

儒家修、悟、证三境界说

——以顾宪成为主要考察点

李可心

(兰州大学哲学社会学院,甘肃兰州730000)

摘要:修悟问题虽然可与儒家的某些内容会接,但并非儒学所固有,伴随着长期的文化交融,修、悟之说逐步引入儒学,明代良知学流行,使这一问题尤为突起。由于阳明学盛谈良知本体,言“悟”之说极为流行,竞相高标,流弊渐生,于是顾宪成起而矫之。他保留了阳明学言“悟”的合理性,提倡修悟相即,又突出了修的在先性和一贯性,认为悟前须修,悟后也不能不修。就功夫论的完整序列而言,顾宪成认为有修、悟、证三境,实体之证才是最高的境界。就实证来说,他又矫正过于强调心证的偏向,肯定同时代学者以“躬行”立教的说法。顾宪成的三境界说完整圆融,既有对世性,也带有总结性。

关键词:顾宪成;儒家;知行;修悟;证境;化境;躬行

中图分类号:D61 **文献标志码:**A **DOI:**10.3969/j.issn.1009-3699.2018.01.005

中国哲学普遍重视道德问题,但道德二字与今天一般的意义不同。就儒家而言,孔子讲“志於道,据於德”(《论语·述而》)。“道”是所志,是行动所应认识和遵从的基本原理或原则,“德”是所据,是对道的履行和成就。可以说,德无道不立,道无德不成。道德不是单纯认识意义或单纯行动意义上的问题,需要兼备认知和实践两方面的很多努力才能据有。修悟问题便是从对道德的追求中衍化出来,最终成为儒家学者讨论道德实践功夫的两种基本形式。

一、由知行到修悟

修悟问题在魏晋佛教传播时期已出现,但在儒家哲学中正式“出场”则很晚,大概到明代中后期才甚为显耀。此前与修悟问题近似的是知行问题,知行问题属本土哲学问题,渊源极久。因为知行与道德的实践关联密切,所以从一开始二者就不可避免地结合在一起。《论语》里早就提出了所谓“生而知之”、“学而知之”和“困而学之”三种认知“道”的类型(《论语·季氏》),可见,对道的掌握开启于对道的“知”,甚至,对于道在认知上的深入了解或洞见,就个体的生命意义来说,能够起到根本性的改变作用,所谓“朝闻道,夕死可矣”(《论语·里仁》)。但同时,《论语》又极为强调“行”的

重要性,如说“君子欲讷於言,而敏於行”(《论语·里仁》),又如“今吾於人也,听其言而观其行”(《论语·公冶长》),又如“君子名之必可言也,言之必可行也”(《论语·子路》)等。此后在很长时间里,修悟问题一直未成为儒学的重要论题,即使在受到佛、禅影响比较大的两宋理学中,也并未占有理论上的地位。在功夫论方面,宋代理学依然延续传统的知行之论,并加以丰富的阐发。与此相应,格物致知、涵养用敬成为理学实践的根本方法,并且贯穿整个宋明时期。以宋代心学而言,也不过强调发明本心和树立主宰的重要性,与程朱理学在为学之方上,表现为“道问学”与“尊德性”两种功夫入径的差异。

关于修、悟,修的观念在儒家经典里可谓俯拾皆是。如“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也”(《论语·述而》),又如,子路问怎样做一个君子,子曰“修己以敬”(《论语·宪问》),再如《大学》中“正心修身”“修身齐家”说尤为大家所熟知。悟的功夫则是一种比较具有宗教色彩的体验,虽然不太为儒家所言说,但是在儒学中“悟”相近的涵义不是没有,如《论语·公冶长》中子贡云:“回也闻一以知十,赐也闻一以知二。”又如《周易·系辞传(上)》云“百姓日用而不知”。由不知而知,由少知多,由一知全,这种短时

收稿日期:2017-12-04

基金项目:中央高校基本科研业务费专项资金项目(编号:14LZUJBWZY056;17LZUJBWZY087)。

作者简介:李可心,兰州大学哲学社会学院讲师,博士,主要从事中国哲学研究。

间内发生的心智跳跃或义理透彻即为悟,可见,“知”本就包含悟的意义。《孟子·万章下》中引述伊尹之言,提出“使先知觉后知,使先觉觉后觉”,“觉”于是在儒家心性学说中具有重要意义。孟子重视心之“思”的功能,认为“心之官则思,思则得之,不思则不得也”(《孟子·告子上》),这里的“思”不是一般的思维活动,而是对心性本然的认知或觉悟。“觉”和“思”,与后来所常讲的悟的意义也约略相当。

修悟问题尽管蕴藏于我国传统儒学的内部,但它直接出现并成为时代性的论题却是在阳明学出现之后。阳明学以“良知”提宗,而良知学最本质的问题则是本体与功夫之间的分属与通合关系。良知到底是属于心的本体还是心体的作用;如果良知是本体,那么功夫从何而施;如果良知是心体已发的作用,那么功夫又当如何。这几个问题成为明代阳明学聚讼的关键。而王阳明晚年所提倡的“四句教”,虽本意欲融合本体与功夫,使不落一偏,结果却在其学生与后学当中加深了本体与功夫的对立。阳明区分利根之人与中下根人,认为“利根之人一悟本体,即是功夫”,而“其次不免有习心在,本体受蔽,故且教在意念上实落为善去恶,功夫熟后,渣滓去得尽时,本体亦明尽了”^{[1]117}。利根人的主要功夫就是悟,“其次”者“为善去恶”的功夫便是修。是从本体出发作顿的功夫,还是从发用着手作钝的功夫,决定到为学的正确与否。所以,修、悟的优劣或关系究竟如何,便不得成为紧迫的时代问题。由于“良知”的本性是自然、完全的灵明,“致良知”的要义在致良知的自然、本然之知,所以阳明后学往往偏重于强调良知的本体性而排斥功夫的人为性,以致言悟者多,修悟的正当关系被扭曲了。同时,这也在思想上和社会上产生了很大的负面影响。

对于阳明学的修正和批评自始不断,顾宪成(字叔时,号泾阳,1550-1612)是比较卓越的有领袖地位的一个。在修悟观上,他针对当世学风虚浮状况,继承学者如张元忭等比较平正的观念,又吸收同时期讲学者如邹观光、于孔兼等人有益的意见,形成了比较完善的观点。一方面他没有抛弃阳明学中重悟的传统,而是注意发掘传统儒学中关于悟的资源,另一方面他也没有忽视修的必要性,而是提高了修的地位。通过这两方面的努力,他的修悟观更加具有辩证、圆融的特性,丰富了修悟问题的内涵。顾宪成的修悟观,带有集成的性质,同时也充分体现了儒学本身不脱离身体实践的特色,使儒学对修悟观念的吸收和修悟矛

盾的解决达到了很高的水平。

二、修悟相即

修和悟都属功夫,修、悟的对应也与本体、功夫的对应有关。一般认为注重本体的一路,其功夫主要为悟,而重功夫的一路则主要指修。纯从本体出发者,主张对本体的“悟”或“知”,此乃阳明所谓“利根之人一悟本体,即是功夫”,这一派可以说是单以悟为功夫的,既悟之后,便无功夫(人为辅助性的功夫)。准确地说,悟其实还不是本体性的功夫,但经此一悟,便可转入本体性的功夫。

据理而论,功夫有广义和狭义之分。狭义的功夫,主要指人为的有目的性的功夫,旨在实现本体的完全;广义的功夫,同时还包括本体性的功夫,这种功夫排斥人为的辅助性的活动,即阳明所说“本体上何处用得功”^{[1]119},本体的功夫实即本体的作用。一般所讨论的本体和功夫,要以狭义的功夫居多,不少阳明后学所轻视的也是这种人为的目的性的功夫。

顾宪成反对玄谈无根之学,讲究一般意义的功夫,因此,他的著述和讲学中修给予特别的重视。但他也不是仅仅在救弊的意义上来看待功夫,他既讲修,也反对不讲悟,这一点正如他重视儒学之“实”,又反对专以“空”归诸佛门,而大谈儒学之“空”一样。东林讲学的参与者于孔兼(字元时,号景素)认为,“近世率好言悟,悟之一字出自禅门,吾儒所不道也”^{[2]393},把“悟”专门归诸禅宗,排除在儒家功夫论之外。顾宪成不以为然,他举经典为证,《周易·系辞上》有“神而明之”,《论语·述而》有“默而识之”,此皆言“悟”,“特未及直拈出悟字耳”。至于朱子,在解释《孟子·尽心下》“梓匠轮舆能与人规矩,不能使人巧”时,则曰:“盖下学可以言传,上达必由心悟。”^{[3]365}又在解释“先知先觉”时说:“知,谓识其事之所当然。觉,谓悟其理之所以然。”^{[3]310}顾宪成认为,这是朱子“明明道破”“悟”字之证。朱子虽平生不喜欢人张皇言悟,躐等虚矫,但其实也并不以“悟”为讳。因此,“悟”字“未可专归诸禅门也,又不可以好言悟为世病”^{[2]393}。

顾氏认为修和悟之间并不存在矛盾,相反,二者是相须为有不可或离的。他之强调修,也并不是遗脱了悟,或者认为悟不如修重要。在他看来,修和悟是辩证统一的,因此,他不但不反对世人“好言悟”,“据吾意,还病其好之未真耳”^{[2]393},其理由是:“天下未有不修而悟,亦未有悟而不修。悟者与修相表里者也。”^{[2]393}顾宪成提揭修字,与

世俗言修而恶悟者不同,他并没有执一废一,而是把修和悟贯通在一起,在重修和重悟之间,不以一端自居。他说:

学不重悟则已,如重悟,未有可以修为轻者也,何也?舍修无由悟也。学不重修则已,如重修,未有可以悟为轻者,何也?舍悟无由修也。^{[2]338}

在修悟之间,单纯的重修或重悟,不仅是片面的,而且是错误的。修和悟互为前提,必然要通过修方能悟,也必然要通过悟才能实现修,失去了彼此为前提,二者都将无法落实。那么这是否意味着“修悟双提”呢?顾氏认为:“悟而不落于无谓之修,修而不落于有谓之悟。”^{[2]338}依照上面这一诠释,修悟在本质上就是一致的:悟即修,不落于无之悟便是修;修即悟,不落于有的修便是悟。修悟是对同一内容作出的不同衡量,二者是一体之两面。显然,修悟是融合在一起的,较之“修悟双提”的说法,要更进一层。“双提”有并重之意,或犹保留着修、悟之间的对立,而顾氏的说法,已经是合一之并重,修悟已经不存在对立。也正是如此,“即修即悟,无所不检摄而非矜持;即悟即修,无所不超脱而非放旷”^{[2]130}。那种认为修就必然意味着会过于矜持把捉,悟就必然会流于放纵超脱的看法,都是执一的、片面的,没有理解修悟的辩证关系。

就朱子和阳明的教法来说,顾宪成认为,朱、王二子的教法与二人的性格有关。朱子平而精实,阳明高而阔大,所以朱子是“即修即悟”,而阳明则是“即悟即修”^{[2]294}。朱子的“即修即悟”实指“由修入悟”,阳明的“即悟即修”实指“由悟入修”,这代表了修悟之间可能存在的两条路向。顾宪成在《日新书院记》中,对两种教法的关系进行了详细的阐发。他认为,两种教法是“同而异”、“异而同”的关系,一种“善用实”,一种“善用虚”,二者都属于儒家的圣人之学,最终的归趣并无二致。并且这两种教法的并存有其必要性。“同而异,一者有两者,递为操纵,其法可以使人入而鼓焉舞焉,欣然欲罢而不能。异而同,两者有一者,密为融摄,其法可以使人入而安焉适焉,浑然默顺而不知”^{[2]152}。两种教法既可以相互补充,使人人都能够因之获得相应的门径,又可以相互救正,挽回彼此容易导致的流弊。

三、修悟之时序

修悟的关系,不应当只是浑然一体,空讲所谓修中有悟、悟中有修,一味圆融,这期间还应强调

一定的次序。《论语·公冶长》中记载,孔子问子贡其与颜回孰贤,子贡以“回也闻一以知十,赐也闻一以知二”答之。此中“一”“二”“十”不是简单地表示数量的多少,“乃假借数目形容见地圆缺之辞”^{[2]318}。阳明认为:“子贡多学而识,在闻见上用功;颜子在心地上用功。”^{[1]32}顾宪成进一步指明:“闻一知十,无对之知也,了悟也,所谓一以贯之者也。闻一知二,有对之知也,影悟也,所谓亿则屡中者也。”^{[2]318}“了悟”指心地上的透彻,“影悟”即指闻见上的知解。此时孔子不直接说破“一以贯之”之旨,而必待于后,顾氏认为,“孔子要接引子贡的心肠,恨不立地成圣,却亦忙不得”,其间有个“时据”^{[2]319}。这说明,悟应以一定的功夫积累为前提,如果功夫未作到相应的程度,悟是不适宜骤然讲求的。

近似的还有另一个事例。孔子曾直接对曾子讲:“参乎!吾道一以贯之。”(《论语·里仁》)阳明认为:“一贯是夫子见曾子未得用功之要,故告之。”^{[1]32}并且,他还认为,“一贯”是根本,是体,“体未立,用安从生?”^{[1]32}由此,阳明指出朱子《四书章句集注》所谓“曾子于其用处,盖已随事精察而力行之,但未知其体之一”^{[3]72},解释还不准确。顾宪成持不同看法。他认为,曾子平日潜心于忠恕,不能说“未得用功之要”,于孔子则“随呼随唯”,也不能说“未知体之一”^{[2]302-303}。《四书章句集注》中说“夫子知其真积力久,将有所得”^{[3]72},顾宪成认为这才是恰到好处的理解。孔子之所以直接点化曾子,正是因为曾子已经“真积力久”,功夫做到适宜的程度,将悟未悟,故下语来启发他。功夫达到了,分寸适宜,便有致悟的必要。

由此二例可知,在顾宪成看来,言悟必有“时据”,这个“时据”具体就是指功夫的积累,亦即修。从修到悟之间,是不断修的过程。这种观点其实也是朱子的基本主张。朱子在《补格物致知传》中说:“《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,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格,此谓知之至也。”^{[3]7}这里的“豁然贯通”即“一以贯之”,意味着实现了“悟”的环节。朱子认为“豁然贯通”之境的实现,必以“用力之久”为基础,而“用力之久”就自然会有“豁然贯通”之时,亦即他是主张以修致悟的。当然,朱子的功夫主要是广泛的格物致知,运用上或偏在“知”或明事物之理一边,而阳明学及顾宪成所言的功夫主要指内心体验的修证。

我们还可以从顾宪成与友人讨论程子《识仁说》中,更清晰完整地获得他对修悟层次关系的说明。程颢言“识仁”,孔子言“为仁”,顾氏认为:“第‘为’以修言,‘识’以悟言。为则功夫便在眼前,行住坐卧,无一刻可违。悟则须是这功夫积累到久,忽然透出。”^{[2]346}这一意思与上所言相同。他同时认为,“及其得之又须密密保任,方有受用”^{[2]346},既悟之后也还要“密密保任”,悟后同样不能丢弃功夫,不能就此“歇手”,还应不间断地继续做功夫。如此,“一日克己复礼天下归仁,悟境也。自一日之前至一日之后,却只是一个修,更无别法”^{[2]346}。悟之前和悟之后都需要功夫,也就是说,有悟前之修和悟后之修。悟前之修,因本体未透,所以是着力之修,须自强不息,“此在初入门便应着紧,无容些子含糊”^{[2]346}。悟后之修,因已透彻本体,从本体发为功夫,一方面会自觉功夫“无可歇手处”^{[2]311},一方面又不必着意为功夫。然而此种“得力”“有非初入门可躐希者”^{[2]346}。因而,顾宪成对程子《识仁说》作了两点补充:至悟(识仁)之前,要“欲罢不能”,有所为而为;既悟(识仁)之后,要“欲从莫由”,无所为而为。

总的来说,“未悟则不可不修,既悟自不能不修”^{[2]393}，“有修无悟,必落方所,非真修也;未修求悟,只掠光景,非真悟也”^{[2]346}。悟必有修,修必求悟;悟前必修,悟后必修。悟前之修,修悟乃相须而非相即;悟后之修,修悟乃相须而可相即。如此,就修、悟的关系,我们在相即不离的基础上,就有了更进一步的认识。

顾宪成虽然强调修悟的相即关系,肯定朱、王二子的教法有必要并行,其实,他的说法更突出的是修的在先性、修的累积性以及修的一贯性,而反对未修言悟,悟后便放手不修。因此,就基础来说,他的修悟观与他所认为的朱子之“由修入悟”更加符合。当然,如果说朱子的教法是“由修入悟”,阳明的教法是“由悟入修”,而顾宪成悟前“由修入悟”,悟后“由悟入修”,也可以说是朱、王教法的一种接合。

阳明学内部,比较平实的学者,对于本体和功夫、修与悟的关系,自一开始可以说是比较注意全面把握的,作了不少质难辨析的工作,其中,以阳明的同乡张元忭最为突出。张元忭(字子荩,别号阳和,1538-1588)“从龙溪得其绪论,故笃信阳明四有教法”^{[4]323},实际上,由于王龙溪(名畿,字汝中,号龙溪,1498-1583)谈本体而讳言功夫,因此他对龙溪之学进行了批判。当然,张阳和的批判并不仅仅针对龙溪,如他还明确批评罗汝芳的弟

子杨起元,认为他也是“谈本体,而讳言功夫,以为识得本体便是功夫”^{[4]326}。张氏认为,这是当时阳明学传播中存在的一个比较严重的问题:

近时之弊,徒言良知而不言致,徒言悟而不言修。仆独持议,不但曰良知,而必曰致良知;不但曰理以顿悟,而必曰事以渐修,盖谓救时之意。^{[4]327}

张氏与当时著名学者罗汝芳、许孚远、周汝登等都提出这个问题来讨论,忧时、救时的心情十分迫切。就修、悟的关系,他说道:

悟与修安可偏废哉!世固有悟而不修者,是徒骋虚见,窥影响焉耳,非真悟也;亦有修而不悟者,是徒守途辙,依名相焉耳,非真修也。故得悟而修,乃为真修,因修而悟,乃为真悟。古之圣贤所以乾乾惕若,无一息之懈者,悟与修并进也。^{[5]17}

张氏的说法已经与顾宪成的某些表达基本相同了,可谓就是上文所述“修悟双提”,他认为修、悟应当并重,两样应该结合在一起。但我们可以看出,张元忭的说法,较顾宪成在修、悟上的整体观点还是少了曲折、细腻和圆融之处。

顾宪成三十多岁在吏部供职时,曾与张元忭有往来,他对张氏的评价很高,很希望他能够为世所用,并且自谓“见张阳和便自觉偏处多”^{[2]314}。张阳和对阳明学的流弊作了很有力的批评,他的修悟之说,不入“偏处”,在阳明学中很有特色,顾宪成的修悟之见很可能受到他的影响。

四、修、悟、证三境说

顾宪成的修悟说,并不以修悟二项为全义,他还有第三境,即证境。孔子有言:“默而识之,学而不厌,诲人不倦,何有于我哉?”(《论语·述而》)顾宪成认为:

默而识之,言悟也;学而不厌,言修也;诲人不倦,言证也。^{[2]283}

他以悟、修、证三境对言,并不是偶尔一及。对《论语·为政》“十有五而志于学”章,顾宪成也作了如是分析,他说:

曰志、曰立、曰不惑,修境也;曰知天命,悟境也;曰耳顺、曰从心,证境也。即入道次第又纤不容躐矣。^{[2]347}

在这里,顾氏很明确地认为,由修而悟,由悟而证,这是入道的正当次序。证境是最高境界,悟境并非最高境界。就孔子的证境来说,主要是指孔子“耳顺”和“从心所欲不逾矩”两阶段。

据常情看,“知天命”是神化上事,“耳顺”、“从

心”是自家身子上事,两者较之,“知天命”似深,“耳顺”、“从心”似浅。^{[2]348}

一般认为,人生的意义主要是领悟最高的原理,或者说是悟道。人们通过不断修行,一旦领悟到终极的原理,超越了自身的限制而得到心灵的解脱,就算是圆满了,达到目的了。如此,“知天命”未尝不可说已经达到了最高境界,但孔子不以“知天命”为止足,还要“六十而耳顺”,“七十而从心所欲,不逾矩”,从天命之知回归到身心的顺适。

顾宪成认为,“知天命”仅仅是对“天命”的一种感悟,或者是一种思想上的透彻,所以很可能只是停留在观念中,还谈不上真正的天人合一。“说个天命似涉渺茫,吾夫子定要一一自家身子上打透,方肯作准。盖渺茫处可假,自家身子上不可假”^{[2]348}。在他看来,“知天命”不仅只是知解上的知,更是身心上的实体(实际体得义),从知解到实体,还需要有一个过程。可见,他所谓的“证”,就是证上身来(“自家身子上打透”)。证已经是悟后的境界,不再是求悟,不再重知解,而是重实体,重行为与知解的自然合一,要“即形即天命”“即心即天命”^{[2]348}。总之,到悟的境界,虽然涉乎凡圣之界,几近生死之关,但尚属玄虚,未为真得,只有达于证境,才可谓彻底着实。

顾宪成在分析程颢的《识仁说》时,又提出“化境”之说:

大都程子此篇,专要与人点出悟境,又要与人点出化境。故说得如此直截,更不拈动第二义,防检、穷索,尽与破除。若为求识仁者言,恐应自有说也。^{[2]382}

顾宪成认为,程子的《识仁说》是承接张载的《西铭》而来,所以起首便从很高的境界讲起,谓“识得此理,以诚敬存之而已,不须防检,不须穷索”^{[6]16-17}。“识得此理”,即顾氏所说“要与人点出悟境”,而“不须防检,不须穷索”则为“化境”。在化境之中,可以不必再强调功夫,而本体自然实现,“更不拈动第二义”,一切言筌、教条都用不着了。

证境强调身体的实行、实得,强调身心与天命天理的继续磨合,而化境与证境相比,这些都已经完成了,体用合一已经实现,行为完全出于自然。因此,化境要比证境更高,是一种境界的完成状态,或者说,化境是证境的证得状态。证境之证,有二义:一是求证,二是证得。尚保留功夫的必要性的境界是求证之证境,不用提起功夫的境界为证得境界。这样证境、化境未尝不能够统一,我们可以把化境归入证境。

其实,顾宪成在修境、悟境基础上又提出证境一说,十分容易理解。上文我们对修、悟的层次关系已经明了,即修一悟一修,他认为有悟前之修,有悟后之修,修是不间断的。对悟前之修来说,很显然即为用力作功夫,要特别提撕,而且是以求悟为目的的,这可以说是一种纯粹的修;对悟后之修来说,虽然用功,却已经是解悟了本体后的用功,高度自觉,其功夫也不再指向本体之知,而是指向本体之合,这种求合本体的功夫,即可以说是证。如此,顾氏的修、悟观念里不但有层次,而且不同的层次还有相应的不同意义。

顾宪成的友人邹元标(字尔瞻,号南皋,1551-1624,)也明确标举修、悟、证三种功夫境地。邹氏师从胡直(字正甫,号庐山),为阳明的三传弟子。他在给老师遗稿所作的序文中,对修、悟的关系作了阐发:

学以悟为入门,以修为实际。悟而不修,是为虚见,修而不悟,是为罔修。先生已洞然圣学之大,而复与困学同功,兹所以全而归也。^{[7]卷四}

他认为老师“已洞然圣学之大”,即指能悟言,“而复与困学同功”,即指能修言。邹氏也是强调修、悟的相须关系的,在他看来,只有既悟且修方才称得上得圣门学问的全体。

邹元标罢官居家,请于当道,建立仁文书院,为讲学之所。他在所作《仁文会约语》中,标举教法:一则曰“先悟”,一则曰“重修”,一则曰“贵证”^{[7]卷八}。他认为,修和悟并不是两回事:“悟者即悟其所谓修者也,以悟而证修,则不沮于他岐之惑;修者修其所谓悟者也,以修而证悟,则不涉于玄虚之弊,而实合内外之道,二之则不是矣。”^{[7]卷八}对于证,他则说:“证者,证吾所谓悟而修者也”^{[7]卷八}。他的证处于悟和修之间,所表示的是修和悟之间的一种约束关系,具体而言,证就是要以悟来证修,以修来证悟。证是对修、悟二者的检验和印合,亦即修要以悟为原则,悟要以修为归宿,如是,修才不会误入歧途,而悟也不会停留于玄虚。

邹元标的修悟观与顾宪成的差别很明显,我们可以归纳为以下几点:首先,功夫的起点不同。顾宪成强调要以修为起点,悟前有修,悟后有修,一以贯之;邹元标则明确主张要“先悟”,把悟当作学的“入门”,提倡“学必先悟”。其次,顾宪成所讲的证是在悟后,与修和悟相比,可以作为一个独立的阶段;而邹氏的证并不特指独立的功夫阶段,而是对修、悟关系的一种双向规定,悟中有证,修中也有证。再次,顾宪成的证是逐步深入的修,其

具体内涵就是实体,这种实体包括人的身(形体)心全部,身心都要符合事理的规范,并不单以心言;而邹氏之证完全是指心证,他说:“夫吾所谓悟而修者非他,即吾之心也,所谓修者非他,亦吾之心也。”^{[7]卷八}相比之下,邹元标是很鲜明的心学立场,而顾宪成与他的距离比较大。

五、躬行立教

对于顾宪成“证”之一境,尚有一义待发。顾氏在吏部时的同僚邹观光(字孚如),里居讲学,建尚行书院,弟子请教宪成“尚行”之意,宪成认为,“邹子之标尚行,正悟后语也”^{[2]139}。这是因为,当人未悟之时,对于实行缺少动力,或诱之而行,或迫之而行,都属于勉强为之,结果可能或作或辍。只有既悟之后,人才能从内心中生发动力,认识到行的必要和迫切而自觉去行,以行为尚。对于世间以悟为尚的人,顾宪成指出应当“归而证之于行”^{[2]139},所自矜以为悟者一定要“一一实有之”方才无憾,方能最终跻于圣贤行列。如果没有做到,那么,其自我矜许的悟境就不过是“揣摩亿度而已”。“尚行”之说,既可以适用于“未悟者”,也可适用于“已悟者”。“未悟者尊而用之”,可以渐渐致悟,“已悟者尊而用之”,可以一一实有诸身,所谓“沦肌肤而浹骨髓”^{[2]140}。

顾宪成最终提出:“然则悟于何始?因行而始。悟于何终?因行而终。”^{[2]140}这与上文他所说“未悟则不可不修,既悟自不能不修”用意是完全一致的,我们同样还可以看到,顾氏强调悟后之行,依然是指“一一实有之”,这也是上文所说的“证”义。“证”和“行”的意义有所不同,“证”的意义比较含蓄,也容易发生歧义。“证”可以专指心证,如邹元标所谓,而“行”就比较平实和明确,如果使用“躬行”一语就更加明确。顾宪成所谓证,我们上文以“实体”解之,实际就是“躬行”二字,行之于身,亦即体之于身(含心在内),而这里顾宪成所指的“行”确实就是“躬行”。

邹观光著《衡言》,其中发明躬行在当时的特别意义,他说:“今教化翔洽,家性命而人尧舜,而议论愈精,世趋愈下。维世君子惟以躬行立教,斯救时第一义乎!”^{[2]139}顾宪成对“躬行”二字佩服不已,谓先得同心,感慨极深,“为之徘徊三复,不能己己”^{[2]64}。顾、邹二子早年为官同处,都怀有很大的抱负,“生平之交,相期于德义”^{[2]46},二人的情谊是比较长远且深入的,因此,顾宪成在躬行观念上,肯定受到了邹观光的影响。

顾宪成眼中的躬行并不是“专属诸修”,尤其

不是仅仅指“事为之检饬,念虑之矜持”。他认为,这样就“堕落方所而修弊”^{[2]396},这样的修,必然会引起高明者的轻薄厌弃,转而重悟,走向相反的极端。因此,他的躬行不是拘检的,不是落方所的,偏指悟后之行,亦即“证”。

影响顾宪成躬行观念的另一人物为共同讲学的于孔兼。在戊申(1608)年春的南岳会讲中,于景素告诫顾宪成:“兄主盟东林,只宜守定‘下学上达,躬行君子’八字。”宪成为之“点头”^{[2]393}。归后,吴安节、于景素各作《春游记》一篇,于景素在文章中大抵发明“躬行”之义。二人之文,顾宪成读后颇多感会而道:“私衷尤有味于‘躬行’一语。”^{[2]396}此处他对躬行有新的体会。他认为,为学的“入门要指,入室微言”,“经孔孟发挥一番,已而又经周程诸大儒发挥一番,已而又经阳明诸先正发挥一番,业已说到九分九厘九毫,向上几无复开口处,算来算去还是躬行难也”^{[2]396}。照他的意思,为学的方法和道理,先圣先贤已经差不多说到头了,指点得明白而周全了,后人没有多少可以发挥的余地,所以可以不必再在上面纠缠不休,更实际而有意义的事就是照着去踏实地做。对于后人来说,躬行才是真正困难而具有考验性的事。

这种观点也早有渊源,明代早期的理学家薛瑄就曾说过:“自考亭以还,斯道已大明,无烦著作,但须躬行耳。”^{[8]7229}如又说:“将圣贤言语作一场话说,学者之通患。”^{[4]117}可见,薛瑄也是认为道理已明,不用再殚精竭虑去作重复无谓的发挥,并且他特别反对将学问仅停留于谈说上,主张一定要切实躬行。这种学风,实际就代表了明代以后的思想动向。

容肇祖先生在他的《明代思想史》一书中,对这种变化已经揭示得比较清楚了。他认为明代初期的思想有承接宋元儒而来的“致知派”,这一派继承了朱子格物致知的理念,学问规模广博,义理精深,与朱子为同一血脉。从宋濂到方孝孺,沿袭了致知派的风格,然而这派此后逐渐衰落,朱子学中的“躬行派”(或称“涵养派”)逐渐崛起。容肇祖先生认为,这一派与“致知派”的学者“大不同了,就是简陋了,腐化了,依托于复性与躬行,而不事著作不做学问了”^{[9]13}。

容先生固然道出了躬行派的特征,与朱子学的本来风格不同,但对于明代思想来说却无疑是新的生机,也是明代思想的独特灵魂。这一躬行特征逐渐流衍,发展成以注重自我和内心体验为特征的心学大宗,完成了宋学到明学的蜕变,这是一次很重大的历史性的思想动变。而朱子学的躬

行派也自有流传,主要为薛瑄所流传的河东之学,其中以吕柟(字仲木,号泾野)为代表。

吕泾野认为,学“若徒取辩于口,而不躬行也无用”^{[10]123},不实行的学问,人于其自身终究缺少受用之处。因此,“学要讲明做去”^{[10]123}，“君子以朋友讲习,不徒讲之而又习之也,习即是行”^{[10]110}。他的学问可以说不出程朱知行的范围,知了去行,犹是程朱知行的本色,只是于躬行特别着力。黄宗羲谓:“关学世有渊源,皆以躬行礼教为本,而泾野先生实集其大成。”^{[4]11}

明代关学是以躬行著称的。其实甘泉学派也是注重实际体认的。如湛甘泉的学问宗旨为“随处体认天理”,“体认”便带有很强的实践意味。其再传许孚远,进而明确提出“学不贵谈说,而贵躬行;不尚知解,而尚体验”,“学者之学,重实修而已”^{[4]975}。甘泉学派本不如阳明学之欲脱尽朱子的影响,而为朱子学和心学的一种折中。因此,我们还可以说这是朱子学中的“躬行派”,只是比明初儒者走得更深远,是明代思想的主流之一。当然,明代的这些学派之间也都存在着交流。

因此,顾宪成之所以认可躬行,有着深厚的时代背景。有趣的是,明代自生的学术起于躬行,却在躬行、体认中又迷失了,到了后期又重新号召躬行。

六、结语

哲学的要义无疑以寻求智慧为本,然而这种智慧不独指向理论智慧,还自然乃至应当包含实践智慧,中国哲学尤其注重理论与实践的统一。在儒学内部,知行问题自始就存在着,而且有着非常明确朴素意识。一直到两宋理学,知行问题也还作为一个重要的论题得到进一步的深化。然而,随着宗教思想更广泛的渗透,阳明良知学的出现和大发展,知行问题逐渐被修悟问题所掩盖,对修悟关系的讨论甚嚣尘上。修悟问题成为关系儒学自身性格特质、为学方法等一些重要问题的基础性问题,对修悟问题认识上的偏差,对其关系处理不够妥善,往往会引发严重的流弊,贻害于世道人心。有识之士站在儒学本位的立场上,面对汹

涌的时代思潮的恶化,积极作出不少化解危机的努力,顾宪成便是其中有代表性的一位。

顾宪成对修悟问题作了深入细致的考察疏导,也对前人时贤的相关思想给予了不少吸收,他对这一问题的解决,是比较完善的,带有总结和集成性的。他提倡修悟相即,这种修悟相即不但是互补的,而且在本质上是相通的,不落于有的修即悟,不落于无的悟即修,有别于修悟双提。但他的修悟相即说也不是混论调和的,而是在相应的时序当中来辩证地看待修悟关系。就一般的修悟关系而言,顾宪成又突出证境一环节,证境是悟境的延续和提高,是道理与身心的真正融合过程。证境的终极是化境,而证境的实现有赖于躬行。躬行强调亲身实体,是儒家性格的真挚体现;它也并不专属于修,而是一贯的自我修养功夫。对于反己实证、躬行实践的追求,是明代儒学的根本特色。

宋代的理学开辟了一个崇高的理的世界,辨析理义,穷其精微,而明代的学者则又开辟了一个丰富的内心体验的世界,这个世界既现实而又神秘。理学在宋代的晚期才成熟起来,而心学则在明代的晚期即露出了极大的幻相,因而,引起有识者向躬行的回归。明代思想的起承转合,已经到了合的地步,也预示着要走向尾声了。

参 考 文 献

- [1] 王守仁撰,吴光等编校.王阳明全集[M].上海:上海古籍出版社,1992.
- [2] 顾宪成.泾皋藏稿[M]//无锡文库第四辑影印.南京:凤凰出版社,2011.
- [3] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [4] 黄宗羲.明儒学案:下册[M].北京:中华书局,2008.
- [5] 张元忭.张阳和文选[M].上海:商务印书馆,1935.
- [6] 程颢,程颐.二程集:上[M].北京:中华书局,1981.
- [7] 邹元标.愿学集[M].四库全书本.
- [8] 张廷玉.明史[M].北京:中华书局,1974.
- [9] 容肇祖.明代思想史[M].上海:中国书店,1941.
- [10] 吕柟.泾野子内篇[M].北京:中华书局,1992.

[责任编辑 彭国庆]