

王守仁研究系列资料之一

**王阳明“致良知”
“致知格物”说**

宁波华茂外国语学校图书馆

网上辑录资料

20031108

王守仁研究系列资料之一

王阳明“致良知”“致知格物”说

1. 王阳明“致良知”观念与其道德修养方法关系之探析/曾凤英/聊城大学学报(哲学社会科学版)2002/2.
2. 试论王阳明“致良知”说的哲理意蕴及积极意义/王素琴/陈海燕/广西社会科学2001/2
3. 超越与内在——比较康德的实践理性与王阳明致良知学说/余治平/浙江学刊2000/5
4. 论王阳明“致良知”的教育哲学/(韩)京淳圭/复旦学报(社会科学版)1999/4
5. 致良知与随处体认天理——王阳明与湛若水哲学之比较/郭晓东/中国哲学史1998/4
6. 王守仁“致良知”教学思想浅析/赵克平/宝鸡文理学院学报(社会科学版)1998/3
7. 本体与工夫之辩:致良知说再阐释/杨国荣/学术季刊1997/1
8. 简论王阳明“致良知”说的特点和意义/吴雁南/贵州文史丛刊1995/4
9. 王阳明的“百死千难”与“致良知”/吴雁南/黔东南民族师范高等专科学校学报1995/2
10. 道教内丹学与王阳明“致良知”说/徐位明/河南师范大学学报(哲学社会科学版)1994/2
11. 从事物之“理”到“格物”——王阳明“四句教”的社会存在论阐释/许斗斗/抚州师专学报2001/1
12. 朱熹、王阳明格物致知思想之比较——兼论阳明学与朱子学的关系/陈声柏/兰州大学学报(社会科学版)1998/1
13. 阳明学“致知”与“心悟”关系简议——新编《王阳明全集》所收《大学古本序》之末句不宜改断/林乐昌/孔子研究1997/4
14. 气本论与心学的格物之争——记罗钦顺与王阳明的两封通信/虞圣强/孔子研究1996/4

宁波华茂外国语学校图书馆

网上辑录资料

20031108

王阳明“致良知”观念与其道德修养方法关系之探析

曾凤英

(聊城大学教育系,山东聊城 252059)

[摘要] “致良知”说是王阳明道德修养方法论的核心,在这一方法论思想的指导下,王阳明又提出了一些具体的道德修养方法,如立志自信、克己省察、静坐、事上磨炼等。本文着重探讨了“致良知”与其一系列具体的道德修养方法之间的内在联系,以求深入揭示其理论内涵,展示其精神意蕴,为我国当前的社会主义道德建设提供一些启示。

[关键词] 王阳明;致良知;道德修养方法

[中图分类号] D922·282

[文献标识码] A

[文章编号] 1001-8301(2002)02-0060-02

“致良知”说是王阳明道德修养方法论的核心,是他从百死千难中悟出的修养工夫:“吾平生讲学,只是‘致良知’三字。”^[1](《寄正宪男手墨二卷》)

那么,“致良知”的涵义是什么呢?概括地说,“致良知”就是把良知之天理或良知所觉之是非善恶不让它为私欲所间隔而充分地把它呈现出来以使之见于行事,即成道德行为。^[2]具体来讲,王阳明的“致良知”具有以下两重含义:一是将良知推广至极:“孩提之童无不知爱其亲,无不知敬其兄,只是这个灵能不为私欲遮隔,充拓得尽,便完完是他本体。”^[1](《传习录》上)在王阳明看来,人的先天的道德直觉,如恻隐、是非、辞让、羞恶之心等,本身就是良知本体的自然呈现,能将此一心灵状态扩而充之,以至乎其极,这就是工夫;二是依良知而行。在王阳明看来,良知是人虽不知而己所独知的是非之心,无所与于他人者,但良知的实现必须体现在实际行动中,他说:“尔那一点良知,是尔自家的准则。尔意念著处,他是便知是,非便知非,更瞒他一些不得。尔只不要欺他,实实落落依着他做去。”^[1](《传习录》下)即是说,致良知工夫不是别的,就是按照自己的道德直觉去行事。

在致良知这一方法论思想的指导下,王阳明又提出了一些具体的修养方法,如立志自信、克己省察、静坐、事上磨炼等。

一、立志自信与克己省察

立志揭示的是道德修养实践中意志的决定作用问题,它是最终付诸实际的基本选择,影响着人的存在的整个方面的质的变化。^[3]人皆有是非之心,但能否致良知,则取决于“立志”,所以立志在王阳明道德修养中是一十分重要的入手处。他说:“大抵吾人为学紧要大头脑,只是立志。所谓困忘之病,亦只是志欠真切。今好色之人未尝病于困忘,只是一真切耳。自家痛痒,自家须会知得,自家须会搔摩得。既

自知得痛痒,自家须不能不搔摩得。”^[1](《传习录》中)“困忘之病”指的是人生修养实践中的懒惰、不思进取、得过且过的毛病,人皆有是非之心,皆知善恶之别,就是“困忘”而不去一心一意地“致良知”,因此,必须提倡立志:“诸公在此,务要立个必为圣人之心,时时刻刻,须是一棒一条痕,一摺一掌血,方能听吾说话句句得力。若茫茫荡荡度日,譬如一块死肉,打也打不得痛痒,恐终不济事。回家只寻得旧时伎俩而已,岂不惜哉!”^[1](《传习录》下)在人生的修养过程中,人始终困顿不前,无所长进,其原因就在于不能真切地为善去恶,只是知得个善恶,不能在实践上,在道德践履方面着实地为善去恶,不能做到“一棒一条痕,一摺一掌血”的痛切真诚的格物工夫。而所以知而不行,无所长进,就在于无志。

不立志,则犹如无源之水,无本之木,终将茫茫荡荡,一事无成。“志之不立,犹不种其根而徒事培灌灌溉,劳苦无成矣。世之所以因循苟且,随俗习非,而卒归于污下者,凡以志之弗立也。”^[1](《示弟立志说》)“志不立,天下无可成之事,虽百工技艺,未有不本于志者。今学者旷废隳惰,玩岁愒时,而百无所成,皆由于志之未立耳。故立志而圣,则圣矣;立志而贤,则贤矣。志不立,如无舵之舟,无衔之马,漂荡奔逸,终亦何所底乎?”^[1](《教条示龙场诸生》)

从以上引述可以看出,王阳明认为,立志是为学、道德修养的根本,是道德修养的起点和动力;如果不立志或立志不坚,则意味着茫无所从,其结果势必是一事无成,这正如树没有根一样,不管怎样努力培土和浇水,都是徒劳的;不立志,前进的路上就没有明确的方向,终将误入歧途。而立了志,则就有了一个好的开始,这等于成功了一半。“学本于立志,志立而学问之功已过半矣。”^[1](《与克彰太叔》)

但仅仅立志是不够的,还要确立自信,立定必为圣人之心,还要信得自己良知与圣人同,无少亏欠,这样圣人气象则

[收稿日期] 2001-11-25

[作者简介] 曾凤英(1972-),女,山东曹县人,教育学硕士,聊城大学教育系教师。



不在圣人而在于我。从此良知真实用功不已，良知得致，既成圣人。“良知良能，愚夫愚妇与圣人同。但惟圣人能致其良知，而愚夫愚妇不能致，此圣愚之所由分也。”^{〔1〕}《传习录》中

“圣人气象自是圣人的，我从何处体认？若不就自己良知上真切体认，如以无星之称而权轻重，未开之镜而照妍媸，……自己良知原与圣人一般，若体认得自己良知明白，即圣人气象不在圣人而在于我矣。”^{〔1〕}《传习录》中

“若信得良知，只在良知上用功，虽千经万典无不吻合，异端曲学一勘尽破矣……”^{〔1〕}《传习录》中

从以上可以看出，阳明所讲的立志和自信都是主体概念，它们以人的良知为基础，是致良知的入手处，亦可以说是首要原则。如果说，立志自信坚定了“人人皆有良知”的信念的话，那么，克己省察则充分发挥了良知的自我监督功能。王阳明说：“省察克治之功，则无时而可间，如去盗贼，须有个扫除廓清之意。无事时将好色好货好名等私逐一追究，搜寻出来，定要拔去病根，永不复起，方始为快。常如猫之捕鼠，一眼看着，一耳听着，才有一念萌动，即与克去，斩钉截铁，不可姑容与他方便，不可窝藏，不可放他出路，方是真实用功，方能扫除廓清。到得无私可克，自有端拱时在。”^{〔1〕}《传习录》上

在这段话中，他肯定了“省察克治”工夫的重要性。省察，是一个人对自我的品行是否合乎道德的自我检查的道德修养方法，也就是个人对自己的行为动机与行为效果及其所表现的道德认识、道德情感、道德意志之自我检查。在这里，王阳明触及到了德性培养的自觉原则，认识到真正的道德行为是自觉的，这种自觉性来源于道德理性。王阳明十分强调克治的作用，他把“克治”又称为“克己”的工夫，认为持续不断地“克己”，才是“去人欲”的根本途径。他说：“人若真实切己用功不已，则于此心天理之精微日见一日，私欲之细微亦日见一日。若不用克己工夫，终日只是说话而已，天理终不自现，私欲亦终不自现……且待克得自己无私可克，方愁不能尽知。”^{〔1〕}《传习录》上

“克己”是除去私欲的蒙蔽，使良知天理显现的工夫。王阳明认为良知是人心固有的道德准则，是人心自有的“明觉”，所以他的“克己”是“精察义理于此心感应酬酢之间”，^{〔1〕}《传习录》中是从人心“一点明处”精察去，即良知主体在自思自悟中显露澄明的功夫。从这种意义上说，克己不应当被片面地归结为对主体（己）的否定，而应把它看作是自我肯定的过程。

在阳明看来，道德践履与道德修养的过程当然离不开克己，但主体进行自我磨炼归根到底是为了达到理想的“我”（真己）：“人须有为己之心，方能克己；能克己，方能成己。”^{〔2〕}因此，“君子之学，为己之学也。为己故必克己，克己则无己。”^{〔1〕}《书王嘉秀请益卷》

孔子早就说过“古之学者为己，今之学者为人”^{〔4〕}《宪问》为己即是以主体的自身为出发点，为人则是把主体降低为他人的附庸，王阳明以为己否定为人，表现了对自我的确认与重视。因此，克己的最终目的是为了自我的完善与发展。为了强调“为己”作为圣学功夫的基本特征，阳明区分了“真吾”

与“私吾”，他说：“所谓真吾者，良知之谓也。父而慈焉，子而孝焉，吾良知所好也；不慈不孝焉，斯恶之矣。言而忠信焉，行而笃敬焉，吾良知所好也；不忠信焉，不笃敬焉，斯恶之矣。故夫名利物欲之好，私吾之好也，天下之所恶也；良知之好，真吾之好也，天下之所同好也。”^{〔1〕}《从吾道人记》

为己要实现的自我就是“真我”，是本然的我。真吾代表的是真正的道德主体，是道德原则的内在根源。

从以上可以看出，阳明的“克己”、“为己”、“成己”的思想，不仅表现了对人的本质力量和道德主体性的充分肯定，同时还体现了一种强烈的历史使命感和社会责任感。因为克去己私，人“真能以天地万物为一体”，^{〔1〕}《与莫宗贤》人就能实现他真正的“我”。

二、静坐与事上磨炼

“静坐”是中国传统教育哲学的修养方法之一，是儒释道三家所共同主张的一种易于操作的修持。佛家以戒、定、慧为三学，“定”就是专门讲究修炼人心空明寂静的工夫，道家以虚静无欲自然为人的本性，儒家则定之以中正仁义而主静，强调涵养于喜怒哀乐未发之前，追求“致中和”的完美境界。周敦颐、程颢、朱熹都曾提倡过静坐，王阳明也不例外。他把静坐当作一种有针对性的修养方法来提倡，“教人为学，不可执一偏，初学时心猿意马，拴缚不定，其所思虑多是人欲一边，故且教之静坐，息思虑。”^{〔1〕}《传习录》上

人心因思虑所发，物欲的引诱而陷溺，所以需要修养。但人生开始修养时，心中私念纷杂，须静坐清理，使混乱的私心杂念离开发生的环境而得到整治，否则人心已经陷溺，而且始终在己发的陷溺中，良知的修养将无从下手，所以王阳明提倡静坐。静坐并非空空无事可做，而是要去除闲思杂虑，同时用自己的整个身心去思考，其目的是用理性的自觉安定心灵，并在静定中获得安身立命的道德实践力量。

王阳明虽然提倡静坐，但因这种方法不好把握，因此易产生流弊，他说：“今人存心，只定得气。当其宁静时，亦只是气宁静，不可以为未发之中。……若靠那宁静，不惟渐有喜静厌动之弊，中间许多病痛只是潜伏在，终不能绝去，遇事依旧滋长。以循理为主，何尝不宁静；以宁静为主，未必能循理。”^{〔1〕}《传习录》上

在静坐实践中逐渐增长了喜静厌动的意向，这对于必须承担社会责任和强调社会实践的儒家来说显然是有害的。如果一个人的静坐不能或不是促进和改善了他应付复杂实践的心理力量，反而减弱了他对外部事务的心理承受能力，那就与阳明的愿望背道而驰了。因此，他又提出了“事上磨炼”。

致良知展开于工夫之中，即展现于人的生活过程之中。这生活既包括平常的生活，也包括非常的生活。王阳明重视事上磨炼在日常生活中的重要作用，“就学者在本心日用事为间，体究践履，实地用功。”^{〔1〕}《传习录》中

值得注意的是，他更强调在非常的生活磨炼良知。

据《传习录》上载：“（陆）澄在鸿胪寺仓居，忽家信至，言儿病危。澄心甚忧闷不能堪。先生曰：此时正宜用功。若此时放过，闲时讲学何用？人正要在此等时（下转第71页）”

万计)的43%。随着时间的推移,这一比例会越来越高,并将逐渐取代科举出身的人,成为各级政府用人的主要来源。新学之士的大量增加并在20世纪初进入了社会各阶层,由于他们所学与科举中人大异,他们的社会和政治行为必然有很大的改变,这将大大有益于山东的社会现代化进程。

但也应看到,此期西方文化在山东的传播以及山东教育的现代化,只是开启了山东社会现代化的序幕。在山东,一个为社会现代化所需要的良好的人才培养机制还远未建立,尤其是山东乡村,人的再次社会化尚未开始。甚至就现代化程度最高的青岛城市而言,在乡村仍为传统人的大批山东移民的迁入,无疑将加大青岛城市社会现代化的难度,受城市功能的局限,此期青岛城市难以在短期内完成移民的再次社会化进过程,致使青岛出现“城市里的村庄”,传统人和现代物质文明共处一市的现象。无疑,人的现代化成为山东社会现代化进程中的关键所在。

参考文献:

- [1]陶飞亚,刘天路.基督教会与近代山东社会[M].山东大学出版社,1995.
- [2]顾长声.传教士与近代中国[M].上海:人民出版社,1982.
- [3]张玉法.中国现代化的区域研究(山东省·1860-1916)[M].台湾中央研究院近代史研究所,1982.
- [4]杨懋春.齐鲁大学校史[A].山东文献,3(2).
- [5][美]周锡瑞.义和团运动的起源[M].张俊义、王栋译.江苏人民出版社,1994.
- [6]袁世凯奏折专辑(一)[M].台湾文海出版社影印.
- [7]Ch'en Jerome. China and West, Society and Culture, 1815-1937. London, 1979.
- [8]Nevius Helen S. C. The life of John Livingston Nevius,

for Forty years a Missionary in China, New York, 1895.

[9]余有林、曹梦九修.高密县志[M].民国24年(1935),青岛胶东书社铅印本,台湾文海出版社成文本.

[10]蔡永春等译.中华归主(中册)[M].中国社会科学出版社,1987.

[11][德]扎贝尔·罗尔夫(Zabel·Rolf).德国人在中国(Dautshland in China)[M].莱比锡1902.刘善章,周荃.中德关系史译文集[M].青岛出版社,1992.

[12]青岛博物馆藏.胶州地区发展备忘录(1904.10-1905.10)[M].中文译本未刊稿.

[13][日]东亚研究所.诸外国の対支投资(下卷)[M].东京,昭和18年.

[14]山东济南私立齐鲁大学医学院概况[M].齐鲁大学档案9-3-46.

[15][日]山口升.欧美人の支那たる文化事业[M].上海,大正10年.

[16]李天禄.基督教教育之我见[M].1926.

[17]Forsyth, R. C. Shantung, the Sacred Province of China, Shanghai, 1912.

[18]顺天时报[N].光绪30-8-18.

[19]王元德,刘玉峰.文会馆志[M].山东登州,民国2年版,赫先生行车事略.

[20]舒新城.中国近代教育史资料(上册)[M].北京人民教育出版社,1985.

[21]申晓云.动荡转型中的民国教育[M].河南人民出版社,1994.

[22]顺天时报[N].山东通讯,宣统元年-12-24.

[23]东方杂志(民国2年9期)[N].

[24]徐子尚等修.临清县志[M].民国24年(1935)铅印本.

[责任编辑 马亮宽]

(上接第61页) 磨炼。父之爱子,自是至情。然天理亦自有个中和处,过即是私意。人于此处多认做天理当忧,则一向忧苦,不知已是有所忧患,不得其正。大抵七情所感,多只是过,少不及者。才过便非心之本体,必须调停适中始得。就如父母之丧,人子岂不欲一哭便死,方快于心。然却曰“毁不灭性”,非圣人强制之也,天理本体自有分限,不可过也。人但要识得心体,自然增减分毫不得。”[1](《传习录》上)

从这段记述我们可以看出,王阳明强调在事上磨炼,实际是要求人们顺其心体自然,教导人们在现实生活中锻炼自己的情感和意志,使自己的道德本性得以发展和完善,使自己的每一闪念都不离心体——良知。人若经过艰难困苦的磨炼,则无以提升自己的道德境界和建立自我的主体性,无以养得“此心中和”。所以,事上磨炼的真实意义,在于使人们不再把人生突如其来的灾难性变化看作是一种消极的阻遏力量,而是视之为完善道德人格、提升精神境界的必由之路,从而勇敢地面对生活的挑战,并通过这些磨难去磨炼、挺立和提升精神自我。

根据以上分析,我们可以得出如下结论:王阳明的“致良知”说,一方面是要要求人们在进行道德修养、实施道德教育时,要切实实实在在地去做,实实在在地把道德认识转化为道德行为;另一方面,“致良知”的方法论,把一切修养工夫归结为道德主体的自我挺立和自我选择,这就更加突出了道德实践的主体性和自律性特征,体现了道德主体性精神。因此,它对于我们当前进行社会主义道德教育,创建社会主义精神文明,开创积极健康的社会风尚,仍具有不可否定的借鉴意义。

参考文献:

- [1]王阳明全集[M].北京:红旗出版社,1996.
- [2]牟宗三.从陆象山到刘蕺山[M].台湾学生书局,1975.
- [3]杜维明.人性与自我修养[M].中国和平出版社,1988.
- [4]杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局,1980.

[责任编辑 马亮宽]



试论王阳明“致良知”说的哲理意蕴及积极意义

王素琴 陈海燕*

(中国矿业大学北京校区社科系,北京 100083)

[摘要] 王阳明是明朝时期心学集大成者,他的学说是儒学发展的高峰。“致良知”说是他全部学说的核心和基础,具有中心价值。“致良知”说是一种本体论、先验的人性论和道德修养实践论,它的积极意义对现实世界有颇多启发。

[关键词] 王阳明 致良知 积极意义

[中图分类号] B248.2 [文献标识码] A [文章编号] 1004-6917(2001)02-0040-03

王阳明(1472-1529)明朝人,字伯安,浙江余姚人,他是继陆九渊所开创的“主观唯心主义心学”的集大成者。他的心学的形成、发展和演变不仅对明代学术思想的发展具有历史导向作用,而且影响了近代的思想解放运动。在1999年召开的纪念王阳明逝世470周年国际学术讨论会上,中国人民大学教授张立文先生指出:“王阳明的心学对于纠正程朱理学的僵化、教条化具有革命理论意义,他既对明代社会的冲突作出回应,又化解了理学紧张,实现了哲学转换。在当时的学术思想界和平民中产生了广泛、深远的影响”^[1]。由此可见王阳明的历史地位。在他的整个学说中,“致良知”具有极显著的价值,是他全部学说的核心和基础。

一、“良知”和“致良知”说的提出

一种学说的形成,是一个人主客观因素的综合结晶,因此我们研究王阳明的良知学说,不能不回顾产生这个学说的时代背景,即王阳明的思想和生活历程。从他的经历上可以有助于更深刻地理解良知说的深刻意蕴。王阳明出生于明朝中叶,当时中国封建制度已陷入深重的危机之中,社会矛盾激化,统治者腐败不堪,皇帝荒废政事,大权旁落,宦官专权,起义不断,使整个明王朝政局混乱,内外交困,岌岌可危。使王阳明深切地感到“今天下被颶风靡日已久,何异于病革临绝之时”,在社会思想领域,程朱理学自成为官方哲学后,日趋支离、繁琐、迂腐、空疏,成为束缚广大民众的精神枷锁,失去了向前发展的生机和活力,也失去了维系人心的教化作用。因

此,创立一种新的学术思想,取代当时僵化的程朱理学,是王阳明思想发展的必然趋势。

王阳明作为封建地主阶级的思想家,十分关心民族和国家及知识分子的命运。他带兵平定判乱,后被贬谪龙场。在下放期间,他不仅排除了一切外界得失的荣辱干扰,而且连生死也置之度外,集中精力思考“圣人处此更何有道?以圣人为榜样或目标,采取正确态度来对待当前的困境。他默坐澄心,日夜积思,一日在睡梦中忽然大悟“格物致知之旨。”成为他心学体系形成的奠基阶段。从而实现了从程朱理学向心学的转变,也奠定了他一生学问事功的基础。此后,他处处宣讲主观唯心主义的“心学”。王阳明认为,要维护封建专制制度以挽救明王朝的危机,必须培养人们的良好道德品质和道德行为,改变社会道德风尚。为此,他提出“良知”说。他认为,良知是万事万物的根源,也是道德的基础,是人先天具有的善良道德情愿。他说:“知是心之本体,心自然会知,见父自然知孝,见兄自然知悌,见孺子之入井,自然知恻隐,此便是良知,不假外求。”良知作为道德本体确立后,如何走向通往本体的途径,自龙场悟道之后,他一直在探索。在晚年,他提出“致良知”说。他说:“所谓致知格物者,致吾心之良知于事事物物,则事事物物得其理矣。故曰:致吾心之良知者,致知也,事事物物皆得其理者,格物也。是合心与天理为一者也”^[2]。“致良知”这一命题虽然是他晚年才提出,但却是他最成熟、最重要的理论,是他一生学说的总结。它的提出,标志着王阳明心学体系的完成。

*[收稿日期] 2001-01-18

[作者简介] 王素琴(1972-),女,中国矿业大学北京校区社科系99级研究生;陈海燕(1976-),女,中国矿业大学北京校区社科系99级研究生。

二、“致良知”说包含的哲理意蕴

“致良知”按照冯友兰先生的解释就是认真按自己的良知办事。王阳明说,不必向外界寻找标准和判断者,每个人的“心”就是标准,它自己就是判断者,这就是他的“良知”,所谓“致良知”的那个“知”是每个人的“良知”,每个人都发挥他的“良知”,就是“致良知”,照“良知”办事,这就是“格物”。认真地按照自己的良知办事,没有一点虚假,这就是诚意。这一系列的行动概括起来,就是“致良知”。

1.“致良知”说达到了本体论的高度。良知这一概念来源于孟子。孟子说:“人之所不学而能者,其良能也,所不虑者,其良知者也。”孟子认为,良知是善,是道德感情,但是他的心性合一论只是从人的先天性上强调善端的道德感情和良知良能,并没有达到本体论的高度,在中国哲学史上有先天论、本原论、本体论三个不同层次的理论阶段。先秦儒家主要是从先天善恶的问题上谈人性,荀子的思想中有本原论的发展趋势,到了汉代董仲舒和王充从宇宙化气的高度谈人性的“阳仁阴贪”和“气禀精粗”,形成了系统的本原论,而真正达到本体论的是魏晋玄学的本末、体用、有无一系列范畴的提出。魏晋佛教和隋唐佛教的性空是本体论,而这时儒家韩愈的性三品和李翱的复性说仍然是本原论,程朱的天理把仁义礼智提到宇宙本体的高度上论述,心学家陆九渊虽然也搬用过这一概念,但他只指伦理本体。只有到了王阳明,良知这一概念的内容才被大大丰富了:它被提升为宇宙的本体,事物的根源。王阳明认为,“良知只是一个寂然不动的本体”。在王阳明眼里,良知无时不在,无事不在,无物不在。所有的空间、时间都囊括于良知之中,“自圣人以至愚人,自一个之心,以达于四海之远,自千古之前,以至万代之后,无有不同是良知也,是谓天下之大本也”^[3]。

2.“致良知”说是一种先验的人性论。王阳明认为,“充其恻隐之心,而不可胜用矣”,他认为良知完全与生俱来,不假外求,为人所固有的。如果需要外求,那就不足为良知了。在王阳明看来,正由于良知不是起源于后天的经验活动,而是内含着先天的理性意识,故它能超越特定时空而成为天下万物之本。不难看出,王阳明是以良知的先天性(先验性)来论证其普遍有效性。杨国荣学者认为,这种思路在某些方面近于康德。按康德之见,道德原则的普遍性与感性经验总是格格不入,前者只能来自先天的理性或善良意志的自我立法。从理论上讲,道德原则无疑具有先于特定个体的性质:个体在行为中所依照的道德原则,并非形成于其具体的经验活动,它首先是作为既定的(先于个体的)规范而被接受的。与康德一样,王阳明以道德原则的先天性来担保其普遍性^[4]。良知既是超越的形上本体,又是内在于人的心性本体。就良知的内在性而言,良知即是天理在人心中的呈现,是天道在人性中的落

实,“良知是天理之昭明灵觉处,故良知即是天理”。人性来源于天道,天所命之性,其本质必然至善,故人性也必然内具良知,良知是普遍的人性,是人性本有的明德。他认为,良知不是某种外在伦理的强加,是内在本然心性的真实自觉。“性无不善,知无不良”,良知作为人性的本质,也是人之为人的根本依据,人性内具良知是普遍的,先验的。与西方预设外在的上帝以作超越不同,王阳明的良知是作为内在的超越依据的。在王阳明看来,人性实现的价值高于包括政治在内的一切,在圣人面前,人人平等。

3.“致良知”说是一种道德修养实践论。“良知”说,被认为是主观唯心主义的道德起源论。他认为,道德的本源和宇宙的本源都是“心”,所有的理或天理,主要是封建的道德伦理规范,都是由心产生,并存在于心中。心即理。他用“致良知”来概括他的全部伦理学说。他说:“吾生平讲学,只是‘致良知’三个字”。他主张“圣人之心,以天地万物为一体”,他所追求的标准是人人心中皆有的良知,王阳明的良知说以吾心为道德实践主体,以为圣人是由自己的“立志”确立的道德目标,圣人标准是由自心的道德实践所把握和规定的;他以“良知”为成圣的根据,“致良知”为成圣的保证,认为“圣人”是人人心中自有的,并且是人人都可以做到的。良知是人人自有的本质,是每个人独立人格与自我意识的再现,而“致良知”才能充分发挥自我意识的作用,这才是道德修养中实现道德自律的前提。他认为,良知是一种自觉。他说:“父而慈焉,子而孝焉,吾良知所好也;不慈不孝焉,斯恶之矣。言而忠信焉,行而笃敬焉,吾良知所好也;不忠信焉,不笃敬焉,斯恶之矣”^[5]。良知所好是良知的道德选择,从根本上说,良知的善善恶恶是自觉的。良知说之所以优于程朱天理论,是因为王阳明对道德自觉性的高度重视。“致良知”是实现“圣”的唯一现实可行的途径。“致良知”自然就是最高道德律令,从消极方面看,“致良知”可以有效扼制人的私欲,从积极方面看,“致良知”可以圆满人的本质。王阳明认为,良知是道德判断的标准,是行动的试金石、指南针。在王阳明看来,永无止境的道德自我实现过程中,“致良知”既是手段,又是目的。要真正实现人道,完善“圣”的人格,就需要实实在在去做,只有永远遵守“致良知”的功夫,把自我的良知推及一切成为“圣”的可能性才能最终变为现实。

三、对“致良知”积极意义的一点思考

需要指出的是,“致良知”所维护的是一种封建的道德伦理规范,维护的是封建的统治社会,但如果我们去其消极意义和封建糟粕,良知说就具有积极的意义。

良知是天,良知是理。是上天赋予众人的为实现本来自我的睿智,是人心与宇宙相通的本源性直觉。不是简单的道德良心,王阳明的良知说比孟子的性善论多出了无穷的内涵。

当代日本人矢崎胜彦用阳明心学发展起来的“将来世代的国际财团”就很好地体现了良知之道的现代意义:克服自我,超越经济至上主义、科学至上主义、眼前主义等。矢崎胜彦在王阳明国际学术研讨会上说,造成我们今天所面临的地球性危机,不仅仅是环境的破坏与资源的枯竭这样一种“外在的自然”的破坏,更重要的是现代文明所带来的良心的荒废这样一种“内在的自然”的破坏。而要医治这种良心的荒废的“内在自然”的破坏,就必须通过良知的启蒙,良知的教育,去让我们每个人重新发现,重新去领悟到属于自己心中的良知。当我们每个人都去领悟到了这种万物一体之仁的良知的时候,我们才能追寻到一种与自然万物相和谐共处的生存方式,人类才真正走上一条与自然万物共和共荣的“可持续发展”的道路^[6]。

如果我们把“良知”理解为一个人在长期的社会生活中所形成的一种道德心理定势,则良知说就有非常合理和积极意义,因为正是这种道德的心理定势,调节人们的行为和社会生活,它有着相对的独立性和稳定性。用现代的眼光看,“致良知”的价值在于向人们提供如何遵守道德规范的方法,依靠个人的内省、慎独,于潜移默化中起到一种教化的作用,能够提高人的道德品味和思想境界,使人们自觉去维护社会秩序,遵守社会公德,形成一种和谐的人际关系和良好的社会风气。如果在每个公民中形成有利于维护良好社会秩序的道德文明素质,对于任何时代的全民素质的提高,都具有不可忽视的实际意义。

人的社会化过程也是培养自己道德责任感的过程,是将社会道德规范化为个人行为准则的过程。德国伦理学家包尔生表达了相同观点:“无论谁想加入他的民族的理智生活,都必须说这一民族的语言和遵守这一民族的规则;谁想加入他的民族的道德生活,也必须遵守这一民族的风俗和听从他良心的指令,他必须这样做,因为这个民族的态度就是他的良心,因为他以及他的整个意志和感情的本性都是民族精神的产物”^[7]。

去年召开的中央经济工作会议指出,在发展社会主义精神文明中,要建立适应社会主义市场经济发展的思想道德体系,努力形成与经济和社会发展相适应的健康、和谐、积极向上的思想道德规范,并特别指出,要在全社会强化信用意识,加强公民诚实守信的道德教育。这些是属于社会公德范畴。如果每个公民都能做到“致良知”,那么,整个国家的社会文明提高已不是遥不可及。“致良知”的思想虽然产生于古代,但它所包含的超越时代的积极意义和永恒价值,值得认真借鉴与吸收。

王阳明所说的良知重在自觉。良知或良心在人的整个行动过程中具有决定性的作用。良心在人们的行为之前,对人们的行为动机予以肯定或否定,是行动的“指挥官”;在行为过

程中,良心对符合或不符合道德规范的内心抉择和取舍,如我们通常所说的“良心发现”,对行为进行监督,是“检查官”;在行为后,人们依据一定的道德行为准则,对自己的道德行为进行思考或反思,有的满足,有的内疚和悔恨,这时良心就是“审判官”。叔本华对良心的自觉性也作过深刻阐述:“良知会表现为爱心和仁慈并发出忠告,于是我会接受而放弃罪恶的决定。这是一种有德性的行为,是良知的一种证明。我们完全相信在一个极有德性的人身上,良知活动如此频繁不断,以致它从未沉默不语,良知决不允许他完全被情欲所俘。由于这种觉悟,他不是通过理性的中介而受道德规则和道德原则间接指导,他是直接控制一种行为的主体”^[8]。所以说,良知是一个人内在的自觉,一种行动的动力。

我国目前在大力发展社会主义市场经济,但其消极方面的影响不可忽视。如市场经济等价交换原则渗透到人际关系中,尤其是渗透到党内政治生活和国家的管理活动中,产生了以权谋私、权钱交易、拜金主义、享乐主义等消极腐败行为,从政人员的权力腐败造成的严重后果已引起了人们的关注和忧虑。近年国家查处的汕头、厦门特大走私案、成克杰受贿案等一系列大案要案,从一个侧面反映了一些党的领导干部在金钱和色情面前,完全泯灭了一个人民公仆应有的从政良心,丧失了一个党的领导干部为党为人民服务的政治良知。从我国多年反腐败的实践来看,光从体制和制度上反腐败是远远不够的。它要求领导干部从思想上构筑预防腐败的道德防线,也即要“致良知”,这与党倡导的领导干部廉洁自律有很多相同点。它通过主体品质修养、价值取向的内化,形成一种内心的精神意志,使他们能够经受住权力的考验,有助于从政人员在思想上筑起反腐保廉的坚强道德防线。

[参考文献]

- [1] 孔子研究 1999, (3): 119.
- [2] 王阳明全集[C].上海古籍出版社, 1992: 1294.
- [3] 书朱守乾卷[A].王阳明全集[C].上海古籍出版社, 1992: 279.
- [4] 杨国荣.心学之思:王阳明哲学的阐释[M].三联书店, 1997: 169.
- [5] 王阳明全集:七[M].
- [6] 王阳明国际学术研讨会论文集[C].贵州教育出版社, 1997: 14.
- [7] 包尔生.伦理学体系[M].中国社会科学出版社, 1988: 933.
- [8] 叔本华论文集[C].商务印书馆, 1999: 587.

[责任编辑:智 靡]

超越与内在

——比较康德的实践理性与王阳明致良知学说

余治平

提要:康德的实践理性与阳明心学的致良知都十分关注主体道德自觉的建构,但路途却迥然有别。康德主张道德法则必须绝对地超越于经验实质,理性普遍立法越是纯粹、直接,道德的威慑力量越为庄严、崇高,而王阳明则强调吾心良知与天理、万物,与功夫实践相即相融,合一不二,致良知本于道德法则,却又不离人心物事。康德从理性本体分裂出经验现象,而王阳明则汇合超越与实质,实现理性形式、外在规范与日用实践、主体精神内在统一,要求由绝私堵己、省察克治而达到莹彻了然的绝对道德本体的境界。

关键词:实践理性 道德法则 超越 内在 致良知

作者余治平,男,1965年生,复旦大学哲学系博士生。(上海 200433)

一、康德的分裂及其困难

在康德看来,实践的规则永远是理性的一个产物,道德法则永远是与理性维系在一起的,理性既为自然立法,而且也为人类的实践确立规则。因为源自理性普遍的立法性质,康德一直强调道德法则必须是放之四海而皆准的带有普遍性质的一般教条,“一个有理性的存在者必须把他的准则思想为不是依靠实质而只是依靠形式决定其意志的原理,才能思想那些准则是实践的普遍法则。”^[1] 理性以一种必然性规定着纯粹实践法则,而且这种必然性又要求把一切经验条件都排除出去,对于普遍的道德法则,对于绝对的“理”的体认必须从法则或理本身出发才是可能的,只有在法则上领会法则,在理上感悟理,才行得通,如果与之相颠倒,总从具体的经验的物、事上来把握属于总体的、一般的准则,那么必然陷入实在性的泥潭,而玷污甚至失却道德法则的真理性和客观性,王阳明也曾说:“心体上着不得一念留滞,就如眼着不得些子尘沙,些子能得几多,满眼便昏天黑地了。”“这一念不但是私念,便好的念头亦着不得些了,如眼中放些金玉屑,眼亦开不得了。”(《传习录·卷下·黄以方录》,以下只注明

卷数、篇名)康德把人的意志也看作为独立于经验条件之外并被道德法则的单纯形式所决定,认为这个决定原理是一切准则的最高条件,纯粹理性凭着自己自身具有的实践力,能不依靠任何经验东西,单靠自己就能决定意志,经验的、实质的、主观的原理永远不可能作为最高的道德法则,而只有纯粹理性的、客观的、形式的、实践的的原理才是能对主体发出命令的唯一的、可能的来源,才是评价行为并用以决定人类意志的一般的道德原理,所以康德说:“不论做什么,总应该做到使你的意志所遵循的准则永远同时能够成为一条普遍的立法原理”^[2],并将之视为纯粹实践理性的基本法则,在现实的感性世界中,主观的、自然发生的决定人们动机(或自由意志)的那些准则、规律,并不能自行建立一个合乎普遍法则的世界,不但如此,那些准则、规律反而就是个人的好恶,这些好恶可以构成一个符合感性现实规则的世界,但却并不能构成一个单由我们意志依照纯粹实践理性法则所确立的世界,人作为一种存在,总在不断寻找之所以成其为人的本质性因素,尽管后现代主义哲学家们力图解构这种本质,把人还原为一种不断流变的主体存在,人所“应当”成为的还是人对自己类存在的觉醒,“正是由于他是类的存在物,

他才是有意识的存在物^[1]。如果说一个特殊的个体,并且正是由于他的特殊性使他成为一个个体和现实的、单个的社会存在,那末,同样地“他也是总体、观念的总体,可以被思考和被感知的社会之主体的、自为的存在”^[2]。正如在现实中,他既作为社会存在的直观、表象,又作为属人的生命表现的总体而存在一样,这种“总体”意识的觉醒就是人性处于自觉的、自为的、必然的本质状态,就是所谓“启蒙”的真正含义,而只有在这一层面上,人类才真正突破出其自然性、生物性和物质性的限制,接受着主体意志、道德自律和伦理责任的武装,从而获得本体的、普遍的提升和超越。一切人性,无论是朱子的理、王学的良知,还是康德的道德法则(Moral Code),都必须依靠人类主体自我建构而非天生或自然获得。康德的“位我上者灿烂星空,道德律会在我心中”^[3],张载的“民吾同胞,物吾与也”,“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”^[4],以及王阳明“念斯民的陷溺,则为之戚然痛心,忘其身之不肖,而思以此救之”(卷中·答聂文蔚),体现出来的都是对人的类存在超越精神、主体意识的真切关怀和责任自觉。

然而,这种类存在的总体意识或超越精神不可能总滞留、封存于纯粹形式的理性世界里,它还必须与人们的生活世界和感性存在相关涉,并于经验行为中获得自身价值的实现。于是便必然产生出这样的问题:纯粹理性如何能够直接地成为意志的动机,亦即“理性存在者”实现对象所依凭的“原因性根据”。康德对理性与实践、超越与感性的分裂使得这一问题在他的道德哲学中成为人所公知的悬案。康德的困难在于,他一方面拚死捍卫着纯粹实践理性的超验性、普遍性及客观性,认为道德法则是作为人类先天意识到而又必然确实的一种纯粹理性事实而预先给与人类的,只有一个形式上的法则才能够先天地成为实践理性的一个动机。另一方面,康德又特别强调道德法则必须具有“客观实在性”,纯粹理性必须具备实践力量,才能使抽象的伦理法则介入人的现实世界。“至善倘若不能依照实践规则成为可能,那么,那谕令我们增进至善的道德法则,也就必然流于狂想,施于空虚幻想目的,因而其本身也就是虚妄不实的了。”^[5]任何东西凡是需要从经验方面证明其现实性的,就都必须依靠经验的原则,才能使其存在的可能性获得根据,相反,纯粹实践理性只有通过理性的努力,借助演绎、推论才能予以证明,纯粹实践理性不可能依赖于后天的经验原则为基础,这样,意志如何在纯粹理性与感情动机之间架设起联络的桥梁,便成了《实践理性批判》的唯一任务和“最高原理”^[6]。

康德认为,纯粹理性在确立道德法则并确保这些法则能够自作主宰后,在理性、法则成为意志的直接动机

后,纯粹理性的客观实在性(即实践理性对象)才能表象为意志的对象,此时的意志才初次依其形式先天地被决定。在这一过程中,一个重要条件绝不应忽视,那就是作为一个自由意志,必须仅仅被道德法则所决定、所命令,它不但不需要感性的冲动的协助,甚至还要排斥、挫抑一切与道德法则相抵牾的好恶心情。意志动机发生和作用也是纯粹、客观而又具有理性之必然的,它拒绝和摆脱任何感性条件。康德的实践理性在方法论意义上就是专门探究使纯粹实践理性的法则如何直接进入人心并影响其准则,目的是要使在客观上原本具有实践力量的理性在主观上也能成为现实的实践力量。显然,康德的意图是要为普遍的道德法则寻找出感性的经验的出路,是要把“逻辑的必然”具体落实到“伦理的应当”上去。在康德,“道德法则是纯粹意志的唯一动机”的结论,似乎又把他引入了在《纯粹理性批判》中所陷入的僵局:“一条法则自身怎样直接能成为意志的动机(全部道德的本质正在于此)的这个问题,乃是人类理性所不能解决的问题。”^[7]理性的局限和疲软已超出认知领域蔓延到了实践世界。

二、“心即理”与道心即人心

康德的分裂很容易让人联想起朱子析心理为二的主张,朱子一向强调,人之所以为学者,心与理而已,朱子在《大学或问》中说“析之有以极其精而不乱,然后合之有以尽其大而无余”,王阳明则嗤之以鼻,不屑一顾。“恐亦未尽,此理岂容分析?又何须凑合得?圣人说‘精一’,自是尽。”(卷上·陆澄录)心与理、普遍法则与感性现实在主体意义上原是无可分离、不容解析的,这里,王阳明一方面用普遍的理来规定感性人心,“心与者,吾所得于天-理也,无间于天人,无分于古今。”^[8]既然心是“得于天”的,是禀受于超越人自身的“大全”或如康德所说的“大智”,那么,尘世中的人心便没有任何理由拒绝或违背“天”所颁布的一切律令,并且理只有通过天赋才能构成主体意识的内容,“身之主宰便是心,心之所发便是意,意之本体便是知,意之所在便是物。”(卷上·徐爱录)一心流布,便成万事之则,心衍生万物的过程,便是理以成事的历史,心与理的统一由形式转化为实质,先验的法则,不再抽象,心体自身也避免了陆九渊的空疏寂灭,普遍之理在个体自心中获得了展开,形成了具体的现实规定,另一方面又强调理义乃人心之本然功能。“人心本自说理义,如日本说色,耳本说声。”(卷上·薛侃录)正是人之心,才为人类克服单纯生物性达到超越的无限性提供了可能条件。

但是,问题的关键还在于,人心终归叵测,总有滑入私害之蔽、七情之欲的危险,如何协调这两个似乎来自不同世界的东西?朱子主张以道心限制人心,“有道心则人

心为所节制”，“恰似那无了人心似的，只是要得道心纯一”^[61]；要求主体的情感、意欲必须绝对地接受普遍理性法则的命令和支配，并“必使道心常为一身之主，而人心每听命焉。”^[62]于是，道心与人心被隔绝在对立的两极，一如康德的纯粹理性法则，道心对于人心而言完全是一种外在的命令或异己的主宰，表面上看这种办法似乎极大地高扬了道德法则的尊严，但实际上却把它推到了危险的边缘，形式的原理被架空，康德所担心的那种“绝对虚妄”终不能免于发生，同时压抑的人心也必将举起反叛的旗帜，在王阳明的眼里，朱子的办法未免太粗糙而又漏洞百出。“心，一也”，“天理人欲不并立，安有天理为主，人欲又从而听命者？”（卷上·徐爱录）人心本来只有一个，哪里来的道心、人心之分别，如果单从便于语言指称、义理推演、境界展示的角度看，可以析一为二，但从本体实处讲，就根本没有必要离出二心。

无论心即理的统一，还是道心与人心的不二，都是强调普遍的道德原理与主体的道德意识的结合，鲜明地凸出了将类存在的共同的理性规范与个体的知觉、情感、意志相联系的倾向，比起朱子、康德来，王阳明的办法显得更为本质、地道，因为，从意识形态的建构角度看，道德毕竟不同于法律，它不可能以外在的强制的硬性方式迫使主体接受指令、服从规范，连康德自己都承认个体行为“含有合法性”与“含有合道德性”之间的明显区别，客观的形式上的道德律令，只有在转化、落实为主观的实质的个体道德意识后，才可能有效地影响主体的道德实践，虽然康德不屈地坚持：“道德愈是呈现在纯粹形式下，它在人心中就愈有鼓舞力量。”^[63]但他仍然还承认存在着一种由道德原理渗入人心中所形成的“人格”、“品格”，“人诚然是够污浊的，不过他必须把寓托在他的人格中的人道看作是神圣的。”^[64]实际上，伦理规范浸入个体心性的过程，也是普遍的道德律令与主体精神相融合的过程，并且，正是由于这一浸入、这一融合，道德才会形成崇高、尊严、超越的力量，而对人的实践施以影响，进而在人的心中确立起人之为人的超越有限生命的理性丰碑，一切外在的、客观的律令规范才能转变、升华为人的内在的道德自觉和意志结构，在这一方面，王阳明的努力，的确要比朱子和康德技高一筹而又意义深远。

三、良知与万物一体

心之本体即是天理，即是心性，即是良知，而这个本体廓然大公，在“未发”时，寂然不动，无内亦无外，在本原处，心、性或良知既与理不分，又与物相一，“天下无性外之理，无性外之物。”^[65]讲学讨论，未尝非内也；反观内省，未尝遗外也。”（卷中·答罗整庵少宰书）王阳明反对两种倾向：由于“用智”，如果认为道德修行必须从外求得，肯

定是将个体自性（即良知）看作是外在的了；由于“有我”，而如果认为反观内省只是向性内求索，肯定是把一己之性仅仅看作是内在部分，实际上二者都“不知性之无内外也”，人只有真切体认良知，克服内外间隙，掌握良知的主宰处，“朴实用功”，才能达到良知的莹彻透明，自然便能内外两忘，心事合一。

良知心体是天地万物的“所以然”，是世界的灵魂所在，它先天地就具有一种不可抗拒、不可思议的开物成务的“实践力量”，一旦其“发见流行”，遇物成形，遇事成理，自然而然，犹若造化，“良知只是一个，随他发见流行处，当下具足，更无去来，不须假借，然其发见流行处，却自有轻重厚薄，毫发不容增减者，所谓天然自有之中也。”（卷中·答聂文蔚书）这便是“良知之妙用”“它没有形态体积，无穷无尽，超越时空，说其妙用之大，整个天下都可能运载，说其妙用之小则没有任何东西能破间而入，这几乎就是康德所谓的那个“至善至美的神明意志”，更进一步，王阳明指出：“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以为天地矣。”（卷下·黄勉之录）天地万物与人（心体、良知）原本同体一气，无间无隔，所以才有可能相互感应，彼此交流，互为根据，交相利用，如人可与天地参，禽兽可以养人，药石能够疗疾，为什么王阳明在力倡“心即理”后仍嫌不够，还要造次出“良知乃万物”的命题来，这恐怕缘起于他对朱子格物理论的批判，阳明的时代，天下是朱非陆，格物成风，然而，阳明却从心学本体出发解“格”作“正”，释“物”为“事”，“格物”即是“正事”，“天下之物本无可格者，其格物之功，只在身心上做。”（卷下·黄以方录）一反朱子“格物致知”，王阳明力主“致知格物”，“所谓致知格物者，致吾心良知于事事物物也”，“致吾心之良知，致知也，事事物物皆得其理者，格物也。”（卷中·答顾东桥书）只有从满心而发的良知出发，才能把外在的法则命令内化为主体的道德自觉，才能找到伦理规范与万千物事相结合的切入口和中介点，怎么可能由格尽天下之物而达到普遍总体的理呢？一草一木怎么去格，何时才能格尽，即使格得草木之理，又如何反过来与主体相联系，并使之变成“自家意”或“自家底准则”呢？对此朱子之说根本无法给出圆满的答案，但是问题到了王阳明这里，却迎刃而解：“主宰一正，则发窍于目，自无非礼之视；发窍于耳，自无非礼之听；发窍于口与四肢，自无非礼之言动。”（卷下·黄以方录）王学精要，话语简赅，常有禅学公案一言破之的功效，此处可见一斑。

四、本体与克己功夫的统一及意志自律

道德法则如何落实于人心，见诸于行为，只能依靠真切踏实的克己功夫，依靠对念虑之微的省察克治，这便是

康德的“意志自律”，在康德，唯一道德原理的本质就在于它可以离开法则的一切实质或一切欲望对象而独立自主，同时还凭借一个客观准则所必然涵有的单纯普遍立法形式来决定任何行为选择。所以他说：“意志的自律是一切道德法则所依据的唯一原理，是与这些法则相符合的义务所依据的唯一原理。”^[1]

王阳明认为，良知本体原是光明圆莹的，不过由于私欲障蔽，自主意见或搀和兼搭，才使得良知混暗不淳，泯而不彰。“良知之发见流行，光明圆莹，更无挂碍遮隔处，此所以谓之大知，才有执著意必，其知便小矣。”（卷中·答聂文蔚书二）“这良知人人皆有，圣人只是保全无些障蔽，众人自孩提之童，莫不完具此知，只是障蔽多。”（卷下·陈九川录）“思”是心的官能，是良知之发用，本应是明白简易，道德本体“自能知得”，但假如有“私意安排”，则是自寻纷纭劳扰，所以“学者用功，虽千思万虑，只是要复他本体，不是以私意去安排思索出来”，“沈空守寂与安排思索，正是自私用智，其为丧失良知一也。”（卷中·答欧阳崇一）可见王阳明的良知是不容许染杂任何非本体性因素的，一如康德所言，一个实践的对象并不是纯粹意志的动机，只有单纯法则形式才是动机的唯一来源，“意志永远不受任何对象或对象的观念的直接决定，它乃是把握理性规则作为行为（能实现一个对象的行为）动机的一种能力。”^[2]一切构成主观实在性的东西，都不应该成为主体意志的决定条件，理性法则的普遍性永远超越于感性的功过利害、善恶是非，在这一点上，康德与王阳明都达到了同样的高度。

非本体之念即是私念，自私用智便是“义外”，道德主体的意志如何克服私念，避免“义外”，而达到只受普遍法则支配的自由意志？王阳明提出，只有通过日见一日的克己功夫，对随时随地的“一念不善”予以省察克治，才能恢复人心中的那崇高卓越的良知本体。“人若真实切己用功不已，则于此心天理之精微，日见一日；私欲之细微，亦日见一日。”（卷上·陆澄录）“吾辈用功，只求日减，不求日增，减得一分人欲，便是复得一分天理，何等轻快脱洒，何等简易！”（卷上·薛侃录）人心本体中，原本只有天理（“真己”）存在，也没有什么不符合道德法则的东西存在，人们必须常常固守着本体真己，不为“躯壳的己”的诱惑所牵引，不错将私念误作良知，不“认贼作子”，即使有一丝一毫非礼动机在心中萌动，就宛如害怕刀割、针刺那样，当机立断，去刀拔针，因为知与行本合一不二，所以哪

怕在心机“发动处”刚刚产生不善之念，也要“彻根彻底不使那一念不善潜伏在胸中。”（卷下·黄直录）惟有这一要求，才是王阳明哲学体系的“立言宗旨”，才是心学的真正使命。继早年完成“破山中贼”的政治任务之后，晚年的王阳明自觉地承担起“破心中贼”的素王之业，他充分地意识到，真正能够对现实社会秩序构成威胁的力量，不单来自于非法军事武装的骚乱暴动，而且更来自于人们心中理性法则的崩溃瓦解，所以，克己之私，恢复良知便成为阳明之学所面临的首要任务和最高目的，所有心即理、道心人心不二、良知与万物同体、知行合一的哲学命题都只是实现首要任务、达到最高目的的序幕和前奏，“致良知”才是大本，才是要务，才是急所。

这样，就可以理解为什么王阳明对朱子把“察之于念虑之微”与“求之文字之中”、“验之于事为之著”、“索之讲论之际”相并列而大加指责和非难，他以为这种并列，不但没有有效地突出心体良知的对语言、事为和思虑的决定作用和超越地位，而且更使主体实现道德自觉的路程变得如此曲折、漫长，将它们“混作一例看”，完全是“无轻重也”（卷下·黄直录）。王阳明强调，为学功夫，“须教他省察克治，省察克治之功则无时可间，如去盗贼，须有个扫除廓清之意，无事时，将好色、好货、好名等私欲逐一追究搜寻出来，定要拔去病根，永不复起，方始为快。”“才有一念萌动，即与克去，斩钉截铁，不可姑息与他方便，不可窝藏，不可放他出路，方是真实用功，方能扫除廓清，得到无私可克。”（卷上·陆澄录）

【注释】

[1][2][5][7][8][9][13][14][15][16]康德：《实践理性批判》，商务印书馆1960年版，第26、30、164、117、47、74、158、89、33、61页。

[3][4]马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第50、76页。

[6]张载：《张子全书·西铭》，光绪三年刊本。

[10]《王阳明全集·卷二十一·答徐成之二》，上海古籍出版社1992年版。

[11][12]朱熹：《朱子语类》卷七十八、卷六十二。

责任编辑：任宜敏

论王阳明“致良知”的教育哲学

(韩)京淳圭

[内容提要] 今年(1999年)是中国明代思想家王阳明逝世470周年,为纪念这位历史文化名人,阳明故乡浙江绍兴举办阳明学国际学术讨论会。本文专门论述阳明的教育哲学思想,认为王阳明的教育观是他哲学体系的重要组成部分,“致良知”是阳明学的核心和基石,也是阳明一生讲学的宗旨,它也具体地体现在阳明教育目的、内容、方法及过程之中。

[关键词] 本体 功夫 致良知

王阳明是文武兼备、智勇双全的文化名人,他不但是著名的明代心学派的哲学家,而且是杰出的政治家、军事家和教育家。他一生非常重视教育事业,不论是处在或顺或逆、或荣或辱的生活环境中,他从不脱离讲学活动,所以形成了当时“王学遍天下”的空前盛况。他每到一处讲学,往往学生群集“宫刹卑隘,至不能容,盖环坐而听者三百余人”^[1]。借古刹寺庙为讲堂,听众暴满而达三百多人。而且出现“环先生(阳明)而居者此屋……常合食数十人。夜无卧处,更相就席,歌声彻昏旦”^[2]。王阳明也以一生从事讲学而自豪,他的弟子邹守益曾经记录了这样的一段对话:“当时有称先师[阳明]者曰:古之名世,或以文章,或以政事,或以气节、或以勋烈,而公(指阳明)克兼之,独除却讲学一节即全人矣。”先师笑曰:“某愿从事讲学一节,尽除却四者,亦无愧全人。”^[3]认为人的一生活功名利禄都是次要的,他不热衷于做官,甚至说:“仕途如烂泥,忽入其中,鲜(少)易复出”^[4]。惟独“讲学”才是他一生要贡献的事业,是他追求“全人”的目标。

阳明的“致良知”学说是他心学哲学体系的重要组成部分,也是他一生讲学的宗旨,它也具体体现在阳明的教育目的、内容、方法及过程之中。王阳明学说的诞生,是当时思想界的一大革命。他以“狂者胸次”的非凡气概“大破常格”,对已失去原有活力而变成僵死教条的程朱理学而进行一次无情的冲击。阳明自谓“某愿以狂为进取,不以愿(乡愿)以媚世”^[5]。他认为要进行教育的实践,首先必须整顿“士风”,改变“学风”,他说:“今夫天下之不治,由于士风之衰薄,由于学术之不明”^[6]。他非常明确地宣称:“吾平生讲学,是致良知三字”。在阳明的学说里“良知”是本体,“致良知”是工夫,本体与工夫两者不可分,“致良知”的工夫是展现良知的过程。笔者很赞成冯契先生对阳明学的评价:“这种以本体与智慧为过程的思想,是王阳明独特的贡献。”^[7]实际上,王阳明的整个教育思想便是如何在“致良知”的过程中,能有“开悟”而逐步“成就”人才的。

王阳明以“良知”为人人具有的“良知自知”,它是“有教无类”的理论依据。王阳明说:“夫道,天下之公道也;学,天下之公学也。非朱子可得而私也,非孔子可得而私也”^[8]。这意味着

人人有求知为学的权利,不是由谁所能垄断得了的。因此,阳明认为任何“圣人”权威者的言论都不能作为判断是非的真理标准。他说:“夫学贵得于心,求之于心而非也,虽其言出于孔子,不敢以为是也,而况未及孔子者乎?求之于心是也,虽其出乎平庸,不敢以为非,而况其出乎孔子乎?”^[19]阳明坚持用自己的理性(心)来独立判断事物的真伪是非,这不免有失偏颇。但是阳明以无比的勇气,敢于推倒孔子、朱子神圣不可侵犯的偶像,提出不以孔子、朱子的是非为是非,对于日常平凡的普通道理“不敢以为非”而予以重视,这是非常具有历史意义的。王阳明的这种观点与北宋王安石的思想有一脉相承的渊源。王安石主张“善学者读其书,义理之来,有合吾心者,则樵牧之言犹不废,言而无理,周、孔所不敢从”^[10]。这也就是说,凡“合吾心之理”的,不论它出自砍柴的、放牧者之口,都应当肯定其合理性,但是“言而无理”的,虽出自周公、孔子之口的,也不能盲从。这是很可贵的思想。

基于上述的这种思想,阳明招收的弟子也就本着“有教无类”的原则,虽然弟子中也不乏有官僚士大夫之流,但相当多的是处于社会较下层的人物,有穷儒、贫民、商贩和一些手工业者,“匠斫也,陶埴也,圻埆也”。如泰州学派创立者王艮便是盐场灶丁出身,其中还有陶匠、有樵夫,甚至还有通过笔谈问学的聋哑人杨茂。这打破了受教育对象的身份地位、文化程度的高低,“觉悟”的敏慧和鲁钝的限制。阳明说:“从吾游者,不以聪慧警捷为高,而以勤确谦抑为上”^[11],凡肯谦虚求学的人,均应有受教育的权利。

王阳明“致良知”教育哲学的重点是在“致”这个动态过程的工夫上,人要成为一个智者,必须在“致知”上苦下工夫,这首先要要有“志”,树立理想和目标。他说“志不立,天下无可成之事,虽百工技艺,未有不本于志者。今学者旷废堕惰,玩岁竭时,而百无所成,皆由于志之未立耳……志不立,如无航之舟,无衔之马,漂荡奔逸,终亦何所底乎?”^[12]立“志”求学,如辛勤耕耘者就收获有望,有了坚强求学的意志,必不为利欲所迷眩而昏蔽心中的“良知”,“有志者甚可喜,然志之难立而易坠也,则深可契”^[13]。一个学者如无高远的志向,一旦“没溺于富贵声利之场”^[14],也就不可救药了。王阳明崇尚“狂者”精神,认为“狂者志存千古,一切纷嚣俗染,不足以累其心,真有凤凰千仞之意,一克念即圣人矣。”^[15]人当有高瞻远瞩“志存千古”的气概,扫除“一切纷嚣俗染”的干扰,能超脱庸俗,不追逐名利。要做到“毁誉荣辱之来,非独不动其心,且资之以为切磋砥砺之地……。”^[16]

阳明认为“致知”,除“立志”外,还应有正确的学习态度,应当谦虚戒傲,他说:“谦者众善之基,傲者众恶之魁”;“学谦虚”;“不以聪慧警捷为高”而为“勤确谦抑为上”^[17]。“致知”与“力行”必须统一,这便是“知行合一”,是“良知”本体与“致良知”工夫的统一。它们间的统一是动态的统一“良知即易”,“良知”是“变化不居”,并非固定不变的东西,“良知”乃是在“变化气质”中展现出来,他说“变化气质,居常无所见,惟当利害,经变故,遭屈辱,平时愤怒者到此不愤怒,忧惶失措者到此不忧惶失措,始是能有得力处。”^[18]“气质”的变化就是要通过“行”的体验活动,经过“当利害,经变故,遭屈辱”的生活磨练。阳明一生浮沉仕海,遭阉党刘瑾之诬害,受庭杖,谪贬,追杀之劫难,历经风险。为此,常以自己的亲身体会教育学生。

阳明主张在“致知”的教育活动中,要根据学生不同的“开悟”程度和不同的个性特点而进行因材施教,他说:“吾辈致知,只是各随分限所及”提倡“随才成就”,反对造就出同一模式的人才。认为“圣人教人不是束缚他通做一般,只如狂者便从狂处成就他,狷者便从狷处成就他。”^[19]有进取的、奋勇开拓精神的“狂者”,就从“狂”的方面去培养他。总之,他认为“圣人之

学”去追求智慧的最高境界“孔颜乐处”而“不是这等捆绑苦楚的，不是妆做道学的模样”^[120]。教学之目的不是培养经院式“道学模样”的人物。他在讲学活动中十分重视有一个自由宽松的环境，讲学之余有文娱活动，极其活跃“歌声彻昏旦”。他有时与门人聚餐，“洒半酣，歌声渐动。久之，或投壶聚算，或击鼓，或泛舟”。一派融洽欢乐的气氛。

尤其在蒙童教育方面，阳明强调注意儿童的心理特点，“顺导其志意，调理其性情”，批评以那种“鞭挞绳缚，若待拘囚”的强制方法来对待儿童。“今教童子者，惟当以孝悌忠信、礼义廉耻为专，务其栽培涵养之方，则宜诱之歌诗以发其志意；导之习礼者肃其威仪；讽之读书以开其知觉”^[121]。对儿童要进行传统的道德教育是必要的，但要注意“栽培涵养之方”的教育方法。他又说：“大抵童子之情，乐嬉游而惮拘检，如草木之始萌芽，舒畅之则条达，摧挠之则衰痿。今教童子，必使其趋向鼓舞，心中喜悦，则其进自不能已。譬之时雨春风，沾被卉木，莫不萌动发越，自然日长月化。若冰霜剥落，则生意肃索，日就枯槁矣。”^[122]针对儿童身心发展的特点进行教育，也是通过“致良知”的工夫而“复其心体之同然”，“开导人心”复明本体的“良知”。但这应循序渐进：“今日良知见在如此，只随今日所知扩充到底；明日良知又有开悟，便从明日所知扩充到底，如此方是精一工夫。”^[123]这正如栽培树木一样，要根据树木生长的情况作适量的灌溉，“若些小萌芽，有一桶水在，尽要倾上，便浸坏他了。”^[124]因此“施教不可躐等。中智以下的人，便与他说性说命，他也不省得，也须慢慢琢磨他起来。”^[125]如教育童子只能从洒扫应对，敬畏长者做起，不能一下子就与他们讲高深的哲理，这是儿童们接受不了的。

阳明既主张良知为圣愚所同，故认为学问之道，在于师友之间的相互切磋，“学问之益，莫大于朋友切磋”^[126]。师生之间虽身份不同，但人格上是平等的，教师不摆出居高临下的架子，师与生的差别仅不过是“闻道有先后”（韩愈语）而已。阳明说过：“你们拿一个圣人去与人讲学，人见圣人来，都怕走了，如何讲得行，须做得个愚夫愚妇方可与人讲学”^[127]。阳明主张教学平等，也不喜欢学生来吹嘘他、奉承他。曾经有位学生恭维王阳明的人品如“泰山”，说“有不知仰者，须是无目人”，王阳明回答说，“泰山不如平地大，平地有何可见？”^[128]然而教师还是有教师的尊严，这表现在为人师表的道德人格上，在言教身教中以身作则，“古之教者，莫难严师。师严道尊，教乃可施。严师维何？庄敬自持，外内若一，匪徒威仪。施教之道，在胜己私，孰义孰利，辨析毫厘”^[129]。师道尊严与师生间的平等是完全一致的，师道尊严，教育才能实施贯彻，师严才能道尊，教师的尊严不表现于外在形式上的“威仪”，而重在言行一致，内外如一，贱利重义，有无私奉献的精神，决不是装腔作势用“圣人模样”来吓唬人。

阳明认为师生之间或同道朋友之间，都有着相互学习、切磋、取长补短的关系。他说：“朋友相处，常见自家不是，方能点化得人之不是。善者固吾师，不善者亦吾师。且如见人多言，吾便自省多言否？见人好高，吾自省亦好高否？些便是相观而善，处处得善。”^[130]王阳明的见解深刻之处，不但以“善者”为师，而且也重视反面教员的作用，从“不善”者所表现“不善”的行动，引以为训来反省自身，从而提高自己的道德素质。又说：“大抵朋友之交，以相下为益。或议论未合，要在从容涵育，相感以诚，不得动气求胜，长傲遂非。务在默而成之，不言而信。其凡矜己之长，攻人之短，粗心浮气，矫以沽名，诤以为直，夹胜心而行愤嫉，以圯族败群为志，则虽日讲时习于此，亦无益矣。”^[131]这段话对当时“士人”中的通病，作了非常深刻、淋漓尽致、实际的揭露，实际上知识分子群集的地方，这种通病不但历史上如此，在近现代也实所难免。“矜己之长，攻人之短”，乃通常所见，尤其以“夹胜心而行愤嫉，以圯族败群为志”的那种文德

败坏者也大有人在,所以王阳明主张学者之间有“议论未合”的不同学术见解,应当“从容涵育,相感以诚”,为此营造良好的学风。

阳明提倡师友之道的重要,“自古有志之士,未有不求助于师友”^[32]。“君子之学,非有同志之友日相规切,则亦易以悠悠度日,而无有乎励警发之益。”^[33]阳明认为从于求“道”,既敢为人师,亦不耻于屈己求师,在学问之道面前人人是平等的,求师者是为学从道,为人师者则是为立教播道。王阳明尖锐地批评那种自高自大,目空一切,“毅然以圣贤之道自任者,莫之从而求师也”的人,这些人不但以从师问学为耻事,并且还讥笑他人从师问学,“今之后生晚进,苟能执笔为文辞,未有记习训诂,则已侈然自大,不复知有从师问学之事。见凡有从师自问学者,则哄然共非笑,指斥若怪物”^[34]。阳明认为这是一种“人是己见,莫肯相下求正”的学风败坏的表现。如此下去,“何异病革临绝之时”不可救药了。

王阳明“致良知”的教育内容着重于道德教育,强调学以“明心”,因为“良知即是天理”,有赖于主体的体认,不依赖于外界知识,这显然是“心学”的唯心论的性质。然而,另一方面,“良知”的实现必须体现在具体事物和实际的行动中,这就是“致知在格物”,也就是“致良知”。他一方面强调良知的自本自根的自觉,另一方面也强调通过见闻酬酢以实现良知“体认者,实有诸己之谓,非若世之想象讲说者之也”,^[35]不能停留在想象和讲说中,“致良知”都是在客观对象上有所体现,不能脱离客观事物。良知的实现离不开见闻之知,他特别提出了“在事上磨练”的要求,“人须在事上磨练做功夫乃有益,若只好静,遇事便乱,终无长进”^[36]。王阳明认为与“知”相结合的“行”具有明显的认识目的,“君子之学,何尝离去事而废论说,但其从事于事为论说者,要皆知行合一之功,正所以致其本心之良知,而非若世之徒事口耳谈说以为知者,分知行行为两事,而果有节目先后之可言也”^[37]。人的道德意识又必须在事物中显现,在对象中显现,而不能停留在自我意识的状态之中,“遗物理而求吾心,吾心又何物邪?”^[38]

王阳明强调为学要专精。并将之视为“天下之大本”、“天下之大用”,也就是说他从哲学的宇宙观的高度来看待“专”、“精”的问题。他说:“精,精也;专,一也。精则明矣,明则诚矣。是故明精之为也,诚一之基也。一,天下之大本也;精,天下之大用也。知天下之化育,而况于文词技能之未乎?”^[39]凡是为学之道,就是要从本体和工夫的统一上去把握。正如同“与其数倾无源之塘水,不若数尺有源之井水,生意不穷。”^[40]为学者当抓住根本,体会本质之精髓,去伪求真。所以他认为,“后世学者博闻多识,留滞胸中皆伤食之病也”^[41]。为此,他提出,“工夫只是简易真切,愈真切,愈简易,愈真切。”^[42]这正是陆九渊诗句中“易简工夫终久大”之意。王阳明讲为学要“精专”、“易简”,实际上离不开他“心学”的宗旨。“是故君子之学,惟求得其心”,“心外无理,故心外无学”^[43]。阳明认为学以明心,就是为学的头脑、学问的本原。因此读书也看成是明心的一种途径。他说:“只要解心,心明白,书自然融会。若心上不通,只要书上文义通,却自生意。”^[44]一切经史典籍不过是“明心”的工具而已。阳明在教学中既不以孔孟之言为唯一准则,也就很自然地反对经学独断,他将“经”视为“史”,这乃是浙东学派的传统。南宋吕祖谦、叶适都是主张以经为史的。他又说:“六经,吾心之记籍也”^[45],攻读“经”或“史”不过是“致良知”的工夫之一,“凡看经书,要在吾之良知,取其有益于学而已,则千经万典颠倒纵横,皆为我之所用。一涉拘执比拟,则反为所缚。”^[46]强调学贵自得,“夫君子之论学,要在得之于心。众皆以为是苟求之心而有契,未敢以为非也。”^[47]认为人的思想不该

被经书中的“意见”所束缚。而应让经书的文字成为“吾心”的注脚。“经”与“史”是居于同等地位的，南宋叶适认为“经，理也；史，事也，（春秋）名经而实史也”^[48]。王阳明提出了“五经亦史”的命题。^[49]

王阳明以为学习经、史为了“明心”，“六经之实，具于吾心”^[50]，这与南宋吕祖谦所谓的“史，心史也；记，心记也”^[51]的说法是同出一辙的。王阳明的“致良知”就是要求恢复“心之本体”，他说：“人心是天渊，心之本体，无所不该，原是一个天。只为私欲障碍，则天之本体失了。心之理无穷尽，原是一个渊。只为私欲窒塞，则渊之本体失了。如今念念致良知，将此障碍窒塞，一齐去尽，则本体已复，便是天渊了。”所以王阳明的“明心之学”，就是以致良知为学术宗旨，目的在复得本体良知。“良知”是“至善”的道德境界，即程朱所谓的“天理”，不过王阳明强调天理具于心的“心之理”罢了。但是在“存理去欲”的观点上程朱陆王则基本上是一致的。学生如何排除“私欲窒塞”呢？王阳明认为必须“破心中贼”，这个“贼”就是“妄思邪念”和“私欲”，因此要“正（整）不正以归于正”，从而能为善去恶。恢复良知本体。王阳明晚年将“致良知”学说归结为：“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。”人称之为“四句教”。

王阳明在教育上提倡“明心之学”，不受传统教条的束缚，具有反偶象的精神，这对于明清之际产生的启蒙思想具有直接的影响。王阳明提倡“事上磨练，不遗人伦物理”，具有入世的特点。并且他把“致良知”提到世界观的问题（尽管它是唯心主义的）来论述，这虽肯定了道德意识（良知）的自觉性，但却忽视了道德与知识才能的复杂联系，因此便导致了另一种片面性。如他说的“正以大端惟在复心体之同然，而知识技能非所与论也。”^[52]产生了一种忽视知识才能的偏向。

总之，王阳明的“致良知”的教育哲学，富有哲人智慧。他的教育理论虽有着时代和阶级的局限，但是他在历史上将兴办教育看成是倡明学术、转变风气、治理社会的根本。他一生在教育上的业绩，可谓彪炳史册，给后人留下一笔可贵的遗产，值得我们从中学习和借鉴。

注：

- [1][42][14]《王阳明全集·年谱》以下《王阳明全集》（上海古籍出版社92年出版）简称《全集》。 [2][28][37][41][44]《全集·传习录下》。 [3][4]《全集》卷四十一《阳明先生文录》。 [5]《全集》卷四《与黄宗贤》。 [6][8][9]《传习录》中。 [7]见杨国荣《王学通论·序》。 [10]引自北宋释惠洪《冷斋夜话》。 [11][12]《全集》卷二十六《教条示龙场诸生》。 [13]《全集》卷四《与戴子良》。 [15][30]《传习录拾遗》。 [16]《全集》答友人”。 [17]《全集》卷二十六。 [18]《全集》卷四《与王纯甫》。 [19][20]《传习录下》。 [21][22][45][52]《传习录》中。 [23][24][25][26]《传习录》下《答黄以方向》。 [27]《全集》卷三。 [29]《全集》卷二十八《箴一首》。 [31]《全集》·《书中天阁勉诸生》。 [32]《全集》卷四《与戴子良》。 [33]《全集》卷四《与陈国英》。 [34]《全集》卷二十一。 [35]《全集》卷二十一《答储柴墟》。 [36]《全集》卷六·《与马子莘》。 [39]《全集》《送宗伯乔白岩序》。 [40]《全集》卷一。 [43]《全集·紫阳书院集序》。 [46]《全集·答季明德》。 [47]《全集》卷二十一《答徐成之》。 [48]《水心集》卷十二（徐德操《春秋解序》）。 [49]《传习录》上。 [50]《全集》卷七《稽山书院尊经阁记》。 [51]《东莱博议》卷三。

（本文作者 京淳圭为复旦大学哲学系韩国博士生金京玉、洪淳穆、黄圭荣）
（责任编辑 殷晓蓉）