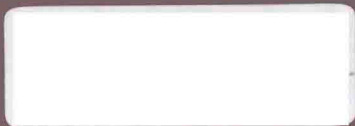


杨国荣  
作品系列



杨国荣 / 著



# 心学之思

## 王阳明哲学的阐释

生活·讀書·新知 三联书店



◎ 俗文化語彙 · 1

「心驚之想」  
「心驚之想」係指「驚人之想」，即「驚人之念」。

「心驚之想」  
「心驚之想」係指「驚人之想」，即「驚人之念」。



杨国荣  
作品系列

杨国荣 / 著

# 心学之思

## 王阳明哲学的阐释

生活·读书·新知 三联书店

Copyright © 2015 by SDX Joint Publishing Company

All Rights Reserved.

本作品著作权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

### 图书在版编目 (CIP) 数据

心学之思：王阳明哲学的阐释 / 杨国荣著. —北京：生活·读书·新知三联书店，2015.5

ISBN 978-7-108-05257-5

I. ①心… II. ①杨… III. ①王守仁 (1472~1528) —哲学思想—研究 IV. ①B248.25

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 032202 号

责任编辑 杨柳青

封面设计 储平

责任印制 黄雪明

出版发行 生活·读书·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号)

邮 编 100010

印 刷 商务联西印刷有限公司

版 次 2015 年 5 月第 1 版

2015 年 5 月第 1 次印刷

开 本 635 mm×965 mm 1/16 印张 24.25

字 数 265 千字

定 价 59.00 元

## 导 论

中国哲学演变至宋明，理学逐渐成为其主流。作为宋明时期占主导地位的哲学形态，理学有广义与狭义之分：广义的理学又称道学，泛指宋明时期以心性的辨析为主要对象的一代思潮，狭义的理学则首先与程朱一系相联系并与心学相对。尽管人们可以从不同的角度，将广义的理学区分为不同的系统，但就哲学衍化的内在逻辑而言，程朱一系的理学与心学的分野，无疑蕴含更重要的理论意义。

哲学之思总是展开于对自我与世界的无尽追问。在康德的哲学系统中，这种追问具体指向如下四个问题：我能知道什么（What can I know）？我应当做什么（What ought I to do）？我可以期望什么（What may I hope）？人是什么（What is man）？<sup>①</sup> 海德格尔认为，在以上四个问题之中，应特别注重第四个问题，即人是什么（What is man）？<sup>②</sup> 这里涉及的是认识限度、道德实

---

① 康德在《纯粹理性批判》中，提出了前三个问题，参见《纯粹理性批判·先验方法论》第二章第二节。在《逻辑学讲义·导言》中，则进而提出了第四个问题。

② Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Bloomington: Indiana University Press, 1962, pp. 214-215 及 *Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, 1982, p.9.

践、终极关怀以及人的存在与本质诸领域。尽管理学没有以这种方式提出问题，但上述问题并未处于其视域之外。当然，较之近代西方哲学以分而论之的方式处理认识界限、道德实践、终极关怀以及人的存在与本质等问题，理学表现的是不同的立场：它在某种意义上将以上诸项化约为一个问题，即如何成圣（如何达到圣人之境）；从朱熹要求做“圣学功夫”，到王阳明以成圣为第一等事，都表明了这一点。也正是在此意义上，人们往往将理学理解为“希圣之学”。<sup>①</sup>对理学来说，认识之维首先关联着成圣过程，道德实践具体展开为入圣功夫，终极的期望指向圣人之境，人的本真存在（人是什么）同样亦始终未曾离开内圣的人格。与这一思维趋向相联系，在理学中，本体论、认识论、伦理学以及终极关切呈现为彼此交融的格局。

正如康德试图通过考察人的认识能力以解决普遍必然的知识何以可能的问题一样，理学将心性的辨析视为解决圣人之境何以可能这一问题的切入点。当然，以心性之域为入手处，并不意味着由此展开的仅仅是单一的哲学路向。事实上，首先正是在心性之域，程朱一系的正统理学与心学表现出不同的立场。程朱以性为体，性又与理合而为一；与性体的建构相应的，则是以性说心，化心为性。由此建立的是一套以性体为第一原理的形而上学。与性体至上的形而上学系统相对，陆九渊将心提到突出地位，并以此为第一原理。不过，陆九渊对心体的理解本身具有二重倾向，<sup>②</sup>而其中的个体性规定则在陆的后学中逐渐

---

① 钱穆：《朱子新学案》，巴蜀书社，1986年，第47页。

② 参见本书第二章。

开始向唯我论衍化。<sup>①</sup> 个体意义上的心与形而上之性的对峙，表现了理学的内在紧张。

在化解心性之辩的如上紧张方面迈出重要一步的是王阳明。与正统理学一再提升性体并将其形而上学化不同，王阳明的关注点首先指向心体，其思维所向，在于心体的重建。这里的重建，既意味着上接原始儒学的历史源头，亦表现为扬弃性体的超验性质与超越心的个体之维。以心即理为内在规定，心体成为心学的第一原理。尽管心即理这一命题并非由王阳明第一次提出，但正是在王阳明的心学中，它才与良知及致良知说相融合而获得了具体的内涵及多重理论意义。<sup>②</sup>

以心体的重建为逻辑起点，王阳明的心学对正统理学的教条提出了多方面的责难，并在一系列理论问题上展示出不同的理路，后者在某种意义上可以看作是哲学视域的转换。心性之辩在狭义上首先涉及主体的意识结构。性作为超越经验的规定，更多地体现了理性的品格，正统理学以性体为第一原理，意味着赋予理性以至上的性质；与之相联系的化心为性、融情于性等要求，则使主体意识中的非理性之维难以落实。就其立论宗旨而言，性体的挺立，着重于在理性的层面将人与其他存在区分开来，并进而为成圣过程的自觉向度提供担保：在正统理学看来，正是理性的主导，构成了人超越感性存在的根据，并使走向内圣之境成为可能。然而，在性体至上的形式下，主体或

---

① 在陆九渊的学生杨简“天地，我之天地；变化，我之变化”（《家记一·己易》，《慈湖遗书》，卷七）这一类的议论中，便不难看到此点。

② 从这一意义上看，狄百瑞认为心学真正创立者是王阳明，而不是陆九渊，似乎并非毫无所见。参见W. T. de Bary, *The Messages of the Mind in Neo-Confucianism*, Columbia University Press, 1989, pp. 72-73, pp. 79-87。

多或少成为理性的抽象化身，而成圣的过程，亦表现为普遍的理性对个体的外在塑造，这种片面的理性化过程，似乎未能对如何使普遍的圣人模式成为主体的真实人格作出说明。相对于性体，心体的内涵呈现较为复杂的形态。作为精神本体，心体固然以理为内容，并相应地包含理性之维。但从本体论的层面看，心与身（body）又具有难以割断的联系，<sup>①</sup>后者则首先表现为感性的存在，这种本体论的事实，决定了心无法与经验内容绝缘。进而言之，心作为与身相联系的意识结构，同时又内含情、意等非理性的规定。这样，心体在总体上便表现为理性与非理性、先天形式与经验内容、普遍向度与个体之维的交融。对心体的如上规定，逻辑地关联着如何成圣的问题。如果说，理作为心体之中的先天规定保证了内圣之境的普遍性与成圣过程的自觉品格，那么，心体之中的个体之维则为普遍的内圣理想成为实有诸己的人格提供了某种根据：精神本体与个体存在的合一，逻辑地引向化人格境界为人的存在。

作为理的内化，性体与本质（essence）处于同一序列；正统理学以性体区分人与其他存在，同时意味着突出人的普遍本质。从儒学的历史演进看，人之为人的本质，很早就成为儒学的关注之点。儒家在天人关系上要求超越人的自然存在，在理欲之辩上要求抑制人的感性欲求，在群己关系上要求认同“大我”等等，都以不同方式确认了类的本质对个体存在的优先。正统理学挺立性体、以性说心，无疑上承了这一传统：它在某种意义上从形而上的层面展开了本质与存在之辩，而其基本的立场则是本质压倒存在。

---

<sup>①</sup> 理学中的心，并非单纯的 mind，而是表现为 mind-heart。



作为哲学范畴，存在具有多重涵义，它可以指本体论意义上的“是”或“存有”（being），也可以指人存在于世意义上的“在”（existence）。本体论意义上的“是”或“存有”是一个涵盖面最广，但亦最为抽象（除了有之外，无任何其他具体规定）的范畴，而这一层面上的本质则意味着超越存在的无规定状态。与之有所不同，人在世意义上的“在”，首先指向人的个体之维，并展开为具体的存在形态（包括与身相联系的感性形态）与过程；相对于此的本质，则首先表现为人之为人的普遍规定，后者又始终关联着理性之维。在儒学的系统中，人的本质往往首先被理解为理性的本质，存在则常常被赋予感性的内涵；从而，理性对感性的优先，总是与本质对存在的超越相互交错。在正统理学所谓“饿死事极小，失节事极大”的教条中，便不难看到这一点。守节既是对理性规范的遵循，又是对形而上的普遍本质的认同；生死所涉及的则是感性生命及个体存在，在此，理性的至上性与本质的优先完全融合为一。就另一侧面看，本质内在地蕴含着应当：作为人之为人的普遍规定，本质是每一个体都“应当”具有的；当孟子强调“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也”<sup>①</sup>时，他同时也以双重否定的方式确认了这一点。在类之中的个体“应当”具有这一意义上，本质同时成为一般的模式，本质对存在的优先，则意味着以这种一般的模式去塑造个体，亦即使每一个体都获得他“应当”具有的规定。作为先天的规定，本质对个体的塑造首先意味着将个体纳入划一的模式，朱熹要求“粹然以醇儒之道自律”，即表明了这一点。同时，本质

---

<sup>①</sup> 《孟子·公孙丑上》。

的既定性，亦使个体成为一种被决定的存在：个体的存在形态，已先天地由其本质所预定。如果说，理性对感性的优先蕴含着存在的抽象化与片面化，那么，以一般模式规定个体则赋予个体存在以某种命定的性质。正统理学通过性体的形而上化而以本质压倒存在，内在包含着以上二重路向。

较之性体的挺立所蕴含的如上倾向，心体的重建表现出不同的思维向度。如前所述，心体既以理为其普遍的规定，又与身及经验活动相联系；前者逻辑地对应于本质之域，后者则使存在的关注成为题中之义。作为理学家，王阳明始终未曾放弃对普遍本质的承诺，但同时，与心体内含的个体规定及经验向度相应，王阳明对存在的感性之维及多重样式亦有所注意。人作为超越自然的主体，固然应当维护理性的尊严、遵循理性的规范，但人又是具体而非抽象的存在，后者要求正视人的感性生命及情、意等规定。正是有见于此，王阳明强调“无心则无身，无身则无心”，并把情、意视为主体应有的规定。就个体存在的样式而言，个体的发展诚然受到普遍本质的制约，但存在本身又包含不同的可能，以这一事实为前提，王阳明主张“人要随才成就”，并肯定“圣人教人，不是个束缚他通做一般”。相对于正统理学将感性之我视为“私有底物”，要求达到“浑然天理”，王阳明的如上看法，显然有所不同。可以看到，以心体转换性体，同时蕴含着从形而上的本质向个体存在的某种回归。

心性之辩不仅涉及人之“在”，而且指向本体论意义上的存在——“是”或“存有”（being），后者在中国哲学中常常与天道观相联系。相对而言，早期儒家对天道问题讨论较少。宋明时期，随着理气、道器之辩的展开，天道问题亦受到了较多的关注。与提升普遍的性体相应，正统理学往往离开人自身之

“在” (existence) 去考察存在 (being)。这种考察大致表现为两个向度，即宇宙论的构造与准逻辑的推绎，<sup>①</sup> 前者（宇宙论的构造）侧重于以太极、二气、五行、万物等范畴来说明宇宙的生成、演化；后者（准逻辑的推绎）则是从理（形式）与气（质料）的逻辑关系上规定存在。这二重向度尽管着重点不同，但又蕴含着一种共同的趋向，即在人的认识活动（知）与实践活动（行）之外讨论存在。尽管作为儒学的延续，理学并没有完全离开人道与天道彼此沟通的思维趋向，但以上进路却多少表现出就天道而论天道的特点，后者使正统理学很难摆脱思辨的走向：所谓“宇宙论地说”与“准逻辑地说”，本质上都是一种超验地说。

与正统理学的超验进路有所不同，王阳明对预设太极之类的形上本体很少表现出兴趣，他也无意在人的意识活动领域之外对理气等关系作出规定。从肯定心体与存在（人的存在）的内在联系出发，王阳明拒绝将本体世界的考察与人自身的存在分离开来。按王阳明的理解，人所面对的世界，总是关联着人的存在：“天地无人的良知，亦不可为天地矣。”<sup>②</sup> 这当然不是在实存的层面强调外部对象依存于人，它更多地着眼于意义关系。天地本是自在的，作为自在之物，它们往往表现为原始的混沌，亦无本来意义上的天地之分。天地作为“天地”，其意义只是对人才敞开；就此而言，亦可说，没有主体意识及其活动，便无天地（即天地不再以“天地”等形式呈现出来）。依据心学的这

① 严格意义上的逻辑推绎往往表现为一种形式化的推论，理学显然并没有达到这一层面。这里的准逻辑，是就正统理学常常关注理气关系的逻辑定位而言。

② 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年，第95页。

一思路，人只能联系人的存在来澄明世界的意义，而不能在自身存在之外去追问超验的对象。质言之，人应当在自身存在与世界的关系之中，而不是在这种关系之外来考察世界。从构造形而上的终极本体（理、太极）到关注人的存在（existence）过程中呈现的意义世界，这种转换在逻辑上对应于从超验的本质向个体存在的回归。

从意义关系上看，天人之际总是关联着赋予意义的过程。在心学中，赋予意义的主体往往取得良知的形式。关于良知，不同的哲学系统往往有不同的理解。按正统理学的看法，良知“乃出于天，不系于人”<sup>①</sup>。出于天而不系于人，意味着赋予良知以超验的性质。对良知的这种界说，可以视为本质之超验化与本体之形而上化的具体展开。与提升心性相联系，正统理学更注重普遍的天理对个体的制约，事实上，当它强调良知出于天而不系于人时，亦意味着化良知为天理。就实践理性之域而言，天理所体现的，主要是形而上的理念，以天理规范个体，同时也就是贯彻和落实普遍的理念，这种看法带有某种理念伦理的性质。

相对于正统理学之化良知为天理，王阳明的注重之点在于化天理为良知。化良知为天理，着重的是良知“出于天”这一面；化天理为良知，则意味着展开“系于人”之维。从系于人这一路向看，重要的首先是由良知到德性的转换。对心学来说，良知固然内含知善知恶等理性的分辨，但同时，它又应当通过行著习察的道德实践而化为实有诸己的真实存在，这种与人的存在融合为一的内在自我，在某种意义上即取得了德性的形式。

---

<sup>①</sup> 朱熹《孟子集注·尽心上》所引二程语。

作为实有诸己的人格，德性构成了道德行为所以可能的内在根据：从知善到行善的过渡，即以内在的德性为自因；而为善去恶的道德实践亦相应地表现为一个基于主体自律的过程。

与化良知为德性相关联的是化德性为德行。德性既要通过具体的德行而获得现实的确证，同时又作为恒定的人格结构而统摄着主体的行为。德性对行为的这种统摄，与普遍规范对个体的制约显然有所不同。相对于德性之内含人格意蕴，普遍规范带有无人格的特点：它总是呈现为一般律令而超乎个体。在正统理学中，普遍规范往往取得天理的形式，作为道德命令，天理与自我构成了相互对待的二极，道德行为则相应地表现为“天之所以命我而不能不然之事”<sup>①</sup>。这种看法诚然注意到了道德的崇高性及道德行为的自觉向度，但它亦多少使规范带有某种强制的性质，并难以完全摆脱行为的他律性。与超验的天理不同，作为德性的良知和个体存在无疑有更为切近的联系。由天理颁布命令，行为往往具有异己的性质；以良知引导行为，则意味着扬弃对行为的外在强制：良知的呼唤本质上表现为主体的内在要求。如前所述，正统理学以天理为最高准则，要求自觉地贯彻普遍的道德理念，表现出某种理念伦理的趋向；心学以良知为真实的自我（内在人格），把道德实践理解为化德性为德行的过程，则蕴含了德性伦理的维度；在超越的天理到个体良知的回归之后，是理念伦理向德性伦理的转换。

德性作为主体的内在品格，以自我为其本体论意义上的承担者：成就德性逻辑地指向成就自我。正是以此为前提，王阳明一再强调为己、成己，要求超越日常世俗中的沉沦。从成就

---

① 朱熹：《论语或问》，卷一。

德性到成就自我，理论上的这种展开过程始终关联着心体与性体之辩。与性体更多地凸现普遍性原则不同，心体同时蕴含着个体性原则，后者既体现于主体的内在德性，亦展开于作为具体体存在的“我”。当然，在心学中，成己与成圣具有内在的一致性：理想的我往往被理解为内圣的人格。按其本义，内圣则总是拒斥自我的封闭化，要求实现群体的价值。就现实形态而言，个体的存在总是蕴含着与他人的共在，由此便发生了个体间及自我与群体的关系。

王阳明将万物一体说引入群己关系之域，以此定位自我与群体、存在与共在的关系。万物一体在广义上既涉及天人之际，亦指向人我之间。就天人关系而言，万物一体意味着超越天人的对峙；就人我之间而言，其内在涵义则是主体之间从分离走向融合，亦即所谓“无有乎人已之分”<sup>①</sup>。不妨说，万物一体的主题，即是打通个体间关系。在万物一体的形式下讨论人我间关系，当然不免带有思辨的色彩，但从心学的内在结构看，它又构成了不可或缺的一个方面。如前所述，王阳明以心立说，心建构意义世界，又具体化为德性而统摄行为，心体的这种提升与为己之说相结合，在逻辑上蕴含着个体原则过度强化的可能，万物一体论对抑制这种演化方向，无疑有其理论上的意义。

从天人之际到人我之间，心学的展开过程始终关联着致良知说。良知表现为先天本体，“致”则展开为后天工夫，致良知说逻辑地蕴含着本体与工夫之辩。从本体论上看，良知作为本体，构成了意义世界所以可能的根据。在这一领域，良知似乎获得了双重身份：它既是主体（主体意识），又是实体；意义世

---

<sup>①</sup> 王阳明：《答顾东桥书》，《王阳明全集》，第55页。

界的建构，同时即表现为主体通过意识活动赋予对象以意义的过程。尽管以良知为存在的根据仍然具有明显的思辨的性质，但它沟通实体与主体，肯定对存在的规定不能离开主体的意识活动，显然又不同于对超越的理世界作形而上的追问。良知的本体义不仅体现于心物关系，而且同时关联着成圣的过程。就后者而言，良知首先表现为至善的道德本原，“而人皆可以为尧舜者，以此也”。从更广的意义上看，良知作为精神本体又往往被视为先天的意识结构，这种意识结构同时又被理解为意义活动的先天条件。

与良知（本体）相联系的是致良知（工夫）。心学对先天与明觉作了区分：良知的先天性固然担保了本体的普遍有效，但却无法使主体自始便达到明觉的形态，良知作为先天的意识结构，首先以本然的形态存在，唯有通过后天的致知工夫，先天之知才能化为明觉之知。良知与“致”的这种关系，既以知与行的互动为形式，又展开为本体与工夫的统一：“功夫不离本体，本体原无内外”<sup>①</sup>，其具体内涵表现为两个方面，即从本体上说工夫与从工夫上说本体。所谓从本体上说工夫，亦即对本体作先天的设定，并以此为工夫的出发点与前提；从工夫上说本体，则肯定本体固然是先天的，但并不是超验的，只有在后天的工夫展开过程中，先天的本体才能获得现实性的品格，质言之，不能离开现实的意识活动来谈精神本体。可以看到，心学对精神本体的如上理解，具有明显的二重性。

在本体与工夫的辨析中，值得注意的是从工夫说本体这一向度。从哲学史上看，休谟曾对内在精神实体（自我）的存在

---

<sup>①</sup> 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第92页。

提出质疑，尽管休谟由此而忽视了意识的内在统一性，不免表现出狭隘的经验论立场，但他对离开意识活动而设定超验精神实体的批评，却并非一无所见。当代哲学中赖尔、维特根斯坦等对内在精神实体的消解，在某种意义上可以看作是休谟工作的继续，其中固然渗入了逻辑行为主义的偏狭眼界，但它对意识现象的形而上规定，显然亦有抑制作用。心学认为从工夫上说本体，“有心俱是幻，无心俱是实”<sup>①</sup>，换言之，精神本体并非超然于意识的现实作用，这种思路无疑亦蕴含着扬弃本体超验性的意向。

当然，尽管心学对精神本体的超验性表现出疏而远之的立场，但它始终难以放弃对本体先天性的承诺。在心学之域，工夫的展开过程，既与主体对本体的自觉把握（化本然之知为明觉之知）及德性的培养相联系，又涉及主体赋予存在以意义（广义的意义世界建构过程）。就后一方面而言，从本体说工夫主要便表现为本体在意义世界建构中的作用，唯有通过意识活动的现实过程才能实现，换言之，离开了赋予意义的后天工夫，本体作为意义建构的先天条件这一规定，便缺乏现实性。不难看出，心学在此肯定的主要是意义活动及本体作用的过程性和历史性，而不是本体自身的过程性。从逻辑上看，意义活动总是离不开主体内在的意识结构，从科学的世界图景和解释模式的形成，到释义学意义上的解读本文，都以内在的意识结构为其“先见”。但另一方面，意识结构并不是预定不变的本体，它本身同样是历史地形成并处于历史转换的过程之中。如果仅仅注意意义活动的历史性与过程性，而忽视意识结构本身的历史

---

① 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第124页。



性与过程性，那么，便很难避免形而上的虚构。心学强调“意之所在即是物”，并肯定本体的作用展开于工夫的历史过程，固然表现了扬弃本体超验性的意向，但对本体的先天预设，却使它无法真正摆脱这种超验性。

不过，虽然心学没有完全超越对本体的独断看法，但却为这种超越提供了历史的前提。正是沿着从工夫说本体这一思路，黄宗羲后来进而指出：“心无本体，工夫所至，即其本体。”<sup>①</sup> 所谓心无本体，首先意味着悬置心学预设的先天本体。按黄宗羲的观点，精神本体并不是先天既定的结构，它在本质上形成于精神活动（工夫）的过程，并以这一过程为其存在的方式。换言之，本体与工夫的统一不仅在于通过工夫而达到对本体的明觉，而且更在于离开工夫别无本体。这种看法已开始由意义活动（精神活动）的历史性，进展到意识结构（精神本体）的历史性。一方面，“意之所在即是物”，精神活动在广义上表现为—化本然世界为意义世界的过程，而这一过程又以内在的意识结构为根据；另一方面，“心无本体，工夫所至，即其本体”，意识结构本身又形成并展开于精神活动的历史过程，本体与工夫在历史过程中达到内在的统一。从心学的本体与工夫之辩，到黄宗羲的工夫所至即是本体，既可以看到理论的深层转换，又表现为思想的逻辑演进。

心学之思以成圣为终极的追求，同时又不断指向存在（existence and being）及其意义。存在的探寻总是关联着名言之域与超名言之域：无论是内在的心体，抑或普遍之道，其“得”（获得）和“达”（表达）都难以离开名言的作用。心

---

<sup>①</sup> 黄宗羲：《明儒学案·序》，中华书局，1985年，第7页。