

• 中国哲学 •

宋明理学视域中的朱子学与阳明学^{*}

吴 震

〔摘 要〕朱子学与阳明学可以有广狭两义的理解，狭义指朱子或阳明个人的哲学思想，广义则包含朱子或阳明之后学以及后世的朱子学者或阳明学者有关朱子学和阳明学的思想诠释、理论发展。由此以观，朱子学和阳明学就不是封闭的静止的理论系统，而是可以不断发展和开拓的动态的思想体系。这就需要我们转换审视的角度，既要讲朱子学和阳明学置于广义宋明理学视域中，同时亦须将宋明理学视作一场整体的思想运动，才能对朱子学和阳明学获得整体性的思想了解和历史把握，以重现作为广义宋明理学视域中的朱子学和阳明学的理论意义及其思想价值。

〔关键词〕宋明理学 广义朱子学 广义阳明学 广义宋明理学 〔中图分类号〕B21

宋明理学是中国哲学发展史上的一个重要阶段，足以代表其理论典范的则是朱子学与阳明学。历史上，有关宋明理学大致有“理学”“道学”或“新儒学”三种称呼，对此，固有必要作概念的澄清，然而“语言”表达一旦约定俗成，便已获得了其本身含义的相对稳定性，故亦不必过多纠缠，而应重在对思想内涵的把握。在我们看来，有必要树立一个广义宋明理学的学术史概念，将理学、心学乃至气学等宋明时代各主流思想作一番贯通全局的整体性了解。

我们所关注的是先秦传统儒学在宋代的全面复兴，导致儒学的理学化及哲学化的转向，究竟意味着什么？回答这一问题的关键在于我们如何将朱子学和阳明学置于广义宋明理学视域中作出重新理解。无疑地，作为广义理学形态的朱子学与阳明学在理论旨趣等方面既有共同的理论追求又有观点主张的差异表现，作为儒学第二期发展的典型理论形态，我们应当如何审视其理论关切，并从理学的传统中获取新的思想资源，这是我们今天从事宋明理学研究的一大课题。

一、广义的视域

11世纪宋代儒学复兴运动之际，“道学”作为特有名词已然出现。（见姜广辉）二程（程颢、程颐）对于“道学”则有一种强烈的自觉，《二程集》中“道学”一词出现达十次以上，程颐的两句话堪称典型，一则曰“自予兄弟倡明道学，世方惊疑。”（《二程集》，第643页）表明二程初倡“道学”之际，遇到了相当的社会阻力。一则曰“臣窃内思，儒者得以道学辅人主，盖非常之遇。”（同上，第542页）这是程颐于元祐元年（1186年）出任崇政殿说书之际，在《上太皇太后书》奏折中的一句话，表明在程颐的意识中，“道学”是他的学问追求。在奏折末尾，程颐更是表达了对自

* 本文系国家社会科学基金重大项目“多卷本《宋明理学史新编》”（编号17ZDA013）的阶段性成果。

己重新发现“道学”的理论自觉:

窃以圣人之学，不传久矣。臣幸得之于遗经，不自度量，以身任道。天下骇笑者虽多，而近年信从者亦众。(《二程集》，第546页)

足见道学概念在程颐思想中的分量极重，而且他意识到可以利用经筵侍讲的绝好机会，将道学向年幼的哲宗皇帝进行灌输。这从一个侧面印证了南宋末周密的记载是符合史实的“道学之名，起于元祐(1086—1093年)，盛于淳熙(1174—1189年)。”(周密，第5805页)

其实，到了南宋时代，除“道学”外，“理学”一词也开始流行，其主要指儒家的义理之学，以区别于汉唐以来的训诂之学，如陆九渊、张栻、朱熹等人有关“理学”的用法都不外乎此意。宋末黄震(1213—1280年)更为明确地指出“自本朝讲明理学，脱出训诂。”“本朝之治，远追唐虞，以理学为之根柢也。义理之学，独盛本朝，以程先生为之宗师也。”(《黄震全集》，第5、2420页)这是说理学的思想实质在于义理而有别于训诂，上可溯源至唐虞时代的三代社会，下可探寻于北宋二程，而二程才是开创理学的“宗师”。

元代所修《宋史·道学传》的“道学”概念则是专指濂洛关闽之学，特指程朱一系的思想学说，变成了一个狭义的学派概念。清修《明史》则不列“道学传”，而将道学人物全部纳入“儒林传”之中。所以近代以来，学术界有关“道学”一词能否涵盖宋明儒学思想的问题争议不断(参见冯友兰，1983年；1987年)，此处不赘。

关于“新儒学”(Neo-Confucianism)，原是在西方学界普遍流行的一个译名，用以泛指宋明理学(道学)的思想学说。关于其缘起，有研究表明，其实早在17世纪传教士来华之后，目睹宋明儒所倡之新思想，因仿当时新柏拉图主义(Neo-Platonism)之名，而刻意造了一个新词：Neo-Confucianism。(参见陈荣捷，第286页)尽管它在当时中国并未留下任何影响，其含义所指无非是广义宋明理学，既含道学亦含心学等宋明儒学新思潮，不过，陈寅恪却在1934年为冯友兰《中国哲学史下册》所作的《审查报告》中屡用“新儒学”及“新儒家”之概念，用以泛指广义宋明理学，但他并没有交代这一概念的缘起问题，或许在二三十年代，“宋明道学家即近所谓新儒家之学”(冯友兰，1961年，第800页)的说法已成当时学界常识亦未可知。按陈寅恪对新儒学的判断“中国自秦以后，迄于今日，其思想之演变历程，至繁至久。要之，只为一大事因缘，即新儒学之产生及其传衍而已。”(陈寅恪，第282页)这是将宋代新儒学的产生称作中国二千年来思想史上的“一大事因缘”，其评价之高，颇值回味。

本来，关于宋明理学可以有不同角度的理解，就其时代言，横跨公元11世纪至17世纪的六百年；就其内涵言，涉及理学理论的概念系统及其所蕴含的哲学问题；就其思想的历史地位言，堪称中国儒学思想发展的第二期重要阶段(关于儒学发展的“三期说”“四期说”，本文搁置不论)；就其理论的代表形态言，则非12世纪朱熹开创的朱子学及16世纪王阳明开创的阳明学莫属，因为，朱子学与阳明学具有贯通宋明理学的历史地位，宋明理学的哲学问题大多可以从朱子学与阳明学的理论系统中找到其原初形态及其扩散演变之轨迹，因此，透过朱子学和阳明学这两扇窗户，可以使我们得以一窥宋明理学的整体思想动向。

所谓广义宋明理学，是将宋明理学视作一场整体性的思想运动，尽管其理论建构包含不同阶段的历时性发展，对此，我们需要从理论与历史这两个层面来进行思考和把握。首先，这将涉及如何理解朱子学和阳明学的义理系统问题；其次，将涉及如何把握朱子学和阳明学的历史地位问题。就学术史的特定意义而言，朱子学表示朱熹的哲学思想，阳明学表示王阳明的哲学思想，可是，若以为仅以朱

王两人的思想言说便能把握理学的整体性特征，则必导致学术视野的自我局限，而难以对宋明理学的整体性意义有一个纵览全局的真正把握。

因此，我们有必要对朱子学和阳明学从更宽阔的视野作一番重新“定义”，尽管这项定义是描述性的，而并不是从学科意义上对朱子学和阳明学的内涵和外延所作的明确界定。在我们看来，可以从不同角度来审视：从类型学的角度看，朱子学代表了理学形态，阳明学代表了心学形态；从学术史的角度看，那么事实上，无论是朱子理学还是阳明心学，应当都是宋明道学思潮的总体性产物；若从纵览全局的视野看，朱子学和阳明学无疑是宋明新儒学的两大理论高峰，在理论性质上，属于中国儒学传统中“重理主义”与“重心主义”的两种理论形态。

重要的是，我们可以从广义上来重新理解朱子学和阳明学这两种理论形态。因为任何一种理论的形成，固然是思想家个人的理论创造之结果，然而所谓理论创造又绝非抽离于历史文化发展过程的孤独现象，例如朱子学不仅是朱子个人的思辨结果，更是理学思潮的理论结晶，也是宋代新儒学的理论集大成之结果，因为北宋的周（敦颐）、张（载）、二程（程颢、程颐）的思想构成了朱子学的重要资源，这就表明朱子学乃是广义上的道学理论建构，若将两宋道学加以互不关联的切割，恐怕朱子学便成了一种悬空架构。

另一方面，从历史文化的发展角度看，任何一种有生命力的哲学理论都具有不断诠释与发展的可能性，因而具有动态的开放性特征，故朱子门人及其后学对朱子思想的不断诠释乃至理论推衍，理应作为广义上的朱子学而得到应有的重视。也正由此，所以说朱子学作为一种哲学思想遗产，它不仅是朱子个人的思想，更是经近世诸儒或后世学者对朱子学的思想再生产，从而不断丰富发展的理论学说。广而言之，13世纪传入朝鲜和日本之后的朱子学经过不断诠释得以形成的朝鲜朱子学和日本朱子学也应属于广义朱子学的范围，尽管它们在理论形态等诸多方面与中国朱子学相比已发生了各种本土化的转向。同样的道理，阳明学也有广狭两义之分，这里就不赘述了。

基于上述立场进行思考，一方面，可以促进我们对于朱子学和阳明学的理论本身的全方位了解，与此同时，也可借助广义的朱子学和阳明学，推动我们对于宋明理学的重新认识，也就是说，以广义的朱子学和阳明学作为观察宋明理学整体运动的两大审视坐标，进而将宋明理学史上的各种理论环节贯穿起来，必将有助于开拓宋明理学研究的新视野。

二、理气的建构

关于宋明理学，我们可以朱子学作为一个起点来进入思考。朱子学理论的基本关怀大致有三：一是存在论，以“所以然之故”的“理”作为世界存在的基本方式，因而“理”带有秩序性的含义，反映了世界秩序，与此同时，“气”是构成一切存在的基本要素，因而“气”又与“理”构成不离不杂的理气二元之关系；二是伦理学，以“所当然之则”的“理”作为人伦社会的基本方式，因而“理”带有规范性的含义，反映了伦理秩序；三是心性论，朱子学认为“心”具有统摄性情的功能义和主宰义，但“心”并不是存在论意义上的本体概念，唯有“性”才是与“理”一般的本体存在，故有“性即理”的命题提出而决不能认同“心即理”；同时，由于“气”的介在性作用，因而构成了人性论意义上的气质之性与本然之性的二元格局。

合而言之，“理”作为理学的首出之概念，其基本含义即指“秩序”，泛指一切存在的秩序，包括宇宙、社会乃至主体存在的心性都有“本然如是”的存在方式。从语源学的角度看，“秩序”一词源自《尚书》“天秩天序”，本义是指上天一般的存在秩序，引申为秩序的必然性而非人为性，换言之，任何一种存在秩序都是客观事实，而非人为设计的结果。理学家的“天理”观便具有客观实在

的特性，在这个意义上，秩序意味着天理的自然性及实在性，故二程有“天理自然”“天下无实于理”以及“惟理为实”（《二程集》，第30、66、1169页）等观点，而朱子更明确提出了“天下之物，皆实理之所为”（朱熹，1983年，第34页）以及“实理”“实有此理”“实有”（朱熹，1986年，第2365、104页）等理学实体观。这些“实理”“实有”“实体”等概念的出现，意味着向来表示阴阳气化的自然天道宇宙观向“形而上学”（作为理学用语）意义上的本体宇宙观的理论转进，在儒家观念史上可谓是一大标志性事件。

然而，涉及伦理主体的“心”如何与客观实在的“理”打通融合，却是朱子学与阳明学共同思索的理论目标，也由此而产生了理学与心学的理论紧张。问题的复杂性在于，在心与理之间，又有“气”的因素介入其中，而“气”是一种差异性的存在，具有限制性作用，所以“气”的问题又成为理学（亦含心学）不得不共同面对的一大理论焦点。

从广义的角度出发，我们会发现被以往学界的研究所遮蔽的现象：朱子理学及阳明心学在“心即理”这一关涉哲学基本立场的问题上虽然存在尖锐的观念对立，然而在其理论内部却也共享着诸多“新儒学”的思想资源，就在朱子理学的内部构造中，并不缺乏诸多有关“心学”问题的关注和探讨，同样即便在阳明心学的理论系统中，也不缺乏对“天理”及“性即理”命题的认同，而在如何实现成就自我德性的同时，亦要求尽量扩充自己的德性以及于整个社会，在这一德性实践的工夫论领域中，朱子理学或阳明心学都同样秉持“存天理、去人欲”的基本观念。因为按照新儒学的基本设想，对于任何一种基于人心欲望而发生的有可能偏离正轨的情欲追求，都必须置于本心或天理之下来加以疏导和规范，而绝不能放任一己之私的欲望得以无限膨胀。

另一方面，构成理学一大理论基石的是本体宇宙论。无论是理学还是心学，理作为生物之本的形上之理，气作为生物之具的形下之气，绝不是彼此割裂的两个世界，而是具有关联性、连续性的“一个世界”，这个“世界”不仅表现为天道与人道的接续不断，而且表现为“性与天道”的内在联系，即人性内在地蕴含天道的意义。从宇宙论的角度看，朱子认为，理若无气作为其自身的挂搭处，则理便无法流行发用，只是理气在结构上的这种“不离”之特性，并不意味着否定理气在本源意义上的“不杂”之关系，因为理气毕竟分属形上形下。若从价值论的角度看，理作为一切存在的依据，其价值和意义必借助于实在性的气而得以呈现，由此，理才不至于沦为观念抽象。理不仅是所以当然之则，更是绝好至善的表德，而“性即理”这一程朱理学的至上命题，正是在此意义上得以成立的。

就阳明学而言，作为终极实在的良知一方面构成了人心的实质内涵，同时又须通过实在世界（气）的流行发用得以呈现自身的意义，故良知在“一气流通”的过程中得以展现其“生生不息”的生命力。只是从本体论视域看，良知本体固不必有赖于气而存在，良知与气或心与气并不构成宇宙论意义上的“理气”关系，故阳明学的理论旨趣并不在于重建理气宇宙论。（参见吴震，2017年）但在阳明学的观念中，良知本体作为一种实体存在，同时又在日月星辰、山川草木中发用流行，这就与近代以来西方哲学传统必将本体与现象、超越与内在、思维与存在严格两分的思维格局显然不同。

从比较的视域看，中国哲学的一个重要智慧是，天人合一、体用不离。在体用问题上，宋明儒者秉持有体必有其用的观念，主张体用不分、相即不离，这也正是程颐强调“体用一源，显微无间”的奥秘所在，也是朱子学所表明的“形而下即形而上者”、“理一”与“分殊”交相辉映的智慧反映。朱子明确指出：

形而下即形而上者，《易传》谓“至微者理”，即所谓形而上者也。“至著者象”，即所谓形而下者也。“体用一源，显微无间”，则虽形而上形而下，亦只是此个义理也。（朱熹，2002年，第2227页）

另一方面，“体用同源”并不意味着否认体用分属形上形下的存在事实，故朱子又说“至于形而上下却有分别，须分得此是体，彼是用，方说得同源；分得此是象，彼是理，方说得无间。若只是一物，却不须更说同源、无间也。”（朱熹，2002年，第2227页）而朱子对“体用”概念的贞定是明确的“大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之体也。达道者，循性之谓，天下古今之所共由，道之用也。”（朱熹，1986年，第18页）可见，朱子学的体用观涉及天道与性命两个方面，属于理学本体论的建构。

归根结底，在气所构成的现实世界或伦理世界中，天道性命得以生生不息、流行发用，这是因为天道性命既是本体存在，同时又必然在现象世界中展现自身的缘故。也正由此，故谓体无定体、即用而显，表现在德性的行为方式上，便有了“即用求体”的为学主张。如阳明曾说“心无体，以天地万物感应之是非为体。”（见吴震解读，第277条）所以“君子之学，因用以求其体”。（《王阳明全集》，第147页）要之，“理一分殊”“体用同源”“即用求体”等理学话语，应当是广义朱子学和阳明学所共享的基本观念。

总之，从广义宋明理学的视域出发，可以发现理学或心学的理论内部并不缺乏有关“气”这一实在性问题的探索，“气”并不是所谓“气学”家的专利。只是气学理论有自身的特色，即不能接受本体论意义上的“理气不杂”的观点，转而认定结构论上的“理即气之理”的观点，否定在气之上或气之外存在另一种实体性的天理，从而将气看作是一切存在的本源，甚至是德性存在的唯一“实体”，如“阴阳五行，道之实体也；血气心知，性之实体也”（戴震，第21页）之类。这种气学思想自宋明发展到明清时期，形成了重要的思想流派，对天理实体化观念展开了集中的批判，出现了一股“去实体化”思潮。（参见陈来，第394-421页）故从狭义的观点看，将宋明思想规定为理学、心学与气学三足鼎立的格局，不失为一种言之有据的学术史区分方法（参见山井涌），只是本文并不取此立场，暂置勿论。

三、道德与知识

但是，从分析的观点看，德性须在形质上得以呈现自身的命题，转化为德性须有赖于形质而存在的命题，这与其说是一种理论上的转进，还不如说是一种理论上的错置，因为从前者并不能合理地推出后者。即便如戴震所说的“德性资于学问”（戴震，第15页）这句命题，也并没有真正解决这样一个问题：一种有关实然世界的客观知识何以可能转化出应然世界的价值知识？一个人的德性培养固然可以通过后天的知识学习得以扩充，但是一个缺乏德性的人在知识学习过程中，也许其结果适得其反，滋生出某种非德性的人格和习性。因为按照广义的理学观点，他们达成的一项共识是：德性之知不依赖于闻见之知而有。

也就是说，经验知识并不能倒过来成为德性存在的基础。所以，成德之学的关键在于“明德”的指引，唯有如此，才会使知识活动的“学”成为真正意义上的“为己之学”（孔子）、“自得之学”（孟子）、“切己之学”（程朱）、“身心之学”（阳明），否则，便成了一种所谓的“口耳之学”。按阳明判断，世界上只存在两种学问，一种是“讲之以身心者”，一种是“讲之以口耳者”。（见吴震解读，第172条）而“身心之学”对阳明而言才是儒学的实践之学。既然是实践之学，其背后必有天理良知作为其依据始有可能。“德性资于学问”虽有见于知识对于德性的养成具有充分条件，但却不能证成后者构成前者的必要条件，戴震欲以此命题来推翻一切实践之学的形上依据——本然之性或本来良知，却不知“闻见之知”作为一种经验知识而有其自身的局限性，并不足以颠覆理学的形上学建构。

须指出的是，德性与知识的问题往往被转换成考据与义理的问题，这是戴震哲学的一个隐秘思路。然而，两者属于不同领域的问题，不可互相替代。前者属于如何成就自己德性的伦理学领域，追问的是“成己之学”的最终依据究竟何在的问题，其中涉及德性能否成为构建伦理学的基础等问题；后者属于如何确切地把握知识的方法论问题，追问的是知识获得须通过经典考据还是须通过对文本义理的了解才有可能的问题，就此而言，戴震力主训诂明则义理明的为学立场本无可厚非，如同哲学建构往往需要哲学史的知识一般。问题在于戴震所谓的“义理”既不同于宋明儒所说的“性与天道”，则由考据以明义理的说法便与道德和知识的问题发生脱节。

从历史上看，在宋代朱子与象山的时代，尊德性与道问学的关系问题确已成为理学内部的一个争论焦点，及至明代阳明学的时代，遂演变成良知与知识之争。在1180年代中期，朱子对于自己平生多用力于道问学有所反省，意识到尊德性与道问学应当互相“去短集长”，他说：

大抵子思以来教人之法，惟以尊德性、道问学两事为用力之要。今子静所说专是尊德性事，而熹平日所论却是道问学上多了。……今当反身用力去短集长，庶几不堕一边耳。（朱熹，2002年，第2541页）

可见，朱子洞察到当时社会上存在两种为学趋向，而且深知陆象山与自己在此问题上存在差异，而欲弥合双方的缺陷。朱子在《答项平父》第4书中也透漏了相似的看法，他说：

近世学者务反求者便以博观为外驰，务博观者又以内省为隘狭，左右佩剑，各主一偏，而道术分裂，不可复合，此学者之大病也。若谓尧舜以来所谓兢兢业业便只是读书程课，窃恐有一向外驰之病也。如此用力，略无虚闲意思、省察工夫，血气何由可平，忿欲何由可弭耶？（同上，第2542页）

这里，朱子显然对当时存在的“反求内省”与“博观外驰”的两种为学趣向均有不满，认为各执一端，必将导致“道术分裂”的后果，他认为尧舜以来教人为学工夫绝不限于“读书程课”而已，更重视平日的涵养省察工夫，足见朱子对尊德性一路的为学主张未必没有同情的了解和深切的洞察。

关于朱子思想的这一微妙变动，很快被陆象山所察觉，但在他看来，朱子此说似是而非，并提出了尖锐的质疑“既不知尊德性，焉有所谓道问学？”（《陆九渊集》，第400页）象山坚信德性是一切学问的前提，因为“形而上者”的道德性命之学才是根本学问，而“形而下者”的名物度数之学则不足以体现孔子“吾道一以贯之”的儒学精神，象山与弟子的一场对话就充分表明了这一观点：

或谓先生之学，是道德性命，形而上者；晦翁之学，是名物度数，形而下者。学者当兼二先生之学。先生云：“足下如此说晦翁，晦翁未伏。晦翁之学，自谓一贯，但其见道不明，终不足以一贯耳。吾尝与晦翁书云：‘揣量模写之工，依仿假借之似，其条画足以自信，其节目足以自安’，此言切中晦翁之膏肓。”（同上，第420页）

这场对话给人以一个明确信息：在象山的意识中，其与朱子之争乃是“形而上学”与“形而下学”之争，两者涉及基本的哲学立场，故容不得丝毫的退让。

四百年后，当王阳明注意到朱陆之间有关尊德性与道问学的争论时，他可以比较冷静地作出判断，并且从朱子的字里行间，洞察到朱子虽欲调和两种为学方法，但其前提立场显然有误，仍然是“分尊德性、道问学作两件”了，同时，阳明也不愿重新激发朱陆之争，因而主张德性与问学应同时并重，尊德性不能“只空空去尊，更不去问学”，道问学也不能“只是空空去问学，更与德性无关涉”。（见吴震解读，第324条）表面看，阳明似在调和朱陆，然而在道德与知识何者为重为本的根

本问题上，阳明显然有其自身的哲学立场，对于一味追求外在客观知识而忘却“本心”的为学取向不以为然，认为这在为学方向上犯了“舍心逐物”的根本错误。至于他提出“道问学即尊德性之功”（见吴震解读，第25条）的观点，也应放在心学脉络中才能获得善解。在我们看来，这个说法无疑凸显了德性才是问学之本的心学立场，如同阳明一再强调的“约礼”是“博学”之本、“诚意”是“格物”之本一样。

晚年阳明在提出致良知学说之后，更是坚定了“知”乃良心之知、德性之知而非通常意义上的“见闻知识”这一心学立场，进而对朱子学发出了“纵格得草木来，如何反来诚得自家意”（同上，第317条）的根本质疑。显然，这是针对朱子学偏重于“即物穷理”的外向知识活动而言的，凸显了致良知而非格物在儒学工夫论中的核心地位，表现出阳明学在完善自我的成德之学的实践问题上，与朱子学的格物论格格不入。阳明学之所以与朱子学发生这些思想分歧，当然需追问另一更为根本的问题，即朱子学和阳明学的哲学根本问题究竟何在？若紧扣宋明理学的语境来追问，亦即如何审视和定位心与理的关系问题。

四、义理的拓展

从广义的视域以观理学，理学无疑是中国哲学的一个重要形态，其中内含程朱理学和陆王心学。今人喜说“哲学”，若按宋儒对传统学术的类型学之说，哲学便是“义理之学”，而有别于“词章之学”和“训诂之学”；而就学问之本质看，词章之学不过是“能文者”，训诂之学不过是“谈经者”，前者沦为“文士”而后者适成“讲师”而已，唯义理之学才是“知道者”，乃真“儒学”。（参见《二程集》，第95页）故儒学唯以“道”为根本问题，宋代所创新儒学运动之所以被称为“道学”，盖有以也。

“道”的主要指向有三个维度：自然、社会与人生；关涉宇宙秩序、社会秩序及心性规范的基本问题。在宋明理学家看来，秩序或规范不单纯是制度形式的存在，更在人的精神世界中得以内化，从而获得内在性。而此内在化秩序便与人的主体存在有密切之关联，正是由于天道天理内在于人的心性之中，从而使超越的形上之理发生了内在化转向，并使儒家存心养性事天的工夫实践获得一以贯之的可能。因此，进入心性论域而非单纯宇宙领域的“道”或“理”，对于宋明理学具有重塑儒学理论的建构性意义，尤其对于重建儒家心性论具有关键作用。

然而正是在这一问题上，理学内部引发了重要的歧义，主要表现为心与理的关系问题，两者究竟是直接同一的关系还是未来理想的目标，即在理论上，心与理的同一性何以可能？以及在现实上，心与理为何不能直接同一？此处所谓“直接同一”，意指两者是先天的、本质上的同一，而不是由后天的分析判断所得之结果；且此“同一”是指本体论意义上的存在事实，而不是指工夫论意义上的可能性预设。这种本体论的普遍主义思维显然更多地与孟子有直接的关联。

正如孟子“人皆可以为尧舜”的命题所示，这里的基本预设是人心之所“同然”。所谓“同然”，包含人与人、人与圣人共同拥有“如其本然”或“如其所是”的本质存在，用心学语言来表述，即象山那句名言“人同此心，心同此理”，亦即阳明所坚守的信念：良知存在“无间于圣愚，天下古今之所同也”。（见吴震解读，第179条）这些心学观点乃是一种本体论论述，特别是对孟子本心学说的本体论诠释，其立论基础无疑是心学的至上命题“心即理”。而此心学命题不仅是对理学而且是对儒家心学传统的义理开拓。

其实就在理学开创之初，周敦颐便已明确提出“圣可学”（《通书·圣学》）之说，二程受此影响，程颐在其少年之作《颜子所好何学论》（《程氏文集》卷八）中，拈出了“圣人可学而至”这句

名言。于是，由凡入圣遂成为宋明理学的思想口号乃至人生信念，在整个宋明理学发展史上留下了深远的影响，成为儒家士大夫共同秉持的期许和志向。

但是，成圣在作为工夫实践的目标之前，首先须思考并回答的问题是：成圣的依据究竟何在？换言之，这也就是成圣工夫的本体论依据究竟何在的问题。二程对此就曾作出明确的回答“人自孩提，圣人之质已完。”（《二程集》，第81页）这显然是将成圣的依据诉诸先天的人性，认为任何人在本质上已充分具备如同“圣人”一般的善良本性，换种说法，二程是将成圣依据诉诸儒家“性善说”这一本质主义人性理论的基础之上。毫无疑问，程朱理学和阳明心学都共享着新儒学这一理念。

不过，阳明学将成圣依据更直接诉诸每个人内心先天内在的“良知”，因为阳明学的良知理论有一个核心的观念是“愚不肖者，虽其蔽昧之极，良知又未尝不存也。苟能致之，即与圣人无异矣。”（《王阳明全集》，第280页）这就深刻地揭示出我们每个人之所以能成圣之依据就在于内在良知，正是由于良知是一种普遍存在，故在“圣愚”之间就不存在任何本质差异，在某种意义上，良知不仅是善良德性，更是内在于人心中的“圣人”本身，故阳明有“人人胸中有仲尼”“满街都是圣人”这一普遍主义论述。唯须指出：这项论述是本体论命题而非工夫论命题。（见吴震解读，第313条“点评”）表面看，这一论述似有可能导致人心的自我膨胀，然对阳明而言，这并不单纯地指良知内在化，更是良知作为一种普遍存在的推演结论，揭示出良知心体具有具体普遍性的特征。此即说，良知心体不是观念的抽象而是普遍存在于人心的当下具体呈现，犹如“圣人”即刻当下存在于人心之中一般。

必须指出，阳明晚年强调的良知圣人化这一思想观念，如同良知天理化一样，都充分表明阳明欲将原本作为道德意识的良知作一番神圣化乃至实体化的理论转向。如其所云“善即良知，言良知则使人尤为易晓。故区区近有‘心之良知是谓圣’之说。”（《王明明全集》，第214页）究其实质而言，良知的神圣化意味着心体的形上化，旨在强调作为主体存在的良知具有普遍客观性。也正由此，良知不仅是个体性道德意识，同时也是社会性道德的存在依据，更具有“公是非，同好恶”（见吴震解读，第179条）的公共理性力量。毋庸置疑，阳明的这一良知理论与其心学第一命题“心即理”恰构成一套循环诠释的系统，可以互相印证，如同心体即良知、良知即天理一样，构成了一套严密的论证环节，缺一不可。故对阳明而言，他必得出“心是理”“心即天”的结论，意谓良知本心就是形上存在，与天理拥有同样崇高的本体地位。

总之，在朱子，他根据自己的理学理路，虽然认定在工夫境界的意义上，有必要最终指向“心与理一”的实现，但却不能在存在论意义上认同心与理具有“当下如是”的直接同一性，更不能承认在人心意识之外，存在另一个本体论意义上的心体，这就与以“心即理”为基本信念的阳明学形成重要对立。这一思想事实表明在广义宋明理学内部存在两种不同的理论旨趣，一方面，朱子学对心的问题始终保持高度的思想警惕，认为心具有认知能力或意识能力，也有主宰身体运作的功能作用，但却不可能具有等同于“理”的本体论地位（参见吴震，2018年，第102-163页）；另一方面，在阳明学看来，心不仅具有道德感知能力、意识作用，更主要的是，人心就是先天内在的道德本性，是道德情感和动力之源泉，并能赋予这个世界、社会与人生以价值和意义。阳明学所谓的“心外无物”“心外无事”“心外无理”等遮诠式命题，所欲表明的无非就是这样一点：作为一切存在的事、物乃至理，其价值和意义必由心体才能开显。若要追问，世界何以有意义，人生何以有价值，离开了心体便无法言说。

历来以为，朱子学与阳明学互相对立，彼此不可融合，然而转换视角，从广义宋明理学视域出

发，便会发现两者实有诸多共同的问题关切和思想共识，阳明学“心即理”也并不像历来所认定的那样——构成朱子理学“性即理”的对反命题。因为对阳明而言，这两项命题可以同时成立，心体与性体几乎属于同义词。同样，天理观念亦为阳明学所共享，故有心体即天理、性体即天理、心体即良知、良知即天理等等构成互为印证、环环相扣的理论命题。虽然阳明学在儒家心性论意义上对朱子学完成了批判性发展，然两者之间又有思想连续性，这一点同样不可忽视。例如若以广义宋明理学为视域，我们便会发现，朱子学和阳明学对于儒学人文精神的全面重建、儒学社会化运动的加速发展，并在儒学理论落实为社会实践乃至扩展到政治领域的影响等方面，都起到了重要的推动作用。也正由此，我们可以说，宋明理学是一场整体性的思想运动，不论朱子学还是阳明学，他们有着共同的问题关切，即重建儒学的价值体系以推动儒学的全面复兴。总之，朱子学和阳明学构成了广义宋明理学的实质性内涵。当我们对于狭义朱子学或阳明学已有相当的研究积累之后，更应自觉地拓展到广义朱子学或阳明学的研究。如明清朱子学以及阳明后学的研究有待全面深化，而宋明理学与现代新儒学之间的思想承接应如何评估也值得省思，至于东亚朱子学和阳明学在大陆中国哲学界则更显落寞，这就昭示我们，在当今学界，如何重写宋明理学史，乃是一个富有挑战性的课题。

参考文献

- 陈来，2004年《元明理学的“去实体化”转向及其理论后果——重回“哲学史”诠释的一个例子》，载《诠释与重建：王船山的哲学精神》，北京大学出版社。
- 陈荣捷，1996年《宋明理学之概念与历史》，“中央研究院”中国文哲研究所筹备处。
- 陈寅恪，2001年《金明馆丛稿》二编，三联书店。
- 戴震，1961年《孟子字义疏证》，中华书局。
- 《二程集》，1981年，中华书局。
- 冯友兰，1961年《中国哲学史》下册，中华书局。
- 1983年《略论道学的特点、名称和性质》，载《论宋明理学》，浙江人民出版社。
- 1987年《中国哲学史新编》第5册，人民出版社。
- 1998年《三松堂自序》，人民出版社。
- 《黄震全集》，2013年，浙江大学出版社。
- 姜广辉，1994年《“道学”“理学”“心学”定名缘起》，载《理学与中国文化》，上海人民出版社。
- 《陆九渊集》，1980年，中华书局。
- 山井涌，1980年《明清思想史の研究》，东京大学出版会。
- 《王阳明全集》，1991年，上海古籍出版社。
- 吴震，2017年《论王阳明“一体之仁”的仁学思想》，载《哲学研究》第1期。
- 2018年《朱子思想再读》，三联书店。
- 吴震解读，2018年《中华传统文化百部经典·传习录》，国家图书馆出版社。
- 周密，2001年《癸辛杂识续集下》，载《宋元笔记小说大观》第6册，上海古籍出版社。
- 朱熹，1983年《四书章句集注》，中华书局。
- 1986年《朱子语类》，中华书局。
- 2002年《朱子文集》，见《朱子全书》，上海古籍出版社、安徽教育出版社。

(作者单位：复旦大学哲学学院)

责任编辑：冯国超