

哲学研究:先哲思想研究

编者按:阳明以“心学”释世界,格物致知,诚意正心,涵泳德性,于动静语默间信道执德,敦本尚实,反朴还淳,移风易俗。虽“笃志而力行之”,然事变而时移,岂人之心力可为乎?诚哉!心之于人也,可至善,可去蔽。然,虽心力可致,德性可期,而人性(这里指人的自然本性。下同。)可忽乎?呜呼!鄙人性而秉德性,虽圣贤而其心身不得自由也;鄙德性而秉人性,其与禽兽几异耶?故阳明子曰:“古人具中和之体以作乐。”非作乐也!明善诚身、修省进德也!是故,“诗言志”、“歌永言”,实为明德亲民、至善求治也。察今之世,“虽政教所已多讹,生人所已不蒙之治之泽”久矣!然,亦必力倡之,敦行之!以故,本刊约文两篇,以求“不慕古,不留今,与时变,与俗化”(《管子·正世》)。尚飨尚飨!

经典世界的心学化解读

——以王阳明龙场悟道与《五经臆说》的撰写为中心

张新民^{*}

【摘要】 龙场大彻大悟后,王阳明遂默记《五经》以求相互印证,这可视为一种以个人体悟与“圣言量”互察互照,即主观和客观相互勘验以求自我定位的重要方法,它代表了经典世界与心性世界在价值论上的契合,体现了经典心学化解读的历史发展新趋势。《五经臆说》成于龙场悟道之后不久,暗含有强烈的政治关怀。而阳明反复强调的“《六经》即心之纪籍”、“《六经》即心之常道”、“尊经即是尊道”,则体现了一个时代学术思想的脉律跳动,反映了心学运动解经典范的重新建立。直到晚近,这一心学思想仍发出极大的声光回响,成为人类寻找安身立命之道必须时时回顾的重要精神经验和思想传统。

【关键词】 王阳明;龙场悟道;《五经臆说》;经典解读;心学思想

《五经臆说》一书,乃是王阳明龙场悟道之后,为印证自己的心性证悟所得,即前人所谓“居龙场三年,动忍增益,中夜得致知格物之旨,默证《五经》,无不合”^①,所撰成的一部早期重要经学著

^{*} 贵州大学中国文化书院教授 550025。本文是国家社科重大项目“阳明文化与现代国家治理研究”(14@ZH054)成果。

^① 邵廷采:《思复堂文集》(卷一·明儒王子阳明先生传),《绍兴先正遗书》本。

作^①。从十八岁与娄谅讨论程朱之学,开始向慕圣人生命境域,至三十七岁在龙场大悟格物致知真义,以为圣人之道即内在于人之根本自性,阳明花了近二十年的时间,才踏上了一条重建儒家心性形上学的不归之路。也就是说,只有到了龙场悟道之后,阳明才决定性地用自己的生命契入以孔孟为代表的儒家精神传统,开始以“心”为本体依据创造性地建构自己的哲学体系,并以良知为中心题域,不断展开思想性言说^②,最终则在朱子学牢笼绝大多数读书士子的世界之外,别张一军,再树典范,成为历史上罕见的重新开创儒家心学学派崭新天地的学坛领袖人物。因此,尽管本文的撰作目的只是结合《五经臆说》考查阳明龙场悟道后的境界现量,并非全面检讨其完整的经学思想体系,但也希望能够深入前贤广袤的精神世界,梳理出时代风气转移变化的根本原因。而在方法论上则一方面坚持以心学解释心学的立场,力求重新探寻以心史与文献默察互证的解释学新路径,一方面也重视具体的历史脉络可能营造出来的思想言说语境,尽可能地揭示经典世界解读与心性世界建构双向互动的复杂关系,从而更好地把握心学思想扎根的生命本体来源和具体文化土壤,吸取我们今天重建精神(心灵)哲学必需的本土文化经验与学术思想资源。

一、默记《五经》以印证心性

正德三年(1508)三月,王阳明蒙冤投荒万里到达龙场,经历百死千难而大彻大悟后,为了比照考量自己证入形上道体所得是否客观可靠,遂在书籍匮乏的条件下默记《五经》,以求与自己的证量彼此发明印证,结果是无有一处不相吻合。这显然是一种个人体悟与经典文献相互发明,主观与客观互照互察,当下实存境界与“圣言量”互印互证,心性世界与经典世界比勘验证的思想判断方法^③。如果判断所得出的结论是积极正面而非消极负面的,自然会强化他对自己证悟所获结果的主观自信与客观评判,帮助他在生命的澄明之境中进一步如实合理地把握和调整自己的存在状态。质言之,阳明之“默记《五经》之言证之,莫不吻合”^④,从积极方面看,可说他的证悟所得,不仅契合心性本源,而且也符合经典真义,必然能够转化为生命的具体活动或实践行为,从而更自觉地维护和弘宣儒家道统;从消极方面看,则一旦脱离心性本源的现量判断,有违经典的本真原义,未来的生命行为便难免不会偏离真正的儒者之道,因而有必要随时做出各种调整或修正的行动。值得注意的是,先秦孔孟之说皆属“心性论”形态而非“天道观”形态^⑤,而经典虽然只是纸上之法,毕竟不能脱离人心之理,则阳明以“心”为“体”的证悟,不但契合儒家早期基本经典,同时也代表了儒学一贯固有的正统。所谓“莫不吻合”

①有关阳明经学思想的研究,学界历来成果不多。较可参阅的相关研究,主要有蔡仁厚:《王阳明“经学即心学”的基本义旨》,《中华文化复兴月刊》(中国台湾)1975年8卷9期;蔡方鹿、付春:《王阳明经学思想新探》,《江汉论坛》2009年6期;[韩]李愚辰:《关于王阳明〈五经臆说〉的研究》,《贵阳学院学报》2015年1期;余英时的《龙场悟道与理学转向》一文,亦论及阳明的《五经臆说》,可一并参阅,见余英时:《宋明理学与政治文化》,中国台北:允晨文化实业股份有限公司,2004年,第276—297页。

②“致良知教”的正式确立,当在阳明五十岁以后。然龙场悟道之后,实已初具端倪,有阳明自己“吾良知二字,自龙场以后,便已不出此意,只是点此二字不出”之言可证。故阳明后期思想的发展,也可说是通往良知之路的发展,以良知为中心题域不断寻找施教方法的发展,所谓“言说”也可视为广义的生命境界的外显性展开,与人的实存状况相关的契理契机的话语表达。阳明之说,见钱德洪:《刻文录叙说》,《王阳明全集》(下册·卷四十一·序说),吴光、钱明等编校,上海:上海古籍出版社,1992年,第1575页。参阅张新民:《〈儒家圣人思想境域的正法眼藏〉:王阳明的良知与致良知学说及其现代意义》,《阳明学刊》2008年第3辑。

③参阅张新民:《视野交融下的哲学、宗教与科学》,《阳明学刊》2009年第4辑。

④《年谱一》“正德三年戊辰”条,《王阳明全集》(下册·卷三十四·年谱一),第1228页。

⑤劳思光认为:“学者不用‘儒学’一词则已,倘用‘儒学’一词而非别立新义,则所谓‘儒学’者自只能以先秦孔孟之说为最后依据。孔孟之说,皆属‘心性论’形态,非‘天道观’形态。……周张二程诸人,莫不力尊《易传》、《中庸》,于是始有以‘天道观’为中心之儒学;朱熹更编成‘四书’,杂收道教图书以解《易》,塑造一全不合历史真象之‘道统’。于是孔孟之‘心性论’立场反而为此中成说所掩。……以‘天道观’为儒学正统,是宋儒承汉以下伪说传统之工作结果。学者入此牢笼,即不知孔孟言心性,本以‘主体性’为最高观念。”此采其说。见劳思光:《新编中国哲学史》(第三卷·上),桂林:广西师范大学出版社,2005年,第307页。

云云,显然并非偶然一时之虚语。

有必要强调的是,透过阳明为学“三变”的生命发展历程来进行整体分析^①,即不难知道,从出入于二氏到回归儒家正学,最终大彻大悟而生命气象焕然一新,又证之儒家经典无不吻合,这也是历代开创时代风气的大儒常用的方法^②。而儒家思想传统所提供的巨大动力资源固然重要,但大乘佛教及禅宗在证悟入道方法论上的辅助作用也不可轻忽,虽然阳明最终的生命抉择乃是弃释归儒,但二者亦非彻头彻尾全然对立,终其一生对佛教的批判,均主要集中在家国天下形下世界的责任伦理方面,一旦涉及广大空寂、无声无臭的形上道体,则从来甚少异辞。或可借用马一浮的表述,以便更好地说明问题:

不明乎道,何名为儒!苟曰知性,何恶于禅!儒与禅皆从人名之,性道其实证也。六艺皆所以明性道,舍性道而言六艺,则其为六艺者,非孔子之道也。性者人所同具,何藉于二氏!二氏之言而有合者,不可得而异也;其不合者,不可得而同也。汉之黄老、魏晋之玄言,并与后世依托道家者异。义学善名理,禅则贵直指而轻谈义,不肯以学自名,二家者,俱盛于唐,及其末流,各私其宗以腾口说,恶得无辨?然其有发于心性之微者,不可诬也!故宋初诸儒皆出入二氏,归而求之六经。固知二氏之说,其精者皆六艺之所摄也,其有失之者由其信乎六艺也。然后为六艺之道者,定其言性道至易简而易知易从,极其广大则无乎不备。^③

马氏一方面认为儒家六艺(《六经》)可统摄一切学术,一方面又认为六艺又统摄于一心,则释、老二氏之学,似亦不能自外于六艺。其说之学理依据究竟何在,姑暂不置论。但所谓“二氏之言而有合者,不可得而异也;其不合者,不可得而同”,而二氏均有“发于心性之微者”,则为不易之论。比照阳明龙场悟道前后的思想发展历程,可知他对佛教的批判,如同对朱子之学的批判一样,乃是一种扬弃式的批判,吸取多方面思想资源以求综合性创新的批判,在心性之学的精微至当之处,仍多有不失儒家立场的吸收与创造性的发展,尽管佛教与朱子之学一外一内,一异质一同质,在他看来仍有截然不同的区分,不能不厘清主次而有以区别之^④。至于凭籍《五经》以明道^⑤,根本要旨仍在发明心性,同时也综合主观客观以决定取舍,依据经典世界来阐发自己的证悟所得,更多地是“六经注我”而非“我注六经”^⑥。揆诸古今,即马一浮所谓“宋初诸儒皆出入二氏,归而求之六经”,历代大儒持类似做法者,显然不乏先例,阳明在方法论上,并没什么孤明先发之处。但立足于心学立场绎经立说,遂使儒学发展由理学折转而入于心学,代表了一个时代学术思想文化的转向,仍以阳明龙场悟道之后的做法最为典型。故《五经臆说》虽散佚甚多,即在阳明本人亦不太重视,但其在中国学术思想发展史上的重要性,仍决不可轻易忽视。

二、透过文字直返本心

大彻大悟后的阳明,既然具备了心性本源与经典解读高度吻合的昭明灵觉的察照视域,当然也就

① 阳明早期为学的“三变”,钱德洪曾有概括之语说:“少之时驰骋于辞章,已而出入于二氏,继乃居夷处困,豁然有得于圣人之旨,是三变而至于道也。”见钱德洪:《刻文录叙说》,《王阳明全集》[下册·卷四十一·序说(增补)],第1574页。参阅钱穆:《王学的三变》,张新民选编:《阳明精粹·名家今论》,贵阳:孔学堂书局、贵州人民出版社,2014年,第22—26页。

② 明儒黄绾曾强调:“宋儒之学,其入门皆由于禅;濂溪、明道、横渠、象山则由于上乘;伊川、晦庵则皆由于下乘。”晚近陈寅恪先生亦指出:“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(两宋)新儒学之产生,及其传衍而已”;“自得佛教之神助,而中国之学问,立时增长元气,别开生面”。均可见佛教精深义理的传播吸收,乃是宋明儒者重建自身形上世界的一大旁助因缘。黄说见黄绾:《明道编》(卷一),刘厚祜、张岂之点校,北京:中华书局,1959年,第12页。陈说则分见《冯友兰中国哲学史下册审查报告》,《金明馆丛稿二编》,上海:上海古籍出版社1980年版,第250页;《吴宓日记》“1919年12月14日”条录陈寅恪语,吴学昭:《吴宓与陈寅恪》,北京:清华大学出版社,1992年,第11页。

③ 马一浮:《儒林典要》序,《马一浮集》(第2册),杭州:浙江古籍出版社,1996年,第30—31页。

④ 参阅张新民:《阳明精粹·哲思探微》,贵阳:孔学堂书局、贵州人民出版社,2014年,第200—214页。

⑤ 马一浮所说的六艺,即阳明《五经臆说》之“《五经》”,盖《乐》早佚,遂省“六”为“五”。而六艺者即《六经》之别名也。

⑥ 陆九渊曰:“或问先生,何不著书?对曰:‘六经注我,我注六经。’”参阅《陆九渊集》(卷三十五·语录上),北京:中华书局,1980年,第399页。

意味着无限创造活力的重新获得。以这一特有的心灵视域和创造活力审视先儒的经典注疏训释,他以未能尽是或不符合己意之处颇多,于是乃就记忆所得重新为其疏解,遂在龙场书籍查阅及道友切磋都极为匮乏的条件下,撰成《五经臆说》一书。遗憾的是,原书凡四十六卷,今见存者十三条,乃阳明逝世后,钱德洪从废稿中检出,略加过录编次者。足证他自己根本就不甚重视是书,乃至越到晚年就越“自觉学益精,工夫益简易,故不复出以示人”。书虽藏之箱篋,仍多有散佚。不出示他人的具体原因,钱德洪曾向他请教过。他的回答是:“只致良知,虽千经万典,异端曲学,如执权衡,天下轻重莫逃焉,更不必支分句析,以知解接人也。”十分明显,站在心学立场看,最重要的仍是自己的自证自得,即使是圣贤经典,也必须以心印心,不徒在文字上打转,以知解接引学人。这是他总结早年向外格物穷理的繁琐,以后则返本心性而以约驭繁,获得心统万物盎然义趣的必然结果。简易直截的证道入道工夫,植根于心性本体的森罗万象,不仅体大,即用亦大,相亦大,足可将体、用、相一气融彻贯通。故德洪事后曾不无感慨地说:“吾师之学,于一处融彻,终日言之不离是矣。即此以例全经,可知也。”^①

《五经臆说》虽从未授诸生,但毕章是他用心学方法研究《五经》之心得,仍可从中一窥悟道后证量工夫的深浅,同时也能看出他后来形成“致良知”思想的变化发展线索。其自撰之《五经臆说》序,今尚见存于文集。不妨具录如下:

得鱼而忘筌,醪尽而糟粕弃之。鱼醪之未得,而曰是筌与糟粕也,鱼与醪终不可得矣。《五经》,圣人之学具焉。然自其已闻者而言之,其于道也,亦筌与糟粕耳。穹苍怪夫世之儒者求鱼于筌,而谓糟粕之为醪也。夫谓糟粕之为醪,犹近也,糟粕之中而醪存。求鱼于筌,则筌与鱼远矣。

龙场居南夷万山中,书卷不可携,日坐石穴,默记旧所读书而录之。意有所得,辄为之训释。期有七月而《五经》之旨略遍,名之曰《臆说》。盖不必尽合于先贤,聊写其胸臆之见,而因以娱情养性焉耳。则吾之为是,固又忘鱼而钓,寄兴于曲蘖,而非诚旨于味者矣。呜呼!

观吾之说而不得其心,以为是亦筌与糟粕也,从而求鱼与醪焉,则失之矣^②。

观文中语气,似为离开龙场之后,始回顾往事而写定。然亦足证悟道之后,他曾一度花费精力,做过《五经》训释的工作。但训释经典的目的,仍在发明本心本性内具的义理,而非徒滞于外部的名相文字。文中所谓“已闻者”,显然主要指他曾遍读过的朱子之书,而“世之儒者”云云,则暗喻一味执泥于朱注,而不知反本心性真实的近世学者。再证以他的诗句:“曾向图书识面真,半生长自愧儒巾;斯文久已无先觉,圣世今应有逸民。一自支离乖学术,竟将雕刻费精神;瞻依多少高山意,水漫莲池长绿苹。”^③则可见他所说的“不必尽合于先贤,聊写其胸臆之见”,实际亦暗指龙场悟道之后,他已深刻地反省到“向之求理于事者误也”^④,从此告别朱子颇“费精神”而又过于“支离”的生命境界提升路径,而走上了一条剥落文字语言而直指本心、觉悟生命真义的简易圣学大道。而他后来之所以不甚重视已经成书的《五经臆说》稿本,乃至竟付“秦火久矣”,则是因为“只致良知,虽千经万典,异端曲学,如执权衡,天下轻重莫逃焉,更不必支分句析,以知解接人”^⑤。易言之,即语言文字虽能指涉本体,但毕竟不能代替本体,诚如马一浮先生所说:“见性非目,执指非月,一切言语,无非诠表。博文有待于人,约礼须是自证,知识只是比量,证悟乃是现量。见烟知火,发白知衰,均是比量;至于饮水知暖,则

①以上引文,均见钱德洪:《五经臆说序》,《王阳明全集》(下册·卷二十六·续编一),第976页;又见《钱德洪语录诗文辑佚》,《徐爱钱德洪董澐集》,钱明编校整理,南京:凤凰出版社,2007年,第200页。

②王阳明:《五经臆说·序》,《王阳明全集》(下册·卷二十二·外集四),第876页。

③《再过濂溪祠用前韵》,《王阳明全集》(上册·卷十九·外集一),第718页。

④德洪辑:《年谱》“正德三年戊辰春”条,《王阳明全集》(下册·卷三十三·年谱一),第1228页。

⑤钱德洪《五经臆说序》引阳明语,《王阳明全集》(下册·卷二十六·续编一),第976页;又见《钱德洪语录诗文辑佚》,《徐爱钱德洪董澐集》,第200页。

是现量，不容讲说；说道谈义则是圣言量。”^①如要真正证入人人皆有的形上本体，则不能不凭借逆向体认的心性证悟工夫。而一旦如实透入内在彻上彻下的良知本体，同时又直下落实“致良知”的“事上磨练”的实践工夫，则显然不必再在表面的语言世界中“支分句析”，而应摄俗归真，即返归心性固有的殊胜形上圣境，契入超越之本体世界，然后再回真入俗，即依据本体自然流行发用，始终不丧失应有的现实关怀热情，不仅为人类世俗社会提供基本的价值，而且也为改造现实世界奠定其扎根的心性本体依据。故经典与良知尽管均可作为世俗世间是非轻重权衡标准的存在依据，但严格说前者仍不过是后者的外在化客观显现而已。如果要同样证入圣言量，仍必须超越语言文字，返归自心固有之形上本体。与《六经》均可统摄于圣人的本心本性一样，良知说也是阳明契入形上世界后的现量言说，二者固然可以互勘互验，但却不能代替人的自觉自证。

由此可知，从成圣成贤的方法论看，朱子的法门显然是渐修法，不能不让人感到“博”而“杂”，阳明的路径则为顿悟法，的确更能使人感到“约”而“简”。阳明晚年撰《大学问》，凡一生学问宗旨，大体已在其中。钱德洪则径称：

《大学问》者，师门之教典也。学者初及门，必先以此意授，使人闻言之下，即得此心之知，无出于民彝物则之中，致知之功，不外乎修齐治平之内。学者果能实地用功，一番听受，一番亲切。师常曰：“吾此意思有能直下承当，只此修为，直造圣域。参之经典，无不吻合，不必求之多闻多识之中也。”门人有请录成书者。曰：“此须诸君口口相传，若笔之于书，使人作一文字看过，无益矣。”^②

可见阳明并非不重视经典，但更强调透过经典直入心性，将经典的世界与心性的世界合为一事，真正在身心性命上切实用功，做到优入圣域，而又“内圣”“外王”打成一片，不可徒在语言文字上打转，乃至以小知自私之心向外驰求，迷失在外部的观念世界之中，沦溺于自己的知见偏执之内。而无论内圣外王，都必须实地用功，当然就不能脱离儒家的济世淑人事业，实际即为致良知内外伦理责任浑然一体的主动承担。

如果说“理”是所詮，“名”是能詮，则得“理”即可忘“名”，一如得“鱼”即可忘“筌”，“醪”尽而“糟粕”自当弃之一样。倘若滞“名”忘“理”，执“筌”失“鱼”，徇“人”丧“己”，是“丹”非“素”，出“主”入“奴”，乃至以狂见为胜解，以恶觉为智证，自甘封鄙，无有出期，不但不能激活心性光明，反而滋长迷罔缚误，即使多读经典，不过乱抓表面文字，显然与阳明立说的宗旨不符，当然就是他所要反对的了。

经典文本语言文字之外，尚有圣门慎言不传之心法，不能鹦鹉学舌假借他人，只能实入其境界田地方得。如阳明所说：“用功到精处，愈着不得言语，说理愈难。若着意在精微上，全体功夫反蔽泥了”；“学问也要点化，但不如自家解化者，自一了百当。不然，亦点化许多不得。”^③他一再叮嘱强调的，显然便是儒家最为重视的自得之学。至于“古人所谓不传之学者何？盖即自得之学也。惟须自得，故不可传，故曰向上一路，千圣不传”^④，不仅儒家如此，即禅宗亦更是如此。

三、《五经臆说》的政治学微义

因此，龙场大彻大悟之后，阳明尽管撰有《五经臆说》一书，但根本的目的并非解经，而在印证发明心性，所谓记问辩说云云，不过余事而已。“随着他的心学走向成熟，……理论重心由援引经学与人

^①马一浮：《语录类编·儒佛篇》，《马一浮集》（第3册），杭州：浙江古籍出版社，1996年，第1058—1059页。

^②钱德洪：《大学问·跋语》，《王阳明全集》（下册·卷二十六·续编一），第973页；又见《钱德洪语录诗文辑佚》，《徐爱钱德洪董溪集》，第199页。

^③《传习录下》，《王阳明全集》（上册·卷三·语录三），第115页、114页。

^④马一浮：《语录类编·儒佛篇》，《马一浮集》（第3册），第1057页。

辩论以证己说,……转向用自己的心学衡定经学并重新诠释经学。”^①故阳明尝慨叹:“学问功夫,我已曾一句道尽,如何今日转说转远,都不著根?”“既知致良知,又何可讲明?良知本是明白,实落用功便是。不肯用功,只在语言上转说转糊涂”^②,诚可谓“不假名言,则真理不能显现;执着名言,则醍醐反成毒药。克实而言,儒佛周孔,等是闲名,不有证悟,总为糟粕。”^③具见龙场悟道乃是阳明证入觉源性海的一大关键,解经的目的当然即为直透圣贤用心,一方面希望能启发学人打开自己彻天彻地的自性光明,将悟境真实活泼地示现他人,一方面强调心性实践的工夫根本就不离民彝物则,必须积极从事修、齐、治、平的人间秩序再造事业。所谓“优入圣域”云云,亦当熟玩圣人境界气象,真正在工夫上有所透入,决非一味爬疏文字所能达致,亦非仅在语言上讲明即可了事。

《五经臆说》今存十三条,限于篇幅,兹仅举其首条如下,阳明之解经方法,或可从中略窥一斑:

元年春王正月○人君即位之一年,必书元年。元者,始也,无始则无以为终。故书元年者,正始也。大哉乾元,天之始也。至哉坤元,地之始也。成位乎其中,则有人元焉。故天下之元在于王;一国之元在于君;君之元在于心。元也者,在天为生物之仁,而在人则为心。心生而有者也,曷为为君而始乎?曰:“心生而有者也。未为君,而其用止于一身;既为君,而其用关于一国。故元年者,人君为国之始也。当是时也,群臣百姓,悉意明目以观维新之始。则人君者,尤当洗心涤虑以为维新之始。故元年者,人君正心之始也。”曰:“前此可无正乎?”曰:“正也,有未尽焉,此又其一始也。改元年者,人君改过迁善,修身立德之始也,端本澄源,三纲五常之始也;立政治民,休戚安危之始也。呜呼!其可以不慎乎?”^④

孔子修《春秋》,每书“元年春王正月”,《左传》:“周正月,不书即位,摄也。”^⑤《公羊》:“元年者何?君之始年也。春者何?岁之始也。王者孰谓?谓文王也。曷为先言王而后言正月?大一统之谓也。”^⑥阳明承接前人解经路数,自然不能不有所发挥,如果稍加归纳或总结,则至少有以下两点值得注意:

(一)从客观方面看,孔子将人君即位之一年一月,改为“元年正月”,实寄寓了甚深的政治文化理想。所谓“元”实即“始”,既代表形上之天道,又必在形下世界展开和落实,即孔子“天何言哉,四时行焉,百物生焉”^⑦;《大易》“大哉乾元,万物资始,乃统天”;“至哉坤元,万物资生,乃顺承天”。无论“资始”或“资生”,都显示了天地的“生物之仁”。但无始则必然无终,以“始”为“正”,即内蕴形上天道落实于现实世界,必须开出美好的人间社会秩序,人类永无止境的自我完善乃是天命下贯的宗教性庄严责任的微意。其中最重要者,即人君一旦在天地之中成位,作为与乾元、坤元相应的人元,当然便不能不德配天地,必须依据天地精神推行至大至公之政治。因为王既关乎天下之元,君也为一国之元所系,则无论形上之乾元或形下之坤元,均为政治权力合法性与正当性的判断依据,也是为政不可不“正”的正义性和合理性的衡量标准。

(二)从主观方面看,天下之元或一国之元既系于君王之一身,而身之主宰理所当然即是人人均有的昭明灵觉之心,而所谓君之“元”者,亦不能不归诸其必然具有的人性本心。因此,无论“万物资始”或“万物资生”之“元”,其在天即为能够生物成物之仁,其在人则为可以发用流行之心,所以诚意正心的工夫遂不能不大讲特讲,以“仁爱”为根本原则的王道政治亦不可不倡。天道的圆满和现实人生的

①彭鹏:《王阳明以心学解〈易〉内在理路探析》,《周易研究》2015年第6期。

②《传习录下》,《王阳明全集》(上册·卷三·语录三),第109页。

③马一浮:《马一浮先生语录类编·儒佛篇》,《马一浮集》,第1054页。

④《五经臆说十三条》,《王阳明全集》(下册·卷二十六·续编一),第976—977页。

⑤《春秋左氏传》“隐公元年春王正月”,《黄侃手批白文十三经》“疏二”,黄侃校点,上海:上海古籍出版社,1983年,第1页。标点略有改动。

⑥《春秋公羊经传》“隐公元年春王正月”,《黄侃手批白文十三经》“疏一”,第1页。

⑦《论语·阳货》,程树德:《论衡集释》(第4册),程俊英、蒋见元点校,北京:中华书局,1990年,第1227页。

不完善,决定了人君必须永无止境地做好进学修德的工夫,即使《春秋》“元年”一辞之训释,亦同时兼有三层涵义:(1)“人君改过迁善,修身立德之始”; (2)“端本澄源,三纲五常之始”; (3)“立政治民,休戚安危之始”。而阳明“其可以不慎乎”的慨叹,不仅表明了他的深刻的政治关怀,同时也显示了他的政治批判立场,即为政必“正”,施政必“仁”,上必符合形而上的天道,下则不能不修身立德,故必须同时以形上形下两条标准,展开王学阵营中的黄绾所说的“正王法”的工作。阳明之言显然充满了深刻的忧患意识,代表了一代学者对权力核心行为时刻警惕和愿意匡正的基本价值诉求。^①

《春秋》“文成数万,其指数千”^②,乃“夫子经世之志,处变之书也”。而暗含在其中的根本目的,则为“正君臣、父子之大伦”。盖孔子“不堪世变之感,思欲正之,无可奈何,故托鲁史为《春秋》”^③。即使“元年春王正月”寥寥六字,历来释家成文者亦数量颇多。远者如董仲舒,就明白指出“《春秋》何贵乎元而言之?元者,始也,言本正也。道,王道也。王者,人之始也。王正则元气和顺,风雨时,景星见,黄龙下。王不正则上变天,贼气并见。五帝三王之始天下,不敢有君民之心”^④;近者如康有为,则强调《春秋》“推本于元以统乎天,为万物本,终始天地,本所从来,穷极混茫,如一核而含枝叶之体,一卵而具元黄之象,而核卵之始,又有本焉,无声无臭,至大至奥。孔子发此大理,托之《春秋》,故改‘一’为‘元’焉。此第一义。……孔子以天下皆宜定于一,故属万物于天元,亦属亿兆于元元。王者,往也,天下所归往谓之王,此圣人教主为天下所归往也,乃能当此王者,乃可改元立号以统天下,此第二义也。”^⑤他们都认为天人大义,昭昭明白,凡为君王者,均应继天奉元,育养万物,否则不但不符合形上之天道本体,即权力的合法性亦将荡然无存。故为王者不可不“正”,其统既“正”,万物皆应,则无不得其“正”。故“正”之涵义,亦当兼具两端:一是“王正”,即权源的出发点乃天下所系,当然也就不能不“正”;反之,代表秩序核心的权源倘若不正,便不能不意味着天下国家的失序紊乱,因此,必从心源开始便杜绝或防范一切政治危机出现的可能,无论任何时候都不能将道德性的规约从政治制度中剥离出来;再即“正王”,即权源核心之上尚有一更高的形上本体,一般称之为“天道”、“天德”或“天命”,乃是世俗政治权力合法性的本初根源,必须时时以此为衡量标准规约君王,使其由生命歧出的不正返归本源固有的“正”,避免形下世界偏离形上世界可能导致的灾难,强调政治文化应然之理必须符合天道创生不已的本然之理,以确保国家天下权力结构的秩序化正常合理运作。

四、《六经》皆心之纪籍

从董(仲舒)、王(阳明)、康(有为)三家对《春秋》“正始”说的解释看,尽管他们三家的现实挑激及与之相关的家法进路各有不同,各自发挥的程度也有差异,但前后结论仍可说是大体一致。略去中间大量的历史环节,阳明可谓颇能承上启下者^⑥。更直截地说,他们三家均以形上之天道作为人间社会理想秩序的正当性依据,强调儒家一贯重视的道德政治本来即具有普遍性与绝对,警惕丧失了合法性的无道德的政治可能带来的现实危害成灾难,展示了中国文化命脉始终一贯的即超越即存在的精神大

①以上均见黄绾:《黄绾集》(卷十三·春秋原古序;卷十·读春秋),张宏敏编校,上海:上海古籍出版社,2014年,第252页、173页、253页。

②司马迁:《太史公自序》,《史记》(卷一三〇),北京:中华书局1959年版,第10册,第3279页。

③黄绾:《读春秋》,《黄绾集》(卷十),第171页。

④董仲舒:《春秋繁露·王道》,苏与:《春秋繁露义证》,北京:中华书局,1992年,第100—101页。

⑤康有为:《春秋笔削大义微言考》(卷一·隐公),《康有为全集》(第六集),姜义华、张荣华编校,北京:中国人民大学出版社,2007年,第10页。

⑥《春秋》一书自宋代以来,出于“尊王攘夷”之现实需要,即不断有人发挥其微言大义,形成大量相关撰述。惜限于主题及篇幅,暂无从详举。当另撰专文,以明源流焉。

义。前人每谓阳明心学空谈心性,严重者甚至束书不观,不识阳明本人亦极为稔熟经典,怀有强烈的现实政治关怀意识。“虚文胜而实行衰”在他看来乃是乱世的一大重要根源^①,因而终其一生均在努力将经义引向人生社会实践的发展方向,可见前人误读误解之深,当不能不重新予以发覆澄清。

不过,比较上述三家,阳明既持心学体证立场,则经典心学化的解释学特征,显然亦极为突出。在他看来,外在的形上天道必然内具于人的本心本性,可以凭借最切身、最本源的价值发生学意义上的生命运作机制来加以体证或领会,即使龙场悟道之后他以证量工夫说出的“圣人之道吾性自足”^②,当然也可视为“心外无理”、“心外无物”的另一形式的表述^③。考察其前后源流,则可谓“学以尽性也,性者存发而无内外,故博文约礼、集义养气之训,孔孟之所以教万世学之者。而或少异焉,是外性也,斯异端矣”^④。阳明自己后来也说:“圣人之学无人己,无内外,一天地万物以为心”^⑤;“理无内外,性无内外,故学无内外;讲习讨论,未尝非内也;反观内省,未尝遗外也。夫谓学必资于外求,是以己性为有外也,是义外也,用智者也;谓反观内省为求之于内,是以己性为有内也,是有我也,自私者也;是皆不知性之无内外也。故曰:精义入神,以致用也;利用安身,以崇德也;性之德也,合内外之道也。此可以知格物之学矣”^⑥。足证他以心学立场为立论的出发点,以解释《春秋》“正始”之说,一方面强调“君之元在于心”,故不可不绳以“正心”的工夫,而“正心”即正其待物处事之心,遂不能不以“洗心涤虑以为维新”,即在心性本源深处力行善本,从而始终保持“新新顿起”的生机活力;一方面又突出了内外合一的大道宗旨,即形上天道与心性本体无间无隔,彻上彻下,无内无外,本自圆满,无少欠缺,均对人间秩序权源核心的君王构成了神圣永恒的规范力量,成为评判和考量其政治行为合法或正当与否的天道人心标准。质言之,《春秋》大书特书“元年春王正月”,不仅提供了权力行为必须符合形上天道的本体依据,构成了不可一刻违背的天道天德生物成物的仁义法则,同时也暗示了天赋人性至善乃是为政不可不“正”的最基本的价值根源,强化了人君在位不可一日放废的正心诚意的修身工夫,最终的目的则由一己之善拓展为天下人类共同之善,从个人之“正”推广为人间社会秩序应有之“正”。而无论形上之天道或本体之心性,一皆以生生不息创化万物为心,以“元、亨、利、贞”的展开和实现为生命过程,以生民休戚安危为本,以国家兴衰治乱为忧,不可不一之以道德,淳之以仁义,汲汲于人间合理秩序的重建工作,将天、王、君、人四者纳入“正”的大道坦途,否则便违背了天道,远离了天德,丢失了人性,乖戾了本心,不能不是生命的病相,存在的异化,非特权力无合法性,即行为亦无正当性。可见龙场悟道之后,即使在政治权力高压气候极为恶劣,莫须有的罪名迫害随时可能发生的环境中^⑦,阳明也依然未放弃人生应有的世间关怀,始终坚守儒家的“修齐治平”精神发展方向。阳明十一岁即以成圣成贤为人生第一等事,但毕竟中间多有曲折反复,只有到了龙场大彻大悟之后,他才一本安于性分义命的坦荡人生态度,始终坚定不移地行走在圣贤救世的不归之路上。

透过以上分析,我们已不难看到,阳明并非不重视经典的义理解读,只是强调经典义理解读之外,尚必须注意文字背后圣贤的生命精神与人格气象。他对《六经》的具体看法,王龙溪(畿,字汝中)尝有记载说:

①《传习录》:“天下之大乱,由虚文胜而实行衰也。使道明于天下,则《六经》不必述。删述《六经》,孔子不得已也。”《王阳明全集》(上册·卷一·语录一),第7页。

②钱德洪辑:《年谱》“正德三年戊辰春”条,《王阳明全集》(下册·卷三十三·年谱一),第1228页。

③参阅张新民:《意义世界的建构:论王阳明的“心外无理、心外无物说”》,《孔学堂》2014年创刊号。

④孙应奎:《刻阳明先生传习录序》,《传习录》,蔡汝南校刻本,又收入《王阳明全集》(下册·卷四十一·序说),第1586页。

⑤《重修山阴县志》,《王阳明全集》(上册·卷七·文录四),第256页。

⑥《传习录中》,《王阳明全集》(卷二·语录二),第76页。

⑦钱德洪叙述阳明龙场悟道经过,便特别强调“时瑾憾未已”,足证政治气候之严峻与残酷,即使万里流放投荒,也并非就意味着政治迫害的结束,而不能不成为笼罩在士人心中的一团阴影。钱德洪:《年谱》“正德三年戊辰春”条,《王阳明全集》(下册·卷三十三·年谱一),第1228页。

予尝闻之师（阳明）曰：“经者，径也，所由以入道之径路也。圣人既已得道于心，虑后人或至于遗忘也，笔之于书，以诏后世。故《六经》者，吾人之纪籍也。汉之儒者，泥于训诂，徒诵其言，而不得其意，甚至屑屑于名物度数之求，其失也流而为支。及佛氏入中国，以有言为谤，不立文字，惟直指人心以见性，至视言为葛藤，欲从而扫除之，其失也流而为虚。支与虚，其去道也远矣。”^①

龙溪乃阳明的亲炙弟子，自谓“（阳明）夫子还越，惟予与君（钱德洪）二人最先及门”^②。其与阳明过从既多且密，所记又得自阳明亲口所言，自然完全可据信。按照阳明的说法，经既为入道之路径，岂能不熟诵精玩？然既已由路跃入道境，又曷能死于句下？故无论汉儒的支离琐碎，抑或禅门的执虚滞空，在他看来均不免持之太过，势必造成歧异偏差，不是遗忘了本心本性的证量工夫，便是丢失了圣言量印证的必要环节。所以他走的乃是一条“中道”路线，即《六经》既为圣人得道于心的客观化文本记录，目的在于传诸后世以免其遗忘，后人当然也就应该据此发明印证本心本性，将他人之经典转化为自己内心的“纪籍”，做到本心本性与经典载籍的合二为一，避免“支”与“虚”两种弊病，才能踏上步入道境而最终成圣的正途。

五、《六经》乃心之常道

依据“经”即“径”的诠释学训读，《六经》本为载道之工具，由经入道才是熟玩经典的一大关键，最终仍以“自得”之学为目的论归宿。束书不观固然是人生的大患，两脚书橱亦未尝不是俗世的病态。阳明的经学观显然植根于他的心学立场，经典与心性的相互发明才是读经解经的正途。诚如他的《稽山书院尊经阁记》一文所说：

经，常道也。其在于天谓之命，其赋于人谓之性，其主于身谓之心。心也，性也，命也，一也。通人物，达四海，塞天地，亘古今，无有乎弗具，无有乎弗同，无有乎或变者也。是常道也，其应乎感也，则为恻隐，为羞恶，为辞让，为是非；其见于事也，则为父子之亲，为君臣之义，为夫妇之别，为长幼之序，为朋友之信。是恻隐也，羞恶也，辞让也，是非也；是亲也，义也，序也，别也，信也；一也。皆所谓心也，性也，命也。通人物，达四海，塞天地，亘古今，无有乎弗具，无有乎弗同，无有乎或变者也，是常道也。是常道也，以言其阴阳消息之行焉，则谓之《易》；以言其纪纲政事之施焉，则谓之《书》；以言其歌咏性情之发焉，则谓之《诗》；以言其条理节文之著焉，则谓之《礼》；以言其欣喜和平之生焉，则谓之《乐》；以言其诚伪邪正之辨焉，则谓之《春秋》。是阴阳消息之行也，以至于诚伪邪正之辨也，一也。皆所谓心也，性也，命也。通人物，达四海，塞天地，亘古今，无有乎弗具，无有乎弗同，无有乎或变者也，夫是之谓《六经》。《六经》者非他，吾心之常道也。故《易》也者，志吾心之阴阳消息者也；《书》也者，志吾心之纪纲政事者也；《诗》也者，志吾心之歌咏性情者也；《礼》也者，志吾心之条理节文者也；《乐》也者，志吾心之欣喜和平者也；《春秋》也者，志吾心之诚伪邪正者也。君子之于《六经》也，求之吾心之阴阳消息而时行焉，所以尊《易》也；求之吾心之纪纲政事而时施焉，所以尊《书》也；求之吾心之歌咏性情而时发焉，所以尊《诗》也；求之吾心之条理节文而时著焉，所以尊《礼》也；求之吾心之欣喜和平而时生焉，所以尊《乐》也；求之吾心之诚伪邪正而时辨焉，所以尊《春秋》也。盖昔者圣人之扶人极，忧后世，而述《六经》

^①王畿：《明儒经翼题辞》，《王畿集》（卷十五），吴震编校整理，南京：凤凰出版社，2007年，第421页。

^②王畿：《刑部陕西司员外郎特诏进阶朝列大夫致仕谥山钱君行状》，《王畿集》（卷二十），第585页。

也，犹之富家者之父祖虑其产业库藏之积，其子孙者或至于遗忘散失，卒困穷而无以自全也，而记籍其家之所有以貽之，使之世守其产业库藏之积而享用焉，以免于困穷之患。故《六经》者，吾心之记籍也，而《六经》之实则具于吾心；犹之产业库藏之实积，种种色色，具存于其家。其记籍者，特名状数目而已。而世之学者，不知求《六经》之实于吾心，而徒考索于影响之间，牵制于文义之末，硁硁然以为是《六经》矣。是犹富家之子孙不务守视享用其产业库藏之实积，日遗忘散失，至于窶人勾夫，而犹嚚嚚然指其记籍曰：“斯吾产业库藏之积也”，何以异于是！呜呼！《六经》之学，其不明于世，非一朝一夕之故矣。尚功利，崇邪说，是谓乱经；习训诂，传记诵，没溺于浅闻小见以涂天下之耳目，是谓侮经；侈淫辞，竞诡辩，饰奸心，盗行逐世，垄断而自以为通经，是谓贼经。若是者，是并其所谓记籍者而割裂弃毁之矣，宁复知所以为尊经也乎！^①

经所欲表达者，当为天地间的常道，本来就与人的存在的命、性、心相互贯通，或者说命、性、心三位一体，均为“道”的存在不可或缺的场域，不仅可以在存在论上相互感通，而且在本体论上根本就是一体，均蕴含着万物一体的本源性真相，显示出同一流行发用的活泼妙趣。心之缘事显德，亦如经之载道寓理，既是常道无处不在之化现，人生当然也就可以即存在即超越。这也是《中庸》所谓“君子之道费而隐，夫妇之愚，可以与知焉，及其至也，虽圣人亦有所不知焉”^②。将其与阳明之说相较，立即显示出前后一贯的义理脉络。而道与心通，心与道合，道通天下万事万物而为一，心亦统摄天下万事万物而为一。世俗世间一切道德实践活动，内容虽多，名目亦繁，然分之均可总括为心、性、命三者，合之则统摄于人之一心，亦无一不与不变之常道相通，乃不变之常道之显现。则心与经之所以能够相互印证发明，根本的原因仍为道可贯通一切存在而为一。后来的王龙溪也主张“性命合一”之说，认为“性与命，本来是一”，强调“一则推夫天理之自然，一则本诸自然之性理，使人从重处用力，以归于合一之宗，此是孟子立法最善形容处。非性待命补，命待性救，故欲分而二之也”^③，显然就受到了师门的感染或熏陶。至于文中提到的恻隐、羞恶、辞让、是非四端之心，则为孟子以来历代大儒设教不能不引之说，大义亦为要人涵养察识自心本性，始终“不失赤子之心，阳明之致良知，皆是这个意思”^④，而可见其经学观之立根处，仍不能自外乎人人均有的本心与本性。

从根本上说，经乃常道，本质上即为心之常道；经为纪籍，本质上亦为心之纪籍。前者代表了心性圣言量的固有真实，本来就长存于每一个人的心性之中；后者不过是心性圣言量真实的外在化文字表述，当然最终仍以透过文字直返心性真实为根本究竟^⑤。二者一而二，二而一，不可析为两事，不能判为两物。“凡圣贤立言，皆为救世而发”^⑥，阳明所说归根结底，根本的要义仍在激活每一个体的心性真实，不仅维护人的存在的自信与尊严，而且挖掘价值创造源源滚滚不断涌出的活泉，从而以人文化成的方式重建合理健康的人间社会秩序。

六、尊经即是尊道

依据阳明心学立场的经学观进行分析，我们已不难知道，《六经》合而言之，不可不谓为常道；若略作区分，则各有功能。例如《易》言阴阳消息之行，《书》言纪纲政事之施，《诗》言歌咏性情之发，

①《稽山书院尊经阁记》，《王阳明全集》（上册·卷七·文录四），第254—255页。

②朱熹：《中庸章句》，《四书章句集注》（第1册），陈立校点，沈阳：辽宁教育出版社，1998年，第22—23页。

③以上均见王畿：《性命合一说》，《王畿集》，吴震编校整理，南京：凤凰出版社，2007年，第188页。

④乌以凤辑录：《问学私记》引马一浮语，《马一浮集》（第3册），第1138页。

⑤参阅张新民：《视野交融下的哲学、宗教与科学》，《阳明学刊》2009年第四辑。

⑥王畿：《性命合一说》，《王畿集》，第187—188页。

《礼》言条理节文之著,《乐》言欣喜和平之生,《春秋》言诚伪邪正之辩,亦不离心、性、命三者,而均可贯通为一,为人之一心所统摄,本来即是“吾心之常道”。可见从心物一元的角度观察,无论载道之经或具众理之心,阳明均决然不会容许将其析为两概。而尊重《六经》所载之道,即是究明吾人心中之理;究明吾人心中之理,即是尊重《六经》所载之道。故《六经》所载的行、施、发、著、生、辩六个条目,即是吾人心中所要做的行、施、发、著、生、辩六件大事。可见《六经》者,不过吾心之纪籍而已,与各种乱经、侮经、贼经的做法比较,阳明认为以心学方法读经解经,才代表了儒家精神命脉的正统,不仅重新树立了严格意义上的尊经行为范式,而且也足以改变《六经》之学久不明于世的歧出社会文化现象。具见如果以“得鱼忘筌,得兔忘蹄可也,矜鱼兔之获而反追咎筌蹄,以为多事,其可乎”之说责阳明^①,则非但不足以服阳明,即揆诸事实亦不当受之。

值得注意的是,阳明固然依据心学立场解读经典,强调“《六经》者,吾心之记籍也”,但也指出“圣人之扶人极,忧后世,而述《六经》”,希望将经典的资源转化为人间合理秩序建构的实践性动力,即所谓“经正,则庶民兴;庶民兴,斯无邪慝矣”^②。适可见他之所以提倡尊经,一方面是与本心本性相互印证发明,直接贞定和提高人的主体性,一方面则始终抱持世间关怀热情,暗寓了用世的现实微意,依然是“修己”与“治人”兼顾,“内圣”与“外王”一体,既非局于内而遗其外,更遑论溺于外而遗其内。而其中之关键乃在“明道”,“明道”则必然内外合为一体,必须见诸“行事”,不能脱离人的生命行动,不能缺少实践的环节:“子以明道者使其反朴还淳而见诸行事之实乎?抑将美其言辞而徒以譊譊于世也?天下之大乱,由虚文胜而实行衰也。使道明于天下,则《六经》不必述。”^③这是中国文化自孔子以来“志于道”的一贯传统,即使尊经亦不可偏离其应有的发展方向,最重要的是必须转化为宗教性的“明道救世”的具体社会实践活动,才能最大化地彰显圣贤述经垂后的良苦用心和微言大义。

由此可见,阳明龙场大彻大悟之后,乃反而求诸《六经》,遂多有发明印证,大有自得之乐。足证真积力久,果能契入道境,衡以代表圣言量的经典,则必能相互贯通豁然。惟“《六经》者非他,吾心之常道也”及“《六经》者吾心之记籍”等豪迈语句,虽影响后世甚深且巨,但也引起了不少人的质疑,难免不有解释上的歧义。实则这不仅是他个人大彻大悟之后必有的经学见解,同时也是当时多数人因应时代变化而达致的共识。譬如与阳明同时稍前的何乔新便说:

《六经》未作,而圣人之道蕴于一心,《六经》既作,而圣人之道昭乎万世。盖经以载道,道本于心,苟非圣人作经以明斯道,又何以天地立心,为生民立命,为万世开太平也哉?……《六经》,心学也。是故说天莫辨乎《易》,由吾心即太极也。说事莫辨乎《书》,由吾心政之府也。说志莫辨乎《诗》,由吾心统性情也。说理莫辨乎《春秋》,由吾心分善恶也。说体莫辨乎《礼》,由吾心有天序也。导民莫过于《乐》,由吾心备太和也。是惟圣人一心,皆理也;众人理虽本具,而欲则害之。故圣人即本其心之所有,而以《六经》教之。其人之温柔敦厚,则有得于《诗》之教焉。疏通知远,则有得于《书》之教焉。广博易良,则有得于《乐》之教焉。洁静精微,则有得于《易》之教焉。恭俭庄敬,则有得于《礼》之教焉。属辞比事,则有得于《春秋》之教焉。秦汉以来心学不传,不知《六经》实本于吾之一心,所以高者涉于空虚而不返,卑者安于浅陋而不辞,京房溺于名数,世岂复有《易》,孔、郑专于训诂,世岂复有《书》、《诗》,董仲舒流于灾异,世岂复有《春秋》。《乐》固亡矣。至于大、小戴氏之所记,亦

① 罗钦顺:《与王阳明书》,《困知记·附录》;参阅顾炎武:《日知录·朱子晚年定论》,《日知录集解》(卷十八),黄汝成集解,长沙:岳麓书社,1994年,第664页。

② 《稽山书院尊经阁记》,《王阳明全集》(上册·卷七·文录四),第255页。

③ 《传习录上》,《王阳明全集》(上册·卷一·语录一),第7页。

多未纯世，岂复有全《礼》哉？经既不明则不正，经既不正则国家安得而善治，乡间安得有善俗乎？文中子曰：九师兴而《易》道微，三传作而《春秋》散，齐、韩、毛、郑，《诗》之末也，大戴、小戴，《礼》之衰也，《书》残于古、今，《乐》失于齐、鲁。夫岂无征而言之哉？此六经之大略也。^①

何氏主要活动于成化（1465—1487）、弘治（1488—1505）年间。他虽引宋儒张载的“为天地立心，为生民立命，为万世开太平”为说^②，但总体意思则已朝着心学化的言说方向，作了淋漓尽致的阐释与发挥。而无论阳明或何乔新，都一方面认为“经为义理之总汇，熏习既久，即知见、习气不知不觉间可逐渐消除”；一方面又以为“必须将经义一一体会，返躬实践，方有益处，否则专求文字训诂，转增知见，无益也”^③。至于何氏所谓《六经》皆心学之说，则显然与阳明之言相得益彰，大有先河后海，彼此发明之妙趣，说明至迟弘治年间，士人学风已开始发生变化，心学运动的气候条件已在酝酿形成，阳明不过推波助澜，以更加吸引人的思想典范，更加简易直接的方法，凝聚了大批士人群体，转辗深入社会民间，将其推至发展的巅峰而已。这一点其实前人早已有所觉察，例如顾炎武便径称：“自弘治、正德之际，天下之士厌常喜新，风气之变已有所自来。而文成以绝世之资，倡其新说，鼓动海内。嘉靖以后从王氏而诋朱子者，始接踵于人间。而王尚书（世贞）发口谓：‘今之学者偶有所窥，则欲尽发先儒之说而出其上；不学则借一贯之言，以文其陋，无行则逃之性命之乡，以使人不可诘。’此三言者，尽当日之情事矣。”^④稍后的四库馆臣也认为自汉京以后垂二千年，经学源流学凡有六变。其中“自明正德、嘉靖以后，其学各抒心得，及其弊也肆。空谈臆断，考证必疏，于是博雅之儒，引古义以抵其隙，国初诸家，其学征实不诬，及其弊也琐”^⑤。他们对王门后学弊端的批评正确与否，由于牵涉的问题太多，暂无从详细分析讨论^⑥。但有明一代学风自弘治、正德年间开始出现明显变化，而尤以嘉靖年间——阳明龙场悟道开始传播其思想学说之后——心学思潮开始风行大江南北显得最为突出，则是无可争辩的事实。

七、中国思想世界的心学化转型

透过前人的分析，我们已不难知道，从十六世纪开始，亦即王阳明龙场悟道之后，中国思想界明显产生了巨大的变化，不仅陆王一系渐次壮大足可与程朱分庭抗礼^⑦，即治经方法也形成了“各抒心得”的心学运动局面。以为阳明凭借一人之力即可改变百年学术思想风气，其说或难免不有夸大，但强调阳明乃是嘉靖以后学术文化风气变动的重要触媒因素，则显然于事实出入不大^⑧。例如康有为便明白指出：“白沙、阳明未出，皆朱子之学；陈、王二人出，始讲陆学，自正德年间中分也。”^⑨与阳明

①何乔新：《□府十科摘要》“《六经》”条，《椒邱文集》（卷一），文渊阁《四库全书》本。

②张载：《近思录拾遗》，《张载集》，章锡琛点校，北京：中华书局，1978年，第376页。按：“为生民立命”之下，原文尚有“去圣继绝学”一句。

③乌以凤辑录：《问学私记》录马一浮语，《马一浮集》（第3册），第1138页。

④顾炎武：《日知录·朱子晚年定论》，引自《日知录集释》（卷十八），第666页。

⑤《四库全书总目》（上册·卷一·经部总叙），北京：中华书局，1963年，第1页；参阅张新民：《论〈四库全书总目〉的学术批评方法》，《中华典籍与学术文化》，桂林：广西师范大学出版社，1998年，第261—278页。

⑥参阅张新民：《阳明精粹·哲思探微》（第一章·迈向圣学之路），贵阳：孔学堂书局、贵州人民出版社，2014年，第1—39页。

⑦参阅余英时：《中国近世宗教伦理与商业精神》，见余英时：《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，2003年，第395—511页。

⑧余英时认为“明代理学划时代的转变是王阳明一手创造造成的”，似扬之过高，稍嫌夸大。但他又强调“阳明本人在思想上的转折点则起于正德三年的龙场顿悟”，不妨称“为儒学史上最著名的一次顿悟”，即使以后的为教“三变”，也“不过是学说内部的调整，与龙场顿悟也不可同时而语”，则与事实相符，值得参阅。参见余英时：《宋明理学与政治文化》，中国台北：允晨文化实业股份有限公司，2004年，第276—278页。

⑨张柏枏整理：《南海师承记》（卷二·讲明儒学派），《康有为全集》（第2集），北京：中国人民大学出版社，2007年，第255页。

的学问取向类似,白沙(1428—1500)一生学术思想的发展,也有一先宗朱(熹)后宗陆(九渊)的深刻生命体验变化。其学最贵自然,强调“人与天地同体,四时以行,百物以生……常令此心在无物处,便运用得转耳。学者以自然为宗,不可不著意理会”^①;遂归本于自得,“自得故资深逢源,与鸢鱼同一活泼,而还以握造化之枢机,可谓独开门户,超然不凡”^②。他的入道方法主要为“静中养出端倪”,吃紧处全在涵养,尝自谓其证悟经历云:“舍彼之繁,求吾之约,惟在静坐,久之,然后见吾此心之体隐然呈露,常若有物,日用间种种应酬,随吾所欲,如马之御衔勒也。”^③或许正是有鉴于此,黄宗羲更明白指出,白沙与阳明之学,实“最为相近”;而着眼于学术整体发展趋势,他也认为“有明之学,至白沙始入精□……至阳明而后大”^④。具见明代学风的转型巨变,虽可溯至白沙,然如若要掀翻天地乾坤,则仍有待晚出的阳明。易言之,白沙摆脱朱学而自成一派,开转移风气之先河,当有发端之劳;阳明于理学之外另辟心学新天地,四方学者翕然应之,更有收成之功。概括言之,康氏所谓“正德年间中分”之说,即以龙场悟道为一大历史性坐标,从此形成理学心学二水分流的学术思想格局,当仍为与历史实际吻合的不易笃论^⑤。

当然,不可否认的是,阳明龙场悟道之后,随着其思想的发展成熟,心学运动尽管一时席卷天下,但王门后学后来的发展仍时有升降起伏,“狂禅”的学风倾向多遭世人诟病。但如果认真分析阳明龙场悟道后有关儒家经义的各种言说,当然也可包括他后来倡导“事上磨练”的整体义理旨趣^⑥,则仍可说他并不否认阅读经典的重要,同时也更重视经典阅读之后生命行为的具体实践。而实践的要求本身即是对人的主体性的一种高度赞扬,对生命即存在即超越可能性的一种积极肯定。质言之,“六艺之道不是空言,须求实践。实践如何做起?要学者知道自己求端致力之方,只能将圣人吃紧为人尽力处拈提出来,使合下便可用力”^⑦。经典的阅读可以膨胀为自己的口头空言,但也能够活化自己的生命实践,关键是合下用力由工夫证入本体,再依本体起用具现为人类社会生活的现世行为^⑧。

在龙场经历百死千难的大彻大悟后,阳明早已将一生之宠辱生死置之度外。他用一己之生命行动的实践方式,不仅见证了人能尽性入道的存在可能,进一步拓宽了儒家修身践行的广阔发展空间,同时也尽可能地吸取传统经典的思想资源,自觉地维护和接续儒家道统及圣贤命脉,并将其证悟所得“举而措之天下之民”,开始积极从事“觉民行道”的济世事业^⑨。

由此可见,龙场悟道乃是中国思想上最具典范意义的大事因缘,实际已意味着心学思潮风行天下的开始,即使后来风靡一时的“致良知”学说,追本溯源亦当发端于阳明身处龙场绝境大悟“圣入之道,吞吐自足”之时^⑩。而王门后学尽管后来分门别派甚多,亦多将龙场悟道视为心学形成的标

①《陈献章集》(上册·卷二·与湛民泽七),孙通海点校,北京:中华书局,1987年,第192页。

②黄宗羲:《明儒学案·师说》(上册·陈白沙献章),沈芝盈点校,北京:中华书局,1985年,第4页。

③《陈献章集》(上册·卷二·复赵提学金宪),第145页。

④黄宗羲:《明儒学案》(上册·卷五·白沙学案上),第4页。

⑤受阳明的影响,以心学立场解经,即在阳明学说传播的早期,便已开始见诸学人的著述。如与阳明交往颇多并服膺其学的黄绾(1480—1554),便明白指出:“《易》者,天地之道,圣人之心法也,其用至广,无所不该,故圣人用之以卜筮,非颇为卜筮设也”。可证解经范式的转移,乃是与心学运动的发展同步的。至于黄宗羲称:“盈天地间皆心也,变化不测,不能不万殊。”则可见愈到王学传播的后期,心学的解释对象便愈泛化,非特涉及儒家经典,而且涵盖天地万物。黄绾前说,参见黄绾:《黄绾集》(卷十·读易),上海:上海古籍出版社,2014年,第163页;黄宗羲后说则见《黄梨洲先生原序》,《明儒学案》(上册·卷首),第9页。

⑥《传习录下》:“人须在事上磨练做功夫,乃有益。”《王阳明全集》(卷三·语录三),第92页。

⑦马一浮:《宜山会语·忠信笃敬》,《马一浮集》(第1册),第57页。

⑧阳明强调“未有学而不行者也”,所谓“行”显然可指实践,但也不妨解释为行为或行动,均可见他对生命实践行为的重视。见《王阳明全集》(卷二·语录二),第45页。

⑨阳明后来发挥孟子“亲亲仁民”大义,主张恢复大学古本,认为“亲民”即为“‘明明德于天下’。有如孔子言‘修己以安百姓’,‘修己’便是‘明明德’,‘安百姓’便是‘亲民’”,均可见他从龙场悟道之后,便已开始积极从事“觉民行道”的儒家济世事业。见《王阳明全集》(卷一·语录一),第1—2页。

⑩钱德洪辑:《年谱》“正德三年戊辰春”条,《王阳明全集》(下册·卷三十三·年谱一),第1228页。

志性符号,不但从中获得了悟道行道的启发性灵感,同时更层累地积淀了大量直观智慧的经验,既丰富了心学运动的具体思想内容,也构成了一个时代的学术文化传统。因此,如果说龙场悟道乃是传统中国固有学术思想进入新阶段的重要标志性事件^①,那么阳明以心学方法绎经亦折射出了时代变动发展的新趋势^②。特别是“《六经》皆心之纪籍”、“《六经》即心之常道”、“尊经即是尊道”等一系列命题的提出,更体现了一个时代学术思想的脉律跳动,反映了经典心学化解读的典范置换转型。他的经学观入清以后虽未必就能得到考据学者的认可,但直到晚近仍不断发出前后相接的声光回响。譬如大儒马一浮就特别强调:“天下万事万物,不能外于六艺,六艺之道,不能外于自心。……天地一日不废,此心一日不亡,六艺之道亦一日不绝。人类如欲拔出黑暗而趋光明,舍此无由也。”^③他的话与阳明之说,尽管时代相去甚远,但仍构成了一个前后相续的知识系谱,反映盛极一时而又始终难以为继的心学思想,晚近以来依然不绝如缕,并拥有了新的时代气息与学术特点。或许蛰伏既久必有复苏,否极之后泰则自来,心性思想文化资源的培育与滋养,无论任何时候都为人类社会所必需。

(责任编辑:杨嵘均)

Interpreting Classics according to Mind: Focusing on Wang Yangming's Longchang Enlightenment and His *Wujing Yishuo*

ZHANG Xin-min

Abstract: After his sudden enlightenment at Long Chang, Wang Yangming transcribed his memory of *The Five Classics* in order to check whether his understanding and what was contained in *The Five Classics* were in agreement with each other. This can be regarded as an important approach to a just self evaluation: making one's personal understanding and the words of the sages mirror each other. Such a method can also be seen as a way to check the subjective against the objective and vice versa. Wang's approach to the classics indicated an agreement in values between the world described by the classics and a person's inner world and opened a new chapter in interpreting the classics according to one's mind. Because of his enlightenment, his important work *Wujing yishuo* 五经臆说 (*Opinions on The Five Classics*) soon came into being. Although in this book he showed a strong political care, what he emphasized repeatedly was the following: *The Six Classics* were a true record of human mind; *The Six Classics* were the embodiment of the innate principles in human mind; and following the classics was to follow the principles. All this displayed the scholarly dynamics of a particular age, showing how the paradigm of interpreting the classics according to one's mind was restored. Until the modern times, Wang's philosophy of mind was still very influential and thus forms an important philosophical experience and tradition to which we can resort when we seek for the approach to a principled life.

Key words: Wang Yangming; Long Chang enlightenment; *Wujing Yishuo*; philosophy of mind

①参阅张新民:《思想史上的惊雷:王阳明龙场悟道简论》,《王学之旅》,贵阳:贵州民族出版社,2009年;张新民:《论王阳明龙场悟道的深远历史影响》,《阳明学派研究:阳明学派国际学术研讨会论文集》,杭州:杭州出版社,2011年。

②康有为曾指出:“朱子之说,为士人说法;陆子之学,人人皆可,王学亦然。”王学之所以能风行大江南北,其中一大原因即较朱学更简易直接。而阳明之所以能从朱子的琐碎繁复中脱颖而出,仍当以龙场悟道为一大关键。康氏“人人皆可”的观察,诚可谓敏锐至极。其说见《南海师承记》(卷二·讲宋学),《康有为全集》(第2集),第253页。

③马一浮:《宜山会语·忠信笃敬》,《马一浮集》(第1册),第55页。