

**王守仁研究系列资料之四**

# **王阳明 “阳明心学”**

宁波华茂外国语学校图书馆

网上辑录资料

20031114

# 王守仁研究系列资料之四

## 王阳明“阳明心学”

1. 阳明心学的意义 / 史炳军 / 西北大学学报 (哲学社会科学版) 1997/3
2. 关于阳明心学的研究方法 / 方尔加 / 中国哲学史 2003/2
3. 论阳明心学的人格理想 / 张家成 / 浙江大学学报 (人文社会科学版) 1994/3
4. 阳明心学养成理论的现代价值 / 夏澍耘 / 武汉大学学报 (人文社会科学版) 2000/4
5. 宋明新儒学的逻辑发展及阳明心学的哲学意蕴 / 谢泰丰 / 西藏民族学院学报 (哲学社会科学版) 2000/3
6. 论阳明心学中的“未发之中”概念 / 曾亦 / 复旦学报 (社会科学版) 1997/2
7. 王阳明贵州讲学与阳明心学之传播 / 向振湘 / 湖南社会科学 2002/S1
8. 阳明心学、石门心学、霞谷心学的比较 / 李更生 / 孔子研究 1999/2
9. 论刘宗周的唯意志论——兼论阳明心学的终结 / 朱义禄 / 东方论坛 2000/3
10. 王弼玄学与阳明心学“一个世界”的共通性 / 张琳 / 齐鲁学刊 2003/3
11. 论阳明心学的内在矛盾与江左王门心学的发展 / 李伏明 / 吉安师专学报 1995/2
12. 论阳明心学的内在矛盾与王学讲会活动——以江右王门学派为例 / 李伏明 / 井冈山师范学院学报 2002/4
13. 阳明心学三题小议 / (日) 山本康雄 / 复旦学报 (社会科学版) 1994/5
14. 论王阳明心学与封建政治——从政治文化视角对阳明心学的透视 / 陈寒鸣 / 河北学刊 1996/1
15. 论阳明心学的诗性品格 / 刘万里 / 嘉应大学学报 1999/4
16. 唐宋派与阳明心学 / 廖可斌 / 文学遗产 1996/3
17. 阳明心学与汤显祖的言情说 / 左东岭 / 文艺研究 2000/3
18. 阳明“心学”与明代《诗经》研究 / 刘毓庆 / 齐鲁学刊 2000/5
19. 新民 亲民 平民——论阳明心学与晚明文学的平民化进程 / 刘万里 / 嘉应大学学报 / 2000/4
20. 论阳明心学与晚明小品的体道方式 / 刘万里 / 北方论丛 2003/3
21. 阳明心学与梁启超的文学改良观 / 陈国恩 / 武汉大学学报 (人文科学版) 2002/6
22. 阳明心学与蒋介石力行哲学 / 关杰钢 / 人文杂志 2001/1
23. 论贵州阳明心学文化旅游圈的开发建设 / 王路平 / 贵州社会科学 1996/3
24. 发掘阳明心学资源 弘扬中华民族文化——“中国贵州王阳明国际学术讨论会”综述 / 王路平 / 孔子研究 1997/2

宁波华茂外国语学校图书馆

网上辑录资料

20031114

## 阳明心学的意义

史炳军

(西北大学中国思想文化研究所博士)

**摘要** 明朝建国初即确立了理学独尊的局面,到了明中叶,伴随着社会危机的空前加剧,人们对作为意识形态核心的朱子理学展开了反思和批判,纷纷寻找新的儒学形式以弥补其失,阳明心学就是这种社会思潮的产物。由于心学强调生命感受、内心体验、血肉之躯、生活情调,因而使它以其对生命意志的极度高扬而在宋明理学史上具有独特的意义,具体表现为:它实现了价值中心的内向转移,真理标准的唯我独尊,个体意识的空前觉醒,理性旗帜下的感性光辉。

**关键词** 王阳明 心学 意义

朱熹吸取佛道二教思想,建立了理一元论的思想体系,把儒家学说推进到一个新阶段。但这一体系包含着内在的矛盾,本体与功夫的分离与对立不符合传统儒学的致思途径。王阳明洞察到这一点,他转换了视角,企图从人心出发来解决这个问题,这是他的高明之处,由此也使他的心学较之朱熹理学更具有合乎时代潮流的一面。

明王朝建国初即确立了“以理学开国”的政策。朱元璋当上皇帝后明确规定:科举考试《四书》主朱熹《集注》,《易》主程《传》,《朱子》主《本义》,《书》主蔡氏《传》及古注疏,《诗》主朱子《集传》,《春秋》主左氏、公羊、谷梁三传及胡安国、张洽《传》,《礼记》主古注疏。永乐年间,明成祖朱棣又命胡广等人纂修《四书大全》、《五经大全》、《性理大全》,规定凡是科举不以朱学应试,文虽工,弗录。为了确保朱学的权威,确立朱学的一尊,统治者不但相继把宋代朱学代表人物胡安国、蔡沈、真德秀,元代朱学大师吴澄等人从祀孔庙,且授予周敦颐、二程、朱熹后裔为世袭翰林院五经博士。全国各地相继建立了白鹿洞书院、岳麓书院、濂溪书院,都以讲说五经要义及濂、洛诸儒遗书为教本。由于最高统治者的大力提倡,从官

方到民间,一是皆以朱学为本。朱子理学主导了当时的思想界。如果说明初朱学独尊的局面对稳定刚建立的封建政权和发展生产曾起过一定的积极作用,那么随之而来的思想僵化、学术停滞、道德虚伪、人才空乏这种严重的消极后果果是不容忽视的。

明中叶开始,出现了严重的社会政治危机,明王朝由盛转衰。英宗正统年间是明代走下坡路的起点,经过七八十年的矛盾积累,到了武宗正德年间出现了明代第一次危机的高潮。风起云涌的农民战争、国内少数民族暴动、北方民族战争和统治阶级内部的矛盾是这一危机的主要标志。明王朝处于内外交困、危机四伏之中,这给当时的儒生以巨大的刺激。他们首先对作为意识形态核心的朱熹理学展开了反思,对它的维系封建秩序的社会功能产生怀疑,纷纷寻找新的儒学形式以弥补其失。他们既然要建立新的儒学形式,以便给统治阶级提供新的理论武器,就不得不在传统儒学中去寻找其思想源泉,于是他们将目光转向了学术上与朱熹存在严重分歧的陆九渊。因而明中叶出现了由朱熹理学向陆九渊心学转变的趋向,形成了崇尚心学的时代潮流。

陈献章首开旗帜,鲜明地从朱学转变为陆学。

陈献章的心学世界观在理论形态上与陆九渊心学极为相似，陆九渊用“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”来概括，陈献章则用“天地我出，万物我出，宇宙在我”来表达。陈献章在自述哲学思想转变的原因时说，他按其师吴与弼的教法，在圣贤垂训和书册中怎么也找不到朱学的入门处，体察不到天理，总觉得心与理为二，于是他便将工夫转至静坐上，以期有所突破。果然，他“从静中养出端倪”，达到了天理和人心相合的境界，原来，吾心即是天理，为学只要求之心即可，全然不必即物外索，也不用博览群经，此乃“心学法门”。这就从理论上解决了虽然理学家们天天讲即物穷理，博学多识，天理人欲之辨，而社会风气却日趋下落，人伦道德与天理日趋背离的现象。在他看来，要重建封建纲常，只有从人心着手，天理只有求诸心才能得到，而那支离繁琐的穷理，博极群经的致知都是徒劳。于是，他把“收拾此心”作为国家兴衰治乱的根本，认为“君子一心，足以开万世，小人百惑，足以丧邦家。何者？心存与不存也。”<sup>①</sup>

## 二

王阳明心学世界观的形成，是与对朱学的批判分不开的。朱熹虽然建立了一个“致广大，尽精微，综罗百代”的理学体系，但它却蕴含了许多不可克服的矛盾，这些矛盾又成了朱学走向瓦解的契机。具体来讲表现为下面几个方面：

1. 在本体论上，朱学含有“析心与理为二”的矛盾。一方面，承认理在心外：

未有天地之先，毕竟也只是理。<sup>②</sup>

有此理，即有此天地。<sup>③</sup>

既有此理，便有此气；既有此气，便分阴阳，以此生许多物事。<sup>④</sup>

万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里。<sup>⑤</sup>

另一方面，他又认为理在心中：

理即是心，心即是理。有一事来，便有一理以应之。<sup>⑥</sup>

仁者，心便是理。<sup>⑦</sup>

吾以心与理为一。<sup>⑧</sup>

王阳明年轻时格竹子失败的教训，使他对原来所笃信的朱熹“格物穷理”之说发生怀疑。他说：“朱子所谓格物云者，在即物而穷其理也，即物穷理，是就事事物物上求其所谓定理者也。是以吾心而求

理于事事物物之中，析心与理而为二矣。”<sup>⑨</sup>然而如向穷理？这个问题并未得到解决，于是他转而求之于佛、老、佛教万法唯识、以空为真和道教以无生有的思想，不能不对“出入于佛老者久之”的王阳明产生影响，加之明中叶心学思潮的影响，终于使王阳明确立了“心即理”的“立言宗旨”：

诸君要识得我立言宗旨。我如今说个心即理是如何？只为世人分心与理为二，故便有许多病痛，如五伯攘夷狄，尊周室，都是一个私心，便不当理；人却说他做得当理，只心有未纯，往往悦慕其所为，要外面作得好看，却与心全不相干。分心与理为二，其流至于伯道之伤，而不自知；故我说个心即理，要使知心理是一个，便来心上做工夫。<sup>⑩</sup>

2. 朱熹的“格物致知”说同样存在着难以克服的矛盾。朱熹的“格物致知”论集中表现在他的《大学章句·格物致知补传》中，他说：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也，盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”当朱熹把“格物致知”当成认识论命题，“格物”解为“即物穷理”，“格一草一木之理”时，多少包含一些合理成份，当他把“格物致知”当成伦理学命题，“格物”的目的是穷形而上之理，“致知”是为了“明吾心之天理”时，其逻辑是错误的。王阳明看到了“格物致知”说的内在矛盾，一针见血地指出：“先儒格物为格天下之物，天下之物如何格得？且谓一草一木亦皆有理，今如何去格？纵格得草木来，如何反来诚得自家意？”<sup>⑪</sup>他根据亲身感受，证明朱熹的“格物”之道是行不通的。“及在夷中三年，颇见得此意思，乃知天下之物，本无可格者，其格物之功，只在身心上做。”<sup>⑫</sup>王阳明对“格物致知”作出了自己的解释：“若鄙人所谓格物致知者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也，致吾心之良知于事事物物，则事事物物皆得其理矣。”<sup>⑬</sup>又说，“物者，事也。凡意之所发，必有其事，意所在之事，谓之物，格者，正也，正其不正以归于正之谓也。正其不正者，去恶之谓也。归于正者，为善之谓也。夫是之谓格。”<sup>⑭</sup>这样一来，就由外到内，外在的天理

化为内在的良知,然后由内而外,内在的良知扩充为事事物物之理,不是主观到客观中去求其理,倒是主观使客观得其理了。因此,与其枝枝叶叶在外面穷物理,不如日日夜夜从内心致良知。

3. 朱熹的知行观,照样存在着内在矛盾。他对此采用了“两脚”说法:论先后,知为先,论轻重,行为重。王阳明则从“天地万物与吾一体”出发,从合一的方面反对程朱的“知先行后”,认为把知行分为先后,就把知行视为两个了,因而他提出了“知行合一”说。他说:“某今说知行合一,虽亦是就今时补偏救弊说,然知行体段亦本来如是,吾徒但著实就心上体履,当下便自知得,今却只从言语文义上窥测,所以牵制支离,转说转糊涂,正是不能知行合一之弊耳。”王阳明提出“知行合一”,主要是因时而发的,它是当时社会矛盾在观念形态上的表现。王阳明痛感“今天下波颓风靡,为日已久,何异于病革临绝之时。然又人是己见,莫肯相下求正。”他痛苦地寻找医治社会疾病的良方。他认为,人们的所想与其所为基本是一致的,如果能彻底去掉人们对于封建伦常的违戾意识,在行为中就不会越轨。“今人学问,只因知行分作两件,故有一念发动虽有不善,然却未曾行,便不去禁止。”“我今说个知行合一,正要人晓得一念发动处,便要是行了,发动处有不善,就将这不善的念克倒了,须要彻根彻底,不使一念不善潜伏在胸中,此是我立言宗旨。”王阳明知行学说的最终用意在此清楚地表露无遗。

### 三

“有明学术,自白沙开其端,至姚江而始大明。盖从前习熟先儒之成说,未尝反身理会,推见至隐,所谓此亦一述朱耳,彼亦一述朱耳。……自姚江指点出良知,人人现在,一反观而自得,便人人有个作圣之路。故无姚江,则古来之学绝矣。”由于王阳明的心学被许多儒生视为挽救衰世、拯救人心的灵丹妙药,所以很快风靡全国,王阳明的弟子遍布天下,按地域分为浙中、江右、南中、楚中、北方、粤闽、泰州等几大支系。阳明学派不但在民间有很大影响,而且在政界也形成一股强大势力。由于它具有强大的感染力,终于取代朱学成为社会思潮的主流。由于阳明心学强调生命感受、内心体验、血肉之躯、生活本身,因而使它以其对生命意志的极度高扬而在宋明理学史上具有独特的意义:

1. 价值中心的内向转移。在朱熹看来,人世间的

一切,包括价值存在的根源,并不在人自身,而是居于高高在上的太极之中,太极即天理,它是一切事物存在的根据,作为最高价值并兼有自然规律的意义。它把自己投射到人和万物身上,造就了人和万物的本性。人要认识事物,包括认识自己,都要通过格物致知这一途径。阳明早年曾按朱熹的教诲去格他父亲衙门里的竹子,7昼夜面对竹子毫无所获反把自己累病了。27岁时重研朱子学说,然物理吾心终判而为二,沉郁既久,旧疾复发。37岁时被贬到龙场,在极端困苦的生活环境下,面对生死荣辱得失祸福的考验,沉思圣人处此更有何道,久而久之忽然悟到圣人之道,吾性自足,皆之穷理于物,乃大误也。得道之后,他兴奋不已,大叫大跳。从此他抛弃了朱子学,倡导“心即理”的学说,认为理就在人心中,是人的良知当下就有的,无须到外面去寻找。“心之体,性也,性即理也,故有孝亲之心即有孝之理,无孝亲之心即无孝之理矣;有忠君之心即有忠之理,无忠君之心即无忠之理矣。理岂外于吾心邪?”在王阳明看来,人是价值的主体,一切价值都离不开人而独立存在,他反对朱熹离开主体而谈论价值的做法,从前面的一段话我们可以看出,理对阳明而言不再具有自然规律的意义,它只表示一种价值关系,如事君之忠,事父之孝等等,自然规律不在讨论的对象之内。这就使他能够在比较纯粹的形态上进行价值建构,摆脱了朱熹思想中理的自然规律和价值两种意义相互纠缠的局面,从而在方法论上使他避免了在人之外宇宙洪荒中寻找价值的起源。他认为心之外的一切包括天在内,都不能作为理的源泉。天地万物属于自然界,它们所具有的仅仅是自然规律,它产生不出忠孝仁义之理。理是什么?他是人在自己的生活世界里为自己确立的价值标准与目标。因此,不是像朱熹说的那样没有理就没有心,而是理是人的产物,应该说没有心就没有理。他反复阐明这一立场,说心外无物,心外无事,心外无理,心外无义,心外无善,所有这些以心为核心的命题,均显示出自朱熹以来理学价值观的转向,凸现出从绝对主义价值观向相对主义价值观过渡的特征,从而也透露出觉醒的市民阶层要求实现自我价值的强烈愿望。

2. 真理标准的唯我独尊。自汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”之后,孔子被抬到至高无上的地位,也成了判定是非的最终标准。在董仲舒和朱熹的哲学逻辑结构中,其最高哲学范畴是天、天命、天理。

理,天理不仅具有至上性,而且能主宰、支配自然、社会和人生,人世间的一切,包括君权、族权以及三纲五常等都是天理流行的结果。个人在此完全是消极被动的接受者,人被取消了独立存在的价值和尊严,王阳明从否定朱学的权威性出发,力倡“尔那一点良知,是尔自家底准则。”<sup>21</sup>并且从中进一步引出了“求之于心而非也,虽其言之出于孔子不敢以为非也”,“求之于心而是也,虽其言之出于庸常,不敢以为非也。”<sup>22</sup>断然否定孔子和儒家经典的权威地位,吾心之良知成了是非、真伪、善恶的试金石和指南针。儒家经典不过是“吾心之记籍”,六经之实本具于吾心,因此,无须皓首穷经,学贵得之于心。王阳明把自心之良知作为主体道德价值的评判标准,善恶的判定由主体自我来鉴别,这有可取之处,因为个体的道德判断往往是在一定的情境中,根据自己的价值取向而定,具有明显的自主性。但是道德评价如果仅仅以主体意识为标准,必然会走向相对主义。阳明心学的这些因素成了王门后学藉以形成反对封建礼教异端思想的重要思想资料。王良从一切依于己的观点出发,强调儒家经典并不是真理的标准,只是“印证吾心”的工具,从而走向怀疑和否定儒家经典方面去了,何心隐公开主张“农工之超而商贾,商贾之超而士”,“士之超而为圣贤”,<sup>23</sup>把农工商贾都提到圣人的地位上,这也就贬低了圣人的绝对权威。李贽公开提出了不以孔子是非为是非的大胆论点:“前三代,吾无论矣。后三代,汉唐宋是也,中间千百年,而独无非者,岂其人无是非哉?咸以孔子之是非为是非,故未尝有是非耳。”<sup>24</sup>这种看法,已注意到权威主义和经学独断论对思想的钳制,对此李贽明确表示:“但无以孔子之定本行罚赏也,则善矣。”<sup>25</sup>这对于启迪人们独立思考,推动思想解放,打破封建偶像,具有重要意义。

3. 理性旗帜下的感性光辉。从学理上讲,朱熹和王阳明都是为了建立符合封建统治的伦理学体系,目的都是“存天理去人欲”,不同之处表现在,朱熹以理为本,更多地突出了超感性现实的先验规范和外在强制,阳明以心为本,更多地与感性血肉之躯相连。尽管心、良知、灵明在王阳明那里已被抽象提升到超越物质形体的先验高度,但它毕竟有别于高高在上的天理,总与躯壳、物质相关,从而使理性与感性常常变成一个东西则紧相纠缠,再发展下

去,必然是感性统治代替理性统治。

所谓放心,却是那能视听言动的,这个便是性,便有天理。”<sup>26</sup>

良知是天理之昭明灵觉处。”<sup>27</sup>

只是一个灵明,……我的灵明便是天地鬼神的主宰。”<sup>28</sup>

这里,用能视听言动、知觉、灵明来描述心,多少带有感性自然的内容和性质。这个具有物质性的东西逐渐成了性、理的依据,原来处于主宰地位的理反而成了心、情的派生物,既然心即理,而心又不能脱离血肉之躯的身,或者说必须依靠身才能存在,“无心则无身,无身则无心,但指其充塞处言之谓之身,指其主宰处言之谓之心。”<sup>29</sup>心与身不可分离,天理日益与感情血肉交织在一起,从而日趋世俗化。王阳明原本是求心理的伦理化,直接将封建纲常安置在人们心中,结果却事与愿背,因为这样一来,良知反被染上了浓厚的感性情感色彩。从王龙溪到王心斋,或以“无念”为宗,强调“任心之自然”即可致良知;或以“乐”为本,强调“乐是心之本体”,都把心理学意向感性方向扩展。于是,王学日益倾向于否认用外在的规范管制心禁欲的必要,不是伦理即心理,而是心理即伦理。理日益山外在的天理、规范秩序变成内在的自然、情感甚至欲望了。人性就是人的自然情欲、需求、愿望,这样,就一步步走向和接近了近代资产阶级自然人性论。

4. 个体意识的空前觉醒。在朱子理学中,没有给人以应有的地位。对于它而言,人是受外部的天理或自身的人欲支配的客体;而不是具有自主性能动性的主体,它有利于封建国家对人民的极权统治,而不利于各阶层群众自我意识的发展和从自在状态走向自为状态。然而自我觉醒这个历史局势是压抑不住的。王阳明以他的雄才胆略,充分肯定了人的主体性,说出了许多人想说而不敢说的话。虽有罗整庵、顾东桥、陈清澜的猛烈进攻,仍然改不了从之者如流的社会现实。事实上,自象山始,即十分强调“自作主宰”、“自立自重”,主怀疑,反盲从,认为“六经皆我注脚”,经王阳明到王门后学,这一特点更为突出。良知既是本体,就无待乎外,最高权威就是自己,而不是六经或任何神灵。王良主张“造命”“易命”,刘宗周强调“主意”,都以不同方式表现出这个方面。王学的这一特点一方面与参与现实的政治斗争相联系,另一方面(下转第117页)

外在化,是企业向心力和凝聚力,职工群众对企业的信任感和荣誉感的集中表现。它浓缩、凝聚整个时代精神的光点,又是一个企业探索、创造和构型新的时代精神的微观形式。企业长期生存与发展所依赖的正是这种精神支柱,它构成了企业战略目标的出发点和战略实施的依托。以企业精神为核心的设计、执行和实施企业的产品、品牌、营销战略和策略是企业制胜的法宝。

2. 企业文化战略的根本,企业文化战略是以企业精神为核心,以企业人本文化为根本的战略形式。未来企业的竞争归根到底是人的竞争,战略的一切取向在于人的能动作用。树立人本观念是现代企业的显著特征之一。人本文化强调直接同人的行为联系,间接同物质等联系的理想、道德、纪律、情感、人格、思维模式等观念,把对人的管理作

为管理的重心,充分展现企业职工的主体地位,强化职工的参与意识,启发人的一切动因,使企业的战略目标与人性的完美体现达到最好的和谐和统一。只有在这种情况下,企业文化战略才能实现精神对物资、意识对行动的有效作用。美国IBM的三大基本信念:尊重个人,顾客至上,追求卓越;中国海尔集团的“人人都是人才”,均深刻体现了战略管理的人本观念。这是企业一切行动的根本出发点。

企业文化和企业文化战略是现代企业赢得优势必不可少的战略管理内容。越来越明显的趋势是企业文化不仅只是体现企业自身精神与理念的意识形态,而是更突出了其功能作用,即以凝聚、辐射等功能形式去构筑企业的整体行为,确立企业长期生存与发展的条件,这就是企业文化与企业文化战略。

#### 参考文献

1. C. 恩伯:《文化的变迁—一代文化人类学通论》,辽宁人民出版社,1989年。
2. 鲍吉人:《现代管理行为的结构》,中国科学技术大学出版社,1989年。

(责任编辑 卫玲)

(上接第102页)也与强调道德自律这一原则相关。泰州学派的惊世骇俗,向心隐,李卓君与权贵、上层的斗争,刘宗周、黄宗羲的民族气节、政治观念,此乃阳明心学进一步发展的必然结果。由于整个学说突出了个体历史责任感、道德自我意识感和伦理学主体性原则,客观上在历史上成为走向思想解放的通道,它成为明中叶以来浪漫主义人文思潮

的哲学基础。

我们认为,只有从中国思想史的宏观视野中才能更好地界定阳明心学的意义和价值。它从发展理学的前提出发,结果却葬送了理学。它企图去总结理学,结果却终结了理学。自此以后,思想史的行程翻开了新的一页。

- ①《明儒学案》卷五。
- ②③④《朱子语类》卷一。
- ⑤《朱子语类》卷九四。
- ⑥《朱子语类》卷三七。
- ⑦《朱子语类》卷一六。
- ⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿

- 15 《答友人问》,《王阳明全集》卷六。
- 16 《答储柴墟·二》,《王阳明全集》卷二一。
- 19 《明儒学案》卷一〇。
- 21 26 《传习录上》,《王阳明全集》卷一。
- 23 《向心隐集》卷三。
- 24 25 《藏书·世纪列传总目前论》。

(责任编辑 卫玲)

## 关于阳明心学的研究方法

方 尔 加

**内容提要:**王阳明是明代思想界的泰斗,在中国封建社会后期思想界影响至巨。关于阳明心学,国内外学界成果甚多,且至深至细。然而笔者以为,仍有许多问题需要继续深入探讨。其中至关重要的方法是方法问题。作者提出以点燃智慧之火的方式表达阳明,以喻事因缘的方式体悟其良知,寻究其心学中的永恒价值和以通俗易懂的语言书写宣讲其思想。

**关键词:**智慧之火 喻象 因缘 善恶一元

阳明心学的研究方法,学界各有高见,笔者根据个人体悟及教学实践,以为以下几点宜予关注。

### 一、点燃个人智慧之火

阳明将自己一生学说只概括为“良知”,以为只要致良知,无入而不自得。甚至用“良知”来概括千古圣学绵绵不绝之精华。可以说理解了“良知”,就理解了阳明心学。

可是,阳明却一直拒绝直接说出什么是“良知”。有人问:“道可见乎?”他答:“有而未尝有也。”又问:“然则无可见乎?”他答:“无而未尝无也。”又问:“然则何以为见乎?”他答:“见而未尝见也。”问者愈发糊涂了,请求明喻。他却说:“道不可言也,强为之言而益晦;道不可见也,妄为之见而益远。”(《王阳明全集》《文录四·见斋说》,上海古籍出版社1992年12月版,第262页[以下同书只注篇名页码])“道”就是“良知”。“道”不可言即“良知”不可言。有人让他说明“道”究为何物,他的感受是“欲发挥此,只觉有一言发不出,津津然如含诸口,莫能相度”,(《年谱》,第1279页)只能以“良知”二字示人。“良知”二字又为何物,再说不出。为何说不出?因为“良知”是非理性的自我,类似于西方非理性哲学的本体,如柏格森的“生命之流”、叔本华的“意志”、萨特的“存在”,其为实有,但在自我意识中流动不息,无固定形态,表达方式为非符号化。由此,每个人知晓“良知”的最佳途径是求诸自身,阳明吸收禅宗的“佛向性中作,莫向身外求”(《坛经·疑问品第三》),强调“良知”求诸自心。每个人的内心都是保有自己个别性的根基。“良知”就是立足于根基的个别性之知。阳明对学生咏诗点化“良知”：“无声无臭独知时,此是乾坤万有基。抛却自家无尽藏,沿门持钵效贫儿”(《外集二·咏良知四首示诸生》第790页)。“良知即是独知时,此知之外更无知。谁人不有良知在,知得良知却是谁?知得良知却是谁,自家痛痒自家知。若将痛痒从人问,痛痒何须更问为?”(《外集二·答人问良知二道》,第791页)阳明一再强调“良知”是“独知”,也就是告学生脱离个别性,“良知”便无从知晓。个别性是寻找“良知”的门径,“人虽不知而已所知独者,此正吾

心良知处”(《语录三》,第119页)。师长并非不起作用,不过,师长不能有给人“良知”之念,只能点燃受教者内心的“良知”火种。阳明在稽山书院讲《大学》时,“只发《大学》万物同体之旨,使人各求本性,致极良知,以止于至善;功夫有得,则因方设教”(《年谱》,第1290页)。阳明的做法是点燃学生个人“良知”的火种,非将学生当做填充“良知”的容器。阳明龙场悟道,并非在龙场有人给了他“良知”,而是龙场磨难激活了他内心的“良知”,学界对阳明心学中的“良知”多作为纯粹的认知对象向读者或学生头脑中填充,尚未关注智能之火之点燃。当然,点化成功需要一定的素质,阳明就具备了这样一些素质:

### 1. 成圣意识

阳明读儒书,明儒理,中进士,希慕先圣前贤。后来虽张扬个性,不唯孔子之是非为是非,但仍不时将尧舜孔颜曾诸圣贤挂在嘴边,反映出他对圣贤境界的希慕与追求。这种希慕与追求使阳明在龙场没有仅仅满足于安顿下来衣食有着落,而是将谋取生活资料的物质活动视为成圣之资藉,达到临困境人不堪其忧,圣人不改其乐的乐观主义境界。

### 2. 强烈的主体性意识

阳明主体性意识甚强,居京师时,他才十岁就屡次上书皇帝,献平贼之策,被父亲斥之为“狂”。刚刚登第做官,还没来得及细品金榜题名的甘美,便开始忧愁不满。赋诗曰:“我才不教时,匡扶志空大;置我有无间,缓急非所赖。”(《外集一·登泰山五首之五》第670页)为自己不被重用感到不满。成圣的强烈欲望驱使使他急于具备成圣的资质。正如郭沫若先生所说:“更从他的精神上说来,一种不可遏抑的自我扩充的努力,明明是在他青春的血液里燃烧着的。他努力想成为伟人,他便向一切技能上去追求。人所不能的他想百能,人所十能的他想千能,人所百能的他想万能了。”<sup>①</sup>他学的东西很多,孔孟经书、程朱理学、佛道、辞章、兵法,可多数都学不长,钻不深,一会儿一换。他的老师也不少,可他自称无师。“自予始知学,即求师于天下而莫予诲也。”(《文录四·别三子序》第226页)“吾惟幼而失学,无行,无师友之助……”(《续编一·赣州书示四侄正思等》第978页)。天下之大竟无堪为师者,这是因为师之所教满足不了他自我扩张的欲望。他傲视一切,以至历史上帝王宏业,在他眼中小事一桩。“却怀刘项当年事,不及山中一着棋。”(《外集一·题四老围棋图》第666页)。刘邦项羽五年苦战为新时代的来临开辟通路,千古流传。可在阳明心目中,这还不及山中下盘棋。阳明作《九华山赋》言志:“鞭风霆而骑日月,被九霄之翠袍。搏鹏翼于北滨,钓三山之巨鳌。道昆仑而息驾,听王母之云歌。呼浮丘于子晋,招句曲之三茅。长遨游于碧落,共太虚而逍遥。”(同上)《九华山赋》第659页)这是在直面整个宇宙。他要超越宇宙,当凌驾于宇宙之上独往独来的超人。

### 3. 随遇成务的灵活性

可能受家学影响,阳明很注重《易》。他一入狱就开始读《易》,赴龙场路上也读《易》,在龙场专收拾一山洞名之“玩易窝”。《易》中变的思想最受其注目。在赴龙场路上,他写诗谈《易》,“无极生往来,往来万化出;万化无停机,往来何时息。”(《外集一·梦与抑之昆季语湛崖皆在焉觉而有感因记以诗三首其二》第682页)在龙场,他解释《易》中“神”“化”二字。“神故知周万物而无方,化故范围天地而无迹。”(《外集五·玩易窝记》第897页)“神”和“化”是形容无“方”无“迹”,不可测度之变。阳明后来用易道形容其“良知”。“良知即为易,其为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,则柔相易,不可为典要,惟变所适。”(《语录三》第125页)强调变,把握变,才能灵活应对万物。阳明讲如何把握“中”道:“中只是天理,只是易,随时变易,如何执得?须是因时制宜,难预先定一个规矩在”(《语录一》第19页)。关于灵活应物的思想,阳明在龙场尚未正式表达,但从他谈《易》重变和因地制宜地磨炼自身来看,随遇成务的应物

<sup>①</sup> 《郭沫若全集·历史编3·王阳明礼赞》,人民出版社1984年8月版,第291页。

方式当是其素质的构成要素。

以上素质是阳明在龙场之前之中长期实践中形成,被积淀成本能的心理结构。此结构发挥作用的方式是触感而发,发挥之前内心是“虚灵”、“纤翳无所容”、“如明镜”的状态,发挥中有成效,反思之又能与其“默记五经之言证之莫不吻合”,故而“始知圣人之道,吾性自足,向之求理于事物者误也”(《年谱》第1228页)。

此外,作为点化者必须注意点化对象的个别性。一般性的道理与个性相对接才能使对方突然领悟到,这些道理根基于内心,发自于内心,产生人所不知而已所独知之感。阳明的“良知”虽在应事接物中显现出内涵丰富,境界高深,可那是阳明独知的“良知”,与阳明的个性相融合,他人不容易真知其内涵和境界。当“良知”与他人的个性相融合,成为出自其内心并为其所独知,他人才算被点化成功。阳明一再强调,每个人都有自己的个别性,点化“良知”切忌强求一律。“圣人教人,不是束缚他通做一般,只如狂者便从狂处成就他,狷者便从狷处成就他”(《语录三》第104页)。据此,学者们写文章,讲课也应有点化意。因读者、学生情况不同而点化方式不同。点化务求使被点化者感悟到,阳明“良知”原本在我内心。

## 二、寓事因缘的表达方式

“良知”神秘不可析之以条理,即所谓“欲识浑沦无斧凿”(《外集二·别诸生》第791页),须整体领悟。整体领悟的途径离不开具体事物。每一具体事物与“良知”如同万川映月,不是分有“良知”,而是完整地体现良知。阳明提出的这一领悟方式受惠于禅宗。禅宗认为“佛性”不可言喻,不能被条理化,只能在具体事物中体认。故有“搬柴运水无非佛事”、“在在处处皆是道场”,以至有驴鸣狗叫拉屎撒尿皆有“西来大意”之说。阳明也赋诗:“不离日用常行内,直造先天未画前”(同上)。“饥来吃饭倦来眠,只此修行玄更玄”(《外集二·答人问道》第791页)。有一属官,心慕阳明心学,说:“此学甚好,只是簿书讼狱繁难,不得为学”。阳明答:“我何尝教尔离了簿书讼狱,悬空去讲学?尔既有官司之事,便从官司的事上为学……簿书讼狱之间,无非实学;若离了事物为学,却是着空”(《语录三》第94-95页)。“郡务虽繁,然民人社稷,莫非实学”(《文录二·答路宾阳》第192页)。“政事虽剧,亦皆学问之地”(《文录一·答徐成之》第145页)。阳明心学这一特点决定了对阳明心学的研究与教学也不能脱离其所应对的具体事物。如阳明在龙场,阳明与被俘获的少数民族酋长谢志珊的对话,阳明在江西赴任路上联商船智斗河道劫匪,阳明剿抚民乱和少数民族叛乱,阳明与昏君奸臣恶宦相周旋(《年谱》第1230-1327页),无一不折射出活生生的“良知”,无一不是后人体悟其“良知”的“资藉”。

良知寓于事物之中,但用通常的逻辑方法不可能从事物中寻出,只能用佛教的因缘方法。龙树《中论》“三是偈”云:“众因缘生法,我说即是空,亦是为假名,亦是中道义。”阳明“良知”与万事万物的关系可理解为佛教“空”与“法”的关系。“良知”非独立存在,须在万事万物中因缘和合而成。这种因缘和合只在非理性的直觉境界中存在。直觉在一刹那间把感官所接触到的一切东西,按照主体“良知”模式进行整合,使人对对象有一种异于对象而同于我心的感受。这种直觉在科学创造中是存在的。爱因斯坦谈科学的直觉能力是一种思想的“自由创造力”,是将“思维元素”“随意地”再现和组合;是“搜索漫无秩序地出现的事件,并且用创造性的想象力去理解和联贯它们”<sup>①</sup>。再拿日常生活中的例子看,当我们躺在床上,无意识地看着墙壁,有时会突然生出一种感受,上面的污痕斑迹有时会成为异乎污痕斑迹而

① 《科学创造与直觉》,周文澄著,人民出版社1986年6月版,第102页。

同于我心中的某种形象。仰观天上的白云,有时也会直觉到它似乎呈现为某种表像<sup>①</sup>。阳明也在与伦理道德毫无相干的自然物中,感受到伦理道德的存在,如“诚”的道德。阳明在浙江南冈时,就南冈的景物发挥“诚”的存在性:“夫天地之道,诚焉而已耳。圣人之学,诚焉而已耳,诚故不息,故久,故微,故悠远,故博厚。是故天惟诚也故常清;地惟诚也故常宁;日月惟诚也故常明。今夫南冈亦拳石之积耳,而其广大悠远至与天地而无疆焉,非诚而能若是乎?故观夫南冈之崖石,则诚崖石尔矣;观夫南冈之溪谷,则诚溪谷尔矣;观夫南冈之峰峦岩壑,则诚峰峦岩壑尔矣,是皆实理之诚,然而非有所虚假文饰以伪其间。是故草木生焉,禽兽居焉,宝藏兴焉,四时之推交兑,寒暑晦明,烟岚霜雪之变态,而南冈若无所与焉;凤凰鸣矣,而南冈不自以为瑞也,虚豹藏焉,而南冈不自以为威也;养生送死者资焉,而南冈不自以为德;云雾兴焉而见光怪,而南冈不自以为灵。是何也?诚之无所为也,诚之不容已也,诚之不可掩也。”(《外集六·南冈说》第908页-909页)阳明以自然界南冈之形貌-动植物-气候-异象-用途,因缘出道德之“诚”。在他眼里,南冈的存在已异乎其自然本身,而同乎阳明之“良知”。阳明诗歌中常有此境界。如:“一雨秋凉入夜新,池边孤月倍精神。潜鱼水底传心诀,栖鸟枝头说道真。莫谓天机非嗜欲,须知万物是吾身。无端礼乐纷纷议,谁与青天扫宿尘。”(《外集二·碧霞池坐》第786页)在这首诗里,他带着摆脱尘俗纷扰的强烈愿望,直觉出活活泼泼自由自在的潜鱼栖鸟与我纯净自然之“良知”同心同理。总之,“良知”是在万事万物之因缘中存在,无万事万物,则无“良知”,无“良知”,则万事万物的存在失去意义。其“心外无理,心外无事”之论或许就是由立足于万事因缘的领悟方式而达到的精神境界。

### 三、提炼永恒性价值

伟大的思想家之所以伟大,是因为其思想中包含着永恒性的价值,拨动了无数人的心弦,代代引起共鸣。耶稣、释迦牟尼、穆罕默德以及我们中华民族的孔子在时代的变迁中影响不但没有衰减,反而令更多的人神往。阳明心学的影响虽达不到前面几位大圣人的程度,但其在哲学史上的地位也足以说明其心学中必包含不少带有永恒性价值的因素。当然,先圣前贤的永恒性价值不能不隐藏在那个时代的特殊形式中,使后人不易明晓,故尔须下提炼工夫。如何提炼?寻觅可与之对话的共同点。今人与阳明之间就不乏这类共同点。

#### 1. 主体性的树立

当今时代万象更新,新的主体如何在应对客体中树立自己,阳明的“心外无理,心外无事”当有一定启发。心与万物是因缘关系,心之“良知”在实现自身中根据需要随时随地组合客体要素。表现在他的处世中就是“圣人之行,初不远于人情”(《文录·答列内重》第197页)、“吾亦非洁身者”(同上,《寄诸用明》,第148页)、“家贫亲老岂可不求禄仕?”(同上,《寄闻人帮英邦正》,第168页)“凡文过掩恶,此是恶人常态,若要指摘他是非,反去激他恶性”(《语录三》,第113页)。“苏秦、张仪之智也,是圣人之资”(同上,第114页)。总之,这些令持气节、讲清高的主君子们所不齿的小人之举,皆可因缘出“良知”。表现在阳明事功实践中,敢于打破一切规章。“舜之不告而娶,岂舜之前已有不告而娶为之准则,故得以考之何典,问诸何人而为此耶?抑亦求诸其心一念之良知,权轻重之宜,不得已而为此耶?武之不葬而兴师,岂武之前已有不葬而兴师者为之准则,故武得以考之何典,问诸何人而为此耶?抑亦求诸其心一念之良知,权轻重之宜,不得已而为此耶?”(《语录二·答顾东桥书》,第50页)阳明的答案当然是每一事例的第二个说法。所以阳明才能建立卓著事功。

<sup>①</sup> 这一感受是笔者1980年在北大与金开诚教授聊天时聆听到的,笔者也有同感。

## 2. 知行合一

知行不一不仅是古人的问题,也是今人的问题。而且今人解决这个问题的要求比古人更加迫切。阳明从多个角度论述这个问题。关于阳明的知行论,最为学界赞誉的是行而后有真知,阳明说:“食味之美恶必待入口而后知,岂有不待入口而已先知食味之美恶者邪?……路歧之险夷必待身亲履而后知,岂有不待身亲履而已先知路歧之险夷者邪?”(《语录二·答顾东桥书》,第42页)与此说法相近,阳明还提出躬行才算是真正的学。“如言学孝,则必服劳奉养,躬行孝道,然后谓之学,岂徒悬空口耳讲说,而遂可以谓之学孝乎?学射则必张弓挟矢,引满中的;学书则必伸纸执笔,操觚染翰;尽天下之学无有不行而可以言学者,则学之始固已即是行矣”(同上,第45页)。笔者不否认这些说法的正确性,但仅就字面看,这决非阳明知行论的特色和新贡献。相关的说法一千多年前就有过。韩非说:“观容服,听言辞,仲尼不能必士;试之官职,课其功伐,则庸人不疑于愚智”<sup>①</sup>。这个道理为世人普遍认同,早成生活中的常理。陆游《冬夜读书示子聿》即有“纸之得来终觉浅,绝知此事要躬行”之名句。但是,如果不停留在字面,而是进一步深入采掘会发现,阳明的行中出真知的说法,还是隐含着异于古人的深层内容。

前已说过,阳明讲的“良知”是非理性的,就如同老子的“道”,不可言,不可名,没有固定的状态。所以,老子言“道”只能通过具体事物做比喻。存在主义者萨特所讲的“存在”也类于此,不可以理念形态言之,须通过小说描绘的具体人和事来体悟。阳明也强调在具体事物中体悟良知。由此可见,阳明所说的行而后出的真知非仅是前人以及今日学界一些人所理解的对某一具体事物的真知,如写字、射箭、驾车、登山等等,而是对最高真理的体悟。这是阳明知行论的重要之点。

阳明知行论的新贡献仍不在此,而在于他对知和行的独特解释可以引发我们后人对素质问题的关注。阳明强调,真知必然包含行,知而不行,只是未知。何为真知?笔者认为,是关乎素质之知。素质是在主体中秉性化的文明,成为主体的质的规定性。有些知并不关乎素质,即不进入主体的情感、习惯、价值体系、行为方式,而只是纯粹的认知。如:怎样做饭、裁衣、盖房、骑马、射箭等等。关乎素质的知则不然。见父不孝、见兄不悌、见孺子入井不恻隐,就意味着你无道德素质,无道德的质的规定性。只要有道德的素质,面对眼前事物,一定会有道德素质的表现,以肯定你有道德素质,即见父自然知孝,见兄自然知悌,见孺子入井自然知恻隐。这如同虎狼的秉性见羔羊自然扑食,不扑食即不是虎狼。羔羊闻虎狼至一定逃逸,不逃逸不成其为羔羊。此比喻虽不中听,但理确如此。阳明也使用过猫之捕鼠的比喻。他说:“对‘好色、好货、好名等私逐一追究,搜寻出来,定要拔去病根,永不复起,方始为快。常如猫之捕鼠,一眼看见,一耳听着,才有一念萌动,即与克去,斩钉截铁,不可姑容与他方便,不可窝藏,不可放他出路,方是真实用功。”(《语录一》,第16页)猫捕鼠是秉性,或曰是素质,此素质决定了猫见鼠必捕。人的君子之德若成素质,闻私念必即克。所以在素质基础上知与行是合一的。

知与行在时间上合一否?阳明有时淡化时间问题而突出逻辑上的体用关系。阳明之体表现于用中,用中寓含着体,两者逻辑上是一个整体,谈不上先后。阳明说:“某尝说知是行的主意,行是知的功夫;知是行之始,行是知之成。”(同上,第4页)主意和功夫、始和成逻辑上是一个整体,不能再拆分先后,就象不能等树根长成之后再长枝叶,不能等太阳形成之后,再发热一样。当然,逻辑整体也还是可以在思维中分解为逻辑前提和逻辑结果,但分解只能在思维中进行,实际存在的仍是一个整体,故阳明说:“某今说个知行合一……知行本体原是如此。今若知得宗旨时,即说两个亦不妨,亦只是一个。”(同上,第5页)

## 3. 伟大与平凡

<sup>①</sup> 《韩非子全译·显学》,张觉译注,贵州人民出版社1992年版,第1075页。

阳明把“良知”二字看得很高。《年谱》载，正德十六年，阳明五十岁，在江西。阳明成功地平定宁藩朱宸濠叛乱和周旋过正德皇帝南下带来的爪牙陷害后，“益信良知真足以忘患难，出生死，所谓考三王，建天地，质鬼神，俟后圣，无弗同者”。这是把“良知”说成儒家文明最精华最具永恒性的观念，能让人超脱患难生死。后来，阳明又在“良知”前面加了一个“致”字，这一个“致”字学界关注不够，恰恰是这一个“致”字，包含阳明心学的特色之一——无限与有限，伟大与平凡的结合。阳明在《答顾东桥书》中表述了自己对《大学》中“致知”、“格物”的理解。“若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也，致吾心良知者致知也。事事物物皆得其理者，格物也”（《语录二》，第45页）。阳明的特色是“致知”落实在“格物”上。朱熹的格物是即物。今日格一物，明日格一物，一草一木之微也要格。用力久了，脱然自有贯通处，能够领悟出一个超乎万物之上的“天理”。得到“天理”就是“致知”，亦所谓知至。朱熹所追求的是有限之上的无限，平凡之上的伟大。朱熹的思想固然能启发人们不蔽于一隅，不泥于一时，追求高远和永恒。但也容易使人盲目希高慕大，陶醉于空洞玄远的理念，而不顾及眼前平凡之事，即所谓顶天而不立地。陈亮、叶适对朱熹道学的批评不无道理。阳明虽然也讲极高明极抽象永恒的“良知”，但纠正朱熹之偏，强调“良知”不可“徒悬空口耳讲说”，必致“良知”于事事物物中。“政事虽剧，亦皆学问之地”。“郡务虽繁，然民人社稷莫非实学”。“坐起歌咏俱是实学”。“饥来吃饭倦来眠”亦为修道之途。甚至士君子所不齿的“声色货利”，亦可用“良知”之功（《语录三》，第122页）。

阳明致良知于事事物物给予人的启示比较全面：一方面顶天，必须有至高的理念作为指导。人若能带着“良知”之大理念应对每一事物，就不会目光短浅，视角偏狭，遇事陷溺其中只知就事论事而不能自拔。而是目光长远，视野开阔，有所超越和升华，把每一事物视为最高理念的表现形式，实现的步骤、价值的体现者、美丑善恶的镜子、考验锤炼的机会等等。总之，应对的每一事物其意义都超出自身，因而应对起来能自觉着眼于整体、长远、根本。另一方面立地。不要脱离有限寻找无限，不要脱离平凡寻求伟大，否则会悬浮在虚无缥缈中，这在前面已数次讲到。阳明“致良知”所包括的上述两方面，可以用王弼的一段话来注释：“圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无，五情同故不能无哀乐以应物，然则圣人之情，应物而无累于物也”<sup>①</sup>。

#### 4. 宽容之心

人凭什么要宽容？过去一般是从效果上讲宽容可减少冲突。而阳明的善恶一元论却告诉我们，恶与善同根于“良知”，非另有所生。应以归根之心待之，不应斩尽为快。这为树立宽容之心提供了哲学根据。

阳明之前学者多认为人的先天秉赋是善恶二元的。扬雄提出性善恶混，董仲舒、韩愈提出性三品，张载提出“天地之性”和“气质之性”，朱熹也从他的角度提出“天命之性”和“气质之性”。由于是二元，故可能发为善，也可能发为恶。孟子虽讲人性善，但承认耳目感官之欲也是先天存在的，有可能导人“放侈邪僻，无不为已”，所以孟子其实也是二元论。二元论的思维方式将善恶分为绝对对立的两极，强调修炼存善去恶，在待人接物时立扬善除恶之心。这些看似有利于道德建设，实则激化矛盾更不利于道德建设。另外，按二元论的说法，导人为恶者，耳目感官之欲也；导人为善者，先天伦理本性也。耳目感官之欲备受贬损，从事物质资料生产、谋食不谋道的广大劳动群众由此处于不利地位，最易被视为“喻于利”的小人。如此人性论对大多数人缺乏宽容，不易被接受。

北宋周敦颐在《通书》中提出“性者刚柔善恶，中而已矣”。认为恶生于本性动时偏离中道。这是善恶一元论，但周氏讲得抽象、单调，缺乏论证。阳明的善恶论也是一元的，且观点明了，内容详细具体。

<sup>①</sup> 《三国志·钟会传》注引，中华书局1959年版，第795页注释。

就听众,而是强调针对“愚夫愚妇”要用通俗易懂的表达方式。

一些人看到,阳明心学难用确切概念和严密逻辑表达,这是因为阳明吸收了道家 and 禅宗思维方式。道家玄之又玄,禅宗不立文字,表意离奇,哲学上均属非理性主义。前已说过,非理性主义哲学的本体表达方式都有非符号化的特征。这使企图用理性方法研究它的人感到神秘莫解。然而还应看到非理性主义也有不神秘之处即大量用寓言喻理的方式表达玄理。道家和禅宗如此,西方重要的非理性主义者亦大多如此。萨特既是哲学家,又是文学家,他把塑造人物,描绘具体事物作为说明其哲理的最佳方式。“存在”一词殊难把握,据说很少有人能用概念逻辑讲清。萨特便用具体事物譬喻。有个学画的人问他的老师:“我什么时候才能认为我的画已经完工了?”老师说:“什么时候你可以用惊讶的目光看你自己的画,并且对自己说:难道这就是我画出来的!这个时候才算完工。这等于说,永无完工之日。因为这样就等于用另一个人的眼睛来看自己的作品,等于揭示自己创造的东西。”<sup>①</sup>这个“我”就是“存在”。“存在”永远自我创造着,故而永远改变自己,没有完成的形态。如同柏格森所说:“没有自我保持的状态,只有正在变化的状态。”<sup>②</sup>萨特的许多深玄哲理都是通过形像塑造,描绘具体情景的文学作品来表达。如《恶心》、《苍蝇》、《间隔》、《墙》、《死无葬身之地》等等,即便在《存在与虚无》这样直接讲哲理的理论着中,也不忘用具体事例做比喻。他形象地描绘了自我意识的发生过程。设想我通过门的钥匙孔偷窥屋内人,将其当做意识对象。突然,走廊里出现脚步声,我意识到有旁人在注视我,羞愧之感油然而生。我的意识便由窥视他人而转向自身,自我意识由此产生<sup>③</sup>。阳明心学与萨特的存在主义一样,虽然玄奥,却可以用“百姓日用”的通俗的方式表达。如果以晦涩难懂为高,以谈论俗事为非学术,这既歪曲了阳明心学原旨,也不利于读者和听众理解。

(作者:中国政法大学人文学院教授)

责任编辑:向世陵

① 《萨特研究·为什么写作》,柳鸣九编选,中国社会科学出版社1981年版,第3页。

② 《创造进化论》,转引刘放桐等编著《现代西方哲学》,人民出版社1981年版,第203页。

③ 《存在与虚无》,陈宣良等译,三联书店1987年版,第345页。

# 阳明心学、石门心学、霞谷心学的比较

李 魁 平

本文通过对中国、日本、韩国传统文化进行比较研究,特别是通过对中国的阳明心学、日本的石门心学、韩国的霞谷心学三种心学的“心”、“性”、“良知”、“俭约”、“生理”哲学范畴及其社会价值的比较研究,探讨了中国、日本、韩国三种不同心学的本质特征,并从中研讨了东亚意识的基本内容即主体意识、人文意识和多元意识等。

李魁平,女,1946年生,中国社会科学院哲学所研究员。

阳明心学是由中国明代大儒王阳明(1472—1528)创立的、盛行于中国明代的一个重要学派。石门心学是由日本商人哲学家石田梅岩(1685—1744)开创的、崛起于德川时代中期的一个重要学派。霞谷心学即霞谷学,是由朝鲜阳明学派主要代表者郑齐斗(号霞谷,1649—1736)建立的、流传于朝鲜朝后期的一门家学。

在中、日、韩文化思想史上出现的阳明心学、石门心学和霞谷学,由于它们都是心学,都是以“心”范畴为其思想体系的核心,所以有其称为心学的共性。又因为阳明心学、石门心学和霞谷学形成的历史条件、社会背景有异,这就决定了这三种心学在理论体系建构、重要范畴理解等方面的相异性。研究、探讨阳明心学、石门心学和霞谷学的共性与异性,即通过中日韩三种心学的比较研究,可以透视东亚传统文化的基本特质及其核心——东亚意识。

阳明心学、石门心学和霞谷学的比较研究,可以从以下四个方面具体运作。

## 一、心学理论基础比较研究

按照冯友兰先生的观点,儒家经典《大学》是王阳明心学思想的理论根据。王阳明对《大学》提出了一个通盘全新的解释,以作为他的哲学在经典上的理论根据。这部著作就是《大学问》。他的大弟子钱德洪就说过:“大学问者,师门之教典也。学者初及门,必先以此意授。”由于阳明心学以《大学》为其理论基础,这就决定了阳明心学最基本的特点有二:

一是主张“以天地万物一体”为“仁”，一是强调阳明心学的核心是“致良知”。阳明心学的理论体系由“心即理”、“知行合一”、“致良知”三部分构成。其中，“心即理”虽然不是王阳明的独创，但这一命题却是王阳明龙场悟道的真心所得。所以，它具有阳明心学的特色。这一特色就是强调心与理、与性、与物的统一性。这种统一性的深化发展，其结果便是指向“良知”本体的“致良知”。而“知行合一”说的思想实质就是“致良知”。这又诚如冯友兰先生所云：王阳明讲“知行合一”并不是一般地讲认识和行为的关系，也不是一般地讲理论和实践的关系。“知行合一”是王阳明哲学思想中一个重要部分，他所讲的“知行合一”也就是“致良知”<sup>①</sup>。由此可见，阳明心学的本质特点是其主体性。

石田梅岩在创建石门心学的过程中，主要依据的理论是孟学和朱子学。梅岩自己就说过：“我之所依，即孟子的尽心、知性、知天之说。此说与吾心合，故以此为立教之本。观求圣人之道者，必自孟子始。”“我的学问修行，以论语孟（子）为基础，又依据程朱之注解其意。”<sup>②</sup>孟学的许多基本观点如“性善”论、“尽心知性知天”论、“求放心”论等都成为石门心学的基本理论。《孟子》而外，梅岩受朱子学影响亦颇多。如朱子学的“格物致知”论、“性理”论等思想都被梅岩所摄取。除孟学和朱子学之外，石田梅岩从“和合学”哲学思维出发，还广泛吸取了佛教、神道教和道家思想，这样，就以孟学和朱子学为基础，又兼收并蓄其他学派思想，建构了一个以“心、性”范畴为核心的从内向外的开放的立体思维体系，其中，“心”居于中核位置，由“心”向外一层一层开显，形成“心→性→天”、“心→性→行→知”、“心→性→形→法”、“心→性→俭约→正直”四个范畴系列的结构。这种理论体系，从哲学意义加以判断，居于主体性哲学思维。所以，主体性是石门心学的基本属性。

霞谷学最根本的理论依据是王阳明的《传习录》。据韩国史料《纳斋集·年谱》和《十清轩集》的记载，《传习录》在朝鲜中宗十六年（1521年）传入朝鲜；另一说法是据《西屋文集》记载，《传习录》在朝鲜明宗十三年（1558年）传入朝鲜。但《传习录》一传入朝鲜半岛，就受到了朝鲜性理学大师李退溪（1501—1570）的批评。退溪著《传习录论辩》，从朱熹理学立场对王阳明心学进行了理论的辩斥。与退溪齐名的朝鲜大儒李栗谷（1536—1584）在理气观上批评了退溪的“理优位说”立场而主张“气发理乘一途说”<sup>③</sup>。李朝性理学的论辩和排斥王阳明心学为异端的斗争，对郑齐斗建立霞谷学，产生了重要影响。所以，霞谷学是在全面摄取《传习录》基础上，又吸取了栗谷学“理气观”而形成的。按照韩国哲学会编著的《韩国哲学史》的观点，霞谷学由“生气说”、“生理说”、“良知说”和“至善说”四部分构成<sup>④</sup>。无疑，“良知说”是霞谷学的核心部分，但“生气说”却是霞谷学很别致的一个组成

① 参阅冯友兰《中国哲学史新编》人民出版社1988年，第5册，第215页。

② 参阅竹中靖一《石门心学的经济思想》岩波书店1973年增版第96、97页。

③ 参阅柳承国《韩国儒学史》，台北，商务印书馆1989年，第五章第四节。

④ 参阅《韩国哲学史》社会科学文献出版社，1996年版下卷，第5章。

部分。“生气说”是针对朱子学将理气分为二而发。郑齐斗认为朱子学只强调“气道之条理”，而这种“理”是抽象虚无的，是无实体的死理。“朱子则以气道之条路者，为之理。气道之条路者，无生理，无实体，与死物同其体焉。苟其理者，不在于人心神明，而只是虚条，则彼枯木死灰之物，亦可以与人心神明同其性道而可以谓之大本性体者欤？”可以谓人之性，犹木之性；木之理，犹心之理欤？（《霞谷集·存言上》）并认为这种“理”“非所以为统体本领之宗主者也。”（《霞谷集·存言上》）所以，他取“主气说”，认为“气亦理，理亦气。”（《霞谷集·存言中》）从理气一体出发，他视良知为天理。气是生生不息的，因此，良知、太极、神亦生生不息。“周程曰：太极阴阳动静相生。阴阳无始，动静无端，此天道之生生不息也。岂独其气生生不息，而其神生生不息也，……岂独其血气生生不息，而其良知生生不息也，此乃性体也。”（同上）生气的灵通处，就是理。这就是郑齐斗的“主气说”。“发者气也（非气无所发），发之者理也（非理无能发）”（《霞谷集·存言上》）。这里，值得注意的是郑齐斗所谓的气，不是存在论的气，而是人心神明上的生气。所以，理气不在心外，而是“气者，心包气膜”（同上）。由此可见，霞谷学这种主气的心学，其实质仍然是一种主体性哲学。

通过以上比较分析，可以看到阳明心学、石门心学和霞谷学都属于主体哲学范围。但阳明心学强调的是心本体，属主体的主体性。石门心学讲心，亦讲性和物，主张心在物中，可称为普遍的主体性。霞谷学是主气的心学，可视为客体的主体性。

此外，阳明心学、石门心学和霞谷学都主张人与天地万物为一体，以天地万物一体为仁，这是东亚心学的共同特点。

## 二、心、性范畴的比较研究

“心”和“性”是心学的基本范畴。关于“心”与“性”的关系，阳明心学认为“心之本体即是性，心即性”（《传习录》上）。但是，阳明心中的“本心”或“心之本体”概念不能等同于朱子学意义上的“性”概念。也就是说，阳明所谓的“性”，就是心之本体，而不是宋儒的性理观念。所以，在朱子学中，心、性为二；而在阳明学中，心、性不是二物，二者实际是同一的<sup>①</sup>。所以，阳明心学的核心范畴就是一个“心”范畴。晚年，阳明发展为“良知”范畴。

而石门心学关于心、性关系有以下三点值得注意：

第一，石田梅岩注意到了“心”与“性”的区别。他说：“心兼性情，有动静体用。性为体为静，心为动为用。……心属气，性属理”。这种理论是对程朱学派的继承。

第二，关于“心”范畴，研究石门心学的专家石川谦博士说：“梅岩的心不是与物相对立的存在。……换言之，否定物，并没有直接否定心，但否定心时，便断然得不到物。……梅岩的心，不像朱子学派或阳明学派的心那样，即不是与形色脱离的、抽象的一般者，而是在

① 参阅陈来《有无之境——王阳明哲学的精神》，人民出版社1991年版第83页。