

熊十力等 著

跟着大师 读王阳明



华中科技大学出版社
<http://www.hustp.com>

跟着大师 读王阳明

熊十力等
著

感悟大师心得
与大师对话



华中科技大学出版社

<http://www.hustp.com>

中国·武汉

图书在版编目(CIP)数据

跟着大师读王阳明/熊十力等著. —武汉: 华中科技大学出版社, 2019. 1
ISBN 978-7-5680-4848-4

I. ①跟… II. ①熊… III. ①王守仁(1472—1528)-心学-通俗读物 IV. ①B248.2-49

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2019)第 002263 号

跟着大师读王阳明

熊十力 等 著

Genzhe Dashi Du Wangyangming

策划编辑: 薛 蒂

责任编辑: 黄 验

封面设计: 璞茜设计

责任校对: 李 弋

责任监印: 朱 玟

出版发行: 华中科技大学出版社(中国·武汉)
武汉市东湖新技术开发区华工科技园

电话: (027)81321913

邮编: 430223

录 排: 华中科技大学惠友文印中心

印 刷: 湖北新华印务有限公司

开 本: 710mm×1000mm 1/16

印 张: 17

字 数: 228 千字

版 次: 2019 年 1 月第 1 版第 1 次印刷

定 价: 49.80 元



本书若有印装质量问题, 请向出版社营销中心调换
全国免费服务热线: 400-6679-118 竭诚为您服务
版权所有 侵权必究

王学与中国近代哲学

杨国荣

在中国近代,不同时期的思想家在为独立自强的政治方案作论证或构筑其思辨体系的过程中,一方面不断将目光投向西方,另一方面又频频地向传统回顾,王学(王阳明的心学)则以其不同于正统理学的独特面目,受到了近代思想家的注重。除了严复等对王学有所批评之外,从魏源到康有为、谭嗣同、梁启超、章太炎,再到梁漱溟、熊十力、贺麟等,几乎无不推崇王学。可以说,王学在近代形成了复兴之势,它与东渐的各种西方思潮彼此交织,对中国近代哲学产生了颇为复杂的影响。

一、从心物一体到“体用不二”

王阳明在以心(良知)为本体的同时,又以为心体并不具有超验的形式,而即内在于天地万物之中。这种带有泛神论色彩的心物一体说为不少近代思想家所接受。魏源早年曾“究心阳明之学”,在其“心在身中”、“身在心中”、“无外之非内也”之说中,便明显地渗入了王学。康有为、谭嗣同等作为王学的信奉者,亦深受心物一体论的影响。不过与王阳明主要强调以心为体这一前提不同,康、谭开始将侧重之点转向心与物的彼此相通。在他们看来,心与以太、电等并无内外之分,而这种融为一体的心、

电、以太等,归根到底又都是“所以通”之具。从以心为第一原理到以“通”为第一原理的转换,当然并不仅仅是思辨兴趣变化的结果,在它的背后,是更深刻的观念的更替。这一点,只要看一下康有为对“通”的理解就不难了然:在《孟子微》中,康有为便认为,“通之象为平等”。在这里,自然哲学构成了政治哲学的理论前提:植根于近代社会之中的人人平等的政治主张,在形式上直接表现为心物一体、物我相通等准泛神论的逻辑引申。正如在心与电(以太)之间画上等号可以看作是沟通传统哲学与西方近代科学的一种尝试一样,从心物相通引出人人“平等”表现了将传统思想与西方近代资产阶级的社会政治学说加以会融的思维特点。后者固然仍带有幼拙比附的痕迹,但它又毕竟赋予康有为、谭嗣同的心物一体论以王学所不可能具有的近代内容。

如果说,康、谭在以心物一体相通作为近代政治主张的哲学根据的同时,并没有在理论上对心物一体论本身作更多的思辨引申和发挥,那么,现代新儒学的重镇之一熊十力的注重之点,则恰恰在后者。作为专业哲学家,熊十力的兴趣主要不在糅合自然哲学与政治哲学,而在于解决“形而上”的哲学问题。他曾融贯华梵,建立了一个名之为“新唯识论”的思辨体系。从总体上看,熊十力虽然吸取了不少佛学的思想资料,并运用了佛家辨析名相的方法,但其思想根底,基本上不越儒学,熊十力本人即肯定“新论确是儒家骨髓”。而熊十力所说的儒学,主要也就是王学,从《十力语要》中的如下论述中,便不难看到这一点:“儒者之学,唯有阳明善承孔孟。”“阳明之学,确是儒家正脉。”熊十力在建构其新唯识论体系时,事实上也多方面地受到王学的影响,这种影响首先表现在其体用不二说上。

新唯识论的核心,是体用之辩。在熊十力那里,体用关系主要表现在本体与现象之间。何为本体?熊十力在《新唯识论》中提出的基本看法是:“夫心即本体。”如所周知,旧唯识论以万法唯识立宗,而万法唯识即意味着万物“皆不离心”。熊十力的以上观点与此大致一脉相承。不过,与

唯识宗强调“遮无外境”不同,熊十力不仅反对唯遮境有,而且认为,心作为本体即内在于外境(天地万物)之中,而不是在“一切物外”。离开了外部之“境”,则心体本身亦不复存在。这样,心与物彼此交融,内外无间,完全合为一体。用熊十力《体用论》中的术语来概括,也就是“体用不二”。对体用、心物关系的这种规定明显地区别于旧唯识论而接近于王学。事实上,熊十力本人一再强调,王学的大处与深处,首先在于将心与物“打成一片”。他还进而以王阳明“即体而言,用在体;即用而言,体在用”之说作为体用不二的注脚。以心为万物之体,这当然是一种思辨之论,但就其强调本体不能离开现象而存在,反对将体与用加以割裂而言,则又多少包含了某些辩证的因素。这种二重性在王阳明的心物一体论中已显其大端,它同样构成了熊十力体用不二说的内在特征。

不过,如果作进一步的分析,那就可以看到,熊十力的体用不二说与王阳明的心物一体论又存在着某些不可忽视的差异。与王氏着重强调“即体而言用在体”不同,熊十力更多地侧重于“即用而言体在用”。在《十力语要》中,他曾说:“新论全部旨意,只是即用显体。”所谓即用显体,也就是把本体看作是一个展开于具体现象之中的流行过程,而主体则在这一流行过程中把握本体。这种看法在逻辑上蕴含着如下前提:即承认现象(用)的实存性。在《十力语要》中,他对此作了阐释:“必须施設现象界,否则吾人所日常生活之宇宙,即经验界不得成立。因之,吾人知识无安足处所,即科学为不可能。”所谓施設现象界,也就是肯定“万象又莫非真实”。在这里,承认现象界的实在性,已不仅仅是见体的前提,而且构成了日常经验与科学知识所以可能的条件。从即用显体,到以用(现象界)为科学的基础,表现出沟通玄学与科学的运思倾向。就其实质而言,通过施設现象界而为科学知识提供安足处,当然仍是一种抽象的思辨。这不仅在于它依然以心体为万象真实的根据,而且在于它多少把科学限制在现象的领域。然而,较之王学,熊十力的上述观点无疑又是一种历史的进步。王

阳明虽然在心物一体的前提下肯定了现象界的存在,但他那里,现象界仅仅是达到先验心体的基础,与此无关的一切科学的探索都毫无例外地被归入贬斥之列,这种看法显然未能对价值的关切与科学的认知作出合理的定位。在《十力语要》中,熊十力曾对此作了如下批评:“王学力求易简直捷,在哲学上极有价值,惜不为科学留地位。”如果说,康有为、谭嗣同以近代实证科学的材料为泛神论提供论证已在某种意义上扬弃了王阳明鄙视科学的倾向,那么,熊十力由即用显体进而强调给科学以立足之地,则更直接地对王阳明以追求心体排斥科学探究的理学观点作了否定。

当然,熊十力以体用不二立宗,并不仅仅是为了给科学所以可能提供哲学论证,它有着更为深刻的历史根源与理论意蕴。新唯识论形成之时,正是科学与玄学鏖战之日,后者在一定意义构成了体用不二说提出的理论背景。作为论战一方的科学派以丁文江、王星拱、胡适为主要代表。丁、王是马赫主义者,胡适则信奉实用主义,而马赫主义与实用主义在哲学上均属于实证主义流派。作为实证主义,科学派主张“以现象为宇宙的本体”,而所谓现象,则又被归结为感觉。对科学派而言,除了主体的直接感知之外,一切均无实在性。与科学派的实证主义观点相对,以张君勱为主将的玄学派则认为,在物质现象的背后,还存在着神秘的宇宙本体,而这种本体是科学所不能解释的,它只能由玄学来解释。概而论之,科学派通过将实在归结为现象,并把现象理解为感觉而否定了物质实体,玄学派则将实体等同于物质现象之后的超验本体,二者实质上从不同的角度将本体与现象割裂开来。

对科学派与玄学派的如上看法,熊十力深为不满。在《十力语要》中,他写道:“哲学家或只承认有现前变动不居的万象”,亦即“只知有现象界而不承认现象之有其本体”,“或虽计有本体,而不免误将本体说为超脱乎现象界之上”,由此导致“二重世界”。所谓只知有现象而不承认现象之有本体,可以看作是对科学派以现象(感觉)为终极实在的实证主义观点的

批评,而“二重世界”之讥,则显然是对玄学派将本体超验化的形而上学看法而发。依熊十力之见,前者与后者虽然各执一极端,但在不懂得体与用的统一这一点上却又殊途而回归,而其体用不二说,正是意在从根本上救二家之弊。从理论上,熊十力在解决本体与现象(体与用)的关系上,确实比科学派的实证主义与张君勱的玄学观点高出一筹:正是试图以体用不二说将科学派与玄学派所分离的体与用(本体与现象)重新归于统一,使熊十力的新唯识论成为中国近代哲学史中不可忽视的一环。

然而,熊十力以王学作为体用不二说的出发点,又使他对体用关系的解决,一开始便包含着理论上的缺陷。后者突出地表现在,熊十力所谓体与用的统一,乃是以心即本体为前提的。后者不仅带有思辨的性质,而且本身内在地蕴含着体用的离异:以心为体,本质上仍是在真正的物质实体之外去虚构一个超自然的本体。就这方面而言,熊十力并没有完全摆脱玄学的观点。不妨说,他似乎试图在玄学的立场上,论证体与用之非二,正是这一倾向,决定了熊十力不可能真正重建体与用、本体与现象的统一。

与体用不二相联系的,是翕辟成变说。熊十力把本体看作是一个展开于用(现象)之中的流行过程,而这一过程即以“一翕一辟”的形式表现出来。翕表现为一种摄聚凝固的趋势,辟则构成了刚健自强的力量,二者相互作用,使本体处于永恒的流转之中。这种看法可以视为体用不二说的逻辑引申:承认体与用之统一,内在地蕴含着对实体自己运动的肯定。当王阳明强调“即体而言,用在体;即用而言,体在用”时,即已触及这一思想。不过,王阳明并没有对自己运动的作用作具体考察,而熊十力则将体用不二说与《周易》的辩证法思想结合起来,进一步在《新唯识论》中探讨了实体自己运动的根源:“大易谈变化的法则,实不外相反相成。”而相反相成也就是矛盾双方的相互作用。这样,翕辟成变在总体上即表现为根源于内在矛盾的实体自己运动的过程。

更值得注意的是,熊十力试图以进化论的观点解释变化运动的过程。在《十力语要》中,熊十力概要地指出:“循环法则,实与进化法则交相参,互相涵,道以相反而相成也。”在此,熊十力把循环理解为进化过程中表现出来的稳定的、必然的联系。在熊十力看来,循环过程虽变而“非无常轨”;进化过程本身则表现为一个“不守故常”的螺旋式上升运动。后者在一定程度上克服了古代朴素辩证法所未能摆脱的循环论缺陷,带有明显的近代特征。

但是,在把体用不二、翕辟成变说与进化论联系起来的同时,熊十力又对王阳明的心学与柏格森的生命哲学作了沟通。柏格森把生命之流或生命冲动视为普遍的本体,这种生命之流既有向上的喷发,又有向下的逆转,后者即坠落为物质。与柏格森相近,熊十力在《新唯识论》中也将辟与翕分别对应于心与物,由此,翕与辟相反相成的过程,便被归结为精神与物质的彼此相对,而在心与物的交互作用中,心又被视为主动的方面,这就使翕辟成变说带上思辨构造的特点。这一归宿同时也表明:从心物一体论出发去讲大化流行、自己运动,在理论上存在内在限定。

二、个性与直觉:良知说的二重影响

(一) 从自主自愿到伸张个性

在王学中,与物为一体的心(良知)本身包含着个体性(吾心)与普遍性(天理)双重品格;王学不同于正统理学(程朱理学)的突出之点,便在于它多少承认了个体性原则。中国社会进入近代以后,随着新的社会力量登上历史舞台与思想启蒙运动的深入,个性解放逐渐成为一种时代的要求。近代的启蒙思想家(特别是“五四”以前的启蒙思想家)在引入主张个性自由的近代西方启蒙思想的同时,也不断地试图从传统思想中寻找反对专制压迫的理论依据,而肯定个体性原则的王学,因此即受到了推重。

对王学的尊崇与对片面强化普遍天理的程朱理学的贬黜,恰好构成了深刻的对照,这里内在地蕴含着某种历史的选择。当然,就其实质而言,王学本身并没有超出传统意识形态的范畴。但是,从它所包含的个体性原则中,客观上却可以引申出对专制主义的否定。在晚明的李贽那里,事实上已看到了这一情形,而在近代,启蒙思想家在某种意义上又以新的形式重演了这一过程。

以纲常规范作为压抑、束缚主体的工具,是专制统治的基本特征之一。自宋以后,以程朱为代表的正统理学通过将天理归结为绝对命令而使道德压抑进一步获得了形上根据。在近代,天理的阴影并没有消失。作为近代的思想家,康有为等对天理的压抑深感不满。在《孟子微》中,康有为便批评朱熹片面强调以义禁欲:“人身本有好货、好色、好乐之欲,圣人不禁。”“朱子之学在义,故敛之而愈啬。而民情实不能绝也。”^①此处之“义”即普遍的道德规范,欲则与个体的意愿相联系。所谓敛,也就是以普遍的规范禁绝主体的意愿。在这里,康有为显然注意到了正统理学的内在缺陷,在于忽视了道德行为应当出于主体的内在意愿。这种批评,与王阳明反对以道心排斥人心,主张行为应“自谦其心”之说,在理论上有明显的渊源关系。

不过,王阳明虽然不赞同程朱将自觉原则与自愿原则加以对立,但对纲常规范本身的合理性却并没有加以怀疑。与此不同,康有为等近代思想家则由反对正统理学以天理(义)压抑主体意愿,进一步将锋芒直接指向纲常规范体系。谭嗣同写道:“中国之五伦,详于文而略于法……强遏自然之天乐,尽失自主之权利。”^②天理本身无非是纲常的形而上化。在天理压抑的背后,是纲常的束缚,后者通过外在的强制而扼杀了主体的内在

① 康有为:《孟子微》,卷四,中华书局,1987,第101页。

② 《谭嗣同全集》,中华书局,1981,第198页。

意愿,而对内在意愿的否定,同时也就意味着勾销主体的自主权利。作为一种权利,自主的要求已在某种意义上超出了道德关系。从突出道德上的自愿原则、反对天理的钳制,到否定传统的伦常规范、要求主体的自主权利,表现为一个深刻的观念转换过程,这一过程一方面在理论上与强调个体性原则相联系:肯定自愿原则与反对以五伦剥夺主体的自主权利,都在不同程度上包含着对个体的确认,而这种个体性原则既在形式上与王学有相通之处,又在内容上与之迥然有异;另一方面,它又以中国近代社会的剧烈变革为其历史背景。

与注重自愿与自主相联系,近代启蒙思想家提出了自由的要求。梁启超在《新民说》中指出:“自由者,天下之公理,人生之要具,无往而不适用于者也。”这种自由,首先是指道德行为上的自由选择。一般说来,肯定行为必须出于主体的内在意愿,同时也就意味着承认主体能够对行为加以自由选择,这一关系,王阳明已在一定程度上注意到了,而王门后学则从不同角度对此作了进一步的探讨。梁启超的上述思想一方面吸取了西方近代启蒙学者的观点,另一方面又是对王学的发挥。对后者,梁氏本人并不讳言,他自称其《新民说》专述王阳明及其后学之言,并对此作了如下解释:“专述王子与其门下之言者,所愿学在是,他虽有精论,未尝能受也。”不过,王阳明虽然涉及了道德行为与主体选择的关系,但并未对这一点作深入的理论分析,梁启超则对此作了较为具体的论证,认为如果主体的行为不是出于自由选择,而是迫于外在的强制,那么,为善作恶,即无法由主体自身负责,从而,道德评价也就失所依据。这种看法已接近于卢梭的观点。事实上,在《卢梭学案》中,梁启超即曾特别摘录了卢梭的相关论述。可以说,正是通过引入卢梭等启蒙主义者的伦理思想,梁氏多少使道德行为上的自愿原则取得了近代的形态。

由强调道德上的自由,梁氏进而将自由与天赋人权联系起来。作为每一个主体都具有的普遍的天赋权利,自由又以独立为其内容,而独立则

首先是指个体的独立：“今日欲言独立，当先言个人的独立，乃能言全体之独立。”^①所谓“个人的独立”，既是指在政治上摆脱专制的桎梏，又是指充分地伸张个性。将个人独立视为全体独立的必要条件，表明梁氏已在一定程度上注意到了实现民族独立与冲破专制主义束缚之间的联系。正是基于这种认识，梁启超力倡强矫不倚的豪杰精神。历史地看，王阳明曾将“无所待而兴”作为豪杰（狂者）的品格而加以推重，尽管王氏所说的无所待主要是指通过道德涵养中的超凡脱俗，以达到传统的理想道德境界，而并不含有摆脱专制主义的压抑之意，但无所待的要求如果进一步加以引申，则可能导向王学的反面。事实上，李贽正是由此提出了“不庇于人”的主张。同样，梁启超的上述思想一方面在理论上与王学存在着某种历史的联系，另一方面又绝非仅仅是后者的沿袭：王阳明所追求的，是不为世俗所染的完美的传统的理想人格，而梁启超所向往的，则是具有天赋权利、个性充分发展的近代自由人格。后者溶入了西方近代的新观念，它所反映的，是中国近代维新志士的要求。作为从传统中走出来的思想家，梁启超常常不自觉地将目光投向以往的思想资料，而对时代脉搏的把握，又使他自觉地赋予传统命题以新的内涵。

如何实现自由？梁启超首先分析了达到自由的阻力。在他看来，自由之对立面，即是奴隶，而奴隶之中，又以心中之奴隶即“心奴”为大，所谓“心奴”，主要是指盲目地依傍服从外在权威。从历史上看，专制主义总是与蒙昧主义难分难解地结合在一起，前者一般表现为直接的强制，后者则以贬抑理性、崇尚信仰（盲从）为特征。奴性在本质上即是以上二者双重作用的产物，而它一旦产生，又反过来构成了达到个性自由的内在障碍。正是这一事实，决定了近代启蒙思想家在提倡个性自由的同时，又不能不把破“心奴”放在突出地位，梁启超在《新民说》中如下看法，便表明了这一

① 《十种德性相反相成义》，《饮冰室合集·文集》第2册，中华书局，1936，第44页。

点：“若有欲求真自由者，其必自除心中之奴隶始。”

作为达到个性自由的前提，除心奴的基本要求是反对盲从。在《新民说》中，梁启超便对此作了具体的阐述：“我有耳目，我物我格；我有心思，我理我穷。高高山顶立，深深海底行。其于古人也，吾时而师之，时而友之，时而敌之……自由如何也？”在这里，主体（我）取代了外在的偶像，我思成为裁断的唯一准则。梁启超的上述看法明显地渗透着王阳明良知准则论的影响，这不仅可以从理论本身的比较中窥其大概：在肯定主体具有判断是非的能力这一点上，二者大致前后相承；而且可以从梁启超同一著作《新民说》中对良知准则论的评价中得到印证：在该书中，梁启超明确肯定王阳明的良知准则论“真一针见血之言”，其推崇之意，颇溢言表。不过，如前文一再指出的，在王阳明那里，作为准则的良知既具有吾心这种个体形式，又以普遍的天理为其内容，而后者往往构成了其更根本的规定。换言之，至上的天理归根到底内在地抑制着主体的独立思考。相形之下，梁启超等近代思想家在肯定王阳明将良知视为个体“自家准则”的同时，又完全摒弃了王氏把自家准则限制在天理框架内的理学观点。对康、梁来说，所谓“我有心思”，“我理我穷”，也就是通过主体的独立思考以破“心奴”的过程，而破“心奴”同时意味着否定对天理的盲从。这种以我思破“心奴”的主张带有理性启蒙的性质，它实质上已融入了西方近代崇尚理性、反对信仰的人文主义观点。从某种意义上说，康、梁等近代启蒙思想家正是以西方近代的启蒙思想对王阳明的良知准则论作了扬弃，而这种扬弃又以中国近代迫切需要思想启蒙为其历史根据。

概而言之，冲破宗法专制的束缚、自由地发展个性，是中国近代提出的历史要求。相对于这种要求，王学具有明显的二重性：作为传统理学，它多少包含与近代的启蒙思潮相对的一面；但它对个体意愿的注重，对道德行为中自主性原则的确认，对个体在判断是非善恶中的能动作用的肯定，又在某种程度上为近代启蒙思想家提供了可资利用与改造的思想资

料。这样,当受过西方近代人文主义思潮初步洗礼的康、谭、梁等试图将西方近代的新观念与中国传统思想加以会通,以便使近代的理性启蒙获得传统根据时,即十分自然地注目于王学。正是这种时代的需要,使王学在近代获得了正统理学所难以达到的地位。

(二) 梁漱溟:良知即直觉

与康有为、谭嗣同、梁启超等主要将王学中包括的个体性原则与个性自由等要求联系起来不同,梁漱溟着重从主体意识的角度对它作了发挥。梁氏在哲学上熔儒、佛及柏格森、叔本华的思想为一炉,而他所推重的儒学,主要就是王学。

王学之中首先为梁漱溟所瞩目的,是良知说。良知本来是王学的核心范畴,在王阳明那里,它既是与物为一的本体,又兼有主体意识之意。作为主体意识,良知表现为个体性(吾心)与普遍性(理)的统一。王阳明所说的理,首先是指形而上化的正统义理(天理),但同时又含理智之意。与此相应,当王阳明以理为良知的内容时,既意味着以天理抑制主体的独立思考,又在某种程度上肯定了理智的制约作用,而康有为、梁启超等所否定的,则主要是前者。与康、梁相异,梁漱溟将理的后一重作用归入了摒弃之列:“所谓感觉作用和概念作用(即理智——原注)者,都非良知。”^①普遍的理智一旦被剔除,良知即被等同于纯粹的个体意识,而这种良知在梁漱溟看来也就是“直觉”。这实质上从认识论的角度,强化了良知中的个体性这一面,而这种强化同时又成为王学与柏格森的直觉主义相沟通的理论前提。

在把良知规定为直觉的同时,梁漱溟又对直觉的特点作了考察,认为凡直觉所认识的只是一种意味、精神,趋势或倾向,这种内容往往“难以语人”。所谓“难以语人”,也就是无法以普遍的语言概念加以表达。这一

^① 《评谢无量著阳明学派》,《漱溟卅前文录》,商务印书馆,1923,第224页。

点,梁氏在另一处作了更明了的表述:“凡直觉所认识者,只许以直觉的模样表出之,不得著为理智的形式。”^①质言之,直觉以无法言传的“意味”为内容,这种“意味”仅仅存在于直觉形成的刹那之间,它永远无法为普遍的理智形式加以凝固。梁漱溟在这里显然忽视了,直觉作为一种认识方式,并非游离于理性活动之外,这不仅表现在直觉总是以长期的理性思维过程为其前提,而且在于直觉所把握的内容只有凝结为理性的概念、判断,并进而通过逻辑思维的论证,才能转化为本来意义上的认识成果。梁漱溟强调直觉所认识者不得著为理智的形式,实质上把直觉归结为与普遍的理性相隔绝的纯个体的感受。如果说,王阳明以理为良知的内容,多少在认识论上克服了陆九渊将主体意识片面等同于“吾心”之弊,那么,梁漱溟以良知为直觉,并把直觉理解为个体的感受,则意味着从王学倒退到了陆学。

当然,从王学走向陆学并不是梁漱溟的最后归宿。由否定与良知为一的直觉受制于理智,梁氏又引入了柏格森的观点,将直觉置于理智之上。梁漱溟认为,宇宙是一个不可分的整体,而理智总是将对象加以分割。这种看法源出于柏格森。柏格森把直觉规定为一种主体“置身于对象之内”而与之交融的活动,它的反面是理智的分析。梁氏对直觉与理智的以上理解,基本上没有超出柏格森的思想。从理论上讲,直觉作为认识过程的一个环节,具有洞见全体(从总体上把握对象的内在联系)的特点。但梁漱溟根据柏格森的观点将直觉的综合作用理解为我与宇宙浑然不分,这就不免使之主观化与神秘化了。与此相联系,梁氏将理智的功能仅仅归结为分析(打成两截),也表现出对理性思维过程的误解。事实上,理智方法的基本特点之一,便在于分析与综合的统一。这一点,王阳明已在一定程度上有所窥见。王阳明在肯定“讲学中自有去取分辨”的同时,又

① 《宗教问题讲演》,《漱溟卅前文录》,第162—163页。

认为：“凡学问之功，一则诚。”所谓“一”，在此处即指理性的综合。正是通过将学问之功视为分辨与合一的统一，王阳明突出了理智活动的作用。梁漱溟把理智等同于分截而加以贬抑，显然偏离了王学的理性主义倾向。不妨说，他在某种意义上以柏格森的直觉主义改铸了王学。

基于上述看法，梁漱溟认为，理智在分割整体的同时，又截断了生生不息的宇宙之流，因而是“静观的”，唯其静观，故带有“机械”的性质。与此相对，直觉则“既不同乎呆静之感觉，且亦并异乎固定之概念，实一种活形势也。”^①于是，结论自然是：把握相续不断的宇宙本体，只能诉诸直觉。王阳明曾把良知看作是一个“变动不居”、“无一息之或停”的过程，正是良知的过程性，构成了致知过程论的逻辑前提。梁漱溟显然受到了王阳明这一看法的影响。但是，与把良知个体化为直觉相应，梁氏同时又对良知“变动不居”说作了不同于王阳明的发挥。在梁漱溟那里，良知的过程性实际上成了个体直觉优于普遍理智的根据：所谓直觉是一种与概念相对立的“活形势”，无非是对王阳明以上看法的片面引申，而这种引申，又在理论上与柏格森的思想掺杂在一起。根据柏格森的观点，真实的实在表现为绵延的生命之流，而理智的特点恰恰在于以固定的感觉、概念为工具。因此，实在无法由理智来把握，它只能通过与理智相对的直觉而达到。梁漱溟从动与静的角度规定直觉与理智，并据此抬高直觉而排斥理智，可以看作是从另一个侧面以柏格森的直觉主义修正王学。与柏格森一样，梁漱溟似乎不了解，理性的概念固然与对象具有确定的对应关系，因而有其相对静止的一面，但通过概念之间的联系、转化，它们同时又展开为一个流动的过程。正由于概念本质上是静与动的统一，因而它不仅能够反映对象的相对静止，而且也能够把握其运动变化的过程。把理性概念等同于静止、固定的形式，显然未能把握概念的辩证本性。

^① 《中西文化及其哲学》，商务印书馆，1922，第73页。

不难看到,梁漱溟在抽取王阳明对良知的个体性规定的同时,又剔除了良知中所包含的普遍理智,从而将良知个体化为直觉。这一过程在逻辑上又与引入柏格森的直觉主义相交错:从一定意义上说,正是通过以柏格森的思想会通王阳明的良知说,梁漱溟由王学走向了直觉主义。

三、王学与中国近代的唯意志论思潮

在王阳明那里,对个体性原则的确认,同时意味着肯定主体意志的作用。事实上,反对无视个体意愿,本身即是以注重意志作用为前提的。然而,至泰州学派,后者被片面地引向了极端。就哲学史的演变而言,中国近代哲学不同于古代哲学的显著特点,是意志主义的抬头。从龚自珍到谭嗣同、梁启超、章太炎等,都在不同程度上表现出唯意志论的倾向。而在“五四”以后,梁漱溟则进一步对唯意志论作了新的发挥。可以说,在中国近代,唯意志论已开始成为一种引人瞩目的思潮。这种思潮的产生,既有其深刻的社会历史根源,又受到西方近代的意志主义哲学以及传统思想的制约,而王学(包括泰州王学)则因其突出意志作用而对强化心力、意欲的近代哲学家产生了尤为显著的影响。

(一) 以心力改造天地

突出自我、强调心力,是“五四”以前唯意志论者的一般倾向。在龚自珍那里,它已初露端倪。与传统的儒家天命论相对立,龚自珍将自我提到了至上的地位。在《壬癸之际胎观第一》中,龚自珍便指出:“众人之宰,非道非极,自名曰我。我光造日月,我力造山川,我变造毛羽肖翘,我理造文字语言,我气造天地,我天地又造人。”这种将自我作为第一原理的看法,与王艮的“造命却由我”之说颇有合辙之处。在龚自珍看来,自我乃是“以心之力”,而展现其力量 and 作用。对“心力”的这种注重,反映了当时改革派试图以意志力量变革衰世的愿望。继龚自珍之后,近代的改良派及革