

从情感现象学视角重审儒家伦理的 “结构性伪善”问题

王文静

摘要：邓晓芒教授利用康德道德哲学中的“根本恶”思想审视儒家“圣传心法”，认为儒家所讲的“反身而诚”只停留在自然情感经验层面，无法导向彻底反省，因此是一种“结构性伪善”。这种以西方传统哲学的反思模式看待儒家心性论的做法存在一定偏颇，自欺结构并不能取代自欺现象成为批评儒家“结构性伪善”的直接论据。马克斯·舍勒有关自身意识与自身欺罔的现象学分析表明，自欺本质上是一种假象或遮蔽，这与儒学尤其是阳明学说视自欺为私意的阻隔有不谋而合之处。通过阳明学说对良知与意的区分可知，意只是心体应物起念时呈现出的具体感受状态或意念内容，而意之所以可能，是因为更为原发的良知无时无刻不表现为具体的价值感受活动并能使此态势充分涌现出来。因为两者皆出于内，所以极易出现对两个意识层级的颠倒。“反身而诚”不是传统反思模式下对意念内容的不断回返，而是在“慎独”“诚意”等工夫基础上对感受行为予以还原，破除私意之障蔽，使心体之创生性得以澄明。循此理路，儒家“惟精惟一”的工夫指向不仅是对“人心惟危”这一根本难题的直接回应，同时也展示出一条通过不断“归根反证”达成中道的人格生成之路。

关键词：伪善 自欺 知行合一 诚意 情感现象学

一、引言

邓晓芒教授对儒家“结构性伪善”的批评，主要是在西学视域下对儒家“圣传心法”的重新检视。宋儒将心传之法总结为十六字：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”这也被认为是儒家杜绝“乡愿”的重要方法。但伪善问题的棘手之处在于，人们总是有意或无意地“自以为善”，也就是极易“把‘道心’当作自己‘人心’的面具”^①，如此再怎么讲求“精一”也不可能走出自欺。在邓教授看来，儒家“道心”与“人心”的分立，给人心预设了一条固底线，使人从起点就拥有道德上的优越感，从而拒斥根本反省，是一种“结构性伪善”。这一批评主要是以西方传统反思

【作者简介】王文静，山东大学儒学高等研究院博士研究生，研究方向：中国哲学。

山东济南 250199

【收稿日期】2024-04-03

① 邓晓芒：《从康德的道德哲学看儒家的“乡愿”》，《浙江学刊》2005年第1期。

模式下的自身意识困境来审视儒家。它预设自欺是由于主—客思维方式下自我认识的不彻底，并认为儒家的“反身而诚”也以自我反思为前提，遵循着“先知后行”的思路。这一预设笔者看来并不符合儒家的思想理路。

我们知道，西学内部关于自身意识本就存在许多争论^①，相应地，对于自欺根源的追溯也应突破传统反思理论的限制，而立足于对原本心灵现象的还原与呈现。本文通过引入德国现象学家马克思·舍勒对于自身欺罔的分析，表明自我认识的不彻底是由于假象使得自我只是看似被给予，而事实上并没有被给予；因而走出自身意识的困境就在于将目光聚焦于意识本身如何呈现，在原初的自身感受中直观地把握自我。在情感现象学的视野下，王阳明在“知行合一”的前提下强调“毋自欺”就获得了某种补充性的论证说明。儒家的“诚意”工夫也就不仅仅是一种“目光回返”，而是通过在具体生命情境中行为的调整获得本真体验。

二、“结构性伪善”批评的来源

“结构性伪善”的概念源于康德伦理学中的“根本恶”一说。康德对于人性善恶的讨论并不是现象层面的经验总结，而是基于自由意志这一预设。积极的自由意志通过理性法则贯彻自身，呈现为道德中的“自律”；而消极的自由意志即自由的任意（Willkür），则是承认了自由意志也可以选择不以理性为根据，有选择“不自由”的可能。因此，“恶”是人在自由的前提下做出的“不自由”的选择，是其所立准则背离道德法则的主观根据。它既符合自由逻辑上的一致性，又是可以归咎于人的。从这一点来说，恶植根于人的本性之中，不可能被完全去除。而之所以称伪善是一种“根本恶”，是因为康德意识到，在现实经验中，人并不可能完全摆脱感性的影响，反而极易被感性动机所利用，使真正的道德动机成为为之服务的工具或借口。如此一来，人的行为不一定是出自道德律，但却能因行为没有造成不好的后果，而认为自己是道德的。这样一种人心的奸诈（dolus malus）^②败坏了人的道德判断力，妨碍了善的萌芽与发展。它是人类整体的永远无法被去除的污点，只有对其不断的忏悔与克服，才能算是真正道德的实现。

相比于康德的“根本恶”，邓晓芒教授认为，儒家就从来没有认识到自欺的根本性，对待“乡愿”过于天真的态度使儒家伦理陷入一种“结构性伪善”之中。他指出，首先，儒家从来没有从人性这一根本起点来把握自欺，就连荀子之“性恶论”，也只是对动物性的本能冲动的批评，而并不涉及真正的“人性”。正是这样一种“忽视”导致儒家根本无法做到彻底的反省，反而陶醉于“性善”的洋洋自得之中，因而是最大的“乡愿”。^③其次，“反身而诚”也好，“诛心之论”也罢，类似的解决方式都还是在感性经验层面打转，最终还是要追溯到“亲亲”之类的自然情感。^④最后，也是最致命的，自欺结构已经揭示了自识之困难，而儒家不但没有对类似困难加以反省，反而直接诉诸“诚意”的工夫，因而无法从根本上克服结构性的自欺的困境。由此可见，关于“结构性伪善”的相关

① 自身意识这一概念本身就是有歧义的。在德国古典哲学中，Selbstbewusstsein（自身意识）常与 Ichbewusstsein（自我意识）纠缠在一起，因为在反思理论中，作为自我的主体要作为客体来加以认识，才能称得上是自身意识，这就意味着当自我进行“目光回返”的时候，总是已经预先对自我有了某种把握。要讨论的问题总是已经被预设好，如此就陷入了一种循环困境。邓晓芒教授就认为，“Selbst”虽没有“我”的字面意思，但有“我”的含义在其中。参见邓晓芒：《论自我的自欺本质》，《世界哲学》2009年第4期。然而，自身意识还可以是对意识活动之进行的意识，其并不局限在反思模式之下，而是通过自身关系、自身感受等把握到活动的自我。参见张任之：《质料先天与人格生成：对舍勒现象学的质料价值伦理学的重构》，商务印书馆，2014年，第274—275页。

② 康德：《纯然理性界限内的宗教》（注释本），李秋零译注，中国人民大学出版社，2012年，第23页。

③ 邓晓芒：《论康德哲学对儒家伦理的救赎》，《探索与争鸣》2018年第2期。

④ 邓晓芒：《儒家伦理的儒家式自辩——答邱文元先生》，《江海学刊》2010年第2期。

批评并不针对性善论的具体内容^①，而是针对“停滞在经验层面的儒家”始终没有通过理性思辨对自我进行反思，从而得出儒家无法逃离伪善的结论。

邓教授认为，儒家只有如康德一般通过自由意志将恶提升至人性层面，才会对人自身的有限性保持敬畏。只有我们时时刻刻警惕我是我自己，同时又不是真正的自己，只是他物或对象，真诚地忏悔自我的“虚伪”本质，才能在动态中构建起独立人格。^②然而，落实到具体的道德实践中，遵循这样一种“先知后行”的思路，着重强调自我意识的矛盾性，很容易导向虚无主义。不仅如此，不断返回到反思的主体性中为行动寻找依据，必然会导致主体的优柔寡断与行动的无限延宕。对此，邓教授又补充道：“人自以为能够避免自欺，这本身就是一种自欺。”^③所以真正具有忏悔精神的人是在承认自欺的基础上奋勇直前，同时又能反思自身从而不断接近真理。但是，这是否又反过来为“有意的”自欺制造了机会呢？也就是说，即便我知道自己无时无刻不在自欺，但因为我永远只能寄希望于以后的反思来帮助克服自己的妄念，当下也仅需按照自己的心意行事。既然任何人都避免不了自欺，那这是否就为某些放肆行径提供了借口呢？

从认识论的维度讲，通过内在反思把握到的自我与我们通常所把握到的其他外在对象并无任何的不同，都是一种认识对象。但是，把一个普通的客体对象当成自我，这就导致自欺。邓晓芒教授之所以倾向于以康德检视儒家，是因为康德的批判哲学已经通过对心理学人格的批判动摇了错误的自我认知的根基。顺着康德思路，自我或曰人格是作为理性活动通道的逻辑主体，呈现在道德中便是自律的人格，也就是纯粹实践理性的自由意志。这就表明，自我意识的矛盾实际上只能说明向内感知并不等同于自我感知，而人格是否只能作为理性人格，或者说自我到底如何被给予，都还有待讨论。马克斯·舍勒就认为，康德将人格规定为理性人格的做法反而导向了一种“去人格化”^④。虽然邓教授以自欺这一普遍性问题与儒家对话有其价值，但由此并不能直接导出必须以自由意志为标准来判断儒家心性观念的合理性。

自欺问题的困难在于，它并不是人的“主观故意”行为。“乡愿”往往不是故意矫饰自己的意念以便让其看起来是善的，而是他总将自身的行为“认之为善”，只有这样，他才能做到真正的心安理得。我们也并不是因为意识到自己只是空洞的“我”，然后才通过种种经历来麻痹自己。相反，恰恰是我们已经被日常的“庸庸碌碌”所遮蔽，所以才不去考虑日常经验层面所把握到的是不是真正的自我。因此，自欺并不只是对自我的理解出了差错。当我们已经陷入自我认识的假象中时，再多的自我忏悔也不过是假象间的更替。因此，只有真正了解自欺的根源为何及其是如何发生的，才能够即时调整看待自我的“目光”。如果着眼于舍勒的情感现象学视角，我们就会发现儒家心性论依然有其独有的思想价值。

① 邱文元教授就曾以康德的道德禀赋说与性善论的相通之处为儒家辩护，他认为“结构性伪善”的批评只是一种意识形态的独断，而没有真正理解儒家的思维方式。参见邱文元：《儒家是“结构性伪善”吗——关于康德与儒家人性论与邓晓芒先生商榷》，《江海学刊》2010年第1期；邱文元：《康德的自欺与儒学解脱之道——答邓晓芒先生》，《江海学刊》2011年第1期。对此，邓教授明确回应道，他并不否认两种伦理学的可通约性，但问题在于儒家的人性论始终是在自然本性上打转，将心与性追溯至“天赋”了事，而始终未能上升到自由意志的本体上来，这就为儒家的道德自大理下了隐患。参阅邓晓芒：《儒家伦理的儒家式自辩——答邱文元先生》，《江海学刊》2010年第2期。此后，武汉大学张智博士通过引入孔孟“义利之辨”的相关讨论，进一步强调儒家也有对自由意志的承认，认为儒家与康德之“根本恶”拥有同样的问题意识及立场。参见张智：《康德“根本恶”与孔孟思想的比较——兼与邓晓芒教授商榷》，《伦理学研究》2020年第6期。实际上，邓教授批评的重点在于儒家没有对心、性本质进行反思的传统，也就是儒家从未认识到“反身”背后还隐藏了一层自欺结构。因此，如果不对“诚意”的合理性做进一步论述与说明，那么在康德的视域下，“义利之辨”仍旧会被解释为经验层面的主观选择，而没有上升到自由意志的层面。

②③ 邓晓芒：《论自我的自欺本质》，《世界哲学》2009年第4期。

④ 马克斯·舍勒：《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学——为一种伦理学人格主义奠基的新尝试》，倪梁康译，商务印书馆，2011年，第542页。

三、自欺根源的现象学审视

邓晓芒教授用“结构”描述自欺的本质，便是默认了自欺根源的不可追溯。究其根本，在于在康德那里，先验统觉的自我是每一个对象性的经验统一的原条件。对象是为自我所认同的某物，没有“我”就没有对象——因为在任何意识中都有一个“我”的挺立。虽然这个“我”不可被认识，但一定会出现对“我”的不断追溯与重构。因此，才会有对自欺结构的承认与反思。

但是，在舍勒看来，这样一种条件并不存在。舍勒承认“本质同一的对象必定也有本质同一的行为与之相符合”^①，但行为只能在进行中体验到并且在“伴随性的反思”中被给予，所以并不存在一个“我思”在先被给予，而只能说对当下行为的进行有一种“前概念的、直接的、非对象化的、伴随性的体验到”^②。故而舍勒在同意康德对心理学经验自我的批判的同时，也认为自我只是一个与内感知的行为本质相对应的对象，并不是世界通过一个自我而存在。这也说明，“自欺”发生在前概念的、非对象化的阶段，自我看似被给予，但实际上并不存在。

那么，自我到底如何被给予或如何理解内在感知行为的实存呢？舍勒把此问题与各种关于内在感知的“误解”结合在一起进行澄清。我们仍以他对康德的批判为例。首先，舍勒与康德关于“感知”的理解已经相去甚远。在康德那里，质料之物等同于感性内涵，即感觉内容是通过理性以某种方式附加到感性中的结果。这就使我们相信：所有的感觉一定是“我”的感觉。然而，在舍勒看来，正常的感知并不是从“感觉”中构造出直观的内容，比如当我们要去把握一个立方体的时候，我们不是由各个角度把握到各个面，再将其组合在一起；恰恰相反，这个面的“被给予”是在我们对立方体观看角度的不断变更中才能被捕捉到的。所以，现象学意义上的“感觉内容”只意味着“它们的出现和消失设定了我们被体验到的身体状况的某种变更”^③。要达到这种感觉内容，恰恰是要把康德意义上直观到的那些内容的相关规定性全都排除出去。所以，舍勒这里的感知仅仅只是感知行为，它通过感觉表现出来，但这一行为本身具有自己的直观意蕴。在外在感知的每一行动中都可以看到物理东西的本质。相应地，在内感知的每一行动中，也能看到心理东西的本质。比如，通过外感知，我们可以把身体上某种变化感觉为“疼痛”；相应地，通过内感知，其呈现为“我”对某种疼痛感的承受、忍受甚至享受。由此可知，内在感知的假象，也就是把本来属于其他行为尤其是外感知行为的直观意蕴归入内感知的内涵之中了，所以才会有一个看似对象化的“自我”出现。

舍勒将自身欺罔划分为两种基本类型：同感欺罔和“在共同体的心灵中的消融性”。^④第一种包含两种表现：将自己的体验当成他人的体验；将自身的感受投射到客观物理对象上去。在舍勒看来，这都是非正常的假象方向。而第二种也包含两种表现：一是将他人的体验当作自己的体验；二是将物质此在的事实关系转化到心灵世界。后面这两种表现是在我们的日常生活中更占优势的假象方向。在我们通过听、看等方式了解到他人的体验时，我们好像也会拥有他们的体验，或者说类似的传达行为会引起我们的知觉变更，但这只与外在感知行为有关系，即这一变更应该归入外在感知的直观意蕴。不过，当我们把它放在内在感知的意蕴中时，欺罔也就发生了。舍勒曾说，如果想要真正了解他人的体验，恰恰在于抑制住他人讲述他自己的体验时呈现在我眼前的亲身体验，以便只听他的体验^⑤；与之相似，如果想要真正地了解自我，也不是只问自己感觉到的是什么，而是我还可以感受到什么。

既然自欺发生在前概念的、非对象化的阶段，那么解决自欺首先是要破除此前关于内在感知的种

①③ 马克斯·舍勒：《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学——为一种伦理学人格主义奠基的新尝试》，倪梁康译，商务印书馆，2011年，第547页，第105页。

②④ 张任之：《质料先天与人格生成：对舍勒现象学的质料价值伦理学的重构》，商务印书馆，2014年，第347页，第400页。

⑤ 马克斯·舍勒：《自我认识的偶像》，刘小枫选编：《舍勒选集》，上海三联书店，1999年，第161页。

种误解，然后深入到这一阶段。自身欺罔意味着人的感觉仅仅指向于附着在事物身上的价值，而忽视了他自己本来的感受活动，也就是他自己对价值的感受反应。破除假象，寻找自我之正确的被给予方式，就意味着把目光收摄回来，从外物转向自身，去除各种各样伴随的感性感受状态的影响。在此，我们已经可以感受到舍勒对人格与自我的区分。人格是一切不同的行为本质之统一的具体的主体，他通过直接的、前概念的、非对象化的、伴随性的自身一体验被给予。真正走出欺罔的动力来源于人格，只有意识到我们的人格本就趋向于更高的价值，我们才会不再执着于自己当下的意念。

相比于康德的道德哲学，舍勒的这一思路可能更为契合儒家的工夫论传统。康德的“根本恶”结构是为了说明人的有限性，其所谓“善”实际上是对人自身带有的局限性的克服，因此更加接近实践伦理学；而舍勒对于“自身欺罔”的澄清是从自我以及人格被给予的层面出发，人格自身便是伦常价值即善或恶的载体。所以在舍勒看来，善不是被意欲的对象，自欺或者伪善只能说明当下的一种遮蔽状态，真正的善恰恰是人格的自身救赎。由此可见，舍勒的人格伦理学与儒家性善论更加具有亲和性。

四、自欺——私意之遮蔽

与舍勒类似的是，儒家也认为自欺是某种遮蔽状态。朱子便将其归咎于私意的阻隔：

好善“如好好色”，恶恶“如恶恶臭”，他彻底只是这一个心，所以谓之自谦。若才有些子间杂，便是两个心，便是自欺。如自家欲为善，后面又有个人在这里拗你莫去为善；欲恶恶，又似有个人在这里拗你莫要恶恶，此便是自欺。^①

自欺有有意或无意之分。前者是说，我明知其不可为，但因为受到私意的驱使，同时这行为实现出来也不会造成坏的结果，所以我索性为之。“知道善我所当为，却又不十分去为善；知道恶不可作，却又是自家所爱，舍他不得。”^②无意的自欺就更为复杂，我可能愿意为善，但是却在不知不觉中把另外的意念当成了善。此意实现出来，反而不善。“非为此人本不欲为善去恶，但此意随发，常有一念在内阻隔住，不放教表里如一。”^③由此可见，不管是有意还是无意，自欺之所以可能，必定是有一个“不是底心”阻隔了那本来的善心，使其不能发见于行动之中。至于私意如何阻隔，朱子并未做出进一步回答，只说“见理不实，不知不觉地陷于自欺”^④。按照朱子的看法，自欺本质上还是因为没有“真知”，“但当致知。分别善恶了，然后致其慎独之功，而力割去物欲之杂，而后意可得其诚也。”^⑤如果要诚意，还是要通过格物致知的工夫先得到那个理，然后在相应的情境之中，调整规范自己的心意。

从学理上解释，自欺确实是两个不同的“心”，但实际上无意的自欺发生时，也只有一个“知觉”的心在起作用。朱子之所以反对“以心求心”，就是因为“他认定作为主宰的‘心’永远无法被把握，而且心的重要功能在于‘知觉’‘认知’义理，而‘以心求心’的说法有空守此心而理未穷，乃至错认人欲为天理之弊”^⑥。也就是说，朱子发现别立个心对心意活动进行类似反思的意识活动，就很有可能将别物视为己物，“以假乱真”。这与前文所说自身意识之内在矛盾具有相似性。既然如此，那心识理就不会发生这种差错吗？不然为何会出现“不是底心”呢？朱子预设一主宰之心，就是认为此心不会出现偏差；但从心的知觉活动来说，又会出现“不是底心”，可见朱子在“知觉”问题上陷入了某种自相矛盾。

受宇宙观制约，朱子将私欲之闭塞归咎于气质之性的昏聩，因而并没有在意识的层面对私欲如何遮蔽天理做出有力的说明。从知先行后的角度来看，私意与天理并不存在何者优先的问题，因为两者

①②③④⑤ 黎靖德编：《朱子语类》，王星贤点校，中华书局，1986年，第338页，第327页，第328页，第336页，第328页。

⑥ 陈立胜：《“以心求心”“自身意识”与“反身的逆觉体证”——对宋明理学通向“真己”之路的哲学反思》，《哲学研究》2019年第1期。

都是先感觉，然后才知。然而，“是底心”对“不是底心”的觉知，其实已经说明存在着一种更为直观的“知”，其相较于普通的知觉来说更为原发。但这一道理直到王阳明的良知之说才被进一步阐释清楚。

在王阳明那里，就不存在“两般心”，只是一个心体自作主宰，称为真己：

所谓汝心，却是那能视听言动的，这个便是性，便是天理。有这性，才能生这性之生理，便谓之仁。这性之生理，发在目便会视，发在耳便会听，发在口便会言，发在四肢便会动，都只是那天理发生，以其主宰一身，故谓之心。这心之本体，原只是个天理，原无非礼，这个便是汝之真己。^①

王阳明所说之“心”不仅仅局限在知觉功能上，而是认为心体之明觉直接就表现在视听言动之中，呈现为具体的行为，这就是天理之发生。此处所说“心”之主宰，并不是说心要在知理的基础上来指挥视听言动，将理实现出来；而是说心之作用不须意念中介作为行为的动力因，这种根本“能”成为论其主宰的直接根据。所以反而是在天理发生的过程之中，“心”才获得其最原本的含义。

显然，在王阳明这里就不存在知与行何者优先的问题。真知就表现为知行合一。“故《大学》指个真知行与人看，说‘如好好色，如恶恶臭’。见好色属知，好好色属行。只见那好色时已自好了，不是见了后又立个心去好。”^②王阳明所说真知与朱子不同，是行中已然有知，知行是完全同步的。“好好色”，自然不是先见好色，然后再立个心去“好”，而是当我见到好色的那一瞬间，就已经喜欢了。按照舍勒的说法，就是我见到那花时自然有一种偏爱了。事实上，只有经过训练的生物学家出于研究需要去观察一朵花时，才能真正做到只观察其形态。

王阳明解释良知为“见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐”^③，就是意在强调价值感受的直观。所谓“知孝”，显然不是说我见到父亲时，想起来孝的理；而是说，见父自然而然就有一种亲近。那“孝”就在我冬温夏清的“行”中得以彰显。这些行为的发生并不需要任何的联想，也无须外在的动力，而是心体在这样的情势之中导向这样的行为。所以“良知”之原发在于：它具体表现为在任何情境之下的价值感受活动和充分实现这一态势的根本的“能”。王阳明的良知观念本就是承继孟子的“良知”“良能”而来，其将四端如“恻隐”与良知结合，便还是借良知之先验性与直觉性来说明心体。因此，良知存在一个不可被对象化的维度，其伴随着各种各样的行为体验发生，是心体构造意义的直接呈现。所以王阳明又将其解释为一个“真诚恻怛”，“良知只是一个，随他发见流行处，当下具足，更无去求，不须假借”^④。

由此，我们就需要将良知与意区分开来。王阳明曰：“其虚灵明觉之良知，应感而动者谓之意。”^⑤又说：“意与良知当分别明白。凡应物起念处，皆谓之意。意则有是有非，能知得意之是与非者，则谓之良知。”^⑥良知之知是知非，并不是主观地对自己内心意念的审视，而是因良知存在，各种活泼的行为感受就与显意识的形成同步甚至走在其呈现之前，故而在其已发的念虑之上还有一种更为原本的知。只不过这种“知”又不如其他直接呈现出来的感性欲望来得猛烈，因而在对象化的自我审视中，其更容易被其他主观意念所障蔽。所谓私意或私欲，其实就是把某个场景下形成的某种具体的意念或者自己的感受状态当成了“良知”，如此只在一物上起念，反倒再也感受不到良知天然的发用。王阳明强调从躯壳起念即是动气，是恶；循理即是善，就是意在提醒澄明良知与私意的不同。如周敦颐“窗前草不除”并非以草为善，而只是通过观草来观此心如何与外物相感通，这便是意诚，便是循理。但是一旦试图定义善恶，将那花视为善的、草视为恶的，那下一个体验发生时，这种意念就很有可能遮蔽本来在那种情景中应该有的体验。王阳明批评弟子以自身好恶为善恶，就是因为弟子

①②③④⑤ 王守仁：《传习录》，《王阳明全集》，吴光等编校，上海古籍出版社，2018年，第41页，第4页，第7页，第96页，第53页。

⑥ 王守仁：《答魏师说》，《王阳明全集》，吴光等编校，上海古籍出版社，2018年，第242页。

从根本上颠倒了良知与意的顺序，而弄错了人的心理过程。一旦试图将某物或某事标准化，那往往就要求先有一个认之为花草的认知之心，再看其引起了我什么样的感觉，此时就会过分执着于外物，因而也就是从躯壳上起念。如果顺此意念而行，人就会完全忽视可能出现的其他感受活动，而良知这种本来的“能”就完全被忽视了。循理与动气的真正区别就在于，一个关注的是体验的发生，一个执着于意识内容。哪怕执着于一念，那真实的体验过程也是被颠倒了，就自然而然地陷入假象之中。

所以，意虽然看起来都是由心所发，呈现为某种意识，但其到底是基于心体流通的自然呈现，还是为私欲所驱使，仍需要分辨，故才说“有善有恶意之动”。实际上，并不存在一种客观的标准来区分意之善恶，而只能说善恶就体现在人的行为意念之中。“至善之发见，是而是焉，非而非焉……是乃民彝物则之极，而不容少有议拟增损于其间也。少有拟议增损于其间，则是私意小智，而非至善之谓矣。”^①之所以说至善之发见乃吾心天然自有，是强调整体顺情势而满溢在行为与意念之中，此处并不预设一念应当如何，而只问此心在此境中是否有所得，然后再以其所得明了心体之灵明；而一旦将某一情境中之所得固定化，以当时的情感状态或意念阻滞了体验之流通，便是不善或“恶”。

五、慎独与诚意：惟精惟一之工夫论

我们知道，对儒家“结构性伪善”的批评，主要是认为儒家倡导性善导致反省的不彻底。但是前文对良知的梳理已经说明，性善或良知都不是一种价值判定，而只是对心体与性体的描述与呈现。所以儒家所讲的“反身而诚”，不是回返到某种标准化的意念中去，而是倡导在生命体验中感受心体的澄明。因此，心体既是普遍的、持存着的意义生成的参与者，同时也是当下的、意义发生的呈现者。正是基于此，儒家“诚意”“正心”的工夫才拥有了根基：

所谓诚其意者：毋自欺也，如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦，故君子必慎其独也！小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，掩其不善，而著其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣。此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。^②

此独知处便是诚的萌芽，此处不论善念恶念，更无虚假，一是百是，一错百错，正是王霸、义利、诚伪、善恶界头。于此一立立定，便是端本澄源，便是立诚。^③

朱子与王阳明均将“慎独”视为“诚”的一个重要时机。有学者指出，朱子所强调的“独”虽不失独处之意，但也更多指向心所发之一念^④；王阳明“立诚”一说，更是强调于心体上用功。而慎独工夫的着力点便在于，“慎”所意向的“价值”与“自我”在这里产生了交汇与生发。

前文提到，价值感受活动有被充实的要求。生理性的价值感受活动可能是明见的：入鲍鱼之肆，再怎么强忍也很难不厌其臭；而随着感受层次的深入，某种价值态势被充实的需要很容易就被前涌后随的感受内容所掩盖。即便如此，这种价值感受得不到应有的实现，仍然会存在某种空乏，这种空乏自然会导向某种感觉状态的变化，即便它看起来只是若隐若现。所以王阳明才会以心之安与不安来说明什么是“知”。“故顺天地万物之理则心安，不顺天地万物之理则心有不安，安与不安之际，其名曰‘知’。”^⑤人在应物而起念时，可能以一时之私意来遮蔽原有的价值感受，但良知本来的活动是无

① 王守仁：《大学问》，《王阳明全集》，吴光等编校，上海古籍出版社，2018年，第1067页。

② 朱熹：《四书章句集注》，中华书局，1983年，第7页。

③ 王守仁：《传习录》，《王阳明全集》，吴光等编校，上海古籍出版社，2018年，第39—40页。

④ 李涛、马斗成：《谨人心之“几”：诚意视角下的朱子慎独工夫论》，《孔子研究》2019年第5期。

⑤ 杨正显等辑录：《言行录汇编上（凡百三十七条）》，载王阳明：《王阳明全集》新编本，吴光、钱明、董平等编校，浙江古籍出版社，2010年，第1633页。

法被阻隔的。因此，原发的明觉与符号化的意念之间总会有缝隙，如此便有安与不安的涌动。

需指出的是，这里“安”或者“不安”等意念的出现，说明发生了一种真正的“回返自身”。它不只是一种目光的回返，即我在显意识的层面察看我的心灵状态；而是这一缝隙使我得以窥见，在原初的体验之中预期就有一价值意向，我的不安情绪正是指向于更高价值的实现。由此，慎独就并不停留在某一具体情境下行为的调整，同时意向于更加澄明的“良知”。

阳明后学胡直也曾对独知的这种“明”有过精到的分析：“夫心，虚而灵者也，即独知是也。此独知者不论动与静，有念与无念，有事与无事，总之一虚而灵而已。决无有冥顽不知之候。即睡时，人固谓冥也，然触而觉，呼而醒，不可得而冥也。”^①以心之“虚灵”说独知，就不是将独知贬抑为某种对象化的自我认知，也不是将独知定义为某种“虚空”的知，而是此灵觉指向一个无时无刻不在活跃的主体。在此基础上，慎独，一是说明价值感受本身对心体有一种指明；二是说明此一价值包含的应然向心体发出一种呼唤，顺安与不安之情，须用省察克治之功，如此才能避免陷入麻木之中。因此王阳明才说“省察克治之功，则无时而可间，如去盗贼，须有个扫除廓清之意”^②。

然而，另一问题是，无意的自欺往往是不会出现“不安”的。陆澄以孩儿病重不堪其忧问王阳明，王阳明只说：“人于此处多认做天理当忧，则一向忧苦，不知已是‘有所忧患，不得其正’。大抵七情所感，多只是过，少不及者。才过便非心之本体，必须调停适中始得。”^③此处不仅仅是七情发而不中节的问题，而是当我们取消了事与理即对象与价值的界限之后，那就自然而然地陷入一种事事物物皆有理的状况。此时，人就自然而然以其当时把握到的理为真，就很容易“认贼作子”，而不再继续深化其致知工夫了。反过来说，那自然就需要有一番工夫，调停适中，悟入本体。

由此来看，此后王畿在“诚意”之外又强调“正心”工夫就不无道理。他认为“正心”乃先天之学，“诚意”是后天之学，致良知就是将这两方面结合起来。“正心，先天之学也；诚意，后天之学也。良知者，不学不虑，存体应用，周万物而不过其则，所谓‘先天而天弗违，后天而奉天时’也。”^④诚意是于具体的感受与意念上用功，以安与不安这样的情感为契机，让意念随本来良知而发，这是循理。而在这一过程之中，还需要有一番观此心如何与外物相感通的工夫，而不是执着于当下一念。即便是好的念头，若于其上着意，“如眼中放些金玉屑，眼亦开不得了”^⑤。

王畿所提出的“一念自反”虽同样是在“一念”上用功，但并不是对那一念的反思与回忆，而是“默默理会一念”。耿宁解释说：“这个‘默默理会’不是脱出这一个意念，而是回到它的根，并反过来意识到它（归根反证）。 ”^⑥王畿曰：

人心本自中和，一念者寂感之机也。致谨于一念之微，则自无所偏倚、无所乖戾，中和由此而出。^⑦

不泥于习气，而务有以胜之，学之能也。果上智之资耶，则请事于颜子之学。究其原，握其机，慎于一念之初，使习气自消，而善自复。^⑧

此一念是良知当下的呈现，便如见孺子入井而怵惕惻隐的一念。这念并不夹杂任何物欲，而只是此心自然而然地发用。因而可知，此心便是那虚灵明觉之本体。一念是良知之发微，是心在情境下对意义的直观把握。这种把握必须回到这种本来情境之中加以体知，才能感受到循良知之意与单纯心灵呈现的不同。也正借助于此一念，才会发现同一个现象可以带来不同的体验。如耿宁所说，此一念自反是要回到那“根”上去，那“根”便是体验本身。

① 胡直：《答人问独知》，《胡直集》（上），张昭炜编校，上海古籍出版社，2015年，第405页。

②③⑤ 王守仁：《传习录》，《王阳明全集》，吴光等编校，上海古籍出版社，2018年，第18页，第19页，第140页。

④⑦⑧ 王畿：《王畿集》，吴震编校整理，凤凰出版社，2007年，第445页，第476页，第495页。

⑥ 耿宁：《对阳明心学及其后学理解的两个难题》，倪梁康译，《哲学研究》2010年第6期。

六、结 语

最后，我们要回到最初的问题：儒家是否存在一种“结构性伪善”？康德视域下的“结构性伪善”其实是作为逻辑人格的“先验统觉的自我”与作为道德主体的人格的统一性问题的侧面反映。从作为逻辑主体的理性人格来讲，“我思”这一表象伴随着其他所有的表象活动，成为其他一切表象意识的前提；而从作为道德主体的人格来讲，此一主体又是对自己有所期待的行动主体，而无法真正脱离感官世界。正因如此，道德主体在时空中的体验仍然要附着在“先验统觉的自我”这一观念上，对于自我的追溯就会陷入一种循环困境。这同时也注定了对儒家心性论的审视仍然逃离不开先知后行的思路，所以性善论才会被理解为在经验层面上对心性伦理价值的预设。但通过舍勒对于自我的“自身被给予性”的论证，我们发现，自我作为内在感知对象的被给予与其他任何对象的被给予都是同步的，自我并不作为把握其他对象的先决条件，而真正为自我的自身被给予性奠基的是人格观念。由此，舍勒是在一定程度上用自我的自身被给予性即自我性，充实了康德先验的逻辑主体的观念。也就是说，人格并不应被理解为行为之所以可能的逻辑上的“X”，而是就贯穿于所有体验中的活生生的存在统一。至于此，我们才能说清儒家尤其是阳明学说在“知行合一”的语境下论证心性本体的合理性。

儒家的性善观念并没有将知与行完全分离开来，并不是先反省到人性“应是”本善，然后朝向这种“应然”而努力；而是着重强调道心之“微”，从而将重点放在“惟精惟一”的修养工夫之中。落实到阳明学说中，良知就是知行合一之本体，是行中必然有知，犹如“见父知孝”并不是说单纯地知道一个孝的理，而是说孝在“见父”的行为之中已经被意指。儒家并不是事先预设一个主体，将相应的道德感受归于自身，从而形成某种自身的骄傲，而是认为相应的行为体验能够呈现心体的澄明，转而强调通过把握类似的时机，使之合于中道，这才是真正的“反身而诚”。也正因如此，我们说良知天然地要求“致”。所谓“致良知”，指的就是通过类似“慎独”“诚意”的时机或工夫，明了“真己”与“私意”的不同，从而通过不断地用功，体会道心之“微”。如果说舍勒的人格观念还沾染着神学的色彩，强调追随于上帝的人格救赎的话，王阳明这里的“良知”则是始终扎根于人的生命体验，通过不断地“归根反证”，达成中道。如此说来，儒家十六字心法并不是儒家的一种自我认识，而是儒家独特人格生成样式的展现。

（责任编辑：袁捷）