

• 中国哲学 •

从王阳明“精一之学”看其三教观的四个维度^{*}

朱 晓 鹏

〔摘 要〕王阳明曾经一再地把自己成熟时期的思想学说称为“精一之学”。从王阳明的“精一之学”的视角看其三教观所呈现的异端之辨、是非之辨、内外之辨、人己之辨等四个相互关联的维度，具体展示了王学丰富深刻的思想内涵及其精神旨趣。进一步而言，它所体现出的强烈的文化主体性意识和本位意识，对文化的普遍性与个性及地方性的关系的思考，不但为王阳明自身解决了其以良知学范围三教、归宗于终极认同的“精一之学”这一至圣大全之学的合法性难题，而且也为从一般性的角度较好地处理不同思想文化传统之间的关系，特别是不同宗教传统之间的关系提供了值得吸取借鉴的重要思想资源。

〔关键词〕王阳明 “精一之学” 三教关系 [中图分类号] B248.2

王阳明曾经一再把自己成熟时期的思想学说称为“精一之学”^①。王阳明所谓的“精一之学”首先来源于其所主张的“道一而已”的思想。在王阳明那里，“道一而已”的思想首先是一种具有形上学革新意义的本体论。王阳明在本体论上反对以朱熹为代表的宋代理学“析心与理为二”之弊，主张“心即理”“心外无理”，从而“合心理为一”。阳明在龙场悟道后，“始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”。（《王阳明全集》，第1228页）认为“尔那一点良知，是尔自家底准则”（同上，第92页），而那种抛弃自家自足之性，“外吾心以求理”，将天理视为在心体之上的超验本体的观点，正是寻求天理的根本“理障”。王阳明主张要拆除这些“理障”，并由此进一步消除朱熹把作为普遍规范的天理与主体意识割裂开来的错误：“心即性，性即理，下一‘与’字，恐未免为二”。（同上，第15页）正是在这个意义上，王阳明认为良知作为本体，是无古今、无内外、无大小、无善恶的“一”，所谓道大无外、道小无内。王阳明说：“天下之道一而已矣，而以为有二焉者，道之不明也。”（同上，第861页）

既然天下只是“一道”，能见此者，即为“精一之学”，亦即“一体之学”（《王阳明全集》〔新编本〕，第1625页）、圣门大全之学。

进一步而言，王阳明基于其所主张的“道一而已”的思想而形成的“精一之学”，其关注重心指向了体现着主体性意向和价值选择的意义世界。王阳明的这种意义世界，又尤以儒道佛三教为中心的

* 本文系国家社科基金后期资助项目“儒道融合视域中的心学建构研究”（编号15FZX022）、国家社科基金重大项目“‘群经统类’的文献整理与宋明儒学研究”（编号13&ZD061）的阶段性成果。

① 王阳明有的地方称之为“精一之学”，有的地方也称为“精一之论”“惟精惟一之学”，大意应差不多。（参见《王阳明全集》，第76、62、85页等）

思想理论问题为最主要的层面。王阳明以良知学范围三教、归宗于终极认同的“至圣大全之学”，从而形成其所谓“精一之学”。为此，从王阳明的“精一之学”来看其三教观，又可以从其异端之辨、是非之辨、内外之辨、人己之辨等四个相互关联的维度中进一步具体展示出王学所具有的丰富深刻的思想内涵及其精神旨趣。

一、异端之辨

传统儒学往往严于正统与异端之辨。尽管儒学自身的每一步发展都离不开与当时及此前其他思想文化的吸收、交流乃至交锋所带来的重要影响，但是儒学还是一直非常重视维护自己的道统，并以此作为区分其他思想学说是否为异端的重要判据。与此相比，王阳明对“异端”问题是持一种非常宽容开放的态度，这在开启其中后期思想转变的标志性作品《山东乡试录》中有较典型的体现。在《山东乡试录》中，王阳明首先针对时儒所言“老氏之学为天下害”的问题，认为老氏之学“其始亦非欲以乱天下也”，“初亦岂甚乖于夫子乎？”“亦岂知其弊之一至于此乎？”（《王阳明全集》，第861-862页）老氏之学之所以为天下害，“则是为之徒者之罪也”，也就是说后来者将其变得“鄙秽浅劣”。所以老氏之学“有益”于世还是“为害”于世，关键还在于后来者是否“善学”：“夫善学之，则虽老氏之说无益于天下，而亦可以无害于天下；不善学之，则虽吾夫子之道，而亦不能以无弊也”。（同上，第862页）“善学”则能“明道”，“道苟不明，苟不过焉，即不及焉。过与不及，皆不得夫中道者也，则亦异端而已矣”。（同上，第861页）

由此可见，所谓“异端”只是相对于“正统”而言的，它实际上就是不能“得夫中道”的另类思想观念，并不是意味着天下有二道：“天下之道一而已矣，而有以为二焉者，道之不明也”。（同上）而要消除这些异端，也同样需要先“明道”：“然则天下之攻异端者，亦先明夫子之道而已耳。夫子之道明，彼将不攻而自破。不然，我以彼为异端，而彼亦将以我为异端，譬之穴中斗鼠，是非孰从而辨之？”（同上）

显而易见，与那些正统儒学的卫道士们相比，王阳明对待儒学之外的“异端”的态度是极为宽容的：如在《传习录》中曾记录王阳明与学生之间就“仙家元气元神元精”问题的多次讨论，王阳明不仅不排斥这些大大超出了传统儒家圣贤学问范围的不折不扣的道教“行话”，反而用“流行元气，凝聚为精，妙用为神”（《王阳明全集》，第19、62页）等说辞作了儒道糅合的阐述，肯定了那些气、精、神等道教“行话”也是其良知学可以使用的基本概念，也就是说，它们是否为异端完全取决于其所使用的场合。由此不单可看出王阳明的道教修养，也反映了其包容异端、融摄三教的价值取向。

正是出于这一诉求，王阳明晚年曾多次提到其三教关系问题上的“三间共一厅”之喻。在朱得之的《稽山承语》中记载道：

或问“三教同异？”师曰：“道大无外。若曰各道其道，是小其道矣。心学纯明之时，天下同风，各求自尽。就如此厅事，元是统成一间。其后子孙分居，便有中有傍。又传渐设藩篱，犹能往来相助。再久来渐有相较相争，甚而至于相敌。其初只是一家，其去其藩篱仍旧是一家。三教之分亦只似此。”（《王阳明全集》〔新编本〕，第1611页）

三教本来一体，“道大无外”，故为“道一”。只是后来有分有隔、相较相争，才各自为教。只要能够认识到天下终究只是“一道”，三教仍可为“一家”，此即为“精一之学”“一体之学”，即圣门大全之学；而无见此者，遂生发而为异学，是为“小道”。

那么,为什么要包容异端?在王阳明看来,这与“道”这一真理常常受各种遮蔽有关。正如海德格尔所说的:“‘让真理发生’中的‘发生’是在澄明与遮蔽中的运动,确切地说,乃是在两者之统一中的起作用的运动,即自行遮蔽——由此又产生一切自行澄亮——的澄明的运动。”(海德格尔,第72页)“真理之为真理,现身于澄明与双重遮蔽的对立中”。(同上,第48页)这也就是说,真理总是不可避免地在澄明与遮蔽的对抗和追问中敞开自身的。在王阳明看来,造成“道”这一真理的遮蔽主要有两方面的原因:一是道体本身的本体性、终极性特质,决定了“道无方体,不可执着”(《王阳明全集》,第21页)、“心之精微,口莫能述”(同上,第164页)、“本体原是不睹不闻的”(同上,第105页),因之道本体常深藏于见闻、言说、知解等外在性认识之后,成为不由见闻而有的不可言说之域。二是道体也常被人心的私欲蔽障,而克治省察、扫除私欲,正是使道走向澄明之途的功夫:“须是平日好色好利名等项一应私心,扫除荡涤,无复纤毫留滞,而此心全体廓然,纯是天理”。(同上,第23页)正是由于人们有“自私其私”之心,才造成“各是其是”之弊,从而导致异说纷呈、门派对立。

总之,由于对大本达道的认识具有复杂性和相对性,认识本身又易受主体的私欲、胜心的蔽障等有限性,出现“仁者见仁,智者见智”现象具有一定的必然性,使不同的认识往往包含了某些合理性,从而也就使“道虽为一、教分为三”成为可能。王阳明说:“道一而已,仁者见之谓之仁,知者见之谓之知。释氏之所以为释,老氏之所以为老,百姓日用而不知,皆是道也”(同上,第205-206页),“夫佛者,夷狄之圣人;圣人者,中国之佛也”(同上,第295页)等。

王阳明认为,老、释、杨、墨等虽“与圣人之道异”,但仍有可肯定之处,因为它们“犹有自得”。依阳明的看法,只要学有自得,虽为异端,犹胜于支离琐碎之俗儒。若其本无自得,虽口称孔子,何足以为实学。故此阳明认为不必讳言其他思想学说的价值,他说:“夫杨、墨、老、释,学仁义,求性命,不得其道而偏焉,固非若今之学者以仁义为不可学,性命之为无益也。居今之时而有学仁义,求性命,外记诵词章而不为者,虽其陷于杨、墨、老、释之偏,吾犹且以为贤,彼其心犹求以自得也。夫求以自得,而后可与之言学圣人之道。”(同上,第231页)这些看法都表明了王阳明对三教及一切异见、异端、门派的宽容态度和开放性原则,表现了一个大思想家的广阔胸怀,也由此使王阳明身上充满了崇尚自由思考、反对独断权威的开放精神。他明确提出“道,天下之公道也;学,天下之公学也”(同上,第78页),任何人不能凭一己之私见以垄断天下之公理。

这样一种自由宽容、反对权威的开放精神,实蕴含有一种圣凡平等观念,故对于是非乃至是否异端的标准,王阳明的观点也是十分开放、前卫的,完全不同于儒家的传统观念。如《传习录》中记载:“或问异端。先生曰:‘与愚夫愚妇同的,是谓同德;与愚夫愚妇异的,是谓异端’。”(同上,第107页)按照儒家传统或一般人的观念,衡量是非或是否异端的标准应该是高高在上的圣人等权威,但王阳明却大胆地以愚夫愚妇为标准,这不仅抹去了圣人和权威的神圣性,抬高了普通人的主体地位,而且表现了其主张圣凡平等的可贵精神。王阳明甚至进一步主张凡人即可为圣人,他不但肯定门人所说的“见满街人都是圣人”的说法,还进一步明确强调:“此亦常事耳,何足为异。”(同上,第116页)

人人可以通过明德而成圣,故满街尽是圣人,则人类于人格及精神生活上完全平等,不复有高下尊卑之别,亦再难以作定于一尊的价值评判,自然也就难以简单地以“正统”或“异端”之类的价值评判去看待不同的思想观念。这样也就在客观上为人们独立人格的培养以及思想的自由发展和创新提供了广阔的空间。

二、是非之辨

王阳明中后期对三教的包容态度还在其是非之辨中得到更明确的表现，而是非之辨又可以进一步引向其相关的同异之辨。由于王阳明认为作为本体的心体、良知具有“无”的本质规定，“良知本体原来无有，本体只是太虚”（《王阳明全集》，第1306页），这实际上意味着它是一种超越任何具体规定性的存在，故此王阳明说：“性无定体……性之体，原是无善无恶的。”（同上，第115页）王阳明在晚年的四句教中又称之为“无善无恶是心之体”（同上，第117页）。讲“心之体”的“无善无恶”，是指心体的“虚无”“太虚”的本质，是强调其具有超越具体的善恶等规定性的特点。而正是心体、良知本体的这种超越性特点，使其同时是在是非问题上也具有超越性，即也具有无是无非的特点。这也就如王龙溪所说的：“虚寂者心之本体，良知知是知非，原只是无是无非。”（《王畿集》，第464页）正因为如此，黄宗羲根据王龙溪《滁阳会语》把王阳明晚年“居越以后”作为其思想发展的最后的、最成熟的一个阶段，说他“所操益熟，所得益化，时时知是知非，时时无是无非，开口即得本心，更无假借凑泊，如赤日当空而万象毕照”（黄宗羲，第181页）。也就是说，王阳明通过“致良知”而达到的“无是无非”境界，正是其晚年所达到的“化境”。既然本体是无善无恶、无是无非的，自然也就通明莹彻、流行无碍，表现为无所执、无所累、无内外、无意必、率性而行、自然而化的特性，此即王阳明所谓“道无方体，不可执着”（《王阳明全集》，第21页）、“义理无定在，无穷尽”（同上，第12页）、“性无定体，论亦无定体”（同上，第115页）。王阳明从这种本体观出发，还进一步指出作为大本达道的本体具有不可言说性，只有诉诸认知主体的切己体认、亲身实践这种内在化的进路，才能获得对本体的真知。王阳明说：“此亦须你自家求，我亦无别法可道”（同上，第109页），“此须自心体认出来，非言语所能喻”（同上，第23页）。对此，王阳明还以“哑子吃苦瓜，与你说不得。你要知此苦，还须你自吃”（同上，第37页）作喻。这实际上是以这种内在化的路径否定了一切外在性的是非、价值判断的终极意义，王阳明说：

尔那一点良知，是尔自家的准则，尔意念着处，他是便知是，非便知非，更瞒他一些不得。（同上，第92页）

是非的标准不是任何外在的东西，而是自己内在的“良知”，因而完全是“尔自家的准则”。正是根据这一观念，王阳明大胆地打破当时思想学术上“此亦一述朱，彼亦一述朱”、盲目地尊孔守朱的僵化局面，提出对权威不盲从、不迷信，勇于以自己的头脑进行独立思考的主张。如前述他曾经说过的“学贵得之心”而不是简单地以孔子的是非为是非的观点，即以充分凸显出自我主体性之“心”而不是以外在的孔子等圣人、权威等作为裁定是非的最高标准。这不仅体现了王阳明所追求的“为己之学”与俗儒及各种外道所追求的“为人之学”的根本分野，而且表现了他对传统的价值判断方式的大胆变革及可贵的批判精神。在王阳明看来，任何经籍教典都只是历史地形成的，是人心活动的外在记录，并非神圣不可怀疑的绝对权威，他说：“六经者非他，吾心之常道也。……六经者，吾心之记籍也，而六经之实则具于吾心。”（同上，第254-255页）“五经亦只是史。史以明善恶，示训戒”。（同上，第10页）这不但开了后来“六经皆史”及现代“一切历史都是思想史”的先河，而且把被历代儒者奉为至高圣明的经典从神坛上拉了下来，恢复了其作为人类自我身心活动的记录及启示的本色，把“吾心”这一主体的自我认识和价值判断当作一切是非的最终裁决者，在思想和实践的双重层面上有力地解除了千百年来的专制集权社会及其正统意识形态对人这一自我主体的禁锢作用，推动了明末清初的思想启蒙和社会解放运动的兴起，在历史上具有重大意义。正如张学智从明代哲学史角

度对其所作的评价：“这种大胆藐视一切权威，唯以自己的良知为是非判断标准的精神，通过阳明弟子的推阐，对晚明思想解放是起了推动作用的。它的直接结果是造成了一批狂士，这些狂士敢于抨击旧有的权威，敢于怀疑一切神圣不可侵犯的东西。这对打破旧有教条，开创新的学术局面是有积极意义的。”（张学智，第109页）

对非此即彼的绝对权威的否定和自作主宰的自我主体地位的高度肯定，必然带来超越一元论的多元价值观及开放精神的出现。在前述《稽山承语》中，王阳明晚年认为三教“其初只是一家”，以后“去其藩篱仍旧是一家”。三教既同源、三间共一厅，自然难用绝对的是非相判，而是不能不承认各自在一定范围内的合理性及其多元化的价值取向，不然就谈不上“儒、佛、老、庄皆吾之用”。根据这一观念，从更广泛的意义上说，不唯三教，就是于一切思想学说而言，也莫不应该如此。也就是说，既然没有至高无上的绝对权威和终极标准，那么也就不存在绝对的是非同异。而这才是真正开放的精神状态，也是富有高度自信的胸怀气度。唯其如此，在王阳明那里，一切是非、同异、得失皆可以且不难超越。王阳明指出：“君子之学，岂有心于同异？惟其是而已。吾于象山之学有同者，非是苟同；其异者，自不掩其为异也。吾于晦庵之论有异者，非是求异；其同者，自不害其为同也。假使伯夷、柳下惠与孔、孟同处一堂之上，就其所见之偏全，其议论断亦不能皆合，然要之不害其同为圣贤也。若后世论学之士，则全是党同伐异、私心浮气所使，将圣贤事业作一场儿戏看了也。”（《王阳明全集》，第209页）

“君子之学”首先是“成己之学”，是以真理的追求为目标，而不是要刻意地标新立异，或党同伐异。在王阳明看来，一切只要出之于“心”，以自我的良知作为认识和行为的准则，自然不难达到“时时知是知非，时时无是无非”的化境。为此，王阳明强调对人“不必苛求其同，不必故求其异”，对己“未敢尽以为是，未敢尽以为非”，“惟当反之于心……要在于是而已”。（同上，第269-270页）这种对是非同异的宽容、开放态度及对自我观点的客观评判原则，显示了一个伟大思想家敢于超越世俗价值的精神境界。

当然，在本体层面对是非的超越，并不是要否定一切是非，把是非同异问题完全抹杀掉，相反，王阳明实际上还是承认在具体的思想行为中存在着“不得不辩”的是非同异问题的，如圣学与佛道之间、其心学与朱子学及世儒之学之间的“毫厘千里之分”，就是阳明经常思考和强调的问题。王阳明曾一再地指出，佛老二氏之学初旨与夫子之道相近，“皆求尽其心也”，“犹有自得也”，可以说就此而言，它们与圣学“相去毫厘耳”。（同上，第256-258页、第860-863页）这也是它们值得肯定之“是”，与圣学之“同”。但是由于佛老在虚无的本体上掺杂了主观意愿，即追求个人长生及解脱的自私自利之心，从而“外人伦、遗事物”，“不可以治家国天下”，最终与圣学形成了“千里之别”，这就是佛老之“非”，与圣学之“异”。这也就是张元冲向阳明问学时所总结的：“二氏与圣人之学所差毫厘，谓其皆有得于性命也。但二氏于性命著些私利，便谬千里矣。”（见《王阳明全集》，第1289页）

实际上，王阳明在是非同异问题上的看法体现了一种深刻的辩证法观念，即他既不认为存在着绝对的是非同异的标准及任何外在的、一成不变的绝对权威，也不主张把是非同异问题完全相对化，不赞成无原则的“乡愿”行为。王阳明只是强调要把一切是非同异的认识、判断都放到作为主体的自我的最真实的存在境域中去作切己的体认、觉悟和实践，如此才使是非同异问题可以得到最切实、最直接也最简单的把握。这种在最真实的生命存在的境域中所获得的切己的体认、觉悟和实践，就是王阳明所尊崇的良知，其功夫就是“致良知”。所以，这样一种良知，自然是能知是知非的，王阳明指出：“良知只是个是非之心，是非只是个好恶，只好恶就尽了是非，只是非就尽了万事万

变。”(《王阳明全集》,第111页)也正因为如此,良知作为是非之道,“此道至简至易的,亦至精至微的”,因为“良知即是‘易’,其为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,惟变所适”。(同上,第125页)真实的生活世界变动不居,故须唯变适从,不可固执,不可蹈虚,其精微至妙,唯有通本达道之人才可掌握,故此阳明说:“是非两字是大规矩,巧处则存乎其人”(同上,第111页),“此知如何捉摸得?见得透时便是圣人”(同上,第125页)。对这种是非同异的精微至妙的体常尽变,实际上最终达到了“无是无非”与“有是有非”“同异有无”的统一,正如王龙溪发挥阳明上述谈“规矩”的话头时所说的:“良知二字,是彻上彻下语,良知知是知非,良知无是无非;知是知非即所谓规矩,忘是非而得其巧,即所谓悟也。”(见黄宗羲,第249页)凡人皆有是非,凡事皆需规矩,知是知非、循规蹈矩,应是最普遍的日常生活世界的状态。然而,真正的理想境界应是从此出发而能上升至知是知非而忘是非、从心所欲而不逾矩的“化境”,也是对立统一的“通”之圣域。古人训“圣”为“通”,《说文解字》云:“圣,通也”,正是表明了具有最高智慧的人必能通达,无所挂碍,能知是非同异、进退显隐之道。这也就是王阳明所说的“见得透时便是圣人”之意。

这种“通”的“化境”,不仅仅是在是非同异领域上“通”的化境,而且也体现在儒、佛、道三教的会通融摄。王阳明也正是有这样一种三教会通融摄的观念作主导,使其中后期与其说是执着于三教的是非同异,不如说是更着意于超越三教的是非同异而追求从中获得自我的受用、“自得”。王阳明说:“大要出于良知,便各为说何害?……良知同,更不妨有异处”。(《王阳明全集》,第112页)“今世学者……其能有若老氏之清净自守、释氏之究心性命者乎?彼与圣人之道异,然犹有自得也……彼其心犹求以自得也。夫求以自得,而后可与之言学圣人之道。”(同上,第230-231页)在王阳明看来,无论是三教的同异之判,还是一般的是非之辨,都只有转化为自我在最真实的生活、最具体化的存在境域中通过“真诚恻怛”的体认、“真切笃实”的践履而获得的受用、“自得”,才是“可与之言学圣人之道”,否则都会陷于“各是其是之弊”“自私自利之偏”,最终囿于“小道”,难达“大道”。

三、内外之辨

既然“通”为大本达道之圣域,那么,如何能达到这种真正“通”的圣域呢?这又涉及到王阳明“致良知”的另一个重要的功夫问题,即内外之辨问题。王阳明说:“功夫不离本体,本体原无内外,只为后来做功夫的分了内外,失其本体了。如今正要讲明功夫不要有内外,乃是本体功夫。”(同上,第92页)在王阳明那里,本体与功夫是不可分离的,因为作为本体的良知已由纯粹的形而上的超验世界的设定物转化为构建人的自身的意义世界中的存在,具有本体—主体的双重特性,所以良知本体的规定总是关联着主体自身的认识和实践的建构活动(功夫)。黑格尔说:“一切问题的关键在于:不仅把真实的东西或真理理解和表述为实体,而且同样理解和表述为主体。”(黑格尔,第10页)这种客体与主体的统一在王阳明的良知学那里,就表现为良知既是本体又具有主体性的双重特性,是一体之道。所以,本体是功夫中的本体,功夫是本体中的功夫,本体与功夫并非主客、内外之分,这就是阳明所说的功夫不离本体、本体原无内外,功夫亦不要有内外之意。王阳明说:“夫理无内外、性无内外,故学无内外。……理一而已。”(《王阳明全集》,第76页)道的一体性本质决定了其本体与功夫不相离、内与外不可分。能“通”此“合内外之道”,即为圣学、入圣域,否则难免入“小道”、为异端。

从这种“合内外之道”的基本立场出发,王阳明展开了其对佛道二教及世儒之学的批评。王阳

明发现佛道之弊，正是只注重对本体的内在体验涵泳而忽视了向外践履事功上的扩展，造成了功夫上“务内遗外”的局限。王阳明指出：“盖圣人之心，无人己，无内外，一天地万物以为心；而禅之学起于自私自利，而未免于内外之分。斯其所以为异也。”（《王阳明全集》，第257页）在王阳明看来，老氏也和释氏一样尽性至命以求合于道，然而他们都有“独其专于为己，而无意于天下国家”，“外人伦、遗事物，以之独善或能之，而要之不可以治家国天下”，因此他们都难免陷于内外之分，割裂了本体与功夫、形上与形下的“彻上彻下”的一贯之道，“终不似圣学之全”。

同样，以朱熹为代表的宋代理学为了建立一种以具有普遍性、超越性的本体品格的理为中心的形上学体系，却由于过于重视对外在的、绝对的宇宙本体的形上追问，使其格物致知功夫更倾向于向外探求客观化事物及其知识，不仅造成了理与物、天与人的二重化世界，以至于“正是这一点，在一定意义上构成了朱熹理学体系的致命痼疾”（杨国荣，第12页），而且也进一步形成了将本体与功夫相剥离、忽视主体的内在能动作用的“务外遗内之弊”。王阳明主张“心即理”，反对朱熹“析心与理而为二也”（《王阳明全集》，第45页），正是批评朱熹“外吾心以求理”的外求之误。朱熹的格物致知功夫之所以有陆九渊所讥的“支离”琐碎之弊，其根本原因也就在于朱熹在本体论上把世界二重化后必然导致的功夫论上的内外分裂，将天理当作一个先于并超然于万物的超验性存在，一个在人的存在之外的本然世界，最终未能消除天与人尤其是外在天理与个体存在之间的紧张和对峙，达到贯通天人、融合主客的“合内外一体之道”。这客观上为王阳明对朱学的批判和超越埋下了重要的伏笔。

此外，王阳明还把内外之辨从佛道二教及宋儒进一步引向了世儒之学。王阳明对“世之儒者”十分反感，常常予以批评，而且他在批评世儒时往往把它与佛道二教进行对比：“世之儒者妄开筌径，蹈荆棘，堕坑堑，究其为说，反出于二氏之下。宜乎世之高明之士厌此而趋彼也！此岂二氏之罪哉！”（同上，第127-128页）王阳明认为，圣人之道坦如大路，简易明白，但世儒却因喜自是是，以致“支离决裂，旋复淹晦”（同上），反而不如二氏高明。究其根源，乃是世儒虽无佛道“务内遗外”之弊，却有“务外遗内”之病，只知“外务讲求考索，而不知本诸其心”，自然难以穷理达道。阳明批评道：“彼释氏之外人伦，遗物理，而堕于空寂者，固不得谓之明其心矣；若世儒之外务讲求考索，而不知本诸其心者，其亦可以谓穷理乎？”（《王阳明全集》，第179页）“学之不明，皆由世之儒者认理为外，认物为外”。（同上，第77页）只知“外务讲求考索，而不知本诸其心”的内外剥离之弊，也可说指一切抛弃自家自足之性、自我内在丰富资源，丧失自我主体性的内在价值，反而只会一味地追求各种知识、财富、权力、地位等外在性价值，使其与自我身心的存在、生命的关切相脱节的积弊。因为它们不仅使内在的自我生命会极度萎缩成为单向度的存在，而且也会使那些外在的价值无所附丽而成为毫无真正意义的死寂之物。

总的来看，王阳明既反对佛道的“务内遗外”之弊，也批评宋儒及世儒的“务外遗内”之病，而主张“合内外之道”。尽管从功夫的次第而言，有先内后外、内主外从之序，但这只是一种立体达用的构架，并无主次轻重之分：“学岂有内外乎？……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。”（同上，第75-76页）在王阳明那里，是内不必非外，反观内省不必遗弃讲习讨论之功，着意于纲领本原之约不必脱略于枝条节目之详，求理于心不必沉溺于枯槁虚寂之偏而不尽于物理人事之变。（见同上，第77页）内外不但不可分，反而是一体之道，彻上彻下一贯之理。王阳明相信，察明此点，正是圣学与二氏、与世儒等的不同之处，不可不辨。

四、人己之辨

综上所述,王阳明中后期通过其异端之辨、是非之辨、内外之辨,归根到一点,就是要达到对同异、是非、内外等等局限性的超越,实现“道一而已”的“通”境和圣域。而要实现这种超越,还有一个最重要的途径,就是要进一步解决人己关系问题。在阳明心学的思想视域中,要通过人己之辨进一步实现“道一而已”的“通境”或圣域,具体可以展开为以下两方面的问题:

首先是“视人犹己”的“有我”之境。如前所述,王阳明认为,道一无二,三教为一。实际中之所以有诸教之分,乃因于“各道其道”:“人但各以其一隅之见,认定以为道止如此,所以不同”。(《王阳明全集》,第21页)也就是说,正是由于执着于己见,“其为习熟既足以自信,而条目又足以自安”,造就了“各就其一偏之见”,乃至形成为不同之教,此正所谓“仁者见之谓之仁,知者见之谓之知,释氏之所以为释,老氏之所以为老”(同上,第205-206页),因此,若能超越一己之偏,无分人己,则三教可为一教;或者说如各视他人之长若己之长,视他人之教若己之教,则无三教之隔、各家之争。因为三教本同源,只要撤去区分人己的“藩篱”,使其“精神流贯、志气通达”,最终就可达到“道一无二”之境。而要如此,并不能诉诸外在的因素,归根结底还是要靠自我主体的作用。因为“己”作为认知和行为的主体,在阳明学中不仅是“身体”、体悟的基础和出发点,更是真实存在的本体,故而又可称之为“真己”。然而,正由于是“真己”,“己”不仅仅是个体的“一己”,而且是“推己及人”“修己以安人”的主体。由己“及人”“安人”都使“一己”具有了超越性和开放性,即超越了自我中心主义的局限,向外部的整体性存在世界开放,使之“成己”而又“成物”、立己而又立人,最终打通了“人己之分、物我之间”,达到“视人犹己”、万物一体的“大同”境界。王阳明说:

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,惟务致其良知,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。(同上,第79页)

从“己”(“吾”)出发,以“吾身”为万物之身,以“吾心”为天地之心,推己及人,“视人犹己”,“能见善不啻若己出,见恶不啻若己入,视民之饥溺犹己之饥溺,而一夫不获若己推而纳诸沟中者”(同上),充分发挥“己”的主体性作用,“克其私,去其蔽,以复其心体之同然”。(同上,第54页)这种“圣人之心以天地万物为一体”“视人犹己”的主体性作用所体现的,无疑是“修己”“成己”“克己”的最高成就,这也就是王阳明所说的“使天下之人皆知自致其良知,以相安相养,去其自私自利之蔽,一洗馋妒胜忿之习,以济于大同”(同上,第81页)。而这样一种从一己的自我主体出发推扩至天下古今、天地万物的“大同”境界,正可称之为儒学所推重的“有我之境”。(见陈来,第5页)

其次是“无人己之分、无物我之间”的“无我之境”。如前所述,在王阳明乃至整个儒学的视域中,一己之我虽然是主体和出发点,但他从来不是纯粹的个我或与他人分隔的孤立的个体,而是存在着己与人、自我与群体的通感共鸣的一体关系,正如弗朗索瓦·于连指出的,儒学传统中个体自我的“恻隐之心”并不是从自我的感受出发的,而是从自我所感受到的自我中的他人出发的。(见于连,第77页)据此进而言之,这种一己之我不是悬空的、孤寂的、枯槁的,而是与天、地、人、物这一有机整体一气贯通的,是无限整体中的一部分,因此他又可以消融于这一整体之中,使

“有我”实等于“无我”，这就是有些学者所谓的“无我的自我”。（见郝大维、安乐哲，第26页）对此，王阳明自己曾有明确的论述，他说，“圣人之学以无我为本”。（《王阳明全集》，第232页）又说：“诸君要常体此，人心本是天然之理，精精明明，无纤介染着，只是一个无我而已。……古先圣人许多好处也只是无我而已”。（同上，第125页）“无我”不是指取消物质形态上的“一己之我”，而是指在精神意念和价值取向上完全消解了自我与他人的界限，不执着于任何分别，“无纤介染着”，无有无、无善恶、无是非、无同异、无内外、无人己，不着一毫意思，不涉一分安排，已无“己”的人为痕迹。“我”的私欲障碍，完完全全是一个“无”的境界，可谓冯友兰所称天地境界中的“大无我”而“有大我”。（见冯友兰，第636页）无我之境因一切差别对立已全部消除，人们真正能从各种局限、纷争、是非、得失中得到解脱，真正获得大自在、大洒脱、大自得，如庄子所说的从“相濡以沫”进入到“相忘于江湖”（《庄子·大宗师》），达到洞见全体、归本一道的自在境界。在这种自在境界中，不唯三教合一，万物亦为一体。王阳明曾如此描绘此种境界：

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。（《王阳明全集》，第54-55页）

在这样“心学纯明”的世界中，不仅三教合一，任何礼乐文明、族群、教化、思想宗派上的不同，都未能造成彼此的隔阂，反而“相生相养”“集谋并力”，“视如一家之亲”，从而突破种种“己”的局限，抑制各种自我中心主义的膨胀，走出思想观念上的价值一元论及独断论取向，使之“精神流贯，志气通达，而无有乎人己之分、物我之间”，则三教乃至一切存在均可归于“一道”。“道一无二”既是三教乃至万物“相生相养”又相融相通的万有世界，更是三教乃至万物无分别、无人己、“心学纯明，而有以全其万物一体之仁”的一体之境。不难看到，王阳明所构建的这种万物一体之境，不仅蕴含了他对三教关系乃至一切存在的理想状态的期望，而且无疑也展示了他在思想上融会三教精神后所实现的超越境界。

正如陈来所认为的，从中国文化史上看，如果说有我之境是以儒家为代表的强调社会关怀和道德义务的境界的体现，那么可以说无我之境则是佛道所代表的注重内心宁静平和与超越自我的境界。而“王阳明的意义在于，他既高扬了道德的主体性，通过‘心外无理’‘致极良知’‘仁者与物同体’，把儒学固有的‘有’之境界推至至极，又从儒家的立场出发，充分吸收佛道的生存智慧，把有我之境与无我之境结合起来，以他自己的生命体验，完成了儒学自北宋以来既坚持入世的价值理性，又吸收佛道精神境界与精神修养的努力”。（陈来，第5、8页）实际上，从更广阔的思想层面上来看，王阳明的“万物一体”“道一而已”的终极关怀已在昭告着自己通过融摄三教而最终超越三教的终极追求。因为对于王阳明来说，自从龙场悟道获得“吾性自足”的深刻启示之后，其中后期不仅认识到“道一而已”，而且相信“道是吾自有之物”，而“儒、佛、老庄皆吾之用”。儒、佛、道由于其内在的普遍性而成为“同道”“一道”，更由于其通过自我身心性命的受用（“吾之用”）而转化为“吾性”之“自得”，因之成为仅仅是成就自我的自得之学、圣学之全的思想资源或津渡桥梁，正如荒木见悟指出的，晚明三教一致论“不是串同三教，也不是凑集三教之长，而是超越三教，从根本源头重新认识三教”。（荒木见悟，第124页）对此，王阳明自己有诗可证：“吾心自有光明月，千古团圆永无缺。山河大地拥清辉，赏心何必中秋节。”（《王阳明全集》，第793页）在融摄三教的基础上超越三教，最终成就自己简易广大的良知之教，这正是王阳明在中国思想史上成为深刻独特的“这一个”的基本思想路径。

进一步来看，“道一而已”论还显示了王阳明晚年的良知学如何在多元宗教及思想传统的参与和

融汇中保持终极性的自我认同问题。也就是说，在王阳明深入佛道等其他宗教及思想传统时，始终力求创造并保持自己的“自得之学”，并以这种简易广大的大本至道作为自身思想的基本立场，同时也相信它是其他一切宗教及思想所归宗的大本至道。阳明说“道一而已。论其大本一原，则《六经》《四书》无不可推之而同者。”（《王阳明全集》，第1280页）“天下之道一而已矣，而以为有二焉者，道之不明也”。（同上，第861页）这就是王阳明所称的“精一之学”“一体之学”。而这种“精一之学”“一体之学”中所透露出来的强烈的文化主体性意识和本位意识，对文化的普遍性与个性及地方性的关系的思考，不但为王阳明自身解决了其以良知学范围三教、归宗于终极认同的合法性难题，而且也当代全球化背景下较好地处理普遍性、全球性与地域性、本土性的关系，寻求地方性知识传统中所蕴含的普遍性价值，实现传统向现代的创造性转化等问题，都提供了值得吸取借鉴的重要思想资源。

参考文献

- 古籍 《老子》《论语》《庄子》等。
- 陈来，1991年 《有无之境——王阳明哲学的精神》，人民出版社。
- 冯友兰，1986年 《三松堂全集》第4册，河南人民出版社。
- 海德格尔，2004年 《林中路》，孙周兴译，上海译文出版社。
- 郝大维、安乐哲，1999年 《汉哲学思维的文化探源》，施忠连译，江苏人民出版社。
- 黑格尔，1981年 《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆。
- 荒木见悟，2010年 《明末清初思想与佛教》，廖肇亨译，上海古籍出版社。
- 黄宗羲，1985年 《明儒学案》，中华书局。
- 《王畿集》，2007年，凤凰出版社。
- 《王阳明全集》，1991年，上海古籍出版社。
- 《王阳明全集》（新编本），2010年，浙江古籍出版社。
- 杨国荣，1990年 《王学通论》，上海三联书店。
- 于连，2002年 《道德奠基：孟子与启蒙哲人的对话》，宋刚译，北京大学出版社。
- 张学智，2000年 《明代哲学史》，北京大学出版社。

（作者单位：杭州师范大学中国哲学与文化研究所）

责任编辑：冯国超

Four Dimensions of Wang Yangming's View of the Three Teachings , from the Perspective of His "Pure and Complete Learning"

Zhu Xiao-peng

Wang Yangming referred to the thought of his mature period as "pure and complete learning." From the perspective of this "pure and complete learning," the relationships among the Three Teachings present four interrelated dimensions, i. e. the debates concerning heterodoxy and orthodoxy, being and non-being, the inner and the outer, and people and the self. These four interrelated dimensions concretely demonstrate Wang's rich and profound ideological implications and spiritual objectives. Furthermore, it embodies a strong cultural subjective consciousness and culture-based consciousness, as well as reflection on the relationships among cultural universality, individuality, and locality. This not only solves the problem of the legitimacy of Wang's learning, which bounds the Three Teachings using his philosophy of innate knowing and returns to the ultimate recognition of "pure and complete learning," but also provides vital resources for learning from how to deal with the relationships between different ideological cultural traditions from a general point of view, and especially relationships between different religious traditions.

From Phenomenology to Genealogy ——Two Faces of Nietzschean Philosophy

Wu Zeng-ding

There are many common understandings between Nietzschean philosophy and the phenomenology represented by Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty among others. Firstly, Nietzsche like most phenomenologists abandons the metaphysical dualism of phenomenon and noumenon or "the thing in itself," maintaining that phenomena are the only real things and understanding them as the will to power. Secondly, Nietzsche holds that the will to power is intentional, that is, sense-giving. Finally, Nietzsche admits that the sense-giving of the will to power has a temporal perspective. According to these common understandings, Nietzschean philosophy can be regarded as a phenomenology in his own right. Besides this, Nietzschean philosophy also has a genealogical dimension, i. e. Nietzsche denies phenomenology's principle of self-evidence and its pursuit of origins. For Nietzsche, every origin is a historical and contingent expression of the will to power. As far as this is concerned, Nietzschean philosophy goes beyond phenomenology.

Heidegger's Later Philosophy from the Perspective of "Spiritual Exercise"

Zhang Zhen-hua

This article attempts to explore the potential of Heidegger's philosophy which is inspired by the specific perspective of "spiritual exercise" rooted in the thought of French scholars Pierre Hadot and Foucault. Concretely speaking, following the problems of "Stimmung" in Heidegger's later philosophy, this article shows that there is the possibility of "spiritual exercise" in Heidegger's philosophy through the analysis of the text of solitude and silence. This means that there is interplay between the world which is opened by philosophy and the subject who is doing philosophy. In short, the truth is related with the subject.