

文章编号: 1671-6523(2011)01-0147-05

洪觉山学术思想引论

邹建锋^{1 2}

(1. 复旦大学, 上海 200433; 2. 浙江社会科学院, 浙江 杭州 310025)

摘要: 洪垣(号觉山, 1507—1593年, 字峻之, 江西婺源人)融合吸收王阳明与湛甘泉的心学思想, 强调格物致知、博文约礼, 发展出以生意为心学归宿的生机(几)之学, 心学思想体系博大精深。其晚年融佛道入儒, 追求心体的超越, 又自甘于偏僻山村, 故其博学体系不得传人。其心性工夫论脱离程朱主静或主敬、走入顿悟一系, 最终与佛禅“明觉”思想合流, 标志着白沙—甘泉一系自然主义心学的终结。但是, 他重视从历史中获得政治知识, 重新诠释格物论, 在明代心学中具有一定的历史地位。重新阅读洪垣《觉山先生绪言二卷》, 可以扩大我们对明代思想的研究, 深化对甘泉后学、阳明后学的认识。

关键词: 洪垣; 觉山; 心学; 实学; 格物; 婺源
中图分类号: D248.99 **文献标志码:** A

An Introduction to Hong Jueshan's Academic Thinkings

ZOU Jian-feng^{1 2}

(1. Fudan University, Shanghai 200433, China; 2. Zhejiang Social Science Academy, Hangzhou 310025, China)

Abstract: Hong Yuan whose other name is JueShan was born in 1507 and died in 1593, who absorbed in and merged together Wang Yang Ming's and Zhan Gan quan's idea of Mind. What he paid attention to is studying our heart, spreading our knowledge and guiding ourselves depending on manners, so that, he built a life learning which treats Cheng Yi as incidence of Mind learning. The system of Mind learning is broad and profound, when he was old Hong Yuan brought Buddhism and Daoism into Confucianism, on the one, he sought the exceed of Mind. On the other hand, because he was willing in living in a alone village, his learning system did not have feasible successors. His methodology of Mind and Xing broke away from Cheng Zhu looked silent or Jing as the center developing to insight, so he coalesced with the idea MingJue of Zen in the end, it is the final of Mind learning from Bay Sha to Gan Quan to Naturalism. However, as he thought highly of obtaining political knowledge from history and valued reinterpret Ge Wu theory, his learning has certain historical role in Ming dynasty. Reading the second volume introduction of Jue Shan teacher, could expand the study of Ming dynasty's idea, deepen the acquaintance of GanQuan's and YangMing's successors.

Key words: Hong Yuan; Jue Shan; Mind; Shi learning; GeWu; Wuyuan

洪觉山(本名垣, 1507—1593年, 字峻之, 江西婺源人)刻苦力学, 深得老师湛甘泉(本名若水, 1466—1560年, 广东增城人)的赏识, 得传甘泉衣钵, 是白沙后学嫡传代表¹。其学友有邹守益、

收稿日期: 2011-01-30 修回日期: 2011-02-16

基金项目: 教育部人文社会科学一般项目(10YJJCZH254)

作者简介: 邹建锋(1978—), 讲师, 博士, 复旦大学博士后, 主要从事15世纪中国思想史研究, E-mail: renschool@126.com。

王心斋、王龙溪、方瓘(字时素,号明谷,婺源人)、罗洪先、郭平川、吕怀(号巾石)等²。他继承老师的道法自然、致虚论、大心说,发展甘泉随时随处体认天理、煎销习心的工夫论,以静、敬为涵养心法,超越勿忘勿助的为学方法,以达动静两忘、物我两忘、何思何虑、勿忘勿助心境,把白沙(本名陈献章,1428—1500年,广东新会人)、甘泉一系的自然哲学发展到学术高峰层次。通过对王阳明(1472—1528年)与阳明后学良知学体系的创造性转化,觉山将之接洽到甘泉的体认天理学体系中去,融合转化,形成自己独特的几学、实学体系。通过对佛学的长期学习,觉山将明觉代自然,用佛学分析方法改造白沙的自然主义学说,终结了白沙心学。

一、天地间一气

觉山的真气说融合阳明学,有回归康斋元气的倾向,试图重建程朱学理气论的规范。他说,“一代有一代治化,如元气流于春夏秋冬”(《洪觉山绪言》卷下条233),指明元气的地位。人呼吸于元气之中³,所以他多次称赞孔子对儒家道统的元气作用⁴。所谓的气实际上是道家之气,其元气也叫真气。他说,人“未衰则真气真性在躯壳。既衰,则真气真性在天地。天地既无,则真气真性在无极”(《洪觉山绪言》卷上条125),故“天地人物一气,浑浑耳。其流行真虚处,是诚。流行真实处,是物。虚实一也。故不诚无物,一息不诚,便与天地之气不通,是死因”(《洪觉山绪言》卷下条206),“通天地间一气,所谓‘天地人物一气而已’⁵,‘人之气即天地之气’⁶,天人合一合的是气,天人贯通具有逻辑上的基础。通过个体真诚的践履,实现仁者一体胸怀。可知,觉山在气上融道家哲学,建立了真气说,离气无理。这与他在心性说融佛教哲学一样,坚持甘泉对道家心性学的批判性研究,反映明代中后期理学三教融合的特点⁷。可见,白沙、甘泉一系特别张扬康斋的元气说,其元气即道即理,最后在洪觉山处得到较为深密的发展,在心学体系向内发展层面到达高峰。特别是洪觉山常年隐居婺源深山,使得理即气学一派理论化展开尤其深刻。

二、随时体认天理

白沙“养端倪”工夫论宗旨中的“端倪”即指天理。湛甘泉将老师的养天理说变为体认天理,以随处天理为宗,从而可与阳明致良知教分庭抗礼⁸。洪垣(1507—1593,号觉山)主礼为天理,以

仁义为其内核⁹。他也赞同魏庄渠(1483—1543年)的天根说,主天理有根。因为有学生问觉山天理是否有根这类问题,我们可以发现当时存在着一种对天理学深入的思潮。而庄渠的天根学体系在当时学术界可能引发学子的兴趣,从而具有一定的影响力。主天理工夫论白沙开其端,甘泉密其说,对魏庄渠产生影响。他说,“善者德之根,一者善之体。善无定在,惟一是在。随时而体认之,以归于一”(《洪觉山绪言》卷上条98)。洪觉山认为“天理有根,人欲无根,天理人欲只是一物,只在此心真妄之间”(《洪觉山绪言》卷下条102)。盖天理之根难于察识,难于观察,需要从气机上去把握,引道家哲学逻辑理路开启工夫论新思维¹⁰。道家哲学以气为本根说,气创生万物,流通天地。洪觉山的天理含有宇宙生气的内核,具有自动性,难于把握。“从人欲上起念,便踏危机、凶机。从天理上起念,便踏安机、吉机”(《洪觉山绪言》卷上条41),他认为“理欲只是一念,又何处绝得?只在过与不得之间。故中庸不说理欲,夫子亦不说去欲二字。止说非礼”(《洪觉山绪言》卷下条9)。工夫论上,洪觉山明显的继承甘泉的“随时体认天理”。其有两层是反阳明工夫论的。一为洪觉山反对知行合一工夫论;二为反对从意念上做功夫。这些都是与当时流行的工夫论不一致的。不难理解,他要躲到婺源的深山里面独自修行了。他说心性功夫“顾不在言行,而在体认天理,一顾俱得”(《洪觉山绪言》卷上条27)。他认为思从意起则滞,思从心体则通,体认亦然。有从意者,有从心者,言天理则非意矣”(《洪觉山绪言》卷上条374)。洪觉山虽某些地方吸收阳明心学的合理成分,但是他更多的是以此来反对阳明学。其认为功夫“不在言行”而在“体认天理”,与阳明的“行之明觉精察处,便是知;知之真切笃实处,便是行……知行原是两个字,说一个工夫”不同¹¹。洪觉山工夫论从心不从意也与阳明的“由善有恶意之动”精密哲学主张不类。

三、理欲只是一念

心性工夫论上,他突出动静两忘、一于自然,保持理欲的和谐。觉山坚持崇仁学派吴康斋与陈白沙的主静说。他认识到心为活物,常静而常动¹²。对于心的涵养,求天理在我,突出静心。在动静关系上,觉山本于自然的实用主义观。至善功夫中,无分动静,求动静两忘。他说“有释徒

於山中静坐定心数年,自谓可以出矣。一过河埠, 失跌,不觉心动。复回山中习之。盖其道因物见心而无心可见,原不在事,颇亦近之。但于事时磨练,还是煮空铛也”(《洪觉山绪言》卷二,条324),强调在流行事物中获取道理,而把握之方则在人内心的“感应之机”,在适合的时间去提认真实世界的公共事务,锻炼出心灵智慧,故他说“动静不失其时,其道光明。总此一理,而机之感应由心”(《洪觉山绪言》卷二,条120)。他的“动静两忘”说是建立在他对自然的真切观察之上的。他发现工夫过程中,“有内境即有外境”(卷二,条103)这样容易使工夫主体陷入主客对待、难以融为一体的二分困境,所以说工夫就应该“动静一于自然”(《洪觉山绪言》卷二,条223)。觉山的“动静一于自然”来源于江门学派白沙主静一系思想。但觉山以明觉代替自然,却是他融合佛学对白沙儒学的改造¹³。但在主敬上,他又回到恩师湛甘泉“随时”意义上的主敬。敬是儒家圣门不易法。他说“敬胜百邪,故敬即是礼……勿忘勿助是敬”(《洪觉山绪言》卷二,条57)敬是实现诚的功夫,包含勿忘勿助、克己知止、默识、念惺惺工夫论。他甚至把敬上升到本体论意义。他说“敬所以诚。诚之者,敬也。敬是功夫,诚是本体。学者不知,便即以敬为道,是又以敬蔽也”(《洪觉山绪言》卷一,条316),同时他还批评当时俗儒过于把持主敬工夫,把禅宗心法放在他的心学体系内“念惺惺是敬”(《洪觉山绪言》卷一,条317)故“思而无思也,存一敬,如镜然照而不著于照”(卷二,条264)。觉山甚至把阳明的良知学归到他的敬体系内。他的“敬立而良知在矣。以敬为道,则不可求道。而不以敬,则不足以得之。修己以敬,敬以直内,此圣门不易之法”(《洪觉山绪言》卷二,条254),强调良知学以自己的天理学自然学为规则。可见,他看到当时阳明学为追求心体的自由已经脱离道德规范。

四、格物新论

格物源出《大学》。由于对于“诚意”以下各章都有说明,但是对于“格物致知”未作解释。朱子认为此处乃系阙文,根据程子之意和自己的理解,为其作了《补传》,是朱子对于格物致知的概括总结¹⁴。格物即“至”物,“格犹穷也,物犹理也,犹曰穷其理而已矣。”¹⁵面对不可胜数的天地万物,要看到一草一木、一昆虫之微,各有理、则与所以然之故。朱子主要理论为理一分殊的哲学架

构。不同事物之理都有着共性。一事物如果能认识透,其他则可以类推。如,伦理上能尽孝,政治上会忠君。如此类推,天下之物,莫不有理。如果我们长期积累,专研探究,居敬穷理,豁然贯通,就会“致知”。觉山的时代,是中晚期阳明学格物论多元发展时期。如学者彭国翔认为,中晚明阳明学的“格物”观表现为两种不同的取向。一种以王艮、聂双江、王宗沐以及刘蕺山等人为代表,将“格物”收缩到自我意识的领域,取消“格物”面对客观事物的致思方向。另一种以王龙溪、周海门、欧阳南野、王塘南等人为代表,“物”成为意向性对象或“事”,“格物”成为展开于自我与外界事物的关系结构与互动过程,认为朱子学的“格物”不免“逐物”,聂双江等人不免“绝物”继承和发扬阳明晚年成熟的“格物”思想¹⁶。所以,蕺山说“格物之说,古今聚讼有七十二家”。其中有相当一部分格物理论是由中晚明的儒家学者提出的¹⁷。

觉山的格物理论主要针对当时阳明心学遗弃外物的照管而提出的一套心学新论。他的这个学术核心是围绕实学而展开的。其格物论具有传统朱子学的实用主义色彩,但又夹杂着佛道的混合物。首先他强调格物需要通理则,具有实在性。他说“佛氏以空通天下,故见天下之物,无非佛,无彼此,无真妄,而无格物之功。儒者以道通天下,故见天下之物,无非道,无彼此,有真妄,而有格物之实”(《洪觉山绪言》卷一,条323),试图维护正统儒学的合法性。他说“人与天地万物为体……见物见道,实学”(《洪觉山绪言》卷二,条257),“须通得人已,方能正己”(《洪觉山绪言》卷一,条308),表明其格物学强调万物备我的特色。觉山浸润佛学较深,因此对佛学的批判也较多。觉山批判佛学没有事功主义色彩,是虚而不真,没有格物之功。实学主义是觉山试图挽救阳明心学空谈心性之弊而开的一个药方。其次,格物是致知的基础,致知是格物的目的和深化。格物要求的是认识的深度,致知则讲的是认识的广度。在此意义上,致知是格物的后续的工夫。人之不知只是被物欲蒙蔽,格物的任务也就不仅是从外物获得知识,而是如同把“昏翳”的镜子磨而复明一样,打通物欲对本心的蒙蔽,实现本心之理与外物的相互映照而无处不明。朱子称这一过程为“合内外之理”,它标志着格物致知认识活动的最后完成。阳明主张的“为善去恶是格物”,在觉山看来,致知格物相分不妥。而且,觉山也不赞同阳明训格物为“正念头”,他说“知善知恶真知也。即

真知一路,致之以通,格乎物。若添为善,去恶二字似又加一转身,致与格二矣”(《洪觉山绪言》卷二,条251)格物“亦不是一正念头便了”(卷一,条313)。这是因为觉山自身的实学主义价值取向,所以他对“格物”的去物化。而诚意是格物的途径。他说“戒慎不睹不闻,乃诚意功夫。不落意处,即致知格物之谓”(《洪觉山绪言》卷一,条29)“诚意而不知格物,则诚意无头脑。格物而不知诚意,则格物无径途。故大学推言诚意至于格物,则知行并而大学之功备。要之,总是格物上一併成了”(《洪觉山绪言》卷二,条222)。

五、明觉论

“明觉”思想是觉山对阳明和甘泉思想融合的重要组成部分¹⁸。明道对明觉进行过转化,在宋明理学家内较早、系统的提出明觉的概念¹⁹。朱子在和学生的学术讨论中,对此也作过论述,但是朱子似乎未对明觉进行学理上的展开²⁰。阳明发展了明道的明觉思想,其良知哲学体系特别突出道德的天性、自然性、自觉性与自我运行特性。明觉是指人心可以自然的知晓行为的善恶,并自觉地为善。心之明觉为良知,具有客观实在性。阳明晚年修改了早年知意体用关系的看法,而认为良知与意念是人心知觉的两种不同形态。意念是应物而起、是非夹杂,而良知超然于意念之上,能够辨明意念之是非²¹。阳明说,“心者,身之主也,而心之虚灵明觉,即所谓本然之良知也。其虚灵明觉之良知应感而动者,谓之意。有知而后有意,无知则无意矣。知非意之体乎”(《王阳明全

集》《答顾东桥》页47),故“良知是乃天命之性,吾心之本体,自然灵昭明觉则也。凡意念之发,吾心之良知无有不自知者。其善欤,惟吾心之良知自知之;其不善欤,亦惟吾心良知自知之。是皆无所与于他人者也”(《王阳明全集》卷二十六《大学问》页972)因为心对理熟练掌握和实践,人能自觉实践道德工夫,知行合一的良知学说通过心性明觉的工夫得以实现。这里面,我们似乎还是感觉到阳明对白沙、甘泉自然主义思想的学习与消化。不过,阳明更多的带有从百死千难中实践过的真实情感。他说“孔门只说欲。欲,仁体也。说无欲,自周子始,明道得之,乃以有为为应迹,明觉为自然,无事思索,亦无事乎操持。学脉在是,功夫亦在是。故予尝谓,周子得圣学之宗亦在是”(《洪觉山绪言》卷一,条156),所以“恶外物是自私而求静也,故不能廓然而太公。自私者必用智,故其动也,不能以明觉为自然。明觉,自然之体,即定体也。只是一病。动亦定,静亦定。定有何形?不为而为,不定而定,乃定也。是故动静一于自然,只是一定”(《洪觉山绪言》卷二,条223)。觉山甚至把明觉—自然学说提高到学脉的高度,并与周濂溪的无欲想耦合。明觉具有无欲的特性,觉山自信的“动静一于自然”的明觉工夫把明道、白沙心性工夫论向前推进。在这样的逻辑体系下,天理本身自在,不必外求,本体与功夫融合。通过明觉的自我觉醒与自我认知,“随时体认天理”便更具有理论上的认同性和工夫的时效性。

注释:

¹洪垣,嘉靖十一年(1532)进士。礼部侍郎湛若水讲学京师,垣受业其门。授永康知县,征授御史。后出为温州知府。岁饥,有闭余者,饥民杀之,垣坐落职归。复与同里方瓘往从若水,若水为建二妙楼居之。家食四十六年,年近九十。洪垣编《泉翁大全集》(台北:图书馆藏,嘉靖十九年朱明书院刊,万历二十一年修补本)、《甘泉先生续编大全》(台北:图书馆藏,嘉靖三十四年刊,万历二十三年修补本)。现有《觉山先生绪言》(二卷),续修四库全书子部第1124册;《觉山洪先生史说》(二卷),明万历四十二年刻本,四库存目丛书史部第283册。洪觉山生平(1507-1593)说采用复旦大学陈时龙博士论文的观点,见陈时龙《明代中晚期讲学运动(1522-1626)》,复旦大学出版社,2007,第297页。本文所引书,如未做说明,均引自《觉山先生绪言二卷》。

²觉山在1536年8月为王心斋构东陶精舍数十楹以居学者。他也与王龙溪多为书信往来。学友方瓘(1507-1551),字时素,号明谷。初从甘泉于南都,甘泉即令其为诸生向导。甘泉北上及归家,皆从之而往。以学为急,遂不复仕。见《明儒学案》卷三十九《甘泉学案三》。

³《觉山绪言》卷下条119。

⁴《觉山绪言》卷上条365。

⁵《觉山绪言》卷下条115。

⁶《觉山绪言》卷下条94。

⁷觉山老师甘泉有六卷本的论老子学术著作。大概受老师的影响,觉山不自觉的批判继承老子的自然学说。

⁸明末学者孙奇逢(夏峰)提出“随时随处体认天理”教法,将明儒心性工夫论推进一层,重视人的积极主动性自我完善。

张显清编,《孙奇逢集》(中州古籍出版社 2003);《夏峰先生集》(中华书局 2004)。

⁹《觉山绪言》卷下条 194。

¹⁰《觉山绪言》卷上条 5。

¹¹《王阳明全集》卷六《文录三》,第 208—209 页。《传习录》(上)还有“知是行的主意,行是知的工夫;知是行之始,行是知之成”,可见阳明赞成以知为行,知决定行。阳明虽然深化了内在道德工夫论的自觉性与实践性,克服了程朱学者知先后行缺陷,同时削弱程朱学者知行说中的知识论成分,轻视对外在客观知识的探索与学习,事实上导致阳明后学过于注重心智开发与自由天性的修炼而缺乏对外王实学的重视。

¹²康斋说,心为活物,涵养不熟,常不免动摇。

¹³对明觉的思想,见下节。

¹⁴故朱熹说,“所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而穷其理也。盖人心之灵,莫不有知,而天下之物,莫不有理。惟于理有未穷,故其知有不尽也。是以大学始教,必使学者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极。至于用力之久,而一时豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。”(朱熹《四书章句集注》)

¹⁵《二程遗书》(上海古籍出版社 2000)卷二十五。

¹⁶彭国翔《中晚明阳明学的格物之辨》,《现代哲学》2004(1)。

¹⁷彭国翔《中晚明阳明学的格物之辨》,《现代哲学》2004(1)。

¹⁸明觉(正知)一词来源于佛学,明觉细分有益明觉、适宜明觉、行处明觉和无痴明觉等。阳明后学多重明觉,凸显觉悟。

¹⁹《定性书》,见《二程集》,中华书局 2004: 460—461。

²⁰比如,赵致道问“自私者,则不能以有为为应迹;用智者,则不能以明觉为自然,自私则不能廓然而大公,所以不能‘以有为为应迹’;用智则不能‘物来而顺应’‘所以不能以明觉为自然’”(《朱子语类》,卷九十五),朱熹赞同明道说。

²¹参阅许珠武《王阳明知行合一观的意义阐释》,《新原道》第一辑(总第八辑),郑州:大象出版社 2003。聂瑞国在《良知与人性的净化》指出,灵明包括“虚灵”和“明觉”两层含义。明觉指道德意义上的知觉。刘宗贤《王阳明心学研究》,山东人民出版社,1997: 333。格物工夫不是如朱子所言去认识外物,而是消除外物对本心的蒙蔽,回复至善的道德本心。

(责任编辑:廖彩荣,英摘校译:吴伟萍)