

王阳明与路德的属灵/成圣操练对现代人的启迪

杨庆球

(院长 & 教授,恩道华人神学院,加拿大)

提要: 本文主要探讨了王阳明与路德的属灵/成圣操练对现代人的启迪。全文包括三个部分:一是阳明的成圣操练,二是路德的属灵观与属灵操练,三是从路德与阳明看属灵操练。

关键词: 王阳明、路德、成圣、属灵观、属灵操练

作者: 杨庆球,院长 & 教授,加拿大恩道华人神学院。联系地址: Ambrose University College, 150 Ambrose Circle SW, Calgary, Alberta, Canada T3H0L5. Email: jyeung@ambrose.edu

一、阳明的成圣操练

1. 引言: 孟子与阳明

如果以与孟子的距离来量度宋明各家儒学,阳明算最接近孟子的了。阳明学问的要旨在于“良知”,而良知在用语上由孟子而来。孟子论四端,首次揭开:“是非之心仁之端也”^[1]从而推出“仁、义、礼、智”四端,确立人的良知有分辨是非的能力。这种能力无须学习即可达到爱亲敬兄的道德意识:“人之所不学而能,其良能也,所不虑而知者,其良知也。孩提之童,无不知爱其亲者,及其长也,无不知敬其兄也。”^[2]分辨是非的心,对应该做的事有一个要求,应该的,即是善的,人要去完成;不应该的,即是恶的,人要避免。这种要求的力量,不单提供人的行为方向,更促使善行完成。是非的心是善行的开始,所谓“泉之始然,火之始达”,若能“扩而充之,可以保四海,不能充之,不足以事父母。”整个成德方向在人心中已自形成,人心的良知又会产生一种要求力量,鞭策着我们朝这方向进发,而这种力量是普通性的,即“放诸四海而皆准”。

孟子的思想为“心性论”,着眼点在主体性的“心”。阳明继承孟子的心性论,与宋儒朱熹等以易传为主的天道论不同。阳明立说,以“良知”为唯一核心观念,良知一词,原指价值意识及作价值判断的能力而言,属于道德语言而非认知语言。陆象山提出心即理以别于朱熹的性即理,朱熹认为每一事物都有本身的理,这理是外在于个体的天道和天道,也是外在事物的普遍规范。象山的心是指本心,所言之理是指宇宙的规范与心内意识一致,但意义不清晰。要到阳明才清楚心即理的意义,阳明所说的理,主要指伦理规范,这种规范在人的意识中表现为一种要求。正如孟子所说,“人见孺子之入于井,而生怵惕惻隐之心。”这种惻隐之心对人就是一个要求,它使人产生不安,如果没有行动跟进,这种不安便会持续下去。在阳明的思想中,道德实践过程,乃是良知在心内产生的一种作用,这种作用推

[1] 孟子 Mengzi《公孙丑》Gongsun Chou 上 shang。

[2] 孟子 Mengzi《尽心》Jinxin 上 shang。

动人尽孝,尽忠,尽义等行为。因此人的尽孝、尽忠、尽义等不是从外面去寻索,乃在心中发现:

心即理也。…且如事父,不成去父上求个孝的理;事君,不成去君上求个忠的理;交友治民,不成去友上、民上求个信与仁的理;都只在此心,心即理也。^[3]

如何去孝顺父母,是一种外在的规范,至于由主体所产生的道德意志,是使孝化成行动的力量,它不是对象的存在,而是主体的意识。故心即理是指价值规范(孝)由此心而出,它虽然不等如一个人实践孝的细则,但并非不相干。它意味着“普遍之理与个体意识的融合。”^[4]在这里我们要把阳明对良知的两种状态分别出来:第一种是本然状态,如孟子所说的不学而能、不虑而知。“凡人之为不善者,至于逆理乱常之极,其本心之良知未有不自知者,但不能致其本然之知。”^[5]这种本然之知开始时处于本然(自在)的状态,并未为主体所自觉意识。先天良知在未致之前尚未转化为自觉之知,故主体虽有此知,仍不免为恶。第二种是主体自觉的动力,只有通过自觉意识的致良知,才能由暗转明:“昏暗之士果能随事随物精察此心之天理以致其本然之良知,则虽愚必明。”^[6]是以阳明论孟子,认为他所说的性善,“是从本原(然)上说,然性善之端,须在气上始见得,若无气,亦无可见矣。恻隐、羞恶、辞让、是非即是气。”^[7]所谓气,是指良知的流行,即良知落在经验层面的运行及实践。^[8]在这里,由本然的良知到实践的良知,有了步骤,也就有了工夫论。这点阳明又比孟子进了一步,开展了他简易直接的成圣之学。

2·心即理与致良知

朱子论“理”与“气”时,理是指超时空决定的形式与规律,是形而上的;气是指在时空存在所具备的质料,是形而下的。^[9]所以朱子说:“有是理便有是气,但理是本。”然而理与气不能分离,正如形式(form)与质料(matter)不能分离,“天下未有无理之气,亦未有无气之理。”^[10]人的心有知理的能力,理成了心外客观存有。故对朱子而言,心有性有情,心的性是认知方面,即见理的能力。这样,朱子的心不复如孟子的心,孟子的心作为是非判断的根源。朱子的理建立了一客观实有的形上学。

陆象山论“心即理”,心是孟子的本心,即判断是非的道德心,理主要是拍指道德规范,“人皆有是心,心皆有是理。心即理也。”^[11]但他仍未能摆脱二程和朱熹的影响,理有时又指事物规范,例如他说:“须是事事物物不放过,磨考其理。且天下事事物物只有一理,无有二理;须要到其至一处。”^[12]又说:“此理充塞宇宙,谁能逃之。”^[13]由于理的意义混淆,心即理也就容易使人误会和怀疑,直接影响他的成德论。

王阳明对心即理紧扣着主体的道德意识,“心外无理”确定为心外无价值判断的根源。但他的心

[3] “传习录 Chuanxilu”上 shang《王阳明全书》Wang Yangming quanshu (一)(台北 Taipei:正中书局 Zhengzhong shuju, 1970)。

[4] 杨国荣 Yang Guorong《心思之学:王阳明哲学的阐释》Xinxue zhi si;Wang Yangming zhexue de chanshi(北京 Beijing:三联 Sanlian,1997),80。

[5] “传习录 Chuanxilu”中 Zhong。

[6] 同上 Ibid《王阳明全书》Wang Yangming quanshu (一),39。

[7] 同上 Ibid,50。

[8] 阳明 Yangming 说:“夫良知一也,以其妙用而言谓之神,以其流行而言谓之气,以其凝聚而言谓之精。”同上 Ibid,1。

[9] 劳思光 Lao Siguang《中国哲学史》Zhongguo zhexue shi 三卷上册(香港 Xianggang:友联 Youlian,1980),292。

[10] 黎靖德 Li Jingde 编,杨绳其 Yang Shengqi 等校《朱子语类》Zhuzi yulei(湖南长沙 Human Changsha:岳麓书社 Yuelu shushe,1997)第一册,2-3。

[11] 《象山全集》Xiangshan quanji 卷十一。

[12] 《象山全集》Xiangshan quanji 卷三十五。

[13] 同上 Ibid 卷二十一。

即理超越了单以心为一种功能,他直承孟子,人的心(自觉意识)就是仁之心,仁义即是此心的自发。例如道德法则,就是此心之所自发,这与象山所说心即理相通,他们一致认为不是“心”合于理,乃是说“心”就是理;“心理合一”不是心与理合一,乃是心与理本体上为一。当孟子说性善,是就此道德心说我们的心性或本心,能够自发出仁义之理的道德方向,由于只是一个方向,并未成就为具体的善,正如阳明所强调这善必须推广(致良知),可见孟子的性善主要是指人性对善恶有一判断是非的功能,并且对完成善也有一个要求,判断是心,要求是理,两者结合,有学者称此为“人的内在道德性”。但据此说“人的性是善”是一个分析命题,则有误导。^[14]因为人性善是功能义而非实然义,它仍需一个功夫阶段才能到达完满义的善。

按阳明所言,本心即良知,当良知无执无滞地呈现它的价值判断及对完成价值的要求,这就是天理。因此他一再说:“此心无私欲之蔽,即是天理。”“至善,只是此心纯乎天理之极。”^[15]这良知不是静态停滞的,如上所说,它要向外推致,孟子说“扩而充之”,阳明说“致良知”都是同一道理。致良知就是把良知心所自觉的是非善恶不受人的私欲所障蔽完满地呈现出来。但直至此刻良知仍然在开始呈现的状态,还未发动。当良知发动,就进入现实世界,有善恶的分别。

心之本体本无不正,自其发动而后有不正。故欲正其心者,必就其意念之所发而正之。凡其发一念而善也,好之真如好好色;发一念而恶也,恶之真如恶恶臭。则意无不诚,而心可正矣。然意之所发,有善有恶,不有以明其善恶之分,亦将真妄错杂,虽欲诚之不可得而诚矣。故欲诚其意者,在于致知焉。致者至也…致知云者,非若后儒所谓充广其知识之谓也。致吾心之良知焉耳。^[16]

致知的“知”不是科学知识,而是道德知识,由呈现阶段到实践阶段,就是意的发动,发动的过程有善有恶,诚意就是使意的发动与善一致,诚意成了重要的功夫过程,我们在下文“致良知”再详加讨论。

3·成德功夫初阶

(1)意之动

《年谱》与《传习录》都有记载“四句教”,丁亥年九月阳明弟子钱德洪与王畿(汝中)在天泉桥上论学,王畿举阳明所教,说:

无善无恶是心之体,有善有恶是意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物。^[17]

王畿相信这说法未得透彻,他觉得如果说心体是无善无恶,意亦是无善无恶的意,知和物也是无善无恶。如果意有善恶,心体就不至纯,它便有善恶存在了。但洪德说:“心体是天命之性,原是无善无恶的,但人有习心,意念上见有善恶,在格致诚正修此正是复那性体的功夫,若原无善恶,功夫亦不消说矣。”^[18]二人争持不下,遂请教阳明,阳明说:

二君之说正好相资为用,不可各执一边。我这里接人原有此二种,利根之人直从本源上悟入人心,本体原是明莹无滞的,原是个未发之中。利根之人一悟本体即是功夫,人已内外一齐俱透了。其次不免有习心在,本体受蔽,故且教在意念上实落,为善去恶;功夫熟后,渣滓去得尽时,本体亦明尽

[14] 牟宗三 Mou Zongsan 《从陆象山到刘蕺山》*Cong Lu Xiangshan dao Liu Qishan* (台北 Taipei: 学生书局 Xuesheng shuju, 1979), 216。

[15] 《王阳明全书》*Wang Yangming quanshu* (一), 2-3。

[16] “大学问 Daxuewen”《王阳明全书》*Wang Yangming quanshu* (一), 122。

[17] “传习录 Chuanxilu”下, 同上 Ibid, 98。

[18] 同上 Ibid。

了。汝中之见,是我这里接利根人的;德洪之见,是我这里为其次立法的。二君相取为用,则中人上下皆可入于道。若各执一边,眼前便有失人,便于道体各有未尽。”^[19]

阳明所答主要围绕两种教法,也可以说是两种不同的功夫论。因人的根器不同,教法也不同。王畿的“四无教”:心体,意,知及物皆无,是对利根之人说的,“利根之人一悟本体,即是功夫。”这有点像禅宗的顿悟成佛。普通人本体不免受蔽,因此须在“意念”上下功夫,当为善去恶的功夫纯熟,本体亦会“明尽”了。阳明虽然嘉许王畿的四无教,但他却坚持四句教为最基本,不能废。他继续说:

既而曰,已后与朋友讲学,切不可失了我的宗旨。无善无恶是心之体,有善有恶是意之动,知善知恶的是良知,为善去恶是格物。只依我这话头,随人指点,自没病痛。此原是彻上彻下功夫。利根之人,此亦难遇。本体功夫,一悟尽透,此颜子明道不敢承当,岂可轻而望人?人有习心,不教他在良知上实用为善去恶功夫,只去悬空想个本体,一切事为,俱不着实,不过养成一个虚寂。此个病痛,不是小小,不可不早说破。^[20]

所谓利根之人可能只是理论如此,现实世界难有这类人,甚至颜子明道也还未及上。如果只停留在抽象的理论层面,工夫便没有多大意义,也会带来一般人的灾祸。阳明坚持只有四句教才是彻上彻下的功夫,而这个功夫主要落在意志的纯化及由意志到实践的过程。至今四无教那直接的功夫,我们下一节才讨论。

(2) 未发与已发

四句教中除了第一句外,其余三句都涉及工夫,其中最基本的就是“诚意”。阳明答守衡有关大学工夫,说:“为学工夫有深浅,初时若不着实去好善恶,如何能为善去恶,这着实用意,便是诚意。”^[21]

诚意涉及意志的纯化,在《中庸》有“喜怒哀乐之未发谓之中;发而皆中节谓之和。”当心体在澄静空明的时候,原无一物,但当“一向着意去好善恶恶”,就是意之动,落入经验境界,善恶成了下一步的可能性。因此,良知与意有分别,阳明说:“意与良知当分别明白。凡应物起念处,皆谓之意。意则有是非,能知得意之是非者,则谓之良知。”^[22]应物起念是经验活动,有特殊和偶然的条件,所以落入是非善恶的范围内。良知作为是非判断的理性准则,是超越时空及经验的偶然性,所以本身并没有是非。如何保持应物起念的正确性,就是道德修为的工夫。如果循意的发动去策划一套工夫,这套工夫不免落于经验层面,例如宋儒周惇颐,论道德问题时,先设定一本然之理,再设定一有某种“自主性”或“自由”的心,于是心依本然之理而动,即得正、中节、即成就道德;心若不依理,即反道德而为邪恶。^[23]表面看来,心依外在的理固是理所当然,但想深一层,心与理可以没有关系,心何以要循理?我们除非假定心对理有一种内在要求,或更甚者,心与理合一,两者不再分割,心循理便可以理解了。故阳明强调要使意念中节,不是靠外在的方法,乃是由良知监管,使心循理。陆源静来信问:如果未发的心体是静,已发的心体是动,未发在已发之先,这样未发已发;静和动都是二分,我们不能解释为何有动极而静,静极而动,动中有静,静中有动。阳明的回答很澈底:

[19] 同上 Ibid.

[20] 同上 Ibid.

[21] “传习录 Chuanxilu”上《王阳明全书》Wang Yangming quanshu(一),28.

[22] “答魏师说 Da Weishi shuo”《王阳明全书》Wang Yangming quanshu(二),55.

[23] 劳思光 Lao Siguang《中国哲学史》Zhongguo zhexue shi 第三册上卷(香港 Xianggang:友联 Youlian,1980),124.

以动静分者也。…知此,则知未发之中,寂然不动之体,而有发而中节之和未发之中,即良知也。无前后内外,浑然一体也。…未发在已发之中,而已发之中,未尝别有未发者在,已发在未发之中,而未发之中未尝别有已发者存。是未尝无动静,而不可,感而遂通之妙矣。…盖良知虽不滞于喜怒忧惧,而喜怒忧惧亦不外于良知也。^[24]

如果我们要建立一套由未发到已发的功夫,我们也许会失望,因为阳明所论的未发和已发,仍未进入经验层面,两者仍在浑然一体的阶段。照阳明所答,他是同意陆源静所言,有时人心受外物影响,而有喜怒哀乐,虽然动气之极,而吾心良知一觉,即罔然消阻,或遏于初,或制于中,或悔于后,喜怒哀乐仍在良知管理之下。^[25] 阳明解释说,良知是监管甚至引导意念重归于正,因此,喜怒哀乐不能在良知之外。

(3)成德的过程:成己至保身实践

阳明与孔子一样,以“为己之学”为目标。孔子在《论语·宪问》说:“古之学者为己,今之学者为人。”“为己”即自我的完善或实现,“为人”却是迎合他人以获得外在的赞誉。为己就是以自我成德为目标,《大学》有“一是以修身为本”,《中庸》有成己而成物,到了阳明,更是重视为己的成德方向。他说:“今之学者须先有笃实为己之心,然后可以论学。不然,则纷纷口耳讲说,徒足为人之资而已。”^[26] 为己是成德的开始,先有为己,才能克己,克己是对自我的抑制,能克己,才能成己,克己是成己的手段,成己是为己的终点。^[27] 克己不单是对自我的否定,更是自我的改造过程。成己是活出真我,就是形躯我完全服膺在良知的管理下生活。

汝心之视,发窍于目;汝心之听,发窍于耳;汝心之言,发窍于口;汝心之动,发窍于四肢。…所谓汝心,却是那能视听言动的,这个便是性,便是天理。有这个性,才能生这个性之生理,便谓之仁。^[28]

离开了良知的形躯生活,不是真我,唯有顺着良知的管理,形躯的生活才是真我的生活,这是成己的意义。“这个真己是躯壳的主宰”,没有真我,躯壳虽生犹死。但阳明同时又说,“真己何曾离着躯壳?”所谓躯壳,即以感性形躯为表征的生命存在,真我不等于形躯,但又不是在感性生命之外游离。基于这点,阳明提出了“毋绝尔生”的要求:

保尔精,毋绝尔生;正尔情,毋辱尔亲;尽尔职,毋以得失为尔惕;安尔命,毋以外物戕尔性。^[29]

阳明把维护自我生命看成十分重要,自我处身社会中,面对各种道德责任和义务,但不能忽视个体生命的重要,道德责任不是抽象概念,必须透过具体生命实践出来。例如阳明对他的学生说,一个读书过度,损害身体,或不任官职,以致贫苦无靠,这些都不是孝。孝是要通过具体条件,才能实践出来。过往宋儒理学,例如程朱,着重强化人的理性本质,结果使生命存在的价值往往难以得到合理定位。如程颐说:“然饿死事极小,失节事极大。”^[30] 把生命抽象化,相对于天理的要求,个体的生命无

[24] “传习录 Chuanxilu”中《王阳明全书》Wang Yangming quanshu (一),53。

[25] 同上 Ibid。

[26] “与汪节夫书 Yu Wang Jiefu shu”《王阳明全书》Wang Yangming quanshu (二),101。

[27] “传习录 Chuanxilu”上《王阳明全书》Wang Yangming quanshu (一)29 阳明说:“人须有为己之心,方能克己,能克己,方能成己。”

[28] 同上 Ibid,30。

[29] “与傅生凤书 Yu Chuan Shengfeng shu”《王阳明全书》Wang Yangming quanshu (二)115-116。

[30] 《二程集》Erchengji 一,(台北 Taipei:汉京文化 Hanjing wenhua,1983),301。

关紧要,这个极大与极小的分际,正好说明了程颐漠视个体生命存在的意义。阳明肯定“真己”不离躯壳,拉近了理性本质与个体生命的距离,使道德生活更能落实在现实世界中。

4·成德阶段的晋升

(1)致良知与真我

儒学的中心问题是如何成德,成德要经过一系列的工夫,阳明的工夫落在“致良知”。阳明的良知是人本有的价值意识,它是道德判断、道德生活的根源。它是人所共有,是人主体的超验能力,是一切是非的恒常参照,有时被物欲或私欲遮蔽,不能显现施行,但良知仍在,他说:

良知者,心之本体,即前所谓恒照者也。心之本体,无起无不起。虽妄念之发,而良知未尝不在,但人不知存,则有时而或放矣;虽昏塞之极,而良知未尝不明,但人不知察,则有时而或蔽耳。^[31]

良知虽在恒照,但人的意念行为不一定循良知方向,在这里突显“致”的重要。如前文所说,“致”即充足实现。良知是人心本有的能力,若能在生活中扩充及实现,就是成德。这种成德过程由开始到完成,都不离开致良知,所以阳明说致良知是撒上的工夫。他把大学的八条目:格物、致知、诚意、正心等连贯起来,指出它们都是一串道德活动不可分割。

大学原文,格物应在致知之前,阳明既以良知为始点,只强调致知在格物,因此视格物致知为一整全的工夫。朱熹的格物,在于研究客观世界的事物,目的在增加,到了一旦豁然开朗,事理便呈现眼前。阳明的格物是格心中之物,意即使心中有不正确的地方归于正,故目的在减少,“减得一分人欲,便是复得一分天理。”^[32]这与朱熹的格物大异其趣。格物既与知识无关,诚意正心也是同一道理,是自我道德的晋升活动。他说:“格致诚正修者,是其条理所用之工夫,虽亦皆有其名,而其实只是一事。”^[33]

这种工夫,在《大学问》已有详说,但仍须注意以下要点:心之本体为判断善恶根源,本无不正。阳明在四句教中说“无善无恶心之体”,又说心之体是至善,即心为判断善恶的根源,取善的“根源义”,而不是取善的“完满义”。心之体作为善的究竟根源,善恶由心之体获得意义,正如视觉为分辨颜色的根源,我们不能用颜色指谓视觉。心之体不落在经验活动,没有善恶,意念发动,而后有不正。故正其心者并非针对心而言,乃针对意而言,“就意念之所发而正之”,即是诚意。诚意在致知,致知在格物,也是同一道理,但他说:

吾心之良知既知其为善矣,使其不能诚有以好之,而复背而去之,则是以善为恶,而自昧其知善之良知矣。意念之所发,吾之良知既知其为不善矣。使其不能诚有以恶之而复蹈而为之,则是以恶为善,而自昧其知恶之良知矣。^[34]

良知即是非之心,不待虑而知,不待学而能,是乃“天命之性,吾心之本体自然灵昭明觉者。”^[35]良知既是灵昭明觉,如上文说,能照物,无时不在。人的成德只在使行为符合良知的要求,所谓诚以好之,但须留意的是使之诚的主体。良知既知其为善,但不能“诚”之,可见隐含着主体与良知的分别。良知虽在,又能判是非,但行为仍会不诚。那主体可以循理成善,也可以不循理行恶,则在良知之外,

[31] “传习录 Chuanxilu”中《王阳明全书》Wang Yangming quanshu(一),51。

[32] “传习录 Chuanxilu”上《王阳明全书》Wang Yangming quanshu(一),23。

[33] “大学问 Daxuewen”《王阳明全书》Wang Yangming quanshu(一),121。

[34] 同上 Ibid,122。

[35] 同上 Ibid,122。

有一独立的主体。我们不能说这主体等如良知,否则无所谓“致”,要致良知必有致的主体,这就是工夫的意义。主体就是阳明所说的“心”,人的主体最后与良知同体,也与万物同体。

前文所说“真己”不离躯体,使道德生活更能落实于现实世界中。真己即主体,也是心。二程弟子谢良佐对真我有较确实的看法,但与阳明的不同,谢说:

学者且须是穷理,物物皆有理,穷理则能知人之所为,知天之所为,则与天为一,与天为一,无往而非理也。穷理则是寻个是处,有我不能穷理,人谁识真我?何者为我?理便是我。^[36]

谢良佐把真我安顿在理,即主体与理相合,主体便是理,穷理则是回复真我,所以理仍在真我之外。阳明看主体就是心,心即理,主体不必外求于理,只须“反身而诚”,在自己心内已有圆满的理。此即阳明在贵阳大悟时说:“圣人之道,吾性自足,向之求理于事物者大误。”^[37]谢良佐克服私我后的真我安顿在形上之理,而进至无我的境界,故理便是我,这与朱熹的进路一致。而阳明的真我就在自己内心,内心的良知呈现就是真我。“吾性自足,不假外求。”这真我不能抽象地存在,所以阳明重视个体现实生活,而他本人亦重视文治武功,使道德生活在现实世界实践,可惜后学把道德意志的纯化转到重视形躯的生活,至有“明哲保身”的自然人性论。^[38]

(2) 敬畏与洒落

当人的主体复返于良知,就是真我的呈现。这时天人合一,天理在人心圆融无间,故人有自得优悠般的轻快。主体复返良知在于敬畏,优悠般的轻快是为洒落,阳明解释:

夫君子所谓敬畏者,非有所恐惧忧患之谓也,乃戒慎不睹,恐惧不闻之谓耳。君子所谓洒落者,非旷荡放逸,纵情肆意之谓也,乃其心体不累于欲,无人而不自得之谓耳。^[39]

敬畏不是为了生活的顺逆而担忧,而是戒慎恐惧良知受了私欲的障蔽,只有这种敬畏的工夫无时或停,良知才能不断呈显;洒落不是旷荡放逸,而是心体(或主体)不累于欲,得享真正自由,无人而不自得。敬畏提供了人生应有的方向,洒落使人得到了人生最高的自由境界。阳明的成德工夫,到了这里,可说晋到了无我的境界。这种最高的自由境界往往使人带有某些狂者气象,阳明本人常以狂者自命:“我今信得这良知真是真非,信手行去,更不着些覆藏。我今才做得个狂者的胸次,使天下之人都说我不掩言也。”^[40]狂不是胡作妄为,而是真喜乐,真自由。不是出于造作,从心底而出,“人若复得他(良知)完完全全,无少亏欠,自不觉手舞足蹈,不知天地间更有何乐可代。”^[41]所谓狂者,其实是到了没有任何矫饰,不计较外在毁誉心境,是主体享受自由的时刻。主体不再“为人”而活,也远离“逐物”的世俗生活,甚至为真理敢于对抗世俗潮流。这种狂者已有顶天立地的气盖了。

[36] “上蔡学案 Shangcai xuean”《宋元学案》*Songyuan xuean* 卷廿四、页七(台北 Taipei:广文书局重印 *Guangwen shuju*,1971), 450。

[37] “年谱 Nianpu”《王阳明全书》*Wang Yangming quanshu* 卷四,84。

[38] 黄宗羲 *Huang Zongxi*《明儒学案》*Mingru xuean*“四部备要 Sibubeiyao”(上海 Shanghai:中化书局 *Zhonghua shuju*,出版年日不详)三十二卷,6-7,又参《成圣与自由》*Chengsheng yu ziyou* [Sanctification and freedom],94-96。

[39] “答舒国用 *Da Shu Guoyong*”《王阳明全书》*Wang Yangming quanshu* 卷二,33。阳明进一步解释:君子之戒慎恐惧,惟恐其昭明灵觉者(良知),或有所昏昧放逸…戒慎恐惧之功,无时或间,则天理常存。而其昭明灵觉之本体,无所亏蔽,无所牵扰…从心所欲不踰,乃所谓真洒落矣。

[40] “传习录 *Chuanxilu*”下《王阳明全书》*Wang Yangming quanshu*(一),97。

[41] 同上 *Ibid*,87。

(3)成德的人、我、物

人复归其良知,主体与万物相通相感应。人因私欲而与人有彼此之分,越自私的人越封闭,终日恐怕自己行益受损。阳明强调的个体自由,是要求通过立志成圣而挺立自我,达到超世脱俗的境界。超世脱俗不是孤立,反之,主体发现自我与万物一体。万物一体是主体追求的目标,成己与成圣内涵一致,内圣就是拒斥自我封闭。前文所说阳明肯定“为己”否定“为人”,目的是避免自我在道德中的沉沦,并不是说主体与其它个体对立起来。作为道德自由的主体,对其他个体是开放的。他一再说:“仁者与天地万物为一体,使有一物失所,便是吾仁有未尽处。”^[42]万物一体是成德工夫最大的成就,成圣的主体与世界交往无碍无滞,把孔子“推己及人”的理想推到极致。

大人者,以天地万物为一体也,其视天下犹一家,中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者,小人矣。^[43]

由于人有普遍的仁爱的心,可使人超越人我之分,走向人己的统一,在两方面表达出来:其一如上引文,“大人者,以天地万物为一体也。”把仁爱恻隐之心推广开去,“是故亲吾之父,以及人之父,以及天下人之父,而后吾之仁实与吾之父、人之父、与天下人之父而为一体矣;实与之为一体,而后考之明德始明矣。”^[44]虽然主体与社会的个体文往有很多不同的条件,如社会制度,经济分歧等,但人的良知是相通的,良知成为人类沟通的基础。如果各人真能放下自己的私利,天下各个个体便不分彼此,沟通无间了。其次凭着这良知,主体间彼此尊重,肯定每一个个体的最尊贵处,一次阳明与门人对话:

一日,王汝止出游归,先生问曰:“游何所见?”对曰:“见满街人都是圣人。”先生曰:“你看满街人是圣人,满街人到看你是圣人在。”又一日,董萝石出游而归,见先生曰:“今日见一异事。”先生曰:“何异?”对曰:“见满街人都是圣人。”先生曰:“此亦常事耳,何足为异?”^[45]

所谓满街都是圣人,因为人人心里头都有良知,都可成圣,这是人之所以为人,相当于亚里士多德的人性(essence of man),我们不要看人的外在形躯,要看人里头最宝贵的,这圣人是从发生义,不是从完成义说。如佛教所言,众生皆有佛性,有佛性者,皆可成佛。当我们这样看人,便看到人的尊贵处,由心发出对人的尊重,这样,主体与其它个体便再无阻隔了。

万物一体的理论,正好表达了阳明对主体与个体间的沟通无间。阳明的心性论,除了标示出心为价值判断的根源,更要以心性建立整个意义世界,以道德心统摄认知心。阳明的万物一体是看万物皆源于理,而这理就是天理,也是内蕴于心的理。他说得很明白:

人的良知就是草木瓦石的良知,草木瓦石无人的良知,不可以为草木瓦石…天地无人的良知,亦不可为天地矣。盖天地万物与人原为一体,其发窍之最精处,是人心一点灵明。风雨露雷,日月星辰,禽兽草木,山川土石,与人原只一体。故五谷禽兽之类,皆可以养人;药石之类,皆可以疗疾。只为同

[42] “传习录 Chuanxilu”上《王阳明全书》Wang Yangming quanshu(一)21,“仁者与万物一体”在宋儒的思想很普遍,例如张载在《西铭》说:乾称父,坤称母;兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体,天地之帅,吾其性,民吾同胞,物吾与也。”《张载集》Zhang Zai ji(台北 Taipei:汉京文化 Hanjing wenhua,1983)62,又程颢 Cheng Hao 亦说:“仁者,与天地万物为一体。”《二程遗书》Ercheng yishu 卷上(上海 Shanghai:上海古籍 Shanghai guji,1992)。

[43] “大学问 Daxuewen”《王阳明全书》Wang Yangming quanshu(一),119。

[44] 同上 Ibid。

[45] “传习录 Chuanxilu”下《王阳明全书》Wang Yangming quanshu(一),97。

此一气,故能相通矣。^[46]

所谓同此一气,并非说万物有共同规范之理,乃是说万物依人的心而获取价值,万物的存在根据就在此。如他所说,人心只是一个灵明,“我的灵明便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明,谁去仰他高?…天地鬼神离却我的灵明便没有天地鬼神万物了。”^[47]这个灵明不单是个人的,而是一个普遍而超越的心性,它不是知性,可以统摄万有,当一切存有离开了这个灵明,便寂然归于无。

5·成德的高峰:统摄万有而兼亲疏

成德的高峰不在知性上,世上万事纷陈人不能尽知,阳明心目中的圣人在于统摄万有的知,即知天理,是一种主体创造性的知,由心而贯乎万有,他说:

圣人无所不知,只是知个天理,无所不能,只是能个天理。圣人本体明白,故事事知个天理所在,便去尽个天理。不是本体明后,却于天下事物,都便知得,便做得来也。天下事物,如名物度数,草木鸟兽之类,不胜其烦。圣人便是本体明了,亦何缘尽能知得?但不必知的,圣人自不消求知。其所当知的,圣人自能问人。^[48]

圣人不计较经验世界的知识,经验事物在道德心的统摄下,随心而有生灭,正如上文所说人心为天地间的灵明,万物依心而立。这样看来人在万物中便超然独立,不与物同,结果整个德性生活便被架空了。因此主体必须贯通万物,与万物一体,这在阳明的《大学问》论大人与万物一体已经详述。万物一体绝非庄子的齐物论:把万物置于无限的尺度下,丧失了事物的差异性,例如一个只有五十元身家和一个有一百元身家的人,在亿万富豪的眼中都是穷光蛋,没有分别。大人与万物一体,是实践性的,是最高境界又是落在经验界中,因此并不排除厚薄分别的问题,他说“道理是有厚薄的”。例如身是一体,以手足保护头,并非真的厚头薄手足,道理应该是这样。由此推之,用草木养禽兽,用禽兽养人类;箪食豆羹,得则生,不得则死,不能两全宁救至亲,不救路人。这是道理应该如此,可见所谓一体,是从心而出,在心性统摄之下,万物便织成一个远近亲疏的网罗。^[49]有了这先后次序,人便能摆脱理份的冲突,使道德抉择能落实在生活层面上。

阳明的成德生活,并非如王学分化后所产生的流弊,它既是切实易行,也是实践的。是一套创造性极强的主体活动,由心而物,由动而静。它不是孤立独行,乃与天下良知一体,又与万物感通,成己成人,由内而外。对基督徒而言,有很多值得思考的地方。

二、路德的属灵观与属灵操练

1·引言:中世纪修道主义的背景

中世纪教会的修道主义曾有一段辉煌的日子。我们要看修院如何影响中世纪教会,就先看修院如何招募入会者,他们向三方面人士招募:成熟的平信徒,神职人员及贵族子女。它发挥了三方面的功能:

[46] Ibid,90。

[47] Ibid,104。

[48] Ibid,80。

[49] Ibid,90。

i) 社会功能

修院并非单为一些避世的人士而设立。在十一、十二世纪修院激增的年代,本泥狄克修院已包含了政治、社会及宗教目的在内,而这些都不在院规之内,而三者又互相效力。修士有时扮演兵士角色临阵作战,更重要的是属灵战争,他们为王侯祷告,在属灵上捍卫国土。院长及修士生活纪律严谨有如精兵,以致世上皇帝也要来学习。捍卫国土虽重要,一般贵族相信捍卫灵魂更重要,故不少王公大臣出重资重建修院以确保国家人民灵魂利益得到保障。

ii) 补赎功能(The Penitential Function)

除了国家层面,个人和家庭亦极需要修院,中世纪的补赎制度使不少人家要倚靠修院始得心灵安稳,一些严重的罪所要求的补赎条件很高。补赎可以用金钱、善功、苦行、甚至参战来进行。有些有钱人犯罪,可以付钱给另一人由他代为补赎,很多人死时未必做完补赎,故修院的修士为确保某人上天堂,可以代做补赎,例如参加多一台弥撒、做苦行、祷告、读经等等,只要家人付钱,修士代做,灵魂至终便可从炼狱升天,因此修士十分重要,他为人的永生扮演了不可或缺的角色。

iii) 家庭功能

中世纪时,社会稳定,人口渐渐增加,一般贵族家庭成员增加,而封地有限,故必须解决人口膨胀问题,最好把遮子送去修院,他们可享有俗世所冀望的崇高地位,也可有机会钻研学问,而女成员问题更大,故女子被送往修院的机会更高,另一方面,当贵族子女入住修院后,修会得到贵族的供养,有时要送一些地给修院。

中世纪重要的修会,有细斯特仙(Cistercian)修道会,它曾在十二世纪之间统治西欧的基督教。这个修道会由摩勒斯麦的若伯特(Robert of Molesme)于1098年所设立的细托克斯(Citeaux)修道院而得名。这个修道会实行严格的厌世主义,诚朴的敬拜,和显著崇敬童女马利亚(他们的一切修道院都是献给她的)。他们在遥远的地方建筑修道院,并用许多时间开垦耕地,栽培菜园与果园。院内同居者分为修道士与平信徒,后者负责大部分劳工,前者则专心于较严紧的属灵事工。^[50]

由于修道会增加甚速,以致教皇借着1215年的拉特兰议会禁止增加修道会。虽则如此,不久教皇就把托钵僧(Friars)——多米尼古修道士(Dominicans)和弗兰西斯修道士(Franciscans)——算为例外。这一派修道士的主要特点就是:(1)他们将他们所有的财物都捐给穷人而去传福音,特别注重悔改与爱;(2)他们从一个地方旅行到另一个地方,靠布施维生;(3)他们使自己直接受教皇的节制;(4)他们潜心于美术,科学,和普通学问,不久就在学校与大学中占有最重要的地位;(5)他们恢复了中世纪礼拜堂中的讲道,而且他们的讲道对信徒所产生的影响可比媲美近代出版物的影响;(6)他们所注重的即是教皇所注重的;这些修士变成了教皇用以压服异端的最有力助手。就当教师,讲道员,听认罪者,和慈善事业管理人而论,这些乞食修道士对西欧的生活曾发生一种惊人的影响。^[51]

随着时间的过去,到了十五世纪,修道院出现了很大问题,例如小说《十日谈》,用尽各种词汇糟蹋修士和修女,这时期意大利的文学作品往往反映出人们对修士及神父的藐视,他们打破了对教会神圣制度的信仰,可是,他们的生活却与修士及教士不可分割,“每一个人都有一个穿僧衣的亲戚;每一个人都有从教会的财产中得到某种帮助或未来利益的希望。”^[52]可见,人们与教会的关系处于一种复杂

[50] Margaret Deanesly, *A History of The Medieval Church 590-1500* (London: Methuen & Co. Ltd., University Paperback, 1969), 118-120.

[51] 华尔克 Huakeer (Walker)《基督教会史》Jidujiaohui shi [A History of Christian Church] (香港 Xianggang: 文艺 Wenyi, 1976) 404-414, 侯特 Houte (Bradley P. Holt)《基督教灵修神学简史》Jidujiao lingxiu shenxue jianshi [Thirsty for God: A Brief History of Christian Spirituality] (香港 Xianggang: 道风山基督教丛林 Daofengshan jidujiao conglin, 1993) 82-85.

[52] 雅各布 Yagebu · 布克哈特 Bukehate (Burchhardt)《意大利文艺复兴时期的文化》Yidali wenyi fuxing shiqi de wenhua [The Italian Renaissance Culture] (北京 Beijing: 商务 Shangwu, 1981), 455.

且微妙的关系。一方面人们对教会那个“一”的信仰开始动摇,欧洲兴起了各家各派的思想,正统与非正统的界线模糊,以致无法清晰地定别人为异端。^[53] 这时流行的神秘主义,反映了民间对宗教的兴趣。例如由祷告进入到与上帝联合,对上帝的存在产生直接感受的经验,不再追求对上帝的认知,而是重视对祂的体验,^[54] 这正是民间宗教对建制教会的不满。另一方面,教会的礼仪又太神圣,使他们不敢接近,例如中世纪强调圣餐变质为基督的肉及血,以致信徒不敢摸它,基督的死对信徒失去亲切感,信徒难以产生感恩的心,救赎成了抽象空泛的观念。他们又视一切灾害或瘟疫是上帝的发怒,所以对上帝有极大的恐惧感。^[55] 修院及教会并不能带人亲近上帝,反而在人神之间铺设了一条又长又难的路。^[56]

2·路德与基督教(更正教)的属灵传统

马丁路德(Martin Luther, 1483—1546)无惧地领导宗教改革运动,其原因是一个属灵问题。他发现在中古世纪末期的繁琐宗教职务中,人要朝见上帝,要经过漫长的路。直至他教授诗篇二十一篇及罗马书,使他明白福音的意义,就是上帝藉基督为我们成就的义。上帝的义是白白赐给我们的恩典,并非靠人的努力,因此一切补赎、朝圣、修道生活等都没有很大意义,人享受从上帝救赎而来的自由,不再受律法的捆绑,切实地在日常生活中爱他的邻舍。^[57] 路德没有想到要抛弃天主教的传统,他目的是改革,他的标准在于他对福音的理解,知道人称义是本乎恩,也因着信。凡没有违反圣经教导的礼仪,例如弥撒中大部份的礼仪、礼服、教会年历及教会建筑等,都予保留。但对当时的修道主义,则进行了澈底改革。因为凡与恩典教义相抵触的,一概取消。自此以后,基督教的属灵运动与功德分家,产生了独特的属灵取向。^[58] 简而言之,这种属灵取向,就是简易、直接,突显主体与上帝的直接交往。

改革期间,最迫切的问题是如何处理弥撒和礼仪的问题,当时大多倾向激烈改革。例如 1521 年圣诞节,在威丁堡,牧师只穿黑色便袍,不再穿祭司袍主领崇拜,领圣餐者无须禁食认罪,用德语而非拉丁语施餐,省略了所有献祭的经文。^[59] 其次是决定有关修道院的存废问题,路德很快决定取消修道院,^[60] 但鼓励政府办学及家长送子女上学,以培训教牧人材。^[61]

修道院以外,修道主义还有行乞、朝圣、独身生活等。路德向德国贵族建议取消修院,因为直接关怀人民的得救,比遵守修院规则更重要。他认为修道院的主要功能在于“教授圣经…和训练传道人”,^[62] 而不在于提供个人清修的生活。路德的属灵取向与他的神学不可分,他继承了中世纪后期的唯名论,神秘主义和奋兴运动,注入了主体与上帝的直接体验,为后来的更正教提供了以“道”为核心

[53] 麦格夫 Maigefu (McGrath)《宗教改革运动思潮》*Zongjiao gaige yundong sichao* [The Thinking Trends of Religious Reformation] (香港 Xianggang: 基道 Jidao, 1991), 22。

[54] Thomas M. Gannon and George W. Traub *The Desert & The City: An Interpretation of the History of Christian Spirituality* (Chicago: Loyola Uni. Press, 1969), 126。

[55] 同上 Ibid, 110-111。

[56] 罗伦培登 Luolun Peideng (Roland Bainton)《这是我的立场》*Zhe shi wo de lichang* [Here I Stand] (香港 Xianggang: 道龔 Daosheng, 1987), 9-10。

[57] 详细可参《成圣与自由》*Chengsheng yu ziyou* [Sanctification and freedom], 29-35 有关路德早年的事迹。

[58] 侯特 Houte (Bradley P. Holt)《基督教灵修神学简史》*Jidujiaolingxiu shenxue jianshi* [Thirsty for God: A Brief History of Christian Spirituality] 杨长慧 Yang Changhui 译(香港 Xianggang: 道风山基督教丛林 Daofengshan jidujiao conglin, 1997), 96-97。

[59] 培登 Peideng《这是我的立场》*Zhe shi wo de lichang* (香港 Xianggang: 道声 Daosheng, 1987), 245。

[60] 路德 Lude [Luther]用了颇多篇幅讨论修士修女还俗的问题,他指出修道的愿(monastic vows)可以取消,因为它不是按上帝的话而起,反而是违背上帝的话。LW 44:252。独身的誓也可以取消,因为它有违上帝创造的秩序。《路德文集》Lude wenji [Luther works] (香港: 协同, 1992), 232-234。

[61] 《路德文集》Lude wenji, 272-273。

[62] 《路德选集》Lude wenji 上, 201, 参《施马加登信条》*Shimajiaddengxintiao* 二部 3 条, 指出修院学校(Chapters)及修院的目的只在于培育神职人员及公务员, 离开这宗旨便要关闭它们。

的属灵操练。路德强调“因信称义”，轻视一切功德(work)，直言“诸般善功以相信基督为第一，最高，最宝贵。”^[63]宣讲福音比一切礼仪更重要，施恩工具(means of grace)如道与圣礼(圣餐和圣洗)比一切人为的制度如教宗制和修道主义更重要，这构成了路德的属灵传统特质。^[64]至于修道主义，路德在1521年所写《路德对修道誓愿的判决》(*The Judgment of Luther on Monastic Vows*)否定了它的价值，至于那些曾立誓修道的人，他从五方面提出解誓的原因：1. 修道愿没有圣经基础；2. 它违背信心的道理；3. 它违反了福音的自由；4. 它违反了上帝的诫命；5. 它违反了一般人情和理性。^[65]废弃修道主义的原因，最主要还是它不合乎圣经的教训，可见路德的灵修学并非不慎遗忘了中世纪的属灵传统，反之，他是故意取消这传统，另立新传统。如果我们仔细看路德所写《基督徒的自由》，就完全明白这种新属灵传统的特质。

路德向德国贵族解释，直接关怀人民的得救，比遵守修院规则更重要。他认为修道院的主要功能在于“教授圣经…和训练传道人”，^[66]而不在于提供个人清修的生活。路德的属灵取向与他的神学不可分，他继承了中世纪后期的唯名论，神秘主义和奋兴运动，注入了主体与上帝的直接体验，为后来的更正教提供了以“道”为核心的属灵操练。路德强调“因信称义”，轻视一切功德(work)，直言“诸般善功以相信基督为第一，最高，最宝贵。”^[67]宣讲福音比一切礼仪更重要，施恩工具(means of grace)如道与圣礼(圣餐和圣洗)比一切人为的制度如教宗制和修道主义更重要，这构成了路德的属灵传统特质。^[68]至于修道主义，包括行乞、朝圣、独身生活等，路德在1521年所写《路德对修道誓愿的判决》(*The Judgment of Luther on Monastic Vows*)否定了修道院和修道主义的价值。至于那些曾立誓修道的人，他从五方面提出解誓的原因：1. 修道愿没有圣经基础；2. 它违背信心的道理；3. 它违反了福音的自由；4. 它违反了上帝的诫命；5. 它违反了一般人情和理性。^[69]废弃修道主义的原因，最主要还是它不合乎圣经的教训，可见路德的灵修学并非不慎遗忘了中世纪的属灵传统，反之，他是故意取消这传统，另立新传统。如果我们仔细看路德所写《基督徒的自由》，就完全明白这种新属灵传统的特质。

(1)基督徒最重要的属灵生活不在外在的善功，甚至默想沉思也是没有价值。修道院的生活不值得保存，只有一件最重要的事，“就是上帝的道，基督的福音。”“整个属灵阶级，即使徒，主教，和神甫蒙受圣职，单是为传道。”^[70]这为后来的基督教重视读经祷告的灵修生活奠定了基础，人不一定要到沙漠或荒岛才能有属灵操练，只要直接透过上帝的话，无论在家中或闹市，都可以成为沙漠的修院，面对面与上帝交往。如阳明所说，“吾性自足，不假外求。”

(2)真正的自由不是外在的操练，而是内心的操练。基督徒信主得以称义，不需行为，也就不需律法。在信里就有了一切，这就是基督徒的自由，“这自由并不使我们度闲懒或邪恶的生活，但使律法与行为在人的称义与得救上成为不必须的。”^[71]

从这点比较阳明的成德生活，实有共通的地方。两者都讲求直接，真切。路德的主体在于信心，

[63] 同上 Ibid 20。

[64] Frank C. Senn “Lutheran Spirituality” in Frank C. Senn (ed.) *Protestant Spiritual Traditions* (New York: Paulist Press, 1986), 11。

[65] LW44, 252ff; 可参 *Bernhard Lohse, Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development* (Minneapolis: Fortress Press, 1995) 141, 又参《施马加登信条》*Shimajiaddengxintiao* 三部 14 条。

[66] 《路德选集》*Lude wenji* 上 201, 参《施马加登信条》*Shimajiaddengxintiao* 二部 3 条, 指出修院学校(Chapters)及修院的目的只在于培育神职人员及公务员, 离开这宗旨便要关闭它们。

[67] 同上 Ibid, 20。

[68] 《路德选集》*Lude wenji* 上, 354。

[69] LW 44, 252ff; 可参 *Bernhard Lohse, Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development* (Minneapolis: Fortress Press, 1995) 141, 又参《施马加登信条》*Shimajiaddengxintiao* 三部 14 条。

[70] 《路德选集》*Lude wenji* 上, 354。

[71] 同上 Ibid, 358。

人凭借信心直接拥抱上帝,一切功德不再重要。这在阳明的致良知有相同的道理:德性生活直接由心而出,不落程序。两者的主体活动都有极强的主动性,排除客观世界的阻障,直趋成圣成德的境界。

(3)路德与阳明相异之处在于外在的道及内心的道,阳明的道在良知心呈现,无滞无碍,天理与心同体。路德的道由外而内,须经过一重转化,其转化的要项就是圣灵。路德不相信圣灵可以直接在人心动工,他在当时看见太多的狂热例子,如闵次尔(Muntzer)极端的所为。没有上帝的道,没有圣灵工作,人的宗教情怀便失去方向。他说:

关于所讲外在的道(即上帝默示的新旧约圣经),我们必须坚信,上帝除了借着外在的道,不会把祂的圣灵及恩赐给予任何人。所以我们应提防宗教狂,即提防那些夸耀不须借着上帝的道或在祂的道之先就可拥有圣灵的唯灵论者(spiritualists),他们按自己的喜好判断、解释、甚至扭曲圣经或任意讲论上帝的道。^[72]

人的主体必须藉赖上帝的道而被圣灵转化,所有成圣工夫不能离开上帝的道而独自进行,路德打击了教宗制度,主要是除去人为对圣经见证增添或歪曲。他也拒绝“狂热派”,例如闵次尔与史文克斐(Casper Schwenkfeld),因为他们声称有权在圣灵带领之下,随己意解释圣经。当时有更极端的弗兰克(Sebastian Franck),宣称人除非获得圣灵光照,否则无法开启圣经意义,人一旦获得这恩赐,便可随意解释。这种极端看法,把个人判断置于教会整体之上。路德早期在《致德国基督徒贵族书》提议基督徒完全可以阅读圣经。^[73]可是,经过农民暴动后,路德改变主义,认为某些信徒没有能力诠释圣经,只能用《路德小问答》代替圣经。自此,在信义宗教会对圣经的直接诠释便留给少数有特权的人。“唯独圣经”的口号反而留给了极端的宗教改革份子。从这点看来,农民革命后,路德不单对人的信心抱悲观态度,圣灵转化人的信心也受到一定拦阻。阳明的致良知,比路德的成圣更为直接和澈底了。十七世纪的敬虔运动,十八世纪的复兴运动,十九世纪的圣洁运动,都试图摆脱建制的枷锁,突显个人信心,回复路德早期所强调的主体与上帝直接交往,包括人在上帝面前直接领受圣经。阳明的成德之路,正好为今日属灵运动作注。

三、从路德与阳明看属灵操练

我们从两方面看阳明与路德的属灵操练:(1)实践中的自由;(2)无滞无碍与宗教改革精神。

(1)·实践中的自由

路德与阳明十分重视成德或成圣过程中的自由。在阳明有天泉证道,为利根之人预备顿悟法门;路德早期思想十分重视信心的自由,视信心为成圣之根源,^[74]圣礼的成效在于信心,信心更创造人与上帝的关系。^[75]然而,阳明与路德的操练并不在抽象的空无境界,而在有血有肉的日常生活。阳明的具体操练在上文已交代(参保身实践及成德的人、我、物),路德的具体操练则在他的一对观念:律法与福音。

有人误解路德把律法与福音对立,例如律法是咒诅,福音是拯救;前者是定罪,后者是赦免;前者是恐惧战惊,后者是自由释放。路德的确把两者分别,但他更把两者统一。因此我们不能把旧约看成

[72] The Book of Concord (Philadelphia: Fortress Press, 1959), 312。

[73] 《路德选集·上》Lude wei shang, 170。

[74] 详情请参看拙作《成圣与自由》Chengsheng yu ziyou [Sanctification and freedom], 71-72。

[75] 《马丁路德神学》Mading Lude shenxue [The Theology of Martin Luther], 72-73。

律法而新约看成福音,圣经是统一的,耶稣的教导既有律法也有福音。上帝的话包括两者,没有律法的责备,也就没有福音的安慰。理论上,律法只是过渡的,因为基督借着祂的顺服彻底地完成了律法,祂家一位被法律指控的人承受了律法的咒诅。祂所做的一切都是为了我们。上帝把由基督完成的律法转归给我们,而我们的不义则转归了基督。借着基督,称义的人摆脱了律法的要求、强迫和指控。使我们由“律法的王国”过渡到“恩典的王国”,那就是我们的自由,我们的得胜。^[76] 当人因着信相信基督而享受到最高的自由,律法似乎再没有价值。事实上我们并没有放弃了律法,相反,我们更懂得遵守律法。律法并不是外在的,是上帝一早写在我们的心中,只是人犯了罪律法隐而不现,^[77]正如阳明的良知被物欲所障蔽。基督释放我们得自由,使我们欢喜遵守律法,不是出于对律法的恐惧,而是出于爱上帝。例如一个反叛女孩,每次下雨总不带伞,直到母亲下令处罚才恐惧带上。当她长大一些,明白淋坏身子使辛劳的母亲百上加斤,她感受到母亲的爱不希望令她担心,于是自动的带上伞子。这时候的行动不再因律法的恐惧而行,也不是怕处罚,爱成了守律法的动力。这种动力是积极的,自由的。基督救赎我们,使我们真正享受行律法的自由,这是属灵操练的至高境界。阳明的主体自由,也是在于心中无滞,意志纯化,欢喜行善。

但路德与阳明不尽相同。如果路德的属灵操练到此为止,境界固然高,但却漠视了人的现况。很多基督徒生活未得完全,正如阳明所说,人有习心,必须透过工夫操练,人心才得透彻。路德的名言:“人同时是罪人和圣人”正好反映人的实况。^[78] 人蒙基督救赎,在上帝眼中人是称义的,因此在上帝圣洁的国度他是圣人。可是在实际的生活,人仍有犯罪的可能。律法对已称义的基督徒来说仍有意义,并非每个基督徒都达到完全自由遵守律法的阶段,正如保罗所说,旧人与新人仍继续斗争。后来他看见那些狂热者声称不须圣经,自拥圣灵,更使他惊觉遵守使徒诫命的重要。^[79] 正如阿尔托依兹所说:

尽管路德基于基督徒的肉身仍要靠圣灵斗争的这一事实,而认为必须把注意力集中在使徒训令上。对基督徒来说,这种律法的神学作用是关系到与罪的斗争,因为罪仍活在其自身中。但基督徒的一生并不仅仅在于反对罪的那场战斗,而是按路德的说法,也存在于根据上帝的指令所做的“善功”这一实际的行为中,把它们视为“已赐予我们的义和圣灵的果子”。^[80]

虽然路德曾说过顺从圣灵的基督徒不须依赖十诫,^[81]但并非每一个基督徒都完全顺从圣灵,律法不单消极地帮助我们战胜罪恶,更积极地成就上帝赐给我们的善功。所以律法不应视为得赎前的预备,在我们得赎后,它有不可取代的功用。路德说:“焚烧任何香火比不上专心致意上帝的律法和道,并加以谈论、歌颂或沉思,更能敌挡魔鬼。”^[82] 狭义来说路德在这里劝人温习他的要理问答,广义来看则是重视律法在得赎后(即成为基督徒后)的功用。路德的属灵操练是踏实的,没有虚浮的幻想,能正视人的实况。但他又不是拘泥于律法,他仍不断提醒我们真正的属灵操练是追求主体的自由,就是我们的信心被圣灵转化,无滞无执活在上帝面前。

[76] 《路德选集》Lude wenji 上 Shang, 358、360、368。

[77] 《马丁路德神学》Mading Lude shenxue, 344。

[78] 《路德神学类编》Lude shenxue leibian, 93-94。

[79] 〈Theses Concerning Faith and Law〉LW34, 113, 路德虽然肯定称义只因上帝恩典,但他深知人会犯错,且基督徒理应较外邦人更能守律法。见 55, 56, 60, 61 条。

[80] 《马丁路德神学》Mading Lude shenxue, 369。

[81] LW34, 112。

[82] 《基督徒大问答》Jidutu da wenda [The Large Catechism] (香港 Xianggang: 道声 Daosheng, 1972), 5。

(2)·无滞无碍与宗教改革精神

路德起先所提出的“唯独信心”、“唯独恩典”、“唯独圣经”，显示他要打破教廷建制的决心，以上帝的道为信仰生活的依归。可是他经过串事故，例如农民革命，海德堡圣餐的辩论，使他返回教会的建制。这点与阳明的成德发展刚好相反，阳明后期的致良知把良知本体发展到极致，道德心统摄万有，主体绝对自由。路德先前的成圣自由并未因路德思想的改变而消失，反之，在其它宗教改革者例如慈运理便体会了这种自由，成为基督教的传统精神。

慈运理主张只以圣言为灵修，对礼拜仪式或圣礼不甚重视。他废弃了的天主教传统包括经课集（节期经文诵读）、圣衣、乐器，以及教会的视觉艺术。他认为这些传统令人对最重要的圣言分心。凡圣经没有吩咐的，一概取消。慈运理把内心经历与圣经知识同等看重，我们要避免人的愚昧和不幸，就要从上帝的话获取正确的知识，所以经常的读圣经是非常重要的。^[83] 他区分了内在的和外在的属灵操练，他认为只有内在的属灵操练才有价值，例如默想、研习圣经，藉以克服人的无知，整个属灵生活以圣经为主。外在的属灵操练修如修院的经课（规条），对大自然的默想，甚至行乞施舍等，都无甚价值，因为它们都不能叫人直接与上帝面对面交通。^[84]

加尔文完全同意路德的因信称义，但他更强调成圣的恩赐，成圣是使人成为圣洁的过程。路德重视主体在上帝面前的自由，这种自由转化成一种勇气，无惧于教皇及权贵，也无惧于死亡和困厄。加尔文则较重视操练的细则，在生活上较看重纪律，因此在他管治日内瓦时，他的严厉手段使当地市民吃不消。然而，他们二人都一致认为，无论自由或操练，都是上帝的恩典，如果有人以为可以靠自一套程序去达成某阶段的成果，便是律法主义，便离开了基督。这正是今日基督教属灵神学所必须注意的。傅士德在他的《属灵操练礼赞》说：

当我们发现无法藉赖人的意志力和决心去获得内在的改变时，我们便有一种奇妙的新体认：原来内在的新体认是从上帝来的礼物，要以亲切的态度去接纳。我们里面所需要的改变是上帝的工作，不是我们的工作。所要求的是内在的工作，只有上帝才能从里面施行祂的作为。我们不能达到或者赚得这种上帝国的义：那是赐下的一种恩典。^[85]

属灵操练的要点不是靠自己甚么功劳，乃是发现上帝的恩典，这正是路德当年所强调的，真正的自由在于内心的自由，当人的信心转化成上帝的恩典，正如阳明的良知不再拘泥于外在的功夫，这已是最高境界。现代灵修学的要点是重新发现上帝的恩典，不是靠人的工夫去建造。工夫是需要的，但工夫是带领人到自由的境界，它本身是过渡的。

8·结语：律法与自由的平衡

路德相信上帝用两种方法帮助我们：外在的圣礼和道，内在的圣灵，但圣灵必须由圣礼规范。^[86] 结果，圣灵的工作及恩赐便忽略了。圣灵的医治、更新及复兴便很少提及，信徒渐渐因循于大小问答，属灵操练失了自由，导致众多不冷不热的信徒。^[87] 作为三位一体的圣灵，祂是上帝，祂有祂的主权。圣灵本身也是道，祂主要的工作是引领人认识基督。^[88] 属灵操练乃是在圣灵自由的引领下，

[83] Howard G. Hageman, "Reformed Spirituality" *Protestant Spiritual Traditions*, 58.

[84] 《基督教灵修神学简史》*Jidujiao lingxiu shenxue jianshi*, 100-101.

[85] 《属灵操练礼赞》*Shuling caolian lizan* (香港 Xianggang: 基督徒学生团契 Jidutu xuesheng tuanqi, 1993), 13.

[86] Martin Luther's Theology: Its Historical and systematic Development, 238.

[87] 《基督教灵修神学简史》*Jidujiao lingxiu shenxue jianshi*, 99.

[88] 巴刻 Bake 《活在圣灵中》*Huozai Shengling zhong* [Living in the Holy Spirit] (香港 Xianggang: 宣道 Xuandao, 1989), 52.

体验上帝的同在。操练一旦成为律法,好像利赛人和文士,就发出死亡的气息。^[1]

近代走灵恩路线的属灵操练,继承了宗教改革狂热派的一面,重视圣灵而忽略道,使人陷入主观主义的危机,甚至以自我代替圣灵,对于生活上的操练工夫,则少有重视,尤其轻看上帝的道,只强调个体的情意。我们发现路德与阳明提供了不同的方向,一方面创立简易直接的方法,重视主体的直接呈现,例如阳明的致良知,道德心统摄宇宙万有;路德的主体信心直接与上帝交通,人在上帝里得到自由。但另一方面,阳明与路德没有因人能达到这自由境界而忽略属灵操练的实际情况:人在现实生活中并未实时自由,人必须透过一个程序或工夫,使人摆脱各种习染,得以完全。阳明与路德的发展又不尽相同:阳明虽讲工夫,但工夫只是一个过渡,他的成圣工夫最后落在道德心的自由。路德后期思想不单重视工夫,他为了维护宗教改革的秩序,把人的自由限于上帝的道或上帝的诫命,成圣转化成使命多于主体的自由。阳明的成德操练由个体自由到统摄万有,可以为路德后来僵化了的属灵操练提供灵性自由的积极面向,对今日的属灵操练有一定的贡献:享受从上帝而来的真正自由而不会陷于极端的主观及个人主义,“道”与“圣灵”成为个人心属灵操练的平衡。从事工的发展比较,即所谓“外王”,路德又较阳明的切实,当主体的自由转化成上帝的旨意,人便承担了无上的责任,落在日常生活,人便不断经历属灵挣扎,在罪人与义人之间体验上帝的恩典及人的无助,最后叫人无可自夸,主体隐藏在基督里面,正如保罗所说:“现在活着的不再是我,乃是基督在我里面活着。”(加拉太书 2:20)

[1] 《属灵操练礼赞》Shuling caolian lizan,16。

English Title:

The Inspiration of WANG Yangming and Martin Luther for Modern People in their Views of Spirituality and Spiritual Practices

Jason H K YEUNG

Principal & Professor of Systematic Theology,

Canadian Chinese School of Theology at Ambrose Seminary.

Ambrose University College, 150 Ambrose Circle SW, Calgary, Alberta, Canada T3H0L5. Email: jyeung@ambrose.edu

Abstract: The present author has explored the inspiration of Wang Yangming and Martin Luther for modern people in their views on spirituality and spiritual practices. There are altogether three sections in this article: first is Wang Yangming's spiritual practice, second is Martin Luther's view of spirituality and spiritual practice, and third is reflection on spiritual practice in the light of Wang Yangming and Martin Luther.

Key words: Wang Yangming, Martin Luther, sanctification/becoming a sage, spirituality, spiritual practice