

论阳明心学的“心即理”与“心”非“理”

——基于认识论的“心”“理”关系再思考

李 禹 阶

(重庆师范大学 历史与社会学院,重庆 401331)

摘 要:阳明心学“心即理”及“心外无理”“心外无物”命题,并不是将“心”上升到与“理”为一的本体论高度,而仍是在认识论范围内探讨“心”“理”关系,其目的是希望通过将“心”的认知能力分离为能上达“天理”之善源与下至普通人“日用之知”的路径,强调对“天理”认知的简明性。它是阳明心学通过吸取禅宗“直指本心”的认识论方法,而以“心即理”命题,将“悟”道主体与被“悟”对象更好地联系在一起,使士、农、工、商能够更加简捷地“明道”“悟理”,由此从另一角度开启儒家由“未发”到“已发”的上达“圣贤”的修养路径,本质上是从道德修养及儒学传播角度对朱熹理学“格物致知”认识论“支离破碎”弊病的修正。可以说,阳明学说是典型的中国伦理型文化语境及儒学“资治”理念的特有产物,只有把它置于中国文化、中国哲学的特有语境下,方能诠释出王阳明心学的内蕴。

关键词:王阳明;“心即理”;“心”非“理”;伦理型语境

中图分类号:B244

文献标识码:A

文章编号:1673-0429(2021)04-0067-10

doi:10.19742/j.cnki.50-1164/C.210407

王阳明“心即理”究竟是一个什么样的命题?虽然学术界讨论甚多并取得了诸多成果,但是仍然存在不少模糊不清的问题。本文试图通过对王阳明心学该命题的探究,更深入地认识阳明心学的哲学性质及其内涵,认识阳明心学以简明之径“论道”“求道”而非玄理化的哲学本质,由此进一步认知在中国古代文化的特殊语境下,儒家伦理型哲学在本体论、认识论上的一些重要特点。

一、“同一”与“合一”:对“心”“理”关系的再认识

王阳明在对“心即理”的解读中,一次这样回答弟子徐爱曰:“(事父、事君、交友、治民)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。”^{[1]2}在阳明看来,所谓仁、孝、忠、信,是人心中蕴含的天理,具有道德内涵的人心只须去人欲,则自能与天理合一,这即是王阳明倡导的“心即理”思想。

收稿日期:2021-05-28

作者简介:李禹阶(1953—),男,浙江绍兴人,重庆师范大学历史与社会学院教授、博士生导师,澳门科技大学访问教授、博士生导师。

基金项目:国家社会科学基金项目“古代宗教与儒家本体论研究”(17BZJ009)。

对王阳明主张的“心即理”,过去一些学者认为其所说之“心”即是“理”“理”即是“心”,两者具有同一的属性。但是如果将此命题放在王阳明心学产生的历史背景及中国伦理型文化语境中透视,就会发现这种“理”“心”关系仅仅是其“穷神知化”认识论、修养论的一种延伸。

《传习录》在记载王阳明关于“心即理”“心一于理”的主张时,常常是和个体的人的认识论与修养论联系在一起的。如“一者天理,主一是一心在天理上。”^{[1]29}“若只知主一,不知一即是理,有事时便是逐物,无事时便是着空。”^{[1]29-30}在其看来,“心一于理”,主要是“心”与“天理”合一,这种合一是否是指“心”与“理”同一或同体呢?如果我们再关注王阳明所说的“心一于理”的上下文,就会看出,其是从人认知“天理”、修养慎独的角度而言“心”“理”关系,即主张人在修养、慎独的过程中,可以通过某些条件(如“主一”“无欲”)而达成“心”与“理”的“合一”,由此达到“破心中贼”的目的。具体言之,则在本体层面上,当人其“心”无欲无私、纯然无杂时,“人心”便能上达“天理”,有着与“理”合一、融汇的可能性。故每论及于此,王阳明均再三强调“主一”的重要性,如所谓“只在此心去人欲、存天理上用功便是”^{[1]2}“若只知主一,不知一即是理”便是“逐物”“着空”。所以,王阳明学说之“心一于理”,是强调人的主观能动性去认知、上达(“主一”)《礼记·中庸》所谓“莫见乎隐,莫显乎微”的“理”的境界,以达成“故君子慎其独”的修养高度,而并非视“心”就是与“理”同一的最高本体范畴。

在王阳明看来,人之“心”在纯然无杂条件下能够认识、融汇最高本体的“天理”,形成让“天理”渗透于“人心”的圣贤境界。这是因为人之“心”具有二元性认知功能:一方面它具有完整认知“天理”,包容宇宙之“道”的认知能力,即“德性之知”;另一方面,它又具有对其身所处社会生活“洒扫应对”的世俗化感知能力,属“闻见之知”。从前一方面讲,“心”有着“主一”于“理”,含蕴“天理”万相的能力。而这种“主一”并非同一,而是对“理”之内涵的含蕴、包容,是人之思维对宇宙、世界之“理”和规律的认知,即人的认知可以达到宇宙之“显”与尘埃之“微”。由于“天理”自身就包含天地万物之规律,蕴含人间社会伦理之属性,故认识了最高的“理”,也就认知到宇宙万物之“理”(规律),从而也认识到人间社会的封建伦理纲常。这种认知就是人的“德性之知”。从后一方面讲,“心”的含蕴、包容,须在“人心”纯然无杂,即“去人欲、存天理”的“主一”条件下进行。否则,如果不能够“一心在天理上”“便是逐物,无事时便是着‘空’”^{[1]29-30},就会陷于人欲之弊,流于“逐物”“空”“寂”的认知错误中去。故王阳明时时主张个体的人应该“一心皆在天理上用功”,这样,才不致背离儒家伦理道德纲常,陷于“人欲”之私。

因此,阳明主张的“心即理”之“心”,从认识论角度可以分为上达形而上之“道”与滞于形而下之“器”的两种功能:其一,它具有超然于“日用之知”而上达“天理”,达到“纯然至善”之“理”境界的功能。达到这种认知境界,亦是达到阳明所谓圣贤之境或“德性之知”,也就具有了“心体”具“理”,即“心与理一”的功效;其二,它也是个体人“日用之知”之原,这种“日用之知”蕴含“天理”之“善”和“人欲”之“恶”。人如果不能专注于“在天理上用功”,就可能达到“人欲”胜“天理”的地步,流于“逐物”之境地。因此,人需要时时将“心”去“恶”从“善”,由此使“心”常持“居敬”之境,达到“主一”于“理”的地步。所以阳明的“心一于理”之“心”,既具有纯粹道德理性的形而上认知功能,又有着“天理”与“人欲”交相胜的特征。正因如此,在阳明看来,人才需要随时“在天理上用功”,时时处于“主一”“居敬”的主观警惕中,常怀“敬”“惕”之“心”;否则便会“逐物”,流于“人欲”的道德流弊。故王阳明认为,这个具有上达“天理”,下至“人欲”的“心”,只有时时加强自我修养,存理灭欲,才能为人的意识活动提供道德理性的根基,使其思想意念“合一”于伦理纲常的“天理”与至善之“性”。

从王阳明“心即理”思想渊源看,其是承继了陆九渊的心学论主张。《陆九渊集》卷十一《与李宰》曾谓“人皆有是心,心皆是理,心即理”。这里陆氏虽然谈到了“心即理”问题,但是其所谓“心”实际是已具载、认知“天理”之“纯然至善”的“心”,而非“天理”“人欲”交相胜的“心”。同时,陆九渊亦谓:“四方上下曰宇,往古来今曰宙。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。东南西北还有圣人出焉,同此心同此理也。”^{[2]273}在陆氏看

来,“心”虽然超越了过去、未来、现在,将时空融为一体,将物我人已界限亦相跨越,但是陆氏所谓的超越,并非就个体的、实体性的“心”而言,而是就“心”的认识能力而言,正如孟子所谓“万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉”^{[3]209}“尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣”^{[3]208}的境界,即以“心”尽“性”,认知到“天道”“天理”之微妙,就是认识了宇宙之规律,达到把握宇宙规律的地步,于是便有了“万物皆备于我”的快乐。陆九渊的主张,实际上也是如张载“横渠四句”所谓“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”之“人”对宇宙、人类、社会的责任态度。所以,陆九渊的“心即理”,并非将个体之“心”上升到本体论高度,相反,他却仍然主张“天理”的恒常性、唯一性、客观性,正如上文所谓“东南西北还有圣人出焉,同此心同此理也”的意蕴。只有当“人”之认识内容上达于“天理”之时,就具备了“万物皆备于我”的从容、快乐,具备了担当大任的能力。所以,陆九渊的“心即理”是在阐释“人皆有是心,心皆具是理”的可能性,是主张“心”具有能够含蕴、包容(即认知)宇宙万物的认知能力,并通过读圣贤书而达到“遍地都是圣人”的理想社会图景。从这个意义上看,陆九渊的“心即理”仍然局限于人的认知范围,是一种期望达到“人皆有是心,心皆具是理”的圣贤人格理想,并没有将个体的“心”同一于“理”的高度。这是宋明理学心性论在南宋以降的一大转折,也是其在南宋以后对认识论与修养论的一大阐发。但是这种阐发并没有将“心”超出认识论的范围,上升到最高本体的层次。

王阳明主张的“心”,本质上是对陆九渊“心学”中“心”理论的继承与发展。王阳明对“心”的阐释与陆氏一样,主张“心”的认知能力具有能够对宇宙万物的含蕴、包容即认知的功能,其主要目的仍然是激励人们上达、力进至圣贤的理想人格。正是因为王阳明“心学”与陆氏意蕴大致相同,这也形成了他们与二程、朱熹理学思想的区别。这种区别并非本体论上的区别,而是认识“天理”的方法、路径的差异。这在南宋时期朱熹、陆九渊关于“理”“心”关系的争论中亦可看出。朱陆对“理”“心”关系的争论集中在三个问题上,即太极无极之辩,理学修养论中的“繁琐”“易简”方法之争,关于人物评价的争执。这三个问题中,主要争论辩题则集中在认识论范围内的道德修养路径上。《朱文公文集·答张敬夫》记朱熹认为陆九渊在修养方法上,“其病却在尽废讲学而专务践履,于践履中要人提撕省察,悟得本心,此为病之大者。”陆氏则认为朱熹理学修养论支离繁琐不宜直接入“道”,主张“易简工夫终久大,支离事业竟浮沉”。这种修养论和方法论上的分歧和争论,自宋明以来一向认为是朱陆学术差异的主要分歧点。明代理学家对阳明心学的批评,亦主要集中在“渐悟”与“顿悟”的修养理论及进学步骤方面。所以,对“理”的认知与实践路径,是理学与心学在认识论上的重要分歧,也是朱陆两者鹅湖之会争论的焦点,双方并不涉及本体论之争。

在脱离儒家文化语境的情形下看,“心一于理”,似乎是“心”与“理”的同一,“心”就是“理”,即一些学者认为的具有主观性的唯心主义趋向。但不论是陆氏所谓“心即理”,或王阳明所谓“心一于理”,均无论及“心”与“天理”的等同、同一问题,而是“心”是否能够直接或间接上达于“理”,即通过“顿悟”或“渐悟”认知“天理”的问题。王阳明学说中“心一于理”的本质,是对人的认知能力能否通过“顿悟”直接上达于“理”,并与“理”合一的问题。其实,人的知识能力能否直接上达到对本体的认知,人的判断善恶能力能否直接领悟“理”的内涵,这既是朱陆之间争论的焦点,也是延续到阳明时代的儒学纷争。从“理”“心”关系看,二程、朱熹在理学本体论上也是主张“心即理”“心与理一”的。例如北宋二程就主张“心是理,理是心”^{[4]139},认为心、理为一,不必细分。程颐就曾主张:“在天为命,在义为理,在人为性,主于身为心,其实一也。”^{[4]204}“在天为命,在人为性,论其所主为心,其实只是一个道理。”^{[4]204}强调“理与心一”。朱熹则明确提出,“心与理一,不是理在前面为一物。理便在心之中。”^{[5]78}在程、朱看来,从“至圣”的角度讲,“圣人”的纯然道德之心与在天之理并没有隔阂,它们在一定条件下可以达到合一的地步。这种境界正是《中庸》“体用一源,显微无间”的精神显现,是形而上之“理”与形而下之“器”的完满统一。但是这种“体用一源”的性质中,“体”是“道”,是“理”,是形而上之本体;而“用”则是形而下之“器”。《中庸》强调的并非是“理”之本体的至上性,而是本体与宇宙万端的联系性。从根本上说,是主

张人之个体如何认识“道”的问题。因此,《中庸》的这句名言常常作为儒家励志进取、修养慎独的格言使用。

程、朱对于《大学》《中庸》的继承、发展,基本上是从认识论角度进行的扬弃。在程、朱看来,“心”是个体感知之“具”(认识器官),从“心”与“理”的相互作用和分疏关系来看,一方面是“心与理一”“心”能够上达“天理”;另一方面则是指“心”与“理”必须是有条件的上达与“合一”,是在人存天理、窒人欲的“圣贤”化条件下的表现。对于个体的人,其“心”在不同情况下有着不同的功能、表现与作用。例如程、朱就认为“天理”是形而上的客观本体,具有不可分割、不可消融的权威性;而个体人“心”则具有人的“血肉之躯”这个感知主体各自不同的认识与思维特征。两者的关系,一为万物之“性”,即万物之“质”;一为感知主体所独具的感性认知内容,即“天理”与“人欲”交相胜的特征。个体如果要“上达”圣贤之境,必须要无私无欲,通过“窒人欲”方能“存天理”。这就使具有感性欲望的凡人,需要在“理”“欲”的内心纷争中通过“格物致知”的“渐悟”,逐渐“入门”而感知纯粹的“天理”,由此达到“心与理一”的境界。朱熹特别强调“心”与“理”的差别与合一,认为如果完全将个体感知的“心”与普遍的“理”同一,就会千人千说,千人千“理”,最终消解“天理”道德伦理内涵的唯一性、至上性、客观性。但朱熹的“理”本论及“格物致知”的“渐悟”论也带来了理学修养与传播的两难困境:“理”“心”分离虽然维护了“理”的普世价值与客观性、权威性,可是它对于个体的人去认识“天理”,实践“天理”,即“格物致知”却带来了支离、繁琐与不便之处,即陆九渊所谓“支离事业竟浮沉”。所以,在王阳明等人看来,朱熹的“理”“心”分离模式显然缺乏快速加强社会控制和道德教化的实效性。这就使面临尖锐社会矛盾的王阳明在“龙场悟道”后,不得不思考在取朱说之长的同时,去朱说认识论上的“支离”琐碎之弊。

蒙培元先生认为,王阳明“不同于陆九渊的是,王阳明虽然也说‘心即理’,但它的实际性内涵是‘心之本体即是天理’”^{[6]83}。在蒙培元先生看来,王阳明所论之“心”更具有纯粹先验的属性。其实,陆、王心学在本体的客观性、唯一性上是一致的。王阳明确立的“资治”及“破心中贼”的目标,使他致力于解决孔孟之道与普罗大众“日用常行”的融会贯通,故其思考的“心”之属性绝非更加纯粹先验,而是如何贯通上下,简捷易行,因此他将其“心”作为认知、履行、实践“天理”的工具。例如在龙场悟道前,王阳明曾苦于儒家众说纷扰疲茶,于融通众生之“日用常行”茫然无入手处,即在孔子之教与百姓日用之间的融洽贯通不得要领。至龙场悟道,“乃悔前日探讨虽博,而未尝循序以致精,宜无所得;又循其序,思得渐渍洽浹,然物理吾心终若判而为二也。”^{[1]1003}“忽中夜大悟格物致知之旨……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。”^{[1]1007}王阳明龙场所悟,乃是悟得实体性的“物”,甚至“物”之“理”,并非是“悟道”的目标,而只有天赋之“性”中包含的伦理之“理”,才是个体应该追求的“圣人之道”,所谓“吾性自足”,仅仅是与程朱理学一样的具有完满道德理性的“天理之心”,而非另有一个包容实体之“物”的“宇宙之心”。在王阳明看来,任何个体认知即包含世俗的“见闻之知”与普世的“德性之知”,而正是人的“德性之知”,具有“吾性自足”直接上达“天理”的功能,从而实现个体之“知”与“天理”融洽为一的目的。而“心”则实际起着“下学上达”的工具的作用。同时,由于“心”自身的完满性与自足性,可以使个体的人通过“反身而诚”的“顿悟”达到明了“天理”的目的,再不须外求于繁琐难及的“格竹”之功,这就为王阳明解决朱熹“格物致知”的“渐悟”弊病找到了出路,故而喜极大呼。在王阳明看来,这样就将“物”与“心”区别开来,而陆氏“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”在这里也得到其在完满性与自足性方面更加合理的阐释。正如《中庸》所谓“天命之谓性”的道理一般,认识主体只是具有直接上达“天理”的效能,在一定条件下,人能够通过对封建道德伦理的“一念之间”的“顿悟”而“直指本性”,直明“天理”,这即是陆王心学与程朱理学在认识论上“向之求理于事物者误也”的重要区别。

王阳明在龙场悟道之后的“心”“理”论,将“悟”的主体与对象规定为在一定条件下能够“合一”,主体中的“德性之知”与“悟”的对象即“天理”能够在“圣贤”的纯粹之“心”的原则下相结合,由此将禅宗顿悟说引入到理学“格物致知”的认识论,其结果是将朱熹悟“性”感“道”的形而下的认识器官的“心”

(朱熹亦称为“精微之气”)直接上达及被“悟”对象(理),由此使“心”具有的“德性之知”能够直接上达“天地之道”。这使阳明“心学”上承《礼记·中庸》“自诚明,谓知性;自明诚,谓之教”的说法,在儒学认知概念上继承了思孟学派,并能与时俱进。因此,王阳明“心学”的目的不是要颠覆程朱“天理”本体的至上性、客体性,而是主张在认识论范围内,在朱子所强调的“格物致知”之旨上改造朱子学说,将朱子所认为的纯粹处于认知范围的形而下之“心”,上升为蕴涵道德良知并能够直接上达形而上之“理”的认知器官。通过这种对“心”的内涵、属性的分解,消除朱子“格物致知”的繁琐方法,使普罗大众能通过自己的学习、领悟而便捷地达到“能”悟(认知能力)与“所”悟(最高本体)的结合。

正如前述,王阳明提倡“能”悟与“所”悟的结合,是针对程朱理学在道德教化、“天理”传播等普世化需求的缺陷而发的。王阳明强调“心”能够上达“天理”并通过“下学”融通士、农、工、商的“日用常行”的普世价值属性,主张“能”悟与“所”悟能够直接结合,实际上是倡导一种个体的人在修养、慎独、“主一”条件下通过“顿悟”达到的对“天理”的主动认同,由此使“上达与下学”有了新的阐释。王阳明亦称“德性之知”为“良知”。《王阳明全集》卷七《亲民堂记》记阳明语“良知”曰:“其灵昭不昧者,皆其至善之发见,是皆明德之本体,而所谓良知者也。”所谓“良知”,其实即天赋之“性”中包含的封建伦理道德,这与朱子主张的“天命之性”是一个意思。故阳明心学的一个重要特征是,强调上下贯通,而非将“心”从形而上与形而下层面断为两截。《王阳明全集》卷一《传习录上》记王阳明论“心”之上下贯通的属性曰:“但谓上一截、下一截,亦是人见偏了如此。若论圣人大中至正之道,彻上彻下,只是一贯,更有甚上一截、下一截?”这种“彻上彻下,只是一贯”的说法,实质即是“知行合一”,也就是以“德性之知”对“洒扫应对”即百姓世俗日常事务的贯通,是孔孟之道与普罗大众“日用常行”的融会。

所以,王阳明的“心一于理”,并非是“心”与“理”的同一与同体,而是通过“主一”“慎独”等方法达到对“天理”“天道”的道德伦理内涵的认知与“合一”。“同”与“合”,虽然一字之差,却有着天壤之别。在王阳明看来,正是这种通过“顿悟”达到“能”(认知能力)与“所”(最高本体)、“能”悟与“所”悟合一的“圣贤”境界,就能够激励普罗大众去实践圣贤之道,亦能够避免朱熹“格物致知”导致的“支离破碎”之误,树立“路之人”皆能为“尧舜”的自信、自强、自尊之心。

二、“能所俱绝,名为见性”:人之主体性的建立

树立普世之人认识“天理”的自信心,从而有助于“理学”道德伦理思想迅速普及到民间,是王阳明认识论的重要任务。但是,正如上文所述,认识主体上达“天理”是需要一定条件的,这个条件就是立“心”之虚灵明觉为其大者,以纯粹无私之“心”为一身之主。故王阳明特别强调“良知”的“感通”说,“心者身之主也。而心之虚灵明觉,即所谓本然之良知也。其虚灵明觉之良知,应感而动者谓之意。”^{[1]41}“良知”是个体人的道德认识,也是儒家“性善”论的体现。“良知者,孟子所谓‘是非之心,人皆有之’者也。是非之心,不待虑而知,不待学而能,是故谓之良知。”^{[1]802}王阳明曾举自然界中的“物”为例,认为由于“太极”生“万物”,于是在“理一分殊”法则决定下,自然万物都具有“天理”的善源。人的良知就与自然的草木瓦石一样蕴含着“理”的善源,是宇宙万物之大真、大善、大美。“人的良知,就是草、木、瓦、石的良知。”^{[1]798-799}由此他得出“盖天地万物与人原是一体,其发窍最精处,是人心一点灵明”^{[1]94}的结论。所以,“良知”在阳明学中,来自“性善”之自身,是“心”的“虚灵明觉”的属性。它与个体感知之日常性、世俗性的“闻见之知”有着重要区别。“良知即是未发之中,即是廓然大公、寂然不动之本体,人人之所同具者也。”^{[1]55}

为了进一步阐明“虚灵明觉”之“心”属于认识论范围,王阳明提出了“心”之“体”“意”的范畴。其著名的四句教曰:“无善无恶心之体,有善有恶意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物。”“心之体”即天赋之“性”“未发”时的状况,它蕴含在人性中,在没有达到“已发”之“情”时超越善和恶的对立,处于

寂然不动的绝对“善”的状态;“有善有恶意之动”,则是对朱熹著名的“未发”“已发”论的继承。在朱熹“未发”“已发”中,心贯通“未发”“已发”而“主性情”,从而表现出人性之善的一面。阳明学说中主张“已发”之意念已存在“有善有恶”的混沌状态,故人能够“知善知恶”,则是“良知”具有的道德判断能力的结果,而“为善去恶”则是由“心”通过修养、体验而上达“天理”的境界。故立“身”之主宰是“为善去恶”的根本,“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。”^{[1]67}“心者身之主也。……其虚灵明觉之良知,应感而动者谓之意。有知而后有意,无知则无意矣。知非意之体乎?意之所用,必有其物,物即事也。”^{[1]41}这样,从范畴角度看,“体”“心”与“意”既有能够合一之处,又相互区别,它们都包含在人的整个认识论框架内。心虽然分为“德性之知”和“闻见之知”,可是由于它的“上达”功能,因此可以在一定条件下入于圣贤之境。这对于官吏、士人、平民通过建立身之“主宰”,树立主体的道德自信,有着重要的激励作用。

这样,阳明“心学”就将人的“良知”赋予了道德认知、判断的功能,形成人能够上达“天理”的“良能”。“此良知之妙用,所以无方体、无穷尽,‘语大天下莫能载,语小天下莫能破’者也。”^{[1]74}这样,就完成了心体与知体(德性之知)“完满自足”的自性论证。正如佛教所云:“妄计为有,即有能所,乃得名迷。随见生解,便堕生死。明见之人即不然,终日见未尝见,求见处体相不可得,能所俱绝,名为见性。”^{[7]231}因此,在阳明心学中,强调“能”与“所”在一定条件下的结合,是理学认识论的一个重要转变,也是对程朱理学认识论的一大改造。

为了论证后天“闻见之知”所以能达到“德性之知”的途径,王阳明认为,当人“意”之动即人的认识活动开始时,由“未发”(性)向“已发”(情)的展开,即是个体感知的“知”在“清浊”不等的“气”的影响下体现善、恶的过程。由于“知善知恶是良知”的道德判断能力,人们可以在日常的认知活动即“格物”中“为善去恶”,恢复人之本性(复性),达到“未发”(性)与“已发”(情)的相互贯通。当“未发”(性)与“已发”(情)贯通时,就是理学“天道”的“一以贯之”“心与理一”的过程。于是,“天理”就由抽象概念变成人们现实的符合封建伦理道德的行为举止,成为世俗性、可见性的物化存在。而理学家梦寐以求的“满街都是圣人”的“圣学”理想,也就是这种情形。故王阳明以“心与理一”,来作为“涂之人皆可为尧舜”的入“圣”阶梯,促成了程朱“天理”论的普世价值与人认知能力的统一,使“理”与“知”在人的价值判断与思维认知中同一起来,由此达到对朱熹“理”“心”“情”三分构架的超越。王阳明为此曾如此说道:“心一也,未杂于人谓之道心,杂以人伪谓之人心。人心之得其正者即道心;道心之失其正者即人心,初非有二心也。程子谓‘人心即人欲,道心即天理’,语若分析而意实得之。”^{[1]6}“心”有“人欲”即是“人心”,存“纯然天理”即是“道心”,而“道心”是与“理”同一的。因此,“恶人之心,失其本体”^{[1]13}。这说明,“心”并非只是至善,因为恶人亦非无“心”,只是缺乏与“理”合一的善之心、善之念。在这一点上王阳明与朱熹“人心”“道心”思想是相通的。

由于朱熹“理”“心”分离而形成的理学传播的两难,亦使王阳明及当时的儒家士人陷于“格竹”之困境。王阳明龙场悟道和“心与理一”正是寻找摆脱这种困境的新方法。显然,在王阳明看来,移植禅宗中认识主体的“能”和认识对象的“所”的相对性结合,便是一种“明心见性”的出路。但禅宗的“见性”却是“能所俱”,既无主体,亦无客体,主体和客体完全同而为一,“性即佛,佛即性”。禅宗的对象世界与主观世界同体为一,于是对象世界也变成了个体的主观世界,所谓“完满圆足”的自性就达成了。而这所谓“空”,正与儒家主张的挽救现实“王纲”,宣扬、传播封建道德人伦大有抵牾。所以,王阳明一方面吸收了禅宗“性即佛,佛即性”的“能见”和“所见”、认识主体和客体融为一体的思想,又力图避免禅宗理论流于“空”的弊端,故在将“心”之“知”分为“德性之知”与“闻见之知”的同时,又赋予“德性之知”与“理”合一的功能(“良能”)。人的学习、修养与反省(“格”“致”),都是直指人自身的本心及良知,由此就使人“悟”理、“悟”道无需任何“中间环节”,只在修养、慎独的一念的“顿悟”之间,就可以完成对“理”的理解、贯通。这实际上就是禅宗“顿悟”说了无痕迹的解“道”方式,是《中庸》“体用一源,显微无间”

的体认。这样,王阳明“格竹”的困惑才真正得到解脱。

在此理论基础上,王阳明提出对修养身心以及对人“恶”念的克服方法,即“存天理,去人欲”,使人的心知能力不逐外物。“好色则一心在好色上,好货则一心在好货上,可以为主一乎?是所谓逐物,非主一也。主一是专主一个天理。”^{[1]10}它也从另一个角度说明作为具体的人,其“心”也有好色、逐物的一面,也有“一心在好色上”“一心在好货上”的不纯然之知,也需要通过“主一”这种方法去改造人“心”。只有这样,人才能使主观意志与“理”合一,“专主一个天理”,达到与“天”为一的境界,去“恶”从“善”。这样,王阳明将“心”的自我改造也提上了修养的重要程序,即“主一无适”。

王阳明由“心与理一”而延伸出来的修养论,说明了人之善恶来源与修养的必要性,由此达到“真己”“真我”的“圣贤”之境。尤其在认识主体上,王阳明主张:“天地万物,俱在我‘良知’的发用流行中,何尝又有一物超于‘良知’之外,能作得障碍。”^{[1]93}“此良知之妙用,所以无方体、无穷尽,‘语大天下莫能载,语小天下莫能破’者也。”^{[1]74}这种“物”“我”一体,“悟”的本体与“悟”的对象相结合,正是对《中庸》“故君子语大,天下莫能载焉,语小,天下莫能破焉”的阐发,是《中庸》“道也者,不可须臾离也;可离,非道也”所阐述的主体和客体合而为一的道德境界的表现。正如阳明所谓:“天地万物,俱在我‘良知’的发用流行中,何尝又有一物超于‘良知’之外,能作得障碍。”^{[1]93}所谓“‘良知’的发用流行”,便是人认识能力认知、包容宇宙之“理”。王阳明认为这就解决了有限的、形而下的个体的人如何去接受、融合深邃的、形而上“天理”的问题,弥补了朱熹“理”“心”分离的支离繁琐而带来的理学修养及普及上的难题。

三、从“心外无理”到儒、禅“心”“性”之别

从陆九渊到王阳明,作为心学的代表者,其“心外无理”“心外无物”论在他们身前身后都遭到很多学人的批评。早在南宋时,朱熹和陆九渊就对“心与理一”“心与性”等问题进行了讨论。鹅湖之会争论的焦点,即为本文前述之“心”与“知”的关系问题。这个问题一向认为是朱陆学术差异的主要分歧点。而宋明时代理学家对鹅湖之会朱陆争论的评价,也就集中在“渐悟”与“顿悟”的修养论及“进学”步骤等方面。这种对“理”的认知与实践路径,是理学与心学在认识论上的重要分歧。由于王阳明继承陆氏学说,其“心与理一”似乎有着主体和客体合一的境界,于是有人说王阳明心学近于禅,是佛学中国化的典型代表——禅宗在理学中的运用。是否果真如此?这里有一个对于儒学语境的认识问题。以阳明心学为例,从本体意义上说,王阳明自辨其本体范畴与佛禅的区别:“吾儒养心,未尝离却事物,只顺其天则自然,就是工夫。释氏却要尽绝事物,把心看作幻相,渐入虚寂去了。与世间若无些子交涉,所以不可治天下。”^{[1]93}从禅宗来看,人的“本心”“本性”都是无常的、无自性的,因而都是“空”。如慧能说:“世人性空,亦复如是。”^{[8]350}因为“心”的“无念”“无相”“无住”,才可当下呈现“清净”之性或佛性的“本来面目”。而从阳明心学来看,实践德性之知的礼、义、廉、耻,发扬封建伦理的忠、孝、贞、节,是其道德哲学的本来目标,所以其“理”是实有其“理”,其“心”亦是向着实有之“体”。这样,佛、儒之间,一个是出世之“虚”,一个是入世之“实”;一个脱离了世间之“事”与“物”,强调“无念”“无相”“无住”,一个却“未尝离却事物”,将封建伦理的日常“洒扫应对”作为体认的目标;一个将日用常行作为幻象,万物皆空,“要绝事物”,一个以伦常日用来养性修身、齐家治国,“破心中贼”,以治、平天下。从本体论上看,王氏之说与佛学主张以外物甚至包括心理意识为虚幻,从而“明心见佛”“见性”的观念是有根本区别的,即王阳明所说:“彼释氏之外人伦,遗物理,而堕于虚寂者,固不得为之明其心也。”^{[1]153}所以,尽管都主张“明心见性”,但是它们的内涵与语境是不同的。佛学主张从下而上的“出”世之“虚”,从人伦日用直达虚幻之境。而阳明心学则是从上而下的“入”世之“实”,从抽象“天理”下达人伦日用,达到儒学“体用一源,显微无间”的入圣之境。

从理论意义上看,佛禅与心学却有着其相同和相异之处,这是我们理解王阳明“心”与“理”关系的

关键。佛禅主张“心生万物”,强调“自心中悟”,如不能“自心中悟”,而于“心”外去取诸“法”“相”,是违背佛禅之意的。因此,为了达到“心”“物”俱空的目的,禅宗主张“悟”的主体与被“悟”的对象俱为了了,“能”和“所”均为幻境的“能所俱绝”。认识的主体与客体均是没有的,否则便堕入了世俗的生死迷障中。佛教的“性”空正是在于他对于认识主、客体的两相俱无。正如禅宗一偈言:“菩提本无树,明镜亦非台。”“心”和“性”都非“物”,所以都无须去修,亦无法去“悟”。而阳明心学虽然吸取禅宗“顿悟”说,主张“直指本心”“明心见性”,并将“心”上升到所“悟”的对象层次。同时,在“心外无理”“心外无物”中,又将“心”之动作为“性”“意”“情”转化的主宰,将“心”作为能够上达“天理”之善源,下通普罗民众之心态的精神之物。这样,在“心”上达“天理”时,就成为能够将“能”和“所”所“合一”之物,同时也在“悟”的主体与被“悟”对象之间起作用。“‘知’是‘理’之灵处,就其主宰处说,便谓之‘心’;就其禀赋处说,便谓之‘性’。”^{[1]30}这样,知、理、心、性既分异又统一。

但是,正如前述,这种“心与理一”,既是有条件的,也是相对的。“心与理一”并非真正的同一为一体,而是客体与主体相对的合一,它们仍然具有客体与主体的本质性区别。理学的一个重要特征,就是重视心的主观能动性,认为心是联系“性”与“情”、天理与世态的桥梁,亦即“心主性情”。《程氏遗书》卷二五记程颐说:“性之自然者谓之天,自性之有形者谓之心,自性之有动者谓之情。”提出了“心”在“性”“情”转化中重要的中介作用。《朱文公文集》卷三二记朱熹《答张钦夫》书曰:“此心至灵,细入毫芒纤芥之间,便知便觉,六合之大,莫不在此。”在朱熹看来,心包六合,不是心生六合;含蕴九州,不是化生九州,而是人之理性、认知、思维能够认知、知晓、发用六合、九州的事事物物之道理。《朱文公文集》卷四三曾载朱熹《答林择之》说:“心则通贯于已发未发之间,是乃大易生生流行,一动一静之全体也。”心连接“未发”之性与“已发”之情,将性中之理通过人的知觉、意识发送、外化出来,最终表现为人外在“善”的行为、言论,并且通过人的这种“善”的能动性去改造自然与社会,这就叫“心生道也”,是通过“心”达到从精神本体到现实社会的一种跨越。在这一点上,王阳明所谓的“心”之属性、功能与程朱所说的并无二致。王阳明对于“理”“心”关系采取了一种保留其本体内涵,而改造、扬弃其认识论构架的态度。其认为,所谓“德性之知”既源于天赋之性的“善”(“理”),也表现为人们日用常行之“知”。“德性之知”所表现的是封建伦理道德的“孝”“忠”“节”等规范要求。而“日用之知”“闻见之知”并非纯粹之善或纯粹之恶,而常常处于善、恶相混的阶段。儒学主张的教化、修养,就是通过对封建纲常的习为,以“德性之知”去统率“日用之知”,让人们的“日用之知”转化为纯粹的实有之“善”(“理”“性”)。故个体的善行善念,“良知”“良能”,其实现路径就在对天赋本性的“反身而求”。这种“反身而求”的修养途径,则来自于“心”即人的意识的内在寻求。这种对于“心”的话语表述,在理学家中是心领神会、不言而喻的,也是当时特有的本体论语境,并不存在多大歧义。这是从《中庸》直至程朱理学、阳明心学一以贯之之要诀。

王阳明“性”“心”论比之朱熹心、性、情三分的“支离破碎”“格物”说,更能够树立起人的道德自觉意识,也更能鼓励更多的人通过“心”“知”去上达“天理”,发扬光大,与本体之“善”相通达。因此,就认识的方法来看,王阳明虽然采用了“顿悟”的认识论,但仔细分析此说,可以发现作为理学家的王阳明仍然未脱离儒家的主体思路,与禅宗认识论有着重要的区别。禅宗主张“能所俱绝”“心”“性”俱空,“一切善恶有为无为皆如梦幻”^{[7]213}。而王阳明却强调“心”起善化恶的作用,主张以“德性之知”启“寂”化“明”,强调最高“天理”之“明”“实”,是一种由“虚”(抽象)入“实”(人间现实)的理论。由于“天理”是万物造化之源,“心”是包容万物、认知万物、辨析万物、判断宇宙间真善美之“灵明”,两者尽管都属于形上范畴,其主宰的对象却有“虚”“实”之分。因此,王阳明的“心与理一”,在一定条件下将“能”“所”合一,达到“明心”即能“见性”的目的,虽然是接受了佛教禅宗的方法论,但是与佛教之“能所俱绝”“心”“性”俱空有着重大区别。特别值得注意的是,王阳明这种“能”“所”相融的思想,并非主张“心”与“性”“心”与“理”“能”与“所”的无常、无自性,而是有着自己的实践道德理性的精神与目的,因

而本质上是重“实”的。所以其强烈主张认识的主、客体,“善”与“恶”俱是在一个宇宙伦理范围内,以最高“善”作为其“自性”“自主”之源,并由此落到“实”处。正是“心”的这种功能,使它融合、贯通“能”“所”,将同样有“自性”的“天理”,连接到世俗的见闻之“知”中去,达到儒家“上学”而“下达”的由“虚”入“实”的社会改造的最高目标。这是王阳明认识论的最大特征。

其次,王阳明纳外物入主体的认识范围,主张“心外无理”“心外无物”,一方面是将程朱主张的“心”的“知”体的认识功能与认识对象结合,由此夸大了人的主体“灵明”的作用;另一方面,其所主张的“心外无理”“心外无物”,将“类认知”“类意识”“类判断”与本体之“理”相结合,以“心”为善源,无非是要“先立乎其大者”,重视心灵顿悟,端正学者立场,收拾精神,以封建道德理念为共同之主宰。《刘子全书》卷23《论释氏》记刘宗周指出王学与佛禅译“心”之差别,“释氏之觉非吾所谓觉也。吾儒之言觉也以心,而释氏务觉其心也。”一为“以心”去“觉”,一为“觉”其“心”,这是心学与佛教禅宗对于主体的“知”“灵明”理解上的根本不同。“以心”去觉是指认识功能与认识对象在一种宇宙伦理场中的结合,心是觉的主体存在;“务觉”其心是指以“空”指认“心”,然后以心法起灭天地,心是觉的客体、对象,两者有极大差别。王阳明“以心”去觉,说明他并不否定独立于主体意识之外的物体存在,也不否定个体心理、意识之外“物”的真实性。而从儒家本体论、认识论的语境中,他要着重强调的是,作为“真己”“圣贤”之“心”的至上性、能动性,强调“大我”与“小我”,普遍之心与个体之心的差异,强调认知对象即“理”的真实、无妄性。这与佛禅“自心中悟”是有着重要差别的。而佛禅认识论上的主观虚无恰能从一个反面来说明王阳明心学的道德伦理哲学的属性。

王阳明心学是一个较为复杂的哲学体系。正如其他理学家一样,王阳明把儒家伦理道德抬高到宇宙本体的高度,而且有过之无不及。认识论上,其承继了陆九渊心学思想,着重从“人能弘道,非道弘人”这一道德理性自觉意识的基点来构建其思想体系,把“整体”的人的道德理性精神及其判断、认知能力——“心”提升到一个极高的高度,无限拔高和夸大其道德价值判断的主观能动作用,强调道德主体承载和弘扬普遍的道德理性法则。但是,在“人能弘道,非道弘人”的儒学认识论框架内,人与“道”“人心”与“道”毕竟有着本质区别。这样,“心”既具有含蕴“天理”之功能,又有联系形而上与形而下两者,连接“德性之知”与“闻见之知”的中介作用,使“心”“性”既处于分异状态,同时也能够使它们在一定条件下相互合一,从而使王阳明心学认识论显示出与程朱理学认识论的不同特征。应当看到,阳明心学是儒家思孟学派伦理型哲学的继续。它的观念系统与西方哲学的话语体系有着很大不同。从“心即理”到“心外无理”“心外无物”,不管程朱还是陆王,其共同特征是强调伦理本体与认知主体的贯通与分异,主张天(“理”)人(“心”)合一、心物同在、上学下达、体用一源的道德哲学与道德自信观念。但是究其本体性质,其“心即理”实际乃是“心”非“理”。这种“心”非“理”的本质特征,才能真正认识王阳明心学的本体论与认识论实质,认识到尊崇一个至高无上,具有唯一性、客观性的“天理”,是理学家共同的思想特征。否则,我们将落入脱离中国文化实际的玄理思辨中。所以,作为中国伦理型哲学的阳明心学,只有把它置于中国特有的儒家哲学语境下,置于儒学对封建治道的“资治”与其社会整合和社会控制的立场中,方能诠释出它的内蕴意蕴,还原其本来面目。

陆、王心学的这种认识论特征,使笃信程朱的一派学人感到疑惧。《明儒学案》卷四七《困知记》记明代罗钦顺批评阳明道:“夫心者,人之神明;性者,人之生理。理之所在,谓之心,心之所有,为之性,不可混而为一也……以知觉为性,即以心为理也……佛氏之所谓性,觉而已矣。”朱熹批评陆氏“心学”易失之于私心,而罗钦顺批评阳明“心学”不辨心、性之别,与佛禅类似,这是他们害怕失去儒家道德本体客观性理论与资世的忧惧。然而,如上所述,陆王心学主张人心能够合一于天理,是为了道德主体能直接“返诸本心”、直探心中的良知良能而提出的简易明白的内向型修德之路径。它确实有着易于使人认为“心”“理”合一,从而失去儒家道德本体客观性、主体性的误解。但是它在树立明代士人、平民的道德自信,建立封建伦理主体上却发挥了巨大作用,由此使阳明心学在明清及近代的官僚、士人及下层民众

中影响甚巨。这是我们不可不注意到的。

[参 考 文 献]

- [1] 王守仁. 王阳明全集[M]. 上海:上海古籍出版社,2012.
- [2] 陆九渊. 陆九渊全集[M]. 北京:中华书局,1980.
- [3] 孟轲. 孟子[M]. 北京:北京教育出版社,2010.
- [4] 程颢,程颐. 二程集[M]. 北京:中华书局,1981.
- [5] 黎靖德. 朱子语类[M]. 长沙:岳麓书社,1997.
- [6] 蒙培元,任文利. 国学举要[M]. 武汉:湖北教育出版社,2002.
- [7] 景德传灯录[M]//大正藏(第51册). 东京:大正一切经刊行会,1922-1934.
- [8] 六祖大师法宝坛经[M]//大正藏(第48册). 东京:大正一切经刊行会,1922-1934.

On Yangming's "Mind is Principle" and "Mind" is not "Principle": Rethinking the Relationship between "Mind" and "Principle" on Account of Epistemology

Li Yujie

(College of History and Society, Chongqing Normal University, Chongqing 401331, China)

Abstract: The propositions of Yangming's "mind is principle" and "nothing outside the mind" and "nothing outside the mind" do not raise the "mind" to the height of ontology that is one with the "principle", but are still within the scope of epistemology. The purpose of exploring the relationship between "mind" and "principle" is to separate the cognitive ability of "mind" into a path that can reach the source of goodness of "Tianli" and the path down to the "knowledge of daily use" of ordinary people. The conciseness of "Tianli" cognition. It is the epistemological method of Yangmingxinxue that draws on the Zen Buddhism to "point directly to the original mind", and uses the "mind is principle" proposition to better link the "enlightened" Dao subject with the "enlightened" object. The scholars, peasants, workers and businessman can more simply "understand the way" and "understand the truth", thus opening the Confucian path from "unfavored" to "distributed" to "sages" from another angle, essentially from moral cultivation and Confucianism dissemination angle of Zhu Xi's "gewuzhizhi" epistemology "fragmentation" correction. It can be said that Yangming's theory is a typical Chinese ethical cultural context and a unique product of the Confucian "governance" concept. Only by placing it in the unique context of Chinese culture and philosophy can it interpret the inner meaning of Wang Yangming's theory of the mind.

Keywords: Wang Yangming; "mind is principle"; "mind" is not "principle"; ethical context

[责任编辑:刘力]