

洛学向心学的转化

——论王苹、张九成思想走向

何 俊

目前通行的思想史论著，一般都把洛学向理学的转化作为一种定式，而忽略了洛学向心学的嬗变。本文的目的在于把后面这一线索呈现出来，求教于同仁。

—

王苹，字信伯，两宋间人，生卒年不详，世居福建，随父徙吴。因师事杨时并极为杨时所许，故“高宗宿闻其名，又以诸郎官力荐”，“起召赐对，以布衣赐进士出身，正字中秘”，高宗勉励王苹笃行其志，不要辜负杨时期望。曾参与编写《神宗实录》，兼史馆校勘。因胡安国等荐举，以著作佐郎通判常州，寻奉祠。后因侄儿得罪秦桧，株连夺官，坐废于家。（见叶绍翁《四朝闻见录》甲集《布衣入馆》）王苹因导致了洛学向心学的转化，故“晦翁最贬之，其后阳明又最称之”，而全祖望以为他的思想构成了陆九渊心学的前导。（《宋元学案·震泽学案》）

洛学的思想宗旨是要确立起具有普遍权威性的价值体系，即天理，从而使之成为人类生存的依据。格物穷理则是人们把握天理的基本方法，而如何格物穷理便是洛学中人所要探究的问题。杨时将格物界定为反身而诚，进一步的落实便是诚意而体中。这个基本思想被王苹所认同继承。他在回答“致知之要”的询问时，明确地指出：“宜近思，旦近究‘喜怒哀乐未发谓之中’。”（《震泽记善录》）但是，王苹进一步提醒：“莫被‘中’字碍，只看未发时如何。”（同上）这就将杨时诚意体中思想中的重要内容给销除了。按照杨时的思想，“中”是实在的，“尧咨舜，舜命禹，三圣相授，惟中而已”（《龟山文集·语录》）。而这个“中”，正是“诚”，是天之道。只是对这个天之道的把握，需要落实在人心，更具体地说，是落实在人心的喜怒哀乐未发之际。这个未发之际便是“诚”在人心的体现，这个体现也被称之为“中”。（参见《龟山文集·答学者》）因此当杨时将格物界定为反身而体会喜怒哀乐未发谓之中时，实际上含有两层意思：其一指致知的工夫，知的对象既是指落在人心的性体，同时这性体也是通向形而上的道体；其二是将这个工夫展开的过程确定为本体确立的过程。而王苹的解答，是要人只把握体认未发这一致知工夫，而不必也不应去把握这一工夫所指向的对象，更不必谈这个对象（本体）在人身上的确立。换言之，王苹是将后面的两项内容——致知的目的在把握对象、致知工夫的落实等同于性理本体的确立——完全切掉了，而只强调了

致知本身。

本来，将致知工夫的落实等同于性理本体的确立，已是一个值得十分警惕的观念了，因为程门弟子无不在这一观念的支配下进行格物致知的工夫落实，而结局都滑向佛门。视工夫等同于本体，在抽象的意义上并没有错。人的意义确立，本来就是在人的生活过程中来实现的，离开人的现实生活本身来另求人的价值，实际上只是一个空洞的观念建构，即如古人所谓的骑驴觅驴。这个精神，在宋明理学的发展中，最后是由黄宗羲明确地给予了揭示，这就是他所指出的“心无本体，工夫所至，即其本体”（《明儒学案原序》）。理学的这个思想结果，在西学中可以印证于存在主义的精神，即将存在还原为现象，从而使本质于时间中得以确立。参见萨特的《存在与虚无》、海德格尔的《存在与时间》）。然而，这个“工夫所至，即其本体”的命题，需要拥有一个不可缺少的前提，即工夫必须是一个可评定的客观性过程。如果将工夫封域于意识之中，那么由工夫的展开而确立的本体，终将只是一个幻想。因为意识作为纯主观性的活动，本质上缺乏统一的标准来进行评判取舍，因此意识活动的自由展开，必然流于相对主义，并最终导向价值确认上的虚无和社会实践中的失范。心学之流于禅学，正是这一显见的过程。（参见拙稿《心学何以会归禅》，《中国社会科学季刊》1999年夏季号）事实上，黄宗羲“工夫所至，即其本体”的思想，也缺少将工夫限定为客观性过程的必要前提。虽然从思想史的意义上看，王阳明心学泛滥禅化后，黄宗羲的老师刘宗周通过提出改过思想将心学趋向生活，从而加以了纠偏（参见拙稿《刘宗周〈人谱〉析论》，《中国哲学史》1998年第1期），为黄宗羲的思想提出作了客观上的铺垫。但由于黄宗羲在思想上未能完全摆脱心学的影响，他所指陈的工夫，在很大程度上仍囿于心的工夫，即主观的精神活动，故未能尽除弊病。在整个理学的建设中，真正自觉于这点并孜孜以求工夫的平实中庸而终成壮观者，惟有朱熹。

王荦轻弃以工夫为本体这一思想，尽可不必多议，因为有此思想者，尚有上述的难题，它不仅是认识上的，而且更是实践中的问题。就理学的立场而言，王荦的真正无法轻视的弊病，在于他直截了当地将工夫所要把握的对象也扔掉了，即所谓的“莫被‘中’字碍，只看未发时如何”。这样，在王荦这里，留下的便只有工夫本身而已。

王荦曾有一段话，将这个意思表达得更清楚。《震泽记善录》载：“伊川言颜子非乐道，则何所乐？曰：‘心上一毫不留。若有所乐，则有所倚。功名富贵，固无足乐；道德性命，亦无可乐。庄子所谓至乐无乐。’”在二程的思想中，的确十分主张祛除人于活动中所带入的主观意向性，即所谓胸中不横一物，这点尤为程颢强调，谢良佐与李侗津津乐道的气象，便是其形象化的表示。程颐对于颜回的不改其乐，点出其所乐者非乐道，目的是指出颜回已使自己与道为一，不再分出彼此，达到了一个特别的境界。但王荦借过这个说法，将“道”等同于一个空洞，以“功名富贵”混同于“道德性命”，一并加以舍弃，这就使理学所要致力于确立的理本体在乐的感受性中被消解了。

朱熹指出了这个问题的严重性，他讲：“程子之言，但谓圣贤之心与道为一，故无适而不乐。若以道为一物而乐之，则心与道二，非所以为颜子耳。某子（指王荦）之云，乃老佛绪余，非程子之本意也。”（《朱子大全》卷七十《记疑篇》）这里，朱熹尚为程颐作解释，至后来，因弟子对此多有疑虑，朱熹便干脆指出程颐的这个说法，本身就存在着问题。《朱子

语类》卷三十一载：“或问：‘程先生不取乐道之说，恐是以道为乐，犹与道为二物否？’曰：‘不消如此说。且说不是乐道，是乐个甚底？’”

因为道本身的实在性已被否定，所以格物的问题在王荦思想中便很自然地被搁置了。《宋元学案·震泽学案》附录载：“范伯达云：‘天下归仁，只是物物皆归吾仁。’先生指窗问曰：‘此还归仁否？’范默然。”作为对象而存在的万物不再是天理的载体，不再需要被纳入人的视野中，致知只需在人心上下工夫。

问题不仅于此，王荦更进一步指出，一己之心就是道本身。王荦在召对时对高宗讲：“尧、舜、禹、汤、文、武之道，相传若合符节，非传圣人之道，传其心也；非传圣人之心，传己之心也。己之心无异圣人之心，万善皆备。故欲传尧、舜以来之道，扩充是心焉耳。”（《宋元学案·震泽学案》王荦传）后来心学的以心为理、心外无理的精神，在王荦思想中其实已非常明确。

心在儒家的哲学中，本是一个具有虚灵知觉功能的自然器官，即孟子所说的“心之官则思”（《孟子·告子上》），其本身并不是“理”，只有它所具有的虚灵知觉功能施行恰当，才与“理”合一，故儒家注重心的工夫。宋儒将这种心的工夫确定在对喜怒哀乐未发谓之中的体认，其中最重要的是要使人心归诚，即真实无伪。而真实无伪的最大阻碍是人心为物所累，因此宋儒便特别注重应物而不累于物的气象涵养。但是，这种涵养所强调的只是自我意识的自控，而不是对引起人心萌动的对象物的客观性否定，然王荦却将心的工夫导向对物的消解。王荦讲：“人心本无思虑，多是记忆既往与未来事，乃知事未尝累心，心自累于事耳。康节诗：‘既往尽归闲指点，未来都是别支吾。’故君子思不出其位。”（《震泽记善录》）王荦虽然没有直接否定事物的客观存在及其进入人的意识之中，但是他通过对物的存在的连续性的否定，使过去与未来成为无意义的空洞符号，事物的存在过程被切成毫无关系的碎片，因此，物的存在只是一种当下的存在，尽管这当下的存在也不失是一种存在，但结果则完全成了一种虚化了的的存在。这种论证的方法，在中国哲学的发展中，其实早已为东晋僧肇所使用过了。

虽然心就是理、心外无理，但即便是按照心学的立场，这个与理为一的心，也必须在与物的交感中呈现为一种现实的存在。而现在王荦通过否定物的连续性存在使物虚化，物已成为碎片，那么与理为一的心，只能成为毫无任何确定性可言的当下感发。《震泽记善录》载：“问：‘如何是万物皆备于我？’先生正容曰：‘万物皆备于我，某于言下有省。’”由此，当王荦在指出以心为理的同时，进而又否定物的客观性以后，他的于心上求致知的工夫已无法真正得到贯彻，只能成为随意性极强的主观臆断。在这个意义上讲，王荦不仅是开启了后来的陆王心学，而且比陆王心学走得更远，完全已失其步伐，迷其路径，遁入佛门，故全祖望针对王荦的上述问答指出，“此亦近乎禅家指点之语”，确为的评。（《宋元学案·震泽学案》）

二

即工夫而立本体，本来是儒家“极高明而道中庸”（《中庸》第二十七章）思想的一个基本体现，宋儒更是自觉到这一点。从周敦颐起，一方面致力于“人极”的形上本体化，另一方面始终不忘将本体化了的“人极”体现于日用之中。但是由此基础则引发出不同的取向，

一个是不因为工夫而舍弃本体，以本体为超越于个体之外、之上的存在，这是理学的精神；另一个是以工夫而消解本体，最终将本体归落于一己之心，这是心学的旨趣。王苹的思想已显示出这一倾向，而稍后的张九成，将这种倾向推进为自觉的思想建设。

张九成（1092—1159年），字子韶，自号横浦居士，亦号无垢居士，从学杨时。绍兴二年中进士第一名，入仕金判镇东军。后入为太常博士，改著作郎，除宗正少卿、礼部侍郎，兼侍讲经筵。因论时政迁时相秦桧，谪守邵州，寻遭弹劾落职。又因与禅宗临济宗杨岐方会一派的高僧宗杲交游甚密，遭到中伤，谓其与宗杲谤讪朝廷，遂谪南安军，宗杲也被屏去衡州，后徙梅州。张九成于南安蛰居十四年，绍兴二十五年秦桧死，起知温州，四年后卒。

以工夫来消解本体，在逻辑上必须首先论定本体存于现象之中，本体与现象共在。张九成讲：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。若形器中非道，亦不能为形器，又安可辄分之。形而上者无可名象，故以道言；形而下者散于万物，万物皆道，故不混言耳。（《横浦心传》）按照这个思想，张九成似没有以现象来消解本体，而认为本体与现象是相倚而存的，贯彻了魏晋以来中国哲学所确定的体用不二的原则。但由此张九成便将重心偏向于现象，他强调，天理本体完全呈现于日用现象之中，而且本体的存在必须依赖于现象，离开了现象的本体，其实是一种不真实的存在。他讲：“道无形体，所用者是。苟失其用，用亦无体。”（《横浦心传》）这里，现象既是本体存在的载体，同时更是本体存在的条件。在张九成的思想体系中，本体作为一种象征虽然没有被完全搁置，但本体决不再是一种独立的存在，而完全淹没于现象之中，现象等同于本体。张九成非常明确地指出，“道非虚无也，日用而已矣”（《横浦日新》）。

因为现象就是本体，日用人情便是道，所以张九成十分强调日用人情中的实践。他讲：“凡吾日用中事岂有虚弃者哉，折旋俯仰、应对进退，皆仁义礼智之发见处也。”（《孟子传》卷七）“理之至处亦不离情，但人舍人情求至理，此所以相去甚远。”（《横浦心传》）张九成认为，儒家所谓的圣贤并不是离开生活的人，而只是在生活中不违背自然天理的人。他指出：“圣贤出一处、一默一语、一见一否，皆循天理之自然。”（《孟子传》卷二十八）正因为如此，张九成不主张读书，而直求生活中的交流与体会。他讲：“士大夫不必孜孜务挟册看书，但时时与文士有识者每日语话，便自有气象。终日应接时事，尘劳万状，适意处少，逆道理处多，苟不时时洗涤，令胸次间稍有余地，则亦汨没矣。”（《横浦心传》）张九成更将这一思想落实在他对教育的认识上，当有人问他“教小儿以何术为先”？他指出：“先教以恭敬，不轻忽，不躐等，读书乃余事。若不先以此，则虽有慧黠之质，往往轻狂，后亦难教。然有资质者，父兄便教以学作文、事科举，不容不躐等。皆其父兄无识见。子弟稍有所长，便恣其所为，遂反坏其资质，后来多不能成器。岂得一第便是成器邪！”（《横浦心传》）至此，张九成遂由现象即本体，进一步推出了工夫即本体的观点。

据实而论，张九成的上述思想，虽然已开始背离理学高标本体的精神，但终究还没有产生巨大的冲突。只要工夫的落实是有矩矱可依，则由这些思想，也决不是必然会推至心学的归宿。换言之，所谓的工夫本身既不会引来思想价值上的多元乃至虚无，也不会引发现实行为上的失范，它与理学的目标尚有兼容的可能。但是，张九成在自己的思想中，寻入了一个非常重要的认定，即他认为，于日用人情中来循天理之自然，关键不在于人们在生活中缺乏

循天理之自然的能力，而在于人们没有真正认识到天理存于日用人情、人情日用即是天理这一事实。换言之，在工夫的落实中，致知与躬行相比，致知是根本性的关键。《横浦心传》载：“或问：‘所见与所守，二者孰难？’先生曰：‘所见难。’或曰：‘今学者往往亦有所见，而不能守，则并与其所见而丧之。’先生曰：‘不然。只是所见不到故耳。今人于水之溺、火之烈，未有无故而入水火者，以见之审也。设陷阱而蒙以锦绣，玩而陷之者多矣。彼见画虎而畏者，久而狎之，一日遇其真，则丧胆失魂，终身不敢入山林，真理可见。’”很显然，张九成的这一思想，正是后来王阳明著名的知行合一说的雏型，而这个思想的实质，在于将理学所注重的于日用人情中体认天理，由行归入知，从而为心学的建构打开通路。

因为知为关键，所以工夫自然落实在主体的意识活动中。这在张九成的思想中，便是强调一个“觉”字，“以觉为仁”。《横浦心传》记：“或问：‘孔子言仁，未始有定名，如言仁之本、仁之方。以刚、毅、木、讷为近；以克、伐、怨、欲不行为难。樊迟之问，则异于子贡；司马牛之问，则异于子张；颜渊之问，则异于仲弓。文子止得为清，子文止得为忠，管仲止得为如，往往皆无一定之说。而先生论仁，每断然名之以觉，不知何所见？’先生曰：‘墨子不觉，遂于爱上执著，便不仁。今医家以四体不觉痛痒为不仁，则觉痛痒处为仁矣。自此推之，则孔子皆于人不自觉处提撕之，逮其已觉，又自指名不得。’”孔子儒学的精神在一个仁字，虽然孔子主张为仁由己，强调仁的确立与培养中的主体自我意识与意志的贯彻，但仁的落实却不在自觉与意志，而在现实生活中的实践，故孔子言仁未有定名。张九成以觉概括仁，实际上是消除了仁的实践性，而以主体的是否自觉为仁的达到与否，这就将儒家注重的广泛的社会实践活动收缩为一己的意识觉悟。朱熹《张无垢〈中庸解〉》曾指出：“张氏曰，诚既见，己性亦见，人性亦见，物性亦见，天地之性亦见。愚谓经言至诚故能尽性，非曰，诚见而性见也。见字与尽字意义迥别。释氏以见性成佛为极，而不知圣人尽性之大，故张氏之言每如此。”按照朱熹的分析，张九成的问题，正在于他将儒家直面生活的尽性，收缩在个人的意识开悟中，并以开悟为尽性，从而使儒家的现实主义立场被佛家的遁世精神所替代。

以觉言仁，并非张九成的发明，二程高足谢良佐便有这个思想，只是张九成的弊病尤为严重。《朱子语类》卷三十五载：“或问：‘上蔡爱说个觉字，便是有此病了。’曰：‘然，张子韶初间便是上蔡之说，只是后来又展上蔡之说，说得来放肆无收杀了。’”这个“说得来放肆无收杀”，就是张九成将“以觉为仁”这个完全主观性的工夫落实手段，干脆推到客观性的本体位置上，以心为理。张九成讲：“仁即是觉，觉即是心，因心生觉，因觉有仁。”（《横浦心传》）

本来，儒家所一贯强调的道德成就过程中，主体的道德自觉与意志是一个重要的前提，但是并不因为人的道德自觉与意志的肯定与高扬，便可以抹煞道德作为非主体性的一种客观性存在。张九成以觉言仁，尚可认为是对成仁的主体意识与意志的标示，但他进而以为“因觉有仁”，则开始将客观性的道德归于主体的自觉意识，从而彻底将宋代理学所极力确立的具有普遍客观性的天理归结到纯主观性的一己之意识。张九成讲：“尧舜禹汤文武周公之道具在人心，觉则为圣贤，惑则为愚、为不肖。”（《横浦文集·海昌童儿塔记》）不仅是天理可归于人心，而且万事万物皆可归于人心。张九成说：“夫天下万事皆自心中来……论其大体

则天地阴阳皆自此范围而斡理，论其大用则造化之功、幽眇之巧，皆自此而运动。”（《孟子传》卷二十七）因此，张九成强调：“学问之道无他，求其放心而已矣，非止于务博洽、工文章也。内自琢磨，外更切磋，以求此心，心通则六经皆吾心中物也。学问之道无过于此。”（《横浦文集·答李樗》）至此，道南一脉已彻底丧失了理学的立场，理学转为心学只剩下一个理论体系重构的问题而已。

所谓的理论体系重构的问题，是指王苹、张九成的思想，虽然在最终的结论上与后来的陆九渊心学已基本一致，但是就理论的型态而论，彼此间尚有着非常重要的区别。在王苹与张九成这里，理学的思想仍旧是他们思想的逻辑起点，即天理存于万物，故格物为穷理的入手。只是由此入手，因工夫的内倾化形式，直至将本体归于主体意识。而后来的象山心学，却不是由工夫推至心学，而是一开始便从本体上来立论，直接从心上建构其整个理论体系。因此，王苹、张九成的思想固然已使洛学转为心学，但终究宜作心学的开启来看待。

然而，王苹、张九成的思想虽尚非形态化了的心学，但因为他们仍旧是理学的门面，故对理学的负面影响很大，尤其是张九成。张九成虽然与宗杲交谊甚深，但他并不承认在思想上认同宗杲，而认为自己只是在人品上敬重宗杲。这点从文献上也证实了两人之间在思想上确实有着分歧。宗杲因不满于禅宗的弊病，“决择五家提掣最正者，凡百余人，裒以成帙，目曰《正法眼藏》”（圆澄《重刻正法眼藏序》、《续藏经》第一辑第二编第二十三套第一册第一页）。对此书，宗杲自许甚高，但张九成却不以为然，这从宗杲的《答张子韶侍郎书》中可以看到，宗杲讲：“观公之意，《正法眼藏》，尽去除诸家门户，只收似公见解者方是。若尔，则公自集一书，化大根器者，有何不可！”（《正法眼藏》卷一，同上）然尽管如此，张九成最终的以觉为仁、以心为理的思想，实与禅宗的以心法起灭天地之意，终究已没有什么区别。黄震讲：“上蔡言禅，每明盲禅，尚为直情径行。杲老教横浦改头改面，借儒谈禅，而不复自认为禅，是为以伪易真，鲜不惑矣。”（《黄氏日抄》卷四十二）这个“不复自认为禅”，可谓的评。而正因为这个“不复自认为禅”，既使张九成充满自信，也使士林颇以为是。加之张九成的地位、人品与学养，致使张九成的思想流行一时。

作为杨时的弟子，张九成于南宋初期得进士第一，这已足以使他为士林所重；继而又遭秦桧迫害，更显风节，致使学士、大夫簪笏云集，执贽其门。张九成谪居南安十四年，闭门解释经义，著述颇丰。据陈振孙《直斋书录解題》讲，“无垢诸经解，大抵援引详博，文意澜翻，似乎少简严，而务欲开广后学之见闻，使不堕于浅狭，故读其书亦往往有得焉”（《直斋书录解題》卷二“无垢尚书详说五十卷”条）。可知张九成的著作在南宋初期的学术界，不仅富有学养，而且尤具新意。陈亮曾云：“近世张给事学佛有见，晚从杨龟山学，自谓能悟其非、驾其说，以鼓天下之学者靡然从之。家置其书，人习其法，几缠缚胶固，虽世之所谓高明之士，往往溺于其中而不能以自出，其为人之心之害何止于战国之杨、墨也”（《龙川文集》卷十九《与应仲实》），正描述了张九成的著作受士林欢迎的事实。因此难怪朱熹要说：“洪适在会稽尽取张子韶经解板行，此祸甚酷，小在洪水夷狄猛兽之下，令人寒心。”（《朱子大全》卷四十二《答石子重》之五）实际上，朱熹自己的思想也正是在批判包括王苹、张九成在内的另类思潮的过程中逐步形成的。

（作者单位：浙江大学哲学系）

责任编辑：罗传芳