

王阳明与传统儒家思想的终结

沈 顺 福

摘 要:天人之辨是儒家学说的主要问题。早期儒家孔子主张敬鬼神而远之,开辟了儒家重人间、强人文的方向,孟、荀随之。汉儒通过人副天数,将人与仁道提高到与天相近的高度。魏晋儒家倡导天人一体。宋儒在接受了天人一体观的同时,提出人与仁才是天地之心、宇宙的主宰者,并从思辨哲学的角度予以论证。至此,人类在宇宙中的地位达到了极致。这种人类地位的极致化同时意味着人文之路尽头的到来,即传统儒家思想的终结。明末至清代思想要么照着讲,鲜有创新;要么开始转换话题,这也间接证明了儒家传统话题与思想的终结。

关键词:天人之辨;万物一体;天地之心;传统儒家

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2023.01.08

在中国思想史上,天人之辨是其中的最重要的主题之一。所谓天人之辨即天人关系说,它主要探讨天人之间的关系。为了简洁清晰之便,我们接受一个工具性定义,即:“中国古代学者提出的‘天人关系’问题……不过是一个人与自然的关系问题而已。”^①本文所讨论的天人关系中的天也主要以天空为主的自然界,人主要指人类及其所创造的文明。换言之,天人关系主要指自然界与人类的关系。从哲学人类学的角度来说,它主要关注人类在宇宙中的地位与作用,进而审视人类生存状态的问题。具体来讲,其一,这一话题在传统儒家思想体系中与思想史上具有怎样的地位?其二,天人关系,从历史的角度来看,经历了怎样的形态变化与发展,并取得了哪些成就?其三,如何解读这些成就及这些理论成就究竟具有哪些实践意义?这是本文将关注的主要问题。本文将通过梳理传统儒家的天人关系论的历史,指出:其一,天人之辨是传统儒家思想史的基本主题;其二,在儒家思想史上,天人关系说是变化的,直到王阳明时期,传统儒家对天人关系的认识达到了一个极致;其三,从王阳明之后的思想史话题来看,传统思想史的主题已经终结,中国思想转变了新话题,并因此而进入了一个新时期。也就是说,王阳明终结了传统儒家的思想主题。

一、天人之辨与儒家思想的基本主题

儒家思想或文化的核心观念当为仁、礼、孝等。我们以礼为例。礼,《说文解字·示部》曰:“礼,履也,所以事神致福也;从示,从豊。豊亦声。”^②礼与祭祀鬼神相关。故王国维曰:“古者行礼以玉,故《说文》曰:‘豊,行礼之器。’其说古矣。……盛玉以奉神人之器,谓之‘曲’,若豊。推之而奉神人之酒醴,亦谓之醴,又推之而为神人之事,通谓之礼。”^③礼最初可能源自祭祀活动,即“礼乐的主要功能在

作者简介:沈顺福,山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨儒学高等研究院教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文系2020年国家社科基金后期资助重点项目“传统儒家心灵哲学研究”(20FZX005)的阶段性成果。

① 李锦全:《中国思想史上的“天人关系”问题——兼与刘节先生商榷》,《学术研究》1963年第3期,第8-19页。

② 许慎:《说文解字》,天津:天津市古籍书店,1991年,第7页。

③ 王国维:《观堂集林(附别集)》,北京:中华书局,1959年,第290-291页。

于沟通‘天’和‘人’”^①，人们希望通过祭祀鬼神，从而沟通代表上天的鬼与神。在这种活动过程中，人们逐渐形成礼。作为儒家思想文化的最重要形式之一的礼，从其起源来看，便与天相关。也就是说，礼是人们用来处理天人关系的产物。天人关系由此进入中国传统思想尤其是儒家思想的视域，或者说，礼概念的出现表明：天人之辨从一开始便是中国古代儒家思想的最重要话题之一。

从早期儒家思想内容来看，天人之辨是其中心主题或基本问题。在现实生活中，孔子最重视孝。什么是孝？孝是处理子女与父母等长辈（包括去世的祖辈）等之间的关系方式。对活人有孝，这比较容易理解，而古人的孝还包括对去世的先辈们的孝，它具体包括传宗接代和祭祀。所以，孟子曰：“不孝有三，无后为大。”^②这里的双方不仅包括在世的子女，而且包括逝去的祖辈。这些死去的祖辈，按照古人的观念，便属于神或鬼，它们便是祭祀的对象。这些被祭祀的鬼神，按照中国传统观念，代表了天地^③。天地构成了自然界的主要内容或部分。因此，对鬼神的关注其实便是对天地自然界的关注，或者说，人神关系便是天人之辨的一种形式。

中国古人相信天生万物（含人类），天成为万物的本源。按照中国传统思维模式，本源便是决定者、主宰者。中国古人认为，天是人类及万物生存的主宰者，由此形成一种天命观念。天命观主张：天主宰宇宙万物以及人类的一切生活，包括寿命和富贵等。天命观体现了一种天人观。这是孔子之前的天人观念，即，相信天能够主宰人类生活。到了春秋时期，孔子曰：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”^④在这一宣言中，孔子明确表达了自己或儒家的旨趣：积极地面对生活，即人能弘道，反对消极地对待人生。这便是仁。此时的孔子，在基本坚持传统天命观的前提下，更关注于人类能否掌控自己的生活与命运等问题。他的做法是“敬鬼神而远之”，由此形成了孔子很少谈论“性与天道”的历史事实。这个历史事实体现了孔子的真正目的：我们应该积极主动地按照仁义之道所指引的方向去生活，而无需过分关注上天的安排。在现实生活中，孔子明确提出：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”^⑤苍天并不说话，哪来的命令？“作为终极价值源泉和约束力量”^⑥的上天并不直接管人间的事情。人间的事情由人类自己做主，或者至少人类可以做个主，其方法便是据仁游艺，艺包括礼和乐等。孔子倡导仁义之学，其目的便是为了应对传统天命观所带来的消极人生观。因此，孔子的仁学，最终体现了孔子对天人关系的新解读与新认识。

孔子思想后来发展出两个传统，即以孟子为代表的性本论传统和以荀子为代表的人本论传统。孟子的性本论认为，天生有四端之心，分别对应于仁、义、礼、智，比如仁产生于恻隐之心等。这种天生本有的东西，传统学说称之为性，即：生之谓性。既然四端之心属于天生本有，它们自然属于性。四端之心即是性。四端之心或性是天生具有的，成就仁义礼智等的潜质。成人、成才便是顺由仁义礼智等四端之心或性自然生长便可以了。性本论解决了当时人们的困惑：孔夫子倡导的仁义礼智、圣贤理想等是否可能？既然命运由天安排，似乎成圣、成贤等都应该由上天安排好的，普通人是否有机会成为圣贤？孟子的方案非常坚决：每个人天生具有仁义之性，只要养性，便可以成为圣贤，这便是人皆可以为尧舜。在孟子看来，上天的安排意义不大，重要的是后天的修行，这便是“天时不如地利，地利不如人和”^⑦，后天的依性而为才是最重要的。

儒家思想的另一个传统是人本论，其主要代表是荀子。荀子以为，人天生具有邪恶的气质或本性。圣人为了规范与教化本性邪恶的民众，创造了礼法制度等。通过礼法的规范和教化，人的气质会得到改善，从而扬善抑恶，成为圣贤。后天的人文教化与实践才能够让人成为圣贤，并带来治理平

① 余英时：《论天人之际：中国古代思想起源试探》，台北：联经出版事业股份有限公司，2014年，第91页。

② 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2008年，第138页。

③ 《礼记》曰：“魂气归于天，形魄归于地，故祭求诸阴阳之义也。”（《礼记正义》，《十三经注疏》，上海：上海古籍出版社，1997年，第1457页）魂气即神，魄气即鬼。鬼神分属地与天，属于天地的使者。

④ 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，2006年，第76页。

⑤ 杨伯峻：《论语译注》，第69、211页。

⑥ 吴宝麟：《论帛书〈二三子问〉的天道与德政》，《周易研究》2020年第4期，第59页。

⑦ 杨伯峻：《孟子译注》，第64页。

正的天下,这便是人本论的立场。荀子也相信天命观,但是,和孟子等相比,荀子走得更远。一方面,荀子明确提出别天人,以为苍天并不管人类的事情,人类的事情应该由人类自己做主,这种积极有为的人生观显然继承并发展了孔子的人文主义思想。在荀子那里,他面临着两个难题,一个是传统儒学的难题,即人类应该如何对待自己的命运?另一个难题是孟子遗留的难题,即仅仅尊重苍天馈赠的天性、顺其自然,能不能带来安定的天下?这两个难题,实际上还是一个,即人类应该如何应对天命?孟子的方案有一定的局限或不足。如何解决上述难题便成为荀子所面临的历史使命。在荀子看来,建立礼法制度、教化民众、努力践行才能够掌握自己的命运。

对人类命运的讨论是天人之辨的主要内容之一。它是孔子、孟子、荀子等早期儒家思想家的共同话题,也是最重要的话题。故司马迁以“究天人之际,通古今之变,成一家之言”^①为自己的写作宗旨。天人之辨成为司马迁思想的中心话题。宋儒邵雍曰:“学不际天人,不足以谓之学。”^②只有探讨天人关系的学说才能够被叫作学问,天人之辨才是最值得思考的主题。因此,这个重要话题贯穿了传统儒家思想史的始终。

二、从天人相分到天人一体:儒家思想的转折

汉代儒家的最大代表是董仲舒。董仲舒学说的宗旨可以简单地概括为:“道之大原出于天,天不变,道亦不变。”^③如何论证上述命题是董仲舒思想的主要内容。董仲舒首先承认:“人之于人本于天,天亦人之曾祖父也,此人之所以乃上类天也。人之形体,化天数而成;人之血气,化天志而仁;人之德行,化天理而义;人之好恶,化天之暖清;人之喜怒,化天之寒暑;人之受命,化天之四时;人生有喜怒哀乐之答,春秋冬夏之类也。”^④人类类似于苍天,即人副天数。由此,董仲舒推论:人道也应该与天道相似,比如天道有生,生生便是仁,天道为仁,而仁又是儒家之道的中心。因此,人道与天道相似或一致。天道绝对而伟大,人道自然也绝对而伟大。人道由此被提到了前所未有的高度,成为与天道并列的存在。这便是“天不变,道亦不变”的意义所在。更有甚者,在传统天命观的基础上,董仲舒利用感应说,提出了三命论,即寿命、随命和遭命。其中随命说的意思是:因为某人做善事,上天会因此而奖赏之,反之亦然,这便是常说的“善有善报,恶有恶报”。随命说的意义在于,董仲舒一方面承认苍天对人类的主宰权,另一方面又强调人类并非完全消极地等待上天的安排,人类也可以通过自己的努力来影响天,并进而影响和掌控自己的命运。在董仲舒的思想学说中,天人关系始终是其最核心的部分。

《白虎通》也坚持了类似的观点:“伏羲作八卦何?伏羲始王天下,未有前圣法度,故仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以象万物之情也。”^⑤圣王察天象以制人道。或者说,圣人依据天道来制定人道:“于是伏羲仰观象于天,俯察法于地,因夫妇,正五行,始定人道。画八卦以治下,下伏而化之,故谓之伏羲也。”^⑥三皇圣人依据天道而创造了人道或人类文明,人道来源于天道。当有人问圣人与巫师的区别时,扬雄答曰:“史以天占人,圣人以人占天。”^⑦人道效法于天道,故圣人可以通过人道而知晓天意,天人相类似。

汉代的王充不满意董仲舒的天人感应思想,主张分别天道与人道。王充曰:“天之行也,施气自然也。施气则物自生,非故施气以生物也。”^⑧天道自然气化而生生不息,并无故意,因此天道与人事相分别。谴责属于人道:“人道善善恶恶,施善以赏,加恶以罪,天道宜然。刑赏失实,恶也。为恶气

① 《汉书》卷六二《司马迁传》,北京:中华书局,1987年,第2735页。

② 邵雍著,郭彧整理:《邵雍集》,北京:中华书局,2010年,第156页。

③ 《汉书》卷五六《董仲舒传》,第2518—2519页。

④ 董仲舒撰,苏舆义证:《春秋繁露义证》,北京:中华书局,2015年,第310—311页。

⑤ 班固:《白虎通德论》,上海:上海古籍出版社,1990年,第447页。

⑥ 班固:《白虎通德论》,第51页。

⑦ 汪荣宝撰,陈仲夫点校:《法言义疏》,北京:中华书局,1987年,第264页。

⑧ 黄晖:《论衡校释》,北京:中华书局,1990年,第229页。

以应之,恶恶之义,安能施哉?……由斯言之,谴责之言,疑乎?必信也?”因此,董仲舒所倡导的天谴说是靠不住的。王充指出:“人之行,求有为也。人道有为,故行求。”人道积极而有为,并因此区别于天道。在天人相分别的情况下,王充认为:只有大人才能够合天之德:“夫大人之德,则天德也;贤者之言,则天言也。……周公推心合天志也。上天之心,在圣人之胸,及其谴责,在圣人之口。”^①圣人能够贯通天人之道,或者说,只有在圣人那里,天人能够获得统一。在王充这里,“天道、人道之间既有一种客观自然的联系,又是相互区别的”^②,从董仲舒到王充的汉代儒家相信:人类的智慧来源于天,人道效仿于天道,因此,汉代儒学完全是天人之学。

汉代的天人观对玄学的天人思想产生了一定的影响。在王弼“执一统众”^③论的基础上,阮籍进一步提出:“天地合其德,日月顺其光,自然一体,则万物经其常,入谓之幽,出谓之章,一气盛衰,变化而不伤。……自其异者视之,则肝胆楚越也;自其同者视之,则万物一体也。”^④世界万物之间,表面看来没有什么关联,但实际上这些自然事物却是一个有机的生命体,此即“万物一体”,由此诞生了中国思想史上著名的万物一体或天人一体观。郭象完全继承了这一立场:“以死生为昼夜,旁日月之喻也;以万物为一体,挟宇宙之譬也。”^⑤宇宙好比是一个物体。郭象曰:“夫体天地冥变化者,虽手足异任,五藏殊官,未尝相与而百节同和,斯相与于无相与也;未尝相为而表里俱济,斯相为于无相为也。”自然事物之间,如同人的手足和五官等一样,虽然形象或功能各自不同,但是却能够组成一个生命体:“若乃役其心志以恤手足,运其股肱以营五藏,则相营愈笃而外内愈困矣。故以天下为一体者,无爰为于其间也。”纷繁复杂的万物最终形成一体,这个整体性的存在,郭象称之为“天”:“故天者,万物之总名也。莫适为天,谁主役物乎?”^⑥宇宙万物所形成的整体叫作天或天地。至此,儒家的天人观产生了巨大的变化,即由天人相别、经历天人相似,走向了天人一体。天地万物以及人类最终组成了一个有机的生命体,这便是万物一体论。那么,谁是这个生命体的主宰者呢?这便是摆在儒家面前的一个重要问题。

三、“仁者以万物为体”与宋明理学宇宙观

魏晋时期的“万物一体的命题……又几乎为理学家所普遍认同”^⑦。北宋之初的张载明确提出“一天人”思想,认为天人共为一个物体:“造化所成,无一物相肖者,以是知万物虽多,其实一物。”^⑧世上万物繁多,却最终统一于一物,这便是万物一体。二程亦明确指出:“所以谓万物一体者,皆有此理,只为从那里来。”^⑨天下万物,包括人类在内融为一个整体。天地世界如同一个模型产生:“‘范围天地之化而不过’者,模范出一天地尔,非在外也。如此曲成万物,岂有遗哉?”^⑩万物出自一个模型,这便是“范围天地之化”。朱熹直接将宇宙比作一个人:“天便脱模是一个大底人,人便是一个小底天。”^⑪天地万物如同一个人,宇宙是一个人。明儒王阳明也提出:“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。全得仁体,则天下皆归于吾。仁就是八荒皆在我闲意,天下皆与,其仁亦在其中。”^⑫仁者以万物为一体,或者说,在儒者看来,天下万物是一体的。

① 黄晖:《论衡校释》,第297-298、228、299-300页。

② 黄开国:《论王充的天人观》,《山西师范大学学报(社会科学版)》1993年第4期,第43页。

③ 王弼撰,楼宇烈校释:《王弼集校释》,北京:中华书局,1980年,第622页。

④ 阮籍:《阮籍集》,北京:中华书局,2014年,第115页。

⑤ 郭象注,成玄英疏:《庄子注疏》,北京:中华书局,2011年,第54页。

⑥ 郭象注,成玄英疏:《庄子注疏》,第145、145、26页。

⑦ 杨国荣:《仁道的重建与超越——理学对天人关系的考察及其内蕴》,《江苏社会科学》1993年第5期,第64-68页。

⑧ 张载著,章锡琛点校:《张载集》,北京:中华书局,1978年,第64、10页。

⑨ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,北京:中华书局,2004年,第33页。

⑩ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第118页。

⑪ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第4册,北京:中华书局,1986年,第1426页。

⑫ 王守仁撰,吴光、钱明等编校:《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第110页。

既然万物一体,宇宙万物是一个生命体,那么,谁是这个生命体的主宰者(“天地之心”)呢?在先秦时期,人们通常相信,主宰宇宙万物的力量是天,但是,到了宋明理学时期,人们逐渐放弃了这个传统看法,并形成一种新的宇宙观。张载曰:“大抵言‘天地之心’者,天地之大德曰生,则以生物为本者,乃天地之心也。”^①天地万物生生不息,其本源便是天地之心。张载宣誓曰:“为天地立志,为生民立道,为去圣继绝学,为万世开太平。”^②他立志要为宇宙找到一个主宰者。这个主宰者,在儒家张载看来,便是仁:“天本无心,及其生成万物,则须归功于天,曰:此天地之仁也。”^③仁便是天地之心或天地之心的活动。朱熹完全接受这一立场:“仁者天地生物之心,得之最先,而兼统四者,所谓元者善之长也,故曰尊爵。”^④仁即天地之心及其活动,仁成为宇宙万物共同遵循的基本原理,仁即人。《朱子语类》记载:“问:‘人者,天地之心’。曰:‘谓如天道福善祸淫,乃人所欲也。善者人皆欲福之,淫者人皆欲祸之。’又曰:‘教化皆是人做,此所谓人者天地之心也。’”^⑤教化等人类行为是宇宙的主宰者,这便是“人者,天地之心”^⑥。人类的有意活动才是宇宙的主宰者,这个有意的活动便是人文教化。

在朱熹这里,人文教化的主要内容便是穷理。朱熹曰:“凡事固有‘所当然而不容己’者,然又当求其所以然者何故?其所以然者,理也。”^⑦世上的万事万物的存在都有一个“所以然”之理,事事物物都有一个理,人也有理。朱熹曰:“人之所以生,理与气合而已。天理固浩浩不穷,然非是气,则虽有是理而无所凑泊。故必二气交感,凝结生聚,然后是理有所附着。”^⑧人类作为一个存在物也有自己的理,这个理,落实在人便是性:“人之有形有色,无不各有自然之理,所谓天性也。”^⑨人理便是人性。不过,朱熹指出:“若夫人物之生,性命之正,固亦莫非天理之实,但以气质之偏,口鼻耳目四肢之好,得以蔽之,而私欲生焉。”^⑩天生的人性,由于禀气有清浊,故而常常被遮蔽,这便是人心不明。朱熹认为,只有通过学习事物之理,才能够让人心获得天理,或让被蒙蔽的理澄明,进而获得觉悟。因此,朱熹主要依仗于穷外物之理,或者说,朱熹更偏重于将宇宙万物生存的主宰之理视为一种外在于人的存在,人类通过把握这种力量进而主宰宇宙。

四、致良知论与人类主体性地位的确立

朱熹的物理观遭到了当时心学家陆九渊的批评。陆九渊也承认天理是宇宙万物生存的主宰者,但是,和朱熹外化天理的倾向不同,陆九渊提出:“此理本天所以与我,非由外烁。明得此理即是主宰。真能为主,则外物不能移,邪说不能惑。所病于吾友者,正谓此理不明,内无所主。一向萦绊于浮论虚说,终日只依藉外说以为主,天之所与我者,反为客,主客倒置,迷而不反,惑而不解。”^⑪天理是人类天生固有的东西,具体地说,天理在人心:“四端者,即此心也;天之所以与我者,即此心也。人皆

① 张载著,章锡琛点校:《张载集》,第113页。

② 张载著,章锡琛点校:《张载集》,第320页。

③ 张载著,章锡琛点校:《张载集》,第266页。

④ 朱熹集注:《孟子集注》,天津:天津市古籍书店据世界书局1936年铜版本影印《四书五经》,1988年,第25页。

⑤ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第6册,第2243页。

⑥ 其实,“人者,天地之心”的提法最早出现于《礼记》。《礼记》曰:“故人者,其天地之德,阴阳之交,鬼神之会,五行之秀气也。”(《礼记正义》,上海:上海古籍出版社,1997年,第1423页)人生于天地之合与阴阳之交,得(金、木、水、火、土)五行之秀气。故最为天下灵者,其原因在于“人者,天地之心也,五行之端也。”(《礼记正义》,第1424页)天地是人的生命力之元、五行则是人的形体之端。最终,《礼记》曰:“故圣人作则,必以天地为本,以阴阳为端,以四时为柄,以日星为纪、月以为量、鬼神以为徒、五行以为质、礼义以为器、人情以为田、四灵以为畜。”(《礼记正义》,第1424页)天地是人之本源,五行是人之材质,同理,天地也是人(文)之本,阴阳是人(文)之端,五行是人(文)之质。

⑦ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第2册,第414页。

⑧ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第65页。

⑨ 朱熹集注:《孟子集注》,第108页。

⑩ 朱熹:《四书或问》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第6册,上海:上海古籍出版社/合肥:安徽教育出版社,2002年,第592页。

⑪ 陆九渊:《陆象山全集》,北京:中国书店,1992年,第3页。

有是心,心皆是理,心即理也。”^①在陆九渊看来,心具理,心即理;理在人心,理在我,至此,主宰宇宙万物生存的理由外在之物转化为人类身中之物,人类也因为它而获得了终极决定权。王阳明继承了陆九渊的心学立场,将主宰宇宙生存的天理直接叫作良知。王阳明曰:“夫人者,天地之心,天地万物,本吾一体者也,生民之困苦荼毒,孰非疾痛之切于吾身者乎?不知吾身之疾痛,无是非之心者也。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。世之君子唯务致其良知,则自能公是非,同好恶,视人犹己,视国犹家,而以天地万物为一体,求天下无治,不可得矣。”^②万物一体,主宰是人类。准确地说,人类的良知才是宇宙的真正主宰。

其实早年的王阳明相信朱熹的物理说:“众人只说格物要依晦翁,何曾把他的说去用?我着实曾用来。初年与钱友同论做圣贤,要格天下之物,如今安得这等大的力量?因指亭前竹子,令去格看。钱子早夜去穷格竹子的道理,竭其心思,至于三日,便致劳神成疾。”早年学习朱子学的结果便是劳神成疾,故王阳明逐渐放弃了格物法:“及在夷中三年,颇见得此意思乃知天下之物本无可格者。其格物之功,只在身心上做,决然以圣人作为人人可到,便自有担当了。”^③格竹子的经历让其哲学发生了一个转变并开始意识到:主宰万物生存的理并非(只)存在于外物之中,而是在于每个人的心中,这便是心即理说。王阳明不仅指出了超越的良知的主宰者地位,而且将良知具体化到现实之中,成为一种人类实践活动,这便是致良知。致良知是王阳明所强调的工夫。这种工夫,从形式来看,便是心与理的相结合。心理结合之后,人类天生的、混杂的气质之心获得了更新,这便是变化气质。变化气质即“精一”:“‘精一’之‘精’以理言,‘精神’之‘精’以气言。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。”精一之功就是用良知或天理为尺度来规范气质,使气清纯而无污浊。王阳明曰:“夫良知一也,以其妙用而言谓之神,以其流行而言谓之气,以其凝聚而言谓之精,安可以形象方所求哉?”^④气因为有了良知的指导而化为神。

在良知的指导下,人的气质不仅获得更新,更是气化流行而贯通宇宙,这便是“致良知”:“天地间活泼泼地,无非此理,便是吾良知的流行不息。致良知便是必有事的工夫。”^⑤致良知便是以良知来规范、约束气的活动,或者说,良知在气化活动中存在。王阳明曰:“譬之种植,致良知者,是培其根本之生意而达之枝叶者也;体认天理者,是茂其枝叶之生意而求以复之根本者也。然培其根本之生意,固自有以达之枝叶矣;欲茂其枝叶之生意,亦安能舍根本而别有生意可以茂之枝叶之间者乎?”致良知如种植一般生生不息,最终“天地万物,本吾一体者也”^⑥。我和万物是一个生命体,连通这个生命体的媒质便是气,而主导者则是良知。王阳明曰:“人的良知,就是草木瓦石的良知。……盖天地万物与人原是一体,其发窍之最精处,是人心一点灵明。风、雨、露、雷,日、月、星、辰,禽、兽、草、木、山、川、土、石,与人原只一体。故五谷禽兽之类,皆可以养人;药石之类,皆可以疗疾;只为同此一气,故能相通耳。”^⑦我们和万物之所以相通而感应,原因在于通于一气。气如同血脉,将自然界和人类之间相贯通,成为一个有机生命体。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。”^⑧这种气化流行而贯通,传统理学家给它取了个名字,那便是仁:贯通一体便是仁(“全其万物一体之仁”)。在这种万物一体视域下,人类自然相亲相爱。

王阳明将过去的宇宙终极性本原从外物之理转到人心中的良知,以为理在心中。这种转向彻底将宇宙的主宰权交付于人类。由此,人的良知之心不仅成为人事的主宰,同时也是万物生存的主宰。

① 陆九渊:《陆象山全集》,第95页。

② 王守仁撰,吴光、钱明等编校:《王阳明全集》,第79页。

③ 王守仁撰,吴光、钱明等编校:《王阳明全集》,第120、120页。

④ 王守仁撰,吴光、钱明等编校:《王阳明全集》,第62、62页。

⑤ 王守仁撰,吴光、钱明等编校:《王阳明全集》,第123页。

⑥ 王守仁撰,吴光、钱明等编校:《王阳明全集》,第219、79页。

⑦ 王守仁撰,吴光、钱明等编校:《王阳明全集》,第107页。

⑧ 王守仁撰,吴光、钱明等编校:《王阳明全集》,第55页。

致良知的过程无非是让人体中的气息遵循良知而大化流行,这种气化流行便是仁。在王阳明看来,自然界也遵循人类的仁道,人类因此成为天地的主人。至此,在长达数千年的天人争权中,人类终于掌握了话语权。从此,人类与天地自然的关系从早先的天生人、天主人的立场而彻底转向,从而实现了“以人统天”^①的理想。人类不再是自然的仆从,而是一跃成为自然的主人。

五、明末及清代思想主题:“照着讲”还是“接着讲”?

以王阳明为代表的宋明理学,提出人类是宇宙的主宰,即“人者,天地之心也”,并从思辨哲学的角度对此予以了论证,这从哲学的角度将中国传统思想史的主题发挥到了极致。从此以后,从明末到清代思想发展史来看,思想家们关注的问题主要分为三种走向:其一,继承王学宗旨的人继续这一话题,“照着”王阳明讲,却无新意;其二,批判王学却“照着”朱子学讲,亦无创新;其三,全面批判宋明理学而转换话题,不再关注于传统的天人关系问题,从而转向一些新话题或开辟了新主题。

王阳明是明代影响最大的儒家思想家,其门人遍天下。这些王门学者,从思想史的角度来看,大体关注于两个问题:其一,万物一体;其二,一体之元。在这些基本问题上,王门思想家的立场与王阳明基本一致,即认为万物一体,而一体之本在于人。他们或者以为“致知便是今日学脉”^②(王龙溪),或以为“身是天下国家之本,则以天地万物依于己,不以己依于天地万物”^③(王艮),或者强调“静而无欲”的“真心”^④(何廷仁)为生存之本等。这些王门后学的思想,总体而言,继承了阳明的心学精神,即万物一体、本原在人。这些观点可以说是阳明学的深化,但是,仅仅是枝节性深化,却无革命性进步或新意。除此之外,同时期及之后的心学也大体与阳明学近似。如湛若水赞同泰州学派的修身论,以为“正身”^⑤是天下安定的基础,而“正身”的关键在于“正心”^⑥,由此而回到了阳明学。刘宗周从心体走向意用:“‘意’字看得清,则‘几’字才分晓;‘几’字看得清,则‘独’字才分晓。”^⑦他以为只有通过可以经验的诚意才是正道:“自其分者而观之,天地万物各一理也,何其博也;自其合者而观之,天地万物一理也,理亦无理也,何其约也。泛穷天地万物之理,则反之约也甚难。散殊者无非一本,吾心是也。仰观俯察,无非使吾心体之流行,所谓‘反说约’也。”^⑧其中的核心观念几乎是心学的翻版。即便是那些反儒思想家,其实也或多或少接受心学立场,如李贽曰:“夫童心者,真心也;若以童心为不可,是以真心为不可也。夫童心者,绝假纯真,最初一念之本心也。若夫失却童心,便失却真心;失却真心,便失却真人。”^⑨李贽的童心说实则继承了孟子、王阳明的心学,属于“照着讲”。

明末之后,随着大明灭国等历史事件,思想家们开始反省心学,其中一些思想家开始弃心学而转向程朱理学,由此程朱理学得以兴盛,甚至一些心学大师们也转向程朱理学,如孙奇逢便以为“盖陆、王乃紫阳之益友忠臣,有相成而无相悖”^⑩,类似的还是有李颙、黄宗羲等。除了调和程朱与陆王之学外,还出现了不少儒家思想家宣扬程朱理学而反对陆王之学,如熊赐履、陆陇其、张伯行、李光地、张烈等。清圣祖康熙皇帝甚至以为孔孟之学“至于朱子集大成,而继千百年绝学之学”^⑪,朱子学成为清代儒学之正统。清代学者以程朱理学来对抗陆王心学,仅仅表示了一种反省,而无实质性的变化。

① 参见张学智:《论王阳明思想的逻辑展开》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》1989年第4期,第84—89页。

② 吴震编校:《王畿集》,南京:凤凰出版社,2007年,第84页。

③ 黄宗羲著,沈芝盈点校:《明儒学案》,北京:中华书局,1985年,第713页。

④ 黄宗羲著,沈芝盈点校:《明儒学案》,第456页。

⑤ 湛若水:《湛甘泉先生文集》,桂林:广西师范大学出版社,2014年,第67页。

⑥ 湛若水:《湛甘泉先生文集》,第73页。

⑦ 刘宗周著,吴光主编:《刘宗周全集》第3册,杭州:浙江古籍出版社,2007年,第374页。

⑧ 黄宗羲撰,沈善洪、吴光主编:《黄宗羲全集》第1册,杭州:浙江古籍出版社,1985年,第110页。

⑨ 李贽著,张建业译注:《焚书 续焚书》,北京:中华书局,2011年,第146—147页。

⑩ 孙奇逢著,朱茂汉校:《夏峰先生集》,北京:中华书局,2006年,第69页。

⑪ 《圣祖仁皇帝御制文集》第四集卷二一《御制朱子全书序》,《景印文渊阁四库全书》第1299册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第534页。

梁启超认为：“王学自身的反动。最显著的是刘戡山(宗周)一派(戡山以崇祯十七年殉难)。特标‘证人’主义，以‘慎独’为入手，对于龙溪(王畿)、近溪(罗汝芳)、心斋(王艮)诸人所述的王学，痛加针砭，总算是舍空谈而趋实践，把王学中谈玄的成分减了好些。但这种反动，当然只能认为旧时代的结局，不能认为新时代的开山。”^①此断言不无道理。

明清时期的思想家在反省传统儒家思想的同时，开始转换话题。作为一个传统理学家，王夫之在澄清传统理学许多说法与观点的同时，将主要精力放在讨论思维方式的问题上。传统理学偏重于以思辨哲学的方式来观察世界，对此，王夫之，一方面继承了这种思辨哲学的方向，即认为存在的路径是：性→气→质，进而产生万物；另一方面，王夫之又以为存在首先是经验。这两种观察方式提供了世界存在的两种模型：体→用和用→体。以往的理学家或心学家主张体用论，突出了体的地位和作用。王夫之对此不太满意，转而偏重于经验在观察世界中的地位和作用。我把这两种路径分别叫作“顺观”和“逆观”，从现代哲学来看，“顺观”与“逆观”所组合而成的系统，恰恰类似于西方人所说的辩证法。因此，从这个角度来看，王夫之的哲学已经具有了比较鲜明的辩证法特征。从这个角度来说，王夫之哲学主要表现在思维方式上^②。观察世界的方式即思维方式成为王夫之哲学的主要话题。明清时期的另一位哲学家方以智曾自豪地提出：“人之有心也，有所以为心者；天地未分，有所以为天地者。容成、大挠之伦，知天地气交之首，标心于雷门；四圣人于《易》之冬至见天地之心，此推论、呼心之始矣。则谓未有天地，先有此‘心’可也，谓先有此‘所以’者也。学者能知天地间相反者相因、而公因即在反因中者，几人哉！”^③理解世界的关键在于认识三种因，即相因、反因和公因，只有自己才知道这些。三因说，说到底还是观察世界的方式即思维问题。

更多学者将兴趣转向更实用的生活中。李贽曰：“自朝至暮，自有知识以至今日，均之耕田而求食，买地而求种，架屋而求安，读书而求科第，居官而求尊显，博求风水以求福荫子孙。种种日用，皆为自己身家计虑，无一厘为人谋者。……某等不肯会人，是自私自利之徒也，某行虽不谨，而肯与人为善，某等行虽端谨，而好以佛法害人。……翻思此等，反不如市井小夫，身履是事，口便说是事，作生意者但说生意，力田作者但说力田，凿凿有味，真有德之言，令人听之忘厌倦矣。”^④李贽直接挑战传统儒学的舍己为人的思想，以为自己属于自私自利之徒，身求私利，口也说私意，没有必要心口不一。至此，李贽不但揭示了人的自私自利的本性，而且予以肯定，从而对抗传统思想。人的自私自利的本性终于得到了肯定，这便是私利观，私利成为明清时期思想家们关注的中心主题。

与利相应的是用。清代思想家顾炎武便看重用，即突出经世致用。顾炎武曰：“自天下为家，各亲其亲，各子其子，而人之有私，固情之所不能免矣。故先王弗为之禁；非唯弗禁，且从而恤之。建国亲侯，胙土命氏，画井分田，合天下之私，以成天下之公，此所以为王政也。”^⑤自私之人的天性不可剥夺，天子君主所要做的事情便是成就人们的私欲。顾炎武对天子做了新的界定：“所谓天子者，执天下之大权者也。其执大权奈何？以天下之权寄之天下之人，而权乃归之天子，自公卿大夫至于百里之宰，一命之官，莫不分天子之权，以各治其事，而天子之权乃益尊。后世有不善治者出焉，尽天下一切之权而收之在上，而万几之广，固非一人之所能操也。”^⑥天子应该分权于下属百官，这属于政治学主题。

黄宗羲在《原君》中，完全放弃了传统思想认识，提出了两个观点。黄宗羲曰：“向使无君，人各得自私也，人各得自利也。”^⑦黄宗羲认为人都是自私自利的，这一观点本身并不新鲜，如古代的荀子便

① 梁启超：《中国近三百年学术史》，北京：商务印书馆，2011年，第8页。

② 参见沈顺福：《顺观与逆观：论王夫之的观察世界的两种方法》，《船山学刊》2019年第4期，第12—20页。

③ 方以智著，黄德宽编：《方以智全书》第1册，合肥：黄山书社，2018年，第342页。

④ 李贽著，张建业译注：《焚书 续焚书》，第52页。

⑤ 顾炎武著，陈垣校注：《日知录校注》，合肥：安徽大学出版社，2007年，第130页。

⑥ 顾炎武著，陈垣校注：《日知录校注》，第525—526页。

⑦ 黄宗羲撰，沈善洪、吴光主编：《黄宗羲全集》第1册，第3页。

有类似的思想,其新鲜之处在于,黄宗羲对人的这一本性的态度发生了变化,即他并无否定之意。相反,黄宗羲应该是持肯定的、支持的态度,即相信人类都是自私自利的。于是,黄宗羲提出第二个革命性立场:“古者以天下为主,君为客,凡君之所毕世而经营者,为天下也。”^①君主应该为百姓服务,尤其是君主的使命便是为自私自利的民众的生存提供保障,政治问题由此获得了重视。

更多的清代思想家和学者放弃了独立的思想,而转向经学与小学等,这使清代思想史顿失光芒。可以说,从思想史的角度来说,清代几乎没有出现什么伟大的思想家,他们顶多属于照着讲,鲜见“接着讲”。也就是说,在清代,思想家们对于传统主题即天人关系问题,已经失去了兴趣。

结语:传统儒家思想的终结

从孔子开始,儒家开始思考人类在宇宙中的地位问题。孔子主张敬鬼神而远之,从而开辟了儒家突出人类主体性地位、肯定人间生活的价值与作用的人文主义之路。孟子、荀子分别从不同方向继承并发展了孔子的这一人文主义精神。尽管如此,早期儒家依然相信并接受上天对人类的主宰性与主导性地位,以为人类仅仅是上天的随从者、人事听从上天的安排,天强人弱的状况十分明显。从汉代开始,以董仲舒为代表的儒家表面上尊天,以为天是万物之祖,具有无可比拟的、崇高的地位,事实上,其真正目的是尊人:尊崇人类及其所创造的文明,因为人类及其文明效仿于天,因此和天一样永恒而伟大。至此,人类及其所创造的文明被提升到与天几乎并肩的地位。到了魏晋时期,人们开始建构出一种新型宇宙观或世界观,即天地和人类一起合为一体,这便是万物一体观。天生万物的他生说便转换为自生说。到了宋明时期,人们在接受万物一体观的同时,开始思考另一个更重要的问题:在天地人所共同组成的宇宙生命体中,谁才是它的主宰者?张载高倡“为天地立心”,其目的就是寻找或确立一个宇宙主宰者。二程以为万物统一于仁,仁便是天地万物的根基或主宰者,仁便是天理,即宇宙万物共同遵循的道理。朱熹则将其扩充至人文,以为人文之教便是天地之心,人类通过学习天理、获得天理,进而掌控整个宇宙的生存。陆九渊更相信天理在人心,这便是心即理。到了明代,王阳明等综合了朱熹与陆九渊的思想,以良知说代替天理说,以致良知为穷理的工夫,人类的良知成为宇宙生存的终极主宰者,而致良知则将这个超越的主宰者的作用现实化。由此,人或仁成为宇宙的主宰者。至此,孔子所开辟的人文主义思潮获得了存在论的证明,其发展之路也因此而达到了巅峰。巅峰的抵达同时意味着尽头的到来,即当王阳明宣称人是宇宙万物的主宰者时,人类在宇宙间的地位取得了前所未有的,甚至是无以复加的高度,即在这个高度之外或之上,已经不可能再有余地了。这标志着孔子的人文之路也走到了尽头,即在天人之辨问题上,孔子所开辟的儒家思想走到了尽头,这便是传统儒家思想或学说的终结,或者说,传统儒家已经完成了它的历史使命。

事实上,从王阳明之后的儒家思想发展来看,尽管仍有不少儒者在做着不懈的努力,但是,在天人观上,他们再也没有产生出创造性的成果,也很少有思想家关注于这个话题。即便有人仍在讨论这个主题,但是,其背景、意义等发生了根本性转变,比如一些人从科学的角度思考天的问题,还有些人从宗教的角度来思考天的问题等,这些都和传统天人之辨差异较大,或者说,这个传统话题,在此逐渐失去了活力和生机。人们开始思考别的问题,或者开辟新主题,比如公私之辨、利益的合法性、政治问题等,这可能是清代乃至民国时期的中国思想史的基本主题。传统儒家的思想主题,到了王阳明那里宣告结束;传统思想的终结,预示了新主题与新思想的到来。

[责任编辑 李梅]

^① 黄宗羲撰,沈善洪、吴光主编:《黄宗羲全集》第1册,第2页。

data from the *Book of Wei* collected in the National Library of China, which revealed different inheritance procedures of military officers during the reigns from Zhiyuan to Dade. It can be seen that the control of military offices by the Yuan court had the characteristics such as being slack at the beginning while being tight towards the end, the varying length of time that military officers completing inheritance, and the long-standing inheriting qualifications. Meanwhile, these documents provide precious materials for the knowledge about the official positions and institutional settings such as Overseer (*daruhachi*), Brigade, Brigade Commanders, Battalion, and Battalion Commanders in Huaimeng and Changzhou.

How to Realize the Idea of “Virtuous Rule of Law”:

A Historical and Logical Research Based on Xunzi

Jing Yu

For a long time, scholars viewed the relationship between virtue and law from the perspective of dichotomy, or viewed the nature of ancient Chinese law as only punishment. Based on the proposition that virtue and law complement and harmonize with each other by pre-Qin Confucians, contemporary scholars propose the integration of virtue and law and the concept of “virtuous rule of law.” From the perspective of historical development, law is a governance tool adopted to the complexity of society and the needs to enrich the country and strengthen the army; from the logic of the development of political thoughts, law is a proposition to realize the impartiality and oppose the prejudice, which has the spiritual essence of universality, objectivity, and impartiality. According to Xunzi, law is a system of love based on justice and rationality; ritual rules have not only the function of social norms, but also the function of moral education. The aim of law, established, discussed, and practiced by noble man, is to achieve a king’s virtue-centered society full of rite, music, justice, order, harmony, and happiness. In Xunzi’s political philosophy, the idea of “virtuous rule of law” is finally realized.

Wang Yangming and the Finality of Traditional Confucianism

Shen Shunfu

The relation between Heaven and Man had been the main issue of Confucianism. Confucius proposed a respectful distance with the spirits, which opened a direction that valuing the world and emphasizing humanity. Mencius and Xunzi followed his way. The Confucians in the Han dynasty raised Man and Dao of benevolence to the level close to Heaven by the theory that “humanity should be aligned with nature” put forward by Dong Zhongshu. The Confucians in the Wei-Jin period advocated the unity of Heaven and Man. While the Song Confucians accepted such idea, they stated that Man and benevolence is the core of Heaven and Earth, and gave argumentations in the perspective of speculative philosophy. Till then, the position of mankind in universe had reached an extreme, which also meant the end of the humanistic way, i. e., the finality of traditional Confucianism. The thoughts in the late Ming and Qing period either followed such statements with little innovation, or started to change the subject. That also indirectly proved the finality of traditional Confucian subjects and thoughts.

From “Confucius Resided in Barbarians” to “Vulgarity Is Better Than Zou and Lu”:

The Literary Writing of the Cultural and Educational Path in Guangxi in the Ming Dynasty

Zhong Naiyuan

The cultural and educational policy of the Ming dynasty made a breakthrough in the dualistic political pattern between the regions under the rule of local officials and the chieftain regions in Guangxi. The cultural and educational practice and results in the chieftain regions were unprecedented. The writers also wrote their path from multiple perspectives in the literary field. The core content of the writing is to call for the establishment of the concept of national equality and create a good atmosphere of the times from the standpoint of “Confucius resided in the barbarians”; based on the establishment of the concept of national equality symbolized by