

张横渠的“民胞物与”说与王阳明的 “万物一体之仁”说合论*

钟治国

[摘要] 张横渠的“民胞物与”说与王阳明的“万物一体之仁”说皆本于孟子的“万物皆备于我”“仁民爱物”诸说，因而在表述形式和义理内涵上颇为相似。二说的不同之处在于，横渠从宇宙生成演化的终极本体（太虚、天）上寻找救平人与他者及万物的界限而达至“一体”的依据，并未径直诉诸“理”这一次一级范畴的统一性；阳明则在心与物原无内外之别、心即理的基础上，阐发此心与万物在一气贯通和意义互构两个方面的原本一体。缘此，尽管两人皆有躬行孝悌、无我无欲等共同的工夫主张，但横渠并不以格物穷理为其工夫论之首出者；阳明则首重致良知，格物致知便是致此良知天理于事事物物而使之皆得其理，这种直从良知流出的横向工夫理路也与横渠之说有所不同。

[关键词] 民胞物与 万物一体之仁 大心尽物 致良知 无我无欲

[中图分类号] B244.4/B248.2

“民胞物与”之说首发自张横渠的《西铭》一文，意谓以万民为同一父母所生之同胞，以万物为与人交往、亲善之朋友。谓之“首发”，缘由在于尽管在横渠之前的儒家经典文献中皆有对民的重视，甚至有以民为邦本的思想，但以百姓、万民为同胞却是横渠之创发。此前的儒家典籍中也有对“爱物”的阐发——如孟子的“仁民爱物”说，构建了一个包纳仁爱施发的等第和次序的结构：“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《孟子·尽心上》）显然，孟子所说的亲、爱、仁尚有程度、次序上的不同：君子于父母则亲，于民则仁而不亲，于物则爱而不仁。横渠的“民胞物与”则将人对物的关爱提高至与对人的关爱同等的高度，视万物为己之朋友、同伴，这确实可被视为一种创见。^①但值得注意的是，横渠的这种仁爱观并未完全越出传统儒家仁爱说的范围。横渠也强调爱的施发等第和次序，因而批评夷子的“爱无差等”，赞同孟子对其无

* 本文系国家社会科学基金一般项目“北方王门后学研究”（编号19BZX067）的阶段成果。

① 林乐昌指出，早期儒家强调仁爱的血缘根据，因而主张爱有差等；张载则重视仁爱的宇宙根据，以谋求平等之爱，因此，其“民胞物与”之说是儒家传统仁爱观的突破。（参见林乐昌，2013年a，第20—23页；2013年b，第105—109页）向世陵也认为，张载的“民胞物与”说使公平和博爱跨越血亲“小家”而走向了同气同性的“大家”。（参见向世陵，第71—79页）

差等之说的批评：“夷子谓‘爱无差等’，非也；谓‘施由亲始’，则施爱固由亲始矣。孟子之说，辟其无差等也。”（《张子语录》卷上）在宋明理学时代，与“民胞物与”说相呼应，由孟子开出的仁之关爱范围、等第、次序的讨论又发展出一种将“仁”与“万物一体”相关联的新态势。“万物一体之仁”是其典范的表述形式，这可与“民胞物与”说同被视作对儒家传统仁爱说的新发展。此说首发于程明道，如其云：“仁者，以天地万物为一体，莫非己也。”（《河南程氏遗书》卷二上）“仁者，浑然与物同体。”（同上）但需要指出的是，尽管明道的说法点出了“万物一体”与“仁”存在义理内涵上的本质关联，但明确标揭、阐扬“万物一体之仁”这一提法并以之为“学的”的却是王阳明。^①在继承横渠“民胞物与”之说蕴含的统体之爱、溥博之爱的基础上，阳明的“万物一体之仁”因含纳于致良知的宗旨之中而包含着与横渠之说不同的本体体悟和工夫理路。缘此，本文将此二说合论比观，以彰显二说之异同以及其间反映出来的义理进展。

一 “万物一体”的依据

孟子说：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”（《孟子·尽心上》）这是“万物一体”之说的直接源头。按朱子的说法，这是从理上来讲的一种本然状态，亦即从理的层面来说，君仁臣忠、父慈子孝一类的伦理以及事物所当然之物理都完整地具备于每一个人的“性分”之内。（参见《四书章句集注·孟子集注卷十三》）而按横渠的说法，“万物皆备于我”是说“万物皆素有于我也”（参见《孟子说·尽心章句上》《正蒙·至当》），即万物本来、原本就具备于“我”，并未径直以理的统一性来解释万物何以能完备地具于“我”的问题。横渠对此问题的进一步解答，可从其《正蒙》（其发于中年的佚著《孟子说》中也有同样的表述）、《张子语录》等文献中找到线索。

横渠对万物之所以一体的依据的追索是“纵向式”的，向上直指太虚、天、气等本体。横渠的思想体系以其释《中庸》“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”一语所云之“由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名”四句为纲领。（参见张载，“前言”第5页）此“四句纲领”的前两句讲的是宇宙论，后两句说的是心性论。“由太虚，有天之名”，此处的“天”是宇宙的本源，是作为最高的必然性、规定性和根源性的本体之天，而非一般意义的物质之天、自然之天，即“非苍苍之形也”（《正蒙·太和》）。宋明儒者在赋予“天”以多元而统一的义理内涵的同时，往往在表述上采取统而不别的方式，这与现代学者条分缕析的论述方式颇为不同。正如向世陵等人所指出的，儒家之“天”有多种思维意向，每种“天”内部可以细分为若干类型，其所指大不相同。（参见向世陵、冯禹，第5页）横渠之“天”主要是就宇宙本体论和宇宙生成论而言的形而上者，但在冯友兰看来，人生中无可奈何的“运命之天”的义涵也被包纳于其中。（参见冯友兰，第35页）如横渠在解释孔子所说的“莫我知也夫”“知我者其天乎”（参见《论语·宪问》）时便以“天”为“运命之天”，孔子不怨天尤人，表明人生的困顿遭际可由“运命之天”的无可奈何来予以消解。（参见《正蒙·三十》）横渠“四句纲领”的首句是说天之得名为“天”，是

^①《阳明年谱》中称其晚年居越时，教学“只发《大学》万物同体之旨，使人各求本性，致极良知以至于至善，功夫有得，则因方设教”（《王阳明全集》，第1424页）。可见，万物同体或“万物一体之仁”是内蕴于致良知宗旨之中的阳明学的根本精神、真精神。吴震认为阳明的“万物一体”论的完整表述应当是“万物一体之仁”论，此说与先秦诸子时代的传统“万物一体”论不同，与程颢的由“识仁”而进至“浑然与物同体”的仁者境界说也不同，是一种建立在良知心学基础上的、以仁为本的、新形态的“仁学一体论”。（参见吴震，第61—67页）

由太虚而来，而太虚是无形体、方所的气的原本状态。林乐昌认为，“太虚无形，气之本体”是从体用上讲本体，而不是在本然状态的意义上讲本体。（参见林乐昌，2008年，第83页）实际上，本然状态意义上的本体与体用关系意义上的本体并非隔绝不通的两种本体。与“用”“末”相对的“体”是从存在者方面来说的，是指实体（实际存在者、在场者、各种属性的承担者）、本源（事物所由以生成的源头）、本质（事物存在的内在依据）。本然状态意义上的本体则是从“存在”本身来说的，这一意义上的“体”是指存在样态，本体则指的是人借由具体实践——主要是伦理实践所能实现的原本的、应有的理想状态、究竟状态。而“存在”在现实层面上就是“存在者”的存在，二者可以分别言说，但从根本上说却是一个。因此，“太虚者，气之体”（《正蒙·乾称》）一语，不是说太虚是在天之上的更高的本体，太虚（对宇宙的原本状态的描述）就是天，其实质或原本存在样态就是生成、造就包括宇宙自然和伦理价值在内的本源之气，“天惟运动一气，鼓万物而生”（《横渠易说·系辞上》）。

“由气化，有道之名”（《正蒙·太和》），承接首句对天、太虚的宇宙本体论地位的界定，过渡至对宇宙生成的描述。气之运化中本具浮沉、升降、动静相感之道，而道就是对气化流行中本有的动力、理则、秩序的统称。横渠说：“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。”（同上）“气块然太虚，升降飞扬，未尝止息。”（同上）其意就在于指出，太虚之气作为生物之本，原本就内蕴着聚而为物、散而还虚的不息动力和必然理则。因此，尽管气化的过程“聚散、攻取百涂”（同上），但“聚亦吾体，散亦吾体”（同上），其中本具的理则、原本的存在样态总是顺而不妄、恒久如此的。（参见同上）“虚空即气”“太虚即气”，意谓太虚的本质就是气，但横渠以“太虚”和“气”分别言之，如上引文所云“太虚不能无气”一语——似乎是在说太虚中有气，故而太虚与气至少存在称谓上的不同——表明二者之间尚有“相分”和“相合”的关系。^①一方面，“相分”强调了太虚、天作为宇宙本体的生成逻辑（Produktive Logik）在先性——“生成逻辑”或“生产性逻辑”是从存在论条件而非时间或形式逻辑方面而言的。实证科学（对存在者而非存在本身进行研究的科学）研究的逻辑不能自己开辟一个存在领域，它总是将存在者从其存在境遇中剥离出来，将之抽象为无差别的纯粹研究对象，因而必须倚仗生成逻辑来为其进行先行的存在论奠基。正如海德格尔所说，“它仿佛先行跳进某一存在畿域，率先展开这一畿域的存在建构，把赢获的结构交给诸门实证科学，使实证科学能够把这些结构作为透彻明晰的对发问的提示加以利用”（海德格尔，第15页）。尽管作为气之原本状态的太虚与气本质同一，但太虚毕竟为气之运化先行奠定了存在论基础、开辟了生成论结构，气之聚而为物、散而还虚都要以太虚这一原本清湛无形的本体为其先在的存在论基础。另一方面，“相合”则强调了太虚与气的共在性和同一性，从气化的过程来看，无形的太虚本体时时借由气化呈现自身——当然，本源意义上的气也不必然是有形体可见的，“所谓气也者，非待其蒸郁凝聚，接于目而后知之”（《正蒙·神化》）。太虚不是在气之外或之上的另外一个隔绝、独立

① 丁为祥认为，“太虚即气”说的是“虚气相即”，太虚是宇宙万物的内在主宰，它与外在的生化流行之气之间是一种“相即”的体用关系。（参见丁为祥，2020年，第22页）这一诠释中包含着将本体论和宇宙论区分为两种对世界的把握方式的思路：宇宙论是从实然存在及其时空形式的角度指谓生存世界；本体论则从超越时空、超越聚散存亡的角度来概括生存世界。（参见丁为祥，2018年，第40页）笔者认为，宋明儒者在讨论本体时往往将存在者和存在两个层面合一而论，以故本体并非超越时空之上的悬绝形而上者，本体论和宇宙论关系中的“合一”一面多数时候是胜过“相分”一面的。例如，横渠就曾明言，“其始且须道体用分别以执守，至熟后只一也”（《经学理窟·学大原上》），他显然更重视“合一”的一面。

的本体。^①气分阴阳，其中原本蕴含着逐渐推行扩充的理则和秩序，即所谓化、化生万物的天道、气之用；阴阳二气本是太虚一气，其中原本含有鼓动万物的神妙莫测的机制和动力，即所谓神、生生不已的天德、气之体。（参见同上）在横渠看来，神和化是天之良能，因此人只能存神而顺化，而不能以人之智力来勉强达至，“《易》谓‘穷神知化’，乃德盛仁熟之致，非智力能强也”（同上）。总之，人及万事万物的统一性要向上归本于天或太虚这一最高范畴，“太虚者，天之实也。万物取足于太虚，人亦出于太虚”（《张子语录》卷中），“天则是万物之祖”（《礼记说·郊特牲》）。

与横渠相似，阳明特阐“感应之几”，强调“只在感应之几上看”，其中也含有以气来解释人及万物统一性的理念。阳明认为，从所从来的源头上说，人与天地鬼神、禽兽草木原本是一气流通的，因而是同体无间的。（参见《传习录》卷下）横渠也讲感应，如其云：“以万物本一，故一能合异；以其能合异，故谓之感；若非有异，则无合。天性，乾坤、阴阳也，二端故有感，本一故能合。天地生万物，所受虽不同，皆无须臾之不感，所谓性即天道也。”（《正蒙·乾称》）万物的一体即统一性是建立在万物之一本而各异的基础上的。感，就是合异，因此事物之异（即差别性如同异、屈伸、终始、有无等）的存在是感所以可能的生成逻辑前提。“物无孤立之理，非同异、屈伸、终始以发明之，则虽物而非物也。事有始卒乃成，非同异、有无相感，则不见其成。”（《正蒙·动物》）“造化所成，无一物相肖者。以是知万物虽多，其实一物。”（《正蒙·太和》）有异方有感，本一故能合，一体的终极根源是天、太虚，在气化层面上表达为相异事物的相互感发和回应。在横渠看来，这种感应是由天或太虚、气生成的万物本具的能力，万物“皆无须臾之不感”（《正蒙·乾称》），“是皆物感之良能”（《正蒙·动物》），而非仅属于作为主体之人的一种能力。

与横渠不同，阳明的“感应”并不特别强调综合事物在气化流行层面上的相异——事物之各异皆在此心、良知的统摄下被救平——而侧重于指出由良知与万物互发、互构之“几”（当下的、境遇化的深微时境）以观万物之同体。换言之，“感应之几”不仅提示了从一气贯通的宇宙本体论、生成论角度去观察物我一体的可能性，更指明了从生存意义建构上体知与物同体的下手处。二程说：“天地不相遇，则万物不生；君臣不相遇，则政治不兴；圣贤不相遇，则道德不亨；事物不相遇，则功用不成。遇之道，大矣哉！”（《河南程氏粹言·论道》）此处所谓的“相遇”重在提示天地万物生发过程共同“意义境遇”性质：在每一个当下的情境中，与他人及诸事物相遇而见、而生、而在，人人处于其中的君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友等基本伦理关系参与构成了人的生存意义并使之彰显出来。在这一意义境遇中，诸种发生性要素存在的生存论关联，并不以它们是否作为一个在场的存在者为前提。人人生存于其“中”而不可暂离的日常世界，就是建立在此一基本关系整体的基础上而将其他彼此关系之织体所涉及的事事物物摄入其中的意义世界。缘是，境遇（Horizont）不是居于人和万事万物之上的一个有待填充的现成物理空间或背景、框架，也不是康德所说的作为感性直观的纯形式的空间，“既非空间在主体之中，亦非世界在空间之中”（海德格尔，第158页），而是这个总处于发生演变进程中的意义关系的全体，它是存在理解所能达至的边界。存在者能够向人呈现其存在（同时也是人对其存在的理解）的根据或条件就是境遇这一意义域。

灵明的良知是此境遇中感应关系的主导者，因此阳明又说：“良知是造化的精灵。这些精灵，生天生地，成鬼成帝，皆从此出，真是与物无对。”（《传习录》卷下）此处显然是从意义生成的源发处和过程性上彰显良知作为意义生成总体过程中的先行主导者的地位和作用——当然，此处的“先行”

① 同理，上述横渠的宇宙论中包含的宇宙本体论和宇宙生成论两个层次也是一而二、二而一的关系，即横渠用“两不立，则一不可见；一不可见，则两之用息”（《正蒙·太和》）所表示的思维模式。

仍不是通俗时间意义或形式逻辑上的在先，而是指它在基础存在论（关于存在本身的讨论）意义上较天地万物更源发本始，唯有在此意义上天地万物才得以展示其存在，或者说对“我”显现其意义。从存在-生存论来看，价值或意义不是后起的依附于事实的派生物^①，而是人之在生存的源始^②生存结构要素。人原本就对自己生存于其中的世界有其存在意义或价值之领会。当然，这也不是说价值或意义是先有的现成之物，不是先有意义或价值，然后再由良知将它们赋予事物——这种意义或价值论的基础是二元论的，即从存在者层面上把事实与价值二分，将二者都视为现成的存在者，再人为地以价值审视事实或以事实来断定价值。本文主张的是一种建基于基础存在论的意义或价值观，即认为事实就是其存在意义被揭示，揭示就是展示，使之呈现其所是、使之被理解。“当我们知觉到周围世界中有意义的事物时，这个知觉本身就被我们对有意义的事物及与之的关系的源始直接的理解所包裹。”（张汝伦，第233页）对象化的知觉是以此种源始理解或意义展示为基础的。归根结底，万事万物的存在之所以能被发现和谈论，乃因为它们总是已经处在良知的观照中了。当我们说“那是草木瓦石”而不是别的什么东西时，我们必定已经理解了什么是草木瓦石，这一陈述中已经有了源始的理解和阐释，否则我们就不可能作出“那是草木瓦石”这样的判断。简言之，生存就是对存在意义的领会。生存意义具有属人性——只有人才会将生存意义作为一个问题提出来加以思考，良知便是这一意义互发互构过程中的主导者。由此可见，与横渠不同，阳明是由万理具备的良知出发而认为万物皆可以在良知得致、各得其理之后重新恢复到原本一体的状态的，其论说重心着落在理上。此正如其所云：“吾心之良知，即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心与理而为一者也。”（《传习录》卷中）相较于横渠，阳明更重视此心（即理、即物、即性、即良知）而非天、太虚、气在此浑沦一体中的主导、主动性地位。正如陈来所指出的，从张载到王阳明，气的概念始终存在，但在心学传统中，存有论的气之概念服从于人生论的需要（参见陈来，第247页），即修习心性以成圣贤的需要。

二 大心尽物与致良知

基于上述本体体悟的不同，横渠与阳明还复一体的工夫路径和形式也因之不同。在横渠的思想体系中，理是次于太虚、天的一级范畴（参见林乐昌，2005年，第24—30页），因此如何反身而诚、体贴“万物皆备于我”的工夫之首出者便不是格物穷理。横渠也讲究理，但其所论穷理往往与尽性而非格物连用，穷理的直接目的是尽性，“见物多，穷理多，如此可尽物之性”（《张子语录》卷上）。横渠在其思想发展的中期阶段也论及格物，他此时以物为此心的遮蔽，因此训“格”为“去”“外”，主张格物就是将物驱逐至此心之外、去除物对原本虚明之心的遮蔽。“格，去也。格去物，则心始虚明，见物可尽，然后极天下之虑而能思善也。……格物，外物也。外其物则心无蔽，无蔽则虚静，虚静故思虑，精明而知至也。”（《礼记说·大学》）而按照儒家的传统，道即在人伦庶物中，不可外人、物以求道，因此横渠晚年又说：“大人者，有容物，无去物；有爱物，无徇物；天之道然。”（《正蒙·至当》）物不再是必须予以去除的遮蔽，而是必须予以涵容、爱惜的生存世界的必要构成要素。相应地，横渠对理的看法也发生了变化。在中期阶段，他认为人是物中之一物，而万物皆有理，

① 此处的价值和意义是大致等同的概念，广义的价值包括表现为善的伦理价值、真的理论价值和美的审美价值；狭义的价值则是指事物与人的好恶相互契合或悖离而生的意义呈现或缺失。

② 此处用“源始”而非“原始”一词，意在于强调人的存在理解的源头性和始发性。“原始”则意味着讨论对象在时间上距今久远因而在文明化、精细化、科学化程度上较低，与此处所要表达的意思不合。

皆须穷究，“理，不在人，皆在物。人但物中之一物耳”（《张子语录》卷上），“万物皆有理。若不知穷理，如梦过一生”（《张子语录》卷中）。在后期阶段，穷理则成了学者尽性（尽己性、人性、物性）、至命的手段或条件，“儒者穷理，故率性可以谓之道”（《正蒙·中正》），“尽其性，能尽人、物之性。至于命者，亦能至人、物之命”（《正蒙·诚明》）。实际上，这一转变在横渠早期著作《横渠易说》中便已初露端倪。他认为，物各有理，因此穷理便需讲求次第，“穷”得理多，便可收摄归束于尽人之性、尽物之性。穷理而后尽性，尽性而后才能至于命。因此，横渠才批评二程解“穷理尽性以至于命”为“只穷理便是至于命”是“失于太快”，有躐等越次之弊。（参见《礼记说·中庸》）

尽性才是知天、至命的首要工夫。因此，在后期阶段，横渠多讲大心体物尽物、尽心知性知天，如其云：

大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。世人心，止于见闻（笔者按：《孟子说》中“见闻”皆作“闻见”，义同）之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下无一物非我，孟子谓尽心则知性知天以此。天大无外，故有外之心不足以合天心。见闻之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌于见闻。（《正蒙·大心》）

言尽物者，据其大总也。今言尽物且未说到穷理，但恐以闻见为心则不足以尽心。人本无心，因物为心。若只以闻见为心，但恐小却心。今盈天地之间者皆物也，如只据己之闻见，所接几何，安能尽天下之物？所以欲尽其心也。……若便谓推类，以穷理为尽物，则是亦但据闻见上推类，却闻见安能尽物！今所言尽物，盖欲尽心耳。（《张子语录》卷下）

由上可知，横渠所谓“万物皆备于我”的工夫归着点是“心”，而正所谓“人本无心，因物为心”，心因物而呈现，故能尽物才能有尽心之“心”。尽心就是尽天下之物，意谓以此心去体贴天下之物，体知得万物皆可收摄涵容于此心。何谓心？横渠说：“合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名。”（《正蒙·太和》）“天所自不能己者，谓命；不能无感者，谓性。”（《正蒙·诚明》）太虚即天即气，这一无形的本体不能自身凝合而生人、物，人、物不得不然地禀受天之所命而有性（合天命之性与气质之性而言），性与知觉相合而有心。因此，关于心性关系，横渠既说“心统性情”——见在的心包纳、统合了性、情于其中，又主张“性原心派”（参见《孟子说·尽心章句上》），“性又大于心”（《张子语录》卷上）——性因得自天之所命，故其在宇宙本体论和生成论上高于、大于心。心之所知，有得自天命的德性之知——“诚明所知，乃天德良知，非闻见小知而已”（《正蒙·诚明》），也有得自所见所闻的见闻之知，但“多闻见适足以长小人之气”（《经学理窟·气质》），故圣人以见闻梏其心，能够任运德性之知以尽其心、知其性以及人、物之性，进而达至天命。由此可见，在横渠看来，尽性与穷理是两种相互关联但重要性不同的工夫，“‘自明诚’，由穷理而尽性也；‘自诚明’，由尽性而穷理也”（《正蒙·诚明》）。自诚而明，是尽性而至于穷理，这是更为高明的工夫。“人能尽性知天，不为蕞然起见，则几矣。”（《正蒙·乾称》）相比于穷究蕞尔之理，横渠显然更重视尽性。在尽心、知性、知天这一工夫序列中，尽心（亦即尽物）的首要工夫论内涵是大其心以尽人性、物性，而不是穷格物理以至其极。因此，他在后期阶段认为顺理、循理（亦即尽性、循性）较之穷理更为重要，“将穷理而不顺理，将精义而不徙义，欲资深且习察，吾不知其智也”（《正蒙·中正》）。此外，上列第二段引文中“今言尽物且未说到穷理”一语表明，尽管尽物和穷理同属广义的人的精神活动，但二者并非一事。之所以“且未须道穷理”（《张子语录》卷上），是因为穷理从根本上说是用耳目去知物（理），而耳目之闻见少而狭，不足以尽天下之物。如果以穷理为尽物，则只是据耳目之闻见来进行类推，最终是不能尽物也不能尽心的。尽物工夫的直接

要求是“大其心”“体贴”“体知”天下万物，尽天下之物性，将之涵容于己心，然后才去穷究其间有细微分别的理。

另外，“体贴”“体知”还表明大心、尽物不仅是一个认知的问题，更是一个需要以实行加以践履的问题，“只常体义理，不须思更无足疑”（《经学理窟·学大原下》）。因此，横渠也经常躬行实践的意义上提揭体物、体身工夫。体物就是于人伦日用中体贴物理、关爱万物；体身就是于自身上体贴天或太虚生物不测之神、天道包纳之大。本体之阔大，赋予了大心、体身、体物诸说以宇宙本体论依据。“以我视物则我大，以道体物、我则道大。故君子之大也，大于道。大于我者，容不免狂而已。”（《正蒙·大心》）体身、体物的实质是以天、道体身、体物，从而能以天、道之大本，廓大此心，涵容民物，真正践行孟子的“万物皆备于我”，做到“民胞物与”。此正如横渠所云：“孟子曰：‘万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。’实到其间，方可言知；未知者，方且言识之而已。既知之，又行之惟艰。‘万物皆备于我矣’，又却要强恕而行，求仁为近。”（《张子语录》卷下）此外，此语又表明前引文所云“视天下无一物非我”是从工夫所能达至的最终理想境界上来说的。尽管横渠也承认原本“万物皆备于我”，但这种本然状态不是现成的，是需要用工夫才能回复的。言外之意是，物与心就其现实存在状态来说是有外内之别的，如其云：“感亦须待有物。有物则有感，无物则何所感。”（《张子语录》卷上）人之感物、物物相感，都要以物在心外的客观存在为前提——这与径言“心外无物”的阳明显然不同。阳明所谓“物”是意之所在、所涉者，万物是不能脱离此心而成为物的。

由上所论可知，横渠的“民胞物与”说将万民、万物皆纳入人的关怀对象之中，且强调“立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成”（《正蒙·诚明》）。这正如陈来所指出的，在宋明理学中，兼爱精神与爱有差等的对立已经几乎不存在了。（参见陈来，第240页）横渠此说合认知之“知”与实践之“体”为一体，诚为对孟子仁爱观的一种“创新性”发展。这种广大的爱以“万物皆备于我”内蕴的万物之统一性为前提，由此便可与发之于明道、成之于阳明的“万物一体之仁”说相呼应。在明道看来，横渠的《西铭》谈的是仁之“体”，即仁的自体、实质，“《订顽》一篇，意极完备，乃仁之体也”（《河南程氏遗书》卷二上）。而明道之“仁者，以天地万物为一体，莫非己也”（同上），“仁者，浑然与物同体”（同上）所言之“体”在横渠所言者的基础上又有“体量”之义——将天地万物视作统合于己的一体，这讲的是仁者之爱所及的范围。缘此，明道常以“通贯”言仁，乃有以手足痿痺不仁为“最善名状”之语。（参见同上）这一将“万物一体”与“仁”结成义理内涵上的固定关联的态势，至阳明处形成了义理内涵和表述形式上的双重固定关联。阳明在《大学问》中指出，大人能以天地万物为一体，这不是其主观的想象，而是其心之仁的原本状态。（参见《王阳明全集》，第1066页）从基础存在论（合宇宙本体及其发生论与生存意义生成论而言）上说，在根本的源头处，人与天地万物原本是一气流通、意义互赋的。阳明所谓“与物同体”，是包括了一气流通的本体论、生成论上的一体和生存意义关联上的一体在内的同体。心物一元，心理一元，物不离心，理就是心，万物皆从理上被收摄至此心、良知，从而也实现了以致良知为核心的工夫系统的统一。阳明的工夫理路虽然与其认为的朱子的物上穷理对反，但其论述模式显然与朱子无别——皆是从理上说的——而区别于横渠的大心、尽物说的工夫意蕴。从工夫论来看，求“万物一体之仁”可以被视作致良知的一种形式，被涵纳于致良知宗旨所统摄的诸种工夫之中。

在阳明看来，天地万物本来与“我”一体（参见《传习录》卷中），这种从“体”上说的本然的一体当下即是、切于吾身，而非“效验”，即用工夫之后所得的效果和验证。（参见《传习录》卷下）他认为，良知人人本具，不分古与今，不间圣与愚、大人和小人，人人皆同。“良知是天理之昭

明灵觉处，故良知即是天理”（《传习录》卷中），“盖良知只是一个天理自然明觉发见处，只是一个真诚恻怛，便是他本体”（同上）。从内容来看，良知就是天理之全体；从呈现方式来看，良知就是天理之真诚恻怛地流露。致此良知天理于事物物，如陈尺度以量长短、操规矩以出方圆，则事物物皆得其理，便能复归天地万物的本然一体。阳明指出，这种对包括他人、鸟兽、草木甚至无生意的瓦石在内的天地万物的恻隐、悯恤、顾惜之心，是植根于天所命与的本性中的“自然灵昭不昧”（《王阳明全集》，第1066页）者，亦即《大学》之“明德”。因此，致良知就不是于其本明的本体之外有所增益，而只是自明其明德，复归其本体原有的、不容自己的呈露。（参见同上，第1066—1067页）缘此，保任良知、天理、仁的自然呈露便是“第一义”的工夫。阳明说：“良知只是个是非之心，是非只是个好恶，只好恶就尽了是非，只是非就尽了万事万变。”（《传习录》卷下）是非即好恶，它在阳明那里不是一般认识论上对对错的辨别，而是对伦理上的善恶的明辨——阳明因此沿用了横渠的见闻之知和德性之知的区分，以良知为不萌于见闻、人人本具的德性之知。是非之心，人皆有之，“此言正所以明德性之良知，非由于闻见耳。若曰‘多闻择其善者而从之，多见而识之’，则是专求诸见闻之末，而已落在第二义矣，故曰‘知之次也’”（《传习录》卷中）。致良知就是循此良知、德性之知而为，工夫便皆由此本源流出，便自然有事亲之孝、从兄之悌、事君之忠。“事亲从兄一念良知之外更无有良知可致得者，故曰：‘尧、舜之道，孝弟而已矣’。”（同上）在主张力行孝悌以求仁这一点上，横渠、阳明二人相同，毕竟这是儒家一贯的根本主张。横渠将天地万物纳入血缘宗法结构中，在工夫论上便自然主张以泛化的家庭伦理关系的处置原则——仁、孝——来处理人与宇宙本源（太虚、道）、“我”与人、人与物的关系。仁者爱人，亲亲仁也，为仁者，爱亲、事亲也仁民爱物——民胞物与。孝悌乃为仁之本，因此，保民爱物、穷神知化、乐天安命、存顺没宁就是返本报始的大孝，就是求仁。

三 去欲与“无我”

当然，阳明强调工夫的易简、自然、顺适并不意味着他取消了工夫的必要性。对于常人而言，“习心”即受到私欲、私智染杂的心，是不能免除的，因此为善去恶、去私去蔽以复良知之本明的工夫就有其必要性。根据海德格尔的现象学，遮蔽是一个生存论现象，因为此在只能首先从常人和现成存在物方面理解自身，它埋头于日常的操劳（此在对应手之物的存在的把握）、操持（Fürsorge，此在对与之共同在世的他人的共同此在的把握），所以其本真的在世方式总是被遮蔽、忽略、遗忘了。遮蔽有其必然性，但这不是说去除遮蔽、脱离常人状态是不可能的。相反，正因为遮蔽的存在，才使得去蔽成为一种始终保持开放的可能性工夫实践。为去除物欲、私智，阳明大阐“无”的工夫，除了无欲之外，“无我”也常被提及，“君子之学，为己之学也。为己故必克己，克己则无己。无己者，无我也”（《王阳明全集》，第303页）。“诸君常要体此人心本是天然之理，精精明明，无纤介染着，只是一无我而已。”（《传习录》卷下）显然，“无我”之“我”不是佛、道两家所说的应该去除的执着、假有，因而“无我”不是要将自身去除——阳明曾明确地说克己才能成真己，所成之真己并不曾脱离躯壳，但躯壳的耳目口鼻四肢之视听言动必须合乎天理才是真正为己。进一步说，能视听言动的是己心、性、天理，此心、性的生生之理是视听言动之躯壳的主宰，是人应保守的真己。（参见《传习录》卷上）“无我”就是去己私以成真我，尽管这个真我不脱离血肉之躯，但其总要突破躯壳的拘滞，将天地万物纳入“我”原本完具的生生之意、一体之爱中，成为“我”与他者及万物原本共生共在的大我。

能“无我”才能见得真我，才能扩充此心，突破现成的躯壳的局限，反身而诚（真的如此、确

实如此)见得、体贴到“万物皆备于我”——可见反身而诚不是通过反思得出的理论认识结果,而是一种生存论的源初理解——才能真正以万物为与“我”一体相关者、同体而在者,才能达到当下仁体全具的本然境界。进而言之,“我”不是一己之私,不是在诸种生活情境的变化中始终固着在一己之内从而保持自身同一性的“我极”(Ichpol)——一个收束点、中心。“我”不是现成的、反思性的、理智的主体,因为主体总是预先设定一个与他人对待的自身然后再与他人发生种种关联。“我”的实质是在世这一存在方式,而不是一个存在者状态,因此不能用理解现成存在者的方式来理解“我”的在世。“我”与他者、万物原本共在于世,“我”首先在与他人及万物打交道的过程中逐渐发现他人和自己——自我意识显然是派生性而非源发性的。在这一原本一体共在的意义上,“我”才是“我”(真我)。从根本上说,“我”的存在就是与他者及万物的原本一体。一体之中的“我”并未失去其本己性及其特殊性,没有消散在此一体共在中,只是脱离了常人陷溺于私、小的状态而进于廓大、通透之境。“我”与他人、万物共生共在的关系结构或意义域是“我”之真实性的前提,这个整体关系结构使自我的真实性在具体情境中得以呈现。“我”就可以发现,“我”之在世首先和通常地呈现在“我”的对待者之中。因此,“我”一定要通达于天地万物才能成为真正意义上的、体段完备的“我”。离开万物,离开己身与天地万物的原本共在,“我”也就不成其为“我”了。反言之,天地万物也不能脱离这一共在,因此如果没有“我”,天地万物也就陷于灭息了。

“无我”、去欲的工夫也被横渠所主张,如其云:“无我而后大,大成性而后圣。”(《正蒙·神化》)“圣人无私无我,故功高天下而无一介累于其心,盖有一介存焉,未免乎私己也。”(张载,第301页)“无我”之“我”是有方所、形体之“我”。“我,有方也”(《论语说·子罕》),指的是发自我一己躯壳之私。因此,横渠所谓“无我”与阳明相似,也是指人对血气之小我的超越,唯有去除私欲、小我,才能得真正的大我。不同的是,横渠之“无我”的实际工夫论义涵仍是大心,从而通达于天或太虚本体。如横渠云:“天良能本吾良能,顾为有我所丧尔。”(《正蒙·诚明》)天或太虚的神化之良能,本是“我”的良能,其不得显发,乃是“有我”所致。横渠又说:“天地合德,日月合明,然后能无方体。能无方体,然后能无我。”(《正蒙·至当》)这同样表明,其“无我”所表征的工夫理路、境界仍需时时从纵向上寻找宇宙本体之依据,这与阳明直从良知流出的横向工夫理路有所不同。

结 语

由孟子开出的人与天地万物一体的理念发展至宋代,呈现出了新的表述形式以及与之相应的新的义理内涵。横渠的“民胞物与”说与明道的“仁者以天地万物为一体”说可以被视作两种最具代表性的说法。以这些前在说法为基础,阳明的“万物一体之仁”说将“万物一体”与“仁”建立了表述方式和义理内涵两个层面上的固定关联,并进而将之收摄、涵融于其致良知宗旨之中。

从本体论、工夫论两个基本论述视角来看,阳明的“万物一体之仁”说对横渠的“民胞物与”说有一定的承袭:人及万物是一体、“万物皆备于我”,这是原本如此的本体状态。这一理念要以万物的统一性为前提,阳明的做法是在心外无理、心外无物(心与万物一气贯通且意义互构)的基础上将此统一性归着于己心、良知,这可以看作他对横渠之说的发展性继承——尽管横渠也以大心尽物来诠释“万物皆备于我”,但他毕竟未径言“心外无物”“心外无理”“心即理”。由此,在工夫论上,躬行孝悌、无我无私以求仁就是二人的共同主张。但我们也看到,在“万物一体”的论证中,横渠更重视的是其宇宙本体论、生成论依据——太虚、天。这一纵向、向上的追索方式源于其对《中庸》所云天命、性、道诸概念体系本身内蕴的纵向展开方式:天之所命降于人、物而为性,人、

物循其性而有所施为则表达为道。横渠以对《中庸》这一纵向展开的概念序列的诠释构建了其思想体系的宇宙论、生成论纲领：作为气之本然状态的太虚、天运化流行，聚为万物，散而还虚。由气化而形构的万物各有不同，因有异而能合，从而能相互感发和回应，因而在根本上是一体的。因此，横渠的工夫论中的大心、尽物诸说便往往不从“理”这一次一级的范畴发出，而从太虚、天这一终极本体上展开，故格物穷理并非其工夫论体系的首出者。

与横渠类似，阳明也重“感应”，认为在“感应之几”即当下的、境遇化的意义生发和呈现的深微时境之中，天地万物与“我”原本同体。在这一生存论或基础存在论的视域中，良知作为意义世界的缘发互构（即“感应”）的主导者是即理即气的。“感应之几”既统括了与横渠类似的从气的角度来观察万物与“我”同体的理路，也包纳了从生存意义的建构上体贴万物与“我”原本为一的理路——后者显然更为阳明所重视。在与朱子对反的面相下，阳明隐匿地承袭了后者的论述模式，以理为核心范畴来构建自己的本体论和工夫论体系。心外无理，心外无物，良知即天理，良知万物具备。在阳明那里，气、理、命、性、道、心、诚、中、极、易等概念基本上并无层次高低之分，皆是对此“一体”的不同侧面的描述：理是气之条理，气是理之充塞，性是理之禀受于人者，心是其间的主宰。因此，阳明主张不必外心求理、逐物，只实用致良知工夫便可使事事物物皆得其理，恢复天地万物原本一体的状态。在此“一体之爱”的笼罩之下，“民胞物与”和“万物一体之仁”二说蕴含的本体体证和工夫主张并不尽同。

参考文献

- 古籍：《传习录》《河南程氏粹言》《河南程氏遗书》《横渠易说》《经学理窟》《礼记》《礼记说》《论语》《论语说》《孟子》《孟子说》《四书章句集注》《张子语录》《正蒙》《周易》等。
- 陈来，2013年：《有无之境——王阳明哲学的精神》，北京大学出版社。
- 丁为祥，2018年：《宇宙本体论与本体宇宙论——兼论朱子对〈太极图说〉的诠释》，载《文史哲》第4期。
- 2020年：《从“虚气相即”到“知行合一”——宋明理学“天人合一”主题的展开、落实及其指向》，载《学术月刊》第10期。
- 冯友兰，2000年：《中国哲学史》上册，华东师范大学出版社。
- 海德格尔，2018年：《存在与时间（中文修订第2版）》，陈嘉映、王庆节译，商务印书馆。
- 林乐昌，2005年：《张载理观探微——兼论朱熹理气观与张载虚气观的关系问题》，载《哲学研究》第8期。
- 2008年：《张载两层结构的宇宙论哲学探微》，载《中国哲学史》第4期。
- 2013年a：《张载对孔子仁学的诠释——以“仁智”统一为中心》，载《唐都学刊》第2期。
- 2013年b：《张载〈西铭〉纲要新论》，载《中共宁波市委党校学报》第3期。
- 《王阳明全集》，2011年，吴光等编校，上海古籍出版社。
- 《王阳明全集补编（增补本）》，2021年，束景南、查明昊辑编，上海古籍出版社。
- 吴震，2017年：《论王阳明“一体之仁”的仁学思想》，载《哲学研究》第1期。
- 向世陵，2015年：《从“天下为公”到“民胞物与”——传统公平与博爱观的旨趣和走向》，载《中国人民大学学报》第2期。
- 向世陵、冯禹，1991年：《儒家的天论》，齐鲁书社。
- 张汝伦，2014年：《〈存在与时间〉释义》，上海人民出版社。
- 张载，2015年：《张子全书》，林乐昌编校，西北大学出版社。

（作者单位：兰州大学哲学社会学院）

责任编辑 李芙蓉