

从心意相关到诚正相因:王船山正心诚意关系论新探

颜刘阳

(南京大学哲学学院,江苏南京 210023)

摘要:在正心与诚意之关系问题上,船山从知行关系和训诂考据两个方面对《大学》中“八条目”的先后关系进行了时间相继上的解构,认为“先后”即“缓急”,在此基础上明确提出心意相关、诚正相因之理。心意相关是船山正心诚意关系论的思想基础,其以志释心,心(志)通过意与身连通,心意相为体用。诚正相因则体现了船山正心诚意关系论的双重内涵,即志主乎意,正心以诚意;意以欺心,诚意以正心。正心与诚意相互作用,不分主辅,共同构成船山心性工夫论的重要内容。船山提出的心意相关、诚正相因之理是宋明理学心性工夫论的接续与演进。

关键词:王船山;正心;诚意;心意相关;诚正相因

中图分类号:B249.2

文献标志码:A

文章编号:1672-7835(2025)05-0173-08

目前学术界关于船山《大学》的诠释以及正心诚意内涵的研究成果比较丰富^①,而对于船山正心与诚意之关系问题涉及较少。在船山正心与诚意之关系研究方面,目前主要形成了两种观点。其一,“正心先于诚意”论。谭明冉先生在《王夫之正心先于诚意论》一文中认为船山始终坚持正心为先,诚意乃正心之巩固,并指出在船山看来,没有心中之理,则诚意根本无从谈起^②。程旺先生在其论文《持志以定心——王船山的“正心教”及其定位》中厘清了正心的内涵及其主宰下的工夫脉络,并将船山心性工夫论性质定义为“正心教”,其认为船山以正心为本^③,这也反映出正心先于诚意的思想。其二,“诚正相因”论。刘龙先生在《王船山〈大学〉诠释中的“诚正相因”论探析》一文中指出“诚意当以所正之心诚之”与“正心必诚意”构成船山“诚正相因”论的两条主要原则,并对这两条原则的内涵进行了详细阐释^④。而通观船山对于《大学》的诠释,本文较为赞同刘龙先生“诚正相因”的观点,但其观点又具有一定的局限性。由于船山在《礼记章句》中明确提出“具文……皆以发明心意相关、诚正相因之理,熟玩章句,此意具已跃如,但引而未发耳”^⑤的观点,所以本文认为船山正心诚意关系论应完整地表述为“心意相关、诚正相因”,“心意相关”作为“诚正相因”之前提是不可或缺的。下面将从逻辑前提、思想基础、双重内涵等方面对船山正心诚意关系论进行重探,特别重视从心与意的相互作用中来展现船山心意相关、诚正相因之理的整体面貌,并揭示其对于宋明理学心性工夫论的推进意义。

收稿日期:2025-01-15

作者简介:颜刘阳(1999—),男,湖南衡阳人,博士生,主要从事中国哲学研究。

①在船山《大学》诠释以及正心、诚意之内涵的研究成果方面,仅举两例,陈来先生的著作《诠释与重建——王船山的哲学精神》对船山的《大学》诠释及其思想特色进行了论述,其中包含了“持志正心”“以诚灌意”等内容,该书试图呈现心性儒学作为船山哲学部分的意义,及其思想与宋明道学运动的关联。(参见陈来:《诠释与重建——王船山的哲学精神》,北京大学出版社2004年版,第44—73页)陈群先生在《明清之际的〈大学〉诠释研究——以刘宗周、王夫之、陈确为中心》一文中对船山有关“三纲领”“八条目”的诠释思想进行了梳理,并指出船山《大学》诠释体现了对朱熹诠释的修正这一特质。(参见陈群:《明清之际的〈大学〉诠释研究——以刘宗周、王夫之、陈确为中心》,武汉大学2015年博士学位论文,第100—134页)

②谭明冉:《王夫之正心先于诚意论》,《船山学刊》2024年第1期。

③程旺:《持志以定心——王船山的“正心教”及其定位》,《中国哲学史》2019年第4期。

④刘龙:《王船山〈大学〉诠释中的“诚正相因”论探析》,《船山学刊》2023年第3期。

⑤王夫之:《船山全书(第四册)》,岳麓书社2011年版,第1487页。

一、“先后”即“缓急”——船山正心诚意关系论之逻辑前提

在《大学》文本中,“八条目”存在着格致诚正、修齐治平之严格的先后次序,朱熹谨遵此序,他提出了以格物为始教,后一条目当以前一条目为前提的观点。但是在具体实践中,朱熹又言:“《大学》自致知以至平天下,许多事虽是节次如此,须要一齐理会。不是说物格后方去致知,意诚后方去正心。若如此说,则是当意未诚,心未正时有家也不去齐,如何得!”^①由此可见,面对《大学》中“八条目”的先后次序问题,朱熹内心也存在着矛盾。阳明与蕺山不像朱熹一样格外关注“八条目”的先后次序问题,阳明将朱熹格物穷理以致知之义,合为致良知之事,并统摄着诚意正心以下之事,他认为要通过静处体悟和事上磨炼来克私去蔽以复心体之同然,蕺山则形成了以慎独诚意为宗旨的思想,他将意视为心之本体,极力突出意在心理结构中的作用,因而其特别强调诚意工夫。船山面对上述问题以及思潮,在提出心意相关、诚正相因之理之前,首先对《大学》中“八条目”的先后关系进行了时间相继上的解构。

船山在时间相继上解构“八条目”之先后关系的切入点有两个^②。第一,从知行关系入手,知中有行,行中有知,二者无时间相继上的先后关系。朱熹等先儒将致知格物纳入知的范畴,而将诚意以下之事纳入行的范畴,他们认为知先后行,这主要是从道德知识在道德践履之先的角度上来说明的。船山则指出如果对“八条目”之内涵逐一分析的话,那么致知格物中亦有行,诚意以下至平天下亦无不有知,他以格致和诚意工夫为例进行了分析。格致工夫就如同人们学习下棋一样,如果终日纸上谈兵的话,那么就不能理解其中精要,只有在与他人的实际对弈中才能穷尽其理,而这已然属于力行的范畴了。意念刚产生时,其善恶之分明显,诚意工夫施行顺畅,如果任由意念蔓延、发展,“则方慎之际,其加警省而为分别也,亦必用知”^③。船山由此总结道,天下之事并不是先知完了方才去行,知中亦有行,行中亦有知,因此,他认为“八条目”不存在时间相继上的先后关系。

第二,从训诂考据入手,指出《大学》中“後”与“后”二字异用,“先后”即“缓急”。船山曾言:

《大学》“後”“后”二字异用。“後”者,且勿急而姑待异日之意;对“前”字,则“先”字作在前解,而“后”者始得之意,言物格知始得至,才完了致知之功;不对“前”字,不以时言,则“先”字亦是从彼处下工夫,为此工夫地之意。况云“物格而后知至”云云,乃以效之必然者言之,非云物格而後知致有次序,不可不知所後,且勿致知,待物已格而後求致知也^④。

朱熹在《四书章句集注》中将《大学》“知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得”一句中的“后”与“物有本末,事有终始,知所先後,则近道矣”一句中的“後”混为一谈^⑤,船山则指出《大学》中“後”“后”二字含义不同,他认为“後”表示暂且不急、姑且等待他日之意,当其与“前”相对时,“先”指的是时间在前,而“后”则指最终达到的状态,这表明“先”者与“后”者是历时存在的,具有时间相继性,如格物始得之后才能行致知之功,格物与致知有明确的先后时间界限。如果不与“前”相对,那么“先”则表示从某处着手用功,以此作为后续工夫的基础,这说明“先”者与“后”者处于一种非时间相继性的功效关系,如从格物处下工夫,其可以为致知工夫带来增益,正如船山所言:“大抵格致诚正之序,为功效之条理言耳,非截然有毕此一事又进一事之分界,体验则知之,不可寻行墨以测度也。”^⑥这种非时间相继性的功效关系其实也是一种共时性关系,即所有工夫同时发生。

由此,船山对以“前后”来诠释《大学》中“八条目”关系的观点进行了批判,他指出《大学》所言之

①黎靖德:《朱子语类》,王星贤点校,中华书局1986年版,第311页。

②刘龙先生曾在其论文《王船山〈大学〉诠释中的“诚正相因”论探析》中从训诂考据的角度对船山解构“先后”的时间相继性维度进行过详细论证,他认为解构“先后”的时间相继性维度构成船山包括“诚正相因”论在内的“本末相因”论得以成立的逻辑前提。本文在其基础之上,增加了知行关系角度的论据,从知行关系和训诂考据两个角度对船山在时间相继上解构“八条目”之先后关系进行阐述,以此完善对其“先后”即“缓急”观点的理解。

③王夫之:《船山全书(第六册)》,岳麓书社2011年版,第412页。

④王夫之:《船山全书(第六册)》,岳麓书社2011年版,第111页。

⑤朱熹:《四书章句集注》,中华书局2011年版,第4页。

⑥王夫之:《船山全书(第四册)》,岳麓书社2011年版,第1487页。

“知致而后意诚”,其真实含义不是说在时间上先要致知而后才能诚意,而是指明致知与诚意是一样的工夫,没有时间先后可言,格物、正心、修身等工夫亦是如此。有的人将“先”字错误地作“前”字解,从时间先后的角度来理解该经文的含义,船山认为其可笑可恨,犹如盲人相争,悲哀至极。为了更好地进行区分,船山将这种非时间相继性即共时性的“先后”又称为“缓急”意义上的“先后”,“经言先后,不言前后。前后者,昨今之谓也。先后者,缓急之谓也”^①。“缓急”意义上的“先后”注重从道德境况的紧急程度出发来决定工夫的主导地位,地位有轻有重,不尽相同,因而从整体上看是不分主辅的。

可以发现,船山通过对“後”与“后”的辨析只强调了“先”者对“后”者所产生的功效,这只是一种单向度的作用、影响。对此,船山对《大学》中“欲”字的内涵进行了全新解读,“本文‘欲’字则已有上一截工夫矣,但不得纯全,故须下一截工夫以成之”^②。他指出“欲……先……”句式的含义不仅指上一条目以自身做工夫对下一条目带来增益,而且还指以下一条目的工夫来做补充,使上一条目的工夫得到成全、完成。因此,如果还以格物致知举例的话,那么二者完整的“缓急”意义上的“先后”关系应当是:在格物工夫的实践中可以为致知工夫带来增益,而致知工夫的实践则成为格物工夫的一种补充,它可以使格物工夫得到完善、完成,二者形成了一种双向互动。诚意与正心、修身与齐家等工夫亦是如此。

综上所述,船山用“缓急”意义上的“先后”替代了时间相继上的“先后”,这是对正心诚意在时间相继上的先后关系之解构,正是这种解构,使得心意相关、诚正相因之理有了逻辑上的可能。这种逻辑可能具体表现在两个方面,第一,正心与诚意工夫不是先后发生而是同时发生的,这意味着二者处于同等重要的地位;第二,正心与诚意工夫不是单向度的作用与影响,而是一种双向互动。正是这种地位的相同、双向的互动成为了心意相关、诚正相因之理的逻辑前提。

二、心意相关——船山正心诚意关系论之思想基础

船山正心诚意关系问题可拆解为两个部分,其一为心与意之关系,其二为正心与诚意之关系。心与意是从正心与诚意中分解出来的重要概念,二者的内涵及其关系对整体把握正心与诚意之间的关系至关重要,因此可以把心与意之关系即心意相关思想作为船山正心诚意关系论的思想基础,只有对心意相关这个思想基础有了充分了解之后,才能真正理解诚正相因思想的深刻内涵。

(一)心(志)一意一身

船山对正心之心的讨论始于对“明明德”的理解。《大学》言“明明德”,朱熹在对其诠释中虽未有以明德为心的具体论述,但在船山看来,其以明德为心之思想十分明显。船山继承了朱熹的这种观点,继而对明德之心与正心之心进行了区分,他认为明德之心是心体、本心,其纯善无恶,纯明无昏,“托体最先”^③,“从明德是‘所得乎天’来说,明德之心包括性;从明德能‘应万事’来说,明德又包括情”^④,因此,船山所理解的明德之心可以说是朱熹所以为的统乎性情之心,而船山所认为的正心之心则有善有恶,有明有昏。

那正心之心到底指什么呢?朱熹对此的解释是“心者,身之所主也”^⑤,他没有进一步对其内涵进行具体说明,船山则指出朱熹此言并非不当,只是容易引起歧义,让人将心理解为意或者是统乎性情之心。因此,为了将心落到实处,船山给出了他的看法,他认为意属于诚之事,不是正之事,因而不能将正心之心理解为意;统乎性情之心自有其体,其与性之关系由天理直接规定,至高无上,难以把握,这与正心之心“常在入胸臆之中,而有为者则据之以志”^⑥不相符合。因而船山认为正心之心与孟子之志相近,本

①王夫之:《船山全书(第六册)》,岳麓书社2011年版,第412页。

②王夫之:《船山全书(第六册)》,岳麓书社2011年版,第111页。

③王夫之:《船山全书(第六册)》,岳麓书社2011年版,第396页。

④陈来:《诠释与重建——王船山的哲学精神》,北京大学出版社2004年版,第50页。

⑤朱熹:《四书章句集注》,中华书局2011年版,第5页。

⑥王夫之:《船山全书(第六册)》,岳麓书社2011年版,第402—403页。

文沿用陈来先生的说法,将正心之心称为志心^①。

意可由心与外物相为感通而产生,其偶发不定,与志之关系十分密切。船山有言:

惟夫志,则有所感而意发,其志固在,无所感而意不发,其志亦未尝不在,而隐然有一欲为可为之体,于不睹不闻之中……夫唯有其心,则所为视、所为听、所欲言、所自动者,胥此以为之主。惟然,则可使正,可使不正,可使浮寄于正不正之闲而听命于意焉^②。

从这里可以看出,意可由志心所发,而志心是一种“欲为可为之体”,其作为一种向善的道德欲求倾向恒存于心,因受到意欲的影响而有正与不正之分。志所帅者,气也,因而孟子强调养浩然之气,养气以不动心,而气需“配义与道”,《孟子·尽心上》亦言:“流水之为物也,不盈科不行;君子之志于道也,不成章不达。”^③所以孟子之志即以道义、仁义为心。正的志心即指道义、仁义之心,与孟子之志完全统一,而不正的志心与孟子之志不相统一,其需要早下工夫,使以为正,即与道义、仁义相符合,故船山只言正心之心与孟子之志相近而不言正心之心即孟子之志。唐君毅先生正是从志心的正与不正来理解船山之意的,他曾云“船山意乃谓心定向于道而有志”^④,其对于志的理解是符合船山本意的。

由此,船山对朱熹“湛然虚明,心如太虚”之说进行了批判,他指出朱熹对心的此种规定使心尚未落在实处,不如程子直截了当,以志释心。具体而言,船山认为朱熹以“太虚”解正心之心,使得正心之心虚空无物,没有定向,无所期待、系缚,手挪不动,气吹不移,犹如佛氏所言“坐断两头,中间不立”之理,因而该心无须正,也无从可正。

心以所持之志言,意以偶发之念言,身以言、行、动言,三者虽各处一位,但联系紧密,船山将意放在了心身之间,视意为心身之媒介、关键,因此,从“平天下”到“正心”是步步向内的工夫,从“正心”“诚意”到“致知”“格物”是步步向外的工夫,“心之与意,互相为因,互相为用,互相为功,互相为效,可云由诚而正而修,不可云自意而心而身也”^⑤。在船山看来,心、意、身三者的关系是心(志)一意一身而不是意一心(志)一身,心与身之间信息的交流必须通过意来传送。

(二)心意相为体用

船山接着用体用这一对范畴从两个方面对心与意的关系进行了说明,他强调心与意何为中何为外原无定名,固不可执一而论。

一方面,从意由心所发的一般性角度而言,船山认为“天下之物,其理著见,皆所以触吾之心意知而相为发者也”^⑥,所以从某件事情的流行发用来说,心为未发,意为将发,心静为内为体,意动为外为用;从意欺凌心的角度来说,已发之意不符合正的志心,甚至使正的志心遮蔽,但由于意是由心所发的,心先意后,心作为先者依然为体于中,意作为后者依然发用于外。以上体现的心意关系是心体意用。

另一方面,从意不全然由心所发的特殊角度而言,船山有谓:

然意不尽缘心而起,则意固自为体,而以感通为因。故心自有心之用,意自有意之体。人所不及知而已所独知者,意也。心则己所不睹不闻而恒存矣。乃己之睹闻,虽所不及而心亦在。乃既有其心,如好恶等,皆素志也。则天下皆得而见之,是与夫意之为人所不及知者较显也。故以此言之,则意隐而心著,故可云外^⑦。

船山所谓“意不尽缘心而起”的情况是指“意或无感而生,如不因有色现前而思色等”^⑧,这是说意可以不受心的影响而自生,心也会未有所感而不现,比如人虽然有恻隐之心,但如果没有孺子入井之事的出现,那么此恻隐之心也不会显现于外。因此,船山认为心自有心之用,意自有意之体,意的特点是他

①陈来:《诠释与重建——王船山的哲学精神》,北京大学出版社2004年版,第53页。

②王夫之:《船山全书(第六册)》,岳麓书社2011年版,第403页。

③朱熹:《四书章句集注》,中华书局2011年版,第334页。

④唐君毅:《中国哲学原论·原教篇》,中国社会科学出版社2006年版,第393页。

⑤王夫之:《船山全书(第六册)》,岳麓书社2011年版,第426页。

⑥王夫之:《船山全书(第四册)》,岳麓书社2011年版,第1469页。

⑦王夫之:《船山全书(第六册)》,岳麓书社2011年版,第419—420页。

⑧王夫之:《船山全书(第六册)》,岳麓书社2011年版,第417页。

人不知道而只有自己知道,与慎独之“独”同义,心则不睹不闻而恒存。船山指出好恶等是志心的体现,其人人皆可得而表现于外,与他人不知道而只有自己知道的意相比较更为显著,所以从这个角度而言,意隐于内而静,心著于外而动,这里所体现的心意关系是意为体心为用。

综上所述,心与意关系十分密切,一方面意可由志心所发,心通过意与身进行信息交流,另一方面心与意相为体用、互涵动静,因此船山总结道:“况心之与意,动之与静,相为体用,而无分于主辅,故曰‘动静无端’。”^①正是因为心与意具有相为体用、互涵动静、不分主辅的“相关”关系,才使得正心与诚意具有了“相因”的效果,即相互作用、相互影响。心意相关作为诚正相因的思想基础——进一步可称之为理论原因,其对于正确理解船山正心诚意关系论十分重要,这也是本文一直在强调要把船山正心诚意关系论完整地表述为“心意相关、诚正相因”的原因所在。

三、诚正相因——船山正心诚意关系论之双重内涵

心意相关作为诚正相因的思想基础,其具体表现在两个方面,其一,志主乎意,因而需要正心以诚意,其二,意以欺心,因而需要诚意以正心,这两个方面也是“心意相关、诚正相因”命题所蕴藏的双重内涵。

(一) 志主乎意,正心以诚意

如前所述,正心之心与孟子之志相近,孟子言“持其志,无暴其气”^②,因而船山以持志为正心之工夫,正所谓“执持其志者,正其心也”^③。由于志心有正与不正之分,因而正心需常持其志,使其为善,其结果是不动心,因为不动心有道。船山对朱熹以“敬以直内”为正心工夫的观点进行了批判。“敬以直内”一语出自《周易·文言》,其言:“君子敬以直内,义以方外,敬义立而德不孤。”^④在船山看来,心与意都可以是属于内的范畴,朱熹所言“敬以直内”的“内”到底是指心还是意呢,抑或两者都包含在内?从这个角度而言,船山认为朱熹“敬以直内”工夫指代不明确,尚未与正心工夫完全对应。而程颐曾言:“学者未到不动处,须是执持其志。”^⑤因而船山对程颐评价很高,他直言程颐以孟子持志而不动心为正心,彰显了正心的实际意涵,其传承与接续了千古不传之绝学,功劳伟大。

船山非常重视志心对于视听言行等身体方面的主宰作用,其《礼记章句》有言:“身以行言,志为行之主。”^⑥《读四书大全说》亦言:“此则身意之交,心之本体也;此则修诚之际,正之实功也。故曰:‘心者身之所主’,主乎视听言动者也,则唯志而已矣。”^⑦由于志心必须通过意与身建立联系,所以志心对意同样具有主宰作用。船山将《大学》中所言忿懣、恐惧、好乐、忧患这四种情感都看作是意,它们的出现都是由不正的志心所导致的,《大学》将这种情况称为“心不在焉”,“心不在焉”就会使已发之意走上不归之路,从而导致修身工夫难以完成,因而船山认为需要通过正心以诚意而修身。

由于志心有正与不正之分,所以要想发挥出志心对意的正向主宰作用,就先要施行正心工夫,正所谓“‘正’者,正其体也,体正则用正,用正而行乃正,行正而身修矣”^⑧。当心得正之时,未发之意无所谓善恶,所以只需存养持志;已发之意则可善可恶,这时就必须充分发挥已正之心的主宰作用,首先对已发之意进行觉察,进而对其进行善恶属性的判断,如果其为恶的话,就需要以诚灌意,使意向善、向于诚。船山所言“正心只是所志者立个大纲不使邪,到意上方实实落落为善去恶,在事物上抉择,令所欲正之心有其实,而充满笃实,纯一于善也”^⑨即是此理。以上就是志主宰意,正心以诚意关系的逻辑演变,亦

①王夫之:《船山全书(第六册)》,岳麓书社2011年版,第425页。

②朱熹:《四书章句集注》,中华书局2011年版,第214页。

③王夫之:《船山全书(第六册)》,岳麓书社2011年版,第422页。

④朱熹:《周易本义》,廖名春点校,中华书局2009年版,第48页。

⑤程颐,程颢:《二程集》,王孝鱼点校,中华书局1981年版,第247页。

⑥王夫之:《船山全书(第四册)》,岳麓书社2011年版,第1472页。

⑦王夫之:《船山全书(第六册)》,岳麓书社2011年版,第403页。

⑧王夫之:《船山全书(第四册)》,岳麓书社2011年版,第1488页。

⑨王夫之:《船山全书(第六册)》,岳麓书社2011年版,第118页。

即船山正心诚意关系论的第一重内涵。

(二)意以欺心,诚意以正心

由于已发之意可善可恶,而为了能让其存善去恶,所以需要施行诚意工夫。那何谓诚意呢?朱熹认为“诚”就是实,“诚意”就是“实其意”,即让好善恶恶之意发自内心地、真实地表达与流露出来,表里如一,而不是假心假意。朱熹将诚意工夫称为“自修之首”^①,“诚意者,好善‘如好好色’,恶恶‘如恶恶臭’,皆是真情”^②,这主要强调了诚意工夫的真情流露。船山则指出诚意即“以诚灌注乎意,彻表彻里,彻始彻终,强固精明,非但于独知而防之也”^③,他认为“意根心便是诚”^④,这主要强调了诚意工夫不只是用来防范恶意的产生,更要使意与已正之心保持一致,以已正之心作为意的来源、根据。

船山敏锐地察觉到了已发之意会对心产生不良影响,这主要体现在其对于《大学》所谓毋自欺、自谦的诠释中。关于毋自欺、自谦中的“自”字之含义,船山指出俗儒一般会将其与人相对,这时“自欺”意为欺人,尚可理解,“自谦”意为谦人即满足他人,这与自我满足产生了矛盾,因为“自谦”本义并不与他人相对。朱熹则在《四书或问》中将“自”理解为意,“或问云‘苟焉自欺,而意之所发有不诚者’,将在意上一层说,亦微有分别”^⑤。船山对朱熹以意为“自”的观点进行了批判,他指出“自欺”“自谦”的主体本来就是意,现在又将“自”理解为意,那么“自欺”意为意欺意,“自谦”意为意谦意,这就有了两意的存在,与一心在同一时间下只发出一意产生了矛盾;而如果将这两意理解为以后意治前意,当所发之后意为善时,其失去了“欺”的能力,所以就不需要进行诚意工夫了,而当所发之后意为不善时,其又不能使前意自我满足。面对上述问题,船山对“自”做出了全新阐释,在他看来,这是对以往诠释观点的突破,同时,船山对于“欺”的理解也与前人有所不同,他言:

所谓自者,心也,欲修其身者所正之心也。盖心之正者,志之持也,是以知其恒存乎中,善而非恶也。心之所存,善而非恶。意之已动,或有恶焉,以陵夺其素正之心,则自欺矣。唯诚其意者,充此心之善,以灌注乎所动之意而皆实,则吾所存之心周流满惬而无有馁也,此之谓自谦也^⑥。

船山在这里将“自”理解为心,具体而言是指正的志心,其善而非恶,恒存常在,所以它能够成为自欺、自谦的评判标准;将“欺”理解为欺凌、欺辱而不是欺骗,贬义程度更深,这是对恶意性质的强调。当已发之意为恶时,其不能恒存,会如强臣欺君、悍仆欺主一般恣意妄为,从而欺凌、欺压素正之心,使素志不能彰显,这就是“自欺”的内涵,亦即意欺心。面对此种情况,船山言:“意累其心,心欲救之而无益;意如其心,则心之正者得以常伸。”^⑦所以当意欺心时,心不得正,就得施行诚意工夫以正心,使已发之意实而向善,并且完全合乎志心之善,最终达到意谦心的效果,即意快足、满足于正的志心,这时已正之心也会彰显于外。秦晋楠先生曾将毋自欺与自谦都看作是意已诚之后的效验,而非诚意工夫^⑧,从以上的论述中看,本文赞同秦先生对于自谦的判断,不赞同对于毋自欺的判断,本文认为毋自欺从属于诚意工夫,其为诚意工夫的内在要求、具体表现。

船山对诚意之功的实质进行了总结说明,其言:“诚意之功,则是将所知之理,遇著意发时撞将去,教他吃个满怀;及将吾固正之心,吃紧通透到吾所将应底事物上,符合穿彻,教吾意便从者上面发将出来,似竹笋般始终是者个则样。如此扑满条达,一直诚将去,更不教他中间招致自欺,便谓之毋自欺

①朱熹:《四书章句集注》,中华书局2011年版,第8页。

②黎靖德:《朱子语类》,王星贤点校,中华书局1986年版,第333页。

③王夫之:《船山全书(第六册)》,岳麓书社2011年版,第413页。

④王夫之:《船山全书(第六册)》,岳麓书社2011年版,第415页。

⑤王夫之:《船山全书(第六册)》,岳麓书社2011年版,第416页。

⑥王夫之:《船山全书(第六册)》,岳麓书社2011年版,第417页。

⑦王夫之:《船山全书(第四册)》,岳麓书社2011年版,第1486页。

⑧秦晋楠:《再论王夫之“诚意”工夫的特色及其与朱子和阳明的异同——以〈读四书大全说〉为中心》,《道德与文明》2023年第5期。

也。”^①这是说当意欺心时,诚意工夫将已发之恶意合于所知之理,即正的志心之本体、本质,此时就进入意如心、心得正的阶段,接着将固正之心从所要流行发用的事物中彰显出来,此时意也会随着心的彰显而显著于外。以上就是意以欺心,诚意以正心关系的逻辑演变,亦即船山正心诚意关系论的第二重内涵。

总之,一方面由于志心对意有主宰作用,所以可以通过正心来诚意;另一方面由于意对心会有所欺凌,所以可以通过诚意来正心。正心与诚意二者相互作用、相互影响,不分主辅,同时进行,共同构成船山心性工夫论的重要内容。

结语

船山对正心诚意关系的论述不仅体现在《大学》诠释中,而且也体现在《中庸》诠释中,他在对《中庸》最后一章进行诠释时将《中庸》的存养工夫对应于《大学》的正心工夫,将《中庸》的省察工夫对应于《大学》的诚意工夫,这是一种互释或者说是一种微观意义上的跨文本诠释方法,这种诠释可以让我们更好地理解其正心诚意关系论的双重内涵。船山言:

《大学》云:“欲正其心者先诚其意。”是学者明明德之功,以正心为主,而诚意为正心加慎之事。则必欲正其心,而后以诚意为务;若心之未正,则更不足与言诚意。此存养之功,所以得居省察之先……故《大学》以正心次修身,而诚意之学则为正心者设……此存养先而省察后,其序固不紊也^②。

《大学》云:“意诚而后心正。”要其学之所得,则当其静存,事未兆而念未起,且有自见为正而非必正者矣。动而之于意焉,所以诚乎善者不欺其心之正也,则静者可以动而不爽其静,夫乃以成其心之正矣……故心正必在诚意之后,而不言之信、不动之敬,较无恶之志而益密也。此省察先而存养后,其序亦不紊也^③。

关于“欲正其心者先诚其意”,船山认为其是从为学工夫上说的,为学必先存养以立其大本,“立其大本”即孟子所言“先立乎其大者”^④,主要指养心、立善心,大本立而后就能时时省察。因此,先要进行正心工夫使心得正,心正之后才能对意进行引导以诚意,如果心未得正,那么诚意工夫也无法施行。船山此处之意正对应着正心诚意关系论的第一重内涵。关于“意诚而后心正”,船山认为其是从成德效验上说的,要想学有所获,必先省察事物之善恶而后存养,其为善则自然存养,其为恶则需先诚其善而后存养。因此,先要进行诚意工夫使已发之恶意与正的志心相符合,这样才能不欺凌正的志心,已正之心才能得到存养与发展。船山此处之意正对应着正心诚意关系论的第二重内涵。“唯存养而后可以省察,唯致中而后可以致和,用者用其体也;唯省察而后存养不失,唯致和而后中无不致,体者用之体也。”^⑤正心和诚意工夫与存养和省察工夫一样相互作用、互为基础。

综上所述,船山以“先后”即“缓急”来解构正心诚意关系的时间相继性为逻辑前提,以心意相关为思想基础,建构了以诚正相因为核心的正心诚意关系体系。在这个体系中,正心诚意工夫之先后(缓急)之序,各有攸当,以所处道德境况的紧急程度为标准,二者相互作用、相互影响,同时进行。

虽然,船山正心诚意关系体系也存在一些问题,如船山对于《大学》中“後”与“后”的训诂考据在训诂学上并不能令人完全信服,他对先后关系是一种非时间性的功效关系之理解并不能在以往的典籍中找到相关依据。又如船山将意分为由心所发和无感而生两种,进而得出了心意相为体用的观点,但同时他又在《俟解》中言:“忽然一念横发,或缘旧所爱憎,或驰逐于物之所攻取,皆习气暗中于心而不禁其发

①王夫之:《船山全书(第六册)》,岳麓书社2011年版,第413页。

②王夫之:《船山全书(第六册)》,岳麓书社2011年版,第582页。

③王夫之:《船山全书(第六册)》,岳麓书社2011年版,第583页。

④朱熹:《四书章句集注》,中华书局2011年版,第314页。

⑤王夫之:《船山全书(第四册)》,岳麓书社2011年版,第1252页。

者。”^①可见,意念无感而生还是有其经验性基础的,而经验性基础是暗含于心的,由心所发,所以无感而生的意念是可以被囊括进由心所发的意念之中,如果这样的话,那么心意相为体用一说是否成立就值得商榷。但是,瑕不掩瑜。船山以志释心,将“自欺”“自谦”中的“自”理解为心,这使得心与“自”都落到了实处,他将正心与诚意看成同等重要的工夫,二者相互作用、相互影响,积极作为而使人向善,这让正心与诚意工夫都有了实质性意义。船山所建构的正心诚意关系体系相比朱熹、阳明、戢山等人来说更加经世致用,这既是明末清初时代特征的反映,更体现了宋明理学由心到知再到意之心性工夫论的演变与发展,对后世心性工夫论的形成产生了深远影响。

From the Interconnection of Heart-Mind and Intention to the Mutual Grounding of Sincerity and Rectitude: A New Exploration of Wang Chuanshan's Theory on the Relationship Between Rectifying the Heart-Mind and Making the Intentions Sincere

YAN Liuyang

(School of Philosophy, Nanjing University, Nanjing 210023, China)

Abstract: On the issue of the relationship between rectifying the heart-mind (*zhengxin*) and making the intentions sincere (*chengyi*), Chuanshan deconstructed the sequential order of the “Eight Items” in *The Great Learning* from the perspectives of the relationship between knowledge and action as well as textual exegesis. He argued that “sequence” implies “urgency and priority”, and on this basis, he explicitly proposed the principle that the heart and intentions are interconnected, and sincerity and rectitude are mutually causative. The interconnectedness of the heart and intentions serves as the conceptual foundation of Wang Chuanshan's theory on the relationship between rectifying the heart-mind and making the intentions sincere. He regarded the will (*zhi*) as the heart-mind, where the heart-mind (or will) connects with the body through intentions, and the heart and intentions function as each other's substance and manifestation. The mutual causation of sincerity and rectitude reflects the dual connotations of Wang Chuanshan's theory: the will governs intentions, rectifying the heart-mind to make the intentions sincere, and intentions deceive the heart-mind, making the intentions sincere to rectify the heart-mind. Rectifying the heart-mind and making the intentions sincere interact with each other, neither taking precedence over the other, and together constitute an important part of Wang Chuanshan's theory on the cultivation of mind and nature. The principle of interconnected heart and intentions and mutually causative sincerity and rectitude proposed by Chuanshan represents a continuation and evolution of the Neo-Confucian theories on the cultivation of mind and nature.

Key words: Wang Chuanshan; rectifying the heart-mind; making the intentions sincere; interconnectedness of heart and intentions; mutual causation of sincerity and rectitude

(责任校对 朱正余)

^①王夫之:《船山全书(第十二册)》,岳麓书社2011年版,第492页。