

张栻的察养工夫及其意义*

吴亚楠

内容摘要: 张栻的工夫论曾经有过前后期的变化, 由此对于胡宏的工夫体系做出了调整, 这已经成为学界的共识; 但是如何理解这种调整的意义, 现有研究则颇见分歧。本文认为, 张栻后期的工夫主要包含两种不同的意涵, 即察识端倪而涵养本心, 以及涵养习心以显发和体认本心; 两者之间相互交织。而他与胡宏的不同则可以归纳为两点: 一者, 通过涵养为端倪之发和察识端倪奠定基础; 二者, 在胡宏之外, 补充静中用功和涵养习心的必要性。张栻并无背弃师说, 从工夫分类上来看二人同归“逆觉体证”中的“渐教”工夫, 但张栻较胡宏之说则更加完备、无偏。这是张栻调整师说的真正意义所在, 也是他对于湖湘学的重要推进。

关键词: 察识 涵养 顿渐 逆觉体证

张栻作为与朱熹、吕祖谦并称的“东南三贤”之一, 也是南宋湖湘学派的实质创始人胡宏最为重要的弟子。但是张栻从教胡宏之日尚浅, 加之与朱熹的长久交往和相互影响, 以及对自我思想和学风时弊的反思, 所以他的工夫论曾经发生过前后期的重要转变。大体来说, 前期他主要受到胡宏的影响, 主张先察识后涵养; 后期则变更师说, 强调察识涵养并重而涵养为主。对于如何理解这种变化的意义, 学界对此的观点呈现出严重分歧。最有代表性的, 比如牟宗三先生认为张栻在一些问题上“随朱子脚跟转而已耳”, “可谓愧对其师”^①, “盖五峰之不肖弟子也”^②; 而向世陵先生在对张栻的评价上则回归黄宗羲的立场^③, 强调湖湘学正是由于张栻的学术造诣和讲学传道活动才得以发扬光大, 进入鼎盛阶段^④。本文从考察张栻的察养工夫入手, 通过细致的文本解析, 分析从胡宏到张栻, 湖湘学转变和演进的本质, 以期对这个具有重要意义又充满争论的理论问题提供一种新的回应。

* 韩国高等教育财团、南开大学亚洲研究中心资助研究课题“南宋湖湘学研究”(AS1811); 南开大学哲学院“985工程”青年教师科研资助项目, “性学的走向——从胡宏到张栻”(NKZX985QN-201401)。

① 参看牟宗三《心体与性体》(中), 上海古籍出版社, 1999年, 第400页。

② 牟宗三《心体与性体》(下), 第296页。对于张栻学术地位产生质疑的还有其他学者, 比如曾亦说“梨洲以南轩之学为光大五峰之门者, 实属过誉。……南轩之学与五峰差距是很大的……且南轩歿后, 湖湘之学即不振, 如此, 又怎能说南轩光大五峰之门, 直是五峰之罪人耳”。参见曾亦《张南轩与胡五峰之异同及其学术之演变》, 《湖南大学学报》(社会科学版) 2009年第6期。

③ 黄宗羲积极肯定张栻的学术造诣和其在湖湘学发展过程中所发挥的积极作用, 比如“南轩之学, 得之五峰。论其所造, 大要比五峰更纯粹”, “五峰之门, 得南轩而有耀”。见《宋元学案》, 中华书局, 1986年, 第1635页。

④ 向世陵《善恶之上——胡宏·性学·理学》, 中国广播电视出版社, 2000年, 第250-253页。正面肯定张栻学术地位的还有其他学者, 比如朱汉民认为, “张栻没有辜负老师的期望, 他上承二程的余绪, 又得胡宏的传授, 终于成为一代理学宗师, 把湖湘之学发展到一个新的阶段。……他使得湖湘学派的理学思想体系更加完善, 理学范畴更加丰富, 理学命题更加精密。张栻还修正了胡宏的一些非正宗理学的思想和命题”。参见朱汉民《张栻、岳麓书院与湘学学统》, 《湖南科技学院学报》2014年第9期。

一、“察识”的四种含义

察识、涵养并提,已经成为概括湖湘学、闽学等工夫论的一种习惯性表述。不过作为由胡宏首先明确并逐渐扩大影响的一种工夫模式,如果细致考察“察识”一词的用法,可以发现,其实胡宏本人从未用过“察识”这样一种表达,包括与此相近的概念,比如省察、体察,也都从未出现在他的文本之中。而在张栻的概念使用中,“察识”出现了两次,“体察”出现了十一次,“省察”出现了二十一次,所以“察识”也并非张栻所使用的典型表达。实际上,它是一个更多为朱熹所习惯使用,但其意义为各家所共识的一个范畴;且在朱熹的使用中,虽然“察识”更多的情况下是指的察识本心,但其意义也包含“博之以文”等其他内容。而在张栻的用法中,则更经常的是用“体察”和“省察”来表达识取端倪和体认仁体的工夫,不过后两者的意义范围又不止于此。在这种情况下,本文所出现的对于张栻“察识”工夫的分析,将同时包含其对于“省察”、“体察”的讨论。通过文本的梳理,我们可以将其含义概括为主要的四种情况:

其一,反思行为和内心。这是“察识”最基本的含义之一,相关于此的用法,张栻留下了许多比较典型的概括,比如他在给吴晦叔的书信中写道“如三省四勿,皆持养省察之功兼焉”^①。这里暂不讨论这句话中提到的持养和省察的关系,至少它已明确“三省四勿”都属于省察工夫的范围;而推其源头,二者皆来自《论语》,前者为曾子所说“吾日三省吾身,为人谋而不忠乎?与朋友交而不信乎?传不习乎?”(《论语·学而》),后者则是弟子对孔子的记述“子绝四:毋意、毋必、毋固、毋我”(《论语·子罕》),由此而知,曾子的反省更侧重行为的层面,而孔子的绝无则深入到心意的层面。所以,张栻此处所说之察识即同时展现了对行为和内心两个方面的反省。

其二,察过。这是前述第一层含义具体落实的表现之一,即所谓的反省行为和内心,其中一个重要的目的就在于二者之中察识一己的过失所在;而反过来说,省察自己的过失,也就不仅仅停留在表面的或者外在的行为,而是需要深入到意念之微而严格的检省自己。其实“三省四毋”中亦已包含上述两意;不过,张栻还有其他的各种相关发明,比如“能见其过而内自讼,则惩创之深,省察之力,其必能徙旧而新是图,若是则进于德也孰御?”(《南轩先生论语解》卷第三《公冶长篇》,《张栻集》,第142页),他认为省察已过是日新道德的前提,所以也就是君子进德的必要条件,由此突出了察过在整个工夫体系中所居有的地位。

其三,格物致知。张栻的“省察”工夫,其对象不仅包括自己,亦可包括外事、外物;就后者而言,这时的省察工夫其实也就成为“格物致知”之一种。“程子曰:行之而不著,谓人行之而不明晓也;习矣而不察,谓人习之而不省察也。如爱亲敬长慈幼乡间之人,皆能行之,而莫明晓其理也。夏葛冬裘,饥食渴饮,人皆朝夕习于其间而莫省察其然也。在人虽不著不察,然道实未尝离,终身由之而不知其为道之所存,如是者多矣。故曰众也。是故大学之道以格物致知为先”(《南轩先生孟子说》卷第七《尽心上》,《张栻集》,第589页),这句话本出自张栻对于《孟子》“行之而不著焉,习矣而不察焉,终身由之而不知其道者,众也”一句话的解释,对于此中的“察”,程子解为“省察”,张栻引用程子之语则显然认同程子此处的解释,同时他进一步将此发挥为“省察其然”。事实上,从上下文来看,包括同时参考朱熹对这句话的注解^②,这里所说之“然”,毋宁理解为“所以然”更为合适,这也切合下文的“格物致知”之说。所以此处之省察工夫实质即是穷格物理之功。

其四,省察本心。除了前述的三重含义,张栻对于“察识”工夫的说明还有另一种更为典型的意义,

^① 张栻《南轩先生文集》卷二十八《与吴晦叔》,《张栻集》,中华书局,2015年,第1201页。

^② “著者,知之明;察者,识之精。言方行之而不能明其所当然,既习矣而犹不识其所以然,所以终身由之而不知其道者多也。”(朱熹《四书章句集注》,中华书局,1983年,第350页)

与本文主要讨论的问题关系也更加密切。《克斋铭》中有一段话“圣有谏训,克己是宜,其克伊何,本乎致知,其致伊何,格物是期,动静以察,晨夕以思,良知固有,匪缘事物,卓然独见,我心皦日,物格知至,万理可穷,请事克己,日新其功”(《南轩先生文集》卷三十六《克斋铭》,《张栻集》,第1307页),从这段话的原文来看,张栻将《大学》中作为入手的工夫“格物致知”直接解释为察识良知本心,这不仅直接肯定了察识本心的工夫,而且也充分突出了它在整个工夫过程中的优先性。不过,《克斋记》大约是张栻早期的作品,因为它既讲“先察识”,又不甚推重涵养的意义。那么问题的关键在于,察识本心的工夫仅仅是张栻前期的观点,还是即使他后期工夫思想有所调整之后,也一以贯之的观点呢?它在张栻的整个工夫格局中处于怎样的位置呢?这两个问题的分析对于解答张栻于胡宏工夫论的变化具有重要意义。

二、张栻后期察养工夫的本质

张栻前期的工夫继承胡宏的观点,主张先察识后涵养,并以此观点一定程度上影响了朱熹早期的工夫论。但是后者经过三至四年时间的工夫实践和理论反思,到乾道五年己丑(1169)已深悟前说之非并重新确定了先涵养后察识的工夫路径;并将此新见迅速告知张栻。在同年朱熹给林择之的书信中,我们还可以看到张栻对此的态度是“但先察识、后涵养之论执之尚坚”^①,但是在此之后,他的观点就开始逐渐发生变化。比较早见的两处材料,比如:

材料一:诚能起居食息主一而不舍,则其德性之知,必有卓然不可掩于体察之际者。(《南轩先生文集》卷三十三《通书后跋》,《张栻集》,第1273页)

材料二:栻曰:必待识仁之体而后可以为仁,不知如何而可以识也?学者致为仁之功,则仁之体可得而见识其体矣,则其为益有所施而亡穷矣。然则答为仁之问宜莫若敬而已矣。^②

以上两段材料的时间,分别是乾道六年庚寅(1170)和乾道七年辛卯(1171)。这两段材料可以同时为我们提供两个信息:其一,在朱熹己丑之悟最多两年之后,张栻受到朱熹的启发,对于工夫论的观点已经有所变化,此时他已经明确反对胡宏以来“先识仁之体”的为仁路径,强调工夫的重心当在于“主一而不舍”的为仁之功;其二,以此主一之功为基础,即以持敬涵养为重而“致为仁之功”,其效果和目的则在于更有效地体察“德性之知”^③或者说“得而见识”仁之体。也就是说,张栻后期的工夫论虽然调整了胡宏当初对于察识和涵养之先后与轻重的规定,但是却并未完全变更“察识”的内容,工夫调整的目的只是为了更有效地实现察识本心的目标,所以它依然是属于逆觉体证的本体工夫的一种。关于这一点在张栻的另外一则材料中也有比较清晰的呈现:

材料三:不知苗裔固未易培壅根本,然根本不培则苗裔恐愈濯濯也。此话须兼看。大抵涵养之厚,则发见必多;体察之精,则根本益固。未知大体者且据所见自持(知如有整衣冠一思虑便整衣冠一思虑此虽未知大体然涵养之意已在其中)而于发处加察,自然渐觉有功,不然都不培壅,但欲

^① 《晦庵先生朱文公文集》卷四十三《答林择之》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编《朱子全书》第22册,上海古籍出版社、安徽教育出版社2010年,第1965页。

^② 朱熹《宋朱熹胡子知言疑义》胡宏《胡宏集·附录一》,中华书局,1987年,第33页。

^③ “德性之知”的概念在张栻现存的文献中出现过两次,另一处见于其对孟子“君子深造之以道,欲其自得之也”的注解“学贵乎自得,不自得则无以有诸己,自得而后为已物也。以其德性之知非他人之所能与,非聪明智力之所可及,故曰自得”。张栻虽然未曾对“德性之知”作以清晰地界定,但是他明确地说明了“德性之知”的特点,即“非他人所能与”和“非聪明智力所能及”。相关于此,张栻有另一段话正可以辅助此处的理解“然则其在人也,本安在乎?仁是也。仁,人心也。人皆有是心,放而不知求,则其本不立矣。本不立,则其知也,闻见之所知而已;其为也,智力之所为而已,岂不有限而易竭乎?”所以结合以上三段话,我们似乎可以把“德性之知”理解为由每个人固有的本心仁体所发,不同于有限的闻见之知和智力所为的“良知”。

省察 恐胶胶扰扰而知见无由得发也。(《南轩先生文集》卷二十九《答吴晦叔》,《张栻集》第 1207 页)

这段材料取自张栻给吴晦叔的一封信,虽然具体时间现在尚难完全确认,但是显然至少是在己丑之后。对于吴晦叔为维护师说而对他与朱熹工夫论之新观点而提出的质疑“若不令省察苗裔便令培壅根本,夫苗裔之萌且未能知,而遽将孰为根本而培壅哉?此亦何异闭目坐禅,未见良心之发,便敢自谓我已见性者?”(《南轩先生文集》卷二十九《答吴晦叔》,《张栻集》第 1207 页)张栻从察识与涵养相互关系的角度做出了反驳和分析,但是却并没有否定或者取消“省察苗裔”的工夫。而这段话中尤其有价值的正在于张栻对于与“涵养”为重而相对的“察识”或者“省察”工夫的具体落实和所指做出了明确地说明,即虽然我们在张栻的很多其他文本中,可以看到他对于“察识”工夫更加多样化的解释,但是在这里,它最主要的和典型性的意涵依然是指的察识“苗裔”,也就是本心仁体随处发现的端倪。

综合上文所说,张栻后期对于胡宏的“先察识”说有所调整,但是调整后的工夫论中,似乎其内部仍然可以区分为不同的情况:其一,材料一和材料二既以涵养为本心显发之基础,则此时之涵养并非是以察识端倪为前提的本心涵养之工夫,故而此处实是以涵养习心为本而察识端倪和体认本心;其二,材料三则明确肯定了察识本心端倪的工夫,而“不知苗裔固未易培壅根本”,则说明了察识端倪之后,尚须加以涵养之功,只是这时的涵养已属于本心工夫之范围,从而与前说有别。不过虽然有以上两种不同的情况,但是前者的思路在于以涵养而成就体认仁体的目的,后者则直接与胡宏之说相近,故而如果借用牟宗三先生的概念来表达的话,两者实际上仍然同属逆觉体证之工夫。

而张栻的这样一种观点,大约也正是他在后期始终坚持而未再作调整的成熟之见,相关于此,来自《孟子说》的几段文本可以支持这样的一种判断:

孟子告齐王,未尝不引之以当道,王岂无秉彝之心乎?则其端倪亦有时而萌动矣。(《南轩先生孟子说》卷第六《告子上》,《张栻集》第 551 页)

保民之道虽甚大,而其端则不远,患不能体察扩充之耳。故孟子引见牛之事以告,使知不忍之心已实有之,反而推之也。(《南轩先生孟子说》卷第一《梁惠王上》,《张栻集》第 323 页)

盖大体言之,必尽心知性,而后存养有所施焉。然在学者则当求放心而操之。其操之也,虽未能尽其体,而体亦固在其中矣。用力之久,则于尽心之道有所进,而存养之功寔得其所施矣。(《南轩先生孟子说》卷第七《尽心上》,《张栻集》第 586 页)

虽然朱熹认为《孟子说》并非张栻成书,但是此书毕竟历经多次修改,且据《年谱》所载,至少到淳熙五年(1178)张栻去世前两年,仍然“修改得养气说数段”。对于这样一部作品,当相同的观点在不同语境中被反复陈述和说明,似乎更可以支持我们将此理解为张栻最后的观点。而在这三段材料中,第一段材料,明确肯定了秉彝之心的存在及其端倪时而萌动的特点,其实质在于间接地肯定由察识端倪而体认本心仁体的工夫;第二段材料,张栻再次直接肯定了“体察扩充”仁心端倪的必要性,并且他引用了胡宏当初在论述“先察识”工夫时所使用的《孟子》中的经典案例,即齐宣王见牛而不忍杀的例子,张栻在此并不侧重察识与涵养的先后与轻重之别,而是延续胡宏的思路,强调要在类似的情景中去体察“不忍之心已实有”的事实,并且以“反而推之”来概括这种“察识”工夫的特点,这也正是“逆觉体证”的工夫特征;第三条的材料则总共提供了两方面的信息:其一,张栻否定了“先识仁体”的必然性,他虽然承认“大体言之”,即在逻辑顺序上当先“尽心知性”即“识得仁体”,然后存养工夫才有所施,但是另一方面,他又主张一种直接的求其放心而加以操存的工夫,经过一定时间的用功用力,自然可以促进“尽心”之道,即体认仁体,如是一来,就重申和证明了他调整师说的具体内容和缘由;其二,按照张栻所说,这样一种察识涵养并进的工夫,在以涵养为本的过程当中,“虽未能尽其体,而体亦固在其中矣”。所以这三则材料,以前两则为一组,第三则为独立的一组,实际上正对应了前文分析的张栻后期工夫论的两种内容。要之,他此时虽然同于朱熹都对察识涵养的先后次序在胡宏原有的观点上作了调整,但是不同于朱熹之涵养

侧重追求一种心静理明之状态^①。张栻的涵养从过程到结果,其关注所在指向的都是本心仁体,它依然归属于“逆觉体证”^②工夫的范围之内。

三、工夫类型与张栻工夫论的意义

一般而言,目前学界比较一致的观点是认为胡宏“先察识”的工夫论是受到程颢以来“学者须先识仁”观点的影响。这种说法大体不错,二者在工夫论的思路确实显现出很大程度的前后承继关系;但是细致考察二人的表述和说明,会发现二人之间似乎又有一些具体的区分。针对这种同异并在此情形,我们有必要将二人的观点再加以比较:

学者须先识仁,仁者浑然与物同体,义礼知信皆仁也。识得此理,以诚敬存之而已,不须防检,不须穷索。若心懈,则有防;心苟不懈,何防之有?理有未得,故须穷索,存久自明,安待穷索?此道与物无对,大不足以名之,天地之用皆我之用,孟子言万物皆备于我,须反身而诚,乃为大乐。若反身未诚,则犹是二物有对,以己合彼,终未有之,又安得乐?《订顽》意思乃备言此体,以此意存之,更有何事?“必有事焉而勿正,心勿忘,勿助长”,未尝致纤毫之力,此其存之之道。若存得便合有得。盖良知良能元不丧失,以昔日习心未除,却须存习此心;久则可夺旧习。此理至约,惟患不能守。既能体之而乐,亦不患不能守也。^③

欲为仁,先识仁之体。^④

齐王见牛而不忍杀,此良心之苗裔因利欲之间而见者也。一有见焉,操而存之,存而养之,养而充之,以至于大。大而不已,与天同矣。此心在人,其发见之端不同,要识之而已。^⑤

第一段话来自程颢的著名文献《识仁篇》。这段话把工夫的具体实践分为逻辑上的两个环节:第一步,他要求学者“先识仁”,而“仁”的具体表现就在于“浑然与物同体”,也就是张载《西铭》篇中“民胞物与”的境界;这是从仁体的究竟境界的角度上而作出的说明。而且程颢言说还有另外一个特点,这里隐含了一种“以觉训仁”的论说角度,因为“与物同体”强调的并不是一种智识上的判断,而是仁者内心真实经验到的一种感受;从此出发,故而程颢认为这正印证了孟子所说的“万物皆备于我,须反身而诚,乐莫大焉”,而后者正说明了每个人先天固有的良知良能或者良心的存在。故而所谓的“学者须先识仁”,其真实意涵的最后落实其实是,学者须要先体认到内在于自身的本心固有的与物同体的境界。第二步,在这之后,就要求以“诚敬存之”,这实际上是对上述心境的保任过程。而这种保任的具体工夫就是孟子所说的“必有事焉而勿正,心勿忘,勿助长”,程颢如同孟子一样,并没有再进一步具体解释这究竟是一种怎样具体的过程,不过他的观点依然有自己的特点:他先后指出这种工夫“不须防检,不须穷索”,“以此意存之,更有何事”,“未尝致纤毫力”,“此理至约,惟患不能守”这样一种表述给人强烈的印象,即这是一种操作上以易简为特征的方式;加之,关于如何“先识仁”,从“反身而诚”到体认到“浑然与物同体”,这中间没有任何具体的过渡,似乎在程颢那里,这是一个可以一蹴而就的事情。以上两个特点令《识仁

① 比较张栻和朱熹察养工夫的异同本来也是本文应当处理的一个问题,但是因为朱熹的相关思想实有比较复杂的一面,因此本文中不再做具体讨论;笔者将来会撰写专文,研究朱熹的察养思想和朱张二人工夫论的异同。同时即使不在本文中回应这个问题,其实也并不本质上影响对于胡张二人思想关联的判断。

② “逆觉体证”是牟宗三先生首先提出和使用的概念,用来概括属于纵贯系统的胡宏、刘宗周以及陆九渊、王阳明工夫论的典型特征。其具体含义,按照牟先生所说“‘逆觉’即反而觉识之、体证之之义。体证亦含肯认义。言反而觉识此本心,体证而肯认之,以为体也”(牟宗三《心体与性体》[中],第394页)。

③ 程颢程颐《河南程氏遗书》卷第二上,《二程集》,中华书局,2004年,第16-17页。

④ 朱熹《胡子知言疑义》,胡宏《胡宏集·附录一》,中华书局,1987年,第334页。

⑤ 朱熹《胡子知言疑义》,胡宏《胡宏集·附录一》,第335页。

篇》读起来颇有王阳明“一悟本体即是工夫”的意味,这当然与程颢一贯圆融的特点有关,不过就《识仁篇》的表达来看,我们虽然可以认为它包含了可能不同形式的逆觉体证工夫内含于其中,但是它仿佛依然给出了顿教的一种类型^①。

而到了胡宏这里,他一方面继承程颢“先识仁”的立场,另一方面,对于如何“识仁”,如何“反身而诚”,他借助《孟子》进一步对此作了具体的说明。我们的良心是在日常生活的不同情境中流露和显示其具体作用的,我们只要识取此良心之苗裔或者端倪,就可以借此体认仁体的境界;不过二者之间尚有一段过程,“一有见焉,操而存之,存而养之,养而充之,以至于大。大而不已,与天同矣”,那么如何具体存养此苗裔而至于大与天同呢?胡宏此处亦未作具体说明,但是这种扩充至极的说法,仿佛与阳明“致良知”的说法颇见一致之处,二者联系在一起来看可以为我们的理解带来一些启发:按照陈来先生分析,“致良知”有三个要点,即扩充、至极和实行,此处胡宏就良心端倪而言扩充至大,二者本质其实是同一工夫,其指向所在都是在具体的情境中着实而完整地落实此良心良能,将此内在的本体觉知不折不扣地落实于道德行为的实际践行当中,而这一过程,在胡宏的工夫体系中就属于“涵养”的过程;将此与程颢的观点相对比,会发现胡宏之说有两个特点:其一,他已经把程颢“先识仁”的工夫次序具体落实为“先识仁之端倪”,而在此之后所加的“涵养”工夫也被展开为两个阶段两种涵养,一是在从识取端倪到体认仁体之间的涵养,二是体认仁体之后的涵养;其二,胡宏把程颢那里似乎可以直接认取的仁体,具体展开为一个丰富、持续的工夫过程之结果,这也使得他的工夫较之程颢更加清晰、易行,也更加具有渐教的特点。

但张栻对于程颢和胡宏的观点皆有所异议。他后期对于工夫论的看法集中体现在下面一句话的表述当中:

顾存养省察之功固当并进,然存养是本,觉向来工夫不进,盖为存养处不深厚(存养处欠故省察少力也)。(《南轩先生文集》卷二十五《寄吕伯恭》,《张栻集》,第1133页)

显然他从两个方面调整了程、胡二人的观点:首先,从先后之序来说,他不再坚持胡宏的“先察识端倪”说,因为通过实践和理论反思,他认识到“存养处欠故省察少力”又“根本不培则苗裔恐愈濯濯”,这样一来,涵养深厚同时成为良心苗裔发见和此苗裔被识取的共同前提;但是张栻亦并非就直接改变为主张先涵养后察识,他主张的是二者“并进”,即强调两者在整个工夫序列当中互为基础、必须同时推进的关系;其二,虽然两者在工夫中需要同步开展和推进,但是从本末的角度来说,存养才是整个工夫的根本,具有更为基础性的地位;这种理解颇相似于佛教中止观双运的实践方法,止观并重,但通常情况下“止”是“观”的前提和基础。所以综合以上两个方面,张栻观点的变化核心即在于强化涵养工夫作为基础的重要意义;但是如上所呈现的,他并非就是简单地在胡宏的工夫之外加以对涵养的看重,事实上他的具体调整至少带来两个结果:首先,胡宏并非不重视涵养,他的述说中实是察识涵养并重,而张栻则于二者中显示出更重涵养的特点;其次,胡宏以察识端倪为工夫起点,则工夫开展只在本心上做,而张栻的工夫则是于既有本心之扩充与涵养,也有习心之涵养中见察本心。所以到现在为止,我们可以把上述三人的工夫论总结为三个结论:

其一,程颢的工夫本来可以容纳顿、渐两种不同形式,但是从其表达来看,似乎顿教的色彩更浓厚;胡宏的工夫论则是对程颢工夫中渐教一面之可能性的具体展开;

其二,比之于程颢,胡宏和张栻的共同点在于二者同归渐教,他们的涵养工夫不仅体现在保任仁体的过程中,也首先落实在“识仁体”的过程当中;涵养在识仁过程中的必要性是程颢没有强调过的;

(下转第87页)

^① 顿教和渐教的概念可以在不同意义上使用。本文对它们的运用不是指“逆觉体证”与“格物致知”意义上的顿渐之别,而是指“逆觉体证”的工夫内部,由于具体次第和过程不同而产生的顿渐之分。

续表

序号	征引称谓	所指	大学	中庸	论语	孟子	合计
55	胡氏	胡安国	0	0	0	1	1
56	胡氏	胡五峰	0	0	0	1	1
57	吴氏	吴安诗	0	0	0	1	1
58	许氏	许慎	0	0	1	0	1
59	周氏	周孚先	0	0	1	0	1
60	何叔京	何镐	0	0	0	1	1
61	潘兴嗣	潘兴嗣	0	0	0	1	1
62	刘忠定公	刘安世	0	0	0	1	1
63	靳裁之	靳裁之	0	0	1	0	1
64	欧阳永叔	欧阳修	0	0	0	1	1
65	罗仲素	罗从彦	0	0	0	1	1
66	了翁	陈瓘	0	0	0	1	1
67	文彦博	文彦博	0	0	0	1	1
68	邵子	邵雍	0	0	0	1	1
69	吴祐	吴祐	0	0	1	0	1
合计			11	27	585	333	956

(作者单位:渤海大学马克思主义学院)

责任编辑:张学智

(上接第71页)

其三 程颢和胡宏都强调识仁的优先性,工夫皆在本心上直接做起;张栻则主张察识涵养二者并进,且更加突出涵养的重要性,而这种涵养工夫实际上也包含着两种情况:一者,察见端倪而后扩充涵养,这种工夫与胡宏的观点并无二致;二者,由涵养而通仁体,这是强调习心的涵养过程中亦可显发本心。从后者来说,这是张栻与程、胡二人工夫的最大不同;也是对于前两者工夫的一个另外补充。那么问题就在于,应该如何理解这种工夫呢?

实际上通过涵养习心而显发本心,这样一种工夫路径,李侗、陆九渊亦可同归其中。李侗所继承的龟山门下相传旨诀即在于静坐之中体验未发,象山亦注重静坐以显发本心,而他们的“静坐”,实际上都是针对习心的一种具体控制方法,意图通过这样一种方式可以实现复归本心的目的;不过同属于涵养习心而显发本心的工夫,张栻与他们两者又有所不同,这是因为静坐属于静中用功,而张栻的涵养习心则是无间于动静,且其主要方式不局限于静坐,而是主要发挥主敬的意义。

综上所述,张栻与胡宏同属逆觉体证中渐教的工夫。如果按照牟宗三先生的宋明理学分系,则二者同属纵贯系统,共归圆教之旨。而两者的不同,一者,张栻不似胡宏偏重动中工夫,而亦兼顾静中主敬的重要性;二者,工夫不仅在本心上做,而是包括涵养本心和习心两种不同的用功情况。所以,张栻对于胡宏工夫思想的调整,本质上来看可以归纳为两点:一者,在胡宏之外补充了静中用功和涵养习心的工夫;二者,通过涵养为本为端倪之发和察识端倪奠定了更坚实的基础。所以,从工夫论上来看,张栻之说并非如同牟宗三先生所言背离师教,他一方面并未变易逆觉体证的基本前提,另一方面,实较胡宏之说更完备,也更无偏颇。这是张栻调整师说的真正意义所在,也是他对于湖湘学的重要推进。

(作者单位:南开大学哲学院)

责任编辑:向世陵