

從格物到覺知——德川日本崎門朱子學者 三宅尚齋「格物致知」論探析**

藤井倫明*

摘要

三宅尚齋乃日本江戸崎門朱子學派開山祖師山崎闇齋的重要弟子之一，其在該學派的學統形構過程中，扮演非常重要的角色。歷來學界多認為崎門朱子學的特色，就在注重「居敬」的工夫這一點，但若實際翻閱尚齋之相關著作，則將可發現：尚齋經常指出「格物窮理」的意義及其重要性。毋庸置疑地，比起「居敬」之工夫，尚齋顯然更關注「格物致知」的工夫，「格物窮理」論在其學術思想中，位居核心。唯學界歷來之先行研究，對此似乎從未關注，更遑論進一步探討尚齋的「格物窮理」論。故本文擬針對尚齋「格物窮理」之論加以分析，深入探討其「格物窮理」理解結構及其特色。

依尚齋的論述，人心先天具備萬理。但心之理則以「一理渾然」沒有區別的形態存在，因此，我們向內反省也不知自己內具的「理」之具體內容。但外在之「物」都是「萬理」的具體化、形象化，理的層次上又無內外、主客之別，物之理等於心之理。於是，向外「格物」可以了解「心」原來具有的「理」之具體內容。因此，對尚齋而言，「格物」這一工夫並非忽略內在的心之理而追求外在的物之理（規範），用外在之理來控制、規定自我這種「外馳」工夫，而是本來就是以闡明內心之理為目的的工夫，亦即「心法」。

關鍵詞：崎門朱子學、三宅尚齋、朱熹、格物窮理、覺知

2012 年 5 月 27 日收稿，2013 年 4 月 9 日修訂完成，2013 年 8 月 15 日通過刊登。

* 作者係國立臺灣師範大學東亞學系副教授。

** 本文曾發表於美國亞利桑納州立大學（Arizona State University）所舉辦的「朱子經學及其在東亞的流傳與發展國際學術研討會」（2012 年 5 月 6-8 日）。本文為國科會專題研究計畫「江戸崎門派朱子學者之『智藏說』研究」（NSC99-2410-H-003-091）之部分研究成果。本文承蒙三位匿名審查委員審閱指正，提供高見，謹此致謝。

一、前言

三宅尙齋（1662-1741）乃江戶崎門朱子學派開山祖師山崎闇齋（1618-1682）的重要弟子之一，在日本崎門朱子學派的學統形構過程中，扮演著非常重要的角色，而其所繼承的闇齋朱子學甚至流傳到近代日本。¹因此，吾人若要了解日本崎門朱子學，絕不能忽略三宅尙齋（以下簡稱尙齋）的學術思想。

歷來學界一般多認為崎門朱子學的特色，就在注重「居敬」的工夫這一點，但若實際翻閱尙齋之相關著作，則會發現：尙齋經常指出「格物窮理」的意義及其重要性，進而從「格物窮理」這一觀點來批判陸王心學。毋庸置疑地，比起「居敬」之工夫，尙齋顯然更關注「格物致知」的工夫，其「格物窮理」論以及「知覺」論在尙齋的學術思想中，佔有核心地位。儘管如此，學界歷來之先行研究，對此似乎從未關注，更遑論進一步探討尙齋的「格物窮理」論。其實，即便是歷來學者所關心的，有關尙齋的「鬼神」論以及「祭祀」論者，也與他的「知覺」論、「格物窮理」論有著非常密切的關係。總之，若要正確了解尙齋的學術思想，勢必得分析考察其「知覺」論以及「格物窮理」論的思想特色。

因此，本文擬針對尙齋有關「格物窮理」論或「知覺」論之觀點來加以分析，深入探討他的「格物窮理」的義理結構及其特色，並進一步闡明歷來學界尚未關注到的部分，亦即有關日本崎門朱子學與中國朱子學相異之思維面向，以及其思想特色。另外，尙齋開展的「格物」詮釋，理路清晰，內容深入，對朱熹「格物」說之詮釋具有相當大的參考價值。筆者認為尙齋的「格物窮理」論對於了解朱熹本人的「格物致知」說也有助益之處。

二、三宅尙齋的王學批判

翻閱尙齋的著作，常看到針對王學批判的論述，而尙齋批判王學的焦點

1 例如近代日本的內田周平（1857-1944）就是繼承三宅尙齋系統的崎門朱子學的漢學家。關於內田周平的生平以及思想，詳參藤井倫明，〈被遺忘的漢學者——近代日本崎門朱子學者內田周平學思探析〉，《中正大學中文學術年刊》17(2011.6): 53-81。

就在對於「格物」的理解。尙齋認為「王學之徒」根本沒有正確了解程朱提倡的「格物」這一工夫的真正意涵。尙齋說道：

王學之徒動說心，以格物爲外馳。殊不知格物是致心之神明之方，即是心法也。故《補傳》不曰知之全體大用，而曰：「心之全體大用。」格物，或問最初亦曰：「心之爲物云云。」²

王氏稱心學，排擯程朱格物之訓。以爲外馳散漫。專言致良知，而動曰：「去人欲存天理。」殊不知良知即孝弟之心，不察我心之孝否弟否，則良知不可致，天理不可存。察我心孝弟否，即是格物窮理矣。況謂之天理，則吾心識所照天人事物之理而察識之吾心上。豈得謂之與記誦洽聞之徒同一散漫哉。³

如此，尙齋並沒有否定王學所提倡的「心學」本身。他批評的是那些將「格物」理解爲與內心無關的「外馳」、「散漫」工夫的王學之徒對「格物」的理解。尙齋所理解的程朱「格物」工夫並不是忽視自己的內心，追求外在規範的「外馳」、「散漫」的工夫，而是「致心之神明之方」。因此，對尙齋而言，「格物」無非是「心法」。尙齋認為王學之徒根本沒有正確理解這種「格物」說的真意，也沒有理解透過「格物」這一以具體外物爲對象的工夫才能「下手」，達到闡明心之理這一目的。對尙齋而言，「格物」才是「學問下手領處。不如此則全無由於下手。」結果治心這一目的也無法達到。但「王氏不知于此，故其學差了。」⁴尙齋的這一王學批判邏輯非常清楚，筆者認為也符合程朱「格物」說的脈絡。但尙齋強調的「格物」=「心法」這一模式與命題，可能並不是大家（不僅「王學之徒」，也包括一般士人）可以毫無質疑地立刻接受的觀點。毋庸贅言，「物」是外在的東西，「心」是內在的東西，那麼這內外兩者如何關聯起來呢？關於這一問題，尙齋根據程朱的「理」觀，提出「理無內外」這一邏輯。

王學者謂：程朱格物之訓，是自外面下種子。萬物備于我，豈待於外哉。此言似矣。然是不知內外無間之理而言耳。此理無內外。在物者便是在我

2 三宅尙齋，〈爲學一〉，岡次郎點校，《默識錄》（東京：松雲堂，1933），頁 22b。

3 三宅尙齋，〈爲學二〉，《默識錄》，頁 8b。

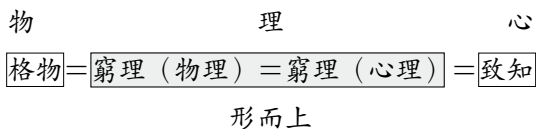
4 三宅尙齋，〈爲學二〉，《默識錄》，頁 6b。

之理。況求之格之者我也乎。⁵

若外物之理等於心之理，「格物」確實可以視為與「心」有關係的工夫。但使「格物」=「心法」這一命題順利成立，可能還需要更多邏輯上的補充要素。其實尚齋並不是籠統地、主觀地批判王學，他具有斷言「格物」等於「心法」的非常細緻的理論根據，並針對「格物致知」說加以相當深入、啟發性地分析。以下本文將具體探討和確認尚齋如何理解「格物致知」這套工夫的義理結構，以及在尚齋思想中成立「格物」=「心法」這一模式的理論根據為何等問題。

三、物與理：尚齋思想中的理氣關係

如上說明，尚齋認為「格物」乃是「致心之神明」的「心法」。尚齋的這一理解其實根據「致知在格物」的《大學》原文，以及針對朱熹對該文的詮釋：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮理也。」⁶這一脈絡。但為了成立「格物」=「心法」（「致知」）這一命題，如上所述，需要使「外在之物」與「內在之心」兩者關連貫穿的邏輯論述。誠如眾所皆知的，朱熹思想中有「理無內外」這一觀點，此內外一理觀就是連結「外在之物」與「內在之心」的核心原理，因此尚齋也再三強調這一點。但僅由「內外一理」來證明「格物」=「心法」（「致知」）這一命題的正當性，還是籠統不足。有關「格物致知」這一工夫，若詳細地分析，可以分成以下四層階段：



在形而上之「理」的層次上沒有外（「物」）與內（「心」）之間的隔絕，因此我們可以理解：闡明「物理」（外）其實等於闡明「心理」（內）這一邏輯。但是透過「格物」為什麼可以「窮理」呢？毋庸贅言，「物」是由「氣」所

5 三宅尚齋，〈爲學二〉，《默識錄》，頁 13a。

6 宋·朱熹，《大學章句》，《四書集注》（北京：中華書局，1983），頁 6。

構成，因此，「物」與「理」的關係，可以理解為「氣」與「理」的關係。「氣」就是形而下的概念，然為何從形而下的「氣」中可以抽取、掌握形而上的「理」呢？爲了使「格物」=「心法」這一命題能夠成立，除了「內外一理」之外，還需要將「物」（氣）與「理」連結的一套邏輯論述。若無法提供從「物」（氣）中抽取「理」的原理，「格物窮理」這一工夫根本無法成立，而「格物」這一行爲本身將喪失實際的意義。那麼尙齋如何理解、掌握「物」－「氣」－「理」之間的關係呢？以下在分析尙齋「格物致知」說的義理結構之前，茲先探討尙齋的理氣觀，確認在尙齋思想中「格物窮理」所以能夠成立的基本原理。

尙齋在其各種著作中，再三說明「理」與「氣」的關係。關於理氣之間的關係，尙齋具有非常明確的看法。他說道：

理無形體，以氣爲形體。氣無模範，以理爲模範。故物是理之形，理是物之無形也。《易》曰：「一陰一陽之謂道。」又曰：「形而上，謂之道，形而下，謂之氣。」程子說之云：「器亦道，道亦器。」《論語》曰：「逝者如斯歟。」程子又說之云：「寒往暑來。水流而不息。皆與道爲體。」《中庸》先曰：「君子之道費而隱。」而后又引《詩》鳶飛魚躍曰：「言上下察也。」是皆可以見物各具其理，而物即理，顯微無間，就物可見無體之理之義。⁷理無形體，以氣爲形體。氣無模範，以理爲模範。故理則無體之氣，氣則有體之理。無體之理，則顯於有體之器。有體之器，則無體之理之爲體者也。程子所謂體用一源，顯微無間，是之謂也。……此皆言氣以理爲模範，而有體之氣，則無體之理之爲體矣。……就有體之器，而求無體之條理，是格物。⁸

如此尙齋認爲：「理」則是「氣」之「模範」、「無體之氣」；「氣」乃是「理」之「形體」、「有體之理」。尙齋的邏輯論述非常清楚，但稍微需要注意的是，尙齋這裡與「理」對照的「氣」，嚴格而言，不是「氣」本身，應該是由「氣」構成的「器」或「物」。這一點從「物是理之形，理是物之無形也」、「理則無體之氣，氣則有體之理。無體之理，則顯於有體之器。有體之器，則無體之理之爲體者也」等，如此尙齋自己將「理－氣」對比換成「理－

7 三宅尙齋，〈格物致知說〉，《狼薈錄》，收入《甘雨亭叢書》（《域外漢籍珍本文庫》子部第6冊，重慶：西南師範大學出版社；北京：人民出版社，2008），頁824下。

8 三宅尙齋，〈理氣說〉，《狼薈錄》（《域外漢籍珍本文庫》子部第6冊），頁814。

物」或「理—器」對比這一事實可以確認。尙齋將「理」視為「氣」之「模範」，筆者認為尙齋所謂的「模範」可以解釋為在製造器物時需要的設計圖、程式、鑄型等概念。據尙齋的理氣觀，由「氣」構成的器物、現象都是以「氣」為素材，按照「理」這一設計圖、鑄型製造出來。換言之，這世界的一切器物、現象是「理」本身的形體化、具象化。總之，我們很明白尙齋將形而下之「物、器」（「氣」）理解為形而上之「理」的形體化、具象化，將「理」與「物、器」兩者連續性地掌握。在尙齋的思維中，形而上與形而下的差異，並不是不同次元上的根本性差異，而是有沒有形體、可不可見這種性質的同一次元上的差異。尙齋所理解的「理」並不是超越形而下之「氣」而獨立存在的不同次元上的概念。極端地說，對尙齋而言，「理」與「物、器」兩者無非是「一物」的兩種面向而已。⁹

如在上面引文中看到的，尙齋的理氣觀其實是根據程子「體用一源，顯微無間」的命題而成。尙齋將「理」與「氣」（物、器）以及「形而上」與「形而下」之間的關係理解為「體—用」或「顯—微」的關係。

體用只是一物。非判然兩物。就一物其靜為體，其動為用耳。人或見其一物，排體用之謂，不知一物而有動與靜之分也。顯微亦只是一物。理是氣之模範，而氣之無形者。氣是理之形體，而理之可見者。人或見其一物，排上下之謂，不知一物而有精麤上下之分也。¹⁰

形而上者，道之謂也。形而下者，物之謂也。體用則動靜之謂也。物必有動靜。而其動也，形而上者行於形而下者。其靜也，形而上者立於形而下者。……人往往知性之為體、情之為用，而未識得形而上者之貫體用動靜。¹¹

9 若器物是以「氣」為素材、以「理」為「模範」製造出來的，氣、理、器物之間的關係，應該如此理解：作為素材的「氣」（無形）按照作為「模範」的「理」製造出具體的「器物」（有形）。因此，理論上而言，有「無形」與「有形」這一差異的是「氣」的概念，也就是說有無形之「氣」（作為素材的氣）與有形之「氣」（作為器物的氣）的差別，「理」應該是超越「氣」的不同次元的概念。因此，正確地說，所謂「一物的兩種面向」指的並非是「理」與「器物」，而是作為素材的「氣」與作為器物的「氣」。但尙齋完全忽略作為素材的「氣」（無形）之存在，而將「理」與「器物」（有形）這一層次上的「氣」直接連結。我們無法否定尙齋的理氣觀中有不合邏輯的地方。

10 三宅尙齋，〈道體一〉，《默識錄》，頁 10a。

11 三宅尙齋，〈道體一〉，《默識錄》，頁 22a。

顯微固同時，而體用亦有同時者，故朱子曰：胡氏指心作已發，便是錯了。總使已發，感之體固在。¹²

「體」是作用的本體，「用」則是本體的作用，體用之間連續一貫，沒有隔絕，我們確實不能將體用兩者理解為兩種不同的存在。尙齋將「體用」關係理解為「動靜」或「顯微」關係，認為「一物」的靜態（「微」）就是「體」，動態（「顯」）就是「用」。尙齋所理解的形而上之「道」（理）與形而下之「物」（氣）之間的關係就是此種「體用」、「靜動」、「顯微」的關係。因此，對尙齋而言，「物」是本體之「理」（道）本身的作用，亦即動態顯現，換個角度來說，不是形而下的「物」中有形而上的「理」，或者形而下的「物」之背後存在著形而上的「理」，而是形下之「物」本身就是形上之「理」的不同面貌。若徹底地理解這一邏輯，可以說「物」等於「理」。果然尙齋自己說：「物即理，顯微無間，就物可見無體之理。」若是如此，在我們看「物」時，其實可以說我們看的是「理」本身。¹³除了眼前的「物」這一具體形象之外，無法尋找「理」的存在。¹⁴因此，對尙齋而言，「格物」這一工夫並不是在「物」中或「物」的背後尋找超越性的「理」這樣的行為，「格物」本身同時意味著「窮理」，「格物」等於「窮理」這一命題所以能夠成立的原因就在這裡。若要探究「理」，除了「即物」探究之外，絕對沒有其他辦法。¹⁵因

12 三宅尙齋，〈道體一〉，《默識錄》，頁 25a。

13 三宅尙齋，〈爲學二〉，《默識錄》，頁 206。尙齋亦說：「聖賢之書，便是體用純全之人，垂示後世之教也。且大學始教在格物。物即是理之形體。亦教之爾。故曰：糟粕煨燼莫非教。」如此對尙齋而言，這世界的萬物、一切現象都是「理之形體」，因此都是值得學習的「教訓」。

14 尙齋說：「理則氣之理耳。已無天地陰陽，更何處尋此理。」三宅尙齋，〈道體一〉，《默識錄》，頁 17b。

15 尙齋「物即理」這種觀點中，我們看出日本式思維的特色。歷來學者也指出古代日本人認為不是自然現象背後有超越自然的絕對神，而是當下的自然現象本身就是神的顯現。唐木順三認為日本人比較關注具體的個體，缺少思考超越個體抽象性、普遍性概念的意欲。即使談普遍，日本人不是作為抽象性的概念談，而是切合個體本身，在個體上看出普遍。唐木將這種日本式普遍稱為「具體性普遍」。詳參唐木順三，《日本人の心の歴史》（東京：筑摩書房，1970），頁 15-17、39-40；唐木順三，《日本の心》（《唐木順三全集》第 9 卷，東京：筑摩書房，1982），頁 251。日本曹洞宗的開山祖師道元禪師（1200-1253）說：「而今之山水則是古佛之道現成也。」（〈山水經〉，《正法眼藏》，東

此，尙齋如此強調：

蓋理無形體，而物則可見。其可見之形體，便是無體之理之體耳。故即物窮其理，此是確乎不可拔之定論。¹⁶

以上確認了尙齋所理解的理氣（物）關係就是體用、動靜關係，尙齋認為有形體的「氣」（物）便是無體之「理」的具體化、形象化。若是如此，則這世界的一切事物、現象都可以視為「一理」的展現。尙齋的理氣論和存在論中確實有往「理一元論」發展的傾向。尙齋曰：

蓋天地間只是一理而已。無二道矣。故合經權而皆平常之理也。分而為萬殊，則其變無窮。故有經有權。聖人隨其千變萬化之事，而行其千差萬別之理，則其迹或有不同者焉。然皆根於一理而無二本，則自日用之常，以至其變無窮，固莫有二道矣。¹⁷

天只是理與氣而已矣。而其氣亦理之質也。要之只是一個理而已。¹⁸

如此，尙齋主張說：這世界實際存在的只是「一個理」。由此，歷來學界一般認為尙齋提倡「理一元論」。¹⁹ 但若「理」產生「氣」，「理」就是「氣」或者世界萬物的發生來源，如此理解的話，可能不是尙齋的真意。²⁰ 如上說明，

京：岩波書店，1990，頁 184）又說：「草木叢林之無常乃佛性也。人物身心之無常是佛性也。國土山河之無常是由佛性也。」（《正法眼藏》〈佛性〉，頁 91-92）如此，對道元而言，佛性、佛法並不是超越自然存在的抽象性、普遍性概念，而是自然現象本身就是佛性、佛法的顯現及具體化。在道元的思路，佛性、佛法與個別具體的自然現象之間無法割裂開。

16 三宅尙齋，〈為學一〉，《默識錄》，頁 11b。

17 三宅尙齋，〈道體一〉，《默識錄》，頁 21a。

18 三宅尙齋，〈道體一〉，《默識錄》，頁 6a。

19 井上哲次郎，《日本朱子學派之哲學》（東京：富山房，1905）、絲賀國次郎，《海南朱子學發達の研究》（東京：成美堂書店，1935）、衣笠安喜，《近世儒學思想史の研究》（東京：法政大學出版部，1976）等都將尙齋的理氣論認定為「理一元論」。但翠川文子認為尙齋並沒有採取「理一元論」，他的立場止於「主理說」，海老田輝已也質疑「理氣一元論」說。詳參吉田健舟、海老田輝已，《佐藤直方・三宅尙齋》（東京：明德出版社，1990），頁 184。

20 子安宣邦引用「氣は則ち理の體，理は則ち氣の骨子なり。故に理に根ざして生じ，理に循ひて聚まるは氣なり。氣は聚散すること有りて，理は消散すること無し。」（三宅尙齋，《狼毫錄》〈祭祀卜筮詳說〉）：「氣則理之為體，理則氣之骨子。古根於理而生，循於理而聚者，氣也。氣有聚散而理則無消散。」（頁 777）這一段原文，認為：尙齋的思想

尙齋所理解的形而上的「理」與形而下的「氣」(物)是「一物」的不同面貌(體或用、靜態或動態)而已,兩者本來連續一貫。這裡並沒有「氣」由「理」產生這種思維,若理解為「理」產生「氣」,作為產生的主體的「理」與作為被產生的客體的「氣」之間產生隔絕,會脫離從「體用」、「動靜」的角度來理解「理氣」關係的尙齋之思維脈絡。因此,筆者認為:尙齋的「理氣」觀用「理氣二元一體論」來形容比較適合。²¹若以「一物」、「一體」的本體層次為標準而言,「氣」(物)可以視為「理」的作用、顯現,所以「理一元」這樣的解釋也會成立。但若以「一物」、「一體」的作用層次為標準而言,「理」可以視為「氣」的「無形」或「未發」之狀態,因此,實際存在的只有「氣」這種「氣一元論」的觀點也會成立。尙齋確實說:「理則氣之理耳。」²²尙齋有時說:「氣亦理之質」(理一元),有時說:「理則氣之理耳」(氣一元),這並不是矛盾、混亂的結果,而是將標準與重點放在「本體」層次或放在「作用」層次的差異產生的結果而已。總之,尙齋是將「理」與「氣」(物)理解為同一存在的體用兩種面向,將兩者連續性地掌握。尙齋的這種觀點看似接近明儒羅欽順(1465-1547)「理氣為一物」的立場,而據楊儒賓的研究,羅欽順的思想並不是一般所謂以「氣」為「唯一的實體」這種「氣一元論」,而是繼承程顥「理氣一體」觀的「一本論者」。²³楊儒賓認為:「羅欽順的『理氣為一物』或『理是氣之理』這類的語言,它所傳達的其實就

中有將「理」作為「發生源」加以「實體化」的傾向。(子安宣邦,《江戸思想史講義》,東京:ぺりかん社,1998,頁164)但尙齋的思路並不是「理」產生「氣」或萬物、鬼神等發生論。如上再三說明,尙齋所理解的「理」是「氣」的「模範」(鑄型),「氣」根據「理」(模型)聚合而形成具體的器物。

21 日本近代的崎門朱子學者內田周平也將朱熹的存在論理解為「理氣二元一體論」,符合筆者所理解的尙齋的理氣觀。詳參藤井倫明,〈被遺忘的漢學者——近代日本崎門朱子學者內田周平學思探析〉,《中正大學中文學術年刊》17(2011.6): 53-81。

22 三宅尙齋,〈道體一〉,《默識錄》,頁17b。

23 楊儒賓,〈羅欽順與貝原益軒——貌合神離的兩種氣論〉,《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》(臺北:臺灣大學出版中心,2012),頁299。另外,鄭宗義以及林月惠認為羅欽順的「理氣為一物」這一觀點,帶有「將(超越的)理徹底內在化於(內在的)氣中」的「內在一元」的傾向。詳參林月惠,〈羅整菴與李退溪的理氣論——從《困知記》的東傳談起〉,《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》(臺北:臺灣大學出版中心,2010),頁171。

是『體用一如』或『即體即用』的意思，此時的氣之流行也就是體之用的展現，羅欽順的理氣論之結穴在此處。」²⁴若是如此，則羅欽順與尚齋的理氣論之間確實有對話的空間。²⁵但誠如楊儒賓所指出的：「羅欽順的理氣論該如何解釋，近人的解釋極為分歧，其光譜從唯氣論、折衷論延展到朱子學，解釋的差異性很大。」²⁶雖然筆者目前尚無能力深入分析羅欽順之思想，但筆者認為即使羅欽順的思想並不是單純的「氣一元論」，但其「理氣為一物」的論述則難免有以「氣」（用）為重，將「理」（體）拉到「氣」（用）之藩籬的這種傾向。相對於此，在尚齋的理氣論中，雖然沒有特別偏向形而下的「氣」或是形而上的「理」的傾向，但筆者認為尚齋的理氣觀中，則確實有以「理」（體）為主，從「理」的角度來說明「氣」之世界的這種思維。總之，對尚齋而言，「物」本身就是「理」的具體體現。因此，「格物」這一工夫直接意味著「窮理」這一行為。於是「格物」=「窮理」這一命題也就可以成立。

四、三宅尚齋「格物致知」說的義理結構

以上的論述已經證成了「格物」與「窮理」的關係。但是由「格物」達到「窮理」的結果，為什麼能夠招致「心」上的「致知」這一結果呢？「致知」到底表示何種心理狀態？「理」與「知」有何種關係？這些問題仍然存在。本文將進一步探討與分析尚齋所理解的「格物致知」說的義理結構，用以解決上列的諸多問題。尚齋於〈格物致知說〉中說道：

24 楊儒賓，〈羅欽順與貝原益軒——貌合神離的兩種氣論〉，頁 300。

25 嚴錫仁分析崎門朱子學派的理氣論，指出崎門派學者雖然積極弘揚李退溪思想，相對於此，對羅欽順的評價並不是正面的，但若就理氣觀而言，崎門派朱子學者的思想卻比較接近羅欽順。雖然嚴錫仁分析、討論的崎門派朱子學之中並未包含三宅尚齋，但嚴錫仁生的分析結果基本上符合筆者所分析的尚齋的理氣觀。詳參嚴錫仁，「山崎闇齋學派の研究：日本朱子學の位相」（茨城：筑波大學博士論文，2001），頁 90-91、173。另外，據嚴錫仁的研究，明初薛敬軒（1389-1464）思想中也有「理氣相即」、「理氣一體」的觀點，崎門學者，尤其是佐藤直方（1650-1719）就相當重視、支持此一觀點。詳參嚴錫仁，「山崎闇齋學派の研究：日本朱子學の位相」，頁 79-86。關於佐藤直方受薛敬軒思想的影響這一問題，吉田健舟也有討論。詳參吉田健舟、海老田輝巳，《佐藤直方・三宅尚齋》，頁 88-89。

26 楊儒賓，〈羅欽順與貝原益軒——貌合神離的兩種氣論〉，頁 323。

凡萬物有所職而照。而照理知之官也。故朱先生曰：所知覺者是理。理不離知覺，知覺不離理。知只是理之照。而心之條理區別者也。²⁷

火照乎外而昏乎內。水昏於外而明於內。水火相交而無所不照。故心照乎外而昏於內。知覺昏乎外而明於內。心得知覺明於內，知覺得心而運用於外。火照外物而物影於水。心應外物而理照於知。萬物影於水，物理照於知。其理一也。故物之影是水之官。理之照是知之官。²⁸

如此，尙齋認為「知」的機能（「官」）就是「照理」。那麼「照理」是何種事態呢？尙齋舉「火」與「水」的例子，將「心」比喻成「火」，將「知」比喻成「水」。若將尙齋開展的思路加以整理，則大概呈現如下：

火一心：照乎外而昏乎內	→應外物 / 運用於外
水一知：昏乎外而明乎內	→明於內
萬物影於水	物之影是水之官
物理照於知	理之照是知之官

尙齋將「照」與「昏」兩者對照，在說明「水」與「物」的關係時，「照」字用「影」字來代替。由此，筆者認為尙齋的意思大概有如下的可能性：「火」由自己發出的光線將器物的姿態顯露於外面（「照乎外」），但「火」本身無法向內留存器物的影像（「昏乎內」）；相對於此，「水」不會照射外在的器物（「昏乎外」），但「水」會將器物的姿態映在水裡（「明乎內」）。「心」與「火」同樣能將萬物認知為外部存在，向外運作；相對於此，「知」與「水」同樣能將萬物之「理」映在自己的內部，體會萬物之「理」的具體內容。在這裡，吾人需要注意的是，「知」所映在內部的不是「物」，而是「物理」這一點。如在第三節已闡明的觀點，根據尙齋的理氣觀，「物即理」，「物」與「物理」兩者並不是兩種不同的存在。但在「心」的層次，「物」作為存在於外部的一個形體被掌握，無法將它理解為「理」，不過，在「知」的層次上，「物」是作為「理」而被加以掌握和理解的。也可以說「心」所向外認知、掌握的是「一物」的形而下「作用」這一面向，²⁹「知」所向內體會、掌握的是

27 三宅尙齋，〈格物致知說〉，《狼薈錄》，頁 824 下。

28 三宅尙齋，〈格物致知說〉，《狼薈錄》，頁 824 下。

29 尙齋強調「心」的功能就是「照物」。「心之為物，一而不二。能照物而不為物所照。」三宅尙齋，〈道體二〉，《默識錄》，頁 3a。

「一物」的形而上「本體」這一面向。「一物」的本體，亦即形而上之「理」的面貌，由「知」被照射，才能浮現出來。在這個意義上，「知」可以視為照射「理」的一種光線。因此，尙齋說：

物是理之形，理是無形之物。知是理之光。³⁰

如上所說明，我們的意識（「心」）將「物」掌握為外在的「形體」。我們的意識無法直接掌握「物」的本體面貌，亦即形而上層次的「理」，³¹ 視覺上看到的是具有「形體」的形而下的形相。但我們具備透過看「物」之「形體」（作用），掌握其「本體」的位相，亦即「物之理」的機能，這就是尙齋所理解的「知」。如上所述，由「知」這一機能，外物之「理」映在意識內部，於是「窮理」能夠成立。但外物之「理」，為何能夠映在意識內部呢？據尙齋的邏輯，那是因為我們的「心」具備萬理，而如上再三說明，「理無內外」，內在之「理」與外在之「理」完全相通相應。雖然「理」是視覺上無法掌握到的形而上之抽象概念，但我們自己先天具備與外物一模一樣的「理」，所以我們心理上可以將外物之「理」作為自己內在的「理」來體會與掌握。「格物窮理」所以能夠成立的原因就在這裡。因此，尙齋如此說明：

或云孟子曰：萬物皆備於我矣。我之心備眾理，何就物於外而窮其理哉。曰：內外合一，更無間隔。所以為萬物備於我也。萬物備於我，故為就物於外，而窮其理。即是窮在我之理矣。遠而三代，近而今日，高而日月之運，星辰之度，卑而山川之文，草木之理，皆備於我矣。故推之其理可得，求之日至可致。非備於我，則如之何可得之哉。況物雖在於外，然所求之知在於內乎。³²

對尙齋而言，「格物窮理」亦即探究外物之「理」的工夫，嚴格而言，不是直接掌握外物之「理」的工夫（這是不可能的），而是透過外物形而下的「形體」，體會與其相對應的內在之「理」這樣的工夫。若是如此，我們可以說「格物」是確認自己心中原來具備的「理」之內容這樣的工夫。因此，尙齋如

30 三宅尙齋，〈格物致知說〉，《狼薈錄》，頁 825 下。

31 尙齋認為：形而上之「理」乃是「空妙」的存有，因此無法掌握它。「形而上者，已無方所形體。但謂之渾然一理而已。雖謂渾然一理，然要之無可捉摸者，則謂之空妙可矣。」三宅尙齋，〈道體二〉，《默識錄》，頁 9a。

32 三宅尙齋，〈格物致知說〉，《狼薈錄》，頁 825 上。

此說道：

桑本正固曰：萬物備於我。而眾理有於我心，則格物是即物以尋我心之理也。重固謂：此說尤的當。可以破王氏之見矣。乃亦爲言曰：格物是猶以薄正廩中米。未知廩米所蓄若干，則不得用之。未知其性之所有，則何以得全之。³³

如此，尙齋確實認爲：「格物」有如按照帳簿確認倉庫中的五穀存貨一樣，確認存在於心中的「理」，亦即「性」之具體內容這樣的行爲。由此可知，尙齋所謂由「知」映在意識內部的「物理」，其實不是外物之「理」本身的影子，而是心中原來具有的「理」浮現出來的。因爲「理」本質上沒有內外的區別，因此討論「知」所照射的「理」是外物之「理」，或內心之「理」，這是沒有意義的。但若理論上加以分析，由「知」照射的「理」無非是心中原來存在的「理」。

那麼爲什麼不直接以「心」爲對象進行「窮理」呢？對尙齋而言，其原因除了「心」無法對象化，以及形上之「理」無法直接掌握等理由之外，還有一個原因，那就是心中的「理」以「一理渾然」、「渾然未分」的狀態存在。尙齋說道：

心本虛，而理固無聲臭。然理散在乎萬物，而其體則備於吾心。吾心未即物時，此理渾然只是一理。才即物便是其理已形。蓋理無形體，而物則可見。其可見之形體，便是無體之理之體耳。故即物窮其理，此是確乎不可拔之定論。³⁴

萬物備於我，而知則運用其理，以應萬物者。我心未即物時，只是一理渾然無聲臭。品彙與理爲形。諸事與道分趣。故即物時，一理始分。無聲臭者，有可見之形，以寸星於我心，而權度斯立。³⁵

萬物之理備於一心。是心之妙，理雖散在於萬物，然湊合於我心。湊合者渾然未分，就湊合處，分別萬理則難矣。故即物究其理，積累久之，則萬理湊合而貫通。一本萬殊，就萬殊以至一本。³⁶

33 三宅尙齋，〈爲學一〉，《默識錄》，頁 3a。

34 三宅尙齋，〈爲學一〉，《默識錄》，頁 11b。

35 三宅尙齋，〈爲學一〉，《默識錄》，頁 11b。

36 三宅尙齋，〈爲學一〉，《默識錄》，頁 19a。

雖然說心中具備「萬理」，但這「萬理」不是以各個分別的形態存在，而是以「渾然未分」的「一理」之形態存在。因此，我們向內省察，無法了解內在之「理」（性）的各種具體內容（「湊合者渾然未分，就湊合處，分別萬理則難矣」），也就是說，我們無法得知心性的真實面貌。但外在之物，以具體個別的形態存在，每一「物」個別體現各種特殊之「理」。因此，我們透過「格物」，可以確認內在之「理」的各個內容。具體而言，若針對「物 A」進行格物，可以確認心中的「理 a」的存在，若針對「物 B」進行格物，可以確認心中的「理 b」的存在。如此我們透過「格物」，一步一步確認和闡明心中「萬理」的各種具體內容。於是，我們明白「心」潛在具有的「條理區別」。尚齋說道：

知只是理之照，而心之條理區別者也。³⁷

尚齋用如下聲音的比喻，說明由從外面進來的刺激，亦即「格物」，內在之「理」才開展為具體的特殊之理（「即物時，一理始分」），實際發揮其作用。若沒有「格物」，我們雖然內具「萬理」，但其「萬理」以「渾然未分」之「一理」的形態存在，因此無法具體發揮原來具有的各種作用。

王氏之徒謂：萬物備於我矣。但為人欲所蔽，故不發見耳。能克人欲，則天理自明。程朱格物之訓，則是求於外而散漫。是不然。人之聲音生於肺而發於口。五音分別，人我通其情。是人之聲音本如此矣。而啞是必聾。自外入於內，而後我音亦為條理。聾外音不入，故我音無條理。達此理，則王學之謬可知矣。³⁸

透過「格物」，內在之「理」被照射，於是「心」的全貌（原有的「條例區別」）浮現出來。因此，尚齋認為「格物致知」乃是發明「心之明」、「心體之明」，亦即「明德」的工夫。

格物致知則所以盡此心之明矣。故說明德而說格物致知。³⁹

其最初教使學者必即凡天下之物以窮其理，則天下之理莫不明，心體之明莫不照。而修己治人之用無不周矣。然其理雖明，亦與理不相會，則所明

37 三宅尚齋，〈格物致知說〉，《狼薈錄》，頁 824 下。

38 三宅尚齋，〈為學二〉，《默識錄》，頁 2ab。

39 三宅尚齋，〈經傳〉，《默識錄》，頁 5a。

之理，不得爲己之有。是以更有誠正修之功夫。其實誠正修亦只是收捨格物之功而已。⁴⁰

尙齋將透過「格物」一步一步發明心中之「理」的過程，用「推去推來」這樣的動詞來加以說明。

心本備萬理。而拘蔽之人，不能自明，與物相對，**推去推來**，則其理於是發見。⁴¹

理散在萬物，而其體則不外於一心。理無形體，與物爲體。物之形體則理之似也。故物雖在外，然即物以**推去推來**，物與知相擊摩，則心體之明，銖分釐別，久之可以得全體大用之明也。猶金石本皆有火氣，而相擊則出來矣。⁴²

天理散在於萬物而其體備於吾心。其理之用與吾心行則心理物三者豈有彼此之間哉。而知又運用眾理底物事。知未明此理，則何能運用之。學者因一線路之明，以即物**推去推來**，則著明於天理人欲之間，而遂可得吾心之全體大用之盡矣。⁴³

以「外物」爲對象的「格物」這一向外「推去」的行爲，與「外物」碰撞相擊的結果產生反作用，從「外物」那裡向內「推來」，而照射心內之「理」。如此，對尙齋而言，「格物」並不是單純向外的單方面工夫，而是本來預設向內反響的效果，具有內外呼應的工夫。

如上所闡明的觀點，尙齋所理解的「知」是「照理」的功能，也就是說透過「格物」將「物理」映在心中的功能，換言之，它就是發覺、體會心中之「理」的功能。但除了這種「照理」的功能之外，尙齋另外指出「知」之將「理」向外「運用」的功能。

萬理統體於吾心，而只是一理渾然。渾然一理散在於萬物，而物各有條理。其一理渾然者體，而只是有養之之功而已。其散在有條理者用。而察之則明，窮之則精。**知之官則內能統體萬理，以外能運用散在者**。統體一理者，知向物於外則條理始分矣。此可以見內外一而致知之功在格物

40 三宅尙齋，〈爲學三〉，《默識錄》，頁 1b-2a。

41 三宅尙齋，〈爲學二〉，《默識錄》，頁 20b。

42 三宅尙齋，〈爲學三〉，《默識錄》，頁 1b-2a。

43 三宅尙齋，〈爲學三〉，《默識錄》，頁 2b-3a。

也。⁴⁴

在此，尚齋將「知」的功能分爲內、外之別，認爲「知」之向內的功能便是「能統體萬理」，向外的功能便是「能運用散在」。⁴⁵ 尚齋在這裡開展的邏輯不是那麼容易理解，但筆者認爲尚齋所理解的「知」，就是一方面將散在於「萬物」的「萬理」在心中作爲「一理」收斂統一，另一方面使心中的「一理」（渾然未分）作爲「萬理」（有條理的個別之「理」）開展，向外發揮其作用。總之，對尚齋而言，心中的「理」之存在，以及其具體內容能獲得明白，其他所有修養、工夫才能夠成立，產生意義。因此，尚齋指出：

明天下之理，而照天下之理。學之道何以加之。存養是存養所知之理也。誠正修是守所知之理也。齊治平是推所知之理也。故大學之道，一言以蔽之曰格物。⁴⁶

心本備萬理。而拘蔽之人，不能自明，與物相對，推去推來，則其理於是發見。學者理已窮，則須要心與理一。心與理一謂之德。誠意正心修身則存其理以一之之法也。理不明，則守而不失，亦妄而已。理明而不一之，則非已之有矣。理已窮而能存之，則心之體則天理，其用則無所不照。學之道豈有他哉。⁴⁷

「存養」、「誠意、正心、修身」、「齊家、治國、平天下」等工夫都在獲得明白的「理」上開展，因此，所有工夫都是從明白「理」這一段開始。而明白「理」的唯一方法，對尚齋而言，就是「格物」。尚齋主張除了「格物窮理」之外沒有其他「學之道」的理由就在這裡。由以上的檢討和分析可知，對尚齋而言，「格物」確實是「心學」之工夫。

五、結 論

最後，將以上所探討和闡明的尚齋「格物致知」說的內容加以歸納和整理作爲總結。對尚齋而言，「格物」這一工夫並不是忽略內在之理，追求外在

44 三宅尚齋，〈爲學三〉，《默識錄》，頁 3a。

45 前引文提及「知又運用眾理底物事。知未明此理，則何能運用之。」也是同樣的意思。

46 三宅尚齋，〈爲學三〉，《默識錄》，頁 2a。

47 三宅尚齋，〈爲學二〉，《默識錄》，頁 20b-21a。

之理（規範），用外在之理來控制、規定自我這種「外馳」工夫，而是本來就是以闡明內心之理為目的的工夫，亦即「心法」。

人心先天具備萬理，但我們理論上無法直接了解自己內在之理的具體內容。其原因是：1. 理是形而上的存有，沒有任何形象，因此感官無法認知；2. 心內之理並不是以個別獨立分別的狀態存在，而是以「統體一理」或「一理渾然」的狀態存在；3. 凡人的氣質有昏濁，因此內在之「理」無法完全發揮、展現。

我們不知道自己內在之「理」的具體內容，這意味著：我們不知道自己的本性是什麼？自己是何種存在？對此，尙齋認為，朱熹所提倡的「格物」就是了解心內之「理」（性）的具體內容，亦即自己本來面貌的唯一方法。

那麼為什麼透過「格物」可以闡明心內之「理」呢？關於這一問題，尙齋如此理解：1. 「理」的層次上沒有內外、主客的區別；2. 「物」本身乃是「理」之具體化、現象化。

關於第一點，尙齋認為「物」之「理」等於「心」之「理」，闡明物之「理 a」這一行為直接意味著闡明心之「理 a」。若將焦點放在「物理」的話，可以說「格物」；若將焦點放在「心理」的話，可以說「致知」。但其實「格物」與「致知」兩者是同一個工夫，並沒有途徑上的前後差異。《大學》原文裡的「致知在格物」，將「格物」與「致知」用「在」連結的理由也在這裡。

同樣，闡明「理」的行為時，尙齋針對「物理」使用「明」這一動詞，針對「心理」使用「照」這一動詞。尙齋針對「心理」特別用「照」這一動詞的理由是，對尙齋而言，明白「心理」這一現象並不是以「理」為外在對象來掌握理解的，而是以「物理」為契機，本來內在的「理」主動浮現出來變成明白的現象。

關於第二點，據尙齋的邏輯，「物」與「理」之間的關係並不是形而下之「物」中內具形而上之「理」，而是形而下之「物」本身就是形而上之「理」的具象化形態。在這個意義上，「物」不是內含「理」，而是體現「理」。據尙齋的思維，「物」乃是形體化的「理」或「理」之作用，「理」乃是無形的「物」或「物」之本體，總之兩者是同一存有的不同面貌而已。

因此，在尙齋的思路脈絡之下，看「物」，其實等於看「理」。當然我們在看「物」時，視覺上將它對象化而視為有形象的形而下之客體，但認知

上，我們會掌握其形上之「理」的面貌。如此，我們能夠掌握「物理」的理由，是因為我們先天具有「萬理」的緣故。我們透過「格物」掌握的「理」，其實不是「物」之「理」，而是「心」之「理」。「格物窮理」這一工夫能夠成立的原因是：因為我們本來就具有「萬理」，若自己心內沒有內具「理」，即使努力「格物」，邏輯上還是無法到達「窮理」的。因為我們本來就具有與物之「理」一模一樣的「理」在內，所以能夠掌握物之「理」。因此，我們體會的「理」其實是自己內在的「理」。

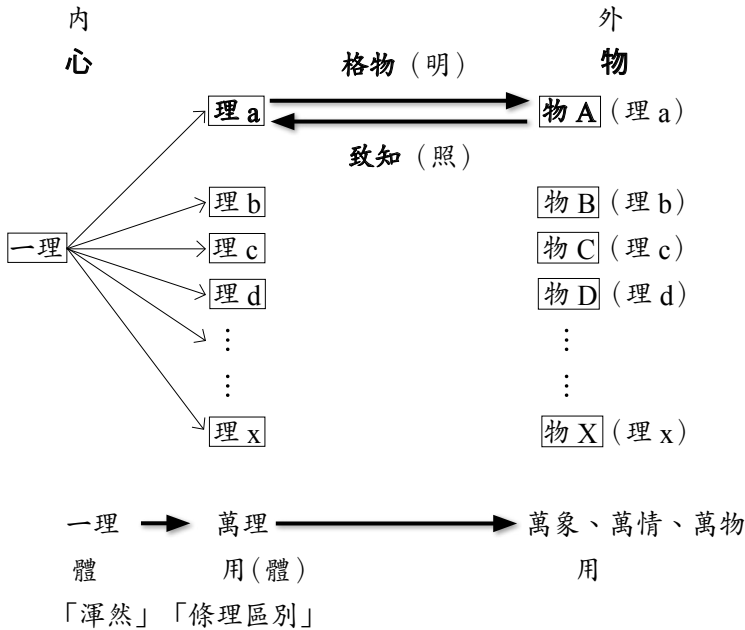
雖然我們心內具備「萬理」，但如上所述，心內之「理」則以沒有區別的「一理渾然」的形態存在。因此，我們向內反省也不知道自己內具的「理」之具體內容。但外在之「物」都是「萬理」的具體化、形象化，在外在世界，「一理」作為「分殊之理」，亦即「萬理」開展自己。在尚齋的世界觀，這個世界就是「理」的具體展現，「一理」包含的一切內容都體現於萬物的各種面貌中。因此，向外「格物」才能了解「心」原來具有的「理」之具體內容。

具體而言，如上所述，「物」乃是作為形而上之「理」的具體化、形象化。「物 A」體現「理 a」，透過格「物 A」可以反照物之「理 a」= 心之「理 a」，同樣透過格「物 B」可以反照物之「理 b」= 心之「理 b」。如此，透過「格物」反照心內之「理」，闡明「渾然一理」的具體內容（萬理、分殊之理）之功能就是尚齋所理解的「知」。著眼於外在之「物」，從闡明「物理」的角度來說的工夫，就是「格物」或「明理」；著眼於心內之「理」，從闡明「心理」的角度來說的工夫，就是「致知」或「照理」。

若將尚齋「格物致知」說的義理結構加以圖式化，大概如下圖：

筆者以為尚齋此種「格物致知」說的理解，基本上符合朱子的思維、脈絡。筆者曾經分析、探討過朱子的「格物致知」理論，根據筆者的分析，朱子「格物致知」說的目的就在闡明先天具有的心內之理，進而使其圓滿展現出來這一點。朱子追求的道德實現模式，絕不是透過「格物」來了解外在之理（道德規範），或由其理來控制人心，使人心符合道德規範的此種方式；而是透過「格物」來覺醒人心本來內在的理（道德本性），使其自然、主動顯現，進而推動道德行為。⁴⁸在這個意義上，誠如尚齋所強調的，朱子的「格物

48 有關筆者對朱子「格物致知」說的理解，詳參藤井倫明，〈朱子「格物致知」說的工夫論



致知」說，確實可以將之認定為是一種「心法」。另外，筆者認為歷來研究中，有關朱子思想中的「物」（氣）與「理」之間的關係，又或者有關為何透過「格物」能夠闡明「理」等諸如此類之問題，並沒有提供合理之說明。但若像尙齋那樣地將「理」與「物」（氣）的關係從體用、顯微、動靜的角度來加以掌握理解，則如本文所闡明的，「格物」確實直接意味著「窮理」，「格物」→「窮理」這一脈絡也可合理且順利成立。因此，筆者認為尙齋的此番理解，作為朱子「格物致知」說的詮釋，自然有其相當之學術貢獻與參考價值。

換言之，我們可以從尙齋的「格物」理解角度，重新檢討朱子的「格物致知」理論。但若將理與物（氣）的關係從體用、顯微的角度來掌握，如上所述，理、物關係呈現連續一貫之狀態，兩者變成不是各自獨立的存在，而是同一存在的不同面貌。若是如此，則「理」將會失去其超越性。對此，筆

進路詮釋》，《朱熹思想結構探索——以「理」為考察中心》（臺北：臺灣大學出版中心，2012），第5章，頁125-150。

者亦質疑朱子思想中的「理」是否真如尚齋所理解的那樣，是與「物」融合成一體的存在？當然這種觀點並非尚齋所專有，就如本文第三節的說明，在中國理學家家中也有看到類似的理解，例如明儒羅欽順就從體用的角度來掌握理氣關係，提出「理氣為一物」的觀點。因此，我們可能需要進一步嚴謹地比較尚齋與羅欽順的理氣觀，除確認兩者之間的異同，同時亦可探討尚齋思想中有無受到羅欽順之理氣觀影響。⁴⁹ 筆者目前管見所及，尚未發現尚齋受羅欽順思想深刻影響的痕跡，⁵⁰ 同時據筆者目前研究所得，尚齋探討理氣論、格物論的論述脈絡，基本上與羅欽順並不相同。關於這個問題，還需要進一步檢證，但筆者以為吾人在思考尚齋的理氣觀時，從日本文化之特色這一角度也可獲得一定程度之說明。筆者認為尚齋對「理」的理解中，確實存在著日本式的思維模式，亦即，排斥超越、抽象的世界，在具體的現象世界中尋求真理的「即物性」思維，此深具日本思想之基本特色這一點，堪稱是學界之共識。關於這一日本思想特色，若從日本儒學史的脈絡而言，則誠如眾所皆知的，在完全否定「理」的超越性、抽象性的江戶古學派之學說思想中，非常之明顯。

其實，「即物性」思維這一特色，在日本諸多朱子學者的學說中，也都可以看到。例如一般被歸類為朱子學派的貝原益軒，或是懷德堂系統的朱子學者，關於理氣論，彼等亦排斥超越「氣」的形上之「理」這一觀點。崎門學

49 據林月惠的研究，羅欽順的《困知記》在朝鮮性理學界引起熱烈討論，給朝鮮的理學家帶來相當大的影響，詳參林月惠，〈羅整菴與李退溪的理氣論——從《困知記》的東傳談起〉，《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》，頁 149。而據阿部吉雄的考據，羅欽順《困知記》經過朝鮮傳到日本，林羅山（1583-1657）、安東省庵（1622-1701）、貝原益軒（1630-1714）等學者皆受其影響，促使日本主氣哲學的成立。阿部吉雄認為：崎門朱子學派的立場是繼承李退溪的主理哲學，與羅欽順的理氣觀是完全對立、相反的。據阿部吉雄的理解，崎門派之中貫徹其主理哲學，提倡「理一元論」的就是三宅尚齋，詳參阿部吉雄，《日本朱子學と朝鮮》（東京：東京大學出版會，1965），頁 514、527。

50 尚齋之師山崎闇齋的讀書筆記《文會筆錄》中，有如下對羅欽順的評論：「嘉謂：羅氏《困知記》一氣之議論，踏襲朱子而架說之者也。」《文會筆錄》卷 10 之 1，《山崎闇齋全集》第 1 冊（東京：ベリかん社，1978），頁 408。由此我們可以確定闇齋確實翻閱或參考過羅欽順的《困知記》。若是如此，尚齋也翻閱、參考過羅欽順之著作的可能性就相當大。但據歷來研究，山崎闇齋以及佐藤直方、淺見綱齋等崎門派學者對羅欽順思想的評價並不正面，詳參嚴錫仁，「山崎闇齋學派の研究：日本朱子學位相」，頁 91。

派以朱子思想為絕對真理，全心全意並傾注其全力，試圖體會朱子思想之真義，其學統在日本儒學史上，毋庸置疑地，堪稱是最能深入討論朱子學之理氣論、心性論等形而上抽象性問題的學派學統。但經由本文的爬梳檢討，如今我們可以確認崎門學派的核心人物三宅尙齋之理氣觀，其實也未能避免所謂「即物性」思維這一深具日本思想特色的特質。⁵¹當然尙齋的理氣觀，絕不是「氣一元論」，其思想中「理」作為本體仍然保持著其獨立性、主體性，在這個意義上，尙齋思想與古學派的思想不能相提並論。但是，尙齋所理解的「理」已經不是超越式地規定「物」（氣）的存在，在尙齋思想中，「物」（氣）作為「理」（本體）的展現（作用），其與「理」的地位是等同的。另外，誠如前文所述，崎門學派中，尤其是尙齋的學思傳統，一直被延續傳承至近代，故有關尙齋的「格物致知」詮釋究竟如何被繼承？或是其學說究竟發揮了何種影響等等，以及崎門學派其他重要學者，例如佐藤直方、淺見綱齋等人又是如何理解「格物致知」？崎門學派內部的朱子學理解又有何異同等問題，皆是未來值得進一步深入研究的課題。

引用書目

一、傳統文獻

宋·朱熹，《大學章句》，《四書集注》，北京：中華書局，1983。

（日）道元，《正法眼藏》，東京：岩波書店，1990。

（日）三宅尙齋，《狼毫錄》，收入《甘雨亭叢書》，《域外漢籍珍本文庫》子部第6冊，重慶：西南師範大學出版社；北京：人民出版社，2008。

（日）三宅尙齋撰，岡次郎點校，《默識錄》，東京：松雲堂，1933。

（日）山崎闇齋，《文會筆錄》，收入《山崎闇齋全集》第1冊，東京：ぺりかん社，1978。

51 若從這個角度來說，尙齋的世界觀與古學派的世界觀之間的距離，也許沒有我們想像的那麼遠。筆者贊成嚴錫仁以下的評語：「雖然有肯定接受朱子思想或者否定排斥朱子思想的差異，但崎門學派所追求的思想，其根本趣旨並不是與日本反朱子學者的思想徹底對立的。」嚴錫仁，「山崎闇齋學派的研究：日本朱子學の位相」，頁173。

二、近人論著

- (日) 子安宣邦 1998 《江戸思想史講義》，東京：ぺりかん社。
- (日) 井上哲次郎 1905 《日本朱子學派之哲學》，東京：富山房。
- (日) 吉田健舟、海老田輝巳 1990 《佐藤直方・三宅尙齋》，東京：明德出版社。
- (日) 衣笠安喜 1976 《近世儒學思想史の研究》，東京：法政大學出版部。
- 林月惠 2010 〈羅整菴與李退溪的理氣論——從《困知記》的東傳談起〉，《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》，臺北：臺灣大學出版中心，頁 149-192。
- (日) 阿部吉雄 1965 《日本朱子學と朝鮮》，東京：東京大學出版會。
- (日) 唐木順三 1970 《日本人の心の歴史》，東京：筑摩書房。
- (日) 唐木順三 1982 《日本の心》，《唐木順三全集》第 9 卷，東京：筑摩書房。
- (日) 絲賀國次郎 1935 《海南朱子學發達の研究》，東京：成美堂書店。
- 楊儒賓 2012 〈羅欽順與貝原益軒——貌合神離的兩種氣論〉，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，臺北：臺灣大學出版中心，頁 291-326。
- (日) 藤井倫明 2011 〈被遺忘的漢學者——近代日本崎門朱子學者內田周平學思探析〉，《中正大學中文學術年刊》17(2011.6): 53-81。
- (日) 藤井倫明 2012 《朱熹思想結構探索——以「理」為考察中心》，臺北：臺大出版中心。
- 嚴錫仁 2001 「山崎闇齋學派の研究：日本朱子學の位相」，茨城：筑波大學博士論文。

From *Gewu* to Self-Awareness: Japanese Kimon Scholar Miyake Syosai's *Gewu Zhizhi* Theory

Fujii Michiaki*

Abstract

One of Yamazaki Ansai's (山崎闇齋, 1618-1682) famous disciples, Miyake Syosai (三宅尙齋, 1662-1741), played an important role in the formation of the Kimon School in the Edo period. His ideas, whose origins lie in Ansai's study on Zhu Xi 朱熹, were passed on to later generations and can still be found among modern Japanese scholars. Historically, the view of most scholars has been that the special characteristic of the Kimon School is its emphasis on *jujing* (居敬 holding oneself in reverence). However, in Miyake's related writings, he often indicates the importance of being skilled at *gewu qiongli* (格物窮理 thoroughly probing the nature of things). There can be no doubt that Miyake stresses the importance of being skilled at thoroughly probing the nature of things over the ability to hold oneself in reverence, and that it is his doctrine of *gewu qiongli* that is central to Miyake's thought. Despite this, however, past scholarly research has never acknowledged this fact, not to mention explored Miyake's doctrine. This paper therefore analyzes Miyake's *gewu qiongli* doctrine and explores its structure and special features.

* Fujii Michiaki is an associate professor in the Department of East Asian Studies at National Taiwan Normal University.

For Miyake, all people possess an innate understanding of how all things work (*wanli* 萬理), but this *li* exists in our minds in a single undifferentiated form, and so no amount of self-reflection will allow us to identify its specific content. However, all external things (*wu* 物) are concrete manifestations of the same *li*. At the level of *li*, there is no distinction between inner and outer, subject and object: the *li* of external objects and the *li* in the mind are one and the same. So it is that by studying external phenomena (*gewu* 格物) the content of the *li* in the mind can be understood. Thus, to Miyake, to study external phenomena is not to ignore the inner *li* of the mind. Rather, the goal in developing this skill of pursuing the *li* of external objects, and then using this understanding of external *li* to control and regulate oneself, is in fact to shed light on the inner *li* of the mind. It is, in other words, a method of mental cultivation.

Keywords: Kimon School, Miyake Syosai 三宅尚齋, Zhu Xi 朱熹, *gewu qiongli* 格物窮理, awareness