

工夫——效验视域下的理学文化与朱陆异同

卢金名

(山东大学 儒学高等研究院, 济南 250100)

摘要:由于理学要求将天道价值下贯至人事,以保证人事活动具有天道品质,因此理学必须以贯通本体的内圣工夫为前提,并在这个基础上开展外王事业。但是理学的工夫论由于吸收了类似于宗教式的修身方式,在实际上造成了经世致用的紧张。从政治意义上来看,南宋时期朱熹、陆九渊的不同进学方法,实际上在以不同的方式回应了这个问题。朱、陆之异非只关涉内在学理上的不同,亦表现在对现实政治的考量上,二人有着路线上的歧异。

关键词:工夫;效验;经世致用;内圣外王

中图分类号:B244 **文献标志码:**A **文章编号:**1673-8039(2020)01-0030-06

儒学作为经世显学,基本的致思思路,就是修己以安人。修己,开启了个体人格通向内圣之域;安人,意味着由内圣境界转换至对外王事业的实现。这里,修己与安人的关系,表现为修己是安人的基础与前提。《大学》中说“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”,便直接地道出儒家学术的基本理路,那就是由修身出发是可以产生治国平天下的效验的,而且只有从修身出发,才能够做到治国平天下,因为修身是本,治国是末。儒家的这个运思逻辑,在宋明时期得到了强化。程颐提出“把天人统一于道,认为道普遍适用于自然与社会,统摄社会与自然”^{[1]44},认为学者必须从修身出发,不然难有经世之用,还会有迷失自我的危险:“古之学者为己而成物,今之学者为人而丧己。”^{[2]1197}事实上,理学家空前的政治自信和经纶天下以回向三代的抱负,也是以在“为己之学”上的探幽入微为根本的。宋明时期的理学文化里,修身上的核心表现就是发展出了具有理学特色的建立天道与人事相贯通的工夫论。学者离开工夫修养,是难以将天道价值的理论预设转化为现实效验的。工夫修养的目的,就是使天道性命的义理下贯至人事上,既使人的现实活动符合儒家的伦理要求,又赋予儒家倡导的社会生活规范以天道高度的神圣性,以建构理想的政治秩序。但是,在如何从工夫修养入手以产生外在效验的路径选

择上,理学内部是存在分歧的。譬如,朱熹与陆九渊就有着根本的不同。不同的致思思路当然有着更深刻的内在学理之分歧,但在政治意义上,实已表现出不同的经世路径取向。对这种歧异进行分析,将有助于研究理学文化在如何展开内圣外王事业上的多样化型态。

一、理学思维中的工夫——效验取径

事实上,理学在政治文化上开始真正发挥影响力,是在熙宁变法以后。现实的王权政治与决策层带给二程、张载等十分痛苦的行道体验,才使他们深刻地觉知到,要建构关于理学的文化理论体系,以改造社会。但是,理学的内在价值取向与思辩逻辑,则一开始就是根植在理学文化的源头上的。譬如,理学文化中的工夫——效验取径,在对宋明理学有开明破暗之功的周敦颐那里就有明显的体现。

周敦颐不但在本体论层面给出“太极‘贯通’天地之理,亦在实践层面(具体感悟)‘开出’贯通之途径,其途径归根结底在于诚。”^{[1]145}他认为“‘诚’不但是圣人之本,更是造就生命化育之根基”^{[1]145}。他在《通书》中言:“诚者,圣人之本。大哉乾元,万物资始,诚之源也。乾道变化,各正性命,诚斯立焉,纯粹至善者也。”^{[3]12}“圣,诚而已矣。诚,五常之本,百行之源也。静无而动有,至

收稿日期:2019-11-22

作者简介:卢金名(1993—),男,河南南阳人,山东大学儒学高等研究院博士研究生。

正而明达也。五常百行,非诚非也,邪暗塞也,故诚则无事矣。”^{[3]14}《太极图说》中言:“无极之真,二五之精,妙合而凝。乾道成男,坤道成女。二气交感,化生万物。万物生生而变化无穷焉。唯人也得其秀而最灵。形既生矣,神发知矣。五性感动而善恶分,万事出矣。圣人定之以中正仁义而主静,立人极焉。”^{[3]4-6}“周敦颐‘立人极’的目的就是要张扬与天地并生的‘圣人’。而圣人是人类的道德精神、生命意识的象征,能与天地造化生生之德相比育,甚至还能育万物,因而有着超道德的、具有普遍意义的生命意识(生态)。”^{[1]42-43}在周敦颐的思想世界中,万事万物都有最终的形而上之根据,作为现实世界的立法者,是一种真实存在,也是价值的本源。这个价值是最值得追求的,是儒家伦理的依据。但是,人需要通过“静”的修养方能与其贯通,使其价值在自身显现出来,这样才能立人极,塑造出“中正仁义”的君子人格。正如《爱莲说》中说的莲之“中通外直,不蔓不枝,香远益清,亭亭净植”^{[3]51},其中最关键的一步,就是“中通”,正譬喻人内在地与形上本质贯通为一,这就需要做修养工夫了。可见,工夫正是使天道价值的理论构想转化为当下事实的关键,工夫做到了,才能显示出蕴含在自我之中的“无极之真”的效验来,才能在现实中践行仁义礼智。

二程、张载也都很重视工夫问题。张载从复归天性言工夫,从气质变化言效验,由此将天地之性与客观人事结合起来,塑造人的心理、行为以合乎伦理规范。此路径,在根本取向上与周敦颐是相似的,只是在表述上转换为气学的话语模式。当然,在政治文化上使工夫效验问题凸显出来的,则首推二程。二程“强调天道与人道的同一性,并把性与天和心联系起来”^{[1]44},他们继承周敦颐重视工夫的为学方法,而作为万事万物终极依据的“诚”,在他们那里的表述更为丰富。程颐说道:“在天为命,在义为理,在人为性,主于身为心,其实一也。”^{[2]204}自然,二程的工夫论也就是为了贯通这个“一”,或谓之“命”,或谓之“理”,或谓之“性”,或谓之“心”。论其实然,与周敦颐并无本质不同。程颢在《定性书》和《识仁篇》中较为详细地描述了做工夫与所产生的效验。《定性书》专一讨论了“定”的问题,而“定”可以视为贯通“性”的途径和方法。若无这个工夫,就不能与自我的本质贯通,就不能突显出源自本然的德性:“人之情各有所蔽,故不能适道,大率患在于自私

而用智。自私则不能以有为为应迹,用智则不能以明觉为自然。”^{[2]460}若有这个工夫,则是贯通自我本性的圣人境界:“夫天地之常,以其心普万物而无心,圣人之常,以其情顺万事而无情。”^{[2]460}从程颢的论说可以看出,工夫修养在作为实现儒家伦理价值之路径的同时,也在塑造着人的存在方式,包括看待世界的态度、思维的方式以及行为处事的方式。《识仁篇》则进一步论述了工夫修养所带来的精神境界。程颢说道:“学者须先识仁。仁者,浑然与物同体,义、礼、智、信皆仁也。识得此理,以诚敬存之而已,不须防检,不须穷索。若心懈,则有防;心苟不懈,何防之有!理有未得,故须穷索;存久自明,安待穷索!此道与物无对,‘大’不足以明之。天地之用,皆我之用。”^{[2]16-17}“仁”在这里指万物的形上本质,正是实存着的“诚”之本体。“识仁”即是“定性”,而识仁后的境界,即是在形上本源上与天地万物贯通为一,“浑然与物同体”,所谓“有道有理,天人一也,更不分别”^{[2]20}。

也由于有这种在工夫修养基础上的精神境界,二程大力批判了王安石对“道”的论述。“或问:‘介甫有言,尽人道谓之仁,尽天道谓之圣。’子曰:‘言乎一事,必分为二,介甫之学也。道一也,未有尽人而不尽天者也。以天人为二,非道也。’”^{[2]1170}二程认为王安石没有一种能够亲切体认道的精神境界,推而言之,自然会认为其学问不能从道的角度一以贯之,没有一个总持。程颐曾记载程颢与杨时论王安石学问:“介甫之学,大抵支离。伯淳曾与杨时读了数篇,其后尽能推类以通之。”^{[2]28}二程指出王安石的学问过于支离,是认为王安石只是在研究具体的一事一物的道理,属于一般性的求知,落于“私心私智”,在伦理上缺少本源性的价值依据。这已是在本体论角度对王安石的学术进行的否定。本体论上的分歧,代表着学术上的深度分歧,然而这只是潜在地存在的,属于隐的方面。由工夫——效验的角度来看,二程与王安石的分歧更在于显的一面,即由于没有二程那样的工夫和精神境界,王安石无法在现实中表现出天道本体的德性。投射到具体的政治实践上,就体现为他们有着不同的经世致用的表现。其内在的逻辑可以表述为,在二程的视角下,王安石的经世致用,缺少来自天道本源的真实观照,不能够真正符合儒家的伦理要求,是一种无足够品质的“用”。作为熙宁变法的主将,且又受

神宗信任,王安石实乃政治上的当权者,左右着行政上的规划实践。而二程的批判,则意味着对王安石在政治层面上的否定。

二、工夫修养与经世致用

但是为了保证人们的“用”是有形上本体赋予合法性的、有足够品质的用,从而在现实中能够真正按照儒家的伦理道德来进行具体的生活实践、政治实践,理学又内在的要求必须进行这样一个迂回,即首先以工夫修养为前提,然后方能真正开始外王的功业。这样一来,对信仰理学的人来说,要比以往的儒者更加“任重而道远”。理学在宋代兴起,原本是有着强烈的改造社会的指向的,其本质的要求就是济世、革新社会秩序。因此,在发挥人的主体功用上,理学家们本是积极的。周敦颐曾说:“《洪范》曰:思曰睿,睿作圣。无思,本也;思通,用也。……故思者,圣功之本,而吉凶之机也。《易》曰:‘君子见几而作,不俟终日。’又曰:‘知几,其神乎!’”^{[3]20-21}显然,这是在鼓励人们来发挥自我的主动性和能动性,来参与到具体的事务当中。理学既有着儒家经世致用的传统关怀,同时又为体悟天道而进行佛教、道教那样的宗教式的工夫修养,在内容上已是两种事业的综合。二程原本也是极力主张改革的,其对儒学发挥治世效用有着强烈期望。然而,他们被王安石视为“如上壁”般的工夫诉求和修养方式,着实使得理学系统内存在了一个不易克服的张力。理学也由于嵌入了类似于宗教式的工夫修养,在很大程度上影响了自身的论学方式,造成了在经世致用上的紧张。

程颢论“定”曰:“所谓定者,动亦定,静亦定;无将迎,无内外。”^{[2]460}其对“定”的论述极其辩证,直追禅宗的定慧工夫论。而其“与物同体”与“天地之用,皆我之用”的阐述,更是比肩于佛教修行者所追求的“真妄物我,举一全收”^{[4]55}的境界。自然,他所论之境界,是需要一番求索与努力方可达到,犹如佛教徒之修行有一过程。《二程外书》记载谢良佐对二程之见闻:“谢显道习举业,已知名,往扶沟见明道先生受学,志甚笃。明道一日谓之曰:‘尔辈在此相从,只是学某言语,故其学心口不相应。盍若行之?’请问焉,曰:‘且静坐’。”^{[2]432}与程颢一样,程颐亦重视静坐的工夫:“伊川每见人静坐,便叹其善学。”^{[2]432}如此一来就不免给人一种印象,即“二程以静坐教谢良

佐,实际这是佛教坐禅论的翻版”^{[5]161}。当然,二程之工夫途径远比静坐宽泛。程颢有观察外界生命现象的爱好,曾观雏鸡、窗前草以及池盆中之小鱼以求识仁。而程颐之进学又更加宽泛,即透过种种人事物用来穷致天理。他说:“凡一物上有一理,须是穷致其理。”^{[2]188}“凡眼前无非是物,物物皆有理。如火之所以热,水之所以寒,至于君臣父子间,皆是理。”^{[2]247}“须是今日格一件,明日又格一件,积习既多,然后妥然自有贯通处。”^{[2]193}程颐的最终目的是求一个贯通处,一物上的理源自根本的理,体现着根本的理,而格物的过程就是“从个别事物的理上升到普遍天理的认识”^{[6]89}。以外物为中介进而明了天道性命之本源,这种进学方式在禅宗也有踪迹可循。唐朝志勤禅师,学习禅宗很久没有契悟,却在一次看到桃花后获得了深刻的领悟。对此,汾山禅师评价道:“从缘悟达,永无退失。”^{[7]239}从这个例子来看,程颐的格物寻一个贯通处,与佛教的贯通宇宙人生的本然是类似的。用程颢的话说,就是寻找一个所以然,“所以万物一体者,皆有此理”^{[2]33}。比较而言,理学更加重视生活伦理,其与佛教的不同是在理论上建立了一种糅合了儒家的伦理思想与经世目的的心性论,而在实际上,则是要践行佛教的工夫路径,并将其产生的效验带入现实生活、政治实践中去。陆九渊说:“儒者虽至于无声、无臭、无方、无体,皆主于经世。”^{[8]17}这实际上透露了宋明新儒学在宗教体验和关注现实上的双重跨度。王阳明的弟子王龙溪更是一语道破:“吾儒之学与禅学、俗学,只在过与不及之间。”^{[9]251}

理学重视天道性理的效验,一定程度上继承了类似宗教式的工夫修养方式,便不得受其一定的牵制。如程颐本人尽管有机会步入仕途,却一直拒绝出仕,直到五十多岁方被推举而做了哲宗皇帝的老师。按他自己的解释是:“自以为学不足,不愿仕也。”^{[2]338}这不能不说是因为他担忧自己工夫学养不够精熟,不足以达到三代圣人的标准,而选择不草率地进入政治实践。由此可见,以工夫论为前提的经世致用带来的内圣外王之间的课题是沉重的,这一点在后续理学的展开中必然要产生长久和巨大的影响。在二程理学中,进行工夫修养,以获得天道性理的效验成为合法的经世致用的先决条件。由于儒学最直接的诉求在于后者,而理学所追求的伦理价值之保证在于前者,那么如何更有效率地明体达用,就成为了宋明

理学家们的重要关注。甚至对这个问题的不同化解之道,很大程度上导致了理学内部的分野。

三、朱、陆工夫论与政治意义

二程之后的理学家延续了由内圣至外王的迂回路线,很大程度上和熙宁变法的失败与二程对王安石学术的严厉批判有关。二程门人直至南宋的朱熹、陆九渊、张栻等都对王安石有诸多批评。朱熹说道:“王荆公遇神宗,可谓千载一时,惜乎渠学术不是,后来直坏到恁地。”^{[10]2351} 陆九渊说道:“荆公之学,未得其正,而才弘志笃,适足以败天下。”^{[8]177} 归根结底,在于南宋理学家延续了二程的见解,认为王安石没有对天道性理有真切的领悟,在这种状况下展开的政治实践反而会适得其反,产生负面影响。在这种情况下,理学家们认为,要想重建合理的政治秩序,免不了走一条扎扎实实的“内圣”之路。在朱熹看来,“生命的过程不是简单求知的过程,而是一个气象培植的过程。天赋人性,而人能弘道。”^{[1]46} 朱熹讲:“今日人才之坏,皆由于诋排道学。治道必本于正心、修身,实见得恁地,然后从这里做出。”^{[10]2036} 陆九渊道:“为政在人,取人以身,修身以道,修道以仁。仁,人心也。人者,政之本也;身者人之本也;心者,身之本也。不造其本而从事其末,末不可得而治矣。”^{[8]233} 朱、陆二人总体的治学路线是一致的,即由内圣而迂回到外王,因此他们又都必须做一套工夫来获得效验以保证“内圣”之学的品质足以导致“外王”的实现。考虑到南宋朝廷的政局和山河沦丧的现实,新儒学在工夫修养和经世致用上的紧张势必会更加凸显。这不仅从与朱、陆同时的陈亮、叶适倡导事功思想可以反映出来,而且也反映在理学内部如何缓解这一紧张态势的不同途径上。

众所周知,朱、陆二人在进学方法上有很大的分歧。淳熙二年的鹅湖之会,朱熹和陆九渊兄弟的争论集中体现在“易简工夫”和“支离事业”的鲜明对立上,他们一个主张发明本心,简易直接,“以尊德性为宗”,一个主张先泛观博览,格物穷理,“以道问学为主”。对于这次论争,黄宗羲讲道:“两家之意见既不同……于是宗朱者诋陆为狂禅,宗陆者以朱为俗学,两家之学各成门户,几如冰炭矣。考二先生之生平自治,先生之尊德性,何尝不加功于学古笃行,紫阳之道问学,何尝不致力于反身修德,特以示学者之入门各有先后,曰

‘此其所以异耳’。……二先生同植纲常,同扶名教,同宗孔、孟。即使意见终于不合,亦不过仁者见仁,知者见知,所谓‘学焉而得其性之所近’。”^{[11]1885-1886} 在弘扬儒学的初衷上,二人是一致的,“同植纲常,同扶名教,同宗孔、孟”,重建政治秩序,但是何以在尊德性和道问学的先后问题上,互不相让,争论如此激烈?事实上,朱、陆进学方法的不同关涉颇多,除主流观点认为二人于本体论层面有差异之外,还隐晦地反映出二人对理学内部的紧张有深切的认知,不过在为了实现理学的整体构想上,采取了不同的由内圣至外王的进路。

陆九渊认为心即是理,这里的心指的是本心,是宇宙实然在人之主体性的显现,心即是形上本质之本身,有性理天道的高度,认识这个心即与宇宙万物在形上层面对通为一。陆九渊将此表述为:“万物森然于方寸之间,满心而发,充塞宇宙,无非此理。”^{[8]423} “宇宙内事,是己分内事。己分内事,是宇宙内事。”^{[8]273} 可以说,这与程颢的“浑然与物同体”是一致的。只不过,陆九渊更明确地以主体性的心作为内圣修养的途径,也就是说内圣的修养的方向更加明确地由依靠主体的先验性和自足性,转向了主体自身。他说:“孟子曰:所不虑而知者,其良知也;所不学而能者,其良能也。此天之所以与我者,我固有之,非由外铄我也。故曰:‘万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉。’此吾之本心也。”^{[8]5} 主体本身就内含着天道性理,在这个角度下,进行内圣修养的工夫显得简便,只需要在自身认取本心,而不必进行繁琐的具体德识的学习,陆九渊称之为“易简工夫”。在工夫是简单易行的情况下,先做工夫获取效验,以带动外王事业的开展便自然是最正当的选择了。因此,陆九渊极力反对读书外寻,反对格物穷理,认为若认识本心,“六经皆我注脚”。有了这样的认知,陆九渊化解内圣与外王之间紧张态势的路径,就是先体认本心,做足内圣工夫,而后展开外王之用。他引用孟子的话说道:“‘先立乎大者,则其小者不能夺也。’人惟不立乎大者,故为小者所夺,以叛乎此理,而与天地不相似。”^{[8]142} 正是在这样的关乎实现理学总体构想的大考量、大方向上,陆九渊是绝不能够认同朱熹的“泛观博览,而后归之约”的穷理思路。他批评为“夫苟本体不明,而徒致功于外索,是无源之水也”^{[11]1885}。当然,朱熹所采取的是另外一种实现理学构想的

路径,从自己的立场出发,他是不可能接受这样的批评的。

朱熹没有像陆九渊那样,把明理的途径紧缩在只从主体下手一个角度,而是既重视居敬涵养,又重视格物穷理。朱熹同样重视与形上终极之理贯通的境界,以获得最终极的效验。他说:“至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。”^[12]⁸ 但是另一方面,朱熹又认为,“一旦豁然贯通”的地步是不容易达到的。换句话说,获得最终的、最极致的天道效验是极其困难的。这个看法集中表现在朱熹对程颢《定性书》中所讲的做工夫方法的疑惑不解以及他对湖湘学派先察识本体的观点的批评。他曾讨论《定性书》:“‘明道《定性书》自胸中泻出,如有物在后面逼逐他相似,皆写不辨。’直卿曰:‘此正所谓有造道之言。’曰:‘然。只是一篇之中,都不见一个下手处。’”^[10]¹⁸⁵⁰ 可见他认为,像程颢所讲的以“廓然而大公,物来而顺应”作为见道工夫对于初学者本身就是难以企及的。在《答胡广仲》第一书中,他对湖湘学派先察识的方法进行了批评,认为工夫应该循序渐进。他说道:“盖古人由小学而进于大学,其于洒扫应对进退之间,持守坚定,涵养纯熟,固已久矣。是以大学之序,特因小学已成之功,而以格物致知为始。今人未尝一日从事于小学,而曰‘必先致其知,然后敬有所施’,则未知其以何为主而格物以致其知也。”^[13]¹⁸⁹⁴⁻¹⁸⁹⁵ 朱熹认为内圣的工夫不可没有阶次,因此,工夫必须从具体的人事中、天理显现的细微处一步一步来做。这样一来,似乎会拉长内圣外王之间的时效,会加重理学内部构想的紧张。陆九渊看到这一点,他批评朱熹的工夫为“支离”。支离二字,曾被二程用来批判王安石,源于他们认为王安石的学问缺乏源自天道本体的真切观照。朱熹与王安石是不同的,他的学说是十分讲究普遍、终极之理的观照的。他的论述是这样的:“所居之位不同,则其理之用不一。如为君须仁,为臣须敬,为子须孝,为父须慈,物物各具此理,而物物各具其用,然莫非一理之流行也。”^[10]²⁹⁸ 朱熹把理在具体事物上的体现表述为用处不同,即“理之用不一”,而把理之分殊在本源上依然归结为“一理之流行”。推而广之,通过具体的格物,人们可以在没有贯通究竟之理的时候明了究竟之理所决定的个别之理,知道如何面对事物、对待事物,在对具体事情的处理上,合情合理,没有伦理上的偏失。这样,既保证了道德学问含摄了天道本体的

价值基础,又为现实中即使不能完全体会普遍的、终极的理,而依然不妨碍显发来自终极本源的价值疏通了门路。也就是说,朱熹为内圣境界的渐次深入和外王的渐次展开提供了一个路径选择,伴随着内圣工夫的不断提升和其产生的效验在外王事业中不断显发,从而在一定程度上消除了内圣外王的紧张关系。这一点的确在程颐那里是有迹可循的,但在朱熹这里更为明确。在程颐那里,似乎更多地将格物作为贯通根本之理的方法,而朱熹则确凿地将外王的实现融入到格物的过程中了。朱熹谈论治学之道时说:“当以其大而急者为先,不可杂而无统也。”^[10]¹⁰⁷ 又说:“且如今为此学而不穷天理、明人伦、讲圣言、通事故,乃兀然存心于一草一木器用之间,此是何学问。”^[13]¹⁷⁵⁶ 物物皆有天理可格,而朱熹明确要将学问重点放在人伦世故上,其致力于社会伦理、政治秩序的用心是极其明显的。至此,可以说朱熹是有意识地、自觉地将外王的开展融汇在工夫修养的深入之中。《语类》卷十五云:“初问‘欲明明德于天下’时,规模便要恁地了。既有恁地规模,当有次序工夫;既有次序工夫,自然有次序功效:物格,而后知至;知至,而后意诚;意诚,而后心正;心正,而后身修;身修,而后家齐;家齐,而后国治;国治,而后天下平。只是就这规模恁地广开去,如破竹相似,逐节恁地去。”^[10]²³³ 朱熹强调,在做学问一开始,就应当观照整个的规模,他没有把外王与内圣工夫分为先后不同的两个层次、两段任务。在“一旦豁然贯通”之前,格物致知是渐次深入的,而其所产生的功效也是渐次铺陈开来,逐步深入地推进到经世致用之中的,在内圣外王之间有一种渐次展开的功效贯穿其中。由此可见,朱熹主张的先泛观博览、于每一物上穷理的致知之途,着实关乎理学的大经大脉,自然会与陆九渊的思路难以协调和达成一致。

朱、陆进学方法的不同,体现了新儒学内部在实现相同的理想上所采取的两种不同途径。一种采取了先内圣而后外王的进路,而另一种采取的是将外王的实现更多地融入到内圣的工夫修养进程中去。与二程相比,陆九渊继承了他们的先内圣而后外王的路线,但在走向内圣之途上,更纯粹地依凭在主体自足性上,朱熹则继承了理体现在事事物物上的观点。但在内圣外王之途上,明确采取了循序渐进的方法来推动外王的实现。这两种策略还体现在理学家、心学家对《大学》一书的不同态度上。如,朱熹认为《大学》缺失了格物致

知一章,因而自己补写了一段,以格物之内圣工夫作为最基本的进学步骤。但在学习经典问题上,他又认为学者应“先读大学,以定其规模”^{[10]186},而不把专讲内圣工夫的《中庸》放在前边。可以说,朱熹有意识地将儒家的整体理想的实现贯穿到整个进学过程中去。对于朱熹的新本《大学》,王阳明则持反对态度,提倡古本。这在于他重视诚意以明心之本体,不认为离此而有一个孤立的格物致知的工夫。他说:“大学之要,诚意而已。诚意之功,格物而已矣。”^{[14]270}又说:“是故至善也者,心之本体也。”^{[14]271}“至其本体之知,而动无不善。然非即其事而格之,则亦无以致其知。”^{[14]271}“圣人惧人之求之于外也,而反覆其辞,旧本析而圣人之意亡矣。”^{[14]271}王阳明虽教人即事而格物,然重点在落脚于心之本体,其先悟明形上本质,而后有“无不善”之效验的为学之径可谓是清楚明白。在阳明后学罗近溪看来,《中庸》与《大学》都是直接传递了孔子本人的意旨的,但《大学》更为成熟。他把《中庸》看作孔子五十知天命之后作,把《大学》看作孔子七十从心所欲而不逾矩之后作,认为“大人不失赤子之心,《中庸》之精髓,大人正己而物正者,《大学》之规模”^{[15]卷四,25}。显然,这里认为《大学》综括了修身以至于经世的整个体系。同样认为《大学》有定规模的作用,但与朱熹不同,罗近溪认为读书次序当先读《中庸》而后《大学》,传递出了他侧重先做足内圣工夫而后展开外王事业的观点。王阳明、罗近溪与朱熹虽都极其看中《大学》,但他们对《大学》态度的不同,以及从中反映出来的不同的工夫——效验的诉求方式,形成了鲜明的对比。

结语

儒学在宋明时期的繁荣,是建立在对佛教精微的心性义理以及经世致用层面之缺失的双重反思之上的。因此,新的儒学势必在内在的建构中呈现出一种新的逻辑,那就是儒学要吸收佛教在心性方面的长处,构建儒家式的形上理论,并将其价值下贯至现实的社会生活中去,以经世致用。但是,要在具体政治实践中获得天道性理方面的价值,必须诉诸于类似宗教式的工夫修养。由此,工夫——效验问题为理学家所重视,而理学本身也成为了一种含摄了宗教生活方式的新儒学。这样,儒学中即有了两个维度,一个是经世致用的总

目标,一个是体悟形上本质的大前提。而宗教式的工夫修养决定了新儒学在内圣外王之间的紧张关系。为了缓解这种紧张关系,儒家内部出现了两种有代表性的化解途径。一种是陆九渊为代表的以心即理,先立其大,后取其效验以开展外王之用的进学思路。一种则是朱熹采取的泛观博览,格物穷理的思路,将产生外王效验的诉求建立在内圣工夫的渐次深入之上。这两种路径的出现,都体现了儒家学者创造性地推动着儒学的进展。理学家对这两种路径的争论,深刻地影响了理学的发展,是宋明以来中国古代政治文化的重要特征。自然,正如朱、陆互相批评的那样,这两种思路在化解理学内部紧张的问题上,都有一定的局限。朱熹理学容易走向繁琐,成为僵化的知识系统,禁锢人们的创造性。陆王心学要求先悟本体,不能使内圣与外王协同并进,有脱离为两截的危险。明代中期,朱熹理学受到了阳明心学的冲击。而阳明后学则逐渐走向了平民化道路,末后又偏向于空疏。对这个问题的看法,明末清初的李颀别具见识,倡“体用全学”,兼取程朱陆王,融摄尊德性、道问学,辩证地肯定了前此诸先生对儒学发展和人类安身立命所进行的思考和努力。

参考文献:

- [1]卢政,等.中国古典美学的生态智慧研究[M].北京:人民出版社,2016.
- [2]程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,2004.
- [3]周敦颐.周敦颐集[M].北京:中华书局,1990.
- [4]瞿汝稷.指月录[M].成都:巴蜀书社,2012.
- [5]侯外庐,邱汉生,张岂之.宋明理学[M].北京:人民出版社,1997.
- [6]陈来.宋明理学[M].上海:华东师范大学出版社,2004.
- [7]普济.五灯会元[M].北京:中华书局,1984.
- [8]陆九渊.陆九渊集[M].北京:中华书局,1980.
- [9]黄宗羲.明儒学案[M].北京:中华书局,1985.
- [10]黎靖德.朱子语类[M].武汉:崇文书局,2008.
- [11]黄宗羲.宋元学案[M].北京:中华书局,1986.
- [12]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2011.
- [13]朱熹.朱子全书[M].上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2010.
- [14]王阳明.王阳明全集[M].上海:上海古籍出版社,2018.
- [15]杨起元.杨太史家藏文集[M].四库全书存目丛书.(下转第72页)

