

王艮“淮南格物”论概念系统的再疏释

——并论其对《大学》文本的解读

黄 卓 越

内容提要：王艮“淮南格物”说源于对《大学》文本的独特自解，由此而使其学说体系与阳明分途而行，并借之确立了泰州学派特有的理论旨向。虽然学界也曾尝试对之做过一些解释，但因对这一论说实际存在的复杂性缺乏估计，未曾涉入对其概念布局、概念间纠缠关系等的切实了解，以至也难以掌握其内在运行的规则与特点等。本文即以这一念虑为基本的出发点，对作为淮南格物论重要支点的其中四组概念做了细致分析，以望能借此重构出淮南格物论的一个深度理解模式，及重新追踪王艮在塑型这一理论模式时的真实思路。

关键词：王艮 淮南格物 《大学》 安身 修身 止至善 明明德

“淮南格物”的发明被王艮自许为是对“二千年来未有定论”(《王心斋先生遗集》卷一《答问补遗》，清宣统二年东台袁氏据原刻本重编校排本)的突破，在王艮的整个学说体系中具有举足轻重的地位。王艮对格物论的论述可包括核心论述与延伸论述两个部分，总起来约占其论学材料的半数以上。其核心论述部分主要围绕着《大学》文本展开，包括对《大学》中“三纲领”、“格物致知”等条目及“修身为本”等文句的解释，其中“格物”被看作是全篇中具有总摄性意义，进而能提掇其他诸理论要素的一个中心概念。王艮通过对《大学》的透彻玩味，以为历来对“格物”的理解均未得要领，需要作出新的解释，根据他的理会：

“格”如“格式”之格，即后“絜矩”之谓。吾身是个“矩”，天下国家是个“方”。絜矩则知方之不正，由矩之不正也，是以只去正矩，却不在方上求。矩正则方正矣，方正则成格矣，故曰“物格”。吾身对上下、前后、左右是“物”，絜矩是格也，“其本乱而未治者否矣”一句，便见絜矩“格”字之义。(同上)

由此可知，王艮之解“格物”与最有代表性的朱熹解为“穷理”、阳明解为“正心”大相异趣。“格物”不是一种单向求取的功夫(或求知，或去欲)，而是一种“度于本末之间”，即在两个以上对象(“物”)之间的“比则推度”，以便确立其主次的关系；也不是正、诚、致、格之修身系统中的功夫之一，而是处于“八条目”竟至“修身”为本之先与之上的“学问大机括”。以王栋的解释，《大学》原只以“修身”为本，之所以要推原出“格物”一义，“只是挨寻追究出学问头脑，使学者得其要领，有下手处耳”(《王一庵先生遗集》卷一《会语正集》，清宣统二年袁氏校排本)。除此之外，王艮对“格物”字词关系的训释也或如其所说，更为客观

地接近于《大学》的本意。^①而根据这一重新证明的、并带有总摄性意义的格物论思想,在“三纲领”中,王良便确立了以“吾身”为本,以“亲民”为末的原则,将之贯穿于《大学》其后的文字中,与“壹是皆以修身为本”一句及以下的意思(“其本乱而未治者否矣”等)又恰好是可对应的,并同时可将其他的概念均贯通起来解释,使之条畅无碍。从这个意义上说,王良的格物论也就是确定本末之次第的本末论。

王良解释《大学》最重要的是他对三纲领中“止至善”一语的补义,其文曰:

“明明德”以立体,“亲民”以达用,体用一致,阳明先师辨之悉矣。此尧舜之道也,更有甚不明?但谓“至善”为心之本体,却与明德无别,恐非本旨。“明德”即言心之本体矣,三揭“在”字,自唤省得分明。孔子精蕴立极,独发“安身”之义,正在此。尧舜“执中”之传,以至孔子,无非“明明德”“亲民”之学,独未知“安身”一义,乃未有能“止至善”者。故孔子悟透此道理,却于“明明德”、“亲民”中立起一个极来,故又说个“在止于至善”。“止至善”者,安身也;安身者,立天下之大本也。本治而未治,正己而物正也,“大人之学”也。(《答问补遗》)

对《大学》三纲领中“在止于至善”的解释,传统一般都偏于将它做抽象的处理,以其作为前二义项即“亲民”与“明明德”所达到的一种至高目标,并不赋予其实义,比如朱熹释之为“言明明德、亲民,皆当至于至善之地而不迁”(见中华书局1983年版《四书章句集注》),阳明《大学问》表示的意见类同:“至善者,明德、亲民之极则也。……止至善之于明德、亲民也,犹之规矩之于方圆也,尺度之于长短也,权衡之于轻重也。”(《王阳明全集》卷二十六《大学问》,上海古籍出版社1992年版)而王良将之释为“安身”,这实际上也就在三纲领中增入一个新的意义,并同时格物论意指的“吾身”为本的概念更进一步明确了,即落实到“安身”的意义上。很明显,王良并不同意阳明的说法,以为阳明的贡献主要限于对“明明德”的阐释,而他自己对“止至善”意义的发覆则属思想史上的一个独创,故可称为是对千年悬论的一次突破。

虽然以上的表述已很清楚,但是在对这一重新确立的格物论所做的具体论述中,依然存在着一些至少是很容易产生歧义或经过解析才能明晰的问题。比如说,依据于《大学》的本文,过去的解释一般都将“明德”视之为“本”,而将“亲民”视之为“末”,而一旦出现了以“安身”为本的新解释,那么,“明德”是否还能居于“本”的位置?如果答案是肯定的,也就自然出现了两个“本”,这应当做怎样的理解呢?再如根据上面的引文,我们事实上已经读到了“修身为本”与“安身为本”两个概念,二者之间是一个意思还是两个不同的意思?如果是一,那么将安身依附于修身就可以了,王良的创意就没有多大意义;如果是二,那么又出现了两个“本”的问题,既然如此,二者之间又究竟是何种关系呢?又如王良以“安身”释“止至善”,意义似明,但在其他的论述中又出现了以“仁敬孝慈信”等释“止至善”的情况,究竟何者可以算做定论呢?诸如此类的问题,在过去的王良研究中一直未被及时、明确地提出来,然而它们又是不容轻易绕过的,这不仅关系到对格物论思想分疏过程中诸环节的准确把握,也关系到对整个王良学说体系论证水准的一种专业化判断。以下我们将从对其基本的核心概念的梳理入手来探讨此类相关的问题。

(一)“明明德”与“安身”

将“明明德”视为“本”,如果从《大学》文句的构成看,与三纲领中只有两个实义性的义项有直接关系,从而以“明明德”为本,以“亲民”为末,在条理上便是十分顺畅的。但是其中安插进了一个“安身”为本的概念,以之来释“止至善”,并将之看作是格物之行为所测度出来的一个“本”,这就导致了结构上的拥挤,以至于需要在重新确立的格物论的框架中,对“明明德”的地位做出新的安排与解释,并理顺安身与明德二者的关系。

^① 这里有两个问题,一是以本末论释“格物”,另一是进一步将本末即格物的原理扩展到对全文的涵盖,王良的解释包含有这两部分。就对《大学》文意的整个分析来看,我认为王良的解释很有说服力。

关于“明明德”的性质,从上面的引据可以看出,王艮将之解释为体用论范畴上说的“心之本体”,属于一种心性特征,而新补入的“安身”作为本的意义,以王艮的意思,则是就学问下手处所要把握的一种本根而言的,因此称之为学术的“把柄”、学问的“头脑”等。王艮在论述尧舜与孔子的关系时提到他们之间的差异,也正在于尧舜只知“明明德”与“亲民”,而孔子则更论“安身”。事实上,这也是王艮一直强调的,如云:“孟子道‘性善’,必称尧舜;道‘出处’,必称孔子”。又云:“学者但知孟子辨夷之、告子,有功于圣门,不知其辨尧舜、孔子处,极有功于圣门。”(《遗集》卷一《语录》)所谓“性善”即明德的问题,而“出处”也就是安身的问题,是否具有出处或安身观念便成了尧舜与孔孟两类圣人间的一大分限,同时也是不同学问间的一种分限。

从这一确定的意义上看,“明德”也就是阳明所说的“良知”,一种“虚灵不昧”的心性之体。王艮曾有一段引语对理解二者的差异有助,其谓“‘虚明之至,无物不覆’,‘反求诸身’‘把柄在手’,合观此数语,便是宇宙在我,万化生身矣”(同上),形容的实际上便是三纲领中的三个义项,“虚明”即“明德”,也即阳明所谓“良知”,“反求诸身”“把柄在手”指的是“止至善”,或称为“安身”,“无物不覆”即“亲民”之意。由此可知二者的区别。王栋曾对二王思想之异同也有一较详的辨析,以为:“明翁(阳明)是于孟子‘不虑而知’处提出‘良知’二字,指示人心自然灵体,……良知无时而昧,不必加知,即明德无时而昏,不必加明也……”也将“明德”等同于“良知”。进而又说:“然而特人气禀习染有偏重,见闻情识有偏长,故必有格物之学,体认而默识之,然后良知本体洁净完全……”(《王一庵先生遗集》卷一《会语正集》)以为王艮提出的格物作为另一种为学方式将有助于良知的以达纯明。这样的解释虽然未必符合王艮的原义,但大致也对格物与良知进行了一定的区分,这当然也可看作是主“明德”还是主“安身”之间的一种区分。据此,我们大致已能体察出王艮在阳明之后别创新说的深远企图。

总起来看,良知与格物二学的差异主要是由于入手的角度不同。从体用的角度来看,明德/良知固然是本;而从一种更具整体性的学术策略来说,则应当寻求更进一步的“本”,以达于“至善”之地,王艮将之理解为对“吾身”的返依,反身也就是反本,以至于安身。这也就是格物的意义之所在,即其所云:“格物,却正是止至善”(《遗集》卷一《语录》)。也正因此,按照格物学(而非体用论)的认识顺序,本的位置自然应当前移而由“安身”来担待,明德的重要性也就相应地落到了安身之后。王艮所谓:“知身之为本,是以明明德而亲民也。”“不知安身,则明明德、亲民,却不曾立得天下国家的本。”(《答问补遗》)正是对它们次序所作的一种排列。^①

但问题是“明明德”(心之本体)在与“安身”概念的对比中,是否就被新的结构方式排至一种“末”了呢?从紧接于上的两段王艮言论看,虽然明德已非格物(本末论)所指的“本”之内的概念,但依然未以“末”称之。这是一个值得注意的信息。下面一段表述说明了类似的情况,如曰:“知明明德而不知亲民,遗末也,非‘万物一体之德’也;知明德、亲民而不知安身,失本也,‘其本乱而未治者否矣’,亦莫之能亲民也。”(《答问补遗》)与亲民相对而论时,亲民是末,但未径直称“明明德”是本;与安身相对而论时,安身是本,但又未径直称“明德”是末,只有“安身”与“亲民”有明确的本末之定位,而“明德”实际上成了处于本末之间的一种悬置性概念,其性质似将由两边的情况而决定。这样的处理方式是符合王艮的一贯思路的,至少,王艮的原义是不可能将“明德”置于末的位置上,否则将会取消心性之学的基本原则,因此而在

^① “格物”(“物格”)原在八条目之首,阳明释为正心,则功夫在前,王艮释为知本末,则辨识在前。由此而言,王艮是主知先行后说者,与阳明的知行合一说异途,反而更接近于朱熹。但朱熹所知之物是一种“理”,而王艮所知之物是一种关系(本末关系)。其后王栋对王艮与阳明二说作了一定的调和,以为王艮之格物也含有功夫在内,但毕竟与阳明的说法仍有区别。

引入了更为重要的概念之后,只能让其处于一种居间的游移状态。只有下面一段言词有所例外,如曰:“如我不欲人之加诸于我,是安身也,立本也,明德、止至善也。吾亦欲无加诸人,是所以安人、安天下也,不遗末也,亲民、止至善也。”(同上)这段演述似受到朱熹、阳明对三纲领解说的影响,以“止至善”并管“亲民”与“明德”,但根据王良固有的想法,“止至善”依然是个实义词,只是它与其下二者——“亲民”“明明德”均发生连动性的关系,因而可以同时往两方面挂靠,从而仍与朱、王的解说不一样。但由此我们又看出,“明德”虽依然未明确称之为“本”,却在意义上看更接近于“本”,这点在我们对“明德”与“修身”关系的解释中,还会看得更为清楚一些。

(二)“明明德”与“修身”

“明明德”与“修身”在《大学》原文中都是具有统领意义的概念,如由“欲明明德于天下者”引出八条目,终则以“壹是皆以修身为本”,而两者意思也基本相当,历来也多是这样理解的。但是在王良的表述中我们看到,“修身”被确定地称之为“本”,而“明德”则不再以“本”称之,显然是将二者作为有所差异的两个概念看待的,那么这在王良又是出于怎样的一种考虑,而两概念之差异又究竟体现在何处呢?

当然,即便是这样,二者也还有贯通之处,简要地说,即都含有道德心性论上的意义。“明明德”之道德含义已无须解释,对于“修身”的道德含义,可见之于王良的表述,如谓:“修身,在正其心”(《遗集》卷一《语录》),“治天下有本,身之谓也,本必端。端本,诚其心而已矣”(《遗集》卷一《复初说》)。在王良的学说体系中,修身与安身也是有所区别的两个概念,然而正如我们看到的,对修身的解释却一直未离道德论上的确认,因此,就自然会出现一个如何分辨修身与明明德之意义差别的问题。根据分析可知,修身除了确凿无疑的道德含义以外,其有别于明明德之处,首先还是在于其另有一种反身的意义,这在王良对修身的论述中随处可见,如在以下段落中:

知修身是天下国家之本,则以天地万物依于己,不以己依于天地万物。(《遗集》卷一《语录》)

故必修身为本,然后师道立,而善人多矣。如身在一家,必修身立本,以为一家之法,是为一家之师矣。身在一国,必修身立本以为一国之法,是为一国之师矣。身在天下,必修身立本以为天下之法,是为天下之师矣。故出必为帝者师,言必尊信吾修身立本之学,足以起人君之敬信,来忘者之取法,夫然后道可传,亦可行矣。(《答问补遗》)

其中所说之“身”与“天地万物”是王良学理逻辑上的一个重要对子,身为一方,天地万物为另一方,所谓修身,也就是返回到自己身上来做修行,而非依于外物。因此,如果说明明德是基于心性论的一种主张的话,修身便可以说是一种由身份论上的考虑而产生的意识,即带有身份论自觉的意识。一般而言,心性论关注的是心体的样式,比如“性善”等,而身份论关注的则是行为主体是谁的问题,比如是你还是我,是我还是其他事物等。当然,对此身份论还需要做点特殊的说明,这就是它属于一种对责任主体的确认,与一般的身份论是有所差异的,因而说反身也就是返回到对责任主体的一种自我认定。关于这点,王栋在谈到王良格物论的缘起时曾有一个说法,他以为当时有一些不善学者,“只以寻常任气作用,误认良知,往往知以良知责人,而不知自己之知己先亏缺”,“故先师为人挑出古人格物真旨,说《大学》篇中‘自天子至于庶人’以下,乃是申解格物要语,可见物有本末,身为本,天下国家为末,其本乱而末治者否矣”(《王一庵先生遗集》卷一《会语续集》)。意即单纯讲良知,并不一定会落实到自己身上,而修身则明确地指出了这个为道的主体是谁。这个解释在王良的著述中是可得到证明的,如其为诸生所撰的《勉仁方》一文,就指出有些学者不知用力之方,“则有不能攻己过,而惟攻人过者”,产生了“爱人之道反见恶于人者”的相反效果,故此他提出:“君子为己之学,自修之不暇,奚暇责人哉?自修而仁矣,自修而信矣,其有不爱我、信我者,是在我者,行之有未深,处之有未洽耳,又何责焉?故君子反求诸其身,上不怨天,下不尤人,以至于颜子之‘犯而不校’者,如此之用功也。”(《遗集》卷一)同样,在《明哲保身论》中王良写

道：“君子之学，以己度人，己之所欲，则知人之所欲，己之所恶，则知人之所恶。故曰‘有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人’，必至于‘内不失己，外不失人’，‘成己成物’而后已。此恕也，所谓致曲也，忠恕之道也。”（同上）以上所论也就是王良思想体系中十分重要的“忠恕”说，而其正是建立在反身之学的观念之上的，“忠恕”也就是宽人而责己，将道德责任的身份确定地指向自我。“本治而未治，正己而物正”，这是王良非常重视的另一个命题。所谓“正己”，也就是一种反身性的行为，也就是修身，故修身也就是治本，由此而又回到格物论（本末论）的论证逻辑中了。虽然儒学对《大学》“修身”的解释一直含有反身的意义在内，但在王良的格物论中，这种反身之义获得了十分醒目的凸显，同时也成为其格物论的精髓之所在。王良自己也曾谈到反身在格物中的作用：“格物然后知反己，反己是格物的工夫。反之如何？正己而已矣。反其仁、治、敬，正己也。其身正而天下归之，此‘正己而物正’也，然后身安也。”（《答问补遗》）可知，没有反身、正己的作用，格物就会成为毫无实际意义的理论骨架，而修身也就失去了角色主体。我们只有通过反身而找到这个角色主体即“吾身”，才能达及这个“本”，因此，在王良的概念系统中，只有说“修身为本”，而未有说“明明德”为本。

但尽管这样，修身与明明德之间依然存在着密切的关系。这可以从以下一段文字中得以了解，其文曰：“惟皇上帝，降衷于民”，本无不同。‘鸢飞鱼跃’，此中也。譬之江淮河汉，此水也。万紫千红，此春也。‘保合此中’，‘无思也，无为也’，无‘意必’，无‘固我’，无‘将迎’，无‘内外’也。……学也者，学以修此中也，戒慎恐惧，未尝致纤毫之力，乃为修之之道，故曰‘合着本体是工夫，做得工夫是本体’。先知中的本体，然后好做修的工夫。”（同上）这里提到的“中”便是“性”、“明德”、“良知”，也就是引文中明确指出的“本体”，它成了“修”的施动性对象，修身故此也就是修性，而不是指向物质之身，性或明德的具体内容规定了修身的施为方向。据此，明德便可能有两种不同方向上的对待，一是未为修身所涵盖，可能对己，也可能对人，处在一种悬置状态；另一是确定地为修身所涵盖，成为吾身所直接面对的对象，即反身学所讨论的对象，后者也正是王良所期望的。

（三）“修身”与“安身”

“修身”与“安身”可以说是王良格物论中最容易发生歧义的两个概念。“修身为本”是《大学》原文中固有的提法，王良沿此而多有申说，并未改变它的原义。但在王良将“止至善”释为“安身”以后，实际上又增加了一个“本”的概念。王良固然有“安身者，立天下之大本也”的说法，也有“修身，立本也”的说法，因而，如果说安身与修身是意义不同的两个概念，那么事实上就出现了一个“本”的重叠的问题。这在一般的逻辑上是很难说得过去的，故而有必要对之加以专门的疏通与讨论。

“修身”的内涵已如上说，是较为明确的，指的是一种道德心性上的反身活动，一种道德心理实践。“安身”之义可见于王良的一些典型说法：

孔子知本，故仕、止、久、速，各当其时。其称“山梁雌雉之时哉”，正以“色举”而“翔集”耳。故其《系易》曰：“君子安其身而后动”，又曰“利用安身”，又曰：“安身而天下国家可保也”。

有疑先生安身之说者问焉，曰：“夷、齐虽不安其身，然而安其心矣。”先生曰：“安其身而安其心者，上也；不安其身而安其心者，次之；不安其身又不安其心，斯其为下矣。”

知安身而不知行道，知行道而不知安身，俱失一偏。故“居仁由义”，大人之事备矣。（《遗集》卷一《语录》）

第一段引文中三节引《易》之语均出自《系辞传》，指的是身体的安保，意义较为确定，而所引孔子之语，也是王良经常用以指身体之安保的。尤其是在第二、三段引文中，王良将安身与“安心”、“行道”置于一种对比的语义结构中加以表述，更明确地指出安身属生理之身的安保（尽管此处为一种偏义式强调）。既然这样的话，安身与修身两概念之间的差异大致上已可得到确认。但是王良也还有一些不太常例性

的表述,是我们不能不注意到的,如:

既知吾身是个本,只是“毋自欺”,真真实实在自己身上用功夫,“如恶恶臭,如好好色”,略无纤毫假借,自是自满之心,是谓“自谦”,即《中庸》“敦厚以崇礼”也。……故“不怨天,不尤人,下学而上达。知我者其天乎!”如此而“慎独”,则“心广体胖”,身安也。(《答问补遗》)

该句对“身安”的解释,已偏于指心理上的安妥,即由道德上的感知而至于心安,因此似与以上表述有所不一。总起来看,“安身”指向之“身”,主要有两个方面的意思,一是它的实存义,即所说之身是一种真实的、个体化的生命存在,是一个在物质性生理基础之上而存在的浑然而成之“人”,而不是心性论概念单方面所规定的那样一种道德理念,因此,它也是容易被伤害和摧毁的(故需要“保身”),是可生与可朽的(因而“焉能系而不食”)。除此而外,在次要的意义上讲,它也具有心理上的某种要求,尤其是作为一个在《大学》的论证结构中存在的儒者之身,不可能将之看作单单是一种生理上的物性事实,否则就不可能占据“止至善”这样的意义位置。这些决定了对“安身”的认识,在一般性情况下王良会着重强调其基本的与主导性的意义,除此之外,有时也会根据语境的需要而兼及对其次属意义的陈述,甚至连带上更多的意义(比如在完善的状态上看)。要之,安身所指之身终归还是一种浑然而成的实存之身。

二是它的反身义。“安身”概念的提出同样是格物的一种结果,即格物所比度出来的那个“本”,因此,需要以反身之意识方能求得安身。也正是在这个意义上,我们可以说修身之身与安身之身最终指向的是同一个身,修身尽管是在道德心性上所作的一种确认,但是其“身”依然具有一个主体性存在的位置,这个位置与安身所表明主体性位置是吻合的,在这个意义上,它们所反的是同一个身,因此,两个“为本”实际上指的是同一个本。在更为标准的对格物论的解释中我们看到,王良只是以一个总括性的“身”的概念来与外在世界对称,如谓:“是故身也者,天地万物之本也”(同上),“吾身犹矩,天下国家犹方,天下国家不方,还是吾身不方”(《遗集》卷一《语录》),无论是修身还是安身,其“身”都是与外部世界相对而在的“吾身”。这个以“身”为本的思想,是王良最具创见的一种理论发现,也是王良学说诸多辞目中最具有基石意义的一个命题。

当然,修身与安身仍然存在着分歧,这也可以从实践的步骤上来看。王良言论中有几段文字表示出了这种意思,如谓:“物格,知本也;知本,知之至也。故曰‘自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本’也。修身,立本也;立本,安身也。”(《答问补遗》)又如:“物格知至,知本也。诚意、正心、修身,立本也。……格物然后知反己,……反其仁、治、敬,正己也。其身正而天下归之,此正己而物正也,然后身安也。”(同上)这里指出了达于至善的三个步骤:对于同样的一个本,首先是“知本”,这也就是格物的工夫;然后是“立本”,这是指修身;立本之后便达到了安身的境地。同样是一个身,由于程序与工夫上的差异,则可以相应不同的概念来表示之,意义也会有所区别。而安身无疑是整个过程中最具终极意义的,故称之为“止至善”。既然如此,也就是按照格物论的整个顺序所最终实现的那个安身,事实上已在其中注入了格物与修身的内涵,故这个安身的概念虽依然不能过重地对之作道德论上的推估,但却不可怀疑地含有道德修行之前提意义。同时,我们又能了解到,安身的概念在始终保持其核心意义的情况下,也还可以将之作一些分疏,即它可指简单意义上理解的生理安保,也可指上述“安身”与“安心”明显分离状态下的所谓安身,又可看成是经由格物与修身等程序后所达之安身等。当然,只有经由修身等而达及之安身才是《大学》“止至善”寄予的一种真实意愿,即王良在《送胡尚宾归省》一诗中所吟之意:“既闻尧舜道,知性即知天。又明孔孟学,继绝二千年。修身乃立本,枝叶自新鲜。诚能止至善,大成圣学全。”(《遗集》卷二)

(四)“止至善”

“止至善”原为《大学》三纲领之一,也是王良格物论所要确立的一个“大本”。王良说:“止至善者,安身也;安身者,立天下之大本也。”(《答问补遗》)由此可见,“安身”是“止至善”的一种定性之释。但事实

的情况并不完全如此。通过对王良有关言论的较为全面的阅读,可以看到,王良对于“止至善”的解释依然有另一方面的意思,如曰:“《中庸》‘中’字,《大学》‘止’字,本文自有明解,不消训释。……‘于止,知其所止’,‘止仁,止敬,止慈,止孝,止信’,是分明解出‘止’字来。”(《遗集》卷一《语录》)句中引文见于《大学》传文,孔子所云“于止,知其所止”句,王良以为主要是指实存义上的身之安保,而“止仁,止敬,止慈,止孝,止信”句则含有明显的道德意含,已非指向实存义上的身之安保。又如其曰:“爱人直到人亦爱,敬人直到人亦敬,信人直到人亦信,方是学无止法。”(同上)显然是对上句的套用,是“止于”一种确定的道德意符。同类表述在王良的言论中还有不少。虽然完整地看王良的“安身”说,其中也会含有次属性的心理内涵,但这毕竟是两码事,后者不可能与安身的主导性意义形成平行关系。然而像这样以“止至善”来并指两个不同的意义单位,即时而指向实存性生命的安保,时而又意指道德实现或由之引起的心理安妥,则属明显具有歧义性的提法。“止至善”在逻辑上应当是一个唯一的“极”点,但如按照以上的解释,也就有了两个有所差异的极点了,那么怎么会这样的情况呢?

对此问题的解释,可以先从其文本来源上追寻。当有诸生问及“‘止至善’为‘安身’,则亦何所据乎”时,王良回答说:“以经而知‘安身’之为‘止至善’也。《大学》说个‘止至善’,便只在‘止至善’上发挥:‘知止’,知‘安身’也;‘定、静、安、虑、得’,安身而止至善也。……后文引《诗》释‘止至善’曰:‘绵蛮黄鸟,止于丘隅’,知所以安身也。孔子叹曰:‘于止,知其所止,可以人而不如鸟乎?’要在知安身也。《易》曰‘君子安其身而后动’,又曰‘利用安身’,又曰‘身安而天下国家可保’。”(《答问补遗》)这里提到了几个文本来源,首先是《大学》,经文虽然有“定、静、安、虑、得”的概念,但根据全文的语境来解读,则依然主要是指“修身”之事。《大学》传文中的引《诗》句及孔子语,孤立地看,意义并不十分确定(似也可往“安身”的意义上靠),但如果联系前句“《诗》云:‘邦畿千里,惟民所止’”及后句“《诗》云:‘穆穆文王,于缉熙敬止’”,正好与经文中“亲民”与“明明德”二语形成对释关系,未必存有确切、独立的“安身”之意。由此我们知道,“安身”为“止至善”的解释主要还属王良注入其中的一种增义。王良提到的另一个主要文本是《易》,由于《周易》始出卜筮,故无论后来如何受到儒家思想的改造,始终保存着由卦爻之构成及动变所规定的“吉凶悔咎”、“利用安身”等原始初义,带有明显的利己保身的态度,因而由《易》理而推导出一种以安身立命为原则的人生哲学当是十分顺理成章之事,而这点也为王良多次言及。再具体地看,《易》有“艮”卦,呈兼山之象,《象》释之曰:“艮,止也。……艮其止,止其所也。上下敌应,不相与也,是以‘不获其身,行其庭,不见其人,无咎。’”“止”在此即表示“安身”之义,故《程传》有曰:“君子观‘艮’止之象,而思安所止,不出其位也。”这应当是“止”于“安身”的一个直接的文本出处。后来王栋也运用《易》中的文词对之作过相应的解释,如谓:“知至至之,止至善也。虑善以动,故可与几。知终终之,安汝止也。动惟其时,故可存义。”(《王一庵先生遗集》卷一《会语正集》)此处“汝止”也是阳明为王良所改取的一个字号。如果暂不考虑其他经籍所表述意义的影响,并从文句的形成上看,那么王良对“止至善”为“安身”的解释所依以为据的便是《易》,然后将之使用到对《大学》的理解之中,认为《大学》所云“止”与《易》之所云“止”讲的是一个意思。^①

那么,为何又会重出一个道德概念上的“止至善”来呢?据我的理解,这与所受到的《大学》传文的羁累有关。根据前文可知,王良在《大学》本文的“止”字组构中“读出”了潜藏在文句之中的“安身”之义,但除了那些含糊之处可以利用以外,“止”的指向也有较为明确的,如《大学》传文释经文的“止于至善”句,便有“《诗》云:‘穆穆文王,于缉熙敬止’,为人君,止于仁;为人臣,止于敬;为人子,止于孝;为人父,止于

① 阳明为王良改名“汝止”是在正德十五年,这也是王良最早开始领悟“安身”之义的时候,而王良读《大学》并发明“止至善”之旨则更在此后,由此可知他是由《易》而至《大学》,前后顺序当是很清楚的。

慈;与国人交,止于信”。因而这就出现了当王良欲以《易》中所得的“止”义来套合《大学》经传中的“止”义时,产生出了两种“止”义无法完全吻合的现象。

但从其他一些解释看,王良又未将止于安身与止于仁敬等置于同一个层面上看,而是依然对之进行了不同层面上的某种分疏,如其曰:“‘止于仁,止于敬,止于孝,止于慈,止于信’,若不先晓得个‘安身’,则‘止于孝’,烹身割股有之矣;‘止于敬’者,饿死结缨有之矣。必得孔子说破此机括,始有下落,才能内不失己,外不失人。故《大学》先引《绵蛮》诗在前,然后引《文王》诗,做诚意工夫,才得完全无渗漏。”(《答问补遗》)即在两个“止”之间,还是应当以止于安身为先,止于仁敬等为次,这个理解顺序与王良他处论证“安身”在“爱人”之先,“安身”在“明明德”“亲民”之先等的处理方式是有一致性的,否则就会破坏王良本末观的基本立意,取消了他思想的特殊性。事实上,对止于安身与止于仁敬等——王良是有一个参照《大学》的言语形式所作的定位的,在上面有关止于仁敬等的几段引文中,可以看到,王良均将这一行为理解为“诚意”,这是不容忽视的。又比如在以下一段文字中,王良说:“《大学》工夫,惟在诚意。故‘诚意’章前后引《诗》道极详备,‘文王缉熙敬止’,‘止仁,止敬,止孝,止慈,止信’,以至‘没世不忘’,止至善也。”(同上)意即止于仁敬等的说法在原《大学》传文中便是注释“诚意”一语的。我们知道,“诚意”在《大学》中是八条目之一,与正心等并列,王良自己也曾说过:“致知、诚意、正心,各有工夫,不可不察。”又云:“诚意、忠恕、强恕、致曲,皆是立本功夫。”(《遗集》卷一《语录》)可见诚意只是诸工夫中的一种,还不能与带有某种统领性意义的“修身”相提并论,既然如此,当然就不可能与“止至善”/“安身”这一极旨并置于同一意义层面上看。

通过这样的梳理之后可知,王良对“止至善”的解释有其思路清晰之处,因为本末论本身也就是一个层次论,即按照层次的要求来安排不同概念的位置,但由于受到《大学》原文语句的某种羁累,王良在表述上也存在着若干较为含糊的地方。既然“止至善”是一种极旨性意义,似乎就不应当以之来表示两个性质不同、层次有异的概念,或说不应当为两个不同层次上的概念所分享,以至发生可能引起的误读。不知这是否可看作是其理论上存在的一个“微疵”?

(作者单位:北京语言文化大学人文学院)

责任编辑:李存山

书讯:《终极信仰与多元价值的融通——刘述先新儒学思想研究》,姚才刚著,22.4万字,巴蜀书社2003年10月出版。

刘述先是当代新儒家的代表人物之一,在海内外学术界享有较高的声誉。本书首次对刘述先新儒学思想进行了细密梳理与系统分析,阐释、提揭了其思想渊源、学思历程、学术成就及学说特质,尤其深入研究了刘述先有关“理一分殊”、“两行之理”、“哲学全观”等方面的论说,在同情理解的基础上作了理性批导。本书认为,刘述先的新儒学思想有如下特色:第一,介于牟宗三与方东美之间,即试图将牟氏的精深、透辟与方氏的多维视野融为一体。他一方面强调护持住儒学“仁”、“生生”、“理”的中心睿识并作创造性地诠释,另一方面又以包容的心量对待其他精神传统,寻求不同传统之间的会通;第二,贯穿着“理一分殊”的观念进行了创造性的阐释,并把它看成是一种广义的方法论原则,以解决当前中外文化所面临的一元主义与多元主义的紧张与冲突,同时为传统与现代的结合及中外文化的会通架起一座桥梁;第三,注重发掘蕴涵于儒学中的越越精神,突出儒学的宗教性功能。

本书在评析刘先生新儒学思想的过程中,对当代新儒学研究领域的诸多学术前沿问题,如“泛道德主义”问题、“内在超越”问题以及儒学与宗教的关系、儒学与全球伦理、儒学与“生活世界”的相干性等问题,亦作了富有创见的思考。