

# 论王阳明“致良知”思想的 逻辑环节及其研究的方法论缺陷

——以王门“四句教”为核心的考察

张连良 陈 琦\*

〔摘 要〕“四句教”是王阳明晚年的教法。但此教法一经提出,便引发旧时代学者对这一思想的不同理解和诸多纷争。当代新儒家学者刘述先以“两行之理”为理论预设对“四句教”以及这些纷争予以阐释和裁定,并在此基础上将“四句教”定位为阳明思想的最后定见乃至宋明理学思想的总结。这样的定位是不合理的。因为阳明思想的最后定见和终极宗旨是“致良知”方法论原则思想,这是理解这一问题的关键。理解了这一点,不仅为解决“四句教”问题之争以及评价刘述先的思想得失提供理论依据,而且对把握阳明哲学乃至中国哲学的精神实质以及解决“合理的知识形态形而上学观念何以可能”的“哲学问题”都具有重要意义。

〔关键词〕 王阳明;四句教;逻辑定位;三位一体性;致良知

## 引言:问题的提出

“四句教”是王阳明的晚年教法。嘉靖六年(1527),王阳明在出发平息广西思田农民起义前,与弟子钱德洪、王畿二人在天泉桥上讲学讨论,史称“天泉证道”<sup>①</sup>。在这次论道中,他提出了“四句教”

\* 张连良,哲学博士,吉林大学哲学社会学院教授、博士生导师;陈琦,吉林大学哲学社会学院博士生,130012。

①在《传习录(下)》、《王阳明年谱》、《龙溪王先生全集》之《天泉证道记》、王畿所著《钱绪山行状》、《龙溪王先生会语》之《东游问答》和邹守益所著《青原赠处》这六种文献材料中都有对“天泉证道”事件的记载。陈来和方祖猷等学者对上述史料都有详细考证。如陈来认为:“按《传习录》、《钱绪山行状》分别为钱、王二氏所记,其中不免各有所偏,但二子为天泉证道当事之人,故此两条记述甚为可贵。而《年谱》所载述者,为钱、王所共同肯认,其价值为最高。《天泉证道记》为龙溪门人将龙溪平日会语、文字中关于四句教法者纂合而成,并非出于龙溪之手;其中录自绪山行状者应还诸行状,而取自《东游问答》等篇者,皆非天泉证道的记述,不可信用,不得作为天泉证道的史料,只能作为研究王龙溪个人对四句教理解的资料来用。”(陈来:《〈天泉证道记〉之史料价值》,《中国近世思想史研究》,北京:商务印书馆,2003年,588页)。方祖猷则认为:“《传习录》与《阳明年谱》,是王门的权威性经典著作,对天泉证道记的记载,在主要内容上基本相同”(方祖猷:《天泉证道·严滩问答·南浦请益—有关王阳明晚年宗说的三件大事》,《宁波大学学报(人文科学版)》,1997年第3期)。根据陈来与方祖猷先生的考证,本文选取可信度相对较高的《传习录》中有关“天泉证道”事件的记载作为引用资料。

思想：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶的是良知，为善去恶是格物。”<sup>①</sup>但此教法一经提出，便引发钱、王二人的不同理解，而由此所衍生出的一系列涉及阳明心学与佛老之学、阳明后学思想分化与王学流弊产生等诸多问题的论争，更使这一思想成为当代阳明学研究无法回避的焦点问题之一。基于此，许多当代学者在研究阳明哲学思想时，都曾从不同的问题视角去阐释“四句教”并在此基础上给出他们对于“四句教”问题之争的解决方案。然而，虽然这些学者们各自所提出的关于这一思想的理论诠释观点都有其合理性和学术价值，但也具有一个共同的局限，即都没有从构成“四句教”的方法论原则问题的研究视角下来对这一思想以及由此所引发的争论予以理解和考察。就“四句教”问题而言，无论是这一思想内容本身还是旧时代学者之间由这一思想所衍生出来的一系列理论诠释观点，都是围绕着这一思想中“心”、“意”、“知”、“物”四者相互关系以及这四者的“善”、“恶”和“有”、“无”而进行的具体规定和知性分析，所以它们都具有一个共同的性质即都同属于和“四句教”问题有关的同一层面上的知性分析的具体观念。同一层面上的这些不同具体观念，只具有差别义，却不具有否定义。因此，从这个层面上讲，这一思想与围绕它所展开的理论诠释作为不同的具体观念皆为独断，也都不具有价值性上的优先性。真正具有价值优先性的思想，应该是更高层面意义上的能保证“四句教”这样的具体观念之为合理性观念的方法论原则思想，在阳明的哲学思想体系中，这一方法论原则即为其所提出的核心思想和终极宗旨——“致良知”。

然而遗憾的是，对于阳明哲学思想体系中实际存在着的这一保证“四句教”之为合理性具体观念的“致良知”方法论原则所探讨的内容，不仅陷入“四句教”问题之争的旧时代学者没能充分把握和理解，即便是一些在当代阳明学研究视野下把握“四句教”以及解决“四句教”问题之争的学者们对此也没有给予充分挖掘。在这些当代学者的理论阐释中，这一方法论原则或者被忽视，或者被等同于“四句教”这一具体观念，而这种忽视或者问题层次的混淆不仅会使“四句教”以及由此所引发的争论失去了一个客观性的阐释标准和依据，而且也会导致阳明哲学思想中真正具有价值性的核心理论资源——“致良知”方法论原则思想在解决“合理的知识形态形而上学观念何以可能”的“哲学问题”上的重要意义受到遮蔽。关于这一点，在新儒家学者刘述先先生以“内在”（经验层）与“超越”（形上层）同时兼顾的“两行之理”来阐释“四句教”并以为之阳明哲学思想最后定见的学术观点中就有所体现。刘先生通过对钱德洪、黄宗羲两位旧时代学者有关阳明思想后三变的不同划分观点以及各自观点成因的分析，提出黄宗羲不以“致良知”为阳明思想后三变中的最后一变的真正原因是在于他与其师刘宗周都将由王畿“四无”说所引发的王学流弊部分归因为“致良知”教本身存在“因病立方，时时权实互用”<sup>②</sup>的弊病，因而欲以刘宗周“慎独诚意”教取代“致良知”教以救王学之弊。但是，刘先生却认为“致良知”教本身“顿悟渐修两边兼顾，本质上并无问题”<sup>③</sup>。由此，他从“两行之理”的理论预设出发将“致良知”教中的“四句教”定位为阳明思想的最后定见，并认为这一思想“从一个意义上说，不只是对他自己思想之一总结，也是对宋明理学之一总结。”<sup>④</sup>应该说，在对黄宗羲改写阳明思想最后一变的动因问题的考察上，刘先生的学术发现是极具理论价值的。但是，对于刘先生从“两行之理”的理论预设出发来理解“四句教”并以为之评价上述几位学者在“四句教”问题之争中的理论得失的标准，笔者却持不同意见，而对其在此基础上将“四句教”定位为阳明思想的最后定见并将

①王守仁：《传习录（下）》，《王阳明全集》卷三，钱明编校，杭州：浙江古籍出版社，吴光覆校，2011年，第128页。

②刘宗周在论及阳明后学偏离其师思想的原因时说：“则后之学先生者从可知己，不学其所悟，而学其所悔，舍天理而求良知……间尝求其故而不得意者，先生因病立方，时时权实互用，后人不得其解，未免转增离歧乎。”（刘宗周：《刘子全书及遗编》，京都：中文出版社，1981年，第1119页。）

③刘述先：《论王阳明的最后定见》，《阳明学综论》，北京：中国人民大学出版社，2009年，第15页。

④刘述先说：“近年来我把‘两行之理’的观念用于儒家思想的阐释之中，盖‘超越’（形上层）为一行，‘内在’（经验层）为一行，必兼顾两行，道通为一，始能把握宋明理学畅发之奥旨。”（参见刘述先：《论王阳明的最后定见》，《阳明学综论》，第13页。）

这一思想认定为是对宋明理学的总结的观点,笔者更是不能苟同。因此,笔者试图在对“四句教”中所表达的“致良知”思想的三位一体性内在逻辑和精神实质有所揭示的基础之上,对上述几位旧时代学者以及刘述先先生在“四句教”问题中的相关观点以及他们各自的理论得失予以呈现和说明。

## 一、“四句教”所表达的“致良知”思想

“四句教”思想的建立有一个基本的理论前提,即“心之体即性,性即理也”<sup>①</sup>,简称“心即理”。正是站在“心即理”的心学立场上,王阳明从天地万物一体之仁的宇宙实体的明证性本心的反思前提下确立起了一个作为“天下之大本”<sup>②</sup>的良知本体,并由此展开了明证性基础上的本体论、认识论和修养论三位一体性的哲学探讨。那么,这一良知本体是如何确立起来的呢?

在这里,王阳明实际上首先确立了一个将宇宙内在统一性看作“一个人”的内在统一性的基本哲学前提,整个宇宙就是“一个人”的存在的能动统一体,万事万物的无限丰富性和多样性都是这一能动统一体自身自我发展和完成的“事”。这“一个人”也就是以天地万物为一体之仁的“大人”,“大人”即为圣人。那么,何为“大人”?王阳明说:“大人者,以天地万物为一体者也,其视天下犹一家,中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者,小人矣。”<sup>③</sup>而这种对“大人”或者说圣人所做出的“以天地万物为一体者也,其视天下犹一家,中国犹一人焉”的统一性理解是一种私人的主观性认定还是客观性理解呢?王阳明认为,这一理解乃是根源于宇宙“存在”自身的客观性,而不是源自我们私人欲望和成见的主观性。人皆有本心之仁,“大人”能自觉地以天地万物一体的本心之仁为根据而自我发展和完成。所以他说:“大人之能以天地万物为一体也,非意之也,其心之仁本若是,其与天地万物而为一也。”<sup>④</sup>这一客观性的“心之仁本”是天地万物一体之仁的“大人”所固有的本心,而这一客观性的天地万物一体之仁的“心之仁本”之所以为宇宙万物所固有,是因其根源于客观实在的天命之性,这天命之性自然而然地发显出来的就是“理”,这天命之性自然而然地将“理”发显出来的“生生之创造”的客观性活动过程便是“仁”。因此王阳明说:“所谓汝心,亦不专是那一团血肉。若是那一团血肉,如今已死的人,那一团血肉还在,缘何不能视听言动?所谓汝心,却是那能视听言动的,这个便是性,便是天理。有这个性才能生。这性之生理便谓之仁。”<sup>⑤</sup>

那么,如何在我们的意识中确证和证明这“理”的客观实在性呢?通过天地万物一体之仁的本心乍见<sup>⑥</sup>来证明和确证。天地万物一体之仁的本心乍见是心之用所自然呈现出的“知”,是在人的意识中所自然呈现出的一种判断、知觉和情感。而王阳明又说:“心之本体即是性,性即是理,性原不动,理原不动”<sup>⑦</sup>,心之本体即是本心,即是天命之性,而乍见之“知”又是本心的自然呈现,那么,本心乍见之“知”也就是根源于天命之性的。而“理”又是客观性的天道本体、天命之性自然而然的呈现,那么也就确立起了天地万物一体之仁的本心乍见所呈现出的就是天命之性,就是作为本体的“天理”。而天理本体之所以需要本心乍见来确立,是因为天理本体是孔子所谓的“天何言哉?四时行焉、百物

①王守仁:《传习录(中)》,《王阳明全集》卷二,钱明编校,杭州:浙江古籍出版社,吴光覆校,2011年,第42页。

②阳明说:“夫良知者,即所谓‘是非之心,人皆有之’,不待学而有,不待虑而得者也。人孰无是良知乎?独有不能致之耳。自圣人以至于愚人,自一人之心,以达于四海之远,自千古之前以至于万代之后,无有不同。是良知也者,是所谓‘天下之大本’也。”(王守仁:《书朱守乾卷》,《王阳明全集》卷五,第297页。)

③④王守仁:《大学问》,《王阳明全集》卷五,第1015、1015页。

⑤⑦王守仁:《传习录(上)》,《王阳明全集》卷五,第39、10页。

⑥“乍见”一词见于《孟子》:“今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕惻隐之心,非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也”(孟子:《孟子译注》(上册),杨伯峻译注,北京:中华书局,1988年,第79页)。在孟子这里,所谓的“乍见”指的就是人的本心自然呈现出来的一种判断、知觉和情感,是人本有的认知机能自然而发的最接近对象的“知”。

生焉,天何言哉”<sup>①</sup>的那个客观统一性的宇宙内在形而上学的实体意义上的本体。这一实体意义上的天理本体作为万事万物的客观性根据,乃是一个自然天成的非对象性的自在存在,因此也就需要通过本心的自然乍见来反思和确立起自身的客观实在性,由此这天理本体昭灵不昧地自我确立和完成也就变成了理性意义上的对自身所产生的知识判断——“良知”。“良知”就是天理本体自觉呈现的状态,是其自觉确立起来的本体。天理本体由万物一体之仁的本心乍见确立起了自身的客观实在性,进而再确立起了良知本体。因此这一良知本体与本心乍见之“知”有所不同,本心乍见之“知”是天理自然而然呈现出的一种知觉、情感和判断,而良知本体则是天理本体通过本心乍见之“知”所自觉确立起来的以语言为平台的主客合一的思想体系,即外在的知识形态的形而上学。而语言作为概念则是内容与形式的统一,所以“良知”的外在形式由“心”的主观能动性所赋予,而其实质内容则是由那个客观性的宇宙实体意义上的天理本体所赋予,以语言为平台的良知本体是由宇宙内在形而上学实体意义上的天理本体的客观性与“心”的主观能动性所赋予和规定的一个主客合一体。因此,当王阳明确立起良知本体时,其背后的支撑点实际上是那个客观统一性的宇宙实体意义上的本体——“天理”,而良知本体则是对这天理的知识形态、语言形态的表达。这一由天理本体自觉确立起来的良知本体的自我展现和完成,也就是天理本体昭灵不昧地自我澄明和实现,即为“穷理”。

那又如何实现“穷理”呢?通过去除人的私欲而成为天地万物一体之仁的“大人”或者说圣人来实现。所以王阳明说:“圣人之所以为圣人,惟以其心之纯乎天理而无人欲,则我之欲为圣人,亦惟在于此心之纯乎天理而无人欲耳。”<sup>②</sup>天理是凡人与圣人之心所同俱的,所以圣人与凡人的区别只在于能否实现“穷理”从而使这人人心中同俱的天理得以彰显和完成。圣人能使“此心之纯乎天理而无人欲”,而凡人则因私欲而使吾心天理被遮蔽。因此,只有去除私心、私欲才能实现“穷理”,也才能成为天地万物一体之仁的“大人”。

去除私欲从而使吾心天理得以彰显和完成是通过在“格物”、“致知”、“诚意”、“正心”中彰显和完成的。所以王阳明说:“理一而已。以其理之凝聚而言,则谓之性;以其凝聚之主宰而言,则谓之心;以其主宰之发动而言,则谓之意;以其发动之明觉而言,则谓之知;以其明觉之感应而言,则谓之物。故就物而言谓之格;就知而言谓之致;就意而言谓之诚;就心而言谓之正;正者,正此也;诚者,诚此也;致者,致此也;格者,格此也。皆所谓穷理以尽性也。”<sup>③</sup>又说“穷理者,兼格致诚正而为功也;故言穷理,则格致诚正之功皆在其中”<sup>④</sup>。在这里,王阳明将“穷理”规定为确立天理本体之“体”的环节,将“格致诚正”规定为“穷理以尽性”的达于天理本体之“用”的环节,将二者的关系规定为“故言穷理,则格致诚正之功皆在其中”。那么,这种对“穷理”、“格致诚正”以及二者相互关系所做出的规定是源自王阳明私人的主观性还是天理本体自身逻辑展现的客观性呢?王阳明认为,它是客观的。“穷理”是在意识中确立起“天地万物为一体”的天理本体的客观实在性,而“格致诚正”则是这一客观实在的天理本体的具体存在方式和呈现。因此,既然我们在意识中对天理本体的把握和确证是根源于宇宙实体自身“存在”的客观性,那么作为天理本体之用的“格致诚正”也就是客观的,“穷理”与“格致诚正”的相互关系也就是天理本体自身的体用关系。作为本体的“天理”必在其用中存在,以其用为其自身的存在方式,离用无体。所以,欲“穷理”,必要“格致诚正”,“格致诚正”就是这天理本体自我展现的现实性环节,是其与其对象性存在的统一所构成的一“事”,这一“事”也就是日常的道德伦理实践活动。这也就是说每一个人作为本体,都应该按照“大人”的标准去行“格致诚正”之事,在“格致诚正”中自觉地实现和完成天理本体。没有具体的“格致诚正”的道德修养活动,便无法实现

<sup>①</sup>“子曰:‘予欲无言。’子贡曰:‘子如不言,则小子何述焉?’子曰:‘天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?’”(孔子:《阳货篇第十七》,《论语译注》,杨伯峻译注,北京:中华书局,1980年,第188页。)

<sup>②</sup>王守仁:《示弟立志说》,《王阳明全集》卷七,第276页。

<sup>③④</sup>王守仁:《传习录(下)》,《王阳明全集》卷三,第85、53-54页。

“穷理”。这也就昭示出只有在具体的生存实践活动中才能实现和完成天理本体的逻辑必然性和客观性。如果从知性分析的角度强为之分,那么,“穷理”属知,而“格致诚正”属行,但天理本体是客观统一的宇宙实体意义上的本体,它原本是不可分的。于是接下来就进入了“穷理”与“格致诚正”的自觉统一性的知行合一。知行合一所最终实现和完成的就是一个实有的最高具体性的统一,即为“至善”。“至善”是“穷理”与“格致诚正”的合题,是实体存在意义上的真实性存在,是“是而是焉,非而非焉,轻重厚薄,随感随应,变动不居,而亦莫不自有天然之中”<sup>①</sup>的最具体而又最普遍的“个体性”之“事”。“至善只是此心纯乎天理之极便是”<sup>②</sup>,“然至善者,心之本体也;知至善,惟在于吾心,则求之有定向。”<sup>③</sup>既然天理本体通过天地万物一体之仁的本心乍见之“知”所自觉确立的本体即为“良知”,而这一良知本体又是天地万物一体之仁的心之本体,那么吾心良知也就是天理,就是“至善”。而所谓“止至善”,无非就是将吾心良知实现于具体的“格致诚正”的道德实践活动当中,“格致诚正”作为天理本体的存在方式,无非就是“至善”自然而然地自我呈现,无非就是“良知”的自我澄明和完成。

“穷理”、“格致诚正”、“止至善”的统一如何实现?就在“天理”本体自觉确立的这一良知本体的自我澄明和完成的过程中实现。这一“天理”本体所自觉确立起来的良知本体自我澄明和完成的客观性活动过程即为“致良知”。“致良知”实质上并不是个语言存在,它就是“天地万物一体之仁”的宇宙实体自我确立和完成的动态性中的结构性、结构性中的动态性的客观性活动过程,整个宇宙的万事万物都是这客观统一性的宇宙实体自我展现、自我认识和自我推送至极的“致良知”。王阳明以“良知”说“穷理”;以“知行合一”说“格致诚正”;以“致良知”说“止至善”,“止至善”是“穷理”与“格致诚正”的合题,“致良知”也是“良知”与“知行合一”的合题。从本体论的角度而言,“致良知”是本体自我展现和确立的客观性活动过程;从认识论的角度而言,“致良知”是本体在昭灵明觉地自我展现的客观性过程中所自觉确立起来的关于自身的真理性认识;从修养论的角度而言,“致良知”又是道德修养实践活动的完成。它是本体、自觉与实“行”相统一的三位一体的意义整体性,而这三个环节就统一于天地万物一体之仁的宇宙实体自我实现和完成的过程之中。那么,这样的一个三位一体性的“致良知”思想是基于什么样的立场和方式才建构起来的呢?在这个问题上,又是通过什么逻辑结构将这一“致良知”思想连接成一体的呢?下文重点探讨这一问题。

## 二、“四句教”:认识“致良知”思想的逻辑环节

在生存论反思的哲学立场上,从“心即理”的宇宙实体的明证性本心的反思前提下所建立起的“穷理”、“格致诚正”、“止至善”三位一体性的“致良知”思想,既是合理的,也是客观的。它的合理性就在于它满足了构建形而上学知识之为真理的明证性前提的要求,同时它也是客观的,它的客观性则来源于宇宙内在形而上学实体意义上的本体“天理”自身逻辑发展的客观性。相反,不知“心即理”,不以“穷理”、“格致诚正”、“止至善”为统一的思想观念则是不合理的,是独断的。只有理解了这一点,我们才有可能在对“四句教”与“致良知”思想之间的内在逻辑关系有所明确的基础之上,把握到构成阳明对这一思想进行评价和探讨的两个前提。实际上,在王阳明这里,他在“四句教”中围绕着“心”、“意”、“知”、“物”四者的相互关系以及这四者的“善”、“恶”和“有”、“无”所做出的具体

<sup>①</sup>王阳明说:“至善之发见,是而是焉,非而非焉,固吾心天然自有之则,而不容有所拟议加损于其间也。”(王守仁:《大学问》,《王阳明全集》卷五,第1015页。)

<sup>②</sup>王守仁:《传习录(上)》,《王阳明全集》卷五,第3页。

<sup>③</sup>王守仁:《大学古本旁释》,《王阳明全集》卷四十五,第1851页。

规定和知性分析并不是一个在总体的知性立场上以知性的思维方式所建立起来的独断性观念,而是在建构“致良知”思想的生存论反思的哲学立场和方法论原则的高度上,对“穷理”、“格致诚正”、“止至善”三位一体的“致良知”本体的意义整体性所进行的知性环节上的规定和说明,是以知性分析的形式、语言的形式对“销行以入知”的知行分裂所展开的批判和反思,并以此突出强调“格致诚正”之“行”乃是“穷理”之“知”的实在存在方式的知行合一的知行本质。但是,问题在于无论阳明在“四句教”中怎样强调知行合一乃是知行本质,这一思想仍然是以知性分裂的形式来说知行合一,它并不能达到精神实质和存在意义上的合一,所以最终进入“致良知”环节,“致良知”思想的提出,就将“良知”、“知行合一”和“致良知”这三个认识上的逻辑环节统一到一个有机整体性当中去了。因此,一方面,就“四句教”是作为建构三位一体性的“致良知”思想所需的一个认识上的知性分析逻辑环节的角度而言,它的提出有其合理性和客观必然性,这构成了阳明评价“四句教”的一个前提;但是,另一方面,就“四句教”仅是在建构“致良知”思想所需的知性环节上对“致良知”本体的意义整体性所进行的具体规定和说明的角度而言,它自身又具有其非此即彼的知性有限性,因而只有站在建构三位一体的“致良知”思想的生存论反思的哲学立场和方法论原则高度上对“四句教”这一知性分析的具体观念的知性有限性展开认识论反思<sup>①</sup>才能反思出知性的界限,进而超越知性的界限,实现对这一具体观念的合理性把握,这构成了阳明评价“四句教”的另一个前提。由此,按照这两个前提,王阳明对这一思想表现出既肯定又扬弃超越的态度,一方面,他在“天泉证道”中对王畿、钱德洪突出强调“四句教”的重要性:“已后与人讲学,切不可失了我的宗旨”<sup>②</sup>,而另一方面,无论如何强调“四句教”这一知性分析命题的重要性,他都将自己一生的学术思想旨归自觉地落在了“致良知”三个字上:“吾平生讲学,只是‘致良知’三字。”<sup>③</sup>然而,就根本上说,阳明将一生学术旨归落到“致良知”上的“自觉”并不是源自他的私人主观性,而是宇宙实体自我逻辑发展和完成的客观性。因为“致良知”实质上并不是一个语言存在,它就是宇宙实体自我实现的动态性中的结构性、结构性中的动态性的客观性活动过程,宇宙间万事万物的无限丰富性和发展多样性都是这一实体自我存在、自我认识、自我推送至极的“致良知”,由此,又何来心、意、知、物以及这四者的有、无的具体规定和知性区分呢?

然而,因为对于“四句教”所表达的“致良知”思想的三位一体的意义整体性以及这一思想与“四句教”的内在逻辑关系缺乏把握,所以旧时代学者在理解和阐释阳明“四句教”时,就将原本只有在作为“致良知”思想的知性分析环节上的具体观念才具有其合理性的“四句教”片面化、主观化。这一点,首先就体现在“天泉证道”中王畿与钱德洪对“四句教”思想的不同理解中。王畿认为:“若说心体是无善无恶,意亦是无善无恶的意,知亦是无善无恶的知,物是无善无恶的物矣!”<sup>④</sup>而钱德洪则认为:“心体是天命之性,原是无善无恶的,但人有习心,意念上见有善恶在,格致诚正修,此正是复那性体功夫。”<sup>⑤</sup>对此,阳明以“四句教”可以同时适用于“直从本源上悟入”的“利根人”和有习心的“中根以下之人”的解释来对二位弟子的观点予以肯定和调停:“汝中之见是我这里接利根人的,德洪之见是我这里为其次立法的。二君相取为用,则中人上下皆可引入于道。”<sup>⑥</sup>在这里,阳明对这二位弟子观点的肯定实际上是以他对“四句教”与“致良知”内在逻辑关系的把握为隐含前提条件的。就“四

<sup>①</sup>在这个问题上,西方哲学中黑格尔的辩证知性观提供了可与阳明心学进行比较的知识类型。黑格尔认为,康德以及康德以前的传统形而上学独断论都未能解决形而上学之知的真理性问题的根本性原因在于将衡量知识形态形而上学能否建立的终极标准完全建立在思维与存在二元分裂的知性态度和法则之上。因此,黑格尔超越二元分裂的知性态度和意识,从思存原始统一性出发去解决思维与存在的关系问题,这是合理的。但是,黑格尔的本体论的哲学立场,最终导致他的合理性仅是就其方法和内容来说的合理性,而他的哲学体系的总体立场和性质则是不合理的。他的本体论、认识论的哲学思维方式不能保证他真正超越思存二元分裂的知性态度和意识。

<sup>②④⑤⑥</sup>王守仁:《传习录(下)》,《王阳明全集》卷三,第129、128、128、129页。

<sup>③</sup>王守仁:《寄正宪男手墨二卷》,《王阳明全集》卷二十六,第1039页。

句教”是建构“致良知”思想所需的知性分析环节这一角度而言,“四句教”既包含了如王畿所理解的针对利根之人所做的具体规定,同时也包含了钱德洪所理解的针对心中良知处于被遮蔽状态的“中根以下之人”所做的具体规定。然而在王、钱二人提出的有关“四句教”的具体规定的基础之上,还有使“四句教”作为合理性的具体观念何以可能的最高规定性——客观性的宇宙实体“天理”,而天理本体即本体即认识即修行的三位一体性的客观性活动过程,也即为“致良知”。因此,王、钱二人有关“四句教”的理解只有在作为阳明所建构的“致良知”思想的知性分析环节上的具体观念时,才具有其合理性。也正是在这个意义上说,王阳明才要二人“已后与朋友讲学,切不可失了我的宗旨”。

然而,对于阳明提出这一思想的本意和苦心,王畿并没有充分理解,所以在“天泉证道”之后,他在反驳钱德洪以“四句教”为“师门教人之本”时就说:“夫子立教随时,谓之权法,未可执定。……若悟得心是无善无恶之心,意即是无善无恶之意,知即是无善无恶之知,物即是无善无恶之物。”<sup>①</sup>应该说,相对于“致良知”这一阳明思想的定法来说,王畿将“四句教”定位为阳明“未可执定”的权法也无可非议。但问题在于,王畿所认定的阳明思想的定法并不是“致良知”,而是他在“天泉证道”时就已经向阳明所提出来的“四无”,这就使原本只有在作为建构“致良知”思想的知性分析环节上才具有合理性的“四无”说取代了“致良知”而成为阳明思想的终极宗旨了,这样一来,便造成了对阳明思想的滑转。此后,王畿又在“四无”说的基础上,倡顿悟、轻践修,提出“现在良知”<sup>②</sup>。由此出发,遂引发了王门后学空谈性理、以主观性的私心、私意为“良知”的“虚悬而荡”<sup>③</sup>的学术流弊。此后,也正是针对这一王学流弊,刘宗周变王阳明的“良知”本体为“慎独”本体,目的就是以“慎独”<sup>④</sup>来对良知本体的穷理的客观性予以强调和说明。但是,正如我在上一节中所说,阳明在生存论的立场上从宇宙实体的明证性本心反思的前提下所确立起的“良知”本体本来就具有由宇宙内在形而上学实体意义上的本体“天理”所规定和赋予的客观性,只是因为阳明弟子对其师思想没能充分把握和理解,所以才会滋生出王学流弊。因此,从表面上看,刘宗周以“慎独”取代“致良知”是对王学流弊有意识地纠偏,但实质上,这却从侧面反映出刘宗周对阳明“致良知”思想的三位一体性精神实质的把握也有其不够圆融之处。因此,在涉及“四句教”与阳明后学思想之间的关系时,刘宗周虽然一方面认为王畿的“四无”说及由此引发的王学流弊的产生是因为这些阳明后学误解其师思想,但另一方面他也认为这些误解的产生是源于“四句教”本身就存在“择焉而不精、语焉而不详”<sup>⑤</sup>的问题。这一评价表明刘宗周对“四句教”问题的理解还是停留在对其进行知性分析层面、语言层面上的梳理与辨析,所以才会将王畿“四无”说以及其后王学流弊产生的原因部分归结为“四句教”本身存在语言表述上的“择焉而不精、语焉而不详”,这就未免主观化了,也没有抓住导致阳明后学思想偏离其师思想精神实质的真正症结之所在。不仅是刘宗周,基本上所有旧时代学者由这一思想所引发的争论都存在上述问题。因此,无论这些学者对于“四句教”的理解有何不同,在他们之间所展开的“四句教”问题之争从本质

①王畿:《天泉证道记》,《龙溪王先生全集》卷一,明万历十五年萧良干刻本。

②王畿说:“至谓世间无有现成良知,良知非方死工夫断不能生,以此校勘世间虚见附和之辈,未必非对症之药。若必以现在良知与尧舜不同,必待工夫修整而后可得,则未免于矫枉之过。”(王畿:《松源晤语》,《龙溪王先生全集》卷二,明万历十五年萧良干刻本。)他的这一说法,显然更接近佛教禅宗,却与儒家思想中通过为善去恶的道德修养工夫去成人成圣的精神传统相去渐远,并因此招至后世学者的批评,如黄宗羲就说:“阳明亡后,学者承袭口吻,浸失其真,以揣摩为妙悟,恣纵为乐地,情爱为仁体,因循为自然,混同为归一。”(黄宗羲:《江右王门学案四》,《明儒学案》卷十九,沈芝盈点校,北京:中华书局,1985年,第458页。)这主要就是针对王畿“现在良知”说所引发的王学流弊而言的。

③“虚悬而荡”一语取自牟宗三先生对王畿思想而引发的王学流弊所做的评价。他说:“顺王龙溪之风格,可以引至‘虚悬而荡’……然这是人病,并非法病。”(参见牟宗三:《从陆象山到刘蕺山》,长春:吉林出版集团,2010年,第297-298页。)

④刘宗周的“慎独”本体观与王阳明的“致良知”本体观在内在精神实质上是是一致的,即都是一个本体是由不同内容和结构层次所构成的规律系统观念,作为知识形态形而上学的“慎独”本体观,其精神实质依然也是一个本体论、认识论和修养论三位一体的意义整体性。

⑤黄宗羲转述其师刘宗周对“四句教”思想乃至阳明整体思想的评价:“先生以谓新建之流弊,亦新建之择焉而不精、语焉而不详有以启之也。”(黄宗羲:《黄宗羲全集》,杭州:浙江古籍出版社,1985年,第253-254页。)

上说都是一种缺少方法论原则作为真理性标准的意见之争。

### 三、有关“四句教”问题研究的方法论缺陷

对于“四句教”中所表达的“致良知”思想的三位一体性精神实质以及其在方法论原则问题上的合理性,不仅处于争论漩涡中的旧时代学者们自己没有意识到从而导致了他们在“四句教”问题上共同的理解缺陷,即便是一些在当代阳明学研究视野下进行“四句教”问题研究的学者们对此也没能充分把握。这一点,在当代新儒家学者刘述先先生有关“四句教”思想的理论阐释观点中就有所体现。刘先生从“内在”(经验层)与“超越”(形上层)同时兼顾的“两行之理”的理论预设来诠释“四句教”,认为“四句教”表明了“阳明本人有内在一元论之倾向,故未发已发、寂感动静、致中致和都打成一片,无须强分内外先后”<sup>①</sup>。但是,问题在于,假如按照刘先生对阳明思想的理解,“四句教”已经是“未发已发、寂感动静、致中致和都打成一片”的“内在一元论”的意义整体了,那又何来“内在”与“超越”的经验层面与形上层面之分呢?又何来“内在”中的“超越”呢?所以,在这里,刘先生以“内在一元论”和“两行之理”来诠释“四句教”是存在逻辑上的矛盾的,而这一矛盾产生的原因,则在于他所采取的“内在”(经验层)与“超越”(形上层)二元对立的总体知性的认识论立场,这一总体知性的认识论立场和哲学思维方式并不能使刘先生真正超越所谓的“内在”(经验层)与“超越”(形上层)的二元分裂意识进而建构起“未发已发、寂感动静、致中致和都打成一片”的“内在一元论”思想。而且,在这样总体知性的立场上,无论是旧时代学者关于“四句教”思想的不同阐释观点,抑或“四句教”这一具体观念本身,乃至三位一体性的“致良知”思想,都被视为同一层面上的知性分析的具体观念而被加以理解。由此,刘先生便将只有在建构“致良知”思想的知性分析环节上的具体观念才具有其合理性的“四句教”视为阳明思想的终极宗旨和最后定见,并认为造成王畿、刘宗周对于“四句教”思想不同理解的原因是在于这二位学者的诠释都“偏离了阳明在天泉证道时煞费苦心想要维持的中道”<sup>②</sup>这样一来,不仅没有抓住“四句教”问题之争中各位学者产生理论偏失的根本性原因,而且也阳明思想中真正具有价值的核心理论资源——“致良知”思想在解决“合理的知识形态形而上学观念何以可能”的“哲学问题”上的重要意义受到了遮蔽。

这一对建构“合理的知识形态形而上学观念何以可能”哲学问题的遮蔽,不仅体现在刘先生对阳明“四句教”的理论阐释观点里,而且也体现在他建构自己的“全观”系统哲学思想时所无法克服的理论困境中。刘先生借鉴卡西尔文化哲学的“功能统一性”及“规约原则”观点,以“宇宙乃一气流通”作为理论前提,对宋明理学特别是其中的朱熹哲学思想中的“理一分殊”命题进行了吸收、改造和现代诠释<sup>③</sup>,提出以“理一”(超越)与“分殊”(内在)同时兼顾的“两行之理”来诠释儒家哲学并最终建构起自己汇通中西的系统哲学思想,从而为世界文化中存在的多元主义与一元主义的矛盾冲突提供一个合理的知识形态形而上学观念上的解决之道。但是,程朱理学在心与理二元对立的知性立场

①刘述先:《论王阳明的最后定见》,《阳明学综论》,第13页。

②刘述先说:“事实上四句教的确是阳明最后定见,绝无可疑。但四有、四无的说法则是龙溪所创,不见于阳明的文集与语录。大概龙溪为了一贯,体悟到既然心意知物乃是一事,乃进一步倡四无之旨,以四有为权法;而戴山为了对治龙溪之荡越,也同样为了一贯,乃给四有以一种新的创造性诠释……这又造成了另一偏向,虽然也可以成一思路,却偏离了阳明在天泉证道时煞费苦心想要维持的中道。”(《论王阳明的最后定见》,《阳明学综论》,第13页。)

③刘述先认为,一方面,朱学“理一分殊”的命题中作为本质性、普遍性的“理一”对现代社会多元主义、虚无主义思想具有的规约作用;但另一方面,朱学在“理”、“心”二分的哲学立场上所建立起的“理”本论观念“在内圣之学的根本体验上不免有一间之隔,未能鞭辟入里,而又有支离之患。”(刘述先:《理一分殊》,上海:上海文艺出版社,2003年,第94页。)因此,他致力于重新挖掘“理一分殊”命题中具有现代意义的价值内涵,关于这一点,以往一些学者们进行过相关研究,比如姚才刚在评价刘述先的这一观点时就说:“刘述先不仅仅局限于从伦理道德或宇宙论的层面来理解‘理一分殊’,而是把它看成是一种广义的方法论原则。”(姚才刚:《理一分殊与儒学重建——论刘述先新儒学的方法论原则》,《湖北大学学报》(哲学社会科学版),2005年第1期。)这一说法是十分准确的。



上所建构起来的以“理”为本体的观念,因其立场和前提的独断性,所以不能满足其所构建的形而上学知识之为真理的明证性前提的要求,因此也就无法保证其所建构的“理”本论观念所具有的真理性的。而刘先生在建立自己的系统哲学思想时所依据的这一“理一分殊”的知性立场也同样是“理一”(超越)与“分殊”(内在)知性二元对立的,是缺少明证性的,因此在程朱理学那里没有得以解决的建构合理的“理”的知识形态形而上学观念何以可能的问题,在刘先生所建构的系统哲学思想中也依然没能彻底解决。实际上,对于宋明理学中的各家各派来说,虽然这些学派分别有以“气”、“心”和“理”为本的区别,但他们所建立的概念范畴体系都具有三位一体性的特征,区别只在于“心”、“理”、“气”这三者由谁来统摄谁更具有合理性的问题。在这一点上,王阳明在生存论反思哲学立场上从天地万物一体之仁的宇宙实体的明证性本心反思前提下所实现的以“心”统摄“理”和“气”的“心”、“理”、“气”三位一体的“致良知”思想,因为满足了建构知识形态形而上学观念的明证性前提的要求,无疑为解决这一问题提供了一个经典范本。站在生存论<sup>①</sup>反思的哲学立场上,王阳明在天地万物一体之仁的宇宙实体——“大人”的明证性<sup>②</sup>本心的反思前提下确立起的一个天道与人道、认识与修养相统一的“致良知”本体,“良知”(作为本体)——“知行合一”——“致良知”(被把握、被实现着的“良知”)就是这一“致良知”思想的逻辑结构。而王阳明在建构“致良知”思想时所采取的生存论反思的哲学立场和方法,也是儒家哲学建立知识形态形而上学观念所采取的一般立场和方法。当中国古代哲人以这样的生存论反思的哲学活动方式和立场去建立本体观念时,他往往不是抽象预设一个本体,而是将本体建立于某种具有胡塞尔现象学意义上的确定性纯粹意识特征的中介物之中,进而通过对这一明证性中介物的本质直观来把握和确证本体的客观实在性。但是,中国古代哲人建立本体的方法又与胡塞尔不同。以王阳明为代表的中国古代哲人找到明证性中介物的方法不是采用知性分析的认识论方法,而是在人的具体生存实践活动当中,将这一明证性中介物安放在人、人关系、人、物关系中所形成的真实生命体验中去加以内省直观,从而以情感体验的真实性来反思和把握本体的客观实在性。所以,从本质上说,这一建立本体的方法论原则和立场并不仅仅是一种知识体系,而是一种生存智慧,是对人如何实现其本质的实践理性问题的理解和阐明。而这正也是中国古代哲学的高明之处。它的高明之处就在于通过这样的—个生存论反思的立场和方法为建立合理的知识形态形而上学观念提供了一个确定性的基础,满足了构建形而上学知识之为真理的第一前提的明证性的要求,从而为我们解决“合理的知识形态形而上学何以可能”的问题提供了重要的文化资源。

综上,“致良知”思想是王阳明站在生存论反思的哲学立场上,从天地万物一体之仁的宇宙实体的明证性本心的反思前提下建立起的本体论、认识论和修养论三位一体的“致良知”本体的思想整体

---

①“生存论”一词,在不同的哲学家和哲学流派那里有着不同理解。本文将“生存论”一词规定为以人自身生存和发展的矛盾为操作本文,去反思人作为超越性存在之所以可能和必要之理,从而建构起一个集本体论、认识论和修养论为一体的知识形态的形而上学思想体系的这样一种哲学立场和方法。

②当王阳明站在生存论反思的哲学立场上建构自己的“致良知”思想时,他实际上突出强调的是建构这一观念的哲学前提——“本心”所具有的自明性特征,但他同时还需要对自明性“本心”所具有的客观普遍性加以说明,这样才能满足其所建构的知识形态形而上学观念的第一哲学前提的明证性要求。但是,关于这一点,王阳明并没有突出强调,而是使其以文化前提的形式内含于自己所构建的“致良知”哲学思想体系中。这一文化前提也即为先秦孔子所揭示的“忠恕之道”的方法论原则。在孔子“忠恕之道”的方法论原则中,实质上已经阐明了王阳明所强调的自明性“本心”所具有的客观普遍性。所谓忠恕之道实质上就是“己欲立而立人,己欲达而达人”的肯定性环节与“己所不欲,勿施于人”的否定性环节的统一。“己欲”与“己所不欲”,这都是可以为“我”所自明到的,这样一来,它也就是“我”施“我”欲,而在“我”施“我”欲的基础上又有“己欲立而立人,己欲达而达人”、“己所不欲,勿施于人”,所以,从表面上看,这一出发点和前提都是我施我欲的私人性,但实际上,这里的“我”施“我”欲是在与他人的关系中呈现的,是与他人之施、他人之欲同一的在“他”施“他”欲制约下的“我”施“我”欲。由此也就形成了自明性的基础上“我”施“我”欲的客观性的保证,“我”思“我”欲也就转换成了“人”之施、“人”之欲,推而广之,就变成了万物之施、万物之欲,再推而广之,就变成了天地之施、天地之欲。这样一来,在这样的忠恕之道原则基础之上确立起来的“我”思“我”欲就由“我”的私人性变成了一个立足于人的自主性前提下的人性的普遍性意识,普遍性的人性真实性也自然是天道本体、天理本体的真实性。这一“忠恕之道”的方法论原则为《大学》、《中庸》所进一步贯彻和继承,到了王阳明这里,便成为他建立在生存论反思立场上的三位一体性“致良知”思想的直接出发点和文化前提。

性,而“四句教”则是欲说清这一思想整体性所需的认识上的知性分析逻辑环节。明确了这一点,不仅可以为解决由“四句教”所引发的问题之争以及评价后世学者的思想得失提供一个基本的理论依据,而且对把握阳明哲学乃至中国哲学的内在逻辑和精神实质以及解决“合理的知识形态形而上学何以可能”的问题都具有重要意义。然而,这种对于阳明哲学思想中有一般方法论原则与具体观念区分的理解是否可以在中国古代哲学文化形式中导引出来呢?我认为是不可以的。因为相对于西学而言,中国哲学文化形式偏重于圣人之言、偏重于以感受统摄知识的一个生命原始统一性的完整表达,这是中国哲学所长。但它同时也在思想的精细化、逻辑化和问题层次的不断深化等方面存在着先天的所缺,由此便导致在中国古代哲学文化形式下,阳明哲学思想中这些深层次的文化资源很难以“哲学问题”的形式出现,从而构成对他思想中的一些具体观念的前提追问。因此从这个角度上说,把握王阳明的哲学思想乃至整个中国哲学的关键并不是重新发扬中国哲学的优长问题,而是应该借鉴西方哲学的逻辑操作平台来进一步挖掘、开显出以阳明哲学思想为代表的中国哲学文化中的义理内涵,使感性的、高深的义理内涵成为可以被清晰呈现的道理。但是这样的一种向西学的逻辑操作平台的借鉴,既不能预设西方哲学对中国哲学的合理性的优先性也不能预设中国哲学对西方哲学的合理性的优先性,同时也不能预设一个游离于中西等具体哲学形态之外的所谓一般哲学对中西哲学的合理性的优先性。应该在中西哲学文化经验的历史交互比较中,尽量形成一个有关哲学的“合理的知识形态形而上学观念何以可能”的“哲学问题”的逻辑理解,进而在这种逻辑理解的基础之上,实现对阳明哲学思想乃至整个中国古代哲学存在与发展的内在逻辑和精神实质的把握。

(责任编辑:杨嵘均)

## Logic in Wang Yangming's Theory of *Zhi-liang-zhi* and Methodological Flaws in Previous Studies on This Theory: An Analysis Focusing on Wang's *Si-ju-jiao*

ZHANG Lian-liang, CHEN Qi

**Abstract:** Shortly after it was advanced by Wang Yangming in his later years, *si-ju-jiao* 四句教 (four-sentence teaching) received various interpretations and thus generated a lot of controversies. The contemporary neo-Confucianism scholar Liu Shuxian took *liang-xing-zhi-li* 两行之理 (theory of experiential and transcendental levels) as the theoretical presupposition to interpret and evaluate the previous disputes and on this basis he regarded *si-ju-jiao* as the concluding phase or the pinnacle of Wang Yangming's thoughts. However, such an understanding misses the point that the ultimate purpose of Yangming's thoughts is the methodological principle of *zhi-liang-zhi* 致良知 (conscience making), which should be the theoretical basis for understanding this issue. Only after theoretical basis is soundly established can we resolve the disputes over the interpretations of *si-ju-jiao* and give a justified assessment to Liu's understanding of Wang Yangming's thoughts, which will be of great significance for grasping the essence of Chinese philosophy and answering such philosophical questions as: How can it be possible to form metaphysical concepts on a sound knowledge basis?

**Key words:** Wang Yangming; *si-ju-jiao*; logical position; three unified in one; *zhi-liang-zhi*