

天理如何体认：从朱熹到湛甘泉、王阳明^{*}

翟奎凤

摘要：朱熹老师李侗所言“默坐澄心，体认天理”之说与谢良佐接近，体是体道，认是认取大道为己之德，天理即大道本体，体认是对道体的契入。在朱熹的论述里，“体认”有思量、致知义，有身心体证实践义，有静时涵养未发义，有契入道体、流行不息义，但朱熹又认为体认有以心观心之嫌，体认需要“用力”，还不是一种自在无为的最高修养法。在陈白沙影响下，明儒湛甘泉提出“随处体认天理”，“中正”“勿忘勿助”“学问思辨行”“主一”“诚敬”“全放下”等都成为其“体认天理”修养论的重要内涵；“随处”包括心事、内外、动静、寂感一如，无在无不在。甘泉“随处体认天理”之说可谓宋明“体认”工夫论的集大成，它既是有为法，也是无为法，力求先天与后天的统一，这也潜在地回应了朱熹的相关批评。甘泉与王阳明是挚友，阳明批评甘泉“随处体认天理”之说偏于外在细枝末叶，甘泉则批评阳明“良知”学说偏于内在体认，批评阳明后学往往以灵明知觉为良知，将良知混同于情识。甘泉的“随处体认天理”之说在一定意义上可与阳明学说相辅相成，弥补后者的不足。

关键词：体认天理；致良知；朱熹；湛若水；王阳明

DOI: 10. 11714/jssysu. sse. 202604014

“体认”是理学修养的重要工夫话语，这方面最有代表的是明代湛甘泉的“随处体认天理”之说。实际上，“体认”工夫话语源于北宋二程及其弟子谢良佐，南宋朱熹及其老师李侗对“体认”工夫也多有论说，但朱熹未将体认视为究竟工夫，甚至有所批评。湛甘泉在宋儒的基础上，将“体认”与“中正”“勿忘勿助”“学问思辨行”“知行并进”“诚敬”等修养工夫统一起来，提出一套完善的“随处体认天理”之说。王阳明与甘泉是至交，思想上又相互辩论，阳明批评甘泉“随处体认天理”有外求枝叶之嫌，认为自己所说的“致良知”才是一种根本的体认工夫。目前学界关于湛甘泉“随处体认天理”的研究颇多，但将甘泉、朱熹与阳明贯通来讲，专门以“体认”工夫为主题的研究还较少^①，因此这个话题尚有很大的开拓空间。

一、朱熹对“体认”工夫的重视与反思

“体认”一词较早出现于北宋早期的一些奏疏中，其意义近于今天所谓体察、领会。《二程遗书》中多处用到“体认”一词，但多是在程颐语录里，似程颐不大讲“体认”。程颐语境下的“体认”近于今天的“体会”，是仔细琢磨、理解其内在意蕴的意思，没有太多工夫论意味。赋予“体认”一词以工夫论意味的，大概从二程弟子谢良佐开始，他说“凡恭谨必勉强不安，安肆必放纵不恭。恭如‘勿忘’，安如‘勿助长’，正当‘勿忘’、‘勿助长’之间，须子细体认取”^②。如果说程颐所言“体认”主要是知性上的解悟，那么谢良佐所言“体认”，是要通过一定工夫，与道体合一(体)，化本体为自己的内在境界(认取)，有“体证”之义。

^{*} 收稿日期：2026—02—28

作者简介：翟奎凤，南京大学哲学学院(南京 210023)。

① 沈顺福《体认即反思》(《河北学刊》2025年第1期)一文对此有所揭示，但尚未在理理工夫论脉络中深入展开。

② 谢良佐：《上蔡语录》卷上，朱杰人等主编：《朱子全书外编》第3册，上海：华东师范大学出版社，2010年，第4页。

谢良佐之后,用到“体认”比较多的是朱熹老师李侗。李侗有“体认天理”之说:“学问之道不在于多言,但**默坐澄心,体认天理**。”^①此“体认天理”显然非闻见知解,天理即大道本体,体认是对道体的契入与见证。李侗对青年朱熹颇为欣赏,曾称赞说“此人极颖悟,力行可畏,讲学极造其微处。渠所论难处,皆是操戈入室,须**从源头体认来**,所以好说话。某昔于罗先生得入处,后无朋友,几放倒了,得渠如此,极有益。渠初从谦开善处下工夫来,故**皆就里面体认**”^②。李侗所说“从源头体认”与“就里面体认”大致都是肯定朱熹在心性本体的体证方面下过功夫,他认为这源于朱熹早年跟随开善道谦禅师学习过,清人王懋竑也指出“朱子少即有志为己之学,其学禅正是从心地著工夫”^③。

朱熹在青年时就曾言“须体认到此纯一不杂处,方见浑然与物同体气象”^④,这句话还得到李侗的肯定,此体认即做心性上的工夫,“纯一不杂处”是心体,也是性体、道体,是“於穆不已”的天命流行。朱熹后来也常言体认,总体上看,其意义大致有以下几个方面:

第一,思量、思索、省察、分辨、致知。朱熹说“体认是把那听得底,自去心里重复思绎过”^⑤。体认需要思考、思索,此“思”也包括省察、分辨,如说“凡一念虑、一动作,便须着实体认此是天理耶,是人欲耶?子细辨别,勇猛断置,勿令差误”^⑥。此种意义上的体认,与致知也是接近的。朱熹在回答杨道夫问“涵养、体认、致知、力行”四者的关系时说:“四者本不可先后,又不可无先后,须当以涵养为先……以某观之,四事只是三事,盖体认便是致知也。”^⑦此“致知”意义上、后于涵养的“体认”是思索义,并非体认的全部义。

第二,切己、体验,将道理在自家身上落实开来,内化于心、外化于行。朱熹说“仁是人底道理,就人身上体认出来”^⑧,“为学之要,只在着实操存,密切体认,自己身心上理会”^⑨。说“身”实际上是连着心,中国哲学普遍持身心一如的整体生命观。如果说思量、省察、分辨偏于认知的话,那么此种体认是将道理呈现为一种境界。

第三,静时体认,涵养未发。朱熹所说静时体认应该包括两个方面,一是承李侗“默坐澄心,体认天理”之意,强调“须是去静坐体认,方可见得四时运行,万物终始”^⑩,并指出“李先生教人,大抵令于静中**体认大本未发时气象分明**,即处事应物,自然中节。此乃龟山门下相传指诀”^⑪。此种体认工夫也即“默坐澄心”。二是静时体认,泛指未做事的读书穷理、认知学习、思考求索,如朱熹说:“学者读书,须要体认。静时要体认得亲切,动时要别白得分明。如此读书,方为有益。”^⑫这里所说“静时体认”显然并非狭义的静坐,而是指未待人接物、处理事务时。

第四,接续源头活水,使之不间断。朱熹说“学者体认此理,则识天地之心。故**在我之心不可有间断也**”^⑬。体认此理即体认生生之理,此生生之理没有间断、不停息,同时表现为一种活泼泼的生命气象,“若常体认得来,所谓活泼泼地,真个是活泼泼地”^⑭。那么,这种体认工夫可以是静坐时,可以是读书思考时,也可以贯通于言语行动中。

①④ 朱熹:《延平答问》,朱杰人等主编:《朱子全书》第13册,上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2010年,第341,332页。粗体表示强调,为笔者所加。

②③ 戴铤:《朱子实纪年谱》,朱杰人等主编:《朱子全书》第27册,第25,421页。

⑤⑦ 黎靖德编:《朱子语类》,朱杰人等主编:《朱子全书》第18册,第3765,3631页。

⑥ 朱熹:《答刘仲升》,朱杰人等主编:《朱子全书》第22册,第2489页。

⑧⑩⑬ 黎靖德编:《朱子语类》,朱杰人等主编:《朱子全书》第16册,第1977,2528,2392页。

⑨ 朱熹:《答奚文卿》,朱杰人等主编:《朱子全书》第23册,第2822页。

⑪ 朱熹:《答何叔京》,朱杰人等主编:《朱子全书》第22册,第1802页。

⑫⑭ 黎靖德编:《朱子语类》,朱杰人等主编:《朱子全书》第15册,第1454,1767页。

以上几个意思是大致区分,这几个方面可能又有交织。这里需要谈一下体认与存养的关系,朱熹说“故体认得此心,而有以存养之,则心理无所不到,而自然无不爱矣”^①,照此看来,体认在前,存养在后。关于体认与扩充的关系,朱熹说“孟子言性善、存心、养性、孺子入井之心、四端之发、若火始然、泉始达之类,皆是要体认得这心性下落,扩而充之”^②,这里也是说先体认、后扩充。当然,此种体认当是在“接续源头”意义上而言,而非思索义。

在朱熹看来,体认是修养等级之第一步,而孟子高明,不落此阶级。“今说得一‘体认’字,蚤是迟钝了孟子。孟子大段见得敏,见到快,他说话,恰似个狮子跳跃相似……似他说时,见得圣贤大段易做,全无许多等级,所以程子云:‘孟子才高,学之无可依据。’”^③体认是人为的修养工夫,一定意义上来说,是后天功夫,非先天自然功夫,朱熹说“性,天理也,理之所具,便是天德,在人识而体之尔。云能体认之便是天德,体认乃是人力,何以为天德乎”^④。显然,朱熹是把体认看作起始的初步工夫,需要用力,并非究竟之功。朱熹还说:

“必有事焉”,只消此一句,这事都了。下面“而勿正,心勿忘,勿助长”恰似剩语。却被这三句撑拄夹持得不活转,不自在。然活转自在人,却因此三句而生。只是才唤醒,这物事便在这里,点着便动。只此便是天命流行处,便是“天命之谓性,率性之谓道”,便是仁义之心,便是“惟皇上帝降衷于下民”。谢氏所谓“活泼泼地”只是这些子,更不待想象寻求,分明在这里触着便应。《通书》中“元亨,诚之通;利贞,诚之复”一章便是这意思。见得这个物事了,动也如此,静也如此,自然虚静统一,不待更去求虚静,不待体认,只唤着便在这里。^⑤

这条材料为沈僩所记,在朱熹69岁以后,即去世的前两年所说。“唤醒”“点着”就是把内在本有的“火”、光明之德点燃,不需要体认的工夫。言体认,大概还有主客、内外之分,究竟工夫对此是没有区分的。朱熹甚至还说“体认为病,自在即好”^⑥。这样,自然、自在也是朱熹最高的修养方法。然而说“体认为病”未免言之过重,朱熹为什么这么说呢?我们可以结合下面一段话来作一些分析:

(杨道夫问)李延平教学者于静坐时看喜怒哀乐未发之气象为如何。伊川谓“既思,即是已发”。道夫谓,李先生之言主于体认,程先生之言专在涵养,其大要实相为表里。然于此不能无疑。夫所谓体认者,若曰体之于心而识之,犹所谓默会也。信如斯言,则未发自是一心,体认又是一心,以此一心认彼一心,不亦胶扰而支离乎?李先生所言决不至是。

曰:“李先生所言自是他当时所见如此。”

问:“二先生之说何从?”

曰:“也且只得依程先生之说。”^⑦

这段对话也是在朱熹60岁之后。杨道夫视“体认”为李侗修养工夫的标志性话语,而程颐则是“涵养”,他认为两者相为表里。接下来,杨道夫对“体认”工夫谈了自己的一些疑虑,即体认类似默会,有以心识心的支离之嫌,但他又认为李侗所言应不至此。朱熹没有正面回答他的疑问,然而最后还是表达了更认同程颐的观点。朱熹在批评张九成思想杂禅时曾说:

孟子论四端只欲人扩而充之,则仁、义、礼、智不可胜用,不言当此之时别起一念,以体其为何物也。无垢此言犹是禅学意思,只要想象认得此个精灵,而不求之践履之实。若曰一面充扩,一面体

① 黎靖德编:《朱子语类》,朱杰人等主编:《朱子全书》第17册,第3190页。

②⑥ 黎靖德编:《朱子语类》,朱杰人等主编:《朱子全书》第14册,第664,293页。

③⑤ 黎靖德编:《朱子语类》,朱杰人等主编:《朱子全书》第15册,第1774,1741页。

④ 朱熹:《答何叔京》,朱杰人等主编:《朱子全书》第22册,第1823—1824页。

⑦ 黎靖德编:《朱子语类》,朱杰人等主编:《朱子全书》第18册,第3633—3634页。

认,则是一心而两用之,亦不胜其烦且扰矣。^①

据考证,此材料在乾道末(1173)、淳熙初(1174)^②,是朱熹44、45岁时所说。在这里涵养与扩充意义接近,而体认是“别起一念,以体其为何物”,这是“一心而两用”,是烦扰、胶扰、支离^③。这样来看,体认工夫与佛教“以心识心”、湖湘学派察识之说接近,而这都是朱子所批评的。朱熹论心顺带批评佛教:

心也者,人之所以主于身而统性情者也,一而不二者也,为主而不为客者也,命物而不命于物者也……是其所以尽心而存心者,虽其用力有所不同,然皆因其一者以应夫万,因其主者以待夫客,因其命物者以命夫物,而未尝曰反而识乎此心、存乎此心也。若释氏之云识心,则必收视反听,以求识其体于恍惚之中。如人以目视目,以口齧口,虽无可得之理,其势必不能不相汝尔于其间也。此非别立一心而何哉?^④

这条材料也是淳熙元年即45岁前后^⑤,这样来看,朱熹从中年到晚年,关于体认的看法是复杂的,一方面有肯定义,另一方面又有否定义,他反对以心识心之佛教式的体认,他所肯定的是以天理、道体为对象的体认之法,这与涵养、扩充修养法有内在关联。然而,即便是积极意之体认,朱熹也将其看作有为之法,而非究竟工夫。

二、湛若水“随处体认天理”的四重内涵

湛若水对李侗颇为重视,他坦陈“延平之言‘默坐澄心,体认天理’也,吾有取焉尔”,在他看来,陆九渊的学问是走捷径,认为“学者当以明道、延平为中正之法”^⑥。他说:

一旦忽然若有开悟,感程子之言:“吾学虽有所受,天理二字,却是自家体认出来。”李延平云:“默坐澄心,体认天理。”愚谓“天理”二字,千圣千贤大头脑处。尧、舜以来,至于孔、孟,说中,说极,说仁、义、礼、智,千言万语都已该括在内。若能随处体认真见得,则日用间参前倚衡,无非此体,在人涵养以有之于己耳云云。^⑦

“天理二字,却是自家体认出来”,“体认”,程子原作“体贴”,这并不是甘泉的笔误,他后来在《南京上元县程明道先生书院记》中也是引作“体认”,并解释说“天理以言其仁也,体认以言其敬也”^⑧。大概在甘泉看来,体贴即是体认义。甘泉“随处体认天理”之思想宗旨,是在程子、李侗相关说法基础上提出来的,同时也离不开其老师陈白沙的影响。在从学白沙之前,甘泉对“天理”有自己的体悟,但一直未得其究竟,直到白沙教其“勿忘勿助”“无在无不在”之旨要,他对天理的体悟才有了质的飞跃。白沙曾说:“此理干涉至大,无内外,无终始,无一处不到,无一息不运。会此则天地我立,万化我出,而宇宙在我矣。得此霸柄入手,更有何事?往古来今,四方上下,都一齐穿纽,一齐收拾,随时随地,无不是这个充塞。”^⑨这段

① 朱熹:《答或人》,朱杰人等主编:《朱子全书》第23册,第3136页。

② 郭齐、尹波编注:《朱熹文集编年评注》第8册,福州:福建人民出版社,2019年,第3201页。

③ 焦德明说:“一心不可能两用或三用,也就是说在同一个刹那,显意识只可能有一个表象,一种统一性。而‘别起一念’只能表象为继起的表象,而这样就是前序表象的中断,破坏了纯粹经验的统一性。”焦德明:《理学工夫论中的“敬”:自由意志与纯粹经验》,《江海学刊》2023年第4期。

④ 朱熹:《释氏论上》,朱杰人等主编:《朱子全书》第25册,第4990页。

⑤ 郭齐、尹波编注:《朱熹文集编年评注》第12册,第5037页。

⑥ 湛若水:《雍语》,黄明同主编:《湛若水全集》第12册,上海:上海古籍出版社,2020年,第79页。

⑦ 湛若水:《书信集·上白沙先生启略》,黄明同主编:《湛若水全集》第21册,第213页。

⑧ 黄明同主编:《湛若水全集》第17册,第506页。

⑨ 陈献章:《陈献章集》卷2《与林郡博》,北京:中华书局,1987年,第217页。

话明显有“随处体认天理”的意思,两人关于天理的看法也是很接近的,“甘泉‘随处体认天理’与白沙之学之间的连续性是毋庸置疑的”^①。白沙思想主旨“静中养出端倪”与李侗“默坐澄心,体认天理”之说也是接近的,总体上都是偏于静、指向内,而甘泉加上“随处”是包括了动静、内外、心与事,在他看来,“静之体认也易,动之体认也难”^②。

“随处体认天理”是湛甘泉的学术宗旨,他本人也称此为其“中和汤”,认为“常常服之,则百病不生而满身气体中和矣”^③。阳明常称“致良知”为其思想的头脑,类似地,湛甘泉也认为“随处体认天理,是圣学大头脑,千圣千贤同此一个头脑”^④。甘泉在《示学六言赠六安潘汝中黄门》中说“随处体认天理,六字千圣周行。万里一心感应,虚灵中正观生”^⑤,这首诗可谓其整个学术思想的一个精要概括。“随处体认天理”在甘泉思想中可以从以下四个方面来把握。

第一是“中正”。中正是本体,也是工夫。湛甘泉说“中正即是天理”^⑥。中正之性,应该说也是由整体性而来,天理之道是不分的整体、大全,故而也是中正,对任何个体都无亲疏远近,由一体而大公、而中正。时下关于湛甘泉中正思想的分析,似未紧扣整体性来说。天理内在于人心,是吾心“本体之中正”,人心也只有在中正的状态下才能见天理。在甘泉看来,《易传·系辞》所说“一阴一阳之谓道”,即是“阴阳合德”“气之中正”,而“气之中正者,道也”^⑦,偏阴偏阳皆不是道。甘泉说“君子之学,体认天理,得其中正,即性道矣,是为全归”^⑧,道、理作为本体是一,是不分之整体,自然中正、中和。全体、中正、生生,是甘泉思想的重要轴线。他认为,人得气之全,故中正,而物得气之偏,故不中正。“中正”之说源自《周易》,宋儒周敦颐重视“中正”之道,认为“圣人之道,仁义中正而已矣”(《通书·道第六》)。甘泉对周敦颐颇为推崇,他对中正之道的重视,也可以看出周敦颐对他的影响。

第二,不假人力、自然之道,勿忘勿助之间。“勿忘勿助”之说源自孟子,程颢言存养仁体时也说:“‘必有事焉而勿正,心勿忘,勿助长’,未尝致纤毫之力,此其存之道。”^⑨甘泉从白沙学习时也被勉以“勿忘勿助”,白沙对他说“千古惟有孟子勿忘勿助,不犯手段,是谓无在而无不在,以自然为宗者也,天地中正之矩也”^⑩。在甘泉看来,中正即是勿忘勿助,或者说,只有勿忘勿助才能做到中正,他说“勿忘勿助之间,便是中正处”^⑪。“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”^⑫。如果我们没有见到“天地万物一体之意”,没有体验到“天理流行”,那就说明我们还没有做到“勿忘勿助”。有“忘”有“助”,天理就不会流行,内心就不会中正,便不能“与天地相似”,做不到廓然大公。

第三,学问思辨行。“博学、审问、慎思、明辨、笃行”出自《中庸》,甘泉对此非常重视,将其视为体认天

① 王文娟:《湛甘泉哲学思想研究》,成都:巴蜀书社,2012年,第211页。

② 湛若水:《新论》,钟彩钧、游腾达点校:《泉翁大全集》第1册,台北市:“中研院”文哲所,2017年,第47页。

③⑧ 湛若水:《新泉问辨录》,黄明同主编:《湛若水全集》第13册,第46,23页。

④ 湛若水:《新泉问辨录》,黄明同主编:《湛若水全集》第13册,第42页。钟彩钧认为“甘泉在与阳明交友以前已悟得随处体认天理说,但在西樵退隐后期才立为教旨,且愈到后来愈成为学说的中心,这种发展便有对抗阳明良知说的意思了”(《中国文哲研究集刊》第19期,台北:“中研院”文哲所,2001年,第50页)。

⑤ 湛若水:《杂著集》卷2,黄明同主编:《湛若水全集》第21册,第144页。

⑥ 湛若水:《新泉问辨续录》,黄明同主编:《湛若水全集》第13册,第191页。

⑦ 湛若水:《天关语录》,黄明同主编:《湛若水全集》第14册,第8—9页。

⑨ 程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,2004年,第17页。

⑩ 湛若水:《白沙书院记》,《湛若水文集》卷3,黄明同主编:《湛若水全集》第17册,第520页。按:原标点有误,“天地中正之矩”六字当为白沙语,而整理本点为甘泉语。

⑪ 湛若水:《新泉问辨续录》,黄明同主编:《湛若水全集》第13册,第200页。

⑫ 湛若水:《新泉问辨录》,黄明同主编:《湛若水全集》第13册,第88页。

理的重要工夫,他说“学问思辨笃行,所以体认此也。勿忘勿助,所以调停此也”^①。此种体认,也就是孟子的扩充、充养工夫,“扩充之功,即学问思辨笃行是也”^②。就至善的实现与达成而言,良知、真心是必要条件,但还不是充分条件,甘泉常引“小杖则受,大杖则逃”的故事来说明良知加上学问才是真正的体认天理;单独依赖良知,有可能在实践上有过与不及之弊。当然,在甘泉看来,学问思辨行,也只是唤醒、恢复本有的良知本体而已,并没有给心性本体增加什么,他说“学也者,觉也。人之良知蔽于气习,故生而蒙,学问思辨所以发其蒙而觉之也,觉则复其良知之本体矣。如梦有觉之者,非外益之也”^③,学思是去除气习之遮蔽和污垢,以恢复本有的光明。

第四,心事一体、动静一如、寂感合一。弟子洪垣说其师甘泉“初为体认天理,后觉有未尽,复加‘随处’二字,动静、物我、内外、始终,无起处亦无止时”^④。可见,甘泉所谓随处,包含动静、未发已发、寂感。“随处”也包括心与事,“体认天理而云随处,则动静心事皆尽之矣;若云随事,恐有逐外之病也。孔子所谓‘居处恭’,乃无事静坐时体认也;所谓‘执事敬、与人忠’,乃有事动静一致时体认也。体认之功,贯通动静隐显,只是一段功夫”^⑤。因此,在甘泉看来,动静皆定,是随处体认天理的关键,“只可言定,不可言静。心定,乃能体认天理。见得天理,则心愈定,所谓知止而后有定也”^⑥,这与程颢《定性书》的思想是一致的。“定”就是《大学》所说“止”,“止”即是天理,“止于至善”“知止”即是随处体认天理。体认天理便见天理、见道,而天理、天道流行不息。因此,甘泉不赞成偏于静坐的修养工夫,他认为即便是其师白沙所言“静中养出端倪”(端倪,即天理呈露、生生之几)也是为初学所言,不可将其普遍化,无论动静,关键在定,在察见天理,见到自然流行之天理,则动静皆自如。

以上我们主要从“中正”“勿忘勿助”“学问思辨行”“动静、寂感、心事一体”四个方面谈了湛甘泉的“随处体认天理”的思想,体认虽是后天工夫,但又有先天自然的自在精神,可谓后天而先天,这就克服了朱熹所说“体认为病”的刻意、不自然、不自在的弊病。静时,寂然不动,万物同体,自在流行,天理是一;动时,随事感应之天理呈现为“多”的特殊性。天理人人本有,“体认”也就是去蔽,将其激活,使其生生本性呈现,“今日为学只在体认天理,为千古圣贤心法之要。这个天理即是仁义,自尧舜至于途人一也,完完全全,人人固有。只为利欲为心之贼,必按伏此贼,乃有进步处,而生理自不可遏”^⑦。同时,甘泉所说“体认”也内在包含着存养与扩充的工夫,“体认也者,知至至之也,是为存养,其扩充之功尽之矣”^⑧,王文娟认为“‘体认天理’的工夫必须涵盖知至、存养、扩充这一完整的序列,终日乾乾,存存不息,故而体认之至也是存养之至、扩充之极”^⑨。

三、甘泉“随处体认天理”与阳明“致良知”之争

据甘泉自述,他是在丙寅年即1506年(甘泉时年41岁)^⑩,与35岁的阳明在北京相识,两人相谈甚

① 湛若水著,钟彩钧、游腾达点校:《甘泉先生续编大全》下册,台北:“中研院”文哲所,2017年,第652页。

②⑥ 湛若水:《新泉问辨续录》,黄明同主编:《湛若水全集》第13册,第188,176页。

③ 湛若水:《樵语》,黄明同主编:《湛若水全集》第12册,第18页。

④ 洪垣:《墓志铭》,黄明同主编:《湛若水全集》第22册《附录》,第377页。

⑤ 湛若水:《新泉问辨录》,黄明同主编:《湛若水全集》第13册,第63页。

⑦ 湛若水:《斗山书堂讲章》,黄明同主编:《湛若水全集》第12册,第283页。

⑧ 湛若水:《雍语》,黄明同主编:《湛若水全集》第12册,第89页。

⑨ 王文娟:《湛甘泉哲学思想研究》,第225—226页。

⑩ 甘泉说“正德丙寅,始得吾阳明王子者于京师”(湛若水:《赠别应元忠吉士叙》,黄明同主编:《湛若水全集》第16册,第85页)。

欢,在很多看法上有强烈的共识和共鸣,他们都很推崇程颢“识仁”“浑然与物同体”之学。不久,阳明贬谪龙场驿,甘泉赠诗“九章”予以劝勉,为阳明之冤屈鸣不平。1511年、1512年,阳明与甘泉在北京比邻而居,相互切磋,甘泉言其“随处体认天理之学”,阳明也比较认同。阳明认为儒家是根,佛老是枝叶,而甘泉认为,佛老与儒有根本差别,不是同“根”。这是两人的第一次分歧。1513年,两人在滁州相会,阳明继续强调三教之相通的一面,而甘泉则严辨儒佛有华夷之别。一直到1516年前后,两人仍有儒佛异同之辩,湛甘泉强调儒家的特色在重天理人伦^①,阳明以“到底是空”为极至之论,让甘泉很惊讶^②。陈来指出:“阳明这几次与湛甘泉的讨论,是他与湛甘泉思想交往的最重要的部分,其意义超过了两人在此前后发生的格物之辩。在格物的问题上两人有同有异,而在儒佛的问题上,两人的立场完全不同。可以这样说,这三次讨论,都是阳明以试探的方式提出儒佛一致或儒佛合一的问题,但这几次都遭到湛甘泉的断然否定。以阳明与甘泉的关系而言,我们完全确信,这正是阳明内心深处的一个重大的问题。”^③甘泉与阳明的儒佛之辨深刻影响了其后两人在格物、天理、良知上的讨论,大体说来,阳明以心为本,心外无物、心外无理,受佛教的影响较大,而甘泉虽也是心本,但心、物、理、气一体,对佛教持排斥立场。

1515年,甘泉护送母亲灵柩路过南京龙江,阳明前来吊唁,两人论及《大学》格物之义,阳明以“物”为“心意之所著”,甘泉对此有所疑难,认为“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。故格物非在外也,格之致之之心又非在外也,于物若以为心意之著见,恐不免有外物之病”^④。甘泉多次强调心无内外、“心体物而不遗”。阳明批评甘泉格物有外求之嫌,甘泉进行自我辩护,反而批评阳明对物的理解是外向的。1518年,甘泉致信阳明,阐述其对格物的理解,即以“格”为“至”、以“物”为天理、道,格物即造道、体认天理,而“读书、亲师友、酬应,随时随处皆求体认天理而涵养之,无非造道之功”^⑤。相应地,甘泉认为,“知至”即孔子所说“闻道”,诚意、正心、修身都是格物的体现,“齐家、治国、平天下”是格物的外扩,此明德、亲民的过程也就是止于至善。

1521年,甘泉从四个方面批评了阳明的格物说:以“格物”为正念头,这与《大学》文本“正心”“诚意”重复,与前文“知止而后有定”“虑而后能得”及古本《大学》后文以修身论格致不协调,同时无法与佛老、杨墨划清界限,与古圣先贤对“学问思辨笃行”的强调相违背^⑥。甘泉认为他将格物解为“至其理”有五个方面的依据:与程子之书一致;合于程子以涵养、寡欲训格物之说;与“止于至善”“知止、能得”的知行并进工夫契合;与下文以修身释格致相呼应;与古训“尊德性,道问学”并重的精神一致^⑦。在甘泉看来,《大学》八条目以格物为本,其他都可以看作是格物的具体体现。格物即是止于至善,即是体认天理,“自一念之微,以至事为之著,无非用力处也”^⑧。甘泉尊崇程子所说“格,至也。物,事也。事皆有理,至其理,乃格物也。然致知在所养,养知莫过于寡欲二字”^⑨,其至理、造道之说,源于程子。

湛甘泉把格物释为“至其理”,也就是体认天理的意思,他认为这是兼知行、合内外的中正之学。针对阳明质疑其随处体认天理有义外之嫌,甘泉认为天理无内外、心无内外,“若以格物理为外,是自小其

① 以上论述参考湛若水:《莫王阳明先生文》,黄明同主编:《湛若水全集》第17册,第705—706页。

② 湛若水:《书信集·寄阳明》,黄明同主编:《湛若水全集》第21册,第217页。王传龙认为“阳明之学简易直截、功用深远导源于兼取三教而不主一家,但阳明学派之动荡分裂,亦自‘到底是空’一语现世,就已经种下了前因”(王传龙:《明代福建阳明学对朱子学的批评与融摄》,厦门:厦门大学出版社,2022年,第169页)。

③ 陈来:《有无之境:王阳明哲学的精神》,北京:三联书店,2009年,第251页。

④ 湛若水:《书信集·与阳明鸿胪》,黄明同主编:《湛若水全集》第21册,第214页。

⑤ 湛若水:《书信集·答阳明》,黄明同主编:《湛若水全集》第21册,第240页。

⑥⑦ 湛若水:《书信集·答阳明王都宪论格物》,黄明同主编:《湛若水全集》第21册,第253,254页。

⑧ 湛若水:《书信集·答王宜学》,黄明同主编:《湛若水全集》第21册,第251页。

⑨ 程颢、程颐:《二程集》,第365页。

心也”^①，“诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下，皆随处体认天理以格物者也”^②。知此天理实体即是良知良能，人本有此知能，然而为习气所蔽，就需要学问思辨行的工夫，把天理呈现出来。就像人睡着了，需要唤醒，而此唤醒工夫离不开学习与思索。

除儒佛异同、格物之义外，甘泉与阳明围绕良知、天理也有较多争辩。1522年，阳明父亲去世，甘泉吊唁，两人即有相关良知的争论，照甘泉的理解，阳明认为致良知不需要借助典籍。1528年，阳明去世的前几个月，他在广州讲学时说其致良知“可造圣域”，批评甘泉“体认天理，乃谓义袭，勿忘勿助，言非学的”^③。此前，阳明对弟子毛宪信从甘泉之说有所不满，也指出“体认天理，吾犹惑乎其外务”^④。当然，阳明的批评，甘泉是不认可的，在他看来，天理人心，无内无外，无在无不在，不存在向外义袭的问题。

阳明去世后，其弟子钱德洪与甘泉往来比较密切。1532年，钱德洪考中进士，不久出任苏州府学教授，甘泉在与其临别赠言中对他**说“良知必用天理，天理莫非良知，不相用不足以为知天”**^⑤。在甘泉看来，天理与良知都是先天、自然的，良知要本于天理，而天理也内在于良知，两者要相资为用，“见得天理，乃是良知，若不见得天理，只是空知”^⑥。后来甘泉多次强调“良知必用天理，天理莫非良知”，以说明其与阳明学是相辅相成的，可以相互发明，而不是对立关系。

阳明的一些弟子特别发挥灵明良知论，甘泉对此颇为不满，他认为“徒以灵灵明明常知觉说良知，大失阳明之意，又失孟子之意也”“谓常知常觉、灵灵明明为良知，大坏阳明公之教”^⑦。在甘泉看来，灵明是心，还不是性理，此论与朱子一致。阳明的一些弟子以“常知常觉、灵灵明明”为良知，认为不待学与虑，不用读书学问。对此，甘泉予以严厉批评。良知良能是一种潜存、种子、萌芽，并不是现成的、人人都能做到的，“若以良知、良能为成性，达之为无功，则天下如何有不孝不弟不慈之人乎”^⑧。甘泉强调，“致良知，这致字内有博学、审问、慎思、明辩、笃行功夫”，“今传来传去，只说灵灵明明，常知常觉，全无致字功夫”^⑨。只讲“常知常觉”，在甘泉看来，这是没有天理这个“头脑”的主导，就容易流入佛老。

甘泉的批评看起来主要是针对阳明弟子，实际上他对阳明本人的良知学说也是有些不满的。有人认为阳明致良知也是重视学问工夫的，到了其弟子才有偏差，有轻视学问的倾向。甘泉认为，此偏差也源自阳明。据甘泉回忆，大概在1522年，阳明曾亲口对甘泉说“我此学，途中小儿亦行得，不须读书”^⑩。在甘泉看来，阳明学者论良知“皆说心知是非皆良知，知得是便行到底，知得非便去到底，如此是致，恐师心自用，还须学问思辨笃行，乃为善致”^⑪。如何能够知是知非，何以能把是非贯彻好，甘泉认为不能仅靠内心，还需要学问思辨行。阳明也讲体认，而且重在“心上体认”，他说“诸君要实见此道，须从自己心上体认，不假外求始得”^⑫。阳明偏于内在心体，在他看来，只要能成就、发明自己心体，名物之“用”自然会

① 王阳明：《传习录下》，吴光等编校：《王阳明全集》卷3，杭州：浙江古籍出版社，2010年，第99页。

② 湛若水：《圣学格物通》，黄明同主编：《湛若水全集》第9册，第392页。

③ 湛若水：《莫王阳明先生文》，黄明同主编：《湛若水全集》第17册，第706页。阳明在广州增城大概住了两个月，其间讲学时，据说有甘泉弟子在场，阳明就说“随处体认天理，与致良知一般”，没有甘泉弟子时又说“随处体认天理，是义袭而取之”（参见湛若水：《新泉问辨录》，黄明同主编：《湛若水全集》第13册，第92页）。

④ 湛若水：《祭黄门毛古庵先生文》，黄明同主编：《湛若水全集》第17册，第723页。

⑤ 湛若水：《赠掌教钱君之姑苏序》，黄明同主编：《湛若水全集》第16册，第247页。

⑥⑪ 湛若水：《新泉问辨录》，黄明同主编：《湛若水全集》第13册，第16、48页。

⑦ 湛若水：《书信集·答邹东廓司成》，黄明同主编：《湛若水全集》第21册，第423页。

⑧ 湛若水：《书信集·韶州明经馆讲章》，黄明同主编：《湛若水全集》第12册，第270页。

⑨ 湛若水著，钟彩钧、游腾达点校：《甘泉先生续编大全》下册，第738页。

⑩ 湛若水：《新泉问辨录》，黄明同主编：《湛若水全集》第13册，第154页。

⑫ 王阳明：《传习录上》，吴光等编校：《王阳明全集》卷1，第23页。

被感召过来。相反,若只是外在装扮,没有内在道德根据、动力,也不会有好的实践效果。阳明强调要在“自己心地良知良能上体认扩充”^①，“若不就自己良知上真切体认,如以无星之称而权轻重,未开之镜而照妍媸,真所谓以小人之心而度君子之心矣”^②。阳明认为“体认天理”是在自己身心上实下工夫,是要做到“心地无私意”,他批评甘泉“随处体认天理”之说“未免捕风捉影,纵令鞭辟向里,亦与圣门致良知之功尚隔一尘”^③。阳明也认为,良知即是天理,“体认”是“实有诸己”。阳明弟子毛宪对甘泉“随处体认天理”之说颇为认同,阳明对此有些不满,他认为自己的致良知是在根本上用功,是“直接”,而甘泉的随处体认天理是在枝叶上用功,是“迂曲”。所谓根本,也就是于内在心性上用功,而在枝叶上,也就是着于外在事物,阳明一直批评甘泉学是“求于外”。

甘泉与阳明的相关争论略带“意气”,但这并未妨碍两人的友情。阳明致良知也强调实践,但确实以开显内在良知为根本,其心本论受佛教影响较大^④。甘泉“随处体认天理”,更加侧重在事上、动处、学问思辨行上用功,以其内外一如、心事一体、动静皆定的观点来看,也自有其殊胜处,并非阳明批评的外在“义袭”。甘泉、阳明皆持良知、天理一体说,也都认为良知、天理、明德、至善是内在心性本有,就此而言,两人的心学思想并无根本性区别,善观之,可以相辅相成、相得益彰。

结 语

理学修养论视域下的“体认”工夫源于程子“体贴”之说,但其最初大概也主要是认知意义上的体会、琢磨之义。二程弟子谢良佐较程子有所深入,所言“体认”是要通过一定工夫,与道体合一(体),化本体为自己的内在境界(认取),有“体证”之义。朱熹老师李侗所言“默坐澄心,体认天理”之说与谢良佐接近,体是体道,认是认取大道为己之德,天理即大道本体,体认是对道体的契入。在朱熹的论述里,“体认”有思量、致知义,有身心体证实践义,有静时涵养未发义,有契入道体、流行不息义,但朱熹又认为体认有以心观心之嫌,体认需要“用力”,还不是一种自在无为的最高修养法。在白沙的影响下,湛甘泉提出“随处体认天理”,“中正”“勿忘勿助”“学问思辨行”“主一”“诚敬”“全放下”等都成为其“体认天理”修养论的重要内涵;“随处”包括心事、内外、动静、寂感一如,无在无不在。甘泉的“随处体认天理”之说可谓宋明儒体认工夫论的集大成者,既是有为法,也是无为法,力求先天与后天的统一,这也潜在地回应了朱熹的相关批评。甘泉与阳明是挚友,阳明批评甘泉“随处体认天理”之说偏于外在细枝末叶,甘泉则批评阳明“良知”学说偏于内在体认,又批评其后学以灵明知觉为良知,把良知混同于情识。阳明的致良知学说在历史上和今天影响都很大,甘泉的“随处体认天理”之说也自有其殊胜处,一定意义上可以与阳明学说相辅相成,弥补阳明学说的一些不足。对此,陈来也指出,湛甘泉“随处体认天理”的格物说,“具有一内外、兼知行、贯动静三个基本特点。这个格物的解释,既纠正了王阳明专内遗外的毛病,也避免了当时理学中知行割裂的流弊,而且与陈白沙以来的主静功夫不同。而在总体上看,由于他把格物穷理解释为体认‘天理’,这样一种规定,使得这种实践在格物的时候就不是注重于穷究事物本来的性质和规律,而是体验、印证天理,从而使得朱子之后理学受到心学攻击的溺物之病也在理论上得到克服”^⑤。黄宗羲

① 王阳明:《传习录上》,吴光等编校:《王阳明全集》卷1,第34页。

② 王阳明:《传习录中》,吴光等编校:《王阳明全集》卷2,第64页。

③ 王阳明:《寄邹谦之》,吴光等编校:《王阳明全集》卷6,第214页。

④ 陈来指出“融合儒佛一直是阳明思想深处的中心问题,只是其表现比较曲折幽隐罢了”(陈来:《有无之境》,第247页)。王传龙指出“王守仁的一生与佛、道两家纠缠不清,而以佛家尤甚。甚至可以说,在阳明学的每一次转折点上,背后都有佛教的影子在晃动”(王传龙:《明代福建阳明学对朱子学的批评与融摄》,第164页)。

⑤ 陈来:《宋明理学》,上海:华东师范大学出版社,2004年,第220页。

对甘泉“随处体认天理”与阳明“致良知”思想及两人的辩论曾有评论,但黄宗羲认为甘泉对阳明的批评不成立,并批评甘泉“仍为旧说所拘”“其言终觉有病”^①。应该说黄宗羲的评论过于偏重阳明学,有失公允,我们今天完全可以跳出他们的纷争,综合理解阳明与甘泉之长,全面看待理学与儒学的发展。

How to Apprehend Heavenly Principle: From Zhu Xi to Zhan Ganquan and Wang Yangming

Zhai Kuifeng

Abstract: Li Dong 李侗, Zhu Xi's 朱熹 teacher, proposed "sitting in quietude to purify the mind and apprehend Heavenly Principle", a viewpoint akin to Xie Liangzuo's 谢良佐. "Ti" 体 means embodying the Dao, and "ren" 认 means internalizing the Great Dao as one's own virtue. Heavenly Principle is the ontological substance of the Dao, and its apprehension denotes spiritual communion with the Dao itself. In Zhu Xi's exposition, "apprehension" entails deliberation and intellectual inquiry, physical and mental practical verification, spiritual cultivation in quietude before emotional arousal, and merging into the ceaselessly immanent flow of the Dao. Yet Zhu Xi also held that such apprehension borders on observing the mind with the mind; it requires deliberate effort and is not the highest state of effortless self-cultivation. Influenced by Chen Baisha 陈白沙, Ming Confucian Zhan Ganquan 湛甘泉 advanced the idea of "apprehending Heavenly Principle in all circumstances". Central to its cultivation connotation are impartiality, non-forcing and non-forgetting, learning, reflection, discrimination and practice, mental concentration, sincerity and reverence, and complete spiritual detachment. "In all circumstances" covers mind and affairs, inner and outer, motion and stillness, silence and perception, a state that is both omnipresent and all-embracing. Zhan Ganquan's doctrine represents the culmination of Song-Ming spiritual praxis on apprehending Heavenly Principle. It integrates intentional endeavor and non-action, unifying the innate and the acquired, implicitly responding to Zhu Xi's critiques. As close friends, Zhan and Wang Yangming 王阳明 engaged in academic debates: Yangming criticized Zhan's theory for leaning toward external trivialities, while Zhan argued Wang's innate knowing doctrine overemphasized inward introspection. He also faulted later Yangming followers for taking spiritual awareness as innate knowing and confusing it with emotional consciousness. To some degree, Zhan's teaching can complement Wang Yangming's theory and make up for its theoretical limitations.

Keywords: apprehending Heavenly Principle; extending innate knowing; Zhu Xi; Zhan Ganquan; Wang Yangming

【责任编辑:全广秀;责任校对:全广秀,张慕华】

① 黄宗羲:《明儒学案》卷37《甘泉学案》,北京:中华书局,2008年,第876页。