

王陽明“四句教”淺析

郭 坦

中文提要

“四句教”是王陽明最晚期的思想。後世學者的研究多是把注意力放在對“四句教”本體或工夫的把握，對“四句教”本身“徹上徹下”的特性研究尚有不足，本文擬在此有所發明。王陽明認為“四句教”是“徹上徹下”，可惜的是，王陽明早逝，沒有時機對“四句教”如何“徹上徹下”進行更深入地闡述；意外的是，王陽明去世後，錢德洪、王畿二人對“四句教”均有不同程度的修改，錢德洪抓住的是徹下一節；王畿抓住的是徹上一節。這些修改在一定程度上雖模糊了王陽明“四句教”的本義，但為後人理解提供了最相近的注腳。

關鍵詞：四句教，為善去惡，至善無惡，無善無惡，事上磨練

* 郭坦：武漢大學中國傳統文化研究中心中國哲學博士生(331077748@qq.com)。

** 中央高校基本科研業務費專項資金，編號2014631020202。

“四句教”即“無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡的是良知，為善去惡是格物”¹，代表了王陽明最晚期的思想，並在整個陽明學中具有重要的意義。吳震先生引用梁啟超先生“王學流派紛爭，皆導源於此”之言，並進一步指出，“‘四句教’是陽明晚年思想的根本宗旨，不瞭解‘四句教’就不可能對陽明心學的義理架構以及陽明後學的思想展開之源頭有一個切實的把握。”²

遺憾的是天不假年，王陽明沒有時機對“四句教”進行詳細全面的闡述。後世學者對“四句教”的研究都是基於自身哲學立場的創造性詮釋，當然這也是對“四句教”的再豐富、再發展。但是，梳理這些研究面向，我們會發現其中存在兩種緊張：一是相互否定，如或重本體、或重工夫，或肯定、或否定，或講宇宙觀、或講道德觀等。二是“無善無惡是心之體”對“良知”的挑戰。或認為“無善無惡是心之體”是王學病根，或認為“無善無惡是心之體”是對“良知”的補充，或認為“無善無惡是心之體”不是“四句教”研究之關鍵。³究其原因，本文認為這是對“四句教”研究的偏向所致。王陽明提出“四句教”的目的是將原本會有偏執的內容聯結成一個整體；後世學者的研究在一定程度上卻是要將這個整體打破，為本體與功夫找最終歸宿，為王門後學的演變與異化找理由；基於各自的立場都言之成理。本文研究側重前者。

王陽明沒有對“四句教”進行詳細的闡述，但並不代表沒有觀點。王陽明明言“四句教”是“徹上徹下”，這是王陽明對“四句教”的重要說明！故本文擬在“徹上徹下”處對“四句教”展開淺析，並向各位方家請教。

一、“四句教”是王陽明“徹上徹下”的定見

解碼“四句教”需先探析源頭。1527年夏，王陽明奉命去廣西平叛。出發前，王陽明的弟子錢德洪和王畿前來就教。於是在碧霞池的天泉橋上，師徒三人有了一番關於“四句教”的對話，後稱“天泉證道”。對“天泉證道”的記錄見於《傳習錄》和《年譜》。除此，他者記錄“四句教”的文獻還有《天泉證道紀》、《錢緒山行狀》、《龍溪會語·東遊問答》、《訃告同門》、《青原贈處》、《宵練匣·稽山承語》、《龍溪王先生傳》。依文獻所記，王陽明對“四句教”的討論是在錢德洪、王畿兩人之間展開，他者如鄒守益等所記是為再轉述，應是研究錢德洪、王畿之“四句教”理解的資料。這裡引《年譜》原文⁴，內容如下：

1 王守仁，《王陽明全集》，頁133。

2 吳震，《王陽明著述選評》，頁195。

3 賈慶軍、李靖，《王陽明四句教古今詮釋評析》。

是月初八日，德洪與畿訪張元沖舟中，因論爲學宗旨。畿曰：“先生說‘知善知惡是良知，爲善去惡是格物’，此恐未是究竟話頭。”德洪曰：“如何？”畿曰：“心體既是無善無惡，意亦是無善無惡，知亦是無善無惡，物亦是無善無惡。若說意有善有惡，畢竟心亦未是無善無惡。”德洪曰：“心體原是無善無惡，今習染既久，覺心體上見有善惡在，爲善去惡，正是復那本體功夫。若見得本體如此，只說無功夫可用，恐只是見耳。”畿曰：“明日先生啟行，晚可同進請問。”是日夜分，客始散，先生將入內，聞洪與畿候立庭下，先生複出，使移宴天泉橋上。德洪舉與畿論辯請問，先生喜曰：“正要二君有此一問！我今將行，朋友中更無有論證及此者，二君之見正好相取，不可相病。汝中須用德洪功夫，德洪須透汝中本體。二君相取爲益，吾學更無遺念矣。”德洪請問。先生曰：“有只是你自有，良知本體原來無有，本體只是太虛。太虛之中，日月星辰，風雨露雷，陰霾饑氣，何物不有？而又何一物得爲大虛之障？人心本體亦復如是。太虛無形，一過而化，亦何費纖毫氣力？德洪功夫須要如此，便是合得本體功夫。”畿請問。先生曰：“汝中見得此意，只好默默自修，不可執以接人。上根之人，世亦難遇。一悟本體，即見功夫，物我內外，一齊盡透，此顏子、明道不敢承當，豈可輕易望人？二君已後與學者言，務要依我四句宗旨：無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。以此自修，直躋聖位；以此接人，更無差失。”畿曰：“本體透後，於此四句宗旨如何？”先生曰：“此是徹上徹下語，自初學以至聖人，只此功夫。初學用此，循循有入，雖至聖人，窮究無盡。堯、舜精一功夫，亦只如此。”先生又重囑曰：“二君以後再不可更此四句宗旨。此四句中人上下無不接著。我年來立教，亦更幾番，今始立此四句。人心自有知識以來，已爲習俗所染，今不教他在良知上實用爲善去惡功夫，只是懸空想個本體，一切事爲，俱不著實。此病痛不是小小，不可不早說破。”是日洪、畿俱有省。⁵

對比《傳習錄》所錄的“天泉證道”，《年譜》中多了以下五個內容：一是增加“本體只是太虛”一段內容。二是王陽明針對錢德洪的回答多了“有只是你自有，良知無有”。三是對王畿的“四無說”，王陽明的批評是“不可執以接人”，口氣甚爲嚴厲。四是增加了王畿問：“本體透後，於此四句宗旨如何”，王陽明答曰：“此是徹上徹下，聖人亦如此”一段對話。五是《年譜》中王陽明明確表示“二君以後再不可更此四句宗旨”。

這裡對錢、王二人的爭論及相異處且按下不表，依據兩個文本的交集，王陽明的觀點可歸納爲以下三個方面：一是王陽明歷來有兩種接人的

4 勞思光認爲王守仁之生平當以《年譜》爲主要資料，述王氏之學說則當以《傳習錄》爲主。唐君毅說：“吾意錢記應更爲近真。”見勞思光著：《新編中國哲學史》，廣西師範大學出版社，2005，頁302-303；唐君毅著：《中國哲學原論原性篇》，《中國社會科學出版社》，2005，頁284。但筆者以爲具體問題當具體分析，《年譜》所記更爲真。理由有三：一是《傳習錄》所記爲錢德洪整理，文中所記少了太虛一段，這是王陽明的原話，且在其它文中也有出現，《年譜》未及實爲缺陷；二是《年譜》是錢、王二人共同參與，以鄒守益總其事，內容所記更爲全面，觀兩文所記之詳疏自是可知。三是唐君毅主張錢記爲真的結論是基於他對“四句教”理解之獨特視角。他認爲“吾人仍不可單提此中之首句爲說，應連下三句，以見其根本意旨之所在。”（引文出處同上）此視角絕不是解讀“四句教”之唯一，如陸隴其認爲無善無惡是王學病根。（《松陽鈔存》卷下）以此視角觀之，唐君毅之說自不能成立。另外，本文之分析雖引《年譜》，但所得之結論卻是取《年譜》與《傳習錄》之交集。

5 王守仁，《王陽明全集》，頁1442-1443。

教法：一種是從本原上悟入的方法，一種是落實為善去惡功夫的方法。錢、王二人的觀點分別對應王陽明兩種不同接人的方法。王畿的話頭是從本原上悟入，突出了悟的重要性，對應的是接利根人的方法；錢德洪的話頭是從功夫上修入，突出了修身的重要性，對應的是接中下根人的方法。二是王陽明認為若錢、王二人的說法能夠合二為一則是對“四句教”真精神的完全體現，但需注意的是，王陽明對兩位弟子的說法評判不同。王陽明對王畿所論的態度是先肯定後否定。王畿所論是個本體見功夫的方法，以“無”的話頭一貫而下理論上顯得更為簡易直接，這是王陽明認可的地方；接著王陽明話鋒一轉，他說利根之人顏子、程子尚且不足以稱，實為世所太難遇。推而論之，王陽明似有此意：王畿你自比顏、程如何！所論“四無”之說或只是個空言虛寂，可於事上磨得！王陽明對錢德洪所論的態度是先貶後褒。錢德洪所論是個功夫見本體的方法，格、致、誠、正、修環環鏈太過曲折，這是王陽明認為欠缺的地方；但錢德洪之說雖是個次等教法，卻應對了人皆有習心的特點，故不失為接人的好方法，且具有更為廣泛的應用價值。三是王陽明明確表述“四句教”是“徹上徹下”的接人法。在錢、王之爭時已經引用了“四句教”，因此這王陽明早有的接人定見，更是王陽明經過幾番更改而得出的定論，不可更改！

以此可見，王陽明在“天泉證道”中的態度很清楚：王畿的“四無論”抓住了徹上的一節；錢德洪抓住的是徹下的一節；二人之說打並為一方顯“四句教”真精神；“四句教”是中人上下無不接著，循循而入且無病痛，是“徹上徹下”的教法。

二、王陽明“徹上徹下”之內涵分析

天不假年，王陽明雖然指出“四句教”是“徹上徹下”之教法，但沒有時機對“徹上徹下”做出詳細的闡釋。那麼，王陽明所講“徹上徹下”的真實內涵究竟指什麼？

從上文來看，“徹上徹下”是指自上根人至下根人無所不包，是指本體直悟與工夫漸修合二為一。按照這種思路來解讀“徹上徹下”又會回到上述的相互否定因子中。從《王陽明全集》來看，王陽明所講之“徹上徹下”多與聖王相連，如“若論聖人大中至正之道，徹上徹下”，“不若《大學》格致誠正之功，尤極精一簡易，為徹上徹下，萬世無弊者也”，錢德洪在《續刻傳習錄序》中說：“由初學以至聖人；徹上徹下，通物通我，無不具足。”⁶以聖人解讀“徹上徹下”只是一種光景觀照，以格致誠正解讀“徹上徹下”只是一種修身方法，這都不足以明晰王陽明所講“徹上徹下”之內涵。從儒家的傳

6 王守仁，《王陽明全集》，頁21、95、1757。

統看，張麗珠認為儒家的“徹上徹下”是辯證詭辭，指將形而上真理直貫於表相界的諸事物中，與諸事物一體圓融地呈現。⁷這與錢德洪通物通我、無不具足之高明說法相合，但高明的同時卻顯得空泛，無法將王陽明“徹上徹下”之內涵落到實地。本文認為對“徹上徹下”的理解應在王陽明立教幾番更改處找線索。

從王陽明思想發展之歷程看，“四句教”是王陽明對“致良知”的再發展，也是其整體思想匯通之所在。那麼需要解答的問題是：一是“致良知”有哪些不足？二是“四句教”如何發展或修正了“致良知”？本文認為對此問題作出合理的說明是將“徹上徹下”之內涵落到實地的關鍵。

錢穆認為明儒之學好個“把柄”，並對此持否定態度。透過此觀點，本文認為在王陽明思想中，他有以“良知”為“把柄”的事實。在明儒來說，找到“把柄”就是尋找到了內心與外物的湊泊處，因此，“把柄”具有褒義的內涵。如陳白沙說：“終日乾乾，只是收拾此理而已……得此把柄入手，更有何事”⁸；王陽明為學之時也是在找這個“把柄”，他說：“乃悔前日探討雖博，而未嘗循序以致精，宜無所得；又循序，思得漸漬洽浹，然物理吾心終若判而為二也。沉鬱既久，舊疾復作，益委聖賢有分。”⁹錢穆先生認為明儒之學被“把柄”一葉障目，他說：“明儒好講求一個把柄，有了這個把柄，便有了依靠，有歸宿。他們依照自己的把柄，便不免與他人相爭，造成立宗旨闢門戶的風氣。”¹⁰“把柄”是明儒思想特色所在，王陽明自不能免，在他的思想中“良知”明顯具有“把柄”的特徵。

其一，“良知”是王陽明思想的依靠和歸宿。王陽明以“良知”為“把柄”的論述最早可見於與鄒守益的書信中。“王陽明嘗遺守益書曰：‘自到省城，政務紛錯，不復有相講習如虔中者。雖自己舵柄不敢放手，而灘流悍急，須仗有力如吾謙之者持篙而來，庶能相助更上一灘耳。’”¹¹這封信的時間是正德庚辰(1520年9月)，時年王陽明49歲。這裡王陽明使用“舵柄”一詞的含義是指已然發現內心與外物的湊泊處，但還不明晰，還需同守益相互砥礪，以求更上一層。

第二年，經歷平叛之亂的歷練，王陽明明確指出“舵柄”就是“致良知”。“自經宸濠、忠、秦之變，益信良知真足以忘患難，出生死，所謂考三王，建天地，質鬼神，俟後聖，無弗同者。乃遺書守益曰：‘近來信得‘致良知’三字，真聖門正法眼藏。往年尚疑未盡，今自多事以來，只此良知無不具足。譬之操舟得舵，平瀾淺瀨，無不如意，雖遇顛風逆浪，舵柄在手，

7 張麗珠，《中國哲學史三十講》，頁7。張君勱之相反相成，牟宗三之內外圓融皆有此高明意。

8 黃宗羲，《明儒學案》，頁85。

9 王守仁，《王陽明全集》，頁1350。

10 錢穆，《陽明學述要》，頁22-23。

11 王守仁，《王陽明全集》，頁1410。

可免沒溺之患矣’。”¹²對比上文，王陽明所述之最大的變化即是將湊泊處換為“致良知”，並以之為舵柄。

自此，王陽明始倡“致良知”。他有詩文曰：“人人自有定盤針”（《詠良知四首示諸生》），“吾心自有光明月，千古團圓永無缺”（《中秋》），“我今信得這良知真是真非，信手行去，更不著些覆藏。我今才做得個狂者的胸次，使天下之人都說我行不掩言也罷”，“人孰無根？良知即是天植靈根。”¹³上述詩文是王陽明在嘉靖甲申至丙戌（1524-1526），即王陽明53至55歲之間所作。從中我們能很清楚地看到王陽明將“良知”作為自家思想的“定盤針”。

其二，王陽明以“良知”為“把柄”一定程度上造成鬧門戶的風氣。湛若水應鄒守益之請，作《廣德州儒學新建尊經閣記》，王陽明對其觀點頗為不滿。王陽明說：“隨事體認天理，即戒慎恐懼功夫，以為尚隔一塵，為世之所謂事事物物皆有定理而求之於外者言之耳”¹⁴，時年王陽明55歲。王陽明與湛若水可謂是摯友，但兩人思想不同，門下弟子相互攻擊卻是事實。對此，黃宗羲曰：“陽明宗旨致良知，先生宗旨隨處體認天理，學者遂以王、湛之學各立門戶。”¹⁵

“致良知”之說除了上述不足之外，王陽明以“良知”為本體，並從此推出天地萬物一體亦不自然。如牟宗三認為象山與陽明既只是一心之朗現、一心之伸展、一心之遍潤，故對於客觀地自“於穆不已”之體言道體性體者無甚興趣，對於自客觀地根據“於穆不已”之體而有本體宇宙論的展示者尤無多大興趣。此方面之功力、學力皆差。¹⁶郭齊勇認為王陽明將天地萬物所包含的天理都放在人心的良知之內，完全否定了天地萬物能成為其自身的實在性，這是一種極為強勢的表達方式。¹⁷另外，以“良知”為本體，把“致良知”作為王陽明思想的最高層面，是把道德實踐論作為王陽明思想發展的最終結果，這很難詮釋王陽明整個的生命歷程。¹⁸

從上文所列“良知”之缺陷來看，本文認為，其一，“良知”或“致良知”不能作為王陽明思想的最後定見，而應視為其思想動態發展之重要一環。理論的提出到完善需要一個發展過程，王陽明50歲始提“致良知”，50-55歲時所講之“良知”絕對不是圓融的，甚至終王陽明一生，他的“良知”說亦不是完滿的。其二，我們應該相信以王陽明的智慧，他能夠認識到“良知”的種種缺陷。王陽明56歲時提出“四句教”，其中著以“無”字的目的就是以“無”來

12 王守仁，《王陽明全集》，頁1412。

13 王守仁，《王陽明全集》，頁870、873、132、115。

14 俞樟華，《王學編年》，頁158。

15 黃宗羲，《明儒學案》，頁876。

16 牟宗三，《心體與性體》，頁51。

17 郭齊勇，《中國哲學史》，頁312。

18 王陽明有道德教化的一面，也有殺人的一面。平定甯王叛亂，他在奏疏中言殺敵三萬餘，落水而死不計其數。難道平叛和殺人也是良知原有之條理？

化解對“良知”的執著；以“無”來消解門戶之見的差異；以“無”來實現自我與外物之間的圓融，最終實現天地萬物一體。其三，與此同時，“徹上徹下”的內涵也就清楚了。所謂“徹上徹下”首要目的是消除“良知”之“把柄”，消除對“良知”之“有”的執著，消除本體與功夫的條理，消除自我與他人之間的認識的偏向，最終實現以“良知”貫通自我、他人、外物、生命。

三、從“徹上徹下”看錢、王二人對“四句教”的發揮及不足

王陽明通過“四句教”對原有“良知”說進行的否定性修正。他不是要消除“良知”，而是要剝離掉作為“把柄”的“良知”，具有強硬特徵的“良知”而這一點顯然是錢德洪和王畿都沒有意識到的。王陽明去世後，錢德洪與王畿都在自己理解的基礎上對“四句教”進行了修改。錢德洪以“至善無惡”代替“無善無惡”，存在的問題是以“至善”為“把柄”；王畿代之以“四無說”，存在的問題是將王陽明對“良知”修正的部分推向極致。

在“天泉證道”之前，錢德洪本是篤信“四句教”。但在“天泉證道”中經過王陽明的批評指正後，他對“四句教”提出了新的見解：以“至善無惡”替換了“無善無惡”。

先看兩段關於“嚴灘問答”的記錄：

陽明夫子之平兩廣也，錢王二子送於富陽。夫子曰：“予別矣，蓋各言所學。”德洪對曰：“至善無惡者心，有善有惡者意，知善知惡是良知，為善去惡是格物。”畿對曰：“心無善無惡，意無善無惡，知無善無惡，物無善無惡。”夫子笑道：“洪甫須識汝中本體，汝中須識洪甫工夫，二子打並為一，不失吾傳矣。”¹⁹

夫子赴兩廣，予與君送至嚴灘。夫子復申前說，二人正好互相為用，弗失吾宗。因舉“有心是實相，無心是幻想；有心是幻想，無心是實相”為問，君擬議未及答，予曰：“前所舉是即本體證功夫，後所舉是用功夫合本體。有無之間，不可以致詰”夫子莞爾笑曰：“可哉！此是究極之說，汝輩既已見得，正好更相切劘，默默保任，弗輕漏泄洩。”二人唯唯而別。過江右，東廓、南野、獅泉、洛村、善山、藥湖諸同志二三百人候於南浦請益，夫子云：“軍旅匆匆，從何處說起？我此意蓄之已久，不欲輕言，以待諸君自悟。今被汝中拈出，亦是天機該發洩時。”²⁰

上述“嚴灘問答”之文分別由鄒守益與王畿所記。對比兩段文字，鄒守益所錄與王畿所記存有失真。我們可以發現王陽明啟程去廣西，送至嚴灘的學生只有錢德洪和王畿，送過江右時方才與鄒守益等弟子會面，故鄒守益的記錄是轉述。他的轉述首先可以排除掉來自王陽明。因為鄒守益不可能丟掉王陽明的原話；其次，不會來自王畿，因為在文中，王畿所講是“天機發

19 黃宗義，《明儒學案》，頁332。

20 王畿，《王畿集》，頁586。

洩”，是極為重要的訊息，但在鄒守益的記錄中王畿顯然只是個配角。因此，鄒守益所錄內容最大可能性是來自錢德洪。同時，將該文所講與錢德洪的思想相對比，我們可以發現將至善視為思想之本體符合錢德洪一貫主張，如“失卻至善本體，始不得正”，“本體明澈，止於至善而已矣”²¹等。故將“至善無惡”視為錢德洪對“四句教”的重新理解具有較高的可信度。²²文中王陽明對錢德洪的思想變化並沒有再評價，據此可知，雖然錢德洪提出了“至善無惡”說，但王陽明認為他在本體上仍沒有悟透。這是從錢德洪對“四句教”的理解中透出一個重要問題。

對此問題，王陽明在“天泉證道”中已經有所點開。其一，王陽明講“有只是你自有，良知無有。”結合上下文來看，王陽明的意思是，人與人不同，錢德洪所把持良知本體，眼前的王畿尚且不認可，更何況他人，故錢德洪的良知是具有特殊性、個體性；其引申意是，一旦明確良知是什麼，那麼良知就會在現實中固化，從此中顯發的良知不是真正的良知，或者說不是本體意義上的良知。那麼王陽明認可的良知是什麼呢？王陽明認為良知是無有。“心者，身之主也，而心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也。”²³良知的本然狀態是人心的虛靈，此為人人先驗所用，故等於是人人俱無。“良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出。”²⁴良知具有造化功能，並通過此來顯現自身，鬼與帝都是良知顯現的表像，故可稱為有。但良知本體是虛靈狀態，它不與現實對應，故不可用任何一種實有來描述。

其二，良知一過而化，不可作為把柄以自持。“本體只是太虛。太虛之中，日月星辰，風雨露雷，陰霾鏡氣，何物不有？而又何一物得為大虛之障？人心本體亦復如是。太虛無形，一過而化，亦何費纖毫氣力？德洪功夫須要如此，便是合得本體功夫。”作為本體的太虛包羅萬物，若為一葉所障，自不能見太虛全體，故應一過而化做無形視之。作為心之本體的良知亦如是。筆者認為此處王陽明所講之無並不是沒有內容的空，而是指萬事萬物潛在的一種狀態，這種狀態又可稱為寂。錢德洪把持的是自家顯現的良知，沒有認識到心之本然的良知狀態應是無形，是一過而化，因此王陽明認為他在本體上還沒悟透。

其三，至善之說本於《大學》，大學之道止於至善，王陽明認為本體狀態應是無善無惡，那麼至善無惡與無善無惡有何關係呢？可以肯定的是，在意動的角度，至善無惡與無善無惡具有一致性。王陽明說：“無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣即無善無惡，是謂至善。”²⁵不動於氣

21 黃宗羲，《明儒學案》，頁225。

22 有觀點認為錢德洪與王畿雖然都對“四句教”進行了修改，但是兩人之間並不存在矛盾；“四句教”之爭主要是在鄒守益與王畿之間展開。從上述的梳理來看，錢德洪的觀點與鄒守益近似，與王畿相遠；同時，從“天泉證道紀”中，我們能看到錢、王二人觀點存在分歧。

23 王守仁，《王陽明全集》，頁53。

24 王守仁，《王陽明全集》，頁119。

的無善無惡即是至善，這與錢德洪的觀點相似。羅念庵認為錢德洪之學有數變：其始有見於為善去惡；後又說良知是個無善無惡；後又講無善無惡不能行，故應即吾所知以為善者而行之；後又講至善為心之本體，動而後有不善；最後，吾唯無動，則在吾者常一矣。²⁶ 錢德洪認為保持至善之心不動，則其道可一貫而下。這顯然是犯了明儒好“把柄”的錯誤。

王畿對“四句教”的發揮是“四無”說，見於《天泉證道記》，內容匯兼王陽明、錢德洪所論具有重要的參考價值，引原文如下：

陽明夫子之學，以良知為宗，每及聞人論學，提四句為教法：“無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。”學者循此用功，各有所得。緒山錢子謂“此是師門教人定本，一毫不可更易”。先生謂：“夫子立教隨時，謂之權法，未可執定。體用顯微，只是一機；心意知物，只是一事。若悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物。蓋無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。天命之性，粹然至善，神感神應，其機自不容已，無善可名。惡固本無，善亦不可得而有也。是謂無善無惡。若有善有惡，則意動於物，非自然之流行，著於有矣。自性流行者，動而無動；著於有者，動而動也。意是心之所發，若是有善有惡之意，則知與物一齊皆有，心亦不可謂之無矣。”緒山子謂：“若是，是壞師門教法，非善學也。”先生謂：“學須自證自悟，不從人腳跟轉，若執著師門權法以為定本，未免滯於言詮，非善學也。”時夫子將有兩廣之行，錢子謂曰：“吾二人所見不同，何以同人？盍相與就正夫子？”晚坐天泉橋上，因各以所見請質。夫子曰：“正要二子有此一問，吾教法原有此兩種。四無之說，為上根人立教。四有之說，為中根以下人立教。上根之人，悟得無善無惡心體，便從無處立根基，意與知物，皆從無生，一了百當，即本體便是工夫，易簡直截，更無剩欠，頓悟之學也。中根以下之人，未嘗悟得本體，未免在有善有惡上立根基，心與知物，皆從有生，須用為善去惡工夫，隨處對治，使之漸漸入悟，從有以歸於無，復還本體。及其成功一也。世間上根人不易得，只得就中根以下人立教，通此一路。汝中所見，是接上根人教法，德洪所見，是接中根以下人教法。汝中所見，我久欲發，恐人信不及，徒增邇等之病，故含蓄到今。此是傳心秘藏，顏子、明道所不敢言者。今既已說破，亦是天機該發洩時，豈容複秘？然此中不可執著。若執四無之見，不通得眾人之意，只好接上根人。中根以下人，無從接授。若執四有之見，認定意是有善有惡的，只好接中根以下人，上根人亦無從接授。但吾人凡心未了，雖已得悟，不妨隨時用漸修功夫，不如此不足以超凡入聖，所謂上乘兼修中下也。汝中此意正好保任，不宜輕以示人。概而言之，反成漏泄。德洪卻須進此一格，始為玄通。德洪資性沉毅，汝中資性明朗。故其所得，亦各因其所近。若能互相取益，使吾教法上下皆通，始為善學耳。”²⁷

對“四無”說展開分析之前，筆者想先說明一個文本問題。在陳來《有無之境——王陽明哲學的精神》一書中，“天泉證道紀”的引文是“但吾人凡心未了，雖已得悟，

25 王守仁，《王陽明全集》，頁33。

26 黃宗羲，《明儒學案》，頁225。

27 王畿，《王畿集》，頁1。

仍當隨時用漸修功夫，不如此不足以超凡入聖，所謂上乘兼修中下也。”²⁸，這與吳震所引的《天泉證道記》文本存在出入。按《有無之境——王陽明哲學的精神》的注釋，其所用的是道光本，該本以蕭良幹刻本為底本。吳震所用版本亦是以蕭良幹刻本為底本。二字之差引起句子語意的變化。若依“不妨”來釋讀，句意是悟透本體即可達真聖之境，兼修中下只是對修上等功夫的一種滋養；若依“仍當”來釋讀，句意是人會為習心所障壁，所以即使悟透本體但修身功夫仍然沒有結束，應當繼續修養中下，不如此不能達到真聖的境界。從語氣看，本句起始處是“但”字，表明是句意轉折，強調的是本句後邊的內容，若依“不妨”則強調語氣就顯得不足。故此處用“仍當”更為通暢。²⁹

《天泉證道記》看似是對“天泉證道”的再錄，實則是王畿借王陽明之口來表達自己對“四句教”的理解。其一，王畿以“無”貫穿了上下之道，且其中包含著對王陽明觀點的反駁。在文中，王畿明言陽明之學以良知為宗，那麼良知是有還是無？在此王畿提出了自己獨創的名詞“無心之心”，並以此來代替“良知”。這樣一種篡改是明顯地在王陽明思想之外獨立門戶。當然，這也是王畿思想的創新。根據王陽明的講法“知善知惡是良知”，“良知”作為感應善惡，判斷善惡的標準，此時善惡是現實的，“良知”也是現實中的有的顯現；這樣的“良知”一旦落實就會固化，成為人認識“良知”的障礙。王畿強調良知的“無心”是指出一種無規定性、無具體物件的指向，是將“良知”昇華到“有而非有”的本體狀態。

其二，王畿認為漸悟以複本體與本體直下及其成功一也，但中下之人不得本體之悟，所以指個善惡好有個依歸，使得功夫漸進從有至無而複還本體；對由本體而透功夫則稱之為“傳心秘藏”、“天機”；言語之間兩種模式高下立判。從《年譜》所錄“天泉證道”來看，王陽明承認王畿的“四無論”是高明之說，但是對“四無論”現實性基本持否定態度。王陽明認為人心自有知識就為習俗所染，故需在“良知”上實地用功、事上磨練、盈科而進，如“問：‘知識不長進如何？’先生曰：‘為學需有本原，須從本原上用力，漸漸盈科而進’”³⁰，再如“凡人為學，終身只為這一事，自少至老，自朝至暮，不論有事無事，只是做得這一件，所謂‘必有事焉’者也。”³¹王畿反過來以“無”入手，雖然高明，但人如何能在一開始就直透本體，僅靠“自證自悟”？理論顯得單薄。同時，我們也能注意到在王畿的思想中又有與王陽明

28 陳來，《有無之境——王陽明哲學的精神》，頁198。

29 筆者認為古人教法本是因時隨事而發，兼及學生資質不同，或用仍當、或用不妨皆可有的，不可執一定之規。對於文本為何出現差異？筆者查閱《四庫全書存目叢書》集部九十八冊，吳震先生所錄與之相同。但這並不代表陳來所引之文就是錯的。筆者認為原因仍在文本自身：或是蕭良幹刻本在收入《四庫全書》時存在不同版本；或是莫晉對文本擅自修改，但對照上下文意，這種情形可能性微乎其微；或是道光本存在另一種版本，即乾隆60年恩科榜眼莫晉刻本。就此問題，筆者分別向吳、陳二位先生致信求教，尚未有答覆。

30 王守仁，《王陽明全集》，頁16。

31 王守仁，《王陽明全集》，頁67。

保持一致的說法。如“蓋良知原是無中生有，無知而無不知；致良知功夫原為未悟者設，為有欲者設；虛寂原是良知之體，明覺原是良知之用，體用一元，原無先後之分。”³²在此，王畿又認為體與用為一，沒有先後之分。這與王陽明的主張一致，與其自身的主張相對。

其三，“真聖”是王畿一個非常重要的創見。他認為即使可以由本體直透，但“上乘兼修中下”——明白了世間最高的真理，同時也需要在事上做具體的功夫，唯此方能真的超凡入聖。王陽明則主張循循有入，本體得悟仍要做功夫，依此方入真聖之境。因此，王畿與王陽明一致認為修身徹上應與徹下一貫，中間不可斷裂；所不同的是王陽明強調的是從真切之知入手，王畿強調的是從本體直悟開端。因此，我們可以說王畿與王陽明追求真聖的目標是一致的，且都講求體用一元、知行並重，但入手功夫相反。

綜上所述，“四句教”是王陽明晚年的思想宗旨，其中幾乎包含了他的論證哲學思想使用的所有重要概念，後世學者的解釋亦是莫衷一是。本文僅從“徹上徹下”的面向試做一總結。

王陽明所講之“徹上徹下”是對“致良知”之強硬特徵的否定性修正，在思想理論中已屬高明。錢德洪所論雖不得本體，但基本是沿著王陽明譜寫的路子；其缺陷在於好持把柄，不明本體之“良知”不可執外物以求。後世有學者認為“良知”在王陽明思想中處於本體地位，兼具監督、判斷等功能，又或是不具有客觀性、缺乏操作標準等觀點仍是個從內或者外尋找把柄，與錢德洪所犯錯誤相似。王畿則是個逆師派，他對王陽明的一些觀點進行反駁批評，甚至顛倒重來。王陽明對王畿的“四無論”亦是提出了嚴厲的警告。一是“四無論”的主體世所難遇，故不具有普遍性；二是對本體的把握不能通過靜坐、體悟的方法實現，這極易流入虛寂；三是人的習性具有普遍性，不從事上磨很難去除。從王畿後期所述來看，他顯然對王陽明的批評不完全認同；當然，我們還應當看到王畿之“四無論”具有的積極的意義。

程顥曾言：“吾年十六七時，好田獵，既見茂叔，則自謂無此好矣。……後十二年，復見獵者，不覺喜心，乃知果未也。”劉戡山評價說：“十數年來，竟費了幾場交戰。”錢穆先生評論說：“說來固容易，做來卻甚難，變化氣質不易得。”³³習心潛藏於內，不遇事不自然萌動，可見事上磨練對革除習心之重要。以此觀之，錢德洪雖只抓住了徹下一節，並執著於物而不能體認本體，但能在道德實踐中把持至善、良知，並以此規範自己的日常生活，已經是體會到自然個體與道德主體的差別，對人而言已是難能可貴。王畿之“四無”說的入手功夫是高而懸絕的究極之說，不足取。王陽明之“徹上徹下”教法應是從徹下入手，從功夫到本體，從有到無，在事上磨練中實現氣質變化，這是“初學用此，循循有入”的正解；同時，也應看到徹

32 王畿，《王畿集》，頁35。

33 錢穆，《陽明學述要》，頁12。

上一節之高明處具有的意義，即對徹下一節之完滿提出批評，為徹下一節永遠保留進步的空間，並時刻驚醒自己為學不可自滿。但此“徹上徹下”之說仍是理論上的圓融假設，其實現與否之關鍵取決於主體能否在事上磨練中挺立。

■ 投稿日：2016.09.12 / 審查日：2016.10.09-2016.11.02 / 刊載決定日：2016.11.05

參考文獻

- 陳 來，《有無之境——王陽明哲學的精神》，北京：人民出版社，1991。
- 郭齊勇，《中國哲學史》，北京：高等教育出版社，2006。
- 黃宗羲，《明儒學案》，沈芝盈點校，北京：中華書局，2008。
- 賈慶軍、李靖，〈王陽明四句教古今詮釋評析〉，《江漢學術》，2016年第4期。
- 勞思光，《新編中國哲學史》第三卷上，桂林：廣西師範大學出版社，2005。
- 牟宗三，《心體與性體》，臺北：聯經出版社，2003。
- 錢 穆，《陽明學述要》，北京：九州出版社，2010。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，北京：中國社會科學出版社，2005。
- 王 畿，《王畿集》，吳震編校，江蘇：鳳凰出版社，2007。
- 王守仁，《王陽明全集》，吳光、錢明、董平、姚延福編校，上海：古籍出版社，2011。
- 吳 震，《王陽明著述選評》，上海：古籍出版社，2004。
- 俞樟華，《王學編年》，長春：吉林大學出版社，2010。
- 張麗珠，《中國哲學史三十講》，臺北：里仁書局，2008。

New Analysis of Wang Yangming's Four Dicta

GUO Tan

Abstract

The four dicta (*siju jiao* 四句教) which Wang Yangming formulated in his late period of life represent the central tenets of his whole thoughts. The four dicta were mostly analyzed from the perspective of ontology or focusing on the practice of ontology; however, these approaches do not clearly illuminate Wang Yangming's thoughts. Wang considers the four dicta as the truth which "encompasses the below and the above." However, Qian Dehong, one of Wang's students, only focuses on the below: the importance of practical action. In contrast, Wang Ji, another student of Wang, only emphasizes the above: the importance of recognizing the ontology. Thus, neither Qian Dehong nor Wang Ji fully clarifies Wang Yangming's thoughts. However, as the students who followed Wang for the longest time, their understandings of the four dicta are more profound than others, and thus we can understand Wang Yangming's thoughts most clearly through an analysis of their explanations.

Keywords: defeating evil with goodness, utmost goodness without evil, no goodness and no evil, moral practice