

【哲学研究】

阳明学“万物一体之仁”说析论^{*}

——以河南王门后学王以悟、张信民为例

钟治国

摘要:作为晚明河南地区传承阳明学的后学,王以悟和张信民以“万物一体之仁”为核心论题来阐发王阳明的良知学,赋予了阳明学突出的地方学派传承特色。二人皆主张道不远人、天人一理、道即此心,因此不必在心外求道、理。缘此,穷理、尽性、至命皆是一事,皆是此心、此性、此理、良知的本然呈露,表达为对万物一体之仁的追求。张信民多就恻隐说仁,因而在工夫上反对将“己”归于“一膜之内”,强调视人如己,以达至一体之仁。王以悟则强调不能自小其身、沦于私我,因而特重去除私欲对此心的遮蔽而复其本明,将天地万物皆涵融于此人人本有的一体之爱中。

关键词:王以悟;张信民;道不远人;万物一体;仁

中图分类号:B248

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2022)06-0108-06

王以悟(1559—1627?),字幼真,号惺所,河南府陕州人。万历三十二年进士,历仕邢台县知县、兵部主事、员外郎、武库司郎中、山西右参政。著有《常惺惺所稿》十卷(即《王惺所先生文集》十卷),《解缚编》二卷^①,辑有《云浦孟先生年谱》。张信民(1562—1633),字孚若,号抱初,河南府澠池县人。万历二十一年登选籍,历仕陇西县知县、怀仁县知县。张氏著述甚富,但现仅存《印正稿》六卷、《月川曹先生年谱》一卷,另有少量诗文散见于《理学张抱初先生年谱》。^②

王、张二人一方面继承了其师孟化鲤及孟氏之师尤时熙之说,认为儒家的学问唯在求仁,以求得天地万物一体之仁为根本“学的”,主张无我、无欲以求仁;另一方面二人也侧重就躬行实践、见之于平常日用方面对师说做了进一步地发挥、践行。但因二人的著述散佚颇多、流传未广,且未被黄宗羲收入《明儒学案》——仅见于方志和孙奇逢的《中州人物考》,所以声名不彰,未受到学界足够的重视。本文

以此类“小人物”为关注点,意在表明一种“面向事情本身”的态度:思想史、哲学史研究除了应当关注知名的“大家”,也应该重视这些曾经在其时代和地域中产生过一定影响的、作为构建完整且真实的思想史哲学史“全景”的必要构成要素的“小人物”。缘此,本文以“万物一体之仁”说为中心,将王、张二人的相关讨论合论,借以观察河南王学的传衍动向、脉络和线索。

一、道不远人

作为广义上的理学家、道学家,无论其主张程、朱之说还是阳明之说,在道不远人、吾性具足这一问题上的观点都是趋同的:人的生命存在的日常生活化展开都可以也必须返归于“道”这一本源处去寻找依据;反之,终极本体也只能蕴于人当下的生命活动及其所涉着的事事物物之中。在王以悟看来,道是人及万物的源头,以故宇宙间所有事物中皆有此确定不移、真实不易之道。^③他由此认为天命不是人

收稿日期:2021-01-22

^{*} 基金项目:国家社会科学基金一般项目“北方王门后学研究”(19BZX067)。

作者简介:钟治国,男,西安交通大学人文社会科学学院副教授,哲学博士(西安 710049)。

格神所发出的号令,而是对天地运化及其中蕴含的理则、条理的总称,“总理数运化,以自然言之也可,以偶然言之也可”^④。因此,天命有其必然性——自然本尔、不为人之意愿所移易的本质,也有其偶然性——天命呈现在每个人及事物上会因具体情境的变化而有不同。道不远人,理一分殊,天道、天理必定呈现于包括人在内的万事万物中,无处不有,无之非是。在人而言,人人具足此道,三纲、五常等伦理关系、规范都是道的呈现。天人一理,贯彻、流行于日用平常之处,因此工夫就在当下,“当下是实功,若忽忽过去,便是忘,便是须臾离道,便非一贯之学”^⑤。王以悟又指出,人心是虚明的,又是一理浑然的,因此“日用间但从一念良知,见得是处便行,不是处便止,常常如此,便是涵养”^⑥,便自然合于天道、天理。

张信民也持同样的观点,“造化人事,其理一也”^⑦,物理与人伦原本贯通为一。作为万事万物的本体依据的道(理)是不可见、不可名的,故只能就人所当行、可行处亦即日用平常处以“道”称之。^⑧此道人人本具、完具,无欠亦无多,不可增益或减损,以故为学不过是尽自家分量而已。他就此打了一个很通俗的比方:“盖此学原是家常饭,非争人所有,亦非益己所无,在自有而自吃之耳。”^⑨这一方面说明天理人人本有且完备,另一方面也说明道本平常,天理即在人的日常生活之中,是人人可为的,因此不可推诿于人、甘于自弃。天理既在人也在物,物物亦皆有理,但如同阳明对朱子物上穷理之说持有的疑虑一般,张信民也有此疑:事理万端,如何能全部知晓?书籍万卷,如何能尽读?因此他认为物上穷理是事末而忘本,由此转而将穷理与尽性关联起来:心具众理、心即理,因此穷理不是去物上穷格,而是反求诸心。而良知即天理——这是阳明学的通义,因此只求此心、致良知,便可以了知天理。良知之明彻就是众理之明彻,一彻俱彻,这一穷理工夫较之物物而格显然更为简易、径捷。性即生理,是天地生生之理在人心中的呈露,以故穷理就是穷此心此理,就是尽性。命是天之所予、心之所具者,天所命与人的就是此生生之理,因此穷理也就是至命。理、性、命、心本是一件,故穷理、尽性、至命本是一事。^⑩因此,张信民赞同阳明的格物说,以物为意之所在,格物就是格其不正以归于正。他引吕泾野之格物说以证:泾野曾借饮茶而论格物,“一日,先生同诸公送一人

行。有一人方讲格物致知之说,其时甚渴,适有茶至,此人遂不逊诸公,先取茶饮。先生曰:‘格物正在此茶。’”^⑪对此,张信民评论说:“即此推之,则格物之旨明矣。大抵圣人之学是求于内,不是求于外。故格物只是格吾心之物,何等简易!”^⑫笔者认为,这恐怕是其对泾野的格物说的误解。泾野确实比较重视对切近的事物的穷格,他认为格物之物“正如孟子云‘万物皆备于我’‘物’字一般,非是泛然不切于身的”^⑬。对切近之事物的穷格当然优先于对泛然不切于身心之事物的穷格,“若事事物物皆要穷尽,何时可了?”因此须“先就身心所到、事物所至者格”。^⑭但泾野又主张学要见于躬行、经世致用,因此认为格物的范围要尽可能广泛,“一事不知,儒者之耻。如礼乐、制度、钱谷、甲兵、狱讼之类,皆当究心,庶几他日可以应用”^⑮。因此,他不赞同阳明的训“格”为“正”说,而主张朱子的格物穷理说,“格物之义,自伏羲以来未之有改也,仰观天文,俯察地理,远求诸物,近取诸身,其观察求取,即是穷格之义”;“故格物还只是穷理,若作正物,我却不能识也”。^⑯泾野所格之物,显然不仅是吾心之物。

道不远人,天人一理,因此知天就是知天命之性,能尽人之性就能通达于天命。在此意义上,张信民认为命出于天而不在天,“命出于天,在人为性”,“命不在天,显见隐微常耿耿”。^⑰前说是从来源上指明人性是天之所命者;后说是从现实存在上指明尽管有显见隐微的差别,但天命必贯彻、呈现于人及事物之中。他由此认为宋儒的义理之性和气质之性的区分是徒增名目,反而导致本明的道理隐晦不彰。^⑱张信民主张理(性)气一元论,有气则有理,有理则有气,因此理气是“一时事”,是同时具在的。因此,所谓性就是统体的天命之性,不必再于其中作义理、气质的区分。对此,张氏文集的整理刊刻者王箴舆(清扬州府宝应县人,康熙五十一年进士)反驳说,义理之性是指其不杂于气质而言,气质之性是指性之堕于气质之中而言,因此才有下愚之不移。^⑲换言之,气质之性是因应现实中人性的多样化的表现尤其是愚、恶之人的人性表现而言的,不是指性有两个。王箴舆之说反映了朱子学在清代的回潮,其言说情境与张信民所处的阳明学语境不同。张氏的目的在于提揭人性之原本皆善,亦即从理气一元上指明人性之善的固有、本然,这是阳明学重统合而斥分析的理论偏好使然。基于此,张氏又说:“性也,天

也,中也,皆仁也。近在日用,吾尽之、达之、明之、诚之,乃为仁也。”^{②①}性得自于天,故性即天;中即天命在人之“中”,且在日用平常之“中”——不偏不倚、不索隐行怪,故性即中。因此,性、天、中都是贯通的,都是仁。

二、恻隐与一体之仁

张信民说,“仁只是个恻隐之心”^{②②}。此说源自孟子,意谓视人如己、视民如伤,这一念不忍之恻隐之心是仁之端,是仁的不可止息、不能遏抑的呈露。而又正如《孟子·尽心上》所说:“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。”合而言之,求仁,就是扩充此恻隐之心,恢复到万物与我原本为一、生生不已、生意流贯的状态,由此可见“仁”与“万物一体”之间是存在本质关联的。一般认为,将“万物一体”与“仁”从形式上关联在一起始自程明道,“仁者以天地万物为一体”“仁者浑然与物同体”^{②③}是其对此理念的典范表述。笔者认为,尽管明道此说点出了“万物一体”与“仁”存在义涵上的本质关联,但明确标揭、阐扬“万物一体之仁”这一提法并以为之“学的”的却是王阳明。按阳明之说,从宇宙本体论、生成论而论,在根本的源发处,人与天地万物原本是一气流通的,同时也是意义(主要指人及天地万物的生命价值、意义)互赋的。阳明所说的与物同体,是包括了发生、生成及持存上的一体(人与天地鬼神、禽兽草木原本一气流通)和价值、意义关联上的一体(我的灵明是天地鬼神的主宰,然离却天地鬼神万物亦没有我的灵明)在内的同体。以故,从工夫论而言,阳明以致良知为核心工夫。知是心之本体——此心的原本状态,它原本觉知不昧(此即良知之“良”),人见孺子入井自然知恻隐,可见良知不假外求;如果良知之发没有私意的障碍,便自能达至“仁不可胜用”的境界。^{②④}由此可知,阳明的致良知工夫原本包含了“用工夫以复本体”和“悟本体即是工夫”双重理路,因而在后学中引发了本体上有无工夫与如何用工夫的争论。而我们注意到,自尤时熙而始的河南王门,在工夫上一贯主张本体上用不得工夫,应当从本体之发动处用功,在当下的职分之安、尽上用力^{②⑤},张信民以一体之仁之发——恻隐之心——来讲万物一体之仁,显然承袭了该学派的上述理路。

阳明以耳目口鼻无其体为喻,以说明心无体——心没有可以被指以示人的、把玩摩挲的体段、

实体,“心无体,以天地万物感应之是非为体”^{②⑥}。由此可知,在一般意义上可以被视作良知的同义语的“心体”“本体”不可以被“实体化”“对象化”“现成化”。良知并非已经现成化了的、固定不变的、被放置于人心之中的实体化之物,而是在与天地万物的相互感发和回应中逐渐生发并呈现其本身的生存活动性。良知之“知”提示的就是其在人人皆生活于其中的日用伦常世界中的精明而不暗昧、醒觉而不昏惰的活动性。良知是一种生活(Leben,人的生命和生命活动)或生存的领悟而非理智的理解。海德格尔指出,“此在”(Dasein)表示人作为特殊的存在者的存在,它总是以对存在有所领会的方式存在着,它的本质在于它所包含的存在向来就是它有待去“是”的那个存在,意即此在总是从它本身的生存活动来领会自身。这种对生存活动本身的领会是与人的生存活动紧密相随的本原性、原发性的先在领悟或把握,是海德格尔所说的“我们总已经活动在对存在的某种领会之中了”言及的“存在之领会”^{②⑦}。而此在“在世界之中”(In-der-Welt-sein),因而这种原本属于此在的领会就一定包纳着对世界之类的非此在式的存在者的存在的领会。良知不离日用、别无其体,它只能从不断的和最切近的与之本就有所交涉的存在者即从“世界”方面来领会自己的存在,当下的日常生活世界的重要性即在此,尽管在存在论上它的地位是次于主动性的、主导性的良知本体的。这个万物一体的日常生活世界,被张信民称为愚夫愚妇皆能知能行的、最为切近的“饮食日用之常”^{②⑧}。

这一人人本有、时时呈露于日用伦常世界之中的良知、万物一体之仁,在张信民处表达为恻隐之心,即对他者乃至万事万物的深切关爱、同情。他着重发挥了万物一体之仁的视人如己义。^{②⑨}所谓“己”,不仅是“一膜之内”,形体上的限隔不应成为人、我一体的障碍,只有合人于我——将他者纳入我的关爱之中,爱人如己,才能成就真正的“己”。在此一体中,对他者的苦难的关怀、同情是最本真、切己的生存领会,是良知之自然地、不容己地呈露、显发。因此,恻隐就不是哈特曼基于主体与客体、主动与被动之分所说的旁观者的同情,即“一种对他人的被动情感的被动反应”——他认为在一个行为的客体那里,被唤起的是反应性的逆向情感如报复、感激等;在不参与的旁观者那里,被唤起的是同情。^{③①}

本具良知、处于此“一体”之中的“己”不是一个旁观者，而是已经将他者涵融于我之中的大我、真己。因此，恻隐就不必借助于与带有某种自利色彩的逆向情感（如对恶的报复无非是要在对施害方造成的痛苦中寻求对自己的受害感的补偿或平衡）的对比来获得其在道德上的更高的纯粹性和直接性。视人如己，对他者的苦难就会有一体的感同身受和回应，才能有真正的恻隐之发，才能体知此一体之仁。^⑳良知人人同具，又本是活泼泼的，这一活泼指的就是良知在每个个体上本自生生不息的真实情状，“良知人所同具，本自生生不息，即是活泼景象，但不致则不能自得，焉得左右逢源？惟致其良知，则尽心知性以知天，才能复其活泼之本体，而源头流派，一以贯之矣”^㉑。从此爱亲敬兄的良知之发上着实体认，爱人如己，才能由流溯源、贯通本末，才能知得此原本生生不息的良知、一体之仁。

三、去欲与成仁

王以悟在其文集卷二的《顺德府重修儒学记》这篇长文中全面地讨论了万物一体之仁。从宇宙本体论、生成论上说，太极分阴阳，二气、五行化合而生人及万物，人得天地生生之理以为性，故原本与天地同德。人是天地之心，是万物之最贵者，以故从工夫论上说，人就不能小视自身，不能沦于禽兽，只以饥食渴饮、行淫欲、贪货利、适己自便为事。他又说，“盖吾人之生，岂以形贵？谓有所以贵者”^㉒，真正能够体现人之尊贵的方式是以成为“大人”为己任，将天地万物皆视为与自己一体者，因此一民不安、一物未遂，都是自己的责任。这种切己的关怀，就是一体之仁，“盖仁者，人也，以天地万物为一体”^㉓。人何以能做到这一要求？他指出，人的本心是明亮通透、光洁粹白的，原本如晴空朗日一般照彻万物，亦即从心性论来说，人心的原本状态就是以天地万物皆为我所当爱者而爱之的。既然人人都禀受天地生生之心为心、生生之理为性，那么这种一体之爱就是每个人原本具有的。缘此，他特别指出，这种一体之爱不是用工夫之后所得的效验，而是原本如此。^㉔

如上文所述，我与他者及万事万物是原本共生共在于此一体的世界之中的，我不是现成的一个存在者，而是与诸现成存在物比肩并列、“依寓”于世界而在的。我之为我，本于我与万事万物的相互构成与赋义——于物亦然，因此“仁者天地万物一体，

何者不与我相干？”^㉕我绝不能视这个属我的或向我而生、而在的日常经验世界、生活为无意义、无价值者而逃遁之。但正如前期的海德格尔（主要是在《存在与时间》及同时期的《现象学之基本问题》中）所指出的，此在本质上包含着的“在世界之中”是一种生存建构、操劳的在世，它源地将世内存在者当作被操作着的、使用着的东西而非自在之物纳入了繁忙的在世之筹划中。此在的在世有本己（Eigentlichkeit）的与非本己（Uneigentlichkeit）之分，前者出自此在自己的可能性的筹划，后者则是从世内存在者即非此在式的存在者那里领会自身。以故，此在只有从常人的套子、从世内存在者的日常无差别状态或平均日常性中抽身而出，源始的本真在世才能呈现。缘此，求此一体之仁、致良知便有一个去私去蔽以复其本体（本真、原本状态）的问题。良知处于非本真的世内存在者的遮蔽之中，这是常人的一般状态。“中人以下，情欲驳杂，虽真心既开，时有出入，中间须用一番保任工夫”^㉖，虽然常人的本心、本性与圣人无别，但常人之心性容易受到嗜欲的染着，故去欲的工夫才有其可能性和必要性。根器高者，工夫易简，如尧舜性之，生知安行；根器低者，因为习染遮蔽之深痼，因而困知勉行，须做切实的去私去蔽以复本体的工夫。用勉强工夫的人其嗜欲的习染较深，因此去欲的工夫较为繁难，但这并不碍其本体的原本无欲、明净。^㉗“未发之中浑未孩，发而须各尽其才……试观泉达火然后，何物添从外面来？”^㉘从用工夫的最终境界来说，知性之后，本体之明便能不容已地朗现，用工夫并不能在本体上添得一分。

王以悟又将这种属于个体的本心之明、一体之爱的不容已地显发称为“独机”——只有个体自己才能真正知晓的机窍，意在指出“慎独”工夫的可能性：心体本明，因此被遮蔽的本心、灵性终究能够借由慎独之功而复原其原本的清明状态。良知、性体本身就具有不被遮蔽而就其自身显现自身的亦即本真的能力，“一切染心俗气，一毫不得淆其本真也”^㉙。此处所谓“慎独”工夫，不是一般而言的于其独时、独处谨慎持守的工夫，而是阳明学固有的去除私欲之蔽以复其原本精明之独知的工夫。既然本心之明是只有个体自身才能真正体知的，那么慎独便是恢复、保有这一独知的工夫。这一工夫的必要性也再次提示了嗜欲对本心、本性的遮蔽的时代化

的普遍性。今人何以不能达至万物一体之仁? 只缘嗜欲、功利的遮蔽,“人心之良, 万古一日, 今之不如昔者, 陷弃于词章、功利, 而无以开发之耳”^④。王以悟将慎独与万物一体之仁联系起来并加以强调, 这表明其个人的思考和表达在继承师说的基础上又有所偏重, 因此他才以“学先于躬行, 功本于慎独”“学本伊洛, 功专主敬”“仕以达道, 学本无欲”^⑤来总结其师的为学宗旨。另外, 他将曹端的学术宗旨也归结为“以敬为主, 以无欲为功”^⑥, 从而在这一趋同的宗旨的基础上将本来属于朱子学脉络的乡贤曹端、属于阳明学系统的尤时熙和孟化鲤合并到河洛地区的同一学脉之中, 应该也是出于同样的考虑。

四、余论

总体而言, 万物一体之仁作为阳明学的核心理念之一, 可以被置于本体论、工夫论、心性论、境界论等多个论域中加以观察, 从而得出多个表述不同但本质贯通的义涵。

第一, 它是一种本体状态, 也是一种工夫境界。万物与我为一, 这是一种本然状态, 但这一状态不是现成的: 它原本如此, 但并非当下即是, 它是需要用工夫加以“恢复”或“复原”的一种本体理想——这与前述的万物一体不是一种工夫效验的讨论并不冲突: “现成”意味着它是一种业已完成的闭锁结构, 排除了其渐生渐成的过程性和用工夫的必要性; “效验”则意味着一体共生共在的状态不是原本如此, 排除了其内蕴的存在必然性、原本性。

第二, 它是一种理性体知, 也是一种情感体验。正如张祥龙先生指出的, 人和万物、万理之间是一种原本的、“血缘”的联系, 而不是那种我们可以认识它们的“认识论”联系。^⑦这种理性体知是呈现在人当下的日用伦常之中的、活生生的、亲切的价值领会, 而不是一种脱离现实生活情境的、抽象的、超越的形上指谓, 因此我们用工夫实践去恢复它便有其必要性和可能性。事实上, 价值本身不可能是一种纯粹超出个体的客观存在, 它因应每个个体的好恶而起, 便自然具有因各异的个体情感体验而生的差异性和“敞开的”可构造性。因此, 求此万物一体之仁是人人可为、易知易行的, 人人本具的良知只是个好恶, 而《大学》所言“如恶恶臭, 如好好色”, 知其恶而必恶之, 知其好而必好之, 事实感知和价值赋予、理性体知与情感体验是原本共生共在的。从情感体

验来说, 这种工夫就是保有并任运此心良知、一体之爱的原发地、连续地、不可遏抑地流露——包括易简工夫理路指示的“利根者”径任其自然呈露, 当然也包括“钝根者”用工夫以复此一体之爱之流行。阳明学者将“万物一体”与“仁”打并为一, 在二者之间建立了固定的义理内涵关联和表述形式关联。由此, 求仁、致良知工夫也获得了更为广大的诠释空间, 从而也就有了较朱子学更为多样且融贯的释义: 仁当然是人人本具的“理体”“天理”, 也是以此“理体”为依据的爱的情感——以爱言仁有其合理性; 作为情感体验的仁不仅是亲亲之爱, 更是泽及生民、普惠万物之爱——以公言仁也有其合理性^⑧; 仁不仅表现为一般意义的有知觉、识痛痒, 更表现为对万民万物的疾苦痛痒的感同身受地觉知——以知觉言仁也有其合理性。

第三, 它是个体道德实践的心性依据, 也是构建“天下一家, 中国一人”的理想社会的群体实践要求。仁者以天地万物与我为一体, 其爱便必然不会流于自私、狭小, “圣学经世, 异学遗世。圣人忧世, 异端玩世。忧世者, 万物一体, 痛痒心切。玩世者, 轻世肆志, 其流至于麻木不仁”^⑨。遗世、玩世、轻世的异端之学之所以被视为麻木不仁, 就是因其对与我原本一体相关的他者、万物的痛痒置若罔闻。缘此, 这种一体之爱中蕴藏的溥博关怀冲动, 就必然要呈现在由个体实践所构成群体实践之中——这也是阳明学“知行合一”理念的应有之义, 王、张二人的学、行就是对这一点的最好的说明。

王以悟、张信民二人尽管未以“致良知”作为论学的主要话头——这是该学派的一个论学特色, 正如尤时熙所说, “今只依先生(按: 指朱得之)‘安分尽心’四字学之, 不说良知而良知自在, 不说格物, 不说中和位育等, 而诸说皆举之矣”^⑩, 但二人围绕“万物一体之仁”这一阳明学的核心论题展开的讨论却可谓切中了阳明学的真精神, 也决定了二人之为阳明学者的身份。从宇宙本体论、生成论而言, 人人皆稟此天道、天理而生, 万物一体的本体依据就是人及万事万物共有的理、道; 从心性论、工夫论而言, 此心、良知即理、道, 物我一理, 人我无间, 因而作为人之本性的仁便自然通达于万事万物而将其含纳于此一体之爱中。求万物一体之仁, 就是致良知的别名。在本于阳明的、共同的本体体认下, 二人对“万物一体之仁”的工夫论述却各有偏重——张信民侧

重就恻隐说仁,主张视人如己;王以悟强调不能自小其身,特重去除私欲之蔽,然皆统属于该学派主张的在本体之发动处用功的工夫理路。这既呈现了阳明学的共性,又延续了河南王学前后一贯传承的核心理念和工夫要义,使得阳明学在地域化传衍过程中带上了鲜明的地方学派特色。

注释

①按王以悟文集卷首几篇序文,可知该集刻于天启三年,详见沈乃文主编:《明别集丛刊》第五辑第七册,黄山书社,2015年,第51—60页。下文所引王以悟论学语概出此书,仅注作者、书名和卷数。方志称此书传本甚稀,流传未广,所以知道此书的人很少,王氏因之未被列入《明儒学案》。《解缚编》一书已佚,方志称此书“内选程、朱、阳明、白沙之诗,而加以释解,多超悟处”。详见影印民国二十五年铅印本《陕县志》卷二十。②《续中州名贤文表》卷六十三收录有《张抱初先生集》二卷,其中包括张信民所作诗歌36首(又载友人和诗12首),文4篇,皆见于张氏门人冯奋庸辑:《理学张抱初先生年谱》,北京图书馆编:《北京图书馆藏珍本年谱丛刊》第54册,北京图书馆出版社,1999年。③⑥王以悟:《答吴坚白》,《王惺所先生文集》卷九。④⑤王以悟:《散言》,《王惺所先生文集》卷九。⑦张信民撰,邹建锋、李旭等编校:《印正稿》卷一,《北方王门集》,上海古籍出版社,2017年,第567页。下引《北方王门集》仅注页码。⑧⑩⑫张信民:《印正稿》卷六,《北方王门集》,第609、611、612页。⑨⑰张信民:《印正稿》卷五,《北方王门集》,第599、603页。⑪⑭⑮吕柟著,赵瑞民点校:《吕柟集·泾野子内篇》,西北大学出版社,2015年,第97、75、74页。⑫张信民:《印正稿》卷四,《北方王门集》,第591—592页。⑬吕柟著,刘学智点校:《吕柟集·泾野经学文集》,西北大学出版社,2015年,第296页。⑯吕柟著,赵瑞民点校:《吕柟集·泾野子内篇》,西北大学出版社,2015年,第152、105页。⑱⑲张信民:《印正稿》卷二,《北方王门集》,第574、574—575页。⑳张信民:《印正稿》卷一,《北方王门集》,第566页。㉑程颢、程颐著,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷第二上,《二程集》,中华书局,1981年,第15、16

页。㉒王守仁撰,吴光、钱明、董平、沈延福编校:《王阳明全集》卷一《语录一》,上海古籍出版社,2011年,第7页。㉓详见《北方王门集》第134、263、323、393—394页等处尤时熙、孟化鲤对这一主张的论述。㉔王守仁撰,吴光、钱明、董平、沈延福编校:《王阳明全集》卷三《语录三》,上海古籍出版社,2011年,第123页。㉕[德]海德格尔:《存在与时间》(中文修订第二版),陈嘉映、王庆节译,商务印书馆,2018年,第6、8、16—18页等处。㉖张信民:《印正稿》卷一,《北方王门集》,第565、572页。㉗张信民:《印正稿》卷四、卷六,《北方王门集》,第595、607页。㉘[德]爱德华·封·哈特曼:《道德意识现象学——情感道德篇》,倪梁康译,商务印书馆,2012年,第70页。㉙张信民:《印正稿》卷四、卷六,《北方王门集》,第595、607页。㉚张信民:《印正稿》卷三,《北方王门集》,第586页。㉛王以悟:《临颖一轩谷先生像赞》,《王惺所先生文集》卷七。㉜王以悟:《会讲臆说》,《王惺所先生文集》卷八。㉝王以悟:《复李育吾先生》,《王惺所先生文集》卷四。㉞王以悟:《复田岱舆》,《王惺所先生文集》卷四。㉟王以悟:《复吕豫石》,《王惺所先生文集》卷四。㊱王以悟:《复渭南李洪元》,《王惺所先生文集》卷四。㊲王以悟:《和吕豫石敬学诗》,《王惺所先生文集》卷十。㊳王以悟:《顺德府重修儒学记》,《王惺所先生文集》卷二。㊴王以悟:《赠学训姚先生序》,《王惺所先生文集》卷一。㊵王以悟:《云浦孟先生年谱序》《重刊云浦孟先生语录序》《云浦先师像赞》,《王惺所先生文集》卷一、卷七。㊶王以悟:《月川曹先生录粹序》,《王惺所先生文集》卷一。㊷张祥龙:《儒家心学及其意识依据》,商务印书馆,2019年,第346页。㊸阳明不反对以公言仁,但其所言除了溥博、无私的义涵之外,也有公正、正确的意思,“博爱之说,本与周子之旨无大相远……若只知博爱而不论是与不是,亦便有差处。吾尝谓博字不若公字为尽”。参见王守仁撰,吴光、钱明、董平、沈延福编校:《王阳明全集》卷五《与黄勉之·二》,上海古籍出版社,2011年,第217页。一般而言,仁之爱当然不应局限于一己之身、家,但博字不能体现出仁中自有的条理,爱当中也有对不对、应不应该的问题,故不如公字更能穷尽仁的内涵。㊹王以悟:《散言》,《王惺所先生文集》卷九。㊺《北方王门集》,第260页。

责任编辑:涵 含

On the Theory of "Benevolence of All Things as One" in Yangming School

— Taking Wang Yiwu and Zhang Xinmin as Examples

Zhong Zhiguo

Abstract: As the successors of Yangming school in Henan Province in the late Ming Dynasty, Wang Yiwu and Zhang Xinmin mainly expounded Wang Yangming's theory of conscience with the core topic of "benevolence of all things as one", which had endowed Yangming school with outstanding characteristics of local school inheritance. Both of them held the point of view that Tao is not far away from people, Heaven and human beings are the same on the level of Tao, and Tao is the mind. Therefore, it is not necessary to seek Tao outside the mind. They thought that it is one thing to Qiong Li (穷理), to Jin Xing (尽性) and Zhi Ming (至命), which is manifested in the pursuit of the benevolence of all things as one. Zhang Xinmin mainly explained benevolence from compassion, so he opposed to regarding "oneself" as an isolated individual. He stressed that we should treat people as ourselves in order to achieve the benevolence of all things as one. Wang Yiwu emphasized that people should not treat themselves too narrowly, so he paid special attention to removing the cover of selfish desire and restoring their original state of observation to benevolence.

Key words: Wang Yiwu; Zhang Xinmin; Tao is not far away from people; all things as one, benevolence