

良知与“善恶” ——以王阳明“四句教”为中心

云龙

(北京师范大学哲学学院, 北京 100875)

摘要:通过王阳明关于“善恶”的论述来考察阳明的“四句教”更能揭示阳明良知学的本旨。阳明所说的“善”“恶”在根源上属于良知展开自身的内在规定,阳明的善恶观必须在动态的人的生命实存而不能是静态的思辨下才能得到合理的理解,此一善恶关系不同于现实中的“善”“恶”行为。“四句教”每句话都从不同角度完整地彰显着生命实存,此一生命实存通过“为善去恶”的具体形态开显出来,从而启示着人们只有在“致良知”的修养工夫中才能复归于人的本真。

关键词:良知;善恶;王阳明;四句教;生命实存

中图分类号: B248.2

文献标识码: A

文章编号: 2095-042X (2015) 06-0008-07

doi: 10.3969/j.issn.2095-042X.2015.06.002

王阳明思想中善恶的问题历来为很多学者所关注。有学者认为,阳明思想的核心问题就是善恶问题。譬如丁为祥先生认为:“‘四句教’既是王阳明一生理论探讨的系统总结,又是王学分化的起始”,而“‘四句教’的内在矛盾,从根本上说,就是善与恶的矛盾。”^[1]而王阳明的“四句教”对于理解其“善”“恶”观具有决定性意义。梁启超先生云:“此(四句教)是王门一大公案,所谓‘四有句’‘四无句’之教也。后此王学流派纷争,皆导源于此。”^[2]杨国荣先生云:“天泉证道是王阳明一生中最后一次重要的论学,它使四句教具有了晚年定论的性质。从心学的逻辑脉络看,四句教既带有总结的意义,又蕴含了理论上的内在紧张;后者同时潜下了心学分化的契机。”^[3]笔者认为,以上三先生之言确为不刊之论。然而善恶问题在阳明思想中至今并没有得到很好的解决。陈来先生说:“恶的问题对儒家特别是心学总是一个困难。如果说恶是善的‘过’或‘不及’,则‘过’或‘不及’又缘何发生?‘心之本体原是一个天,只为私欲蔽障’……那么私意蔽障是否同样是自然会有呢?阳明说‘喜怒哀乐本体自是中和的,才自家着些意思,便过不及,便是私’。人又为什么会‘自家着些意思’呢?良知既然是心之自然条理,

为何不能规范‘过’或‘不及’呢?这些问题在阳明哲学中都未得真正解决。”^[4]丁为祥先生更是从本体论与修养论的角度揭示了阳明思想中善恶问题的内涵:“其(王阳明)本体论的出发点是人人至善,而其修养论的前提则是人人必恶。从本体论来看,其修养论实无产生之必要;从修养论来看,其本体论却无从成立”。^[1]从根本上说,阳明思想中本体一元与善恶二元的对立构成了如何理解阳明之学的关键。

牟宗三先生也曾谈到这一问题,他认为“有善有恶意之动”之“意”为超越的本心之“歧出”,是一种“曲折的说法”,牟先生写道:

“此盖因意究竟亦是属于心的,此犹波浪究竟属于水。意盖是依凭心体而起的波浪,只因为私欲气质的所影响而逐于物,因此遂脱离了心体而独自成为意。若无此凭依关系,则意将不可而使之归于心矣。所谓‘化’,譬如风止,则波浪即无,而仍只是水。此凭依关系即是一曲折。因此,必显出心之体为超越的,意之动为感性的,而不是直线的推说也。”^[5]

牟先生认为“意”之善恶是心体受到“私欲气质”之蔽的结果,如此解释虽自成一说,但是这实质上等于逃避了陈来先生和丁为祥先生的问

* 收稿日期: 2015-10-10

作者简介: 云龙(1988—),男,河南开封人,博士研究生,主要从事中国古代哲学研究。

基金项目: 国家社科基金重大项目(14ZDB003)。

题，因为牟先生没有指明“私欲气质”是否属于良知。从另一个角度说，无论“私欲气质”是否属于良知，都会陷入丁为祥先生所提出的本体论和修养论的悖论中去。

本文即是立足此一问题对阳明思想中的“善恶”问题作一探讨，以就教于方家。必须指出，本文主要目标是考察“善恶”问题的产生是否具有先天依据，即“善恶”问题是否为良知普遍具有的内在规定问题，而不是讨论在现实中是否存在善恶以及怎样去“恶”的问题。

一、“有无”与“善恶”

阳明善恶思想中最具代表性的无疑是其“四句教”——“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，存善去恶是格物”^[6]。“四句教”中讨论最多的是“无善无恶是心之体”一句，学者对此句话的解释众说纷纭，批评者、支持者甚至怀疑者兼而有之。在这里我们不一一赘述。毋庸置疑，“无善无恶”作何理解关系到阳明的整个思想体系，也是解决阳明思想中“恶”的困难的关键。下面我们来看阳明所说的一段话：

（阳明）又曰：“告子病源，从性无善无不善上见来。性无善无不善，虽如此说，亦无大差。但告子执定看了，便有个无善无不善的性在内，有善有恶又在物感上看，便有个物在外：却做两边看了，便会差。无善无不善，性原是如此：悟得及时，只此一句便尽了，更无有内外之间。告子见一个性在内，见一个物在外，便见他于性有未透彻处。”^{[6]122}

阳明批评告子的重点不在于告子讲“性无善无不善”，而是在于告子“做两边看”。这里的关键在于如何理解“做两边看”，这就关系到王阳明的“龙场悟道”甚至阳明整个思想体系形成的起点——亭前格竹。众所周知，阳明在青年时期曾经按照朱子“事事物物皆有定理”的“格物致知”理论进行了一次亲身实践，结果是竹子之理没有“格”出来，自己却累倒了。接下来阳明出入佛老直到“龙场悟道”仍然是“忽中夜大悟格物致知之旨”。杜维明先生指出：“只有首先深入了解那时候阳明生命中的真正问题，然后才能去追寻这种‘大悟’的思想根源或起源，否则就是不得要领。”^[7]陈来先生认为阳明当时所面临的真正问题就是“格物”问题：“过去的二十年里‘格物’一直是他思想中的核心问题”^{[4]123}，这个评价是中肯的；而阳明悟道的结论是“圣人之道吾性自足，

向之求理于事物者，误也”。“龙场悟道”之后，阳明提出了“心即理”的命题，同时开始批评朱子的弊端在于“心与理二”。在这里，阳明对告子的批评也正是与批评朱子在同等意义上展开的。阳明批评告子的重点在于告子内外两分，“做两边看”。阳明主张的正是“无善无不善”和“有善有恶”应当作为一个来看，不能做内外两边来看。也正是在“无善无恶”与“有善有恶”是“一”而不是“二”的情形下，阳明接着说“无善无不善，性原是如此：悟得及时，只此一句便尽了，更无有内外之间”，正是“无善无恶”之性与“有善有恶”因为是一而非二，阳明才说出“悟得及时，只此一句便尽了”。

那么阳明是在何种意义上说“有善有恶”与“无善无恶”是一而非二呢？阳明的思想的总体特征是即本体即工夫，在阳明指点其弟子时，关于本体工夫问题有过一些讨论：

问曰：“未发未尝不和。已发未尝不中。譬如钟声，未扣不可谓无，即扣不可谓有。毕竟有个扣与不扣，何如？”先生曰：“未扣时原是惊天动地。即扣时也只是寂天默地。”^{[6]130}

问：“‘不睹不闻’是说本体，‘戒慎恐惧’此是说功夫否？”先生曰：“此处须信得本体原是不睹不闻的，亦原是戒慎恐惧的，戒慎恐惧不曾在不睹不闻上加得些子。见得真时，便谓戒慎恐惧是本体，不睹不闻是功夫亦得。”^{[6]120}

阳明认为本体和工夫从本原上来说是一个，本体内含着工夫，工夫内含着本体，本体与工夫是相互涵摄的。正是在这种意义上，阳明才将二者合称为“本体工夫”。阳明认为，本体须由工夫来呈现，而工夫须有本体来生发，所以二者异名而同实。“即体而言用在体。即用而言体在用。是谓‘体用一源’”^{[6]36}，只不过“体微而难知，用显而易见”，君子之学须“因用以求其体”^{[6]165}。本体工夫这一对范畴是从人证显道体的维度来讲的，而体用这一对范畴是从道体自身开显流行的角度来讲的。阳明在这里所讲的“无善无恶”既可以理解成工夫本体之“体”，又可以理解成体用之“体”；同样，“有善有恶”既可以从本体工夫之功夫的角度进行理解，也可以从体用之用的角度进行理解。从本质上讲二者是相通的，体用关系是从道的角度讲，本体工夫是从人的角度讲。

“无善无恶”之本体如何能够成为“有善有恶”之发用呢？这个问题并不是阳明的发明。阳

明前代的思想家有很多都如此讲。《老子·第二章》讲“天下皆知美之为美，斯恶已。皆知善之为善，斯不善已。有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随”。这里，老子提到了善恶、有无等名词概念的相待而生的特性。唐代李翱在《复性书》中也提到：“明与昏性本无有，则同与不同二皆离矣。夫明者所以对昏，昏既灭，则明亦不立矣。”李翱在这里已经明确指出性体本身没有昏明，昏和明是相待而生的。北宋张载在《正蒙·太和篇》更是提出了“有象斯有对，对必反其为，有反斯有仇，仇必和而解。”这就相当明确地解释了本体太虚之气凝聚为象时必然表现为相反相成的两端之“对”。与张载交往甚密的程明道也在《二程遗书·卷第十一》中讲到“万物莫不有对，一阴一阳，一善一恶，阳长则阴消，善增则恶减。斯理也，推之其远乎！”“天地万物之理，无独必有对，皆自然而然非有安排也，每中夜以思，不知手之舞之足之蹈之也”。

从以上例子可以看出，中国思想家普遍认为“道”体本身是不可言的，但是道并不是一个僵死的静止的存在，这就意味着道必然在流行中表现为相用。而相用本身则是一种有限性的存在，必然会落入“有”的领域，有限性的相用与道本体的整体无限性构成了矛盾。现实的器物总是以其自身和非其自身的张力关系形式存在着。道体就是未分化的本性生存世界，但是道体流行必然造成其分化，分化就会造成对峙。

从名言的角度的来讲，道体本身不可以称谓，甚至不能说是“无”。道的分化从名言的角度来讲就产生了“有”“无”。“有”指向相用本身，“无”指向道体。这点规定了名言在言说道体时必须用与名言本身相反的另一个名言来补充。只有两个成对出现的名言才能对本不可言说的道体做出阐释。一方面不可言说的道体要通过相反相成的名言概念来呈现自身，另一方面相反相成的名言概念是根植于同一本原性的道体中，二者从根本上说是一体之两面，孤立地来看一个名言是不合理的。阳明对这一点有着深刻的洞见：

真阴之精，即真阳之气之母，真阳之气，即真阴之精之父：阴根阳，阳根阴，亦非有二也。^{[6]70}

太极之生生，即阴阳之生生。就其生生之中，指其妙用无息者而谓之动，谓之阳之生，非谓动而徒生阳也；就其生生之中，指其常体不易者而谓之静，谓之阴之生，非谓静而后生阴也；若果静而后

生阴，动而后生阳，则是阴阳动静，截然各自为一物矣。阴阳一气也，一气屈伸而为阴阳：动静一理也，一理隐显而为动、静。春夏可以为阳为动，而未尝无阴与静也；秋冬可以为阴为静，而未尝无阳与动也。春夏此不息，秋冬此不息，皆可谓之阳，谓之动也；春夏此常体，秋冬此常体，皆可谓之阴，谓之静也。^{[6]70}

可以看出，阳明在表述道体时，其依托的是相反相成的两个名言概念，只有这样才能对“道”有比较全面的阐述。在阳明思想体系中这样相反相成的名言很多，如体用、工夫本体、动静、虚实、阴阳、未发已发等等。那么，我们有理由认为，“善”“恶”也被阳明理所当然地认为是表述“道”体的一种方式。

二、“有善有恶”与“存善去恶”

必须指出，包括阳明思想在内的儒家文化是一种立足于生存理解基础上的“人文化成”模式，此一模式也就规定了儒家思想：“一方面，它是一个哲理的系统，表现了中国文明的智慧；另一方面，它又是中国文化立身成德的价值基础或教养本原。这两个方面乃是密切结合为一体的”。^[8]所以我们上面所讲的道的开显从内容上表现为性情关系。阳明讲“喜怒哀乐之与思与知觉，皆心之所发。心统性情。性，心体也；情，心用也。程子云：‘心，一也。有指体而言者，寂然不动是也；有指用而言者，感而遂通是也。’”^{[6]165}“天下事虽万变，吾所以应之不出乎喜怒哀乐四者，此为学之要。”^{[6]174}一方面，阳明在这里明确说明，道体本身与其发用在内容上就是性情关系，并且指出这种理解“自子思，非程子而始有”；另一方面，阳明指出天下之事从内容上来讲皆是“情”的显现，“情”作为生命实存的内容构成了人的存在。阳明在这里点出了儒家思想中“以情应物”的存在实现进路，同时也决定了阳明所理解的道的开显在内容上必表现为“情”，而“情”则必然有“善”“恶”之分。以儒家的伦理视角来理解人的生存方式也就内在规定了阳明即“善恶”而言良知道体。

按照良知道体开显自身来理解阳明的“无善无恶”与“有善有恶”，那么“善”“恶”也就成为了良知本体开显自身的方式，也就是说，“善”“恶”成为了良知在呈现自身中不可缺少的环节。“善”“恶”以何种存在方式来展现良知，这是我们本节考察的关键。

“善”“恶”对待如何能在当下的良知中共存，

这是问题的关键。现实情况的困难在于，当我们说一种行为是“善”行时，也就不能称这种行为为“恶”，除非我们用相对主义的观点来看待善恶问题。相对主义认为，没有绝对的“善”“恶”，“善”“恶”都是有条件的，在此情形下的“善”与其他更大“善”比起来也就变成了“恶”。这就正如事物在形体上大小比较一样，每个事物的“大”或“小”都是在某种特定条件下而言的。这种理解核心点是在指出事物价值的相对性，但是却不能符合阳明的思想。阳明思想根本上属于儒家思想，这就决定了阳明不可能把良知看成只有相对价值的东西。从阳明的论述看，阳明一方面把“无善无恶”理解为“有善有恶”，另一方面把“无善无恶”理解成“至善”：无善无恶者理之静。有善有恶气之动。不动於气，即无善无恶。是谓至善^{[6]33}。至善者性也。性元无一毫之恶，故曰至善。止之，是复其本然而已^{[6]29}。

阳明将“无善无恶”理解成“至善”这一点在其当时的弟子中基本没有异议。王龙溪与钱德洪的分歧不在这一点上，其二人也都承认“无善无恶”即是“至善”。关于阳明的“无善无恶”是“至善”这一点上学界基本已经达成共识。用相对主义的观点解释阳明四句教里的“有善有恶”是站不住脚的。

“有善有恶”存在于当下的生命实存之中，正如阳明所认为的天地之化的常动常静一样。但是我们在考察“善恶”时其实已经不自觉地本身同于生活世界中的“善”“恶”名言概念平面化，静态化了。这是我们为什么不能理解和接受阳明思想中良知为什么有“恶”的深层原因。阳明一再强调相反相成概念的一体性，但是我们在考察阳明“善”“恶”概念的同时却不自觉地抽掉了二者在生活中一体性而作单独的抽象思考。阳明一直反对将善恶做两物看待，并且认为“善、恶只是一物”“不是有一个善，却又有一个恶来相对也”^{[6]110}。在阳明的思想中，生命存在是一个整体，是良知本体的自身生生不息的呈现过程。所以“善”和“恶”应当也只能在这一动态的生成过程中呈现出来。

黄勉叔问：“心无恶念时，此心空空荡荡的，不知亦须存个善念否？”先生曰：“既去恶念，便是善念，便复心之本体矣：譬如日光被云来遮蔽，云去光已复矣。若恶念既去，又要存个善念，即是日光之中添燃一灯。”^{[6]113}

唐詡问：“立志是常存个善念要為善去恶否？”

曰：“善念存时，即是天理。此念即更思何善？此念非恶，更去何恶？”^{[6]22}

阳明的两位弟子正是脱离开具体的生命存在而抽象地思考“善”“恶”的本质，这一方面必然导致原本一体性生命被分离，从而造成“善”“恶”从其原本的活的生活被抽象化，概念化，最后实体化。生命存在被实体化以后也就变成现成的存在者，这种现成的存在者是静止的，没有生命的东西。这也正是西方哲学家海德格尔所激烈批判的。所以阳明主张回归存在本身去考查“善”“恶”，必须使“善”“恶”复归于其原初分化的地方，善恶的真正内涵才能被揭示出来，而不能仅仅把善恶当做抽象概念来理解。阳明根据其“善”“恶”一体的理解指出，“去恶”便是“存善”，而反过来说，“存善”就是“去恶”。这样，“善恶”的一体性就表现在“存善去恶”的动态过程中。另一方面，抽象地考察善恶的本质的结果就是导致悖论的产生。生活世界本身是一个辩证的虚实统一体，当我们抽离其丰富多彩的个性之后必然会导致其成为脱离了内容的形式。康德早就在《纯粹理性批判》中指明，理性在思考那些形而上学的问题时必定会导致二律背反。形而上的东西在阳明看来正是那个大全性的良知道体，当我们去把握这个道体时这个道体绝对不能作为对象来存在，而必须是和我们自身生命融而为一的大全。所以善恶必须和我们自身的生命统一在一起才有可能得到真正的理解，“善恶”问题由抽象的理性认知所引发的逻辑悖论才能得到合理的解决。

三、“四句教”的内涵

阳明的良知“四句教”正是一个良知道体自身展开的过程。其中，“无善无恶心之体”是对良知道体本身进行描述，良知不局限于善恶，是超道德的存在。而“有善有恶意之动，知善知恶是良知，存善去恶是格物”是此一道体的开显过程。其首句话和后三句话分别同时表达着同样的内涵。而后三句实质上并不构成一个时间序列上的先后关系，也就是说，并不是先产生了善念恶念之后良知才察觉，最后再去做“存善去恶”的工夫。阳明的“有善有恶”是从心之用（意）的角度来强调良知是不离善恶的，而不是一个抽象的脱离“日用平常”的实体，这句话是承接首句从“体”的角度讲良知而来的。“知善知恶”是阳明从人所本有虚明灵觉的智照作用来讲，而此智照作用是立足于工夫所开显出的良知之“明”，区别于逻辑性的

理性认知。最后一句“存善去恶”是阳明所强调的落实于日常的修养工夫,这也是真正意义上的人的存在方式,现实存在中此一道体的流行即表现为不断的“存善去恶”的工夫。所以,“四句教”每句话分别从不同的角度以不同的方式来阐明同一个整全性的生命存在。

之所以说“知善知恶”与“存善去恶”是良知的不同侧面,这是因为阳明对这方面有过很多论述,最明显的就是其“知行合一”说。阳明曾举《礼记·大学》中“好好色”“恶恶臭”的例子来证明“知行合一”:

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。^{[6]4}

“知善知恶”与“存善去恶”是阳明“知行合一”思想在其后期“致良知”体系中的具体应用与升华。笔者认为,最后一句“存善去恶是格物”才是阳明的真正意图。尽管四句话同时从不同角度都阐明整全性的良知,但是前三句属于“隐教”。如果片面理解每句话,就会造成对阳明本意的误读。后代弟子包括现当代学人对阳明看法众说纷纭正是其证。而最后一句才是阳明正是要讲的东西,属于“显教”,开门见山地彰显了阳明良知的内涵。所以“无善无恶”之本体落实在现实生活中就是“有善有恶”的具体存在,而此一“有善有恶”的具体生命存在并不是本体的一种堕落,而是本体自身自我开显的唯一方式。“无善无恶”不可言说之道体只有在“有善有恶”的具体生命中才能真正存在起来成为其自身。但是此一“有善有恶”并不是作为认知性的形式来出现,而是在生命的流动过程中来显示出来。此一生命的流动过程就是阳明所说的“存善去恶”,也就是说,“存善去恶”才是“有善有恶”的真正存在形态。

同时,“存善去恶”的生命存在形态在本质上也是通过“有善有恶”善恶对待的方式对良知本体的复归,即对“无善无恶”的复归。良知的展开与良知的复归是在“存善去恶”这一个过程中完成的,并不是时间顺序上的过程。毋宁说,良知展开也就是良知复归,良知只有复归于自身才能完成其展开;否则,如果良知展开不能回归自身,那么我们便不能称为良知展开自身。所以,四句教的每句话都在完整地表述着整全性的道体,作为人的一言一行也都完整地开显着整全性的生命,正是在

这种意义上,阳明讲“一节之知即全体之知,全体之知即一节之知。”^{[6]109}

所以,“善”“恶”分化也就成了良知开显自身的内在规定,脱离开“善”“恶”的良知是不存在的,恰恰正是“善”“恶”,良知才落实为现实性,良知实存正是通过这一“存善去恶”的工夫历程来呈现出来并成为良知。“善”“恶”并不是两种相互外在的抽象实体,二者作为一个整体同时存在于良知构成的生命存在中。离开“恶”的“善”和离开“善”的“恶”同样不可理解,“存善”本身就是“去恶”的另一种语言表达。“无善无恶”的本体必须经由“存善去恶”的修养工夫来开显才能落实为生命实存,反过来说,“存善去恶”的修养工夫必须由“无善无恶”的本体来保证才能复归其自身。龚晓康先生敏锐地指出,“王阳明不但强调心之本体无善无恶,亦重视心之发用有善有恶,本体与工夫的合一意味着形上虚寂本体与形下现实生命的融通。”^[9]王阳明说:“合著本体的,是工夫;做得工夫的,方识本体。”^{[6]1287}正是在这一意义上而言的。这样,丁为祥先生所说的本体论和修养论的悖论在本质上也就属于相互依待两个方面。生命的整体性在动态的实存中必然展现为为善去恶的工夫历程,“善”“恶”的规定成为良知开显自身的内在环节。

良知“四句教”最后一句“为善去恶是格物”后面可以加上“无善无恶心之体”,以表明良知在展开自身的过程中回归完成自身。这里的两个“无”不再是和“有”对立的无,而主要是对“善”“恶”的有限性的否定,其重在强调一种超越的指向,但此一超越是即现实的“为善去恶”工夫而存在的。阳明讲“不离日用常行内,直造先天未画前”即是此意。“日用常行”即是作为现实而存在的工夫,“先天未画”即是“无善无恶”之道体。也就是说,此时“无善无恶”所表现的是经由自身展开完成后的整全性生命存在,它在更高层面保存并且提升了原初未经分化的本原性的生命实存。“四句教”从本质上正是良知展开与回复自身内在环节。从形式上来看,“四句教”本身构成一个圆圈循环。从内容上来讲,此一圆圈循环正是整全性的生命不断超越完成自身的历程,此一历程构成生命存在的本质。阳明讲:“只依我这头随人指点,自没病痛,此原是彻上彻下功夫。”^{[6]133}“此是彻上彻下语,自初学以至圣人,只此功夫。初学用此,循循有人,虽至圣人,穷究无尽。尧舜

精一功夫，亦只如此。”^{[6]1442}《传习录》和《年谱》都指出“此是彻上彻下”。钱穆先生注意到王龙溪的天泉证道记里“惟仅谓四无说不可轻易示人，却不说四有说为彻上彻下之教，则与年谱、传习录异”^[10]。笔者认为，《传习录》和《年谱》的记载应较为可信，龙溪隐去此点应是为其“四无”说做铺垫。可见，“四句教”是生命存在的内在结构，是“自初学以至圣人”，每个人良知发用之时皆具有的。这一良知的内在结构从本质上来讲正是阳明所讲的“致良知”的动态工夫历程，其区别在于：良知是从道体的角度而言，致良知是从人做工夫的角度而言。

需要注意的是，良知内在规定中的“善”“恶”与现实中“恶”的行为并不相同。良知内在规定中的“善”“恶”是良知发用并回归自身的表现形式，具体落实在“存善去恶”的生命实存中。从后天的行为模式上来讲，“存善去恶”是一种“善”的行为，现实中的“恶”即是阳明所称的“私欲蔽障”。“私欲蔽障”的先天结构是“存恶去善”，而此一结构并不存在于良知之内，故而“私欲蔽障”只能被理解作为一种偶然和虚妄，其在良知中并没有先天的根源。所以阳明“四句教”本身所探讨的是人人皆具有的生命存在的本质结构问题，现实中的后天之“恶”并没有必然包含在“四句教”之内。但是王龙溪和钱德洪却把后天的“恶”的问题引入进来，这就直接导致“四句教”分化为两种理解。阳明“四句教”的特点是即现实生命实存的“为善去恶”而言“无善无恶”，一方面可以涵摄龙溪从先天本体说良知的讲法，另一方面可以涵摄钱德洪从后天工夫讲良知的理路。圣人正因为时时“为善去恶”故而“无善无恶”，不存在后天“恶”的行为问题，这可以涵摄龙溪“四无”的讲法；初学在现实中有“恶”的行为，但是良知“存善去恶”这一至善的本体依据必然将此“恶”行判为虚妄而去除之，这里“存善去恶”就从人的生存方式具体化为特定状况下的行为。我们所说的后天的“恶”的行为在本质上是“存恶去善”这一动态生命形态的固化；后天的“善”当然也是“存善去恶”的固化，只不过在阳明看来前者并不是生命的真实形态。而阳明的“四句教”是在对良知展开自身这一至善的模式做出描述，是真实的生命存在自身的展现形式，不是在讨论后天“善”“恶”的问题。但是依据良知“四句教”这一本体上的依据却能解决后天“恶”

的问题。后天之“恶”在本然意义上并不存在，是虚妄，故而阳明言“善恶皆天理。谓之恶者非本恶，但于本性上过与不及之间耳”。所以，现实中“恶”并不存在先天的依据，其不作为生命存在的内在规定而实存；但是现实中的“善”却是实存于“为善去恶”的生命之中的。我们所讲的“善”“恶”属良知的内在规定是在后者“为善去恶”的生命实存中讲的，此一良知流行的生命存在形式为后天存在“恶”的行为的人去除其“恶”行奠定了本体上的基础。总之，“四句教”中的“恶”在其本源意义上是虚指，并非实指现实中的“恶”行。四句教根本目的是教人即“为善去恶”的流行领悟到生命本体的“无善无恶”，能够做到在现实中没有恶行。所以，作为良知内规定的“恶”一方面在阳明的体系中完全被良知发用流行之善行所遮蔽，其自身不具有独立的真实意义；另一方面却抽掉了后天之“恶”行的本体基础，为有恶行之人良知发用而做“为善去恶”的工夫奠定了基础。

阳明正是立足于“为善去恶”为良知本然状态的观点而一再称道颜子，“颜子‘欲罢不能’，是真见得道体不息，无可罢时。若功夫有起有倒，尚有可罢时，只是未曾见得道体”^{[6]1297}。“颜渊喟然叹曰，始吾于夫子之道，但觉其高坚，前后无穷尽无方体之如是也。继而夫子循循善诱，使我由博约而进至于悦之深而力之尽，如有所立卓而。谓之如者，非真有也；谓之有者，又非无也。卓然立于有无之间，欲从而求之，则无由也已。所谓无穷尽无方体者，曾无异于昔时之见，盖圣道固如是耳，非是未达一间之说”^[11]。阳明指出，颜子才是真正步入了圣域，并不是像朱子所说的距离圣人还有“一间”未达。颜子正是看到了道体不息，工夫亦无有息时，才能立于有无之间而与道融而为一。在这里，“无”正是指的道体的“无穷尽无方体”性，也即是“无善无恶”之道体无限性；“有”在这里指的正是“有善有恶”之工夫，也即是“存善去恶”的功夫修养历程实存性。颜子“卓然立于有无之间”正是即“为善去恶”之功夫呈现“无善无恶”之道体，虚实一体的“道”在颜子这里获得了真正的现实存在，所以阳明称赞颜子是得道的圣人。杨国荣先生对良知道体的这一特性做了很好的概括，“一方面，良知作为先验之知，其内容不仅是通过天赋一次完成的，而且具有终极的性质；另一方面，达到良知又必须经历一个‘未有止’的过程。”^[12]“无善无恶”之道体并不是孤立的实体，“道”是遍在于人

的生命中的,也是需要人的工夫来开显东西。正是在这种即“善恶”而不局限于“善恶”的呈现中,作为道体的良知才真正开显出来。

阳明揭示“善”“恶”一体性的同时也揭示了语言的局限性,而语言的局限性背后指向的却是逻辑认知的局限性,所以阳明非常强调通过“忘言”的方式来使自身与道体融而为一,而反对书本上的字字求索。由于工夫本体的内在一性,阳明主张要超越语言本身来理解作为道体的良知,因为从不同的角度来描述道体时我们会使用不同的语言,我们只有超越语言本身才能够真正体道。“无善无恶”和“存善去恶”分别在本体和工夫层面表述同一内容,“四句教”本质上是“一句教”,这是阳明之所以声称“无善无不善,性原是如此:悟得及时,只此一句便尽了,更无有内外之间”的原因。而“善”“恶”是作为良知发用流行的内在环节性规定,这种内在规定也就必须回归到良知本身的动态流行中去才能彰显其本真意蕴。所以“有善有恶”之意并不是牟宗三先生所说的是良知的“歧出”,“歧出”适合于解释后天的“私欲蔽障”,但不适合解释这里的“有善有恶”之“意”。“有善有恶”必须理解为良知展开自身的自然分化过程,此一分化过程同时也是良知“为善去恶”的自我回归过程,故而“恶”的存在不是妨碍而是成全着良知的完满性。生命实存是一个乾乾不息的自我呈现过程,静态地考察善恶必然无法理解善恶的本质。作为道体的良知不是一个僵死的现成存在,人也不是一个现成的永恒不动的万能神,这就决定了人的存在必须在其动态的历史生命活动中才

能得到自我诠释。人的历史存在必然是在有形的善恶的生活中才能展开,这一展开过程同时也就是人性的落实,所以善恶一体,有无一体,“无善无恶”与“有善有恶”也是一体。阳明说:“终日圆觉而未尝圆觉者,如来也。”^{[11]731}也就明确指出了人作为一种生命实存历史性地存在着,彰显着自身的意义,正是在“未尝圆觉”的动态性工夫中才真正开显出人所本具的“圆觉”之性的本真意蕴。

参考文献:

- [1] 丁为祥. “四句教”与王学三分[J]. 陕西师范大学学报(哲学社会科学版), 1992(2): 42.
- [2] 陈荣捷. 王阳明《传习录》详注集评[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2009: 218.
- [3] 杨国荣. 心学之思——王阳明哲学的阐释[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2009: 169.
- [4] 陈来. 有无之境——王阳明哲学的精神[M]. 北京: 北京大学出版社, 2006: 75.
- [5] 牟宗三. 从陆象山到刘蕺山[M]. 台北: 台湾学生书局, 1990: 269.
- [6] (明)王守仁. 王阳明全集[M]. 吴光, 编校. 上海: 上海古籍出版社, 2014: 133.
- [7] 杜维明. 青年王阳明[M]. 北京: 三联书店, 2013: 145.
- [8] 李景林. 教养的本原[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2009: 2.
- [9] 赵平略. 王学研究·第二辑[M]. 成都: 西南交通大学出版社, 2013: 78.
- [10] 钱穆. 阳明学述要[M]. 北京: 九州出版社, 2011: 98.
- [11] 陈来. 中国近代思想史研究[M]. 北京: 三联书店, 2010: 718.
- [12] 杨国荣. 王学通论——从王阳明到熊十力[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2009: 3.

Conscience and “Good and Evil”

—Taking the “Four Sentence Teaching” of Wang Yangming as the Center

Yun Long

(School of Philosophy, Beijing Normal University, Beijing 100875, China)

Abstract: This paper considers that examining Yangming’s “four sentence teaching” through the discussion about “good” and “evil” can reveal the essence of Yangming thought precisely. “Good” and “evil” of Yangming at the root belongs to the conscience of the expansion of its inner rule. To get a reasonable understanding, Yangming’s view of good and evil must be understood in the dynamics of human life existence and cannot be thought statically. The good and evil relations are different from the “good” and “evil” behavior in reality. Every sentence of “Four Sentence Teaching” completely reveals from different angles the life existence which express itself through the specific form of “doing good, avoiding evil”, which reveals that only in the way of “practicing intuitive knowledge” can people resume to the true self.

Key words: intuitive knowledge; good and evil; Wang Yangming; the “four sentence teaching”; life existence

(责任编辑: 朱世龙)