

王阳明

天学初探

以四句教为中心的考察

贾庆军◎著



中国社会科学出版社

王阳明

天学初探

以四句教为中心的考察

贾庆军◎著



中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

王阳明天学初探：以四句教为中心的考察 / 贾庆军著. —北京：
中国社会科学出版社，2018. 3
ISBN 978-7-5203-2288-1

I. ①王… II. ①贾… III. ①王守仁 (1472-1528) — 心学
— 研究 IV. ①B248. 2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 065193 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 凌金良
特约编辑 徐沐熙
责任校对 李 莉
责任印制 张雪娇

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010-84083685
门 市 部 010-84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2018 年 3 月第 1 版
印 次 2018 年 3 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 24.25
插 页 2
字 数 398 千字
定 价 98.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话：010-84083683
版权所有 侵权必究

前言：“四句教”中的天人奥秘

作为中国历史上罕见的全能大儒，王阳明这个名字可谓是家喻户晓。他本名王守仁（1472—1529），字伯安，号阳明子，世人称其为“阳明先生”。他出生于浙江余姚，其一生可谓是传奇的一生，他的文治武功皆达到了极致。这些在其他著述中都有提到，兹不赘述。

在传统社会，能够和其相媲美的，可能只有曾国藩了。但曾国藩无论在思想上还是在军事上，都略逊一筹：在思想上，王阳明创立了“心学”；在军事上，王阳明更是百战不殆。然而阳明最为看重的，还是前者，他所有的言行皆是其践行良知心学的结果。被日本军国主义者奉为“军神”的海军大将东乡平八郎，随身携带着写有“一生伏首拜阳明”字迹的腰牌。借着阳明思想给他的灵感，使其在1904—1905年的日俄海战中大获全胜。这一战也成就了近代亚洲国家对欧洲强国的首次胜利。

这让我们不禁好奇，阳明思想真的有这么神奇吗？众所周知，阳明的主要学说乃是心学，而其心学之结晶乃是“四句教”，这在学术界中已经是老生常谈了。其四句为：

无善无恶心之体，
有善有恶意之动，
知善知恶是良知，
为善去恶是格物。

在这如佛家偈语似的“四句教”中，隐藏着什么秘密呢？

—

“四句教”是每一个研究阳明学说的人必谈的问题，其被谈论的频繁程度就可想而知了。然而，正因为它被谈得过多，反而会对它造成某种僵化理解和遮蔽，使其本义隐而不显。如清初大儒黄宗羲所说：“学问之道，以各自用得著者为真……古人之学者，其不轻授至此，盖欲其自得之也。即释氏亦最忌道破，人便作光景玩弄耳。此书未免风光狼藉，学者徒增见解，不作切实工夫，则羲反以此书得罪于天下矣！”（《明儒学案·发凡》）阳明心学面临的正是这样的问题。对于阳明心学及其术语，人们已经烂熟于胸了，“良知”“知行合一”“心物一体”等概念也是信手拈来。而且，人们普遍认为心学就是言心的。但正如梨洲所说，如果没有下一番功夫，而只是轻松地把一些概念和术语搬来搬去，不从自己内心深处体悟或体验到这些概念和术语之真义，就将它们把玩成了光景。对心学最大的遮蔽也在于此。

当我们翻开阳明文集时，发现他真的是在谈心吗？在笔者看来，阳明谈的不是心，而是天（世界或宇宙）。他所谈的心乃是从宇宙角度来看的心，而非人身上那颗孤零零的道德心。“四句教”所讲的是宇宙之奥秘，其中蕴含着一方锦绣天地，而它依然还未被完全发掘出来。如此看来，这四句真是非同小可。

二

在这四句中，最难懂的是第一、二句，这两句道尽了宇宙、人、物之间的关系及其特性，同时也阐明了善恶之问题。

我们先来看第一句：“无善无恶心之体”。

一般人都将这个心之体看作是人心之良知。然而阳明所说的良知是分为两个层面的：天理良知和人心良知。而本源只有一个，即天理良知。人心良知只是天理良知在人心上的体现。如此，人心之良知就有了宇宙论上的基础。阳明这些话表达的都是这个意思，如他说：“人孰无根？良知即是天植灵根。”“性是心之体，天是性之原。尽心即是尽性。”“天理在人

心，亘古亘今，无有终始，天理即是良知。”（《传习录》）

对阳明来说，天理良知就是宇宙本源，化生了天地万物，“夫良知一也，以其妙用而言谓之神，以其流行而言谓之气，以其凝聚而言谓之精。”“良知是造化的精灵，这些精灵，生天生地，成鬼成帝，皆从此出，真是与物无对。”（《传习录》）精、气、神乃天理良知之三种不同表现形式。精为阴，气为阳，阴阳之用为神，这三者乃是化生天地万物之基础。这三者相结合，造出了天地万物，包括鬼神和人，无所不有，而这三者同归于良知这一造化精灵。

那么，这一天理良知有何特征呢？阳明说，这一良知与太虚相若，其化生了天地万物，与万物一体。太虚之特征是：昭明灵觉、圆融洞澈、廓然无碍、齐庄中正、文理密察、溥博渊泉，“夫惟有道之士，真有以见其良知之昭明灵觉，圆融洞澈，廓然与太虚同体。太虚之中，何物不有？而无一物能与太虚之障碍。盖吾良知之体，本自聪明睿智，本自宽裕温柔，本自发强刚毅，本自齐庄中正文理密察，本自溥博渊泉而时出之”（《文录》）。简单可归纳为：自然流行、生生不息，“良知之虚，便是天之太虚。良知之无，便是太虚之无形。……天地万物俱在我良知的发用流行中，何尝又有一物超于良知之外能作得障碍？”（《传习录》）

而天理良知这一太虚自然状态，就是“无善无恶”之状态。此“无善无恶”并不是不区分善恶，而是一种“至善”状态。万物之自然本然，就是“至善”或“无善无恶”，“至善者性也，性元无一毫之恶，故曰至善。止之，是复其本然而已”（《传习录》）。“性一而已：自其形体也谓之天，主宰也谓之帝，流行也谓之命，赋于人也谓之性，主于身也谓之心。”（《传习录》）这里的“性”说的就是天理良知，因此，性之本然至善也就是天理之本然状态。

天理及其所化生的天地万物之自然本然状态就是“至善”或“无善无恶”，具体到人更是如此。对阳明来说，人及人心之良知乃是天理良知的核心所在——人是天地之心。看这一段：

先生曰：“你看这个天地中间，甚么是天地的心？”对曰：“尝闻人是天地的心。”曰：“人又甚么叫做心？”对曰：“只是一个灵明。”“可知充天塞地中间，只有这个灵明，人只为形体自间隔了。我的灵

明，便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辩他吉凶灾祥？天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。我的灵明，离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明。如此，便是一气流通的，如何与他间隔得？”（《传习录》）

这一段是阳明语录中极为难懂的，学者们往往将注意力集中在阳明“你只在感应之几上看”这一句，并将它看作万物一体的基础。这句话常常被阐释为主观的想象、情感上的共鸣，或是人自身仁心的放大、心体道德实践，等等。而按照我们所理解的天理良知来说，这里描述的是阳明天理良知或太虚本源已发之结果。天理良知化生为天地万物，而人心良知则是良知天理化生之精华与核心所在，是为天地之心。从天地万物皆由太虚化生而来这一角度看，我们就理解阳明万物一体、理气合一、知行合一、体用合一、心物合一、未发已发合一、内外合一之宗旨了。所谓的理、知、体、心等不过是化生后宇宙之头脑，而气、行（身）、用、物等则是躯干。头脑和躯干乃是一个浑然整体，头脑并不是虚寂抽象之存在，它必须在躯干中才能得以显现。天地万事万物浑然一体，而其中的头脑或心脏就是人心良知或“我的灵明”。在这一意义上，没有“我的灵明”（宇宙之心）的存在，天地鬼神万物（宇宙躯干）皆不会存在；而离却了天地鬼神万物（宇宙躯干），“我的灵明”也将不会存在。

要注意的是，阳明在说“我”的灵明之时，可能指的是作为一个灵明物种的“我”来说的。不能说一个人不存在了，世界就不存在了。按照阳明的逻辑，作为宇宙之心的人类若灭亡了，宇宙有可能就不存在了。如果说有一天人类灭绝了，或许说明人类仍不是那个能通达天理的精灵物种。真正与宇宙一体之物种，将会洞察宇宙间一切细微之变化，“用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤”（《庄子·应帝王篇》），从而与整体共存。如果人不是天地间最为灵明之物种，人也就不具备通达最高天理之能力了，人之自高自大（尤其是现代人）也就不攻自破了。假如宇宙间出现了一个更灵明的物种，比人类更加能体悟、扩充良知天理，那么决定天地存在的就将是这一物种了。按此逻辑，其实天地万物皆以自己的体悟来扩充着天理，都参与了宇宙的存在

和扩展。人类现今开展出来的存在样态也是要证明自己是天地间唯一的灵明存在。人类能够长存的前提就是不断努力去体悟和扩展那存在于自身和万物中的天理。

由此我们也就能够理解阳明那段更令人费解之话语了：“你未看此花时，此花与汝心同归于寂。你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外。”（《传习录》）人与花的关系就是已发万物中人心良知与物的关系。人心乃万物之头脑，物为躯干，本为一个整体，若没有头脑，自然也就没有躯干。所以，花离开我的灵明就像没有头脑的躯干一样，了无生机，没有真正的存在；而我的灵明没有花时也不会涌现和存在：只有头脑（心）和花相遇时，生意才显现出来。人与天地万物的关系都是如此，两者都从太虚而来，本为一体，发用后则是如头脑和躯干之相依相存，共同成长互相成就，缺一不可。此亦所谓“成己成物”。

关于人与万物的关系，还有一段交代得更细致，“人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石无人的良知，不可以为草木瓦石矣。岂惟草木瓦石为然？天地无人的良知，亦不可为天地矣。盖天地万物与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明，风雨露雷，日月星辰，禽兽草木，山川土石，与人原是一体。故五谷禽兽之类皆可以养人，药石之类皆可以疗疾。只为同此一气，故能相通耳”（《传习录》）。阳明在此说得更为明白：万物一体、知行合一、体用合一等思想的前提是天地万物与人“同此一气”。而此“一气”是就良知天理发用处而言的。在已发中，良知天理已经融入万物中。在此发用一气当中，人心之灵明是良知天理发用之最核心处，所以说，人乃天地之心。人的良知不在，天地之心就不在，天地也就不成其为天地了。

既然人乃天地之心，人心良知乃天理良知之凝结所在，那么人心之体（性）与天理就是一致的。如前所言，“性一而已：自其形体也谓之天，主宰也谓之帝，流行也谓之命，赋于人也谓之性，主于身也谓之心”（《传习录》）。这里的“性”其实就是天理良知，天理良知在人则称为“性”，人之性也即人心良知。这样，性也就具有两个层面：一个是天理层面的，一个人心层面的。如果说“良知”是就存在层面来说的，“性”就是从道德层面来说的，两者只是说法不同，但本为一个。

既然天理良知为“无善无恶”或“至善”，那么人心之良知或性（心

之体)也就是“无善无恶”的。如此,“无善无恶心之体”就顺理成章了。

具体到人心上,其“无善无恶”或“至善”之表现又具有自己独特的特点。人心之发用可表现为七情,七情之自然本然就是“无善无恶”,“喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲,谓之七情,七者俱是人心合有的……七情顺其自然之流行,皆是良知之用,不可分别善恶,但不可有所着”(《传习录》)。所有的情感必须保证其自然本然、自然流行,遵循良知太虚之自然,如此就是至善状态,也可说是“无善无恶”。一旦执着于某种情感,则会破坏自然流行的状态,如此,就有了善恶之分。这是我们接下来要说的。

对于四句教的第一句,我们总结如下:这一句明是在说心体,但实是在说天理。心体之无善无恶必须从天理之无善无恶这一本源状态来看,才好理解。天地万物包括人都是天理之产物,万物和人遵循天理之自然本然状态,则是“无善无恶”或“至善”的。作为天理良知之凝结所在,人心良知尤其能体悟并体现这一至善存在。而作为天地之心,人之存在决定着万物之存在样态。但在天理良知之视角下,人并不能肆意妄为。这就既保证了人之创造性,也限制了其无法无天。只有当人们遗忘了本源时,才会片面夸大所谓的人之主体性和创造性。对阳明来说,人的创造性只不过是要不断体悟宇宙之自然本然,并将之展现出来。若人之行为不合自然本然,则如老子所说“不道早已”。这里的“自然”不是有形现实之自然,而是先天之自然,它既与万物一体,又不为万物所拘。因此,遵循自然天理并不会让我们成为现实自然的奴隶。

三

第二句:“有善有恶意之动”。

在理解这一句之前,我们应先了解阳明对善恶之认识,他说:

至善者,心之本体。本体上才过当些子,便是恶了;不是有一个善,却又有一个恶来相对也。故善、恶只是一物……善、恶皆天理。谓之恶者,本非恶,但于本性上过与不及之间耳。(《传习录》)

在阳明这里，宇宙万物（包括人）在其本然或自然状态中，皆是无善无恶或至善的。这一“至善”概念也可用一般意义上的“善”来表达。换句话说，万物之本然或自然就是善，也可说是唯善无恶的。没有另外一个恶与善对立存在。那么恶又是什么呢？恶不过是本然至善（或善）状态的过与不及，恶因此就不是独立的存在，它不过是善的一种扭曲的体现。在此意义上，阳明才说，善恶本是一物。只不过一个是宇宙万物的本然自然存在，一个是本然自然状态的偏差（过与不及）。

如此，我们就看到了阳明的一种极为高明的善恶观念：第一，阳明所说的善恶与寻常主观道德善恶理论有本质区别。阳明所说的善恶是天地万物（也包括人）的一种本然自然状态。在这一自然本然状态中，包含着所有存在物的所有层面，既包括所谓自然界的，也包括人类的；既包括所谓人的理性层面的，也包括所谓的情感、欲望、意志等层面的。这是一种从整体上来进行判别的善恶观。而一般的善恶观却是在自然界和人类社会区分的基础上产生的。在人身上，又将理性和本能（情感、欲望、意志等）进行区分，将某一部分视为善的，其他部分视为恶的。如此产生的善恶观其实是一种主客体二元对立善恶观。它不从万物的自然本然状态出发，而是从主观的喜好出发来定义善恶。这种主客观对立产生的善恶道德就具有了一种随意性。而阳明的善恶道德观则超越了主客体之对立，如此才直指善恶之本源。第二，阳明的无善无恶并不妨碍有善有恶。无善无恶是至善之自然本然状态，也可以说是唯善无恶之状态。此自然本然状态在流行过程中的偏差（过与不及）成了恶，但恶并不是善的对立物，毋宁说恶是善的转化物。

遍查迄今为止几种主要的善恶观念，能做出如此精微之阐释的，并不多见。在西方思想中，唯有尼采和阳明有几分相似，但内核又有不同。我们稍后会讨论。

那么过与不及又是怎么产生的呢？这就是阳明所说的“意之动”。那么什么是“意”，何为“意之动”呢？

这里的“意”，仍要从天理良知的角度来理解。如前所述，整个宇宙的存在就是一个良知天理之存在（理一而已），其中理气合一、心物合一，如果良知不存在，整个宇宙也将不存在。在天理良知中，也即太虚

中，一切自然本然，无善无恶。而在其发用流行、化生为万物之后，就是一个意或气的世界，已发现实中的一切存在，无论是有形之物还是无形之物，皆属于意或气，皆是意、气之流行。按照前面所述良知之两个层面来说，作为宇宙本源的天理良知已发之后为气，而心体之良知已发之后为意。如同心体良知乃天理良知之枢纽，意也是气之枢纽。而天理良知和心体之良知本为一，则意与气也为一。所以，已发之世界可以说是意的世界，也可以说是气的世界。

虽然都属于“意”，但不同层面的意之功用是不同的。“夫良知一也，……以其流行而言谓之气”说的是第一层面的“意”，这是万物之总体，包括人；“理一而已。以其理之凝聚而言则谓之性，以其凝聚之主宰而言则谓之心，以其主宰之发动而言则谓之意，……以其明觉之感而言则谓之物”（《传习录》）说得是第二层面的“意”，是发用后的万物之灵明所在，即人心良知发用后所成之“意”。人之意包含知（认知，不同于良知）、情（七情六欲）、意（意念、意识）等，能感物、触物、格物。刘宗周恰是以已发中的意及其知来取代阳明本源之良知，这是对良知和意之关系不明的结果。

这样，良知与意之关系就清楚了。由于意是已发状态，就会受形质所累，因此，意就有可能顺良知自然而行，也有可能过与不及。于是就产生了诚意和私意之区分，这就是“意之动”的后果。此处之“动”，可以分为两种“动”：一种是循良知之动，此时之动乃自然本然之动，其动是天则流行，亦即理之静，乃为至善，此动可谓诚意；一种是不循良知自然天理之妄动，此时“动即为欲”，即为恶，此动可谓私意。此私意的出现在阳明看来是很难避免的，他说：“然至善者，心之本体也，心之本体那有不善？……心之发动不能无不善，故须就此处着力，便是在诚意。”（《传习录》）

关于阳明的未发和已发，顺便交代一下。对阳明来说，天理良知是宇宙本源或本体，但是这一本源并不是超验的或先验的，它与现实宇宙始终合为一体。这一本源未发之时，就像一颗种子（太虚），而已发之后，种子化为大树，即为宇宙整体。太虚和宇宙本是一个，没有超验或先验与经验之分，只有未发和已发之分。而未发和已发也不是截然分开的，未发和已发是一个天理良知（或性）的不同阶段之状态，而这两个状态本为一

个存在。在未发之中，良知（或性）已蕴含万物之根苗，可说未发已发为一、万物乃一；已发之后，良知（或性）化生为天地万物，与万物为一，性气融为一体，亦可说未发已发为一。这就解决了其生成有先后而逻辑无先后的矛盾。虽然万物一体，但本源和具体之物仍有本末之分。良知之本源性和优先性是阳明特别强调的，而现象界不过是通达本源的基础，因此，要说阳明良知之学为一元论的话，其更切近“理一元论”而非“气一元论”。

由于意即是气，阳明也将“意之动”（与良知不动相对）称为“气之动”（与性或理之静相对）。“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。”这里的动静也是相对的。对阳明来说，天理良知和气无时无刻不在动。当理或气皆循天理而动时，也称为静，此即为“理之静”或“动而无动”；当其不循自然天理而妄动时，则“动即为欲”。所以，“意之动”和“气之动”若循天理而真动，则是至善的；若其不循天理而妄动，则为过与不及，即为恶或欲。然而意、气之妄动是不可避免的，在其流行过程中，固着或滞留于已发事物，受僵滞的形象或观念影响，难免在知、情、意、物上产生过与不及。

如此，我们就知道了四种善恶观：一种是总体和根本上的过与不及；三种是具体工夫层面的过与不及。

根本意义上的善恶，如前所述，整个宇宙若依循良知天理而动，则为至善，也可以说是善；而不遵循良知天理，僵滞于方所，产生气之妄动，则出现了自然至善状态的过与不及，也就产生了恶。

根本的善恶在具体工夫层面又有具体之表现，这就是人之知、情、意等方面的善恶。首先，在知的方面，阳明把知分成了本然之知和见闻之知，这两种知包含了我们所有的知识，包括存在知识和善恶知识。在阳明看来，存在和价值是一体的。对天地万物的自然本然状态的认知就是本然之知，而本然之知也即良知，本然之知同时也是善的知识。而驻留于方所的知属于见闻之知，如果固执于这些枝节知识并以其取代更完整和更根本的知识，其知就成了恶。现今的所谓科学知识也在良知范围之内，如果这些科学知识真正揭示了宇宙自然本然之奥秘，其知也善；若其故步自封、夜郎自大，把科学搞成科学主义，则是恶之知。

其次，情感上的喜怒哀乐好恶等只要依循自然良知天理，则为善；若

妄动于气，着了一分意，则会过与不及，变为恶。如此，不仅是人们一般所称的正面情感如喜、好、乐等都是善，即便负面情感如哀、恶、怒等也是善，只有当这些情感过度或不及了才是恶。而在人们的好恶情感中，有一种特殊的好恶也应注意，这就是对善恶的喜好和厌恶。过度地喜好善和过度地厌恶恶都可能会成为恶。我们通常的过度强调或渲染的向善恶恶之行为，也都有可能变为恶，这是我们特别要注意的。

再次，在具体的意念上，循良知天理之诚意为善，偏离天理之私意为恶。

有时阳明还将意之动视为心之动，“心之本体，原是不动的。只为所行有不合义，便动了”。所以，意之动、气之动、心之动说得是一种意思，也即只要良知或天理已发为有形万事万物之后，就有可能出现不循自然天理之妄动，至善或善就有可能变成恶。如果动随自然天理，则是善；而不随天理之妄动，即为恶。所以，只要有了意之动、气之动、心之动，就有可能出现妄动。由此也就有了善恶之分，所谓“有善有恶意之动”或“有善有恶者气之动”。

不知读者注意到没有，这里在谈善恶时，既没有谈到自然界的恶，也没有谈到人的“行”上的恶。按照一般的划分，应该有两类恶：一类是自然界的恶（包括自然生理意义上的人）；一类是人类的恶。按阳明理论，前者之恶是万物拘于形质而产生的过和不及，如各种自然灾害和人之畸形等；后者之恶是人受僵滞形象和观念影响后在知、情、意上的过与不及，如上所述。

但要真将阳明的逻辑贯彻到底的话，就不用如此划分了。因为在阳明这里，万物是一体的，万物之恶与人之恶是相互呼应、互为因果的。而作为万物之灵的人类，更要为万物之恶负责。自然灾害之所以发生，只因为人类良知良能开发得不够，当其依靠自身之灵性掌握了足够多的宇宙万物之知识时，这些灾难就可以避免或消除了。因此，善恶的问题主要是围绕着万物之灵——人类——展开的。只要解决了人类的问题，自然界的问题顺带也就解决了。因此，通晓了万物一体、心物一体之关系后，就不用将自然界之恶的问题作为一个独立的问题进行讨论了。

关于“行”之恶的问题也是如此。从阳明独特的知行合一理论出

发，就不必专门去探讨“行”之恶了。对阳明来说，知行不是分成先知后行两段的，而是一个整体的不同部分。“知行原是两个字说一个工夫，这一个工夫需着此两个字，方说得完全无弊病。若头脑处见得分明，见得原是一个头脑，则虽把知行分作两个说，毕竟将来做那一个工夫，则始或未便融会，终所谓百虑而一致矣。若头脑见得不分明，原看做两个了，则虽把知行合作一个说，亦恐终未有凑泊处，况又分作两截去做，则是从头至尾更没讨下落处也。”《答友人问》这里的头脑就是那个太虚本源良知。说到寻常人的知和行，也都是这一本源良知之化生产物。知不过是行之灵明化，行则是知的外显和形化，所谓“知之真切笃实处，便是行；行之明觉精查处，便是知”。知和行只是本源良知的不同表现形式而已，它们说的是一个工夫，拥有的是一个头脑。而阳明所有的思想也都可概括为“知行合一”，如性气合一、体用合一、心物合一、理气合一、道事合一等。其中的性、理、心道等是与“知”相对应的，都是灵明之存在；而气、用、物、事等则是和“行”相对应的，都是躯干性的存在。但就其皆为天理化生而言，它们都是一体的。这种一体并不是两相对接，而是浑然一体的，所谓体不可见、道不可闻、即用而显，但又不因此否认天理、天道、性之优越性，如此就造就了阳明良知之学的爱智特征。

所以，我们不必专门再去谈“行”上的善恶，在谈知、情、意这一头脑层面时已经包含了躯干之行为。我们再将“知行合一”理论延伸时，会发现，所有的思想体系其实都是知行合一的。根据人们对知行的认知，大概可以分为如下几类：先知后行、知即是行、知而不行、行而不知，这些都是知行合一的变种。“知即是行”是阳明天理一元论下的知行合一。而“先知后行”与“知而不行”的性质是接近的，都是将知与行分为两段之结果。但持有这种观念的“知”与在此观念上的行为本身又是一体的，所以，其依然是知行合一的一种。“行而不知”亦是如此。“行而不知”可以分为两种：高明的知行合一，行灵化到极点，行即是知，知即是行，所以行中不刻意分离一个“知”去知；最低层面的本能知行，知粗化到极点，无任何灵明的本能之知行。这四类知行合一其实也就是两类：知行一体与知行不一。先知后行与知而不行是知行不一的表现；知即是行与行而不知是知行一体的表现。它们皆是

知行合一的变种。所以，阳明似乎笑到了最后：所有的一切皆是知行合一的，只不过有些是扭曲的合一。一句“知行合一”几乎点中了所有思想体系的要害，阳明之高明如此！

说到阳明对智慧和灵性的偏爱，笔者又有一番感叹。根据雅斯贝尔斯的轴心时代观念，在轴心时代各大文明都产生了很高明的文化和思想。现今看来这一观点有其合理性。各主要文明都不约而同地提出了人的“理性”或“智慧”乃人的本质及人乃世界的核心的观念。古希腊的苏格拉底、柏拉图，中国的老子、孔子，印度的释迦牟尼等先哲无不尊崇智慧。他们都把知性或智慧视为通达宇宙本源的最高和唯一的途径。苏格拉底把理性或智能视为接近神的最佳工具，而美德也被他等同于智能，理想国中的哲学王也是以智慧著称的；老子所说的道，如果没有超越有无的智慧，是根本无法领悟的；孔子所提倡的仁、义、勇、德等德性的基础是礼，而礼是以智慧为基础的，所谓知书才会达礼；佛家修行更讲求智慧，在佛家戒定慧修行方式中，“慧”乃最后最高的阶段。然而需要注意的是，轴心时代各大思想家所提倡的知性或理性或智慧，与现代知性不同。恰当地说，它是一种探索宇宙整体大道的高层次智慧，或被称为大理性。古希腊哲人参照外在的神来调适人的智慧；中国哲人则在天人合一的基础上来体悟天道智慧。到了中世纪，西方基督教达至鼎盛，也是以更高的智慧来支撑其信仰，若无大理性支撑，信仰无疑是瘫痪的。进入近代，智慧萎缩为算计理性，虽然能够对物质进行局部认知和利用，但缺乏大智慧的指引，有可能像着魔的猪群，自堕悬崖。古典时代的先哲们无论以智慧通神，还是合天、悟佛，都是想抓住人最为本质的部分。现代人则有可能沉浸在枝节里，遗失人之根本。古典智能无疑可在这一意义上为其提供参考和借鉴。阳明将天理良知视为宇宙本源也是继承和发展了传统儒家思想。他坚持理一元论而不是气一元论也是表现了对知性或智慧的侧重。在其知行合一思想中，知的优先性是明显的。但是这一“知”并不是末节闻见之知，而是本然灵性之知，闻见之知只有在此基础上才有价值和意义。

在历史上曾经出现过诸多反智思想和运动。如老子、释迦牟尼、尼采、卢梭等都表现出明显的反智倾向。不过，老子反对的是礼的人为造作、小智穿凿，他所说的“绝圣去智”“绝学无忧”等话语，是反对人私意制造的“知”和“学”，而不是反对接近天道的大智慧。佛陀同样也反

人们对一己之智识的执着，而要让人保持知的开放性和无限性，去不断体悟更高的生存境界。所以，他在造业的五种途径（色、受、想、行、识）中，把“识”看为是最隐秘和最危险的，因为知或识是人类最高级的存在状态，但同时也是最危险的。卢梭和尼采反对的是算计理性的冷漠和碎化，他们呼吁从更高的层面来界定人的本质。只是他们对狭隘理性的过度仇视使他们不再相信任何理性，转而从人的情感和意志上来寻求人和世界的本质。基督教从表面上看也是一种情感宗教，但其信仰中贯穿着某种更为高明的理性思考，这使其得以超越人的情感和意志的主观泛滥，而具有某种引导和约束人的神圣品质。但卢梭和尼采同时拒绝了超验和理性，转而向人的情感和意志求救。这种有别于知性和智慧的情感与意志有可能最终听从于身体的欲望。从尼采而来的希特勒将生理上的种族差异定为判断优劣之标准，从卢梭而来的恩格斯将体力劳动定义为人的本质，就都不是偶然的了。它们与政治结合的产物，就是20世纪出现的两场浩大的反智运动。因此，拒绝从智慧上来看待人之本质，有可能产生不良之后果。当然，在追求智慧的过程中，会出现各种歧途和障碍，而解决这一问题的唯一的途径就是使智慧更完善，让我们少走歧路。章太炎把阳明称为和子路一样的重行实践者，实是把阳明看偏、看低了。

现在看来，所谓的“智识”至少有两种：一种是关于整体之道的体悟和灵知，即道之知，如良知等，我们可以把这种智识称为“超智识”；一种是关于具体事物之认知，即见闻之知，也即现今的科学知识、理性知识等，我们可以把这种智识称为“一般智识”。历史上常常出现超智识对一般智识的攻击，如老子、释迦牟尼、耶稣等。而现今出现的更多的是一般智识对超智识的攻击，并把超智识视为反智识主义。殊不知一般智识只有在超智识的引导下才能有宇宙论的基础和价值，否则就像无头的苍蝇一样盲目冲撞。由于超智识更多地靠直觉、灵感和顿悟，很难把握和操作，所以常被误用或误识，易被当做反智识主义。现今对儒家的攻击就是如此，由于不能理解儒家思想的超智识主义特征，往往将其作为反智主义来攻击。真正的反智识主义者恰恰是卢梭、尼采这样颠倒头脑和身体位置的人，他们将身体的欲望或情感作为人性本质，否定了人之灵性和知性的核心地位。

余英时和沟口雄三就持两种不同的智识主义标准。余氏以从客观事实

中求知求道为智识主义，离事而言知言道则为反智识主义^①，余氏所说的客体智识接近于我们所说的一般智识；山口氏则认为有主体性存在的就是智识主义，无主体性的则是反智识主义，^②山口氏所说的主体智识接近于我们所说的超智识。实际上，进入近代以后，真正的超智识已经难以出现了，因为近代智识（无论是主体智识还是客体智识）都是在主客体分离的前提下提出来的，都属于一般智识。而无论哪一种推到极致，都会产生反智识主义，如阳明所说的私智泛滥。阳明良知说则对这两种体系都提出了批判，阳明“道在事中显但不由事中生”的高明逻辑就避免了道（近似主体性）或事（近似客体性）之一边倒的倾向，较好地将超智识和一般智识融合了起来。

四

接下来的两句就比较好懂了。

第三句：“知善知恶是良知”。

对阳明来说，良知天理乃宇宙本源，生物而又能感物，就其感物来说，就是灵明之知。所以，本体良知自然而然就知是知非，“无知无不知”。无论良知被蒙蔽成怎样之程度，其一点灵明仍无法被阻挡，如此，良知辨善恶黑白之能就是其本然所具。

那么，致良知是从本体着手，还是从工夫着手？按照阳明所说，工夫应该从本体开始。他说，“良知不由见闻而有，而见闻莫非良知之用。故良知不滞于见闻，而亦不离于见闻。……故致良知是学问大头脑，是圣人教人第一义。今云专求之见闻之末，则是失却头脑，而已落在第二义矣。……大抵学问功夫只要主意头脑是当”（《传习录》）。

所以，良知既是致知工夫的出发点，也是其最终目的。在这里，我们就看到了阳明的一个循环论证：只有先接受了万物一体之良知本体，才能在万物中体认到良知天理。换句话说，心体之良知若没有先天地与良知天

① 余英时：《论戴震与章学诚——清代中期学术思想史研究》，生活·读书·新知三联书店2000年版，第328—345页。

② [日]山口久和：《章学诚的知识论——以考证学批判为中心》，王标译，上海古籍出版社2006年版，第169—249页。