

■ 哲学研究

易简与成位

——兼论天、道、性、心诸范畴的统一与分化

程泽明

(广东外语外贸大学 外国文学文化研究中心, 广东 广州 510420)

摘要:《易·系辞传》中的道下行到人这里就不再易简,而展现为一个人谋求自身成位的艰难曲折的历史过程。故易之道似易而实难。北宋理学初兴,周敦颐和张载借圣人眼光看世界,把《系辞传》中的理想表现得很圆满,但这也遮盖了《系辞传》中实际隐含的“易简”与“成位”之间的张力。后世的心学过分强调易简工夫,也容易引人走上圆滑的道路。今人应该更多地站在常人的角度立论,把成位的艰巨性说出来,使人方便下工夫。

关键词:《易》; 易简; 成位; 圣人; 常人; 不易

中图分类号: B221 **文献标识码:** A **文章编号:** 1672-4283(2014)01-0048-07

收稿日期: 2013-09-10

基金项目: 广东外语外贸大学外国文学文化研究中心 2012 年度青年创新人才培植课题(12QNCX07)

作者简介: 程泽明,男,安徽池州人,广东外语外贸大学外国文学文化研究中心博士研究生。

易一名有三义:易简,变易,不易。^①故《易经》题名“易”,表明它的宗旨就是要建立一种简易的法则,于变易中包含不变的道理。不过,“易”又为难易之“易”。因易而知难,同样是“易”中含藏的一重深刻题旨。易之道似易而实难,这体现在《易·系辞传》中所揭示的人之成位的艰巨性中。

—

《周易·系辞上传》开篇说“乾以易知,坤以简能。”晋人韩康伯注“天地之道,不为而善始,不劳而善成,故曰‘易简’。”八卦中乾是纯阳,坤是纯阴,是天地之德的表征,纯阳至健,纯阴至顺,故而向人指示出的也是纯一不二、至为简易的功夫和道理。“夫乾,确然示人易矣;夫坤,隤然示人简矣。”^[1]《系辞下传》首章“易简为乾坤之德,乾坤乃易之门户。”

《系辞上传》继后说“易则易知,简则易从;易知则有亲,易从则有功;有亲则可久,有功则可大;可久则贤人之德,可大则贤人之业。易简,而天下之理得矣;天下之理得,而成位乎其中矣。”朱熹《周易本义》注“成位,谓成人之位;其中,谓天地之中。至

此则体道之功极,圣人之能事,可以与天地参矣。”前面说“乾以易知,坤以简能”,是专言宇宙本体,与人无涉,但展现“易简”这一“天地之理”、“天地之道”本身并不是《易》的目的,《易》的最终意图是要将乾坤易简之功导入人事,使人间事事物物各得其正,于是有“成位”之说。天尊地卑,乾坤已定,独有人这一物种,虽居于天地之中,却始终不得中正之位,而成为天地间一绝大问题;几乎一切哲学问题均从此流出。《易》挽乾坤之力来助人“成位”,即属于一种哲学上的规划。

“易简”属天地无心成化,“成位”则是圣人有心弘道。见之《系辞传》,则上传多言易简之功,下传则“忧患”二字贯穿其中。统观《易》之六十四卦,易简之理只乾、坤二卦就能说尽,以后六十二卦都是谈人事的吉凶悔吝,直到“未济”一卦尚无终了。乾坤易简之功一旦引入人事,就变得驳杂不纯、繁复极了。《系辞上传》第5章云“显诸仁,藏诸用,鼓万

^① 见《周易正义·卷首》“论易之三名”。

物而不与圣人同忧。”若从天的角度看,根本无所谓吉凶悔吝,也不必讲什么既济未济,可见《易》之六十四卦虽取象于天地,却主要都是就人事、就人的“成位”而言的。《易》之所以从“易简”衍生出“变易”、“交易”、“不易”种种花样,也都是基于人自身存在的时间性、无常性。“易简”与“成位”之间的张力在人身凸显为一个巨大的难题。

就一具体的卦象而言,其以上二爻为天位,中二爻为人位,下二爻为地位的结构安排也是富有意味的。《易》讲究天、地、人三才之道,^[1]《系辞下传》第10章,但一卦六爻中当人位的三、四爻虽居一卦正中,却并不得中位(二、五爻居中),且多凶险之象,这正表明了“成人之位”的艰巨性。由于处位不当,三、四爻与二、五爻比起来,往往处于天然不利的局面“二多誉,四多惧”,“三多凶,五多功”^[1]《系辞下传》第9章。而恰恰这种风险多发地带是分析一卦“存亡吉凶”的关键。大体一卦之中,初爻难知,上爻易知:难知则不必知,易知则不烦再知,故皆能以易简之道处之。一卦的主要消息——其中种种隐微曲折之处,则只能通过中间四爻来了解^[1]《系辞下传》第10章。它们仿佛象征着人在天地之间寻求自处之道的艰难情状,这也构成了一卦的主要内容,初、上爻则更像一个天地的舞台和背景。

这里可以为人之“成位”的艰巨性寻找一个宇宙论的说明。直观地看,人位居天地之中,是“刚柔相摩,八卦相荡”之所,一切复杂的矛盾斗争均在此发生。人要在这种环境之下安身立命,实为不易。更重要的是,人的任务不单单是成其一己而已,他还肩负着上天赋予他的“开物成务”的使命。人仰天俯地,与天地并立为三,不但要尽己之性,还要尽人之性、尽物之性,进而赞天地之化育。这就意味着人所行的易道较之乾坤易简之功又更进一步,多了一重调和阴阳、执两用中的工夫。因此,人所行易道又是中庸之道,如《中庸》开篇所言“致中和,天地位焉,万物育焉”。“中”之后系以“庸”字,仍是平常道理,但又是近乎“不可能”的至道。《中庸》第3章即借孔子之口说道“中庸其至矣乎!民鲜能久矣!”“中庸易而难”^①,这句话其实也可用于《易》,所以“易”的“简易”之义背后还应包含“不易”的意思。所谓的“不易”就是指人之成位的艰难。

突出“易”的“不易”之义并将其与人之成位联系起来是重要的。《系辞传》讲德业,讲天地变化之神,讲“无思无为”、“感而遂通天下之故”,看起来似乎都很简易;又兼天、地、人三才而言之,以天地至纯之道下贯于人,以圣人之盛德大业上通于天,说明天人不二的理想至境。但我们只要联想到《易》的卦爻辞,就会发现这一理想的实现实际上是一个漫长的历史过程。牟宗三指出“我们现在了解中国文

化,它的智慧是从高处讲,并不是说事实上都实现了。”^[2]¹²³确是发人深思之语。《系辞下传》第6章讲《易》的卦爻辞“其称名也,杂而不越,于稽其类,其衰世之意邪”《朱子语类》解此处道“其衰世之意邪,伏羲画卦时,这般事都有了,只是未曾经历,到文王时,世变不好,古来未曾有底事都有了,他一一经历这崎岖万变过来,所以说出那卦辞。”易道本来极其简易,但一旦落入历史,就崎岖万变,使原本天人不二的宇宙呈现出“形上”、“形下”之分^[1]《系辞上传》第12章。一者犹如“江天一色无纤尘,皎皎空中孤月轮”,自在逍遥;一者则如“九曲黄河万里沙,浪淘风簸自天涯”,多艰多险。如果形而上者不进入形下世界,则不足以成其德业;而形而下者如不返本复原,回归本初,则大道流散,往而不返!形而上者与形而下者之间二而一的关系构成了《易》的内在结构。从理想层面看,我们要承认二者的统一性;就现实层面看,我们又不得不在二者之间作出严格的区分。对任何一个层面的忽视都会导致认识与实践上的偏差。

揭示《易》中隐含的这一双重的结构有什么意义呢?《易·系辞传》是与《论语》《孟子》《大学》《中庸》相并列的儒家哲学经典,在儒学发展史上具有承前启后的重要作用。《论语》讲仁,《孟子》讲心性,大体偏重于道德主体意识的树立,而对宇宙论则殊少涉及。讲道德主体性首先就是成其一己:先发扬内在的善性,然后再向外推,由己及人,所以讲“成己”就涵盖了“成人”。但“成己”却不能直接把“成物”包括进来。不能成物就有局限。儒家讲推己及人,推到一定的限度就不能向外再推,于是有“命”的概念。“命”是一种不可抗拒的外在规定性,圣人对之也无可奈何。“命”与“仁”的对立反映了早期儒家天人两分的观念。道家爱说万物一体、宇宙一气,儒家把仁心从宇宙中突出来,成为一个与宇宙相对的东西。但仁心不是狭隘的,“德大则无所不容”^②,它不但不能自外于宇宙,而且还要突破人类世界的局限最终包罗整个宇宙。这样道家的气化宇宙就转化为儒家的德性宇宙。牟宗三讲不能只重主观面忽视客观面,道德学最终要开出一个道德的形而上学^[3]⁷⁻⁸,就是这个意思。所谓的道德形而上学就是把人之心性与天道联系起来,为德行寻找一个形而上的根据。《中庸》讲“天命之谓性,率性之谓道”,讲“赞天地化育”、“与天地参”,《系辞上传》第4章讲“弥纶天地之道”,即属于一种道德形而上学的建构。这里开始把人置于宇宙中,阐明人的地位和使命,也就是明确提出了“成位”的话题。人的

① 《中庸》第9章朱熹注。

② 见《周易正义·下经丰卦》卷6疏。

德业应该兼天地万物而言,因为这是天赋予人的使命,人之德来源于天之德,天之德又有待于人之德,天人德实为一体,是为德性一元论。于是天道性心一以贯之,儒学的宏伟规模才真正确立起来。以后宋代的儒学复兴,首先就从《中庸》和《系辞传》的规模展开,因为《中庸》《系辞传》都是兼言“成己”、“成物”,是圆满的说法。

然而,牵合“成己”、“成物”毕竟只是“从高处讲”,“成物”实际远不如“成己”那样顺当。“成己”犹内圣之学,“成物”犹外王之学。“成己可以自至,成物则须待缘”^{[4]341},可自至则直截简易,须待缘则曲折艰难。内圣之学无待于外王之学,外王之学则不但依赖内圣之学,还要受制于各种客观条件。所以外王的境界实则在内圣之上,其实现的难度亦可想而知。内圣犹形而上者,外王犹形而下者,与形而下者打成一片,圆融无二,但因外王的达成曲折艰辛,形而上者与形而下者便不能不有所区别。宋儒特别把《系辞传》中形上、形下的说法继承过来,大加发挥,便表现了某种曲折的历史境遇^①。宋儒当然绝非要把形上之物从形下之物中割裂开来,成为一个不可及的东西,他们仍是真心希望二者能够契合无间,希望看到整个世界都是道德的流行。这种思想其实就是《系辞传》模式的延展。所以说,阐明《易》中所包含的那种二而一的思想结构,对于厘清宋代以后整个儒学演进的内在理路,都有着极为重要的意义。

与《中庸》和《系辞传》一样,宋、明儒是在德性一元论的架构中说理,把天道和心性统合起来。然而既然世界是统一的,为什么还要分出天、道、性、心各种名目?^②因为这种统一只是“从高处讲”的。大道到人这里就流散了,一流散,天与道、性与心之间都产生形上、形下的区别。但因人而散,也因人而合,世界的统一有待于人之成位。宋明理学基本按照“天道性心”四字一一开将出来,有一个把天道性心分而言之的过程。天道下行到人心这里,最后一切又是缘心以求,心统万法。《系辞上传》第11章有“圣人洗心,退藏于密”的说法,心学讲易简功夫,结果仍是回到易道那里。虽说易简,却终不能轻易处之。乾卦九三当人位,爻辞则曰“君子终日乾乾,夕惕若厉,无咎”^{[1]《周易·乾》},这即是对易简之道另一面的绝好诠释。

一

《系辞上传》第5章云“一阴一阳之谓道。继之者善也,成之者性也。仁者见之谓之仁,知者见之谓之知,百姓日用而不知,故君子之道鲜矣。”宋代理学可以从这句话开始讲。“一阴一阳之谓道”,是以“易简”说“道”,又是从高处、从理想层面说道。

道无非是乾坤变化,故易简;变化不测若神,故理想。道是尚未分化的形而上者。“继之者善也,成之者性也”,是说道不虚行,有待于人,倘人不能继道以成其性,大道就有流失的危险。“仁者见之谓之仁,知者见之谓之知”,就是大道流失后出现的情景。“百姓日用而不知,故君子之道鲜矣”,道虽美而人多不能知,可见易道之难。

先说道之易简,再言人“成位”之难,由成位之难详说圣人体道之功。这是宋代理学初期遵循的一个普遍模式。周敦颐《太极图说》开篇讲“无极而太极……大哉易也,斯其至矣”;张载《正蒙·太和篇》讲“太虚无形,气之本体”,“两不立则一不可见,一不可见则两之用息”,其实就是从《系辞传》“一阴一阳之谓道”的说法演变来的。不同的是,《系辞传》中并没有明确说阴阳之外还有一个本体,也没有给出一个“一生二”的宇宙演化模式。周敦颐讲“无极而太极”,张载讲太虚本体,似乎开始将阴阳之气视为形而下者,这就产生了一个形下之气如何向形上本体回归的问题。这个问题当然是向人提出来的,于是人之“成位”的话题就更突出了。前面已经提到,人位于天地之间,要行中庸之道,“中庸易而难”,只有圣人才能勉力为之。所以周敦颐说“圣人定之以中正仁义,而主静,立人极焉”^{[5]《太极图说》}。又言“圣人之道,仁义中正而已矣。”^{[5]《通书·道第六》}又言“惟中也者,和也,中节也,天下之达道也,圣人之事也。”^{[5]《通书·师第七》}张载也说“然则圣人尽道其间,兼体而不累者,存神其至矣。”^{[6]《正蒙·太和篇》}又说:“中正然后贯天下之道,此君子之所以大居正也。”^{[6]《正蒙·中正篇》}大道分化为阴阳二气,流散为万物,但圣人一出现,执两用中,大道又立刻归复它的本来状态。圣人行道亦颇为简易,《系辞上传》第10章说“无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故”,第12章又说“神而明之存乎其人”,周、张二人讲圣人体道之工夫,也大体是以此为基础的发挥。牟宗三讲周敦颐、张载是宋学正宗,就是因为二人继承了《系辞传》的圆满说法,本体工夫圆融不二,规模既大,又没有支离的毛病。^{[3]27 #2}

但是,过分地推重圣人易简之功,就会掩盖《易》中所包含的另一层面的问题。《系辞传》所指圣人为何?《系辞上传》第2章云“圣人设卦观象,系辞焉而明吉凶,刚柔相推而生变化。”圣人就是作《易》者。但“设卦观象”是以往之事,圣人也是以往之人。易道圣人自己行来简单,对后人来说却是千

① 这一点余英时在他的《朱熹的历史世界》中已有详尽的交代。

② 张载《正蒙·太和篇》:“由太虚,有天之名;由气化,有道之名;合虚与气,有性之名;合性与知觉,有心之名。”

难万难。圣人“穷神知化”的本事越大,后人见来越是觉得难。如此一来,圣人之学岂不成了绝学?所以圣人要设卦观象系辞,好给后人一个效法的对象,让人易知易行(即“百姓与能”)。圣人就要站在凡人的立场上来思考问题。圣人自己履险如夷,但对凡人却不能以“易”说之,而必要详尽剖析其中的种种繁难凶险之状;圣人自己处事只靠一个简易心法,变化无穷,但对凡人却不能只传个心法,而要把其中的种种曲折隐微之处抉发出来。再则,《易》的产生是一个艰辛的历史过程,六十四卦的规模据说在文王那里才奠定下来。但文王处忧患之中,也并不敢以圣人自诩,那么所谓的圣人就是传说中的伏羲等圣王了。后人学六十四卦只可说自己在学文王,而不可夸口说自己在学圣人。六十四卦是文王一生艰难旅途的记录,绝不能以简易之心视之。《系辞上传》第11章说,“蓍之德圆而神,卦之德方以智”,易道具有圆神和方智两重面目。本来“神无方而易无体”^[1]《系辞上传》第4章,圆神体现了易的最高境界,但是圆神似易实难,一般人学不到手,所以还要有具体有形的卦象。六十四卦看似繁难,但是有中智者皆可循此明白事理,又是易知易行的。倘若抛弃方智、妄言圆神,每个人各行其私,就容易走到圆滑的路上去。牟宗三批评中国文化喜欢讲圆而神,下面缺少方以智的支撑,结果圆神流为空虚。圆而神是中国人的传统智慧,值得发扬,但方以智的精神则更有待现代中国人去培育^①。从圆而神到方以智,其实就是把所谓的圣人的智慧转化成常人的智慧,把“成位”这一圣人的事业转变成每个常人的事业,把易简中不易的那一面揭示发挥出来,这样易之道才能真正广大开阔。

三

周敦颐和张载二人的世界是一个天道流行的世界,德性一元的色彩非常强烈。但如果把“圣人”从这个世界里拿掉,他们的学说就立刻显现出二元的特点。天道是大全,落实到一个个个体那里,是为性。性是就天道完满未分化的状态而言的,倘天道在个体这里流散了,就不能称为性,而只能叫气质情欲了。性是一个关节点。从天道过渡到性这一环节,尽可以说得很简单、很圆满,从性再往下说,就“必有事焉”,要出现很多问题。这些问题当然还是向人(这里的人是常人,而不是圣人,一说圣人,问题马上又消解掉了)提出来的。周敦颐讲“性者刚柔善恶,中而已矣”^[5]《通书·师第七》,性要得中,不得中就是恶。^[7]²¹³恶就近似张载所说的气质之性。张载则更自觉地在太虚与气、天地之性与气质之性两对范畴之间做了区分,突出了一个形而上的本体。不过,这一本体与形下世界的区别并不是很明显,所以

钱穆称张载的思想是“双层的一元”^[8]⁶³⁻⁶⁴,太虚仍然是气,不过气属一偏,太虚则为大全。气质之性与天地之性也本来无二,只是一个善反不善反的问题,“善反之,则天地之性存焉”^[9]《正蒙·诚明篇》。本来从形上、形下的区分中会产生很多繁杂困难的问题,只因借圣人口吻说话,刚刚破开的混沌世界又归复其本来状态,常人关心的问题没有充分展开。

周、张二人的世界在二程那里才真正分成两截。周、张照着《易》的路子,从“一阴一阳之谓道”说起,道如气之流动,周行天下,是活泼泼的,从道很容易看见世界的统一性。周、张二人所说的形上本体如“太极”、“太和”、“太虚”等也都有如道之别,与形下之气并不特别分得开。二程则以“理”代替“道”字^②。理是认识论术语,不能自动,以“理”与“气”对置,形上、形下之分甚为明显;道是自在主体,不与人同其忧,理则是客观对象,反映出人的主观能动性。以“理”代“道”实际上是由道的立场转向人的立场,突出工夫论的内涵。钱穆对此有一段中肯的点评:“道的自身便已是自然,能动能前,岂不直捷?但程朱见解不欢迎此种自然能动能前之道,如此则不烦人生更有所作为了。因此必要换上一个理字。程朱只在人事上说道。关于天地一边,则宁说天理,不大说天道。因说天理,比较有路子,有规定性,有拘束性。若说天道,则嫌太活泼,太自由,没把捉。不烦人自有作为了。”^[8]²³⁷⁻²³⁸二程也是说《易》名家,却不肯就着道的“自然能行”往下说,而把道打成“理”、“气”两橛。因为说“气”,就把眼光下降到现实世界中来,有一个常人的心态,体会到成人的不易,要下苦功夫;因为说“理”,又不会沉溺在现有状态中,有上进的要求。《系辞传》所达到的圆满境界在“理”中都包含了,但理是静止的,不像道那样自己“能动能前”,所以必须靠人去体证。这就突出了人这一主观面,突出了人心的作用。注重主观修养,本来是孔孟儒学的正宗。后人虽然尊孔孟为圣人,但孔孟却从未以此自诩(只以君子之道自勉勉人),故在修养方面也从不敢以易简之心为

① 牟宗三以为方以智是西方人发展起来的智慧,其典型的表现就是民主和科学。中国人吸收方以智的精神就是现代化的过程,这是一个十分艰难的历史过程。参见牟宗三《周易哲学演讲录》,华东师范大学出版社2004年版,第122—124页。

② 冯友兰认为“诸家虽已言及理,而在道学家中确立理在道学中之地位者,为二程兄弟。”(冯友兰《中国哲学史》下册,华东师范大学出版社2008年版,第238页)又钱穆认为“程门遂把《中庸》率性之谓道,《易传》一阴一阳之谓道的道字搁下,另抬一理字来替代。”(钱穆《中国学术思想史论丛》第5册,安徽教育出版社2004年版,第230页)

之。二程参合孔孟来说《易》,所以钱穆指出:“《易》、《庸》本受道家思想之影响,乃把孔孟传统放宽一步说之,而程子心中,则依然存着孟子一派吃紧为人的意思,因此在《易》、《庸》中放宽说指者,到程子口里,又不免要着紧的说……”^{[8]230} 不过前面已交代,孔孟论学还多局限在人类世界,即所谓成己之学,二程拎出一“理”字,则是兼天地万物而言,多了“成物”这一方面,所以二程实际上是以“君子”(而非圣人的)资质来参《系辞传》的天地境界(即内圣外王),其工夫岂不更细琐、更繁难?《系辞传》因借圣人说话,故作者心中“外王”之道宛然在焉。而到二程这里,所谓“外王之道”毋宁说更行更远^①,故二程这边也不觉把《系辞传》中探手可及的大道转换成要通过层层工夫才能求得(乃至杳不可求)的形上之“理”。二程的这一转换似乎并不副《系辞传》原意^{[8]230},但《系辞传》中确实隐含着两个层面的内容,不过前人对此未有所觉,二程则将其发掘出来,另立新统。这里其实仍然是一个历史遭际的问题。文王处忧患之际,推演出六十四卦,后人所处忧患更深,怎能不效法文王,对易理做一更精深的阐释,而必欲追踪太古,徒慕圣人神化之功?易道如水之就下,开始只是微弱一线,愈往后来愈是大河滔滔,不可控搏,但我们不能因为后来的滔滔,就说这不是易道了。滔滔说明了易的发用流行日渐广大,但愈是广大,所遭遇的险阻也越多,只要居中守正,如乾之健,如坤之顺,险阻就能跨过去,依然是易简。为了做到易简必须下更深入的工夫,倘只说易简,不讲工夫上的历练,也就无易简可言了。

二程的思想中已经蕴含着从圆而神向方以智的转变。不过大程带有圣贤气象,虽然很重工夫,但只是讲主敬识仁,所谓的穷理也还是识仁^{[8]120},明天理就是识天地一体,不烦细处求索,这就又回到周、张二人那里去了。小程则开始将主敬穷理分两头说,故有“涵养须用敬,进学则在致知”^{[9]卷18}的说法。又说“凡物上有一理,须是穷致其理。穷理亦多端,或读书讲明义理,或论古今人物,别其是非;或应事接物而处其当;皆穷理也。或问格物须物物格之,还只格一物而万理皆知?曰:怎生便会该通。若只格一物,便通众理,虽颜子亦不敢如此道。须是今日格一件,明日又格一件。积习既久,然后脱然自有贯通处。”^{[9]卷18}这里“理”不再是大而化之的天理,而成了一件一件的物之理,于是为学就成了漫长艰辛的过程。当然穷理并非漫漫求之,最后还要贯通起来,不贯通工夫就不到家。这些都被朱熹所继承发扬。朱熹特重《大学》格物致知之说。二程喜欢讲主敬,但主敬讲多了,有流于虚静的毛病^{[8]118},朱熹则将重点转移到穷理致知上来。理本为心所设,因心而显,重穷理就是注重在人心上下工夫。朱熹真正把人的地

位凸显出来了。朱熹所讲的心是形而下的,此心为人人所具有,故人人均可据此心而下工夫。理是不动的,离开形下之心不能自显,所以朱子是真正地从下往上说。形而下的世界是最不理想的,做起功夫来也最麻烦。朱子不惮烦难,“必使学者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极”,最后达到“众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明”的境界。^{[7]268}可以说,易道下行到朱子这里,其内在所包含的“易简”与“成位”、天道与人心之间的矛盾才充分暴露出来。因为人成位之艰,朱子不能一下子跳到最高境界,但又不得不把一个纯粹的天理高举起来,作为人仰望的理想。这就产生了后人所谓的支离之病。陆九渊为纠正朱熹之病,就重新回到《系辞传》那里,揪出“易简”二字来与朱熹抗衡^②。陆九渊也是从心开始说,但他所讲的心与天道、天理本无区别,所以不需要在心外再设一个理去穷究,自求于心就可以了。陆九渊的心学只为救朱熹之病,并没有理会儒学由孔孟经《易》《庸》再向周、张、二程发展的复杂过程,忽视了宇宙论部分的学说。所以他依照的还是孟子“尽心知性,知性知天”的理路。牟宗三讲陆九渊真正合乎孔孟的传统^{[10]116}是中肯的。但是孔孟偏重于“成己”而少言“成物”,单说“成己”固然易简,“成物”却不可以一言尽。所以陆九渊的心学虽是易简,却没有规模。

心学发展到王阳明那里开始有了规模,把宇宙论也涵盖了。《系辞传》里讲圣人无思无为,可以通感天下,这已经给心学提供了一个很好的脚本。但是在王阳明的时代,讲学甚至面向普通民众,拿圣人之心说给凡人听,是不是有困难?从实际情况来看,整个社会对心学的接受很快,看不出有困难的地方,而且当时的人似乎还有不少心得。孟子说“人皆可以为尧舜”,只要发挥本心就行了;此心是人人所有的,圣人之心与凡人并无区别,这就把《系辞传》里尚存的圣凡之别打消掉了。心学也宣扬人人可以

① 钱穆认为:“……缩合心性事功而为一,本为宋初精神,然自荆公熙宁变法,继范文正庆历变法失败以来,学者更看重舍之则藏之修养工夫……”钱穆《中国学术思想史论丛》第5册,安徽教育出版社2004年版,第55页。余英时后来在其《朱熹的历史世界》中对此观点更有发挥,书中也有关于变法失败对二程思想影响的论述(二程的主要思想多在变法之后形成)。

② 陆九渊《与曾宅之书》:“后世言《易》者至幽至深,学者皆不敢轻言。然圣人赞《易》则曰‘乾以易知,坤以简能。易则易知,简则易从;易知则有亲,易从则有功;有亲则可久,有功则可大;可久则贤人之德,可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。’言易简而不言成位。又《语录》上‘圣人赞《易》’却只是个简易字道了。”

为圣,而且不费工夫,被人接受起来自然快。但是心学的广泛传播并没有带来一个圣贤的世界,流弊很多。这些流弊就是因为说易简太过引起的。牟宗三虽然不喜朱子之学,但在讲到心学之弊时却特别引用了朱子对《系辞传》“夫乾,天下之至健也,德行恒易以知险;夫坤,天下之至顺也,德行恒简以知阻”一段话的注解“至健则所行无难,故易。至顺则所行不烦,故简。然其于事者皆有以知其难,而不敢易以处之也。是以其有忧患,则健者如自高临下而知其难,顺者如自下趋上而知其阻。盖虽易而能知险,则不陷于险矣。既简而又知其阻,则不困于阻矣。所以能危能惧,而无易者之倾也”。^{[10]140}朱熹这里很敏锐地看到了易道中易简和知难两个层面。凡事都有个要诀,这不难了解,但“事非经过不知难”,一个理念能不能竖立起来关键要看过程,知难是就过程而言。人的世界不像天堂那样具有超离于时间之上的完满性,而是历史的,凡事都要经历一个艰难的过程。乾道下行,坤道上行,都逼近人位。逼近人位就是走到时间中,乾坤的至纯之性既可以在时间中慢慢显现、生成出来,也可能在时间中慢慢消磨掉,所以要知难、知险阻。朱熹《鹅湖寺和陆子寿》诗中说“只愁说到无言处,不信人间有古今”,“古今”就是历史过程。王阳明也声明自己的良知之说是从百死千难中得来^①,并不如斯轻松,王学末流却开始效仿禅宗追求“理”的当下即得,把人类追求理想的艰辛历程一笔勾销,为了达到体悟的神秘境界,最后连语言也抛弃掉了。

四

那么,《系辞传》中所讲的圣人之心和心学所标榜的良知到底是一种什么样的精神状态呢?为什么在前者则助圣人成其大功,在后者则造成一种简易轻率的社会风气?笔者以为,王学末流所讲的良知其实已是一种脱离道德约束的审美经验,而《系辞传》里的圣人之心,以及王阳明所讲的良知,撇开其道德意涵不谈,也多带有浓郁的审美色彩。根据西方哲人克罗齐的说法^②,审美是人类最基本的精神活动,理性认知、实践和道德活动都是在审美经验的基础上建立起来的。而审美(审美活动需要一个心灵上的载体,克罗齐称为“直觉”)最纯粹、最活泼,它可以无视现实,完全在想象的领域活动。现实世界被语言、被功利牢笼住了,审美能把这些牢笼都拆散,让人见到自然本来的状态。但审美太自由了,人是活在现实中的,现实要有规范,所以要把求审美的心系住,让它关注人的现实境遇,现实把审美框定了,审美就变成了理性认知(此活动在人心上的载体称为“概念”),圆而神就变成了方以智。认知是静观的态度,与现实还隔着一层。人要生存下去,光

靠认知还不行,人要行动(行动的载体称为“意志”),与现实世界打成一片。行动就生成一套更细密、更具体的智慧。整个科学的系统都是为着人的实践而建立的,所以科学不能算静观,它是行动的学问。行动要讲功利,不讲功利人就无以自存;但只讲功利人生就成了角斗场,每个人时时都想着算计别人、满足一己,每个人的行动就相互掣肘、相互妨碍,这也不圆满。所以功利心要约束自己、照顾他人、与人为善,这样功利心就成了道德心。道德发展的顶端是整个世界得到一个理想的安排,人人各得其所,它的境界就人类现实而言是最高的。而因为离不开审美、理性认知和实践活动任何一方的有力扶助,达成这一境界也最难。其次是理性认知,而审美最独立,它无待于前三者。道德境界虽然最高,但也最拘束,容易走向凝固僵化,它就要向审美复归,以求更化。审美虽然是无待的,但毕竟具有属人性,要吸取人的历史活动的成果,才能培育生长。历史活动就是一个从审美经理性认知到功利活动再到道德的过程。历史是动进不已的,不会随既有道德境界的完满达成而止步。所以审美、理性认知、功利性实践、道德四种活动就如车轮之转,循环不已。人心的业绩就在这一循环运动中不断扩大。

四种活动之间有着明确的界限,但都是同样人心的发用流行(只是因人心所处的时位不同而显出差别来),人心的运动就把四者连为一体。所以克罗齐把他的哲学叫做心灵哲学。这一哲学也是充分人文化的,与中国哲学大有相通之处,但又有差别,可以用来反观我们这里的问题。

首先,王学末流所言良知实际上就是一种审美经验。虽说是审美,但他们又要牵合道德说之,以审美为道德,自然产生流弊。因为审美说起来太轻易,道德则是严肃的事情,需要长期的过程才能致之。道德虽然依赖审美,审美却并不必然产生道德。

其次,《系辞传》里对圣人穷神知化的种种心理状态的描述仍然带有浓郁的审美色彩。道德中本就含有审美因素,加之《系辞传》对理知和功利言之甚少,审美因素就更显突出。中国哲学讲道德往往都具有这种特点。不过我们毕竟还是得承认这里说的是道德而非审美。因为《系辞传》是以严肃口吻说的,而且讲德业涉及劳动与道德实践方面的情形。王阳明讲他的良知说从百死千难中得来,又讲知行

① 阳明曰“某于此良知之说,从百死千难中得来,不得已与人一口说尽。只恐学者得之容易,把作一种光景玩弄,不实落用功,负此知耳。”(《王阳明年谱·二》明武宗正德十六年正月语)

② 克罗齐的思想可参照朱光潜等人所译克罗齐《美学原理·美学纲要》,外国文学出版社1983年版。

合一、即知即行。他的良知也是一种道德心。这里审美和道德看似很相像,但又本质不同,审美之心如果经历了现实考验,能够应付局面,那就转化成道德心了;如果没有经过现实的历练,不能干事,那就仍然只是审美的。这里关键点还是在工夫二字。

不过,由于中国哲学思想里道德的审美特性太强,还是容易给后人造成道德可以简易为之的假象。圣人有上智,能以一种很神妙的方式应接事物,凡人很难做到这一点。但人人都有审美之心,对圣人境界虽然在行为上达不到却很容易感知,因为感知到就以为自己达到了圣人境界,这是一种迷误。所以,心学如果只讲一个心上的感知那就很容易出问题。王阳明讲知行合一,又说致良知,即为预防此病。

或许因为包含很深的美学意趣吧,《论语·先进》篇末的“曾点气象”经常成为中国学人口中乐于谈论的话题。朱熹却说“某平生便是不爱人说此话。《论语》一部,自‘学而时习之’至‘尧曰’都是做工夫处。不成只说了‘与点’,便将许多都掉了。……若都掉了,只管说‘与点’如何,如吃馒头,只撮个尖处,不吃下面馅子,许多滋味都不见。”^{[11]卷17①}

那么,《系辞传》里说易简,也很容易给人一个错误的暗示了。如果易简仅仅是一种美学上的起兴,那它就只是一个起点,而成位则标志着道德的最高境界。从易简到成位是一个从自然向人为的过渡,工夫越来越落在人这一头。朱熹认为其中的过渡环节就是穷理,但克罗齐比朱熹讲得更细,把心灵分成好几个独立的环节,依陆九渊之见,岂不是较朱子更为支离?但这里恰恰体现出西方人方以智的智慧——美学、逻辑学、经济学都从道德学中独立出来了,而最后又仍以道德为归依。这是一个现代人为

我们提供的道德学模式。心灵经由美学、逻辑学、经济学向道德学的运动,和从易简到成位的模式之间有某种相通之处。将两个图式彼此互证并发现两者之间可以相互借鉴的某些东西,似乎是很有意思的。

[参 考 文 献]

- [1] 李光地. 周易折中[M]. 刘大钧,整理. 成都: 巴蜀书社 2008.
- [2] 牟宗三. 周易哲学演讲录[M]. 上海: 华东师范大学出版社 2004.
- [3] 牟宗三. 心体与性体: 上册[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1999.
- [4] 马一浮. 复性书院讲录[M]. 济南: 山东人民出版社, 1998.
- [5] 周敦颐. 周敦颐集[M]. 北京: 中华书局 2009.
- [6] 王夫之. 张子正蒙注[M]. 北京: 中华书局, 1975.
- [7] 冯友兰. 中国哲学史: 下册[M]. 上海: 华东师范大学出版社 2008.
- [8] 钱穆. 中国学术思想史论丛: 五[M]. 合肥: 安徽教育出版社 2004.
- [9] 程颢. 程颐. 二程遗书[M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [10] 牟宗三. 宋明儒学的问题与发展[M]. 上海: 华东师范大学出版社 2004.
- [11] 黎靖德. 朱子语类[M]. 北京: 中华书局, 1986.

[责任编辑 杨 军]

① 朱熹对《论语·先进》篇末章“吾与点也”的解读经历了一个由审美内涵向伦理内涵转变的过程,可参考钱穆《论语新解》(生活·读书·新知三联书店 2002 年版)书中相应点评。

Law of Nature and Self-improvement of Humans

——A Co-discussion on the Integrity and Separation of the Heaven, Tao, Character and Mind

CHENG Ze-ming

(Research Centre of International Studies, Guangdong University of Foreign Languages and Trade, Guangzhou 510420, Guangdong)

Abstract: *The Terminology of The Book of Changes* explained the Tao of change of everything in nature except men. On the contrary it related to the life of men as a hard and tortuous historical process of seeking self-improvement. Thus the Tao in *The Book of Changes* seemed easy but was hard to understand. In the North Song Dynasty Neo-Confucianism began to prosper. Zhou Dunyi and Zhang Zai viewed the world from a sagacious perspective, perfectly interpreting the ideal implied in *The Terminology*. On the other hand, however, they failed to preserve the tension between “change” and “self-improvement” in *The Book of Changes*. As a result, the philosophy of the mind overemphasized the significance of change, which was likely to guide people to becoming sophisticated. Therefore, as modern people we should theorize the arduousness of self-improvement so that they may work hard to become better.

Key Words: *The Book of Changes*; change; self-improvement; sage; common people; stability