

论湛若水的“随处体认天理”

张学智

【摘要】湛若水的学术宗旨“随处体认天理”，体认的对象是性体，即被人心所包贯的生生本性。强调性体的普遍性、绝对性，性体即道，随处体认天理即在具体行为上实现心与道俱的目标。这与朱子获得客体之理的格物致知不同，也与王阳明推致心中本具的道德情感的致良知不同，有调和理学心学的倾向。湛若水从老师陈献章处接受了较多的自然性，主张对心中本有天理的自然顺承，故强调“勿忘勿助”。他与王阳明的辩论，代表了明中心学思想不同形态的交锋。

【关键词】湛若水；王阳明；随处体认天理；勿忘勿助

【作者简介】张学智，北京大学哲学系教授。

【原文出处】《哲学门》（京），2024.第45辑.1~14

陈献章学宗自然，早年以静中养出端倪为宗旨，晚年强调理事一以贯之，以未尝致力而应用不遗为实得。其学在较为笃实的学者看来，本体论偏于玄，功夫论偏于虚。其弟子湛若水（1466-1560）性情沉潜，且长期讲学，得弟子讨论问难之益，将自己的思想宗旨概括为“随处体认天理”，而以勿忘勿助为体认要领。以下对此作一简析。

一、《心性图说》与“随处体认天理”

陈献章之学主要是一个诗人的体悟，以悟到我大而物小，物尽而我无尽为最高境界，高扬心的本体地位。此点为湛若水所接受，但给了较为详细的论证。他作《心性图》及其解说，表达他的根本思想：“性者，天地万物一体者也。浑然宇宙，其气同也。心也者，体天地万物而不遗者也。性也者，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，良心发见之始也。是故始之敬者，戒慎慎独以养其中也，中立而和发焉，万事万化自此焉达，而位

育不外是矣。故位育非有加也，全而归之者耳。终之敬者，即始之敬而不息焉者也。曰：‘何以小圈？’曰：‘心无所不贯也。’‘何以大圈？’曰：‘心无所不包也。’包与贯实非二也。故心也者，包乎天地万物之外，而贯乎天地万物之中者也。中外非二也。天地无内外，心亦无内外，极言之耳矣。故谓内为本心，而外天地万物以为心者，小之为心也甚矣。”^①这里涉及心、性、情、气、天地万物、敬、内外等范畴，既讲到本体论，又讲到功夫论；在本体论中既有天地万物的物质构成基质，又有天地万物的本质，及它与人的关系。就实然存在的本体说，宇宙是气，气是构成万物的物质实体。在陈献章、湛若水及王阳明眼里，万物的实体构成是不重要的，因为心学特重心物关系；加上中国哲学发展到明代，已经具有高度的境界论、现象学的性质，这一点使它主要着眼于万物与人的关系，而不关注万物的终极基质是什么。气所表征的，最主要是万物的生生不已、流转不息的性质，而不是万物之始基。所以气在《心性图说》中只是一笔带过。湛若水重视的是心性。性代表人这一生物族类

的特质,而表现人的特质的是心。表现者与被表现者是一而不二的。人的本质即其“生意”,具体内容是四端所表征的仁爱之心。生意蕴于内而发于外。蕴于内即性,发于外即情。而蕴于内者必从发于外者见出,故即四端而见仁义理智。这一点是对朱子学的继承。从境界论说,心体现于万物,无远弗届,无或遗漏。万物皆可以说即心即物。心包贯宇宙万物,包是就其范围说,贯是就其作用方式说。上下四方之宇,往古来今之宙,凡心所可思虑,所可计度,所可识认表象者,皆即心即物之物。这一点继承了陈献章。

湛若水这一思想,与王阳明强调没有离开主体参与的事,主体的意志是行为得以发生并有意义的根本要素而有的“心外无理,心外无物”不同。虽然二者“都从心上说”,但强调的重点不同。王阳明主要是道德论的,重点在道德行为是道德动机的贯彻,没有道德动机贯彻的行为不具有道德意义,反而会造成大量“装缀”的行为。故王阳明强调“一念发动处就是行了”“念念致良知”,功夫较实,峭拔而峻利,使人无有息肩之地。“南镇观花”所代表的知识论、美学路向,是在强化道德主体中带出来的,是辅从性的。湛若水的心包贯一切,是乃师陈献章心学的延伸,强调的是心作为一切自然事物、社会事物、精神事物的产生者、解释者的绝对性、先在性,其道德的直接性、功夫的切实性较弱,与王阳明相比较为舒缓、浮泛。另外王阳明晚年才讲境界性的万物一体,《大学问》中阐说最为明确,故经常批评弟子直接体认万物一体“殊不得力”。而湛若水早年即把“心包天地之外,贯天地之中”的境界体认作为自己思想的基础。王阳明终其一生绝少提及陈献章,理由即在于陈献章之学过于高妙,缺乏初学者实地下手处。

另外,湛若水从陈献章那里接受了较多的“自然”性。既然心“体天地万物而不遗”,那么,心中体

认到的影象和自然事物是一而二、二而一的。修养的极致就是保持对万物本身不加增减的体认,故强调于万物须“全而归之”,不以人力改变。“天地位育”就是还其本来面目。而要做到这一点,必需“敬”来保证。就是说,只有敬才能不起造作,心与事物的本来状况为一。故“敬”在湛若水的修养功夫中极为重要,须持敬始终。始敬者,保持心的未发之中;终敬者,保持性发为情时不有偏离。已发未发一致,性与情一致,“位育”不是参赞的结果。即使“参赞”是人与万物一体的必然行为,也是对自然物的顺承、保持。

在《心性图说》心、性、理、气诸概念中,湛若水最重视的是心,对心的本来状态和与物为一之后的性质,都作了详细描述:“吾常观吾心于无物之先矣,洞然而虚,昭然而灵。虚者,心之所以生也;灵者,心之所以神也。吾常观吾心于有物之后矣,窒然而塞,愤然而昏。塞者,心之所以死也;昏者,心之所以物也。其虚焉灵焉,非由外来也,其本体也。其塞焉昏焉,非由内往也,欲蔽之也,其本体固在也。一朝而觉焉,蔽者彻,虚而灵者见矣。心体物而不遗,无内外,无终始,无所放处,亦无所放时,其本体也。……故欲心之勿蔽,莫若寡欲。寡欲莫若主一。”^②这是从两个层面说心,前一个心是腔子里心,虚灵明觉,瞭如明镜,它是正确观照事物,心与物之原貌一致的凭依。心不虚则不能达到这一点,心不灵则其神妙作用丧失。昏与塞是心为欲望所遮蔽。但被遮蔽之时,心之本体仍是虚灵明觉的。故修养功夫首在寡欲,寡欲才会复其本然之明。另一个层面是就心的功能说,心体物不遗,无内与外、始与终之区别,修养功夫在顺承、体认此一体之境。由于心的这两个方面,湛若水的为学宗旨“随处体认天理”涉及心和物两个方面,物是心所遇所感的具体事物,多为人伦日用,心对所遇所感之物发为情,并判定情是否合于中道,他说:“夫至虚者,心也,非性之体也。性无虚实,

说甚灵耀。心具生理,故谓之性。性触物而发,故谓之情。发而中正,故谓之真情,否则伪矣。道也者,中正之理也,其情发于人伦日用,不失其中正焉,则道矣。孟子曰勿忘勿助,其间中正处也。此正情复性之道也。”^③在湛若水这里,心与性不同,心是虚廓,性是人之所以为人的性质,即人的“生理”,情是性之发,心是性之地。道即理,此理非朱子那样的实存之理、“一草一木亦皆有理”之理,乃如后来戴震所说“情之不爽失即理”那样的理。只有勿忘勿助,保持心的虚灵,情之发才能中节。故勿忘勿助是正情复性的关键,也是随处体认天理的工夫要领,在湛若水思想体系中占有重要地位。

二、“随处体认天理”中的知行合一与敬

“随处体认天理”作为学术宗旨,湛若水确立甚早,且终其一生未尝有变。但如何理解此宗旨,当时和后来学者见解并不一致,如湛若水和王阳明就曾对此问题移书往复争论。王湛门人对究竟如何解释“随处体认天理”,着眼角度也不同。湛若水此宗旨,对乃师“自然”之旨,及胸次悠然之境界,不着一处之高妙功夫,皆有改变使之趋于实地之意图。故既强调所体认者为天理,非空无之境和功利之物,又强调随时随处,时时处处皆用功之地,非离开当下事物另有体认之所。湛若水对此宗旨甚为自得,视为包治百病的法宝,他尝对弟子说:“随处体认天理,此吾之中和汤也,服得时,即百病之邪自然立地退听。常常服之,则百病不生,而满身气体中和矣。何待手劳脚攘,铢较寸量乎?……此剂中和汤,自尧舜以来,治病皆同。”^④

关于随处体认天理的真切意旨,湛若水解释得很详尽,如:“鄙见以为格者,至也,即‘格于文祖’‘有苗格’之格。物者,天理也,即‘言有物’‘舜明于庶物’之物,即道也。格即造诣之义,格物者即造道也。知行并进,博学、审问、慎思、明辨、笃行,皆所以造道

也。读书、亲师友、酬应,随时随地皆求体认天理而涵养之,无非造道之功。意、身、心一起俱造,皆一段工夫,更无二事。下文诚、正、修功夫,皆于格物上用了。其家、国、天下皆即此扩充,不是二段。此即所谓‘止至善’。故愚尝谓止至善则明德、亲民皆了者,此也。”^⑤此处格字取程子义,意为至、到;物字之义不取一般所谓“事物”,也不取阳明所谓“事”,而是专指物上之理、之道。格物即达于道,获得理。而达于道、获得理的功夫,在《中庸》所谓学、问、思、辨、行。具体说来,日常行为,皆造道之途径。且时时处处,非有简择。《大学》之三纲八目,“随处体认天理”即可括尽无余。此外,对所得之理,须加以涵养,非得到即止。而涵养功夫,要复杂得多。包括想象、思绎、类比、引申、推证,及对之敬畏、存留等心理功夫,和实行、实行中的再体认等实践功夫,此所谓“知行并进”。可以看出,湛若水与朱子、阳明都不同,他的格物,强调的不是行为本身,而是行为的伦理结果。朱子的格物是“即物而穷其理,欲其极处无不到”,强调行为和结果两个方面,但主要是科学性的“物理”,故不为湛若水所取。而王阳明的格物是“正念头”,即去除对良知的遮蔽,使行为在本正的良知的规范、导正之下,强调的是伦理行为本身。但作为正面价值的良知的伦理规范性很明确,而湛若水的“心之中正”的明确性、规范性要弱得多,所以被王阳明批评为浮泛。

湛若水对“随处体认天理”反复加以解说,他的论学书信、讲学语录,都是对此宗旨的注脚。其中对知行并进义加以特别强调,意在破除王阳明“偏于内”之弊,他说:“格物者,至其理也。至其理者,学、问、思、辨、笃行,所以至之也,是谓以身至之也。古人所谓穷理者,如是也。近而身心,远而天下,暂而一日,久而一世,只是格物一事而已。格物云者,体认天理而存之也。”^⑥又说:“原来‘明德’‘新民’,全在

止至善上用功。‘知止’‘能得’，即是知行合一，乃止至善之功。其‘古之欲明明德’二节，反复推到格物上。意、心、身，都来在格物上用功，上文‘知止’‘安’‘定’即其功也。家国天下皆在内，元是一段功夫，合内外之道，更无七段八段。格物者，即至其理也。意、心、身与家、国、天下，随处体认天理也。”^⑦这都是说，《大学》全部功夫，都可归到格物上。格物，即随处体认天理。而随时体认，须身、心、意实至之。所体认之理，也是道德性的理，非知识性的理，所以他认为无与于身心性命的纯知识，非格物也。

湛若水为了强调随处体认天理的知行并进义、先体认后涵养义，特拈出古来之道德训诫语，涵养心性语，认为皆可为随处体认天理的注脚，如《尚书》的“知之非艰，行之惟艰”，《中庸》的先学、问、思、辨，然后笃行，《论语》的先博文，后约礼，《孟子》的知性而后养性（“始条理者知之事也，终条理者圣之事也”），程颢的先识仁而后以诚敬存之等。他的结论是，随处体认天理而涵养之，则知行并进。

湛若水由此反对静坐，并以此纠正陈献章早年“静中养出端倪”之说偏于静的弊端。因此特别强调知行并进，提倡实事上见理。他说：“静坐，程门有此传授。伊川见人静坐，便叹其善学。然此不是常理。日往月来，一寒一暑，都是自然常理流行，岂分动静难易？若不察见天理，随他人关入定，三年九年，与天理何干？若见得天理，则耕田凿井，百官万物，金革百万之众，也只是自然天理流行。孔门之教，居处恭，执事敬，与人忠。黄门毛式之云：‘此是随时体认天理。’甚看得好。”^⑧当弟子问及随处体认天理与静中养出端倪在功夫上孰为先时，湛若水回答：“虚见与实见不同。静坐久，隐然见吾心之体者，盖先生为初学言之，其实何有动静之间！心熟后，虽终日酬酢万变，而吾心之本体澄然无一物，何往而不呈露耶？盖不待静坐而后见也。……随处体认天理，自初学以

上皆然，不分先后。居处恭，执事敬，与人忠，即随处体认之功，连静坐亦在内矣。”^⑨湛若水实际上反对静坐，因“随处”即包含动静，随机宜而体认。孔门之“居处恭，执事敬，与人忠”乃修养功夫之切实行动，除此别无功夫。这一点也与王阳明早年因龙场悟道得力于静坐，故叫弟子静坐，后发现静坐者养成喜静厌动的毛病，故叫弟子实事上磨练，以实现“动也定，静也定”根本目标一致。

湛若水的随处体认天理，特别强调内心的诚敬，这一点也是对其师自然之旨的纠正。陈献章初主静中养出端倪，久之悟无动静、无内外，小大精粗一以贯之之道，强调义理融液，操存洒落，走入广大高明一路。其弟子中诗人不少，多有以境界体悟代替践履实功者，湛若水欲纠正这一点，使江门之学折归实地，故十分重视敬字，以敬为体认天理的心理准备，亦以敬为体认天理之后的涵养功夫。所以谨守程朱“涵养须用敬，进学在致知”的法式，以“敬”为一切修养方法的归结。这表明他的学术思想有调和程朱陆王两派为一的倾向。他对陆九渊之学，斥为过高；对陆九渊弟子杨慈湖，更视为儒学中的异端；对王阳明推许陆、杨师徒，甚不满意，而主张濂溪、二程之学，尤对敬字推诚服膺。他尝说：“涵养须用敬，进学在致知，如车两轮。……鄙见以为，如人行路，足目一时俱到。涵养进学，岂容有二？自一念之微，以至于事为讲习之际，涵养致知一时并在，乃为善学也。”^⑩这里强调涵养致知一时俱到，是对朱熹将此两者分而为二，其中又特别重视格物这一功夫特点的纠正，但亦与王阳明以格心、正念头为格物大不一样。他的随处体认天理将致知、涵养收摄为一，故他反复强调“随处体认天理而涵养之”。

湛若水因重视在具体事务上体认天理，而敬字是此中应有之义，故对“执事敬”一语反复强调。在湛若水这里，敬既是一种心理状态，又是一种精神境

界,两者是统一的。他认为学者学而无成,最根本的原因是此敬字尚未修得,他说:“学者之病,全在三截两截,不成片段。如人身血气不通,安得长进?原来只是敬上理会未透,故未有得力处。吾人切要,只于‘执事敬’用功。自独处以至读书酬应,无非此意。一以贯之,内外上下,莫非此理,更有何事?吾儒开物成务之学异于佛老者,此也。”^⑩这里,以“敬”为儒释之判准,不同于程颢。程颢认为儒佛之根本区别在“吾儒本天,释氏本心”,以心中是否有理为标准。故说佛教“敬以直内则有之,义以方外则无之”。湛若水则以为佛教无敬字,并斥佛教以静代敬,说:“古之论学,未有以静为言者。以静为言者,皆禅也。故孔门之教,皆欲事上求仁,动时着力。《论语》曰:‘执事敬。’《易》曰:‘敬以直内,义以方外。’《中庸》‘戒慎恐惧’‘慎独’,皆动以致其力之方也。……故善学者,必令动静一于敬。敬立而动静浑矣。此合内外之道也。”^⑪以敬为修养之圭臬,成学之南针。这是湛若水吸收朱子之处。

三、与王阳明的辩论

湛若水主“随处体认天理”,但因“体认天理”为宋明儒学之普遍功夫,“随处”又时、地广泛,所以此为学宗旨所包至广,从用功之目的,用功之场所、方法,用功之心理状态无所不有,故实际上较为浮泛,在理论内容上亦易起争端。如随处体认之天理究是在外之理还是心中之理,湛若水似有不同的说法,亦有两可调停使之归于即内即外之意。

王阳明与湛若水定交甚早。王阳明三十四岁任兵部主事时,湛若水为翰林院庶吉士,两人相与讲学,“共以倡明圣学为事”。《阳明年谱》记此事:“职事之暇,始遂讲聚。方期各相砥切,饮食启处必共之。”^⑫王阳明也说:“晚得友于甘泉湛子,而后吾之志益坚,毅然若不可遏。则予之资于甘泉多矣。”^⑬后六年,湛若水奉使安南,阳明为文以赠,其中说:“吾与

甘泉友,意之所在,不言而会;论之所及,不约而同。期于斯道,毙而后已者。”^⑭阳明征宸濠,又致书湛若水,以戎马倥偬未能论学为歉。而在阳明晚年,两人关于随处体认天理之旨往来致书,辩论甚为详悉。

辩论的第一个问题是,随处体认究属心内还是心外。王阳明认为,湛若水的随处体认天理,所体认者为事物上表现的理,体认对象是外在的事物,故湛若水“尚为旧学所拘”。所谓旧学,指朱子学。随处体认天理与朱子的向外格物穷理无大差别,所以指责随处体认天理是求之于外。湛若水致书答辩,认为阳明并未明了自己的意思,他说:“面喻《大学》格物之义,以物为心意之所着,荷教多矣。兄意只恐人舍心求之于外,故有是说。不肖则以为人心与天地万物为体,心体物而不遗。认得心体广大,则物不能外矣。故格物非在外矣,格之致之之心又非在外也。于物若以为心意之着见,恐不免有外物之病。幸更思之。”^⑮这里争论的焦点在对《大学》“格物”之义的解释。王阳明认为,所谓格物,格即正,正其不正以归于正之谓;物即事,主体作用于客体的事为。王阳明曾说,身之主宰便是心,心之所发便是意,意之本体便是知,意之所在便是物。在王阳明的义理系统中,物是意向中之“事”。故此处说王阳明所理解的物是“心意之所着”。王阳明自龙场后即强调以上心、意、知、物的解释,目的确如湛若水所言,是恐学者舍心求之于外,以格物为“即物而穷其理”,与自己的德行修养不直接发生关涉。湛若水认同阳明此一精神方向,故力辩自己的学术也是求之于内。他的证据是自己的《心性图说》之“心体物而不遗”,心体广大,包贯万物,物是心陶铸规范过的物,是心物合一之物、即物即心之物。故格物并非完全外在的行为,心也非完全攀援外物而摹画之、盛贮之。而阳明以物为“心意之所着”,则是以心为内,以物为外。

湛若水随处体认天理究竟属外还是属内,如就

字面看,确有外在之嫌,因为随时、随处是客体物的时空属性,体认的也是事物上的理:“天理”之“天”,也增加了理的绝对性、客观性。故阳明以上对他的质疑不为无因。但在与王阳明的辩论中,湛若水认为理是理一分殊的,“理一”之理即心中之理;在体认时具体化为事物上的理,理是即内即外的,体认事物之理就是体认自己心中本来中正之理。他说:“天理二字,人人固有,非由外铄。不为尧存,不为桀亡。故‘人皆可以为尧舜’‘途之人可以为禹’者,同有此耳。故途之人之心即是禹之心,禹之心即尧舜之心。总是一心,更无二心。初学之于圣人,同此心,同此一个天理,虽欲强无之又不得。有时见孺子入井,见饿殍,过宗庙,到墟墓,见君子,与夫夜气之息,平旦之气,不知不觉萌动出来。遏他又遏不得。……心若存时,自尔现前。”^⑩这是以孟子的路数证“心即理”。而随处体认天理,即见此天理。所以当学生说“随处体认吾心身天理,真知觉得无往而非吾心身生生之理气,根本于中而发见于外,名虽有异,而只是一个生生理气,随感随应,散殊见分焉耳,而实非有二也”,并以此来解释随处体认天理时,湛若水对此见解大加赞扬:“如此推得好,自‘随处体认’以下至‘实非有二也’皆是。可见未应事时只一理,及应事时才万殊。《中庸》所谓‘溥博渊泉而时出之’,正为此。”^⑪既然天理在内,为理一,应事时体现为多,则随处体认的是自己本有之理在事物上的表现。这一意思湛若水有明白的解说:“或疑随处体认恐求之于外者,殊未见此意。盖心与事应,然后天理见焉。天理非在外也,特因事之来,随感而应耳。故事物之来,体之者心也。心得中正,则天理矣。人与天地万物一体,宇宙内即与人不是二物,宇宙内无一事一物合是人少得底。”^⑫在解释何为慎独时,湛若水也表达了同样的意思:“体认天理与慎独,其功夫俱同。独者,独知之理。若以为独知之地,则或有时而非中正也。故独者,天理也。此理唯己自知之,不但暗室屋漏,

日用酬应皆然。慎者,所以体认乎此而已。若如是有得,便是天德,便即王道,体用一原也。”^⑬“独”者,己独知之天理,非在外也;“慎”者,体认此天理,非取于外也。故当学生将天理解释为与心中本有之理为一时,湛若水认为此解得自己本意:“问:‘体认天理最难。天理只是吾心中正之体,不属有无,不落方体。才欠一毫,已便不是;才添一毫,亦便不是。须是义精仁熟,此心洞然与之为体,方是随处体认天理也。’先生曰:‘观此可见吾契曾实心寻求来,所以发此语。天理在心,求则得之。’”^⑭在与王阳明的辩论中,湛若水更是将格物解释成“至其理”,至其理即体认天理,致知即知此天理。体认者,己心;体认到的,是己心中正之理。所以从任何角度说,都非求之于外,而是将心中之理,落实在具体事物上,所以他说:“吾之所谓‘随处’云者,随心、随意、随身、随家、随国、随天下,盖随其所寂所感时耳,一耳。寂则廓然大公,感则物来顺应。所寂所感不同,而皆不离于吾心中正之本体。本体即实体也、天理也、至善也、物也。而谓求之于外,可乎?致知云者,盖知此实体也、天理也、至善也、物也,乃吾之良知良能也,不假外求也。”^⑮此皆可见湛若水的“随处体认天理”是体认自己本具之天理,此理是“中正之本体”,即天德,即王道。体认天理非求之于外,己学也非旧学。并认为阳明之所以与自己有此分歧,在于王阳明所说的心,是身之主宰,己所说之心,是体万物而不遗者,故无内外。

需要指出的是,王阳明不同意朱子之处,在以朱子的心为知觉灵明,即纯认知的心,所以重点提揭良知,要把心首先解释成天赋道德意识。致良知即把良知代表的正确价值方向推致于事为,使事为在良知的范导、规正之下,强调的是道德。此点湛若水与王阳明相同,不过用词不同,王阳明是良知,湛若水是“吾心中正之理”;王阳明是随事致良知,湛若水是随处体认天理。两人都是在明代心学语境中展开各

自思想的,都与朱子的“一草一木亦皆有理,须是穷格”的知识路向不同。但湛若水要体现的是“天理”,语词的用法上较王阳明的良知之内向性有更多的客观意味,“吾心中正之体”也欲表达出更多的主客合一意味。湛若水比王阳明更接近朱子学中体现的客观性。

湛若水与王阳明辩论的第二个问题是所谓“勿忘勿助”。勿忘勿助原出《孟子》,意谓养浩然之气须在优悠厌饫的心境中进行,集义所生,不能间断,也不能欲速求效。间断即忘,欲速求效即助。后来宋明理学家多讲身心修养不能忘助,如程明道之“必有事焉而勿正,心勿忘,勿助长,未尝致纤毫之力”即此意。陈献章学宗自然,向往曾点之识趣,特别提倡勿忘勿助,所谓“色色信他本来,何用尔脚劳手攘?舞雩三三两两,正在勿忘勿助之间。曾点些儿活计,被孟子一口打并出来,便都是鸢飞鱼跃。”^②湛若水欲将乃师之学折归实地,但勿忘勿助却被他继承下来作为认识天理的必要条件。湛若水的勿忘勿助与陈献章的勿忘勿助有所不同。陈献章的勿忘勿助是他诗人的体悟所悟得的广大高明境界之表现形态,湛若水的勿忘勿助既是体认天理的心理准备,也是体认到的天理——中正之体本身。湛若水首出的范畴是天理,勿忘勿助主要是功夫语,是服从于天理的;陈献章的勿忘勿助是境界本身的形态。而湛若水的勿忘勿助与王阳明的勿忘勿助的区别是,湛若水的勿忘勿助是体认天理之功夫所要求的,而王阳明的勿忘勿助是良知本体的内在属性,只要去除私欲对良知的遮蔽,良知本体呈现,则它自然勿忘勿助,无须另强调勿忘勿助。湛若水笃实,故强调勿忘勿助须功夫着到,义精仁熟才能达致。而王阳明将功夫内蕴于本体中,认为良知自然包含勿忘勿助,故另立一勿忘勿助是将它孤悬起来。另,王阳明晚年将心的诸多功能融入良知中,良知是精神活动的代名词,心的诸功能具有自我调节、自我修补、自我融洽的能力,

功夫即在本体中,所谓“以良知致良知”,故不强调勿忘勿助的作用。

勿忘勿助在湛若水的系统中甚为重要,故在论学中屡屡提起,如:“天理在心,求则得之。但求之自有方,勿忘勿助是也。千古唯有孟子发挥出来。须不费丝毫人力。欠一毫已便不是,才添一毫亦不是。此语最是。只不忘助时,便添减不得,天理自见,非有难易也,何用硬格尺寸耶?”^③天理本身中正无偏,求天理须勿忘勿助,才能与之为一。此是体认天理之微妙法门,故说:“勿忘勿助之间,便是中门也。得此中门,不患不见宗庙之美,百官之富。责志去习心是矣,先须要求此中门。”^④湛若水所谓天理,虽反复强调是心中之理,但仍有添减不得的客观性。而王阳明的天理虽是中道,但更重视的是对此中道的灵活运用。湛若水是随事、随时体认此中道而存留、涵养,王阳明是心中所聚的多种精神因素自融为良知,对中道加以符合具体情境的活用。湛若水接过朱子学而有改变,王阳明是对朱子学的全然颠覆。在对心的含蕴的挖掘与运用上,湛若水不如王阳明广大深刻。湛若水更多的是理论上的推述,王阳明是由“百死千难”得来的实践中的活用心得。

王阳明以致良知为根本宗旨,本体功夫皆然。致良知真切,即“必有事焉”,不必另提勿忘勿助,故勿忘勿助是良知诚致的自然表现。致良知功夫有间断,有欲速求效之弊,再提勿忘勿助加以矫正。他有《答聂文蔚》一信,专讨论勿忘勿助,其中说:“我此间讲学,却只说个‘必有事焉’,不说勿忘勿助。‘必有事焉’者,只是时时去集义。若时时去用必有事的功夫。而或有时间断,此便是忘了,即须勿忘;时时去用必有事的功夫,而或有时欲速求效,此便是助了,即须勿助。其功夫全在‘必有事上用’,勿忘勿助只就其间提撕警觉而已。若是功夫原不间断,即不须更说勿忘;原不欲速求效,即不须更说勿助。此其功夫何等明白简易,何等洒脱自在!”^⑤王阳明功夫浑

融,不喜分析,故专提致良知三字。其余说话,都是对致良知的分疏、注脚,此三字已足,不必另有补充。而湛若水则认为勿忘勿助才能做到心之中正,故是随处体认天理的前提,也是心中天理的性质。他恐怕学者误认此旨为求理于外,故专门强调。他对王阳明的批评甚不以为然,屡屡加以反驳:“勿忘勿助,心之中正处,这时节天理自见,天地万物一体之意自见。若先要见,是想象也。王阳明近每每欲矫勿忘勿助之说,惑甚矣。”^{②7}“王阳明近谓:‘勿忘勿助,终不成事。’夫动静皆定,忘助皆无,则本体自然合道成圣,而天德王道备矣。孔孟之后,自明道之外,谁能到此?”^{②8}“惟求‘必有事焉’,而以勿助勿忘为虚,阳明近有此说,见于《与聂文蔚侍御》之书。而不知勿正、勿忘、勿助乃所有事之功夫也。求方圆者必于规矩,舍规矩则无方圆。舍勿忘勿助,则无所有事,而天理灭矣。不意此公聪明,未知此要妙,未见此光景,不能无遗憾,可惜可惜!勿忘、勿助之间,与物同体之理见矣。”^{②9}

湛若水要调和朱子与陆象山,“随处体认”中理的客观、绝对似朱子,而体认之理又是吾心中正之体,此似象山,但又不欲过于高妙,故又批评象山,尤攻击象山弟子杨慈湖;对其师陈献章的学说亦欲矫之使归实地,故勿忘勿助作为用功之地和功夫是否精熟的标准似不能少。王阳明以勿忘勿助为“必有事焉”的补充,强调必有事焉;“念念致良知”即必有事焉。而良知是一个自动调节的系统,它包括简易自然的功夫状态在自身中。以此简易自然反观湛若水的勿忘勿助,自然支离蛇足。湛若水则以为仅说“必有事焉”太过笼统,不足以说明具体功夫和境界状态,须勿忘勿助才能与自然律则为一。王湛两家各立宗旨,各有义理系统,勿忘勿助在各自系统中作用不同。故两人虽致书辩论,其不能折服对方是显然的。但此辩论将二人理论上的分歧逼出,且各自作了深入说明,这对两人及两家弟子学说的发展,是

有意义的。

注释:

①湛若水:《心性图说》,《泉翁大全集》,钟彩钧、游腾达点校,台北:“中研院”中国文哲研究所,2017年,第838页。

②湛若水:《求放心篇》,《泉翁大全集》,第803页。

③湛若水:《复郑启范进士》,《泉翁大全集》,第246页。

④湛若水:《新泉问辨录》,《泉翁大全集》,第1675页。

⑤湛若水:《答阳明》,《泉翁大全集》,第243页。

⑥湛若水:《湛子约言》,《甘泉先生续编大全》,钟彩钧、游腾达点校,台北:“中研院”中国文哲研究所,2017年,第829页。

⑦湛若水:《湛子约言》,《甘泉先生续编大全》,第925页。

⑧湛若水:《新泉问辨录》,《泉翁大全集》,第1660页。

⑨湛若水:《新泉问辨录》,《泉翁大全集》,第1696页。

⑩湛若水:《答太常博士陈惟浚》,《泉翁大全集》,第230页。

⑪湛若水:《答徐曰仁工曹》,《泉翁大全集》,第218页。

⑫湛若水:《答余督学》,《泉翁大全集》,第225页。

⑬见《王阳明年谱》正德六年条,《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第1234页。

⑭《别湛甘泉序》,《王阳明全集》,第231页。

⑮《别湛甘泉序》,《王阳明全集》,第231页。

⑯湛若水:《先次与阳明鸿胪》,《泉翁大全集》,第216页。

⑰湛若水:《新泉问辨录》,《泉翁大全集》,第1640页。

⑱湛甘泉:《新泉问辨录》,《泉翁大全集》,第1638页。

⑲湛甘泉:《答聂文蔚侍御》,《泉翁大全集》,第260页。

⑳湛甘泉:《新泉问辨录》,《泉翁大全集》,第1636页。

㉑湛甘泉:《新泉问辨录》,《泉翁大全集》,第1728页。

㉒湛甘泉:《答阳明王都宪论格物》,《泉翁大全集》,第259页。

㉓《与林郡博》六,《陈献章全集》,上海:上海古籍出版社,2019年,第282页。

㉔湛甘泉:《新泉问辨录》,《泉翁大全集》,第1729页。

㉕湛甘泉:《新泉问辨录》,《泉翁大全集》,第1640页。

㉖《传习录》中,《王阳明全集》,第83页。

㉗湛甘泉:《新泉问辨录》,《泉翁大全集》,第1723页。

㉘湛甘泉:《新泉问辨录》,《泉翁大全集》,第1725页。

㉙湛甘泉:《新泉问辨录》,《泉翁大全集》,第1692页。