

· 本书编辑委员会 编

中国人文社会科学 博士硕士文库

· 续编 ·

哲学卷

(中)



浙江教育出版社

中国人文社会科学 博士硕士文库

· 续编 ·

哲学卷

(中)



浙江教育出版社

(1) 理与心融合于“在物”过程

对心的规定,开始于心理关系的分析。

王阳明认为,理不在心之外,而即在心之中:“夫物理不外吾心,外吾心而求物理,无物理矣。”理内在于心,从另一个侧面看也就是心本于理:“心也者,吾所得于天之理也。”^[1]所谓“得于天”,亦即自天禀受。在这里,理内在于心主要并不是在本体论意义上销理入心,而是表现为理通过天赋而构成了主体意识(心)的内容^[2]。王氏所说的理,大致包括两方面的含义:其一,指实理:“天地感而万物化生,实理流行也。”这种内在于事物相互作用过程的理,大致与一般的存在规律和本质相当;其二,指表现于事亲事君之中的道德律:“是理也,发之于亲,则为孝;发之于君,则为忠;发之于友,则为信。”作为制约孝亲忠君等活动的道德律,理也就是行为的普遍规范。与理的双义性相应,主体意识(心)也具有两方面的普遍内容:它既是指与“实理”相应并表现为“心之条理”的先天之知^[3],又是指与普遍的行为规范相应的主体的道德自律,亦即内在的道德意识。

在以理规定心的同时,王阳明又认为,心不仅以普遍之理为内容,而且具有个体性的方面。后者首先是指以“自思”(我思)的形式表现出来的自心。王氏强调,自心在认知过程中有其不可忽视的作用,只有通过“自思”,才能对理有深刻的认识:“自思得之,更觉意味深长。”如欲洞悉“中和”的道理,就“须自心体认出来”。除了“自思”之外,主体意识还表现为意欲、情感等:“喜怒哀惧爱恶欲,谓之七情,七情者,俱是人心合有的。”^[4]情感意欲一般表示主体对具体对象的一种因境而异的态度,因而具有不可重复的特殊性质,它从另一个方面构成了主体意识的个体性规定。

那么,自心、自我之情感意欲等等与普遍之理具体表现为何种关系?王阳明以“心即理”说作为解决这一问题的基本论题:“心即理也……且如事父,不成去父上求个孝的理;事君,不成去君上求

个忠的理；交友治民，不成去友上民上求个信与仁的理。都只在此心，心即理也。”所谓忠孝信仁的理，也就是作为道德律的普遍之理；此心亦即自心，它大致构成了主体意识的个体形式；心即理则含有普遍之理与个体形式（自心）的合一之意。在王氏看来，一般的规范、原则（理）作为行为的调节者，并不是主体之外的异己律令，它只有内在于“此心”，并与此心融为一体，才能有效地规范事亲事君等道德行为。而通过心与理的这种融合，主体意识（心）即获得了双重规定：一方面，它以理为内容，因而具有普遍性的品格，另一方面，它又带有自心（此心）这种个体的形式。正是在这个意义上，王阳明在强调心外无理的同时，又肯定理外无心：“心之体，性也，性即理也。天下宁有心外之性？宁有性外之理乎？宁有理外之心乎？”理不离心，此心即理，二者构成了主体意识两个不可分割的方面。而作为自心与理之统一的这种主体意识（心），也就是良知：“良知者，心之本体。”〔5〕。

从形式上看，王阳明的以上观点与陆九渊的思想不无相近之处，但进一步的分析则表明，二者事实上颇相异趣。如前一章所述，陆氏所谓“心即理”，固然也有吾心（自心）与理合一之意，但这种合一，是基于吾心的未分化的直接同一。普遍之理不仅没有通过展开于个体意识（吾心）而获得具体的规定，而且最后在抽象合一的形式下为吾心所销融与吞没。与此不同，根据王阳明的看法，通过天赋而达到的吾心与普遍之理的合一，并不是主体意识的终极状态。为了具体了解这一点，我们不妨看一下王阳明的如下论述：“此心在物则为理，如此心在事父，则为孝，在事君则为忠之类……我如今说个心即理是如何？只为世人分心与理故，便有许多病痛。”这里的物，亦即事亲事君的道德践履，而此心在物的过程，也就是循理的过程：“如今应接事物的心，亦是循此天理。”总起来，天赋于此心（吾心）的天理，在事亲事君的践履中逐渐展开为“忠”、“孝”等具体的道德意识，正是在这一过程中，普遍之理与个体意识

(吾心)的统一开始摆脱了抽象的形式:一方面,理通过对吾心的制约而使自身成为后者的现实内容;另一方面,主体通过循理,又相应地使吾心得到了提升(使吾心不再仅仅停留于单纯的自心或自我之情、意)。在这里,王氏实际上肯定了普遍之理与吾心的合一必然要经历从抽象到具体的转化:以先天的形式表现出来的“心即理”,只有在事亲事君等过程中才能获得多方面的规定。在王阳明看来,把握心与理的以上关系在理论上是至关重要的:“后世所以有专求本心,遂遗物理之患,正由不知心即理耳。”^[6]此处之心即理,也就是普遍之理与吾心在应接事物的过程中所达到的具体统一。质言之,仅仅停留于心与理的抽象合一,而未能将这种合一体化,则不可避免地将导向“专求本心”(吾心)。如果说,把心即理与“在物”(事亲事君)过程联系起来已明显地表现出不同于陆九渊的运思倾向,那末,以不知心即理的具体合一为“专求本心”的根源,则可以看作是对陆学的进一步扬弃。

从另一个角度看,王阳明对心即理的具体规定,同时又是针对以程朱为代表的正统理学而发。与陆九渊在抽象“合一”的前提下突出主体意识的个体性不同,二程及朱熹在“铢分毫析”的前提下,将主体意识的普遍性这一面提到了突出的地位。这集中地表现在其人心与道心说上。二程对人心与道心作了严格的区分。程颢说:“人心惟危,人欲也,道心惟微,天理也。”^[7]朱熹进一步发挥了这一看法,认为人心“生于形气之私”。《语类》卷六十二记载:“问:先生说人心是形气之私,形气则是口耳鼻目四肢之属。曰:固是。问:如此则未可便谓之私。曰:但此数件属自家体段上,便是私有底物,不比道便公共,故上面便有个私底根本。”这即是说,人心是与自我相联系的个体意识,惟其如此,故具有私的性质。与人心相对,道心则纯由天理构成:“道心者,兼得理在里面,惟精无杂。”正由于道心出于天理,故具有普遍的品格。这样,朱熹一方面在人心这种个体意识与“私”之间划上等号,从而在实质上赋予它以恶的

属性;另一方面又将道心视为天理的化身,并赋予它以“公”这种善的品格。从上述观点出发,朱氏主张以道心节制人心:“有道心则人心为所节制。”这里虽然包含着以普遍的理性制约主体的情感、欲望之意,因而有一定的合理性,但朱熹却由此走向极端,要求人心绝对地听命于道心:“必使道心常为一身之主,而人心每听命焉,乃善也。”这样,道心与人心即被归结为对立的两极:对人心来说,道心完全表现为一种异己的主宰。这种以道心贬抑乃至排斥人心的主张,实质上忽视了普遍的道德规范(天理——道心)必须与个体的意向、情感、意愿结合起来,它势必导致将主体意识等同于纯之又纯的抽象原则的集合体。朱熹的结论正是如此:“恰似那无了人心似的,只是要得道心纯一。”^[8]对程朱的以上看法,王阳明颇不以为然,指出:“今日道心为主而人心听命,是二心焉。”^[9]在王氏看来,片面地以道心(普遍之理)排斥、禁绝人心,即意味着分裂主体意识,而他强调心即理则首先旨在通过肯定天赋之理与吾心在事亲事君过程中的融合,以避免这种分裂。

在心禀受于天(得于天)的前提下将吾心与理融为一体,这当然是一种唯心主义的思辨,但透过思辨的形式我们却可以发现一些值得注意的见解。王阳明所说的心即理,首先是指普遍的道德规范(作为当然之则的天理)与个体的道德意识的合一。就其本质而言,道德不同于法,它并不是以强制的方式迫使主体接受某种规范。只有把普遍的道德律转化为个体的信念、情感、意向等内在的道德意识,才能有效地影响主体的行为。伦理观念渗透于个人的过程,实际上即是普遍的道德规范与主体的情感、意向、信念等相融合的过程,正是通过这种融合,道德才获得了内在的力量。一旦把道德律令归结为与个体意识相对立的强制性主宰,那么,前者也就同时蜕变为毫无生命力的抽象训条。程朱以道心(天理)排斥、压抑人心,恰恰忽视了这一点;而王阳明将普遍的道德律(理)融入主体意识(心),则显然较之正统理学高出了一筹。当然,王阳明肯

定普遍之理与个体的道德意识的统一,旨在使人们自觉地遵从封建的道德规范,就此而言,它仍带有明显的理学烙印。

在王阳明那里,天赋之理同时又是指“心之条理”(先验的条理知识),而心则包括表现为自思的自心。与此相应,王氏所谓心即理,又内在地包含着先验的知识条理(天赋的普遍之理)与自思合一之意。从认识论上说,主体意识客观上表现为个体性与普遍性的统一。社会地形成的普遍的认识成果,只有内化于个体意识之中,才能转化为现实的认识能力,一旦离开了确定的个体的思维,则它对主体来说即只有潜在的、抽象的性质;另一方面,个体意识只有与普遍的认识成果相融合,才能真正获得理性的品格,一旦撇开了后者,它只能是一种无法在主体间加以传递和验证的神秘直觉。当王阳明批评“专求本心”而主张吾心与普遍之理合一时,实际上也就不自觉地触及了以上关系。当然,王阳明并不了解,普遍的认识成果只有通过后天的认识活动才能内化于个体意识。对王氏来说,自心(吾心)与普遍之理的合一,是通过理天赋于心而实现的,这种看法无疑具有先验论的性质。

作为主体意识的两重属性,个体性与普遍性的统一本质上并不是凝固的、未分化的直接同一,它只有通过辩证的进展才能获得具体的规定,而这种辩证进展又往往以普遍观念在主体认知、评判过程中逐渐展开(具体化)的形式表现出来。关于这一点,黑格尔曾有一个简明的论述:“只有通过辩证的运动,这自身具体的共相才进入这样一种包含对立、区别在内的思想里。”^[10]正是在基于实践的辩证进展中,普遍观念逐渐展示其丰富的规定,后者通过主体的体认即融入于主体意识之中,并构成其具体的内容。一旦离开了从抽象到具体的过程来理解普遍观念与个体意识的关系,在逻辑上则势必导致两重结果:或者在直接同一的形式下,将普遍观念个体化(以个体性消融普遍性);或者仅仅停留于抽象的普遍观念。陆九渊之直指本心(吾心),朱熹之以道心排斥人心,尽管在理论上

各执一端,但同时又正是以忽视如上过程为其共同根源。相形之下,王阳明强调心与理的合一具体展开于“在物”(事亲事君等)过程,则在理论上前进了一步:不妨说,正是通过对心即理的具体规定,王阳明一方面扬弃了个体性与普遍性的抽象同一,另一方面又或多或少克服了二者的分离。尽管如前文屡次指出的,王阳明对主体意识的理解始终带有唯心主义思辨的性质,但从认识史发展的逻辑行程来看,王氏的以上思想毕竟有其不可忽视的理论意义。

(2) 心体(良知)与万物一体同流

在王阳明那里,具有普遍性与个体性之双重规定的心体(良知),同时又是万物的本体。作为本体,心(良知)构成了万物所以存在的根据:“人的良知就是草木瓦石的良知,若草木瓦石无人的良知,不可以为草木瓦石矣,岂惟草木瓦石为然?天地无人的良知,亦不可以为天地矣。”这一看法与心即理说有着内在的联系。理即是万物之所以然者,既然心(良知)与理为一,则由此即可逻辑地导出万物依存于心(良知)的结论。不过,在肯定心为万物之体的同时,王氏又强调本体原无内外:“心何尝有内外?……本体原无内外。”所谓无内外,即是内外为一,它具体表现为心与万物一体无间:“充天塞地中间只有这个灵明,人只为形体自间隔了……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!灵明即心,亦即良知,所谓“充天塞地”,是指心体(良知)内在于天地万物,而心体的这种内在性,又决定了它不能离开万物而存在。这样,物以心为体,心不离于物,二者完全融为一体。

王阳明的心物一体论在某些方面接近于泛神论。泛神论本身不同的派别,一般来说,在具有唯物主义倾向的泛神论中,神不过是外在的形式,真正的实体是自然;而神秘主义及唯心主义的泛神论则从神出发,把自然视为神的化身。这两种形态的泛神论尽管性质不同,但在理论上却有如下的共同特点:与正统有神论将神置

于万物之上并把神与万物二重化相对立,泛神论强调神内在于万物,并与万物融合为一。王阳明的“本体原无内外”论虽然势开了神的形式,但在承认心体(良知)的内在性及心与万物的统一性上,与唯心主义的泛神论大体相似,因而具有准泛神论的性质。

不过,在王阳明看来,心(良知)作为内在于万物的普遍本体并不是静态的:“天地间活泼泼地无非此理,便是良知的流行不息。”心与万物的统一,同时即表现为本体展开于具体对象:“人心与天地一体,故上下与天地同流。”“天地万物但在我良知的发用流行中,何尝又有一物超于良知之外,能作得障碍?”正是从本体展开为一个动态过程的观点出发,王氏认为心(良知)与物无对:“良知是造化的精灵,这些精灵生天生地,成鬼成帝,皆从此出,真是与物无对。^[11]这里的“生天生地”,主要强调心体的流动不息(非凝固不变),“无对”则着重指出普遍本体正是在其流行发用过程中达到与万物的内在统一。

王阳明的以上看法可以视为从另一个侧面对心体(良知)作了规定:如果说,“心即理”主要从主体意识的角度赋予心体(良知)以个体性与普遍性之双重品格,那么,“本体原无内外”论则进而从心物关系上,将心体(良知)的二重性具体化了。一方面,心(良知)作为普遍的本体,构成了天地万物赖以存在的最一般的根据;另一方面,心体(良知)又与万物(每一对象)一体同流,换言之,它只有展开于每一具体对象,才具有现实性。

就理学的演变而言,王阳明的心物一体在一定意义上可以看作是纠朱陆之偏的一种尝试。通过肯定心体(良知)与物一体同流,王氏不仅多少克服了朱熹把“洁净空阔”的理世界与物质世界二重化的理论缺陷,而且相应地否定了朱熹对本体的形而上学规定。通过突出心体的内在性,王阳明在一定程度上避免了陆九渊以吾心消融万物的唯我论归宿。从更广的意义上看,对朱熹的超验之理与陆九渊的主宰之心的这种扬弃,同时亦意味着对精神本

体的绝对性作了一定的限制。当王阳明强调心(良知)展开并内在于万物,离却万物即无心体时,实质上即或多或少赋予心体以相对的性质,从而在唯心主义的思辨形式下,为克服唯心主义本身提供了某种理论前提。事实上,后来黄宗羲即通过肯定心依存于气而将王阳明心物一体的准泛神论向唯物主义方向推进了一步。

概而言之,在王阳明那里,心(良知)既是指主体意识,又兼有万物的本体之意。作为主体意识,它融自心与普遍之理为一体,而这种合一又表现为一个具体化的过程;作为本体,它既是万物的一般根据,又展开于具体对象之中。这样,心体(良知)在总体上即表现为基于流行发用过程的个体性与普遍性的统一。心体的这种二重性,构成了王阳明考察是非准则,志与知,个体与整体诸关系的出发点。

2. 良知准则论

王阳明认为,良知作为自心与普遍之理的统一,为主体提供了内在的权衡:“只致良知,虽千经万典,异端曲学,如执权衡,天下轻重莫逃焉。”^[12]这种权衡既是指价值评价的标准,又兼有是非准则之意,而二者在王阳明那里又常常难分难解地纠缠在一起。

王阳明首先强调,良知作为判断是非善恶的准则,即天赋于每一个体之中:“尔那一点良知,是尔自家底准则。尔意念着处,他是便知是,非便知非,更瞒他一些不得。”以天赋之良知为是非准则,源于心“得天”之说,其先验论性质是显而易见的。但值得注意的是,王氏特别把良知视为主体的自家准则,这实际上即通过赋予良知准则以个体(自家)的形式而多少肯定了主体在判断是非善恶中的能动性。在王氏看来,主体的这种能动性在价值评价中即表现为自知善恶:“凡意念之发,吾心之良知无有不自知者。其善欤,惟吾心之良知自知之,其不善欤,亦惟吾心之良知自知之,是皆无所与于他人者。”^[13]意念即行为的动机。这即是说,对动机之善恶的判定,并不取决于外在意见,而主要依靠主体的自我评判。这一

看法在一定程度上涉及到了道德评价的特点。道德行为及动机是千差万别、无限多样的,普遍的规范虽然为道德评价提供了一般的准则,但它们无法穷尽一切具体行为,这就决定了道德判断不可能完全根据外在的细则条例而进行,它往往更多地与个体的道德情感、信念、良心相联系。这一点,在对当下动机的评判中,表现得尤为突出。从这方面看,王阳明把评判意念(动机)看作是主体依据内在良知而自知善恶的过程,显然有其可取之处。

王阳明的以上看法曾受到了同时代的另一些理学家的责难。其中,湛若水的观点有一定的代表性。湛氏曾从学于陈献章,但其思想倾向及为学宗旨却与陈氏颇相异趣。与陈献章大致接受了陆九渊的思路,将吾心置于突出地位不同,湛若水更注重普遍之天理^[14]。正是从后者出发,湛氏对王阳明提出了批评:“阳明之所谓心者,指腔子里而为言者也。”以心为腔子里者,也就是肯定作为准则的心体(良知)即内在于个体之中(有必要指出,湛氏的这一批评实际上只看到了王阳明对良知所作的一个方面的规定,详见后文)。在湛氏看来,一旦以内在于主体之中的良知(心体)为准则,则难免一念之私。与王阳明以良知(心体)为自家准则相对,湛若水强调以外在的天理为头脑:“天理二字,圣贤大头脑处,若能处处体认,真见得,则日用间参前倚衡,无非此体。”“天理是一大头脑。千圣千贤,终日终身,只是此一大事,更无别事。”^[15]在这里,天理作为权衡的准则,完全表现为超然于个体之上的外在主宰(真主),个体除了被动地接受与顺从天理之外,“更无别事”。这实际上可以看作是将天理超验化的正统理学思想在是非善恶准则上的具体化^[16]。正是通过把天理与腔子里的心(内在与主体之准则)对立起来,湛氏多少否定了内在的良心、信念等等在道德评价中作用,并相应地排斥了主体在权衡是非善恶中的能动性。不难看出,湛若水的以上批评实质上从反面衬托了王阳明的良知准则论在理论上的积极意义。可以说,正是对自家准则(是非价值评判的主体

性)的肯定,使王学在个体性原则逐渐受到重视的晚明所产生的影响,远远超过了以随处体认天理为宗旨的湛学。

当然,湛若水以天理为权衡,在理论上并非毫无所见。他客观上注意到了是非善恶的准则应当具有普遍性的品格。事实上,王阳明也肯定了湛氏的这一思想。稍加分析即可看到,作为自家准则的良知虽然具有个体的形式,但其内容并非仅仅是“腔子里者”。根据王阳明的看法,从单纯的个体意识出发,无法作出具有普遍意义的判断。他以评判花草为例,对此作了阐述:“天地生意,花草一般,何曾有善恶之分,子欲观花,则以花为善,以草为恶,如欲用草时,复以草为善矣。此等善恶,皆由汝心好恶所生,故知是错。”此处之“汝心”,是指撇开了普遍内容的自心,这即是说,一旦把内在准则等同于自心,则势必对同一对象作为亦善亦恶、亦是亦非的相对主义判断,这不仅在理论上难以自洽,而且在实践上将导致各行其是。基于如上观点,王阳明进而把良知准则与道联系起来:“道即是良知,良知原是完完全全的,是的还他是,非的还他非,是非只依著他,更无有不是处。这良知还是你的明师。”道也就是理。这样,良知虽然内在于每一主体,因而带有个体的形式,但同时又与道(理)为一,故具有普遍的内容,后者使良知超越了自心的界限而成为公是公非的标准:“是非之心,不虑而知,不虑而能,所谓良知也。良知之在人心,无间于圣愚,天下古今之所同也。世之君子惟务致其良知,则自能公是非,同好恶。”^[17]所谓“公是非,同好恶”,即是以良知为准则而作出普遍的是非善恶判断,而这种普遍判断又是以良知乃“天下古今之所同”为前提的。显而易见,王氏的这种看法,实质上是“心即理”说的引申:良知的公共性,导源于天赋之理的普遍性。不过,王阳明反对以一己之见权衡是非,肯定是非准则当具有普遍性的品格,这毕竟有别于相对主义的是非标准论。

作为公是公非的准则,良知又称天则:“学者真见得良知本体昭明洞彻,是是非非,莫非天则……不落却一边。”^[18]所谓“不落却

一边”,即是无任何片面性。在王氏看来,这种内在于主体而又不落一边的普遍天则具有至上的性质,即使圣人之言,亦必须接受其权衡:“夫学贵得之心,求之于心而非也,虽其言之出于孔子,不改以为是也,而况其未及孔子者乎?求之于心而是也,虽其言之出于庸常,不敢以为非也,而况其出于孔子者乎?”^[19]有些学者认为,王阳明的以上思想包含着以个人独立见解贬斥圣人之训的自由解放的精神^[20],这种看法虽然在出发点上与湛若水有所不同(前者旨在拔高,后者意在责难),但就其把王阳明的良知(心体)等同于腔子里的自心而言,又并无二致。事实上,如前所述,此处的“心”,并不是个体的自心,而是作为普遍之理(道)与个体形式(自心)之统一的良知,以内在的良知(心)评判圣贤之言,固然在一定意义上降低了传统的权威,但由于心(良知)是以天理(道)为内容的,因而这里并不含有以个人的独立思考否定孔子言论之意。这一点,只要看一下王氏的以下议论即可了然:“夫道,天下之公道也;学,天下之公学也,非朱子可得而私也,非孔子可得而私也。天下之公也,公言之而已矣。”^[21]所谓公道,无非是形而上学化的整个封建观念体系,而作为准则的良知(心)之普遍内容,则正是这种公道的内化。依王氏之见,朱熹、孔子之言,并非句句皆合乎公道,故仍必须把它们放在与道(理)为一的心(良知)之下加以评判。这种观点后来对李贽产生了一定的影响。李贽不以“孔子之是非为是非”之说,与王氏的上述思想显然有着理论上的联系。但应当着重指出的是,二者在侧重点上有着原则的区别:王阳明虽然把天理(道)置于主体之中,从而有别于湛若水以超验之理为“真主”,但对内在之天理本身的普遍制约作用却不容有任何怀疑,与此不同,李贽突出的是个人在评判是非中的独立性(详见第5章)。从某种意义上说,人们之所以认为王阳明的良知准则论表现出一种“自由解放的精神”,在很大程度上就在于忽视了上述区别,从而有意无意地将李贽的见解移至王阳明之上。

从注重内在于心(良知)之道(理)的观点出发,王阳明对良知准则所涉及的个体性与普遍性的关系作了进一步规定:“天命之性,粹然至善,其灵昭不昧者,皆其至善之发见,是皆明德之本体而所谓良知者也……是而是焉,非而非焉,固吾心天然自有之则,而不容有所拟议加损于其间也,有所拟议加损于其间,则是私意小智而非至善之谓矣。”所谓“明德之本体”,即是良知准则所包含的普遍的封建观念和意识,“拟议加损”则是个体对这种普遍观念的偏离。王氏把后者归结为“私意小智”而加以否定,实质上即是主张以普遍之天理去抑制个体的独立思考。这一点,王氏在另一处作了更清楚的表述:“心之本体,即是天理,天理只是一个……学者用功,虽千思万虑,只是要复他本来体用而已,不是以私意去安排思索出来。……若以私意去安排思索,便是用智自私矣。”^[22]至此,我们看到,王阳明的良知准则论虽然通过赋予良知以个体的形式及内在的特点而多少在先验论的前提下肯定了主体在评判是非善恶中的能动性,但其重心仍然是强调普遍天理对个体意识的统摄性。后者既具有限制相对主义的意义,同时又深深地打上了封建专制主义的印记^[23]。就后一点而言,王阳明又与湛若水所发挥的正统理学思想在本质上彼此相通。不过,从王学的内在逻辑来看,王阳明对是非善恶准则的这种规定,是以心体(良知)的双重性为直接前提的。良知准则的双重性,实质上即是心体(良知)自身之二重性在价值评价及是非判断中的引申。

3. 志知之辨

以内在良知去评判意念行为,本身并不是目的。在判定是非善恶之后,还必须继之以“为己那慎独之功”,而后者又离不开志:“苟有必为圣人之志,然后能加为己慎独之功。”^[24]王氏所说的志,首先是指专一的志向与行为的坚毅性,这两层涵义大体上属于意志的品格。

王阳明从立志的角度,对志的性质及作用作了考察:“志不立,

天下无可成之事,虽百工技艺,未有不本于志。今学者旷废隳惰,玩岁脂日而百无所成,皆由于志之未立耳。故立志而圣则圣矣,立志而贤则贤矣。志不立如无舵之舟,无衔之马,漂荡奔逸,终亦何所底乎?”志是指确定具体的目标,后者犹如舟之舵,赋予整个活动以方向性。志不立则意味着茫无所从,其结果势必是一事无成。王氏的上述看法显然已注意到意志具有定向的功能。在王氏看来,正是这种定向性,使意志区别于泛然之思:“自程朱诸大儒没而师友之道遂亡,六经分裂于训诂……有志之士思起而兴之,然卒徘徊咨嗟,逡巡而不振,因弛然自废者,亦志之弗立也。”此处之“思”,略同于意。它形成于应物过程,有是有非,游移不定:“凡应物起念处皆谓之意,意则有是有非。”正由于意(思)表现为偶发的愿望、动机,因而仅仅停留于此,则最后仍不免徘徊逡巡,咨嗟不振。与泛然之思(意)不同,志向排除了游移性,具有坚定专一的品格。惟其如此,故一旦志向确定,则难以为外界阻力所屈:“志苟坚定,则非笑诋毁,不足动摇,反皆为砥砺切磋之地矣。”^[25]在王阳明以前,张载已开始对志与意加以区分,以为志不同于一时之意,一旦一于志,则可做到“进据者不止”^[26]。王阳明的以上分析,可以看作是张载思想的进一步发展。志的定向客观上是主体行为自我调节机制的一个方面。主体在从事具体活动之前,往往面临着多种可能的选择,定向的作用即表现为通过确定行为的目标而赋予行为以专一性。一旦丧失了这种功能,则主体将始终处于犹豫不决的状态而无法向现实的行为过渡。王阳明把志的定向性与专一性联系起来,显然已触及了这一点。

通过立志以定向,主要为行为的发动提供了前提,它本身还属于观念领域。志向的实现,有赖于具体的实功;而功夫的展开,同样离不开意志的作用:“已立志为君子,自当从事于学……从吾游者,不以聪慧警捷为高,而以勤确谦抑为上。”^[27]所谓“勤确”,即与意志努力相联系。就是说,在确立志向以后,意志的作用即表现为

以坚忍不拔的努力,切实地从事实际活动。从内容上看,意志不仅具有专一的品格,而且有坚毅的品格,后者主要表现为意志努力。与意向更多地行为发动之前决定其目标不同,意志努力主要作为行为的内在要素影响行为的成败。王阳明将意志努力提到了与志向同等的地位,在他看来,如果真正在行为中做到既专一,又坚毅,那就可以由事而进道:“今时同志之中,往往以仰事俯育为进道之累,此亦只是进道之志不专一,不勇猛耳。若是进道之志果能勇猛专一,则仰事俯育之事,莫非进道之资。”^[28]专一是指志的定向,勇猛则指意志努力,在这里,志有定向与行为的坚毅性构成了进道的两个环节,而意志正是通过二者对主体行为进行了双重调节。王阳明对意志作用的这种论述,无疑包含着合理的因素。

志在广义上属于主体意识,而主体意识除了志之外,还包括知(理智)。这样,要对志的性质与作用作出比较完整的规定,就不仅要了解意志与行为的关系,而且必须考察志(意志)与知(理智)的关系。根据王阳明的观点,志与知并不是彼此对立的,它们具有内在的关联,后者首先表现为知不离志:“善念发而知之,而充之;恶念发而知之,而遏之。知与充与遏者,志也。”^[29]知在这里即是指对善恶的分辨,它属于理性的功能;充与遏则是坚定地行善止恶,二者基本上与意志相关,王氏将知与充、遏均称为志,旨在强调从分辨善恶到为善去恶,都渗透着意志的作用。从理论上说,意志确实不仅制约着主体的行为,而且对认知活动具有不可忽视的影响。从致思方向的确立,到排除思维活动中的各种阻力,都在不同程度上要借助于意志的力量。正是在这个意义上,黑格尔说:“人不可能没有意志而进行理论的活动或思维。”^[30]王阳明的志贯串于知之说在某种程度上注意到志与知的上述关系,这一观点后来在刘宗周那里得到了进一步的发挥。

志作为影响行为与认识活动的能动意识,本身必须端正,志如不正,则势必导致不良的行为后果:“夫志犹种也,学问思辨而笃行

之,是耕耨灌溉以求于有秋也,志之弗端,是蕘稗也。”王氏所说的端,主要是指合乎封建的一般规范,这种具体要求当然并不足取。不过,他肯定志的端正直接影响行为的后果,却并非毫无所见。那么,如何保证志向的端正呢?在解决这一问题时,王氏转而考察了知志关系的另一面——知对志的规范作用:“既知至善之在吾心而不假于外求,则志有定向,而无支离决裂、错杂纷纭之患矣。”^[31]至善即天赋良知,所谓知至善则志有定向,是指一旦自觉地意识到心中至善的天赋良知,即能使志归于专一端正。在这里,对天赋之至善的体认,构成了确立端正的志向的前提。从某些方面看,王阳明的这一观点与陆九渊有相近之处。陆九渊在分析志智关系时,曾提出了有智而后有志说:“志个甚底?须是有智识,然后有志愿。”^[32]不过,陆氏的基本倾向是突出吾心,而智则往往被消融于吾心之中。在他那里,所谓有智而后有志,无非是以吾心“自作主宰”的逻辑引申。与陆九渊不同,王阳明把知制约志与穷理联系起来:“学者徒知不可不宏毅,不知穷理,而惟扩而大之以为弘,作而强之以为毅。是亦出于一时意气之私,其去仁道尚远也。”^[33]这里的理即是必然与当然的统一,穷理亦即把握必然之理与当然之则,“扩而大之”、“作而强之”则是意志力量的具体化。质言之,意志的力量如果不建立在对理的认识之上,则将转化为意气之私。一般来说,意志的定向与努力不能仅仅出于主体的欲望,它必须以对必然之理的认识为依据,只有在这种理性认识的支配下,意志才能获得自觉的、合理的性质。用黑格尔的话来说,即是:“意志只有作为能思维的理智,才是真实的、自由的意志。”^[34]一旦撇开了理智的规范作用,意向与意志的坚毅性就会变成一种盲目的意志冲动。王阳明肯定志之定向及努力要以“知”与“穷理”为前提,基本上对志知关系作了理性主义的解决。但是,王氏所说的理,主要是指内在于主体意识的天赋之理。所谓穷理,则无非是返归这种内在之理,这就决定了王阳明对志知关系的看法,在总体上具有先验论的