

— 阳明学研究丛书 —

王学研究

WANGXUE YANJIU

第一辑

主编◎赵平略



西南交通大学出版社

[Http://press.swjtu.edu.cn](http://press.swjtu.edu.cn)

贵州省高等学校人文社会科学研究基地
贵州学院阳明学与地方文化研究中心

『阳明学研究丛书』

王学研究

WANGXUE YANJIU

第一辑

主编◎赵平略

西南交通大学出版社

· 成 都 ·

图书在版编目 (C I P) 数据

王学研究. 第1辑 / 赵平略主编. —成都: 西南交通大学出版社, 2013.2

(阳明学研究丛书)

ISBN 978-7-5643-2185-7

I. ①王… II. ①赵… III. ①王守仁 (1472 ~ 1528)
— 哲学思想 — 文集 IV. ①B248.25-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 028121 号

阳明学研究丛书
《王学研究》第一辑
主编 赵平略

责任编辑	杨岳峰
封面设计	墨创文化
出版发行	西南交通大学出版社 (成都二环路北一段 111 号)
发行部电话	028-87600564 028-87600533
邮政编码	610031
网 址	http://press.swjtu.edu.cn
印 刷	成都蓉军广告印务有限责任公司
成品尺寸	185 mm × 260 mm
印 张	17.375
字 数	436 千字
版 次	2013 年 2 月第 1 版
印 次	2013 年 2 月第 1 次
书 号	ISBN 978-7-5643-2185-7
定 价	45.00 元

图书如有印装质量问题 本社负责退换
版权所有 盗版必究 举报电话: 028-87600562

目 录

学术前沿

王学的内在张力与王门后学的衍化·····	杨国荣	1
儒家经典文献的现代价值·····	汤恩佳	11

阳明学研究

王阳明龙场“臆说”两条		
——《春秋》“元年春王正月”与《易》“贞”之略解·····	王晓昕	18
人心与制度		
——《重刊文章轨范序》解读·····	王黔首	26
略论阳明心学视阈中的静坐功夫		
——兼与朱熹的静坐论思想比较·····	胡 勇	33
行者无疆：从“有”到“无”的心路历程		
——论王阳明早期诗歌与其良知境界·····	孙德高 张 梅	45
良知的现代阐释·····	刘继平	55
论阳明心学对儒学的革命及对当代社会的启示		
——以宋明时期儒学道德教化路径的转型为研究视角·····	潘起造	61
情志并举，率性而真		
——孙应鳌文学思想探析·····	黄万机	70
“我与天地万物一体”		
——孙应鳌的“天人合一”思想·····	陈 奇 陈 瑜	78
何以处困，唯有忠信		
——王阳明《龙场生问答》与韩愈《潮州刺史谢上表》比较·····	赵平略	85
王阳明民生思想探析·····	任 健	91
致良知与君子人格的培养·····	黄江玲 阳 红	99
孙应鳌美学思想探微·····	陆永胜	109
孙应鳌与刘宗周“诚意慎独”说的比较·····	张小明	124

浙中王门大儒钱绪山之宦履行历及思想旨归	张克伟	132
贵阳阳明祠王文成公遗像远播粤西事迹考述	谭佛佑	158

文化思想史研究

评康有为的刘歆作伪说	黄开国 唐赤蓉	164
儒学如何开出民主与科学？ ——以熊十力释“理”为例	李承贵	172
方以智以数明理思想及其意义	刘元青	187
《易余》与方以智的易学观	彭战果	195
宗教性人文主义 ——以朱熹的鬼神思想的两个向度为例	王金凤	205
如何看待玄学之后道家哲学的发展	何光辉	218
“中和”之气“性”出“礼”成	潘 敢	227
焦竑文论思想考	韩 伟	235
二程“圣人气象”说及其理论意义初探	王 毓	246

儒学与当代文化建设

从中西方历史渊源论知识分子与政府之关系	高予远	258
国学“被”商品化：国学推广的一种偏离	包佳道 张 敏	269



学术前沿

王学的内在张力与王门后学的衍化*

杨国荣**

(华东师范大学, 上海, 200241)

王阳明之后,王学经历了分化、衍变的过程,这种衍化无论从广度上说,还是就时间延续的持久性而言,都是比较独特的思想史现象。王学的分化、衍变究竟是如何引发的?其内在的根据到底何在?这是值得加以思考的问题。在《明儒学案》中,黄宗羲主要根据地域的不同,将王门后学区分为浙中王门、江右王门、南中王门、楚中王门、北方王门、粤闽王门等,这种划分,基本上是以地域、空间的差异作为标准的。从思想史的角度看,仅仅着眼于空间性、地域性,显然还是一种比较外在的考察方式。思想的演化,总是有其内在的根据,王门后学的分化也是如此。如果我们追溯王学分化的内在思想根源,便需要回到其源头,即王阳明的心学本身。无论从历史的角度着眼,还是从逻辑的视阈看,王门后学的衍化都与王阳明心学思想本身的多重性以及它的内在思想张力息息相关。

一

每一种创造性的哲学系统都包含着某种核心的观念,或者说,都有其为学的宗旨。王阳明的心学作为一种独特的哲学系统,也有自己的核心概念,

* 本文系作者于2010年10月在“王阳明与黔中王门学术研讨会”上的发言,根据录音记录。

** 作者简介:杨国荣,男,1957年10月生于上海,浙江诸暨人,华东师范大学思勉人文高等研究院院长,中国现代思想文化研究所所长,中国经典研究中心主任,哲学系博士生导师。

后者主要体现于他一再主张阐发的两个观念，即“良知”与“致良知”。

从哲学史上看，最早提出“良知”概念的，并不是王阳明，而是孟子：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”（《孟子·尽心上》）这里的良知，主要指先天的道德意识。王阳明将这一范畴引入其心学体系，并赋予它新的内涵，这种新的内涵主要体现在良知与“心即理”这一命题的沟通上。心即理是王阳明心学的一个重要概念，它包含两个方面，其一为心，另一为理。“心”更多地侧重于个体性的方面，包括个体的意愿、个体的意志、个体的情感、个体之身、个体之知，等等。“理”则主要表现为一种普遍性的原则，包括天道意义上的普遍法则与人道意义上的普遍社会规范。在王阳明看来，个体之心与普遍之理并非截然分离，两者存在着内在的统一关系，而良知便是心和理统一的具体形态。可以看到，心与理的统一，构成了王阳明所理解的良知的具体内涵。

在王阳明那里，心和理的统一不仅仅是一个抽象的概念，而是展开于诸多方面，这一展开的过程，也是良知获得具体阐发的过程。按王阳明之见，良知作为个体的内在意识，同时又表现为内在的判断准则，每一个体所具有的良知，便是其“自家的准则”：“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。尔只不要欺他，实实落落依着他做去，善便存，恶便去。”（《传习录下》，《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992，第92页。以下引该书，简称《全集》）以良知为个体意义的评判准则，其意在强调：对是非善恶的判断，主要是通过个体自身的认识来实现的。换言之，道德的判断准则就在个体的内在意识之中，评判的过程乃是基于个体自身的体认、理性的认识，而不是一个外在强加的过程。

但同时王阳明又强调，这样的准则并不仅仅是个体的意念，他一再把良知与个体的私见、意见区分开来，并反复指出，作为内在的准则，良知同时又是以公是公非为内容，并不只是表现为个人的好恶、私意。换言之，它具有普遍的内涵。正是这种普遍的内涵，使良知能够对公是公非做出判定。与公是公非的如上关联，同时也表明了良知作为准则所具有的普遍性品格。在王阳明看来，良知的这种普遍性品格同时又来源于普遍之理、普遍之道。从其对是非准则的以上理解中可以看到，王阳明一方面注重个体在评判是非善恶中的能动作用，另一方面又赋予判断的准则以普遍的内涵，个体性的方面与普遍性的方面在王阳明那里内在结合在一起。

对良知准则的如上看法，可以视为“心即理”观念的展开，其中所蕴涵的哲学倾向，便是试图把个体性与普遍性沟通起来。事实上，沟通个体性与普遍性，是王阳明良知说的一个非常重要的方面。从哲学的角度看，个体性



与普遍性，共相与殊相，个别与一般，本身也表现为哲学的重要论题。作为心与理统一的具体形式，良知准则论从一个方面体现了联结个体性的品格和普遍性规定的哲学意向。

在意志与理智关系的辨析方面，我们可以看到同样的思路，王阳明一方面对个体的意志非常重视，认为“志”如同船之舵，提供了个体的行动导向、规定了个体走向何方：“志不立，天下无可成之事，虽百工技艺，未有不本于志者。今学者旷废隳惰，玩岁愒时，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？”（《全集》，第 974 页）在具体的实践过程中，意志的作用则表现为一种坚忍不拔的力量，赋予行为以坚毅性。无论从立志以确定人生的方向看，还是从具体的实践过程来考察，意志都构成了一个重要的方面，这是王阳明所反复强调的。另一方面，王阳明又肯定，意志在总体上受到内在理性的制约。在王阳明的心目中，志与知是相互关联的，意志的作用，总是要受到理智的引导。如果缺乏这种引导，“志”就会演化为个体的意气之私，蜕变为一种私人化的意向。在这一意义上，普遍理性对意志的引导和规范是非常重要的。与强调这一点相联系，王阳明对道德行为的一些特点也作了具体考察，认为行善在总体上表现为“从心所欲不逾矩”。“从心所欲不逾矩”是孔子提出来的，“从心所欲”意味着行为完全出乎个人的意愿；“不逾矩”，则表明行为合乎普遍的规范。王阳明对此作了进一步发挥，在注重个体意愿的同时，又把普遍的原则和道德规范对个体行为的引导提到了一个非常重要的位置，要求遵循当然之则。王阳明一再提到在行为过程中应该做到当行则行，当止则止。当行则行，当止则止，这里的“当”即“当然”，引申为普遍的规范。按王阳明之见，行为取舍应该以当然之则、普遍规范作为依据。对个体意愿和普遍规范的双重肯定，从另一方面展开了良知之中个体性的规定和普遍性的内涵。

从社会层面上来说，在个体和自我的关系上，往往会面临群和己、个体和群体、个体和整体等关系。在以上方面，王阳明首先强调成己和为己。为己之学是早期儒学的一个重要的观念，孔子已区分为己之学和为人之学，“为己”的特点在于以自我完成、自我充实为学习过程和道德涵养的目标，“为人”则将道德行为的目的仅仅归结为获得他人的赞誉（做给别人看）。王阳明所注重的是前一方面。他在对克己的解释中，也提到了这一点，认为“克己”指向的就是成己。“克己”，从字面上来说，更多地有限制、否定的意义，但王阳明则认为，“克己”不应该单向地理解为对自我的否定，而应该更确切地看作“成己”的过程：“人须有为己之心，方能克己，能克己，方能成己。”（《传习录上》，《全集》，第 35 页）这里不难注意到他对个体、自我的关注。与仅

仅从个体意愿的层面强调个体性有所不同，成己、为己已开始将个体性落实到一个现实的社会层面。

然而，在具体考察自我和群体的关系时，王阳明又提出了无我的观念，无我侧重于认同社会、认同整体的价值，反对因个体利益的追求而否定、消解对群体的责任。从这方面看，王阳明又表现了对社会群体、对大我的关注。这种关注既有积极的价值意义，又可能在某些条件之下导向整体主义，后一思维倾向与他所处的那个时代具有历史的关联。

可以看到，在良知说之中，心与理统一所隐含的个体性规定和普遍性品格的双重关切，在心学中展开为多重方面。从逻辑上看，这里隐含着在两者之中侧重某一方面并使之片面发展的可能。事实上，后来王门后学中的一些人物较多地关注良知中个体性的方面，另一些人物则更多地侧重于普遍性的一面。在王门后学的衍化中，我们确实可以看到对个体性方面和普遍性方面的不同展开。

王阳明心学中另一个核心观念是致良知说。王阳明晚年在自我回顾时曾说，其平生讲学，总体上不出“致良知”三个字：“吾平生讲学，只是致良知三字。”（《寄正宪男手墨二卷》，《全集》，第990页）从心体的重建到意义世界的形成，致良知在王阳明的整个系统中，具有十分重要的地位。致良知说与良知说有着逻辑的关联，东林学者顾宪成说：阳明先生在良知之上，加一“致”字，此义最精密。将良知与“致”联系起来，确是一个具有重要理论意义的阐发。

在“致良知”的表述中，“致”展开为一种活动过程，良知则是一种要达到或落实的对象。“致”和“良知”的统一，构成了致良知说的总体理论构架。具体地说，致良知包含一个理论前提，即区分本然之知和明觉之知。一方面，按照王阳明的理解，良知是每一个人都先天具有的，没有良知就不成其为人，这是一个先天的设定。另一方面，王阳明又强调，人人都有良知，并不意味着每一个人一开始就对其有自觉地意识和理解。换言之，良知并不一定一开始就在个体之中呈现明觉的形态。先天具有良知与自觉其良知，这是两个不同的问题，王阳明首先把这两者区分开来。如何才能够使良知由本然的形态走向明觉的形态？按王阳明的理解，上述转化的实现，必须通过“致”的过程：“人孰无是良知乎？独有不能致之耳。”（《书朱守乾卷》，《全集》第279页）。可以注意到，王阳明区分明觉与本然，为其进一步突出致知的工夫提供了理论的前提：只有通过致知的工夫，才能从自在的、本然形态的良知，走向自觉形态的良知，亦即达到对良知的自觉意识。在王阳明看来，致知的工夫本身便展开为一个从本然到明觉的过程。

对致知的过程性，王阳明从社会（类）以及个体角度作了多方面的阐述。就类或社会的角度而言，王阳明提出了一个著名的论题：即五经皆史。在他



看来，五经本来是先王之道的一种凝聚，先王之道在历史过程中的展开，具体便记载在五经之中，在这一意义上，五经是先王治国理论和实践的总结与记录，从而五经都具有历史的意义。这个观念的意义在于从类的社会角度，把人的认识发展看成一个历史过程。先王之道从历史角度和社会的层面上看，可以理解为人类认识的展开、衍化过程。五经皆史观念背后，就是把认识的发展看成是历史中不断展开的过程。

社会层面是如此，个体层面也是这样。在王阳明看来，个体意识同样也要经过一个发育、发展的过程，其中包括从心智的初开，到知识逐渐发展成熟。从致良知的角度上看，这一展开过程也是在个体层面上致知工夫不断发展、深化、提升的过程。对王阳明而言，这一过程总是“未有止”，亦即没有止境。由此，王阳明一再强调：工夫越笃，见道越深。即工夫越是深入展开，则对道的领悟便越是深刻：“这个要妙，再体到深处，日见不同，是无穷尽的。”（《传习录下》，《全集》，第93页）“不可以少有所得而遂谓止此也；再言之，十年，二十年，五十年，未有止也。”（《传习录上》，《全集》，第12页）要而言之，致知工夫从本然的状态转换为明觉的状态，是一个长期的，在历史中不断展开的过程。

在王阳明的哲学系统中，致知工夫同时又与知行学说相联系。知行观是其心学的一个重要方面，它与王阳明对致知工夫的理解紧密相连。按王阳明的看法，致知工夫具体便展开为知和行统一的过程，亦即从本然之知出发，经过行，再进一步达到对良知的明觉。知—行—知这三个环节，构成一个动态的知行展开过程，从良知的本然形态到明觉形态，展开为知行的统一。从致知过程来说，王阳明的特点在于把致良知理解为知和行互动的过程。同时，在王阳明那里，知和行的统一，也是致知和成就自我的统一。致知并不仅仅是获得外在知识，而是与成就自我联系在一起，这是儒家仁知统一观念的历史延续。

从其内在方面看，王阳明的良知说与致良知说中都包含着某种理论的张力。就良知说而言，这种张力具体表现在个体性与普遍性之间：良知之中的“心”蕴涵了对个体性的确认，其中的“理”则侧重于普遍性。在致良知说中，它则具体表现为先天本体和后天之致（致知工夫）之间的紧张：强调本体的先天性，同时也意味着肯定良知的既成性质，致知工夫侧重于本体要通过一个过程来达到，良知或本体的天赋性则表明良知一开始就先天具足，后天工夫并不能对它有所增益。换言之，从内容上说，本体是先天具有的，任何后天的工夫都不能增加具体内容，但是，从方式上说，对这种内容的自觉理解和把握，又要经过过程和下工夫；“致”突出了过程性，良知的先天性则消解

了过程。过程和非过程、先天的本体和后天的工夫之间这种张力，内在存在于王阳明的致良知说之中。良知说和致良知说的以上两重性或内在张力，在逻辑上导致了王门后学的分化。

二

从良知说的分化看，王门后学的不同派别往往分别突出和强化了良知学说中所包含的某一个方面：后学中的一些学派、人物较多地抓住、突出、强化了良知学说中个体性的一面，对个体之心给予了更多地注重，另一些学派和人物则侧重或强化了普遍之理。这里首先值得注意的是泰州学派。泰州学派主要从意志和理性关系上对个体性的品格作了强化。在泰州王门中，有三个观念特别值得我们关注，一是对“身”的注重，以身为万物之本：“是故身也者，天地万物之本也，天地万物末也。”（《答问补遗》，《王心斋先生遗集》，卷一）身即个体之身，泰州学派认为天地万物都以之为依据，这种身同时又被视为判断天下万物的普遍准则，这些看法从身的角度突出了个体和自我。第二个观念是造命在我：“我命虽在天，造命却由我。”（《再与徐子直》，《王心斋先生遗集》，卷二）这是泰州王门一个很重要的观念。“造命在我”突出的是自我在社会中的决定作用。在泰州王门看来，在必然性面前，个体并不是无能为力的。第三个观念是“意为心之主宰”：“自心之主宰而言谓之意。”（《王一庵先生遗集》，卷一）按泰州学派之见，造命在我突出的是个体、自我的作用，对泰州学派而言，自我之中最主要的方面是个体之意，所谓“意为心之主宰”，强调的便是个体之意在自我中的主导性。根据泰州王门的理解，这种意志的力量，决定了个体能够与各种外在的命运相抗衡。这种思维趋向从意志和理智的关系上，对个体性的规定作了空前的强化，它带有某种意志主义的倾向。不过，尽管以上趋向在理论上包含消极性，但它在中国哲学的衍化中却有着重要的意义。从主流上看，中国哲学中天命论的传统往往显得更为强大，在这样一种思想背景下，突出个体之意对于抑制天命论的趋向，无疑具有独特的作用。

从另一方面强化个体性的规定的，是李贽。李贽在思想渊源上与王学有着内在的关系。相对于泰州学派从意志与理智的关系上突显个体之意，李贽更多地从社会层面的个体与整体关系上，强调个体性。具体而言，李贽有三个方面的观点特别值得我们注意。第一个方面的观点是童心说。就理论内涵而言，童心说与良知说有着很多相似之处，但同时也存在原则上的差异，后



者表现在：王阳明所说的良知包含着心（个体意识）与理（普遍原则）的统一，李贽所理解的童心则是剔除了普遍意义的个体意识：“童心者，心之初也。夫心之初曷可失也！然童心胡然而遽失也？盖方其始也，有闻见从耳目而入，而以为主于其内而童心失；其长也，有道理从闻见而入，而以为主于其内而童心失。……夫道理闻见，皆自多读书识义理而来也。”（李贽：《童心说》，《焚书》，卷三）这种扬弃了普遍义理的童心说着重从个体精神、个体情感等方面突出个体性的意识。李贽第二个方面的观点是“天生一人，自有一人之用”：“夫天生一人，自有一人之用。”（李贽：《答耿中丞》，《焚书》，卷一）这里的“用”包括作用、功能，其中包含价值的意义，所谓“一人自有一人之用”，亦即认为在社会生活当中，每一个个体在生活结构当中，都有不可替代的独特价值。这一思想从社会层面体现了对个体性的关注。李贽第三个方面的观点是强调“性情不可以一律求”：“莫不有情，莫不有性，而可以一律求之哉。”（李贽：《读律肤说》，《焚书》，卷三）这里注重的是情感的多样化。与仅仅把人格理解为单一、无差别的醇儒之境不同，“性情不可以一律求”所肯定的是精神世界的多样性、丰富性。

以上所体现的，是王门后学中对良知学说中所包含的个体性倾向的展开。与此同时，王门后学中又存在侧重和关注普遍性维度的一面。黄绾强调“志于道”，要求以道抑制个体意志的过分膨胀。胡直侧重于当然之则，主张以普遍的规范来引导个体之志。更值得注意的是刘宗周，他可以视为明代理学的殿军。从思想渊源看，刘宗周与王阳明心学具有深层面的关系。就总体而言，刘宗周的思想表现了某种回归性体的趋向。相对于“心”，“性”与理处于同一个序列之中：它可以看作理的内化形态，从而更多地与普遍性相联系。在刘宗周那里，性体被予以了更多的关注：“人之所以为心者，性而已矣。”（刘宗周：《中庸首章说》，《刘子全书》，卷八）事实上，刘宗周的思想特点之一，便在于通过侧重普遍性体来抑制个体之心的片面化发展。与注重性体相联系，刘宗周对意志与理智的关系作了考察，强调“知蕴于意”（刘宗周：《学言上》），并肯定“心中有意，意中有知”（刘宗周：《学言中》）。这可以说是针对泰州王门而发。刘宗周对泰州学派有很多批评。知蕴于意强调的是理性之知内在于意，“意”本身需要由这种内在的理性来引导。突出性体以及要求用普遍的理性来引导个体之意，这种观点可以看作良知中普遍性规定的展开。

可以看到，良知说包含的两重性及其内在的张力，从一个方面导致了王门后学的分化，这种分化具体表现为对良知的不同引申与阐发。

三

在致良知说中，同样可以看到类似的分化现象。王门后学中的一部分人比较侧重于良知的先天性，并由此进一步强调良知的现成性和当下性。现成和当下都强调良知的既成性，肯定主体的良知本来就已处于一种明觉状态，这一趋向首先可以在王畿那里看到。王畿在理论上不同于王阳明的重要之处在于，他并不着重于对良知的本然形态和明觉形态加以区分。在王畿看来，良知不学不虑，一开始就以明觉的形态呈现于外，而并非处于自发自在的形态：“至谓世间无有现成良知，良知非万死工夫断不能生，以此校勘世间虚见附和之辈，未必非对症之药，若必以现在良知与尧舜不同，必待工夫修整而后可得，则未免于矫枉之过。”（王畿：《松原晤语》，《王龙溪先生全集》，卷二）王畿强调良知的先天性，以此对良知的明觉与本然的区分作了某种消解，其重要之点则在于强调道德本体的内在作用。在他看来，先天具有的道德本体无时无刻不在起作用，任何情况之下，都在影响着、引导着人的行为。这种观念，对于理解道德实践过程来说有其意义。个体在社会环境中的道德选择、道德行为确实都要以内在的道德意识或道德的本体作为依据，对于这一点，王畿似乎有所见。然而，由此他不免或多或少忽视了致知工夫，认为本体本身就是工夫，不需要另外通过工夫以达到本体，这与王阳明通过工夫以获得对本体的自觉理解，意味明显不同。从逻辑上看，这种看法容易导向拒斥工夫以及对致知过程的消解。

具有类似倾向的另一王门后学是泰州学派。泰州学派一方面强调个体之意，另一方面，在致良知说上，又与王畿的说法具有某种相通性或相关性。泰州王门提出率现成良知，在他们看来，第一，良知是现成、已然的；第二，人只需要率现成良知，“率”就是顺从：正因为良知是现成的，故只需顺从，不需要经过明觉、致知的过程；第三，良知作用不假丝毫人力，从而，为学也没有实际的意义：“才提一个学字，却要起几层意思。不知原无一物，原自见成，顺明觉自然之应而已。自朝至暮，动作施为，何者非道？更要如何，便是与蛇添足。”（《王东厓先生遗集》，卷一）所谓“才提一个学字，就起几分意思”，意即“学”是人为的，不合乎自然。对泰州学派而言，最好是消解为学过程，回到一种自然的状态。这种观念的特点在于强调本体，消解工夫，突出“良知”，剔除“致知”。

与以上倾向不同，王阳明的另一些后学更多地注重于后天的工夫。罗念

庵、聂双江，便曾对王畿的现成良知提出了种种批评，往返驳难，讨论很多。他们反对用本体消解工夫，肯定后天工夫的重要性。不过，在聂双江、罗念庵那里，工夫往往被理解为一种“归寂”过程，即通过反身向内，回归到良知的先天状态，这种归寂或多或少使工夫带有某种神秘主义的色彩。王门的另一些后学从不同的角度对工夫作了阐发，其中，比较重要的有欧阳德、陈九川、邹守益、钱德洪等，他们可以称为王门后学中的工夫派。工夫派强调良知呈现于日用常行之中，是在人的日常活动、践履中逐渐呈现出来的，离开了人的日用常行过程，就没有良知的呈现形态。与之相联系，达到对良知的理解，也需要在人的日用常行中的体认。由此出发，他们对现成良知说以本体消解工夫提出了种种批评。在他们看来，不能简单地只提本体，不言工夫：“做不得工夫，不合本体；合不得本体，不是工夫。”（邹守益：《再答聂双江》，《东廓邹先生文集》，卷六）就工夫与本体的关系而言，工夫派提出了由工夫而得本体、循本体而更进于工夫的看法，即一方面本体需要通过工夫获得，另一方面，在获得本体之后，可以运用对本体的认识，展开新的工夫过程。这样，工夫和本体便呈现为一种互动的过程。不难看到，这种看法把致良知中的“致”这一方面，作了具体的展开。在东林学派那里，“致”知工夫的内涵进一步得到扩展：“致”不仅与个体的日用常行、道德涵养相联系，而且与经世治国、事功致用这样的社会历史活动相联系。从而，致知过程也获得了更广的历史内涵。

以上是王门后学衍化的大致过程。到了明清之际，在黄宗羲那里，王学的内在二重性开始在理论上得到某种扬弃。以个体性与普遍性的关系而言，黄宗羲着重从个体与社会、群和己的关系上对二者的关系作了新的阐释。他一方面强调个体在社会过程中都可以各得其利，个人的权利是不可剥夺的。个体自身的独特价值，及与此相关的权益也应该加以尊重。另一方面，黄宗羲又提出“为天下”的观念，即出仕、做官，不是为君主一个人，而是为整个天下。“为天下”包含对社会群体的关切。可以看到，黄宗羲在关注个体的价值、个体的权利的同时，对群体的价值同样给予了充分的承认和肯定，这一思想表现了把个体性与群体性重新加以沟通的趋向。

在工夫与本体的关系上，黄宗羲提出了无工夫则无真本体的看法，认为本体只有通过工夫的过程才能真正把握：“无工夫而言本体，只是想象卜度而已，非真本体也。”（《明儒学案》，卷六十）更值得注意的是，黄宗羲提出了“心无本体，工夫所至即其本体”（《明儒学案·序》）这一命题，从而在理论上开始化解王阳明“致良知”说的内在张力。“心无本体，工夫所至就是本体”

的内在含义在于：本体并非先天预设，而是形成于工夫的展开过程之中，离开了人的致知过程，本体便无法生成。正是在工夫的展开过程之中，本体和工夫，致知过程和良知本体获得了内在的统一。以上看法扬弃了内在于王阳明心学中的先天之“知”（本体）与后天之“致”（工夫）之间的理论对峙，它可以看作王门后学演化的积极理论成果。

儒家经典文献的现代价值*

汤恩佳**

(香港孔教学院, 香港, 中国)

各位领导、各位专家、朋友:

训诂学是研究古代书面语字词含义的一门学问, 重点研究词义的思想内容和感情色彩、词的意义系统和词语之间分化派生的关系、词的产生和发展, 阐明训诂的体制、义例、方法和运用情况, 是古籍整理、经典教育必不可少的环节, 也是弘扬中华文化的基础性工作。在此, 我代表香港孔教学院祝会议取得圆满成功。

孔子创办私学, 采用的基本教材就是经他整理或编撰的六种经典, 称为六经, 即《诗经》、《尚书》、《礼记》、《乐经》、《易经》、《春秋》。司马迁在《史记·孔子世家》里指出, 孔子编辑了《书》, 删定了《诗》, 编订了《礼》和《乐》, 作了《易》的一部分, 并根据鲁国的史料创作了《春秋》。子曰: 兴于诗、立于礼、成于乐(《论语·泰伯》)。荀子亦非常重视经典教育: “学恶乎始? 恶乎终? 曰, 其数则始乎诵经, 终乎读礼。”(《荀子·劝学篇》) 六经在中国历史上有着崇高的地位, 六经的价值各有不同, 不可相互替代。《史记·太史公自序》曰: 礼以节人、乐以发和、书以道事、诗以达意、易以道化、春秋以道义。《庄子·天下篇》说: 《诗》以道志, 《书》以道事, 《礼》以道行, 《乐》以道和, 《易》以道阴阳, 《春秋》以道名分。孔子之后形成的典籍重要的有四书, 即《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》。以上九部经典(《乐经》散失) 合称四书五经。经的范围不断扩大, 南朝有七经, 唐朝有九经, 直至宋朝扩充为十三经, 包括《周易》、《尚书》、《诗经》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《春秋左传》、《春秋公羊传》、《春秋谷梁传》、《论语》、《孝经》、《尔雅》、《孟子》。经部书籍在《四库全书总目》中达 1773 部 20427 卷。我认为, 后代大儒如董仲舒、二程、朱

* 本文系汤恩佳博士在中国训诂学会“文献与方言研究”学术研讨会上的发言。

**作者简介: 汤恩佳, 男, 香港孔教学院院长, 博士。

熹、王阳明等的著作也可以纳入孔教儒学经典的范畴之中。但是，我们必须强调，在芸芸孔教儒学经典中，《论语》是最重要的经典。

汉代正式出现“经学”一词，《汉书》中提到邹鲁守经学。经学是训解、阐发和研究儒家经典的学问。公元前134年，董仲舒在提出的对策中说：诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。董仲舒主张以儒家仁义道法、礼仪教化为主，建立大一统，倡导天人感应说，提出王道三纲——君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。汉武帝采纳了他的建议，罢黜诸子传记博士，实行独尊儒术，设五经博士，《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》五经成为神圣的法定经典，经学地位上升，成为官学。到西汉宣帝时的石渠阁会议和东汉章帝时的白虎观会议，进一步提高了儒学的地位。白虎观会议，更是确认了以“三纲六纪”为核心的宗教制度。

经秦博士或官吏，如伏生、叔孙通、张苍、浮丘伯等口授，由汉初时人按通行的文字（隶书）记录下来的典籍，便是今文经，训释、研究今文经的学问，称为今文经学。古文是指战国时的六国文字，古文经是指躲过秦代焚书劫难的私藏或秘藏的经典。据《汉书·景十三王传》载，河间王刘德在民间搜集古籍，得到古文先秦旧书；另据《汉书·艺文志》载，汉武帝末年，鲁恭王刘余扩建宫室，拆除孔子故宅时，从鲁壁得到《古文尚书》、《论语》等数十篇。在我看来，古文经与今文经只是传承的管道不同，学术的风格不同，而基本内容则是相同的，都是孔子思想的载体。在经学传承的过程中，分成不同的流派是很正常的事，但各个流派之间要彼此尊重，而不能相互贬低，相互怀疑。

清末兴办新式学堂之前，经学教育占据着教育阵地，四书五经是中国教育的主要内容。在兴办新式学堂之后，仍设有经科。中华民国成立后，全盘西化思潮席卷全国，部分文人和政客全盘否定中华传统文化，抛弃了经学，或者对经典进行妖魔化解读。1912年，蔡元培担任教育总长，废除了小学读经科。自民国初年废除读经到现在，中华民族在长达近一个世纪的漫长岁月里，忽视了文化经典的教育。直至现在，有不少受西化教育影响和受极左思潮影响的人士，对经典教育抱着很大的偏见，错误地将中华经典当做落后的保守的封建文化，错误地认为传统经典会禁锢人的思想。占全国人口不到百分之一的专家和自学者对中华经典有一定的了解，绝大多数国人没有接受系统的中华经典的教育，逐渐远离了自己本民族的经典。

孔教儒家思想不仅在过去影响了中华民族两千多年，即使在现代社会中仍具有不可替代的价值。在现代社会中，孔教儒家思想实际上要发挥更大功能，关键在于我们正确地对待经学。本人作为香港孔教学院院长，长