

【哲学研究】

精 一 之 传^{*}

——王阳明道统思想探幽

许家星

摘 要:道统论是王阳明良知学的重要内容。阳明道统论以“精一之传”为宗旨,阳明认为此道始于尧舜禹之十六字心法,经孔颜(孟)仁学、周程道学而最后为其心学所传承。阳明在极力摒除朱子学于道统之外时,对作为同调的象山、甘泉心学之不够精一皆有所不满,并以明人伦之学极力驳斥心学为禅学之诬评。阳明道统论有其动态发展历程,其若干“出格”之论体现了阳明学的理论创新与儒学传统、理学共识之间同异交错的紧张关系:“颜子没而圣学亡”作为阳明早年未定之说,实质上是对宋儒所揭示的颜孟之别这一道统分判的接续;孔子九千镒之论与“夫子贤于尧舜”之传统实相背离,体现了阳明学因病发药所隐含的矫枉过正之处。阳明的道统论呈现了阳明学与朱子学的继承发展关系,也表明道统论依然是儒学未来发展所必须面对之重要课题。

关键词:精一之传;王阳明;道统

中图分类号:B248.2

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2022)04-0106-10

中国哲学作为一种具有独特个性的哲学,形成了一系列颇具特色的思想学术话语,儒家的“道统”就是最具中国哲学个性的话语之一。道统作为儒家思想的重要话语,它的每一次出场与更新,皆意味着儒学进入了新的理论发展时期。尧舜禹“十六字心传”构成了作为儒学开端的道统之源;孔子面对“礼坏乐崩”之时局,毅然以“斯文在兹”自任而开出以仁学为核心的道统观;在天下非杨即墨的时代,孟子以强烈的“辟异端”精神和担当意识,高举以仁义心性为核心的道统思想。以董仲舒、韩愈为代表的汉唐诸儒,皆在各自时代课题下弘扬了儒家的仁义之道。作为理学集大成者的朱熹,全面系统地阐释了以天理为核心的理学道统思想,以应付佛老之挑战。王阳明作为理学发展的继承者与革新者,力图以“良知”学作为儒学道统的内在精髓而摒朱子于道统之外。阳明良知道统思想丰富而复杂,它以“精一”之传为宗旨,视尧舜禹十六字心法为此学之创

立,以孔颜、孔孟之仁学为此学之发展,判周程之学为此学之重续,而阳明所创之良知心学则是对周程精一之传的接续。阳明的道统论还蕴含着诸多创新“出格”之语,不仅当时即引起弟子之惑,而且迄今仍是阳明学中颇具意味之话题。故本文拟在时贤已有研究基础上,对阳明道统论提出一些浅见,权为抛砖之论。

一、精一之传

朱子以“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”十六字心传为儒学道统之开端,此为阳明所认可。不仅如此,阳明且以其中的精一之传作为圣学、心学的道统之源。徐爱亦以“精一之功固已超入圣域”赞阳明悟道后达到的大中境界。今人陈荣捷则做出“阳明最重精一”之论断^①。诚然,“精一”可谓阳明道统思想题眼所在。

阳明以精一之德作为决定圣之为圣的根本所

收稿日期:2021-11-06

* 基金项目:国家社会科学基金项目(21VGQ018)。

作者简介:许家星,男,北京师范大学价值与文化研究中心、哲学学院教授(北京 100091)。

在。提出“只论精一，不论多寡。只要此心纯乎天理处同，便同谓之圣”^②。此所谓精一，指的是内在德性而非个体才力。精一之学是通向圣人之途的必要途径，只有从事精一之学者，才有可能察觉通往圣人之路上的种种工夫缺失，从而矫正与圣学毫厘出入所在，此似暗批朱子学偏离精一之学而自以为是。“非诚有求为圣人之志而从事于惟精惟一之学者，莫能得其受病之源而发其神奸之所由伏也。”^③

阳明以“精一”为绳尺，批评朱陆之学皆不够精一。指出尧舜精一之论说尽一切道理，而朱子《大学或问》析之、合之之论过于分合，盖理本不容分析凑合。“此理岂容分析，又何须凑合得？圣人说精一自是尽。”^④批评象山致知格物之说沿袭前儒，正是其学未能精一之真实表现。“然此毕竟亦是象山见得未精一处，不可掩也。”^⑤阳明也以“精一”批评思想不纯而有偏差者，如既主致良知而又求之见闻者，与专门求之见闻者，皆是学未精一而庞杂之表现。“若曰致其良知而求之见闻，则语意之间未免为二；此与专求之见闻之末者虽稍不同，其为未得精一之旨，则一而已。”^⑥

阳明以精一评价经典著作所论工夫是否精密。认为《孟子》集义养气之论虽大有功，却是随时立方、因病发药的对治之学；虽切中学弊，直指要领，但却不如《大学》三纲八目之功精一简易，周遍精密，无所不包而纯粹无瑕。在阳明看来，精一是一种极高的评价尺度，即便《孟子》亦担当不起。他说：“《孟子》集义养气之说，固大有功于后学，然亦是因病立方，说得大段。不若《大学》格致诚正之功，尤极精一简易。”^⑦

精一在阳明看来既可分论“精”与“一”，又可合论“精一”。阳明常把“精一”合论，当作为学成圣的致良知工夫。“明日良知又有开悟，便从明日所知扩充到底，如此方是精一工夫。”^⑧另一方面，阳明又以精、一为主意与工夫关系，二者本来为一，贯通一体。学问思辨行是“惟精”工夫，指向“惟一”本体。“惟一是惟精主意，惟精是惟一功夫，非惟精之外复有惟一也。”^⑨阳明还认为精、一近乎中、和之体、用关系，“一”是作为天下大本，“精”是作为天下大用，精一无所不能。“一，天下之大本也；精，天下之大用也。”^⑩此解与朱子不同，朱子把精、一皆解为“允执厥中”之工夫，中才具有目标意义，精、一乃是精察、守一工夫。

阳明以精一来理解道心人心，认同于程子而批评朱子人心道心说不够精一。

爱问：“‘道心常为一身之主，而人心每听命。’以先生精一之训推之，此语似有弊。”先生曰：“然。心一也，未杂于人谓之道心，杂以人伪谓之人心。人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心，初非有二心也。程子谓人心即人欲，道心即天理，语若分析而意实得之。今日‘道心为主而人心听命’，是二心也。”^⑪

阳明主二程道心天理、人心人欲说。认为心一也（朱子也是心一论），以是否掺杂人伪作为判定人心道心的标尺，此与朱子以性命与形气分辨说不同。阳明认为心得正即道心，失而不正即人心，本无（非）二心。批评朱子“道心为主而人心听命”似有两个同时存在之心，而程子道心天理、人心人欲说看似对说，但实与朱子不同。盖其理欲不能并立而存，有理则无欲，有欲则无理，故实主一心。其实朱子早期亦主二程说，但晚期对人心的理解发生了变化，已经不再把人心简单理解为人欲，而是指一般意义上的中立的心，尽管它易于滑向人欲，但毕竟还不是人欲，故只是危险而已。道心在阳明看来不仅是天理，也是良知本体，“道心者，良知之谓也”^⑫。把道心作为传心之要，视为本体之微。“千圣传心之要，只是一个微字，所谓不睹不闻也，是所谓道心也。”^⑬阳明对“人心”没有好印象，认为它不是人欲，即是“人过”，以人心之危即是人心之过，提出只有通过精一之功夫能免过。“彼其自以为人心之惟危也，则其心亦与人同耳，危即过也。”^⑭

宋儒重视“允执厥中”的“执中之传”，视为尧舜心法根本所在。相形之下，阳明则特重精一之传。从经典脉络而言，“允执厥中”与“人心惟危，道心惟微，惟精惟一”并非必然一体，而是各有其独立意义。“允执厥中”说出现年代在前而真实性似乎更高。朱子《中庸章句序》开篇即指出，作为道统之传，首见于经者，唯尧舜授受“允执厥中”四字，此后作为工夫补充的“精一”三句，乃是舜禹之授受，故就道统而论，仅“允执厥中”即足矣。此外，此十六字心传因见于《古文尚书·大禹谟》还涉及真伪之辨，而“允执厥中”之传见于《论语·尧曰》首章尧舜授受，而无真伪纠葛。再则，子思对道统的接续发扬，亦被认为体现于《中庸》，即对“允执厥中”之发明。自然，包括阳明在内的宋明儒皆极力构建尧舜

执中之传与舜禹精一之学的内在关联。但其实在儒学道统的叙述中,尧舜与禹始终有所差异,如阳明即以尧舜为万镒,而仅以大禹为七八千镒,分两才力相差不少。

二、精一之传的道统叙述:心学、支离之学、禅学

壬申(1512)《别湛甘泉序》、庚辰(1520)《象山文集序》、乙酉(1525)《重修山阴县学记》《万松书院记》四篇文章充分表达了阳明以精一之传为宗旨的道统思想。它们从不同角度体现了阳明在不同时期对道统的认识,反映了阳明道统思想的延续性与差异性。

《别湛甘泉序》写于龙场悟道后三年,体现了阳明道统意识的初步觉醒与树立。

颜子没而圣人之学亡。曾子唯一贯之旨传之,孟軻终^⑮,又二千余年而周、程续。自是而后,言益详,道益晦;析理益精,学益支离无本……彼于圣人之道异,然犹有自得也。而世之学者,章绘句琢以夸俗……而圣人之学遂废。则今之所大患者,岂非记诵词章之习……虽其陷于杨、墨、老、释之偏,吾独且以为贤,彼其心犹求以自得也……某幼不问学,陷溺于邪僻者二十年,而始究心于老、释。赖天之灵,因有所觉,始乃沿周、程之说求之,而若有得焉……甘泉之学,务求自得者也。世未之能知其知者,且疑其为禅……则如甘泉者,非圣人之徒欤!^⑯

阳明首先提出了“颜子没而圣人之学亡”这一看似惊人的观点,进而又肯定曾子以忠恕一贯之道传孟子,此似与“圣人之学亡”相冲突。而在孟子没后两(当为一)千余年,此道复为周程所接续,自周程后,又失其传。阳明猛烈批判朱子的支离之学,言说特详,分析益精,学术更加支离逐末向外,章句之学大为流行。批评此等精密雕琢、详细分析的精详之学为学术之最大祸害,此说近乎《朱子晚年定论》所引吴澄对陈淳、饶鲁“况止于训诂之精,讲说之密”的批评。可见阳明道统论的批判矛头指向支离的朱子学。与之相应,阳明对被痛斥的异端之学杨墨、释老反有所称赞,认为较世俗章句训诂之学,犹是身心性命之学,与圣人之学同属求道自得之学,不过有所偏颇而已。阳明反思自身曾经沉溺的章句学为“邪僻之学”,反思曾以释老之学为中介,经由周程之学方才入道,表达了对朱子所树立的周濂溪、程

明道传道之说的认同。阳明极力反驳了以甘泉为禅学的批评,认为甘泉与其志同道合,皆为自得之学,是传承圣学的圣徒,隐然将甘泉与自身共同当作接续周程之学的道统继承者。当然,这篇文字论述简略,诸多重要问题如精一之学、圣学为心学等皆未提出,但排斥朱子的道统意识已沛然而发。

八年后的《象山文集序》充分表达了阳明道统思想,可视为阳明道统观的宣言。阳明于此明确提出精一之学就是心学之源,孔孟之学即是精一之学的论断。他说:

圣人之学,心学也。尧、舜、禹之相授受曰:“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中。”此心学之源也。中也者,道心之谓也;道心精一之谓仁,所谓中也。孔孟之学,惟务求仁,盖精一之传也。而当时之弊,固已有外求之者,故子贡致疑于多学而识……迨于孟氏之时……心学大坏。孟子辟义外之说而曰……不知既无其心矣,而尚何有所谓天理者乎?自是而后,析心与理而为二,而精一之学亡。世儒之支离,外索于刑名器数之末,以求明其所谓物理者,而不知吾心即物理,初无假于外也。佛、老之空虚,遣弃其人伦事物之常,以求明其所谓吾心者,而不知物理即吾心,不可得而遗也。^⑰

阳明先从正面立论,打出“心学”旗号,进而以十六字心传作为心学之本原发端,证明了心学的合法性与神圣性。通过道心、精一这组概念,把中与仁关联起来,认为中即是道心,道心做到了精一则是仁,也即是中。孔孟仁说是传承自尧舜禹的精一之学。以精一贯通三代与孔孟的传承关系,这是阳明道统说的特色处。阳明继而从反面入手,指出“外求”之学的流弊在孔子时已经出现,如子贡之学表现为对知识的推崇、对功利的向往。夫子告之以一贯之教,强调求心之学。至孟子时,墨子兼爱之仁、告子仁内义外之说,大大伤害了心学。故孟子以仁即人心、求放心、仁义礼智固有等说辟除“义外”之论。此后功利之学兴盛,假天理仁义而行其私欲,实无任何道德意义。盖一切道德皆须建立在本心基础上,既然已丧失本心,自然谈不上天理了。作为内在道德根源的本心优先于作为外在道德规范的天理,并决定了理的存在与意义,道德意志先于法则,否则一切皆是伪善。由此造成的后果是道统大坏,心理为二,道德意志与道德法则脱节,内外分裂,儒家

“精一”之传消亡。阳明用“析心与理而为二”说指责朱子学造成了精一道统的衰亡。批评朱子学非但不是儒学道统的继承者,反而是断灭者。阳明之论大体以心、物、理三者为中心,总结精一之学失传于两种逆反思潮,首当其冲的是朱子的支离之学,是追求物理名物的枝末之学,此学未能领会吾心即理、不假外求。其次则是与之相反的佛老之学,不知物理即心,排斥伦理伦常而专求于心。二者之中,阳明对朱子学之支离尤为警惕痛斥。

在序文下半部分,阳明阐发了儒家道统发展的新阶段,推崇周程,表彰象山简易之学实得道统精一之传,反驳以象山为禅学的诬枉之论。

至宋周、程二子,始复追寻孔、颜之宗,而有“无极而太极”,“定之以仁义中正而主静”之说;“动亦定,静亦定,无内外,无将迎”之论,庶几精一之旨矣。自是而后,有象山陆氏,虽其纯粹和平若不逮于二子,而简易直截,真以有接孟子之传。其议论开阖,时有异者,乃其气质意见之殊,而要其学之必求诸心,则一而已。故吾尝断以陆氏之学,孟氏之学也。而世之议者,以其尝与晦翁之有同异,而遂诋以为禅。^⑭

阳明认为,精一之学重现光明于濂溪、明道,二子接续孔颜之传,重开精一之旨。特别点出濂溪《太极图说》的无极太极、仁义主静,明道《定性书》的动静皆定、无将迎内外之说,极为契合孔颜之学。与朱子不同者,阳明之程独指明道。如他说,“濂溪、明道始复追寻其绪”^⑮。阳明对周程表达由衷钦佩,甘愿以二人继承者自居,亦以私淑二者之高弟为荣。《答储柴墟》言:“仆常以为世有周、程诸君子,则吾固得而执弟子之役,乃大幸矣。其次有周、程之高弟焉,吾犹得而私淑也。”^⑯阳明推崇《太极图说》“无极而太极”说,认为主静当从无欲而非动静理解,它实兼顾动静。又以无极解主静,以定之以中正仁义为太极,认为此二句前后相应。批评朱陆太极无极之辨皆未得其实,此乃周子洞见道体,发前圣未传之绝学,断儒佛之关联处。阳明对明道天资极表赞赏,将之与颜子相提并论,说“虽颜子、明道亦不敢当”。视明道学之高明纯粹为朱、陆所弗逮。

周程之后,道统则为象山接续,象山造诣虽不如二子精纯,未能摆脱个人气质和意见的影响,但其学具有简易直截之优长,故能接续孟子之学。象山之学,是反求诸心之心学,是心理即一之学。故阳明以

极为肯定之语气,断定陆学为孟学,而非朱子所谓的禅学。因象山学根本就无禅学遗弃伦理事物之论,以象山为禅学者,皆是附会偏见。阳明大有为象山辩诬之意味,肯定象山为孟学,而将伊川、朱子排斥于道统之外。但同时要注意,象山与阳明只是同调关系,阳明学并非对象山学之自觉继承与发展。一方面,阳明从孟学这一道统传承的路径认可象山心学。“濂溪、明道之后,还是象山”^⑰。但阳明同时又从精一之学或孔颜之传的角度,批评象山虽接周程而难免“粗些”。其“粗”体现在象山对格物、知行等诸多问题仍是“沿袭旧说”,不够精一。明确批评象山的致知格物说:“毕竟亦是象山见得未精一处,不可掩也。”^⑱且阳明对吾人所津津乐道的象山“心即理”说非但不感兴趣,甚或持批评态度。故阳明始终以周程之继任者自居,而不自认为是象山继任者。^⑲此与今人强调陆王之传不同。

阳明于此揭起以精一为宗旨的心学道统论之大旗,其主要关切是心与理的内外分合关系,这也是阳明学与朱子学的根本分歧所在。阳明简略论述了从三代至象山的儒家道统简史,鲜明表达了对以道统发扬者自居的朱子学的批判,也极力划清自家心学与禅学的界限。此与《别湛甘泉序》开篇即言“颜子没而圣人之学亡”之意味确乎不同。

在五年后所作《重修山阴县学记》中,阳明再次表达了类似的精一道统思想,所论有所异同。他说:

夫圣人之学,心学也,学以求尽其心而已。尧、舜、禹之相授受,曰:“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中。”道心者,率性之谓而未杂于人。无声无臭,至微而显,诚之源也。人心,则杂于人而危矣,伪之端矣。见孺子之入井而恻隐,率性之道也;从而内交于其父母焉,要誉于乡党焉,则人心矣。饥而食,渴而饮,率性之道也;从而极滋味之美焉,恣口腹之饕焉,则人心矣。惟一者,一于道心也。惟精者,虑道心之不一,而或二之以人心也。道无不中,一于道心而不息,是谓“允执厥中”矣。一于道心,则存之无不中,而发之无不和。是故率是道心而发之于父子也无不亲……盖教者惟以是教,而学者惟以是为学也。^⑳

此文新颖处在于:一是围绕道心人心这组概念,采用诚伪及率性、中和说专门阐释精一之学;二是强烈批评污蔑心学为外伦理事物之禅学的观点,可谓

心学道统观的深化与正名。这篇文字开头两句与《象山文集序》几乎相同,不过补充“学以求尽其心”六字,强调为学宗旨在于孟子所论之尽心。此记着重剖析了道心与人心这对范畴之别,引入《中庸》的率性解释道心,一则有心性为一义,二则受朱子《中庸章句序》“天命率性,则道心之谓”的影响。阳明界定此道心是未杂人伪之性,具有无而有的特点。一方面,现象上它是无形象、声音、味道的至微者,非感官所能认识把握;另一方面,本体上它又是真实不虚的昭昭显露者,无所不在。道心作为无形之实在,构成诚的根源。“诚之源”来自《通书》“‘大哉乾元,万物资始’,诚之源也”。周敦颐以乾元天道作为万物创生的本始和诚之根源,阳明则以道心作为诚之源。道心作为诚实之本原,与构成伪善之开端的人心相对应。“杂于人”之人当指“人欲”,人心掺杂人欲则危险,故成为伪善之始。阳明赞同程子的道心天理、人心人欲说,故此处对道心人心之解,实则天理、人欲对应而论,只不过未改其名而已。阳明举道心与人心相对的两个情景,二者可谓“同情而异行”。一则来自孟子,即当下恻隐之心是率性之道,转念纳交要誉是人心;一则来自朱子,即自然需要的饥食渴饮是率性,追求美味放纵口腹则是人心。朱子本以天理、人欲解此。阳明以《中庸》中和说解道心人心所指向的“允执厥中”,提出了与朱子不同的理解:“惟一”是指向道心之“一”,“惟精”作为工夫,则是如何实现道心之一而不落入人心之二。因为道内在含有中,无有不中,故做到了道心即自然实现了允执厥中,纯一于道心则心之所存无有不中,所发皆一一中节。只有秉持道心,率此道心而发,才是合乎仁义礼智信之和,方为天下共通的普遍永恒必然之道。故所有人皆同具此道心、此天性、此达道。自舜之五伦之教以至于古人之学,皆以此中和之道以为教学主旨。可惜好景不长,此道心之教在圣人去世后即发生扭曲,即进入道统失传时代。

圣人既没,心学晦而人伪行,功利、训诂、记诵、辞章之徒纷沓而起,支离决裂……人心日炽而不复知有道心之微。间有觉其纰缪而略知反本求源者,则又哄然指为禅学而群誉之。呜呼!心学何由而复明乎!夫禅之学与圣人之学,皆求尽其心也,亦相去毫厘耳。圣人之求尽其心也,以天地万物为一体也……使其未尝外人伦,遗事物,而专以存心养性为事,则固圣门精一之

学也,而可谓之禅乎哉!^{②5}

“心学晦而人伪行”,即道心遮蔽而人心猖狂,功利、辞章、记诵、训诂等各种学说涌现,圣学被割裂为支离破碎之学,此习非成是之风导致人欲放纵而天理遮蔽。在阳明看来,儒家心学有两种:一种是作为圣学之道的道心之学,一种是作为邪说的人心之学,二者存在非此即彼、此消彼长的正邪对立关系。从历史来看,道心流行主要出现于孔子之前的三代上古。自孔子后,即沦为人心充斥的世界而不知道心之存。偶有能反求道心之本源者,如象山等,反被诬指为禅学,遭到攻击封杀,使得心学一直沉沦而无法恢复光明。阳明最后指向当下,认为自己与甘泉所倡导的心性之学,也遭到象山之学同样的命运,被诬指为禅学。故阳明着力辨析圣人心性之学与禅学之不同,这也是阳明道统论与朱子之又一不同所在。阳明指出,尽管儒佛皆以尽心为学,然圣人心学以天地万物为一体,包含伦常之道、礼乐教化、纪纲制度等,是“无人己,无内外,一天地万物”之学,与禅学分别内外、自私自利、抛弃人伦物理恰好相对。故自己所从事者乃是儒家正传,是专门的存养心性之学,是圣门精一之学,不可谓之禅学。阳明如此费力论述心学与禅学之不同,可能与其被诬称为禅学有关。事实上,在阳明有关心学道统的几篇重要文字中,皆不离对禅学的批评及对被诬为禅学的反驳。可见,此篇文字强调圣学是精一之学,尤重心学与禅学之辨,而未特别论支离之学,是有其考虑的。

为了划清与禅学的界限,阳明于同年写作的《万松书院记》中专门论述了圣贤精一之传即是明伦之学的思想,以强调坚守人伦的心学始终固守了儒学之本分,与《重修山阴县学记》恰相呼应。

夫三代之学,皆所以明人伦……古圣贤之学,明伦而已。尧、舜之相授受曰……斯明伦之学矣……人伦明于上,小民亲于下,家齐国治而天下平矣。是故明伦之外无学矣。^{②6}

阳明首先指出,三代之学的宗旨就是“明人伦”,以此确立明伦之学乃儒学固有本质之学。进而批评后世科举功利、训诂、辞章、功利之学流行,导致学者仅知举业而不知圣贤之学。其实圣贤之学极为简易切实,众人可谓日用而不知,它不过就是“明伦而已”。进而以十六字精一之传作为明伦之学。并以率性、诚伪、中和、五伦阐发道心、人心,其文字大体同于《重修山阴县学记》,仍是就道心人心而

论。道心是率性,人心是人伪。不掺杂人伪而顺道心发用,则是中节之和,表现为喜怒哀乐之情、三千三百之礼、父子等五伦之道。故舜以此五伦为教,五伦为人所先天普遍具有,无所不备,只因物欲遮蔽,故假求于外。明伦之学又是良知良能之学,一方面孩提皆能,但另一方面,圣人亦无法穷尽,故又是极为精密深远之学。它包括了一切学问,自修身齐家至于平天下,是故“明伦之外无学矣”。非此之学则是异端、邪说、霸术、文辞、功利。

阳明作于不同时期的这四篇文章,体现了其道统思想的发展历程及其核心内容,表现为立与破两方面。所谓立,指的是确立了以精一之传为宗旨的道统观,围绕心的问题,即道心与人心,结合《中庸》的诚伪、中和、率性等范畴展开论述。同时也确立了自尧舜禹发端、孔颜孔孟传承、周程接续、阳明心学重振的道统谱系。所谓破,指着力批评了朱子的支离之学,旁及功利、训诂、辞章等学,皆是对精一道统的偏离;同时以万物一体和明人伦为根据,着力反击了以象山心学、甘泉心学及阳明心学为禅学的批评。

三、“出格”之论:标新立异与因袭宋儒

阳明还就道统提出了不少新奇之论,这些观点不仅在当时即引起弟子困惑,且即便时至今日,仍然足以引起学者之惑。重新思考这些“惑论”,对于准确理解阳明思想的内涵、表达方式,审视其中得失,具有重要意义。

1.“才力分限不同”与“贤于尧舜”

儒家道统的建构无疑体现于对传道圣贤的阐释。在对待圣人的观点上,阳明以流畅的语言表达了论成色不论分两的圣人观,强调圣人的核心就是“存天理灭人欲”,即成色圣人论;以此针对朱子学重视知识才能的圣人观,即分两圣人论。阳明的论辩有个鲜明的特点,善于制造对立,通过一立一破的方式攻击对方之说,从而证明自家之说的唯一合理性。阳明在这里制造了两种必须二选一的势不两立的圣人观,即论成色还是论分两,实质是道德与知识的对立。他将知识与天理相等,痛斥了“无所不知无所不能”的知能圣人观。这也是阳明典型的因病发药的指点方法,重病下重药。但是在破除朱学支离之病的同时,阳明开出的只论成色不论分两的药,即要德不要知的药方是否有其副作用(至少在此语境中是如此),阳明对何为圣人提出“只论精

一,不论多寡”之说,主张分两多少无关圣人,计较分两是功利之心,是“躯壳起念”?故当学者面对阳明的尧舜万镒、孔子九千镒的分两之别提出疑惑时,当即遭到阳明的迎头痛斥,认为此等不用心领会成色,却偏偏挑出分两论者,乃是桀纣一般邪恶的求知求能之心,以此心求学,永远无法接近尧舜之学,必将老死而无为。但是也有弟子宁愿冒“躯壳起念”之骂名,而坚持要求阳明给出夫子才力分两不如尧舜的理由。下面这条被《传习录》编者有意删除的材料记录了这一过程。

童克刚问:“惟谓孔子分两不同万镒之疑,虽有躯壳起念之说,终是不能释然。”师不言。克刚请之不已。师曰:“看《易经》便知道了。”……克刚曰:“怀疑而死,终是一憾。”师乃曰:“伏羲作《易》,神农、黄帝、尧、舜用《易》,至于文王演卦于羑里,周公又演爻于居东……况孔子玩《易》,韦编乃至三绝,然后叹《易》道之精……其曰:‘我非生而知之者,好古以求之者。’又曰:‘若圣与仁,则吾岂敢?抑之为不灰。’乃其所至之位。”^{②1}

在童克刚再三逼问下,阳明给出的理由是夫子对《易》的理解有所不足。即夫子是学易者,文王周公是演卦爻者,尧舜则是用易者,此间存在两个等级之别。且夫子只是以文王、周公为典范而志在东周,晚年方学《易》,且学习多次才对《易》有所领悟,显然不如文王、周公对《易》之解悟。故孔子“所至之位”不过是一个渐修好学者之境界。在阳明心目中,孔子似乎不大合乎他的高明顿悟简易之教。也就是说,从才力分位而言,孔子其实是处于第四档。伏羲作易一万,黄帝尧舜用易九千,文王周公演易八千,孔子学易七千。故阳明判夫子九千已经是提升其至与文王同一级别,仅次尧舜了,而把禹、汤、武王都降低一格,伯夷伊尹更是只有四至五千镒。^{②2}

但阳明这一说法显然与儒门推崇孔子为儒家大成至圣、“贤于尧舜”的共识相冲突。关于圣人之别,孟子有详细议论,他区别了孔子作为大成之圣与柳下惠、伊尹、伯夷叔齐之不同,这种不同不仅是风格上的清、和、任与时之别,而且是圣之品质上的偏全。故孟子再三强调,“乃所愿,则学孔子也”,宰我发出“以予观于夫子,贤于尧舜远矣”之论。这一点也为朱子所继承,《中庸章句序》认为夫子“继往圣开来学,其功反有贤于尧舜者”。再就阳明成色论

而论,其实质即程朱的天理圣人论,如朱子即讲圣人“浑然天理”。但朱子不仅仅以天理论圣人,因为站在至圣或至善的立场,儒者完全有理由希望所推崇的圣人是德智合一者,而不是德智分离者,此即朱子的思考所在。况且阳明的圣人同质论也忽视了圣人品质的差异性,正如酒与水自然不同,但酒与酒之间确乎存在酒精纯度之别,此即孟子“愿学孔子”之真意所在。三圣与夫子之别在孟子语境中,显然是一个关乎圣之品质问题,不是是否为圣,而是究竟如何为至圣的问题,阳明所主张的圣人同质论显然忽视了此一话题。

在有关金声玉振、巧力之说中,阳明正面讨论了才力分限之说,反对朱子的伯夷等三圣“力余巧不足”说割裂了巧力的一体,主张巧力实为一事而不可分离,孔子与三圣之别在于“才力分限有不同处”。阳明的“三子力有余而巧不足,则其力反过孔子”实误解了朱子之意,所谓有余不足皆是就三子自身而言,并非与孔子相比。阳明讨论三子“圣而不知”的原因,认同弟子“所知分限只到此地位”说,提出致知也要“各随分限”,如此,则孔子所到地位也即其所知分限了。

总之,阳明的“夫子才力不如尧舜”之论及其给出的解释,表明阳明对孔子的态度,确乎不如宋儒之推崇,实与“夫子贤于尧舜”之儒学共识相冲突。阳明成色论圣,只是集中火力批判朱子学的知能圣人论之一面,而忽视了自孔孟以来对德智合一的至圣至善人格的追求。故所论不免有偏而引发弟子之疑。颇为奇怪的是,阳明师徒从未涉及“夫子贤于尧舜”之论,而阳明后学罗近溪等则对此有正面肯定和精彩发挥。²⁹

2.“颜子没而圣学亡”与颜、孟之别

阳明在《别湛甘泉序》中提出“颜子没而圣人之学亡”之说,此即阳明道统意识的初次显现。意味着在阳明心中,孔门只有颜子之学才最纯正,代表了圣人之学。学界对此话题已有深入探讨,此处提出三点看法。

其一,此说实为阳明悟道初年之见,不可视为阳明定论。晚于此说且更具代表性的《象山文集序》等皆不再有此说法,表明晚年阳明已放弃此说。故是否能将此论作为阳明悟良知学之后方有之观点呢?³⁰如据《年谱》,阳明 1521 年方提出致良知说,则以此时为良知之悟,似稍有不足。当然,如把阳明良

知学的形成视为一长期过程,则亦不能断定阳明此时定无良知思想,但笃定为悟良知后之新说则说服力不够。在此说提出两年之后,面对弟子质疑,阳明之表述即有所变化。

问:“‘颜子没而圣学亡’,此语不能无疑。”

先生曰:“见圣道之全者惟颜子,观喟然一叹可见……道之全体,圣人亦难以语人,须是学者自修自悟……颜子没,而圣学之正派遂不尽传矣。”³¹

阳明把“亡”修改为“全”与“不尽传”之说,语义有所缓和,强调颜子与曾子等别在于见道传道之偏全,而非是否见道。即修改后可包容颜子之外的弟子对道亦有所见,尽管不如颜子全面深刻。

其二,“颜子没而圣学亡”这一说法彰显了颜子传道的唯一性,却难免有意无意贬低了曾子孟子之地位,亦与阳明自己主张的孔孟之传说相互矛盾。即便此后修改的“圣道之全”与“圣学正派不尽传”较“圣学亡”有所缓和,但“全”“正”“不尽”之语显然又将曾子等推向了圣道之偏与圣道所传不正之处境,诚可谓正不尽传,传不尽正。故“颜子没而圣学亡”强调的是只有颜子才真正全面继承了孔子的全部学术思想,只有颜子才做到了与孔子“心心相印”,其他弟子限于能力,只能是部分传承,故谓“不尽传”。阳明此论潜在的意思是“乃所愿为颜子而不愿为余子”。陈建等即以此批评阳明:“信斯言,则曾、思、孟子皆不足以语圣学,而阳明直继孔颜之绝学矣。”³²乙酉《博约说》认为颜子“未由也已”之叹,是其真实见道之语,而颜子博约之学又与阳明倡导的格物致良知学同为一学。故说亦佐证阳明确有接续颜学之用意。“故曰:‘虽欲从之,未由也已。’盖颜子至是而始有真实之见矣。博文以约礼,格物以致其良知也,亦宁有二学乎哉!”³³

其三,阳明这一“尊颜”之表述是对宋儒“学颜”思想之继承,实质上是儒家道统中一直存在的“尊颜”与“尊孟”之别这一隐而不彰线索之再次呈现。孟、荀之别一直是孔子之后儒家道统的显性话题,但对颜、孟之别这一线索则不够重视。“学颜子之所学”实由道学宗祖周濂溪提出,并在伊川名作《颜子所好何学论》中得到更充分阐发,从而使得“学颜”成为理学的基本共识。以偏全尊颜贬孟也是宋儒的做法。只不过他们是从工夫粗细、境界高低比较而论,如批评孟子“论性不论气则不备”,认为孟子气

象高明有余而含蓄不足,主角突出而英气逼人,不如颜子浑厚而更近圣人。^③笔者曾撰文指出,以颜子得圣学之全,曾子仅得圣学之一体或仅传圣人之道的看法,乃宋儒普遍之见,彼此观点大异的朱子、象山与水心于此所论皆同。如朱子《通书注》提出:“故孔子之教,既不轻发,又未尝自言其道之蕴,而学之者唯颜子得其全。”^④象山早已提出颜子亡而夫子事业不复传说。^⑤故阳明此说其实并不稀奇,实不过是宋明理学之共识而已,它再次提醒学者注意儒门内部存在的颜子与孟子之别。分判颜、孟,不仅是对宋儒这一看法之传承(如朱子再传饶鲁专门写有《颜孟论》),也符合阳明精一之学的立场。

尽管阳明并未如宋儒般直接将颜、孟相较而批评孟子,但阳明对孟子实含蓄表达了不满。如指出孟子“集义”工夫“则一时未见头脑”,不如致良知当下即有工夫。阳明对孟子的论述可注意者有三:一是重视集义养气之说。关于志至气次说,阳明反对程朱的志气具有等差说,认为“‘志之所至,气亦至焉’之谓,非极至次贰之谓”^⑥,主张志气一体,相互作用。二是突出孟、告之辨,以此批评朱子。阳明特别强调孟告之辨是义内与义外之别,矛头指向朱子的心理为二之说。批评朱子之学实即告子学,已沦为孟子的对立面,成为儒学异端了。这正如朱子指责象山为禅学,为“不读书”“硬制心”的告子之学一般,体现了儒学内部的思想批判和道统之争之激烈。“告子”成为攻击对方非常有力的靶子。(而阳明后学则对告子形象加以带有正面意义的重塑,以反击朱子。)三是不认可程朱以“论性不论气则不备”批评孟子,主张“气即是性,性即是气,原无性气之可分也”的性气相即的一体观。阳明不反对告子的“生之谓性”“性无善无不善”说,同情荀子的性恶论,体现出对性的认识持一种通达开放态度。在他看来,拘执性之善恶没有太大意义,他反对的不是性之善、恶论,而是性之执定论。此与阳明“四句教”所主张的“无善无恶心之体”相通。阳明以孟子辟杨墨自况对朱子学之批判,直接将朱学之祸比作甚于洪水猛兽的杨墨,表明在天下崇朱之一边倒的局面中,纠朱子学之偏、树儒学之正的抱负。

阳明弟子后学对此问题之解读,皆出于对颜子的推崇而实合乎阳明之意。如邹守益坚持“正派遂不尽传”说,认为“是圣学脉络之偏正,其有剂量矣”^⑦。王畿视此为“千古公案”,以有迹与无迹区

别曾子孟子等与颜子之学,认为颜子更为高明。^⑧但在对克己复礼的解读上,阳明弟子与阳明产生分歧。阳明同于朱子,解为克除私欲,但包括邹守益、罗近溪在内的一大批弟子,皆主张汉唐之解,反对阳明之说,解为“能使自身恢复于礼”。

其四,回赐之学。阳明居于良知与知识之辨,常将颜子与子贡比较,其弟子大为发明之,形成“回赐之学”这一固定表达。阳明在讨论“汝与回也孰愈”时指出,子贡是见闻之学,是博学而识的闻见之知,与颜子在心地上用功的德性之知完全不同。故圣人对于子贡颇为叹惜之。阳明反对朱子把“吾与汝”的“与”解为夫子对于子贡闻道之赞许,而是“叹惜子贡最终仍未闻道”,此与朱子解针锋相对。^⑨阳明认为子贡的“多学而识”之问,不能领悟夫子一贯之教,而留心多闻之学。阳明的意图是把朱子之学等同于子贡之学,乃“务外讲求考索之学”,正与孔颜之学相对,此与其排朱子于道统之外同一作用。^⑩

3.“曾子中行之稟”与曾点“圣人真血脉”

曾子气质被定为鲁钝,但宋儒对其“鲁”有两种评价。程朱认为曾子正因其“鲁”而传夫子之道,而象山、叶适则批评曾子正因资质太笨,故传失夫子之道。阳明一反“鲁钝”之看法,而断定曾子乃是中行资质,已经超越狂狷资质,所以才能领悟圣人之道。此可谓对曾子形象之重塑。“曾子中行之稟也,故能悟入圣人之道。”^⑪朱子对曾子忠恕一贯评价极高,视为“孔门末后亲传密旨”,为曾子默契道体之证。阳明一方面认同此说,如《别湛甘泉序》言“曾子唯一贯之旨传之”。但在龙场悟道后数次表达此并非曾子悟道之语,认为此表明曾子尚未得门而入,夫子见其如此,故指点忠恕一贯为工夫入门之法。此据曾子一日三省、问礼等零碎工夫即可知,此处曾子“唯”之应答,并非如朱子等认为的是对道的快速领悟。在阳明看来,三省、一贯皆非悟道语,而是用功语。“或问曾子一贯。先生曰:想曾子当时用工也不得其要。”^⑫阳明又以任重道远、君子不可不弘毅的弘毅为曾子见道之言。认为曾子弘毅作为工夫论,是针对学者而发,是曾子穷理工夫的根本,是已洞见仁之本体后方有之言。“故曰‘不可以不弘毅’,此曾子穷理之本,真见仁体而后有是言。”^⑬此显出阳明在如何判定曾子传道工夫上有所矛盾。

曾点气象与狂者胸次。阳明对曾点评价甚高。认为曾点言志体现了曾点之狂,大加赞许而无贬抑,

此与朱子褒贬兼具不同。阳明对曾点狂者气象之真、直、乐、通表达了强烈的共鸣和自我认同,以此批评程朱过于敬畏的束缚之学。赞许曾点的狂者气象,体现了率真、自信、洒脱、通达、乐观的心态,是真实的为己之学,是“圣人真血脉”。阳明对曾点的评价尚不止于狂者,甚至认为他已达到了无意必固我、素位而行、无人而不自得的洒然中庸境界,具有君子不器之意,远非一般意义上的功利富贵不动于心可比,即曾点已经超越了一般意义上的道德境界,达到了天人合一的“天地境界”。阳明对曾点的喜爱,体现了其学术中所蕴含的愉悦、洒脱向度,在这个意义上,曾点之学也应该构成阳明道统中具有特色的内在因素。

4. 文中子、甘泉之道统地位

阳明对汉唐道统的叙述,不同于程朱之肯定董仲舒、扬雄、诸葛亮、韩愈等,而是对文中子情有独钟,评价最高,将之几与颜子相提并论,“文中子庶几具体而微”。面对文中子拟经的质疑,认为“《续经》亦未可尽非”,且以“更觉良工心独苦”为之辩护。赞文中子为孔孟之后,周程之前此段道不得行之晦暗时间中最杰出的儒学大师,董、韩皆无法与之相比。“予尝论文中子盖后世之大儒也,自孔、孟既没,而周、程未兴,董、韩诸子未或有先焉者”^④。但阳明并未给出推崇文中子传道的任何具有实质内容的解释。

关于湛甘泉是否入道统。在阳明看来,甘泉之地位如同象山,亦不过是同调而已,并非道统的真正继承者。甘泉是同时代学人中给予阳明影响最大的道友,但两人思想始终存在分歧,最后分道扬镳。如在格物问题上,最初甘泉持朱子即物穷理说,后主“随处体认天理”说,与阳明的致良知不同。因各主致良知与体认天理,关系一度紧张,处于“离合异同之中”。阳明以致良知斥责甘泉的“体认天理”为告子义袭之说,“勿忘勿助”亦非为学要领,是捕风捉影的无根之学。即使能够向内用心用功,与圣门致良知仍然相隔一层。阳明始终担心体认天理说与朱子物上求理说相通。甘泉则认为阳明之说有排斥经典和忽视实践工夫、空说觉悟之弊病。

四、结语

综上所述,阳明的道统观随思想演进而有所变化,《别湛甘泉序》提出“颜子没而圣学亡”,实为阳

明道统思想初步形成之反映;《象山文集序》代表了阳明道统思想之成熟,于此正式提出了“心学”和“精一之传”,确立尧舜禹至孔颜(孔孟)、周程以至于阳明的道统传承脉络,斥伊川朱子于道统之外;《重修山阴县学记》和《万松书院记》在继续阐述精一之学的同时,尤注重以明人伦之学划清心学与禅学的界限。阳明对道统人物提出的新诠释,实有与儒学传统共识相矛盾处,如夫子劣于尧舜与“夫子贤于尧舜”说。而“颜子没而圣学亡”看似惊人,其实亦是宋儒所提出的颜孟之别这一道统线索的再次呈现,孔颜与孔孟之别,也正体现了阳明对精一之学的推崇。阳明对孟子并未表达出对颜子般的推崇,而是始终带有反思之眼光。阳明关于从《易》看夫子不如尧舜,及曾子中行之稟等看法,皆为《传习录》编者所刊除,或反映了编者已察觉此等说法不利于树立阳明之几圣形象,故删之。^⑤

阳明自我认同于接续了濂溪、明道之学,特别发挥了二者有关工夫境界之论述。他并不认为象山是真正的道统接续者,更多的是将之作为不够精一的心学同调。阳明晚年反复颂扬致良知的道统嫡传意味,采用诸如“千古圣贤相传一点骨血”“千古圣学之秘”“尧舜之正传而为孔氏之心印”“乃是孔门正法眼藏”等极具宗教信仰色彩之词,渲染良知独得孔孟真传之意。在正面宣扬自家道统论之时,阳明也竭力抨击朱子学为支离之学,判其为儒家精一之道的断灭者。经过阳明及其后学的努力,阳明跻身道统谱系的目标得以实现,1584年陪祀孔庙即是阳明进入儒家道统的符号,阳明也获得了“集孔孟以后诸儒之成”^⑥的崇高赞誉。且阳明之影响不仅在国内,在日本也获得了广泛认同,成为足以与朱子学相抗衡的思想体系和现实力量。阳明排斥朱子于儒家道统之外的思想影响深远,如牟宗三的“朱子别子为宗”说可谓对阳明道统论的一种现代呼应。可见道统思想对于儒学发展实具重要风向标之意义。在儒学复兴的当下,如何看待包括阳明在内的儒家道统思想,仍然是一个具有理论与现实双重意义的重要话题。

注释

①陈荣捷还说:“总言之,精一之说,基于其知行合一与致良知两说而言。”陈荣捷:《从〈朱子晚年定论〉看阳明之于朱子》,《王阳明传习录详注集评》,重庆出版集团,2017年,第361页。②③④⑤⑥⑦

⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲王阳明:《王阳明全集》,上海古籍出版社,1992年,第31、206、15、210、71、84、96、13、229、7、52、172、230—231、245、245、127、812、92、210、256、257、253、1176—1177、24、267、22、1168、148、1022、1533页。⑬⑭王阳明:《王阳明全集新编》,浙江古籍出版社,2010年,第1607、1598页。⑮此句标点有不同理解;上海古籍出版社出版的《王阳明全集》作“曾子唯一贯之旨传之孟轲”;吴震《心学道统论——以“颜子没而圣学亡”为中心》作“曾子唯一贯之旨传之孟轲终”。“二千余年”恐误,《朱子晚年定论序》为“千五百余年”。⑯陈荣捷对象山与阳明之关系有精辟论述,指出阳明1509年前与象山无任何特殊关系,对朱陆之辨毫无兴趣,是友人席书才引起他对象山的注意及表彰。参陈荣捷:《从〈朱子晚年定论〉看阳明之于朱子》,《王阳明传习录详注集评》,重庆出版集团,2017年。⑰也许察觉阳明此条评论确有不妥之处,故编纂者删除之。⑱比较《朱子语类》与《传习录》,会发现朱子弟子善于刨根究底,朱子亦常能虚心反思己说,接纳弟子意见而自我修正,体现了一种循环往复的师生互动风格。而阳明弟子极少就同一问题反复质疑,且阳明亦极少采纳弟子意见而修正己说,而更多体现了一种宣教布道的色彩。⑲学者认为,“我们有理由断定‘颜子没而圣学亡’必是阳明在领悟了良知之后才有的道统新论。”吴震:《心学道统论——以“颜子没而圣学亡”为中心》,《浙江大学学报》(人文社会科学版)2017年第3期。⑳陈建:《陈建著作二种》,上海古籍出版社,2015年,第231页。张伯行亦以此批评阳明,“阳明每云‘颜

子没而圣学亡’,将置曾子、子思、孟子于何地乎?其过中失正,大抵皆此类。”《困学录集萃》,第49页。㉑“孟子有些英气。才有英气,便有圭角,英气甚害事。如颜子便浑厚不同,颜子去圣人只豪发间。孟子大贤,亚圣之次也。”朱熹:《四书章句集注》,中华书局,1983年,第199页。㉒朱熹:《朱子全书》第13册,上海古籍出版社、安徽教育出版社,2002年,第122页。㉓“颜子问仁之后,夫子许多事业皆分付颜子了……颜子没,夫子哭之曰‘天丧予’。盖夫子事业自是无传矣。曾子虽能传其脉,然参也鲁,岂能望颜子之素蓄,幸曾子传之子思,子思传之孟子,夫子之道至孟子而一光,然夫子所分付颜子事业,亦竟不复传也。”陆九渊:《陆九渊集》,中华书局,1980年,第397页。㉔邹守益:《邹守益集》,凤凰出版社,2007年,第357页。㉕“曾子、孟子虽得其宗,犹为可循可守之学,与颜子所悟微涉有迹。圣人精蕴,惟颜子能发之。”王畿:《王畿集》,凤凰出版社,2007年,第452页。㉖朱子也区别了回、赐之别,但仅仅限于知识上,称“颜子明睿所照,即始而见终;子贡推测而知,因此而识彼。”又引胡寅说认为是生知与学知之别,是为学境界上,而非阳明的为学性质上。并肯定子贡最后终于闻道,故夫子许之。㉗学者通过王畿的视角特别讨论此点。申绪璐认为此颜子没而圣学亡否定的是子贡、子张的外求闻见之学,体现了阳明学内部良知与知识的紧张关系。㉘这启示我们可以从另一角度思考被刊除语录的原因及其价值。

责任编辑:涵 含

The Transmission of Jing and Yi — On the Orthodoxy Thinking of Wang Yangming

Xu Jiaxing

Abstract: Confucian orthodoxy is an important content of Wang Yangming's innate knowledge, which took "the transmission of Jing and Yi" as its purpose. The Confucian orthodoxy began with the sixteen character mind transmission of Yao, Shun and Yu, passed on by benevolence of Confucius and Yanhui (Meng Zi), and the Neo-Confucianism of Zhou Dunyi and Cheng Brothers', finally inherited by Wang Yangming's mind philosophy. For one respect, Wang Yangming tried his best to exclude Zhu Xi from Confucian orthodoxy; For another respect, he was also dissatisfied with the lack of Jing and Yi of Lu Jiuyuan and Zhan Ganquan's mind philosophy as like-minded fellow, and he strongly refuted the false comment that regarded mind philosophy as Zen. Wang Yangming's Confucian orthodoxy had its dynamic development process. Some of his "extraordinary" theories reflected the tension between the theoretical innovation of Wang Yangming and the common understanding of Confucianism and Neo-Confucianism. "Sacred learning ended with death of Yan Hui"—just as an uncertain theory in Wang Yangming's early years, was essentially a continuation division of Yan Hui and Meng Zi revealed by Song Confucianism. The point that "Confucius weighs nine thousand Yi (less than Yao and Shun)" deviated from the traditional idea that "Confucius made more contribution than Yao and Shun". It reflected the over correction implied in his own rectification. The Confucian orthodoxy of Wang Yangming showed the inheritance and development to Zhu Zi school, and it also showed that the Confucian orthodoxy was still an important topic for the future development of Confucianism.

Key words: the transmission of Jing and Yi; Wang Yangming; Confucian orthodoxy