

牟宗三“心体”是王阳明“良知”吗?

王春梅¹,李世平²

(1. 长安大学 政治与行政学院,陕西 西安 710064; 2. 中共西安市委党校,陕西 西安 710054)

摘 要:仁与良心是儒家思想的核心,王阳明以良知释良心,牟宗三以心体释良心、良知。虽然牟宗三所言的心体与王阳明所言的良知都是道德的根基,但是牟宗三所言的心体主要是指道德规范的整全,即全体的道德规范,而王阳明所言的良知并不是具体的道德规范,而是形成具体道德规范的原则,是判断道德规范的标准。此外,牟宗三所言的心体与具体道德规范的关系是全体与个别的关系,而王阳明所言的良知与具体道德规范的关系则是道德规范的原则与具体道德规范之间的关系。就此而言,牟宗三所言的心体并不是王阳明所言的良知。

关键词:王阳明;牟宗三;良知;心体;道德规范

中图分类号:B248

文献标志码:A

文章编号:1671-6248(2014)04-0103-06

仁学是儒家思想的核心,也是当代各种社会思潮的重要思想资源,王锬在其博士论文《孔子与二十世纪三大社会思潮》中认为,当代无论是自由主义、马克思主义还是文化保守主义实质上都继承、发展了孔子的仁学思想。一言以蔽之,仁学仍然活在当下。然而,孔子的仁学究竟是怎样的?这是儒学复兴无法回避的首要问题。可以说,孟子的良心、性善就是对孔子仁学的一种诠释。在宋明,无论是小程子、朱子的“性即理”还是陆九渊、王阳明的“心即理”,都是对孔子仁学的一种诠释。可以说,儒学的复兴也离不开对孔子仁学的诠释,而当代对孔子仁学诠释的一个重要途径,就是诠释王阳明的良知。

牟宗三花费8年的心血完成《心体与性体》,后又完成《从陆象山到刘蕺山》一书,对六百年的宋明理学进行了详尽的梳理与诠释。在《心体与性体》、《从陆象山到刘蕺山》这两部著作中,牟宗三就是通过心体解释王阳明良知,借此诠释孔子的仁和孟子

的良心的。对于以心体诠释仁、良心或者道德本心,杨泽波认为:“道德本心或曰良心本心是儒家心学的中枢核心,但究竟什么是道德本心,受到时代条件的限制,在历史上,从孟子到阳明再到牟宗三,并没有能够予以明确的回答。出于对这种情况的不满,我对这个问题进行了长期的思考,从而得出了这样的结论:从理论上发现,道德本心其实是由社会生活和理性思维在内心结晶而成的心理境况和境界,即所谓‘伦理心境’。”^[1]杨泽波虽然对牟宗三言心体有所不满,不过这种不满并不是认为牟宗三把心体讲错了,也就是说,杨泽波并不是认为牟宗三所言的心体与仁、良心、良知有什么不同,而是认为牟宗三没有把心体讲清楚,讲透彻。

因此,杨泽波的主要工作就是将仁、良心、良知、心体等道德本心讲清楚,那么用什么把道德本心讲清楚呢?杨泽波运用的是社会生活和理性思维结晶的“伦理心境”。不过,虽然“伦理心境”解决了讲清

收稿日期:2014-01-08

基金项目:中央高校基本科研业务费专项资金资助项目(2013G6113017)

作者简介:王春梅(1977-),女,陕西大荔人,讲师,哲学博士。

楚问题,但又产生了一个新的问题:“伦理心境”是仁、或良心本心、或良知吗?^① 杨泽波对此一一作了回应^[1]。本文受讨论问题所限,不研究学界的质疑与杨泽波的回应,只是探讨杨泽波提出“伦理心境”和坚持“伦理心境”的思想渊源。“伦理心境”的思想渊源之一就是良知“当下呈现”,据杨泽波回忆:“通过熊十力的‘当下呈现’,通过王阳明的‘吾性自足’,我终于找到了解说良心本心并进而解开性善论之谜的钥匙。”^[2] 杨泽波所言的“解开性善论之谜的钥匙”就是“伦理心境”,而找到这把钥匙的路径则是他对良知“当下呈现”的体悟。

而“伦理心境”的另一思想渊源则是牟宗三所言的心体,这是因为良知“当下呈现”的问题首先是牟先生一生孜孜以求的问题,据牟宗三回忆:“当吾在北大时,一日熊先生与冯友兰氏谈,冯氏谓王阳明所讲的良知是一个假设,熊先生听之,即大为惊讶说:‘良知是呈现,你怎么说是假设!’吾当时在旁静听,知冯氏之语底根据是康德。……而闻熊先生言,则大为震动,耳目一新。吾当时虽不甚了了,然‘良知是呈现’之义,则总牢记心中,从未忘也。今乃知其必然。”^[3] 牟宗三之所以“今乃知”“良知呈现”是一必然,就在于他发现能够以心体诠释良知:“阳明的良知,后来刘蕺山的意,乃至康德的自由、意志之因果性,都是这性体心体之异名,各从一面说而已。”^[3] 牟宗三时时牢记“良知当下呈现”,并视心体为良知,认识到心体“当下呈现”,由此肯认良知“当下呈现”是一必然。这样,杨泽波的“伦理心境”就是在牟宗三已经提出以心体解决熊十力“良知是呈现”说的背景下提出的,再加上杨泽波特别熟知牟宗三的相关思想,甚至称自己为牟宗三的私塾弟子,因此,在一定程度上可以说,杨泽波的“伦理心境”是接着熊、牟师徒相传的良知“当下呈现”而言的。在杨泽波看来,“伦理心境”一方面可以解决“当下呈现”的问题,另一方面还可以很好地解释心体,这也是他坚持以“伦理心境”解释仁、良心、良知的根本原因所在。

回过头来,即使我们承认熊十力“良知是呈现”是正确的,也认为心体、“伦理心境”、“当下呈现”的正确性,但能否就此认为它们(良知、心体、“伦理心境”)是相同的吗?换言之,我们不能因为心体、“伦理心境”、王阳明的良知、孔子所言的仁、孟子所言的良心是“当下呈现”,就认定它们相同,而应从孔子的仁、孟子的良心、王阳明的良知、牟宗三的心体、杨泽波的“伦理心境”的具体内涵出发,考察它们之

间的相互关系。由于这一论题牵扯内容太多、涉及范围过广,本文仅就牟宗三所言的心体与王阳明所言的良知,对它们的具体内涵及其相互关系做简要探讨,尝试对王阳明的良知进行新的诠释,并通过这一诠释进一步探求对孔子仁学的重新诠释。

一、心体与良知基本义的辨析

牟宗三认为心体是“超越的、形而上的、普遍的本心”,而“超越的、形而上的、普遍的本心(天心)”具有心体义、心能义、心理义、心宰义、心存有义五义^[3],^②也就是说,心体具有心体义、心能义、心理义、心宰义、心存有义这五义,那么王阳明所言的良知是否也具有这五义?

牟宗三列举了心体所具有的五义,而且认为这五义“任一义皆尽心体之全体”、“任一义亦皆通其他诸义”^[3]。然而,只要我们仔细体会牟宗三的相关论述,就会发现心体所具有的五义并不是并列的,而是有一个基本义,且基本义正是心体义,主要依据如下:第一,心体义是心体其他四义的基础,心体的其他四义从属于心体义,可以说,心能是心体之能,心理是心体之理,心宰是心体之宰,心存有是心体之存有;第二,心体义可以直接代表心体,而心体的其他四义:心能义、心理义、心宰义、心存有义则无法直接代表心体;第三,心体义直接就能“尽心体之全体”,心体义本身蕴含心能、心理、心宰、心存有义,而心能义、心理义、心宰义、心存有义只有基于心体义,才能“尽心体之全体”。基于上述3个方面的原因,我们认为,牟宗三所言心体的基本义应当是心体义,而心体义的真实内涵是“综性体之整全而谓之理”。“综性体之整全而谓之理,此理之层次与五义中第三义就普遍法则而说之理之层次不同,前者在层次上是高于后者,前者是综性体之全而谓之理,后者是偏就性之全中之某一义(某一面)而说是理。”^[3]

在此,“综性体之整全而谓之理”是一个层次,

① 这是一个备受争议的问题,港台学者杨祖汉、李明辉等,大陆学者方朝晖、梁涛等,就是杨泽波先生的一些学生对此也持有异议。

② 心体义:心体物而不遗,心即是体。心能义:心以动用为性(动而无不动),心之灵能起宇宙之创造,或道德之创造,心即是能。心理义:心之悦理义即起理义,即活动即存有,心即是理。此是心之自律义。心宰义:心之自律即主宰而贞定吾人之行为,凡道德行为皆是心宰之所命,当然而不容已、必然而不可移,此即吾人之大分。此由心之主宰而成,非由外以限之也。依成语习惯,无心分之语,故不曰心分,而曰心宰。心宰即性分也。心存有义:心亦动亦有,即动即有。心即是存有(实有),即是存在之存在性,存在原则:使一道德行存在者,即是使天地万物存在者。心即存有,心而性矣。

而“就普遍法则而说之理”则是另一个层次。就“就普遍法则而说之理”而言,牟宗三明确指出是心体之五义的第三义,即心理义,那么比“就普遍法则而说之理”层次高的“综性体之整全而谓之理”究竟是本心五义之中的哪一义?要知道,牟宗三所言的本心之五义与其所言的性之五义是相互对应的,例如,本心之第四义有:“依成语习惯,无心分之语,故不曰心分,而曰心宰。心宰即性分也。”^[3]可见,心之第四义“心宰”与性之第四义“性分”相应。心体与性体相应、心能与性能相应、心理与性理相应,既然性体义是“综性体之整全而谓之理”,那么心体义也就是“综性体之整全而谓之理”。

既然心体义是“综性体之整全而谓之理”,我们就可以通过揭示“综性体之整全而谓之理”的内涵,确立心体义的内涵。对于“综性体之整全而谓之理”,则可以从其与“就普遍法则而说之理”的相互关系揭示其内涵。就“综性体之整全而谓之理”与“就普遍法则而说之理”的关系而言,前者是性体之全理,后者则是性体之某一面之理;换言之,前者是全体,后者是部分,二者之间的关系就是全体之理与个别之理的区别。也就是说,“综性体之整全而谓之理”的某一方面就是“就普遍法则而说之理”,一切“就普遍法则而说之理”之总和就是“综性体之整全而谓之理”。可以说,“综性体之整全而谓之理”是全体的道德规范,而“就普遍法则而说之理”则是具体的、个别的道德规范^[4]。在牟宗三看来,心体是“综性体之整全而谓之理”,而“综性体之整全而谓之理”则是天理,这样可以通过牟宗三对天理的相关论述,进一步理解其“综性体之整全而谓之理”或者心体义。“此天理不是脱落了神的‘只是理’,故它是理、是道、是诚、是心、亦是神。不然,何以能说寂感?何以能说生物不测、妙用无方?父子君臣乃至随事而见之种种理,所谓百理、众理、或万理,俱浑完于寂体之中,而复随感而显现于万事之中以成事之为实事。如对父便显现为孝以成孝行,对子便显现为慈以成慈行,对君便显现为忠以成忠行,对臣便显现为恕以成敬恕。其他例然,皆有定理。此皆寂感真几、诚体之神之所显发,故无一少欠也。”^[5]

讲心体是“综性体之整全而谓之理”,一方面是说心体之中完全备有“随事而见之种种理”,这样心体、天理就能够“生物不测、妙用无方”,就能够应万事而成就万事为合理的万事;另一方面,心体是“综性体之整全而谓之理”,说明心体中本有万理,以其理成其事,万事就能够成为合理的万事。所谓的

“随事而见之种种理”就是今天所言的具体的道德规范,心体是“综性体之整全而谓之理”,心体就是全体的道德规范,那么王阳明所言的良知之天理是全体的道德规范吗?换言之,王阳明的良知就是牟宗三的心体吗?

乍一看,王阳明所言的良知之天理似乎就是牟宗三所言的“综性体之整全而谓之理”、道德规范的整全,因为只要圣人“知个天理”、“能个天理”就能达到无所不知、无所不能。然而,王阳明所言的无所不知、无所不能却是指本体明白,即明白一个根本原则,然后将这一根本原则贯彻到每一事、每一物,这正是“事事知个天理所在,便去尽个天理”。而且,王阳明随后亦明确说明,即使圣人明了天理,也无法保证事事能够知得、事事能够做得来,包括孔子在内也没有达到对具体道德规范的无所不知、无所不能,孔子还不得不“入太庙每事问”。这就表明王阳明所言的天理并不是道德规范的全部,即不是“综性体之整全而谓之理”,而是道德规范的根基或者原则。“圣人无所不知,只是知个天理。无所不能,只是能个天理。圣人本体明白。故事事知个天理所在,便去尽个天理。不是本体明后,却于天下事物,都便知得,便做得来也。天下事物,如名物、度数、草木、鸟兽之类,不胜其烦。圣人须是本体明了。亦何缘能尽知得?但不必知的,圣人自不消求知。其所当知的,圣人自能问人。如子入太庙每事问之类。先儒谓虽知亦问,敬谨之至。此说不可通。圣人于礼乐名物不必尽知。然他知得一个天理,便自有许多节文度数出来。不知能问,亦即是天理节文所在。”^[6]

其实,对于王阳明所言的良知与天理的具体内涵,我们还可以通过王阳明一则形象的比喻来把握和理解:“夫良知之于节目时变,犹规矩尺度之于方圆长短也。节目时变之不可预定,犹方圆长短之不可胜穷也。故规矩诚立,则不可欺以方圆。而天下之方圆不可胜用矣。尺度诚陈,则不可欺以长短。而天下之长短不可胜用矣。良知诚致,则不可欺以节目时变。而天下之节目时变不可胜应矣。”^[6]在这里,王阳明所言的方圆长短就如具体的道德规范,是具体节目时变所遵循的道德规范,而王阳明所言的规矩则如良知、天理,是节目时变必须遵循的根本原则。规矩之中并没有具体的方圆长短,它只是形成具体方圆长短的根本原则,是判断具体方圆长短的根本标准。因此,良知也就不是具体道德规范的全部,而是形成具体道德规范的原则,判断道德规范的

标准^[5]。

如果说方圆长短如具体的道德规范,那么牟宗三所言的心体义或者“综性体之整全而谓之理”就如全体的方圆长短。这就进一步凸显出王阳明所言的良知、天理与牟宗三所言的心体义、“综性体之整全而谓之理”之间的不同:规矩并非是全体的方圆长短,而是能方圆长短、判断方圆长短之标准或者原则。王阳明所言的良知是道德规范的原则,是道德规范的标准,而牟宗三所言的“综性体之整全而谓之理”则是全体的道德规范。换言之,王阳明所言的良知、天理如规矩,而牟宗三所言的心体义、“综性体之整全而谓之理”则如全体的方圆长短。因此,在牟宗三看来,心体义、“综性体之整全而谓之理”与具体道德规范的关系是全体与个别的关系,而王阳明所言的良知与具体道德规范的关系则是道德原则与对道德原则的具体应用的关系。

前面已经分析,牟宗三所言的超越的、形而上的、普遍的本心虽然具有五义,但其基本义却是心体义,而王阳明所言的良知并不具有与牟宗三所言的心体义相同的内涵。牟宗三所言的心体义、“综性体之整全而谓之理”是道德规范的全体,与之相应,王阳明所言的良知、天理则是道德规范的原则、标准。道德规范的原则、标准虽然能够成就道德规范的全体,但还不是道德规范的全体,二者之别如规矩与全体方圆长短之不同。由于王阳明良知与牟宗三心体这一基本内涵的不同,遂造成良知与心体在其他方面的差异。

二、心体与良知其他义的不同

(一) 心能义

如果说王阳明的良知、天理与牟宗三所言的心体义、“综性体之整全而谓之理”的不同是本体的不同,那么良知与心体的其他义的不同就是用的不同。由体到用的桥梁是“能”,牟宗三称之为心能义,王阳明也认为心、良知具有“能”之义,例如他说:“所谓汝心,却是那能视听言动的”^[6],以及“能戒慎恐惧者是良知也”^[6]。

虽然牟宗三与王阳明都言心能,但是由于王阳明所言良知的内涵与牟宗三所言心体义的内涵不同,因此就决定了良知之能与心体之能的不同。王阳明所言的良知只是道德规范的原则、标准,良知虽然也“能视听言动”、“能戒慎恐惧”,能直接地起宇宙之创造、直接地起道德之创造,但并不直接地就无所不能,原因就在于王阳明所言的良知之天理如规

矩,只有通过对规矩的具体运用才可以达到方圆长短之不可胜用。而牟宗三所言的心体自然而然地“能起宇宙之创造,或道德之创造”,而且是直接地起宇宙之创造、直接地起道德之创造,关键的是能够直接地无所不能,之所以如此,原因就在于牟宗三所言的心体本身是“综性体之整全而谓之理”,如全体的方圆长短,如此心体之能直接就是无所不能。

对于牟宗三而言,正如方圆长短之全体直接达到具体方圆长短之不可胜用,心体之能在于直接知得天下事物并能够做得来。而对于王阳明来说,良知、天理之能并非直接知得、做得天下事物,还需要致良知。据此,牟宗三所言的心体之能与王阳明所言的良知之能还是有本质区别的;简言之,前者直接就是无所不知、无所不能,直接能知得天下事物、做得来天下事物,后者只有通过致良知方可达到。

既然如此,良知之能就体现在一个“致”字上,即在致良知中体现良知之“能”,通过致良知达到良知的无所不知、无所不能。而致良知就是将良知之天理赋予事事物物、事事物物得其理的过程。王阳明认为:“鄙人所谓致知格物者,致吾心之良知于事事物物也。致吾心良知之天理于事事物物,则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者,致知也。事事物物皆得其理者,格物也。”^[6]可见,王阳明所言的良知之天理仅仅是道德规范的原则、标准,如要获得道德规范,即事事物物之理,还必须将这一原则赋予具体的事事物物,即通过致良知方可得到具体的道德规范,以此达到无所不知、无所不能。因此,牟宗三所言的心能是直接之能,王阳明所言的良知之能则是致知之能,通过致良知才能产生具体的道德规范,才能表现出具体的道德行为。

王阳明所言良知与牟宗三所言本心的不同,不仅表现在与牟宗三所言的心体义、心能义的不同,还与牟宗三所言的心理义、心宰义、心存有义不同。

(二) 心理义

牟宗三所言的心理义是与“综性体之整全而谓之理”相对的“就普遍法则而说之理”,他认为这就是天理、是道德法则。牟宗三认为:“孟子所并列说的四端之心一起皆收于良知,因而亦只是一个良知之心。而‘真诚恻怛’便就是他的本体。‘他的本体’意即他的自体,他的当体自己,他的最内在的自性本性。他这个最内在的自性本性在种种特殊的机缘上,便自然而自发地表现而为各种不同的‘天理’,如在事亲便表现为孝,在从兄便表现为弟,在事君便表现而为忠。孝、弟、忠便是所谓‘天理’(道德法则)。”^[7]这里的良知、本体、自体、自性本性并

不是阳明所言的良知、本体,而是牟宗三所言的心体、“综性体之整全而谓之理”,心体在“种种特殊的机缘上”,即在具体事务上表现为“各种不同的‘天理’”。各种不同的“天理”就是“就普遍法则而说之理”,即孝、悌、忠等具体的道德规范^[4]。牟宗三所言的心理义是“就普遍法则而说之理”、“天理”,是具体的道德规范。牟宗三之所以认为心体在“种种特殊的机缘上”表现为“各种不同的‘天理’(道德法则)”、具体的道德规范,就在于他认为心体是道德规范的整体。可见,在牟宗三的论述中无论是“综性体之整全而谓之理”、道德规范的总和,还是“就普遍法则而说之理”、具体的一种道德规范,他都称其为“天理”。但“天理”究竟是具体的道德规范,还是道德规范的总体,就需要根据上下文来确定。因此,在牟宗三的相关论述当中,将具体的道德规范称为“天理”、道德法则的。

然而,对于具体的道德规范,王阳明则不称其为天理,而是视为“礼乐名物”、“节文度数”等。王阳明认为:“圣人于礼乐名物不必尽知。然他知得一个天理,便自有许多节文度数出来。”^[6]根据前面的分析,此处的“天理”是道德规范的原则、标准,“礼乐名物”、“节文度数”则是具体的道德规范。对于“礼乐名物”、“节文度数”等道德规范应有两个基本特征:一是人不可能具有全部的“礼乐名物”、“节文度数”;二是根据具体需要,由良知之天理自发产生“礼乐名物”、“节文度数”。可见,王阳明远没有牟宗三那么重视具体的道德规范,王阳明不是视“天理”为具体的道德规范,而是视“礼乐名物”、“节文度数”为具体的道德规范。

由此可见,就具体的道德规范来说,王阳明与牟宗三存在不同:在是否具有全体的道德规范上,牟宗三认为人具有全体的道德规范,而王阳明认为人不可能具有全体的道德规范;在本心、良知与道德规范的关系上,牟宗三认为本心就是具体的道德规范,是道德规范之全部,王阳明则认为良知本身并不是具体的道德规范,而是道德规范的原则、标准,对于具体的道德规范只有通过致良知才能获得。

(三) 心宰义

牟宗三所言的心宰义是“心之自律即主宰而贞定吾人之行为”,心宰即是心自律,心自律就是以内在的心理主宰自己的行为。心理是“就普遍法则而说之理”、是具体的道德规范,这样心宰就是以“就普遍法则而说之理”、道德规范主宰自己的行为。在牟宗三看来,道德规范之所以能够主宰、贞定吾人的行为就在于心体本身是“综性体之整全而谓之

理”、道德规范的全体。可见,牟宗三所言的心宰是以具体的道德规范主宰自己的一切行为,其根据在于心体是全体的道德规范。

对于王阳明来说,良知、本心也是一切行为的主宰,就某一具体行为而言,当然也是以致良知所得的具体道德规范主宰自身的。不过,王阳明所言的道德规范并不像牟宗三所言的道德规范那么完整、现成。牟宗三“综性体之整全而谓之理”一语充分反映了他所认识到的道德规范具有完整性与现成性。而王阳明认为“圣人于礼乐名物不必尽知。然他知得一个天理,便自有许多节文度数出来”^[6]。这表达了王阳明对具体道德规范的认识和理解。在他看来,道德规范是不完整的、是依赖于良知之天理而成的。可见,在王阳明那里,道德规范虽然能够主宰道德行为,但它自身还需要依赖良知之天理,即依赖道德规范的原则、标准,归根结底,良知之天理,即道德规范的原则、标准才是一切行为真正的主宰。

所以说,虽然王阳明和牟宗三都讲心宰、讲“天理”主宰吾人之行为,但是由于二人对“天理”的理解不同,遂导致二人有关心宰思想的不同。

(四) 心存有义

牟宗三所言的心存有义是“综性体之整全而谓之理”、“就普遍法则而说之理”的存有。而“综性体之整全而谓之理”和“就普遍法则而说之理”都指的是道德规范,只不过前者是道德规范的总体,后者是某一具体的道德规范,后者之全部就是前者,前者落实到某一具体事件上就表现为后者。因此,对于牟宗三来说,心存有义无非是道德规范的存有。

而对于王阳明来说,良知如果有存有义,也不是全体道德规范的存有,而是道德规范的原则、标准的存有和通过致良知所得的具体道德规范的存有。因此,王阳明良知思想所蕴涵的心存有义包含两个层面的存有:一是道德规范的原则、标准层面的存有;二是具体道德规范层面的存有。事实上,牟宗三心存有义只包含一个层面的存有,即道德规范层面的存有。或许,牟宗三也会认为自己讲两个层面的存有,即“综性体之整全而谓之理”和“就普遍法则而说之理”,但这只是整体与部分的不同,与王阳明所言的道德规范的原则、标准与具体道德规范的不同还是有根本性的区别。当然,就道德规范的存有而言,牟宗三所言的是全体道德规范的存有,而王阳明所言的是致良知所得的具体道德规范的存有,因此,王阳明所言的道德规范的存有并没有达到全体道德规范的存有,而只是部分道德规范的存有,全体道德规范的存有只是致良知的终极目标。

三、结语

王阳明所言的良知内涵与牟宗三所言的心体内涵存在着诸多不同,不过我们并不能因为这些不同就抹杀二者之间的内在联系。可以说,除了王阳明所言的良知是道德规范的原则、标准,牟宗三所言的本心是“综性体之整全而谓之理”、是全体的道德规范这一根本性区别以外,牟宗三所言的本心与王阳明所言的良知之间还是有着很多相同的地方,尤其在心的活动性、主宰性方面,两者具有内在的关联。即使是在道德规范的原则、标准与“综性体之整全而谓之理”之间也不是毫无关联、相互冲突的,而是有着内在的联系。作为“综性体之整全而谓之理”的全体道德规范可以完整地体现道德规范的原则、标准,如果道德规范的原则、标准完全落实为道德规范,就是全体道德规范的“综性体之整全而谓之理”,正是全体道德规范的“综性体之整全而谓之理”与道德规范的原则、标准之间有如此的内在关联,才使得牟宗三以“综性体之整全而谓之理”之心体诠释王阳明作为道德规范之原则、标准的良知。也正因为如此,学界忽视了二者之间的区别,甚至以为阳明的良知也就是“综性体之整全而谓之理”。

然而,“综性体之整全而谓之理”毕竟不是作为道德规范的原则、标准之良知,我们不能因为它们之间的内在关联就忽视它们之间的不同。相反,应当正

视全体道德规范的心体与道德规范的原则、标准之良知的不同。如果我们将牟宗三的心体等同于王阳明的良知,势必造成两大后果:一方面,视王阳明的良知为牟宗三的心体,如此就会把作为道德规范原则、标准的良知解释为全体道德规范的心体,遮蔽王阳明良知的本义;另一方面,将牟宗三的心体等同于王阳明的良知,如此就会抹杀牟宗三心体的独特性。基于此,我们认为,不能简单地视王阳明的良知为牟宗三的心体,也不能简单地认为心体就是仁、良心,当然更不能简单地认为能够解释心体的“伦理心境”就是仁、或者是良心、或者是良知了。

参考文献:

- [1] 杨泽波. 牟宗三三系论衡[M]. 上海:复旦大学出版社,2006.
- [2] 杨泽波. 孟子性善论研究[M]. 北京:中国人民大学出版社,2010.
- [3] 牟宗三. 心体与性体:第1册[M]. 台北:正中书局,1968.
- [4] 李世平. 孟子良心想研究[D]. 上海:复旦大学,2012.
- [5] 牟宗三. 心体与性体:第2册[M]. 台北:正中书局,1968.
- [6] 陈荣捷. 王阳明传习录详注集评[M]. 上海:华东师范大学出版社,2009.
- [7] 牟宗三. 牟宗三全集:第8卷[M]. 台北:台湾联经出版事业公司,2003.

Is MOU Zong-san's idea of "mind body" equals to WANG Yang-ming's thought of "conscience" ?

WANG Chun-mei¹, LI Shi-ping²

(1. School of Politics and Administration, Chang'an University, Xi'an 710064, Shaanxi, China;

2. Xi'an Municipal Party School of CPC, Xi'an 710054, Shaanxi, China)

Abstract: Benevolence and conscience is the core of Confucianism. WANG Yang-ming explains conscience by using intuitive knowledge while MOU Zong-san explains conscience with mind body. Although both what WANG Yang-ming said and MOU Zong-san said are the foundation of morality, MOU Zong-san means the entirety of moral discipline, that is, the moral discipline for the whole; while WANG Yang-ming san doesn't mean the specific moral discipline but the principles of generating it and the standard of judging it. In addition, the relationship between mind body and concrete moral discipline is what all to individual, while the relationship between intuitive knowledge and concrete moral discipline is actually the relationship between the principles of moral discipline and concrete moral discipline. From this point of view, mind body differed from conscience.

Key words: WANG Yang-ming; MOU Zong-san; intuitive knowledge; mind body; moral discipline