

王阳明致良知的二重结构

——积累和彻悟

宣炳三

中文提要：阳明五十岁前后提倡致良知说以后，他讲学的宗旨便是致良知三个字。可是，《明儒学案》的著编者黄梨洲却说阳明晚年提倡致良知，未暇给弟子们充分发扬致良知的要义而去世，故引起阳明弟子对致良知的分歧，甚至有误会。其实，致良知的不同理解就会产生阳明弟子的分化。并且在阳明弟子中，最初对致良知的分歧的端倪在于钱绪山和王龙溪之争论，所谓“天泉问答”。此问答围绕如何理解四句教而进行的。但是，仅分析“天泉问答”，不能充分解释致良知里存在的二重结构，因为记载“天泉问答”的三种记载中，较接近于原貌的《传习录（下）》的记载里阳明分明地说他有两种教法，可就王龙溪的“四无说”来说，仍然不给予肯定。故我参考“严滩问答”的内容进行补充。历来“严滩问答”不如“天泉问答”受到瞩目，但我却认为，“严滩问答”是研究阳明工夫论时不可缺少的资料。现在学术界对于“天泉问答”的理解，即关于“天泉问答”里的钱绪山与王龙溪的立场的理解，存在有些倾向：钱绪山着重于工夫，王龙溪着重于本体。此种说法不无道理，应该讲清楚，否则容易造成误解。因此，仅以本体和工夫的构造，解释钱绪山和王龙溪之致良知说，不能充分说明两贤之不同点，也不能充分解释致良知的二重结构。故本论文采用“积累”和“彻悟”的构造，试图说明两贤之不同点，同时要解释致良知的二重结构。

关键词：王阳明，良知，致良知，本体，工夫

一、绪论

阳明五十岁前后提倡致良知说以后，他讲学的宗旨便是致良知三个字。阳明说：“我平生讲学，只是致良知三字。”^①又说：“近来信得致信得致良知三字，真圣门正法眼藏。”^②从此可以充分地看到致良知在阳明晚年思想中的地位。这个致良知说当然是磨练艰难之精华，阳明说：“某于此良知之说，从百死千难中得来。”^③我认为，若说阳明思想有两个大转折点，一个是体悟“心即理”的龙场悟道，另一个就是经宸濠、忠、泰之变而阐发“致良知”说。心即理是体悟天理是我心之理，致良知是相信我心之天理的绝对性。就天理（良知）的内在性而言，“心即理”和“致良知”的命题处于同一层次，而就循从天理（良知）的主宰性而言，“心即理”不如“致良知”真切。

可是，《明儒学案》的著编者黄梨洲却说阳明晚年提倡致良知，未暇给弟子们充分发扬致良知的要义而去世，故引起阳明弟子对致良知的分歧，甚至有误会。梨洲如此发言的用意何在？这应该是针对王龙溪的致良知说。若撇开梨洲对龙溪评价的是非，暂不置评，那么，我们从此可知致良知里有分歧的可能性。其实，致良知的不同理解就会产生阳明弟子的分化。值得注意的是，在阳明弟子中，最初对致良知的分歧的端倪在于钱绪山和王龙溪之争论，所谓“天泉问答”。此问答围绕如何理解“四句教”而进行的。我们从关于“四句教”的争辩中，可以看到致良知分化的端倪。

① 《王阳明全集》卷二十六，《寄正献男手墨二卷》，990页 [Wang Yangming, *the Completed Works of Wang Yangming*, vol.26, p.990]。

② 《王阳明全集》卷三十四，《年谱（二）》“五十岁”条 [Ibid., vol.34, “Nianpu(2): the age of 51”]。

③ 《王阳明全集》卷三十四，《年谱（二）》“五十岁”条 [Ibid., vol.34, “Nianpu(2): the age of 50”]。

“四句教”是阳明晚年重要讲学宗旨之一，而后来引起颇多争论。这争论不仅在阳明学圈与非阳明学圈之间发生，同时在阳明学内部也存在异见。如上所说，阳明学内部对“四句教”的最初分歧就是“天泉问答”里的钱绪山与王龙溪的立场。钱绪山的所谓“四有说”和王龙溪的所谓“四无说”的诠释，可以提供探讨阳明致良知的二重结构之资。两个人根据各自的理解发挥阳明的四句教，揭示致良知里存在的二重结构。故分析两个人的观点，可以帮助理解致良知的二重结构，同时，帮助理解阳明思想的全面。

但是，仅分析“天泉问答”，不能充分解释致良知里存在的二重结构，因为记载“天泉问答”的三种记载中^①，较接近于原貌的《传习录（下）》的记载里阳明分明地说他有两种教法，可就王龙溪的“四无说”来说，仍然不给予肯定。^②然则若仅借《传习录（下）》的说法，就不能全面理解阳明所说“我有两种教法”的内容，故我参考“严滩问答”的内容进行补充。历来“严滩问答”不如“天泉问答”受到瞩目，但我却认为，“严滩问答”是研究阳明工夫论时不可缺少的资料。

最后要谈的是，现在学术界对于“天泉问答”的理解，即关于“天泉问答”里的钱绪山与王龙溪的立场的理解，存在有些倾向：钱绪山着重于工夫，王龙溪着重于本体。此种说法不无道理，应该讲清楚，否则容易造成误解。

阳明学的宗旨简单说，就是良知本体与致良知工夫。就致良知工夫而言，工夫是良知本体的作用，就是听从良知之主宰而致此良知。再进一步说，学者普遍说本体是原来的体段，工夫是恢复原来的修养。同样，良知本体是原来的体段，

① 三种本就是《年谱》《天泉证道记》《传习录（下）》。按论者的调查，《年谱》反映钱绪山的立场，反而《天泉证道记》反映龙溪的立场，较为客观的版本是《传习录（下）》的记载。为了详细内容，请参看“检讨四句教史料”，宣炳三，《欧阳德哲学研究》，北京大学博士论文，2010，附录（一），201—206页 [Byungsam Sun, “A Study on the Ou Yangde’s Philosophy”, Doctoral Dissertation at Beijing university. 2010, pp.201-206]。

② 关于王阳明在“天泉问答”的基本态度，请参看拙著，《欧阳德哲学研究》里，第三章，第一节“本体工夫非有二”章节里谈“天泉问答”的部分 [Ibid., pp.80-82]。

致良知工夫是恢复原来良知的修养。故若仅说良知，不说致良知，便是无益于工夫，便是放弃工夫。这是对致良知的常见，不无道理。但若有人不信良知本体的活泼而只说如此，便已经脱离了致良知的本旨。从阳明的思想来说，良知本体是原来的体段，致良知工夫是根据良知本体的主宰而恢复原来良知的修养，这是定论。钱绪山与王龙溪皆认定致良知工夫是根据良知本体的主宰而恢复原来良知的修养，故他们之间的分歧与有人不知良知本体的活泼而认为致良知工夫是恢复原来的体段的立场大相庭径。^①

因此，仅以本体和工夫的构造，解释钱绪山和王龙溪之致良知说，不能充分说明两贤之不同点，也不能充分解释致良知的二重结构。故本论文采用“积累”和“彻悟”的构造，试图说明两贤之不同点，同时要解释致良知的二重结构。

二、天泉问答

阳明逝世前一年，将征思、田出发前夕，因钱绪山和王龙溪来问学，在天泉桥上阐明“四句教”的教法。阳明居越时期，讲学以致良知为主，又提倡“四句教”。值得注意的是，就“四句教”而言，“四句教”起了致良知具体化的作用。换句话说，钱绪山和王龙溪对“四句教”的所谓“四有论”和“四无论”的解释方案，把致良知里潜在的二重结构表面化了。从哲学史的角度来看，尤其是就阳明后学来说，这提供了考察阳明后学分化的最初的端倪。为了论述之便，着重两者的观点之别，简述“天泉问答”。

① 笔者已经在 2007 年，以《王阳明致良知说的二重结构》为题目发表过关于王阳明致良知说的研究结果，《儒学文化研究（韩文版）》第九辑，首尔：成均馆大学儒教文化研究所，2007。可是当时笔者的观点仍然限于本体和工夫之对比，未能充分诠释阳明致良知的意义。故以此论文代替彼论文 [Byungsam Sun, “Dual Structure of Zhi-Liang-Zhi”, *Journal of Confucian Philosophy and Culture*(Korean ed.) vol.9, Seoul: Institute of Confucian Philosophy and Culture at Sungkyunkwan University, 2007]。

整体上“天泉问答”引起了两方面的争论。第一，心体方面的争论，即对“无善无恶心之体”的解释。第二，工夫方面的争论，即以“四无说”为代表的本体工夫论，及以“四有说”为代表的工夫本体论之辨。

第一，就“无善无恶心之体”而言，这种心体规定像禅宗“作用为性”的心体，于是引起了很多争论。其实，这“作用为性”之嫌缘于把作为“心体存在形式”的“无善无恶”理解为作为“心体存在内容”的“无善无恶”的误解。再说，这是因为不区别所谓“实体词”和“状态词”的缘故。那么，钱绪山和王龙溪对第一句的解释如何？先谈钱绪山的“四有论”，后谈王龙溪的“四无论”。

就钱绪山的“四有论”而言，有的研究者说“一无三有”是准确，非是“四有论”。这种主张当然不成问题。即“一无三有”由“无善无恶心体”的“一无”和“有善有恶意用”“知善知恶良知”“为善为恶格物”的“三有”构成。但参考黄梨洲的解释，可以说钱绪山持有“四有论”，他说：“今观先生所记（按，邹东廓《青原赠处》）而四有之论，仍是以至善无恶为心，即四有四句亦是绪山之言。”^①这段提供了认为钱绪山对“四句教”的解释是四有论的根据，即他把“无善无恶心体”解释为“至善无恶心体”。即使不参考《青原赠处》的记录，看《传习录（下）》《年谱（三）》的记载，至少也可以觉察到钱绪山倾向于“至善无恶心体”。

就王龙溪的“四无论”而言，他虽表明“四句教不是定本”的观点，可就“无善无恶心之体”来说，他却较为充分继承甚至以良知发扬光大了。阳明之所以主张“无善无恶心之体”，是因先天道德理性、先天道德感性不是固定不变对象之故。若执着固定不变的至善，则难免意必之私。从这个方面来说，我们可以肯定评价龙溪充分继承了阳明之意。从龙溪学的思想来说，“无善无恶的心体”就是“无是无非的良知本体”。于是他在《天泉证道记》如此开始：“阳明夫子之学，以良知为宗。”这是理解龙溪“四无说”的关键句。当然这种解释是不是

^① 《明儒学案》卷十六《江右王门学案一》，《文庄邹东廓先生守益》，333 页 [Huang Zongxi, *MingRuXueAn*, vol.16, “Jiangyou Wangwen Xuean 1”, p.333]。

符合阳明当时在“天泉问答”中所言的本意，现在参考《传习录（下）》的全文，可见阳明不全面肯定龙溪之见解。可就阳明的良知学来说，龙溪如此诠释却有发扬光大之功。

第二，王龙溪认为，良知本体具有自发性和能动性。他强调纯粹良知作用，于是侧重发挥听从即体即用的良知便是工夫的立场。这就是所谓“本体工夫论”，即“即本体证工夫”。因此，他怀疑钱绪山所主的工夫容易被意欲遮盖而不听从良知的纯粹命令，这与他所谓后天诚意，先天正心之辨有关。钱绪山认为，心体是至善，但意念阶段易为私念所掩蔽，须用为善去恶的诚意工夫而恢复心体本然。这是所谓“工夫本体论”，即“用工夫合本体”。因此他批评王龙溪所主的工夫容易以意念误为本体，甚至追求顿悟本体，未免放弃礼教之病。可见两者都认定听从良知是工夫之本而侧重不同，钱绪山侧重于明莹心体，王龙溪着重于良知心体。于是钱绪山注意心体的污染，须工夫恢复本然，而王龙溪注意良知的绝对，听从良知就是工夫。

那么，阳明对两者如何评价呢？阳明基本上表示两是、两可的立场：“我（按，阳明）这里接人原有此二种。利根之人直从本源上悟入。人心本体原是明莹无滞的，原是个未发之中。利根之人一悟本体，即是功夫，人己内外，一齐俱透了。其次不免有习心在，本体受蔽，故且教在意念上实落为善去恶。功夫熟后，渣滓去得尽时，本体亦明尽了。汝中（按，龙溪）之见，是我这里接利根人的；德洪（按，绪山）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。若各执一边，眼前便有失人，便于道体各有未尽。”^①但阳明接着又说：“利根之人，世亦难过，本体功夫，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功夫，只去悬空想个本体，一切事为俱不着实，不过养成一个虚寂。此个病痛不是小小，不可不早说破。”^②可见在《传习录（下）》里阳明对王龙溪“四无论”的诠释不给予

① 《传习录》卷下，第315条 [Wang Yangming, *ChuanXiRu*, no.315]。

② 《传习录》卷下，第315条 [Ibid., no.315]。

肯定的评价。既然如此，则未免与阳明所说“我这里接人原有此二种”有抵牾之嫌，我们通过对“严滩问答”的分析可以疏通如此抵牾之嫌。

三、严滩问答

嘉靖八年（1529）春，钱绪山和王龙溪在诤告文中说：“前年秋，夫子将有广行，宽（按，绪山），畿（按，龙溪）各以所见未一，惧远离之无正也，因夜侍天泉桥而请质焉。夫子两是之，且进之以相益之义。初冬，追送于严滩请益，夫子又为究极之说。”^①从此我们可知两点：第一，“严滩问答”与“天泉问答”内容上应该有关。第二，“严滩问答”是阳明最后教训，是“究竟之说”。就“严滩问答”的记载而言，《年谱》不载此问答，钱绪山所编纂《传习录（下）》及王龙溪所撰《绪山钱君行状》有记载，但这两本文字有出入，值得注意：

《传习录（下）》：“汝中（按，王龙溪）举佛家实相幻相知说。先生（按，阳明）曰：‘有心俱是实，无心俱是幻，有心俱是幻，无心俱是实’汝中曰：‘有心俱是实，无心俱是幻，是本体上说功夫。有心俱是幻，无心俱是实，是功夫上说本体。’先生然其言，洪（按，钱绪山）于是时尚未了达，数年用功，始信本体功夫合一。但先生是时因问偶谈，吾儒指点人处，不必借此立言耳。”^②

《绪山钱君行状》：“夫子赴两广，予（按，王龙溪）与君（按，钱绪山）送至严滩，夫子（按，阳明）复申前说：‘二人正好为用，不失吾宗，因举有

① 《王阳明全集》卷三十八，《诤告同门》，1444—1445 页 [Wang Yangming, *the Completed Works of Wang Yangming*, vol.38, “Fugao Tongmen”, pp.1444-1445]。

② 《传习录》卷下，第 337 条 [Wang Yangming, *ChuanXiRu*, no.317]。

心是实相，无心是幻相，有心是幻相，无心是实相。’君拟议未及答。予曰：‘前所举是即本体证功夫，后所举是用功夫合本体，有无之间，不可以致诘。’夫子莞尔笑曰：‘可哉，此说究竟之说，汝辈既已见得，正好更相切摩，默默保任，弗轻漏泄也。’”^①

两段都是记录“严滩问答”，可我们会发现如下差异：第一，王龙溪在《绪山钱君行状》里对“严滩问答”持肯定的态度，相反，钱德洪在《传习录（下）》对“严滩问答”持否定的态度。第二，在《传习录（下）》，“严滩问答”的发言者是王龙溪，不像在《绪山钱君行状》里发言者是王阳明，并且在《传习录（下）》，没有“究极之说”的一句。这种差异很微妙，但可提供理解“严滩问答”的线索。

其实，正如钱绪山所指，“严滩问答”有禅的语气，故难以理解。我查过几种现在研究者的“严滩问答”诠释，似找不到一致的诠释。^②这却反证理解“严滩问答”的难度。下面简单论述我的解释。

我解释的出发点是“当局者清”的原则。换句话说，关于“严滩问答”的某些意味“X”，当事者钱绪山和王龙溪最明白了。故我可以如此猜测。第一，王龙溪有赞成的态度，而钱绪山有回避的态度，这都缘于他们的基本立场，就是缘于他们工夫论的立场。第二，若肯定“严滩问答”与“天泉问答”内容上有关，则两者在“天泉问答”时出现的工夫论差异，反映着“严滩问答”的不同态度。

③

① 《王畿集》卷二十，《绪山钱君行状》，586页 [Wang Ji, *the Completed Works of Wangji*, vol.20, p.586]。

② 陈来，《有无之境》，229—231页；张学智，《明代哲学史》，125—126页；方祖猷，《王畿评传》，105—111页 [Chen Lai, *Youwuzhijing*, pp.229-231; Zhang Xuezhi, *Mingdaizhexueshi*, pp.125-126; Fang Zuyou, *Wangjipingzhuan*, pp.105-111]。我基本上同意张学智对第一、二句的解释，方祖猷对第三、四句的解释。

③ 龙溪的记载提供对此的根据，他在《绪山钱君行状》说：“夫子（按，阳明）赴两广，予（按，龙溪）与君（按，绪山）送至严滩。夫子复申前说（按，“天泉问答”），二人正好

整理两本的记载，“严滩问答”四句中，前两句“有心俱是实，无心俱是幻”是“本体上说工夫”或“即本体证工夫”。后两句“无心俱是实，有心俱是幻”是“工夫上说本体”，或“用工夫合本体”。为了理解之便，先谈前两句，再谈后两句。^①

前两句：这“本体上说功夫”的概括，与“有心俱是实，无心俱是幻”有如何关系呢？“本体上说功夫”表示以良知本体做工夫。这是王龙溪所谓“即本体证功夫”。就本体而言，“有心俱是实”表示良知心体活跃于我心是真实，“无心俱是幻”表示良知心体无活跃于我心是假幻。

后两句：这“功夫上说本体”的概括，与“无心俱是实，有心俱是幻”有如何关系呢？“功夫上说本体”表示用工夫恢复本体，这是钱绪山所谓“用功夫合本体”。就工夫而讲，“无心俱是实”表示用无执无着之心是实际工夫。“有心俱是幻”表示有执有着之心是假幻工夫。

以上大致解释了“严滩问答”。值得注意的是，阳明对“天泉问答”和“严滩问答”有相反的态度，即《传习录（下）》“天泉问答”里阳明左袒钱绪山的立场，分明地不肯定王龙溪的立场，而《传习录（下）》“严滩问答”里阳明肯定王龙溪的立场。并且，王龙溪在“天泉问答”里说，“四句教不是定本”，表示不满，而钱绪山在“严滩问答”里说，“先生因问偶谈”，也表示不满。

那么，钱绪山为何回避“严滩问答”的权威性？这个问题可以从三个角度来分析。第一，“严滩问答”援用佛教的用语。第二，“严滩问答”认可王龙溪

互相为用，弗失吾宗。因举‘有心是实相，无心是幻相；有心是幻相，无心是实相’为问。”这“因举”表示“严滩问答”继承“天泉问答”的意思。《王畿集》卷二十，《绪山钱君行状》，586页[Wang Ji, *the Completed Works of Wangji*, vol.20, p.586]。

① 我要援《大乘起信论》“一心二门”的观点进行分析。我认为，《大乘起信论》的“真如门”和“生灭门”可换于“有”和“空（无）”。“有”指示“真如之实有”，“空（无）”指示“生灭万法之虚空”。就修养论而言，“有”可比喻于航海者信从北斗之有信，“空（无）”可比喻于航海者觉悟怒涛之空相。这个观点帮助理解“严滩问答”的意思。并且“严滩问答”反映着《大乘起信论》的观点与否，尚待进一步的研究。

所主张“本体工夫论”的可能性。第三，“严滩问答”会认可佛教顿悟无心的工夫，不如“天泉问答”里所说“为善去恶”的着实工夫。

相反，王龙溪为何赞成“严滩问答”的权威性。这个问题从两个角度来说明。第一，“严滩问答”明确地认可他所主张的“本体工夫论”。第二，这“无心俱是实，有心俱是幻”的工夫论，与他所主张“本体工夫论”的听从纯粹良知的绝对命令而进行工夫的本意相通。故王龙溪肯定“严滩问答”是阳明的究极之说。

通过以上“天泉问答”和“严滩问答”的分析可知阳明对两者的评价如何。阳明在“天泉问答”里左袒钱绪山的立场，强调为善去恶的着实工夫之重。同时，在“严滩问答”里肯定王龙溪的解释，着重听从良知的彻悟工夫之要。

四、积累和彻悟

上面分析“天泉问答”和“严滩问答”，提供理解阳明工夫论的线索，即阳明有积累工夫和彻悟工夫两面。当然这种解释方案仅限于对“天泉问答”和“严滩问答”的分析，不足以保证阳明工夫论有两种侧面的主张。

这两种积累工夫和彻悟工夫与致良知工夫之二重结构有关。如上所述，钱绪山和王龙溪对致良知工夫有不同点的解释，即保任良知的致良知，及恢复心体的致良知。保任良知是使良知自然流行的致良知，恢复心体是使物欲蒙蔽的心体完全发显的致良知。前者强调听从良知的彻悟性，后者侧重恢复心体的积累性。于是可谓王龙溪保任良知的致良知就是彻悟工夫，钱绪山恢复心体的致良知就是积累工夫。其实钱绪山的积累工夫容易理解，但王龙溪的彻悟工夫难以理解。因此本文先分析王龙溪的彻悟工夫论，后分析钱绪山的积累工夫论。然后调查阳明有关资料，以证明阳明有两种工夫侧面。

第一，彻悟工夫。历来学者对龙溪的彻悟工夫有种种误解，妨碍理解王龙溪

彻悟工夫的本来面貌。先看《天泉证道记》的一段：

夫子（按，阳明）曰：“正要二子（按，绪山、龙溪）有此一问，吾教法原有此两种，四无之说，为上根人立教。四有之说，为中根以下人立教。上根之人，悟得无善无恶，心体便从无处立根基，意与知物皆从无生，一了百当。即本体便是工夫，易简直截，更无剩欠，顿悟之学也。中根以下之人，未尝悟得本体，未免在有善有恶上立根基，心与知物皆从有生，须用为善去恶工夫，随处对治，使之渐渐入悟，从有以归于无，复还本体，及其成功一也。

①

此处有两点值得讨论：第一，“顿悟和入悟”。第二，“四无之说为上根人立教”。

第一，“顿悟和入悟”的问题。为了理解之便，要谈三种本子“天泉问答”中有关顿渐悟修的记载。首先《年谱（三）》中不指出所谓“上根、中下根”的区别，这意味着此本取消阳明有两种教法的主张。且从《年谱（三）》“天泉问答”的整体意思来说，工夫是在良知上实用为善去恶功夫，以达到太虚无形，一过而化之境，不是悬空想象本体，故《年谱（三）》“天泉问答”不肯定顿悟之功。其次在《传习录（下）》“天泉问答”说：“利根之人直从本源上悟入”，此肯定顿悟之功，可后段说：“利根之人，世亦难遇，本体功夫，一悟尽透。此颜子、明道所不敢承当，岂可轻易望人！”认为顿悟之功难免有名无实之嫌，约与《年谱（三）》“天泉问答”相似。最后在《天泉证道记》说：“上根人悟得无善无恶，心体便从无处立根基”。又说：“中下根人随处对治，使之渐渐入悟。”这表示虽有上根之顿悟和中下根之渐悟之别，然悟是工夫之本。这是与其他两本的不同。

① 《王畿集》卷一，《天泉证道记》，2 页 [Wang Ji, *the Completed Works of Wangji*, vol.1, p.2]。

根据一般的说法，悟是修之完成，便是工夫完成而达到的洒脱之境。《年谱（三）》和《传习录（下）》似持有这种立场，不肯定“得悟”之功。可在龙溪来说，悟是修之始。当然，这种悟的本意就是“悟得心体良知”的悟，自不待言。故王龙溪《天泉证道记》言：“阳明夫子之学，以良知为宗”，这算是《天泉证道记》的关键词，也是彻悟工夫的基本出发点。

其次，谈“四无之说为上根人立教”的问题。正如已上所述，阳明在《传习录（下）》提出“两种教法”，但接着说“利根之人，世亦难遇。本体功夫一悟尽透，此颜子、明道所不敢承当，岂可轻易望人。”在此阳明实际上否定了王龙溪的工夫论。而且龙溪也在别处说：“夫圣贤之学，致知虽一，而所入不同，从顿入者，即本体为功夫。天机常运，终日兢业，保任不离性体，虽有欲念，一觉便化，不致为累，所谓性之也。从渐入者，用功夫以复本体，终日扫荡欲根，祛除杂念，以顺其天机，不使为累，所谓反之也。”^①这“顿入、渐入；性之、反之”的说法也许认定他的工夫论是适于上根人。那么，龙溪自己承认他所主张的工夫论有局限吗？当然，这种推断并非王龙溪所想的，也非龙溪所同意的。从他的思想来说，他承认每人有气质清浊厚薄之差，固有上根之人顿悟与中根以下之人渐悟之异。可是虽有顿渐之异，快慢之别，但无论上根、中下根都仍然需要悟证良知的工夫。龙溪在别处说：

良知在人本无污坏，虽昏蔽之极，苟能一念之反，即得本心。……此原是人人见在具足不犯做手本领工夫，人之可以为尧舜，小人之可以为君子，舍此更无从入之路，可变之几，固非以为妙悟而妄意自信，亦未尝谓非中人以下所能及也。^②

从这段的意思来看，他所主张的工夫既不是“妙悟而妄意自信”，又不是

① 《王畿集》卷二，《松原晤语》，42—43页 [Ibid., vol.2, pp.42-43]。

② 《王畿集》卷六，《致知议辩》，134页 [Ibid., vol.6, p.134]。

“未尝谓非中人以下所能及”，换句话说，顿悟良知不仅是利根人所能及，而且中人以下所能及的工夫。

本来，阳明学派常说，视之朱子所主的工夫论，他们所主的工夫论简知易从。可后来王龙溪的彻悟，多被称为高明人之功，原因在何？这是王龙溪取消外在的任何依靠，强调听从良知而做尽心知性工夫之故，双江曾对龙溪的工夫论评价说：“尊兄（按，王龙溪）高明过人，自来论学，只是混沌初生无所污坏者而言，而以见在为具足，不犯做手为妙悟，以此自娱可也，恐非中人以下之所能及也。”^①

但龙溪主张彻悟工夫的本意不是所谓“不犯做手为妙悟，以此自娱”，而是提倡“咽喉下肯著一刀，舍得性命”之工夫，龙溪说：“只是咽喉下不肯著此一刀，舍不得性命，所以牵引文义，容他出路。若当下舍得，不为姑容，便是入微功夫。”^②这多是充溢于发愤忘食之志，这就是王龙溪精神所向之所。明白王龙溪的彻悟工夫之面目，才能掌握“一念自反，即得本心”^③的本意，从反面来说，若非真求圣之志，“一念自反，即得本心”还是猖狂放恣、玩弄光景之藉耳。这是龙溪所主张彻悟（彻底）工夫之本来面目。

第二，积累工夫。钱绪山的积累工夫不难以理解。先看《年谱（三）》“天泉问答”的一段：

心体原来无善无恶，今习染既久，觉心体上见有善恶在，为善去恶，正是复那本体功夫。若见得本体如此，只说无功夫可用，恐只是见耳……人心自有知识以来，已为习俗所染，今不教他在良知上实用为善去恶功夫，只去悬空想个本体，一切事为，俱不著实。此病痛不是小小，不可不早说破。^④

① 《王畿集》卷六，《致知议辩》，133 页 [Ibid., vol.6, p.133]。

② 《王畿集》卷一，《抚州拟岘台会语》，23 页 [Ibid., vol.1, p.23]。

③ 《王畿集》卷八，《孟子告子之学》，190 页 [Ibid., vol.8, p.190]。

④ 《王阳明全集》卷三十五，《年谱（三）》“五十六岁”条 [Wang Yangming, the

按钱绪山的基本思想来说，明莹心体本来是至善无恶的。可人未免有习心成性，于是须为善去恶的诚意之功，恢复明莹心体。故只说心体本来，不论下工夫，恐只是见解。这种立场很平实而有理，便是孟子所谓“盈科而进”的工夫。值得注意的是，如上面所说，在心体的解释上，龙溪所理解的心体是良知心体而不是明莹心体，于是良知心体无功夫可用的说法，就龙溪来说是不成问题的。

而且，“天泉问答”中两者立场似有互相排斥之感，故有人肯定绪山之工夫立场，责备龙溪为放弃工夫、流于猖狂放恣之类。同样，有人以辩护龙溪之工夫立场，评价绪山未免执后天诚意为典要，陷入事上磨练之窠臼。这两种偏见都不符合两者所主张的本意。在绪山而言，他认定致良知工夫是根据良知本体的主宰而恢复原来良知的修养，就是听从良知之主宰而致此良知的工夫。故他的恢复心体工夫，与有人不知良知本体的活泼而仅说致良知工夫是恢复原来的体段有天壤之别。而且黄梨洲在《明儒学案》里不予钱绪山全面肯定的评价缘于绪山过重良知自然之嫌，反而证明了钱绪山根据良知本体的主宰而进行工夫的事实。

第三，王阳明的彻悟工夫和积累工夫。先看黄梨洲的一段话：

先生之学，始泛滥于词章，继而遍读考亭之书，循序格物，顾物理吾心终判为二，无所得入。于是出入于佛、老者久之。及至居夷处困，动心忍性，因念圣人处此更有何道？忽悟格物致知之旨，圣人之道，吾性自足，不假外求。其学凡三变而始得其门。自此以后，尽去枝叶，一意本原，以默坐澄心为学的。有未发之中，始能有发而中节之和，视听言动，大率以收敛为主，发散是不得已。江右以后，专提“致良知”三字，默不假坐，心不待澄，不习不虑，出之自有天则。盖良知即是未发之中，此知之前更无未发；良知即是中节之和，此知之后更无已发。此知自能收敛，不须更主于收敛；此知自能发散，不须更期于发散。收敛者，感之体，静而动也；发散者，寂之用，动而静也。知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知，无有二也。居越以后，所

Completed Works of WangYangming, vol.35, "Nianpu(3):the age of 56"]。

操益熟，所得益化，时时知是知非，时时无是无非，开口即得本心，更无假借凑泊，如赤日当空而万象毕照。是学成之后又有此三变也。^①

概述阳明思想变化阶段的说法不一而足，其中，较为代表性的概述是钱绪山的“学三变，教三变”的说法，即驰骋于辞章，出入二氏，居夷有得于圣贤之旨的学三变，及居贵阳倡知行合一，自滁阳后倡静坐，江右以来提致良知的教变。^②还有黄梨洲的“学三变，教三变”的说法，即泛滥于词章，遍读考亭之书，出入于佛老，居夷忽悟格物致知之旨，这是“凡三变而始得其门”，及自此（按，龙场悟道）以后以默坐澄心为学的，江右以后专提致良知，居越以后所操益熟、所得益化，这是“学成之后三变”。黄梨洲的说法与钱绪山的说法，在“教三变”中不提“知行合一”而补充以“居越以后所操益熟、所得益化”，有所不同但大致一般。并且，黄梨洲的说法是沿袭王龙溪的说法而加以修改的，这是众所熟知的。

黄梨洲说法的特征是直接说明变化阶段的内容，即首先，自此（按，龙场悟道）以后，“大率以收敛为主，发散是不得已。”其次，江右以后，“此知自能收敛，不须更主于收敛；此知自能发散，不须更期于发散。”最后，居越以后，“开口即得本心，更无假借凑泊。”值得注意的是，阳明江右前后的教法似有所区别。那么，如果将这种观点适用于钱绪山和王龙溪，则很可能如此说：钱绪山侧重诚意格物，重视兢兢业业之功，就是“收敛为主，发散是不得已”的工夫，他主要依据阳明早年的思想，正如《传习录（上）》的观点所示。王龙溪侧重致良知，重视听从良知之功，就是“此知自能收敛，不须更主于收敛；此知自能发散，不须更期于发散。”的工夫，他主要依据阳明晚年思想，正如《传习录（下）》所示。这是学术界常见之一而未必符合实际。

① 《明儒学案》卷十《姚江学案》，《文成王阳明先生守仁》，180 页 [Huang Zongxi, *Mingru Xuean*, vol.10, p.180]。

② 《王阳明全集》卷四十一，《刻文录叙说》，1574 页 [Wang Yangming, *the Completed Works of WangYangming*, vol.41, p.1574]。

其实，黄梨洲的这种概括对阳明学的整个发展来说是很符合实际的。可问题是，这种观点若直接适用于钱王两贤的工夫论而疏通两者工夫的差异时就会发生问题。换句话说，这早年、晚年之说法似有一个好处，即既承认两者工夫论之差异，又可以都被归纳于阳明工夫论之内。可两贤皆是阳明晚年的高足，则早年、晚年的说法未免“取此舍彼”之嫌。这种说法很可能缘于龙溪彻悟工夫之困惑，即龙溪所谓“一念自反即得本心”“无工夫的工夫”“全体放下”等工夫似与着实积累工夫难以调和，然他确实有阳明学内一定的地位，故不得不如此解释而疏通两贤工夫论之差异。然而根据上面的初步分析，龙溪的彻悟工夫只不过是彻底工夫，而不是放弃工夫；绪山的积累工夫只不过是积累工夫，而不是后天诚意的典要、窠臼。若这种说法成立的话，我们可以如此说：阳明早年工夫论有龙溪的彻悟工夫和绪山的积累工夫，同理，阳明晚年工夫论亦有绪山的积累工夫和龙溪的彻悟工夫。

我们可以调查阳明本人提出的工夫论，以提供上述论辩的证明。就调查的资料而言，历来不停地出现怀疑《传习录（下）》真实性的种种说法。换句话说，有人本来不满《传习录（下）》有关肯定彻悟工夫的说法，指出《传习录（下）》不是阳明亲笔而是汇集弟子所记的语录，而且在阳明没后刊行，未经过阳明的批校，不如《传习录（上）》和《传习录（中）》可靠，于是不给予全肯。因此，我以《王阳明全集》里五十岁以后的资料为主进行分析。

先看王阳明的一段话：

心之良知是谓圣。圣人之学，惟是致此良知而已。自然而致之者，圣人也；勉然而致之者，贤人也；自蔽自昧而不肯致之者，愚不肖者也。愚不肖者，虽其蔽昧之极，良知又未尝不存也。苟能致之，即与圣人无异矣。^①

① 《王阳明全集》卷八，《书魏师孟卷》“乙酉”（按，阳明 54 岁），280 页 [Ibid., vol.8, p.280]。

这是嘉靖四年（阳明 54 岁）的一封信。从中可以看到阳明工夫论的大纲。

首先，学之目的在于为圣，而圣人之学惟是致此良知。这指示听从良知是惟一的工夫，且良知是天命之绝对命令，不容任何拟议损益的，阳明说：“天命之性，粹然至善。其灵昭不昧者，皆其至善之发见，是皆明德之本体，而所谓良知者也。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。”^①此与龙溪所说的彻悟（彻底）工夫一般。

其次，良知未尝不存，可若不肯致之，则与圣人有异，俨然存在圣人、贤人、愚人之别。这表示积累工夫是致知之本，无论生安、学利、困勉，都听从良知而加人一己百、人十己千之功，才能致此良知。他说：“来书（按，王公弼书）‘提醒良知’之说，甚善甚善！所云‘困勉之功’，亦只是提醒工夫未能纯熟，须加人一己百之力，然后能无间断，非是提醒之外，别有一段困勉之事也。”^②此与绪山所说的积累工夫一般。

阳明曾为回乡的一个学生写了一篇文章，从中可以看到阳明形象地提出“彻悟工夫”和“积累工夫”之统一：

王生一为自惠负芟来学，居数月，皆随众参谒，默然未尝有所请。视其色，津津若有所喜然。一日，众皆退，乃独复入堂下而请曰：“致知之训，千圣不传之秘也，一为既领之矣。敢请益。”予（按，阳明）曰：“千丈之木，起于肤寸之萌芽。子谓肤寸之外有所益欤，则何以至于千丈？子谓肤寸之外有所益欤，则肤寸之外，子将何以益之？”一为跃然起拜曰：“闻教矣。”^③

此条，“肤寸之萌芽”是良知。“子谓肤寸之外有所益欤，则何以至于千

① 《王阳明全集》卷七，《亲民堂记》“乙酉”（按，阳明 54 岁），251 页 [Ibid., vol.7, p.251]。

② 《王阳明全集》卷六，《与王公弼》“丁亥”（按，阳明 56 岁），215 页 [Ibid., vol.6, p.215]。

③ 《王阳明全集》卷八，《书王一为卷》“癸未”（按，阳明 52 岁），276 页 [Ibid., vol.8, p.276]。

丈？”表示积累工夫。“子谓肤寸之外有所益欤，则肤寸之外，子将何以益之？”指示彻悟工夫。文字生动崭新而意思依然如旧。

五、结论

学术界认同，阳明讲学的宗旨便是致良知三个字。此不仅是当代学者的观点，尤其是明代阳明后学者们持有的不能改变的定见。可是，按阳明后学者的分化过程，致良知的不同理解就会产生阳明弟子的分化，从此会发现致良知里本有分歧的可能性。其实，最初对致良知说分歧的端倪，我们从钱绪山和王龙溪之争论即所谓“天泉问答”中可以找到，而且此问答围绕如何理解“四句教”而进行的。因此如何理解“四句教”的争辩是理解致良知的捷径。

但是，仅分析“天泉问答”，不能充分解释致良知里存在的二重结构，因为记载“天泉问答”的三种记载中，较接近于原貌的《传习录（下）》的记载里，虽然阳明分明地说他有两种教法，可就王龙溪的“四无说”来说，仍然不给予肯定。故我们得参考“严滩问答”的内容进行补充，才能较为圆满地理解阳明之立场。结果，阳明在“天泉问答”里左袒钱绪山的立场，强调为善去恶的着实工夫之重。同时，在“严滩问答”里肯定王龙溪的解释，着重听从良知的彻悟工夫之要。

从而我们可以将两贤致良知工夫的不同点可以概括为“保任良知”的致良知及“恢复心体”^①的致良知。前者是王龙溪的所谓“本体工夫论”，后者是钱绪

① 关于阳明使用心体的概念，我认为他把“心体”规定为三种。第一，“心体存在内容”和“心体存在形式”；第二，“庄敬心体”和“悦乐心体”；第三，“良知心体”和“明莹心体”。此处我使用的“良知”和“心体”概念是采用第三种理解。就第三种规定而言，良知心体的立场强调无时不在、无处不临的良知心体的绝对性，故良知常明不昏；明莹心体的立场指出有时明莹、有时昏暗的明莹心体的污染性，故心体有明有昏。

山的所谓“工夫本体论”。^①也就是王龙溪所谓的“即本体证工夫”，及钱绪山所谓的“用工夫合本体”。^②具体而言，这是使良知自然流行的致良知，及使物欲蒙蔽的心体完全发扬的致良知，前者强调信从良知工夫的彻底性，后者侧重恢复心体工夫的积累性。

当然，两贤对致良知的如此不同的理解缘于王阳明致良知说的二重结构，我们可以调查阳明本人提出的工夫论，即简以《王阳明全集》里五十岁以后的资料为主进行分析，可以找到如此主张的根据。总之，我们可以说，阳明之致良知的二重结构是积累工夫和彻底工夫。

（作者系韩国 忠南大学儒学研究所 博士后研究员）

投稿日：2011.11.18，审查日：2011.12.14~28，刊载决定日：2011.12.29

参考文献〈References〉

1. 王守仁，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992。
Wang Shouren, *The Collected Works of WangYangming*, Shanghai: Shanghai Ancient Book Press, 1992.
2. 王畿，《王畿集》，南京：凤凰出版社，2007。
Wang Ji, *The Collected Works of Wangjiji*, Nanjing: Fenghuang Press, 2007.
3. 黄宗羲，《明儒学案》，北京：中华书局，2008。
Huang Zongxi, *Mingru Xuean*, Beijing: Zhonghua Shuju, 2008.
4. 陈荣捷，《王阳明传习录详注集评》，台湾：学生书局，1998。
Chen Rongjie, *WangYangming Chuanxilu Xiangzhu Jiping*, Taiwan: Xuesheng Shuju, 1998.

① 这“本体工夫论”和“工夫本体论”是采用“严滩问答”。《传习录》卷下，337 条 [Wang Yangming, *Chuanxiru*, no.317]。

② 这“即本体证工夫”是采用《天泉证道记》（《王畿集》卷一） [Wang Ji, *The Collected Works of Wang ji*, vol.1, p.2]。“用工夫合本体”是采用《年谱（三）》“天泉问答”条，《王阳明全集》卷三十五，“五十六岁”条 [Wang Yangming, *The Collected Works of WangYangming*, vol.35, “Nianpu(3): the age of 56”]。

5. 陈来,《有无之境》,北京:人民出版社,1991。
Chen Lai, *Youwuzhijing*, Beijing: Renmin Press, 1991.
6. 张学智,《明代哲学史》,北京:北京大学出版社,2000。
Zhang Xuezhi, *Mingdaizhexueshi*, Beijing: Beijing Univ. Press, 2000.
7. 方祖猷,《王畿评传》,南京:南京大学出版社,2001。
Fang Zuyou, *Wangji Pingzhuan*, Nanjing: Nanjing Univ. Press, 2001.

A Dual Structure on the Zhi-Liang-Zhi of the Wang Yangming's Thought

Sun, Byung-Sam

In this paper, we generally understand that the fulfillment of Innate Knowledge of Goodness(致良知) is an ultimate theory of Yangming's thought. For example, through chronological record(年譜), we can find that he has proclaimed the fulfillment Innate Knowledge of Goodness since his fifty.

Meanwhile, although Yang-Ming's disciples are all based on the theory of fulfillment of Innate Knowledge of Goodness, they are diversly understood their master's ultimate thought, practically related to the self-cultivation theory(工夫論). For this problem, we can answer by studying the dual structure of Yangming's idea on the fulfillment of Innate Knowledge of Goodness.

It can be understood like this: the former takes a stress on the spontaneity of Innate Goodness[良知]. This idea can be called as Gongfu of Benti (本體工夫), which means that self-cultivation is based on the spontaneity of Innate Goodness(良知); the latter takes a focus on the refrainment of the environment. This thought could be called as Gongfu of Benti, which means that self-cultivation needs artificial efforts to revive Innate Goodness.

Key Words: Wang Yangming, Innate Goodness, Fulfillment Innate Knowledge of Goodness, Benti(ontological-substance), Gongfu(self-cultivation)