



# 王阳明“无善无恶心之体”思想重释\*

叶 云

**摘 要:** 历来对于王阳明四句教首句“无善无恶心之体”中的“无善无恶”,学界多以至善无恶与无执著性解之。两种解释路向固然在阳明学中渊源有自,但也蕴含张力,不好统一。良知心体作为善的根据和来源,被强化为至善无恶之善,这与先前儒家所论尚无实质区别。但考诸阳明的说法,他以“无善无恶”说心之体,还表达了两层“无”的意义:其一是未发之中义,指良知心体未显发时不显露自身之为善的内容和标准;其二是自然知觉义,指良知心体遇事是非善恶自然知之、自然觉之的发用特性。阳明以“明莹无滞”,也即无执著性统称这两层含义,是其在佛道之学的影响下创造性诠释的结果。从今天的角度,可以看得比较清楚,良知心体未发之中、自然知觉二义,分别指的是隐默之知与当下呈现。

**关键词:** 王阳明;四句教;无善无恶;未发之中;自然知觉

**中图分类号:** B248.2

**文献标识码:** A

**文章编号:** 2095-5669(2024)03-0059-09

“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”是王阳明晚年提出的四句教。在“天泉证道”中,王阳明着重向弟子王龙溪、钱绪山申述,“我年来立教,亦更几番,今始立此四句”,“二君以后再不可更此四句宗旨”<sup>[1]</sup><sup>1318</sup>。这表明,四句教是晚年阳明确立的不可更定的学术宗旨,而非泛泛之论。但围绕四句教,历来争议很多,围绕其首句的争议则犹多。如何理解阳明的“无善无恶心之体”,仍然有重要的学术价值。

## 一、“无善无恶心之体”

对于四句教首句“无善无恶心之体”,学界在认为其指道德本体而言这一点上,已有共识<sup>①</sup>。但这句具体怎么理解,则见仁见智,差异很大。对此,主要有两种理解向度。

其一,是以至善无恶来理解无善无恶,强调

良知心体之善是绝对、终极之善,不可以经验意义上的善、恶称之为,故称之为无善无恶。比如,吴震即指出:“由于‘心之体’是一超越层的概念,是指心的本来状态,在此意义上,心体本身已超越任何现象层的相对性,因此无法用有限的语言概念来表述或定义。这一超越层的无善无恶义是对具体的、现实的、经验界的善恶相对义的否定。同时,从哲学形上学的角度看,凡是超越的、绝对的、本体界的存在——如天理、天性、天命,其本质必然为善,因此超越层的无善无恶之心体又是绝对至善的。”<sup>[2]</sup>在吴震看来,“心之体”指心的本来状态,是超越层面的概念,因此,不能用现实的、经验的善或恶来表述或定义它。无善无恶之表述,本身就是对现象界相对之善、恶的否定。超越的、绝对的本体存在不可正面言说,故而阳明以无善无恶这样遮诠的方式来反显良知心体之至善<sup>②</sup>。

其二,是以心体的无滞性来解说无善无恶,

收稿日期:2023-11-29

\*基金项目:国家社会科学基金青年项目“陆王思想异同研究”(22CZX041)。

作者简介:叶云,男,中南财经政法大学哲学学院讲师(湖北武汉 430073),主要从事儒家心性哲学、宋明理学研究。

认为无善无恶表征的是良知心体本然具有的无执著性。此说以陈来的《有无之境》为代表。陈来写作《有无之境》，将宋明理学的发展线索概括为“以有合无”，也即儒家基于“有”的价值立场吸收和扬弃佛道两家“无”的心灵境界。其中，“无”就是指来去自由、无滞无碍的超道德的无我之境。在阳明心学中，“无”的精神境界就体现在“无善无恶心之体”的思想中。“‘无善无恶心之体’所讨论的问题与伦理的善恶无关，根本上是强调心所本来具有的无滞性。”<sup>[3]190</sup>“‘无善无恶心之体’是指一切情感、念虑对于心之本体都是异在的，心之本体听凭情感念虑的往来出没，而它在意向性结构上并没有任何‘执著’，是无。正因为本体上无喜无怒无乐无烦恼，故在作用上喜怒哀乐爱恶欲虽往来胸中，却能够一过而化，不滞不留，阳明就是要强调人心本来具有的这种无执著性。”<sup>[3]190-191</sup>无滞、不执原本是一种理想的精神境界，但在陈来看来，儒家传统中一切应该达到的，就是本来具有的。因此，无滞、无执在良知心体中有其根据。由于良知心体是超越的天理、天命之性的承载者，其中本无所谓喜怒哀乐之情感，故人心之中虽有喜怒哀乐等情感，仍然能够一过而化、纤毫不染。良知心体听凭喜怒哀乐等情感出没，而于其间没有丝毫滞碍，体现的正是其无执、无滞的存在特性。阳明讲无善无恶，不是为了否定伦理之善、恶，而是为了强调心体具有的这种纯粹的无执著特性<sup>③</sup>。

上述两种理解路向渊源有自，在阳明处即有之。在“天泉证道”中，阳明对四句教有如下评定：“有只是你自有，良知本体原来无有。本体只是太虚。太虚之中，日月星辰，风雨露雷，阴霾气，何物不有？而又何一物得为太虚之障？人心本体亦复如是。太虚无形，一过而化，亦何费纤毫气力？”<sup>[1]1317</sup>“人心本体原是明莹无滞的。”<sup>[1]129</sup>依此说法，“无善无恶心之体”成立的关键在于，良知心体原本什么都没有，就像太虚一样。在太虚之中，日月星辰、风雨露雷等万事万象无不存，但没有一个东西可以成为太虚本体的障碍，良知也是如此。尽管万事万变都要以良知为标准、由良知作出决断，但都不能成为良知存在及运作的障碍。君子酬酢万事，其

是非良知自然判别，但都一过而化，不费纤毫力气，所以说良知心体“原是明莹无滞的”。只因为人有私意、有执念，才会在良知本体上有所添加，失却良知明莹无滞的本然状态。在这一意义上，阳明讲“无善无恶心之体”，正是为了强调良知心体明莹无滞、没有丝毫执著的存在特点。

此外，阳明亦从至善无恶的角度理解“无善无恶”。比如，他讲：“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动。不动于气，即无善无恶，是谓至善。”<sup>[1]32</sup>“至善者，心之本体也。心之本体，那有不善？”<sup>[1]131</sup>在阳明看来，心之本体是天命之性、是天理，它的状态原本是澄静的，是超越经验意义之善恶的至善。只是在后天的生活中，人心感于物而动，才会生出私意、杂念，干扰良知本体的运作。因此，道德工夫归根结底就是要“复其本然”，也就是恢复良知心体至善无恶的本然状态。

阳明的这两种理解在其弟子龙溪、绪山处得到了延续。“天泉证道”本就是由龙溪挑起的。龙溪提出，阳明的四句教是权法，而非究竟之说。因为如果理解了心体是无善无恶的话，那么顺此就可以推出意也是无善无恶的，知也是无善无恶的，物也是无善无恶的。在心、意、知、物都是无善无恶的意义上，龙溪将四句教发挥为四无说。无善无恶之“无”，正是说心体本身的存在特性是不着于有、无滞无碍的。循着心体的这种特性，诚意、致知、格物等工夫皆从此出，当然即本体就是工夫，一了百了。绪山对四句教特别是其首句的理解则是：“心体是天命之性，原是无善无恶的。”<sup>[1]128</sup>在绪山看来，心体之所以说是无善无恶的，在于它是天命之性。“人之心体一也，指名曰善可也，曰至善无恶亦可也，曰无善无恶亦可也。曰善、曰至善，人皆信而无疑矣，又为无善无恶之说者，何也？至善之体，恶固非其所有，善亦不得而有也。”<sup>[4]234</sup>天命之性是超越的、绝对的存在，是善的根源，不可以用经验的、现实的善与恶来描述它，所以才说心体“原是无善无恶的”。表面上看，绪山也主张无善无恶，实则，他谨守着心体具有确定不移的至善内容这一核心。因此，他坚决反对龙溪的意见，认为如果心、意、知、物都被看成无善无恶的，那么就相当于取消了格物、致知、诚意、

正心等工夫。

无疑,绪山的看法是基于对无善无恶作至善无恶之理解而来的立论,龙溪的看法则是基于无滞、不执之理解而来的立论。绪山认为,“无善无恶心之体”说的是心体是至善之体,龙溪则认为说的是心体原本即具有无滞碍、不执著的特性。自“天泉证道”始,阳明两大弟子已经开启了“无善无恶心之体”之内涵的两种基本理解方向。绪山对于四句教的理解偏重于“有”,龙溪的理解则偏重于“无”。无怪乎龙溪将自己的看法称为“四无”,而将绪山的看法称为“四有”。但两种意见并非隔绝、对立,而是有可以包容之处。这一点,可以在龙溪对自己四无看法的阐述中看出:“天命之性,粹然至善,神感神应,其机自不容已,无善可名。恶固本无,善亦不可得而有也。是谓无善无恶。”<sup>[5]</sup>除了在无滞、不执的意义上理解无善无恶外,龙溪也从至善的意义上理解。对他而言,心体作为天命之性,纯然至善,其对事物之感应与发用神妙莫测、发不容已,故不可以善名。“恶固本无”,恶没有独立的来源,它只是善的不足,于心体上善都不能说,恶就更不能说了。此之谓至善而无善无恶。

应该说,阳明四句教作为一个“有无合一”的体系,其首句“无善无恶心之体”既表达了至善无恶义,也表达了明莹无滞义,并且其中有着至善义和无滞义的合一化陈述。换句话说,“无善无恶心之体”之所以有此两方面的含义,是因为它们本身就被阳明统摄在一起了。在宋明理学的背景下,良知之善被推至绝对、极致,成为无对的至善<sup>④</sup>。此一意义的“无善无恶”无非表示良知的内容是终极、根源之善,其与原来儒家论道德本体尚无实质差异,此且不表,我们要重点讨论的是后一层意义:明莹无滞。

## 二、无善无恶之未发之中义

在对阳明四句教首句“无善无恶心之体”的诠释上,有这样一点常常被人们所忽视。在“天泉证道”中,阳明确讲过:“人心本体原是明莹无滞的,原是个未发之中。”<sup>[1]129</sup>也就是说,阳明除了宣说心之本体的存在特性是明莹无滞外,

还明确说心之本体是未发之中。问题在于,未发之中该如何理解?

“未发之中”本出自《中庸》。《中庸》开篇即讲:“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。”但在原始儒家处,未发、已发的问题并不十分重要。只是在唐末李翱提倡《中庸》,这部经典得到特别重视以后,这一问题的重要性才凸显出来。在二程后学中,道南一脉重视观喜怒哀乐未发之气象。自此,体验喜怒哀乐未发之气象成为宋明儒学中非常重要的一条为学进路。阳明对此亦有评:“延平恐人未便下手处,故令人时时刻刻求未发前气象,使人正目而视惟此,倾耳而听惟此,即是‘戒慎不睹,恐惧不闻’的工夫。”<sup>[1]25</sup>在阳明看来,道南学派李延平教人时时观未发前气象,是为了让人做工夫时有个下手处。此下手处指“见体”而言。“‘观气象’则有内敛默识的意味。这是当下在喜怒哀乐之外,直指本心以见体取证。其中必有一个‘人所不知而已所独知’之真是非,这是瞒不过的。”<sup>[6]</sup>在喜怒哀乐未发时,道德本体正处于人所不知、己所独知的境地,此中有不可欺瞒的是非、对错之判断在,须人借此内省默识、逆觉体证,发现自己的道德本体。因此,观喜怒哀乐之未发气象是要人当下默识、直觉内在的道德本体。在阳明心学中,道德本体就是指良知心体,阳明也多次说过,未发之中就是指良知之本体。

阳明对未发、已发问题的看法,莫详于其与弟子陆原静的讨论。陆原静曾问,良知作为内心性善的根据,体现为未发之中、寂然不动、廓然大公,但验之于心,知无不良,而中、寂、大、公则未见,那么良知是否超越于体用之外?阳明答曰:“良知即是未发之中,即是廓然大公,寂然不动之本体,人人之所同具者也。但不能不昏蔽于物欲,故须学以去其昏蔽,然于良知之本体,初不能有加损于毫末也。知无不良,而中、寂、大、公未能全者,是昏蔽之未尽去,而存之未纯耳。体即良知之体,用即良知之用,宁复有超然于体用之外者乎?”<sup>[1]68</sup>阳明确肯定,说良知是未发之中、寂然不动和廓然大公者,皆是就道德本体来说的。因此,体和用都不外于良知,体是良知之本体,用也是良知之发用。也就是说,未发之中之描述是在道德本体层面来进行的。

这样,我们就能理解此处所谓“中”,正是指良知是天理极则、善之标准。原静所疑,还有良知之动与静、寂与感、有事与无事、未发与已发等关系。阳明则答曰:“‘未发之中’即良知也,无前后内外而浑然一体者也。有事无事,可以言动静,而良知无分于有事无事也。寂然感通,可以言动静,而良知无分于寂然感通也。动静者,所遇之时,心之本体固无分于动静也……有事而感通,故可以言动,然而寂然者未尝有增也。无事而寂然,固可以言静,然而感通者未尝有减也。”<sup>[1]69-70</sup>在阳明看来,未发即在已发中,并非在已发之外别有所谓未发,已发即在未发之中,并非在未发之外别有所谓已发,而未发、已发都是就良知之体来说。对于良知之本体,不能像现实生活中的事物那样作动、静的区分。不论是动、感,还是静、寂,良知都始终存在着,它并不因为心的寂感或动静活动而有所增损。在这一意义上说,良知无分于寂然、感通,无分于有事、无事。只不过,良知的存在状态还存在发用与否的状态之别。当遇事接物时,它就会被感通,告诉人们应该怎么做;当无事时,它就是寂然不动的状态。阳明讲“无善无恶心之体”,重要的用意之一就是为说明,良知心体在未遇事接物时,寂然不动,不显出自身之存在,但善恶之标准与区分已经蕴于其中,只是其无事时不动而已。合此两方面,就可知阳明讲良知即是未发之中之命意所在。

在这样的脉络下,未发之中指的就是心体未发用时的状态。心体未发用时虽寂然不动,其中却蕴含了道德之善的标准,此之谓未发之中。只不过,心体未发用时并不显出自身之善来,故阳明又用无善无恶描述之。用阳明自己的解释来说:

问:“先生尝云‘心无善无恶者也’,如何解‘止至善’,又谓是心之本体?”先生曰:“心之本体未发时,何尝见有善恶?但言心之本体原是善的。”<sup>[1]1604</sup>

阳明认为,人心之体未发时不显其自身的标准,根本就见不出何者为善、何者为恶,故可以用“无善无恶”名之。也就是说,四句教首句中的“无善无恶”本身就包含了良知心体未发之“无”的意义:良知心体在未发时不显示自身之

为善的标准,因而是无善无恶的。这样说来,阳明四句教讲的“无善无恶心之体”,实际可以分出三层意思:一是至善无恶义,指心之本体是至善的,故不可以经验的善、恶称之为;二是未发之中义,指心体未发时没有善恶之相;三是无滞义,指心体的本然状态是明莹无滞的,一过而化。

严格说来,未发、已发是针对喜、怒、哀、乐等情感的描述语,阳明将其运用于良知心体上,并不合于《中庸》原义。阳明这样运用概念也无不可,毕竟“义理精熟者自不会有差谬”<sup>[7]247</sup>,他分得清楚《中庸》原义和自己用法的区别。他也曾论及喜怒哀乐之情的发与未发问题,如:“良知不外喜怒哀乐,犹天道不外元亨利贞。至善是良知本体,犹贞是天之本体。除却喜怒哀乐,何以见良知?”<sup>[1]1604-1605</sup>“盖良知虽不滞于喜、怒、忧、惧,而喜、怒、忧、惧亦不外于良知也。”<sup>[1]71</sup>一方面,可以说喜怒哀乐之情之发不外于良知;另一方面,又可以说良知不外乎是喜怒哀乐之情。在阳明那里,喜怒哀乐之情的发用内在于良知的感应、显现及其推致。良知是贞定喜怒哀乐之情的东西。这样,即便是讨论喜怒哀乐之情的发与未发,也仍是在良知之发用与否的意义上而说的。

当然,这是就良知心体存在的不同状态来说的,若就其实质来说,则它就是道德之本体,没有发用、不发用的区别。正像牟宗三指出的,“若就良知本身说发与未发,则不是激发,而是显发或显现”<sup>[7]248</sup>。良知之发用不是被某种外在的东西所刺激而产生的反应,因为若是那样,其反应就是随机的,良知亦随之是偶然而非定然的了。质言之,良知即体即用,无间于寂然与感通、未发与已发。就体而言,良知本身就存在人心中,只是在遇事时才会显现出来,在无事时它归于寂然而已。“我们可以抽象地单思那中体自己,把那感应暂时撇开,但良知中体本身却不能停在那抽象地思之之状态中,它是分析地必然地要在感应中。”<sup>[7]248</sup>在理论上,可以对良知之体作出理性分析,撇开其感通的面向,但实际上,良知之未发与已发、寂然与感通是一事之两面,两种面向不存在质的差别。

阳明用无善无恶来形容心之体,表达了良知心体在未发用、未显现时不显其之为善的标

准之意,这也是他屡次以未发之中解释良知之本体的原因所在。但在“天泉证道”中,阳明在解释无善无恶之义时,说的是“人心本体原是明莹无滞的,原是个未发之中”。在此,未发之中是在明莹无滞这层意思之后讲的。换句话说,无善无恶所表达的良知未发时不显善恶之相这层意思,是在受佛道之学影响的无滞、不执这层“无”的意义之下讲的。阳明论未发、已发问题,和陆原静讨论得最为详尽。对此问题,还可援引他们的另一段讨论作为例证。阳明以良知为未发之中、已发之和的根据,原静对此有疑,特别是未发之中之“中”字该如何理解,他未能善会。阳明解释说:“中只是天理……无所偏倚……如明镜然,全体莹彻,略无纤尘染着……须是平日好色、好利、好名等项一应私心,扫除荡涤,无复纤毫留滞,而此心全体廓然,纯是天理,方可谓之喜怒哀乐‘未发之中’。”<sup>[1]25-26</sup>在阳明的解释中,“中”之为“中”,在于其纯是天理,无所偏倚。但在具体解释时,良知作为未发之中的气象却是如明镜般,对其所应之事、所接之物没有丝毫的染着、滞着。在此前提下,道德工夫正是要对声、名、利、欲等己私一应扫除殆尽,使心体对其没有丝毫的留滞、染着,以便达到所谓廓然大公、未发之中的本然样态。这种“中”的境界实际上就是无执、不滞之境,阳明明显是用受佛道之学影响而来的无执、无滞之义解释“中”的。

类似的讲法,阳明还有很多。如:“心之本体原无一物,一向着意去好善恶恶,便又多了这分意思,便不是廓然大公。《书》所谓‘无有作好作恶’,方是本体……正心只是诚意工夫里面体当自家心体,常要鉴空衡平,这便是未发之中。”<sup>[1]37-38</sup>“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。”<sup>[1]21</sup>良知心体原无一物,它在未显发时表现为“无”的状态,因而无所谓善与不善。此所谓“无善无恶心之体”。对阳明而论,只要着意去做好善恶恶、诚意的工夫,就多了这分执著的意思,不是原无一物的心之本體了。只有达到《尚书》中所谓“无有作好,无有作恶”的状态,才是人心本体。换句话说,不着意的无执状态才是良知心体的本然样态。由此可见,“未发之中”是在不着相、不执著的无执意义上来说的。

受佛道之学的影响,阳明在讨论道德本体未发之中的存在面向时,多以无善无恶来论说。阳明此举,明显是拿佛道两家的无滞、无执思想对良知心体进行创造性诠释。他不是不理解良知未发用、未呈现时无善无恶的道理,只是在佛道之学的强势影响下,他用了无滞、不执之无善无恶义来诠释良知心体未发用存在之无相义而已。

### 三、无善无恶之自然知觉义

澄清了良知心体之明莹无滞所蕴含的未发之中义,现在来看明莹无滞这层意义本身。阳明认为,良知心体原本就是明莹无滞的,其用意可以在其弟子的理解中找到线索。四句教何以能推出四无说,龙溪解释说:“若有善有恶,则意动于物,非自性之流行,着于有矣。自性流行者,动而无动,着于有者,动而动也。意是心之所发,若是有善有恶之意,则知与物一齐皆有,心亦不可谓之无矣。”<sup>[5]1</sup>在龙溪看来,有善有恶乃意念为外物所动,为“着于有”者,不是自性之流行。只有无善无恶才是天命之性的自然发用流行。在此,无善无恶是从良知心体的发用流行处说的。换言之,只要是良知心体的自然发用与流行,其必为无善无恶的;反之,即是着了相、有执著,即是有善有恶。在此脉络下,无善无恶实际指的是良知心体自然发用流行的特点,且其内涵在于无执。阳明弟子何善山讲:“师称无善无恶者,指心之应感无迹,过而不留,天然至善之体也。心之应感谓之意,有善有恶,物而不化,著于有矣,故曰意之动。”<sup>[4]452</sup>所谓“应感无迹,过而不留”,就是指无执、无滞,但无善无恶本身是从应感无迹的角度来说的。这也表明,无善无恶所表达的无执、无滞之义描述的就是心体的应感特性。由此来看,阳明在“天泉证道”中所谓的无善无恶之明莹无滞义,实际指向的是良知心体的自然发用与流行,因其毫不滞塞、毫无滞着,故阳明谓之明莹无滞、无善无恶。

在阳明心学中,良知本体即体即用、即用即体。良知本体必然发而为用,而在其发用流行中也一定能见出良知之体。这里的关窍在于,良知遇事自然发用流行,对于事物的是非善恶

当下自身就知道。良知的这一特性被阳明称为良知自知。“知是心之本体。心自然会知：见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知，不假外求。”<sup>[1]7</sup>对阳明来说，良知是人心之体，也即道德人格所以挺立的根本和来源。因此，良知之“知”是人心最本然的能力。在道德场景中，良知自然能发挥其“知”的功用，知是知非，告诉人该何去何从。因此，人见父自然知孝，见兄自然知悌，见小孩要落入井中自然升起恻隐之情……总之，良知为人内在真实具有，不必外求。因而，在不同的境遇中，它都能发挥作用、决断是非。“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。”<sup>[1]78-79</sup>不论是是、是非，是对、是错，是善、是恶，良知无有不自知。人要做的，只是顺其发用流行推致良知，而不要用私意阻隔它。

除自知外，阳明又用自觉来描述良知当下就能辨别是非善恶的特性。此自觉，即良知自然之昭灵明觉。“是非之心，不待虑而知，不待学而能，是故谓之良知。是乃天命之性，吾心之本体，自然灵昭明觉者也。”<sup>[1]109</sup>“盖良知只是一个天理，自然明觉发见处，只是一个真诚恻怛，便是他本体……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。”<sup>[1]92</sup>对阳明而言，良知是天命之性、是天理在人身上的承载者，故良知之发见流行、良知之知是知非是其自然之昭灵明觉。凡意念之发，不论是善念，还是恶念，良知无有不自然灵觉、明觉于此。也是在这一意义上，良知被阳明视为意念的灵明。

从学理上讲，阳明对作为道德本体的良知的特性的描述，是发挥自孟子的良知理论。在孟子思想中，构成道德根据的是每个人内在都有的良心。孟子从良能、良知两方面论述良心的特点：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”（《孟子·尽心上》）人不必学就具有行道德的能力，这是良能；而在遇事时，人不必思虑就知道是非、善恶，这是良知。阳明亦说：“是非之心，不虑而知，不学而能，所谓良知也。”<sup>[1]86</sup>他深刻领会了良心不学而能、不虑而知的特性。只是他不再以良心指代道德本体，

而是拎出四端之心中良知这一端来指称道德本体。因此，属于孟子思想中良心的特性都被归于良知之下。与此同时，阳明对孟子的良知理论也有发挥，他所提出的良知自知、良知自觉的看法，就是他自己良知理论的创发。

对阳明而言，人心不必经过理智思考就能判断是非、提供应该怎么做的指令，正是良知本体之自然发用流行。良知之自决是非、自定方向是人心最本己、最天然的能力。因此，它触事自然即发，不待任何后天的意识思虑掺杂其中。但阳明强调良知心体自然发用流行之特性是无著、不执的。比如，他讲：“喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，谓之七情。七者俱是人心合有的，但要认得良知明白……七情顺其自然之流行，皆是良知之用，不可分别善恶，但不可有所着；七情有着，俱谓之欲，俱为良知之蔽；然才有着时，良知亦自会觉，觉即蔽去，复其体矣！”<sup>[1]122</sup>在阳明看来，喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲这七情的发作、流行是良知自然发用的结果，此间分别不出善恶。因此，对于七情之情感，不可有着。一有执着就是人欲，就不是七情的自然流行，也就不是良知的自然发用。然而，即便人对七情之欲有所执着，其良知亦能自然觉之，觉察、觉知到这点，使情绪之发作归于其自然流行，不再执着，良知之蔽随即散去。“着”即“著”，亦即佛家所说的“执”。阳明所谓“不可有所着”，即指无著、无执。这在阳明答聂双江的书信中，见得更加清楚：“良知之发见流行，光明圆莹，更无挂碍遮隔处，此所以谓之大知；才有执著意必，其知便小矣。”<sup>[1]93</sup>良知之自然发用，毫不滞着，是为“大知”，也就是没有执著、没有将迎意必之知。在此，无执著性、无滞碍性正是指良知的自然发用特性。“天泉证道”中，阳明讲良知心体原是明莹无滞的，实际意义也指向良知心体之自然流行，也即其自然知觉的发用特性。

不只对良知自然觉知之发用特性，甚至是对自然，阳明也是在无执的意义上理解的。如嘉靖癸未，阳明在《答舒国用》中即说：“戒慎不睹，恐惧不闻，是心不可无也。有所恐惧，有所忧患，是私心不可有也。尧舜之兢兢业业，文王之小心翼翼，皆敬畏之谓也，皆出乎其心体之自然也。出乎心体，非有所为而为之者，自然之谓

也。”<sup>[1]204</sup> 圣人不论是戒慎不睹、恐惧不闻,还是有所忧患、小心敬畏,抑或何思何虑、不假安排,在阳明看来,都是出乎心体之自然。也就是说,这些都是良知心体的自然发用流行,是良知自然知觉的结果及其落实。但阳明对此所谓自然的解释是“非有所为而为”,也即没有刻意、无执而为。换句话说,阳明就是在无著、不执的意义上理解良知心体自然知觉的发用流行特性的。

陈来在以心体的无滞性解说“无善无恶心之体”时,曾指出:“四句教中所说本来与伦理的善恶无关,阳明以‘明莹无滞’说心体,正是吸收了禅宗‘去来自由、心体无滞’的生存智慧,根本上是指心体具有的无滞性、无执著性。”<sup>[3]201</sup> 如此,阳明拿无善无恶来描述心之体,正是以受佛教禅宗影响得来的无执、无滞思想,创造性地诠释良知本体由未发之中到自然发用的特性。而在彭国翔对陈来的研究推进中,心体之“无”的意义被明确为心体的作用形式,而暗中取代了心体的无滞性说法<sup>⑤</sup>。作用形式即发用特性。这进一步说明了,阳明所说的“心体原是明莹无滞的”实际指向其自然知觉的发用特性。正所谓“知来本无知,觉来本无觉”<sup>[1]103</sup>，“一切发自本体之‘知’与‘觉’，本即是无心、无意（实亦是真心、真意）之‘知’与‘觉’，本即无知相、觉相之可拘执”<sup>[8]</sup>。阳明“无善无恶心之体”所说的明莹无滞义的重要指向之一,正是良知心体自然发用、自然知觉的作用特性。而已如前述,“无善无恶心之体”所表达的明莹无滞义的另一指向,是良知心体未发之中的存在面向。良知心体未发时不显其善相,即至遇事,其是非、善恶自然知之、自然觉之,这两重含义都被阳明统摄在“明莹无滞”之下而已。

#### 四、隐默之知与当下呈现

“隐默之知”(tacit knowing)和“当下呈现”是现代儒学的概念,因其切中了良知心体未发之中的存在面向和自然知觉的发用特性,故引述于此,以加深对上述问题的说明。

隐默之知原为英国哲学家波蓝尼(Michael Polanyi)的概念,被李明辉用来诠释孟子的良知思想以及先秦儒学中的隐默面向。按李明辉的

梳理,波蓝尼是历史上第一个系统讨论人类文化中“隐默面向”(tacit dimension)的哲学家。波蓝尼从我们所知道的多于我们能说出的这样一个事实出发,指出在人类的艺术、认知、道德、宗教等活动中皆存在隐默的知识。尽管我们对这些知识尚未能或根本无法明确表达,但它们却对人的文化活动起着至为关键的“先识”(foreknowledge)作用。这种知识被波蓝尼称为隐默之知<sup>⑥</sup>。在道德问题上,隐默之知就是指直接呈现在我们的意识之中、未经明确认识和反省的道德洞识。通过理性地反省,我们可以对隐默之知形成明确的认识,并从中抉发出道德法则。李明辉认为,先秦儒学包含有丰富的隐默之知思想。《易传》中讲的“仁者见之谓之仁,智者见之谓之智,百姓日用而不知”,《中庸》中讲的“夫妇之愚,可以与知焉;及其知也,虽圣人亦有所不知焉”,以及孟子所说的良知、良能等,说的都是隐默之知<sup>⑦</sup>。其实质是说,人们内心原本就有隐默的道德洞识,它能够潜移默化地影响、决定着人们的行为,因此,百姓于生活日用之中离不了它。只不过,普通人不能明白意识到此,圣人则能先得我们心之所同然的良知。

从心学的角度看,作为隐默之知的良知本来就为我们内在具有,因之不待学习,我们就能知道怎么做。成德的关键就在于自知自觉人内在的良知,真实无妄地遵循它的指示。良知心体平时的存在状态是隐默的、不为人察觉的,它是作为未发之中的寂然不动者。只有在有事、在遇事接物时,它才会立马感通起来,表现出自身善的标准,知是知非。隐默之知给我们最重要的启示是,良知心体惯常的存在方式是隐默的,寂然不动,不显露自身,但它并非毫无内容。相反,一切道德的、伦理的内容,善恶、是非、对错的标准,都本然地具于其中。这也是阳明“无善无恶心之体”这一命题重要的命意之一。杨泽波即从隐默说的角度指出,良知具有第二本能的特点,“平时处于隐默状态,既没有善相,也没有恶相;只是在遇事接物后,才会显现自身,进而有善有恶,知善知恶,为善去恶”<sup>[9]</sup>。阳明以未发之中说良知心体,又以无善无恶描述之,正是为了说明良知心体平时不显露自己、表现为隐默的无相状态,只有在遇到情况时,它才会

显出自身,表现自己。

良知心体遇事时是非善恶自然知之、自然觉之,此自然知觉的特性,用现代新儒学的术语来表述即当下呈现。依据牟宗三的记述,熊十力曾讲:“良知是真真实实的,而且是个呈现,这须要直下自觉,直下肯定。”<sup>[10]</sup>熊十力不同意冯友兰以良知为假定的看法,认为良知是人内心真实具有的,而且会当下呈现。所谓当下呈现即是说,在道德场景下,良知会当下表现自身善的标准,判断事物的是非,并发布人应该怎么做命令。此当下,也就是在描述良知心体遇事自然发用、自然呈现的特点。心学道理,不同哲学家讲法不同,实内在相通。

道德本体当下呈现的特性,亦可在象山心学中得到印证。象山从当下呈现的角度让人体会本心,主要是在生活情境中随宜指点。象山弟子詹子南记述了这样一则小故事:“某方侍坐,先生遽起,某亦起。先生曰:‘还用安排否?’”<sup>[11]</sup><sup>470</sup>故事的背景是,象山教导弟子成德的根据全在于人皆具有的本心,子南于此不懂,故而问先生什么是本心。当时子南正陪象山坐着,象山突然起身,子南也不假思索地站起来。长者起立,少者当下就知道该陪着站起来,此即所谓“敬长,义也”(《孟子·尽心上》)。象山此举,无疑是在表明,恭敬之心人皆具有,故道德本心人皆具有。象山教弟子体会本心的另一典型例子是:

问:“如何是本心?”先生曰:“恻隐,仁之端也;羞恶,义之端也;辞让,礼之端也;是非,智之端也。此即是本心。”对曰:“简儿时已晓得,毕竟如何是本心?”凡数问,先生终不易其说,敬仲亦未省。偶有鬻扇者讼至于庭,敬仲断其曲直论,又问如初。先生曰:“闻适来断扇讼,是者知其为是,非者知其为非,此即敬仲本心。”敬仲忽大觉,始北面纳弟子礼。<sup>[11]</sup><sup>487-488</sup>

此事的背景同样是杨敬仲不明白象山所说的道德本心是什么。敬仲时为富阳主簿,恰逢有人来打官司,他就先去断案。断完案回来,他又继续向象山请教何为本心。象山告诉他,刚才断案是者知其为是、非者知其为非,这就是本心。敬仲当下即领会,所谓本心就是他刚才断案时不由自主地呈现出来的是非之心。如此,

是非之心人皆具有,故道德本心人皆具有。

不论是子南,还是敬仲,对于自己内在的本心都没有直接地意识,但这却并不妨碍其当下呈现。本心平时寂然不动、不显其善相,一遇事即感而遂通,立马能对事物的善恶是非作出评判,并告诉人应该怎么做。这一道理,象山又简洁地表述为:“我无事时,只似一个全无知无能底人。及事至方出来,又却似个无所不知,无所不能之人。”<sup>[11]</sup><sup>455</sup>在无事时,作为道德本体的良知本心寂然不动,不显出其自身的善相,所以人像是毫无知识、毫无能力一般。即一遇事,良知本心马上会表现自己,对于事物的是非对错、人应怎么做判断得清清楚楚,这个时候人又像无所不知、无所不能。因此:“当恻隐处自恻隐,当羞恶,当辞逊,是非在前,自能辩之……当宽裕温柔,自宽裕温柔;当发强刚毅,自发强刚毅。所谓‘溥博渊泉,而时出之’。”<sup>[11]</sup><sup>396</sup>道德本体在人心就像是溥博的渊泉,随着人的应事接物,自然往外冒。

总之,在佛道之学的影响下,“无”成了宋明儒学中一个流行的术语。以“无善无恶心之体”为代表,阳明用无善无恶表达了三层含义:首先,它有至善无恶义,指良知心体之善是超越于现实、经验意义善恶之上的善;其次,它有未发之中义,指良知心体未显发、未发用时不显善恶之相;最后,它有自然知觉义,指良知心体遇事时是非善恶自然知觉的发用特性。从今天的角度,可以较清楚地看到,良知作为善的标准被绝对化为至善无恶之善,这与先儒之论尚无实质区别,而良知心体未发之中、自然知觉二义,则分别指的是隐默之知与当下呈现。受佛道之学的影响,阳明以无善无恶统称这几层含义,特别是用无执、无滞来说良知心体之未发之中义、自然知觉义,这是其在与佛道之学对话的过程中会通三家,进行创造性诠释的结果。不过,无善无恶的这几重含义指涉之间,也蕴藏着一定的张力。于此若是不能善会,就会带来理论上的流弊。后来聂双江、罗念庵将真良知认作未发前的寂体,带来了无谓的争论,就不能说跟阳明用未发诠释良知无关;而龙溪以降,对良知的体证归于虚无,最后产生了玄虚而荡的流弊,也不能说跟阳明以无善无恶讲心之体毫无关系。但



这就需要另文专论了。

#### 注释

①秦家懿认为,“无善恶的‘心体’,即是超善恶的‘本体’”。见秦家懿:《王阳明》,生活·读书·新知三联书店2017年版,第163页。陈来也指出,四句教中的“本体”指心之本体。见陈来:《有无之境:王阳明哲学的精神》,北京大学出版社2006年版,第188页。②董平认为,阳明讲“无善无恶心之体”,实际是以大中至正为人心之本原实在状态,由于其超越于相对善恶,故而是价值正义之本原。见董平:《阳明心学的定性及良知的公共性与无善无恶》,《哲学研究》2018年第2期。邓国元则以《稽山承语》第25条为考察阳明“四句教”的最基本文献,指出无善无恶的原意在于“廓然大公”与“无所偏倚”。见邓国元、殷佳慧:《“廓然大公”与“无所偏倚”——王阳明“四句教”之“无善无恶”原义探微》,《贵州大学学报(社会科学版)》2019年第4期。二说与以至善解无善无恶内在相通又略有不同,均值得参考。马俊则指出,王阳明所说的“至善”是叹美之辞,与伦理意义上的善、恶无关。见马俊:《“无善无恶心之体”义解——王阳明“四句教”首句宗旨新探》,《中国哲学史》2019年第4期。此亦可备为一说。③张培高、吴喜双也指出,阳明四句教中的“无善无恶”思想指的是不执着于善恶的工夫及其境界,并且受到了佛道之学的影响。见张培高、吴喜双:《“至善者,心之本体”与“无善无恶心之体”的紧张及其和解——兼论佛、道对于阳明的不同影响》,《哲学动态》2021年第8期。④儒学中道

德本体具有的善的价值之所以在宋明理学中会被推为绝对之至善,与佛学的影响有关。相关研究可参看叶云:《从三分法到二元论——论佛学对儒家性善论的影响》,《孔子研究》2017年第5期。⑤彭国翔:《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》,生活·读书·新知三联书店2015年版,第28—29页。⑥⑦李明辉:《康德伦理学与孟子道德思考之重建》,“中研院”中国文哲研究所1994年版,第13—14页,第71—82页。

#### 参考文献

- [1]王阳明.王阳明全集[M].杭州:浙江古籍出版社,2010.
- [2]吴震.传习录精读[M].上海:复旦大学出版社,2011:191-192.
- [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,2006.
- [4]黄宗羲.明儒学案[M].北京:中华书局,2008.
- [5]王畿.王畿集[M].南京:凤凰出版社,2007.
- [6]蔡仁厚.王阳明哲学[M].北京:九州出版社,2012:65.
- [7]牟宗三.从陆象山到刘蕺山[M]//牟宗三先生全集:第8卷.台北:联经出版事业有限公司,2003.
- [8]陈立胜.入圣之机:王阳明致良知工夫论研究[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2019:262.
- [9]杨泽波.“隐默说”:“无善无恶心之体”新解读[J].中国哲学史,2022(2):61-69.
- [10]牟宗三.五十自述[M]//牟宗三先生全集:第32卷.台北:联经出版事业有限公司,2003:78.
- [11]陆九渊.陆九渊集[M].北京:中华书局,1980.

## Reinterpretation of Wang Yangming's Thought of "No Good and No Evil Is the Essence of the Heart"

Ye Yun

**Abstract:** Traditionally, for Yangming's Four Sentences, "no good and no evil" in the first sentence of "No good and no evil is the essence of the heart" is often explained by the perfection with no evil and not persistent. Although the two explanations are self-sufficient in Yangming's thought, they are also different and difficult to bridge. As a basis and source of goodness, the conscience of the mind is strengthened into the goodness of perfection with no evil, which is not substantially different from the previous Confucianism. However, according to Yangming's statement, he expressed "No good and no evil is the essence of the heart" with two meanings of "Wu". The first is Mean without manifestation, which means that the conscience does not reveal its own content and standards when it is not revealed. The second is natural awareness, which refers to the nature of the natural awareness of the right and wrong of the mind when things happened. Yangming collectively refers to these two meanings with the character of no persistence. And it is the result of creative interpretation under the influence of Buddhism and Taoism. From today's point of view, it can be seen clearly, the two meanings of conscience, Mean without manifestation and natural awareness, refer to the tacit knowing and current presentation.

**Key words:** Wang Yangming; Four Sentences; no good and no evil; Mean without manifestation; natural awareness

[责任编辑/晓东]