

“下学而上达”何以可能？ ——“心”的三重诠释

郝 容

华东师范大学马克思主义学院，上海

收稿日期：2025年2月27日；录用日期：2025年3月18日；发布日期：2025年4月1日

摘 要

“下学而上达”被儒学视作人成就德性的必经之路。“下学”指向形而下的洒扫应对进退之事；“上达”指向形而上的德性之知、天理天命。前者是具体而微的行动，能够为感官所把握；后者是蕴藏在事物背后、为人处世的根本道理，不能为感官所把握。两者二者界限分明，“学”何以能够“达”？对此，如何理解“下学”和“上达”两者之间的关系就显得尤为重要。“下学”对应的具体之事是其然，“上达”对应的无形之道是所以然，所以然蕴含在其然之中。“心”是中国哲学的重要范畴，能够为“下学而上达”的贯通做出阐释。一则，它包含了情感的部分，是“下学”之行为的动力源泉。二则，它能随物而感，随感而应，为形而下与形而上的连接创造了条件，搭建了桥梁。三则，它具有“思”的官能，可以将具体的形而下条理化为抽象的形而上，从而实现“下学上达”之飞跃。

关键词

下学上达，心，身

How Can “Xia-Xue and Shang-Da (Learning the Lower to Attain the Higher)” Be Possible?

—A Threefold Interpretation of the “Xin” (Mind-Heart)

Rong Hao

School of Marxism, East China Normal University, Shanghai

Received: Feb. 27th, 2025; accepted: Mar. 18th, 2025; published: Apr. 1st, 2025

Abstract

In Confucianism, the principle of “xia-xue and shang-da” is regarded as an essential path to achieving moral virtue. “Xia-xue” refers to concrete, mundane practices such as daily rituals, social interactions, and ethical conduct—actions graspable through sensory experience. “Shang-da”, by contrast, signifies metaphysical knowledge of virtue and alignment with cosmic principles or heavenly mandate, which transcend sensory perception. While these two domains appear distinct, the question arises: How can “learning” lead to “attainment”? Resolving these hinges on clarifying their relationship. Xia-xue pertains to “what is so”, the observable phenomena, while shang-da corresponds to “why it is so”, the underlying principles embedded within phenomena. The “xin”, a central concept in Chinese philosophy, bridges this divide through three dimensions: Firstly, affective Motivation: The xin generates emotional drive, fueling xia-xue’s practical actions. Secondly, responsive Mediation: The xin perceives and responds to phenomena, creating a bridge between the concrete and the abstract. Thirdly, reflective Transcendence: The xin’s faculty of reflection transforms mundane experiences into abstract moral principles, enabling the leap from xia-xue and shang-da.

Keywords

Xia-Xue and Shang-Da, Xin, Body

Copyright © 2025 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

古往今来，性与天道始终是众多中国哲学研究者们所关心和追问的重要问题。《论语·宪问》提出“下学而上达”，以“下学”作为“上达”性与天道的方法。此处隐含着一个逻辑，那就是“下学”定能“上达”。遗憾的是，孔子未对此做出详尽的解释，向后人阐明下学上达具体是如何实现的。毕竟，一般来说，“下学”所指代的是有形有相有状者，“上达”所指代的无形无相无状者，二者界限分明，何以能够融通？其内在的逻辑联系是什么？

现有的研究对下学上达及其内涵也作出了相应的解读。多数学者侧重于将“下学而上达”视为中国哲学把握世界的一种方法论，视为人成就德性的一条超越之路，如“下学上达是达至道德能力之知的基本路径”“通过下学命题之知而上达能力之知”[1]，再如“程颐的工夫路径明显符合孔子‘下学而上达’的主旨，主张通过日积月累的工夫自然上达天理”[2]，以及。少数学者也对“下学而上达”何以可能的内在机制做出考察。如，认为下学上达实为一体，是同一的，人性本善，“下学”即藏“上达”。[3]再如，“朱子的小学与大学在本体、认知、工夫与境界上都是贯通的，具体体现为理即事、事即理、知行相须、敬贯始终。”与此同时，“小学的主敬与大学的穷理之间保持着永久的张力，二者齐头并进，不可偏废”[4]还有从“理一分殊说”和“理事相即说”的角度进行阐释，认为“事理不相离，理在事中”[1]。综合来看，尽管有学者对下学上达何以可能的问题予以分析，仍有未尽之处值得继续讨论。

2. “下学而上达”的界定

要探讨下学而上达何以可能的问题，实质上就是要说明无形之道是否蕴含于有形之器、形而下的具体实践何以贯通形而上的性与天道的问题。首先需要明确“下学”与“上达”的内涵。

2.1. “下学”：形而下者

“下学”一般被理解为洒扫、应对、进退等人伦日用之事，是能够为人的感官所把握的形而下的具体实践行动。需要注意的是，这里的“学”并不单纯地指向知识层面的见闻之学，而是更侧重于一种伦理道德的行动之学，其核心是“学做人”。子曰：“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》）每个人生来所具有的本性中都存有可以为善的潜在能力。孟子继承了孔子的思想，又将人之“性”具体细化为“四心四端”：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”儒家所讲的“学”就是将“四心四端”扩而充之，发扬光大的具体实践活动。“下学”指代的就是在日常生活中培养、成就人的道德的具体行动。这种具体行动的最初阶段是后觉者对先觉者的模仿，即“效”。而到了中后期阶段，就需要行动者自己多次地践行、体悟，即“习”。

1. “学”与“效”

这种具体的行动最先发生于对他者行为的模仿，尤其指对于那些能在道德上做出榜样示范的人的行为的效仿。《论语》开篇即言“学”：“学而时习之，不亦乐乎？”（《论语·学而》）朱熹对此的注解为“学为言之效也。人性皆善，而觉有先后，后觉者必效先觉之所为，乃可以明善而复其初也。”（[5], p. 49）闻道有先后，人性都有为善的可能。不同之处在于，有的人先一步觉知领悟到善的存在，有的人后一步觉知领悟到善的存在。“后觉者”在还未觉知到善时，就需要在人伦日用间以先贤、君子、圣人的言行为榜样，见贤思齐，损有余，补不足，从而在这一持续效仿的过程中渐渐地培养自身的德性。因此，“学”的一个重要的方式就是“效”，是先觉者为后觉者作出示范，后觉者观他人以正自身，即“使先知觉后知，使先觉觉后觉也”，通过行为的模仿帮助自己“明善”成德。

2. “学”与“习”

只是一两次简单地效仿先知先觉者的行动，并不能让人立竿见影地产生觉悟，成就道德。追求德性是人终其一生的使命要求，需要在整个生命过程中不断地反复践行修德之事。它涵盖了伦常生活的具体而微的各种事情，“坐如尸，坐时习也；立如齐，立时习也”，在这个漫长的过程中逐渐摸索、靠近人之为人的根本。朱子注：“习，鸟数飞也”，意指“学”要经过多次、反复的行动，这样“既学而又时时习之，则所学者熟，而中心喜悦，其进自不能已矣。”（[5], p. 49）此外，子曰：“温故而知新，可以为师矣。”（《论语·为政》）人们在这一反复揣摩、实践的过程中又能有所感，继而产生新的觉知，就进入了自我修习的境界，步入了“学”的新阶段。亦如程子所言，“时习之，则所学者在我，故说”（[5], p. 49）。因此，“习”是“学”的另一个重要方式，在人伦日用间持续地、反复地行动，终有一天能够领会道理，实现成德之追求。

2.2. “上达”：形而上者

关于“上达”，大致可分为以下两种解释。其一为达“德性之知”，这也是儒家所主张的重要观点。其二为通“天理天命”，也就是万事万物背后潜在的道理。此二者皆意指不可言状，难以捉摸的形而上之存在。

1. 德性之知

需要明确的是，“下学而上达”中所指的“上达”并非那种纯粹理性层面的见闻之知，而是包含了情感因素的、与实践行动相关的德性之知，是人安身立命之根本所在。

孔子谈颜渊好学，称其“不迁怒，不贰过”，这显然表明好学不是纯粹理智层面的文章知识，而是道德修养层面的“德性之知”。孟子曾提出人禽之辨，指出人之所以为人的根本在于人有仁义，能识物理，尽察人伦，也就是德性。“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由

仁义行，非行仁义也。”(《孟子·离娄下》)朱熹注解此句说到“人物之生，同得天地之理以为性，同得天地之气以为形；其不同者，独人于其间得形气之正，而能有以全其性，为少异耳。虽曰少异，然人物之所以分，实在于此。众人不知此而去之，则名虽为人，而实无异于禽兽。”([5], p. 274)需要加以注意的是，“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也”(《孟子·告子上》)，仁义其实已经根植于心，一举一动皆从此心而出，而不是因以仁义为美，以仁义为善，才勉强行之。所行出自内心的真诚的向善向仁的愿望，自然而然地化于外在行动中，此乃仁者所为，圣人之事。这也表明了人之所以为人的安身立命之本，即德性之知，其中包含着发自内心的真情实感以及因此自然产生的实践行动。

这一观点在王阳明提出的“知行合一”说中也可得到印证。他在“答顾东桥书”中对“致良知”“知行合一”都做了深刻的阐释：“行之明觉精察处，便是知；知之真切笃行处，便是行。”([6], p. 252)一方面，“真切笃行”就显示出“知”包含了人的情感因素，悟得真“知”的人会付诸坚实的行动；另一方面，人在“行”的过程中，亦可通过“明觉精察”来获得“知”。两者本为一体，相辅相成，无法相离。黄勇、崔雅琴曾一同发文对王阳明的良知概念作出论证，认为“阳明的知行合一之知(良知)既不是命题性知识，也不是能力之知，而是第三种知识：知道去做的知识或动力之知(Knowing to)”[7]，“知行合一”的“知”既不是纯粹理智的，也不是实践性的或接近实践性的，而是包含了驱使人真正做出实践行动的动力因素的知。郁振华对此进行了更为细致准确的论述，“立足于赖尔能力之知概念之活动/行动、智力和能力三层规定来分析，道德的能力之知既是一种关于道德规范的实施性知识，须以身心一体的躬行实践来表达，也表现为一种既稳定一贯又活泼灵动的实践智慧。王阳明的知行合一论和致良知说与万物一体的思想相贯通、相交织，在万物一体的道德的形上学的构架内，道德的能力之知被进一步提升为道德一形上学的能力之知。”[8]

德性之知无形无相，为不可见者，不能直观，非思之、悟之不可得。“诗曰：‘德輶如毛’，毛犹有伦。‘上天之载，无声无臭’，至矣！”(《中庸》)《论语·公冶长》中有言：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”朱熹注解：“文章，德之见乎外者，威仪文辞皆是也。性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本体，其实一理也。”([5], p. 77)此外，“子罕言利与命与仁”(《论语·子罕》)，罕言“利”的原因在于儒家重义轻利，而罕言“命与仁”的原因就在于此二者实为不可说。颜渊喟然叹孔子之道高妙，称其“仰之弥高，钻之弥坚；瞻之在前，忽焉在后。夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼。”(《论语·子罕》)。可见，此道虽无穷尽，无方体，却并非不可通达，属可学、可教，学者应反求诸己，在日用行事之间用心体认。

2. 天理天命

所谓天理天命，即上天所赋予的，万事万物天生所具有的本性。《中庸》开篇即言，“天命之谓性，率性之谓道”。朱熹认为，“命，犹令也；性，即理也”“率，循也；道，犹路也”。他将“性”解释为“天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也。于是人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德”，将“道”解释为“人物各循其性之自然，则其日用事物之间，莫不各有当行之路，是则所谓道也”([5], p. 19)。人与万物作为自然的生命，天生地具有各自的“性”，人尤其具有区别于万物的特殊本性。遵从自身禀赋，得所赋之理，行当行之路，悦诸心，通天下之志，即为顺应自然，顺应天命。而学以成人、学以成君子，需要先知晓人生来就被赋予的本性为何，明确人之为人的根本所在。诚如孔子所言：“不知命，无以为君子”。知天命，然后在日常生活之中体味何为“仁”、何为“义”、何为“礼”、何为“智”、何为“信”，从而使得人生来特有的“性”得以发扬，扩充，最终成就自身的道德。而在王阳明看来，“天理”与“良知”无二。《传习录》有言：“善、恶皆天理。谓之恶者，本非恶，但于本性上过与不及之间耳。”([6], p. 120)“天理在人心，亘古亘今，无有终始。天理即是良知，千思万虑，只是要致良知。”([6], p. 136)“天理天命”既指向一般具体的事理，也指向道德的良知，与“善恶”相关。

天理天命精微高深，有不可言之物，非文字所能尽显。《论语·阳货》中有一段孔子与学生关于“言”与“不言”的对话。孔子对学生说：“子欲无言”，子贡疑惑道：“子如不言，则小子何述焉？”，孔子回答：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”朱熹对“子欲无言”的注解是“学者多以言语观圣人，而不察其天理流行之实，有不待言而著者。是以徒得其言，而不得其所以言，故夫子发此以警之。”([5], p. 168)诚然，用有形有声去描述无形无声是很难做到的。四时之行、万物之生正是天理发挥的应然结果。学者须细细玩索品味，方能悟得其间真意，终身用之，也就是反求诸己，反己自修。天理不能完全由语言文字相传所知尽，单纯地依靠口耳相传、向外求取，是行不通的，只能“知其言”，依靠自身体会、向内求取，才有可能知其“所以言”。

3. “下学”与“上达”的关系

下学所求者，为具体之事，看得见摸得着；上达所求者，为精微之道，看不见摸不着。古人所说的下学而上达，即人能够通过感官所把握的具体之事上达天理天命的精微之道，认识、扩充人之为人的根本。细细思量间，我们总是不禁要问，是什么让人能够借助感官、借助具体实践行动把握无形之道呢？许多学者直接接受了下学而上达这一观点，默认其成立，但没有证明有形与无形之间的这堵墙是靠什么打破，实现两者间的跨越的。形而上者谓之道，形而下者谓之器。形而下者何以通达形而上者？要说明这一问题，还需要厘清“下学”与“上达”之间的关系。

《论语·子张》中，子游讥讽子夏之门人小子，认为其“当洒扫、应对、进退，则可矣。抑末也，本之则无。”程子解释此句：“从洒扫应对，与精义入神贯通只一理。”“凡物有本末，不可分本末为两段事。洒扫应对是其然，必有所以然。”“自洒扫应对上，便可到圣人事。”朱熹按：“非谓末即是本，但学其末而本便在此也。”“学者当循序渐进，不可厌末而求本。”([5], p. 177)也就是说，“道者，则人伦日用之间所当行者是也”([5], p. 91)那类根本的、精妙的道理就蕴藏在日常的洒扫、应对、进退等具体之事中。洒扫应对之“下学”功夫，是“其然”，亦有“其所以然”。“上达”即指向了具体事物背后蕴含的“所以然”。君子教人有序，学者先学以小者、近者，而后知以大者、远者。虽然小者、近者不等同于大者、远者，但按程朱所言，大而远的道理就融贯于小而近的事事物物之间，即“上达”之理寓于“下学”之事中。也正如《朱子语类》中所写：“所借以为从事之实者，初不外乎人生日用之近；其所以为精微要妙不可测度者，则在乎真积力久，默识心通之中。”[9]“下学”所指的日用之事是可见可闻的，而背后的“上达”所指的理是不可见不可闻的。但“所以然”在“其然”之中，人伦日用间处处都蕴含着德性之知，人们在眼前切近的具体事物上身体力行，久而久之就会默识心通，知道其“所以然”了。

程朱一派的理解自有其独到之处，但是他们将人之为本性视为一种“完成式”的存在，认为理是实然的，理在事先。在这里我们只是参考其对“下学”与“上达”之间的关系的阐述，并不认可其对“上达”之理为实然之存在的看法。我们所说的理，事实上应当是人内在建构的产物。人们对“上达”之道理的认识和把握是在一个个具体的行动中慢慢地摸索，日生日成、不断完善的过程。通过诸如诗书礼乐之学，洒扫应对等具体的实践去涵养道德、体认事物背后的理。

4. “心”的解决

进一步追溯问题的源头：是什么让人能够从“其然”中体认到“所以然”呢？为什么人能够在日积月累的洒扫、应对、进退中“默识心通”？荀子说：“人何以知道，曰‘心’。”(《荀子·解蔽》)心者，人之灵明主宰，所以具众理而应万物也。与西方哲学灵魂二分的观点不同，中国哲学所谈论的“心”是一个情理交融的范畴。“心”能够随物而感，随感而应，与感官相连。正是“心”的特殊性和复杂性为“下学而上达”的实现创造了可能。

4.1. 理义悦心：从形而下到形而上的动力

人生来拥有成就道德的潜在可能。孟子曰：“人皆有不忍人之心。”(《孟子·公孙丑章句上》)儒家认为，人生来就有一种向善发展的潜质，这好比是一颗成就道德的种子、萌芽，也是人之所以区别于其他禽兽的根本区别。如孟子所言，若无“恻隐之心”，不能成就道德，则与禽兽无异，也就不能称其为人了。需要注意的是，这种生而有之的为善的潜质只是“下学上达”的一个前提。要真正实现“上达”，使得善端由潜在变为现实，还需要在后天的行动中不断地修养道德。行动哲学认为，人的行为的动机来自人的情感和欲望。想要做某事的情感、欲望越是强烈，人们将其付诸行动的概率就越大。相应地，“下学而上达”的动力也来自人内心的情感欲望。

《孟子·告子上》中说：“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”在孟子看来，对理和义的追求能够满足人内心的需要，产生精神愉悦之感，好比食物能够满足口腹之欲。一方面，这种伴随着德性修养日益精进和悟道循理渐有所得而生的“乐”代表了高层次的精神追求，远胜于因财富、利益、名誉之所得而生的“乐”。人在成仁成德的实践过程中，会产生“悦心”的情感，即“孔颜乐处”。“一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。”(《论语·雍也》)内心深层次的道德精神追求得到了满足后，就不为外物所动了。另一方面，“上达”不易，“理义”难得，故“理义悦心”之情弥足珍贵。追求仁德的过程需要付诸辛勤的努力，要在伦常日用间久久为功。不得道时“发愤忘食”，一旦有所悟则“乐而忘忧”。最后，当人的道德状态处于较高的水平时，就可以“从心所欲而不逾矩”，获得情感上的轻松愉悦和精神上的闲适自由。这当然可以视作人修身养性、涵养道德的动力源泉，也是下学上达所要追求的理想状态和终极境界。所以，因“理义悦心”而产生的愉悦之情可以为“下学上达”提供动力。

人无德则羞，己不善则耻。子曰：“君子坦荡荡，小人长戚戚。”(《论语·述而》)君子求德修身，心中一片明朗，坦荡安宁。反之，小人心中总是充满忧虑愁苦。人一旦做了不道德的事，难免会惴惴不安。即使不义之得能够满足一时的欲望或带来世俗的功利，这种快乐也是短暂而肤浅的。不仅要遭到社会舆论的谴责，行不义之事者自己的内心也总要接受一番良知的拷问。《传习录》有一段这样的记载：“先生尝语学者曰：‘心体上着不得一念留滞，就如眼前着不得些子尘沙。些子能得几多？满眼便昏天黑地了’又曰：‘这一念不但是私念，便好的念头亦着不得些子。如眼中放些金玉屑，眼亦开不得了’”([6], p. 153)在阳明看来，人心若存恶念，仿佛尘沙木屑入眼，会使人痛苦不堪，昏天黑地，什么也看不清了。不过，一味刻意强求善念也不可取，好似揠苗助长一般，反失了为善的真意。“下学而上达”非一日之功，要从细微处着手，在具体的实践中长期坚持，方可水到渠成。人只需循着内心的善端、良知的萌芽，恰到好处地栽培灌溉，于洒扫应对进退之间慢慢体悟，注重心性修养，自然而然地就会生长成就道德之树了。所以，因不道德而产生的羞耻、忧戚之情也会反过来成为促使人下学成德的动力。

4.2. 随物而感：从形而下到形而上的贯通

《大学问》有言：“何谓身？心之形体运用之谓也。何谓心？身之灵明主宰之谓也。”由此可见，“身”与“心”之间有着非常紧密的联系。“心”可以主宰“身”的活动，“身”的活动也会触动“心”的感应。“下学”所对应的是具体的形而下，这需要依靠身体、依靠感官的活动来把握获知。而“上达”所对应的是抽象的形而上，无形无状，仅仅依靠感官是不可通达的。“心”的特殊性就在于它能随物而感，随感而应，这为感官能够直接把握的具体行动和感官不能直接把握的天理天命之间搭建了相互连接，相互贯通的桥梁。

“‘体知’是指儒家认知的一种特殊途径。从字面上讲，‘体’有‘亲身体验’或‘设身处地着想’的意思，意即‘体之于身’的认知方式。” [4]在中国哲学中，“身体”为承接德性、运用德性的实践载

体，为哲学的现象学意义上的“身体”，即基督教意义上的“道成肉身”的身体，或孟子所说的“惟圣人然后可以践行”的身体[10]。“下学”的过程，是实践、行动的过程，就是以“身”体认，以“身”体察的过程。与此同时，身体的感知就会使得“心”随感而应。

颜渊问仁，孔子向其传授心法切要，答曰：“克己复礼为仁。”颜渊问“克己复礼”之目，子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”（《论语·颜渊》）程子认为，视、听、言、动“四者身之用也”“由乎中而应乎外，制于外所以养其中也。”（[5], p. 125）“身之用”发于“心”，而“心”应于外物，继而生情，礼的外在制约又反过来存养“心”。《论语·雍也》中，孔子夸赞颜回“不迁怒，不贰过。”程子说，“颜子之怒，在物不在己，故不迁”“如鉴之照物，妍媸在彼，随物应之而已，何迁之有？”（[5], p. 82）人的“心”就好像一面镜子，本身“真而静”，初时“喜怒哀乐之未发”，而一旦有“外物触其形”，就会随之有所感、有所应、“动于中”。“其中动而七情出焉，曰喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲。”情一经发出则“炽而益荡”，有损心性，因此需要被约束、节制，使之合乎“中”，从而“正心”“养性”。“下学”即在人伦日用间的具体行动中不断践行礼之规范，默识天理，也是通过外在约束内心、涵养德性的过程。

齐宣王“见”到“有牵牛而过堂下者”，得知牛“将以衅钟”“不忍其觳觫”，于是“以羊易之”。用牛祭祀和用羊祭祀有何分别呢？百姓以为齐宣王吝啬，不舍得用牛祭祀，所以“以小易大”。其实不然，只是出于吝啬，则牛羊无异。真正的原因在于齐宣王当下“见牛未见羊”。诚如孟子所言：“君子之于禽兽也，见其生，不忍见其死；闻其声，不忍食其肉。”（《孟子·梁惠王上》）由于有了身体感官的现场感知，既“见”之、“闻”之，故生不忍之情，恻隐之心。所以，人会对当下的其他生命有所“感同身受”，如“乍见孺子将入井，皆有怵惕恻隐之心。”（《孟子·公孙丑上》）通过“见”去触发情感，触动“心”之随感而应。如此反复地以“此在”去感通、递进、觉知，便愈能体会何为道，何为理，也就实现了“下学”与“上达”的贯通连接。

4.3. 穷神知化：从形而下到形而上的飞跃

冯契先生曾说：“心灵的本质特征在于灵明觉知。”（[11], p. 284）他所指的灵明觉知就表现在“心”的“觉”与“知”，也就是意识和认识。同时他还指出，“心”是一种“复杂的结构”，是“理性与非理性的统一”和“意识与无意识的统一”（[11], p. 285）。“心”具备一种化杂多为一，化混乱为秩序，化无知为知的功能，人可以运用理性思考对具体的形而下进行概括升华，使之抽象为形而上的天理，也就是能够实现从形而下到形而上的飞跃。

“心”为灵明之主宰，能够让九窍各行其道，各循其理，能够对感官所得进行分析、总结。《管子·心术》中提到：“心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分也。心处其道，九窍循理。嗜欲充益，目不见色，耳不闻声。故曰：上离其道，下失其事。无代马走，使尽其力；无代鸟飞，使弊其羽翼；毋先物动，以观其则。动则失位，静乃自得。”可见，相较于其他的“九窍”而言，“心”处于绝对的统领地位，居“君之位”。张载认为，“心”具有“体天下之物”的功能，尽心即可体察万事万物的规律。“大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。世人心，止于闻见之狭；圣人尽性，不以见闻梏其心。其视天下无一物非我，孟子谓尽心则知性知天以此。”[12]耳目口舌等身体感官的活动对外部世界的认识是有限的，“耳不可以闻道”。“心之官则思”，心能够超越感官的局限，不被见闻桎梏，使得耳目口鼻感知到的具体的事物，经由“心”的理智层面的思考，被转化、抽象为道理。

“心”能够辨别出某一类事或某一类物之间的共通之处，也就是可以准确地把握蕴藏在具体事物中的理。在《孟子字义疏证·理》中，戴震将“理”解读为“分理”。“理者，察之而几微必区以别之名也，是故谓之分理；在物之质，曰肌理，曰腠理，曰文理；得其分则有条而不紊，谓之条理。”（[13], p. 163）

孟子称,“始条理者,智之事也。”([13], p. 265)此处所谓“智”,即理智之义,也就是“心”的理智思考的功能。“凡同类者举相似也”([13], p. 163),同一类的事或物,有其相似之“举”,使其区分于其他类别的事或物。“举”之相似即可谓之分理或条理。“耳能辨天下之声,目能辨天下之色,鼻能辨天下之臭,口能辨天下之味,心能通天下之理义。”([13], pp. 163-164)“心”有区别于其他感官的特殊功能,即辨通理义。戴震说,“举理,以见心能区分;举义,以见心能裁断”,而“心之同然始谓之理,谓之义。”([13], p. 267)在具体的人伦日用之中,有事父母之礼、事师长之礼、事兄弟之礼、事朋友之礼。礼的行为反映着相似的内在的道理。这些相似的义理就是潜藏在具体的礼的行为中的“人心同然”之处,即所谓“仁”。陆九渊认为,“圣人教人只是就人日用处开端。如孟子言徐行后长可为尧舜,不成在长者后行便是尧舜?怎生做得尧舜样事,须是就上面着工夫。”[14]寻求天理,寻求何为德性之知,要在“上面着工夫”,也就是用“心”。“天理云者,言乎自然之分理也;自然之分理,以我之情契人之情,而不得其平是也。”([13], p. 266)以我之心推及人之心得其同,以我之情契人之情得其平,则能领会何为天理,实现从具体的形而下超脱到抽象的形而上,真正把握“其然”背后的“所以然”。如此这般,在反复的实践中获知潜藏在事物背后的道理,体悟人之为本性,穷神知化,见微知著,实现“下学而上达”之飞跃。

5. 结语

“下学而上达”是人知道、成德的过程。所“学”为人伦日用间的实践行动,如洒扫、应对、进退等,可谓之形而下;所“达”为天理禀赋、德性之知,不可言说又难以摹状,可谓之形而上。从形而下到形而上,看似不可逾越,实则有其内在根据。“心”作为中国哲学的特殊范畴,既有情感之意,又有通理之官能,情理交织于一体,为“下学”之行动提供了动力,也为“上达”之穷理创造了条件。“心”与“身”的特殊关系又使得身体感官所把握的有形的内容与不能被直接感知的无形的道理相连相通,在“下学”与“上达”之间搭建了桥梁。如此,或可对“下学而上达”何以可能的问题作出比较细致的回答。

参考文献

- [1] 刘付华东. 下学上达: 朱熹道德-形上学的能力之知探究[J]. 中共宁波市委党校学报, 2022, 44(2): 20-27.
- [2] 李敬峰. 明体而达用与下学而上达——再论二程心性论思想的差异[J]. 陕西师范大学学报(哲学社会科学版), 2015, 44(2): 104-109.
- [3] 周勤勤. “知行合一”与“下学上达”——王阳明与方以智比较研究[J]. 王学研究, 2018(2): 143-154.
- [4] 朱人求. 下学而上达——朱子小学与大学的贯通[J]. 江南大学学报(人文社会科学版), 2013, 12(2): 5-10.
- [5] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [6] (明)王守仁. 王文成公全书(第一册)[M]. 北京: 中华书局, 2015.
- [7] 黄勇, 崔雅琴(译). 论王阳明的良知概念: 命题性知识, 能力之知, 抑或动力之知? [J]. 学术月刊, 2016, 48(1): 49-66.
- [8] 郁振华. 论道德-形上学的能力之知——基于赖尔与王阳明的探讨[J]. 中国社会科学, 2014(12): 22-41, 205-206.
- [9] (宋)黎靖德, 编, 王星贤, 点校. 朱子语类(二)[M]. 北京: 中华书局, 2020: 413.
- [10] 张再林. 作为“身体哲学”的中国古代哲学[J]. 人文杂志, 2005(2): 28-31.
- [11] 冯契. 冯契文集(增订版)第一卷: 认识世界和认识自己[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2015.
- [12] 王夫之. 船山全书(第十二册)[M]. 长沙: 岳麓书社, 2005: 143-144.
- [13] (清)戴震. 戴震集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2009.
- [14] (宋)陆九渊. 陆九渊全集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2023: 396.