

第二十六章

新儒家：心学

第二十四章已经说过，陆王学派，也称“心学”，由程颢开创，由陆九渊、王守仁完成。陆九渊(1139—1193年)，人称象山先生，今江西省人。他与朱熹是朋友，但是他们的哲学思想在各方面都有分歧。他们围绕重大哲学问题，进行了口头的、书面的争论，引起当时人们的极大兴趣。

陆九渊的“心”的概念

据说陆九渊、王守仁二人都亲自经验过顿悟，然后对于他们的思想的真理价值，坚信不疑。陆九渊有一天“读古书至宇宙二字，解者曰：‘四方上下曰宇，往古来今曰宙。’忽大省曰：‘宇宙内事，乃己分内事；己分内事，乃宇宙内事。’”(《象山全集》卷三十三)又尝曰：“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。”(同上，卷三十六)

朱熹赞同程颐说的“性即理”，陆九渊的回答却是“心即理”(同上，卷十二)。两句话只有一字之差，可是其中存在着两个学派的根本分歧。我们在前一章看到，在朱熹的系统中，认为心是理的具体化，也是气的具体化，所以心与抽象的理不是一回事。于是朱熹就只能说性即理，而不能说心即理。但是在陆九渊的系统中，刚好相反，认为心即理，他以为在心、性之间作出区别，纯粹是文字上的区别。关于这样的文字上的区别，他说：“今之学者读书，只是解字，更不求血脉。且如情、性、心、才，都是一般物事，言偶不同耳。”(同上，卷三十五)

可是我们在前一章已经看出，朱熹区别心与性，完全不是文字上的区别；从他的观点看来，实在的确存在着这样的区别。不过，朱熹所见的实在，与陆九渊所见的实在，迥不相同。在朱熹看来，实在有两个世界，一个是抽象的，一个是具体的。在陆九渊看来，实在只有一个世界，它就是心(个人的心)或“心”(宇宙的心)。

但是陆九渊的说法，只给予我们一个要略，说明心学的世界系统大概是什么。只有在王守仁的语录和著作中，才能看到这个系统的更详尽的阐述。

王守仁的“宇宙”的概念

王守仁(1472—1528年)，今浙江省人，通常称他为阳明先生。他不只是杰出的哲学家，而且是有名的实际政治家。他早年热诚地信奉程朱；为了实行朱熹的教导，有一次他下决心穷竹子的理。他专心致志地“格”竹子这个“物”，格了七天七夜，什么也没有发现，人也累病了。他在极大的失望中不得不终于放弃这种尝试。后来，他被朝廷谪贬到中国西南山区的原始的生活环境里，有一夜他突然大悟。顿悟的结果，使他对《大学》的中心思想有了新的领会，根据这种领会他重新解释了这部书。就这样，他把心学的学说完成了，系统化了。

王守仁的语录，由他一位弟子笔记并选编为《传习录》，其中有一段说：“先生游南镇，一友指岩中花树问曰：‘天下无心外之物，如此花树，在深山中，自开自落，于我心亦何相关？’先生云：‘尔未看此花时，此花与尔心同归于寂。尔来看此花时，则此花颜色，一时明白起来。便知此花，不在尔的心外。’”(《传习录》下，《王文成公全书》卷三)

又有一段说：“先生曰：‘尔看这个天地中间，什么是天地的心？’对曰：‘尝闻人是天地的心。’曰：‘人又什么叫做心？’对曰：‘只是一个灵明。’‘可知充天塞

地，中间只有这个灵明。人只为形体自间隔了。我的灵明，便是天地鬼神的主宰。……天地鬼神万物，离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。我的灵明，离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明。如此便是一气流通的，如何与他间隔得？”（同上）

由这几段话，我们可以知道，王守仁的宇宙的概念，是什么意思。在他的这个概念中，宇宙是一个精神的整体，其中只有一个世界，就是我们自己经验到的这个具体的实际的世界。这样，当然就没有，朱熹如此着重强调的，抽象的理世界的地位。

王守仁也主张心即理：他说：“心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？”（《传习录》上，《全书》卷一）又说：“心之体，性也。性即理也。故有孝亲之心，即有孝之理；无孝亲之心，即无孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理；无忠君之心，即无忠之理矣。理岂外于吾心耶？”（《答顾东桥书》，《传习录》中，《全书》卷二）从这些话，可以更清楚地看出朱熹与王阳明的不同，以及两人所代表的学派的不同。根据朱熹的系统，那就只能说，因有孝之理，故有孝亲之心；因有忠之理，故有忠君之心。可是不能反过来说。但是王守仁所说的，恰恰是反过来说。根据朱熹的系统，一切理都是永恒地在那里，无论有没有心，理照样在那里。根据王守仁的系统，则如果没有心，也就没有理。如此，则心是宇宙的立法者，也是一切理的立法者。

“明德”

王守仁用这样的宇宙的概念，给予《大学》以形上学的根据。我们从第十六章已经知道，《大学》有所谓“三纲领”，“八条目”。三纲领是：“在明明德，在亲民，在至于至善”。王守仁将大学定义为大人之学。关于“明明德”，他写道：“大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁，本若是其与天地万物而为一也。岂惟大人，虽小人之心，亦莫不然。彼顾自小之耳。是故见孺子之人井，而必有怵惕惻隐之心焉。是其仁与孺子而为一体也。孺子犹同类者也，见鸟兽之哀鸣觳觫而必有不忍之心焉，是其仁之与鸟兽而为一体也。……是其一体之仁也，虽小人之心，亦必有之。是乃根于天命之性，而自然灵昭不昧者也。是故谓之明德。……是故苟无私欲之蔽，则虽小人之心，而其一体之仁，犹大人也。一有私欲之蔽，则虽大人之心，而其分隔隘陋，犹小人矣。故夫为大人之学者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，复其天地万物一体之本然而已耳；非能于本体之外，而有所增益之也。”（《大学问》，《全书》卷二十六）

关于“亲民”，他写道：“明明德者，立其天地万物一体之体也；亲民者，达其天地万物一体之用也。故明明德必在于亲民，而亲民乃所以明其明德也。亲吾之父以及人之父，以及天下人之父，而后吾之仁实与吾之父、人之父、与天下人之父而为一体矣，实与之为一体而后孝之明德始明矣。……君臣也，夫妇也，朋友也，以至于山川神鬼鸟兽草木也，莫不实行以亲之，以达吾一体之仁。然后吾之明德始无不明，而真能以天地万物为一体矣。”（同上）

关于“止于至善”，他写道：“至善者，明德、亲民之极则也。天命之性，粹然至善，其灵昭不昧者，此其至善之发现，是乃明德之本体，而即所谓良知者也。至善之发现，是而是焉，非而非焉，轻重厚薄，随感随应，变动不居，而亦莫不有天然之中。是乃民彝物则之极，而不容少有拟议增损于其间也。少有拟议增损于其间，则是私意小智，而非至善之谓矣。”（同上）

良知

如此，三纲领就归结为一纲领：明明德。明德，不过是吾心之本性。一切人，无论

善恶，在根本上都有此心，此心相同，私欲并不能完全蒙蔽此心，在我们对事物作出直接的本能的反应时，此心就总是自己把自己显示出来。“见孺子之入井，而必有怵惕惻隐之心焉”，就是说明这一点的好例。我们对事物的最初反应，使我们自然而自发地知道是为是，非为非。这种知，是我们本性的表现，王守仁称之为“良知”。我们需要做的一切，不过是遵从这种知的指示，毫不犹豫地前进。因为如果我们要寻找借口，不去立即遵行这些指示，那就是对于良知有所增损，因而也就丧失至善了。这种寻找借口的行为，就是由私意而生的小智。我们已经在第二十三章、第二十四章中看到，周敦颐、程颢都提出过同样的学说，但是王守仁在这里所说的，则给予这个学说以更有形上学意义的基础。

据说，杨简(1226年卒)初见陆九渊，问：“如何是本心？”不妨顺便提一下：“本心”本来是禅宗术语，但是也成为新儒家陆王学派使用的术语了。陆九渊引《孟子》的“四端”为答。杨简说他儿时已读此段，但是还是不知道如何是本心。杨此时任富阳主簿，谈话中间还要办公，断了一场卖扇子的官司。事办完了，又面向陆九渊，再问这个问题。陆说：“适闻断扇讼，是者知其为是，非者知其为非，此即本心。”杨说：“止如斯耶？”陆大声说：“更何有也！”杨顿悟，乃拜陆为师(见《慈湖遗书》卷十八)。

另有一个故事说，有个王守仁的门人，夜间在房内捉得一贼。他对贼讲一番良知的道理，贼大笑，问他：“请告诉我，我的良知在哪里？”当时是热天，他叫贼脱光了上身的衣服，又说：“还太热了，为什么不把裤子也脱掉？”贼犹豫了，说：“这，好像不太好吧。”他向贼大喝：“这就是你的良知！”

这个故事没有说，通过谈话，这个贼是否发生了顿悟。但是它和前一个故事，都用的是禅宗教人觉悟的标准的方法。两个故事说明人人都有良知，良知是他的本心的表现，通过良知他直接知道是为是，非为非。就本性而言，人人都是圣人。为什么王守仁的门徒惯于说“满街都是圣人”，就是这个原故。

这句话的意思是，人人有作圣人的潜能。他可能成为实际的圣人，只要他遵从他的良知的指示而行。换句话说，他需要做的，是将他的良知付诸实践，或者用王守仁的术语说，就是“致良知”。因此，“致良知”就成了王学的中心观念，王守仁在晚年就只讲这三个字。

“正事”（格物）

《大学》还讲了“八条目”，是自我的精神修养的八个步骤。头两步是“致知”、“格物”。照王守仁的说法，“致知”就是“致良知”。自我的修养，不过是遵从自己的良知而行罢了。

对于“格物”的解释，王守仁与程颐、朱熹都不相同。王守仁说：“格者，正也”，“物者，事也。”（《大学问》，《全书》卷二十六）他以为，致良知不能用佛家沉思默虑的方法。致良知，必须通过处理普通事务的日常经验。他说：“心之所发便是意。……意之所在便是物。如意在于事亲，即事亲便是一物；意在于事君，即事君便是一物。”（《传习录》上，《全书》卷一）物有是有非，是非一经确定，良知便直接知之。我们的良知知某物为是，我们就必须真诚地去做它；良知知某物为非，我们就必须真诚地不做它。如此正事，就同时致良知。除了正事，别无“致良知”之法。《大学》为什么说“致知在格物”，理由就在此。

“八条目”的下两步是“诚意”、“正心”。按王守仁的说法，诚意就是正事、致良知，皆以至诚行之。如果我们寻找借口，不遵从良知的指示，我们的意就不诚。这种不诚，与程颖、王守仁所说的“自私用智”是一回事。意诚则心正；正心也无非是诚意。

其余四步是修身、齐家、治国、平天下。照王守仁的说法，修身同样是致良知。因为不致良知，怎么能修身呢？在修身之中。除了致良知，还有什么可做呢？致良知，就

必须亲民；在亲民之中，除了齐家、治国、平天下，还有什么可做的呢？如此，八条目可以最终归结为一条目，就是致良知。

什么是良知？它不过是我们的心的内在光明，宇宙的本有的统一，也就是《大学》所说的“明德”。所以致良知也就是明明德。这样，全部的《大学》就归结为一句话：致良知。

再引用王守仁的一段话：“人心是天渊，无所不赅。原是一个天，只为私欲障碍，则天之本体失了。……如今念念致良知，将此障碍窒塞，一齐去尽，则本体已复，便是天渊了。……一节之知，即全体之知；全体之知，即一节之知。总是一个本体。”（《传习录》下，《全书》卷三）

用敬

由此可见，王守仁的系统，是遵循周敦颐、程颢、陆九渊等人的系统的路线，但是表述得更系统，更为精密。他将《大学》的纲目安排进他的系统中，安排得如此之好，既足以自信，又足以服人。

这个系统及其精神修养方法都是简易的，直接的，这些性质本身就具有强烈的感染力。我们最需要的是首先了解，每人各有本心，本心与宇宙合为一体。这个了解，陆九渊称之为“先立乎其大者”，这句话是借用孟子的。陆九渊说：“近有议吾者云；‘除了“先立乎其大者”一句，全无伎俩。’吾闻之曰：‘诚然。’”（《象山全集》卷三十四）

第二十四章已经指出，照新儒家的说法，修养须用敬；但是敬什么呢？照陆王学派所说，必须“先立乎其大者”，然后以敬存之。陆王学派批评程朱学派没有“先立乎其大者”，支离破碎地从格物出发。在这种情况下，即使用敬，也不会对精神修养上有任何效果。陆王学派把这种做法比做烧火做饭，锅内无米。

可是，对于这一点，程朱学派可能这样回答：若不从格物做起，怎么能够先有所立呢，立什么呢？如果排除了格物，那么“先立乎其大者”只有一法，就是只靠顿悟。程朱学派认为，此法是禅，不是儒。

在第二十四章，我们已经看到，程颢也说“学者须先识仁”，仁与万物同体，识得此理，然后以诚敬存之。用不着另做别的事。只需要自己信得过自己，一往直前。陆九渊的口吻也很相似，他说：“激励奋迅，决破罗网，焚烧荆棘，荡夷污泽。”（《象山全集》卷三十四）这样做的时候，即使是孔子的权威，也无须尊敬。陆九渊说：“学苟知本，六经皆我注脚。”（同上）我们清楚地看出，在这方面，陆王学派是禅宗的继续。

对佛家的批评

可是，陆王学派和程朱学派都激烈地批评佛学。同是批评，两派仍有不同。朱熹说：“释氏说空，不是便不是。但空里面须有道理始得。若只说道我是个空，而不知有个实的道理，却做甚用。譬如一渊清水，清冷彻底，看来一如无水相似，他便道此渊只是空的。不曾将手去探是冷温，不知道有水在里面。释氏之见正如此。”（《语类》卷百二十六）又说：“儒者以理为不生不灭，释氏以神、识为不生不灭。”（同上）在朱熹看来，佛家说具体世界是空的，并不是没有根据的，因为具体世界的事物确实是变化的，暂时的。但是还有理，理是永恒的，不变的。在这个意义上，宇宙并不空。佛家不知道，理是真实的，因为理是抽象的；正像有些人看不见渊中的水，因为水是无色的。

王守仁也批评佛家，但是是从完全不同的观点来批评。他说：“仙家说到虚，圣人岂能虚上加得一毫实？佛家说到无，圣人岂能无上加得一毫有？但仙家说虚，从养生上来；佛家说无，从出离生死苦海上来。却于本体上加却这些子意思在，便不是他虚无的本色了，便于本体有障碍。圣人只是还他良知的本色，更不着些子意思在。……天地万

物，俱在我良知的发用流行中，何尝又有一物超于良知之外，能作得障碍？”（《传习录》下，《全书》卷三）

他又说：“佛氏不著相，其实著了相。吾儒著相，其实不著相。……[佛]都是为了君臣父子夫妇著了相，便须逃避。如吾儒有个父子，还他以仁；有个君臣，还他以义；有个夫妇，还他以别。何曾著父子君臣夫妇的相？”（同上）

我们若顺着这种论证推下去，我们可以说，新儒家比道家、佛家更为一贯地坚持道家、佛家的基本观念。他们比道家还要道家，比佛家还要佛家。

注：

* 英文本作 The School of Universal Mind(“宇宙的心”学派)。——译者注

[上一页](#)

[下一页](#)