

【哲学研究】

# 朱陆王的功夫阶次论\*

傅锡洪

**摘要:**在为善去恶、成贤成圣的漫长道路上,历代儒者注意到了不同阶段和层次功夫的区别,由此对为学进程采取了阶次的划分。由于对本心的不同态度,宋明时代代表性儒者朱子、象山和阳明对功夫的阶次采取了不同的看法。对朱子而言,功夫并不凭借本心,主要在居敬的保证之下依据《大学》的八条目层层推进。对象山而言,功夫基本上完全凭借本心,虽有悟道与否的区别,不过从方式来看整个过程并无明显的阶次区分,自然无为贯穿了功夫的始终。阳明则将功夫划分为以勉然为主和以自然为主两层。第一层虽然凭借了本心,但主要还是依赖后天的着实用意和精察克治以为善去恶;第二层则主要凭借本心自然为善去恶。

**关键词:**功夫阶次;本心;八层功夫;一层功夫;两层功夫

**中图分类号:**B21

**文献标识码:**A

**文章编号:**1003-0751(2022)10-0114-07

在为善去恶、成贤成圣的漫长道路上,历代儒者感受到了不同阶段和层次功夫的区别,由此对为学进程采取了阶段和层次的划分。其中最广为人知者莫过于孔子的划分。他自述一生为学大致经历了这样的过程:“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不踰矩。”<sup>[1]54</sup>这一不断升进的为学历程成为后世儒者,尤其是认为通过学习人人都可以成圣的宋明儒者效仿和追求的典范。不同学者对此有不同解释,由此丰富和扩展了儒学功夫论的传统。而关于功夫阶次的研究也就成为儒学功夫论研究不可或缺的议题。

就宋明时代儒学的研究来说,以往已有学者注意到了功夫阶次的问题。如藤井伦明先生指出,在朱子等儒者看来,功夫包含了意识性和非意识性两个阶段,并且以后者为目标。他说:“吾人应该将理学之‘工夫’理解为‘有意识’地超越其‘意识性’而趋向‘自然’的行为。”<sup>[2]</sup>意识性的有无,或者说勉然与自然确实构成朱子对功夫阶次的划分,不过如果深入探究的话,会发现这是从属于朱子以《大学》

八条目为框架的阶次划分的。自然与勉然,或者更准确说从以勉然为主提升到以自然为主,更适合用于描述王阳明对功夫阶次的划分。李泽厚先生虽未直接提到阳明的主张是两层功夫,不过提示了这一信息:“致良知就是要把观念变成直觉并与好恶情感融合,这可不容易,需要持久艰苦锻炼,这就靠意志力,变成一念生处,无往不善,如阳明所说‘久则心中自然凝聚,犹道家所谓结圣胎也’(《传习录·上》)。”<sup>[3]</sup>除了意志之外,还有其他不可或缺的后天因素。倪德卫先生即指出:“王阳明的道德直觉说并没有拒斥我们通常称之为精心思考和推理的东西。”<sup>[4]</sup>其所说的精心思考和推理可以归入后天努力的范围之内。陈来先生也提示了阳明的两层功夫:“阳明认为,好善恶恶实用其力即是诚意,初学者必须用此工夫。但学问并非到此为止,在好善恶恶的基础上还要了解‘心之本体原无一物’,在意向上自觉地做到‘不着意思’,这也就是天泉证道所说的‘从有入于无’。”<sup>[5]</sup>

而朱王两人对功夫阶次的划分某种程度上都可以放入“下学而上达”的框架中来理解。与他们构

收稿日期:2022-03-27

\* 基金项目:国家社会科学基金项目“明清朱子学通史”(21&ZD051)。

作者简介:傅锡洪,男,中山大学博雅学院副教授(广东广州 510275)。

成区别的是直接诉诸“上达”，亦即完全凭借本心之自然而反对勉然的陆象山。唐君毅先生便如此区分朱陆王三人的功夫主张：“阳明之以格物致知为工夫，以上达于高明，实正同于朱子下学上达之旨；而不同于象山先重人之先立其大，求直下超拔于网罗障蔽之外，以先明道者。”<sup>[6]</sup>造成三人区别的根本原因是他们对功夫的凭借因素或者说功夫的施行方式的不同理解。功夫的凭借因素可以分为先天和后天两类。由此功夫的施行方式便可以区分为主要凭借先天因素，或者主要凭借后天因素，或者两者并用。所谓先天因素实即本心。本心是直接发自仁义礼智之性的恻隐、羞恶、辞让、是非之情，是要将仁义礼智实现出来的不容已动力，是一种直接意识。亦即本心求则得之，可以自然呈现。后天因素即是后天努力，包括努力使意识保持警觉状态，由此私欲一旦产生便可被清晰地意识到并被有力地克除等。朱陆王三人的区别在于，阳明主张部分凭借本心部分凭借后天努力，先天与后天因素并用入手；朱子则不凭借本心，主要从后天因素入手；象山则可说是基本上完全凭借本心，而否定后天因素的积极作用。在此基础上三人功夫阶次论呈现出两层功夫、八层功夫和一层功夫的区别。本文即欲对此加以详细论述。

须说明的是，即便是主张主要以自然的方式贯穿功夫始终，功夫呈现为一层功夫的象山，也并不否认认为学历程会经历由浅入深、由生到熟的转变。正因为宋明儒者无疑都承认学历程有深浅、生熟的区别，所以泛泛地从他们对深浅、生熟的区别入手是无法真正了解他们对功夫阶次的划分的。这种具有共性意义的功夫阶次并非本文探讨的话题，本文探讨的是他们基于各自的主张而在功夫阶次问题上表现出来的特色。

## 一、朱子的八层功夫

对朱子而言，功夫并不凭借本心，而主要依据《大学》的八条目层层推进。功夫虽可做知与行、明明德与新民的区分，不过这些都可涵盖在八条目中。其对功夫阶次的理解可以以八层功夫来概括。

孔子一生为学历程可以简括为勉然与自然两层，两层的划分在《中庸》《孟子》等文献中都有明确体现。而一生致力于阐释“四书”的朱子对这种划分有深入、详细的了解。如《孟子》反复提及对人两

种不同层次的划分，其核心区别即是以自然还是勉然的方式达到仁义本性的要求。如其评价舜是“由仁义行，非行仁义也”。朱子解释道：“仁义已根于心，而所行皆从此出。非以仁义为美，而后勉强行之，所谓安而行之也。此则圣人之事，不待存之，而无不存矣。”<sup>[1]</sup><sup>394</sup>朱子“以仁义为美，而后勉强行之”的观点非常重要，点出勉强之为勉强，不是因为畏惧刑罚或者贪图名利，而是出于对仁义的向往和追求。“勉强而行之”尚且如此，就更不用说与之相比更高一层的“利而行之”，无疑也是出于对仁义的向往和追求。而在朱子之前，郑玄认为“利而行之”是“贪荣名也”，孔颖达则认为勉强是“畏惧罪恶”<sup>[7]</sup>。在朱子与郑、孔的解释中，人的行为存在内在目的与外在目的的区别。

朱子注意到并承认功夫可以分为两层，在这一点上他与阳明是相同的。只是他不以此作为自身功夫论的基本框架，他功夫论的基本框架是《大学》的八条目以及始终伴随八条目而作为其保证的居敬。上述勉然与自然的划分融摄在这个框架中，成为理解其内涵的一个方面，而不是基本框架。在八条目中，格物致知属于知，诚意以下属于行。达到了物格知至，意念便可以自然循理。否则的话就只能勉强使意念合理的要求。当然严格说，按照朱子对诚意以下功夫的理解，物格知至以后并非就可以完全自然循理，在此“自然”与“勉强”只是相对言之。因为他认为诚意以下功夫仍然费一番功夫，只是其费力程度无法与漫长而艰苦的格物致知功夫相提并论而已。如他说诚意：“虽不用大段着工夫，但恐其间不能无照管不及处，故须着防闲之，所以说‘君子慎其独也’。”<sup>[8]</sup><sup>322</sup>即便到了圣人境界的人，也并非以自然功夫自居，而只是自然而然达到这一状态。正如朱子所说：“圣人固不思不勉。然使圣人自有不思不勉之意，则罔念而作狂矣！”<sup>[8]</sup><sup>2015-2016</sup>

孟子还有一段著名论述，朱子也放在知与行的框架中来把握，这一框架实际上就是将功夫区分为格物致知和诚意以下功夫的框架。《孟子·尽心上》说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”按顺序，孟子讲了尽心知性知天、存心养性事天以及夭寿不贰修身立命三个内容。朱子在解释中，分别以前两者为知与行，又将后者分属智与仁，智和仁分别是知和行的极致状态。由此他

将孟子的说法放入知行的框架中。他说：“愚谓尽心知性而知天，所以造其理也；存心养性以事天，所以履其事也。不知其理，固不能履其事；然徒造其理而不履其事，则亦无以有诸己矣。知天而不以夭寿贰其心，智之尽也；事天而能修身以俟死，仁之至也。”<sup>①</sup>朱子这一解释突出了格物致知的作用，而绕过了“万物皆备于我”的本心，可见他是以《大学》来解释《孟子》的。《大学》的八条目而非孟子的勉然与自然，才构成他功夫阶段的基本框架。并不凭借本心，是朱子功夫论的显著特征。当然他并非认为人是没有本心的，他只是认为单纯本心不足凭借，因为本心是暂明暂灭的。只有通过居敬和格物致知，才能使人真正按照本心指示的方向行动。

对朱子来说，知的层面可以仔细区分为格物和致知，行的层面可以区分为诚意以下六个条目，这六个条目“节节有工夫”<sup>[8]327</sup>。功夫是一节一节推进的，因此总体上《大学》的八个条目不能化约为七个条目或更少。从功夫阶段的角度来说，朱子倡导的功夫是八目功夫或说八层功夫<sup>②</sup>。八个条目可以从知行的角度划分为格物致知之知和诚意以下之行，还可以从内外角度划分为修身以上之明明德和齐家以下之新民。具体如何划分视需要而定，不同的划分都以八目功夫为基础，都是对八目功夫内涵的挖掘。单纯知、行或明、新都不足以充分、准确表达朱子对功夫阶段的理解。

## 二、象山的一层功夫

对象山而言，功夫基本上完全凭借本心，虽有悟道与否的区别，不过功夫并无明显的层次区分，“自然”贯穿了功夫的始终。其对功夫阶段的理解可以用一层功夫来概括。

与朱子偏向于从《大学》解释《孟子》不同，象山则直接从孟子强调的“先立乎其大”入手指点学者功夫。《孟子·告子上》说：“耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者弗能夺也。此为大人而已矣。”朱子在解释中并未突出心指的是本心：“凡事物之来，心得其职，则得其理，而物不能蔽；失其职，则不得其理，而物来蔽之。”<sup>[1]335</sup>心与理的对举，意味着心有把握理，而把握理的方法便是格物。象山则完全将

心视为本心。这从他认为此心的作用是使人“其宽裕温柔足以有容，发强刚毅足以有执，斋庄中正足以有敬，文理密察足以有别”<sup>[9]1</sup>等文字中可以看出。本心对功夫而言不仅具有直接性，而且具有充足性。由此他的功夫便围绕着领悟本心进而凭借本心为善去恶的主题展开。对此主题有两点需要注意。

第一，象山认为对本心的领悟，只有放松、自然才能做到。他说：“深山有宝，无心于宝者得之。”<sup>[9]409</sup>一旦诉诸意识，诉诸着意，便反而无法把握本心。当然这不意味着什么都不做，那样的话也无法领悟本心。只是说本心具有直接性而本可自然呈现，如：“先生居象山，多告学者云：‘汝耳自聪，目自明，事父自能孝，事兄自能弟。本无少缺，不必他求，在乎自立而已。’学者于此亦多兴起。”<sup>[9]408</sup>应该不加干扰和阻挠地让本心完全主导自己的意识。徐复观先生便注意到了这里的一个重要转换：“象山的用心，是要先在人的根源上，即念虑初起之处，先作一种价值的转换。有了这种价值转换，则一切的东西都在此一价值统属之下，而皆成为有价值，皆可以充实价值。”<sup>[10]</sup>

在感受本心自然呈现的体认活动而非分析、解释本心的认知活动中，顿悟便有可能出现。最典型的例子便是象山高足杨慈湖，他的顿悟发生在凭借本心来判断卖扇人的案件时，而不是发生在分析孟子关于四端之心的文意时<sup>[9]487-488</sup>。

领悟本心构成了功夫的真正开端。象山对孔子十五岁时有志于学做了这样的解释：“孔子十五而志于学，是已知道时也。”他不是强调“志于学”中包含刻意、执着的意思，而是突出对道的认识，这实际上就是发明本心、先立其大。这是非常重要的一个观点，能够体现象山的为学倾向。而孔子此后虽然还有层层升进，不过都是在此前提下的升进<sup>[9]476</sup>。象山不仅认为孔子在先立其大的前提下功夫有层层升进，还认为一般人如果有志于学的话，在认识和实践上都会经历逐渐长进的过程，如他说：“人苟有志于学，自应随分有所长益。”<sup>[9]93</sup>从这个角度来讲，他所倡导的功夫当然有不断提升的阶次。不过他由此所强调的是不要助长：“但宽平随分去，纵有过，亦须易觉易改。便未觉未改，其过亦须轻。故助长之病甚于忘。”<sup>[9]93</sup>助长首先指的是好胜心之类的私欲，不过从“宽平”的表达来看，无疑也意味着避免各种后天意识的干扰，使得本心可以自然而充

分地发用。以下对告子的评论也体现了他对功夫应该从自然而入的追求：“告子之意：‘不得于言，勿求于心’，是外面硬把捉的。要之亦是孔门别派，将来也会成，只是终不自然。”<sup>[9]445</sup>这表明象山终究取从自然而入的道路，反对从勉然而入的道路。虽说从凭借本心的角度而言象山的确可以说是孟子学，不过也应注意他单提自然的做法与上一节表明的孟子并提勉然与自然是不一致的<sup>③</sup>。

第二，领悟本心之后，因为单纯凭借本心就可以为善去恶，在此情况下，即便是想要为善，想要成圣的心都会起到负面的作用。因此，包括想要成圣在内的念头都应该抛弃，功夫应该基本上完全凭借本心自然而为。徐复观先生注意到了这一点：“因平时本心之‘信得及’，可以破除由善恶对立观念而来之心理的艰苦性，及由此艰苦性所发生之对于行为之拘束力。”<sup>[10]76</sup>象山自己则说：“无思无为，寂然不动，感而遂通天下之故。”又说：“恶能害心，善亦能害心。”又说：“心不可汨一事，只自立心。”<sup>[16]456</sup>最后一句是说心不可被任何一事所烦扰。只要树立本心的主导作用，便可做到不被一事所烦扰，因此要做的只是树立本心的主导作用。

在基本上完全凭借本心而无思无为的基础上，象山对孔子告诫颜子的“克己复礼为仁”一语提出了一个独特的解释，认为颜子所要克去的念头主要是想要为善的念头。他说：“以颜子之贤，虽其知之未至，善之未明，亦必不至有声色货利之累，忿狠纵肆之失，夫子答其‘问仁’，乃有‘克己复礼’之说。所谓己私者，非必如常人所见之过恶而后为己私也。己之未克，虽自命以仁义道德，自期以可至圣贤之地者，皆其私也。颜子之所以异乎众人者，为其不安乎此。极钻仰之力，而不能自己，故卒能践‘克己复礼’之言，而知遂以至，善遂以明也。”<sup>[9]8</sup>象山认为颜子并无声色货利、忿狠纵肆之类私欲需要克除，孔子告诫他的“克己”克除的不是这些私欲，而是以仁者自居，想要成为圣人的意向。这种意向本身就不仅会阻碍人们对本心的领悟，而且会阻碍本心的发用。功夫只是感受本心的自然发用，凭借本心以为善去恶。这是说功夫应该是自然的。不过自然并不意味着无所作为，而仍然“极钻仰之力，而不能自己”，之所以能如此，则是因为凭借了充分发用的本心的力量。

有人就象山上述追求成圣之念也要不得的观点

向朱子提问。朱子对此痛加批评：“此等议论，恰如小儿则剧一般，只管要高去，圣门何尝有这般说话！人要去学圣贤，此是好底念虑，有何不可？若以为不得，则尧舜之‘兢兢业业’，周公之‘思兼三王’，孔子之‘好古敏求’，颜子之‘有为若是’，孟子之‘愿学孔子’之念，皆当克去矣！看他意思只是禅。志公云：‘不起纤毫修学心，无相光中常自在。’他只是要如此，然岂有此理？”<sup>[8]2619</sup>“则剧”意为嬉戏、玩闹。朱子引禅语“不起纤毫修学心”评价象山功夫的特点，是非常准确的。只是他并没有注意到这不意味着无所作为，不意味着对修养和为学的彻底否定，因为“不起纤毫修学心”的目的是本心的充分呈现并主导意识，进而由本心来主导为善去恶。象山反对的是为善去恶的意识的显题化，而不是反对为善去恶的目的本身。因为本心主导，所以自自然然与兢兢业业是可以并存而非矛盾的。他以下说法中便提到了兢兢业业的意思：“小心翼翼，昭事上帝，上帝临汝，无二尔心，战战兢兢，那有闲管时候。”<sup>[9]449</sup>这并不是对基本上完全凭借本心的否定，而主要是在本心主导下的小心翼翼、战战兢兢。后来阳明也从敬畏与洒落的统一的角度讨论了这一问题<sup>[11]212-213</sup>。阳明所讲的较高阶段的功夫和象山的功夫是一致的。

不过如果因为兢兢业业而滑向刻意、执着，那是象山反对的。他说：“见人收拾者，又一切古执去了，又不免教他稍放开。此处难，不收拾又不得，收拾又执。这般要处，要人自理会得。”<sup>[9]469</sup>“古执”即固执或说刻意、执着。他在此讲到了功夫面临的松紧宽严的难处，我们从中可以看到他的学问的关键。他最终是通过让人先立其大来解决功夫的松紧宽严问题，即基本上完全凭借本心来收敛私欲。由此则既解决了收敛私欲的问题，又避免了刻意、执着。这构成了象山功夫论的要义。

须说明的是，因为习气对人具有潜移默化的影响，所以单纯凭借作为直接意识的本心是难以克服习气的影响的。象山便诉诸思勉以克除习气的影响：“积思勉之功，旧习自除。”<sup>[9]454</sup>这是我们在讨论象山功夫论时只说他“基本上完全凭借本心”，而不说“完全凭借本心”的原因。

要言之，象山所讲的功夫看似区分为悟前和悟后两个阶次，不过实际上因为悟前悟后都是以自然为宗旨，所以说两个阶次本质上是一个阶次，从

根本上来说功夫并无阶次区分,自然贯穿了功夫的始终。除象山外,持类似主张的前有程明道,后有湛甘泉以及阳明、甘泉门下的大批人物,如王龙溪、罗近溪以及蒋道林等。冈田武彦先生将阳明后学划分为现成派、修证派和归寂派三派,他以下对现成派的特点的描述,也大致可以用来描述象山、甘泉、龙溪一派的特点:“现成派的主张是把阳明所说的‘良知’看作现成良知。他们强调‘当下现成’,视工夫为自体之障碍而加以抛弃,并直接把吾心的自然流行当作自体与性命。因此,在这派儒者中流行着阳明所谓‘人人心中有个圣人’的观点。他们认为,由于良知是现成的,所以,若不悟得‘有即无’,便不能悟得良知真体。因此,他们提倡所谓‘直下承当’、‘直下之信’、‘一了百当’的顿悟,而排斥渐修。相对于以工夫求本体而言,这是直接在本体上做工夫,遂成为‘本体即工夫’派。所以,他们轻视工夫,动辄随任纯朴的自然性情,或者随任知解情识,从而陷入任情悬空之弊,以至于产生蔑视人伦道德和世之纲纪的风潮。”<sup>[12]</sup>“视工夫为自体之障碍而加以抛弃”实际上是排斥有心做功夫或说有心为善去恶。“悟得‘有即无’”,即是明了功夫应该是无心为之的,包括“悟得良知真体”也应该是以无心的方式做到的。“悟得良知真体”则构成了自然为善去恶的前提。只有坚守这一前提,才能避免冈田武彦先生最后提到的一任情识的弊病。林永胜先生则以“反工夫的工夫论”来概括这一形态的功夫论,揭示出其看似无为(“反工夫”)而实则有为(“工夫”)的特征。<sup>[13]</sup>

### 三、阳明的两层功夫

阳明认为本心既不是像朱子所说的那样不足凭借,也不是像象山所说的那样可以基本上完全凭借,现实的情况介于两者之间。故他虽然和朱子一样围绕《大学》展开功夫论述,但其宗旨却不是八层功夫;虽然和象山一样属于心学一系,但却主张勉然在为学之初有不可或缺的作用。他将功夫区分为以勉然为主和以自然为主两层,由此在功夫问题上选择了不同于朱陆的进路。其进路在朱陆王三人中可谓最接近于孟子<sup>④</sup>。

阳明认为朱子最大的失误是绕开了本心,没有发挥本心的作用。他说的“外心以求物理”,即是指

朱子的功夫论避开了本心而忽视了本心的作用。他说:“夫外心以求物理,是以有暗而不达之处,此告子‘义外’之说,孟子所以谓之不知义也。”<sup>[11]48</sup>实则人自然有本心可以凭借,需要做的就是将其落实,或者说依循本心之知而行。这就是致知。

不过阳明也无法回避朱子面临的问题,那就是人虽有本心但却不按照本心行动的问题。朱子由此诉诸勉强以落实本心所知之理的同时,主要是诉诸格物致知。阳明则主要诉诸勉强落实本心。

阳明促使学者勉强落实本心的一个典型例子如下。门人感叹:“私意萌时,分明自心知得,只是不能使他即去。”阳明回答:“你萌时这一知处,便是你的命根。当下即去消磨,便是立命工夫。”<sup>[11]140</sup>“分明自心知得”私欲萌动的,便是本心。不过仅仅有本心是不够的,因为相比之下私欲更为强大,以至于虽然有本心,可结果仍然是“不能使他即去”,亦即面对私欲只能徒唤奈何。对此,阳明指出功夫要实现突破的关键是“当下即去消磨”。他认为在本心不及私欲强大的情况下,显然只有诉诸勉强这一后天努力才能做到,而不是自然而然就可以做到的。后天努力从动力方面讲是“着实用意”<sup>[11]39</sup>,从准则方面讲是“精察克治”<sup>[11]1298</sup>。着实代表本心自然发用的力量之外的力量。精察则代表对如何行动才符合良知准则的分辨,故而精察是从准则方面来说的,代表对准则的辨析以及坚守。朱子面对此种情况,也会给学者类似“当下即去消磨”的建议,而认为不能纵容私意泛滥,但他不认为这是根本的解决之道。他认为根本的解决之道还在于格物所获得的对理必然如此、当下就得如此的体认和确信。从朱子的角度来看,门人“分明自心知得”的“知”并没有那么分明,因为如果真的足够分明的话,是可以使他有容不得停下来的动力去克除私欲的。只是,诉诸格物就将注意力主要放在了事物之理上,而不是诉诸本心。而阳明则没有偏离“分明自心知得”的本心,并且认为这才是“命根”。“当下即去消磨”尽管是功夫得以实现突破的关键,但这一勉然功夫是围绕本心的落实而展开的。可以说本心和勉强共同构成了功夫的动力。

随着勉强落实本心的功夫日益熟练,战胜私欲变得越来越容易。达到一定程度,“胜得容易,便是大贤”<sup>[11]107</sup>。也就是私欲萌动时,不仅可以做到“分明自心知得”,而且可以做到轻易“使之即去”,

亦即“纤尘即见，才拂便去，亦不消费力”<sup>[11]1358</sup>。之所以能如此，主要是因为私欲对本心的障碍日益减少，本心变得可以充分发用。

大贤以上的圣人是否无私欲可克呢？或者换个角度来问，圣人是否会有过错呢？阳明认为圣人不能无过，人心都有滑向私欲的危险，圣人对这一点保持了足够的警觉：“若尧舜之心而自以为无过，即非所以为圣人矣。”<sup>[11]193</sup>由此可见，圣人的功夫并非单纯为善而没有去恶。克除私欲仍然是功夫的题中应有之义，只是发掘和克除私欲相对而言非常自然，并不费力而已。根据克除私欲、落实本心的难易，可以将阳明倡导的功夫划分为以勉然为主与以自然为主两层。

面对“不能使之即去”的情形，阳明为什么不和象山一样直接诉诸本心的充分发用？其实也不难理解。他并不是从根本上否定象山的思想学说，他对象山在整体方向上是完全认同的，并评价“陆氏之学，孟氏之学也”，而孟子之学正是“圣人之学，心学也”的典范<sup>[11]274,273</sup>。不过在具体功夫进路上，他对象山又持保留态度。象山高足杨慈湖“不起意”的主张是对象山以自然为要旨的功夫的继承。阳明明确表达了对慈湖不以为然的態度：“杨慈湖不为无见，又着在无声无臭上见了。”<sup>[11]131</sup>“无声无臭”可以指代“不起意”。阳明认为慈湖太执着于不起意的观点，亦即慈湖扩大了其适用范围，一味地以之来指点学者，不免太拘泥于这个观点，以至于没有做到适应不同学者的具体情况。

总之，阳明倡导的功夫既不忽视本心的作用，在这一点上他不同于不诉诸本心作用的朱子；也不是基本上完全诉诸本心，由此不同于象山。他选择的是从以勉然为主提升到以自然为主，这既发挥了本心的作用，又没有忽视后天努力的作用。

## 结 语

综合本文讨论可知，从对待本心的不同态度，或进一步说从先天和后天因素在功夫中的比重及其变化，可以看出朱子、象山和阳明不同的功夫论。他们功夫论的差异鲜明地反映在了他们对功夫阶次的理解上，使他们在功夫阶次问题上呈现出八层功夫、一层功夫和两层功夫的区别。

在一般人的心目中，从勉然到自然理应是学

功夫演进的常态，看似卑之无甚高论，实则大有学问。这就有必要从功夫中的收放松紧问题来谈。无论注重收紧，还是注重放松，都各有理由。注重放松的理由在于，不放松则本心受到忽视或压抑，以至于不能充分发挥作用。不过随之而来的未必是本心，而可能是习焉不察的私欲。这又使收紧变得有了理由。只是，收紧固然可以避免私欲的大行其道，不过却也难免伤及本心的力量。对此可以有不同的应对办法，或者诉诸着意与精察直接落实本心，或者另寻力量间接地激发和维系本心。朱陆王各异的功夫论正是在这样的框架中展开的。

一方面，注重收紧的勉然功夫可以有不同内涵。尽管朱子和阳明都同意勉然是功夫不可或缺的因素，不过他们对勉然功夫的理解又存在是否围绕本心展开的区别。围绕本心的阳明直接诉诸后天努力以使本心得以落实，而不围绕本心的朱子则主要诉诸居敬以及格物功夫以使本心落实。另一方面，虽然从勉然提升到自然确实具有广泛的适用性，不过却也并非绝对如此。因为勉然功夫很可能意味着对人天然具有的、可以自然呈现的本心的强大力量的轻视和压制。象山等人提出不同的主张，正是有鉴于此。对他们来说，闲居无事，无所用心固然谈不上功夫，但用心太紧，追求太切，却也欲速不达，并且无法持久。他们选择以无心的状态把握本心，是自有其合理性的。按照他们的主张来做，看似不用力，实则完全契入了本心，以本心为几乎全部力量的来源。这是他们的功夫论不同于主张勉然的积极作用的朱王之处。对本心这一先天力量的高度重视、强烈信任和充分利用，是他们对儒学功夫论的主要贡献。

不过也应注意，象山等人主张的功夫固然有可能成功，却也很容易产生自以为契入本心实则认欲为理，并且一夕顿悟转眼却又退回原状的问题。这是其受到朱子批评的主要原因，也可以说是阳明不取此条进路的原因。阳明将功夫分为两层，看似不够高明，不过也显然要平实、可靠得多。与基本上纯任本心的象山相比，阳明可谓非典型的心学<sup>⑤</sup>。当然，他虽然主张凭借后天努力，但却也不忽视本心的作用，这是他不同于朱子而更接近于象山之处。

感谢郭亮博士对初稿的宝贵指教。

### 注释

①朱熹：《孟子集注》卷十三，《四书章句集注》，中华书局1983年版，

第 349 页。阳明重视孟子这一段话,认为功夫有生知安行、学知力行和困知勉行三层,而学知力行可以作为两者的过渡,因此实际上是两层。学知力行之所以是过渡,可以从阳明对其“必存之既久,不待于存而自无不存”的解释中看出。傅锡洪:《两种〈大学〉诠释,两种“四句教”》,《云南大学学报》2021 年第 6 期。②学者指出这不同于郑玄、孔颖达等的理解:“朱熹提出的八条目,在郑玄那里是不成立的概念,而在孔颖达视域中的《大学》本文结构,确实并无后世所谓的‘八条目’。”李纪祥:《〈四书〉本〈大学〉与〈礼记·大学〉:两种文本的比较》,《文史哲》2016 年第 4 期。③牟宗三先生以下所说符合象山而与孟子则不尽符合:“象山从《论》《孟》入手,纯是孟子学,只是一心之朗现,一心之申展,一心之遍润。”牟宗三:《心体与性体》(上),吉林出版集团有限责任公司 2015 年版,第 42 页。孟子平视自然与勉强两种功夫,并非认为功夫“只是一心之朗现”。④就此而言,我们可以在阳明和孟子一样都主张两层功夫的意义上,为牟宗三先生认为阳明是孟子学的如下说法注入新的内涵:“后来阳明承象山之学脉而言致良知,亦仍是孟子学之精神。”牟宗三:《心体与性体》(上),吉林出版集团有限责任公司 2015 年版,第 43 页。⑤唐君毅先生即从阳明主要是在与朱子对话的基础上建立自己的思想出发,把阳明视为朱与陆的“通邮”而非典型的心学:“阳明之学乃始于朱而归宗于陆。则谓阳明之学为朱陆之通邮,亦未尝不可。”唐君毅:《中国哲学原论(原教篇)》,中国社会科学出版社 2006 年版,第 132 页。吴震先生也指出:“阳明学之于朱子学和象山学都有批判和继承的关系,是对朱陆思想的异同、是非等义理问题进行反省的基础上得以形成的。”吴震:《〈传习录〉精读》,复旦大学出版社 2011 年

版,第 25 页。

#### 参考文献

- [1] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [2] 藤井伦明.朱熹思想结构探索:以“理”为考察中心[M].台北:台大出版中心,2012:45.
- [3] 李泽厚.伦理学新说述要[M].北京:世界图书出版公司,2019:157.
- [4] 倪德卫.儒家之道:中国哲学之探讨[M].周焜成,译.南京:江苏人民出版社,2006:300.
- [5] 陈来.有无之境:王阳明哲学的精神[M].北京:人民出版社,1991:210.
- [6] 唐君毅.中国哲学原论:原教篇[M].北京:中国社会科学出版社,2005:225.
- [7] 礼记正义:卷 52[M]//李学勤主编.十三经注疏.北京:北京大学出版社,1999:1441,1442.
- [8] 黎靖德.朱子语类[M].北京:中华书局,1986.
- [9] 陆九渊.陆九渊集[M].北京:中华书局,1980.
- [10] 徐复观.中国思想史论集[M].北京:九州出版社,2013:16.
- [11] 王守仁.王阳明全集[M].吴光,钱明,董平,等编校.上海:上海古籍出版社,2014.
- [12] 冈田武彦.王阳明与明末儒学[M].吴光,钱明,屠承先,译.重庆:重庆出版社,2016:99.
- [13] 林永胜.反工夫的工夫论:以禅宗与阳明学为中心[J].台大佛学研究,2012(24):123-154.

## On Zhu Xi, Lu Xiangshan and Wang Yangming's Views on the Order of Doing Efforts

Fu Xihong

**Abstract:** On the long journey to maintain kindness and remove evils, to become a sage and a saint, generations of Confucian scholars have noted the distinction between different stages and levels of efforts, thus dividing the process of doing efforts into different orders. Because of the different attitudes towards the original mind, the representative Confucians of the Song and Ming Dynasties, such as Zhu Xi, Lu Xiangshan and Wang Yangming, took different views on the order of efforts. For Zhu Xi, doing efforts does not depend on the original mind. Rather, it is mainly based on the eight entries of efforts in *Da Xue* (*The Great Learning*) under the guidance of the effort of Having Respect (Ju Jing). For Lu, doing efforts is basically based on the original mind. And although there is a distinction between enlightenment and non-enlightenment, for him, there is no clear distinction in terms of order among the whole process, and natural inaction is present throughout doing efforts. As for Wang Yangming, he divided doing efforts into two levels: be strenuous and effortless. Although the former level relies on the mind, it is still mainly dependent on the acquired intention and the refined examination and control of the mind for the sake of maintaining good and the removal of evil. The latter level is mainly based on the nature of one's own mind to do good and remove evil.

**Key words:** the order of doing efforts; the original mind; eight entries of efforts; one-level effort; two-level efforts

责任编辑:涵 含