

王阳明批评朱子“外心以求理”的得与失

陈乔见¹

【摘要】王阳明早年因实践朱子格物学遭遇困境而悟出“心外无理”说，此后他把朱子格物穷理说定性为“外心以求理”，并等同于告子“义外”之说加以批评。阳明的批评虽然击中朱子学的要害但却并非完全相应。朱子的格物说颇为强调对外在物理的认知与节目时变的讲问商量。阳明强调廓清良知为头脑工夫，对外在物理与知识难免有所忽视。实际上，在日常生活的一些情形中，缺乏相应的物理知识，徒致良知亦无法实现知行合一。就此而言，朱子格物说自有其不可替代的意义。

【关键词】王阳明 吾心 物理 义外 良知 知识

孟子与告子“仁义内外”之辩是中国哲学史上的一大公案，孟子认为仁义根于心，皆为内在，非外铄我也；告子认为仁内义外，其“义外”的理由是“彼长而我长之，非有长于我也；犹彼白而我白之，从其白于外也”，即是说，我之所以尊敬他人，是因为对方年长于我，可知义（应当敬长）由外（他人）出。孟子反驳道：“（异于）¹白马之白也，无以异于白人之白也；不识长马之长也，无以异于长人之长与？且谓长者义乎？长之者义乎？”（《孟子·告子上》）孟子之意，白马与白人无异（皆为描述义），但长马与长人不同（长马为描述义，长人为规范义），而且，敬长之义出乎我而非彼，故不得谓之外。

因此，孟子说“告子未尝知义，以其外之也”（《孟子·公孙丑上》）。就性善论而言，宋明理学都是孟子信徒，宋明儒者以各自的方式继承、发展和完善孟子的性善论。然而，在宋明理学家族内部的辩论中，宋明儒者也常用“孟、告之辩”这一公案来指控对手为“告子”，朱子就把陆象山譬况为告子。^②有趣的是，王阳明又反过来把朱子的格物穷理学说定性为“外心以求理”，并把它判定为告子“义外”之说。考察和分析阳明对朱子学的这一批评与朱子学可能的回应，可以更好地理解阳明学与朱子学的分歧及其各自的得失利弊。

一、从“即物穷理”到“心外无理”

青年王阳明是一位朱子“格物”说自觉或不自觉的实践者的典范。所谓自觉是指在此阶段，阳明曾再三有意识地依据朱子“格物”方法进行的实践（详下文）；所谓不自觉，是指阳明在此阶段对辞章、骑射、书法、兵法、仙释等广泛涉猎与精深掌握，在一定程度上也体现了朱子“格物”说的实践。在此自觉或不自觉的“格物”实践过程中，心学的思想也得以逐渐明朗。

按牟宗三先生的宋明理学“三系说”，程颐——朱子一系是以《大学》为主展开其义理间架，“工夫的落实处全在格物致知”^③。朱子解“格物”为“即物而穷理”，其窃程子之意而作的《大学格物补传》云：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。”^④青年王阳明曾十分笃信朱学，据《年谱》所载：阳明十八岁曾拜谒当时的朱子学者娄谅，后者向他“语宋儒格物之学”；二十一岁时，“遍求考亭遗书读之”。

一日思先儒谓‘众物必有表里精粗，一草一木，皆涵至理’，官署中多竹，即取竹格之；沉思其理不得，遂遇疾”；二十七岁时，阳明又依朱子“居敬持志，为读书之本，循序致精，为读书之法”，再次用功，“思得渐渍浹洽，然物理吾心终若判而为二也。沉郁既久，旧疾复作”^⑤。这就是众所周知的“格竹成疾”事件。学者常言，阳明格竹实践其实误解了朱子的格物学

¹基金项目：“中央高校基本科研业务费项目华东师范大学人文社科青年跨学科创新团体项目”（2018ECNU-QKT010）；江苏省“公民道德与社会风尚协同创新中心”；“道德发展高端智库”研究项目成果。

作者简介：陈乔见，华东师范大学哲学系暨中国现代思想文化研究所教授。（上海 200241）

说，无论如何，至少有两点可以肯定：其一，阳明对朱子用功颇深，正如他日后所言：“众人只说格物要依晦翁，何曾把他的说去用？我着实曾用来……（中略忆格竹成疾一段）……及在夷中三年，颇见得此意思乃知天下之物本无可格者。其格物之功，只在心身上做。”⁽⁶⁾因此，我们有理由相信，阳明在一定程度上确实洞察到了朱子学的要害，此即“纵格得草木来，如何反过来诚得自家意？”⁽⁷⁾换言之，阳明充分意识到，朱子学在格物致知与正心诚意之间实际上存在着“明显的逻辑断裂”。⁽⁸⁾

其二，“格竹成疾”事件在阳明心学历程中具有转折性的意义，使得他由一位曾经笃信并实践朱子学的学者转变成为一名朱子学的批判者。在经历了阉瑾之变，谪居龙场，阳明最终悟出格物致知之旨：“始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。”⁽⁹⁾龙场悟道标志着阳明心学的建立与成熟，此后二十年的思考与教学，虽话头凡数变，然其思想早已在龙场悟道定下基调，此即“心即理”“心外无理”“心外无物”和“知行合一”的哲学观念。

《传习录上》记载徐爱与阳明的一段对话，对此哲学观念有所申述：

爱问：“至善只求诸心，恐于天下事理有不能尽”。先生曰：“心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎”？爱曰：“如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁，其间有许多理在，恐亦不可不察”。先生叹曰：“……且如事父，不成去父上求个孝的理？事君，不成去君上求个忠的理？交友治民，不成去友上、民上求个信与仁的理？都只在此心。心即理也。此心无私欲之蔽，即是天理。不须外面添一分。以此纯乎天理之心，发之事父便是孝，发之事君便是忠，发之交友治民便是信与仁。

只在此心去人欲、存天理上用功便是”。爱曰：“闻先生如此说，爱已觉有省悟处。但旧说缠于胸中，尚有未脱然者。如事父一事，其间温清定省之类，有许多节目，不亦须讲求否”？先生曰：“如何不讲求？只是有个头脑。只是就此心去人欲、存天理上讲求。就如求冬温，也只是要尽此心之孝，恐怕有一毫人欲间杂；讲求夏清，也只是要尽此心之孝，恐怕有一毫人欲间杂；只是讲求得此心。此心若无人欲，纯是天理，是个诚于孝亲的心，冬时自然思量父母的寒，便自要去求个温的道理；夏时自然思量父母的热，便自要去求个清的道理。这都是那诚孝的心发出来的条件。”⁽¹⁰⁾

徐爱由于朱子格物穷理的旧说缠于胸中，对阳明所悟新说即“心外无理”不能无疑，他以事亲之孝、事君之忠、交友之信、治民之仁为例来说明“其间有许多理在”，亦不可不察。值得注意的是，这里实际上涉及两种“理”：一种是孝、忠、信、仁等伦理之理，一种是行孝、忠、信、仁等伦理的手段或工具之理，不妨名之曰事理。徐爱所谓“其间有许多理在”系指后者，他后文以温清定省这一类仪节为事亲之理可知。阳明的回答与解释可疏解为三个层次：首先，孝、忠、信、仁等伦理只能求诸主体之心，不可能在父、君、友、民等对象上去求，此即“心即理”也。其次，孝、忠、信、仁等伦理只是“心之发”，即本心或良知在不同情境中的发用，此即阳明常说的“良知之天理”。

再次，以孝为例来说，温清定省等仪节只是那诚孝的心根据外在情境的变化（如冬夏变化）而发出来的条件。这里的“条件”也就是手段、工具之意，如果没有心先设定目的，则手段无从谈起。阳明把“诚孝的心”比喻为树根，温清定省等节目时变比喻为枝叶，只有先种根，然后才有枝叶。在他处，阳明曾以“戏子扮孝”的例子来说明只有仪节而无诚孝之心之伪善，“若只是那些仪节求得是当，便谓至善，即如今扮戏子，扮得许多温清奉养的仪节是当，亦可谓之至善矣”⁽¹¹⁾。

阳明又以“意之所在便是物”这一独创的命题来阐明“心外无物”和“心外无理”的哲学观念。阳明说：“身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物。如意在于事亲，即事亲便是一物；意在于事君，即事君便是一物；意在于仁民爱物，即仁民爱物便是一物；意在于视听言动，即视听言动便是一物。所以某说无心外之理，无心外之物。”⁽¹²⁾意之所在便是物，意又为心之所发，故心外无物。物者，事也（如事亲、事君等），既然事亲、事君之物不在心外，则事亲、事君之理（如孝、忠）则自然亦不在心外，故心外无理。

二、“外心以求理”是告子“义外”也

阳明正是根据其所悟之理，把朱子格物穷理说等同于告子“义外”说加以批评。《传习录上》开篇在“亲民”与“新民”之辨后，紧接着就论及此：

爱问：“‘知止而后有定’，朱子以为‘事事物物皆有定理’，似与先生之说相戾。”先生曰：“于事事物物上求至善，却是义外也。至善是心之本体，只是明明德到至精至一处便是。然亦未尝离却事物。”⁽¹³⁾

如前所言，阳明所悟新说认为“吾性自足，向之求理于事物者误也”，亦即，理或至善不能向外逐求，应当反求诸吾心。作为最早纳贖为弟子的徐爱听闻此说后，不免心生疑惑，因为朱子说“事事物物皆有定理”，皆当讲求，须今日格一物、明日格一物，然后豁然贯通。阳明的回答径直把朱子“于事事物物上求至善”之说定性为告子“义外”之说。在阳明看来，至善是心之本体，因此只需澄明心体就可求得至善，当然，这也离不开事上磨炼。

基于“心即理”“心外无物”“心外无理”的理论，阳明反复强调“心”或“心体”上用功：如前所言，阳明曾依朱子格物之说用功，不仅了无所得，而且劳思成疾，后方悟出“格物之功，只在身心上做”；当徐爱听闻阳明的格物新说后，也“晓思‘格物’的‘物’字即是‘事’字，皆从心上说”⁽¹⁴⁾；当弟子问“看书不能明如何？”阳明说：“此只是在文义上穿求，故不明。……须于心体上用功”⁽¹⁵⁾；当弟子问“古人论道往往不同，求之亦有要乎？”阳明说：“道无方体，不可执着。却拘滞于文义上求道，远矣。……若解向里寻求，见得自己心体，即无时无处不是此道”⁽¹⁶⁾；当弟子问“名物度数，亦须先讲求否？”阳明说：“人只要成就自家心体，则用在其中”⁽¹⁷⁾。

阳明这里提到两种工夫，一种是向外求理，如穿求文义、读书明理、辨析古人论道、考证名物度数等，这是朱子所擅长的；一种是向里求理，在心体上用功，见得自家心体，成就自家心体。阳明认为后者方是“为学头脑”，凡文义上不明之处，最终皆须在吾心上体证。这可以视为阳明心学的诠释学运用，我们不妨称之为“心学诠释学”。朱子的解经学虽然不同于汉唐注疏之学，但本质上属于“本文诠释学”，即意在求文本的原意之真，也可以说意在求知识，然后以知识指导行动，所以朱子要讲个“知先后”；而阳明的“心学诠释学”则径直指向德行自证与道德实践，即知即行，知行合一。

从阳明心学的立场看，凡是不在“心”上用功，不从“心”上求至善的，皆等同于告子“义外”之说。友人顾东桥于是质疑阳明“专求本心，遂遗物理”。阳明在答《顾东桥书》中答复如下：

“专求本心，遂遗物理”，此盖失其本心者也。夫物理不外于吾心，外吾心而求物理，无物理矣；遗物理而求吾心，吾心又何物邪？心之体，性也，性即理也。故有孝亲之心，即有孝之理，无孝亲之心，即无孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理，无忠君之心，即无忠之理矣。理岂外于吾心邪？晦庵谓：“人之所以为学者，心与理而已。心虽主乎一身，而实管乎天下之理；理虽散在万事，而实不外乎一人之心。”是其一分一合之间，而未免已启学者心、理为二之弊。

此后世所以有“专求本心，遂遗物理”之患，正由不知心即理耳。夫外心以求物理，是以有闇而不达之处，此告子“义外”之说，孟子所以谓之不知义也。心一而已，以其全体恻怛而言谓之仁，以其得宜而言谓之义，以其条理而言谓之理；不可外心以求仁，不可外心以求义，独可外心以求理乎？外心以求理，此知行之所以为二也。求理于吾心，此圣门知行合一之教。⁽¹⁸⁾

此段核心仍是表达“心即理”观念，物理与吾心不容有二，所以不存在顾氏担忧的“专求本心，遂遗物理”。根据阳明“有孝亲之心，即有孝亲之理”等说法可知，孝、忠等伦理并非先在的、客观的天理（如朱子所认为的那样），而是由主体之心在相关情境中的创生与发用。既然理是由心所创生的，那么，孝、忠等理就只能在吾心上求，而不能从对象上探求。朱子析心与理为二，虽然心管乎天下之理，但终究是“以心求理”而非“求理于吾心”，故阳明把朱子学说等同告子“义外”之说。

在阳明那里，“心”一而已，因其所指而有“仁”“义”“理”之异名。根据孟子“仁义内在”的思想，仁义只能反求吾心而不能向外逐求——朱子自然不会反对孟子——既然不可外心以求仁求义，那么，根据简单的逻辑推理，结论便是亦不可外

心以求理。

阳明曾摘取朱子书信辑成《朱子晚年定论》，谓朱子“晚岁固已大悟旧说之非”，“又喜朱子之先得我心之同”⁽¹⁹⁾。顾东桥对此亦有所质疑：“闻语学者乃谓‘即物穷理’之说，亦是玩物丧志；又取其‘厌烦就约’‘涵养本原’数说标示学者，指为‘晚年定论’，此亦恐非。”阳明的回复进一步解析了朱子“析心与理二”的错谬：

朱子所谓“格物”云者，在即物而穷其理也。即物穷理，是就事事物物上求其所谓定理者也，是以吾心而求理于事事物物之中，析心与理为二矣。夫求理于事事物物者，如求孝之理于其亲之谓也。求孝之理于其亲，则孝之理其果在于吾之心邪？抑果在于亲之身邪？假而果在于亲之身，则亲没之后，吾心遂无孝之理欤？见孺子之入井，必有恻隐之理，是恻隐之理果在于孺子之身欤？抑在于吾心之良知欤？其或不可以从之于井欤？其或可以手而援之欤？是皆所谓理也，是果在于孺子之身欤？抑果出于吾心之良知欤？以是例之，万事万物之理，莫不皆然。是可以知析心与理为二之非矣。夫析心与理而为二，此告子“义外”之说，孟子之所深辟也。⁽²⁰⁾

阳明认为，朱子“即物穷理”的方法本质上是“以吾心而求理于事事物物”，在朱子，“心”只是知觉事物之理的认知主体，因而“心”与“理”，前者是认知主体（能知），后者是认知对象（所知），决然是二物。而在阳明看来，“心”即是“理”，“心”“理”异名同谓，只是一物，只不过“恶人之心，失去本体”⁽²¹⁾，因有不善或悖理之事，故须在“心”上用功，澄明心体，亦即穷理于吾心而非以心穷理。阳明在此所举的例子颇有说服力：我们不能求孝之理于亲，而只能求诸吾心；我们见孺子入井必有恻隐之心，但我们不可能求恻隐之理于孺子，而只能是吾心之良知在此情形下的自然发用。在阳明看来，求孝之理于亲、求恻隐之理于孺子等析心与理为二的方法本质上与告子“义外”之说并无本质区别。

在批评了朱子“即物穷理”为告子“义外”之说后，阳明阐释了他自己对“格物致知”的新解：“若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心与理而为一者也。”⁽²²⁾

总而言之，“理”或“天理”并非事事物物固有的或内在的所谓“定理”，恰好相反，义理无定在，所谓“天理”或“理”不过是吾心之良知在不同情境中的创生和运用，或者说，天理乃是良知的自我立法。在《与王纯甫·二》中，阳明表达了类似的观点：“夫在物为理，处物为义，在性为善，因所指而异其名，实皆吾之心也。心外无物，心外无事，心外无理，心外无义，心外无善。吾心之处事物，纯乎天理而无人伪之杂，谓之善，非在事物有定所之可求也。处物为义，是吾心之得其宜也，义非在外可袭而取也。格者，格此者也；致者，致此者也。必曰事事物物上求个至善，是离而二之也。”⁽²³⁾阳明在此再次指出，所谓“理”“义”“善”皆是“吾心”因不同所指而异其名，不可离析“心”与“理”为二物。

顾东桥之外，恪守朱子“格物致知”说的罗钦顺（整庵）亦对阳明“格物致知”新说提出质疑：“如必以学不资于外求，但当反观内省以为务，则‘正心诚意’四字亦何不尽之有？何必于入门之际，便困以格物一段工夫也？”⁽²⁴⁾阳明在《答罗整庵少宰书》中，首先说“正心”“诚意”“致知”“格物”诸项，“惟其工夫之详密，要之只是一事”，然后对所谓“内”“外”做了辨析：

夫理无内外，性无内外，故学无内外。讲习讨论，未尝非内也；反观内省，未尝遗外也。夫谓学必资于外求，是以己性为有外也，是义外也，用智者也；谓反观内省为求之于内，是以己性为有内也，是有我也，自私者也；是皆不知性之无内外也。……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”。……皆所谓穷理以尽性也。

天下无性外之理，无性外之物。学之不明，皆由世之儒者认理为外，认物为外，而不知“义外”之说，孟子盖尝辟之，乃

至袭陷其内而不觉，岂非亦有似是而难明者欤？不可以不察也。⁽²⁵⁾

阳明认为，既然理无内外、性无内外，那么学亦无内外。在朱子学者那里，一般而言，讲习、讨论就是探求书本中所载之义理，而反观、内省则是涵养本心。然而，从阳明心学来看，无论是讲习、讨论，还是反观、内省主要都是对心体的澄明，而这种澄明又不离人伦日用和人情事变，因此，此种工夫是合内外而言，不能打成两橛。接着，阳明分析了把为学工夫打成两橛的错谬，其中再次强调“夫谓学必资于外求，是以己性为有外也”，这其实就是告子“义外”之说。然后阳明又辨析了“性”“心”“意”“知”“物”只是“理”在不同视域中的不同名称，而“格”“致”“诚”“正”只是同一穷理尽性工夫在不同视域中的不同名称。

要之，阳明对《大学》“修身”以下的内圣工夫的理解如下：修身在于正心，因为心为身之主宰；正心在于诚意，因为意为心之所发；诚意在于致知，因为知（良知）为意之本体；致知在于格物，阳明据孟子“格君心之非”训“格”为“正”，又“物”为意之所在，故“格物”即为“正意念”，如此，“致知在格物”意谓致吾心之良知于事事物物，也可说正意念，正其不正以归于正。在此环节中，关键就在良知对意念的知是知非，依良知是非去做，便是致良知：“尔那一点良知，是尔自家底准则。

尔意念着处，他是便知是，非便知非，更瞒他一些不得。尔只不要欺他，实实落落依着他做去，善便存，恶便去。”⁽²⁶⁾显然，若我们承认《大学》“修身”以下皆为内圣工夫，那么，我们似乎也不得不承认阳明的新解较之朱子的解释更为融贯，因为正念可诚意，诚意可正心，正心可修身，而其要则在良知当下即自知意念之是非；若依朱子的理解，则草木鸟兽等物理与正心诚意之间始终存在着无法跨越的鸿沟，所谓“纵格得草木来，如何反过来诚得自家意？”⁽²⁷⁾

阳明最后把学之不明的原因归咎于世之儒者（朱子及朱子学者）“认理为外”“认物为外”，这其实就是早已为孟子所深辟的告子“义外”之说，朱子及朱子学者“袭陷其内而不觉”，这表明“义外”这个标签是阳明对朱子学的判定，而非朱子学者本身的认可。这就有深究的必要，阳明对朱子学的这一定性是否中肯？

三、理分物我，义兼内外

我们不得而知，如果朱子与阳明同世，他将如何为自己辩护。幸运的是，阳明同时代的朱子学者罗钦顺对阳明此论有所回应，尽管其时阳明已去世。我们可以藉此来一窥朱子学与阳明学的分歧。

《明儒学案》卷47载罗钦顺《与王阳明》书云：“吾之有此身，与万物之为物，孰非出于乾坤？其理固皆乾坤之理也。自我而观，物固物也；以理观之，我亦物也。浑然一致而已，夫何分于内外乎？所贵乎格物者，正欲即其分之殊，而有以见乎理之一。”⁽²⁸⁾罗钦顺在此首先顺着阳明“性无内外”的观念，承认在某种意义上讲确实物我一体，不分内外；但是，与阳明不同的是，罗钦顺更为强调朱子的“理一分殊”和“格物致知”说：⁽²⁹⁾吾人正应当透过分殊之理最终上升到统一之理，格物应当遵循程朱所谓今日格一物、明日格一物，然后豁然贯通，一以贯之。

接着，罗钦顺从三个方面对阳明提出批评，其中第一条和第三条是从训诂、语义和逻辑方面来反驳阳明对“格物”的训诂和理解不通（文长不俱引）。这两个反驳有些牵强，因为就阳明所理解的“心”“意”“知”“物”“良知”“天理”等概念而言，阳明的训诂自可圆通，语义自无矛盾，毋宁说较朱子更为融贯。笔者以为，罗钦顺的第二个质疑比较能反映朱子学与阳明学的分歧，他的反驳如下：

执事（按，即王阳明）谓意在于事亲，即事亲是一物；意在于事君，即事君是一物，诸如此类，不妨说得行矣。有如川上之叹、鸢飞鱼跃之旨，试以吾意着于川之流、鸢之飞、鱼之跃，若之何正其不正以归于正邪？不能无疑者二也。⁽³⁰⁾

在此，罗钦顺承认阳明“意之所在便是物”就关于“事亲”“事君”等伦理之事尚可说得通，然用于川之流、鸢之飞、鱼之跃等自然世界或自在之物则决然不可通。诚然，阳明也曾论及鸢飞鱼跃，《传习录下》载：“问：先儒谓‘鸢飞鱼跃’，与‘必有事焉’同一活泼泼地。”先生曰：“亦是。天地间活泼泼地，无非此理，便是吾良知的流行不息。”⁽³¹⁾阳明此说颇为费解，但无论如何他不是罗钦顺的意义上讨论此事，阳明的话似乎只能从“意义”或生活美学或精神境界加以理解（详后文）。

笔者以为，罗钦顺的这个质疑确实反映了朱子学与阳明学的一个主要区别，即，朱子的格物说，重视万物皆有理，皆须穷格，这里的“理”明显包含草木等物理之理，比如朱子认为“枯槁有理”：“且如大黄附子，亦是枯槁。然大黄不可为附子，附子不可为大黄。”⁽³²⁾“大黄之为大黄”“附子之为附子”这样的“理”当然不能在吾心或良知上求得，吾人惟有把大黄、附子作为对象加以研究、实验等，才能知晓其药性。当然，关于自在之物或自然世界是否属于阳明所谓“心外无物”之“物”的范畴，我们很自然会想到“岩中花树”的公案：

先生游南镇，一友指岩中花树问曰：“天下无心外之物，如此花树，在深山中自开自落，于我心亦何相关？”先生曰：“你未看此花时，此花与汝心同归于寂。你来看此花时，则此花颜色一时明白起来。便知此花不在你的心外。”⁽³³⁾

这则语录可能是阳明心学最为著名的公案，也引来后人纷纷议论。一般而言，今人多从意义论的视域来诠释此段文字，如陈少明先生说：“理解‘心外无物’命题的关键在于从存在论转化到意义论，其确切的含义是，任何事物离开人心的关照，意义得不到确认，与人的价值关系无法确立。”⁽³⁴⁾这个解释无疑较之所谓“主观唯心主义”更具合理性也是更有意义的理解。陈立胜先生则顺着阳明本人“意之所在便是物”的哲学理论来贯通此段文义，认为岩中花树中的“物”字应该如此表述：“意用于观花，即观花便是一物。”⁽³⁵⁾不过，笔者以为，这里要区分的是，阳明本人的哲学观念与阳明友人所问的重点所在，阳明友人以岩中花树质疑“天下无心外之物”的“物”显系自在之物，阳明本人则答以“意之所在便是物”的“物”。质言之，两者所讨论的问题不在同一层面，因此，“岩中花树”的例子并不能有效回应罗钦顺的质疑。

综上所述，如果与阳明“心外无理”相对而言，我们可以用“理分物我”来形容朱子学所谓“理”，即是说：有“在我之理”（由我而出之理）即阳明所谓“心外无理”之理（如孝、忠伦理）以及在较弱的意义上冬温夏清等事理，亦有“在物之理”（如草木等客观物理），二者不可浑然等同——尽管朱子本人对此似乎没有明确区分，毋宁说他认为“理”具有某种统一性，但他至少承认客观事物有其“定理”，需要吾人把它们作为对象去探求。

以上是朱子学对阳明“外心以求理”的可能回应。接下来我们继续讨论朱子学对“义外”这一指控可能的回应。一般而言，“理”和“义”意涵大体相同，如孟子所说“理义之悦我心”（《孟子·告子上》），以及前引阳明所谓“心一而已，以其全体惻怛而言谓之仁，以其得宜而言谓之义，以其条理而言谓之理”。但是，“理”“义”在某些情形下似不能混同或互换，如程颐所说的“在物为理，处物为义”，说“处物为理”尚可通，若说“在物为义”则不通，这表明“义”只能形容前文所区分的“在我之理”而不能形容“在物之理”。换言之，“理”既可用于道德法则，亦可用于物理法则，而“义”则只能用于道德法则。对于这样一种由我而出的义，到底是完全内在的还是有所涉外的，朱子实际上对此讨论颇多。《朱子语类》卷124载朱子品评陆氏之学，现摘录两段如下：

（1）先生问人杰：“别后见陆象山，如何？”曰：“在都下相处一月，议论间多不合。”因举戊戌春所闻于象山者，多是分别“集义所生，非义袭而取之”两句。曰：“彼之病处正在此，其说‘集义’却是‘义袭’。彼之意，盖谓学者须是自得于己，不为文义牵制，方是集义。若以此为义，从而行之，乃是求之于外，是义袭而取之也。”⁽³⁶⁾

（2）问正淳：“陆氏之说如何？”……正淳曰：“它说须是实得。如义袭，只是强探力取。”曰：“谓如人心知此义理，行之得宜，固自内发。人性质有不同，或有鲁钝，一时见未到得。别人说出来，反之于心，见得为是而行之，是亦内也。人心所见不同，圣人方见得尽。今陆氏只是要自渠心里见得底，方谓之内。若别人说底，一句也不是。才自别人说出，便指为义外。如此，乃是告子之说。……岂可一一须待自我心而出方谓之内？所以指文义而求之者皆不为内？故自家才见得如此，便一向执

著，将圣贤言语便亦不信，更不去讲贯，只是我底是，其病痛只在此。”⁽³⁷⁾

“集义而生”与“义袭而取之”是孟子讲知言养气时用的的一对术语，后者与“义外”义近。陆九渊很喜欢谈论这对术语，他主张为学当实得于心，反对从文义上求解，认为后者属于“义袭”工夫。这应是陆子对朱子支离的一个批评。不难发现，这与阳明的立场相当一致。因此，朱子在此对陆子的回应与批评同样适用于阳明。朱子回应和批评的要点在于：由于现实中人难免气质之偏、物欲之弊或狃于习俗，未必人心皆当下即能觉知或体当义理。对于一般人而言，需要通过读书讲论，首先从文义上求解，然后反之于心，方才见得为是。

朱子并不接受陆子所谓从文义上求理即是“义外”或“义袭”的观点，所谓文以载道，如他所言，“圣人之言，即圣人心；圣人之心，即天下之理”⁽³⁸⁾，圣人乃先觉者也，圣人先得我心，故通过读圣人之言，讲贯文义，亦可求得天下之理。如若抛弃先圣先贤文字，只求自得，则难免有差，“如金溪（按，即陆九渊）只要自得，若自得底是，固善；若自得底非，却如何？不若且虚心读书”⁽³⁹⁾。总而言之，虚心读书穷理较之惟求自得于心总是稳妥些，因为后者可能以非为是或习非为是。这段议论是朱子对为何需通过文义来穷理的一个说明，其背后的根据是对古代圣贤的信任乃至信仰。

那么，朱子是否完全只是从文义上理会道理呢？当然不是。我们且看《朱子读书法》中的一段话：“凡看文字……今日之看，所以为他日之用。须思量所以看者何为。非只是空就言语上理会得多而已也。……须是切己用功，使将来自得之于心，则视言语诚如糟粕。然今不可便视为糟粕也，但当自期向到彼田地尔。”⁽⁴⁰⁾朱子认为，在通过文义自得之后不妨视语言文字为糟粕，然一开始就视为糟粕则大不可。所谓“今日之看，所以为他日之用”，毫无疑问，人类知识是逐渐积累而来的，平日唯有多积累，方有可能为今后的生活做好准备。

回到“义”之内外的问题。实际上，朱子就此有其独到的看法。《朱子语类》卷59载：

李时可问“仁内义外”。曰：“告子此说固不是。然近年有欲破其说者，又更不是。谓义专在内，只发于我之先见者便是。如‘夏日饮水，冬日饮汤’之类是已。若在外面商量，如此便不是义，乃是‘义袭’。其说如此。然不知饮水饮汤固是内也。如‘先酌乡人’与‘敬弟’之类，若不问人，怎生得知？今固有人素知敬父兄，而不知乡人之在所当先者；亦有人平日知弟之为卑，而不知其为尸之时，乃祖宗神灵之所依，不可不敬者。若不因讲问商量，何缘会自从里面发出？”⁽⁴¹⁾

此段直接讨论告子“仁内义外”之说。朱子认为告子观点固然不对，但是他也反对近年来有人（当然指的就是陆九渊）专破告子“义外”之论而主张“义专在内”的观点。他举例说明，譬如，敬父兄与敬乡人，平时酌酒则先父兄，但如果有乡人在，则当先酌乡人；又如，平时弟为卑，但如果弟在祭祀活动中居尸位，则当敬弟。朱子认为，这里的“义”（应当敬谁或先敬谁）不全是专在內的，而是随外在情境而变化的，这里就有讲问商量的必要。这里有必要提及朱子对“义”的界定，《朱子语类》卷51对此有所讨论，兹摘录两段以便分析：

（1）正淳问：“‘仁者，心之德，爱之理。义者，心之制，事之宜。’德与理俱以体言，制与宜俱以用言否？”曰：“‘心之德’是浑沦说，‘爱之理’方说到亲切处。‘心之制’却是说义之体，程子所谓‘处物为义’是也。扬雄言‘义以宜之’，韩愈言‘行而宜之之谓义’。若只以义为宜，则义有在外意。须如程子言‘处物为义’，则是处物者在心而非外也。”⁽⁴²⁾

（2）（朱子）曰：“‘心之制’亦是就义之全体处说，‘事之宜’是就千条万绪各有所宜处说。‘事之宜’亦非是就在外之事说，看甚么事来，这里面便有个宜处，这便是义。”又举伊川曰：“在物为理，处物为义。”⁽⁴³⁾

朱子对“义”的基本界定是“心之制，事之宜”，他特别强调不能仅仅从“义者宜也”（如杨雄、韩愈等）来理解“义”，因为这样解释会使人误解义纯是随情境而变的，因而也是外在的。为此，他特别重视程子“在物为理，处物为义”的说法，“义”虽然是“事之宜”，但做出裁定的仍是心，故义仍是内在的。毫无疑问，朱子力挺孟子“义内”的观点，力辟告子“义外”的

观点，但是他也反对“义专在内”的观点，也就承认了“义”在一定程度上是随外在情境而变化的。这里涉及“义”的两种基本意涵：一种是规范性原则，一种是适宜性原则；而且，“义”往往同时兼有此两种意涵，适宜性原则要求主体随情境做出判断和抉择，虽然义由我出，但须考虑情境。在此意义上，我们可以说“义兼内外”。朱子对“义”的界定实际上表达了“义兼内外”的观念：“心之制”表明义由我出，故在内；“事之宜”表明义随境转，故在外。

阳明弟子曾以程子之言质疑阳明：“程子云‘在物为理’，如何谓‘心即理’？”先生曰：“在物为理，在字上当添一心字，此心在物则为理。如此心在事父则为孝，在事君则为忠之类。”⁽⁴⁴⁾此仍是以“意之所在便是物”来阐明心外无物、心外无理的观念。实则程朱“处物为义”所表达的也是“心处物为义”，就此而言，程朱与阳明并无区别；但程朱“理”“义”分言，似较为恰当。

内外问题在阳明那里表现为良知与节目时变、名物度数等知识或物理的关系。《传习录》对此屡有讨论，表明这确实是颇具争议的一个问题。兹再引一段经典讨论，试加分析。此段议论出自《答顾东桥书》。顾东桥先修书阳明：“道之大端易于明白，所谓‘良知良能，愚夫愚妇可与及者’。至于节目时变之详，毫厘千里之谬，必待学而后知。今语孝于温清定省，孰不知之？至于舜之不告而娶，武之不葬而兴师，养志养口，小杖大杖，割股庐墓等事，处处处变，过与不及之间，必须讨论是非，以为制事之本，然后心体无蔽，临事无失。”⁽⁴⁵⁾不难发现，顾东桥的看法与朱子十分接近。阳明如此答复：

夫良知之于节目时变，犹规矩尺度之于方圆长短也。节目时变之不可预定，犹方圆长短之不可胜穷也。……良知诚致，则不可欺以节目时变，而天下之节目时变不可胜应矣。毫厘千里之谬，不于吾心良知一念之微而察之，亦将何所用其学乎？是不以规矩而欲定天下之方圆，不以尺度而欲尽天下之长短。吾见其乖张谬戾，日劳而无成也已。……夫舜之不告而娶，岂舜之前已有不告而娶者为之准则，故舜得以考之何典，问诸何人而为此邪？抑亦求诸其心一念之良知，权轻重之宜，不得已而为此邪？武之不葬而兴师，岂武之前已有不葬而兴师者为之准则，故武得以考之何典，问诸何人而为此邪？抑亦求诸其心一念之良知，权轻重之宜，不得已而为此邪？使舜之心而非诚于为无后，武之心而非诚于为救民，则其不告而娶与不葬而兴师，乃不孝不忠之大者。而后之人不务致其良知，以精察义理于此心感应酬酢之间，顾欲悬空讨论此等变常之事，执之以为制事之本，以求临事之无失，其亦远矣！其余数端，皆可类推，则古人致知之学，从可知矣。⁽⁴⁶⁾

阳明在此把良知比喻为规矩，规矩一立，则节目时变不可胜应，所以为学头脑当在吾心良知上用功。顺着顾东桥，阳明用舜“不告而娶”与武王“不葬而兴师”两个历史典故来说明，舜与武王并无经典或成规可以提供他们在那种情境中作为如此这般行动的准则，他们所能凭借的只能是“一念之良知”，以此良知来权衡轻重，做出抉择与行动。反之，如果舜和武王没有这“一念之良知”（前者诚于为无后、后者诚于为救民），那么，他们的“不告而娶”和“不葬而兴师”就是不孝、不忠之大者。也就是说，同样的选择与行动，其良知或意念不同，那么它们的性质也是完全不一样的。顾东桥认为，如果我们不预先讨论这些节目时变，则临事必失；与之针锋相对，阳明认为，如果我们平时工夫不务致其良知而预先悬空谈论此等时变，则临事必失。

这里的例子比较容易支持阳明的观点，至于是否事事都只需求诸一念之良知而无需预先讲问商量？阳明对此做了无保留的肯定。《传习录下》载黄勉之问：“‘无适也，无莫也，义之与比。’事事要如此否？”先生曰：“固是事事要如此，须是识得个头脑乃可。义即是良知，晓得良知是个头脑，方无执着。且如受人馈送，也有今日当受的，他日不当受的；也有今日不当受的，他日当受的。你若执着了今日当受的，便一切受去，执着了今日不当受的，便一切不受去，便是‘适’‘莫’，便不是良知的本体，如何唤得做义？”⁽⁴⁷⁾在此阳明提出“义即是良知”的命题，“义”与“良知”确实有相通之处，义理无定在犹如良知之妙用，二者皆蕴涵着实践智慧，阳明所举“受与不受”的例子也表明这一点。不过，若依据朱子，受与不受，在此处正应讲论商量。

我们的日常生活表明，朱子的说法似乎更为常见。如果我们承认现实中的人们总是或多或少有气质之偏、物欲之蔽、狃于习俗或立场偏见的話，朱子的看法自有其合理之处。虽然阳明认为良知不离人情事变，且反复强调致良知应在事上磨炼，但他也始终强调良知是头脑工夫。这里可能产生的弊病就是阳明自己所担忧的“玩弄光景”。诚如罗钦顺在给阳明弟子欧阳崇一的

书信中所言：“以良知为天理，则易简在先，工夫居后，后则可缓。”⁽⁴⁸⁾阳明的某些后学不肯实地用功，或以情识为良知，情识而肆而不知反；或悬空讨论本体，玄虚而荡而自以为高，正可作为阳明心学之流弊的殷鉴。

四、今日之看，所以他日之用

朱子与阳明关于“吾心”与“物理”、“致知”与“格物”的理解在现代也引起回响。如所周知，后“五四”时代的新儒家所要处理的主要问题是儒学与科学、民主的关系。就我们所讨论的问题而言，主要是儒学与科学或良知与知识的关系。在此方面，熊十力与牟宗三师徒两人的阐释颇具代表性。

扼要言之，熊十力的方案是综合王学与朱子学，扬弃各自之弊：“致知”主阳明学，知为良知而非知识，“格物”主朱子学，即物穷理，理即所谓物理知识，“程、朱说理在物，故不能不向外求理。由其道，将有产生科学方法之可能”⁽⁴⁹⁾。为此，熊十力对阳明“意之所在便是物”有所批评：“阳明之说，未尝不成，而必曰事亲便为一物，则单言亲，而不得名以物乎？如此推去，乃以视听言动为物，而不以声色等境名物，则几于否认物界之存在矣。……夫不承认有物，即不为科学留地位。此阳明学说之缺点也。”⁽⁵⁰⁾若如此解，则“致知（良知）”与“格物（物理）”之间仍有逻辑断裂，为此，熊十力试图沟通二者，他说：“夫经言‘致知在格物’者，言已致其知矣，不可以识得本体，便耽虚溺寂，而至于绝物，亡缘返照，而归于反知。”⁽⁵¹⁾他以阳明常举的例子给予说明：“如事亲而量度冬温夏清，与晨昏定省之宜，此格物也。即良知之发用也。……总之，以致知立本，而从事格物，则一切知识，莫非良知之妙用……乃至科学上一切辨物析理之知，亦皆良知应感而现作种种知。”⁽⁵²⁾总而言之，熊十力对“致知”与“格物”的阐释，其目的是以良知为本，吸纳和接受近代科学知识。

牟宗三先生一方面继承了乃师的思路，一方面也另有创发。在《致知疑难》中，牟先生在引用了阳明“意之所在便是物”一段文字后说：“对于致良知之疑难，全在此‘物’字之训解上发，亦全有赖于此物字之详细考虑而得决。”⁽⁵³⁾他把“物”区分为两种物：一是行为物，即阳明所谓“事”，如事亲、事君等；一是知识物，如亲、君、桌子、椅子、原子、电子等。就行为物而言，牟氏承认阳明“心外无物”的论断；但对于知识物，则云“此自非穷良知之天理即可尽”，“此自是知识之问题，而为先哲所不措意者”⁽⁵⁴⁾。然而，牟先生又说：“关于桌子椅子之一套与阳明子致良知之一套完全两会事，然而不能不通而归于—。”⁽⁵⁵⁾与通常看法不同，牟先生并不认为朱子的格物学即可下启科学知识，他认为无论是朱子还是阳明，对知识问题都不甚措意，然而，阳明的致良知教可以融摄知识，他说：“吾心之良知决定此行为之当否，在实现此行为中，固须一面致此良知，但即在致字上，吾心之良知亦须决定自己转而为了别。此种转化是良知自己决定坎陷其自己：此亦是其天理中之一环。坎陷其自己而为了别以从物。

从物始能知物，知物始能宰物。及其可以宰也，它复自坎陷中涌出其自己而复会物以归己，成为自己之所统与所摄。”⁽⁵⁶⁾这就是著名的“良知坎陷说”。牟先生认为：“此种坎陷亦是良知天理之不容已，是良知天理发而为决定去知什么是事亲如何去事亲这个知识行为中必有的坎陷。”⁽⁵⁷⁾牟氏的“良知坎陷说”常为今人所诟病，其实他的意思表达得很清楚，恐怕也是在心学系统中如何安顿科学知识做出最好阐释的一种理论说明。笔者以为，牟氏的“坎陷说”只是在坚持阳明心学系统下对乃师思想的巧妙改造，并无实质区别，良知坎陷为了别心（即认识心），实际上就是朱子的“以心求理”而非“求理于心”。可见，熊十力和牟宗三都承认外在物理的存在，但两者都试图以良知来融摄外在物理知识，这是他们心学立场的体现。以良知融摄知识自有其积极的意义，但始终不如朱子格物说给予外在物理以独立的地位。

走笔至此，我们可以说阳明的“心即理”（或“心外无物”“心外无理”）的哲学确实挺立道德主体的“自我立法”，因而较朱子更配称“自律伦理学”；但是，我们也不能不承认，朱子的格物论自有其不能为阳明格物论所替代的意义。在此不妨举一个例子给予说明。设想一下：朱子在游历途中不幸染上疟疾，由于朱子素来就好读书穷理，医书也有所涉猎，因此，他知道就地取材制药，并成功地治疗好了自己的疾病。我们不妨把情节稍微改编一下：这次是朱子和他的友人吕祖谦两人在游历途中，生病的不是朱子而是吕祖谦；再假设如果朱子是一位阳明学者，他对他的友人吕祖谦有诚爱的心，一心想把他治好（意在于治病，即治病便是一物），但他缺乏草本等医药知识，结果未能有效完成他的意向。我想这个例子充分说明，虽然在“意之所

在便是物”的意义上讲，“一念发动便是行了”⁽⁵⁸⁾没有任何问题，但“意之所在便是物”并不能一定就有效地促成此物事的最终完成。换言之，即便落落实实诚意与致良知，也未必一定能使善的意念所欲履行的道德义务得以实现。就此而言，我们当然可以说，知行仍未合一。我们不妨以阳明一生来看，青年王阳明是一位朱子格物说的杰出实践者，虽然他的早年学习经历经常被称为带有贬义的“五溺”，但是如果没有对这些知识的广泛涉猎与精深掌握，他此后的道德实践是不可能取得如此成功的，即使他的良知促使他有非常强烈的意向和意愿要做这些事。总之，诚如朱子所言，以及阳明所验，“今日之看，所以他日之用”，人生在世，不能仅凭良知生活，我们总得积累和储备一些知识，才能使我们的良知所决定的道德实践得以有效完成。

注释：

1 朱熹《论语集注》引张氏曰：“上‘异于’二字疑衍。”载朱熹《四书章句集注》，中华书局 1983 年版，第 327 页。

2 《朱子语类》卷 124 载：“象山死，先生率门人往寺中哭之。既罢，良久，曰：‘可惜死了告子！’”载《朱子全书》第 18 册，朱杰人、严佐之、刘永翔主编，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2010 年版，第 3889 页。这里，朱子在何种意义上称陆九渊为“告子”并不很明确，大概有两种可能：其一是用孟、告之辩来譬朱、陆之辩，自居孟子；其一是朱子常斥陆子为禅，告子“生之谓性”正类禅宗“作用是性”。

3 牟宗三：《心体与性体》第 1 册，载《牟宗三先生全集》第 5 册，联经出版事业有限公司 2003 年版，第 53 页。

4 朱熹：《四书章句集注》，第 6 页。

5(9) 《王阳明全集》第四册，吴光、钱明、董平、姚延福编校，浙江古籍出版社 2010 年版，第 1228-1229、1234 页。

6(7) (10) (11) (12) (13) (14) (15) (16) (17) (18) (19) (20) (22) (23) (24) (25) (26) (27) (31) (33) (44) (45) (46) (47) (58) 《王阳明全集》第一册，第 131-132、130、2-3、4、6、2、6、16、23、47、140、49、16、49-50、168、82、83、102、130、135、118、132-133、54、54-55、112、106 页。

7 董平：《王阳明的生活世界》，商务印书馆 2018 年版，第 160 页。

8(30) (48) 《黄宗羲全集》第 8 册，沈善洪、吴光主编，浙江古籍出版社 2012 年版，第 444、444-445、447 页。

9 虽然罗钦顺批评朱子理气二元论，坚持气一元论，但对朱子“格物致知”与“理一分殊”说却极表赞同，他曾赞叹：“窃以为性命之妙，无出‘理一分殊’四字。”见《黄宗羲全集》第 8 册，第 412 页。

10(36) (37) (38) (39) 《朱子全书》第 18 册，第 188、3884、3884-3885、3805、3805 页。

11 陈少明：《“心外无物”：从存在论到意义建构》，《中国社会科学》2014 年第 1 期。

12 陈立胜：《入圣之机——王阳明致良知工夫论研究》，生活·读书·新知三联书店 2019 年版，第 189 页。

13 《朱子全书》第 14 册，第 339 页。

14 《朱子全书》第 16 册，第 1879-1880 页。

15(43)《朱子全书》第15册，第1681、1682-1683页。

16(50)(51)(52)熊十力：《读经示要》，载《熊十力全集》第三卷，湖北教育出版社2011年版，第666、666-667、668、669页。

17(54)(55)(56)(57)牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，载《牟宗三先生全集》第8册，第201、202、202-203、206-207、209页。