

## 王阳明的良知天道一体论及其内蕴的幸福观

傅锡洪

(中山大学 博雅学院, 广东 广州 510275)

**[摘要]** 王阳明不仅把良知视为善恶的准则以及好善恶恶的能力,而且继承和发展周濂溪、程明道、陆象山等宋代以来儒者天人一体的思想,认为良知就是天道、天道就是良知。这意味着良知本来就并非专属于个人而是还可以指天道,人的良知只是天道在人身上的发露、展现。良知与天道是一体的关系。良知天道一体论的最终意义在于说明,人不仅可以无事一身轻,而且也可以有事还一身轻。致良知的最大收获就是轻松自在、其乐无穷,像天道一样使万物生生不息,而又自然而然、不感到压力和负担。这就已经是所有人都有可能获得的最大幸福,应该用这个最大的幸福来劝人致良知。

**[关键词]** 良知 天道 天人一体 自然 幸福

众所周知,王阳明的思想以良知为中心,而良知不过“只是个是非之心,是非只是个好恶”<sup>①</sup>,亦即良知不过是善恶的准则以及好善恶恶的能力。不过,引人瞩目的是他还称良知是天道,是天地万物的根基。这方面的论述引起一些学者的质疑和反对。如钱穆先生便批评道:“阳明在人生方面言之,若亲切易简,当下可使人用力向前,此乃其长处。但要把心来包罗宇宙万物,又嫌唐大不实,在理论方面太单薄,牢笼不住。此则王学之所短。”<sup>②</sup>与之相反,牟宗三先生则盛赞阳明这一突破道德领域藩篱以把握良知的做法:“王阳明明说‘心外无物’,明明说:‘无声无臭独知时,此是乾坤万有基。’乾坤万有不能离开良知而存在,而这些偏执者却使良知萎缩,只限于人类的道德界,那么天地万物的存在交给谁呢?这是不通的。”<sup>③</sup>在此仍须探究的是,阳明的意思是每个人个体的良知需要为天地万物的存在负责吗?如果是,则如何负责;如果不是,则是什么在为天地万物的存在负责?人的良知就足以穷尽天道的内涵吗?这些问题如果不能很好地解答,那就无怪乎钱穆先生的批评了。

冯耀明先生的观点可以在一定程度上帮助我们回答这些问题。他认为良知乃是一“生生的功能性”,它能“存藏太虚中的生生的性能,及借人的心灵作为和外部行动而运转此生生的性能至宇宙万物之中”。由此可见,良知虽为个体之人所拥有,但它的功能却和天道一样,能使万物生生不息。这就解释了为什么说良知不仅局限于人生道德领域,还进入了存在领域的原因,并且说明了人对于万物的生生确实负有一部分责任。冯耀明先生提到良知与太虚的同构以及良知参与太虚的创造活动,并未进一步规定它们之间的关系,这实际上暗示了他认为人的良知不能涵盖太虚的完整内涵。亦即在人的良知之外还有天道,人对万物的生生所能负的只是部分责任而非全部责任。如果要求人负全部责任,便会出现钱穆先生批评的“唐大不实”和“牢笼不住”的问题。

冯耀明先生在突出良知与天道同是使万物生生不息的机能的基础上,进一步认为良知概念不能被界定为“任何种类的知识 and 认知能力、觉悟和体悟能力、或智的直觉和神秘感受等”<sup>④</sup>。相对于单

**[基金项目]** 国家社会科学基金重大项目“明清朱子学通史”(21&ZD051)阶段性成果。

**[作者简介]** 傅锡洪(1986—),男,福建上杭人,中山大学博雅学院副教授,哲学博士,研究方向:宋明儒学与东亚儒学。

① 钱德洪编:《传习录》第288条,吴光、钱明、董平、姚延福编校:《王阳明全集》(卷三),上海:上海古籍出版社,2014年,第126页。以下引《传习录》仅随文注出条目和页码。

② 钱穆:《中国学术思想史论丛(五)》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第280页。

③ 牟宗三:《中国哲学十九讲》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2015年,第377页。

④ 参见冯耀明《王阳明良知新论》,郑宗义、林月惠合编《全球与本土之间的哲学探索:刘述先先生八秩寿庆论文集》,台北:学生书局,2014年,第306、316页。

纯把良知视为人的意识和能力,而未注意到良知同时是生生的机能的观点而言,冯耀明先生这一观点似乎走向了另一极端。早先的冯友兰先生也有类似观点,他评论象山与阳明“心外无理”观点时就对他们所说的心仅仅理解为宇宙心(近似于天道),而对其属人的意识(即个体心)的一面观照不够:“他们也说‘心外无理’,可是他们所说的‘心’是宇宙的心,不是个体的心。”<sup>①</sup>冯耀明先生上述颇为激进的观点受到陈立胜先生质疑。尽管陈先生也认为作为良知的“灵窍既是一造化生生不息之理体,亦是无所不贯之气体,而不可简单地将其与现象学的‘纯粹意识’或佛教的‘妙明真心’画上等号。”<sup>②</sup>这一修正也可适用于冯友兰先生的观点。实际上,人的良知与天道是一体的关系,冯友兰先生所说的宇宙心可以发露、展现于个体身上,两者不是非此即彼的关系。

上述分析表明,在良知与天道关系问题上,钱穆先生良知非天道以及冯友兰、冯耀明先生化良知为天道的观点固然不可取,而牟宗三先生以良知为天道的观点也未进一步规定两者的关系。在上述研究的基础上进一步深入探究可以发现:第一,人的良知不仅和天道是同构的,而且它本身就是天道,良知与天道的同构正是以这种一体的关系为基础。第二,不仅良知是天道,而且天道也不过就是良知,人的良知只是天道在人身上的发露、展现。第三,良知与天道的同构之处不仅体现于使万物生生的根本功能,此点已为冯耀明先生点出,而且体现于它的运作方式和天道一样自然而然、不费力、不黏滞。此点则为陈来先生所指出,他注意到了“良知与太虚一样,本来就是廓然无碍、明莹无滞的”<sup>③</sup>,此即良知在运作方式上与天道的同构。此点具有特别重要的意义,其意义正在于揭示出人为何要致良知,其根本缘由即是像天道一样虽使万物生生不息但不感到紧张和压力,而这是人可能获得的最大幸福。以下即欲沿着这样的思路,在整个宋明儒学的框架中,尤其是在与朱子的相关思想的对比中,探讨阳明的良知天道一体论及其内蕴的幸福观。

## 一、宋代儒学的天人一体论

在阳明之前,继承了先秦儒学传统的宋儒已有天人一体思想,这些思想成为阳明良知天道一体论的重要思想渊源以及理论参照。

远在先秦时代,《易传·系辞上》便说:“易无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故。非天下之至神,其孰能与于此。”至神之人之所以不必思虑、不必努力,自然而然就能与天下万物实现感而遂通,是因为外物与人本为一体。及至宋代,周敦颐(濂溪)以下所说与《易传》是一脉相承的:“无思,本也;思通,用也。几动於彼,诚动於此。无思而无不通,为圣人。”<sup>④</sup>从学于濂溪的程颢(明道)则直接点出万物非外,个人与天地万物是一体的,这是感而遂通的原因:“虽不动,感便通,感非自外也。”<sup>⑤</sup>他还说:“合天人,已是为不知者引而致之。天人无间。夫不充塞则不能化育,言赞化育,已是离人而言之。”<sup>⑥</sup>“合天人”是以天人相分为前提的,但事实上人本来就与天地是一体的,因此“合天人”这一说法虽然揭示了天人之间的紧密联系,却仍然是不无问题的。

① 冯友兰:《中国哲学史新编》,《三松堂全集》第10卷,郑州:河南人民出版社,2000年,第211页。王庆节先生也认为象山、阳明这里自我之心是被宇宙之心同化和替代的。他还进一步指出这会带来严重问题:“随着这一替代和同一,儒家的‘有机体自我’观念中原本可能包含有的诸如个别性、独特性和他人性等等的特征,就完全地丧失了。所以,以王阳明的‘良知’自我为代表的有机体主义的绝对自我概念,虽然高扬自我的绝对性,但这种‘自我’由于在本质上排除了异质的‘他人’的存在,是一种缺乏‘他我’的‘自我’,因而不可能在我们的日常道德生活实践中真正地建立起来。”均见王庆节《解释学、海德格尔与儒道今释》,北京:中国人民大学出版社,2004年,第265页。实则自我之心只是宇宙之心的分支,两者只是一体的关系而非同一的关系。用后文的话来说,与天道同一的是“大良知”而不是“小良知”,良知的个体性与公共性是可以并存的。

② 陈立胜:《入圣之机:王阳明致良知工夫论研究》,北京:生活·读书·新知三联书店,2019年,第298页。

③ 陈来:《有无之境——王阳明哲学的精神》,北京:人民出版社,1991年,第208页。关于这两方面同构的更详细分析,参见傅锡洪《王阳明的良知天道同构论》,《孔学堂》2023年第1期。

④ 周敦颐:《通书》,《周敦颐集》(卷二),北京:中华书局,2009年,第22页。

⑤ 程颢、程颐:《河南程氏遗书》(卷二)上,《二程集》,北京:中华书局,2004年,第43页。笔者此前在论述阳明动静合一思想时曾分析明道此语:“明道不是把寂与感解释为人所处的无事与有事的不同阶段,也不是解释为形上本质与形下发用,而是解释为同一状态的不同侧面,即常理之不易与妙用之不息。此恒常之理自然有不息之妙用,所以说‘感非自外也’。阳明的思路正是继承自明道。与此不同,朱子则认为‘程子所谓‘常理不易’者,亦是说未感时理之定体如此耳’。其说似非明道本意。”参见傅锡洪《论王阳明的“动静合一”——从一元两层本体工夫看》,《孔学堂》2022年第1期。

⑥ 程颢、程颐:《河南程氏遗书》(卷二)上,《二程集》,北京:中华书局,2004年,第33页。

天人一体,不只是说人处在天地之中,不能离开天地而自存,天人时时处在互动之中,更是说天地的职责就是人的职责,人在天地的职责之外没有另外的职责。天地的职责是化育万物,人也应该承担起这样的职责。正因为天地的职责就是人的职责,所以如果说“赞化育”,亦即参与、支持化育万物的活动,那就已经先行地自外于天地的职责,而仅仅把化育万物视为天地的职责了。担负化育万物的职责必须有相应的能力,否则就是对人的强制,明道“不充塞则不能化育”的说法,即包含了此能力不受阻碍充分发挥出来的意思。

既然化育万物是人的固有职责,那么万物就是内在于个人之中,个人与万物不是相互外在、相互隔绝的关系。并且,既然人有相应的能力来承担这一职责,那就不必瞻前顾后,心神不定,感到紧张和压力。故明道在著名的《定性书》中对人提出了如下期望和要求:“所谓定者,动亦定,静亦定,无将迎,无内外。苟以外物为外,牵己而从之,是以己性为有内外也。……是有意于绝外诱,而不知性之无内外也。既以内外为二本,则又乌可遽语定哉!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。故君子之学,莫若廓然而大公,物来而顺应。”<sup>①</sup>“定”即心神安定,不感到紧张和压力。之所以能做到安定,凭借的是“性”。之所以应该做到“无内外”,正是因为性自然包含万物,万物内在于“我”之中,使万物妥善安顿是本性固有的要求。摈弃外物不是人的本性,摈弃外物不能保守本性。与外物打交道对性来说不是冲击和负担,日用常行是本性固有之事。“将”即念念不忘过去之事,“迎”即期待未来之事。之所以应该做到“无将迎”,是因为“我”本有使万物得到妥善安顿的能力,本可不必执着于已经过去之事,或者刻意迎接未来之事。无内外之隔绝而让万物得到妥善安顿,是本性的根本功能;无过去未来之牵挂,是本性的运作方式。“顺万事”从而做到“廓然而大公”,是顺应本性的根本功能所能达到的最高境界;“无情”从而做到“物来而顺应”,是顺应本性的运作方式所能达到的最高境界。“无情”不是真的没有情感,而是情感显现、作用得很自然,无所刻意、执着而已。这些最终都是对天道“普万物而无心”的效仿。

天赋予人以本性,而人凭借本性又在根本功能和运作方式两个方面都达到与天地的一致。并且由于“我”与天地万物构成一体的关系,天地的大化流行并非外在于“我”而与“我”构成对待的关系,所以可以说:“天地之用皆我之用。”<sup>②</sup>这就是与“二本”相对的“一本”的完整内涵。明道直接提到“一本”的例子如:“若不一本,则安得‘先天而天不违,后天而奉天时?’”<sup>③</sup>阳明说的良知即是明道说的性。良知不离于万物即是“无内外”,良知不滞于万物则是“无将迎”。“天地间活泼泼地,无非此理,便是吾良知的流行不息”,即是“天地之用皆我之用”。阳明良知即天道、天道即良知,两者构成一体的关系的主要论点,在明道这里都已出现。

张载在著名的《西铭》中表达了与明道近似的观点:“天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也……存,吾顺事,没,吾宁也。”<sup>④</sup>“民胞物与”是破除内外之隔绝,“存顺没宁”是顺应本性有所作为而又能够放下,从而保持安定、平静。

朱子指出了人与天地的相似:“仁,便如天地发育万物,人无私意,便与天地相似。但天地无一息间断,‘圣希天’处正在此。”<sup>⑤</sup>“仁”的表现是“发育万物”,即让万物生长。“发育万物”为大公,“无一息间断”则是顺应。当然两者只有在无私欲以至于本性充分发用的条件下才能达到。如何达到这种境界的途径且不论,至少朱子表达的这种境界与明道、横渠以及阳明的是一致的。当然差异也是存在的,除了达成途径不同,他们对这种境界的态度也有所不同,这主要表现在两个方面。

① 程颢:《答横渠张子厚先生书》,《河南程氏文集》(卷二),《二程集》,北京:中华书局,2004年,第460页。

② 程颢、程颐:《河南程氏遗书》(卷二上),《二程集》,北京:中华书局,2004年,第17页。

③ 程颢、程颐:《河南程氏遗书》(卷二上),《二程集》,北京:中华书局,2004年,第43页。牟宗三先生从体与用的贯通无二的角度理解明道的“一本”:“所谓‘一本’者,无论从主观面说,或从客观面说,总只是这‘本体宇宙论的实体’之道德创造或宇宙生化之立体的直贯。”见牟宗三《心体与性体(中)》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2015年,第19页。牟先生以从实体到其道德创造、宇宙生化之作用这一立体的直贯解释明道所说的一本,是误解。明道本意是说人的道德创造与宇宙生化的一贯,而不是说本体与其作用的一贯。一本与否所要处理的问题是天人关系问题,而不是体用关系问题。对此笔者另有专文加以详论。

④ 张载:《正蒙》(卷十七),《张载集》,北京:中华书局,1978年,第62-63页。

⑤ 黎靖德编:《朱子语类》(卷九十五),北京:中华书局,1986年,第2415页。

第一,朱子慎言一体,如他在上述引文中只说人与天相似,亦即两者是同构的,而未继续往前推进认为天人一体。尽管他并不反对天人一体,如他说,“这个道理,吾身也在里面,万物亦在里面,天地亦在里面。通同只是一个物事,无障碍,无遮碍。吾之心,即天地之心,”<sup>①</sup>但他更重视的是它们的界线,而对一体保持警惕,如他说“泛言同体者,使人含糊昏缓而无警切之功,其弊或至于认物为己者有之矣”<sup>②</sup>。这样的差异也可以从对《中庸》第三十二章“唯天下至诚……知天地之化育”的不同解释中看出。朱子对此的解释是:“其于天地之化育,则亦其极诚无妄者有默契焉,非但闻见之知而已。”<sup>③</sup>阳明则更进一步,不仅在“默契”这一心意相通的意义上来解释“知”的意思,而且从主管的意义上来解释。他说:“存心者,心有未尽也。知天,如知州、知县之知,是自己分上事,已与天为一。”(6,6)天的职责就是人的职责,由此人被提升到了与天地一样的高度。

第二,朱子侧重于强调使事物得到妥善安顿从而合于理的一面,而非自然、放松的一面。如他对象山强调自然放松、随顺本心的“无意见”表示不以为然的的态度:“大学不曾说‘无意’,而说‘诚意’。若无意见,将何物去择乎中庸?将何物去察迹言?论语‘无意’,只是要无私意。若是正意,则不可无。”<sup>④</sup>他特别突出的是圣人不思不勉境界中积极做工夫从而合于理的一面:“圣人‘不勉而中,不思而得,从容中道’,亦只是此心常存,理常明,故能如此。”<sup>⑤</sup>在孔子肯定曾点“浴乎沂,风乎舞雩,咏而归”的境界的问题上,他也不是突出其从容自在的一面,而是突出其合于理的一面:“这数句,只是见得曾点从容自在处,见得道理处却不在此,然而却当就这看出来。”<sup>⑥</sup>他甚至认为如果做到与理相合,则自然可以感到和乐。他解释濂溪“故君子慎动”说:“动必以正,则和在其中矣。”<sup>⑦</sup>如此则真正重要的是做工夫以合于理,而达到轻松自在的状态是其随顺而来的结果。朱子主要关注行动合乎准则以至于可以感到安定从容,阳明主要关注行动动力充足以至于可以自然和乐。这与侧重天人相分还是天人一体一起,构成朱子与明道、阳明等人在天人关系问题上的差异之处<sup>⑧</sup>。可以说,阳明在形成自己观点之际,无疑也参考、对照了朱子的观点,并表达了自己的不同看法。

陆九渊(象山)所说“吾于践履未能纯一,然才自警策,便与天地相似”<sup>⑨</sup>,突出了人心与天地的同构;“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”<sup>⑩</sup>,以及“道外无事,事外无道”<sup>⑪</sup>等观点,则突出了人心与天地万物的一体。此外,胡宏(五峰)心“无死生”以及“无以形观心,而以心观心”<sup>⑫</sup>的观点也突破了单纯从人之一身的角度来理解心的局限,某种意义上建立起了心与天道的关系。这些都成为阳明良知天道一体论可资利用的理论资源。冯友兰先生分析阳明思想时指出:“所谓‘明德’,就是陆九渊他们所说的‘此心’,不过他们只提出‘此心’,并没有说出来‘此心’的主要内容。王守仁认为‘明德’的主要内容就是‘以万物为一体’之‘仁’,又举了许多例证以为说明,这就充实得多了。”<sup>⑬</sup>实际上,无论明道的“性之无内外”“情顺万事而无情”,还是象山的“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”“道外无事,事外无道”,都或明或暗地揭示了心是万物一体之心的观点,他们的看法是一脉相承的。

① 黎靖德编:《朱子语类》(卷三十六),北京:中华书局,1986年,第977页。

② 朱熹:《仁说》,《晦庵先生朱文公文集》(卷六十七),朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第23册,上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2002年,第3281页。前述钱穆先生对阳明的批评可谓导源于朱子。吴震先生认为:“朱子对‘万物一体’或‘一体之仁’说有义理上的了解,但他始终对‘一体’说保持警惕,原因在于朱子与实践问题上更注重由‘分殊’而‘理一’、由‘下学’而‘上达’的为学旨趣。”见吴震《朱子思想再读》,北京:生活·读书·新知三联书店,2018年,第18页。

③ 朱熹:《中庸章句》,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第38-39页。

④ 黎靖德编:《朱子语类》(卷一百二十四),北京:中华书局,1986年,第2972页。

⑤ 黎靖德编:《朱子语类》(卷一百一十七),北京:中华书局,1986年,第2823页。

⑥ 黎靖德编:《朱子语类》(卷四十一),北京:中华书局,1986年,第1049页。

⑦ 周敦颐:《通书》,《周敦颐集》(卷二),北京:中华书局,2009年,第18-19页。

⑧ 陈来先生则主要从“戒慎”与“和乐”的角度区分两者,并进而认为:“明代理学可以说是围绕着阳明所谓‘戒慎’与‘和乐’或‘敬畏’与‘洒落’之辩展开的。”参见陈来《有无之境——王阳明哲学的精神》,北京:人民出版社,1991年,第10页。

⑨ 陆九渊:《语录》上,《陆九渊集》(卷三十四),北京:中华书局,1980年,第411页。

⑩ 陆九渊:《杂说》,《陆九渊集》(卷二十二),北京:中华书局,1980年,第273页。

⑪ 陆九渊:《语录下》,《陆九渊集》卷三十五,北京:中华书局,1980年,第474页。

⑫ 参见朱熹《胡子知言疑义》,胡宏:《胡宏集》,北京:中华书局,1987年,第333页。当然与冯友兰、冯耀明先生的观点类似,五峰的观点的问题可能在于脱离个体一身来谈心,阳明则并非不重视这个面向。

⑬ 冯友兰:《中国哲学史新编》,《三松堂全集》第10卷,郑州:河南人民出版社,2000年,第198页。

## 二、良知与天道的一体

在阳明看来,我们通常所说的人的良知本身就是天道在个体之仁身上的发露、展现。人的良知不单属于人,还和天道是一体的。不仅良知即天道,而且天道即良知。

阳明在上述人物观点的基础上,提出了良知即天道的观点:“天道之运,无一息之或停;吾心良知之运,亦无一息之或停。良知即天道,谓之‘亦’,则犹二之矣。”<sup>①</sup>“谓之‘亦’,则犹二之矣”的说法,和明道“言赞化育,已是离人而言之”的思路如出一辙。阳明之所以不采取“良知亦即是天道”的表述,是因为“亦”是以良知原本是外在于天道为前提的。在此前提下,单纯说“良知亦即是天道”便不足以表达良知与天道的一体,不足以说明良知就是天道。而阳明要强调的恰恰是良知已经越出了个人的范围,不是个人的专属物,它本身就已经是天道了;人的良知只是天道在个人身上的发露、展现,可以说是天道在人身上的分支。

在此须追问的是,既然个人的良知只是天道的分支,那么是否天道的范围大于良知,两者仍然不是完全同一的?事实上,一方面,人的良知确实不能涵盖天道的完整内涵,就此而言人的良知的外延小于天道,可以称之为“小良知”或前述冯友兰先生所谓“个体心”。不过,另一方面,良知又不仅仅是天道在个人身上的分支,在此意义上良知即天道,而且整个天道也可称为良知,这从阳明“天即良知也”的说法中可以看出。天道意义上的良知可以称为“大良知”或冯先生所谓“宇宙心”。相比于天道即良知这一面,以往研究主要侧重于良知即天道这一面。如陈立胜先生的以下说法着眼点即在此:“良知作为灵气、精灵之气,弥漫周流于宇宙之间,天地万物都是此精灵所造,这是天道创造的力量与生机,这一力量与生机体现于(embodied)人身之中,即是人之‘真己’,即是一自信、自立、自主、自化之独立人格。”<sup>②</sup>就天道而言的良知的范围大于人的良知的范围。因为良知即天道,天道即良知,所以良知和天道所指的范围又是一样的,由此两者是同一的,当然就此而言的无疑是“大良知”,就人而言的“小良知”则并不与天道同一,两者属于一体中的部分与整体的关系。

阳明说:“‘先天而天弗违’,天即良知也;‘后天而奉天时’,良知即天也。”(287,125)其中引自《周易·文言》的话应该理解为,个人如果自然凭借先天本性而行,那么所行就是良知;如果凭借后天努力以依循良知而行,那么就是符合了先天本性。由此可见人的先天本性就是良知。阳明在此基础上的阐释应该理解为,使人获得良知这一先天本性的天本身就是良知,良知就是天。《周易》原文和阳明的阐释中,前者讲了上根人与中根以下人或已经达到道德境界和尚未达到道德境界的人的工夫的关系,后者讲了人与天的关系。良知即是天,意味着良知可以直接从天的角度来理解,而不必局限于从人的角度来理解。天即是良知,则意味着天不是漫无目的和毫无意志的,良知的指向即是天的意志和目的,换言之,生生之仁是天的意志和目的。故阳明说“仁是造化生生不息之理”(93,29)。又说:“天地皆仁之滓。”<sup>③</sup>即天地万物都是由生生之仁而有,是生生之仁的产物。天的意志和目的是就天自身来说的,其意志和目的相对于万物而言,则是天的根本功能。

不过,因为天实现自己意志和目的的方式是自然的,所以人们不易觉察它的意志和目的,以至于说起天的时候,人们不仅说天地无心,而且相比于说良知化育万物,更倾向于说太虚化育万物,尽管其实质含义是一样的。阳明认可天地无心的观点:“要其极致,乃见天地无心,而人为之心。”<sup>④</sup>“天地无心”不是说天地自身没有化育万物的功能,而是说天地化育万物是自然的,更不是说只有等到有人的时候,天地才能化育万物。可以说,天的根本功能是生生,运作方式是自然<sup>⑤</sup>。而这一点实际上已为明道“天地之常,以其心普万物而无心”一语所道出。“普万物”表达的是生生,“无心”表达的是自

① 王守仁:《惜阴说·丙戌》,《全集》(卷七),上海:上海古籍出版社,2012年,第298页。

② 陈立胜:《入圣之机:王阳明致良知工夫论研究》,北京:生活·读书·新知三联书店,2019年,第300页。

③ 朱得之编:《稽山承语》第7条,吴光、钱明、董平、姚延福编校:《王阳明全集(新编本)》(卷四十),杭州:浙江古籍出版社,2010年,第1608页。

④ 朱得之编:《稽山承语》第10条,《全集(新编本)》(卷四十),杭州:浙江古籍出版社,2010年,第1608页。

⑤ 陈立胜:《入圣之机:王阳明致良知工夫论研究》,北京:生活·读书·新知三联书店,2019年,第300页。

然。人是天的一部分,也承担着化育万物的使命。并且人又是万物之灵,所谓“其发窍之最精处,是人心一点灵明。”(274,122),而人的行动又是有意志和目的的,因此说人是天地之心。

人是天地之心或更具体说人心是天地之心体现在两个方面:第一,人的意识可以照察万物,万物如果没有人心的照察,则失去意义,就此而言可以说心外无物。一般对阳明心外无物观点即从这一角度来理解。如杨国荣先生就认为“作为存在的根据,良知的本体作用主要体现于意义世界的建构过程”。“天地作为‘天地’,其意义只是对人才敞开;就此而言,亦可说,没有主体意识及其活动,便无天地(即天地不再以‘天地’等形式呈现出来)。”<sup>①</sup>陈少明先生也认为:“理解‘心外无物’命题的关键在于从存在论转化到意义论,其确切的含义是,任何事物离开人心的关照,意义得不到确认,与人的价值关系无法确立。”当然,陈先生最后也指出,“阳明的心外无物,最终要导向万物一体。因此不是将物排除出心外,而是纳万物于一心”<sup>②</sup>。万物一体这一点无疑是重要的,这涉及人心是天地之心以及心外无物的第二层含义,即万物是内在于心的,与心保持痛痒相关、休戚与共的关系,万物的妥善安顿是心的固有职责。这样一来,心外无物就不仅仅涉及了意义论,而且涉及了存在论,而正如本文开头所述,这正是牟宗三先生业已揭示出来的。

意义世界的构建与人的意向性有关,相应的物是“意之所在便是物”(6,6);而本性上使万物得到妥善安顿,则此物是就“明觉之感应而言,则谓之物”(174,86—87)。因为前者与意念、行为有关,所以牟先生称之为“行为物”,后者则是实在物,故牟先生称之为“存有物”。因为意念也是由良知本体发出,所以两种含义的物可以统一于良知。牟先生指出:“感应于物而物皆得其所,则吾之行事亦皆纯而事亦得其理。就事言,良知明觉是吾实践德行之根据;就物言,良知明觉是天地万物之存有论的根据。”<sup>③</sup>如果套用《红楼梦》的话来说,贾宝玉病后看到杏花已经开过时发出的感慨“我能病了几天,竟把杏花辜负了”<sup>④</sup>,即意味着人不去看杏花则杏花的开放便无意义,这是第一层意义上的心外无物。而他在看戏的间隙想起看望小书房的一轴美人画,即“想那里那美人也自然是寂寞的,须得我去望慰他一回”<sup>⑤</sup>,则是第二层意义上的心外无物。他的望慰包含了慰问、爱惜以及在其受到威胁、破坏时加以维护、复原等内涵,而这些无疑涉及了美人的存在。只有将这两层揭示出来,才足以把握心外无物以及人心是天地之心的完整含义。

总结而言,良知的外延比想象的更为广大。一般人认为良知是就人而言的,阳明不否认这一点,只是他通过“天即良知”的命题进一步揭示出良知还是就天道而言的。只有将良知提升到天道的高度,并且认为天道就是良知,而不仅仅将良知理解为个人的专属物,我们才能完整把握良知的内涵。耿宁先生“良知三义”中的第三义实际上就是与天道同一的良知:“对于王阳明而言,在他话语中出现的这个始终已经完善的‘本原知识的本己本质’,似乎不是某种只在许多作为个体实在的个别人中实存的并且相应地自身是多的东西,而是一个所有人,甚至所有事物所共同分有的一个实在性。就此而论,我们在这第三个概念中不仅涉及某种概念的普遍之物,而且也涉及某种实在的普遍之

① 杨国荣:《心学之思:王阳明哲学的阐释》,北京:生活·读书·新知三联书店,1997年,第7,170页

② 陈少明:《“心外无物”:从存在论到意义建构》,《中国社会科学》2014年第1期。

③ 牟宗三:《从陆象山到刘蕺山》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2010年,第148、153页。陈立胜先生不认为牟先生的两层区分是有根据的:“在阳明文本中,意之所在之物与明觉感应之物是否有此区别,或者说阳明是否自觉到两说之区别,此则另当别论。”参见陈立胜《入圣之机:王阳明致良知工夫论研究》,北京:生活·读书·新知三联书店,2019年,第202页。陈来先生在分析牟先生观点之际,则似乎未注意到这里存在意义论与存在论两层,而仅仅注意到了意义论一层:“从良知明觉创造和生化万物来说,牟宗三的说法接近于现象学的构造对象说,这是他以自己的哲学对阳明此说的运用发挥,并不是王阳明的本意。”并且,将感应的对象称为存有物,也不会忽略感应的意义,因为以存有物为对象的感应的目的是使物得到妥善安顿,这是感应以及基于感应的一体的根本内涵。陈先生批评牟先生说:“特别是他把明觉感应为物的物解释为物自身,更是忽略了感应的意义,所以这些说法与其说是对阳明之学的理解,不如说是他自己哲学的发挥。”参见陈来《王阳明晚年思想的感应论》,《深圳社会科学》2020年第2期。另外陈先生认为阳明晚年才肯定物的实在性:“他对‘物’的界定,不再以‘意之所在’定义物,而以‘明觉之感应’来界定物,宣称‘物’就是与心发生感应关系的对象,表明王阳明晚年学问功夫向肯定物的实在性方面发生的变化。”此说恐亦未安。成书于正德十三年(1518年)的《传习录》卷上载阳明中年的一个说法:“明德是此心之德,即是仁。‘仁者以天地万物为一体’,使有一物失所,便是吾仁有未到处。”(89,29)此处所说的有待妥善安顿的物,无疑具有实在性。

④ 周汝昌校批:《周汝昌校点批本石头记》,南京:译林出版社,2017年,第754页。

⑤ 周汝昌校批:《周汝昌校点批本石头记》,南京:译林出版社,2017年,第245页。

物。”<sup>①</sup>唯有认识到天道即良知,我们才能理解阳明如下说法:“无声无臭独知时,此是乾坤万有基。”<sup>②</sup>也才能理解良知“生天生地,成鬼成帝”的说法:“良知是造化的精灵。这些精灵,生天生地,成鬼成帝,皆从此出,真是与物无对。”(261,119)“独知”即良知。这两处并不是说人的良知能够照察万物,没有良知的照察,万物都是没有意义的。尽管阳明确实持有这样的主张,但他在这里所要表达的并不是这个意思。他确实确实说良知是万物存在的根基。可是常识告诉我们,没有人的存在,万物也有可能自生自成,与人的良知并无直接干涉。在此情况下,只有把良知理解为天道本身,说良知其实是说天道,阳明的观点才能说得通。他不是以个人主观的良知吞没天地万物,这是不容混淆的界线。如果将个人的良知与天道混淆,以个人的良知取代天道,那阳明就难免落入前述钱穆先生的批评了。阳明所说“造化的精灵”实际上就是天道。天道创造万物而又消化万物,如此循环不已,形成了生生不息的世界。这是天道的根本功能和运作方式。他说良知是“乾坤万有基”,“良知是造化的精灵”的时候,都是直接针对天道而言的。只是人的良知与天道不仅同构而且一体,所以这两个说法虽然直接就天道而言,但也并未将人排除在外,毕竟人的良知是天完成自身功能的一个环节,并且只有在人这里,借助人的意识,天也才完成了对自身的自觉。

### 三、良知与天道一体的三重意义及其内蕴的幸福观

将良知上升到天道的高度有三重意义,而归宿在说明人为何要致良知。

首先,解决了良知的个体性与公共性的关系问题。董平先生指出:“就人人本有良知而言,实质上乃是天道作为绝对存在的唯一性获得了其多样性的体现方式,这就是理一而分殊;正因此故,个体才能够获得其各自的存在本质并成为其个体性本身。良知的公共性,则是多样的个体性在共相上体现为天道的唯一性与绝对性,是为分殊而理一;正因此故,良知的个体性的实现,才可能成为在公共性维度上对于天道之普遍正义的表达。在存在的本原性意义上,良知的个体性与公共性、绝对性与普遍性是交相圆融的。”<sup>③</sup>阳明所说“惟夫明其明德以亲民也,故能以一身为天下;亲民以明其明德也,故能以天下为一身”<sup>④</sup>,便兼顾了个体性与公共性两面。其中,如果抽去“夫明其明德以亲民也,故能以一身为天下”这一维度,阳明就不免落入此前的朱子对心学“认物为己”的批评了。关于良知表现的多样性,钱穆先生评论阳明晚年的《拔本塞源论》说:“讲良知之学,每易侧重在人与人之相同处,而此篇所论则同时涉及人与人之相异处。”<sup>⑤</sup>诚然差异性和多样性是研究阳明良知学时不容忽视的问题,亦即公共性、普遍性不能用来作为否定个体性、分殊性的理由。

其次,解决了就人而言的良知所具有的动力和准则的来源问题。人的良知为什么是内含着准则的动力,原因就在于它源自天道,天道本身是内含着准则的动力,所以作为其分支的人的良知也是如此。阳明回答“寻常意思多忙,有事固忙。无事亦忙,何也”的问题时所说的“人得此而生”便指出了其源头在天道:“天地气机,元无一息之停。然有个主宰,故不先不后,不急不缓,虽千变万化,而主宰常定,人得此而生。若主宰定时,与天运一般不息,虽酬酢万变,常是从容自在,所谓‘天君泰然,百体从令’。若无主宰,便只是这气奔放,如何不忙?”(104,34—35)“元无一息之停”体现了动力,“主宰”指的是将动力的发用调控到适当的程度,因而体现了准则。

最后,将良知上提到天道的高度,解决了人的良知的根本功能和运作方式究竟为何的问题。前述引文中,“元无一息之停”便是指天地化育万物的根本功能,“从容自在”则是指运作方式很自然。人的良知禀受自天,也具备如此特征。即良知能够润泽万物、善应万事而又可以放下,有作有息,不断循环。这就是人的良知的根本功能和运作方式。概括而言,良知既不离于万物,万物原本内在于良知之中,又不滞于万物,而可以保持从容自在。

① [瑞士]耿宁:《人生第一等事:王阳明及其后学论“致良知”》,倪梁康译,北京:商务印书馆,2014年,第273页。

② 王守仁:《咏良知四首示诸生》之四,《全集》(卷二十),上海:上海古籍出版社,2012年,第870页。

③ 董平:《阳明心学的定性及良知的公共性与无善无恶》,《哲学研究》2018年第2期。

④ 王守仁:《书赵孟立卷》,《王阳明全集》(卷二十八),上海:上海古籍出版社,2012年,第1128页。

⑤ 钱穆:《阳明学述要》,北京:九州出版社,2015年,第88页。

综合以上讨论可知,人的良知与天道是一体并且同构的关系。其中同构表现在根本功能和运作方式两个方面,亦即两者同构于生生与自然两个方面;一体则表现在不仅良知即天道,而且天道即良知两个方面。同构是就人的良知和天道各有所指而言,一体则是就良知含义可以扩大到天道而言。因为立论角度不同,所以不存在一体则不能同构,同构则不能一体的问题<sup>①</sup>。

这些观点难免让人产生如下疑问:仿佛天道才是最终的本体、最高的概念,良知则不是,这未免与人们对阳明学的一般认识相抵牾。果真如此的话,还有可能带来一个结果,即人的意志终究源自天道,人成了完成天道的傀儡。对这些问题可从两个层次来回答:第一,阳明的确以良知为本体,为最高概念,不过良知原本就不能仅仅从个体所属物的角度来理解,天道也是良知,而且人的良知与天道是一体的。既然天道也是良知,那么以天道为本体和最高概念,也是以良知为本体和最高概念。天道解释了个体良知的来源问题,既保证了其在差异性中还具有统一性,规定了其是内含准则的动力,也规定了其根本功能和运作方式。第二,因为良知与天道一体,两者是不可分割的整体,所以依循天道而行实际上也是依循良知自身,由此并不存在个体良知沦为天道傀儡的问题。

与其说从天道角度理解良知会造成人成为天道的傀儡的问题,不如说认为良知与天道一体可能会带来人的自我膨胀的问题。牟宗三先生有鉴于此,指出:“须知在成德之教中,此‘天’字之尊严是不应减杀者,更不应抹去者。如果成德之教中必涵有一‘道德的形上学’,则此‘天’字亦不应抹去或减杀。须知王学之流弊,即因阳明于此稍虚歉,故人提不住,遂流于‘虚玄而荡’或‘情识而肆’,戴山即于此着眼而‘归显于密’也(此为吾之判语)。”<sup>②</sup>如果只是泛泛地谈良知与天道的一体甚至同一,而不区分大良知与小良知,则确实存在减杀天的尊严与神秘的问题。人有对自我的执着,具有尊严与神秘的天对人的行为确实可以产生积极的制约作用。当然,这一制约是否充分有效,以及是否只能以此来制约人的行为,则是可以进一步讨论的问题。因为很显然,天道尽管具有终极性,然而它对人的活动的制约不是当下就能实现的,而具有整体性和长期性,甚至滞后性。

最后须讨论的是,将良知上提到天道的高度来理解,解决了良知的运作方式的问题。最终落实到工夫的领域来讲,这有助于回答人为什么须致良知的问题。

一般认为,致良知本不是为了什么目的,而是发自本心不容已的动力。这么说自然没有问题,只是对于良知被遮蔽的人来说,固然良知可以时时呈露,但为何须让良知主导意识和行动,使良知得以落实,却不是一个不证自明的问题。将良知提到天道的高度,便能展示出致良知所能达到的最终境界。其境界便是前引“若主宰定时,与天运一般不息,虽酬酢万变,常是从容自在”。或者阳明说的:“人若复得他完完全全,无少亏欠,自不觉手舞足蹈,不知天地间更有何乐可代。”(261, 119)致良知的最大收获就是轻松自在、其乐无穷,像天道一样,让万物生生不息,而又自然而然、不感到压力和负担。这就已经是所有人都有可能获得的最大幸福,应该用这个最大的幸福来劝人致良知。

《中庸》说舜:“德为圣人,尊为天子,富有四海之内。宗庙飨之,子孙保之。”<sup>③</sup>这固然是莫大的幸福,或至少可以说是世俗幸福的顶峰,但非所有人都可以获得,不具有普遍性。并且,如果为了获得和保持这些幸福而经受“说不出的烦难”<sup>④</sup>(《红楼梦》贾探春语),以至于使心力交瘁,则也很难说是最大的幸福,反而不如普通人日常生活可能获得的幸福。

当然,我们说的普通人日常生活可能获得的最大幸福仍然主要是精神性而非物质性的,至少物质因素在其中不具有决定性作用。牟宗三先生以德福一致来解释工夫所达到的轻松自在、其乐无穷的境界:“一切存在之状态随心转,事事如意而无所谓不如意,这便是福。这样,德即存在,存在即德,德与福通过这样的诡谲的相即便形成德福浑是一事。”<sup>⑤</sup>杨泽波先生注意到牟先生混淆了两种不同的幸福,以至于并不能真正解决康德意义上的圆善问题:“康德提出圆善问题是因为如果有德之人不

① 如甲、乙两人的眼睛是同构的,甲的手和脚是一体的,一体和同构在此不能同时实现。

② 牟宗三:《心体与性体(上)》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2015年,第44页。

③ 朱熹:《中庸章句》,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第25页。

④ 周汝昌校批:《周汝昌校订批点本石头记》,南京:译林出版社,2017年,第924页。

⑤ 牟宗三:《圆善论》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2010年,第249页。

能因此配享幸福,那么这种道德的合理性便存在问题,因此在其基督教的文化背景下设定了上帝,以上帝来保证有德之人能够按照比例配享幸福。康德这里讲的以道德配享的那个幸福是有确切含义的,特指物质领域的幸福。不管我们给存有论视域下的幸福起什么样的称谓,这种存有的性质只是精神性的东西则是没有任何疑问的,这种精神性的东西既不能改变为物质性的东西,也不能代替物质性的东西,从而真正解决康德的圆善问题。”<sup>①</sup>当然话又说回来,尽管阳明说的并非康德的德福一致中的物质上的幸福,不过,无论如何阳明乃至儒家讲的义理已经涉入幸福的领域,其仍然是对幸福问题的一种有意义的回答。且优厚的物质条件是否能带来幸福,终究有赖于人的心理状态和精神境界,即良好的心理状态和精神境界可以使人对并不优厚的物质条件感到满足,反之则对优厚的物质条件仍然不满足。如此则康德意义上的物质幸福并不能决定人的幸福,心理状态和精神境界对人的幸福有着更大的决定作用,尽管这么说并不意味着否定物质条件的影响。

历来儒者往往感叹人为什么不为善去恶从事道德修养,这确实是一个根本性的问题。轻松快乐,没有烦恼,这才是最大的幸福。儒家的义理表明,人不仅可以无事一身轻,而且也可以有事还一身轻。阳明正是以最大的幸福来劝导世人来进行道德修养。有道是“惟大英雄能本色,是真名士自风流”<sup>②</sup>(《红楼梦》赞赏史湘云之语),跟“大英雄”一样有所作为,“真名士”则能超脱和放下,两方面相辅相成,正可构成阳明乃至整个宋明儒学追求的理想人格和精神境界。

陈来先生已指出:“‘豪雄’与‘浪漫’是我们理解阳明个人及其事功和精神取向的两个不可忽视的要素。”<sup>③</sup>事实上,宋明儒学追求的圣贤人格与英雄气概、浪漫气息是可以并存的。从宋明儒学的开山周濂溪开始便是如此。他一方面在政治治理上表现出色,判定案件决不屈从上司的旨意,有英雄豪杰的气概;另一方面又游山玩水,吟风弄月,自由洒脱。从中可以看出,既有所作为,又超脱而放下,是宋明儒学的内在精神。有所作为,甚至以天下为己任,这不仅需要巨大的支撑力量,还会带来需要释放的压力。前者的解决靠的是人所本有的生生之力量,后者的解决则有必要诉诸自然放松。阳明以下对孔子的追求以及心境的描述,展现有所忧虑、有所作为与自然和乐两方面的存在及其内在统一的关系:“夫子汲汲遑遑,若求亡子于道路,而不暇于暖席者,宁以蘄人之知我信我而已哉?盖其天地万物一体之仁,疾痛迫切,虽欲已之而自有所不容已。故其言曰:‘吾非斯人之徒与而谁与!’‘欲洁其身而乱大伦。’‘果哉,末之难矣!’呜呼!此非诚以天地万物为一体者,孰能以知夫子之心乎?若其‘遁世无闷’,‘乐天知命’者,则固‘无人而不自得’,‘道并行而不相悖’也。”(182,91—92)最后一句和前面的内容构成一种紧张,前文积极,后文看似消极,但在阳明看来这是统一的。因为发自本性,为所当为之事而不感到紧张和压力,所以“无人而不自得”。师事过阳明与湛甘泉的蒋道林关于昼夜之道的如下说法,也是揭示两方面的统一的一个典型例子:“虚无寂灭,与权谋霸术,皆是堕在一边,知有夜不知有昼,知有昼不知有夜。圣人从中道上行,故终日有事,实无一事,终日有为,实未尝为,情顺万事而无情。此便是通乎昼夜之道而知。”<sup>④</sup>

阳明以下一段论述良知运作方式及其作用的话,则正可揭示达到上述双重目标的条件和效果:“盖吾良知之体,本自聪明睿知,本自宽裕温柔,本自发强刚毅,本自斋庄中正、文理密察,本自溥博渊泉而时出之,本无富贵之可慕,本无贫贱之可忧,本无得丧之可欣戚、爱憎之可取舍。”<sup>⑤</sup>如此则致良知所能达到的状态不仅是可致的,而且也是可欲的。而只有从良知与天道不仅一体并且同构的特点出发,我们才能真正理解阳明有关良知运作方式的这些论述。

(责任编辑 万旭)

① 杨泽波:《四无与圆善——评牟宗三立四无为圆教以解决圆善问题》,《复旦学报》2010年第2期。

② 周汝昌校批:《周汝昌校订批点本石头记》,南京:译林出版社,2017年,第637页。

③ 陈来:《有无之境——王阳明哲学的精神》,北京:人民出版社,1991年,第3页。

④ 黄宗羲:《明儒学案》(卷二十八),北京:中华书局,2008年,第630页。

⑤ 王守仁:《答南元善·丙戌》,《全集》(卷六),上海:上海古籍出版社,2012年,第235页。