

论阳明学的良知实体化

吴 震 刘 昊

摘 要 阳明学通过“良知自知”“良知自觉”“觉即弊去”等命题，突出了良知的主体性原则。然而若过于强调人心的主观内在性，则有可能导致良知主体越过外在伦理规范的制约而一任本心的理论后果，晚明学者指责心学流弊有“情识而肆”等表现，并非无的放矢。不过，阳明在世时对此问题已有所警觉，故其试图通过“良知即天理”“天理即良知”等命题，将良知心体提升为普遍客观的超越性实体；而良知实体化也同时意味着天理心性化与心性天理化的双重转化。由此，良知主体性不至于下坠为一己之私的情感意识，而同时也拥有了客观实在的理性实体的品格。

关键词 阳明学 实体 良知 天理

作者吴震，复旦大学哲学学院教授（上海 200433）；刘昊，清华大学哲学系博士研究生（北京 100084）。

中图分类号 B2

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2019)10-0014-08

为宇宙万物寻找一种终极实在，恐怕是宋明新儒家热衷于探索各种哲学基本问题（包括宇宙、社会与人生）的思想动力。从哲学史上看，周敦颐的“太极”、张载的“性与天道”、二程的“天理”以及朱子的“道体”等都是经过一番观念抽象而形成的“实体”观，无疑为新儒学所开创的天理观念系统注入了新的理论要素，构建了一套观念实体论的天理学说。

然而，阳明心学的良知何以需要实体化？从根本上说，良知作为一种道德意识，具备“好善恶恶”的道德判断力。在这个意义上，良知在宋明儒学传统中属于“心”的范畴，由于“心”并不是一个抽象观念，而是实实在在的具有知觉或道德知觉的活动主体。所以，在一般印象中，心的问题似乎与本体论或宇宙论并无关联。然而，阳明心学系统中的良知并非是单纯的知觉之心，而是道德本心，甚至就是道德主体本身。但是，如果过度高扬良知的道德主体性，突出“良知自知”的绝对性，那么有可能导致自我良知可以不受外在规范的约束，从而使良知沦为唯我主义，一任知觉情识而为，最终不免产生良知傲慢等流弊。

因此，阳明试图通过“良知即天理”“天理即良知”这类命题，使良知成为客观普遍的超越性实体。按照这一说法，良知成了宇宙间的终极实在，是天地鬼神得以存在的根源，而不只是道德意识的发动起源。由此一来，阳明心学实现了良知的实体化，良知主体被赋予了天理的客观本质，获得了理性实体的意义，与此同时，天理不仅是客观世界的本原，更是通过良知的当下流行得以呈现。必须指出，良知实体化是对宋明儒学“实体”观的理论拓展，使传统意义上的作为道德意识的良知扩展至本体论，成为普遍而超越、超越而内在的本体存在。

一、问题由来：何谓“实体”？

在我们的日常认知中，“实体”一词出自西方哲学传统，始创者是亚里士多德，希腊文即“ousia”，翻译成英文为“substance”，在汉语中通常译为“实体”（苗力田），也有译为“本体”（汪子嵩）。不

过，抛开翻译问题，“ousia”无疑指的是作为最高存在的实体，在亚氏那里即所谓的“第一实体”，也就是指宇宙的终极实在或本原，并由此开启了西方哲学中的实体主义传统，成为了形而上学的核心问题。但是也有学者指出，这样的翻译忽略了“on”（希腊文“einai”“是”）作为系词的含义，故不免留下了语意未尽的遗憾。^①然而不管怎么说，作为万物终极本质的实体仍然是西方哲学家普遍关注的主流观念，这一点是毋庸置疑的。

事实上，对中国哲学而言，实体观念并不完全是源自西方，在儒学传统中，实际上也存在“实体”观念传统。尽管在晚明中西思想发生碰撞之际，利玛窦将亚里士多德的“ousia”一词的拉丁文译语“substantia”译成中文的“自立体”（今译“实体”），并以此来批判宋明理学的“太极即理”说，认为这不过是指“依赖体”，即事物的附加属性而非“自立体”，对理学实体观表示了理解上的困惑。^②但是，中国哲学对实体化的追求，其实在先秦儒学那里便已肇端，及至宋明新儒学，已经形成了明确的实体观。

就儒学传统而言，孔子有关“天下有道”与“天下无道”的人文关怀意识表明，“道”这一观念自上古中国以来发展到西周的早期儒家时期，已经发生了人文理性主义的转向，正可印证马克思·韦伯所谓的早期人类文明史上的宗教“祛魅化”和“理性化”现象。我们不妨说，“道”在早期儒家那里，不再具有神秘性，而是逐渐成为一种普遍存在的理性实在。唯有如此，我们才能理解为什么变“天下无道”为“天下有道”会成为孔子儒家思想的终极关怀之缘由。在先秦儒学的典籍中，与“理”相比，“道”才是早期儒家的核心观念。例如“一阴一阳之谓道”（《易传》）、“率性之谓道”（《中庸》）、“诚者，天之道；思诚者，人之道也”（《孟子·离娄上》），简直不胜枚举。

不待说，宋代新儒学在重建“天道”或“天理”之际，继承了孔子儒家的这一思想精神，但又有新的理论拓展，尤其是出现了“理”或“道”的实体化这一思想动向，值得关注。因为天理实体化的思想动向至少在哲学上表明，宋代新儒学之所以为“新”的根本缘由，就在于新儒家已具有一种思想原创力。我们以二程和朱子的实体观来试图说明这一点，这里先从二程说起。

在二程看来，天道是“无声无臭”的终极实体，具有超越性和普遍性。与此同时，“自理言之谓之天，自禀受言之谓之性，自存诸人言之谓之心”^③，天道天理又内在于人性或人心中，成为修身实践的基础。更重要的是，相对于天道，二程更为重视的是“理”，构成人、物、事等世界的根本依据就在于实体化的“理”，而理的实体化也就同时确保了存在的同一性，而二程之所以强调“天下无实于理者”的思想缘由也正在于此。^④另一方面，由于“实理”是统一的宇宙实体，故在二程，就有“一人之心即天地之心，一物之理即万物之理”^⑤，“理则天下只是一个理，故推之四海而准”^⑥，“物虽异而理本同”^⑦等观点的提出。这些说法都在强调一个观点：理的普遍性和实体性。“实有是理，乃有是物”^⑧的“实理”，便是对天理实体性的一项明确表述。

及至朱子，他以“道体”“实体”“实理”等诸多观念构建了一套系统的“实体”观。举例来说，朱子用“道体”概念对太极本体进行创造性的诠释，便值得重视。淳熙十五年，朱子与象山之间，围绕“无极而太极”问题发生了一场激辩，朱子再三强调“若论无极二字，乃是周子灼见道体”^⑨，进而对《易传》“一阴一阳之谓道”作了这样的诠释：“正所以见一阴一阳虽属形器，然其所以一阴而一阳者，是乃

① 余纪元：《亚里士多德论 ON》，《哲学研究》1995 年第 4 期。

② 转引自沈清松：《士林哲学“实体”概念的引进中国及其哲学省思》，《士林哲学与中国哲学》，北京：商务印书馆，2018 年，第 410 页。

③ 《程氏遗书》卷二十二上，《二程集》，北京：中华书局，2004 年，第 296 页。

④ 《程氏遗书》卷三，《二程集》，第 66 页。

⑤ 《程氏遗书》卷二上，《二程集》，第 13 页。

⑥ 《程氏遗书》卷二上，《二程集》，第 38 页。

⑦ 《周易程氏传》卷三，《二程集》，第 889 页。

⑧ 《程氏经说》卷三，《二程集》，第 1160 页。

⑨ 《朱子文集》卷三十六《答陆子静》五，《朱子全书》第 21 册，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002 年，第 1568 页。

道体之所为也，故语道体之至极，则谓之太极，语太极之流行，则谓之道。”^①事实上，在朱子那里，“本体”和“道体”属于异名同指，名虽异而义则同。

朱子自己在建构“四书”经典系统以及理学体系之际，对于“实理”概念更有自觉的运用，明确提出了“天下之物，皆实理之所为”的观点^②，对二程“天下莫实于理”的观念作进一步的理论推进。在朱子看来，“诚者实而已，天命云者实理之原也，性其在物之实体”^③。又说：“实有是理，故有是人。实有是理，故有是事。”^④“理一也，以其实有，故谓之诚；以其体言，则有仁义礼智之实。”^⑤如此等等，朱子有关“实理”“实体”的观念论述真可谓俯拾皆是、不一而足，旨在强调理为宇宙万物的终极实在。

总之，在宋代道学史上，出现了理的实体化思想动向，其理论企图在于将“理”推至形上的高度，以论证“理”是贯穿于心性本体和宇宙本体的唯一实体，进而重建普遍的天理形上学。从理论效力看，天理实体化在于论证“理”在本体世界和现实世界中都具有一种“实有”而“遍在”的穿透力，犹如“物物一太极”或万物“各自全具一太极”一般^⑥，从而使得天理论述出现了两个互为关联的面向：普遍而超越、超越而内在^⑦；这就推动了新儒学的理论建构方式，同时对于重建儒家价值体系以及深化人世取向起到了积极助推的作用。

二、良知实体化何以必要？

既然“实体”具有普遍而超越、超越而内在的穿透力，那么这种“内在”究竟如何来理解？阳明心学便为我们提供了一种独特的模式，使得这种本体实在上至天道，下抵人心，形成了普遍而内在的良知实体。不过，问题之前提在于，良知何以需要实体化？在阳明心学中，良知是一种道德意识，更是指“好善恶恶”的道德判断力以及是非善恶的“自家标准”（王阳明语）。也正由此，良知具有道德主体性的强烈色彩，即指道德主体之存在的善良本性或内在意识，甚至是一种以“自知自觉”为特征的“根源意识”。^⑧

而在“本体工夫一元论”或“即本体即工夫”的意义上，良知理论更发展出“这里一觉，都自消融”^⑨以及“一念自反，即得本心”^⑩，“一念入微，归根反证”^⑪的一套修行语式的组合命题。这些说法都旨在强调一个观念：良知的存在方式和实践方式必须统一，即“良知见在”的存在方式与“当下呈现”的实践方式是不可分裂的统一体，正是由于良知见在，当下流行，故必能在日用人伦的生活实践中当下呈现。

然而，倘若过分突出良知的道德主体性，过分强调“良知自知”“他人莫知”的绝对性，那么，极有可能造成一种可怕的理论后果：这种唯我独尊的所谓主体性道德本体将拒绝任何外在的伦理规范对自我的行为约束，而唯以自己内心中的“上帝”律令（内在良知）是从，如同阳明已经给出的命题“人人胸中有仲尼”“心之良知是谓圣”那样，只要一切听从心中“圣人”的命令即可，其结果便是唯我是从，从而必将导致人心的极端自我膨胀，不免产生欧洲哲学史上被称作“良知傲慢”的弊端，或者陷入中国晚明时期被人所指责的“情识而肆”“玄虚而荡”（刘宗周语）等窠臼。

那么，上述流弊对阳明学而言，究竟是“法病”还是“人病”（牟宗三语）——亦即这些流弊究竟根

①《朱子文集》卷三十六《答陆子静》五，《朱子全书》第21册，第1568页。

②《四书章句集注·中庸章句》，北京：中华书局，1983年，第34页。

③《中庸或问》，《朱子全书》第6册，第594页。

④《朱子语类》卷六十四，北京：中华书局，1986年，第1577页。

⑤《朱子语类》卷六，第104页。

⑥《朱子语类》卷九十四，第2409页。

⑦ 陈来：《儒耶对话的儒家观点——本体与本根》，《孔夫子与现代世界》，北京：北京大学出版社，2011年，第106页。

⑧ 耿宁：《我对阳明心学及其后学的理解困难：两个例子》，《心的现象——耿宁心性现象学研究论文集》，倪梁康等译，北京：商务印书馆，2012年，第473—488页。另参见吴震：《略议耿宁对王阳明“良知自知”说的诠释》，《现代哲学》2015年第1期。

⑨ 吴震解读：《中华传统文化百部经典·传习录》，第209条，北京：国家图书馆出版社，2018年。

⑩ 王畿：《致知议辩》，吴震标点整理，《王畿集》卷六，南京：凤凰出版社，2007年，第134页。

⑪ 王畿：《趋庭漫语付应斌儿》，吴震标点整理，《王畿集》卷十五，第440页。

源于阳明心学的理论构造本身，还是发端于后人对阳明心学的误解和误用？此一问题颇不易遽下断语，这里只能提示一点：阳明本人是否对此问题已有一定程度的预见，并在理论上提出良知客观性及其超越性原则以防主体性原则的自我下坠。

从理论上说，尽管任何一种学说体系，不可能是静止封闭的，而有不断重新诠释和理论拓展的可能性，在此过程中也就难免发生种种诠释性谬误，从而发生导向性偏差，由“良知傲慢”而坠入“情识而肆”，应当正是一种“人病”的症结表象。由阳明学的良知理论来看，事实上，对于这类“人病”的出现，阳明自身已有预见和担忧。

此即阳明晚年向其弟子门人所说的一番苦口婆心的由衷之言：

某于良知之说，从千死百难中得来，非是容易见得到此。此本是学者究竟话头，可惜此体沦埋已久，学者苦于闻见障蔽，无入头处。不得已与人一口说尽，但恐学者得之容易，只把作一种光景玩弄，辜负此知耳。^①

这里，“但恐学者得之容易”便是阳明的一种深深忧虑，他所担忧的是，有些学者一听到“究竟话头”的良知学说，便将“良知”两字当作“一种光景玩弄”，却不知道阳明所提出的“良知之说”其实是经过一番切身的磨难和历练，是“从千死百难中得来”的一种生命体悟，绝非“容易见得到此”的“究竟话头”。

这就告诉人们，良知是一种真实的存在，而绝不是如“树中倒影”一般的“影子”（即“光景”）；如果人们误将“影子”当作“树木”本身去追逐，将终身不可能把握真实的“树木”本身。良知存在亦复如此，其有体而有用，“树木”犹“体”，“光景”犹“用”，执用忘体，此便是“玩弄光景”，终不知良知究为何物，此其一也；其二，良知作为一种究竟话头、最高智慧，必须落实到自身的日常人伦实践过程中，而不能仅仅当做一种“话头”看待，更不能当做某种“知识”搬弄口舌、议论纷纷，而忘却切身体验的工夫实践，此亦是一种“玩弄光景”之弊。

根据记载，阳明又将上述现象称为“只是知解上转”，他采用佛教的一个典故，隐喻这类弊病犹如“扑人逐块”（语见《涅槃经》），其结果是：“见块扑人，则得人矣，见块逐块，于块奚得哉？”^②这就说明良知不是某种“知解”意义上的知识，即不是客观经验知识，而是必须通过“反求诸己”的切身工夫才能把握的德性之知——良知本己的真实存在（阳明称之为“真己”），故而绝不是“知解可入”的。^③这是因为良知是一种道德性知识而非认知性知识。

更重要的是，“在良知上用功”须有一个前提，必须首先“信得良知”^④，即要求对良知存在树立起一种绝对的自我“确信”（这里不妨借用黑格尔语，“Gewissheit”）^⑤。也就是说，在致良知工夫的同时，更有必要对良知本体树立起一种内心的信念，而这种信念不是盲目的或傲慢的，而必须是根源于内在良知对道德善的根本自觉，是良知真己对自身意识的一种直接当下的绝对确信。

三、良知即天理

现在的问题是，良知究竟是一种怎样的“存在”？它是否仅仅是内在于人心中的个体性道德意识？换言之，良知能否由内在而上达至“超越”？良知“人人之所同具”^⑥的普遍性是否可以证成良知的超越性？诸如此类的问题应当是回应“良知傲慢”问题所必须面对的。就结论言，阳明汲取了广义宋明理学的

① 钱德洪：《刻文录叙说》，《王阳明全集》（新编本）卷五十二，杭州：浙江古籍出版社，2010年，第2089页。

② 《传习录》第167条。

③ 《传习录》第167条。

④ 《传习录》第167条。

⑤ 黑格尔：《黑格尔著作集》第七卷《法哲学原理》第二篇“道德法”，邓安庆译，北京：人民出版社，2016年，第246页。不过，当黑格尔采用“绝对确信”一词用以描述绝对内在性的“良知”之际，往往含有深刻的贬义，即针对空洞的毫无内容的义务论道德形式主义的批判。

⑥ 《传习录》第155条。

天理实体化的思想观念,经由良知本体实体化的观念论述,以求消解良知主体性有可能导致人心膨胀(“情识而肆”)或自我下坠(“玄虚而荡”)的隐忧。

要得出上述结论,当然需要对阳明学的整个思想系统有一个全面的把握以及尽可能层次分明、逻辑周延的叙述。然而这样做却是篇幅所不允许的,故而这里将紧扣一个问题来试作集中的探讨,此即有关“良知即天理”这一命题的解析。

良知作为心性本体应当是阳明学的题中应有之义,相关论述可谓俯拾皆是,不必赘言。然而良知能否成为“天理”一般的实体化超越性存在,却是阳明晚年集中关注的一大问题。倘若良知就是实体化的天理存在,那么,良知就不仅仅是“人人之所同具”或“人心之所同然”(孟子语)意义上的依然落在平铺的认知层次的普遍性,而更是一种往上提升至超越层面的形上存在,进而获得超越意义上的普遍性,同时也可说,良知成为具有普遍意义的超越性。

先来看几段阳明的论述,这类论述颇多,需要一些耐心去体会。首先我想引用的是阳明在逝世前一年的1527年写给马子莘的书信中所说的一句话,他在引用程颢的那句著名的“理学宣言”——“吾学虽有授受,然‘天理’二字却是自家体认出来的”——之后,立即将此“天理”一词纳入自己的良知理论,指出:

良知即是天理。体认者,实有诸己之谓耳。^①

第二句是阳明在提出“致良知”三年之后(1523)所说的一段话:

夫心之本体,即天理也。天理之昭明灵觉,所谓良知也。^②

这里的第一句“心之本体,即天理也”,是阳明的常套语,早在《传习录》上卷部分就已出现,此不烦引。倒是这里的“天理之昭明灵觉”的说法值得注意,阳明在此后的嘉靖五年(1526)所作《答欧阳崇一》书信中又强调过一次:

良知是天理之昭明灵觉处,故良知即是天理。^③

略需说明的是,“昭明灵觉”作为阳明语,用以特指良知具有光明德性以及灵妙知觉之双重特性,又称“虚灵明觉”(这是对朱子《大学章句》用“虚灵不昧”诠释“明德”之心的一种改造),而这一特性根源于天理,故有“天理之昭明灵觉处”之说。既然可以说良知是天理,据此,则亦可说良知是天道,或者干脆直接地说“天即良知”或“良知即天”也无妨,例如阳明晚年屡屡强调:

夫良知即是道。良知之在人心,不但圣贤,虽常人亦无不如此。若无有物欲牵蔽,但循着良知发用流行将去,即无不是道。

道即是良知。良知原是完完全全,是的还他是,非的还他非,是非只依着他,更无有不是处。这良知还是你的明师。

先生曰:“‘先天而天弗违’,天即良知也;‘后天而奉天时’,良知即天也。”

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。^④

以上所引阳明的七段语录,大意是完全一致的。

不过,针对“良知即天理”命题,此前有一个并不常见的解释,认为这是阳明将客观外在的原则义或原理义的“天理”内在化、主体化,消融于人心意识之中,主张由良知道德意识才能照见“天理”的规范意义。^⑤这个解释或有一得之见,至少在阳明良知学的批判者眼里,阳明此说无疑是将理学意义上的天理作了良知化的主观解释。

①《王阳明全集》(新编本)卷六《与马子莘·丁亥》,第232页。

②《王阳明全集》(新编本)卷五《答舒国用·癸未》,第203页。

③《传习录》,第169条。

④以上四条分别见:《传习录》第165、265、287条,《王阳明全集》(新编本)卷七《惜阴说·丙戌》,第285页。

⑤吴汝钧:《佛教的概念与方法》(修订版)第二篇第九章《宗密的灵知与王阳明的良知的比较研究》,台北:台湾商务印书馆,2000年,第534页。吴汝钧指出:“良知在客观方面亦有存有论的涵义,它不单有主体义,且有实体义。实体即指涉客观实有。”(同上书,第536页)这个论断是妥当的。

然而，只要我们将上述七段叙述作为一套观念体系来考察，那么就不难发现，阳明“良知即天理”命题的理论着重点在于凸显良知天理化的普遍客观义。从语言形式看，“良知即天理”“天理即良知”或者“良知即天”“天即天理”，似乎是同义反复，彼此可以循环解释、互相界定，然而阳明之深意显然另有所在。

事实上，如同“心即理”命题一般，即便说“理即心”，对阳明而言，亦毫无障碍，同样成立。所以关键在于，这一命题并不意味着“理”的心理化、意识化，而在于强调道德性的心之本体直接就是“理”之本身。同样，“良知即天理”的重点也在于一个“即”字，此“即”字并非关系结构意义上的相即不离之义或二元存在的结合之义，而是两种实在的直接同一之义。

也正由此，所以在上述第七条资料中，阳明再一次强调一个观点：我们只能说“良知即天道”而不能说“良知亦天道”，因为其间下一“亦”字，已然将良知与天道作了“二元论”的预设。对阳明而言，这一预设正是朱子学的惯用伎俩，用阳明之惯用语来说，便不免会有感叹：“此说之蔽久矣，岂一语所能悟！”^①

四、良知何以是“实体”？

的确，对阳明而言，良知首先是一种道德的自身意识，但它同时又必然是某种绝对的、自在的永恒存在，犹如“千古一日”（阳明语）一般，在此意义上，良知甚至就是天地万物的根源。^②耿宁指出：对阳明而言，“良知作为实体而构成所有心的事件、所有意向的基础”，并且“将这种‘本原意识’（引者按，指良知）视为所有心理活动或意向的根本实在或实体（体）”。^③这一论断是合乎阳明良知学之要义的。然而，在固守朱子理学之立场的学者看来，阳明“良知即天理”命题的理论企图在于将良知实体化，而作为人心的道德意识又何以能“实体化”？这其实是犯了一个概念倒置的根本谬误，因为在事物界，我们根本无法找到任何实体性的“良知”得以存在这一客观事实。

例如与阳明基本同时的朱子学后劲罗钦顺在与阳明门人欧阳德的论辩中，尖锐指出：如果从天理的角度看，恐怕难以将良知当作“实体看”，如果良知是一个“实体”的话，那么，良知便与“道、德、性、天”等实体存在一般无异；如果将良知认作天理的话，那么，既然天理是遍在于天地万物之中的实体存在，难道良知也存在于天地万物之中吗？罗钦顺进而追问道：天地万物何其众多，不必一一列举，就以“草木金石”为例，难道其中也有良知实体存在吗？

以上只是撮其大意言之，原文恕不烦引，不过有一段话还是不得不引，因为其中的“实体”一词最值得关注：

但以理言，即恐良知难作实体看。果认为实体，即与道、德、性、天字无异。若曰：“知此良知。”是成何等说话耶？^④

毫无疑问，罗钦顺针对的便是阳明“良知即天理”这句命题。他怎么也弄不明白的是，作为客观实在的天理怎么可以突然变成了良知存在？若按此说，岂不将人心意识的良知抬到了天道、天德、天性、天理一般的高度，简直是“成何等说话”？这就从一个侧面可以反证：良知即天理无疑是将良知“实体”化了。

所以，阳明才会大胆断言：“我的灵明，便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辨他吉凶灾祥？天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。”^⑤可见，何止是罗钦顺所列举的“草木金石”，甚至是“天地鬼神万物”等宇宙一切存在，倘若没有“我的灵明”（即良知同义词）便一切不存在。

①《传习录》，第3条。

②参见《传习录》，第261条。

③耿宁：《后期儒家的伦理学基础》，《心的现象——耿宁心性现象学研究论文集》，第278—279页。

④罗钦顺：《困知记》附录《答欧阳少司成崇一·又·乙未春》，北京：中华书局，2013年，第159页。

⑤《传习录》，第336条。

那么,何谓“不存在”呢?其实在此三字背后另有重要的哲学意涵,阳明旨在强调:当一个人的良知还没有发生之际,那么,整个外在世界对其主体而言,便处在一个互不关涉的寂静状态,但是即便如此,也并不意味着天地鬼神就不客观存在了,不意味着“意识”与“存在”何者为先的问题,因此也就与朱子学热衷讨论的“理在气先”这类宇宙论问题无关。另一方面,阳明欲强调的是,这个具备天地鬼神的世界之所以存在,它的价值和意义必然与人的存在密不可分,甚至可以说,正是由于人的存在,才有可能赋予这个世界以价值和意义。唯需点出的是,阳明在此强调的其实也正是良知实体化的观点,主张良知实体遍在于宇宙万物,构成其形上依据和终极原因。

其实,阳明的这类话语还有很多,这里不妨再举一例,因为那句话也是非常著名、非常典型的良知实体化的观点论述:“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。”^①这个“与物无对”即意味着无对待的绝对超越。然须注意的是,超越性的实体存在并不能真正地生出天地鬼神,此“生”字只宜作形上学的理解,意谓良知实体是天地鬼神之所以存在的形上依据,并以其德性成全万物,或呈现天地鬼神的存在意义。

话题再回到罗钦顺与欧阳德的论辩。由于欧阳德方面的书信缺失,因而不知他对罗的挑战有何回应,倒是阳明的一位再传弟子、对佛学颇有研究的王时槐也注意到这场论辩,他为阳明进行了辩护。他指出罗钦顺所依据的其实是朱子学的那套老调:以知觉运动为形下之气,仁义礼智为形上之理;进而“援此以辟良知之说”,但是他却“不知所谓良知者,正指仁义礼智之知,而非知觉运动之知,是性灵而非情识也。故良知即是天理,原无二也”。^②此句可谓深得阳明“良知即天理”命题之奥义,在王时槐的理解中,良知即天理并不是在二元论的预设下,然后再将两者打并为一,或者将天理作良知化、心性化的转向;应当是:良知与天理在本体论上“原无二也”的直接同一。

以上是就本体论角度,透过“良知即天理”命题,对良知实体化提出的一项理解。然良知本体另有工夫的重要面向,若从工夫视域看,如何透过良知这一道德意识以呈现天理的规范性意义,则是另一值得重视的理论问题。正如本文前面所述,由良知见在、流行发用进而当下呈现,以反证良知本体的超越性。也正由此,所以说,良知天理化也意味着天理内在化和主体化,此亦不失为一得之见。然在言说之际,其间自有本体与工夫的向度需要甄别而不可混而不分。

综上所述,阳明学的良知首先是德性意义上的心性本体或道德主体,是从主体方面对事物、行为作出价值判断的道德能力;而且这一道德判断具有良知自知、良知自觉的内在性特征,同时又是任何道德主体都能在当下得以呈现其自身价值和意义的一种本体存在。

然而,阳明由早期“良知者心之本体”或“心之本体即天理也”发展到晚期的“良知即天理”或“良知即天”“天即良知”等命题的提出,显示出阳明良知学在理论上的转进,即在本体论上,借由天理实体以证良知亦属实体性存在,从而使良知成为道德的心性本体,它不仅具有“人皆有之”的普遍性,更具有宇宙万物终极实在的超越性;同时又在工夫领域,借由良知见在、发用流行而必然当下呈现的论证,表明天理的规范性意义亦可经由良知本体得以彰显,由此,良知主体便被赋予客观实在的理性实体的品格。这应当是阳明为何强调良知即天理、天理即良知之命题的理论企图所在,也是其理论效力之展示。

结语:超越与内在的双向转化

前面曾指出,阳明心学在其后来的发展过程中出现了种种流弊,导致阳明后学备受晚明清初学者的批评,如刘宗周所言的“情识而肆”“玄虚而荡”便是针对晚明心学末流而发出的严厉批评。重要的是,这类批评的锋芒所指,无疑是针对阳明学过分强调良知主体性而发,例如在晚明某些学者看来,王阳明有关“人人胸中有仲尼”“心之良知是谓圣”“满街皆是圣人”等诸如此类的陈述,便是自我良知狂妄自傲的

①《传习录》第261条。

②王时槐:《友庆堂合稿》卷四《三益轩会语·甲申》,《四库全书存目丛书》集部第114册,济南:齐鲁书社,1997年,第253页。

典型表现，终将导致“放旷自恣”或“检柙不修”等严重弊端。^①

然而，本文的考察无疑可以揭示一个重要事实，即在阳明看来，心体良知的主体性完全可以通过良知实体化获得客观性的保障，“良知即天理”“天理即良知”的理论企图即在于表明：良知心体不是任情识而发用的知觉意识，而是依理而发用的超越性主体，同时，天理也通过良知得以实现内在化，成为内在于意识活动中的普遍实在。也正由此，良知本体实现了超越性与内在性的双向转化。此即说，从存在论的角度看，良知本体必由天理的超越性而落实为心性的内在性；从实践论的角度看，良知本体必由内在体验昭灵明觉之天理以反证其超越性。

归结而言，良知乃是天地万物造化的终极实在，因而具有超越性，而良知的超越性表明天地万物如果离开了人之存在，整个世界的存在也就没有了意义。这个观点并不是简单地否认天地万物的客观存在以及鬼神之类的灵性存在，而是说只有通过良知的意义赋予，这个世界才有其存在的价值。因为良知既是一种实体存在，同时也是一种价值存在，是沟通天人之际的关键枢纽。阳明良知学正是通过对良知心体的提升，使其成为超越性的实体存在，由此提防良知主体的道德意识被异化为一己之私的念虑情识。

总之，良知实体既是作为天理的实体性存在，更是一种精神性的本体实在；良知实体普遍内在于所有的物、事以及人心之中，同时又由于良知依体而起、见在发用，故必然当下呈现。可见，作为实体存在的良知既是一种存在方式，同时也是一种实践方式。从根本上说，阳明良知学既有存在论的面向，又有伦理学的意义；良知心体既是心性本体，又是理性实体。倘若我们只是视良知学为一种心性论述，则将无法解释良知心体何以在具有内在性的同时，又具有不受时空限制的超越性，也必将无法对阳明学良知实体化的理论努力作出正确而全面的意义评估。

（本文为国家社科基金重大项目“多卷本《宋明理学史新编》”（17ZDA013）的阶段性成果）

（责任编辑：盛丹艳）

On Wang Yangming's Theory of “*Liangzhi* as Rational Entity”

WU Zhen, LIU Hao

Abstract: The teachings of Wang Yangming emphasizes the subjective principle of *liangzhi* (“良知”, moral knowledge) by propositions such as *liangzhi zizhi* (“良知自知”, self-awareness of *liangzhi*), *liangzhi zijue* (“良知自觉”, self-enlightenment of *liangzhi*) and *jueji qubi* (“觉即弊去”, *liangzhi* is to correct mistakes). However, if the subjective internality of the human heart is too emphasized, it may lead to the theoretical consequences of the *liangzhi* overcoming the external ethical norms, and the late Ming scholars accuse the post-Yangming school of the evils of abandoning moral principle. However, Wang Yangming has noticed this problem when he was alive, so he tried to promote the *liangzhi* into a universal and objective transcendental entity through propositions such as “*liangzhi* is *tianli* (“天理”, heavenly coherence)” and “*tianli* is *liangzhi*”; It means the dual transformation of the *liangzhi* and *tianli*. Thus, the *liangzhi* does not fall into the emotional consciousness of one's own private, but also possesses the character of the objective real rational entity.

Key words: The teachings of Wang Yangming, rational entity, rational principle, *liangzhi*, *tianli*

^① 焦竑：《澹园集》卷十四《刻传习录序》，北京：中华书局，1999年，第132页。