



湛若水的心本论与合一境界：宋明“道统”意识的发露（金演宰）

(2007-6-18 17:40:26)

作者：金演宰（韩国）（kim Yon Jae北京大学哲学博士）

提要：湛若水通过《格物通》这一巨著，力图确立从先秦儒家到宋明儒家的一个系统的思想体系。他的思想体系是宋明“道统”意识的发露。他继续保持心学所固有的本体论结构，同时也包容或吸收气学派的气本论和程朱学派的理本论。从“天人一体”出发，他导出理与气、心与气、性与气、心与理的“合一”境界。他特别主张的“随处体认天理”的境界基于知觉灵明的人心得其“中正”，为“天理”的心本论。他倡导的“合一”境界作为自己固有的理论体系，为心本论的结构开辟了一条新的途径，从而为宋明“道学”的学术体系建立起一种综合性的理论体系。

湛若水是与王阳明心学同时兴起的心本论的明代学派的另一代表人物，被称为甘泉派。他与王阳明在陈献章门下出入，但在与陈献章不同的、与陆王不同的基调上展开了自己的思想体系，即在心学派的立场上，综合从先秦儒家到宋明儒家的一系列思想，从而为所谓“道统”力图创立一个系统的思想体系。他特别注意到《大学》“格物”章的内容及意义，做了巨著《格物通》一百卷。《格物通》是依据程颐对“格物”的解释，对每一篇的题目加以自己的再解释。但是，这一本书其实作为宋明“道统”意识的一种发露，每一卷大部分从对《周易》经传的解释开始，记载“四书”、“五经”等等的诸先秦经籍和许多宋明道学家的说法，并且对它们以他自己固有的观点进行解释。可以说，《格物通》就是他对当代所有的“道统”意识所呈现的一种总结书。从心学发展史的脉络上看，湛若水的心学与陆王系统的心学，既有同一性，又有差别性。他在与王阳明的辩论中，吸取了理学派和气学派的论点，一方面，克服程朱学派的矛盾，一方面，摆脱心学中禅学的因素，克服陆王心学的限界，从而为宋明“道学”的学术体系建立起一种综合性的理论体系。

一、“合一”的本体论方式

湛若水，与陆王一样，以“天人一体”的观点为理论支柱，依据易理方式而解释并确立心之本体，从而提示心学理论体系的形上学根据。程颢提出“识仁”说，即“仁者以天地万物为一体”以来，心学派着重天人关系的本体论问题，将其作为心学特有的形上学论法。湛若水也重视这种问题，提出天人具有同一的渊源和本体。他将《乾卦》文言传说的“元亨利贞”四德与仁义礼智之四德结合起来，阐明天人一体的看法。他说：

天人一也。在天则为元亨利贞之四德；在人则为仁义礼智之四德。天即人，人即天也。故以言乎天德之在人者，一理之贯而元亨利贞分焉。……君子行此四德全体，天理膺合天道，与天为一矣。如是，则天之刚健在我，而元亨利贞之德在我。我即天矣。故曰：“乾，元亨利贞”。盖至此，则德与天合，而圣人之能事毕矣。（《格物通》进德业一）

天与人同德，天之四德即“元亨利贞”都可以归结为“我”的本质即圣人之心。从“一理”的观点来看，天和人具有同一本体和同一方式。于此，他按照天理流行的方式，阐明天理和人心具有同一性。他说：

天行健，君子以自强不息，君子终日乾乾夕惕若。“昊天曰明，及而出王；昊天曰旦，及尔游衍。”圣人者是切切然者，何也？其天理流行不息乎！天人一也。我心少懈，则天理息矣。（《雍语》）

他依据《乾卦》、《大象传》的变易原则和《诗经》、《大雅》的昊天现象，提出天人同体的观点。天和君子具有“一理”不断流行的同一性，即天有强健之属性，君子有自强不息之德。所以他保持“一理”的本体流行的观点，才能够说明天人一体。“一理”流行的观点为心学派的心本论具有某种方法论的意义，即人心是天理流行的支柱。这种方法论意义使他导出各种合一的境界，即理和气、性和气、心和性、心和理等。

首先，关于理气合一，湛若水的理气观的特征在于否定理学派的理和气的两端论法，即理是气之所以然，气则是理所显现的形态。他也不赞成王阳明的理气之分。他将《易传》一阴一阳对待的合德、“中正”的原则和《中庸》的中和观融合在一起，以此通过道器的范畴来论证理与气是整个本然之体。特别他以“一阴一阳之谓道”这一命题作为理气合一的论据，认为阴阳二气各无偏倚，成为阴阳合德，即是道，即以“中”为道。他说：

夫天地之生物也，犹父母之生子也，一气而已矣。何别理附之有？……人也者，得气之中和者也；圣也者，极其中和之至者也。阴阳合德，刚柔适中，理也，天之性也。夫人之喜怒，气也；其中节焉，理也。《易》曰：“一阴一阳之谓道”。道也者，阴阳之中也。形而上者谓之道，形而下者谓之器。器即气也，气有形，故曰形而下。及其适中焉，即道也，夫中何形矣，故曰形而上，上下一体也。以气理相对而言之，是二体也。（《新论》）

认为天地生物依靠气，气得“中正”就是理。阴阳刚柔之气，有形可见，为“形而下”的器，但气之“中正”或“中和”，则无形可见，成为“形而上”的道。理与气不能分割，道与器也不容分割。据此，他说：

一阴一阳则便是中，故谓之道。文公乃谓一阴一阳者，气也；所以一阴一阳者，理也。似觉多了。然则爻之不中不正者如何？曰恶亦不可谓之性，故吉凶悔吝皆易也。但以其偏阴偏阳，不可谓之中正，非易之全体，故难以语道。（《书问》、《天关语录》）

是说，一阴一阳作为“中正”的全体呈现方式，成为合一的原则。在他看来，理是气得中正的本质，气则是理所呈现的实体。这基于陆九渊所谓的“大中之道”说。值得注意的是，他将《易传》的“中正”观念与《中庸》的“中和”观念融合在一起，以此说明成圣人的境界。所谓气的运行，就天道来说，是指阴阳二气，刚柔不偏不倚；而就人道来说，是指喜怒感情之气没有过和不及的状态。按照这种说法，人之所以为人在于得“中和”之气，所以说“圣也者，极其中和之至者也”。因此，他说：“人之气质一而已矣。中正者则道也，偏而邪者即非道也。故学之道不过变其偏，以归之中正而已矣。”（《格物通》、《进德业四》）他认为，理和道是气之“中正”，而否认它们为独立的实体，从而得出理气合一的本体论模式。从这种合一的立场上，他说：“道器同一形字，故《易》不离形而言道，《大学》不离物而言理。”（《新泉问辨录》）这基于程颢所谓的“器亦道，道亦器”的看法，蕴涵着理气合为一之体。据此，可以看，理与气只是同一实体的不同表现，就本体意义来说，本质与实体是一件事物全体的两方面。既然道器一体、离气无理，如何理解人性？他以道器关系的譬喻说明性与气的关系。他说：

吾观于大《易》，而知道器之不可以为二也。爻之阴阳刚柔，器也；得其中正焉，道也。器譬则气也；道譬则性也。气得中正焉，理也，性也。是故性气一体，或者以互言之，二之也。夫故孟子曰：“形色天性也”。又曰：“有物有则”。则也者，其中正也。（《知新后语》）

是说，气之中正者，即是理，即是性，性与气结为一体。形色属于气，其中正之原则是一阴一阳，即是理，即人之性。他认为，不仅气外无道，气外也无性，从而提出性气合一说。这就是依据《易传》的阴阳合德说而发挥的。进而，他依据孟子的“夜气”说，说明性和气的合一。他说：

夜气之说未之前闻也。至孟子而始发之于此，可以知理气之合一矣。夫仁义之心即吾心之生理，所谓性也。旦昼不害其性，则夜气益清，夜气既清，则旦昼之理益明。盖性之存亡系乎气之清浊，气得其中正即仁义之性也，故曰合一。（《格物通》、《正心中》）

是说，吾心的生理是仁义，成为人性。按照理气合一，气得到“中正”，为仁义之性。夜气清明，仁义之性则不受侵害，这是性和气的合一。他用阴阳二气来解释孟子以“浩然之气”为内容的“养气”说。在他看来，阴阳二气得到“中正”状态就是人性之本质。按照这种说法，人性中没有“天命之性”和“气质之性”的本质的差别。他说：

天地之性，非在气质之位也。气中正焉者，即天地之中赋予人者也，故曰天地之性。是故天下之言性也者，皆即气质言之者也。……气质之中正，即性而已矣。（《新论》）

人物之性是由阴阳二气形成的，气得到“中正”就构成人性的本质。阴阳二气得到纯粹“中正”，表现为“天地之性”。“天地之性”作为“天命之性”，与“气质之性”没有差别，只有一定程度上的区别，即是否得到“中正”的阴阳之全体。在这个意义上，人之性既是“天命之性”，又是“气质之性”，从而性与气结合而成一体。所以他导出“性即气也，其中正纯粹精也”（《新论》）的结论。因此，“中正”之气标志着人性或人理，理和气的合一在人心上呈现为性和气的合一，这就是心学派所谓的“天人一本”的内容。这种人性观吸取气学派的说法，不同于程朱学派的人性观，即“性即理”。他按照阴阳二气的性质及其方式说明“天人一本”的境界，同时也将阴阳二气概念提升到价值观念，发挥“合一”境界的本体论意义，从而为心学派提供了道德修养境界的根基及论据。

进而，湛若水认为，不仅人性与气合而为一，人性与人心也是分不开的，于是提出心性合一说。他说：“人之所以为人，主之以心，而本之于性，故性是心之所以为心。”（《杂著•温县讲章》）是说，人性要靠心的主导，性的骨干是心。据此说法，心和性是一致的。他依据程颢的“识仁”说阐明本心的意义。他说：

性也者，天地万物一体者也。浑然宇宙，其气为同也。心也者，体万物而不遗者也。性者，心之生理也。心性非二也。譬之谷焉，具生意而未发，未发故浑然而不可见。及其发也，恻隐、羞恶、辞让、是非萌焉，仁义礼智自此焉始分矣，故谓之四端。端也者，始也，良心发现之始也。是故始之敬者，戒惧慎独以养其中也。中立而和发焉，万事万化自此焉，达而位育不外是矣。（《杂著•心性图说》）

他以心之“生理”解释性，认为仁义“未发之中”，如同谷物之生意而未发，浑然一体，即其“已发”，则成孟子说的四德之心，即良心之开端。懂得涵养“未发之中”，发而中节即是“和”。又此“

[第 1 页] [\[第 2 页\]](#) [\[第 3 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)