

第七章 陆象山的实学^①

陆象山因为坚持“心即理”^②的哲学命题，强调“先立乎其大者”^③的工夫进路，并且宣称他自己的学问是“因读《孟子》而自得之于心也”^④，很容易就给我们留下一个过分突出主观能动性而忽视客观世界的印象^⑤。这个印象，一旦与象山那几句惊人的警句，如“易简工夫终久大，支离事业竟浮沉”^⑥，“尧舜之前何书可读？”^⑦“六经皆我注脚”，^⑧“若某则不识一个字，亦须还我堂堂地做个人”^⑨等联系起来，便不难得出象山的心学因为跳不出以完成自我为“易简工夫”的泛道德主义，结果变成“束书不观，游谈无根”^⑩的反智主义的结论来。^⑪讨论象山的实学或许可以纠正这种浮

① 本文原在台北中央研究院举办的国际汉学会议（1986）上提出，今稍有修改。

② 《与李宰书》二，卷十一。

③ ⑥⑩ 《语录》上，卷三十四。

④ ⑨ 《语录》下，卷三十五。

⑤ 见包遵信：《陆九渊哲学思想批判》，《陆九渊集》代《前言》，包的见解比较极端，但很可以反映过去40年来大陆学者的观点。

⑦ 《年谱》卷三十六。

⑩ 应当指出，象山这句话的原意可能是：假若“束书不观”的话，那么就会犯了“游谈无根”的毛病。即使这两句话不作因果关系解，象山反对这种不读书而空谈的狂妄也是可以肯定的，说象山“完全是一种神秘的直觉主义认识方法”（包遵信：《陆九渊哲学思想批判》，《陆九渊集》前言。），因此他所提倡的是彻底的反智主义，这是不公平的。

面的印象，改变这种偏颇的结论，为全面而深入地理解象山创造有利的条件。

一、实学的多义性

首先，应当指出，我在这里使用“实学”的目的，并非想把一个后来才发展成熟的学术流派的概念，强加于象山陆学之上，以提醒我们正视象山思想中不为一般人所关注的课题（例如，象山的经世致用之学）^①。固然，实学这一概念在东亚思想史中多半指17世纪以来受西方科技知识冲击后所出现的实测实用之学^②。一提到实学，我们便联想到方以智的《物理小识》，唐甄的《潜书》^③，或颜元的《存人编》（《颜元的思想》）^④。好像实学是宋明儒学中的异军突起，是摆脱了宋明“身心性命”之学的樊篱而走向经验科学的新思潮^⑤。因此学术界有以实学为中国启蒙运动的提法^⑥，有的学者甚至把实学刻画成反抗理学的科学精神，韩国学者把实学与理学看成对立面就是这个缘故^⑦。但是，就史论史，实学这一概念的出现和宋明儒学的兴起有不可分割的关系。我们不能因实测实用之学的

① 有关象山的经世思想，请参考徐复观《象山学术》一文中的第十节：《象山的政治思想》。

② 有关“明末天主教输入什么‘西学’？具有什么历史意义？”的问题，请参考侯外庐主编：《中国思想通史》第四卷下，第1189～1290页，1121～1139页。

③ ④⑥同上书，第五卷，第301～323页，324～390页，3～36页。

⑤ 这个观点梁启超在《中国近三百年学术史》中即已提出。侯外庐的《中国思想通史》第五卷，原称《中国早期启蒙思想史》（上海，生活书店，1947），就是根据这个观点撰述而成。

⑦ 这类例子极多，不胜枚举。近年来韩国学者对实学家如丁若镛（茶山），仰馨远及李滉的研究进展极大，和这个思潮有密切的关系。但是也有不少学者在重新认识早期李朝大儒时发现，李滉（退溪）和李珥（栗谷）等人也是杰出的实学家。请参考柳承国：《栗谷哲学的根本精神》，《儒学论丛》东乔，闵泰植博士古稀纪念，第55～74页，汉城，东亚出版社，1972。

现代意义而忽视了实学这一概念中其他丰富的内涵^①。

唐末宋初儒学兴起的主要原因之一是，中国知识分子（士大夫阶层）自觉地、主动地针对佛教与道家的挑战而做出了创建性的回应。韩愈的《原道》是从民族气节、社会功能与文化意识等角度来攻击佛教的先声^②。在宋儒中，从存有论（本体论）与宇宙论的高度彻底批判佛老而成绩斐然的是张载^③、程颢和程颐在这方面也做出了贡献^④。儒家的实学在这个氛围中是针对佛教的“空理”与道家的“虚无”提出的^⑤。朱熹在《中庸章句序》里即引用程颐的观点，以实学刻画孔门心法：

子程子曰：“不偏之谓中，不倚之谓庸。中者，天下之正道；庸者，天下之定理。此篇乃孔门传授心法。子思恐其久而差也，故笔之于书，以授孟子。其书始言一理，中散为万事，末复合为一理。放之则弥六合，卷之则退藏于密，其味无穷，皆实学也。善读者，玩索而有得焉，则终身用之，有不能尽者矣。”^⑥

另外，在宋明理学中，实学也常与虚文对比。这个意义上的实

① 本文不对“实学”一词下严格的定义，其用意即在于此。其实，绍兴三十一年（261）成书的《通志》即有一条发人深省的材料：“耽义理者则以辞章之士为不达渊源，玩辞章者则以义理之士为无文彩。要之辞章虽富，如朝霞晚照，徒炫耀耳目；义理虽深，如空谷寻声，靡所底止。二者殊途而同归，是皆从事于语言之末，而非实学也。”卷七十二，《图谱略·原学》。这段材料由台湾大学历史系王德毅教授提供，特在此致谢。

② 从哲学思想的角度来分析韩愈的崇儒抑佛是一个值得深究的问题。请参考 Charles Hartman（徐墨涵），“Han Yu as Philosopher: The Evidence From the Lun Yu Bi-chieh”（《从〈论语笔解〉中探讨韩愈的哲学思想》），《清华学报》新十六卷，1984（1）、（2）。

③ 《正蒙》，《张子全书》，四部备要本，卷二、卷三、卷十二。

④ 《二程遗书》，四部备要本，卷二，卷四、卷十一、卷十四、卷十八。

⑤ 儒者以身心性命为“实学”与道家“虚无”对比，以人伦日用为“实理”和佛教破除红尘以证“空理”对比。

⑥ 《四书集注·中庸章句》。

学，从王阳明的教言中可以找到例证。阳明所理解的实学是环绕着“古人之学切实为己，不徒事讲说”^①这一观念而展开的，因此他特别标示出“实体诸身”^②、“实地用功”^③、“切实用力”^④的进学途径。他认为，“狃于后世之训诂”，就不能“察夫圣门之实学”^⑤，但如果能志于道，“则虽应接俗事，莫非实学”^⑥，即使“钱谷兵甲，搬柴运水，何往而非实学”^⑦。

因此，除了实测实用的意义之外，在宋明儒学的传统中，实学至少有真实无妄，实有所指，在现实人生中可以发挥实际功能，能够体之于身而且现诸行事等内涵。

二、象山论学的核心

象山坚持“心即理”的哲学命题，为的是体现孟子“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉”^⑧的主体精神。象山强调“先立乎其大者”的工夫进路，为的是凸显孟子“学问之道无他，求其放心而已矣”^⑨的教言。因此，他宣称自己的学问是“因读《孟子》而自得于心也”，旗帜非常鲜明。对此，他有相当的自信：“窃不自揆，区区之学，自谓《孟子》后至是而始一明也。”^⑩具体地说，他自称从孟子那里并没有学到什么特殊的“伎俩”^⑪，只不过是一种

① 《答方叔贤》（己卯）书，《阳明全书》卷四。

② 《答方叔贤》（辛巳）书，同上书，卷五。

③⑤ 《与王纯甫》书二，同上书，卷四。

④ 《与杨仕鸣》（辛巳）书，同上书，卷五。

⑥ 《寄闻人邦英邦正》（戊寅）书，同上书，卷四。

⑦ 《与陆元静》（丙子）书，同上书，卷四。

⑧ 《孟子·尽心上》卷七。

⑨ 《孟子·告子上》卷六。

⑩ 《与路彦彬》书，卷十。

⑪ 象山说：“近有议吾者云：‘除了先立乎其大者一句，全无伎俩。’吾闻之曰：‘诚然。’”《语录》上，卷三十四。

“自得，自成，自道”的“自作主宰”^①罢了。然而，孟子所说的“自得”意味深长，绝非今人所谓“发挥主观能动精神”而已。孟子曰：

君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安，居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其原。故君子欲其自得之也。^②

象山即是从“掘井及泉”^③，让自己通过长期的积养，以丰富内在生命的源头活水这个层次来设教的。因此他特别重视初学者“自就身己著实做工夫”，先在“开端发足”处“养正”，然后才能“如木日茂，如泉日流”^④地渐入佳境。他虽深信人性本善，但也痛切地感到：“学者之病，随其气质，千种万态，何可胜穷？”要想变化气质，必须做“临深履冰”^⑤的工夫。

当然，象山“临深履冰”的工夫是生命的学问，和断断于文字的注疏是大相径庭的。他认为，“自为支离之说以自萦缠”是学者大病：

周道之衰，文貌日胜，事实湮于意见，典训芜于辩说，揣量模写之工，依倣假借之似，其条画足以自信，其习熟足以自安。^⑥

① “收拾精神，自作主宰。万物皆备于我，有何欠缺？”，“自得，自成，自道，不倚师友载籍。”《语录》下，卷三十五。

② 《孟子·离娄下》卷四。

③ 孟子所谓“推恩足以保四海，不推恩无以保妻子”（《孟子·梁惠王》上，卷一），“若火之始燃，泉之始达，苟能充之足以保四海，苟不充之，不足以事父母。”（《孟子·公孙丑》上，卷二），乃至“资之深，则取之左右逢其源”，即是此处所谓“掘井及泉”。

④ 《与吕子约》书，卷五。

⑤ 《与包祥道》书，卷六。

⑥ 《与曾宅之》书，卷一。

为了要扭转这种“随人脚跟，学人言语”的学术风气，他提倡“激厉奋迅，决破罗网，焚烧荆棘，荡夷汗泽”^①的独立思考精神。

“易简工夫终久大”的口号就是为了强调这种独立思考的精神而提出的。所谓“易简”是扣紧“立志”和“尊德性”的教言而来。象山直承孟子的为学进路在这里表现得特别明朗。孟子标示“先立乎其大者”^②，根据象山的解释，即在说明：“此理本天下所以与我，非由外铄。明得此理，即是主宰。”^③因此，象山切切陈辞：

人当先理会所以为人，深思痛省，枉自汨没虚过日月。朋友讲学，未说到这里。若不知人之所以为人，而与之讲学，遗其大而言其细……若能知其大，虽轻，自然返轻归厚。因举一人恣情纵欲，一知尊德乐道，便明洁白直。^④

不过，应当指出，象山虽强调“立志”，但他只以“立志”为做人的起点，并不忽视其他成德之教的条件。譬如亲师：“学者须先立志，志既立，却要遇明师。”取友：“自古圣人亦因往哲之言，师友之言，乃能有进，况非圣人，岂存任私智而能进学者？”^⑤譬如读书：“人谓某不教人读书，如敏求前日来问其下手处，某教他读《旅》，《太甲》，《告子》‘牛山之木以下’，何尝不读书来？只是比他人读得别些子。”^⑥其实，象山不仅教人亲师取友，教人读书，而且认为“智识”是确立志向的不可或缺的基础：

吾十有五而志于学，今千百年无一人有志也。是怪他

①④ 《语录》下，卷三十五。

② 《孟子》卷六，《告子》上。

③ 与曾宅之》书，卷一。

⑤ 《语录》上，卷三十四。

⑥ 《语录》下，卷三十五。

不得，志个甚底？须是有智识，然后有志愿。

人要有大志。常人汨没于声色富贵间，良心善性都蒙蔽了。今人如何使解有志，须先有智识始得。

值得注意的是，象山在提携后进方面还是位一丝不苟的严师，这一点从他给蔡公辩的信里可窥得一些端倪：“书，字画甚无法度，如‘傅’字须上著一点，不著便成‘傅’字。古刻‘传’字，‘专’中不著‘厶’字，但以不著点与傅字为别。”^①他又说：“来书辞语病痛极多，读之甚不满人意。用助字不当律令，尤为缺典。老夫平时最检点后生言辞书尺文字，要令人规矩。”^②另外，他也告诫学友：“文章要锻炼。”^③其实，象山曾在国学担任国子正，讲《春秋》^④，他重视文字工夫是很可以理解的：“大凡文字，才高超然底，多须要逐字逐句检点他。”^⑤但他对“溺于文义，知见徼绕，蔽惑愈甚，不可入道”^⑥的学风则深恶痛绝，因此他曾愤愤地表示：“某何尝不许人读书，不知此后有事在。”^⑦所谓此后之事当然即是“明理”——收其放心以尽人道而已。

象山坚信，他根据孟子而揭示的这条学术进路是条平坦朴实的康庄大道，既可对治“蔽在于物欲”的愚不肖，又可转化“蔽在于

①②《与蔡公辩》书，卷十四。

③《语录》下，卷三十五。

④余英时在引用沈曾植（1851~1922）《海日楼札丛》卷四“象山从宇宙二字悟道”条时指出，陆象山自言其为学得力下在“智识”或“灵识”，显然是佛教的观念，值得做进一步的分析。见余英时：《中国思想传统的现代诠释序》，第6页，台北，联经出版事业公司，1987。

⑤据《年谱》，“淳熙十年癸卯，先生四十五岁，在国学”一条下，有这样的记载：“二月七日，讲《春秋》九章。十月十五日，讲《春秋》五章。十一月十三日，讲《春秋》四章。诸生叩请，靡靡启论，如家居教授，感发良多。”见卷三十六。象山“除国子正”是在淳熙九年（1182）先生44岁的时候，见《年谱》卷三十六。

⑥紧接着这句有关“才高超然”的“逐字逐句检点”法，象山又说：“才稳文底，议论见识低，却以古人高文拔之。”（《语录》下，卷三十五）

⑦见《年谱》“淳熙十年癸卯，先生四十五岁，在国学”条，卷三十六。

意见”的贤者智者^①。在孔门中象山一贯推崇曾子的“鲁”与颜回的“愚”^②就是这个道理，他认为孔门弟子虽多，才华洋溢的也比比皆是，但是只有颜回和曾子才真能传夫子之道，而其他弟子都没有走上正途。举一个例子即可说明问题：

子贡在夫子之门，其才最高，夫子所以属望，磨砻之者甚至。如“予一以贯之”，独以语子贡与曾子二人。夫子既没三年，门人归，子贡反筑室于场，独居三年然后归。盖夫子所以磨砻子贡者极其力，故子贡独留三年，报夫子深恩也。当时若磨砻得子贡就，则其才岂曾子之比。颜子既亡，而曾子以鲁得之。盖子贡反为聪明所累，卒不能知德也。^③

其他如子、偃、商、由、求都是孔门高弟，但按照象山所标示的最高标准，也都不能进于知德，主要是由于“先入之难拔，积习之锢人”^④。因此有学者问象山：“先生之学当来自何处人？”他即斩钉截铁地回答：“不过切己自反，改过迁善。”^⑤

因此，象山提出“易简工夫”，强调“立志”，“亲师”与“取友”，并一再声称“先立乎其大者”的重要性，不仅是要说明“心即理”的教言，也是对症下药，为的是克制学者之病：“为学固无穷也，然病之大端不可不讲，常人之病多在于黠，逐利纵欲，不乡理道，或附托以售其汝，或讪侮以逞其意，皆黠之病也。”^⑥这里所说的黠即狡黠（聪明狡猾），专指前面所提到的“贤者智者之蔽在于意见”而言。象山教言的核心就在对治贤者智者的病痛。我们不妨重温一下这段关键性的文字：

① 《与邓文范》书，卷一。

② 《年谱》卷三十六；同样的说法亦见《语录》下，卷三十五。

③⑤ 《语录》上，卷三十四。

④ 《经德堂记》，卷十九。

⑥ 《与包详道》书，卷六。

愚不肖者之蔽在于物欲，贤者智者之蔽在于意见，高下汗洁虽不同，其为蔽理溺心而不得其正，则一也。然蔽溺在汗下者往往易解，而患其安焉而不求解，自暴自弃者是也。溺蔽在高洁者，大抵自是而难解，诸子百家是也。^①

象山当然深知“道问学”是孔孟之教，但他绝不妥协“尊德性”的优先性。他这样做正是为了阐明“既不知尊德性，焉有所谓道问学”的儒门家法。

三、象山的自我认识

为了阐明“尊德性”的精义，象山采取了身体力行的教法，而且以“曾子得之以鲁，子贡失之以达”^②为警句而走向务实的体证之道：“非明实理，有实事实行之人，往往乾没于文义间，为蛆虫识见以自喜而已。安能任重道远，自立于圣贤之门墙哉？”^③

① 《与邓文范》书，卷一。

② 象山盛赞“曾子得之以鲁”，而深斥子贡“失之以达”，散见于《书札》、《语录》。他称美颜回“气质之美，固绝人甚远”，但“所以异乎众人者，为其不安乎此，极赞仰之力，而不能自己，故卒能践‘克己复礼’之言，而知遂以至，善遂以明也。”象山虽然没有“颜回得之以愚”的说法，但和“子贡之明达”相比，颜回以绝顶聪明之资，而能表现出脚踏实地的愚德，正是博得象山称许的原因，见《与胡季随》书二，卷一。

另外，根据詹阜民（子南）的记载，象山曾说过：“孔子弟子，如子游、子夏、宰我、子贡，虽不遇圣人亦足以号名学者，为万世师，然卒得圣之传者，回之愚，参之鲁。”见《年谱》“淳熙十年癸卯，先生四十五岁，在国学”条，卷三十六。类似的记载亦见《语录》：“然卒得圣人之传者，回之愚，参之鲁。”《语录》下，卷三十五。

③ 《与胡季随》书二，卷一。

象山这种“且据见在朴实头自作工夫”^①的“凝敛”^②精神，颇为时贤所称道。吕祖谦在给汪圣锡的信里即以兄长口吻夸奖过象山：“陆君相聚五六日，淳笃敬直，流辈中少见其比。”^③朱熹虽然对某些陆门弟子的“悖慢无礼”^④极表不满，但有人诋毁象山时，朱子则挺身而出为其说项，“南渡以来，八字著脚，理会著实工夫者，惟某与陆子静二人而已。某实敬其为人，老兄未可以轻议之也。”^⑤

其实，“凝敛”可以说是象山从小就养得的一种气质、一种风貌，他曾自道：“某七八岁时，常得乡誉。只是庄敬自持，心不爱戏。”^⑥根据《年谱》，他四岁时便“静重如成人”^⑦；他那“端庄雍容异常儿”^⑧的老成模样还获得不少过路人的称叹。我们当然不能尽信这类难免夸大其辞的传记通例，但是象山为道自重，数十年如一日的“凝敛”精神，则可以从其“做得工夫实，则所说即实事，所指人病即实病”^⑨的自我认识中窥得其中真消息。

象山传世的话头，譬如“宇宙内事，是己分内事。己分内事，是宇宙内事”“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”^⑩，以及“学苟知本，《六经》皆我注脚”^⑪，很容易给我们一种神秘的直觉主义的印象。可是，象山的自我认识却恰恰与此相反。首先应当指出，象山虽然不是“无一字无来历”的传统主义者，但他并不愿意作个标新立异的开创者。尽管朱熹曾批评象山“怪”、“狂”，乃至“好为诃佛骂祖之说，致令其门人以夫子之道反害夫子”^⑫，象山自己却深

① 《与陶赞仲》书二，卷十五。

② “凝敛”虽非象山语，但用来描绘象山务实的工夫进路也许不致离谱。

③ 《年谱》，“淳熙元年甲午，先生三十六岁”条，卷三十六。

④ 《朱子语类》卷一百二十四。

⑤ ⑥ ⑦ ⑧ 《年谱》，“淳熙十六年己酉，先生五十一岁”条；“绍兴十五年乙丑，先生七岁，得乡誉”条；“绍兴十二年壬戌，先生四岁”条；“绍兴二十四年甲戌，先生十七岁”条，卷三十六。

⑨ 《杂著·杂说》，卷二十二。

⑩ ⑪ 《语录》上，卷三十四。

⑫ 《朱子语类》。

信：“吾之学问与诸处异者，只是在我全无杜撰，虽千言万语，只是觉得他底在我不曾添一些。”^①他这种自信，一方面是扣紧前面已捉到的“因读《孟子》而自得之”的自我认识而来，同时也是他以实学为心学的工夫进路所导致的结果：“宇宙间自有实理，所贵乎学者，为能明此理耳。此理苟明，则日有实行，有实事。”^②

我们暂且不追问，到底象山的自信是确有深厚的学术和经验基础为其后援，还只是个人自以为是的狂妄。孟子的弟子公孙丑曾问“夫子恶夫长”，孟子回答说：“我知言，我善养吾浩然之气。”^③假如象山的弟子也如此设问，他的回答也许即是：“老夫无所能，只是识病。”^④这句话我们应如何去理解呢？象山在品题人物方面确有精到之处。前面已提及，他特别称道曾子的鲁，以为“颜子为人最有精神，然用力甚难。”但对子贡则明白指出“反为聪明所累，卒不能知德也。”这种一针见血的论断方式，他也用之于时贤：“元晦似伊川，钦夫似明道。伊川蔽固深，明道却通疏。”^⑤另外，象山50岁的时候，受人之托，撰得《荆国王文公祠堂记》，对王安石做出评价，事后他得意地表示：“此是断百余年未了底的大公案，圣人复起，不易吾言矣。”^⑥今天我们重读《荆国王文公祠堂记》，象山突破一般道学格套而从王安石的道德理想主义来剖析新法得失的宏论，仍能引起共鸣。至于象山赞赏孔孟的智慧之语，那就更令人心折了：“夫子以仁发明斯道，其言浑无罅缝，孟子十字打开，更无隐遁，盖时不同也。”^⑦

当然，象山所谓“识病”，在品题历史及同代人物上只表现出其中的一个侧面，他的真本领还是在提携后进与鞭策门生之类的传道及弘法的工作中才显得特别精彩。这方面的例子俯拾即是，不必多费笔墨。象山曾说：“某观人不在言行上，不在功过上，直截是

① ⑤⑦ 《语录》上，卷三十四。

② 《与包详道》书，卷十四。

③ 《公孙丑》上，《孟子》卷二。

④ 《语录》下，卷三十五。

⑥ 《与林叔虎》卷九，《与薛象先》卷十三，《荆国王文公祠堂记》卷十九。

雕出心肝。”^①还因为他不转弯抹角，有什么意见就痛快说（“吾于众人前，开口见胆”^②），他的讲学感人甚深。根据目击者的报导，他确是一位杰出的教授：

先生常居方丈。每旦精舍鸣鼓，则乘山簪至，会揖，升讲坐，容色粹然，精神焕然。学者又以一小牌书姓名年甲，以序揭之，观此以坐，少亦不下数十百，齐肃无哗。首诲以收敛精神，涵养德性，虚心听讲，诸生皆俛首拱听，非徒讲经，每启发人之本心也。间举经语为证。音吐清响，听者无不感动兴起。初见者或欲质疑，或欲致辩，或以学自负，或有立崖岸自高者，闻诲之后，多自屈服，不敢复发。共有欲言而不能自达者，则代为之说，宛如其所欲言，乃从而开发之。至有片言半辞可取，必奖进之，故人皆感激奋砺。^③

象山 43 岁那年（1181）到江西南康访问，朱熹请他到白鹿洞讲《君子喻于义，小人喻于利》一章。讲完之后，朱熹坦诚表示：“熹在此不曾说到这里，负愧何言”，并且请象山把讲授大要笔之子书，刻石纪念。事后朱熹还特别对友人说，“这是子静来南康，熹请说书，却说得这义利分明，是说得好。……说得来痛快，互有流涕者。”^④

不过，值得一提的是，象山的口才与其“听德”相辅相成。当他和四方朋友讲辩时，一旦发现朋友有“失辞”，也就是辞不达意的情况，他“必使审思而善其辞。彼或未能自申，则代为之说。必

① 《语录》下，卷三十五。

② 《语录》上，卷三十四。

③④ 《年谱》“淳熙十五年戊申，先生五十岁”条；“淳熙八年辛丑，先生四十三岁，春二月，访朱元晦于南康”条，卷三十六。

使其人本旨明白，言足以尽其意，然后与之论是非。”^①这种自觉地、主动地设身处地为论敌寻求理路的“听德”，正是象山“识病”的本领所在。在这方面象山确有精到之处：

与人商论，固不贵苟从，然亦须先虚心，乃至听其言；若其所言与吾有未安处，亦须平心思之；思之而未安，又须平心定气与之辩论。辩论之间，虽贵申己意，不可自屈，不可附会，而亦须有惟恐我见未尽，而他须别有所长之心乃可。^②

从这些例证看，象山确是颇有辩才的经师。他能激发学生向上的志趣，固然是因为他的教言有说服力，但更根本的原因是他人格的感染力。因此，他也是一位名副其实的人师。我们至少可以从三个方面来理解象山教言的说服力及其人格的感染力。

（一）家学渊源

象山出自江西陆氏，父考陆贺（字道乡）“究心典籍，见于躬行”，祖父“趣尚清高，不治生产”，曾祖“能世其业，宽厚有容”，高祖“博学，于书无所不观”，足见是个数代不断的书香门第。象山排行第六，他的五位兄长也都是“共讲古学”的读书人。其中四兄梭山（九韶，子美）作有《家问》，“所以训饬其子孙者，不以不得科第为病，而深以不识礼义为忧”；季兄复斋（九龄，子寿）和象山被时人誉为“江西二陆；口比河南二程”^③。复斋与象山曾应吕祖谦之邀同赴鹅湖寺会见朱熹，他们两兄弟的唱和诗，反映了长期相互切磋之后的共鸣：

孩提知爱长知钦，古圣相传只此心。

① 《与曹立之》书二，卷三。

② 《与彭世昌》书，卷四。

③ 《年谱·序言》卷三十六。

大抵有基方筑室，未闻无址忽成岑。
留情传注翻蕪塞，著意精微转陆沉。
珍重友朋相切磋，须知至乐在于今。——复斋

墟墓兴衰宗庙欮，斯人千古不磨心。
涓流滴到沧溟水，拳石崇成泰华岑。
易简工夫终久大，支离事业竟浮沉。
欲知自下升高处，真伪先须辨只今。^①——象山

根据之《语录》的记载，象山对复斋的诗表示赞赏，“但第二句微有未安”。象山以“斯人千古不磨心”代替“古圣相传只此心”^②，是否获得复斋首肯不得而知。可是从复斋临终遗言：“比来见得子静之学甚明，恨不得相与切磋，见此道之大明耳。”^③不难窥得兄弟之间相互提携的手足之情。另外，陆氏属大家，“聚食踰千指，台燹二百年，一门翕然，十世仁让”^④，也是促成象山“凝敛”的助缘。

（二）精读圣典

象山究心于“尊德性”，这是大家所熟悉的，但他潜心向学，一字一句都不轻易放过的敬业精神却不为一般史学从业者所知。其实，象山不仅是身体力行的人师，也是“全无杜撰”的经师，他的说服力与感染力不仅来自真实无枉的真情真性，也来自涵蕴深厚的学养。

他批评“今之学者读书，只是解字，更不求血脉。”他认为“血脉不明，沉溺章句何益？”所以他主张，凡读书“须是血脉骨髓

①③《语录》上，卷三十四。

②“古圣相传只此心”还是一种客观“传心”的提法，“斯人千古不磨心”则是人同此心，心同此理，打破主客，直接从人心的不忍之情立教。

④《年谱》，“淳祐二年壬寅，秋九月，来力避陆氏义门”条，卷三十六。

理会实处始得，”但是，象山这种操戈入室，直接掌握作者“立言之意”的精读法，并不忽视当然也不突出章句之学，他明确指出：“读书固不可不晓文义，然只以晓文义为是，只是儿童之学，须看意旨所在。”不过，象山虽然一再强调“学者须是有志读书，只理会文义，便是无志”^①，但他绝不主张过分地强探力索：“学者不可用心太紧。深山有宝，无心于宝者得之。”^②因此，象山以为：“读者之法，须是平平淡淡去看，仔细玩味，不可草草。所谓优而柔之，厌而饫之，自然有涣然冰释，怡然理顺底道理。”同时，他建议“后生看经书，须著看注疏及先儒解释，不然，执己见议论，恐入自是之域，便轻视古人。”的确，他对读《六经》当先看何人解注之类的问题也极为注意。从他教人“写字须一点是一点，一画是一画，不可苟”的严谨看来，他教授学生诵读《五经》、《论》、《孟》必然也是一句不轻易放过的：“善学者如关津，不可胡乱放人过。”^③

（三）自作主宰

毫无疑问地，象山的说服力与感染力所自来的最大泉源是他那斩钉截铁直指本心的“易简工夫”，也就是象山所“体知”^④的孟子深造自得之道。这种“收得精神在内”^⑤的生命形态是独立人格的体现：“此事大丈夫事，么麽小家相者，不足以担当。”所谓担当这大丈夫事并不指在政治上做出什么轰轰烈烈的大事业来。象山所关注的是如何堂堂正正地做人：“上是天，下是地，人居其间。须是做得人，方不枉。”但这种顶天立地做人的“大丈夫事”又确是惊天动地的，因此象山勉励有志之士：“要当轩昂奋发，莫恁他沉埋卑陋凡下处。”象山以为：“人皆可以为尧舜。此性此道，为尧舜

① ③ 《语录》下，卷三十五。

② 《语录》上，卷三十四。

④ 有关“体知”一辞的用法，详见拙文《论儒家的“体知”——德性之知的涵义》，收新加坡东亚哲学所即将出版的由刘述先主编的《儒家伦理》论文集中。

⑤ 《语录》下，卷三十五。象山主张“收得精神在内”的进学途径，即是前文所谓“凝敛”工夫的体现。

元不异，若其才则有不同。学者当量力度德。”^①人既然有无限发展的可能：“宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙”^②，自甘堕落便是残贼人性的表现：“此理在宇宙间，何尝有所碍？是你自沉埋，自蒙蔽，阴阴地在个陷阱中，更不知所谓高远底。要决裂破陷阱，窥测破个罗网。”^③

不过，象山虽告诫青年学子：“人心有消杀不得处，便是私意，便去引文牵义，牵枝引蔓，牵今引古，为证为靠。”并勉励他们“自立自重，不可随人脚跟，学人言语”，而且也坦率表示：“这里是刀锯鼎镬底学问”，但他的学术进路却绝无杀气腾腾的态势。相反地，在知人任事方面还常常表现出一种闲闲而来的雅趣：“我无事时，只似一个全无知无能底人。及事至方出来，又却似个无所不知，无所不能之人。”他的这种洒脱来自一种廓然大公的智慧：“君子之道，淡而不厌。淡味长，有滋味便是欲。人不爱淡，却只爱热闹。人须要用不肯不用，须要为不肯不为。盖器有大小，有大大器底人自别。”正因为他不陷溺在私欲胶漆盆中，才真能经常保持一种超然的风貌：“凡事莫如此滞滞泥泥，某平生于此有长，都不去著他事，凡事累自家一毫不得。每理会一事时，血脉骨髓都在自家手中。然我此中却似个闲闲散散全不理会事底人，不陷事中。”^④

我们从家学渊源，精读圣典与自作主宰三方面约略知悉象山教言的说服力及其人格的感染力。我们也许不必完全接受象山禅味十足的自我描述：“仰首攀南斗，翻身倚北辰，举头天外望，无我这般人。”^⑤但是他的说服力和感染力确来自“做得工夫实，则所说

①③④《语录》下，卷三十五。象山主张“收得精神在内”的进学途径，即是前文所谓“凝敛”工夫的体现。

②《语录》下，卷三十。《语录》上，卷三十四。

⑤徐复观指出：象山这句禅味十足的自我写照，实是根据唐智通禅师“举手攀南斗，回身倚北辰。出头天外见，谁是我般人”之诗而来，见徐复观：《象山学术》，《中国思想史论集》，台中，东海大学，1968。

即是实事，不说闲话，所指人病即实病，”^① 这点是可以肯定的。

四、象山的实学

淳祐十一年（1251），象山逝世已 50 多年了，包恢在所撰的《三陆先生祠堂记》里，有一段发人深省的文字：

夫道不虚行，若大路然，苟得实地而实履之，则起自足下之近可达千里之远。故自仁之实推而至于乐之实，自有乐生恶可已之妙。其实可欲者善也，实有诸己者信也，由善信而充实有光辉焉，则其实将益美而大，是诚之者人之道也。由大而化则为圣，而入于不可知之之神，是诚者天之道也。此乃孟子之实学，可渐进而驯至者^②。

在短短一百多言之中，包恢一口气用了九个“实”字，而且归结到象山所传承的不外乎孟子之“实学”，主旨极为显豁。包恢认为，他的这种论断决非无稽之谈：

盖学之正而非他，以其实而非虚也。故先生尝曰：“宇宙间自有实理。此理苟明，则自有实行，有实事。实行之人，所谓不言而信。”又自谓：“平生学问惟有一实，一实则万虚皆碎。”呜呼！彼世之以虚识见，虚议论，习成风化，而未尝一反己就实，以课日进日新之功者，观此亦尝有所警而悟其非乎？^③

① 本条与前文所引《年谱》“绍兴二十四年申戌，先生十七岁”条大体近似，《年谱》删去“不说闲话”四字。

②③ 《年谱》，“淳祐十一年辛亥，春三月望日”条，卷三十六。

的确，象山在分析当时学风时也明白指出：“今天下学者唯两途：一途朴实，一途议论。”^①所谓“议论”当指“时文之见”^②，也就是为了应付科举而从经籍注疏里获得那些可以为当世（特别是考官）所接受的意见。象山讲学的目的则“先欲复本心以为主宰，既得其本心，从此涵养，使日充月明。读书考古，不过欲明此理，尽此心耳。”^③象山之学为什么是“朴实”而不是“议论”的精义就在这里。

检视《象山全集》，不论《书信》，《讲义》或《语录》，处处都体现出先生“独信实理，而不夺于浮伪”^④的风骨。这原是他以“凝敛”自勉的看家本领：“吾自幼时，听人议论似好，而其实不如此者，心不肯安，必要求其实而后已。”^⑤这种涵养“实德”以作为干“实事”的“实学”精神，在他看来，也正是前贤往哲立身处世之道：“大抵前辈质实，不事辞语，观其书，当得其意可也”^⑥；“盖古人皆实学，后人未免有议论辞说之累。”^⑦

有人曾讥笑象山，说他教人“专欲管归一路”，象山回答说：“吾亦只有此一路。”^⑧根据上面的分疏，我们应可断言，“此一路”即是象山一再提示的实学之路。

元吉自谓智昧而心慵（粗）。先生曰：“病固在此，本是骨凡。学问不实，与朋友切磋不能中的，每发一论，无非泛说，内无益于己，外无益于人，此皆己之不实，不知

① 见《年谱》“乾道八年壬辰，先生三十四岁”条，卷三十六。又见《年谱》“淳熙十五年戊申，先生五十岁”条，引此语时冠以“常曰”二字，可见这是象山一贯的教育。卷三十六。

② 《年谱》，“淳熙十五年戊申，先生五十岁”条，卷三十六。

③ 毛刚伯语。见《年谱》卷三十六。

④ 见傅子云序张栻（季悦）所编象山遗文。《年谱》，“嘉定五年壬申，秋八月”条，卷三十六。

⑤ ⑥ 《语录》上，卷三十四。

⑥ 《与吴仲良》书，卷七。

⑦ 《与詹子南》书三，卷七。

要领所在。遇一精识，便被他胡言汉语压倒，皆是不实。吾人可不自勉哉？”^①

应当申明的是，象山的实学虽然是“易简工夫”，但绝非自以为是的封闭系统，也不是一条不谙学术“坚苦”^②的躐等捷径。象山曾指出当时学界的通病：“学者大率有四样：一、虽知学路，而恣情纵欲，不肯为；一、畏其事大且难而不为；一、求而不得其路；一、来知路而自谓能知。”可见他对学生在知行两端所面临的困难都有深入的照察。他在和朱熹辩难时，曾提出“尧舜之前何书可读”^③的设问，目的是要求朱熹正视道德实践可以独立于文字训诂之外的道理。这个提法并没有贬斥求知的意思，只不过要坚持工夫必须在心上做的原则罢了。在这方面，象山的立场极为明确：“学者须是打叠田地净洁，然后令他奋发植立。若田地不净洁，则奋发植立不得。古人为学即‘读书然后为学’，可见，‘然田地不净洁，亦读书不得。若读书，则是假寇兵，资盗粮。’”^④他自己即是履行“坚苦”、“渐教”的好榜样：

……然某皆是逐事逐物考究练磨，积日累月，以至如今，不是自会，亦不是别有一窍子，亦不是等闲理会，一理会便会。但是理会与他人别。某从来勤理会，长兄每四更一点起时，只见某在看书，或检书，或默坐。常说与子侄，以为勤，他人莫及。今人却言某懒，不曾去理会，好笑。^⑤

① 《语录》下，卷三十五。

② “坚苦”一词是根据，朱熹临终前自称工夫坚苦而来。见王懋竑《朱子年谱》，庆元六年庚申，七十一岁条。《年谱》，“淳熙二年乙未，先生三十七岁”条。

③ 《年谱》，“理宗绍定三年己丑夏四月”条，卷三十六。

④ ⑤ 《语录》下，卷三十五。

至于“《六经》皆我注脚”，乃至“《六经》当注我”两句惊人之语，在象山的心学系统之中也有一定的义蕴，这和主观主义了无干涉，更不是-一时感性勃兴的狂言。“《六经》皆我注脚”一句出自《语录》：

《论语》中多有无头柄的说话，如“知及之，仁不能守之”之类，不知所及，所守者何事；如“学而时习之”，不知时习者何事。非学有本领，未易读也。苟学有本领，则知之所及者，及此也；仁之所守者，守此也；时习之，习此也。说者说此，乐者乐此，如高屋之上建瓴水矣。学苟知本，《六经》皆我注脚。^①

根据上下文，“学苟知本”，应是“《六经》皆我注脚”的先决条件。“知本”意指知道儒家学术的“本领”，也就是基本精神。假若《论语》乃至《六经》所体现的不只是散离的文章片段，而是确有“一以贯之”的主导思想，那么象山这段话也就不是危言耸听了。

“《六经》当注我”一句出自理宗绍定三年（1230年）重修象山精舍的江东提刑赵彥猷：

道在笃行，不在空言，道在反求，不在外骛。彥猷壮岁从蕙湖游，蕙湖实师象山陆先生。尝闻或问陆先生云：“胡不注《六经》？”先生云：“《六经》当注我，我何注六经。”又观先生与学子帖，有“反思自得”、“反而求之”之训，有朴实一途之说。人见其直易，或疑以禅学，是未之思也。^②

①②《语录》上，卷三十四。

彦诚可以说是象山的再传弟子，他从象山弟子中禅味较浓的杨简（慈湖，1141~1225年）处听到这个故事。姑且不追问其真实性如何，就从赵彦诚驳斥当时有人疑象山以禅学一句来看，其中确有值得深究的课题。象山以“易简工夫”和直指本心为特色的实学（也就是象山坚信的孟子深造自得之学）和禅学的关系及异同如何，也是值得进一步探索的课题^①。在这里，只对“《六经》当注我，我何注《六经》”一句略加说明。假定杨简确从其老师处听得这句豪语，在象山心学中应作如何解释呢？

前面已经提到，象山精读圣典，而且对读《六经》当先看何人解注之类问题也极为注意：

或问读《六经》当先看何人解注？先生云：“须先精看古注，如读《左传》则杜预注不可不精看。大概先须理会文义分明，则读之其理自明白。然古注惟赵岐解《孟子》，文义多略。”^②

象山既然是位博览群书而且曾在国学讲经的教授，问他“胡不注《六经》？”是很可以理解的。但是发问者显然对象山的实学趋向懵然无知。象山批评朱熹“不见道”正是出于这个缘故：

一夕步月，喟然而叹。包敏道侍，问曰：“先生何叹？”曰：“朱元晦泰山乔，可惜学不见道，枉费精神，遂自担阁，奈何！”包曰：“势既如此，莫若各自著书，以待天下后世之自择。”忽正色厉声曰：“敏道！敏道！恁地没长进，乃作这般见解。且道天地间有个朱元晦陆子静，便添得些子？无了后，便减得些子。”^③

①③《语录》上，卷三十四。

② 请参考前引徐复观《象山学术》一文中“象山与佛老”一段。

因此，象山 50 岁那年闻朱子《喜晴诗》云：“川源红绿一时新，暮雨朝晴更可人。书册埋头何日了，不如抛却去寻春。”便高兴地说：“元晦至此有觉矣，是可喜也。”^①

不过，象山以“《六经》当注我，我何注《六经》”一语回答“胡不注《六经》”的问题，显然不能只从愤然驳斥的口气去理解。联系前面“学苟知本，《六经》皆我注脚”的观点，在象山心学里，“《六经》当注我”有一定的存有论（本体论）的基础：“人心至灵，此理至明，人皆有是心，心皆具是理。”^②这是直承孟子人性本善，“圣人先得我心之所同然”和“人人皆可为尧舜”的教言而来。象山引申了孟子“尽心知性知天”及“万物皆备于我”^③的原旨而得出“千古不磨心”^④的哲学思想来：

四方上下曰宇，往古来今日宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。千万世之前，有圣人出焉，同此心同此理也。千万世之后，有圣人出焉，同此心同此理也。东南西北海有圣人出焉，同此心同此理。^⑤

站在这个本体论的宏观视野，《六经》不仅应当注“我”，而且也未必真能注得了“我”。但这只是象山论学的一个侧面，从他接下去所讲的话可以一窥象山实学的全豹：

近世尚同之说甚非。理之所在，安得不同？古之圣贤，道同志合，咸有一德，乃可共事，然所不同者，以理之所在，不能尽见。虽夫子之圣，而曰：“回非助我”，“启予者商”。又曰：“我学不厌。”舜曰：“予违汝弼。”其

① 《年谱》，“淳熙十五年戊申，先生五十岁”条，卷三十六。

② ⑤ 《杂著·杂说》，卷二十二。

③ 《孟子·尽心上》，卷七。

④ 《语录》上，卷三十四。

称尧曰“舍己从人，惟帝时克”。故不惟都俞，而有吁。诚君子也，不能，不害为君子。诚小人也，虽能，不失为小人。^①

既然问题不在理的本身或心的本身，也就是说不在人的本性，那么实学的焦点就不必集中在本体论的阐述，象山苦口婆心不忘工夫进路正是要说明：“千古圣贤同堂合席，必无尽合之理。然此心此理，万世一揆也。”^②在这方面，象山确有求同存异的雅量：

自古圣贤发明此理，不必尽同。如箕子所言，有皋陶之所未言；夫子所言，有文王周公之所未言；孟子所言，有吾夫子所未言，理之无穷如此。然譬之弈亦然，先是这般等第国手下棋，后来又是这般匡手下棋，虽所下子不同，然均是这般手段始得。^③

因此，象山的实学不仅是要纠正贤者智者之蔽，而且也是为大众弘法，要激发每个人的向上之机。他提出“心即理”的原则，就是要平实论证人人心里皆有可以靠自力汲取的源头活水：“道譬则水，人之于道譬则蹄涔，汙沱、百川、江海也。海至大矣，而四海之广狭深浅，不必齐也。至其为水，则蹄涔亦水也。”^④但是人虽“本无欠缺，不必他求”，而“自立”工夫却没有任何旁人可以代劳。不幸大家又都“生于末世，故与学者言费许多气力，盖为他有许多病痛。”^⑤尽管如此，象山仍是充满了信心（一种和深知学者之通病而不放弃提携后进的责任感相辅相成的信心）：

涓涓之流，积成江河。泉源方动，虽只是涓涓之微，

①④《杂著·杂说》卷二十二。

②③⑤《语录》上，卷三十四。

去江河尚远，却有成江河之理。若能混混，不舍昼夜，如今虽未盈科，将来自盈科；如今虽未放手四海，将来自放手四海；如今虽未会其有权，归其有极，将来自会其有极，归其有极。然学者不能自信，见夫标末之盛者便自荒忙，舍其涓涓而趋之，却自坏了。曾不知我之涓涓虽微却是真，彼之标末虽多却是伪，恰似担水来相似，其涓可立而待也。^①

固然，“心只是一个心，某之心，吾友之心，上而千百载圣贤之心，下而千百载复有一圣贤，其心亦如此。心之体甚大，若能尽我之心。便与天地同”^②。但要尽我之心，必须“理会得自家实处”。“理会得自家实处谈何容易？”“先立乎其大者”，“自作主宰”，“常涵养”^③和“知本”^④都是功夫语，都需要“弘毅”^⑤才能奏效。象山的“简易工夫”其实要求极高极严，“欠个精专不得。”确实，“人为学甚难。天覆地载。春生夏长，秋敛冬肃，俱此理。人居其间要灵，识此理如何解得。”试问我们若想随时警惕，“颠沛必于是，造次必于是”，不敢一时一刻忘却“存心、养心、求放心”^⑥，以充分体现做人的道理，要多少血气，多少精神，多少毅力！象山虽说“道大岂是浅丈夫所能胜任”，但他却以大丈夫的志趣要求每一位学生，而且以“大人凝然不动”^⑦自期自立。在宋儒中，他是少数真能信得过孟子的豪杰之士。他的“愚”和“鲁”，为他的实学建立了深厚的基础。

象山的实学和禅的关系如何，其间的异同何在？这类问题本文没有深究。象山坚持“心即理”的命题和程朱只愿接受“性即理”的提法，是分别宋明儒学中心学和理学两条思想途径的关键，其哲

① ③ 《杂著·杂说》卷二十二。

② ⑤⑦ 《语录》下，卷三十五。

④ 《语录》上，卷三十四。

⑥ 《与舒西美》书，卷五。

学涵义极为丰富，对这一层次的理解，本文也没有触及。王阳明的“致良知”之教是从苦参程朱“格物”的具体工夫处下手的，但他虽笃信朱子有年，后来却发现当时在社会上被儒者公然斥为禅、为异端的象山陆学也确是圣人之教的嫡传，因此始太息于“晦庵（朱子）之学。既已若日星之章明于天下，而象山独蒙无实之诬，于今且四百年，莫有为之一洗者。”不过，阳明虽然决定“欲冒天下之议。以为象山一暴其说”^①，而且断定陆氏之学为“孟氏之学”，但却以为“濂溪明道之后，还是象山，只是粗些。”本文既然没有讨论陆王异同，当然对阳明称象山“他心上用过工夫，但细看，有粗处。用功久，当见之”^②的实义也没有交代。

然而，讨论陆子实学应可纠正象山过分突出主观能动性而忽视客观世界的浮面印象，至少应可改变我们动辄以象山为泛道德主义或反智主义化身的偏颇结论。象山的“易简工夫”是由深厚的学养、强烈的存在感受以及具体的办事经验而凝敛出来的主体精神：他那“亦须还我堂堂地做个人”的胸襟与气魄，正是孟子“大丈夫”人格的体现。

象山从人格的主体性，建立道德的普遍性、并从人伦日常的实践中，体现出自律道德的风貌。在儒家传统中，他是一位上承明道孟子，下启白沙阳明的人师和经师。他的自我意识极强，自知之明甚高，因此既能“识病”，又能“自作主宰”。他对身心性命之学做出了贡献，这点是必须肯定的。至于说他在道德哲学上的光辉成就正反映出他对智性主体的轻忽，因此要对中国不能发展科学精神负道义的责任，那就不是本文范围所能涉及的课题了。

附注：陆象山著作的版本

象山因主张不立文字，反对著述，一生只留下少量诗文。由其子陆持之编成《象山先生全集》，大部分是论学书札和讲学语录。

① 《答徐成之》书二，《阳明全书》卷二十一。

② 《传习录》下，《阳明全书》卷三。

这本全集的初刻在宋宁宗嘉定五年（1212），主持付梓刊行的是他的学生袁燮。明代嘉靖四十年（1561），王宗沐以袁刻本为基础加以校订后，刊行于江西。上海涵芬楼所影印的即是嘉靖本。本文引语根据以嘉靖本为底本并参校其他传世诸本的《陆九渊集》，钟哲点校，北京，中华书局，1980。