

想的话语体系的构型特性。从理论意义上说,此种研究,可以使我们更接近道学这一思想体系产生和发展的原貌与全貌,也可使我们的研究与其他学科的道学研究具有更多的对话和交流机会。在研究道学话语的形成过程方面,我们强调通过对经典解释案例的解剖,进行儒学观念史的研究,因为道学话语的单位往往都来自于经典本身,经典和诠释的视角必然要在道学话语形成的研究中占一重要地位;但这并不是从传统经学的角度加以研究,而是注重比较和了解各家在主要儒学观念上的异同,以明确经典解说这一形式在道学话语形成中的作用和意义。

从道学发展史来看,朱熹从早年到中年,完成了从二程的立场,统合、整理龟山、上蔡、五峰这三大南宋道学的支派的工作,使得程门伊洛之学,在经历了南宋初期的分歧发展之后,走向了朱熹所代表的、以朱熹为核心的新的整合。这种整合在本质上是通过把二程的思想“系统化”,然后以此对南宋以来的各种道学议论进行“格式化”的。这里所说的“系统化”,是指把二程的各种分散的论述加以分辨、组合,重新安排、重新结构,以明确其基本构架,建立起主次分明、包含内部合理关系的体系。“格式化”是指以这一经过重构的体系,去覆盖那些南宋以来所发展的、与此体系不能相合的、各种互相矛盾的歧出。这显然是针对南宋绍兴年间以来道学内部众说纷纭、令人难以适从的状况。中和问题带给朱熹的困惑最能说明解决此种困境的需要,而中和问题的

[陈 来(1952—),男,浙江省温州市人,北京大学哲学系教授,博士生导师,主要从事中国哲学研究。]

解决正是系统化过程的一个范例。朱熹在南宋乾道末年推动的三次辩论,显示出这种“格式化”的过程是通过朱熹与不同对象展开的一系列强有力的论辩而实现的。

朱熹的学说和思想是对南宋前期道学的清理与总结,特别是对龟山、上蔡、湖南学派的克服、批评和纠正,而朱熹思想既依据于对二程“仁说”的整理和发挥,也体现了朱熹个人在思想和方法上的特色。朱熹的理论权威的确立,带来了道学话语的更替,即导致了前期的某些核心话语的终结和转变。从此,道学的关注课题从“中和说”、“求仁说”转变到“理气说”、“心性说”、“格物说”,朱熹哲学的话语开始主导道学思想的展开,而道学的话语也更加哲学化了。

[参 考 文 献]

- [1]冯友兰·中国哲学史新编:第5册[M]·北京:人民出版社,1987.
- [2]陈来·宋明理学[M]·沈阳:辽宁教育出版社,1992.
- [3]二程集[M]·北京:中华书局,1981.
- [4]朱子文集[M]·北京:中华书局,1985.
- [5]李心传·建炎以来系年要录[M]·北京:中华书局,1956.
- [6]李心传·道命录[M]·台北:台湾文海出版社,1981.
- [7]黄宗羲·宋元学案[M]·北京:中华书局,1986.

心性之学与意义世界^①

杨国荣

(华东师范大学 哲学系;华东师范大学 中国现代思想文化研究所,上海 200062)

对心体与性体的关注,构成了理学的重要特点。心性作为哲学问题,并非始于宋明,但在这一时期,心性问题的地位被提到了相当突出的地位。从哲学的层面看,心性问题的地位涉及多重理论维度;理学的不同阐释者对心体与性体也各有侧重。从总体上看,较之对天道的形上追问,心性之学更多地指向人自身的存在。以心性为关注之点,理学既从内在的层面反思人的实然形态(人是什么?)及应然形态(人应当成为什么?)并从人与对象的关系维度考察和理解世界,二者从不同的方面展示了对意义的追寻。

就人与对象世界的关系而言,心性论的进路不

同于对存在的超验构造。在超验的构造中,世界往往被理解为知行过程之外的抽象存在。从形上之学看,理学对存在的沉思包含多重路向;当它从宇宙演化或理气关系方面勾画世界图景时,往往表现出以上的思辨性。在周敦颐的太极图说中,便不难看到这一点:他首先设定了一种超验的存在,即无极或无形之太极;这种超验的存在又作为终极的根据而构成了宇宙之源。由无极或无形之太极衍生出阴阳之气,阴阳之气又分化为五行,由此进一步形成了四时的变化和万物的化生。这种宇宙模式,基本上表现为离开知行过程的思辨构造。

① 本项研究为上海市重点学科项目。

相对于以上的超验进路,心性之学更多注重世界对人所呈现的意义,而不是如何在人的存在之外去构造一个抽象的世界。较之于无极、太极或理气对于人的外在性,心性首先关联着人的存在;进入心性之域,则同时表明融入了人的存在之域。与之相联系,从心性的视域考察世界,意味着联系人自身的存在以理解世界。在王阳明的心学中,这一点得到了具体的体现。按照王阳明的理解,人所面对的世界,与人自身的存在具有不可分离的关系:“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。”^{[1](P107)}王阳明在这里主要不是在实存的意义强调外部对象依存于人,而是着重指出草木瓦石的意义总是相对于人而言的。天地、草木、瓦石本是自在的,作为自在之物,它们原处于本然的混沌之中,并无所谓“天地”之分、“草木”之别。天地作为“天地”,草木作为“草木”,其意义只是对人才敞开;换言之,无人的良知(主体意识及其活动),天地、草木、瓦石等就不再以“天地”、“草木”等形式呈现出来。据此而言,人便不能在自身的存在之外去追问超验的对象,而只能联系人的存在来澄明世界的意义;换言之,人应当在自身存在与世界的关系中,而不是在这种关系之外来考察世界。

以人与对象的关系为出发点,心性之学难以悬空地构造一种宇宙的图式,也无法以思辨的方式对世界的结构作逻辑的定位。在王阳明那里,物的界定总是关联着心,正是以此为前提,王阳明提出了“意之所在即为物”^{[1](P6)}之说。所谓“意之所在即为物”,并非让意识在外部时空中构造一个物质世界,而是通过心体的外化(意向活动),赋予存在以某种意义,并由此建构主体的意义世界;与之相关的所谓心外无物,亦非指本然之物(自在之物)不能离开心体而存在,而是指意义世界作为进入意识之域的存在,总是相对于主体才具有现实意义。不难发现,这种意义世界不同于形而上的实体:它不是超验的存在,而是首先形成并展开于主体的意识活动之中,并与人自身的存在息息相关。较之于以无极、太极等形式对存在作思辨的构造,将存在的考察限定于意义世界,确乎表现了不同的思路。

可以注意到,相对于无极、太极等超验存在,进入心性之域的世界更多地表现为与人相关并为人所理解的对象,尽管较之于现实形态的知行之域,心性之域仍具有思辨、抽象的性质,但就其联系人的存在来考察世界而言,无疑又呈现出扬弃存在之超验性

的趋向。在这方面,广义的理学似乎表现出某种两重性:一方面,从它没有放弃以无极、太极等形式来构造世界看,它仍囿于思辨的进路;另一方面,当它从心性的视域理解世界时,则又向联系人的知行过程把握世界接近了一步,这种两重性往往并存于同一哲学家之中。当然,如上所述,即使在后一种情形中,理学对存在的理解仍具有抽象性:化本然世界为心性领域的存在所侧重的,是世界的“为我”形式,对世界的自在性(不依赖于人的规定性),理学似乎未能给予充分关注。事实上,对心性之域中存在的“为我”之维的强调,往往使之忽视乃至消解了世界的自在性质。

心性之学对意义的追寻,当然并不限于化对象世界为心性之域的存在。从更内在的层面看,以心性为出发点的意义追寻所进一步指向的,是精神世界的建构和提升。在张载的如下名言中,后者得到了具体的展现:“为天地立心,为生民立道,为往圣继绝学,为万世开太平。”^{[2](P376)}这里既体现了理想的追求,又包含了内在的使命意识。理想的追求以“人可以期望什么?”或“人应当期望什么?”的问题为指向;使命的意识则以“人应当承担什么?”的自我追问为内容。按照理学的理解,人为天地之心,民为社会之本,往圣之学体现了文化的精神命脉,天下安平则构成了历史的目标;理想的追求就在于真正确立人在天地之中的价值主导地位,顺应民众的意愿,延续文化命脉,实现天下的恒久安平。而化上述理想蓝图为现实,则构成了人的历史使命。理想追求与使命意识的上述统一,则会获得境界的形式。境界当然不限于理想意识与使命意识,但二者无疑构成了其核心的内容。

作为精神世界的具体形态,境界更多地与个体相联系,并以个体的反省、体验等为形式。对理学而言,理想意识与使命意识总是具体化为对待人和世界的意向及态度。在以“为天地立心,为生民立命”等自勉的同时,张载还提出了“民胞物与”之说:“乾称父,坤称母,予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。……尊高年,所以长其长;慈孤弱,所以幼其幼。圣其合德,贤其秀也。凡天下疲癃残疾惻独鰥寡,皆吾兄弟之颠连而无告者也。”^{[2](P62)}这里既包含着对人的价值关切,又渗入了人与天地万物为一体的观念。类似的看法亦见于程颢。程颢曾以与物同体为其仁学的中心思想:“学者须先识仁。仁者,浑然与物同体。”^{[3](《程遗书》)}万物一体的观念进一步引申,往往导向内外两忘之境,所谓“精神流贯,志气通达,而

无有乎人己之分,物我之间”^{[2] (P55)}。这里无疑可以看到人文关怀与仁道原则相统一的儒学传统,而从境界的角度看,则人我之间、物我之际不再呈现为相互对峙的二重序列,自我似乎内不觉其一身,外不察乎宇宙,小我与大我似乎浑然为一体。如果说,化对象世界为心性之域的存在首先伴随着对存在意义的理解,那么,物我一体之境则更多地包含着对存在意义的个体领悟。

理学从心性的维度理解世界,也从心性的层面体悟存在的意义,这一进路既如前述,在一定程度上扬弃了对世界的超验构造,也从另一个方面表现了对人自身存在价值的独特关注。作为意义世界的表现形式之一,精神之境蕴涵了对存在的体与悟,同时又凝结并寄托着人的“在”世理想。与存在及“在”的探寻相联系,境界表现了对世界与人自身的一种精神的把握,这种把握体现了意识结构的不同方面(包括理性与情意等)的综合统一,又构成了面向生活实践的内在前提。就人与世界的关系而言,境界展示了人所体验和领悟的世界图景;就人与内在自我的关系而言,境界又表征着自我所达到的意义视域,并标志着其精神升华的不同层面。以心性之学与内圣追求的交融为内涵,理学将存在意义的领悟与存在价值的体认提到了引人瞩目的地位,空前地突出了人性的自觉,内在地表现了走向人性化存在的历史意向。

然而,从心性的视域出发考察存在的意义及精神境界,同时也包含了对自身的限定。在将意义的追寻与心性之域中的存在及精神境界联系起来时,理学对意义世界的丰富性及多方面性似乎未能给予充分关注。历史地看,作为“为我”之物的意义世界一开始便与人作用与变革对象的知行过程难以分离。在价值的层面,意义首先涉及人的需要。从基本的生存到社会、文化层面的发展,人的存在总是面临多方面的需要,然而,世界不会主动地适应人,也不会自发地满足人的需要,唯有通过以不同的方式作用于世界,自在的对象才能获得“为我”的性质。事实上,化本然的存在为人化的存在,其实质的指向,就在于使自在意义上的世界,成为合乎人需要的“为我”之物。“可欲之谓善”,从更本原的层面看,这里的“可欲”可以理解为合乎人的需要;当本然的存在通过人的作用过程而与人的需要一致时,它无疑也呈现了“善”的价值意义。由此形成的“人—天”,同时也表现为现实形态的意义世界。

从以上前提看,意义世界的构成,首先基于人变革对象的现实活动,正是通过人的这种活动,“天—

天”(本然对象)逐渐摆脱自在的性质,取得人化的形式。从对象的人化这一维度看,人的活动最本源形态是劳动。劳动既是人与自然联系的直接中介,又是人作用于世界的基本方式。从早期的渔猎采集,到现代高科技领域的生产活动,劳动改变了世界,也改变了人自身。通过“人与自然的物质变换”,劳动不仅在狭义的经济学层面创造了价值,而且在更广的维度、更深的层面上赋予世界以意义。以劳动为本源形式的人类活动,同时内在地体现了人的创造性和人的本质力量,事实上,赋予对象以价值意义的过程,同时也是人的创造性和人的本质力量对象化的过程,人的这种创造性和本质力量本身可以视为意义之源。作为凝结了人的创造性和本质力量的现实存在形态,人化世界的深层意义,同时表现为对人的创造性和本质力量的历史确证。

意义世界的以上内涵及意义世界与历史实践之间的关系,显然处于理学的视域之外。在注重意义世界内在形态或观念形态的同时,理学对其现实的、外在的形态未能给予必要的关注,这既限定了意义世界本身的“意义”,也使其意义的追寻呈现某种抽象的形式。后者不仅如前所述,体现在理学往往以心性之域中存在的“为我”之维消解了对象世界的自在性,而且表现为境界的思辨化、玄虚化。前文所提到的“为天地立心,为生民立道,为往圣继绝学,为万世开太平”^{[2] (P376)},固然展现了宏阔的精神旨趣和追求,但当这种旨趣和追求脱离了现实的历史实践过程时,便不免显得苍白、空泛。黄宗羲曾批评理学末流疏离经纬天地的现实活动,“徒以生民立极、天地立心、万世开太平之阔论铃束天下。一旦有大夫之忧,当报国之日,则蒙然张口,如坐云雾”^{[4] (P421)}。这种评论并非毫无所据。理学一再以所谓醇儒为理想的人格,这种人格每每也以精神世界中的穷理去欲为指向,实际的经世活动则难以进入其视域。在这种抽象的世界中,境界往往被理解为个体的精神“受用”。晚明心学的一些人物将这种受用与归寂联系起来,便十分典型地表现了这一点。他们视内在心体为寂然之体,认为一旦达到了这种寂然的本原,便可进入“精义入神”之境:“充养乎虚灵之寂体而不以一毫意欲自蔽,是谓精义入神而用在其中也。”^{[5] (《答陈明水》)} 此处所谓“用”,即为抽象的精神受用,它隔绝于现实的认识和实践过程之外,仅仅以反身向内的心性涵养和思辨体验为其内容。不难看到,这一意义上的境界,已呈现为一种封闭、玄虚的精神世界。从这方面看,理学在心性之域展开意义的追寻,无疑又有其消极的一面。

[参考文献]

- [1]王阳明全集[M].上海:上海古籍出版社,1992.
[2]张载集[M].北京:中华书局,1978.

[杨国荣(1957—),男,浙江省诸暨市人,华东师范大学中国现代思想文化研究所所长、教授、博士生导师,主要从事中国哲学研究。]

- [3]二程集[M].北京:中华书局,2004.
[4]黄宗羲全集[M].杭州:浙江古籍出版社,1992.
[5]聂豹·双江聂先生文集[M].明嘉靖年刻本.

宋代理学本体论的创立

——从“继善成性”和“性善”说起

向世陵

(中国人民大学 哲学院,北京 100872)

儒学的发展在经历了长期的不景气之后,自宋代开始复兴,传统儒学也相应变型为新儒学。新儒学的理论创新,通常以天理论、心性论、道统论等为标志,但所有这些理论却可以用一条主线——复性论来贯穿。儒学复兴的关键在于复性。理学家通过“继绝学”的理论变革,重新接续起先秦时期“不可得而闻”的“性与天道”,并进一步发扬推进。正是有赖于新儒家的这些努力,曾在汉代短时期推行而又长期名不副实的儒家“独尊儒术”的理想,在宋代以后以新的形式得以实现,理学的理论创造同社会对理学的选择这种“内外交相合”的结果,最终造就了宋明新儒学——理学在整个中国学术领域的中心地位。

那么,如何才能复性?复性并不是简单地回复到先秦性与天道论“不可得而闻”的旧貌,而是反其道而行之,从内在性的角度阐明性体、道体如何奠定,人在自觉的层面如何“成性”。也就是说,在理学家那里,“复性”的实质其实是“成性”。他们号称自己的理论创造或者是“自家体贴”,或者是“自得”于先秦孔孟,都是在倒转“性与天道”论的指向而使其“得而可闻”。这种强化自身理论创造的“成性”说,是儒学复兴最重要的理论标志。

但是,“成性”在文本和思想史上都是与“继善”相联系的,性和善如何发生关系是“性与天道”论的思辨中一个不可忽略的因素。中国哲学对于善与性关系的思考,主要有两大思想来源:一是以《易传》为代表的“继善成性”的观点;一是以思孟学派尤其是《孟子》为代表的“性善”论的观点。双方虽然都是既讲性又说善,但在性与善的先后顺序及关联程度上却是大相径庭的。《易传》是善在性先,善与性在发生论上是两个前后跟进而又相互独立的阶段;《孟子》则是性在善先,而且“孟子道性善”突出的是性与善不可分割的内在关联——讲性是为了彰显

善;讲善正是在说性。那么,“继善成性”与“性善”虽都出于儒家的经典文本,但引出的却是不同的义理间架和理论走向。

就“继善成性”来说,在相当长的时期内,中国哲学家并未有意识地对它们进行思考。韩康伯续王弼注《周易》对“继善成性”完全没有解释;对于同为本体论思辨源头的“穷理尽性以至于命”,亦只是无关涉性理地一语带过。

与此有别,从孟子之后到整个汉唐时期,围绕“性善”却一直是争议不断且新说迭出,如性恶、性善恶混、性三品等。但不论将性划分为几品,都只是道德论上谈问题,即在价值评价上做文章。韩愈虽然具有了“原性”、“原道”的形而上的追寻意识,但最终还是止步于道德论层面讨论人性三品,未能提高到华严五祖宗密所说的“本源”即本体的水平。这说明,儒学要想真正实现创新,使“性与天道”论的意蕴真正得以发掘,必须突破将性与善捆绑在一起而仅限于从道德论上说性的束缚,以此才有可能将儒家的理论水准推进一步。

然而,“善”作为儒家哲学的价值基准又不能不讲。这样一来,既讲善又使善与性相对分离的另一思想资源,即“继善成性”说便开始为人们所注重。从韩愈的“原性”、李翱的“复性”,再到宋儒的“成性”,说明理学家是将与善相区分的本性观的建立作为儒学复兴的中心内容的。事实上,佛学在这一方面已经为儒学的新生提供了直接的样板。慧能禅宗倡导“佛性清净”、“人性本净”,使清净的本性不再与善恶评价相关联,从而廓清了明心见性以觉悟清静本体的问题。

当然,先天本性在人如何成立,这不是出世的佛学而是入世的儒学所关心的问题。但儒学的本性观要成立,不可避免地要借鉴佛学的理路。如此一来,“性与天道”论的重心必然要落在客观天道如何成

儒、道两家(通过道家、道教也间接吸收了佛教的部分思想)的思想嫁接融合为一体,从而源于前人又超越了前人。

晚唐至明代,是道教内丹学极为兴盛的时期。内丹学在理论上对心、性、命等探讨极多,形成了系统、深刻的理论,并对儒学的发展产生了较大的影响。同时,宋末元初的硕儒赵复的思想和修养功夫深受全真道影响,并开全真道金华派。宋元之际的理学大师吴澄校定《老子》《庄子》《太玄》《皇极经世》等,与道士交往密切。赵复的弟子吴莱、宋濂的思想均受全真道的影响。宋濂与全真道著名道士周玄初关系至密,深得道教义理的个中三昧。宋濂的思想及其纳道入儒的治学路向在明代儒生中影响深远。如娄琰、陈献章均走的是这条路子。陈献章又被世人称为白沙先生,他的弟子及再传弟子中最杰出的是湛甘泉、张诩(廷实)、王阳明。陈献章认同道家的道论,主张“即心观妙”,通过静坐工夫而回归于道。他以自然为宗旨,力图逃归田园,实现个体精神的自足与自由,体现了道家尤其是庄子对白沙思想的明显影响。据《明儒学案》卷六《白沙学案二》受道教影响很深的张诩谈及自己的老师时说:“白沙先生……壮从江右吴聘君康斋游,激励奋起之功多矣,未之有得也。及归,杜门独扫一室,日静坐其中,虽家罕见其面,如是者数年,未之有得也。于是讯扫夙习,或浩歌长林,或孤啸绝岛,或弄艇投竿于溪涯海曲,忘形骸、捐耳目、去心智,久之然后有得焉,于是自信自乐。”受他的影响,陈白沙的三位弟子均纳道入儒。王阳明听湛甘泉讲白沙学近三年,加以发扬光大而成一家之学,在当世就有极大的

影响。他发扬白沙学的方式同样是纳道入儒。他虽然只活了五十七岁,却自称有三十年是在道教内丹术的修炼中度过的。他基于心体而以知行合一倡明良知,一是渊源于道教全真道以自明心性为体,以对世俗社会的担待为用的宗风;二是渊源于道教净明道纳儒入道,强调忠孝为人之良知良能的主张。他的养心功夫与道教一样以静坐为形式。与朱熹相比,王阳明纳道入儒来得更直接、更露骨,因而他的思想在一定程度上可以概括为道体儒用。当然,不可否认,他的哲学立场还是儒家,其哲学来源于道家、道教又超越了它们。受王阳明的影响,他的弟子们也多援道入儒,如王畿、罗洪先、刘文敏、聂豹、邓以赞、王宗沐、朱得之、薛侃、王艮、罗汝芳、周汝登、李贽、胡直、蒋信、陆澄、王嘉秀、萧惠、方与时等。其中,相当多的学者还兼习道教功夫。

总体上看,宋明理学对道家、道教的吸收,是以“修其本而胜之”为信念,移植道家解决问题的起点、思路、方法、方法论原则、思维方式、概念模式、哲理框架、逻辑思辨等方面入儒家,为了与儒学的立场相一致,又作了改造,从而既用于丰富儒学的宇宙论、天人合一、心性论,也用它发展儒学的体用合一论和功夫境界论。这样做的结果,提升了儒学的哲理思辨水平,充实了儒学思想体系,正如清人全祖望在《宋元学案》卷四十八中说,朱熹的学说是“致广大,尽精微,综罗百代”。其他如王阳明、王夫之等,之所以建构了精妙的哲理体系而享誉后世,也得益于他们以开放的心胸,汲汲不舍地从道家、道教等其他者中吸收思想营养来丰富和发展儒学。

[孔令宏(1969—),男,云南省弥勒县人,浙江大学哲学系教授、博士生导师,主要从事中国哲学研究。]

The Development and Innovation of Confucian School of Idealist Philosophy in the Song and Ming Dynasties

CHEN Lai YANG Guo-rong XIANG Shi-ling KONG Ling-hong

Abstract Chen Lai thinks that the Confucian school of idealist philosophy in the Song and Ming dynasties has its own set of discourse system, beneficial to summing up and abstracting China's academic discourse. Yang Guo-rong thinks that heart nature and body nature make up the important part of idealist philosophy. Xiang Shi-ling thinks that the "complete nature" of idealist philosophy in the Song dynasty has laid the foundation of the noumenon of the idealist philosophy that gives Confucianism a new life. Kong Ling-hong thinks that the Confucian school of idealist philosophy has absorbed something from Taoism and enriched the philosophic level of Confucianism.

Key Words Confucian school of idealist philosophy in the Song and Ming dynasties; new Confucian school; scholarship of heart nature; combination of Taoism and Confucianism

[责任编辑、校对:王维国]