

Difficulty of the body and function structure of Wang YangMing's conscience theory

School of politics and administration, Wuhan University of Technology, Wuhan, Hubei, China

Pku_tianfeng@163.com

TianFeng

Keyword: body and function; body and function cannot be separated; conscience; wish; body of the heart

Abstract. The theory of "body and function" originated from Wang Bi, which was originally connected with the framework of natural thought metaphysics, and was always difficult to be completely integrated with Confucianism after being adopted. Wang Yangming investigated the typical form of this kind of difficulty in Zhu Xi, and tried to set up a new body-function structure with the theory of conscience to eliminate this kind of difficulty. Yangming raised the "goodness" generative character, which is different from the former understanding of ontology. But Yangming still strongly emphasized the static eternity of substance to ensure the basis of the value of good and evil. The generative meaning of "ontology" was not implemented thoroughly, and the non-time factor was also not completely cleared.. His thought in such an incomplete way on this issue not only caused some ambiguity in his thought, but also lead to the split along the different understanding road of subsequent study. .

阳明“良知说”体用结构辨疑

田丰

武汉理工大学政治与行政学院，武汉，湖北，中国

pku_tianfeng@163.com

田丰

关键词：体用；体用同源；良知；意；心体

中文摘要：体用概念源自王弼，原本合于玄学自然思想框架，被儒家采用之后一直与儒家思想有着难以完全嵌合的困难。阳明看到了这种困难在朱子那里的典型形态，试图以“良知说”为中心建立一种新的体用结构消解此种困难。阳明赋予了“本体”至善的生成性，这是一种对“本体”存在方式的不同于前代理学的理解，不过“本体”的静态永恒性在阳明这里还是被极力强调以保证善恶价值的基础，其“本体”的生成性的意义并没有得到彻底贯彻，没有彻底清除“本体”的静态超时间因素，他在这个问题上的不彻底性既造成其思想中的某些含混之处，也造成了其后学沿着不同理解方向展开的道路分裂。

1. 前言

体用概念从魏晋玄学而来，又受到佛教极大影响。体用概念由玄学转向儒学的过程中，其与儒学架构难以完全契合的矛盾在朱熹那里更加充分地体现出来，尤其集中地体现在朱子心体概念的多重用法之间的含糊与不一致。

朱子的心体概念最主要的两层意义分别是：心之体为性，心之体为虚灵不昧主宰。二者关系大致如下：朱子以性为体，情为用，性情的体用关系不能理解为本体发用为现象，因为性作为理在朱子哲学体系中是静态的，被动性的规范，需要凭籍气的能动性才能够显现作用。朱子以属气之“心”来统摄性情，承担主宰、管摄与发用的功能。性情二者都是在“主宰之心”的统摄下，这里的体用关系实际上是把人在现实世界运用理做事的实践结构移植到了心的结构上来，但这个结构显然已经不再是王弼意义上的自然之体用，加入了人的主体性之后，体用结构就会面临性体与心体的两体之困难。在这样一个体用概念的简要勾勒下，我们现在可以充分考察阳明的体用思想所试图解决的问题及其困难。

2. 两体归一

阳明的整体思想特征即是彻上彻下打并为一，他不满意于朱子两体一用的结构模式，而试图以作为主宰的“心主”为基础将两种模式融贯为一。首先必须在根本上解决心之两体的同一性，这主要是通过其一系列概念的意义转换完成的。

“惟乾问，‘知如何是心之本体？’先生曰，‘知是理之灵处。就其主宰处说便谓之心。就其禀赋处说便谓之性。孩提之童，无不知爱其亲，无不知敬其兄。只是这个灵能不为私欲遮隔，充拓得尽，便完完是他本体。便与天地合德。自圣人以下，不能无蔽。故须格物以致其知。’”¹

主宰之心与禀赋之性是从不同角度对同一个东西的理解，这便是“体”的双重意义。阳明将其合一称之为“理之灵”，“理”在朱子那里被严格规定为无情意无造作之物，所以能虚灵知觉的必须是虚灵之气构成的心。阳明使用“理之灵”这样的概念显然是要将朱子的二元合并归一，如此则心不须再有两体，一体便能身兼主宰与规范二用。阳明进而将“性”、“天理”、“仁”、“主宰”、“心之本体”都等同起来²。“心之本体”即是“天理”即是“性”，“帝”之主宰、“命”之流行，四肢五官事父事君之发用都是其用。这些曾经被朱子严格区分的各个概念在阳明这里被合并，这并不是因为阳明缺乏分殊概念的思维能力，而是其有意为之，目的是为了重新恢复体用的统一性，其实也是心体、主体的统一性，在此努力下他找到的关键概念就是“良知”。

阳明也称良知即是天理，不过，“严格地说，天理不就是良知，灵觉也不就是良知，只有在天理后加上灵觉，或在灵觉前加上天理，两义结合才是良知的涵义”³。

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。故致此良知之真诚恻怛以事亲便是孝，致此良知之真诚恻怛以从兄便是弟，致此良知之真诚恻怛以事君便是忠，只是一个真知，一个真诚恻怛。⁴

这段话比较典型地体现了良知作为体的双重特征：良知是天理之自然明觉，所以可以因境而发见流行，同时又具有至善之特性。在朱子那里，天理是“性体”，不能发用流行，必须要有“心主”的管摄与主宰，才能够发用为喜怒哀乐之和，这样的两体一用结构到了阳明这里因为二体之合一也就发生了变化。

3. “良知”与“意”

阳明用“良知”概念统摄了孟子原本分殊的良知良能也即是知行二者，更细致的解剖其“知行合一”思想的结构。“意之所在便是物”这里的“物”并不是客体对象，而是“事”，或者说包含有境遇、实践对象以及行为意向性的一个整体⁵，即“意”之行动，这样一来，“知行”结构实际上不是一个简单的两极同质而合一的结构，而是中间有一个“意”连接“良知”

¹ 《传习录》118，陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，台湾：学生书局，民国81年，P140。

² 《传习录》38、122，陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，台湾：学生书局，民国81年，P74、P145。

³ 陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，[M]，人民出版社，1991，P175。

⁴ 《传习录》189，陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，台湾：学生书局，民国81年，P270。

⁵ 《传习录》6，陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，台湾：学生书局，民国81年，P36。

⁶与“行”：“良知-意-行”，良知发为意，意实现为行动⁷。譬如孝是良知固有，欲孝亲之意是良知发用，温清定省是行动的实现。

“良知-意-行”三者的序列关系中，意这个环节上还可以再一分为二，一个是作为良知之用的善良意念⁸，还有一个是将此善良意念实行出来的行动意念。“良知”（体）之“知”（用）即是善良意念⁹，此善良意念并不必然实施为行动，还需要有一个在事上“致知”的行动意念，也即是前面的“良知-意-行”结构其实应当是“良知-知-意（行动意志）-行”。对于尚未达乎圣境的学者而言，由于“意”可能不是良知本体所发，而是私意，原本应该具有的连接“知”“行”的功能这时反而成为阻断。问题在于私意的发用之体为何？陈来先生认为：“在阳明哲学中心之发动有两个方面，即良知与意念，二者共同构成意识活动，在这个意义上，不能说心之发动全部是意”¹⁰。也就是说，“心”与“意念”构成了一对体用关系；“良知”与是非之明觉，也就是“知”，构成了一对体用关系。这两“体”之间是什么关系，为何各有其用？

4. 良知之用

我们首先要探讨的是，“良知”之“知”对“意念”的监察功能，这种监察功能首先可以理解为“良知”的知是知非，而且此“知”在意识中具有独立成分，不可欺瞒。¹¹良知既是准则，又具有明觉，能够分辨“意念”之是非，人可以选择是欺骗良知而作恶还是依照良知的方向去行善。这样的话实际上可以分殊出来三种意识：心所发的一般“意念”；作为“他”的良知所发的“知”；还有一个“我”作为主体可以选择让行动意志遵循“意念”还是“知”，理学话语中一般将此选择判断的主体也称之为“心”。

对“良知”监察功能的强调及其与“意念”的区分容易引起误解，即认为监察机制是“良知”的全部功能，这样理解的“良知”就好像是个思想警察，只能被动性的监督和纠正已发之“意念”。这种理解在逻辑上会导致一个悖谬的后果：当人达到“意无不诚”也就是圣人境界的时候，人的所有“意念”都自然中道，此时无需“良知”的监察纠正，反倒是“良知”完全失去功能和意义的时候，这显然不合于阳明思想。因为按照阳明所言，“致良知”的最终目的是要让人的每个意念都不是出自私意，皆是从“良知”发用而来，不再有虚妄之“意念”。否则的话，愈是“致良知”，“良知”愈是扩充无蔽，人愈是接近圣人，“良知”反倒愈是无用，这显然是无法自圆其说的。实际上阳明的思路恰恰相反，愈是“致良知”，则愈是不必“用意”，“良知”的能效愈是能够体现出来，只不过这个时候其监管能力渐渐弱化，其发用流行自然中节的能力逐渐强化，所谓“无”指的就是“意念”之无，或者严格地说，“私意”“著意”之无，因为“良知”所发也是“意念”。

此外，“知”的监察功能必须有一个至善的参照系作为标准，才能够对“意念”进行修正，这也从逻辑上确定“良知”绝非只有监察之能。“良知”本体具有一种先天能力，能够在任何境遇中发用流行为合宜中道，其轻重厚薄皆是天然之中，不容增减¹²。

⁶ 未被私欲割断的知行本体之知，乃是纯善无恶的，所以在概念的内涵上应当可以等同于阳明后来标举的“良知”。笔者这里将“知”置换为“良知”，并不是要混同两个概念，而是因为如前所言，阳明“致良知”之学可以涵盖早年的“知行合一”学说。

⁷ 《传习录》137，陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，台湾：学生书局，民国81年，P176。

⁸ 笔者这里使用“善良意念”这个词是避免与康德的“善良意志”混淆，康德“善良意志”是一个不包含经验内容的绝对律令，而阳明所讲的良知所发之善良意念包含着具体境遇中合乎中道的判断，所以如果用康德的话来说，它必然是包含经验的后天综合命题，这一点在后文还会获得进一步说明。

⁹ 为了行文方便区分，本文用“知”来称呼“良知”所发的善良意念，用“良知”来称呼本体

¹⁰ 陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，[M]，人民出版社，1991，P170。

¹¹ 传习录206，陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，台湾：学生书局，民国81年，P291。

¹² 《传习录》189，陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，台湾：学生书局，民国81年，P270。

5. 照心妄心

以上主要还是就“良知”之“用”来讨论的，接下来我们要结合阳明“照心”“妄心”进一步讨论“良知”之“体用”与“心”之“体用”的关系。

阳明时常使用“照心”或“照”这个概念，在其看来，人对世界的领会基于心之本体的虚灵明觉，这种明觉在大多数人那里是处于昏暗遮蔽的状态，所以不能让事物本真地呈现在心体之前，需要依靠良知之发端进而扩充广大达到完全复其本体，此即“致良知”¹³。“良知”的另一个重要规定性便是“虚灵”而无方：

无知无不知，本体原是如此。譬如日未尝有心照物，而自无物不照，无照无不照，原是日的本体。良知本无知，今却要有知，本无不知，今却疑有不知，只是信不及耳。

14

“无不知”指的是良知作为虚灵明觉，可以发用中正从容应对万物，“无知”指的是良知的这种能力不需要也不能受到人私意去穷索，就好像太阳普照万物而无情意计较。“照”在这个比喻中指的是使得万物进入光明从而能够显现并被理解，良知本体的意向性构造功能也是使得物得以显现的先验结构。“明镜”之喻并不仅仅道出了心体的虚灵一面，我们必须将心体的两个基本规定结合起来考虑。如果说“虚灵”指的是人的心体具有发用流行之明觉，那么“至善”指的就是此种发用流行只要没有私欲习气遮蔽，就能够自然发而中节，落在“明镜”之喻上与“虚灵”之义结合就是“照而皆真”，也即是事物获得本真的意义显现。

从阳明“心体”生成意义机制来看，“照”不是单纯的明镜式映像。我们可以从阳明对“好色”的诠释来理解这一点：

“故大学指个真知行与人看，说‘如好好色’，‘如恶恶臭’。见好色属知，好好色属行。只见那好色时，已自好了。不是见了后，又立个心去好。闻恶臭属知，恶恶臭属行。只闻那恶臭时，已自恶了。不是闻了后，别立个心去恶。”¹⁵

如果“照”是单纯外在事物的映像，那么“好好色”的结构是：“好色”是一个外在于我的他者，当人看到“好色”之后，依据心中某种判断标准做出判断，当他者符合某种标准时就激发起“好（之）”之意，并将此意指向“好色”。这个过程恰恰是阳明反对的：“不是见了后，又立个心去好。”“只见那好色时，已自好了”。“见”和“好”并没有一个上述描述中感性经验通过思维判断从而决定的过程，两者是同构的，同由“心体”所生发。在“好好色”这个知行关系中，“心体”的功能并不在于由其“虚灵”功能映像出美丽事物，然后在依凭“至善”功能产生喜爱之情。“心体”如果理解为具有意义构造功能的先验结构¹⁶，那么这个先验结构不是一个纯粹认知结构，而是具有“至善”的意向性。意义生成结构虽然“灵明”无方，但并不等于没有基础的意义维度，其意义生发也不是无矩的。阳明虽然多次强调“心体如镜”，“廓然大公，物来顺应”，“无将迎”，“一过即化”，但这只是就不起私意的强调性比喻，佛家的心体可以如镜，阳明所说的心体即便如镜，也是有文理之镜。因为作为一个儒家士大夫，阳明绝对不可能以为父君也可以一过即化，天下万民之困苦也可以物来顺应，¹⁷所以他必然要在“天地万物感应”后加上“是非”二字：“心无体，以天地万物感应之是非为体”¹⁸。也即是，阳明理解的心之灵明并非像刘宗周后来批评的那样，“以

¹³ 参看《传习录》155：“性无不善，故知无不良。真知即是未发之中，即是廓然大公，寂然不动之本体，人人之所同具者也；但能不能昏蔽于物欲，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。体既良知之体，用即良知之用，宁复有超然于体用之外者乎？”（陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，台湾：学生书局，民国81年，P217。）

¹⁴ 《传习录》282，陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，台湾：学生书局，民国81年，P336。

¹⁵ 《传习录》5，陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，台湾：学生书局，民国81年，P33。

¹⁶ Iso Kern, *Das Wichtigste im Leben-Wang Yangming und seine Nachfolger über die "Verwirklichung des ursprünglichen Wissens"*, Schwabe Verlag Basel, 2010.

¹⁷ 关于这一点，陈来先生在《有无之境》书中“与物同体”一节做了详尽精彩的讨论。最后他还给出了一个最直接的例证：阳明闻父将病故时有门人以为其著相，先生良久曰：“此相安能不著。”

¹⁸ 《传习录》277，陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，台湾：学生书局，民国81年，P333。

作用为性”，如果那样的话，“是非”二字便不必有。此灵明不仅有感应生成之作用，而且具有意向性构造功能，因此在阳明看来，万事万物在其最源发性的意义上就是有意向性的，此种意向性与其说是人心所生成赋予的，毋宁说是与天地并生的先天意向性。因为人的“良知”本体归根结底是来自天，所以物之妍媸并不是人的主观决定，而是由天理之灵明规定的，人所能做的只是让物之妍媸在具体境遇中本真的显现出来而已，如果人能够做到此点，那么自然便能够明了当下境遇中如何行动才最合宜。“良知”这种面向境遇从容中道的至善灵明即“照心”的基本意涵。

接下来我们结合《答陆原静书》中几则材料来讨论照心妄心的关系。

【151】来书云：下手工夫，分比心无时宁静，妄心固动也，照心亦动也；心既恒动，则无刻足停也。

是有意于求宁静，是以愈不宁静耳。夫妄心则动也，照心非动也；照照则恒动恒静，天地之所以恒久而不已也；照心固照也，妄心亦照也。其为物不贰，则其生物下息，有刻暂停，则息矣，非至诚无息之学矣。¹⁹

【159】来书云：夫子昨以良知为照心。窃谓良知心之本体也，照心人所用力，乃戒慎恐惧之心也。犹思也，而遂以戒慎恐惧为良知，何欤？

能戒慎恐惧者，是良知也。

【160】来书云：先生又曰：“照心非动也。”岂以其循理而谓之静欤？“妄心亦照也。”岂以其良知未常不在于其中，未常不明于其中，而视听言动之不过则者，皆天理欤？且既曰妄心，则在妄心可谓之照，而在照心则谓之妄矣。妄与息何异？今假妄之照以续至诚之无息，窃所未明，幸再启蒙。

“照心非动”者，以其发于本体明觉之自然，而未尝有所动也：有所动即妄矣：“妄心亦照”者，以其本体明觉之自然者，未尝不在于其中，但有所动耳；无所动即照矣。无妄、无照，非以妄为照，以照为妄也。照心为照，妄心为妄，是犹有妄、有照也。有妄、有照，则犹贰也，贰则息矣。无妄、无照则不贰，不贰则不息矣。²⁰

这里“照心”的意义在上述基本意涵基础上又有所丰富。阳明的“照心”“妄心”都是就已发之意说的，他强调“照心”乃是发于“良知”本体明觉之自然，这样一来，发用“照心”的本体就不再是一般意义上的“心”，而是由“心”之先天本体“良知”所发，“照心”从而也就是“知”。用荀子的比喻来说，就是“心”之意念发用如果是从清明之止水所发，是之谓“照心”，如果从浑浊妄动之水所发，是之谓“妄心”。这样的一种二分带来的后果是，“照心”在阳明这里具有了双重意义：第一个意义是前述的基本义涵，即“良知”所照对象为物也即一般外在意识对象，因为“良知”自然明觉，所以照物而发用的时候自然能按照最合宜的方式行动，此时，“照心”就表现为【160】条所谓的“视听言动之不过则者”。第二种意义是监察之意，即【159】条所谓的“能戒慎恐惧者”，所照者不再是物，而是作为“妄心”的意，这时“照心”不再是“视听言动之不过则者”，而是能使“视听言动之不过则者”。按照东正纯的说法，就是：“照心者，明觉心也。妄心者，妄想心也。明觉之所照，虽妄想心亦照。”²¹

然而如果只强调“照心”“妄心”的区分，即【160】条所谓的“照心为照，妄心为妄，是犹有妄、有照也”，这也就意味着承认“照心”与“妄心”，或曰“知”与“意念”乃是同时出现的两种不同的意识，而按照“体用不二”的思路，有两个“用”也应当有两个“体”，也就是说，“良知”之“体用”与“心”之“体用”是两套平行无关的体用架构。阳明显然不同意这个思路，认为这样会导致“则犹贰也，贰则息矣”。所以，阳明虽然承认“照心”

¹⁹ 陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，台湾：学生书局，民国81年，P212。

²⁰ 原书中151，152条与159，160条之间还讨论了一些其他问题，但因为这四条讨论的问题是一个，而且151条的讨论并不是很明晰，在160条才给出了比较清晰的补充说明，所以本文将此四条引用合一以便观瞻。参看陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，台湾：学生书局，民国81年，P224。

²¹ 陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，台湾：学生书局，民国81年，P226。

“妄心”的分殊，但他强调“无妄、无照”的时候，重点是落在照心妄心的统一性。下面我们来分析这种统一性。

对于“照心非动”的理解，陆氏的说法“以其循理而谓之静”与阳明“以其发于本体明觉之自然，而未尝有所动也”的说法似乎并没有太大差别。“照心非动”这个思路显然来自明道《定性书》，说“静”其实不如说“定”更加恰切，因为“静”是一个针对具体存在者属性的概念，而“定”则更偏于心灵状态的描述，所以，阳明没有用“静”而是以“非动”这样的遮诠法来描述，就是不想用“动静”这样的概念来描述“良知”。两人关键的分歧是在“妄心亦照”的理解上。陆氏说“良知未常不在于其中，未常不明于其中”的时候，还是有一种倾向，将在其中的“良知”理解为一种静态法则，所以接着会说“而视听言动之不过则者，皆天理欤”，陆氏的这种对“良知”理解偏“静”的近于朱子学的倾向在后面会表现更加明显，这里我们即便不使用如此强的文本解读，至少可以说，陆氏倾向于将“良知-照心”和“心-妄心”理解为难以通约兼容的两对体用，所以他会认为如果妄心能称之为照，即 $A=B$ ，那么反过来也能说 $B=A$ ，即照心也能称之为妄。阳明的解释是本体明觉是在妄心之中，只是因为其有所动，所以才会产生妄心。此书后文说：“理无动者也，动即为欲。循理则虽酬酢万变，而未尝动也。从欲则虽槁心一念，而未尝静也”，所以“有所动”指的是有了私欲。心之本体被私欲遮蔽，所发之意就不再是明觉自然，而是会出现过与不及，此即是妄心，也即是恶。“至善者，心之本体。本体上才过当些子，便是恶了；不是有一个善，却又有一个恶来相对也。故善、恶只是一物。……善、恶皆天理。谓之恶者，本非恶，但于本性上过与不及之间耳。”²²善恶只是一物，如果按照陆氏的思维模式，会说善恶是一样的，其实和“照心亦妄”的意思一样，只不过是说它们归根结底都是从一个“良知”本体发用出来的，只是发用时的过与不及造成了“照心”“妄心”“善恶”之别。也就是说，阳明以“一体两用”的体用模式代替了朱子“两体一用”的模式。“一体两用”的核心其实是在于此“体”并不是一个同质的绝对同一者，而是具有差异性与生成性的统一体。

总的来说，阳明赋予了“本体”至善的生成性，这是一种对“本体”存在方式的不同于前代理学的理解，不过“本体”的静态永恒性在阳明这里还是被极力强调以保证善恶价值的基础，譬如他多次说人心本体与圣人无异，又有十足精金之比喻等等，都在强调“本体”超越个体、时间、历史、差异的绝对同一性。因此，其“本体”的生成性的意义并没有得到彻底贯彻，没有彻底清除“本体”的静态超时间因素，他在这个问题上的不彻底性既造成其思想中的某些含混之处，也造成了其后学沿着不同理解方向展开的道路分裂。

致谢

本文为国家社科基金后期项目（16fzx011）；武汉理工大学自主创新研究基金人文社科重点项目（2017VI036）阶段性成果之一。

References

- [1] Zhu Xi, *Complete works of Zhu Xi*, Shanghai Classics Publishing House, 2002.
- [2] Wang Yangming, *Complete works of Wang Yangming*, Shanghai Classics Publishing House, 1992.
- [3] Wang Chuanshan, *Complete works of Wang Chuanshan*, Yuelu Publishing House, 2011.
- [4] Chen Lai, *The spirit of Wang Yangming's Philosophy*, People's Publishing House, 1991.
- [5] Huang Zongxi, *Records of Ming scholars*, Zhong Hua Book Company, 1985.
- [6] Chen Rongjie, *Instructions for Practical Living of Wang Yangming*, Student Book Store, 1992.

²² 《传习录》228，陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，台湾：学生书局，民国81年，P304.

- [7] Iso Kern, *Das Wichtigste im Leben-Wang Yangming und seine Nachfolger über die "Verwirklichung des ursprünglichen Wissens"*, Schwabe Verlag Basel, 2010.