

中晚明心学学者论习气

张卫红

摘要：中晚明心学学者将人欲溯源至一念未起之先的隐微习气，习气遍及经验世界的一切心物现象，其对习气的普遍难察及其造成的工夫困境有着深刻反省。王塘南、刘蕺山等从宇宙发生论、认识论的角度论述了“意”的结构与习气的形成与开展过程。“意”分为认识性体的心体之真知与被习气遮蔽的经验意识（形灵、识神）。习气之存无始无因，后天世界形成之初就有习气潜注于精神主体，形成偏离心体的最初之“妄”，继而开展为习心、妄根构成的经验意识，进而意识对外境不断分别、驰逐，最终导致性迷情炽，开展为错谬的经验世界。中晚明心学学者以习气论人欲，其深度、广度与系统性都大大超过了宋儒。

关键词：中晚明心学；习气；人欲；经验意识

中图分类号：B248.2 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-0751(2025)09-0118-08

宋明理学的基本宗旨和终极指向，即去人欲、存天理。中晚明心学学者将程朱理学泛论的物欲（私欲）、气禀、私意等人欲进行了深广精细的阐发：从意识活动内容上的善恶，回溯到了对意识本身的审视及对意识内容的超越，“思虑”“杂念”“妄念”等背离心体的意识活动，乃至“意识”“情识”“妄识”“光景”等意识本身之妄，都成为工夫论的热点。中晚明心学学者常将这些遮蔽心性本体的因素称为习气，认为一切人欲根本上都是习气的体现。本文尝试梳理学者对习气的论说，探讨习气遮蔽天理的深层理据。

一、习气的普遍难察与工夫困境

宋明理学对人欲的界定源于《中庸》喜怒哀乐“发而中节”之说，吾人的感性欲求若合理适当就属于天理，若过度追求即属于人欲。与先秦儒学有别的是，宋明理学明确把中庸、中节之“中”提升到形

上的道体、心性本体的高度，人欲从根本上是心念对本体的偏离所导致。人欲表现明显者，即通常所谓对功名利禄、酒色财气的追逐；人欲表现细微者，如程子言“只有所向便是欲”^[1]，朱子言“才有一毫偏倚，便是私意”^[2]，人心稍稍以己私为中心而有所偏向、取舍，便是人欲。阳明学者对此阐发甚多，如罗念庵说：“夫有所向者，欲也，所以必向是者，有以为之主也。夫意之所向，随感易动，日用动静，何往非意？”^①吾人自有生以来的一切思想、言语、行为，依气质之偏重、性情之喜好爱憎而表现为各种“意之所向”，皆不能依于心体之“中”发而中节。故人欲本质上是偏离了中道本体的意识偏向，中晚明心学学者多称之为习气。习气（气习）一词在宋儒的文献中较为少见，宋儒多言气禀、客气；至明代，习气一词已经广泛使用，阳明学者常用习根、习心、积习、习气、气习、习染、客气等形容人欲。

究其原因，一方面有理学自身的义理根据：理学认为人性的本然状态是合乎道体的，张载称为天地

收稿日期：2025-06-21

基金项目：浙江省稽山王阳明研究院“阳明心学的若干基本问题研究”系列课题之“良知之蔽：阳明学中的人欲问题”（2023ZW0306）；北京大学高等人文研究院“精神人文主义研究”课题。

作者简介：张卫红，女，中山大学哲学系教授（广东广州 510275）。

之性,二程称为天理,朱子称为天命之性,阳明称为良知本体。而人性的现实状态是有局限、有偏僻的气质之性,如张载所说,“人之刚柔、缓急、有才与不才,气之偏也”,“形而后有气质之性,善反之则天地之性存焉”^[3]。理学家们都认为,背离道体的气禀之偏是人欲的总来源,二程、朱子称其为客气、气禀、形气、习气、气质之性等,阳明学者多称其为习气,理学各派修身工夫的核心就是要变化气质,返归道体。

另一方面,“习气”一词则借鉴了佛教的相关义理。“习气”本是佛教术语,在佛教理论发展过程中大致形成两种含义:一是在原始佛教中,出自梵语vāsanā,汉译烦恼习、余习、残气、积习、习染等,略称习,指吾人之思想及行为(尤以烦恼)经常生起,其熏习于吾人心中之习惯称为习气。二乘虽断除烦恼,然犹存残余之习气,唯有修证成佛乃能永断正使及其习气,故此习气又称残习、余习等。二是唯识宗以习气为种子之异名,具有产生思想、行为及其他一切有为法之能力,含藏于阿赖耶识中。这是把习气的熏习功能应用到一切法中的结果。印顺法师认为:“大乘唯识学里,这两者的差别性已没有绝对的分野。”^[4]就此而言,唯识宗又将习气分为三种:名言习气(对应于名言种子)、我执习气、有支习气(后二者对应于业种子)。综上,第一种习气主要指烦恼的残余成分,第二种习气为种子的异名,指产生一切善恶有为之法的功能,既包括烦恼习气,也包括诸善根所成之习气^②。当然在佛教中习气往往指烦恼习,具有深广普遍、不易察觉、难以克除的特点。习气也称为随眠,为烦恼之异名:“微细二随增,随逐与随缚。”^③这是说根本烦恼的行相微细难知,令吾人之心与对境互相影响而增强(随增),并束缚(随缚)吾人,陷入昏昧沉重。《成唯识论》云:“随逐有情,眠伏藏识,或随增过,故名随眠,即是所知烦恼障种。”^④这是说烦恼种子随逐有情,眠伏于阿赖耶识中,或令吾人随之增加诸多过失,因此佛教强调要通过长期艰深的修行工夫来依次断除习气。

明儒所说的习气,“习”指长期以来形成的习惯、习性,本身就是由偏蔽之“气”构成,即有清浊、厚薄、强弱等差别的个体性的气禀,合而言之,习气指建立在气质之性上、不合中道的秉性习惯,具有贬义。阳明说,“本性为习所胜、气所汨”^{[5]984},即是此义。当然习气还有更宽泛的内涵,有时明确指邪恶的习性,如阳明说,“恶念者,习气也;善念者,本性也……使习气消而本性复,学问之功也”^{[5]984};很多情况下,习气的性质与唯识宗所说的习气(产

生世间一切有为法的功能)颇为类似,即经验世界一切的精神活动与事物现象都由习气构成。

首先,习气深广普遍,无处不在。王龙溪谓:

时常处家与亲朋相燕昵,与妻奴佃仆相比狎,以习心对习事,因循隐约,固有密制其命而不自觉者。^[6]

习气为害最重。一乡之善不能友一国,一国之善不能友天下,天下之善不能友上古,习气为之限也。处其中而能拔者,非豪杰不能。故学者以煎销习气为急务。^[7]

龙溪所论的习气,小到居家与亲属佃仆相处的日常言行,大到乡国天下的乡俗世风,虽然不属于恶,然均是“以习心对习事”,为习气所限而不能超拔。究其原因,王塘南云:

吾辈无一刻无习气……盖凡可睹闻者,皆习气也,情欲意见,又习气之粗者也。^{[8]358}

这里的意见属于理学所谓的见闻之知,指吾人在经验世界中因知性活动而获得的见闻和知识,往往落入私意或囿于知识本身,不是通达天理的德性之知。陆象山就将物欲、意见视为遮蔽本心的障道因素:

愚不肖者之蔽在于物欲,贤者智者之蔽在于意见,高下污洁虽不同,其为蔽理溺心而不得其正,则一也。然蔽溺在污下者往往易解……蔽溺在高洁者,大抵自是而难解,诸子百家是也。^[9]

唐君毅认为,“象山言此心之蔽障,则于私欲之外,更重意见之害”^[10],因为与愚者的物欲之蔽相比,象山认为贤者智者的意见之蔽更难认识和清除,主张剥落知识才能直呈本心。但在王塘南看来,个体生命的构成基础——气禀,自有生以来就属于偏蔽的习气,经验世界一切事物现象及精神活动都由习气构成,意见与情欲同属于习气的聚集成象。相比于生命根源上的“无一刻无习气”,二者不过是粗浅明显的习气而已。塘南对人欲的洞察无疑更具有根源性。在这个意义上,我们就不难理解唐一庵所谓:

自生身以来,通髓彻骨,都是习心运用。俗人有俗人之习,学者有学者之习……凡日用睹记讨论,只培溉得此习。中间有新得奇悟,阔趋竣立,总不脱此习上发基,方且是认从学术起家,误矣。^[11]

一庵将宋儒在一般意义上泛论的气禀之偏,深入推进到了个体生命在根源意义上的习气之偏,进而形成群体性的习气。因此,建立在气质之性上的一切生命活动,从个体生命到各类人群再到各种生活准

则、习俗(明儒谓之世情、格套、典要)乃至自谓有得的思想学术,都不过从习气上立根,无非习心的运用。这里的习心、习气,与佛教言习气(种子)乃生起一切有为法的根源之义已经非常相似了。

其次,习气隐密细微,难以察觉。阳明与门人论学时,言及吾人日常生活中私欲的普遍与难察:

如今一说话之间,虽只讲天理,不知心中倏忽之间已有其多少私欲。盖有窃发而不知者,虽用力察之,尚不易见,况徒口讲而可得尽知乎?^[12]

对于私欲“窃发而不知”的原因,邹东廓认为:“凡情客气,习根至微,此正见日用用力处,亦见用力未落根处……凡情客气,犹尚潜藏……动被牵引,虽窥得真体无碍涯涘,亦是镜中观花,终落影响。”^[13]凡情客气的根源即习根,潜藏隐微而难以拔除,且动辄被牵引发作,使得学人用功甚难笃实至根底处。习根不仅表现为感性欲望,而且深入到日常的思虑活动状态中。当弟子问:“间思杂虑祛除不得,如何?”聂双江将根源归结于日积月累习焉不察的思虑习惯:“习心滑熟故也。习心滑熟,客虑只从滑熟路上往还,非一朝一夕之故。”^[14]

罗念庵在多年求道未得的痛苦经历中,对习气的表现有深刻反省。一是习气与良知的夹缠:“盖自有知以来,各就气质偏重处积染成习,遂与良知混杂而出,如油入面,未易脱离。故虽杂念已除,而此习气消磨难尽。”^⑤二是欲根“回互姑容”^⑥,具有认欲为理、自欺而不自知的强大惯性。因为“吾人窠臼已在欲中,尤难自辨”^⑦,人欲往往作为行为的第一动力发生作用,并且赋予道德的理由,从而不自觉地自欺了良知本体。王龙溪也列举了诸多表现:

才有臆度,便属知解;才有凑泊,便泥格套;
才有转换,便属念想;才有污染,便涉情欲,是皆
所谓妄也。才入于妄,应机处便不神,便有歇手
处。^[15]

遮蔽良知的知解、格套、意识活动、情欲等因素,源于掺杂了极其细微的经验意识:意度、凑泊、转换、污染等,这些尚未表现为恶的细微习气是导致偏离心体的根源,龙溪称之为“妄”。“妄”是佛教理论中常用的术语,与“真”相对,指违背了真如本体、随无明习染而起的一切法。在儒学中,“妄”与《中庸》之“诚”相对,心学学者多以此来形容习气背离本体的状态,如罗念庵说:“机括摇荡,气血奔腾,惯习日间,尽属妄中走透。”^⑧妄尚且不属于显现出来的恶,却隐微难察、无处不在,是构成恶的根源。晚明刘蕺

山将人欲的根源回溯至稍稍偏离本体的“妄”,与此同调。他们普遍体会到,“习心难觉”(欧阳南野)^[16],“易溺者凡心,难忘者习态”(王龙溪)^[17],均从稍稍偏离心体的一念微动论人欲的根源及工夫困境,将宋儒“只有所向便是欲”回溯到隐微至深的心灵省察工夫中。

以上是学者对习心的表现及其带来工夫困境的描述,尚未深入探讨习心的产生及其导致工夫困境的理论根源上。习心是怎样由微而著地开展的?习心为基础的意识活动与心体之知的区别何在,为何会导致经验世界的认知错谬?对于这些问题,心学学者往往将论说重点聚焦于如何克服习心遮蔽本体的工夫论上,但从中依然可见其对习心、意识与良知心体之别的理论阐发。以下分两节论之。

二、习气的形成与发展

对上述问题有深入洞见者,前有江右后学王塘南,后有晚明的刘蕺山。王塘南从体证的角度描述宇宙生命由先天向后天世界的演化历程中,精神活动如何在逐步降落中形成由微而著的习气。笔者撮其精要,并结合刘蕺山等学者之论来呈现宇宙发生论视野下习气的形成与发展过程。塘南云:

未发之中,性也。性本空寂,故曰未发。性
能生天、生地、生万物……此空寂之性,弥宇宙,
贯古今,无一处不遍,无一物不具,无一息不然……常为天地万物之根柢,而了无声臭,不可
睹闻……不堕有无二边,故直名之曰中。^[18]⁵¹⁷

性者,天地人物同体,非有我之得私也。其
在于人,此心太虚无际,而中含真机,息息不停,
有无难名,善恶未分,恍惚杳冥,其中有精。孔
门曰独、曰礼、曰几……皆指此也。^[19]

夫充塞宇宙,了无声臭,不可名言,所谓先
天也。思虑运用,万象呈露,所谓后天也。混沌
之中,一灵卓尔,既非顽空,亦非情识,是谓良
知,此即先天……强言之曰:是先天之子后天之
母也。非谓此上有先天,此下有后天,此良知又
为先后天之间,则是裂一而为三,殊不可
也。^[20]

先天的性体世界混沌空寂,超越名相与时空,混
合动静等一切对待,是产生天地万物的根源。性体
中蕴含着一种本然的精神动力,即“真机”“生生之
微”。“其在于人”意味着秉承此性体之真机者是人
的灵明之知,“自本性之中涵灵通曰知”^[21],这一

“混沌之中，一灵卓尔”的灵明主体，即本心、心体。塘南不同于阳明将性体完全等同于心体，他区分为两个面向，在天曰性体，在人曰心体。若无人之心体，则天道之性体就无从认识与开显，能够认识性体的心体与性体统为一体。后世刘蕺山也沿用了这一心性论结构。周丰堇认为塘南的心性论乃由性体发窍而呈现为本心，本心包含良知和意，心之虚明为知，心之真机为意，一切后天的精神现象皆是本心的这两种能力交相营构而成^{[22]226}。因此心体是先天世界的承载者与后天世界的开启者，勉强说为“先天之子后天之母”。当然先天性体、心体、后天世界并不是三个先后时段的存在，而是良知以一摄三，超越有无动静而兼摄有无动静。良知的最初发动表现为“意”，这一形上心识活动尚未落入善恶、动静之二元对待，故此微萌之意与后天世界形成各种善恶念头的“意念”不同，塘南以《易经》之“几”与《中庸》之“独”形容之，“不属有无，不分体用”。

紧接着，“几萌知发，便属后天”^[23]。“意”向后天世界的开展过程之初，习气即潜注于精神主体之中：

夫性本无病，惟混沌一开，此窍立焉，则业习之气有潜注其中者矣。习气之潜注，其来无端，莫知所由始也；其隐无迹，莫测其由伏也。习气盖甚微矣哉。^[24]

性无为者也，意为形气之原，故习气隐伏其中，习气极微，当其未萌，亦无声臭，惟根株未拔，一触复萌矣。^{[25]573}

此微萌之意、初开之窍是后天意念及形气世界的起点，“谓之发窍，则属于气，人与物始有异矣”^[26]，精神活动一旦萌动，便落入后天的形气世界与气质之性中，习气同时就隐秘灌注、潜伏其中，虽然习气并非源于心体。塘南认为：“夫知者，先天之发窍也。谓之发窍，则已属后天矣。虽属后天，而形气不足以干之。”^[27]良知心体虽然显现于后天世界，但若能立根于心体，便能不杂于后天形气；若不能保持心体之本然，则良知呈现之初的“意”便有极其细微的习气隐伏其中，无形无象，一触即萌。习气从何而来？塘南认为无始无因，且难寻隐伏之地。“独几一萌，便属后天。后天不能无习气之隐伏，习气不尽，终为性之障”^{[25]573}，塘南以其精微的体证工夫指出了吾人心识萌动之初即受无形之习气熏染的身心处境。

习气不仅无始无因而具有，而且在经验世界的生命流转中还会不断发展、加固：

性本至善，自受形之后，情为物引，渐与性

违，习久内熏，脉脉潜注，如种投地，难以遽拔，是谓习气。夫习气云者，谓由积习而得，非性本有也。此在大贤以下，皆不能无，但纤翳之与重障，则有辨矣。如大贤学已深造，粗垢俱脱，惟善微有迹，见未顿融，即其德犹可名，亦为习未尽化；下此则学力各有浅深，习垢不无厚薄，未易具论；其又下焉者，则学力既疏，宿染浓厚，种种忿欲，积成内痼，虽沸浪暂已停歇，而潜症终未涤除，此则隐匿在中特甚者矣。夫隐匿在中，触境始露，而当其未露，寂焉若无，自非洞察致精，往往冒认无过。^[28]

吾人有生以来情欲为外物所牵引，逐渐背离至善本性，此积习惯性长期积累并隐匿内心，难以省察与拔除。塘南按习气之浅深区别了贤愚不肖：大贤脱离了粗垢之习，然尚未彻底超脱形气之偏，学问见地未臻于圆融；一般人因修养之浅深、习染之厚薄各有不同，不具论说；再下者修养粗疏且习染深厚，积成痼疾，即便习气表面暂停，也会隐匿其中，触境即发，认假为真。换言之，个体生命的不同状态本质上是积习之厚薄所致，若无良知贞定自身，则生命的发展变化不过是积习在经验世界的不断加固。

塘南所论的习气潜注，与晚明刘蕺山所论之“妄”（妄根）非常相似：

“天命流行，物与无妄”，此所谓“人生而静以上不容说”也。此处并难着“诚”字。或妄焉，亦不容说。妄者，真之似者也。古人恶似是非而似者，非之微者也。“道心惟微”，妄即依焉。依真而立，即托真而行（假托真而行）。官骸性命之地，犹是人也，而生意有弗贯焉者，是人非人之间，不可方物，强名之曰妄。^{[29]261-262}

蕺山所谓天命流行的性理世界不着一物，有同于塘南所谓先天世界无形无相。然而精神主体萌发（道心惟微）之初，即有妄心依之而存。妄不是明显的过恶，而是真之似者，托真而行，极具隐蔽性，导致天道之生机在生命中不能贯通。其难以用经验世界的言语形象来形容之，勉强名之为妄。蕺山在《人谱》中，以深入细微的体证经验描述了妄的表现：

一曰微过，独知主之。妄（独而离其天者是）。

以上一过，实涵后来种种诸过，而藏在未起念以前，仿佛不可名状，故曰微。原从无过中看出过来者。

妄字最难解，直是无病痛可指。如人元气

偶虚耳，然百邪从此易入……程子曰：“无妄之谓诚。”诚尚在无妄之后，诚与伪对，妄乃生伪也。妄无面目，只一点浮气所中，如履霜之象，微乎微乎！妄根所中曰惑，为利为名，为生死，其粗者，为酒色财气。^[30]

妄乃是吾人偏离心体（独）的微微萌动，故称“微过”，其难以形容、难以发现，极具隐蔽性。妄藏在未起念之先，且并不表现为恶，最初为一点浮气，但却是发展为酒色财气等种种粗重过恶的根源。蕺山细致描述了妄根由隐而显的构成层次与形成过程：

人心，一气而已矣，而枢纽至微，才入粗一二，则枢纽之地霍然散矣。散则浮，有浮气，因有浮质；有浮质，因有浮性；有浮性，因有浮想。为此四浮，合成妄根；为此一妄，种成万恶。嗟乎！其所由来者渐矣。^[31]

“气”是经验世界中人心的实体承载与显现者，其精微的枢纽即“意根”，也即塘南的本体之“意”。此处若不能诚意，“入粗一二”便有妄根的最初加入而产生“浮气”。浮气，一指吾人的精神性主体和生理性气机不能沉潜于心体而微微向外攀援，故言浮；二指吾人生命已从先天本体落入后天气禀的范围，故言气。一旦浮气掺入先天心体，吾人便失去精神主宰，随境浮动。无形之浮气进而形成有形象、实体的浮质，浮质进一步发展为有偏向的习性即浮性，进而产生偏离本体的虚妄意识活动，即是浮想。此由微而著的浮气—质—性—想，合成妄根。蕺山在深湛的工夫观照下，将心灵之妄由微而著的发展阶段精微地描述了出来。此外，蕺山在《证学杂解》中论述了妄根开展为人性之恶的三个阶段：

人心自妄根受病以来，自微而著，益增泄漏，遂受之以欺。欺与慊对，言亏欠也。《大学》首严自欺。自欺犹云亏心……自欺受病，已是出入入兽关头，更不加慎独之功，转入人伪……心体至此百碎。^{[29]262-263}

似是而非的妄根，发展为亏欠本心的自欺，进而形成私欲横行的人伪。梁启超对三者关系有一精到之评：“妄者，犹佛说所谓无明，与真如本体相缘，殆人生所不免。欺则心之矣，然欺焉者，其羞恶之心犹有存焉。伪则安之矣，安之则性之矣。人而至于伪，更无可救，戒哉！”^[32]蕺山对妄根的论述，可谓是宋明理学对于习气隐伏及发展历程最为细致深入的描述。蕺山的诚意之学与塘南的透性研几之说同主在形上意体用功，两者学术进路一致，其妄根说与塘南论习气潜注等说可以互相发明，二者与佛教论众生

的根本无明及其形成的业力习气为无始无因的存在，也是极为类似的。

三、习心与经验意识

对于吾人的认知背离天理的过程，王塘南除了从上述宇宙发生论的角度言先天习气潜注及其在后天世界的开展，还从认识论的角度将吾人精神活动之“意”进行了多层分析，详细论说了形上之意如何降落、分化为习心构成的经验意识，最终导致认识活动背离了真知。

王塘南将“意”作为吾人精神活动的总称，也是形上心体降落到形下精神活动的分界点。“意”分为两种层次：一是不为后天形气遮蔽、保持先天心体的状态，称为“几”“独”“良知”“性之灵”“真知”等，此为圣贤有之；二是先天心体降落为后天二元对待、有局限的经验意识，此为普通人的意识活动，称为“意识”“灵识”“意念”“形灵”“意与形之灵”“情识”等^{[22]277-422}。本文为区别形上的本体之意与形下经验世界的意识活动，将后者通称为经验意识或意识。塘南言二者之别：

一性之灵，充塞宇宙，所谓乾知大始也，是真知也。一涉形气，则此知为形气所局而不能无蔽，是之谓形灵也。形灵亦真知之流注也。四肢之痛痒，吾能知之，是形灵也。若果能悟此形灵亦是真知之流注，则虽谓知痛痒为真知亦可也。真知乃可曰仁，若局于形灵，未可以言仁也。形体有痛痒，而能知痛痒之真知，则超于痛痒之外，故真知不受痛痒者也。形体有病，而真知无病也；真知无病，故常不动，常廓然，其有动与不动者，是牿于形气，而真知不能首出者也……真知为形气所局，故一膜之外遂分尔我……视天下痛痒惻然切己者，是真知也。^[33]

“真知”即良知本体，为认识性体的本真之知，然真知一旦降落到后天的形气世界，即为形下气禀所局限、遮蔽，良知降落为“形灵”，即经验意识。“形”指局限于气禀的个体化形体，“灵”指个体的感知能力，形灵即吾人以个体性主体对外境产生各种生理性、经验性的知觉与认知。因形灵诞生之初就有习气潜伏其中，故就个体生命的构成而言气，就其背离本真的种种惯性而言习，就意识活动的种种偏差而言习心，换言之，经验意识与习气、习心为同一论述的不同称谓。塘南论述了真知（良知）与经验意识的三点区别：其一，以真知为主宰（首出），能够知痛

痒的同时超越痛痒等知觉，则形灵亦可谓真知主宰流行下的形灵；反之，以形灵为主宰则必然受制于形下之气、小我之身的知觉。其二，真知超越经验世界之动静，形灵则牿于形气，降落为有动静对待、随外界波动的生命活动，未可言仁。其三，根本上，真知本为万物一体、混合时空的本真性存在，形灵降落为个体小我的感知，局碍于有我之私，故“形体有病，而真知无病”。塘南强调真知与形灵非为二心，以形上的真知统摄形灵，则“形灵亦真知之流行也”。塘南还将此经验意识产生的认知又称为“情识之知”，明确其与“心体之知”分属不同的精神层次：

致知者，致其心体之知，非情识之谓也。

情识即意也……若又以情识为知，则诚意竟为无体之学，而圣门尽性之一脉绝矣。^{[34] 487-488}

“情识”之说当源于佛教。佛教前六识又称情识，如隋天台宗灌顶注《涅槃经》云：“六根亦名六情，亦云六识。根以能生为义，情从生识得名。然六根无情，识即有情，从能受名故云六情。识取和会，根尘和会故能生识。”^⑨言六根与外界之六尘和合而生前六识，其特点为“能受”，“六根之识，称为六情。识情分别起贪爱等故也”^⑩，即对六尘境进行攀援、取相、贪爱而产生种种虚妄执着，因此佛教认为六识乃至八识都是背离佛性的妄识。塘南立论固然与佛教不同，但理论建构上有一致之处。佛教《大乘起信论》言真如心与生灭心同出一原、相互对立又相互转化，塘南等心学学者所论心体（良知、真知）、意识心（形灵、情识）与佛家的真如心（佛性）、生灭心（情识），在心性论结构和转化方式上是大体一致的。

至于形灵背离真知的原因，塘南等阳明学者从心识特点上论述了经验意识的特点。

其一，经验意识是在二元对待的后天世界，对外境进行“识察、照了、分别”而产生的局限性认识：

性不容言，知者性之灵也。知非识察、照了、分别之谓也。是性之虚圆莹彻，清通净妙，不落有无……炳然独存者也。

识察、照了、分别者，意与形之灵也，亦性之末流也。性灵之真知，非动作计虑以知，故无生灭。意与形之灵，必动作计虑以缘外境，则有生灭。性灵之真知无欲，意与形之灵则有欲矣。今人以识察、照了、分别为性灵之真知，是以奴为主也。^{[34] 481}

相比于认识性体的真知具有混合时空、超越意识、不落对待等特点，吾人在经验世界中的认识活动“必

动作计虑以缘外境”，必然通过意识活动的分别计度、思虑分析等思维活动来认识外境，形成具有各种善恶是非对待的认知与知识，属于理学的见闻之知。故经验意识活动是有欲求、有生灭、有对待的认识，“以奴为主”，丧失真知。王龙溪对知（良知）识（意识）之别亦有较多阐发，主张“圣学之要，莫先于绝意去识”^[35-36]。正是在心体本无分别的意义上，塘南认为阳明所谓人人本具、知善知恶的良知并不究竟：“阳明先生谓‘知善知恶是良知’，亦姑就初学所及而言之。若于此彻悟，便是彻上彻下之道，若未彻悟，徒执知善知恶分别照了为究竟，即恐落于情识，其去真性何啻千里。”^{[18] 521}若未彻悟本体之知，则知善知恶仍然属于二元对待的经验意识范围，为良知本体末流的显现，并非究竟的良知本体，而且容易与经验意识之情识混淆，学者须以此为抓手而深入本体之知。

其二是经验意识对意识之境不断执着，进而攀援驰逐对境，最终导致性迷情炽，人世错乱。塘南谓“性灵之真知无欲，意与形之灵则有欲”，其“欲”同于《乐记》所谓“感物而动，性之欲也”，指意识对外物的本能性反应，进而产生执着是非好恶等心灵倾向，阳明学者谓之“倚着”：

王龙溪：古人之学，不求声名，不较胜负，不恃才智，不矜功能。此四者，念中一有所著，皆倚也。^[37]

邹东廓：此学不受世态点污，不赖博闻充拓，不须忆中测度，不可意气承担，不在枝节点检，亦不藉著述继往开来。凡有倚着，便涉声臭，于洗心与神明伍处，尚隔几层。^[38]

这种倚着，不仅是对意识活动之内容——从对身外之声名博闻到身内之胜负意气等——的执着，而且深入到“念中一有所著”，这在龙溪看来，根本上是对意识自身的超越：“直心以动，全体超然，不以一毫意识参次其间……了此便是达天德。”^[39]反之，执着意识本身，就是塘南所谓的“执念着物”^[40]。意识在经验世界中继续攀援驰逐的结果，塘南言：

其在于人，一窍初辟而灵启焉，而意萌焉，而念动焉，而出之为万事。盖自一窍既辟之后，人不知有未发之本原，而一驰于外，任其灵识意念所之，奔放而不返，于是性迷而情炽，万事舛错，而人世日趋于乱矣。^{[18] 518}

这里包含了精神活动由先天心体降落到后天世界的三个阶段：心体开展之初，先是无分善恶之意（本体之意）的萌动；进而意继续降落为经验世界具体的

意识活动,分化为有善恶之别的意念;进而开展为世间万事。因习气在后天世界为无始无因的存在,吾人形气之局限造成有生之初的形气之私与人我之隔、意识活动在后天世界的执着分别,这些因素导致吾人之思想言行“才一拈动,即属染污矣”^{[25]574},习心构成的意识主体及其所认知的世界,必然“性迷而情炽,万事舛错”。塘南在简洁的叙述中,点出了心识异化的过程与心识开展的层次性。

心学一系对意识之妄的批评一直延续至晚明刘蕺山,蕺山称意识为“识神”,“学者最忌识神用事。识者载妄之官,神之有漏义也”^{[29]266}。意识在经验世界中驰逐开展的过程为:

有妄心,斯有妄形,因有妄解识、妄名理、妄言说、妄事功,以此造成妄世界,一切妄也,则亦谓之妄人已矣。^{[29]262}

吾人以意识为根基所认知的世界,必然是一个丧失本真、一切皆妄的虚妄世界。《人谱·纪过格》对于妄心开展为妄行、妄世界的细致描述,可谓是宋明儒学论人欲之集大成者。其言“识神用事”是造成诸妄的根源,与塘南所论同调。“真悟者,则灵识意念自融,习气尽销,浑然一先天矣。此惟圣人能之”^{[18]518},必须彻底扫荡积习、超越经验意识,方能优入圣域。总体而言,心学学者言意识活动因分别、执着、欲求而最终导致背离本真的人世错乱,与唯识学颇为类似。唯识学认为包括八识在内的心识之基本特点即“了别”,尤其第六识(意识)的作用最频繁,即计度了别、执着尘境、攀缘不息,从而产生贪嗔痴等诸多欲望,进而开为外境、造作染业,导致众生在假相世界中辗转缠缚。从王阳明及其后学到刘蕺山等学者对心性活动的两层区分与真妄之论,不能不说受到了佛教心识理论的某些影响。

余 论

杨儒宾认为,在宋明理学处理人的善恶问题上,宋儒立其大,明儒立其精^[41]。此评论也适用于宋明理学家阐发人欲的理论特点。中晚明心学学者以习气论人欲,将宋儒的泛论更深入地溯源至吾人心灵深处一念未起之先的隐微习气,不仅对习气的普遍难察及其造成的工夫困境有着深刻的反省,而且对习气产生的根源与开展的过程、结果具有整体性的认识,并从心识层次、特点上阐发习心构成的经验意识与心体真知的区别。可以说,中晚明心学论人欲的深度、广度与系统性都大大超过了宋儒。

究其原因,就时代因素而言,中晚明时代的儒学异化、重建道统的使命与当时奢靡功利的人心与世风,都使得阳明学者对个体性的人欲与集体性的人欲(世风、世界)保持着敏锐的警惕与批判。就自身的学理因素而言,阳明学与蕺山之学均立根先天本体,在溯源心体的精深审视下,障道因素直指无始无因潜注其中的习气,似是而非微微萌动的妄根,乃至当下一念的理欲毫厘之辨,无疑具有更加精微深广的精神维度,正如王塘南论及“吾辈无一刻无习气”时说:“此在切己深体,久乃信之,绝不在讲说间。且先儒讲说,亦未见有人说到此者。”^{[8]358}就儒家外部的思想资源而言,在中晚明三教合流的背景下,王阳明及其后学王龙溪、王塘南等人,都曾积极借鉴乃至援引佛教的心性理论与工夫体系,因此其习气论、意识论等与佛教的相关理论也颇有一致性。当然,儒佛两家的习气论因各自的世界观和理论体系不同亦有差别,此非一言可尽,二者的深入比较,笔者将另撰文述之。

注释

- ①罗洪先:《念庵文集》卷十《跋通书圣学章后》,《文渊阁四库全书》集部 1275 册,第 206 页。清雍正年间刊本,以下简称雍正本《念庵文集》,仅注卷数和页码。②以上参见慈怡主编:《佛光大词典》“习气”“三种习气”条,台北佛光出版社 1988 年版,第 658、4771 页。③世亲造,玄奘译:《阿毘达磨俱舍论》卷二十,《大正藏》第 29 册,第 107 页下。④护法等造,玄奘译:《成唯识论》卷九,《大正藏》第 31 册,第 48 页中。⑤罗洪先:雍正本《念庵文集》卷八《松原志唔》,第 182 页。⑥罗洪先:《石莲洞罗先生文集》卷七《与王有训(一)》,明万历四十四年陈于廷序刊本,台北“国家图书馆”藏,第 34 页。⑦罗洪先:雍正本《念庵文集》卷三《答李二守》,第 44 页。⑧罗洪先:雍正本《念庵文集》卷三《与谢维世》,第 79 页。⑨灌顶撰,湛然再治:《大般涅槃经疏》卷二十一,《大正藏》第 38 册,第 161 页。⑩西宗集注:《慈悲道场水忏法科注》卷下,《卍新续藏》第 74 册,第 775 页。

参考文献

- [1]伊川先生语一:入关语录 [M]//河南程氏遗书:卷十五:二程集. 王孝鱼,点校.北京:中华书局,1981:145.
- [2]黎靖德.朱子语类:卷十六 [M].北京:中华书局,1986:348.
- [3]正蒙:诚明篇 [M]//张载集.章锡琛,点校.北京:中华书局,1985:23.
- [4]释印顺.唯识学探源 [M].北京:中华书局,2011:88.
- [5]卷二十六:家书墨迹:一与克彰太叔 [M]//王阳明全集.吴光,钱明,董平,等编校.上海:上海古籍出版社,1992:984.
- [6]卷五:天柱山房会语(与张阳和、周继实、裴子充问答) [M]//王畿集.吴震,编校.南京:凤凰出版社,2007:120.
- [7]卷一:抚州拟岘台会语 [M]//王畿集.吴震,编校.南京:凤凰出版社,2007:20.
- [8]卷一:答钱启新邑侯:其四 [M]//王时槐集:之二;友庆堂合稿.钱明,程海霞,编校.上海:上海古籍出版社,2015.

- [9] 卷一:与邓文范:一[M]//陆九渊集.钟哲,点校.北京:中华书局,1980:11.
- [10] 唐君毅.中国哲学原论:原教篇[M].北京:中国社会科学出版社,2006:155.
- [11] 唐枢.四:礼玄剩语[M]//黄宗羲.明儒学案:卷四十:甘泉学案.沈芝盈,点校.北京:中华书局,2008:951-952.
- [12] 陈荣捷.传习录详注集评:84条[M].台北:学生书局,1983:110.
- [13] 卷十三:简盛行之[M]//邹守益集.董平,编校.南京:凤凰出版社,2007:681.
- [14] 卷十四:困辩录:辩诚[M]//聂豹集.吴可为,编校.南京:凤凰出版社,2007:608.
- [15] 卷十七:直说示周子顺之[M]//王畿集.吴震,编校.南京:凤凰出版社,2007:498.
- [16] 卷七:赠茅稚卿擢刑部主事序[M]//欧阳德集.陈永革,编校.南京:凤凰出版社,2007:227.
- [17] 卷十六:水西别言[M]//王畿集.吴震,编校.南京:凤凰出版社,2007:450.
- [18] 卷四:潜思札记[M]//王时槐集:之二;友庆堂合稿.钱明,程海霞,编校.上海:上海古籍出版社,2015.
- [19] 卷五:支节漫语[M]//王时槐集:之二;友庆堂合稿.钱明,程海霞,编校.上海:上海古籍出版社,2015:547.
- [20] 卷一:再答萧勿庵[M]//王时槐集:之二;友庆堂合稿.钱明,程海霞,编校.上海:上海古籍出版社,2015:393.
- [21] 卷五:仁智说[M]//王时槐集:之二;友庆堂合稿.钱明,程海霞,编校.上海:上海古籍出版社,2015:557.
- [22] 周丰堇.一性开二门:王时槐的心性论研究[D].北京:北京大学,2018.
- [23] 卷二:答唐凝庵[M]//王时槐集:之二;友庆堂合稿.钱明,程海霞,编校.上海:上海古籍出版社,2015:447.
- [24] 卷六:书南皋卷后[M]//王时槐集:之二;友庆堂合稿.钱明,程海霞,编校.上海:上海古籍出版社,2015:578.
- [25] 卷五:石经大学略义[M]//王时槐集:之二;友庆堂合稿.钱明,程海霞,编校.上海:上海古籍出版社,2015.
- [26] 卷二:答王养卿五条[M]//王时槐集:之二;友庆堂合稿.钱明,程海霞,编校.上海:上海古籍出版社,2015:401.
- [27] 卷一:答朱易庵[M]//王时槐集:之二;友庆堂合稿.钱明,程海霞,编校.上海:上海古籍出版社,2015:344.
- [28] 卷五:仰慈肤见[M]//王时槐集:之二;友庆堂合稿.钱明,程海霞,编校.上海:上海古籍出版社,2015:544-545.
- [29] 证学杂解[M]//刘宗周全集:第2册.吴光,主编.杭州:浙江古籍出版社,2007.
- [30] 人谱续编二:纪过格[M]//刘宗周全集:第2册.吴光,主编.杭州:浙江古籍出版社,2007:10.
- [31] 学言下[M]//刘宗周全集:第2册.吴光,主编.杭州:浙江古籍出版社,2007:435.
- [32] 梁启超.德育鉴[M].北京:北京大学出版社,2011:24.
- [33] 卷一:答钱启新邑侯·其二[M]//王时槐集:之二;友庆堂合稿.钱明,程海霞,编校.上海:上海古籍出版社,2015:356-357.
- [34] 卷四:三益轩会语[M]//王时槐集:之二;友庆堂合稿.钱明,程海霞,编校.上海:上海古籍出版社,2015.
- [35] 卷三:金波晤言[M]//王畿集.吴震,编校.南京:凤凰出版社,2007:65.
- [36] 卷八:意识解[M]//王畿集.吴震,编校.南京:凤凰出版社,2007:192.
- [37] 卷十一:答刘凝斋[M]//王畿集.吴震,编校.南京:凤凰出版社,2007:274.
- [38] 卷十一:简郭平川[M]//邹守益集.董平,编校.南京:凤凰出版社,2007:545.
- [39] 卷十六:赵麟阳赠言[M]//王畿集.吴震,编校.南京:凤凰出版社,2007:446-447.
- [40] 卷二:答徐鲁源[M]//王时槐集:之二;友庆堂合稿.钱明,程海霞,编校.上海:上海古籍出版社,2015:421.
- [41] 杨儒宾.序二:良知学笼罩下的恶的问题[M]//陈志强.晚明王学原恶论.台北:台湾大学出版中心,2018:19.

Discussion on “Xiqi” by Scholars of the Mind School in the Mid-to-Late Ming Dynasty

Zhang Weihong

Abstract: Scholars of the Mind School in the Mid-to-Late Ming Dynasty traced human desires back to the subtle habits that existed before the emergence of a single thought. These habits pervaded all mental and material phenomena in the experiential world, and the scholars had a profound reflection on the universal invisibility of these habits and the dilemmas in spiritual practice they caused. Scholars such as Wang Tangnan and Liu Jishan discussed the structure of “yi (intention)” and the formation and development process of habits from the perspectives of cosmology and epistemology. The “mind” was divided into the true knowledge of the mind-body that understands the original nature and the experiential consciousness (physical consciousness, discursive consciousness) that is obscured by habits. The existence of habits has no beginning or cause: at the very start of the postnatal world’s formation, habits had infiltrated the spiritual subject, forming the initial “delusion” that deviates from the mind-body. This delusion then develops into the experiential consciousness composed of the habitual mind and the root of delusion. Subsequently, consciousness constantly makes distinctions and chases after external objects, eventually leading to the confusion of the original nature and the intensity of desires, and developing into an erroneous experiential world. Scholars of the Mind School in the Mid-to-Late Ming Dynasty discussed human desires from the perspective of habits, and the depth, breadth, and systematicness of their discussions far exceeded those of Confucian scholars in the Song Dynasty.

Key words: the Mind School in the Mid-to-Late Ming Dynasty; habits; human desires; experiential consciousness

责任编辑:涵 含