

# 从“虚气相即”到“知行合一”

——宋明理学“天人合一”主题的展开、落实及其指向

丁为祥

**摘要** 中国文化一直以“天人合一”为至上追求。但在不同的时代，天人合一又有其不同的内涵，比如在理学的开创阶段，天人合一就表现为本然与实然的统一，这种统一正好表现在张载以“虚气相即”为代表的本体论与宇宙论的并建与统一上，理学的本体宇宙论即由此得以确立。到了朱子时代，天人合一又表现为理与气的不即不离；但理和气本然与实然的两属以及“所以然”与“所当然”的不同侧重，又意味着“尊德性”与“道问学”、理本论与气化宇宙论的分裂。到了王阳明，才从官场与学界共同的内外背反现象中发现了知行为二的根源，所以其从身心一致的“知行合一”出发，并通过致良知，从而完成了从知行到身心、主客包括本然与实然两重世界的统一；而从批评程朱未能“定于一”的罗钦顺起始，则又从理与气之不可分割特征入手走向了气学。这样一来，心学与气学，既是中国文化天人合一追求的两种不同走向，同时也代表着中华民族现代化追求的双重资源。

**关键词** 虚气相即 知行合一 张载 朱子 王阳明

作者丁为祥，陕西师范大学哲学系教授（陕西西安 710062）。

中图分类号 B2

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2020)10-0018-14

对发源于农耕文明的中国文化而言，“天人合一”就代表着其至上追求。但在不同的时代，天人合一又有其不同的内涵。比如在殷周时代，天人合一主要表现为王权天授；到了孔孟时代，天人合一又表现为人之德性的天命根源。秦汉大一统帝国形成后，天又以王权之最后根据与“人之曾祖父”的方式表现其对人间事务的最高主宰与最后根源；而其作用则又通过宇宙生化甚至“灾异谴告”的方式加以实现。而至佛教东来，汉唐儒学以宇宙生化为特征的天人合一论便受到了佛教缘起缘灭说的辛辣批评。在这种条件下，天人合一的追求精神固然需要坚持，但其论证的思路与方法则需要一个彻底的改变。这就成为代表儒学再次崛起之宋明理学的根本任务。所以，作为理学的奠基人之一，张载就在作为其一生探索之结晶的《正蒙》中写道：“天人异用，不足以言诚；天人异知，不足以尽明。所谓诚明者，性与天道不见乎小大之别也。”<sup>①</sup>这无疑是一种非常明确的天人合一论说，因而也等于是对中华民族精神的一次重塑。问题在于，张载将如何完成这一论说？而其后来者又将如何继承、发展这一论说？

<sup>①</sup> 张载：《正蒙·诚明》，《张载集》，北京：中华书局，1978年，第20页。

### 一、三教因缘：本体超越意识与宇宙根源意识

关于张载重建儒家哲学本体意识的努力，学界是一致肯定的。问题在于，为什么要重建儒家哲学的本体意识以及如何才能重建儒家的本体意识？

简括而言，所谓本体，就是本质上作为现象的我们这个生存世界的坚实支持者与最后支撑者；如果说我们这个世界是变动不居的，那么本体就是其变中之不变者，并且必须是这个千变万化世界之根本依据和最高最后的根源。从这个角度看，中国传统的天人合一观念其实就蕴含着一种本体意识——天就是我们这个世界的最高主宰与最后根源。但是，由于国人除了关注这种根本依据和最后根源之外，同时也关心现实的开物成务，因而也就更为关注我们这个世界从何而来以及如何生成，这就成为一种借助时空形式加以展现的宇宙根源意识；而这种宇宙根源的展开及其生成演变过程，则是一种宇宙始源及其生化论表现。因而，《周易》提出所谓“《易》有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦。八卦定吉凶，吉凶生大业”（《周易·系辞上》），也就标志着儒家宇宙论的形成。

此后，当荀子提出“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义；人有气、有生、有知亦且有义，故最为天下贵也”（《荀子·王制》）时，这种从“水火”“草木”“禽兽”一直到“人”的发展轨迹，也就成为一种系统的宇宙生化论。到了汉儒，这种宇宙生化论就有进一步的发展，表现也更为系统。比如，《孝经纬》就对宇宙始源及其演变发展过程作了如下说明：

天地未分之前有太易，有太初，有太素，有太极，是为五运。形象未分，谓之太易；元气始萌，谓之太初；气形之端，谓之太始；形变有质，谓之太素；质形已具，谓之太极。五气渐变，谓之五运。（《孝经钩命诀》）

这里的“五运”说包括同时流行的“太易”“太初”“太始”“太素”（参见《易纬乾凿度》）之所谓“四环节”说，实际上都是一种典型的宇宙始源及其生成演化意识。

但这种宇宙生化论毕竟太拘泥于我们的“当前”或“脚下”了，所以，从王充开始，其所谓“元气论”，就是希望能够超越这种阴阳生化之流而更求其根本；接踵而起的王弼及其所主张的“圣人体无”<sup>①</sup>实际上也表达了同样的关怀，这就是对“万有”及其发展演化轨迹的超越。虽然如此，国人并没有超越这种“有”与“无”之时间维度的循环与推导本身，直到僧肇借助佛教的缘起缘灭之说，才彻底斩断了这种“有”与“无”之间之“恶无限性”的思考：

然则万物果有其所以不有，有其所以不无。有其所以不有，故虽有而非有；有其所以不无，故虽无而非无。虽无而非无，无者不绝虚；虽有而非有，有者非真有。若有而不即真，无不夷迹，然则有和无称异，其致一也。

……《中观》云：物从因缘故不有，缘起故不无。寻理即其然矣。所以然者，夫有若真有，有自常有，岂待缘而后有哉？譬彼真无，无自常无，岂待缘而后无也？若有不能自有，待缘而后有者，故知有非真有。有非真有，虽有不可谓之有矣。不无者，夫无则湛然不动，可谓之无。万物若无，则不应起，起则非无，以明缘起故不无也。<sup>②</sup>

通过这两段论述，我们可以清楚地看出僧肇的思路与逻辑：所谓“有其所以不有，故虽有而非有；有其所以不无，故虽无而非无”，意即支撑“有”的并不是有自身，而是缘起；支撑“无”的也不是真无，而是缘灭。那么所谓“有无”究竟是如何成立的呢？这就是“物从因缘故不有，缘起故不无”——既然万事万物都是因缘而起，因缘而灭，那么它就既不是真有，也不是真无；既不是真正的“本”，也不是真正的“末”。既然道家的“有无”、儒家包括玄学家所谓的“本末”，都要通过佛教的缘起缘灭之说来获得自身的存在规定，那么这就正好证明了佛教的一个基本观念：“诸法无自性”<sup>③</sup>——所谓缘起缘灭之“空”“有”两重世界而已。

<sup>①</sup> 楼宇烈：《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第639页。

<sup>②</sup> 僧肇：《不真空论》，张春波：《肇论校释》，北京：中华书局，2010年，第52、56页。

<sup>③</sup> 龙树：《中论·观因缘品第一》，《大正藏》卷30，第2页。

在这两段论说中，僧肇实际上是以现象界之缘起缘灭为儒、道连同玄学家之超越追求包括其“有”“无”之辩作了一个基本的定性，因而我们也可以借助僧肇的这一逻辑对本体意识与宇宙根源意识做一个基本的划界：所谓宇宙根源意识，就是必须通过时空维度来展现其恒久与普遍的蕴含；至于所谓本体意识，则又因为其永恒并遍在且内在于一切事物，因而也就超越于时空维度本身。后来禅家所谓的“有物先天地”<sup>①</sup>，并不是指“有物”就真正先于天地而存在，而是指其既遍在同时又内在于天地万物，因而也就超越于天地万物——天地万物并不足以成为其所以存在之限制。

但国人之“有无”及其“先后”思维却不是一下子就能转换得了的，于是，这就不得不再次面临来自佛教的批评；如果说肇论只是从思理上指出了一条超越于“有无”与“先后”的方向，那么作为华严五祖的宗密就直接向儒道两家的宇宙根源意识展开批评了。当然在此之前，宗密先对儒道两家看似有别实则本质同一的思路与观点作了一个概括，这就是：“今习儒道者，只知近则乃祖乃父，传体相续，受得此身；远则混沌一气，剖为阴阳之二，二生天、地、人三，三生万物，万物与人，皆气为本。”<sup>②</sup>而在经过对儒佛道三教理论的一番比勘之后，宗密又以判教的方式总结说：“二教唯权，佛兼权实。策万行，惩恶劝善，同归于治，则三教皆可遵行；推万法，穷理尽性，则佛教方为决了。”<sup>③</sup>宗密为什么能够如此定位儒佛道三教的关系呢？请看宗密对儒道两家的反驳与批评：

……天地之气本无知也，人禀无知之气，安得歛起而有知乎？草木亦皆禀气，何不知乎？又言，贫富贵贱，贤愚善恶、吉凶祸福皆由天命者，则天之赋命，奚有贫多富少，贱多贵少，乃至祸多福少？苟多少之分在天，天何不乎乎？<sup>④</sup>

所言万物皆由虚无大道而生者，大道即是生死贤愚之本，吉凶祸福之基。基本既其常存，则祸乱凶愚不可除也，福庆贤善不可益也，何用老庄之教耶？<sup>⑤</sup>

这就是宗密立足于佛教的本体超越意识对于儒道两家的宇宙始源意识的一个总体批评。而这一批评也就成为张载探索天道本体问题的基本动力。就是说，如果不能有效回应宗密的这些批评，那么儒家的天道本体意识及其人生超越精神就是无法确立的。

## 二、“虚气相即”：本体论与宇宙论的并建

上述可以说是宋明理学崛起的思想文化背景；对张载而言，这一背景就是如何确立儒家的天道本体意识。所以，在张载的思想探讨中，他曾屡屡提及“天无心”“天本无心”，同时又明确坚持其学术探讨就是要“为天地立心”。而这种“为天地立心”的努力，其实也就是如何确立儒家的天道本体意识。

这就首先涉及张载如何认知本体以及其哲学的本体究竟是什么的问题。自明代以来，张载哲学以气为本几乎已经成为学界的一种基本共识；因而“气”也就被认定为张载哲学的本体。实际上，这不过是罗钦顺有憾于程朱理学关于理气关系之“未能定于一者”从而对张载哲学的一种重塑，以纠偏程朱的理气为二之病，比如罗钦顺曾明确指出：“所谓叔子小有未合者，刘元承记其语有云：‘所以阴阳者道。’又云：‘所以阖辟者道。’窃详所以二字，固指言形而上者，然未免微有二物之嫌……所谓朱子小有未合者，盖其言有云：‘理与气决是二物。’又云：‘气强理弱。’又云：‘若无此气，则此理如何顿放？’似此类颇多。”<sup>⑥</sup>再比如：“叔子与朱子论著、答问，不为不多，往往穷深极微，两端皆竭，所可疑者，独未见其定于一尔，岂其所谓‘犹隔一膜者乎’？”<sup>⑦</sup>罗钦顺的这一思索以及其“定于一”的关怀，实际上正是其本人之实然气学立场的表现，这就决定其无法正确理解程朱的理先气后说，而张载的“太虚不能无气”

① 傅翕：《善普大师语录》卷3，《新编卍续藏经》，台北：新文丰出版公司，1993年，第25页。

② 宗密：《华严原人论·序》，石俊、董群校释，北京：中华书局，2019年，第11页。

③ 宗密：《华严原人论·序》，第21页。

④ 宗密：《华严原人论·序》，第64—66页。

⑤ 宗密：《华严原人论·序》，第37页。

⑥ 罗钦顺：《困知记》卷上，北京：中华书局，1990年，第5页。

⑦ 罗钦顺：《困知记》卷上，第6页。

又正好可以为其所用，所以，为了扭转程朱的“理先气后”说，他就将张载视为气学先驱，以纠程朱的理气为二之偏。由此之后，以气学立场解读张载哲学的进路又得到了王廷相、吴廷翰以及王夫之的大力弘扬，尤其是王夫之的自题联：“抱刘越石之孤愤而命无从致，希张横渠之正学而力不能企”<sup>①</sup>，这等于是以高调表彰的方式宣布张载为气学，于是张载哲学也就被认定为气本论了。

那么张载哲学究竟是不是气本论？在回答这一问题之前，让我们先思考一下张载是否读过宗密的《华严原人论》？因为张载早年曾因宋与西夏的军事对峙而研究兵法，并为此上书时任陕西经略副史的范仲淹，“公一见知其远器，欲成就之，乃责之曰：‘儒者自有名教，何事于兵！’因劝读《中庸》。先生读其书，虽爱之，犹未以为足也，于是又访诸释老之书，累年尽其说，知无所得，反而求之《六经》”<sup>②</sup>。这是张载早年一次非常重要的思想转向。由此之后，其不仅钻研《中庸》，而且“访诸释老之书，累年尽其说”。从这一记载来看，张载无疑读过《华严原人论》。因为宗密主持的户县草堂寺不仅是中国历史上的第一佛经译场，而且还是三论宗、成实宗和华严宗的祖庭；而草堂寺与张载所居的眉县横渠镇之直线距离不过百里左右，张载既然“访诸释老之书”，岂能绕过作为佛教祖庭的草堂寺而另寻佛教经典？二十多年前，当笔者撰写张载哲学的博士论文时，曾从两地距离的角度猜测张载肯定读过《华严原人论》，不料这样的证据其实早就存在于《正蒙》一书中。请看被张载悬于“学堂双牖”的东西两铭中的话语：“富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉女（汝）于成也。”<sup>③</sup>

这不正是张载对宗密批评儒家之所谓“贫富贵贱，贤愚善恶、吉凶祸福皆由天命者，则天之赋命，奚有贫多富少，贱多贵少，乃至祸多福少？苟多少之分在天，天何不乎”问题的一种正面回答吗？区别仅仅在于，这些问题是宗密在《华严原人论》的“序”中提出的，而张载则是在作为其《正蒙》之末尾的《乾称》篇中加以回答的；从思想内容来看，则东西两铭同时又被张载悬于“学堂双牖”，那么，其与佛教思想之针锋相对的性质及其反讽意义还不分明吗？

张载既然读过宗密的《华严原人论》，那么他还会坚持所谓“近则乃祖乃父……远则混沌一气”的气本气化论吗？固然，张载并不否定气化现象，也不反对气化思想（这正是儒佛两家人生价值观对立的表现），但仅仅气机生化本身就足以支持整个儒家的人伦世界与人伦文明吗？而仅仅建立在气机生化基础上的人伦文明又有何永恒性普遍性可言，从而使张载一定要把自己的全部哲学建立在气化生生的基础上，并认为这就是“为天地立心……为万世开太平”？反过来看，如果张载不确立“为天地立心”的志向，难道气化生生现象就终止了吗？所以说，张载虽然并不反对气化现象，但也绝不认为只要确立一个“混沌一气”就是“为天地立心”了。<sup>④</sup>

否认张载哲学是所谓气本论，还有深厚的历史原因。就气本气化思想而言，这本来属于汉儒的专论，也是其胜场所在，因为汉唐儒学的宇宙生化论主要就是通过气化生生加以论证的；而张载的气化思想则除了对日月星辰以及从植物到动物之所谓“变”与“化”的说明外，其实并没有多少具体的内容，就是有这方面的思想，也远没有曾作为汉儒教科书的《七纬》分析得详细。而且，关于宇宙之起源、天地万物之生成演化，汉儒甚至还有所谓“四环节”说或“五运”说，也远比张载的气化思想要丰富得多。那么，在这一背景下，张载究竟凭什么批评汉儒“知人而不知天，求为贤人而不求为圣人，此秦汉以来学者大蔽也”<sup>⑤</sup>，他又凭什么断言“孔孟而后，其心不传，如荀扬皆不能知”<sup>⑥</sup>呢！

① 王夫之：《姜斋文集补遗·自题墓石》，《王船山诗文集》，北京：中华书局，1962年，第116页。

② 吕大临：《横渠先生行状》，《张载集》，第381页。

③ 张载：《正蒙·乾称》，《张载集》，第63页。

④ 关于张载作为儒家与佛老思想的对立，学界始终停留在由于佛老以“空”“无”为本，因而儒家就一定要以“气”之实存实有对峙于佛老，以为只有如此才能显现张载辟佛排老的儒家立场。殊不知这样的辟佛排老只是一种外在的“辟”与“排”；而佛教以超越追求为特征的形上智慧也就始终外在于儒学。以这种进路来研究宋明理学，非但无法显现其有别于汉唐儒学的形上追求与超越的本体意识，而且对朱子的“理先气后”主张也无法做到恰如其分的理解。

⑤ 《宋史·张载传》，《张载集》，第386页。

⑥ 张载：《经学理窟·义理》，《张载集》，第273页。

除了历史的因素，更重要的还有儒家思想传统的原因。儒家是一个很善于学习以自我成长的思想流派。当孔子拜访老子并受到老子的建议与批评之后，虽然孔子也有“道不同，不相为谋”（《论语·卫灵公》）的感慨，但儒学却在道家的批评及其与道家的“互絀”中成长起来。于是，这就有了子思所谓的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”的《中庸》及其对儒家思想格局的重新确立；而在受到墨家的攻错之后，也就有了孟子的“辟杨墨”并扭转墨家的工具意识而成为儒家“尽心则知性知天”的超越追求与天人合一精神。<sup>①</sup>在这一背景下，张载能够面对宗密的批评而退守于汉唐儒学以气本气化为特征的宇宙生化论吗？如果张载哲学就是一种气本气化论，那他究竟凭什么认为自己的探讨就是“为天地立心，为生民立命，为去圣继绝学，为万世开太平”<sup>②</sup>呢？难道仅仅“混沌一气”就足以说明所谓“天地心”“生民命”和“万世太平之道”吗？

当然，如前所述，张载确实并不反对气化现象；但在张载哲学中，不仅存在着其论气的思想内容，而且在以其“太”所规定的概念中，本身也就存在着指谓气的概念，这就是“太极”。所以，张载就以如下内容来规定太极：“一物而两体，其太极之谓与！”<sup>③</sup>“一物两体，气也；一故神，（两在故不测。）两故化，（推行于一。）……”<sup>④</sup>

很明显，所谓“一物两体”就是张载对“太极”的直接规定，也就指阴阳未判之气或“分阴分阳”之后二者的统一。这固然表现着张载的气论思想，但却绝不是张载所确立的天道本体。如果张载哲学的天道本体就是气，那么他不正好可以与其同辈且同作为“北宋五子”的邵雍、周敦颐保持着同一的思想节奏，并一同陶醉于所谓“安乐窝”，从而呈现出一派“烟霞气”，而完全不必表现出一副“苦心极力之象”：“终日危坐一室，左右简编，俯而读，仰而思，有得则识之，或中夜起坐，取烛以书，其志道精思，未始须臾息，亦未尝须臾忘也……”<sup>⑤</sup>

那么，张载为儒家所确立的天道本体是什么呢？这就是“太虚”；所谓“虚气相即”就指“太虚”与“太极”的统一。也可以说，就是张载哲学本体论与宇宙论的共建与统一，因而可称之为本体宇宙论。对于这种以本体为内在主宰而以气机生化为外在表现的宇宙生化论，张载曾简洁地表达为：“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，是皆不得已而然也。”<sup>⑥</sup>

关于“太虚”作为万物之形上本体这一点，张载首先是通过作为宇宙万物之内在主宰的“太虚”与作为其外在表现之气的统一来实现的，这就是其所谓的虚气关系；而“太虚”与生化流行之气则是一种体用关系。因而，张载对于气机生化的肯定，其实主要是通过对本体之发用流行的肯定来实现的，正像其以“日月星辰”对“天”的“姑指”<sup>⑦</sup>一样，所以笔者才以“虚气相即”<sup>⑧</sup>来概括张载的本体宇宙论体系。请看张载对其关系的论述：

太虚者，气之（所）体。气有阴阳，屈伸相感（之）无穷，故神之应也无穷；其散无数，故神之应也无数。虽无穷，其实湛然；虽无数，其实一而已。阴阳之气，散则万殊，人莫知其一也；合则混然，人不见其殊也。<sup>⑨</sup>

体不偏滞，乃可谓无方无体。偏滞于昼夜阴阳者物也，若道则兼体而无累也。以其兼体也，故曰“一阴一阳”，又曰“阴阳不测”，又曰“一阖一辟”，又曰“通乎昼夜”。语其推行，故曰“道”；语其不测，故曰“神”；语其生生，故曰“易”；其实一物，指事而异名尔。<sup>⑩</sup>

① 丁为祥：《从绝对意识到超越精神——孟子对墨家思想的继承、批判与超越》，《人文杂志》2007年第2期。

② 张载：《近思录拾遗》，《张载集》，第376页。

③ 张载：《正蒙·大易》，《张载集》，第48页。

④ 张载：《正蒙·参两》，《张载集》，第10页。

⑤ 吕大临：《横渠先生行状》，《张载集》，第383页。

⑥ 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第7页。

⑦ 张载云：“人鲜识天，天竟不可方体，姑指日月星辰处，视为为天。”（张载：《横渠易说·系辞》上，《张载集》，第177页）

⑧ 这是笔者当年博士论文的基本主张，参见丁为祥：《虚气相即——张载哲学体系及其定位》，北京：人民出版社，2000年。

⑨ 张载：《横渠易说·系辞上》，《张载集》，第184页。

⑩ 张载：《横渠易说·系辞上》，《张载集》，第184页。

这是两段可以相互说明的论述。所谓“太虚者，气之体”，正是就“太虚”对气的内在主宰而言的；而“太虚”本身则是“无方无体”。至于“一阴一阳”“阴阳不测”“一阖一辟”以及“通乎昼夜”等，实际上都是气化流行的表现；而所谓的“神”“一”包括“湛然”“一物”等，则又是相对于气化流行中本体之多样性显现而言的。关于“太虚”自身的性质及其与“气”的关系，笔者已经有过讨论，这里不再赘言。<sup>①</sup>

正因为“太虚”就是张载为儒家所确立的天道本体，而“虚气相即”则代表着其本体宇宙论，因而张载也就站在其本体宇宙论的高度展开了对佛老之学反戈一击的批评：

知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二，顾聚散、出入、形不形，能推本所从来，则深于《易》者也。若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏“有生于无”自然之论，不识所谓有无混一之常；若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷于浮屠以山河大地为见病之说。<sup>②</sup>

在这一论述中，所谓“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二”，正是对儒家本体宇宙论的正面阐发。至于“若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏‘有生于无’自然之论，不识所谓有无混一之常”，则是对道家的批评，道家老子正是把“太虚”与“气”理解为一种前后相生的关系，从而陷入了“虚无穷，气有限”的“体用殊绝”。而佛教，则又因为其以“万象为太虚中所见之物”，从而陷入了所谓“物与虚不相资，形自形，性自性，形性、天人不相待而有”式的“体用殊绝”。这种以“体用殊绝”来批评佛老之学的观点，既是对佛老之学的反戈一击，同时也可以视为张载哲学之体用不二——“虚气相即”的一个反证。

### 三、理气两属：“所以然”与“所当然”的裂解

随着张载“虚气相即”之本体宇宙论的开创，理学的义理天地就初具规模了。而且，由于其从天道到人道的展开逻辑，也正好蕴含着一种从天到人宇宙生化论。视张载为气本论哲学，往往要从气之实然存在出发来解释从植物、动物再到人伦文明的发展轨迹，这一进路看起来步步为实，但其要害则在于根本无法确立人的价值之源，从而只能将价值委之于气机生化本身，并通过气机生化之自然过程来形成所谓历史与历时性价值。实际上，这就只能导致价值根源与形上本体一并消解了——由价值根源之消解从而使其形上本体之说成为一种思辨的“戏论”。所谓历史虚无主义，其实就是这样形成的，也必然要从历史与历时性角度来消解价值本身。此外，所谓以气为本说到底只是一种“始源”之本，并不是“本体”之本，作为“本体”之本是必须与天地万物同时共在的；如果将“太虚”理解为“气的原始状态”，那么，不要说“太虚”与天地万物，就是与“气”也不可能是同时共在的关系。但由于张载的“太虚”首先是作为天道本体提出的，其进入人伦社会就必须经过“天地之性”之禀赋以及“大心体物”之实践追求的层层转化，然后才能达到所谓“知周乎万物而道济天下”的“诚明所知”，因而作为工夫，还属于一种本体上“颇费转手”的工夫。

也许正是对“太虚”作为天道本体这一不足的充分借鉴，与张载同时稍晚的二程便提出了“天理”说。“天理”作为一个概念，《张载集》中就有不少的论述，但在张载哲学中，所谓“天理”主要是就

<sup>①</sup> 这里特引笔者以往文章中的概括以代表对其关系的分析：“太虚”原是《庄子》中的概念，以指谓原始而又广袤的虚空，这也是庄子试图超越老子“天下万物生于有，有生于无”（《道德经》第四十章）之沿时间向度对宇宙始源进行追溯的表现。但在庄子哲学中，就已经形成了“虚室生白，吉祥止止”（《庄子·知北游》）的说法；同时又有“唯道集虚。虚者，心斋也”（《庄子·人间世》）。而这个“虚室生白”也就从正面——“天地之大德曰生”（《周易·系辞》下）以及“虚则生仁，仁在理以成之”的角度启发了张载，从而使“太虚”不仅成为“生”的前提，同时也是“仁”的根源与“理”的基础。与之同时，“太虚”也就具有了“大率天之为德，虚而善应，其应非聪明思虑可求，故谓之神……”一说。显然，这就通过庄子具有空间含义的“虚室生白”直接过渡为“以生物为本”的“天地之大德”与“虚则生仁”了；同时，又通过“虚者，心斋也”直接过渡为“虚而善应”并作为“性之渊源”的天德。因而，这就明确地划出了一条由庄子之空间、《易传》之生化，到张载天德之仁的演变轨迹。（丁为祥：《从“太虚”到“天理”——简论关、洛学旨的承继与转进》，《哲学与文化》2018年第9期）

<sup>②</sup> 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第8页。

“太虚”在气化流行中的表现而言的。到了二程，便直接以“天理”作为贯通天人两大领域的形上本体，所以程颢说：“吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来。”<sup>①</sup>程颢的这一说法并不是指概念上的始发权，而是指对“天理”内涵的深入“体贴”而言的。如果从宋明理学“天人合一”之根本任务而言，那么“天理”确实优于“太虚”，起码具有直接贯通天人的优点。这样，如果将宋明理学视为一个前赴后继的探索思潮，那么从张载的“太虚”到二程的“天理”，也就表现了宋明理学的深入与发展。

但二程兄弟却因为其不同的生性、不同的经历及其不同的关注侧重，而使“天理”走向了不同的方向。由于程颢识见超卓而又用语平易，年纪很轻就颇得人望，因而走上了一条内在凝聚以挺立主体精神之路。其讲学语录，看起来似乎都是一些家常话，但却有着极为深刻的学理蕴含。比如：“天下善恶皆天理，谓之恶者本非恶，但或过或不及便如此。如杨、墨之类。”<sup>②</sup>再比如，“只心便是天，尽之便知性，知性便知天，当处便认取，更不可外求”<sup>③</sup>，“‘穷理尽性以至于命’，三事一时并了，元无次序，不可将穷理作知之事。若实穷得理，即性命亦可了”<sup>④</sup>。即使是其影响很大的著述，诸如《定性书》《识仁篇》之类，似乎也都像是一段家常话，但程颢识见之卓越则是学界所公认的。这种简易、平白的表达与“凡事求诸己”的性格使程颢的主体精神具有高昂而又低调的特色。

程颐则有所不同，这种不同的突出特点就在于程颐比较喜欢辨析概念的不同指谓及其相互关系。比如程颐“始冠”时曾游太学，祭酒胡瑗以《颜子所好何事论》试诸生，而程颐的答卷竟使胡瑗大为惊异，并拟聘以学职；实际上，程颐的答卷主要辨析了“约其情”“性其情”与“情其性”的关系。而其性格的这一特点也充分表现在其后来与苏季明、吕大临对“中”的反复讨论中，甚至，就是到其临终，当弟子劝勉他“‘先生平日所学，正今日要用。’先生力疾微视，曰：‘道著用便不是。’其人未出寝门，而先生没”<sup>⑤</sup>。这确实是一种天性，也是一种学术风格。程颐的另一特点，则在于其比较喜欢探索一个事物所以如此的原因。比如《程氏遗书》中常有这样的记载：“‘一阴一阳之谓道’，道非阴阳也，所以一阴一阳道也，如一阖一辟谓之变。”<sup>⑥</sup>再比如，“离了阴阳更无道，所以一阴一阳者道也。阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者。形而上者则是密也”<sup>⑦</sup>。这种更求其所以的指向几乎可以说是程颐的一种特殊的表达方式。程颐还有一个特点，这就是类推。比如他说：“格物穷理，非是要穷尽天下之物，但与一事上穷尽，其他可以类推。至如言孝，其所以为孝者如何，（穷理）如一事上穷不得，且别穷一事，或先其易者，或先其难者，各随人深浅，如千蹊万径，皆可适国，但得一道入得便可。”<sup>⑧</sup>通过这些表达，可以看出程颐实际上是通过更求其所以的方式将天理作为一种认知的对象，以落实于事事物物之间。这也许与其一生长时间的乡居讲学有关。

按理说，担负洛学南传的“道南一脉”主要是程颢一系，杨时、游酢都是极欣赏程颢思想的洛学弟子，但到了洛学四传的朱子时，却发生了一个根本性的逆转，这就从作为洛学三传的李延平之道德内省路径转向了以程颐为代表的外向求知路向。看起来，这似乎是一个学术性格之同类相召的问题，实际上则存在着较为深刻也较为普遍的社会历史根源。当南宋社会文明之发展（比如书院的普及与印刷术的推广）使教育成为一种普遍的社会职业，而普及化的知识传授与士人培养已经成为一种跨行业的社会群体时，社会更急需的也就是从读书识字到科场应举再到出仕做官的一条龙服务，因而也就不再是以往道学精英对于儒家学理的深入钻研。这样一种社会环境的形成，也就成为朱子思想逆转的社会历史条件。

① 程颢、程颐：《程氏外书》卷 12，《二程集》，北京：中华书局，1981 年，第 424 页。

② 程颢、程颐：《程氏遗书》卷 2 上，《二程集》，第 14 页。

③ 程颢、程颐：《程氏遗书》卷 2 上，《二程集》，第 15 页。

④ 程颢、程颐：《程氏遗书》卷 2 上，《二程集》，第 15 页。

⑤ 朱熹：《伊洛渊源录》卷 4，《朱子全书》，第 12 册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002 年，第 971 页。

⑥ 程颢、程颐：《程氏遗书》卷 3，《二程集》，第 67 页。

⑦ 程颢、程颐：《程氏遗书》卷 15，《二程集》，第 162 页。

⑧ 程颢、程颐：《程氏遗书》卷 2 上，《二程集》，第 157 页。

但朱子这一思想转向的作用却是十分巨大的。首先，他拓展程颐所谓“道”与“阴阳”的关系而为“理”“气”关系，这就使其获得了极大的普遍性；而“理”与“气”的关系也就可以落实于事事物物之间，从而成为一种普遍性存在。其次，朱子继承了程颐的“理一分殊”之说，并将其拓展为一种宇宙论原则；而“理先气后”与“理一分殊”的统一，也就使朱子的天理本体论成为一种本体宇宙论体系。在这一体系中，“上而无极、太极，下而至于一草、一木、一昆虫之微，亦各有理。一书不读，则阙了一书道理；一事不穷，则阙了一事道理；一物不格，则阙了一物道理。须著逐一件与他理会过”<sup>①</sup>。这样一来，所谓天理本体论也就无所不包，无所不贯了；而从事一物到一草一木，也就无不包括于格物致知的认知追求中。

但在朱子的这一体系中，最重要的仍然是“理”与“气”的关系问题。因为这一关系不仅决定着其哲学体系的性质，而且也蕴含着其哲学发展的走向。在朱子看来，“理”与“气”的存在属性固然可以说是“形而上”与“形而下”，包括作为其具体表现的“性与形”“道与器”的关系，但所有这些关系都可以说是人从不同角度看的结果。请看朱子对理气关系的论述：

天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理然后有性，必禀此气然后有形。其性其形虽不外乎一身，然其道器之间，分际甚明，不可乱也。<sup>②</sup>

所谓理与气，此决是二物。但在物上看，则二物浑沦，不可分开各在一处，然不害二物之各为一物也。若在理上看，则虽未有物而已有物之理，然亦但有其理而已，未尝实有是物也。<sup>③</sup>

总的来讲，上一段说明二者是“性与形”“道与器”的关系，而下一段则分析这两种不同存在属性的具体形成，这就主要是“在物上看”与“在理上看”。而上述差别，无论是“性与形”还是“道与器”，其实都是这两个不同视角的产物。但这两种不同视角，实际上又是“理”与“气”关系的不同表现，所谓“在物上看”其实就是从“气”的角度看；至于在“在理上看”，则又不过是从形而上的角度看而已，所以说到底，仍然是“理”与“气”之形上与形下关系的表现。

但正是这种不同的角度，却使朱子哲学必然表现为两大领域。所谓“在理上看”，必然要讲“理先气后”，这就成为其“理气论”，亦即本体宇宙论；而所谓“在物上看”，则必然要讲格物穷理，这又成为他的建立在宇宙生化基础上的修养认识论。正是这两大理论，成为朱子对前人进行评价的标准。比如，针对张载关于“太虚”之“清、虚、一、大”的规定，朱子批评说：“渠本要说形而上，反成形而下，最是于此处不分明。”<sup>④</sup>而当其弟子分辩说张载其实是“指理为虚，似非形而下”时，朱子立即反驳说：“纵指理为虚，亦如何夹气作一处？”<sup>⑤</sup>朱子对张载的这一批评，既表现了他们之间的分歧，同时也表现着朱子理路的特殊性。张载的“虚空即气”，本身是就“太虚”与“气”的内在统一而言，所以说是“有无、隐显、神化、性命通一无二”，但在朱子看来，这就成为“本要说形而上，反成形而下”，或者说是根本分不清形而上与形而下了。这也说明，朱子的理气关系必须突出理先气后；至于其批评张载“太虚”之“夹气作一处”，其实也正是张载的“虚气相即”——本体内在于宇宙生化之本体宇宙论的表现。

朱子为什么一定要突出理先气后？从外在来看，这就是要突出天理之“净洁空阔”的形上性质。这自然是为了与佛教争锋。因为自其十五六岁时遇到禅师表扬他“也理会得个昭昭灵灵地禅”后，朱子一直就很仰慕这个“昭昭灵灵”的境界；甚至，就是他的科举考试，他也认为是用禅的意思去“胡说”，结果居然考中了进士。<sup>⑥</sup>所以，当他以“净洁空阔”来表达纯粹的天理世界时，实际上是包含着某种“还愿”意

① 黎靖德编：《朱子语类》卷 15，北京：中华书局，2007 年，第 295 页。

② 朱熹：《答黄道夫》，《朱子全书》，第 23 册，第 2755 页。

③ 朱熹：《答刘叔文》，《朱子全书》，第 22 册，第 2146 页。

④ 黎靖德编：《朱子语类》卷 99，第 2538 页。

⑤ 黎靖德编：《朱子语类》卷 99，第 2538 页。

⑥ 黎靖德编：《朱子语类》卷 104，第 2620 页。



思的,以表明儒家也有这种“净洁空阔”的形上世界。其次,从学理上看,朱子也必须从“理”与“气”的“浑沦”状态“推上去”,这不仅因为他不赞成张载“太虚”之“夹气作一处”,而且还因为“天理”(太极)同时又是与他所弘扬的“道体”密切相关的,如果“道体”也像“太虚”那样“夹气作一处”,那就失去了对千古“政统”进行评判与批评的资格。不过,无论是突出天理的先在性,还是一定要把天理从气机生化之流中“推上去”,其实都使天理存在着“挂空”的危险。明儒正是为了克服这一危险才走向了气学的;而清儒戴震则又因为看到了这一危险所带来的灾难,所以干脆斥之为“以理杀人”<sup>①</sup>。

从朱子的格物致知来看,按照其“理一分殊”的宇宙论原则,“天理”必然要遍在于一切事物之中;而所谓“人人有一太极,物物有一太极”<sup>②</sup>,也正是就“天理”之遍在性而言的。既然天理遍在于天下的事物物之中,那么格物致知也就可以从自己最为方便的地方入手。关于这一点,朱子明确指出:“至于天下之物,则必各有所以然之故,与其所当然之则,所谓理也。人莫不知,而或不能使其精粗隐显,究极无余,则理所未穷,知必有蔽,虽欲勉强以致之,亦不可得而致矣。”<sup>③</sup>从朱子“各有所以然之故,与其所当然之则”的表达来看,格物必然是先认知“物”之“所以然之故”,然后才能明白“人”的“所当然之则”。但由于“所以然之故”主要指自然物理,而“所当然之则”属于人伦道德之理,因而也就必然存在着一个从“所以然”走向“所当然”的过程。或者也可以说,“所以然”就是“所当然”的前提与基础,而“所当然”则代表着“所以然”之人伦实践的方向。但在朱子的“所以然”与“所当然”之间还存在着两个问题:其一,对“所以然”的认识,能否必然指向“所当然”呢?因为自然物理与人伦道德之理并不属于同一性质的理,而“众物之表里精粗无不到”也并不代表就可以实现“吾心之全体大用无不明”。其二,即使能够实现从“所以然”到“所当然”的贯通,但人能否格尽天下物?王阳明就是因为“格竹子”不通,才深感自己“无他大力量去格物了”<sup>④</sup>。这样一来,如果要从“所以然”贯通“所当然”,那么仅仅认知自然物理是远远不够的;而仅仅认识自然物理之“所以然”,又确实存在着脱离人生现实的可能与危险。正因为这一原因,戴震才认为“程朱乃离人而空论夫理”<sup>⑤</sup>。

这样看来,虽然朱子致广大,尽精微,并以综罗百代的方式建立了一个宏大、庄严的天理本体论体系,但这个体系在理气论部分就存在着天理“挂空”的危险,而在修养致知论部分又存在着“所以然”与“所当然”无法贯通的弊端。不过,所有这些问题,并不仅仅是程朱之“过”,反而可能恰恰是程朱之功。因为所有这些问题,不仅是程朱扩大宋明理学之规模与范围所必然要遇到的问题,而且也是宋明理学发展过程中所必然要面对的问题。没有这些由开拓领域所带来的危险与弊端所表现出来的问题,宋明理学的价值也是无法得到全面彰显的。

#### 四、“知行合一”:从“身心”到主客两重世界的统一

当朱子作为“东南三贤”之精神领袖,高扬“道统”意识以指点学术、评点人物时,江西的陆象山却悄然崛起于其旁,并以与朱子的争论和对朱子学的批评崛起于理学园地。这就是“朱陆之争”。历史上关于“朱陆之争”的研究可以说是汗牛充栋,我们这里也没有必要叙述其所争论的具体问题,仅从陆象山的一些为学主张与理论命题上,就可以清楚地看出其真正的关怀指向,比如“发明本心”“先立乎其大”包括“心即理”等,实际上都是在弥补朱子学所疏忽的理论缺环,这就是道德主体性的问题。因为理学所有的理论,如果离开了作为主体之人的真正认可与贯彻落实,那么充其量也就是纸上之兵与图上之饼而已。

惜乎朱子的为学进路与理论规模不足以容纳象山之学,而朱子本人也始终将象山心学视为道学领域中的“异己”之学,这就只能使主体性的问题向后拖延了。到了朱子之四传,吴澄却在民族危机的重压下走

① 戴震:《与某书》,《戴震全书》第6册,合肥:黄山书社,1995年,第374页。

② 黎靖德编:《朱子语类》卷94,第2371页。

③ 朱熹:《大学或问》,《朱子全书》第6册,第512页。

④ 王守仁:《语录》三,《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,2012年,第120页。

⑤ 戴震:《孟子字义疏证》,《戴震全书》第6册,第190页。

向了孟子，并公开打出“朱陆合流”的旗号，实际上就包含着对朱子体系的补充与修缮之意。由于元代民族压迫的环境，所以吴澄也就效法孟子——面对故人的出仕之劝，吴澄只是“言其不可而不言其所以不可”<sup>①</sup>，这就只能使问题再次后置了。到了明初，朱子学被宣布为国家意识形态，并再次成为科举考试的法定教科书，而陈白沙一再失败于科举考试，最后只能以所谓“托仙”“托佛”之“静坐”的方式，来表达其“自我得之，自我言之”的“自得之学”。这样一来，从南宋到明，理学在经过程朱理学二百多年的统治之后，终于以陈白沙的“自得之学”打开了一个小小的缺口。

这样一来，对于以“综罗百代”为使命的程朱理学而言，这种“自我得之，自我言之”的精神，就在明代理学中扎下根来；至于其真正发挥作用，则是在王阳明沿着朱子学的路径一路走来而又屡屡受挫之后。在这里，阳明早年视“朱子之说如神明著龟”<sup>②</sup>的一段经历（比如其21岁“格竹子”、27岁实践朱子的“读书之法”）固然可以从略，仅从其入仕之后的经历，也就可以看出其究竟是如何发现朱子学所存在的问题的。

1499年，王阳明以“榜眼”通过科举考试，并以“观政工部”获得了其一生中第一个官员身份。“时有星变，朝廷下诏求言，及闻达虏猖獗，先生复命上边务八事。”<sup>③</sup>这就是王阳明首次对朝廷政治发声的《陈言边务疏》，其中写道：“今之大患，在于为大臣者外托慎重老成之名，而内为固禄希宠之计；为左右者内挟交蟠蔽壅之资，而外肆招权纳贿之恶。习以成俗，互相为奸。”<sup>④</sup>这是王阳明首次对明代官场发声，但却是明确而又犀利的批评，而且认为当时的官场都陷入了一种内外背反或所谓双重人格的格局。为什么会发生这样的问题呢？对于初入官场的王阳明来说，他当时也仅仅是发现了问题而已。数年后，他又发现整个学界都弥漫着一种一味求知的风气，至于其具体表现，则是“从册子上钻研，名物上考索，形迹上比拟，知识愈广而人欲愈滋，才力愈多，而天理愈蔽”<sup>⑤</sup>。

那么，贯通明代官学两界的这种内外背反风气究竟是如何形成的？其原因究竟何在呢？当王阳明对明代官学两界有了更为深入的体察之后，终于发现了问题所在。他指出：“天下所以不治，只因文盛实衰，人出己见，新奇相高，以眩俗取誉。徒以乱天下之聪明，涂天下之耳目，使天下靡然争务修饰文词，以求知于世，而不复知有敦本尚实、反朴还淳之行：是皆著述者有以启之。”<sup>⑥</sup>很明显，王阳明在经历了官场的多年历练之后，终于发现所有这些问题都有一个总根源，这就是一味求知以眩俗取誉的社会风气；而这种风气最大的推动者，也就是所谓“著述者有以启之”。在这里，虽然王阳明并没有指明谁才是“著述者”，但在当时的语境中，这就无疑是指当时的朱子学。这样，王阳明也就从自己的社会实践中，找到了时代的总病根以及所要克服、纠偏的主要对象。

正因为王阳明对时代病症的深入体察，所以他也针锋相对地提出了他认为可以救治当时社会各种毛病的良方：既然天下所以不治的根源就在于“著述者”所倡导的一味“求知”的社会风气，那么其纠偏主张也就针锋相对，这就是要求人们内外在世界完全一致起来的“身心之学”。《年谱》记载：“学者溺于词章记诵，不复知有身心之学。先生首倡言之，使人先立必为圣人之志。闻者渐觉兴起，有愿执贽及门者。至是专志授徒讲学。”<sup>⑦</sup>这是阳明一生中非常重要的一段经历，其重要性就在于明确了自己一生的方向。虽然这一方向在当时还仅仅表现为“专志授徒讲学”，但其“使人先立必为圣人之志”的方向，却明确表达了其对儒家传统精神的继承心态。至于其所面对的，也就是“学者溺于词章记诵”的现实；而其纠偏、救治的根本方法，就是其所“首倡”的“身心之学”。

“身心之学”是一个较为直白的规定，即所讲之学起码要能够直接贯注于自我的身心之间。在阳明的

① 吴澄：《答何有道书》，《吴文正公集》，成化二十年刊本，第173页。

② 王守仁：《语录》二，《王阳明全集》，第78页。

③ 钱德洪：《年谱》一，《王阳明全集》，第1225页。

④ 王守仁：《陈言边务疏》，《王阳明全集》，第285页。

⑤ 王守仁：《语录》一，《王阳明全集》，第28页。

⑥ 王守仁：《语录》一，《王阳明全集》，第8页。

⑦ 钱德洪：《年谱》一，《王阳明全集》，第1226页。

一生中，“身心之学”几乎算不上一个正儿八经的理论命题，只能说是一种为学宗旨性的方向而已，但却是阳明精神最鲜活的表现。因为就在其首倡“身心之学”的 15 年之后，其时正是王阳明平定宁藩之乱又度过忠泰之难、且释明武宗之疑并获江西巡抚之任而即将返回南昌的船上，他收到了“朱学后劲”罗钦顺的书札。此前，他也曾因为《古本大学旁释》与《朱子晚年定论》之编而寄赠罗钦顺；至于《传习录》上篇，则罗钦顺已从士友流传中读过。所以，罗钦顺的问难书札是在系统读过阳明三本书之后的一个总体批评；而对王阳明来说，遭逢罗钦顺的批评，也等于是与当时的“朱学后劲”所展开的一个决战。在罗钦顺的来书中，主要批评了王阳明两点：其一是批评阳明“决与朱子异”的主观用心；其二则可以说是对阳明心学的一个归类，这就是“局于内而遗其外，禅学是已”<sup>①</sup>。

对于罗钦顺这种从主观用心到客观归类的全面批评（在书札中，罗钦顺还批评了王阳明的文献择取之误），等于是对阳明心学提出了一个判决性实验；而对王阳明来说，这也等于是为其主体心性之学争取生存资格的一个生死决战。所以，他在跳出了罗钦顺所设定的固定格套之后，也从古今学术之共识的角度提出了一个通则性的标准，这就是“身心之学”。阳明写道：

夫道必体而后见，非已见道而后加体道之功也；道必学而后明，非外讲学而后有所谓明道之事也。然世之讲学者有二，有讲之以身心者；有讲之以口耳者。讲之以口耳，揣摸测度，求之影响者也；讲之以身心，行著习察，实有诸己者也，知此则知孔门之学矣。<sup>②</sup>

阳明以“行著习察，实有诸己”来规定身心之学，应当说是一个比较准确的说明；而所谓“行著”与“习察”的“一时并到”与“一体呈现”，也就是对其学之贯通身心两面的一个标准说明。从发展的角度看，这一争论其实也是其致良知之说所以提出的临门一脚。<sup>③</sup>所以，如果说王阳明精神的成熟，那么其在 34 岁首倡“身心之学”，也就代表着阳明精神的初步形成。

至于以后的“龙场大悟”与“知行合一之教”，不过是其“身心之学”精神的一种落实与具体化而已。当然，由于“龙场大悟”的指向是“始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”<sup>④</sup>，因而也等于是以“圣人之道，吾性自足”的方式为其“身心之学”确立了主体的基础；至于“向之求理于事物者误也”，则表明其与朱子学之外向求知路径的明确诀别。

就阳明对明代官、学两界风气的体察而言，其纠偏与救治主张就是“身心之学”，但由于明代社会的总体风气是“以求知于世”的方式来“眩俗取誉”的，从而也就形成了整个社会之“文盛实衰”的内外背反现象，而这种现象又典型地表现在当时“知行为二”与“先知后行”说中，因而他就必须因病立方，从而将其“身心之学”称为“知行合一之教”，并为此言之屡屡。所以，当王阳明确立本心即理的主体基础之后，马上就有对“知行合一”的倡导，实际上，所谓“知行合一”也就是其“身心之学”及其“行著”与“习察”两面的“一时并到”与“一体呈现”。但由于朱子“知先行后”说的深重影响，而时人又每每以必须先知然后能行为自己的“知行为二”与“知而不行”辩解，于是阳明也就不得不从知行工夫入手，从而将其“身心之学”称为“知行合一”之学。

能够证明这一点的是，阳明回忆说：“吾始居龙场，乡民言语不通，所可与言者乃中土亡命之流耳；与之言知行之说，莫不忻忻有人。久之，并夷人亦翕然相向。及出与士夫言，则纷纷同异，反多扞格不入。何也？意见先入也。”<sup>⑤</sup>为什么中土亡命可以对其“知行之说”忻忻有人，而士大夫反多扞格不入呢？这就是因为中土亡命之流并没有接受朱子“知先行后”说的影响，而士大夫则由于深受朱子之说的影响，因而对于任何关于知行关系的论说，都要通过朱子的“知先行后”说来进行理解，所以就出现了扞格不入的格局。在这一点上，阳明的大弟子徐爱就是一个典型；而其所坚持的“一行做知的工夫，一行做行

① 罗钦顺：《与王阳明书》，《困知记》，第 111、109 页。

② 王守仁：《语录》二，《王阳明全集》，第 75 页。

③ 参见丁为祥：《从“良知”的形成看阳明研究的不同进路》，郭齐勇主编：《阳明学研究》创刊号，北京：中华书局，2015 年。

④ 钱德洪：《年谱》一，《王阳明全集》，第 1228 页。

⑤ 钱德洪：《刻文录叙说》，《王阳明全集》，第 1574—1575 页。

的工夫，即工夫始有下落”<sup>①</sup>的说法，实际上也就典型地表现着朱子知先行后的观点。

乍看起来，徐爱对知行关系的理解条理清楚，极有道理，但徐爱就是没有考虑过，人究竟有没有纯粹的知，即不包含任何外向显现因素的知？有没有纯粹的行，即不包含任何可以促使内在自觉的行？如果这样一问，那么所谓纯粹的知、纯粹的行说到底不过是人之思维的一种抽象而已。实际上，任何知都必然包含着一定的外在显现之行的因素；而任何行也都必然包含着一定的内向自觉之知的因素。从这个角度，就可以清楚地看出，朱子以“知先行后”为代表的知行观不过是人的一种思维抽象而已，而王阳明的“知行合一”说反倒包含着更多的向生活实际回归的色彩。

不仅如此，如果我们将思考、比较的坐标沿着时间的维度向前推，那么王阳明的“知行合一”就绝不是一个完全没有根据而只是主张知不先行不后的怪论，而是确实有其源远流长之思想依据和传统根源的。尤其是当我们将“知行合一”与“身心之学”之“行著”和“习察”两面统一起来之后，它反倒更典型地体现着从孔子到思孟学派之一种根深叶茂的传统。请看这一传统的历史表现：

仁形于内谓之德之行，不形于内谓之之行。义形于内谓之德之行，不形于内谓之之行。礼形于内谓之德之行，不形于内谓之之行。智形于内谓之德之行，不形于内谓之之行。圣形于内谓之德之行，不形于内谓之之行。<sup>②</sup>

知及之，仁不能守之，虽得之，必失之。知及之，仁能守之，不庄以莅之，则民不敬。知及之，仁能守之，庄以莅之，动之不以礼，未善也。（《论语·卫灵公》）

对应于郭店简之《五行篇》，王阳明“行著习察”的“一时并到”与“一体呈现”，可以说就是对其“形于内”之“德之行”的一个标准说明。区别仅仅在于，《五行篇》强调任何“德之行”都必须有其内在根据，而王阳明的“知行合一”则强调任何内在的德性都必须有其外在的表现，因而其相互之间也就是一种可以互渗互证的逆运算，而其在要求人之内外两面的统一与“一时并到”上则是完全一致的。这可能也就是孔子既要求“知及”“仁守”，同时还要求“动之以礼”并且必须“庄以莅之”的原因。如果我们再与《孟子》和《大学》中的相关论述稍加比较，那么从孟子的“有诸内，必形诸外”（《孟子·告子下》）到《大学》的“诚于中，形于外，故君子必慎其独也”（《礼记·大学》），其实与王阳明的“知行合一”说也就是一种完全相同的表达。

这样，当我们将王阳明的“知行合一”、强调“行著习察”的“身心之学”，对应于张载的“虚空即气”以及笔者所概括的“虚气相即”连成一线来把握时，它们也就准确地表现出宋明理学的一个发展逻辑：所谓“虚气相即”正表现着张载对天道之体用两面的一个准确概括，从而表现出宋明理学本体论与宇宙生化论的全面统一；而王阳明则将宇宙天道之体用两面包括落实于人伦实践中的“尊德性”与“道问学”关系准确推进于人的身心之间，并落实于“知行合一”的实践生活中。这可能也就是王阳明可以大胆宣告“一念发动处，便即是行了”<sup>③</sup>的根本原因。

## 五、心学与气学：中国现代化追求的双重资源

如果说心学尤其明代心学是从朱子学关于道德主体性的理论缺环中成长起来的，那么气学则完全是从对朱子学的正面继承与积极推进中，又经过外在机缘之打击、扭转而又以折射的方式得以形成的。当然，从朱子学的角度看，无论是心学还是气学，其实都是对朱子思想的一种继承、落实与推进：心学是沿着朱子以格物致知为重心的认知修养论，并通过挺立主体精神成长起来的，至于气学，则完全是从对朱子理气论的继承与推进中形成的。由于心学一直走不通朱子的格物致知之路，所以转而从主体性的角度解决问题，这就使其背上了“反叛”朱子之名；至于气学，看起来始终是朱子学忠实的继承者与维护者，但由于其与世推移、与时俯仰，因而最后居然走向了比心学更远离朱子学之路。当然，这并非气学之缺点，正像朱子当年重塑“北宋五子”的原有规模从而包含着理学的某种开新格局一样。

① 王守仁：《语录》一，《王阳明全集》，第4页。

② 湖北荆门市博物馆编：《郭店楚墓竹简·五行》，北京：文物出版社，1998年，第149页。

③ 王守仁：《语录》三，《王阳明全集》，第96页。

所以，与心学相比，气学一直都是朱子学坚定的继承者与维护者，而且其本身也是在朱子学的继承与维护中走向气学的。这一点甚至从明初肩负“道统之传”的曹端及其为学路径中就表现出来了，刘宗周在评点曹端时指出：“先生之学，不由师传，特从古册中翻出古人公案，深有悟于造化之理……”<sup>①</sup>曹端既然肩负“道统之传”，又“特从古册中翻出古人公案”，那么这无疑属于标准的朱子学，但是，曹端为什么要“深有悟于造化之理”呢？实际上，这个“造化之理”就是程朱理学中的“所以然”，而且也始终没有脱离朱子学的领域和范围。但问题在于，难道朱子的“天理”就仅仅是“造化之理”吗？显然不是，而且朱子提出“所以然”的目的正是为了说明并支撑人伦行为之“所当然”。那么，作为肩负“道统之传”的曹端为什么要有意识地走向偏取朱子学之路呢？这就不是曹端的问题了，而必须由明代官场的政治生态来回答。<sup>②</sup>当明太祖朱元璋删节《孟子》而方孝孺又蒙十族灭门之祸时，即使朱子再生，这个“道统之传”也就只能走向“造化之理”的方向了。对于朱子学来说，这种“造化之理”的方向确实是继承，也是维护——维护其“道统”不灭，但却只能走向谈天说地的“造化之理”方向了。

由此之后，正统的明儒基本上都维系着这一方向，但这种维系的结果却必然是朱子理气关系的颠倒，这一点正是通过“朱学后劲”罗钦顺实现的。前边已经提到，罗钦顺一直对程朱的“理气为二”说深致其不满，这究竟是为为什么呢？实际上，这就蕴含在曹端“造化之理”的方向中，当从“造化”的角度来考察理气关系时，这个理气关系能走向什么方向呢？这就必须由罗钦顺这位“朱学后劲”来回答。罗钦顺指出：

理只是气之理，当于气之转折处观之。往而来，来而往，便是转折处也。夫往而不能不来，来而不能不往，有莫知其所然而然，若有一物主宰乎其间而使之然者，此理之所以名也。<sup>③</sup>

尝窃以为，气之聚便是聚之理，气之散便是散之理，惟其有聚有散，是乃所谓理也。推之造化之消长，事物之终始，莫不皆然。如此言之，自是分明，并无窒碍……<sup>④</sup>

作为“朱学后劲”的罗钦顺，他本来是为了使“天理”这种“所以然”能够彻底落实于天地万物之中才专门从气之往来转折处指谓理的，但其落实的结果，却是理气关系的根本颠倒。一当颠倒了朱子的理气关系，那么罗钦顺哲学究竟是理学还是气学？从其对朱子学维护的角度而言，固然还可以说是“朱学后劲”；但从其哲学之最终走向而言，罗钦顺就已经成为气学的开路先锋了。这反倒是比心学更远离朱子学的一系，但却是通过朱子学的继承与维护实现的。

在这一基础上，从气之往来转折处指谓理、概括理的思路就一发而不可遏止，很快就成为一种全新的思潮；凡是不满于阳明心学者，都可以从气学的角度发言。又由于罗钦顺、王阳明与王廷相是同朝为官的关系，其相互年岁之差不过 8 岁之间而已，但其气学视角却呈现出一种飞速发展之势。比如说，自从曹端开启“造化之理”的方向，又经过薛瑄对理气关系的反复辨析，最后到罗钦顺便彻底颠倒了朱子的理气关系；至于王廷相，其不仅坚持较为彻底的气学立场，而且已经开始用经验的方法来检验知识之真伪了，其对“冬雪”“春雪”究竟是“六出”还是“五出”<sup>⑤</sup>的检验，以及其对人之从小隔离、长成之后不辨牛马的情况就完全是通过经验观察来证明的<sup>⑥</sup>，这就彻底驳倒了自汉代以来的讖纬之学对于雪花的猜测性推演，包括对人的“天性之知”的强行认定。而这一思潮的指向，不仅要通过气之屈伸往来的转折处说明理的生成，而且还要通过人之经验的检验来证明以往所有的知识与理论。

但是，当这一思潮试图通过气机生化来说明万物的生成与发展，进而通过人的经验知识的生成，来说明人生中所有的知识尤其是关于人的道德知识与价值理性时，由于其过分强调气之实然基础的作用，因而

① 刘宗周：《明儒学案·师说》，《刘宗周全集》第 5 册，杭州：浙江古籍出版社，2007 年，第 515 页。

② 关于明代的政治生态，参见余英时《宋明理学与政治文化》一书中的第六章《明代理学与政治文化发微》（长春：吉林出版集团，2008 年，第 158—211 页），该文对明代政治生态有较为详细的分析与解读。

③ 罗钦顺：《困知记》续卷上，第 68 页。

④ 罗钦顺：《困知记》卷下，第 38 页。

⑤ 王廷相认为：“仆北方人也，每遇春雪，以袖承观，并皆六出。云五出者，久矣附之妄谈矣。”（《春雪亦是六出》，《王廷相集》第 2 册，北京：中华书局，1989 年，第 666 页）

⑥ 王廷相在《石龙书院学辩》曾说：“赤子生而幽闭之，不接习于人间，壮而出之，不辨牛马矣。”（《王廷相集》第 2 册，第 604 页）

也就难免重蹈当年范缜以“形”含“神”进而以“形”代“神”的窠臼。比如，王夫之就从理与气之不可分割性出发，并从“理之善”进而反推出“气之善”。<sup>①</sup>一当宇宙生化之“气”被赋予善恶的属性并被分为“善气”与“恶气”时，也就表明这种理论走向了死胡同；而真正的历史虚无主义包括所谓善恶相对主义，也就由此而形成。因为一当进入善恶相对主义——宇宙生化之气就由“善气”与“恶气”组成，则无疑会成为对儒家所坚守之至善立场的彻底扬弃。因为善恶之类的价值理性绝不是外在而来的天然禀赋，也不是人之外向的认知所能说明的；如果试图从外向认知的角度来解决善恶的生成及其判别的标准，就只能成为人之理性的一种“越界”或“僭越”了。因为人的认识只能驰骋于真伪的领域，一当认识本身试图充当善恶的标准，则其结果非但不能判别善恶，而且连识别真伪的能力也一并丧失了。

在这一问题上，反倒是心学对自身所能解决问题之范围和界限还是有着比较清醒的把握。比如王阳明关于“良知”与“知识”关系的论述，他虽然认为“良知不由见闻而有，而见闻莫非良知之用，故良知不滞于见闻，而亦不离于见闻”<sup>②</sup>，就人的理性层级而言，良知也就贯注、渗透在人的见闻知觉中，并通过见闻知觉发挥其随时知是知非的作用，但良知毕竟不能越俎代庖，直接剥夺见闻知觉在判断真伪上的作用。这一道理也充分表现在其论圣人与“名物度数”的关系上，阳明说：“圣人无所不知，只是知个天理；无所不能，只是能个天理。圣人本体明白，故事事知个天理所在，便去尽个天理。不是本体明后，却于天下事物都便知得，便做得来也。天下事物，如名物度数、草木鸟兽之类，不胜其烦。圣人须是本体明了，亦何缘能尽知得？但不必知的，圣人自不消求知；其所当知的，圣人自能问人。”<sup>③</sup>阳明非常清楚的一点就在于，圣人也不过是“知个天理”“能个天理”而已，对于那些“其所当知”而自己又不知道的知识，“圣人自能问人”。这就给具体的知识留下了发挥作用的空间。

就气学一系的走向来看，它本来是体现并且也承担着为中国文化开辟知识论传统的方向之责，而从“理只是气之理，当于气之转折处观之”出发，也最容易走向知识论的方向。但由于知识论本身并不能解决价值问题，而明代的气学家也从来都不认为自己就是纯粹的知识追求者，因而也从未发生这方面的自觉与反省，这就形成了王夫之那样完全从气学立场出发所提出的对理之言说与规定。从人的理性层级而言，这其实就是一种僭越；而从文明进步的角度看，则应当称之为“死的抓住活的”<sup>④</sup>。由于这些气学家既不能而且也不愿放弃其道德价值的立场，因而也就必须从其气学之认识论立场出发来对道德理性加以言说。这种现象，从一定程度上说，反而导致了中国科学精神与专业意识的难产。因为知识理性只能产生于建立在主客之别基础上之认识论的立场，而从理学总体发展的格局来看，气学本来也应当承担起中国知识理性与科学精神的培育与发展之任，但由于气学家并不放弃其价值立场，并认为其通过认知之真就可以直接证明道德之善，这就只能导致知识与价值的双向纠缠了，从而成为中国知识理性发展的一种阻力。

这样看来，虽然朱子分“尊德性”与“道问学”为“两事”，并以自然物理之“所以然”来支撑人伦行为之“所当然”，并不符合“北宋五子”的传统精神与理学的原有规模，但作为民族精神之总体发展以及通过分“尊德性”与“道问学”为“两事”，从而使“所以然”与“所当然”走向分途这一方向，在促进民族精神之全面发展及其现代化追求方面，却是具有其极大的积极意义的。进一步看，现代化当然是中华民族的现代化，在追求现代化的进程中，如果能够使价值理性与知识理性各归一路、各司其职，从而使其各自获得独立的发展，那么心学与气学在分别代表中国的价值理性与知识理性方面，也就成为我们民族现代化追求最大的思想资源与精神遗产。

（本文为国家社会科学基金重大项目“宋明道学核心价值研究”（15BZD008）的阶段性成果）

（责任编辑：盛丹艳）

（下转第129页）

① 王夫之：《读四书大全说》卷10，《船山全书》第6册，长沙：岳麓书社，2011年，第1054页。

② 王守仁：《语录》二，《王阳明全集》，第71页。

③ 王守仁：《语录》三，《王阳明全集》，第97页。

④ 侯外庐：《中国早期启蒙思想史》，北京：人民出版社，1956年，第16页。