

袁行霈 主編

國學研究文萃

哲學卷

北京大學出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS



袁行霈
主編

國學研究文萃

哲學卷



北京大學出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

圖書在版編目(CIP)數據

國學研究文萃. 哲學卷/袁行霈主編. —北京: 北京大學出版社, 2018. 6

ISBN 978-7-301-29541-0

I. ①國… II. ①袁… III. ①社會科學—中國—文集②哲學—中國—文集 IV. ①C53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2018)第 097588 號

- | | |
|-------|--|
| 書名 | 國學研究文萃·哲學卷
GUOXUE YANJIU WENCUI · ZHEXUE JUAN |
| 著作責任者 | 袁行霈 主編 |
| 責任編輯 | 田 煒 王晨玉 |
| 標準書號 | ISBN 978-7-301-29541-0 |
| 出版發行 | 北京大學出版社 |
| 地 址 | 北京市海淀區成府路 205 號 100871 |
| 網 址 | http://www.pup.cn 新浪微博: @北京大學出版社 |
| 電子信箱 | pkuwsz@126.com |
| 電 話 | 郵購部 62752015 發行部 62750672 編輯部 62750577 |
| 印 刷 者 | 北京中科印刷有限公司 |
| 經 銷 者 | 新華書店 |
| | 787 毫米 × 1092 毫米 16 開本 40.5 印張 616 千字 |
| | 2018 年 6 月第 1 版 2018 年 6 月第 1 次印刷 |
| 定 價 | 168.00 圓 |

未經許可, 不得以任何方式複製或鈔襲本書之部分或全部內容。

版權所有, 侵權必究

舉報電話: 010-62752024 電子信箱: fd@pup.pku.edu.cn

圖書如有印裝質量問題, 請與出版部聯繫, 電話: 010-62756370

謹以此書獻給
北京大學 120 周年校慶

——北京大學國學研究院

《國學研究文萃》編委會

主編 袁行霈

編委（按姓氏筆畫排列）

王小甫	王邦維	李四龍	吳同瑞
高崇文	許逸民	張學智	程郁綴
蔣紹愚	榮新江	鄧小南	樓宇烈
劉玉才	閻步克	錢志熙	嚴文明

發 刊 辭

不管願不願承認，也不管是不是喜歡，我們每天都生活在自己國家的文化傳統之中，並以自己的言談行爲顯示着這個傳統的或優或劣的特色。而國學作爲固有文化傳統深層的部分，已經滲進民衆的心靈，直接間接地參與現實生活。因此，有識之士莫不疾呼弘揚我中華優秀的傳統文化，以輔助現代化事業——這實在是遠見卓識。

中國悠久的文化傳統不是一潭止水，它宛若滾滾不盡的江河，不斷納入支流，或直或曲，或速或緩，或漲或落，變動不居。國學也是這樣，漢有漢學，宋有宋學，今後則必有以今之時代命名的學派。歷史悠久的國學只有不斷以新的形態代替舊的形態，才能永葆青春。

若論國學的演進，近一百年最爲急劇。1898年創立京師大學堂，1905年宣佈廢除科舉，相繼發生的這兩件事的意義，隨着歲月的推移將越來越證明其重要。這不僅是中國教育史上的一大變革，也促使中國學術史掀開新的一頁。中國的學術界從此更自覺地給世界各國的思想、文化、科學、技術留出一席之地，同時也以面向世界的新姿態審視自己數千年來固有的傳統，以建設新的學術與文化。而京師大學堂和它的後身北京大學遂成爲承擔這一歷史任務的強有力的肩膀。五四運動剛過，1920年魯迅就應校長蔡元培之聘在北京大學講授中國小說史。從此，被視爲“小道”的小說登上了大雅之堂，他的講義《中國小說史略》作爲中國小說史的開山之作，爲傳統的國學輸入了新的血液。中國原先雖有《宋元學案》《明儒學案》之類講述某一朝代儒學師承和派別的傑出著作，但沒有以近代方法編寫的中國哲學通史，有之，則始自胡適在北京大學的講義《中國哲學史大綱》（上卷）。清內閣大庫檔案的整理與研究，歌謠的徵集與研究，風俗的調查與研究，都是從北大發軔的；中國最早的考古學研究室

也是在北大建立的。北京大學將一大批新的學者推上講壇，同時也把其中一些人造就成爲一代新的國學大師。正是在他們手裏，古老的國學呈現出新的氣派。北京大學於是也奠定了自己在學術界無可爭議的崇高地位。

近半個世紀，“國學”這個詞雖然罕用了，但仍有許多國學研究者在辛勤地耕耘着。特別是這十幾年來，因爲有了日趨良好的生態環境，國學研究遂亦出現蓬勃發展的新局面。事實已經證明並將繼續證明，綿延了數千年的中華文化不會衰落也不能衰落，正如偉大的中華民族不會衰落也不能衰落一樣。植根於中華大地的國學，必將抖落身上的塵埃，吸取各國優秀文化的營養，以其扶疏的枝葉向全世界展現旺盛的生命力。而世界各國人民也會更加珍視中國寶貴的文化遺產，吸取對他們有用的精華，以豐富他們自己。今後，北京大學的學者將一如既往作出應有的歷史性的貢獻。

有鑒於是，我們創辦這份《國學研究》！

袁行霈

1992年6月1日

目 錄

發刊辭·····	袁行霈(1)
中國古代哲學中關於德力、剛柔的論爭·····	張岱年(1)
天人合一與知行合一·····	張世英(6)
論“象思維”“《易》邏輯”與中國傳統思維模式的基本特徵 ——關於由《周易》一書所確立的中國哲學的 基本趨向的思考·····	周繼旨(17)
《中庸》與荀學、《詩》學之關係·····	王 博(38)
墨子大小取章句釋義概說·····	鍾肇鵬(54)
《莊子》“外雜篇”對於《應帝王》篇的思想發展·····	張 涅(66)
馬王堆帛書易傳與孔門易學·····	陳 來(82)
袁宏與東晉玄學·····	樓宇烈(106)
陶淵明的哲學思考·····	袁行霈(130)
中國煉丹術思想試析·····	趙匡華(149)
佛教的“中心觀”對中國文化優越感的挑戰·····	王邦維(194)
唐代禪宗史上幾個問題的考證·····	楊曾文(208)
石頭宗心性論思想述評·····	方立天(223)
宋初禪宗的思想與臨濟宗黃龍派的革新·····	土屋太祐(245)
漢傳佛教經濟思想發展的重要階段 ——試論禪宗的農禪思想·····	趙 靖(259)
《悟真篇》的文本及丹法·····	朱越利(285)
胡宏、張栻儒學思想研究·····	楊柱才(320)

蘇軾的《東坡易傳》	余敦康(362)
聶雙江思想研究	楊立華(412)
陽明學在浙西的傳播與發展	
——“隱儒”董澐(附董穀)的個案研究	錢明(445)
郝敬氣學思想研究	荒木見悟 李鳳全 譯(484)
王夫之對“洪範九疇”的闡發	張學智(502)
戴震倫理學說述評	朱伯崑(524)
從經筵講論看乾隆時期的朱子學	陳祖武(582)
一分爲二 二合爲三	
——淺介劉咸炘的哲學方法論	龐樸(600)
熊十力的《春秋》學及其時代意義	林慶彰(605)
中國傳統美學的現代意味	葉朗(624)
後記	(641)

中國古代哲學中關於德力、剛柔的論爭

張岱年

德與力的問題是中國古代哲學中一個重要的爭論問題。德是德行、品德；力是強力、實力。儒家肯定德行的崇高價值，而不看重力。法家高度讚揚力的重要，而否認道德的社會作用。與德力問題密切相關的是剛柔問題。儒家雖然不重視力，却肯定道德上的堅強，以剛為人生的一項基本品德，道家提出以柔勝剛的主張，高度讚揚柔的作用。德力問題與剛柔問題相互交織，構成中國古代價值論思想的錯綜圖景。

孔子嘗以“德”與“力”對舉，他說：“驥，不稱其力，稱其德也。”（《論語·憲問》）驥是千里馬，本以足力見稱，孔子却認為驥的特長在於馴良之德。這表現了重德輕力之意。《論語》又載：“南宮适問於孔子曰：‘羿善射，奭蕩舟，俱不得其死然。禹稷躬稼而有天下。’夫子不答。南宮适出，子曰：‘君子哉若人！尚德哉若人！’”（《憲問》）羿善射，奭蕩舟，都以有力著稱，而都不得好死。禹稷則以德行著稱。這一段談話可以說是將德與力對照起來，尚德而貶力。《論語》又云：“子不語怪、力、亂、神。”（《述而》）孔子是不願談論“力”的問題的。但亦非絕對不談，他稱讚管仲的仁德云：“桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁，如其仁！”（《憲問》）這裏稱讚“管仲之力”，而以管仲為仁，管仲之仁與管仲之力是相互統一的，力正是仁的表現。但是對於管仲之仁與管仲之力的關係，孔子沒有作出較詳的說明。

孟子明確地以德與力對立起來。孟子以為王道是“以德服人”；霸道是“以力服人”。他說：“以力假仁者霸，霸必有大國；以德行仁者王，王不待大。湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也。以德服人者，中

心悅而誠服也。”(《孟子·公孫丑上》)孟子所謂力主要指軍力;所謂德指施行仁政。孟子對梁惠王說:“地方百里而可以王。王如施仁政於民,省刑罰,薄稅斂,深耕易耨,壯者以暇日修其孝悌忠信,入以事其父兄,出以事其長上,可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣。”(《梁惠王上》)孟子認為民心的向背是決定性的,而堅甲利兵並不足以對抗仁政。

荀子從更廣泛的意義上講德與力的關係,他以爲人君應以德治民,人民應以力事上。他說:“君子以德,小人以力,力者德之役也。百姓之力待之而後功,百姓之群待之而後和,百姓之財待之而後聚,百姓之勢待之而後安。”(《荀子·富國》)這認為德與力應是統治者與被統治者的相互關係,統治者應施行德政,被統治者應儘力爲統治者服務。荀子論兼併之術云:“凡兼人者有三術:有以德兼人者,有以力兼人者,有以富兼人者。”(《議兵》)這所謂以德兼人、以力兼人,基本上同於孟子所謂“以德服人”與“以力服人”。荀子又提出三威之說:“威有三,有道德之威者,有暴察之威者,有狂妄之威者。……道德之威成乎安強,暴察之威成乎危弱,狂妄之威成乎滅亡也。”(《強國》)所謂道德之威即是以德服人,所謂暴察之威即是以力服人,所謂狂妄之威即是施用暴力而民不服。荀子高度讚揚了道德之威。孟子貴王賤霸,荀子亦認為王是最高的,霸不如王但亦有一定價值,他說:“人君者,隆禮尊賢而王,重法愛民而霸,好利多詐而危,權謀傾覆幽險而亡。”(《強國》)孟子所謂王道主要是行仁,荀子所謂王道主要是崇禮,這又有所不同。

韓非的觀點與儒家正相反。韓非認為,在上古時代,道德可能有顯著的作用,但是現今情況不同了,競爭激烈了,只有“力”才能解決問題。韓非說:“古人亟於德,中世逐於智,當今爭於力。古者寡事而備簡,樸陋而不盡,……古者人寡而相親,物多而輕利易讓,故有揖讓而傳天下者。……處多事之時,用寡事之器,非智者之備也;當大爭之世,而循揖讓之軌,非聖人之治也。”(《韓非子·八說》)又說:“世異則事異,……事異則備變。上古競於道德,中世逐於智謀,當今爭於氣力。”(《五蠹》)韓非所謂力主要指強力而言。韓非更舉實例來論證說:“今有不才之子,父母怒之弗爲改,鄉人譙之弗爲動,師長教之弗爲變。夫以父母之愛、鄉人之行、師長之智,三美加焉而終不動,其脛毛不改;州部之吏,操官兵,推公法而求索姦人,然後恐懼,變其節,易其行矣。故父母

之愛不足以教子，必待州部之嚴刑者，民固驕於愛、聽於威矣。”（《五蠹》）又說：“力多則人朝，力寡則朝於人，故明君務力。夫嚴家無悍虜，而慈母有敗子，吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。”（《顯學》）韓非認為“威勢可以禁暴”，這是正確的，但由此而斷言德教都是無用的，則陷於片面性。

秦始皇運用法家的政策，兼併六國，取得了統一“天下”的勝利；但秦始皇死後不久，秦朝即被人民所推翻。秦代興亡的歷史可以說是一次大規模的實驗，是一次對於德力關係的大試驗。劉邦建立了漢朝。漢朝初建，關於秦朝滅亡的原因，陸賈和劉邦進行了一次認真的討論。《史記·陸賈列傳》云：“陸生時時前說稱《詩》《書》，高帝罵之曰：‘迺公居馬上而得之，安事《詩》《書》？’陸生曰：‘居馬上得之，寧可以馬上治之乎？且湯武逆取而以順守之，文武並用，長久之術也。昔者吳王夫差、智伯極武而亡；秦任刑法不變，卒滅趙氏。鄉使秦已併天下，行仁義，法先聖，陛下安得而有之？’高帝不懌，而有慙色。迺謂陸生曰：‘試為我著秦所以失天下，吾所以得之者何，及古成敗之國。’”於是陸賈著《新語》十二篇。陸賈在《新語》中重新肯定了仁義之保持長治久安的作用。《新語》云：“夫謀事不並仁義者後必敗，……德盛者威廣，力盛者驕衆。齊桓公尚德以霸，秦二世尚刑而亡，故虐行則怨積，德佈則功興。……仁者道之紀，義者聖之學，學之者明，失之者昏，背之者亡。”（《道基》）這是依據秦朝速亡而得到的結論。

賈誼著《過秦論》，論秦的興亡說：“始皇奮六世之餘烈，振長策而御宇內，吞二周而亡諸侯，……以區區之地，致萬乘之勢，序八州而朝同列，百有餘年矣，然後以六合為家，崑函為宮，一夫作難而七廟墮，身死人手為天下笑者何也？仁義不施而攻守之勢異也。”又說：“夫併兼者高詐力，安危者貴順權，推此言之，取與守不同術也。”賈誼從攻守勢異來論證秦朝興亡的原因，與陸賈的觀點完全一致。這也就是認為，奪取政權須用“力”，而保持政權則須用“德”，德與力各有所當。

王充對於韓非重力輕德提出了批評，主張兼重德力。王充說：“治國之道，所養有二：一曰養德，二曰養力。養德者，養名高之人，以示能敬賢；養力者，養氣力之士，以明能用兵。此所謂文武張設、德力具足者也。事或可以德懷，或可以力摧。……夫德不可以獨任以治國，力不可直任以禦敵也。”（《論衡·韓

非》)“德力具足”，這是一個正確觀點。

王充更指出，力亦有多種，不限於強力，他說：“人有知學，則有力矣。文吏以理事爲力，而儒生以學問爲力。……夫壯士力多者，扛鼎揭旗；儒生力多者，博達疏通。故博達疏通，儒生之力也；舉重拔堅，壯士之力也。”(《效力》)舉重的體力是力，博聞多識也是力。王充更詳述多種之力說：“故夫懇草殖穀，農夫之力也；勇敢攻戰，士卒之力也；構架斲削，工匠之力也；治書定簿，佐史之力也；論道議政，賢儒之力也。人生莫不有力，所以爲力者或尊或卑。孔子能舉北門之關，不以力自章，知夫筋骨之力不如仁義之力榮也。”(《效力》)王充如此論力，擴大了力的範圍，却取消了德與力的界限。應該承認，德與力還是有一定界限的。“德力具足”應是德力問題的正確結論。

與德力問題密切聯繫的是剛健與柔弱的問題。孔子雖然不願談力，但是讚揚“剛毅”的品德，認爲“剛毅木訥近仁”(《論語·子路》)。剛毅可以說是精神上的堅強。《中庸》有一段子路和孔子討論“強”的談話：“子路問強，子曰：南方之強與，北方之強與，抑而強與？寬柔以教，不報無道，南方之強也，君子居之。衽金革、死而不厭，北方之強也，而強者居之。故君子和而不流，強哉矯！中立而不倚，強哉矯！國有道，不變塞焉，強哉矯！國無道，至死不變，強哉矯！”所謂北方之強即是以力勝人。所謂南方之強當是指老子的以柔勝剛。所謂“和而不流”“中立而不倚”指精神上的堅強。

老子提出“柔弱勝剛強”的觀點(《老子》三十六章)，以水爲例，證明弱能勝強：“天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。”(七十八章)水是最柔弱的，却能冲毀堅強之物。又說：“天下之至柔，馳騁天下之至堅。”(四十三章)這也是指水而言。老子反對一般所講的強力，認爲逞強必無好結果，他說：“人之所教，我亦教之，強梁者不得其死，吾將以爲教父。”(四十二章)“強梁者不得其死”當係古語，老子稱引而加以讚揚。

於是老子以柔爲強：“見小曰明，守柔曰強。”(五十二章)又說：“知人者智，自知者明。勝人者有力，自勝者強。”(三十三章)勝人不足爲強，自勝纔可謂強。《莊子·天下》篇云：“關尹老聃……以濡弱謙下爲表，以空虛不毀萬物爲實……

曰堅則毀矣，銳則挫矣！常寬容於物，不削於人。”《呂氏春秋·不二》篇云：“老聃貴柔。”這些關於老子學說的論述亦都表明了老子“柔弱勝剛強”的宗旨。

老子“柔弱勝剛強”的思想含有深刻的辯證智慧。以柔克剛，其旨在於求勝，柔弱只是手段，目的在於勝剛。從這個意義上說，老子所說仍是一種關於“強”的思想，故《中庸》稱之為南方之強。但是，柔能勝剛，是有條件的，水能冲毀堅強之物也是有條件的，老子却未注意柔能勝剛的一定條件。在一定條件之下，剛強亦能勝柔弱。荀子說：“老子有見於屈，無見於伸。”這是中肯的批評。

漢代傳說，《周易大傳》是孔子所著。《周易大傳》中提出“剛健”“自強”的生活原則。剛健觀念與《論語》中“剛毅”觀念是一致的。《周易·文言》云：“乾元者，始而亨者也。乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉！大哉乾乎！剛健中正，純粹精也。”乾指陽氣，剛健是陽氣之德。《彖傳·大畜》云：“大畜，剛健篤實輝光，日新其德。”《彖傳·大有》云：“柔得尊位大中而上下應之曰大有，其德剛健而文明。”這都是說，人應效法乾陽，具有剛健的品德。《彖傳·乾》所說更為顯明：“天行健，君子以自強不息。”天行運行不已，決不休止，人應法天，自強不息。自強不息即是自覺向上、奮發求強，努力強化自己。這裏肯定了強的價值。

《周易大傳》強調“自強不息”，同時又推崇寬厚之德。《彖傳·坤》云：“地勢坤，君子以厚德載物。”“厚德載物”即寬容博大的德性。這樣，自強不息即是剛健精神，厚德載物即是寬柔精神，這兩者是相輔相成的，表現了剛柔的統一。《繫辭下傳》云：“君子知微知彰，知柔知剛，萬夫之望。”既應知柔，也要知剛，這是《周易大傳》所倡導的生活準則。

德與力的論爭，不僅中國有之，在西方思想史上更為顯著。康德肯定“善良意志”，讚揚道德的崇高與莊嚴。而尼采則宣揚“權力意志”，強調強力而鄙薄道德。西方社會中比較流行的思想是培根“知識即是力量”，有所謂“力之崇拜”。而中國傳統文化中佔統治地位的是儒家的“崇德”思想。時至今日，儒家已逐漸失去了影響。但是，在今天看來，德與力的問題仍然是一個值得注意的理論問題。不論國家和個人，道德覺悟的提高與生命力的充實，都是必須重視的。

天人合一與知行合一

張世英

我們一提到知行問題，就想到認識與實踐，並且認為認識就是指主體認識到客體、對象是什麼，實踐就是指改造世界、改造自然，使其為主體服務。但中國哲學史所講的知行問題是否只是指的這種含義呢？或者更具體地說，是否主要地是指這種含義呢？其實，這種含義主要來自西方哲學傳統，至於中國哲學傳統所講的知行，主要地不是指這種含義，而是指道德意義的知和道德意義的行。前一種含義的認識與實踐問題是一個認識論的問題，後一種含義的知行問題是一個倫理道德問題。中國哲學傳統所講的知行問題主要地是倫理道德問題，當然也包含認識論問題。把中國哲學史上的知行問題主要地當作認識問題來討論，從而把中國哲學史上的知行理論主要地當作某種認識論來批判，未免文不對題，至少是不恰當的。

中國哲學史上佔主導地位的儒家大都有知行合一的思想，儘管他們中間有的重知，有的重行，儘管“知行合一”的命題直至王陽明纔明確提出。孔子反對“言過其行”，孟子主張“養”浩然之氣，將善端擴而充之，“強恕而行，求仁莫近焉”（《孟子·盡心上》），都含有知行合一之意。程伊川雖然主張“以知為本”，但認為“知之深則行之必至，無有知而不能行者”，“知而不能行，只是知得淺”（《語錄》十五）。這可算作是王陽明知行合一說之先聲。朱熹也講知先

行後，但仍認為知行不可分離：“知行常相須，如目無足不行，足無目不見。論先後，知爲先；論輕重，行爲重。”（《語類》九）王陽明更明確地提出了“知行合一”說。他認為知與行是一件事情的兩個方面：“知之真切篤實處即是行，行之明確精察處即是知，知行工夫本不可離。”（《答顧東橋書》）他也認為知與行是一個過程，即所謂“知是行的主意，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在”（《傳習錄》）。如果說，王陽明以前的一些儒家還只是主張知與行兩者不可分離，却仍然認為它們是有明確區分的兩件事，那麼，王陽明所明確提出的“知行合一”說則把知行合一的思想推進到了這樣的地步：知與行不僅僅是不可分離的兩件事，而且就是一件事物的兩個方面，猶如手心之於手背，從這一面看是手心，從另一面看是手背，從“明確精察”的方面看是知，從“真切篤實”的方面看是行，從一事之“始”看是知，從一事之“成”看是行。有一種看法，認為王陽明混淆了知與行，從而“知行不分”。這種看法並不符合實際。王陽明的“知行合一”說對前人知行合一思想的發展，多少有點像斯賓諾莎把笛卡爾的精神物質的二元論發展成爲同一實體的兩個方面、兩種屬性的一元論的情況，我們不能說斯賓諾莎把精神與物質、思維與廣袤混爲一談，同樣，我們亦不能說王陽明混淆了知與行，“知行不分”，“以知爲行”，“銷行歸知”。

王陽明以前的一些儒家特別是程伊川和朱熹一派的理學家，其所謂知行雖然主要地仍然是指道德意義上的知行，但比起王陽明來，畢竟還包含有西方哲學傳統所講的認識論意義上的認識與實踐的含義，所以他們關於知行問題的理論總起來說雖然還是以知行合一的思想爲主導，但畢竟還包含有把知與行看作是兩事而非一事的思想，因爲認識論意義上的知與行即認識與實踐，的確是可以發生知而不行（即有了認識，但不去實踐）或行而不知的情形的。可是道德意義上的知與行則是緊密聯繫，不可須臾分離的。王陽明專從道德意義上講知行，幾乎不講認識論意義的知行，所以在他那裏，知與行相合一的程度達到了前人所未曾達到的最高峰。王陽明所謂“一念發動處便是行”（《傳習錄》）更明顯地是指道德意義上的行。若把它當作認識論上的問題，則誠如王陽明所說：“只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然却未曾行，便不去禁止。”（同上）但此“一念”既是道德意義之“念”，則念善便是道德，念惡便

是不道德，故一念之初便已是行。道德意義之念即是道德意義之行，道德就是要講動機（“念”）。王陽明的原話：“我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處便即是行了，發動處有不善就將這不善的念剋倒了，須要徹根徹底，不使那一念不善潛伏在胸中，此是我立言宗旨。”（同上）可見王陽明“知行合一”說的“立言宗旨”就是有道德意義的。他雖然也提到學問思辨亦是行，但那種意義的行並不是他立論的主旨，而且他主要是為強調“工夫”之切實才說這番話的：“凡謂之行者，只是著實去做這件事，若著實做學問思辨工夫，則學問思辨亦便是行矣”（同上，重點號是引者加的）。王陽明從道德意義上明確提出“知行合一”說，把道德意義的知行作為“知行合一”說的“立言宗旨”，正是抓住了以往儒家一貫偏重道德意義的知行問題的探討和強調知行不可分離的思想和核心，可算是對中國哲學史上知行理論的一個總結和發展。

二

“知行合一”與儒家的“天人合一”有密切的關係，可以說，知行合一就是為了達到天人合一的最高境界，知行合一是方法，是手段，天人合一是理想，是目標。

孟子認為人之善端乃“天之所與我者”，但必須擴而充之，“強恕求仁”，也就是必須通過修養之行，“反身而誠”，才能達到與天為一、與萬物為一的天人合一境界，至此，人就可以成為最有道德的聖人。

程伊川強調“學者須是真知，才知得便是泰然行將去也”。“人既能知見，豈有不能行？”知就是知理，而“理性本善”，故“真知”也就是知“良知”。能知良知，知理性本善，則只要“循理而行”（《宋元學案·伊川學案上》），就可以達到“與理為一”的天人合一境界。

朱熹講“知行常相須”，其所謂知，就是知“天理”，而朱熹所謂“天理”或“太極”的主要內容是“仁”，也就是有道德意義的義理之天。他說：“義理不明，如何踐履？”（《語類》九）所以朱熹和伊川一樣，也認為循理而行即可達到“與理為一”的天人合一之境。

王陽明的知行合一說最明顯地表達了它與天人合一說的密切關係。王陽