

【新論新探】

林兆恩《大學正義》的詮釋特色探析

唐哲嘉

摘要：林兆恩所作的《大學正義》乃是其《四書正義》中的一篇，其注解四書的主要目的在於彰顯儒學之正宗。從林兆恩對《大學》的詮釋來看，一方面他以原始儒家作為自身的為學立場，故而其對朱熹為代表的理學以及王陽明所代表的心學都有所批判。但另一方面他又受到心學較大的影響，在詮釋的過程中仍不自覺的運用心學的簡易工夫來為自己的立場作辯護。從對《大學》「三綱領」的詮釋和工夫的抉擇而言，無疑體現了林兆恩以心學為主的詮釋立場，但其思想中也存在著兼采心理二學的特質。

關鍵詞：林兆恩、大學正義、格物、至善

壹、前言

林兆恩，福建省興化府莆田縣人，生於明正德十二年（1517），卒於明萬曆十六年（1598），享年八十二歲。林

兆恩是融合儒、釋、道三教為一體的思想家，一生宣導「三教合一」的學說，被稱為三教先生、三教主。其所作的《大學正義》乃是其《四書正義》中的一篇，其注解四書的主要目的在於彰顯儒學之正宗。

目前學界關於林兆恩之研究大多集中在「三教合一」論及其三一教上，對於林氏的經學思想關注較少。事實上，林兆恩之思想以「歸儒宗孔」為旨趣，其對儒學經典有深入的解析，特別是其《四書正義》是明代《四書》學中的重要組成部分。歷來研究林兆恩的學者如林國平先生、鄭志明先生、韓秉芳先生等人都有大量引用其《四書正義》中的內容，但學界尚缺乏專門性的研究。《大學正義》因日本「近世儒學的開山」藤原惺窩在其《逐鹿評》中有大量引用而受到海外學者的關注，如中村宏的《藤原惺窩と林兆恩——「大學要略」をめぐる》（注1）、關雅

泉的〈藤原惺高の『大學要略』について：林兆恩『大學正義纂』との比較〉（注二），中村安宏與關雅泉的論文主要是通過對比研究，闡述藤原惺窩與林兆恩《大學》詮釋之異同。此外還有臺灣吳伯曜的《林兆恩〈四書正義〉研究》（二〇〇一年國立彰化師範大學碩士論文）為專門性的研究，筆者亦曾作〈從《大學正義》看林兆恩對朱熹思想的批判與繼承〉（《莆田學院學報》，二〇二一年第四期）。但總體而言，學界尚缺乏對林氏《大學正義》的專門研究，故本文主要以《大學正義》為中心，探析林氏對《大學》的詮釋特色。

貳、《大學正義》的詮釋立場與方法

首先是關於林兆恩注解《大學》的思想立場。明代中葉佔據官方統治地位的仍然是程朱理學，而陽明心學則在此時逐漸崛起，成為明中後期的思想主流意識。心學的崛起與原本作為官學的理學，形成程朱和陸王二學曠日持久的正統之爭，雙方都務實於整理道統傳承來論證自為正統。在學理上造成的「道學問」與「尊德性」的不同取向，進一步造成了儒學的分化與割裂。林兆恩有感於儒學發展的僵化而宣導「歸儒宗孔」的學說，希望用孔孟之道來匡正後世儒學的流弊。在林氏看來「儒之一大枝，復分為二小枝，有專主『尊德性』者，有專主『道問學』者，各自標門，相互爭辯」（注三）這種曠日持久的正統之爭也造成了儒學發展的僵化。儘管林兆恩儒學思想的基本框架並沒有超出宋明理

學，但他清晰的看到了理學與心學的不足之處，因而他即不滿意程朱理學也不完全贊同陸王心學，正如他所言：「世之為陸象山之學者，則曰：我之學在於尊德性也，世之為朱文公之學者，則曰：我之學在於道問學也。昔有兄弟兩分其遺賫者，諸凡椅桌盥盆衣履之屬，悉中裂而半之，雖曰無不均之歎，而其父之所遺者，兩不適用於用矣，豈不惜哉？」（注四）從林兆恩的角度來看，他認為無論是陸九淵的「尊德性」亦或是朱熹的「道問學」都僅僅是原始儒學的一個部分。他用兩兄弟分遺產來比喻二人對儒學的繼承，認為朱陸二人將「尊德性」與「道問學」的方法進行了割裂，而「尊德性」與「道問學」乃是道德實踐工夫的兩個部分，是不可分割的整體。朱陸二人各執一端，因而也違背了原始儒家體用一元的學術歸旨，最終致使儒學不能適用於世。由此，林兆恩站在原始儒家的立場上對朱陸二人的學說進行了批判，表面上來看林兆恩對《大學》的詮釋立場即非理學亦非心學（注五）。就儒學內部而言他所謂的「歸儒宗孔」實際上是對宋代以來的思辨儒學的反叛，而欲重新回歸原始儒家的樸實之學。儘管林兆恩的主觀目的是要回歸孔孟之道的原始儒學，但實際上他又以心學來貫穿對孔孟之道的詮釋，他本人也曾明確提出「孔子之學，心學也」（注六）因而林氏之立場可以說是外孔內心。正如何善蒙曾指出「歸儒實際上是宗孔，宗孔實際上是宗心，從這個意義上說，林兆恩儒學思想的基本傾向為心學」（注七）。

其次是關於《大學正義》的詮釋方法。林兆恩在《大學正義》

之前作《大學統論》用以闡明其詮釋《大學》的方法，這種方法論的探討對於理解林氏的儒學思想尤其重要，故在此作一些簡單的論述。正如林氏所言曰：

釋曾子之所釋者，尚恐不明《大學》之旨，而反曾子之所釋者，又安能得孔子之心邪？孔子之心，曾子之心也；曾子之心，我之心也。以我之心，而通於曾子之心。以曾子之心，而通於孔子之心，此乃釋經釋傳之大義也。然孔子遠矣，而孔子之心可得而見者，孔子之經也；曾子遠矣，而曾子之心可得而見者，曾子之傳也。若夫我之心亦孔子之心，亦見之孔子之經也；我之心亦曾子之心，亦見之曾子之傳也。不以我心之經，以逆孔子之經，未有能釋經者也；不以我心之傳，以逆曾子之傳，未有能釋傳者也。況乎不知我心之傳，而擅反曾子之傳；不知我心之經，而強釋孔子之經者，區區之所不能知也，區區之所不能信也。

（林兆恩：《林子三教正宗統論》，《大學統論》，頁六九七）

由此觀之，在詮釋的方法上林兆恩一方面注重《大學》本義的探究，另一方面又致力於闡明其「歸儒宗孔」的主張，因而在方法論上林氏兼采「六經注我」與「我注六經」的雙重方法論。「六經注我」與「我注六經」的思想實源於宋代心學大儒陸九淵，按照《宋史》記載：「或勸九淵著書。曰：『六經注我，我注六經。』」又曰：『學苟知道，六經皆我注腳。』」（注八）所謂「六經注

我」其意在於掌握義理之後把六經作為闡明我思想的註腳；而「我注六經」則強調在語言文字上推敲和梳理六經的義理。一方面林兆恩認為「然孔子遠矣，而孔子之心可得而見者，孔子之經也；曾子遠矣，而曾子之心可得而見者，曾子之傳也」（注九）。

也就是說孔子與曾子的時代過於遙遠，想要準確的把握他們的思想必須要以孔子之經和曾子之傳作為思想的媒介，即通過對文本內容的推敲、梳理來把還原孔子與曾子的思想，這種解釋方法可以視為「我注六經」。另一方面林氏又認為「若夫我之心亦孔子之心，亦見之孔子之經也；我之心亦曾子之心，亦見之曾子之傳也」（注一〇）。他認為不知我心之經、不知我心之傳則無法通達孔子之經、曾子之傳，林氏以為真正的釋經釋傳乃是以我之心而通於孔之心、曾子之心，孔子與曾子之思想本來就在我心中，而經傳不過是我心中思想的註腳，這種詮釋理路則合於「六經注我」的方法。從此中之論說來看林氏之詮釋方法可以歸納為「以心釋經」。這種詮釋方式恰恰是心學的詮釋模式，正如王陽明亦曾在《稽山書院尊經閣記》中提出：

故六經者，吾心之記籍也，而六經之實，則具於吾心。猶之產業庫藏之實積，種種色色，具存於其家，其記籍者，特名狀數目而已。而世之學者，不知求六經之實於吾心，而徒考索於影響之間，牽制於文義之末，矻矻然以為是六經矣。（注一一）

陽明認為吾心與六經的關係就像家中的府庫與其中所珍藏的財

產，六經不過是用來記載吾心的典籍。因而對六經的掌握不在於考辨其中所內涵的章句文義，而是與吾心相互印證，發明吾心，因而王陽明本人亦是強調以吾心來通六經，正如李承貴教授就曾指出，陽明所謂「以心釋經」是基於「心即理」之上的「心學皆解經模式」（注一二）。由此可見，林兆恩與王陽明都強調以「以心釋經」，其詮釋方法乃是典型的心學解經模式。

由此可見，林兆恩在詮釋過程中仍不自覺的受到了陸王心學的影響。這一點與其整體思想的形成淵源有關，林兆恩生活於略晚於陽明的中晚明時期，其祖父林富與王明陽相識且為心學的擁護者，其自身又與陽明後學何心隱、羅洪先等人有密切交往，其思想在很大程度上也受到了陽明心學的影響，因而究其思想之實質依舊可以納入陸王心學一系。

參、「至善」：「明明德」、「親民」之體

《大學》文本開篇即「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」，朱熹將這三者稱為「大學之三綱領」。對「三綱領」的理解無疑對於詮釋《大學》文本有著至關重要的作用，林兆恩亦十分注重對三綱的詮釋。林氏引入《中庸》中的已發、未發之分，認為《大學》所謂之「明德」乃是以三綱五常為代表的顯德，屬於「已發之中」而非朱熹所謂「虛靈不昧」的本體。「至善」則是不顯之德，屬於「未發之中」，故而「明明德」與「親民」又以「至善」為體，則「明明德」與「親民」實為「至善」之用。

一、「明德」即是「顯道」

首先來看其對「明明德」的理解。林兆恩認為「明德也者，顯道也。《書》曰：『天有顯道，厥類惟彰。』君臣之義，父子之仁，夫婦之別，長幼之序，朋友之信，天敘天秩，燦然而彰明也。故大學之道在明明德」（注一三）。所謂的「明德」乃是儒家之「道」的顯現，在林兆恩看來儒家的「道」所代表的乃是以三綱五常為代表的人倫準則。故而當有人問他「五常」之時他回答道：

林子曰：「有何不可？蓋五常者，常德也；常德者，明德也。夫謂之常德者何也？自其達古達今不可得而變者言之，謂之常德也。夫謂之明德者何也？自其天敘天秩不可得而紊者言之，謂之明德也。惟此常德而備天下之至美焉，故亦謂之『懿德』惟此常德而極天下之至順者，故亦謂之順德。孔子曰：『父母其順』，又曰『以順天下』，悖此五常，而以順則逆者，凶人之為不善也。《孝經》曰：不愛其親，而愛他人者，謂之德。又曰：不在於善，而皆在於凶德。唯此五常，豈但謂之德焉已也，而亦可謂之本矣。孔子曰：夫孝德之本也。夫既謂之德之本矣，乃反不可謂之德邪？」然則謂之峻德也可乎？」林子曰：「有何不可？孔子曰：先王有至德要道。至也者，至極之義也。峻也者，峻極之義也。夫既謂之至德矣，而獨不可謂之峻德邪？」然則謂之明命也可乎？」林子曰：有何不

可？蓋五常之德，非由外鑠，而我固有之者，性之命於天也。《中庸》曰：『天命之謂性。』而五常之性，不命之天乎？《書》曰：『天敘有典，天秩有禮。』既曰天所敘矣，又曰天所秩矣，燦然較明，不謂命之天，而為天之明命乎？故明德者，明命也。以其命之於天也，而謂之命；以其得之於人也，而謂之德；以其為人之所固有也，而謂之性；以其為天下萬世之所共由也，而謂之道。（林兆恩：《林子三教正宗統論》，《大學正義》，頁七〇一）

由此觀之，林兆恩將儒家之「道」理解為綱常性命。他認為「命」、「德」、「性」、「道」實為同一事物，一方面林兆恩以「命」、「性」來為儒家的三綱五常尋找形而上的依據，另一方面他又以「德」、「道」來賦予三綱五常以具體的內容和形態。其學說依舊帶有宋明理學的影子，但從總體來看他所標榜的儒學還是未經宋明理學發展的原始儒學。宋代諸儒在於佛道二教的爭論中吸收了二教的理論框架，由此建構了極富思辨特徵的儒學新形態——理學。理學的誕生在極大程度上彌補了儒學形而上層面的不足，而到了林兆恩生活的中晚明時期無論是理學亦或是心學都陷入了空談心性的流弊。而林兆恩對儒學的認識始終將民生日用作為儒家之「道」，因而他認為「在世間，惟當以孔子為宗者。以儒者，需人也。需也者，用也，為世所用也。在家而仰事俯首，士農工商者，世之所需也；居官而上為朝廷，下為百姓者，世所需也」（注一四）。林兆恩以「需人」來理解「儒」的含義，他認為原始儒家的學術歸旨不在於繁瑣的思辨學問，而是以

人倫日用為中心的生活智慧，這種學說正是積極追尋生命存在意義的智慧之學。因而他對朱熹的注解有所批判，朱熹認為「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也」（注一五）。朱熹所謂的「明德」應是「心之本體」。而林氏則對此批判道：

此《大學》之所以必崇仁孝而重人倫也。區區故曰明明德於天下者，明人倫於天下也。然不特教之以人倫焉已也，而於好惡用人理財之教且諄諄焉。謂非民生日用之常，所可使由之道邪？何嘗以其具眾理而應萬事，所謂虛靈不昧者，而責之於不可使知之民也哉？夫曾子傳而釋之，既如是其詳且明矣，而兄乃不信曾子，而必信朱子者何歟？

（林兆恩：《林子三教正宗統論》，《大學統論》，頁六九八）

可見，林兆恩所理解的「明德」之「德」乃是形而下的倫人準則，相比於宋明理學，先秦儒學的確缺乏形上之思辨，正如子貢所言「夫子之言性與天道，不可得而聞也」（《論語·公冶長》）。林氏回歸原始儒學的立場，所關注的乃是儒家民生日用的樸實之學，因而他對朱熹所謂「虛靈不昧」的本體不以為然，認為朱熹的注釋扭曲了《大學》的本義。如此再來看「明明德」之意，林氏認為「德本明也，而曰『明明德』者何也？蓋欲明此明德於國家天下而見之於行也」（注一六）如此「明明德」之意即是將此「明德」推廣於天下國家，使天下之人踐行儒家之倫人準則。

二、「至善」即是「不顯之德」

三綱之中林兆恩對「親民」之意鮮有闡發，但其對「止於至善」卻有較多的見解。故此處先來看其對「止於至善」的詮釋。

首先，來看其對「至善」概念的詮釋和理解，正如其所言曰：

明德者，顯德也。至善者，不顯之德也。顯德者，人所共知，人所共由，五者天下之達道也。不顯之德，寂然不動之誠，喜怒哀樂未發之中，夫子之所罕言，而性與天道，不可得而聞也。（林兆恩：《林子三教正宗統論》，《大學正義》，頁七〇二）

林子曰：「渾然在中，粹然至善者，至善也。《系辭》所謂『繼之者善』，《中庸》所謂『不明乎善』，孟子所謂『可欲之謂善』，是皆所謂至善之善也。」又曰：「至善之地，豈非堯舜之中，孔子之一耶？」（林兆恩：《林子三教正宗統論》，《大學正義》，頁七〇二）

從林兆恩對「至善」詮釋所引用的文獻來看大多集中在先秦時期，如《系辭》、《中庸》、《孟子》等，而究其概念來說並沒有提出什麼特別的新概念甚至都見不到宋明理學的詮釋路徑。第一，林兆恩認為「至善」之意為「不顯之德」，所謂「不顯之德」乃是與「顯德」相對來說的，「顯德」表現為三綱五常的人倫準則而「不顯之德」實際就是誠、未發之中亦或是性與天道。從根本上來說，林兆恩還是以儒家中道思想來解釋「至善」之意，因而他說「渾然在中，粹然至善者，至善也」，他的這種思想得源

於對先秦儒學的複歸，正如孔子所言「中庸之為德也，其至矣乎！」（《論語·雍也》）「至善」與「中庸」一樣代表德之極，如此在林氏的詮釋語境下，「至善」的本質就是「未發之中」。朱熹在《大學章句》中將「至善」解釋為「事物當然之極」而王陽明則在《大學問》中將其釋為「明德、親民之極則也」，可見二者依舊是有相似之處。但陽明又在《大學古本序》中又提出「至善者也，心之本體也。……有以復其本體，是謂止至善」（注一七）。如此王陽明認為「至善」為吾心之本有，不假外求，因而他堅決反對朱熹於事物物上求「至善」的理路。但無論是理學亦或是心學都是以自身學理來對《大學》進行詮釋，朱熹對《大學》的詮釋貫穿了其「理」的學說而陽明則以自身的「良知」學來對《大學》文本進行詮釋。第二，不得不說林兆恩提出「至善」即是「不顯之德」的說法實際上很大程度上還是受到了宋明理學的影響，他所謂的「顯德」與「不顯之德」與宋儒的「已發」、「未發」並沒有差別。另王陽明曾說過「良知即是至善」、「良知即是未發之中」，如此從這裏也可以看出王學思想中「至善」實際就是「未發之中」的學理，這與林氏所言「不顯之德」（至善）即是「未發之中」同樣沒有根本差別。但不同的是林兆恩畢竟捨棄了繁瑣的「天理」與「良知」，而直接向先秦儒學回歸。

其次，在來看其對「止於至善」之「止」的闡發。在《大學正義》中林氏從知與行的雙重角度對「止」之意進行了詮釋。以下為林氏之論說：

止有二義；止也者，止也；止也者，止之也。其曰「止也者，止也」，謂之當止之處也；其曰「止之也者，止之也」，謂其止其所當止之處也。《易》曰：「艮其止。」止，止也。又曰：「止其所。」所，止也，止其所止之也。帝堯「安汝止」之安，文王「敬止」之敬，太甲「欽厥止」之欽，皆止之之義也。顏子之「未見其止」，止，止也。「君子思不出其位」，位，止也。而「思不出其位」者，止之也……《詩》曰：「綿蠻黃鳥，止於丘隅。」其曰「丘隅」者，謂非黃鳥知其所當止之處乎？其曰「止於丘隅」者，謂非欲知所當止而止之也難矣。此君子之所以貴得師也。（林兆恩：《林子三教正宗統論》，《大學正義》，頁七〇—七〇三）

從林氏之論說可以明顯的發現其對「止」的解釋帶有雙重性。第一林氏釋「止也者，止也」此中之「止」所代表的意義乃是「當止之處」取「止」之本意「停止」。在這裏代表界限之意，也就是說要明白「至善」為最高德性的界限。第二，林氏又說「止也者，止之也」這裏所謂的「止」的含義乃是「止其所當止之處」，即在第一層意思之上加了一個「止」，其所強調的乃是從認識活動到具體行動，也就說踐行以「至善」為最高的德行追求，要在行動中落實。之後林氏舉了大量的例子來說明「止」的這種雙重內涵，這裏且以其中一例來分析林氏的思想。如其對「君子思不出其位」的分析，按照林氏之解釋則「位」代表的是「當止之

處」，即君子應該遵守的界限，「位」所代表的具體職能屬於知；而「思不出其位」則屬於「止之」，亦即強調君子應該時刻思考不做越位之事，這就區別於一般認識意義上的「位」而是強調要在具體的行中不越「位」。林兆恩在此反復舉例以說明「止」的雙重內涵，這種將知與行打成一片的做法無疑與王陽明所謂「知行合一」有某種契合之處，同時林兆恩對知行亦是並重，如他所言「若不明吾身之丘隅焉，而欲知所當止而止之也難矣。此君子之所以貴得師也」（注一八）。所以林兆恩強調「師」在認知上的意義，而這種認知最終是要化為具體的「行」，因而在釋「明明德」之時強調所謂「明」就是要「明此明德於國家天下而見之於行也」，可見其對於行的重視。

最後來看其對三綱之間關係的理解。第一，關於「明明德」與「親民」之間的關係，林兆恩在《大學正義》中沒有明確的表示二者之間的關係，但從其對「親民」的解釋來看，林氏當是認同王陽明將「明明德」與「親民」視為一事的觀點。《大學正義》中首先提出「在明明德，在親民者，人已合一之學也」（注一九）。可見「明明德」與「親民」只是不同的立場來看，從道德的主體來看是「明明德」，而從道德的實踐對象來看則是「親民」。另外他在解釋「親民」時認為「親也者，親之也。明明德以親民，使之相親而和睦也。孟子曰：『人倫明於上，小民親於下。』故大學之道又在親民」（注二〇）如此則說明「明明德」與「親民」實為一件事，二者是僅僅是上下之別而無實質差異。第二，關於「明明德」、「親民」與「止於至善」的關係，林氏

以為「大學之大道，惟明明德親民二者而已。二者之大，亦將何所用其功乎？惟在吾身至善之地而止之而矣」（注二一）。可見，於三綱之中「明明德」與「親民」為用，而其用功之本於「至善」，這一點林氏與陽明無異都認為「至善」為體而「明明德」與「親民」為用。

肆、工夫在「格物」

在對八條目的詮釋中林兆恩特別強調「格物」之說，認為《大學》工夫之要義在於「格物」。因而在工夫次第上林氏堅決反對陽明以「誠意」為主的工夫，闡明「格致誠正」之工夫次序。然其所謂之「格物」則並非是朱熹所謂於事事物物上求理的方法，而是在自家「心」上用力，因而他又對朱熹的「格物」說給予強烈的批判。

一、工夫始於「格物」

首先是關於工夫次第的問題。朱熹曾提出「格物致知」為《大學》之首要工夫，他曾說「《大學》首三句說一體統，用力處卻在致知、格物」（注二二）。與朱熹一樣林氏也明確提出《大學》之工夫要義在於「格物」，如其言曰：「格物乃大學頭腦工夫，物格而知斯至矣。若韓昌黎文章士也。論聖學而遺格致，其亦大失聖經之旨者乎？」（注二三）若林氏所言《大學》之首要工夫即是「格物」，因而他認為韓愈遺棄「格致」工夫實乃是丟失了儒家聖經的根本要義。至於修行的工夫次第林氏也認為應當始於

「格物」而不能將「格致誠正」之次序打亂，因此他對於陽明以「誠意」為主的工夫亦有所批判。正如其在《大學正義》中記載：

時有造林子，與林子談及格致誠正章。其人曰：「格致誠正，不必太分別，而其體之惟一，又當以誠意為主。然雖有先後次序之可言，而實無先後次序之可分。」林子曰：

「此果出於一人之私言乎，抑或有所受之也？」曰：「夫有所受之也。」林子曰：「說經者當本之躬行實踐之餘，而逆其命意立字之志，以心感心，是為得之。今若果以誠意為主，餘亦從而易其語曰：『欲正其心，先致其知；欲致其知，先格其物；格物在誠意。』豈不明白？何為顛倒以罔人耶？若果無次序之可分，則上文不宜錯用四個『先』字，下文亦不宜錯用四個『後』字，且修齊治平先後之序，既如其詳明，而格致誠正先後之序，何如其無差別耶？」其人默然。（林兆恩：《林子三教正宗統論》，《大學正義》，頁七〇五—七〇六）

根據此則記載，應當是有人造訪林兆恩時談及《大學》中的工夫問題，後來林氏將其收入《大學正義》的詮釋中以倡明工夫次第的問題。按照此中所言之意，此人發問之意見乃是授於他人，而其主要觀點有二：其一，《大學》工夫當以「誠意」為主；其二，「格致誠正」本無先後次序之分，亦即實為一物。按照此種觀點來看，此人之學問之源頭明顯指向的是陽明之學。之所以這麼說，學理上來有理由有二：第一，王明陽曾作《大學古本原序》認為「大學之要，誠意而以」，另他又在《大學古本傍釋》中多

次強調「惟以誠意為主」，此外他還在回應學生之時提出「《大學》工夫即是明明德。明明德只是個誠意。誠意的工夫只是格物致知。若以誠意為主，去用格物致知的工夫，即工夫始有下落」（注二四）。由此可見陽明認為《大學》之工夫要義在於「誠意」。

第二，王陽明在晚年所作的《大學問》中也曾提出「蓋身、心、意、知、物者，是其工夫所用之條理，雖亦各有其所，而其實只是一物。格、致、誠、正、修者，是其條理所用之工夫，雖亦皆有其名，而其實只是一事」（注二五）。如此按照陽明之解釋「格致誠正」實是一物，故工夫本無先後之分。而林兆恩所活動的時期恰逢陽明之後，心學流行天下的時候，此時程朱之學已經凋敝而心學則大為流行，因而這裏提到的時人之觀點應當是隱晦的指向陽明心學。而林兆恩則堅決不同意陽明以「誠意」為主的工夫，首先他認為「以平治齊修而本之與格物，大學之道知所先矣。由格物而推之修齊治平，大學之道知所後矣」（注二六）。如此《大學》中工夫次第的邏輯十分明確，工夫首先在於「格物」。其次林氏認為若是《大學》工夫本無修行次第則原文中四個「先」字與四個「後」字實屬多餘，豈不是《大學》用字錯誤，因而林氏認為陽明的解釋並沒有遵循《大學》之本義。

二、「格物」在格心

既然《大學》工夫之要義在於「格物」，那麼再看林氏對「格物」內涵的詮釋。他所謂的「格物」之意乃是「求其放心」，與朱熹之「格物」完全不同，卻更多的承繼了陽明的思想。因而林

氏對朱熹遍物以為知的「格物」工夫亦有所批判。首先，關於「格物」林氏有明確的界定，且如他所言：

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。心化於物矣，不謂之非心而何？故格其非心者，格物也。格者，「格去」之義。（林兆恩：《林子三教正宗統論》，《大學正義》，頁七〇六）

另外他亦在《七竅問答》中對「物」亦有所界定：

《大學》之所謂物者，非但物欲之物也。或稍有絲毫意見以存其中焉，即名為物。物則不虛，虛則不物。物則失其心之本體矣，豈曰人性之初哉？故學也者，學以復其性之初也。（林兆恩：《林子三教正宗統論》，《七竅問答》，頁四六六）

按照林氏以上之說法，顯然「物」的概念並非是一般現實事物的意義，他將其稱之為「人化物之物」，那麼「物」顯然不是與人無關的客觀存在，其的特點在於「稍有絲毫意見以存其中焉，即名為物」（注二七）。可見其所謂的「物」與陽明所謂的「意之所在便是物」是十分相似的。王陽明的「心外無物」與林氏的「人化物之物」的命題都表達了人之意識必然有其對象存在，因而二人都認為「物」是一個與「心」密切關聯的概念。但二者對「物」的理解依舊存在有一定的差別，陽明認為「致知必在於格物，物者事也，凡意之所發，必有其事，意之所在之事謂之物」（注二八）。可見陽明之「物」雖也是與主體相關的，但其「物」的

指向主要是「事」，正如陳來老師指出的：「『物』並非是泛指山川草木等物，而是指『事』。」（注二九）「事」的概念更多的還是偏向人類實踐過程中產生的活動，從這個意義上來說意識的對象（物）不能脫離意識（心）本身。而林兆恩雖然也以意識來定義「物」，但其「物」的範圍卻比陽明要廣，相比陽明他認為「砂礫物也，珠玉物也。」可見他所定義的「物」不僅僅包括實踐過程中的事物，而且同樣包括自然的存在，進入我意識範圍的一切都可以成為「物」。此外，林氏曾明確提出「餘之所謂物者，殆非可邇可殖之物，而迷之以溺其心也」（注三〇），「物」是能使「心」沉迷的一切東西（包括事情與自然物）。因而，就「物」的範圍和指向而言，林兆恩所謂的「物」範圍無疑更加廣大。而他所謂的「格」乃是「格其心非之格」亦即格去的意思，所以「格物」的目的是格除「心」上不正的欲念，故其言與陽明所謂「格其不正以歸於正」、「複心體之本然」的說法亦無不同。可見林兆恩對「格物」內涵的闡發還是基於陽明心學，因而他對以朱熹為代表的「格物」說有明顯的批判，其言曰：

宋儒有言曰：「君子恥一物之不知。」夫天下之物可謂眾矣，安能以一物不知為恥，而益窮之至於其極邪？況其表也裏也，精也粗也，悉能格之而無不到邪？又況一草一木之細而必察之，今日格一件，明日格一件，將何為耶？……則堯舜仲尼，顧乃以為恥，而天下後世，遂謂堯舜仲尼為非聖人也，必不然矣。（林兆恩：《林子三教正宗統論》，《大學正義》，頁七〇七）

司馬溫公批禦外物之說，餘嘗非之。或曰：「批禦固非矣，而格去者是與？」林子曰：「人惟與物相為周旋也，而外物安得而批禦之？若餘所謂格去者，非格去其外物也，乃格去其非心也。」「然則物無美惡與？」林子曰：「溫公批禦之說，在物而不在心；若餘格去之義，在心而不在物。而物之美惡非所論也。」（林兆恩：《林子三教正宗統論》，《大學正義》，頁七〇七）

朱熹本身於《大學》八條目中格外重視「格物致知」之說，並做《大學補傳》以闡發其意。但在《大學章句》中朱熹釋「格物」為「致，推極也。知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。」（注三一）由此觀之，朱熹將「知」解釋為外在的知識，因而其「格物」說強調的是向外窮理以拓展人之心知。

從知識論的角度來看，朱熹所謂的「格物」即是於事事物物上求物理之道，並且通過今日格一物明日格一物的方法，最後達到「豁然貫通」的境地。然而其繁瑣的工夫也被同時期的陸九淵批評為過於支離。林兆恩同樣持此種觀點，他認為朱熹「格物窮理」的方法過於繁瑣，原因首先就在於天下之物無窮無盡，且不同事物之間還存在表裏精粗的不同，因而欲窮盡天下之物是不可能的。其次，林氏認為「學也者，心學也。外心以為學，非學也」（注三二）。聖學本為心性之學，因而於外在的物理上求所無益於心性之學。再來看其對司馬光的批判則更為明瞭，正如其言「溫公批禦之說，在物而不在心；若餘格去之義，在心而不在

物」如此林氏所謂的「格物」實際上是在心上作工夫，所謂的「物」乃是「心」上的物欲並非是現實之事物。由此觀之，林兆恩雖然贊同朱熹以「格物」為工夫之用力處，但其「格物」之內涵實與陽明之學無異。

因此從林氏對《大學》中八條目的詮釋來看，其主觀的意圖是要借復歸《大學》本意的口號，在心學與理學之外獨樹一幟。但客觀來說他對朱熹和王陽明之學既有批判又有所承繼，可以說在一定程度上是對朱王之學的調和。

伍、結語

如此從林兆恩對《大學》的詮釋來看，一方面他對朱熹為代表的理學以及王陽明所代表的心學都有所批判。但另一方面他又受到心學較大的影響，在詮釋的過程中仍不自覺的運用心學的簡易工夫來為自己的立場作辯護，這種矛盾的心態在其詮釋過程中展露無遺。總而言之，從整體上看其儒學思想的形態拋棄了宋明理學晦澀的思辨特徵，相比於理學缺乏嚴密的形上體系，在義理層面有其不夠完備之處。但林兆恩所關注的問題顯然與宋儒有所不同，考慮到其「三教合一」的為學立場，儘管就儒學內部而言他還是傾向以心學為主，但在《大學》文本的詮釋過程中林氏亦有調和心學與理學的意圖。（作者為浙大城市學院新時代馬克思主義宗教學研究院博士後）

注釋

- 注一：【日】中村安宏，〈藤原惺窩と林兆恩——「大學要略」をめぐる〉，《文芸研究》（138），一九九五年一月。
- 注二：【日】關雅泉，〈藤原惺窩の「大學要略」について：林兆恩「大學正義纂」との比較〉，《中國哲學》（11），二〇一六年十二月。
- 注三：〔明〕林兆恩撰，《林子三教正宗統論》，《三教本始》，北京：宗教文化出版社，二〇一六年，頁一八。
- 注四：〔明〕林兆恩撰，《林子三教正宗統論》，《中庸正義》，頁七三八。
- 注五：關於林兆恩對儒家正統的理解與對程朱、陸王的批判可以參見拙作唐哲嘉：《林兆恩的儒家道統觀探析》，《孔孟學報》第九十九期，二〇二一年九月，頁二三五—二五三。
- 注六：〔明〕林兆恩撰，《林子三教正宗統論》，《倡大道旨》，頁二八。
- 注七：何善蒙著，《三一教研究》，浙江：浙江大學出版社，二〇一一年，頁一五二。
- 注八：《宋史》，北京：中華書局，一九八五年，頁一二八八一。
- 注九：〔明〕林兆恩撰，《林子三教正宗統論》，《大學正義》，頁七〇一。

注一〇：〔明〕林兆恩撰，《林子三教正宗統論》，《大學正義》，

頁七〇一。

注一一：〔明〕王守仁著，吳光編校，《王陽明全集》（上），

上海：上海古籍出版社，二〇一五年，頁二五五。

注一二：李承貴，〈心理學視域中的王陽明心學研究〉，《學術界》，二〇二〇年第六期。

注一三：〔明〕林兆恩撰，《林子三教正宗統論》，《大學正義》，

頁七〇一。

注一四：〔明〕林兆恩撰，《林子三教正宗統論》，《易解俚語》，

頁一〇二九。

注一五：〔宋〕朱熹著，《四書集注》，長沙：嶽麓書社，一九八七年，頁五。

注一六：〔明〕林兆恩撰，《林子三教正宗統論》，《大學正義》，

頁七〇一。

注一七：〔明〕王守仁著，吳光編校，《王陽明全集》（上），

頁二〇五。

注一八：〔明〕林兆恩撰，《林子三教正宗統論》，《大學正義》，

頁七〇三。

注一九：〔明〕林兆恩撰，《林子三教正宗統論》，《大學正義》，

頁七〇一。

注二〇：〔明〕林兆恩撰，《林子三教正宗統論》，《大學正義》，

頁七〇二。

頁七〇三。

注二二：〔宋〕朱熹著，〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》冊一，北京：崇文書局，二〇一八年，頁一九四。

注二三：〔明〕林兆恩撰，《林子三教正宗統論》，《大學正義》，

頁七〇六。

注二四：〔明〕王守仁著，吳光編校，《王陽明全集》（上），

頁三八—三九。

注二五：〔明〕王守仁著，吳光編校，《王陽明全集》（上），

頁九七〇。

注二六：〔明〕林兆恩撰，《林子三教正宗統論》，《大學正義》，

頁七〇五。

注二七：〔明〕林兆恩撰，《林子三教正宗統論》，《七竅問答》，

頁四六六。

注二八：〔明〕王守仁著，吳光編校，《王陽明全集》（上），

頁三七四。

注二九：陳來著，《有無之境——王陽明哲學的精神》，北京：人民出版社，一九九一年，頁五二。

注三〇：〔明〕林兆恩撰，《林子三教正宗統論》，《心本虛篇》，

頁八五六。

注三一：〔宋〕朱熹著，《四書集注》，頁五。

注三二：〔明〕林兆恩撰，《林子三教正宗統論》，《大學正義》，

頁七〇七。