學家所熱烈討論的主題之一，因此思想史上認為〈大學〉獨缺「格物致知」的解釋，但是學界與思想家們對於「格物致知」的詮釋，在思想上的意義恐更甚於〈大學〉之「格物致知」是否存佚的問題了，因為在理學家的闡釋中，「格物致知」已成為理學家探討的主題核心。因此我們可以說，「格物致知」雖是〈大學〉一文所提出的名詞，

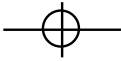
但其成為思想史上重要的主題，實是理學家的鑽研而賦予此一名詞新生命。

《學庸淺言新註》對於「格物致知」的詮釋與補述，遵循朱子補傳的分段，在〈傳第五章〉「此謂知本，此謂知之至也」後，進行對「格物致知」的補傳。而本文的論述方向亦循原典段落的分析，探討《學庸淺言新註》對於「格物致知」的詮釋。

### 一、「格物」的定義：除心物、驅身物

根據前文的敘述，我們可知《學庸淺言新註》最大的意義在於為「格物致知」作補傳。理學家對格致的解釋雖時有所聞，但仍止於思想界的詮釋，而民間宗教在理學的基礎上，以其宗教修道的需求，因此重視修鍊的意義更甚於思想哲理上的意義，〈本文〉首言：

所謂致其知在格其物者，心有所貪慾而性辟焉；心有所嗔忿而性塞焉；心有所癡奢而性蕩焉；心有所愛妄而性遷焉。（頁17）



據此可知，「物」在《學庸淺言新註》的初步解釋是「心物」，而心物干擾人心者則為貪、嗔、癡、愛四物。貪、嗔、癡在佛教中被視為「三毒」，其原因在於「貪欲與瞋恚愚癡此三者荼毒人最劇，故稱三毒」（註13）。而在此三毒之外又加入「愛」（或稱為妄），則稱為「四心物」，然而在佛教中，「貪」與愛是「異名同體」（註14），可知在佛教中，「貪」與「愛」的意義較為接近，而民間宗教將之融合為一，此一雜揉思想，突顯民間文化的特色（註15）。雖然貪、愛在佛教中是異名同體，但是在此則賦予不同的意義，此段文字的〈字解〉云：

貪嗔癡愛，四心物也。欲近私也；忿近恨也；奢過度也；妄非分之想也。辟偏倚也；塞滯結也；蕩流動也；遷更移也。

在此所言，皆因「心」之所向而引起的偏執。其對〈心〉的定義是「心者，一身之主，萬相之宗。」（〈節解〉，頁4）又曰「心之源出自性，心乃性之靈苗也。」（〈節解〉，頁9）由此可知，注解這一段文字者認為，

就人之根本而言，是屬於「性本論」者，而就以人的形體與舉止行為而論，則屬於「心本論」者（註16）。據此而言，則人類的一切外在行為與內在思考，皆起源於「心」的活動；而「心」的活動若走向貪欲、嗔忿、癡奢、愛妄一途，則「性」必受嚴重的干擾，導致於人性朝往私欲怨恨、貪婪驕奢、偏執滯礙、搖擺不定發展，如此在道德上已不符合標準，更遑論修道一途了，是以掃除貪、嗔、癡、愛此四大心物，實為修養心性的第一工夫，其云：

是以欲格其心物者，必戒貪欲，則扶性辟為正矣；息嗔忿，則關性塞為揚矣；消癡奢，則收性蕩為定矣；剷愛妄，則挽性遷為止矣。

此一說明修行之第一要務首要掃除四大心物，回復本性的本來面目。關於本性之初如何，以及本性何以為四大心物所蒙蔽，無法恢復本初，迷途忘返，此一人性改變本善，使人走向貪、嗔、癡、愛一途，在此民間宗教家以「先天」、「後天」來解釋說明，



此段文字之〈節解〉言：

性本大中正，落於後天，遂受貪慾牽扯，而偏僻焉。……性本大能小，放之則彌六合，卷之則退藏於密，落於後天，遂受嗔忿牽扯，而閉塞焉。……性本寧靜，落於後天，遂受癡奢牽扯而流蕩焉。……性本知其所止，落於後天，遂受愛妄牽扯而遷移焉。（頁19）

據此可知，人之本性本為至大光明，一塵不染，一旦落入後天，若不知時時省思，返回原來，則一切惡習妄念將隨之而至，甘食悅色，致使本性迷昧，迷而不覺。而其所謂「後天」乃指人類所居住的凡界（註17），此一凡界受世俗雜染，因此使我們本具的光明自性亦隨之迷昧不清，因此欲回復先天自性，首要除卻四大心物，故〈節解〉言：

覺貪慾之非，有傷性正，戒貪除欲，則匡扶偏僻，復性本旨之正矣。……覺嗔忿之非，有傷性揚，息嗔忍忿，則關破閉塞，復性本旨之揚矣。……覺癡奢之非，有傷性

定，消癡去奢，則收復流蕩，復性本旨之定矣。……覺愛妄之非，有傷性止，剷愛除妄，則挽轉遷移，復性本旨之止矣。（頁19）

自「覺」乃回復本初自性的第一要素，透過自我的省思，參悟本性之寬廣明徹，無所不包。在此我們需對此一參透過程有不同於思想家的理解與認知，對於自「覺」的省悟，此一「覺」的生命歷程，絕非只是一道德理念的體驗，必需擴及於宗教生活的實踐，此為宗教人與思想家的不同之處。思想家對於本性的認知為一道德的實踐，而宗教人對於本性的體會則為一生命深處與宇宙主宰的默契，因此除了道德實踐的基本處世原則，最重要者，在於對終極實在的追尋與對終級關懷的體證（註18）。因此上文所述剷除貪、嗔、癡、愛四大心物，不僅是對道德實踐的要求，而是對生命深處的省思與對終極實體的體證，而在民間宗教的理念裡，回復與宇宙主宰相似的光明本體為修道的第一步，而欲踏上修道之途，則首要除心物，這

也是《學庸淺言新註》論及「格物」時，大費篇章談論心物對心性修持影響至深的原因了。

### 註釋

(註13) 參高觀盧主編《實用佛學辭典》(臺北：正一善書出版社)頁1325。

(註14) 同上註，其曰：「貪之與愛，名別體同」(頁1324)又云：「貪與愛，異名同體也。」

(註15) 我們觀察民間文化思潮時，必需留意的：基層文化無論如何是與社會大眾共同存在的。知識階級在鄉間從事社會教育，民間也耳濡目染，漸漸形成一套雜揉思想，而雜揉正是民間的特色。詳參李正治〈中國民間處世思想的探索與批判〉，載於《鵝湖》138期。

(註16) 就此而言，我們無法確切的說，民間所接受的理學知識是程朱一派抑或陸王一派，而應說兩派之間在民間中互相交流，

互相影響，在民間文化雜揉與融合的特色中形成民間文化中的理學，而不是傳統知識分子所認知的理學。

(註17) 以宗教人的眼光而言，聖界與凡界是一相對性的名詞。「聖界」是宗教人對於終極實在的嚮往與追求，而「凡界」一詞根本上是消極的宗教術語，是宗教人追尋終極實在在界時用以貶稱浮淺的日常生活。詳見 Louis Dupre 著，傅佩榮譯《人的宗教向度》(臺北：幼獅文化事業公司，民國七十五年十二月)頁13-15。

(註18) 宗教體驗與信仰之間是密不可分，因宗教體驗而使宗教人對於所信仰者堅信不疑，逐步邁向終極實體的生命驗證，因此宗教人不只是道德上的實踐，宗教體驗與實踐才是他們共同追尋的終極目標。可參王志成《解釋與拯救——宗教多元哲學論》(上海：學林出版社，1996年12月)。

(續下期)