

从“格物”、“诚意”到“致知” ——王阳明的《大学》诠释与“致良知”的提出

王磊

(大连理工大学人文学院 辽宁 大连 116024)

【摘要】对于《大学》的诠释重点,王阳明从“格物”出发,经历了从“诚意”到“致知”的转移过程,它蕴涵着“致良知”提出的内在逻辑。一心求道的王阳明,早年困惑于“格物”,因为朱子“格物”夹杂的知识诉求之方式达不到终极之道;龙场悟道后的阳明重视“诚意”,以“意”涉“物”、训“物”为“事”,将“物”明确为人的生存情境而非客观之物,对应之“理”则为德性形态的是非之理,“格物”被纯化为通过德性涵养达到心体的绝对自明而占有终极之道;宁藩之变后的阳明提出“致(良)知”,则德性涵养过程中的是非标准被明确澄清,对朱子“格物致知”理论的彻底改造也得以完成。

【关键词】《大学》;格物;诚意;致知;良知

【中图分类号】B 248.2 【文献标识码】A 【文章编号】1002-3194(2014)01-0032-08

“致良知”是王阳明哲学的点睛之笔,不过他自述说“吾良知二字,自龙场以后,便已不出此意。只是点此二字不出。于学者言,费却多少辞说。今幸见出此意”。^①可见,阳明提出“致良知”说经历了一个艰辛的理论思考和表达过程,本文将力图在事实序列的排列与逻辑序列的推演两个层次再现此过程。不过,在事实序列层面本文并不打算一律铺陈,而选择阳明对《大学》文本思考或诠释重点的转移过程作为考察对象。因为,阳明终其一生的立言框架大多源自《大学》,其高足钱德洪就曾说“吾师阳明先生,平时论学,未尝立一言,惟揭《大学》宗旨,以指示人心”^②。对于《大学》的诠释

重点,阳明从“格物”出发,经历了从“诚意”到“致知”的转移过程,而这个过程蕴涵着阳明提出“致良知”的逻辑线索。

一、德性涵养与知识诉求的双重求道路径——早期“格物”的困惑

阳明的根本问题意识是希圣,其实质意味着对宇宙、人生之终极的契悟与占有。而一心志圣求道的阳明成长于“此亦一述朱,彼亦一述朱”^③的学术环境,其中他尤为瞩目“格物”工夫论。对于朱子的格物之学,阳明起初的态度是深契之,以之作为达成希圣求道目标的不二法门。

【收稿日期】2013-03-26

【作者简介】王磊(1986-)男,湖北宜昌市人,哲学博士,大连理工大学人文学院讲师,研究方向为中国哲学史。

【基金项目】中央高校基本科研费专项资金资助(DUT13RC(3)93)

①王阳明《传习录》拾遗,《王阳明全集》杭州:浙江古籍出版社2010年,第1549页。以下引王阳明语均据该本,仅注页码。

②王阳明《续刻传习录序》,《王阳明全集》第2098页。

③黄宗羲《姚江学案》,《明儒学案》北京:中华书局2008年,第178页。

青年阳明作为朱子格物理论的忠实拥趸,热忱的“遍求考亭遗书读之”并依之践行以求证会道体。不过,阳明遭遇了在心理为二格局下未得“理之所以然”的尴尬局面。据《年谱》:

遍求考亭遗书读之。一日思先儒谓‘众物必有表里精粗,一草一木,皆有至理’,官署中多竹,即取竹格之;沉思其理不得,遂遇疾。^①

此次庭前格竹在阳明少年时,他后来曾自述:“一日寓书斋,对数筮竹,要去格他理之所以然,茫然无可得。遂深思数日,卒遇危疾,几至不起”。^②原来,阳明“沉思其理不得”之“理”,既非自然规律,亦非德性法则,而是作为“更上面一层”的“理之所以然”。“理之所以然”的概念毫无疑问来自朱子哲学,在朱子这里,“穷理者,欲知事物之所以然与其所当然者而已”,^③两者缺一不可。“所当然”代表形下层面的德性法则等现实法则,“所以然”则是现实法则在形上层面的终极依据,“所以然之故,即是更上面一层”,^④“所以然底,便是原头处”。^⑤因此,理之“所以然”与理之“所当然”的关系,可说是道体与发用的关系,两者虽然不可分割,却也不容混淆。显然,站在志圣求道的角度来看,自然会以作为“更上面一层”与“原头处”的“所以然”之理为根本目标,而阳明此处“要去格他理之所以然”的自述,则正好证明了这一点。至于“所当然”之理,阳明则认为其为进道之方,而不能为道体本身,如“深造以道,道即志道之道,非谓进学之方也。深造之以道,谓于当然之道而深造之也”^⑥的澄清,显然证明“所当然”之理(“当然之道”)只能是“进学之方”而不是“志道之道”。不过,阳明此次最终以沉思遇疾

而告终,究其缘由,古今大多认为年青的阳明违背了朱子“格物之论……亦须有缓急先后之序,岂遽以为存心于一草木器用之间而忽然悬悟也哉”^⑦的谆谆告诫,试图只格一竹便豁然贯通而大悟,此论颇为谛当。

不过,阳明违背朱子格物工夫循序渐进的秩序而试图于一草木之间“忽然悬悟”的错误,在几年之后就得到了更正:

一日读晦翁上宋光宗疏……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,然物理吾心终判若为二也。^⑧

此次读书讲明义理在弘治十一年(1498)阳明二十七岁时。此时的阳明心智已经比较成熟,因此,他意识到了之前“探讨虽博,而未尝循序以致其精”的错误,从而克服了格竹之时的躐等冒进,而试图通过读书讲明义理的渐进积累来达到自己求道(“理之所以然”)的目的。然而,阳明这一次虽然“思得渐渍洽浹”,却又遭遇了“物理吾心终判若为二”的困惑体验。所谓心理为二,事实上表明阳明对之前穷“理之所以然”未得的症结有了朦胧意识。因为在朱子格物理论的语境中“就事物上看,是底定是是非底定是非。到得所以是之,所以非之,却只在自家”。^⑨原来,落实到心性论、功夫论的维度,即使是非法则的展开(“所当然”之理)离不开具体事物,而是之所以为是、非之所以为非(“所以是之,所以非之”)的终极依据——“所以然”之理却只在自家心上,此即“理虽散在万事,而其用之微妙实不外乎一人之心”,也即心理为一,故朱子接着强调“初不可以内外精粗

① 王阳明《年谱》王子条,《王阳明全集》,第1228页。

② 王阳明《阳明先生遗言录》,《王阳明全集》,第1606页。

③ 朱熹《晦庵先生朱文公文集》,《朱子全书》,上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2002年,第3136页。之后所引朱子语均据该本。

④ 朱熹《朱子语类》,《朱子全书》,第585页。

⑤ 朱熹《朱子语类》,《朱子全书》,第3698页。

⑥ 王阳明《阳明先生遗言录》,《王阳明全集》,第1598页。

⑦ 朱熹《晦庵先生朱文公文集》,《朱子全书》,第1756页。

⑧ 王阳明《年谱》戊午条,《王阳明全集》,第1229页。

⑨ 朱熹《朱子语类》,《朱子全书》,第465页。

而论也”。^①显然,阳明此处既有心理为二的体验,则意味着此心还没有成为众理的源头——“所以然”者,也即“所以然”之理尚未现实呈现于此心。因此,将阳明格物的两次典型体验加以印证,可以得出明确结论:阳明有关朱子格物理论的困惑,实质就是在心理为二的格局下而不能得终极的天理之“所以然”,至此,格物完全沦落为有关现象法则的探讨讲求,而无法满足阳明希圣求道的终极诉求。

显然,在克服了格竹之时的躐等冒进之后,阳明格物困惑的核心就在于心理为二的体验。而产生这种体验,则是因为阳明在以知识诉求的方式在格物穷理,此时心为能求之心、理为所求之理,因为能所二分,自然也就心理为二。其实,细读以上“沉思其理不得”、“思得渐渍泔淡”、“遂深思数日”的方法论表述,会发现其中皆有“思”字,这就说明阳明完全在以理智思辨的求知态度来追求终极的理之“所以然”,而这无异于缘木求鱼。因为,“道不是有一个物事闪闪烁烁在那里”,^②终极的“所以然”之理也绝非块然一物存在于人之前,朱子曾说“太极之妙,不属有无”。^③因此,对“所以然”之理的证会,就绝不意味着通过感官观察或理智思辨而获得有关特殊对象的知识信息,西方传统形而上学的失败已经证明了这一点。然而,在中国古典哲学中证悟终极却确有其事而绝非虚言,而且对之的表述通常为“大彻大悟”,即获得了有关宇宙、人生的通透领会,如朱子的“众物之表里精粗无不到,吾心之全体大用无不明”就是这样一种彻底觉悟的状态。既非获得一些知识信息形态的“什么”,又确有“大彻大悟”之实事,则意味着个体对终极的证悟,就不是在认识论层面获得某种有关对象的知识信息,而是在修养论层面通过修养将自身智慧调适到了绝对

澄明无物不照的状态。^④显然,阳明此处以知识诉求的方式来求终极的“理之所以然”,根本达不到这种绝对澄明的智慧状态,因为知识总是以一种现成“什么”的信息形态存在,而只要有“什么”在前,人就可以继续追问这“什么”源自哪里、如何可能等问题,因而永远谈不上获得再无疑问绝对澄明的终极领会。

阳明会以知识诉求的方式来求道,则确实与朱子的格物理论本身有关。细读“格物”补传,会发现朱子除了强调“即凡天下之物”而“益穷之”,并未对“物”做出任何界定。显然,这里已经蕴涵着多重路向,因为同样面对“天下之物”,以不同的视角看待之,其为“物”的含义及相应的“理”就会完全不同。就日常经验来说,一般有两种情况:一、在主客二分的视域下,面对直接被给予的现成之物,认知主体不再加入任何主观因素而试图去追求其真相,这样的理属于真假层次的理,以知识(信息)的形态在人这里存在;二、在主客融通的视域下,面对人参与其构成进而与人水乳交融的事态之物,关注对其是否处置得宜,得宜与否则有是非之分,这样的理属于是非层次的理,以德性(结构)的形态与人不可或分。毫无疑问,根据儒学“志于道、据于德”的传统,“格物”应该通过涵养德性形态的“所当然”之理而进至终极维度的“所以然”之理。之前已经论证,对“所以然”之理的把握并非占有知识信息,而是等同于人在智慧上的绝对澄明,因而知识诉求的方式根本无法达到这种境界。但是,德性涵养的方式却有可能达到这样一种绝对澄明,因为德性涵养本来就是自我结构与状态的调整^⑤而非知识信息的获得,如果其前提正确且行之有道,涵养到极致绝对有可能使人自身呈现出一种绝对澄明的智慧状态,而这一点也被中国传统哲

① 朱熹《四书或问》,《朱子全书》,第528页。

② 朱熹《朱子语类》,《朱子全书》,第3593页。

③ 朱熹《晦庵先生朱文公文集》,《朱子全书》,第1568页。

④ 这应该就是阳明强调“心体明即是道明”、“君子之学以明其心”,且批评世儒以“徒务博乎其外”的知识诉求方式来求道的原因所在(《别黄宗贤归天台序》,《王阳明全集》,第248页)。

⑤ 在亚里士多德的《尼各马可伦理学》中,德性本就意味着个体稳定、优秀的结构与品质。

学中的众多修行者所证明。^①显然,朱子在理论层面并未对“物”及相应之“理”做出明确界定的举动,就导致“格物”工夫始终蕴涵着德性涵养与知识探求的双重方法论系统,而他“吾之知识,亦得以周遍精切而无不尽也”^②的表述,尤其使人偏向求知路径。^③可见他本人也是以德性涵养而非知识诉求的方式求道。因此,阳明会在主客二分的前提下以知识诉求的方式去求“理之所以然”的终极之道,从而以“沉思”的方式遭遇“物理吾心终判若为二也”的体验也就在情理之中。那么,格物理论发展到阳明的时代,就有必要对“物”与“理”进行明确界定,否则,格物工夫极易使求道之人困惑徘徊甚至南辕北辙,而这就是困扰青年阳明的“格物”问题的实质。

二、志于道必据于德——龙场悟道后“诚意”的得力

“格物”的困惑最终在正德三年(1508)龙场悟道时彻底解决。“圣人之道,吾性自足”^④的证悟,表明阳明已意识到对终极之道的占有,其实等同于自身心之本体的彻底澄明;而“格物之功,只在身心上做”^⑤的反省,则表明他已确定证悟终极之道的唯一方式正是德性涵养。之后,阳明的主要工作就是改造“格物”理论,使其不再混杂德性涵养与知识诉求的双重路径,其表现形式就是以“诚意”来统摄“格物”。以下是阳明作于正德十三年(1518)的《大学古本原序》:

《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……是故至善也者,心之本体也;动而

后有不善。意者,其动也;物者,其事也。格物以诚意,复其不善之动而已矣!不善复而体正,体正而无不善之动矣!是之谓止至善……是故不本于诚意,而徒以格物者,谓之支;不事于格物,而徒以诚意者,谓之虚;支与虚,其于至善也远矣!

在阳明看来,应以“诚意”为主意来做“格物”工夫,否则就“谓之支”。不过,此序通篇在强调以“诚意”主“格物”,却无一字及“致知”。据阳明自述,“致良知”的提出当在正德十五年(1520)即平宁藩次年,因此,从正德三年(1508)龙场悟道直至正德十四年(1519)宁藩之乱,他在《大学》的诠释上确以“诚意”为主。

以“诚意”统摄“格物”,其核心是阳明对“格物”之“物”进行了创造诠释和严格界定。依据《大学》“心”、“意”、“知”、“物”的概念框架,阳明在朱熹以明觉之“知”沟通“心”“物”的基础上,又加入了以“意”来沟通“心”“物”的维度。本来,在朱熹《大学章句》中,“意”为“心之所发”,其与“物”之关系并未明确规定。而在阳明这里,则明确的提出“心之所发便是意,意之所在便是物……无心外之物”,^⑥使“心”“物”在“所发”之“意”的维度进行彻底沟通。不过,阳明的“意”丝毫不能等同于心理观念,从《全集》中有关“意”的定义来看,均为千篇一律的“所发”、“发动”,而《大学古本原序》更是简洁明了的“意者,其动也”,显然,作为行为过程的发“动”,并不能等于凝固内容的观念。因此,相对明觉之“知”而言,“所发”之“意”对于“物”显然具备更多动态的构成功能而非静态的反映功能,这就意味着此时的“物”

① 当然,以德性涵养的方式求道并不意味着排斥知识技能,理学家强调山川草木之理亦当讲求就能说明这一点,毕竟,任何德性总是在具体的情境中展开,因而离不开对具体情境的客观认知。但是,有一点必须澄清,面对“一草一木皆有理,须是察”这一命题,求知系统的焦点在“一草一木皆有理”上,而志圣求道的系统则在“须”字上,焦点不同,则成就的系统完全不同。显然,“须”字与康德的“应当”相当,其实代表一种德性法则。因此,在圣学领域,是以“应当讲求知识技能”的理智德性必然涵摄知识技能(重读,重点全在“应当”二字之上),却非以知识技能之获得为鹄的,其间的毫厘千里之差不可不辨。

② 朱熹《大学或问》,《朱子全书》,第527页。

③ 其实,朱子也认为“所谓格物,只是眼前处置事物,酌其轻重,究极其当处便是,安用存神索至”(《朱子语类》,《朱子全书》,第475页),可见他本人也是以德性涵养而非知识诉求的方式求道。

④ 王阳明《年谱》戊辰条,《王阳明全集》,第1234页。

⑤ 王阳明《传习录下》,《王阳明全集》,第131页。

⑥ 王阳明《传习录上》,《王阳明全集》,第6页。

不再是相对于人而言被直接给予的现成之物,而是人参与其构成进而与人当下不可或分的事态之物。正是在此基础之上,王阳明才以“事”训“物”,将朱熹“物,犹事也”^①的缓和暧昧坚定地转化为“格物的物字即是事字”,^②而在《大学古本原序》中,阳明更是言简意赅地断定“物者,其事也”。这就说明,当“物”不再绝对现成而由人参与其构成之时,它已经不再是日常经验意义上的物,而是以一种动态之“事”的过程呈现出来,即万物以“事”的形态完全渗透为与人当下的存在不可或分的生存情境,正如阳明后来所说“物者事之物,事者物之事也。一而已矣。”^③因此,“格物”之“物”不应再有歧义:以“意”涉“物”,则主客二元对立的致思路径已经被排除,“格物”之“物”不再可能是脱离人之存在的现成客观之物;训“物”为“事”,则代表“物”以动态之“事”的形态彻底化为与人水乳交融互相渗透的生存情境。

当然,以心所发之“意”规定“格物”之“物”,似乎总是摆脱不了主观唯心论的批评,如湛甘泉、罗钦顺二人就不约而同地批评阳明如此训解“物”正是求内遗外。不过,仔细分析阳明“意未有悬空的,必着事物”^④的命题,它不仅意味着“意”对“物”的规定,也意味着“物”对“意”的反向规定,这是真正的心物一体:此时的物固然不是客观现成之物,而是与人从根本处无法区分的生存事态;但此时的人也非主体唯我之人,而是从根本处向他人与世界敞开并由此得到自我确证的“仁者”。因此,根本不会有局内遗外的偏执发生,湛、罗二人的批评未免不入门内而叫嚣户外。所以,阳明秉承的既

不是心物二元对立的思维模式,亦不是摄物归心的唯心主义,而是主客互相构成彼此渗透的心物一体之观。其实,程颢早已说过“学者须先识仁。仁者浑然与物同体,义、礼、智、信皆仁也”。^⑤“义、礼、智、信”皆须在“仁者浑然与物同体”上建基,就说明在成德成圣的系统里,其基本哲学前提是心物一体而非心物二元,亦非摄物归心。不过,这个一体应该是心物互相构成之一体,而非心物并列一体。因为互构一体代表两者从根本处不可截然分割,因而是真正的一体;而并列一体只是对彼此独立的两物加以合并,并非真为一体。显然,阳明提出“心之所发谓之意,意之所在便是物”的命题,以动态之“意”来沟通心物,正是在理论上发露心物互构一体之观的卓绝之笔。

当“物”与“意”沟通而以“事”的形态渗透为与人水乳交融的生存情境时,与之对应的理就不再是知识形态的真假之理而是德性形态的是非之理。因为“浑然与物同体”的“仁者”已无法置身“事”外来进行客观研究,而只能关注能否将自身不同的生存情境处置得宜,得宜与否则有是非之分。事实上,细读阳明关于穷理的论述会发现,在圣学领域中,他的关注焦点确实是如何将与他人息息相关的生存情境之“物”处置得宜,穷尽是非层次之理^⑥而涵养“仁者”德性^⑦。这一点从阳明对“格物”之“格”和“致知”之“知”的解释,尤能得到充分证实。在朱子那里,格物致知是一体两面,而关于“格”与“知”的训解,却只是宽泛的“至也”^⑧“尽也”^⑨与“识也”^⑩。到了阳明这里,“格物”之“格”,

① 朱熹《大学章句》,《四书集注》,长沙:岳麓书社,2004年,第6页。

② 王阳明《传习录上》,《王阳明全集》,第6页。

③ 王阳明《传习录拾遗》,《王阳明全集》,第1553页。

④ 王阳明《传习录下》,《王阳明全集》,第100页。

⑤ 程颢、程颐《河南程氏遗书》,《二程全书》,北京:中华书局,2004年,第16页。

⑥ 当知识技能亦作为人的生存情境来看待时,阳明又会说“如何不讲求,只是有个头脑”(《传习录上》,《王阳明全集》,第3页)，“只要知所先后,则近道”(《传习录上》,《王阳明全集》,第23页)。因此,阳明绝不排斥作为人类生存情境之一的知识技能,却反对以知识诉求的方式求道,不可不辨。

⑦ 之所以不说主体德性而说“仁者”德性,是因为在“浑然与物同体”的基础上已没有与客体对待的主体。

⑧ 朱熹《大学章句》,《四书集注》,长沙:岳麓书社,2004年,第6页。

⑨ 朱熹《朱子语类》,《朱子全书》,第463页。

⑩ 朱熹《大学章句》,《四书集注》,长沙:岳麓书社,2004年,第6页。

被明确训为“格者,正也。正其不正以归于正之谓也”;^①“致知”之“知”,则解释为“见父母自然知孝,见兄自然知弟,见孺子入井自然知恻隐,此便是良知”^②。这就明确宣告,格物所穷之理只能是德性维度的是非之理而非知识维度的真假之理。而“诚意之极,止至善而已”,则说明通过此种格物而到极致,则能恢复其心之本体到“至善”状态而达到心体的绝对澄明,从而获得宇宙、人生的终极之道(“理之所以然”)。

总之,在志圣求道的前提下,龙场悟道后的阳明针对旧有“格物”理论的流弊,对“诚意”工夫给予了高度重视。其核心突破是在对“物”的解释上引入具有构成色彩的“意”范畴,使“物”被明确为与人水乳交融的生存情境并以“事”的形态呈现出来,因而针对此“物”所穷之理也只能为德性形态的是非之理而非知识形态的真假之理,并强调在此前提下方能实现心之本体的绝对澄明而获得终极之道。此时的阳明终于找到了圣学工夫的着力点,因此,龙场悟道之后直至江西平藩,阳明始终坚持“《大学》之要,诚意而已。”

三、德性涵养之是非标准的点出——宁藩之乱后“致(良)知”的头脑

格物意味着穷尽是非之理而实现心体的绝对澄明,那么是非标准何在呢?如果缺失之,格物工夫将不得要领。其实,阳明很早就触及到了这个判断是非善恶的终极标准,即心之本体自身。正德六年(1511),阳明在《答黄宗贤应原忠》论学书中说到:

圣人之心,纤翳自无所容,自不消磨刮。若常人之心,如斑垢驳杂之镜,须痛加刮磨一番,尽去其驳蚀,然后纤尘即见,才拂便去,亦自不消费力。^③

“圣人之心,纤翳自无所容”,“纤翳”显然是比喻恶,“无所容”则意味着心体识恶且能止恶。

而“斑垢驳杂之镜”的常人之心如能复心之本然,亦能“纤尘即见,才拂便去”,“纤尘即见”即知恶,“才拂便去”即止恶。后来,阳明在正德十三年(约1518)《寄诸弟》一信中更是说到:“本心之明,皎如白日,无有过而不自知者”^④。因此,在阳明看来,人的心体本来就具备判断善恶以及行善止恶的自我调节功能,虽然是非准则的具体展开离不开事物,如见父而孝、见君而忠之类,但是之所以为是、非之所以为非的标准却只能在自家本心,显然这与朱子“所以是之,所以非之,却只在自家”的思想一脉相承,且与康德“道德法则”只能来源于实践理性的先验理念本身而不能由任何经验外铄有异曲同工之妙。在这种情况下,道德之所以为道德的本质与尊严才得以彰显,因为道德法则如果由事事物物所处的客观原则决定,则其完全成为满足这种原则的功利手段,而彻底丧失了道德之所以为道德的自身价值;而且,此时由德性涵养达到心体的彻底澄明从而证会终极道体的可能性才得以保证,因为此心既为道德法则的立法原则,则穷理便是明心,两者必然一体两面。显然,如果阳明只明确格物是在当下的存在活动中通过处置事态、存善止恶而实现心体自身的绝对澄明,却未阐明格物过程中的是非标准即为心体自身,则格物依然可能到客观事物之处通过知识探索来追求是非标准,如此,不只道德之本质与尊严丧失殆尽,而作圣工夫又重回知识诉求之窠臼而去成就知识,最终无法获得心体自身的绝对澄明而实现为道之志。现在,阳明既已明确心之本体为是非标准,志道据德的格物理论才得以周延无遗。

不过,阳明此时虽已注意到心之本体之为是非标准的内涵,却只偶尔言之。因为,他此时的重心全在辨明“格物”工夫之为存善止恶的德性涵养而非即物穷理的知识诉求,直至正德十三年(1518)刻古本《大学》完成后,阳明的注

① 王阳明《传习录上》,《王阳明全集》,第27页。

② 王阳明《传习录上》,《王阳明全集》,第7页。

③ 王阳明《答黄宗贤应原忠》,《王阳明全集》,第158页。

④ 王阳明《寄诸弟》,《王阳明全集》,第185页。

意力才可能转移到是非标准的诠释上来。接着,正德十四年(1519)与十五年(1520)间的宁藩之变及张许之难,促使阳明对是非标准开始高度重视。在当时复杂险恶的军事政治危机中,阳明对局势的每一步判断与举动若稍有差错,必定会给社稷及自身带来灭顶之灾。显然,此时他对是非标准定会特别留意,后来在给邹守益的信中他提及这一段经历“譬之操舟得舵,平澜浅濑,无不如意,虽遇颠风逆浪,舵柄在手,可免没溺之患矣”,^①“操舟得舵”的比喻,正好验证了阳明对险恶局势中是非标准的特别注意和深刻体验。不过,讲席再开之时,这种有关是非标准的体验该用什么理论话语表述出来合适呢?本来,阳明有可能继续以“诚意”之“诚”标示之,毕竟之前他已在如此做。正德八年(1513),阳明在与黄宗贤的信中提到了作为是非标准的心体,且用“诚”标示之:

仆近时与朋友论学,惟说“立诚”二字。杀人须就咽喉上着刀,吾人为学,当从心髓入微处用力,自然笃实光辉。虽私欲之萌,真是烘炉点雪,天下之大本立矣。^②

“私欲之萌,真是烘炉点雪”的说法,显然是比喻私欲之于“诚”体完全无所遁形。所以,此“心髓入微处”的“诚”体就是是非判断的终极标准。不过,自正德十五年(1520)居赣州之时,阳明却在“致知”条目下通过“良知”话头而指出此是非标准,而他从青睐“诚意”到重视“致知”,则应与当时著名学者罗钦顺的批评有很大关系。

正德十五年(1520)六月,阳明赴赣州途中经过泰和时与罗钦顺进行了一番论辩。论辩的焦点之一就是《大学古本旁释》,罗钦顺指出了其中一处硬伤“‘意用于事亲,即事亲之事而格之,正其事亲之事之不正者以归于正,而必尽夫天理’。盖尤未及知字,已见其缴绕迂曲而难明矣。”^③言下之意,即阳明从“诚意”直接跳

到“格物”,然后再回到“致知”,这种“缴绕迂曲”完全打乱了《大学》本身的顺序。显然,这个批评非常具有震撼力,因此阳明在去赣州的舟中立即给予了回应:

以其凝聚之主宰而言,则谓之心;以其主宰之发动而言,则谓之意;以其发动之明觉而言,则谓之知;以其明觉之感应而言,则谓之物。^④

纵观《全集》,会发现阳明在此之前皆是以“心之所发便是意……意之所在便是物”,^⑤从“意”直接跳跃到“物”,而阳明此时却第一次改为从“意”到“知”再到“物”。之前从“心”“意”到“物”再到“知”,“知”就是“心”“意”“知”“物”逻辑序列上的一个缴绕迂曲,而现在“知”则成为此过程中不容逾越的一个逻辑环节。显然,这是对罗钦顺“缴绕迂曲”批评的即时反应。不过,更大的反应在之后,阳明于当月抵达赣州之后便开始集中论“致知”话头,这一点从《传习录下》陈九川所录内容就能看出。可以推测,罗钦顺作为当时的学术大儒,其批评一定是震撼了阳明的心胸,否则阳明不会在回信中对之前“心”“意”“物”“知”的惯常说法给予修正,更不会当月受此批评,当月至赣后便开始终日论及“致知”话头,否则也未免太过巧合了。因此,有理由说阳明在《大学》诠释重点上由“诚意”转向“致知”,与罗钦顺的外在批评有相当大的关系。

因此,此时的阳明就面临着两项理论任务:经历了宁藩之变及张许之难,对是非标准有了高度注意与深刻体验,故一定要考虑如何来阐释之;而此时面对罗钦顺的批评,又必须对《大学》“致知”一目不得不三致意焉。正是这两条线索的结合,使得阳明在“致知”的条目下点出了作为是非标准的心体——“良知”。显然,悟道之后,阳明虽然没有给予“致知”充分的注意,却也已明确将“知”解释为“良知”:

① 王阳明《年谱》辛巳条,《王阳明全集》,第1287页。

② 王阳明《与黄宗贤》,《王阳明全集》,第165页。

③ 罗钦顺《与王阳明书》,《困知记》,北京:中华书局,1990年,第109页。

④ 王阳明《传习录中》,《王阳明全集》,第83页。

⑤ 王阳明《传习录上》,《王阳明全集》,第6页。

知是心之本体。心自然会知:见父母自然知孝,见兄自然知弟,见孺子入井自然知恻隐,此便是良知,不假外求。^①

现在面临罗钦顺“缴绕迂曲”的批评,阳明应该会考虑如何将之前的“良知”思想按照“格致诚正”本来的顺序合理的架构于自己的理论之中,而此时有关心体之为是非标准的体验与思考应该给了他灵感。原来,具备“是非之心”含义的“良知”正好可以表述作为是非标准的心之本体,从而使“格物”过程中的是非标准彰显无遗,同时“致知”作为“意”之善恶的标准,也可以在逻辑上与“诚意”毗邻而不再被跨越造成“缴绕迂曲”。合则双美,离则双伤,是非头脑的点出与“致知”条目的诠释完美结合,使得“致良知”的千古圣传之秘终于一语洞然。之后,阳明进入了“除却良知,还有什么说得”^②的“致良知”论学阶段。

本文意在突出这样一条事实线索:对于

《大学》,青年阳明困惑于“格物”,龙场悟道后高度重视“诚意”,宁藩之乱后则点出圣学头脑“良知”,并以之解释“致知”之“知”而单提“致良知”。其内在演进逻辑则是:一心求道的阳明困惑于“格物”,是因为朱子的“格物”理论包含德性涵养与知识诉求的双重路径,而知识诉求的方式达不到大彻大悟的终极领会;从“格物”到重视“诚意”,则以“意”涉“物”、训“物”为“事”将“物”明确为与人水乳交融的生存情境,与之对应的“理”则为德性形态的是非之理而非知识形态的真假之理,“格物”则意味着通过德性涵养达到心体的绝对自明而占有终极之道;从“诚意”转向“致(良)知”,说明德性涵养过程中的是非标准已被明确澄清以及对朱子“格物致知”理论的彻底改造。以上既是“致良知”提出的过程,也是对《大学》进行诠释的学术史,而且是阳明思想发展的主要历程。

Wang Yangming's Interpretation of the Great Learning and the Establishment of "Zhiliangzhi"

WANG Lei

(School of Humanities, Dalian University of Technology, Dalian 116024, China)

Abstract: This paper argues that in Wang Yangming's theory about *The Great Learning*, the emphasis had a transformation from "Gewu" to "Chengyi" to "Zhizhi", which contained the inherent logic of the establishment of "Zhiliangzhi" (extension of innate knowledge). Young Wang Yangming failed to acquire Tao by "Gewu" which included both knowledge pursuit and moral cultivation in Zhu Xi's theory, while knowledge pursuit can't reach the complete and final understanding of Tao. After Longchang enlightenment, Wang Yangming emphasized "Chengyi" with defining things ("Wu") in the scope of intention ("Yi"), then objective things ("Wu") became intentional events and corresponding "Li" existed as moral laws, so "Gewu" meant doing good rather than evil for the complete and final understanding of Tao. Had experienced the rebellion of Ning Wang, Wang Yangming's focus shifted to "Zhizhi" and explained "Zhi" as "Liangzhi" (innate knowledge) which was the judge of ethical right or wrong in his theory, this also meant the thorough change to Zhu Xi's "Gewu" theory.

Key words: *The Great Learning*; Gewu; Chengyi; Zhizhi; Liangzhi (innate knowledge)

[责任编辑:曹鲁超]

① 王阳明《传习录上》,《王阳明全集》,第7页。

② 王阳明《寄邹谦之》,《王阳明全集》,第218页。