

# 王阳明宇宙观的双重性及其意义

丁为 祥

(武汉大学人文科学学院,湖北 武汉 430072)

**作者简介** 丁祥(1957-),男,陕西西安人,武汉大学人文科学学院哲学系博士生,从事儒家哲学研究。

**内容提要** 在宋明理学中,王阳明因其良知宇宙观被看作极端的主观唯心论,但除良知外,他还存在着气或太虚宇宙观,并肯认后者为前者的客观基础。王阳明宇宙观的双重性及其关系,表现了他对客观宇宙与主体人生的不同侧重与不同选择;所谓唯心论则是其对道德本体超越性极度高扬的表现。这既是宋明理学的共通性,也是中国哲学中唯心论的一般特征。

**关键词** 王阳明 宇宙观 天人合一

**中图分类号** B 248 **文献标识码** A **文章编号** 1000-5374(1999)04-0061-06

在宋明理学中,王阳明一直被看作是典型的唯心论者;尤其是他的“心外无物”之说,往往被视为极端的主观唯心论。不过,这里的唯心论只能就其强调价值理性在人生中的优位性而言,如果以为唯心论就是以其主观的心“吞并”客观的物,否认客观世界的先在性,那与王阳明哲学的本真就有了很大距离;以此为之定性,也难免有许多刺谬之处。实际上,在客观宇宙与主体人生之间,王阳明一直强调前者的基础作用与后者的实践生成特色,因而他的宇宙观事实上带有双重性,——既有强调主体以价值理性统摄天地万物的实践宇宙一面,也有并不否认甚或积极肯定的客观宇宙一面。这两面的共存构成了其宇宙观的复杂性,也使得仅仅一个“主观唯心论”很难穷其底蕴。

下面,笔者将从王阳明哲学的核心概念——良知与虽非核心概念但却作为万物一体之基础的气的关系出发,分析其宇宙观的双重性,并由此揭示宋明理学在实然与应然、事实与价值关系上普遍性的共识。

## 一、良知与气

良知是王阳明哲学的本体,其体系也主要由致

良知的即本体即工夫与即工夫即本体两条指向互逆而又本质同一路向撑开。如果仅就这一点而言,当然可以说他是一种典型的主观唯心论。但是,除良知外,王阳明也谈气,而气在宋明理学中,自张载以来一直就是作为客观的质料性的概念使用的。这样,要判定王阳明哲学的性质,就不能仅仅从良知出发,而必须由良知与气的关系来勘定。

让我们先从良知说起。

在王阳明哲学中,良知是贯通体用两界的概念,也是王阳明谈得最多、扬得最高的概念。从体来看,良知既是天理,又是人的至善之性,因而是天理与善性的统一;但良知又非虚寂之体,而是发用流行于是非善恶之间,因而又是随时知是非的“昭明灵觉”。对于具体的见闻知觉,良知又是不离不杂的关系:“良知不由见闻而有,而见闻莫非良知之用,故良知不滞于见闻,而又不杂于见闻”<sup>①</sup>。正因为良知是对体用两界的直接贯通,所以王阳明又说,“体即良知之体,用即良知之用,宁复超然于体用之外者乎?”<sup>②</sup>显然,正象无物能超然于体用之外一样,一切事物将都在良知本体的观照统摄之中。从这个角度看,良知的性质自然也就是王阳明哲学的基本性质。

除了良知,王阳明还谈气,而且同样是以本体出

现的 如:

盖天地万物,与人原是一体,其发窍之最精处,是人心一点灵明。风雨露雷,日月星辰,禽兽草木,山川土石,与人原只一体。故五谷禽兽之类,皆可以养人;药石之类,皆可以疗疾。只为同此一气,故能相通耳。<sup>④</sup>

再如:

……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!<sup>⑤</sup>

在这里,气同样是作为本体出现的。其前一条讲“天地万物,与人原是一体”,——“同此一气”,故有“养人”、“疗疾”的“相通”之说;后一条则讲天地万物与人的不可分割关系。由于双方都由气所构成,又由一气贯通其间,因而是“如何与他间隔得”的关系。自然,前者是以气为天地万物与人所共同的物质基础,而后者则是指天地万物与人心的“一气流通”关系。

这样,如果说良知是贯通体用两界的概念,那么,气也同样具有这一性质。从天地万物与人的“原只一体”、“同此一气”到“养人”、“疗疾”的“一气流通”,正是天与人、心与物在“一气”基础上的两态表现。

这样以来,王阳明哲学就具有了良知与气这双重的本体。为了弄清这双重本体的关系,我们不妨引入另一概念——太虚。太虚始见于《庄子》,本来是作为宇宙原始之虚空状态的形容词出现的,在汉唐之际的宇宙论思潮中,太虚才获得了实体的涵义,但又往往是作为宇宙初始之元气的同一指谓来运用的。直到张载,太虚才有了“气之本体”的规定,但由于朱熹以理气关系对虚气关系的取代,故朱子以后,太虚又复归于对气之本然状态的形容或指谓。王阳明的太虚与气均承自张载而稍有变革。一方面,由于气已经是本体概念,因而太虚并不象张载那样具有实体性的指谓,而仅仅在“由太虚,有天之名”的涵义上使用,意即太虚仅仅是气的本体称谓。另一方面,由于理气关系对虚气关系的取代,而理又已经被王阳明心性良知化,因而虚与气已经不具有对立、对持的性质,而仅仅是客观的物质本体的不同称谓,当他说气时,是就万物之具体的物质构成而言,而说太虚时,则是从“天”的角度就万物之客观基础而言。因此,良知与气的关系,也就是良知与太虚的关系。

王阳明如何处理这一关系呢?

首先,由于太虚是张载以来既定的本体,而良知则是王阳明新规定的本体,因而良知的本体地位恰恰需要太虚来为之证立。也就是说,对于良知的本体地位,王阳明恰恰是通过对其与太虚共同性的比较来确立的。例如:“良知之虚,便是天之太虚;良知之无,便是太虚之无形。日月风雷,山川民物,凡有貌象形色,皆在太虚无形中发用流行,未尝作得天的障碍。圣人只是顺其良知之发用,天地万物,俱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?”<sup>⑥</sup>这就是说,良知之所以是本体,正因为它本质上同于太虚;而良知之无方所无形体的特性,又恰恰是太虚之无形无象的表现。所以说,良知的本体地位、良知对人的作用,恰恰是通过其与太虚对天之地位、作用来证立的。

其次,太虚的发用流行又是良知发用流行的一种本体坐标,一如天道为人道之背景与坐标一样。如“喜怒哀惧爱恶欲,谓之七情。七者俱是人心含有的,但要认得良知明白。比如日光,亦不可指着方所,一隙通明,皆是日光所在,虽云雾四塞,太虚中色象可辨,亦是日光不灭处,不可以云能蔽日,教人不要生云。七情顺其自然之流行,皆是良知之用,不可分别善恶,但不可有所着……”<sup>⑦</sup>。在这里,良知之见于七情而不着于情,又一如天之云雾四塞而又“色象可辨”一样,因而,良知与太虚虽属不同的本体,但其流行、作用又具有同样的性质。

正因为太虚是天之本体,而太虚之流行又是天道之神化,因而太虚“无物能为之障碍”的特点恰恰是人们致良知的一种标准和实践指向。关于这一点,王阳明在答其关中弟子南元善一书中作了精彩的发挥,他说:“夫惟有道之士,真有以见其良知之昭明灵觉,圆融洞彻,廓然与太虚而同体,太虚之中,何物不有?而无一物能为太虚之障碍。……故凡有道之士,其于慕富贵、忧贫贱、欣戚得丧而取舍爱憎也,若洗目中之尘,而拔耳中之木楔;其于富贵、贫贱、得丧、爱憎之相,值若飘风浮霭之往来变化于太虚,而太虚之体,固常廓然其无碍也”<sup>⑧</sup>。在这里,人生之不能排除贫贱戚丧,一如太虚之不能排除云雾雨雪一样,但人只要能实致其良知,便可视“富贵、贫贱、得丧、爱憎之相,值若飘风浮霭之往来变化于太虚”一样“廓然其无碍”。很明显,“太虚之体”及其“无物能为之障碍”的特点,正是人在致良知的修养实践中的一种标准,也是人在“尽心”的实践中知性知天从而上达同天之境的一种实现指向。

到了这一步,太虚的地位、作用就再明显不过

了。如果说在良知与气的比较中,气虽是万物构成性的基础,其本体地位尚不明显,那么,当王阳明反复地以良知比拟太虚并将“太虚之体”规定为人们致良知的极致指向时,就再明显不过地表现了太虚的本体地位及其哲学之双重本体的性质。所不同的是,当王阳明说良知时,主要是就圣人修身实践或人道之本体而言,而当其说气或太虚时,则是就天道之本体而言的。但作为本体,王阳明对二者却又始终是同时肯定的,这就是他的双重本体。

## 二、宇宙观的双重性及其统一

本体是现象的本体,现象也因本体而成为有根的存在,所以本体的双重性必然使其宇宙观带有双重色彩。在王阳明哲学中,其双重的宇宙观或宇宙观的双重性始终被他“一滚论之”,而在具体的论证过程中,他又常常从一层直接过渡到另一层,这就使其宇宙观虽具双重色彩却又表现浑一。因而,我们只能先对其宇宙观作分解性的剥离,然后才能看出二者的差别、统一及其是如何统一的。

让我们先看其客观的“一气流通”的宇宙观:

朱本思问:“人有虚灵,方有良知。若草木瓦石之类,亦有良知否?”先生曰:“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。岂唯草木瓦石为然,天地无人的良知,亦不可为天地矣。盖天地万物,与人原是一体。其发窍之最精处,是人心一点灵明。风雨露雷,日月星辰,禽兽草木,山川土石,与人原只一体。故五谷禽兽之类,皆可以养人;药石之类,皆可以疗疾。只为同此一气,故能相通耳。”<sup>⑧</sup>

在这一问答中,朱本思的问题是草木瓦石有没有象人一样的良知,王阳明并没有正面回答这一问题,而是认为“人的良知,就是草木瓦石的良知”,这显然是将客观的问题转为主体角度的回答了。就是说,朱本思是从纯客观角度问的,王阳明则是从主客体对待的角度回答的。正是从这一角度看,主体的良知也就是客体的良知,也就显现在主客体的对立统一中,因而他又接着说,“岂唯草木瓦石,天地无人的良知,亦不可以为天地矣”。在这里,从草木瓦石到天地,都是作为与主体相对而又不可分割的客体出现的,这既显现了良知的遍在性又显示了主体致良知的驾驭、统摄功能。但是,王阳明毕竟没有正面肯定草木瓦石亦有良知;另一方面,为什么人的良知就能够是草木

瓦石的良知呢?其统一与实现的基础又是什么呢?这两个方面的共同指向,就是人与天地万物之客观的本然关系,同时也就是草木瓦石乃至天地与人所共同的基础,所以说“盖天地万物,与人原只一体……只为同此一气,故能相通耳”。所谓天人一体也就是天人一气,而气既是人与天地万物的共同本体,同时又是人与天地万物乃至草木瓦石时时“相通”,亦即人的良知能够成为草木瓦石的良知之前提基础。显然,万物一体、天人一气,这就是王阳明客观的宇宙观,而这一客观的宇宙观,同时又是王阳明良知宇宙观的实现前提。所以,在这一问答中,王阳明虽以良知宇宙观持论,而客观的天人一气则是其良知宇宙观不言而喻的前提基础。

那么,其良知宇宙观又将如何实现呢?既然王阳明不能断定草木瓦石亦有自己的良知,那就说明良知只能属于人,是人之为本体的,这样,良知宇宙观也就只能是人的主体实践的宇宙观了。这又须从其“身心意知物只是一件”说起。

在王阳明看来,人的身心只是一体,“无心则无身,无身则无心”。<sup>⑨</sup>所谓心,自然指人的本心,这就是良知;所谓身,则指人的视听言动。所以,“身”只是“心”的外显,而“心”则是“身”之视听言动的依据,因而他又认为,“但指其充塞处言之谓之身,指其主宰处言之谓之心,指心之发动处谓之意,指意之灵明处谓之知,指意之涉着处谓之物。”<sup>⑩</sup>在这里,从心之外显发动经过意、知,然后盘面施背,达于四体,这就是所谓视听言动。但是,人的视听言动不可能没有“涉着处”,而这个“涉着处”就是物,也就是指通过身之视听言动所统摄的事,所以他始终坚持以事训物。这样,从“身心一体”到“身心意知物只是一件”,便只是良知的一意贯通了;而当致良知于天下的事事物物时,自然也就是良知宇宙观的实现了。

正因为良知宇宙观是通过作为主体的人致其良知于天下的事事物物来实现的,因而其最大特点,便是与主体相对、且进入主体视听言论范围的天地万物全著良知的色彩,且也全然成为良知观照的对象与产物。正是在这一意义上,良知才成了宇宙的创造者,如:“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。”<sup>⑪</sup>所谓“生天生地,成鬼在帝”,并不是说客观的天地、鬼帝全由良知创造生成,而仅仅是指与主体相对且进入主体视听言动感应范围的天地鬼帝全由良知之观照、统摄而形成。所以,良知之作为“造化的精灵”,只是人的价值观念对客观的天地万物观照、统摄与感应能力的

表现

其次,由于良知只是人的良知,是人应事接物的“准则”,因而“我的灵明”便与“我”的天地万物成了主客体的对立统一关系,这就有了我的灵明与天地万物的生则同生、灭则俱灭的共在关系:“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”。而这一关系的实现,则是由我的灵明之仰俯辨察、视听言动主动创生的。显然,良知的创生功能,正是通过主体的视听言动等创造性行为实现的。

在这一基础上,就有了所谓“心外无物”说。如“先生游南镇,一友指岩中花树问曰:‘天下无心外之物,如此花树,在深山中自开自落,于我心亦何相关?’先生曰:‘你未看此花时,此花与汝心同归于寂;你来看此花时,则此花颜色一时明白起来,便知此花不在你的心外。’”<sup>⑥</sup>。在这里,所谓“同归于寂”的“寂”,并非是不存在,而只是一种无价值无意义的存在;而所谓“一时明白起来”,也并非说是由不存在成为存在,而是其价值与意义在主客体的对待关系中彰显出来。显然,所谓“心外无物”的“物”,并不是指客观的根源性之物,而只是进入主体实践范围的价值之物与意义之物,其之所以不在心外,只是说作为客体对象,它并不在良知的观照、统摄之外。至于其价值与意义,又恰恰是由作为观照主体的良知创造或赋予的。

这样以来,良知宇宙观便是由良知主体经过视听言动对客体之创造生成与观照统摄所形成的实践宇宙或价值宇宙了。所谓创造生成,只是在良知主体视听言动之“涉着”基础上价值与意义的创造与生成,而不是客观的存在论意义上的创造与生成。——这就是王阳明“心外无物”的本质内涵。

这样,从客观的存在论的角度看,其宇宙显然统一于根源性的气,“一气流通”既是其产物又是其表现;从主体人生实践论的角度看,其宇宙又统一于作为“万化根源”的心或良知。至于其既为良知创造生成又与良知同现同寂的关系,正是主客体之实践、价值关系的表现。这就是王阳明的双重宇宙观。

如果从客观之物与主体之心这双重角度看,那么,这双重的宇宙又是一种双向的统一关系。从客观存在论的角度看,人及其良知与天地万物乃至草木瓦石均统一于万物一体的气;而从人生实践论的角度看,则天地万物包括草木瓦石、山间花树与人又都统一于主体化的良知。显然,所谓“生天生地,成鬼成帝”以及“造化的精灵”,都是从后一意义上说的。问

题在于,对王阳明来说,虽然他承认天地万物与人都“同此一气”,而此“一气流通”又是良知之“生天生地,成鬼成帝”的基础,但在他看来,这都是人所共知又不言而喻的前提,他所强调的,只在于人生价值与意义的开发。这样,他的宇宙观必然更多地表现为良知创生式的宇宙观,而他的哲学总体上也就必然表现为所谓主观唯心论了。

### 三、天人合一:实然与应然的抉择

王阳明的良知宇宙观,是一种典型的主体价值宇宙观;它的实现过程,也就是其主观唯心论的形成过程。那么,既然王阳明能看到并且肯定存在之物有其客观的本源,为什么会归结为主体的价值宇宙观呢?实际上,这并不是王阳明偶然的过错,而恰恰是宋明理学乃至整个儒学对世界的把握方式及其思维运作方式作用的产物。王阳明的特殊性,就在于将理学对世界的这种把握方式推向了极致,因而,他的唯心论,恰恰表现了宋明理学的一种共通性。当然,这需要从儒家传统的理想观念——天人合一说起。

天人合一是儒家的传统理想,作为观念,它几乎与儒学一样古老。因为这一观念的萌生,本身就表现了儒家对提升人的生命价值的一种希冀;而其对天与人各自特征的认识,又只能使这种合一的动力落实于能够“弘道”的人,落实于人的实践追求。这样,天与人的合一,必然是合人于天;而合一的过程,同时也就是人的现实生命价值之提升与超越的过程。不过,由于合一的祈向与动力实际上都源于人的超越追求,因而作为追求标志的天必然不断地受到人的价值观念的观照,也必然不断地呈现主体价值观念的色彩。这样以来,如果说原始的天是作为客观、外在而又超越的诸多方面的统一,那么,在人的不断地追求中,天也就必然不断地向人转化,不断地带上人的价值观念的色彩。这就是所谓“人文化成”。固然,这一“化成”会使天之客观外在的超越又不断地削减,但同时也是人之创造价值的一个不断地生成、不断地高扬的过程。所以,孔子内化礼乐,以仁配天;孟子则既通过“天之所赋”的“善性”、“四端”确立人之超越的根据,同时又以“尽心则知性知天”为天人合一的基本指向。

原始儒学这种道德实践式的天人合一经过汉唐政教合一的世俗落实,又经过佛道二教超越理论的激发与洗礼,因而到了宋代,便被从宇宙本体论的角度重新提了出来。这就决定,宋明理学必然要从宇宙本体的高度重新解决这一问题。正因为是从宇宙论

的角度解决天人合一的问题,因而这一角度本身就规定了解决这一问题的两个不同的层面:其一即客观的宇宙论层面,其二即主体的人生论层面;或者说也就是天与人两个不同的角度与层面。从宇宙论来看,天人合一必须解决二者合一的客观基础问题;从人生论的角度看,天人合一则又必须回答二者合一的实现途径问题。前者往往表现为客观的宇宙生化论,后者则必然表现为主体式的人生实践论。由于宇宙论具有客观的向度,因而其生成、演化必须以实然之真为据;而在人生论中,由于一切都有待于人的实践追求来展开,因而其实现又必须以主体应然的价值取向为准。这样,宇宙论与人生论,实然与应然以及真与善的不同取向,也就成为理学天人合一的两个不同的角度与层面了。

正因为天人合一存在着不同的角度与层面,因而几乎所有的理学家,其关于天人合一的理论都可分为宇宙本体论与人生实践论两部分。比如作为理学开山的周敦颐,其既有展示宇宙生化的《太极图说》,又有指点人生实践追求以成圣合天的《通书》。前者的指向是由天而人,后者的指向则是由人而天,这种由天而人又由人而天的回环,便是其从宇宙生化到人生实践追求两个层面天人合一的全部行程与本质涵义。当然,作为开创者,周敦颐的理论还嫌简单,其宇宙生化只是一种“二五构精”的思辨图式,其实践追求也主要是一个“诚而已矣”的大致指向,因而继起的张载便以“为天地立心”的志向自创体系,以对天人合一作出更精深的探索。不过,张载的《正蒙》虽比周敦颐涉及了宇宙人生的更多方面,理论上也更显得浑一,但他并没有改变周敦颐由天而人又由人而天的天人合一指向,从其起始于宇宙生化的“太和”到归结为民胞物与的“乾称”来看,毋宁说是在继续、深化着周敦颐的探讨。

从洛学开始,理学进入了一个新阶段,这一新阶段是以大程“体贴”出“天理”为标志的。“天理”作为概念,张载就已经提出了,但程颢“体贴”出“天理”的意义,则在于为宇宙与人生找到了一个共同的“本始”,从而使宇宙与人生可以一并展开、一同实现。这就免去了周、张阶段的宇宙生化这样一种有天而无人、有事实而无价值的过程。不过,二程的天理论虽然可使宇宙人生一并展开,但实然与应然、事实与价值的关系却并没有得到真正的解决。所以,虽然朱熹自觉地继承了二程的天理论,却不得不将天理层层分化为理气论、心性论乃至格物致知论等等;而在每一部分,实然与应然、事实与价值的问题仍然存在,

这就构成了朱陆之争的基础与背景。

朱陆之争的内容涉及到理学的诸多方面,陆象山观点也未必全有道理。但是,他的“不知尊德性,焉有所谓道问学”却一下子使朱子试图在二者之间“去两短,合两长”之举黯然失色<sup>⑥</sup>,因为它明确地突出了价值对事实、德性对问学的超越性与优位性。这样,陆象山便以对价值的高扬将理学天人合一的问题大大推进了一步,使天人合一的重心从宇宙论转向人生论,并以主体精神的挺立、以价值统摄事实的方式为二者的实践合一指明了方向。

王阳明是从对朱学的体究履践中开始其朱学探索的,但他在反复的体究中却发现朱学的最大弊端是“心理为二”。以其格物说来表达,也就是“纵格得草木来,如何反来诚得自家意?”<sup>⑦</sup>这就再次揭明了事实与价值、实然与应然之间的矛盾,也说明从宇宙论、客观知识论的角度是无法说明道德理性的超越性的。所以,他反过来从身心入手,从主体道德实践的角度来探索天人合一以及宇宙论与人生论的统一,这就形成了他的实践统摄与价值观照式的宇宙观;又由于他的实践进路与对身心的观注,因而他能够通过知行合一,将天与人、宇宙与人生论的统一推进于主体的视听言动之间。从这个角度说,他不仅将道德价值高扬到了极点,——将道德价值提升为宇宙的本体,从而形成了良知宇宙观,而且也将天与人的实践合一落实到了极致,——落实于人的一念倏忽之间。

不过,从陆象山到王阳明,虽然都以高扬道德价值的方式解决天人合一的问题,但他们并不否认客观宇宙的存在,而是采取一种存而不论的方式,这就形成了心学片面的关怀面向,也使他们表现为带有典型的主体色彩的唯心论。这种以应然统实然、以良知统摄天地万物从而取代客观宇宙的最大弊端,就是漠视知识、漠视客观宇宙,因而又存在着窒息人们的知识追求的危险。所以,王阳明之后,其后学要么将良知感性化而走向自然人性论,要么将良知虚寂化而走向宗教禁欲主义;而空谈心性、漠视知识,则成为王学影响下明末士人的通病。这说明,以高扬价值统摄事实的天人合一走到了尽头,也必然会走向它的反面。

所以,就在王学形成的同时,罗钦顺、王廷相已经开始从实然、从客观宇宙的角度重新探索天人合一的问题了。这一角度必然使他们比王学表现出更强的知识关怀,也使他们的宇宙观具有更强的客观性,但是,这一角度却不得不使他们再次面临以事实

说明价值的难题。直到王夫之,天人一气,天下惟器固然已经成了其哲学的核心观念,客观的宇宙生成演化论也已经成了其解释人类社会种种现象的唯一角度;甚至,自孟子以来又被理学家视为“颠扑不破”的性善论,也被他予以“日生日成”、“性与习成”的历史性解释……,这说明,宋代以来的天人合一问题,已经开始彻底地转向客观实然的角度,并从历史发展的角度来揭示价值与道德的成因了。但是,即使是王夫之,也仍然不能全面、客观而又历史地解释儒家的理想——圣贤人格的成因问题,比如关于知行学说,王夫之一反王阳明的内外本末一齐并到的知行合一说,而对知行关系进行客观的历史经验性考察,从而得出了行先知后说。这样的知行学说固然与他客观的宇宙生化发展论相一致,但是,对于圣人,他却不能不予以“生知安行”的规定,而圣人之生知安行,既与其客观的宇宙生化发展论相刺谬,也是其对知行关系的历史经验性考察所无法说明的。相反,圣人之生知安行,恰恰符合王阳明的知行合一说,是王阳明关于圣人内外本末一以贯之的具体表现。如果从其客观的宇宙生化发展论的角度看,当然是不彻底的表现,但对王夫之来说,这种不彻底既是必然的,也是自觉的,因为正是这种不彻底,才坚持或保留了儒学的应然价值及其理想性。

这一现象说明,即使是从客观宇宙论的角度来说明人生,从历史发展的角度说明道德规范的形成,但在道德价值之永恒性、超越性的问题上,客观认知的角度与方式不能不望而却步。因为实然事实本身是无法给应然价值以彻底的说明的,也就是说,仅仅真在量上的积累,是无法跨越其与善之间的超越性

距离的。因而,无论是理本论、心本论还是气本论,都不能不或多或少地保留一条肯认道德价值之超越性的唯心论尾巴。

这一现象还说明,在理学内部,虽然存在着理本论、心本论与气本论的不同派别,这些派别也在宇宙论与人生论、实然与应然之入手角度上存在着不同的选择,但在肯认道德价值之优位性与超越性上,各派又表现出了惊人的一致性,其间的差别,不过是其不同入手角度之逻辑继起关系的表现而已。所以,理学是一个整体,其间的派别,只有入手角度的不同,而在弘扬善、肯认应然道德以实现人的超越价值上,各派恰恰是百虑而一致、殊途而同归的。从这个角度看,王阳明的极端唯心论,恰恰是其对应然之善、对道德价值的极度高扬所致。这种以应然之善高于实然之真进而以价值统摄事实的方式,既是宋明理学的共通性,也是中国历史上唯心论的一般特征。当然,这同时也是王阳明的良知宇宙观所具有的特殊意义。

注 释:

- ①② 《传习录》中,《王阳明全集》,上海古籍出版社 1992年版,第 71-63页。
- ③④⑤⑥⑦⑧⑩⑪⑫⑬⑭《传习录》下,《王阳明全集》,第 106 107 124 106 111 107 91 91 103 107- 108 119页。
- ⑧ 《书》,《王阳明全集》,第 211页。
- ⑫ 《语录》上,《陆九渊集》,中华书局 1980年版,第 400页。

(责任编辑 严 真)

Duality and Magnificance of Wang Yangming’s World-outlook

Ding Weixiang

(School of Humanities, Wuhan University, Wuhan 430072, China)

**Author** Ding Weixiang (1957-), male, Doctoral candidate, School of Humanities, Wuhan University, majoring in Confucianism.

**Abstract** The duality and its relations of Wang Yang-ming’s world outlook shows his different valuation and different choice. His so-called idealism show his high praise to the superableness of moral noumenon. It is not only the universality of Song-Ming Neo-confucian, but also the general characters of idealism in Chinese philosophy.

**Keywords** Wang Yangming; world outlook; Oneness of Heaven and Man