

蕺山性学与阳明心学的本质差异

——一个佛教的观点

陈荣灼

(加拿大布鲁克大学哲学系)

摘要:作为当代新儒家的奠基人之一,牟宗三先生有两项重要的学术贡献:首先,于《佛性与般若》一书,史无前例地将天台宗“圆教”的“存有论性格”凸显出来;其次,于《心体与性体》一书,石破天惊地把刘蕺山与胡五峰共判归于程朱理学与陆王心学之外的“第三系”。虽然近来学界对于刘蕺山是否属于“第三系”出现不少批评甚至反对的声音,可是,却罕见有人把牟宗三这两大发现综合起来,以见出其对于新儒学开拓上的巨大潜力。透过将与天台圆教相提并论,以为其“三系说”提供一种崭新的辩护与证成方式的尝试,旨在阐明:一方面蕺山之学属天台“圆教”类型,另一方面,“阳明心学”属“别教”立场。

关键词:牟宗三;存有论性格;第三系;蕺山之学;天台圆教;阳明心学;别教

中图分类号: B 222

文献标识码: A

文章编号: 1000-260X(2014)01-0031-09

牟宗三先生作为当代新儒家的奠基人之一,有两项重要的学术贡献:首先,于《佛性与般若》一书,史无前例地将天台宗“圆教”的“存有论性格”凸显出来;其次,于《心体与性体》一书,石破天惊地把刘蕺山与胡五峰共判归于程朱理学与陆王心学之外的“第三系”。虽然近来学界对于刘蕺山是否属于“第三系”出现不少批评甚至反对的声音,可是,却罕见有人把牟宗三这两大发现综合起来,以见出其对于新儒学开拓上的巨大潜力。本文尝试透过将蕺山之学与天台圆教相提并论,以为其“三系说”提供一种崭新的辩护与证成方式。特别地,这将否定如以东方朔所代表的“宗周之学乃是乘王学末流之弊,起而为之全力救正者,就其思想的基本性格而言,并未超出心学的范围”一论点^[1](P5)。基本上,本文旨在阐明:一方面蕺山之学属天台“圆教”类型,另一方面“阳明心学”属“别教”立场。其实于《圆善论》一书中牟先生早已指出阳明“四句”属于“别教”,同时也判定胡五峰

的“天理人欲同体而异用,同行而异情”之模式属于天台式“圆教”^[2](P215)。然而,十分可惜,尽管牟先生将蕺山与五峰合为一系,但却没有进一步申明蕺山之学的圆教性格。因此之故,虽然牟先生后来一改他早年将蕺山归属阳明学派的定性方式,但对于蕺山思想中至居关键的“即”一概念却只顺着“分解的‘即’”,而非“诡谲的‘即’”来诠释。与此相对,本文顺着牟先生所宣称的“同体依而复即,此则为圆教”一论点来厘清蕺山“即”的概念^[2](P324)。我们认为只有透过这种“诡谲的‘即’”才能了解蕺之学的谛义,从而见出其与“阳明心学”的本质差异所在。

——
简而言之,刘蕺山的“即”之思想表现在三个层次:

第一,“道体”之层次:

收稿日期 2013-10-15

作者简介:陈荣灼,哲学博士,加拿大 Brock University 哲学系教授,曾先后为 DAAD 学人, Humboldt-Stiftung 研究员, Indo-Canadian Shastri-Foundation 访问学者,主要从事东西方哲学研究。

“盈天地间,一气而已矣”^[3](P280),

“或曰虚生气。夫虚即气也,何生之有?吾溯之未始有气之先,亦无往而非气也。”^[3](P407)

“盈天地间,凡道理皆从形器而立,绝不是理生气。”^[4](P367)

第二、“性体”之层次:

“形而下者谓之气,形而上者谓之性,故曰‘性即气,气即性。’”^[3](P269)

“凡言性者,皆指气质而言。”^[3](P418)

“毕竟离气质无所谓性者。”^[3](P472)

“气质之性即义理之性,义理之性即天命之性,善则俱善。”^[4](P331)

第三、“心体”之层次:

“然性是一则心不得独二,天命之所在,即人心之所在;人心之所在,即道心之所在,此虞廷未发之旨也。”^[3](P300)

“心只是人心,而道者人之所当然,乃所以为心也,人心道心只是一心,气质义理只是一性,识得心一性一则工夫亦一。”^[3](P301)

“知此,则知道心即人心之本心,义理之性即气质之本性。”^[3](P401)

“须知性只是气质之性,而义理者,气质之本然,乃所以为性也。”^[3](P301)

“性只有气质之性,而义理之性者,气质之所以为性也。”^[3](P520)

“性是就气质中指点义理者,非气质即为性也。”^[5](P514)

“人心,道心,只是一心。”^[3](P301)

“离却人心,别无道心。”^[3](P528)

“心只有人心,而道心者,人之所以为心也。”^[3](P520)

“曰道心,言心之道也。心之所以为心也,非以人欲为人心,天理为道心也。”^[6](P281)

一言以蔽之,“道心即人心之本心,义理之性即气质之本性。”

众所周知,宋代中兴天台宗的代表人物四明知礼曾经指出,“即”一字可以发为三种意义,第一,“两物相合”之“即”;第二,“背面翻转”之“即”;第三,“当体全是”之“即”^[7]。准此而观,究竟蕺山“即”之概念是属于上述哪一种的意义呢?十分明显,蕺山所言之“即”并非“二物相合”之意,也不是“背面翻转”之“即”,而在某一意义上,透过“当体全是”之“即”却可以了解缘何蕺山可以宣称“盈天地之间一气而已矣”换言之,依蕺山,天地万物,“当体全是”一“气”

此外,刘蕺山得出“虚即气”的结论,就因为作为“道体”的“虚”就是“气”^①。也就是说,在蕺山眼中,作为万物“当体全是”的“道体”的“虚”,谓之“气”。总括而言,这不外重申了“气”作为“道体”之身分。无疑表面上当我们以“道理皆从形器而立,离形无所谓道,离气无所谓理”为焦点,便觉得好像蕺山的“即”只是“不离”之意,乃是一种“两物相合之即”。大概也是立足于“即”这种理解方式,牟先生在解蕺山“性即气,气即性”便只依“分解的即”来加以诠释。因此之故,牟先生在说明蕺山的“气质之性即义理之性,义理之性即天命之性。善则俱善”一命题上,他明言:

“气质之性”意即“气质底性”,“之”字所有格。气质底性即理也。气质之所以为此气质者即义理也。亦如桌子之所以为此桌子者即桌子底性也。此性即桌子所以为桌子之理也。依是,只有气质底性,而并无义理底性,即义理以上或性以上不再有一层以为其所以然。故义理之性即气质之所以为性也。此“义理之性”中的“之”字不表示所有格。蕺山于义理之性与气质之性中两“之”字,义解不一致,而特于“气质之性”上着了意。而宋儒说此两语,其中“之”字皆不表所有格,皆是虚系字,即义理这个性,或从义理上看的性,气质这个性,或从气质上看的性。蕺山于气质之性中“之”字解为所有格,于义理之性中“之”字则仍保其旧,视义理即为气质之所以为性者,即气质外所以解析或成就此气质之所以者,如是而至理气合一,而只由“气质底性”一语以泯义理之性与气质之性之分。此固亦通,然非宋儒说此两词之意也。但虽通而有问题,即:所谓“气质之所以为性”,此“所以”有表示内在义,有表示超越义。表示内在义之“所以”即内在于气质而只成一“气质的性”,如脾性,内在于桌子而只就桌子之种种现象群之结构以成为是其所是之桌子,此则为定义中之性,定义中之所以。表示超越义之‘所以’,则是外于气质而又入于气质,而为形上地直贯,以主宰乎气,生化乎气,此是动态的实现之理之所以。凡朱子所说之理或太极皆是此超越义之所以,凡儒家所说之心性、天心仁体、天命之性,亦皆是此超越义之所以。蕺山之意若如此,则是;若是内在义之所以,则非。若是超越义之所以,则下碍宋儒之分义理之性。若自宇宙论上普泛言之,则分理气可,合而归于具体,说理即在气中,理即是气之理,亦可。不必于此多起

穿凿。蕺山于此,于法疏矣。^[8](P198)

然而,从蕺山“道心即人心之本心,义理之性即气质之本性”一语出发,看起来蕺山却不会支持牟宗三这种把“道心”与“人心”,或“义理之性”与“气质之性”看成是“异质异层”的说法。事实上林月惠曾指出蕺山应持“圆融性思维”,不过,由于仍然受到牟宗三之影响,最后她还是写道:“当蕺山论述‘气质之性即义理之性时’,并不是‘急辞’,也不是圆顿之教‘诡谲的同一’(‘即’)之表达。蕺山并没有‘含混’使用此‘即’字,而其义理分际的表达是很清楚的。要言之,蕺山并不从气质来谈性,而‘气质之性’有别解,是指气质所以然之理。在此也界定下,‘气质之性’是个超越层的概念,而‘义理之性’反而是个架床迭屋的多余概念。如是,蕺山并没有‘气质之性’与‘义理之性’的异质区分。倘若蕺山‘气质之性’及‘义理之性’之‘即’是圆顿之教诡谲的同一(即)之表达诡谲的同一,则蕺山就并非预设‘气质之性’与‘义理之性’的异质异层之区分,这显然与蕺山的思想有抵触。”^[9]职是之故,相当可惜,林月惠也终只能自承其“所言之‘圆融性思维’,只是宽松地显示蕺山思想的义理性格——心性一体、心性情不分、理气一元者不即不离。”^[10]这清楚地显示:至今为止学界主流的解释还是把蕺山之“即”理解为一种“分解的即”。就是说:通过“不离”来了解蕺山“即”的概念。

无可否认,蕺山本人亦尝明言:“盈天地间止有气质之性,更无义理之性。如曰‘气质之理’即是,岂可曰‘义理之理’乎?”^[11](P418)这似乎可支持牟先生的“蕺山于义理之性与气质之性中两‘之’字,义解不一致”一解读方式,可是从一个反省的角度来看,如果这种“分解的同一性”就是蕺山的原意,那么牟宗三把刘蕺山与胡五峰分判为“第三系”的立场变很难成立了^②。换言之,尽管这种“分解的即”诠释也承认蕺山与阳明学派也有一定程度的差异之处,但是却不改其同属“心学”之立场。

当牟宗三把蕺山之“气质之性即义理之性”理解为“异层”时,他显然不单止把“气质”归属于“经验层”。而且,顺着其“道心即人心之本心,义理之性即气质之本性”一论点,他更进一步将属于“超越层”的“义理之性”视为属于“经验层”的“气质”之可能“超越根据”。但这样一来,十分明显,此表示牟宗三还只困囿于“寻本”(ground-searching)的模式来理解蕺山之方法论的特质而已。

可是,蕺山不但宣称:

“盈天地间,一气而已矣。”^[12](P128)

“盈天地间,一气也。气即理也”,^[13](P408)

“盈天地间只此阴阳之理,即是吾心之撰”

^[14](P352),

“盈天地间皆性也”^[15](P482),

“盈天地间皆生也”^[16](P480),

“盈天地间皆道也,而统之者不外乎人心”

^[17](P299),

“盈天地间,凡道理皆从形器而立,绝不是理生气也”。^[18](P367)

而且,如前所见,还说:

“形而下者谓之气,形而上者谓之性”。

这种可以追溯到张载的“盈天地之间者,皆物也”之特殊的表达方式^[19],与天台宗的“一切法趣”之说其实有异曲同工之处。依天台、“一切法趣”代表了“唯声、唯色、唯香、唯味、唯触、唯识”之圆说。正如牟宗三所指出:“天台宗谓‘一切法趣’是圆教说,依圆教之标示,因此既可以一切法趣识而为是,亦可以一切法趣生、色等,而唯声、唯色、唯香、唯味、唯触。”^[20](P242)其次,当蕺山明言“盈天地间皆气、道、性、心、物、或器”,其表达方式与天台圆教宣称“一切法趣声、趣色、趣香、趣味、趣触、或趣识等”也有异曲同工之妙。这一切清楚地表示:如同天台宗“一切法趣”的圆教说已超出了“寻本”的进路,蕺山的表达方式也证明其立场已不能套在“寻本”的模式当中了。

基本上,牟先生在解释蕺山“气质之性即义理之性”一论点时,之所以坚持“此‘义理之性’中的‘之’字不表示所有格”,原因在于他仍然困囿于一种“寻本”的进路。非常清楚,依牟先生,属于“超越层”的“义理之性”就是“气质”的可能“超越根据”。众所周知,“性起系统”是以“如来藏自性清净心”为一切法之“本”。即是以“真常心”作为一切存有物之“存有根据”(ontological ground)。而由于“性起系统”不能说作为“本”之“如来藏”自体具一切世间生死等法,是以有“除无明无差别”之结果。因为依“性起系统”,佛法身不具差别相。针对“性起系统”之以“如来藏”为“本”之思路,天台宗不采取这种以“超越分析”来“建立根据”的“寻本”方式。其理由是:通过这种“寻本”的方式所发展的系统必然走上“缘理断九”之结果,因而无法显示“十法界”底“相即”与“互具”。然而,若不从一超越的“本”来保住一切法,则一切法之“存有根源”(ontological origin)如何得以说明呢?天台宗之答案是:作为一切法之“本”根本不是“本”。换言之,这是“无本”。实际上,言一切法以“无本”为“本”是说一切法根本不需要“本”,而此“无本相”之“本”

便是“无住本”。由于天台这种思想在“寻本”之进路看来根本是不可思议的,所以天台便直称之为“不可思议境”。而在天台,“无住本”其实就是“诸法实相”。但与他宗分别,天台言“诸法实相”作为“无住本”并不是指有“本相”之“本”^[12]。

可是,牟先生却与这种立足于与天台圆教的“无住本”思想相冲突之“寻本”立场,来一方面将蕺山上上述论点中的“气质之性”视为“气质底性”,即认为此中“之”字表示“所有格”;而于另一方面又主张此中“义理之性”中之“之”字不表示所有格。这种诠释立场当然无法使之与天台圆教挂勾。不过,实际上,我们上述将蕺山与天台宗相提并论的做法已显示出其“圆教”的性格。十分清楚,这证明上述牟先生的诠释立场并不能够成立。

如果不再追随牟先生这种认为蕺山于“义理之性”与“气质之性”中两个“之”字有不同的意义及诠释方式,那么,我们又应该如何来诠释蕺山而言“气质之性即义理之性”一论旨呢?在处理这一关键问题上,让我们先回到天台圆教的“一念无明法性心”的概念。众所周知,相对于“别教”的植根于“如来藏自性清净心”,天台宗从“介尔”的“一念心”出发,进而宣称“心”在本质上乃是既有属于“无明”的一面,也有属于“法性”的一面。换言之,对比于“别教”的“真心系统”之“自性清净、客尘所染”立场,天台圆教之“一念无明法性心”概念意谓“心的本性”并非“纯然唯净”,而“无明”乃是属于其“内在的可能性”。

这样一来,便可见出当蕺山言“盈天地间止有气质之性,更无义理之性。如曰‘气质之理’即是,岂可曰‘义理之理’乎?”,其真正的重点的确如牟先生所指出是“特于‘气质之性’上着了意”。不过,其谛义却并非如牟先生所说在于强调“义理之理”中之“之”字不表示所有格这种立场,反而乃在于重申程子的“论性不论气不备,论气不论性不明”一论旨^[3](P418)。而更重要的是,当蕺山明言“更无义理之性”或可曰“义理之理”的时候,其究竟用意乃在否定“阳明学派”的主张“义理”等同于“性”一种立场。这是说,蕺山于提出类似于天台宗“一切法趣”的那种“盈天地间皆性也”的论调时,其目的在于否定“唯净之性”。这表示从其观点来说,不论是“气质之性”或是“义理之性”之“之”字均非表示所有格。实际上,此中“气质之性”与天台宗所言的“无明面”相应,而“义理之性”则与天台宗所言的“法性面”相应。而于这样的相应方式上,“气质之性即义理之性”与“一念无明法性心”便可等量齐观。

一言以蔽之,蕺山之“圆教”立场最为清楚地表现于其“即妄求真,无妄非真”一论点^[3](P262)。实际上,牟先生《佛性与般若》一书最大的贡献就是能够紧扣此一论点以分判“别教”与“圆教”的基本差异,在本质上,一方面于“别教”,正如牟先生所指出:“因为无明与法性体别,法性在别教即成‘但理’。‘但理’者,意即但只理自己。此但理即真如心不空但中之理也。即以此理为法性,此法性即以‘真如心、心真如’来界定,盖诸法以此为体,故曰法性,即起信论所谓‘一法界大总相法门体’也。……亦云‘法界祉是法性,复是迷悟所依。’此作为法性的‘但理’为九界所覆(真如在迷),亦为九界之所依(能生九界),故破除九界,始能显出真心法性理而成果佛;而此时之理即不是‘但理’,乃是有佛法界之功德事以充实之者,因而成为现实的不空中道理,非只当初只为但中之理之不空也。‘背迷成悟,专缘理性,而破九界’,此即所谓‘缘理断九’也。别教之所以为‘缘理断九’,即在真妄(法性无明)体别而依他。此依他是真妄合,而不是‘即’。故欲显真,必须破妄。此即所谓‘即不即异,而分教殊。’”^[3](P696)另一方面,依天台圆教的立场,正如牟先生所指出:“此九界虽皆有无明在,因无明而有此九界之差别,然亦证不需断除此九界始显佛界。‘不灭痴怒,起于明说。以五逆而得解脱,亦不解不缚。’此即‘不断断’也。‘不灭痴怒’是‘不断’,‘起于明说’是‘断’。此即谓‘不断断’。即于九法界而成佛,‘即九’是不断;无明即法性,法性即无明,何须断除无明法始显法性耶?”^[3](P699-701)换言之,“‘无明即法性’,即法性之显不待离无明,此即知礼所谓‘理显由事’。‘法性即无明’,则由无明顺修,亦不待断九界冰始归佛界水,此即知礼所谓‘即妄归真’。”^[3](P717)

更有趣的是,牟先生乃是依胡五峰“天理人欲,同体而异用”而判其属于天台圆教形态。事实上,蕺山亦言“天理人欲,同行而异情,故即欲可以还理”^[3](P386)。基本上,这种“同体”与“同行”的概念,都可以透过天台宗的“体同”一概念来加以说明。于解释“体同”之意上,荆溪云:“依他即圆者,更互相依,以体同故,依而复即。”^③因此,正如牟先生所指出:所谓“体同”意即“无明与法性同一事体也,只是一个当体,并不是分别的两个当体,无明无住,无明当体即是法性,非离法性别有无明。无明当体即是法性,即依法性,此即是‘即’的依他。此示无明虽无住无本,而却是‘即’地依法性住,以法性为本,言无明无性,以空为性也,法性无住,法性当体即是无明,非离无

明别有法性。法性当体即是无明,即依无明,此亦是‘即’的依他。此示法性虽无住处,而却是‘即’地依无明而住,法性即无明,此两者不是分解地有自住地拉开说,乃是紧扣在一起而诡谲地无自住地圆融说,这诡谲地圆融地说‘体同’即是圆教之所以为圆教处。”^{[13](P696)}其实,这种“诡谲的即”思想的表达方式,在蕺山身上也可以找得到。

当然,最关键的是,刘蕺山所言之“心”是与天台的一念无明法性心”具相似的格局。正是于像天台宗主主张“烦恼”和“菩提”都是“心”之“内在可能性”,蕺山方明言:“心者,凡圣之合也。”^{[13](P265)}这是说:于这种“凡与圣合于一心”的结构中,“凡”对应于天台宗义的“无明”、“圣”则对应其“法性”。而且相类地在蕺山眼中,“心”首先是“一念心”,因此要“以意去念”才能变成“法性心”。从儒家之观点以言,“成圣之道”在蕺山就是意味要“化念归意”。

无疑,从一“批判的角度”来看,这样的一种诠释的方式会立刻导致一十分重要的疑问出现。就是:若果蕺山所说的“心”是包含“非真实性”于其“存有可能性”中,那末岂非会与其“性善论”产生冲突?

无可否认,从一历史的观点而言,天台宗以引入“别教”和“圆教”的区分而著称。而为了阐明这个重要区分,湛然诉诸一对“对比性”的观念:“自住”和“他住”。在《维摩经疏记》中,湛然叙述道:“是说烦恼与法性体别,则是烦恼法性自住,俱名为住。亦可云,离烦恼外,别有法性,法性为他。亦可,法性为自,离法性外,别有烦恼,烦恼为他。故二自他并非圆义。以其感性定能为障,破障方乃定能显理。依他即圆者,更互相依,以体同故,依而复即。故别圆教俱云自他,由体同异,而判二教。今能从各说,别自圆他。”^④跟随湛然、知礼遂于《十不二门指要钞》宣称:“说自住是别教义,依他住是圆教义。”^⑤此中可清楚地看到,虽然“别教”和“圆教”两者应用相同的一对概念“自己”(self)和“他者”(other),但他们应用的方式并不相同。职是之故,与“别教”以“纯属清净”的“真心”来作“佛性”殊异,“圆教”透过“一念无明法性心”以言“佛性”。准此,对“别教”而言,“佛性”是一“卒来不具污染的主体”;但对“圆教”而言,“佛性”则在本性上具有“虚妄”的一面。这意谓“圆教”容许“性恶”。

然而,众所周知,“性善论”却是宋明儒学的“共法”,那么儒家式圆教如何能够成立性善论呢?其实,从蕺山之强调“意”与“心”的不同出发,仍可以找到一条化解这一冲突的方案。这可分开下列几点以言:

首先,对于蕺山而言,即使“心”的活动不一定

“纯善”,但这并不蕴涵“意”本身不可能“纯善”。换言之,从“心”的观点看,人性并非“纯善”,正如蕺山所自承:“性既落于四端,则义理之外,便有气质,纷纭杂揉,时与物构,而善不善之差数觐。”^{[13](P331)}但从“意”的观点看,人性则是“纯善”。职是之故,蕺山方高喊:“意非心之所发”、“意乃心之所存”。这是说:“意”比“心”来得根本。因为“心”是属于“已发”之向度,而“意”则是属于“未发”之向度。

其次,从天台宗的“法性”与蕺山的“性”之对比分析中,可以见出:天台宗只偏重“法性”作为“存有论活动”,而蕺山则首先从“生生之德”以言“性体”。因此,如就天台宗义的“佛性”层面来看蕺山义的“心”之“性”,则虽然其中也有“性恶”之一面,但这也无妨于蕺山义的“意”之“性”为“纯善”,因于后一脉络中,“性”是主要就“天道”的“生生之德”而言。基本上,蕺山义的“意”之“性”所以为“纯善”乃是因为来自“天命”。换言之,蕺山义的“性”之为“纯善”,乃因其合于“天道”的“生生之德”。于此义上便可理解缘何他坚持:“性是就气质中指点义理者,非气质即为性也。”相比之下,天台宗义的“佛性”则是欠缺这一就“天道”的“生生之德”而言的层面。

最后,由于蕺山以“纯粹的道德情感”隶属人之“存有真实性”一面,这不但无改于孟子“性善论”之基本立场——因为“情善即性善”,而且还有增强其视“四端”为人之“存有论结构”的主张。

另一方面,由于蕺山容许“心”可以有“凡”(“人心”)“圣”(“道心”)两种“可能性”——尽管其目标是“成圣”——蕺山遂能够同时强调:“人心道心,只是一心;气质义理,只是一性。”实际上,此一关乎其“体同”的概念却使人感到困惑之论调,还可借海德格的“可能性高于现实性”(Possibility is higher than actuality)一立场之助而能得到支持。这是说,与海德格之将“真实性”与“非真实性”属同一 Dasein 之两种“存有可能性”相类;依蕺山,“凡”(“人心”)“圣”(“道心”)都只是属于“心”之两种“存有可能性”,所以这不会导致将“心”分裂为“二”之不良后果。反而,通过海德格的“真实性与非真实性不能相离”一洞见,可以明白蕺山缘何竟然宣称:“义理之性即气质之性。”这一切表示牟先生将蕺山“气质之性即义理之性”一论点理解为“异层”的做法,乃是明显地违背了其“自其体蕴而言,则曰性,故可合天人,齐圣凡,而归于一”之立场^{[9](P466)}。换言之,此一“异层”说完全失掉了蕺山之“体同”的思想!

一言以蔽之,相对于天台宗或海德格,蕺山之

“性”具有一“十字打开”的局面：一方面于“横摄面”(horizontal level)可与天台和海德格的“一念无名法性心”或 Dasein 之兼具“真实性”与“非真实性”相类似；另一方面，于“纵贯面”(vertical level)则能透过“性”突出儒家独特的具创造义之“天道”与此“道德心”相应，从而提升“道德心”至“人之性”。因而，透过此一“立体的”层面乃可成立其“性善论”^⑥。于兹我们亦可以明白蕺山缘何如斯着力批评阳明“于性犹有未辨”^{[3](P380)}。

值得补充的是，在批评阳明的“致良知说”时，蕺山回到《大学》发展出其自己的“致知说”。简单而言，蕺山一方面宣称：“意之精神曰知”^{[3](P517)}，另一方面又说：“知藏于意，非意知所起。”^{[3](P389)}无可否认，蕺山视“意”只是“一合相”，何况他还说：“心无体，以意为体；意无体，以知为体；知无体，以物为体。物无用，以知为用；知无用，以意为用；意无用，以心为用。此之谓体用同源，此之谓显微无间。”^{[3](P450)}事实上蕺山进一步指出：“独之知知，即致知之知，即本源即未流也。独知之知，即知止之知，即本体，即工夫。”^{[3](P420,318)}对于蕺山这种“致知说”，牟宗三深表反对：“盖‘意是心之所存，非心之所发’，‘知藏于意，非意之所起’，这是一系，而‘物即是知，非知之所照’，这又是另一系。此两系并不能相入，而蕺山混而为一。”^{[14](P480)}无疑即使今天蕺山这种隐晦的说法还是招惹不少批评，如东方朔便认为蕺山“妄文生意，将两个不同的‘知’加以等同，以致在心与知物的关系上造成不必要的夹杂。”^{[11](P263)}可是，这都无改乎蕺山正是立足于这种出发点上来反对阳明的“良知说”：“且《大学》所谓致知，亦只是致其知止之知；知止之知，即知先之知；知先之知，即知本之知。惟其知止、知先、知本也，则谓之良知，亦得知在止中，良因止见，故言知止则不必更言良知，若以良知之知知止，又以良知之知知先而知本，岂不架屋迭床之甚乎。”^{[3](P318)}

不过，响应源自牟宗三的这种批判，我们认为可以通过知礼的“两重能所说”来作出回应。简要言之，所谓“两重能所”在知礼乃是“谛、观俱为能观”，这是说知礼肯定“能观”有“谛”、“观”两重关系^{[13](P768)}。相类似地、于某一个意义上而言，刘蕺山的“致知说”也具有“两重能所”的关系：首先，透过“诚体”或“纯情”来看“物”的时候，它们之间表现为一种“立体”的关系。而且必须有这“第一重能所”的关系，然后才能进一步言“主客对立”之“平面”的“第二重能所”的关系。实际上，牟先生在《佛性与般若》对于四明知礼言

“两重能所”之批评实有不当之处^⑦。可以说：正因为牟先生昧于四明知礼的“两重能所说”之殊胜义，方连带地使得他无法见出蕺山思想中亦有“两重能所”的格局。此外，东方朔之所以批评蕺山在说明“物知关系”时有所含混之处^[15]，这实际上也是由于他无法了解蕺山思想中具有“两重能所”的格局所致，而非蕺山原在说明“物知关系”时真有所缺失。相反地，蕺山与知礼同具一“两重能所”的主张可以支持其为“圆教”之分辨！

二

于《圆善论》中牟先生将阳明的“四有教”定性为“别教”。基本上，“别教”以《起信论》的“自性清净、客尘所染”为基本格局。而从一个历史的角度来看，作为“华严五祖”的圭峰宗密便明晰地以《起信论》的“真心”为“万法之源”，如他在《禅源诸诠集都序》中宣称：“况此真性，非唯是禅门之源，亦是万法之源。故名法性。亦是众生迷悟之源。故名如来藏藏识。”^⑧相应地，对于“成佛”过程，他乃有如下的描述：“心既无念，则无别始觉之殊。本来平等，同一觉故。冥于根本真净心源。应用尘沙。尽未来际常住法界。感而即通。名大觉尊。”^⑨那么究竟阳明的“良知”是否就是这种“如来藏真心”的儒家副本？而其“致良知”的基本步骤亦不出宗密所言的“成佛”中之“本觉—不觉—始觉”这一“阶段说”的基本模式呢？事实上阳明的“四句教”明言：“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”^{[15](P790)}准此而观，于“致良知”上，阳明所说的“良知”，“虽无善相，无恶相，言其本性乃纯粹至善”^{[8](P137)}而这一“无善无恶理之静”的状态，显然相应于“本觉”。而当良知之所发为“意”，故“有善有恶意之动”。当顺身体的欲望而起念时，便与“不觉”相应，而“知善知恶是良知”，正如牟先生所指出：“即示良知超越而驾凌于经验的善恶念以上”^{[8](P138)}。循此“为善去恶是格物”即表示无限及绝对的“真我”之呈现，这也与“始觉”相应。理所当然地我们可以发出疑问：究竟阳明是否受到圭峰宗密的启发呢？对此一问题，牟先生断然作出否定性答案，他写道：有言说“唐朝圭峰宗密曾说‘知是心之本体’，今阳明亦说‘知是心之本体’（《传习录》卷一），阳明之悟良知或许是由圭峰宗密而来。此完全是考据家之凑字，不知义理之学之甘苦。思想义理之发展自有其规范与法度，人人皆能实得而自说出，何待假借他人？圭峰宗密所说之‘知’是

来自神会和尚之‘立知见’之知,即于无住心空寂之体上有灵知之用。此一念灵知乃是菩提觉之根据。故神会亦云:‘知之一字众妙之门。’圭峰宗密承之而言灵知真性,与如来藏自性清净心会合。彼亦判性宗与空宗之不同。其言‘灵知’者是性宗也。(华严宗禅宗皆是其所谓性宗)。”^[14](P221)

不过尽管如此,于分析阳明“四有句”中“致良知”一过程的本质时,牟宗三又宣称:

四有句之通过致良知以诚意虽在动意上着眼,在“有”上立根,然诚意底工夫却不是后天地展转对治。说诚意是工夫底着落处,这只是说意之动是问题底所在处,而解决问题底根据。即诚意所以可能底超越根据,却在良知。意之动是后天的,而良知却是先天的。是则虽是对治,而对治底根据却是先天的。立根于动意是说在动意上着眼在,在“有”上立根。若从对治底工夫说,则此对治底工夫是立根于良知的。故“在后天地动意上立根”之语不函着诚意底工夫是后天地展转对治。因为依良知教,道德实践底本质工夫在致良知,并不在绕出去有待于问学(道问学只是助缘);而致良知之工夫所以可能之根据亦正在良知之本身,并不是把良知空摆在那里而绕出去取一套外在的工夫以致那良知。良知并不是朱子所说的心性为二、心理为二的性或理也。良知本身是理亦是心,是心理为一者。它本身就有一种不容己地要涌现出来的力量。此只有心才可。若只是理,则无此力量。因为有活动义故。(此活动不是气之动)。此亦如佛家言如来藏自性清净心者,心真如,真如心,真如与心是一,故可言真如熏习。^[14](P278-279)

十分清楚,依牟宗三:尽管阳明与佛家“别教”所言的“心”有本质上的差异,但是,基本上两者都肯定“心”是绝对清净的;而且,两者都将“心”视为世界的可能根据。在实践的层面上,两者亦都肯定“真心”作为“成圣”或“成佛”的可能根据。就是说,正如佛家“别教”立足于“自性清净心”作为超越的根据,而高喊“一切众生皆可成佛”,阳明也以“至善的良知”做为“人人皆可成圣”之超越的根据。其同为“唯心论”的立场可以清楚地见出于以下的宣称:

“位天地,育万物,未有出于吾心之外也。”^[15](P259)

“万化根源总在心。”^[15](P790)

“无声无臭独知时,此是乾坤万有基。”^[15]

(P790)

此外,阳明这种“心外无物”之“唯心论”立场,更清楚表现在其名言:“你未看此花时,此花与汝同归于寂;你来看此花时,则此花颜色一时明白起来,便知此花不在你的心外。”阳明甚至极端地补充道:“人的良知,就是草木瓦石的良知……天地无人的良知,亦不可以为天地矣。”其次,阳明还非常明白地宣称:“这良知人人皆有”、“只是知来本无知,觉来本无觉,然不知则遂沦埋。”^[15](P108、107、95、94)这一切清楚地证成牟先生将阳明“四句教”判为“别教”的论点。

但值得补充的是,阳明之“即”乃系“不离”之意,如表现于下列两例子:

首先,依阳明,“性善之端,须在气上始见得,若无气亦无可见矣。”“恻隐、羞恶、辞让、是非即是气。”十分清楚,依阳明的立场,“性”是“形而上的”,但“气”却是“形而下的”,所以此中之“即”只能是“不离”之意,因此即使阳明又说:“气即是性也,性即是气也”^[15](P61),这也无改其“不离之即”义。其次,阳明还说:“良知不外喜怒哀乐……除却喜怒哀乐,何以见良知?”^⑩然而,由于阳明缺乏“纯情”的概念,其中所涵的“相即”概念也只是“不离”之意。不过,当他宣称:“天理即是良知”,或者“良知即是天理”时^[15](P110、72),此中之“即”则是了当地意谓“直接同一性”。

总体而观,当阳明坚称:“道心者,率性之谓,而未杂于人”时^[15](P256),其“破妄显真”的“别教”性格便跃然纸上了。

三

基本上,《佛性与般若》一项重大贡献就是:一方面,透过“不断断”的格局凸显天台宗“圆教的性格”;另一方面,追随四明知礼指出“别教”有“缘理断九”的局限。这意味,“圆教”所言之“心”乃是“一念无明法性心”,而“别教”则属于“真心系统”。准此,我们可以清楚地见出:当蕺山如同五峰宣称“天理人欲,同行而异情”时,其“欲与天理只是一个”之立场也鲜明地具有“不断断”的格局^[3](P364);与此相对,于言“天理人欲”之关连上,阳明明言:“去得人欲,便识天理”^[9](P60),这则很难避免“缘理断九”的局限。因此之故,针对阳明的“四句教”:“无善无恶心之体,有善有恶意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物”,蕺山方别立“四句教”与之抗衡:“有善有恶者心之动,好善恶恶者意之静,知善知恶者是良知,为善去恶者

是物则。”^[1](P391)

上述之分析清楚地显示出蕺山下列对阳明论“道心人心”关系之责难并非无的放矢:

先生[= 阳明]说人、道只是一心,极是。然细看来,依旧只是程、朱之见,恐尚有剩义在。孟子曰:“仁,人心也。”人心便只“人心也”之人心,道心即是仁字。以此思之,是一是二,人心本只是人心,如何说他是伪心、欲心?敢以质之先生。^[6](P56)

如果借助海德格的术语来说,那么阳明仍囿于“现实性高于可能性”(Actuality is higher than possibility)的观点,这样当然要坚持“道心”与“人心”为二;相反地,蕺山则已能进致“可能性高于现实性”之立场,因而可容许“道心”与“人心”具有“吊诡的同一性”。这一差异于当代哲学之视点下有一至居关键的效果:一方面、与“德国唯心论”一样,“阳明心学”式“道德形上学”难以通过海德格的批判;另一方面、“第三系”之“道德形上学”则可与海德格的进路有一并存的合作。

这一切表明缘何我们如斯反对牟先生将蕺山言“气质之性”与“义理之性”中两个“之”作不同解释之做法,盖此中不但牵涉到“圆教”与“别教”的本质差异,而且还对儒家“道德形上学”之发展可能性深具决定性的影响。准此而观,当牟先生将胡五峰与刘蕺山划归为与“程朱理学”与“陆王心学”之外的“第三系”时,这的确是一跨时代的创举。然而,当牟先生未能进一步将刘蕺山(如同胡五峰)的“圆教”性格彰显出来时,却使人感到其有“未竟全功”之叹。

注:

- ① 当然,这大可追溯至横渠“太虚即气”之论。
- ② 无疑牟宗三卒以“以心着性”一格局共存于五峰与蕺山而判两者同为“第三系”。不过,如果蕺山真的持“异层说”,则便无法具有“以心着性”之格局而只能同于阳明的“心学”了。由于此中牵涉及蕺山之“超越面”与阳明所言之“超越”义的卒质分歧,惟待下日另文处理。
- ③ 湛然,《维摩经疏记》,《卮续藏经》,第二十八册,页 829。

④ 湛然,《维摩经疏记》,《卮续藏经》,第二十八册,页 829。

⑤ 《大藏经》,第四十六册,页 715。

⑥ 参:陈荣灼,《海德格与刘蕺山》(于 2012 年 12 月在中央研究院中国文学与哲学研究所宣读。)

⑦ 这一问题将另文处理。

⑧ 《大藏经》,第四十八册,页 399。

⑨ 《大藏经》,第四十八册,页 410。

⑩ 水野实、永富青地、三泽三知夫编,《阳明先生遗言录》,张王朝译,《中国文哲研究通讯》,第八卷、第三期(1998年),页 35。

参考文献:

- [1] 东方朔.刘宗周评传[M].南京:南京大学出版社,1998.
- [2] 牟宗三.圆善论[M].台北:学生书局,1985.
- [3] 刘宗周.刘宗周全集:第二册[M].杭州:浙江古籍出版社,2007.
- [4] 刘宗周.刘宗周全集:第三册[M].杭州:浙江古籍出版社,2007.
- [5] 刘宗周.刘宗周全集:第一册[M].杭州:浙江古籍出版社,2007.
- [6] 刘宗周.刘宗周全集:第五册[M].杭州:浙江古籍出版社,2007.
- [7] 陈荣灼.“即”之分析——简别佛教“同一性”哲学诸型态[J].国际佛学研究年刊(创刊号),1991.1-22.
- [8] 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,2004.198.
- [9] 林月惠.刘蕺山“慎独之学”的建构:以《中庸》首章的诠释为中心[J].台湾哲学研究,2004,(4):116.
- [10] 林月惠.刘蕺山论“未发已发”——从“观念史”的考察谈起[A].刘蕺山思想学术论集[C].台北:中央研究院中国文哲研究所筹备处,1998.31.
- [11] 张载.张载集[M].北京:中华书局,1978.333.
- [12] 陈荣灼.卒是无卒[J].哲学杂志,1995,(14):76-88.
- [13] 牟宗三.佛性与般若(下册)[M].台北:学生书局,1982.
- [14] 牟宗三.从陆象山到刘蕺山[M].台北:学生书局,1979.
- [15] 东方朔.刘蕺山哲学研究[M].上海:上海人民出版社,1997.260.

【责任编辑:混得】

The Fundamental Difference between Liu Jishan's Theory of Nature and WANG Yang-ming's Theory of Mind—A Buddhist Observation

CHEN Rong-zhuo
(Brock University, Canada)

Abstract: As one of the founding fathers of contemporary new Confucianism, MOU Zong-san made two important contributions: firstly, his *Buddha-nature and Prajna* brings to the fore the “ontological character” of the Perfect Teaching of the Tian-tai School; secondly, in his *Xinti and Xingti*, he proposes a ground-breaking interpretation of the Song-Ming Confucian thinkers (*sanxishuo*), putting LIU Ji-shan and HU Wu-feng in a third school alongside the CHENG-Zhu school of li and the LU-Wang school of xin. In recent years some scholars have criticized MOU for seeing LIU Ji-shan as belonging to a school other than the other two. Yet, no attempt has been made to reveal the great potential of his interpretation for the development of contemporary new Confucianism based on a consideration of both the abovementioned contributions. The essay attempts to provide a justification for MOU's *sanxishuo* by comparing it with the Perfect Teaching of the Tian-tai School. It is argued that LIU Ji-shan's teaching is close to the Perfect Teaching of the Tian-tai school, while WANG Yang-ming's theory of mind belongs to the Special Teaching (*biejiao*).

Key words: MOU Zong-san; ontological character; the third school; LIU Ji-shan's teaching; the Perfect Teaching of the Tian-Tai; WANG Yang-ming's theory of mind; the Special Teaching

【学术信息】

2013 中国城市创意指数 (CCCI) 在深圳大学发布

2013 年 12 月 12 日, 由深圳市宣传文化事业基金资助、深圳大学文化产业研究院主持开发的“2013 中国城市创意指数排行榜”在深圳大学发布。这是深圳大学筹建国家文化创新研究中心以来举办的一项重要品牌活动, 也是深圳大学文化产业院在我国跨地域文化产业创新研究领域的又一重要成果。

据该指数的开发者深圳大学文化产业研究院执行副院长周志民教授介绍, 目前文化产业已成为提升城市综合竞争力的新引擎, 如何评估城市文化产业发展状况, 对城市管理者而言非常关键。为此, 在深圳市宣传文化事业基金持续资助下, 深圳大学文

化产业研究院成立了 20 余人的研究团队, 对中国城市创意指数展开研究。

指数研制过程克服了重重困难, 始终坚守学术立场, 保持公正、客观、中立态度。2012 年, CCCI 排行榜首次发布, 曾引起社会各界广泛关注。这次发布的指数与去年相比, 对比层次扩大了, 对指数考察的面也相对过去进一步放大。

今年, 依据各大城市统计年鉴、统计公报、区域经济统计年鉴及相关政府来源的数据, 课题组对中国 36 个大中城市 (包括省会城市、副省级城市及直辖市, 不含港澳台) 进行评估。结果显示, 北京、上海、广州、深圳、杭州分别位居中国城市创意指数榜前五强, 进入第一梯队。