

【研究論著】 General Article

王龍溪〈天泉證道紀〉所衍生的問題
Problems Derived from Wang Longxi's "A
Record of Verifying *Dao* at the Tianquan Bridge"

黃敏浩

Simon Man-Ho WONG*

關鍵詞：四無、四有、四句教、王龍溪、天泉證道紀

Keywords: The Four Negatives, The Four Positives, The Four Sentences Teaching, Wang Longxi, "A Record of Verifying *Dao* at the Tianquan Bridge"

* 香港科技大學人文學部副教授。

Associate Professor, Division of Humanities, The Hong Kong University of Science and Technology.

摘要

本文檢討〈天泉證道紀〉在考據及義理上所衍生的一些問題，認為〈天泉證道紀〉的史料價值雖不必盡如《傳習錄》與《王陽明年譜》，但仍不失為重要而珍貴的記錄。儘管有學者質疑，但畢竟記中之四無說確可成一教法，而四有之未悟本體之說亦可無病。我們也發現，王龍溪與錢緒山對四有的理解或可有異，而天泉證道中陽明、龍溪、緒山對四無、四有及四句教的態度均有不同。龍溪站在四無的立場欲以四無四有修正四句教，緒山在四有之境中承認四句教而不願強調四無四有，陽明則統一四無四有，而始終強調四句教為徹上徹下者。最後，本文對四句教如何統攝四無四有作一說明。

Abstract

This essay examines some textual and philosophical problems derived from the text of "A Record of Verifying *Dao* at the Tianquan Bridge" of Wang Longxi (1498-1583). The author thinks that although the value of the text as a historical record is not so important as the different versions of the same record found in *Instructions for Practical Living* and *Chronological Biography of Wang Yang-ming*, it is still a very significant record. The author disagrees with some scholars and holds that the "Four Negatives" can be a teaching. He opines that the state of the "Four Positives" is not a state of full enlightenment is a view that can sustain theoretically. He also discovers that there may be difference between the understandings of Wang Longxi and Chien Dehong (1496-1574) on the "Four Positives", and that Wang Yang-ming (1472-1529), Wang Longxi and Chien Dehong have different opinions on the "Four Negatives", "Four Positives" and "Four Sentences Teaching". Wang Longxi, from the standpoint of the "Four Negatives", tries to correct the "Four Sentences Teaching" with the introduction of the "Four Negatives" and "Four Positives". Chien Dehong, in the state of the "Four Positives", admits the "Four Sentences Teaching" and tends not to emphasize the "Four Negatives" and "Four Positives". Wang Yang-ming tries to unify the "Four Negatives" and "Four Positives" and maintains that the "Four Sentences Teaching" is suitable for students of high or low quality. Finally, the author gives an explanation of how the "Four Negatives" and "Four Positives" can be unified in the "Four Sentences Teaching".

壹、引言

明代王龍溪（畿，汝中，1498-1583）的〈天泉證道紀〉是了解王陽明（守仁，伯安，1472-1529）四句教一段公案，以及王陽明、王龍溪以至錢緒山（德洪，洪甫，1496-1574）思想的一篇重要的文獻。儘管學者對〈天泉證道紀〉的研究已很多，我們認為仍有值得探討的空間。本文之作，便是要針對〈天泉證道紀〉所衍生的一些問題作出釐清及說明，藉此提供對陽明、龍溪及緒山部分思想的解讀。這或許對增進陽明學的了解有一點幫助。本文的意見是在一些學者的研究的基礎上提出的，當中有採納學者的意見，也有筆者個人的見解；讀者察之。

貳、〈天泉證道紀〉的史料價值問題

我們首先注意到的，是〈天泉證道紀〉記錄了陽明、龍溪及緒山三人在天泉橋上論道的一段史實，而有關此事的記載其實不止〈天泉證道紀〉，重要的記載文字至少還見於《傳習錄》及《王陽明年譜》。¹為方便起見，讓我們花些篇幅先把這三種記載抄錄下來。〈天泉證道紀〉的記載如下：

1 據彭國翔教授，關於天泉證道的記載有兩類七種。第一類是當事人龍溪和緒山的記錄，包括龍溪的〈天泉證道紀〉、〈錢緒山行狀〉，以及緒山在《傳習錄》與《王陽明年譜》中的記錄。第二類是得自聽聞或後人的記錄，包括鄒東廓（1491-1562）的〈青原贈處〉、徐階（1503-1583）的〈王龍溪先生傳〉和黃宗羲（1610-1695）《明儒學案》中的〈浙中王門學案二〉。見彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》（臺北：臺灣學生書局，2003年），頁175-176。第二類由於是後人或得自聽聞的記錄，且文字簡略，其文獻價值實不如第一類。至於第一類的記錄，其中〈天泉證道紀〉實包含〈錢緒山行狀〉有關部分的幾乎所有文字而在篇幅上猶有過之。因此，本文認為有關天泉證道的記載應以〈天泉證道紀〉、《傳習錄》及《王陽明年譜》三種為主。當然，關於〈天泉證道紀〉所記錄的真實性不如〈錢緒山行狀〉的問題，已有學者言之；較詳細的討論見下文。

陽明夫子之學，以良知為宗。每與門人論學，提四句為教法：無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。學者循此用功，各有所得。緒山錢子謂：「此是師門教人定本，一毫不可更易。」先生謂：「夫子立教隨時，謂之權法，未可執定。體用顯微，只是一機，心意知物，只是一事。若悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物。蓋無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。天命之性，粹然至善，神感神應，其機自不容已，無善可名，惡固本無，善亦不可得而有也，是謂無善無惡。若有善有惡，則意動於物，非自然之流行，著於有矣。自性流行者，動而無動，著於有者，動而動也。意是心之所發，若有善有惡之意，則知與物一齊皆有，心亦不可謂之無矣。」緒山子謂：「若是，是壞師門教法，非善學也。」先生謂：「學須自證自悟，不從人腳跟轉。若執著師門權法以為定本，未免滯於言詮，亦非善學也。」時夫子將有兩廣之行，錢子謂曰：「吾二人所見不同，何以同人？盍相與就正夫子。」晚坐天泉橋上，因各以所見請質。夫子曰：「正要二子有此一問。吾教法原有此兩種。四無之說，為上根人立教；四有之說，為中根以下人立教。上根之人，悟得無善無惡心體，便從無處立根基，意與知物，皆從無生，一了百當，即本體便是工夫，易簡直截，更無剩欠，頓悟之學也。中根以下之人，未嘗悟得本體，未免在有善有惡之上立根基，心與知物，皆從有生，須用為善去惡工夫，隨處對治，使之漸漸入悟，從有以歸於無，復還本體，及其成功一也。世間上根人不易得，只得就中根以下人立教，通此一路。汝中所見，是接上根人教法；德洪所見，是接中根以下人教法。汝中所見，我久欲發，恐人信不及，徒增躐等之病，故含蓄到今。此是傳心秘藏，顏子明道所不敢言者。今既已說破，亦是天機該發泄時，豈容復秘？然此中不可執著。若執四無之見，不通得眾人之意，只好接上根人，中根以下人無從接授。若執四有之見，認定意是有善有惡的，只好接中根以下人，上根人亦無從接授。但吾人凡心未了，雖已得悟，仍當隨時用漸修工夫，不如此不

足以超凡入聖，所謂上乘兼修中下也。汝中此意，正好保任，不宜輕以示人，概而言之反成漏泄。德洪卻須進此一格，始為玄通。德洪資性沉毅，汝中資性明朗，故其所得，亦各因其所近。若能互相取益，使吾教法上下皆通，始為善學耳。」自此海內相傳天泉證悟之論，道脈始歸於一云。²

《傳習錄》載天泉證道一事如下：

丁亥年九月，先生起，復征思、田。將命行時，德洪與汝中論學。汝中舉先生教言曰：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」德洪曰：「此意如何？」汝中曰：「此恐未是究竟話頭。若說心體是無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物亦是無善無惡的物矣。若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在。」德洪曰：「心體是天命之性，原是無善無惡的，但人有習心，意念上見有善惡在。格致誠正修，此正是復那性體功夫。若原無善惡，功夫亦不消說矣。」是夕侍坐天泉橋，各舉請正。先生曰：「我今將行，正要你們來講破此意。二君之見，正好相資為用，不可各執一邊。我這裡接人，原有此二種。利根之人，直從本源上悟入。人心本體原是明瑩無滯的，原是箇未發之中。利根之人，一悟本體，即是功夫，人己內外，一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落為善去惡，功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見是我這裡接利根人的，德洪之見是我這裡為其次立法的。二君相取為用，則中人上下，皆可引入於道。若各執一邊，眼前便有失人，便於道體各有未盡。」既而曰：「以後與朋友講學，切不可失了我的宗旨：無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡的是良知，為善去惡是格物。只依我這話頭，隨人指點，自沒病痛。此原是徹上徹下功夫。利根之人，世亦難遇，本體功夫一悟盡透，此顏子、明道

2 王畿：《王龍溪全集》（臺北：華文書局股份有限公司，1970年，共三冊），第1冊，頁89-93。

所不敢承當。豈可輕易望人？人有習心，不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想箇本體，一切事為俱不著實，不過養成一箇虛寂。此箇病痛不是小小，不可不早說破。」是日德洪、汝中俱有省。³

注意〈天泉證道紀〉與此處所言之「先生」並不同；前者是指龍溪，後者是指陽明。《王陽明年譜》嘉靖六年（1528）九月條下則載：

是月初八日，德洪與畿訪張元冲舟中，因論為學宗旨。畿曰：「先生說知善知惡是良知，為善去惡是格物，此恐未是究竟話頭。」德洪曰：「何如？」畿曰：「心體既是無善無惡，意亦是無善無惡，知亦是無善無惡，物亦是無善無惡。若說意有善有惡，畢竟心亦未是無善無惡。」德洪曰：「心體原來無善無惡，今習染既久，覺心體上見有善惡在。為善去惡，正是復那本體功夫。若見得本體如此，只說無功夫可用，恐只是見耳。」畿曰：「明日先生啟行，晚可同進請問。」是日夜分，客始散，先生將入內，聞德洪與畿候立庭下，先生復出，使移席天泉橋上。德洪舉與畿論辯請問。先生喜曰：「正要二君有此一問。我今將行，朋友中更無有論證及此者。二君之見，正好相取，不可相病。汝中須用德洪功夫，德洪須透汝中本體。二君相取為益，吾學更無遺念矣。」德洪請問。先生曰：「有只是你自有，良知本體原來無有。本體只是太虛，太虛之中，日月星辰，風雨露雷，陰霾曠氣，何物不有，而又何一物得為太虛之障？人心本體亦復如是。太虛無形，一過而化，亦何費纖毫氣力？德洪功夫須要如此，便是合得本體功夫。」畿請問。先生曰：「汝中見得此意，只好默默自修，不可執以接人。上根之人，世亦難遇，一悟本體，即見功夫，物我內外，一齊盡透，此顏子、明道不敢承當，豈可輕易望人？二君已後與學者言，務要依我四句宗旨：無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為

3 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁359-360。

善去惡是格物。以此自修，直躋聖位；以此接人，更無差失。」畿曰：「本體透後，於此四句宗旨如何？」先生曰：「此是徹上徹下語，自初學以至聖人，只此功夫。初學用此，循循有入，雖至聖人，窮究無盡。堯、舜精一功夫，亦只如此。」先生又重囑付曰：「二君以後再不可更此四句宗旨。此四句中人上下無不接著。我年來立教，亦更幾番，今始立此四句。人心自有知識以來，已為習俗所染。今不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想箇本體，一切事為俱不著實。此病痛不是小小，不可不早說破。」是日洪、畿俱有省。⁴

一般看過這三段記載，都會認為大同小異而不加細究。即使注意其中之異，也未必能看到當中的關鍵。若問：這三段話何者最符合事實？或答謂既然三段的内容大同小異，且都是當事人（龍溪、緒山是當事人）的記錄，便應該視三者皆反映事實而其中詳略可以互補。這個回答很可顯示一般學者的態度，也是本文的基本態度。然而，已有學者提出這三種記載作為史料其價值孰優孰劣的問題。如陳來教授在〈天泉證道紀的史料價值〉一文中，便提出〈天泉證道紀〉「在研究天泉證道方面的史料價值不高」！⁵個中原因，首先是〈天泉證道紀〉並非出於龍溪之手，此從記中稱龍溪為先生，陽明為夫子，應屬龍溪門人的口吻可見。另外，刊於龍溪在世時的《龍溪先生會語》中並無〈天泉證道紀〉；龍溪死後不久，徐階為其所作傳記中列舉其重要著作，獨不及〈天泉證道紀〉；這都證明證道紀是後來才纂成的。而更重要的是，陳來發現，〈天泉證道紀〉中大概一半的文字是來自龍溪親撰的〈錢緒山行狀〉（此學者亦知之，固沒問題），而另一半的大部分重要文字且屬陽明之語者，竟然來自《龍溪先生會語》中的〈東遊問答〉！⁶陳來於是便判斷說：

4 《王陽明年譜》，見王守仁：《王陽明全集》（臺北：河洛圖書出版社，1978年），頁665-666。

5 陳來：〈天泉證道紀的史料價值〉，收入氏著《中國近世思想史研究》（北京：商務印書館，2003年），頁575。

6 為方便讀者參較，在此不憚煩把〈錢緒山行狀〉及〈東遊問答〉有關天泉證道的全文抄錄下來。〈錢緒山行狀〉中有云：「夫子（案：指陽明）之學，以良知為宗，每與門人

《王龍溪全集》的編輯者或龍溪門人把〈錢緒山行狀〉與〈東遊問答〉合併為一，又加入了王龍溪若干平時的講學語，竟題以「天泉證道紀」，變成了一份王龍溪對天泉證道的記述資料，把〈東遊問答〉中王龍溪的話變成了天泉橋上王陽明的話，無形中構成了對歷史真相的一種歪曲。⁷

據陳來的考證，〈天泉證道紀〉的編撰者應為蕭良幹和周怡，均是龍溪門人。再把〈天泉證道紀〉與緒山所撰《傳習錄》、《王陽明年譜》有關部分，加上龍溪所撰〈錢緒山行狀〉有關部分，互相比較，陳來便判定四者作為史料的價值的高下優劣。他的結論是：

論學：無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。以此四句為教法。君（案：指緒山）謂此是師門教人定本，一毫不可更易。予（案：指龍溪）謂夫子立教隨時，未可執定。體用顯微，只是一路，若悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即無知之知，無即無物之物。若是有善有惡之意，則知與物一齊皆有，而心亦不可謂之無矣。君謂若是，是壞師門教法，非善學也。予謂學須自證自悟，不從人脚跟轉，若執定師門教法，未免滯於言詮，亦非善學也。丁亥秋，夫子將有兩廣之行，君謂予曰：『吾二人所見不同，何以同人？盍相與就正？夫子晚坐天泉橋上，因各以所見請質。』夫子曰：『正要二君有此一問。吾教法原有此兩端，四無之說，為上根立教；四有之說，為中根以下通此一路。汝中所見，我久欲發，恐人信不及，徒起躓等之病，故含蓄到今。今既已說破，豈容復秘？然此中不可執著。若執四無之見，中根以下人無從接授；若執四有之見，上根人亦無從接授。德洪資性沈毅，汝中資性明朗，故其悟入，亦因其所近。若能各舍所見，互相取益，使吾教法上下皆通，始為善學耳。自此海內相傳天泉辨正之論，始歸于一。』見王畿：《王龍溪全集》，第3冊，頁1377-1379。〈東遊問答〉第一條有云：「楚侗（案：即耿天臺）曰：『陽明先生天泉橋印證無善無惡宗旨，乃是最上一乘法門，自謂頗信得及。若只在有善有惡上用功，恐落對治，非究竟，如何？』龍溪曰：『人之根器不同，原有此兩種，上根之人，悟得無善無惡心體，使從無處立根基，意與知物皆從無生。無意之意是為誠意，無知之知是為致知，無物之物是為格物。即本體便是功夫，只從無處一了百當，易簡直截，更無剩餘，頓悟之學也。下根之人，未曾悟得心體，未免在有善有惡上立根基，心與知物皆從有生。一切是有，未免隨處對治，須有為善去惡的功夫，使之漸漸入悟，從有以歸於無，以求復其本體。及其成功，一也。上根之人絕少，此等悟處，顏子、明道所不敢言，先師亦未嘗輕以語人。楚侗子既已悟見心體，工夫自是省力。只緣吾人凡心未了，不妨時時用漸修功夫，不如此不足以超凡入聖，所謂上乘兼修中下也。其接引人，亦須量人根器，有此二法。不使從心體上悟入，則上根無從而接；不使從意念上修者，則下根無從而接。成已成物，原非兩事，此聖門教法也。』」見王畿：《龍溪先生會語》（明萬曆四年刊本），卷3。文未及見，乃轉引自陳來：〈天泉證道紀的史料價值〉，頁585。

7 陳來：〈天泉證道紀的史料價值〉，頁586。

按《傳習錄》、〈錢緒山行狀〉分別為錢、王二氏所記，其中不免各有所偏，但二子為天泉證道當事之人，故此兩條記述甚為可貴。而《年譜》所載述者，為錢、王所共同肯認（筆者案：《王陽明年譜》有關天泉證道的部分為緒山所撰，而經龍溪等同門參予校訂。），其價值為最高。〈天泉證道紀〉為龍溪門人將龍溪平日會語、文字中關於四句教法者纂合而成，並非出於龍溪之手；其中錄自緒山行狀者應選諸行狀，而取自〈東遊問答〉等篇者，皆非天泉證道的記述，不可信用，不得作為天泉證道的史料，只能作為研究王龍溪個人對四句教理解的資料來運用。⁸

這是認為，就天泉證道一史實的真實記錄言，《王陽明年譜》有關部分的價值最高，《傳習錄》及〈錢緒山行狀〉的有關部分次之，〈天泉證道紀〉又次之，甚至不能作為此一事實的史料看待。

必須承認，陳來的說法實有其道理。如果我們不知〈天泉證道紀〉晚出且非自龍溪手筆，看到〈東遊問答〉，便只會以為龍溪當時的問答是完全接受以至模仿陽明在天泉證道時的和會語。但事實既不然，則〈天泉證道紀〉中部分陽明之和會語實抄自龍溪的〈東遊問答〉，便成為自然的結論。然而，我們仍不禁要問：〈天泉證道紀〉的編纂者或龍溪門人為何編寫這半虛構的〈天泉證道紀〉而置於龍溪集中？這樣做的動機是什麼？關此，錢明教授有一個解釋。他認為這是「（王）應吉為凸顯龍溪與緒山在天泉辨正上的分歧」，遂故意如此做的。⁹王應吉是龍溪之子，也是匯輯龍溪全集的人。姑勿論證道紀的編纂者是王應吉或如陳來所言的是蕭良幹和周怡，我們認為，錢明的推斷並非無理。如果沿這個方向思考，則〈天泉證道紀〉與《傳習錄》、《陽明年譜》有關部分之間的差異，便是值得注意的問題，此於下文再論。總之，我們不排除以下可能，即：龍溪的後人或門人為了突顯龍溪與緒山的分歧，抬高龍溪在師門的地位，遂編纂〈天泉證道紀〉。但即使如此，我們仍不禁疑惑，龍溪的後人或門人實在沒有

8 前揭文，頁588。

9 錢明：《浙中王學研究》（北京：中國人民大學出版社，2009年），頁286。

理由張冠李戴，把龍溪的話變成陽明的話，以招魚目混珠、歪曲事實之譏。他們實在沒有必要如此做以求達到目的的。更何況當我們檢查原文，便會發現如下的事實。〈天泉證道紀〉所載陽明和會語中之來自龍溪〈東遊問答〉者如下：

〔……〕上根之人，悟得無善無惡心體，便從無處立根基，意與知物，皆從無生，一了百當，即本體便是工夫，易簡直截，更無剩欠，頓悟之學也。中根以下之人，未嘗悟得本體，未免在有善有惡上立根基，心與知物，皆從有生，須用為善去惡工夫，隨處對治，使之漸漸入悟，從有以歸於無，復還本體，及其成功一也。
〔……〕此〔……〕顏子、明道所不敢言〔……〕吾人凡心未了，〔……〕時用漸修工夫，不如此不足以超凡入聖，所謂上乘兼修中下也〔……〕¹⁰

把此段與〈東遊問答〉有關部分對照，便見彼此大同小異，只偶有一字或句子次序不同，其餘大抵無異，的確是來自龍溪〈東遊問答〉無疑。但我們也發現，此段話在《傳習錄》有關部分中也有其相對應的部分，如下：

〔……〕利根之人，直從本源上悟入。人心本體原是明瑩無滯的，原是箇未發之中。利根之人，一悟本體，即是功夫，人己內外，一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，姑且教在意念上實落為善去惡，功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。〔……〕此顏子、明道所不敢承當〔……〕。¹¹

比較之下，這兩段話除了「吾人凡心未了，〔……〕時用漸修工夫，不如此不足以超凡入聖，所謂上乘兼修中下也」見於第一段不見於第二段外，其餘的儘管文字不同，內容大體是相對應的。兩段話在原文的脈絡中都宣

10 王畿：《王龍溪全集》，第1冊，頁91-92。

11 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁359-360。

稱是陽明語。今知第一段的「陽明語」其實是龍溪語，而第二段為緒山所錄，是陽明語無疑。於是，我們是否可以反過來看，認為〈東遊問答〉中的龍溪語其實是陽明語，或更清楚的說，是龍溪消化了陽明在天泉證道時的和會語後再以自己的語言表達出來的話？沿此線索推想，龍溪後人或門人雖欲突顯龍溪在師門的地位而編纂〈天泉證道紀〉，但他們實不致造次胡來，張冠李戴，而是有所據而為之。此所據者，可能包括龍溪有關天泉證道的文字（此如〈錢緒山行狀〉有關部分）、平日言談，乃至經龍溪消化再以自己語言表達出來的陽明之語（此如〈東遊問答〉有關部分）。如果這推斷不差，則〈天泉證道紀〉的史料價值不如《傳習錄》與《陽明年譜》有關部分容或可說，此因證道紀中之部分陽明語實非陽明語，而是經龍溪消化後之陽明語，遂減損其實錄成分之故，但謂〈天泉證道紀〉不能作為天泉證道的史料便不是，此因證道紀所記有關陽明的話其實並沒有違背陽明之意之故。¹²我們也認為，就〈天泉證道紀〉之既沒有違背天泉證道之史實，而又較〈錢緒山行狀〉有關部分內容更豐富而言，前者之史料價值仍是較後者為高的。無論如何，〈天泉證道紀〉之作為史料，仍不失其重要的價值。

參、〈天泉證道紀〉在義理上的問題及「四無」之為教法

以上是從史料價值或考據的角度探討〈天泉證道紀〉所衍生的問題。無獨有偶，也早有學者從義理的角度判斷〈天泉證道紀〉、《傳習錄》及《王陽明年譜》之作為天泉證道記錄的優劣。如牟宗三先生便認為〈天泉證道紀〉的記載最有問題，《傳習錄》所載較佳，《王陽明年譜》則最好；儘管進路十分不同，與陳來的結論竟然完全一致。牟先生首先認為〈王龍溪先生傳〉所載偏屬龍溪，而《傳習錄》及《王陽明年譜》則偏就緒山之意而說。¹³他不滿意龍溪之所載，說：

12 有關〈天泉證道紀〉所錄部分陽明語實非陽明語，但亦不違陽明之意之一點，乃來自筆者與彭國翔教授討論的啟發，謹此致謝。

13 牟宗三：《王陽明致良知教》（臺北：中央文物供應社，1980年），頁84。必須說明，

良知人人皆有，隨時指點，而令其覺之，令其致之，則雖孩童亦能，由此言之，中根下根皆是如此。由良知入手，無分於上下根，惟上根者，則能開拓變化，〔……〕而中根下根則隨時有昏沉局限之可能。是則上根下根惟在其擴充之程度，而由良知之「悟」與「致」入手，則皆同也。〔……〕如是，則致良知即頓教也。而四無之說，則致良知純熟之境也。如是，則陽明所謂「上根者悟得無善無惡心體，便從無處立根基，即本體便是功夫」，實當改為「悟得無善無惡心體，便從良知處立根基，由此開而出之，即功夫即本體。」〔……〕至若所謂「中根以下者，未悟本體，未免在有善有惡上立根基，須用為善去惡功夫，以漸復其本體。」此尤非是。蓋此幾忘其所言之致良知教矣，良知即本體，故云「致吾心良知之天理於事事物物。」若未悟本體，則何從而致其良知，何從而能為善去惡？〔……〕故此處記載陽明之和會甚不妥也。¹⁴

牟先生認為（代表）龍溪的記載的主要問題在說陽明有兩種教法，所謂為上根之人所立頓教之四無，及為中根以下人所立漸教之四有。「四無」是指心、意、知、物皆是無善無惡，皆從無生；「四有」是指心、意、知、物皆在有善有惡上立根基，皆從有生。依牟先生，四有實即四句教（見上《傳習錄》及《王陽明年譜》引文）。他不能接受說致良知的教法有兩種。他認為致良知的教法只有一種，這便是四有；而四無則只能是「致良知純熟之境」，是堯、舜性之，「從心所欲不踰矩」之境，實在不能算是教法。致良知的教法只在「悟得無善無惡心體，便從良知處立根基。由此開而出之，即工夫即本體」，此即通於四有或四句教。他認為「即本體是工夫」只能是化境不能是教法。至謂「中根以下者，未悟本體，未免在有善有惡上立根基，須用為善去惡功夫，以漸復其本體」，他尤其不滿其中「未悟本體」一語，認為若如此，則何能致（推致）其良知而為善去惡？

牟先生在《王陽明致良知教》中所引用龍溪或代表龍溪對天泉證道之記載是來自《王龍溪全集》中之〈王龍溪先生傳〉，而非〈天泉證道紀〉。但我們有理由相信此傳中之有關記載是來自〈天泉證道紀〉的。

14 牟宗三：《王陽明致良知教》，頁85-86。

我們可以總結牟先生之不滿〈天泉證道紀〉的記載，在（1）他不同意致良知教有兩種教法，而實應只有一種教法；（2）他不同意在四有或四句教的教法中，有未悟本體之語，如此則工夫適成外在，已遠離致良知教之本旨。¹⁵儘管牟先生後來對〈天泉證道紀〉的詮釋已有調整，但他這兩點批評仍是始終如一。¹⁶至於其餘兩種記錄，他以《傳習錄》的記載為緒山所錄，「措辭稍妥」，而對《王陽明年譜》的記載則謂：

此記尤較妥貼。此當亦為錢德洪手筆。然卻較得陽明本旨。此記錄中已不說有兩種教法。只說「上根之人，世亦難遇。」確有上根人，亦確可至「何思何慮」境地。但四無之說不是一教法耳。故此記中即說：「此是徹上徹下語。自初學以至聖人，只此工夫。」「堯舜精一工夫，亦只如此。」是則此四有已為究竟話頭，不與四無句為並列之兩套，一接下根，一接上根矣。此意較合致良知教之本旨。傳習錄所載，尚有兩種教法之說，然措辭已經較王龍溪傳中為妥。故不說「中根以下者，未悟本體，未免在有善有惡上立根基。」而只說：「不免有習心在，本體受蔽。」¹⁷

可見牟先生認為《傳習錄》所載較《王龍溪先生傳》所載為妥，因為《傳習錄》中雖然尚有兩種教法之說，但言第二種教法時，不說「未悟本體」，只說「不免有習心在，本體受蔽」，已是「措辭稍妥」。至《王陽明年譜》所載，不但沒有「未悟本體」之語，更不說有兩種教法，只以四句教法為徹上徹下語。如此看來，牟先生以《傳習錄》較〈王龍溪先生傳〉所載（即〈天泉證道紀〉所載）為佳，以〈天泉證道紀〉的兩點毛病在《傳習錄》中已去其一；而以《王陽明年譜》所載為最佳，也最合陽明本旨，蓋後者已完全沒有他所察覺的兩點毛病了。

15 前揭書，頁86。

16 關於牟先生對〈天泉證道紀〉較後期的看法，可參氏著：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁266-282。

17 牟宗三：《王陽明致良知教》，頁87及89。

然而，這是否表示《王陽明年譜》所載最符合事實？是又不盡然。牟先生說：

然當龍溪提出四無之說時，陽明當時恐即有接上下根兩種教法之語。故弄出許多張惶。此即所謂「為其所聳動，未免著了一分意思也。」陽明於此年去廣西，翌年於歸途中逝世。故所記錄未必能經其作最後之審定，而只由錢德洪漸致平順耳。¹⁸

這是認為陽明當時真的可能有兩種教法之說，否則不會有龍溪及《傳習錄》的記載。但當時未及審定，陽明已死，最後只能由緒山據陽明本旨作出修改，而成為《王陽明年譜》之所述。¹⁹

如果陳來的考證多少貶抑了〈天泉證道紀〉的史料價值，則牟先生的兩點質疑也多少貶抑了〈天泉證道紀〉在義理上的價值。由於牟先生的論證不無道理，我們實在有必要檢查一下。

關於第一點質疑，即四無不能是一教法之說，已有學者提出檢討。如高瑋謙教授便根據牟先生以四無說為「實踐對治所至之化境」及四無為四有之「頓之根據」²⁰，認為這不免是從「四無說之理論義」或「四無說之靜態義」去詮釋龍溪的四無。²¹他評論這種詮釋說：

在這種詮釋下，龍溪的「四無」說只成了對治工夫下所達至的最後結果，或對治工夫中所依持的超越根據，則龍溪本人「四無」說欲

18 前揭書，頁89。

19 從本文第三節至此大部分文字亦見於拙著：〈牟宗三先生早期宋明儒學研究的價值——以《王陽明致良知教》為例〉，《新亞學術集刊》，第19期（香港：香港中文大學新亞書院，2006年），頁447-450。

20 參考上文及牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁280。

21 高瑋謙：〈牟宗三先生論「天泉證道」之檢討〉，收於李明輝（編）《牟宗三先生與中國哲學之重建》（臺北：文津出版社，1996年），頁228-229。此外，高瑋謙又有《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》（臺北：臺灣學生書局，2009年）及《王門天泉證道研究——從實踐的觀點衡定「四無」、「四有」與「四句教」》（臺北：花木蘭出版社，2009年）。其中對牟先生詮釋四無的意見，大致相同。

發揮的頓悟本體便是工夫的境界，霎時只成了吾人的一種嚮往，或理論上暫時的預設，而不具有當下實現的可能性。²²

他當然認為龍溪的四無具有當下即可實現的真實意義。四無的當下呈現，也就是頓悟四無。此頓悟四無也可說是一種工夫教法，但這並不是一般的有軌範可持循的工夫教法，而是一種「點醒」或「提示」。²³對四無的頓悟，便是「四無說之實踐義」或「四無說之呈顯義」，此才是龍溪的本義。²⁴

高瑋謙透過四無說之理論義與實踐義的對比指出牟先生對四無的詮釋實屬前者，認為此詮釋不合龍溪本義，其根據是牟先生以四無為頓之根據及致良知純熟之化境，非人人可當下即至。然而，說四無的本義不是指致良知之化境，恐非牟先生所能同意，更何況依牟先生，作為化境的四無實亦含頓悟，但此頓悟是一圓頓之悟，是一悟永悟，一了百當之悟，這當然非人人可一步即至。反觀高瑋謙所說四無之實踐義下的頓悟，究竟是何意義的頓悟？他說：

〔……〕依龍溪此處之意，似乎以為「頓悟」四無以後，即可時時是頓，長住此境，更不必言「四句教」中之「漸修」工夫。其實，人固有當下頓悟的可能，亦隨時有下墮之可能，只要一念下墮，即須做對治工夫。²⁵

此處所謂「時時是頓，長住此境」，正是牟先生心目中化境義下四無之頓悟。至於高瑋謙所言之頓悟，則是「人固有當下頓悟的可能，亦隨時有下墮之可能，只要一念下墮，即須做對治工夫」者。此當下即是但時須做對治工夫之頓悟，在牟先生處亦有言之，不過把它歸屬四有之說，此即牟先

22 高瑋謙：〈牟宗三先生論「天泉證道」之檢討〉，頁229。

23 據高瑋謙，此「點醒」或「提示」之說實來自王財貴教授；原語作「喚醒」、「點撥」。參考王財貴：〈王龍溪良知四無說析論〉，《師大國文研究所集刊》，第35號（1991年），頁427。

24 高瑋謙：〈牟宗三先生論「天泉證道」之檢討〉，頁221、227-228。

25 前揭文，頁230。

生所謂「中根以下之人雖亦悟得本體，然因有所對治〔……〕」云云；²⁶由此可見牟先生為何力爭四有之境亦須悟得本體之意。

如是，高瑋謙的說法似乎仍可納入牟先生的詮釋架構中，即在頓悟四無後不斷做對治工夫，四無而有對治，實屬四有，而由四有工夫之純熟漸至化境之四無。須知頓悟四無與化境四無不同，前者在有對治中，仍屬有相，後者因無對治，故屬無相，此才是真正之四無。在牟先生如此理解之下，那真正之四無仍不能算是一教法。即使上上根器之人可一下子達至圓頓之悟，一了百當，似乎可就此而言一更深徹之點醒或提示以作為工夫教法，但說實了此只能是一虛而不實的工夫教法，以其實際上根本無工夫可做之故。

至此，我們仍沒有動搖牟先生的第一點質疑，即四無不可以為教法之說。然而，我們仍然同意高瑋謙的結論，認為〈天泉證道紀〉中以四無為教法，實應有其道理。我們嘗試從其他方面找尋線索，發現有關龍溪的一條資料：

先生（案：即龍溪）謂遵巖子曰：「正心，先天之學也；誠意，後天之學也。」遵巖子曰：「必以先天後天分心與意者何也？」先生曰：「吾人一切世情嗜慾，皆從意生。心本至善，動于意始有不善。若能在先天心體上立根，則意所動自無不善，一切世情嗜慾自無所容，致知功夫自然易簡省力，所謂後天而奉天時也。若在後天動意上立根，未免有世情嗜慾之雜，纔落牽纏，便費斬截，致知工夫轉覺繁難，欲復先天心體便有許多費力處。顏子有不善，未嘗不知，知之未嘗復行，便是先天易簡之學。原憲克伐怨慾不行，便是後天繁難之學。不可不辨也。²⁷

26 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁280。

27 王畿：〈三山麗澤錄〉，《王龍溪全集》，第1冊，頁110-111。

很明顯，此處言先天、後天之學，很可與〈天泉證道紀〉中四無、四有之教法相對應，應該是龍溪從四無、四有而來的進一步的發揮。我們注意龍溪形容先天之學，是就「顏子有不善未嘗不知，知之未嘗復行」來說的，此《易傳》言復卦之義，似乎是說顏子迷而復返，雖復得很快，但畢竟是迷而後復，此落於工夫上說，便顯一對治之相。是故文中即說「致知工夫自然易簡省力」，雖省力，但仍須用力，仍有對治之工夫也。但牟先生也察覺此意而批評說：

若問如何「能在先天心體上立根」，則其根據自是頓悟，心意知物皆一體而化，不但是「致知工夫自然易簡省力」，而且實亦根本無「致」底工夫可言，蓋無對治故也。故在此再說「致知工夫易簡省力」便成多餘，而且易生誤會，因為可令人想到有兩套致知工夫也。一套是省力的，一套是繁難的。其實在頓悟四無之下，便無「致知」可言。要說致知，只有一套，便是四有句。²⁸

牟先生在此仍本著其一貫的看法，認為與四無相對應的先天之學實不可以為學，不可以為一套工夫教法，是以言「致知工夫易簡省力」亦成多餘，以本來就不須用力，無力可省之故。然則龍溪言先天之學，是否一如其言四無之為教法，均有過失？我們再看下面一段：

今人乍見孺子入井，皆有怵惕惻隱之心，乃其最初無欲一念，所謂元也。轉念則為納交要譽、惡其聲而然，流於欲矣。〔……〕顏子不失此最初一念，不遠而復，纔動即覺，纔覺即化，故曰：「顏子其庶幾乎？」²⁹

此處言顏子不遠而復，雖不遠，確是迷而後復。又說顏子才動即覺，才覺即化，雖動即覺，覺即化，但確是動了後才覺才化，在此一起一收之間，

28 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁277。

29 王畿：〈南雍諸友雞鳴憑虛閣會語〉，《王龍溪全集》，第1冊，頁360-361。

儘管甚微細，的確是有所對治。然則龍溪以顏子不遠復言先天易簡之學，似乎是有意識地認為此學是有所對治者。謂汝不信，讓我們再看引文中「顏子其庶幾」一語。關此，龍溪亦有一段話：

聖人知幾，賢人庶幾，學者審幾。故曰：「幾者動之微，吉之先見者也。」知幾故純吉而無凶，庶幾故恒吉而寡凶，審幾故趨吉而避凶。³⁰

從知幾故純吉無凶，庶幾故恒吉寡凶看來，庶幾之境仍有對治，未至化境，不是彰彰明甚乎？是以庶幾是賢人境界，知幾是聖人境界，才是化境。若把龍溪先天、後天之學與其知幾、庶幾、審幾之說相比，則審幾當屬後天之學，庶幾屬先天之學，而知幾則屬先天之學之至圓熟之化境。我們回頭看上引先天、後天之學的一段文字，發現龍溪除了用顏子之不遠復形容先天之學外，亦說先天之學是「所謂後天而奉天時」。須知《易傳》〈文言〉中「後天而奉天時」前有「先天而天弗違」句。可以推知，龍溪是以先天之學猶賢人之庶幾，是後天而奉天時，此境仍微有對治，其上則更有聖人之知幾，是先天而天弗違，此才是無對治之化境。龍溪又說：

吾人甘心不學則已，學則當以顏子為宗。顏子不遠而復，且道顏子是何學？迺孔門易簡直截根源。先天之學，非可以知解想像而求者也。³¹

先天之學才動即覺，才覺即化，雖有對治，而已在電光火石之間，非可以知解想像而求。我們注意龍溪言學當以顏子為宗，一如他以不遠復的顏子代表先天之學。以顏子為宗而非以孔子為宗者，蓋孔子入聖知幾，先天而天弗違，非可學也；顏子則猶賢人之庶幾，後天而奉天時，仍屬可學者也。

30 王畿：〈致知議略〉，《王龍溪全集》，第1冊，頁408。

31 王畿：〈答茅治卿〉，《王龍溪全集》，第2冊，頁642-643。

龍溪先天之學之微有對治，不失為一套工夫教法，似乎是可以肯定的。正如上文所言，龍溪先天、後天之學正好對應四無、四有之說，則四無之說也可作為一工夫教法，便成為可以理解的事了。但我們馬上便會面臨另一個問題，即四無之說豈非仍有對治？四無者，心意知物皆無善無惡，皆無從生，一體而化，所謂無心之心，無意之意，無知之知，無物之物，確是致良知之化境無疑，又豈容有所對治？於此，我們也許可作如下的和會，即：四無之說可有兩層，一者有相的四無，一者無相的四無。有相的四無是指已徹悟（或接近徹悟）四無，但仍在有動念的微迹中才動即覺才覺即化。儘管是微迹，因有對治遂使四無突顯而為有相；儘管有相，在才動即覺中化而歸於無，故仍是四無。故曰有相的四無。無相的四無是指真正的徹悟四無，其才動即覺已達至動無動相、覺無覺相之化境，此真是一體而化，故曰無相的四無。龍溪在他處有謂：

正心，先天之學也；誠意，後天之學也。良知者，不學不慮，存體應用，周萬物而不過其則，所謂先天而天弗違，後天而奉天時也。
〔……〕³²

觀此，龍溪似乎有意把先天而天弗違與後天而奉天時之境皆納入其先天之學中。先天而天弗違之境是無相的四無，後天而奉天時之境是有相的四無，於是四無之有兩層含義並不悖於龍溪之思想，於其文字也是有線索可尋的。是故在〈天泉證道紀〉中，說無心之心，無意之意，無知之知，無物之物時，是指無相的四無；說四無是接上根人教法時，指有相的四無，只是龍溪混在一起言之，沒有嚴格區分二義而作說明而已。今作如此的區分，一方面可保住四無作為化境而不可以為教法之義，另一方面亦可在某一義上承認四無為一教法。然則〈天泉證道紀〉以四無為教法的記載便可以成立了。

32 王畿：〈陸五臺贈言〉，《王龍溪全集》，第3冊，頁1109。

肆、「四有」之「未悟本體」及「四有」之身分問題

從上節的討論可引申一問題，即前述高瑋謙所說的「頓悟四無」之四無，是否也可說是一種有相的四無？我們認為，有相的四無雖有對治而為有相，但才動即覺才覺即化，其重點畢竟在四無，不過是著了一分意思（有相）的四無而已。至於頓悟四無之四無，雖亦有對治而為有相，但不是才動即覺才覺即化，而只在後天動意上做工夫，轉覺繁難，故其重點在有相，不在四無，故不以四無稱之，而稱為四有。是為二者之別。然而由此亦看到，無論是無相的四無，有相的四無或四有，其皆對本體有悟則一也。如是則牟先生的第二點質疑，即四有之境亦須悟得本體豈非不錯？

關於這第二點質疑，也有學者站在同情陽明與龍溪的立場提出辨正，如高瑋謙即辨之甚詳。³³若撇開一些論述的背景或前提不論，我們大抵上是贊同高瑋謙的辨正的。他說：

〔……〕緒山的「四有」說中「用工夫以復本體」所包含之「悟體」義，與龍溪「四無」說中「悟本體即是工夫」所包含之「悟體」義，並不完全相同。蓋「四有」說中所悟得之本體仍不免是在有相之中的本體，則已非「無善無惡心之體」之如如呈顯；唯有本體不呈現其自體相，方是「無善無惡心之體」如如呈顯。因此，若純粹理論地靜態地說，本體就只是這本體，不論有相無相皆是此一本體。然若就實踐地呈顯地說，悟得本體仍在有相之中，只能代表一種「解悟」或「證悟」；唯有悟得本體之如如呈顯無形無相，方是真正的「徹悟」。緒山「四有」說中之「悟體」義與龍溪「四無」說中之「悟體」義，差別在此。此原是實踐中之事，非理論中之事。陽明所謂「中根以下人，未嘗悟得本體」之義，即落在「徹悟」義

33 參考註21。

下去講。牟先生未能正視此兩種「悟體」義之不同，故有修改陽明說法之舉。³⁴

換言之，悟可以有不同的層次。依龍溪的區分，便可有徹悟、證悟和解悟三種。³⁵若以徹悟為準，則謂在四有之境者未嘗徹悟本體，是很合理的說法。若取廣義的悟，則謂在四有之境者已證悟或解悟本體，當然也沒問題。牟先生大概是把四有之未悟本體之悟理解為廣義的悟，以致有如此則如何能致良知之質疑。乍看之下，四有之未悟本體也的確容易令人有此聯想，以為其意直調中根以下之在四有之境者對良知本體未有任何領悟，如此則工夫適成外在，根本違背致良知教的宗旨。如今細究文意，指出四有之未悟本體之悟乃專指徹悟，則牟先生的質疑便可解消。如此消融豈不兩得？只要弄清楚立言的分際，便知牟先生的見解與〈天泉證道紀〉原文之意本來就不相妨礙的。事實上，牟先生也有「此所謂『未嘗悟得』當該是沒有頓悟得或達到無善無惡一體而化的化境」之語；如能正視此義，便不致有所批評了。

除了四有之未悟本體以外，有關四有的另一問題也值得吾人注意，便是四有是否就是四句教？依牟先生，這問題的答案是肯定的（見上文）。但我們細看〈天泉證道紀〉原文，事實恐非如此。我們首先看龍溪是如何說四有的：「意是心之所發，若是有善有惡之意，則知與物一齊皆有，心亦不可謂之無矣。」³⁶須知四有是龍溪針對四句教而發的，當中「有善有惡

34 高瑋謙：〈牟宗三先生論「天泉證道」之檢討〉，頁238。有關牟先生修改陽明說法，可參牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁279-280。牟先生是要把〈天泉證道紀〉中陽明和會之言如「上根之人悟得無善無惡心體，便從無處立根基」及「中根以下之人未嘗悟得本體，未免在有善有惡上立根基」修改為「上根之人頓悟得無善無惡心體，便從無處立根基，一體而化，無所對治」及「中根以下之人雖亦悟得本體，然因有所對治，不免在有善有惡上著眼或下手，因而在有上立根即立足」。

35 龍溪曰：「師門常有入悟三種教法。從知解而得者，謂之解悟，未離言詮；從靜坐而得者，謂之證悟，猶有待於境；從人事練習而得者，忘言忘境，觸處逢源，愈搖蕩，愈凝寂，始為徹悟，此正法眼藏也。」見王畿：〈留別寬川漫語〉，《王龍溪全集》，第3冊，頁1158。又可參王畿：〈悟說〉，《王龍溪全集》，第3冊，頁1224。

36 此龍溪對四有之描述在《傳習錄》中的記載是：「若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在。」在《王陽明年譜》中的記載是：「若說意有善有惡，畢竟心亦未是無善無惡。」大意相同。

之意」是指「有善有惡意之動」，「知與物一齊皆有」是指「知善知惡是良知」與「為善去惡是格物」，這都與四句教的後三句並無不同。問題在「心亦不可謂之無」，其意謂若如四句教的後三句，則第一句的心體便不可謂之無善無惡，而應是有善有惡的。單就這一點言，便知龍溪所提出的四有不能是四句教，以其第一句不能如四句教第一句之為「無善無惡心之體」的緣故。然則四有之後三句一如四句教之後三句，沒有問題，其第一句則當如何表述？是「有善有惡心之體」乎？是又不盡然。蓋如此表述便很容易造成誤解，以為心體是有善有惡的，遂成為對良知心體之否定。還是牟先生看出其中關鍵。我們總括牟先生之意，認為四有之有是有相之有，但四有中意與物之有相跟心與知之有相不同。意與物之有是有善有惡之有，心與知之有是相對於惡而突顯一至善之相之有；前者之有是經驗的，後者之有是超越的，層次不同。或者說心與知皆有善有惡亦在某義上可通，但須知此有善有惡是就心與知之相對於惡而突顯一至善相，由此善惡相對而說有善有惡，不是說心與知本身有善有惡也。³⁷在此有善有惡或有相的心體的意義下，四有的第一句該當如何表述？依理而推，應該便是「至善無惡心之體」是也。事實上，龍溪在他處便是如此說四有的，他說：「至善無惡者心之體也，有善有惡者意之動也，知善知惡者良知也，為善為惡者格物也。」³⁸黃宗羲曾批評龍溪此說與其四無之論已「不能歸一」，³⁹實則龍溪此處所說乃四有，在四有之上更有四無作為先天之學或化境在。或謂龍溪有「無善無惡即是至善」之說，⁴⁰如此則「至善無惡者心之體」是否等於說「無善無惡心之體」？答曰：恐非。蓋在四有中之至善是有相之至善，在四無中之無善無惡即至善之至善是無相之至善，或有無合一之至善，彼此在同一層次（超越的）而境界不同（一有相、一無相）。況且龍溪是不會把無善無惡即至善的心體之語句與「一齊皆有（善有惡）」的意與知物之語句放在一起的，因為他認為這樣做是不合理的。他

37 參考牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁269-271。

38 王畿：〈答吳悟齋〉，《王龍溪全集》，第2冊，頁693。

39 黃宗羲：《明儒學案》（臺北：世界書局，1973年），〈浙中王門學案二〉，頁101。

40 此如〈天泉證道紀〉中龍溪有云：「天命之性，粹然之善，神感神應，其機自不容已，無善可名，惡固本無，善亦不可得而有也，是謂無善無惡。」此說實源自陽明。

認為心意知物，要麼一齊皆有，要麼一起皆無，不可有無夾雜。他是要提出四無四有來修正陽明的四句教。

反觀緒山，有說他一反龍溪之倡四無而主張四有，這其實是極待釐清的問題。我們知道《傳習錄》與《王陽明年譜》有關天泉證道部分為緒山所撰，裡面根本沒有「四無」、「四有」的詞語。吳震教授便指出，就有關天泉證道的各種記錄來看，只有來自龍溪的〈天泉證道紀〉才出現過「四有」一詞。⁴¹而〈天泉證道紀〉載，緒山謂四句教是「師門教人定本，一毫不可更易」。從這些跡象看來，緒山應一直恪守陽明的四句教，對於龍溪所提的四無、四有，即使不反對，也不會積極提倡的。因此吳震便說與其稱緒山之說為「四有說」，倒不如稱之為「一無三有說」來得準確。⁴²所謂一無三有說，便是四句教。然而，緒山真的從沒提過四有嗎？陽明另一弟子鄒東廓（守益，1491-1562）的〈青原贈處〉載天泉證道一事云：

陽明夫子之平兩廣也，錢、王二子送於富陽。夫子曰：予別矣，盍各言所學。德洪對曰：至善無惡者心，有善有惡者意，知善知惡是良知，為善去惡是格物。畿對曰：心無善而無惡，意無善而無惡，知無善而無惡，物無善而無惡。夫子笑曰：洪甫須識汝中本體，汝中須識洪甫工夫。二子打併為一，不失吾傳矣。⁴³

據此，似乎緒山說四有是不爭的事實。但已有學者指出，東廓不是天泉證道的當事人，且引文謂天泉證道的地點在富陽，富陽即嚴灘。陽明、龍溪、緒山三人固有嚴灘問答，事在天泉證道之後，且天泉並非嚴灘；東廓顯然是把二事混淆了。⁴⁴更何況依〈天泉證道紀〉、《傳習錄》與《王陽明年譜》的當事人的記錄，緒山一直堅持一無三有的四句教，而非此處所引的四有。如此看來，東廓那從聽聞而來的記錄其可信程度是值得商榷的。

41 吳震：《陽明後學研究》（上海：上海人民出版社，2003年），頁118。

42 前揭書，頁119。

43 黃宗義：《明儒學案·江右王門學案一》，頁135-136。

44 參考陳來：《有無之境——王陽明哲學的精神》（北京：北京大學出版社，2006年），頁187。

即使緒山真有說過此四有，我們有理由相信此所謂四有其實正是他心目中的四句教。蓋「無善無惡即至善」之意緒山也是承認的，⁴⁵他很可能認為四句教的第一句在此前提下有時亦可說「至善無惡」，遂有「至善無惡者心」之語。於是，我們注意到龍溪與緒山之異，龍溪心目中的四有不是四句教，緒山的四有（一如東廓〈青原贈處〉所說的）就是四句教。

不過，必須馬上補充的是，儘管緒山一直持守四句教，他在天泉證道時所體會的理境仍屬四有（龍溪義的四有），此可以從有關天泉證道那三篇最重要的記載中緒山與龍溪之所辯及陽明的和會語看出來。⁴⁶黃宗羲曾謂緒山之學經歷數變，此乃根據羅念庵（洪先，1504-1564）之敘述，文云：

緒山在陽明先生之門，號稱篤實，而能用其力者。自余十六、七年來，凡六、七見，而緒山之學，亦且數變。其始也，有見於為善去惡者，以為致良知也。已而曰：「未矣。良知者，無善無惡者也，吾安得執以為有而為之，而又去之？」後十年，會於京師。曰：「吾惡夫言之者之淆也。無善而無惡者，見也，非良知也。吾惟即吾所知以為善者而行之，以為惡者而去之，此吾可能為者也。其不出於此者，非吾所為，亦非吾之所當聞也。」今年相見於青原，則曰：「向吾之言猶二也，非一也。蓋先生（案：指陽明）嘗有言矣，曰：『至善者心之本體，動而後有不善也。』吾不能必其無不善，吾無動焉而已。彼所謂意者動也，非是之謂動也。吾所謂動，動於動焉者。吾惟無動，則在我者常一。在我者常一，則吾之力易易矣。」⁴⁷

據吳震的考證，緒山之學四變中的第一階段，即其有見於為善去惡，當是他在天泉證道時的思想。⁴⁸其後，看他對無善無惡之說欲拒還迎的態度，便

45 如緒山有云：「人為心體一也。指名曰善，可也；曰至善無惡，亦可也；曰無善無惡，亦可也。」見氏著：〈復楊斛山〉，收於黃宗羲：《明儒學案·浙中王門學案二》，頁99。

46 可參考原文。也可參考高瑋謙：〈牟宗三先生論道「天泉證道」之檢討〉，頁233-238。

47 羅念庵：〈贈錢緒山〉，收於黃宗羲：《明儒學案·江右王門學案三》，頁172-173。

48 吳震：《陽明後學研究》，頁132。

知他對此說仍未有真切的體驗。我們可以說，緒山自從天泉證道之後一直持守四句教，但他當時的體會卻只是落在龍溪所謂的四有之境，直至他為學歷程的第四階段，他才在動而無動中多少體證了無善無惡，也就是四無的化境。這一點他自己也是承認的。他說：

龍溪學日平實，每於毀譽繁冗中，益見奮惕。弟向與意見不同，雖承老師遺命，相取為益，終與入處異路，未能渾接一體。歸來屢經多故，不肖始能純信本心。龍溪亦於事上肯自磨滌，自此正相當。⁴⁹

所謂「歸來屢經多故，不肖始能純信本心」，可說是緒山從四有修養漸至四無的一個很好的佐證。

如是，在天泉證道中，龍溪站在四無的立場而欲以四無、四有修正四句教；緒山雖屬四有之境，卻持守四句教而不願強調四無、四有。然則作為老師的陽明的態度又如何？我們認為，陽明是在統一四無、四有的觀點上強調四句教為徹上徹下之教。下文明之。

伍、四句教之含攝四無、四有

我們已知，〈天泉證道紀〉雖然在史料價值上不必盡如《傳習錄》與《王陽明年譜》有關部分，但就其來自當事人之龍溪來說，仍然是十分珍貴的。初步比較〈天泉證道紀〉與緒山的兩篇記載，一般會覺得雖彼此詳畧互異，然大抵上都是在反映相同的情景。也許由於當事人思想取向的不同，彼此的記錄便不免有所偏，但似乎都能兼顧整體的事實。當中的同異，今不必細論，或可藉陳來的一段話總述之：

49 〈與張浮峯〉，收於黃宗義：《明儒學案·浙中王門學案二》，頁100。

陽明對錢、王的看法，各有肯定，各有批評，但他是否比較傾向于其中一種呢？在這點上兩人的記錄都強調了陽明對對方的批評。據錢錄，陽明雖在理論上承認「四無」不失為接引上根人的教法，但認為世上能夠承當此種教法的人幾乎沒有，反覆告誡王畿不要懸空想個本體，要著實用為善去惡工夫。而據王畿所述，陽明雖然認為上根之人世上難得，但肯定了四無之說是「傳心秘藏」，久所欲發，含蓄到今，甚至說「今既已說破，亦是天機該發泄時，豈容復秘！」根據本章及對陽明整個學說的考察來看，這兩種說法應都有真實性。也就是說，他在內心對四無之說更為欣賞，但作為指導學者的學問宗旨來看，他更強調四有之說的實踐意義。⁵⁰

這段話甚能掌握錢、王兩種記錄同異的重點。二者各有所偏，但基本上都能照顧事實，尤其是陽明所說的不同側面。〈天泉證道紀〉強調四無的優越性，甚至說它是傳心秘藏，久所欲發，但也承認概言之反成漏泄，須隨時用漸修工夫。《傳習錄》與《王陽明年譜》皆強調著實為善去惡，不可懸空想個本體，但也承認一悟本體，人已內外一齊盡透。如是，則彼此平衡，其中詳畧確實可以互補。

然而，在兩種記載基本上可互補的前提下，細心的讀者還是發現一項不平衡的記錄，即：錢錄中陽明曾不只一次說過不可失去其作為徹上徹下之教的四句教的宗旨，此不見於〈天泉證道紀〉；反之，〈天泉證道紀〉中陽明有提「四無」、「四有」之名，此則不見於錢錄。從後者言，或許不是那麼重要，蓋錢錄陽明語中雖沒四無四有之名，卻有其實。但前者便顯得不那麼尋常。試問為何在〈天泉證道紀〉中，龍溪（或其後人、門人）沒有把陽明不可更改四句教法宗旨的話記錄下來？如果相信錢錄的真實性，陽明此語應是很重要的訊息，為何龍溪（門人）竟畧而不錄？我們認為，配合四無四有之名只見於〈天泉證道紀〉而不見於錢錄的事實看來，個中原因，恐怕是〈天泉證道紀〉的作者要以四無四有來取代四句教，而需要這樣做的根據當來自龍溪本人。須知不論錢錄王錄，均明白表

50 陳來：《有無之境——王陽明哲學的精神》，頁188-189。

示龍溪在天泉證道中不以四句教為究竟話頭。在龍溪心目中，心與意知物實具有一種體用的連續關係。意有（善惡）則心與知物一齊皆有，心無（善惡）則意與知物一起皆無，是不應有無夾雜其間的。像這樣的見解其實便等於對四句教提出一項質疑，認為四句教中心與意知物的關係（一無三有）是不應如此的，甚至嚴格說來是不通的。當然，已有學者注意此問題而替四句教辯解，如牟先生便分析甚清楚：

然則自心之發動言意，必不是直線地推說，乃是曲折地說。在這曲折地說中，必認定心之體為超越的本心自己，發動而為意是在感性條件下不守自性歧出而著于物或蔽于物，因而成為意。如是，則意自意，而心體自心體，不能因意有善惡，而心體亦有善惡也。若云既如此，則兩者不相干，如何要說是心之發動？此蓋因意究竟亦是屬於心的，此猶波浪究竟屬於水。意蓋是憑依心體而起的波浪，只因為私欲氣質所影響而逐于物，因此遂脫離了心體而獨自成為意。若無此憑依關係，則意將不可化而使之歸于心矣。〔……〕此憑依關係即是一曲折。因此，必顯出心之體為超越的，意之動為感性的，而不是直線的推說也。⁵¹

依牟先生，四句教中心知與意物的關係是曲折的憑依關係，而非如龍溪所謂的直接的連續關係，此衡之於陽明的思想系統，應是不成問題的。然而，細看之下，龍溪卻未必接受這個解釋。他大概會以為這種曲折的憑依關係可用在四有中心知與意物的內在關係的解釋上。前文已明，四有中的心與知是超越的，經驗的意與物乃憑依之而起，心知是超越的有，意物是經驗的有，然畢竟是一齊皆有也。他甚至可把這種憑依關係用於四無與四有關係的解釋上。蓋在徹悟四無之化境中，一性平鋪，寂感一如，風平浪靜，海晏河清，及至一念憑依之起，心意知物，即呈有相，此亦是一種憑依關係也。但他決不會把這種關係用於一無（無善無惡心之體）與三有（有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物）關係的解釋上。

51 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁269。

他大概認為，當心體是無善無惡的心體的同時，決不會有有善有惡之意憑依之而起，當時的意必是無善無惡的意，或無意之意；當善或惡的意念起時，那覺知此意念的心體也決不是無善無惡即是至善的心體，而已是一落於有相的至善的心體了。所謂有則皆有，無則皆無。其餘的知與物可以例知。可以想見，龍溪以為四句教所要表達的心與意等之憑依關係，應該要透過四無與四有的憑依關係來表達，才說得通。他以為要充分彰顯陽明四句教的真實含義，必有待四無四有的提出。四句教的表述有不足處，甚至有問題的。他要以四無四有來修正，乃至取代四句教。

我們認為，龍溪對四句教的質疑並非全無道理。他所提出得四無四有實亦包含四句教所要表達的意義，而且更進一步彰顯了四句教第一句「無善無惡心之體」所隱含的向度。陽明大可以放棄四句教而採納四無四有這似乎更佳的表達方式。然而，如果我們相信錢錄的真實性，便知陽明沒有這樣做，他堅持要遵守他的四句教。這意味著他認為四句教沒有龍溪所說的毛病且能含攝四無四有所要彰顯的意義。但這畢竟如何可能？其實，唐君毅先生早已注意到天泉證道中龍溪對四句教所提出的疑問，並試圖替陽明回答。他說：

若然，則意等有善惡，畢竟心體還有善惡否之一問題仍在。陽明于此並未嘗明答也。吾今抄此傳習錄之文，乃意即在指出上一問題，陽明之未明答。其所以不明答，蓋由陽明之提四句教，乃是教法語、工夫語，並非客觀的討論心意是甚麼。即不管意有善有惡時，心體中是否有善惡在，人總可直去悟心之體之明瑩無滯、無善無惡之一面，以為工夫；而于見意有善有惡時，則可以知善知惡、為善去惡為工夫。若然，則不管人是利根、鈍根，皆有四句教中所言之工夫照管。故此德洪之問，陽明可不答。否則陽明必須答此問。而德洪之疑亦不易答。欲答此疑，則唯有說此心體之無善無惡之第一句，乃由後三句之工夫之完成，而為善去惡，以無惡，亦不自以為善；

方能證實。此即為吾昔于原性篇所說。然若將此四句教純作教法而觀，則陽明亦固可不答此疑也。⁵²

案：引文中的德洪恐應作龍溪，因提出質疑者是龍溪，並非德洪（緒山）。唐先生把四句教解讀為一沒有系統組織的隨機指點的教法語、工夫語，而無論何種根器之人皆可透過第一句或後三句悟入，以做工夫，藉此取消龍溪的疑問，蓋龍溪的疑問正是預設四句教為一有系統組織的教法。這種回答確有新意，但我們總覺得，四句教是一整體，不能割裂其中一句於其他三句之外以觀之；至少陽明應該不是如此想的。陽明之所以未明答，不是因為他可以不答，而恐怕是因為他當時順著龍溪的思路論四無四有，一下子忽略了。看他最後仍堅持四句教，認為徹上徹下，便知他心中是有答案的。而唐先生亦已嘗試替他正面回答，說「欲答此疑，則唯有說此心體之無善無惡之第一句，乃由後三句之工夫之完成，而為善去惡，以無惡，亦不自以為善；方能證實」。單看此句，似乎不算十分清楚。我們再看唐先生在《原性篇》如何申明此意：

依吾人之意，吾人如欲於此求得一切合之解釋，仍當謂此中所謂無善無惡之心之體或理之靜，初乃由人之既能知善知惡，而有為善去惡之工夫之後，所反證而得者〔……〕。蓋人既知惡而去惡之後，則惡固不存；知善而為善之後，亦不當有「自以為善之念。」是不動矜持之氣而只「循理」，而心止於善之理之際，固可無善無惡之可得。由此更可觀吾人之所以能有此為善去惡，而歸於無善無惡之工夫，其所依之體，即亦當視為在究竟義上乃一無善無惡之心之體或理之靜矣。亦唯以此心體在究竟義上為一無善無惡，然後此心體之感物而應，乃先無一定之善，為其所執，成象山所謂意見定本，反以窒塞此心體良知之虛靈之用。⁵³

52 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（臺北：臺灣學生書局，1979年），下冊，頁363。

53 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁437-438。

我們認為，此實已指示一解答龍溪質疑的方向。蓋從工夫論的實踐角度看四句教，吾人對善或惡覺知之而為善去惡，若能真切而行，便見此時的心之所以能知善知惡為善去惡，其背後固無惡念存焉，而實亦未嘗有任何善的標準以為定本，乃至善念的存在，而只是無善無惡的。此豈非即是四句教？然此時因有對治故，心體的無善無惡即落於有相中，而為一有相的無善無惡，即相對要對治的有善有惡而突顯一無善無惡之相，此無善無惡之有相或稱至善相遂與有善有惡之意、知善知惡之知和有善有惡之物一齊皆有，此即是龍溪所謂的四有。當對善或惡覺知之而為善去惡，達至純熟之化境時，才動即覺，才覺即化，甚至動即是覺即是化，此中已是動無動相，覺無覺相，化無化相。動指意之動，覺指良知之覺，化指物之化。於是，動無動相意謂動意之意亦無意相，覺無覺相意謂覺知善惡之良知亦無知相，化無化相意謂為善去惡以化物之物亦無物相。此時那有相之無善無惡之心體也相應地恢復為無相，而為徹底呈現的真實的無善無惡的心體。此即是龍溪所謂的四無。

我們可以說：四句教中的四句不相即，首句即落於有相而為四有。四句相即，後三句即入於無而為四無。所謂相即，正是龍溪「體用顯微，只是一機；心意知物，只是一事」一語之所示。心知是體，意物是用；體是微，用是顯。在四句相即中，心意知物都只是一機湛然，再沒有體與用或顯與微的分別。此時心意知物四者皆無相，故辯證地通為一事。通而為一，心之所藏即深密無盡而通於意知物，而為無心之心；意之感應即圓融無方而通於心知物，而為無意之意；知之本體即寂然不動而通於心意物，而為無知之知；物之作用即神妙莫測而通於心意知，而為無物之物。是為四無。而在四句不相即中，心即顯一無善無惡之至善相，知即顯一知善知惡之知相，意即顯一有善有惡之意相，物即顯一有正有不正之物相。心意知物，各有分際，是為四有。這其中的關鍵，實在首句之無善無惡心之體可上下其講，下講即順後三句之彼此不相即而為有，上講即提後三句而彼此相即而為無，只視乎如何觀待此四句而已。如是，四句教豈不沒有龍溪所說的毛病而又能含攝四無四有乎？此大概就是陽明堅持其四句教為徹上徹下之教之故也。

陸、總結

本文檢討〈天泉證道紀〉在考據及義理上所衍生的一些問題，認為〈天泉證道紀〉的史料價值雖不必盡如《傳習錄》與《王陽明年譜》，但仍不失為重要而珍貴的記錄。儘管有學者質疑，但畢竟記中之四無說確可成一教法，而四有之未悟本體之說亦可無病。我們也發現，龍溪與緒山對四有的理解或可有異，而天泉證道中陽明、龍溪、緒山對四無、四有及四句教的態度均有不同。龍溪站在四無的立場欲以四無四有修正四句教，緒山在四有之境中承認四句教而不願強調四無四有，陽明則統一四無四有，而始終強調四句教為徹上徹下者。最後，本文對四句教如何統攝四無四有作一說明。總之，〈天泉證道紀〉以及有關的兩份文獻都蘊含極豐富的內容，實有待學者繼續深入的發掘和研究。◆

◆ 責任編輯：金葉明。

引用書目

古代文獻

〔明〕王守仁

1978 《王陽明全集》（臺北：河洛圖書出版社，1978年）

〔明〕王畿

1575 《龍溪先生會語》（明萬曆四年刊本）

1970 《王龍溪全集》三冊（臺北：華文書局股份有限公司，1970年）

〔明〕黃宗義

1973 《明儒學案》（臺北：世界書局，1973年）

近人文獻

王財貴 Wang, Chai-gui

1991 〈王龍溪良知四無說析論〉，《師大國文研究所集刊》，第35號（1991年）

"Wang Longxi liang zhi si wu shuo xi lun," *Shi da guo wen yan jiu suo ji kan* [*Journal of Research Institute of Chinese Language and Literature of National Taiwan Normal University*], vol. 35 (1991)

牟宗三 Mou, Zongsan [Mou, Tsung-san]

1979 《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979年）

Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan (Taipei: Taiwan Student Books Company, 1979)

1980 《王陽明致良知教》（臺北：中央文物供應社，1980年）

Wang Yangming zhi liang zhi jiao (Taipei: China Cultural Service Co., Ltd., 1980)

吳震 Wu, Zhen

2003 《陽明後學研究》（上海：上海人民出版社，2003年）

Yangming hou xue yan jiu (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2003)

唐君毅 Tang, Junyi [Tang, Chun-yi]

1979a 《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1979年）

Zhongguo zhe xue yuan lun: yuan xing pian (Taipei: Taiwan Student Books Company, 1979)

- 1979b 《中國哲學原論·原教篇》下冊（臺北：臺灣學生書局，1979年）
Zhongguo zhe xue yuan lun: yuan jiao pian, vol. 2 (Taipei: Taiwan Student Books Company, 1979)
- 高瑋謙 Kao, Wei-chien
 1996 〈牟宗三先生論「天泉證道」之檢討〉，收於李明輝（編）《牟宗三先生與中國哲學之重建》（臺北：文津出版社，1996年）
 "Mou Zongsan xian sheng lun 'tian quan zheng dao' zhi jian tao,"
Mou Zongsan xian sheng yu Zhongguo zhe xue zhi chong jian (Taipei: wenchin, 1996)
- 2009a 《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》（臺北：臺灣學生書局，2009年）
Wang Longxi zhe xue xi tong zhi jian gou: yi "jian zai liang zhi" shuo wei zhong xin (Taipei: Taiwan Student Books Company, 2009)
- 2009b 《王門天泉證道研究——從實踐的觀點衡定「四無」、「四有」與「四句教」》（臺北：花木蘭出版社，2009年）
Wang men tian quan zheng dao yan jiu: cong shi jian de guan dian heng ding "si wu", "si you" yu "si ju jiao" (Taipei: Hua-mu-lan Culture Publishing Company, 2009)
- 陳來 Chen, Lai
 2003 〈天泉證道紀的史料價值〉，收入氏著《中國近世思想史研究》（北京：商務印書館，2003年）
 "Tian quan zheng dao ji de shi liao jia zhi," *Zhongguo jin shi si xiang shi yan jiu* (Beijing: The Commercial Press, 2003)
- 2006 《有無之境——王陽明哲學的精神》（北京：北京大學出版社，2006年）
You wu zhi jing: Wang Yangming zhe xue de jing shen (Beijing: Peking University Press, 2006)
- 陳榮捷 Chan, Wing-tsit
 1983 《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983年）
Wang Yangming Chuan xi lu xiang zhu ji ping (Taipei: Taiwan Student Books Company, 1983)
- 彭國翔 Peng, Guoxiang
 2003 《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》（臺北：臺灣學生書局，2003年）
Liang zhi xue de zhan kai: Wang Longxi yu zhong wan Ming de Yangming xue (Taipei: Taiwan Student Books Company, 2003)

黃敏浩 Wong, Simon Man-ho

2006 〈牟宗三先生早期宋明儒學研究的價值——以《王陽明致良知教》為例〉，《新亞學術集刊》，第19期（香港：香港中文大學新亞書院，2006年）

"Mou Zongsan xian sheng zao qi Song Ming ru xue yan jiu de jia zhi: yi *Wang Yangming zhi liang zhi jiao wei li* [The Significance of Mou Tsung-san's Study of Song-Ming Confucianism in his Early Years: Using *Wang Yang-ming's Teaching of Extending liang-chih* as Example]," *Xin Ya xue shu ji kan* [*New Asia Academic Bulletin*], vol. 19 (Hong Kong: New Asia College, The Chinese University of Hong Kong, 2006)

錢明 Qian, Ming

2009 《浙中王學研究》（北京：中國人民大學出版社，2009年）
Zhezhong Wangxue yanjiu (Beijing: China Renmin University Press Co., Ltd, 2009)