

良知精微之体的喻指与表达 ——王阳明与王龙溪对《中庸》要义的诠释

张昭炜

摘要 依据《孟子》的“良知”与《大学》的“致知”，阳明学向“致广大”推致；在此之外，《中庸》的“未发之中”“独”亦是重要依据，向“尽精微”深入。如同《中庸》的“致广大而尽精微”，两者共同撑开阳明学。通过病根喻与钟声喻，王阳明从反与正两方面揭示“未发之中”隐藏的风险与潜在的动能，并在天泉证道中综合之。三十年后，王龙溪发展出北辰喻，此喻保证“未发之中”指向正确（无病根），且无一息之停（动能充足）。由“未发之中”可拓展出良知三面：第一面是作为隐微之体的缄默维度（“未发之中”“隐”），第二面是作为显见之用的显性维度（“已发之和”“费”），第三面是前两面的统合（“独”）。前两“通一无二”，呼应中国哲学的体用一原、显微无间。结合《中庸》的“费而隐”，良知三面之间多重互动，相互表达，一即是三，三即是一。良知三面可对应无、有、有无之间，但亦有超出。与知识论对接，良知体用两面可分别对应德性之知（知）与知识（识），通过“转识成知”，可实现两者的统合，以知识锻炼德性。能力与动力之知均可归入缄默维度，是良知的深层动力之源。

关键词 《中庸》；王阳明；王龙溪；良知；未发之中

中图分类号 B222 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2022)03-0066-11

基金项目 国家社会科学基金后期资助项目(21FZXB021)

传统观点认为，阳明学的建构以《孟子》与《大学》为主，王阳明创造性融合了《孟子》的“良知”与《大学》的“致知”，发展出“致良知”。从道体论而言，“良知”表现为个体的道德判断与道德情感；从功夫论而言，朱子学认为“致知”是知识的积累长进，“致，推极也。知，犹识也。推极吾之知识，欲其所知无不尽也”^[1](P4)。阳明将“知识”的积累扩充转用于道德良知的蓄积推致，使得以《大学》与《孟子》为思想资源的阳明学带有知识论特征；从境界论来看，“与天地万物而为一也”^[2](P1066)，可谓“致广大”。在此之外，阳明学亦向“尽精微”发展，这有赖于《中庸》的思想资源，“良知”是“独知”，“无声无臭独知时，此是乾坤万有基。抛却自家无尽藏，沿门持钵效贫儿”^[2](P870)。这是阳明学在无声无臭的缄默（隐性）维度展开，要点有三：其一，独知的特征为“无声无臭”，源自《中庸》第三十三章“‘上天之载，无声无臭’，至矣！”显示出良知不同于知识论的“表诠（正向言说）”面向，而更倾向于以“遮诠（缄渊不言）”表现其精微。其二，致良知方式不是“沿门持钵”式的积累考索，而是返回自身，向内挖掘。其三，“万有基”与“无尽藏”指向良知的本与源，是缄默维度的重要特征^①。与《中庸》“君子慎其独也”对接，“致良知”便是“慎独”，由此可发展出阳明学的密教，如龙溪学与蕺山学。相对于《大学》《孟子》与阳明学的深度关联研究，《中庸》的

^① 中国儒学缄默维度有三个基本特征：第一，缄默维度关联的儒学道体需要功夫才能呈现；换言之，它并非现成，而是有待功夫揭示。第二，即功夫即是道体，随着功夫的深入，道体呈现出不同的形态，从动静而言，依次是：动而趋静、静极而真动、真动而生生。第三，缄默维度表达在显性维度，即是生生春意。以上三个基本特征是中国儒学缄默维度的“三法印”，可作为判教标准^[3](P6)。按照王阳明所咏良知，“万有基”的体证与“无尽藏”的开掘均依赖慎独的功夫，基于“独知”的道体。

关联研究较弱,实有必要强化,在此基础上,综合显性与缄默维度,以良知学打通《大学》《孟子》与《中庸》,丰富儒学的精神人文世界。

阳明的良知学道体论包括显性之“有”与隐性之“无”两个方面,天泉证道,王龙溪主“无”,钱绪山主“有”^[2](P133),阳明平衡之,良知的“有”“无”之辩由此肇端。学界有关龙溪学定位以及“无”的发展主要有两个研究方向:第一,龙溪推进并展开“无”之密体,以“四无”说为代表,相应的功夫便是“悟”^[4](P166-224),由此形成以“无”“悟”为特色的先天正心学;第二,龙溪重“无”,亦不废“有”,贯通“有”“无”,相当于龙溪化解“有”“无”之辩,亦相当于继承阳明平衡之论,此方向的研究成果较少。下文以阳明与龙溪诠释《中庸》为主,引入未发之中三喻诠释良知的精微之体,简述《中庸》展现的良知三面以及与知识的关系。

一、“未发之中”三喻

龙溪认为,“至于《大学》致知、《中庸》未发之中,此古今学术尤有关系”^[5](P39),如同《大学》“致知”,《中庸》“未发之中”在良知学中亦占有重要地位,《中庸》的思想资源不仅有助于阳明学向深隐开拓,而且从根本上解决良知发用必定正确、道德动力的来源、道德判断的指向无误等重要问题,下文以病根喻、钟声喻与北辰喻来说明。

阳明以病根喻与钟声喻阐释“未发之中”,以揭示良知的缄默维度特征。病根喻指出良知发用的潜在风险,并说明为什么要向“未发”做功夫的原因:“譬之病疰之人,虽有时不发,而病根原不曾除,则亦不得谓之无病之人矣。须是平日好色、好利、好名等项一应私心,扫除荡涤,无复纤毫留滞,而此心全体廓然,纯是天理,方可谓之喜怒哀乐‘未发之中’,方是天下之‘大本’。”^[2](P27)病疰之人不发病时,良知的显性表达与常人无异,如果不彻底去病根,则良知在显性维度的发用始终潜藏着风险。对于医生而言,病人在疾病发作时易施救,病未发时难诊断;与此类似,在道德领域,显过易去,隐恶难除。病根现象普遍存在于大众,且深植于人性中,即使大理学家亦难免,以程颢为例:“又曰:吾年十六七时,好田猎。既见茂叔,则自谓已无此好矣。茂叔曰:‘何言之易也!但此心潜隐未发。一日萌动,复如初矣。’后十二年,复见猎者,不觉有喜心,乃知果未也。”据案语:“方未见时,不知闪在何处了。知此,可知未发之中。”^[6](P520)田猎如病根,周敦颐从“未发”指出拔除病根的难度。程颢从学周敦颐后,自信病根已除,但在十二年后发现病根犹在,由此可见未发之恶的隐蔽,以及实际操作的艰巨。从中西道德哲学比较视野来看,病根喻关乎人性固有的“根本恶”:“人意识到了道德法则,但又把偶尔对这一原则的背离纳入自己的准则。”“人的本性中的一种根本的、生而具有的(但尽管如此却是由我们自己给自己招致的)恶。”^[7](P32)病魔之人在大多数情况下表现为“无病之人”,即能够遵循良知,按照道德准则去行动。但是,由于病根的存在,他随时可能背离良知,违反道德准则。病根喻可发展出张灏所言的“幽暗意识”:龙溪对潜藏的罪咎有深刻体认,“是千百年习染”;江右王门的罗念庵在致良知功夫中,亦感觉到“用力已深,益巧于藏伏”,“吾辈一个性命,千疮百孔,医治不暇”;戴山认为“通身都是罪过”。“宋明儒学发展到这一步,对幽暗意识,已不只是间接的映衬和侧面的影射,而已变成正面的彰显和直接的透视了。”^[8](P39)但是,阳明学总体上是以良知之善为主,即使有病根在,通过扫除涤荡的功夫,仍能达到无纤毫留滞的境地。尽管龙溪对于病根习染有悲观的一面,但主要是乐观的,对去除病根充满自信,实现途径主要有两点:一是通过后天为善去恶的功夫,能够恢复纯善之体:“吾人本来真性,久被世情嗜欲封闭埋没,不得出头。譬如金之在矿,质性混杂,同于顽石,若不从烈火中急烹猛炼,令其销镕超脱,断未有出矿时也。”^[5](P448)二是自信良知包含内在冲力:“不知本来灵觉生机,封闭愈密,不得出头。若信得良知及时,意即是良知之流行,见即是良知之照察,彻内彻外,原无壅滞,原无帮补,所谓‘丹府一粒,点铁成金’。”^[5](P682)这种自信基于先天正心,通过先天化后天,可以实现点铁成金,消除病根与幽暗意识。另外,外在功夫的锤炼

与良知内在冲力相互作用^①,外内相合,打开启动“真性”。

通过去除病根,保证良知的发用无误,借用《孟子·万章下》射箭的力巧之喻,病根喻是为了解决“巧”的问题,保证未发前道德指向正确;钟声喻则是为了解决“力”的问题,保证道德动力充足。如同独知的“万有基”之体,钟声喻以“未发之中”阐发良知之体:“未扣时原是惊天动地,既扣时也只是寂天寞地。”^[2](P130)从常识而言,叩钟时,钟声为听者所闻,此时惊天动地;未叩时,钟声为听者所不闻,是寂天寞地。以此喻良知:良知表达在显性维度时,为人所知见,才能显示出良知的力量;良知尚未表达在显性维度时,不为他人所知见,良知表现为缄默的沉寂。阳明反转常识,在反转中显赫良知隐微之体的重要性。如同《庄子·在宥》“渊默而雷声”,尽管良知处于未发状态,尚未表达在显性维度,貌似寂天寞地,但实际是惊天动地,爆发的动能蓄积充满,显示出良知在缄默维度的力量。在已发后,如同钟鸣而息,良知表达已经结束,动能衰竭殆尽,反而是真正的“寂天寞地”。从良知的“有”“无”来看,“未扣”与“既扣”可分别对应“无”与“有”,钟声喻指向“无”蕴含的“无尽藏”。

天泉证道时,阳明重申未发之中的要义:“人心本体原是明莹无滞的,原是个未发之中。”^[2](P133)“明莹”表明良知之体的纯粹廓然,如明镜,无病根,反指病根喻;“无滞”相当于病根喻的“无复纤毫留滞”,良知流行顺适,这可衍生出泰州学派王心斋、罗近溪的良知学宗旨;“原是个未发之中”,虽然未发,依然惊天动地,可通钟声喻。在天泉证道(嘉靖丁亥,1527年)三十年后(嘉靖丁巳,1557年),龙溪与同道相与订绎阳明遗教,继续探索良知的隐秘,“夫良知即是未发之中,譬如北辰之奠垣,七政由之以效灵,四时由之以成岁,运乎周天,无一息之停,而实未尝一息离乎本垣,故谓之未发也。千圣舍此更无脉路可循”^[5](P39)。此处涉及良知的五个特点:第一,处于未发,承接天泉证道时阳明所言“原是个未发之中”,这是良知的隐微之体,亦应受到王阳明咏良知的启发:“人人自有定盘针,万化根源总在心。”^[2](P870)龙溪进一步说明,“人人自有良知,如定盘针,针针相对,谓之至善”^[5](P143),在指向确定方面,“定盘针”可等同于北辰。第二,指向确定,如北辰始终位居北方。此未发之定体决定了已发的方向,保证了良知判断正确无误,犹如北辰指向始终不变,以此可发展出蕺山的“归显于密”,如“北辰”必指向北,意密“正如司盘针必指向南”,确保所发必为纯良之善^[3](P266)。北辰奠垣,奠为定,垣为环绕,如《论语·为政》“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之”,所发之显“用”始终围绕未发之定“体”,北辰与诸星相当于体用关系。第三,承接体用关系,未发之“体”能够自由转化为已发之“用”,已发相当于显化的感通,未发已发联动,“神感神应”^[5](P1),这是良知在显性维度的表达。从本末来看,七政、四时相当于用,亦相当于末,之所以七政效灵、四时成岁,其根源在于北辰之本,即良知的隐微之体。第四,再向隐秘处窥探,引申阳明在天泉证道时所言的“无滞”,未发之体“无一息之停”;如文王之“於穆不已”,在隐秘的幽深中生生不息;又如扬雄之太玄,深层运动不息。“其机自不容已,无善可名。”^[5](P1)“不息”“不容已”正是良知学的道德动力之源,亦暗合钟声喻,贯通儒学道统的文王、扬雄、阳明,还可以关联尧舜十六字心传的“道心惟微”之“微”,“此是传心秘藏,颜子、明道所不敢言者。”“不如此,不足以超凡入圣”^[5](P2),或者说“千圣舍此更无脉路可循”,这涉及孔颜之学,将在第三节论述。第五,“无”具有“无尽藏”的特征。“无”不是剥夺所有后的贫乏,而是富有的流溢,是“无尽藏”。由此返观天泉证道的“有”“无”之辩,龙溪所主之“无”是在极有之后达到的一种“无”,是极富有,当然能融摄“有”,甚至比钱绪山更重视“有”,在这个意义上,可以说龙溪思想中并没有“有”“无”的撕裂,而是在更深层次统合“有”“无”之辩。

综合力与巧:北辰喻重在巧,即保证良知发用的正确方向,这是病根喻的重心,就此而言,北辰喻可以说是病根喻的解决方案。北辰喻深入到意根处,北辰的定向保证了良知发用无误,可消除病根的风

① 这基于中国儒学缄默维度第七个基本特征,“即功夫即是道体,随着功夫的深入,道体呈现出不同的形态,从欲与善而言,依次是:无欲而趋静、静极而元善启动、元善动而生生”^[3](P110)。无欲的功夫是消解世情嗜欲的封闭埋没,是从外向内用功;“元善启动”属于“本来灵觉生机”,是从内向外流行;“元善动而生生”相当于“丹府一粒,点铁成金”。

险。如果良知为病根沾染,其道德动力愈强劲,病根发作愈剧烈,其导致的破坏力愈大,因此,解决病根喻的问题自然成为龙溪学的重心。当然,北辰不仅指向正确,而且亦是深层的“不息”“不容已”,这又可涵盖钟声喻。

从正负考量:钟声喻揭示良知隐秘之体的正面价值,钟声未叩时,良知动力充满;病根喻警惕隐秘良知之体潜藏的风险(负面价值);北辰喻趋向于综合正负。从道德境界目标来看,由独体可以打开“无尽藏”;“无尽藏”的打开与否,可作为成圣的关键。龙溪在继承阳明之教时,亦表现出超越,甚至是激进:“千圣舍此更无脉路可循”,在密教与显学的选择中,龙溪完全倒向了密教,并将此作为儒家圣学的唯一法门,这相当于将以显学为宗的阳明后学排除师门正宗,显然有违阳明平衡之教。

二、良知三面

“未发之中”三喻可直通王龙溪的先天之学,并涉及未发与已发的体用关系与相互表达。

(一)“无”之密体

据《中庸》“中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也”,朱子注释:“大本者”,“道之体也”;“达道者”,“道之用也”^[1](P18)。未发之中是大本之体,已发之和是达道之用。朱子综合道南一系重视未发与湖湘学派偏重已发两个传统,形成己丑之悟,“但是,在朱子的心性哲学中,仍然有把未发已发作为体用范畴的地方”,这也影响到阳明认为未发与已发“是本体与现象的关系”^[9](P61-63)。据《中庸》首章“莫见乎隐,莫显乎微,故君子慎其独也。喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和”,隐微与显见分别对应未发之中之体与已发之和之用,形成良知的体用两面,如阳明所论,“未发在已发之中,而已发之中未尝别有未发者在;已发在未发之中,而未发之中未尝别有已发者存”^[2](P72),“未发在已发之中”,以集合符号 \supset “包含”表示:(已发 \supset 未发);“已发在未发之中”,表示为(已发 \subset 未发);综合两者,集合运算结果为:(未发=已发),即未发之中与已发之和对等一致,这可呼应钟声喻的“未扣时原是惊天动地”。在继承阳明的基础上,龙溪将重心转移至“未发”(“无”之密体),主要包括三个方面:

第一,超越的预设。“未发之中,先天之学也。”“先天是心,后天是意。至善是心之本体,心体本正,才正心便有正心之病,才要正心,便已属于意。”^[5](P133)龙溪预设了存在一个超越的“先天之心”,心体至善(“本无不善”),恶起源于后天之意。承接阳明四句教的“无善无恶心之体”,龙溪提出“无心之心则藏密”：“天命之性,粹然至善,神感神应,其机自不容已,无善可名。恶固本无,善亦不可得而有也。是谓无善无恶。若有善有恶,则意动于物,非自然之流行,著于有也。”^[5](P1)“先天”源于《中庸》的“天命之谓性”,超越的心体具有“不容已”的特征,道德动力充足。以此返看未发之中三喻:“无”之密体既是粹然至善(“无善”之无是“富有”,相当于至善、“无尽藏”;亦是在超越义上讲“无善可名”),又是彻底的“无恶”(“无恶”之无是“贫乏”,彻底否定),无病根(“恶固本无”),消除了根本恶。“无”之密体“不容已”,生生不息,道德动力充足,可合钟声喻。北辰“无一息之停”即是“不容已”,始终不变的指向充当道德选择的依据;“未尝一息离乎本垣”即是一直保持先天超越的状态,以此先天之心正后天之意,若反此而行,将会“意动于物”,相当于北辰离开本垣,堕落到后天“有善有恶”。

第二,先天之学基于儒学的道统,源于往圣的实证心传,“道在心传,是谓先天之学”^[5](P16)。“吾儒未尝不说寂,不说微,不说密,此是千圣相传之秘藏”^[5](P15),“无”之密的含义丰富:“寂”是表象的沉静;“微”显示出“无”的深度与富有;“密”是秘密藏,是富有之极。“未发之中,性之体也。虞廷谓之‘道心之微’,周文谓之‘不显之德’,孔门谓之‘默’,《易》谓之‘密’、谓之‘虚’、谓之‘寂’,千古圣学惟此一路。”^[5](P802)主流儒学史主要展现儒家之道的言说与显性教化,而龙溪揭示出儒学的不言与隐微,实证缄默维度的密体。更进一步,“千古圣学惟此一路”,尧、舜、周、文、孔均是此路的重要传心者,儒学精微深密的根本精神便隐身在缄默维度。道统心传亦涉及经典的贯通,包括《尚书》“道心惟微”、《诗经》“不显之德”、《周易》“密”“虚”“寂”、《论语》“默而识之”等,以《尚书》与《中庸》为例:

密为秘密之义,虞廷谓之“道心之微”,乃千圣之密机,道之体也。自天地言之,则为无声无臭;自鬼神言之,则为不见不闻。天地尸其穆,鬼神守其幽,圣人纯其不显之德,故能建天地、质鬼神,不悖而不疑。是道也,天地不能使之著,鬼神不能使之著,圣人亦不能使之著,所谓未发之中也。^[5](P496)

此处以《中庸》之“微”对接《尚书》之“微”,据龙溪引阳明之言:“良知至微而显,故知微可与入德。唐虞受授,只是指点得一微字。《中庸》‘不睹不闻’以至‘无声无臭’,中间只是发明得一微字。”^[5](P585)“不睹不闻”出自《中庸》首章“戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻”;“无声无臭”出自末章“上天之载,无声无臭,至矣。”借助季本之论:“故不睹不闻,即是无声无臭”,“首章与末章意同。”^[10](P56)“微”亦出现在首章(“莫显乎微”)与末章(“知微之显”),两者亦意同。“道心惟微”指出缄默维度的幽深与富有,“知微之显”,“微”不是封闭在缄默维度,而是要表达在显性维度,且只有表达在显性维度,才能展现其体之用。相对于良知在显性维度的表达,微之体更为内在;相对于显性维度良知的公共性,微之体更倾斜在个性知识。钟声喻与北辰喻亦是揭示良知之微:“知微之显”,钟声喻显赫出微之体的强大,含有“无尽藏”;北辰喻在于强调微的定向性与统摄性,定向性如北辰指向明确,统摄性如诸星环绕北辰。

第三,从事物类比推出“微”之主。“知微可与入德”,“入”表现为融入性与具身性,“微”的获得需要个体实证功夫。自家本有无尽藏,“微”向每个人敞开,且可通过类比天地、鬼神推出。天地为显,但以不显的“於穆”为隐微本体,如同“无声无臭”是“乾坤万有基”;鬼神亦以“幽”为持守,以“不见不闻”为秘密藏。据《中庸》第二十九章:“故君子之道:本诸身,征诸庶民,考诸三王而不谬,建诸天地而不悖,质诸鬼神而无疑,百世以俟圣人而不惑。”由天地、鬼神之所持守类比,可推出圣人以“微”为主宰,在“本诸身”的实证基础上,可以将“微”推致到庶民、往圣、天地、鬼神,从而无限打开“微”的场域。经此一番诠释,可知“微”不是“不显”,而是“大显”。

以上是从超越的预设、往圣的实证与心传、事物类比三个方面诠释先天之学的“未发”之“密”。经过往圣的实证,超越的预设不再仅作为预设,而是转化为先天正心的经验,因此,预设不是独断的、臆想的,而是向每个人敞开的、实证的。这种经验不限于人道的个体,天道、鬼神亦是如此,这又可视作功夫论视域下的天人合一。

(二) 通一无二

龙溪力主良知第一面之微之密,“至微而显”,这涉及两面互通:

良知即所谓未发之中,原是不睹不闻,原是不见不闻,原是不见不闻。明物察伦,性体之觉,由仁义行,觉之自然也。显微隐见,通一无二,在舜所谓玄德。自然之觉,即是虚、即是寂、即是无形无声、即是虚明不动之体、即为《易》之蕴。致者致此而已。^[5](P136)

此论以《中庸》为据,分解良知两面:第一面,良知之无,是未发之中、不睹不闻、莫见之隐、莫显之微,此是良知之体。第二面,良知之有,是已发之和,可睹可闻,可显可见,此是良知之用,表现在两个层次:其一,明物察伦,性体之觉。性体之觉相当于人类道德意识的觉解,由此觉解推致,觉他觉物:由他者展开,至孝悌慈等伦理;由物展开,便是万物一体。正是道德觉解的扩充与推致,使得良知笼括范围由个体扩充到他者与万物,从而实现良知在明物察伦的表达。其二,由仁义行,觉之自然。这可追溯至孟子的四端之心,推致恻隐之心,便是由仁;推致羞恶之心,便是行义。“觉之自然”,“自然”是先天具足、流行无滞,仁义均是良知自然而然的表达。以上两个层次均属于良知的显性表达,即第二面。

根据王阳明所论的未发与已发对等一致,良知两面的关系是“通一无二”:“二”相当于两面,由“一”贯通。这种观点普遍存在于阳明后学中,如季本所论:“用在体中,体在用中,通一无二者也。”^[10](P57)抓住了“通一”,便可以统摄、驾驭、打通“有(已发)”与“无(未发)”之“二”:“发而中节处,即是未发之中。”^[5]

(P242)“自然之觉,即是虚,即是寂”,第二面是第一面,也可以说“用即是体”;自然之觉是“无形无声”,如阳明咏良知的“无声无臭”,相当于“有即是无”,当然,“无”不是贫乏的纯无,而是如同钟声喻惊天动地的未发之中;自然之觉是“虚明不动之体”,“明”即是“明莹”,反指病根喻,“不动”可对接北辰喻,此体具有定向性与统摄性;自然之觉是“《易》之蕴”,相当于《易传·系辞上》的“寂然不动,感而遂通”。即道体即是功夫,道体的肯认决定了功夫的方向,“致者致此而已”,“致良知”为寻致隐微的未发之中,开掘“无尽藏”,这与显性的致良知风格迥异:显性的侧重用,隐微的侧重体,两种致良知可由体用一原(显微无间)互通。

(三)一即是三

拓展“通一无二”,将“通一”独立,与“二”共同组成良知三面。从体用来看,“虚寂原是良知之体,明觉原是良知之用,体用一原”^[5](P35)。虚寂与明觉是二,体用一原是通一;由此推广,无与有是二,有无之间是通一^①。龙溪学的重心在于第一面,“万有生于无”^[5](P186)。无是体,有是用,用源于体。在功夫论上,“孔门括《大学》一书为《中庸》首章”“未发之中与发而中节之和,是正心修身之事”^[5](P39)。心主宰身,即道体即是功夫,正心主导修身,体现出第一面在功夫论的主宰性。综上,列表1。

表1 良知三面表

| 序号 | 第一面 | 第二面 | 第三面 | 备注 |
|----|-------|-------|-----------|-----------|
| 1 | 无 | 有 | 有无之间 | 有无之辩 |
| 2 | 体 | 用 | 体用一原 | 体用之辩 |
| 3 | 微 | 显 | 莫显乎微 | 《中庸》 |
| 4 | 隐 | 见(费) | 莫见乎隐(费而隐) | 《中庸》 |
| 5 | 未发 | 已发 | 中和 | 《中庸》 |
| 6 | 寂(虚寂) | 感(明觉) | 几 | 《易传》 |
| 7 | 正心 | 修身 | 慎独 | 《大学》释《中庸》 |

据《中庸》第十六章“夫微之显,诚之不可掩如此夫”,由微至显,相当于第一面表达在第二面;第十二章“君子之道费而隐”,由费至隐,相当于第二面隐身到第一面,良知第三面通过转折连词“而”呈现,据朱子注释《中庸》“莫见乎隐,莫显乎微”:“隐,暗处也。微,细事也。”“言幽暗之中,细微之事,迹虽未形而几则已动,人虽不知而已独知之。”^[11](P18)“而”的名词形式是“几”与“独知”:“迹虽未形”,还未表现在显性维度,“则已动”,已经从缄默维度表达出来;“人虽不知”,是在显性维度隐退,“已独知之”,可由此向缄默维度推进。“几”相当于从第一面表达达到第二面,“独知”相当于由第二面深入到第一面,两者形成对冲之势。朱子以“几”联系两面:两面既是递进关系,由隐至显递进;亦是转折关系,由隐至显转折:两者均是“几”之作用。“有无之间者,几也。”“有无之间是人心真体用,当下具足,更无先后”^[5](P705),“几”既可以担当“体用一原”的媒介,凝聚体用;又可以展现前两面的相互作用。由自然之觉之“用”追溯至隐微之“体”(第二面至第一面),此为“逆觉体证”;从北辰之体渗透影响到后天之用(第一面到第二面),此为“先天正心”。统合两者,形成先天与后天相辅相成的道体与功夫。三面雏形还可追溯至《尚书·舜典》的“玄德升闻”。“在舜所谓玄德”:“玄德”是第一面的隐微幽深之体,“升闻”是第二面的德行之用,“玄德升闻”合称,相当于第三面。龙溪学向后发展,良知三面可分别对接方以智的三冒(密冒、显冒、统冒)、三均(隐均、费均、公均),由此发展出“一分为三”与“三即是一”的思想^[11](P471-484)。

阳明以成圣为人生第一等事,龙溪继承师说:“阳明先生云‘心之良知是谓圣’,揭出致良知三字示

① 肯认寂、未发为良知者,即道体即是功夫,从而实施归寂、求未发之中的功夫,亦以“体用一原”为预设,如聂双江所言:“师曰:‘良知是未发之中,寂然大公的自体,便自能发而中节,便自能感而遂通。’感生于寂,和蕴于中,体用一原也。”^[5](P139)龙溪对此批评:“自然之知,即是未发之中,后儒认才知即是已发,而别求未发之时,故谓之茫昧支离,非以寂感为支离也。”^[5](P140)在道体论上,双江以寂(中)统感(和),由寂然之体而归寂;龙溪则认为道体无分寂感,感即是寂,因此,当试图由寂体独进时,已经在起点处导致了体用隔裂。总体来看,较之于双江,龙溪的道体功夫论更彻底贯彻了“体用一原”。

人,真是千古之秘传、入圣之捷径。”^[51](P220)“圣”根源于“心之良知”,由良知三面可分解出圣之三面,三面皆具,方能成圣,龙溪从第一面入手:“良知即是未发之中,只此二字,足以尽天下之道。”^[51](P251)“尽天下之道”,即是由第一面贯通三面。“所请《中庸》未发之旨,乃千古入圣玄机,虚以适变,寂以通感”^[51](P221)，“人心本来虚寂,原是入圣真路头”^[51](P153)。“千古入圣玄机”“入圣真路头”均落在第一面的“未发”(与之关联的虚、寂、体),以此统摄“已发”(与之关联的变、感、用),表现为“虚以适变,寂以通感”,相当于“体以适用,体以通用”,由体以达用(第一面会通第二面),从而实现体用一原。反向来看,“感生于寂,寂不离感。舍寂而缘感谓之逐物,离感而守寂谓之泥虚”^[51](P133)。寂感不能分开,若单面突进,将导致逐物与泥虚之弊,由此可反向印证寂体不是废体,而是能够感而遂通,转化为诸用;用亦非盲用,而是时时返回到体。

在“一即是三”基础上,还应注意以下三点:第一,从三面的“分别”看“无分别”,这亦是阳明思想的一贯理路:“‘未发之中’即良知也”“良知无分于寂然感通也”^[12](P72)。“良知无分于寂然感通”,相当于三面打通,肯定良知的任何一面;直接以“未发之中”定义良知,显示出偏重第一面。第二,龙溪更强化了第一面,并且打破“未发”与“已发”的对等性:从显性层次来看,“思虑未起不与已起相对”^[51](P216)。从词义理解,未发与已发是从时间上断开(未发在前,已发在后),龙溪对此予以否定:“未发不以时言,心无体,故无时无方”“吾人思虑自朝至暮,未尝有一息之停,譬如日月自然往来,亦未尝有一息之停”“若思虑出于自然,如日月之往来,则虽终日思虑,常感常寂,不失贞明之体,起而未尝起也。《中庸》喜怒哀乐观于未发之前,可以默识矣”^[51](P216-217)。由此强化“未发之中”的缄默义,“起而未尝起”,可一直保持缄默状态,弱化了显性表达的面向。“出于自然”,强化了未发的先天性;从道德动力而言,生生不已,“无一息之停”;从“贞明之体”来看,相通于北辰喻,突出未发的定向性,如北辰奠垣,偏重于体。“未发之中”须通过“默识”体认,由此亦可通“微”:“孔子有云‘默而识之’,此是千古学脉。虞廷谓之‘道心之微’。学而非默,则涉于声臭;诲人而非默,则堕于言诠。”“若于此参得透,始可与语圣学。”^[51](P701-702)按此而言,惟有通过默识未发之中,才能见道之全体,实现与千圣学脉相接。第三,良知三面内部概念内涵与指向有差异,尤其体现在《中庸》与《易传》,牟宗三对此有敏锐察觉:“《中庸》云:‘莫见乎隐,莫显乎微’,此是形容独体之森然”,与寂感之“几”不同,“此种隐微显见之相对并不能落实而为可以平铺得下的体用或寂感”^[12](P364-365)。“平铺得下”即能够“对得上”,据阳明之论,“良知即是未发之中,即是廓然大公,寂然不动之本体”^[21](P71)。未发与寂然可以对应。牟宗三之所以会察觉到对应的问题,主要在于两个维度的切换。一般而言,《易传》的寂、感、几均属于显性维度,是后天、形下层次;龙溪以先天后天区分寂感,“先天寂然之体,后天感通之用”“体用一原”^[51](P420)。“寂”向先天超越,“夫寂者”“先天之学也”^[51](P133)。龙溪将“几”作为先天与后天的“通道”,并成为先天正心的枢机与把柄:“千古圣贤只在几上用功。”“几前求寂便是沉空,几后求感便是逐物。”“圣人则知几”,“是谓无寂无感,是谓常寂常感,是谓寂感一体”^[51](P705)。“沉空”与“逐物”对应前文所论的“泥虚”与“逐物”之弊。“几”是凝聚寂感的合力,并且容易成为功夫的着力点,乃至成为功夫核心,王时槐便是重要代表:“寂其体,感其用,几者,体用不二之端倪也。当知几前无别体,几后无别用,只几之一定尽之”,“研几者,克己入微之功,古之君子所以没齿而不敢懈也”^[13](P586)。在这个意义上,“几”是进入缄默维度之“微”的通道,“几”相当于“独知”,如龙溪所言,“夫独知者,非念动而后知也,乃是先天灵窍”^[51](P264)。“独知”相当于“独体”,是先天之发窍,是从后天进入先天的通道。从缄默维度的第十六个基本特征来看,“几”便是透关入“微”的通道,如方以智所言的把至日关之“狭小门”^[3](P290-291)。由此,隐微显见之相对能落实而为可以平铺得下的体用或寂感。

三、转识成知

据《中庸》首章“君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻”,类似于良知第一面与第二面的相互表达,不睹不闻对应缄默维度,与之相对者便是睹闻的显性维度,也可称作识知(知识)。由《中庸》引出的知识

仅指见闻之知，如宋儒邵雍所言：“目见之谓识，耳闻之谓知。”^[14] (P297) 见闻知识在外向性、积累性等方面可对接现代知识论意义上的知识；缄默维度则重在默识不睹不闻，屏蔽消解知识，这亦是儒学的古老传统，如龙溪后学所言：“昔《大雅》之称文王无歆羨、无畔援、泯识知”^[5] (P677)，文王“泯知识”当指“不识不知，顺帝之则”（《诗经·大雅·皇矣》），关闭睹闻知识是手段，顺帝则是目的；换言之，帝则是天命之显，为集中精力默识帝则，需要暂时关闭后天的知识（坎陷知识）。由文王之学发展出孔颜默会，龙溪正是承接了这一谱系。

在现代知识论语境中，波兰尼的“默会知识（缄默维度）”广为流传，此处须注意良知学语境下的特殊性：第一，良知是德性之知，属于道德伦理领域，如龙溪记述阳明之言：“知乃德性之知，是为良知，而非知识也。”^[5] (P585) 阳明区分良知与知识，是为显赫良知，亦是绍承文王的“不识不知”。第二，缄默维度“无声无臭”，含有“无尽藏”，可通过道德修养功夫打开，以默识体证。第三，独知以缄默维度之“体”为支撑，以显性维度之“用”为表达：“良知即是独知”“独知之体，本是无声无息，本无所知识，本是无所粘带拣择”“独知便是本体，慎独便是功夫”“只此便是未发先天之学”^[5] (P262)。结合阳明咏良知，从遮诠义来看，“无所知识”相当于“不识不知”，与后天知识之“用”划清了界限；“无所粘带拣择”，使得独知之“体”摆脱知识，向上超越至“无声无臭”。从表诠义而言，知识是后天之学，而惊天动地的缄默维度直通“未发先天之学”，是万有基，如北辰奠垣。作为良知第三面的“独知（几、先天灵窍）”可突破明物察伦、仁义之觉的伦理学领域：独知向显性维度之“用”下行，积累扩充，便是知识；独知向缄默维度之“体”上达，便是“无声无臭”，由此开启先天灵窍，发现无尽藏，奠定万有基，实现惊天动地。如同龙溪在重视良知第一面基础上的“通一无二”，他重视良知缄默维度，并兼顾会通知识：

良知与知识，所争只一字，皆不能外于知也。良知无知而无不知，是学问大头脑。良知如明镜之照物，妍媸黑白，自然能分别，未尝有纤毫影子留于镜体之中。识则未免在影子上起分别之心，有所凝滞拣择，失却明镜自然之照。子贡、子张多学多见而识，良知亦未尝不行于其间，但是信心不及，未免在多学多见上讨帮补，失却学问头脑。颜子则便识所谓德性之知，识即是良知之用，非有二也。识之根虽从知出，内外真假毫厘，却当有辨。苟不明根因之故，遂以知识为良知，其谬奚啻千里已哉？^[5] (P255)

以上从多方面区分良知与知识：良知明莹，无病根，属于内在的“真”体，是头脑主宰，功夫向“无知之知”（不识不知）发展，上行至先天之体，这是文王、孔颜之学的传统，指向缄默维度；知识重在分别，凝滞拣择，可以不具备道德性，属于外在之用，其功夫方向是知识的积累，多学多见，重在后天之用，甚至为“假”用，这是子贡、子张之学的传统，指向显性维度。颜子之学向内用功，挖掘自家无尽藏；而子贡、子张之学是求诸外，“抛却自家无尽藏，沿门持钵效贫儿。”从里外来看：“颜子从里面无处做出来，子贡、子张从外面有处做进去。”^[5] (P93) 颜子立本（里）以达末（外），以无取有，以先天统后天；子贡、子张用功于外而失本、逐物，迷失在后天，效贫儿。此处引入镜喻，与之相应者有谷喻：“良知不学不虑，寂照含虚，无二无杂，如空谷之答响、明镜之鉴形。”^[5] (P273) 两喻均强调缄默维度的明莹与屡空，只有这样，才更有利于良知分别是非善恶；反之，知识会对良知的明莹与屡空造成负面影响，如同影子干扰明镜，实物堵塞山谷，导致照物的失真与回声的凝滞。更通俗而言，缄默维度如同电脑的处理器，重在运算能力，在新机时效率最高；知识如同不断安装的程序、积聚的残留进程、增加的存储量，这都将降低处理器的运算能力。因此，缄默维度更注重能，知识更重于知，如缄默维度的第十八个基本特征：“能比知重要。”^[3] (P293) 镜喻强调良知未发的明莹，谷喻侧重良知无知的“屡空”，均是为了保持与提升“能”。

良知与知识均含有“知”，以此为基础，龙溪试图打通两者，实现手段有五：第一，良知与知识为体用关系，以“体用一原”打通。“识即是良知之用”，后天可为先天所用，通过后天之识来锤炼先天良知之体。第二，“同一知也，良知者，不由学虑而得，德性之知，求诸己也；知识者，由学虑而得，闻见之知，资诸外

也。未发之中是千古圣学之的”^[51](P39)。承接上文所论颜子与子贡、子张之学的内(里)外之别,良知是向里求诸己,不学不虑,是先天之学;知识是求诸外,须学虑闻见,学虑的知识是后天之学。如同独知“先天灵窍”贯通先天与后天,“知识”与“良知”均含有“知”,以“知”打通内外。第三,“未发之中”之“学的”通向先天之学,以此确立道德本体:“根于良,则为德性之知;因于识,则为多学之助”“子贡之亿中因于识,颜子之默识根于良,回、赐之所由分也。苟能察于根因之故,转识成知”^[51](P464-465)。如同龙溪主“无”,亦不废“有”,他重视先天的“无知之知”,但并未否定后天的识知,通过“转识成知”,转后天为先天,实现两者的统合,其深层依据在于体用一原,“变识为知,识乃知之用”^[51](P65),“转识成知”即是“变用为体”,关键在于默识“体”:“若能深求密究,讨个变识为知路径”“其机只在一念入微取证”^[51](P319)。从微入德,从深密处体证良知第一面,以此来转化显性知识。“知”可表述道德理性,“识”为知识理性,阳明致良知“皆贯彻道德理性和知识理性的结合这一精义。他处处强调道德理性对知识理性的统领、带动,知识理性对道德理性的辅翼、促进”^[151](P741)。阳明提倡道德理性与知识理性并重,龙溪在继承阳明之学基础上,偏向道德理性,并转化知识理性为道德理性。“在阳明学的视域中,圣人则成为摆脱了知性向度的纯粹德性人格。”^[41](P374)道德理性的转向将导致阳明学退守到德性之学,阻碍了知识论进路的发展,亦可说违背了王阳明的初衷。第四,从根源处追溯,两种知的发动者不同。良知属于先天之学,“文王不学不知,故能顺帝之则,才有知识,即涉于意,即非於穆之体矣。”^[51](P114)颜子继承文王之学,先天良知源于暗流涌动的“於穆”之体,随顺先天“帝则”;知识源于后天所起之意:两者在根源处不同。“识根于知,知为之主,则识为默识,非识神之恍惚矣。”^[51](P192)“识神”相当于后天意识,是用,其体在于知,通过以良知(默识)统摄知识(意识),从而将意识超越到先天,实现两者的统一。第五,按照慎独进路,龙溪打通的努力可分两步:一是“良知无知,然后能知是非,无者,圣学之宗也”^[51](P184)。即道体即是功夫,由慎独向“无知”用功,以达先天,“慎之云者”“还他本来清净而已”^[51](P264)。“无知”不是愚钝不知,而是指向本来清净处,如明镜空谷,是先天的超越状态。二是由先天“无知”统摄后天“识知”,从而实现“无知而无不知”:“无知”指先天之学,“无不知”指后天之学由先天所统摄。两步不可或缺:如果没有第一步,儒学则缺乏超越精神;如果没有第二步,则将导致否定知识,亦不符合儒学的实学精神。在良知学语境中,两种知识的互通有赖于功夫,尤其是慎独功夫,惟有在功夫的带动下,独知才能贯通体用:由体,开启缄默维度的“无尽藏”;由用,实现“转识成知”,将显性维度的知识转化到缄默维度。

龙溪以“独知”统合朱子学与阳明学:“晦翁既分存养省察,故以不睹不闻为己所不知,独为人所不知”“先师则以不睹不闻为道体,戒慎恐惧为修道之功。不睹不闻即是隐微,即所谓独。存省一事,中和一道”,“晦翁随处分而为二,先师随处合而为一,此其大较也”^[51](P39)。即功夫即是道体,存养与省察二分的功夫论导致“不知”与“知”分裂。朱子封闭“不睹不闻”,将“独”拉向显性维度(相当于以良知第二面涵盖第三面);阳明将“不睹不闻”打开,将“独”拉向缄默维度(以良知第一面涵盖第三面),两者分别从第二、第一面消解了第三面。龙溪区分颜子默会与子贡识知,亦有对抗朱子学之意:“子贡从事于多学而识,以言语观圣人”“颜子没而圣学亡,后世所传,乃子贡一派学术”“文公为学,则专以读书为穷理之要,以循序致精、居敬持志为读书之法”“迨其晚年,自信未发之旨为日用本领工夫,深悔所学之支离”^[51](P248-249)。阳明学传承颜子默识之学,指向缄默维度之体;而重视读书、穷理的朱子学属于子贡学脉,重言语与积累,指向显性维度之用。朱子学之弊“支离”,即迷失在用,朱子晚年返回未发之旨,重回体,这亦反向证明了阳明学重视“未发”、默识进路的正确性与根本性。据龙溪弟子周海门为师作传:“我先师首倡良知之旨,一洗支离之习,以会归于—,千圣学脉赖以复续。”^[51](P836)正是在转化朱子学为代表的子贡学脉基础上,阳明、龙溪接续孔颜之学,复活孔门的大本精一之学,并将两个传统合为一传。

当前良知学研究有两种新命名的知识:其一是能力之知,其二是动力之知。两者均是为了与显性维度相区别,由此指向缄默维度。能力之知与命题性知识相对,可分别对应缄默维度与显性维度,这源于赖尔的知识论,陈来将两种知识的特性及区分引入良知学^[9](P105-108);郁振华进一步拓展^[16](P22-

41);为解决类比中出现的问题,黄勇提出“动力之知”:“动力之知和能力之知的关系就像树根(根本)和枝条(条件)的关系。枝条(能力之知)会自然地从树根(动力之知)中生长出来。”^[17](P316-324)从深浅来判断,动力之知比能力之知更深,更接近于体,如缄默维度的渊与根喻^[3](P87-91),龙溪亦有根喻,“譬之种树,只养其根,根得其养,枝叶自然畅茂”^[5](P98)。结合钟声喻,钟未叩,便有惊天动地的动力;结合北辰喻,北辰具有定向与统摄诸星的能力,表现为能力之知,虽然未发,但确保指向之正“中”,亦有“无一息之停”的深层动力。在“转识成知”基础上,亦可发展出“转命题性知识为能力之知”,从而统合新知识与传统知识。

较之于理性化的知识论,龙溪诠释的“未发之中”洋溢着神秘性,“未发之中不可谓常人俱有,须用戒慎不睹、恐惧不闻工夫,始有未发之中”^[5](P802)。“戒慎恐惧乃是孔门真火候,不睹不闻乃是先天真药物。”^[5](P510)结合中国儒学缄默维度的第一个基本特征来看,未发之中密体的打开有赖于功夫;换言之,它不是现成的,而是有待揭示的,药物(缄默维度的道体)与火候(功夫)并用,方能成就“丹府一粒,点铁成金”,化掉幽暗意识与根本恶,将病根转为天地灵根,开启先天之门。“‘未发之中,由戒惧而得,不可谓常人俱有’,先师尝有病疟之喻矣。常人亦有未发之时,乃其气机偶定,非大本达道也。”^[5](P180)龙溪在此反向使用阳明的病根喻,如同患疟之人偶然发病,虽然常人先天具备未发之中的潜质,但由于未经功夫开掘,处于隐默状态,偶尔呈现,亦是电光火石,转瞬即逝。功夫的意义在于掌握正确方法与足够的积累,随着持控力的加强,可以将瞬时转为持续,将偶发转为常态,实现缄默维度的“暂时性”向“持久性”转化^[3](P473)。转化成功的典型实例便是阳明:“先师龙场一悟,万死一生中磨炼出来,矗矗地一根真生意,千枝万叶皆从此中发用,乃是千圣学脉。”^[5](P260)由此可见未发之中储藏蓄积的“无尽藏”与“惊天动地”的潜能。尽管病根喻指出清除深层之恶的复杂性与艰巨性,但由于功夫敞开的缄默维度,使得阳明、龙溪自信良知,对于心体的“明莹”廓然、先天的定向保持乐观,在先天正心中高扬人性的光辉,在内向默识中开掘自家无尽藏。功夫论不仅是阳明学的特质,而且也表现出中西哲学的显著差异。从实际影响来看,龙溪的乐观导致了阳明学向超洁方向发展,戴山批评龙溪,亦是对此而发。戴山慎独诚意,致力于消除隐恶,他更像是一个悲观主义者,意识到清除深层之恶的艰巨性,类似于康德的道德宗教哲学。

综上,良知学诠释的《中庸》“未发之中”之“尽精微”与《大学》“致知”之“致广大”方向不同,若能相互补正,将有利于儒学经典的内部融通与集成创新。从负面看,缄默维度局限在个体良知内省,不利于中国哲学向知识论发展;从正面看,显性维度侧重知性与知识积累,不利于个体灵性与能力培养,而缄默维度更侧重灵性与能力培养,显示出阳明与龙溪之学的现代价值。通过“转识成知”,可以将这两种知识融会贯通,以知识锻炼能力,以能力促进知识,在此方面,阳明与龙溪之学具有开拓性。从儒学传统来看,阳明与龙溪从“未发之中”、超越之“无”寻求善的终极依据,在先天处建构善的本体,这是儒学性善论的新发展。从中西哲学的比较视野考量,基督教影响下的道德哲学更重视根本恶与原罪,将善的根源与动力归于上帝。阳明学在以病根喻警示根本恶时,主要是从先天超越层次展现善的根源与动力,这相当于将上帝的属性归于人的先天,通过先天正心,展现并运用超越之“无”,这一传统并可以追溯至文王的“不识不知,顺帝之则”与孔颜默会,显示出中国哲学的深厚底蕴以及对于人性光辉的彰显,并洋溢着人文精神。当然,这种人文神圣性的实证依赖道德修养功夫,这亦是中国哲学对于世界哲学的重要贡献。

参考文献

- [1] 朱熹. 四书章句集注. 北京:中华书局,2016.
- [2] 王守仁. 王阳明全集. 上海:上海古籍出版社,2011.
- [3] 张昭炜. 中国儒学缄默维度. 北京:中国社会科学出版社,2020.
- [4] 彭国翔. 良知学的展开:王龙溪与中晚明的阳明学. 北京:生活·读书·新知三联书店,2015.
- [5] 王畿集. 南京:凤凰出版社,2007.
- [6] 黄宗羲,全祖望. 宋元学案. 北京:中华书局,1986.

- [7] 康德著作全集:第6卷.北京:中国人民大学出版社,2013.
- [8] 张灏.幽暗意识与民主传统.北京:新星出版社,2006.
- [9] 陈来.有无之境:王阳明哲学的精神.北京:北京大学出版社,2013.
- [10] 季本.四书私存.台北:“中研院”文哲所,2013.
- [11] 张昭炜.阳明学发展的困境及出路.北京:中国社会科学出版社,2017.
- [12] 牟宗三.从陆象山到刘蕺山.台北:台湾学生书局,1979.
- [13] 王时槐集.上海:上海古籍出版社,2020.
- [14] 邵雍集.北京:中华书局,2010.
- [15] 张学智.明代哲学史.北京:中国人民大学出版社,2012.
- [16] 郁振华.论道德—形上学的能力之知——基于赖尔与王阳明的讨论.中国社会科学,2014,(12).
- [17] 黄勇.当代美德伦理:古代儒家的贡献.上海:东方出版中心,2019.

The Metaphors and Signifying of Profound Substance Of the Innate Knowledge

The Main Points of Interpretation of *the Doctrine of Mean*

By Wang Yangming and Wang Longxi

Zhang Zhaowei(Wuhan University)

Abstract The main source of the doctrine of Yangming school is mainly based on “the innate knowledge” of Mengzi and “extending the knowledge” of the Great Learning, which “achieves breadth and greatness”; “Equilibrium before the feelings are aroused” and “being alone” of the Doctrine of Mean also constitute an important basis of the doctrine of Yangming school, which “pursues the refined and subtle to the limit”. By using the root cause of diseases metaphor and the bell metaphor, Wang Yangming reveals the potential risks and hiding energy of “equilibrium before the feelings are aroused”, and synthesizes them in the symposium of Tianquan Bridge. Thirty years later, Wang Longxi develops Polaris metaphor, which can guarantee the correct direction and contain endless potential energy. On the basis of attaching importance to “equilibrium before the feelings are aroused”, he develops three aspects of innate knowledge: the first aspect is the tacit dimension of subtle substance, the second aspect is the explicit dimension of manifest function, and the third aspect is the integration of the other two aspects. There is a multiple interaction among the three aspects, with each one representing the three and showing abundant patterns in correspondence. Three aspects of innate knowledge correspond to three kinds of knowledge of epistemology: tacit dimension, public knowledge, and personal knowledge. In connection with epistemology, the two aspects of substance and function of the innate knowledge are corresponding to knowledge of virtue and recognition, respectively. By “transforming recognition into knowledge of virtue”, the two aspects can be integrated, and the knowledge of virtue can be enhanced by recognition. In addition, the knowledge of ability and power can be classified into the tacit dimension, which is the source of the deep power of innate knowledge.

Key words *the Doctrine of Mean*; Wang Yangming; Wang Longxi; the innate knowledge; equilibrium before the feelings are aroused

■ 收稿日期 2021-11-10

■ 作者简介 张昭炜,哲学博士,武汉大学中国传统文化研究中心教授、博士生导师;湖北 武汉 430072。

■ 责任编辑 桂 莉