



王阳明哲学中的视角主义意蕴与当代价值*

——以阳明论荀学为切入点

朱锋刚 李 莹

摘 要:作为一种哲学方法,视角主义强调不同视角维度的价值层级。好的视角意味着勇于自我超越,能够肯定弱势一方。理学家“崇孟抑荀”的思想倾向未对处于弱势一方的荀学予以公允评价。王阳明的意识虽是在理学视域中展开,但他按照价值层级来整合不同视角以形成合理评价的做法,体现出视角主义的意蕴。他没有狭隘地固守孟学立场,而是强调多视角、多维度的必要性,以全面、深刻地认知世界。王阳明提“四句教”时从根器角度回应王畿与钱德洪之争,评议荀学得失时调和性善论和性恶说,肯认异己观点的合理之处,以整合形成新的远见卓识。王阳明哲学方法中蕴含的视角主义有利于人们思考如何突破理学视域来重新审视不同儒学流派的学理贡献。

关键词:视角主义;理学;荀学;王阳明

中图分类号:B248.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)06-0091-09

理学家整体上持“崇孟”、性善的立场,依天地之性和气禀之性的义理架构来评议荀子人性论得失,常斥荀学为非,更有甚者还因荀子提倡“性恶”而诋毁其人品有污。他们崇孟抑荀的理论态度表现出一种绝对主义的立场。由所存文献来看,明代思想家整体上关注荀学较少,很多人甚至对荀子只字未提。这既是该时期对待荀子的基本态度,也是宋代理学论荀基调的延续。虽然没有走出理学家的问题论域,但王阳明评议荀学的角度,以及跳出性善、性恶孰对孰错的逻辑来回应王龙溪和钱德洪争论的做法,都透露出近似视角主义的意蕴。遗憾的是,人们在审视、推进解决荀学问题时,尚未关注王阳明论荀学时的察识在理论上所开启的这种新面向。而这恰恰是中国哲学思想脉络展开中的必

要环节,理应予以更多重视。

一、作为一种哲学方法的视角主义

视角主义(Perspectivism)作为一种重要的方法论,拒斥绝对真理,主张视角的多元性。视角主义者认为不存在一个单一的世界,只能通过解释的多元性来认识现实。尼采“一事物的本质不过是关于‘此物’的见解而已”的说法和梅洛·庞蒂“视角是事物一个属性”的说法都强调“人们对所谓客观对象的认识,无不受每个人的视角的制约,纯之又纯的客观立场是不存在的”。所有的视角主义者都志在克服用一种视角代替、压制其他视角的做法,认为多视角、多维度有助于人们更全面、深刻地认识世界,否弃

收稿日期:2025-04-20

*基金项目:浙江省教育厅科研一般项目“阳明心学对共产党人‘心学’建构的意义与贡献研究”(Y202351639)。

作者简介:朱锋刚,男,中国计量大学哲学研究所教授(浙江杭州 310018),主要从事哲学经典文献及比较哲学研究。李莹,女,杭州电子科技大学马克思主义学院讲师(浙江杭州 310018),主要从事马克思主义哲学、儒家哲学研究。

“唯一正确的方法”的存在。某种视角或立场所见事情(世界)即便是深刻的,倘若将该视角或立场视为事情(世界)本身,这种做法本身是对真相的歪曲,是危险的^①。

世界不仅是主体认知、改造的对象,也是其实践活动展开的场域。世界图景须在主体领悟中显现。因此,世界图景的构成、显现及认知形式都与主体视角紧密关联,伴随视角不同而来的诸种解释有着程度各异的真理性。基于扩张理论生存或话语权力的需要,主体有一种将自身视角普遍化的理论冲动,有将其视角置于绝对真理地位的倾向,从而以自身视角为标准来评判他人的得失,而非立足问题本身去公允地考虑其他视角的正当性。主体对世界的理解和道德要求都与自身的条件直接相关。然而当主体在表达对世界的理解或道德要求时经常蓄意地以拥有真理和垄断话语权的形式来表达自身具有绝对的可靠性和正当性。这种表现恰恰是对真理本身的“颠倒”,“这种‘颠倒’就是对视角主义的东西,对生命的基本条件的遗忘”^{[1]85-86}。

任何视角作为透视世界的途径都有一定的价值,而非必须得到某一绝对视角的肯认才能获得安顿。因此,世界向主体显现的方式是多元的,而非唯一的。承认其他视角都存在合理性,从某种意义上消解了追求绝对视角的正当性。任何主体的认识、行动都会受限于现实条件,如根器、时代、文化等因素。这些因素会影响领悟、改造世界的能力,主体依此塑造着感知世界的视角。狭隘地建构、将自身视角下的道德评价装扮成唯一真理的做法正是绝对主义的表现。

绝对主义强调其视角下所呈现的世界,称其为客观标准或唯一标准。这是一种权力的要求,是道德化的解释,而非世界所应呈现的真正样子。“由于动物意识的本性,我们所能意识到的世界仅仅是一个表面的、符号的世界,是被弄得普遍而平庸的世界;一切被意识到的都是浅薄的、相对愚蠢的、一般化的、符号的、有着群体标志的东西;一切意识化的过程都包含着巨大的、彻底的讹误,曲解,简约为表面化和一般性。”^{[1]86}从尼采的观点来看,好的视角对应于一

种勇敢的生存,自我超越,肯定生命的无辜,肯定权力意志的解释力和创造力。不好的视角没有这种生存的勇气,所以会将自身的解释装扮成“普遍的”真理,但实际上是虚伪,是胆怯。借助权力或外在权威来压制或否定其他视角透视世界合理性的做法,容易陷入独断。肯定每个视角中显现的世界都有一定的合理性,并不意味着复活价值上的相对主义,而是确定不同视角的价值秩序,协调各种争论,以达到综合、协调效果的作用。因此,不应按照某个视角所设定的绝对标准来审视其他视角呈现出的不足,更不应依这种绝对标准来压制其他视角所呈现的价值。视角会规定世界的显现样式。依照绝对标准来消解其他视角的合理性,这有独断主义的嫌疑;简单地认为各种视角同等合理的话,这又有陷入相对主义的可能。具体生命为满足自身权益以争取成为正统,其要实现的普遍性只是自身视角显现的普遍性。当普遍性借助树立成正统而获得现实力量支持后,它也就只是从自身固有的视角来衡量其他视角的得与失。

总的来说,在视角主义这里,世界需要通过多元性解释来认识,而每种认识都受到视角的制约、影响,只有从多重视角去认识才更接近世界的本然状态。

二、重新审视理学家“扬孟抑荀”的绝对主义立场

“诚”与“性”是中国哲学中的两个重要概念,关乎世界与自我的显现、证成与展开。关于世界与主体的描述莫过于“诚者,天之道;诚之者,人之道”^[2]这句话。“诚”表示存在状态的真实无妄,还指主体行为和态度的真切性,是贯通天人之际的枢纽性概念。“性”表示人与物的本真状态或本质属性,是人与物之为其自身的本质规定性。人性的特殊之处在于需要在实践活动中成就主体自身。《中庸》以“天命”释“性”,依“诚”贯通天人,以“诚”和“诚之”分称“天之道”与“人之道”,指出由“性”与“教”可“致诚达道”的两条路径。孟、荀分别沿着“性”与“教”的路径,提出各自的人性论,从不同方向探讨了“性与天道”的问题。孟子提“性善”,强调由寡欲来

实现“诚”；荀子讲“性恶”，强调“养心莫善于诚”。“寡欲”意味着本心自足，是因本心被遮蔽才难以正常发挥功能。“养心莫善于诚”，意味着心需要臻善，有待礼义的教化。作为人之道，“诚之”意味着对“天道”保持恰当的觉解和认知，使心保持正常运作。“孟子的‘诚’首先意味着以‘普遍的真实情感’面对‘普遍的天性或自我’。”^[3]“反身而诚”显现出人本身具备意义世界的完备性。孟子以“诚”指述了意义世界的本己状态，以“思诚”表达主体成全该状态的方式。他强调整个世界的意义根据在于自身具足、不待外求的本心，故要“反求诸己”。与之相应，“君子养心莫善于诚，致诚则无它事矣”^[4]。荀子以喻指世界的天之变化代兴来释“天德”，强调心必须真实无妄地接受教化，在认识世界中实现主体的安顿。作为生之本，天地既是人行行为的仿效对象，也是其意义根据。天地专注于自身（诚），故生化万物；圣人能如此，故可感化万民。其他则因“不诚”而适得其反。在认知天道中成就自身，这与“反身而诚”形成鲜明对照。儒家用“诚”与“识诚”来概括人与世界的互动生成模式，用“性”与“识性”来描述主体自身的状况。“识诚”事关主体与自身、与世界的关系。“识性”关乎主体及其本真状态究竟为何。

宋明理学继承了孟子“自诚明，谓之性”的路数，在关注“识性”与“论诚”问题的同时，整体上呈现出“崇孟抑荀”的理论倾向。“识性”与“论诚”不仅成为理学家重点讨论的议题，还是他们衡量某位思想家学问得失的重要凭依。学问得失不仅是理论在逻辑上的自洽，而且还有赖工夫上的证成。荀子对思孟学派的批评和性恶说的提出，成为理学家讨伐荀子的口实。毋庸置疑，孟子和荀子继承、深化了儒家思考世界与自我的显现、证成与展开的两种视角。

自周敦颐始，荀子“养心莫善于诚”的说法就被定调为“根本不识诚”。程颢亦认为“既诚矣，心焉用养邪！荀子不知诚”^{[5]926}。程颐认可“养心莫善于寡欲”，认为“欲寡则心自诚”，“不欲则不惑，所欲不必沉溺，只有所向便是欲”^{[6]844}。程颐以未发之“意向”来界定“欲”，认为使心免于“惑”的办法是止欲于未发处。程颐从未发处斩断欲之产生，强调“不欲”，而非简单地附和孟子

的“寡欲”论。这加深了与荀子“制礼养欲”说的鸿沟。“欲皆自外来，公，欲亦寡矣。”^{[6]844}他将欲之根源归结为外在的，认为心与欲是殊绝的。这从理论上说明了“不欲”的基础。欲虽常与私相伴，但若能做到以公为准则，符合寡欲标准，也能达到养心的目的。这与荀子将“欲”视为内在的、与生俱来的观点存在实质性的差异。在此基础上，他比较了孟荀的观点：“孟子言养心莫善于寡欲，欲寡则心自诚。荀子言养心莫善于诚，既诚矣，又何养？此已不识诚，又不知所以养。”^{[6]844}他重申寡欲即心自诚，荀子不识“诚”与“养”，其“以诚养心”的说法是错的。另外，程颐对荀子论性“大本已失”的恶评消解了继续深入探讨荀学的必要性，基本上全盘否定了荀子的理论贡献。朱熹对荀子学说多有不满，但肯定荀子的救世情怀^②。陆九渊遥契孟子，认为孟、荀“积善成德”说并不相悖，从某些方面表达出对荀子的接纳^③。他们二人从义理上有意识地统合不同的思想资源以发展儒学，在推进思考世界如何合理显现的基础上，找寻改进主体认知的更佳视角。

宋明理学纠缠于荀子的“性恶”和“非孟”，在显性意义上，他们更多的是指责荀子诽谤圣贤、立场有误，而未能从荀学的意义脉络来推进问题的解决。即便如此，荀子还是于宋神宗元丰七年（1084年）被列入从祀之列。但自洪武年间始，“屡有建请革去其祀者”^[7]。由此可知，即便在“崇孟”立场居多的思想氛围中，对于荀学的评议始终是存在争论的。由宋至明的儒家主流对荀子的评价基调呈下降趋势。尤其是理学获得官方认可，其视角获得“真理”地位之后，处于弱势地位的荀学变得更加式微也就不足为奇。嘉靖九年（1530年）荀子遭到罢祀就是最直接的佐证。与阳明并重的心学宗师湛若水接续了“荀卿不识诚，不识性”基调，认为心与性并非二物，而荀子“犹谓义利人之两有”，显然未明义利之辨^{[8]24}，故荀子亦“不识心”^{[8]184}。

理学家将荀子倡性恶、非思孟的动机斥之为好名立异。凡是与自己立场相悖者，就斥之为非。荀子的性恶说与“学以致诚”的观点即属此类情况。理学家的视角有真知灼见，然而将自身视为绝对真理，将所见世界等同于世界本

身的做法,遮蔽了世界之于其他视角显现时的丰富性。多重视角所显现的正是世界的本来面貌,未曾以某种视角来透视的世界是无善无恶的。阳明肯定性善论,但警惕斥荀子“大本已失”的恶评将其视角所显现的样子等同于世界本身的危险,而没有简单化地否定荀子关于性与诚的论说。他在晚年调和王龙溪和钱德洪争论时提出的“无善无恶心之体”引起后世学者争论、批判。但依视角主义的义理逻辑来理解阳明评价荀子时隐含的深意,可为我们从理论上审视荀学以及合理评价孟荀等问题提供新思路。

三、王阳明化解王龙溪 与钱德洪之争的根器视角

人性不管是善还是恶,都以承认道德是实在的为前提。二者的差异在于,性善论将道德根基诉之于天,落实于本心,为行善的内生动力找到先天性基础。性恶说由于难以解决行善内在动力的问题而遭受理学家的批评。人性是在协调道德要求与生命本能的整全性中呈现的,需要在尊重生命本身的诉求和挺立人之为人的尊严之间找到平衡点。作为人的本质规定性,人性有待于在实践活动中成就自身。善恶在实践活动中生成、规范(定)、塑造着人们的行为。维护性善说之于儒家的本质关联是理学观照世界的基本视角,该视角将这些东西看成最高价值,并借以与其他理论形态对抗,采取不同的方式来消解其他视角的价值。确切来讲,人的实践活动基于不同条件、认知和境况,其见识、境界等存在高下、深刻与浅薄之别,这种差别难以用对错来评判。跳出善恶相对的理论框架来讨论人性问题,这并不意味着否认善恶的存在,确切地说,善恶需要由不同视角来显现。就原初状态而言,人是无善无恶的。

阳明晚年提出的“四句教”首句即“无善无恶心之体”。阳明提倡“致良知”,认为良知是心之体,是善的。心之体在王阳明这里呈现为“良知”和“无善无恶”两种不同状态。加上“无善无恶心之体”与该时期儒家提倡性善的做法也有冲突,心之体是善的却又无善无恶,这在逻辑上

明显是相悖的。这引起了极大的争议,后世常有学者力辟之。

“‘无善无恶心之体’有两层含义:一是超越形下善恶的‘至善’本体,二是不执着于善恶的工夫及其境界。”^④“无善无恶”可解释为无善恶相对待,也可解释为性之未发,善恶尚未显露出来。但不管是哪种理解,似乎都违背孟子“道性善”的传统。对于宋明理学家而言,性善是不得不辨明的问题。针对阳明在“天泉证道”时提出的“四句教”,王龙溪和钱德洪针对“无善无恶心之体”分别提出“四无”说和“四有”说来阐释各自的理解。阳明从不同根器入手来评判、调和两位学生的观点。虽然这是阳明晚年的最终定论,但他的调和并未解决钱、王二人的疑惑,“四句教”反倒成为阳明后学争论的起点,其焦点就是如何理解“无善无恶心之体”。要么是在坚持阳明学说乃正确合理的基础上,尝试诠释、调适阳明在性善论、理学义理脉络中的正当性;要么是坚持正统的性善论,批评阳明相关理解的偏失。按照这两类思路,后来学人针对这句话有不同理解或归类,如马俊将学界理解划分为“一气”说与“中道”说、“二层”说与“境界”说、“异熟”说与“潜在”说^⑤,等等。杨泽波对此也有“无滞说”“至善说”和“隐默说”的归类^⑥。王畿的“无善无恶”说和钱德洪的“有善有恶”说是对阳明的直接回应和接续。鉴于本体与工夫是宋明理学关注的中心议题,因此,人们在考察阳明调和王畿、钱德洪争论的方案时,主要关注阳明调和二人立场,解决本体与工夫偏废的问题。

“无善无恶心之体”既然是阳明晚年定论,已入化境的他对自己学说的诠释效果及工夫上的普适性、正当性应当是自信的。以阳明的见识,他应该能洞悉到理论上存在的明显相悖之处或其调和方案的不足。因此,除了上述两条理解路径,不妨探索一下别的可能性。钱德洪“有善有恶”说和王畿“无善无恶”说是达至“好善恶恶”的不同进路,为学进路只有入手处的不同,并无高下之分^⑦。两种理解都有文本依据和义理上的合理性,但难以完全说服对方。与此同时,人们往往还从阳明后学的分化、争论来反推、佐证阳明在天泉证道时试图调和王畿、钱德洪分歧的努力并不成功,将后世无休止的争论

归咎于阳明当时没有旗帜鲜明地支持某方的立场。该质难却没有进一步省察这可能是钱、王等未能领会阳明所观照的全部问题域所致。因此,这究竟是阳明理论上的失察,还是他并没囿于本体与工夫的问题域而另有深意?

从工夫论视角来讲,上根之人有直透本体的先天工夫但易空疏,而中根以下之人宜选择后天渐进工夫却难参透本体。人们会因根性的差异性而在见本体、修工夫的方式上有所不同。在阳明看来,二者各有所取,不可偏废。与其说阳明采用“根性说”来调和王龙溪的“四无说”和钱德洪的“四有说”失效,倒不如说阳明意识到“根器”不同的人所见世界不仅是有差异的,而且是不可相互替代的。“根器”原本是佛教用语,用来指先天具有接受教义的可能性。后来“根器”逐渐用来指个体认知、接受、理解、改造世界的条件。“根器”不同意味着其所见的可能世界是有别的,不同人所见世界的境界存在差异。境界高的人值得嘉许,但并不能视其为对于世界的唯一洞见;境界低的人所见世界的意义虽少,但其所见也是世界的真实显现。从学理上讲,阳明并不囿于本体与工夫视域来谈意义如何整全呈现的问题。阳明以“根器”差异强调人与人之间的差别及其共存,不仅是要调和本体与工夫,而且突出了世界显现与人的认知和行动之间的不同层面、视角的互动生成关系。

世界与人的知觉、工具、理论框架交互作用而产生知识、生成人们的认知。人的认知与知识并非世界本身的客观反映,而是在特定视角下所呈现的世界^⑧。人最终的认知能力、道德水平有赖于后天工夫的证成,不同路径的工夫具有同等的价值。生命只能基于水平不等的根器来体察、认识世界。世界也需要从不同视角、不同维度得以显现。“根器”从这个角度上表示生命感知世界的条件,不同条件意味着人有不同的道德认知。人“在其与环境的共同规定中创造自己的世界”^⑨,作为社会的存在物,人的根器会被环境予以程度不同的塑造,但不会被彻底改变。在不同时代,不同文化传统中,人们对于道德内涵的理解和把握是有差异的。这可能意味着德性内涵有其生成特质,但是这难道否定

了道德所具有的普遍性吗?理学家认为人性为善,否定其他呈现是人性的表现,尤其是认为倘若支持人性为恶的话,主体为善将失去内在动力源,甚至将义与利视为冲突双方,将利从人性中排除出去,而欲(趋)利本身恰恰是生命的天性。因此,强调道德价值应该正视道德内涵的多元化,道德要求与生命本能是连在一起的,缺乏生命本能的道德要求将会变得空洞,应该统合不同的视角整全性地认识、审视人的道德要求。从这个视角来解释钱、王之争可知,阳明所做的并不仅仅是“调和”,而是肯定世界在不同根器的人那里都会显现。根器虽不同,工夫得当皆可通达臻善圣人之境,这对各具差异的个体皆是肯定和尊重。

四、王阳明对孟荀之争的视角主义解读

王阳明未曾见证荀子遭罢黜一事。他与湛若水同宗心学,私交甚好,虽亦从“诚”与“性”入手讨论荀学,但并未按照宋儒和湛若水论荀学的理路来谈。阳明与弟子以“宋儒非议荀子论诚”的话题开启讨论,问题语境非常明确。

志道问:“荀子云:‘养心莫善于诚。’先儒非之,何也?”先生曰:“此亦未可便以为非。‘诚’字有以工夫说者。诚是心之本体。求复其本体,便是思诚的工夫。明道说‘以诚敬存之’,亦是此意。《大学》‘欲正其心,先诚其意’。荀子之言固多病,然不可一例吹毛求疵。大凡看人言语,若先有个意见,便有过当处。‘为富不仁’之言,孟子有取于阳虎。此便见圣贤大公之心。”^{[9]86}

他未沿袭上述周敦颐、程颐斥荀子论诚为非的说法,而是跳出这套逻辑架构,从视角差异与“诚”的多层次意蕴来审视不同论述可能呈现的意义,强调不应固守某种视角而去简单地否定其他视角的价值。就此而言,“荀子论诚”未必是错的。阳明讲“诚是心之本体”和“复心之本体”,从本体与工夫两个层面来谈“诚”,将天内化于心,使得心具备万理,便于主体从心上做工夫。荀子“养心莫善于诚”的“诚”有工夫之义。阳明以“固多病”来评价荀子,但他反对挑

刺式地评议贬低荀学。在他看来,人们之所以出现这种故意找茬式探讨学问的方式,关键在于囿于己见、立场先行,先入为主地来审视别人的观点,未能形成有效的交流。理学家对待荀子就属此类情形。这肯定是不当的,是绝对主义的立场。他特意列举孟子取“阳虎”的“为富不仁”之言为例,来佐证不应该因人废言。

阳明论荀子“性恶说”时贯彻了“论诚”时的立场,而且还有进一步的详细论证:

问:“古人论性,各有异同。何者乃为定论?”先生曰:“性无定体,论亦无定体。有自本体上说者,有自发用上说者,有自源头上说者,有自流弊处说者。总而言之,只是这个性。但所见有浅深尔。若执定一边,便不是了。性之本体,原是无善无恶的。发用上也原是可以为善,可以为不善的。其流弊也原是一定善一定恶的……孟子说性,直从源头上说来,亦是说个大概如此。荀子性恶之说,是从流弊上说来,也未可尽说他不是,只是见得未精耳。众人则失了心之本体。”问:“孟子从源头上说性,要人用功在源头上明彻。荀子从流弊说性,功夫只在末流上救正,便费力了。”先生曰:“然。”^{[9]210-211}

人性问题纷争不已,人们总想找寻定论,时至今日尚且如此。阳明弟子有此困惑,故向阳明请教。阳明并没有顺着弟子的理路来回答,而是跳出设问逻辑,提出“性无定体,论亦无定体”的观点。在他看来,想在论性问题上定论的发问本身就是错的。性本身不会固执一端,不同视角、不同层面的“性”会有不同呈现,诸种“论性”之说正是基于视角、层面的不同而生发。人们从本体与发用、源头与流弊来讲,所谈之“性”皆有理,不应将某个视角或层面所现的“性”视为性之全部,更不能简单地以对或错来评判另一种视角或层面呈现的论点。这并不意味着任何论说的见识都一样,见识虽无对错但有深浅。执着于某个视角来否定其他视角的呈现,这样的做法是错误的。从诸种层面、视角皆可予以审视、把握“性”,所见皆是性之显现,所以阳明认为性之体是无善无恶的。视角、层面一旦确定,性的规定性就会以确定的样式显

现。从发用上讲,性可以为善或为恶,这具有必然性;从流弊上讲,性有时是善的,有时是恶的,善恶无定。人们将某个视角中呈现的性视为性之全部,并否认其他可能性时,这是执定,错误会在执定时出现。阳明没有径直判定孟是荀非,只是肯定孟子性善论的视角极其重要,但“性善论”也非定论,“是说个大概如此”。因为一旦笃定人性为善就有“执定”的嫌疑。阳明从流弊的视角肯定荀子性恶说有合理之处,指出荀子的问题是见识不够精进。大多数人纠缠于论性之善恶孰是孰非,而沦丧了心之本体。就此而言,众人皆不如孟荀。心之本体即良知,有知善知恶、判别是非的功能。从这个语境来看,阳明认为荀子没有失去心之本体,良知在正常发挥作用。相较失去心之本体的众人,荀子要比他们高明。从源头与流弊上言性的视角虽属不同面向,但要落实为善去恶工夫的效力时,孟子从源头上言性、做工夫,简单明了;荀子从流弊上谈性,其工夫着眼于纠正末流上的过恶,因此费力。就此而言,孟子在人性问题上的见识要高于荀子。

性无定体,意味着不能简单地以善恶来界定,故称之为“无善无恶”。阳明认为将“一隅之见”视作正见是错误的根源,认可荀子性恶说从流弊角度来省察人性的合理性。荀子的心之本体远比众人高明,但相较孟子终究见识较浅。阳明后学对“无善无恶心之体”的分化及争论影响了阳明后学对荀子的判定。

王阳明认为性善论只是从本源意义上透视人性的一种较为透彻的学说。性善论所言透彻,这并不意味着其他学说如性恶说所言就是错的,只是其见识水平有限。阳明虽更认可性善论,但他在人性问题上最根本的立场是反对将性善视为人性的全部,而是认为性善论较为透彻罢了。人们考察人性的视角不同,形成各种关于人性的不同认知。性善论固然是一种较为透彻的学说,当它以否定其他视角的人性论为代价,将人性的所有问题统统约化为心性与工夫、主体如何获得向善动力时,这似乎意味着与人性论相涉的所有问题都可转化成道德问题。这个理解显然是失之偏颇的。从某种意义上讲,以建构道统的方式来否定其他看法、排斥

其他思想流派的做法,正是企图形成真理性质的权力以捍卫性善论为唯一真理的看法。尤其是当性善论借助现实权力认可获得正统性之后,它所强调、关注的问题域会遮蔽其他视角的正当性。直接否认其他视角关于人性看法的做法正是绝对主义的立场。简单地将性善论视为“识性”,这种说法本身是独断的,需要警惕。王阳明对于人性说的评价本身具有视角主义的意蕴。强调人禽之辨,将人与动物之间的共同之处(如欲利本性)排斥在外,将道德性命问题视为正宗,宋明理学将心性与工夫视为中心问题的做法收窄了先秦儒家在谈道德时的多元立场和不同面向。心性工夫的证成似乎可以成为解决全部问题的枢纽。性善论似乎解决了主体为善的本源问题,但当其将“欲利”排斥于生命存在的基本样态之外时,生命的活力之源似乎也被掐断了。欲利本身确实需要合乎正义的规制来引导,这种规制本身体现着善。然而,这种制度之善从逻辑上似乎并不能直接由个体修行的成功推导出来。作为维系社会秩序的枢纽,公共权力需要同时处理人之为人的尊严和人作为生命存活的必要条件,二者缺一不可。

突出道德唯一性的做法在某种意义上会否定具体生命欲求的价值。作为代表制度之善的规范在不考虑人之欲利本性的时候,往往会加重规范扼杀生命的可能性。其根源就在于过分突出性善与道德的至上性,而使人们无法面对欲利本身的本源意义。生命的具体形态是由道德与权力意志本身来塑造的,一旦忽视生命本能的面向,就会造成伪道学、道德虚无主义。进入现代社会,文化日趋多元,天命不再是人们默认为的生存语境,若仍强调性善论的唯一性,似乎并不能让人们相信儒家所倡导的学说具有广泛适用性。人们在重新审视人性诸种面向所呈现的问题时发现,阳明坚持性善论但肯定不同层次人性说的做法可以避免陷入简单否定的虚无主义状态。阳明发现了如何较为周全地肯定生命与人的尊严,在坚持儒家立场的同时与其他学说共存,主动地肯定其他学说的贡献和价值。这样不同学说可以从不同视角为解决人类遭遇的生存困境贡献智慧,而非一味地诉诸性善论,只是寻求道德行善问题或儒学本身的理

论自洽性。这需要在坚持自身立场的同时,以开放包容的理论态度不断地超越自身,积极应对、解决现代人类所遭遇的问题。这正是阳明在讨论性与诚,谈到荀子相关见识时给我们带来的启示。

五、王阳明哲学方法的当代价值

王阳明针对弟子根器利钝、性情取向而因材施教,成效斐然。受众形色资质不等是他践行“人皆可成圣”的为学工夫时必须面对的基本事实,否则事上磨炼的工夫会沦为自圆其说的口舌之辞。阳明虽持心学立场,但论学方法并没有固守或纠缠于某种所谓的“正统”之法,“王阳明哲学的基本特征是综合”^{[10]176},“合一性”成为其哲学思维最突出的特质之一^①。“天泉证道”被视为阳明调和钱德洪和王龙溪为学工夫之争的最终定论。阳明去世后,王门弟子的学说基于对本体与工夫理解的差异而呈现出多重面向,“他们之间的辩驳构成了明中期以后的主要学术内容”^{[10]129}。先天与后天、本体工夫等问题是明代学者论辩的中心。阳明后学分化的结果意味着阳明的努力与调停最终失败。这种失败究竟是阳明关于本体与工夫的理解有待完善,还是其哲学方法有纰漏,值得深思。

阳明后学辩驳的核心内容主要是辨明如何正确地理解本体和践行工夫的问题。如“归寂主静”“止修”等皆被视为对阳明修身工夫的修正或推进。阳明后学的辩驳肇端于阳明对本体和工夫问题的理解和践行。阳明对于本体和工夫的理解阐释并未被视为绝对真理,否则后来异于阳明论学的内容都属背离正统,应直接判定为错。他们都承认某种绝对视角或正统观点的存在,认为站在这样的视角可透视所有问题,依此可审视所有思想人物及问题的是非得失。但这种对于绝对视角的追求导致他们相互攻讦,固守一端,陷于偏执。如果某种工夫从逻辑上会推论出不好的结果,提出某种完善或正统的工夫予以改进或救弊就在情理之中。阳明后学要么视阳明的理解为定论,通过辩驳使其师说臻于完善;要么认为阳明的理解其实并不完备,批驳后提出某种具有绝对价值的新说。这

两种做法都是针对阐释阳明学说的内容来讲的。一个学说的解决方案在理论上都有导致流弊的可能性,而且这些学说一旦流行,其弊端就会在现实中被放大。追求本体与工夫的正统理解及绝对真理地位的做法,从结果上来看是失败的。从阳明后学的发展逻辑来看,直至明亡,理学阵营并没再出现一位思想家可以做到明体达用,在理论上获得一致认同。刘宗周被称为“理学殿军”,理学成就甚高,所悟得的本体和践行工夫精湛缜密,但将其学说运用于治世却收效甚微。

“阳明立教,虽据弟子之根器利钝,所得深浅随机指授,重点有所不同,特别是晚年学问臻于化境,立说更为随意,与早年差别甚大”^{[10]164},其“思想方法主要是综合”^{[10]173}。从内容上讲,随着阳明学问臻于化境,其晚年与早年的随机指授确实差别甚大。但阳明的弟子们聚焦讨论阳明关于本体与工夫的理解,并没有对其方法给予应有的重视。阳明立足“根器”(条件)谈修身工夫开展的适当性,认为“普遍有效”的工夫需要在具体“条件”下实现安顿。而争论的重点不在于前提性预设是何种存有,而在于如何理解本体因人的视角有别而显现不同。视角因存在层次上的深浅、差异,所见“本体”并非等量齐观,并不是简单的对与错、是与非。有鉴于此,王阳明按照价值次第,“综合”不同视角所见的“本体”,以此为基础,根据成圣的根器(条件)寻得恰当的落实工夫。依据根器(条件)关注成圣问题,考虑不同视角或立场所见世界和解决问题方案的合理性,基于此谈论修身工夫难易、见识高低,这是王阳明在论荀学时表现出的方法论。

王阳明以整体的、诉诸本源的态度对待儒家先贤乃至佛家的思想,在此基础上依心学立场来创造性地解读前人思想,创建了其独具特色的学说。阳明学说引起后学争论的是关于本体和工夫的理解,而非其哲学方法。一方面,正因为其弟子没有墨守师说,不断辩驳、调整、回应阳明理解中遗留的问题,阳明后学才会演化为影响巨大的社会思潮;另一方面,正是他调停“天泉证道”时蕴含的哲学方法没有得到重视,才导致阳明后学的分化。

与阳明后学相比,基于(根器)条件来谈工

夫、见本体是阳明论学的方法;辩驳本体与工夫的正宗则是阳明后学关注的焦点。阳明虽不认可荀子的学问见识、修身工夫,但依然能予以包容,肯定荀子思想有合理之处。他不仅关注人人(包括贩夫走卒、愚夫愚妇)如何成圣,而且更关注资质差的群体在现实层面成圣的可行性。就此而言,王阳明倡导知行合一,不仅从理论和实践方面解决上根之人的成圣问题,而且关注资质差的人在现实中的成圣问题。他的哲学方法为“人皆可成圣”奠定理论与现实的基础。而阳明后学针对如何成圣的具体工夫予以针锋相对的探讨,但并未关注到王阳明方法论中具有视角主义意蕴的综合方法。

虽然王阳明省察孟荀的话语依然是理学视角,也没有从理论自觉的高度来对荀学问题予以视角主义的处理,但无论是他从根器视角来回应钱德洪和王龙溪之争,还是在评述孟荀人性论得失时表现出对荀学的接纳,都充分说明他在理学正统的诠释架构中对明显处于弱势和边缘化的荀学表现出包容性的一面。他承认每种视角的有限性,认为不同根器所见世界不同,工夫践履也会不同;而各种人性说亦非简单的对与错,需要从不同层次揭示人性的真实存在面向。“王阳明论荀学”时将不同视角结合起来的做法,超越了固守理学立场的狭隘视角,体现了认知和实践中应有的多元丰富性和整体性的理论品格。视角主义承认个体视角的有限性,启发人们超越自身视角的狭隘,寻求从整体性的视角来重新审视固有的哲学命题。

王阳明哲学中内含的整体性视野,可以为解决现代社会的价值困境提供参照。当效率至上压倒对终极意义的追求时,价值冲突便成为常态。算法操控与“发展主义”的价值范式在技术的驱动下加剧着价值冲突。面对传统与现代、个体至上与社群认同、人类共同价值与区域文化之间的碰撞,资本逻辑将一切价值量化为效率指标,社会公平等理性价值面临边缘化的风险。公共生活中冲突的解决关键在于如何正视差异性,差异性的存在始终是公共生活的本真面貌。公共生活的不同领域、不同层次都应有属于自己的位置,具有相应的价值,不能由单一的权力或资本标准来支配。而绝对真理

视角的叙事逻辑恰恰就是强调建构价值等级体系的绝对性或唯一性。因此,如何容纳差异以解决现代社会的价值冲突,如何在拒绝绝对主义的同时避免相对主义甚至虚无主义,正是问题的关键所在。视角主义作为方法为人们思考、解决该问题提供了一个好的思路。人们依此方法论有助于突破正统与立场之争的藩篱,统摄不同文明的思想与智慧,为解决文明相遇时的融通、互鉴等问题提供解决方案。以“阳明论荀学”为切入点,探析阳明哲学中的视角主义意蕴,不仅有助人们思考中华优秀传统文化的现代性转化问题,对于解决现代性困境也有一定的启发。

注释

①参见王治河主编:《后现代主义辞典》,中央编译出版社2003年版,第568—572页。②朱锋刚:《试论朱熹理学思想建构中的荀子思想形象》,《吉林大学社会科学学报》2021年第3期。③朱锋刚:《陆九渊对荀学的理解、接纳与赞赏》,《原道》2022年第44辑,第50—61页。④张培高、吴喜双:《“至善者,心之本体”与“无善无恶心之体”的紧张及其和解——兼论佛、道对于阳明的不同影响》,《哲学动态》2021年第8期。⑤马俊:《无善无恶心之体义解》,《中国哲学史》2019年第4期。⑥杨泽波:《“隐默说”:“无善无恶心之体”新解读》,《中国

哲学史》2022年第2期。⑦傅锡洪:《王阳明“四句教”解义及辩证》,《哲学研究》2019年第7期。⑧蔡海锋:《科学视角主义透视研究述评》,《哲学动态》2015年第5期。⑨梁家荣:《施行主义、视角主义与尼采》,《哲学研究》2018年第3期。⑩朱承:《王阳明的合一性思维及其旨趣》,《哲学研究》2023年第10期。

参考文献

- [1]朱彦明.尼采的视角主义[M].上海:复旦大学出版社,2013.
- [2]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2013:32.
- [3]安延明.西方文化中的“Sincerity”与儒学中的“诚”[J].世界哲学,2005(3):57-67.
- [4]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1981:46.
- [5]朱熹.朱子全书:第12册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2010.
- [6]朱熹.朱子全书:第7册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2010.
- [7]丘浚.丘浚集:第3册[M].周伟民,王瑞明,崔曙庭,等,点校.海口:海南出版社,2006:1040.
- [8]湛若水.格物通[M]//景印文渊阁四库全书:第716册.台北:台湾商务印书馆,1986:184.
- [9]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.
- [10]张学智.明代哲学史[M].北京:北京大学出版社,2000.

The Implication of Perspectivism in Wang Yangming's Philosophy and Its Contemporary Value: A Case Study of “Wang Yangming On the Doctrines of Xunzi”

Zhu Fenggang, Li Ying

Abstract: As a philosophical method, perspectivism highlights the hierarchical value of different perspectives. A good perspective means having the courage to transcend one's own viewpoint and recognize the validity of the weaker perspectives. The thought tendency of neo-Confucianists revering Mencius and suppressing Xuncius did not give a fair evaluation to the doctrines of Xunzi. Although Wang Yangming's arguments are developed in the field of neo-Confucianism, he integrates different perspectives based on their value hierarchy to form a reasonable evaluation, embodying the implication of perspectivism. Rather than adhering to the narrow standpoint of the doctrines of Xunzi, he emphasizes the necessity of multiple perspectives and multi-dimensions for a more comprehensive and profound understanding of the world. When Wang Yangming proposed “Four Sentences Teaching”, he responded to the controversy between Wang Ji and Qian Dehong from the root and reconciled the Theory of Innate Goodness and the Theory of Innate Evil while evaluating the doctrines of Xunzi, so as to integrate the reasonability of different views and form new foresight. Perspectivism in Wang Yangming's philosophical approach offers valuable guidance for people to break through the perspective of neo-Confucianism and re-examine the academic contributions of different schools of Confucianism.

Key words: perspectivism; neo-Confucianism; the doctrines of Xunzi; Wang Yangming

[责任编辑/晓东]