

工夫论视域下王阳明“无善无恶心之体”的再审视

马 寄

(闽南师范大学 马克思主义学院, 福建 漳州 363000)

[摘 要] 对阳明四句教首句“无善无恶心之体”的不同阐释,是阳明“心学”著名公案之一。学界多将“心之体”理解为“心体”,“无善无恶”常常被诠释为“至善”。“四句教”如是解读过多强调了上半截的形上“心体”,而下半截的形下工夫则被遮蔽。本文指出“心之体”不是“心体”之本然,而是心之“本来体段”。而心之“本来体段”指的是“心体”的外在显用,即阳明晚年的工夫法门——“致良知”。“良知”能够知是知非,又在于“好恶”。于此,阳明对先秦儒家“好恶”观既有承继,也有突破。

[关键词] “无善无恶”;“本来体段”;知是知非;“好恶”

[中图分类号] B248.2

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2021)06-0065-07

王阳明的四句教是阳明“心学”的著名公案,引起明中后期学人聚讼不已,迨至今日仍然异见纷纭。阳明四句教是:“无善无恶心之体,有善有恶意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物。”^{[1]133}四句教成为阳明“心学”的公案,原因在于四句教存在着两重扞格。第一重扞格存在于四句教首句与后三句:首句指向“心体”,而后三句则指涉工夫。第二重扞格存在于对“心之体”的理解。自孟子奠定儒门“性善”论基调后,后世儒者皆坚持这一原则性论断,而阳明却以“无善无恶”来界说“心之体”。如何消弭这两重扞格,关键还是在于对首句的理解。时下学界消弭这两层扞格的主流模式是将首句“无善无恶”疏解为“至善”。本文则跳出这一主流疏解模式,将“无善无恶”疏解为“无有作好,无有作恶”。我们认为“心之体”不是“心体”之本然,而是心之“本来体段”。而心之“本来体段”指的是“心体”的外在显用,即阳明晚年的工夫法门——“致良知”。“良知”能够知是知非,又在于“好恶”。于此,阳明对儒家的“好恶”观既有承继,也有突破。

一、“心之体”:“心体”之“本来体段”

时下学界对“无善无恶心之体”的疏解,大多数基于陈来的理解和阐释。在《有无之境——王阳明哲学的精神》一书中,陈来首先依据“后人曾引”《传习录》中“无善无恶理者理之静,有善有恶者气之动。不动于气,即无善无恶,是谓至善”^{[2]33},指证“阳明四句教‘无善无恶’指心体至善、不可言说,以此解决四句教与阳明平日强调‘至善者心之本体’”^{[3]189}之间的扞格。在这一过程中,陈先生将“无善无恶心之体”这一引起争议的话题转换为“无善无恶是谓至善”。剩下的问题便是如何疏解“无善无恶是谓至善”。陈先生疏解的方式有两种:一种是将“无善无恶”理解为“至善”,另一种是将“至善”理解为“无善无恶”。^{[3]189}前后词语的颠倒,有着不同的境界。前者的境界,陈先生认为是“超伦理”,^{[3]189}后者

[收稿日期] 2020-10-17

[基金项目] 国家社会科学基金(西部项目)“明代气化心学研究”(项目编号:19XZX005)。

[作者简介] 马寄(1972-),男,江苏南京人,哲学博士,闽南师范大学马克思主义学院教授,硕士生导师。

的境界,陈先生则称为“心理境界”。^{[3]190}后来不断有学者对“无善无恶心之体”进行探究,然而论述基本没有超越陈来的“超伦理”“心理境界”两种模式。“无善无恶心之体”被理解为“至善”并成为学界的主流意见,还在于学界默认一个前提:“心之体”善,否则便违背儒家“性善”的基本理念,属于“大逆不道”。因此,“无善无恶”似乎别无选择,只能被理解为“至善”。然而,“心之体”“至善”说是否一定确然无误,我们认为尚有讨论空间。有时域外人士反而会提供新的思路。瑞士阳明学学者耿宁提示“体”(“本体”)的歧义性。他认为“本体”有两层含义。第一层含义便是时下学界公认的“本然”。第二层含义则是与“用”相对应的“体”。^[4]具体到“无善无恶心之体”,耿宁是从第二个层面进行解读的。基于四句教第二句“有善有恶意之动”之“动”可以理解为“发动”或“发用”,他认为四句教首句“无善无恶心之体”之“体”不应被理解为“心之本色”或“心之完全本质”,而是与“用”相对应的“体”。不过,殊途同归,在“体用”的层面上,耿宁还是将“无善无恶”理解为“至善”。耿宁对“体”第二层面的理解显然来源于西学。他坦承“体”的英语对应词为 substance。这一西学意义上的“体”是凝固的、静态的,与阳明之“体”(“良知”)灵动、活泼的性格格格不入。由是理解阳明“良知”说,将陷入牟宗三所批评朱子“理”的“只存有不活动”的困境。不过,耿宁的解读还是为我们提供了一条新思路,即走出学界通行的疏解模式。

吴震指出“体”(“本体”)除了本来状态、本来属性、本来面目及“体用”范畴之下的存在于现象背后的本原性实体这两种常见涵义外,尚有另一种特殊的用法,“亦即与工夫相对而言的本体,涵指行为的根据。”^[5]令人惋惜的是,吴氏点到为止,并没有就此进而解析这三种“本体”。我们认为“至善是心之本体”^{[2]2}是就心之本来状态而言,属于第一种“本体”。“心之本体即是天理。”^{[2]30}是就现象背后的本原性实体而言,属于第二种“本体”。“诚是心之本体”^{[2]40}“乐是心之本体”^{[1]127},是就工夫后的境界而言,属于第三种本体。在归趣上,第一种“本体”与第三种“本体”相近,均归趣于“心体”之本然。不过,两者存在着显著的差异:前者强调保持“心体”最初本然的状态,后者则着意于工夫后“心体”本然样态的呈现。第二种“本体”与第三种本体在存在形态上存在着差别:前者在“实体”的笼罩下趋于静态、凝固,后者则在工夫的引领下趋于活泼、灵动。

我们认为第三种“本体”,可以理解为“本来体段”。阳明言及“体段”,典型者莫过于以下三段话语:“某今说知行合一,虽亦是就今时补偏救弊说,然知行体段亦本来如是。”^{[6]232}“‘随物而格’是‘致知’之功,即佛氏之‘常惺惺’,亦是常存他本来面目耳。体段工夫,大略相似。”^{[7]75}“诸君皆平日所知厚者,区区之心,爱莫为助,只愿诸君都做个古之大臣。古之所谓大臣者,更不称他有甚知谋才略,只是一个断断无他技,休休如有容而已。诸君知谋才略,自是超然出于众人之上,所未能自信者,只是未能致得自己良知,未全得断断休休体段耳。”^{[8]245}在此三见中,“体段”均就着工夫、或者与工夫相对应而言。“体段”,也不是阳明专有名词。朱熹亦曾言及“体段”。有弟子问:“李先生谓颜子‘圣人体段已具’。体段二字,莫只是言个模样否?”李先生这里指朱熹业师李侗,他曾赞叹颜回“圣人体段已具”。该弟子将“体段”理解为“模样”。朱熹应曰“然”。^[9]朱熹认同该弟子对“体段”的理解。这里的“体段”“模样”显然不是指外在的容貌和体型,而是指臻于圣域后一言一行背后的肃穆深邃宏大的气象。值得一提的是,理学家、心学家心目中的颜回形象并不一致。心学家大多推崇颜回身上所体现高邈的境界,而理学家则更为看重颜回身上所体现的“克己复礼为仁,一日克己复礼,天下归仁”(《论语·颜回》)的工夫底色。在这一工夫底色的映衬下,朱熹师弟对话中的“体段”已蕴含着工夫之意,只是没有阳明说得清晰明了。不论阳明,抑或朱熹,均言及“体段”。由此可见,在宋明理学家们那里,“体段”是个常用语汇,并且涵义具有前后一致性。

通过上述解析,我们认为“本体”不一定必须理解为本然、本色,抑或现象背后的本原性实体,“本

体”亦可以理解为“本来体段”。具体到四句教首句之“心之体”，相对于本然、本色之“心体”，理解为“心体”之“本来体段”更具说服力。首先，归越后，阳明以“良知”指认“本然心体”。“良知”一方面隶属“喜怒哀乐”之“未发”，另一方面却以知是知非之方式呈现，可谓即体即用、体用一体。“良知”这一特质非本然、本色之“心体”所能概括。“心体”之“本来体段”则关联着工夫，灵动不已，更契合“良知”即体即用、体用一体的特征。起征思（恩）、田（州）时，阳明不会陡然放弃晚年一贯所倡的“良知”，倡言“心体”之本然。另外，“本然心体”指向“至善”，是“心体”的本然、本色，阳明对此不会有异议，也不会在晚年特意作一论题来加以论述。职是之故，与其将“无善无恶心之体”之“心之体”疏解为本然、本色之“心体”，毋宁将之诠释为“心体”之“本来体段”。其次，就四句教展开的语境而言，不论提出者阳明本人四句教，还是王畿诠释为“四无”说、钱德洪阐释为“四有说”，均在工夫论视域下展开他们的话语，并未直接涉及“心体”。因此，相对于本然、本色之“心体”，我们更倾向于将“心之体”理解为“心体”之“本来体段”。再次，就四句教本身而言，后三句皆指涉着工夫论，而首句“心之体”诠释为本然、本色之“心体”，则与“四句教”整体工夫格调格格不入。相反，理解为“心体”之“本来体段”则若合符契。最后，关于本体，阳明明确指向工夫。“《书》所谓‘无有作好作恶’，方是本体。”^{[2]39} 此处“本体”显然指向的不是静态之本然“心体”，而是指涉着就着工夫而言的“心体”。这一工夫便是“无有作好作恶”。

综上所述，将“心之体”理解为“心体”之“本来体段”可以解决上文所述四句教存在的两重扞格。不仅首句不再难解，强作说辞，而且首句与后三句形成了自洽的工夫体系。在“无有作好作恶”工夫的引领下，其余三句工夫皆渐次展开：有意作善、作恶乃意之动；洞若观火般知善念、恶念之发是良知，如好色般去为善，如恶恶般去克恶方是格物。

二、“致良知”：知是知非的工夫

如上所述，由于“心体”之“本来体段”内在地勾联着工夫，因此不论对四句教，抑或四句教所产生的具体语境，应当在阳明归越后工夫论——“致良知”的视域下讨论。^① 确切地说，我们认为“本来体段”的工夫法门就是“致良知”。而“致良知”工夫法门的关键是良知知是知非的天然能力。在这一点上，阳明对孟子和朱子都有所超越。

经宸濠、忠泰之变，阳明人生得到前所未有的磨砺，相应地阳明思想再次得到飞跃。正是宸濠、忠、泰之变中，孟子的“良知”再次怦然于心，于是阳明将“本心”界定为“良知”，进而以“致良知”作为其思想标识。在朱子学体系中，“天理”是所以然的本体，亦是判断是非的准绳：符合“天理”者，便为是；违背“天理”者，便为非。阳明以“良知”界说“本心”，便打破朱子的“天理”是非观，树立一全新的是非观：“良知”所是便为是，“良知”所非便为非，于是“良知”所是所非便成为是非的准绳。“良知”这一知是知非的过程，乃即体即用、体用一体，而侧重点在用。另外，“天理”是外在于主体的，而“良知”是内在于主体的。当是非准绳从“天理”转换为“良知”时，就意味着客观性是非观已转换为主观性是非观：以一心去判断世间的是是非非。阳明的“良知”是非观颠覆了朱子的“天理”是非观，可谓石破天惊。至是阳明方完全摆脱朱子学的羁绊，阳明思想也真正定型，进入成熟期。

众所周知，“心学”承孟子而来，阳明对孟子同样既有继承也有超越。毋庸置疑，阳明是从孟子那

^① 丁为详教授在陈来《有无之境——王阳明哲学的精神》甫一出版之际，便与陈来商榷，力辩四句教“无善无恶心之体”之“心之体”非从“心体”本然而言，而是就“工夫上说本体”而言。令人惋惜的是，丁教授未能沿着“工夫上说本体”之工夫继续探索，而是又回到陈来“心理境界”说，认为“无善无恶”不过是“至善”之“性”在工夫中的“无心”表现。丁为详：《王阳明“无善无恶”辨——兼与陈来同志商榷》，《孔子研究》1993年第2期。

里借用了“良知”这一术语的,不过阳明在内涵上对其进行了超越。^①首先,阳明将“是非”之心与“良知”进行直接对接。在孟子思想体系中,“良知”与“是非”之心是两个分别性概念:“所不虑而知也,其良知也。”(《孟子·尽心上》)“是非”之心是“恻隐”“羞恶”“辞让”“是非”四心之一。“良知”与“是非”之心之间并没有直接的关联。阳明则将二者直接对接,将“良知”直接等同于“是非”之心。其次,阳明将“是非”之心从原本的被支配地位提升至主导性地位。在孟子四心中,处于主导地位的是“恻隐”之心,“羞恶”“辞让”“是非”三心处于次要被支配地位。^②在阳明“心学”体系中,“是非”之心对接于“良知”,原本处于次要地位的“是非”之心便跃升至主导性地位,而“恻隐”之心则隐退了。这就是说,阳明的“良知”虽继承了孟子“良知”的超验性、直觉性,但更加侧重知是知非的功能。

一己之“良知”何以能判断是非?阳明有一段经典性话语讨论“致良知”的工夫法门:“尔那一点良知,是尔自家底准则。尔意念着处,他是便知是,非便知非,更瞒他一些不得。尔只不要欺他,实实落落依着他做去,善便存,恶便去。他这里何等稳当快乐。此便是格物的真诀,致知的实功。”^{[1]105} 阳明自信地宣称“良知”具有自能判断是非的工夫。这一本具的工夫有以下几个特点:其一,“良知”之“自知”性和监察者角色。这是“心体”之“未发”对“已发”的自我审视。“良知”的意向性区别于一般意识的意向性在于其不是指向于世间事物,而是指向其自身,即“已发”之意念。阳明一再表示“良知”具有“自知”性。如在《大学古本序》中阳明感叹道:“是故至善也者,心之本体也。动而后有不善,而本体之知,未尝不知也。”除了“至善”这一特性外,“良知”还有另一重要特性:“自知”性。这一特性不仅体现了“良知”的主体性,而且还展现了“良知”的另一角色——监察者。在意念发动时,“良知”起着监察者的职责,对意念的是与非作出即时性判断。“良知”监察着本然“心体”触物而发的意念。意念或正,或邪,正则为是,邪则为非。意念为正(是)为邪(非),作为本然“心体”主体的“良知”洞若观火。正如陈来所言,作为本然“心体”主体的“良知”禀赋有“道德情感原则”。这就决定了“良知”注定不可能是旁观者,冷眼旁观意念的流动、纷飞。此外,在察知意念的是(正)非(邪)后,在道德情感的促动下,“良知”还会对意念之是者(正者)加以持守,对意念之非者(邪者)加以纠正,以是其所是,非其所非。耿宁凭借其现象学的学术背景,敏锐地觉察到阳明“良知”“自知”性这一特性。^[11]其二,揭示“良知”知是知非的运作机理和“良知”的工夫践履。对“良知”所以具有“知”的能力,孟子只是简单地以“不虑而知”进行先验性地处理,对其中的运作机理未作交代。阳明则交代得很清晰:“实实落落依着他做去”。何以依着“良知”便能“善便存,恶便去”?阳明已点出其中的机枢在于“实实落落”。“实实落落”强调的是诚恳的姿态,着实的践履。可见,阳明是从工夫论的视域来论“良知”的。

三、“无善无恶”:阳明对先秦儒家“好恶”观之承继与发扬

为了进一步解析阳明的“好恶”观,揭示“好恶”与“无善无恶”的内在勾连,有必要追溯“好恶”观之源流,以见阳明对先秦儒家“好恶”观进行了承继与发扬。

中国哲学建基于“情”之上。^③“好恶”乃人情之大端。其源最早可追溯到《尚书·洪范》。周武王向箕子请益为政之道。箕子曰:“无偏无陂,遵王之义;无有作好,遵王之道;无有作恶,遵王之路。无偏无党,王道荡荡。”箕子强调为政者不应依一己之好恶而偏离中正之道。这里的“好恶”指为政者一

① 陈来亦坦承“阳明以是非之心为主要内容的良知说的提出,标志着孟子哲学的进一步发展”。陈来:《有无之境——王阳明哲学的精神》,第154—155页。

② 朱熹深体孟子之意,如是诠释“恻隐”“羞恶”“辞让”“是非”之间的关系:“‘仁’字须兼义礼智看,方看得出。仁者,仁之本体;礼者,仁之节文;义者,仁之断制;知者,仁之分别。犹春夏秋冬虽不同,而同出于春:春则生意之生也,夏则生意之长也,秋则生意之成也,冬则生意之藏也。自四而两,两而一,则统之有宗。”朱熹:《朱子语类》卷六,《朱子全书》第十四册,第249页。

③ 参见李泽厚:《实用理性与乐感文化·关于情本体》,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年。

己之情绪。这一段话语从头到尾都在强调工夫。儒家肇始者孔子孜孜于修德以成就君子人格。他在“好恶”之“好”的语境下言说修德：“吾未见好德如好好色者也。”（《论语·子罕》）第一个“好”乃去声，动词。第二个“好”乃上声，形容词。“好色”即美貌女子。面对美貌女子，出于“不容己”之情，世人皆好之。孔子认为“好德”应如“好色”一般。正如他对“仁”进行了升华，孔子对“好（恶）”也进行了提升。这体现在两个方面：一方面，箕子言说“好恶”，是在为政的语境下；孔子言说“好（恶）”，则将政治语境转化为为学修养语境。另一方面，箕子从否定性向度阐述“好恶”，唯恐“好恶”之情的放纵。孔子则在本己性向度加以阐发；“好色”，乃“不容己”之真情，乃本己之发。这就是说，孔子所言“好色”之“好”并不是箕子语境下一己之情绪，而是天然本真之情。

三纲八目是《大学》的框架。八目的“诚意”“正心”，《大学》均在“好恶”的向度下加以阐发。在八目工夫次第中，“诚意”处于由外转内枢纽性地位。“诚其意者，毋自欺。”《大学》将“诚意”工夫归结为“毋自欺”。唯恐“毋自欺”无法完全彰显“诚意”之意蕴，《大学》进而以“如好好色，如恶恶臭，此之谓自谦”来加以诠释。“好好色”“恶恶臭”都出于“不容己”的本真情感。这表明在“毋自欺”为学过程中，当基于“不容己”的本真情感。“正心”仍然是在“好恶”向度下言说，只是用了同义词“好乐”。“所谓修身在正其心者，身有所忿懣，则不得其正，有所恐惧，则不得其正，有所好乐，则不得其正，有所忧患，则不得其正有所，不得其正。”如果说“诚意”承袭孔子“如好好色”而来，那么“正心”则承继着箕子“无有作好”“无有作恶”而来，只是该句铺陈得更为周密。“正心”说可谓为对箕子名言的最佳注脚。值得一提的是，不论“诚意”，抑或“正心”，均主张于“好恶”上用功。只是“诚意”主张从正面——“如好好色，如恶恶臭”加以倡导，而“正心”则从背面——“无有作好，无有作恶”加以主张。

在儒学诞生之初，“好恶”便进入儒者的视野。然而，箕子名言极为简精，孔子使用了譬喻性用法。《大学》也仅在八目的“诚意”“正心”中加以论述。历代儒者鲜单独将“好恶”拈出，将其作为一专门概念进行系统探讨，只有阳明承继先秦儒家“好恶”观，并继而加以发扬。假若龙场悟道后可谓之为承继，那么致得“良知”后则可谓之为发扬。

基于理论焦点趋于内在，“好恶”很早便进入了阳明的视野。龙场悟道后，阳明倡导“知行合一”。阳明是在“好恶”的语境下言说“知行合一”的：“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。闻恶臭属知，恶恶臭属行。只闻那恶臭时已自恶了，不是闻了后别立个心去恶。”^{[2]4}关于“如好好色”，阳明着重强调了“好恶”的两个显著特征：一、“本然性”。这里所云“好”，非一般情绪性的“好”，而是“如好好色”，出于“心体”之“本然”。“本心”之“本然”，必然蕴含着“本真”。在“本真”的意义上，“好”乃本真之情感，而非一般性情绪。二、即时性。见之、闻之这一行为的当下，“心体”便有“好之”之感。非见之、闻之而后“心体”再起“好之”“恶之”之感。关于“好恶”的“本然”性和即时性，阳明显然是对孔子“吾未见好德如好好色者也”的继承，但是说得更细致而深入。正是用“如好好色”的“即时性”和“本然”性，阳明证明了“知行”之“合一”的可能性和必要性。

龙场悟道后，阳明还在另一处论及“好恶”。弟子陆侃问：“佛氏亦无善无恶。何以异？”阳明答：“佛氏着在无善无恶上，便一切都不管，不可以治天下。圣人无善无恶，只是‘无有作好’，‘无有作恶’，不动于气。然‘遵王之道’，‘会其有极’，便自‘一循天理’，便有个‘裁成辅相’。”^{[2]33}阳明这一回应显然建基于箕子“无有作好”“无有作恶”之上。不过，《尚书·洪范》“无有作好”“无有作恶”强调不要放纵一己之“好”“恶”，而阳明这里所云“无有作好、无有作恶”，着意于“勿忘勿助”，不要刻意去“好”，抑“恶”，强调“一循天理，裁成辅相。”在“即时性”和“本然性”之外，又提出了“好恶”的顺天循性。这就表明在龙场悟道后，“好恶”的正面、背面均进入了阳明的视域，亦在此层面上，阳明可谓之为承继了先秦

儒家之“好恶”观。

阳明不仅承继了先秦儒家的“好恶”观,而且对其进行发扬。阳明对先秦儒家“好恶”观发扬主要展现于阳明致得“良知”后。致得“良知”后,阳明则进而发扬“好恶”。发扬“好恶”观一方面体现于“良知”知是知非的内在机理,另一方面体现于“致良知”“立诚”之背景中。致得“良知”后,阳明一再表彰“致良知”,将其形容为“真圣门正法眼藏”^{[12]1411},表述为“实千古圣圣相传的一点滴骨血也。”^{[12]1412}这说明“致良知”是建基于对“良知”“立诚”姿态之上。在“立诚”之话语体系中,“如好好色,如恶恶臭”便是其一。嘉靖三年(1524),在致弟子黄勉之信函中,阳明专门提及“如好好色,如恶恶臭”:“人于寻常好恶,或亦有不真切处,惟是好好色,恶恶臭则皆发于真心,自求快足,曾无纤假者。《大学》是就人之好恶真切处,指示人以好善恶恶之诚当如是耳,亦只是形容一诚字。”^[13]在寻常“好恶”与“如好好色,如好恶恶”的对比中,阳明将“如好好色,如好恶恶”的生成原理归结为“真心”,即“不容己”之情,亦即“诚意”之“诚”。

致得“良知”后,“良知”成为阳明话语体系的核心概念。正德十五年(1520)夏,阳明避居赣州,首揭“良知”之教。弟子陈九川心领神会,呈上一首哲理诗:“良知何事系多闻,妙合当时已种根,好恶从之为圣学,将迎无处是乾元。”除了阐明“良知”无涉于见闻外,陈九川还言及“好恶”与“良知”之间的关系,强调“好恶”当依从于“良知”。阳明予以充分认可:“若未来讲此学,不知说‘好恶从个甚么?’”^{[1]108}阳明通过反问的方式,认可陈九川的观点。由此可见“好恶”是内契于“致良知”思想体系之中。

“四句教”虽未直提及“好恶”,不过在“四句教”与《大学问》的互证中也可指证着“无善无恶”背后隐含着“好恶”。《大学问》是阳明晚年教典。“四句教”与《大学问》,孰为阳明最后的定见,学界常会有这样的追问。笔者认为二者的关系是互证互释。“四句教”简练明了,《大学问》则详细充实。《大学问》正可用来诠释“四句教”。《大学问》如是展开其工夫论:“盖心之本体本无不正,自其意念发动而后有不正。故欲正其心者,必就其意念之所发而正之,凡其发一念而善者,好之其如好好色者;发一念而恶也,恶之真如恶恶臭:则意无不诚,而心可正矣。”^[14]《大学问》是围绕“正心”“诚意”展开其工夫论的。本然“心体”本无不正,触物而发后,则有可能偏斜。由偏斜就于中正,有待于“正心”。“正心”的前提是“诚意”。阳明还创造性地将“意”细化为“念”。“念”有善有恶,“诚意”便落实为将恶之意念转化为善之意念。这一转变的关键,阳明再次确认为“好恶”。强调善念,好之如好好色;恶念,恶之如恶恶臭;如是“念”无不正,“意”无不诚,“心”无不正。这一论述应证着“四句教”。二者区别仅在于《大学问》是从正面(“如好好色,如恶恶臭”)阐发“好恶”,而“四句教”则从背面(“无有作好,无有作恶”)阐发“好恶”。为了追求简洁性,阳明以“无善无恶”表示“无有作好,无有作恶”,于是就有了四句教的首句:“无善无恶心之体”。当然“无有作好,无有作恶”已非《尚书·洪范》克制一己之情绪性,而是如上文所云在“勿忘勿助”语境下不刻意去“好”抑“恶”。

时下学界多将阳明“致良知”理解为《大学》“致知”与《孟子》“良知”的嫁接,故多留意“致知”“良知”,“良知”之枢纽——“好恶”则常在学人的视野之外。“好恶”虽隐藏于“致良知”话语背后,然而在“致良知”的工夫体系中,其却居于内在机理的地位。“致知”表示发明“良知”当致其力,“良知”标识知是知非的主体,而“好恶”则点明“良知”知是知非的内在机理。“致知”“良知”“好恶”乃是阳明“致良知”工夫法门的三个支撑点。缺了一个支撑点,“致良知”便达不到其预期是其所是、非其所非的目的。令人惋惜的是,在关注阳明“致良知”思想时,学界鲜有人关注到“好恶”。^①

① 就笔者所及,对阳明“好恶”之情加以关注者主要有两篇文章,张学智、朱卫平:《“不作好恶”与阳明有无相合特质》,《湘潭大学学报》,2013年第2期。朱卫平:《论王阳明思想中的“好恶”之情》,《孔子研究》2014年第3期。这两篇文章均从“好恶”之情解析“良知”“有”“无”两个面向,而无涉于“良知”之知是知非。

后世学人多将“心之体”阐发为“心体”之本然,“无善无恶”只能被理解为“至善”。“四句教”如是解读过多强调了上半截的形上“心体”,而下半截的形下工夫则被遮蔽。阳明学玄虚、流荡的形象部分源于上述片面的解读。这显然违背阳明“四句教”的立教宗旨。^①若走出这一不无先见的诠释,回到阳明晚年“致良知”的工夫视域,“无善无恶”则有充分理由理解为“无有作好,无有作恶”。由是阳明学则既有着高渺的思想境界,又有着扎实的工夫根底。

[参 考 文 献]

- [1] 王阳明.王阳明全集:卷三[M].上海:上海古籍出版社,2011.
- [2] 王阳明.王阳明全集:卷一[M].上海:上海古籍出版社,2011.
- [3] 陈来.有无之境——王阳明哲学的精神[M].北京:北京大学出版社,2011.
- [4] 耿宁.对阳明心学及其后学理解的两个难题[J].哲学研究,2010(6).
- [5] 吴震.《传习录》精读[M].上海:复旦大学出版社,2011:66.
- [6] 王阳明.王阳明全集:卷六[M].上海:上海古籍出版社,2011.
- [7] 王阳明.王阳明全集:卷二[M].上海:上海古籍出版社,2011.
- [8] 王阳明.王阳明全集:卷六[M].上海:上海古籍出版社,2011.
- [9] 朱熹.朱子全书:第14册[M].上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2010:833.
- [10] 王阳明.王阳明全集:卷七[M].上海:上海古籍出版社,2011:271.
- [11] 耿宁.人生第一等事——王阳明及其后学论“致良”:上册[M].北京:商务印书馆,2014:214—227.
- [12] 王阳明.王阳明全集:卷三十四[M].上海:上海古籍出版社,2011.
- [13] 王阳明.王阳明全集:卷五[M].上海:上海古籍出版社,2011.
- [14] 王阳明.王阳明全集:卷二十六[M].上海:上海古籍出版社,2011.

(责任编辑:谢光前)

A New Interpretation of Wang Yangming's “There Is No Good or Evil in the Essence of Heart”

MA Ji

(School of Marxism, Minnan Normal University, Zhangzhou, Fujian 363000)

Abstract: The Four-sentence Doctrine embodies the essence of Wang Yangming's theory of conscience. The interpretations and arguments on the doctrine's first sentence, “There is good or evil in the essence of Heart”, have never stopped since it came into being. Most people in academic circles claim that this sentence means a proposal of “supreme good”. But this explanation emphasizes the idea rather than the practice. This paper points out that “Wang Yangming School” is not only “a school of thought”, but also “a school of practice”, which is related to Yang-ming's best-known theory —— “the Extension of Innate Knowledge”. “Innate Knowledge” helps people distinguish black from white, good from evil. Based on this, “Wang Yangming School” has both inheritance and innovation of Confucianism of the pre-Qin period.

Key words: no good, no evil; a school of practice; to distinguish black from white; to distinguish good from evil

^① 面对王畿、钱德洪的争辩,阳明这样教诲:“利根之人,世亦难遇,本体工夫,一悟尽透。此颜子、明道所不敢承当,岂可轻易望人!人有习心,不教他在良知上实用为善去恶工夫,只去悬空想个本体,一切事为俱为不着实,不过养成一个虚寂。此个病痛不是小小,不可不早说破。”王阳明:《语录三》,《王阳明全集》卷三,上海:上海古籍出版社,2011年,第133—134页。