

有無之境

王陽明哲學的精神

陳來 著

中和出版
OPEN PAGE
中

目 錄

第一章	緒 言	001
一	有我與無我	005
二	戒慎與和樂	011
三	理性與存在	014
第二章	心與理	023
一	心即理說的提出	025
二	心即理說的內涵	028
1.	定理與至善	029
2.	道德法則與道德對象	030
3.	心與禮	032
4.	心外無理	035
5.	主宰、知覺、條理	036
三	心即理說的詮釋	039
四	心即理說的矛盾	046
第三章	心與物	053
一	心與意	055
二	意與事	058
三	心與物	064
四	心物同體	069

第四章	心與性	073
一	未發與已發	075
二	心之本體	083
	1. 至善者心之本體	084
	2. 心之本體即是天理	085
	3. 誠是心之本體	086
	4. 知是心之本體	086
	5. 樂是心之本體	088
	6. 定是心之本體	089
	7. 惡者失其本體	090
三	心與性	092
	1. 心之本體即是性	092
	2. 心即性	094
	3. 性、天、命	095
	4. 性與氣	097
	5. 性之善惡	101
第五章	知與行	103
一	知行合一的內容	105
	1. 知行本體	105
	2. 真知即所以為行，不行不足以謂知	109
	3. 知是行之始，行是知之成	110
	4. 知是行之主意，行是知之工夫	112
	5. 知之真篤即是行，行之明察即是知	114
	6. 未有學而不行者，不行不可以為學	116
二	知行合一的宗旨與工夫	117
	1. 知行合一的宗旨	117
	2. 對知行合一的批評	120
	3. 致良知與知行合一	122
	4. 知行合一的工夫	125
三	知行合一的分析	126

第六章	誠意與格物	131
一	《大學》古本與古本序	134
二	誠意	140
三	格物與格心	146
四	格物之辯	149
	1. 與湛甘泉論格物	149
	2. 與羅整庵釋格物	157
	3. 與顧東橋辯格物	163
五	《大學問》的格物說	166
第七章	良知與致良知	175
一	致良知說的提出	177
二	良知	183
	1. 良知即是非之心	183
	2. 良知與意念	185
	3. 良知與獨知	187
	4. 良知是謂聖	189
	5. 良知即天理	191
	6. 良知與明德	192
	7. 良知與自慊	193
三	致良知	195
	1. 致良知之至極義	195
	2. 致良知之實行義	198
	3. 良知與見聞	200
四	從格物到致知	203
第八章	有與無	211
一	天泉證道	213
二	無善無惡	223
三	心體與性體	233
四	儒與佛	238
五	有與無	243

六	嚴灘問答	249
第九章	境界	255
一	有無之境	257
二	無我為本	264
1.	自得與無我	264
2.	敬畏與灑落	266
3.	不動與無累	269
三	狂者胸次	274
四	與物同體	280
1.	仁者以天地萬物為一體	281
2.	有我之境	287
3.	仁與愛	291
第十章	工夫	299
一	工夫之內外本末	301
1.	為己與克己	301
2.	心學與心法	303
3.	德性與問學	305
4.	博文與約禮	308
5.	惟精與惟一	309
6.	吾心與六經	310
7.	成色與分兩	312
8.	主意與工夫	316
二	工夫之有無動靜	319
1.	事上磨煉與靜坐	319
2.	戒慎恐懼與何思何慮	322
3.	必有事焉與勿忘勿助	330
4.	集義與不動心	333
5.	動與靜	335
6.	存心與定氣	339

第十一章 結語	343
一 早年歷程	346
二 中歲教法	351
三 晚年化境	354
四 身後流變	357
第十二章 附考	363
一 《年譜》箋證	365
1. 成化二十二年丙午，陽明 15 歲	365
2. 弘治五年壬子，陽明 21 歲	366
3. 弘治十三年庚申，陽明 29 歲	367
4. 弘治十四年辛酉，陽明 30 歲	368
5. 弘治十五年壬戌，陽明 31 歲	368
6. 弘治十七年甲子，陽明 33 歲	369
7. 正德元年丙寅，陽明 35 歲	369
8. 正德二年丁卯，陽明 36 歲	370
9. 正德五年庚午，陽明 39 歲	372
10. 正德七年壬申，陽明 41 歲	373
11. 正德九年甲戌，陽明 43 歲	373
12. 正德十年乙亥，陽明 44 歲	373
13. 正德十二年丁丑，陽明 46 歲	374
14. 正德十三年戊寅，陽明 47 歲	377
15. 正德十四年己卯，陽明 48 歲	379
16. 正德十五年庚辰，陽明 49 歲	380
17. 正德十六年辛巳，陽明 50 歲	380
18. 嘉靖七年戊子，陽明 57 歲	381
二 《續編》書札考	382
三 越城活動考	390
四 著述辨疑	402
1. 《傳習錄》	402
2. 《大學古本旁釋》	410

附 錄	心學傳統中的神秘主義問題	417
一	引言	419
二	明代心學的神秘體驗	422
三	宋代心學的神秘體驗	431
四	理學對於神秘主義的批評	439
五	結語	442
陽明年表要略		447
徵引書目		449
索 引		453
後 記		462

CONTENTS

I.	Introduction	001
	1. You and Wu	005
	2. Seriousness and easefulness	011
	3. Rationalism and existentialism	014
II.	Mind and Principle	023
	1. Pronouncement of the doctrine “the mind is principle”	025
	2. Content of the doctrine “the mind is principle”	028
	3. Explanation of the doctrine “the mind is principle”	039
	4. Contradictions in the doctrine “the mind is principle”	046
III.	Mind and Things	053
	1. Mind and intention	055
	2. Intention and events	058
	3. Mind and things	064
	4. Mind and things form the same body	069
IV.	Mind and Nature	073
	1. The states before feelings are aroused and after they are aroused	075
	2. The original substance of the mind	083
	3. Mind and nature	092
V.	Knowledge and Action	103
	1. The meaning of the doctrine of the unity of knowledge and action	105
	2. The basic purpose and the effort of the doctrine of the unity of knowledge and action	117
	3. Analysis of the doctrine of the unity of knowledge and action	126

VI. Sincerity of Will and the Investigation of Things.....	131
1. The old text of <i>The Great Learning</i> and Wang's preface	134
2. The sincerity of the will	140
3. The investigation of things and the rectification of mind	146
4. Debates over the investigation of things	149
5. The doctrine of the investigation of things in <i>Inquiry on the Great Learning</i>	166
VII. Innate Knowledge and the Extention of Innate Knowledge	175
1. Pronouncement of the doctrine of the extention of innate knowledge.....	177
2. Innate knowledge	183
3. The extention of innate knowledge	195
4. From the investigation of things to the extention of knowledge.....	203
VIII. Being and Non-being	211
1. Conversation at the Tian-quan Bridge.....	213
2. The state of having neither good nor evil.....	223
3. The original state of the mind and the original substance of nature	233
4. Confucianism and Buddhism	238
5. Being and non-being(of the mind).....	243
6. Discussion at Yan-tan.....	249
IX. The Spiritual Realm	255
1. The realm of "having" and "non-having"	257
2. Having no self as foundation.....	264
3. The unrestrained mind.....	274
4. Forming one body with things	280
X. Effort	299
1. The internal and the external, the root and the branch	301
2. Being and non-being, activity and tranquillity in effort.....	319

XI. Conclusions	343
1. Wang's spiritual progress in his early years	346
2. Wang's teaching method in his middle age	351
3. Wang's thought in his later life	354
4. The development of the Wang Yang-ming school	357
XII. Textual Research	363
1. Revision of the Nian-pu(Chronological biography)	365
2. Dating Wang's letters in the supplemental Collection	382
3. The Yang-ming cave and Wang's activity in the County of Yue	390
4. The authenticity differentiation of Wang's works	402
Appendix Mysticism in the Confucian Tradition	417
A Summary of Wang Yang-ming's Chronology	447
References	449
Index.....	453
Postscript.....	462

第一章

緒言

有我與無我

戒慎與和樂

理性與存在





王陽明名守仁，字伯安，生於明憲宗成化八年（1472），死於明世宗嘉靖七年（1529），謚文成。祖籍浙江餘姚，青年時父親遷家至山陰（越城），後來他在距越城不遠的陽明洞天結廬，自號陽明子，學者稱他為陽明先生。他是明代最有影響的哲學家，也是明代「心學」運動的代表人物。

王陽明 28 歲舉進士，授刑部主事，後改兵部；曾知廬陵縣，歷任吏部主事、員外郎、郎中、南京太僕寺少卿、鴻臚寺卿；正德末年以左僉都御史、右副都御史巡撫南贛，平定當地大規模農民暴動；後平定藩王之亂，兼巡撫江西，因大功升南京兵部尚書，封為新建伯；晚年奉命兼都察院左都御史提督兩廣等地，平息廣西地方少數民族暴動，病歸途中，死於江西南安。正德十四年（1519）夏，寧藩朱宸濠經過多年蓄謀籌劃，在江西發動叛亂，以十萬大軍，東下南京，其聲勢浩大，震動朝野。王陽明倉促舉義，在強弱懸殊的情況下，以機智的謀略和卓越的膽識，僅 35 天就生俘朱宸濠，將這場大叛亂徹底平定，創造了舉世矚目的奇功大業。時人說他「才兼文武」，有「奇智大勇」。的確，他的事功業績不僅在古今儒者中絕無僅有，在整個明代的文臣武將中也十分突出。

王陽明青少年時代就顯示出多方面的才能，熱心騎射，精究兵法，長於詩文，早享文名。青年時代的王陽明與多數宋明理學家一樣，也經歷了一條「出入釋老」而「歸本孔孟」的思想歷程；入仕之後，踏入坎坷的政治生涯，34 歲時，他在嚴峻的政治形勢下，冒死抗諫，反對把持朝政的宦官劉瑾，為此受廷杖下獄，貶到貴州偏遠的龍場，

做一個小小的驛丞。在極其困苦的環境中，他日夜默坐，動心忍性，思考聖人處此將何所為，在一個夜間他忽然大悟，「不覺呼躍，從者皆驚」，從此建立了與程朱學說完全不同的哲學，後人稱此為「龍場悟道」。此後，他雖為明王朝建立了奇功大業，但他本人卻屢遭誣陷讒謗。在「百死千難」的政治危機中，他堅信自己的良知，表現出極大的勇氣。無論是居家休養還是戎馬倥傯，他都廣收弟子，因材施教，宣傳他的思想。他的學說雖受到壓制，卻在當時發生了巨大的影響，並籠罩了整個明中後期思想的發展。

王陽明哲學就其直接意義來說是對朱熹哲學的反響，他倡導的「心學」是在明中期封建統治極度腐敗、程朱理學逐漸僵化的情況下出現的思想運動，具有時代的意義，同時，也是北宋以來理學揚棄佛道，不斷發展的長期過程的一個結果，在整個理學的發展中佔有重要地位。王陽明富於創造精神，他的哲學一脫當時程朱派的經院習氣，具有一種勇往直前的氣概，充滿了生氣勃勃的活力。他能像禪宗大師一樣用某些令人驚奇的指點方法使人領悟，他的思想盈溢着生命的智慧，因而十分有感染力和吸引力。

王陽明的個人氣質在一個方面近於古人所謂「豪雄」，他的學生都認為他屬於「才雄」「雄傑」「命世人豪」。歷史記載一致說他少年即「豪邁不羈」，他少時逃學，常率同伴做軍事遊戲，13歲喪母，因庶母虐待他，他竟買通巫婆來捉弄他的庶母，使得她從此善待陽明^①，這很容易使人聯想起少年時捉弄叔父的曹操。所以馮夢龍說「先生尚童年，其權術之不測如此」^②。而現代學者不無惘惑地感歎：這對其他道學家簡直是不可想像的^③。正是由於他從不循規蹈矩、拘泥末節，青年時任俠騎射，留情兵武，使得他後來在江西比武時，以九矢全中的成績震

① 見馮夢龍：《王陽明先生出身靖亂錄》，明墨憨齋新編，弘毅館雕本。

② 同上。

③ 參看島田虔次：《朱子學與陽明學》，陝西師範大學出版社1986年版，第81頁。

懾了挑釁的內官。他在平南贛及平藩後險惡的政治危機中展示的驚人的軍事謀略和高度的政治技巧、由此取得的功業，乃至由此對現代政治家產生的魅力，都須以「豪雄」這一面為基礎才能徹底了解。他在精神上和氣質上的另一面是浪漫主義及神秘主義，他一生中幾個重要轉折點上都有僧人、道士、方外異人出現，他始終為道家的自然情趣所吸引，對道教懷有特殊的關懷和情感，他的內心生活中始終具有神秘主義的一面。「豪雄」與「浪漫」是我們理解陽明個人及其事功和精神取向的兩個不可忽視的要素。

一 有我與無我

理解中國古典哲學中的「有」「無」智慧與境界是研究中國文化的一個核心問題。馮友蘭先生曾指出，玄學家所謂「體無」並不是指對本體的把握，而是指一種精神境界，也就是「以無為心」的境界；馮先生認為，郭象的意義就在於破除了本體的「無」，但肯定了境界的「無」。^①牟宗三先生也指出，道家「無」的形上學是一種境界形態的形上學，目的在於提煉「無」的智慧以達到一種境界；^②牟先生指出，由此出發的工夫上的「無」是任何大教大聖的生命所不可免的，他更明確指出「陽明之言『無善無惡心之體』，乃至王龍溪之言四無，皆不免接觸『無心為道』之理境，即自主觀工夫上言無之理境」^③。可惜後來諸賢於此義再不提起，仍以至善詮釋無善無惡，而以「無之共法」為禁忌。本書的主旨之一正是要理解陽明如何處理有之境界與無之智慧的對立與關聯，從而顯示出整個宋明理學的內在線索和課題，以及王陽明及其哲學的

① 馮友蘭：《中國哲學史新編》第4冊，人民出版社1986年版，第162頁。

② 牟宗三：《才性與玄理》，台北：學生書局1985年版，第1-2頁。

③ 同上。

地位與貢獻。

初看起來，「有與無」這樣的題目似乎只適合於黑格爾 (Hegel) 這樣的思辨哲學家用於本體論體系的建構，而事實上，即使在西方，薩特 (Sartre) 的《存在與虛無》討論的也不是西方哲學史上的古典存有問題，海德格爾的《存在與時間》更是標新立異，一反傳統存有論的方向，集中於人的存在或「生存」問題。中國哲學中作為境界形態的有無論，在這個意義上，也正是面對人的存在而昭示的生存智慧。

中國哲學的基本範疇多具有多義性，如以上所顯示的，像「無」這一範疇，就有本體的無、工夫的無、境界的無等不同用法和意義。中文語詞中的有與無，在最廣的意義上，可以包容或指稱一切以有無為前綴詞的詞組，如有心無心、有我無我、有為無為、有情無情等等。王陽明哲學及其學派中最著名的「四有」與「四無」之辯（以有善有惡與無善無惡之辯為核心），十分明顯地體現了有無這兩個範疇的豐富意蘊，也是本書以有無為基本線索進行討論的根本理由，因而本書中當然不企圖討論本體論的有無問題，而是研究境界論與工夫論的有無問題。

以東方哲學為無的哲學，在比較文化研究中已成了一個相當普遍的看法^①，這顯然是側重於佛教與道家哲學而言。而在中國文化中，儒家一般被思考為有的哲學，以與貴無的佛道相對待。不過，如果就境界而不是存有的意義而言，這種說法對早期儒家也許不無道理，但對綿延近八百年的宋明儒學，問題就遠不那麼簡單。理學對佛教挑戰的回應，不僅表現在對「有」的本體論的論證（如氣本論、理本論），也更在於對人生境界與修養工夫上「無」的吸收，後者始終是貫穿理學史的一大主題。

王國維在《人間詞話》中寫道：「有有我之境，有無我之境。『淚

① 參見柳田聖山：《禪與中國》緒言，三聯書店 1988 年版。

眼問花花不語，亂紅飛過鞦韆去』『可堪孤館閉春寒，杜鵑聲裡斜陽暮』，有我之境也。『採菊東籬下，悠然見南山』『寒波澹澹起，白鳥悠悠下』，無我之境也。有我之境，以我觀物，故物皆著我之色彩。無我之境，以物觀物，故不知何者為我，何者為物。」如果從整個中國文化來看，「有我之境」與「無我之境」作為把握文化的精神境界的範疇，其意義遠遠超出了詩詞美學的狹小範圍。比照王國維的表述方式，站在描述文化的不同境界取向的立場，我們可以有：「萬物皆備於我矣」^①（孟子）、「視天下無一物非我」（張載）、「仁者以天地萬物為一體，莫非己也」（程顥），有我之境也。「聖人之情，應物而無累於物也」（王弼）、「應無所住而生其心」（《金剛經》）、「聖人之常，以其情順萬物而無情」（程顥），無我之境也。中國文化的傳統構成主要是儒釋道，其中道釋兩家在本體論與解脫觀方面有較大差異，但從人生态度與精神境界來說，中國文化與哲學不過是兩種基本形態。一種是以儒家為代表的強調社會關懷與道德義務的境界，一種是佛老代表的注重內心寧靜平和與超越自我的境界。在這個意義上，用傳統的語言來分疏，儒家主於「有」的境界，佛老主於「無」的境界，或者說前者是有我之境，後者是無我之境。當然，這裡說的有我的我並非「淚眼問花」的私我，而是「與物同體」的大我。從人格形態說，孔子、孟子、杜甫體現了我之境，莊子、惠能、陶淵明體現了無我之境。在整個中國文化及其發展中，這兩種境界既有某種緊張，又相互補充。必須承認，這兩者和諧的統一始終沒有達到完滿的地步，而兩者相互否定的爭論卻充滿了文化史。

克爾凱郭爾（Kierkegaard）把精神境界分為三個階段，即審美境界、道德境界、宗教境界，並認為三者間依次遞進，審美境界指感性境界，以感性需求為中心；道德境界是理性境界，承擔義務與責任；

① 本書引文中的着重點，凡未說明者，皆係作者所加，下同。

宗教境界是為信仰獻身，是以痛苦為特徵的最高的人生境界。克氏是一個基督徒，他做這種區分是可以理解的。精神境界是指一個人世界觀的整體水平和狀態。這裡說的世界觀不是指對外部自然物質世界的認識，而是指對整個宇宙、社會、人生及自我的意義的理解與態度。境界是標誌人的精神完美性的範疇，是包含人的道德水平在內的對宇宙人生全部理解水平的範疇。在中國文化與哲學中，對儒釋道三個傳統而言，都是以感性境界為不可取的，也都沒有肯定外在的超越的宗教階段。每一文化都代表着一種它所倡導的精神境界，並成為該傳統的精神導向。古典儒家具有博愛克己的道德境界，是可以肯定的，而佛道的「無心」之境就不是克氏三階段說所能包容。道家的無心境界或無我境界並不是指倫理意義上的克己，而是一種超然、超脫的人生態度。就其超越自我的意義而言，亦可說是「超越」，但在西方文化中「超越」意味着與某種宗教位格相通，且佛道的這種「內在的」「超越」也有其特有的性格。李澤厚以之為「準審美又超審美的目的論精神境界」，或乾脆稱之為審美境界，都還值得商量^①。每種精神境界都可以引出特定的審美意象，並對藝術的實際發展發生影響，而這些審美意象，包括王國維意義上的有無之境，不過是整個文化境界意向的一些

① 李澤厚用「審美態度」「審美性超越」「審美觀照」把握這種境界（見李著《中國古代思想史論》，人民出版社 1984 年版，第 189 頁），但康德區分了「樂」與「美」，依《判斷力批判》，審美必然與對象相聯繫，儘管只與對象的形式相聯繫；審美又是一種感性的愉快，儘管不是生理的快適並與理性有聯繫。這都使得把本書所說的「無」的境界歸之為審美的「樂感文化」有許多困難，也是本書不採取此種說法的原因。但這並不排除康德表述審美活動的「無利害」「自由」等性質在應用於中國文化的詮釋方面具有的啟發性。事實上李澤厚自己也指出過，莊子與禪宗要達到的是一種心靈境界，在那種「無所謂」的態度中，「包括愉快本身在內的任何『我』的情感」都已消失融化在異常淡遠的安寧平靜之中（同上書，第 210、214 頁）。另外，李澤厚所以用「樂感文化」之說，可能還因為他並不僅企圖處理文化史或思想史的問題，而是本着創造的轉化的立場汲取、發掘中國的智慧，因為「樂感」範疇下可以容納樂觀進取、感性、審美諸價值，此外，「樂感」的提法可以使在比較視野中的中國文化獲得一種明確的特異性格。

特殊側面的發展而已。如王國維用以界定有我與無我之境的「以我觀物」「以物觀物」本來就出自宋儒邵雍對精神境界的討論。

馮友蘭在《新原人》第三章曾定義「境界」為宇宙人生對於人所具有的某種意義。他認為就有我無我說，「自然境界」中人不知有我，即不自覺有所謂自我，「功利境界」中人自覺到自我，在「道德境界」和「天地境界」中人無我^①，這個層次上說的「我」都是指「私」。馮友蘭又指出，有我的意義不僅指有私，還有另一義，如陸象山「宇宙內事乃己分事」，此「我」指「有主宰」，在這個意義上道德境界和天地境界的人就不是「無我」，而是真正的「有我」，這個我是「真我」。所以人在道德境界及天地境界中所無之我，乃私我，並非「真我」。人之真我必在道德境界才能發展，在天地境界才能完成，因而天地境界的人是「大無我」而「有大我」。^②馮先生這些思想甚精，他所說的真我完全合於陽明所說的「真吾」。本書所論「有」的境界或有我之境，都不是指有小我之私的境界，正是指「有大我」的境界。本書所說的「無我之境」也不是限於道德境界中的無私，而更以指無滯無礙的自在境界。

然而，馮先生對於無我並沒有像對有我那樣做出分疏，從而在《新原人》中並沒有給本書集中討論的無我之境一個地位。正如禪家所分別的，「有大我」與「無我」仍是不同的。禪宗也認為人有三種境界，「小我」的境界是純粹自我中心的自私境界。「大我」的境界是把小我觀念擴大到與時間空間等量齊觀，小我融於宇宙之中而與宇宙合一，人在這個境界上看自己的內心無限深遠，看外界無限廣大，人的身心世界已不存在，存在的只是無限深遠廣大的宇宙，個人不僅是宇宙的部分，又即是宇宙的全體。由於在這種境界中人與環境的矛盾不再存在，對環境的不滿、怨恨、喜愛、渴望及排斥的心理自然消失，感到

① 《三松堂全集》第四冊，河南人民出版社 1986 年版，第 559 頁。

② 同上書，第 636 頁。

充實和有意義，愛人愛物如同愛小我一樣，這就是「大我之境」。^① 禪宗進一步認為，大我的境界還不是最高的境界，最高境界是「無我」的境界，在這種境界中，一切差別對立全部消失，人才能真正從煩惱中得到解脫。^② 照佛教的說法，馮先生所謂同天境界、基督教的神人合一、印度教的梵我合一，都還在第二境界即大我之境上。馮先生把佛教的最高境界認為是同天境界，這在佛家是不能接受的。當然，無我之境是否就高於大我之境，我們不必站在佛家的立場上做如此肯定，但顯然，無我之境是與大我之境不同的一個境界，而馮先生的境界觀中並沒有給這個無我之境一個明確地位。

從更廣的意義上看，有我或無我還都是一個有規定的有或無。有我只是有之境界的一種形式，無我亦然。道德境界即使不在「真我」的意義上，也明顯是一種「有」的境界。「天地有正氣，雜然賦流行」，有之境界也；「縱浪大化中，不喜亦不懼」，無之境界也。「名教」是有，「自然」是無；「敬畏」是有，「灑落」是無；「無有作好」「何思何慮」「吟風弄月」，無之境界也；「必有事焉」「戒慎恐懼」「省察克治」，有之境界也。這「有」與「無」的互動，乃是中國文化的特質，有無之境的融合正是新儒家 (Neo-Confucianism) 精神性的核心。

王陽明的時代，本體的有無問題已經從理性主義時代過去了。陽明的意義在於，他既高揚了道德的主體性，通過「心外無理」「致極良知」「仁者與物同體」，把儒學固有的「有」之境界推至至極，又從儒家的立場出發，充分吸收佛道的生存智慧，把有我之境與無我之境結合起來，以他自己的生命體驗，完成了儒學自北宋以來既堅持入世的價值理性，又吸收佛道精神境界與精神修養的努力。

① 釋聖嚴：《禪》，台北：東初出版社 1986 年版，第 25 頁。

② 同上書，第 26 頁。

二 戒慎與和樂

朱子之後，理學的發展趨向是甚麼？不少學者認為，和會朱陸是南宋以後的一個主要趨向。僅就元代學術來看，此種說法有其根據。^①但從更大的歷史視野來考察，「和會朱陸」顯然並不能真正顯示出理學後來發展的方向。儘管陽明哲學的不少討論是內在地承繼朱子學而來，但若將陽明看做和會朱陸的集成者，則完全不恰當。不管陽明在《朱子晚年定論》和答羅欽順書中怎樣表白他之反對朱子並非出於本心，但仔細讀陽明著述，他對朱子哲學的知識取向表示的強烈甚至過度的反感處處可見，他對章句訓詁、物上求理的攻擊之刻薄也常使人莫名其妙。這一定與當時為朱學者或打朱子旗號的學者對他的攻擊有關。無論如何，陽明哲學整體上是對朱學的反動，而不是調和。

吳與弼「棄舉子業，謝人事，獨處小樓，玩四書五經諸儒語錄，體貼於身心，不下樓者兩年」，「嘗歎箋注之繁無益有害」（《明儒學案》上冊，中華標點本，第14頁）。他的氣象學問及在明代理學的地位，很近於宋之程明道，故《明儒學案》把他列為第一，從整個明代心學發展來看，是有理由的。因為康齋（與弼號）所重在人品境界，而不在學問道理。他追求的是「四體舒泰、心定氣清」的境界，他追求的氣象是「心氣和平」。平居遇逆事，排遣不下，心甚不悅，經反覆用功，終於悟到「心本太虛，七情不可有所」，「詳審其理則中心灑然」，「蓋制而不行者硬苦，以理處之則順暢」（同上書，第19頁），這與陽明以太虛譬心體無善無惡，以循理求寧靜，意正相同。他所強調的「身心須有安處」確是理學從理性主義轉向存在主義的一個發端。

明代理學可以說是圍繞着陽明所謂「戒慎」與「和樂」或「敬畏」與「灑落」之辯展開的。謝上蔡記程明道語，「既得後須放開」，既得

① 參看侯外廬等主編：《宋明理學史》上，人民出版社1984年版。

指識得此理，放開指心胸和境界，即胸次。朱子曾加以反對，朱子認為「既得後心胸自然放開，若有意放開，反有病痛」。朱子反對有意放開的作達是有其理由的，但自然放開的說法是朱子用主敬宗旨矯正曾點氣象的方法。倘若真能自然放開，也就不存在放開的問題了。明代早期朱學者胡居仁指出「今人未得前先放開」，「未能克己求仁，先要求顏子之樂」，「放開太早，求樂太早，皆流於異端」（同上書，第 37 頁）。夏東岩也認為「尋常讀與點一章，只說胸次灑脫是堯舜氣象，近讀二典三謨，方知兢兢業業是堯舜氣象」（同上書，第 66 頁），這個路線是承繼了程頤、朱子的主敬方向，認為敬則自然和樂。敬與樂的這種緊張，自北宋時蘇東坡要打破程伊川的敬字時即已明顯。對於程朱而言，敬不僅是工夫，也是境界。

但康齋以下，白沙（陳獻章）開出一脈，以大程子、邵康節為楷模。白沙自云「我無以教人，但令學者看與點一章」（同上書，第 74 頁），為此白沙對於正統派有一個解釋，他說宋人多流於佛老，故朱子提主敬以救之，而今人只知溺於利祿，全無超脫自在，所以須提與點之意。他自己自見康齋之後，絕意科舉，築春陽台，靜坐其中數年不出，故黃宗羲說他「以勿忘勿助為體認之則，遠之則為曾點，近之則為堯夫」，都是指他代表的是一種對「和樂」或「灑落」境界的追求。這樣一種追求，必然摒棄書冊誦讀，捨繁就約，注重內在體驗，白沙「靜中體見端倪」開了有明一代神秘體驗的先河。他說「學者先須理會氣象」，這個氣象對他自己來說，是指「曾點氣象」，他對此確有體之於身心的受用，所以才能灑然說出「色色信他本來，何用爾腳勞手攘，舞雩三三兩兩，正在勿忘勿助之間，曾點些兒活計，被孟子打併出來，便都是鳶飛魚躍！」白沙雖亦說須以孟子工夫為基礎，但終是偏於曾點一邊。

在白沙自己看來，這種無的工夫並不「勞攘」（即煩亂），但朱子早就說過「顏子之樂平淡，曾點之樂勞攘」，認為克己復禮對越上帝之敬才是「孔顏樂處」。但這種敬畏能否自然和樂，並非沒有疑問，所以

陳白沙說「斯理也，宋儒言之備矣，吾嘗惡其太嚴也」（同上書，第 82 頁），正如夏東岩指出的，自東坡要伊川打破敬字起，道學內部敬畏與灑落之辯就是一個內在的討論了。打破康德式的敬畏境界，實現一個主體自由自在自得的灑落之境，始終構成了一個重要課題。敬畏與灑落的緊張表現在，過於敬畏，心靈就享受不到自得的恬適；脫離了道德修養的和樂或灑落就可能變成道家者流。王陽明贈夏東岩詩「鏗然舍瑟春風裡，點也雖狂得我情」，表明他在內心深處對於灑落的嚮往；夏東岩答詩則云「孔門沂水春風景，不出虞廷敬畏情」，可謂針鋒相對。時人亦有詩云「便如曾點像堯舜，怕有餘風入老莊」（詹復齋），表明這的確是涇渭分明的兩條路線。

白沙門人為甘泉（湛若水），故甘泉早年特倡「自得」之學，陽明甚契之。而陽明所以重視自得二字，蓋已將儒釋道合為一體，凡有自得受用者胥肯定之。但甘泉後來主「隨事體認天理」，與師門固有一間矣。而陽明所謂「支離羞作鄭康成」，才是繼承了白沙「真儒不是鄭康成」的方向，夏東岩謂陽明之學全由白沙倡之，是實有所見。白沙有門人張東所（廷實），黃宗羲謂得於白沙之學甚深，觀廷實所謂「心無所住亦指其本體」之語，與陽明之說相合。梨洲以為有明學術自白沙始入精微，至文成而後大，以為一脈，其理亦在斯乎！

從陳白沙到王陽明，注重精神生活的自得一面，與同時代朱學學者呈現出明顯的差異。如薛瑄說：「雖至鄙至陋處，皆當存謹畏之心而不可忽，且如就枕時，手足不敢妄動，心不敢妄想，這便是睡時工夫，以至無時無事不然。」（同上書，第 118 頁）文清後學段可久更以「群居慎口，獨坐防心」為宗旨，這樣一種兢兢業業的防檢謹畏工夫也實屬不易，其成就道德人格亦無可懷疑，但人倘若終生如此，畢竟不是自在圓滿境界，在這個意義上，白沙所說「戒慎恐懼所以閒之，而非所以為害也」（同上書，第 82 頁），「戒慎與恐懼，斯言未云偏，後儒不省事，差失毫厘間」（同上書，第 104 頁），是有其理由的。然而，王

學自一傳之後，門下各以意見攙和，失師門本旨，以悟為則，空想本體，全不著實做格物工夫，雖有入無，故呂涇野門人楊天游指出：「今世學者，病於不能學顏子之學，而先欲學曾點之狂，自其入門下手處便差。不解克己復禮，便欲天下歸仁；不解事親從兄，便欲手舞足蹈；不解造端夫婦，便欲說鳶飛魚躍；不解衣錦尚絅，便欲無聲無臭；不解下學上達，便自謂知我者其天；認一番輕率放逸為天機，取其宴安馨樂者為真趣，豈不舛哉！」（同上書，第 157 頁）

就陽明本身來說，不但並無後學之偏，與白沙亦不同，王龍溪後來也說，「白沙是百原山中傳統」，只是「孔門別派」，即指白沙終究偏於邵雍之安樂灑落，未能有無合一，敬畏灑落合一。對於陽明，我們必須記住，一方面他對灑落自得、無滯無礙的境界有真體會，另一方面他始終堅持以有為體、以無為用，以敬畏求灑落。

表面看來，明代理學的基本問題是「本體」與「工夫」，本體指心（或性）的本然之體，工夫指精神實踐的具體方法；而在本質上，本體工夫之辯的境界含義是敬畏與灑落之爭，這是我們把握明代理學的內在線索。

三 理性與存在

從傳統的比較哲學立場看，西方哲學史上黑格爾之前的德國唯心論提供了與心學可比的類型。其中康德 (Kant) 首當其衝。康德提供的一系列範疇，如道德主體、道德法則、道德感情，以及自律與他律、自由與必然等，都對詮釋心學哲學的立場有重要意義。特別是「意志自己頒定道德律」的提法，^① 以道德法則源於道德主體，使我們得到了

① 見康德：《道德形而上學探本》，商務印書館 1962 年版，第 45 頁。

解心學的「自律」性格。由於本書中對於如何以康德哲學的範疇詮釋、理解陽明哲學的問題已有詳細的演示和討論，就不必在此贅述。只是應當強調，即使我們確認心學為自律形態，並不意味着心學與康德倫理學的基本取向完全一致，心學是否為自律與心學是否與康德倫理學相近是兩個不同的問題。事實上陽明學主張的「工夫」與「境界」與康德有相當大的距離。其次，即使我們確認陽明學為自律，並不簡單地導致我們必然承認朱子學為他律，也並不等於同時以否定和消極的意義看待他律。

就思想性格而言，也許費希特與陽明更接近一些。儘管費希特(Fichte)也受笛卡兒(Descartes)的影響，但他的純粹自我作為邏輯上先於個體自我的基礎，既是超越個體的宇宙理性，也是個體本體的自我。一旦自我在自我意識中復歸自身並意識到自己的活動，我們也就認識了實在的本質。這個思想與孟子到陸象山的心學有相通之處。特別是他認為道德不僅要有良好的願望，還必須表現在行動中，其重「行」的道德論與陽明知行合一思想很接近。他相信良心是一切真理的試金石，要人服從良心的命令以從感性的奴役下解放出來，與陽明的良知天理說也是一致的。他否認有獨立於心外的自在之物，以及認為人努力實現道德目的時也就是在實現宇宙的意義，這一切都與心學與陽明學有可通性、可比性。用來稱謂費希特哲學的「倫理唯心主義」(梯利)無疑適用於陽明哲學的定位。甚至於，費希特認為在道德境界之上還有一個更高的至樂境界，這個境界「摒棄對外在成果的指望，內向於自己本身，以求心安理得，與本原同一」^①，這種陶然自得的宗教性境界也與陽明追求的自得無我之境相通。然而，費希特並沒有對人的存在的深層結構和人的全部精神體驗的豐富性進行探討。在這些

① 參見王致興：《費希特》，載《西方著名哲學家評傳》第6冊，山東人民出版社1985年版，第144頁。

方面，黑格爾之後同樣強調主體性的存在主義或存在哲學為我們理解陽明哲學及其意義提供了另一視野。

如果不在十分嚴格的意義上，我們可以說新儒家（道學）的發展，從南宋到明中期，經歷了一個哲學的轉向，也就是「理學」到「心學」的轉向。這當然不是說宋代沒有心學的萌芽或明代沒有理學的延伸，而是着眼於哲學主流的變化。這樣一個轉向的特點是甚麼呢？

以陽明學為代表的新唯心主義的興起，其特點是：對朱子理性主義大廈建構的強烈不滿（這正是康德、費希特與陽明不同處），認為朱子哲學的結果增大了「理」與「心」的疏離；要求哲學完全以「心」為中心，從心出發，不重視「性」的概念；真理不再被認為是太極本體，而是強調主觀性真理的意義；與理學偏重本體論的建構不同，更強調實踐工夫；不贊成主與客、心與物的分離，而主張心與物的不可分割性；不強調知識概念，而注重內心體驗，甚至神秘體驗，以精神生活優於知識性活動；強調直覺，而不是分析；強調行動，而不是知解；強調參與，而不是觀察；終極實在的問題不重要，注重的是如何為己即為作為此在的個體存在；本體性範疇較少使用，情感性和情緒性範疇有重要地位；情感本質受到重視，面對人的情感情緒狀態而提出的無我之境有了突出的地位，等等。簡言之，從朱子古典理性主義的客觀性、必然性、普遍性、外向性的立場轉向主觀性、內在性、主體性、內心經驗。

在這個意義上，理學到心學的轉向類似於黑格爾後，西方哲學從理性主義（Rationalism）到存在主義（Existentialism）的轉向。存在主義的先驅克爾凱郭爾正是不滿於黑格爾哲學的大廈無法安心立命而轉向人的存在，克爾凱郭爾的「真理就是主觀性」，與陽明的「心即是理」異曲同工；正是從克爾凱郭爾開始，本體的 What 讓位於實踐的 How，而存在主義思潮的興起不正是由於「理性」與「存在」的疏離而對理性主義的一種反叛嗎？在存在哲學中，主體性原則取代了客體性

原則，心物的對立被消解，情感的本體壓倒了知識的本體。雖然，存在主義哲學家之間差別甚大，但這一思潮的一般特點在陽明心學中都有不同程度的表現。

陽明明確把儒學界定為「為己之學」，「為己」的真實意義是指哲學不應是一套理氣的命題和體系，不是一套沒有生命的章句訓誥，本質上是一種生命存在的方式，這種立場當然是一般存在主義的。由於強調這一點，陽明倡導「知行合一」「致良知」，用克爾凱郭爾的語言，就是要把知所當然變為「對我為真的真理」，一個道德原理你若不去實行它，就表示它對你不真，^①為此陽明才提出所謂「真知行」的問題。從知行合一的角度來看，真理必須是一種與我們切己相關的實踐方式和存在態度。克爾凱郭爾所謂真實的主體不是笛卡兒式的認識主體，而是實踐的「倫理地存在的主體」，^②與陽明學的立場是一致的。克爾凱郭爾的關心是「如何成為一個基督徒」，因而視知識積累無意義，摒棄理性主義所說的真理；陽明關心的是如何成為聖人，他對見聞之知的輕視和歸向主體的取向也使他與存在哲學家的立場相通。^③

當然，在某些方面，陽明哲學與存在哲學或存在主義也有較大的差異，如自克爾凱郭爾之後，個人的自我選擇一直是存在主義倫理學的特徵之一，在某一意義上，陽明輕視經典和權威、習慣和成見，要人遵從個體的良知選擇行為方式和生命意義，也可說與個人選擇為價值根源的思想相通。但存在主義中有神論與無神論思想家的「個人選擇」常大異其趣，極端者走向道德相對主義和唯我主義甚至非道德主義，這就與陽明哲學作為中國封建社會的儒家道德哲學的立場相距甚

① 參見項退結：《現代存在思想家》，東大圖書公司 1986 年版。

② 參見李天命：《存在主義哲學概論》，學生書局 1986 年版。

③ 英語世界最早提到陽明學與存在主義的可比性的是 Hwa Yol Jung，他的論文是“Wang Yang-ming and Existential Phenomenology”，載 *International Philosophical Quarterly*, 1965, 5。

遠。^①因而，如果說，康德哲學與陽明哲學的可比性主要在於倫理學方面而不在一般哲學特徵方面，那麼，可以說，存在主義哲學與陽明哲學的可比性主要不在倫理學而在它作為思想運動的一般特徵和主要的哲學趨向。

因此，我們說心學在許多方面接近於存在主義的想法，一方面是指兩種思潮具有一些共同的特徵，另一方面，更具體地指陽明哲學中人作為道德主體和存在主體密切關聯，使心學與存在主義的思考之間有相互詮釋的可能性。其中最突出的是對情緒主體和情感體驗關注的問題。

勞思光曾指出，存在主義的主體是側重於「情意我」^②。薩特認為一般意識都是一種位置性意識，即預設了主體對於對象的二元論的認識，而心理、情感、情緒作為原初意識，並不把自我作為一個認識對象，自我體驗不是位置性的。他把意向、快樂、痛苦作為一種直接意識，認為它們是「使對某物的意識成為可能的唯一存在方式」^③，認為情感的東西是使認知成為可能的唯一存在方式。為了反對認識論至上主義，他強調情感體驗的原初性，建立了「反思前的我思」概念。反思前的我思並不是認識論意義上的心之本體，而是指情感情緒的主體，因

① 1972年6月在夏威夷大學舉行的比較陽明學會議上，岡田武彥把王門後學，從王龍溪到王心齋等左派王學稱作存在主義，強調「現成派」一切放下，自然流行，是拒絕理性思考的存在主義，實際上在1970年由狄百瑞編成的《明代思想的個人與社會》一書中已收入岡田此種觀點的論文。因而在夏威夷會議上倪維森提出《王陽明的道德決定：中國存在主義的問題》的論文，依據MacIntyre等人的論點，強調心學與西方存在主義的差別，不過他也認為，儘管岡田使用的存在主義與一般西方意義的了解不同，但心學確實可能提出了一些存在主義的問題，值得深入研究。David Nivison, "Moral Decision in Wang Yang-ming: The Problem of Chinese 'Existentialism'", 載 *Philosophy East and West*, XXIII, 1-2, 1973; Takehiko Okada, "Wang Chi and the Rise of Existentialism", 載 Wm Theodor de Bary 主編 *Self and Society in Ming Thought*, Columbia University Press, 1970。

② 勞思光：《存在主義哲學》，亞洲出版社1959年版，第2頁。

③ 薩特：《存在與虛無》，三聯書店1987年版，第12頁。

而情感體驗更深刻地揭示了人的存在結構。海德格爾 (Heidegger) 也認為，情緒是存在者狀態上最熟知的東西，「應當把這種現象視為基本的生存論狀態」^①，他也認為「相對於情緒的源始開展來說，認識的各種開展之可能性都太短淺了。在情緒中，此在被帶到它的作為『此』的存在面前來了」^②，他把情緒看做此在的「現身情態」，「在現身情態中此在總已被帶到它自己面前來了，它總是已經發現了它自己，不是那種有所感知地發現自己擺在眼前，而是帶有情緒的自己現身」^③。這都是指出，情緒是「此在」的最基本的生存論環節。他還指出：「此在實際上可以、應該，而且必須憑藉知識與意志成為情緒的主人，這種情況也許在生存活動的某些可能方式上意味着志願與認識的一種優先地位，不過不可由此就誤入歧途，從而在存在論上否定情緒是此在的源始存在方式，否定此在以這種方式先於一切認識和意志，且超出二者的開展程度而對它自己展開了。」^④ 這都是強調「情意我」而非「認知我」才是源始意義的心之本體，才是此在即人這種存在者最切近的存在方式。

王陽明晚年著名「四句教」之首句「無善無惡心之體」，如本書所揭示的，心體作為心的本然之體、本然狀態，在這裡既非倫理的、也非認識的意義，這個心之體相當於薩特「反思前的我思」，海德格爾「本真的生存狀態」「基本的現身情態」，正是指情感情緒的本然之體。陽明所要吸收的無我之境，面對的正是情感情緒的自我，以使人超越一切消極的、否定的情感情緒，獲得安寧、平靜、自在的精神境界。在心體的意義上，就是返歸人的本真的情緒狀態。陽明正是由於他在強化儒家倫理立場的同時所表現的對人的存在的情感情緒的極大關注使他的哲學具有某種存在主義性格。我們在整部《明儒學案》中充滿

① 見海德格爾：《存在與時間》，三聯書店 1987 年版，第 164 頁。

② 同上書，第 165 頁。

③ 同上書，第 166 頁。

④ 同上書，第 167 頁。

着理學家關於生存體驗的記述中可以了解受王陽明影響的明代理學的特質。

從理性主義到存在主義，這是一個富於西方哲學意味的提法，雖然我們希望藉助它作為線索之一來把握陽明學和作為對理學的反動的整個明代心學運動的性格，但並不表示陽明哲學與存在哲學完全相同。對同一對象，可以採取不同的方式或方法去把握，像傳統所謂客觀唯心主義到主觀唯心主義的提法也未嘗不可以在多元的詮釋中繼續展示其有用性。而對於我們來說，着眼點始終在強調，中國哲學本來不是希臘意義上的哲學，因而用古典西方理性主義不能完全了解中國哲學的價值與智慧，我們只有從人生體驗、精神境界及存在主義討論的人的生存情境等方面，才能全面理解中國文化和中國哲學的意義。

中國哲學與西方哲學一個明顯的相異之處是，在中國哲學中人生修養的工夫論佔了一個很重要的地位。因為它所討論的是提高精神境界的具體實踐方式，從而鮮明地表現出中國哲學注重精神生活與心靈境界的性格。馮友蘭早就指出，比起西方哲學來，中國哲學更注重內聖及實現內聖的修養方法，即古人所謂「為學工夫」，有着這方面的豐富討論，而這些內容在西方文化意義上則不算做哲學^①。秦家懿指出，事實上，中國哲學這部分內容在西方傳統中亦可發現，只是更多地表現在宗教傳統中，即基督教傳統中所謂「精神性」(Spirituality)方面。「精神性」一詞指人的精神生活的向度，包括苦行及神秘主義，而依晚近此詞的用法，也用指非西方宗教傳統中的精神修養。^②在西方文化傳統中，超道德的境界即宗教境界，因而「精神性」主要表現為宗教的內心生活，而在中國文化中，儒學的人文主義傳統自身容納了這一向

① 見馮友蘭：《中國哲學史》緒論，中華書局1984年版，第11頁。

② Julia Ching, "What is Confucian Spirituality?" in *Confucianism: The Dynamic of Tradition*, Irene Eber, ed. (New York: Macmillan, 1986), pp 63-80.