

识仁与致知： 理学中的两种工夫路径辨析

卢金名 翟奎凤

(山东大学 儒学高等研究院 山东 济南 250100)

[摘要]针对胡宏于善端发见时察识以识仁的说法,朱子表示了质疑,通过对心之认知功能的辨析,他否认了心体反观自体的可能,从而翻转了程颢所提出的“学者须先识仁”之于心上识取自身完整结构而上达仁体的简易、顿达之工夫路径。但在朱子,道德活动的依据依然是仁体、性体之发动而呈现于心体之道德意识,心体之知可以片段、分立地呈现此仁体流行之义理。在朱子之敬义加持、即物推明的致知过程以及力行之道德实践中,朱子之心体亦在实际上与仁体流行贯通为一。朱子将程颢、胡宏之识仁工夫翻转为渐进、积累之致知,遭到了陆、王心学的驳斥。究其实,在于朱子认为心只能在内容上发见仁体之流行,而非能够即机制即内容地肯认心体即是仁体之于穆不已之流行,以达到即本体即工夫而消解掉主观之工夫努力。经过朱子与陆、王在工夫上的两次翻转,理学工夫上的识仁与致知经历了二者的统一到割裂并再次统一起来的过程。理学文化中两种工夫路径的辨析、争论,实则显示了理学中合理地存在着奠基工夫与成就工夫之完整的下学上达的为学之方。

[关键词]识仁;致知;心体;持敬;顿悟

[中图分类号]B244

[文献标识码]A

[文章编号]1003-8353(2023)01-0181-10

DOI:10.15981/j.cnki.dongyueluncong.2023.01.020

识仁是程颢提出的为学之道,其中,识仁与致知是统一的,都指的是对天道本体的明察、把握。这个基本精神被湖湘学者所继承与发扬,却遭到了朱子的激烈批评。在朱子这里,几乎取消了识仁作为入手工夫的可能,对致知也有着不同的诠释,伴随而来的是理学工夫的转变。朱子将程颢、湖湘学者以识仁为主的穷理工夫导向了以致知为主的穷理工夫,其特征是抹除了简易、顿达的一面,转向了渐进、积累的路径。朱子的这一转变,同时表现在与陆王心学工夫的对立上。朱子的工夫论受到了陆、王等心学家的驳斥。

一、简易、顿达:程颢、湖湘学者的识仁说

朱子学在历史上取得了主流的地位,其本身的发展则是在与湖湘、江西、浙东等学者的不断交流与争论中而得以实现的。朱子在与湖湘学者的交流中,较为引人注目的一段,是对识仁说的批评。朱子的观点记录在他对胡宏《知言》的分析以及与湖湘学者往来的文献中。在时间上,则集中在中和新说之后,即朱子将心区分为有已发、未发两种状态,明确了心、性的内涵之后。《知言疑义》中载:

“欲为仁,必先识仁之体”此语大可疑。观孔子答门人问为仁者多矣,不过以求仁之方告之,使之从事于此而自得焉尔,初不必使先识仁体也。^①

此处所疑者,是胡宏以识仁为先的工夫。这种即本体即工夫之直接上达本体的路径,在朱子看来是难以

[作者简介]卢金名(1993—)男,山东大学儒学高等研究院博士研究生,研究方向:宋明理学;翟奎凤(1980—),男,山东大学儒学高等研究院教授,研究方向:儒家哲学。

^①黄宗羲《五峰学案》,《宋元学案》北京:中华书局,1986年版,第1375页。

成立的。胡宏以性为未发,心为已发,主张在心之已发处体察仁体而识之。他的根据在于人的良心可以在利欲之间发见:

齐王见牛不忍杀,此良心之苗裔,因利欲之间而见者也。一有见焉,操而存之,存而养之,养而充之,以至于大。大而不已,与天同矣。此心在人,其发见之端不同,要在识之而已。^①

朱子则认为心有已发时刻,亦有未发时刻,只于已发时刻做工夫已失其大端,且即使良心发见,也不能够达到识仁的目的,那只是仁体发用之一端罢了。朱子说道:

今于已放之心不可操而复存者置不复问,乃俟异时见其发于他处,而后从而操之,则夫未见之间,此心遂成间断,无复有用功处。及其见而操之,则所操者亦发用之一端耳,于其本源全体,未尝有一日涵养之功,便欲扩而充之,与天同大。愚窃恐无是理也。^②

从这一段话里,至少可以读出两层意思,一是在心处于未发时,要有一个对本源全体的涵养工夫,二是在良心发见时,只可以把握本源发用之一端,难以上达本体。可见,朱子与胡宏在识仁的问题上,有着非常严重的对立。朱子怀疑在良心发见之端把握仁体的可行性,欲以涵养工夫贯通本源。

事实上,胡宏之主张可以追溯到程颢。《识仁篇》中说道:“学者须先识仁。仁者,浑然与物同体,义、礼、智、信皆仁也。”^③可见,明道之学是旗帜鲜明的,即识仁可以是在先的,而仁体可以有两个诠释维度,一个是存在之机制上的,一个是含具之内容上的^④。识仁的具体路径,不在别处,正在心上:“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。”^⑤心便是把握本源全体的入处,尽心便是识仁,便是知性。当然,从心上所把握的心性本体,包括两个方面,即内容上的和机制上的。

人心莫不有知,惟蔽于人欲,则亡天德也。^⑥

心具天德,心有不尽处,便是天德处未能尽,何缘知性知天?尽己心,则能尽人尽物,与天地参,赞化育。^⑦

这便是在内容上来讲,心具良知良能,除去人欲的障蔽,就可以使天德良知得以呈现。其次,是在机制上来说。

良知良能,皆无所由,乃出于天,不系于人。^⑧

人心常要活,则周流无穷。^⑨

很明显,这里的诠释角度与前面不同,是对天德、人心之存在机制进行论发。“乃出于天”,此处之天,非是离开人心而别有一个授予者,而是说良知良能完全是出于自然,自发自足,完全自由。“周流无穷”,则是说心体之生生不息,于穆不已,活动流行。识仁在程颢即是完整地从事内容上、机制上两个方面进行把握、识取,所识取的是一个自由的道德的本体,其所呈现、发用,正如中庸所言的“溥博渊泉,而时出之”、孟子所言的“若决江河,沛然莫之能御”。程颢说“识得此理”“诚敬存之”,其中“识”即是指内容上、机制上完整地识取、肯认此一自由的、自律的道德创造之本体,“存”即是指存此一活泼的能够周流发用之机制上的通畅之实感。这便是程颢的识仁思路,即心而识仁、知性知天,回应了孟子所说之“尽其心者,知其性也,知其性,则知天矣”的“求放心”之工夫理路。

程颢这里没有像朱子说的那样,在心之所操者只会是发用之一端,而是能够透此端倪,识取此具良知良能、生生不已的发用流行之仁体。刘蕺山在评《识仁篇》时,曾感慨道:“学者极喜举程子识仁。但昔人是全提,后人只是半提。‘仁者浑然与物同体,义礼智信皆仁也’此全提也。后人只说得‘浑然与

①②黄宗羲《五峰学案》,《宋元学案》第1375页,第1375-1376页。

③黄宗羲《明道学案》,《宋元学案》第540页。

④存在之机制类似于现象学语言中的心之活动之整体结构的形式。此心之整体结构即在于吾人之仁义礼智之心原本即是宇宙之本源实体即周流不息之仁体之呈现,且与万事万物同此仁体之呈现而为一体之结构。

⑤程颢《程颐《遗书》卷二上,《二程集》北京:中华书局,1981年版,第15页。

⑥程颢《程颐《遗书》卷十一,《二程集》第123页。

⑦⑧程颢《程颐《遗书》卷五,《二程集》第78页,第76页。

⑨程颢《程颐《遗书》卷二上,《二程集》第20页。

物同体’而遗却下句,此半提也。‘识得此理,以诚敬存之,不须防检,不须穷索’,此全提也。后人只说得‘不须’二句,却遗却上句,此半提也。”^① 戴山所言正是被割裂的程颢识仁说之意蕴的情况,所针对的是只明仁体存在之活泼与自由之机制,而遗失众理具足之善端流行之内容的心学之流弊。实则两个方面需要兼顾,方为明道之识仁。且此识仁,是可以顿达的。此一机制、内容兼具的识仁后之境界,在《定性书》中阐发尤为详细,“夫天地之常,以其心普万物而无心;圣人之常,以其情顺万事而无情”^②,所言正是识仁后切实地认知到心体原本属于仁体之呈现,实现了心体义理自足之发用流行的洒落境界,是以程颢能给人光风霁月、春风和煦之感。

即心而识仁、知性、知天,在明道、伊川具有一致性。程颐说“圣人之神,与天为一,安得有二?至于不勉而中,不思而得,莫不在此。此心即与天地无异,不可小了它,不可将心滞于知识上,故反以心为小。”^③ 这里可以看出程颐思想之圆顿处,但其也不乏分解地说,如“性之本谓之命,性之自然者谓之天,自性之有形者谓之心,自性之有动者谓之情,凡此数者皆一也。”^④ 程颢偏重于圆顿地说,而程颐缜密,偏重于分解地说,二人并无本质之别。二程之后,此识仁说之精神南传至湖湘地区。如胡宏之简易、直接,于心之善端发见时识仁,而后存养、扩充,实本于二程。

于善端发见时,即机制即内容地识仁,是湖湘学派与朱子之根本分歧。即如张栻,亦与朱子不同。张栻虽同意朱子应先有一个持敬的工夫,但在识仁上,并未被朱子所撼动。张栻在《答胡广仲》第一书中说:

大抵某之鄙意,以为民受天地之中以生,均有是性也,而陷溺之,陷溺之则不能有之。惟君子能存其良心,故天性昭明,未发之中,卓然著见,涵养乎此,则工夫日益深厚,所谓存心养性之妙。然而其见也是心体流行上发见矣,不是有时而心,有时而性也。此精微处,须究极之。只为世间人思虑纷扰百出,故无未发之时,自信不及此话,须要以收放心为先,此意非言语可尽。^⑤

张栻认为未发之中,即是性,此性即是良心所发之所以然。见此性体,亦需在心体发用流行即善端处,著见此性,所谓“须究极之”,即是即机制即内容地识取之。而人平时之状态是思虑纷扰的,本真天性遭致陷溺,善端不易著见,因此主张一持敬涵养工夫。此一工夫,实为一奠基工夫,乃是为了弥补胡宏之只有体察之成就工夫。所谓涵养,即扫除私意之遮蔽,使本心善端常发见,所以说“自信不及此话,须要以收放心为先”。这一点亦于二程有本,程颐善言持敬,程颢亦教人静坐,即是一个奠基工夫。而到识仁之成就处,则完全是即本体即工夫的,依靠的是天性本身之昭明著见,亦是精微难言处。

朱子对胡宏之批评,与张栻对胡宏在工夫上之调整是很不同的,他所说的以持敬涵养为贯通本源全体的根本工夫,以善端发见为难以识仁,是对明道、湖湘之识仁工夫的重大挑战和翻转,所阻断的是简易、顿达之识仁路径,故必然引起湖湘学者的激烈反弹。

二、渐进、积累:朱子的致知思路

相比于胡宏,朱子认为应有一个于心之未发时的操存工夫,以使工夫不间断。这便是未发之涵养工夫,即持敬、用敬之工夫。心的操存工夫,也分为两段,即心在未发时的持敬涵养,与已发时的即物穷理以致知。在心上,不遽说识仁,而之以致知。因此,在朱子这里,识仁与致知不相同步,实际上识仁将是一个悬置的目标,具体则以操存此心以致其知为基本诉求,希望从致知之积累上获得心体之全体大用的极致把握。

^① 黄宗羲《明道学案》,《宋元学案》,第541页。按:此句本明儒顾泾阳所说,为戴山所引述。

^② 程颢、程颐《答横渠张子厚先生书》,《文集》卷二,《二程集》,第460页。

^③ 程颢、程颐《遗书》卷二上,《二程集》,第22页。

^④ 程颢、程颐《遗书》卷二十五,《二程集》,第318页。

^⑤ 张栻《南轩文集》卷二十七,《张栻集》,长沙:岳麓书社,2017年版,第743-744页。

朱子对持敬的态度又与南轩不同。在张栻 持敬是一个奠基工夫,而后还要在心体之流行上识得性体;在朱子,则认为此心无法察识自体,其《观心说》云:

或问“佛者有观心之说,然乎?”曰“夫心者,人之所以主乎身者也,一而不二者也,为主而不为客者也,命物而不命于物者也,故以心观物,则物之理得。今复有物以反观乎心,则是此心之外复有一心而能管乎此心也。然则所谓心者,为一耶,为二耶?为主耶,为客耶?为命物者耶?为命于物者耶?此亦不待校而审其言之谬矣。”^①

这里面,朱子表达了对心的看法。所谓心,是面向对象而存在、作为主宰而存在、命于物而存在,此心可以观物之理、得物之理,而不可复观此心自身。在《与湖南诸公论中和》第一书中,朱子就曾详细地阐发自己的工夫论:

按《文集》《遗书》诸说,似皆以思虑未萌、事物未至之时,为喜怒哀乐之未发。当此之时,即是此心寂然不动之体,而天命之性,当体具焉。以其无过不及、不偏不倚,故谓之中和。及其感而遂通天下之故,则喜怒哀乐之情发焉,而心之用可见。以其无不中节,无所乖戾,故谓之中和。此则人心之正,而情性之德然也。然未发之前,不可寻觅;已发之后,不容安排。但平日庄敬涵养之功至,而无人欲之私以乱之,则其未发也,镜明水止;而其发也,无不中节矣。此是日用本领工夫。至于随事省察,即物推明,亦必以是为本。而于已发之际观之,则其具于未发之前者,固可默识。……向来讲论思索,直以心为已发,而日用工夫亦止以察识端倪为最初下手处,以故缺却平日涵养一段工夫,使人胸中扰扰,无深潜纯一之味,而其发之言语事为之间,亦常急迫浮躁,无复雍容深厚之风。^②

朱子认为,此心之中即含具天命之性,此是中和之德之所以在,明德之所以存。但于心未发之时,不可寻觅此性,于心已发之时,因心不可观心,只可被动地呈现、识知此性所感发之内容。因心已发之后,便无可安排,故于心未发之时,做平日的庄敬涵养工夫,便是最为重要的。以敬涤除人欲扰乱,则人于心已发之时,就可以知道吾人性分中本具之理。朱子虽言“随事省察,即物推明”,但这并不意味着所穷之理只在外物之上,而是强调“以是为本”,即涵养心中含具之性体。当心感物而发之时,此心对理的识知,即从天命之性发出来。因此,致知本质上依然是因物之诱发,而知吾心性之中本来含有之理。在《大学章句》中,朱子写道“所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知,而天下之物莫不有理,惟于理有未穷,故其知有不尽也。是以《大学》始教,必使学者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极。”^③因此可以说,朱子所知仍是性分中来,而外物是感发此心之诱因,当感发此心之时,吾心能知性体发用之端倪,此端倪即是理之发见于此心处。即物时所感发的,是吾性中与此物相应之理。此所致之知乃是吾心本具,不断地即物穷理,便可以逐渐地积累吾之知,“以求至乎其极”。

后世有批评者(如阳明)认为朱子所以要格物,是因为错认理只在外物,此实是一误解。在朱子,所致之知,原本是性分本具之义理、良知。正如朱子所讲“一物一太极”,而人人也各具一太极,即吾人浑然而与物贯通之本源性体。又如钱穆、牟宗三、劳思光等认为,朱子之心只是形下之心,属于气,不是就性体流行而言^④。此实亦是一误解。虽然朱子说过,“心者,气之精爽”,然这实本于《太极图说》之“惟人也得其秀而最灵”,是故朱子所说之精爽,正是人形体之中所具性体之德之呈现,其缘由在于,人能禀得清通之气。若物则禀得蔽塞之气,此精爽就不得而呈现了。若认为朱子以理在外物,心只是气,便不能够了解朱子学之真血脉。

事实上,在朱子,心、性、情浑是一物。《语类》记载:

^①朱熹《文集》卷六十七,《朱子全书》第二十三册,上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2010年版,第3278页。

^②朱熹《文集》卷六十四,《朱子全书》第二十三册,第3130-3131页。

^③朱熹《四书章句集注》,北京:中华书局,2011年版,第8页。

^④李明辉《朱子对“道心”“人心”的诠释》,《湖南大学学报》,2008年第1期。

景绍问心性之别。曰“性是心之道理,心是主宰于身者。四端便是情,是心之发见处。四者之萌皆出于心,而其所以然者,则是此性之理所在也。”^①

心之全体湛然虚明,万理具足,无一毫私欲之间;其流行该遍,贯乎动静,而妙用又无不在焉。故以其未发而全体者言之,则性也;以其已发而妙用者言之,则情也。然“心统性情”,只就浑沦一物之中,指其已发、未发而为言尔;非是性是一个地头,心是一个地头,情又是一个地头,如此悬隔也。^②

由此可见,心、性、情实贯通为一,且根本为浑沦一物。但又可分解地而为言,性者为心所具之道理,心为主宰,而情又是心之发见处而为言。所以,在朱子,虽有分解地说,而不可以为其所说不圆顿,是既有圆顿之说,亦有分解之说。心之全体是虚明的、流行的、贯乎动静的,则不仅心是虚明应物之主宰,连带着性体亦须是一活泼流行之体。其根本则在于朱子哲学之建构,本身在基本理念上是认可天命之性是生生不息的,是自发、自为之实体流行。万事万变,皆此流行体之发用呈现。而吾心所致之知,亦是性理之真实呈露。这便是朱子心、性、情理论建构之圆顿处。此心所知之内容来自性体之流行,是故朱子之即物穷理之致知即是致最高义理。所致之知,当下即是性体、仁体之真实内容,即是仁体流行之发见。^③因此,致知即是识仁的路径。此灵知之心,于善端发见处,如实呈露性体、仁体所流露之真情、内容,与程颢、胡宏等具有共同之处。

之所以朱子反对胡宏之识仁工夫,则在于朱子对程颢、胡宏在工夫上之一基本问题未能相应。即朱子虽在理论上与认知上承认性体、仁体之自由、活泼与流动,但认为在心上并不能够找到对应之工夫,以于仁体呈露于此心之已发时刻在存在之机制上获一认识、领会与实感,因此此心所呈现之知,反似被动地呈现,有待于即物感通之诱发。如指叩钟,其鸣在钟,则其鸣处,有待于指之叩。也就是说,在朱子此心、此性实在是一自发周流、虚明应物之流行体,但落实到心之呈现上,心之知只能知片段的、分立的、具体的理。理由是此心不能自观,只能呈现性体发用之义理内容,不能对此心、此性在存在之机制上获得一个反观性的认知。程颢、胡宏之工夫在心上做,是心对自我之自发、自为与生生不已之机制上,能够有一个实感,并保存此一实感。朱子则以平日持敬、即物推明来做工夫,偏重于以穷理致知来尽性识仁。由于朱子认为在善端正发见处,所察识的是一片段的知,一具体的理,并不能顺此一善端逆观此心体、性体,因此,作为主体之现实之人,欲与仁体之发用、天命之流行相贯通,便需要深厚的持敬工夫,并需要持续地泛观广接,以不断开显吾心本具之知。

朱子在《答吴晦叔》第六书中,批评其观过识仁之观点,继续阐述对心的看法:

且心既有此过矣,又不舍此过而别以一心观之;既观之矣,而又别以一心知此观者之为仁。若以为有此三物遽相看觑,则纷纭杂扰,不成道理。若谓止是一心,则顷刻之间有此三用,不亦匆遽急迫之甚乎?凡此尤所未安,姑且先以求教。^④

可见,朱子认为若如湖湘学者之观过识仁,需要此心正在发用之时,别起一观照、穷索之心,则是为不可能的事情。因心不能反观,心只是一物,将心观心,将心观过,将推导出一心有三用,故以之为不可。又,《答吴晦叔》之第七书中说:

大抵向来之说,皆是苦心极力要识“仁”字,故其说愈巧,而气象愈薄。近日究观圣门垂教之意,却是要人躬行实践,直内胜私,使轻浮刻薄、贵我贱物之态潜消于冥冥之中。而吾之本心浑厚慈良、公平正大之体常存而不失,便是仁处。其用功著力,随人浅深,各有次第。要之,须是力行久熟,实到此地,方能知此意味。盖非可以想象臆度而知,亦不待想象臆度而知也。^⑤

朱子认为识仁是力行久熟而达到的一个结果,不是可以作为工夫有一个入手之处。朱子实际上不承认

^①朱熹《性理二》,《朱子语类》卷五,北京:中华书局,1986年版,第90页。

^②朱熹《性理二》,《朱子语类》卷五,第94页。

^③翟奎凤指出,朱子对心之明德的阐发与生生之仁是关联在一起的,心体虚灵不昧之明德同时亦即是仁德,心能够发见众理并含具生生之意。见翟奎凤《“虚灵不昧”与朱子晚年明德论思想跃动的禅学背景》,《哲学研究》2020年第10期。

^{④⑤}朱熹《文集》卷四十二,《朱子全书》第二十二册,第1911页,第1912-1913页。

程颢所言之“浑然与物同体”之对仁体在存在机制上之实感,可以在心上有一个直接对应的工夫以获取之,而是认为此仁体之流行须在躬行实践之中开显,涵养以存此体,即物以致其知,在持敬为本的人的不断道德践行之中,方能达到德盛仁熟。而此一通向识仁的渐进、积累的工夫路径,体现在主体之心的不断的致知之过程。

在回答弟子关于性、情、心、仁之关系的问题时,朱子把识仁导向穷理致知、因事研磨的工夫途径:

问性、情、心、仁。曰“横渠说得最好,言‘心,统性情者也。’孟子言‘恻隐之心,仁之端;羞恶之心,义之端。’极说得性、情、心好。性无不善。心所发为情,或有不善。……大要在致知,致知在穷理,理穷自然知至。要验学问工夫,只看所知至与不至,不是要逐件知过,因一事研磨一理,久久自然光明。如一镜然,今日磨些,明日磨些,不觉自光。若一些子光,工夫又歇,仍旧一尘镜,已光处会昏,未光处不复光矣。且如‘仁’之一字,上蔡只说知仁,孔子便说为仁。是要做工夫去为仁,岂可道知得便休!今学问流而为禅,上蔡为之首。”^①

可以看到,朱子虽然讲“不是要逐件知过”,但是实际上是否认了可以通过心之善端之发见简易、当下地识取仁体,反而批评认为可以知仁的说法流于禅学。在朱子这里,为仁实践、渐致其知已经取代了明道、胡宏之识仁可以作为基本入手工夫的地位。在此工夫下,吾心之知,只在内容上片段地、分立地、具体地真实呈现性体之理、仁体之德。此心虽感物而通,然其知之呈现有待于物来之应。因此,朱子之工夫,便极为看重对此心本有之知的引发、诱导与印证,以使片段地、分立地、具体地呈现的吾心本具之理之流行,得以扩展、接续。如说:

格物,是物物上穷其理;致知,是吾心无所不知。^②

圣人只说格物二字,便是要人就事物上理会。且自一念之微,以至事事物物,若静若动,凡居处饮食言语,无不是事。^③

若讲论文字,应接事物,各各体验,渐渐宽广,地步自然宽阔。^④

格物须是到处求,博学之,审问之,慎思之,明辨之,皆格物之谓也。若只求诸己,亦恐有见错处,不可执一。^⑤

虽然朱子以得一“豁然贯通”以明心之全体大用为期待,但朱子的工夫路径须以持敬为基础,并配合以即物穷理之实践也是相当明确的。由是,朱子以渐进、积累之致知工夫,翻转了程颢、胡宏之简易顿达之识仁工夫。朱子甚至还扭转了程颢之“尽心”观,“伊川云‘尽心然后知性。’此不然。‘尽’字大,‘知’字零星。(按:饶录无此七字。却云‘尽心者,以其知性。’)若未知性便要尽心,则悬空无下手处。惟就知性上积累将去,自然尽心。”^⑥又说“所以能尽其心者,由先能知其性,知性则知天矣。知性知天,则能尽其心矣。不知性,不能以尽其心。”^⑦这说明,朱子认为主体之心无法孤立、自主地发见心体的完整结构,性体流行不能直接等同于心体之自足之流行,而倾向于寻求诱导性因素来诱发性理的发见,须从知性之实践上才能够实现尽心。

三、心学对朱子工夫路径的驳斥

原本完整、圆满之性体、仁体,在朱子之知性工夫中不能顿现,这不但招致了湖湘学人的回击,亦与同时代的理学同道产生龃龉,所引发的争议延续后世。

朱子批评胡宏之识仁说,张栻、吕祖谦亦参与其中。张栻同意于已发之善端上察识仁体之前,应有一涵养工夫。此涵养工夫,并非如朱子之作为“培其根本”之最主要的上达工夫,而只是一个奠基的工

①朱熹《性理二》,《朱子语类》卷五,第92-93页。

②③④朱熹《大学二》,《朱子语类》卷十五,第291页,第287页,第284页。

⑤朱熹《大学五》,《朱子语类》卷十八,第421页。

⑥⑦朱熹《孟子十》,《朱子语类》卷六十,第1432页,第1422页。

夫,是为仁之方,其后还有一个识仁之成就工夫,即即本体即工夫之察识工夫。此成就工夫依靠的是天性本身之昭明,是性体、仁体之即机制即内容地自我呈现自身,是诚之不可掩如此。这一点,与朱子是不同的。吕祖谦亦明确地表达了自己的观点,认为涵养工夫与察识当并重,但主要强调了对胡宏之察识工夫的理解:

苟以此章欠说涵养一段,未见之间,此心遂成间断,无复用功处,是矣;若曰于已放之心置不复问,乃俟其发见于他处而后从而操之,语却似太过。盖见牛而不忍杀,乃此心之发见,非发见于他处也。又谓所操者亦发用之一端,胡子固曰此良心之苗裔,固欲人因苗裔而识根本,非徒认此发用之一端而已。^①

东莱对朱子之用意可谓洞察无遗,盖因为朱子虽以涵养工夫以补胡宏之察识工夫有间断之失,却又以心之发见与仁体流行相分别,以至于察识为不能识仁,则于工夫上翻转太过。实际上东莱与南轩相近,对胡宏之于善端发见处,即本体即工夫地识仁是认可的,认为此心与性体、仁体无殊,主张即此心体当处认取,与程颢相呼应。虽然东莱指示得明白,但所指正正是朱子欲将工夫之翻转处,故朱子未能相应,反疑惑其受了释氏之影响。朱子在信中说:

向见吾兄于儒释之辨不甚痛说,此固为深厚,然不知者便谓高明有意阴主之,此利害不小。熹近日见得学者若于此处见得不分明……正当共推血诚,力救此弊,乃是吾党之责耳。^②

又于《语类》中说道:

伯恭亦尝看藏经来。然甚深,不见于言语文字间。^③

总之,朱子与南轩、东莱同为道学讲友,学问观点一致处颇多,但于察识工夫上则不能相契。朱子以察识为所操者乃发用之一端,拒绝以此可以简易地识仁,转向了即物推明的致知之途。朱子对此似有所觉,曾说道“己之学乃铢积寸累而成,如敬夫,则于大本卓然先有见者也。”^④朱子认为南轩先于大本有见,很可能是归因于其天资,未必将原因归至工夫上之不同。实则识仁之途上,奠基工夫与成就工夫,皆于二程有本。相比于南轩、东莱,朱子特重持敬、致知之渐进、积累以识仁,而泯除察识之能成就识仁之简易、顿达之可行性。惜乎张、吕二人英年早逝,学路中断。

朱子将识仁工夫之翻转,在陆九渊那里第一次受到了巨大的冲击。这是因为陆九渊特别重视发明本心在工夫论上的先在意义,而本心的发明即是彻底认知此心之完整之结构,而非片段地、分立地认知心中所具之理。陆九渊所说“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”^⑤“满心而发,充塞宇宙”^⑥,表明了作为主体的心乃是来源于周流宇宙之本体、实体,其发用、流行与宇宙万物之存在乃属于一整体结构。在心之所发之四端处,即能完整、明白地呈现此一整体之结构,故而四端之心即本心即理,即是宇宙实体之真实呈露。是以陆九渊在指点杨简如何认识本心时说道“恻隐,仁之端也,羞恶,义之端也,辞让,礼之端也,是非,智之端也。此即是本心。”^⑦因此,尽心即是格物致知“所谓格物致知者,格此物致此知也,故能明明德于天下。《易》之穷理,穷此理也,故能尽性至命。《孟子》之尽心,尽此心也,故能知性知天。”^⑧陆九渊对心体的发明,可以说呼应了程颢、胡宏在善端发见时简易、顿达的识仁路径。而这一点恰恰与朱子形成了直接的冲突。

与张、吕二人不同,陆九渊主张先立其大本,直认自心为本体而求一“自省、自觉、自剥落”之使本心得以自立的悟觉,认为泛观广接之穷理为无头工夫。所谓“精神全要在内,不要在外,若在外,一生无是

①黄宗羲《五峰学案》,《宋元学案》,1376页。

②朱熹《答吕伯恭》,《文集》卷二十五,《朱子全书》第二十一册,第1126页。

③朱熹《吕伯恭》,《朱子语类》卷一百二十二,第2955页。

④脱脱等《张栻传》,《宋史》卷四二九,北京:中华书局,1977年版,第12775页。

⑤陆九渊《年谱》,《陆九渊集》卷三十六,北京:中华书局,1980年版,第483页。

⑥陆九渊《语录》上,《陆九渊集》卷三十四,第423页。

⑦陆九渊《年谱》,《陆九渊集》卷三十六,第487页。

⑧陆九渊《武陵县学记》,《陆九渊集》卷十九,第238页。

处。”^①“人心只爱去泊着事,教他弃事时,如鹤孙失了树,更无住处。”^②可见,陆九渊认为本体能自明于吾人之心,淡化了被朱、张、吕三人所认可的于识仁之前的持敬、为仁之奠基工夫。因此,相对来说朱子之工夫归于致知之渐进、积累之路,而陆九渊之工夫归于先立大本的简易、顿达一路,而造成一正面的冲突。牟宗三在《从陆象山到刘蕺山》一书中,对朱子在识仁上于简易、顿达之反感进行了详细的分析,归结为朱子对觉悟、顿悟之说不能有确切之了解。牟宗三认为朱子颇不以为然的觉悟工夫,是可以实现的。所谓觉悟,即是说本心可以顺其呈露,警觉并肯认自身,实现此一非对象性之认知目的。盖天命之秉彝在人由于混以人欲之私,习染之杂,而“漂荡沦胥”(朱子语),但于其呈露时,则可以“就自己本心之呈露而当下警觉以肯认之”,由此“醒悟其利欲之私、感性之杂,总之所谓随躯壳起念,乃根本是堕落、陷溺、逐物之歧出”^③。而此一警觉,犹如感受到一种震荡,非本心此时受一震荡,而是因为本心平时漂荡沦胥,处于被利欲扰乱之中,因此于此剥落之时,反于本心自然之自由之震动感知为一当下之震荡之感受。由此一即时之震荡之感,便能自觉本心自由之流行,而觉知受利欲之扰乱乃为痛切之感,故而再不忍委屈此一与天同流之本心陷溺于利欲之中,复归于纯亦不已之本然自由之流行,使已放之心得以复位,成为吾人之主宰,居仁由义^④。到此地步,正如陆九渊所说“弃去谬习,复其本心,使此一阳为主于内,造次必于是,颠沛必于是,无终食之间而违于是。”^⑤“此理本天所以与我,非由外铄。明得此理,即是主宰。真能为主,则外物不能移,邪说不能惑。”^⑥可见,牟宗三所言工夫之觉悟,与陆九渊之“自省、自觉、自剥落”是相合的。

可知,所谓识仁在陆九渊即是自觉、自悟、自立其本心。虽然朱子拒绝当下肯认此心体即是仁体之不息不已之流行,力抵当下觉悟为儒家工夫,以之为禅学之流,但这并不意味着朱子之仁体、性体在哲学之建构上是存有而不活动的。是否有此一直觉之感受,并不会影响朱子对仁体之理性认知与理论建设。《语类》中记载弟子问仁:

问“曩者论仁包四者,蒙教以初底意思看仁。昨看《孟子》‘四端’处,似颇得此意。”曰“如何?”曰“仁者生之理,而动之机也。惟其运转流通,无所间断,故谓之心,故能贯穿四者。”曰“这自是难说,他自活。今若恁地看得来,只见得一边,只见得他用处,不见他体了。”^⑦

这就是说,朱子同样认为仁体是周流不息、生生不已而具创生性的。在朱子哲学中,仁确乎是生生之理,同时也是活动流通的内在动因,是宇宙活动力的源泉,是生命力的源泉^⑧。且不仅如此,朱子还认为仁有其实体,是有生生不已之功用的流行之实体。朱子反对顿悟,反对以简易的办法识仁,但也同样认为仁体可以自我呈现,且只能靠仁体之自我呈现来进行把握。在朱子,萌蘖、善端,正是仁体、性体之真实发动,而于内容上见之于心。此正如风之间或吹过,风铃随之间或响动,便足以知风铃乃一自由、活泼之活动体。因此,不能因朱子对仁体之存在机制未有一直觉之实感,便以为朱子在理学之基本观念建构上有一根本之不同,且正由于朱子不以直觉来把握此一仁体存在之机制,反而能在思想建构上更加缜密、深入地解释、阐发,形成更为广博、深刻之理学体系。朱子亦在辩驳陆九渊简易工夫的同时,对渐进、积累之致知路径之必要性进行了有力的辩护:

陆子静说“良知良能”“四端”等处,且成片举似经语,不可谓不是。但说人便能如此,不假修为存养,此却不得。譬如旅寓之人,自家不能送他回乡,但与说云“你自有田有屋,大段快乐,何不便回去?”那人既无资送,如何便回去得?又如脾胃伤弱,不能饮食之人,却硬要将饭将肉塞入他口,不

①②陆九渊《语录》下,《陆九渊集》卷三十五,第468页,第454页。

③牟宗三《从陆象山到刘蕺山》,台北:联经出版社,2003年版,第137页。

④此一直觉之悟,乃是根据心体之当下真情流露、内容呈现之时,而得一直觉其自我存在之机制上之实感。此一实感非起心意之观察地了解,非思维之理性地认知,而是对自心存在之机制上之感知、觉知,即不是面向对象而说,乃纯是对自我心体存在之自由、活泼、流行不息之活动状态之直觉、自觉而言。

⑤⑥陆九渊《与曾宅之》,《陆九渊集》卷一,第6页,第4页。

⑦朱熹《程子之书一》,《朱子语类》卷九十五,第2418页。

⑧陈来《仁学本体论》,北京:三联书店,2014年版,第182页。

问他吃得与不吃得。若是一顿便理会得,亦岂不好?然非生之安行者,岂有此理?便是生知安行,也须用学。^①

朱子认为顿达工夫既不够著实,也未必可行。陆九渊则认为朱子之办法为支离,而不能相契其为奠基工夫。实则此二种工夫正好配合,以完成自卑升高、下学上达之完整理学识仁工夫进路,朱陆之工夫路径皆有各自之不可易之价值。二人彼此不能相契合,遂成一千古公案。在朱子,此仁体有巍巍如山之感,须敬以守之。此主一无适之敬之涵养,正是此心体涤除私欲,虚位以待实理之流行,是此性体、仁体流行无碍之铺垫,继之以即物推明进行迎接、诱导,则义理自然发见。且朱子于致知而后,亦十分注重力行,因此,可以进一步地说,虽然朱子认为此心体在善端之发见时只能在内容上察知仁体,但在持敬涵养、即物致知与道德实践之连贯过程中,此心体在实然上亦与此流行不息之仁体贯通为一,亦正是性体之发动、天命之流行。此实然上之贯通流行,不必因对此仁体、心体在实存之机制上是否有一直觉之实感而受绝对之影响。然若真于仁体流行、本心呈露之时,即心体识取仁体,则只需如程颢所言之“诚敬存之”而已。此诚敬工夫,不是虚位以待,而是一守成工夫,正是不需用工夫、不可湊泊处。因心体即机制即内容地与仁体、性体浑然贯通,此心体自由活泼之流行,正是仁体、性体自由活泼之流行,心体之外,别无仁体、性体,故在此心体无须放置一虚位以待之持敬工夫,亦无可放置一虚位以待之持敬工夫。此心体当体即不虚,即是实理之发见、流行。这一点,正是朱子工夫之悬搁处。在陆九渊,则直趋本心,即此心体而成纯亦不已之实理流行,消解掉朱子之虚位以待之持敬,本心即理,一如溥博渊泉,而时出之。然陆九渊否认朱子之工夫可为奠基的价值性,其工夫有容易流荡至情识之处。

朱、陆二人各取工夫之一域,正好形成一直接之对立。这恰与张、吕二人兼取奠基工夫、成就工夫形成对照,是故与朱、陆交好之吕祖谦能周旋其间,欲融汇二人异同于一。然朱、陆二人虽有异同,但主要表现在工夫路径之上,所谓太简、支离正是趋道路径之差别,而非于本体论之建立上有鲜明差别。是故鹅湖之会,当是二人学问上一最大之激荡。对于朱、陆是否在本体论上有悬殊,当更谨慎地辨识之。

逮至明代,王阳明倡致良知之旨,以反对朱子之理在心外、格物穷理之工夫路径。这实在是出于误解,在朱子,良知、天理也正是自心发见,与阳明无根本性不同。阳明之良知在吾心,不在外,致吾良知于事物物,与朱子之面向境遇、重视践行并在此一过程使性理良知发见于吾心,并以心为主宰而完成道德活动,是一共同路径。阳明对朱子之真正翻转处在于,即此良知发见而即机制即内容地彻底呈现心之本体,从尽心处来解尽性知天,即阳明所言“性是心之体,天是性之原,尽心即是尽性”^②。龙场悟道后不久,阳明以“知是心之本体”致其知就是使“心之良知更无障碍,得以充塞流行”^③。这就是说,阳明认为心的本然状态就是自足、自由之性理流行,“是不受任何否定、消极情感拘滞的自由境界”^④。阳明之致良知之旨,正是在是非自知、自明于本己之意向以及此本己意向原是自发地呈露为心体之自然流行的意义上,才得以完备。所以阳明也反对朱子以持敬作为栽培本根的工夫,认为其未能究彻根源“如新本先去穷格事物之理,即茫茫荡荡,都无着落处,须用添个敬字方才牵扯得向身心上来。然终是没根源。若须用添个敬字,缘何孔门倒将一个最紧要的字落了,直待千余年后要人来补出?”^⑤陈来先生指出,阳明晚年之学术发生了一些转变,即阳明非常注重阐发“万物一体”之旨^⑥。这表明了阳明在工夫论、本体论、境界论上的更成熟之境。阳明晚年口授《大学问》,对“明德亲民”解说道“明明德者,立其天地万物一体之体也。亲民者,达其天地万物一体之用也。”^⑦当然,此体即是仁体,其整体结构可以于人心发见:“大人之能以天地万物为一体也,非意之也,其心之仁本若是,其与天地万物而为一也。岂惟大人,虽小

①朱熹《陆氏》,《朱子语类》卷一百二十四,第2970页。

②王阳明《传习录》上,《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,2018年版,第6页。

③王阳明《传习录》上,《王阳明全集》,第7页,第44页。

④陈来《有无之境:王阳明哲学的精神》,北京:北京大学出版社,2013年版,第216页。

⑤陈来《“万物一体”:王阳明思想的晚年发展》,《光明日报》2021年2月6日第10版。

⑦王阳明《大学问》,《王阳明全集》,第1067页。

人之心亦莫不然 彼顾自小之耳。”^①阳明年谱记载 他晚年居越讲学,“环座而听者常三百人 先生临之,只发《大学》万物同体之旨 使人各求本性 致极良知。”^②这说明阳明进一步丰富了致良知的内涵 更加注重从万物同体之完整结构上述说良知本体的自我呈现 是对明道之“浑然与物同体”之识仁工夫以及“天地之用 皆我之用”之境界的自觉回应。因此在阳明 致知与识仁亦是统一的。阳明在工夫论上的翻转 使得即本体即工夫之致知亦即识仁成为一与朱子之致知说鼎立的为学路径。

结 语

胡宏之于善端发见处察识仁体的工夫路径 受到了朱、吕、张三人的检视和修正。与张、吕二人之增补持敬涵养为入手工夫、奠基工夫不同 朱子之修正导致他在工夫论上翻转了程颢所提出的于心上识取仁体的简易、顿达之路径。究其本质原因 则在于朱子认为心并不能孤立地自我发见自体的完整结构,即此心体而安住于于穆不已之仁体流行。因此 朱子采取敬义夹持的工夫路径 以主体面向境遇之即物致知为儒家之穷究本源的根本工夫 通过不断地接物、实践 以诱发其神妙之流行具体地、连续地发见于吾之心体 并根据义理所向力行之 以促成作为主体之人使自我亦达至具体地、现实地流行于天命义理之中。朱子这一翻转 受到了陆、王心学的驳斥。陆、王以本源全体之完整结构能够发见于主体之心 再次肯认即本体即工夫之为学路径。至此 程颢、胡宏之识仁、致知相统一而落脚于识仁的理学工夫 经历了朱子之分解而悬置识仁 归于致知 又复归于陆王之致知、识仁相统一而落脚于致知。虽然在工夫路径上有所区别 但无论在程颢、胡宏 还是朱、吕、张以及陆、王 他们在本体论的建构并无本质上的不同。他们都认为 对天道本体的认识完全依靠生生不已、周流不息之本体的自我呈现。无论是肯认简易、顿达之识仁为可能 还是认为必须以即物穷理来入手 都建立在本源全体之自我发见于心体的基础上。所不同的是 认为心体只能发见其内容 还是即机制即内容地彻底发见其本身之完整结构。

在人的道德实践上 朱子与心学同样具有鼓动性与感染力。且朱子之工夫路径 诉诸面向境遇、面向实践 事实上更为具有任重道远、义无反顾之刚毅与责任感。相对于朱子 心学之魅力在于工夫上的简易以及主体之心与天同流的自信与洒落。虽然陆九渊曾对朱子之工夫路径有所批评 但朱子理学仍然成为道学的主流 是朱子之理学思想缜密、丰富及其工夫路径之著实而具吸引力的表现。至阳明时期 水之积已厚 其负大舟已有力 理学之工夫得以再次翻转 即此良知心体而直接上达仁体 促使简易、直接之识仁路径成为与朱子之即物致知工夫成为相鼎立的为学之道。当然 随着简易工夫的发展、流传而出现新的“学术之弊”时 将再次彰显朱子工夫路径之价值。理学发展中的两种工夫之辨析、争论 是理学文化的一个重要特征。对此问题的相应了解 对弘扬中国古典文化、道德传统有重要价值 也是深入了解中国精神文化之堂奥之基础。

[责任编辑: 杨晓伟]

^①王阳明《大学问》,《王阳明全集》第1066页。

^②王阳明《年谱三》,《王阳明全集》第1424页。