

[文章编号]1009-3729(2011)05-0030-05

王阳明“四句教”与佛学关系新解

——兼论“无善无恶”非境界论

王黎芳, 刘聪

(安徽工程大学 人文学院, 安徽 芜湖 241000)

[摘要]王阳明在阐述“四句教”时颇为犹豫的心态与其一向自信、果断的性格有着明显的差异,根源在于他意识到“无善无恶”与佛学的“不思善恶”之说极为相似。从理论归属上看,“无善无恶”延续了佛学“作用即性”的思维模式,消解了良知的性善根据。学术界将“无善无恶”阐释为境界的无滞性,此观点不符合王阳明的本意。

[关键词]王阳明;四句教;无善无恶

[中图分类号]B248.2 **[文献标志码]**A

王阳明(1472—1529)与佛学的关系是后世学者讨论的重要问题,这主要表现在对其“四句教”首句的争辩上。黄宗羲认为,佛教言“无善无恶”,而儒学从天理立言,“既已有理,恶得言无善无恶乎”?因此“无善无恶”不是出于王阳明之口。^[1]黄宗羲之所以否定“无善无恶”为王阳明所言,很大程度上是因为此说与佛教“不思善恶”之说极为相似,有动摇儒家性善说的危险。黄宗羲的担心并非多余,后世对阳明学的批判大多从此问题入手。^[2]事实上,如果站在价值中立的立场上,通过考察“天泉证道”时王阳明的心态可以发现,这种认为“四句教”的首句非“无善无恶”、进而否定王阳明思想与佛学关系的做法,是不可取的。本文拟通过场景还原法对“天泉证道”时王阳明的心态予以探究,进而对阳明心学中的“四句教”与佛学的关系及“‘无善无恶’境界论”之说进行具体解析。

(一)

现今学术界对“四句教”的研究主要有两个向

路:一是运用哲学思辨的方法研究“四句教”中的心、意、知、物四者之间的逻辑结构及其与王阳明一贯倡导的“致良知”之间的关系;二是通过考证、对比不同文献中记载的有关“四句教”的资料,进而分析“四句教”与“四无论”和“四有论”的关系。事实上,在这两种研究向路之外,还可以运用场景还原的方法,通过分析王阳明评判钱德洪和王畿对“四句教”的理解时的心态倾向,揭示王阳明立足于“四句教”并最终指向“四无”的思想倾向,即“四句教”并非王阳明的最后定见,它最终要转为“四无论”。

关于“天泉证道”时的具体情境,当事人王畿《天泉证道记》的记载最为详实可靠,后世之说多出于此。王阳明首倡“四句教”之后,王门两大派分别以钱德洪和王畿为代表于1527年夏在王府前的天泉桥发生了一场关于“四句教”之主旨的辩论。钱德洪认为“四句教”是王阳明的“教人定本,一毫不不可更易”,王畿则认为“四句教”只是王阳明的权法,真正的师门定本是“四无”,即无心之心、无意之意、

[收稿日期]2011-06-15

[基金项目]2011年安徽省教育厅人文社会科学研究项目(2011sk191)

[作者简介]王黎芳(1971—),女,安徽省宿州市人,安徽工程大学讲师,硕士,主要研究方向:传统文化与思想政治教育;刘聪(1973—),男,安徽省宿州市人,安徽工程大学讲师,博士,主要研究方向:儒释道三教关系。

无知之知、无物之物。与此相对的钱德洪的观点被称为“四有”论。王阳明认为二人之说都不足以反映自己思想的全貌。概括来说,他的教法有两种:一种是“本体便是工夫,易简直截,更无剩欠,顿悟之学”,此是接引上根人的教法;一种是“用为善去恶工夫随处对治,使之渐渐入悟”,此是接引中根以下人的教法。而“汝中所见,是接上根人教法;德洪所见,是接中根以下人教法”,唯有“四句教”是立言宗旨。^{[3](P1)}“天泉证道”中的基本问题是较为清晰的。王畿认为“四句教”有进一步发展的空间,而钱德洪则力主师说。王阳明折中两边,以“四无”、“四有”为方便说法,“四句教”是立言宗旨。

学术界在研究这段公案时,大多仅仅关注“四句教”、“四无”、“四有”之说,而忽略了王阳明此时的心态。事实上,王阳明此时的心态十分矛盾,在他看来虽然“四句教”是立言宗旨,但他似乎更倾向于王畿的“四无”说。王阳明说:“汝中所见,我久欲发,恐人信不及,徒增躐等之病,故含蓄到今。”^{[3](P2)}可以说,这段话最能够反映“天泉证道”中王阳明的思想倾向。在“四句教”、“四无”、“四有”三者之中,虽然“四无”、“四有”为方便说法,“四句教”是立言宗旨,但“四无”说最符合王阳明的本意。只是由于此说难以被人接受,因此王阳明欲言又止,“含蓄到今”,而王畿说出了他早已想说而未敢说的话。

考证王阳明的生平,我们可以发现,王阳明对自己的行为、思想极为自信。成化二十二年(公元1486),京城附近盗匪猖狂,年仅15岁的王阳明相信自己可以解决这一问题,遂将自己的策略写成正式的文书,打算献给皇帝,其父“斥之为狂,乃止”^{[4](P1222)}。在平定豪宸之乱时,王阳明的这种自信、敢作敢为的性格表现得更为充分。“王阳明初见宸濠,佯言售意,以窥逆谋……自是,阳明始知宸濠谋逆决矣。乃遣其门生举人冀元亨往来濠邸,觐其动静,益得其详。于是始上疏请提督军务,言:‘臣据江西上流,江西连岁盗起,乞假臣提督军务之权,以便行事。’意在濠也。”^[5]是时,王阳明仅为督剿盗匪的地方官,在几句话之间就判断宁王朱宸濠密谋造反,便让门生冀元亨潜入宁王官邸打探究竟,并预先做了军事准备。王阳明的自信和果断可见一斑!王阳明不仅在为官过程中表现出上述自信、果断、敢作敢为的性格,而且他对自己的学术思

想尤其是“致良知”说更是表现出相当的自信。在王阳明的著作中,将良知喻为“太阳”、“圣门正法眼藏”和“圣学之嫡传”的说法很多,对自己的学说极为自信,从来没有怀疑过其中有任何不妥或值得商榷之处。

综上可知,王阳明在“天泉证道”时的心态与其一贯自信的性格有颇多差异,以致引发了后世关于“四句教”之争。事实上,如果我们详考“无善无恶心之体”与佛学的关系,就不难发现其中的原因。王阳明意识到此说与佛学关系甚密,与佛学的“不思善恶”之说相近。对于这种佛学色彩甚浓的说法,王阳明当然有所保留、欲言又止。

(二)

尽管王阳明认为王畿的“四无”是“我久欲发”,但他在“天泉证道”时再三叮嘱钱、王二人“务要依我四句宗旨:无善无恶是心之体,有善有恶是意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物”。这就是说,王阳明极力调和无善无恶的心之体与有善有恶的意之动、良知与格物之间的关系。然而,王阳明的“无善无恶”之说与佛学“不思善恶”的思想具有内在的理论一致性。

“不思善恶”最早见于《坛经》,是惠能在大庾岭上启发惠明时所说:“不思善,不思恶,正与么时,那个是明上座本来面目。”^{[6](P23)}惠能的“不思善恶”是其无念之说的具体运用。惠能从人的当下自心出发,认为众生因迷惑而生的“妄心”和“迷心”皆是虚幻的,是对外境执著的结果。他认为只要当下任心自运,不起妄念,便可顿至佛地。这里的“妄念”并不是道德层面上与善念相对的恶念,而是“不思善不思恶”的清静之念。宋代有一士大夫赵概,平时备有三个罐子,一个装黑豆,一个装黄豆,一个是空的。别人问他这是为何?他回答说:“吾平日兴一善念则投一黄豆,兴一恶念则投一黑豆,用以自警。始则黑多于黄,中则黄多于黑,近则二念俱忘,亦不投矣。”^[7]由此可见,禅宗认为世俗层面上的善恶解释是对外境的执著,是“妄心”和“迷心”,而禅宗要求的是超越于善恶分判之上的无善无恶。

在佛教理论中,善恶观包含两个层面的内容:一是道德层面的善恶;二是佛与众生在法性、真性等问题上的善恶分判。佛教追求的诸法之真实体性则是指超越于善恶分判之上的宇宙一切现象所

具有的真实不变的法性,即“不思善恶”的空寂本源。事实上,王阳明在“天泉证道”中说的“四句宗旨”与佛教的“不思善恶”具有相同的理论结构,即心之体“无善无恶”,而形下的意、良知和格物是“有善有恶”的。从王阳明对上根之教和下根之教的区分中可以看出,追求“无善无恶”的上根之教显然是直指心体的教法,这与佛教尤其是禅宗的“不思善不思恶”的说法是一致的。

王阳明一生“哀斯道之溺,忧斯道之疵;指良知以阐人心之要,揭亲民以启大道之方”^{[4](P1520)},以发扬孔孟道统为己任。他之所以在“天泉证道”时提出与佛学“不思善恶”思想相一致的“无善无恶”,根源在于他以认识能力作为良知之理论发展的必然结果。王阳明虽然不认同程朱视天理人心为二的说法,认为天理人心是合一的,并力主以良知代替程朱的天理,但王阳明并不否认良知是性善的根源。他多次说:“鄙夫自知的是非,便是他本来天则。”^{[4](P112)}“道即是良知。良知原是完完全全,是的还他,非的还他非,是非只依著他,更无有不是处。这良知还是你的明师。”^{[4](P105)}“天则”、“道”就是天理,王阳明将它们说成良知,也就是认为良知是先验、普遍的道德法则,至善性自然成为良知的根本属性。但王阳明同时也将人的认识能力——“虚灵明觉”——视为良知。他说:“心者身之主也,而心之虚灵明觉,即所谓本然之良知也。其虚灵明觉之良知,应感而动者谓之意;有知而后有意,无知则无意矣。”^{[4](P47-48)}“夫妄心则动也,照心非动也;恒照则恒动恒静,天地之所以恒久而不已也。照心固照也,妄心亦照也;其为物不二,则其生物不息,有刻暂停则息矣,非至诚无息之学矣……良知者,心之本体,即前所谓恒照者也。”^{[4](P61-62)}从认知意义上说,人心必然要具备认识能力,王阳明将这种能力称为“虚灵明觉”或“照心”,并认为它是良知本具的一种能力。但具体的认识过程中,并不能保证每一次人的认识能力的发挥都符合“本体明觉”,这样就有了“照心”与“妄心”之别。所谓“照心”,就是“虚灵明觉”的发用合于“本体明觉”之自然,未曾被物欲侵蚀;所谓“妄心”,就是“虚灵明觉”的发用不合于“本体明觉”之自然,被物欲侵蚀。因此,笼统地说“心之虚灵明觉,即所谓本然之良知”不但抹煞了“照心”与“妄心”的区别,而且可能消解良知的

至善性并以主体的认识能力取代良知,这就将儒家一贯坚持的性善根据收缩为一己的认识能力。

王阳明之所以将人的“虚灵明觉”的认识能力视为良知,原因在于他吸收利用了禅宗“作用即性”理论。据《景德传灯录》记载,“作用即性”出自达摩弟子波罗提为南天竺国王说法的一段话^[8]:

王曰:“性在何处?”答曰:“性在作用。”王曰:“是何作用我今不见?”答曰:“今见作用王自不见。”王曰:“于我有否?”答曰:“王若作用无有不是,王若不用体亦难见。”王曰:“若当用时几处出现?”……波罗提即说偈曰:“在胎为身,处世名人。在眼曰见,在耳曰闻,在鼻辨香,在口谈论,在手执捉,在足运奔。遍现俱该沙界,收摄在一微尘。识者知是佛性,不识唤作精魂。”

这里的“性”是指佛性。肯定众生皆有佛性,见性即成佛,是禅宗的根本主张。这一说法将“佛”的理想人格从世人观念中认知、崇仰的客体拉入当下的主体中,而“性在作用”则进一步将佛性化为人的感观知觉、肢体动作等具体活动。《坛经》载:“为人本性,念念不住。前念今念后念,念念相续,无有断绝。若一念断绝,法身即是离色身。”^{[6](P32)}惠能教人从念念相续的当下现实之心中体认佛性。马祖道一进一步从人的具体活动中指出成佛的本质:“起心动念、弹指声咳、扬眉瞬目,所作所为,皆是佛性全体之用,更无第二主宰。”^[9]事实上,“于不思善不思恶时认本来面目”也是这种从现实生命中永不停歇的身心活动里把握佛性的做法之具体体现。

通过以上论述,我们可以发现,在王阳明的整个思想中存在着两条线索:一是以良知为性善的根据,以诚意格物到致良知为修养功夫的社会伦理性路线;二是以“虚灵明觉”的认识能力为良知,以排除物欲对认识能力的干扰为修养功夫的主观认识性路线。前一路线的理论基础以及修养方法是以伦理性的善为标准的,它必然会引出“四有”论;后一路线的理论基础是主观的认识能力,其修养方法是以恢复“虚灵明觉”为宗旨,它的逻辑结构和理论来源都与禅宗的“作用即性”一脉相承,最终必然要倒向“四无”说。

需要指出的是,阳明学之“无善无恶”与佛教“不思善恶”思想的内在一致性并非仅仅是逻辑上

的推导,而是有文本依据的。《传习录》中卷成书于嘉靖三年(公元1524),代表了王阳明晚年的思想。^{[10](P161)}在《传习录》中卷中,陆原静问王阳明:“佛氏‘于不思善不思恶时认本来面目’,与吾儒‘随物而格’之功不同。”王阳明回答说:

“不思善不思恶时认本来面目”,此佛氏为未识本来面目者设此方便。“本来面目”即吾圣门所谓“良知”。今既认得良知明白,即已不消如此说矣。“随物而格”,是“致知”之功,即佛氏之“常惺惺”亦是常存他本来面目耳。体段工夫,大略相似。但佛氏有个自私自利之心,所以便有不同耳。^{[4](P67)}

在这里,王阳明认为佛教的本来面目与“吾圣门所谓良知”是一致的,佛教的“常惺惺”就是“致知”之功^{[10](P230)},它们之间“体段工夫,大略相似”。由此可见,王阳明本人是承认良知的义理建构与佛教的“本来面目”是相同的。

事实上,王阳明也意识到“四无”之论“已沦入佛氏寂灭之教”。钱德洪曾记录了“天泉证道”前一个月王阳明说过的两段话^{[4](P971,1015)}:

嘉靖丁亥八月,师起征思、田,将发,门人复请。师许之。录既就,以书贻洪曰:“《大学或问》数条,非不顾共学之士尽闻斯义,顾恐藉寇兵而资盗粮,是以未欲轻出。”盖当时尚有持异说以混正学者,师故云然。师既没,音容日远,吾党各以己见立说。学者稍见本体,即好为径超顿悟之说,无复有省身克己之功。谓“一见本体,超圣可以跂足”,视师门诚意格物、为善去恶之旨,皆相鄙以为第二义。简略事为,言行无顾,甚者荡灭礼教,犹自以为得圣门之最上乘。噫!亦已过矣。自便径约,而不知已沦入佛氏寂灭之教,莫之觉也。古人立言,不过为学者示下学之功,而上达之机,待人自悟而有得,言语知解,非所及也。

大学或问数条,非不愿共学之士尽闻斯义,顾恐藉寇兵而资盗粮,是以未欲轻出。且愿诸公与海内同志口相授受,俟其有风帆之动,然后刻之非晚也。此意尝与谦之面论,当能相悉也。

第一段引文出自钱德洪为《大学问》作的后记,其中“学者稍见本体,即好为径超顿悟之说”就是一月之后王畿说的“四无”。在这里,王阳明指出,他之所以将“顿悟本体”之说视为“第二义”,并非是此说自身的问题,而是这种说法会使以前的“诚意格

物、为善去恶之旨”沦为第二义。事实上,此说最大的危害尚不在贬低“诚意格物、为善去恶之旨”,而是在不知不觉中已经沦为“佛氏寂灭之教”。在第二段引文中,王阳明再次强调“径超顿悟之说”有“恐藉寇兵而资盗粮”的危害,所以“未欲轻出”。可见,王阳明在“天泉证道”之前就已经有了与王畿“四无”相似的直指本体的“径超顿悟之说”,但他也意识到这一说法源自佛学,有违儒学的根本。所以,一向自信果断的王阳明虽然早有“四无”的想法,但一直没有明确说出来,而在王畿“天泉证道”时提出“四无”说之后,王阳明不得不承认:“汝中所见,我久欲发”。然而,为明辨儒释异同,王阳明进一步指出:“恐人信不及,徒增躐等之病,故含蓄到今。”

(三)

有学者认为王阳明的“无善无恶”强调的是境界上的不执着性,它并没有否定心体是道德之善的根源。“所谓无善无恶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……心之本体无喜无怒无哀无乐无烦恼,所以人心虽有喜怒哀乐七情,但应使它们一过而化,不使它们任何一种滞留在心中,所以说心之本体明澄无滞,是未发之中。正像明亮的冰面一样,冰面运动的一切物体一滑而过,所以能够如此,因为它们都不属于冰之本体所具有,冰之本体不必、也不想牢牢抓住某些物体去拥有它们,这就叫做无滞。”^[11]概括而言,这是将“无善无恶”诠释为境界上的不执着性。从理论上说,这一做法可以在肯定良知心体是道德之善的根源的同时,给“无善无恶”找到一个恰当的位置,从而使其不与儒家性善说相抵触。但是笔者认为这一诠释值得商榷。

第一,从语言上说,“无善无恶心之体”确实是指称心之体的“无善无恶”,而非境界上的执着性。为了说明这个问题,我们有必要将《传习录》中有关的“心之体”的说法都列举出来。除“四句教”以外,《传习录》中尚有3处提到“心之体”^{[4](P33-34,42,43)}:

心之体,性也;性即理也。穷仁之理,真要仁极仁,穷义之理,真要义极义:仁义只是吾性,故穷理即是尽性。如孟子说充其恻隐之心,至仁不可胜用,这便是穷理工夫。

心之体,性也,性即理也。故有孝亲之心,即有

孝之理,无孝亲之心,即无孝之理矣。有忠君之心,即有忠之理,无忠君之心,即无忠之理矣。理岂外于吾心邪?

夫心之体,性也;性之原,天也。能尽其心,是能尽其性矣。

这3处有一个共同的特点:“心之体”是指“性”。从语意上说,这里的“性”显然不是“境界”,而是作为善的根据的天理,是从本体上使用这一概念的,将其解释成境界上的“心之体”显然缺乏足够的证据。

第二,“无善无恶”的境界与性善的良知本体不合。在宋明理学中,本体和境界并不是孤立存在的,本体是境界的根据,境界是对本体的回归,二者在性质上应该是一致的。因此,善的本体和“无善无恶”的境界不可能并存。王阳明也是这样理解本体和境界的关系的。^{[4](P58-59)}

来书云:“凡学者才晓得做工夫,便要识认得圣人气象。盖认得圣人气象,把做准的,乃就实地做工夫去,才不会差,才是作圣工夫。未知是否?”

“先认圣人气象”,昔人尝有是言矣,然亦欠有头脑。圣人气象自是圣人的,我从何处识认。若不就自己良知上真切体认,如以无星之称而权轻重,未开之镜而照妍媸,真所谓以小人之心度君子之心矣。圣人气象何由认得?自己良知原与圣人一般,若体认得自己良知明白,即圣人气象不在圣人而在于我矣。程子尝云:“观著尧学他行事,无他许多聪明睿智,安能如彼之动容周旋中礼?”又云:“心通于道,然后能辨是非。”今且说通于道在何处?聪明睿智从何处出来?

在这里,王阳明辨明了良知本体与圣人气象(境界)之间的关系:不把握良知本体就不能实现圣人气象,良知本体是圣人气象的根据。按照本体与境界的关系,如果“无善无恶”真的是在讲境界,那么在良知本体问题上也应该是“无善无恶”的。但

事实上,王阳明在绝大多数地方明确说明良知是善的。因此那种将“无善无恶”诠释为心的无滞性的做法实属不妥。

由此可见,王阳明在提出“无善无恶”论时,就已经意识到这一说法与佛教性空观念没有实质上的差别,与他以往良知性善论的基本观点相违背,更与儒家一贯坚持的性善论不合。因此,在王畿提出“四无”说之后,王阳明仍然坚持“四句教”,企图弥合“四无”说与良知性善论之间的裂缝。从这个角度看,我们就很容易理解为何后世在论述王阳明思想发展历程时,大多认为“致良知”而不是后出的“四句教”是其思想发展的最后阶段^{[4](P1574-1575)}。这是因为“致良知”在不违背儒家基本原则性善论的基础上发展了宋明理学,而“天泉证道”中的“四句教”则渐渐偏离了儒家的方向,因此后世学者对此多存而不论。

参 考 文 献

- [1] 黄宗羲. 明儒学案[C]. 北京: 中华书局, 1985: 658.
- [2] 吴震. 阳明后学研究[M]. 上海: 上海人民出版社, 2003: 45-46.
- [3] 王畿. 王畿集[C]. 吴震, 编校. 南京: 凤凰出版社, 2007.
- [4] 王守仁. 王阳明全集[C]. 吴光, 钱明, 董平, 等, 编校. 上海: 上海古籍出版社, 1992.
- [5] 郑晓. 今言[M]. 北京: 中华书局, 1997: 176-177.
- [6] 郭朋. 坛经校释[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [7] 徐度. 却扫集(卷中)[C]. 文渊阁《四库全书》本.
- [8] 道元. 景德传灯录(卷三)[C]//大正藏(第51册). 台北: 佛陀教育基金会出版部, 1990: 218.
- [9] 宗密. 圆觉经大疏钞[C]//大正藏(第14册). 台北: 佛陀教育基金会出版部, 1990: 279.
- [10] 陈荣捷. 王阳明传习录详注集评[M]. 台北: 学生书局, 1981.
- [11] 陈来. 有无之境[M]. 北京: 北京大学出版社, 2006: 190.