



論北海老人《大學解》 之大人之學及格物工夫

撰文／唐經欽 聖母專校通識教育中心助理教授

摘要

北海老人（1830?-1884），姓王，諱希孟，道號覺一，為東土第十五代祖師，也是清末東震堂創始者，此教派在清光緒年間之官方文書稱「末後一著教」。北海老人之思想精華則形著於《理數合解》，此書中，《大學解》又為北海老人教義思想之核心所在，本文便針對《大學解》中之大人之學及格物工夫作一分疏論述。其中，「學天」之大人之學段，分疏北海老人論天有形上實體義及人格主宰義，然不論何義，其強調學天、體天之道為《大學》要旨，並以《大學》之道為成聖之要方，苟能實依此學，其效驗則不言而喻，可見北海老人重視《大學》義理及作《大學解》之苦心懿旨；格物工夫段，分疏北海老人有意調和朱、陸紛爭之用心，並進而論述北海老人與王陽明「知行合一」之疏義，尤其北海老人從宗教立場更主張真師應運之殊勝性，故其論《大學》工夫除兼攝朱、陸學說外，更轉為以宗教為根源之義；最後之結論，則依「元會宇宙論下之天人觀」、「朱子之理與北海老人理天之分疏」、「真師與理天（上帝）之關係」與「調和朱、陸格物工夫論之意義」等觀點加以分辨及論述其義理價值。

關鍵字：王覺一、北海老人、大學解、大人之學、格物、理數合解

壹、前言

貳、「學天」之大人之學

參、格物工夫

肆、結論

壹、前言

北海老人（1830?-1884），姓王，諱希孟，道號覺一，約生於道光年間，卒於光緒年間¹，為東土第十五代祖師，也是清末東震堂創始者，此教派在清光緒年間之官方文書稱「末後一著教」。北海老人之所以異於其他民間宗教家，在於他建立完整的宗教體系²，而其宗教體系之思想精華則形著於《理數合解》³，此書中，《大學解》又為北海老人教義思想之核心所在⁴，此筆者不揣淺薄，以《大學解》義理作為研究主題。而目前有關《大學解》之研究，以鍾雲鶯教授在〈清末民間教派對「格物致知」的解讀——以光月老人、王覺一、楊毅廷為例〉⁵及〈王覺一之《大學解》及其對理學與心學的吸收與轉化〉⁶二文針對《大學解》之義理思想與宗教意涵皆有精闢獨到之見解，是故本文非意在循鍾教授模式論述《大學解》之全貌，而是就《大學解》中之大人之學及格物⁷工夫作一分疏論述，並針對易滋混淆之觀點作辨析。

1. 歷來學者推測為道光元年，然鍾雲鶯教授據清代《月摺檔》（臺灣國立故宮博物院藏）史料及林萬傳《先天大道系統研究》（臺南：龍巨書局，1986）之研究，推斷北海老人應生於道光十年前後，相關論證參氏著《王覺一生平及其〈理數合解〉理天之研究》，頁25。1995年5月，政治大學中文研究所碩士論文。

2. 參鍾雲鶯教授《王覺一生平及其〈理數合解〉理天之研究》頁3-4。然鍾教授以北海老人建立完整的神學體系，因「神學」之意較侷限於基督宗教之天啟神學，故此處稱北海老人建立的為宗教體系。

3. 本文有關北海老人之引文皆引自林立仁編，《十五代祖北海老人全書》，因本書含《理數合解》、《祖師四十八訓》、《三教圓通》、《談真錄》及《歷年易理》，且各自標頁數，故為行文方便，以下之註將標出個別之書名及頁數，由於相關引文大多引自《理數合解》，所以將此書簡稱為《合解》，並標出頁數。

4. 北海老人《大學解》依理、氣、象架構其宇宙論，並據而闡述其心性論，以明天人感通之理，進而建立其宗教思想體系，故此處以《大學解》為北海老人教義思想之核心所在。鍾雲鶯教授亦曾指出北海老人的「教義思想架構主要在《大學解》一書之中。」鍾教授之見參氏著，《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》（臺北：國立台灣大學出版中心，2008），頁97。

5. 《漢學研究》第25卷第1期。2007.6。

6. 鍾雲鶯教授著《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》，第三章。

7. 北海老人論格物亦常含致知，但以格物為主，故此以格物為名。



貳、「學天」之大人之學

「大學」一詞之意向來有多種解釋，朱子以「大人之學」解之⁸，影響深遠。而大人之學不當只安於獨善其身，更應是兼善天下之聖者胸懷，正如陽明加以發揮，主「大人者，以天地萬物為一體」⁹，強調天人或人與萬事萬物貫通之道。此以道德實踐向度詮釋《大學》，亦為宗教化之儒者所傳承，如明末三一教主林兆恩（1517-1598）言「大學之道」：

學之道一也，而謂之大學者何也？以至善者明明德，而親民、而家、而國、而天下、而萬世，悉皆我之度內也。此其所以不以一身之學以為學，而以天下萬世之學以為學者，大學也。¹⁰

林兆恩即以聖德澤被萬民為「大學之道」要旨，此承繼踐德之「大人之學」脈絡顯矣。那麼北海老人又如何詮釋「大學之道」，其言：

大學者，學大也。何謂大？惟天為大。天可學乎？曰：「可」。
一畫開天，伏羲之學天也；「觀天之道，執天之行」，黃帝之學天也；
「惟天為大，惟堯則之」，帝堯之學天也；「維天之命，於穆不已，
文王之德之純」，文王之學天也；「予欲無言，天何言哉？四時行焉，
百物生焉」，孔子之學天也；「上天之載，無聲無臭」，
子思之學天也；「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣；
存其心，養其性，所以事天」，此孟子之學天也。
天者，性之所自出；性者，人所固有。
性既為人人所固有，則天即為人人所當學。¹¹

8. [宋]朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1994），頁3。

9. [明]王守仁，〈大學問〉，《陽明全書》（臺北：臺灣中華書局，1985）卷26，頁2a。

10. [明]林兆恩，〈大學之道〉，《四書正義》之《大學正義》（1918年悟本堂、省心堂重刻本。大陸福建省圖書館藏書），頁1b。本文所引《四書正義》皆為此版書，故下文所引將標出其頁數。

11. 《合解》，頁17-18。

此段便是北海老人理解「大學」之核心。其以「大學」為學大、學天之學，所謂「學天」之「天」應屬何義？北海老人分天為理天、氣天、象天，¹²理天為本體常明之至善之地，此常而不變之天方為人當效法之根本，故此段中，北海老人言學天之「天」應為理天，而聖人透過道德實踐體天之道、證天之道，以迄天人合一之境，於是，伏羲仰觀俯察、體天之道而一畫開天；皇帝效天之道而行；堯德與天齊；文王純亦不已之德同天健行不已；孔子踐仁知天而無言；子思體天道無聲無臭之微妙；孟子體心、性、天一貫之理，皆為道德踐履之實效，故此天應具道德義涵之形上實體天，即天道得與性命相貫通¹³。北海老人舉往聖之例，無非宣示人皆可學天而成聖之理。然人何以能體天、契天而達天人合一之境？北海老人曰：

天理者，萬物統體之性；人性者，物物各具之天也。此「性」寓於一身之中，謂之「隱」；超乎有形之外，謂之「費」。「費」則放之彌綸六合，「隱」則卷之退藏於密；彌六合則其大無外，藏於密則其小無內。此「大學之道」已得於未生之先矣。¹⁴

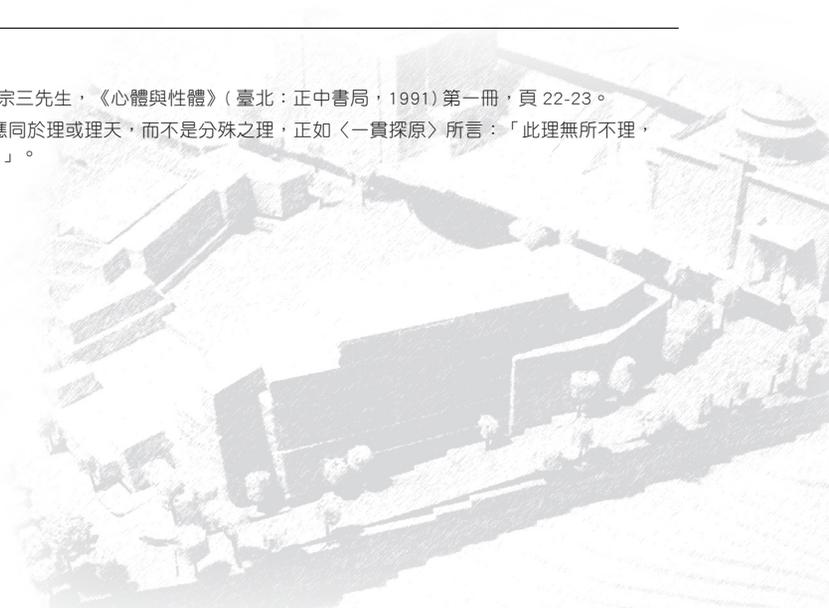
此段話表達天理為萬事萬物之性之總，人性為天理落在萬事萬物分殊之別，故天理與人性就本質言並無異，此其謂「天者，性之所自出」¹⁵、「大學之道」先天而具，即人人本具能效天成聖之質。

12. 參《合解》，頁18。

13. 儒家天道與性命相貫通之形上實體義可參牟宗三先生，《心體與性體》（臺北：正中書局，1991）第一冊，頁22-23。

14. 《合解》，頁20-21。此處所言之「天理」應同於理或理天，而不是分殊之理，正如〈一貫探原〉所言：「此理無所不理，萬物統體一理」（頁214-215）之統體之「理」。

15. 《合解》，頁17。





又北海老人所言之理天亦有主宰人世休咎之人格義，其云：

理者，無所不理，各得其理，故謂之「至理」。此理即降衷之維皇，賦性之上天，無極之至真也。……自子會開天，至戊亥二會，天地終窮之期，慾界、色界、無色界，咸歸無有，而此理復生天地。故中華尊稱之曰：「上帝」，西域尊敬之曰：「天主」，合而言之曰：「道」，曰：「天地三界十方萬靈真宰。」¹⁶

此段中，北海老人明白將理天稱之為貫時空而不滅之萬事萬物萬靈真宰，且理天賦予萬事萬物本然之性，就人而言，這便是天人終不二之相同本質所在，於是，北海老人主「萬物統體一真宰，物物各具一真宰」¹⁷，統體之真宰即北海老人言理天之人格主宰義，而物物兼受理天所賦之真宰，即各具之本然之性，此時所指之「物物」含人與其他之萬物，而此同具之性以陽明而言，就是皆具良知¹⁸，故人得以感通萬物為一體，然人與萬物仍有別，程明道就曾明辨人能推之而行仁道，然其他萬物則不能推之¹⁹，於是，人能成聖賢，其他萬物則仍侷限物類之屬。是故，北海老人以學「究竟之處，三聖同源」²⁰、「三教傳心，即傳此真宰之心也」²¹，倘人能修此心便得與宇宙真宰同壽，不必遭劫，此時，「明善復初者，盡人也。返本還原者，合天也。」²²盡人之性、理便可合天之理，即天人可合一。

16. 《合解》，頁 127-128。

17. 《合解》，頁 128。

18. 王陽明於〈大學問〉云：「大人者，以天地萬物為一體者也……其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也。」（《陽明全書》卷 26，頁 2a。），此「心之仁」亦為陽明所言之良知，即人與天地萬物皆本具良知。

19. 〔宋〕程顥云：「萬物皆備於我，不獨人爾，物皆然。都自這裏出去，只是物不能推，人則能推。」（〈二先生語二上〉，《河南程氏遺書》卷第二上。臺北：漢京文化，1983，頁 34。）

20. 《合解》，頁 163。

21. 《合解》，頁 128。

22. 《合解》，頁 224。

北海老人所言之「學天」之「天」如前所論，有道德義涵之形上實體義及人格主宰義，而北海老人以萬物統體之性與物物各具之天論述天人關係，似乎讓吾人覺得是朱子「理一分殊」之論²³。朱子以統體一太極之理，物物則各具分殊之理，故論斷北海老人依朱子此理發展而成似有所據，北海老人曾曰：

理者，無極之真也。……此理貫乎大地之中，超乎大地之外。……
此理之所以無所不理，各得其理。其體至虛，故萬殊在於一本；
本用至神，故一本能應萬殊。²⁴

此段論述倘以「無極之真」為統體之理，「各得其理」為分殊之理，加以萬殊與一本之說，形式上正符朱子之論，然吾人以為應有兩處須注意，一為心性關係；一為體用觀。以下茲以朱子與陽明為代表，依此兩層面分疏其義理，並據以論斷北海老人思想與何者較接近。前者所言之心性關係，朱子依理氣二分之架構，心、性亦分為二，其云：

性猶太極也，心猶陰陽也。太極只在陰陽之中，非能離陰陽也。
然至論，太極自是太極，陰陽自是陰陽。惟性與心亦然²⁵。
所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也。²⁶

朱子以理氣二分來理解性與心，二者雖似不可離，然仍如太極與陰陽之二分。所謂太極便是統體之理，以此象性；而陰陽則是氣之變化，以此象心。然理是所覺者，終非能覺者，能覺者是心，氣之靈也，此明顯地是心性不一、心理為二。朱子又言：

靈處只是心，不是性。性只是理。²⁷ 虛靈不昧，以具眾理而應萬事。²⁸

23. 鍾雲鶯教授便主張北海老人受朱子「理一分殊」學說影響，然本文則認為應從義理內涵之關聯性再進一步分殊。鍾教授觀點，參氏著，《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》，頁115-116。

24. 《合解》，頁18-19。

25. 〔宋〕朱熹，《朱子語類》（〔宋〕黎靖德編。臺北：文津出版社，1986），卷5，頁87。又本文有關朱子與陽明之心性論及格物工夫之論述，參拙著「陽明的入聖工夫論」（臺北：中國文化大學哲學研究所碩士論文，1996.6）改寫以做比較用，則不再標註。

26. 〔宋〕朱熹，《朱子語類》，卷5，頁85。

27. 同上。

28. 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，註《大學》，明德條，頁3。



朱子以為心之虛靈不昧能具眾理，即心具孝忠信仁等等諸理，在遇父君友民時，這些理就能敷施發用出來。然所謂心具眾理即透過「能覺」的心覺實然的理，此為主客對立的認知，心與理終不為一。而此心、性、情三分，理、氣二分，心、理為二之格局，落於工夫的踐履上，則據伊川「涵養須用敬，進學則在致知」²⁹，而主涵養於未發、察識於已發³⁰的「靜養動察」的工夫。

然有別於朱子析心性為二，性方為理，陽明則主心即性即理，其云：

心之本體，原自不動，心之本體即是性，
性即是理，性元不動，理元不動，集義是復其心之本體。³¹
夫物理不外吾心，外吾心而求物理，無物理矣。
遺物理而求吾心，吾心又何物邪？心之體，性也，性即理也。
故有孝親之心，即有孝之理；無孝親之心，即無孝之理矣。
有忠君之心，即有忠之理；無忠君之心，即無忠之理矣。
理豈外於吾心邪？³²

第一段言心之本體原未受感性私欲蒙蔽，皆能應萬事而予萬理，人人皆然。然落入現實情境，則可因物欲之蔽而動於氣，是故道心退卻，人心呈顯。雖是如此，仍不掩心之本體原是未動義，於是當該行集義工夫而復心之本體。第二段言聖人之道，吾心自足。道，理也，心外無理，即理皆有心之用方顯其價值、意義。心之純粹，正意謂理之全，此「心即理」也。當然心即理的呈現，亦需即於事為，故其舉孝親、忠君之理，並非空蕩蕩地言心即理，而是貫徹於道德實踐之理。依此兩段之意，可知陽明主心即性即理。

29. [宋]程頤，〈伊川先生語四〉，《河南程氏遺書》卷第18，頁188。

30. 如其云：「未發之前，唯當敬以持養，既發之後，又當敬以察之。」（〈答黃商伯〉，《晦菴先生文集》，卷46，四川大學古籍整理研究所編，《宋集珍本叢刊》第57冊，頁742。北京：線裝書局，2004。）、「初不曾存養，便欲隨事察識，竊恐浩浩茫茫，無下手處。」（〈答張欽夫〉，《晦菴先生文集》，卷32，《宋集珍本叢刊》第57冊，頁366。）表達涵養於未發、察識於已發及先存養（涵養）後察識之立場。

31. [明]王守仁，〈陸澄錄〉，《傳習錄》上，陳榮捷編著，《王陽明傳習錄詳註、集評》（臺北：臺灣學生書局，1992），頁107。本文以下《傳習錄》之引文將直接標出此版書之頁數。

32. [明]王守仁，〈答顧東橋書〉，《傳習錄》中，頁166-167。

而北海老人以先天之性為「理性」，以先天之心為「道心」，理性與道心是否能貫通為一？其云：

理者，無極之真也。未有天地，先有此理，天地窮盡，此理復生天地；
未有此身，先有此性，此身既逝，而此性仍在。³³

此段以理與性並言，倘理如前所言為統體之理，而人所具先天之性則為同質之分殊之理，此性亦為北海老人所言貫時空而存在之先天理性。又北海老人另段言：

道心者，無極之真也。真心不隨死無，不因生有，
光明寂照，無所不通，寓乎一身，超乎有象。³⁴

此段北海老人另以道心為貫時空之無極之真，可見理性與道心皆為人人固有，且本質相同當無疑慮，此北海老人言：「理天者，乃理性、道心之所自出」³⁵，其貫通之理顯然存焉。又北海老人言：「本然之性，即維皇降衷之性，人生而靜之性，性善之性，道心之謂也。」³⁶更指出本然之性即道心，故此又近於陽明「心即理」，而背於朱子「心為氣之靈」，性方為理之說。

至於後者所言之體用觀，北海老人強調「其體至虛」、「其用至神」，並言「至虛則一無所有，而無所不有；至神則淡然無為，而無所不為」³⁷，此神感神應、體用同源之體用觀應近於陽明體系，茲分疏如下：

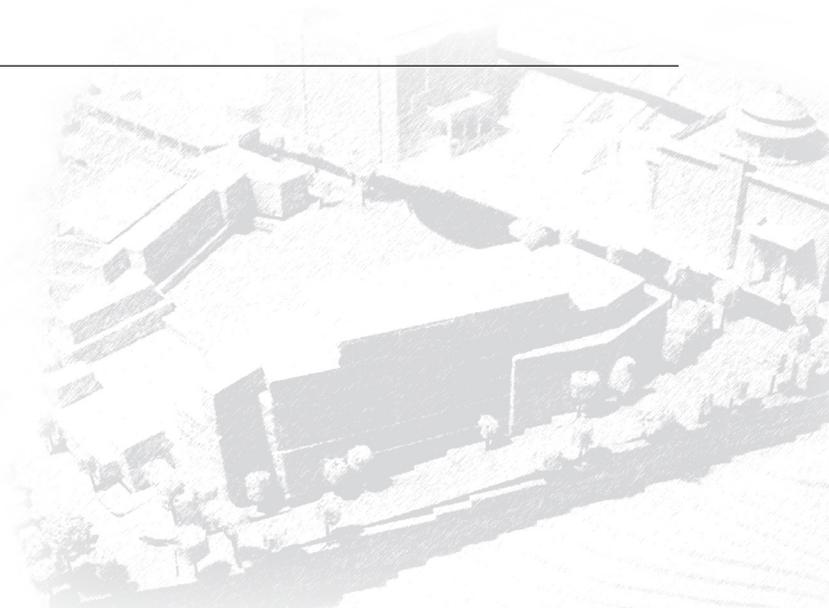
33.《合解》，頁18。

34.《合解》，頁58。

35.《合解》，頁18。

36.《合解》，頁305。

37.《合解》，頁20。





陽明以良知為人人同具之心之本體，且以心之本體即是天理，故復得良知本體便能保證道德行為之實踐，此「體用同源」之體用觀正如其言：「即體而言用在體，即用而言體在用。」³⁸ 體乃道德創生的實體，它直貫於其所創生之實然存在，此實然存在雖是用，卻是本著體之創生妙運之用而言，故有是體，便有是用；由用中亦可見其體，亦即陽明就良知言體用皆含攝，而外在動靜現象、泛應曲當事為，因時而或有異，然良知本體卻貫始貫終，不變而無礙流行，依此，陽明言體用「無前後內外，而渾然一體」³⁹，且為同質同層相即同源之體用觀，此體用不二之義。

又陽明以良知之虛靈明覺可感通萬物，保證萬物依其本然而呈顯⁴⁰，即復良知本體之大人或聖人，便得以天地萬物為一體，此踐德契天之進路，當然陽明肯定人以天地萬物同具良知，故無私欲滯礙之聖人其良知妙運而設施成就萬物，此流行神用皆由良知本體所保證。

至於朱子，則依理氣不離不雜之預設建立其體用觀，就現實存在物而言，理氣合而興發萬物，故其云：「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。氣以成形，而理亦賦焉。⁴¹」無理則氣唯是一盲目而無規律之流行，無氣則理唯成一無掛搭處不得顯之空物，理氣不離存乎物中。然朱子又明確指出理氣不雜，其云：「所謂理與氣，此決是二物。但在物上看，則二物渾淪不可分開各在一處。然不害二物之各為一物也。⁴²」即朱子以理、氣為截然不同之二物，理是形而上的生物根本之理；至於氣則是形而下，可積而成質成形，所以理之具體實現終須憑藉氣。因其理、氣二物分明，故兩者間只為形上與形下、事物之然或存在之然與其所以然之理的關係，此其謂不離不雜。

朱子便依此理氣二分觀念來詮釋體用，其云：「人只是合當做底便是體，人做處便是用。譬如此扇子，有骨有柄用紙糊，此則體也；

38. (明)王守仁，〈薛侃錄〉，《傳習錄》上，頁130。

39. (明)王守仁，〈答陸原靜〉，《傳習錄》中，頁220。

40. 參牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》(臺北：臺灣學生書局，1993)，頁240-241。王陽明相關意涵可參《傳習錄》下載「先生遊南鎮」(〈黃省曾錄〉，頁332)、「良知是造化的精靈」(〈黃省曾錄〉，頁323)、「我的靈明便是天地鬼神的主宰」(〈黃以方錄〉，頁381)段，皆以良知來保證天地萬物之存有。

41. (宋)朱熹，《朱子語類》，卷1，頁2。

42. (宋)朱熹，〈答劉叔文〉，《晦菴先生文集》，卷46，《宋集珍本叢刊》第57冊，頁751。

人搖之，則用也。」⁴³ 其意即有如是之體，始有如是之用，用是體之具體實現，體用正如理氣為二物，故其雖亦言「體用一源」，然其意為「自理而觀，則理為體，象為用，而理中有象，是一源也。」⁴⁴ 此朱子秉理氣二元、不離不雜關係論體用觀，是故，朱子存有論解析中，體用並無貫通為一之義，此與陽明不同義，而北海老人至虛至神之體用義亦當近於陽明義。

綜前所論，北海老人以萬殊、一本同具其理，此理在人為理性、道心，而在人之理源自理天，兩者本質並無異，是以北海老人認為「歷代諸聖教人之法，不過使之覺其固有性，明善復初，返本還原而已。明善復初者，盡人也。返本還原者，合天也」⁴⁵，即萬殊、一本之理無異，人因而可踐德明善以合天，此工夫進路當近於陽明義理，畢竟北海老人心、性為一而同為理，且為道德主體義，不同於朱子以心為氣之精爽，其虛靈不昧以具眾理應萬事，而性只是心所覺之理。又北海老人透過一本、萬殊推衍體用關係，當人實踐道德以明善復初，從體之至虛而言，「萬殊在於一本」⁴⁶ 便是「用在體」；從用之至神而言，「一本能應萬殊」⁴⁷ 便是「體在用」，此體用一源論亦應近於陽明義。

依前分疏，北海老人論天有形上實體義及人格主宰義，然不論何義，其強調學天、體天之道為《大學》要旨，並以《大學》之道為成聖之要方，故其言：「《大學》之道者，聖經之總冒也。」⁴⁸ 而《大學》

43. [宋]朱熹，《朱子語類》，卷6，頁102。

44. [宋]朱熹，《答何叔京》，《晦菴先生文集》，卷40，《宋集珍本叢刊》第57冊，頁594。

45. 《合解》，頁224。

46. 《合解》，頁19。

47. 同上。

48. 《合解》，頁33。



之道即學大、學天之大人之學，苟能實依此學，其效驗則不言而喻，正如其云：「大人之學窮源竟委，原始要終，本末不紊，先後有序，方能代天理物，經營萬事」⁴⁹、「大人之學，悉運會升降之由，因事之消長興衰，而行其經權常變之道，施其因革損益之法。」⁵⁰、「大人之學，明顯洞微，彰往察來，萬理悉備，無應不當。」⁵¹，此三段皆將大人之學所達之境等同聖人洞察諸理、守經行權之境，可見北海老人重視《大學》義理及作《大學解》之苦心懿旨。

參、格物工夫

北海老人既以大學之道為學天之大人之學，然欲窮大人之學，達聖人之境，則工夫進路為何？北海老人云：

蓋天下之本在國，一國之本在家，一家之本在身，一身之本在心，心之運用在乎意，意之所之隨乎知，知之是非得失在於學，而學之入手自格物始。⁵²

北海老人以格物為入手工夫，一因格物工夫為八條目之始；一因《大學》遺失「格物」、「致知」之傳，以至於後儒爭論不已，有意提出己見，以維《大學》之正法⁵³，故格物之說，可謂是北海老人理解《大學》工夫進路之重心，然北海老人如何理解「格物」說？首先，北海老人定義「物」為：

乾，陽物也；坤，陰物也。人為萬物之靈，飛潛動植，莫非物也。
天有四時八節，雨暘災祥，陰陽消息，莫非事也。
人有三綱五常，服食起居，公私慶弔，莫非事也。
天有天事，地有地事；天地萬物雖各有其事，
合而言之，皆大人分內之事，當知當行之事也。⁵⁴

49. 《合解》，頁 47。

50. 《合解》，頁 48。

51. 《合解》，頁 50。

52. 《合解》，頁 55。

53. 參《合解》，頁 64。

54. 《合解》，頁 47。

此段中所言之「物」含人與飛潛動植實存之物、四時八節陰陽變化之事，以及三綱五常人倫之事也，且以天地萬物皆有其事，無不為「物」之範疇內，而北海老人更由即「事」言「物」中，強調事之理序方為大學之道，故其舉六德、六行及六藝「三物」教萬民，以「德先、行中、藝後，此本末、始終、先後之序也。」⁵⁵並進而推出「有是物，則有是事；有是事，則有本末、始終、先後之序。」⁵⁶，故大人之學便是能掌握此事物之序，即可違道不遠。

就北海老人所定義之「物」，其範圍含天攝地，及於萬事萬物，而此定義似近於朱子「物，猶事也」⁵⁷、「萬物中各有太極」⁵⁸之說，然又與陽明以「意之所在便是物」⁵⁹，即事言物之行為物雷同，當須加以辨正。

朱子承伊川之說言格物工夫，伊川首主日格一物，「積習既多，然後脫然自有貫通處」⁶⁰；朱熹承之，倡「即物而窮其理」，「至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」⁶¹程朱此格物工夫所指涉之「物」為何？朱子言格物時云：

聖人只說「格物」二字，便是要人就事物上理會。且自一念之微，以至事事物物，若靜若動，凡居處、飲食、言語，無不是事，無不各有箇天理人欲，須是逐一驗過。⁶²

55.《合解》，頁49。

56.《合解》，頁49。

57.〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，頁4。

58.〔宋〕朱熹，《朱子語類》卷1，頁1。

59.〔明〕王守仁，〈徐愛錄〉，《傳習錄》上，頁37。

60.〔宋〕程頤，〈伊川先生語四〉，《河南程氏遺書》卷第18，頁188。

61.〔宋〕朱熹，〈大學章句〉之「格致補傳」，《四書章句集註》，頁7。

62.〔宋〕朱熹，《朱子語類》卷15，頁287。



世間之物無不有理，皆須格過。古人自幼便識其具。且如事君事親之禮，鐘鼓鏗鏘之節，進退揖遜之儀，皆目孰其事，躬親其禮。及其長也，不過只窮此理，因而漸及於天地鬼神、日月陰陽，草木鳥獸之理，所以用工也易。⁶³

朱子格物之「物」為事物，含括草木鳥獸等此類之實有性存在、心性等超驗性存在，以及心性所展現之倫常德行皆屬之，諸如此類事物莫不有理，皆應理會格之，此程朱據「理一分殊」論，以物物皆有理，統體一太極之義，窮理工夫至極自可貫通而心無不知、無不明。

陽明則從實踐朱熹格物窮理工夫之挫折中⁶⁴，省思倘析心理為二，縱使即物窮理至表裏精粗無不到，則與吾心又有何相干？故其主「致知必在於格物。物者，事也。凡意之所發必有其事，意所在之事謂之物。格者，正也，正其不正以歸於正之謂也。」⁶⁵即「格物、致知」為「致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理。」⁶⁶陽明主心即理，以本心良知發用即於萬事萬物皆為天理，於是，陽明之「物」為事或行為物；又陽明亦就明覺之感應言「物」，其言：

理一而已。以其理之凝聚而言則謂之性……以其明覺之感應而言則謂之物。⁶⁷

良知明覺感應使「事事物物皆得其理」之「物」，此為萬物皆得其位育而不失其所之物之本然呈顯。

63. [宋]朱熹，《朱子語類》卷15，頁286-287。

64. 《傳習錄》下〈黃以方錄〉載陽明依朱子格物說格竹子之理，七日勞思致疾，終悟格物之功只在心身上做（參頁370）。當然陽明亦有誤解程朱格物說之處，如朱子云：「格物之論，伊川意雖謂眼前無非是物，然其格之也，亦須有緩急先後之序，豈遽以為存心於一草木器用之間而忽然懸悟也哉？且如今為此學而不窮天理、明人倫、講聖言、通世故，乃兀然存心於一草木、一器用之間，此是何學問？如此而望有所得，是炊沙而欲其成飯也。」（〈答陳齊仲〉，《晦菴先生文集》卷39，《宋集珍本叢刊》第57冊，頁549。）陽明雖曾對程朱格物說有所誤解，然不礙其求理於吾心之工夫與程朱即物窮理工夫方向、本質之異。

65. [明]王守仁，〈大學問〉，《陽明全書》卷26，頁5a。

66. [明]王守仁，〈答顧東橋書〉，《傳習錄》中，頁172。

67. [明]王守仁，〈答羅整菴少宰書〉，《傳習錄》中，頁250。

而北海老人所言之物不只含實存之物，更由實存物中推出事，再從事中導出其所重之先後、始終、本末之序，此序當為就事而有之理的範疇，故就此而言，北海老人所言之物當近於程朱格物工夫之「物」，然北海老人是否也將落入程朱即物窮理可與道德實踐不相干之疑慮⁶⁸？首先，吾人須省察北海老人事物次序之理之源頭為何？北海老人云：

理者，無極之真也。未有天地，先有此理，天地窮盡，此理復生天地……蓋此理貫乎大地之中，超乎大地之外。⁶⁹

北海老人言事物之理根源於天，即使人之理性、道心亦源自天，此其言：「理天者，乃理性、道心之所自出」⁷⁰，於是，天命流行中，賦予人為理性，賦予事物則成其事理，故人之學天，便是盡秉天之己性，窮事物同體之理，此其言伏羲、黃帝、帝堯、文王、孔子、子思、孟子之學天，並總結云：「天者，性之所自出；性者，人人所固有。性既為人人所固有，則天即為人人所當學。」⁷¹故踐德契天為聖者所當為，此「大人之學，明顯洞微，彰往察來，萬理悉備，無應不當。」⁷²於是，北海老人解「知所先後，則近道矣」為「知至至之，知終終之，則違道不遠矣！」⁷³其中之「知」當為德性之知，並非即事物之理而益窮之，恐落知識之知之慮，其云：

得之理天者，乃惟微之道心，道心即明德，明德即至善……道心者，無極之真也。真心不隨死無，不因生有，光明寂照，無所不通；寓乎一身，超乎有象。放之在外，則豎窮三界，大而無外；卷之在內，則藏於一身，有感悉通。⁷⁴

68. 明末林兆恩曾反省程朱格物工夫云：「況一草一木之細而必察之，今日格一件，明日格一件，將何為邪？其將以一草一木，表裏精粗，而有益於心性之大，而為作聖之功邪？」（〈致知在格物，物格而後知至〉，《大學正義》頁 9a。）其以此格物工夫流於「多學而識之謂也」（〈循循善誘〉，《論語正義·九》，頁 15a.）。當代學者牟宗三先生也認為朱子致知格物說淪為泛認知主義，將有無法沛然莫之能禦地升起道德實踐之虞。（參《心體與性體》第三冊，頁 384-406。）

69. 《合解》，頁 18。

70. 《合解》，頁 18。

71. 《合解》，頁 17-18。

72. 《合解》，頁 50。

73. 同上。

74. 《合解》，頁 58。



此段除肯定道心即明德、至善外，最重要的是以道心能超乎現象限制，感通萬物窮盡三界之理，是故，北海老人雖言立大學教之「窮理盡性，從政服官，末終所後也」⁷⁵，此不當為朱子「即物窮理」之路數，應為程明道「窮理盡性以至於命，三事一時並了」⁷⁶進路，即依道德實踐工夫使道心彰顯契合天理，此其言：「聖人以五常之理為道，方可窮理盡性，以至於命。」⁷⁷，要言之，此理非在外，而應在己身之道心、理性，故北海老人學天之窮理工夫進路，其第一義工夫應為復人與天同之理或至善本質，即由受後天物欲氣稟拘限之性返回先天之性，當理窮，則能盡性知命，天人貫通。當然，北海老人之本體論有理、氣、象之分，天有理天、氣天、象天之分，分別為理性、氣性、質性，以及道心、人心、血肉心之源⁷⁸，這是宋明儒所未言，宋明儒者僅言天所賦之先天之性，而後天之性之呈現則是氣稟、物欲之拘限，並非性之根本，或者說欲望之無根，北海老人更從人降生時，後天之氣感召而使氣顯理隱、道心昧，故須賴真師指點本源，方能由迷返悟，由氣天、象天返理天⁷⁹，此為北海老人做為宗教家之本體論，其論證方式，先肯定源自理天本源之道心、理性，再言生而感召氣天之氣性、人心，以及象天之質性、血肉心，強調歸根復源之重要性，而其中關鍵處便在於真師指點，這可為儒者強調「師嚴道尊」⁸⁰之宗教化，故北海老人於《祖師四十八訓》第二條云：「凡傳窮理盡性之道者，必須尊師重道。」⁸¹，便為此義。

75.《合解》，頁48。

76.〔宋〕程顥，〈二先生語二上〉，《河南程氏遺書》卷第2上，頁15。

77.《合解》，頁31。

78.參《合解》，頁18、58。

79.參《合解》，頁58。

80.《禮記·學記》：「凡學之道，嚴師最難。師嚴然後道尊，道尊然後民知敬學。」（姜義華注譯，黃俊郎校閱，《新譯禮記讀本》。臺北：三民書局，2000。頁507。）

81.《祖師四十八訓》，頁5。

又北海老人重視《大學》格物工夫，不論獨善其身或兼善天下，其「學之入手自格物始」⁸²，且以「《大學》十章，獨失格物、致知之傳……九章皆有其文，並無異議，因致知（按：應為格致）一章失傳，遂成千古疑案。」⁸³，故其解《大學》經一章後半部（自「古之欲明明德於天下者」至「國治而后天下平」）便是針對「格致」闕文立論，其中，格物工夫為論述核心。首先，北海老人不安於朱、陸之爭鮮有定論，導致後學莫知適從，以致孔門嫡派之傳竟成旁門漁人得利⁸⁴，故其剖析朱、陸兩者格物之說云：

有以格物為格事物之物者，朱子之學也；
有以格物為格物慾之物者，陸子之學也。⁸⁵

朱子格物說，依前之論述，北海老人以朱子格物為格事物之物，應是恰當理解。而象山論《大學》亦重格物工夫，其云：

古者十五入大學。《大學》曰：「大學之道在明明德，在新民，在止於至善。」此言《大學》指歸。欲明明德於天下，是入大學標的，格物致知是下手處。《中庸》言博學、審問、謹思、明辨，是格物之方；讀書親師友是學，思則在己，問與辨皆須在人。⁸⁶

此段象山強調格物、致知為《大學》工夫下手處，並舉《中庸》博學、審問、謹思、明辨是格物之方，那麼象山如何解「格物」？其言「格」為：

格，至也，與窮字、究字同義，皆研磨考索，以求其至耳。
學者孰不曰，我將求至理，顧未知其所知，果至與否耳。
所當辨，所當察者，此也。⁸⁷

82.《合解》，頁55。

83.《合解》，頁55-56。

84.其言崇朱、陸學者因「蚌鷓相持，遂使漁人得利，而半山、八股之學，竟成孔門嫡派之傳矣。」（《合解》，頁56）

85.《合解》，頁56。

86.〔宋〕陸九淵，〈學說〉，《陸象山全集》（臺北：世界書局，1990）卷21，頁166。

87.〔宋〕陸九淵，〈格矯齋說〉，《陸象山全集》卷20，頁161。



其解格為窮，然強調當辨當察至理，此至理為何？象山云：

為學有講明，有踐履。《大學》致知、格物，中庸博學、審問、謹思、明辯，《孟子》始條理者，智之事，此講明也。《大學》修身、正心，《中庸》篤行之，《孟子》終條理者，聖之事，此踐履也。……自《大學》言之，固先乎講明矣。自《中庸》言之……未嘗學問思辯，而曰吾唯篤行之而已，是冥行者也。自《孟子》言之，則事蓋未有無始而有終者。講明之未至，而徒恃其能力行，是猶射者不習於教法之巧，而徒恃其有力，謂吾能至於百步之外，而不計其未嘗中也。故曰：「其至爾力也，其中非爾力也。」……然必一意實學，不事空言，然後可以謂之講明，若謂口耳之學為講明，則又非聖人之徒矣！⁸⁸

此段中，象山以格致工夫為講明之事，且主講明須先於踐履。然講明為何？並非讀書窮理之口耳之學，而是明本心即理之實學，此象山辨端緒、立大本思路下之脈絡，故前段所言之至理當為本心即理之至理。當然象山以講明先於踐履、知先行後之說，與陽明言知行合一是不同的，然他以此意解孟子始條理章，認為必先講明，有智方不徒恃其力，而能中鵠的成就聖之事，此說合於孟子意。⁸⁹ 依前理解，我們再看象山所云：

格物者，格此者也。伏羲仰象俯法，亦先於此盡力焉耳。

不然，所謂格物，末而已矣。⁹⁰

所謂格物致知者，格此物致此知也，故能明明德於天下。

《易》之窮理，窮此理也，故能盡性至命。

孟子之盡心，盡此心也，故能知性知天。⁹¹

88. [宋]陸九淵，〈與趙詠道二〉，《陸象山全集》卷12，頁102。

89. 參楊祖漢教授《儒家的心學傳說》（臺北：文津出版社，1992），頁185。

90. [宋]陸九淵，〈語錄下〉，《陸象山全集》卷35，頁314。

91. [宋]陸九淵，〈武陵縣學記〉，《陸象山全集》卷19，頁152。

「此」便是本心，格物便是先立乎其大，明此心此理，即使不勝其繁之天下萬物，亦是明此理，便得萬物皆備於我⁹²，這與朱子即物窮理、求理於外便非相同路數。⁹³

依前對象山格物義之疏解，北海老人以格物慾解象山學之格物，似不夠精確，雖然象山亦有格物欲以存心之說⁹⁴，然此並非象山論學重點，而民間儒教將格「物慾」視為象山格物之核心⁹⁵，北海老人應是承襲此說，當然格物慾亦是強調心上用工夫，並非尋繹外在事物入手。基於對朱、陸「格物」說之分辨，北海老人則據尊德性與道問學論兩者之說，其言象山之學：

象山陸子之學，以尊德性入手，厭煩樂靜，洞見物慾之紛擾，實為養心之掣肘，尊〈樂記〉：「人生而靜，天之性也；感物而動，性之慾也」之語。則以格為格除之格，以物為物慾之物。格，即克也；物，即己也；格物，即克己也。⁹⁶

此段含兩層格物義，第一層北海老人舉〈樂記〉文，所指「格物」之「物」為「人化物」之「物」也。《禮記·樂記》此段言：「夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。」⁹⁷所謂「人化物」為人受外物所感而不能反躬，則人欲橫流天理滅絕⁹⁸，此「物」所指便是物欲。依此解「格物」可見於明末林兆恩，其云：

92. 如〈語錄下〉這段對話便表達此義：「伯敏云：『如何樣格物？』先生云：『研究物理。』伯敏云：『天下萬物，不勝其繁，如何盡研究得？』先生云：『萬物皆備於我，只要明理。然理不解自明，須是陸師親友。』（《陸象山全集》卷35，頁285）

93. 戴君仁先生從訓詁方面言朱陸解「格」、「格物」之義類同，然其依義理線索剖析象山格物義亦甚詳，並分殊其與朱子之不同進路，參氏著〈象山說格物〉，《梅園論學集》（臺北：臺灣開明書店，1970），頁399-405。

94. 陸象山於〈拾遺〉云：「欲良心之存者，莫若去吾心之害。吾心之害既去，則心有不期存而自存者矣！所以害吾心者何也？欲也。欲之多，則心之存者必寡；欲之寡，則心之存者必多，故君子不患夫心之不存，而患夫欲之不寡，欲去則心自存矣！」（《陸象山全集》卷32，頁242）即表達此義。

95. 鍾雲鶯教授指出此為民間教派的普遍認知，參氏著〈清末民間教派對「格物致知」的解讀—以光月老人、王覺一、楊毅廷為例〉，頁422。

96. 《合解》，頁56-57。

97. 《新譯禮記讀本》，頁517。

98. 《樂記》以人生而靜之性為天之性；感物而動之性為性之欲。即表達人性本具善良德性，當接物時所引發性之欲，非天生即有，故須用反躬工夫去除被性之欲所遮蔽之天性，否則將致人欲橫流天理滅絕。《樂記》原文為：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。」（《新譯禮記讀本》，頁517）



此所謂物者，非事物之物也。〈記〉所謂「人化物」之「物」也。
此所謂格者，非扞格之格也，《書》所謂「格其非心」之格也。
心化物矣，不謂之非心而何？故格其非心者，格物也。
格者，格去之義。⁹⁹

林兆恩釋「格」為「格去」，即除去之工夫，而「物」為除去之對象，所指為心之物或欲望。林兆恩格去物欲義便是北海老人理解象山此層格物之說，當然林兆恩言「能格物者也，心為主」，且「日惟與物相為周旋而不動其心者，乃真格物也。」¹⁰⁰，更明確強調扣緊心體用工夫。¹⁰¹ 第二層「克己」之格物意，則源自《論語·顏淵》：「一日克己復禮，天下歸仁焉」。當顏淵問仁，孔子指出非禮勿視、聽、言、動之克己規範，且攝禮歸仁¹⁰²，以仁安住禮之價值意義，此孔子明確言「人而不仁，如禮何？」（《論語·八佾》）之意，即克己復禮非流於外在形式之遵循，而是重內在仁心之彰顯。

依此兩層格物義，不論反躬自省以格除物欲或克己復禮，皆為人由後天染著中返先天本性之工夫，此雖有別於象山立大本之尊德性義，但也不離心體用工夫。北海老人依此理解象山格物義，卻以「此說雖近於是，而其中有實法、漸法，真空、頑空之不同。」¹⁰³ 北海老人以為「如果師真嫡傳，實知明德、至善乃天命之性、惟微之心，腳踏實地，空中不空，此為實法、真空。」¹⁰⁴ 此段北海老人強調真師嫡傳之重要性，畢竟成聖工夫非止於義理知解之講究，「口頭聖人」無法引迷入悟，喚醒人受物蔽之本性，惟證聖之真師才能傳授真道，使人實知明德至善本性，正如孟子強調遊於聖人之門¹⁰⁵之重要性，得聖人真傳方能如孔顏樂道不已，腳踏實地不蹈空。

99. [明]林兆恩，〈致知在格物，物格而後知至〉，《大學正義》，頁 8a。

100. [明]林兆恩，〈致知在格物，物格而後知至〉，《大學正義》，頁 13b。

101. 北海老人更重真師指點心體本源，故論述方式有別。

102. 參勞思光《新編中國哲學史》（一）（臺北：三民書局，1991），頁 122。

103. 《合解》，頁 57。

104. 同上。

105. 孟子曰：「孔子登東山而小魯，登太山而小天下，故觀於海者，難為水，遊於聖人之門者，難為言。」（《孟子·盡心上》）強調遊於聖人之門之重要。

北海老人以宗教家立場強調真師傳承之重要性，而「實法」便是確實能引導吾人證得聖人之法。又「空中不空」、「真空」皆為佛家語，「空中不空」是辨證語，第一個「空」字意指真空；第二個「空」字則為與「有」相對之「空」，而空中不空即真空妙有之義。所謂「真空」指「真如之理體遠離一切迷情所見之相，杜絕有、空之相對。」¹⁰⁶「妙有」則真實有，並非落於執著之有，是故，「空中不空」與「真空」皆指超越有、空或有、無對待之真如理體。北海老人此處用佛家語詮解，其實亦立基於其三教合一、本體無異之理¹⁰⁷。當人能得真師傳授實法，北海老人以為便得化氣稟物欲，不再依外在聰明識見應物，而是明德虛靈之性作主，放之則彌滿六合，退之則卷藏於密，應世無染，收放自如。

綜前所言，北海老人以象山尊德性之學已趨近於道，然猶待真師指點理、氣、象三天之根源，方能辨理、氣、象三性之分。此真師指點傳授之重要在於根本關鍵點之啓迪，正如當下遮撥物欲，直指明德至善，使執氣、象天者，當下契悟心體，體知理天可至，聖賢可期，此頓教工夫為聖聖相傳、直截了當工夫，雖為究竟之法，然人落後天，識神、人心用事，以致氣顯理隱，理性、元神之道心迷昧已久¹⁰⁸，染著固深，當真師指點，道心乍現，卻仍待擴而充之工夫，正如孟子言四端之心呈顯，雖本質同於本心本性，但猶待行存養集義工夫，方得時時皆然，非流於聖者形象之曇花一現，故北海老人以為得真師傳授根源之道後，仍須尊象山格物慾工夫，先制外在昏性之物，再安內在亂性之物，當物慾格盡，天理純全，則是「物格而後知至」，且因物慾已格盡，則得意誠、心正、身修，此北海老人認為達「明明德正己之事也」，而個人身修為獨善其身之事，更須將此聖賢之道傳於家、國、

106. 《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1989）中冊，頁4214。

107. 如北海老人云：「歷代諸聖，教人之法，不過使之覺其固有之性，明善復初，返本還原而已。明善復初者，盡人也。返本還原者，合天也。……三教究竟，皆教人由象返氣，自氣還理也。儒至理天而成聖，釋至理天而成佛，道至理天而成仙。三教歸一者，歸於理也。」（《合解》，頁224-226），即表達三教本體之理為一。

108. 參《合解》，頁58。



天下，使天下之人皆能格除物慾，如此兼善天下之事即北海老人所認為之「成物之學，新民之事也。」¹⁰⁹，是故，北海老人以為大學之道便是此學，而大人便是在明明德、新民工夫歷程中，「周知幽隱者」，能「作聖賢之嫡派」¹¹⁰，如此義精仁熟、盡性至命，方得止於至善。

又北海老人如何理解朱子道問學之格物說？北海老人以為人生有涯，而天地間事物無窮，即物窮理，幾時能豁然貫通？並舉古人云：

縱使格盡羲皇以來之書，胸羅甲乙；格盡宇宙以內之物，博綜動植，仍是遠涉泛求，與明明德、止至善之道無相關涉。¹¹¹

古人是誰不得而知，然此段之言類似陽明反省朱子縱使行即物窮理工夫至表裏精粗無不到，則與吾心又有何相干之論述，故北海老人亦意識到即物窮理會陷入之困境，然而北海老人卻以朱子格事物之物者為大學之一端，即「《大學》未知求知之事也」，未否定其價值，並以象山格物慾之物者為「《大學》已知求行之事也」，兩者之學配合，「知行合一，乃《大學》之正法也。」¹¹²倘依前論，北海老人解朱子格物說似有所矛盾，北海老人究竟如何理解未知求知之事？其云：

宇宙內外，雖事物之無窮，聖人之道，實有門而可入，如果得其要領，自然破竹而下，要領為何？原夫道本太虛，一氣流行。大之，範圍天地之化而不過；小之，曲成萬物之育而無遺。從其曲成萬物者而格之，則萬物可格；從其範圍天地者而格之，則天地亦可格也。苟能寓目於無聲無臭之中，自爾會心於牝牡驪黃之外。¹¹³

109.《合解》，頁 61。

110.參《合解》，頁 62。

111.《合解》，頁 64。

112.參《合解》，頁 64。

113.《合解》，頁 65。

此段中，北海老人以為面對事物之浩繁，苟能格其曲成萬物、範圍天地之理，便是入聖人之道之要領。「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」出自《易·繫辭上傳》第四章，原指易道之廣大，含蓋天地之化育，並不遺漏、曲折地成就萬物。此處北海老人引之之用法近似原義，指曲成萬物、範圍天地之道、之理，故未知求知之事並非陷入有涯逐無涯之殆，而是掌握事物根源之道，此道便是北海老人所言：「窮源竟委，原始要終，本末不紊，先後有序」¹¹⁴之道，明此道方能曲成萬物、範圍天地而無累，方成大人代天理物，經營萬事之學，是故，北海老人未知求知之格物亦是聖人體天道立人極之學，即人能效天法地，當道德實踐至精純無染，得契悟天道流行造化之妙，方為真知，此便是北海老人所指能會心於外在牝牡驪黃之外，而寓目於無聲無臭之天道中。

遵前理解，北海老人未知求知之格事物，當為知事物本末、始終、先後之理，此重點與朱子即物窮其與統體相通之理並不相同。朱子即物窮理，因理、心為二，易流於外心求理之蔽，而北海老人似接受朱子萬事萬物皆有理之說，然其說之要在掌握理序，能「有始有終，本末不紊，先後有序，而聖賢之能事畢矣」¹¹⁵，依此，天地萬物之生成變化、元會運世之升降及年月日時之循環，大人便能「行其經權常變之道，施其因革損益之法」¹¹⁶，於是，北海老人此說便不離內心成德工夫，非流於外在識見之追求，且《大學解》有很大篇幅似乎在推衍天地萬物之理¹¹⁷，其實無非是強調理序之重要性，如北海老人言：

禮樂得其序，則天地位而萬物育；禮樂失其序，則四時不調，陰陽反常，疾癘女天札之災現，而萬物之生機難遂矣？¹¹⁸

114.《合解》，頁 47。

115.《合解》，頁 318。

116.《合解》，頁 48。

117. 參《合解》，頁 65-86。

118.《合解》，頁 75。



此段便是北海老人從宇宙災祥治亂、興廢存亡中¹¹⁹，強調禮樂得其序之重要性。又從天地人之理序見其宇宙觀，其云：

天開子沒於戌，地闢於丑沒於酉，人生於寅沒於申者。¹²⁰

迨至子會，星宿之性奉命開天，理至則生氣，氣行則生象；

氣盛象成，流行運御，前劫之灰搏成一塊而生地矣。

地形成，山川草木之性下降，理復生氣，氣復生象，則地闢於丑矣。

天動於上，地靜於下，兩間空虛，人物之性下降，

理復生氣，氣復生象，人生於寅，而世界立矣。¹²¹

北海老人宇宙觀之理序並非滿足於天地生滅客觀知識之陳述，而是從此理序中強調衰極之世浩劫之至及真師解《大學》辦收圓之真義。前者從天地元會循環之立論基礎上，認為百病叢生之衰極之世必然會到達，藉此警醒執氣象忘理天之愚癡人，並闡天先機而動，三教聖人應機而生，傳從後天返先天、超氣象復還於無極理天之道，方得免於災難；後者則說明自己為何須作《大學解》，無非承三教聖人之旨，傳自象還氣，自氣還理之道，當然這也是北海老人肯定自我為聖聖相傳心法之真師。總之，北海老人雖主朱子格事物之物為《大學》未知求知之事，給予一定之肯定，然其理解也已依己思想架構之所需而加以轉化。

綜前北海老人理解象山及朱子之格物說，分別予以定位，其中，朱子未知求知為「知」之事，象山已知求行則為「行」之事，且強調兩者不可偏廢之工夫，其云：

知行合一乃《大學》之正法也；偏知偏行乃《大學》之一端也。

蓋知而不行，則道非我有；行而不知，則助長揠苗，知行並進，

體用兼賅，執其兩端，用其中於民，《學》、《庸》之能事畢矣。¹²²

119.《合解》，頁74，北海老人云：「宇宙間有是氣則有是象，有是象則有是事，有是事則災祥治亂、廢興存亡從而分矣。」

120.《合解》，頁83-84。

121.《合解》，頁86。

122.《合解》，頁64-65。

知行觀念從《尚書·說命》¹²³上載，傳說提出「非知之艱，行之惟艱」強調行之重要性後，朱子主張「知先行後」、「行重知輕」及「知行相須」等思想¹²⁴，陽明則倡「知行合一」反省朱子知行觀¹²⁵。陽明「知行合一」強調復得知行本體，便未有知而不行者，如其云：

知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知。知行工夫本不可離，只為後世學者分作兩截用功，失却知行本體，故有合一並進之說。¹²⁶

此段陽明即以「知之真切篤實」與「行之明覺精察」來說明知行相涵、合一之義，換言之，陽明以真知必含真行，知行為兩個名目說一個工夫。

那麼北海老人「知行合一」主張又為何？就形式而言，北海老人是有意調和朱、陸紛爭，其云：

朱、陸二子，皆天資高邁，學力精純；
尊德性者、由本亦能及末，道問學者、即流亦可溯源。
至於登峰造極，皆能殊途同歸。故二子晚年始睽終合。¹²⁷

北海老人肯定兩人學說，不論由本及末或即末流溯源皆可殊途同歸，並舉《中庸》尊德性而道問學是體用兼賅、知行並列為之調和，兩者兼攝修持，方不致只談尊德性無法經世致用，只重道問學難以盡性至命，惟有體有用，既可入世，又可出世¹²⁸。就義理而言，「知」重掌握天地萬物生滅之理序，知此常道方得據而修持以超氣、象天，返無極理天，故此真知非只是外在知解，更重要的是內心因革損益、

123. 據後代考證為偽《尚書》。

124. 可參拙著「陽明的入聖工夫論」（臺北：中國文化大學哲學研究所碩士論文，1996.6）第二章第二節：「朱子的知行觀」之論述。

125. 可參拙著「陽明的入聖工夫論」第二章第三節：「對朱子知行觀的反省」之論述。

126. (明)王守仁，〈答顧東橋書〉，《傳習錄》中，頁160。

127. 《合解》，頁87-88。

128. 參《合解》，頁87。



經權達變之暢通，方得恢復源自理天自性本然，此亦應為證體之路，當然北海老人每以真師指點本源，知至善之所在，才是實得於心之真知保證。

又北海老人所言「行」重格除物慾之工夫，若說「知」為釐清理序，證知本體，此依恃真師指點之頓悟工夫，有被物欲牽引之可能，仍待擴而充之之工夫，方得確實返理天成聖賢，避災解難，故北海老人強調「行」之工夫，藉由格除物欲或克己復禮工夫，方達「止於至善而不遷」¹²⁹之境。依此，北海老人云：「知而不行，則道非我有」¹³⁰，不論此「知」為一般認知義或真師指點證體之義，倘無真行，則道僅流於剎那須臾間，終非實證於己身；又其云：「行而不知，則助長揠苗」¹³¹，意謂倘無真知，此行流於盲修瞎行、揠苗助長，無助於真道真性之呈現，故北海老人力主「知行合一」方得行體用兼賅之中道，且為《大學》、《中庸》之要旨。

遵前理解，陽明由知行本體保證實踐之必然，知行為一工夫，北海老人「知行合一」之「合一」應為兼具義，即不偏廢任一工夫，雖其云：「若格事物，而不知心性之真，則落於執象；格物欲，而不知心性之真，則落於頑空」¹³²，即主知行皆不離心體用工夫，然知行仍為二，故北海老人與陽明之「合一」義並不同，但北海老人與陽明皆強調證體工夫，只是北海老人從宗教立場更主張真師應運之殊勝性，如其云：

天道奉天承命，三界十方悉通，下度有情萬類，上度河漢辰星，
咸通無極至理，《大學》之功完成。¹³³

129.《合解》，頁39。

130.《合解》，頁65。

131.同上。

132.《合解》，頁311。

133.《合解》，頁64。

此段便強調真師奉天承命傳天道以救有情萬類同歸無極，且救渡對象已不止於以人為對象，更及於諸天之河漢星宿，甚至幽冥鬼魂亦在其中，此其云：「上而滿天星宿，下而十殿陰靈，皆聞此道而同歸於理，三曹原性，同歸無極」¹³⁴，故其論《大學》工夫除兼攝朱、陸學說外，更轉為以宗教為根源之義。

肆、結論

北海老人身為宗教家，故其《大學解》亦以宗教修持為第一要務，然宗教信仰倘無義理分疏之輔，則易流於宗教權威、掛帥信仰之迷失或個人獨有之體驗；而義理分疏或論辯倘無宗教修持之根，則易流於逞口舌之快及知而不行之弊，故惟知之篤實，方能行之真切，此宗教家與思想家皆重義理分疏及確實實踐之效。本文針對《大學解》義理之疏解中，更釐清北海老人著此書之本懷，文中藉由其大人之學及格物工夫之闡述，更可體認北海老人救劫渡世、民胞物與之宗教情懷及其義理思想之源流與轉化，茲再針對其義理價值及有待分辨之觀點論述如下以為結論：

一、元會宇宙論下之天人觀

儒家思想強調人人透過道德實踐皆能契會天德而成聖，自孔子云：「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」（《論語·陽貨》）天命流行中，萬事萬物滋生，人當效法天行健而自強不息，學不厭、悔不倦，踐德以成聖；孟子承之，明言：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」（《孟子·盡心上》），透過存養、集義之修養工夫，孟子直指心、性、天可貫而為一；《中庸》闡透過至誠工夫，便得盡性，參贊天地之化育；《易傳·乾文言》以「夫大人者，與天

134.《合解》，頁85，三曹含諸天星宿，芸芸眾生及幽冥鬼魂。



地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」，強調天人合德思想。宋明儒者承此縱貫相通義理模式有更多推衍，如程明道言：「只心便是天，盡之便知性，知性便知天，當處便認取，更不可外求。」¹³⁵、「窮理盡性以至於命，三事一時並了，元無次序，不可將窮理作知之事。若實窮得理，即性命亦可了。」¹³⁶王陽明之「大人者，以天地萬物為一體」¹³⁷，皆承孔、孟、《易》、《庸》重義理脈絡，力主人透過修德能達天德。依此，天之客觀性及絕對性在人身上亦得呈顯，然天是貫時空具無限器量，而人之有形雖器量有限，但超越形體之精神境界卻可同天地而無窮。從北海老人元會之宇宙論中，天地人皆在一元會中成而復毀，故天人之絕對性似乎僅存於一元會中，當歸於混沌後，又等待下一元會生天生地生人，苟為此理，天人僅在一元會中之狹義的無窮無盡，在混沌後卻淪為有限有盡，然北海老人云：

無極之理即佛之真空、道之妙有也。復理則還於無極理天。

反本復始，而超出劫外矣。¹³⁸

「劫」為佛家語，指不可計算之長大年月，而諸經論衍生出說明世界生成與毀滅過程或各種災難之「劫」觀¹³⁹。北海老人元會之宇宙觀中，亦沿襲此義，並從一元十二會之生成變化中，強調災劫來臨之必然性，那麼人當如何躲劫避難呢？北海老人云：「蓋劫火之災，災於有象之物，而不災於無形之理、之神。」¹⁴⁰此指災劫僅毀壞變動之氣、象天，而無極理天及恢復至先天元神、本性之聖人皆不受害，故此時上天降道，「上而滿天星宿，下而十殿陰靈，皆聞此道而同歸於理。三曹原性，同歸無極，而浩劫至矣。」¹⁴¹於是，當人得聞真師所傳之

135.〔宋〕程顥，〈二先生語二上〉，《河南程氏遺書》卷第2上，頁15。

136.同上。

137.〔明〕王守仁，〈大學問〉，《陽明全書》卷26，頁2a。

138.《合解》，頁85。

139.參《佛光大辭典》中冊，頁2811-2814。

140.《合解》，頁85。

141.《合解》，頁85。

真道，修無極真理，還歸無極理天，則能免於浩劫災難，是故，無極理天及修道復先天之理的聖賢亦超脫於元會生成變化中而具絕對性，於是，在北海老人之宗教義理中，人同樣應效天道方得成聖德。

又依此元會之宇宙觀，北海老人子會開天之說，此天應為氣天與象天，因為北海老人所言理天為至靜不動天，並不會隨宇宙之毀滅而受劫，所以當人修持回歸理天，方能躲劫避難，故北海老人所謂十二萬九千六百年之元會生毀中，只是氣之終散¹⁴²，理並未變，由此可知，天之變化當止於氣天與象天。

二、朱子之理與北海老人理天之分疏

承上理解，北海老人宇宙觀之理天聖域，屬於宗教體系當中實存之必然，此為芸芸眾生根源之聖域，亦為回歸之家鄉，故北海老人認為《大學》學大、學天之道，便是以此不動實存之天為效法之極則，當忘賢關聖域高明之眾生，得真師指點，即體認人人皆具得自理天之惟微道心，此道心即明德、即至善¹⁴³，依此道心修持，便得返歸理天聖域，故理天在北海老人宗教體系兼為保證宇宙論與工夫論之必然實存。

而朱子形上超越之理，依前之分析，則屬於其理氣論體系中之預設，理只是氣之流行以形具萬物之形上根據，於是，此理雖為解說天地萬物存有之根據，然此為其存有論上之預設，此形上概念之理並不同北海老人所主張實存之理天聖域，畢竟言說概念是可轉換改變的，然理天聖域並非言說之範疇，此當有所分辨，當然就人依恃理或理天以為性似有相近之處，然依前論，朱子所言之理僅為靜態的超越存有，人之依理而行將落於外緣之遵循，並不同於北海老人主人秉理天而有之理性或真心，可與理天貫而為一。

142. 參《合解》，頁227。

143. 參《合解》，頁58。



三、真師與理天（上帝）之關係

北海老人所言之天既有人格主宰之上帝義，那麼真師與上帝之關係為何？其云：

開天收天，維皇上帝之事也，上帝不言，借人而言，此堯、舜、禹、湯、文王、周公、孔子、三教聖人，繼天立極，代天宣化之所自來也。蓋掌道之聖，天覺人也；代天宣化，人覺人也。天覺之人，謂之先覺；人覺之人，謂之後覺。¹⁴⁴

開物之世，歷代諸聖奉上帝之命，降下塵寰，各立宗旨，教化愚蒙，……三教究竟，皆教人由象返氣，自氣還理也。¹⁴⁵

第一段中，北海老人指出上帝主宰宇宙生化之道，並派遣聖人代天宣化，此先覺覺後覺，欲使人皆能得聖人指點，覺知人來自理天之本然自性；第二段更指出聖人承上帝命皆教人超氣、象返理天之道，雖各立宗旨，然其所達究竟之理並無異。依此，北海老人以上帝或理天為宇宙真宰，依元會機運之時序，應機派遣聖人或真師傳道¹⁴⁶，渡化三曹芸芸眾生返歸理天，故真師為上帝選任，承擔傳道接引眾生回天之關鍵角色。

四、調和朱、陸格物工夫論之意義¹⁴⁷

朱、陸論爭固然造成學道者之猶豫躊躇，然此義理分疏之釐清應有助於儒學之闡揚，而就北海老人之理解，並不必然掌握朱、陸學說之確實義蘊，卻就其思想及宗教背景，轉化成個人體系內涵，倘就義理論斷，當有疑慮，然回歸到北海老人之思想體系，吾人當可發現其價值意涵，茲分述如下：

144.《合解》，頁 223-224。

145.《合解》，頁 225。

146. 北海老人宇宙觀中以一元有十二會，自子會開天，至午會傳道，芸芸眾生得聞大道，知道心、元氣之所在，可積德累功，超三界五行，返歸無極。其論述參《合解》，頁 223、139。

147. 調和朱、陸格物工夫並加以超越融攝之論，亦見於成書在民國 15 年，列聖所著《大學證釋》，其中，宣聖所釋「格物致知」段云：「格者，為明乎物而盡其情，使不害於吾之正……後人或謂格物為窮物理；或謂格物為去物欲，其實兼斯二義，且不僅此二義也，《中庸》所謂盡物之性亦在此格字中。……若但作窮理解，是逐物而將亡其正，何有於致知？若但作去欲解，是外物而不盡其情，亦何有於致知？故不得僅以窮或去為訓也。聖人之教，親親仁民、仁民愛物，不可去也。聖人以盡己之性盡人之性，盡人之性盡物之性，不徒窮也，故必由格物而得其情，使皆樂其生、適其序，而吾乃能即物之情以順人之情，而毋害於生、悖於序，方可以致其全知。」（列聖，《大學證釋》，頁 16b-17b。嘉義：玉珍書局，1983.5）此段所言格物致知工夫，不只兼具朱、陸學說，更從《中庸》：「惟天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性」釋格物致知之究竟義，亦即據《中庸》至誠之道能盡物之性超越融攝朱、陸學說。

朱、陸尊德性與道問學之論辯，其爭執點事實上是在第一義工夫上之差異，而兩者皆非不知為學當需兩工夫並重，故北海老人主兩學問相斥之理解雖不盡然相應，然北海老人所重從根源處下手¹⁴⁸，此其論述朱、陸格物工夫時，強調證體之重要性，然證體之憑藉則在於宗教義之真師指點，如其云：

訪求真師，指點詳明，超氣離象，洞達神明，得其明德、至善之所在，知空中之不空，識無中之妙有。然後寡慾養心，遵顏子之四勿，依曾子之三省，體《論語》之「思無邪」，自有思入於無思，自有為還於無為，此「止之」之法也。¹⁴⁹

大學之道，必須真師指點理天、氣天、象天之源，理性、氣性、質性之分。¹⁵⁰

依此兩段所言，北海老人以為掌握根源之關鍵點應在於真師指點。真師指點使人體認到自己能超氣天、象天之侷限，達本還原，直契理天，恢復本心、本性之自然，方得成止於至善之功，至於宇宙論之架構應屬於聖言量之信，畢竟不同宗教思想體系之詮解方式是存在差異的。依此，對天地生滅之知倘流於一般認知，並無助於修道工夫，惟證體明本，方能切身體認宇宙生滅之道，此北海老人欲人回歸理天本體，既是成就聖賢本懷，又能免災避難，故其知行合一主張應是緊扣證體方得呈其實效，當非即物窮理之知¹⁵¹，誠如前面已引，北海老人以為縱窮盡萬事萬物，仍是遠涉泛求，與明明德、止至善之道無相關涉，此便可證實北海老人知行合一以證體為重點。

148. 鍾雲鶯教授提出此見解，但筆者理解方向與鍾教授並不完全相同，其見解參氏著《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》，頁 132。

149. 《合解》，頁 35。

150. 《合解》，頁 58。

151. 鍾雲鶯教授以北海老人之知為「即物窮理」，參氏著《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》，頁 130。



參考書目／

- ◎王守仁：1985年，《陽明全書》，臺北：臺灣中華書局。
- ◎列聖等著：1983年，《大學證釋》，嘉義：玉珍書局。
- ◎朱 熹：1994年，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社。
2004年，《晦菴先生文集》，北京：線裝書局。
- ◎牟宗三：1991年，《心體與性體》，臺北：正中書局。
1993年，《從陸象山到劉戡山》，臺北：臺灣學生書局。
- ◎林立仁編：2008年，《十五代祖北海老人全書》，臺北：正一善書出版社。
- ◎林兆恩：1918年，《四書正義》悟本堂、省心堂重刻本，大陸福建省圖書館藏書
- ◎林萬傳：1986年，《先天大道系統研究》，臺南：龍巨書局。
- ◎姜義華注譯：2000年，《新譯禮記讀本》，臺北：三民書局。
- ◎唐經欽：1996年，《陽明的入聖工夫論》，中國文化大學哲學研究所碩士論文。
- ◎陳榮捷編：1992年，《王陽明傳習錄詳註、集評》，臺北：臺灣學生書局。
- ◎陸九淵：1990年，《陸象山全集》，臺北：世界書局。
- ◎勞思光：1991年，《新編中國哲學史》，臺北：三民書局。
- ◎程顥、程頤：1983年，《河南程氏遺書》，臺北：漢京文化。
- ◎慈怡編：1989年，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社。
- ◎楊祖漢：1992年，《儒家的心學傳說》，臺北：文津出版社。
- ◎黎靖德編：1986年，《朱子語類》，臺北：文津出版社。
- ◎戴君仁：1970年，《梅園論學集》，臺北：臺灣開明書店。
- ◎鍾雲鶯：1995年，《王覺一生平及其理數合解理天之研究》，政治大學中文研究所碩士論文。
2007年，〈清末民間教派對「格物致知」的解讀—以光月老人、王覺一、楊毅廷為例〉，
《漢學研究》第25卷第1期。
2008年，《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》，臺北：國立台灣大學出版中心。