

宋明理学片论

- 一 由宇宙论到伦理学
- 二 理性本体的建立及其矛盾
- 三 “心”的超越与感性
- 四 遗产的两重性
- 五 《片论》补

青年毛泽东说,“吾国宋儒之说与康德同”。这是他 1917—1918 年读新康德主义者泡尔生(Friedrich Paulson)《伦理学原理》时的批语。有一些论著将朱熹与斯宾诺莎、怀特海、黑格尔相比较,我以为,以朱熹为首要代表的宋明理学^① (新儒学)在实质意义上更接近康德。因为它的基本特征是,将伦理提高为本体,以重建人的哲学。

三十年来许多哲学史论著喜欢把宋明理学公式化地分割为宇宙观、认识论、社会政治思想几大块论述,反而掩盖了上述基本特点。如果从宋明理学的发展行程和整体结构来看,无论是“格物致知”或“知行合一”的认识论,无论是“无极”“太极”“理”“气”等宇宙

^① 黄宗羲《明儒学案·凡例》：“尝谓有明文章事功皆不及前代，独于理学，前代所不及也……”，可见“理学”一词可包心学理学二者。

观世界观,实际上都只是服务于建立这个伦理主体(ethical subjectivity),并把它提到“与天地参”的超道德(trans-moral)的本体地位。

一 由宇宙论到伦理学

宋明理学在其整体行程中,大致可分为奠基时期、成熟时期和瓦解时期。张载、朱熹、王阳明三位著名人物恰好是三个时期的关键代表。

陈寅恪曾认为,在政治体制、生活行为以及日常观念等许多基本方面,即使释、道两教极盛,也未能取代儒家的主导地位和支配作用,^①但在意识形态特别是哲学理论上,释、道(特别是释)却风靡数百年。儒学传统中没有像佛学那么细密严谨的思辨理论体系。自南朝到韩愈,儒学反佛多从社会效用、现实利害立论,进行外在的批判,真能入室操戈,吸收改造释道哲理,进行内在批判的,则要等到宋明理学了。宋明理学的这种吸收、改造和批判主要表现在:它以释道的宇宙论、认识论的理论成果为领域和材料,再建孔孟传统。

“佛法以有生为空幻,故忘身以济物;道法以吾我为真实,故服饵以养生”^②。释道(佛老)二教一般以个体的生死心身为论证要点,来展开理论的体系构造。佛教为宣扬教义,论证四大皆空,万般俱幻,大讲宇宙论、世界观和认识论,出现了各种精巧完整的思辨哲学,如唯识(印度)、华严和禅宗(中国)。道教比较简单,但因为要讲炼丹、长生、静坐,也必须讲宇宙理论和世界图式。释道两

① 参看《金明馆丛稿二编·冯友兰中国哲学史下册审查报告》。

② 《广弘明集卷八·道安二教论》。

教的这两大特点(个体修炼和讲求宇宙论认识论)正是宋明理学借以构造其伦理哲学的基本资料。

周敦颐一向被尊为“宋儒之首”^①,他的《太极图说》中就明显保留着道教宇宙观的模式;但重要的是,他从这种宇宙论中引出了“圣人定之以中正仁义而主静,立人极焉”的结论。他的《通书》也强调提出“诚”这个儒学范畴来作为中心概念。这些都显示他开始把儒家的现实伦常要求与道教的宇宙图式连结起来,企图为宇宙论过渡到伦理学(人世规范)搭上第一座桥梁。其中他提出“无欲”“主静”“思曰睿”等等,包含着认识论(“思”)方法论(“主静”)的各个因素,开始具有由本体论(自然本体)→宇宙论(世界图式)→人性论→认识论→伦理学(回到本体论);亦即“寂然不动”(无极、本体)→“感而遂通”(阴阳五行、太极)→“思”(认识)→“纯然至善”(伦理)这样一种体系结构的内在程序。王夫之说,“宋自周子出而始发明圣道之所由,一出于太极阴阳人道生化之终始”^②。这很好地点明了正是由宇宙观到伦理学这种理论的逻辑结构,才是使周敦颐被尊为宋明理学开山祖的道理所在。

邵雍比周敦颐更明白地表现为宇宙时空图式论者。同样值得注意的是,他提出“以物观物,性也;以我观物,情也。性公而明,情偏而暗”^③。“夫所以谓之观物者,非以目观之也,非观之以目而观之以心也,非观之以心而观之以理也。天下之物莫不有理焉……”^④。这就是要求以“天下之物”所具的“理”与人的“心”“性”联系统一起来,化为一体,而与“我”“情”“目”等感性一方相对

① 这其实是朱熹抬出来以建立“道统”的结果,并不真正符合历史和思想史的真实。关于宋代理学的形成逻辑应有新的叙述和解释,非本文所及。

② 《张子正蒙注·序论》。

③ 《观物外篇》。

④ 《观物内篇》。

立。这使他那数学图像的宇宙论也终于落实到伦理心性。

然而,周、邵都不过是开端发引,真正为宋明理学奠定基础的,是提出“心统性情”、“天理人欲”、“天地之性”与“气质之性”、“德性所知”与“见闻之知”和《西铭》这些宋明理学基本命题和基本原则的张载。张载《正蒙》一书尽管由弟子编定,但其以《太和篇》始以《乾称篇》终的外在序列(由“太和”“参两”“天道”“神化”经“动物”“诚明”“大心”而达到《乾称〔西铭〕》),在表现宋明理学从宇宙论到伦理学的体系结构上,具有非常鲜明的代表意义。

范文澜说,“宋学以周易来代替佛教的哲学”^①。“周茂叔谓一部法华经只消一个艮卦可了。”^②从周、邵到张载到程、朱,之所以都抬出周易,正是因为,佛教既然讨论现实世界的真幻、动静、有无,人们认识的可能、必要、真妄,要与之对抗或论辩,便也得谈论这些问题,在这方面,传统儒学经典中可资凭据的,也大概只有《周易》了。充满了先秦理性精神^③的《周易》,正好作为对抗认存在为空幻、否定感性现实世界、追求寂灭或长生的佛老理论的哲学批判武器。也正是由于需要肯定现实生活中的封建世间秩序,就必需肯定这个感性现实世界的自身,从而必须肯定和讨论这个世界的实在性及其存在的合理性、必然性。程、朱、陆、王这些唯心主义理学家,与佛教哲学确有不同,他们从不否认而是经常肯定人的感性生存、人的感性环境和对象(亦即现实世界)的存在及其价值。而作为首先在哲学理论上公开、直接批判释老,为理学创榛辟莽奠基开路的张载,以唯物论的气一元论的宇宙观来与释老相周旋和抗衡,就应该说是非常自然的事情。张载的唯物论是自觉地与佛

① 《范文澜历史论文选集》第325页。人民出版社,1979。

② 《二程集·河南程氏外书卷10》,第408页,中华书局,1981。

③ 参见拙作《美的历程》第3章。

老相对抗的哲学。张载以“气”为本体,解说了宇宙万物的自然形成、万千变化、动静聚散、生死存亡……,驳斥了从原始迷信(鬼神)到释道理论的各种唯心主义。“知太虚即气则无无”。“知虚空即气,则有无、隐显、神化、性命通一无二。顾聚散、出入、形不形,能推本所从来,则深于易者也”^①。张载以充满了运动、变化、发展、对立诸辩证观念的气一元论,在宇宙观上广泛论列了一系列现象和问题,以与主张“万物幻化”“有生于无”的释老唯心论相对立。它闪烁着生气勃勃的力量和颇为博大的气魄。这方面时下哲学史谈得较多,这里就不多赘。

我以为更值得注意的是,宇宙论在张载以及在整个宋明理学中,都不过是为了开个头。包括宋、明、清历代编纂的《近思录集注》《性理大全》《性理精义》,一开头总要大讲一通理、气、无极、太极之类的宇宙观;然而,这仍然是一种前奏。前奏是为了引出主题,主题则是重建以人的伦常秩序为本体轴心的孔孟之道。张载和整个宋明理学都用宇宙论(不管这宇宙论是唯物论的如张载还是唯心论的如二程,这一点并不十分重要)武装自己,是为了建立适合后期封建社会伦常秩序的人性论(这才是最主要的问题)。从而都是要从“天”(宇宙)而“人”(伦理),使“天”“人”相接而合一。“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,“大学之道在明明德,在新(或亲)民,在止于至善”,《中庸》《大学》之所以比《周易》更是宋明理学的根本经典,人性理论在搁置、淡漠了千年之后,之所以又重新掀起可与先秦相媲美的炽烈讨论,都说明人性是联结、沟通“天”“人”的枢纽,是从宇宙论到伦理学的关键。不是宇宙观、认识论而是人性论才是宋明理学的体系核心。所以,同样讲“天人之际”,宋明理学并不同于董仲舒和汉儒。董仲舒的“天人感应”是具

^① 《正蒙·太和篇》。

有反馈功能的机体系统论(详见《秦汉思想简议》),宋明理学的“天人合一”则是“心性之学”。前者是真正的宇宙论,后者并不是。在前者,伦理学从属于宇宙论,后者刚好相反,宇宙论从属伦理学。宋儒通过“心性之学”,上连天道,下接伦常,以反击释老,指出释氏追求寂灭,老氏企求长生,都违反了“人性”和“天道”。

“释氏有出家出世之说,……既道出世,除是不戴皇天,不履后土始得,然却又渴饮而饥食,戴天而履地”^①。既要追求空寂,又不能舍弃血肉之躯;既以为一切皆空,又仍须穿衣吃饭,仍要维持包括自身(身体、生命)和环境(自然、人世)在内的感性世界的物质性的存在,这不是矛盾吗?宋儒的“心性之学”实行的本是这种常识批判,但正因为宋儒把这种世俗的常识批判与宇宙论直接联系起来,这就使批判上升到超常识的“天人之际”的高度。这就是说,既然人都要吃饭穿衣、“戴天履地”,那就得在理论上也承认和肯定“天”与“人”作为感性物质存在的实在性和合理性,承认和肯定这种存在确实处在不断的运动、变化和生灭之中(宇宙论)。同时,人的穿衣吃饭“戴天履地”总具有一定的目的,遵循一定的规范和秩序,因之在理论上也就得努力去寻找、探求、论证这种普遍必然的规范、秩序和目的(认识论)。这即是要求在有限的、感性的、现实的(也是世俗的、常识的)伦常物理中,去寻求和论证超越这有限、感性、现象的无限、理性和本体。因为在理学家们看来,正是这种规律、秩序和目的作为本体,支配着和主宰着自然和人们的感性现实世界。这样,也就逐渐地把规律、程序、目的从物质世界中抽象出来当作主宰、支配、统治后者的东西了。这种思辨行程,在中西哲学史上并不罕见,张载及宋明理学这里的特点在于,由于他们理论的实质轴心是人性论,就把这问题更加凸现了出来:即是说,他

^① 《河南程氏遗书》卷18。

们有意识地把特定社会的既定秩序、规范、法则(后期封建制度)当成了统治宇宙的无上法则。

“海水凝则动,浮则沤;然冰之才,沤之性,其存其亡,海不得而与焉”,“生有先后,所以为天序,小大高下相并而相形焉,是谓天秩。天之生物也有序,物之既形也有秩,知序然后终正,知秩而后礼行”^①。在这里,“秩”、“序”、“性”开始与物质(“海”“生”“小大高下”……)相分离,并成为更重要、更根本、更具有决定意义而必须“知”的东西。在张载那里,“气”作为物质存在范畴与其中所蕴涵着规律、秩序的另重含义,在论及自然事物上尚未明显分化,物质性与规律性浑然一体可以不分^②,但一涉及人性便不同了:

“尽性,然后知生无所得则死无所丧”^③,“知死之不亡者可以言性矣”。^④ 在张载看来,人的生死乃“气”的聚散,人死气散。而“性”却不然,“性”虽是“人”的性,却可以超越人的生死、气的聚散而具有永恒的存在或价值。这种超越特殊的、有限的、感性现实的“性”便是宇宙万物的普遍规律。正是从这里,张载首先提出“天地之性”与“气质之性”的区分,成为宋明理学的一个根本课题。“天地之性”是与天地同体共性的普遍必然的永恒秩序、规律,“气质之性”则是与有限、特殊的感性相关的各种欲求、功能。人性就由这两种来源、作用、性质迥然不同的“性”所组成。前者存在于后者中,却又是后者的主宰、支配、统治者。并且,只有这样,人才是真正的人,而不是动物。因为只有这样,个体才能超越自身的有限感性的物质存在而推己及人来“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之

① 《正蒙·动物篇》。

② 尽管有时用“神”来指“气”的作用而有了区别,如“散殊而可象为气,清近而不可象为神”,“天之不测谓神”等等,但并未充分展开。

③ 《正蒙·诚明篇》。

④ 《正蒙·太和篇》。

幼”，来“民吾同胞，物吾与也”，来与天地合德，与万物同体，而达到“不朽”的形上本体。所以说，“性者，万物之一源，非有我之得私也”。“形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉”^①。可见，重要的是，要在感性的、经验的“气质之性”中寻找理性的、先验的“天地之性”。因为那才是“天命”、“天理”。前者不过是与“人欲”有关的“气质”：“故思知人不可不知天，尽其性然后能至于命。”“湛一，气之本；攻取，气之欲；口腹于饮食，鼻舌于臭味，皆攻取之性也。”^②张载要求“顺性命之理”即“穷天理”，而不要“灭理穷欲”：“不以嗜欲累其心，不以小害大，未丧本焉尔”^③，即要求“灭人欲”。

与康德由先验知性范畴主宰经验感性材料相比较，形式结构相仿，内容实质相反。宋明理学是由先验的“天理”、“天地之性”主宰经验的“人欲”、“气质之性”以完成伦理行为。前者(康德)是外向的认识论，要求尽可能提供感性经验，以形成普遍必然性的科学知识；后者(宋明理学)是内向的伦理学，要求尽可能去掉感性欲求，以履行那“普遍必然”的伦理行为。前者的先验范畴(因果等等)来自当时数学和自然科学(牛顿物理学)；后者的先验规范(理、道等等)来自当时社会的秩序制度(传统法规)；前者把认识论和伦理学截然两分，要求互不干涉，保持了各自的独立价值；后者却将二者混在一起，于是纠缠不清，实际上认识论在宋明理学中完全屈从于伦理学。

所以，把张载说的“见闻之知”与“德性所知”当作感性认识与理性认识，不是误解，便属夸张。因为“见闻之知”固然是来自经验

① 《正蒙·诚明篇》。

② 同上。

③ 同上。

的感性认识,而“德性所知”却是不但“不萌于见闻”,而且常常需要摆脱“见闻”^①,甚至不需要“见闻”^②,它是一种非理知的“大心”。“德性所知”的“知”实际上并非对外物、对世界的理知认识,而是一种“其视天下无一物非我”^③的“天人合一”的属伦理又超伦理的精神境界,而一切“见闻之知”以至“穷神知化”,都不过是为了“身而体道”,为了使作为主体的“人”通过伦理学(而不是认识论)与“天”同一,达到这种属伦理又超伦理超道德的本体世界。张载的《西铭》就是提出这样一种最高境界而成为理学家称道不置的根本纲领。

从历史上看,关、洛同时而并称,但从理论逻辑看,和张载比,二程不过“百尺竿头,更进一步”,在张载的基础上,把宋明理学的基础略事摆正而已。张载的学说中,关于自然“气化”的种种议论探讨还相当之驳杂繁多,从而以《西铭》为特征的伦理学本体论在一定程度上被覆盖和遮掩,二程(特别是小程)的作用和地位就在尽量去掉这重遮掩,使这个伦理本体更为清楚明确地突出起来。于是张载那些有关外在事物、客观世界和现实社会的种种科学性的极力描述、认真探讨,就被指责为“有苦心极力之象,而无宽裕温和之气”^④，“有迫切气象,无宽舒之气”^⑤了。由张载到二程,要求确定并直接追求这个伦理本体(大程要求由心灵直接、迅速去领会;小程要求通过对事物的“理”的认识积累去把握),成了理论发展中必然出现的另一个环节。所以,“吾学虽有所受,天理二字却

① “由象知心,徇象丧心。知象者心;存象之心,亦象而已,谓之心可乎?”(《正蒙·大心篇》)

② “不知不识,顺帝之则,有思虑知识,则丧其天矣”。(《正蒙·诚明篇》)

③ 《正蒙·大心篇》。

④ 《伊川答横渠书》,引自《宋元学案》卷18。

⑤ 《河南程氏遗书》卷18。

是自家拈出来”^①。“天理云者，……不为尧存，不为桀亡，……更怎生说得存亡加减；是它元无少欠，百理具备”^②；“凡物之散，其气遂尽，无复归本原之理”^③……，从这里再到朱熹，便“理”高于“气”，从而很自然地把张载引其端的“天理”“人欲”之分，“天地之性”与“气质之性”、“德性所知”与“见闻之知”之别，以及道、气、形上、形下，作了理论上更能自圆其说、贯彻到底的系统区分。所谓永恒、无限、普遍、必然的“理”取代了物质性更多的“气”，成为不增不减无所欠缺的本体存在。“天”——“命”——“性”——“心”统统由“理”贯串起来：“性即是理”；“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也”^④。新儒学叫“理学”，很有道理。

然而，也正是由于强调“理”贬抑“气”，“天”变成了“天理”或“理”，规律在思辨中脱离物质载体，便日益丧失其本来具有的现实的丰富性，变为抽象干枯的教条框架。在张载那里还描绘得颇为壮观的形形色色的世界图画和辩证景色，到二程这里便一齐褪色。撇开对人世、自然、事物的客观描述研究，剩下的当然只能是对那个简化、单一化了的“理”的枯燥空洞的说教论证，尽管理论的逻辑性和系统性似乎更为清晰明白。朱熹是由于吸收了张载以及周敦颐等人的思想，才使他的体系不像二程那样单薄。

认识论也如此。由于不再注意“气”的现象丰富性多样性，“穷理”便日益狭隘为对那个普遍必然的“理”的把握或领悟。“穷理、尽性、至命，只是一事”^⑤。所有的格物、致知、穷理，所有对事事物物的理解体会，都只是为了达到对那个伦理本体的大彻大悟。而

① 《宋元学案》卷24引。

② 《河南程氏遗书》卷2上。

③ 同上，卷15。

④ 同上，卷18。

⑤ 《河南程氏遗书》卷18。

这种彻悟也就正是“行”——伦理行为。伦理本体通过“理”包笼了一切,压倒、替代和取消了人们对客观世界进行科学认识的要求、努力和意向。

一个重要的问题是,在北宋,中国科技正达到它空前的发展水平,对事物的认识一般都进入对规律的寻求阶段,宋人重“理”,几乎是一大特色,无论对哲学、政治、诗歌、艺术以及自然事物都如此。苏轼说:“至于山石竹木,水波烟云,虽无常形,而有常理”^①。足见追求“无常形”现象之后的“常理”,已是当时一种共同的思潮倾向^②。所以,理学家中并不缺乏科学倾向(如程颐关于气温与韭菜的著名议论,如朱熹对许多自然现象的解释等等),特别是张载的体系内容,朱熹的强调“格物致知”,也如此。但是,有那么多科学材料和内容的宇宙论和科学观点没有向实证的自然科学方向开展,却反而浓缩为内向的伦理心性之学。这究竟是什么原因?宋明理学由宇宙论转向为伦理学的这种逻辑结构的现实历史依据何在?这是一个很值得研究的问题。本文没法回答这个问题。但至少从表面看,这大概与北宋中期以来相当紧张的内忧外患和政治斗争(如变法斗争的严重性、持续性、反复性)密切相关,社会课题和民生凋敝在当时思想家头脑中占据了压倒一切的首要位置。中国古代从氏族社会持续起作用的传统,是建立在血缘纽带之上的温情脉脉的原始人道遗风,它主要保存在以“仁学”为标记的孔孟之道中。不同于六朝门阀士族统治以人身依附为特征的前期封建制,从中唐起的后期封建社会,更多的人取得了某些独立的经济、

① 《苏东坡集》前集卷 31。

② 参阅金春峰:《概论理学的思潮、人物、学派及其演变和终结》,《求索》1983 年第 3 期。我一直以为,欧阳修是开北宋这种一代风气(文风、学风、思想之风)的首领人物,可惜注意研究得太少。

社会地位,从而便一方面使这个传统可以具有较广泛的适用对象,使个体人格具有更为自觉的主体力量和价值。另一方面,一个以广泛世俗地主阶级为基础的宝塔式的皇权政治结构,比前期封建制(有更多的外在经济、社会制约如门阀等级等),要求为整个社会和个体坚实树立起“三纲五常”“明人伦之本”的统治秩序,也更为迫切和重要^①。所以,在意识形态上,从韩愈的“博爱之谓仁”,“君则出令者也……民者,出粟米麻丝、作器皿、通货财以事其上者也”,到张载的“爱必兼爱,成不独成”,“封建井田而不肉刑,犹能教养而不能使”^②,这两个方面的观念和理论都应运而生。宋明理学通过宇宙论认识论的哲理高度来论证的,其实也正是这两个方面。所以它一方面要求尽可能广泛地博地主阶级之爱,另一方面要求尽可能严伦常等级之分,并把它们都作为内在心理法规。重血缘、崇宗法、讲情感、立主体,要求推己及人,尊老抚幼,确定名分、尊卑、等级,使人们在宗法血缘和与之相适应的伦理化的心理情感中冲淡政治、经济的不平等的和受剥削压迫的苦痛,从而维护后期封建制度永世长存。

要研究宋明理学这个在历史上起了长久影响的理论形态,我以为应该首先确定它的整体特征、内在结构、发展程序、历史基础,这比用某些僵化的公式把它们宰割为块块条条,将是更有意义的事情。

① 所以值得注意的是,在汉代,“孝”被置于首位,宋明以来,“忠”(忠君)比“孝”更为突出,这正是由于适应后期封建制的原故。

② 张载:《经学理窟·月令统》。

二 理性本体的建立及其矛盾

如果说,张载由宇宙论始以伦理学终的理论行程只是某种半自觉的成果;那么,朱熹由宇宙论始的理论体系则相反,它是异常自觉地以构建伦理学为目标,并以之为轴心而转动的。张是由外而内,朱是由内而外。尽管从表面看,朱熹似乎是以“理”(“太极”)贯万物而自我实现,并且围绕着“理——气”问题,多方面和多层次地论证了一系列哲学中心范畴如形上形下、道器、动静、无极太极等等,真可说是“至广大”“尽精微”,包罗万象,逻辑谨严,^①因之有人比之于黑格尔。但我以为,尽管如此,也不必为这种繁博宏富的体系外观所迷惑,更重要的是要抓住要点。这个要点就是,朱熹庞大体系的根本核心在于建立这样一个观念公式:

“应当”(人世伦常)=必然(宇宙规律)。

朱熹包罗万象的“理”世界是为这个公式而设:万事万物之所以然(“必然”)当即人们所必需(“应当”)崇奉、遵循、服从的规律、法则、秩序,即“天理”是也。尽管与万物同存,“理”在逻辑上先于、高于、超越于万事万物的现象世界,是它构成了万事万物的本体存在。“未有天地之先,毕竟是先有此理”^②。“宇宙之间,一理而已,天得之而为天,地得之而为地,而凡生于天地之间者,又各得之以为性,其张之为三纲,其纪之为五常,盖此理之流行,无所适而不

① 参阅陈荣捷《朱学论集》(台湾学生书局,1982),其中某些论文有比较具体细致的解释。例如其中指出,朱熹不满程颐讲《易传》,认为乃虚理(即不联系具体人事),编《近思录》时本不想要卷首的“道体”,等等。我以为,这都可说明,所谓宇宙观只是表面架式,实质是在伦理学。所以与黑格尔根本不同。

② 《朱子语类》卷1。

在。”^①“性即理也，在心唤做性，在事唤做理”^②……。这个超越天、地、人、物、事而主宰之的“理”（“必然”）也就正是人世伦常的“应当”：两者既相等同又可以互换。“天理流行，触处皆是：暑往寒来，川流山峙，父子有亲，君臣有义之类，无非这理。”^③“事事物物皆有个极，是道理之极至，蒋元进曰，如君之仁，臣之敬，便是极。曰，此是一事一物之极，总天地万物之理，便是太极。太极本无此名，只是个表德。”^④可见，这个宇宙本体的“理——太极”是社会性的，是伦理学的，“只是个表德”。它对个体来说，也就是必须遵循、服从、执行的“绝对命令”：

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。^⑤人物之生，同得天地之理以为性，同得天地之气以为形。甚不同者，独于人其间得形气之正而能有以全其性。^⑥

“天命”（“理”）就是“性”，这是张载讲的“天地之性”，亦即“天命之性”、“义理之性”，是对个体来说的先验的必然要求和规范。人之异于物者，在于人有异于物的“形气之正”得以贯彻履行这种“义理之性”，从而“全其性”。宇宙论落实到人性论：“理”世界落实到“性”、“命”。这就是说，人世的伦常道德、行为规范来自“绝对命

① 《朱子文集》卷 70。

② 《近思录集注》卷 1。

③ 《朱子语类》卷 40。

④ 同上，卷 94。

⑤ 《四书集注·中庸注》卷 1。

⑥ 《四书集注·孟子离娄下》。

令”，来自“天理”，而与功利、幸福、感性快乐无关。人见小孩坠井去救援，不是为了要功，不是为了图誉，而是必须（“应当”）如此去做，是超感性、超经验的先验理性的绝对命令，人不可以违反它。“绝对命令”的力量、伦常道德的崇高，也正是与个体经验的快乐、幸福、利益相对峙相冲突中才显示出来，显示它确乎是远远超越于一切经验现象世界的无比强大的理性本体。正是朱熹，把体用、中和、性情、静动、未发已发等等作了明晰的区划，具有鲜明的二元体系特色而极大地突出了理性本体的主宰、统帅、命令、决定作用。其实，整个宋明理学要讲的就是这个问题。宋明理学强调“义利之异”，强调“穷天理，灭人欲”，强调“饿死事小，失节事大”，都是为了突出这一点。直到黄宗羲、王夫之这些十七世纪进步思想家们那里，反对“坐在利欲胶漆盆中”^①，认为“君子小人之大辨，人禽之异，义利而已矣”^②，等等，都仍然是上述理学基本精神的伸延。所谓“义利之分”乃“人禽之异”，把人伦、理性（“义”=“人”）与感性欲求（“利”=“禽”）来源不同、本质歧异的这一特点讲得最突出了。

朱熹“理世界”中的所谓“理一分殊”，其实质也是为了说明上述道德行为具有如法规似的普遍性，论证人们的特定现实物质内容的经验的伦理行为，却具有与先验理性同体并在的性格，因而普遍适用和有效。即是说，这种适用和有效不是由经验事实来证实和保障，而是因为它们出自同一个先验理性（“天理”）：“万物皆有此理，理旨同出一源。但所居之位不同，则其理之用不一。如为君须仁，为臣须敬，为子须孝，为父须慈。物物各具此理。而物物各异其用，然莫非一理之流行也”^③。“理一分殊”如“月照万川”，“如

① 黄宗羲引顾宪成批何心隐语，见《明儒学案》卷32。

② 王夫之《读通鉴论》卷18·宣帝。

③ 《朱子语类》卷18。

月在天,只一而已,及散在万川,则随处可见”,这与其说是在讲有关宇宙自然的共相具相,不如说是在为了证实伦理道德的普遍立法,然而也正是把这种立法高扬到本体论宇宙论的高度来论证的。

宋明理学强调在实际行动中而不是在思辨中来实现这个普遍规律(“理”)。这种实现又必须是高度自觉的,即具有自我意识的。在某种意义上,它是在追求伦理学上的“自律”,而反对“他律”。即把“绝对命令”当作自我完成的主动欲求,而不是外在的神意指令,当然更不是外在的物质功利、幸福了。朱熹要求“知”先于“行”,反对伦理行为的盲目性、自发性,都是为建立这种“自律”而要求自觉意识:“义理不明如何践履”,“若讲得道理明时,自是事亲不得不孝,事兄不得不悌,交朋友不得不信”^①。“不得不”是必须履行、无价钱可讲的“绝对命令”(“天理”),“讲得道理明时”是对这一“绝对命令”“天理”的自觉意识。“格物”、“致知”、“穷理”,是为了达到这种意识的认识论。“格物是物物上穷其至理,致知是吾心无所不知。格物是零细说,致知是全体说”^②。也正如程颐所说,之所以要求“今日格一物、明日又格一物”,是为了积累以达到“一旦豁然贯通”,即了悟到伦理本体而贯彻在自己的行为中,这也就是“自明诚”。

也因为强调“自律”,所以理学注重所谓“慎独”,注重“一念之发是否率性”,要求自己不受外在环境、利益、观念、因素所影响和支配。

只有做到了上述这些,才能建立起张载《西铭》中所提出的那样一个“天地之塞吾其体,天地之帅吾其性”,“存吾顺事,殁吾宁也”,与天地合德与万物同体的伦理学的主体性,而这种主体性实

① 《朱子语类》卷9。

② 《朱子语类》卷15。

际上是超越了现实道德要求,达到了存在的本体高度。所以宋明理学是一种伦理学主体性的本体论。这种本体论要求在平凡中见伟大,“极高明而道中庸”,在普通日常生活实践中展现出道德律令的普遍必然和崇高地位。它比起以个人为本位,一味追求空寂或长生的释老的认识论宇宙论来说,明显地具有高屋建瓴压倒它们的优越气势。

伦理本体,非功利的绝对命令,立法普遍性和意志自律,以朱熹为代表的理学确实在理论类型上有近乎康德处。

但是,与康德有一个根本差异。除了时代阶级背景不同(一是中世纪封建阶级,一是进入近代的资产阶级),从而有理论实质上的差异(如宋明理学缺少康德“自由”“人是目的”的明确规定)外,还有一个非常有趣的不同。这个不同,冯友兰曾点出过。他说,康德只讲“义”,理学还讲“仁”^①。康德把理性与认识、本体与现象作了截然分割,实践理性(伦理行为)只是一种“绝对命令”和“义务”,与任何现象世界的情感、观念以及因果、时空均毫不相干,这样就比较彻底地保证了它那超经验的本体地位。中国的实践理性则不然,它素来不去割断本体与现象,而是从现象中求本体,即世间而超世间,它一向强调“天人合一,万物同体”;“体用一源”“显微无间”。康德的“绝对命令”是不可解释、无所由来(否则即坠入因果律的现象界了)的先验的纯粹形式,理学的“天命之谓性”(“理”)却是与人的感性存在、心理情感息息相通的。它不止是纯形式,而有其诉诸社会心理的依据和基础。继承孔孟传统,宋明理学把“义务”、“绝对命令”明确建筑在某种具有社会情感内容的“仁”或“惻隐之心”上。如果说,康德仍然不脱开西方从古至今的原罪思想传统,认为人性恶;那么,宋明理学则承接孔孟传统,强调人性善,贯

① 见冯友兰《新原人》第6章。

彻着“汝安则为之”(孔)、“恻隐之心,人皆有之”(孟)的心理学与伦理学交溶的基本原则。把本来说得极高、极大的“天命人性”、道德法则、伦常秩序,最终又归结到充满感性血肉的心理情感的依据上,这也就使其为印证伦理本体而设定的整个宇宙论、世界观,也带有人情化、生命化的意味。对“仁”、“恻隐之心”的极大肯定与对整个感性自然的生长发展的肯定,是类比地联系在一起的。因之在宋明理学中,感性的自然界与理性的伦常的本体界不但没有分割,反而彼此渗透吻合一致了。“天”和“人”在这里都不只具有理性的一面,而且具有情感的一面。程门高足谢良佐用“桃仁”“杏仁”(果核喻生长意)来解释“仁”,周敦颐庭前草不除以见天意,被理学家传为佳话。“万物静观皆自得,四时佳兴与人同”;“等闲识得春风面,万紫千红总是春”……,是理学家们的著名诗句。这些都是希求在自然世界的生意、春意中显示、体会、比拟人世的伦常法规,这也就是宋明理学的一个重大特征,也是宋明理学之所以把《周易》与《中庸》同尊共奉的原故。同时这又是吸取了庄子、禅宗的某种成果。所以尽管理学家都声称尊奉孔孟,但实际上他们既赋予孔子“吾与点也”以新的形上解释,也超出了孟子的道德人格的主体性,而将它哲学地“圣”化了^①。宋明理学家经常爱讲“孔颜乐处”,把它看作人生最高境界,其实也就是指这种不怕艰苦而充满生意,属伦理又超伦理、准审美又超审美的目的论的精神境界。康德的目的论是“自然向人生成”,在某种意义上仍可说是客观目的论,主观合目的性只是审美世界;宋明理学则以这种“天人合一,万物同体”的主观目的论来标志人所能达到超伦理的本体境界,这被看作是人的最高存在。这个本体境界,在外表形式上,确乎与物

① “问浩然之气,曰:这个孟子本说得来粗,……只似个粗豪之气,……但非世俗所谓粗豪者耳。”(《朱子语类》)卷52)

我两忘而非功利的审美快乐和美学心境是相似和接近的。

然而,也正因为如此,给理学特别是朱熹的哲学体系带来了巨大矛盾。由于本体界与现象界没有阻隔割裂,本体领域可以渗入情感(如上述的“孔颜乐处”)、经验,这样,也就使感性本身取得了重大的地位。再由于对人和世界的感性存在的承认和肯定,在人性论上也就必然承认人的感性欲求和需要。既然“天地之大德曰生”,那么顺应感性自然的生长发展的要求、意向——其中包括感性欲求的自然规律,就不仅不是恶,而且还是善;既然“理”必须依存于“气”而体现,那么天理人欲如何分界也就很难。“恶”并不能具有原罪式的本源的强固地位。“恶”只是对“善”——宇宙和群体的和谐、生意的背离或破坏而已,它与“善”不能是平等的对立地位,而只有从属的次要位置。善恶的本源性的对立既不存在,如何具体区分也就相当艰难。所以朱熹一再说,“天理人欲,几微之间”^①,“若是饥而欲食,渴而欲饮,则此欲亦岂能无?”^②“虽是人欲,人欲中亦有天理”,“天理人欲无硬定底界”^③……,足见理性本体(天理)与感性现象(人欲)本应无对抗。但是,封建统治阶级的社会要求,使这些理学家们把短暂的特定社会时代的统治秩序行为规范即封建制度的法规,当作普遍必然无所不在的“天理”“性命”来压迫扼杀人的感性自然欲求。禁欲主义、封建主义、等级主义,被当作宇宙的“天理”和人的“性命”。“亲亲之杀,尊贤之等,皆天理也”^④,“所谓天理,复是何物?仁义礼智信岂不是天理?君臣父子兄弟夫妇朋友岂不是天理?”^⑤这样,一方面,纯粹理论上肯

① 《朱子语类》卷13。

② 《近思录集注》卷5。

③ 《朱子语类》卷13。

④ 《四书集注·中庸注》。

⑤ 《朱子文集》卷59。

定了感性自然的生存发展,并不要求本体与现象世界的分离,另方面实际又要求禁锢、压制甚至否定人的感性自然要求,伦理本体必须与现象世界划清界限。这个重大矛盾,在宋明理学的核心——人性论的“心统性情”的理论中,由潜伏而走向爆发。

也是由张载提出而朱熹集大成的“心统性情”说,把“心”分为“性”与“情”两个方面,“性,心所具之理,而天,又理之所从出也”。“性”是“天理”,来自本体世界,它是所谓“未发”,也称作“道心”。它的具体内容则是“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”等封建伦常规范,是纯粹理性。另方面是“人心”,即“情”,属于“已发”的现象世界,它的具体内容是“恻隐”、“善恶”、“辞让”、“是非”等观念情感、心理状态。它是有感性成份或与感性因素相关的。“性”与“情”的区分实际是“天命之性”与“气质之性”区分的同位推演。正如“理”不离“气”一样,“道心”不离“人心”,却要管辖“人心”。“心”的这种双重性的假设,把理学体系的上述矛盾尖锐化了。

本来,在朱熹早期,“性”是未发,“心”是“已发”,这样“心”与“性”便仍有割裂;“性”不能贯彻、渗透到“心”,成为外在的要求、命令。所以后来朱熹认为“心”应包括“未发”、“已发”即“道心”、“人心”,从而“兼体用、贯幽明、通动静”,把作为“天理”的“性”一直贯穿到不能脱离血肉身躯的“心”中。于是“心”也就只好一分为二(道心与人心),从另方面也可说是合二而一了。总之,理性、感性;社会、自然;本体、现象被一股脑地浓缩和集中在这同一个“心”中:“性者心之理,情者心之动,心者充性情之主”,“心如水,性犹水之静,情则性之流,欲则水之波澜”。“命犹诰敕,性犹职事,情犹设施,心则其人也”^①,“此心之灵,其觉于理者,道心也;其觉于欲者,人心也。……人心出于形气,道心本于性命,……于人心之中,又

^① 《朱子语类》卷5。

当识道心……”^①，在朱熹看来，道心人心本一心，但有天理人欲之分。若只讲道心，“将流为释老之学”，因为有形体血气就有人心。人心有善恶，道心无不善，所以必须在人心中讲道心。如果饮食男女出乎“正”，人心可以变道心。道心就在于制限人心，使饮食男女出乎“正”……。可见，这是既求“道心”（性、未发、纯然是天理）管辖、统理、支配、主宰“人心”（情、已发、可走向人欲），又求“道心”与“人心”只是一心，“道心”不能离开“人心”。一方面，“人心”与感性自然需求欲望相连，与血肉之躯的物质存在相连，这是异常危险的，弄不好便变为“过度”的“私意”“私欲”而“人欲横流”，成为恶。另一方面，“道心”又仍需依赖这个与物质存在相连的“人心”，才可能存在和发挥作用，如果没有这个物质材料，“道心”、“性”、“命”也都落了空。“性只是理，然无那天气地质，则此理没安顿处”^②，否认了“天气地质”、“人心”、“形气”，也就等同于否定物质世界和感性自然的释家了。因之如何在这两方面取得均衡、稳定即中庸，就成了朱熹和理学所特别着意的地方。“人心唯危，道心唯微，唯精唯一，允执厥中”，所谓十六字真诀也自然成了他们的纲领。理与欲，性与情，道心与人心，伦理与自然，既来自截然不同甚至对立的两个世界（本体世界与现象世界、理性世界与感性世界），却又要求它们一致、交溶甚至同一，这的确是很艰难的。像“仁”这个理学根本范畴，既被认作是“性”、“理”、“道心”，同时又被认为具有自然生长发展等感性因素或内容。包括“天”、“心”等范畴也都如此：既是理性的，又是感性的；既是超自然的，又是自然的；既是先验理性的，又是现实经验的；既是封建道德，又是宇宙秩序……。本体具有了二重性。这样一种矛盾，便蕴藏着对整个理学破坏爆裂的潜在可

① 《朱子语类》卷 62。

② 《朱子语类》卷 4。

能。这个可能在朱熹的庞大的宇宙论、认识论的体系掩盖下还不突出,“心统性情”、“道心人心”的命题还没有占居整个体系的主导地位,矛盾被淹没在大量有关格物致知、无极太极等等议论中。但只要一到以“心”为本体的明代理学(心学)的新阶段,“心”比“理”更成为体系的中心课题后,这个矛盾便不可避免地呈现出来和不断向前发展,最终造成理学体系在理论上的瓦解。

三 “心”的超越与感性

王阳明是继张载、朱熹之后的宋明理学全程中的关键人物;张建立(理学),朱集大成,王使之瓦解。尽管这并非个人有意如此,但历史的和理论的逻辑程序使之必然。如果说,张的哲学中心范畴(“气”)标志着由宇宙论转向伦理学的逻辑程序和理学起始,朱的中心范畴(“理”)标志着这个理学体系的全面成熟和精巧构造,那么王的中心范畴(“心”)则是潜藏着某种近代趋向的理学末端。他们又各自有其追随拥护者而形成理学中的三种不同倾向或派别。

哲学史家一般都把王阳明的理论追溯到程颢和陆象山,本文同意此说。大程跟他弟弟确有不同,他没去强调“道”(“形而上”)与“阴阳”(“形而下”)的严格区分,相反, he 把它们看作一回事。“天只是以生为道,继此道者,即是善也”,他认为水清水浊都是水,水流本身即善,即生,即性,即道。“生之谓性,性即气,气即性,生之谓性”。在他这里,“道”与“阴阳”、“理”与“气”、“性”与“生”、“天命之性”与“气质之性”……等等尚在未严密分化区划的状态中,因之感性自然的存在合理性更为鲜明,伦理的秩序、规范在大程这里也更多地不时闪烁出感性的光辉,不像他弟弟那样,一定要把一个抽象的、先验的、超感性现实的“理”、“道”、“形而上”从感性自然中

分离出来以君临其上。程颢这种感性与理性合一的观念体系,比小程和朱熹在逻辑的分析水平和理论的发展层次上,处在更为简单更为初级的状态^①。但另一方面,它又更多地保存了未被严密逻辑规范弄得干枯抽象的感性直接性的优点和长处,从而反使它似乎更为接近理学家们所追求的“天人合一”的最高境界——那个“孔颜乐处”的目的论的精神境界。

陆象山自觉承接大程,明确反对小程和朱熹。他认为阴阳即道,主张“道”“器”一体,反对把一个逻辑的“无极”加在存在的“太极”之上,从而也就反对天理人欲、道心人心的截然分划:“天理人欲之言,亦自不是至论。若天是理,人是欲,则是天人不同矣。……人心为人欲,道心为天理,此说非是。心一也,人安有二心?”^②与朱熹“性即理”不同,陆强调的是“心即理”,“心外无理”,“万物森然于方寸之间,满心而发,充塞宇宙,无非此理”^③、“心之体甚大,若能尽我之心,便与天同”^④。把“心”作为通万物同天地的本体,这个“心”本体比起那纯“理”世界当然客观上具有更多的感性血肉。“心”比“理”更多是感性自然和现实经验的,这样来谈心性,无怪朱熹要说陆是告子了。

陆象山比程颢在理论推演上也前进了一步,对程颢的直观把握方式作了自觉论证和说明:与“心即理”的宇宙观并行的是直觉认识论。既然一切认识、一切格物致知都是为了达到“豁然贯通”,了悟伦理本体,那么何不直接求诸本心,又何必费神劳思,今日一件明日一件地去格外物呢?只要去掉心中的各种弊病,真理的光

① “……明道之性论,于宋儒中最薄弱者也”。(王国维《静安文集·释性》)

② 《陆九渊集》卷34。

③ 同上书。

④ 同上书,卷35。

辉便会自然显露。“顺乎心之自然”，便可以自然而然地实现、履行伦常真理，而与本体合一。“道塞宇宙，非有所隐遁，……在人曰仁义，故仁义者，人之本心也”^①；“收拾精神，自作主宰，万物皆备于我，有何欠缺？当恻隐时自然恻隐，当羞恶时自然羞恶，……”^②

王阳明则进一步把陆象山的这些论点系统化、周密化、条理化，陆象山不讲“工夫”，于是“道”的“本体”便似乎不可得而求；王阳明强调“工夫”，认为“工夫”即“本体”，这就一面保持了讲求修养持敬的理学本色，同时又论证了“知行合一”的哲学理论：“知”即是“行”，“行”不离“知”，“知是行之始，行是知之成”；“知”在这里就不同于朱熹“格物致知”的客观认识，而完全成为道德意识的纯粹自觉。王阳明最终把这一切集中在“致良知”这个纲领性的口号之上。

忠与孝之理，在君亲身上？在自己心上？若在自己心上，亦只是穷此心之理矣。^③ 假而果在于亲之身，则亲没之后，吾心遂无孝之理欤？^④ 人心是天渊，无所不赅，原是一个天，只为私欲障碍，则天之本体失了。如今念念致良知，将此障碍窒塞一齐去尽，则本体已复，便是天渊了。^⑤ 格物如孟子大人格君心之格，是去其心之不正，以全其本体之正。^⑥

作为理学，陆王与程朱同样为了建立伦理学主体性的本体论，

① 《陆九渊集》，卷1，与赵监书。

② 同上，卷35。

③ 《传习录》上。

④ 同上书，中。

⑤ 同上书，下。

⑥ 同上书，上。

都要“明天理去人欲”；其不同处在于，程朱以“理”为本体，更多地突出了超感性现实的先验规范，陆王以心为本体，更多地与感性血肉相联。于是前述的潜伏在朱熹和理学中的困难和矛盾，到王阳明和心学中便成为主要矛盾了。我曾认为，“王阳明哲学中，‘心’被区划为‘道心’（天理）‘人心’（人欲）^①。‘道心’反对‘人心’而又须依赖‘人心’才能存在，这当中即已蕴藏着破裂其整个体系的必然矛盾。因为‘道心’须通过‘人心’的知、意、觉来体现，良知即是顺应自然。这样，知、意、觉则已带有人类肉体心理性质而已不是纯粹的逻辑的理了。从这里，必然发展出‘天理即在人欲中’，‘理在气中’的唯物主义”^②。

这种破裂首先表现为由于强调“道心”与“人心”、“良知”与“灵明”的不可分离，二者便经常混在一起，合为一体，甚至日渐等同。尽管“心”、“良知”、“灵明”在王阳明那里被抽象提升到超越形体物质的先验高度，但它毕竟不同于“理”，它总与躯壳、物质相关连。从而理性与感性常常变成了一个东西而紧相纠缠以至不能区别，于是再进一步便由理性统治逐渐变成了感性统治。

所谓汝心，却是那能视听言动的，这个便是性，便有天理。^③

良知只是个是非之心，是非只是个好恶，只好恶便尽了是非，只是非便尽了万事万变。^④

① 道心人心之分在张载那里就有，在王那里恰好是理学的必然开头，要点在道心的超越性；在王这里则恰好是结尾，要点是它的依存性。当然严密说来，“人心”并不等于“人欲”，见上文。

② 《康有为谭嗣同思想研究》第89页，上海人民出版社，1958。着重点原有。

③ 《传习录》上。在这里，心的感性方面视听言动还为理性——“能视听言动的”所统治。

④ 同上书，下。“是非”等同于“好恶”，然而“好恶”比“是非”更容易走向感性。

良知是天理之昭明灵觉处。^①

只是一个灵明，……我的灵明便是天地鬼神的主宰。离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明，如此便是一气流通的。^②

能视听言动、知觉、灵明，都或多或少地渗入了感性自然的内容和性质。它们更是心理的，而不是纯粹逻辑的，它们有更多的经验性和更少的先验性。并且更重要的，在理学行程中，这个具有物质性的东西反而逐渐成了“性”、“理”的依据和基础。原来处于主宰、统治、支配地位的逻辑的“理”反而成了“心”、“情”的引申和派生物。于是，由“理”、“性”而“心”倒过来成了由“心”而“理”。而“性”而“情”变而为由“情”而“性”。“充其恻隐之心，至仁不可胜用，这便是穷理工夫。”^③不是由“仁”（朱学中的“性”“理”）来决定、支配“恻隐之心”（朱学中的“情”），而是倒过来，“仁”和“穷理”反而不过是“恻隐之心”的推演和扩充了。既然“心”即“理”，而“心”又不能脱离血肉之躯的“身”，毋宁还需依靠“身”才能存在（《传习录》下：“无心则无身，无身则无心，但指其充塞处言之谓之身，指其主宰处言之谓之心”）。“道心”与“人心”既不能分，“心”与“身”又不能分，这样，“理”“天理”也就愈益与感性血肉纠缠起来，而日益世俗化了。从宇宙论认识论说，由张载到朱熹到王阳明，是唯物论（“气”）到客观唯心论（“理”）到主观唯心论（“心”），似乎是每况愈下，日益倒退，时下好些哲学史论著都如此说。但如果从理学全程说，却是从自然到伦理到心理，是理学的成形、烂熟到瓦解，倒正是趋向近代的一种前进运动。

① 《传习录》，中。

② 同上书，下。

③ 同上书，上。

王阳明著名的“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”^①的“四句教”和“身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，知之所在便是物”^②，尽管前者企图把“心”说成超实在超道德（善恶）的本体境界，但比起朱熹的逻辑主义的“理”来，它毕竟更心理主义化。王学集中地把全部问题放在身、心、知、意这种种不能脱离生理血肉之躯的主体精神、意志上，其原意本是直接求心理的伦理化，企图把封建统治秩序直接装在人民的心意之中。然而，结果却恰恰相反，因为这样一来，所谓“良知”作为“善良意志”（good will）或“道德意识”（moral consciousness）反而被染上了感性情感色调。并由王龙溪到王心斋，或以“无念”为宗，强调“任心之自然”即可致良知；或以“乐”为本，强调“乐是心之本体”，“人心本自乐，自将私欲缚，……乐是乐此学，学是学此乐”，都把心学愈益推向感性方向发展。因为所谓“任心之自然”，所谓“乐”，尽管指的并不是官能享受、感性快乐或自然欲求，而仍是某种精神满足、道德境界，但不管怎样，它们或较直接或通过超善恶的本体而与感性相连，日益脱离纯粹的道德律令（天理）。于是“制欲非体仁”之类的说法提法不久便相继出现，王学日益倾向于否认用外在规范来人为地管辖“心”禁锢“欲”的必要，亦即否认用抽象的先验的理性观念来强制心灵的必要。“谓百姓日用即道，……指其不假安排者以示之，闻者爽然”；“天理者，天然自有之理也，才欲安排如何，便是人欲”^③……，所有这些“心即理”的王学原则在日益走向感性化的表现，不是伦理即心理，而逐渐变成心理即伦理，逻辑的规范日益变为心理的需求。“心即

① 《传习录》下，详本章第五节。

② 同上书，上。

③ 《明儒学案》卷 32。

理”的“理”日益由外在的天理、规范、秩序变成内在的自然、情感甚至欲求了。这也就是朱熹所担心的“专言知觉者……其弊或至于认欲为理者有之矣。”^① 这样,也就走向或靠近了近代资产阶级的自然人性论:人性就是人的自然情欲、需求、欲望。无论是泰州学派或戴山学派,总倾向都如此。从王艮讲“爱”、颜山农认为“……只是率性而行,纯任自然,便谓之道……凡儒先见闻道理格式,皆足以障道”^②,到何心隐说“性而味,性而色,性而声,性而安适,性也”^③;刘宗周强调“道心即人心之本心,义理之性即气质之本性”^④,想建立至善无恶的心之本体来摒除一切可能的人欲的思想,但是到他的学生陈乾初那里,就发生了变化,陈说:“人心本无天理,天理正从人欲中见,人欲恰好处,即天理也,向无人欲,则亦并无天理之可言矣”;“人欲正当处即是理,无欲又何理乎”^⑤;等等,似乎和泰州学派殊途同归了。

李卓吾更大讲“童心”,不讳“私”、“利”:“夫私者,人之心也。人必有私而后其心乃见,如无私则无心矣”,“若不谋利,不正可矣,……若不计功,道又何时而可明也?”^⑥ 这几乎是与宋明理学一贯肯定和宣讲的“正其谊不谋其利,明其道不计其功”唱完全的反调了;不但肯定了“利”、“功”、“私”、“我”,而且还认为它们是“谊”、“道”、“公”、“群”的基础。由这里,再到戴东原强调“好货好色,欲也,与百姓同之即理也”^⑦,“古圣贤之所谓仁义礼智,不求于

① 《朱子文集》卷 67。

② 《明儒学案》卷 32。

③ 《何心隐集》第 40 页,中华书局,1960。

④ 《明儒学案》卷 62。

⑤ 《陈确集》下册,第 461 页、468 页,中华书局,1979。

⑥ 《藏书·卷 32·德业儒臣后论》。

⑦ 《孟子字义疏证》。

所谓欲之外，不离乎血气心知”^①，便只一步之隔；而从戴东原这些思想再进一步到康有为的“理，人理也”^②，“夫生而有欲，天之性哉！……口之欲美饮食也，居之欲美宫室也，……”“人生之道，去苦求乐而已，无他道矣”^③，在理论逻辑上又只有一步之隔了。这些开辟近代自然人性论的先驱健将李贽、康有为或公开崇奉王学，或直接与王学理论相连，决不是偶然的。

从理论上说，由“气”到“理”，“由“理”到“心”，由“心”到“欲”，由强调区分“天理”与“人欲”、“义理之性”与“气质之性”始，到“理在欲中”“欲即性”终，略去细节和现象的种种纷繁出入不论，这一整体行程发展的井然次序颇使人惊异。由外在的宇宙观建立内在的伦理学，而最终竟又回归为心理——生理学，而使整个理学体系在理论上崩毁瓦解。伦常道德又开始建立在个人的感性欲望、利益、幸福、快乐的身心基础和现实生活之上，封建主义的天理人性论变而为资本主义的自然人性论，走了一个圆圈，似乎回到张载、朱熹所要反对的地方，实际上却是大大地前进了。它给人类留下了精神的收获和思辨的财富。

逻辑的游戏不会凭空产生，它的真实基础是历史。为什么陆象山的心学“未百年其说已泯然无闻”^④，而王阳明登高一呼则四方响应，如洪波急流，泛滥天下？为什么李卓吾人被囚、书被焚却使当时“大江南北如醉如狂”？这一切难道与明中叶以来的经济、政治、文化、社会氛围和心理状态的整个巨大变迁发展没有关系吗？与当时商品经济非常发达，市民生活奢侈繁荣等等没有关系

① 孟子字义疏证。

② 《康子内外篇·13》

③ 《大同书》。

④ 《宋元学案》卷 58。

吗?①

除了走向近代自然人性论而外,王学的另一特征是对主体实践(道德行为)的能动性的极大强调,即知行合一。“知之真切笃实处即是行,行之明觉精义处即是知”。这实际是把一切道德归结为个体的自觉行为。“知”必须是“行”,“良知”无不行,而自觉的行也就是知。这就是说,人的真实存在是在行为活动的“良知”之中,在此行为中,人才获得他的本体存在。人们常把王阳明“山中花随心生灭”的著名论点当作巴克莱来批判,其实,在王阳明知行合一说中,认识论已不占什么地位,在某种意义上甚至可以说已经取消了认识论问题。所谓“致良知”并非知,乃伦理感也。所以,不是“存在就是被感知”,不是“我知故我在”而毋宁是“我行故我在”。在自觉的“致良知”的伦常行为中,来证实、肯定和扩展人的存在,如黄宗羲所云“心无本体,工夫所至,即是本体”②。由于反对追求纯客观认识的知,反对离开或脱离“行”的“知”,这就使一大批王门后学日益明确地或扬弃、或排斥、或反对程朱正统的居敬持静,并且对现实日常生活采取了更为积极的参与干预态度。王学中的泰州学派四处讲学,甚至招摇过市,对群众、对人生、对生活表现某种狂热的“宣教”热诚,便是王阳明这一理论的实际后果。所以,与此相联系,突出个体主观战斗精神成了王学的一大特征。本来,自陆象山始,就十分强调“自作主宰”“自立自重”,主怀疑、反盲从、“六经皆我注脚”,经王阳明到王门后学,这一特征便更重要和更有意义了。“良知”既是本体,就无待乎外,最高权威是自己,而不是“六经”或任何神灵。王艮主张“造命”“易命”,刘宗周强调“主意”,都以不同方式表现出这个方面。而王学的这个方面当然与强调伦理学的意

① 参阅拙作《美的历程》第10章。

② 《明儒学案·序》。

志自律原则有关,同时又与上述走向现实参与政治斗争相联系。泰州学派的惊世骇俗,何心隐、李卓吾与权贵、上层的抗争,刘宗周、黄宗羲的民族气节、政治观念,都是与这种着重主观战斗精神和独立意志的人生态度紧密结合在一起的。从理论说,它是用另一种方式极大地突出了伦理主体性;个体的历史责任感、道德的自我意识感更加重要,成为整个学说的基本精神和首要课题。

王学的这两个方面都把“理”学引向纯粹的心灵,要求“心灵”超脱现实世界而独立、而自由,而成为宇宙的本体。前一方面由于否定人有“二心”,泯灭了“义理之性”与“气质之性”的严重区分,走向了近代自然人性论。后一方面由于强调主观立志和意志力量,使后代许多志士仁人——从康有为、谭嗣同到青年时期的毛泽东、郭沫若,都或多或少在一定程度上受了感染和影响,把它们作为向旧社会、旧制度、旧风气进行抗争、抵制的精神武器或依靠。从理论上讲,前一方面似乎更为重要,但发展却并不大。中国近现代的资产阶级自然人性论,除了在五四运动后的新文学中有所表现外,并没有充分的展开,这与近代反封建的启蒙任务并没完成有关。因之,后一方面(讲求个体的道德修养、意志锻炼和战斗精神)反而成为有实际影响的因素。一个非常有趣的现象则是青年毛泽东在五四运动前夕的《伦理学原理》批语中,表现了把这两个方面结合起来的企图,即以肯定感性欲求的利己主义基础上来夸扬、锻炼个体的主体意识、道德修养和意志自律,以“我即宇宙”“只争朝夕”的精神来迎接和参与社会现实生活。然而,这种嫁接并没持续多久,感性的自由和欢乐远远没有得到理论上的充分肯定和发挥,主体的伦理自觉和意志要求在艰苦的革命生活和军事斗争的漫长岁月中,反而取得了实际的效果和过分的强调。

总之,本文以为,王阳明的“心学”与其看作与程朱并峙的理学内部纷争或派别,不如就整个宋明理学的历史全程来考察和确定

其地位,这个地位就是“理学”走向末梢的逻辑终结。尽管王阳明个人主观上是为“破心中贼”以巩固封建秩序,但客观事实上,王学在历史上却成了通向思想解放的进步走道。它成为明中叶以来的浪漫主义的巨大人文思潮(例如表现在文艺领域内)的哲学基础^①。

理论的逻辑行程以现实社会的变化为最终依据。所以,值得注意的是,与王学对立的程朱学派也同样展现了这种变异。与王阳明同时的罗钦顺、稍后的王廷相以及更后的方以智、王夫之、顾炎武甚至陆世仪、李二曲等人,他们尽管或真心崇奉程朱,或正面批判陆王,在思想解放趋向近代的启蒙方面,远不及王学各派,但他们又都以另一种方式,即由“理”向“气”的回归,走向客观物质世界。他们大都或主张、或倾向于气一元论,或明白或不自觉地再次提出张载作为榜样。罗钦顺是主气的,王廷相也如此,王夫之更明确地追溯到“张横渠之正学”,方以智也是主气主火的著名的自然哲学家……。他们实际上与程朱的方向已经拉开了距离,他们开始真正重视对外界客观事物的规律法则的研究探讨,而不只是为建立伦理主体服务了。认识论开始再度成为认识论,不再只是伦理学的仆从、附庸或工具。因之,他们在理论构造的丰富性、谨严性、科学性等方面,又超过了王学各派。如果说,戴东原承续王学传统^②是指向近代自然人性论解放思潮的先驱;那么,方以智、王船山则承续朱学传统,是三百年前具有科学思辨的前导。

① 参阅拙作《美的历程》第10章。

② 参看冯友兰《中国哲学史》下册。

四 遗产的两重性

宋明理学到底留给我们一些什么呢？

这问题太大了，本文仍然只能挂一漏万地粗糙描述两笔。

首先当然是以程朱为中心的“理学”在其数百年统治期中对广大人民的惨重毒害。它给人们那么多的灾难和痛苦，“尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱。虽失，谓之顺。卑者、幼者、贱者以理争之，虽得，谓之逆。……上以理责其下，而在下之罪，人人不胜指数，人死于法，犹有怜之者，死于理，其谁怜之？”^①“其所谓理者，同于酷吏之所谓法。酷吏以法杀人，后儒以理杀人，浸浸然舍法而论理，死矣，更无可救矣”^②。“俗学陋行，动言名教（即礼教、理学），敬若天命而不敢渝，畏若国宪而不敢议，……上以制其下，而不能不奉之。则数千年来三纲五伦之惨祸烈毒，由是酷焉矣”。“名之所在，不惟关其口，使不敢昌言，乃并锢其心，使不敢涉想……。”^③

之所以又一次搬出这些人所熟知的引文，是因为它们以自己切身感受最清晰地表达了、说明了宋明理学（主要是朱学）在当时的现实作用。而且，重要的是，即使在纯理论或行动中具有优秀表现的人物（例如刘宗周），只要一翻阅他们那些涉及社会现实生活的种种议论（如刘的《人谱类记》），便怵目惊心可以看到这些理学家们是那样地愚昧、迂腐、残忍……，他们几乎无一例外地要求用等级森严、禁欲主义……等等封建规范对人进行全面压制和扼

① 戴震：《孟子字义疏证》。

② 戴震：《与某书》。

③ 谭嗣同：《仁学》。

禁。而事实上,一句“饿死事小,失节事大”的语录,曾使多少妇女有了流不尽的眼泪和苦难。那些至今偶尔还可看到的高耸的石头牌坊——贞节坊、烈女坊,是多少个“孤灯挑尽未能眠”的痛楚情感的凝聚物。而一顶“名教罪人”的帽子,又压死了多少有志于进步或改革的男子汉。戴东原、谭嗣同满怀悲愤的控诉,清楚地说明了宋明理学给中国社会和中国人民带来的历史性的损伤。所以,戊戌以来,从谭嗣同到邹容、宋恕,从陈独秀到吴虞、胡适,从鲁迅到巴金、曹禺,无论是政论是小说,无论是《狂人日记》是《家》,也无论是巴金的《家》还是曹禺的“家”(《雷雨》)……,充满了战斗激情,博得了历史声誉,赢得了人民喜爱的,不正是因为它们以反理学作为基本主题的原故么?

直到今天,这个历时千年的陈旧幽灵也仍然不时地在中华大地上游荡,尽管它常常改头换面,甚至打出马克思主义革命旗号(“狠斗私字一闪念”、“灵魂深处爆发革命”等等)来红装素裹,再世还魂。既然如此,解放以来,我们对宋明理学采取彻底否定的态度不也就是完全可以理解的事情吗?并且,直到今天,不也仍有继续执行这种批判、否定的历史使命吗?

那么,行程达数百年的宋明理学就是思想史上毫无意义的一堆破烂吗?它是否也留给了人类某些积极的东西呢?特别是展望未来,当可以彻底消除它的特定封建作用之后,它本身是否还有某种价值呢?

这个问题似乎尚未有令人满意的回答。并且,现实的利害总胜过纯粹理论的考虑。宋明理学的巨大现实祸害完全淹没了它在纯理论上的成就和特点。但是,如果从整个人类和整个民族的更为长远的角度来看,情况当有不同。

人类不但制造、积累、发展外在世界的物质文明,从原始石器、陶器到今天的航天飞机,而且同时也在不断创造、积累、发展内在

世界的精神文明。除了物态化的作品(Karl Popper 的世界 3)之外,它还表现为人的精神、心灵本身的结构状态(世界 2)。人的心理不同于动物,人有其区别于动物的人性,这就是建筑在动物性生理机制上的社会性的心理结构和能力。文化心理结构使人区别于动物,它即是人性的具体所在。探讨、分析、研究这一结构应该是今天哲学的一个重要课题。

这个结构中至少又可以分出智力结构、意志结构和审美结构三大分支(知、意、情),科学、道德和艺术是物态化的表现。它们确乎是历史具体的,随社会、时代、民族、阶级而具有各自特定的内容和作用,但是,同时它们又有其不断内化、凝聚、积淀下来的结构成果,具有某种持续性、稳定性和非变异性。前者(内容)时过事迁,经常变化、发展或消失,后者(形式)却常常内化、凝聚、积淀、保存下来,成为人的主体能力和内在结构。以前讨论得很多的所谓道德继承性、文化遗产继承性诸问题也都与此相关。任何文化、道德都是历史具体的,具有特定的社会、时代、民族、阶级的不同内容,原始时代不同于封建社会,封建社会又不同于资本制度,各种知识观念、道德标准和艺术趣味都在不断变迁。然而也就在这种种变迁运动中,却不断积累着、巩固着、持续着、形成着与动物相区别的人所特有的心理结构、能力和形式。它是心理的,但建筑在生理基础之上,实际上是生理和社会两个方面的交溶统一。因之,它表现为感性自然的普遍性并不是生物性的,而毋宁是社会性的了。

例如,人和动物都有牺牲个体以维护群体的感性活动形式。在动物,这是本能;在人,却是自觉的意志行为,是理性意识作用、主宰、支配感性活动的结果。它表现的正是人的意志结构的威力。这种表现在感性形式里的理性意志,恰恰是在与感性生理的自然欲望——求生、快乐、幸福相对峙甚至冲突中,展现出它的人的本质和人性的庄严。可见,人的主体意志和道德行为并不

建筑在自然欲求的基础之上，而是建立在理性主宰、支配感性的能力和力量之上。在这个问题上，康德和宋明理学无疑比法国唯物主义和自然人性论要深刻。连日常语言中的所谓“意志薄弱”“道德沦丧”等等，指的也正是理性主宰的丧失、人对自然欲求的屈从或迁就，如贪生怕死、追求安逸、耽于声色等等。尽管不同社会、时代、民族、阶级的道德要求伦理内容各不相同甚至彼此对立，但它们在建立人类的意志结构和主体能力这件事本身，却有其共同的要求、性质和历史的延续性、传递性。刘少奇《论共产党员的修养》与宋明理学的封建道德说教是完全不同的，但是它们在建立主体意志和伦理责任感的形式上，难道真正没有任何共同的东西吗？难道真正没有民族传统方面的继承因素吗？使顽夫廉，懦夫立，闻者兴起，宋明理学在中国民族性格、中国实践理性的形成发展中，在中国民族注重气节、重视品德、讲求以理统情、自我节制、发奋立志等建立主体意志结构等方面，难道真正毫无关系吗？文天祥的《正气歌》不正是宋明理学吗？封建时代的正派人士、资产阶级某些革命家们在监狱苦刑中以宋明理学自恃自乐，难道是偶然的吗？毛泽东青年时代从他老师杨昌济那里认真学习宋明理学，称道曾国藩，特别是对强调活动和实践经验、具有小生产劳动者特色的颜元哲学^①的学习，讲求修养、锻炼意志、重视人生理想、精神价值和道德境界，难道在他以后的活动和思想中没有留下任何作用 and 影响吗？

如果从这样一种角度来看宋明理学，便可以见到，由于宋明理学细密地分析、实践地讲求“立志”、“修身”，以求最终达到“内圣外王”、“治国平天下”，把道德自律、意志结构，把人的社会责任感、历史使命感和人优于自然等方面，提扬到本体论的高度，空前地树立

^① 参阅本书第二章《墨家初探本》。

了人的伦理学主体性的庄严伟大。在世界思想史上,大概只有康德的伦理学能与之匹敌或相仿。康德著名的墓碑:“位我上者灿烂的星空,道德律令在我心中”,与张载的名言“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”,在表现人类主体伦理性本体的崇高上,是同样伟大的。人的本质,一切人性,并非天生或自然获得,它们都是人类自我建立起来的。对人类整体说是这样,对个体也如此。前者通过漫长历史,后者主要通过教育(广义)。意志结构便主要是通过实践活动本身和体育、德育来建立。

如前所述,与康德不同的是,康德的道德律令具有更多的可敬畏的外在性,宋明理学在理论上却保留了更多的人情味^①。在康德,是本体与现象界、伦理世界与自然世界的分裂;在理学,是“赞化育,与天地参”的“情理协调”和“天人合一”。所以,它不是完全忽视情感的纯理性的社会契约,也不是完全忽视理知的纯感情的宗教迷狂。这种追求“情理谐和”、“天人合一”的思想、观念,以建立区别于动物的人性本体,在精神空虚、价值崩溃、动物性个体性狂暴泛滥,真可说“人欲横流”的今天的资本主义世界中,有没有一定的意义和价值?宋明理学的理论成果和世界意义,是一个尚待深究的题目。

① 这是从孔孟起的中国儒家传统,把伦理修养最终放在心理愉悦上。直到近代,熊十力、梁漱溟由佛归儒仍然说明了这一传统的力量。如梁便认为“乐”是使他归儒的主要原因(《中国哲学》第1辑,第330—341页),甚至章太炎由“转俗成真”到“回真向俗”(《荊汉微言》)也有此意。处于近代门槛的这些哲学家们回光返照似地折射出中国古典哲学(儒——佛——儒)的缩影行程,这是有深刻意义的:它提示中国哲学应有新的出路。

五 《片论》补

《片论》既成，意犹未尽；异日再论，暂补数则：

(一)《片论》曾将宋明理学与康德相比。

(甲)这是为了指出宋明理学以伦理作为本体。宋明理学的根本目的和理论建构是以伦理学为指归，来证实封建伦常的普遍必然性。但由于宋明理学所遵循的仍是中国“天人合一”的传统，这又与康德有了根本区别。康德将现象与本体截然两分，认为伦理与自然无关；宋明理学强调体用不二，认为“人道”(伦理秩序)即“天理”(宇宙规律)所在。因之《片论》的比较，不仅表中外思想之同，而亦为显东西传统之异。

(乙)《片论》开篇引青年毛泽东语以示高扬道德本体的宋明理学与康德哲学在近代伟人身上的共同影响，即一面略见这种伦理主义和主观意志在近代中国所产生的不容忽视的现实作用，另面亦见它在农民小生产国家容易获得广泛响应(参阅本书《墨子初探本》)，而在社会现代化过程中造成的巨大祸害。足见，《片论》将康德与理学相提并论，并不尽因二者理论本身故。

(二)^① 朱熹建立了一个秩序森严的“理”世界以统摄宇宙和人世，把道德的“应当”与事理的“必然”等同混淆起来。其要点则在“理一分殊”之说。朱熹的老师李侗曾告朱，难者分殊，非理一也。理学的不同于佛宗，正在于此。因为它所强调、所重视的是“一理散为万殊，万殊又合为一理”；即统一的“天理”体现在各各具体不同的伦常“分殊”中，各个具体不同的封建伦常的“分殊”又共

^① (二)(三)(四)(五)中的部分内容乃1982年7月12日檀香山“朱熹国际学术会议”上的发言。

同地体现了这个“理”。从而这个“理”就不是某种单一的存在或机械的法则,而是一个由各各彼此也很不相同的“分殊”所构成的有机整体,亦即纷繁复杂的封建社会的等级秩序。它远远不只是如佛家简单的“一月印万川”而已。它也不同于康德只建立形式的普遍立法,而是要在这“理一分殊”中建立具体的普遍立法。理学正是把这种“立法”与宇宙自然的客观规律(理、气;无极、太极等等)联系等同起来而论证其永恒性和生命力的。总之,理学关心的是实现封建伦常秩序等级体制的“分殊”的普遍必然性。所以理学讲的“人皆可以为尧舜”,并不能完全等同于“人皆可以成佛”。在佛面前,人可以是平等的;在尧舜那里,世间却有尊卑等级、亲疏差别。理学所要捍卫的正是这个君臣父子的世上王朝,而不是那个不认父兄、脱开现实的平等佛国。因此为这个虽“分殊”却又“一理”的封建社会有机体作哲学建构,就比佛学远为艰难和复杂。朱熹终于构成了一个无所不包而能大体自圆其说的庞大体系,才成了儒学的“正宗”和“礼教”的圣人,历经封建王朝的兴替而不衰落。不能只分析理论本身的纯粹逻辑,而不看到它的这种实在的社会依据。

(三)从而所谓朱、陆之争,以及朱之反对胡五峰(《知言》),反对谢上蔡(“训觉为仁”),便有其现实的道理。这就是:由于上述社会背景,朱熹必须强调“理”的客观性才能保证它的“分殊”(各种具体的封建伦常秩序)的普遍性和实在性。所以朱熹要强调分出“性”、“情”;“理”、“气”;“无极”、“太极”……等等来。这种客观的“理”决不能从个体的道德自觉、个体的精神超越出发,决不能与个体的“心”完全等同,而需要有一个具有外在于个体而又主宰个体的绝对权威——“天理”在。个体必须无条件的服从于它。从而朱熹就突出了天与人、理与欲的二元对峙以及二元的矛盾和冲突,要求在这冲突中建立起实践理性的主体,亦即建立起支配、控制感性

的个体理性的意志结构。

之所以突出“理”、“欲”的对立和冲突,所谓“天理存则人欲亡,人欲胜则天理灭”^①,所谓“痛理会一番,如血战相似”等等,都是为了强调对具有客观性的“天理”的自觉意识亦即道德意识。而“天理”既是作为普遍规律无所不在,“格物致知”便成为达到道德意识的必由之津梁;而“德性之知”(道德意识)也有赖于“闻见之知”。朱熹的伦理学之所以还附有认识论,原因也在于此;即由认识外在世界事物的“理”(秩序)以达到对作为伦理本体的“理”(道德)的自觉。这样,也就使朱熹的哲学体系比较起陆象山、胡五峰、谢上蔡等人来,它所包含的现实内容远为丰富饱满,它的逻辑结构和分析层次也远为细致清晰。例如,它就不像胡五峰那样把“理”与“欲”、“天”与“人”,“性”与“情”混在一起不加分析(“天理人欲同体而异用”“好、恶,性也”)也不像程颢、陆象山等人那种“天人合一”的直观式的简单表述(“仁”=“天”=“心”=“理”)。这种未经细密的理论分析,也未真正足够重视其中冲突的“天人”、“理欲”的合一,实际上只是一种比较低级的混沌的原始的圆满或和谐。真正高级的和谐或“天人合一”是经由了严重的冲突斗争的悲剧之后的成果。尽管朱熹也并没能达到这种理论水平,但他毕竟重视了“理欲”等等的对立和冲突。在理论层次上,如《片论》所指出,它高于程颢、陆象山、谢上蔡、胡五峰等人。

(四)所以,我的看法与牟宗三的观点刚好相反。牟认为朱熹是“别子为宗”,但没有解释这个“别子”居然可以成为正宗数百年之久的现实原因。他是纯从思想本身来立论的。简而言之,牟认为朱熹的“理”是“有而不在”,“存有而不活动”,因为它是静态的知性抽象,它虽超越却并不内在,不是“活泼泼的”,从而道德也就变

^① 《朱子语类·卷13》。

成了外在于人的他律和形式了。朱熹是由外而内,由“格物致知”而“正心诚意”,于是伦理学变成了认识论,失去了本体地位。牟宗三认为陆、王(以及胡、谢等)才是孔孟正宗,因为它们强调“理、气”,“性、情”,“天、人”的同一,“心”即“天”即“理”。因之道德本体不是建筑在超越的外在(“理”)上,而是直接建筑在个体的“此在”(Dasein)中(“心”)。从而便不是从外在的主宰(“理”)出发,而是从内在的良知(“心”)出发,这才是由内而外。所以“格物致知”就决非认识,而只能是道德自觉,它即是“正心诚意”。只有这样,才有真正的自律道德,它既超越又内在,既“有”且“在”,是“知”亦即是“行”,是具体的现实的“此在”。朱熹强调“仁”是“心之体,爱之德”,“仁”和“心”便是分开的。而在这里,“仁”就是“心”,就是“爱”;“心”“爱”也就是“仁”。“心”比“理”具有活生生的行动义,牟宗三强调它即是康德讲的只有上帝才有的“智的直觉”。在这种直觉中,本体与现象、目的与因果合二而一,它正是心学所讲的伦理本体。因此,此“心”既是个体的道德自觉,又是普遍的本体存在;既非个体的纯感知经验,又为个体所直接地经验和拥有。牟宗三及其学生们在解释谢上蔡“以觉训仁”时,便强调此“觉”并非知觉之觉,乃“不安不忍的道德真情之觉”、“不麻木而惻然有觉”,亦即王阳明的“良知良能”、道德本性的“觉”。

牟宗三崇陆、王,是“现代新儒家”的最后一代。他与上一代的冯友兰崇程、朱刚好映对^①。牟对宋明理学心性论的研究比前人的确前进了一步。上述揭示出理学心学的这种区分,不满于程朱建立理性对感性的主宰、控制,而要求在个体中来建立或达到道德

^① 中国“现代新儒家”可分四代(指理论逻辑阶段非个人年代顺序)即熊十力、梁漱溟、冯友兰、牟宗三。详见另文。

本体,就是如此^①。如同冯友兰的“新理学”与当时的新实在论相联一样,牟的新心学与现代存在主义也明显有关。

但问题是,这种不离个体“此在”的道德本体论必然向两个方向发展。王阳明学说正是这样。因为尽管心学强调“心”不是知觉的心,不是感性的心,而是纯道德本体意义上的超越的心。但是它又总要用“生生不已”、“不安不忍”、“惻然”等等来描述它,表达它,规定它(包括牟宗三也如此)。而所谓“生生”、“不安不忍”、“惻然”等等,难道不正是具有情感和感知经验在内吗?尽管如此强调它非心理而为形上,如何不是感性,尽管论说得如何玄妙超脱,但真正按实说来,离开了感性、心理,所谓“不安不忍”、“惻然”等等,又可能是什么呢?从孔子起,儒学的特征和关键正在于它建筑在心理情感原则上。王阳明所谓《大学》古本,强调应用“亲民”来替代朱熹着力的“新民”,也如此。但这样一来,这个所谓道德本体实际上便不容否定地包含有感性的性质、含义、内容和因素了。它的进一步发展中的两种倾向,由于有社会变化的基础,主要便是走向近代的自然人性论。这是《片论》中所论证的一个主题思想。

正如王学殿军刘宗周所说:“猖狂者参之以情识,超洁者荡之以玄虚”。前者可以泰州学派以及李贽等人为代表。他们把道德本体日渐参之以情感和情欲,最后走到人欲即天理、私心即公道的地步,那个道德本体的超验性质便实际无存了。后者则可以龙溪学说为代表,它心空外物,强调无善无恶,结果认心如佛,撇开儒家伦理,完全步入禅宗。刘宗周反对它们,特地纠正“无善无恶心之体”的超伦理的“危险”理论,强调提出刻苦诚意,以抓紧发掘、时刻纠正种种罪恶意识为主旨。他把“心”归结为“意”,认“意念”为至善本体。这样,道德人格的自觉主体便完全变成了纯至善意识的追求、培育。

① 参阅牟著《心体与性体》《现象与物自体》等著作。

这种追求培育被强调必须通过对自己各种意识和无意识^①的所谓“罪恶”意向的追寻伐讨才有可能。刘宗周强调人“通身都是罪过”，强调“体独”、“静坐”，认为“敬肆之分，人禽之弁。”（均见刘宗周《人谱》）如果说，泰州、龙溪的理论倾向因走向自然人性论甚至纵欲主义，符合了当时社会潮流而“靡然从风”影响很大的话，那么，刘宗周把心学最终归结于追求所谓至善本体的“诚意”，由“理”到“心”，由“心”到“意”，路便愈走愈窄愈内向，走入准宗教式的禁欲主义，而完全失去任何丰满的客观内容，成为异常枯槁的戒律教条，毫无生意。^②其实，愈求“至善”，愈求纯化意识，就愈使人欲问题突出，无怪乎刘的著名学生陈确反而提出接近自然人性论的命题了。

由此可见，为牟宗三抬为正宗的王学，不管哪条道路（龙溪、泰州或蕺山）都没有发展前途，它或者走入自然人性论，或者走入宗教禁欲主义。它们两者倒又恰好是同一时代的不同反响。在明末自由解放纵欲风高的同时，便有袁了凡的“功过格”、周安世的《太上感应篇》等在社会上影响极大的封建禁欲主义的反动。这正可以作为王学上述两种倾向的现实注脚。

（五）可见，宋明理学虽然还不是宗教，但它通过个体的心性修养以达到所谓“合天人”境界而“安身立命”，本就具有宗教性能。到刘宗周这里，那种要求对“罪过”的充分意识，就更明显地显示了这一点。本来，理学讲“先天”“后天”、“未发”“已发”、“中”“和”等等，即与佛教禅宗追寻所谓“本来面目”“父母未生时面目”的宗教性直接相关；在心学中，由于强调“心即理”，“良知”即本体，而所谓

① “尝夜误入林园，私食人二桃，既寤，深自咎曰，吾必旦昼义心不明，以致此也。为之三日不食”（《人谱类记警游梦第31》）。

② 刘宗周《人谱》一百条“记警”，包括“记警毁字纸”“记警食牛犬”“记警射飞鸟”“记警不敬神明”“记警观戏剧”“记警作艳词”等等，实腐朽不堪之至。

本体又并不离开现象,所以它亦动亦静,“动而无动,静而无静”即超越动静;它亦寂亦感,“寂而未尝不感,感而未尝不寂”,“未扣时已惊天动地,既扣时也是寂天寞地”即超越“寂”“感”;它是“未发即已发,已发即未发”即超越“已发”“未发”,……,正是在这个意义上,王阳明提出了著名的“四句教”首句的“无善无恶心之体”。这就是上述超越动静、寂感、已发、未发……的神秘体验,也就是王阳明一再讲的“默而识之,非可以言语也”,“虽耳不闻,目不见,然见闻在得”;“无声无臭独知时,此是乾坤万古时”。儒家本有“无声无臭”之说,到王阳明这里变成“无善无恶”,前者只是超感知,后者则已超伦理超道德,于是自然生发出王阳明到底是儒还是禅,“本体”是道德性还是宗教性的一连串问题。实际上,王阳明确乎把儒家教义从哲学上提到了宗教性的形而上学。在王阳明渲染的这种宗教性的神秘体验中,“本体”当然是超善恶(“无善无恶”)超伦理而与宇宙同一;“良知”即是宇宙,而具有无限的普遍性。王学把孟子的“万物皆备于我”的原始命题通过吸取佛学禅宗“我即佛”推上了空前的形上高度。如果说,程朱主要是从“天理”的外在规范来约束人心来建立这种宗教性的话,那么陆王则是从“良知”的内在体验来取得这种性质和功能。也正由于它着重抓住当下心灵体验的具体实在,强调它的本体性质,今天海外一些论者便把它与存在主义相比拟。

但是,尽管如何接近宗教或具有宗教性能,包括王学在内的儒家又毕竟还不是宗教。王阳明对“无善无恶”的说法(所谓“利根之人”等等)便是含混模糊的,远远没有展开。而其中关键的一点,如《片论》中所强调,即它仍然执着于经验的感性,它仍然承续着原始儒学的“乐”的传统。王阳明说:

乐是心的本体,虽不同于七情之乐,而亦不外于七情之

乐。虽则圣贤别有乐，而亦常人之所同有……^①

与朱熹由于天人、性情二分而强调“戒慎”，继承曾子所谓“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”的“修身”传统有所不同，与刘宗周强调“至善”乃心之本体，从而强调“诚意”以反省罪过也不同，王阳明学说中那种强调感性的倾向除了可以导向自然人性论之外，它那近乎禅宗的神秘体验却又可以还原为审美的超越。因之，理学心学所追求的“孔颜乐处”的最高境界，既可以是伦理——宗教式的，又可以是伦理——审美式的，或还原为纯审美式的。

“子在川上曰，逝者如斯夫，不舍昼夜”^②；“暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴于沂，风乎舞雩，咏而归。夫子喟然叹曰，吾与点也”^③。朱熹对曾点是不满意而有微辞的（见《语类》）；王阳明却说“点也虽狂得我情”。“从来尼父欲无言，须信无言已跃然，悟到鸢鱼飞跃处，工夫原不在陈编”，“夜静海涛三万里，月明飞锡下天风”等等具有鲜明禅诗风味的王学，却是指向了人与自然的某种超伦理的审美契合。由于本体并不超越时空而即在此不断流逝的时空之中，所以要把握当下，珍惜此刻，从而它就不是等待超时空超世事的森严、畏惧、紧张的最后审判，而是即在此当下时空世事中“与天地参”的从容快乐。《片论》说它是“属伦理又超伦理，准审美而又超审美的目的论的精神境界”，也就是这个意思。正因为此，它就似乎无往而不适，自由而愉快。这种愉快“虽不同于七情之乐而亦不外于七情之乐”，它是在“七情之乐”中积累沉淀了道德理性的感性快乐。如果彻底去掉那些神秘的、宗教的、伦理的包

① 《传习录》中。

② 《论语·子罕》。

③ 《论语·先进》。

裹和成份,还其本来面目,它实际正是一种合目的性与合规律性相统一的审美快乐。

应该说,这种审美快乐远非一蹴可得,而且也不是如宋明理学家心学家所设想,只要“正心诚意”“守静持敬”便可以获得。由这种方式所获得的所谓“孔颜乐处”经常只能是一种准宗教体验,这种准宗教体验在中国社会和文化条件下,经常是纯静观的、被动的、安宁平静的快乐,而缺乏那种具有巨大内在震荡和积极冲击力量的悲剧精神和苦难意识。要把这种精神和意识包容进来,首先就需要更充分地发扬和发展荀子、《易传》中“制天命而用之”、“天行健君子以自强不息”的面向外在世界和现实生活的斗争奋进传统,并把它提扬到宋明理学所深刻精细化了的本体高度。真实的存在既在人间的“此在”,难道“此在”只能在空虚的内省之中?难道中国哲学传统止于伦理本体的理学心学?否!要回到艰难的现实和斗争的人生,回到具体的历史和心理。只有追求和把握拥有具体历史性的心灵才可能有真正深刻的“此在”。所以下面要讲“经世致用”的传统。

(原载《中国社会科学》1982年第1期,
《片论补》部分为新增)