

【哲学研究】

《孟子》《大学》与阳明心学的经学奠基*

——基于发生学视角的分析

毛朝晖

摘要:阳明心学以“成圣”为出发点,以“圣即理”为根本前提,由“心即理”和“致良知”两个命题建立其义理结构。从发生学的视角看,阳明早年的成圣之学由朱子入手,其悟后的义理结构与《孟子》契合。但是,阳明晚年对孟子、朱子都有批判,他认为朱子《大学》改本偏离了孔子的成圣之学,孟子的“集义”功夫论有二元论的嫌疑。为此,他认为有必要批判朱子的《大学章句》,并修正孟子的功夫论,这促成了其晚年恢复《大学》古本的举动及其对《大学》的新诠释。简括言之,阳明心学的建构是由朱子《大学》改本的扬弃而契入《孟子》,再由《孟子》的修正而上溯到《大学》古本,并最终以此作为其经学的奠基与归宿。

关键词:王阳明;心学;《孟子》;《大学》;经学奠基

中图分类号:B248.2

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2022)10-0107-07

关于阳明心学的经学奠基,学界大致存在三种看法。第一种看法认为王阳明与陆象山一样,其思想主要本于《孟子》。牟宗三认为《论语》《孟子》《中庸》《大学》《易传》是儒家哲学最根本的五种经典。程朱一系的主要经学奠基是《大学》,陆王一系的主要经学奠基是《论语》《孟子》。《论语》讲仁,《孟子》讲心性,都是侧重从主体方面讲道德的可能性。其中,《孟子》以心说性,主张本心就是理,尤其凸显了儒家道德形而上学重主体性的一面^[1]。正是基于这一思路,牟氏主张“王学是孟子学”^[2]。蔡仁厚也认为王阳明的“心外无理”与陆象山的“心即理”都肯定理不在心外,而是心的朗现,这是由孟子所确定的内圣之学的宏观,因此,从儒家内圣之学的脉络来讲,陆王“确然是孟子之嫡系”^[3]。第二种看法则认为阳明心学的经学基础是《大学》。冯友兰指出,王阳明在《大学问》中对《大学》做了一个通盘的新解释,以此作为其哲学体系在经典上的理论根据^[4]。陈来认为陆王心学的经学奠基其实并

不一致,与陆九渊以《孟子》为基本思想资源不同,整个阳明学的概念和结构都与《大学》有更为密切的关联^[5]。马晓英进而指出,王阳明不但以《大学》作为其思想起点,而且正是通过《大学》的诠释建立起其以“良知”为本体、以“致良知”为功夫、以“心理合一”“知行合一”和“本工夫合一”为取向的思想体系^[6]。此外,还存在第三种看法,认为阳明心学的“致良知”学说是《孟子》“良知”概念和《大学》“致知”概念的综合(a combination of the two),即对《孟子》和《大学》的综合^[7]。显然,这种看法是对前述两种看法的一种折中。

以上三种看法存在显著的不一致。那么,究竟哪一部儒家经典才是阳明心学的根基所在呢?这实为阳明学中一个根本性的争议,对于理解王阳明的经学思想和阳明心学的经学奠基都具有重要的理论意义。本文的旨趣即在从发生学的视角分析阳明心学的经学奠基及其演变过程。本文聚焦以下两个问题:第一,《孟子》《大学》在阳明心学的建构中分别

收稿日期:2021-10-28

* 基金项目:中山大学高校基本科研业务“中青年教师科研能力提升——哲学系(珠海)”项目(2021qntd58)。

作者简介:毛朝晖,男,华侨大学哲学与社会发展学院特聘研究员(福建厦门 361021)。

发挥怎样的作用?第二,阳明心学的经学奠基究竟是《孟子》还是《大学》?带着这两个问题,本文主体部分论析《孟子》《大学》在阳明心学建构中的作用。结论部分综合这两节的分析,尝试确定阳明心学的经学奠基。

一、《孟子》在阳明心学建构中的作用

阳明学有一重要的为学旨趣,即立志做圣人。《阳明先生年谱》(以下简称《年谱》)宪宗成化十八年壬寅(1482年)条载:“尝问塾师曰:何为第一等事?塾师曰:惟读书登第耳。先生疑曰:登第恐未为第一等事,或读书学圣贤耳。”^{[8]1346}这是《年谱》中首次提出“成圣”问题。这一年王阳明十一岁。阳明幼年的这番话,正如孔子所谓“吾十有五而志于学”一样,乃是标志着他初步确立了为学的方向,或者说,一个在其生命中凸显的问题意识。此后,成圣的为学旨趣在《年谱》中反复提出。孝宗弘治二年己酉(1489年)条载:“是年先生始慕圣学。先生以诸夫人归,舟至广信,谒娄一斋谅,语宋儒格物之学,谓‘圣人必可学而至’,遂深契之。”^{[8]1348}其后,阳明曾出入兵法、养生之学。弘治十一年戊午(1498年),他重又转回朱子学。“一日读晦翁上宋光宗疏,有曰:‘居敬持志,为读书之本,循序致精,为读书之法。’乃悔前日探讨虽博,而未尝循序以致精,宜无所得;又循其序,思得渐渍洽浹,然物理与吾心终若判而为二也。沉郁既久,旧疾复作,益委圣贤有分。偶闻道士谈养生,遂有遗世入山之意。”^{[8]1349-1350}弘治十八年乙丑(1505年),“是年先生门人始进。学者溺于词章记诵,不复知有身心之学。先生首倡言之,使人先立必为圣人之志”^{[8]1352}。直到嘉靖五年丙戌(1526年),即阳明去世之前两年,寄安福诸同志书曰:“若今日所讲良知之说,乃真是圣学的传,但从此学圣人,却无不至者。”^{[8]1439}可见,成圣实为《年谱》中贯穿始终的主题,也可说是“贯穿阳明一生的一个核心问题”^[9]。

在宋明理学中,成圣原是一种普遍的追求。阳明心学的重要突破在于其对于此一宋明理学核心问题建构了独树一帜的系统解答。此一问题可以细分为以下三个关键问题:第一,何谓“圣人”?第二,成圣何以可能?第三,如何成为圣人?

依照当时居于正统地位的朱子学的看法,“圣

人”即是尽“理”之人。朱子说:“圣人与理为一,是恰好。”^{[10]145}又,“苏子由云‘学圣人不如学道’。不知道便是无躯壳的圣人,圣人便是有躯壳的道。如何将做两个物事看。”^{[10]3117}这即是说,“圣人”实即“理”的人格化与具体化。成圣之所以可能,是因为理具有内在性与普遍性。一方面,朱子认为理内在于人心,心“虚灵不昧,以具众理而应万事”^{[11]3}。这即是说,理是先天内在于人心中。另一方面,朱子继承程子“理一分殊”的观念^①,认为“天地之间,人物之众,其理本一,而分未尝不殊也。以其理一,故推己可以及人。以其分殊,故立爱必自亲始”^[12]。从理的内在性一面看,理是人人天赋所固有,因此人人都具有明理的资质;从理的普遍性一面看,尽管理是“分殊”的,但同时“其理本一”,只要能够推广吾人内心固有之理,则在理论上,人人都能够掌握“理一”。因此,人人都可以成为圣人。

由此,朱子提出敬义夹持的成圣修养功夫论。这是因为,理虽然具有内在性,吾心之理与“分殊”之理固同归于“理一”,但“分殊”之理毕竟外在于吾心。陈来对此有很好的阐释:“理一是指各个不同的分理贯穿着一个普遍的原理。因之,所谓万物一理,不是指万物具体规律的直接同一,而是说在归根结底的层次上它们都是同一普遍规律的表现。”^[13]由于万物的具体规律与吾心所具的普遍规律并非直接同一,因此,穷理功夫便不只是内心之自觉,而是也必须通过外物的具体规律向普遍规律进行推扩,这便是主敬涵养和即物穷理两种功夫,即对于内心所具普遍规律的反省与外物具体规律的察识。为此,朱子提出:“主敬者存心之要,而致知者进学之功,二者交相发,则知日益明,守日益固。”^[14]又说:“学者工夫唯在居敬、穷理二事,此二事互相发,能穷理则居敬工夫日益进,能居敬则穷理工夫日益密。譬之人之两足,左足行则右足止,右足行则左足止。”^{[10]150}

阳明的成圣功夫也由朱子学入手。阳明接受了朱子成圣之学的前提,也认为“圣人”即“理”的人格化与具体化。他说:“圣人之所以为圣,只是其心纯乎天理而无人欲之杂,犹精金之所以为精,但以其成色足而无铜铅之杂也。人到纯乎天理方是圣,金到足色方是精。然圣人之才力,亦有大小不同,犹金之分两有轻重。”^{[15]31}这与朱子一样,也主张“圣人”的标准是与“天理”一致。只不过,阳明认为“圣”与

才力之偏长、大小无关^②。

但是,阳明反对程朱学派吾心之理与“分殊”之理的二分。武宗正德三年戊辰(1508年),阳明贬谪龙场,“日夜端居澄默,以求静一;久之,胸中洒洒……始知圣人之道,吾性自足,向之求理于事物者误也”^{[8]1354}。结合上述阳明早年从事朱子学的经历,则其所谓“向之求理于事物者误也”,显然是针对朱子即物穷理的功夫论而发,言外之意是说只能向内求理于心。这实质上已经隐含“心即理”的命题。不过,这一命题的正式提出则首见于《传习录》。正德七年壬申(1512年),阳明升南京太仆寺少卿,与徐爱同舟南下省亲,在舟中二人有一段问答:

爱问:“至善只求诸心,恐于天下事理有不能尽。”先生曰:“心即理也。天下又有心外之事,心外之理乎?”爱曰:“如事父之孝,事君之忠,交友之信,治民之仁,其间有许多理在,恐亦不可不察。”先生叹曰:“此说之蔽久矣,岂一语所能悟?今姑就所问者言之:且如事父,不成去父上求个孝的理?事君,不成去君求个忠的理?交友治民,不成去友上、民上求个信与仁的理?都只在此心,心即理也。此心无私欲之蔽,即是天理,不须外面添一分。以此纯乎天理之心,发之事父便是孝,发之事君便是忠,发之交友治民便是信与仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是。”^{[15]2-3}

在这里,阳明正式提出“心即理”的命题。这段话值得特别注意,因为他实际上已经涵盖阳明心学的两个主要命题:从本体论的角度,这段话提出“心即理”,否定存在所谓“心外之理”。从功夫论的角度,这段话提出“只在此心去人欲、存天理上用功”,反对“向外求理”。“心即理”的命题回答了成圣何以可能的问题,“致良知”的命题则是为了解决如何成圣的问题。成圣之所以可能,是因为“心即理”;人之所以没有成圣,是因为有私欲。只有“在此心去人欲、存天理”,才能恢复心之本体;“在此心去人欲、存天理”功夫就是“致良知”。由此,阳明得出结论:“虽凡人而肯为学,使此心纯乎天理,则亦可为圣人。”^{[15]32}

应当指出,此处阳明与孟子的成圣之学具有同样的义理结构。“心即理”“心外无理”的说法虽然由陆象山、王阳明提出^③,但其思想渊源实出于孟

子。《孟子·告子上》:“心之所同然者,何也?谓理也,义也。圣人先得我心之所同然耳。”可知,凡人与圣人同心同理同,只不过圣人能先觉悟此心此理罢了。孟子喜欢用“四端之心”来指示心所同然之理,其所谓“四端”是指仁义礼智,这便是心所同然之理的具体内涵。《孟子·告子上》:“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。”这即是说,理不在外,而是内在于人心。用孟子的话说,这些都是出于人的“本心”。基于理的内在、先验性格,孟子提出他的功夫论。《孟子·告子上》:“心之官则思;思则得之,不思则不得也。”《孟子·公孙丑上》:“凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然、泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母。”这就是说,心所同然之理完全出于心的自觉之“思”及其相应的扩充。阳明所谓“心外无理”实即孟子“非由外铄”之意,“四端”的比喻也寓有阳明所谓“心之本体”的先验性与内在性。阳明所谓“致良知”的功夫强调先验道德理性的后天自觉,也与孟子“思则得之”“扩而充之”的“集义”功夫若合符节。由上可知,阳明在何谓圣人、何以能够成圣、如何成圣三个问题上,完全吻合孟子成圣之学的理路。

据《传习录》卷上陆澄录(1514年)来看,阳明正是用《孟子》来印证自己的觉悟的。首先,阳明自认其“心外无理”的本体论与《孟子》的经义吻合。他说:“心之本体,原自不动。心之本体即是性,性即是理。”^{[15]28}阳明认为,“心之本体”是恒常不变的,超越于经验世界的流变之上,在这个意义上,心的本体即是性,即是理。这个说法源于孟子的“本心”说。孟子所说的“心”是人之所以为人的本体,就其发用而言则为“四端”,在本体的层次不存在圣贤与凡夫的区别,区别只在于《孟子·告子上》所言的凡夫“失其本心”而圣贤“能勿丧耳”。其次,在上述的这段引文中,我们看到阳明的功夫论也与《孟子》吻合。在孟子那里,“良知”是人性的先验禀赋。《孟子·尽心上》说:“人之所不学而能者,其良能也。所不虑而知者,其良知也。孩提之童,无不知爱其亲者,及其长也,无不知敬其兄也。亲亲,仁也。敬长,义也。无他,达之天下也。”既然在本体层次没有圣凡之别,那么,我们所能做的就是涵养、扩充此一良知良能,这就是“集义”功夫,这才是“成圣”的关键。阳明继承孟子“集义”的功夫论。他说:“集义是复其心之本体。”^{[15]28}又说:“孟子言‘必有

事焉’，则君子之学，终身只是‘集义’一事。义者，宜也，心得其宜之谓义。能致良知则心得其宜矣，故‘集义’亦只是致良知。”^{[15]82}他明确指出孟子功夫论的要领在于“集义”，而且明言他自己所说的“致良知”就是孟子所说的“集义”。

二、《大学》在阳明心学建构中的作用

尽管深受《孟子》的影响，但阳明并没有撰写诠释《孟子》的经学著作。阳明一生只撰写过三种解经著作。最早的一本是《五经臆说》（1508年），当时阳明被贬龙场，“书卷不可携，日坐石穴，默记旧所读书而录之，意有所得，辄为之训释，替有七月而《五经》之旨略遍，名之曰《臆说》。盖不必尽合于先贤，聊写其胸臆之见，因以娱情养性焉耳”^{[15]966}。阳明在龙场悟得“良知”后，曾于经典中寻求印证，这便是钱德洪所谓“证诸《五经》”^{[15]1075}，《五经臆说》便是这时的产物。《五经臆说》原有46卷，后来被阳明自焚其稿，现只保存13条。很遗憾，其中有关《孟子》的论述皆已佚失。

上文业已阐明，阳明成圣之学的义理结构与孟子吻合，并通过《孟子》获得印证。然而，另外两种经学著作却都是对《大学》的诠释。一种是《古本大学注》（1518年），亦称《古本大学傍释》（以下略称《傍释》）；另一种是《大学问》（1527年）。这上距龙场悟道（1508年）及上引《传习录》与孟子的印证（1512年，1514年）已经过去十余年，下距王阳明逝世（1529年）不到两年。可以看出，阳明晚年致力于《大学》的诠释，特别是“古本大学”的弘扬尤足以代表其晚年思想。

所谓“古本大学”，是相对于宋元以来居于思想界权威地位的朱子《大学章句》而言。其中，《傍释》为《古本大学》的随文简注，《大学问》则是与此注本相辅而行的几则问答。王门高弟钱德洪说：“《大学问》者，师门之教典也。”^{[15]1071}这透露《大学》是阳明晚年讲学的根本经典，足见其在阳明学发生过程中的重要地位。假如上文的分析不误，那么，我们有理由认为阳明心学晚年发生了一次重要转变。这一转变，从经学的观点看，就鲜明地体现为从《孟子》到《大学》的转变。具体而言，我们可以将这一转向的探讨浓缩为以下两个疑问：第一，阳明心学既与《孟子》相契，为何晚年却偏要一再诠释《大学》而不

是《孟子》呢？第二，阳明为何自焚了早年的《五经臆说》而晚年却要特地去诠释《大学》呢？

让我们先解答第一个疑问。

就其整体而言，阳明心学的义理结构固与《孟子》吻合，但就修养功夫而言则更有取于《大学》。阳明认为：

告子强制其心，是“助”的病痛，故孟子专说助长之害。告子助长，亦是他以义为外，不知就自心上“集义”，在“必有事焉”上用功，是以如此。若时时刻刻就自心上“集义”，则良知之体洞然明白，自然是是非非纤毫莫遁，又焉有“不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气”之弊乎？孟子“集义”、“养气”之说，固大有助于后学，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，为彻上彻下，万世无弊者也。^{[15]94-95}

在阳明看来，孟子“集义”的修养功夫论是针对告子的“因病立方”之说。告子主张“义外”，孟子针对其说，提出仁义的根源内在于人心，即，人心内具先验的道德理性，不待外求。因此，道德修养功夫便在于提撕此先验道德理性，亦即“集义所生”，而非“义袭而取”。然而，尽管阳明很赞赏孟子提出的“集义”功夫，但“集义”二字并未明确说明“义”的根据，这正是引发孟、告义内与义外之争的根源。朱子对“集义”的诠释也没能化解这一争议。一方面，朱子说：“集义，犹言积善，盖欲事事皆合于义也……然则义岂在外哉？告子不知此理，乃曰仁内义外，而不复以义为事，则必不能集义以生浩然之气矣。上文不得于言勿求于心，即外义之意，详见《告子上》篇。”^{[11]232}这显然也承认“义”在心内。但另一方面，朱子又说：“涵养须用敬，处事须是集义。”^{[10]216}这明显仍是以主敬涵养和即物穷理并进的功夫进路，平行看待“用敬”与“集义”。如此一来，“义”就不全在心内，也不能认为单靠“集义”功夫就已经足够。这实际上是激化了孟子“集义”功夫论的内在紧张，问题就出在“集义”这个概念自身的模糊性。

另外，孟子在“集义”之外又提出“养气”说，也容易引起功夫二元论的疑惑。孟子在言“志”（或“心”）的同时也不废言“气”，就是在强调先验道德理性的同时也兼言后天的身体血气。他提出“持其志无暴其气”。所谓“持其志”，即是“集义”功夫；所

谓“无暴其气”，即是“养气”功夫。关于二者的关系，孟子提出了两个不一致的说法：一种说法是“夫志，气之帅也”，另一种说法是“持其志，无暴其气”。根据前一种说法，“志”与“气”是主从或主次关系；根据后一种说法，“志”与“气”是并列或平行关系。《孟子·公孙丑上》载，孟子学生公孙丑看到了这种不一致，向孟子提出质疑：“既曰‘志至焉，气次焉’，又曰‘持其志无暴其气’者，何也？”孟子回答说：“志壹则动气，气壹则动志也。”这实际上是肯定了第二种说法，却并没有化解上述功夫二元论的嫌疑。阳明重提这一疑义，认为：“‘志之所至，气亦至焉’之谓，非极至、次贰之谓。‘持其志’，则养气在其中；‘无暴其气’，则亦持其志矣。孟子救告子之偏，故如此夹持说。”^{[15]25} 阳明认为孟子的第一种说法不能理解为主从或主次关系，第二种说法也只是补偏救弊的权宜之说。因为，无论是主次的说法还是夹持的说法，其实都共享了一种二元论的预设。

基于上述理由，阳明认为孟子“说得大段，不若《大学》格、致、诚、正之功”。很明显，阳明认为功夫论应以《大学》为本。与《孟子》相比，阳明认为《大学》表现出更明确的一元论立场。在功夫论上，阳明认为所有功夫，一言以蔽之，就是要“尽其心之本体”。《大学》的“三纲”都是这个功夫论的细化，他说：“明德、亲民无他，惟在止于至善，尽其心之本体，谓之止至善。”^{[16]671} 同样，“八目”功夫也不外是“尽其心之本体”。他指出：“盖身、心、意、知、物者，是其工夫所用之条理，虽亦各有其所，而其实只是一物。格、致、诚、正、修者，是其条理所用之工夫，虽亦皆有其名，而其实只是一事。”^{[15]1069} 在“八目”中，“诚意”实居于根本地位。他说：“《大学》之要，诚意而已矣。诚意之功，格物而已矣。诚意之极，止至善而已矣。正心，复其体也；修身，著其用也。”^{[16]670} 前面说过，《大学》功夫就是要“尽其心之本体”，但阳明认为“至善”是心的本体，本体上不能用功，功夫必须从其发用处即“意”上着手，因此“工夫到诚意始有着落处”^{[15]135}。这说明，一切修养功夫都不外乎“诚意”，而“诚意”又不外是良知本体的后天自觉，也就是“致良知”。质言之，阳明的《大学》诠释实际上是用《大学》来批判《孟子》，从而完成对孟子功夫论的修正。

现在，让我们解答第二个疑问。

阳明毕生学术的归趣是成圣。前文已经指出，

阳明在成圣的功夫论上更重视《大学》。实则在阳明之前，程朱早已重视《大学》。程子说：“《大学》，孔氏之遗书，而初学入德之门也。”^{[11]3} 朱子更是极力表彰《大学》。他说：“于今可见古人为学次第者，独赖此篇之存，而《论》《孟》次之。学者必由是而学焉，则庶乎其不差矣。”^{[11]3} 又说：“圣人作今《大学》，便要使人齐入于圣人之域。”^{[10]252} 这更明确指出《大学》便是成圣之学，而且成圣之学必须从《大学》入手。这成为宋明理学成圣之学的主流学说，也是阳明当时的正统学说。既然成圣是阳明的核心关怀，无论赞成或反对，他都不得不回应此一主流学说，这便是为什么尽管他的义理结构契合《孟子》，但在学术论辩上却必须重视《大学》。

朱子无疑是阳明《大学》诠释的主要对话者。阳明在47岁时刊刻古本《大学》，亲为《傍释》，并作《大学古本序》；同年，他又刊刻《朱子晚年定论》（1518年）。顾名思义，《朱子晚年定论》明显是针对朱子学的一个回应。其实，阳明晚年的《大学》诠释尤其是恢复“古本”的努力更是对朱子学的系统回应。《大学古本序》云：

《大学》之要，诚意而已矣；诚意之功，格物而已矣；诚意之极，止至善而已矣……旧本析而圣人之意亡矣。是故不务于诚意，而徒以格物者，谓之支；不事于格物，而徒以诚意者，谓之虚；不本于致知，而徒以格物诚意者，谓之妄；支与虚与妄，其于至善也远矣。合之以敬而益缀，补之以传而益离；吾惧学之日远于至善也；去分章而复旧本，傍为之释，以引其义，庶几复见圣人之心，而求之者有其要。^④

这段序文阐述了《大学》古本与朱子改本的两点重要分别：第一，从本体论讲，阳明认为良知是唯一本体。朱子则有理气二元论的倾向^⑤，“理”一方面不离外在物质的“气”，这种意义的“理”是物质世界的原理；另一方面也内在于“心”，这种意义的“理”是内在的道德理性。朱子《大学章句》说“盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理”，必以“心知”与“物理”相对，正是基于其理气二元论立场。对于阳明而言，本体却只有一个，那就是良知。因此，“不本于致知，而徒以格物诚意者，谓之妄”。所谓“本于致知”，即以良知本体为“致知”之本。

第二，从功夫论讲，阳明认为“致良知”是唯一功夫。他说：“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,只是一件。”^[15]¹⁰³ 阳明认为,“修身”“正心”“诚意”“致知”“格物”,无非只是“致良知”功夫发用或表现的差异罢了。然而,朱子却不能如此说。从本体论讲,朱子只能说“心具众理”,而不能说“心即理”。在功夫论上,朱子必须以主敬涵养和即物穷理双提并进,而不能单方面讲主敬涵养。因此,朱子要说:“学者工夫,唯在居敬、穷理二事。”^[10]¹⁵⁰ 以“居敬”与“穷理”并举,这是因为朱子的“理”并非单纯的内在道德理性,也不是单纯的物质世界的原理,而是兼而有之。就《大学》诠释而言,朱子以居敬涵养与格物致知并列,实际上是以“诚意”“格物”为二;而阳明则以“诚意”“格物”为一。在阳明看来,“格物”倘若不本于“诚意”,则是没有内在根据的支离的盲目行为,是为“支”;“诚意”倘若不落实在“格物”中,则是脱离实践的虚无的臆念知解,是为“虚”。这表明,阳明《大学》诠释的旨趣是将朱子诚意、格物的功夫二元论改造为诚意的功夫一元论。

由此,阳明认定《大学》“旧本析而圣人之意亡矣”,所以必须恢复古本。阳明认为,朱子的《大学》诠释完全偏离了《大学》古本的原意,朱子由此建立的成圣之学也违背了圣人之意。林庆彰恰当地指出:“阳明对朱子不满,主张恢复《大学》古本,是教人以孔门本真的古本作为成圣成德的指南。”^[17]

结 论

至此,本文可以有效解答以下两个问题:一是从发生学的观点解答王阳明经学思想的发生过程问题;二是通过阳明心学义理结构的分析解答阳明心学的经学奠基问题。

从发生学的观点看,阳明心学是以“成圣”为出发点,以“圣即理”为根本前提,由“心即理”和“致良知”两个命题建立其义理结构。由前一命题建立的是阳明心学的本体论,由后一命题开展的是阳明心学的功夫论。阳明的上述命题并非基于文献考证或义理推演而获得的,而是从“百死千难”中体证来的。换言之,他并非有意基于经典来建构自己的心学体系,而是体悟到上述两个命题的核心要旨后,转而从经典中获得印证。其中,阳明心学与《孟子》尤相契合,并通过《孟子》获得印证。这主要表现在:

第一,阳明心学的义理结构与《孟子》吻合,都是基于两个主要观念“心即理”和“集义”来建立其哲学体系,只是阳明将“集义”修正为“致良知”。第二,阳明成学以后,正是由《孟子》获得经学上的义理印证。孟子有“本心”之说,阳明也有“心外无理”“良知本体”之说;阳明讲“致良知”,更是直接取自孟子“良知”之说。就此而言,我们认为阳明心学的义理结构尤其是他的本体论“确然是孟子之嫡系”。

但是,我们不能因此掩盖阳明心学与《孟子》在功夫论上的显著差异。阳明认为,孟子“集义”的修养功夫论只是针对告子的“因病立方”之说,并未明确说明“义”的根据。而且,孟子在“集义”之外又说“养气”,也容易引起功夫二元论的嫌疑。因此,就功夫论而言,阳明实为孟子的修正者,而不能说“王学是孟子学”。

阳明晚年特别重视《大学》,主要是出于两方面的考虑。一方面,他意识到孟子的功夫论具有模棱两可的二元论嫌疑,与其一元论的本体论并不十分协调,因此需要修正。他认为《大学》的“致知”能够较好地消除“集义”的功夫二元论,由此,他将《孟子》的“集义”功夫论改造成《大学》的“致知”功夫论。另一方面,他认为朱子的《大学》改本偏离了《大学》古本的成圣之学。其理气二元论的《大学》诠释试图在心外别寻一个“理”,这将使其本体论为虚妄;其“格物”补传将“诚意”与“格物”二元割裂,则将使其功夫流于支离。正是基于这两方面的考虑,阳明认为恢复《大学》古本势在必行,同时需要做新的诠释。

通过阳明心学义理结构的分析,我们可以看到,阳明心学早期由《孟子》获得印证是无意的契合,而阳明心学晚期的《大学》诠释则是有意的建构。正如本文指出的,这种建构基于对孟子的修正与对朱子的批判。这样看来,阳明学不但不是朱子学,也不全是孟子学,而是接受了朱子成圣之学“圣即理”的前提与孟子“心即理”的本体论,并重建了以《大学》古本为根据的功夫论。这意味着,孟子与朱子都是阳明的思想资源,也都是阳明的批判对象,因此,阳明心学并非如陈荣捷所说只是对《孟子》和《大学》的一种理论的“综合”,也并非如耿宁所说阳明是孟子的后继者,孟子与朱子是“明儒思想中的两个对立极”^[18]。确切地说,阳明心学经历了一个显著的发生或演生的过程,其中既包含了对《孟子》和《大

学》的综合,也包含了对《孟子》和《大学》的批判。鉴于阳明的成圣之学是由朱子学入手,则阳明心学可说是由朱子《大学》改本的扬弃而契入《孟子》,再由《孟子》的修正而上溯到《大学》古本,并最终以此作为其经学的奠基与归宿。

注释

①儒家“理一分殊”之说始于程子,最初是为了区别墨家的“兼爱”与儒家的“仁”。朱子继承此说,用来阐发“理”这一核心概念。陈荣捷:《朱熹》,东大图书股份有限公司1990年版,第62—64页。②需要特别说明的是,阳明与朱子对于“理”的理解不同,朱子理解的“理”既包括经验知识层面的理,也包括形而上的理。用朱子的话讲,就是“所以然”与“所当然”之理。牟宗三将其简别为“形构之理”(principle of formation)与“存在之理”(principle of existence)。牟宗三:《心体与性体》第一册,《牟宗三先生全集》第5册,台湾联经出版公司2003年版,第92—105页。阳明理解的“理”则并非经验知识层面的理,而纯然是形而上的理。因此,尽管阳明与朱子都认为“圣人”即“理”的人格化与具体化,但朱子所理解的人格化与具体化包括道德与才力两方面,而阳明则只包括道德。③“心即理”命题首见于陆九渊:《与李宰书》,陆九渊著,钟哲点校:《陆九渊集》,中华书局1980年版,第149页。“心外无理”命题首见于王守仁:《传习录》,吴光、钱明、董平、姚延福编校:《王阳明全集》,上海古籍出版社2011年版,第17页。④吴光、钱明、董平、姚延福编校:《王阳明全集》,上海古籍出版社2011年版,第270—271页。按:《大学古本原序》作于正德十三年(1518年),《全集》所收《大学古本序》系嘉靖二年(1523年)改作。束景南:《王阳明佚文辑考编年》,上海古籍出版社2015年版,第525—526页。⑤这是学界普遍接受的一种观点,但个别学者曾提出异议。刘述先:《朱熹的思想究竟是一元论或是二元论?》,《朱子哲学思想的发展与完成》,吉林出版集团有限责任公司2015年版,第607—627页。

参考文献

- [1] 牟宗三.宋明儒学的问题与发展[M].台北:联经出版事业股份有限公司,2003:145-149.
- [2] 牟宗三.从陆象山到刘蕺山[M]//牟宗三先生全集:第8册.台北:联经出版事业股份有限公司,2003:177-218.
- [3] 蔡仁厚.中国哲学史[M].台北:学生书局,2009:785.
- [4] 冯友兰.中国哲学史新编:下册[M].北京:人民出版社,2004:233.
- [5] 陈来.有无之境:王阳明哲学的精神[M].北京:北京大学出版社,2006:109.
- [6] 马晓英.王阳明的《大学》诠释及其思想建构[J].哲学动态,2014(11):29-38.
- [7] CHAN Wing-Tsit. A Source Book in Chinese Philosophy[M]. Princeton: Princeton University Press, 1963:656.
- [8] 钱德洪.阳明先生年谱[M]//王守仁.王阳明全集.上海:上海古籍出版社,2011.
- [9] 王建宏.王阳明思想再评价:以成圣之道为中心的考察[M].新北:花木兰文化出版社,2015:15.
- [10] 黎靖德.朱子语类[M].北京:中华书局,1986.
- [11] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [12] 朱熹.四书或问[M].上海:上海古籍出版社,2001:421.
- [13] 陈来.朱子哲学研究[M].上海:华东师范大学出版社,2000:121-122.
- [14] 朱熹.朱子全书[M].上海:上海古籍出版社,2002:1718-1719.
- [15] 王守仁.王阳明全集[M].上海:上海古籍出版社,2011.
- [16] 王守仁.定本大学古本傍释[M]//束景南.王阳明佚文辑考编年.上海:上海古籍出版社,2015.
- [17] 林庆彰.明代经学研究论集:增订本[M].上海:华东师范大学出版社,2015:70.
- [18] 耿宁.人生第一等事:王阳明及其后学论“致良知”[M].倪良康,译.北京:商务印书馆,2014:48-67.

Mencius, and *The Great Learning* and the Classic Groundwork of Wang Yangming's Neo-confucianism: A Genesic Study

Mao Zhaohui

Abstract: Wang Yangming's Neo-confucianism, namely, Xin Xue (philosophy of heart-mind) took “becoming a sage” as the starting point, and “sage is principle” as the premise, and consequently built its structure based on the two propositions of “heart-mind is principle” and “extending intuitive knowledge”. From the perspective of the genesic study, Yangming's Neo-confucianism in his early years stemmed from Zhu Xi, and the structure he constructed conformed to *Mencius*. However, in his later years, Yangming criticised both *Mencius* and Zhu Xi. He thought *The Great Learning* modified by Zhu Xi deviated from Confucius's philosophy of becoming a sage and Mencius's “Ji Yi” cultivation theory was a kind of dualism. Therefore, he thought it necessary to criticize Zhu Xi's *Da Xue Zhang Ju* and modified Mencius's Gongfu theory, which contributed to his restoring the ancient version of *The Great Learning* and his new interpretation of *The Great Learning*. In sum, the construction of Yangming's mind philosophy discarded Zhu Xi's adapted *The Great Learning* and inserted *Mencius*, then evolved from the modifications of *Mencius* to the ancient version of *The Great Learning*, and finally took this as the foundation and destination of his Neo-confucianism.

Key words: Wang Yangming; mind philosophy; *Mencius*; *The Great Learning*; the groundwork of Classics

责任编辑:涵 舍