

# 心学批判的有效性及其限度

——以王船山的心学批判为例

孙钦香

(江苏省社会科学院 哲学与文化研究所, 江苏 南京 210004)

[摘要] 与陆王心学的兴起演进相伴而生的便是心学批判史的展开,而王船山即此心学批判史中的一位代表性人物。首先,基于心性之辨,批评陆王“心即理”说,克服心学“主体性形上学”,在超越与内在之间保持均衡;其次,承继朱子“格物始教”,并积极回应阳明之问,批评陆王“第一义工夫”;最后,对心学之社会政治风气影响的批判显然属“外在批判”,但针对李贽、陶望龄等对当时文风影响的批判,却也言之成理。可见,船山的心学批判有其思想效力,但亦有其限度,与陆王心学共享“仁义固有”,这决定其在人性的看法上仍属于广义道学,且其“外在批判”存在苛评。

[关键词] 心学批判 “主体性形上学”批判 “第一义工夫”批判 外在批判

广义心学是指儒家的心性之学,而狭义心学专指倡导心本论一派儒家的思想学说,即陆王心学<sup>①</sup>,本文所谓的心学批判主要是针对狭义心学即陆王心学的批判而言。虽然陆王心学作为一个学派概念在清末才出现,但陆象山、王阳明并称或“陆王之学”的说法在明末便已广为流行<sup>②</sup>。而且,按照朱子、船山的说法,狭义上的心学传统可推至谢上蔡、张九成,从而形成谢、张、陆、王心学发展脉络<sup>③</sup>。而对此心学脉络中各家学问宗旨的批判构成了一段显著的心学批判史,由朱子发端,王船山、顾炎武、陆陇其等明末清初儒者为主力,严复、冯友兰等现代学者为尾声。本文以船山的心学批判为主要考察对象,论述其围绕心性论、工夫论、社会政治风气影响等方面,对陆王心学“主体性形上学”、“第一义工夫”(或“先天之学”)、士风偷薄、家国沦丧等提出或“内在”或“外在”的批判<sup>④</sup>,从而呈现其批判的有效性及其限度。

## 一、对“心即理”意义上的心之本体的批判

如所周知,象山指出:“盖心,一心也,理,一理也,至当归一,精义无二,此心此理,实不容有二”,亦言:“四端者,即此心也;天之所以与我者,即此心也。人皆有是心,心皆具是理,心即理也。”<sup>⑤</sup> 阳明强调“心即性,性即理”,批评朱子“心与理”说(《传习录》第33条)<sup>⑥</sup>亦指出:“心即理也。天下又有心外之事、心外之理乎?”(《传习录》第3条)对此种种论述,船山从“理以生心”和“心以具理”角度

[基金项目] 2023年度国家社科后期资助项目“明新合一之至善:王船山政治哲学研究”(23FZX026)成果之一。

[作者简介] 孙钦香(1980—),女,山东莒南人,哲学博士,江苏省社会科学院哲学与文化研究所副研究员,研究方向:船山学、宋明理学。

① 姚才刚、李莉:《宋明理学中的“心学”概念》,《湖北大学学报》(哲学社会科学版)2021年第5期,第87页。

② 关于陆王之学的传播,参见桑东辉《阳明学的传播及当代启示——以书院为中心》,《思想理论战线》2022年第3期。

③ 关于此心学脉络中人物,朱子曰:“圣门只说为仁,不说知仁……上蔡一变而为张子韶。上蔡所不敢冲突者,张子韶出来,尽冲突了……近年陆子静又冲突,出张子韶之上。”(朱熹:《朱子语类》,《朱子全书》第14册,上海、合肥:上海古籍出版社与安徽教育出版社出版,2002年,第707页)船山曰:“陷于佛者,如李翱、张九成之流……若陆子静及近世王伯安,则屈圣人之言以附会之,说愈淫矣。”(王夫之:《张子正蒙注》,《船山全书》第12册,长沙:岳麓书社,2011年,第26页)。

④ 李明辉指出:“一般而言,哲学的批判有‘外在的批判’与‘内在的批判’两种。外在的批判系从批判者的立场出发,对不同的立场所提出的批判。这种批判系建立在不同的理论预设上,故往往形成各说各话或是见仁见智的局面,不易产生理论上的强制力。反之,内在的批判旨在指出某一理论或学说内部的逻辑矛盾或理论困难。由于这种批判不必预设批判者本身所依据的理论前提,故往往有更强的说服力。”(李明辉:《四端与七情:关于道德情感的比较哲学探讨》,上海:华东师范大学出版社,2008年,第52页)。

⑤ 陆九渊:《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年标点本,第4-5页。

⑥ 本文所引《传习录》文本,仅标注条目,条目编排次数按照陈荣捷《王阳明传习录详注集评》(台北:台湾学生书局,1983年)所定。

进行了深刻的批评。

首先,船山指出:“原心之所自生,则固为二气五行之精,自然有其良能,良能者,‘神’也。而性以託焉,知觉以著焉。性以託,故云‘具众理’。知觉以著,故云‘应万事’。”在此,船山继承张载、朱子对“心”的界定,进而指出“人之有心,天事也”原不是“人之道”。这是因为“心”是“气化之肇夫神明者,固亦理矣,而实则在天之气化自然必有之几”,也就是说,对“心”的正确理解应是“但为天之神明以成其变化之妙”。可见,此“心”仅为天地神化必有之几,而不是乾坤健顺之德本身。因此,船山严辨心性,认为前者是“天事”,而后者乃是“天之俾人以性,人事也”,即仁义礼智是“人之道”,是人之为人的基本规定,而虚灵明觉之心不是人之为人的价值规定。其次,就天之化生与人之承天的角度来看,前者具体是指“天以化生,而理以生心”,后者是指“则人以承天,而心以具理”。而无论是从“理以生心”还是从“心以具理”角度均不能论证“即心即理”,这是因为如果说“即心即理”,那么从“理以生心”角度来说便是“诱人而独任之天”,即放弃人为而独任天生;而就“心以具理”而言,尤其不可说“即心即理”,这是因为“心苟非理,理亡而心尚寄于耳目口体之官以幸免于死”<sup>①</sup>。进而对“心一理也”的两种情况分别给出批评,船山指出:

以云“心外无理”,犹之可也,然而固与释氏唯心之说同矣。父慈子孝,理也。假令有人焉,未尝有子,则虽无以特亡其慈之理,而慈之理终不生于心,其可据此心之未尝有慈,而遂谓天下无慈理乎?夫谓未尝有子而慈之理固存于性,则得矣;如其言未尝有子而慈之理具有于心,则岂可哉!故唯释氏之认理皆幻,而后可以其认心为空者,言心外无理也。

若其云“理外无心”,则舜之言曰“道心惟微,人心惟危”,人心者其能一于理哉?随所知觉、随所思虑而莫非理,将不肖者之放辟邪侈与夫异端之蔽、陷、离、穷者而莫非理乎?<sup>②</sup>

可见,对“心一理也”之说,无论是说“心外无理”抑或“理外无心”,都存在理论漏洞。这是因为在船山如同在朱子,“心”不具本体义,相反,“性”“天”才是本体层面的。于是船山指出孟子之所以说“尽其心者,知其性”,就是说明“心之不易尽,由有非理以干之,而舍其所当效之能以逐于妄”,这是说“心之未即理”,因此需要“奉性以治心”,如此“心乃可尽其才以养性”。而如果“弃性而任心”,那么“愈求尽之”,只会“愈将放荡无涯,以失其当尽之职”。而且以张载“合性与知觉,有心之名”之说,也正说明“心一理也”是不能成立的,因为“性者,道心也;知觉者,人心也”,而“人心、道心合而为心”,如何能说“心”等同于“理”?最后,船山指出:“性为天命之理,而心仅为大体以司其用。”<sup>③</sup>

以上所论便是船山的“性为体,心为用”<sup>④</sup>思想,这便与阳明“人心是天渊。心之本体,无所不该,原是一个天”(《传习录》第 222 条)、“天即良知”“良知即天”(《传习录》第 287 条)、“良知是造化的精灵”(《传习录》第 261 条)、“尔那一点良知,是尔自家底准则”(《传习录》第 206 条)等诸说不同。可以说,正是因为船山突出“性善”地位,强调“仁义之本体”即“性”,而不可言“心”,才认为孟子所说“人之所不学而能,未虑而知者”是“性”,而学习和思虑属“习”,是后天之习得,而此处不学不虑之知、能便是“仁也,义也”,而不是阳明所谓“良知”。船山强调“人性之有仁义,非知性者不足以见其藏”,因此说《孟子·尽心》章的宗旨便在于“性善”二字<sup>⑤</sup>。

毋庸置疑,就广义道学而言,均批评告子“义外”说,即不认可基于“杞柳杯棬”类比意义上的“手工业形上学”<sup>⑥</sup>,反而认同“仁义固有”意义上的生生道德形上学<sup>⑦</sup>。也就是说,广义道学共享的一个

① 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第 6 册,第 1113-1114 页。

② 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第 6 册,第 1114 页。

③ 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第 6 册,第 1114-1125 页。关于船山对“性”“心”关系的相关论述,可参考拙作《“心由性发”与“以心尽性”——船山以“思诚”论“尽心”》,《中国哲学史》2022 年第 3 期。

④ 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第 6 册,第 557 页。

⑤ 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第 6 册,第 1127-1128 页。

⑥ 丁耘:《哲学在中国思想中重新开始的可能性》,《中国社会科学》,2013 年第 4 期,第 11 页。

⑦ 在生生道德形上学后面加一个注释:船山明确区别“人所造作者”与“性之德”,认为前者如弓箭笔砚等,这类事物的特点是“方有其体,用故不成,待乎用之而后用著”,而后者“仁义,性之德”是“天德”,是不可以“析言之体用”的,即“当有其体,用已现;及其用之,无非体”。这是因为“用者用其体,而即以此体为用”,就如《周易》“天地氤氲,万物化生”这句,便是说“天地之氤氲,而万物之化生即于此”。(王夫之:《读四书大全说》,第 896 页)

本体论设定——“道德或德性是天命赋予的、本质完具的”<sup>①</sup>。简言之，“仁义固有”说是广义道学的一个共识。

具体而言,所谓“杞柳杯棬”是指告子主张“以人性为仁义,犹以杞柳为杯棬”,就是说“人性本无仁义,必待矫揉而后成”<sup>②</sup>。对告子“义外”说,船山自然是批评的,认为告子之学是只知“能知能觉、可运可动者之灵,为天之所以与我”,而认“仁义之道”只是“儒者增加之于是非得失之后,初非吾之所固有焉”。如此一来,告子必须面对的问题是“以知觉运动为性,而谓此外之无有”,那么“人何以异于禽兽”?在孟子以及广义道学看来,人禽之辨不在于人是理性动物等规定,而在于人是仁义的。于是,船山指出:

夫性者何也?生之理也,知觉运动之理也,食色之理也。此理禽兽之心所无,而人独有也。故与禽兽同其知觉运动,而人自有人之理。此理以之应事,则心安而事成,斯之谓义。乃告子则谓性中无义,而义自外来。不知义因事而见,而未见之前,吾心自有其必中之节。<sup>③</sup>

可见,船山对程朱“性即理”说是认可的,而且指出孟子所说“人无有不善”,乃是“专乎人而言之”<sup>④</sup>。即以《中庸》未发、已发而言,船山强调“未发之中”便是“诚也,实有之而不妄”,也就是“吾性中固有此必喜、必怒、必哀、必乐之理”,而李侗所说“于未发之前,体验所谓中者”,在船山看来,就是体验“性善”而已,即“善者,中之实体,而性者则未发之藏”<sup>⑤</sup>。而基于《中庸》“天命之谓性”,仁、义、礼、智自然为“人性之固有”。此类说法在汉唐注家中屡见不见,如《孟子注疏》中有“性本固有,而为天所赋”,(宋)卫湜在《礼记集说》中也提出“仁义道德皆性之所固有”以及“固有之善性”。与此“人性之固有”不同,陆象山、杨简等心学家多主“本心之固有”<sup>⑥</sup>。而“仁义固有说”之所以会产生此两种不同的诠释,主要涉及对“心”“性”及其关系的不同解释。大体而言,主“人性之固有”者强调心性之别,人心道心之别,而主“本心之固有”者强调心性不分,心理不二。

就前者而言,基于心性之辨,强调人心、道心之别。船山主张“天下之言心者,则人心而已”,譬如告子以“湍水”之喻来说性,便是指“人心”,再比如佛教“三界唯心”等说,亦“人心之谓”。这是因为,告子、佛教所谓“心”是“觉了能知之心”,而他们所谓“性”是“作用之性”。而“以了以知,以作以用,昭昭灵灵于行住坐卧之间”,仅可“谓之心”,即《大禹谟》中的“人心惟危”,也即《中庸》所说的喜、怒、哀、乐。也就是说,关于“人心”之界定,就是《易传》所谓“成之者性,成于一动一静者也”。可见,“人心”是基于“一动一静”,于是“必有同、异、攻、取之机”,从而产生“喜、怒、哀、乐”之情,这是说“喜、怒、哀、乐”是“当夫感而有”且“当夫寂而无”,而小人执着于“交相感”,异端却沉迷于“交相息”。但无论是相感还是相息,都“无自成之性”,都只因动静而或有或无,可见此“人心”非“性之德,心之定体”<sup>⑦</sup>。但“道心”却是“适于一而不更有者也”,而且“一即善也”,即《易传》所谓“继之者善”,是“继于一阴一阳者”,而“一阴一阳,则实有柔、刚、健、顺之资”,而且“柔、刚、健、顺,斯以为仁、义、礼、智者”,即为恻隐、羞恶、恭敬、是非之四端。因此,与人心的“无自性”相比而言,“道心”是当“其感,用以行而体隐”,当“其寂,体固立而用隐”,虽“微”但“终古如斯,非瞥然乘机之有,一念缘起之无”<sup>⑧</sup>。

① 吴震:《戴震哲学的方法论反思》,《哲学研究》2022年第9期,第59页。

② 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年标点本,第325页。

③ 王夫之:《四书训义》(下),《船山全书》第8册,第675-676页。

④ 王夫之:《张子正蒙注》,《船山全书》第12册,第112页。船山针对程子“统心、性、天于一理”提出商榷,认为“是理唯可以言性,而不可加诸天”。(王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第6册,第1113页)

⑤ 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第6册,第473页。

⑥ 针对孟子所说“此天之所与我者”,“我固有之,非由外铄我也”,象山指出,“此吾之本心”。(陆九渊:《陆九渊集》,第5页)杨简:“本心之所固有”,强调“非自外而至,非勉强而为”。(杨简:《慈湖诗传》卷16,《杨简全集》第3册,杭州:浙江大学出版社,2016年,第854-855页)

⑦ 除喜、怒、哀、乐之情感属于人心范畴,船山指出“了、知、作、用之灵”亦属人心(王夫之:《尚书引义》,第263页)。可见,人的情感、认知、才能,在船山看来,均属于人心范畴。这便与杨简所说“道在人心,人心即道,故曰道心”截然不同(杨简:《慈湖诗传》卷16,《杨简全集》第3册,第857页)。

⑧ 王夫之:《尚书引义》,《船山全书》第2册,第259-260,264页。至于船山对阴阳与仁义之关联的相关论述,可参考拙作《“心由性发”与“以心尽性”——船山以“思诚”论“尽心”》,《中国哲学史》2022年第3期,第79页。

正是基于人心、道心之别,强调心理不一,船山批评象山、阳明“心即理”说确有其思想效力和学术意义,即为心学式的主体性和意志论的克服提供了一种超越义上的“人之天”即性的理论预设<sup>①</sup>。固然,人心、道心不可“判然为二”,船山主张二者的关系是“互藏其宅,交发其用”<sup>②</sup>,但又不能不立“等威廉隅”,看待二者的正确观点是“斯二者藏互宅而各有其宅,用交发而各派以发”。也就是说,虽然恻隐、羞恶、恭敬、是非之四端与喜、怒、哀、乐之四情相互联动,彼此协同作用才有所成就,但也要明白“灼然知我之所有”的内容,即“不但此动之了喜了怒、知哀知乐感应之心,静之无喜无怒、无哀无乐空洞之心”,亦有“仁义礼智之始显而继藏者,立本于宥密,以合于天命之流行,而物与以无妄”。可见,于船山而言,仁义道德乃天命于人者,是人性之固有者,亦是道心之所以流行发用者,而其他知觉才能、喜怒之情却是与万物交感后才产生的。而告子、佛教论心、论性均是在此“人心”意义上展开,“垂死而不知有道心者”<sup>③</sup>。继而对阳明学“无善无恶”说的批评,船山亦是基于“迥有人心、道心之别”,高度赞扬张载阐发“性之藏”而“该之以诚明”,认为此“为良知之实”,万不可以无善无恶为良知,这是因为“仁义,天德也,性中固有之而自知之”<sup>④</sup>。也就是说“何谓性之藏”?便是“仁者,生理之函于心者;也感于物而发,而不待感而始有,性之藏”<sup>⑤</sup>。这是确立“性善”要义,强调“性即理”,证明仁义乃人性之固有,是“始有”且“本有”,虽然与外物相感才生发其功用,但即便寂然虚静,不与外物交感,此仁义之德性也不会消亡,是恒常存有的,不因动静而生或存在或不存在之区别。

但正如上述所言,“仁义固有”虽分两派,但象山、阳明主“本心之固有”,亦与告子“杞柳杯棬”不同,船山将阳明学“无善无恶”判为没有道德规定或价值内容的“人心”范畴,阳明自然不会认同。“无善无恶心之体”无疑是在“至善是心之本体”(《传习录》第2条)意义上来说的。因为在阳明看来,其对良知、心之本体的界定是保有儒家仁义内容的,也强调“恶人之心,失其本体”(《传习录》第34条)。可见,船山以“人心”来界定阳明“无善无恶”是不能成立的。

综上所述,陆王心学将“心”放在与性或理同等的地位,船山基于心性之辨、人心道心之别的论述,对“心即理”意义上的心本论提出批评,其对“心”的理解承绪张载、朱子,强调:“心之为德,只是虚灵不昧,所以具众理应万事者。”<sup>⑥</sup>于是,就“性”“心”,船山强调“性,诚也;心,几也”,固然“几者诚之几”,但“迨其为几”,“诚固藏焉”,这便是“心统性”命题的意涵;于是“在诚则无不善”,但“在几则善恶歧出”,这便是周敦颐所说“几善恶”,因此就“心”概念而言,“不可加以有善无恶之名”<sup>⑦</sup>。可见,船山仅是在道心或者仁义之心的意义上强调“固有仁义之心”“不知有仁义而本心隐”<sup>⑧</sup>,或者“人人皆有之心”<sup>⑨</sup>。也就是说,其“本心”义仅指仁义之心而言,即所谓“仁义之本心”<sup>⑩</sup>,而“心”概念的内涵和外延是大于“道心”或“本心”概念的,与陆王“心即理”意义上的“本心”不同。可以说,船山在“性为体,心为用”前提下,一方面树立“在人之天”即性的本体地位,确保“道心”的超越端,另一方面又保障“心”作为“大体”的功能义,而不滑向“心即理”内在端,避免陷入一种主体主义的形上学之

① 关于儒家传统的心性理论尤其是心学本体论的理论困境,可以参考余英时“良知傲慢”、劳思光“特权的谬误”(fallacy of entitlement),而对此类道德的主体性哲学的根本性的反省,可参考东方朔《“两头明,中间暗”——朱子对象山心学的批评及其蕴含的理论问题》(《孔学堂》2022年第3期)及其所著《朱子哲学与宋明理学》(上海:复旦大学出版社,2023年)第9章“两头明,中间暗”及第10章“体悟、言说与规则”中相关论述。

② 所谓“互藏其宅”是指“于恻隐、羞恶、恭敬、是非”四端,各端均有喜、怒、哀、乐之情,而“于喜、怒、哀、乐”四情,亦可“交有恻隐、羞恶、恭敬、是非”之四端,所谓“交发其用”是指如“以恻隐而行其喜,以喜而行其恻隐”,羞恶、恭敬、是非与怒、哀、乐均可“交待以行”(王夫之:《尚书引义》,《船山全书》第2册,第262页)。

③ 王夫之:《尚书引义》,《船山全书》第2册,第263页。

④ 王夫之:《张子正蒙注》,《船山全书》第12册,第112-113页。

⑤ 王夫之:《张子正蒙注》,《船山全书》第12册,第203页。

⑥ 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第6册,第1079页。船山认可朱子“仁者,心之德”之说,也就是说“心则只是心”,强调不可直接将心视作与仁等同,而孟子所谓“仁,人心”,在船山看来,只是为了与动物之知觉运动之灵明做分别,强调就人而言,“仁为人心”是“即与灵明之心为体”,但是人在放心之后,“仁去而灵明之心固存”,于是只能“以此灵明之心而求吾所性之仁心”,而不是求此“知觉之心不昏不杂”。船山强调“仁义之心”与“灵明之心”也即道心、人心的关系是“以本体言,不可竟析之为二心,以效用言,则亦不可概之为一心”(王夫之:《读四书大全说》,第1084-1085页)。

⑦ 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第6册,第1108页。

⑧ 王夫之:《四书笺解》,《船山全书》第6册,第348页。

⑨ 王夫之:《四书笺解》,《船山全书》第6册,第351页。

⑩ 王夫之:《四书笺解》,《船山全书》第6册,第375页。

中,从而在超越与内在之间保持一种均衡和张力。

## 二、对“第一工夫”的批判

虽说“仁义固有”为广义道学的共识,但“固有”不代表取消工夫,那工夫何以必要?程朱给出的理由是“气禀之杂,物欲之私”,陆王心学认可此说,只是二者关于去恶从善的工夫路径不同,朱子强调“究观圣门教学,循循有序,无有合下先求顿悟之理”,而陆王依仗“第一工夫”或“先天之学”<sup>①</sup>。

陆王心学的“第一工夫”固然“简易直截”,但正如何俊所言,“如果将工夫封域于意识之中,那么由工夫的展开而确立的本体,终将只是一个幻想。因为意识作为纯主观性的活动,本质上缺乏统一的标准来进行评判取舍,因此意识活动的自由展开,必然流于相对主义,并最终导向价值确认上的虚无和社会实践中的失范。心学之流于禅学,正是这一显见的过程”<sup>②</sup>。于船山而言,一方面承绪朱子“格物始教”说,明确指出,“以格物为本始者经也,非独传也,尤非独朱子之意”,批评阳明借郑氏《大学》古本发难,将“格”训为“式”,是步张九成与宗杲之后尘,从而批评阳明“废实学,崇空虚”<sup>③</sup>。另一方面,面对阳明的发问“纵格得草木来,如何反来诚得自家意”,船山亦有推进和创发。首先,他指出:“圣贤之学,其于知也,止以知是知非为大用”,不是指“昭昭灵灵的识”。也就是说,《大学》“致知”中“知”即道德上的是非对错,而不是笼统地涵括人的所有认识能力。其次,也承认“吾心之知,有不从格物而得者”,认可“非即格物即致知”这一命题,也就是耿宁的问题“是否所有的道德判断、态度和信仰都是通过问学得来的”<sup>④</sup>,对此问题,船山自然是承认的。因此,他辨析张载强调“博文之功在能立之后”确与朱子“格物为始教之说”有别,但是根据《大学》“以知止为始”“修身为本”的说法,以及朱子“本始所先”之说,船山在强调“志道强礼为学之始基”的前提下,为朱子“格物始教说”做了辩解,指出朱子“格物始教”绝不是“志未大,立未定”,仅仅仰赖“博文以几明善”<sup>⑤</sup>。

但船山也指出存在“格致相因”的情况。比如孝慈之理,他也承认“意不因知而知不因物”,而且“天下之物无涯,吾之格之也有涯”,如果说必须“待格尽天下之物而后尽知万事之理”,那是“必不可得之数”,进而对朱门诸子“耳目全操心之权而心可废”,仅陷于“格物”而遗缺“致知”的做法提出批评<sup>⑥</sup>。但克就孝亲而言,就做具体道德之事而言,确实是需要“藉格物以推致其理”,目的是“使无纤毫之疑似”,不至于如申生、匡章一样陷于不孝的境地,这便是“格致相因”,在此意义上才可说“致知者,析理之是非,无毫发之差也。故必格物以因事辨理,而后是非昭著”<sup>⑦</sup>。

进而,船山强调“学圣者格物致知为入圣之门”。譬如孔子何以为集大成者?就在于其“好古敏求,不厌不倦,乃至发愤忘食,其求知如此其至”,所以孔子自言“忠信如人,而人不如其好学”,因此他指出唯有“圣学极乎其至”才能“知无不明,洞见万物之理与天道变化之几”,才能“随时以应”,这是本于“其所深知者而行”,于是“成乎时中之妙”。可见,船山对在具体情境中寻求合适的道德之是非判断极为看重,由“格物致知”组成的“圣学”相比于“正心诚意”构成的“圣修”更为不可及<sup>⑧</sup>。此处,船山将“格物致知”放在一起并将之视为“入圣之门”,如此将朱子“格物穷理”在工夫序列中的开

① 林月惠称陆王一系工夫为“第一工夫”(林月惠:《阳明与阳明后学的“良知”概念——从耿宁〈论王阳明“良知”概念的演变及其双义性〉谈起》,《哲学分析》2014年第4期),彭国翔称之为“究竟工夫”(彭国翔:《阳明后学工夫论的演变与形态》,《浙江学刊》2005年第1期),也就是牟宗三所说“本质的工夫”(“逆觉体证”“智的直觉”)(牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,台北:台湾商务印书馆,1974年,第200-201页),而且这“第一工夫”是与“助缘的工夫”相对待的。

② 何俊:《洛学向心学的转化——论王莘、张九成思想走向》,《哲学研究》2001年第1期,第62页。对此,东方朔亦指出:“趋向于内在的主观意识的体悟和直觉”,而此“上达直悟本体之功夫路数,虽显其浑沦圆顿气象,然作为一种功夫入路,其所表现的精神境界毕竟只是一种直觉体验,这种直觉体验……而不可避免地流于神秘和玄鹜,于吾儒人文世界之规则、准则之开显,并进而借其可遵循、可操作和可把握的理性品格而致其沐风成教、励德敦品质功效无疑相隔一段”。参见东方朔《朱子哲学与宋明理学》上海:复旦大学出版社,2023年,第54、72页。

③ 王夫之:《礼记章句》,《船山全书》第4册,第1468页。

④ 耿宁:《心的现象》,倪梁康、王庆节、张庆熊译,北京:商务印书馆,2012年,第295页。

⑤ 王夫之:《张子正蒙注》,《船山全书》第12册,第172页。

⑥ 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第6册,第405-406页。

⑦ 王夫之:《四书笺解》,《船山全书》第6册,第112页。

⑧ 王夫之:《四书笺解》,《船山全书》第6册,第337页。

端义加以消解<sup>①</sup>,强调“格物致知”作为“圣学”工夫既在开端又在终点,既在讲究工夫细目,又在讲求工夫之时中得宜,处在工夫首尾循环往复之地位。可见,格物致知工夫绝非“助缘工夫”。与强调学问,看重格物致知工夫相一致,船山对“枯守此心”“收敛此心”工夫提出批评,指出“枯守此心而仁义之理不著”,相反“学问则日存心于理义,而不逐物以流”,而且“于古今事物之理,研求其心安而理得者”,能够“以审其不容已之大用,则因事见心,而仁在其中矣”,强调学问在“博学切问”<sup>②</sup>。也就是,船山将格物致知、博学切问工夫看作是“集义”工夫,而其工夫之效验在于“时中之妙”<sup>③</sup>。

当然,也不能反过来说诚意正心是“助缘工夫”。船山也强调“诚意者,天德、王道之关”,而曾皙之所以看不起管仲,就在管仲缺乏“诚意正心之德”,朱子也说“生平所学,止此四字”,万不可与格物致知上争大小。而“朱子之重言格致者,为陆子静救也。其于陈同甫,则必以诚正告之”。因此,船山着重指出朱子所谓“格物始教”其真意绝不是说“自格物始而以平天下终”,而是“《大学》之条目,相为首尾”<sup>④</sup>。关于工夫条目之“相为首尾”的思想,在解释《大学》正心、诚意、格物、致知之关系时,船山通过“后”“後”概念之辨析,取消了四者工夫在时间序列上的先后次序<sup>⑤</sup>。正如其在解释《论语》志道、依仁、据德、游艺时所强调的,“一立次序,便不是圣人教学者全备工夫”<sup>⑥</sup>。

综上所述,在船山看来,朱子之所以重格物致知,就在于对治陆象山工夫之空疏,并非不重诚意正心工夫,而且按照他所主张的《大学》工夫“相为首尾”的观点,格物致知“圣学”工夫与诚意正心“圣修”工夫不是谁为第一义、谁为第二义的问题,而是兼重、并重的,他强调的是“全备工夫”。而其对格物致知、穷理工夫所作的一系列修正,其实是受到陆王心学工夫论的影响,至少是正面回应了阳明对朱子学格物穷理说的责难。

### 三、关于政治社会风气等“外在批判”

如果说在心性论、工夫论层面,船山的心学批判是内在批判的话,那么在关于士风、异端、家国沦丧乃至文风等方面的批判,显然是外在的。船山曾言“王氏之学”流传之弊,“廉耻丧,盗贼兴,中国沦丧”,正如“陆子静出而蒙古兴,其流祸一也”<sup>⑦</sup>。但正如贺麟所言,“今欲以宋代数百年祸患,而归罪这几位道学家,不惟诬枉贤哲,抑且太不合事实,太缺乏历史眼光了”<sup>⑧</sup>。

而对于心学异端或“阳儒阴释”的批判,阳明曾针对陆子禅或告子等说法提出反问,指出:“今禅之说与陆氏之说、孟氏之说,其书具存,学者苟取而观之,其是非同异,当有不待于辩说者。”<sup>⑨</sup>对此,吴震也指出以“阳儒阴释”之类说法来批评阳明是不合法的,阳明固然有借鉴佛道思想之处,但恰恰说明“阳明心学在精神上具有向所有传统的开放性”<sup>⑩</sup>,而且正如孙德仁所言,心学家们“思想虽有三教合一的倾向,但在具体表现与价值关怀上始终是儒者本色”<sup>⑪</sup>。

可以说,船山对陆王心学诸如此类的“外在批判”存在苛评,无关学理,有失公允,但其对“良知教”对科举考试、经义写作、文风等影响的批评却也发人深省。他指出:“良知说充塞天下,人以读书穷理为戒”,比如隆庆戊辰会试,有“知之为知之不知为不知”一文,士子们不用朱子《四书章节集

① 船山基于张载“儒者穷理,故率性可以谓之道”,指出所谓“儒者穷理”就是“穷仁义中正之所自出,皆浑沦太和之固有,而人得之以性”,将“穷理”之“格物”意义加以消释,而代之以《易传》的“穷理尽性”说,从而将“穷理”限定在探寻人生之意义,人之所以为人的根据,或者说人生在世诸美德是从何而来的本体论意义上的追问。(王夫之:《张子正蒙注》,《船山全书》第12册,第182页)

② 王夫之:《四书笺解》,《船山全书》第6册,第350-351页。

③ 王夫之:《四书笺解》,《船山全书》第6册,第374页。

④ 王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》第6册,第623页。

⑤ 王夫之:《四书笺解》,《船山全书》第6册,第112页。

⑥ 王夫之:《四书笺解》,《船山全书》第6册,第200页。

⑦ 王夫之:《张子正蒙注》,《船山全书》第12册,第371页。

⑧ 贺麟:《宋儒的新评价》,参见钟离蒙、杨凤麟主编《中国现代哲学史资料汇编》第3集第5册《新心学批判》,沈阳:沈阳人民出版社,1982年,第92页。

⑨ 陆九渊:《陆九渊集》附录一,第538页。

⑩ 吴震:《阳明后学研究》(增订版),上海:上海人民出版社,2016年,第39页。

⑪ 孙德仁:《阳明后学的复卦诠释进路及其走向——以王畿、颜钧、罗汝芳为中心》,《周易研究》2021年第6期,第21页。

注》,“由此而求之一转”。对此“取士教不先而率不谨,人士皆束书不观,无可见长,则以撮弄文字为巧”的状况,船山是颇为不满的<sup>①</sup>。如对李贽对当时文风的影响,船山便提出了尖锐批判,指出:“自李贽以佞舌惑天下,袁中郎、焦弱侯不揣而推戴之,于是以信笔扫抹为文字,而消含吐精微、锻炼高卓者为‘齷姜呷醋’,故万历壬辰以后,文之俗陋,亘古未有”,此类文风主张“必不经思维者而后为自然之文”,于是船山反问道作文之草创、讨论、修饰、润色,费了许多斟酌,难道也是“齷姜呷醋”?对陶望龄《文集》中“序、记、书、铭”诸多作文方面的问题提出批评,指出其“用虚字如蛛丝胃蝶,用实字如屐齿粘泥,合古今雅俗,堆砌成篇,无一字从心坎中过,真庄子所谓‘出言如哇’者,不数行即令人头重”<sup>②</sup>。此类批评,确也言之在理,提出读书作文贵在斟酌、思考。

当然,船山对陆象山严于律己、王阳明功业彪炳颇为赞许。对于当时儒者吕留良极力诋毁“陆王之学”也提出不同意见,他认为吕维护朱子之学固然没问题,但抬高三苏之学却是不应该。他颇为激越地喊出:“苏氏岂敢望陆王之肩背者!”这是因为,以象山律己之严、阳明功业之大,如果不浸淫浮屠,“自是泰山乔岳”。而且“朱子与子静争辩,子静足以当朱子之辨者”<sup>③</sup>。可见,对陆王的人格品质、事功大业,船山是推崇的。

#### 四、结语

陆王心学作为广义道学中一重要思想流派,其思想之直截简易、解悟高明诚然丰富,发展了儒学的思想世界,但与之如影随形的便是心学批判史的形成、展开。当下学界注重弘扬陆王心学,亦当重视对后者的研究和掘发,正面阐述和反面批判宜互相补充,缺一不可,如此才能保障儒家思想在当代的健康发展。

本文从三个方面展开对船山的心学批判,凸显陆王心学在心性论、工夫论、社会风气、文风等方面的理论与实践问题,虽有苛评之处,但对修正“主体性上学”“第一义工夫”“自然文风”等偏颇之处亦有其不可忽视的思想效力;同时,陆王、程朱与船山均认可“仁义固有”命题,由此亦可见,船山在人性问题也即在人之为人的问题上的看法和主张,仍属于广义道学,既非告子“杞柳杯棬”,亦非荀子“性朴”,亦非汉儒“性三品”等诸说<sup>④</sup>。因此就船山的学术立场、思想归属而言,正如陈来所言,就不能视其为“反理学”,仍须承认包括船山在内的清初儒者们的“哲学问题意识或哲学思考的范式仍来自理学,他们的思想都仍然是儒学的立场,他们大多也肯定濂洛关闽(周敦颐、张载、二程、朱熹)的道学思想”<sup>⑤</sup>,这一判说诚为确论。

(责任编辑 余 敏)

① 王夫之:《夕堂永日绪论外篇》,《船山全书》第15册,第852页。

② 王夫之:《夕堂永日绪论外篇》,《船山全书》第15册,第859-860页。

③ 王夫之:《搔首问》,《船山全书》第12册,第641页。

④ 关于船山对诸家论“性”的评论,可以参看其《知性论》一文,船山认为浮屠、老子、庄周、列御寇、申不害、寻卿、杨雄、荀悦、韩愈、王守仁是“各取一物以为性”,均是“不知性”。(王夫之:《姜斋文集》,《船山全书》第15册,第84页)

⑤ 陈来:《诠释与重建 王船山的哲学精神》,北京:北京大学出版社,2004年,第15-16页。