


杨 国 荣 著 作 集

心学之思

——王阳明哲学的阐释

杨国荣 著

 华东师范大学出版社

杨 国 荣 著 作 集

心学之思

——王阳明哲学的阐释

杨国荣 著



华东师范大学出版社

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. —上海: 华东师范大学出版社, 2009

(杨国荣著作集)

ISBN 978-7-5617-7025-2

I. 心… II. 杨… III. 王守仁(1472~1528)—心学—研究 IV. B248.25

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 048495 号

杨国荣著作集

心学之思

——王阳明哲学的阐释

著 者 杨国荣
项目编辑 曹利群
审读编辑 李惠明
责任校对 邱红穗
装帧设计 黄惠敏

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
电话总机 021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537(兼传真)
门市(邮购)电话 021-62869887
门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 址 www.ecnupress.com.cn

印 刷 者 浙江临安市曙光印务有限公司
开 本 787×1092 16 开
印 张 23.5
字 数 283 千字
版 次 2009 年 6 月第 1 版
印 次 2009 年 6 月第 1 次
印 数 1-3 100
书 号 ISBN 978-7-5617-7025-2/B·470
定 价 39.80 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

杨国荣 1957年生于上海，浙江诸暨人。华东师范大学紫江特聘教授、思勉人文高等研究院院长、中国现代思想文化研究所所长，教育部长江学者、国务院学位委员会哲学学科评议组成员、中国哲学史学会副会长、国际儒联理事、孔子基金会学术委员、上海中西哲学与文化比较研究会会长，清华大学等校的客座教授，美国比较哲学杂志*Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 编委。先后在牛津大学、哈佛大学、斯坦福大学从事学术研究。已出版学术著作10余部，其中10部同时出版于海外；在《中国社会科学》、*Philosophy: East and West*等国内外刊物上发表学术论文150余篇，多种论著被译为英、德、韩等文在国外出版与发表。

《道论》

《伦理与存在——道德哲学研究》

《认识与价值》

《历史中的哲学》

《善的历程——儒家价值体系研究》

《孟子的哲学思想》

《庄子的思想世界》

《王学通论——从王阳明到熊十力》

《心学之思——王阳明哲学的阐释》

《实证主义与中国近代哲学》

《科学的形上之维

——中国近代科学主义的形成与衍化》

目 录

1	导 论
15	第一章 为学、为道与为人
16	一、早年经历与哲学问题的萌发
21	二、多向度的探索
30	三、龙场悟道
39	四、事与思
51	五、晚岁的弦歌诵读与哲学论辩
62	第二章 心体与性体
62	一、历史的前导
74	二、心体的重建
82	三、心与理
88	四、心体与内圣之境
93	第三章 心物之辩
93	一、沉思存在的二重路向
100	二、心与物：意义世界的建构
111	三、天人之际：存在与境界
119	第四章 良知与德性
120	一、成就德性
131	二、化德性为德行
137	三、德性与规范

146	第五章 人我之间：成己与无我
146	一、成己：成就自我
154	二、万物一体：个体间的沟通
161	三、无我的二重意蕴
169	第六章 本体与工夫
170	一、作为本体的良知
176	二、先天之知与后天之致
182	三、本体与工夫之辩
192	四、意见的悬置与解构
199	第七章 知行合一
200	一、知行秩序与过程
208	二、知行互动与人伦的理性化
212	三、销知入行与销行人知
218	第八章 言说与存在
218	一、心体与言说
224	二、名言与道
231	三、“说”与“在”
238	第九章 心学的内在张力
239	一、无善无恶与可能的存在
245	二、可能的展开
249	三、二重趋向与内在的紧张
256	第十章 心学的分化与演变
257	一、心体的展开与性体的回归
294	二、致良知说的衍化
307	三、心无本体，工夫所至即是本体
316	附录
	理学的衍化——从张载到王阳明
362	后记
365	新版后记

Contents

1	Introduction
15	Chapter I The Learning, the Pursuit of Tao, and the Life
16	1. The Philosophical Problem in Wang's Early Years
21	2. The Approaches to Tao from Various Angles
30	3. Awakening to Tao in Longchang
39	4. Practice and Thinking
51	5. Wang's Later Years and the Last Words in Philosophy
62	Chapter II The Original Substance of Mind and Original Substance of Human Nature
62	1. The Source in Intellectual History
74	2. The Rebuilding of Substance of Mind
82	3. Mind and Principle
88	4. The Substance of Mind and the Spiritual Realm
93	Chapter III Mind and Things
93	1. The Two Dimensions of Ontology in Neo- Confucianism
100	2. The Constitution of the World of Meaning
111	3. Between Heaven and Man
119	Chapter IV Innate Moral Consciousness and Virtue
120	1. From Knowledge to Virtue
131	2. Turning Virtue into Moral Conducts
137	3. Virtue and Moral Norm

146	Chapter V Between Self and Others
146	1. Self-Realization
154	2. Forming One Body with All Things
161	3. The Dual Meaning of No-Self
169	Chapter VI Original Substance and Efforts
170	1. Innate Moral Consciousness as Original Substance
176	2. The Priority of Innate Moral Consciousness and Extension of Innate Moral Consciousness in Experiential Process
182	3. Original Substance and Efforts
192	4. The Suspension and Deconstruction of Opinions
199	Chapter VII The Unity of Knowledge and Action
200	1. The Order of Knowledge and Action
208	2. The Mutual Influence between Knowledge and Action
212	3. Turning Knowledge into Action and Turning Action into Knowledge
218	Chapter VIII Speaking and Existence
218	1. The Original Substance of Mind; Beyond Words
224	2. Name, Concept and Tao
231	3. Speech Act and Existence in Practice
238	Chapter IX The Internal Tension of Wang Yangming's Philosophical System
239	1. The State of Having Neither the Good Nor the Evil and Possible Ways of Self-Realization
245	2. From Possibility to Reality
249	3. Dual Directions and Internal Tension
256	Chapter X The Multiple Development of Wang Yangming's philosophy after Wang Yang ming
257	1. Mind and Nature; Two Dimensions

294	2. The Extension of Innate Moral Consciousness: Different Understanding
307	3. “There Is No Original Substance in Mind, the Original Substance Consists in People’s Efforts”
316	Appendix The Development of Neo -Confucianism: From Zhang Zai to Wang Yangming
362	Postscript of First Version
365	Postscript of Second Version

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)?^① 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)?^② 这里涉及的是认识限度、道德实践、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分析的方式提出问题,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”。^③ 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、伦理学以及终极关怀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

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

③ 钱穆:《朱子新学案》,巴蜀书社,1986年,第47页。

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,^①而其中的个体性规定则在陆的后学中逐渐开始向唯我论衍化。^②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。^③

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

① 参见本书第二章。

② 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。

③ 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)。

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,^①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

^① 理学中的心,并非单纯的 mind,而是表现为 mind-heart。

之辩,而其基本的立场则是本质压倒存在。

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”^①时,他同时也以双重否定的方式确认了这一点。在类的分子“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

^① 《孟子·公孙丑上》。

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,内在地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二个向度,即宇宙论的构造与准逻辑的推绎,^①前者

^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。

(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—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。”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