

宁波文化研究工程·专门史研究

浙东心学史

ZHEDONG XINXUESHI

潘起造 著

盤萬根樹心
計化原在史
嘆送



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS
浙江大学出版社

浙东心学史

ZHEDONG XINXUESHI

潘起造 著

嘆心摠根萬盤
送却在原化計



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS
浙江大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

浙东心学史 / 潘起造著. —杭州: 浙江大学出版社, 2018. 12
ISBN 978-7-308-18220-1

I. ①浙… II. ①潘… III. ①心学—思想史—浙江—
北宋—清代 IV. ①B244.8

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 099186 号

浙东心学史

潘起造 著

责任编辑 杨利军

文字编辑 马一萍

责任校对 丁沛岚 张振华

封面设计 项梦怡

出版发行 浙江大学出版社

(杭州市天目山路 148 号 邮政编码 310007)

(网址: <http://www.zjupress.com>)

排 版 浙江时代出版服务有限公司

印 刷 杭州高腾印务有限公司

开 本 710mm×1000mm 1/16

印 张 24.25

字 数 577 千

版 次 2018 年 12 月第 1 版 2018 年 12 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-308-18220-1

定 价 85.00 元



版权所有 翻印必究 印装差错 负责调换

浙江大学出版社市场运营中心联系方式 (0571)88925591; <http://zjdxcs.tmall.com>

前 言

本书所谓“浙东心学”是指宋元明清期间在浙东地区创建和传播的中国心学学说,主要研究对象是浙东籍学者的心学思想,以及虽非浙东籍学者但是其在浙东期间著述或主要在浙东地域传播的心学理论。

哲学是人的存在的自觉。“中国人研究宇宙人生的大问题,常常从生活实践出发,以反省自己的身心实践为入手处;最后又归于实践,将理论在实践中加以验证。即是,先在身心经验中切己体察,而得到一种了悟,了悟所至,又验之以实践。”^①所以,中国哲学文化在根本上就少有丰富的神灵与宗教崇拜之元素。

心学是中国这种“悟性”哲学最精致的理论形态。它是中国文化史上以人的主观精神、主体意识(所谓“心”)为根本,解释人类社会与世界万物的存在及人之为人的道德精神的思想学说,这种文化传统自先秦传承至今。以孔孟的良知观念为起点的儒家心学思想的基本观念一是以心为宇宙的本体;二是以心为一身的主宰;三是众理众德皆摄归于心;四是圣贤工夫当求诸心。^②自先秦以降,古往今来儒学的心性学理文化传统,以其丰富的内涵,

① 张岱年:《中国哲学大纲》,中国社会科学出版社,1982年版,第5页。

② 韦政通:《中国哲学辞典》,吉林出版集团,2009年版,第200页。

凝聚、涵养、深化和传承了中华民族有关人存在的自觉的优秀学术成就和人文精神。其中,自宋至清,浙东心学薪火相传,与时俱进,生生不息,时领风骚,在中国心学文化史上独树一帜。

南宋大儒陆九渊开启宋明心学文化传统时虽未在全国范围内受到学界和社会广泛关注,但“朱文公之学行于天下而不行于四明,陆象山之学行于四明而不行于天下”^①。自南宋以后,心学思潮在浙东学术文化中始终占据着主流地位,诚如王凤贤先生所言,“从某种意义上说,‘浙东学术’是宋明时期在浙东地区逐步发展起来的以心学为主要倾向的学术”^②。本书以黄宗羲所著《明儒学案》和黄宗羲、黄百家、全祖望等人相继著作而成的《宋元学案》为依据,在参考和综合当代中外学者研究成果的基础上,以北宋时期作为陆学前茅的“庆历五先生”及弟子的心性学说为起点,直至清代中期姚江书院的心学思想为终点;以慈湖心学、阳明心学、蕺山心学、梨洲心学为重点,梳理和阐述了宋元明清 700 余年间 30 多位浙东学者的心学思想,大致勾画了浙东心学历经横浦学派、慈湖学派、宝峰学派、阳明学派、蕺山学派、梨洲学派、姚江书院等学派各个阶段的发展谱系,揭示了浙东学术文化对培育、传承、弘扬、发展中国心学文化传统所起的重要作用。

二

现在人们说到心学,通常会认为它是唯心主义哲学而将它排斥在主流哲学范畴之外,因此其中宝贵的思想理论观点往往被忽视、曲解,甚至否定。其实,心学文化作为中华传统文化的重要组成部分,其中有不少基本观念已深入人心,我们不应当机械地认为它是唯心主义而从理论观念上给予摒弃。这就如我们现在对市场经济不再以姓社姓资来论其对错一样,对心学文化也不应简单地以唯物唯心来论其是非。当代中国的主流哲学理论体系要贴近人心、贴近生活、贴近民众,在学理的构建上也要有一个解放思想的“心学化”革新,既要汲取朱子之学中“格物致知”的思想成果,也要汲取阳明之学中“致知格物”的思想成果;既要“穷理以明心”,也要“明心以穷理”。

① 方回:《送家自昭晋孙自庵慈湖山长序》,载《桐江续集》卷三十一,景印文渊阁四库全书,第 1193 册。

② 王凤贤、丁国顺:《浙东学派研究》,浙江人民出版社,1993 年版,第 1 页。

的确,在传统的心学理论中,尤其是陆王的学说中,其中的一些重要观点,仅从字面意思上看,似乎是十分典型的唯心主义思想。比如,陆九渊说:“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙。”^①“万物森然于方寸之间,满心而发,充塞宇宙,无非如此。”^②王阳明说:“心外无物,心外无事,心外无理,心外无义,心外无善。”^③因此,他认定事物“万化根源总在心”^④。对于陆王诸如此类的说法,如果脱离他们说这些话的具体话语环境及他们学说的整个理论体系,将其单独抽取出来做唯心还是唯物的评判,那么它们看上去似乎就是主张意识派生物质、思维决定存在,就是主观唯心主义的说法。

但是,如果将陆王的这些话放到他们讲这些话的具体思想议题中去考察,从他们各自的整个理论体系中去理解,就能看到这样的评判并不真正切合陆王说这些话的本意,并且将陆九渊的心学思想和王阳明的心学思想完全等同起来加以评判也不符合宋明理学发展史的实际。

以马克思主义哲学的观点来说,所谓唯心还是唯物的问题是指哲学的党性原则,是指任何哲学家、哲学派别无不分别隶属于唯物主义或唯心主义两个对立的基本派别或阵营。马克思主义经典作家认为,“全部哲学,特别是近代哲学的重大的基本问题,是思维和存在的关系问题”^⑤,并指出这个问题包括两个方面的内容:第一,思维和存在(更确切地说是主观精神世界和客观物质世界)二者,哪一个是第一性的,是本原;哪一个是第二性的,是派生出来的问题?对这个问题的不同回答,是划分唯物主义和唯心主义的根本标准。第二,思维与存在有无同一性的问题,也就是思维能不能反映存在,或者说世界是不是能够被认识,以及如何被认识的问题。

无论是对陆王心学还是对程朱理学的哲学性评判,都应将思维与存在的两方面问题联系起来,并且放在他们的整个思想理论体系中来认识。比如,朱熹的“即物穷理”之说,十分强调穷物理而后能知天理,这从思维与存在关系的同一性上看,似乎和我们现在所主张的“实事求是”相一致;但是,如果从思维与存在谁是第一性上看,他所谓的“即物穷理”,是要求人们以天

① 陆九渊:《年谱》,载《陆九渊集》卷三十六,中华书局,1980年版,第530页。

② 陆九渊:《语录·上》,载《陆九渊集》卷三十四,中华书局,1980年版,第423页。

③ 王守仁:《与王纯甫·二》,载《王阳明全集》卷四,上海古籍出版社,2015年版,第134页。

④ 王守仁:《外集二·咏良知四首以示诸生》,载《王阳明全集》卷二十,上海古籍出版社,2015年版,第653页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社,1995年版,第219页。

下万物所体现的天理,来印证吾心中固有的天理,对此,朱熹称为“合内外之理”^①。他认为:“未有天地之先,毕竟也只是理。”^②在他看来,天理并不等同于客观世界“草木器用”的知识,“吾心之知”也不是对客观世界研讨而取得的认识,因此,如果试图“于草木器用之间”求天理,“是炊沙而欲其成饭也”^③。由此可见,朱熹所说的“即物穷理”与我们现在所讲的实事求是是在学理上并不相通。

又如,陆九渊说“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”,当代学者往往将他的这个“吾心”看成是主观意识,似乎“吾心”就是派生客观世界的本体,于是陆九渊就成了主观唯心主义者。但是,陆九渊的这个说法,仅仅只是针对思维与存在同一性问题的一个拟人化的说法,而不是他在回答思维与存在谁是第一性问题的一个基本观点。其实,在本体论问题上,陆九渊和朱熹的看法是相近的,认为“故仁义者,人之本心”^④,而这个“心”是一种永恒的、绝对的道德实体,他认为天理不会以人的主观感觉和认识与否为转移,相反,只有完全抛弃主观意识,才能认识、倡明此心此理。“有己则忘理,明理则忘己”^⑤，“道在天下，加之不可，损之不可，取之不可，舍之不可，要人自理会”^⑥，这就是说，陆九渊以道德本体的客观性和绝对性否定了作为认识主体的人的主观意识，他所说的“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”，与英国哲学家贝克莱所说的“物是观念的集合”，是主观世界创造客观世界的哲学思想并非一个意思。这从陆九渊将“万物”与“我心”的关系，即客体事物与主体精神的关系以“如镜中观花”来做说明就可以看出来。在他看来，“万物”与“我心”的关系就如花与镜的关系，“万物”是花，“我心”是镜；人们从镜中能将镜外之花看得一清二楚，所以人们对于花（“万物”）的体认，只要求之于“吾心”就可以了。^⑦ 上述陆九渊“镜中观花”之喻，从主体与本体关系的意义上看，陆九渊并没有以“镜”生“花”。所以，张岱年先生说：“象山之宇宙论非单纯的主观唯人论。”^⑧由此看来，陆九渊的所谓“吾心即是宇宙”只是一个认识论

① 朱熹：《大学·二》，载《朱子语类》卷十五，景印文渊阁四库全书，第700册。

② 朱熹：《理气·上》，载《朱子语类》卷一，景印文渊阁四库全书，第700册。

③ 朱熹：《答陈齐仲》，载《朱子语类》卷三十九，景印文渊阁四库全书，第701册。

④ 陆九渊：《与赵监》，载《陆九渊集》卷一，中华书局，1980年版，第9页。

⑤ 陆九渊：《荆州日录》，载《陆九渊集》卷三十五，中华书局，1980年版，第473页。

⑥ 陆九渊：《语录·下》，载《陆九渊集》卷三十五，中华书局，1980年版，第434页。

⑦ 陆九渊：《语录·上》，载《陆九渊集》卷三十四，中华书局，1980年版，第428页。

⑧ 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，1982年版，第67页。

上的命题,而不是本体论上的命题。其实,在朱熹的著作中,也有类似陆九渊的吾心即是天理的说法,比如“心包万理,万理具于一心”^①，“大凡理只在人心,此心一定,则万理毕见”^②等,如果仅从这些话的字面意思来看,朱熹也可说是主观唯心主义者了。

在事实上,陆九渊说“吾心即是宇宙”时,也并没有把作为宇宙根本的“吾心”看作是每个人的主观认识的产物,因为他虽说“盖心,一心也;理,一理也;至当归一,精义无二,此心此理,实不容有二”^③,天理、人理、物理只在吾心之中,但在他看来,“天理”既藏在人心之中,也充塞于宇宙之间,他是把“本心”落实到不依赖于人心而存在的“天理”时才称其为宇宙本体的。

因此,陆九渊在评论杨简批评孟子言“存心养性”是将心与性分二而造成学者疑惑的说法时说,“我不说一,杨敬仲说一”^④,从中可见陆九渊并不主张彻底的心一元论。如此说来,“陆学”中作为本体的吾心和朱熹的天理一样,对于作为认识主体的每个人的心来说,也是一种先验的外在的绝对精神。因此,从本体论的意义上来看,“陆学”和“朱学”并无根本区别,没出客观唯心主义之巢穴,这也正是王阳明批评陆学的“粗处”^⑤,也即所谓陆学对朱学的“沿袭”之累。

陆九渊所说的“吾心即是宇宙”,更多地在于开启人们的主体意识,体现人对世界、对天理的主动追求。对于陆九渊的这个思想,当代哲学家张世英先生有很高评价,认为它说明了人有掌握天理的能力。这也说明陆九渊所说的“吾心即是宇宙”,只是认识论中的命题,是在于说明主体和客体具有同一性的问题,并非在于强调是吾心派生宇宙。

再说王阳明,他也说:“心外无物,心外无事,心外无理,心外无义,心外无善。”^⑥“人者,天地万物之心也。心者,天地万物之主也。心即天,言心则天地万物皆举矣,而又亲切简易,故不若言人之为学,求尽乎心而已。”^⑦他指出:人用什么做心?只是一个灵明。“天地、鬼神、万物离却我的灵明,便没

① 朱熹:《朱子语类》卷九,景印文渊阁四库全书,第700册。

② 朱熹:《朱子语类》卷八十七,景印文渊阁四库全书,第2262页。

③ 陆九渊:《与曾宅之》,载《陆九渊集》卷一,中华书局,1980年版,第4-5页。

④ 陆九渊:《与曾宅之》,载《陆九渊集》卷一,中华书局,1980年版,第459页。

⑤ 王守仁:《传习录·陈九川录》,载《王阳明全集》卷三,上海古籍出版社,2015年版,第81页。

⑥ 王守仁:《与王纯甫·二》,载《王阳明全集》卷四,上海古籍出版社,2015年版,第134页。

⑦ 王守仁:《答季明德》,载《王阳明全集》卷六,上海古籍出版社,2015年版,第181页。

有天地、鬼神、万物了；我的灵明离却天地、鬼神、万物，亦没有我的灵明。”^①此段被人们视作阳明心学是主观唯心主义的典型话语，然而王阳明强调的是作为认识主体的人心与作为认识对象的天地万物之间的相互依存关系，并非如主观唯心主义者那样，主张世界是人的自我主观意识的派生物，而是纯粹从心能感知万物的意义上来说的，是从思维和存在具有同一性上来说的，也只是认识论上的命题，而非本体论上的命题。因此，他一方面说“心者身之主宰，目虽视而所以视者，心也；耳虽听而所以听者，心也；口与四肢虽言、动而所以言、动者，心也”^②，强调“至善只求诸心”^③，要人们从心上下功夫；另一方面，对于“天理”的体认，则强调“事上磨炼”，他对学生说：“我此间讲学，却只说个‘必有事焉’……随时就事上致其良知，便是‘格物’。”^④他的“致良知”之说处处着眼于“事”。他说：

目无体，以万物之色为体；耳无体，以万物之声为体；鼻无体，以万物之臭为体；口无体，以万物之味为体；心无体，以天地万物感应之是非为体。^⑤

在心、物之间特别指点出一个“感应”来，在“治事”上来发明和扩充“良知”，这样的说法就很有唯物主义反映论的意味了。当代一些学者曾以王阳明关于“岩中花树”对话中的“你未看此花时，此花与汝心同归于寂；你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外”^⑥为例，说明王阳明就是主观唯心主义者。但对此看法，当代国学大家钱穆先生提出了质疑：

这条问答，粗看好似近代西洋哲学中的那些极端的唯心论；但我们若细玩阳明讲学宗旨，从另一看法来解释，似乎阳明语意所重，仍只在“看”与“未看”上，仍只在心与物的感应上。舍却你的一看，非但不见有花树，也何从见有你此心？^⑦

① 王守仁：《传习录·下》，载《王阳明全集》卷三，上海古籍出版社，2015年版，第109页。

② 王守仁：《传习录·下》，载《王阳明全集》卷三，上海古籍出版社，2015年版，第104页。

③ 王守仁：《传习录·上》，载《王阳明全集》卷一，上海古籍出版社，2015年版，第2页。

④ 王守仁：《传习录·中·答聂文蔚二》，载《王阳明全集》卷二，上海古籍出版社，2015年版，第72-73页。

⑤ 王守仁：《传习录·下》，载《王阳明全集》卷三，上海古籍出版社，2015年版，第95页。

⑥ 王守仁：《传习录·下》，载《王阳明全集》卷三，上海古籍出版社，2015年版，第94页。

⑦ 钱穆：《阳明学述要》，九州出版社，2010年版，第71页。

可见,阳明此说,强调的是认识中的主体和客体必须紧密相连,并不认为是主观意识派生了客观事物。钱先生还强调指出:“既不偏在物,也不偏在心,他在心、物之间特别指点出一个‘感应’来,这是王学的超过朱、陆处。”^①

长期以来,国内学界在评价古往今来各种哲学学说时,往往以唯物唯心论是非,并以此作为对其褒贬、扬抑的依据,因此,心学文化,尤其是阳明心学在当代中国哲学史上的重要地位被轻视了。其实,这样的学术思维方式不可取。恩格斯曾经指出,对于唯物与唯心的说法,只是在划分哲学思想的党性派别时才有意义,“除此之外,唯心主义和唯物主义这两个用语本来没有任何别的意思,它们在这里也不能在别的意义上被使用”^②。恩格斯的这段话,对于我们现今传承和开发中国哲学中的心学文化思想理论宝库具有特别重要的意义。

三

在宋明理学史上,陆王心学与程朱理学是两大对立学派,这在当代已成为一常识性的观点了,因此,现在人们初涉中国哲学史时,误以为阳明心学是在继承象山心学基础上创建的。其实,王阳明在创立心学学说时,并非直接承接陆学而来,恰恰是从研习朱熹的格物致知学说入手的。王阳明从二十一岁“格竹子”起,一生大部分的时间都在与朱子之学“做斗争”。他的思想学说的形成与发展过程,无疑是批判朱学和摆脱朱子权威的过程。阳明一生的思想,与其仕途一样曲折而多变化,黄宗羲对此有所谓“前三变”和“后三变”之说。王阳明在三十七岁于“龙场悟道”之前,学问人生已是遍历三教(所谓“前三变”)。“龙场悟道”是王阳明一生数次学术宗旨变化中体验最深刻、意义最大的一次,他因此认识到“始知圣人之道吾性自足,向之求理于事物者误也”^③。经历此悟后,他确立了思想路向,建立起了“致良知”的心学学说。王阳明在四十岁时研讨朱学与陆学思想异同,从中感到象山的思想与自己的学术旨趣相同(都是“教人从心上下功夫”),且其学久晦,又遭误

① 钱穆:《阳明学述要》,九州出版社,2010年版,第70页。

② 《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社,1995年版,第225页。

③ 王守仁:《年谱》,载《王阳明全集》卷三十二,上海古籍出版社,2015年版,第1007页。

解,才决心为其辩诬,并表彰其学^①。正因为如此,后世人们将他的学说和象山之学相提并论,并合称为陆王心学。

阳明之学与象山之学虽然并称陆王心学,但是,不仅阳明心学的学术渊源并非直接来自象山心学,而且两者在学理上也不能归结为同一思想体系。对此,当代的一些著名学者都有评说。比如,钱穆先生是这样说的:“据普通一般见解,阳明自是偏向象山,归入‘心即理’的一面;其实阳明虽讲心理合一,教人从心上下工夫,但他的议论,到底还是折衷心、物两派。别开生面,并不和象山走着同一路子。”^②又如,韦政通先生说王学,“讨论的问题,以格物致知为中心,又重视下学渐进的工夫,都近于朱而远于陆”^③。再如,蒙培元先生的评价是,王阳明“继承朱熹思想的长处,克服陆九渊的‘粗处’”^④。

为什么说王阳明和陆九渊在学理上走的不是同一条路子呢?钱穆先生说这是因为王阳明“他在心、物之间特别指点出一个‘感应’来”^⑤。这就是说,在人的圣贤品格的修养问题上,虽然“朱学”“陆学”“王学”都围绕“存天理、去人欲”这个主旨来讲格物致知,也都讲究理和明心,心理合一,修齐治平,从而“内圣”而“外王”,但在穷理和明心的学理构建上却有重大区别:“朱学”走“格物→穷理→明心”的路线,偏重于“物”;“陆学”走“明心→穷理→格物”的路线,偏重于“心”;而“王学”在穷理和明心的问题上,则是“折衷心、物两派”,提出心物“感应”的说法,以心物相通来讲心理合一。按照钱穆先生的说法,就是“阳明平素教人,只指点出天理、人欲的分别,不再主张有内心、外物的分别,这是王学的高明处”^⑥。关于王阳明的这个高明处,钱穆先生认为集中地体现在王阳明提出的“人与天地万物一体”感应相通的思想学说,也就是所谓“感应之几”^⑦的重要思想上。

所谓“感应”,从字面上说是指交感相应。感应不同于“镜中观花”那样的直观反映,它是指人与人、人与天地万物在相互联系中必然会产生反应和变化,例如“见孺子落井有恻隐之心”而施救,“一叶知秋”而应时处事等等的互动联系就是“感应”。所谓“几”,是指事物发展变化的细微前兆。《周

① 韦政通:《中国思想史(下册)》,上海书店,2003年版,第859页。

② 钱穆:《阳明学述要》,九州出版社,2010年版,第70页。

③ 韦政通:《中国思想史(下册)》,上海书店,2003年版,第860页。

④ 蒙培元:《理学范畴系统》,人民出版社,1998年版,第460页。

⑤ 钱穆:《阳明学述要》,九州出版社,2010年版,第70页。

⑥ 钱穆:《阳明学述要》,九州出版社,2010年版,第70页。

⑦ 钱穆:《阳明学述要》,九州出版社,2010年版,第70页。

易·系辞上传》中说：“夫《易》，圣人之所以极深而研几也。”所谓感应之几，是指人能预知事情萌发的细微迹象，因此能与神道相合。王阳明以“感应”来说明主观与客观、主体与本体的基本关系，以“感应之几”来讲人与天地万物是一体的问题。人们如何通过格物致知达到“止于至善”的人生理想境界呢？在王阳明看来，不是朱熹所谓的“穷理以明心”的路径^①，也不是陆九渊所谓的“明心以穷理”的路径，而是体悟这种将人与天地万物之间联结起来的“感应之几”，经此才能“致良知”，从而做到天人合一、心理合一、心物合一、人我合一、身心合一、知行合一，达到人生的圣贤境界。这就是钱穆先生所说的：

其实阳明毕生讲学宗旨，别有其精神所在。他所说的灵明，仍只是感与应，仍只是必有事焉，仍只是一向所讲的知行合一。^②

由此看来，“感应之几”的命题，虽然王阳明在其著作中着墨不多，但它是一个对于解读王学“致良知”“知行合一”的核心理论观点来说具有基础性意义的命题。对此，《传习录》中的记载如下：

问：“人心与物同体，如吾身原是血气流通的，所以谓之同体；若于人便异体了，禽兽草木益远矣，如何谓之同体？”

先生曰：“你只在感应之几上看，岂但禽兽草木，虽天地也与我同体的，鬼神也与我同体的。”

请问。先生曰：“你看这个天地中间，甚么是天地的心？”

对曰：“尝闻人是天地的心。”

曰：“人文甚么教做心？”

对曰：“只是一个灵明。”

“可知充天塞地中间，只有这个灵明。人只为形体自间隔了。我的灵明，便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辨他吉凶灾祥？天地、鬼神、万物离却我的灵明，便没有天地、鬼神、万物了；我的灵明离却天地、鬼神、万物，亦没有我的灵明。如此，便是一气流通的，如何与他间隔得？”^③

这几段话虽简短，但包含的理论信息却相当丰富，可以说阳明心学的主要理

① 参见张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，1982年版，第356页。

② 钱穆：《阳明学述要》，九州出版社，2010年版，第73-74页。

③ 王守仁：《传习录·下》，载《王阳明全集》卷三，上海古籍出版社，2015年版，第109页。

论观念都在其中,从中也可见王学与朱学、陆学的分野所在。

为什么说人与天地万物是同体的呢?王阳明认为就在于人与天地万物在相互联系中必然具有的感应关系,这就是人对于天地万物的“灵明”,王阳明将此称作“感应之几”。在王阳明看来,这种“感应之几”是无处不在的,所以他说“可知充塞天地中间,只有这个灵明”。同时,人和动物最根本的区别就是人具有从已知推断出未知的思想能力。比如,传说牛顿被落地的苹果砸到而推断出地球万有引力的存在,也正由于人有如此这般的感应“灵明”,因而人能造出宇宙飞船飞向太空,能主动利用和改造天地万物。这就是王阳明所谓“人是天地的心”的意思,因此,王阳明说“我的灵明,便是天地鬼神的主宰”。这也是《中庸》所谓“能尽人之性,则能尽物之性,能尽物之性;则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣”的意思,正是从这个意义上,王阳明说:“人者天地万物之心也,心者天地万物之主也;心即天,言心则天地万物皆举之矣,而又亲切简易。故不若言‘人之为学,求尽乎心而已’。”^①在这里,王阳明说明他所谓的心学就是指探究天地万物根本的学问,也正是基于这一点,王阳明又说,看书不能明,“须于心体上用功。凡明不得,行不去,须反在自心上体当即可通。……心体明即是道明,更无二。此是为学头脑处”。“虚灵不昧,众理具而万事出。心外无理,心外无事”^②。这是王阳明说“心外无理”的本意所在。

“感应之几”的命题在阳明心学中具有基础性的意义,因为这个命题包含着“万物一体”的深邃思想。“万物一体”是宋明理学各学派都主张的一个重要理论观点,王阳明“致良知”学说的旨趣,其实归根结底也在于向人们阐释“万物一体”的道理。不过王阳明以“感应之几”来说“万物一体”,使“万物一体”有了更丰富的理论说服力。王阳明在晚年提出“万物一体之仁”的思想,认为人在道德上也是与万物感应相通的,非但见到孺子入于井有恻隐之心,而且见到鸟兽哀鸣也有不忍之心,见到草木摧折有悯恤之心,见到瓦石毁坏有顾惜之心。王阳明还认为人心所具有的这种“万物一体之仁”的德性感应,是人之为本质的属性,所以“君臣也,夫妇也,朋友也,以至于山川鬼神鸟兽草木也,莫不实有以亲之,以达吾一体之仁,然后吾之明德始无不明,

① 王守仁:《答季明德》,载《王阳明全集》卷六,上海古籍出版社,2015年版,第181页。

② 王守仁:《传习录·上》,载《王阳明全集》卷一,上海古籍出版社,2015年版,第13页。

而真能以天地万物为一体矣”^①，“是乃根于天命之性”^②。王阳明将此认定为良知，“良知是天理之昭明灵觉处，故良知即是天理”^③。这是王阳明以“感应之几”之说阐明“致良知”学说的终极观念所在，从而前承孟子“尽心知性知天”之思想传统，后集朱熹、陆九渊学说之精华，创建了自己的“致良知”学说，为宋明理学中的格物致知学说开辟了一种新路径。

然而，对于阳明心学中这个“感应之几”的重要思想，当代学界有真切体认的人不多，由于以唯物唯心论学术是非的观念根深蒂固，所以，王阳明“感应之几”的重要思想也仍被归结为主观唯心主义而遭到忽视。相比而言，钱穆先生对王阳明学说的真谛看得比较清楚，他从宋明理学本身的发展进程来考察阳明之学，说：

朱子言格物穷理，未免偏重“知”上说，而阳明言格物穷理，则根本脱离不了一“行”字。天理在实践中。良知亦在实践中，天地万物与我一体亦在实践中。不实践，空言说，则到底无是处。^④

这样的说法，恰好和马克思的说法合拍，马克思说：

人的思维是否具有客观的真理性，这不是一个理论问题，而是一个实践的问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性，即自己思维的现实性和力量，自己思维的此岸性。^⑤

虽然王阳明以“心学”来定义自己的学说，但他却说：“心无体，以天地万物感应之是非为体。”^⑥由此看来，从如何追随真理的基本观念上说，王阳明之理和马克思之理是相通的。正因为如此，当前我们在不断推进马克思主义中国化时也同样需要从阳明心学中汲取思想智慧。

① 王守仁：《大学问》，载《王阳明全集》卷二十六，上海古籍出版社，2015年版，第799页。

② 王守仁：《大学问》，载《王阳明全集》卷二十六，上海古籍出版社，2015年版，第799页。

③ 王守仁：《传习录·中》，载《王阳明全集》卷二，上海古籍出版社，2015年版，第63页。

④ 钱穆：《阳明学述要》，九州出版社，2010年版，第77页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社，1972年版，第16页。

⑥ 王守仁：《传习录·下》，载《王阳明全集》卷三，上海古籍出版社，2015年版，第95页。

目 录

第一章 中国心性之学与心学	(1)
第二章 宋代浙东心学:陆学“前茅”及心学在浙东的传播和兴盛	(12)
第一节 北宋时期理学在浙东的传播及浙东心学的孕育	(13)
第二节 南宋初期横浦心学在浙东的传播	(36)
第三节 南宋前期陆学传人“甬上四先生”及杨简创立的慈湖心学	(58)
第四节 南宋后期慈湖心学的重要影响与陆学在浙东的盛衰	(107)
第三章 元代浙东心学:“朱陆和会”及陆学在浙东中兴	(118)
第一节 元代的“朱陆和会”及浙东学者对陆学的坚持	(119)
第二节 赵偕立宝峰心学及在浙东中兴陆学	(126)
第四章 明代浙东心学:王阳明集心学大成,阳明心学风靡全国百年	(137)
第一节 明初宋濂、刘基理学思想中的心学元素	(139)
第二节 王阳明及风靡百年的阳明心学	(164)
第三节 “浙中王门”稳健派徐爱、钱德洪、季本的心学思想	(204)
第四节 “浙中王门”激进派王畿、周汝登的心学思想	(238)
第五节 “浙中王门”修正派黄绾、张元忭的心学思想	(268)
第六节 刘宗周及“以慎独为宗”的蕺山心学	(285)

第五章 清代浙东心学:王学向实学转型及学理重建	(306)
第一节 明清之际王学的衰颓与实学的兴起	(307)
第二节 黄宗羲及开实学之风的梨洲心学	(331)
第三节 邵廷采“尊王崇刘”的学术思想	(356)
参考文献	(369)

第一章 中国心性之学与心学

从人的本性出发理解天地万物,是中国哲学的基本途径。而人的问题实质上就是心性问题。心性论和天人关系问题一起,贯穿中国哲学发展的始终,充分体现了中国哲学的特点。随着中国哲学的发展和演进,心性问题越来越突出。心性之学是中国哲学理论中最具民族特性的学问。心学是中国心性哲学中的一个重要理论流派。

对于心性之学,吴光先生如此定义:“心性学是关于人的本心、本性的学问。心性之学主要围绕性的来源、心与性的关系及如何扩充人的本性而知天等问题进行探讨。”^①从这个意义上来说,所谓的心性之学,就是指当事人将人的认识主体放置到自己所思考的对象中去进行“人与自然,人与人、人与社会,人与自我”关系的思辨和实证的一门学问。中国哲学之所以如此重视人的心性问题,终极目的是探求人为什么有善恶(“有善有恶”),什么是善恶(“知善知恶”),以及如何迁善改过(“为善去恶”)的问题。

一、中国心性哲学中的“心”范畴

“心”是中国传统哲学范畴系统中最普遍、最基本、最一般的范畴,也是意蕴丰富,演变错综的范畴之一,大体上相当于当代哲学中的精神、意识、思维、认识等范畴。它贯穿中国哲学始终,无论哪一派哲学家,都继承和运用“心”这一范畴。

^① 吴光:《儒学百问录》,香港天地图书有限公司,2012年版,第269页。