

潘立勇
著

一体万化

阳明心学的美学智慧



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

本课题研究受浙江省社科基金资助

一体万化

阳明心学的美学智慧

潘立勇 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

一体万化:阳明心学的美学智慧/潘立勇著. —北京:北京大学出版社,2010.6

ISBN 978-7-301-17130-1

I. ①一… II. ①潘… III. ①王守仁(1472~1529)-心学-美学思想-研究 IV. ①B248.25

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 069467 号

书 名: 一体万化——阳明心学的美学智慧

著作责任者: 潘立勇 著

责任编辑: 张雅秋

封面设计: 奇文云海

标准书号: ISBN 978-7-301-17130-1/B·0902

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子邮箱: pkuwsz@yahoo.com.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962

编辑部 62752022

印 刷 者: 三河市北燕印装有限公司

经 销 者: 新华书店

650mm×980mm 16 开本 12.75 印张 184 千字

2010 年 6 月第 1 版 2010 年 6 月第 1 次印刷

定 价: 35.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024;电子邮箱:fd@pup.pku.edu.cn

心的崛起(代自序)

明代,特别是明中后叶,在中国审美哲学史上是一个非常值得注意的时期,笔者把它归纳为“理欲冲突、心的崛起”的时期。可以讲,它是中国哲学,包括审美哲学思想发展史上的又一个黄金时代。中国历史上曾形成一系列主导性的社会思潮与学术思想,如先秦子学、魏晋玄学、唐代佛学,到宋代形成了理学,至明代则又集成了心学,统称宋明理学。宋明理学这个概念有狭义和广义之分。广义的指整个宋明时代以追究性命天理、人的道德存在本体及其修养工夫为旨趣的一种主导性的社会思想和哲学思潮,包括二程、朱熹以理为本体的理本论学派,从张载到王夫之以气为本体的气本论学派,从陆九渊到王阳明以心为本体的心本论学派,另外还有以胡宏为代表的性本论学派等等。狭义的理学专指以二程和朱熹为代表的以理为本体的理本论学派。宋明理学在明代最有影响的是以王阳明为代表的心学。明代心学和宋代理学在道德伦理主旨上是相通的,王阳明心学的总的指导思想还是要维持整个封建社会的稳定,推究怎样通过提升人的道德修养来进入一种符合封建社会秩序和理想的道德境界。但是在思维取向上,阳明心学所表现出来的本体境界和工夫风格与宋代理学有很大的不同。

中国儒学史上有三个人物特别值得注意,一个是孔子,一个是朱熹,一个就是王阳明,他们都是具原创性而集大成的人物。孔子开创儒学而集先秦儒学之大成,朱熹整合儒学而集两宋新儒学(Neo-Confucianism)之大成,阳明则由崇朱始而以破朱终,与朱子理学同室操戈,掀天覆地般地改变了宋明理学的思维取向,以彻底的心本论集心学之大成。王阳明的心学所具有的叛逆精神,使其在某种意义上成了近代中国思想解放的先驱。

朱熹是一个偶像人物,在他身上浓缩了中国文化的很多特征,如人

格构成、思维方式。他又是一个历史标的，无论是反对朱熹的还是赞同朱熹的，都往往以朱熹为话题而展开争论。朱熹的学说体系以天理为本体，程朱理学有句名言叫“存天理，灭人欲”，这句话在历史上受过很多批判，从直观角度理解，认为这是“以理杀人”。其实，“存天理，灭人欲”这句话原来是理学家给君王的谏语，是劝君主克制自己的欲望，恰如其分地把握天下。从历史上看，这句话在指向性上有一定的积极意义。从哲学层面上看，这句话可做更深层次的理解。天理和人欲之间有很微妙的联系和差别，《尚书》最早提出“人心惟危，道心惟微”的命题，几乎整个中国哲学都在反复推究道心和人心之间的关系。“食色，性也”，食和色是人的两种最基本的需要，在这里，性和理是相通的。食和色本身是天理，但如果食色过度了，就是淫，就偏离了道心，就成了人欲。怎样把两者统一起来，是中国儒家哲学一直关注的最重要命题之一。天理和人欲，按照冯友兰先生的说法，其实就是共相和殊相，所谓共相代表的是普遍的原理，所谓殊相代表的是个体存在。两者在理想境界上可以统一，而在实存状态上往往是相互矛盾的。中国儒家的传统思路是把对人的规定放在理想的一极，“人者，仁也”，非仁则非人，殊相必须符合共相才能获得自由，进入理想境界。

按朱熹的理本论格局，理早于具体事物之前就存在了，而理气又是“两在合一”。朱熹认为，任何具体的事物都有它自身的理，比如一把椅子，在这把椅子还没出现之前，它的理已经存在了。这个理是第一性的，而具体的这把椅子则是第二性的。朱熹认为理气“两在合一”，在逻辑上，理是先于气的，而实际上理在气中，二者是合一的，理之成物不能凭空存在。这种思路在先秦儒学中是没有的，是朱熹对新儒学的创造。按照朱熹的理念，理是高高地悬在人之上的，人必须要顺应天理，绝对不能违背。这种思维模式对人的思想与个性是有所压抑与束缚的，包括在文学创作、审美境界上。比如作诗，朱熹认为作诗必须符合一个“天腔”，即一个天生成的模式，而且这个模式是一成不变的，因此自然而然地产生了复古的倾向。到明初这种复古思潮愈演愈烈，到王阳明出现，才彻底地扭转了这种状况。

王阳明的思想的产生有其特定的社会、经济和文化心理背景。在明代,市民阶层迅速崛起,市民经济发展,海上贸易以及域外交流也有很大的发展。市民阶层的社会心理特点是对自身经济利益的感性需求更为直接和迫切,由此导致了市民文学的繁荣。随着市民阶层的壮大、市民文学的繁荣、市民审美意识的兴起,人们对社会意识形态提出了新的要求。王阳明顺应了这种时代的需求,开创了令人耳目一新的心本论学派。

王阳明在开始的时候是很崇拜朱熹的。朱熹讲“格物致知”,所谓“格物”就是通过一件件具体的事物去认知世界,所谓“致知”就是对已有知识的推致达到悟解。这是朱熹所谓的两面工夫,既有外在的探寻,又有内在的扩充,入口处是对外在事理的认识。王阳明为了学习这个理论,曾率领几个好友在自家园子里对着竹子进行“格物致知”。三天后,朋友们因精力不济纷纷放弃了,只有他仍然坚持。到了第七天,阳明终于也大病一场,不得不放弃了。此后他猛然觉悟到一切理都在自己的心里,离开自己的心去“格物致知”,肯定是一无所获。如朱熹所说,通过外在事物去寻找理,是错误的,是舍本求末。经过“龙场悟道”,王阳明得出了“心外无物,心外无理”、“吾性自足”的结论。

王阳明有一个著名的“山中观花”的故事。他主张心外无物,物都在“我”的心里。有朋友质疑:山中的花树,花开花落,与你的心有何相干?王阳明说,这些花你没有去看它的时候,它处于“寂”的状态,花开花落与你不相干;而当你看它的时候,一时间,它的颜色就明白起来了,可见,花不在我们的心外。他的观念可做这样的理解:任何一个具体的事物都是实在,而对“我”有意义的事物才是存在,存在世界对“我”而产生。实在世界是无穷尽的,存在世界只对人而存在。山中之花原来只是一个“在”,当“我”去观看的时候,对“我”呈现出来,从而对“我”产生了意义,于是便成为“存在”。这在本体论和认识论上都有深刻的意义。

世界对应于人而呈现,而整个世界对于每个个体的意义都是不同的。王阳明所说的“心外无物”的物,是指“意之所在”的物,是具有意

义的；没有意义的物，他不去推究。“吾心便是宇宙”，整个宇宙呈现出的事物都与心相对应，是本心灵觉使世界意义呈现，因此，每个人都应该“吾心自作主宰”。每个个体对应的世界其意义和价值都是不同的，每个人都有独特的世界，这个世界是对于“我”的心而存在的，所以每个人都应该有自己的想法和感受，也应该有独立的表达，而不是人云亦云。对照海德格尔的说法，每个个体都是独特的“此在”或“亲在”，世界向独特的“此在”或“亲在”呈现其独特的意义；一味依傍别人、人云亦云、随波逐流的“共在”只是行尸走肉。被王阳明改造过的“吾心便是宇宙”这个命题暗含着类似意识。

王阳明这种思想在明代中后期产生了巨大的影响。由于“我”是一个对象世界能向自己敞开的存在，当对象世界向“我”敞开的时候，理也就呈现于“我”的心里了，因此理在心中，心外无物。这种思路以前一直被人们批判得一无是处，其实它充满哲理的智慧。以往人们对唯心主义的批判是非常独断的，是对哲学的一种误解。在笔者看来，庸俗的唯物主义只是一种简单的信仰，是另一种意义上的绝对的“唯心主义”。可以说，历史上思辨的唯心主义对人类思维的贡献远远大于机械的唯物主义。世界上任何价值都对应于人而呈现，任何意义都通过心而澄明。正是因为有了心的作用，才能对具体事物产生反映，才照应出事物的意义。王阳明提出的心本意识，在中国哲学史上具有非常深远的意义，并使中国传统哲学史发生了重大的转折。

王阳明对朱熹理学的突破，不但在哲学上是革命性的，在美学上也产生了重大而深刻的影响，主要体现在这么几个方面：

一、心本体对理本体的突破导致审美主体的极大高扬。他从朱熹的理本体开始突破，把朱熹的理本体的理论构架变成一个心本体。朱熹虽然也提出“心与理一”，但在他那里理与心是两重的存在。王阳明首先将被朱熹理与心一分为二的二重化世界和二元对立状态统合起来，使其成为彻底的一元的存在；进而把朱熹本体论中的客观本体（理）与主观本体（心）的位置彻底颠倒过来，将朱熹的留有心学破绽的理一元论改造为彻底的心一元论，以一个凸显主体的心的世界来反抗

超越时空的理的世界。朱熹认为心与理如果能够统一,人则达到天人合一的境界;王阳明进一步认为心即理,理在心中,心外无理。由此,在美学上的反映是,美的本体由抽象冷漠的“道体”转变为具有意志自觉的心体,美的对象由客观异在之物呈现为与本心良知感应而生成的“缘在”之物,美的创造由“从道中流出”转向“从心中流出”,美的尺度由绝对永恒的“天理”转变为虚灵不昧的“吾心”,审美主体由此得到了极大的高扬。

二、身心合一论对性情二元论的内在突破导致对审美个体的感性的高度肯定。朱熹认为理是外在,心是内在,两者是分开的。而心有性和情,心既是一个感性的生理存在,又是一种心灵的精神存在,两者虽然合一,但却是二元的。王阳明则认为性情是一元的,心离不开血肉之躯。王氏后学更强化了情,认为人的情感存在是最重要的;进而由情又转向欲,强调了欲在人性中的合理性与重要性。在儒家传统中,对情是要加以克制的,要符合中庸的分寸,“以理制欲”方是情的合理状态;而王学的后来者则走到了弃理纵欲的极端,将人的感性欲望抬到了前所未有的地位。这样一步步发展,从朱熹的天理论终于转向明代后期整个社会的人欲泛滥,人的感性欲望及其表达得到了合理的说法。明代的文学作品,如《三言两拍》,就大胆地描写情欲,《牡丹亭》则直接主张“为情而生,为情而死”,走到最极端的是《金瓶梅》。这种主情文学浪漫思潮的指导思想就是明代中后叶阳明心学及其身心合一论。从理到心,再由性到情到欲,阳明心学解除了天理对人心的外在束缚,而以李贽为代表的王学左派则更加极端地否定了封建伦理的本体意识,大胆反映普通民众的感情,这在中国审美哲学的历史上是具有划时代意义的解放。

三、“狂者胸次”对“圣人规模”的内在突破导致审美独创意识的空前自觉和艺术叛逆精神的空前高涨。在王阳明以前,对待传统及经典的态度大抵是“我注六经”,六经是不变的真理,圣人的“浑成气象”永远是后人模仿的最高境界。而到了王阳明这里,则成了“六经注我”,所有的经典都不过是“我”的心的印证,六经都是从“我”的心里流出。

所以他提出要顶天立地作大丈夫,提倡“狂者胸次”,宣称“点也最狂得我情”,崇尚“君子不器”的曾点的境界。“形而下谓之器”,器仅局限于一事一物之用。人不是器,人不局限于一事一物之用,可以有无限的潜力和无穷的创造力,不会因为一点点成就而沾沾自喜,无可无不可,与天地为一。王阳明主张个体本心真实的存在与独特的表达,欣赏率性而为的“狂狷”而鄙睨阿谀媚俗的“乡愿”,尤其反对“沿门托钵”,反对那种只会拾人牙慧而没有从自己真实的心灵感受而出的学风。王阳明对“狂者胸次”的崇尚,导致明中后叶审美独创意识的空前自觉、叛逆精神的空前高涨,所谓“我手写我心”,所谓“独抒性灵,不拘格套”等口号,都是王阳明的“狂者胸次”在文学和审美创造领域的反响。联想到当代,中国人文理论界的独特建树甚少,很重要的原因是缺少自己的真实感受,更缺少自己的独特表达。中国人文领域要有出息,真该学学阳明的勇气。

四、“致良知”对“格物致知”的内在突破导致审美直觉思维的备受推重。王阳明的思想跟禅有一定的相通性,其精巧思辨和直觉顿悟都与禅家智慧异曲同工,甚至已经透露出现象学的智慧。当年郭沫若对王阳明的这种智慧非常欣赏,甚至激情礼赞。朱熹的“格物致知”有内外两种功夫,而王阳明的“致良知”只有一种内在的功夫。在王阳明看来,心里的良知每个人都有,谁都无法逃避,哪怕是强盗在杀人抢劫的时候也会有犹豫,就是因为他还有良知。良知是一种昭明透彻的灵觉,“致良知”不需要外在的“前知”,不需要概念化的“成见”,只需要让它充分地、无遮无蔽地呈现。换一种角度讲,也就是让事物自己直接呈现。这种智慧非常接近审美的直觉。正是在这种智慧的感应下,明代文人纷纷标举“兴会超妙”、“兴会神到”的“神韵”说,“禅悦”之趣蔚然成风。

五、“知行合一”对“先知后行”观的内在突破导致对审美实践功能和化育工夫的突出、注重。在朱熹那里,虽然知行是并重的,而且强调“知为先,行为重”,然而知行毕竟有先后之分。王阳明则认为知行原本就是合一的,行是知的真切笃实,知是行的明觉精察,知行是合一的,

没法分开。他又特别强调了行的意义。他更有“一念之动即行”的说法,这种说法的理论意义在于从根本上杜绝了坏念头的产生。从发端讲,一个好念头产生了,就应该马上行动起来。“知行合一”对“先行后知”的突破,在美学上的意义是突出了审美的实践性。王阳明心学的美学是一种美育,它不是“观听之学”,而是“身心之学”,一切落实到人生的实践,圆成于人生的境界。他的“知行合一”思想在近代对孙中山、蒋介石、毛泽东等都产生了很大的影响。

概括言之,在哲学上,王阳明以“心”为存在之本,至其成熟期,则以良知为道德存在本体,以“致良知”为道德实践工夫;本体与功夫成为阳明心学的基本命题。其本体工夫论的特点是体用一元,本体即工夫,本体工夫原不可分,本体为工夫的内在规定,工夫为本体的实际呈现。良知作为吾心的先验本体,“致”是后天的功夫,“致良知”即意蕴着本体与功夫的同一关系。“功夫不离本体,本体原无内外”,本体与功夫本来是一个和合结构。这种本体工夫论,没有先天的绝对和已成的对待,一切俱在具体的境域中活活地呈现。这种理论旨趣同样渗透在心学美学,正是中国及东方美学独特之理论思维与精神旨趣的集中、深刻而典型的体现。

以上是本人给硕、博研究生开设的“中国审美哲学”课程的讲课录音整理,姑且作为本书的序言,对阳明心学的美学智慧先作背景性、概观性描述。在这本书中,笔者将着重探讨阳明心学美学的心物一体、良知为本的“本体美学”,意在为物、心物呈现的“现象美学”,缘机体认、直觉顿悟的“体验美学”,及以行为重、知行合一的“行动美学”。相对而言,前两者为其美学本体论,后两者为其美学功夫论。在王阳明,美的本体即良知,良知呈现即是美;审美是对良知之美的体认,良知之美亦即在体认中澄明,并一切俱落实于人生活动,指归于人生境界,其基本理论旨趣和最高理想追求,即引人进入无入而不自得、与天地浑然为一的至乐境界。

目 录

心的崛起(代自序) (1)

引言:本心体认 (1)

第一章 此心光明

——阳明的人生历程与生命境界 (6)

 生命启示 (6)

 灵光透显 (8)

 治学悟道 (11)

 境界圆成 (15)

第二章 本体工夫

——阳明心学的理论品格 (21)

 一体构架 (21)

 存在本体 (22)

 澄明工夫 (29)

第三章 整合转换

——阳明心学的理论贡献 (39)

 心性整合 (39)

 心理转换 (54)

第四章 殊学通旨

——心学何以进入美学 (69)

 何谓美学 (69)

 理学美学 (76)

 心学美学 (85)

第五章 心外无物

——良知为本的本体美学 (94)

本心灵觉	(94)
良知境界	(104)
存在澄明	(113)
第六章 当下呈现	
——境域呈现的现象美学	(118)
意在为物	(119)
当下呈现	(122)
物各付物	(126)
第七章 心上工夫	
——直觉顿悟的体验美学	(133)
心与禅悟	(133)
缘机体认	(138)
直觉顿悟	(143)
第八章 事上工夫	
——随事尽道的行动美学	(149)
“知行合一”	(149)
事上磨练	(152)
随事尽道	(158)
第九章 自得境界	
——洒落超越的人生境界	(165)
实诚之境	(166)
至善之境	(171)
自得之境	(175)
余 论 当代启示	(183)
主要参考文献	(189)
后 记	(192)
补 记	(194)

引言:本心体认

如何通过更合适的方法来探讨与理解中国古代的智慧,如何使中国古典学说重焕当代的生机,这是许多中国学者都在思考的问题,也是笔者探讨阳明心学的美学智慧首先需要思考的问题。

研究中国传统学术的当代视野,就笔者的体会,至少要贯彻三个原则:一是传统与当代的统一,二是东方与西方的会通,三是本真与本心的证会。

传统与当代

首先,任何解释与理解,都是基于特定历史和文化语境的解释与理解。海德格尔认为,存在的意义是在对此在的理解中被揭示的。而作为处在特定历史和现实中的人,在理解之前,已具有理解的“前结构”(vorstructure),“前结构”又是由“先行具有”(vorhabe)、“先行见到”(vorsicht)、“先行掌握”(vorgriff)构成的。所谓“先行具有”指的是解释者自身必定被特定的历史和文化先行地占有;“先行见到”指的是解释者的理解方式必定被所要利用的语言观念和方式先在地规定;“先行掌握”指的是解释者在理解之前已具有的观念、前提这些无法摆脱的参照系。^①

因此,任何当代的阐释都无法摆脱传统,而任何对传统的阐释又都立足于当代。当我们试图解释某个对象的时候,我们的理解已蕴涵了历史与文化,我们无法摆脱这种影响;而另一方面,我们也无法奢求自己的理解和解释是完全与古人相符的,我们毕竟与古人有了辽远的距

^① 参见海德格尔:《存在与时间》,三联书店1987年版,第183—184页。

离,毕竟生活在当代,我们只能以尽可能切近古人心境的忠实心态,对古人的智慧作出当代的理解。

据成中英的理解,所谓诠释,是就已有的文化与语言的意义系统,在新的时空环境与主观感知中展现出来的理解、认知与评价。诠释兼含解释与理解两种意思:呈现为方法的诠释为解释,是相对于一个既存的意义空间而言的;呈现为本体的诠释为理解,是一个整体的意义空间的创造。^①相对而言,解释是朝向传统的,所以我们要尽可能地尊重历史,抱有“了解之同情”的学术态度;而理解是本自当代的,所以我们不可避免地立足当代,要在所研究的传统中揭示现代境域的意义。正如当代学人刘述先所述:“我们要还出哲学史的真相,首先必须要浸润在传统的思想中,了解他们的问题,以同情的态度追随他们去探索问题的答案,才不至于空入宝山,无功而还。当然我们尝试去了解传统,并不是要抱残守缺,只做一些寻章摘句的工夫,而必须述之于善巧的解释,才可以帮助现代人看到传统的意义,并进一步了解其限制,加以创造的转化,以适应现代人的需要。”^②这就是传统与当代统一的原则。

东方与西方

正如杨国荣在其论著中一再重申的:中西哲学在尚未相遇时,曾经经过了不同的发展过程并形成了各自的传统,两者的发展基本上并不以彼此的影响为背景。然而,步入近代以后,中西哲学相互隔绝的历史逐渐终结,对中国哲学来说,西方哲学的存在,已经成为一种本体论的事实,无论是对古典哲学的诠释,还是哲学的重建,都无法绕过这一事实。当然,以西方哲学为研究背景以及运用比较的方式,如果处理

^① 参见成中英主编:《本体与诠释》,三联书店2000年版,第6、54页。

^② 刘述先:《有关理学的几个重要问题的反思》,《国际朱子学会议论文集》,台湾中国史哲研究所筹备处1993年版,上册,第270页。

不当,也可能带来某些问题,如比较被导向比附、古人思想被现代化等,这种偏向无疑应当抑制,但是,不能因此而完全拒斥西方哲学的背景和比较研究的方法。有些论者无条件地贬抑西方哲学的范式与比较研究的方式,试图从中国哲学的研究中净化一切西方哲学的印痕,以为非如此不足以纯化中国哲学,这很难视为一种健全的思路。在中西哲学的相遇已经成为一种本体论事实的历史条件下,以纯化的方式来研究中国哲学,只能是回到传统的经学式的疏解,这显然既不合理,也不可能。事实上,人类思维固然因东西方的不同历史背景而呈现不同的特点,但它面对的问题往往有相近之处;或者说,提问的方式及解决问题的思路有所不同,但问题的内涵又常常相通,后者为中西哲学之间的深层面的比较与对话等提供了可能。从这一意义上看,西方哲学作为一种背景,不仅为中国哲学在形式的体系化方面提供了某种范式,而且在实质方面亦构成了研究的参照系。^①

在语言学界有一种变形律语法学(transformational grammar),它认为在较深的层次上,各种语言都很相似,存在一种普同性;它们的差异是表面的。推而广之,可以认为在人类精神文化的其他领域,同样存在着深层的普同性,因此也就存在着比较与会通的可能。其实中国古代学者也已经意识到了这一点,《周易·系辞传》有“天下同归而殊途,一致而百虑”的说法,心学则坚信“心同此理”、“一本万殊”。陆九渊曾云:“东海有圣人出焉,此心同也,此理同也。西海有圣人出焉,此心同也,此理同也。南海北海有圣人出焉,此心同也,此理同也。千百世之下有圣人出焉,此心同也,此理同也。”(《年谱》,《陆九渊集》卷三六)王阳明亦强调:“此心同,此理同……虽百虑殊途,同归一致。”(《答甘泉》,《王阳明全集》,上海古籍出版社1992年版(以下简称《全集》)卷四)。黄宗羲则更以“海”与“水”为喻,指出:“夫道犹海也,江、淮、河、汉以至泾、渭蹄跨,莫不昼夜曲折以趋之,其各为水者,至于海而为一水矣。”(《明儒学案》序)“其各为水”为浅层的“殊途”,“至于海而为一

^① 杨国荣:《心学之思》,三联书店1997年版,第314—315页。

水”则是深层的“一致”。

从学术视野的角度理解,东西之差异正所谓“一本而万殊”(《明儒学案》“凡例”);差异之会通即所谓“同归而殊途,一致而百虑”。这从不同的角度印证了东西会通的必然与可能。我们需要注意的是中西文化心理深层结构的可比性与文化价值标准的不可通约性的辩证统一。

本真与本心

不折不扣的本真是无法言传、无法想见的,老子和玄禅已表达了这样的立场。本真只可意会不可言传,他人言传的对本真的理解和诠释,在“我”的接受中又成了“我”的体会和理解,本真始终在“我”的体会中澄明或呈现,也即“真体证会”。信仰上可以承认绝对的、普遍的本体,实存上只有“缘在”的本真体验。而且绝对的客观态度或客观真理是不存在的,尼采即认为认识论与存有论是不可分的,认识即是存有,存有即是认识,他的“透视主义”(perspectivism)即反对纯客观的立场。伽达默尔在《真理和方法》中也强调整理解是本体论的,这就是说理解揭示并表现真实。成中英则把理解看做是对一个用以阐明或揭示真实的陈述、观念或思想的体系的需求,用来确立本体。本体论和理解之间一定始终相互作用着,结果本体论引发了更透彻的理解,而理解又使本体论更具揭示性。^①存在的本真意义即在此在的理解和揭示中澄明,此在的本源性理解即存在本体的呈现,也即“真体证会”。

用心学的术语来说,“此在”即境域中源发性的“真我本心”,王阳明所谓:“六经者,吾心之记籍也,而六经之实则具于吾心。”(《稽山书院尊经阁记》,《全集》卷七)“凡看经书,要在致吾之良知,取其有益于学而已。则千经万典,颠倒纵横,皆为我知所用。”(《答季德明》,《全集》卷六)黄宗羲所谓:“先儒之语录,人人不同,只是印我之心体。”

^① 参见成中英主编:《本体与诠释》,三联书店2000年版,第15—17页。

(《明儒学案》原序)都可生发出这样的意思。因此,任何本真的理解都是基于本心的理解;“我”的诠释,只能代表“我”的体验与理解。

在笔者看来,哲学、美学这一类人文学科不同于自然科学和社会科学之处在于,它们研究的是与人自身相关的具有主体性、个体性和独特性的价值,因此,它特别需要个体化、自性化的感受、理解与表达;甚至,它并不追求他人的认同。席勒如是说:“人本主义就是对于以下这个见解的系统、一贯和有方法条理的发挥:每种思想都是一种个人的行为,做这个行为的是某个思想者,而对这个行为是可以让他负责的。”^①同样的立场也为中国当代学者所强调:“今天我们谈论终极关怀,我就更愿意强调它的个人性,具体地说就是:一、你只能从个人的现实体验出发去追寻终极价值;二、你能追寻到的,只是你对于这个价值的阐释,它绝不等同于终极价值本身;三、你只是以个人的身份去追寻,没有谁可以垄断这个追寻权和解释权,正是在这个意义上,我相信人文学者在学术研究上最后表达出来的,实际上也首先应该是他个人对于生存意义的体验和思考。”^②这也就是笔者所理解的本真与本心证会的原则。

因此,以“史”的精神,对所研究的古人做尽可能的“了解之同情”,设身处地地进入其所表达或陈述的境域;以“通”的视域,对所涉及的问题做东西理路会通的观照;以“识”的见地,对所涉及的问题做基于“本心”体认的“一以贯之”之诠释;这将是笔者在探讨阳明心学的美学智慧时的基本取向。

① 席勒:《人本主义研究》,上海人民出版社1966年版,第177页。

② 王晓明:《人文精神:是否可能和如何可能》,《读书》1994年第3期。