

● 中国哲学

宋明理学中理学与心学的同异及其互动

文 碧 方

(武汉大学哲学学院,湖北武汉430072)

[作者简介] 文碧方(1965-),男,湖南武冈人,武汉大学哲学学院博士后,主要从事中国哲学研究。

[摘要] 宋明理学的两个最主要和最有影响的派别是以程颐、朱熹为代表的理学学派和以陆九渊、王阳明为代表的心学学派。这两个学派的不同固然显著,然而,这两个学派的互动现象在历史上也具有重要意义。

[关键词] 理学;心学;互动

[中图分类号] B244 [文献标识码] A [文章编号] 1671-881X(2005)04-0415-04

1930年,陈寅恪先生为冯友兰的《中国哲学史》(上、下册)出版写的“审查报告三”中曾认为:“佛教经典言:‘佛为一大事因缘出现于世’。中国自秦以后,迄于今日,其思想之演变历程,至繁至久。要之,只为一大事因缘,即新儒学之产生及其传衍而已。”^[1](附录第1页)确实,宋明新儒学亦即理学作为中国思想历数千载的演进而出现于世的一大事因缘,不仅成为中国传统思想发展的巅峰,而且整整影响近世中国达七八百年之久,形成了一个所谓的“理学”时代,而其中最主要和最有影响的派别当推以朱熹为重要代表的理学学派和以陆九渊、王阳明为重要代表的心学学派。人所共知,朱子和象山的不同和争辩于他们在世时就已相争甚烈、相持不下,朱陆后学则更是争其门户、互不相让,以致朱陆之辩成了绵延数百年至今余波未已的学术公案。然而,纵使如此,理学与心学之间的争辩又毕竟是儒学内部的一场争执,争执的双方其实不仅分享着儒学的信念,而且在争辩中双方还有着许多共有的立场、理念和基本预设,这也就是说理学与心学之间异中有同、同中有异;并且,理学与心学之间的争论、辩难与攻错的过程实际上乃双方对话、互动的历程,可以说宋明新儒学就是在他们这种异中有同、同中有异的对话与互动中日趋精微和成熟的。因此,在宋明新儒学的研究中只有既了解了各派理学家所共有的立场、理念和基本预设,又把握了各派理学家各自的内在逻辑、问题指向和解决问题的思路,才能真正深入各派理学家们的内在讨论和深化宋明新儒学思想的研究,而宋明新儒学思想乃宋元明清近世哲学思想的极为重要的一部分,随着其研究的深入和充实无疑对宋元明清近世哲学思想研究的开展具有重要的意义。

宋明新儒学中各派理学家们所共有的立场、理念和基本预设究竟有那些呢?下面仅就最主要之点大略言之:

“性与天道”问题是北宋理学兴起过程中理学家们普遍关注的主题,而他们对此问题的关注则与他们为了回应佛老特别是佛教思想的挑战的问题意识有关。佛老通过一套系统完备的心性形上学理论,否定儒家的价值观念和人文世界。面对佛老的挑战,他们中大多数人出入于佛老几十年的经历使他们认识到:如果只局限于既有的礼法传统或仅停留于世俗性的社会道德层面来探寻与说明儒家的价值的根源和道德实践的根据,那么,儒家的价值原则和人伦规范将无法抵挡佛老思想的攻击和否定,故必须在心性形上学领域有所建树,才能真正肯定和维护儒家的价值原则和人文世界。于是,理学的奠基

人张载、程颢、程颐皆慨然以道自任来致力于“性与天道”问题的探讨,在此问题的探讨过程中他们以儒家经典为依据重新发掘了先秦儒家的心性形上学的思想与资源,尤其重构和阐发了孟子性善论之旨,他们不仅认为此性善之性亦即仁义之性与天道、天理相贯通,而且强调性天不二、性道不二、仁义之性与天道天理通而为一。而他们所谓的“天道”“天理”又究竟为何呢?依他们之见,天以生为道为理,此生道、生理即仁,人与万物皆秉此仁此生道生理以生,人之“仁心”“仁性”即天之“生道”“生理”在人者,故天之“生德”与人之“仁德”是相通的,从而使得人之“仁心”“仁性”具有了超越个人的生死与天道、天理同在的绝对性、普遍性、恒常性和本体宇宙论的意义。并且,他们认为,自觉其“仁心”“仁性”的“仁者”在依此“仁心”“仁性”而行时主要表现为两个方面,一方面,“仁者”之“仁心”“仁性”具有一种不容己之万物一体之情,故“仁者”能以天地万物为一体,即把天下生民万物看成是与自己息息相关的一部分予以关切和关爱;另一方面,“仁者”之“仁心”“仁性”的发动、展开表现为“亲亲而仁民,仁民而爱物”这样一种自然的次第与条理,此自然的次第与条理在社会生活中则体现为亲亲长长尊贤之道、父子兄弟夫妇朋友之伦,其具体表现也就是礼。这表明理学的开拓者们“性与天道”的探讨中以性善之性亦即仁义之性为中介,将天道、天理与儒家的价值原则和人伦规范联系起来,他们既视儒家的价值原则和人伦规范为天道、天理的体现,以维护儒家价值原则和人伦规范的必然性、普遍性、合理性;同时亦视儒家的价值原则和人伦规范出于人自身本具之仁义之性,从而使儒家伦理学不失为一种康德所说的自律伦理学。理学的开拓者们所确立的上述宗旨乃宋明新儒学中各派共同的理论基础,后来各派理学家在本体工夫论上的探讨,皆是以此为前提和出发点的。

有关分析和讨论理学与心学的异同及其互动的文章可谓汗牛充栋,由此亦可见其所涉及的问题之重要,在此亦试图于上述理学心学共有的立场、理念及其基本预设的基础上简略地谈一谈理学与心学各自的问题指向和解决问题的思路。众所周知,理学在本体工夫论上主“性即理”的理本论,以及由此“理”本论所发展出的所谓“格物穷理”、“主敬涵养”、“变化气质”的工夫论,心学在本体工夫论上主“心即理”的心本论,以及由此“心”本论所发展出的“发明本心”的“易简工夫”,而理学与心学在本体工夫论上之所以如此,则可以说同他们各自的问题指向和解决问题的思路关系甚大。

就先就理学来说吧,在本体工夫论的探讨中,理学学者尽管认为人皆禀本善的仁义之性亦即理,并允诺人可以通过“格物穷理”、“主敬涵养”、“变化气质”的工夫而获得一种“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”^[12](第7页)的道德自由之境,但他们又考虑到,“性坠在气质之中”,除了“气极清而理无蔽”的“性之者”圣人外,众人自身本有的“性”或“理”则被所禀之昏浊偏驳之气质所障蔽,故无法像圣人那样做到“理义皆由此出”“由仁义行”,因此,须“格物穷理”“主敬涵养”来“变化气质”。在此须特别指出的是,“格物穷理”的“理”并非指事物自身的特殊原则和特殊规律,因为对理学家而言,理只有“天下公共之理,未有一物所具之理”,这就是说天地万物都是同一理,只是散在万物使万物各具一理而已,此即“理一分殊”,故在此意义上,理都是普遍的,没有特殊的,“理一”与万物所各具之“理”的关系乃具有统一性的、普遍性的本体之“理”与此“理”在万物上的用之间的关系,万事万物之理皆是此统一性、普遍性的本体之“理”的体现,并且,由于他们认为此统一性、普遍性的本体之“理”为人所本具、亦即人自身本有之“性”,故他们所谓“物理”也就不外乎儒家的道德原则和人伦规范,而“格物穷理”,实际上就是知晓儒家的道德原则和人伦规范。否则,将无法理解为何“格物穷理”能使人“变化气质”、“豁然贯通”、“吾心之全体大用无不明”。

对理学学者而言,既然他们所谓的“格物穷理”,无非乃认知和知晓那些作为“性命之理”体现的道德原则和人伦规范,那么,在人们凭借“格物穷理”“主敬涵养”的工夫来变化气质的过程中,这种工夫纵使未能使人上达、未能使人实现“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”的目标,显然也至少能约束人“弗畔道”、尽人伦义务,并且,通过这种工夫所认知和知晓的那些具体道德原则和人伦规范,还能使人在践履中有规可依、有矩可循、有阶可历、具体易行。可见,理学学者们所主张的这种工夫具明显的理性主义特点和现实主义性格。

以上所说,我们可以得出如下结论:理学的本体内工夫论主要是针对自身之“性”或“理”为所稟之昏浊偏驳之气质障蔽的众人而提出的,因为他们作为社会中的绝大多数不仅难以做到像圣人那样“从心所欲”、“由仁义行”,而且也难以一时即能改变其“气禀之杂”、克除其“形气之私”“物欲之累”,为了保证他们最初与最低的据守;为了使得他们的道德修为立足于社会生活的规范性、普遍有效性上;为了促使他们真正知晓和践履儒家的道德原则和人伦规范;故理学学者们主张这种具明显的理性主义特点和现实主义性格的“格物穷理”“主敬涵养”的工夫。

再就心学来说吧,心学的本体内工夫论,一言以蔽之,即“发明本心”或“求其本心”。他们之所以如此注重和强调“发明本心”,是因为在他们看来,此“本心”作为心性天为一之“心”,既是未发,又是已发;既是本体,又是发用;既是立法原则,又是践履原则;故只须致力于此心性天为一之“本心”的开启、彰显,此“本心”即能成为人之道德实践中的立法原则和践履原则,从而使人能达致一种“此心所发,纯是义理”的道德自由之境,不仅如此,此“本心”既是理亦是情,此情乃人之“本心”、亦即“仁心”所本具的一种不容已之万物一体之情,故“仁者”能视己与天地万物为一“血脉相连”“疼痒相关”的“大身体”,当其顺此一体不容已之情做去时,自能亲亲、仁民、爱物,无须勉强,自然而然,简易直截。心学的这种本体内工夫论无疑极大的突出了人的道德主体性和道德主体的内在完满性,彰显了人对道德的自由之境,以及万物一体之仁的理想与目标的追求。

对心学学者们来说,他们确信:“斯人千古不磨心”^[3](第483页),“人人胸中有仲尼”,“圣人与我同类,此心此理谁能异之”^[3](第171页)。故王阳明宣称“心之良知是谓圣,圣人之道,惟是致此良知而已……愚不肖者虽其蔽昧之极,良知又未尝不存也。苟能致之,即与圣人无异矣。”这也就是说无任何人若能“致此良知”、亦即“发明本心”则与圣人无异。心学的这种圣人观和本体内工夫论,可以说将先前常人之不可企及的“成圣”目标,变成了人人皆可在现实中实现的理想,毫无疑问,这对大众极具震撼力和吸引力。然而,对欲以“致良知”或“发明本心”为修养工夫者而言,如果没有对“良知”或“本心”的自信,又显然无法从事此修养工夫,故“信得及”此“良知”或“本心”,是这种“致良知”或“发明本心”工夫的前提,心学学者们对此当然有其自觉,如王阳明曾指出:“肯信良知原不昧,从他外物岂能攫?王龙溪亦强调道:“良知便是做人舵柄,境界虽未免有顺有逆,有得有失,若信得良知过时,纵横操纵,无不由我……古人造次颠沛必于是,亦只是信得此件事,非意气所能及也。”此外,立为圣人之“志”也,是从事此“致良知”或“发明本心”工夫所不可或缺的条件,心学学者们深知这一点,故他们极重视“志”的作用,例如,陆九渊称:“人惟患无志,有志无有不成者”。“人要有大志。常人汨没于声色富贵间,良心善性都蒙蔽了”。王龙溪亦指出:“夫学一而已矣。而莫先于立志。惟其立志不真,故用力未免间断……此志既真,然后工夫方有商量处”。可见,对“良知”或“本心”的自信和立为圣人之“志”,是“致良知”或“发明本心”工夫中的关键因素。因此之故,尽管“四端皆我固有”,人人本具此道德之心,“人皆可以为尧舜”,但出于并非所有人对此道德之心亦即“良知”自信自觉和胸怀“成圣”的大志,故那些既无道德之心的自信自觉、又无“成圣”之志者,则也就不可能真正将心学的“发明本心”或“致良知”作为其道德修养工夫,换言之,只有那些对其自身本有的道德之心有着高度自信自觉和立志“成圣”者,才可能真正依此心学的“发明本心”或“致良知”的工夫而行而不失其宗旨。

陈来先生曾指出:与魏晋以来的贵族社会相比,中唐以后的总的趋势是向平民社会发展,中唐以后的“文化转向”即新禅宗的盛行、古文运动的开展、新儒家的兴起正是和这种“社会变迁”相表里,由中唐开始而在北宋稳定确立的“近世化”的文化形态,其基本精神是突出世俗性、合理性、平民性^[4](第16,17页)。面对这样一个业已世俗化、平民化的社会,如何既正视社会中的绝大多数人的“形气之私”亦即其个人利欲追求的现实性又强化社会所需要的价值系统?程朱理学依持“理”本论所发展出的所谓“格物穷理”、“变化气质”的工夫论正好配合和适应了这一社会的“近世化”过程,故可以说程朱理学的贡献和所起的作用尤表现在它的社会功能上。朱子去世后不久,南宋理宗皇帝即已认识到了程朱理学“有补于治道”这一点,元仁宗皇帝二年(公元1313年)朝拜则规定经书《四书》用朱注,从此程朱理学成了官

方的意识形态。然而,对程朱理学来说,由于它主要讨论的是社会中大多数人的成德问题,故将那种本是针对社会中大多数人的成德标准加之于所有人时,则显然限制了那些立志“成圣”者对道德自主自由之境以及万物一体之仁的追求。

对立志“成圣”者来说,陆王心学的那种对人的道德主体性的高扬、对道德主体的内在完满性的确信、对道德的自由之境以及万物一体之仁的标举,无疑对他们最具吸引力,故他们自然也就以心学的“发明本心”或“致良知”作为其道德修养工夫,显然,心学的这种本体工夫论亦最为适合他们。然而,随着社会的世俗化、平民化的日甚,心学的本体工夫论却并非对所有人都合适,因为道德的自由之境以及万物一体之仁对社会中大多数人来说毕竟太高,如果不能正视人之“形气之私”而过于乐观地相信“一是即皆是,一明即皆明”^[3](第 469 页),也就是说人皆专以“发明本心”为务而忽视社会生活的规范性,那么,如何保证“心”之所发不至流于私意?如何杜绝有些人利用“心”所具有的多方面意义鼓吹“任心率性而行”等所导致的道德狂热?等等,这些问题可以说是宋明理学中心学一派长期以来一直面临的难题。

对于宋明理学中程朱理学与陆王心学的弊端,明清之际的许多思想家在那种“天崩地解”的社会大变动中曾作过深刻的反思、检讨和批判,正是在这种痛定思痛地反思、检讨和批判的基础上后来清代的思想学术的发展呈现出一番与宋元明思想学术有所不同的面貌。当然,尽管清代的思想学术与宋元明思想学术有别,但两者间又有着不可分割的内在关联,故皆为中国近世哲学思想中不可或缺的部分。

[参 考 文 献]

- [1] 陈寅恪. 审查报告三[A]. 冯友兰. 中国哲学史:下[M]. 上海:中华书局, 1961.
 [2] 朱 熹. 补格物致知传[A]. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局, 1983.
 [3] 陆九渊. 陆九渊集[M]. 北京:中华书局, 1980.
 [4] 陈 来. 宋明理学[M]. 沈阳:辽宁教育出版社, 1991

(责任编辑 严 真)

Li School and Xin School in Song-Ming Neo-confucianism: Sameness and Difference & Reciprocal Action

WEN Bi-fang

(School of Philosophy, Wuhan University, Wuhan 430072 Hubei, China)

Biography: WEN Bi-fang (1965-), male, Postdoctor, School of Philosophy, Wuhan University, majoring in Chinese Philosophy.

Abstract: The two main and influential schools of Sung-Ming Li-Xue were Li-Xue school and Xin-Xue School. Cheng I and Zhu Xi were the most important scholars of the Li-Xue school, while Lu Jiuyuan and Wang Yang-ming stood for the Xin-Xue school. Although the difference between them were significant, the interaction between the two schools were of great importance in history.

Key words: Li-Xue; Xin-Xue; interaction