

# 阳明后学致良知功夫的形态与次第

张卫红 李卓

**摘要:** 在儒家传统中,作为自我操持与修炼方式的功夫不断演化。王阳明的良知学兴起,其功夫更加精微细密、鞭辟近里,推动了理学功夫论的“典范转移”。阳明学者围绕致良知功夫的深入互动与攻错,“牛毛茧丝,无不辨析”,使阳明学蕴含的各种理论可能得以充分展开。“悟本体即是功夫”“由功夫以悟本体”两种教法可谓阳明后学两大功夫进路。阳明学者在这两大进路下各展其才,发展出丰富的功夫实践形态,其出于对“躐等”的警惕,而十分注重功夫的次第。深入探讨阳明后学致良知功夫的六种形态和五级次第所构成的论域,可以更加清晰地呈现阳明学功夫的普遍性特征与丰富的思想图景。

**关键词:** 功夫(工夫);阳明学;致良知

**中图分类号:** B248.2 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2024)07-0107-10

在儒家传统中,作为自我操持与修炼方式的功夫不断演化,发展至阳明学更加易简而精微。阳明及其后学对“实致其良知”的功夫实践要求更为迫切,功夫论的地位得以更加凸显。尤其在阳明后学的时代,随着“心即理”命题已经成为不言自明的共许之义,论学焦点也相应发生转移。阳明学者不须再像阳明那样着力解决心学与朱子学格物穷理说的关系,而是转向在阳明心学体系内探讨“如何致良知”的功夫论问题<sup>①</sup>,阳明后学思想的丰富和深化主要围绕关于功夫论的异见展开,功夫论成为阳明后学最重要的思想论题。然而,阳明学者的功夫实践依各人“性之所近”而有个体差异,修为转化经验“体之身心”而难以作概念化界定,关于为学之方的论争“牛毛茧丝,无不辨析”,论述阳明后学的功夫并非易事。

近年来,学界脱出以往西学概念化研究范式的影响,日渐重视对宋明理学功夫的内在解读,产生了诸多有深度的研究成果。但就致良知功夫的理论总结而言,尚有开掘空间。例如,致良知功夫虽因学者

之自得而有诸多差别,但差异背后仍有共性的一般因素值得提炼与探索。在天泉证道中,阳明四句教容纳了“悟本体即是功夫”“由功夫以悟本体”两种教法,亦即两大功夫进路。功夫进路即是功夫论之具有共性特征的基本要素,为当时及后世研究者所重视。但若止于此,则不能深入揭示阳明学的功夫义理。本文在阳明学两大功夫进路的框架下,尝试从功夫共识、着力点、形态、次第等角度总结阳明后学功夫论的共性要素,以及阳明后学所开展出的不同功夫谱系特征,以期推进良知学功夫论的研究。

## 一、阳明两种教法

“致良知”是阳明晚年“一语之下,洞见全体”的为学宗旨与归结。阳明明言“‘致良知’是学问大头脑,是圣人教人第一义”<sup>[1]239</sup>。致良知功夫的依次展开即四句教,阳明自言其中包含两种教法——针对不同根器者的两大功夫进路。这也是理解致良知功夫的基本理论背景。

收稿日期:2024-04-25

基金项目:国家社会科学基金项目“东林学派与阳明后学工夫论比较研究”(22BZX058)。

作者简介:张卫红,女,中山大学哲学系教授(广东广州 510275)。李卓,男,天津社会科学院副研究员(天津 300191)。

嘉靖六年(1527年)阳明起征思、田前夕,与门人王龙溪、钱绪山论学提出四句教,由此引起二人的不同理解,史称“天泉证道”,成为阳明后学功夫分派的一大根源。其实四句教早在天泉证道之前就已提出<sup>②</sup>,而以天泉证道的记载最为详细完整。下面就以《传习录》所记并参照王龙溪《天泉证道纪》来考察阳明的功夫教法。由于该文篇幅较长且已为学者所熟悉,兹不具引<sup>[1]359-360</sup>。

天泉问答主要包括三个部分,即阳明的四句教、王龙溪的“四无说”和钱绪山的“四有说”。“四无说”“四有说”的提法并不见于《传习录》和《年谱》(为钱绪山所记),而是龙溪《天泉证道纪》中的说法:“四无之说为上根人立教,四有之说为中根以下人立教。”<sup>[2]2</sup>其实绪山认同心体“原是无善无恶的”,或谓其主张实际上是“一无三有说”。为表述方便,本文姑从学界常用的“四有说”。四句教在中晚明思想界曾引起广泛讨论。如刘蕺山等认为四句教出自龙溪,是阳明的未定之见,实则未能理解阳明所谓的良知特性。但可以肯定的是,四句教确为阳明晚年的教法,对此已有许多学者论及<sup>③</sup>。下文侧重分析阳明、龙溪、绪山之说中所包含的两种功夫进路及其义理结构。

四句教首句“无善无恶心之体”,指心之本体超越了经验意识层面的善恶对待区分,具有至善无恶的本质内容和无执不滞的作用形式,这是就良知心体的超越层面说。不过绪山对心体超越了善恶对待的“无”之一面并未会得,只认肯良知心体“至善无恶”之一面。阳明对于绪山“四有说”之第一句并未明确评论,一个重要原因在于,四句教之首句讨论的是良知的本体特征,而四句教的重点则在于后三句也即致良知的功夫论,诚如唐君毅先生所云:“阳明之提四句教,乃是教法语、功夫语,并非客观的讨论心意是什么。”<sup>[3]377</sup>因此对龙溪、绪山的不同理解,阳明的评论多集中在功夫论上。

由“无善无恶心之体”承接而来的问题是,道德本心与现实生活有着怎样的连接?经由后三句的功夫实践所证得的心体究竟如何?这正是龙溪、绪山二人功夫的分歧所在。阳明对此加以总结,认为王龙溪的“四无说”可接引利根之人直接从本体上悟入,并贯通于意和物,可谓顿悟教法,悟本体即功夫。据龙溪《天泉证道纪》中阳明所言:“汝中所见,我久欲发,恐人信不及,徒增躐等之病,故含蓄到今。此是传心秘藏,颜子明道所不敢言者。今既已说破,亦是天机该发泄时,岂容复秘?”<sup>[2]2</sup>盖“本体功夫一悟

尽透”的利根之人世所难遇,所教非人,则徒增学人越次躐等之病,这是阳明对“四无说”引而未发的原因;而钱绪山的“四有说”则可接引为“习心”所蔽的中下根器,在经验意识层面做为善去恶的渐修功夫,由功夫以悟本体。并且,阳明四句教可以同时容纳顿悟与渐修两种功夫进路并互相取益。

总之,阳明四句教容纳了龙溪之“四无说”与绪山之“四有说”两种功夫层面,分别构成着力于形上心体的悟本体即功夫(顿悟)、着力于形下经验意识的由功夫以悟本体(渐修)之两大进路,具有不同的施教对象,分别接引上根与中下根器;同时两种功夫又不可偏于一端,而须相互取益,龙溪悟入本体后还须用渐修功夫以保任,绪山则须更进一步,在渐修的基础上透悟“向上一机”之“无”。如此才是四句教“彻上彻下”、顿渐并包之义。阳明四句教的两大功夫进路可谓容纳了阳明后学功夫论的基本形态,后者是前者的进一步开展、细化和丰富,形成了多种层面、形态的功夫论。唐君毅先生即是以此为依据来判释阳明后学:将钱绪山、季彭山、邹东廓、聂双江与罗念庵等归于由功夫以悟本体一路,而王龙溪、王心斋、罗近溪之学则归于悟本体即功夫之一路<sup>[3]278-352</sup>。

此外,四句教在阳明学者当中所引发的功夫论共识,举其要者有二。

一是“本体与功夫合一”。本体与功夫合一的理论根基在于良知的体用同源。阳明说:“体即良知之体,用即良知之用,宁复有超然于体用之外者乎?”<sup>[1]218</sup>良知之体与用乃是原本的合一,相应地,体用关系便是“即体而言用在体,即用而言体在用,是谓体用同源”<sup>[1]130</sup>。阳明将朱子之体用动静彻底打并归一,为彻底的一元论理路。王龙溪发挥师说,言“体用一原,不可得而分,分则离矣。所求即得之之因,所得即求之之证,始终一贯,不可得而别,别则支矣”<sup>[2]27</sup>，“先后一揆,体用一原”<sup>[4]</sup>。体与用在原本意义上是无二无别的。这一体用观体现在致良知的功夫路径中,均彰显本体与功夫合一的要旨。如阳明所谓:“合著本体的,是工夫;做得工夫的,方识本体。”<sup>[5]1167</sup>因此“本体与功夫合一”意味着做功夫必要合于本体,悟本体也只是功夫实践的起点,还须通过功夫来保任本体。阳明后学诸多不同的为学宗旨与功夫路径,也可以说是在以“体用同源”为基本思维范型的背景下,对本体—功夫之互动关系的不同界定与处理,如聂双江、罗念庵的归寂主静功夫,是先立体后达用的路径,王龙溪的见在

良知功夫,是即用为体的路径。林月惠先生指出:“‘本体与工夫合一’是理解阳明后学义理论述的锁钥。”<sup>[6]709</sup>也就是说,这不仅成为阳明学者致良知功夫论的共识,也成为他们在诸多论辩中的重要理论判准。阳明后学在“悟本体即是功夫”与“由功夫以复本体”之间各有偏重、彼此诘难的争论亦是以此为前提的。不过,古人论学非如今人那样有一明确的概念界定,在此前提下展开知识性的论辩,争论双方往往依据各自功夫之自得而自说自话,难以契合对方的思路。例如聂双江、罗念庵对于王龙溪之见在良知当下一念功夫的质疑长达二十余年亦没有最终和解,原因之一即在于双方对“一念”的功夫体认不同<sup>[7]</sup>。此一念在龙溪是心体之念,走“悟本体即是功夫”路径的同时亦不费渐修功夫,并非忽略在百姓日用中的践行;此一念在双江、念庵是经验意识之念,主张在心体上用功的同时又强调“由功夫以复本体”的渐修路径,并且,主张归寂的聂双江也讲求事上磨炼,念庵中期以主静归寂为功夫宗旨的同时,亦未放弃社会关切且成就可观。因此他们在各自的致知践履中,并未造成本体与功夫的截然对立或割裂。

二是以追求“心体立根”的功夫为究竟功夫、第一义功夫。在阳明学中,心体是天地万物“发窍之最精处”<sup>[1]331</sup>,可以将宇宙间的一切——现象、行为、知识、知觉、七情、嗜欲等物质与精神现象融摄其中,因此道德实践的重心也由程朱理学具有外向型倾向的“格物穷理”敛归心体,转化为“致吾心良知之天理于事事物物”<sup>[1]172</sup>,即心灵由内而外的推展。故而“如何呈现心体(良知)”成为致良知教的关键。阳明言“心即理”的理论规定决定了其不同于朱子学的功夫进路,而是直指本心的功夫风格。阳明说:

人只要在性上用功。看得一性字分明,即万理灿然。<sup>[1]74</sup>

功夫不离本体。本体原无内外,只为后来作功夫的分了内外,失其本体了。如今正要讲明功夫不要有内外,乃是本体功夫。<sup>[1]288</sup>

“在性上用功”即是直接着力于良知心体而用功,“本体功夫”即是第一义功夫,这基本上是阳明后学共同的功夫论倾向<sup>[6]666-667</sup>。其中的原理,江右弟子陈明水述之甚详:

平时无洗心之功,故于不善之萌,每觉于意念流注之后,而始思正之,故犯手费力,迄无成功。始觉颜子有不善未尝不知,非本体清明不

能也。然未尝不知,即不复行不难矣……(先师)于南元善书中指点本体,尤然明白,若有直悟本体,便自清明照破。诸妄未不能起而为祟,即自直炳念先,便得天地之心矣。<sup>④</sup>

陈明水结合自身用功实践认为,对于障碍良知的不善之念,往往觉察于念起之后,此时再做为善去恶的功夫,乃是于善恶对立的经验意识入手,不仅费力,而且难以成功,明水由此领悟颜子之“有不善未尝不知”,乃是立根于本体对习心妄念的清明觉照。故直悟形上本体,自然能够照破诸多形下经验意识层面的习心妄念。这一功夫路径,也即是王龙溪所主张的先天易简功夫,龙溪云:“所谓‘太阳一出,魍魉自消’,此端本澄源之学,孔门之精蕴也。”<sup>[8]</sup>与之相应的是,“信得良知”“依此良知”“循得良知”“顺吾心之良知以致之”便成为阳明经常指点弟子的功夫话头<sup>[9]</sup>,也成为阳明后学的共许的功夫法门。

## 二、六种功夫形态

在四句教所开出的两大功夫进路前提下,阳明后学的致良知功夫呈现多种形态。从义理上说,由超越层的良知心体到经验层的“意”以及“意向之物”,心、意、物的每一个层面都可以成为功夫的基点或着力点。再结合王门诸子各依自得的不同为学宗旨,各人功夫的着力点、路径便呈现不同形态。以下举有代表性的数例加以说明。

其一,先天正心之学,以王龙溪为代表。龙溪主张从先天本体立根的先天功夫。龙溪将“先天正心”与“后天诚意”之功夫对举,其论说十分显豁,录之如下:

正心,先天之学也;诚意,后天之学也……心本至善,动于意始有不善。若能在先天心体上立根,则意所动自无不善,一切世情嗜欲自无所容,致知功夫自然易简省力,所谓后天而奉天时也。若在后天动意上立根,未免有世情嗜欲之杂,才落牵缠,便非斩截,致知功夫转觉繁难,欲复先天心体,便有许多费力处。颜子有不善未尝不知,知之未尝复行,便是先天易简之学;原究克伐怨欲不行,便是后天繁难之学。<sup>[2]10</sup>

人之根器,原有两种……但从心上立根,无善无恶之心即是无善无恶之意,先天统后天,上根之器也。若从意上立根,不免有善恶两端之抉择,而心亦不能无杂,是后天复先天,中根以

下之器也。〔10〕243

这里的根器之利顿是就气质之性的清浊也即阳明所谓“人之气质清浊粹驳”〔1〕119而言,中下根器者,形气之私对先天心体的遮蔽较重,而上根之人气质清明,形气之私的遮蔽较轻,容易会得本体,故能直接“从心上立根”。以先天心体为功夫据点,直任心体之流行,即以先天无善无恶之心统摄后天,“则意所动自无不善”。这即是以超越层之先天心体为据点来融摄经验层之意、物的功夫论构架。龙溪本为利根之人,故其说就其性之所近立论,强调直接从先天心体用功。在龙溪看来,“后天诚意”功夫在经验意识上立根,以“后天复先天”不免陷入世情欲念、善恶分别的抉择对治中,功夫反而陷入纠缠烦琐,难以恢复先天心体。

其二,后天诚意功夫,以钱绪山为典型。与王龙溪不同,钱绪山主张诚意功夫,而以后天意念为功夫着力点。他认为,后天诚意说并非龙溪所谓的“牵缠”“繁难”,而是最能体现阳明功夫主旨的教法:

昔者吾师之立教也,揭诚意为《大学》之要,指致知格物为诚意之功……诚意之功极,则体自寂而应自顺,初学以至成德,彻始彻终,无二功也。〔11〕231

在龙场之后至平濠之前的一段时期,阳明曾以“诚意格物”作为功夫重心,绪山据此发挥阳明这一教法。依据阳明所谓“必就心之发动处才可著力”<sup>⑤</sup>,绪山认为心体上不可以做功夫,须是在“应感起物,而好恶形焉”的后天意念上做为善去恶、精察克治之功,使学者“皆得入门用力之地”而不至于好高骛远,越次躐等。同时,后天诚意之功还是从初学以至成德的“彻始彻终”之功。如能勤恳用力,假以积累,则诚意之极必能上达心体,达到千感万应而真体常寂的良知化境。绪山此说突破了阳明、龙溪所言后天诚意是为中下根之人立法的限制,而主要针对阳明后学中“虚臆以求悟”(指龙溪的先天正心说)、“执体以求寂”(指聂双江的主静归寂说)〔11〕231的倾向而言,认为二者对先天本体提揭过重,而轻视在后天意念上用功,各有所失,不如后天诚意之功平易切实。

龙溪以外,对绪山后天诚意之功的典型批评来自聂双江:

盖意者,随感出见,因应变迁,万起万灭,其端无穷,乃欲一一制之以人力,去其欺而反乎谦,是使初学之士终身不复见定、静、安、虑境界。劳而无功,祇自疲以速化耳。〔12〕

双江认为,在起灭无端、变化无穷的意念上用功,对经验意识的一一对治,只能劳而无功,而无法获得《大学》所谓定、静、安、虑的精神受用。非但如此,“若在意上做诚的功夫,此便落在意见,不如只在知上做诚的功夫,则天理流行,自有动以天的机括,故知致则意无不诚也”〔13〕,因经验意识的局限性,还会落入阳明学者所批评的“意见”即虚浮的知性理解而不得良知实际,故应立足于良知心体来做诚意功夫,“求其真纯湛一之体而致之”〔14〕,从本体之知发用的意即是诚意,即是天理流行。不过,虽然同样主张着力于先天心体,双江不认同龙溪见在良知说的“无功夫”,认为见在功夫导致良知与知觉混同而流荡猖狂之弊,因此主张从善恶交杂、意念纷扰的形下知觉层面回归于“寂而常定又感无不通”的形上心体,通过回归寂体来保证更稳固地照察、应对外物,所谓“归寂以通感,执体以应用”〔15〕,以免理欲混淆的弊端。

其三,研几功夫,以王塘南为首出。塘南既不取龙溪径任先天本心之“无功夫中真功夫”〔16〕14“无修证中真修证”〔10〕248,同时又认为在后天意念起落处用功终非究竟,故主张在着力于先后天之间的“几”处做“研几”的功夫。“研几”一语源于《周易·系辞》,宋明儒者多将“知几”“研几”作为心性修养之功,周濂溪所言“动而未形,有无之间者,几也(《通书》)”,常被阳明学者纳入各自的致良知功夫宗旨中加以阐发,论者多将“几”解释为良知心体萌动之初的端倪。塘南的理解也如是:

性廓然无际。生几者,性之呈露处也。性无可致力,善学者惟研几……研几者,非于念头萌动辨别邪正之谓也。此几生而无生,至微至密,非有非无,惟绵绵若存,退藏于密,庶其近之矣。〔17〕

塘南认为“几”并非已经形成的后天意念,“今人以念头初起为几,即未免落第二义,非圣门之所谓几矣”〔18〕。事实上,“几”是介于先天与后天之间的,是良知心体初萌的发动状态,尚未形成显现的后天意念。因而研几功夫既非着力于“廓然无际”的先天性体,因为此处属于先天而无处用力;亦非着力于已经形成的后天意念而辨别是非,着力则陷入经验意识二元对待的烦琐。故应在先天与后天之间、“至微至密,非有非无”、心体初萌的隐微处着力用功。张学智认为,此“几”与塘南所谓的属于后天而形气尚未染着的“意”接近,“研几”即是识取、保任此“意”〔19〕。从其他阳明学者对研几功夫的解释来

看,王龙溪也将其见在良知功夫解释为研几功夫,良知即是心体之几,“一念之微”<sup>[20]</sup><sup>47</sup>的功夫着力点指向心体发动之初;罗念庵言“此所谓收摄保聚之功,君子知几之学也”<sup>⑥</sup>,其收摄保聚之功与研几功夫异名而同实。从精神层次看,龙溪、念庵都认为几属于先天,塘南则在性体与心体有别的前提下将几界定为先后天之间;从功夫内容看,龙溪言一念之微“才动即觉,才觉即化”<sup>[20]</sup><sup>36</sup>,偏重心体妙用流行之“无”,念庵的研几功夫则偏重强调心体收摄涵养之“有”的必要性,塘南的研几功夫强调“绵绵若存”,与念庵更接近。总之,阳明学者对良知心体与致良知功夫的界定,是在基本理论共识的基础上,各以其自得为学而呈现细微差别。

其四,戒惧功夫,以邹东廓为楷模。与以上三种功夫不同,邹东廓主张戒惧功夫,其着力点有事、意念、心体三个由浅入深的层次:

戒慎恐惧之功,命名虽同,而血脉各异。戒惧于事,识事而不识念;戒惧于念,识念而不识本体。本体戒惧,不睹不闻,帝规帝矩,常虚常灵,则冲漠无朕,未应非先;万象森然,已应非后。念虑事为,一以贯之。<sup>[21]</sup>

戒惧于事为是指在外在事相行迹上用功,戒惧于念虑是指在形下已发的念头上用功。东廓在嘉靖七年以前的功夫着力于念虑层次,当然也涵盖戒惧于事为的层次,因为事上行迹总是要敛归“意之所在”的。然而,由下学而上达的功夫方法不免有艰涩不通的艰难——戒惧于事,识事而不识念;戒惧于念,识念而不识本体,这两个层面变动生灭不定,都非良知本体之流行。故“须从良知本体上体认,庶免毫厘千里之差耳”<sup>[22]</sup>。因此东廓后以戒惧于不睹不闻之本体的功夫为极则,本体下贯于念虑、事为中,贯穿心、意、物各个层面,平实与高明兼备。东廓的这一功夫主张与罗念庵后期主张的收摄保聚说均属着力于心体笃实用功的路子,被刘蕺山、黄梨洲视为王学正传。

其五,悟性修命功夫,以刘狮泉为范例。在以上功夫形态之外,阳明后学中还有一种在超越之心体与经验之意物层面同时用功夫的主张,可以刘狮泉的“悟性修命”功夫为代表说之<sup>⑦</sup>。狮泉谓:

夫人之生有性有命,性妙于无为,命杂于有质,故必兼修而后可以为学。盖吾心主宰谓之性,性无为者也,故须首出庶物以立其体;吾心流行谓之命,命有质者也,故须随时运化以致其用。常知不落念,是吾立体之功;常运不成念,

是吾致用之功也。二者不可相杂,盖知常止而念常微也。是说也,吾为见在良知所误,亟为而得之也。<sup>⑧</sup>

狮泉认为,人的生命由“妙于无为的先天之性”和“落入形质之私的后天之命”组成,故主张“悟性修命”<sup>⑨</sup>,性命兼修,超越层“立体”之功与经验层“致用”之功须兼修不悖。狮泉此说是针对阳明后学“以揣摩为妙悟,纵恣为乐地,情爱为仁体,因循为自然,浑同为归一”<sup>[23]</sup>的弊病而发,他认为其弊源自龙溪“现成良知说”的脱略功夫,故有性命兼修之论。黄宗羲评曰:“所谓性命兼修,立体之功,即宋儒之涵养;致用之功,即宋儒之省察。涵养即是致中,省察即是致和,立本致用,特异其名耳。”<sup>[23]</sup>认为狮泉沿袭了宋儒体用二分的思路,其悟性与修命实与宋儒涵养以致中、省察以致和的路数如出一辙,依阳明学体用相即的思路看,则其说不免流于支离。

其六,良知见在自然流行,为王心斋所提揭。泰州王学是阳明后学中十分特殊的一类,可以创立者王心斋为例说明其功夫特色。心斋主张“良知现成”:

识得此理,则见见成成,自自在在,即此不失便是庄敬,即此常存便是持养,真体不须防检。不识此理,庄敬未免着意,才着意,便是私心。<sup>[24]</sup><sup>38</sup>

龙溪与心斋虽然都主张良知的当下发用,但实际功夫形态有很大的不同。龙溪之“良知见在”是以形上“虚寂本体”贯通于经验层的当下发用,而心斋之“良知现成”则不谈形上心体,直接从经验层面言良知。心斋还主张“百姓日用即道”,将童子捧茶、农夫耕田、农妻送饭这些不用安排思索的日常心理状态当作良知当下现成的体现<sup>⑩</sup>,当作无须庄敬持养、现成成、自自在在之“无功夫”。然而,圣贤之“大公顺应”是“人欲净尽,天理流行”的道德化境,百姓日用不假思索则是落入后天形气之中而尚未形成是非、善恶、功利等分别的自然本能,两者的心灵层面与实际境界不能等同。但心斋讲“百姓日用条理处,即是圣人之条理处”<sup>[24]</sup><sup>10</sup>,在形式和内容上都未区分这两个层面。尽管心斋本人的修养境界不同于童子农人,童子捧茶、农夫耕田主要是他教化普通百姓的方便说法,但由于心斋没有提出一套严整的功夫,其可能的流弊是:“良知现成”消解了形上的先天本心,其以经验意识层面百姓日用的自然本能状态作为功夫实践的着力点,有脱离良知统摄心、意、物而滑向自然人性的倾向。

由以上阳明后学功夫论的不同形态可见,阳明学者各依其所得,在心、意、物之不同层面各有取舍,功夫着力点及内涵各异:王龙溪立足于先天本心,钱绪山从后天意念入手,王塘南主张在先后天之间做“研几”功夫,邹东廓的戒惧功夫包括心、意、物各个层面,刘狮泉主张形上心体与形下事为同时用功,王心斋的良知现成导向消解形上心体、直接从经验层面说良知的自然现成。同时,强调在同一层面用功的王门诸子之间,因体用观不同而功夫主张各异,甚至彼此异议:如同样主张心体用功的王龙溪与聂双江、罗念庵,龙溪根据阳明“体用一源”的思路,主张立足于良知见在的当下,表现为向下融贯意、物层面,向前推展至事事物物的功夫路径;双江主体用有别的二分思路,其归寂说则表现为向上溯源,由经验层之意念回归先天寂体,进而下贯至事事物物的路径;念庵后期固然认同了“体用一源”的思路,然其收摄保聚说则以向内、向后之收敛心体为向外、向前发用之保证,亦与龙溪有别<sup>①</sup>。同主寂感动静一体的王门诸子,其功夫路径形态亦各自有别:邹东廓之“戒惧”功夫体现为由事为至念虑再至心体回溯的渐修进路;欧阳南野“循良知”之说在认同龙溪良知“见在”的前提下,出于恐缺乏功夫而“沦于洪濬虚荡”<sup>[25]</sup>的考虑,在依循良知的基础上依然要在经验界做为善去恶的渐修功夫;而王龙溪之见在良知则为当下“一念自反,即得本心”<sup>[16]134</sup>的顿悟顿修之法。如上种种,丰富了心性功夫的多重面向,也构成了致良知功夫的多种形态。

### 三、五级功夫次第

理学家对于功夫“躐等”十分警惕,可见其与佛道一样,承认功夫存在“道次第”。然而与二教功夫系统所具有的完整次第及理论总结相比,理学家对功夫体系的知识性总结少而模糊<sup>②</sup>,迄今的研究亦鲜有深论。在儒学传统中,对修养功夫历程的完整描述最早或见于《孟子·尽心下》:“可欲之谓善,有诸己之谓信,充实之谓美,充实而有光辉之谓大,大而化之之谓圣,圣而不可知之谓神。”后世多将其看作一个由凡入圣、由低到高的修养次第。梁漱溟极推崇的儒者伍庸伯认为,善、信为士人境界,美、大为贤人境界,圣、神为圣人境界<sup>[26]</sup>。杜维明则将其对应于身、心、灵、神四层次,表示人格的修养“是一个连续过程中互相融贯的四度超升”:“善信”是“身心”的第二度超升,“美大”是“心灵”的第三度超升,

而“圣神”则是“灵神”的第四度超升<sup>[27]</sup>。两人对修养次第的内容和阶段判释基本一致,这说明儒家修养功夫具有一定的次第界定标准,尽管儒者于此讨论不多。

在阳明学者中,有体道经验者不在少数,然而加以系统的理论总结者,似乎唯王龙溪一人。其《悟说》一文论述了体悟本心的体系性功夫次第。这是龙溪的重要观点,不但他在书信中常以此品评学者所悟究竟与否,而且在徐阶、赵锦、丁宾等人纪念龙溪的文字中均有引述。其文云:

入悟有三:有从言而入者,有从静坐而入者,有从人情事变练习而入者。得于言者,谓之解悟,触发印正,未离言诠,譬之门外之宝,非己家珍;得于静坐者,谓之证悟,收摄保聚,犹有待于境,譬之浊水初澄,浊根尚在,才遇风波,易于淆动;得于练习者,谓之彻悟,摩砮锻炼,左右逢源,譬之湛体冷然,本来晶莹,愈震荡愈凝寂,不可得而澄清也。<sup>[28]494</sup>

这是说,体悟本心具有三种悟入的路径:从言而入的解悟,从静而入的证悟,从人情事变练习而入的彻悟。这不仅是三种功夫路径,也是功夫的三个阶段。结合《悟说》全文及体悟功夫的全部过程来看,功夫次第大体可分为以下五个阶段。

其一,从言而入的解悟。这是对良知的知性理解阶段。解悟因未离言语诠释,故言非为实得,尚在门外。原因在于“从解悟而入,不离识神”<sup>[29]318</sup>,解悟所依凭的“识神”指形下经验意识。龙溪将理学中的德性之知与见闻之知的区分,分别名之以良知与意识(或知识)<sup>[30]</sup>。二者的差异在于,“知无起灭,识有能所;知无方体,识有区别”<sup>[31]</sup>。良知是形上心体的直觉观照状态,“寂然浑然”是超越了一切经验世界之能所、分别的二元对待制约,故能“直心以动,自见天则”,达到对天理的整全把握。而经验意识是后天应感外物时形成的分别认识,是“托境仗缘而知”的“妄识”<sup>[32]</sup>,不具本真性。以经验意识对良知进行解悟虽有助于吾人建立对本心的理解,然终属思维比量,“种种玄机解悟,皆成戏论”<sup>[29]331</sup>,须“绝意去识”方能体证本心之现量境。因此,阳明学者们将停留于知识理解的解悟称为“虚见”而加以批评,“知解辨说,滋长虚见(龙溪)”<sup>[10]237</sup>,其危害在于,虚见往往与其他习气相伴而生,“浮心习气,依附知见”(欧阳南野)<sup>[33]68</sup>,甚至陷入“冒以自足,以知解为智”(罗念庵)<sup>③</sup>。故“当尽削知解,再复浑沦”(欧阳南野)<sup>[33]68</sup>,将有分

别、有对待的知解融归超越意识对待的形上心体,方为功夫之实得。

其二,从静而入的证悟。这种功夫形式需要与外界保持隔离,做“收摄保聚”之功,即收敛经验意识、涵养形上心体,就静中呈现心体而谓之证悟,犹如浊水初澄而心体自现。龙溪认为其局限在于,依赖外在环境的宁静无扰方得心灵的平静,“收摄保聚,犹有待于境”,“静坐者必有所藉,境静而心始静”<sup>[34]</sup>740,实际上欲根未能彻底根除,一遇外境风波则易于淆动,悟境不彻底。良知学以心体贯通形上形下为究竟,兼之良知须发用于日用常行的济世宗旨,故阳明提倡的主要教法是本体直贯经验生活中,打通寂感动静,认为静坐为“补小学收放心一段功夫耳”<sup>[5]</sup>1230-1231,只是悟入良知之前的一种辅助手段,并非究竟功夫。这一立场也为龙溪所继承。

静坐涵养虽是致良知功夫的辅助,却被阳明学者普遍使用,并在阳明身后大为流行。究其原因,从宋明理学史上来看,自北宋周濂溪提出“主静立人极”,二程提倡静坐,至晚明刘蕺山的主静功夫,静坐是儒家学者吸纳佛老的静坐法作为心性修养的一种常见功夫形式。“就功夫的实践程序而言,涵养意识本身的静坐在程序上,居有优先的地位。”<sup>[35]</sup>阳明的龙场悟道与静坐功夫密不可分,此后一直不废静坐,他主政江西的军旅生涯中“四十日未尝睡”<sup>[2]</sup>13的奇异经历,也与他达到了精深的静坐状态相关。王龙溪本人的悟道经历也是如此,他拜师阳明后,“文成为治静室,居之逾年,遂悟虚灵寂感、通一无二之旨”<sup>[36]</sup>,通过短暂的静修而悟得心体。江右学者聂双江、罗念庵更是将主静作为其功夫宗旨,并以此体证了心体。因此阳明学者对静坐的共识,诚如杨儒宾所说:“他们认定静坐虽不是通往良知目的唯一的法门,却是通往此目标最方便的快捷方式。”<sup>[37]</sup>故静坐在中晚明儒者那里非常普遍,呈现为静坐功夫日常化、技术化与可操控化、公众教学化、静坐功夫与经典意识一体化的面貌<sup>[37]</sup>。以静坐体认心体实际上成为良知学的普遍功夫法门。

其三,保任的功夫。在静坐证悟与打通动静的彻悟之间,尚有保任的功夫阶段。“保任”本是佛教学术语,在禅宗修行实践中一般指顿见空性后避世静修、稳固空性境界的涵养功夫。在阳明学文献中,“保任”常体现为“收敛”“涵养”“充养”“存养”“默修”等术语。广义的保任功夫不只是静坐涵养,而可兼有静养、动察等多种方式,目的是稳固所悟境

界,保持心体不受气禀及外境所遮蔽扰动。如阳明谓:“学者时时刻刻常睹其所不睹,常闻其所不闻,功夫方有个实落处。久久成熟后,则不须著力,不待防检,而真性自不息矣。”<sup>[1]</sup>377“久久”是指涵养、保任未发心体,功夫纯熟后才能脱离“著力”“防检”等意识把持的有为法,一任心体自然发用。在天泉证道中,阳明肯定了龙溪的四无说后继续叮嘱说,“但吾人凡心未了,虽已得悟,不妨随时用渐修功夫……汝中此意,正好保任,不宜轻以示人,概而言之,反成漏泄”<sup>[2]</sup>2,指示龙溪悟后仍须以保任功夫对治习气,此时轻易谈悟境,则可能因体认境界尚不稳固而使精神泄露。罗念庵有所悟后,钱绪山告诫他,“见得此意,正宜藏蓄,默修默证,未宜轻以示人”<sup>[38]</sup>,藏蓄、默修是指保任其“见得此意”的心体,与阳明对龙溪的指示一致。龙溪论学也有诸多重视保任功夫的言论,如“时时保任此一点虚明,不为旦昼牿亡,便是致知”<sup>[39]</sup>93,“时时保任,不为物欲所迁、意识所障”<sup>[40]</sup>,这是就一般意义而言在日用常行中做保任功夫,吾人当下呈现的良知(一点虚明)哪怕并非良知全体,也必须时时涵养、不断扩充;“吾人之学,患无所得,既得后,保任功夫自不容已”<sup>[39]</sup>94,这是强调悟得心体后的涵养功夫;龙溪盛赞其师“既悟之后则内外一矣,万感万应,皆从一生,兢业保任,不离于一”<sup>[20]</sup>34,这是指阳明在江右期间达到打通内外动静的彻悟阶段,此后的保任之功为不离日常感应而恒守心体。因此,非但证悟之后需要保任,心灵经历每一个突破性提升后都需要保任功夫,诚如龙溪盛赞其师阳明:“夫良知之学,先师所自悟,而其煎销习心习气、积累保任功夫,又如此其密。”<sup>[20]</sup>34证悟心体后的保任往往为学者所共许,可以将保任功夫系于证悟阶段之后。

其四,事上磨炼而入的彻悟。龙溪认为,究竟之悟应是心体于人情事变中锻炼,在外相的变动中保持清明、寂然的本然状态,乃至“愈震荡愈凝寂”,动静一如,是为彻悟。其优胜处在于,“从人事练习而得者,忘言忘境,触处逢源,愈摇荡愈凝寂,始为彻悟,此正法眼藏也”<sup>[41]</sup>。彻悟不再依赖“言诠”(解悟)、“静境”(证悟)等有待条件,彻底超拔了形下经验意识之对待,故能随时随处恒常不离心体,因此是体悟本心的正法眼藏、究竟功夫。

其五,脱略有为痕迹的忘悟。《悟说》有言,“及其成功一也”<sup>[28]</sup>494。似乎是将三种功夫路径置于并列关系,其差别只在于学者根据自身根器之大小、障蔽之深浅、功夫入路之难易而有不同选择,所以

“及其成功一也”。即便是通过意识知解所得的解悟,也不排除在日积月累的渐修途中发生以知带行、经验意识豁然翻转为心体之可能。然而,不同路径的功夫效验显然是高下有别的,“盖静坐所得倍于言传,练习所得倍于静坐”<sup>[34]740</sup>,每一路径所相应伴随的心灵境界也有高下之别:解悟所得为思维比量,证悟所得为心体呈现,彻悟所得为打通形上形下,这是一个由浅入深、逐步递进的心灵悟境。换言之,《悟说》所示既是通达本体的三种功夫路径,更是逐步递进的三个功夫次第。然功夫次第未止于彻悟,读者多未留意《悟说》后面文字之所指:

夫悟与迷对,不迷所以为悟也。百姓日用而不知,迷也;贤人日用而知,悟也;圣人亦日用而不知,忘也。学至于忘悟,其几矣乎!<sup>[28]494</sup>

龙溪在此论说了百姓之“迷”、贤人之“悟”、圣人之“忘”三个由低到高的精神境界,以及功夫次第之间的关联性。显然,百姓之“迷”指尚未具备修身自觉、随习气牵连流转的凡夫状态;贤人指自觉从事修身实践的贤人君子,解悟、证悟、彻悟三次第可容纳于贤人之“悟”的阶段;圣人之“忘”则指功夫操存熟练后脱略功夫痕迹、脱出心识对待法的无为化境。“忘悟”实际上属于阳明学“无中生有”<sup>[39]93</sup>的功夫范围,从心识原理上讲,当思虑、造作等后天意识之“有”被扫荡殆尽时,必然使形上心体毫无遮蔽地全然呈现,其原本具有的无执不滞特性即能自然发用。此诚如阳明晚年讲学时所说:“(功夫)若能透得时……须胸中渣滓浑化,不使有毫发沾带,始得。”<sup>[1]325</sup>亦如龙溪所言:“所谓忘者,非是无记顽空,率其明觉之自然,随物顺应,一毫无所作,无所任,是谓忘无可忘。”<sup>[2]11-12</sup>因此“忘”或“无”是心体作用形式本身容有的精神向度,龙溪以“忘悟”将心体“无”的一面发挥得更为详尽。故彻悟之后尚有“忘悟”一环,指示天道与心体融释无二、大化流行的终极境界。

综上,龙溪对致良知功夫次第做出了系统性的判定。我们以《悟说》为中心,兼及其他论述,可以将致良知的完整功夫次第概括为五个阶段:悟前(解悟等)—证悟—保任—彻悟—忘悟,大体对应于身心转化的五个历程:杂念纷飞、理欲相混(悟前)—突破经验意识、证悟心体(证悟)—保任心体、扫荡杂念习气(保任)—心体稳固,体用动静一如(彻悟)—脱离意识对待,良知化境(忘悟)。不同功夫次第之间并非截然分明,每一阶段都包含向更高阶段飞跃的因子。说到底本体只有一个,功夫只是

一事,不同次第的差别和划分,不过是对把握心体的深入及纯熟程度加以大致界定<sup>④</sup>,以便于学人对功夫阶段有所了解和判断,更方便功夫实践而已。

这一功夫谱系可能引起的质疑有二:一是理论建构是否具有解释致良知功夫的合法性?《悟说》一文,无论“悟”的用语还是功夫次第都与佛教修行功夫及次第有着千丝万缕的联系,是否导致对致良知功夫的阐释过于禅学化?二是这一谱系是王龙溪个人的总结,以此来解释阳明学者的致良知功夫历程,是否具有普遍的适用性?

关于前一个问题,因本文所论不在于儒佛比较,为避免枝蔓,只需明确一点:功夫形式(实践方法)的相似甚至一致之处,是儒释在“术”的层面上的共法,并不能取代或消解二者在“道”的层面上(如宇宙论、为学动机等方面)的根本差异。

关于后一个问题,龙溪非常肯定他对功夫次第划分的合法性与普遍性。结合《悟说》《滁阳会语》撰文考察阳明体悟本心的功夫历程<sup>[42]</sup>,可以确定阳明体悟本心的功夫次第与《悟说》大致符节。当然,由于阳明自身为学经历的特殊性及其本人极高的资质,我们无须将龙溪总结的功夫次第与阳明的体悟经历来生硬地一一对应。从其他阳明学者的为学历程看,各人资质不同,每一阶段的用力及体会程度不同,故不必然经历完整的功夫次第。阳明学者的功夫方法与境界虽然不一,但总体趋势一致,都有下学上达、由经验意识向本源心体不断跃升的历程,这也是精神活动由二元对待向混合为一、融一为虚的纵深溯源,龙溪总结的功夫次第则是每一次飞跃的心灵节点,具备类型学特征。龙溪的先天之学是良知学“向上一机”的发挥,他对心学理论与实践的把握比同门更为高远,这或许是他能将体悟经验与历程加以系统化总结的一个原因。

## 结 语

致良知功夫是阳明学者生命开展的基本方式,以致良知为标识的功夫论成为阳明后学的基础性理论。由以上分析可见,在致良知功夫两大进路之下,良知学功夫论体系中尚有功夫之共识、着力点、形态、次第等多个普遍性的功夫要素所构成的论域。这些要素与论域融入阳明学者各自的理论构建,构成各具特色的为学宗旨与功夫实践。换言之,阳明学者为学宗旨之差异,可透过这些功夫要素加以更深入的解读。如王龙溪的见在良知说对良知学“向



上一机”的发挥,邹东廓的戒惧说对良知学平实一面的继承,聂双江、罗念庵的主静功夫引起良知学的转折,泰州后学以情识冒认导致良知学的歧出等,均可从其功夫之着力点、形态、次第等方面进行探讨。如从“心一意一知一物”的功夫着力点入手,可以更为清晰地探讨何种功夫形态保持了良知主宰的内在严格,何种功夫形态滑向了经验意识而导致认欲为理、“情炽而肆”,何种功夫形态停留于形上心体甚或玩弄光景而导致“虚玄而荡”。这些不仅有助于深入阐发良知学的内在义理,说明中晚明学风演变的心性根据,也可为当下“阳明学热”的诸多表现提供鉴别的理论依据,从而使我们更准确地理解和掌握阳明心学的丰富思想精髓,从中汲取有益身心修炼与道德涵养的深厚古典智慧。

### 注释

①如劳思光认为,王门诸子所关涉的问题主要集中在功夫论上。劳思光:《新编中国哲学史》三卷上,广西师范大学出版社2005年版,第345页。②彭国翔在陈来研究的基础上对于四句教的提出时间再作考证,他认为:陈来先生起初认为四句教的提出在嘉靖五年与六年之间,不能更早。后又认为此条在乙酉丙戌之间。但《稽山承语》第十条附记曰:“此乙酉(嘉靖四年)十月与宗范、正之,惟中闻于侍坐时者,丁亥七月追念而记之。”第二十五条以及其他诸条后面并未明确何年所记。因此,我们只能说如果第二十五条杨文澄与阳明的问答是与第十条同年,则四句教至少在嘉靖四年已经提出。但似乎还不能坐实第二十五条所载之事在乙酉丙戌之间,也不能坐实四句教是在乙酉丙戌之间提出。彭国翔:《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》,生活·读书·新知三联书店2005年版,第179页注释1。③如陈来认为蕺山之说非是,陈来:《有无之境——王阳明哲学的精神》,人民出版社1991年版,第199页。④陈九川:《筒钱绪山刑曹》,《明水陈先生文集》卷一,收入《四库全书存目丛书·集部》72册,第24—25页。⑤阳明曰:“本体上何处用得功?必就心之发动处才可着力也。心之发动不能无不善,故需就此处着力,便是在诚意。如一念发在好善上,便实落落去好善;一念发在恶恶上,便实落落去恶恶。意之所发,既无不诚,则其本体如何有不正的?故欲正其心在诚意,工夫到诚意,始有着落处。”陈荣捷:《王阳明传习录详注集评》317条,台湾学生书局1983年版,第368页。⑥⑧罗洪先:《甲寅夏游记》,《石莲洞罗先生文集》卷十二,明万历四十四年陈于廷序刊本,第39、43页。通常简称万历本《念庵文集》。⑦仅就体用结构而言,与狮泉一致的还有李见罗,主张体用同时用功的“止修说”,但见罗自觉脱离阳明的致良知之教,故不列入讨论。⑨狮泉曰:“夫学何为者也?悟性修命,知天地之化育者也。”刘邦采:《易蕴》,黄宗羲著,沈芝盈点校:《明儒学案》卷十九,中华书局2008年版,第440页。⑩原文见《邹聚所先生语录》卷中,明万历年间邹泰邹袞刻本,收入《四库全书存目丛书·集部》157册,第502页。⑪需要说明的是,笔者所谓阳明、龙溪之学体现为以良知心体向下融贯、向前推进的功夫路径,这种表述是基于知识类型上的描述以及与双江、念庵功夫路径对比的方便。实则,基于阳明、龙溪“一体性”的思路和顿悟特色,实际践履中并没有一个形上与形下、超越与经验之分,也不存在向下融

贯、向前推进的功夫过程,而是“相即”,所谓“良知当下即是”。相比之下,倒是双江、念庵的渐修进路具有先向上溯源心体、再下贯至事物物的次第性。⑫杨儒宾认为:“类似内丹学那样的传统在理学传统中是不存在的,至少是隐性的。”杨儒宾:《论“观喜怒哀乐前未发气象”》,《中国文哲研究通讯》2005年第3期,第64页。⑬罗洪先:《念庵文集》卷二《别蔡督学》,清雍正年间刊本,收入《文渊阁四库全书·集部》1275册,第33页。通常简称雍正本《念庵文集》。⑭龙溪即说:“学者初间良知致不熟,未免用力执持,勉而后中,思而后得。到得工夫熟后,神变无方,不思不勉而自中道。浅深诚有间矣,然此中所得无所滞碍之体,实未尝不同也……盖不知浅深生熟,是谓凌躐;不知始终只是一事,是谓支离。”王畿:《与林益轩》,王畿著,吴震编校:《王畿集》卷十一,凤凰出版社2007年版,第294页。

### 参考文献

- [1] 陈荣捷.王阳明传习录详注集评[M].台北:台湾学生书局,1983.
- [2] 王畿.王畿集:卷1[M].吴震,编校.南京:凤凰出版社,2007.
- [3] 唐君毅.中国哲学原论·原教篇:宋明儒学思想之发展[M]//唐君毅先生全集:卷19.台北:台湾学生书局,1984.
- [4] 王畿.王畿集:卷8[M].吴震,编校.南京:凤凰出版社,2007:180.
- [5] 王守仁.王阳明全集:卷32[M].吴光,钱明,董平,等编校.上海:上海古籍出版社,1992.
- [6] 林月惠.本体与工夫合一:阳明学的开展与转折[M]//良知学的转折:聂双江罗念庵思想之研究:附录二.台北:台湾大学出版中心,2005.
- [7] 张卫红.由凡至圣:阳明心学工夫散论[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2016:92-149.
- [8] 王畿.龙溪会语:卷6[M]//王畿集:附录二.吴震,编校.南京:凤凰出版社,2007:784.
- [9] 陈立胜.入圣之机:王阳明致良知工夫论研究[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2019:307-321.
- [10] 王畿.王畿集:卷10[M].吴震,编校.南京:凤凰出版社,2007.
- [11] 钱德洪.会语[M]//黄宗羲.明儒学案:卷11.沈芝盈,点校.北京:中华书局,2008.
- [12] 聂豹.聂豹集:卷9[M].吴可为,编校.南京:凤凰出版社,2007:302.
- [13] 聂豹.聂豹集:卷10[M].吴可为,编校.南京:凤凰出版社,2007:343.
- [14] 聂豹.聂豹集:卷8[M].吴可为,编校.南京:凤凰出版社,2007:264.
- [15] 聂豹.聂豹集:卷4[M].吴可为,编校.南京:凤凰出版社,2007:95.
- [16] 王畿.王畿集:卷6[M].吴震,编校.南京:凤凰出版社,2007.
- [17] 王时槐.友庆堂合稿:卷5[M]//王时槐集.钱明,程海霞,编校.上海:上海古籍出版社,2015:553.
- [18] 王时槐.友庆堂合稿:卷4[M]//王时槐集.钱明,程海霞,编校.上海:上海古籍出版社,2015:262.
- [19] 张学智.王时槐的透性研几说[M]//明代哲学史:第13章.北京:北京大学出版社,2000:213-214.
- [20] 王畿.王畿集:卷2[M].吴震,编校.南京:凤凰出版社,2007.
- [21] 邹守益.录诸友聚讲语答两城郡公问学[M]//邹守益集:卷15.董平,编校.南京:凤凰出版社,2007:734.
- [22] 邹守益.答周顺之[M]//邹守益集:卷10.董平,编校.南京:凤凰出版社,2007:503.

- [23] 黄宗羲.刘狮泉本传[M]//明儒学案:卷19.沈芝盈,点校.北京:中华书局,2008:437-438.
- [24] 王艮.王心斋全集:卷1[M].陈祝生,点校.南京:江苏教育出版社,2001.
- [25] 欧阳德.答季彭山:一[M]//欧阳德集:卷3.陈永革,编校.南京:凤凰出版社,2007:78.
- [26] 梁漱溟.礼记大学篇伍严两家解说[M].成都:巴蜀书社,1988:64.
- [27] 杜维明.从身、心、灵、神四层看儒家的人学[M]//杜维明文集:第5卷.武汉:武汉出版社,2002:334-336.
- [28] 王畿.王畿集:卷17[M].吴震,编校.南京:凤凰出版社,2007.
- [29] 王畿.王畿集:卷12[M].吴震,编校.南京:凤凰出版社,2007.
- [30] 彭国翔.良知学的展开:王龙溪与中晚明的阳明学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2005:50-69.
- [31] 王畿.王畿集:卷3[M].吴震,编校.南京:凤凰出版社,2007:65.
- [32] 王畿.王畿集:卷11[M].吴震,编校.南京:凤凰出版社,2007:275.
- [33] 欧阳德.答薛中离:一[M]//欧阳德集:卷2.陈永革,编校.南京:凤凰出版社,2007.
- [34] 王畿.龙溪会语:卷4[M]//王畿集:附录二.吴震,编校.南京:凤凰出版社,2007.
- [35] 杨儒宾.主敬与主静[J].台湾宗教研究,2010(1):11.
- [36] 徐阶.龙溪王先生传[M]//王畿集:附录四.吴震,编校.南京:凤凰出版社,2007:823.
- [37] 杨儒宾.明儒与静坐[M]//钱明.阳明学派研究:阳明学派国际学术研讨会论文集.杭州:杭州出版社,2011:16-27.
- [38] 钱德洪.论年谱书:五[M]//王阳明全集:卷37.吴光,钱明,董平,等编校.上海:上海古籍出版社,1992:1373.
- [39] 王畿.王畿集:卷4[M].吴震,编校.南京:凤凰出版社,2007.
- [40] 王畿.王畿集:卷9[M].吴震,编校.南京:凤凰出版社,2007:220.
- [41] 王畿.王畿集:卷16[M].吴震,编校.南京:凤凰出版社,2007:466.
- [42] 张卫红.由凡至圣:王阳明体悟本心的工夫阶次[J].中国哲学史,2013(3):92-99.

## On the Forms and Stages of Self-cultivation in Extending the Innate Moral Knowledge of Goodness in Yangming School

Zhang Weihong Li Zhuo

**Abstract:** In the Confucian tradition, self-cultivation, as a way of self-discipline and practice, was in constant evolution. With the rise of Wang Yangming's teaching of the innate moral knowledge of goodness (liangzhi), the self-cultivation theory was more refined and meticulous, penetrating deeply into the core, driving the paradigm shift of the Neo-Confucian self-cultivation theory. The scholars of Yangming School engaged in profound interaction and debate on the practice of self-cultivation of extending the innate moral knowledge of goodness, displaying the ability to distinguish even the finest distinctions like "separating cow hairs from silkworm threads". This allowed various theories inherent in Yangming School to be fully unfolded. "Realization of the Essence (benti) being the Self-Cultivation" and "Realization of the Essence (benti) through Self-Cultivation" represented the two major paths of the self-cultivation of Yangming School. Scholars of Yangming School explored their talents under these two paths, developing a rich variety of forms in practice of self-cultivation. Simultaneously, due to their vigilance opposition against "out of order" (liedeng), they paid great attention to the "sequence of the Way" (stages) in the practice of self-cultivation. A thorough exploration and comparison of the discourse covered by the six forms, and five stages of self-cultivation of extending the innate moral knowledge of the goodness in the Yangming School would more clearly present the universal characteristics and rich thought panorama of the self-cultivation of Yangming School.

**Key words:** self-cultivation; Yangming School; extending the innate moral knowledge of goodness

责任编辑:涵 舍