

“死生之道”与三教之判

——王阳明由龙场悟道而归本儒学之密钥

云龙

(华南师范大学哲学与社会发展学院, 广东广州, 510631)

摘要: 生死问题作为龙场悟道的核心, 实为理解阳明归本儒学、判分三教的一把密钥。由龙场之悟对生死一念的勘破, 阳明洞达了生命存在的实相: 吾人本具长生不死之体, 本有圆满自足之性。立于这一彻悟, 阳明一方面强调破除执著功夫, 将对死生之道的理解完全转至当下的道德境域之中, 从而奠定了他归本儒学的根基; 另一方面他以儒学为宗, “校勘仙佛”, 将二教所言生死的内涵进行了道德化的发明阐释, 宣称原始佛道之义与儒家圣人之道实无不同, 从而圆满地实现了对三教的判分与融通。由此, 在阳明心学中, 养身与养德一体同宗, 居仁由义即可长生不死; 儒学与佛道一体同源, 尽性至命实能作佛成仙。

关键词: 王阳明; 死生之道; 吾性自足; 道德; 校勘仙佛

中图分类号: B248.2

文献标识码: A

开放科学(资源服务)标识码(OSID)

文章编号: 1672-3104(2020)02-0032-07



死生之道作为人“生身命根”处的一大问题, 向来为儒释道所重, 从而构成三教讨论的焦点。儒家讲“安身立命”, 道家讲“长生不死”, 佛家讲“出离死生”, 三教无不植根于对生死问题的理解而建构起通达人之生命本真、实现人之生命存在的不同路径。在儒学思想史上, 由生死问题契悟圣人之道以显明三教关系的儒者, 莫如阳明。阳明出入佛老, 遍读六经, 经由龙场之悟而勘破死生, 归本儒学, 判分三教, “超入圣域”^{1}。生死问题实为理解阳明三教之辨、开启阳明心学思想大厦的一把密钥。本文立足于阳明于龙场驿所遭遇的生死问题, 对阳明彻悟死生之道、勘破生死的精义予以澄清, 进而揭示他归本儒学以“校勘仙佛”^{[1](1683)}、发明圣道的精神实质。

一、生死一念

龙场悟道在阳明心学建构中的重要作用不言而喻: 它标志着阳明在真正意义上归本儒学。其核心精神贯通于阳明良知体系整体, 而非限于龙场驿一时一

地。诚如阳明晚年所坦言: “吾良知二字, 自龙场以后, 便已不出此意。”^{[1](1290)}当然, 根据《年谱》的记载, 阳明在龙场悟道之前就已实现了对儒学的认同: 在三十一岁时, 他已“渐悟仙、释二氏之非”^{[1](1351)}; 而在三十四岁时更是同湛若水“一见定交, 共以倡明圣学为事”^{[1](1352)}。然而, 阳明在悟道之前对儒学也仅止于认同, 而很难说是真正意义上的归本。真正意义上的归本需要一种奠基, 需要有一套形而上学的逻辑支撑, 而不能仅仅止于情感或直觉上的认同。显然这种奠基直到龙场悟道之际才得以完成。而龙场悟道在阳明心学体系中亦由此而具有一种“漏斗”作用: 阳明前于此的行为皆由此流入, 其意义须赖此悟方能得到真正的理解和说明; 阳明后于此的行为皆由此流出, 其意义只是此悟之逻辑内涵的延伸与展开。“(阳明)先生命世人豪, 龙场一悟, 得之天启。”^{[2](7)}刘宗周对龙场悟道之奠基性意义的评述可谓独具只眼。

那么龙场悟道的核心内容又是什么呢?^①《年谱》记载了阳明悟道之际的情形:

时瑾憾未已, 自计得失荣辱皆能超脱, 惟生死一念尚觉未化, 乃为石墩自誓曰: “吾惟俟命而已!”……

收稿日期: 2019-05-26; 修回日期: 2019-12-18

基金项目: 国家社会科学基金青年项目“现象学视域中的阳明心学研究”(19CZX024); 教育部人文社科研究青年基金项目“宋明理学视域中的《大学》学史研究”(18YJC720002)

作者简介: 云龙(1988—), 男, 河南开封人, 哲学博士, 华南师范大学哲学与社会发展学院哲学博士后, 特聘副研究员, 主要研究方向: 儒家哲学, 联系邮箱: 920690406@qq.com

因念：“圣人处此，更有何道？”忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人语之者，不觉呼跃，从者皆惊。始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。^{[1](1354)}

身处龙场驿九死一生的险恶环境中，性命之忧自然成为阳明的头等大事。因为世间一切功名利禄，包括父子之情，皆会随着人的死亡而归于幻灭。在此意义上，人惧怕死亡，悦生恶死，乃是一植根于生命本身自我保存的自然倾向。所以“圣人处此”的“此”，作为“道”的内容，所指涉的正是阳明在当下所遭遇的死亡问题。龙场之悟并无高玄神秘之处，实即将此生死一念觉化掉，将死生之道予以证显^②。

生死一念在阳明那里作为悟道的机缘之所以能通达圣道，乃在于它对个体生命存在具有根本性的统摄意义。在现实社会的生存场景中，个体无时无刻不面对声色名利的诱惑，而这些诱惑则又无不植根于生命自身的悦生恶死之情。由此，一切荣辱得失之心，一切声名利禄之欲，在根本上皆起于人的悦生恶死之情。从这个意义上说，个体生命在现实的生存境况中是无时不与此根本性问题相遭遇的。老子说：“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患！”^{[3](32)}“有身”之患，生死之忧，实为个体生命的根本忧患。庄子也说：“死生无变于己，而况利害之端乎！”^{[4](52)}“利害之端”之于生死是微末之事，但生死之于“利害之端”却有着根本性的意义。阳明在龙场驿濒临死亡的那种极端体验中自然能窥见此一枢机，因而他悟道之后语人曰：

学问功夫，于一切声利嗜好俱能脱落殆尽，尚有一种生死念头毫发挂带，便于全体有未融释处。人于生死念头，本从生身命根上带来，故不易去。若于此处见得破，透得过，此心全体方是流行无碍，方是尽性至命之学。^{[1](123)}

生死一念之所以在最后关头未能融释，乃因它是从“生身命根上带来”，是根源于个体生命情感之中的根本问题而同个体生命不可分割。当然，在一般情形中，生死之念作为一根本问题不是直接出场的，而是变为“利害之端”、声色货利之诱的形式来呈现。唯有在诸如被贬龙场，利害、诱惑等皆归于无效的极端情形下，生死问题始以其本来面目直接同阳明相照面。

所以作为个体生命的根本问题，生死一念所关涉的实为生命存在的实相。阳明认为“生死念头”来自“生身命根”，见破生死方能“尽性至命”，正说明了这一点。儒学“安身立命”所安之“身”，“尽性至命”所至之“命”，并非其他，正是这个从“生身命根”处带来的生死问题。这个根本性的问题不解决，心体自

然不能流行无碍，个体生命自然无法开显其本真。

然而这种解决或勘破绝不是依靠一种通常的、对死亡置之不理抑或是“人固有一死”的流俗之见所能打发的，也不是从书本上或从道听途说的意见中所能学到的。因为对生死的发问并非源于个体偶然的、突发奇想的好奇心或求知心，而是来源于生命自身，是植根于个体生命情感本身的原始发问。这正如焦竑对那些“不论生死”的儒者的批评：

儒者或谓出离生死为利心，岂其绝无生死之念耶？抑未隐诸心而漫言此以相欺耶？使果毫无悦生恶死之念，则释氏之书，政可束之高阁，第恐未悟生死，终不能不为生死所动。虽曰不动，直强言耳，岂其情乎？^{[2](832-833)}

焦竑在此揭露了陋儒的虚伪性，肯定了生死问题同生命本身的内在关联性。不言生死并不能取消生死问题，亦不能解决生死问题。未能勘破生死而拒绝讨论生死，只是自欺欺人式的逃避，而非个体生命情感的真实显露。当那些“未悟生死”的儒者真正处在生死攸关的环境中时，是不可能“不为生死所动”的。所以生死问题并不能通过遗忘或“存而不论”的方式来解决。主观性的遗忘当然可以获得暂时的逃避，但是像阳明这样直接同死亡相照面、死亡的威胁以无可阻挡之势弥漫于个体生命周遭之际，个体只能避无可避。“未悟生死，终不能不为生死所动”确为阳明在龙场驿悟道之前的心理状况的真实写照。由此而言，觉化“生死一念”，勘破生死，实即彻悟生命存在的实相；而透悟生命存在的实相也理所当然地构成了圣人道的核心内容。阳明悟道之后有诗云：“须从根本求生死，莫向支离觅浊清。”^{[1](864)}这个“根本”所指涉的正是生命存在的实相，或者说是阳明汲汲以求的圣人之道。

这样说来，龙场驿中阳明的“生死关”和“梦觉关”乃是同一道关口：勘破生死一念，阳明不但能够生还，而且可直接通达他前半生所苦苦寻觅的圣人之道；反之，他不但不能悟道，而且恐怕还要殒命埋骨于龙场。政治上的打压迫害，身心上的折磨摧残，千里贬谪的颠簸劳顿以及龙场驿遍布“蛇虺魍魉，蛊毒瘴疠”的恶劣自然环境，对阳明的生命已构成巨大的威胁。如果阳明再像其仆从一样被死亡之焦虑所击倒，失去精神上的支撑，那么他恐怕很难熬过这一关。由此可见，龙场之悟，阳明所悟之道并非其他，而正是将那“尚觉未化”的“生死一念”觉化掉，将那“毫发挂带”的“生死念头”融释。龙场之悟完全是由勘破生死、彻悟生命存在的实相而来。“生死一念”恰恰构成阳明的超凡入圣之机。

二、“死生之道”

那么何谓生死之“根本”？何谓死生之道？

萧惠问死生之道。先生曰：“知昼夜即知死生。”问昼夜之道。曰：“知昼则知夜。”曰：昼亦有所不知乎？先生曰：“汝能知昼？懵懵而兴，蠢蠢而食，行不著，习不察，终日昏昏，只是梦昼。惟‘息有养，瞬有存’，此心惺惺明明，天理无一息间断，才是能知昼。这便是天德，便是通乎昼夜之道而知，更有什么死生？”^{[1](42)}

阳明在这里借用庄子“死生为昼夜”^{[4](335)}的讲法，以“昼夜”喻“死生”，揭示了死生之道的本真义涵。他认为世俗常人最多只能说是“梦昼”，而非“知昼”，真正知昼者的心体是时时惺惺明明，没有私意执著遮蔽，其所见所证无非此流行不息的天理道体。也就是说，知昼者在“息有养，瞬有存”破除执著的功夫中所证显的乃是纯一之天理实相。而“梦昼”则是指因私意执著之情所产生的虚妄分别对天理道体的遮蔽状态。遮蔽之所以产生，其根源在于梦昼者未经历勘破生死的功夫，未能破除因生死执著所产生的虚妄分别之相。虚妄之相不破除，真实之相自然无法开显，个体生命所见所闻也就并非实相，而是如同梦中的幻象。

需要指出的是，私意执著的遮蔽有两种表现方式：一是如阳明在龙场时那样汲汲于生死之念，私意执著以显性的方式表现出来；二是如世俗中的常人“懵懵而兴，蠢蠢而食。行不著，习不察”，整日浑浑噩噩，这种私意执著则是以隐性或无意识的方式表现出来。用程子的话说，前者是“累物”之蔽，后者是“忘物”之蔽^{[5](117)}。“梦昼”正是由“忘物”所导致的遮蔽状态。与程子一样，阳明也认为“累物”与“忘物”都是对道体的遮蔽。而改变这种遮蔽状态的关键并不在于不“知”，不在于抽象地泯灭昼夜的区别，而在于破除因私意执著之情所产生的虚妄分别之“知”，使昼夜之道于当下自然而然地开显。与此相通，死生之道亦唯有在“息养瞬存”的破执功夫中，才能向吾人真正敞开。阳明说：“既闻道矣，其生也奚以喜？其死亦奚以悲？”^{[1](1060)}闻道者生而不喜，死而不悲，而能如昼夜转换一样淡然视之。阳明以“昼夜”来讲“死生”，不仅像庄子一样强调了死生之道唯有像昼夜现象的自然转换那样始能开显其本真，更强调了生死之“自然”是必然要在个体生命的功夫修养中才能实现。因而勘破生死一念的关键不在于不起念，而在于不执著于悦生恶死之念。“人生生死亦不易，谁能视死如轻

尘？”^{[1](857)}在此“视死如轻尘”的无执之念中，“死生之道”自然而然地会向人敞开。

“更有什么死生？”实点出了死生之道的本来面目。事实上，阳明在龙场驿证显的死生之道同庄子所讲的“不死不生”之义异曲同工：“九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻；朝彻，而后能见独；见独，而后能无古今；无古今，而后能入于不死不生。”^{[4](140)}“独”即是阳明所讲的“无一息间断”的天理道体。从生死的层面讲，“独”也是死生之道的自然流行呈现，它的内容也就是庄子所讲的“不死不生”。“不死不生”作为对生命本然状态的一种证显，正是在当下生命之“独”的纯一实相中自行展露出来的。这种纯一实相自然超越生死分别。人之所知所见若能时刻不离于此，自然与道合一而无生死可论，“更有什么死生”存亡呢？故庄子讲“道无终始，物有死生”^{[4](318)}，而阳明亦讲“道无生死，无去来”^{[1](1060)}。同时，这种纯一实相又因有着超越具体时空而通达无限的特质而构成我们理解时空的根基。故庄子讲“见独”之后能“无古今”，而阳明则讲作为“独知”的良知“彻昼彻夜，彻古彻今，彻生彻死”^{[1](215)}。可见，“更有什么死生？”或“不死不生”实是标示了死生之“道”的超越性特质。

然而必须强调，“不死不生”并非是一纯粹的虚无或时间上的永恒停滞，而是内在包含差异与多样性于自身之内的同一或“独”一。举例来说，人类昼行夜寝，即符合人类的天理常道和人体健康规律，若逆反而行，身体就容易出问题。所以遵循昼夜规律，顺应事物所本有的差异，而不是强行泯灭事物之间的差别，乃构成个体生命证显天理“独”体的关键。由此而言，个体所证显的“不死不生”的天理“独”体也必然是内在包含“生”“死”差异区分意义上的“方死方生”^{[4](35)}。个体唯有即生死始能超越生死，而“不死不生”的超越“独”体亦必然要在“方死方生”的当下境域中方能达成。所以，“更有什么死生？”或“不死不生”皆是立于由生死问题所通达的死生之道或生命实相而言的。它们重在强调即生命现象而呈现死生之道，即当下一念而达至永恒；而非脱离具体生命现象、具体时空的绝对之所。在这一点上，阳明心学与某些宗教所悬设的脱离经验的彼岸世界存在着本质的区别。

实际上，“不死不生”或“无死无生”在阳明那里又被理解为“长生”或“长生不死”，只是长生更能凸显死生之道的道教色彩。阳明讲：“长生徒有慕，苦乏大药资。名山遍探历，悠悠鬓生丝。微躯一系念，去道日远而。中岁忽有觉，九还乃在兹。非炉亦非鼎，

何坎复何离；本无终始究，宁有死生期？”^{[1](876)}在此诗中，阳明追忆了他求道的心路历程。慕求长生，但寻觅到鬓生白发却也无法找到长生之药，直到中年他才突然明白道教九转还丹的真义：长生之药根本不在丹炉宝鼎之中，亦不在坎离八卦之中，宇宙乾坤本来就无始无终，生命从实相上来讲哪里又有死生存亡呢？这里的“中岁”当指龙场悟道；而悟得长生之道恰是指在龙场之悟中勘破了“生死一念”而通达“死生之道”。“宁有死生期？”即上文“更有什么死生？”，也即“不死不生”或“无生无死”之域。正如前文所论，这种经由破除生死执著之念而开显出的生命本然境域因超越时空而具有“一念即是永恒”的真理特质，因此它被称为“不死不生”的同时亦可被称作“长生不死”，二者名异而实同。同“不死不生”一样，长生不死亦是在讲生命所固有的存在结构，而非讲个体生命在经验意义上没有终结。对于后者，阳明并不否认，“生死常道，有生之所不免也”^{[1](1338)}，“死也者，人之所不免。名也者，人之所不可期。虽修短枯荣，变态万状，而终必归于一尽”^{[1](1141)}。然而经验意义上的死亡事件却因外在于生命本身而不能如实呈现或者说不能呈现存在的实相。用海德格尔的话说，个体生命作为一“向死而生”的存在，唯有在日常经验中的死亡事件发生之前的此在在世中才能展开它的存在^{[6](271-298)}。由此而言，生死只是对于生命而言的；而“死生之道”又因内在于生命自身，故而其内容亦必然是“长生不死”或“无生无死”的。这样就可以理解儒者为何喜以“知生即知死”来解孔子的“未知生，焉知死”^{[7](119)}，因为生死本然就是同道的：唯有基于生命本身，我们才能理解真正的死亡。

基于此，“无生无死”与“长生不死”分别作为佛道二教所追求的超脱轮回之境与得道成仙之境，在阳明的语境中确乎是有其合理性的。只是问题的关键在于，这个“长生不死”或“无生无死”之道，并不在生命之外，而为吾人之生命所先天蕴含。换句话说，个体生命本即具“长生不死”之仙体，本即有“无生无死”之佛身。吾人只需于当下内求诸己，即可立跻仙佛之境。阳明在《谏迎佛疏》中说：“陛下果能以好佛之心而好圣人，以求释迦之诚而求诸尧、舜之道，则不必涉数万里之遥，而西方极乐，只在目前；则不必糜数万之费，毙数万之命，历数年之久，而一尘不动，弹指之间，可以立跻圣地；神通妙用，随形随足。”^{[1](328)}这正表明了这一思理。也正是因为性体本身就蕴含着“长生不死”之仙体与“无生无死”之佛身的“随形随足”的内在特质，阳明才在龙场大悟之际惊呼“圣人之道，吾性自足”。总之，死生之道因本

然内在于“出生入死”这一生命存在的历程之中，故个体只需在当下回转自身，即能通达圣道而超越死生^③。

需要注意的是，“长生不死”或“无生无死”作为死生之道的内容，虽是先天本有的，但却不是现成的。它必须在个体勘破生死执著的功夫历程中始能真正开显出来。不但龙场之悟是如此，阳明后来在遭遇剿匪患，戡叛变，擒宁王，处忠、秦之变等生死变故之际更是如此。所以他常向弟子强调：“某于良知之说，从百死千难中得来，非是容易见得到此。”^{[1](1290)}由此看来，生死之念的勘破、死生之道的证显是阳明在“一棒一条痕，一捆一掌血”^{[1](140)}的功夫磨砺中——而非仅凭知解——所证得的。这一点同阳明某些弟子以良知为“现成”的提法有着根本的不同。

三、判分三教

经由对“生死一念”之执的勘破，阳明完成了对死生之道意蕴的发明与证显，使生死问题的实相本真完全返至个体生命的当下一念中来。“死生之道”的这一证显理路，一方面使阳明返至日用伦常之道德情感的生存境域中而非一个虚幻性的宗教彼岸世界中来理解生死，从而使他在悟道之前对儒学的认同在真正的意义上得到归本和奠基；另一方面亦促使他以儒学为宗，“校勘仙佛”，将仙佛所言之生死进行了道德化的发明阐释，宣称原始佛道之义与儒家圣人之道实无不同，从而圆满地实现了三教的融通。下面我们围绕这两方面分而述之。

如上所论，勘破生死的关键在于破“执”，而“执”的本质内容乃是个体的悦生恶死之“情”。从总体上讲，儒家“即情显性”的进路由孔子开其端，孟子集其成，而朱子则以“心统性情”之命题承其绪。阳明对情感的理解亦不外于此。他讲，“天下事虽万变，吾所以应之，不出乎喜怒哀乐四者。此为学之要”^{[1](174)}；又讲，“除了人情事变，则无事矣。喜怒哀乐非人情乎？自视听言动，以至富贵、贫贱、患难、死生，皆事变也。事变亦只在人情里。”^{[1](17)}可见死生之道亦是借由无所执著的情感开显出来的。情感若失其本真，则必然导致道体的遮蔽。阳明说：“七情顺其自然之流行，皆是良知之用，不可分别善恶，但不可有所着；七情有着，俱谓之欲，俱为良知之蔽。”^{[1](126)}无执之情作为本真性的情感能够于其流行发用之中直接开显人之性体本真；反之，情感有所执著则会造成性体的遮蔽。可见，阳明正是通过承续儒家“即情显性”这一致思进路而

把情感理解为性体之流行发用,理解为人与世界万物的原初关联方式来证显圣道的^[8]。

情感既为人与万物的原初关联方式,则儒家之“道德”因建基于其上,也就远远超出出现成的社会伦理教条的意义,而同人之存在内在相关。阳明以断灭思亲之情为“断灭种性”^{[1](1351)},并非是刻意地为儒家伦理作辩护,而是以肯定儒家伦理道德的方式来肯定生命所固有的先天存在内容。作为生命存在,人绝非仅仅是一孤立的血肉躯壳,而是一与他人、他物相互关联的情感存在整体。阳明晚年由人心所发的“怵惕恻隐”“不忍”“悯恤”“顾惜”之情而证“大人者,以天地万物为一体”^{[1](1066)}之论,实即由此而来。故而立于情感而成就的道德也就不是由“外铄”而得,而是生命自身“我固有之”的先天存在内容。阳明以机锋棒喝之手段点醒禅僧心中那本有的“不能不起”的思亲之念,就表明这一点^{[1](1351)}。因为无论其表面上形迹如何,那植根于禅僧心中的思亲之情是无法泯灭的。可见,人伦纲常道德之“理”乃为人所先天本有而非仅由后天经验习得。失去“道德”,人亦失去人之为本质的本质。儒家所谓的“道德”,作为生命的先天存在内容,乃本然地同人之存在内在关联。先秦儒家所言的“道德”存在论意蕴在阳明这里重新散发出光彩。

由此可以理解阳明为何归本儒学来讲死生之道。儒学之道德因建基于个体本真性的无执之情上,恰恰能化解“生死一念”之执而开显出生命的实相。换句话讲,唯有立于道德,人始能作为“人”来存在,死生之道的本真意蕴始能向个体生命充分敞开,“吾儒亦自有神仙之道,颜子三十二而卒,至今未亡也。足下能信之乎?”^{[1](887)}颜子之为颜子,恰恰是因其立于道德,不怀“箪食陋巷”之忧,而能将存在之实相予以证显。这样,他所本有的“长生不死”之体亦能于当下呈现,超越时空,达至死而不亡之域。在此意义上,神仙长生之道亦为儒家圣道所本有,而非道家的专属发明,“大道即人心,万古未尝改。长生在求仁,金丹非在外。”^{[1](745)}长生不死的金丹并不在个体生命之外,而就在吾人自身。寻回吾心之仁,居仁由义,立身成德,当下即可获得长生。由此可见,由勘破生死之念而证显生命存在之实相,最终必然导致阳明走向儒学“存在实现论”^{[9](10-14)}的道德进路。

与认“儒”归“宗”相对应,阳明所悟死生之道这一存在实现论所蕴含的“道德”根基亦使他对仙佛二教予以重新判分与校勘。众所周知,仙家讲长生不死以得道成仙,佛家讲出离生死入自在涅槃,二教亦皆以超脱生死而证显生命的实相为宗极。这一点同阳明由勘破生死而悟道有着共通性。然而,勘破生死的

关键在于破“执”。仙佛之徒若太执著于超脱生死之念,恰恰无法从“生身命根”处勘破悦生恶死之情执,而最终导致本有“长生不死”或“无生无死”性体的隐没与遮蔽。阳明说:“仙家说到虚,圣人岂能虚上加得一毫实?佛氏说到无,圣人岂能无上加得一毫有?但仙家说虚,从养生上来;佛氏说无,从出离生死苦海上来;却于本体上加却这些子意思在,便不是他虚无的本色了,便于本体有障碍。圣人只是还他良知的本色,更不着些子意在。”^{[1](121)}“意”亦源属于“情”,仙佛“加却这些子意思”即是情有所执,圣人“不着些子意”即是情无所执。情有所执自然不能勘破生死,不能证显“长生不死”或“无生无死”的性体实相。所以仙佛虽然说“虚”说“无”,却无法顺应“虚”“无”的本色,而唯有儒家圣人始能还事物“虚”“无”的本色。故阳明又讲:“佛氏言生灭灭,寂灭为乐。以寂灭为乐,是有意于寂灭矣。惟圣人只是顺其寂灭之常。”^{[10](625)}“寂灭”即佛家超脱生死轮回的“无死无生”之境,以之为“乐”,说明其背后悦生恶死之情并未融释殆尽,而这又导致它不能“顺寂灭之常”。很明显,阳明认为仙佛之学所陷入的乃是一种“骑驴觅驴”^{[1](79)}式的恶性循环:愈是执著于超脱生死,便愈会遮蔽生命所本有的“无死无生”之体而陷于生死轮回无法自拔。

在此意义上,仙佛二教出离世间而别寻长生大药、脱离人伦道德而别求生死解脱的做法,乃是有所执著;而儒家圣道,则因安于人伦之情以实现生命之本真,这才是真正的无所执著。阳明讲:“佛氏不著相,其实著了相。吾儒著相,其实不著相。”^{[1](112)}因为“著相”与“不著相”之别只是在于是否存在情执上的牵累。而情执上的牵累则又必然导致人心在其应物之际失去“物”的客观性,或以己矫物,或屈己从物,从而导致“物”之本真实相蔽而不显。与之相反,儒家之道德则能于仁义之间还君臣父子、人伦事物的本来面目,因“物”之本有分际而成就之,随“物”而“格”(正),而最终达于“情顺万事而无情”“物各付物”的境界,又“何曾著父子、君臣、夫妇的相?”^{[1](112)}

那么仙佛之道是否绝对谬误呢?不是。在以儒为宗的基础上,阳明经由对仙佛的“校勘”,对二教进行了道德化的改造阐释,使仙佛之学成为儒家圣道的内在包容环节,此即阳明所讲的“三教同根”^{[1](1683)}、“三家同堂”^{[1](1301)}之说。阳明认为,佛老初创之时,释迦和老子与儒家圣人并无不同,他们皆是能“尽性至命”的道德高博之人,皆是立于道德而达至长生不死或超脱生死的人。之所以称老子是“仙”,是从“完养此身”的角度讲;之所以称释迦是“佛”,是从“不

染世累”的角度讲。其实，仙、佛、圣只是称谓上的不同，三者的终极旨归皆是在讲于道德之中“尽性至命”乃生命存在之本真，他们在根本上并无实质性的差异。可惜的是，后来某些仙佛之徒将“养身”“超世”同“养德”之学分裂开来，认为儒家圣人只讲修德，不讲“养身”“超世”；而仙佛之教只讲“养身”“超世”，不讲“养德”。这难道不是将原本具足“养身”“超世”与“养德”而可“尽性至命”的圣道整体完全破碎了吗？所以仙佛同儒学之具体进路虽有差异，但从根源上却并无不同，“其(道教)造端托始，亦惟欲引人于道”^{[1](209)}。从这个意义上说，超脱生死亦并不构成二教之终极旨归，而只是引人入道的一种方便法门。当然，如果非要说超脱生死是二教的终极旨归，那么这个超脱生死也不能理解为经验时空中个体肉身躯壳的永存不灭，而必须理解为内在包含儒家“尽性至命”之道德义的作佛成仙。

通过对佛道的“校勘”，佛道系统在阳明心学那里发生了一种儒学化的蜕变。阳明所讲的佛家之“出离生死”与仙家之“长生不死”，其旨并非仙佛本义，而终在成就儒家人伦日用的道德内涵，“吾道既匪佛，吾学亦匪仙。坦然由简易，日用匪深玄”^{[1](808)}。与之相关，阳明说仙家之“虚”，说佛家之“无”，所“虚”所“无”的皆是情欲上的执著，所强调的是一种“去人欲”以开显生命实相的儒家修养功夫。总之，阳明以勘破“生死一念”为基点，在经由道德进路而归本儒学的同时，亦使以超脱生死为核心教义的仙佛系统实现了“点铁成金”^{[1](106)}式的儒学化转变。这一点在赋予阳明心学以儒为宗的基本性格的同时，最终又使它拥有判分与融通三教的特点。

四、结语

综上所述，我们可以得出以下几点结论：一是“生死一念”作为从“生身命根”处带来的根本问题，实构成阳明龙场悟道的核心。立于勘破生死、彻悟死生之道这一根本性的生命存在问题，阳明完成了归本儒学、判分三教的思想转变。这个勘破不仅是主观心态上的转变，也是一种生命本真的自行豁显，是存在的实现。二是立于生命所本有的先天存在内容，阳明将对死生之道的理解完全回转至个体生命的当下“独”在境域之中。在此境域中，本真的个体生命既可说是“无生无死”或“方生方死”的，又可说是“长生不死”的。故吾人本具仙佛“长生不死”或“无生无死”之体，本有圆满自足之性。三是死生之道证显的关键

在于破除情欲之执，而儒家之“道德”因建基于本真之情而同人之存在内在关联。吾人作为一情感存在整体，生死之念唯有在人的“道德”性中始能回归其本真。某些仙佛之徒欲遗世独立，离道德而别求死生之道，所犯乃“骑驴觅驴”之蔽。而阳明心学则经由对仙佛二教的“校勘”，使仙佛之学实现了“点铁成金”式的转变：养身与养德一体同宗，故居仁由义即可长生不死；儒学与仙佛一体同源，故尽性至命实能作佛成仙。

注释：

- ① 如蔡仁厚先生认为阳明所悟乃“彻通人我物我之界限，而为人生宇宙之大本的仁心真体”。参见蔡仁厚：《王阳明哲学》，北京：九州出版社，2013年，第9页；而陈来先生则讲：“龙场悟道的基本结论实质上就是‘心即理’。”参见陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，北京：北京大学出版社，2013年，第22页；杨国荣教授也讲：“在经历百死千难之后，王阳明终于悟到：‘圣人之道，吾心自足。’用更形而上的语言来说，理并不在心外：心即理。”参见杨国荣：《心学之思——王阳明哲学的阐释》，北京：中国人民大学出版社，2009年，第27页。这些说法都是从特定的角度对阳明龙场悟道的内涵的高度概括。笔者在此更侧重于从阳明所面临的具体情景来发明其悟道的内涵。
- ② 彭国翔、张新民等学者对阳明所悟之道乃死生之道已有所点出。“阳明龙场悟道的关键，正是对‘生死一念’而非其他得失荣辱之类的超越。”参见彭国翔：《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》，北京：三联书店，2005年，第469页；“阳明龙场悟道最后的问题是如何化去生死之念，即直面标志着生命终结的死亡来寻求寻找跨越死亡的可能。”参见张新民：《儒家生死智慧的超越性证取与突破——王阳明龙场悟道新论》，《贵州师范大学学报》(社会科学版)2015年第1期。
- ③ 陈立胜先生将阳明思想的这一性格特质归结为“生存论”式的“现世的、当下的生命关怀”。参见陈立胜：《王阳明三教之判中的五个向度》中“现世的生命关怀”一节，《哲学研究》2013年第3期。

参考文献：

- [1] 王守仁. 王阳明全集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2014.
WANG Shouren. Complete works of Wang Yangming[M]. Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 2014.
- [2] 黄宗羲. 明儒学案[M]. 北京: 中华书局, 1985.
HUANG Zongxi. Ming Confucianism case [M]. Beijing: Zhong Hua Book Company, 1985.
- [3] 王弼. 老子道德经注[M]. 北京: 中华书局, 2011.
WANG Bi. Laozi Daodejing note [M]. Beijing: Zhong Hua Book Company, 2011.
- [4] 郭象, 成玄英. 庄子注疏[M]. 北京: 中华书局, 2011.

- GUO Xiang, CHENG Xuanying. Chuang-tzu notes [M]. Beijing: Zhong Hua Book Company, 2011.
- [5] 程颢, 程颐. 二程遗书[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2000.
CHENG Hao, CHENG Yi. Two Cheng posthumous edition [M]. Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 2000.
- [6] 海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映, 王庆节, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2006.
HEIDEGGER M. Sein und seit[M]. Trans. Chen Jiaying, Wang Qingjie. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2006.
- [7] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 2011.
ZHU Xi. Notes to chapters and sentences of four books [M]. Beijing: Zhong Hua Book Company, 2011.
- [8] 李景林, 云龙. 教化——儒学精神特质[J]. 中国社会科学院研究生院学报, 2017(5): 25-31.
- LI Jinglin, YUN Long. Enlightenment: The spiritual characteristics of Confucianism [J]. Journal of Graduate School of Chinese Academy of Social Sciences, 2017(5): 25-31.
- [9] 李景林. 教化的哲学——儒学思想的一种新诠释[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2006.
LI Jinglin. Edifying philosophy: A new interpretation of Confucianism[M]. Harbin: Heilongjiang People's publishing house, 2006.
- [10] 陈来. 中国近世思想史研究[M]. 北京: 商务印书馆, 2003.
CHEN Lai. Research on the history of modern Chinese thought [M]. Beijing: Commercial Press, 2003.

“The way of life and death” and the differentiation of the three doctrines: The key to Wang Yangming's return to Confucianism via Longchang enlightenment

YUN Long

(School of Philosophy and Social Development, South China Normal University, Guangzhou 510631, China)

Abstract: As the core of the Longchang Enlightenment, the issue of life and death is the key to understanding Wang Yangming's return to Confucianism and judgment and differentiation of the three doctrines. Seeing through the “ultimate concern of life and death” in his Longchang enlightenment, Yangming arrived at the truth of life existence that we originally have the bodies of “longevity and immortality”, and are fully self-sufficient. Based on the insight into the truth of life, Yangming, on the one hand, through emphasis on the obsession-breaking work, completely turned the way of life and death into current moral practice, thus laying the foundation for his ultimate return to Confucianism. On the other hand, he took Confucianism as the guide, “rectifying Daoism and Buddhism”, interpreting the life and death discussed in Buddhism and Daoism in worldly terms, claiming that the original doctrines of Buddhism and Daoism are no different from the way of Confucian saints, thus perfectly achieving the fusion of the three doctrines. Therefore, in Wang Yangming's psychological studies, cultivation of the body is in accordance with that of the virtue, dwelling in benevolence and acting in righteousness can lead to longevity and immortality, Confucianism has the same origin as Buddhism and Daoism, and finally full development of nature till death is the same as being the Buddha or the Immortal.

Key Words: Wang Yangming; the way of life and death; self-sufficiency in nature; morality; rectifying Daoism and Buddhism

[编辑: 胡兴华]