

生命之学的抉发与心学及其近代衍化

柏友进

(汕头大学 社会科学系,广东 汕头 515063)

摘要:传统心学自身的本体论特征与生命哲学具有非常相似的理论因素,成为二者会通的重要前提。近代心学一系的生命本体论在其发展中试图清除非理性主义的影响,从而经历了意志论、心本论、“道德的形而上学”、宗教化以及“形而中学”的发展历程。

关键词:生命之学;心学;本体论;形而中学

中图分类号:B08 **文献标志码:**A **文章编号:**1008-5831(2011)03-0154-04

圣贤之学,心学而已。孔子以“仁”为中心概念的道德训导,堪为这种以人为本的主体性哲学的最初意向。仁是什么?大程子曾说,活的是仁,死的就不是仁。在中国传统哲学的视阈中,存在之为存在皆以生命为之表现,仁与万物浑然一体,宇宙深处莫不有心,亦莫不有仁。台湾学者罗光指出:“……儒家哲学求知天理,不在于求知事物的最高事理,而是在求以天理而达到人生之道,使人成为君子圣人。因此儒家哲学的研究对象是生命,是生命之道。”^[1]所以,在中国哲学的系统里,生命之学的充分弘扬与心性之学有着不可分割的关系。

一、传统心学之本体论特征

朱子云:“未有天地之先,毕竟也只是理。有此理,便有此天地;若无此理,便亦无天地,无人无物,都无该载了。有理,便有气流行,发育万物。”^[2]而陆九渊首倡的心学,在如何展现人的终极本质,以上升到与道合一的境界的致思方向上,开辟了一条颇为不同的形而上的道路。在他那里,心为宇宙本体,心包含了自然界和人类社会的万事万物之理,故有“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”之谓,从而把作为客观世界的宇宙万物纳入主观精神、心灵之中加以考察。

“五四”运动后,“唯科学主义”的凯歌行进所带来的科学的泛化,伴随着近代以降“技进于道”的历史进程,取得了某种普遍性的形上意味,“在信仰科学的‘五四’知识分子那里,科学既是天道,又是人道,无论是自然现象,还是主体的行为,最终都被诉诸科学的解释”^[3]。但是,随着科学的“主义”化而升格为统摄人生之价值的层面时,引起思想界的反拨就似乎成了理论发展的逻辑必然了。

朱子以体用论心性,以性为心之体,以情为心之用,“天理”成为形而上学的绝对,对生命精神、心灵生机的压制似乎就难以避免。正如杨国荣先生指出:“当朱熹要求以道心净化人心时,便多少忽视了现实的人所具有的丰富规定,而将其片面地视为理性的化身。从这种前提出发,人的多方面的发展便很难落实:

收稿日期:2010-12-24

作者简介:柏友进(1971-),男,安徽庐江人,汕头大学社会科学部副教授,哲学博士,主要从事中西比较哲学研究。

理性的优先,趋向于抑制对感性存在以及情感、意志、直觉之维的关注,程朱正是由此引向了本质主义。”^[4]而这恰恰构成了近代心学的衍化与生命之学相融互推的主要契机。心学以心一元论置换“天理”的至上权威,从而也就为儒家生命之学从新儒学的神学架构向原始儒的世俗化回归潜下了种子,也为近代新儒家抗拒西化、重拾传统文化自信心提供了理论资源。

西方哲学在“人是理性的动物”的大标题下,作为生命本身与生具有的欲望、冲动、情感、意志等各种非理性因素,被力图视为理性的一个环节加以考察,或者干脆采取忽视甚至消灭的态度。然而,在传统心学的本体论界定中,无论是陆九渊的“心即理”与王阳明的“心之本体即天理也”,其所阐发的主体性哲学路向依然没有溢出理学(道德理性)的框架,毫无疑问,对生命精神的肯定只有在纯粹的道德理性之维的限定中才是有效的。对于自然生命自我超越之路做出历史的肯定当然是必要的:“人不仅‘发现’了逻辑和公理,而且赋予它们以超凡的、凛然不可犯的特质,置其于圣殿之中,令人望而生畏,感到惶惑和压抑。相反,人自身却被贬谪为肮脏的血肉之躯或酒囊饭袋。然而,如此颠倒却正是人类文明的进化和人的精神的升华。人不断摆脱‘自然生命体’趋向‘超生命体’,人逐渐被理性化,这本身就是一个伟大的创化过程。”^[5]这正像理学家所描述的那样,生命的醇化抑或道德化是通过“天之正理”的“体验”变得可能。然而,当人类的这一精神跋涉把感性生命作为通向超越之途的负担时,生命之光华枯萎了,用海德格尔的话说就是:存在被遗忘了。

二、心学本体论在其近代衍化中对生命之学的抉发

心学本体论在新儒家那里与生命本体论的合流,自然是西方的柏格森、叔本华之生命哲学及怀特海之有机哲学与易学的“生生”观念相整合的产物。作为“对理性反抗的一个极好的实例”^[6]的生命哲学,发端于18世纪末德国的以抛弃关于绝对的思想而研究精神的内在生命、建立以心灵为核心的非理性主义思潮^[7]。这一哲学流派的主要精神在于以“生命”冲动、心灵创造为标帜的非理性主义旗帜下,而形成的针对德国绝对唯心论的反动。众所周知,“五四”时期前后的若干年,叔本华的“生存意志论”及柏格森的生命哲学之所以能够传入中国并迅速获得巨大的影响,在于以科学主义、理性主义为标志的启蒙运动所带来的双重效果的刺激。一方面,基于理性的人类本质的考察尺度,使得本于经验观察的自然科学方法成为知识的唯一可靠来源,从而在以工具理性支撑下的功利主义

价值体系得以极大的巩固;另一方面,基于理性的现代性社会模式的运行需要,促进了自然科学知识的爆炸式增长以及与之相应的近代工业文明迅猛发展。如果说,在康德、黑格尔那里,人类生命精神的自由本性——尽管需要依靠上帝抑或绝对精神作为最终的保证——尚能够获得强有力的论证的话^[8-9],那么,作为近代中国哲学运用“生命的学问”对于自由的论证,在脱离了“天理”的桎梏后,如何确保其合理性(rationality),则是一个不可回避的理论问题。

(一)意志论

在现代新儒家那里,以心学本体论为基础抉发生命大本之学的始于梁漱溟的“新孔学”。在他看来,生命与生活是一回事,不过为说话方便计“一为表体,一为表用而已”^[10],生命就是“活的相续”,而生命相续创造了宇宙:“尽宇宙是一生活,只是生活,处无宇宙。”^{[11]376}。进一步地,“生活”的“样法”或人类生活的方式就构成了梁先生关于人类文化中、西、印不同路向的根源。他明确指出:“所谓‘意欲’与叔本华所谓‘意欲’略相近。”^{[11]352}正是围绕“意欲”这一含混的概念,展示了梁漱溟的生命本体论不可避免地带有明显的非理性主义、意志主义的浓厚色彩,表明近代以来王门后学中意志主义的影响,对于梁漱溟重建儒家形上学的工作依然是挥之不去的。一方面,梁氏继承了泰州王学“天理者天然自有之理”的自然主义思想倾向,结合柏格森的“生命冲动”学说,把孔家的生活样式归于自然而然的本能冲动,他说:“这一个‘生’字是最重要的观念,知道这个就可以知道所有孔家的话。孔家没有别的,就是要顺着自然道理,顶活泼顶流畅的去生发。他以为宇宙总是向前生发的,万物欲生,即任其生,不加造作必能与宇宙契合,使全宇宙充满了生意春气。”^{[11]448}另一方面,在梁先生看来,宇宙间道德秩序的安排正是这种“不加造作”的“直觉”发挥,把人类的道德善性归于自然情感的流露,他说:“及明代而阳明先生兴,始祛穷理于外之弊,而归本直觉——他叫良知。”^{[11]476}正是这样,杨国荣先生认为梁“以良知为直觉,并把直觉理解为个体的感受,则意味着从王学倒退到了陆学”^[12]。郭齐勇、龚建平则认为“还不如说他是以柏格森的直觉来发挥泰州的自然主义”^[13]。无论如何,自然主义的生命本能说与其直觉主义主张彼此交错所产生的意志主义、非理性主义倾向,使得梁先生在其生命本体论的叙述框架中很难圆融地建构儒家的道德生命。

对此,梁漱溟先生似乎很快就有所醒悟,1929年在《东西方文化及其哲学》一书第八版的序言中,他明确承认早先“用现在心理学”解释“儒家思想”,“自今

看去,却大半都错了”^[11]^[324]。这一思想检讨,标志着梁先生从强调生命哲学的本能冲动的意志主义倾向转向宋明新儒学的理性主义立场。所以,当陈来先生肯定“……梁漱溟认为,人心的自觉便是宇宙本体,人心之体即是宇宙本体,这已经是一种本体论了”,并称“这种本体论实是以精神、生命本性为宇宙本体,这与熊十力、马一浮‘把心说为本体’的思想距离未远,可以说他在本性论上相当接近近代‘心学’的看法”^[14]时,从其谨慎的措辞中可以看出,他更多地是从形式的层面对梁漱溟的心学本体论建构进行观察而得出“与熊十力、马一浮‘把心说为本体’的思想距离未远”的结论。而从实质的层面进行考察,梁漱溟似乎并未能真正回到严格意义上的陆王的心学系统中来,关于这一点,郑家栋先生明确指出:“梁漱溟的道德哲学缺乏形而上学的坚实基础,因为在其整个理论架构中缺少对心性本体的阐释和探究这一环节,而这一点又恰恰是陆王心学最核心的内容,舍此便无从说明道德之善和反求于本心的认识方法的内在根据……新儒家哲学本体论的真正奠基者是熊十力。”^[15]

(二)心本论

与梁漱溟相比,熊十力更加凸显生命的意义和价值,其生命哲学的阐发基本上一以贯之地建立在陆王心本论以及“易”学的“生生”、“变易”的观念上,在一定程度上也就圆融得多了。他认为哲学研究的是宇宙本体的学问,至于什么是本体的形上学问题,熊氏与梁漱溟一样是从宇宙论的进路切入进行论证的:宇宙大变,肇始万物。但是,主张宇宙大化“决不是独立或一性之所为”,却并不能说明熊氏真正反对哲学一元论,相反,他似乎更加厌恶哲学史中经常出现的二元论,他说:“哲学上二元论,固不应理,多元论,尤不见根”^[16]。正是基于如上立场,熊十力在形式上对唯心论、唯物论之争各打五十大板的同时,并没有把哲学本体论当作“形而上学”的赘疣抛弃掉,相反,他极力批评许多哲学家承认宇宙万象是客观存在,但不肯承认有实体,甚至厌恶本体论。显然,熊十力先生把宇宙万物的本根归结为具有生命而发展不已的全体:从物质发展到有机体,从植物到低等动物、高等动物,最终导致人类精神的出现。这种宇宙论的描述俨然是生命、心灵、精神一步步冲破物质的阻碍,而显示出来的作为“万法实体”的生命心灵奋斗史,甚至类似于黑格尔式精神现象学的本体发生论。正如贺麟所赞扬的:熊十力“以本心为绝对待,为万物实体,不仅为一身之主,且为万物之主,这已超出主观的道德的唯心论,而为绝对的唯心论。而他所谓本心,不纯是理智的纯思纯知,而乃即是‘仁’。便充分代表儒家的传

统了”^[17]。

(三)道德的形而上学

秉持“道德的形而上学”的进路,牟宗三把中国文化的理性生命归入实践理性或道德理性,乃是一种“综合的尽理精神”,全幅式地显现于日常的道德实践中。在他看来,西方仅“有‘知识中心’的哲学,而并无‘生命中心’的生命学问”,而“真正的生命学问在中国”^[18]。但是,在形上学的路向上,牟宗三不仅不取西方的“知识论的进路”(如罗素和柏拉图)、“实用论的进路”(如杜威和席勒)、或“独断论的、纯分析的进路”(如斯宾挪莎、莱布尼茨和笛卡尔),而且连熊十力生命本体论的重要参照系——宇宙论、生物学的进路(如怀特海、柏格森)——也基本上回避了。正因如此,牟氏几乎抛弃了“生命”的本体论地位,转而强调“向生命处用心”的内圣之道,这就是他所谓道德的形上学的独特之处:“……以形上学本身为主(包含本体论与宇宙论),而从‘道德的进路’入,以由‘道德性当身’所见的本源(心性)渗透至宇宙之本源,此就是由道德而进至形上学了。”^[19]事实上,对于一直缠绕在心学传统中所内涵的神秘主义、非理性主义的倾向,做到彻底的清除——除非转换本体论的样式——几乎是不可能的。但是,牟宗三的“道德的理想主义”确实做到了“既不是表现为以理性压抑、拒斥感性生命(如西方某些理性主义哲学所主张的),亦不是表现为以感性生命对抗理性(如西方现代非理性主义哲学所主张的),而是表现为以理性生命转化、点化感性生命以求达到知与行(知与情)、思与行(灵与肉)、形式与内容、理性与感性、理性与理想、形上与形下、真理与价值的完美统一”^[20]。

(四)宗教化

在心本体论的基础上阐发“生命之真实存在”的意义,为道德生命作形上的论证,从而把道德理想主义推向宗教并加以极端发挥的是牟宗三的同门唐君毅先生。在他看来,中国文化宗教精神薄弱,虽然孔孟将宗教性的天神意识转化为哲学上的天道意识,但形上学的思索并不能取代宗教性信仰,或者说,唯有在信仰之前,“才能安顿此作形上学思索者的心灵或生命”^[21]。值得注意的是,唐氏十分引人注目地不仅把科学而且把哲学都排除在“能使人安身立命”的终极领域之外,因为哲学和科学理论都只是知之所对,它们有种种可能的形式而摇摆不定。唐氏诉诸宗教为“存在之无不存在之可能者”论证,并不是要在人之外去膜拜什么“天或神之生命”,而是要确立一个“绝对之独体”^[22]。这正是牟宗三与唐君毅所共同致力的“人文教”的终极关怀模式,而在唐氏尤为至甚的强化

下,现代新儒家生命之学向道德的形上学推展,终于在充满宗教气息的“三向九境”中成为强弩之末。台湾著名学者韦政通对此种儒学宗教化的“道德理想主义绝唱”严加指斥:“不去把握千载难得一遇的良机,复活原始儒家中有助于中国现代化的一些文化因素,反而为了要与西方宗教争长短,再度企图把儒家宗教化,真是不智之举。”^[23]

(五)形而中学

与熊、唐大略相同,徐复观先生虽然也认为中国文化为“仁的文化”或“心的文化”,但他认为中国哲学对于人的生命安顿,不是置于超现实的彼岸,也不是形而上的超验世界,而是放在实实在在的现实世界里,他说:“人生价值的根源在心的地方生根,也即是在具体的人的生命上生根。具体的生命,必生活在各种现实世界之中。”^[24]出于对熊十力先生以及其后“道德的形上学”的膨胀,乃至宗教向度极端发展的不满,他做出了独特的主张:“程、朱、陆、王的性即理、心即理的争端,也未尝不可以泯除而归向于平铺地人文世界的大方向。平铺地人文世界,是走向现实社会而加以担当的世界。”^[25]所谓“平铺”就是把形上与形下拉平,从而获得一个“形而中学”,熊门之学从天上复又回到了人间。

三、结语

近代心学一系的生命本体论立足于传统心学自身的本体论特征,运用其与生命哲学相似的理论因素,在试图清除非理性主义影响的发展过程中,抉发原始儒学中的生命之学,在中国哲学发展史上泼墨挥毫,留下浓重一笔。

参考文献:

- [1] 郁龙余. 中西文化异同论[M]. 北京:三联书店,1989:88.
 [2] 朱子语类(卷一)[M]. 中华书局,1981:1.3
 [3] 杨国荣. 理性与价值——智慧的历程[M]. 上海:上海三

联书店,1998:352.

- [4] 杨国荣. 心学之思——王阳明哲学的阐释[M]. 北京:三联书店,1997:77.
 [5] 夏军. 非理性世界[M]. 上海:上海三联书店,1993:19.
 [6] 罗素. 西方哲学史(下卷)[M]. 北京:商务印书馆,1982:346.
 [7] 刘放桐. 现代西方哲学(下卷)[M]. 北京:人民出版社,1990:197.
 [8] 康德. 纯粹理性批判[M]. 北京:商务印书馆,1960:570.
 [9] 黑格尔. 自然哲学[M]. 北京:商务印书馆,1980:618.
 [10] 梁漱溟. 梁漱溟全集(第二卷)[M]. 济南:山东人民出版社,1990:92.
 [11] 梁漱溟. 梁漱溟全集(第一卷)[M]. 济南:山东人民出版社,1989:376.
 [12] 杨国荣. 王学通论——从王阳明到熊十力[M]. 上海:上海三联书店,1990:224.
 [13] 郭齐勇,龚建平. 梁漱溟哲学思想[M]. 武汉:湖北人民出版社,1996:182.
 [14] 陈来. 现代中国哲学的追寻——新理学与新心学[M]. 北京:人民出版社,2001:269.
 [15] 郑家栋. 现代新儒学概论[M]. 南宁:广西人民出版社,1990:139.
 [16] 熊十力. 新唯识论[M]. 北京:中华书局,1985:490.
 [17] 贺麟. 五十年来的中国哲学[M]. 大连:辽宁教育出版社,1989:13.
 [18] 牟宗三. 生命的学问[M]. 台北:台湾三民书局,1984:35.
 [19] 牟宗三. 心体与性体(上卷)[M]. 上海:上海古籍出版社,1999:120.
 [20] 郑家栋. 当代新儒学史论[M]. 南宁:广西教育出版社,1997:54.
 [21] 唐君毅. 中国人文精神之发展[M]. 台北:台湾学生书局,1984:351.
 [22] 唐君毅. 生命存在与心灵境界(上册)[M]. 台北:台湾学生书局,1986,9.
 [23] 韦政通. 现代儒家的挫折与复兴——中心思想批判[M]. 台北:台湾东大图书公司,1984.
 [24] 徐复观. 徐复观集[M]. 北京:群言出版社,1993:218.
 [25] 徐复观. 中国思想史论集续编[M]. 台北:时报文化出版公司,1982:610.

Life Philosophy and Learning of Mind-heart in Its Modern Development

BAI You-jin

(Department of Social Sciences, Shantou University, Shantou 515063, P. R. China)

Abstract: The traditional Chinese learning of Mind-heart is closely combined with the western life philosophy in its modern development. Many identical views make it possible for both of the philosophies to comprehend each other. Lu-Wang school has made great efforts to eliminate the elements of voluntarist philosophy in life theory of its own. Furthermore, this movement of “returning to the learning of Mind-heart” from modern times on, which was at first unfolded as a life philosophy, turned its thoughts to the traditional standpoint with morality as its central issue and at last ended with the “moral metaphysics”.

Key words: life philosophy; learning of Mind-heart; ontology

(责任编辑 彭建国)