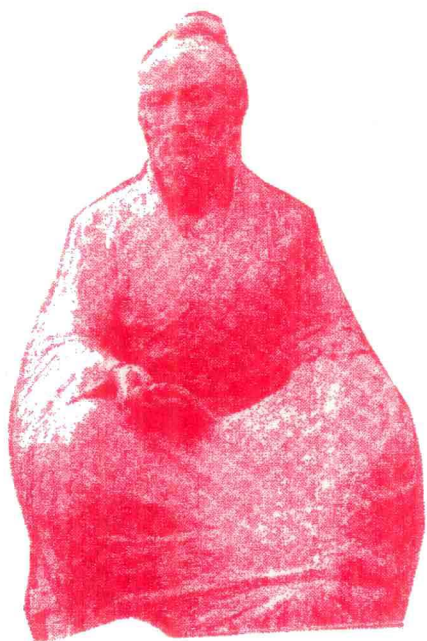




王学研究

试 刊

(总第49期)

二〇〇八年十二月

贵 阳 王 阳 明 研 究 会

贵阳学院阳明学与地方文化研究中心

目 录

◎ 理论探索

理学的衍化·····	杨国荣 (1)
王阳明“知行合一”学说发展的三个阶段·····	王晓昕 (11)
王阳明“龙场三卦”臆说·····	高予远 (17)
王阳明与贵州新论·····	钱 明 (56)
状元首辅费宏提倡移孝作忠且恪尊王守仁及朱熹·····	王 煜 (25)
吴雁南先生与陆王心学研究·····	陈 奇 (32)
明代阳明思想与其历史意义·····	(韩国)李京圭 (38)
王阳明与雅思贝尔斯哲学思想的共同点·····	(德国)大卫·巴拓识 (42)
略论王阳明的经济思想·····	周肇阳 (48)

◎ 诗文赏析

阳明诗文漫话(之四)·····	张清河 (64)
词一首·记王阳明塑像揭幕及学术研讨会·····	赵西林 (67)
诗一首·纪念“王阳明龙场悟道 500 周年国际学术研讨会”召开·····	易闻晓 (67)
诗二首·····	周孝泽 (67)
诗一首·纪念“王阳明龙场悟道 500 周年”·····	李友学 (68)
拟王阳明于龙场驿(四首)·····	韩甲山 (68)

◎ 书 评

喜谈《阳明先生集要》·····	张清河 (61)
-----------------	----------

◎ 学术动态

纪念王阳明龙场悟道500周年国际学术研讨会召开·····	(74)
在纪念王阳明龙场悟道500周年学术活动上的欢迎词·····	蒙秋明 (16)
在纪念王阳明龙场悟道 500 周年学术研讨会上的讲话·····	周国茂 (41)
在纪念王阳明龙场悟道 500 周年国际学术研讨会开幕典礼上的致词·····	饶德俊 (10)
在纪念王阳明龙场悟道 500 周年学术研讨会上的讲话·····	李友学 (24)
贵州媒体热烈报道“纪念王阳明龙场悟道 500 周年国际学术研讨会”·····	(69)
“纪念王阳明龙场悟道 500 周年国际学术研讨会”论文综述·····	任 健 (70)
英文翻译·····	任 健

理学的衍化

——从张载到王阳明

杨国荣^①

（华东师范大学，上海 200241）

如何平治天下、安顿社会与如何成就自我，是理学关注的主要问题之一。前者涉及世间秩序，后者关乎人格之境；作为价值的关切，二者都以“当然”为题中之义。从哲学的立场与形态看，理学本身又有注重气、理、心之分，张载、二程与朱熹、陆九渊与王阳明便体现了以上的哲学分野。在理学的系统中，气、理、心并不仅仅是本体论的概念，它们同时或在更实质的意义上涉及“当然”；对气、理、心的不同侧重，往往体现了对“当然”的不同理解。与关注“当然”相联系，气、理、心的考察，又与心体与性体、德性之知与见闻之知、格物与诚意、本体与工夫的种种辨析彼此交错，理学由此展开了复杂的思想画卷。

伦理之序与自我的成就，属广义的人道之域，然而，从先秦开始，儒学便注重人道与天道的贯通。这一传统在理学中同样得到了延续。由人道追溯天道、以天道为人道的形上根据，构成了理学的某种思维模式。周敦颐以无极、太极、阴阳、五行、二气、万物解释宇宙的化生过程，并由此阐发“圣人与天地合其德”的思想，已表现了如上趋向。当然，周敦颐主要还只是提出一种思辨的构架，未能将其加以充分的展开。相形之下，在张载那里，天道的内涵得到了更为具体的阐述，天道与人道的沟通，也被赋予了更实质的内容。

气为万物之源，这是张载在天道观上的基本观点。较之以往的气论，张载的特点在于进一步区分了气的本然形态与气的特定聚合，并对二者的关系作了规定：“太虚无形，气之本体。其聚其散，变化之客形尔。”^②这里特别值得注意的是以太虚为气之本体。在哲学的论域中，“虚”往往被视为“无”或“空”，佛道在某种意义上便表现了这一思维趋向，由“无”与“空”，又每每引向消解存在。张载将终极形态的“虚”（太虚）理解为气之本体，旨在从本源的层面论证世界的实在性：事物的变迁，都无非是气的聚散；万物来自于气，又复归于气，从而，世界既非由“无”而生，也不会由“实”走向“空”。质言之，以太虚之气为本体，物只有“如何在”（聚或散）的问题，而没有“是否在”（有或无）的问题：散只是“反原”于太虚，而非走向“无”。在此，对存在方式转化（如何在）的关注，取代了对存在本身的质疑（“是否在”），世界的实在性则由此得到了本体论上的确认。

作为儒学的历史复兴，理学在历史与逻辑上都以佛道两教的存在为其背景。从形而上的层面看，佛与道的特点首先表现在以“空”、“无”消解世界的实在性，儒学的复兴在理论的层面无疑需要对此作出回应。张载对这一点有较为自觉的历史意识，事实上，他以太虚为气之本体，在相当程度上便是针对佛道而发。不难看到，在这里，以气为本已不仅仅表现为一种哲学本体论的预设，而是同时体现了对儒学的守护和回归。正是这种观念，使张载的气论

作者简介： 杨国荣，1957年10月生于上海，浙江诸暨人。1988年获博士学位，1991破格由讲师晋升为教授，曾任华东师范大学哲学系主任（1998-2000）。现为华东师范大学哲学系教授、博士研究生导师，中国现代思想文化研究所（教育部人文社会科学重点研究基地）所长；国际儒联理事、孔子基金会理事、孔子基金会学术委员、上海哲学学会中国哲学专业委员会主任委员、美国比较哲学杂志 *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 编委。

^② 《张载集》，中华书局，1978，第7页

同时体现了理学的立场。

当然，张载之以气立论，并不仅仅在于辨儒佛或儒道之异。如前所述，以太虚之气说明万物之源，无疑体现了天道之域的观念，但在张载那里，天道的考察，同时又关联着人道；气的追溯，处处引向人的存在。以道观之，气的聚散，并非杂而无序，其间包含内在的条理，张载将其称之“天序”和“天秩”。天道之域的这种有序性，同样体现于人道之域，所谓“知序然后经正，知秩然后礼行。”^①天序与天秩，属自然之序；“经”与“礼”，则涉及社会之序，在张载看来，经之正、礼之行，以“知序”和“知秩”为根据，这一观点的前提，便是天道（自然之序）与人道（社会之序）的联系。在这里，天道的考察进一步引向并体现于人道。

“经”与“礼”所体现的社会之序，更多地与普遍原则相联系，对张载而言，人道意义上的秩序包含更具体的社会伦理内容，在著名的《西铭》中，张载指出：“乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。”^②在此，张载将整个世界视为一个大家庭，社会中所有的成员，则被看作是这一大家庭中的一份子。家庭中的亲子、兄弟等关系，既基于自然的血缘，又具有伦理秩序的意义；将家庭关系推广到整个世界，意味着赋予世界以普遍的伦理之序。这一观念后来也为后来的理学家所反复确认，从二程到王阳明，都一再肯定“仁者与天地万物为一体”，这种一体，便可以视为民胞物与说的引申。从“乾称父，坤称母”，到“尊高年，慈孤弱”，天道与人道呈现了内在的连续性、统一性，而对自然层面之天秩和天序的肯定，则具体地表现为对社会伦理之序的关切。

正是基于对伦理之序的这种关切，张载进一步提出如下观念：“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平。”^③这里既体现了理想的追求，又包含内在的使命意识。理想的追求以“人可以期望什么”或“人应当期望什么”的问题为指向，使命的意识则以“人应当承担什么”的自我追问为内容。在张载看来，人为天地之心，民为社会之本，往圣之学体现了文化的精神命脉，天下安平则构成了历史的目标；理想的追求就在于真正确立人在天地之中的价值主导地位，顺应生民的意愿，延续文化的命脉，实现天下的恒久安平；而人的历史使命，便在于化上述理想为社会现实。不难看到，理想与使命在更内在的层面上所体现的，是普遍的社会责任，如果说，理想从目标、方向上规定了人的责任，那么，使命则通过确认应当做什么而赋予人的责任以更具体的内容，事实上，“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平”，便同时以形而上的方式，突显了人的普遍社会责任。

从外在的伦理关系与规范系统（理）转向作为个体的人，便涉及对人性的理解。张载区分了人性的二种形态，即天地之性与气质之性。气质之性主要与人的感性存在相联系。与之相对的天地之性，则更多地体现了人作为伦理存在的普遍本质，包括人的理性规定。在张载看来，人一旦作为现实的个体而存在（有其形），则气质之性便随之呈现，气质之性与人的这种相关性，在逻辑上也赋予体现于气质之性的感性规定以存在的理由。然而，张载同时又提出了变化气质的要求，所谓变化气质，也就是以普遍的伦理原则、规范对人加以改造，使其言行举止都合乎普遍规范的要求，由此进而走向理想的人格之境。变化气质的以上过程，在张载看来也就是反归天地之性的过程。在这里，天地之性似乎表征了更为理想的存在形态。基于以上前提，张载对气质之性采取了疏而远之的立场，在“气质之性，君子有弗性者焉”这一结论中，便不难看到疏离气质之性的取向。对人性的如上理解，同时涉及对人的规定：由气质之性复归天地之性，多少蕴含着理性本质对于感性存在的优先性。后一思维趋向在二程与朱熹那里得到了进一步的发展。

与气质之性和天地之性的区分相联系的，是见闻之知与德性之知的分野。见闻属感性之

^① 同上，第19页

^② 同上，第62页

^③ 同上，第376页

域，德性则不限于见闻。见闻以物为对象，其所及之域也有自身的限度，停留于见闻，则无法把握天下之物。圣人的特点在于能够不为见闻所限，以德性之知“体天下之物”。^①这里所说的德性之知不同于见闻而与“心”相联系，如前所述，见闻有自身限制，“心”则可以超越限制（大其心，则能体天下之物）。与心相联系的这种德性之知具有二重性：它既以道德意识为内容，并相应地渗入了价值内涵，又呈现为认识层面的理性品格；德性之知对见闻之知的超越则既体现了道德关切的优先性，又展现了对理性之知的注重。德性之知的以上二重内涵，在逻辑上潜含了尔后理学发展中尊德性与道问学的不同进路：强化德性之知中的理性维度，入手的主导方面便将放在道问学；突出德性之知中的道德内涵，则尊德性将被推向更为前沿的地位，在程朱与陆王那里，我们分别可以看到以上二重发展趋向。

要而言之，太虚即气、气为万物之源，更多地表现为对实然（天道之域的对象世界）的理解，伦理之序与社会责任则以当然（人道之域的价值理想与规范系统）为实际的内容，从前者到后者的推绎既体现了天道与人道的沟通，又表现为当然与实然的统一。以气质之性和天地之性的预设为前提，人的感性规定与理性本质呈现相关而又相分的关系，而德性之知的二重内涵，则进一步预示了理学发展的不同路向。在以上方面，张载的哲学无疑构成了理学实质意义上的开端。

二

从天道走向人道，以当然为人道的价值内涵，这一思维进路在突出“理”的理学流派中也得到了体现，就以上方面而言，张载与注重“理”的理学流派也并无根本的差异。然而，在张载那里，与太虚即气、气为本源这一本体论立场相应，天道的考察具体展开为对实然的确认，天道与人道的统一，则具体地表现为当然与实然的沟通；与之相应，以天道为人道的前提，同时表现为以实然为当然的根据。相对于此，在本体论上，以理为第一原理的理学流派，则将关注的重心由气转向理。“气”与佛道所倡之“空”、“无”相对，体现的是现实的存在（实然），“理”则首先表现为必然的法则，以“理”为第一原理，同时呈现出化当然为必然的趋向。理学中的以上趋向虽然发端于二程，但其充分的展开，则完成于朱熹。作为理学的集大成者，朱熹本身也是在理学的以上展开过程中显示了其思想的意义。这里的考察，主要便以朱熹的思想为中心。

较之张载强调气的本源性，朱熹首先将关注之点指向理气关系：“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，然后有形。”^②（以下引该书，简称《文集》）这里的气与理分别近于质料因和形式因，人物则指作为具体对象的个人及其它事物，对朱熹而言，理决定了某物之为某物的本质（性），气则规定了事物形之于外的存在形态（形），具体事物的存在既依赖于理，也离不开气。在这里，理与气的关系无疑呈现了统一的一面，朱熹以二个“必”（“必禀此理”、“必禀此气”）强调了具体事物形成过程中理与气的不可分离性。不过，理与气的这种统一，主要限于经验领域的具体事物：唯有既禀理、又禀气，经验对象的发生与存在才成为可能。在从经验的层面理解理气关系的同时，朱熹又从形而上与形而下的维度，对理气关系作了总体上的规定：气为形而下之器，理则是形而上之道。从内涵上看，道具有超越具体对象的普遍品格，作为形而上之道，理相应地构成了存在的普遍根据或本源（生物之本）；器是处于特定时空中的有限事物，以气为器，意味着将气等同于有限的经验对象；所谓生物之具，便既指事物构成的质料，也指具体事物本身。理气与道器的以上对应，显然蕴

^① 参见《张载集》，第24页

^② 《答黄道夫一》，《晦庵先生朱文公文集》卷五十八

含了对理气关系的另一种理解。

在关于理气是否有先后的问题上,对理气关系的不同理解得到了具体的展示:就经验领域的具体事物而言,理气“本无先后”,然而,从形而上与形而下的视域看,则理又具有对于气的优先性,所谓“必欲推其所从来”,便是从形而上的角度立论,在此层面,理为万物存在的根据,因而“须说先有是理”。

不难看到,理气关系不同的内涵,与不同的考察视域具有对应性,这种不同,主要便表现为经验视域与形上视域之别。经验的视域涉及时空关系中具体事物的生成与存在,形上视域则指向存在的根据与本原。对朱熹而言,在经验领域,具体事物的生成既以理、也以气为其必要前提,理与气在此意义上无先后之分;从形上之域看,理超越于具体时空,构成了存在的普遍本原与根据,作为超时空的存在本原,理既存在于气以及万物化生之前,又兀立于气以及万物既陷之后。

理气关系的二重规定既肯定了气作为生物之具的意义,又突出了理在本体论上的优先性。与后者相应,朱熹将注重之点更多地放在理之上。在理一分殊说中这一趋向得到了具体体现。“理一”意味着理为万物之本,“分殊”则表明理在具体的事物之中规定着具体事物,二者从不同方面体现了理的普遍制约。

尽管“分殊”在逻辑上蕴含着对多样性的肯定,但作为“理一”的展开,它(分殊)主要又表现为理本身的存在方式和存在形态,其意义首先也体现在理对万物的规定之上。也正是由此出发,朱熹在确认理一分殊的同时,一再强调理一的主导性。

作为存在的第一原理,理具体表现为所以然与所当然的统一:“至于天下之物,则必各有所当然之故,与其所当然之则,所谓理也。”^①“所以然”表示事物形成、变化的内在原因或根据,在理学的论域中,它与“必然”处于同一序列,理之“所以然”,往往也被表述为“理之所必然”^②;“所当然”则既指物之为物所具有的规定,也与人的活动相联系,表示广义的当然之则:所谓“理所当然者”,同时便指“人合当如此做底”。^③以“所以然”与“所当然”为理的双重内涵,表明理既被理解为“必然”,也被视为“当然”。

较之张载以实然(气化流行)为当然之源,朱熹将当然纳入理之中,似乎更多地注意到当然与必然的联系。当然作为行为的准则,与人的规范系统相联系,从具体的实践领域看,规范的形成总是既基于现实的存在(实然),又以现实存在所包含的法则(必然)为根据,对象世界与社会领域都存在必然的法则,规范系统一方面体现了人的价值目的、价值理想,另一方面又以对必然之道的把握为前提;与必然相冲突,便难以成为具有实际引导和约束意义的规范。朱熹肯定当然与必然的相关性,无疑有见于此。然而,如前所述,当然同时又与人的目的、需要相联系,并包含某种约定的性质。就规范的形成而言,某一实践领域的规范何时出现、以何种形式呈现,往往具有或然的性质,其中并不包含必然性。同时,规范的作用过程,总是涉及人的选择,人既可以遵循某种规范,也可以违反或打破这种规范;这种选择涉及人的内在意愿。与之相对,作为必然的法则(包括自然法则),却不存在打破与否的问题。规范与法则的以上差异,决定了不能将当然等同于必然。

以当然为必然的逻辑结果,首先是赋予当然以命定的性质。按朱熹的理解,理作为当然与必然的统一,同时表现为“自不容己”的外在命令,后者使天理具有某种强制的形式:遵循天理并不是出于自我的自愿选择,而是不得不为或不能不然,所谓“孝悌者,天之所以命我而不能不然之事也”,^④即表明了此点。不难看到,在道德实践的领域,以当然为必然,总是很难避免使规范异化为外在的强制。

^① 《大学或问上》

^② 参见《语类》卷七十四

^③ 参见《语类》卷六十

^④ 《论语或问》,卷一

从普遍之道（必然与当然）转向人，便涉及对人性的理解。继张载、二程之后，朱熹也对天地之性（或天命之性）与气质之性作了区分。与具体事物之中理气相即而不相分一致，天命之性（天地之性）与气质之性在具体的个人之中也无法彼此分离：“性非气质，则无所寄；气非天性，则无所成。”^①在朱熹以前，二程已有“论性不论气，不备；论气不论性，不明”之说^②，朱熹的以上看法无疑与之前后相承。对天命之性（天地之性）与气质之性相关性的以上肯定，同时也注意到了人的理性本质与感性规定之间的联系。

然而，按朱熹的理解，气质之性的作用，主要便在于安顿天命之性，从目的与手段的关系看，这种作用更多地呈现手段的性质。就气质之性本身而言，它始终有昏有浊，这种昏浊规定同时构成了恶（不善）产生的根源，从而更多地呈现负面的意义。也正是在此意义上，朱熹接受并进一步发挥了张载“气质之性，君子有弗性者焉”之说。

与性相联系的是心。对应于天命之性与气质之性的分野，朱熹区分了道心与人心。按朱熹的理解，人心与道心分别以形气和性命为源，“形气”与气质层面的规定相联系，体现了人的感性存在；“性命”则相应于天命之性，并从伦理之维展示了人的理性品格。“形气”作为感性的存在，涉及特定之欲；“性命”则以普遍之理为内容。可以看到，对“心”的以上论析既不是着眼于心理学，也非本于认识论，它的关注之点，主要在于人的社会伦理规定，后者未超出广义的当然之域。

作为现实的存在，人既呈现形气之身，又以性命或义理所体现的伦理品格为其普遍规定，与之分别相联系的人心和道心，也构成了内在于人的两个方面，无论圣凡，都不例外。然而，现实的存在所呈现的主要是实然。实然并不能等同于应然或当然，同样，现实之在也有别于应然之在。按朱熹的理解，人心由于源自“耳目之欲”，因而有其伦理意义上的危险性，而道心则基于义理，从而能够保证所思所为的正当性。当朱熹肯定道心出于“性命之正”并将人心与“形气之私”联系起来时，已蕴含对人心与道心的不同价值定位。由此出发，在肯定人心实际地存在于人的同时，朱熹又要求确立道心对人心的主导性。在朱熹看来，饥欲食渴欲饮这一类的人心固然是现实的存在（实然），对此不能完全无视，但承认这一事实并不意味着人“应当”停留于或自限于这种“实然”，毋宁说，从应然或当然的层面看，人恰恰“应当”超越以上存在形态。不难注意到，在承认实然（人心的现实存在）的同时，又强调实然与当然的区分，构成了朱熹论道心与人心的基本立场之一。

与实然和当然相联系的，是必然。如前所述，朱熹所理解的理具有当然与必然二重涵义，当然之则往往同时被视为不得不然的必然法则。以理为内涵，道心既表现为当然之则的内化形态，也被赋予某种必然的性质。“必使道心常为一身之主，而人心每听命焉。”^③在这里，道心对人心的主导性，进一步被规定为道心对人心的主宰，而这种主宰同时呈现无条件的、绝对的性质：“必使道心常为一身之主”之“必”，便突出地表明了这一点。实然与当然之分，在此已开始引向当然与必然的沟通：人心“应当”超越现实形态而合于道心，被强化为人心“必须”无条件地听命于道心。

对性（天命之性和气质之性）与心（道心和人心）的辨析与定位，其意义并不仅仅限定于心性本身，从更广的视域看，它所指向的是人的存在及其行为。如前所述，作为儒学的新形态，理学关注的中心问题之一是人格的成就与行为的完善。如何成就理想的人格并达到行为的完善？在朱熹关于心性的看法中，已蕴含着回答以上问题的思路。如前所述，天命之性与道心都以理为本，如果说，天命之性主要从本体论的层面突显了人作为理性存在的品格，那么，道心的内容则更直接地表现为实践理性。以天命之性优先于气质之性、道心主宰人心的理论预设为前提，朱熹将关注之点更多地指向道问学。

^① 《语类》，卷四

^② 《二程集》，第81页

^③ 《中庸章句·序》

从肯定理为存在的第一原理出发，朱熹首先将成就人格与明理或穷理联系起来，认为一旦“知识廓然贯通”，便可以达到“意无不诚、心无不正”，不难看到，这里展示的，是一种由知而入德的进路，其特点在于以成就知识为成就德性的条件。朱熹所理解的穷理或明理，既指向天道之域，也包括人道之域；这一过程不仅仅体现了天道与人道的统一，而且在更内在的意义上突出了人格成就中的自觉原则，后者的实质内容，是通过把握“所当然”与“所以然”而达到实践理性层面的道德自觉，由此进一步提升内在的德性。由穷理致知而正心诚意、养其德性，无疑将由知而入德的进路具体化了。

作为伦理的存在，人无疑包含理性的品格，明其当然并进而行其当然，构成了道德主体的内在规定。正是对当然之则的自觉把握，使人能够在不同的存在境遇中判断何者当为、何者不当为，并由此作出相应的选择，而对当然之则的自觉意识，则基于广义的认识过程。如前所述，当然不同于实然与必然，但又非隔绝于后者（实然与必然），对当然之则的理解和把握，也相应地涉及以上各个方面。无论是对当然之则本身的理解，抑或对其根据的把握，都无法离开致知的过程，道德的主体也正是在这一过程中，逐渐形成了自觉的伦理意识，并由此区别于自然意义上的存在。就道德实践而言，完美的道德行为不同于自发的冲动而表现为自觉之行，这种自觉品格既关乎“应该做什么”，也涉及“应该如何做”，前者与当然之则的把握相联系，后者则进一步要求了解行为的具体背景，二者在不同的意义上关联着广义的“知”。二程及朱熹以致知明理为成就人格与成就行为的前提，无疑有见于以上方面。

然而，在强调道德主体及道德行为应当具有自觉品格的同时，二程和朱熹对德性形成过程及道德行为的多方面性和复杂性未能给予充分的注意。明其当然或明其理固然是成就德性的一个方面，但仅仅把握当然，并不能担保德性的成就：理或当然之则作为知识的对象，往往具有外在的性质，这一层面的知识积累与内在人格的完善之间，存在着逻辑的距离。朱熹认为一旦“知识廓然贯通”，则“意无不诚、心无不正”，既不适当地突出了理性的意义，也似乎将问题过于简单化了。

从实践之域看，道德行为诚然具有自觉的品格，但过于强调理性的自觉，往往容易忽视道德行为的其他方面。朱熹曾将知道“应当如此”与“出于情愿”加以等同。从理论上说，知道合当如此，是一种理性的明觉，出于情愿则属意志的自愿选择，朱熹认为知道了“合当”如此，同时也就是“出于情愿”，从而将自愿纳入了自觉之中。自觉对自愿的如上消融，既以穷理过程为前提，又与消除自主的选择相联系，所谓“自不得不恁地”，便意味着别无选择。

以理为存在的第一原理，朱熹上承二程，既表现出某种构造形上世界图景的超验趋向，又延续了儒学沟通天道与人道的传统。通过理气关系的辨析，朱熹在肯定理为超验本原的同时，又对形上之理与经验领域中具体事物（分殊）的关系作了考察，从而在不同的层面确认了理为存在的普遍根据。作为存在所以可能的根据，理又被赋予所以然与所当然二重涵义，与之相联系的是融当然于必然，正是在这里，以理为存在的第一原理的内在涵义得到了真正的展示。当然与必然的沟通既使当然之则的规范意义得到强化，也突出了人的理性本质：明理（把握所当然与所以然）与循理（遵循当然之则）都以人是理性的存在这一预设为前提，而天命之性对气质之性的超越、道心对人心的主宰，则在不同的层面确立了理性本质的这种优先性。当然和必然、天命之性和道心分别从外在与内在二个方面展开了普遍之理，后者（理）在人格的成就与行为的成就中具体的表现为自觉的原则，在以自觉的原则确证人不同于其他存在之本质规定的同时，朱熹又或多或少表现出以自觉原则消解自愿原则的趋向。

相对于张载以气为出发点、二程及朱熹以理为第一原理，理学中的另一些人物更多地关注之点指向心，如所周知，后者的代表性人物主要便是陆九渊与王阳明。陆、王的具体思想（包括对心的理解）存在种种差异，但在以心立说这一点上，二者无疑前后相承。当然，心学的系统展开，主要完成于王阳明，这里对心学的考察，也以王阳明为中心。

与朱熹以理气关系为主要指向有所不同，王阳明对存在的考察首先表现为以心观之，后者具体展开为在心与物的关系中规定对象世界。并提出了“意之所在便是物”之说，^①（以下引该书，简称《全集》）此处之物不同于本然的存在，本然的存在总是外在于主体意识（未为主体所作用），作为“意之所在”的物，则是已为意识所作用并进入意识之域的存在。意之在物既是一个意向（意指向对象）的过程，又是主体赋予对象以意义的过程。对缺乏伦理、政治意识者来说，亲（父母）、君、民等只是一般对象意义上的存在，只有当心体指向这种对象之时，亲、君、民才作为伦理、政治关系上的“亲”、“君”、“民”而呈现于主体，亦即对主体来说才获得“亲”、“君”、“民”等的意义。广而言之，事亲、事君、仁民、爱物等实践活动亦是一种存在，这种存在从逻辑上看始终无法离开主体意识的范导；相应地，它们也只有在意识之光照射其上时，才获得道德实践的意义。

可以看到，意之所在即为物，并不是意识在外部时空中构造一个物质世界，而是通过以心观之（意向活动），赋予存在以某种意义，并由此建构主体的意义世界；所谓心外无物，亦非指本然之物（自在之物）不能离开心体而存在，而是指意义世界作为进入意识之域的存在，总是相对于人才具有现实意义。不难发现，这种意义世界不同于形而上的本体世界：它不是超验的存在，而是首先形成并展开于人的意识活动之中，并与人自身的存在息息相关。王阳明将存在的考察限定于意义世界，与朱熹以理为存在的形上根据（生物之本），确乎表现了不同的思路。

从本体论上看，气所体现的是实然和本然，张载以气为本源，首先突出了实然的世界和本然的存在；理则不同于经验领域的实然而更多地展示了必然，朱熹在从经验层面肯定理气不可分的同时又强调理为生物之本，其关注之点主要指向了形上意义上的必然。相对于此，心物关系中的意义世界既不同于气所体现的本然存在，也有别于与理相联系的超验必然。在心与物的互为体用中，一方面，天道层面的存在与人道层面的存在以更内在的形式融合为一，另一方面，理的至上性、绝对性开始受到抑制：存在的意义不再由超验之理规定，而是由心（人的意识）所赋予。进而言之，在王阳明那里，心或心体具有二重性：它既包含作为当然的理，又内在于个体，后者不仅仅表现为特定的存在，而且与现实之身、情与意等相联系。身作为生命存在（血肉之躯），包含自然的规定；情与意既有人化的内容，又同时涉及天性（自然的趋向）。与之相应，由心体建构意义世界，同时蕴含着当然与自然的沟通。

如前所述，朱熹要求以天命之性超越气质之性、以道心主宰人心，表现出肯定理性本质优先于感性存在的趋向，与之有所不同，王阳明确地表示不赞同朱熹关于道心为主之说：“今曰道心为主而人心听命，是二心也。”^②这种质疑的背后，是对过度强调理性优先的责难与批评。在王阳明看来，心体固然内含理，但它同时又与身相联系：“故无心则无身，无身则无心。”^③身是一种感性的存在。心虽是视听言动所以可能者，但它又并非隔绝于耳目口鼻等感性的存在。肯定心与身的这种联系，当然并不能说是一种独到的见解，但相对于程朱强调理性本质的优先性，这里又确乎有值得注意之点。如果说，道心的主导性倾向于心与感性存在的划界，那么，无身则无心之说则旨在重新确认心与感性的联系以及二者的互动。

^① 《传习录上》、《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年，第6页

^② 《传习录上》，《全集》第7页

^③ 《全集》，第90-91页

可以看到,以心为体既有本体论的意义,又在更内在的层面涉及对人自身的理解。从心体出发,王阳明在抑制形上之理的超验性的同时,又从正面肯定了感性规定(包括情感)的存在意义,从而避免了以天命之性及道心所体现的理性本质过度地消解气质之性和人心所体现的感性规定。天道与人道的统一在这里进一步表现为对理性本质与感性存在的双重肯定。

心体的阐释所蕴含的对人的理解,同时构成了考察如何成就人格与如何成就行为的前提。事实上,在理学的系统中,对人的理解和规定,总是指向人格的成就与行为的成就,在这一思维路向上,王阳明与程朱并无不同,不过,对人的不同理解,则使他们对如何成就人格与如何成就行为形成了不同的看法。

前文已论及,程朱以穷理为入手处,多少蕴含着知识优先的思路。相形之下,王阳明关注的首先是如何诚自我之意,由此出发,他对朱熹的进路提出了质疑:“先儒解格物为格天下之物,天下之物如何格得?且谓一草一木亦皆有理,今如何去格?纵格得草木来,如何反过来诚得自家意?”^①所谓诚自家意,也就是成就德性,与之相对的格天下之物,则更多地表现为成就知识;前者指向当然之域:成就德性展开于行其当然的过程,后者则以明其理为目标。按王阳明的理解,成就知识与成就德性是二个不同的序列,知识的积累并不能担保德性的完成,所谓“纵格得草木来,如何反过来诚得自家意”,便以反诘的形式突出了二者的逻辑距离。在此,问题的关键不在于如何穷尽天下之理,而是如何由成就知识到成就德性(诚自家意)。

明其善恶、知其当然无疑是孔门之学的题中之义,但如果它仅仅以知识的形态存在,则仍不免具有外在的性质;在王阳明看来,惟有融合于内在德性,良知才能成为主体真实的存在。可以看到,在王阳明那里,从知善到行善的前提是化知识为德性。

德性作为实有诸己的人格,是一种内在的本真之我。但成于内并不意味着封闭于内。人格往往有其外在展现的一面,德性亦总是体现于现实的行为过程。与化知识为德性相关联的,是化德性为德行。有见于此,王阳明一再要求“以成其德行为务”。^②从道德实践看,行为往往还关联着当然之则或普遍规范。如前所述,朱熹在沟通当然与必然的同时,又在某种程度上将当然之则视为必然法则,从而使当然之则(理)对行为的制约多少带有强制的性质。较之超验天理的外在命令,作为德性的良知似乎更多地表现为主体的自我要求。良知固然也包含理性之维:良知的自我评价便未尝离开理性的权衡,但这种理性已与情意等相融合,成为实有诸己的存在。由天理或道心颁布命令,行为往往与自我相分离:主体之服从天理,并非出于自我的选择和要求。以良知引导自我,则意味着扬弃对行为的外在强制:出于良知并不是一种外在的命令,它与出于自我的意愿具有内在的一致性。

正是基于德性论,王阳明对行为的自愿性质予以了相当的关注,在他看来,行为固然应当得其宜(合乎理性的原则),但不能仅仅将其归结为对外在规范的服从,完美的行为在于“得其宜”与“求自谦”的统一。

与肯定求自谦相应,王阳明对出于人为与出于自然作了区分。在王阳明看来,人为的努力固然不可尽废,但相对而言,自然是一种更高的行为之境,圣人与常人的区别,也体现于此。质言之,自然与勉然,构成了圣凡二重境界。

完善的道德行为具有何种品格?如前所述,程朱一系的理学着重突出的是行为的自觉之维,他们固然也注意到了自然与勉然等区分,但对天理、道心的强调,使其同时将自觉地服从理性规范放在更为优先的地位。相对于程朱,早期儒学要求将自觉的合乎规范(不踰矩)与出于自我的内在意愿(从心所欲)结合起来,无疑体现了对道德行为的不同理解。

^① 《传习录下》《全集》第119页

^② 《传习录中》《全集》第54页。

不过,合乎规范所体现的理性取向和从心所欲所内含的意志选择在某种意义上都仍是有意而为之。休谟曾区分了二种德性,即人为的德性(artificial virtue)与自然的德性(natural virtue)。借用休谟的术语,似乎可以说,理性与意志的活动仍带有某种人为的性质。对规范的理性接受和服从,总是经过权衡思考而为之,同样,道德实践中的意志活动,也往往是勉力而为:意志的选择在此意味着主体决定遵循某种规范,意志的努力则表现为自我在行为中坚定地去贯彻这种规范。在人为的形式下,理性对规范的自觉接受与意志对规范的自愿选择确乎有相通之处,也正是以此为前提,朱熹常常将自觉与自愿融合为一,甚而以自觉消解自愿。

在理性的自觉接受与意志的自愿选择中,行为固然也可以取得自我决定的形式,但这种决定往往仍不免带有勉强的性质,而且如上所述,其所接受、所选择者,仍不外乎一般规范,因而它似乎也很难摆脱行为的他律性:自我的决定在某种意义上成了外在命令的转换形态(外在命令取得了自我命令的形式)。如何扬弃行为的他律性?在此显然应对行为的情感维度予以特别的关注。如果对现实的道德实践作一较为完整的分析,便可注意到,除了理性的权衡与意志的选择之外,具体的道德行为总是同时包含着情感认同。相对于理性接受与意志选择的人为倾向,情感认同更多地表现出自然的向度。就道德行为而言,情感的认同确乎不同于人为的勉强,而具有自然的趋向;正如好好色、恶恶臭总是不假思勉一样,道德行为中的好善恶恶也并非有意为之。这种自然的趋向,使道德中的情感认同表现为自我的真诚要求:见善则内在之情自然契合(恰如好好色),见恶则内在之情自然拒斥(恰如恶恶臭),这里没有勉强的服从与人为的矫饰。完善的道德行为总是理性的判断、意志的选择、情感的认同之融合:如果说,理性的评判赋予行为以自觉的品格、意志的选择赋予行为以自愿的品格,那么,情感的认同则赋予行为以自然的品格。只有当行为不仅自觉自愿,而且同时又出乎自然,才能达到不思而为、不勉而中的境界,并使行为摆脱人为的强制而真正取得自律的形式。

王阳明以德性(良知)为行为的根据,在某种意义上已注意到人为与自然的统一。他一再强调好善当如好好色,恶恶当如恶恶臭^①,其所重亦在道德行为中的情感认同。在王阳明看来,正是情感之维,赋予行为以自然的品格,而情感的认同,又本于良知(德性)。这种看法,多少有见于完善的道德行为不仅应当是自觉和自愿的,而且也应当具有自然的品格。

不过,王阳明固然通过赋予良知或心体以理性的规定而确认了自觉的原则,但与知识和德性的区分相联系,王阳明在强调自然与自愿的同时,往往对知在德行中的作用未能作出适当的定位。按王阳明之见,在知与内在心体(德性)二者之中,后者(内在心体)具有更为优先的地位,由此,他进而认为,“大端惟在复心体之同然,而知识技能非所与论也。”^②这就又走向了另一极端。对理论理性意义上的知识技能的漠视,使王阳明对德性与德行的理解,具有内在的理论局限。

从理学的演进看,张载在以气为本源的前提下,从天道走向人道,并由此沟通了当然与实然。通过区分天地之性与气质之性,张载又突出了人作为理性存在的普遍规定,并由此进而彰显了人的伦理责任与道德使命,从而是理学的内在精神及价值取向得到确立。以理为第一原理,朱熹在分别经验世界与形上之域的同时,又赋予理以所以然和所当然二重规定,并由此联结了当然与必然,而在天命之性对气质之性的优先、道心对人心的主导中,人的理性本质被提到了更为突出的地位。然而,在这一一进路中,人的多方面规定(包括感性的规定)却未能得到适当的定位。从心体(良知)出发,王阳明在以意义世界超越形上存在图景的同时,也多少扬弃了理的超验性和绝对性,而心体(良知)和个体存在的联系,则使理性本质之外的感性规定也获得了存在的根据;以身与心的互动、情与意的兼容为前提,价值领域的

^① 参见《与黄勉之》《全集》第195页

^② 《传习录中》《全集》第55页

当然与自然也呈现彼此交融的形态。与价值理想、伦理责任与道德义务相联系的“当然”在理学之中无疑具有主导地位，然而，在气论、狭义上的理学以及心学等不同系统中，“当然”分别与实然、必然、自然相沟通，后者既使理学呈现不同的形态，也蕴含了各自独特的理论意蕴。

责任编辑 袁东升

台湾同乡会会长饶德俊

在纪念王阳明龙场悟道 500 周年国际学术研讨会开幕典礼上的致词

各位女生、先生：

今天本人能有机会，代表台湾的贵州父老乡亲，来贵阳参加纪念王阳明龙场悟道 500 周年国际学术研讨会，内心觉得非常荣幸。首先感激筹备委员会的热忱邀请，以及对台湾贵州同乡的关怀和重视，并代表台湾贵州同胞，祝贺这次学术研讨会圆满、成功。

阳明先生是中国历史上的一位大学问家。大思想家、大政治家。500 年前，他来到贵州讲学，对贵州人文的开发、人才的培养、教育的兴起，贡献很大。我们今天纪念他、研究他“致良知”、“知行合一”的哲学理论，不仅是崇拜他的人格、感念他的恩德、传承他的思想，更在于他开创新文化的精神，为贵州人文发展，为中华文化及世界文化注入新力量。我想这是我们今天共同探讨的目标。关于本人对阳明哲学精神的体认，将在研讨会中提出心得报告，不另多做说明。

在此，再次感激筹备会的邀请，并敬祝各位身体健康。

谢谢！

2008 年 10 月 27 日

王阳明“知行合一”学说发展的三个阶段

王晓昕

(贵阳学院, 贵州, 贵阳 550005)

摘 要: 王阳明的“知行合一”学说可分渐次深入、不断成熟的三个发展阶段, 不仅每一发展阶段有一典型事件作为标志, 而且每一阶段有其自身的特点, 值得人们去探索 and 了解。

关键词: 王阳明; 知行合一; 学说发展; 三个阶段

The Three Development Phases of Wang Yangming's "Unity of Knowledge and Action" Theory

WANG Xiao-xin

(Guiyang University, Guiyang, Guizhou 550005, China)

Abstract: Wang Yangming's "unity of knowledge and action" theory was a gradually developing and unceasingly maturing process, which can be divided into three development phases. In each phase, there was a typical event as its mark and had its own characteristic, which is worth probing into and digging out.

Key words: Wang Yangming unity of knowledge and action theory development three phases

知行关系问题, 其讨论先秦已肇其端, 到了宋明, 已上升至热议。

有人说, 第一次提出“知行合一”论点的, 是稍早于王阳明的明代学者谢复^①。但如说对这一学说的探究之深入, 讨论之周全, 运用之娴熟, 影响之广大, 则唯有王阳明一人可以担当。

王阳明的“知行合一”学说, 从最初提出到逐渐成熟, 大致经历了三个阶段, 而每一发展阶段都有一典型事件作为标志。

王阳明“知行合一”学说发展的第一阶段

王阳明龙场悟道之后, 正德四年(1509年)于贵阳文明书院“始论知行合一”, 开启了其“知行合一”学说发展的第一阶段。他在龙场彻悟了这样一个道理, 人的本然之知是内在于人心的, 要使人的本然之知升华为自为之知, 只需向内用力而不须向外求得, 朱熹的“格事事物物之理”完全是错的, 他用其所悟证诸五经而莫不吻合。于是开始思考本然之知如何通过用功而转化为自觉之知的途径。从知(本然之知)到行(致的功夫)再到知(自觉之知), 构成王阳明“知行合一”学说的最初框架和结构。

王阳明自接受贵州提学副使席书之邀在贵阳文明书院讲学开始, 到后来离开贵州, 途经辰州、常德等地, 他一直在对他的致知功夫进行着亲身的体验, 他不仅自己在体验, 还身率诸生实施体验。这时候他主要的甚至唯一的功夫就是静坐。若干年后, 当他的功夫获得新的

作者简介: 王晓昕(1951-)男, 重庆万州人, 贵阳学院副院长, 教授, 硕士生导师

注^① 王晓昕主编:《王阳明与贵州》第221页; 吴雁南《王阳明的忧患意识与“知行合一”》一文中, 称“谢复第一次提出了‘知行合一’论。他强调说:‘知行合一, 学之要也’”。

进境的时候，也曾“悔昔在贵阳”时于功夫上的单调与局限。

这个阶段，王阳明的“知行合一”学说主要有以下几个特点：

第一，这时的“知行合一”学说具体解读为从知到行再到知的连续性，构成一种线性的因果链式结构。

第二，这时的“知行合一”学说主要地是作为一种功夫而提出来的，很少具有本体的意味。

第三，由于上述两方面的原因，王阳明的“知行合一”学说未能真正地对谢复实施超越。

王阳明“知行合一”学说发展的第二阶段

这个阶段从正德七年（1512年）开始。年底他升任南京太仆寺少卿，与徐爱结伴，从京师出发，沿京杭大运河顺道回浙江省亲。他们沿河船行一月有余，一路围绕《大学》宗旨讨论了很多问题，“知行合一”就是其中的一个重点，这一讨论显然使王阳明“知行合一”学说提升到了一个新的阶段。

徐爱当初未能领会先生知行合一的教诲，就与宗贤、惟贤反复争辩，仍不能弄明白，于是向先生请教，先生让其试着举例。徐爱说：“如今尽有知得父当孝兄当弟者，却不能孝不能弟。便是知与行分明是两件”^①。王阳明回答道：

此已被私欲隔断，不是知行的本体了。未有知而不可行者，知而不可行，只是未知。圣贤教人知行，正是要复那本体，不是着你只恁的便罢。故《大学》指个真知行与人看，说“如好好色，如恶恶臭”，见好色属知，好好色属行。只见那好色时已自好了，不是见了后又立个心去好；闻恶臭属知，恶恶臭属行，只闻那恶臭时已自恶了，不是闻了后别立个心去恶。^②

在前一阶段里，王阳明强调的是知必须通过行才能获得，行必须通过知的引导才能通达。他在龙场悟道中体会到的这个本心良知，必须通过依赖相应的功夫才能体会到。这里提出的“知行合一”主要地还是一种认知的工夫论。

在第二个阶段与徐爱的对话中，对知行合一的理解的确深入了一层。王阳明更加强调“知”与“行”不分先后问题，他反复强调“知”的同时就已是“行”，行的同时就已在知。并非是先知了，又另立个心去行，也并非是先行了，又另立个心去知。只要不是被私欲隔断，人们的知行在时间上是没有先后之分的。这种没有私欲隔断的知，是真正的知，行是真正的行。一旦知了便是行了，一旦行了便是知了，用不着分两次（截）去用功夫。

不能因此就说，王阳明的看法是“以知代行”、“以知销行”。我们应该细细品读徐王的这段对话，因为在王阳明看来，未能行，也就谈不上所谓知。正如“上”与“下”之相辅相成一样，不可分离，不分先后，并不等于可以相互代替。他接着上段话说：

如鼻塞人虽见恶臭在前，鼻中不曾闻得，便亦不甚恶，亦只是不曾知臭。就如称某人知孝、某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可称他知孝知弟，不成只是晓得说些孝弟的话，便可称为知孝弟？^③

这里还涉及到一个不同感官与客观对象的联接的问题。眼虽见得恶臭，不能算知恶臭；须是鼻闻得恶臭，才算得是知恶臭。这是王阳明明确表示的看法。会不会有因联想而产生“知恶臭”这样一种条件反射呢？这是王阳明未曾了解到的近代心理学的问题。巴甫洛夫认为通过反复的刺激可以实现。过去的经验虽然是一种带有综合性的知行问题，但他仍然可以为当下的单一感觉器官接触之后而造成综合性的联想，知也就在这种联想中得以形成。不啻单一

^① 王守仁：《传习录上》，《王阳明全集》上册，第1页，上海：上海古籍出版社，1992年。

^② 王守仁：《传习录上》，《王阳明全集》上册，第1页，上海：上海古籍出版社，1992年。

^③ 王守仁：《传习录上》，《王阳明全集》上册，上海：上海古籍出版社，1992年。

的视觉、嗅觉可以引出综合性的联想，触觉和痛觉之类也同样如此。阳明先生接着说道：

又如知痛，必已自痛了方知痛，知寒，必已自寒了；知饥，必已自饥了。知行如何分得开？^①

知与行是互为前提和条件的。可以做这样的理解：知以行作为存在的前提和条件，行也以知为存在的前提和条件。有知就必然有所谓行，有行就必然有所谓知。如同有上就有下，有左就有右，有高就有低，有南就有北，有东就有西一样，知与行是共居于一个矛盾统一体中的不可分离的两个方面，他们在空间上并居，在时间上并时。“知”与“行”既不能彼此分离，又不能相互代替，因而有关“以知代行”、“销行入知”的说法难免成为对关于阳明“知行合一”学说的误读。还有一个意思其实已很明确，那些关于“知”与“行”孰先孰后的讨论，其实如同“鸡生蛋还是蛋生鸡”的辨诘一样，同样毫无意义。在王阳明看来，这都是因为未能领会“圣人的立言宗旨”所致。当徐爱问“古人说知行做两个，亦是要人见个分晓，一行做知的功夫，一行做行的功夫，即功夫始有下落”时，阳明作答：

此却失了古人宗旨也。某尝说知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知己自有行在，只说一个行己自有知在。古人所以既说一个知又说一个行者，只为世间有一种人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思维省察，也只是个冥行妄作，所以必说个知，方才行得是；又有一种人，茫茫荡荡悬空去思索，全不肯着实躬行，也只是个揣摸影响，所以必说一个行，方才知得真。此是古人不得已补偏救弊的说话，若见得这个意时，即一言而足，今人却就将知行分作两件去做，以为必先知了然后能行，我如今且去讲习讨论，做知的工夫，待知得真了方去做行的工夫，故遂终身不行，亦遂终身不知。此不是小病痛，其来已非一日矣。某今说个知行合一，正是对病的药。又不是某凿空杜撰，知行本体原是如此。今若知得宗旨时，即说两个亦不妨，亦只是一个；若不会宗旨，便说一个，亦济得甚事？只是闲说话。^②

在这个阶段里，王阳明在讨论“知行合一”论题时涉及到了本体与功夫的关系。本体既是功夫的前提，又是功夫所要达致的目的，所以说“知是行的主意，行是知的功夫”。本体（知）是功夫（行）的先天依据。功夫以本体为出发点和前提，“并在过程的展开中以本体为范导”^③。在这个“过程”中知与行仍然是不可须臾分离的矛盾统一体中的两个方面，只是两者的状态与功用不同而已。本体一方面“范导”着功夫向实现自身的目的而展开，另一方面本体又在功夫的作用下使自身从可能转化为现实。这完全就是一种非常辩证的态度。懂得了这个道理，也就明白了王阳明所说的“立言宗旨”，只要你内心真正认识到了这个“立言宗旨”，语言上怎么表达都不会有誤，因为用语言来表达知行问题总是有先有后，须是先说一个，再说一个，方能让人听得明白。克服了第一阶段上的不足，王阳明的“知行合一”学说进展到了一个新的境界。在这个新的阶段，王阳明学说具有以下几个特点：

第一，他克服了先前将“知”与“行”关系视为线性因果联系的不足，将“知”与“行”理解为在空间上共居，在时间上并存的矛盾统一体中不可须臾分离的两个方面。

第二，他克服了先前把“知行合一”单纯解释为一种功夫而忽视本体的弊端，将“知行”关系从本体与功夫相统一的角度作了新的解读。本体既是功夫的前提，又是目的，本体“范导”着功夫，使功夫显得有价值 and 意义，本体则在功夫的作用下实现其由可能向现实的转化。

第三，据于上述，王阳明不仅克服了前贤在“知行关系”问题上的错误，而且使他的“知行合一”学说真正实现了对前人的超越，使他的学说达到了当时所能到达的高度。但是他并不满足和停止于这一高度，而是向着更高的境界前行。

^① 王守仁：《传习录上》，《王阳明全集》上册，上海：上海古籍出版社，1992年。

^② 王守仁：《传习录上》，《王阳明全集》上册，上海：上海古籍出版社，1992年。

^③ 杨国荣：《杨国荣讲王阳明》第93页，北京：北京大学出版社2005年。

王阳明“知行合一”学说发展的第三个阶段

明嘉靖元年(1522年)以后,王阳明因丁忧辞官,回到了家乡浙东,开始了自己的晚年生活,他的心学思想也在这个时候进到了成熟而达到几乎臻于完善的地步。钱德洪在编刻先生文录时说道:“其余指知行之本体,莫详于答人论学与答周道通、陆清伯、欧阳崇一四书”^①。

“答人论说”指的是《答顾东桥书》。钱德洪先生的这个提示很重要,他的意思是说,其余关于知行本体的论述,最详细的莫过于回答顾东桥与回答周道通、陆清伯、欧阳崇一等人的四封书信。

顾东桥,字华玉,号东桥,江苏江宁人,进士,官至南京刑部尚书,是王阳明的朋友。他在给王阳明的一封信中谈到,真正的认识是能付诸实践的,不能实行就不能称作认识。这是为学者提出的重要立论,必须踏实躬行才可以。如果真的以为实行就是认识了,恐怕人们就只去专心存养本心,就会因忽视学习、思考而忘了事物的道理,这样一来,就会有不明白不理解的地方,这难道是圣学中所说的知行并举的既成方法吗(“抑或圣门知行并进之成法哉”)。针对顾东桥的这些疑问,王阳明作出了极其认真而严谨的回答:

知之真切笃实处即是行,行之明觉精察处即是知。知行工夫本不可离,只为后世学者分作两截用功,失却知行本体,故有合一并进之说。^②

“知之真切笃实处即是行,行之明觉精察处即是知”,是王阳明知行合一学说中最应引起注意的一段话,也是他晚年思想达到成熟的表现之一。其意思是说,认识真切地付诸行动就是实践,实践中明白精确地体察就是认识。这是对顾东桥“真知即是所以为行,不行不足谓之知”的肯定回答和进一步的解释。先看认识,即知。阳明从来主张知而必行,行而必知,“知是行的主意,行是知的功夫”,知而不行,只是未知。因为在王阳明看来,若真有“不行之知”,也只能算是“未知”,而非“真知”。后世许多学者把知与行分做两截去用功,认为可以先做了知的功夫,再去做行的功夫,实在是失却了知行的本体。失却本体的功夫,只能是一种假功夫、伪功夫。依赖假功夫、伪功夫而获得的知,怎么能算是真知呢?真正的知,是必须付诸于实践的,而且必须是“真切笃实”地付诸实践,这种知就又可以称之为行,因为这种知是赋予了行的品格的。这种赋予了行的品格的知,就是真知。

不是所有的知都是真知,不是所有的知都能行,不是所有的知都能“真切笃实”地付诸实践,不是所有的知都能自觉到本体与功夫的一致性。有的知是全然虚假的“伪知”,有的知是不能实行的“无用之知”,有的知只是“茫茫荡荡”之知、“悬空思索”之知、“揣摩影响”之知。这些都是王阳明所竭力加以反对的。

再看实践,即行。王阳明同样主张行必有知,知必有行,“知是行之始,行是知之成”。提到行,也是有区别对待的。在王阳明看来,行必须贯穿以“明觉精察”,而不是“懵懵懂懂任意去做”。贯穿了“明觉精察”的人的行为,就是一种“知”的行为,一种“自觉之为”。作为“明觉精察”的知,这里包含两种涵义:一是知识之“知”,它是行的前提和出发点,它指导和范导着人的行为;二是知觉之“知”,它贯穿于人的行为的全部过程(“行是知之成”也含有这重意思),觉察和反省着人的行为的每一步骤,“自觉之为”与“知”融为一体,就成了一种“真知”。

同理,不是所有的行都是自觉的行,不是所有的行都能做到“明觉精察”,至于那种把知与行分做两件事来做,先去做知的功夫,再来做行的功夫的人,则根本谈不上“明觉精察”,更谈不上“自觉”、“自为”之行。这种行同样是王阳明所竭力反对的。

在这里,王阳明特别强调“知”的功夫与“行”的功夫的“合一并进”,知行功夫合做一

^① 王守仁:《传习录上》,《王阳明全集》上册,上海:上海古籍出版社,1992年。

^② 王守仁:《传习录上》,《王阳明全集》上册,上海:上海古籍出版社,1992年。

个功夫，“本体”也就自然呈现，“知行功夫”与“知行本体”也就融合而为一体。王阳明心学的实质就是要人自觉实现这种本体与功夫的一体化过程。“知”是必须，也必然是要向内去求（行）的。“不可外心以求仁，不可外心以求义，独可外心以求理乎？”在这里，仁、义、理都是知，求就是行，二者都是向内统一于人心的。这就是王阳明“本体与功夫一致性”的实质。“外心以求理，此知行之所以二也，求理于吾心，此圣门知行合一之教，吾子又何疑乎？”在认真地解答了东桥疑问的同时，王阳明确把他的知行合一学说在其心学体系的框架内阐发得更加成熟和圆满了。

除此之外，阳明围绕其“圣门宗旨”把“知行合一”学说又从若干方面加以了展开。

在他看来，实施知与行的主体，是有不同对待的，当有不同的境界和多元的价值目标。他在《答顾东桥书》中说：

夫尽心、知性、知天者，生知安行，圣人之事也；存心、养性、事天者，学知利行，贤人之事也；夭寿不贰，修身以俟者，困知勉行，学者之事也。岂可专以尽心知性为知，存心养性为行乎？吾子骤闻此言，必又以为大骇矣。然其间实无可疑者，一为吾子言之。^①

这里的意思是说，“尽心、知性、知天”，天生就知道，生来就能实践，这是圣人才能做到的；“存心、养性、事天”，学习了就知道，并能够顺利实践，这是贤人才能做到的事；“夭寿不贰，修身以俟”，艰难地获得知识，勉强地用于实践，这是学者的事情。这里“尽心知性”和“存心养性”是于不同主体的不同对待，而并非只理解为前者是知，后者是行。

阳明的这番说法给我们以启示：知行合一作为本体，于不同对象（主体）有着不同的对待，是因为不同的主体具有不同的价值目标。阳明充分肯定了知行主体价值目标的多元。由于价值目标的多元，使得知行主体的功夫各异。圣人的价值目标在于“知天”，贤人的价值目标在于“事天”，而一般学者则是“修身以俟”。各有各的境界，境界有高有低。有如冯友兰先生的“四境界”说。学者的“修身以俟”相当于道德境界，在其之上有天地境界，是圣人和贤人的价值目标，在其之下有功利境界和自然境界，它的对象及其功夫的讨论，我们或许可以在王阳明的一些其它论述中找到答案。在“知行合一”的不同主体和对象中，以“尽心、知性、知天”为价值目标的圣人，其功夫在于“生知安行”；以“存心、养性、事天”为价值目标的贤人，其功夫在于“学知利行”，以“夭寿不贰，修身以俟”为价值目标的学者，其功夫在于“困知勉行”。那些处于自然境界和功利境界的芸芸众生，能不能成为“知行合一”的主体和对象呢？他们的价值目标安放在何处呢？如果能，他们的知行功夫又是怎样的呢？阳明虽然没有回答，但他给我们留下了启发，问题的当代价值往往会在这样的启发中凸显出来。

王阳明随后又讨论了“知”与“学”的问题，这是知行问题的一种具体形式。他说：“天下岂有不学而行者邪？岂有不学而遂可谓之穷理者邪？是故知而不行之不可以为学，则知不行之不可以为穷理矣。知不行之不可以为穷理矣，则知知行之合一并进，而不可以分为两节事矣。”^②

在《答顾东桥书》中，围绕“知行合一”学说，阳明还讨论了“知行”与“格物、穷理”的关系问题。他认为，《大学》中的格物之说与《易经》中的穷理的意思大致相同而只是稍微有点区别。穷理中包含有格物、致知、诚意、正心等功夫。谈到穷理，格物、致知、诚意、正心等功夫都在其中；谈到格物，就必然兼有致知、诚意、正心，然后格物的功夫才能严密。针对时弊，王阳明指出：

今偏举格物而遂谓之穷理，此所以专以穷理属知，而谓格物未尝有行，非惟不得

^① 王守仁：《传习录上》，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。

^② 王守仁：《传习录上》，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。