

【哲学研究】

# 论陆九渊心学的思想史地位

谢遐龄

**摘要:**中国思想史的启蒙时代应定位于宋明理学。启蒙是个外来概念,评判中国社会的启蒙须确立本土标志。以“睁开眼睛看世界”确定启蒙是以西方思想为判据;以本位立场看,中国思想的启蒙在于确立“凡事都须讲道理”,因而宋儒树立天理概念当确认为启蒙标志。陆九渊心学是启蒙思潮重要一支。宋明理学释天命之性为天理,把先儒认定的天命之性贬低为气质之性,在理论上是有毛病的;然而其思想史意义很重要。其一,这个说法确认人与生俱来具备高贵性,从而为论证人的尊严奠定理论基础;其二,这个说法主张仁义礼智是人的存在组成部分,可解读为确认人之存在中有文化存在一维,这一发现在思想史上领先于西方思想。同为启蒙思想的理学、心学,心学独特贡献为良知返照。心体返照相当于西方哲学自身意识。“无善无恶是心之体”是对《中庸》“未发之中”之主宰义的证成。参照德国古典哲学遂知,主宰,即道德主体,相当于抽象人格。陆九渊心学的历史意义在于开启了自身意识觉醒之路。

**关键词:**陆九渊;文化存在;返照;人格

**中图分类号:**B244.8

**文献标识码:**A

**文章编号:**1003-0751(2020)05-0105-09

本文评价陆子心学思想史地位,依据的是黑格尔的两个观点。一是陆子既然有着重要的历史地位,足见他的思想有代表性和影响力,因而对应着一个哲学概念,这个概念存在于思想史逻辑中。二是历史是概念演变之显现,因而中国历史有着与之对应的概念演绎。确定陆九渊思想的历史地位,就转换成了确定陆子心学对应的概念在中国历史之概念史中的位置。

## 一、程朱陆王是中华民族启蒙时代标志

何谓启蒙?西方思想认为启蒙意义乃是理性之觉醒<sup>①</sup>——明白要用理性看待一切事物。按笔者理解,或可解释为人意识到自身是自由的,即,人是理性存在体。

把启蒙概念用于评价中国思想史出现的困惑是:人们不知不觉地把这个概念解释为西化,也就是说,启蒙意味着向西方人转化,或者说,觉醒为西方人。所以中国的启蒙起于何时,多半确定以“睁开

眼睛看世界”为标志。改革开放以来有过一阵子“新启蒙”思潮,基本上沿袭这个思路,且把权利自由作为启蒙基本判据。无疑这个目标是应有的,然而它一不完全二须讲究途径。权利自由须以道德自由为前提和基础,否则不可能实现。由于忽视道德自由这个前提,途径自然而然就沦落为“争取”,即诉诸暴力运动。人们很奇怪何以理想总是不能实现,何以一批又一批的先行者斗争来斗争去结果总是回到原点——那些主张权利自由的人士一旦自己坐上领导岗位就忘记了初衷。其实从他们采取的途径就可以预知结局。以暴力争得的权利实质上不是权利,而是自己使用暴力的权力。

所以,笔者诠释启蒙特别凸显其道德觉醒意义。启蒙就是启迪人们意识到自己是人;人之基本条件是有道德。用德国哲学的术语讲,就是:纯粹实践理性,或曰意志自由。即使主张权利,也须以德性为前提。其鲜明的标记就是尊严,不仅自尊为人,且尊重他人为人。黑格尔的权利哲学(或译法哲学),开始

收稿日期:2019-11-01

作者简介:谢遐龄,男,复旦大学社会发展与公共政策学院教授,博士生导师(上海 200433)。

就讲抽象人格(以尊严为核心意义),而后才确立权利(他的论法是辩证地进展为所有权[另一译名是财产],再进展到其他权利)。

可见,论及道德,要抓住其核心意义:人的尊严。

古人已有道德尊严概念。“孟子曰:有天爵者,有人爵者。仁义忠信,乐善不倦,此天爵也;公卿大夫,此人爵也。古之人修其天爵,而人爵从之。今之人修其天爵,以要人爵;既得人爵,而弃其天爵,则惑之甚者也,终亦必亡而已矣。”又曰:“欲贵者,人之同心也。人人有贵于己者,弗思耳矣。人之所贵者,非良贵也。”<sup>②</sup>孟子所谓天爵、良贵,即本己的道德尊严。而所谓启蒙,则是向大众普及尊严意识,让更多的人觉醒。

尊严之觉醒第一步在于知耻。儒家就是先驱之一。是时思想家多强调人不可无耻,《管子》称“礼义廉耻,国之四维;四维不张,国乃灭亡”,把知耻列为核心价值。孟子四端说含羞恶之心,把知耻看作人的天性。并提示其脆弱,稍不呵护即废,须存养扩充之。其说至宋获广泛传播,遂成为启蒙运动标志之一。

西方文献中有代表地位的《旧约·创世纪》记载了亚当、夏娃在伊甸园偷吃智慧果的故事,判为“原罪”。这被某些哲学家看作“性恶论”。其实,偷吃智慧果开启了亚当、夏娃的智慧,即道德意识——他们有了羞耻心。原罪之罪是什么?是道德开化,还是违抗神的命令(偷吃)?按《旧约》的记载,神是担心后果——人与神一样有智慧(知善恶);把两名罪人赶出伊甸园的理由却是违背命令。连带的,是非善恶之判断也被剥夺。被奉为智慧王的所罗门,传布智慧的《箴言》,首列“敬畏耶和华是知识的开端”,让人们把是非善恶的判断,交给神,也即交给神在人间的仆人。由此可知,西方思想史上启蒙之意义,乃是启迪民众不再听任神甫代替自己判断是非善恶,解放自身精神,由自己思想。

宋儒代表性言论当属张载宣言“为天地立心、为生民立命”,与西方基督教对比,精神迥异。天不言;天垂象。圣人代天立言。张子所说乃圣贤之事。而宋明大儒认定人之道德性乃天赋,其说为:解释《中庸》“天命之性”为仁义礼智,又称仁义礼智为天理。也就是说,把人之本性解释为天性的神性(为求通俗,这里使用了西方思想之词语“神性”)。即所谓“人之初,性本善”。人们自己思考是不言而喻

的事实,无须鼓励;要求人们做到的是按照上天的本性思想和行动,即要求民众以“神性”标准思考。可见用启蒙一语讲述中国思想史时,启蒙一词义涵有着明显的中西差异。

提出天理概念在中国思想史上是一件大事。大程子的一句话具有代表性,他说天理是自己体贴出来的,也就是说,这个说法由他首次揭出。把理提到与天同等高的地位,是天命、天道观念的一次重大提升和发展。这种提法引发诸多理论问题。例如,天理被说成形上;天理又被等同于仁义礼智。也就是说,仁义礼智成了形上。然而,仁义礼智当在既有形质之后,也就是说当属形下。又,阴阳被说成气,属于形下。

尽管天理说引起很多理论困难,其积极意义却十分明显。理字提到如此高的位置从未有过。无疑,做事总要提出个理由,即使欺侮小国也要提出个借口。然而把理提到天理,与天齐,却是重大进展。试问天大还是理大?尽管朱子讲理在天地之前,意思是理比天地还大,不过在人们心目中仍然是天大于理,故而称作天理,意思只是理很大,大到与天齐——毕竟天之至高无上是不可动摇的。

同样重要的是把“讲理”提到至高无上的位置。世间道理最大,凡事都要讲道理。这在中国社会恐怕早已普及。今日世界,各种文明、各个国家,也都认定必须讲道理。宋儒揭出理字同时就把讲理提高为基本原理。这在中国思想史上有划时代的意义,至今仍然是全体中国人的共识、对话基础。

余下的问题就是:讲什么理?中国社会恐怕只能以本土传统的道理为基础判据。

在这样的思想背景中观察程朱陆王思想,即可确定他们主张的天理大体上能代表本土传统。宋儒之创新在天理。汉儒讲天道,天道与王道一致。宋儒发展天道说,始讲天理,阐释为天命之性——仁义礼智,即天赋人性。无论心即理抑或性即理,天理为人得之于天之本性则无疑。程朱陆王表现出来如此高度的自觉性,可以认定,他们的思想体现了中华文明的启蒙,他们标志的是启蒙时代。

## 二、天命之性:确认天理与人之文化存在之同一性

天命之性引自《中庸》,其说托之于孟子,是宋明理学重大创说,意义十分重要。程朱陆王虽有理学、心学之别,在确认人与生俱来地备有天理这一基

本点上,没有分歧。以今日视角看,这是对人之存在的理论设定。换句话说,他们认定,仁义礼智是人的存在体之组成部分,是生而备有的。现在要做的是,对天理与人之存在之关联,确认其有效性,并做好其与当代思想相合的阐释。

启蒙一词源于西方思想。这个说法用于解说中国思想史,有必要辨明中西思想差异所在,以免忽视启蒙在两种文明中之不同。盖同称启蒙,途径、内涵则各异。

### (一)天理之客观性

#### 1.划清天理与真理之区别

与天理相当的西方概念,当属真理。二者之异当先予辨别。

真理是西方哲学概念,此处要指出的重要特性是:真理是个纯粹概念。起源是苏格拉底追问“真是什么?”柏拉图理念论确立真为理念,故称真理(真理,意思就是真之理念)。亚里士多德追问事物之第一原因是形式还是质料,理念遂纯粹化。经两千年发展,由黑格尔逻辑学确认其为纯粹思维规定。

“纯粹”是西方哲学的重要概念。自康德出版《纯粹理性批判》凸显纯粹一词,黑格尔称逻辑学是研究纯粹思维规定的纯粹学问,纯粹思辨就成了西方哲学的基本标志。不能说中国哲学中没有纯粹概念、纯粹思辨,然而说中国哲学中它们没有占据优势则无可置疑。直至今日哲学界仍然未把纯粹性确立为哲学基本判据,乃至经验命题与经验思考充斥哲学文献。

中国哲学最高概念——道,并非纯粹概念。善,也非纯粹概念。《大学》“止于至善”,中和义,可称纯粹中正。然而此纯粹非彼纯粹——非西方思想之纯粹形式。吾华之至善是众心之所同然,可随时代变迁。其恒定义为众心同然——此时代之众心与彼时代之众心或不同,无碍;必不可移的是各时代都必须为当时的众心共同认可。柏拉图认定善亦一理念。亚里士多德作为终极目的的至善或圆善,亦纯粹形式,也即纯粹概念。亚里士多德之至善是超越时代的唯一者,是诸时代同趋的终点、万事万物之共同归宿。

天理,仁义礼智,都属恰到好处义,同至善。按孟子,仁义礼智乃恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心存养扩充至恰好处。仁义礼智显见非纯粹概念。理义,众心之所同然。以今日话语表述,乃社会

的普遍同意。天道与人心由天人合一思路紧密关联,所以社会的普遍同意也即天意。这里全然没有西方哲学那种超越人情、物质欲望的纯粹性义涵,也就是说,天理概念与真理概念各在两种不同思想系统中,不可互译。直白说就是:天理不是真理。更透彻地说,中国思想不认真理,只认天理。

亚里士多德思路的特征是抽象。形式、质料本是分析某物时使用的概念,不能脱离对方单独取得意义。顺便说说,质料也是概念,是个与形式同等的概念。亚里士多德抽象思路推理到极致,使形式与质料分裂开来、对立起来,并且成为可以独立存在的、实质化了的事物。这个思想在西方思想史上影响深远、后果繁多,例如,形式为第一原理抑或质料为第一原理,在西方思想史上争论不休两千余年,至今仍有一定影响。形式质料这一对概念在中国思想史上却未曾发挥如此巨大影响。语曰:形而上者谓之道,形而下者谓之器。形在此为一分界概念;形兼形质而言,实则“形质而上者谓之道,形质而下者谓之器”,可见并不凸显形质之分,即,形质未分谓之道,形质既分谓之器。形、质则归入形而下者。一阴一阳之谓道,阴阳非形质义。此中西思想之分叉处,中国思想未走上抽象化道路。真理概念为抽象化产物,属于纯粹形式。天理当为形质未分之天道义。

#### 2.天理之存在性

真理是客观存在。以当代汉语叙述,天理也是客观存在。

存在是西方哲学术语,天理是中国思想。讲“天理存在”,有语病。这就是说,哲学面临着困难。用西方哲学术语讲说中国思想不可避免地会遭遇这种困境。用存在概念去讲述天理,实在是风马牛不相及。然而,这是无可奈何的事情。哲学怎能不讲述?讲述一事必不可免。无疑,人们认为,有天理,且流行不息。我们使用半西方哲学半中国哲学的句子“天理存在”,表达的就是这层意思。何况“存在”这类词语已经融入当代汉语,已是活着的当代中国概念,只要使用时不堕入西方思想即可。天理有确定意义,只是不可说明白——叫作“无方体”(此语源于“神无方易无体”),就是说,天理之意义不可知解,只可悟解。悟解的意思是,使用的心智能力非理论理性,而是判断力。

讲到存在,连带出的问题就是:天理存在于哪里?作为纯粹感性直观,它显然不可能存在于(作

为纯粹感性直观的)空间。天理不可感知,不可能以感性直观描述。这里须引进一个新概念:第三世界。天理存在于第三世界——客观知识、客观精神的世界。

### 3. 第三世界

一向通行的主观世界(精神世界)、客观世界(物质世界)的“两个世界”模型,对知识之客观性无法解释。知识被归入精神世界,即主观世界。客观性仅仅被归于物质世界,因而知识之客观性似乎成了悖论。

第三世界概念突破“两个世界”模型的局限性。第三世界指客观知识、客观精神的世界。把客观世界与物质世界等同是浅薄的望文生义。要辨明其谬误,须考索客观、物质两个概念之本义。在此简略叙述“客观”之本义。这是一个西方哲学概念。究其词源 object,拆分前缀与词干,得 ob-,义为“对面”等,ject,义为投射、抛出等。合之,object 义为“抛到对面为一个体”。抛到什么的对面?抛到认识主体对面。这就是说,object 是我的思维活动抛出、投射出形成的东西(某个“体”)。中译“客体”甚好。客,意思是“主”之对面;体,意思是某个东西、某个事物。中译“对象”也不坏。对,意思在对面,在我这个认识主体对面;象,意思是由我的思维活动创造的象。“客观的”意思就是“观作客体的”。由此看来,客观一词有两个基本意义:一是由思维活动建构的,二是关联到一个东西(体)上的。

目前流行语中“客观的”一词意义多半指“独立于意识、思维、语言的”,远离其本义。“客观的”本义是脱离主体,看作独立于主体亦可;产生于思维活动,“存放”在语言中,因而并非独立于意识、语言。误解或许起源于把“独立于主体”(从而脱离产生它的主体之意识)等同于“独立于意识”(一般性地切断与意识的关联,连带把产生于意识活动也否定了)。殊不知会有由意识生产并抛出、脱离认识主体这回事。

举两个客观知识的例子。一是直线。现实世界中没有直线,直线是思维创建的。有一种学说认为:直线由归纳得出。归纳以存在经验的直线为前提。然而,所有“经验的直线”近看都不直,甚至不是线。经验时观出的直线其实已经是想象的产物——一个思想物。想象活动使用的心智能力为判断力。直线其实是判断力之产物,是个概念。可见,直线是一个

知识。“直线客观存在”这句话意思是:“直线作为知识在第三世界中”。二是物理学。物理学之由思维创建、脱离创建者(某个认识主体)而独立,是个存在物,比直线容易理解。物理学是知识,且是成系统的知识。它存在于哪里?或曰:存在于物理课本中、物理学论著中。然而那些印刷品或电子产品只能说是某种物质载体。退一步可以说,物理学存在于语言中。那么,语言存在于哪里?我们找不到语言存在的处所。我们知道这些精神产品存在着,只是说不出它们存在的处所。

既然存在着,就必定有其存在的处所。既不在主体中,又不属于物质,那么就另外划个世界作为其存在处所——第三世界。第三世界是客观存在着的知识、思想、精神构成的世界。知识等产生于个人的认知活动,在这一步,或可说成“主观的”。说出给他人听,经由传达,达成共同的理解,遂成为“客观的”。第三世界产生于交往,遂又成为交往前提;它又是交往途径、交往场所。因此第三世界还是构成社会的前提和基础。

### 4. 天理客观地存在于第三世界中

作为价值体系的仁义礼智(或仁义礼智信),及其总称天理,被看作知识体系及其内涵的精神。前贤开口即称其流行于“天下古今”,如朱子《中庸章句》:“达道者,循性之谓,天下古今之所共由,道之用也。”“达道者,天下古今所共由之路,即书所谓五典,孟子所谓‘父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信’是也。”“谓之达德者,天下古今所同得之理也。”<sup>③</sup>王阳明又说:“天下古今之人,其情一而已矣。先王制礼,皆因人情而为之节文,是以行之万世而皆准。”<sup>④</sup>其言天下古今共由之路、同得之理,至“行之万世而皆准”,论其客观存在,也即归属于“客观精神”。因而我们说,天理客观地存在于第三世界中。

就原典论,《周易》亦内涵此义。“乾,元亨利贞。”《文言》释曰:“元者善之长也,亨者嘉之会也,利者义之和也,贞者事之干也。”元亨利贞四字,论天之德。天有四时,春夏秋冬。万物春生,“善之长”,故以元配春,仁也;夏时万物通畅繁茂,“嘉之会”,故以亨配夏,礼也;秋时物成,物各和其宜,“义之和”,故以利配秋;冬时收藏,事皆干了,贞为“事之干”,配冬,信也。又四季对五行:春,木;夏,火;秋,金;冬,水。“土则分王四季,四气之行,非土不

载,故不言也”,土以对智,盖“行此四事,并须资于知”。<sup>⑤</sup>以上所论,以仁义礼智信皆天道。所谓天道,皆“物质”“自然”;而仁义礼智信皆“物质自然”本有之性。天恒存,故而仁义礼智信亦永恒存在、客观存在。可见,自远古起仁义礼智信就已被看作“客观精神”了。

## (二) 人的文化存在

### 1. 人的存在之多重性:引进文化存在概念

人是一个复杂概念。一些论者主张人是哲学的出发点,把人当作了至简概念。此说简陋肤浅。哲学建立体系一般要求起始概念是最简单的概念。所以当说出“人是起点”时,就悄悄地把“简单性”赋予了人概念。实际上,人是复杂概念。按马克思政治经济学的分析,作为商品的物有二重性,既是自然存在体,又是社会存在体。同样,人也有二重性。马克思说人的本质是一切社会关系之总和,换个说法,把本质改译为本体,就是:人之本体即其社会存在体。细细体会马克思这一论断,就可以知道,不了解人的存在二重性,只看到人的自然存在,属于未完全理解马克思。

为了说明中国人不同于英国人也不同于德国人意大利人等,须在人的存在中引进文化存在体之维。也就是说,认定人的存在有三重:自然存在、社会存在、文化存在。文明之间的差异,须从价值体系看,价值体系又分为道德价值与审美价值两个方面。价值差异规定人的文化存在差异。

### 2. 程朱陆王心性论确认人的文化存在

《中庸》“天命之谓性”,朱子注曰:“命,犹令也。性,即理也。天以阴阳五行化生万物,气以成形,而理亦赋焉,犹命令也。于是人物之生,因各得其所赋之理,以为健顺五常之德,所谓性也。”<sup>⑥</sup>朱子又曰:“心者,人之神明,所以具众理而应万事者也。性则心之所具之理,而天又理之所从出者也。”<sup>⑦</sup>此为心性论之基本设定——主张人生而备有天理(仁义礼智),称作天命之性。朱子此说为程朱理学、陆王心学共同基点。笔者本人不认为这种说法能成立,但其思想史意义无疑极为重要。无论人心抑或人性是仁义礼智,都属确认人的存在中含有它们。这就是说,仁义礼智是人的存在中的一部分。它既不是自然存在,也不是社会存在,因而是第三种存在。其命名不妨与存在理论相联,称作文化存在,应当能成立。这就是说,人之存在中有作为文化存在的仁义

礼智是宋明理学的发现。这是思想史上的伟大发现!虽然关于其来源的论证有理论缺陷,但不掩其在思想史上的辉煌。宋明理学在发现和确认人的文化存在上比西方思想先进很多。

我们接受宋明儒学关于人的存在中有文化存在体之说,不接受的只是主张其为人有生俱来的、生而备有的;我们接受孟子的主张,须在四端基础上存养扩充。孟子四端说表明,仁义礼智不是与生俱来的,而是需要经过存养、扩充才能养成。因而程朱陆王心性乃天命之性并不合于孟子思想。这样理解,较容易与当代知识融汇。

### (三) 人的文化存在与天理一致性之当代证明

按传统思想,人之本性源于天。人之本性依阴阳五行确定。阴阳五行各有其道德性质:甲乙木(甲,阳木;乙,阴木。余仿此),仁;丙丁火,礼;戊己土,智;庚辛金,义;壬癸水,信。各个人由于出生时配比的阴阳五行不同而有善恶智慧之别。阴阳五行配比即气禀;配比不同即人性不齐。此即先儒人之本性乃气禀学说。人性源于天,故称天性——天命之性。依上述,天命之性即气禀。此古说,宋儒不能弃之不顾。宋儒为主张天命之性乃天理,仁义礼智信每个人同等禀有,人性齐一,就必须把气禀说成天命的另外一种性质,故曲说为气质之性,取消其天命之性称号。于是,天命之性之称号给了仁义礼智信,又名之曰天理。这样一来,天命之性成二本矣。

宋明理学确实有伟大发现——人之存在中有仁义礼智信,即天理。但理学在说明其来源时遇到困难。天理流行天下,客观地存在着;人之本性齐一的是仁义礼智信。因此说成仁义礼智信由天禀赋最为简捷明快,解决方案也便捷——直接把《中庸》“天命之谓性”中的性字说成天理。人之文化存在与天理之一致性在整个理论体系中是作为设定呈现的,其一致性由“天命之性”一语表述。当代思想不承认此乃与生俱来、生而备有,因而其一致性是个必须证明的课题。

天理既然是第三世界中的存在体,是精神的、文化的存在体;又认为人的存在有文化存在之维。那就需要建立客观存在着的天理怎样成为人这种主体其存在的组成部分的理论。这个证明完成即随之确立了人的存在与天理之一致性。

需要证明的是主体这个部分(文化存在体部分)来源于客观存在着的天理。这个证明有待做

出,笔者只能提出思路:一,确认天理之客观存在;二,确认人的存在中有仁义礼智;三,证明人的社会化过程中经由直感接受客观存在的天理并积淀为自身的文化存在体。例如人的教养其实就是第三世界中的价值体系化为人之文化存在体。圣贤的活动又激活、丰富、发展天理。圣贤或许可以“完整地”内涵天理,常人必不能完整地备有天理——这些论断皆须经由实证研究证明。

#### (四) 陆子相关学说

陆子曰:人非木石,安得无心?心于五官最尊大。《洪范》曰:“思曰睿,睿作圣。”《孟子》曰:“心之官则思。思则得之,不思则不得也。”又曰:“存乎人者,岂无仁义之心哉?”又曰:“至于心,独无所同然乎?”又曰:“君子之所以异于人者,以其存心也。”又曰:“非独贤者有是心也,人皆有之,贤者能勿丧耳。”又曰:“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之。”去之者,去此心也,故曰“此之谓失其本心”。存之者,存此心也,故曰“大人者不失其赤子之心”。四端者,即此心也;天之所以与我者,即此心也。人皆有是心,心皆具是理,心即理也。故曰“理义之悦我心,犹刍豢之悦我口”。<sup>⑧</sup>

这段话极具代表性。先说心为官能(亦有器官义),接着一转,增加一存在体义,似有一物可存放、保存者,且实指为“仁义之心”,随即名之曰“本心”,释之曰“赤子之心”(亦本心义,亦纯粹义,又确认其与生俱来)。又曰其为四端,乃“天之所以与我者”。接着是极有名的论断:

人皆有是心,心皆具是理,心即理也。

这一论断今人读之会感到困惑:心具是理,联合前引孟子“心之官则思”,似乎心是个存放及运思理的容器;一下子跳到“心即理”,甚感突兀。

凡感到古人难解,先须检讨是否得法。今日学术之大病,多在以当下西化了的语言及思维框架割裂古人。今日我辈解读古书,不得不用西化中的汉语,故而必须注意把割裂古义处提示给读者。更重要的是,要从今人或许感觉古人思维混乱、强词夺理处,反省自己的读法是否得当,同时,仔细体味他们发言时的感悟。要问:陆子悟到的是什么?答曰:他直观到了自身的文化存在体。这是一个伟大的发现——文化存在之发现。而且他发现,每个人的文化存在都与天理一致。

陆子又说:“心只是一个心,某之心,吾友之心,上而千百载圣贤之心,下而千百载复有一圣贤,其心亦只如此。心之体甚大,能尽我之心,便与天同。为学只是理会此。”“在天者为性,在人者为心。”<sup>⑨</sup>此是把心客观化。“心只是一个心”,可有两种解读。一是只有一个心映射到各人,这样读不甚通;再一则是诸心皆一样,乃至有时用孟子语“同然”代换,义即上文“人皆有是心,心皆具是理,心即理也”。而心客观化趋向甚为明显。再者更进一步,把孟子“尽其心者知其性,知其性则知天也”解说为“能尽我之心,便与天同”。

陆子曰:“道塞宇宙,非有所隐遁,在天曰阴阳,在地曰刚柔,在人曰仁义。故仁义者,人之本心也。”<sup>⑩</sup>仁义,对应在天之道阴阳也。天人合一至此通透。这一论断的问题在于,陆子以为这是普遍人性,却不明白此一论断仅仅适于中华民族。彼时缺少中西比较,虽有佛学可用作参照系,也未醒悟其中有文明差异。

### 三、陆子开启自身意识觉醒之路

行文至此,所述乃程朱陆王共同贡献。下述陆子独有贡献。

黑格尔《精神哲学》有两段话甚为精妙:“在亚细亚种族中精神当然已经开始觉醒,开始使自己与自然东西分离。可是这种分离还不是分明的,还不是绝对的分离。精神还没有理解它自己的绝对自由,还不知道自己是自为存在着的具体普遍东西,还没有使自己的概念在思想的形式中成为自己的对象。因此精神就还实存在与它相矛盾的直接个别性的形式中。神虽然成了对象性的,但还不是以绝对自由的思想的形式,而是以某种直接实存着的有限精神的形式。”“精神在这里一方面与自然界分离,另一方面却又重新陷入自然性,因为精神还不是在自己本身里,而只是在自然东西里达到现实性。在精神和自然的这种同一性中真实的自由是不可能的。人在这里还不能达到对自己人格的意识,在自己的个体性里还没有任何价值和任何权利。”<sup>⑪</sup>黑格尔认为印度人、中国人同样如此,特别举中国人毫不犹豫杀婴为证。

黑格尔的评论精准而深刻。这段话的要点是神与自然关系。黑格尔讲“精神已经开始觉醒,开始使自己与自然东西分离”,讲的是中国和印度的

思想完全能够区别精神、自然为两个概念。黑格尔讲“这种分离还不是分明的,还不是绝对的分离”,说明他看到中国、印度思想中强大的去执势用。先哲们时时提醒“神无方易无体”“良知无方体”,即此义也。黑格尔讲的“精神一方面与自然界分离,另一方面却又重新陷入自然性,因为精神还不是在自己本身里,而只是在自然东西里达到现实性”,正是精准地点出中国宗教中神祇与基督教上帝之区别。《旧约》宣称不得为神造像,《新约·约翰福音》宣称上帝是逻各斯,堪称纯粹精神;中国宗教神祇体系中诸神皆有“物质的”形象,而统领诸神的至高无上的、唯一的上天,也不是“超越的”、纯粹的精神,而是自然与精神未分化的浑然一体——黑格尔清楚地了解到这种“精神和自然的同一性”。

同时也须指出黑格尔分析的局限性。黑格尔分析中国宗教状况,甚为透彻,但有失误——他对中国宗教崇敬的上天似乎了解不够。上帝有像,如东岳大帝、南岳大帝等都可塑像,上天则无像。若有设像,则属概念不清,天与上帝之区分为中国宗教一大要点。至于精神与自然不分离,本来就不应看作中国宗教的毛病。上天本来就是精神、自然未分的,即所谓形而上者。形而上,意思就是形质未分。形质不分,哪会有割裂而来的精神与自然界?

黑格尔全然不知有陆九渊心学。如果说,黑格尔认为在中国宗教和神学(经学,对应于基督教神学的中国学问)中“精神不在自己本身里”是精准的,那么,他的论断对宋明理学却不适用。陆子堪称首开精神理解自身自由者——他论心的诸说,在在显示天理意识到自身。在这意义上,不妨用德国哲学的话语称他开启了精神自由。

这是理学与经学区分之一。

黑格尔说中国人“不能达到对自己人格的意识”也不适用评论陆九渊思想。不妨把对自身人格的意识划分为两个阶段——道德觉醒与权利觉醒。那么,陆子在道德上已经意识到自身的自由,也即人格意识。当大程子称自己体贴出天理二字时,宋儒已经领会到自己个体性之价值。也就是说,当宋儒称天命之性为天理,或曰仁义礼智时,他们已经看到人的高贵性。人的价值是内在的、与生俱来的,因为人天赋有仁义礼智。有这样的文化存在,就是天生的高贵。

陆子高过程朱的,是他从这种高贵意识升华为

人格意识。这在中国思想史上有着划时代意义——笔者称之为开启了自身意识觉醒之路。这一觉醒后来由王阳明完成。阳明学有助于理解陆学价值——由完成形态反溯,能更清楚地了解开端之意义。

从阳明学核心概念心、良知入手分析。阳明称心有本体,意即心概念含“体”义,如曰“至善者,心之本体也”<sup>⑫</sup>。虽然阳明一再称心无方体,然而“神无方易无体”之义,阳明之解并非指没有“体”,只是说不要执着、拘滞于文义<sup>⑬</sup>,用今日语言叙述,就是不可定义。心之本体即天理。<sup>⑭</sup>心在通常意义上看作身之主宰,以今日语言述说即行为之主体。而依“吾心之良知”句法,良知似是心之功能或部分存在体;却又说良知为天理<sup>⑮</sup>。良知即心之本体乎?抑或心之主要部分?于此当坦言:勿拘滞于字义,体味其意旨可也。总之,心为主宰,其本体,或其良知,为天理,是至善。

然而四句教之首句明确宣称:无善无恶是心之体。或曰:心之本体是至善,心之体则是无善无恶。意即,心之体并非心之本体。如此解说颇为牵强。且观当时对话语境,体即本体,无差别。因而,心体既是至善,又无善无恶,怎样解释是个大关节。

阳明语浑沌圆淳,我辈不妨用当代语句分为两端述说。曰“心之本体是至善,是天理”,指称人的文化存在体;无善无恶是心之体,主宰义也。套一句前贤的话:一面是存有,一面是活动,或活动能力。主宰,活动之维也。活动能力,自是无善无恶。活动,亦无善恶可言。

何以主宰关联到活动能力?作为活动能力看的心体,用康德术语说,就是纯粹实践理性。纯粹实践理性实则自由意志,或简称自由。意志自由归根到底为心智能力,未可称体。然则此活动能力既可决定身体之行动,亦可反观自身,反观则成体。康德称之为智思体(Intelligenz,牟宗三译),即成人格(Person)。此体吾名之曰道德主体,即先儒所说主宰。故而活动能力反观(使活动能力自身)成主宰,可见其无善恶可言。主宰无善恶可言;决定行动则依天理(良知)知善知恶。

“无善无恶是心之体、有善有恶是意之动”,似可看作源于《通书》“诚无为,几善恶”。诚,心体;无为,既不为善,也不为恶。善恶在动机。几,意念初萌动,微哉。成善成恶,视此机之动。阳明四句教出自周子《通书》,吾此说能否成立,要点在诚可否看

作心体。

按《大学》，诚意，诚字为动词。诚意，用功于意念初萌动，存善念、去恶念也。按《中庸》，“诚者，天之道也”。朱子注谓：“诚者，真实无妄之谓，天理之本然也。”所释的诚字，作名词用，直接等同于本然之天理。此处诚字纯然天道（亦即纯然天理）之义，也即至善，讲的是人的修养。“诚身有道；不明乎善，不诚乎身矣”句，当指“诚之者，人之道也”。这就区分了圣人与一般君子——圣人本身即是至善；一般的君子须先明乎善，而后才能诚乎身。综合上述意思，诚应当理解为本然天理或至善，总之，有存在体之义。又：“诚者自成也，而道自道也。”朱子注：“诚以心言，本也；道以理言，用也。”直指诚之义为心。“诚者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。”诚者须成己、成物——外、内须全面顾及。不过本文关心的是“成己”之义，可以理解为修仁德。然而细细参之，成字含活动义，即心之活动。自成，反观义现矣！孟子“反身而诚”解释作“诚者自成”即“成己”。诚，心体乎？

孟子、《中庸》，诚之义或难明。楚简出土，令我们惊异当时哲人思考之精细，也令我们感叹资料遗失太多，难以尽知当时丰富的研究成果。再多些资料，孟子相关思想当有更清晰的理解。而这些关于诚的论述，结合《通书》所论，无善无恶之心体，主宰，纯然指心之活动能力反观所成焉。吾臆，《中庸》未发之中即此无善无恶之心体<sup>⑥</sup>。既曰“未发之中”，则涵此“中”能发，即有“发”之能力。既曰“发而皆中节”，则涵其能节制，亦即有决定力（判断力），故而隐涵其为主宰。未发之中，主宰也。细思之，这一发现何等伟大！若有简帛进一步出土，新资料可证明当时论者已有充分自觉性，则其意义更加显明。

道家有内视说，佛家重观想，当为人们熟知。类皆属心智能力反身自照。照，观照，心智能力也。理学有传承。阳明《答陆原静书》曾借用照心说，称“良知者，心之本体，即前所谓恒照者也”<sup>⑦</sup>。观照，能力也；照心，或说为有这种能力的心体。“心之本体即所谓恒照者”，是也。能照，则能进至返照——反身自照。“无善无恶是心之体”，标明阳明思想中已成人格概念。朱、陆是否进至此境，则须辨明。

笔者的臆断是：朱子尚未明，陆子则已明了。陆胜于朱，在此处。

对这一论点，不认同者想必不少。有人会认为，朱子心性理论辨析极为精细，必定已经达到这一境界。论及观照，朱子对天理的阐明，已经相当透彻；而且明确揭示人的本性就是天理。朱子对人的文化存在看得这样深切，观照得很好，难道算不上“自照”吗？对这样一种认识，要辨明，用宋明理学的话头说，就是：朱子主张的是性即理，并不认可心即理。人们或许认为：“性即理”观照性，是观照人的文化存在（天理）；“心即理”观照心，也是观照人的文化存在（天理）。说法不同，实质一样。陆子说何以胜过朱子说？上述二说区别明显：朱子说以心观性；陆子说以心观心。以心观性不能说是心观照自身，也即并非“自照”。

人们或许进一步诘问：心，天理；性，也是天理。以心观性，类乎以天理观天理。称作“自照”，怎会不可？其实，朱子恰恰未以心为天理。心之“自照”，意指心智能力反观自身。观照是心之活动；观照能力是心智能力。天命之性，解释为天理之为人的文化存在体。以天理观照天理，即以体观照体，说不通。以心观性，是活动能力观照存在体；以心观心，含活动能力观照活动能力自身义（当然也可解释为活动能力观照天理）。唯有观照自身才叫作反观——即返照。反观方能成完成自己。当然，心学说法有其固有的含糊处：心有二义，既是活动能力，又是天理（天命之性）。如那个“即活动即存有”的诠释。二义兼备，容易引出多种歧义。然而陆子之说以心观心，触及心智能力之自照，较朱子说义长。这是其重要性所在。

再与西方思想史对比。西方近代哲学以笛卡儿启其端，标志性说法之一为“我思故我在”。此语康德以自身意识释之。所谓自身意识，即意识反观自身义。自身，selbst，返回义，也即活动义。意识从事反观自身的活动，成一体，主体显现。前已述自由意志反观自身成道德主体（主宰），即此自身意识之一义。由此观之，陆子论心，显现的是自身意识觉醒。当然，自身意识充分觉醒要等到王阳明揭出四句教。故而，陆子所成为开启之功——开启了自身意识觉醒之路。

自身意识觉醒之第二阶段，权利意识觉醒，陆子未达到。黑格尔论断的一半对陆子能成立。中华民族的权利意识要到现代才充分觉醒，即使当代学者也未必个个都清晰，就不必去苛责古人吧。

## 注释

①按照康德在《什么是启蒙?》一文中的说法,人们实现精神自由、敢于用自己的理性评判一切是非,就是启蒙了,那么,中国人早在,或至少在先秦时代就提出了启蒙的要求。孟子论仁义礼智,主张是非之心乃是人生而备有的潜能(是非之心智之端也),就是在激励人们,至少是君子们,敢于自己判断是非。②《孟子·告子上》。③〔宋〕朱熹:《四书章句集注》,中华书局,1983年,第18、29页。④〔明〕王阳明:《寄邹谦之·二·嘉靖丙戌》,《王阳明全集》上册,上海古籍出版社,1992年,第202页。⑤《周易正义》,十三经注疏整理本,北京大学出版社,2000年,第14、15页。⑥《中庸章句》,《四书章句集注》,中华书局,1983年,第17页。⑦此语乃《孟子·尽心上》“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣”,〔宋〕朱熹:《四书章句集注》,中华书局,1983年,第349页。⑧〔宋〕陆九渊:《与李宰书》之二,《陆九渊集》,钟哲点校,中华书局,1980年,第149页。下引《陆九渊集》仅注页码。⑨《语录下》,《陆九渊集》,第444页。⑩《与赵监书》,《陆九渊集》,第9页。⑪〔德〕黑格尔:《精神哲学》,杨祖陶译,人民出版社,2015年,第52页。⑫〔明〕王阳明:《传习录》第317条,陈荣捷:

《王阳明传习录详注集评》,台湾学生书局,2006年。下引《传习录》皆出自此版本。⑬阳明原话:道无方体。不可执着。却拘滞于文义上求道远矣。如今人只说天。其实何尝见天?谓日月风雷即天,不可。谓人物草木不是天,亦不可。道即是天。若识得时,何莫非道?人但各以其一隅之见认定,以为道止如此,所以不同。若解向里寻求,见得自己心体,即无时无处不是此道。亘古亘今。无终无始。更有甚同异?心即道。道即天。知心则知道知天。《传习录》第66条。⑭关于心之本体即天理,阳明有多种表述。如“定者,心之本体;天理也。”《传习录》第41条。又如:“所谓汝心,亦不专是那一团血肉……所谓汝心,却是那能视听言动的……这个便是性,便是天理。以其主宰一身,故谓之心。这心之本体,原只是个天理。这个便是汝之真己。这个真己,是躯壳的主宰。”《传习录》第122条。⑮“吾心之良知,即所谓天理也。”《传习录》第135条。⑯未发之中即心之本体,阳明亦有说,曰:“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。”“未发之中,即良知也,无前后内外,而浑然一体者也。”《传习录》第155、157条。⑰《传习录》第152条。

责任编辑:涵 舍

## On Status of Lu Jiuyuan's School of Mind in Intellectual History

Xie Xialing

**Abstract:** Neo-Confucianism in the Song and Ming dynasties should be regarded as the threshold of the Age of Enlightenment in the intellectual history of China. Even though enlightenment is a foreign concept, a native standard is required for the evaluation of the equivalent phenomenon of the Chinese society. While the saying "open the eyes and see the world" implies a Western perspective on the enlightenment in China, from a more introspective standpoint, the quote "everything follows a principle" is better to pinpoint the enlightenment of Chinese thoughts, with the key concept of Principle of Heaven, established by neo-Confucian scholars. Lu Jiuyuan's School of Mind is one of the most important ramifications of the enlightenment movement. It is a theoretical loophole of Neo-Confucianists to interpret Principle of Heaven as the nature endowed by Heaven, while degrading what old Confucian scholars considered as the nature endowed by Heaven by defining it as physical endowment. However, this conception has still made a significant impact on intellectual history of China. For the first reason, it affirms the inherent nobility of human nature, building a theoretical foundation for man's dignity. For the second reason, this assertion advocates Ren (Human-heartedness), Yi (Righteousness), Li (Propriety) and Zhi (Wisdom) as constituent parts of being a mankind. This could be interpreted as a recognition of the dimension of cultural existence in the being of mankind, a discovery which may prevail the western thoughts in intellectual history. While School of Principle and School of Mind are both important thoughts of enlightenment, the unique contribution made by the latter is the idea of reflexivity of innate knowledge. Reflexivity of the substance of the mind is the equivalent of selbst in the western philosophy. By saying "in the original substance of the mind there is no distinction between good and evil", School of Mind justified a sense of dominance on the concept of the equilibrium of the state before activity in *Doctrine of the Mean*. Referred to German classical philosophy, the concept of moral agent, the equivalent of dominance, equals to abstract Person. Therefore, the historical significance of Lu Jiuyuan's School of Mind is on its embarking on an awakening journey of selbst.

**Key words:** Lu Jiuyuan; cultural existence; reflexivity; Person