

【哲学研究】

# 明儒“意”论分歧及其发展\*

张锦枝

(上海社会科学院哲学研究所,上海,200235)

**关键词:** 意;二重性;王守仁;刘宗周

**摘要:** 明儒关于《大学》诚意之“意”的定位大体可分两种:以意为心之所发,有善有恶,不具有主宰的意义;以意为心之所存,纯善无恶,是心之主宰。宋代学者思想中已体现出“意”定位之二重性,至明中叶王阳明这种分歧和矛盾更为突出,而其后学或在其“有善有恶意之动”的基础上提出“无意之意”,以超越形下的善恶观念;或发展了“意”的第二种涵义,提出意为心之所存,来解决阳明思想中的矛盾,刘蕺山即是这一支诚意说的集大成者。在此过程中,诚意工夫的重点亦由“诚”逐渐落实到“意”。

**中图分类号:** B248 **文献标志码:** A **文章编号:** 1001-2435(2014)01-0120-07

**Ming Confucians Divergence and Development on Idea of Will**

ZHANG Jin-zhi (Institute of Philosophy, Shanghai Academy of Social Science, Shanghai 200235, China)

**Key words:** will; duality; Wang Shouren; Liu Zongzhou

**Abstract:** There are substantially two kinds of opinions on will (yi) in the *Great Learning* by Ming Confucians; yi, either goodness or malignity, are the stirrings of heart and mind (xin) and can not dominate xin; yi are purely good and can dominate xin and they are retained in the xin. Both had been embodied in the thought of scholars in Song Dynasty. Until Mid-Ming Dynasty, the ambiguity and contradiction were most obviously manifested in Wang Yangming's idea. On the basis of Wang Yangming's saying that sometimes good and sometimes evil is where yi moves, some of Wang Yangming's followers made their points of "unconscious mind" in order to transcend metaphysical idea of goodness and malignity; while others developed the second meaning of yi and put forward that yi were retained in the xin to resolve the contradiction in Wang Yangming's idea, and Liu Zongzhou epitomized the thought of this school. In this process, the center of cultivation practice of making the yi authentic and sincere (cheng) transferred from cheng to yi itself.

“诚意”学说是《大学》中的重要问题,宋以来,随着《四书》地位的提升,《大学》八目工夫的融会贯通逐渐成为学者重要的理论和实践议题。至明代,学者关于“意”的涵义、产生、存在形式及工夫论等问题提出许多不同的理解和讨论,使明代本体和工夫的理论臻于精微。

## 一、宋儒诚意说区别及“意”之二重性来源

明代学者关于诚意问题有着广泛精细的讨

论,存在一定的分歧,其梗概可从宋儒中引出。程颐和朱熹对于诚意的讨论所涉及意之善恶、意之主宰、意之存发的问题,可定其格局,并表现出论意的二重性。程颐说意是心之所发,志是心之所存,“意发而当,即是理也,非意也;发而不当,是私意也。”<sup>[1]371</sup>他认为意可善可恶,发而当为善,不当为恶。此外,意是心之运用,非能主宰心。同时,“主一者谓之敬。一者谓之诚。主则有意在”<sup>[1]315</sup>,可见主敬工夫就是诚意。在另一则材料中,伊川回答学生问“敬还用意否”时,说“其始安得不用意?若能不用意,却是都

\*收稿日期:2013-10-20;修回日期:2013-12-09

作者简介:张锦枝(1983-),女,安徽无为,助理研究员,博士,主要研究方向:宋明理学、儒家哲学。

引用格式:张锦枝. 明儒“意”论分歧及其发展[J]. 安徽师范大学学报:人文社会科学版,2014,(1):120-126.

无事了”<sup>[1]189</sup>。主一所用之“意”必为善，有定向，又潜在地蕴含主宰和心之所存义。“意”涵义的二重性在程颐时便已经表现出来。

朱熹在《四书章句集注》中承接二程所说“意是发动处”，释“诚意”为“诚，实也。意者，心之所发也”<sup>[2]3</sup>。可见，朱熹所谓意也是有善有恶的，心是身之所主，意是心之所发。但明初朱子学者胡居仁曾指出朱子在《训蒙诗》中说“意乃情专所主时”<sup>[3]38</sup>，说明朱子认为意是情之主宰。就文献而言，笔者所见朱子《训蒙诗》被后儒征引仅限于崇仁学派。据现存日本文献所载，全句为：“意乃情专所主时，志之所向定于斯；要须总验心情意，一发而俱性在兹。”<sup>①</sup>其真伪有待考察，但传世文献中朱子说：“情是性之发，情是发出恁地，意是主张要恁地。如爱那物是情，所以去爱那物是意。情如舟车，意如人去使那舟车一般。”<sup>[4]231</sup>可见，“意乃情专所主”大体符合朱子的看法。事实上，意之为心之所发还是心之所存，本善还是本恶，主宰还是发用都有着学理上的深层根据，但就程朱而言，其工夫的重点皆在于敬，诚意学说尚未深究，因而在不同脉络系统和不同层面上，“意”的涵义模糊和不一致也可理解。

陆派弟子杨简与朱子一样认为意为心之所发，不仅如此，他直接将意归为恶的来源。他说：“凡意皆私，无私则无所不通矣。”“人心本善而无恶，起而为意，斯流于恶。”“恶非清明性中本有之物也。”<sup>[5]</sup>在他看来，意即意欲、意见和念头，人心本善，由于意的产生才有恶的出现，意是性中的渣滓。不过，保持心的澄静，并非不生意，不生意本身即是意，亦有蔽，而在于心不动于意。慈湖已经意识到意之生生，不起意会导致心之枯槁，因而在工夫论上他不是要遏止意的产生，而是提出心不受意之扰乱的工夫，所谓“微起意则失之，不起意亦失之”<sup>[5]</sup>，“微起意”是心为意所动；“不起意”则意不能生生。以上两者都是心放失的表现。这种思想对阳明后学提出无意之意很有启发。此外，杨简还说：

源泉亦在内之意，谓吾之道心也。心动乎意则为人欲，则有竭，则不常，唯不动乎意，无诸

过失，是为道心，故常不竭，亦犹源泉不竭，则天下积水甚广且深，道心不动乎意，故应用不竭，此心常一布诸事业，无不咸善。<sup>[5]</sup>

这段话很可引人注意，即杨简认为道心是善之不竭的内在源泉，也是一种意。试想，如果心非常发善意，生生不息，如何能“布诸事业”，又如何“源泉不竭”？可见，即便是以意为恶的杨简，依然不能将意之为恶的观点贯彻始终，还是要承认人内在生生不息的道心，即生生之善意。

## 二、明初崇仁学派论“意”的二重性

宋儒“意”说之善恶二重性在明代学者的思想中得到延续。早在明初，崇仁学派的代表人物胡居仁就强调意的独特作用。他认为：“意者，心有专主之谓，《大学解》以为心之所发，恐未然。盖心之发，情也。惟朱子《训蒙诗》言‘意乃情专所主时’为近。”<sup>[3]38</sup>情乃心之所发，意乃情专所主，因此意居于心之中专主情之发动。他由朱子“意乃情专所主”推进一步，认为意为心之专主而非心之所发，心之所发为情，此论是明儒以意为心之所存和主宰的滥觞。胡居仁所谓“意者，心有专主”是贯穿未发、已发的，他不仅指已发之情的定向，也是未发之心的定向。

或曰：“主一无适用意否？”曰：“既曰主一即用意也。”曰：“圣人用意否？”曰：“圣人自然用意，非勉也。”或曰：“何以谓之有主？”曰：“在内不放即有主也。有主则惺惺。”<sup>[6]卷七，18</sup>

胡居仁是正统的程朱派学者，这段对话揭示了胡居仁“意”说的深刻寓意，程颐说“敬只是主一”<sup>[1]149</sup>，尹和靖论敬为专主于内，谢上蔡认为敬是常惺惺法，而胡居仁说“既曰主一即用意”“在内不放即有主也。有主则惺惺”。这无疑将朱子学的法门“敬”的工夫也归结为“用意”，是对程颐“主则有意在”的意说的发展。胡居仁所谓意，不仅如朱子之“意”可以动中主宰和定向，也可以静中、未发之中主宰和定向。他认为心主一无适，包括静时无思虑和动时思其所当思

① 据钱明《儒学“意”范畴与阳明学的“主意”话语》（《中国哲学史》2005年第2期），此诗见山崎嘉训点本，第三十四首《意》，李退溪和山崎闇斋曾对朱子《训蒙诗》的可信度提出过质疑。见吉田公平《陆象山与王阳明》，第331页。

两种。静时无思虑也有意的作用。

另一方面,胡居仁的意说也表现出二重性的特征。他在论著中也常将“私”“意”联结,认为“才觉私意起,便克去,此是大勇”<sup>[6]卷二,19</sup>,是进学之要,意又是有善有恶的。此外,就心之专主的意而言,其论“意”仍在朱子学的矩矱之中,“意”在他的学说中还没有上升到绝对善的本体地位,所以刘宗周评论胡居仁虽论“意”比朱子更近理,但仍要受到两方面的批评:如果说意是心有专主,则意与心仍是二分的,意是心有专主后才有,而非本来固有;此外,有所专主,即有所把捉,仍是逐物。他所谓逐物不同于胡居仁说心不为物所引,而是以意为一物而具于心。

崇仁学派另一位代表人物夏尚朴<sup>①</sup>在意为心之专主的基础上,进一步明确提出专主的内容为“为善去恶”:“有善无恶是性,好善厌恶是情,主张为善去恶之心是意,诚意是为善去恶之心十分恳恻处。”<sup>[7]卷一,7</sup>既然“主张为善去恶之心是意”,那么意是纯善无恶的动机,不仅如此,“好善厌恶是情”说明夏尚朴认为情也天然具有善的倾向,夏尚朴对“意”和“情”均有所发明。但总体上,夏尚朴以程朱诚敬之学为主奉,他认为“心无形体,是人身一点灵处,其中所具之理为性”,还是“心具理”的思路。因而,即便他承认意是“主张为善去恶之心”,而心不是本体,意之定位也随之具有变动不居的偶然性。

### 三、阳明的“心体意用”论及其困顿

程朱学派认为“诚意即敬”,诚意是主张为善去恶的心。阳明则认为:“正谓以诚意为主,即不须添敬字,所以提出个诚意来说,正是学问的大头脑处。”<sup>[8]42</sup>在阳明看来,《大学》提“诚意”已经包含敬的意思,而不须再提敬;诚意即为善去恶,但未明确提出意即主张为善去恶的心,虽然我们可以推衍出这个结论。不过,前贤关于“意”的双重涵义仍然体现在阳明的学说中,并发展为更深层的矛盾。阳明学说以致良知为大头脑,良知即心,即本体。阳明四句教所谓“有善有恶意之动”,即意是心之发动,有善有恶。同时,阳明在《大学问》中要解释《大学》

“欲正其心者,先诚其意”一句,表明正心工夫的关键取决于“诚意”工夫的实现,那么,阳明致良知体系中致知工夫为本,诚意工夫为末的结构便与此生扞格。对于阳明而言,何者为第一义工夫便成为问题。要深入了解这一问题,首先要辨明阳明“意”的涵义。

表面上,阳明对于诚意之“意”的理解与朱子相近:(1)意是心之发动,(2)意非心之主宰,(3)意有善有恶。具体而言,阳明之“意”是意欲、动机之义。唐君毅曾揭示阳明意说的模糊性<sup>[9]</sup>,认为阳明的意说,从“无善无恶心之体,有善有恶意之动”来看,良知超越善恶,高于普通的意,但从“为善去恶是格物”来看,为善去恶的意愿就是意,而且是绝对的善意,和良知在同一层面。因此,他得出阳明言论中潜在蕴含着“意恒有善”的性质的观点。阳明说“无善无恶心之体,有善有恶意之动”,纯善的心是形上层,有恶的意是形下层,二者本不对应。就理想层的心而言,纯善的心只能发而为善意。

以下拟从工夫论的角度阐明阳明“意”两重涵义之间的矛盾。诚意的工夫在阳明学说中的地位,是需要辨析的。阳明说:“凡学问之功,一则诚,二则伪。凡此皆是致良知之意欠诚一真切之故。”<sup>[10]145</sup>可见,致良知之意欠诚,则扩充有难事,致知首先要诚意。致良知须知之为良,心正意诚,而正心在诚意,所以诚意为第一义工夫。此外,他说:“若诚意之说,自是圣门教人用功第一义。”<sup>[10]97</sup>明确说,诚意是第一义的工夫,但吾人并不可就下结论说:阳明将诚意看做最重要的工夫。他又说:“理一而已。以其理之凝聚而言则谓之性,以其凝聚之主宰而言则谓之心,以其主宰之发动而言则谓之意,以其发动之明觉而言则谓之知,以其明觉之感应而言则谓之物。”<sup>[10]149</sup>既然心性为一,则纯善无恶之心的发动只能是善的,可推意为善的。但他说“有善有恶意之动”,且就“有善有恶意之动”和“心之发动处谓之意”而言,意是不具备主宰自我的能力,意的方向、动机都是由心来决定的。阳明尊奉的《大学》所谓“正心在诚意”没有实义,不是说正心的工夫关键在于诚意工夫的实现,而是说正心的表现在诚意,诚意需正心。所谓“欲

<sup>①</sup> 夏尚朴,字敦夫,东岩其号也,永丰人,是崇仁学派吴与弼的再传弟子,曾受业娄谅。正德辛未进士,官至南京太仆寺少卿,和王守仁是同时代人。

正其心者，先诚其意”变成了实质上“欲诚其意者，先正其心”。

如果以诚意为第一工夫，则意必有对心的主宰力，否则，意没有本来自诚的特质，或者诚之的主动性，诚意反过来还是要依靠正心的主宰力来保证，正心在诚意，诚意在正心，形成工夫论上的循环。由此看来，不承认意为心之主宰和纯善无恶的性质，阳明在自身的思想系统和诠释经典之间便存在着无法圆通的问题。一方面，要坚持《大学》文本中“诚意是圣门教人用功第一义”的思想，另一方面，又要坚持他思想系统以致良知和正心为第一义的工夫。此外，如果没有一个恒常的善意，诚意的工夫谁去做？所以，意之恒善与形上的地位本可以从阳明的思想中推行出来。《传习录》中记录：

守衡问：“《大学》工夫只是诚意，诚意工夫只是格物修齐治平，只诚意尽矣。又有正心之功，有所忿懣好乐，则不得其正，何也？”先生曰：“此要自思得之，知此则知未发之中矣。”守衡再三请，曰：“为学工夫有浅深。初时若不着实用意去好善恶恶，如何能为善去恶？这着实用意，便是诚意。然不知心之本体原无一物，一向着意去好善恶恶，便又多了这分意思，便不是廓然大公。《书》所谓‘无有作好作恶’，方是本体。所以说有所忿懣好乐，则不得其正。正心只是诚意工夫里面。体当自家心体，常要鉴空衡平，这便是未发之中。”<sup>[10]83-84</sup>

这段话和程颐说“其始安得不用意？若能不用意，却是都无事了”一句相似。阳明说“正心只是诚意工夫里面”，正是解释《大学》“欲正其心者，先诚其意”，欲将正心、诚意统摄在一个工夫中。阳明所说包含两层意思：首先，其始用意之“意”必是诚意，此意应自然生发，源源不断；其次，一向着意之“意”，又过刻意，是于本体之意有多余。这两层意思，既有意又无意，成为阳明后学提出感应之意和无意之意的思想渊源。

#### 四、阳明后学关于诚意说之分歧

关于去刻意之心之蔽障，正心工夫在诚意，这两点阳明后学<sup>①</sup>均有继承。此外，阳明后学对阳明“有善有恶意之动”的思想，一者主张保留，但在境界上发展出超越善恶的无意之意；一者反对意有恶的说法，提出意为心之所存。

##### 1. 感应之意与无意之意

阳明后学主要分修正、归寂和现成三派<sup>②</sup>，以其代表人物钱德洪、聂豹和王畿为例，他们对阳明的思想虽各有侧重，但在诚意的理解上趋于一致。阳明说：“应物起念皆谓之意，知是知非谓之良知。”<sup>[8] 231《答魏师说》</sup>他们继承了师说，进一步认为意是心对物的感应。聂豹说：“意也者，感于物而生于知者也。”<sup>[11] 53《大学古本臆说序》</sup>钱德洪说：“意也者，以言乎其感应也。”<sup>[12]124</sup>王畿说：“夫心本寂然，意则其感应之迹。”<sup>[13]192</sup>这些都是对阳明学说的继承。此外，阳明在天泉问道时特别嘱咐弟子谨守“有善有恶意之动”之语，所以弟子们诚意说中贯彻师训，以为意有善有恶。他们还提炼出“知者意之体，意者知之所发”的知体意用说来概括“意”在《大学》八目中的地位。

阳明比较有代表性的亲炙弟子基本认同心是虚灵本体，心萌生之意会蔽得心之本体。因为阳明强调诚意不要着意好善恶恶，阳明后学聂豹等人在解释诚意工夫时逐渐将“诚”“意”分开解释，认为诚是自然发动，意是有意而无意，以免于“多了这分意思”。如聂豹说：“致知云者，充满吾虚灵本体之量，而不以一毫意欲自蔽，是谓先天之体，未发之中。故自此而发者，感而遂通，一毫人力与不得。一毫人力不与，是意而无意也。今不养善根，而求好色之好；不拔恶根，而求恶臭之恶，好谓苟且徇外而为人也，而可谓之诚乎？盖意者心之发，亦心之障也。”“但看诚字分晓，则意之流转变化，皆所应之妙用也。”<sup>[11]302,330</sup>由于他们以知为意之体，意为知之用，诚意的重点便落在诚，工夫的重点在本体，本体诚，意自然诚，意之诚与不诚只是正心和致良知的效应而已。所以，王畿说：“盖缘学者根

<sup>①</sup> 吴震将阳明后学分为广义和狭义两种，本文此处为广义的阳明后学。参见吴震：《阳明后学概论》，《中国文哲研究通讯》，2002年第3期，第105页。

<sup>②</sup> 按冈田武彦在《王阳明与明末儒学》中对阳明后学的划分。参见冈田武彦：《王阳明与明末儒学》，吴光等译，上海：上海古籍出版社2000年版。

器不同,故用功有难易。有从心体上立基者,有从意根上立基者。从心体上立基,心便是个至善无恶的心,意便是至善无恶的意,便是致了至善无恶的知,格了至善无恶的物。从意根上立基,意是个有善有恶的意,知便是有善有恶的知,物便是有善有恶的物,而心亦不能无不善之杂矣。故须格其心之不正,以归于正。”<sup>[11]405</sup>说明心正自然意诚,诚意工夫根本上在于正心。但王畿又认为:“先天是心,后天是意,至善是心之本体。心体本正,才正心便有正心之病。才要正心,便属意了。故曰:‘欲正其心,先诚其意。’犹云舍了诚意,更无正心工夫可用也。”<sup>[11]386</sup>可见,心无需正,因心本来正。若心正,发而为意自然诚;若心受到意的蔽染,正心工夫亦是人为和多余,只要诚意便可正心,意非本体可以施之以诚的工夫,亦是发展了阳明“正心只是诚意工夫里面”。这个意仅就阳明所说的意欲、动机而言。

阳明后学将意范围扩大到“言乎感应”之意时,意还包括了意见。意见或意欲的产生即便是善的,只要不当时,或横亘留滞,便是恶。钱德洪说:“念不当时,皆起于意必之私,即是私意。”“虚灵之蔽,不但邪思恶念,虽至美之念,先横于中,积而不化,已落将迎意必之私,而非时止时行之用矣。”“惟起乎意,便涉安排,故视横意则昏,听横意则塞,言横意则殆,动横意则乖,将迎固必私智纷错,而帝则日漓者,失其体也。”<sup>[12]127、156、172</sup>钱绪山所谓“起乎意”并非绝对没有意产生,否则心体只有存没有发,则枯槁,他所谓“起乎意”是意起之时不当,意起之形不化。这里意的善恶取决于过与不及,因为即便是善意横亘不化,发之不当亦非诚意。此外,意之善恶与心之本体也无关,因为心之本体总是善,而意之善恶只是心之本体的现实表现的效应。此诚意说虽由阳明“有善有恶意之动”“诚意之地,在止至善”而来,但又超越了诚意是意本身去恶存善和意本身止至善之义,而直接进至良知之虚灵、至善兼具之意。阳明后学发挥意而无意从另一个路径承认了意之恒善的特征,说明意乃心之固有,无可增减。

## 2. 意为心之所存

严格说来,明中晚期有几位学者提出关于意的独特学说,大体可概括为三个特性:(1)意为心之所存,(2)意纯善无恶,(3)意为心之主宰。现代学者往往将这一系学者称为“主意”

派。<sup>[14]</sup>笔者认为,这一派学者并非都以意为心之主宰,他们中“主意”的学者亦主性、主心或主知。因而,“主意”的提法虽简洁明了,其准确性有待提高。实际上,他们在关于意性质的界定上呈现出某种“家族相似”性,有些学者所谓意同时涵括了以上三者,如王栋;有些学者的意说则包含其中的两点,如李经纶和卢宁忠;还有学者既不承认意为心之所存,意为心之主宰,也没有明确表示过意纯善无恶,如王时槐,但由于他以性论意,阐发意之生生的特性,对于“意”同样有着独特的发明和创见,因而受到学者的关注,往往也被列入“心之所存”这一论说系列,是这一系列中的特例。

通过这一系学者的阐发,诚意之意由虚字转为实字。关于诚意学说发展的另一方向,其主要解决的问题有:首先,如果说心为主宰,则心如何可发挥其主宰之功?其次,如果说意为心之所发,意有善有恶,则恶意发出时,恶已发生,无可挽回,那么诚意工夫的滞后性如何避免?最后,良知为善时,意为心之所发何以恶?针对这些问题,意仅指向善、涵具于心和生生不息的提法是为必然。

王栋说:“旧谓意者心之所发,教人审几于念动之初,窃疑念既动矣,诚之奚及。盖自身之主宰而言谓之心,自心之主宰而言谓之意,心则虚灵而善应,意有定向而中涵,非谓心无主宰,赖意主之,自心虚灵之中,确有主者而名之曰意耳。”<sup>[15]13-14</sup>认为意非心之所发,而为心所涵具。从工夫言之,如果意为心之发动,则就此一发动之意而言,已为既成之善或者恶,若使这发出的恶意为善则不可能,按阳明的说法“一念发动即是行”,也即诚意工夫为不可能。所以,在他看来,意恒为心之主宰而无所谓未发、已发。他说:“人心之灵,原无不发之时,当其发也,必有寂然不动者以为之主,乃意也。”<sup>[3]744</sup>无论心发与未发,意总是主宰心之发与未发的活动。因而,诚意的工夫是保持意的诚的状态,未发、已发时都能主张、纲维心之活动,使心不妄动。根据朱子“心之虚灵知觉”的说法,李经纶进一步提出心有虚和灵两个方面,虚为静,灵为动,而虚静之中有主宰即是意。他说“意也者,从立从曰从心。立欲为之志而必为之以主宰乎知觉之中者,意也。”<sup>[16]卷一,8</sup>意为意欲,有方向。他所谓意,作为心之主宰,非心之所发,是“斯时一念

所主之实”<sup>[16]卷二,5</sup>，接近于朱子所谓“一点子明”。卢宁忠认为，心为生之理，意为生理之初萌。“由心之感曰物，由心之灵曰知，由心之萌曰意，非异也”<sup>[3]1293</sup>“天性纯粹中，此为最先端倪，绝无—毫夹杂”<sup>[3]1294</sup>，诚意工夫即是教人养此端倪。

王栋、李经纶和卢宁忠意说存在着两个问题：一是二分结构，比如体用、动静、寂感的二分问题；一是诚意、致知工夫的两截问题，直接影响他们“意”说的圆融。王时槐提出“意”是生生之密机的学说，解决了体用二分，工夫两截的问题。王时槐之学“以透性为宗”<sup>[17]卷五,12</sup>，论性合体用、未发已发为一。他认为未发之中、视听言动都是性，心、事合一，无内外彼此的区分。工夫论上，他认为性字，本不容言，无可致力，因而性只能说悟，不能说修。他说性是意之所从出者，“有性则常生而为意”<sup>[17]卷二《答杨晋山》</sup>，意是性之用。所谓性，即心之生理，生理呈露而生生不息即意。王时槐认为，若直透性体，则心、意、知、物、念都无生灭之相即动静寂感有无可言，不可分作几层来看。<sup>[17]卷二《答王养卿》</sup>意、念、识在王时槐看来都是萌而未形的状态，是常发而未发，“—灵初辟而非起照，—意微萌而非有著，—念密运而非鼓浪，此三者同出而异名，总为真性之妙用，是谓生而无生，万古常然，无有生灭”。<sup>[17]卷四,34</sup>意、念、识作为性之用，皆可谓神，那么，工夫即收敛凝神研几。“意”的工夫只是其凝神工夫中的一部分。同时，他注意到过分强调诚意的弊端，所以说“此意常微，即孔子无意之谓，诚者天之道也，意而无意则人而天矣，是谓诚意”，主张不执着意。但他又说意为情识，“意为形气之原，故习气隐伏其中，习气极微，当其未萌亦无声臭，惟根株未拔，—触复萌矣”。<sup>[17]卷五,41</sup>这样就又回到了阳明“有善有恶意之动”，意之恒善不复保证。

当阳明弟子提出无意之意，即在有善有恶之中发展出超越善恶之意，最终走向了意为至善无恶的结果；而意为心之所存论者，在面对恶的根源的发问时，或以意欲俱发，或以意欲—体，或多或少回到有善有恶之意论。这两种结果说明形上的纯意和形下的杂染之意总是存在着—定的张力。而就最终的归宿来看，超越善恶的无意之意是二者之—途。此外，意如果作为形上本体，则其主宰力、作为心之所存必然是一齐俱至的，是

本体自身的特性和规定，而不应该只具备其中的某几项要素，否则，就会出现体用二分和本体工夫的两截问题。直至明末刘宗周的诚意论中，意本体的理论才发展得以完备。

## 五、刘宗周意说解决之问题

刘宗周意说对前儒存在的工夫两截、体用二分的问题都有所解决。他论意有主宰，有生生，又纯善，只是他此论的理由和前贤有所不同。学者关于戴山对阳明学说的批评和发展已作过不少研，以牟宗三为代表，认为阳明、戴山为两系；以唐君毅为代表，认为戴山是阳明的后学，戴山学是阳明学之发展。<sup>[18]</sup>以下从明代思想演进的角度，说明戴山意说欲解决前儒（主要是阳明）的问题，因此支持第二种观点，认为戴山是从王学内部对阳明后学之流弊提出修正。

唐君毅从阳明四句教中直接推导出意就是为善去恶的愿望和动机，说明意为心之恒善之主宰，进而解决阳明诚意工夫不涵括未发工夫的问题。笔者在此基础上，从工夫论的角度提出两点补充，加强唐先生关于戴山是对阳明学说的发展的论断：—是意之主宰力的问题，表现为正心与诚意工夫之关系问题，如前所述，在良知为本体的前提下，意没有主宰力，会导致正心和诚意工夫的循环问题；—是意之独立性的问题，表现为认识论和实践论的两层关系问题。

阳明的知包含知善知恶和好善恶，因此没有由知到行的动力问题，而戴山提出的四句教曰：“有善有恶者心之动，好善恶者意之静，知善知恶者是良知，为善去恶者是物则。”<sup>[19]391</sup>将好善恶从知中单独提出来，仅仅归于意，那么知只是知善知恶。吾人可以问，为什么戴山要将好善恶的意，从阳明所说的良知中独立出来？这不只是强调好善恶之意的需要，而是好善恶和知善知恶必定要—体两说。在认识论和实践论两层中，知、意先后关系存在着—致的情形。戴山曾说：“予尝谓好善恶是良知，舍好善恶，别无所谓知善知恶者。好即是知好，恶即是知恶，非谓既知了善，方去好善，既知了恶，方去恶。审如此，亦安见其所谓良者？乃知知之与意只是—合相。”<sup>[19]444-445</sup>—方面，从认识论的层面上，知必定是先于意的，只有知善知恶方才可能去好善恶。另—方面，在实践论的

层面上,知是不能先于意的,如果是因为知善知恶而去好善恶恶,则是孟子所说的“义袭”,而不是真正的好善恶恶;同时,意也是不能先于知的,否则,知的本体地位不能保证,好善恶恶失去了是非的根据。正如戴山所说:“如意先动而知随之,则知落后着,不得为良。”<sup>[19]</sup><sup>446</sup>基于此,戴山一定要单提意的问题加以说明,并由此发展出提升物、气质、情等形而下的概念。

其实,阳明将意涵括在知之中,并讲知行合一,知与意也不存在先后问题,从学理层面上都是圆融的。但阳明的讲法很高,所谓知都是真知,真知即是行,真知同时蕴含着好善恶恶的真意,因而没有先后的问题。但实际上,大多数学者面临的是有先后的问题,而阳明针对这些学者并没有辨析知与意之间的关系,浑沦而论,导致后学行的过程中没有走中道,产生困境。刘宗周之学,承阳明学而来,针对阳明后学一意玄虚蹈空的学说流弊,通过强调心之主宰力,说明虚中有实;通过对情、气质等的提升,说明虚乃即实。另一方面,也矫正了学者过于强调道德理性而忽视道德情感的另一种偏蔽。至此,刘宗周对于明中晚期学者关于意之生生,意之密机等学说都有一定的吸收,贯通动静、未发已发、形上形下等方面,使诚意的学说发展到一个高峰。

## 六、结语

从思想史角度来看,意论分歧的根据不在于朱学和王学的分野。不惟如此,阳明的“诚意”学说和明中晚期阳明学者产生“主意”学说还大大借鉴了朱子的诚意学说,刘戴山提出意为心之所存,也吸收了朱子未发戒惧的思想,弥补阳明在心之发处用力而未发工夫不足的缺陷。二者在工夫论上有很大的共通之处。

明代诚意分歧的根源在于意处在心和念之间,知和行之间。阳明以后,在学者在解释恶产生的根源和心作为善的本体两端、发和未发两端的工夫问题时,意偏向于念便有恶,便是发,收存于心便是善,便是心之所存,于是,关于意之定位产生分歧。认为意为心之所发的学者也是承认意是有善的,但同时又承认其有恶。因此,分

歧之关键在于是否承认意为恒善。从思想发展的逻辑来看,阳明后学提出意为纯善是阳明思想发展的必然。如果心之本体恒有一虚灵知觉动察和自觉道德本体,则其必定亦恒有一善之定向主宰其善的行动,否则,无法解释一个做了坏事的人可以转而弃恶从善。这个恒有的善的定向因其绝对、恒有,成为形上主体,既可为心之所发,也可为心之所存。

## 参考文献:

- [1] 程颐. 二程集[M]. 北京:中华书局,2006.
- [2] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局,2005.
- [3] 黄宗羲. 明儒学案[M]. 沈盈芝,点校. 北京:中华书局,2008.
- [4] 朱熹. 朱子全书:第十四册[M]. 朱杰人,严佐之,主编. 郑明等,校点. 上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2010.
- [5] 杨简. 先圣大训[M]. 明万历刻本.
- [6] 胡居仁. 居业录[M]. 清文渊阁四库全书本.
- [7] 夏尚朴. 东岩集[M]. 清文渊阁四库全书本.
- [8] 王守仁. 王阳明全集[M]. 吴光,钱明,编校. 杭州:浙江古籍出版社,2010.
- [9] Tang Chun - I. Liu Tsung - chou's Doctrine of Moral Mind and Practice and His Critique of Wang Yang - ming[M]// Wm Theodore De Bary, ed. The Unfolding of Neo - Confucianism. 台北:虹桥书店,1978.
- [10] 王守仁. 王阳明传习录详注集评[M]. 陈荣捷,注评. 南京:凤凰出版社,2009.
- [11] 聂豹. 聂豹集[M]. 吴可为,编校整理. 南京:凤凰出版社,2007.
- [12] 钱德洪. 徐爱钱德洪董沅集[M]. 钱明,编校整理. 南京:凤凰出版社,2007.
- [13] 王畿. 王畿集[M]. 吴震,编校整理. 南京:凤凰出版社,2007.
- [14] 钱明. 明代“主意”学说的展开与终结——从王阳明到刘宗周[M]// 吴光,主编. 黄宗羲与明清思想. 上海:上海古籍出版社,2006.
- [15] 王栋. 一庵王先生遗集[M]. 明万历三十九年钞本.
- [16] 李经纶. 大学稽中传[M]. 清光绪刻本.
- [17] 王时槐. 塘南王先生友庆堂合稿[M]. 清光绪三十三年重刻本.
- [18] 陈荣灼. 论唐君毅与牟宗三对刘戴山之解释[J]. 鹤湖学志,2009,(43).
- [19] 刘宗周. 学言[M]// 何俊,点校. 刘宗周全集. 杭州:浙江古籍出版社,2007.

责任编辑:杨柏岭