

# 论清初四书学者群体“格物致知”思想的特色与意义

朱修春

[摘要] 清初部分学者的格物致知说, 已经开始离开程朱陆王之争的畛域, 向新的方向在迈进。他们提出格物即格物, 不把格物与道德问题相联系, 强调认识的实践性, 强调知行合一。这些思想既是清初经世致用思潮的反映, 又对清初经世致用思潮的形成作出了理论贡献。

[关键词] 清初; 四书; 学者群体; 格物致知; 经世

[中图分类号] B249 [文献标识码] A [文章编号] 1004-0633 (2008) 01-027-04

清初诸儒对“格物致知”的解释比较复杂, 既包含唯心主义先验论的一些观点, 也包含许多基于唯物主义原则的认识论思想。诸儒对格物致知所作的解释不同反映了他们分属于不同的学术流派, 也反映了清初学术的转变。一方面清初诸儒对格物致知的解释, 反映了当时程朱陆王之争, 仍然是当时学术上争论的主题和关键所在; 另一方面, 清初部分学者的格物致知说已经开始离开程朱陆王之争的畛域, 向新的方向在迈进, 他们提出格物即格物, 不把格物与道德问题相联系, 强调认识的实践性, 强调知行合一。这些思想既是清初经世致用思潮的反映, 又对清初经世致用思潮的形成作出了理论贡献。

## (一)

首先, 关于格物致知, 理学名臣和学术上专宗程朱的学者如陆陇其、王夫之、陆世仪等人也提出了自己的解释。

康熙十八年, 康熙皇帝与王守仁学说的信奉者崔蔚林就其《大学格物诚意辨》讲章进行了一场辩论。在“格物”范畴的阐释中, 崔蔚林依据王守仁学说立论。主张“格物是格‘物’之本, 乃穷吾心之理也。”并且对朱学提出质疑, 认为“朱子解作

天下之事物, 未免太泛, 于圣学不切”, 声称“朱子以意为心之所发, 有善有恶。臣以意为心之大神明, 大主宰, 至善无恶。”康熙依据程朱之说对崔蔚林的讲章进行反驳。他说: “天命谓性, 性即是理。人性本善, 但意是心之所发, 有善有恶, 若不用存诚工夫, 岂能一蹴而至? 行远自迩, 登高自卑, 学问原无躐等, 蔚林所言太易。”康熙皇帝指出“蔚林所见, 与守仁相近”。<sup>[1]</sup>从康熙皇帝与崔蔚林的学术辩论和清初的历史实际来看, 尽管朝廷尊崇程朱, 确立程朱学术为道统, 但学术上陆王之争仍然是很重要的主题。

呼应朝廷的学术导向, 被清统治阶级抬得很高的理学名臣陆陇其等人对朱熹的“格物致知”思想作了发挥。陆陇其说: “夫格物可以致知, 犹食可以饱也。今不格物而自谓有知, 则其知者妄也, 不食而自以为饱, 则其饱者病也。”<sup>[2]</sup>他反对王学那种离物致知的空疏学风, 要求学者“讲致知格物见朱子用力之方云, 或考之事为之著, 或察之念虑之微, 或求之字句之中, 或索之讲论之际”<sup>[3]</sup>, 强调要在学问思辨中致知和人伦日用间穷理。他批判说: “象山之顿悟, 荆公之执拗, 皆是不能格物。”<sup>[4]</sup>为了使格物穷理不流于泛观博览, 使存心养性不流于空疏遗物, 陆陇其强调指出, 《大学》的

\* [收稿日期] 2007-08-13

[作者简介] 朱修春, 中国人民大学历史学博士, 复旦大学历史学博士后研究人员, 华中师范大学教授, 北京大学历史系访问学者, 研究清史和中国近现代史。湖北武汉 430079

“格物致知”与《中庸》的“戒慎恐惧”是一致的。他说“《大学》言八条目，而戒慎恐惧贯于其中。《中庸》言戒慎恐惧，而八条目贯乎其中。”<sup>[5]</sup>又说“《中庸》首末两篇只言戒慎慎独，不及致知力行，盖戒慎慎独不是空空，戒慎慎独即在致知力行上见，故言戒慎慎独便包得致知力行，《中庸》之功不外乎知行，能知能行则在智仁勇，智仁勇之全即是圣者。”<sup>[6]</sup>陆陇其认为，只有将格物致知与戒慎恐惧紧密结合起来，才是真正的实学。显然，陆陇其的格物致知思想在尊朱的同时，具有一定的调和程朱陆王的色彩，同时具有强调实学实行的特色。

王夫之的格物致知思想最主要的内容亦是提倡知行不可分离。他说：“知行之分，有从大段分界限者，则如讲求义理为知，应事接物为行是也。乃讲求之中，力其讲求之事，则亦有行矣；应接之际，不废审虑之功，则亦有知矣。是则知行始终不相离，存心亦有知行，致知亦有知行，而更不可分一事为知而非行，行而非知。”<sup>[7]</sup>认为在知行两者之中，行比知更重要，所以他说，在学、问、思、辩、行五者之中，“第一刻不容缓，则莫如行。”<sup>[8]</sup>认为在知行之中，行处于更为主导地位。他说，“先儒分致知格物属知，诚意以下属行，是通将《大学》分作两节。大分段且如此说，若逐项下手工夫，则致知格物亦有行，诚意以下至平天下，亦无不有知。……是知中亦有行也，……行中之知，无待纷纭争诚意之功在致知前、致知后矣。”<sup>[9]</sup>

相对于王夫之和陆陇其，作为专宗程朱的学者，陆世仪四书学中的格物致知思想稍有差异，主要表现在其思想专宗程朱而不薄陆王。他在《思辨录辑要》卷三之中对格物致知进行了较为集中的阐述，他说：“许舜光问格致之说，朱注似属支离，不若阳明直截。曰，朱注说格物只是穷理二字，阳明说格物便是多端。今《传习录》所载，有以格其非心为说者，有乃朱子之旧者；至于致知，则增一良字以为一贯之道，尽在是矣。缘阳明把‘致知’二字竟作‘明明德’三字看，不知明明德工夫合格致诚正修俱在里面。致知只是明德一端，如何可混，且说个致良知虽是直截，终不赅括，不如穷理稳当。问何为？曰，天下事有可以不虑而知者，心性道德是也，有必待学而知者，名物度数是也。假如只天文一事，亦儒者所当知，然其星辰次舍，七政运行，必观书考图，然后明白，纯靠良知，致得去否？故穷理二字赅得致良知，致良知三字赅不得穷理。”他虽承认王学致良知之说有一定的合理性，但同时也指出王学致良知之说不如朱学的穷理来得稳当，其原因就是靠良知只能获取心性道德之学，

而考察名物度数、星辰次舍和七政运行等有关历史和各种自然的物类，必须依靠朱子所提倡的格物穷理，或通过读书考图达到对事物规律的把握。此处陆世仪的格物即格物，不是靠良知来获得心性道德，认为考察名物度数等自然现象的格物穷理实际上包含致良知，其积极之处实际上在于不以格物连系道德问题。这是他格物致知之说的一个特色之处。

从陆世仪此处不以格物联系道德问题的思想及其他一些思想来看，他似乎是一个唯物主义学者，但陆世仪是程朱学派的学者，从学术大体上来看，他有程朱学派学者的种种局限性。例如，他在《思辨录辑要》卷二中就说：“古人以居敬为力行，穷理为致知，毕竟敬字赅得行字，行字当不得敬字。须把居敬作主，下面却致知力行一齐并进，方有头绪。文公本传云，文公之学，大抵穷理以致其知，反躬以践其实，而以居敬为本。此方是千圣千贤入门正法。”对陆世仪四书学的高明之处和局限之处的一个合理解释就是，这种现象是清初程朱理学占据思想统治地位，而实学思潮又勃然兴起这两股异质思想相互影响的结果。

## (一)

关于格物致知，出自王学一派学者作出解释的主要有孙奇逢、李、黄宗羲等人，孙奇逢在《四书近指》中有一段概论，他说：

文成之良知，紫阳之格物，原非有异。如主文成，则天下无心外之物，无物外之心，一切木砾瓦石，一览即见。皆因吾心原有此物，起一念事亲，则亲即是物；起一念事君，则君即是物，知与物不相离者也。如主紫阳，则今日格一物，明日格一物，诗书文字千言万语，只是说明心性。不是灵知原在吾心，如何能会文切理，通晓意义？且一旦豁然，则物即是知，物物皆知，水月交涵，光光相射，不复辨别格之与致矣。此亦知与物不相离者也。识得知与物原不相离，则致知有致知之工夫，虚中澄湛，不染一尘，内外皆忘，物我并照。格物有格物之工夫，随事察识，因类旁通，镜古知今，达权通变。然而终不得言先后者，致时已涵物物之理，格时适见吾故有之灵而已。<sup>[10]</sup>

此处合“良知”与“格物”为一，以君亲为物，来自阳明，但文字已有不同，以“会文切理”为格物虽为紫阳的思想，但以“诗书文字千言万语，只是说明心性”又与紫阳思想有别，这里实际上是将紫阳的格物说与姚江的良知说合而为一。明清之际，姚江之学正在转变之中，作为姚江后学，

孙奇逢的格物致知说本欲调停朱王，但由于其学术主旨在于以朱注王，结果使得其思想非朱非王。

姚江后学中另外一位比较有影响的学者，李的格物致知，亦有一定的特色。李云：

“物即是身心意知家国天下之物，格者，格其诚正修齐治平知则。”“格物二字即《中庸》之‘择善，《论语》之‘博文，虞廷之‘惟精。博文原以约礼，惟精原以执中，格物原以明善。”“若舍却至善之物不格，身心意知家国天下之理不穷，而冒昧从事，欲物物而究之，入门之初，纷纭纭，堕于支离，此是博物，非是格物。……今须反其所习，舍去旧见，除四书五经之外，再勿泛涉。惟取《近思录》、《读书录》、《高景逸节要》、《王门宗旨》、《近溪语要》沉潜涵泳，久自有得，方悟天之所以与我者，止此一知；知之所以为则者，止此至善。虚灵不昧，日用云为之际，逐事精察，研是非之机，晰义利之价，在在处处，体认天理，则诚、正之本立矣。夫然后由内而外，递及于修齐之法，治平之略。如《衍义》、《衍义补》、《文献通考》、《经济类书》、《吕氏实政录》及会典律令，凡经世大猷，时务要著，一一深究细考，酌古准今，务尽机宜，可措诸行，庶有体有用，天德王道一以贯之矣。夫是之谓大人之学，夫是之谓格物。否则误以博物为格物，纵博尽羲皇以来所有之书，格尽宇宙以内所有之物，总之是鹜外逐末。昔人谓，自笑从前颠倒见，枝枝叶叶外头寻，此类是也。丧志愈甚，去道愈远，亦只见其可哀也已。”<sup>[11]</sup>

从李的这段论述来看，他的格物乃是由内以及外的格物思路，即王阳明的致良知。而在阐释这一思想时，他又是援朱以入王，以王解朱而非朱。李的格物致知论与他在本体工夫上提倡下学上达，在修齐治平上鼓吹由内而外，即与他所谓的有本之学的思想是一致的。在《四书反身录》中，他说：“有了本不愁末，平天下传言，先慎乎德，言理财用人以义为利，以端出治之本。本立则纲纪制度、礼乐兵刑因事自见。”<sup>[12]</sup>李的格物致知思想虽亦有会合朱陆的意图，但实质上是以宗王为主。

相对于孙奇逢和李，在学术上亦受到姚江后学影响，特别是受到了刘宗周思想影响的黄宗羲，其格物致知思想比较复杂。他一方面说“穷理者穷此心之万殊”<sup>[13]</sup>，宣扬姚江学术的内求路线，另一方面又说，“耳主于听，目主于视，皆不离事上。心以思为体，思以知为体，知以虚灵为体，……世人的心，离了事物，更无泊处，只得循其耳目”，<sup>[14]</sup>认为人是通过耳目等感觉器官接触客观事物的，而客观事物是心的根基，离开了客观事物心

就不能思，也就不能产生知。与此同时，他也批判宋明理学家“静坐澄心”、“格物穷理”的认识方法论。他说：“‘人皆可以为尧舜’一语，此孟子继往圣开后世一大节目。徐行尧服，人人能之，即人人可以为尧舜也，只在著察之间耳。后之儒者，将圣人看得烦难，或求之静坐澄心，或求之格物穷理，或求之人生以上，或求之察见端倪，遂使千年之远，亿兆人之众，圣人绝响。”<sup>[15]</sup>显然黄宗羲的认识论思想既有唯心主义先验论的观点，又有唯物主义认识论的成分。

### (三)

另外，颜李学派的主要代表人物颜元和李塈也在他们的四书学中对格物致知进行了一定的阐发。颜元的《四书正误》载：

李植秀问格物致知。予曰：“知无体，以物为体，犹之目无体，以形色为体耶。故人目虽明，非视黑、视白，明无由用耶；人心虽灵，非玩东、玩西，灵无由施也。今之言致知者，不过读书讲辨已耳，不知致吾知者，皆不在此也。辟如欲知礼，任读几百遍礼书，讲问几十次，思辨几十层，总不算知。直须跪拜周旋，捧玉爵、执币帛，亲下手一番，方知礼是如此，知礼者斯至矣。辟如欲知乐，任读乐谱几百遍，讲问、思辨几十层，总不能知。直须搏拊击吹、口歌身舞，亲下手一番，方知乐是如此，知乐者斯至矣。是谓物格而后知至。故吾断以为物即三物之物，格即手格猛兽之格，手格杀之之格。此二格字，见古史及《汉书》。”秀问，不先明理，如何行？曰：“试观孔子，何不先教学文而先孝弟、谨信、泛爱乎？又何不先教性道一贯而先三物乎？且如此冠，虽三代圣人不知何朝之制也，虽从闻见知为肃慎之冠，亦不知皮之如何暖也，必手取而加诸首，乃知是如此取暖。如此蕪蔬，虽上智老圃不知为可食之物也，虽从形色料为可食之物，亦不知味之如何辛也，必著取而纳之口，乃知如此味辛。故曰，手格其物而后知至。故予尝曰，不解圣人之行者，证之圣人之言；不解圣人之言者，验之圣人之行。试观孔门，身通六艺者七十二人，周公以三物教万民而宾兴之，不可见《大学》首自行习下手乎？朱注‘穷至事物之理’，夫穷至不犹然一致字乎？穷至其理不犹然一知字乎？是解成个致知在致知矣。以张仲诚、王法乾二贤友之高才卓识，一则言操存明理，然后把明白心到物上去，是知至而后物格矣；一则知宋儒为不学无术，而口口只道明理，是知当格物而不愿出穷理之套矣，圣道不几亡乎？与二友费许多气力，只为此一

句关头不破也”。<sup>[16]</sup>

从这段论述可知，颜元的格物致知思想强调行在认识中的主导作用，只有亲自下手，才能获取真知识，所以他还说“物格而后知至”。他强调行动的优先性，认为在行动之前，并不一定需要“理”的指导，只要有行动，即使没有“理”的指导，也同样能获取真知，所以他说“且如此冠，虽三代圣人不知何朝之制也，虽从闻见知为肃慎之冠，亦不知皮之如何暖也，必手取而加诸首，乃知是如此取暖。如此菹蔬，虽上智老圃不知为可食之物也，虽从形色料为可食之物，亦不知味之如何辛也，必著取而纳之口，乃知如此味辛。”他虽反复强调“手格其物而后知至”，强调行对知的绝对意义，但在有行动的前提下，他还是主张能把行和知结合起来，于是他说，“不解圣人之行者，证之圣人之言；不解圣人之言者，验之圣人之行。”他认为宋儒是颠倒了知行的关系，是“知至而后物格”，并对宋儒“口口只道明理，是知当格物而不愿出穷理之套”的认识论进行严厉批判，认为他们是不学无术。

颜元的后学李塨的格物致知思想同样也是强调以行为第一要义。与颜元不同的是，李塨解释格物致知思想先以训释格物致知的字义为突破口。在《大学辨业》卷二中他说：

明德，本也；亲民，末也。格致，始也；诚意以至于天下平，终也。致，推致也，与《中庸》“致曲”之致同。格，《尔雅》曰“至也”，《虞书》“格于上下”是也。程子、朱子于“格物”格字皆训至。又《周书·君篇》“格于皇天”。“天寿平格”，蔡注训“通”。又《孔丛子·谏格虎赋》，格义同搏，颜习斋谓格物之格如之，谓亲身习其事也。又《尔雅》到字极字皆同格，盖到其域而通之，搏之举之以至于极，皆格义也。物，物有本末之物也，即明德、亲民也，即意、身、心、家、国、天下也。然而谓之物者，则以诚、正、修、齐、治、平皆有其事，而学其事皆有其物，《周礼》礼乐等皆谓之物是也。格物者，谓《大学》中之物如学礼乐类，必举其事、造其极也。朱子曰：“谓实走到地头。如南剑人往建宁，须到郡广上方是至。若只到建阳境上，即不谓之至也。”致知在格物者，从来圣贤之道，行先以知，而知在于学。《周官》曰：“不学墙面。”《学记》曰：“人不学，不知道。”董

仲舒曰：“强勉学问，则闻见博而知益明。”徐干曰：“白日照则所求见。学者，心之白日也。”故先王立学，教以六德、六行、六艺，皆此谓也。语云，“一处不到一处黑”，最切“致知在格物”之义。

通过对“格致”、“格物”、“致”、“格”、“物”等词和字意义的训释，既明确强调“格”和“致”都是行，又对格物的内容即“物”作了本末和“学其事皆有其物”的规定。认为“一处不到一处黑”，最切“致知在格物”，也就是强调行对认知的意义。他批评程朱理学和陆王心学的“学”、“悟”、“致良知”的空虚不实，认为程朱理学和陆王心学都受佛教禅宗的影响。

在《中庸传注问》中，他说，“子曰：‘学而知之。’《礼》曰：‘人不学，不知道。’程子乃反之曰：‘进学在致知。’则其所谓学者为虚字，而其在之致知，为讲诵，为惺觉，非圣学矣。《书》曰：‘知之非艰，行之惟艰。’而朱子曰：‘真知自然行，不能行只是不能知。’又反书言矣。阳明‘致良知，正同此误，乃为程朱者，何以亦明知近禅乎！’又曰，‘近宗程朱者，诋陆王顿悟为禅，不知古经无悟字，悟即禅旨，不在特顿也。程朱好诵读，重惺觉，故悟欲渐。陆王轻诵读，专惺觉，故悟欲顿，盖视程朱又甚耳。番用微曰，悟者从未有是景而忽及之，禅家以此为法门。愚谓，《大学》言知在于格物，《论语》先觉，就应事接物言，与一旦豁然，大事顿悟，天渊有分也。’<sup>[17]</sup>认为程朱陆王的格物致知不符合《大学》、《论语》“就就应事接物言”的本意，实际上都是以禅家为法门。

为纠正程朱理学和陆王心学“学入泛滥，茫无把持”和“归于禅定”的空虚弊病，他强调“格物必作三物”。《大学传注问》载：“方铁壶问，格物必作三物何也？曰，物者学中之物，即明亲之事也，明亲之事有外于六德、六行、六艺者乎？盖六德即仁义礼智也，六行即子臣弟友也，六艺即礼乐兵农也，此外无道矣。自朱子认为，凡天下之物而草木并进，龙蠖杂陈，学入泛滥，茫无把持。矫而一变，遂为姚江归于禅定，圣门之博文约礼者几亡矣。”由此可见，颜元和李塨的格物致知说一样都是提倡“尧舜三事，周孔三物”的事物之教，反对宋明儒者的性理之说，这些都和他们强调以学术经世是一致的。（转 34 页）

神(毕达哥拉斯的数学理性、亚里士多德的逻辑理性与阿基米德实验理性),也不能产生自然科学。与中国不同的是,西方进入中世纪后,其伦理发展为宗教伦理,基督教宣称在上帝面前人人平等,耶稣的养父是木匠,阿波斯特尔斯的君主是渔夫等圣经典故,这些都在一定程度上填平了学者与工匠的鸿沟。基督教徒把手工劳动看作与阅读虔诚的著作一样都是使自己接近上帝精神生活的一部分,当时的知识分子(僧侣)出于苦修的目的,一方面进行系统知识的学习,一方面进行生产实践,逐渐将二者结合起来。通过漫长的时间,从而“到了近代,使实验方法破经验之土而出,真正实现了哲学传统与工艺传统的结合,感性经验真正地转化为理性分析和概念批判的对象,近代科学作为人类的一种高级认识形式和知识形式而诞生了出来”。从这一点

上,也能例证中国古代尽管有辉煌的技术成就与传统,但却不能产生科学的原因。

我们认为,中国在古代曾创造了绚烂的科技文明,其中伦理文化功不可没。可当世界进步到资本主义文明时期,当科学要迈向高速发展的近代科学的门槛时,我国的传统文化对社会特别是对科技的阻碍便日益显现起来。西方近代科技的发展,很大程度上得益于文艺复兴和宗教改革运动及许多科学家不懈的努力,与西方相比,中国缺乏文艺复兴时期那样对传统文化的批判,而作为新文明象征的近代科学在中国传统伦理文化的范围内不能产生便也不足为奇了。因而如何根据中国的历史与现实合理地扬弃古代传统文化与西方文化,如何树立具有科学和文明特点的伦理道德观,仍是摆在我们面前的不得不逾越的鸿沟。

#### 【参考文献】

- 自然辩证法通讯杂志社编. 科学传统与文化 [M]. 陕西科学技术出版社, 1983.  
魏佳音, 李建珊. 也谈近代科学与古希腊文化的关系 [J]. 科学技术与辩证法, 2003.  
李建珊, 等著. 世界科技文化史 [M]. 华中理工大学出版社, 1999.  
蔡元培. 中国伦理学史 [M]. 商务印书馆, 1937.  
罗国杰, 宋希仁. 西方伦理思想史 [M]. 中国人民大学出版社, 1985.  
姜法曾. 中国伦理学史略 [M]. 中华书局, 1991.  
王忠武. 关于哲学对科技影响的一项实证研究 [J]. 浙江大学学报, 1999.

(本文责任编辑 刘昌果)

(接 30 页)

#### 【参考文献】

- [1] 康熙起居注 [M]. 十八年十月二十六日.  
[2] 陆陇其. 松阳讲义: 卷 1 [M]. 文渊阁四库全书本.  
[3] 陆陇其. 三鱼堂剩言: 卷 5 [M]. 文渊阁四库全书本.  
[4] 陆陇其. 松阳讲义: 卷 1 [M]. 文渊阁四库全书本.  
[5] 陆陇其. 松阳讲义: 卷 2 [M]. 文渊阁四库全书本.  
[6] 陆陇其. 松阳讲义: 卷 3 [M]. 文渊阁四库全书本.  
[7] 王夫之. 读四书大全说: 卷 3 [M]. 文渊阁四库全书本.  
[8] 王夫之. 读四书大全说: 卷 3 [M]. 文渊阁四库全书本.  
[9] 王夫之. 读四书大全说: 卷 1 [M]. 文渊阁四库全书本.  
[10] 孙奇逢. 四书近指: 卷 1 [M]. 文渊阁四库全书本.  
[11] 李 . 四书反身录: 卷 1 [M]. 文渊阁四库全书本.  
[12] 李 . 四书反身录: 卷 1 [M]. 文渊阁四库全书本.  
[13] 黄宗羲. 明儒学案·原序 [M]. 文渊阁四库全书本.  
[14] 黄宗羲. 孟子师说·钧是人也章 [M]. 文渊阁四库全书本.  
[15] 黄宗羲. 孟子师说·曹交章 [M]. 文渊阁四库全书本.  
[16] 颜元. 四书正误: 卷 1 [M]. 文渊阁四库全书本.  
[17] 李 . 论语传注问: 卷 1 [M]. 文渊阁四库全书本.

(本文责任编辑 刘昌果)