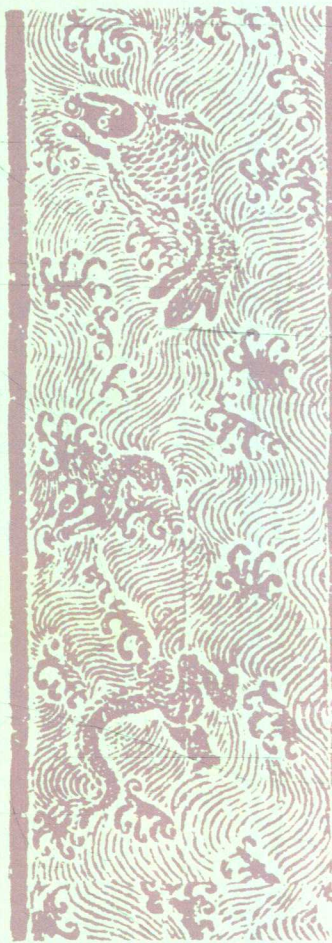


貴州龍場中國陽明學研究中心
武漢大學陽明學研究中心
主辦

郭齊勇 主編

陽明學研究

創刊號



中華書局



陽明學研究

郭齊勇 主編

創刊號

貴州龍場中國陽明學研究中心
武漢大學陽明學研究中心
主辦

中華書局

图书在版编目(CIP)数据

阳明学研究.创刊号/郭齐勇主编;贵州龙场中国阳明文化园,武汉大学阳明学研究中心主办. —北京:中华书局,2015.10

ISBN 978-7-101-11158-3

I.阳… II.①郭…②贵…③武… III.王守仁(1472~1528)-哲学思想-研究 IV.B248.25

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第181370号

书 名 阳明学研究(创刊号)
主 编 郭齐勇
主 办 者 贵州龙场中国阳明文化园
武汉大学阳明学研究中心
责任编辑 孟庆媛
出版发行 中华书局
(北京市丰台区太平桥西里38号 100073)
<http://www.zhbc.com.cn>
E-mail:zhbc@zhbc.com.cn
印 刷 北京市白帆印务有限公司
版 次 2015年10月北京第1版
2015年10月北京第1次印刷
规 格 开本/889×1194毫米 1/16
印张12¼ 字数301千字
印 数 1-2800册
国际书号 ISBN 978-7-101-11158-3
定 价 39.00元

發刊詞

王陽明生活的時代距離我們現在已經有五個世紀了。500年來，世界與中國都發生了天翻地覆的變化。陽明學是自程朱理學以來，中國超一流的學術流派，在中國乃至全世界，尤其是在東亞產生了深遠的影響。

陽明之學，又稱陽明心學，實為聖人之學。它秉承儒學正脈，直接上承六經，特別是孔子、孟子的思想。陽明強調戒慎不睹，恐懼不聞，敦本尚實，返樸還淳，博約精一，誠意獨知，由率性良知，存養擴充，抵達美大聖神。他肯定自作主宰，流行為氣，凝聚為精，妙用為神。由孟子的“人皆可以為堯舜”，到王陽明的“必為聖人之志”，千里伏脈，峰迴路轉，氣貫長虹，直叩蒼天。

陽明通過心即理、良知、致良知、知行合一、吾性自足、學做聖賢等命題來展開其思想的體系。“心外無物，心外無事，心外無理，心外無義，心外無善”，居敬窮理，體用一源，天人合一。在朱晦庵、陸子靜的基礎上，陽明建構起心學理論及體驗、實踐之道，為尋找人之所以為人的精神家園，上下求索，超越生死，取得了重大的成就。

王陽明是自周公、孔子、孟子以來，中國最重要的哲學家之一。王陽明繼志述事，在他所處的時代對人的精神世界做出了深沉的思考，以誠意與獨知，排除一切干擾，立足真我而胸懷蒼生，志在聖賢。在一定的意義上，我們可以说，王陽明的精神就是我們中華民族的精神。

我們武漢大學的中國哲學史學科在前輩蕭萐父先生、唐明邦先生、李德永先生的指引下，長期以來成為研究明清哲學思想的學術陣地。三代學人一直希望進一步加強王陽明心學的研究。為了實現這一夙願，近年來我們從國內外陽明學研究的重鎮延攬了多位青年才俊來武漢大學哲學學院、國學院和中國傳統文化研究中心工作，為武漢大學將來的陽明學研究奠定了一個基礎。與此同時，我們成立了武漢大學陽明學研究中心，現在又創辦了《陽明學研究》輯刊。我們試圖為當今中國的陽明學研究略盡綿薄之力。我們誠摯地希望學界同仁大力支持我們，積極投稿，使我們的這一輯刊成為璀璨的學術園地。

目 錄

陽明的良知學

從本體詮釋論述王陽明釋易的良知哲學

- 深入陽明良知明德之理…………… [美] 成中英 1
- 論良知作為人的本原性實在…………… 董 平 6
- 從“良知”的形成看陽明研究的不同進路…………… 丁為祥 16

陽明學的當代價值

- 陽明學的理论結構、根本精神與當代價值…………… 吳 光 31
- 論王陽明以“致良知”為特色的倫理學說之深厚淵源及其創造性學術貢獻…………… 黃 釗 37
- 萬物一體
- 陽明心學關於建構理想社會的一項理論表述…………… 吳 震 45

陽明學的確立

- 當然與自然
- 從理學的衍化看陽明心學…………… 楊國榮 57
- 東亞世界的“陽明學”概念…………… 錢 明 66
- 入聖之機
- 對王陽明“一念發動處便即是行”之另類解讀…………… 陳立勝 77

文本探微

- 王陽明“《大學》古本”說散論…………… 蔣國保 84
- 王陽明《朱子晚年定論》寫作原因及其時代價值探討…………… 蔡方鹿 劉 暢 94

心學源流

- 關於“善之意向性”的問題之釐清與探討
- 以劉蕺山哲學為核心的展開…………… 林安梧 105
- 船山對陽明心學的批駁和誤讀…………… 徐孫銘 112

從“理無形”到天理“至善”

——程伊川思想的內在意蘊與哲學指向 曾振宇 119

陽明學的涵化与發展

心學思想世界的建構與拓展

——以王陽明整合儒佛思想資源的學術活動為中心 張新民 133

熊十力與心學的易學觀 郭齊勇 153

陽明後學

王夫之對王學左派李贄的批判

——《藏書》與《讀通鑑論》的對比 [日] 佐藤煉太郎 157

淺析《南詢錄》的佛教式機性論 [日] 鄧紅 171

《陽明學研究》徵稿 185

從本體詮釋論述王陽明釋易的良知哲學

——深入陽明良知明德之理

〔美〕 成中英

論文摘要:我們對陽明哲學進行瞭解,應該從他對人的存在的深切體驗處入手,從而領會到人的存在之本質中所包含的生命價值。這種生命價值在其本質中,又包含着一種宇宙的活力,使其能創造性地展開出一個善的理想,並產生對善的理想的執著。從這裏入手,我們才能看到陽明哲學最根本的哲學精神。陽明探討的是人的存在的本質與此中的價值。對於朱子的理學,他認為:理學用理性的推理與認知來說明生命存在,這是不夠的,因為這尚屬於外在化的認知,而對生命真諦的認知必須發自於內。但是,一般情況下,我們並不能感受到生命真諦的內涵。要發揮出這種真諦,必須要處在一種艱難的環境之中。所以,在我看來,陽明之學最重要的價值,就在於他把個人的追求和特殊的生命際遇聯合在一起,產生了對生命深層價值與存在意義的體驗和反思,然後用一種哲學化的思考將其表達了出來,形成了哲學智慧的結晶。本文中,我所要強調的,是他從人的存在之深處所體驗出的生命之活力,以及這種活力所產生的創造之能與善的價值。

關鍵詞:陽明學 明夷卦 咸恒遯晉 生命價值

陽明之學的基本內涵

陽明之學有三個層面。第一個層面,也是最基本的層面,就是“心即理”。若從理性來說“理”,我們要問“心”的存在將被置於何地?唯有認為:“心”包含了“理”,或“本(心)就是“理(性)”。不過我覺得,“心即理”並非單純是以“理”來講“心”,而是把“理”提升到“心”的層面上來進行論述。事實上,朱子已把“心”之為“心”說得很清楚了,即“心統性情”。既然心統合性情,“心”就必然具有一種自覺性與自主性,可以形成一種主宰的能力,以主宰人的行爲,這就是意念與意志。在這個意義上,“心”涉及到“動”,具有一種創生的能力。

在易學中,天地之為天地,就是因為其具有創生的能力,具有生生之德。天地這種原始的發展能力,就兼有一種剛健自強的“乾”之力量和厚德載物的“坤”之力量,而乾坤並列則說明了創生的兩個側面實是合二為一的一體。可見,從《周易》的卦象裏,已能看出“創生”的內涵。作為一種哲學思考,《周易》已形成了對宇宙發生與生命存在的一種認識。當人在這個意義上認識了宇宙,進而再認識了人的自我,認識到人具有進行表露情感、確定價值、認知外物等活動的能力。我們於此也就可以見得:在易學對宇宙的觀察中,已融入了一種生命哲學。當然,生命自有其面臨的危機,有其遭遇的困難,有在其所處境地遭受

的局限性和閉塞性,這都需要得到克服。而克服的方法,就在於更深入地瞭解宇宙的生命,進而瞭解到人自身的生命。這是一個周而復始的過程,但人們往往不能做到對宇宙生命進行瞭解,也不能做到在瞭解宇宙生命的基礎上再對自己的生命進行反思,更不能做到在瞭解自己生命的前提下進一步詮釋宇宙生命,在周而復始中面對新的情況,產生新的價值,獲得新的希望和發展。這就是我所一向強調的《周易》宇宙論之哲學思考,是一種本體生命的迴圈。

朱子實際上已瞭解到“心”與宇宙間的關係,所以在他的《仁說》裏談到“天地以生物爲心者也,而人物之生,又各得夫天地之心以爲心者也”。這裏,朱子所說的“心”,早已不是心理學的意義,而具有了本體學的意義。不過,要能進一步把“心”視爲存在的生發處,則是陽明體察作出的發展。朱子固然已看到“性即理”,認爲人存在的本性在於宇宙的理之中,具有宇宙性。但這種宇宙性的內在活力在於何處,則有賴於陽明對“心即理”的表達對其加以解釋。這種理路,可以上推至陸象山,更可以追溯至孟子。孟子就已認爲,“萬物皆備於我”,“反身而誠”,表現了一種對人的存在深處深刻的體驗,領悟到人的存在具有內在的真實性和生命力。當然,在孟子之前,這種思想還可以見之於《中庸》所說的“誠者天之道也,誠之者人之道也”、“誠則明矣,明則誠矣”之中。這裏已可以看出來:天之真,發育於人之明中;而人之明,也具備着天之真。也就是說,對宇宙的深刻認知,本也就是宇宙的存在方式。或者說,宇宙的存在以人的理解爲其被表達的方式。在這樣的思想史背景下,陽明接受了陸象山“心即理”的說法,而陸象山的思想則據孟子而來。

“心即理”,體現了“生”的真實性、創造性與活動性。那麼,它如何被表達爲生命個體的存在方式呢?這就要透之於行。這就涉及到了“知行合一”。“心”要能不受外在事物的影響而直接地感應萬物,就需要“致良知”。若要使心“昭靈明覺”,則良知必然發揮良能而導向良行。由是,“致良知”與“知行合一”就成爲了陽明學在“心即理”之外的兩個層面。因此,陽明之學的關節在於“心即理”,而這種思想又與易學相互融通。因此,我們可以從陽明的易學論述中來探究其思想的隱微處。然而陽明的易學,據吾人所知,則只能求知於他在《五經臆說》中對諸卦的疏解及他在逃亡中占得明夷卦一事之中。

明夷卦與陽明之學

明夷卦本身是代表着艱險狀況的一卦,它的卦辭稱“利堅貞”,意思是要守持住一種堅忍不拔的精神,惟其如此才能渡過難關。《彖傳》則解釋爲“明入地中”,以文王、箕子當初遇到大難時所表現的“內文明而外柔順”、“內難而能正其志”來作爲範例。所謂“內文明而外柔順”,是指文王表現出外在恭順的同時擁有着清明貞定的內心;所謂“內難而能正其志”,是指箕子雖內心艱難、倍感痛苦,但能保持自身的志節,不因環境的惡劣而改易原則。由此可見,雖然明夷象徵着險難,但其卦辭(乃至解釋卦意的《彖》辭)又含有勉勵人的意思。從《大象傳》也能看出此卦確實代表着險難背後的希望:“明入地中,明夷。君子以蒞衆用晦而明。”也就是說,現在正適合韜光養晦,由此可以產生一種內在的明哲,乃能懷抱希望而等待時機以再度興起。因此,本卦含有一種振作人心的卦義。不管從《彖傳》還是《象傳》,都能看出:這是一個“貞下起元”的卦。

在逃難中,王陽明占得了明夷卦,即“因爲著,得明夷”^①。所謂“得明夷”,不同於《左傳》《國語》中“遇某之某”的表述,因此,我們可以認爲他占得了一個六爻皆不變的明夷卦。這樣一來,就要取卦的六

爻總象及卦辭、《象傳》、《大象傳》來說明此卦所對應的情況；除此之外，因為並不討論之卦，所以六爻的爻辭應被兼而關注到，並不能僅取其中一爻的爻辭來作占斷。下麵，我們就試着逐爻分析此卦的爻辭。

初九的爻辭為：“明夷於飛，垂其翼。君子於行，三日不食。有攸往，主人有言。”《小象傳》稱：“‘君子於行’，義不食也。”這是一種能承受苦難、乃至於數日不進食的狀況。君子見傷，恰似鳥折其翼，且數日不得進食，卻猶有堅定的方向，這是因為其人有一種內在的意氣。

“明夷”即是明者見傷，而六二也如初九一樣，描述了一種受傷的狀態：“明夷夷於左股，用拯馬壯，吉。”雖然一直受到傷害，但因為六二以陰居陰，得其正位，又處在內卦的中位，所以能夠得吉。六二順應了環境，乃可以曰吉，因此《小象傳》稱：“六二之吉，順以則也。”

九三爻辭為：“明夷於南狩，得其大首，不可疾貞。”三處於天地之際，本就是不穩定的，即所謂“三多凶”是也。“不可疾貞”，即不可鬆懈下來，猶言不能靠逃脫來回避命令、以求安定。《小象傳》稱“‘南狩’之志，乃得大也”，九三的“南狩”之語，似對陽明有所啟發，他也確實繼而向南進發。

六四稱：“入於左腹，獲明夷之心，於出門庭。”《小象傳》則認為：“入於左腹’，獲心意也。”“明夷”可作兩種解釋，一是明者見傷，二是守明於夷境。以後者觀之，則“獲明夷之心”即是瞭解到如何在困難的狀況下堅強貞定地守住正念。有了這種精神，就不會在“入於左腹”的險夷之中有所氣餒。四爻是一種轉捩點，不同於三爻的“不可疾貞”，它能達成“於出門庭”的狀況。

六五爻辭提到：“箕子之明夷，利貞。”箕子顯然也是掌握了“明夷之心”的人，故雖在黑暗之中，仍能夠守持正道。《小象傳》就說得很好：“箕子之貞，明不可息也。”這裏便把“明”從“明夷”中獨立出來了。由此可見，“明夷”的重點不在“夷”，而是在“明”；並不是強調受傷，而是強調守持。若在卦中以爻位分而言之，則前三爻主要表達“夷”，後三爻主要表達“明”——雖然內卦為離、外卦為坤。

上六：“不明晦，初登於天，後入於地。”歷來雖有以“不明”為不光明、亦即是“晦”的說法，但我認為此句的意思是這樣的：上六不明白“晦”道，所以在“登於天”後不能堅忍守持其道，反而招致了“入於地”。對於“初登於天”、“後入天地”的所指，《小象傳》已有了具體的解釋：“‘初登於天’，照四國也。‘後入天地’，失則也。”但是，太陽下山之後，猶有復升之時。陽明或從此獲得了一種“貞下起元”、“否極泰來”、“一陽來復”的啟示。從漢易八宮說的角度看，明夷卦是坎宮的“遊魂”卦，也終究需要“歸魂”。通過觀乎此卦，陽明在作與其處境相關之決策時，當會有更深刻的認識，會受到此卦的激勵。

到了四爻，回顧前三爻，即“入於左腹”；由此獲得新的體悟，故曰“獲明夷之心”。五爻稱“箕子之明夷”，以箕子為“利貞”。最後，在上爻中，“後入於地”處理着一個伏筆：“入於地”後，還將復“登於天”。總而言之，此卦乃是一個激勵人心之卦。占得明夷卦後，陽明乃能“遂決策返”，並在龍場悟道時獲得更深刻的體驗，在最艱難的時刻合於“明夷之心”或復卦所見的“天地之心”。沒有艱難的外在環境，就很難看出此中存在的真理。在這樣的基礎上，陽明後來乃寫成了《五經臆說》，其中亦有涉及其易學觀點的部分。

咸卦、恒卦、遯卦、晉卦與陽明之學

到達龍場後，九死一生的陽明有了新的生命動力，乃以自己的處境來詮釋、說明《易》之宇宙變化在他個人處境中的一種表達。

《五經臆說》²首先提到了咸卦《象傳》的“天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平”。陽明說：“天地感而萬物化生，實理流行也。聖人感人心而天下和平，至誠發見也。皆所謂貞也。觀天地交感之理，聖人感人心之道，不過於一貞，而萬物生，天下和平焉，則天地萬物之情可見矣。”“實理流行也”，把“理”作爲了“生”的意志，體現了客觀性，是對“從本到體”之“體”的體驗。而“聖人感人心”，屬於自我的發見，所以說“至誠發見也”，這則是對“從本到體”之“本”的體驗。因此，以我的本體學觀之，陽明此處已體現了一種對“本”“體”之爲“本”“體”的思考。咸卦《象傳》說：“觀其所感，而天地萬物之情可見矣。”用這裏的話來說，則“觀其所感”中的“所感”即是“本”，反之，“感其所觀”中的“所觀”則是“體”。以“體”觀“本”，以“本”觀“體”，又是一種本體的迴圈。這樣一來，“天地萬物之情可見矣”，就產生了一種仁者之心，能夠仁愛萬物而以天地萬物爲一體。

陽明選取咸卦、恒卦、遯卦和晉卦來論事，並不是偶然的，而是因這四卦關聯到了他深刻的存在體驗。他內心已“誠”，故能“明”於這四卦，是爲“誠則明矣”。恒卦表達了一種內心貞定守正的“復見天地之心”之道；遯卦表達了他的現實處境；晉卦則表達了他對未來奮發的期盼。這幾卦，正好說明了陽明生命發展的內在秩序，對他成爲聖人，具有重大意義。陽明解釋《周易》諸卦，屬於一種本體詮釋，他先在內心有了一個“自本體的認識”，再將它表達爲一個“對本體的認識”。我們對這些卦加以瞭解，既是透過他來解《易》，也是透過《易》來解他。

恒卦卦辭爲：“亨，無咎，利貞，利有攸往。”對於陽明而言，“貞”在這裏是一個很重要的原則，它表示了迴圈無端、周流不已的常道，並不是止而不動，而是生生不息的。其後，在回應《象傳》和《大象傳》時，他也一貫地注意了對“貞”之作用的分析。陽明之論似乎是對《象傳》和《大象傳》無新意的復述，但其中實則透出了個人體驗所帶來的生命力。

遯卦猶如是對其個人處境的描述。朱子晚年受韓侂胄打壓時，曾卜得此卦，陽明或與朱子有着相似的感悟。其卦辭爲：“亨，小利貞。”從陽明“當此之時，苟有所爲，但利小貞而不可大貞也”的理解可知，他認爲此卦有着韜光養晦之義。蓋以十二消息卦觀之，二陰生發自下，將漸長而侵上，則陽將不得已而必有所退避。陽明稱：“君子雖已知其可遁之時，然勢尚可爲，則又未忍決然舍去而必於遯，且欲與時消息，盡力匡扶，以行其道。則雖當遁之時，而亦有可亨之道也。雖有可亨之道，然終從陰長之時，小人之朋日漸以盛。苟一裁之以正，則小人將無所容，而大肆其惡，是將以救敝而反速之亂矣。故君子又當委曲周旋，修敗補罅，積小防微，以陰扶正道，使不至於速亂。”這說明陽明注重身爲大人君子的責任感，並不願意因小人必將得勢而先行逃遁避世，而認爲應盡力匡扶世道。陽明的解釋，異於朱子而近於程子。這種解釋方式，透露出了陽明對其所遭受際遇的深刻認識。事實上，陽明在龍場時，雖處於被放逐的狀態，也確實試圖盡量多做一些積極有爲的事情，如教化瑶民、指導耕作等，絕不頹廢而自傷自棄。哪怕是在遯卦之時，仍大有事情可爲，陽明於此發揮得很好。

對於晉卦，陽明將《象傳》所說的“大明”理解爲內在良知所呈現的光明，他認爲：“心之德本無不明也，故謂之明德。有時而不明者，蔽於私也。去其私，無不明矣。日之出地，日自出也，天無與焉。君子之明明德，自明之也，人無所與焉。自昭也者，自去其私欲之蔽而已。”這種發揮，顯然基於他對《大學》的體悟。在此基礎上，他又回歸卦爻象，從爻位出發，論述了此卦何以如然的道理。他認爲，初雖應四，但四自進而不助初，則初當“以正自守”，方可獲吉。其後，他發揮道：“蓋當進身之始，德業未著，忠誠未顯，上之人豈能遽相孚信。使其以上之未信，而遂汲汲於求知，則將有失身枉道之恥，懷憤用智之非，而悔咎之來

必矣。故當寬裕雍容，安處於正，則德久而自孚，誠積而自感，又何咎之有乎？”這就顯然是結合自身境遇而論的夫子之道。身受廷杖之後，陽明當然憤憤不平，心懷憤懣，但此時的陽明，當已基本將消極情緒消解殆盡了，乃以此寬慰並激勵自己。惟其如此，乃能破除外物帶來的遮蔽，從而致其本人的良知。此處足見陽明的智慧。

結語

從陽明所作出的這些疏解之中，可以看出陽明對《周易》的辯證之活用。他從代表目標之真諦的恒卦出發，論述至代表當下處境的遯卦，最後在此基礎上以晉卦之義追求目標的實現。可見，這是一套奮進創發的哲學，代表了一種將易學宇宙論加以生命化之用的方式，也說明了人何以能在困境中具備昭覺靈明的認識：因為，人本來就是宇宙創化之產物的一部分，如果能在艱難的環境中通過深思體驗而重新掌握宇宙的創化之理，那麼就能再度奮發圖強。至此，陽明的易學，不但是一種本體詮釋之學，也就更是一種本體實踐之學了——這恰恰合於他的“知行合一”之論。透過陽明的自我體驗，進而考察他對易學的認識，我們就形成了對其哲學的最好說明，同時也形成了對本體實踐之生命哲學的最好說明。

* 本文由我的學生李元駿整理我的錄音而後經我校正而成，特誌之。中英 2015.5.25.

注釋：

①(明)王守仁：《王陽明全集》，上海：世界書局，1945年3月版，第614頁。

②(明)王守仁：《王陽明全集》，上海：世界書局，1945年3月版，第476—478頁。

作者簡介：成中英，1935年11月誕生於南京，祖籍湖北省陽新縣。1955年畢業於臺灣大學外文系，1958年獲華盛頓大學哲學與邏輯學碩士學位，1963年獲得哈佛大學哲學博士學位。現為美國夏威夷大學哲學系教授。國際中國哲學會榮譽會長、國際《易經》學會主席。第三代新儒家的代表人物之一。

論良知作為人的本原性實在

董 平

論文摘要:本文對王陽明的“良知”概念提出新的理解,認為總體上可界定為“人的本原性實在”,同時從四個方面,即:良知作為生命本原、良知作為情感本原、良知作為理性本原、良知作為德性本原,對“本原性實在”的意義進行分別論說,較為完整而又清晰地展示了王陽明哲學中的“良知”內涵。

關鍵詞:良知 本體 本原性實在

王陽明哲學誕生於宋代以來理學發展的一般背景。就理學而言,作為中國歷史上一次規模浩大、歷時綿長的哲學-文化運動,從其對先秦儒學之體系化重新建構的基本結果來看,仍以“性與天道”之同一性及其經驗貫徹為核心,只不過我們應當特別關注到的是,理學運動實質上是以已經實現了中國化形態的佛教為其理論解構對象的,因此佛教與道教也均作為“有意義的他者”而成為儒學重建的重要思想資源。先秦以孔孟學說為典範的原始儒學,經由新思想元素的融入,不僅其以“性與天道”之同一性理念為核心的思想結構呈現出理論上更為完整的體系性,而且在實踐層面的展開也同樣更具有體系的完整性。因消解佛教而融入佛教的觀行系統以重建儒學,正是宋明理學的整體面貌。在王陽明哲學的整體結構之中,我們同樣可以見到他對佛、道諸思想元素的圓攝,但我個人並不主張在具體研究上把王陽明哲學的思想構成再行拆解,將其學說之整體的構成部分還原為佛教或道教之說,雖然這種分析的方法有助於我們對陽明哲學在某種意義上的深入理解,但其結果同時也恐將肢解作為整體的“陽明學”。

王陽明哲學的整體結構,無疑以“良知”為最重要的基礎性概念,是其全部哲學之總綱,是其學派之“宗眼”。平藩戰爭結束之後,王陽明開始正式宣講良知學說。在寫給鄒守益的信中,他曾說:“某近來卻見得‘良知’兩字日益真切簡易,朝夕與朋輩講習,只是發揮此兩字不出。緣此兩字,人人所自有,故雖至愚下品,一提便省覺。若致其極,雖聖人天地不能無憾,故說此兩字,窮劫不能盡。”^①在嘉靖六年(1527)赴思、田途中,王陽明寄書養子正憲,又說:“吾平生講學,只是‘致良知’三字。”^②可見“良知”之說,正為陽明先生畢生講學精髓,是其晚年終窮究竟極說。既“說此兩字窮劫不能盡”,則本文以下所說,自是一偏之見,僅是個人觀點而已。

儒學所倡導的為學目的,由孔子而至於孟子,實已有轉折存乎其中。孔子以“君子”為基本人格理想,雖力主“下學而上達”,但尚未有成為聖人之說。孟子以性本善為立論基點,則強調“聖人與我同類者”^③,故聖人可學而至,“人皆可以為堯舜”,“服堯之服,誦堯之言,行堯之行,是堯而已矣”^④。理學之建構,既以消解佛教為基本理論目的,則相對於佛教之“成佛”,而“成聖”成為突出主題,儒學成為“聖學”。隨着理學建構的不斷深化,孟子學說之地位也不斷上升,實與理學運動的這一本初目的有關。設若“成

佛”之根據在一切衆生皆本然具足佛之知見，而佛之知見，蘊在衆生，故衆生性即是佛性，心、佛、衆生是三無差別，開示悟入佛之知見，以明心見性，即是成佛，那麼同樣的，“成聖”之根據也必然人人原所本具，本來具足而無有欠缺的。所謂“心性”問題之所以成為理學不論持何種觀點而皆為堅持闡釋的一個公共主題，同樣與理學運動的本初目的相關。

王陽明自少年時即立志成為聖人，經百死千難，終悟“良知”二字乃“聖學”之“真血脈路”。嘉靖六年，他致書同門弟子，謂：“若今日所講良知之說，乃真是聖學之傳，但從此學聖人，卻無有不至者。”^⑤故良知之說，乃是“聖學之傳”，是學以成為聖人之學，即是“聖學”。遵循孟子以來並經宋儒特為闡釋發明的基本理路，則人人皆可成為聖人的根據必在於人人原本就具足聖人的本質，良知即是這一本質。因此在王陽明那裏，良知的本原性意義並不與“知識”相聯繫，而是與存在相聯繫，是一個關於人的本原性實在的範疇。王陽明說：

心者，身之主也。而心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也。^⑥

良知者，心之本體，即前所謂恒照者也。心之本體，無起無不起，雖妄念之發，而良知未嘗不在，但人不知存，則有時而或放耳。^⑦

性無不善，故知無不良。良知即是未發之中，即是廓然大公、寂然不動之本體，人之所同具者也。^⑧

夫良知即是道。良知之在人心，不但聖賢，雖常人亦無不如此。^⑨

天地之間，原只有此性，只有此理，只有此良知，只有此一件事耳。^⑩

統觀王陽明的這些論述，大抵可見“良知”與“道”、“性”、“理”、“心之本體”等概念是具有內涵上的同一性的。依循先秦哲學的固有之說，“道”是宇宙全體之總相的本初原始者，是一切萬物所從產生並獲得其現存在的本原性根據，是宇宙的最高實在。由於它是本初原始者，所以道的自身存在不依於他者而有，是不能被二重化因而也不會陷入無限的二重性對待關繫的，而永遠保持其自身的獨立自在；由於它是一切萬物所從產生的本原，所以其自身存在的境域便既普遍在於一切萬物，而又超然於萬物之表，其大無外而其小無內，是一切萬物之無限多樣的“現在”與“限在”之歸極統一的原點；由於它是宇宙的最高實在，所以儘管由它所產生的一切萬物都無有例外地處於無限的變化遷流之中，它卻永恒保有其自性之真實，並成為一切萬物所回歸的最終居所，是為宇宙之究竟實相。本初原始之“道”以其自身的本然性運動而實現了天下一切萬物，一切萬物則皆因有得於道的“原質”而成就其各自的生存狀態，同時也各具其性而各遂其生。凡有得於道者謂之“德”，德者謂之“性”。“德”在物謂之物之性，在人則謂之人之性，“性”即是道作為本原性實在的自身本質普遍貫徹於一切人一切物的共相真實。因此在一般的普遍意義上，“性”作為道之“德”而在一切衆物群生的普遍實在，即是一切萬物之終極統一的本原性根據。

在王陽明那裏，良知即性即道，正是這一在本原性意義上的關於人的存在本質與最高實在之同一性的建立與確認，為其“天地萬物本吾一體”而共攝於良知的終極境界提供了形上基礎。在作為人的本原性實在並純粹同一於道的意義上，良知自體的實在性即是遍在、遍行、遍攝宇宙全體之一切現象的。《傳習錄下》載他與朱本思的一段對話，最有意味：

朱本思問：“人有虛靈，方有良知。若草木瓦石之類，亦有良知否？”先生曰：“人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石矣。豈惟草木瓦石為然，天地無人的良知，亦不可為天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明。風雨露雷、日

月星辰、禽獸草木、山川土石，與人原只一體。故五穀禽獸之類，皆可以養人；藥石之類，皆可以療疾。只為同此一氣，故能相通耳。”^⑩

朱本思關於良知的理解顯然還局於自體，故有“草木瓦石之類亦有良知否”之問，而陽明則以“天地萬物與人原是一體”為基點，對這一問題做了明確的肯定性回答：“人的良知，就是草木瓦石的良知。”“人心一點靈明”，是天地發竅之“最精處”，即是共相統攝天地一切萬物之存在的終極根據。換言之，良知本身的實在性是無限普遍地存在於天地一切萬物的，並且正是良知的實在性纔使天下一切萬物，如風雨露雷、日月星辰、禽獸草木、山川土石，皆各各獲得其存在樣態的本然性呈現，天地以位，萬物以育，是即所謂“物各付物”^⑪，一切“物”的“現在”，皆得其本然真實狀態的呈現。以良知的普遍實在性而統約天下一切萬物，故天下一切萬物與吾原為一體，這一觀點大概未必皆能為其弟子所恰當理解，故《傳習錄下》又有以下一段對話：

問“人心與物同體”：“如吾身原是血氣流通的，所以謂之同體，若於人便異體了，禽獸草木益遠矣，而何謂之同體？”先生曰：“你只在感應之幾上看，豈但禽獸草木，雖天地也與我同體的，鬼神也與我同體的。”請問，先生曰：“你看這箇天地中間，甚麼是天地的心？”對曰：“嘗聞人是天地的心。”曰：“人又甚麼教做心？”對曰：“只是一箇靈明。”“可知充天塞地中間，只有這箇靈明，人只為形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辯他吉凶災祥？天地鬼神萬物離卻我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了；我的靈明離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此便是一氣流通的，如何與他間隔得？”又問：“天地鬼神萬物，千古見在，何沒了我的靈明，便俱無了？”曰：“今看死的人，他這些精靈游散了，他的天地萬物尚在何處？”^⑫

這段話最易被誤解為“天地鬼神萬物”為吾心“靈明”之表呈的所謂“唯心主義”觀點，實則王陽明所強調的是，天地鬼神萬物的存在，就其本質實在性而言，乃與吾心之靈明同體，所以人須突破自我形體的間隔，方能直達本原，而還歸天下一切萬物之真實存在的本然狀態。正由於人與天下一切萬物是構成一個總相的生命存在之共同體的，並且這一共同體中的全部個體之存在實在性是歸原於、統一於良知的，是依良知而建立並呈現其“如是”之本來情狀的，所以良知即是“天地之心”。也正是在“天地之心”的意義上，良知便又稱之為“心之本體”或“本心”。

顯而易見的是，作為本原性實在，良知是遍在於天地一切人、一切物的，實為一切現象剝離其現象之無限多樣性與差別性之後的終極本原。這一本原，乃為宇宙發竅之“最精處”，故其實在之本來相狀原為“虛靈明覺”。“虛”謂其無自體而以天下一切萬物為體，是為無限者本身；“靈”謂其自體雖寂然不動而物來順應、感而遂通；“明”謂其原本光明瑩徹，其自性之光能照了一切萬物之本來情狀而“物各付物”；“覺”則謂其常惺常覺常照而不墮昏昧。這一“虛靈明覺”之本體，或謂之“道”，或謂之“性”，或謂之“德”，或謂之“心”，其義一也；本體之自我展開，使宇宙一切萬物各得其性，各遂其生，同時又調均天下而使一切萬物無不處於無限統一的共相秩序之中，自有其本然之理，故“心即理”也。在王陽明那裏，無論道、理、心、性，在作為無限廣袤而又博厚高明、悠久無疆之宇宙生命共同體之本體的意義上，即總說為良知。故良知即是宇宙之終極實在，或謂之究竟實相；而謂之“良知”或“心之本體”，實是專就人而言。就人的現存在狀態而論良知，則良知作為人的本原性實在之義，若加具說，竊以為或可就四個層面而予以分別闡釋。

1、良知為人的生命本原。道體以其自身本原性的自然運動而普遍賦予一切萬物以存在原質，而良知既同一於道，則良知乃為人之生命本原，自是當然之義。王陽明說：

所謂汝心，亦不專是那一團血肉。若是那一團血肉，如今已死的人，那一團血肉還在，緣何不能視聽言動？所謂汝心，卻是那能視聽言動的。這箇便是性，便是天理。有這箇性，才能生這性之生理，便謂之仁。這性之生理發在目便會視，發在耳便會聽，發在口便會言，發在四肢便會動，都只是那天理發生。以其主宰一身，故謂之心。這心之本體，原只是箇天理，原無非禮。這箇便是汝之真己。這箇真己，是軀殼的主宰。若無真己，便無軀殼。真是有之即生，無之即死。¹⁴

此處說“心”，固就“本心”或“心之本體”而言，實即是良知。人的經驗生存自然離不開視聽言動，視聽言動是人作為生命體的本然能力，或謂之“生命力”。生命力的經驗表達者雖為耳目四肢之“軀殼”，但“軀殼”並非“使動”者，而只是“從動”者，其動之所以可能，則原本於“心之本體”的“使動”，故心為身之“主宰”。因有此“主宰”，“軀殼”之視聽言動方成為“性之生理”的體現，所以“心之本體”即是“真己”，是人的真實自我。“有之即生，無之即死”，唯此“真己”方是真實生命本身，是為人人本具的生命本原。“夫吾之所謂‘真吾’者，良知之謂也。”¹⁵既為“真吾”、“真己”，則良知即是“本來面目”：“本來面目，即吾聖門所謂良知。”¹⁶既以良知為“本來面目”之“真己”，是生命自身之終究實相，那麼它即與現象生命所表呈的狀態有異。良知雖為生命活動之所以可能的本原性根據，但並不意味着生命的全部現象性活動均為良知自體的展開形態，因為經驗世界中實際上存在着一種極為強大的“離心力”，往往使人的經驗生存陷入無盡的二重性對待關繫，從而導致身之“軀殼”與“心之本體”的兩相分裂。但就心體之良知本身而言，它卻是永不陷入二重性的，因為它本質上是不接受也是不可能被二重化的，它總是保持其自身實在的本來相狀而獨立自在的。正是在這一意義上，良知的存在纔可許之為絕對、普遍與永恒。以下一段對話最有興味：

問“通乎晝夜之道而知”。先生曰：“良知原是知晝知夜的。”又問：“人睡熟時，良知亦不知了。”曰：“不知何以一叫便應？”曰：“良知常知，如何有睡熟時？”曰：“向晦宴息，此亦造化常理。夜來天地混沌，形色俱泯，人亦耳目無所睹聞，衆竅俱翕，此即良知收斂凝一時。天地既開，庶物露生，人亦耳目有所睹聞，衆竅俱闢，此即良知妙用發生時。可見人心與天地一體，故上下與天地同流。今人不會宴息，夜來不是昏睡，即是妄思魔寐。”曰：“睡時功夫如何用？”先生曰：“知晝即知夜矣。日間良知是順應無滯的，夜間良知即是收斂凝一的。有夢即先兆。”¹⁷

此段對話最為生動地表明了良知作為個體生命本原之真實恒在意義。現象生命的活動有作有息，但良知卻常惺常知常覺，真實生命本體的自身存在無間於日夜，而總是保持其常惺惺的知覺狀態。“日間良知是順應無滯的，夜間良知即是收斂凝一的”，然不論“順應無滯”還是“收斂凝一”，均為良知自身之在的本然方式：前者為良知在“應感”狀態之下的隨緣運用，後者為良知還歸其自體之本在的自相；前者為本體的流行發用，後者為本體的自體實存；前者為動，後者為靜；然“體用一源，顯微無間”，無論體用、寂感、動靜，良知作為生命本原的自體實在，乃即體而顯用，即用而歸體，體用相即，動靜一如。正因此故，“天地萬物俱在我良知的發用流行中”¹⁸，“天地間活潑潑地無非此理，便是吾良知的流行不息”¹⁹，而使宇宙全體呈現為一渾淪圓具之生命的大全。

2、良知為人的情感本原。個體生命的經驗存在，是必以感性方式來呈現的，或者說，人在經驗世界中的現實生存即體現為感性存在。我們事實上只能通過視聽言動之行、喜怒哀樂之情來實現作為生命體的現實存在，就此而言，則凡個體在與世界交往過程之中必不可免的視聽言動、喜怒哀樂，在其本原性意義

上,便均為生命之自身實在的呈現方式。喜怒哀樂愛惡欲,是為“人情”,然“人情”之表現形態的多樣性,卻並不意味着其“本體”也是多樣的。就“人情”之“本體”而言,仍是唯一,是即良知。易言以明之,良知即是人的情感本原,而情感則是良知在經驗生存狀態之特定關繫情境當中的感性表呈。王陽明說:

蓋良知雖不滯於喜怒哀懼,而喜怒哀懼亦不外於良知也。²⁰

喜怒哀懼愛惡欲,謂之七情,七者俱是人心合有的。……七情順其自然之流行,皆是良知之用,不可分別善惡,但不可有所着。七情有着,俱謂之欲,俱為良知之蔽。²¹

喜怒哀樂本體自是中和的,纔自家着些意思,便過不及,便是私。²²

七情之自然流行既皆為良知之用,則良知為七情之本體,其義顯明。在良知為七情之“本體”的意義上,則七情即為良知將其自身表達於經驗世界的方式,是良知由其作為本體之在自形而上的本在境域向形而下的經驗境域的自主遷移,從而使其自身呈現為感性存在。按照王陽明的闡釋,良知之存在境域的這種自主遷移是具有必然性的,因為正是這一境域遷移的實現,良知自身的本在纔獲得形上形下、先天後天、寂顯靜動的一體融通,纔體現其真實存在的自身完整性。因此之故,喜怒哀樂等七情,就其作為良知之發用的本原性意義而論,“不可分別善惡”,因為良知自體之經驗表達,也無非是視聽言動、喜怒哀樂,故謂“喜怒哀懼亦不外於良知”,若除卻喜怒哀樂、視聽言動,則良知自體之實在即無由證驗。因此作為七情之本原,良知本身即是“未發之中”,“自是中和的”。

不過事情的另一方面是,喜怒哀樂之七情的經驗表達,雖然在本原性意義上均可為良知本體的自身發越,但這一點卻並不能確保處於經驗狀態之七情的已然表達皆能合乎良知自體作為本原性實在的本然狀態;換言之,良知須以喜怒哀樂、視聽言動來實現其自身存在境域的遷移,來使其本身的存在轉換為感性方式而得以呈現,但作為呈現的結果,也即是經驗狀態的喜怒哀樂,卻完全有可能與其本體的本原性存在狀態不相合一,因為在經驗狀態之中,個體之七情的表達在現實性上是受到經驗關繫情境的基本制約的,或者說是有其經驗情境的基本規定性的,正是這一現實的關繫情境,在某種意義上即構成了對於情感之經驗表達的“牽引力”,從而導致情感的經驗狀態與其本體狀態之不相合一。正因此故,在經驗關繫情境之“牽引力”的作用之下,喜怒哀樂之情的表達,便可能失其本體之“中和”而有“過”或“不及”。失其中和,便是“私”,即是“欲”,而反成為良知之障蔽。然一切失中之過與不及,皆就良知自體之本然中正而言,也皆在良知自體之本然中正的“照鑒”之下而得以顯現。而在王陽明的整體學說之中,這就已然屬於“致良知”的義闕了。因此在一般的普泛意義上,確保個體在經驗世界中的全部視聽言動、喜怒哀樂,皆能依循良知本體自身的本原狀態來呈現的方式(或工夫),即是“致良知”。

情感之經驗表達契合於良知自體的本原實在狀態,即是良知於經驗情境中之本然的真實呈現,經由良知自體之虛靈明覺的“反照”,則被還原為心體自身之“樂”,因此王陽明說:

樂是心之本體,雖不同於七情之樂,而亦不外於七情之樂。雖則聖賢別有真樂,而亦常人之所同有,但常人有之而不自知,反自求許多憂苦,自加迷棄。雖在憂苦迷棄之中,而此樂又未嘗不存。但一念開明,反身而誠,則即此而在矣。²³

樂是心之本體。仁人之心,以天地萬物為一體,訢合和暢,原無間隔。……其工夫只是時習,時習之要,只是謹獨,謹獨即是致良知。良知即是樂之本體。²⁴

“樂是心之本體”,這一表達大概只見於王陽明。雖然心本體之“樂”在經驗表達上仍體現為七情之樂的形式,但其實質並不相同。七情之樂是在關繫情境之中由對象所觸發的感官愉悅,它是否契合於良知自

體的真實狀態,或許是未經良知本體自身的內在照察與自我確認的,而心體之樂則實質上為良知自體對所發之情契合於其自身本原實在狀態的確證,是良知本體自覺與天地萬物為一體、“訢合和暢,原無間隔”而本原生發的自得之樂,是為“真樂”。孟子謂“反身而誠,樂莫大焉”,蓋為陽明“樂是心之本體”之義在理論上的發源之處。然就個體的經驗生存狀態而言,七情之發之不得其“和”,實質上即在情感的經驗表達不契於良知本體之本然實在狀態本身,不契即不和,因為良知本體即是中和之體,同時也即為經驗表達意義上的中和的限度。雖情感之表達有不中不和,但其中和自體原在,“一念開明,反身而誠”,則自得良知本體的自然中正,故“良知即是樂之本體”。

3、良知作為人的理性(知性)本原。在現實的經驗世界中,人既須通過視聽言動之行、喜怒哀樂之情之感性方式來實現其現實生存,則與事物世界的交往乃是必不可免的基本方式。按照通常的觀點,人們正是在與事物世界的交往過程之中纔獲得了關於事物的知識,因此“知識”便似乎是包含於、存在於事物本身的。不過正如衆所周知的那樣,王陽明並不贊同這一觀點。在他看來,如果“知識”存在於事物本身並且與“吾心”不相關聯,那麼要用“吾心”去獲得關於事物的“知識”便是不可能的,因為若“心”與事物之“理”不具有本原性上的同一性,而是兩個具有不同本原的存在序列,那麼“心”即與事物之“理”處於全然不相交涉狀態,既兩不相涉,則“心”如何能實現關於事物之“理”的“知識”呢?不過經驗事實表明,人是能夠具備關於事物的“知識”的,這實際上恰好就反過去證實了這樣一點,即“吾心”與事物之“理”是具有本原性上的同一性的,而所謂事物之“理”或“知識”,因此也就原本並不存在於事物本身,而原在於“吾心”,是“吾心”原在之“理”在特定關繫情境之中的當體呈現而已,“吾心”之全體則是本然地具足了一切事物之“理”的。“世儒之支離,外索於形名器數之末,以求明其所謂物理者,而不知吾心即物理,初無假於外也。佛老之空虛,遺棄其人倫事物之常,以求明其所謂吾心者,而不知物理即吾心,不可得而遺也。”²⁵“吾心即物理”、“物理即吾心”,正是“吾心”與“物理”的本原性同一,纔使良知展開其自體固有之知成為可能;而良知自體固有之知的展開,即表現為經驗上的關於事物之“理”的“知識”。

毫無疑問,這一觀點與王陽明獨特的“格物致知”論有關,但我們這裏並不打算展開這一問題,而只想表明這樣一點:在王陽明那裏,作為心之本體的良知,實即是一切知識的本原。因有良知的本在,人們纔可能在與事物世界的交往之中“獲得”關於事物的“知識”,在具體關繫情境之中基於事物的現在狀態而從事判斷、推理、演繹等知識活動。在作為知性本原的意義上,良知實際上指向人們原在的某種知識能力或能力之知,而就經驗表達而言,原在的知識能力也仍然通過經驗的知識形式來體現,所以王陽明說:“良知不由見聞而有,而見聞莫非良知之用。故良知不滯於見聞,而亦不離於見聞。”²⁶“良知不由見聞而有”,是說良知作為知性本原的自體原在,任何經驗意義上的“見聞之知”的疊加與累積既不可能導致良知的“形成”,也不可能導致良知的消解,經驗之於良知自體的本初原在是毫無影響的;“見聞莫非良知之用”,則申明“見聞之知”之所以可能,恰在於良知自體的本初原在,是這一原在之知在經驗情境之中的當體表呈而已。正因此故,則所謂經驗知識的實現,實質上並不是“吾心”從事物當中還原出了事物固有之理,而是良知以其自體所固有之能力而開顯了其自體所固存之“物理”,因此任何知識形態,都並不具有純粹“客觀”的性質,而只是作為知性本原之良知於經驗情境之中的隨緣顯現,也即“見聞之知”乃是知性本原自體的“發用流行”。王陽明說:

凡多聞多見,莫非致良知之功。蓋日用之間,見聞酬酢,雖千頭萬緒,莫非良知之發用流行。除卻見聞酬酢,亦無良知可致矣。²⁷