

# 别把阳明心学理解偏了

□董平

在中国传统文化发展的历史链条之中,作为一种思想形态的阳明心学,在某种意义上是最后一个环节。它以儒家学说为根基,整合了包括佛教、道家(道教)在内的不同思想形态的合理内涵以及宋代以来理学思想之精义,完成了以“良知”为根本理念的思想体系架构,体现出极为宏阔的理论涵容度与相当精致的思想结构。它要求把人人本具的“良知”落实于个体现实生活的实践领域,实现个体的经验生存与其本原实性的同一、实现存在与价值的同一,从而达到“致良知”与“知行合一”所要求的生存境界。正因此故,阳明心学实质上是一种“实践哲学”。但也正是从“实践”来考虑,阳明心学在其历史的繁荣过程中曾出现过的某种弊病,今天仍应引起我们的足够重视。

## 关于“良知”本体的公共性

明代中叶以后,阳明学说在社会不同阶层中普遍流行,且分派众多,弊病也逐渐显现出来。晚明时代,尤其以王畿为代表的“浙中王门”以及由王艮为代表的“泰州学派”所开出的一路,也即通常所谓“王门左派”,更是出现了束书不观、谈玄说妙而事无根之游谈,甚至荡佚礼法,越出伦常之弊病,其情况正如刘宗周当年曾指出的那样:“今天下争言良知矣。及其弊也,猖狂者荡参之以情识,而一是皆良;超洁者荡之以玄虚,而夷良于贼。”(《明儒学案·戴山学案》)公平地说,虽然“王门左派”有“解放思想”的现实效用,但就其结果而言,在理论上实是对阳明“致良知”说的偏离;在事实上则对社会的公共生活秩序造成破坏。刘宗周所谓“参之以情识,而一是皆良”,即是把掺杂了“情识”的私意、私见、私欲混同于“良知”。“情识”虽然人人皆有,却是人人不同,把“情识”混同于“良知”,就自然得出“良知”人人不同的结论。事实表明,这一观点在实践上是危险的,它几乎不可避免地会导致借“致良知”的名义而行“致私意”之实,却以任情恣意、荡佚礼法、狂放不羁、肆情纵欲为“真实性”,从而落入“狂禅”“任诞”一路,这在事实上就走向了“致良知”的反面。晚明学术界所掀起的批判王学思潮,其主要目的即在试图匡正部分王门后学在实践上的此种弊病。就理论之严密及影响之卓越而言,刘宗周所提出的以“意根”为“独体”而倡导的“慎独”之说,最为富有理论创新与思想

洞见。

我们今天重提这一问题,是因为历史的经验总是值得记取的。在王阳明“良知”学说研究之中,关于“良知”人人本具,有其存在的绝对性与普遍性,这一点基本上不会理学思想之精义,完成了以“良知”为根本理念的思想体系架构,体现出极为宏阔的理论涵容度与相当精致的思想结构。它要求把人人本具的“良知”落实于个体现实生活的实践领域,实现个体的经验生存与其本原实性的同一、实现存在与价值的同一,从而达到“致良知”与“知行合一”所要求的生存境界。正因此故,阳明心学实质上是一种“实践哲学”。但也正是从“实践”来考虑,阳明心学在其历史的繁荣过程中曾出现过的某种弊病,今天仍应引起我们的足够重视。

## “无善无恶”与公平正义

阳明心学研究中还有一个重要问题,在某种意义上也是王学研究的一重“公案”,就是“四句教”的理解问题。众所周知,关于“四句教”的不同理解,是导致阳明后学产生分化的重要原因之一。以浙中王畿(龙溪)为代表的派观点认为:既然心体是“无善无恶”的,那么由心体所发的“意”、心体自身的“知”以及由“意”所关联的“物”,就都是“无善无恶”的,所以必说“四无”方为究

竟,而阳明所说,不过只是“权法”,而不是“究竟话头”。上面提到的王门后学任情恣意、荡佚礼法的“猖狂”“玄虚”之弊,与“四句教”的理解,实有甚深关系。历来批评王阳明的学者,对“无善无恶心之体”一句的批评尤其激烈。盖谓孔孟言“性善”是否具有同一性或公共性,用通俗的话说,也即是“我的良知”与天下人的“良知”是否相同,则或许仍然存在着重误解。我个人认为,王门左派之所以陷入“猖狂玄虚”之弊,忽略“良知”本体之本原的同一性或公共性,把“良知”视为一己之私物,正是在理论上的一个重要原因。就阳明学说本身而言,所谓“良知”,原本就是天道在人的内在,故“良知即是道”(《传习录中·答陆原静书二》),所以“良知”才能成为人之现实存在的本原实性。道的唯一性与绝对性,正是“良知”本体的唯一性、绝对性与公共性的本原。就“良知”在人人的本在而言,实质上就是天道作为绝对存在的唯一性获得了其多样性的体现方式,正因此故,个体才得以获得其各自的存在本质并成为其个体性本身。正由于“良知”的个体性实质上是共享了作为宇宙终极本原之唯一大道的终极实性的,因此人的存在,才与天下万物取得本原上的同一性,而终究与天地万物共为一体。因此在王阳明那里,“良知”的公共性正是“人与天地万物为一体”在理论上的本原性根据。坚持“知行合一”的实践,就是突破自我的个体性局限而把生命导向醇厚高明之无限境界的圣人工夫。坚持“良知”的公共性,“致良知”的个体性实践才不会流于事实上的私心私意在任情恣意的放荡,才能实实在在地成为天下之公道、公理的实现途径。我们今天谈论阳明心学的实践意义,尤其需要彰显“良知”本体的公共性内涵,这样才能把“致良知”的实践提升到一个新的高度,使之成为实现“人类命运共同体”之公共价值的现实途径。

对于“无善无恶心之体”,我这里提出一个二重维度的解释。因为“善恶”是价值概念,所以第一个维度的解释,是关于心体自身作为价值本原的绝对性或超价值性。我们通常所讲的“善恶”,都是就经验世界中的相对价值而言。既然是相对价值,就只能一般地呈现出价值的相对关系之中,是不具有绝对性的。中国文化传统向来认为,对于经验世界的相对价值,我们是不应当加以提倡的,因为对于相对价值的提倡,实质上就是把相对价值当作绝对价值,而由于这种价值误用,就必然会导致事实上的“价值逆转”。凡值得倡导的价值形态,只能是本原性的绝对价值本身。绝对价值既是超越于一切相对价值形态的,同时又是涵摄了一切相对价值的,它就是终极的本原性价值。在王阳明那里,所谓心体的“无善无恶”,即表明“心体”本身原是价值绝对,是超越于经验意义上的相对“善”、相对“恶”的,故谓之“无善无恶”。正因为心体“无善无恶”、超越于一切相对“善恶”同时又涵摄一切相对“善恶”,所以它才可能“知善知恶”,成为一切相对“善恶”或价值的终极判断者,体现出永恒的价值正义。

就此而言,作为心本体而存在的、超越于一切相对善恶而成为价值之绝对的“良知”,就其自身的价值意义而言,即是绝对的价值中立,是价值正义本身,或谓之价值本矩。“规”无圆,而尽天下一切之圆;“矩”无方,而尽天下一切之方。规矩诚立,则天下不可欺以方圆;良知诚致,则天下不可欺以善恶。诚如阳明先生所说:

夫良知之于节目时变,犹规矩尺度之于方圆长短也。节目时变之不可预定,犹方圆长短之不可胜穷也。故规矩诚立,则不可欺以方圆,而天下之方圆不可胜用矣;尺度诚陈,则不可欺以长短,而天下之长短不可胜用矣;良知诚致,则不可欺以节目时变,而天下之节目时变不可胜应矣。(《传习录中·答顾东桥书》)

非方圆无以见规矩之所出,而不可遂以方圆为规矩。故执规矩以为方圆,则方圆不可胜用;舍规矩以为方圆,而遂以方圆为之规矩,则规矩之用息矣。故规矩者,无一定之方圆;而方圆者,有一定之规矩。(《礼记纂言序》,《王阳明全集》卷七)

“规矩”之喻,已是一目了然,强调了心体对于经验世界之相对价值的超越性,犹“规矩”对于一切具体方圆的超越性。只有超越了具体的经验善恶,“心之体”才能够了别一切经验善恶并予以恰如其分的真实判断。因此,所谓“无善无恶之心体”,并不是说“心之体”本身不具有价值意义,而是恰恰相反,它本身即是本原性价值本身,既不可以用经验价值尺度来予以权衡,也不可以以经验价值的判断。作为“良知”的心之本体,只体现为对于一切相对价值的超越性的绝对中立,是绝对的价值正义本身。唯其如此,它才能权威一切相对价值,使一切经验世界的相对价值判断皆得其宜,彰显价值正义,故阳明先生说:“无善无恶,是谓至善。”(《传习录上》)

在中国哲学中,存在本体与价值本体原本同一。因此就第二个维度,也即是存在的维度而论,则我们还可以追问心体的“无善无恶”,也即是作为价值的绝对中立是如何可能的。这一问题与上文所言及的“良知的公共性”在意义上实相关联。我们还是听阳明先生自己来说:

良知即是未发之中,即是廓然大公、寂然不动之本体,人人之所同具者也。(《传习录中·答陆原静书二》)

良知是天理之昭明灵觉处,故良知即是天理。(《传习录中·答欧阳崇一》)

义者,宜也,心得其宜之谓义。能致良知则心得其宜矣。(《传习录中·答欧阳崇一》)

不需要太多的引证,只看阳明先生的以上数句,“良知”作为存在本体何以可能“无善无恶”的问题已然清晰。在阳明先生看来,“良知即是未发之中”“即是天理”“即是道”,因此显而易见,“良知”

本体的自身实在状态与“天理”“天道”的本然实在状态原是一。舜之好问好察,惟以用中而致其精一于道心耳。道心者,良知之谓也”(《传习录中·答顾东桥书》),故所谓“良知”,原本就是“道”的存在采取了一“心”的形式,“人者天地之心”这一古老命题在王阳明那里获得了新的意义。

既然“良知”或“道心”的本原实在状态是同一天道的,那就不仅表明“良知”具有公共性,并且这一公共性本身的自体状态是“廓然大公”,也即是“无私”的。“孔子曰:天无私覆,地无私载,日月无私照。奉斯三者以劳天下,此之谓三无私。”(《礼记·孔子闲居》)“三无私”是天道之本然,同时也就成为“良知”自体之实在相状的本原性规定。无私即是大公,大公即是中正,故“良知即是未发之中”(《兼爱下》)而这种大中正之本体。在这一意义上,心之本体的“无善无恶”,实质即是强调“良知”自体作为本原性实在的永恒中正,即是中道之体(中体),是大中正之本原。

心体自身的本原实在状态既然是永恒中正的,那么无须多辩,“允执其中”(《论语》)就成为实现中正之道的根本法则。“执中”即是“用中”,“用中”则是实现“中”之“用”的现实途径,是为“中庸”(庸者,用也)。凡依心体的本原实在状态而实现的结果,必是契合于心体自身的永恒中正的,唯是方为得“宜”,故谓之“义”(义者,宜也)。正因此故,“中”是“义”的内在根据,“义”是“中”的实现形态,“中义”即是“正义”(中者,正也)。正由于天道的永恒中正体现为“心”,坚持正义即所以为君子,故“君子无所不用其极(极者,中也)”(《大学》)。

心体之“良知”既然是大中至正之体,要将它如实地转换为事实上的公平正义,就必须去私、去欲、去蔽。面对事情本身,还原事情的本来面目,是的还它是,非的还它非,善的还它善,恶的还它恶,不以任何“作好”“作恶”之私心而遮蔽事情的真相,即是中正之道的实现,是谓“物各付物”,所以阳明先生说:“到天理精明后,有个物各付物的意思。”(《与滁阳诸生书并问答语》,《王阳明全集》卷二六)。

谈以上两个问题,是为了澄清阳明学研究中仍然可能存在的某种误解,从而避免前人曾经走过的弯路,也希望能够引起阳明心学传播者的关注。

(作者单位:浙江大学中国思想文化研究所)

作为“农与工肆之人”的代表,墨子执着于破旧立新,建立一套符合小生产者、手工业者利益的新体制、新秩序。为此他自立门户,聚徒讲学,且热衷游说,不输儒者,故有“孔席不暖,墨突不黔”之说。墨子“有坚定的主义,有具体的政治主张”(顾颉刚《古史辨自序》),归纳起来有十项,或称“十论”。即“兼爱”“非攻”“天志”“明鬼”“尚贤”“尚同”“节用”“节葬”“非乐”“非命”。其中“兼爱”是核心,是其一切政治法治理观的出发点和归宿,内里所涵摄的平等意识,值得挖掘和珍视。

墨子是“中国思想史上第一个使爱的思想破土而出的人”(〔德〕阿尔伯特·史怀哲《中国思想史》),他“背周道而用夏政”(《淮南子·要略》),其“兼爱”说首先是对无等级的氏族时代的缅怀与追思,是“人不独亲其亲,不独子其子”(《礼记·礼运》)这种大同理想的礼记。墨子对当时社会的混乱痛心疾首,针对“当今之时,天下之害孰大”这一问,他回答:“若大国之攻小国也,大家之乱小家也。强之劫弱,众之暴寡,诈之谋愚,贵之傲贱,此天下之害也。”(《兼爱下》)而造成这一切的根本原因是人与人之间“不相爱”和“自爱”:

今诸侯独知爱其国,不爱人之国,是以不惮举其国以攻人之国。今家主独知爱其家,而不爱人之家,是以不惮举其家以篡人之家。今人独知爱其身,不爱人之身,是以不惮举其身以贼人之身。……凡天下祸篡怨恨其所起者,以不相爱生也,是以行者非之。既以非之,何以易之?子墨子曰:“以兼相爱、交相利之法易之。”(《兼爱中》)

在战争频仍的时代,墨子目睹并亲身感受着战争带来的离乱痛苦,以一介布衣之身,满怀天真美好的愿望,企图借兼爱之说消弭战争的硝烟。“视人国若其国,谁攻?”(《兼爱上》)大到一国,小到一家一身,唯有兼爱方能杜绝一切“祸篡怨恨”。这种天真背后,朴素的人道主义精神以及悲天悯人的救世之心跃然纸上,而隐含的平等观也呼之欲出,因为兼爱之说所包括的两方面内容,都沁润着平等意识。

其一,爱无等差。“兼,尽也。尽,莫不然也”。兼爱,谓尽人而爱之。”(《伍非百《墨子同仁地爱所有人的心,无分亲疏、贵贱与贫富,所谓“厚不外己,爱无厚薄”)(《大取》),“爱人,待爱人而后为爱人”(《小取》),“视人之国若视其国,视人之家若视其人家,视人之身若视其身”(《兼爱中》)。无分彼此厚薄,将别人的国、家、身当作自己的国、家、身一样尊重和爱护。为什么要“兼爱”呢?墨子认为在“天志”之下,国与国、人与人都是平等的。《法仪》篇说得更明确:“今天下无大小国,皆天之邑也;人无幼长、贵贱,皆天之臣也。”“天”对每个人都平等以待,“兼相爱而利之”,从而保护每一个人,不准肆意“相恶相贱”,做到“强不执弱,众不劫寡,富不侮贫,贵不傲贱,诈不欺愚”(《兼爱中》)。可见,“墨翟所论的兼爱含有反抗压迫和等级歧视的意义”(冯友兰《中国哲学史新编》)。

其二,兼以易别。墨子的“兼爱”与孔、孟的“仁者爱人”不同,后者以血缘关系为基础,以“亲亲”“尊尊”为原则,主张仁爱有等,“轻重厚薄”有别;前者以现实物质功利为基础,以“爱无差等”为原则,主张“远施周遍”,不分亲疏厚薄。儒家的爱发自内在心理的“仁”,以伦理为本位;而墨家的爱源于外在互利的“义”,具有功利主义色彩。儒家的爱重“别”,“别”者区别也,注重远近、贵贱、亲疏、上下之

别;而在墨子看来,“别”是祸乱之源。“别者,处大国则攻小国,处大家则乱小家,强劫弱,众暴寡,诈谋愚,贵傲贱。”(《天志中》)墨子的爱重“兼”,《说文》释“兼”：“并也,从又持禾。兼持二禾,兼持一禾。”并持二禾而不专持一禾,隐含互相平等、相互尊重的意味,这是一个涉及人的平等性问题的概念。墨子视爱人若己为兼,亏人自利为别,并据此作出了“兼士”与“别士”“兼君”与“别君”的区分,主张“以兼为正”“别非而兼是”,通过“兼以易别”(《兼爱下》),达到人格平等地位的最终实现。

朦胧的平等权意识,正是墨子思想中极有价值之处。方授楚说:墨子“思想之特点安在?一言以蔽之,则平等是已”(《墨学源流》)。蒙文通说:“以极端平等之思想,摧破周秦阶级之政治,墨家之要义。”(《儒学五论》)刘师培说:“人君承天命以治国,则亦当爱民。其爱民也,亦当无所不用其爱。无所不用其爱,即平等也。故大小平等、强弱平等、智愚平等、贵贱平等,无复压制与受压制之等差,然后可以为法。”(《中国民约精义》)韦政通说:“在西方文化中,基督教的上帝代表博爱,因此有上帝面前人人平等的信念。这个信念,启发了近代法律面前人人平等的观念。同样地,在以兼爱为基本伦理的墨者团体中,也产生了普遍性的法律观念。”他认为所谓的“墨者之法”就是墨家“有法律观之爱的证据”。“无等差的平等之爱,是现代社团伦理的基础。唯有在这样的伦理基础上,才容易接受现代意义的法律观念。也才容易发展出权利义务的观念。”(《先秦七大哲学家》)也许正因为如此,墨子历来倍受正统所排抑。司马谈指责墨家“教丧礼,必以此为万民之率。使天下法若此,则尊卑无别也”(《论六家要旨》)。班固批评墨家“因以非礼,推兼爱之意,而不知别亲疏”(《汉书·艺文志》)。荀子则说:“不知壹天万、建国家之权称,上功用,大俭约而慢差等,曾不足以容辨异、县君臣。”(《荀子·非十二子》)“慢”通曼,无也。“慢差等”,王念孙注:“即无差等。”杨倞释曰:“慢,轻也。轻慢差等,谓欲使君臣上下同劳苦也。”“上下同等,则其中不容分别而县隔君臣也。”荀子力倡等级差别,其责难恰恰反映出墨子思想价值之所在。

(作者单位:中山大学法学院)

## 国学漫谈

# 孟子人性思想的核心理念

□钱逊

“孟子道性善”,以孟子人性思想为性善论,无疑是正确的。但性善只是孟子对人性的具体认识,只是他整个人性思想的一个结论。只说到性善,不对孟子提出这一结论的理依据做深入的探寻探讨,就不可能全面认识孟子人性思想的丰富内容及其深刻意义。

一个没有受到足够重视的问题,是孟子对“生之谓性”的反对和批驳。《孟子·告子上》:

告子曰:“生之谓性。”孟子曰:“生之谓性也,犹白之谓白与?”曰:“然。”“白羽之白也,犹白雪之白。白雪之白,犹白玉之白与?”曰:“然。”“然则,犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性与?”

告子说“生之谓性”,意思是凡天生带来的就叫作性。孟子虽然也认为人性是天生的,但他反对“生之谓性”的说法。他反驳说,如果说“生之谓性”,那就无法将人性与狗性、牛性区分开了。因为只从生物本能上看,人和狗、牛等没有根本的区别。他不是从人的生物本能看人性,而是从人和禽兽的区别上看人性,认为只有把人与禽兽区别开的那些属性,即人之所以为

人的那些特征才是人性。

关于这一点,张岱年先生有详尽的论述。他说:“孟子所谓性者,正指人之所以异于禽兽之特殊性征。人之所同于禽兽者,不可谓为人之性;所谓人之性,乃专指人之所以为人者,实即是人之‘特性’。”“孟子所谓性,指人之所以为人的特性,而非指人生来即有的一切本能。”(《中国哲学大纲》)

以人之所以为人的特性为人性,是人性论上一个大创造和大贡献。给正确认识人性提供了正确的思路,但同时,也给研究人性问题提出了问题:人之所以为人之处究竟是什么?

孟子人性思想的又一个基本理念,是“天人合一”。

认识人和人生,要回答两个问题。一是人之所以为人之处;二是人在宇宙中所处位置,人与万物的关系。在明确以人之所以为人的特性为人性的基础上,孟子进一步说:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。”(《尽心上》)这是说明“心”“性”“天”三者的关系,是

性善论的核心思想。

“仁义礼智根于心。”恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心,是非之心,“四心”是仁、义、礼、智的“端”。所以尽心可以知性,知性必须尽其心。性、心都在人,而性是天赋,又属天;天在人之外、人之上,但同时就体现在人性中。所以“知其性,则知天”,知性亦即知天。天不再是高不可及,不能认识,而成为可以认识;人要知天,不假外求,只需修养自己的心性即可。通过尽心、知性,上达于天,为的是“事天”,即顺应天道,安顿自己的人生,也就是安身立命。

如此,建立起了由修养心性而上达于天的理论架构,完善了天命与人、天道与人道合一的天人合一思想。而天人合一的核心和关键就在性;性兼天人,本于天而在于人,由内言而为性,由外言为天;人通过性而沟通为一。

以人之所以为人的特性为人性,和尽心知性知天,通过修养心性而沟通天人,达到天人合一。这两点正是孟子人性思想的核心和精髓,对儒学和中华文化发展的影响巨大而深远。它回答了如何认识人

的本质、特点,如何认识人在宇宙万物中的位置等关于人生的根本问题。对于我们认识和安顿人生,认识和处理人和自然的关系,都有着根本的指导意义;渗透到中国文化的各个方面和中国人观察、处理一切问题的过程之中,由此而形成发展了中华文化不同于其他文化的诸多特点。

以仁、义、礼、智等德性为人性,无此“非人也”,而善性并非自然具足,“求则得之,舍则失之”。这就提出“做人”的问题。人生的第一要务是修养心性,提升自己,摆脱禽兽境界,堂堂正正做人。由此而给“修身为本”的核心价值和道德传统奠定了坚实的理论基础。

天人合一,尽心知性即可知天,人的修养立身无需外求于天,一切立足于反求诸己。由此,中国文化中没有人间和天国两个世界的分别,只有一个天人合一的世界。中国人不追求死后进入天堂或极乐世界,而是“君子疾没世而名不称”“留取丹心照汗青”,追求在人间、在历史中的不朽。生和死是统一的生命过程。死是生的继续。人的物质生命是短暂的,人死

后,躯体腐烂,物质生活方面的一切失去意义;而人的精神生命则可以长留人间,在历史发展中永垂不朽。不朽不在于生前物质生活之所得,而在于立德、立功、立言之“虽久不废”。所以,“未知生,焉知死”?由此,中国的圣人和普通人人性是共同的,“尧舜与人同”,“人皆可以为尧舜”。

尽心知性,居仁由义,同时就是事天立命。尽心知性一方面是反求诸己,诚意正心,是自主的修养;另一方面又是事天立命,循命而行,是必然和应然的使命。由内言,是修养心性,由外言,是事天立命。所以中国人又讲“畏天命”,讲“天理”,把“天理良心”合提。尽心知性和事天立命合一,人生和天命合一,道德良心的自我约束和对天命的敬畏合一。

人道沟通天人,人道天道合一。人性本于性,即本于天道。所以“诚者,天之道也;思诚者,人之道也”,“能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣”。指出了人与自然和谐相处之道。

所以,孟子“以人之所以异于禽兽者为人性”和“尽心知性知天,天道人道合一”这两点思想,实为儒学的重要基石。对其深刻内涵和意义,需要作深入研究及创造性的阐述和发展。

(作者单位:清华大学思想文化研究所)

# 國學

2016年第41期 总第437期