

## 李光地的《大學》詮釋\*

申祖勝\*\*

廈門大學哲學系

### 摘 要

面對陽明心學對朱子 (1130-1200)《大學章句》文本和解釋的挑戰，李光地 (1642-1718) 力求在不動《大學》文本章次的前提之下，又能在疏解義理時不全然背離於程朱宗旨。在他看來，知本、誠身二義乃《大學》之樞要，以下工夫節目逐層展開，無不是本此而來。他又將立本工夫具結於誠意上，通過對「意」為心之所存主的重新定位，對誠意工夫作了一番有異於朱子、陽明 (1472-1529) 的新解釋。就形式結構來說，李光地規避了朱子增字解經的「格致補傳」問題，而將格致之文在《大學》經文脈絡裡作了合理的安排。從義理內容言，李光地調整了朱子對「知止」的解釋，認為「知止」即立志的頭，從而將「知止」翻轉為工夫之起點，這也為他疏解《大學》奠定了基礎。

**關鍵詞：**李光地，《大學》古本，知止，誠意，修身

---

\* 本文在定稿過程中，承兩位審查者詳細審閱並惠賜修改建議，又承蒙王薛時博士協助潤飾英文摘要，凡此皆使本文得以充分改進。在讀書為學方面，業師陳來先生最強調「好學深思，心知其意」，此「八字真經」的治學方法，讓筆者受益良多，銘感在心。謹此一併致謝！

\*\* 作者電子郵件信箱：shenzs19@xmu.edu.cn

## 一、前言

李光地 (1642-1718)，字晉卿，號厚庵，福建泉州安溪人，在清初政治史和學術史上，占有重要地位，有「儒林巨擘」、「一代偉人」之譽。光地一生著述不輟，且研究範圍極廣，凡性理子史、天文曆法、詩文音韻等，皆多所涉獵，各有著述。由於家教的影響，李光地從十八歲起，究心性理之學，對理學諸編夜錄晝誦，務求「窮極深微」。此後數年，更是以其在理學上的根底，先後中舉人及進士，從此進入仕宦之路。

程朱理學、《四書》學、《易》學等三項，是李光地一生學問的基礎，也是其一生成就所在。他在早年曾出入程朱、陸王，最後以程朱學為依歸，對於程朱理學所探討的範疇、問題等，光地在融會貫通的同時，多能提出自己的心得與看法。<sup>1</sup>《四庫》館臣嘗評價其學道：「光地之學源於朱子，而能心知其意，得所變通，故不拘墟於門戶之見。其詁經兼取漢、唐之說，其講學亦酌採陸、王之義，而於其是非得失，毫釐千里之介，則辨之甚明，往往一語而決疑似。」<sup>2</sup>以對《大學》<sup>3</sup>的

<sup>1</sup> 李光地一生學術，與政治時局有著密切的關係；關於其學術宗尚，學界已有不少論述，其中有兩種比較有代表性的看法：一是認為他學宗程朱（侯外廬 (1903-1987)、高令印、陳其芳 (1936-2008) 等）；一是認為其學分三個階段，前期兼收並蓄，中期遊移於程朱、陸王間，後期一面倒向朱子學（陳祖武等）。「三階段」說較晚出，因其能照顧到李光地多個階段面向，故從之者甚夥。相關研究請參閱侯外廬等主編，《宋明理學史》下卷（北京：人民出版社，1987），頁 987-1023；高令印、陳其芳，《福建朱子學》（福州：福建人民出版社，1986），頁 373-396；陳祖武，《清初學術思辨錄》（北京：中國社會科學出版社，1992），〈李光地與清初理學〉，頁 197-213。本文也認為李氏晚年以程朱為尚，但並不認為他「一面倒向朱子學」，蓋李光地主張不立門戶之見，是以他雖尊朱卻不固守、雖抑王卻對王學多有吸收。匿名審查者亦指出：「從整體的義理而言，李光地以道德統率知識，是綜合朱、王而以王為首，則陽明義理仍可視為李氏的詮釋主軸。」值得指出的是，李光地身為朝臣，在學術上固然受到政治的影響，但他仍能保留己見，並非一味迎合君主所好，他與湯斌 (1627-1687)、李紱 (1673-1750) 等王學中人交好，這與同時期其他程朱學者如陸隴其 (1630-1692)、熊賜履 (1637-1709)、張伯行 (1651-1725) 相比，頗為不同。有關李光地思想結構之複雜性，王一樵曾指出：「李氏身處於明清易代之際，學術上不得不面對王學，而地域性的朱子學亦相激盪於其時其地的歷史時空背景中。李氏處於王學為時代主流的明末，又面對新朝君主政治上的立場，其思想自然而然在王學與朱子學間曲折發展，因此李氏思想的結構特別顯得迷朦不清。」王一樵，《從「吾閩有學」到「吾學在閩」：十五至十八世紀福建朱子學思想系譜的形成及實踐》（臺北：國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文，2006），頁 104。

<sup>2</sup> 李光地撰，陳祖武點校，《榕村全書》第 10 冊（福州：福建人民出版社，2013），〈四庫全書總目輯錄〉，頁 403-404。

<sup>3</sup> 本文所用《大學》一名，如未特別交代，指的都是《大學》古本，即李光地所依據的版本。有關

詮釋為例，李光地對朱子 (1130-1200) 之說即未完全接受。他稱：

地讀朱子之書垂五十年，凡如《易》之卜筮，《詩》之〈雅〉、〈鄭〉，周子「無極」之旨，邵氏「先天」之傳，呶呶紛拏，至今未熄，皆能灼以不惑，老而愈堅。獨於此書，亦牽勉應和焉，而非所謂心通而默契者。間考鄭氏注本，尋逐經意，竊疑舊貫之仍，文從理得，況知本、誠身二義，尤為作《大學》者樞要所存，似不應使溷於眾目中，而致為陸、王之徒者，得以攘袂扼臂，自託於據經詰傳，以售其私也。<sup>4</sup>

對於朱子將《大學》一書分別經、傳以及增補〈格物致知傳〉，李光地始終心有疑惑。他主張恢復《大學》古本，說「《大學》初無經傳，乃一篇首尾文字」、<sup>5</sup>「今但不區經傳，通貫讀之，則舊本完成，無所謂缺亂者」。<sup>6</sup> 李光地認為「知本」與「誠身」是《大學》的樞要，他不贊同程朱將「知止」放在「格致」之下，認為這樣容易使人誤會《大學》始於「格致」，他提出「立志」先於「格致」，是「知行之總」。<sup>7</sup> 由李光地對《大學》古本的擇取來看，他背後思考的重點還是由朱子啟其端的義理詮釋問題，即「格致」之疑與「格致」之義。

就宋明理學家對《大學》的詮釋經驗來考察，《大學》形式結構的章節排列與其義理內容的詮釋分析，一直相互影響、密不可分。朱子透過文本改動和重新詮釋，建立起「即物窮理」學說的經典基礎，但這種增字解經的做法，畢竟容易啟人疑竇，反而增加理解與詮釋上的困難。王陽明 (1472-1529) 即不滿於此，他力倡恢復《大學》古本，通過以古本質疑改本，徹底否定了朱子的《大學章句》及其建立的義理系統，並進而構建起自己的「致良知」宗旨。朱、王對《大學》的這種詮釋差異，其實也和他們對「道問學」與「尊德性」的偏重有關。面對宋明以來理學與心學發展而導致的「道問學」與「尊德性」之爭以及之弊，如何於兩者間重整與建

---

朱子改本《大學》與《大學》古本的比較，可參閱李紀祥，《道學與儒林》（上海：上海辭書出版社，2020），〈《四書》本《大學》與《禮記·大學》：兩種文本的比較〉，頁 1-54；陳來，〈《大學》的作者、文本爭論與思想詮釋〉，《東岳論叢》，41.9（濟南：2020），頁 126-135。

<sup>4</sup> 李光地，《四書解義》，《榕村全書》第 3 冊，〈舊序〉，頁 18。《大學古本說》一名《大學古本私記》，書成於康熙五十五年（1716），時李光地七十五歲。後來，李光地將之與《中庸餘論》、《中庸章段》、《讀論語節記》、《讀孟子節記》等合為一部，題名為《四書解義》。

<sup>5</sup> 李光地，《榕村全集（上）》，《榕村全書》第 8 冊，卷 6，〈初夏錄一·大學篇〉，頁 144。

<sup>6</sup> 李光地，《四書解義》，〈大學古本說序〉，頁 16。

<sup>7</sup> 李光地，《榕村全集（上）》，卷 8，〈尊朱要旨·立志〉，頁 214。

構，從而完善儒學理論體系，成為李光地著力關心的問題。李光地不滿意朱子、陽明對於《大學》的詮釋，他嘗試在朱子改本與陽明《大學》古本的結構與思路之外，另闢經典詮釋的意義世界，就治學態度而觀，在當時別具一番特色。李光地對《大學》的詮釋，具有補偏救弊之強烈的時代意義，而其尊重經書與「學」的態度，對清初重視經典與知識之風的轉變尤有啟發作用。<sup>8</sup> 本文即嘗試對李光地的

<sup>8</sup> 劉勇教授指出：「理學經典《大學》從受到宋儒重視開始，其文本就呈現出變動不居的特性。朱熹通過改訂《大學》文本，為其“即物窮理”學說建立起經典根據。王陽明則通過提倡恢復《禮記》中的《大學古本》來批判朱子理學的經典基礎，並從古本中獲得“致良知”的經典依據。朱子和陽明這種創立理學新說的做法，為理學家提供了重要的方法論啟示：從《大學》文本改訂入手，進行理學學說創新活動。這是中晚明時期《大學》文本改訂競爭運動出現，並且持續百餘年的關鍵因素。」劉勇，《變動不居的經典：明代《大學》改本研究》（北京：三聯書店，2016），頁 111。明代《大學》文本改訂運動在正德、嘉靖、萬曆年間達到了高潮，而在眾多的《大學》改本之中，少有採尊朱之立場者，當然這與政治勢力之介入不無關聯。詳參黃進興，《優入聖域：權力、信仰與正當性》（北京：中華書局，2010），〈理學、考據學與政治：以《大學》改本的發展為例證〉，頁 295-327；朱鴻林，《儒者思想與出處》（北京：三聯書店，2015），〈晚明思想史上的唐伯元〉，頁 359-381。此無疑是對朱子《大學章句》的一個極大挑戰。圍繞《大學》改本的發展，李紀祥教授綜述道：「朱子改本中之缺失，在南宋末年至明代中葉以前，其討論僅在改本之小範圍中，此時朱本之地位，仍然穩固；明中葉以後，除改本本身問題外，已因古本、朱本之對立，而擴大為思想上之爭論，此時朱本之地位，亦因王門後學之相繼提倡，有被古本分席之勢。故提出大學改本者，前期多屬朱子之後學，後期便多為新學風下之學者。由於以經學來求證理學分歧之方向，在明末產生，此乃清代考證學興起之內在緣由。因此儒學本身，已不再作無結果之紛歧論爭，而求在經學中一決勝負。此一演展，對大學而言，亦有其意義，承前期之古本、朱本對立，到此時亦漸產生一種大學歸返禮記之論調，此實承繼王門之復古本而更推進一步。」李紀祥，《兩宋以來大學改本之研究》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 10-11。相關研究亦可參閱水野實著，陳捷譯，〈明代《古本大學》表彰的基礎——正當化的方法與後學的狀況〉，《中國哲學史》，4（北京：2010），頁 87-98。李光地之主張恢復《大學》古本，可說是上述浪潮中的一個遺緒。只是，儘管在《大學》版本選擇上，李光地選擇了古本，但在對《大學》義理內容的詮釋上，他還是偏向於伸朱抑王。當然，李光地雖尊朱卻不固守、雖抑王卻對王學多有吸收，且他更能參以鄭玄（127-200）古本的注釋，以發揮《大學》的誠意思想。就對版本的重視以及解經方法看，李光地確有清代學術的特色。余英時先生（1930-2021）在其明清學術轉型的研究中，曾提出一種影響深遠的「內在理路」說。在余先生看來，理學中程朱、陸王之爭促使學者回到儒家經典去找立論的根據，於是義理之是非取決於經書，而逼出了清代的考證學。此說頗能照應於明末清初儒者們所掀起的一股回歸儒家經典的學術運動，李光地正是其中一例。余英時，《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究》（北京：三聯書店，2005），〈從宋明儒學的發展論清代思想史——宋明儒學中智識主義的傳統〉、〈清代思想史的一個新解釋〉，頁 290-321、322-356。受余先生啟發，林慶彰先生亦以「回歸原典」來看待明清學術轉型，與余先生有別的是，林先生是從「辨偽以正經」的立場理解，他將明清學術轉型現象視為經學史上第二次回歸原典運動。林慶彰，《明代經學研究論集》（臺北：文史哲出版社，1994），〈明末清初經學研究的回歸原典運動〉，頁 333-360；林慶彰，《清初的群經辨偽學》（上海：華東師範大學出版社，2011），頁 359-386。就治學態度而言，李光地雖宗朱卻不墨守，此點似頗受其鄉里前哲蔡清（1453-1508）等人的影響。據李清植（1690-1744）所纂《李文貞公年

《大學》詮釋進行系統的梳理與分析，在與朱子、陽明比較的視野之下，探討其在思想史上的意義。

## 二、知止則志有定向

古代教學，每以立志為先。《禮記·學記》曰：「士先志。」<sup>9</sup> 至宋以後，立志之說更是頻繁出現於理學話語之中。如二程言立志乃「入道之功」，謂：「志立則有本。譬之藝木，由毫末拱把，至於合抱而干雲者，有本故也。」<sup>10</sup> 朱子亦曰：「學者大要立志。」<sup>11</sup> 王陽明在同弟子的信函中，更是屢屢言及立志，他雖自覺此說「已近煩瀆」，「然為知己言，竟亦不能舍是也」。<sup>12</sup> 理學家多認為志是入道先鋒，志氣銳，學問方有成功。立志作為為學的首要環節，亦為李光地所喜言，且其對立志的強調更是貫徹於對《大學》文本的解讀之中。李光地認為《大學》所言之「知止」實即講的是立志問題。他道：

譜》記載，李光地早年受家學影響，自幼習誦濂、洛、關、閩之學，並熟讀鄉里先賢蔡清、林希元 (1481-1565) 之書，日夜反復思量，這也為李氏《易》學、《四書》學打下了根基，而蔡、林等人宗朱卻不墨守的治學態度，更深深影響了李氏。李光地嘗自述其治學方法道：「要通一經，須將那一經《注疏》細看，再將《大全》細看。莫先存一駁他的心，亦莫先存一向他的心。虛公其心，就文論理，覺得那一說是，或兩說都不是，我不妨另有一意。看來看去，務求穩當，磨到熟後，便可名此一經。當日虛齋只將《易經》如此做得一番工夫，後來天下傳其《蒙引》，曰：『欲《易》明，問蔡清。』故某作〈重修虛齋祠堂記〉曰：『自宋以後，得漢人窮經之意者，惟虛齋先生一人。』」李光地，《榕村語錄（下）》，《榕村全書》第 6 冊，卷 24，〈學二〉，頁 241-242。由於題旨與研究範圍的限制，本文無法細究李光地之師學淵源及其對閩地學術傳統的承繼與發展。此問題的相關研究可參閱王一樵，《從「吾閩有學」到「吾學在閩」》，頁 92-121；劉勇，〈中晚明理學學說的互動與地域性理學傳統的系譜化進程——以「閩學」為中心〉，《新史學》，21.2（臺北：2010），頁 1-60。考慮到李光地的思想多是通過反省及詮釋經典而成，本文不擬在李氏學術宗尚上多著筆墨，而是將論述重心放在其對《大學》文本的詮釋上，筆者認為關注他對經典文本的具體詮釋，正是瞭解其思想的一個極佳切入方法。

<sup>9</sup> 鄭玄注，孔穎達正義，呂友仁整理，《禮記正義》中冊，《十三經注疏》（上海：上海古籍出版社，2008），卷 46，頁 1430。

<sup>10</sup> 程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》下冊（北京：中華書局，2004），《河南程氏粹言》，卷 1，〈論學篇〉，頁 1186。

<sup>11</sup> 黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》第 1 冊（北京：中華書局，2020），卷 8，〈學二·總論為學之方〉，頁 146。

<sup>12</sup> 王守仁撰，吳光等編校，《王陽明全集》上冊（上海：上海古籍出版社，1992），卷 4，〈與黃誠甫〉，頁 161。

愚謂《大學》初無經傳，乃一篇首尾文字，如《中庸》之比耳。「明德」三言者，古人為學綱領也。「知止」一條者，古人功夫次第也。「知止」與下「知至」不同，蓋知所望慕歸向而已。所引孔子人不如鳥之歎，可知知止者開端淺切之事也。知止則志有定向，所謂立志以端其本。至於能靜，則心不為物動；能安，則心不為物危。此則又有以繼其志而持乎其志也。<sup>13</sup>

眾所周知，關於《大學》中格物之疑義，正是王陽明遠離程朱之契機；面對陽明一再質疑朱子之「務外而遺內」、「析心與理為二」，<sup>14</sup> 如何提出合理之辯駁，同時檢討陽明格物說之不足，正是李光地所面對的時代課題。李光地稱「知止則志有定向」，這本來也不悖於朱子之說。朱子在解「知止」時，即道：「止者，所當止之地，即至善之所在也。知之，則志有定向。」<sup>15</sup> 但是朱子雖亦言及「志有定向」的問題，他對「知止」的理解卻不止步於此。朱子在《大學或問》中道「知止云者，物格知至，而於天下之事，皆有以知其至善之所在，是則吾所當止之地也。能知所止，則方寸之間，事事物物，皆有定理矣」，<sup>16</sup> 認為「知止」其實是「物格知至」之後的事。換言之，對於「知止」來說，首要的是「事事物物都理會得盡」，<sup>17</sup> 也就是「知得事物當然之則」。但若細究起來，「知得事物當然之則」側重點仍在於知外在之物理、事理，這和「知得至善之所在」以及「止於至善」之內在性理，似沒有直接關聯。王陽明即在此批評朱子道：「如新本先去窮格事物之理，即茫茫蕩蕩，都無著落處；須用添個敬字方才牽扯得向身心上來。」<sup>18</sup> 陽明對朱子之批評，或有站在自身理論立場而誤解朱子之處，<sup>19</sup> 但不能不說，身心之「內、外」關聯與過渡問題確實是朱子解《大學》「格物」時所面臨的理論難

<sup>13</sup> 李光地，《榕村全集（上）》，卷6，〈初夏錄一·大學篇〉，頁144-145。

<sup>14</sup> 王守仁，《王陽明全集》上冊，卷2，〈傳習錄中〉，頁41-57。

<sup>15</sup> 朱熹撰，徐德明校點，《四書章句集注》，收入朱傑人等主編，《朱子全書》第6冊（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010），《大學章句》，頁16。

<sup>16</sup> 朱熹撰，黃坤校點，《四書或問》，收入朱傑人等主編，《朱子全書》第6冊，《大學或問》，頁510。

<sup>17</sup> 黎靖德編，《朱子語類》第1冊，卷14，〈大學一·經上〉，頁291。

<sup>18</sup> 王守仁，《王陽明全集》上冊，卷1，〈傳習錄上〉，頁38。

<sup>19</sup> 陽明對朱子的批評主要是基於其「心即理」說。由於陽明對「天理」的具體認知與朱子有別，所以這些批評不一定合乎朱子學事實，但朱子之格物說，在文字表達上也確實易予人心與物對立的印象。有關王陽明天理觀的研究，可參閱鄧克銘，《王陽明思想觀念研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010），〈王陽明之天理觀的新義及其實現〉，頁1-36。

題。李光地顯然是見察到朱子所面臨的理論困境，才有意調整朱子對「知止」的解釋。他道：

「知止」節，朱子說得周折些。因以知止為在物格知至之後，所以「慮」字說作處事精詳，不云察理精詳，以察理是格致工夫故也。古人先有小學一段工夫，聰明已開，趨向已正，故《大學》直從明新說起。然畢竟有箇頭，有箇根基，立志是箇頭，從心上打疊是箇根基。此節便是此意。知止者，知道要做何等事、何等人，如此然後志有定向。志既定，雖旁邊有人戲鬧，都似不聞不見一般，非靜而何？既能靜，雖走到戲鬧場上，自然不被他引去，只安然在此，非安而何？心至此，於事理方能入，纔可用格致工夫，所謂「能慮」也。理明然後可實體於身，實措於事，所謂「能得」也。得之於己，即天下之理得矣，意誠以下之事也。注中「志有定向」、「心不妄動」、「所處而安」，皆無可易，只「處事精詳」難說。五峰所云：「立志以端其本，居敬以持其志。志立乎事物之表，敬行乎事物之中，而義乃可精」。都全包在此節內。程朱不將此節作頭，竟像工夫只從格致做起，故陸王乘此以售其說。問：「知止亦在立志內乎？」曰：「知止即立志的頭，畢竟知道這箇好，心方向著這箇。如夫子『志於學』，亦是知道學好，『志於道』，亦是知道道好。」<sup>20</sup>

「知止」被李光地翻轉為工夫的起點，他說：「立志以端其本，居敬以持其志，乃格致以前工夫。」<sup>21</sup>「知止」作為「立志的頭」，範定了格致工夫的路向，使得格致工夫的指向更為明確。李光地的「知止」說在內外本末一以貫之的意義上突出道德主體（心）的內在自制性和外向主導性，要求人們在具體格物時要時時省點此心，如此便不致因窮外而忘內。應該說，李光地此解具有一定積極意義。眾所周知，朱子以格物為起點的「格物致知」說在邏輯結構上存在不少難解之處。如朱子認為格物與致知並非條件與結果的關係，而是同時成立之物，但問題是，以外物之理為對象的格物工夫，為何可以原原本本地成為以內心之知為對象的致知工夫？另外，依《大學》的文本脈絡，若能達成致知，則誠意亦將實現，即所謂「物格而

<sup>20</sup> 李光地，《榕村語錄（上）》，《榕村全書》第5冊，卷1，〈大學〉，頁17-18。

<sup>21</sup> 同前引，頁17。

後知至，知至而後意誠」，朱子即據此指出：「知既盡，則意可得而實矣」，<sup>22</sup>然而誠如牟宗三先生 (1909-1995) 所批判的：「知」屬於「知識問題」，「意」屬於「道德問題」，兩者明顯屬於不同層次——應該屬於「知識問題」的「致知」，為何可以聯繫到應該屬於「道德問題」的「誠意」呢？<sup>23</sup>

站在朱子的理論立場，以上問題也並非絕不可解，但由於朱子對心性關係以及心性工夫的言說過於曲折複雜，較諸陸王之發明本心與致良知說之簡易直接，不免被後者質疑其理論有失於「支離決裂」。李光地翻轉「知止」為工夫之起點，並從立志層面釋之，正是欲嘗試解決朱子增補《大學》所衍生的理論問題。他道：

自古聖賢言學，未有不以立志存心為之地者。蓋志立則心自存，心存則志益篤，然後以之窮理而思可精，反之於身而德可據也。古之入大學者，皆於小學之中涵養，而啟發者素矣。故其秀且俊者，必能識所趣向，以定其志，收斂凝靜，以安其心，而不患於明善、誠身之無本。此節之義，蓋小學、大學承接之關要也。後世養蒙無具，而欲遽從事於大學，則無所以為之地者。故程子、朱子以「敬」字補其闕。若以此節為立志存心端本之事，則《大學》無闕義矣。<sup>24</sup>

和朱子一樣，李光地亦肯定「小學」工夫是「大學」工夫的前導。「小學」所學的，是日常生活中的基本道德規範，以及人之為人的一般教養。「小學」工夫的意義，在於通過涵養踐履來保存心體之本然，這也是從事《大學》格致工夫的前提。然而三代以後，「小學」不行於世久矣，有鑑於此，朱子一方面輯聖經賢傳及三代以來之嘉言善行，作《小學》一書，以示人教學之方；另一方面，朱子又據程頤 (1033-1107) 的說法，以持敬來補「小學」之缺。他道：「如今全失了小學工夫，只得教人且把敬為主，收斂身心，却方可下工夫。」<sup>25</sup> 突出「主敬」在整個工夫序列中的重要性，這並不為過，只是單就《大學》文本而言，並未明言格致之前有此「敬」字工夫。陸王對朱子的批評，也不能說毫無理據。

李光地正是見察到這一點，主張從「立志」層面解「知止」，並將之翻轉為工

<sup>22</sup> 朱熹，《四書章句集注》，《大學章句》，頁 17。

<sup>23</sup> 牟宗三，《心體與性體》下冊（長春：吉林出版，2013），〈中和新說與“仁說”後以大學為規模〉，頁 319-366。

<sup>24</sup> 李光地，《四書解義》，《大學古本說》，頁 19-20。

<sup>25</sup> 黎靖德編，《朱子語類》第 1 冊，卷 7，〈學一·小學〉，頁 136。



夫的起點，認為「志立則心自存，心存則志益篤，然後以之窮理而思可精，反之於身而德可據也」。在他看來，「知止」有別於「知至」，它還沒達到「知至」的階段，它恰好就是「格物致知」必要的一個前提和預備工夫。在「知止」統攝下，格物之「物」被納入心體結構中，而心、物之間原有的對立也在實踐的意義上達到一定程度的調和，這也為他接下來疏解《大學》奠定了基礎。

### 三、知本與知至

李光地從立志層面解「知止」，並將之翻轉為工夫的起點，某種程度上回應了格致過程中的身心之「內、外」關聯與過渡問題，但他卻未順勢流於陽明「向內」一路。他道：

子靜、陽明輩攻駁格物，就是「知止」節頭路未清。「知止」若如《章句》說，何須又用「定」、「靜」、「安」、「慮」許多字面來贊他？聖賢等閒不輕說出「定」、「靜」等字，「定」、「靜」是為學根基，只是有此根基，卻又要件件理會。「尊德性」是「道問學」之基，只是「尊德性」又不可不「道問學」。<sup>26</sup>

依《大學》的文本脈絡，「知止」就是對《大學》的綱領有所知、有所體會；既對《大學》綱領有所體會，自然會立定志向，以此為生命的理想方向；而心志有了確定的方向（「定」），便不會輕易為外物所擾動，以致心緒不寧（「靜」）；心志不隨境妄動，則無論現實的處境如何，必不致有所憂懼疑慮，而皆能安處其中（「安」）；於是，不管面臨何事、面對何物，莫不能精思詳察（「慮」）；由此得其至善之理，而知如何自處，以實現此理於萬事萬物之中（「得」）。「定」與「靜」，側重指內在之心的凝神內聚與無躁亂，這也是為學根基；由「定」而「靜」而「安」而「慮」，則涉及人之處事應物，指向整個生活世界。

在李光地的疏解之下，「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」其實正是《大學》致知論的核心：知止立志然後定靜而安地衡量事物，那就能得到正確的「知」。在這裡，「慮而後能得」之「得」，指的是著於

<sup>26</sup> 李光地，《榕村語錄（上）》，卷1，〈大學〉，頁18。

物而得於心也。「得」是指向那個對象、那個事物，人能清楚明白那個道理，而喚醒其內在心靈的一種真實的瞭解。所以「慮」是指向對象，「得」是由那個對象的確認再回到其心靈的確認。至於所得的「知」，依《大學》文義，當指的是下文接著講的「物有本末，事有終始，知所先後」的「知」，也就是關於生活世界中種種「物」的價值的本末輕重，以及相關諸事的先後次序的「知」。而這種現實情境脈絡裡所蘊涵的「本末終始」，其實就是諸般事物的內在所應有的秩序和律則，它就是「道」的內涵。因此，當有了關於「本末終始」的「知」，那就「近道矣」。只要根據這樣的「知」進一步去實踐，則用力有要，亦即可以一步步體知道並循道而行了。<sup>27</sup>

圍繞《大學》「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」一句，李光地解說道：

承上能慮、能得，而言入德之門也。物，即下文格物之物。事，即物中之事也。物有本末之分，事有終始之序，不知則失所從事之要，而於道也遠矣。然必明乎萬物之所以分殊而理一，而後識本末之歸，察乎萬事之所以異條而同貫，而後達始終之義。此所以必博學、審問、謹思、明辨，而有下文致知、格物之功也。知本末終始，故知所當先者，所當後者，而用力有要。《中庸》所謂「可與入德」者也，故曰「近道」。知所先後而近道，即慮而后能得之謂也。<sup>28</sup>

在李光地看來，「物有本末，事有終始」，物與事雖是分開說，但是要合著看，也就是事物的本末終始。換言之，那個物不是光就物說，也連著人與事；那個事也不是光就事說，也連著人與物，事物總有本末終始。需要注意的是，「本末」與「終始」雖都內蘊「先後」之義，其實頗為不同。「本末」指的是理論的歷程義，強調的是邏輯的先後，而「終始」則是時間歷程義，強調的是發生的先後。李光地很大程度上繼承了朱子注重分殊的為學方法，他稱：「……必明乎萬物之所以

<sup>27</sup> 劉又銘，〈《大學》思想的歷史變遷〉，收入黃俊傑編，《東亞儒者的《四書》詮釋》（上海：華東師範大學出版社，2008），頁 3-34。該文詳細考察了《大學》在《禮記·大學》思想的原貌，以及朱子的理本論進路下所解釋的「以孟攝荀」、王陽明心本論進路下所解釋的孟子學，以及明清自然氣本論者逐漸回歸《大學》本義所詮釋的「孟皮荀骨」四個思想典範轉移的歷史變遷，筆者頗受啟發。

<sup>28</sup> 李光地，《四書解義》，《大學古本說》，頁 20。

分殊而理一，而後識本末之歸，察乎萬事之所以異條而同貫，而後達始終之義。」這和朱子主張由分殊而達一貫的思路是一致的。李光地指出：「『尊德性』是『道問學』之基，只是『尊德性』又不可不『道問學』。」這其實是認為道德實踐的工夫跟格物窮理認知的工夫是一體兩面的，換言之，知識跟道德有其互動性，二者形成了一個辯證的統一。

要言之，知止立志然後定靜而安地衡量事物，得知其中所蘊涵的價值位階並據以決定實踐的次序，這在李光地看來才是《大學》致知論的真實表達。順此理路，若扣緊《大學》之道的根本理念和終極目標來說，則這個致知論具體運用的結果所鋪陳出來的，就是格、致、誠、正、修、齊、治、平。且關鍵就在，其中的格物、致知二目恰恰就指涉上述那個致知論的自身，其具體內涵就是上述所謂的就著「物」而「慮」而後知其「本末終始」。<sup>29</sup> 李光地道：

蓋天下之本在國，國之本在家，家之本在身，而心者又身之主也，意者又心之主也。故必誠其意，然後可以正心修身，而家、國、天下可得而理矣。此其先後之序，皆理勢之自然。然知之不至，則行之必謬，故又當先致知。於事物本末終始，格之不盡，則知之不至，故又在乎格物也。<sup>30</sup>

可以看到，在這樣的梳理之下，關於「格物致知」的詮釋說明就內在於《大學》當中，並且內容也大致完整。因此，就《大學》本義的詮釋來說，李光地認為朱子的「格致補傳」其實是補所不須補。<sup>31</sup>《大學》在鋪陳出格、致、誠、正、修、齊、治、平八條目之後，接下來又藉著八條目中的「修身」來說明「知」的具體呈現：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。其本亂而未治者，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。」有關此節，李光地

<sup>29</sup> 李光地嘗總論《大學》各章節之義道：「首章蓋總論大意，而歸重於格物之指。二章以後，則申釋以究誠身之義也。明誠之要，曰慮曰得，而必以知止定靜者先之，所以示人開端立本，而有德有造之基，不可以不察。」同前引，頁 22。

<sup>30</sup> 同前引，頁 21。

<sup>31</sup> 李光地道：「格物之說，至程朱而精，然『物有本末』一節，即是引起此意。物，事即物也；本末終始，即物中之理也。格之，則知所先後，而自誠意以下，一以貫之矣。」又道：「《章句》『表裡精粗』四字，似不如『本末』、『終始』之為親切。然精即本，粗即末，表即終，裡即始也。《大學》除此處，別無『物』字，而道理又極完全。以此詮格物之義，則程朱之意益明，而古注、涑水、姚江之說皆細矣。」李光地，《榕村語錄（上）》，卷 1，〈大學〉，頁 19。

解說道：

修身為本，則家、國、天下為末，可知矣。家者，人倫切近之地，言厚薄則終始可知矣。此皆所謂物也。格物者，知天下、國、家以身為本，則知身、心之不可以放縱、苟且、自私。知本亂而末不得而理，則知天下、國、家之不可以智力權數相馭矣。此謂知本，結知所先後之意。此謂知之至，結物格知至之意。必知本而后為知之至，舍知本而言知至，非古人之知矣。<sup>32</sup>

《大學》「八條目」的成德進路是否是一個工夫序列，以及究竟以哪一節為開端？其由本及末、由內而外的推擴方式究竟是一體貫通還是內通外分？這些是正確理解《大學》之道必須解決的問題。依朱子所言，則「格致誠正修齊治平」是一節次井然的工夫序列，他指出：「脩身以上，明明德之事也。齊家以下，新民之事也。物格知至，則知所止矣。意誠以下，則皆得所止之序也。」又曰：「正心以上，皆所以脩身也。齊家以下，則舉此而錯之耳。」<sup>33</sup> 這是將內外本末分作兩段，似乎有將修身之成就分別運用於不同事功領域的意思，且他以「物格知至」作為其餘各節的發端，不免含有直通之意。而在王陽明的解讀下，「八條目」都變成了在「心上用功」的一類工夫，即所謂：「天下、國、家、身、心、意、知、物，只一物也；格、致、誠、正、修、齊、治、平者，只一功也。」<sup>34</sup> 格物變成了「正心」。他進而將格物、誠意、正心、修身一概納入經過他重新闡釋的「致知」（即「致吾心良知之天理」）之中，這種「致知」在陽明看來，也就成為止於至善的首要且唯一工夫了。

李光地對「八條目」的把握，對朱、王之說皆有所吸收與改進。一方面，李光地有接近於陽明之處，亦即不將「八條目」視作一節次井然的工夫序列，並在知行相兼、內外夾持的意義上突出道德主體的內在自制性和外向主導性。另一方面，他也肯定朱子以知輔德、內外兼修的思想。在李光地看來，所謂「修身為本」，就是說修身本身是一個完整的起點，而這個完整的起點如果還要進一步作理論的闡析，那才有格物、致知、誠意、正心諸問題，這是理論的、邏輯的先後的問題，並不是

<sup>32</sup> 李光地，《四書解義》，《大學古本說》，頁 21-22。

<sup>33</sup> 朱熹，《四書章句集注》，《大學章句》，頁 17。

<sup>34</sup> 轉引自錢明編校整理，《徐愛 錢德洪 董溪集》（南京：鳳凰出版社，2007），〈錢德洪語錄詩文輯佚〉，頁 127。

時間先後的問題。換言之，「修身」是包括修身前的格、致、誠、正而說的，而「以修身為本」則是相對於修身之後的齊家、治國、平天下來說的。李光地說道：

「此謂知本，此謂知之至也。」古本即在「其本亂」一節之下，極有理。《大學》說誠、正、格、致，《中庸》說誠、明，總是要脩身，身即是本。舉而措之，則脩己以安百姓，篤恭而天下平矣。但看三代以後，一物失所，引咎歸己，實見得正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民，道理確鑿，此等人能得幾箇？或云，知得此意，有何難處。如何便為知之至？不知要知得到，非見得天性之本者不能。惟吾之性，即天地之性，故自盡其性，則能盡人物之性，參贊位育，都不外此。<sup>35</sup>

在李光地看來，《大學》所言之格物，實質說的是對物之本末的衡量思慮，而致知的結果（「知至」）即「知本」。<sup>36</sup>《大學》之道以包含格、致、誠、正等自我身心工夫的修身作為人的立身根本，基於這一根本，人才可能了悟自己所以為人的內在天賦德性，從而自我提升為一種現實的道德存在，進而以修身成德作為起點，人才可能獲得與其主客觀條件相應的事功成就。李光地對格物、致知的詮釋，基本上是以知本、誠身為思考主軸的，從這個脈絡來說，「知本」或「知至」不是指對一個形上實體的認知，而是對具體事物脈絡當中的一個本末先後各得其當的潛在理序的認知，且此認知是直接指向具體實踐的。《大學》稱「修身為本」，修身本身是一個完整的起點，修身往前追溯所提到的正心、誠意乃至格物、致知，莫非關乎修身。「身」是一個最具體的存在，用工夫就在「身」上用，經由這個工夫回過頭來涵養省察，才會回到心、意，以及格物、致知。

可以看到，李光地此解和朱子有很大不同。朱子於「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」一語，並不關聯於修身以作解說，也不視之為解釋格物致知之文，而以為它是前兩節的總結，亦即是解釋三綱領之語。朱子道：「明德為本，新

<sup>35</sup> 李光地，《榕村語錄（上）》，卷1，〈大學〉，頁21。

<sup>36</sup> 李光地嘗言：「以知本為格物，象山之說也，與程、朱之說相助，則《大學》之教明矣。故曰『此謂知本，此謂知之至也』。〈學記〉曰：『或源也，或委也，此之謂務本。』子夏言博學矣，必『篤志、切問而近思』也。孟子言博學、詳說矣，『將以反說約也』。夫如是，則於聖門之學何疑，而有若近者之紛紛乎？」李光地，《榕村全集（上）》，卷1，〈觀瀾錄·學〉，頁19。

民為末。知止為始，能得為終。本始所先，末終所後。此結上文兩節之意。」<sup>37</sup> 明德與新民相對，則明明德為根本，新民為枝末。「事有終始」則指定、靜、安、慮、得五者，其中「知止」是始，「能得」是終。這樣，在朱子的解釋下，明德在三綱領中更為突出，知止在五者中亦更被強調。朱子說：「《大學》首三句說一箇體統，用力處却在致知、格物。」<sup>38</sup> 唐君毅先生 (1909-1978) 曾就朱子此解評說道：

此亦惟因朱子謂物即是事，方有此說。如依吾人上文之說，則德與民，可說是物；明德、新民，乃事而非物。大學物有本末，事有終始，乃相對成文，以言物與事之本末終始之相關。而朱子乃分物之本末為二，以說“明明德”與“新民”，以“事之終始”為專說“知止”以下事，則二語失相對成文之義矣。然朱子既視物為事，又將“物有本末，事有終始，知所先後”，視為說三綱領者，則大學之格物致知，即與此二語不相干。而此四字，乃益見其為虛懸無釋，遂更不能不有補傳之作矣。<sup>39</sup>

唐先生顯然是見察到朱子以己意解《大學》所面對的文本上的難題，他對朱子的評說可謂動中窺要。在對《大學》文本整體性與一致性的理解方面，朱子容有所忽略，是以不免有「多餘」的增加，如其補〈格物致知傳〉。他於《大學》中極看重新格物兩字，認為格物是涵養道德的作用處、工夫處，是人們進德修業的重要奠基。他說：「此一書之間，要緊只在『格物』兩字，認得這裡看，則許多說自是閑了。……意之所以誠，却先須致知；知之所以至，却先須格物。本領全只在這兩字上。」<sup>40</sup> 朱子將格物解釋為「即物而窮其理」，依此脈絡，即物、窮理、至極，便成為把握格物的三個要素。但是正如我們上文所言及的，朱子此解有一個最大弊病，即王陽明所批評的：「縱格得草木來，如何反來誠得自家意？」<sup>41</sup> 另外，朱子此解也與《大學》文本的語義脈絡不盡相符。後來王陽明轉將格物解成正心，實際上又取消了格物致知的作用，同樣有其不當之處。

<sup>37</sup> 朱熹，《四書章句集注》，《大學章句》，頁 16-17。

<sup>38</sup> 黎靖德編，《朱子語類》第 1 冊，卷 14，〈大學一·經上〉，頁 277。

<sup>39</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（北京：中國社會科學出版社，2005），〈原致知格物上：大學章句辨證及格物致知思想之發展〉，頁 196。

<sup>40</sup> 黎靖德編，《朱子語類》第 1 冊，卷 14，〈大學一·綱領〉，頁 271。

<sup>41</sup> 王守仁，《王陽明全集》上冊，卷 3，〈傳習錄下〉，頁 119。

李光地深察朱、王二者之失，他選擇從《大學》古本的語義脈絡出發，先將關聯著「物有本末，事有終始」而來的「知所先後」鮮明地提煉為「知本」一詞，然後又將它正式跟「物格而後知至」的「知至」聯繫起來，經過一番努力，終於使蘊涵在《大學》首章裡頭的一個隱秘曲折但意義相對完整的脈絡漸漸呈現：

問：「古本《大學》，遽及知本、知至，難道朱子所云：『即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。』此段工夫竟無耶？」曰：「此工夫即在知所先後內。事物皆格，至本末始終俱透，方為格物之全功。《大學》恐人疑惑『知至』『至』字，為當窮盡天下之物，始謂之至，故又曰：『以脩身為本。』本亂，末未有治者，厚者薄，未有薄者厚者。『此謂知本，此謂知之至』。朱子說『極』字，即是『本』字，一物皆有一物之極，即此一物之原本。今人說『極』字，像四面都到的一般，非也。緣格物致知之義，首章已說明，故下面直接誠意說去。首章亦非致知之傳，《大學》如《中庸》，只是一篇文章，一片說去。」問：「窮理是極緊要事，《大學》言之不太略耶？」曰：「經文安能條縷講盡？如正心，亦有現在、既往、未來許多境界，《大學》亦只輕輕指點，而意自足。」<sup>42</sup>

李光地在這裡指認朱子所說之「極」字即是「本」字，多少存在「曲為之說」的嫌疑，其目的則在於使己說與朱子之說不顯得根本相悖。依李光地的理解，「知至」的內涵就是「知所先後」，也就是「知本」。一個人在知止立志之後，便能夠在家國天下的具體情境中，體認到自己的責任，因而心志有所凝定與安立，這也使得人能夠初步擺脫私念的局限，得以細緻思量萬事萬物，並抉擇其價值的本末、辨明其實踐的緩急先後。這正是《大學》全文當中關於致知論的部分，既包括致知論的一般表述，也包括將致知論具體運用在「明明德於天下」這個課題上的特殊表述。他道：

人與物本同一性，禽獸真心發現處，與人一樣。或止一節，比人更專篤，這箇是萬物一源的，所謂本也。子思、孟子不說格物，而曰明善，

<sup>42</sup> 李光地，《榕村語錄（上）》，卷1，〈大學〉，頁21-22。個別標點有改動。

曰知性，正是《大學》知本之意。<sup>43</sup>

伯安以格竹子為格物，原非朱子本意。今人講格物便如此說，反為姚江所笑。只以擇善、明善、知性等觀之，便自了然。天下之理，皆是吾性，所謂擇善者，如申生之孝，可謂非善乎？但不能中庸，不可謂至善。於善之中，擇其尤善者，即中庸也。故又云：「擇乎中庸」。擇善而後能明善，見得此理內外無間，天地萬物，與我同一仁義禮知，便是格物、致知，便是明善、知性。<sup>44</sup>

「知本」之「知」，在李光地看來，並非客觀認知的產物，但也不可視為人們心性中自明的真理的直接顯現。所謂「天下之理，皆是吾性」，人們心中本具一種價值直覺，但這個價值直覺是有限的，它必須在具體的思慮衡量當中才能逐步發揮作用。李光地道：「聖人說出『格』字、『物』字，已包盡各條件，但其歸必以知本為知至。朱子之說，與此頗異。然不照著他說，終不能知本。其言或考之事為之著，或察之念慮之微，或求之文字之中，或索之講論之際。又謂如身心性情之德，人倫日用之常，天地鬼神之變，禽獸草木之宜，實盡格物之義。陽明攻之，非也。」<sup>45</sup> 同樣，由於「知」只是人有限度的價值直覺對事物間價值本末的認定，人無法輕易守住這樣的價值認定，而是必須用「誠意」來執持、固守，誠意是由知轉行的關鍵。

#### 四、正心修身，統於誠意

就《大學》文本節次來說，誠意緊接著致知而來，誠意作為「八條目」之一，上承格物致知，下啟正心修身，是以有著極其關鍵的地位。〈誠意〉章無論是對朱子還是對王陽明都很重要。朱子認為誠意是「自修之首」，又將格物與誠意並視為通向修齊治平的兩個關口，他道：「格物是夢覺關。（格得來是覺，格不得只是夢。）誠意是善惡關。（誠得來是善，誠不得只是惡。）」<sup>46</sup> 朱子對《大學》〈誠意〉章曾多有修訂，在其定論之後，則認為：「……《大學》之道，雖以誠意正心

<sup>43</sup> 同前引，頁 22。

<sup>44</sup> 同前引，頁 23。

<sup>45</sup> 同前引。

<sup>46</sup> 黎靖德編，《朱子語類》第 1 冊，卷 15，〈大學二·經下〉，頁 319。



為本，而必以格物致知為先。」<sup>47</sup> 在朱子看來，事物之理與心之理是同一的，並無內外之分，即所謂：「物我一理，纔明彼即曉此，此合內外之道也。」<sup>48</sup> 因此，探求事物之理也就是窮究心之理。通過即物窮理並做到極致，心之神明內外通透了，誠意工夫也就得以展開，否則心所發之「意」難免真妄交錯，不得而「誠」。

對於朱子這種將格物置於誠意之先的工工程式安排，王陽明大加反對，他主張將「誠意—格物」視為修身工夫的基本結構，並且強調在誠意的統率和推動下去格物。陽明在〈大學古本序〉中說：「……不務於誠意而徒以格物者，謂之支；不事於格物而徒以誠意者，謂之虛」。<sup>49</sup> 在他看來，朱子以格物為修身工夫之首出，容易使工夫陷於窮盡事物之理而無關身心修養的支離之弊中。<sup>50</sup> 陽明認為，只有在好善惡惡的推動下為善去惡，才關乎身心修養。而「著實用意去好善惡惡」正是誠意，<sup>51</sup>「為善去惡」則是格物，<sup>52</sup> 由好善惡惡推動為善去惡，便是由誠意統領格物。正因有了誠意的統領，格物工夫才免於支離，也正因以格物工夫為下手處，誠意才能真正落實。儘管王陽明晚年轉而力倡「致良知」，但「誠意」的地位仍然很重要，在他看來，只有誠意才能將倫理的優先性明確顯示出來，也只有強調修身工夫以誠意為要，才能使主體的行為成為符合倫理價值的道德實踐。

應該說，朱子與陽明在《大學》形式結構的判定與義理內容的詮釋上，均有其原創性的見解，二者對《大學》詮解之差異，正顯示了經典詮釋視域中《大學》學的不同面向。雖則如此，朱子與陽明仍有其同一性的一面，陽明於朱子也並不是完全的轉向。即如在心、意問題的處理上，陽明和朱子並無根本差異，他們都指認

<sup>47</sup> 朱熹撰，徐德明、王鐵校點，《晦庵先生朱文公文集（四）》，收入朱傑人等主編，《朱子全書》第23冊，卷59，〈答曹元可〉，頁2811。

<sup>48</sup> 朱熹，《四書或問》，《大學或問》，頁525。

<sup>49</sup> 王守仁，《王陽明全集》上冊，卷7，頁243。

<sup>50</sup> 應該注意，朱子的格物說雖強調對經驗知識和萬物之理的探求，但格致的目的依然是為了完善和提升人的道德意識。惟就其思想主張看，朱子確然呈現出如陽明所言從知解上用功的致思取向，是以其說具有先外後內、先知後行的特點，正如黃宗羲（1610-1695）所評說道：「說是無內外，其實全靠外來聞見以填補其靈明者也。」黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》上冊（北京：中華書局，1985），卷10，〈姚江學案·文成王陽明先生守仁〉，頁181。黃氏言辭雖不無尖銳，但也確實意識到朱子格物說在實際運用中所可能產生的流弊，即容易把本來只是中介環節的向外格物求知變為目的本身，從而造成心與物、內與外之間的脫節，甚至流於「務外遺內」，亦即專注於外在知識而忽略內在精神。

<sup>51</sup> 王守仁，《王陽明全集》上冊，卷1，〈傳習錄上〉，頁34。

<sup>52</sup> 同前引，卷3，〈傳習錄下〉，頁117。

「意」為「心」之所發，亦即將「意」歸屬於後天感性層次，「意」是有善有惡的。準此，「誠意」在工夫論上更側重於消極的防範，亦即在人心起意動念之幾，偏於強調省察、防禦、克治性的一面。<sup>53</sup> 但問題是，「誠意」若偏於消極的防範，那就只有在惡念已發後才可著力，工夫不免已落入第二義，且如此一來，工夫就只能無止盡地以克除惡念為目標，而無法正面開出積極的道德實踐。另外，在不善念頭發動後才行克治，除了有順不善意念流肆而下的危險外，對於立本也無法在工夫上提出有效的保證。正是基於這樣的疑慮，李光地開始對「意」以及「誠意」尋求不同的定位與解釋。他道：

「誠意」章，歷來講者不明，其根便是失於以意為善惡之念。豈知是念也，非意也。意便是有箇張主之名，故須貼好惡說，不可貼善惡說。好善惡惡，人之秉彝，致其知者固有，即未致其知者亦豈全無？但其好惡有實與不實耳。不必一片偽妄，而後謂之不實。即心中有不好不惡者，與好惡雜發，便不算是徹底實心矣。既無徹底實心，便無徹底實事，如此則其好善惡惡之發，便虛而不實矣。虛而不實，是自欺其好善惡惡之初心，不能快其好善惡惡之初心也。此「實」字且對「虛」字看，不必就對偽字看，纔虛而不實，便是自欺其初心矣。至於虛便生偽，自欺便至欺人，如下文小人之厭然揜著是也。總是一箇苟且徇外，為人之根自微而盛耳。凡人言而不踐，行而不終，是言行之不實也。言行之不實者，人得而點檢之。若發動之意，人所不知，而已所獨知，其實與不實，惟有自己點檢得到。于此慎之，而禁止其自欺，則所發者無非實心，無非實事，此之謂誠其意也。從來講解謬誤多端，朱子於此節注亦數更其本，至易箴而後定。<sup>54</sup>

汝楫問：「心正已到至處，如何又說先誠其意？」曰：「要曉得此條目，都是搜根語。國者天下之主，家者國之主，身者家之主，心者身之主，意者心之主，故曰主意。如船是心，意是舵工一般。『意』與『念』字、『思』字不同，『念』有善惡，『思』有邪正，『意』是立意要這樣。所以朱子說『意』字，從性善說來，意雖有為不善者，乃是

<sup>53</sup> 這裡需要說明的是，對於朱子而言，誠意工夫在省察克治意念的同時，也包含了落實好的意念、實行為善之意的積極面向。對於這一點，筆者並不否認。行文中稱朱子之誠意在工夫論上更側重於消極的防範，只是相對而言。

<sup>54</sup> 李光地，《榕村語錄（上）》，卷1，〈大學〉，頁24-25。

輾轉歸到不善去，其初所發，未有立意要做惡事者。故意，只好說好善惡惡而已。……。」<sup>55</sup>

在李光地看來，〈誠意〉章之所以歷來講者不明，只為將「意」字解錯。在他的理解裡，有善有惡之動並非《大學》言「意」之本旨，此乃是「念」，而非「意」。李光地嚴辨「意」、「念」之不同，他認為，有善有惡是「念」，好善惡惡才是「意」。<sup>56</sup>他說：「意者，心之所主也。人性皆善，故其心之所主，未有不好善而惡惡者。」<sup>57</sup>「意」不屬動念，好善惡惡之意乃誠體之自然流露。李光地對「意」的定位不同於朱、王的「意為心之所發」說，他甄定「意」為心之所存主，亦即就「意」之有定向言，「意」是心的主宰，對道德實踐起著定向作用，是道德實踐之所以然的基礎或根據。詳言之，「意」本具有好善惡惡之能動性，是以既是道德決斷的判斷主體，又是道德決斷的根源性動力，在好善惡惡的道德決斷

<sup>55</sup> 同前引，頁 26。

<sup>56</sup> 對於《大學》〈誠意〉章所言之「意」，一般學者多循朱子、陽明之解，將「意」看作已發的念頭。但是，在明代也有一些學者反對這一看法，如李經綸、李材（1529-1607）、王時槐（1522-1605）、王棟（1502-1581）、劉宗周（1578-1645）、黃宗羲等，他們認為「意」並不是已發的念頭，而是未發的生意、主意。有關明儒對「意」之看法，錢明教授論之甚詳。相關論文請參閱錢明，〈儒學“意”範疇與陽明學的“主意”話語〉，《中國哲學史》，2（北京：2005），頁 11-18；錢明，〈《明儒學案》中的“意”範疇與黃宗羲的“主意”說〉，收入吳光主編，《從民本走向民主：黃宗羲民本思想國際學術研討會論文集》（杭州：浙江古籍出版社，2006），頁 256-283。作為宋明理學的殿軍，劉宗周之「誠意」思想尤其代表性，我們這裡即以其為例，略作引述。劉宗周在《學言》中道：「意者心之所存，非所發也。或曰：『好善惡惡，非發乎？』」（新本云：『或問：「子以意為心之所存，好善惡惡，非以所發言乎？」』）曰：『意之好惡，與起念之好惡不同。意之好惡，一機而互見；起念之好惡，兩在而異情。以念為意，何啻千里？』」又道：「心有專主，蓋言有所專主也。有所專主，仍是逐物心，即朱子情專所主之說。然讀《大學》本傳，知惡惡臭，如好好色，方見得他專主精神只是善也。意本如是，非誠之而後如是，意還其意之謂誠，乃知意者心之主宰，非徒以專主言也。」劉宗周著，吳光主編，《劉宗周全集》第 3 冊（杭州：浙江古籍出版社，2012），〈學言中〉、〈學言下〉，頁 371、398。應該說，在強調「意為心之所存」，且「意」所具有之好惡並非已發層次之善惡念頭，而是未發層次之深微道德意向，劉宗周和李光地頗為類似。然而，遍查《榕村全書》，我們看不到李光地明確表示其對「誠意」的理解是承襲自蕺山。要之，在明代陽明後學的發展過程中早已蘊此「主意」說興起之潛流，且《大學》古本盛行，更是與陽明及其後學分不開，李光地既肯認《大學》古本，其在對《大學》義理的解說上受前者影響，亦屬自然。當然，劉、李二人對《大學》的詮釋雖有頗多類似，但也有很大不同，因此間涉及關節太多，限於本文題旨，無法在此細緻展開，惟俟諸他日，筆者另為文論之。有關劉宗周「誠意」思想的相關研究，可參閱高海波，《慎獨與誠意：劉蕺山哲學思想研究》（北京：三聯書店，2016），頁 357-435；林月惠，〈劉蕺山對《大學》〈誠意〉章的詮釋〉，《中國文哲研究集刊》，19（臺北：2001），頁 407-449。

<sup>57</sup> 李光地，《四書解義》，《大學古本說》，頁 23。

中，「意」自身之性能得以呈現。順此推之，誠意之「意」指的是「主宰」之意，而非被對治之「意」（念）。通過對「意」的重新定位，李光地實際上已使誠意由對意念的鑒察轉為立定本體的修養關節。<sup>58</sup>

概言之，「意」乃心所涵有的價值導向，定乎心內而通達於用，使心在發動時能自作主宰，保持恆常的道德定向，這就是誠意，並不是在每念動後都逐一導正才叫誠意：

向曾問某人「誠意」章有疑否？曰：「無疑。」問其解，曰：「意即是動念處，誠即是無妄，無妄其念，便是誠意」。如此解，似乎明白，其實不然。念頭是無主的，意卻比念有主，志又狠些，故曰有主意。意惟好惡可言，人性皆善，好善惡惡，不必致知的人。用虛之一說，至下節揜著，方說到偽妄。有人問：「王陽明白日不想做的事，夜間又嘗入夢，何也？」曰：「畢竟是念頭未斷，其未見主事者，不逢其會耳。你可曾夢見攜鋤鍤往人家鑽孔偷盜否？」曰：「不曾。」曰：「可見必不做事，便不入夢矣。此是妄念不除也」。朱子用虛之說，可以包此。初是妄念不曾斷，中間雖有好意，亦夾雜而不能自慊以自欺。既自欺，便卒至於欺人作偽。使此意滿足，如惡惡臭，如好好色，則妄與偽皆無矣。<sup>59</sup>

李光地所側重的是心之靈動變化的特質，並著意於心在感通時極易偏離道德方向的現實表現。為了防範心在發動過程中流向私欲，對於心的體證必須層層深入至內在的「意」，才能在心上立得主宰。相應的，認清了「意」為心之所存主，心所發之「念」也就有了相應的確定。工夫若只停留在治念的層面，心之所存主就難以得到保證，所以李光地認為誠意是《大學》的一大關節。「誠意」就是要在知本之在我的基礎上，執定立本主意，以執定主意作為立本的定向，表示所主的「意」具

<sup>58</sup> 某種意義上，李光地對「誠意」的理解有接近於陽明之處，但李氏對陽明心學雖有部分肯定，更多的卻是批判，如他道：「姚江之言曰：『《大學》只是誠意，誠意之至，便是至善。《中庸》只是誠身，誠身之至，便是至誠。』愚謂王氏此言，雖曾、思復生，必有取焉。然他言說，不能發明此指，而多為濶亂。其言『明德』、『新民』也，則以親民為明德功夫。其言『致知』、『誠意』也，則以格物為誠意功夫。夫以格物為誠意功夫，似乎未悖也，然以為善、去惡為格物，則謬矣。其謬之謬者，曰『無惡無善心之體』。此則於聖門傳授全失，宜乎其學大弊而不可支也。」李光地，《榕村全集（上）》，卷6，〈初夏錄一·大學篇〉，頁144。

<sup>59</sup> 李光地，《榕村語錄（上）》，卷1，〈大學〉，頁27。

有從根本上統領身本的作用，李光地稱「誠意總言，即是誠身」，<sup>60</sup> 從內在的「主意」深化了對反身的提掇，從而更加體現了他正己立本的精神。準此，李光地之意其實是說，必須是在體上立定修身為本的「主意」，使心確然能成為身之主，念頭不再妄動，才可稱得上是誠意。根據這個準則，「意」的誠與不誠是由能否反求諸己、本之於身而判然劃開的。至此，「意」的意義翻轉成「主意」，指的是從念慮到行為，都能依從於「意」的定奪，並能從自身做起，在流行中時時正面開出道德實踐。

在此誠意立本的工夫架構中，李光地認為正心不是獨立於誠意之外的另一種工夫；意誠之後，心自然已正，而不是在誠意之後再接續一段正心工夫。他道：

《大學》一書，二程、朱子皆有改訂，若見之果確，一子定論便可千古，何明道訂之，伊川訂之，朱子又訂之？朱子竟補格物傳，尤啟後人之疑。若格物應補，則所謂誠意在致其知，正心在誠其意，皆當補傳矣。所謂「誠其意」者，經中文法原一變，非無緣故。且以誠意為八條目之一，亦欠輕重，不過節次只得如此說耳。如明善、誠身，《中庸》雖與治民、獲上、信友等一例說，然豈可一例看？明善即格致，是誠意中事。到得誠意，則正心、修身功夫皆到，只隨時加檢點耳。古本原明明白白，特提誠意。誠意總言，即是誠身，故章末便及心體可見。<sup>61</sup>

經上分析，李光地認為，「意」是心的實踐根據，於存有與修養上皆具有優位性，若缺乏「意」的主宰，心難免淪於妄想邪動，所以工夫的關鍵在於「意」之「滿足」（實），不在「心」之發用。順此思維，「誠意」其實是「正心」的前提，抑或說正心即「意」對於心之動用方向發揮主宰力量後的效驗或境界。李光地道：「誠意者，實意為善去惡；正心，則工夫純熟了。誠意有似于不自私而用智，正心有似于廓然而大公，物來而順應。」<sup>62</sup> 在他看來，誠意是工夫，正心是效驗。由於心之所以能萬應不失的關鍵在於「意」，所以工夫必須落在誠意上，不能落在正心上。既然心之邪正取決於「意」之虛實，一旦失去「意」為之定主，心就難免淪於無所定向的妄動，在這個基礎上，立本、正心、修身無疑全集中在誠意工

<sup>60</sup> 同前引，頁 22。

<sup>61</sup> 同前引。

<sup>62</sup> 同前引，頁 29。

夫上。

誠意既是工夫的關鍵，那麼「意」該如何誠，才能在心上立得主宰呢？李光地認為很重要的一點在於能慎獨以克除私欲。他道：

意者，心之所主也。人性皆善，故其心之所主，未有不好善而惡惡者。物欲奪之，然後參雜於念慮之間，牽制於事為之際，而所謂意者，虛而不實矣。好惡之發，本心甚明，至於虛而不實，是自掩其本心之明也，故曰自欺。如惡惡臭，如好好色，好惡之真而取舍之決，蓋以快其本心之明，故曰自慊。其虛其實，本心之明，又獨知之，故謂之獨。慎其獨者，以本心之明，察其欺本心者，而克治以求其慊也。意者，己所獨知。誠者，慎之成效。慎獨、誠意，其義一爾。<sup>63</sup>

既然「誠其意」之「意」是「好善惡惡」之「意」，與之對應，「誠其意」之「誠」也當有別解，即不再是對治之義。李光地道：「誠者，慎之成效。」此「誠」之作用在於保任、恢復好善惡惡之「意」而如實呈現之，使「意」還其本位、不離本位並時時作主。在此基礎上，誠意就是指如其意、還其意，將深微的內在意向如實呈現。換言之，李光地已將誠意從後天對治的工夫結構轉變為對先天「本心之明」的還原工夫。依此而論，慎獨之「獨」其實就是「意」，亦即人之所以為人的「真己」。<sup>64</sup>「獨」與「意」，只是因其所偏重的意義不同，而有相異之名罷了。

李光地又道：

……誠意是知行都到，打過人鬼關，正心修身，只消指出病痛，使之維持調護，工夫全在前面也。論誠意分位，則在致知之後，知既致，好吃緊著力。實則徹上徹下，自初學以至聖賢皆用得，自傭夫販婦以至王公大人皆用得。溫公、季路，自是知有未致處，謂之不誠可乎？「毋自欺」，是正釋誠意。「如惡惡臭，如好好色，此之謂自慊」，完得「毋自欺」。孟子所謂慊，是此慊之效驗。《蒙引》謂：「兩『自』有

<sup>63</sup> 李光地，《四書解義》，《大學古本說》，頁 23。

<sup>64</sup> 就此點而言，李光地和劉宗周之理解亦頗為類似。劉宗周「慎獨」思想的相關研究，詳參高海波，《慎獨與誠意》，頁 231-318；林月惠，〈劉戡山對《大學》〈誠意〉章的詮釋〉，頁 407-449。

別」，《存疑》又謂：「『自』與『獨』有別。」不知欺為自欺，慊為自慊，欺亦欺其獨知，慊亦慊其獨知，主人翁只有一箇，更無第二。此本心之明，無論聖賢庸眾皆有之，君子則知之加明，省察加密耳。<sup>65</sup>

如所周知，朱子對誠意工夫的理解，重在以順取、重智的取徑來著力。他道「原其所以自欺，又是知不至，不曾見得道理精至處」，<sup>66</sup>為此，他指出：「但當致知。分別善惡了，然後致其慎獨之功，而力割去物欲之雜，而后意可得其誠也。」<sup>67</sup>如此一來，致知、慎獨、誠意已是三段工夫，道德主體未能真正確立，且知行被分而為二，難以相貫。李光地顯然不認同此詮解進路，在他看來，誠意即是自慊，亦即是慎獨，三者意涵相同。另外，「獨」中含「知」的內容取向，是以能「察其欺本心者，而克治以求其慊也」。慎獨在「主意」的架構中，遂成為在念慮發動前戒懼存養本體，以及在念慮發動後，克除私欲雜念並使之得以淨化的工夫。這也透露出，誠意實以慎獨為內核，慎獨是作為誠意的具體落實，慎獨工夫流行落實的過程，此意之誠作為主宰的地位亦不斷得到確證。慎獨工夫的根本在於體察、存養好善惡惡之「意」。從形態上看，慎獨偏屬於靜存，無關乎動察，實則動察正攝歸於靜存。據此，誠意、慎獨便成為一切工夫之軸心，徹上徹下，通貫內外。

## 五、結語

在對《大學》格致誠正諸工夫作出創造性新詮，並從而確立自身為學宗旨的過程中，李光地非常強調《大學》文本本身的邏輯。在他看來，判別《大學》詮釋當否的一個重要向度即是否合於《大學》本文以及《大學》本旨，所以與「六經注我」式的開放經學觀相異，李光地在清初理學群體中顯示出較強的復歸經典的意識。時刻注重將思想闡發與經典本身相結合，也成為李光地《大學》詮釋的一個重要特徵。

李光地對《大學》文本的詮釋，可謂字斟句酌，而非憑空任意解釋。在中晚明《大學》文本改訂競爭風氣甚囂塵上的背景之下，李光地對《大學》古本的擇取，

<sup>65</sup> 李光地，《榕村續語錄》，《榕村全書》第7冊，卷1，〈大學〉，頁14。

<sup>66</sup> 黎靖德編，《朱子語類》第1冊，卷16，〈大學三·傳六章釋誠意〉，頁356。

<sup>67</sup> 同前引，頁350。

是自覺地帶有問題意識的擇取。他撰寫《大學古本說》，也有不循朱、王之模式而另闢蹊徑以建立新學風的意圖。需要指出的是，作為一代理學名臣，李光地尊朱傾向是顯見的。他雖放棄了朱子改本，但並不願在疏解《大學》義理時全然背離於程朱宗旨，這也直接導致了他雖對朱、王《大學》詮釋皆有所不滿，但對二者的批評卻態度有別。李光地對朱子改本的批評，較偏重《大學》的形式結構，而其對陽明的批評，則多集中於義理的詮釋。就客觀效果而言，當李光地選擇《大學》古本作為論述基礎，並將「八條目」的關聯次序及義理內涵予以重新定位之後，他確然已發展出一套新的詮釋。當然不可否認，在具體的詮釋過程中，李光地對朱、王思想也多有所吸收。只是，與其籠統說李光地是在調和朱、王之說，不如說他是在思索如何避免朱、王之偏的過程中，建構出獨特的《大學》詮釋系統。或者說，李光地的《大學》詮釋除為其哲思論述外，更是一篇關於《大學》古本脈絡文意是如何「文從理得」的評說。

李光地認為「知本」與「誠身」是《大學》的樞要，也是格、致、誠、正等工夫的核心。他道：「修身為本，則家、國、天下為末，可知矣。……格物者，知天下、國、家以身為本，則知身、心之不可以放縱、苟且、自私。知本亂而末不得而理，則知天下、國、家之不可以智力權數相馭矣。此謂知本，結知所先後之意。此謂知之至，結物格知至之意。」在李光地看來，《大學》所言之格物，實質說的是對物之本末的衡量思慮，而致知的結果（「知至」）即「知本」。他從《大學》古本的語義脈絡出發，先將關聯著「物有本末，事有終始」而來的「知所先後」鮮明地提煉為「知本」一詞，然後又將它正式跟「物格而後知至」的「知至」聯繫起來。李光地認為，這正是《大學》全文當中關於致知論的部分，既包括致知論的一般表述，也包括將致知論具體運用在「明明德於天下」這個課題上的特殊表述。可以看到，在這樣的梳理之下，「格物致知」之義已內蘊於《大學》首章，所以李光地認為朱子的「格致補傳」其實是補所不須補。「格物致知」之義既明，李光地又進而反對程朱將「知止」放在「格致」之下，他認為這樣容易使人誤會《大學》始於「格致」。李光地提出「立志」先於「格致」，是「知行之總」。在他看來，「知止」作為「立志的頭」，範定了格致工夫的路向，使得格致工夫的指向更為明確。李光地的「知止」說在內外本末一以貫之的意義上突出道德主體（心）的內在自制性和外向主導性，要求人們在具體格物時要時時省點此心，如此便不致因窮外而忘內。

在李光地看來，「意」是心的主宰，對道德實踐起著定向作用。有別於朱子和



陽明將「意」定位為「心之所發」，李光地轉而將「意」甄定為心之所存主，於存有與修養上皆具有優位性，是心的實踐根據。李光地認為，「意」本具有好善惡惡之能動性，是以既是道德決斷的判斷主體，又是道德決斷的根源性動力。由於心之所以能萬應不失的關鍵在於「意」，所以工夫必須落在誠意上。李光地稱「誠意總言，即是誠身」，從內在的「主意」深化了對反身的提掇，從而更加體現了他正己立本的精神。

事實上，李光地誠意說對「意」的高揚，並非孤明獨發，在明代陽明後學的發展過程中早已蘊此「主意」說興起之潛流。如泰州王棟與明末劉宗周對誠意之「意」的強調，皆是顯著代表。李光地與王、劉等人雖不一定存在直接的承繼關係，但前後之間確可看出一些呼應性的端倪。「主意」說從一個暗流到漸成主線，其實也從側面反映著良知學展開中對學術理路調適、修正及其中蘊涵的某種轉向契機。如所周知，陽明心學在傳承過程中，由於後世學者對心、良知等認識的偏差而產生了「虛玄而蕩」、「情識而肆」的弊病，在高揚「主意」說的理學學者看來，問題的癥結就在於良知與情識的相混，所以如何能從本源上有效防堵私意的萌動，便成為他們關注的焦點，而這也連帶影響了他們對「意」的解讀。當然，他們的用心不僅在突顯「意」於存有上的終極意義，更是為了指出第一義工夫之所在，以具體落實修身立本之學。易言之，「意」是以主宰義為本位，因此經由使「意」恆為主宰的「主意」、「誠意」工夫，便能主宰「已發」，從而使身修、使物格、使本立。也正是在這個意義層面，李光地認為《大學》之學不僅是格致的記聞思辨，更是學行一體的，而誠意是知行都到，即涵學問工夫於一體，正足以顯示《大學》之「學」的真精神。

（責任校對：吳克毅）

## 引用書目

## 一、傳統文獻

- 王守仁 Wang Shouren 撰，吳光 Wu Guang 等編校，《王陽明全集》*Wang Yangming quanji* 上冊，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，1992。
- 朱 熹 Zhu Xi 撰，徐德明 Xu Deming 校點，《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，收入朱傑人 Zhu Jieren 等主編，《朱子全書》*Zhuzi quanshu* 第 6 冊，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe；合肥 Hefei：安徽教育出版社 Anhui jiaoyu chubanshe，2010。（以下《朱子全書》均同此版。）
- 朱 熹 Zhu Xi 撰，徐德明 Xu Deming、王鐵 Wang Tie 校點，《晦庵先生朱文公文集（四）》*Hui'an xiansheng Zhu Wengong wenji 4*，收入朱傑人 Zhu Jieren 等主編，《朱子全書》*Zhuzi quanshu* 第 23 冊。
- 朱 熹 Zhu Xi 撰，黃坤 Huang Shen 校點，《四書或問》*Sishu huowen*，收入朱傑人 Zhu Jieren 等主編，《朱子全書》*Zhuzi quanshu* 第 6 冊。
- 李光地 Li Guangdi 撰，陳祖武 Chen Zuwu 點校，《四書解義》*Sishu jieyi*，《榕村全書》*Rongcun quanshu* 第 3 冊，福州 Fuzhou：福建人民出版社 Fujian renmin chubanshe，2013。（以下《榕村全書》均同此版。）
- \_\_\_\_\_，*榕村全書 Rongcun quanshu* 第 10 冊。
- \_\_\_\_\_，*榕村全集（上） Rongcun quanji (shang)*，《榕村全書》*Rongcun quanshu* 第 8 冊。
- \_\_\_\_\_，*榕村語錄（上） Rongcun yulu (shang)*，《榕村全書》*Rongcun quanshu* 第 5 冊。
- \_\_\_\_\_，*榕村語錄（下） Rongcun yulu (xia)*，《榕村全書》*Rongcun quanshu* 第 6 冊。
- \_\_\_\_\_，*榕村續語錄 Rongcun xu yulu*，《榕村全書》*Rongcun quanshu* 第 7 冊。
- 程 顥 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi 著，王孝魚 Wang Xiaoyu 點校，《二程集》*Er Cheng ji* 下冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2004。
- 黃宗羲 Huang Zongxi 著，沈芝盈 Shen Zhiying 點校，《明儒學案》*Mingru xue'an* 上冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1985。
- 劉宗周 Liu Zongzhou 著，吳光 Wu Guang 主編，《劉宗周全集》*Liu Zongzhou quanji* 第 3 冊，杭州 Hangzhou：浙江古籍出版社 Zhejiang guji chubanshe，2012。

- 鄭 玄 Zheng Xuan 注，孔穎達 Kong Yingda 正義，呂友仁 Lü Youren 整理，《禮記正義》*Liji zhengyi* 中冊，《十三經注疏》*Shisanjing zhushu*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2008。
- 黎靖德 Li Jingde 編，王星賢 Wang Xingxian 點校，《朱子語類》*Zhuzi yulei* 第 1 冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2020。
- 錢 明 Qian Ming 編校整理，《徐愛 錢德洪 董滂集》*Xu Ai Qian Dehong Dong Yun ji*，南京 Nanjing：鳳凰出版社 Fenghuang chubanshe，2007。

## 二、近人論著

- 水野實 Mizuno Minoru 著，陳捷 Chen Jie 譯，〈明代《古本大學》表彰的基礎——正當化的方法與後學的狀況〉“Mingdai Guben daxue biao Zhang de jichu: zhengdanghua de fangfa yu houxue de zhuangkuang”，《中國哲學史》*Zhongguo zhexue shi*，4，北京 Beijing：2010，頁 87-98。
- 王一樵 Wang I-chiao，〈從「吾閩有學」到「吾學在閩」：十五至十八世紀福建朱子學思想系譜的形成及實踐〉*Cong “wu Min you xue” dao “wu xue zai Min”*: shiwu zhi shiba shiji Fujian Zhuzixue sixiang xipu de xingcheng ji shijian，臺北 Taipei：國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文 Guoli Taiwan shifan daxue lishi xuexi shuoshi lunwen，2006。
- 朱鴻林 Chu Hung-lam，〈儒者思想與出處〉*Ruzhe sixiang yu chuchu*，北京 Beijing：三聯書店 Sanlian shudian，2015。
- 牟宗三 Mou Zongsan，〈心體與性體〉*Xinti yu xingti* 下冊，長春 Changchun：吉林出版 Jilin chuban，2013。
- 余英時 Yü Ying-shih，〈論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究〉*Lun Dai Zhen yu Zhang Xuecheng: Qingdai zhongqi xueshu sixiang shi yanjiu*，北京 Beijing：三聯書店 Sanlian shudian，2005。
- 李紀祥 Lee Chi-hsiang，〈兩宋以來大學改本之研究〉*Liang Song yilai Daxue gaiben zhi yanjiu*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1988。
- \_\_\_\_\_，〈道學與儒林〉*Daoxue yu rulin*，上海 Shanghai：上海辭書出版社 Shanghai cishu chubanshe，2020。
- 林月惠 Lin Yueh-hui，〈劉蕺山對《大學》〈誠意〉章的詮釋〉“Liu Jishan dui Daxue ‘Chengyi’ zhang de quanshi”，《中國文哲研究集刊》*Zhongguo wenzhe yanjiu jikan*，19，臺北 Taipei：2001，頁 407-449。doi: 10.6351/BICLP.200109.0407
- 林慶彰 Lin Ching-chang，〈明代經學研究論集〉*Mingdai jingxue yanjiu lunji*，臺北 Taipei：文史哲出版社 Wen shi zhe chubanshe，1994。

- \_\_\_\_\_, 《清初的群經辨偽學》 *Qingchu de qunjing bianweixue*, 上海 Shanghai: 華東師範大學出版社 Huadong shifan daxue chubanshe, 2011。
- 侯外廬 Hou Wailu 等主編, 《宋明理學史》 *Song Ming lixue shi* 下卷, 北京 Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe, 1987。
- 唐君毅 Tang Junyi, 《中國哲學原論·導論篇》 *Zhongguo zhexue yuanlun, daolun pian*, 北京 Beijing: 中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2005。
- 高令印 Gao Lingyin、陳其芳 Chen Qifang, 《福建朱子學》 *Fujian Zhuzixue*, 福州 Fuzhou: 福建人民出版社 Fujian renmin chubanshe, 1986。
- 高海波 Gao Haibo, 《慎獨與誠意: 劉蕺山哲學思想研究》 *Shendu yu chengyi: Liu Jishan zhexue sixiang yanjiu*, 北京 Beijing: 三聯書店 Sanlian shudian, 2016。
- 陳來 Chen Lai, 〈《大學》的作者、文本爭論與思想詮釋〉“*Daxue de zuozhe, wenben zhenglun yu sixiang quanshi*”, 《東岳論叢》 *Dongyue luncong*, 41.9, 濟南 Jinan: 2020, 頁 126-135。
- 陳祖武 Chen Zuwu, 《清初學術思辨錄》 *Qingchu xueshu sibian lu*, 北京 Beijing: 中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1992。
- 黃進興 Huang Chin-shing, 《優入聖域: 權力、信仰與正當性》 *You ru shengyu: quanli, xinyang yu zhengdangxing*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2010。
- 劉勇 Liu Yong, 〈中晚明理學學說的互動與地域性理學傳統的系譜化進程——以「閩學」為中心〉“*Zhong wan Ming lixue xueshuo de hudong yu diyuxing lixue chuantong de xipuhua jincheng: yi ‘Minxue’ wei zhongxin*”, 《新史學》 *Xin shixue*, 21.2, 臺北 Taipei: 2010, 頁 1-60。doi: 10.6756/NH.201006.0001
- \_\_\_\_\_, 《變動不居的經典: 明代《大學》改本研究》 *Biandong bu ju de jingdian: Mingdai Daxue gaiben yanjiu*, 北京 Beijing: 三聯書店 Sanlian shudian, 2016。
- 劉又銘 Liu Yu-ming, 〈《大學》思想的歷史變遷〉“*Daxue sixiang de lishi bianqian*”, 收入黃俊傑 Huang Chun-chieh 編, 《東亞儒者的《四書》詮釋》 *Dongya Ruzhe de Sishu quanshi*, 上海 Shanghai: 華東師範大學出版社 Huadong shifan daxue chubanshe, 2008, 頁 3-34。
- 鄧克銘 Deng Keh-ming, 《王陽明思想觀念研究》 *Wang Yangming sixiang guannian yanjiu*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2010。doi: 10.6327/NTUPRS-9789860240627
- 錢明 Qian Ming, 〈儒學“意”範疇與陽明學的“主意”話語〉“*Ruxue ‘yi’ fanchou yu Yangmingxue de ‘zhuyi’ huayu*”, 《中國哲學史》 *Zhongguo zhexue shi*, 2, 北京 Beijing: 2005, 頁 11-18。

---

\_\_\_\_\_，〈《明儒學案》中的“意”範疇與黃宗羲的“主意”說〉“*Mingru xue'an zhong de 'yi' fanchou yu Huang Zongxi de 'zhuyi' shuo*”，收入吳光 Wu Guang 主編，《從民本走向民主：黃宗羲民本思想國際學術研討會論文集》*Cong minben zouxiang minzhu: Huang Zongxi minben sixiang guoji xueshu yantaohui lunwenji*，杭州 Hangzhou：浙江古籍出版社 Zhejiang guji chubanshe，2006，頁 256-283。

## Li Guangdi's Interpretation of the *Great Learning*

Shen Zusheng

Department of Philosophy  
Xiamen University  
shenzs19@xmu.edu.cn

### ABSTRACT

Wang Yangming's 王陽明 (1472-1529) philosophy (*xinxue* 心學) is generally considered to have posed a threat to Zhu Xi's 朱熹 (1130-1200) commentary on the *Great Learning* (*Daxue* 大學) with respect to issues concerning the text and its interpretation. In an effort to save Zhu Xi's commentary from Wang Yangming's criticism, Li Guangdi 李光地 (1642-1718) attempted to follow Zhu's guidelines in his interpretation of the *Great Learning*, while at the same time not altering the chapter order of the text. He argued that knowing the root and being sincere were the pivotal points of the *Great Learning*, and that the practice and cultivation of what is learned were all derived from these two notions and their implications. He also based the work of establishing the foundation on the sincerity of the will. By identifying the "will" as the master of the mind, Li Guangdi gave a new interpretation of sincerity that differed from that advanced by both Zhu Xi and Wang Yangming. From the perspective of the text's structure, Li Guangdi avoided the problem of adding supplemental passages to the chapter "Gezhi 格致" in the *Great Learning* and instead explained the meaning of *gezhi* within its original textual context. From the perspective of philosophical argument, Li Guangdi improved upon Zhu Xi's interpretation of "knowledge" by asserting that "knowledge" is the beginning of establishing the will, which turned knowledge, or *zhizhi* 知止, into the starting point of moral cultivation. This process of reconciliation is understood to be fundamentally critical to Li Guangdi's interpretation of the *Great Learning*.

**Key words:** Li Guangdi 李光地, the ancient text of the *Great Learning*, *zhizhi* 知止, sincerity of the will, self-cultivation

(收稿日期：2022. 6. 23；修正稿日期：2022. 8. 15；通過刊登日期：2022. 10. 19)