

体用之间：朱熹与王阳明哲学的比较

沈顺福^{1,2}

(1.山东大学 易学与中国古代哲学研究中心,山东 济南 250100;2.山东大学 儒学高等研究院,山东 济南 250100)

摘要:传统学术界将理学分为以朱熹为代表的理学和以王阳明为代表的心学两个阵营,理学与心学皆秉承了传统儒学的仁学观念。仁即生生不息、大化流行,仁即仁爱,属于道德的行为。作为道德行为的仁内含理,仁的行为依据于理。行为是用,故理在用中。用之体不仅有形体,而且有性体。性体即性。理在人、物身上便为性。理在用中,性在体中。朱熹偏重于从用中寻理,王阳明偏重于以良知即性为本。从体用区别的角度来看,朱熹重用,阳明重物;从体用不二的角度来看,二者所说的内容几乎相同。因此,朱熹哲学与王阳明哲学差别不大。

关键词:朱熹;王阳明;体用论;理;性

中图分类号:B244.7;B248.2 **文献标识码:**A **文章编号:**1004-2237(2023)04-0019-09

DOI:10.3969/j.issn.1004-2237.2023.04.003

学术界通常将宋明理学分为理学和心学,其中理学的最大代表是朱熹,心学的最大代表是王阳明。朱熹所代表的理学和王阳明所代表的心学形成了宋明理学的两大阵营,共同将中国传统儒学推向新的高峰。在历史上,朱熹与同属心学阵营的陆九渊进行过激烈的争辩,似乎表明理学与心学的立场分歧较大。这种传统认识——分别理学与心学——被学术界广为接受。那么,这种传统共识是否科学呢?或者说,程朱理学与陆王心学,作为观念体系,是不是存在着明显的分歧呢?本文将从体用论的角度指出:从即体即用、体用不二的角度来看,朱熹哲学与王阳明哲学并无本质差别,而是大体一致;从体用分别的角度来看,二者又有区别,即,朱子学以用为起点,由用而全体,阳明学以体为开端,明体以达用。

一、作为生存方式的仁

以孔子为代表的儒学的核心概念或观念是仁。韩愈曰:“博爱之谓仁,行而宜之之谓义,由是而之焉之谓道,足乎己而无待于外之谓德。仁与义为定名,

道与德为虚位。……凡吾所谓道德云者,合仁与义言之也,天下之公言也。”^[1]仁义便是道与德。如果我们将道德理解为正确的行为方式,那么,仁义便是儒家认可的、正确的行为方式。换成现代语言来说,仁义便是正确的或道德的行为。

那么,什么叫作仁呢?这是儒学的中心问题,从孔夫子到王阳明,全都围绕着这一主题而展开。作为儒学新形态的宋明理学,也依然将仁视为其理论的核心,理学依然是仁学。什么是仁?和历史上的儒家相比,宋儒提出了一个新的观念:仁即通。早期理学家张载主张万物一体:“天下一人而已,惟责己一身当然尔。”^{[2]29}宇宙万物合为一体即万物一体。张载曰:“乾称父,坤称母;予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。”^{[2]62}宇宙世间的万物其实是一个生命体,作为生命体的宇宙万物之间贯通一气而无碍,这种贯通便是仁。“仁统天下之善,礼嘉天下之会,义公天下之利,信一天下之动。”^{[2]50}仁统领万物之善,贯通天下万物。“天体物不遗,犹仁体事无不在也。

收稿日期:2023-07-10

基金项目:国家社科基金后期资助重点项目(20FZX005)

作者简介:沈顺福(1967—),男,安徽安庆人,教授,博士,主要研究中国古代哲学和比较哲学。

……无一物而非仁也。……无一物之不体也。”^{[2]13}仁能够将万物汇通而形成一个有机的生命体。二程明确指出：“仁者，全体。”^{[3]14}仁即全体，所谓全体即合为一物，仁即合为一物。二程解释说：“医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。仁者，以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气已不贯，皆不属己。”^{[3]15}仁即知觉为一体，如同个体对肌体的感知：只有一体者才能够感觉到相关部位的活动。仁即通。“仁则一，不仁则二。”^{[3]63}仁即一体，二分则不仁。“若夫至仁，则天地为一身，而天地之间，品物万形为四肢百体。夫人岂有视四肢百体而不爱者哉？……夫手足在我，而疾痛不与知焉，非不仁而何？”^{[3]74}我与天地万物合为一物便是仁，仁即汇通为一体。

万物贯通一体而有气化流通。这种气化流通，从生物存在的角度来看，便是生存。仁即生：“于所主曰心，名其德曰仁。……阳气所发，犹之情也。心犹种焉。其生之德，是为仁也。”^{[3]174}心为主、德为仁，心是生存的本源，而生存的品质又决定于德性。德性生生，仁便是生。二程明确指出：“孟子将四端便为四体，仁便是一个木气象，恻隐之心便是一个生物春底气象，羞恶之心便是一个秋底气象，只有一个去就断割底气象，便是义也。”^{[3]54}仁即生生不息，生生之仁是儒家之道，故二程曰：“道则自然生万物。今夫春生夏长了一番，皆是道之生，后来生长，不可道却将既生之气，后来却要生长。道则自然生生不息。”^{[3]149}仁道便是生生不息，仁即生存。

朱熹完全接受了二程以生释仁的立场。朱熹将仁比作“木”：“木是生气。有生气，然后物可得而生；若无生气，则火金水皆无自而能生矣，故木能包此三者。”^{[4]108}仁意谓生生不息，仁即“生意”：“仁流行到那田地时，义处便成义，礼、智处便成礼、智。且如万物收藏，何尝休了，都有生意在里面。如谷种、桃仁、杏仁之类，种着便生，不是死物，所以名之曰‘仁’，见得都是生意。如春之生物，夏是生物之盛，秋是生意渐渐收敛，冬是生意收藏。”^{[4]113}仁即生生不息，具体于现实之中可以表现为不同形态如生物、盛开、收敛和收藏等，宛如四季而周转。

这种生生不息，从人的生存角度来看便是爱。

朱熹曰：“说仁，便有慈爱底意思；说义，便有刚果底意思。”^{[4]105}仁即仁爱之情，“亲亲之心，仁之发也”^{[5]94}，亲亲之爱便是仁之所发。“亲亲而仁民，仁民而爱物，所谓以其所爱及其所不爱也。”^{[5]110}仁便是爱民、爱物，所以说：“仁者固无不爱，然常急于亲贤，则恩无不洽，而其为仁也博矣。”^{[5]109}仁便是博爱。“爱人，仁之施。”^{[6]53}仁即爱人。仁爱之情是一种气质活动。朱熹曰：“要识仁之意思，是一个浑然温和之气，其气则天地阳春之气，其理则天地生物之心。”^{[4]111}仁爱之情内含温和之气，是气化流行。仁是合理的气质性行为。

王阳明也将仁理解为气质性的“生生不息”：“仁是造化生生不息之理，虽弥漫周遍，无处不是，然其流行发生，亦只有个渐，所以生生不息。”^{[7]26}仁是气之生生不息，发用而流行，仁即气化流行：“盖其心学纯明，而有以全其万物一体之仁，故其精神流贯，志气通达，而无有乎人己之分，物我之间。譬之一人之身，目视、耳听、手持、足行，以济一身之用。……盖其元气充周，血脉条畅，是以痒痾呼吸，感触神应，有不言而喻之妙。”^{[7]55}这种贯通便是万物一体，万物一体自然泛爱万物。这种生意便是爱之情：“父子兄弟之爱，便是人心生意发端处，如木之抽芽。自此而仁民，而爱物，便是发干生枝生叶。”^{[7]26}父子之爱、仁民之爱便是仁。仁在人间便是爱，故王阳明曰：“亲之即仁之也。”^{[7]2}仁便是亲爱民众。王阳明曰：“心一而已。以其全体恻怛而言谓之仁。”^{[7]43}仁即恻隐之情。恻隐在民便是“仁民”：“意在于仁民爱物，即仁民爱物便是一物。”^{[7]6}亲民、爱民是一事一物。爱人、爱物而与人与物贯通一体，这便是“一体”：“圣贤只是为己之学，重功夫不重效验。仁者以万物为体，不能一体，只是己私未忘。”^{[7]110}仁即全体而贯通，所以，仁最终以万物为一体，仁即全体而爱物。仁爱，从人类生存的角度来说便是道德的行为，如忠孝节义等。人类通过仁爱等合理的行为实现自己的贯通一体之仁爱。

二、仁、用与理

在儒家看来，仁是爱，是生，是通。仁爱、仁生、仁通，宋明理学从体用论的角度出发，将其称作用。仁即用，如二程曰：“公者仁之理，恕者仁之施，爱者

仁之用。”^{[3]1172} 仁爱是用:“仁者,浑然与物同体。义、礼、知、信皆仁也。……此道与物无对,大不足以名之,天地之用皆我之用。”^{[3]16-17} 我与天地万物气脉贯通便是仁,这种贯通之仁便是用。朱熹曰:“盖至诚无息者,道之体也,万殊之所以一本也;万物各得其所者,道之用也,一本之所以万殊也。”^{[6]15} 万物各得其所便是仁。仁即道之发用,具体到人事中,“以己及人,仁者之心也。于此观之,可以见天理之周流而无间矣。状仁之体,莫切于此”^{[6]26}。仁便是理的周流与发用。朱熹明确指出:“四端在我,随处发见。知皆即此推广,而充满其本然之量,则其日新又新,将有不能自己者矣。能由此而遂充之,则四海虽远,亦吾度内,无难保者;不能充之,则虽事之至近而不能矣。此章所论人之性情,心之体用,本然全具,而各有条理如此。学者于此,反求默识而扩充之,则天之所以与我者,可以无不尽矣。”^{[5]25} 发用的源头在于我心,即我的四端之心扩而充之于四海,便是仁行天下。仁行天下乃是我心之用。

在王阳明看来,万物的生生不息无非妙用:“太极之生生,即阴阳之生生。就其生生之中,指其妙用无息者而谓之动,谓之阳之生,非谓动而后生阳也。”^{[7]64} 生生即妙用。万物生生而贯通,仁即贯通,贯通便是意用:“心者身之主也,而心之虚灵明觉,即所谓本然良知也。其虚灵明觉之良知应感而动者,谓之意;有知而后有意,无知则无意矣。知非意之体乎?意之所用,必有其物,物即事也,如意用于事亲,既事亲为一物;意用于治民,则治民为一物;意用于读书,即读书为一物;意用于听讼,即听讼为一物。”^{[7]1295} 心灵是行为的主导,它发动了意,意便是仁心所用,如事亲之孝、治民之爱,这些仁爱的行为便是用。阳明认为,这种贯通便是仁,仁即“元气充同,血脉腠畅,是以痒痲呼吸,感触神应,有不言而喻之妙”^{[7]55}。仁不仅是正气贯通,也是仁心之发用。

仁是用,是正确的行为。那么,为什么仁是人类正确的行为呢?对这个问题的回答,涉及宋明理学的新主张。宋明理学赋予传统的“仁”概念一项新内容,仁由此产生新内涵,这一新内容便是理。仁不仅是爱之情,而且符合理,是符合理的行为,这便是传统儒家的“存在论的证明”(ontological argument)。简单地说,理学家们之所以以仁为道,原因在于仁中

含理,仁是合“理”的行为。这也是现代汉语“合理”概念的来源。

对仁理关系的揭示与解释是朱熹的核心工作之一。朱熹甚至直接将仁解释为理:“仁者,人之所以为人之理也。然仁,理也;人,物也。以仁之理,合于人之身而言之,乃所谓道者也。”^{[5]112} 其中的“仁者,人之所以为人之理也”,表达方式上类似于“孔子者,教师也”。“孔子者,教师也”这句话的现代表达是“孔子是教师”,而“孔子是教师”并非说孔子等同于教师,而是说教师是属,孔子是该属中的一分子。同样,“仁是理”并非说仁同于理,而是说理是仁之属,仁中内含理。“仁者,爱之理、心之德也”^{[6]1},朱熹的这句话应该这样理解:仁是合理的爱。“仁者,无私心而合天理之谓”^{[5]96},仁即符合理的行为。朱熹曰:“情之未发者,性也,是乃所谓中也,天下之大本也;性之已发者,情也,其皆中节,则所谓和也,天下之达道也。皆天理之自然也。妙性情之德者,心也,所以致中和、立大本,而行达道者也,天理之主宰也。”^{[8]3274} 道是遵循天理的行为,也就是中和,中和之道符合天理。在朱熹等人那里,仁、道与天理并非等同。仁道是行为,理则是该行为背后客观的终极性依据。朱熹曰:“天道是自然之理具,人道是自然之理行。”^{[4]698-699} 道乃理的呈现,道即行。“理是有条理,有文路子。文路子当从那里去,自家也从那里去;文路子不从那里去,自家也不从那里去。须寻文路子在何处,只挨着了理了行。”^{[4]100} 循理而行便是道。朱熹曰:“存之于中谓理,得之于心为德,发见于行事为百行。”^{[4]101} 存之为理,行之谓道。“道以理言,用也。”^[9] 对于理来说,道便是其用,用即作用或活动。道是活动,理便是这个活动的终极依据。朱熹将仁分为两类,即“有作为底,有自然底”^{[4]112}。对于其中的“自然底”仁,朱熹解释说:“看来人之生便自然如此,不待作为。如说父子欲其亲,君臣欲其义,是他自会如此,不待欲也。父子自会亲,君臣自会义,既自会恁地,便活泼泼地,便是仁。”^{[4]112} “自然”即必然。父子必然亲爱、君臣必然忠义,原因在于理,即,在道德行为的背后皆有天理为主宰。天理必然地决定着行为的合法性,故朱熹曰:“专言仁者,是兼体用而言。”^{[4]115} 仁中有理而为体,贯通流行而为用。

王阳明以良知为理并据此来界定仁。王阳明

曰：“自‘格物致知’至‘平天下’，只是一个‘明明德’。虽亲民，亦明德事也。明德是此心之德，即是仁。”^{[7]25}仁即亲民、爱民。“以其全体恻怛而言谓之仁，以其得宜而言谓之义，以其条理而言谓之理。”^{[7]43}仁便是恻隐之情与爱，这种仁爱之情产生于理。王阳明将天理叫做良知，曰：“夫良知即是道，良知之在人心，不但圣贤，虽常人亦无不如此。若无物欲牵蔽，但循着良知发用流行将去，即无不是道。”^{[7]69}道即良知之流行，良知则是其依据或主宰。“心一而已。以其全体恻怛而言谓之仁，以其得宜而言谓之义，以其条理而言谓之理；不可外心以求仁，不可外心以求义，独可外心以求理乎？”^{[7]43}心中有了良知、天理，心理合一，行为合理，便是仁义，仁义的行为最终决定于天理或良知。知天理便是行仁举，这便是知行合一，这种仁行之中内含天理而合理。“以此纯乎天理之心，发之事父便是孝，发之事君便是忠，发之交友治民便是信与仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是。”^{[7]2}心中有理，自然忠孝节义而仁行。

仁是行为、动作。这一动作不仅由气质人心发动从而形成物理现象，而且其中必有某种内在的依据来主导这一活动，从而确保该活动的合理性。胡宏曰：“人之道，奉天理者也。自天子达于庶人，道无二也。得其道者，在身，身泰；在家，家泰；在国，国泰；在天下，天下泰。失其道，则否矣。人道否，则夷狄强而禽兽多，草木蕃而天下墟矣。奉天而理物者，儒者之大业也。圣人谓天为帝者，明其心也。”^[10]胡宏把理当作动词使用，理即治理。仁是具体的行为，理便是这个行为的依据。作为行为的依据，理和行为相依伴，应该也随着行为而动，所以，理是具体行为中隐秘的主宰者。从现代哲学的角度来看，道即正确的行为，如道德行为便是依据于道德规则而产生的行为。道德规则是抽象的观念，这个抽象的观念虽然是主观的，却具有超越性，即，它所描述的观念，在超越世界中存在着某种实体与之相匹配。这种与抽象观念相匹配的、普遍的客观实体便是理。从科学的角度来看，任何的命题都有一定的客观的普遍实体与之对应，这个普遍实体便是理。从伦理学的角度来说，抽象的道德规则也指向某种普遍实体。正是这种普遍实体为抽象规则提供了存在论的

证明，即，我们所遵循的规则描述或再现了一种客观的真实存在。道是理的主观呈现，理则是道的客观支撑。如果我们把依据道而产生的行为视为人体活动的话，理便是完成上述行为的“骨骼”。天理最终理万物，这是理学家们的一个共同观点。王阳明曰：“理者气之条理，气者理之运用；无条理则不能运用，无运用则亦无以见其所谓条理者矣。”^{[7]62}理是正确行为的依据，是行为的主导。

三、体：人性与良知

仁是合理的行为，是用。用必然有体，即，由体才能发用。发用之体便是行为主体。那么，用之体是什么呢？理学家所说的体大约分为两类，即形体之体与性体之体。形体之体主要指气质之心，心是主宰。心为主宰说是中国传统生存论的基本理论，其基本主张是，作为生物体的人，无论是其自然生存，还是有意行为，皆以心为本。心动便是行动，因此发用必然是心用，这是一个自然而普遍的现象。在自然状态下，自然的心灵无法确保其发用的合法性。为了避免非法的“异用”^{[4]519}，理学家引用了理和性，提出以理或性为体，从而形成了性体论。

朱熹多次明确表达了理是体的观念。朱熹曰：“理者，天之体；命者，理之用。性是人之所受，情是性之用。”^{[4]82}理是体，命令或安排乃是其用。“只事理合当去处。凡事皆有个体，皆有个当然处。”^{[4]2449}事有体，这个体便是当然之理。“费，道之用也；隐，道之体也。用则理之见于日用，无不可见也。体则理之隐于其内，形而上者之事，固有非视听之所及者。”^{[4]1532}理是体，内含而隐秘，不可知晓，属于形而上的实体存在；用则是显现或呈现，似乎是可以知晓的现实存在。不过，从前面的分析来看，理乃是行为的依据，存身于具体行为之中；理不是万物之理，而是万事之理、理万物之理。当我们言说理时，我们其实是站在用的角度来追问：理是用中之理。“天理生生本不穷，要从知觉验流通。若知体用元无间，始笑前来说异同。”^[11]理存身于生生不息之用中。

苍天生生不息之理终究落实到人间，进而转换为性。朱熹曰：“人物之生，同得天地之理以为性，同得天地之气以为形；其不同者，独人于其间得形气之正，而能有以全其性，为少异耳。”^{[5]66}人物初生不仅

有气质身体,而且禀赋人性,其中的性便是由天理转化而来的。“性者,人之所得于天之理也;生者,人之所得于天之气也。性,形而上者也;气,形而下者也。人物之生,莫不有是性,亦莫不有是气。”^{[5]84}人生而同时具备理与气,其中,天理在人便是性。朱熹曰:“心有体用。未发之前是心之体,已发之际乃心之用,如何指定说得!盖主宰运用底便是心,性便是会恁地做底理。性则一定在这里,到主宰运用却在心。情只是几个路子,随这路子恁地做去底,却又是心。”^{[4]90}未发之前的心体是性,它是合理行为的主宰者,是体。“性是统言。性如人身,仁是左手,礼是右手,义是左脚,智是右脚。”^{[4]110}性如人的身体,性即体,仁义之行是其用。

性是王阳明心学中的核心概念之一,王阳明把它叫做“心体”：“心之体,性也;性即理也。”^{[7]42}性是心之体,又叫理,这个心体之性内在于人心之中。“性是心之体,天是性之原,尽心即是尽性。”^{[7]5}性即心体,属于天生禀赋的存在实体。王阳明曰:“性一而已:自其形体也谓之天,主宰也谓之帝,流行也谓之命,赋于人也谓之性,主于身也谓之心,心之发也,遇父便谓之孝,遇君便谓之忠。”^{[7]15}天赋在人便是性,作为天生的本性,自然在心中,这个自然禀赋的性是超越的:“心之本体原自不动。心之本体即是性,性即是理,性元不动,理元不动。集义是复其心之本体。”^{[7]24}心体即性,是不动的超越实体。性是超越善恶的至善之体:“至善者性也,性元无一毫之恶,故曰至善。止之,是复其本然而已。”^{[7]25}这个至善之体,王阳明称之为“心”：“知是理之灵处。就其主宰处说,便谓之心,就其禀赋处说,便谓之性。孩提之童无不知爱其亲,无不知敬其兄,只是这个灵能不为私欲遮隔,充拓得尽,便完;完是他本体,便与天地合德。自圣人以下不能无蔽,故须格物以致其知。”^{[7]34}这个主宰之心首先是超越实体即天理:“心之本体即是天理。天理只是一个,更有何可思虑得?天理原自寂然不动,原自感而遂通,学者用功虽千思万虑,只是要复他本来体用而已,不是以私意去安排思索出来。”^{[7]58}性体是无善无恶的超越实体。

这个超越的至善之心便是良知。王阳明曰:“性无不善,故知无不良,良知即是未发之中,即是廓然大公,寂然不动之本体,人人之所同具者也。……体

即良知之体,用即良知之用,宁复有超然于体用之外者乎?”^{[7]62-63}至善之性便是良知,其为寂然不动之体,是人人天生固有的自然禀赋。和朱熹弱化天生本性不同,王阳明十分重视自然禀赋的良知在人类生存中的基础性地位与作用,他说:“知是心之本体。心自然会知:见父自然知孝,见兄自然知弟,见孺子入井自然知恻隐,此便是良知不假外求。若良知之发,更无私意障碍。”^{[7]6}知即良知,它是心的本体,是心灵活动的固有主体。良知做主,见父自然行孝、见孺子入井自然生恻隐之情而为仁,仁产生于固有的主体即良知。王阳明曰:“‘未发之中’即良知也,无前后内外而浑然一体者也。有事无事,可以言动静,而良知无分于有事无事也。寂然感通,可以言动静,而良知无分于寂然感通也。动静者所遇之时,心之本体固无分于动静也。理无动者也,动即为欲。”^{[7]64}良知不动不静,是超越之体。

超越的良知是人类生存的主宰者。王阳明曰:“要此心纯是天理,须就理之发见处用功。如发见于事亲时,就在事亲上学存此天理;发见于事君时,就在事君上学存此天理;发见于处富贵贫贱时,就在处富贵贫贱上学存此天理。”^{[7]6-7}天理决定了人的行为是否忠孝。忠孝是事,是行为,其背后的决定者是理,这个普遍之理乃是人类具体行为背后的终极性依据,它体现于行为中,是用中之理。那么,这个用中之理从何而来呢?谁是它的主体呢?王阳明曰:“见孺子之入井,必有恻隐之理,是恻隐之理果在于孺子之身欤?抑在于吾心之良知欤?其或不可以从之于井欤?其或可以手而援之欤?是皆所谓理也,是果在于孺子之身欤?抑果出于吾心之良知欤?以是例之,万事万物之理,莫不皆然。”^{[7]45}事情之理来源于心中的良知,良知才是行为之理的终极来源。从万物一体的角度来看,人心中的良知不仅可以主宰人类事务,而且可以主宰宇宙万物的生存。王阳明曰:“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?”^{[7]124}我的或人类的良知也是万物的良知,它不仅主导人类的行为(事),而且可以主宰万物的生存(物),这种主宰形态便是理。理流行于宇宙万物的

生生不息之中,良知理万物。

四、体用之间

宋明理学,无论是朱熹还是王阳明,皆持二体说,认为体由形体和性体两个部分构成。在他们看来,用的产生不仅由气质而心动,而且产生于心中之理或良知,只有心理合一的体才能产生合法之用。其中,体指行为主体,用是主体的活动。体用论分别从体与用两个不同的角度规定主体及其活动(存在),朱熹与王阳明对体与用的不同态度与处理方式也最终产生了不同的理论效果,造成了不同的历史影响。

对于体用,朱熹的注意力主要放在用上。首先,对于形体之体,朱熹甚至拒绝称之为体用之体。朱熹明确指出:“看来心有动静:其体,则谓之易;其理,则谓之道;其用,则谓之神。……体不是‘体用’之‘体’,恰似说‘体质’之‘体’,犹云‘其质则谓之易’。”^{[4]84}一方面,朱熹限定了体用之体的范围,只有形而上的实体即性、理才是体用之体;另一方面,朱熹否认或淡化了形体之体的地位,以为形体之体不是体用之体。朱熹的这种体用观念体现了重用而轻体的倾向。

事实上,朱熹不仅轻视形体之体,而且对于性体(性)也不以为然。朱熹曰:“盖通天下只是一个天机活物,流行发用,无间容息。据其已发者而指其未发者,则已发者人心,而凡未发者皆其性也,亦无一物而不备矣。”^[12]万物不仅生而具备气质形体,而且禀赋本性,人也如此。朱熹曰:“熹窃谓天地生物,本乎一源,人与禽兽草木之生,莫不具有此理。其一体之中,即无丝毫欠缺,其一气之运,亦无顷刻停息,所谓仁也。(先生批云:有有血气者,有无血气者,更体究此处。)但气有清浊,故禀有偏正。惟人得其正,故能知其本、具此理而存之,而见其为仁;物得其偏,故虽具此理而不自知,而无以见其为仁。”^[13]天理在人便是性。人有人性,物有物性。“性者,人所禀于天以生之理也,浑然至善,未尝有恶。人与尧舜初无少异,但众人汨于私欲而失之,尧舜则无私欲之蔽,而能充其性尔。”^{[5]34}人因为天生的浊气遮蔽了自然禀赋的人性,从而不知本性,无法行仁。在自然状态下,人性几乎不发挥作用,性体在如不在。这便是朱

熹对于自然本性或性体的基本立场:以为其被遮蔽而无法发挥作用。

因此,朱熹主张通过道问学的教化方式实现心理合一,这便是为学工夫。朱熹曰:“为学者须从穷理上做工夫。若物格、知至,则意自诚;意诚,则道理合做底事自然行将去,自无下面许多病痛也。”^{[4]147}为学工夫的核心便是穷理、明理与得理。工夫的目的是为了穷理,穷得的天理最终落实于人心,从而实现心理相遇或合一。“圣贤言语,须是真看得十分透彻,如从他肚里穿过,一字或轻或重移易不得,始是。看理彻,则我与理一。”^{[4]2815}明理便是我与理相统一,做到心中有理,实现心理合一,这是工夫的中心任务。比如守敬,朱熹曰:“且要存得此心,不为私欲所胜,遇事每每着精神照管,不可随物流去,须要紧紧守着。若常存得此心,应事接物,虽不中不远。思虑纷扰于中,都是不能存此心。此心不存,合视处也不知视,合听处也不知听。……敬非别是一事,常唤醒此心便是。”^{[4]114}守敬德之工夫无非是唤醒心性合一的本心。因此,心理合一的工夫既可以说是经典中的外理与人的内心的相遇,也可以说是内在本性的唤醒。外理的引入或本性的唤醒,其结果便是性体的产生,这是通过学习、教化而形成性体的过程。朱熹曰:“心者,人之神明,所以具众理而应万事者也。性则心之所具之理,而天又理之所从以出者也。人有是心,莫非全体,然不穷理,则有所蔽而无以尽乎此心之量。故能极其心之全体而无不尽者,必其能穷夫理而无不知者也。”^{[5]101}人心本来具理,理即性,但是此性被浊气遮蔽而不明,只有通过格物而穷理的方式来变化气质,然后才能让心中的性得以澄明,心因此而无所不知。“盖心体之明有所未尽,则其所发必有不能实用其力,而苟焉以自欺者。然或己明而不谨乎此,则其所明又非己有,而无以为进德之基。”^[14]如何通过学习、问道而明心体便是朱熹关心的问题,这个问题便是“明明德”。“镜犹磨而后明。若人之明德,则未尝不明。虽其昏蔽之极,而其善端之发,终不可绝。但当于其所发之端,而接续光明之,令其不昧,则其全体大用可以尽明。且如人知己德之不明而欲明之。只这知其不明而欲明之者,便是明德,就这里便明将去。”^{[4]261}明即觉悟、明白,属于用,通过这种用澄明心体,便是由用以明体。用是

朱熹的出发点,其归宿是明体。

与朱熹重用而轻体相反,王阳明更重体。首先,和朱熹轻视形体之体不同,王阳明确肯定了形体之体。在王阳明这里,性有两种内涵,即自然禀赋之性和超越之性。王阳明曰:“性一而已,仁义礼智,性之性也;聪明睿知,性之质也;喜怒哀乐,性之情也;私欲客气,性之蔽也。质有清浊,故情有过不及,而蔽有浅深也。私欲客气,一病两痛,非二物也。”^{[7]68}性不仅指超越之性即良知,而且也指自然禀赋。自然禀赋即气质存在,属于形体,这种形体便是那一团血肉之心灵。气质心灵也是体用之体,王阳明指出:“即物穷理,是就事事物物上求其所谓定理者也。是以吾心而求理于事事物物之中,析‘心’与‘理’而为二矣。夫求理于事事物物者,如求孝之理于其亲之谓也。求孝之理于其亲,则孝之理其果在于吾之心邪?”^{[7]44-45}他认为朱熹分离了气质心与理。这也基本符合事实,即,在朱熹那里,似乎超越之理才是体,至于气质之心的地位则几乎被遗忘了。鉴于此,王阳明十分重视气质之心的地位。王阳明曰:“是非之心,不虑而知,不学而能,所谓良知也。良知之在人心,无间于圣愚,天下古今之所同也。”^{[7]79}人天生具备良知。因此,良知自然在人心,与心合体,心心相印而为一心。故王阳明常常将二心合起来讲:“身之主宰便是心;心之所发便是意;意之本体便是知;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;意在于仁民爱物,即仁民爱物便是一物;意在于视听言动,即视听言动便是一物。所以某说无心外之理,无心外之物。”^{[7]6}主宰之心其实是心心相印之心,即,它不仅是气质人心,而且包含着良知,是良知之心与气质人心的组合,正是这种理气组合而形成的物体构成了王阳明所说的体。

对于王阳明来说,体是出发点。王阳明曰:“盖其心学纯明,而有以全其万物一体之仁,故其精神流贯,志气通达,而无有乎人已之分,物我之间。譬之一人之身,目视、耳听、手持、足行,以济一身之用。”^{[7]55}心中有良知,心体已然成,等待我们的便是从此出发,自然而为以成仁。它不仅是做某事,而且是一种贯通与发用,发用便是成就心体:“人只要成就自家心体,则用在其中。如养得心体,果有未发之

中,自然有发而中节之和。……成就之者,亦只是要他心体纯乎天理。其运用处,皆从天理上发来,然后谓之才。”^{[7]21}成就心体,如同植树,已经有了种苗即心体,剩下的工作便是使其成熟、发展而壮大,扩充于宇宙之间:“天地间活泼泼地,无非此理,便是吾良知的流行不息。”^{[7]123}天地生存皆是良知流行,流行即发用。王阳明立足于体,归结于用;朱熹立足于用,落足于体。

五、结语:“体用不二”而无别

明儒李颀说:“《六经》《四书》,儒者明体适用之学也。”^[15]儒家哲学是体用论。受到佛教哲学巨大影响的体用论成为以儒家思想为主体的中国传统哲学的基本形态。体即主体,用即活动,主体(体)及其活动(用)基本上揭示了存在的性质与特征。体用论分别从体与用两个不同的角度思考存在。体出自空间,用则出自时间,它们皆为人们对存在所持的观念,这便是“名殊而体一也”^[16]。作为使用的用是存在(动词),如事、生生不息等,这种存在,一旦我们言说它,它便已然发生了转变,从形而上的存在转变为经验的存在。作为使用的用具有鲜明的时间性,是一种时间的视角。体即形体,乃是一种通过空间直观而形成的观念。因此,体与用乃是人们从不同的经验视角对存在的观察,这种视角的差异是无法避免的,即,只要我们发起对存在的追问,便必然会产生源于视角的成见。体用的差异便是一种具有必然性的视角差异,这种具有差异性的视角所指称的对象其实是一个东西,这个东西就是存在。邹元标曰:“功夫即本体,本体即功夫,离本体而言功夫者,是妄凿垣墙而殖蓬蒿。”^[17]本体即体,功夫即用,本体与功夫之间是“体用不二”的关系。体、用皆指称同一种存在。由此,朱熹重用、阳明重体的差异便失去了知识意义,即,从称谓来看,他们的概念所指称的内容完全一样,这便是常说的即体即用或“体用不二”^[18]。

程朱理学常常称,“性即理也,所谓理,性是也”^{[3]292},性即理。理学家们的这个说法可能产生了一定的误导,即,人们可能完全无视了二者之间的区别。朱熹明确同意以下说法:“性则就其全体而万物所得以为生者言之,理则就其事物物各有其则者

言之。”^[4]⁸²性与理之间是有区别的,生物中为性,行为中为理,性和理并不能完全等同。性是体,理则是体在用中。或者说,性与理乃是我们对同一种存在的不同角度的理解与表达:从体而言便为性,因用而言便为理。此即“体用不二”,二者同实而异名,此为性即理之真正含义。同时,在体用论中,体指称行为主体,用指称具体行为,或者说,体是人们对存在的空间观察与表述,用则属于时间性理解。无论如何,当我们言说体与用概念时,对存在的理解差别便自然出现。其中,性表达了体,这便是性体。

上述的体用关系,二而不二,我们可以借助弗雷格的指称理论对之予以澄清。任何一个合法的概念不仅有称谓,而且有意谓。称谓是一种信息指称,一个概念皆有其约定俗成的内容或对象。这便是称谓,如“太阳”概念便称谓某宇宙星体。当这个概念被具体使用时,它便获得了意谓,产生了意义、功能与效果,如我们曾经用“红太阳”来隐喻伟人。在体用论中,体与用,从称谓的角度来看,二者完全一致,即,皆指称了存在,体指变化的物体,用指物体的变化。变化的物体与物体的变化,所指同一。具体到理与性关系中,理在用中,性在物中。朱熹偏重于理,体现了对用的关注。阳明侧重于良知或性,则反映了他对体的重视。事实上,无论是关注体还是偏爱用,最终形成的观念差别并不大。也就是说,从生存论的角度来看,朱熹理学与王阳明心学的观念差别甚小。

朱熹认为,人天生禀赋的气质遮蔽了人性,需要格物穷理让本性澄明,这便是明体的工夫。虽然王阳明认为人有良知,但他同样认为天生气质遮蔽了良知的澄明,我们只能通过诚意的方式变化气质以明体。王阳明曰:“人性皆善。中和是人人原有的。岂可谓无?但常人之心既有所昏蔽,则其本体虽亦

时时发见,终是暂明暂灭,非其全体大用矣。无所不中,然后谓之大本;无所不和,然后谓之达道;惟天下之至诚,然后能立天下之大本。”^[7]²³只有至诚其意才能明体,进而立天下之大本。“盖体用一源,有是体即有是用,有未发之中,即有发而皆中节之和。”^[7]¹⁷诚意与格物,无论是过程还是结果,二者完全一样:让心理合一。

心理合一而成体,剩下的便是巩固而成熟,这是王阳明所强调的内容。这难道不是朱熹关注的内容吗?比如志,从其形成机制来看,心灵对理的信任与接受产生志,这便是“信以发志”^[19]。志的产生不仅是心理合一,而且是心理合一的初期形态,对此,朱熹曰:“则志固心之所之,而为气之将帅;然气亦人之所以充满于身而为志之卒徒者也。故志固为至极,而气即次之。人固当敬守其志,然亦不可不致养其气。盖其内外本末,交相培养。此则孟子之心所以未尝必其不动,而自然不动之大略也。”^[5]²⁰朱熹不仅主张以志为帅,而且认为人们应该固守其志而不动,坚持不懈,最终成就事业。这和王阳明的发明本心、由体而达用的工夫论完全一致。

因此,我们完全可以从体用论的角度揭示出朱熹哲学与王阳明哲学的关联性。朱熹关注从用而成体,即通过含理的行为与活动之用而形成作用的主体,成体之后便是如何做的问题了,这也是王阳明关注的中心,即,由体而达用,让仁发用流行于宇宙间。朱熹重理,理是用中之理;阳明重良知,良知是心中之体。从指称理论来看,二者的称谓一样,意谓不同。从知识性的称谓来说,朱熹的理与王阳明的良知所指称的对象是一回事,这便是体用不二。正是从这个角度来说,朱熹理学与王阳明心学的内容没有什么不同,关于朱熹理学与王阳明心学的区别的传统认识,其实非也。

参考文献:

- [1] 韩愈.韩愈集[M].郑州:中州古籍出版社,2010:183.
- [2] 张载.张载集[M].北京:中华书局,1978.
- [3] 程颢,程颐.二程集:上[M].北京:中华书局,2004.
- [4] 黎靖德.朱子语类[M].北京:中华书局,1986.
- [5] 孟子集注[M]//四书五经:上.天津:天津古籍书店,1988.
- [6] 论语集注[M]//四书五经:上.天津:天津古籍书店,1988.

- [7] 王阳明全集[M].上海:上海古籍出版社,1992.
- [8] 朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书:第23册[M].上海:上海古籍出版社,2010:3274.
- [9] 朱熹.中庸章句[M]//四书五经:上.天津:天津市古籍书店,1988:12.
- [10] 胡宏.胡宏集[M].北京:中华书局,198:42.
- [11] 朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书:第20册[M].上海:上海古籍出版社,2010:418.
- [12] 朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书:第21册[M].上海:上海古籍出版社,2010:1393—1394.
- [13] 朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书:第13册[M].上海:上海古籍出版社,2010:335.
- [14] 朱熹.大学章句[M]//四书五经:上.天津:天津市古籍书店,1988:4.
- [15] 李颀.二曲集[M].北京:中华书局,1996:125.
- [16] 僧祐.弘明集[M]//高楠顺次郎,编辑:大正新修大藏经:第52册.东京:大正一切经刊行会,1928:55.
- [17] 邹元标.重修阳明先生祠记[M]//王阳明全集.上海:上海古籍出版社,1992:1526.
- [18] 熊十力.体用论:外一种[M].上海:上海古籍出版社,2019:128.
- [19] 朱熹.周易本义[M].天津:天津市古籍书店,1988:17.

[责任编辑 邱忠善]

Between Ti and Yong: a Comparison between Zhu Xi's and Wang Yangming's Philosophies

SHEN Shunfu^{1,2}

- (1.Center for the Study of Yijing and Ancient Chinese Philosophy, Shandong University, Jinan Shandong 250100, China;
2.Institute for Advanced Study of Confucianism, Shandong University, Jinan Shandong 250100, China)

Abstract: Traditional academics have divided the Neo—Confucianism into two camps: one represented by Zhu Xi's Neo—Confucianism and the other one represented by Wang Yangming's study of mind, both of which adhered to the traditional Confucian concept of benevolence. Benevolence is endless, and changing regularly; benevolence is love, which is a moral behavior. Benevolence as moral behavior contains reason, and the behavior of benevolence is based on reason. Behavior is function(Yong), so reason is in function. The form(Ti) of function has not only a physical form, but also a nature of form. The nature of form is temperament. Reason is temperament when it is in people and things. Reason is in function and temperament is in form. Zhu Xi favored the search for reason from function, while Wang Yangming favored conscience, i.e., nature, as the basis. From the point of view of the distinction between form and function, Zhu Xi emphasized the function and Yangming emphasized the form; from the point of view of the non—duality of form and function, what they said was almost the same. Therefore, there is little difference between Zhu Xi's and Wang Yangming's philosophies.

Key words: Zhu Xi; Wang Yangming; theory of Ti and Yong(form and function); reason; nature