

“致良知”与“基督就在信本身之中”：王阳明与曼多马伦理思想比较研究

冯梓琏

(中国社会科学院世界宗教研究所助理研究员,100732 北京市)

提要:王阳明的良知学说与以曼多马为代表的芬兰学派对马丁·路德的新诠释都以人的称义与成圣为理想目标。从成圣的起点来看,王阳明认为人人皆有知晓天理的至善之心,曼多马也认为人通过信不仅是被称为义,而且是在真实的本体性上成为义人。从成圣的实践来看,王阳明强调知行合一,曼多马同样强调好树结好果子,信与行也具有合一性。从成圣的过程来看,王阳明认为是良知的不安而让人们有去除私欲的动力,而曼多马则认为是圣灵在信徒中不断的叹息来帮助人克服自身人性的软弱和情欲。总而言之,芬兰学派不仅可以与东正教的成神论进行对话,与王阳明的良知学说进行对话也是一个可行的切入点。

关键词:王阳明;曼多马;致良知;芬兰学派

作者:冯梓琏,中国社会科学院,世界宗教研究所助理研究员,北京市东城区建国门内大街5号,100732,电话: +86 15811028884,邮箱: fzl1989@gmail.com

著名中国思想史研究大家嵇文甫先生认为:“阳明实可算道学界的马丁路德。”^[1]这个判断具有一定的道理。众所周知,马丁·路德在历史上最大的影响就在于引领了宗教改革运动,撇开其外在在表现形式不谈,单就这其中的思想革新而言,最大的转变就在于在救恩论上,马丁·路德提出人的救赎不是通过外在的类似赎罪券形式的善功,而是单单凭借信靠耶稣基督作为救赎者而获得的,这就从天主教会自中世纪以来以经院主义为主旨的“因善功称义”转变为作为新教神学基石的“因信称义”,在结果上使得某些希望获得拯救的人从关注外在的善行转变为关注内在的对耶稣基督作为救赎者的信心。嵇文甫认为,王阳明在宋明五百年道学史上,同样扮演了一场引领道学革新运动的角色,而这场革新运动的对象正是自明朝开国以来就被冠以正统地位的朱熹理学。以成就儒家圣贤之道为目标的王阳明自身也学习过朱熹格物致知之学,然而经过经典的格竹子的实践却始终不得其门而入,加之当时社会风气是士人虽然满口朱学仁义教条,但是却不少有违纲乱常之行,因此在龙场悟道后,王阳明终于意识到“圣人之道,吾性自足,向之求理与事物者误也”^[2],并最终在其晚年提出“致良知”的完整学说。可以看出,无论是马丁·路德还是王阳明,面对的社会环境都是当时占据主导地位的经院哲学和宋明理学变得日益肤浅与僵化,传统文化思想的精华在连续的社会变迁中日渐衰颓而丧失了原有的凝聚社会人心的活力。换言之,人们只是流于表面的外在的形式,已经逐渐忘却了无论是经院哲学还是宋明理学的目的都是作为使人成神或者成圣从而达致理想人格的途径,而马丁·路德和王阳明面对这样的社会境况以及自身坚持成圣的理想诉求,都不约而同地选择了从诉诸外在的功德或者器

[1] 嵇文甫 Ji Wenfu:《晚明思想史论》*Wanming sixiang shilun* [Commentaries on the History of Thoughts in late Ming Dynasty],(北京 Beijing: 东方出版社 Dongfang chubanshe [Dongfang Press],1996),13.

[2] (明)王守仁 WANG Shouren 撰;吴光 WU Guang 等编校:《王阳明全集》*Wang Yangming quanji* [The Complete Works of WANG Yangming],(上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe [Shanghai Classics Publishing House],2012),1006.

物转向寻求内心的信仰与良知,在不同的中西方文明之中以一种看似惊人但却合理的巧合开显出一条相似的内在化的道路。因此,在马丁·路德和王阳明之间就成圣的问题进行对话和比较研究就不仅是适切的而且是有益的。只不过,无论是路德神学还是王学,在产生之后都不可避免地也再次遭到分化,而与王阳明的心学思想对比关照,以曼多马为首的芬兰学派对马丁·路德的新诠释看似更适宜和阳明心学产生积极的和富有成果的对话,本文既是对此想法的一次初步尝试。

一、“心即理”与“人通过信而变成神”

如前所述,王阳明也曾实践朱熹所传格物致知的方法来探究理之所在,但终究不得其门,而龙场悟道让王阳明最终意识到“圣人之道,吾性自足”,也就是说人成圣的根据不在于朱熹所谓的存在于器物之中的天理,而在于人的内心亦即天性。从这种成圣的内在性根据出发再去反思儒家经典四书五经的言说,王阳明认为正与经典的题中之义若合符节,这一点也可以从他和弟子徐爱的对话中可见一斑:

爱问:“‘知止而后有定’,朱子以为‘事事物物皆有定理’,似与先生之说相戾。”先生曰:“于事事物物上求至善,却是义外也,至善是心之本体,只是‘明明德’到‘至精至一’处便是,然亦未尝离却事物,本注所谓‘尽夫天理之极,而无一毫人欲之私’者得之。”〔3〕

可以看出,王阳明与朱熹拥有同样的目的,就是要求得至善的天理,但不同的是,朱熹认为至善的天理是存在于形形色色的器物之中,而王阳明则认为至善是属于心之本体。当然,在阳明晚年提出的概括其一生思想宗旨的“四句教”中又有说“无善无恶心之体”,由此还引发了阳明弟子王龙溪和钱德洪关于本体与工夫之间关系的学术争论,但是笔者以为“无善无恶心之体”不能单独断章取义式的理解,而是要结合“四句教”中另外的教法亦即“有善有恶意之动”。换句话说,无善无恶的“心”是作为没有具体规定性的本体论的“心”,此时的“无善无恶”并非不区分善恶或者颠善为恶或者颠恶为善,而是无所谓善恶。但是,逻辑上作为纯粹的形而上的存在并不意味着要对心进行静止的和孤立的理解,因为逻辑的存在并不等同于事实的存在。王阳明因此强调心“亦未尝离却事物”,而心在事实上一旦与事物相联系,也便形成了“意”。但又并非是“意”本身有善有恶,这句话看似与“至善是心之本体”相矛盾,但这又要结合王阳明对心与私欲的关系来加以理解。在王阳明看来,恶人之心是失却了至善的心之本体,而这种失却又是因为心为私欲所遮蔽。如果心无私欲之弊,就是至善的天理,所以王阳明说“本注所谓‘尽夫天理之极,而无一毫人欲之私’者得之”,而有善有恶则完全是在于“意之动”是否为私欲所遮蔽。

由此看来,王阳明所选择的成圣的内在化道路是完全建立在人性本善的基础之上的,虽然王阳明的代表性思想是他的“致良知”学说,但是其旨意早已蕴含在龙场悟道时期这个继承自陆九渊的“心即理”的命题之中。这个命题不仅说明至善乃心之本体,而且更重要的是说明至善之心乃是和天理的同一与统一。当然,这里可能遇到的诘难还在于,在至善的天理之外,是否还存在朱熹所谓的存在于器物之中的事理,对此王阳明认为“心外无物,心外无事,心外无理,心外无义,心外无善。……格者,格此也;致者,致此也,必曰事事物物上求个至善,是离而二之也。”〔4〕由此可见,王阳明不仅否定了在内在的天理之外还存在外在的事理,而且认为即使存在外在的事理,也应当是内在至善之心在外在的具体表现。因此“格物致知”如果只是格外在的器物,就仍然是犯了心物二分的错误而无法获得至善,真正应当格的是自己的内心。当然,值得注意的是,当王阳明从朱熹的“格物”转向内在的“格心”之时,

〔3〕 *Ibid.*, 2.

〔4〕 *Ibid.*, 134.

这时的善心主要就不再是指善物而是指善事，“如意在于事亲，即事亲便是一物；……所以某说无心外之理，无心外之物。”^{〔5〕}因此，且不论格物是否能获得作为客观自然规律的道理，至少王阳明的格心是为了从善事中开显出作为道德价值规律的天理亦即良知从而成圣。从这样的意义上讲，王阳明的良知学说其实可以一直上溯到孟子的心学，亦即“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣”^{〔6〕}。而这里的“知天”在马丁·路德和曼多马的新诠释中则可以说得到一种神学的表达。

与王阳明上承自孟子的对人性本善的预设相比，马丁·路德的神学思想看上去与王阳明正好是背道而驰的。路德对人性的预设更多的是承接奥古斯丁的观点，认为由于始祖亚当的犯罪，人的善性被完全毁坏从而失去行善的自由，此时人的自由意志只是名义上的存在，事实上人的自由意志只是完全服从于罪性，人也完全是一个罪人。这一点在《圣经》中似乎也能找到根据，正如《罗马书》所说，“没有义人，连一个也没有。没有明白的，没有寻求神的，都是偏离正路，一同变为无用。没有行善的，连一个都没有。”^{〔7〕}正是在此前提下，马丁·路德反对“因善功称义”而提出了“因信称义”的学说，这一点的《圣经》根据同样可见《罗马书》，“因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀，如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白的称义。”^{〔8〕}但就是在对“因信称义”的理解上，以曼多马为代表的芬兰学派和建立在墨兰顿(Philipp Melancthon)思想与《协同信纲》(Formula of Concord)基础上的信义宗之间产生了明显的分歧。

如前所述，既然人已经成为完全的罪人，那么人的称义与得救就只能完全依靠已经代人赎罪的耶稣基督的信，而在这称义的作为里，传统的观点一直是信徒是通过义的注入(imputation of righteousness)而被称为义人，基督“在我们里面”的居住被视为注入之义的结果或者后果，而上帝则因着耶稣基督好像法官一样宣布赦免人的罪，因此称义更多或者完全是体现为一种注入式的和法庭式的视角。但是，曼多马的研究工作表明，使用注入和法庭式的称义语言，是无法公平对待路德称义神学的全部内容。对于曼多马而言，称义不仅是被宣称为义，而且在法庭性行动之外，还包含着人变得更好，即有效的义。换句话说，因信称义的基督徒不仅是在上帝的律法上被宣告无罪，而且实际上也是真正拥有了基督的义(而不仅仅是注入的义)并且体现在真实的效果上，这就是以曼多马为代表的芬兰学派特别强调的效果性思维和效用性视角。不仅如此，曼多马甚至认为，义的效用性方面所体现的“圣化”或者说“神化”(deification)思想是路德神学、特别是其称义神学的核心。当然，这里需要面对的问题就是“成神”(小写的 god)何以可能。实际上，成神并不意味着任何人被尊为神，而是指在人里面“什么都不存在”，因为当我们通过信而接受已经承担人类所有罪恶的基督时，我们也“倒空”了自己里面的“情欲”或者“老我”而成为一种“虚无”(nihilization)，正是在这种虚无中，人通过“分享”基督自己而成为一种新的存在，对此曼多马通过引用路德的话而说明这一点：“基督的义通过信在基督里变成了我们的义，他所拥有的一切、甚至他自己，都变成了我们的……每个相信基督的人，都攀附着基督，与基督成为一体，并与他拥有相同的义。”^{〔9〕}

正是这个“分享”，在古代教会和东正教会的传统中，被称为遭到新教误解的术语“成神”，而这种误解又是由于德国新教神学家深受将“伦理的”和“本体的”进行激烈区分的康德哲学的影响，从这种区分的前提出发，路德神学里面每一件关于“本体的”事情都很容易被加以拒绝，并且将人与上帝关

〔5〕 *Ibid.*, 13.

〔6〕 (宋)朱熹 ZHU Xi 撰：《四书章句集注》*Sishu zhangju jizhu* [A Collection of Commentaries on the Chapters in the Four Books], (北京 Beijing: 中华书局 *Zhonghua shuju* [China Book Bureau], 1983), 349.

〔7〕 罗 *Luo* [Romans] 3:10-12.

〔8〕 罗 *Luo* 3:23-24.

〔9〕 Tuomo Mannerman, “Why Is Luther So Fascinating?,” in *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*, ed. Carl E Braaten and Robert W. Jenson (Grand Rapids: Eerdmans), 6.

系主要理解为一种伦理关系。但是,对于深受早期教父神学思想影响的路德来说,基督不仅是为了(for)我们、而且也是在(in)我们里面真正的、实在的产生影响,这是一个非常“本体的”事实。因此,在信本身之中接受的基督既是“恩典”又是“礼物”,他既包含了上帝对人之罪性完全的饶恕和消除,又包括了上帝的本性特点比如义、生命、力量等在人之之中完全的临在。在这里,基督的“位格/本性”(persona)和“工作/职权”(officium)是不可分割的,称义所具有的真实性效果与片面的法庭式的称义论相比对于理解人的成圣或者成神要显得更为重要。正是由于这个缘故,以曼多马为代表的芬兰学派对路德的新诠释与王阳明的良知学说更容易相交通。虽然曼多马所理解的路德的核心思想并没有像王阳明和他的弟子那样认为满街都是圣人,“人人皆可为尧舜”,但是,“人通过信而变成神”,曼多马与王阳明的伦理学说在这里达到了一致的逻辑起点。

二、“知行合一”与“树的比喻”

“人人皆可为尧舜”,但是对于王阳明而言,重要的是尧舜之良知如何在现实的实践中具体地展开。须知,在当时的社会环境下,由于仍然深受宋朝朱熹理学的影响,士人纷纷外求天理而不重视“行”的实践,更有甚者是满口仁义道德但却只为满足一己之私欲,因此朱熹的“存天理,灭人欲”正走向它“知而不行”或者说“销行而入知”的反面,“行”不再逻辑性地跟随在“知”之后,而是被与“知”彻底的二分。正是面对这种情况,王阳明适时提出了“知行合一”的学说,“使学者自求本体,庶无支离决裂之病”。具体而言,仍然可见他与弟子徐爱之间的一段对话:

后徐爱因未会先生知行合一之训,请于先生。先生曰:“试举看。”爱曰:“如今人已知父当孝,兄当弟矣,乃不能孝弟,知与行分明是两事。”先生曰:“此被私欲隔断耳,非本体也。圣贤教人知行,正是要人复本体,故《大学》指出真知行以示人曰:‘如好好色,如恶恶臭。’夫见好色属知,好好色属行。只见色时已是好矣,非见后而始立心去好也。闻恶臭属知,恶恶臭属行;只闻臭时,已是恶矣,非闻后而始立心去恶也。又如称某人知孝,某人知悌,必其人已曾行孝行悌,方可称他知孝知悌:此便是知行之本体。”^[10]

由此可见,王阳明认为真正的知行合一就是如同《大学》中所说“如好好色,如恶恶臭”,并非知道色好才去喜好这种颜色,也并非知道恶臭才去厌恶这种臭味,而是在喜好与厌恶的这种行为中已经包含了对颜色与气味的“知”。同样地,评价一个人孝悌也不能只是因为此人知孝知悌,一定是此人也同样做出了孝悌的行为,才可以认为他具有对孝悌的“知”,也才因此可以评价他是一个孝悌的人。如果将这些事例上升到理论高度就可以表述为,对于王阳明而言,“知”不可能脱离“行”而独立存在,“行”也不是只有在“知”之后才会发生,一定是在“知”的同时已经有行为,或者说是在“行”中已经包含对相关的某事某物的“知”。由此而言,“知”与“行”之间实际上并不是构成前后的逻辑因果关系,而是一种即知且行、行中涵知的相即关系,这就是王阳明所谓的“知行合一”,并且希图以此对治和解决朱熹理学知而不行、销行入知的弊病。

当然,王阳明“知行合一”的学说同样面临着以行代知或者说销知行入行的诘难,后世许多学者对王阳明知行学说的理解甚至批评也大抵集中于此。事实上,可以想象,一个人即使具有善行,却也不一定是出于善念,如果是这样,那么王阳明“知行合一”的后果就和朱熹理学造成的假借仁义之名而行自私自利之实的状况没有什么区别。换句话说,无论是知还是行,都有可能隐藏着一种自私的动机亦即“私欲”。对此,无论是朱熹还是王阳明,都只是再次强调“诚意”和“不自欺”的重要性,“诚,实也。

[10] 王守仁 WANG Shouren:《王阳明全集》Wang Yangming quanji, 3.

意者，心之所发也。实其心之所发，欲其一于善而无自欺也。”^[11]这就意味着，所有的行为都应当是按照行为者本心的意愿来行事，如果是有违或者欺瞒自己的内心，那么这样的行为便有违“诚意”的原则，以此来保证“知”与“行”始终保持着一致。只不过，对于如何实现“诚意”，朱熹和王阳明又有不同的理解。出于儒家学者共同的对于经典的遵奉，朱王都将“诚意”的理论起点和基础放在《大学》的教导中，“欲诚其意者，先致其知，致知在格物。”朱熹的解释是将“格物”放在“知”的范畴，而将“诚意”放在“行”的范畴，行为的前提首先是要在“格物”中“穷理”，先有对天理的“知”才可以有意的“诚”，先有“诚意”才可以有善行。但是，正如上文所分析的，王阳明一方面认为在“知”与“行”之间并不存在先后的因果关系，而是一种同时发生的相即关系，另一方面“格物”也不一定是“器物”而也可能是道德伦常之事。通过“格物”是要将人泯然未发的良知转换为明觉的良知，而根据明觉的良知人们才可能是出于“诚意”而做出相应地善行。在这里，格物致知的作用并非是为了获得天理从而作为行动的原因和前提，因为王阳明认为天理已经先天的存在于人心之中，而主要是为了隔断私欲，使人的善行真正是出于良知，从而保证意之“诚”。当然，这里的重点是，如果批评王阳明的“知行合一”是销知入行，那么这种批评是不准确和不公允的，对于王阳明而言，行善的主体仍然是内心的良知，而这种类似的观点和逻辑也同样体现在曼多马对基督徒行为的分析中。

王阳明“知行合一”的学说在芬兰学派对马丁·路德的新诠释中主要体现在曼多马所引用路德的关于“树一果子”的比喻，亦即在信中创造出新的“树”，就能结出好果子：

行为中同时包含了信，通过信，主体自身控制和产生树；在树被获得以后，就结出果子。果子并不能造成树，而是树结出果子。同样，信先造就人，然后人才做出行为来。没有信地遵行律法，就像没有树却要从黏土或什么地方结出果子一样；那不可能是果子，而只会是想象的东西。但是，当树，也就是说，人即主体，被种植下去之后，在信里被引入基督之中以后，就会产生出好行为。^[12]

可以看出，与王阳明所反对的朱熹理学不同，朱熹理学的流弊是最终可能走向口头的仁义道德而无实际行动，而通过“树一果子”的比喻曼多马及路德所反对的是一种哲学伦理学，亦即通过做出义的行为，人能够变成义人。这种哲学伦理学秉承自中世纪天主教会“因善功称义”的学说，但曼多马通过对路德的诠释认为真正的伦理学应当是一种神学伦理学，而这种神学伦理学的教导与哲学伦理学正相反，亦即要首先成为义的人，也就是通过信在基督里的人，才能做出义的行为来。^[13]如果是这样的话，那么这种神学伦理学的进路似乎与朱熹理学更能保持一致，它又是否会产生诸如朱熹理学类似的弊端呢？对此，当曼多马引用路德的比喻时，就已经给出了解释：

信经常使人称义并使人有活力，但它无法单独存在，也就是说，它不会没有行动。问题不是信能否单独停留于其位置和使命中，因为信独特地持续使人称义。实际上，问题是，信体现在并成为人，也就是说，信不是、不会没有行动，或者不会没有爱。……信不是律法，但尽管如此，信会做出行为来。信与行为会具体地联系起来而合一，但尽管如此，二者中每一个都有其自身的性质和使命。^[14]

由此可见，虽然神学伦理学与朱熹理学看似具有某种逻辑地一致性，亦即都要首先通过信或者“穷理”成为义的人，然后才能做出义的行为，但值得注意的是，至少在神学伦理学这里，这种前后关系也只是一种逻辑的顺序而非事实的顺序，而且这种信与行为之间逻辑的前后并不构成因果关系，而是一种同时产生的相即关系。这其中的根本区别在于，曼多马借路德之口强调信不可能单独存在，而是

[11] 朱熹 ZHU Xi:《四书章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 3-4.

[12] WA 40, 401, 30-402, 20.

[13] 曼多马 Man Duoma [Tuomo Mannermaa]:《曼多马著作集：芬兰学派马丁·路德新诠释》*Man Duoma zhuzuoji: fenlanxuepai madinglude xinquanshi* [The Works of Tuomo Mannermaa as the Father of Finnish School], 黄保罗 HUANG Baoluo [Paulos Huang]译, (上海 Shanghai: 三联书店 Sanlian shudian [SDX Joint Publishing], 2018), 66.

[14] WA 40, 1, 427, 11-24.

在信之中就蕴含着行动或者说爱的必然性,因此信本身不可能是一种独立于行为之外的“因”。从这样的角度来看,曼多马对路德关于信与行为之间关系的解读实际上就更接近于王阳明“知行合一”的立场,他没有陷入可能的类似于朱熹理学知而不行的弊端,而且同时他也没有造成可能的类似对于王阳明销知入行的诘难,因为紧接着曼多马就明确强调了无论信与行是如何具体地联系起来合而为一,但是作为行为的主体仍然是信之中的基督或者说基督在人之中真实临在的神性:

神学的行为是信的行为。然后,神学的人是信徒。同样,正确分析的理性和良善的意愿则是信的理性与信的意愿,因为作为称义的唯一理由,信一般是基督徒行为里、位格本性里及其成员里的神圣性。……神性单独地创造一切,人性却没有怎么发生肯定性的影响。……单独的人性无法成就任何事情,而是出于人的神性之故,与人性相连的神性单独成就了它。同样,信在这里单独成义并完成一切;事后,也同样因为信的缘故而被赋予行为。^[15]

所以,无论是路德还是王阳明,根据曼多马的诠释,所有义人的好的行为都应当是出于信之中的基督或者说基督的神圣性,就如同在王阳明那里好的行为应当是出于人心内在的良知。从心理学的角度来讲,强调基督的神圣性或者人心内在的良知作为行善行为的主体,就保证了行为与动机的一致性,也就是善的行为一定是要出于善的动机。从而避免了在强调行为与“信”或“知”的合一性时,可能出现的将“信”与“知”消减到行为中,以及由此造成的对于合一性可能沦于“伪善”的批评。

三、“去私欲”与“基督之灵的不停叹息”

如上所述,虽然王阳明与路德都强调“行”与“知”的合一或者“行”与“信”的合一,但是毕竟在良知与信仰之外,人还有自己的私欲(王阳明)或者说属于肉体的“情欲”(马丁·路德),那么,如何去除这样的私欲或者情欲,就仍然是值得讨论的问题。

对于如何去除人的私欲,仍然可以从王阳明晚年关于“致良知”的“四句教”中可见一斑。前文讨论“心即理”时已经分析过“四句教”的前两句,而“去私欲”的重点就在于后两句,亦即“知善知恶是良知,为善去恶是格物”。具体而言,在王阳明看来,想要去除私欲,首先是要借助和显明内心的良知:

良知是天理之昭明灵觉处,故良知即是天理。思是良知之发用。若是良知发用之思,则所思莫非天理矣。良知发用之思自然明白简易,良知亦自能知得。若是私意安排之思,自是纷纭劳扰,良知亦自会分别得。盖思之是非邪正,良知无有不自知者。所以认贼作子,正为致知之学不明,不知在良知上体认之耳。^[16]

由此可见,良知首先是天理的昭明灵觉,而良知即天理就意味着良知本身具有是非善恶的判断,正如王阳明在另一处所说:“良知只是个是非之心,是非只是个好恶。只好恶就尽了是非;只是非,就尽了万事万变。”^[17]如果是出于良知而产生某种做某件事的心思,那么这种事情一定是善的行为,而这种心思也是所谓的善念。只不过,在王阳明看来,如果是出于私欲而产生做某件事的心思,那么良知自身也能分别的出来,所谓“盖思之是非邪正,良知无有不自知者”。如果这种出于私欲的心思没有被分别出,那么一定是在良知上没有进行体认,因而只是一种“自欺”的表现。不仅如此,“自欺”本身由于良知的存在也会产生一定的不适的后果。王阳明说:“当弃富贵即弃富贵,只是致良知;当从父兄命即从父兄之命,亦只是致良知。其间权量轻重,稍有私意于良知,便自不安。”^[18]从这样的角度来

[15] WA 40,1,417,15-418,11.

[16] 王守仁 WANG Shouren:《王阳明全集》Wang Yangming Quanji,63.

[17] *Ibid.*,97.

[18] *Ibid.*,181.

看,良知不仅是作为理性的标准而对心思或者意念做出是非善恶的判断和评价,更为重要的是,良知本身还会对于思想和行为是否符合道德法则产生情感上的反应,具体而言,就是对于符合道德法则的思想或行为会让人产生自我满意和欣慰的情感,而对于违反道德法则的思想或行为则会引起人的羞愧和不安。事实上,如果良知只是能够进行理性上是非善恶的判断,那么良知本身并不能构成使人为善去恶的动力和动机,但如果良知本身还包含或者造成某种心理的或情感的体验和后果,那么这种良知才可以真正使人为善去恶,所以王阳明说:“夫然后吾心快然无复有余憾而自谦矣,夫然后意之所发者,始无自欺而可以谓之诚矣。”^[19]只有使自己的良知首先得到安顿而不会有不安,然后才能真正出于自己的良知去为善去恶,也就是所谓的“格物”,“物者,事也,凡意之所发必有其事,意所在之事谓之物。格者,正也,正其不正以归于正之谓也。正其不正者,去恶之谓也。归于正者,为善之谓也。夫是之谓格。”^[20]所以,总而言之,对于王阳明而言,所谓“去私欲”正是在于“私欲”对于良知造成的不安,而“致良知”就是使“心得其宜”,^[21]这其中良知对于私欲的纠正作用就类似于在基督教灵与肉的争战中基督之灵不停的叹息与呼唤。

如果说,王阳明认为人失却至善之心的本体是因为私欲遮蔽了良知,那么在曼多马看来,基督徒在道德上挣扎的原因就是情欲反对信和爱人如己,从而引起“肉体”与“基督之灵”的争战。“在路德神学中,情欲之内涵的界定,取决于它所贪欲的是什么。最终且在最深层的意义上来说,‘情欲’集中于一件事:反对基督之灵。这意味着,在贪欲中,肉体试图废除两件事:相信基督和爱邻舍。”^[22]对于基督徒而言,这些“肉体的情欲”从一开始就强烈地折磨他们,甚至是圣徒也可能会满足和顺从于肉体的情欲,只不过,圣人与罪人之间的区别在于,这种由于顺从情欲而犯的罪是“故意”还是“出于软弱”而发生的。如果说情欲是被故意或者粗心所满足,那么这就意味着欺骗而不再是将罪视为罪。但如果是出于被软弱控制,那么圣徒的认罪道歉就并不会被禁止。正如路德所说:“并非所有人的性格都同样有力,在他们中的每个人里面都可见到多种多样的软弱和犯罪;甚至有很多人真的犯罪。但只要他们不是在邪恶中故意犯罪,而是因为软弱而犯罪,这就根本不会阻止他们成为圣洁。”^[23]那么,对于那些出于软弱而犯罪的圣人和基督徒而言,应该如何避免满足和顺从于情欲呢?

这就涉及到在曼多马对路德的诠释中“基督徒部分是罪人和部分是义人”的思想,虽然信徒在洗礼中获得了根基性的圣灵,也就是基督之灵,而且从路德“真实一本体”的思维方式来看,这个基督之灵也是基督徒本性的“另一个”真实,但是如果认为得到这样的恩典和礼物之后就能脱离老的缺陷而成为纯洁,那么这个认识本身就是错误的:

谁都不要幻想,接受信之后,就能立即成为新人。作为一个基督徒,在某些程度上,他会仍然受制于以前的一些老的缺陷。我们还没有死掉,而是仍然活在肉体之中,因为它不是洁净的,它反抗圣灵,……属于信之前的自然资源之中的缺陷,在接受信之后,会依然存在。^[24]

所以这里的关键在于,我们现在是要服侍圣灵,而不是继续顺从于肉体的情欲,是要靠圣灵控制情欲,而不再是情欲控制圣灵。但是圣灵如何控制情欲呢?曼多马根据路德的教导认为,这种控制就是依靠基督之灵在基督徒里面向上帝“昼夜不停地呼求”:

当我们如我所说的那样完全软弱,以至于我们都不能叹息,圣灵会在我们里面“用说不出的叹息”来叹息。在灵与肉体的争战中,在所有的“律法的恐怖、罪的雷声、死亡的可怕和魔鬼的咆哮”中,圣灵

[19] *Ibid.*, 802.

[20] *Ibid.*, 802.

[21] *Ibid.*, 168.

[22] 曼多马 Man Duoma:《曼多马著作集》*Man Duoma zhuzuoji*, 77.

[23] WA 40.1, 2, 104, 7.

[24] WA 40.1, 312, 29-313.

在我们心里呼喊：“阿爸，父！”〔25〕

正是这种圣灵的呼求与叹息被认为是帮助了人的软弱而控制了罪，但值得注意的是，人本身并无法通过感觉来体会到灵的呼吁，这也是为什么这种叹息会被称为“无声的”或者说“说不出的”。事实上，人所能感受和评估的完全是另一种呼吁，这就像是主在红海边对摩西说：“你为什么向我呼吁？”但摩西其实根本没有向上帝呼吁，而是处于极度的痛苦和绝望之中。他所能感受到的只是魔鬼和以色列人对他的呼喊，此时是圣灵真实地临在于摩西里面并以说不出的叹息为他代求，以至于摩西向上帝说话：“主，出于你的命令让我带出以色列人，完成你的工作吧！”这个叹息，《圣经》称之为“呼吁”。〔26〕所以，准确来讲，并不是基督徒自己在叹息，而是在他里面有某种被叹息，这个叹息的主体就是圣灵，就如同王阳明认为人心中具有的良知。这样一来，当人在被情欲控制的绝望中无力向上帝呼吁的时候，灵就会在人里面“呼吁”，这就构成了基督徒在“肉体”和“基督之灵”中持续挣扎的基础，就如同良知在被私欲遮蔽和隔断的时候而引起的持续的不安。只不过，正是由于良知和圣灵不停的做功，才使得人不停地走向成圣与完全的称义。

〔25〕 WA 40.1, 580, 25-27.

〔26〕 参见 WA 40.1, 583, 32-585, 17.

English Title:

Extension of Innate Knowing and Christia Present in Faith: A Comparative Study of Wang Yangming's and Mannermaa's Ethical Theory

FENG Zilian

Research Assistant, Institute of World Religions, Chinese Academy of Social Science,

Address: 5 Jianguomennei Street, Dongcheng District, Beijing, 100732. Tel: + 86 15811028884. Email: fzl1989 @ gmail.com

Abstract: The main aim of both Wang Yangming's innate knowing and Mannermaa and the Finnish School's new interpretation of Luther is sageliness and/or sanctification of human beings. At the starting point of becoming sage, Wang argued that every person knows from birth the difference between good and evil. In Mannermaa's view, human beings are not only declared righteous but also made righteous through faith. As for the practice of becoming sage, Wang emphasized the integration of knowledge and action. Mannermaa also emphasized the integration of faith and action with the Parable of a Tree. In the process of becoming sage, Wang thought it is the unpeaceful innate knowing that drives to eliminate people's self-interest. Similarly, Mannermaa thought it is Holy Spirit's ceaseless sigh that helps people overcome the weakness and erotic feeling in human nature. All in all, not only does Finnish School discuss on divination with Eastern Christian Church, but dialogues on becoming sage with Yangming School of Mind.

Key Words: Wang Yangming; Mannermaa; Extension of Innate Knowing; Finnish School