



中晚明阳明学的格物之辨

(2007-8-6 6:37:50)

作者：彭国翔

转载于：<http://www.confucius2000.com/>

道愈远矣。[32]

在南野看来，朱子学“以格物为功”，不免入于“揣摩义袭”，而双江主张“格物无工夫”，仅“以致知为功”，又不免沦于佛教的沉空守寂之学，所谓“近于圆觉真空”。将南野此信与前引龙溪《答聂双江》相对照，我们立刻会发现，就对双江的批评而言，无论在基本立场还是论证方式上，南野与龙溪简直可谓如出一辙。

由于二元论的体用思维方式，江右阳明学的再传王时槐（字子植，号塘南，1522-1605）在一些根本问题上的所见并不同于龙溪、南野，并开启了脱离阳明学典范的契机。[33]但是，在对“格物”的理解上，塘南却又与龙溪、南野保持了高度的一致。首先，在对“物”的理解上，塘南认同阳明“意之所在为物”的说法：

阳明以意之所在为物，此义最精。盖一念未萌，则万境俱寂，念之所涉，境则随生。且如念不注于目前，则虽泰山覬而不睹；念苟注于世外，则虽蓬壶遥阁而成象矣。故意之所在为物，此物非内非外，是本心之影也。[34]

在此基础上，塘南也认为“致知”的工夫必须落实在“格物”上。当有人提出“致知焉尽矣，何必格物”这一认同聂双江“格物无工夫”主张的问题时，塘南回答说：

知无体，不可执也。物者知之显迹也。舍物则何以达此知之用？如室水之流，非所以尽水之性也，故致知必在格物。[35]

这种从“格物”与“致知”关系的角度对于前者的强调，也与龙溪、南野相同。另外，塘南还曾说：

盈天地间皆物也，何以格之？惟以意之所在为物，则格物之功，非逐物亦非离物也，至博而至约矣。[36]

这种“非逐物亦非离物”的“格物”观，与龙溪既反对“逐物”又反对“绝物”的立场也是完全一致的。

四、

由以上的讨论可见，中晚明阳明学“格物”观念的发展虽然总体上有别于朱子学而具有主体主义的基本特征，但在其内部仍然可以区分出两种不同的取向。一种是将“格物”完全收缩到自我意识的领域，不免取消了“格物”这一经典用语本身所具有的面对客观事物的致思方向。如聂双江、王宗沐、王艮以及刘蕺山等人的“格物”说。另一种则是通过将“物”理解为意向性中的对象或者作为各种实际生活行为的“事”，使“格物”工夫不再是一种单纯自我意识的孤立活动，而是展开于自我与外界事物的关系结构与互动过程。这是从阳明到龙溪等人的“格物”说所代表的方向。这一方向不再象前一种那样构成朱子学“格物”说的简单对立，而是在相当程度上吸取了朱子学重视探究外界客观事物的精神。当然，这种对外界事物的重视如果在朱子学那里更多地具有认知主义意味的话，在阳明、龙溪等人这里，则完全服从于伦理中心的原则。

从阳明到龙溪，“格物”说不再仅仅作为朱子学“格物穷理”的对立面表现为单纯自我意识的端正（正念头），

而是发展成为一种既不“逐物”又不“绝物”的“合内外”工夫，其实反映了阳明学在与朱子学互动过程中由彼此反对到相互吸收的动向。事实上，阳明本人格物说之所以会有一个从“正念头”到“事事物物皆得其理”的转变，正是与湛若水、罗钦顺和顾东桥等朱子学立场或倾向于朱子学立场的学者相互论辨的结果。此外，这种动向并非仅仅发生在阳明学之中，中晚明的朱子学者或倾向于朱子学的学者在“格物”的问题上，也修正了朱子的看法，而在实际上对阳明学主体主义进路的“格物”说不无所取。这一点，在罗钦顺、顾宪成和高攀龙等几位中晚明的主要人物那里都有鲜明的反映。如罗钦顺在与阳明辨“格物”时曾批评阳明将“格物”解释为“格心”的说法不免“局于内而遗其外”，但罗钦顺最终对“格物”的解释也并非完全采取朱子学的立场。朱子学以“至”训“格”，阳明正德年间以“正”训“格”，而罗钦顺则将“格”解为“通彻无间”。所谓“格物之格，正是通彻无间之意。盖工夫至到则通彻无间，物即我，我即物，浑然一致，虽合字亦不用矣。”[37]如果说阳明正德年间的“格物”说与朱子的“格物”说分别有内外之偏的话，罗钦顺这种将“格物”工夫既不推向外物又不收回内心，而是强调心物交融、物我交融的“格物”说，显然是吸取了阳明“格物”说的结果。这种将“格物”理解为物我之间彼此相通的看法，在阳明学中甚至颇有同调，如晚于罗钦顺的杨起元（字贞复，号复所，1547-1599）曾说：“格亦有通彻之义，通而谓之格，犹洽而谓之乱也。格物者，己与物通一无二也。如此，则无物矣。有则滞，滞则不通；无则虚，虚则通。物本自无，人见其有。格物者，除其妄有，而归其本无也。”[38]这也向我们透露了阳明学与朱子学在“格物”问题上渐趋融合的消息。东林的顾宪成（字叔时，号泾阳，1550-1612）与高攀龙（字存之，号景逸，1562-1626）虽然对“格物”的看法不尽相同并进行过讨论，[39]似乎顾宪成强调格物要落实在性情上的看法受到阳明学的影响，而高攀龙则更接近朱子学的立场而肯定了格“一草一木之理”的意义，但是，由于根据自身的内在体验而预设了心与理同一的前提，[40]高攀龙对格“一草一木之理”的肯定其实并不同于朱子，而是将“一草一木之理”纳入到自我的心中，如此则“格物”工夫的基本取向仍在于反观自得，所谓“才知反求诸身，是真能格物者也。”[41]也正是因此，黄宗羲认为高攀龙这种诉诸于主体的“格物”说“是与程、朱之旨异矣”，[42]反而与阳明并无本质的区别，所谓“先生之格物，本无可诤，特欲自别于阳明，反觉多所扞格耳。”[43]如此看来，顾、高二入虽对阳明均有批评，但在“格物”的问题上，却也都不免在实际上受到阳明学的影响而注意到了心与物之间的融通。此外，甚至连归宗气学的王廷相（字子衡，号浚川，1474-1544）在解释“格物”时也有可能受到阳明的影响，批评朱子学解“格”为“至”而认同阳明以“正”训“格”。所谓：“格物之解，程朱皆训‘至’字。程子曰‘格物而至于物’，此重叠不成文义，朱子则曰‘穷至事物之理，是‘至’字上又添出一‘穷’字。圣人之言直截，决不如此，不如训以‘正’字。”[44]“格物者，正物也，物各得其当然之实则正矣。”[45]当然，不论是罗钦顺、顾宪成、高攀龙还是王廷相，其“格物”说的具体内涵都值得深入探讨，但由于我们研究的对象是中晚明的阳明学，因此，这里只是指出他们的“格物”说都或多或少有取于阳明学这一一般特征，以便与前面所论以龙溪等人为代表的阳明学在“格物”问题上吸收朱子学这一发展方向相对照，使我们可以进一步窥见中晚明阳明学与朱子学互动交融下所产生的新的发展动向与特征。

当然，正如阳明与湛若水、罗钦顺以及龙溪与聂双江、王宗沐的论辨所显示的那样，由于在“格物”的过程中是否能够作到“及物”而不“绝物”在当时还是圣学工夫区别于佛老的一个标志，因此，格物之辨还纠结着儒释之辨的因素，而不是一个只限于儒学内部的问题。事实上，除了朱子学之外，与佛老的互动交融，同样是制约中晚明阳明学发展的一条重要线索。

注释：

[1] 刘宗周：《大学杂言》，《刘宗周全集》（第一册），台北：中央研究院中国文哲研究所，1997，页771。

[2] 《王阳明年谱》“正德三年戊辰”条下。《王阳明全集》（下），上海：上海古籍出版社，1992，页1228。

[3] 朱子的“格物”虽然也包括对内心念虑的省察，但穷格心之念虑在朱子的“格物”说中并不占主要的地位。并且，朱子的“格物”说恰恰是作为以反观内省解释“格物”的对立主张而提出的。这从朱子对杨时（字中立，称龟山先生，1053-1135）将“格物”解释为“反身而诚”的批评即可见。对朱子格物说的考察，可参考陈来：《朱子哲学研究》第十三章，上海：华东师范大学出版社，2000，页294-314。

[4] 阳明与湛若水、罗钦顺、顾东桥有关格物致知之辨的内容及有关的讨论，参见陈来：《有无之境——王阳明哲学

的精神》，北京：人民出版社，1991，页135-151。

[5] 王守仁：《传习录上》，《王阳明全集》（上），上海：上海古籍出版社，1992，页6。

[6] 王守仁：《答顾东桥书》，《王阳明全集》（上），页45。

[7] 王守仁：《大学问》，《王阳明全集》（下），页972。

[8] 王艮：《心斋语录》，黄宗羲：《明儒学案》卷三十二，页712。

[9] 同上，页711。

[10] 同上，页712。

[11] 同上。

[12] 王栋：《一庵王先生遗集》卷一。

[13] 黄宗羲：《明儒学案》卷四十一，页982。按：许孚远有《敬和堂集》八卷，然四库存目丛书所收北京图书馆藏万历刻本仅存四卷，其中未见《与蔡见麓》。

[14] 刘宗周：《语录》，黄宗羲：《明儒学案》卷六十二，页1539。

[15] 如《学言上》将“格物”归为“诚意”，所谓：“《大学》之教，只教人知本。天下国家之本在身，身之本在心，心之本在意。意者，至善之所止也，而工夫则从格致始。正致其知止之知，而格其物有本末之物，归于止至善云耳。格致者诚意之功，功夫结在主意中，方为真功夫。如离却意根一步，亦更无格致可言。故格致与诚意二而一、一而二者也。”见《刘宗周全集》（第二册），页458。标点略有改动。又如《大学杂言》将“格物”归为“慎独”，所谓“慎独，是格物第一义。才言独便是一物，此处如何用工夫？只戒谨恐惧，是格此物正当处。”见《刘宗周全集》（第一册），页776。

[16] 龙溪方面的文献记载见《王龙溪先生全集》卷六《致知议辨》，双江方面的文献记载见《双江聂先生文集》卷十一《答王龙溪》第一书。双方文字略异，大旨相同，而以双江记载较为详细。对于龙溪与双江的系统论辨，牟宗三先生曾根据龙溪的《致知议辨》而有详细的逐条疏解，参见牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》第四

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)