



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/>

内容提要：对《大学》中“格物”观念的不同理解与诠释，可以反映朱子学与阳明学这理学传统两大典范的基本差异。但中晚明阳明学“格物”观念的发展却呈现出较为复杂的面貌。由中晚明不同阳明学者的格物之辨可见，中晚明阳明学的“格物”观表现为两种不同的取向。一种以聂双江、王宗沐、王艮以及刘蕺山等人代表，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。另一种以王龙溪、周海门、欧阳南野、王塘南等人代表，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。在后者看来，如果说朱子学的“格物”“忘内求外”而不免“逐物”的话，前者则又“务内遗外”而不免“绝物”。作为一种既不“逐物”又不“绝物”的“合内外”工夫，后者其实是阳明晚年成熟“格物”思想的继承和发扬，反映了阳明学在与朱子学互动过程中由反对到吸收的动向。并且，这一动向在中晚明一些朱子学者的“格物”观处也有鲜明的体现。

关键词：中晚明 阳明学 格物

对《大学》中“格物”观念的不同诠释，或许是最能反映阳明学与朱子学不同取向的一个方面。不过，即使在中晚明阳明学的系统内部，不同学者对“格物”观念也有互不相同的理解并且相互之间进行过辩难。格物之辨不仅是一个经典诠释学的问题，更多地反映了不同学者对工夫问题的各自看法，构成中晚明阳明学工夫之辨的一项具体内容。明末的刘宗周（字起东，号念台，称蕺山先生，1578-1645）曾谓“格物之说，古今聚讼有七十二家”。[1]这当然是就整个宋明理学传统而言，但其中有相当一部分应当是中晚明的儒家学者提出的。在此，我们无法也不打算对中晚明的格物诸说一一分析求证，而是希望通过考察一些学者之间有关“格物”的论辨，进一步掌握中晚明阳明学在展开过程中工夫理论的某些动向与特征。

一、

龙场悟道是王阳明（1472-1528）摆脱朱子学的笼罩，确立其一生精神方向的转折点。而龙场之悟的核心内容，正是对“格物”观念有了不同于朱子学的崭新理解。所谓“忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人语之者，不觉呼跃，从者皆惊。始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。”[2]尽管朱子未必将认识客观事物作为其思想学说的终极追求，但“格物”观念在朱子学的解释中的确主要在于探究外在客观事物的规律，所谓“穷理”。[3]而阳明龙场之悟对“格物”的重新诠释，正是将对外在客观事物的认识转向内在自我意识的端正，所谓“正念头”。这一基本取向的转变，体现了阳明学与朱子学在工夫问题上基本差异。并且，中晚明阳明学工夫论的一个重要发展方向便是继续“鞭辟入里”，不断向主体意识的深层发掘，直至最后的终极实在。然而，阳明学这种内向的道德修养工夫如何避免将道德实践封限于单纯自我意识的领域，不仅是儒家“万物一体”基本观念的必然要求，在当时也是圣学工夫区别于佛老的标志之一。

事实上，阳明在提出其有别于朱子对“格物”的解释之后，便立刻面对了这一问题。当时学者如湛若水（字元明，号甘泉，1466-1560）、罗钦顺（字允升，号整庵，1465-1547）、顾璘（字华玉，号东桥，1476-1545）等人

阳明关于“格物”的论辨，[4]核心也正是围绕这一问题。在湛若水和罗钦顺看来，阳明“正念头”的“格物”说既与《大学》“正心”、“诚意”的说法有文义上的重复，又难以与释老的自我修养工夫划清界限，总之不免“局于内而遗其外”。经过这些论辨，阳明的“格物”说表现出一个发展的过程，由单纯自我意识的端正转变为道德实践中行为的正当化。前者如正德年间所谓“‘格物’如孟子‘大人格君心’之‘格’，是去其心之不正，以全其本体之正。但意念所在，即要去其不正，即无时无处不是存天理，即是穷理。”[5]后者如嘉靖年间所谓“事事物物皆得其理者，格物也。”[6]“物者，事也。凡意之所发，必有其事，意之所在谓之物。格者，正也。正其不正以归于正之谓也。正其不正者，去恶之谓也；归于正者，为善之谓也。夫是之谓格。”[7]由于阳明始终认为不能离开人的意识活动来谈事物，所谓“意之所在为物”，因此，即使在晚年强调“格物”是在行事过程中的为善去恶，将良知的发用流行充拓推广到事事物物当中使之皆得正当化，阳明对“格物”的理解也并没有因为在有关格物之辨中受到朱子学者或认同朱子格物说学者的批评而回到认识客观事物的道路上去。阳明“格物”说的发展过程，其实反映出阳明对“格物”观念理解的深化。就此而言，作为工夫论而非认识论的格物说，其最终内涵应当说既非单纯探究外在客观事物而与朱子学的“格物穷理”有着根本的不同，又非单纯内在自我意识的端正而与“诚意”有别。不过，阳明对此尚未有明确的分疏。这一点，在王畿（字汝中，号龙溪，1498-1583）与一些学者的“格物”之辨中，则得到了进一步明确的揭示（详见后文）。

相对于朱子学，阳明的“格物”说在整体上毕竟体现出主体主义的倾向。因此，随着阳明学影响的日渐深远，许多学者无形中受到阳明正德年间以“正念头”诠释“格物”这种说法的影响，在对“格物”观念的理解上又走到了朱子学“格物”观的对立面，确实出现了将“格物”工夫收缩于单纯自我意识领域的倾向。对此，王艮（字汝止，号心斋，1483-1540）的“淮南格物”说可为一例。对王艮而言，自我与天地万物都可以说是“物”，但二者是有本末之别的。所谓“身与天下国家一物也，惟一物而有本末之谓。”[8]“身也者，天地万物之本也；天地万物，末也。”[9]因此，“格物”的根本涵义便是“正身”，身正则天地万物、家国天下也就随之而正。所谓“格，絜度也。絜度于本末之间，而知‘本乱末治者否矣’，此格物也。”[10]“吾身是个矩，天下国家是个方，矩则知方之不正，由矩之不正也。是以只去正矩，却不在方上求。矩正则方正矣，方正则成格矣，故曰物格。”[11]尽管“正身”思想中的“身”还容纳了感性甚至肉体生命的向度，但更多地仍然是指主体的自我意识。因此，将“格物”的工夫限定于主体自身，是“淮南格物”说的基本特征所在。正如王栋（字隆吉，号一庵，1503-1581）所谓：“格物之学，究竟只是反身工夫。”[12]这一倾向的影响之广，甚至波及到了湛若水的门下。如湛若水的再传许孚远（字孟仲，号敬庵，1535-1604）认为：

格物之说，彼谓‘待有物而后格，恐未格时，便已离根者’，此其论似高而实非也。若得常在看到方寸地洒洒不挂一尘，乃是格物真际。人有血气心知，便有声色，种种交害虽未至目前，而病根常在，所以诚意工夫透底，是一格物。孔子江汉以濯、秋阳以暴，胸中一毫渣滓无存，阴邪俱尽，故能毋意、毋必、毋固、毋我。此非圣人，不足以当格物之至。[13]

这实际上是将“格物”等同于“诚意”。而明末师承许孚远的刘畿山称赞王艮的“格物”说，所谓“后儒格物之说，当以淮南为正”，[14]并将“诚意”、“慎独”作为“格物致知”的实质内容，[15]无疑也是将“格物”工夫收缩于自我意识领域的表现。当然，这一倾向更为鲜明的反映，是聂豹（字文蔚，号双江，1487-1564）“格物无工夫”以及王宗沐（字新甫，号敬所，1523-1591）以“无欲”解“格物”的主张。但是，这一倾向并不能代表所有阳明学者对“格物”的看法，而正是在与聂双江、王宗沐的格物之辨中，王龙溪进一步阐发了阳明晚年的“格物”思想，显示了中晚明阳明学中“格物”说的另一种致思取向。

二、

聂双江与龙溪曾经展开过系统的往复辩难，其中涉及到了阳明学的许多重要方面。[16]除了有关现成良知的问题之外，“格物”观念也是双方辩论的问题之一。聂双江对“格物”的理解，是与其“致知”观念紧密相关的。他说：“致知者，止至善之全功。格物者，止至善之妙用。意也者，感于物而生于知者也。诚言其顺，格言其化，致言其寂也。寂以妙感，感以速化，万而一者也。”[17]显然，双江从体用的角度来理解“致知”与“格物”的关系。而既然“致知”是“立体”的“全功”，“格物”便不过是致知工夫所取得的效果，本身并不具备工夫论的意涵。严格而

论，双江的“格物”其实应当是“物格”。在与龙溪论辨的书信中，双江便明确提出了“格物无工夫”说法。所谓：

愚夫愚妇之知未动于意欲之时与圣人同，是也。则夫致知之功要在于意欲之不动，非以“周乎物而不过”之为致也。镜悬于此而物自照，则所照者广。若执镜随物以鉴其形，所照几何？延平此喻未为未见。致知如磨镜，格物如镜之照。谬谓格物无工夫，以此。[18]

在双江看来，工夫如果落在“格物”而不本于“致知”，就会象“执镜随物以鉴其形”那样所照有限。而如果工夫本于“致知”，即将着力点落在良知心体，就会象“镜悬于此而物自照”那样，收到“所照者广”的功效，所谓“充满乎虚灵本体之量，而不以一毫意欲自蔽，则自此而发者，自然中节。”[19]当然，如果双江强调“格物”须本于“致知”的重点在于指出格物工夫之所以可能的先天根据在良知心体，格物工夫的实践须预设良知心体的先在性。则龙溪并不能反对，龙溪致良知工夫尤其先天正心之学的重点也正在于此。不过，由于双江是二元论的体用思维方式，因此，“致知”与“格物”便不会是相互蕴涵的关系。既然双江归寂说的宗旨在于“充满乎虚灵本体之量”的“致知”，“格物”失去其独立的工夫论意义，便是必然的理论后果。

由于双江的“格物”说关联于“致知”，龙溪也从“格物”与“致知”关系的角度表达了他对“格物”观念的看法。龙溪全集中共收录两封给双江

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)