



何俊 道南一脉的格物思想及其内在冲突

2006年2月22日

来源:论坛主题

作者其他文章

栏目广告6, 生成文件 HTDOCS/NEWXX9.HTM 备用,

由杨时, 二程洛学派生出道南一脉。经罗从彦、李侗而朱熹, 终使理学在道南一脉上登峰造极。朱熹哲学的本体论主张的是理气混合一元论, 在工夫论上则经过理一分殊的思想将重心落在了即万物而穷理的外向性拓展上, 因此与道南学派将工夫归于内倾的意识修养旨趣迥异。因此, 朱熹对杨时的思想多有批评, 认为禅味甚重, 对罗从彦与李侗推重的静坐也很不以为然。但尽管如此, 朱熹对自己所师承的道南一脉仍高度肯定, 对李侗尤为敬重。除了理学格外注重师道的原因, 道南一脉的思想衍化, 也确实为朱熹的思想突破而集理学之大成作了充分的理论铺垫, 其集中的反映, 就在道南一脉的格物思想及其展开过程之中。

一、格物的界定

宋代理学的根本精神, 是要为人与社会设定一个确信不疑的具有普遍性的形上本体, 用以消解和拒斥佛教以世界为空幻的立场。这个设立的方法, 在北宋有两个尝试: 一个是张载, 由气而入; 一个是二程, 直接标示出天理。张载的由气而入, 在理论上容易散于万物而最终失去根本, 在实践上则容易丧失价值优先的原则而溺于事物随世沉浮, 因此二程便要直接标示天理, 从而以此统摄万物。

作为程门弟子, 杨时自然接受二程的思想, 怀疑张载的哲学。《宋元学案》卷二十五《龟山学案》载:

横渠著《西铭》, 先生疑其近于兼爱, 与伊川辩论往复, 闻“理一分殊”之说, 始豁然无疑。由是浸淫经书, 推广师说。

按照程颐的解释, 张载以气为本的哲学似乎并没有完全被否定, 而是被改造成成为理一分殊思想的一部分。显然, 只要能够锁定天理, 那么张载建构于气之上的“民胞物与”只是普遍之理的个体呈现, 即理一分殊。但是, 二程实际上由于天理的高标, 搁置了对呈现天理的万物的关注, 其理论上的根本反映, 就是高度强化作为实践主体的人的自身精神的涵养, 这在主张“涵养须用敬”的程颐那里最清楚。程颐虽然

提出“进学在致知”来加以克服与补救，但最终仍是将格物致知归向人自身。

杨时秉承师说，有过之而无不及，直接将格物界定为返于自身。杨时与胡安国论学道：

夫通下一气也，人受天地之中以生，其虚盈尝与天地流通，宁非刚大乎？人惟自梏于形体，故不见其至大；不知集义所生，故不见其至刚。善养气者，无加损焉，勿暴之而已，乃所谓直也。用意以养之，皆握苗者也，曲孰甚焉！（《龟山文集·答胡康侯》）

这里，杨时虽然承认气的地位与价值，把气确认为包括人在内的万物之基础，万物因气而生，但是他更显然地强调气是一个天然的存在，它的存在方式与过程没有价值上的可评定性，因此人对由气而生的世界万物不必予以关注，以及基于这种关注而产生出意识与行为。这就将人从对象世界中赶了出来。由于人在对象世界中将不会有积极意义上的思考与行动，所有的有意识的活动，都只具有握苗助长的性质，因此，人的唯一可关注的对象只有人自身，关注人自身如何能够“善养气，无加损焉，勿暴之”。

这样，理一分殊固然仍是整个理论的基石，但是由这个基石并非推拓出求理于万物的结论，而是将格物单向度地规定为“反身而诚”。杨时讲：

为是道者，必先乎明善，然后知所以为善也。明善在致知，致知在格物。号物之数至于万，则物盖有不可胜穷者。反身而诚，则举天下之物在我矣。《诗》曰：“天生蒸民，有物有则。”凡形色具于吾身者，无非物也，而各有则焉。反而求之，则天下之理得矣。由是而通天下之志、类万物之情、参天地之化，其则不远矣。（《龟山文集·答李杭》）

上面曾指出，杨时以为人的有意识活动无益于物的把握，这是他从结果的效用而言。杨时于此则进一步将格物规定为反身而诚的理由，是因为作为人的对象而存在的物数以万计，人没有可能对之加以认知。这就彻底将格物不宜训解为格天下万物的原因——既无益又无可能——作了清楚的陈述。

如果从认知的角度来讨论杨时的思想，显然是有问题的。因为离开了对物的关注，实际上根本地消除了人对物达到把握的可能。但是，杨时所讨论的格物，并不属于认知的范畴，而是一个人类价值观念设定的手段。人类如何为自己的生活设定意义，从设定的过程来看，似乎纯粹属于主观的问题。然而，如果这样的前提成立，那么，纯由人类主观所设定的人类生活意义必然成为无确定性可言的观念，而价值认定的相对性则可以进一步导致理论上的虚无与实践上的失范。因此，整个宋儒在确立观念时，一个根本的目标是要使被确立了的观念具有普遍性，进而使之超越个体的相对性而具有确定性。如何实现这一点？格物成为根本的手段。由格物而获得的“知”，因为受制于物的客观性，便不可能成为主观相对性的产物，尽管这个“知”仍旧是由具有主观性的人提出的。杨时讲：“目之于色，耳之于声，口鼻之于臭味，接于外而不得遁焉者，其必有以也。”（同上）这个“有以”就是指人的感知是有赖于对象物的存在的，不可能纯然由主观来凭空杜撰。“知其体物而不可遗，则天下之理得矣，天下之理得，则物与我一也”。（同上）

只是这个格物的目的不是为了获得对对象的认知，而是为了获得人究竟应该为自己设定怎样的观念。

在杨时看来，从这样的目的出发，格天下万物，自然无益，因为方向发生了错误。更何况格天下万物其本身又不可能，故必须由以物为核心转向以人为核心。以人为核心，而人并不是一个虚寂的存在，而是一个客观的活动者，活动（宋儒“格物”之“物”，其实更多的是指“事”，即人的活动）的客观性使万物与人密切相连。万物虽各有其存在的规则，但因为扣住了人这个核心，故万物的规则便集中地统摄于人一身，并通过人自身而得以把握，这就是杨时所讲的，“反身而诚，则举天下之物在我”，“凡形色具于吾身者，无非物也，而各有则焉，反而求之，则天下之理得矣”。

杨时将格物界定为反身而诚，而同时又强调这个反身而诚并不能使人与物相分离，这在形式上呈现出极大的矛盾。但就洛学而言，这种形式上的矛盾其实构成了思想的关键处，这种矛盾更应被理解成理论的自身张力。宋儒的目标是要确立起人的观念，这个观念在宋儒所认定的正统的传统里，即思孟的传统，是走内化的路数来完成的，其具体的方式，便是将理性的观念还原为人的自然性，进而由这种人的自然性来支撑理性的观念是源于自然的本质而非人为的构造这个结论，从而剔除观念中的主观性而使之具有普遍的权威性。但问题在于，只要将理性的观念还原为人的自然性，在自然性的解释中，异义性便同时产生，因此通过具有客观性的对象化活动来加以消除成为不二法门。只有向内与向外的同时拓展，才能真正达到洛学的思想目标。杨时坚持了这个原则，也正因为坚持了这个原则，杨时才成为洛学的正统传人。但是，原则立场的正确，并不能保证接着的工作无误。事实上，杨时没有做内外同时拓展的工作，而是作了偏废，将重心完全移到了人自身，[1]这就是杨时进一步依据《中庸》而展开的阐述。

二、诚意与体中

“明善在致知，致知在格物”，而格物在反身而诚，因此“诚”的阐释与落实之法，成为杨时思想的根本。

在儒家典籍中，论诚最丰富者，是《中庸》。尤为重要的，是《中庸》之论诚，将形而上与形而下作了彻底的贯通，而其中的中介，正落实在人。《中庸》讲：

诚者，天之道也；诚之者，人之道也。（《二十章》）

这就在把诚本体化的同时，复将人的目的定为使本体化了的诚内在化。《中庸》又讲：

诚者物之终始，不诚无物。… 诚者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也。（《二十五章》）

于此而将人与对象打通成一片，唯此打通，故《中庸》以为：

唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。（《二十二章》）

《中庸》在宋代理学兴起前，已开始为人重视。韩愈提出道统，重视的是《大学》，至学生李翱言复性，便开始依据《中庸》而论。北宋张载初谒范仲淹，范仲淹就手书《中庸》授之。从周敦颐至二程，也都已将《中庸》的核心概念“诚”作为阐释的重点，但是中唐至宋初对《中庸》的重视，以及周、程对《中庸》之“诚”的重视，更多的是作为道德修养的微妙精深的方法来理解的，并没有从形上与形下的一体贯通来完整地重视《中庸》。[2]

作为二程高足，杨时则将《中庸》着意标出，认为“《中庸》之书，盖圣学之渊源，入德之大方也”。（《龟山文集·中庸义序》）《龟山先生年谱》载：

熙宁以来，士于经盖无所不究，独于《中庸》阙而不讲。余以为圣学所传，具在此书，学者宜尽心焉，故为之训传。藏于家，初不以示人也。

杨时对自己所撰的《中庸义》也非常看重，认为是他推进洛学的重要工作，他在《中庸义序》中讲：“追述（二程）先生之遗训，著为此书，以其所闻，推其所未闻者，虽未足以传先生之奥，亦妄意其庶几焉。”

杨时以为，从一己之修身，到治国平天下，都有规则可循，“而皆以诚意为主”。（《宋元学案·龟山学案》）因此，所谓格物在反身而诚，是在诚意。杨时强调，“苟无诚意，虽有其道，不能行。《中庸》论天下国家有九经，而卒曰：‘所以行之者一’，一者何？诚而已”。（同上）

意，是心体的萌动。心体的萌动，是一个自然的过程，还是一个人为的过程，这是儒家非常计较的关键，意是否诚也由此而区分。心体的萌动，由物而起，如果人的意识能够顺应由物而引动的意识萌发来作客观的展开，那么无论是喜怒哀乐，都是正当的，这样的过程，儒家又称之为“直”。反之，如果人的意识在由物而引动后，施予了主观的取舍来干扰意识的客观展开，则是不正当的，这个不正当的过程，便是“伪”。而诚意，就是要使“意”直，而不使“意”伪。杨时在解释“敬以直内”时讲，“尽其诚心而无伪焉，所谓直也”。（《龟山语录》）这不仅很好地把诚意注入了二程思想的重要概念敬，构成其内涵，同时也从“直”与“伪”的正反两面对诚意作了明确的诠释。

由于诚意强调对人的意识萌动过程中的主观性的剔除，而经验中的意识活动又必定是呈以主观的形式来展开，因此诚意很容易被误解为对意识活动的否定。对此，杨时颇费口舌，努力通过说明传统的“毋意”来作解释。他讲：“‘毋意’云者，谓无私意尔。若诚意则不可无也。”（同上）在答学者问时，杨时更进一步借用镜子之喻作说明：

鉴之照物，因物而异形，而鉴之明未尝异也。庄生所谓“出怒不怒，则怒出于不怒；出为无为，则为出于不为”，亦此意也。若圣人无喜怒哀乐，则天下之达道废矣。一人横行于天下，武王亦不必耻也。故于是四者，当论其中节不中节，不当论其有无也。夫圣人所谓“毋意”者，岂了然若木石然哉？毋私意而

己，诚意固不可无也。若所谓示见者，则非诚意矣，圣人不为也。...无诚意，是伪也。（《龟山文集·答学者》）

总之，诚意不在讨论意之有无，而究心于意的直与无伪。

相对于澄清诚意不是对意识的抹杀而言，诚意的落实无疑更为重要，是一个根本的问题。前文曾讲，经验中的意识活动是呈以主观的形式展开的，因此，如何鉴定意识活动过程中的主观性的是否参与，是一件非常困难的事情。而如果不能将此弄清楚，诚意便无法落实。杨时讲：

夫至道之归，固非笔舌能尽也，要以身体之，心验之。雍容自尽、燕闲静一之中，默而识之，兼忘书言意象之表，则庶几其至矣。反是，皆口耳诵数之学也。（《龟山文集·寄翁好德》）

杨时认为，落实诚意，不属于知识论的问题，而是一个实践的问题。任何语言上的分析与描述，都无法真正确认是否达到了诚意的状态。只有依靠自己“以身体之，心验之”，才可能真正把握到诚意。杨时强调，这种诚意状态的把握，通常是在恬淡冲和的境遇中实现的。杨时没有完全否定知性语言的作用，而只是更注重身心的直接体认，知性化语言只是一个诱导人进入这种直接体认状态的媒介，只是一个工具，一旦进入了直接体认的状态，工具性质的知性语言应该被加以搁置，否则，如果胶着于知性化语言本身，那么诚意的工夫只能蜕化为技能性的“口耳诵数之学”。

毫无疑问，杨时所强调的诚意状态，在现象上与具有神秘主义性质的宗教直觉有其相似之处，但区别仍然是明显的。诚意并不是要去与外在的神达到某种超时空的统一感，而只是要求自己的意识处于真实无伪的状态。由于意识活动非旁人所知，所以杨时强调唯一的鉴定只有依靠自己的身心体认。杨时并没有把知性化语言排除在外，而是提醒不能忘记知性化语言本质上只是一个工具，不能因为工具的使用而遗失了使用工具的目的。在这点上，杨时讲得非常彻底，他认为儒家所注重的一切修身实践与思想讨论，在本质上都只是使意识保持真实无伪的工具。杨时讲：

古之学者，视、听、言、动无非礼，所以操心也。至于无故不撤琴瑟，行则闻佩玉，登车则闻和鸾，盖皆欲收其放心，不使惰邪僻之气得而入焉。故曰：“不有博弈者乎？为之，犹贤乎已。”夫博弈，非君子所为，而云尔者，以是可以收其放心尔。说经义，至不可践履处，便非经义。若圣人之言，岂有人做不得处。学者所以不免求之释、老，为其有高明处。如《六经》中自有妙理，却不深思，只于平易中认了，曾不知圣人将妙理只于寻常事说了。（《龟山语录》）

事实上，儒家自孟子以降，在道德实践上身心体认一直是非常强调的，宋儒以后更加入了静坐的方法，故使得儒家的体认极易被混同于宗教的神秘主义直觉。况且体认本身其实也只是一种工具，而如果这点被忽视，由体认的工具性应用而坠入以此为目的，则儒门收拾不住，悉归释氏，当下就成。杨时对于诚意的强调，以及下文将述及的“体中”方法，同样有着这样的可能，杨时的门弟子乃至他本人后来也滑向这样的结果，但是，就上述对诚意本身的阐释而论，则不宜与神秘主义的宗教直觉相混同。

格物在反身而诚，诚意是其目标，而体中则成为杨时达到诚意的根本方法。杨时讲：

道心之微，非精一其孰能执之？惟道心之微，而验之于喜怒哀乐未发之际，则其义自见，非言论所及也。尧咨舜，舜命禹，三圣相授，惟中而已。（《龟山语录》）

人的意识一旦萌动以后，整个意识活动都将以主观的形式来展开，因此意识活动中具有真实无伪性质的状态很难把握。为了使自己能够把握住意识活动的真实无伪性，杨时强调人要在自己的意识尚未萌动之前的状态，即喜怒哀乐未发之际，来体认非主观性的意识。进而在此体认的基础上，执著不走样，诚意的目标就在其中了。杨时讲：

《中庸》曰：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。”学者当于喜怒哀乐未发之际以心体之，则中之义自见，执而勿失，无人欲之私焉，发必中节矣。（《龟山文集·答学者》）

按照杨时的解释，《尚书·大禹谟》中的“道心惟微，允执厥中”的“中”，就是《中庸》所说的“喜怒哀乐未发谓之中”的“中”。由此解释，杨时所强调的体中，便不只是一个诚意的方法，而更是个体超越自身与具有普遍性的“道心”相合一的过程。体会到“中”并执而勿失，则形而下与形而上便得以贯彻，既是个体的现实的，又是普遍的超时空的人类价值得以确立。

三、杨时的问题

当杨时提出格物为反身而诚，而反身而诚的目的在诚意时，他的根本目的是要以人为核心来展开他自己确立人的价值的工作。虽然诚意因其非知性语言所能表达，因而杨时注重身心体认，但这种身心体认并不必然导向纯粹的主体感受而呈以完全主观的无根据的东西，因为身心体认是在与物的互动中进行的，人的活动的客观性将制约身心体认中的主观性泛滥。

然而，当杨时将诚意的方法确定为体中时，由于体中要求“学者于喜怒哀乐未发之际以心体之”，因此以人为核心的诚意最终被锁定在意识萌动前的状态中作体认，完全与人的活动相隔绝，诚意成为纯主观性的过程，人的活动的客观性不再可能起到任何作用。虽然杨时也指出，“中之义自见”以后，仍需“执而勿失”，而所谓的“执而勿失”自然是指在现实性的活动中来落实，因而似乎为人的客观性活动保留了位置，但是问题在于，一方面“执而勿失”是在“中之义自见”以后的事，倘若失去了这个基础，“执而勿失”其实是无从谈起，而这个基础则完全是主观性的；另一方面对于“执而勿失”，杨时并没有作什么具体的阐释，只不过是虚备一格而已。

由前一个问题，杨时自己晚年即已滑入禅学，在思想上流于儒佛道三教合一。杨时于宋室南渡后为东南学者推为程氏正宗，门生很多，道南一脉至朱熹发展成理学，但杨时及门弟子中就已有心学的思想产生，如王莘与张九成，为后来象山心学作了开启。事实上朱熹的思想本身也是在批判杨时及其传人的心学思想中发展起来的。黄震讲：

不料其（杨时）晚年竟溺于佛氏，如云：“总老言经中说十识，第八庵摩罗识，唐言白净无垢，第九阿赖邪识，唐言善恶种子。白净无垢，即孟子之言性善。”又云：“庞居士谓神通并妙用，运水与搬柴，此即尧舜之道，在行止疾徐间。”又云：“《圆觉经》言：作、止、任、灭是四病，作即所谓助长，止即所谓不耘苗，任、灭即所谓无事。”又云：“形色为天性，亦犹所谓色即是空。”又云：“《维摩经》云：真心是道场。儒佛至此，实无二理。”又云：“庄子《逍遥游》所谓无人不自得，《养生主》所谓行其所无事。‘如此数则，可骇可叹！’（龟山学案204页）

按照黄震所列举的材料，在杨时看来，儒与佛道，不仅在工夫上没有区别，在体道后的境界上无区别，而且在世界与人的认定上也全无区别。这就从根本上丧失了儒家的立场。因为儒佛固然都强调现象与本体的合一，即形与性（儒），色与空（佛）的一体，但彼此间有一个本质的区别。儒家的全部工作是要确立起呈于现象（形）中的本体（性）的普遍而真实的确定性，而佛家正相反，它的宗旨是要破除人们对这种确定性的执著，因此，指出存于现象（色）背后的本体在本质上的虚无性（空），成为佛家的全部工作。杨时由工夫上的相似，进而混淆彼此的根本立场，这就使整个儒家的精神被佛学所消解。后来朱熹所以不满，舍弃道南一脉，一个重要的原因也就在此。朱熹讲：

程门诸子在当时亲见二程，至于释氏，却多看不破，是不可晓。观《中庸说》（由下文似指杨时《中庸义》）中可见。如龟山云：“吾儒与释氏，其差只在秒忽之间。”某谓何止秒忽？直是从源头便不同！（语类卷101，2558页）

这个源头，就是指儒与佛的根本立场。

由后一个问题，杨时使儒家的精神完全逼仄成道德的内圣之学，（其实，如果考虑到前一个问题的存在，这内圣之学也根本上无法成就）而这实际上不仅违背了杨时自己将诚意作为“通天下之志、类万物之情、参天地之化”的起点的初衷，而且儒家的经世致用的目的也根本无从谈起。虽然杨时曾指出，以诚意作为自修身推而至于平天下的起点，是因为万事由人成就，“苟无诚意，虽有其道，不能行”，而且他还强调，“若谓诚意便足以平天下，则先王之典章法物，皆虚器也”，（答学者龟山学案206页）但是，一旦将诚意之工夫确定在体中，人便必然从活动中退出，格物是不可能的。看到这一点，则是朱熹后来舍弃道南学脉的另一个重要原因。朱熹讲：

近世如龟山之论便是如此，以为反身而诚，则天下万物之理皆备于我。万物之理须你逐一去理过方可。如何会反身而诚了，天下万物便自然备于我？成个什么！（《朱子语类》卷六十二）

实际上，由于将格物训为诚意，而诚意之法又定在体中，杨时已使自己的思想在本体与工夫两方面都出了问题，朱熹后来的工作正是要纠正这种问题。

当然，杨时并不因此而失去了他在南宋理学中的地位。杨时的地位事实上是由两方面奠定的，一是因为他在南渡前后严斥王安石新学，张扬二程洛学，接引东南学者，使程门薪火不熄而光大；二是因为他在程门中“最老，其所得亦深”，（《朱子语类》卷一百零一）虽然最终的思想结果存有隐患，但以设立并确定人类的价值为宗旨，成人与成务并重而以成人为基础，强调诚意为主而不以意诚为物格，这些大的

方面都坚持了理学的精神，后来朱熹之集大成，就其根本点而言，诚也未能溢出其外。

四、从尽心以知性到躬行以尽性

《宋史·罗从彦传》引朱熹的话讲：“龟山倡道东南，士之游其门者甚众，然潜思力行、任重诣极如仲素，一人而已。”（卷四百二十八）这其实很好地概括了作为理学家的罗从彦的风格，他不是个精于思想创造的人，而是一位刻苦笃行的人。

作为杨时的忠实学生，罗从彦与杨时一样，非常注重《中庸》，注重于喜怒哀乐未发之际来体认“中”，但是作为一位注重力行的学者，罗从彦同时强调，体中只是一个起点，而决非终点。罗从彦讲：

夫《中庸》之书，世之学者尽心以知性，躬行以尽性者也。而其始则曰：“喜怒哀乐之未发谓之中。”其终则曰：“夫焉有所倚，肫肫其仁，渊渊其渊，浩浩其天。”（《豫章问答》，《豫章学案》564页）

在罗从彦看来，设定并确立人生的意义，从而成就人生的过程，始于知性，终于尽性。知性的关键在尽心，这就要于喜怒哀乐未发之际体中，即诚意，澄清人的意识应具有的真实无伪性；基于这样的体认，人进而使这一自觉到的意识在生活中再转化成无意识，即所谓的“肫肫”。

由罗从彦的这一区分，足以看到，前文所述的杨时思想，重点是在“尽心以知性”。虽然杨时的根本目的是要剔除意识中的人为添加部分，但由于他的思想建设是封囿于意识内而展开，即知性是封囿于尽心来完成，因此并不可能真正地剔除意识中的主观东西。这个不可能，其实质不是指在意识中无法澄清，而主要是指这种澄清缺乏客观性而无法在生活中展开。

罗从彦将自己的重点放在了“躬行以尽性”，即追求真实无伪的意识在生活中得到贯彻落实。他认为这是一个学者为学的根本目的，如果这一点忽视，那么“差之毫厘，谬以千里”，于喜怒哀乐未发之际体中将成为迷离方向的事情。正因为如此，罗从彦在继承杨时对《中庸》的重视同时，他提出要以《大学》的“止于至善”作为学者为学的现实目标。罗从彦讲：“《大学》之道，在知所止而已。苟知所止，则知学之先后；不知所止，则于学无由进矣。”（《豫章问答》，《豫章学案》565页）

罗从彦用“躬行以尽性”的方法，就是孟子早就指出的“寡欲”，因为在罗从彦看来，圣人与君子、众人的区别正在欲望的多少，他讲：“圣人无欲，君子寡欲，众人多欲。”（《议论要语》，《豫章学案》562页）以禁欲来实现尽性、使人所设定的价值得到落实，从正面的理论阐述上讲，没有任何的新意。但是，由于“寡欲”在唐宋以后存在着与佛道相混淆的可能，因此，澄清之间的区别可从反面来凸现出儒家的精神，这点正为罗从彦所反复申明。《遵尧录》载罗从彦所云：

太宗尝曰：“人君致理之本，莫先简易，老子刍狗之说，朕所景慕。”臣从彦曰：“易简之理，天理也，行其所无事，笃恭而天下平，易简之谓也。老氏刍狗之说，取其无情而已，大之诋訾尧、舜，而其下流为申、韩，不可不辨也。”（《豫章学案》563页）

这意味着，儒家所强调的“寡欲”，并不是“无情”，无视人的自然生命。毫无疑问，宋儒的目的是要确立性体，但宋儒并不认为这一性体是与人的自然生命相背悖的，性体必须从人的自然生命中提升出来，换言之，性体是从心体中生长出来的。这是宋儒的理论归趣，而其思想路数是将性体还原为心体，将人为自身设定的理性价值还原为人的自然生命，这可以说是儒家根本的传统，其目的是为了不离生活而论生活。罗从彦明确绝然地区分“寡欲”与“无情”，正表明他清楚地意识到儒家与道家的本质区别。在罗从彦看来，如果认同道家的“无情”，那么在原则上将丧失儒家的立场，将人道与人的生活相隔绝而成为一悬空的虚理，而在现实中，必将流于申不害、韩非所主张的苛政，视万民为政治的工具。对于佛教，罗从彦所持观点，也近似于他对道家的评论。罗从彦讲：“佛氏之学，端有悟入处，其道宏博，世儒所不能窥，然绝乎人伦，外乎世务，非尧、舜、孔子之道。”正因认识到这点，故罗从彦认为佛教虽“端有悟入处，其道宏博”，然终究无补于人世，他讲：

赵普之对太宗曰：“陛下以尧、舜之道治世，以浮屠之教修心。”盖不知言者。（《遵尧录》，《豫章学案》563页）

澄清寡欲与无情的区别，需要理论上作出分疏，但落实寡欲，却需要躬身践履。对此，罗从彦没有能够跳出杨时体中的窠臼，他主张并实践的是静坐。罗从彦要求他的弟子李侗于静坐中“看喜怒哀乐未发之谓中，未发时作何气象”，他认为静坐“不惟于进学有方，亦是养心之要”。（《豫章学案》附录，566页）本来，在杨时那里，体中而诚意，需要在“雍容自尽、燕闲静一之中默而识之”，即静坐是用于“尽心以知性”的。而罗从彦进而将静坐引来作为“躬身以尽性”的进学方法，不仅是“尽性”之方，而且是“养心”之要。换言之，静坐不仅是确立性体的方法，而且更是充养人的自然生命的关键。

当罗从彦将杨时的格物在诚意，从“体中”移到“知所止”，从“尽心以知性”移到“躬行以尽性”后，在理论上其实已开始纠正杨时囿于意识中求格物的弊病，使理学所要确立的性体走出主观的意识而流向客观的生活，儒家滑入禅学的通道被封死。但是，在如何进一步探寻性体在客观生活中的确立时，罗从彦没有新的思想创造，只是沿用了洛学静坐的传统。静坐对于收摄人心、减少欲望、养心尽性用所助益，这无需否认与怀疑。但是静坐法明显地存有两个问题：一是它具有较明显的主观特征，适用性不是普遍的，有效性更是因人而异；二是它容易使人从现实生活中抽离出来，落入枯寂的生活。正因为这些问题，后来朱熹对静坐法持否定的态度。朱熹讲：

罗先生说，终恐做病。如明道亦说静坐可以为学，谢上蔡亦言多著静不妨。此说终是小偏。才偏，便做病。道理自有动时，自有静时。学者只是“敬以直内，义以方外”。见得世间无处不是道理，虽至微小处亦有道理，便以道理处之。不可专要去静处求。所以伊川谓“只用敬，不用静”，便说得平。也是他经历多，故见得恁地正而不偏。若以世之大段纷扰人观之，若会静得，固好；若讲学，则不可有毫发之偏也。如天雄、附子，冷底人吃得也；如要通天下吃，便不可。（《朱子语类》卷一百零二）

朱熹着意指出的是，以静坐为工夫，事实上存在着偏颇。朱熹没有完全否定静坐的价值，但只承认静坐的价值仅限于使一部分陷于烦扰中的人静下来，不能作为一种儒家格物致知、正心修身的理论来加以对待，因为理论需要保持它的纯正性。

对于朱熹的这个评论，黄宗羲作了进一步的讨论。黄宗羲讲：

罗豫章静坐看未发气象，此是明道以来，下及延平，一条血路也。盖所谓静坐者，不是道理只在静处，以学者入手从喘汗未定之中，非冥心至静，何处见此端倪？久久成熟，而后动静为一，若一向静中担阁，便为有病。故豫章为入手者指示头路，不得不然，朱子则恐因药生病，其言各有攸当也。“（《豫章学案》附录567页）

黄宗羲诚是一大家，但他偏爱程颢以下直至王阳明的思想，对朱子存有门户之见也确是事实。他虽然不得不承认“一向静中担阁，便为有病”，朱熹的批评是对症下药的，但仍要为罗从彦申辩，认为罗从彦强调静坐，只是“为入手者指示头路，不得不然”。然而由上述实已清楚，罗从彦之静坐，不只是用于“尽心以知性”的“体中”，而是延至“躬身以尽性”的“知其止”，是作为一以贯之的方法落实于整个人生的。

概言之，罗从彦对杨时思想的传承，虽然在理论上通过由“尽心以知性”拓展到“躬身以尽性”，由主观的意识迈向客观的生活，克制了杨时思想流向禅学的可能，但是如何于客观的生活中来落实性体，终究又回到了主观性极强的静坐，这在很大程度上已放弃了二程的主敬说，返回到了周敦颐所倡导的主静说，这不能不说是一个极大的理论后退。

五、格物之外向内容与内倾方法冲突的彰显

作为一名理学家，对力行的注重，李侗不亚于其师罗从彦。只是罗从彦筑室山中隐居，而李侗则居于乡间，浑然如一田夫野老，更近儒家本色。在思想上，则如全祖望所言，“一传延平则邃矣”。这个“邃”字，正点出了李侗将道南一脉的理学思想推向精深与娴熟。

罗从彦将杨时的“体中”移到“知所止”，从“尽心以知性”过渡到“躬身以尽性”，但这一切仍只是落在修身的工夫上来讲的，因为罗从彦极重力行。李侗师从罗从彦，一开始便被引入这种工夫的锤炼，他后来告知朱熹：

某曩时从罗先生学问，终日相对静坐，只说文字，未尝及一杂语。先生极好静坐，某时未有知，退入室中，亦只静坐而已。罗先生令静中看喜怒哀乐未发之谓中，未发时作何气象。（《延平答问》，《豫章学案》577页）

对静坐工夫，对未发之中的体认，虽然为后来李侗一生所注重，但是李侗没有象罗从彦那样，只是限于工夫，而是在思想上为这一工夫设定了理论的基础，这便是他对理一分殊这一源头本体的关注。

静坐作为工夫，它的当下目的，无疑就是要收摄己心，所谓“思索义理，到纷乱窒塞处，须是一切扫去，放教胸中空荡荡地了，却举起一看，便自觉得有下落处”。（《延平答问》580页）这个下落处，其实就是使心安定踏实，体认未发，当有事时则因之而动，动而中节。“心方实，则物乘之，物乘之则动；心方动，则气乘之，气乘之则感。感斯不一矣，则喜怒哀乐，皆不中节矣。”（同上）但是朱熹提出，心之未发已发，只是一己之主体意识状态，与宇宙天理实际上分成两节。这便委婉地点出，倘若这上下是无关联的两节，那么由静坐而见天理终成问题。李侗必须将这个问题说清楚，才能使静坐成为把握天理的有效工夫。李侗讲：

太极动而生阳，至理之源，只是动静阖辟，至于终万物、始万物，亦只是此理一贯也。到得“二气交感，化生万物”时，又就人物上推，亦只是此理。《中庸》以喜怒哀乐未发、已发言之，又就人身上推寻，至于见得大本达道处，又浑同只是此理。（同上570页）

李侗告知朱熹，由太极而人心，只是一个不间断的过程，而天理贯彻于其中，不同的学者固然有不同的指陈，其实是对这个不间断的过程的某个环节的标示，不可因此而打断了其过程的连续性。至于“此理就人身上推寻，若不于未发、已发处看，即何缘知之？”（同上）这样，李侗便使静坐工夫上达天理本体。而由天理更进一步反观静坐，则静坐作为工夫的性质便显见了。

李侗讲：

圣门之传《中庸》，其所以开悟后学，无余策矣。然所谓“喜怒哀乐未发之谓中”者，又一篇之指要也。若徒记诵而已，则亦奚以为哉？必也体之于身，实见是理，若颜子之叹，卓然见其为一物，而不违乎心目之间也。（同上581页）

因此静坐本身并非目的，目的是由一己之身来确实地把握住天理。天理在人身，就是性体。在表面上，李侗的由静坐而实见天理，与罗从彦的由静坐而躬身以尽性，似乎没有区别，但由于两人的思考点不同，其实是有别的。在罗从彦，静坐是要修身成人，其过渡或成人的见证是诚意；而在李侗，静坐的终极目的虽然也是成人，但静坐直接的目的是要实见天理。换言之，从静坐到成人的中介，罗从彦选择了见之于主观的诚意，而李侗则选择了见之于客观的天理。这一不同，实际上使两人在理论与实践上的归趣有所差别。在理论上，李侗认为，天理固然落在人身，但不只是落在人身，还散落于万物，因此静坐只是就人身上来实见天理，而实见天理处却不只有静坐一途。他讲：

凡遇一事，即当且就此事反复推寻，以究其理；待此一事融释脱落，然后循序少进，而别穷一事。如此既久，积累之多，胸中自当有洒然处，非文字言语之所及也。（同上 580页）

依照这样的思想，李侗自然在实践上将理学引向生活。同样是仍然注重静重，但李侗不是筑室山中，作隐居状，而是留在乡村，留在现实的生活里，作一个恪守儒家精神的普通人。

强调对生活的理会，成为李侗思想的关键，他对朱熹教育的重点也在此处。针对朱熹用程颢“仁者浑然与物同体”来诠释张载《西铭》的精神，李侗提醒朱熹，认识到这种精神并不难，难得的是要以此认识而推广求之于生活。李侗讲：“要见一视同仁气象却不难，须是理会分殊，虽毫发不可失，方是儒者气象。”（同上579页）儒家精神的落实是在生活，生活当然有它的依据，这个依据按照理学的思想，就是天理。但是天理不可见，必须见之于生活，否则天理便成为一个悬空着的虚理，如果拘执于这个虚理而与现实的生活相隔绝，理学家固然仍可以任其思想的自由来构造，但其实已远离儒家的本质。李侗讲：“吾儒之学，所以异于异端者，理一分殊也，理不患其不一，所难者分殊耳，此其要也。”（《延平答问后录》）由此足见李侗对“分殊”，也就是纷繁多样的生活，有清楚的认定和牢固的执著。

由于李侗以实见天理为静坐的直接目标，而天理又分殊于生活，实见天理的见证是要在生活中见出分晓，因此，李侗实通过“分殊”的标举，将罗从彦开其端的由主观“知性”转向客观“尽性”的理路作了进一步的推进。后来朱熹便是在李侗的基础上，将“分殊”上的工作做的细微广大。

本体确认的不同，必然引来工夫落实上有别。同样是注重静坐，李侗却由静坐滋生出众多的关注。上述的遇事究理、由一而多就是一显例。这个显例其实已使李侗突破了罗从彦将工夫锁定在主观意识的窠臼。除此以外，即便限于主观意识上的涵养，李侗也将静坐推进到一个较开阔的天地里。

按照李侗指出的天理不间断地贯彻于宇宙而人心的过程的理论，人心也应是天理。然而人心是一物，由气而生，天理则是气之流行而有条理者，落在人心，称之为性。因此静坐这一体认心之未发、已发的养心工夫，在客观上便成了养气的过程。李侗在与朱熹的讨论中认同朱熹的见解，即认为，养气的目的是使气与心相合。虽然李侗进一步指出，养气这个心与气的合一过程，必须通过“集义”完成，“不见所谓集义处，终不能合一”，因此他所承认的养心就是养气、养气就是要使气与心合，实质上是气与性合、气与理合，即赋予养气以道德的内涵。（见《延平答问》，同上574页）但是，当李侗把静坐这一养心工夫，与养气相连，便必然使静坐这一意识内敛的“修心”行为，延入现实的生活成为“修身”行为，并进而使理学与禅学相区别。这一理论上的关键及其引起的实践结果，黄宗羲后来在他的《孟子师说》中有极好的发明。黄宗羲讲：

理不可见，见之于气；性不可见，见之于心；心即气也。心失其养，则狂澜横溢，流行而失其序矣。养气即是养心，然言养心犹觉难把捉，言养气则动作威仪，旦昼呼吸，实可持循也。佛氏“明心见性”，以为无能生气，故必推原于生气之本，其所谓“本来面目”、“父母未生前”、“语言道断，心行路绝”，皆是也。至于参话头则雍遏其气，使不流行。离气以求心性，吾不知所明者何心，所见者何性也。（卷二《浩然章》，《黄宗羲全集》第一册第60页）

由养气，进而提出一个“气象”的问题。理学家甚重气象，而气象却不易表之以语言，大意是指有光彩而又不耀眼的景象。用气象来形容一个人的德行，《中庸》由《诗经》的“衣锦尚”所发挥出的“君子之道，暗然而日章”（三十三章），似可作为诠释。然而，从理学的开山周敦颐起，理学家所养成的气象，虽“如光风霁月”，但更多的是表现为“雅意林壑”。（《宋元学案》卷十二《濂溪学案》黄庭坚评周敦颐语）而李侗，则将这层归隐的色调一并扫去。李侗重在投入生活，但却要“沛然行其所无事”。

（《延平答问》，574页。这个精神在程颢处已呈现，谢良佐更有细的发挥。朱熹在李侗生前，对谢良佐的思想就甚感兴趣，《朱子文集》卷八十《德安府应城县上蔡谢先生祠记》中讲：“熹自少时妄意为学，即赖先生之言以发其趣。”其重要的原因，正是谢良佐推重气象的风格与李侗相似有关。而谢、李之注重气象，强调的是积极入世而又不将事横在肚里，这又正与朱熹作为青年人意气风发的性情相吻合。）李侗引程颢“仓中数柱”的故事告戒朱熹，不要缠绵于思索，也不要滞碍于疑虑，而要将一切扫去，无欲而直面生活，“事虽纷纷，须还我处置”。（同上，577页，581页）如此，虽意不在林壑，而洒落依旧，极具气象。

尤有意味的是，李侗更进一步讲：“某窃谓孟子所谓养气者，自有一端绪，须从知言处养来，乃不差。于知言处下工夫，尽用熟也。”（同上 574 页）将养气引入静坐，虽足以使静坐延入生活，但于生活中如何来落实，养气说仍只是袭用了孟子的“集义”，新意无多。但此处进一步拈出一个“知言”，无疑是将生活的界面定义得非常地清楚。人的生活呈现于自己的语言中，倘若将养气落实在知言，则不仅导向现实生活的清理，而且更重要的是导向思想生活的清理，前者是世俗的，后者则是学术的。黄宗羲讲：

知言、养气，是一项工夫。《易》云：“将叛者其辞惭，中心疑者其辞枝，吉人之辞寡，躁人之辞多，诬善之人其辞游，失其守者其辞屈。”此是凡举世人而言。孟子之、淫、邪、遁，指一时立言之辈，破其学术。（《孟子师说》卷二《浩然章》，《黄宗羲全集》第一册第 64 页）

这就将“知言”作了极好的分疏。由此也可看到，朱熹后来教弟子时不重视静坐，而重视读书与处事，如所谓的“圣贤教人，岂专在打坐上？要是随处着力，如读书，如待人处事”，（《朱子语类》卷一百一十五）他自己更是将许多的精力投放在儒家典籍，如《四书》的字义训解与思想诠释上，不能不说是李侗所标示的知言的进一步推进。

洛学在涵养上最显著的贡献，是以主敬取代了周敦颐的主静，但李侗没有接受这一点。李侗对朱熹讲：

又见谕云：伊川所谓“未有致知而不在敬”者，考《大学》之序则不然。如夫子言非礼勿视、听、言、动，伊川以为制之于外，而养其中数处，盖皆各言其入道之序如此，要之敬自在其中也，不必牵合贯穿为一说。（《延平答问》，《豫章学案》577 页）

如果说李侗对静坐的注重，已通过他对遇事究理、养气、知言的强调，建设性地走出了诚意体中的主观活动，进入了现实的客观生活，那么他对二程主敬说的轻视，则表现出他在主观意识上又固守着周敦颐的老方法。

显然，李侗的思想陷入了一个有趣的矛盾中，他的思想内容是朝向生活的，但他的精神方法却是背离生活的。一方面由理一分殊的本体确认，强调关键在分殊的把握，甚至将工夫落在了遇事究理、养气和知言上，但另一方面却又舍弃主敬而固执静坐，而主敬与主静相比，两者固然同样注重主体的精神状态，然而主敬的状态是以对象客体的存在为前提的，它导向生活，而主静的状态恰是相反。因此，李侗实已使道南一脉的理学思想因着格物的展开与深入而走到了尽头，必须有所突破，方能别见天地，而这一切正由朱熹来完成。

[1] 实际上即便在程颐处也是如此，故后来朱熹虽然以洛学为理学的正确方向，但同时终究不能满足于以二程为根，定要将周敦颐作为理学的奠基者，并将张载作为二程的补充。

[2] 清本《二程全书》有《中庸解》一卷，但《重校二程全书凡例》说明，《中庸解》宋刻本是没有的，明人刊刻才附入，并引朱尊彝《经义考》所引郑绍宗之言，《中庸解》出自吕大临。见《二程集》，中华书局1981年版。

文章添加：[消失的火](#) 最后编辑：

点击数:2170 本周点击数:1 [打印本页](#) [推荐给好友](#) [站内收藏](#) [联系管理员](#)

相关评论（只显示最新5条）

王波 于2006-2-23 22:35:08

真有学问

[更多评论>>](#)

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

[思问哲学网](#) Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

蜀ICP备05015881号