



《王阳明与明末儒学》

作者:(日)冈田武彦
译者:吴光 钱明 屠承先
出版社:重庆出版社
出版时间:2016年12月

编辑推荐词:

本书在简明生动地概述宋明思想文化发展的脉络和特点的基础上,不仅系统而深刻地论述了阳明心学产生的历史原因及其内容、特点、社会影响、历史作用,而且系统和细致地论述了阳明心学的分化、演变和明代中后期王门各派各家的离合同异、学术宗旨,并以阳明学、阳明后学与朱、陆之学,特别是明末其他儒学流派做了具体而微的对比。

在陆子著作中,有所谓“涓流积至沧溟水,拳石崇成泰华岑”(《陆象山全集》卷25)的诗句,这是形容像儿童爱敬父母兄长那样的道德之心得到扩充后,“经世教化”之大道也就随之形成这样一个事实。陆子把尖锐的批判锋芒指向了徒以博识为事而陷于支离的朱子的穷理之说。但据龙溪说,阳明将此视为象山自己见解的表露,并认为:“须知涓流即是沧海,拳石即是泰山。此是最上一机,所谓无翼而飞,无足而至,不由积累而成者也。”(《王龙溪全集》卷1,《抚州拟岘台会语》)

这就是所谓的当下即是、当下即现成,所以龙溪自然要强调学为顿悟而排除一切渐修。这或许正是阳明所要到达的终极追求。如前所述,在阳明那里并不以此为立言宗旨,而龙溪却以此为学之根本宗旨,并反复加以讨论。龙溪还以此为直下自证自悟的感性之觉和无缘起之悟,并称之为“入圣之微机,无典要之大法”(同上书卷10,《答吴悟斋》);认为这才是从混沌中立根基(参见同上书卷4,《东游会纪》);甚至宣称这恰似无规矩而出天下之方圆,而相比之下,阳明之学却仍然是由规矩出方圆(参见同上书卷10,《答吴悟斋》)。这样一来,龙溪的立场便超越阳明了。

如上所述,龙溪的顿悟立场,亦即

主张“无中生有”的龙溪,自然排斥诚意后天之学而提倡先天正心之学。为什么这么说呢?因为前者是“与此相反”之道,即自有归无之道,而后者则是“以此为性”之道,即自无人有之道。龙溪曾述其理由说:“从先天立根,则动无不善,见解嗜欲自无所容,而致知之功易。从后天立根,则不免有世情之杂,生灭牵扰,未易消融,而致知之功难。势使然也。”(《王龙溪全集》卷16,《陆五台赠言》)“若能在先天心体上立根,则意所动自无不善,一切世情嗜欲自无所容,致知工夫自然易简省力,所谓后天而奉天时也。若在后天动意上立根,未免有世情嗜欲之杂,纡落牵缠,便费斩截,致知工夫转觉繁难,欲复先天心体,便有许多费力处。”(同上书卷1,《三山丽泽录》)

由上可知,在龙溪所说的心体之无中,藏有万物生化之“几”,即所谓“生几”。所谓“几”,是无和有、寂和感之间的存在方式,所以它是贯通、包含在有无、寂感范围内的。在龙溪那里,“生几”的确是使心体显现于有形之一刹那。特别是尊崇流动的、生命的、浑一的他,重视这样的“生几”是理所当然的。

现成派的学者虽善论此“生几”,但聂双江、王塘南等归寂派学者,甚至以主静为心学之宗的陈白沙,也都曾论及“生几”记。可见,重视“生几”是明代儒学的一大特色。然而,如果按照龙溪的观点,因为这些主静派学者是在“几”之前用工夫,所以并没有得到流动不息的真正的“生几”。因此,他反对其静坐说也是不无道理的(参见同上书卷4,《东游会纪》)。

龙溪强调说:“圣学只在几上用功。”(同上书卷6,《致知议解》)他认为,良知是超越思为的不学不虑,即自然之明觉;是即寂而感,即感而寂,动而不发,发而不动,微而显,隐而现的“有无之间”;“有无之间”“无非是几”。也就是说,“几”是没有前后内外、通体

“无中生有”说

彻底即于本体之无而统合本体工夫的立场,与提倡无的老庄立场是一致的,而与陆门杨慈湖的立场似有差异。慈湖也说本来是无,并摄有于无,从而取消了一切有。但龙溪则认为,因为本来是无,所以有即无,从而肯定一切有并把有神化了。若就悟来说,正如罗近溪所说,前者是自有人于无而走向玄虚,后者则是自无人于有而达于浑融(参见《近溪子集》)。所谓自有人无之悟,是以静澄为宗;而所谓自无人有之悟,则是以通融为宗。

那么,龙溪为什么不提倡自有人无而提倡自无人有之悟呢?那是因为,他考虑到心体之无是按照现成之有的原样而成为无的。换言之,他认为心体之无是现成的。

那么,为什么这个无是现成的呢?那是因为如果不根据自无人有之悟,就不可能到达心体。

龙溪所宗的悟,如上所述,因为是自无人有之悟,所以便不是沉于空寂的东西,而是生生化化、活活泼泼地在德业经世行为中显现自在的神机。据他所说,心体在虚无中具备万物,若能尽此心体,那就没有物欲之隔而流行于万物(参见《王龙溪全集》卷2,《宛陵会语》)。所以,他以阳明之“致良知”为致虚,而反对把“致良知”解释为根据固定法则以应万变的立场

“生几”说

用而贯寂感的总体性存在。故而圣人知几,贤人庶几乎,学者审几(参见同上书卷6,《语录》《致知议辨》)。

因为龙溪本来就以良知为现成,所以以“几”为当下具足。而龙溪所说的“几”,就是陈白沙所说的“端倪”、“把柄”。只是白沙不得不依靠静养,而龙溪则以良知为现成。

龙溪是极力批判当时的归寂说和修证说特别是归寂说的。归寂派把良知分而为二,即分为体用、未发已发、先后、内外、寂感、静动,并专在体上用工夫,认为工夫只在体上而不在用上,用不过是体的效用而已,故而主张“立体而行用”。这是因为,在归寂派看来,良知不是明觉自照,它就像明镜照物,明体寂然,经妍媸方能明辨,由归寂始能得其本体(参见同上书卷1,《抚州拟岘台会语》)。所以,归寂说以心的收敛保聚为工夫,并且主张立未发之体的主静说。

龙溪认为,此说有助于救正终日在“应迹”上“执泥有象、安排凑泊”的弊病(同上),也有助于救正以任用于率性、以知识臆测为人微、以计度为经纶、以知解为觉悟的弊病。故而龙溪很愿意承认归寂说是针对虚见附和之病的对症之药(参见同上书卷9,《答聂双江》《与聂双江》;同书卷14,《松原晤语寿念庵罗丈》)。此外,龙溪还由于忧虑某些人假托现成良知,播扬无静无动之说,而让众人陷于放逸无忌惮之弊,故而龙溪肯定了归寂说的作用,而将其称为“吾辈所当时时服食者也”(参见同上书卷2,《松原晤语》)。

然而,龙溪又指责说,如果像归寂派那样以寂为心体,以照为用,那就会守空知,遗照而乖用(参见同上书卷1,《抚州拟岘台会语》),从而落入内外动静之见,从至陷入意见安排、认定执着之病,其结果,便会执于境而“逐光景”,以虚见为“直下承当”,乃至喜静厌动,不涉经世,而沉沦于佛老二氏(同上书卷10,《答罗念庵》)。这就是龙

(同上)。总之,龙溪认为在此虚无中有化腐朽为神奇的力量(同上书卷4,《留都会纪》)。因此,他断言说:“无中生有,一言尽之。”(参见《龙溪会语》卷6,《天山答问》)

龙溪所说的虚无,犹如烈日当空、拍摄美景那样,使“有”能发挥自己的本色,而成为真正的“有”(参见《王龙溪全集》卷10,《答吴悟斋》)。龙溪认为,致虚无,则有不滞于有,无不落于空,有无相即而应无穷。这样,方能使经世德业超越客观限制和主观安排而自然成就。所以,在龙溪看来,世人所谓“若说虚无便是禅”的非难是不正确的。

不难看出,在龙溪所说的虚无中,有流动的生命在搏动。因此,他批评完全被摄于静澄中的慈湖的虚无说是奔荡无依靠。总之,象山歿后,最敏锐地把握其流动的生命真机,而被誉为有擒龙打凤手段和扬眉瞬目之机的门人傅梦泉之学,并没有流传下来(参见《陆象山全集》卷34,《语录》;《张南轩文集》卷24,《与朱元晦》),而与其师相悖的沉溺于静虚的慈湖之学反倒传了下来。其原因之一,大概就是因为慈湖之学依存于静深而具有知思的宋代精神文化的缘故吧!论者或以为龙溪是阳明门下之慈湖,但慈湖背于师而龙溪则启迪师说,他们虽都提倡虚无,但方向却有不同。所以,两者是难以相提并论的。

溪为什么说良知“本来完具,感触神应,不学而能也”(《王龙溪全集》卷1,《抚州拟岘台会语》)的缘故。

归寂派的聂双江也提倡与龙溪同样的虚无先天之学,然而,因为是以归寂主体为宗旨,所以他把龙溪的虚无先天之学称为“无头无尾”、反堕于人为后天的学问(参见《聂贞襄公文集》卷11,《答王龙溪》)。不过对龙溪来说,双江所谓的虚无先天之学,则是上述所谓“溺境”之学问。

当龙溪言“悟”时,理所当然地会排斥基于言诠的“解悟”和基于静坐的“证悟”,而主张基于“事上磨炼”的实地之“体悟”。用他的话说,这就叫“彻悟”。他认为,如果遵从“解悟”,就不能变成自有;遵从“证悟”,则仍会残存油根;而依据“彻悟”,就会左右逢源、常感常寂,无论是澄还是淆,都能运用自如。但是,这里所说的“事上磨炼”,乃是本体上的工夫,否则在他看来,无论是欲念的扫除还是廓清之功,都难以奏效(参见《王龙溪全集》卷17,《悟说》;同书卷4,《留都会纪》;《龙溪王先生传》)。

而这种“彻悟”,正是上述所谓化腐朽为神奇的力量,是直接以有为无的工夫,也是无中生有的手段。因此,龙溪理所当然地会笃信所谓“静中养出端倪”和“把柄入手”的白沙之说,而批判提倡归寂立体的双江之说。但据龙溪说,所谓“端倪”、“把柄”,其实就是一片“良知”,而并不是舍“良知”而别有“端倪”、“把柄”可言。唯如此,才能放弃“循守”,养成“无动无静”之体,而避免认“光景意象”为“活计”的错误,不然的话,就会“未免茫荡无归”矣(参见同上书卷7,《南游会纪》)。因而他认为,“以自然为宗”、“从静中养出端倪”的白沙之学,是邵康节之亚流,而与阳明的悟入有毫厘之差。所以说,此学当“以见性为宗”(同上书卷10,《复颜冲宇》)。因此,即便对于杨慈湖的“不起意”说,龙溪也理所当然地做了批判,认为慈湖虽没有脱却主脑而驰于奔荡,但却丧失了经纶裁成之道。