

王阳明“无善无恶心之体”宗旨新探

夏 奕

杭州师范大学马克思主义学院, 浙江 杭州

收稿日期: 2025年3月21日; 录用日期: 2025年4月12日; 发布日期: 2025年4月25日

摘 要

有关阳明四句教“无善无恶心之体”一句, 学界较为主流的解读有“至善说”和“无滞说”两种, 近年来还出现“隐默说”的解读方式。其中, 单“至善说”内部就有“至善无恶”“善之根源”等多种不同的解释。上述解读虽能自圆其说, 但仍有其理论漏洞。“无善无恶”想要表明的是“心之体”内部没有任何对待可言, 故“至善”应理解为“绝对完满”, 谓心之体超乎具体的善恶观念乃至一切对待, 将所有对待包含于自身, 达到一种“心中本具万物之理”的完满状态。

关键词

王阳明, 四句教, 无善无恶, 至善说, 绝对完满

A New Exploration of Wang Yangming's Doctrine "The Essence of the Mind Is beyond Good and Evil"

Yi Xia

School of Marxism, Hangzhou Normal University, Hangzhou Zhejiang

Received: Mar. 21st, 2025; accepted: Apr. 12th, 2025; published: Apr. 25th, 2025

Abstract

Regarding the phrase "The essence of the mind is beyond good and evil" from Wang Yangming's Four-Sentence Teaching, the academic community has predominantly adopted two interpretations: the "Supreme Good Theory" and the "Non-Attachment Theory." In recent years, a new interpretation known as the "Tacit Theory" has also emerged. Within the "Supreme Good Theory" alone, there are various explanations such as "the supreme good is without evil" and "the root of goodness." Although these interpretations can justify themselves, they still contain theoretical loopholes. What

“beyond good and evil” aims to convey is that within the “essence of the mind,” there is no duality to speak of. Therefore, “supreme good” should be understood as “absolute perfection,” meaning that the essence of the mind transcends specific notions of good and evil, and indeed all dualities, encompassing all dualities within itself, achieving a state of perfection where “the mind inherently contains the principles of all things.”

Keywords

Wang Yangming, Four-Sentence Teaching, Beyond Good and Evil, Supreme Good Theory, Absolute Perfection

Copyright © 2025 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

嘉靖六年丁亥秋，阳明在越城天泉桥与其弟子王龙溪、钱德洪二人谈论“四句教”，史称“天泉证道”。所谓“四句教”，即“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”[1]，按阳明自己的话说，这是他立学的宗旨，并极力叮嘱弟子二人“不可更此四句宗旨”([1], p. 128)。但是，王阳明所建立的心学体系不仅架构庞大，而且内容纷繁，若只浓缩为这短短四句，其间必然隐去不少理论上的逻辑承接点，进而导致后世学者在依此重构阳明心学的过程中产生不同程度的理解偏差，穿凿附会之间歪曲了阳明学的本意。因此，明晰“四句教”之内涵以还原阳明心学之本旨实属必要。其中，当属“无善无恶是心之体”一句尤为难解。阳明为何说“心之体”是“无善无恶”的？既已说心之体无善无恶，为何又说“无善无恶是谓至善”？这些都是“四句教”遗留下来亟待解决的重要理论问题。

有关四句教的争论，从“天泉证道”的两位当事人王畿和钱德洪处便已开始，即“四无说”和“四有说”之争。王畿认为，根据阳明心学贯通心、意、知、物的做法，若说“心之体”是“无善无恶”的，则必然得出意、知、物也应是“无善无恶”的，他说：“体用显微，只是一机；心意知物，只是一事。若悟得心是无善无恶之心，意即是无善无恶之意，知即是无善无恶之知，物即是无善无恶之物。”[2]钱德洪不同意王畿“四无”的说法，他说：“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。”([1], p. 1317)由此可见，王、钱二人的争论侧重点在于四句教的后三句，而并非首句“无善无恶之心之体”，故此不赘论。

有关“无善无恶之心之体”一句的解读，在当今学术界中较主流者当属“无滞说”和“至善说”。陈来即持“无滞说”的观点，他认为，“无善无恶”是说“心之体”不受善相恶相所留滞而达到一种无所滞碍的境界。持“至善说”的学者多以“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动，不动于气即无善无恶，是谓至善”一句作为其立论根据，然不同学者对“至善”的解释又各有己见：阳明后学常认为“至善”指的是“至善无恶”，劳思光则认为“至善”是指“善之根源”。近年来，以杨泽波为代表的部分学者认为，“无善无恶”一语当以“隐默”解之，意谓良知处于隐默状态时既无善相也无恶相。然而以上这些说法虽各有合理之处，但仍有其理论内部之矛盾所在。本文试对上述几种较为通行的说法分别加以阐述和辨析，以求取理解“四句教”的最佳诠释方法。

2. 关于“无滞说”的辩驳

陈来认为，阳明所谓“无善无恶”当作“无滞”解。“无滞”，即是形容“心之体”无所滞碍、不著

一物的状态，“无善无恶”意谓“心之体”对善念恶念无所留滞。陈来在其巨著《有无之境》中系统阐述了“无滞说”的观点：“所谓‘无善无恶心之体’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……‘无善无恶心之体’是指一切情感、念虑对于心之本体都是异在的，心之本体听凭情感念虑的往来出没，而它在意向性结构上并没有任何‘执著’，是无。”[3]陈来从境界论的角度洞见“心之体”的无滞特性，可谓意义重大。陈来认为，阳明有两段话可以作为论证“心之本体”具有这种“无滞性”的关键性证据：

人心本体原是明莹无滞的，原是个未发之中([1], p. 129)。

有只是你自有，良知本体原来无有，本体只是太虚，太虚之中，日月星辰雨露风霜阴霾晦气，何物不有？而又何一物为太虚之障？人心本体亦复如是，太虚无形，一过而化，亦何费纤毫气力([1], p. 1317)！

阳明认为，良知本体或人心本体即是太虚，“日月星辰雨露风霜晦气”等一切具体事物的运动变化都必然受到太虚的支配，然而太虚本身却是一无所有的，不会受到这些具体事物的干扰或阻碍。人心本体也是如此，陈来说：“人心就其本体即其本然状态来说，也具有纯粹的无滞性，这种无滞性与太虚相同，喜怒哀乐充满人心，但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，所以说心之本体明莹无滞，是未发之中。”([3], p. 231)

从陈来的解释中我们可以总结出以“无滞”解读“无善无恶心之体”的两种不同角度：一是说“无滞”是心之体所具有的性质，一是说“无滞”是心之体所具备的能力。从性质上来说，心之体中虽何物不有，但其却不会受到任何具体事物的干扰，喜怒哀乐随其自然流行发用，过程中没有任何障碍，“一过而化”。心之体如同一块明亮光滑的冰面，任何事物在其上滑过都不费“纤毫气力”，展现出“无滞无碍”的独特性质。从能力上来说，“无滞”是心之体本身就具备的一种特殊能力，陈来将其解释为“不执著”，即当七情六欲在心中产生时，心之体能使这些情欲“顺其自然之流行”，对喜怒哀乐不作刻意分别，对善恶是非也不有意执著，故而谓其“无善无恶”。陈来认为，这原是心之体所具有的一种能力：“照阳明思想来说，良知就其本来能力可以使任何情感都不滞留心中，不会出现情滞。”([3], p. 234)其甚至以人类的胃肠功能来类比心之体“无滞”的能力：“正像人吃东西，健全的胃肠功能可以使食物‘一过而化’，但有时食而不化，成了食滞，便是疾病。”([3], p. 234)须注意的一点是，不论说“无滞”是心之体的属性还是心之体的能力，其二者之间也并不是完全割裂的，陈来认为，心之体的“无滞”属性就表现为心之体所具有的这种“不执著”的能力。陈来说：“‘无善无恶心之体’正是指出良知具有的‘虚’‘无’的特性，这种特性表现在良知不会使自己‘着’在哪一事物上，而使之成为良知流行无滞的障碍。”([3], p. 234)这里，“虚”“无”即表示“心之体”的“无滞性”，“不会”即表明良知本体具有一种主动不着于物的能力。

就字面意思看，若将阳明“无善无恶是心之体”理解为“无善无恶”与“心之体”之间的直接等同，即“无善无恶”就是“心之体”本身，那么以“无滞”解“无善无恶”的说法便有其不合理之处。因为无论是事物的性质还是能力，都不足以完全诉说这个事物本身。例如，水具有流动的性质，但不能说流动就是水；水具有清洁的功能，但不能说清洁就是水。因此，不论说“无滞”是“心之体”的性质或是能力，其皆不能完全诉说“心之体”本身。“无滞”与“心之体”之间并不能完全等同，因而也就不能说“无善无恶是心之体”。

另外，若说心之体具有“无滞性”倒无妨，但说心之体具有“不执著”的能力则有待商榷。陈来认为心之体不受任何情感、念虑阻碍的说法固然不错，但如此说则须面对心之体为何能不受情感、念虑阻碍的问题。要解决此问题，陈来预设了心之体本身就具有某种排除情感念虑干扰的能力，即“不执著”的能力，认为心之体可以使自己不执著在任一事物上，不让任何事物成为自己的阻碍。但是很显然，心之

体具有的这种“不执著”的能力，反而使心之体“不著一物”的行为本身成了刻意为之。且陈来也未点名此能力是心之体本身所具有，还是后天获得。

拙意以为，之所以心之体能使任何情感念虑都不滞留心中，其原因正在于心之体本身就是无善无恶的。心之体原是无善无恶，又何来不执著善恶一说呢？因此，心之体本身并无任何执著，甚至对“不执著”本身也不执著，用阳明的话来说即心之体是同“太虚”一般“原无一物”的存在，因为没有任何事物可以成为其执著的对象，故其“原是明莹无滞的，原是个未发之中”。实际上，“不执著善恶”可被认为是体达心之本体的工夫，而并非“无善无恶”之本体具有的能力。惠能曾有“不思善，不思恶”[4]一语，此即是让惠明不要执著于善恶的分别，进而体达“无善无恶”之本体，并不是说本体是“不思善，不思恶”的，从而才具有无所滞碍的特性。

然而，认为心之体本身是“无善无恶”的观点历来被诟病有道德虚无主义的倾向，笔者在此稍加辩解。“道德”一词面向的是经验世界中具体的善恶观念，而“心之体”作为本体而言，本就是超道德的存在，即意味着心之体超越了具体伦理善恶的对待。“无善无恶”表明其没有任何具体的善恶观念可言，然而这并不代表其不能成为社会伦理道德中具体善恶观念的根源。“无善无恶”消解的不是具体的善恶观念，而是具体善恶观念之间的对待。善恶并非简单消失了，而是圆融于本体中，成为“心之理”的一部分。待其发用，则自然转化为善恶观念，成为现实社会伦理道德的基本范畴。

3. 关于“隐默说”的辩驳

近年来，以杨泽波为代表的部分学者以“隐默之知”来解释“无善无恶”。“隐默之知”的概念最早由英国哲学家波蓝尼提出，其表示某种未被人类察觉却先于人类道德文化活动的知识，后被李明辉用来诠释孟子的良知思想以及先秦儒学中的隐默面向。杨泽波以此为基础，从儒家生生伦理学的角度出发，结合有关潜意识的学说，提出了“隐默说”：“儒家生生伦理学坚持自己的立场，强调无论是孔子讲的仁，还是孟子讲的良心，阳明讲的良知，都是仁性，其本质都是建立在生长倾向之上的伦理心境。如果以伦理心境解释良心、良知，不难明白，伦理心境在形成过程中，随着不断积累，不断反复，作为一种结晶物，会渐渐成为一种本能。因为这种本能不是天生的，只能称之为‘第二本能’，但‘第二本能’也具有本能的特性：平时处于隐默状态，遇事必然表现自己……良知的本质是伦理心境，是一种潜意识。这种潜意识不遇事接物处于隐默状态，既无善相，也无恶相。这种既无善相又无恶相的情况，就是‘无善无恶’……要之，作为伦理心境的‘心之体’未遇事接物时处于隐默状态，不表现自己，没有善恶之相，这就是‘无善无恶心之体’的真实含义。”[5]

简言之，“隐默说”认为，良知实际上是一种伦理心境，在其形成过程中，会逐渐变为一种本能，这种本能并非先天存在，而是经验累积的结果，杨泽波称其为“第二本能”。这种“第二本能”具有潜意识的特性，当未遇接事物时，其处于隐默状态，潜藏自身而不显露，没有任何相状可言；但其一旦遇接事物，便会立马展现自身，呈现出善恶等不同相状。杨泽波说：“伦理心境具有‘第二本能’的特性，是一种潜意识，平时处于隐默状态，既没有善相，也没有恶相；只是在遇事接物后，才会显现自身，进而有善有恶，知善知恶，为善去恶。”([5], p. 69)其实，隐默说所涉及的，是宋明理学史中有关已发未发问题的讨论。牟宗三先生此前便已谈及此问题：“至善是心之本体，犹言是心之自体实相，简言之，就是心之当体自己也。此心须当下即认为是超越之本心，不是中性的气之灵之心也。心之自体是如此，然其发动，不能不受私欲气质之阻隔或影响而被歪曲，因此‘有善有恶意之动’。其发动即得名曰‘意’。故‘意’可以说是经验层上的。”[6]叶云也谈到：“良知心体未发时不显其善相，即至遇事，其是非、善恶自然知之、自然觉之。”[7]“隐默”实际上是良知还未发动时的状态，本体未发时无所谓善恶，因而是“无善无恶”；良知发动后则显现为事物，具体事物是有善有恶的，故能知善知恶并为善去恶。

但是，杨泽波没有能够论证良知处于隐默状态时为何是无善相无恶相的，“隐默”与“无善无恶”之间似乎缺少一根能够建立起彼此联系的桥梁，其更像是心之体所具有的两种不同的属性，说“无善无恶”是“隐默”，无非只是改换了说法，并未触及心之体“无善无恶”的真正根源。同时，“隐默说”也无法说明当良知接触事物显现自身时，有善有恶的是事物还是良知本身。杨泽波似乎模糊了这一问题，但若有善有恶的是显现了自身的良知，也就意味着良知虽在未发以前是无善无恶的，然待其发动后则变为有善有恶，那么阳明为何只说心之体是无善无恶的，而以意之动为有善有恶呢？

另外，“隐默说”隐藏着更为严重的理论问题。根据杨泽波的说法，“隐默说”将“良知”等同于一通过不断积累形成的“第二本能”，这无疑就是说“不虑而知”的“良知”需要通过后天不断的学习积累才能获得，并不是每个人心中先天所具有，这显然与王阳明所言人人皆有之“良知”有了根本不同。同时，认为“良知”是一种“第二本能”，这也就意味着在“良知”之上还有一个能够统率“良知”的“第一本能”，如此，“良知”便落入第二义，不再具有第一性的本体论地位。这样的“良知”不仅不是人人皆有的先天道德自觉，还须受到另一更高本体的支配和掌控，至此则完全背离阳明学本旨。

4. 关于“至善”的几种典型解读

关于“无善无恶”，阳明在别处明确以“至善”说之：

无善无恶者理之静，有善有恶者气之动，不动于气即无善无恶，是谓至善^[1]，p. 32)。

持“至善说”的学者皆以此为据，认为四句教首句“无善无恶”一语应作“至善”解。其实，“无善无恶是谓至善”本就是阳明心学的应有之义，只不过其理论难处在于如何将表面看似矛盾的二者有效地贯通起来。阳明为何既说心体是至善的，又说其是无善无恶的？而心体的无善无恶，是否指向“性无善无恶”论？也正因如此，历来学者对“至善”一词究为何意的问题始终莫衷一是，产生了诸多说法，下文试对其中较典型者进行分别加以阐述分析。

一是将“至善”解释为“至善无恶”。江右王门邹守益记“天泉证道”云：“阳明夫子之平两广也，钱、王二子送于富阳。夫子曰：‘予别矣，盍各言所学？’德洪对曰：‘至善无恶者心，有善有恶者意，知善知恶是良知，为善去恶是格物。’畿对曰：‘心无善而无恶，意无善而无恶，知无善而无恶，物无善而无恶。’夫子笑曰：‘洪甫须识汝中本体，汝中须识洪甫工夫。二子打并为一，不失吾传矣！’”^[8]邹守益在此将钱德洪“四有说”首句记做“至善无恶者心”，表明心是有善而无恶的。阳明后学中的诸多学者，也皆有以“至善无恶”说“心之体”的言论。如东林党人刘宗周曾批判阳明“无善无恶”说：“王门倡无善无恶之说，终于至善二字有碍。”^[9]在刘宗周看来，心体就是性体，而性体作为最高的本体必然是纯粹至善不杂一毫之恶的存在，故心体也当是纯粹至善的，因而他坚决反对阳明以“无善无恶”说“心之体”的言论。然若说本体“至善无恶”，意谓本体只有纯粹的善而不掺杂一丝的恶，阳明为何却说“心之体”是“无善无恶”的？这便是“至善无恶”说必须要解决的理论难题。有学者曾指出：“可以说，‘至善’之‘善’与‘无善无恶’之‘善’用字虽同，含义却异：前者指形而上的善，后者指形而下的善。”^[10]按照这种说法，在“至善无恶”一语中，“心之体”成为了一个不掺杂任何恶相的纯善之体，故“善”很明显又成为了一个与具体的“恶”相对的“善”的概念，即“形而下的善”。然而，阳明本意认为心之体内部没有善恶对待，既无善相也无恶相，这显然不是说心之体只有善而没有恶。如果心之体中仍有具体的“善”存在，其也就不足以成为超越经验对象世界的绝对本体。

劳思光将“至善”理解为“善的根源”。他认为：“然此‘至’字若取根源意义解之，即以‘至善’作为‘善之究竟根源’看，则说‘心之体’是‘至善’，又是‘无善无恶’，即无困难。盖以‘心之体’作为‘善’之究竟根源，则正是断定‘善’及与‘善’同级之谓词皆由‘心之体’而获得意义；如此，则

此一层级之谓词，自应不能回头再描述‘心之体’……今就‘心之体’讲，‘心之体’为‘善之根源’，故是‘至善’；然正因其为‘善之根源’，故不能再以‘善’或‘恶’描述之，故说‘无善无恶’。”^[11]劳思光的推论有一定道理，且在某种程度上可取。概言之，劳思光认为，“至善”表明“心之体”是“善”的根源，既已如此，则不能再回过头用“善”描述“心之体”，故曰“无善无恶”。正如视觉是视觉对象呈现红色或不红的根源，则不能再说“视觉对象是红色”或“红色是视觉对象”。然若说心之体是“善之根源”，“恶之根源”又为何物？作为相对待的一对概念，若善来源于心之体，那么恶也必然来源于心之体，心之体应当作为善恶的共同根源。既然如此，为何阳明只说“无善无恶是谓至善”，而不说“无善无恶是谓至恶”呢？明末以批阳明无善无恶说著称的东林学派，其领袖顾宪成早已敏锐地注意到此问题：“阳明先生曰：‘无善无恶谓之至善’，苟究其流弊，虽曰‘无善无恶谓之至善’亦宜。”^[12]因此，劳思光以“善之根源”解“至善”仍有失偏颇。

“无善无恶是谓至善”可以说是阳明心学的应有之义，然而，“无善无恶”与“至善”之间的同一性究竟在何处？经过上述几种对“至善”的不同解读，我们可以看到，“无善无恶”直承“至善”的理论难点依然尚未解决，这就提示我们须对双方的义理内涵进行重新梳理和阐明。

5. “至善”：绝对完满

先看“无善无恶”。阳明弟子，“天泉证道”当事人之一王畿的一句话值得我们注意：“善与恶，相对待之义。无善无恶是谓至善。至善者，心之本体也。”^([2], p. 147)“对待”，即“相对”、“对立”之意。王畿认为，阳明说善和恶，说的并非是日用常行中具体的善念恶念、善行恶行，而是“相对待”的意思，即是说用善与恶这对概念来统说经验世界中种种相对立的事物。这也就意味着，在阳明看来，经验世界中的一切事物都是以“对待”的方式呈现的，有善就有恶，有动就有静，有美就有丑。而阳明单说一“善恶”的问题，讨论的并不是伦理意义上的道德观念，而是经验世界中如同“善恶”这样“相对待”的种种概念。而“无善无恶”，即是取消对待之义，意味着将经验世界中善恶、动静、美丑等种种对待通通消解殆尽，从而进入一个没有任何对待的超经验的领域，在王畿看来，这个领域一定是“至善”的。显然，在传统儒学的系统中，“至善”和本体是同一的，因此，这个领域实际上就是本体领域，也就是阳明所说的“心之体”。而正由于这个本体领域是通过“破对待”的方式达到的，所以本体领域本身自然无法用经验世界的具体概念加以描述，但阳明又不得不把这个“不容说”的本体诉说出来，而诉说即意味着只能以具体的语言概念诉说，故阳明只能在具体的善恶观念前加一“无”字，以表本体的无对待。陈来谈到：“具体的善与恶相对待，终极的至善需要一个与具体的善不同的概念来表达。这个思想方法在中国思想史上亦有表现，如南宋之胡宏讲性无善恶，但他实际是主张性为至善，他认为‘本然之善不与恶对’，为了表达这个本然之善或至善，他用了无善恶这个说法。”^([3], pp. 230-231)当然，此处显然存在一个问题：既然“无善无恶”只是破对待之义，天下相对待事物又不可穷尽，阳明为何只以“善恶”说之呢？拙意以为，“善恶”是心体中最大的对待，其遍及范围最广，具有统摄其它一切对待的作用，因而阳明在此处只说“无善无恶”，以统说“破对待”。

这种以“破对待”的方式来理解阳明“无善无恶”的思想，在晚明学者方以智那里也有很好的诠释，方以智称之为“绝对待”。然其创见在于不仅要“绝对待”，更要将那些绝除的对待重新贯通，此之谓“贯对待”。他说：“言善、言恶、言为善为恶、言无善无恶，是四说也。统其中而无先后，绝对待贯对待，无心有心皆一者，非至善耶？”^[13]如此，则以“至善”解“无善无恶”的理论难题就转变为这样一个问题：“绝对待贯对待”的本体何以是“至善”的？

若想解决上述疑问，我们必须在超对待本体的视域下对“至善”进行重新理解，以求厘清“至善”的真实含义。吴震谈到：“由于‘心之体’是一超越层的概念，是指心的本来状态，在此意义上，心体本身

已超越任何现象层的相对性，因此无法用有限的语言概念来表述或定义。这一超越层的无善无恶义是对具体的、现实的、经验界的善恶相对义的否定。”[14]由此可见，“至善”之“善”也定不是经验世界中与“恶”相对的具体的“善”的观念，而是一种超越具体伦理善恶的绝对的“善”。这种“绝对的善”无关乎具体的善念恶念、善行恶行，没有任何善恶的对立可言，故可以“无善无恶”言之。这里的“善”非谓本体具有某种“善”的倾向，而是用以描述本体的绝对性和至上性。因为在经验世界的各种伦理道德中，“善”或“善良”应当具有至高无上的权威性，任何伦理道德观念皆不能脱离一“善”字说。说其“至善”，乃是以经验世界中至高的“善”来表达本体的绝对性和至上性，实是以具体概念言说“不容说”本体之无奈。

基于这种理解，笔者试提出有关“至善说”的新解释，以便理解阳明本意，并解决阳明只说“至善”不说“至恶”的问题。

“至善”一语，表明“心之体”是一种“绝对完满”的存在。“至”即“绝对”，“善”非“善良”，而是“完善”“完满”之意。何为“完满”，即是孟子所言“万物皆备于我”的具足状态。阳明谓“圣入之道，吾性自足”，表明的即是心性本体的完满具足。说其是“无善无恶”，非单纯以没有善没有恶言之，这里的“善恶”只是对待义，意谓心之体内部取消了一切对待。然而，这些被取消的对待也并非简单的消失了，而是被克服了，心之体消融一切对待包含于自身，达到一种圆融无碍的完满状态。从表面上看，心之体中无一切对待，然其内部隐含经验世界一切对待之种子，故其可作为经验世界具体存在之根源，从而具有了本体论意义，按阳明的话说即是“心外无理”“心外无物”“心外无事”。而正因为世间万事万物本具心中，所以心之体是绝对完满的存在，“绝对完满”即是“至善”。“善”不是具体道德观念中“善恶”之“善”，而是“完善”“完满”。而“至善”即是说心之体是绝对的完满，经验世界中再完满的事物也仍有其缺陷，皆不及心之体完满，心之体包含一切具体事物于自身，是最大的完满。概言之，“无善无恶”和“至善”是从两个不同的角度对心体作出界定：心之体中无一切对待，无一物可言，用阳明的话说即是心之体“原无一物”，故曰“无善无恶”；心之体又是“何物不有”的，其包含一切对待于自身，内部蕴含经验世界一切具体事物之种子，呈现出一种完满具足的状态，故曰“至善”。

阳明常以明镜普照万物的特性来比喻心体这种“绝对完满”的本质，阳明说：“常觉常照，则如明镜之悬，而物之来者自不能遁其妍媸矣。”([1], p. 81)在阳明看来，不管将任何事物置于镜前，明镜皆能毫无保留地映照出事物的本来模样，可见明镜具有能够包含世间万有的特性。而心之体正如澄澈的明镜一般，本身“原无一物”，然其发用，则必然显现为相对待的万事万物，又是“何物不有”的。可见心之体内部已全然包含万事万物之理，相较于经验世界中一个个有局限性的具体事物，它是真正的完善、完满，故谓其“至善”。通过将“至善”理解为“绝对完满”，“无善无恶”与“至善”的理论紧张也就自行瓦解了。而心之体的“绝对完满”，指向的正是阳明心学核心命题之一的“心外无理”。在阳明看来，正因为心之体是消解了一切对待并将其包含于自身的存在，其内部已然包含经验世界一切对待事物的种子，而此种子即是万物生发之理，所以才可说“心外无理”。

有关心体的“绝对完满”，东林学派的另一位领袖高攀龙有一段对“性体”的描述值得我们关注：

但自默观，吾性本来清静无物，不可自生缠绕；吾性本来完全具足，不可自疑亏欠；吾性本来荡平正直，不可自作迂曲；吾性本来广大无垠，不可自为局促；吾性本来光明照朗，不可自为迷昧；吾性本来简易直接，不可自增造作。

夫性，善而已矣。何以证性善也？今人钦钦焉，目明、耳聪、手恭、足重、心空空，而无适于斯时也。彻内外非天乎！天非性乎！性非善乎！以其为人之本色，无纤毫欠缺，无纤毫污染而谓之善也[15]。

高攀龙认为，性体本身是“清静无物”的，此即是阳明所言“无善无恶是心之体”；又言“吾性本来

完全具足”，在高攀龙看来，“人天生之性中有一种现成的、非常完美的善”[16]，可见性体本身是完善完满的存在，“无纤毫欠缺”，此正是阳明所言“至善”。

6. 结语

关于阳明四句教“无善无恶是心之体”一句，当今学界较为主流的说法主要有两种：无滞说和至善说。以陈来为代表的“无滞说”认为，“无善无恶”表明心之体具有对善念恶念无所留滞、无所执着的特性或能力。“至善说”内部存在对“至善”的不同理解，阳明后学多以“至善无恶”说之，认为心之本体不杂一毫之恶，是纯粹的善；劳思光则以“善之根源”说之，认为“至善”表明的是“心之体”是善的根源。近年来，杨泽波站在儒家生生伦理学的基础上，结合了有关“隐默之知”的说法提出了“隐默说”的解读方式，他认为心之体未发动时处于隐默状态，没有善恶可言，故曰“无善无恶”。

然而，上述几种解读方式各有其理论困难。“无滞说”困难有二：首先，不论“无滞”是心之体具有的性质还是能力，其皆不足以完全诉说“心之体”本身。其次，认为“心之体”具有一种“无滞”的能力，这也就意味“心之体”须有意使自身不执著于具体的善恶观念，这就与阳明所言“不杂一毫私意”的真正不执著的本体有了本质的区别。“至善无恶”说无法说明“心之体”为何又是“无善”的，而若说“心之体”是“善之根源”，那恶之根源又是何物？“隐默说”也有其自身之理论困境：其不仅无法说明隐默的“心之体”为何是“无善无恶”的，更严重的后果是，将“心之体”设定为通过不断积累形成的“第二本能”，这显然与阳明所言人人先天之道德自觉的良知有了根本不同。且“第二本能”的说法意谓其上还有一“第一本能”作其主宰，如此，心之体便失去了本体论上的根源义。

然若将“至善”之“善”字作“完善”“完满”之意看，上述问题便迎刃而解。“至善”即是表明心之体是绝对完满的存在。“至善”不是说心之体是纯粹至善的，也不是说心之体是善的根源，而是说心之体消解了善恶乃至经验世界中一切对待并包含于自身，达到了圆融无碍的完满状态。在心之体中虽见不得经验世界中相对待之具体事物，但其内部已包含一切相对待事物的种子，待其发用，则自然展现为有善有恶等一切相对待的具体事物。以“绝对完满”理解“至善”，不仅能够说明阳明为何不说“至恶”的问题，还能实现“无善无恶”与“至善”之间的有效联结。“无善无恶”表明心之体内部“原无一物”，不存在任何相对待的具体事物，不能作出具体的善恶分别，心之体本身也不是有一物与其相对的具体事物，故曰“无善无恶”；“至善”则表明心之体又是“何物不有”的绝对完满的存在，其内部包含经验世界中一切具体之对待的种子，故曰“至善”。

总言之，“无善无恶”和“至善”是从不同的角度来阐发同一个“心之体”：“无善无恶”表示的是心之体是超越一切对待的绝对存在，而“至善”则表明作为绝对存在的心之体是真正意义上的完满本身，其“完全具足”，无所缺漏，包含世间万有于自身，从而获得阳明心学的本体论地位。

致 谢

在此对本论文指导老师张天杰教授及其他对本论文有所帮助者表示衷心的感谢！

参考文献

- [1] (明)王守仁. 王阳明全集[M]. 吴光、钱明、董平、姚延福编校. 杭州: 浙江古籍出版社, 2010: 128.
- [2] (明)王畿. 王畿集[M]. 吴震点校. 杭州: 浙江古籍出版社, 2023.
- [3] 陈来. 有无之境[M]. 北京: 北京大学出版社, 2013.
- [4] 慧能. 坛经[M]. 北京: 中华书局, 1994: 836.
- [5] 杨泽波. “隐默说”: “无善无恶心之体”新解读[J]. 中国哲学史, 2022(2): 61-69.

-
- [6] 牟宗三. 从陆象山到刘蕺山[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2001: 167.
- [7] 叶云. 王阳明“无善无恶心之体”思想重释[J]. 中原文化研究, 2024, 12(3): 59-67.
- [8] (明)邹守益. 邹守益集[M]. 董平编校整理. 南京: 凤凰出版社, 2007: 103.
- [9] (明)刘宗周. 刘宗周全集[M]. 吴光主编、钟彩钧审校. 杭州: 浙江古籍出版社, 2012: 395.
- [10] 张培高, 吴喜双. “至善者, 心之本体”与“无善无恶心之体”的紧张及其和解——兼论佛、道对于阳明的不同影响[J]. 哲学动态, 2021(8): 64-72.
- [11] 劳思光. 新编中国哲学史[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2014: 432-433.
- [12] 顾宪成. 顾端文公遗书[M]. 四库全书存目丛书, 子部 14.
- [13] (明)方以智. 性故注释[M]. 张昭炜注释. 北京: 中华书局, 2018: 13-14.
- [14] 吴震. 传习录精读[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2011: 191-192.
- [15] 高攀龙. 高攀龙全集[M]. 北京: 中华书局, 2012.
- [16] 周炽成. 复性收摄——高攀龙思想研究[M]. 北京: 人民出版社, 2007: 198.