



“只还粗些”——阳明对象山之学之评判及牟宗三先生之诠释

2006年10月7日

来源:孔子2000

作者:东方朔

作者其他文章

暂无

栏目广告6, 生成文

件 HTDOCS/NEWXX9. HTM 备用,

象山之学与阳明之学由于两人在学术之最终归趣上相似而向被人们以陆王之学通称[1]。事实上, 象山之学在阳明之前, 或由于其义理之简约, 或由于朱子之辩难, 影响并不很大。自阳明子出, 由于其极力推尊象山, 致使象山之学与阳明的致良知之教同风鼓荡, 广被学界。

然而, 阳明对象山推尊归推尊, 但相对于自己的学说, 阳明还是对象山有所评判, 对象山之学之不足有所指正, 此则主要表现在阳明认为象山之学“只还粗些。”“但细看, 有粗处”[2]。象山之学究竟如何显其“粗”相? 而此“粗”又究竟是指功夫之造诣还是指人物之品题抑或是学问之性格? 阳明对此并未示人以答案, 以致颇勾引人们的想象。自然的, 稍稍读了两人的著述, 人们不难得出象山之学所以为“粗”乃在于象山立言过于简约, 不若阳明精致故。而牟宗三先生在《从陆象山到刘蕺山》一书中则对此有较为详细的分厘。本文之目的即试图顺着这一分厘展开论述, 并稍缀自己的一点理解以就教于学界同仁。

推荐

为叙述方便起见, 我们先引《传习录》卷三陈九川与王阳明关于象山之学之问答:

(九川) 又问: “陆子之学何如?”

先生曰: “濂溪、明道之后, 还是象山, 只还粗些。”

九川曰: “看他论学, 篇篇说出骨髓, 句句似鍼膏肓, 却不见他粗。”

先生曰: “然。他心上用过功夫, 与揣摩依仿, 求之文义, 自不同。但细看, 有粗处, 用功久, 当见之。”(全集, 第92页)

阳明说象山之学显“粗”的意味, 但究竟“粗”在何处, 在上述对话中则语焉不详。牟先生首先确定这种“粗”“不是指知识之多寡与思考之精确以否而言; 亦不是就修道功夫之造诣, 以圣人为准, 而一般地言之。”[3]依牟先生, 就前者言, 知识之多寡乃“求之文义”之事, 人人皆不免有精粗之别, 且如此说似亦不合象山立言宗旨; 就后者言, 凡人未至圣人之境, 皆不能免于粗。审如是, 牟先生认为, 阳明说象山之学之“粗”“当就象山本人当身之风格而言。”[4]但以“当身之风格”说“粗”又有“似可说”与“似不可说”两面, 就“似可说”一面而言, 象山本人直拔俊伟, 高明爽朗, 由此而言其“粗”即略带点“粗浮与粗略的意味”, 但此粗浮与粗略的意味又只能落于“其以非分解的方式挥斥‘议论’点示‘实理’而见”, 而不能就象山之生命形态之表现而见。就“似不可说”一面而言, “粗”既表现为象山生命品题之直拔俊伟, 高明爽朗, 则此粗就其望圣人而言固为不足, 但“就其尽时代之使命而成一典型之风格而言, 则亦不害事”, 亦似不可说其为粗; 且就学问之风格而言, 若此“粗”只因其为“非分解”之特性而显, 而此非分解之“粗”又只是为挥斥“闲议论”及点示实理所显之排荡相, 那么, 此“粗”仍不得为粗, 而只是他人之感想, 故“亦似不可说”。由此, 牟宗三先生认为, “阳明之说其(即象山)‘只还粗些’恐亦只是不自觉地以自家‘分解地有所立’中之文理密察, 气周周到, 与象山‘非分解方式’下之雷动风行, 推宕飘忽, 相质对, 所引起之主观的实感。”[5]此处所当注意者, 依牟先生, 阳明谓象山之学之显“粗”相乃是主观的实感, 此实感则源于阳明对两人学问所表现的分解与非分解的不同风格的了解。然而, 这样一种形式的“粗”, 在牟先生看来, 虽“似可说”而实也“似不可说”或“不必说”。

“似不可说”已如上所述。然则, 何以说是“不必说”呢?“不必说”在此只是作者之理解, 盖依牟先生, 分解地以立义与非分解地以立义只是学问风格之不同表现而已。阳明分解地立义所显之文理密察固

不能谓其为粗，而非分解方式下之挥斥与点示，在象山，则始终只是一种手段，目的只是让学者归之于坦然而明白之实事实理，此亦不可谓之粗，故“不必说”。而究极地看，不论象山归于实事实理之践履与阳明分解地以立义，就其未进于圣人之境而言，皆不免于精粗，亦皆是无穷无尽之过程，就此而言，亦可以是“不必说”。审如是，“象山若复消融其非分解方式下之挥斥与点示而归于渊默，则洁静精微，‘粗’相泯矣。”[6]此所谓之“粗”相泯即是可同归于阳明分解地有所立而足于稳住气命，文理密察，从而泯除非分解方式下的雷动风行，推宕飘忽。

以上乃是就应于牟先生之思路所作的一个大体的分厘。牟先生对象山之学（包括对象山之生命形态与学问风格）颇为推尊与欣赏，就我个人的感觉，其推尊与欣赏的程度并不亚于阳明，甚至有过于阳明[7]。由是，牟先生对阳明谓象山“只是粗些”作了极大的同情的了解。从牟先生的“似可说”与“似不可说”中，学者不难感到牟先生实际上是以“似不可说”来消融“似可说”的。而即便谈及“似可说”之学问风格，牟先生也只是在阳明的分解地立义与象山的非分解地立义之间作一点示式的对显，至于何以阳明分解地立义的方式显其“文理密察”，何以象山非分解地立义的方式显其“粗”[8]，则牟先生并未在内容上有所交代；更进一步，至于象山之学是否出于与阳明之学之不同，而引起阳明之不满而谓象山之学“只还粗些”，牟先生则更没有理会，或不愿理会。

以下即就此两个方面稍作补充，但愿不至于增疣益赘，架屋叠床。

二

就分解与非分解之方式上说，象山之学因其非分解所显之“粗”相，牟先生更倾向于“似不可说”一面，其间原因盖在于在牟先生看来，象山所预设的分解立义已全在孟子，如是，即任何重新分解以立义之作为皆不免落于第二序上，而为象山所不取，所谓“窃不自揆，区区之学，自谓孟子之后，至是而始一明也。”[9]其意是说，儒教之义理规模自孟子“十字打开”后已经至显至明，重要的是如何立定此一规模于当下指点实理实事，因而向者求之于文义或玩神于训诂者皆不免于虚说虚见，或落于粘牙嚼舌之闲议论。

不过，我们暂且撇开具体的、针对性的言说，即就普遍的道理来看，一般而言，分解与非分解作为明圣人之道之两条路径原本不可偏废，非分解地点示实理实事固有其陡峭直截的高致，而分解地立义也是圣人之道所以能成其为统绪而能够针对时代问题发言的重要一环；更进一步，儒学所以能够成其为教，以致经天纬地，为不同时代的人们提供安身立命之本，即端赖乎特定时代的儒家学学者从自身的生活世界出发，重新交代一切法以安立一切法。时代问题必会向每一个观念系统提出疑问和要求，儒学的生命力即表现在它能够与时创新，随时分解。而要做到这一点，即全幅地采用遮拔式的、非分解地立义的方式予以启发和指点便显出其不足。此所谓不足究竟当作何解？即对象山之学而言，我觉得其意有三，首先，非分解下之直抒胸臆，开口见胆，的确有牟先生所说的“排荡相”，然则，它在唯寄望于学者“自得、自成、自道，不倚师友载籍”[10]的同时，则在递衍递失之间取消了儒学作为一种历史文化遗产的脉络世界[11]；其次，非分解方式下之自得与自成因其只诉诸于孤零零的个人的直觉，过分突显主体的优位，则因此直觉而来的德性之知便很难保证其具有普遍性之效力，且主体之独大亦将在逻辑上取消历代圣贤的价值优先性，取消道德律的尊严，以致不免导人以颠狂之路[12]；最后，非分解方式下所执诸的“实理实事”因其排拒一切议论而不免导致两种后果，其一是成圣之方的为我论或独断论[13]，其二是窃公名而盗私货[14]。

当然，如此诠释非分解方式下之不足，不免失之太过，此盖依朱子立场视之而有者。然而，站在今天的角度，基本上，成德之学若只是诉诸于先天孤立的心之决断，则由此而获得的道德知识便很难保证其普遍有效性和公共性之品格[15]，此自不惟对象山之学而言。而阳明谓象山之学“只还粗些”，就其学问之最终归趣而言，自是同一阵营中的相互批评，对此“粗”我们可以对牟先生的解释予以体贴，然而，这并不妨碍我们同时在理上、事上开启另一条解释的线索，亦即就实地在象山非分解地立义与阳明分解地立义之对显中展示象山之学之“粗”相。

学者为学自是不免有其立言宗旨。象山之学因其深感于千五百年来学者“蠹食咀长于经传文字之间”，留神专意于注疏考据之事，而要学者重认端绪，于自得、自造中直契孟子。针对朱子之学“严密理会，铢分毫析”之特性，象山一方面认为“急于辨析，是学者大病。虽若详明，不知其累我多矣。”[16]另一方面则认为，朱子之理会“只是揣量模写之工，依放假借之似”，自谓一贯，“但其见道不明，终不足于一贯耳。”[17]因此，象山叹谓：“朱元晦泰山乔岳，可惜学不见道，枉费精神，遂自担阁，奈何？”[18]如是，则朱子尽其一生，精密较量，且信心满满地建立的理气、道器、心、性、才、情、内外、精粗等等论说，在象山简易直截之教下，顿成闲议论而落于第二义以下。然而，象山为学也因此侧重于“不立文字”，偏重在当机指点。其实，“不立文字”在象山也可以是一种权说，其实义即在于非分解地以孟子之所是是为是，以为圣贤之道，孟子言之已尽，无须后世人们劳神费心，添枝加叶，只一句“心即理”已足够让人堂堂成其为大人。故象山云：“心只是一个心……心之体甚大，若能尽我之心，便与天同。为学只是理会此。”[19]此所谓“此”乃是最具“象山特色”之用语，是非分解的点示、遮拔、启发？皆是，但似乎皆因其过于简约而显笼统，而显“粗”相，而不免让人难于把握。此“粗”相固可以因

牟先生之分解而得以消泯，然而，象山弟子的一再追问却使我们有理由怀疑和正视象山如此立教的问题所在。儒学要成其为大，即当示人以为学之次第，进圣之阶梯，展其纲目，见其间架，甚至于条分缕析以见其精密，否则便无足于经纬天地人心，更谈何与理论玄思见长的佛老一相较量！若仅守一“此”及执诸于对“此”之直觉和了悟，于儒门事业，殊不能济事。然而，象山立言却喜于就此“此”字上反复，如象山云：

苟学有本领，则智之所及者，及“此”也，仁之所守者，守“此”也，“时习之”，习“此”也，悦者悦“此”，乐者乐“此”。[20]

此天之所以予我者，非由外烁我也。思则得之，得“此”者也。先立乎其大者，立“此”者也。积善者，积“此”者也。集义者，集“此”者也。知德者，知“此”者也。进德者，进“此”者也。同“此”之谓同德，异“此”之谓异端。[21]

仁即此心也，此理也。求则得之，得“此”理也。先知者，知“此”理也。先觉者，觉“此”理也。爱其亲者，“此”理也；敬其兄者，“此”理也。见孺子将入井而有怵惕惻隐之心者，“此”理也，可羞之事则羞之，可恶之事则恶之者，“此”理也。是知其为是，非知其为非，“此”理也。宜辞而辞，宜逊而逊，“此”理也。敬，“此”理也；义，亦“此”理也。内，“此”理也；外，亦“此”理也。[22]

读者翻检象山全集，诸如此类的说法并不止于这些，读之的确让人有感发之功，便捷之效。然而，在为学入路上，此“此此”之言，却毕竟有使人流于笼统仿佛、粗疏陋简的印象。

三

由于象山说理过于简约且又充满自信乃至自负，这样一种“此心此理”之超绝易简甚至厌弃文字的为学倾向，不免会滑入两种偏向，首先，不重分解地说理，喜于当机指点，让人想起禅宗的“作用见性”并不足为奇；其次，为学之方因一概挥斥讨论、议论，而不免于独断，又因独断而不免其“粗”。先看第一点，《年谱》于三十四年条下记云：

（杨敬仲）问：“如何是本心？”先生曰：“惻隐仁之端也，羞恶义之端也，辞让礼之端也，是非智之端也，此即是本心。”对曰：“简儿时已晓得，毕竟如何是本心？”凡数问，先生终不易其说，敬仲亦未省。偶有鬻扇者，讼至于庭，敬仲断其曲直讫，又问如初。先生曰：“闻适来断扇讼，是者知其为是，非者知其为非，此即敬仲本心。”[23]

此条所记本在于说明象山教人如何于事上指点、开悟，然读之让人感到类似于禅宗“作用见性”的风格实属自然，这就难怪朱子会说陆子之学“只是禅”[24]。而牟先生则以巨大的篇幅力辨象山之学非禅，而是儒门之正宗、正统，朱子之说只是“联想而来”[25]。的确，我们完全同意牟先生所说的“不能以挥斥意见、议论、定本，即认为是禅。”[26]但是，假如我们细心体味朱子指责象山之学为禅的实义，朱子显然是指其在功夫修养或为学风格上有类于禅，而并非在为学的根本上、大纲大目大方向上说其为禅。即此而言，我们似乎没有理由不为朱子之说作一同情之了解。毕竟，儒门学问固可包含当机指点，但却并不止于当机指点。换言之，敬仲之问必须有名言以定之，节目以序之，讲论以明之，而不能全诉诸于无言的直觉，否则，儒学如何成其为“学”即颇成问题。审如是，象山之学之“粗”，除“粗略”之外，似乎还有“粗鄙”之意。再看第二点，象山固可以以其简约而挥斥一切议论和意见，并批评朱子只是“以己意附会往圣”[27]，但此处尤有可辨者有二，一者，圣门学问历来知行并进，儒门虽重践履实行，却从不排斥切磋、讲论之知，“未知，焉得仁？”[28]二者，象山若果见人说话即概认为只是“意见”、“闲议论”、“平地起土堆”，仅主一心决断之纵横恣肆，则象山之学之“粗”便不仅仅只是因非分解而有的“粗略”的“粗”，而且还有因独断而显出的“粗鲁”的“粗”。[29]圣门学问，自不应如此[30]。正如朱子所说，焉知挥斥“闲议论”之心就一定不是“闲议论”？“安知除意见之心，又非所谓意见乎？”[31]牟先生力争，朱子在端绪上乃是他律道德，与吾儒之真骨血不合，因而“学不见道，枉费精神”。但是，站在当今的哲学立场，我们必须着重指出，其间问题的严重性，已经不在于一个人的道德决断究竟是出于本心，还是出于典册，抑或是出于议论和意见，而在于如何保证由此本心而来的当下呈现的意识如何具有普遍性和公共性之效力。我们暂且撇开海德格尔“存有论转向”以后的诠释学对于所谓“纯粹我思”的新见解不论[32]，保尔·利柯（P. Ricoeur）对人的主体结构的心理分析和语义学解释，对于“我思主体”（the subject of the cogito）之何以可能的命题也已经从存有论之理上提出了质疑[33]，而哈贝马斯的交往伦理学以及阿佩尔（K. O. Apel）的先验语用学则更从主体间交往的有效性来质疑意识哲学和内向性伦理学所存在的问题[34]。这些追问已经超出本文的议题之外。然而，扣住本文之主题而论，象山之学只以一心之周纳、一心之伸展、一心之朗现为所有“伎俩”[35]，即便撇开朱子所谓此“廓然一悟”、“自谓有得者，适足为自私自利之资而已”[36]的质疑不论，至少如此论学毕竟限制了儒门之规模与格调，而显其“粗”相，此“粗”即表现在象山不喜分解，亦不耐烦于分解。象山云：

盖心，一心也；理，一理也。至当归一，精义无二。此心此理，实不容有二。[37]

万物皆备于我，有何欠缺？[38]

伯敏云：“如何是尽心？性、才、心、情如何分别？”先生云：“如吾友此言又是枝叶。虽然，

此非吾友之过，盖举世之弊。今之学者，读书只是解字，更不求血脉。且如情性心才都只是一般物事，言偶不同耳。”伯敏云：“莫事同出而异名否？”先生曰：“不须得说，说着便不是，将来只是腾口说，为人不为己。若理会自家实处，他日自明。”[39]

依象山，圣门之学其实不须去分辨何者是心，何者是情、性与才，且一旦如此去分辨即会导人以“解字”功夫代替“血脉”之把握。但如此言教、言学，与囫圇吞枣之间夫复何异！此即难怪阳明会认为其“只还粗些。”

其实，阳明立言与象山几乎具有相同的问题意识，此所谓相同至少表现在两个方面，其一，和象山一样，阳明也反对学者离却本源，留心撰注之习气。阳明云：“言益详，道益晦；析理益精，学益支离，无本而事于外者益繁于难……则今之所大患者，岂非记诵词章之习？而弊之所从来，无亦言之太详，析之太精者之过矣？”[40]其二，和象山一样，阳明为学也强调“合一”、“主一”，认为圣贤之学只心就是理，不容有二。故当学生问他“圣贤言语许多，如何却要打做一个？”阳明即云：“我不是要打做一个。如曰‘夫道一而已矣’，又曰‘其为物不二，则其生物不测’，天地圣人皆是一个，如何二得？”[41]然而，相同归相同，阳明却仍谓象山之学“只还粗些”，则阳明自有与此“粗”所不同的“精”处，亦即阳明为学还有分解地展示儒家义理的面向，故而阳明主张“讲学中自有去取分辨”[42]。依阳明，理一、心一、性一之“一”并不排除名言之表达和概念之把握，反之，如果此一心、一性、一理不能用概念清楚地表达出来，则儒家义理便不免会显其“粗”。因此，与象山喜言“此”有所不同的是，阳明在喜言“一”之后还有概念、范畴的系统述说，如阳明云：

夫良知一也，以其妙用而言谓之神，以其流行而言谓之气，以其凝聚而言谓之精。[43]

理一而已。以其理之凝聚而言则谓之性，以其凝聚之主宰而言则谓之心，以其主宰之发动而言则谓之意，以其发动之明觉而言则谓之知，以其明觉之感应而言则谓之物。故就物而言谓之格，就知而言谓之致，就意而言谓之诚，就心而言谓之正。正者，正此也；诚者，诚此也；致者，致此也；格者，格此也，皆所谓穷理以尽性也。[44]

性一而已。自其形体也谓之天，主宰也谓之帝，流行也谓之命，赋于人也谓之性，主于身也谓之心。心之发也，遇父便谓之孝，遇君便谓之忠。自此以往，名至于无穷，只一性而已。[45]

从上述引语中我们不难看出，阳明虽主张“性一”、“理一”，然而，他却不烦于对天、帝、性、命、心、意、知、物、神、气、精等概念的说明与清理。因此，相对于象山笼统地发明本心的为学特点而言，阳明说象山“只还粗些”当是可以理解的，而且也是有“可说”的实理、实义的。

然而，所谓“精”与“粗”之比较，始终都只具有相对的意义。从整个宋明儒学之发展轨迹来看，从象山的“本心”、阳明的“良知”到蕺山的“诚体”、“意体”实际上呈现为道德意识结构不断深化的过程。即此而言，阳明固可以批评象山之学“只还粗些”，然而，蕺山也未尝不可以批评阳明之良知教仍显“粗”相[46]，其间的辗转对治，不正是儒家义理因应于时代而“精”“粗”叠出，随时分解的表现么？

四

盖如所言，牟先生对阳明谓象山之学“只还粗些”，从“似可说”的角度，归于象山非分解地立义与阳明分解地立义之对显中来加以了解。亦即，相对于象山之“粗”，阳明之“精”表现在他有概念的分厘。此点当人所共见，似乎也是牟先生对此加以诠释的（不说是唯一，但也是）主要方面。我们现在所要问的问题是，阳明说象山之“粗”是否仅指此一义？抑或还有别的原因？

所谓“粗”，最直接与当下的意义，就是与“精”相对而立。藉由前面的分析，我们至少可以看到，象山之学之“粗”已有三方面的内涵[47]，一是由非分解而来的“粗略”，此是阳明与牟先生所指之义；一是由独断而来的“粗鲁”以及由其为学风格近禅而来的“粗鄙”，此是朱子所指之义。说象山之学显“粗鲁”和“粗鄙”相，不为牟先生所认可，亦大体不会为阳明所认可。然而，阳明谓象山之学之“粗”，除“粗略”之外，似乎还有“粗糙”的意味[48]。若说“粗略”乃与“精密”相对的话，那么，“粗糙”则与“精巧”或“精一”相对。问题在于，阳明是从何种角度以其“精巧”来对显象山之学之“粗糙”呢？

这大概就落于象山与阳明关于知行关系的不同看法上。

众所周知，陆、王之学在“心即理”之大方向上并无二致，而与程朱理学相分野，即此而论，阳明学之最具特色且富点睛之处实不必在其良知论上[49]，而当在其知行合一之观念上，换言之，最能标识出阳明学之“要紧处”[50]当在其知行合一之说，而阳明自己亦认为，正是此点构成了他整个为学的“立言宗旨”。阳明云：

如今苦苦定要说明知行做两个是什么意？某要说做一个是什么意？若不知立言宗旨，只管说一个两个，亦有甚用！[51]

此须是识我立言宗旨。今人学问只因知行分作两件……我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处，便即是行了。发动处有不善，就将这不善的念克倒了，须要彻底彻根，不使那一念不善潜伏胸中，此

是我立言宗旨。[52]

无疑的，阳明立知行合一之说从思想上看乃是其补偏救弊之努力，而这种偏弊与当时的社风、习气紧密相连。阳明云：“逮其后世，功利之说日浸以盛，不复知有明德亲民之实，士皆巧文博词以饰诈，相规以伪，相轧以利，外冠裳而内禽兽，而犹或自以为从事于圣贤之学。”因而，阳明力倡知行合一之说，认为知行只是一个功夫，天下未有学而不行，无有不行而可以言学者。其实说到底，阳明的“知行合一”之说乃要人于灵魂深处闹革命。毫无疑问，阳明对自己所揭示的知行合一之说抱有很高的期许，并视之为“欲挽而复之三代”、“以正人心息邪说，以求明先圣之学”[53]的不二法门。如何展示阳明“知行合一”之具体内容以及藉此具体内容而见其“精微”、“精巧”，学者已经做了许多工作，此处不复赘述[54]。然而，我们想指出的是，正是在这一大关大节上，象山之学却并不同于阳明而倾向于朱子[55]，致使阳明从心底里认为象山之学“未精”而显“粗”，而这种“粗”，在阳明看来，即是由于象山随众沿袭，不复致疑而有的“粗糙”。

基本上，象山为学乃在与朱子之辩难中显其宗旨，然而，在知行关系等问题上，象山却偏于程朱之论说。象山云：“《大学》言明明德之序，先于致知；孟子言诚身之道，在于明善。今善之未明，知之未至，而循诵习传，阴储密积，廛身以从事，喻诸登山而陷谷，愈入而愈深，适越而北辕，愈笃而愈远。”[56]依象山，人要正确地躬行，必须先有一“知”用以指导，“未尝学问思辩，而曰吾唯笃行之而已，是冥行者也。自《孟子》言之，则事盖未有无始而有终者。”[57]所要指出的是，在象山看来，“知先后”不仅是《大学》的道理，而且也是《中庸》、《孟子》的道理，“《大学》致知、格物，《中庸》博学、审问、慎思、明辨，《孟子》始条理者智之事，此讲明也；《大学》修身、正心，《中庸》笃行之，《孟子》终条理者圣之事，此践履也。”[58]不难看到，象山言知先后既从圣贤血脉中打拼而出，亦从一般意义所说的理论与实践之关系上着眼。即此而言，它无疑可以撑开一个知与行的大问架[59]，盖就最一般的哲学意义而言，“知先后”之说乃意在为学、问、思、辨留下一个广阔的地盘，而决非在道德实践上提倡只知不行。但阳明却即于流弊要藉由其“知行本体”脱出一微密内向的“合一”说，并以此来对显象山知先后后的“粗糙”。形式上看，阳明的“知行合一”突显了意志之功能，对于只知不行的断裂论具有针砭作用。但是，由于他所讲的“知”与“行”的“合一”乃在意念发动之根源处讲，在一个人的灵魂深处讲[60]，则由此一理论所表现的“精微”、“精一”、“精巧”看似究竟了，但儒门学问之义理规模却也似乎由此而龟缩成仅仅只是惩治念虑的机巧：“尽精微”一面做到了，但“致广大”一面却几乎沦于凋零。我们不妨认为，正是由于阳明的“知行合一”说为有明一代心学脱离客观世界论学的倾向开了蹊陋之门。可以说，阳明并不是藉由其良知学，而恰恰是藉由此“知行合一”之说，完成了对整个宋儒学问的大扭转[61]。

由于阳明从“知行本体”立言，此即在与人们常识所了解的知行关系之间不免产生葛藤与夹杂，加之阳明平素对象山多有推尊，致使学者对阳明与象山在知行关系上的明显不合，亦不免产生疑问。《传习录》即记有阳明与友人之间对上述问题的四次问答。第一问涉及到阳明知行合一与先儒通行的知行分别的关系，阳明即以“行之明觉精察处便是知，知之真切笃实处便是行”作答；第二问涉及到朱子、象山与阳明的关系：象山与朱子在论学之根本上大异，但在知行问题上两人却相同而与阳明的知行合一说有别，但阳明却盛赞象山“于学问头脑处见得直截分明”，其间原因毕竟如何解说？对此，阳明之回答则虚委在一般的同异之辨上，认为自己与象山、朱子同为圣贤之学。但并未直就知行问题给出正面的回答。第三问乃紧追阳明语绪，就知行关系而言，“既与象山之说异矣，敢问其所以同”。阳明对此即认为象山与自己一样同在皆能于头脑上见得分明。其间语绪，阳明似乎要告诉人们，象山虽主知行分别，但由于其头脑上见得分明，将来“则始或未便融会”[62]。但问者似乎对阳明之回答仍旧不满意：既然象山在头脑处见得分明，又为何在知行问题上有如此之差异？看来阳明虽尽力为象山“弥缝讳言”[63]，但被逼问至此，亦便不得不如实相告：“致知格物，自来儒者皆相沿如此说，故象山亦遂相沿得来，不复致疑耳。然此毕竟亦是象山见得未精一处，不可掩也。”[64]从“相沿得来”、“不复致疑”来说明象山“见得未精一”是阳明的实话，但与此“精一”相对显的，大概应是象山之学之“粗糙”罢。

然而，象山之学的此所谓“粗糙”，至少在我看来并不显半点贬义，同时，阳明的“精微”、“精巧”也并不全幅都是褒义，盖就“精巧”所表现的不重理论在客观世界中之展开的特点而论，阳明的“知行合一”之说已多少将儒门“广大悉备”的学问性格转至遗落乃至暗废，此之所以酿成有明一代学问只在“眉宇之间”、“毫厘之际”、“牛毛茧丝”[65]之处纵横捭阖的原因之一吧。

象山之学与阳明之学同中有异，异中有同。学者亦多认为两人之间，同是大同，而异则是小异，此“大”、“小”之说固有其理绪，相沿数百年，亦不复有人理会。牟先生因应阳明对象山之学“只还粗些”之评价，以“非分解地立义”和“分解地立义”之差别点示此“粗”之实义，本文即顺牟先生之说，即之于象山、阳明的具体论述，并偕合朱子对象山之学之评价，再加附上自己的一点理解，对此所谓“粗”作了具体的分厘。站在今天的立场，我们认为，象山之学所显之“粗”包含有正反不同方面的含义：既有“粗略”的意味，又有“粗鲁”甚至“粗鄙”的意味，还有“粗糙”的意味。然而，话说至此，作者亦不禁自问，这种缘于一孔之见的议论，又焉能知其不流于“粗率”乃至“粗暴”呢。

[1] 这是一大端之说法，细究起来，其间亦有不同处。唐君毅先生在谈及此点时亦云，阳明之学虽归宗象山，“然其学之问题，则皆承朱子而来，其立义精处，正多由朱子义转进一层而致。”（《中国哲学原论·原教篇》台湾学生书局1984年，第303页。）

[2] 参见《王阳明全集》上海古籍出版社1992年，第92页。以下凡引此书，只注页码。

[3] 牟宗三《从陆象山到刘蕺山》台湾学生书局1990年，第22页。以下凡引此书，只注页码。

[4] 同上，第22页。

[5] 同上，第24页。

[6] 同上，第24页。

[7] 此是见仁见智之说。牟先生在其晚年的许多著述如《现象与物自身》、《智的直觉与中国哲学》等书中大多引用阳明之说而未及或少及象山，但此一现象并不能说明问题，盖牟先生一生用功多在“辨示”，而如要“辨示”，则需分解地以立义，以见儒家之义理纲维，故此，象山为学所显的指点式的、遮拔式的、非分解地以立义的风格则不适用于牟先生，但此与牟先生推尊和欣赏象山并没有冲突。

[8] 牟先生此处仍不谓其为“粗”，而只谓其为“雷动风行，推宕飘忽”。

[9] 《陆象山全集》卷十《与路彦彬》。以下只注卷数与篇名。

[10] 同上，卷三十五《语录》。

[11] 在此一方向中，知识与认知的地位也一并被轻忽，余英时先生“朱熹哲学体系中的道德与知识”一文隐含此意，参见田浩编《宋代思想史论》社会科学文献出版社2003年。

[12] 朱子于此所见最为独特，其云：“看子静书，只见他许多粗暴底意思可畏。其徒都是这样，才说得几句，便无大无小，无父无兄，只我胸中流出底是天理，全不著得些功夫。”（《朱子语类》卷一百二十四，中华书局1994年，第2977页）；又云：“后生才入其门，便学得许多不好处，便悖慢无礼，便说乱道，更无礼律，只学得那许多凶暴，可畏！可畏！”（同上，第2970页）；又云：“从陆子静者，不问如何，个个学得不逊。只才从他门前过，便学得悖慢无礼，无长少之节。可畏！可畏！”（同上，第2979页）此处我们必须强调指出，朱陆之学自是各有长短，学者或出于个人所见而可以各有推许。但朱子上述所言与其说是理的说明，毋宁说是事的描绘，而此“事”之背后即有所以有此事之理。唯朱子类似语言不免过厉、甚至不免过当，学者则自能察之。

[13] 朱子云：“某向与子静说话，子静以为意见。某曰：‘邪意见不可有，正意见不可无。’子静说：‘此是闲议论。’某曰：‘闲议论不可议论，合议论则不可不议论’。”（同上，第2972页）；又云：子静“今只理会除意见，安知除意见之心，又非所谓意见乎？”（同上，第2973页）。又见《朱子文集》三十四《答吕伯恭九十四》。本文殊少征引“文集”语录，非不重视，只视其与“语类”有一致耳。

[14] 朱子云：“陆子静之学……看是甚文字，不过假借以说其胸中所见者耳。据其所见，本不须圣人文字得。他却须要以圣人文字说者，上面须得数片鳖鱼遮盖，方过得关津，不被人捉了耳。”（同上，第2978页）

[15] 参见阿佩尔《哲学的改造》上海译文出版社1997年，第275页，学者亦可参阅哈贝马斯的《交往行动理论》等相关论著。

[16] 《陆象山全集》卷十《与詹子南》。

[17] 同上，卷三十四《语录》

[18] 同上。

[19] 同上，卷三十五《语录》。

[20] 同上，卷三十四《语录》。

[21] 同上，卷一《与邵叔谊》。

[22] 同上，卷一《与曾宅之》。如此标点，只为突出“此”字，殊无篡改陆子之意。

[23] 《陆象山全集》卷三十六《年谱》。

[24] 《朱子语类》卷一百二十四，第2978页。

[25] 牟宗三《从陆象山到刘蕺山》，第188页。

[26] 同上。

[27] 《陆象山全集》卷七《与彭子寿》。

[28] 《论语·公冶长》。

[29] 《朱子语类》记云：“或问：‘陆子静每见学者才有说话，不曰‘此只是议论’，即曰‘此只是意见’。’”（第2972页）。

[30] 站在当今哲学的立场，如果我们把道德规范的合法性和有效性问题看作是一个众道德行为者之间待检验的问题，那么，我们似乎有理由指出，象山的“本心的决断”本身并不能直接地以“道德真理宣称”的方式出现，它本身必定是一个待检验和可辩论的问题。有趣的是，伦理学发展到当代，在道德决断上引入讲论、认知的地位已经成了许多学者的共识（如哈贝马斯、罗尔斯等），当然，这是在世界解咒以后的最

新发展。学者可参见石元康著《罗尔斯》，广西师范大学出版社2004年。

[31] 《朱子语类》卷一百二十四，第2973页。

[32] 依海德格尔、伽达默尔，人始终只是一个历史的存有，是“共在”，所以，人的意识包括人的良知或本心总是与“成见”（prejudice）密不可分。相关论述参见《存在与时间》和《真理与方法》等书。

[33] P.Ricoeur: *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, Northwestern University Press 1974, pp160-162, p18. 利柯吸收马克思、尼采和弗洛伊德的理论，直陈主体的纯粹意识的不可能性，认为“当下呈现的意识”自始只是“伪意识”（false consciousness）。利柯还由此提出了“主体考古学”（the archaeology of subject）概念，认为在“纯粹我思”主体的内在结构中其实包含许多源自社会、历史的“沉积物”以及根植于主体的本能、欲望等。此处，我想着重指出的是，朱子在“乙丑之悟”后不谈“心即理”，只以“心统性情”张帜，究其原因即在于朱子对于“本心”或“心官”之思抱持高度的不信任，而这样一种观点的确认又源于朱子在二十四岁师事李延平以后直到他四十岁得其“中和新说”其间长达十几年的参悟、讲论和探索的结果。我们完全有理由认为，朱子“心统性情”的义理间架，就比较而不是等同的意义而言，正是“中国式”的“主体考古学”的结论。对此，作者已有另文专述，此处不赘。

[34] 本文想着重指出的是，无论是哈贝马斯还是阿佩尔的哲学，矢向所指，皆对着康德的作为形式的主观性的绝对命令（良心）的伦理学而发（有趣的是，他们均非常重视经由讨论、讲论、议论而达成的共识 consensus，这一点在形式上似乎更近于朱子），假如牟先生借用康德哲学以阐发孟学义理在理论上可以相互攻错，那么，我们借用哈贝马斯等人对康德理论的质疑也同样可以为我们重新审思孟子、陆王一系的理论提供某种帮助和启发。黑格尔则认为，良心如果仅仅是形式的主观性，那简直就是处于转向作恶的待发点上的东西：道德和恶两者都在独立存在以及独自知道和决定的自我确信中有其共同根源。（参阅黑格尔《法哲学原理》，商务印书馆1961年，第143页。）若学者比较黑格尔对康德之批评与朱子对象山之批评，其间不免有许多引人入胜之处。

[35] 此处只是引象山之语以为佐证，别无他意。见《陆象山全集》卷三十四《语录》。

[36] 参见《朱子文集》卷三十《答汪尚书三、七》。

[37] 《陆象山全集》卷一《与曾宅之》。

[38] 同上，卷三十五《语录》。

[39] 同上。

[40] 《王阳明全集》卷七《别湛甘泉序》。

[41] 同上，卷三《传习录》下。

[42] 同上，卷二《传习录》中《答聂文尉二》。

[43] 同上，《答陆原静书》。

[44] 同上，《答罗整庵少宰书》。

[45] 同上，卷一《传习录》上。

[46] 我们暂且撇开戴山对阳明之批评是否如理不论，有一事实我们必须加以理会，即戴山在其给韩参夫的信中便认为阳明之学失之于“粗”，其云：“然则阳明之学谓其失之粗且浅，不见道则有之，未可病其为禅也。”参见《刘子全书及遗编》卷十九《书上·答韩参夫》。

[47] 象山之学之精彩处、高明处，自是不可掩，学者不应因本文主题之所限而认为作者完全对此不加理会，此自是不当有之误解。

[48] 在此所谓“粗糙”的意味并不涵具贬义之意，正如说阳明之知行合一显其“精巧”并不一定涵具褒义一样。对于象山之学此“粗糙”一面，牟先生未曾加以点示，恐怕也不会加以点示，其间原因盖在于此一面乃落在阳明“知行合一”之说上，而依牟先生之分判，象山与阳明皆属孟子学，但依孟子和象山，知与行的关系是有先后之别的，而与阳明不同。若判阳明为孟子学，即在知行问题上尚有一理论困难有待说明，故牟先生干脆脱略这一面。

[49] 盖阳明的良知即是象山的本心、心体，而牟先生也在很大程度上即此而谓陆、王之学为孟子学，所不同者或在于两人在功夫入路上有些许精粗之分。

[50] 《王阳明全集》卷六《答友人问》中即记：“知行合一之说，是先生论学最要紧处。”

[51] 同上，卷一《传习录》上。

[52] 《王阳明全集》卷三《传习录》下。

[53] 同上，卷八《书林司训卷》。

[54] 相关论述学者可以参见陈来《有无之境》一书，人民出版社1991年，第93—117页。

[55] 对于宋代儒学与明代心学在哲学基本精神上的差异人们可以有不同的说法，然而，基本上，知行关系却是不容忽视的一个重要问题。

[56] 《陆象山全集》卷一《与胡季随》。

[57] 同上，卷十二《与赵咏道二》。

[58] 同上。象山言知先于行有他自己特殊的问题意识，学者不可不察，但此并不妨碍本文的主题。

[59] 此所谓“大间架”，其内容当包括“知先后，行重于知，知行互发”三个方面。作者本人曾不止一次地与友人讨论相关问题，而认为，世虽以陆王心学相称，然而，陆象山的心学与王阳明的心学还是颇有不同，象山之学虽被朱子目为“门庭狭窄”，但在知行问题上，抽象而言，他主张的知先后说，从文化哲学的角度加以考察，当大不同于阳明的“知行合一”说。

[60] 学者可以参看劳思光先生著《中国哲学史·三上》，第433—441页，台湾三民书局1981年。

[61] 学界有许多学者认为，相对于宋儒，阳明的“知行合一”之说乃是理论上的深入，此说固不无道理，儒门学问大都具有因病发药的性质。然而，超出此一点，从究天人之际的角度上说，知行合一所表现出来的脱离客观世界而论学的明显倾向，对于儒家学问所以能成其为大而言，却未尝不可以说是一种倒退。此实见仁见智之论，不求学者赞同。

[62] 阳明的这一回答，用牟先生的话来说，即是随其“想象而来”，多少是某种一厢情愿之说。

[63] 依“点也虽狂得我情”，阳明乃是一狂者性格之人，且从其所谓不以前人是非为是非的说法中也可以看到这一点。但翻检阳明文集，阳明对先儒却表现出相当恭敬的态度，即便与自己观念不合之人也极尽婉转，着力弥缝，其对朱子的态度即是一例。这一方面说明了阳明自己有极高的内涵与修养，另一方面，也可能与阳明自己的学问在野及其一生处境的曲折有密切的关系。学者可参见余英时《宋明理学与政治文化》一书之第六章，台湾允晨文化实业股份有限公司2004年。

[64] 《王阳明全集》卷六《答友人问》。颇可注意的是，问者原本追问的主题是知行问题，然而，阳明却在逼问之下一转成“格物致知”，这一转折颇有值得玩味之处。

[65] 参见黄宗羲《明儒学案·发凡》。

文章添加: [丁纪](#) 最后编辑: [系统管理员](#)

点击数:9251 本周点击数:29 [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）

feifei 于2006-11-14 15:02:13

[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