

王守仁研究系列资料之二

王阳明“知行合一”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二

王阳明“知行合一”说

- 1 论王阳明“知行合一”的道德修养学说/展明锋/陈勇/道德与文明2002/3
- 2 心外无物 心外无理与知行合一——王阳明《传习录》读后/伊粟/石油政工研究 2002/3
- 3 王阳明“知行合一”说与中华民族伦理精神/周松柏/贵州师范大学学报(社会科学版)2000/2
- 4 王阳明“知行合一”的五要素论/李友学/贵州社会科学 2000/5
- 5 王阳明“知行合一”与《南赣乡约》/程鹏飞/贵州文史丛刊 2000/3
- 6 略论王守仁的知行合一说/于海量/镇江师专学报(社会科学版)2000/2
- 7 王阳明“知行合一”及其他/程景莲/河北职工大学学报 2000/1
- 8 从“庭院格竹”到“龙场大悟”——王阳明的知行合一功夫/马瑞荏/中国气功科学 2000/10
- 9 王阳明“知行合一”说的道德修养论意义/许淑杰/松辽学刊(社会科学版)1999/3
- 10 王阳明“知行合一”说的思辨逻辑/蒋国保/江淮论坛 1998/3
- 11 孔子的“仁智统一”与王阳明的“知行合一”/王晓昕/贵阳师专学报(社会科学版)1997/1
- 12 由孟子的“知”到王阳明的“知行合一”/王晓昕/贵阳师专学报(社会科学版)1997/2
- 13 生命行动的哲学——论王阳明的知行合一说/张新民/贵州师范大学学报(社会科学版)1997/2
- 14 重评王阳明的“知行合一”说/姜井水/广西社会科学 1997/2
- 15 王阳明的“知行合一”与“体究践履”/陈奇/贵州社会科学 1996/3
- 16 王阳明的忧患意识与“知行合一”/吴雁南/贵州社会科学 1995/2
- 17 “知行合一”——王阳明的成圣之教/时中/社会科学战线 1994/6

宁波华茂外国语学校图书馆

网上辑录资料

20031108

“知行合一”

明王守仁的认识论命题。认为“知”和“行”是统一的，反对宋儒程朱派“知在行先”的说法和只“讲之以口耳”的学风。王守仁说：“知是行之始，行是知之成”；“未有知而不行者；知而不行，只是未知。”认为学者必须“知行并进”，既要反对“懵懵懂懂的任意去做”，也要反对“茫茫荡荡悬空去思索。”但他所谓知，即是致吾心之良知；所谓行，即是致良知于事事物物；知行合一的本体即是良知。把行统一于知。

录自《大辞海·哲学卷》上海辞书出版社 2003 年 8 月版



【中国伦理史研究】

论王阳明“知行合一”的道德修养学说

展明锋¹, 陈 勇²

(1. 中国矿业大学北京校区社科系硕士生, 北京 100083;

2. 北京政法管理干部学院教授, 北京 100024)

【摘要】 本文分析了王阳明“知行合一”命题的伦理学意义, 探讨了道德认识与道德行为二者的内在关系, 指出“知行合一”演变的逻辑路径即是化知识为德性、化德性为德行, 最后着重分析了“知行合一”道德修养方法的关键: 立志。

【关键词】 王阳明 知行合一 道德修养 立志

【中图分类号】B82-09 【文献标识码】A 【文章编号】1007-1539(2002)03-0037-05

在中国古代思想史上, 关于道德修养的学说可谓博大精深, 源远流长。宋明理学作为我国封建社会后期的官方哲学, 对道德修养的探讨更是着墨甚多, 论述颇丰。相对于程朱理学之化良知为天理, 明代大儒、心学大师王阳明的着重之点则在于化天理为良知。化良知为天理, 侧重的是良知“出于天”这一面; 化天理为良知, 则意味着展开“系于人”之维。从系于人这一路向看, 重要的则是由良知到德性的转换。本文分析了王阳明“知行合一”命题的伦理学意义, 指出“知行合一”演变的逻辑路径即是化知识为德性、化德性为德行, 最后着重分析了“知行合一”道德修养方法的关键: 立志。

一、“知行合一”的伦理学意义

方克立在《中国哲学史上的知行观》一书前言中认为: “研究中国哲学史上的知行观、认识论问题, 必须充分注意到它的特点。虽然人们也注意到中国传统哲学中的知行问题和伦理道德问题是紧密结合很难分开的, 但是在指导思想却主要把它当作一个认识论问题来研究, 与伦理学方面关涉不大。这样有时就容易造成认识和评价上的片面性。”在以往的论述中, 对于王阳明的“知行合一”说, 着重从认识路线上揭露它混淆知行概念, “以知为行”、“销行归知”的主观唯心主义实质, 而对它作为一种道德修养学说的合理内容和积极意义却肯定

不够。笔者认为, 如能从伦理学的角度, 说明“知行合一”在改过迁善、道德修养中的重要意义, 并且看到它对我们民族文化传统和思维方式曾经起过长期而深远的影响, 那么对王阳明的评价也许就会更全面一些。

王阳明认为, 朱熹格物致知之教, “故物理吾心, 终判为二”, 承认理在心外, 就有一个向外求知的过程, 求知以后才能去行, “此知行之所以二也”。而在他看来, 心即是理, 万事万物之理都在吾心之中, 那么根本就不需要一个向外求知的过程。“朱学泥于循序渐进之义, 曰必先求圣贤之言于遗书。曰自洒扫应对进退始。其弊也, 使人迟疑观望, 而不敢勇于进取。阳明于是矫之以知行合一之说。”^{〔1〕}知是心之本体, 心自然会知, 见父自然知孝, 见兄自然知弟, 见孺子入井自然知恻隐, 此便是良知, 不假外求。”^{〔2〕}这个先天具足的“良知”发用流行, 贯彻到事物物中去, 就是“致良知”, 就是行。只要心之本体不被私欲隔断, 这个过程是自然而然的, 知则必行, 无有知而不行者。他比喻说: “知犹水也, 人心之无不知, 犹水之无不就下也, 决而行之, 无有不就下者。决而行之者, 谓知之。此吾所谓知行合一者也。”^{〔3〕}王阳明的知行合一说即建立在“心即理”的基础之上, 是他的“心学”的一个重要组成部分。所谓知行合一, 无非是在“吾心”之中“合一”, 心外无知, 心外无行。“盖阳明之所谓知, 专以德性之智言

之,与寻常所谓知识不同,而其所谓行,则就动机言之,如大学之所谓意。然则即知即行,良非虚言也”。^[4]

和程颐朱熹一样,王阳明的知行合一说虽然具有认识论意义,但主要讨论的也是人的道德意识和道德行为之间的关系问题。它主要是个肯定道德意识与道德行为一体性的伦理学命题。他不同意程朱的知先后说,认为这种学说在理论上失去了“知行本体”,在实践上有可能流入“终身不知,亦遂终身不行”的弊病。他提出知行合一说,是为了恢复知行本体,克服“交知行分作两截用功”的流弊,以便更有效地为封建统治阶级服务。但若抛开这一理论的历史性、阶级性局限,吸取它的合理内核,注入新的时代精神,还是具有一定的积极意义的。

王阳明反对程朱把知行分作两截,强调了知和行的“合一并进”关系。他在《答顾东桥书》中说:“今吾子特举学、问、思、辨以穷天下之理,而不及笃行,是专以学、问、思、辨为知,而谓穷理为无行也已。天下岂有不行而学者邪?是故知不行之不可以为学,则知不行之不可以为穷理矣;知不行之不可以为穷理,则知行之合一并进,而不可以分为两节事矣。”这里,他的目的虽然还是为了论证所谓“知行本体,本不可离”,但是却着重强调了“行”在“学”和“穷理”过程中的作用。应该说,与程颐、朱熹的知先后说相比较,王阳明的知行合一说总的精神是更加重视“行”。他提出“尽天下之学,无有不行而可以言学者”^[5]、“知而不行,只是未知”^[6]等命题,虽然说得太绝对了,否认知和行,理论和实践有脱节的情形,走向了知行混同、知行等同的极端,但是,他旗帜鲜明地反对知行脱节,反对重知轻行、空知无行的恶劣学风,猛烈抨击“空疏谬妄、支离牵滞”的时弊,这在当时还是有一定积极意义的,也为后来伦理学的发展提供了新的研究课题与思想资料。王阳明强调行的重要,并且利用“知易行难”的传统观点来作论证。他说:“良知自知原是容易的,只是不能致那良知,便是‘知之匪艰,行之维艰’。”^[7]需要指出的是,王阳明的所谓“行之维艰”或重行,重在一个“真诚恻怛”,重在良知的自然发用流行,“不使那一念不善潜伏在胸中”,重在封建道德的修养和自我完成。他妄图从挽救封建道德入手,以达到地主阶级天下大治的目的,这显然是徒劳的。从实践观上来看,则是唯心主义的。

二、“知行合一”演变的逻辑路径

“知行合一”作为一个具有认识论意义但主要是伦理学意义的命题,要变为道德修养的方式方法,需要完成它形式上的转换。这一转换是依照化知识为德性、化德性为德行这一逻辑路径实现的。

第一,化知识为德性。如何在日常行为中为善去恶,是理学和理学家所关注的基本问题之一。在中国古代伦理思想史上,几乎每一时期的思想家都要涉及并试图阐释、解决这个问题。从某种意义上来说,这也是古今中外伦理思想史上的一个永恒命题。从逻辑上来讲,为善去恶的前提是分辨善恶,而善恶之分则表现为知善知恶,这是一个知的过程。关于道德行为与道德认识的关联,早期儒家已有所论及,所谓“未知,焉得仁?”(孔子)便蕴含了此意。程、朱对二者的关系尤为关注,并由此进而强调了“知当然”(把握普遍的规范)对“行当然”(在行为中遵循规范)的逻辑在先;从程、朱以穷天下之理为进路,就不难看出这一思维路径。这里似乎内含着某种乐观的信念:通过探索“知当然”之理,便可逻辑地引向为善去恶的道理实践。^[8]

我们知道,王阳明并不否认“知当然”对“行当然”的意义。不过,关键之处是他认为,知识与道德似乎具有更为复杂的关系。在谈到知恶与止恶时,王阳明写道:“凡人之为不善者,虽至于逆理乱常之极,其本心之良知,亦未有不自知者,但不能致其本然之良知,是以物有不格,意有不诚,而卒入于小人之归。”^[9]

这里的“致”,有推行之义。当人为恶时,其内在的道德意识未尝不处于明察状态,换言之,他未尝不知什么是善,什么是恶,然而,这种善恶之知、之分,并没有自然地导向为善去恶。在这里,道德认识与道德行为之间显然存在着某种差距,而如何为善去恶的问题则具体地转换为如何从知善知恶到为善止恶。王阳明认为自知善恶并不必然导向行善止恶,亦从一个方面突出了“知当然”与“行当然”之间的逻辑张力与矛盾关系。

于是,矛盾焦点转化为:如何由知善到行善?在王阳明那里,这一问题的进一步追问,便导向了格外在之物与诚自家之意的关系。在他之前,程、朱从穷理入手,走的是知识优先的思路。相比之下,王阳明更为关注的首先是如何诚自家之意:“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，如何去格？纵格得草木来，如何反过来诚得自家意？”^[10]

此所谓诚自家意，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。按王阳明的理解，成就知识与成就德性是两个不同的序列与层次，知识的积累并不必然导向德性的完成。这里，问题的紧要之处不在于如何穷尽天下之理，而在于如何由成就知识过渡、进化并升华到成就德性。

成就德性与在“知当然”与“行当然”的转换中具有特殊的意义：从知善知恶到为善止恶的逻辑转换，乃是化知识为德性。正是在此意义上，王阳明一再强调：“道问学即所以尊德也。”“且如今讲习讨论，下许多功夫，无非只是存此心，不失其德性而已。”^[11]“所以尊德性”点出了为学之指归即是成就德性。作为行当然的前提，成就德性展开为一个实有诸己的过程：“良知即天理。体认者，实有诸己之谓也，非若世之想象讲说者之为也。”^[12]所谓实有诸己，即是通过自身的体察与践履，使道德意识成为主体的内在德性。从如下辨析中，可更清楚地明白此意：“夫道必体而后见，非已见道而后加体道之功也；道必学而明，非外讲学而复有所谓明道之事也。然世之讲学者有二：有讲之以身心者，有讲之以口耳者。讲之以口耳，揣摸测度，求之影响者也。讲之以身心，行著习察，实有诸己者也，知此则知孔门之学矣。”^[13]作为体认对象的道、天理，首先指当然之则，而良知之中亦已蕴含了知善知恶的道德理性，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；惟有融合于内在德性，良知才能成为主体真实的存在；讲之口耳与实有诸己之间更深层的内涵，便是外在的理性知识与内在真实德性之分野。^[14]

在王阳明那里，从知善到行善的前提是化知识为德性，而这一过程同时意味着通过行著习察使良知由讲论之中的理性转化为实有诸己的存在，作为实有诸己的德性，良知构成了主体真正的自我：“夫吾之所谓真吾者，良知之谓也。”^[15]这种表现为本真之我的良知已超越了知善知恶的理性分辨，而与人的存在融为一体。它不仅包含对“当然”的明察，而且具有行当然的意向。由此，好善恶恶“皆是发于

真心”。^[16]在真实的德性中，知善与行善已成为同一个我的相关向度，讲论言说与行著习察的对立开始被扬弃。

由此可知，在王阳明那里，化知识为德性意味着化不系于人的先验理性为实有诸己的真实自我。作为内在的德性，良知包含着自我评价的准则和能力，展开为好善恶恶的情感认同，并以恒定的意向和坚定的努力制约着行为的选择与贯彻。这种德性与自我存在融合为一，又构成了主体行为的动力因：从知善到行善的转换，正是以内在的德性为其内因，而为善去恶的道德实践亦相应地表现为一个基于主体自律的过程。

第二，化德性为德行。德性作为实有诸己的人格，是一种本真之我，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行为过程之中。与化知识为德性相关联的，是化德性为德行。有鉴于此，王阳明在肯定道问学所以尊德性的同时，又一再要求“以成其德行为务”^[17]。

就其现实过程而言，成就德性与成其德行并非隔绝，在逻辑上，二者可以分别加以考察，但在现实性上，二者又是统一的，并不仅仅是一种精神上的受用，它更需要在德行中确证自身。王阳明以孝悌为例，对此作了阐释：“就如某人知孝，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。”^[18]懂得孝悌并且有孝悌的意向，无疑表现了善的德性，但这种德性又必须实际地体现于行孝行悌的过程：正是行孝行悌的德行，为主体是否真正具有孝悌的德性提供了外部确证。

德性的外部确证过程，同时也就是德性的外化过程。如果德性是真实的，那么它就总是既凝于内，又显于外。在解释格物致知时，王阳明也兼及了德性之显于外的问题：“若鄙人所谓格物致知者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。”^[19]这里的事事物物，主要就道德之域而言，如人际之间的伦理关系等，格物、致知则皆涉及道德实践。与事事物物相对的良知，既以天理为内容，又融合于吾心，因而已可视为实有诸己的内在德性。所谓“致吾心之良知于事事物物”，也就是将道德意识运用于道德实践，而“事事物物皆得其

理”，则是内在德性展示并体现于伦常世界。从心与理的关系看，这一过程表现为通过心的外化而建立理性化的道德秩序；就德性与德行的关系看，则可以看做是德性通过德行而对象化于现实的伦理关系。

德性的外化或对象化并不是远离日用常行的过程，所谓致良知于事事物物，即已蕴含了德性的外化与日常生活世界的联系。王阳明具体地阐述了这一点：“君子之行也，不远于微近纤曲，而盛德存焉，广业著焉，是故诵其诗，读其书，求古圣贤之心，以蓄其德而达诸用，则不远于举止辞章，而可以得古人之学，是远俗也已。公以处之，明以决之，宽以居之，恕以行之，则不远于簿书期会，而可以得古人之政，是远俗也。”^[19]化德性为德行不一定表现为惊天动地之举，相反，它更多地内在于微近纤细的所谓俗行之中。道德关系总是展开于社会生活环境之中，这种环境常常并不是主体能任意选择的。这样，道德实践必然涉及如下二重关系，即环境的不可选择性与行为的可选择性，而德性的力量即在于：在既定的环境中，不断通过渗入日用常行而使行为获得新的意义，从而达到日用即道之境。

化德性为德行，主要侧重于以德行确证德性。德性与德行的关系当然不限于这一方面。德行属于广义的道德实践，它在王阳明那里被归入功夫之列；以实有诸己之良知为内容的德性，则被理解为本体。按王阳明的看法，本体原无内外，后者既指本体由功夫而展现，又意味着功夫不能离开本体：“功夫不离本体，本体原无内外。”从德性与德行的关系看，功夫不离本体，即是指德行总是以德性为其内在的根据。主体在日常世界的遭遇并不相同，其行为也难以预料，但行为不管如何千差万别，都是出于同一自我，所谓“虚灵不昧，众理具而万事出”^[21]，便是就此而言。

在王阳明看来，主体不能执著于某种外部境遇，而应着重于本体对功夫，即德性对德行的统摄。对象世界林林总总，难以穷尽，人所处的境遇也往往变动不居，如果逐物而迁，拘泥于具体境遇，则不胜劳累，难以保持行为的一贯性。惟有立其本体，以德性与良知为导向，才能使主体虽处不同境遇而始终不失其善：“盖天下之事虽千变万化，至于不可穷诘，而但惟致此事亲从兄、一念真诚恻怛之良知以应之，则更无遗缺渗漏者，正谓其只有一个良知故

也。”^[22]德性作为真诚的人格，表现了自我的内在统一，在此意义上，德性为“一”，所谓“只有一个良知”即是就此而言；德行则是同一德性在不同社会关系与具体境遇中的全方位展现，故亦可视为“多”，这样，以德性统摄德行，亦可说是以一驭多。

至此，可以说，在王阳明“知行合一”道德修养学说体系中，德性作为一个重要范畴，居于从知到行逻辑转换过程的核心地位，起着承上启下、承前启后的作用。就认识与实践的二元划分来看，德性无疑属于广义道德认识的范畴。但它又与纯粹的道德理性不同，德性作为实有诸己和主体真实的存在，追求外化与确证是其内在的要求与本质。就本体与功夫而言，德性属于前者，与道德实践有明显区别，却指导、统摄着人们的德行。在此，王阳明实际上涉及了伦理学中理性的实践应用问题，“德性”在其思想体系中的地位与作用，就如康德哲学体系中的“善良意志”、黑格尔哲学体系中的“绝对理念”一样。

从理学的演进看，程朱一系以天理为第一原理，要求行为自觉地遵循普遍之理，表现出明显的理念伦理倾向；王阳明以良知为本体，把道德实践理解为一个化知识为德性、化德性为德行的过程，则蕴含了德性伦理的向度。从程朱到王阳明，逻辑地展开为由理念伦理到德性伦理的转换，这可看做是王阳明对程朱道德修养论的弊端所作的改进，也是他对我国古代道德修养论发展所做的贡献。这一点，在王阳明“知行合一”的道德修养方法中得到了更明显的确证。

三、“知行合一”道德修养方法的关键：立志

从广义上说，道德培养的具体方法，可分为道德教育与道德修养两大类。道德教育是社会对个人的道德培养，是社会将外在的道德规范转化为个人的内在品德，从而使人们遵守道德规范。道德修养则是个人的自我品德培养，是个人将社会道德规范转化为自己内在品德。因此，道德修养是品德培养的内在方法。一般来说，道德教育可分为言教、奖惩、身教、榜样四种方法，道德修养则可分为学习、立志、躬行、自省四种方法。^[23]王阳明“知行合一”的道德修养方法也可从这四个方面加以说明，但其理论特色或者说关键之处，则在于立志。

王阳明很注重志的作用，认为“夫苟有必为圣

人之志,然后加为己谨独之功”^[24],将志的确立视为道德行为的前提。在《教条示龙场诸生》中,王阳明对此作了更为具体的阐释:“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,玩岁愒时,而百无所成,皆由志之未立也。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?”此所谓立志,亦即确立行为的目标,它犹如行舟之舵,赋予主体活动以方向性。志不立则意味着茫无所适,最终势必一事无成。志的这种定向功能,亦可视为广义的意向性,当然,它是具有恒定与专一的品格的,因而又有别于一般的偶然意向。作为恒定专一的意向,志总是融入于德性之口,并制约着人的行为。与道德理性主要告诉人们何者为善、何者为恶有所不同,志之所向进而要求人们择善恶:所谓“志立德时,良知千事万事只是一事”^[25],便是强调志作为内在于本真之我的行为定势,而将人引向为善“一事”。正是通过影响人们的行为选择,志构成了由知善走向行善的另一动因。

从道德认识到道德实践的过渡,往往还面临着意志软弱的问题。自我之所以虽知其善,却不能付之于行;虽知其恶,却仍行而不止,常常便是由于缺乏坚定的意志。这样,如何从知善知恶到为善去恶,总是涉及如何克服意志的软弱。有鉴于此,王阳明在考察志与行为的关系时,特别提到了讲道之志勇猛专一:“今时同志中,往往多以仰事俯育为进道之累,此亦只是进道之志不专一,不勇猛耳。若是进道之志果能勇猛专一,则仰事俯育之事莫非进道之资。”^[26]专一即志的定向,勇猛则是意志努力,后者

更多地体现了意志的坚定品格。所谓进道,可以看做是实现道德理想的过程,如何化理想为现实,与如何由知当然到行当然本质上是相通的,而二者又都以具有坚定的意志品格为前提。坚定的意志一经形成,往往将进而化为趋善去恶的行为定向,并赋予主体以不为外部阻力所屈的内在力量:“志苟坚定,则非笑诋毁不足动摇,反皆为砥砺切磋之地矣。”^[27]这种行为定向的坚定意志,当然并非外在于自我的德性,它已凝于良知之中,并随着良知的德性化而构成了德性的内在规定。因此,志的定向,同时即体现了良知的内在力量:“依此良知,忍耐做去,不管人非笑,不管人毁谤,不管人荣辱,任他功夫有进有退,我只是这致良知的主宰不息,久久自然有得力处,一切外事亦自能不动。”^[28]

参考文献

- [1] 蔡元培:《中国伦理学史》,东方出版社,1996。
- [2][6][18][21] 《传习录上》。
- [3] 《书朱守谦卷》。
- [4][5] 《答顾东桥书》。
- [7][10][11][25] 《传习录下》。
- [8][14] 杨国荣:《心学之思——王阳明哲学的阐释》,三联书店,1997。
- [9] 《与陆清伯书》。
- [12] 《与马子莘》。
- [13][17][19][22] 《传习录中》。
- [15] 《从吾道人记》。
- [16] 《与黄勉之》。
- [20] 《远俗亭记》。
- [23] 王海明:《新伦理学》,商务印书馆,2001。
- [24] 《书汪进之卷》。
- [26] 《与道通书》。
- [27][28] 《书维贤卷》。

文革中参加工作的同志,大概都在组织的号召下学过哲学。曾有一个决不是用于嘲讽的说法:“7亿人都是哲学家。”我那时认为,世界上最愚蠢的哲学家有两个,外国是贝克莱,中国是王阳明。贝克莱说“存在就是被感知”,王阳明说“心外无物”,都是一个意思,客观事物的存在是由人的意识决定的。这不是胡说八道吗?深山中的鲜花,自开自落,与人想不想它何干?难道会因为没有人发现它,人没有感知到它,它就不存在红艳的色泽和浓郁的芳香吗?

改革开放以来,所学渐多,所思所想也逐渐地增多和深入。

马克思主义哲学,即历史唯物主义和辩证唯物主义。从思想材料上来讲,这是马、恩等人集古今哲学之大成创造的当代最完整的学说。“会当凌绝顶,一览众山小”。虽然马克思主义哲学也并非哲学发展的顶峰,但比较而言,马克思主义以前的哲学较马克思主义哲学都要矮一块,都可以用马克思主义哲学对照出它的缺陷或不足。例如,以往的唯物主义,往往是半截的;或是在自然科学领域是唯物主义的,一进入历史领域就变成唯心主义;或是机械地理解物质决定精神,缺乏辩证法。以往的唯心主义,虽然有的曾起过非常革命的作用,但在物质与精神关系的问题上,毕竟全都作出了颠倒的回答。于是,在极左思潮占统治地位的年代,人们对马克思主义以前的哲学一概采取批判的态度。以往哲学的每一学派,几乎都可以找出“极其荒谬”的地方。就像贝克莱和王阳明,竟会荒谬到如此地步,居然不承认人的感知之外,还有一个不以人的意志为转移的客观世界。

然而,这样对待以往的哲学,并不是马克思主义的态度。马、恩等人对以往的哲学不是一概批判,相反,恩格斯在《自然辩证法》中明确地说,要建立科学的理论思维的唯一方法,是学习以往的哲学。对唯心主义哲学家,如康德、黑格尔,马、恩引以为自己的老师,给予特别高的评价。恩格斯说,康德哲学推动了一代科学的进步。他还说过,法国的唯物论,为未来的革命启发了头脑。马、恩对以往的一切哲学(包括其他学术)都是把它们置于当时的历史条件之下来考察,首先看它为思想史的前进提供了哪些新的材料,对当时的科学发展、社会进步、人的解放提供了哪些有益的东西,而不是根据今天的认识水平和现实条件来苛求以往的哲学。

今天,我们回到马克思主义的态度上,学习以往的哲学,读王阳明的《传习录》,才



不至于因为它的唯心主义而对它一概否定。王阳明是宋明理学中程朱、陆王两大学派中的那个王,哲学上属于主观唯心主义门派。《传习录》是他的主要代表作,近年有好几个版本在书店热卖。近日读此书,印象最深的是心外无物、心外无理、知行合一三个观点。

心外无物

王阳明认为,“身之主宰便是心,心之所发便是意,意之本体便是知,意之所发便是物”。主宰身体的是心,心的活动产生思想意识,思想意识的本体是知(对天理的认识),思想意识的表现所在就是事物。例如,人有孝心,才有孝顺父母这种事物;人有忠心,才有报效国家这个事物。推而广之,有观念的转变,才有改革开放这个事物;有道德意识,才有舍己为人这种行为(事物);有人的设计,才有现代化的城市(高楼、马路、桥梁等事物);有人的缜密的思维,才有高科技的机器设备等等。

如果我们单看上述这一观点,有没有道理?有道理。我们现在所能感知到的一切事物,差不多都是人的实践活动的结果。纯粹的荒蛮的处女地、原始森林、未发现的大陆和海洋极少,连天空都因为污染而改变了天然的状态。而实践活动正是人的思想意识的表现。从这个角度看,凡是经过人的实践改变过形态的事物,都在人的思想意识的影响下,都在人心的观照下,故曰心外无物。

那么,那些与人类的实践无关,尚未进入人的感知范围的物呢?例如深山中的鲜花,从未被人发现过,自开自落,难道也在人心里不成?

王阳明是这样回答的:“您未看此花时,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。”

这种回答,怎么看也还是谬论。

但是,我们换一个角度。那些没有进入人的感知范围,与人的实践毫无关系的物质,对于人来讲,有什么现实的意义呢?马克思在《1844年经济学哲学手稿》中也说过,那些没有进入人的实践范围内的事物,对人类来说等于不存在。深山里花,不为人知,它的色泽与香气,对人来说,存在和不存在不都是一样吗?

早已有学者研究过,存在这个概念本身,也是从对人的价值的角度来规定的。查《辞源》,存在的存字本意就是思念、思想。存在的意思就是:事物因为有了人的思念(因为有了人心的观照)而在。深山中的花,在人未发现它时,对人来说它没有意义,等于不存在。“海内存知己,天涯若比邻”,脍炙人口,可是,其中存是什么意思,大多解释是有、存在。海内有知己在,所以,远在天涯也像比邻那样亲近。有学者指出,这样解释不对。存,就是用的本意,思念。海内存知己,远在天涯也像比邻那样亲近。这样解释才贴切。

心外无理

理,也叫天理。在宋明理学中,理是一个哲学本体概念。即世界上的万事万物,都统一于天理,受天理的决定和支配。那么理到底包括什么内容?朱熹的解释是:“夫天下之事,莫不有理。为君者有君臣之理,为父者有父子之理,为夫妇、为兄弟、为朋友以至于出人起居,应接事物之际,亦莫不各有理焉;有以穷之,则自君臣之大,以至事物之微,莫不知其所以然与其所当然,而无纤芥之疑”(《朱文公文集》卷十四)。看

无理与知行合一

《传习录》读后

□伊 粟

来理的内容,涉及到一切事物运动的规律和原则。当然朱熹所看重的主要还是人际关系中的伦理道德,如儒家的“三纲五常”等。

在程朱那里,天理是人心外之物。人需要通过读圣贤之书去领会,通过格天下万物去认识。而在王阳明这里,理是人心中国本来就有的。“心之体,性也,性即理也。故有孝亲之心即有孝亲之理;有忠君之心即有忠君之理。理岂外于吾心邪?”

由于理是人心中国固有的,所以,要认识天理,获得良知,就只有从自己的心中去求,不必通过学习孔孟、程朱等圣贤的理论去求。天理的标准,就在人心,不在圣贤之言。他说:“夫道,天下之公学也。学天下之公学,非朱子可得而私也,非孔子可得而私也。”“求之于心而非也,虽其言出于孔子,不敢以为是也;求之于心而是也,虽其言出于庸常(平常百姓),不敢以为非也。”

同时,由于天理、良知,人人可以从自心求得,所以,“人人可以为尧舜”。千古不移的宗法等级观念,在这里受到挑战。

理在心中,是不是静坐退思就可以得之?也不是。王阳明认为,人心固有天理、良知,但是人心又时刻受到私欲的干扰、诱惑,使心中的良知晦暗不明,所以要下功夫去掉私欲。方法也包括学习,但主要是“人在事上磨”。由于良知在心,所以学习也好、在事上磨也好,都不是要在书上和事上找到良知,而是要去掉私欲,使心中的良知“真切”起来。有“为善之心”,自可“见善即迁、有过即改”,达到高层次的道德境界。

对此观点,怎么看呢?从哲理上分析,王阳明缺乏唯物史观。他认为忠孝之心是人心固有,实在是谬误。我们知道,忠孝观

念是奴隶社会、封建社会宗法制的产物,就像效益观念是经济活动的产物一样,不可能为人心固有。

然而,把心外无理放到明朝中叶的具体环境中看,这个观点有着重大的进步意义。有的哲学史著作说它有解放思想的作用。东北师大一本教材,从三个方面阐明了它的解放思想的作用。(一)王阳明把良知看作人主观自生的,而不是从圣贤那里来的,也不是神给的,这就强调了人的主观能动精神。(二)他提出一切从心出发,用良知作判断是非善恶的准绳,否定了以圣贤经典为标准,这就为反对迷信盲从,反对亦步亦趋跟在古人之后的思想和行为,提供了理论依据。(三)“人人可以为尧舜”,实际上提出了人人平等的思想。联系到明中叶的历史背景,联想到差不多与王阳明同时的意大利文艺复兴、德国宗教改革,可以看出王阳明的思想多么了不起。他的这些思想,正是西方文艺复兴运动所强调的精神。当时东林党领袖顾宪成这样评价王阳明的“心外无理”:“当士人桎梏于训诂词章间,骤而闻良知之说时,一时心目俱醒,恍若拨云雾而见白日,岂不大快。”(《小心斋札记》卷三)

知行合一

心外无物、心外无理,按照逻辑,可以自然地导出知行合一。心的活动是意,意的本体是知,意的表现是物,此物也包括行。

王阳明知行合一观说得很明白,似乎无需解释,引几段原话即可。他说,“知是行的主意,行是知的功能。知是行之始,行是知之成。”“未有知而不行者,知而不行只是未知”。“行、知不可分作两事”。

如果把知和行分作两件事,会怎么样呢?“以为必先知了然后能行,我如今且去

讲习讨论,作知的功夫,待知得真了,方去作行的功夫,故遂终身不行,亦遂终身不知”。

有没有道德,是否达到良知,就看实践。“人须在事上磨,方立得住,方能静亦定、动亦定”。王阳明的意思非常明了,就是要人们做道德的实践家,履行了道德才能证明获得了良知;反对空谈的道德家,说它们是打着圣贤的招牌,“外假仁义之名,而内以行其自私自利之实”。

这样一个知行合一的观点,当然有特定的时代背景。

整个宋明理学,主要包括程朱理学、陆王心学、张王气学。它们的大背景,是唐朝以来人伦混乱、道德松弛、纲常无力。唐宋之际,少数民族崛起,列国纷争,各族文化冲突。理学的产生,便是出于儒学者革除时弊,整顿人心,重树道德价值的需要。表面看,宋明理学内部学派林立,实质是百家争鸣、百花齐放,有很强的活力。虽然五四时代,理学被斥为以理杀人,但在它产生的当时,却是进步思潮。而且,几乎所有的理学家,都是学界泰斗、道德楷模、治国栋梁。

王阳明处于明代中叶,此时政治比唐宋之际更加黑暗、腐败。明中叶,商品经济发达起来,在金钱的诱惑下,官僚士绅利用手中权力,拼命敛财。为升官和掩人耳目,嘴上不离封建纲常。各类学校大讲圣贤之道。科举推崇四书五经。可是行为上却完全是另一码事。明中后期政治斗争中,朝中少有气节之士,地方鲜见耿介之官。《明史》有评,绝大多数官员畏惧权贵,依附宦官,寡廉鲜耻。人们所推崇、宣传的东西,与人们的实际行为形成尖锐的对立。这种情形,在中国封建王朝中虽然屡见不鲜,但是明代中叶以后,表现特别突出。如果拿东汉后期与明中叶相比,立见差异。表面上,二者都重教化,又都是宦官当道,政治黑暗,而东汉士大夫无论朝野,多能讲名节、敢直谏、轻生死,清明正直蔚成风气,少有明中叶及后期那种知行脱节、言行不一的伪善之风。

王阳明有感于此,痛恨于此。他认为“天下之大乱,由虚文胜而实行衰也。”知行合一之说,也是有这种针对性的。他想用此论以匡正辞美而行伪的世风,“使其反朴还淳见诸行事之实”。他的想法虽然未免天真,但是不难看出,此论不但具有进步的意义,而且对于揭露伪道学的伪善、封建王朝的伪善、当时社会风气的伪善,都是强有力的思想武器。

(引文除注明者外,均来自《传习录》)

● 阳明学研究

王阳明“知行合一”说与中华民族伦理精神*

周松柏

(贵州民族学院历史系 副教授, 贵州 贵阳, 550025)

摘要:王阳明“知行合一”说在社会实践与伦理道德领域,具有适应各个时代的精神内涵,阳明本人就是把“知行合一”的理论用于指导实践的典范。阳明的乡约模式及其在明代中后期的推行,恰好充分体现了“知行合一”说的社会实践价值。这一文化底蕴对于形成中华民族伦理精神和民族性格,曾经起过不可忽视的作用;对于今天的精神文明建设,仍有重要的借鉴意义。

关键词:“知行合一”说;伦理精神;实践;道德

中图分类号:B248.2 **文献标识码:**A **文章编号:**1001-733X(2000)02-0003-04

Wang Ynag Ming's Doctrine of The Unity of Knowledge and Action With The Ethical Spirit of The Chinese Nation

ZHOU Shong bai

(History Dept., Guizhou Institute For Nationalities, Guiyang, Guizhou, 550025, China)

Abstract: The doctrine of the unity of knowledge and action proposed by Wang Yang Ming has a spiritual connotation which adapts itself to the current time in the domain of social practice and ethics. The details of the cultural information have ever played an indelible role in the formation of the Chinese nation's ethical spirit and national disposition. There's still much in it for the construction of the spiritual civilization today.

Key words: doctrine of the unity of knowledge and action; ethical spirit; value, practice, morality

王阳明是我国明代著名的哲学家,其心学思想的核心——“知行合一”说在我国广泛流行曾达一个半世纪之久。若论影响,更是超越,及于今日。阳明的“知行合一”说之所以得到广泛流传,是因为“知行合一”在社会实践与伦理道德领域具有适应各个时代的精神内涵。

王阳明“知行合一”说的提出,尽管是中国古代哲学史“知行”范畴发展的一个必然环节,有其原因和理论基础,但更主要是因时而发,反映了当时人们的生活条件和社会关系。

明中叶农民起义此起彼伏,连绵不断。它不仅严重威胁着封建统治,而且猛烈冲击封建伦理纲常。阳明痛感:“今天下波颓风靡,为日已久,何异于病革临绝之时。然又人是己见,莫肯相下求证。”^[1]他冥思苦想,终于找到一个救天下之病的方法。在他看来,人们想的与做的基本上是相合的,如果“彻根彻底”地去掉人们对于封建伦理纲常的背叛意识,就不会发生违反封建伦理纲常的行为。若把“知”、“行”分作两件来看,则对于消除那些违背和反抗封建统治的意念是不利的。他说:“今人学问,只因知行分作两件,故有一念发动虽有不善,然却未曾行,便不去禁止。”^[2]有鉴于此,阳明阐发“知行合一”道:“我今说个知行合一,正要人晓得一念发动处,便即是行了。发动处有不善,就将这个善的念克倒了,须要彻根彻底,不使一念不善潜伏在胸中,此是我立言宗旨。”^[3]他把“一念发动处”,说成“即是行了”,因而必须“彻根彻底”克倒那不善的念头。王阳明在平定南赣山民起义的过程中,当时当地严峻的社会现实使他

* 收稿日期:1999-11-28

深深地感到“破山中贼易，破心中贼难”^[4]。因此，他在《南赣乡约》中规定：“尔等父老子弟，毋念新民（指参加过农民起义的人，改过自新，重做良民）之旧恶而不与其善，彼一念而善即善人矣。毋自持为良民，而不修其身，尔一念而恶即恶人矣。人之善恶系于一念之间，尔等慎思吾言，毋忽。”^[5]阳明指出，人之善恶俱在一念之间，为心所驱使，故应使人人通过修身，使心存善念待人处事，而最终成为善良之民，共成仁厚之俗。可见，他的“知行合一”论，为破“心中贼”提供了理论依据。

王阳明的“知行合一”论，除了针对农民起义之外，也是针对宦官、大官僚地主对于封建伦理纲常的破坏而发的。明中叶政治腐败，宦官专权，藩王贵戚、官僚地主不仅贪婪地吸吮人民膏血，而且也肆无忌惮地违反封建纲常伦理。这便加深了封建社会的危机，严重危害着封建统治。阳明说：“本地大户，异境客商，放债放息，合依常例，毋得磊算。或有贫难不能偿者，亦宜以理量宽。有等不仁之徒，辄便捉锁磊取，挟写田地，致令穷民无告，去而为之盗。今后有此，告诸约长等与之明白，偿不及数者，劝令宽舍；取已过数者，力与追还；如或恃强不听，率同约之人鸣之官司。”^[6]一些为富不仁的“大户”，收取高利，兼并土地，致使贫苦农民生活无出路，而反官府。阳明从维护整个封建制度出发，一方面企图限制一下“大户”的“不仁”；另一方面也有不要“竭泽而渔”的意思。其目的是为了不酿成“大患”。

在王阳明看来，有些宦官、藩王贵戚、官僚地主，口头上大讲“忠”“孝”，实际上不忠不孝；表面上“仁义道德”，背地里“男盗女娼”。对于藩王朱宸濠的反叛，阳明认为，濠既属皇帝宗室，不是不知道“忠”，但不去行“忠”；不是不知道“孝”，但不去行“孝”。这样把“知”“行”分为二，其危害很大。《传习录上》记载：“（徐）爰曰：如今人尽有知得父当孝，兄当弟者，却不能孝，不能弟。便是知与行分明是两件。’先生（阳明）曰：此已被私欲隔断，不是知行的本体了。未有知而不行者，知而不行，只是未知。圣贤教人知行，正是安复那本体，不是着你只恁的便罢。”^[7]知“孝”而不能行，当弟而不能“弟”，是被“私欲”所隔断，所蒙蔽的结果，也不符合圣贤所教的“知行”本体。如果“知行”分为两件，那就为口头上“忠、孝、仁、义”，而行为上却“不忠不孝”提供理论根据。阳明把“一念发动”当作“便是行了”，也有劝戒、指摘宦官、藩王贵戚和官僚地主违背封建伦理纲常的含意。

王阳明“知行合一”论正是在上述时代背景下应运而生。

二

王阳明为“行”作了一个注解，他认为“凡谓之行者，只是著实去做这件事”^[8]就是说，行是指实实在在地做一件事，也就是“实践”。实实在在地做事正是实践这个词的原意。从这个立场，实实在在地去学、去问、去思、去辨都是行，因此，《中庸》“博学之、审问之、慎思之、明辨之、笃行之”五个条目中，并不是只有“笃行”才是行，将“学问思辨”和“笃行”分做知、行“两截”的传统看法是错误的。人做一件事，离不开学怎样做，问怎样做，思怎样做，辨怎样做，因而行的过程是一个包含着学问思辨的过程，亦即同时是一个知的过程。在这个分析的基础上，阳明提出，人的思维活动，如学问思辨、明觉精察，只要是实实在在地从事着的，也就是行。而人的种种实践中必然包含的思考、分析、辨察等意识活动就是知。这就是“行之明觉精察处便是知，知之真切笃实处便是行”^[9]表明知行是同一“工夫”或同一过程的不同方面，正如手心手背一样，是不能割裂的。

王阳明以上论述的主旨，乃在强调“行”或实践的重要，而他本人就是把“知行合一”的理论用于指导实践的典范。正德十三年（1518）四月，阳明平定南赣山民起义。旋即，为了正人心，救风俗，去恶存善，阳明在南赣建立起一种乡村民众的自治组织“乡约”，并亲自撰写了约规，即《南赣乡约》。

王阳明的乡约模式具有以下几个特点。其一，明确指出，人之善恶乃一念之差，是心之所使，善恶利害系乎心，发乎行；强调乡约格物致知，即格心中之物，而同时见诸行动。因此，《南赣乡约》的方案也就是“知行合一”说的具体体现。其二，变民众的自发为官府的谕令，变出入约自由为不可规避的义务；利用行政的力量，化“知行合一”为百姓之言行，化乡约条规为约众的自觉行动。其三，《南赣乡约》提出修身格心的准则，即“孝尔父母、敬尔兄长、教训尔子孙、和睦尔乡里、死伤相助、患难相恤、恶相告诫、息讼罢争、讲信修睦”。其四，《南赣乡约》的主要目标，固然是针对新民的，如约条规定“投招新民，因尔一念之善，贷尔之罪。当痛自克责，改过自新，勤耕勤织，平买平卖，思同良民；无以前日名目甘心下流，自取

灭绝。约长等各宜时时提撕晓谕，如踵前非者，呈官惩治”。但是，对缙绅世家、大户、客商的为恶非善的举措，同样予以规束。如规定军民人等有阳为良善，阴通贼情，贩卖牛马，走传消息，归利一己，殃及万民者；约长可率同约诸人指实劝诫；若劝诫不悛，则也“呈官究治”。同时还规定“各寨居民，昔被新民之害，……但今即许其自新，所占田产已令退还，毋得再怀前仇，致扰地方，约长等常宜晓谕，令各守本份，有不听者，呈官追究”^[10]由此可见，阳明的乡约方案，紧紧抓住了南赣社会的主要矛盾，在“知行合一”的过程中，使“行”能落到实处，以解决南赣社会所面临的实际问题。他的乡约模式，便是他力图用“知行合一”说指导社会实践的一种尝试。

随着《南赣乡约》的推行，其作用已远远超出南赣地区，深入广泛地影响到整个明代中后期社会的伦理道德、价值观念、行为规范，以及群体关系、社会结构、政治体制、行政管理等许多层面。嘉靖(1522—1566年)、万历(1573—1619年)年间，乡约已在全国推广。乡约不仅实行于乡村，也实行于城坊。这一局面的出现，与明中后期社会发展的客观需求密切相关。这个时期，明代社会进入了一个“天崩地陷”的时代。嘉靖朝“南倭北虏”的骚扰，“家家皆净”的窘况，官僚集团内部的矛盾，无一不在日益加剧。万历中叶以后，阉党专权，矿监税使横行天下；朝内党争激烈，朝外后金覬覦中原；农民起义的烽火呈愈演愈烈之势。另一方面，市民运动在涌动，人文主义、实学思想在形成。因而，乡村、城坊的士大夫们，渴盼安民、弭盗、息讼、美俗的社会心态尤为炽烈。阳明的“知行合一”说及其乡约模式，作为巩固明代政权基础——乡村社会的精神武器和组织工具，正是顺应了这一社会需求，发挥了重要。阳明“万物一体，天下一家，中国一人”^[11]的社会调和论，对于调和统治阶级与被统治阶级之间的冲突，以及调整统治集团的内部关系，缓和社会矛盾，颇具一定的成效。因此王阳明“知行合一”的理论有使人们“一时心目俱醒，恍若拨云雾而见白日”^[12]之感。

由上述可知，在“知行合一”理论指导下，阳明的乡约模式及其在明代中后期的推行，对当时社会的治理和稳定，发挥了不可忽视的作用。

三

无论任何时代，人们在伦理、道德观念上的善恶是非，往往对人们的行为发生极大影响。阳明“知行合一”说之所以能在明代中后期的社会实践中发挥重要作用，正因为他的这个学说在伦理、道德领域具有不可移易的精神内涵。为了说明这一点，有必要把王阳明心学与西方现代哲学家赖尔(Ryle)学说作个比较。

赖尔注重研究智力性形容词的描述性质，其中对“知道怎样”(Knowing how)和“知道什么”(Knowing what)的区分，是整个分析的重要基础。

赖尔在其《心的概念》第二章指出，知道怎样修剪树枝、怎样使用乐器、怎样下棋、怎样烹调的“知”，与知道德文的“刀”是“Messer”。苏塞克斯是英国一个州的“知”，虽然同是“知”，却有某种区别。他指出：“当我们说人们知道怎样玩笑得体、怎样说话符合语法，知道怎样下棋、钓鱼以及辩论时，……部分意思是指，他们能将这些事情干得很出色，即干得很正确、很有成效或很成功。他们的行为能达到某种标准，或符合某个标准。”^[13]他还指出：“当我们用‘精明的’、‘笨拙的’、‘谨慎的’、‘精心的’这些智力性形容词来形容一个人时，并不是指他是否认识这个或那个真理，而是指出他能否做某类事情。”^[14]他认为，一般人喜欢把理智的活动，也不是理智的活动的结果，而是一种实践或智力实践。这种与实践联系的“知道怎样”，与“知道什么”是不同的。

赖尔的理论与阳明的“知行合一”说，具有非常相似的特点。当赖尔主张智力性形容词如“机敏的”、“精明的”不是指人在理论上的知识，而是指他们能否做某类事情的时候，很容易使人联想到阳明对德性形容词的看法。阳明认为，如孝、悌、忠、信等词，用于描述人，不是指某种律合的知识，而是指能否在行为践履中完成这些规范。与赖尔提出的“知道怎样”(Knowing how)相似，伦理、道德实践中的“知”是决不能脱离“行”的。赖尔讲，说某人知道怎样下棋是指能将事情干得符合下棋的标准；阳明也指出：“就如称某人知孝知弟，必是其人曾行孝弟方可称他知孝知弟，不成只晓得说些孝弟的话便可称为知孝弟”^[15]

自然,赖尔理论的出发点,他所企图解决的问题,他所讨论的重点都与阳明有很大差距。他的总体批判是针对笛卡尔式的身心双重论,他以逻辑分析为手段是现代哲学的特色,他的行为主义立场更不是阳明所了解的;在 Knowing how 方面,阳明讨论的知孝知弟等也不属于“知道怎样”的“知”,这些都是阳明不同于赖尔的地方。事实上,就阳明所使用的“知”的一般意义而言,是包含着许多不同性质和形态的“知”。阳明所关注的不是下棋、烹调等智力性活动,而是孝、悌、忠、信等道德性活动。然而,无论如何,阳明主张的“知孝”不是指人的意识对“孝”的准则的知性了解,而是指人在行为上能正确体现“孝”的性质,或者说,能正确发挥“孝”的行为方式,这显然与赖尔的提法是相通的。阳明与赖尔都认识到,至少有一类知识是知行合一的;他们共同反对知先行后。这表明,他们是从各自不同领域,提示出人类的知识与行为的活动,及反映此种活动的知行范畴,与理论之间的相互联系。从这个意义上说,比阳明晚数百年、离中国万里之遥的赖尔理论,可以帮助我们深入理解阳明的知行学说。

由伦理、道德而言,“知孝”属于道德评价,而道德的评价以动机和行为的结合为基础。道德,不能仅仅停止为善的动机;“知以行为功”,善的动机须借助行为才能实现自己。阳明的“知行合一”说强调,意向的道德性必须通过实践,才能真正实现为现实的道德性。在知行合一的立场上,善的动机只是完成善的开始,并不是善的完成。意向的善不能落实到实践,它就不是真正的善!^[16]意向的恶则有变为真正的现实的恶的可能性,而一旦变为现实的恶,便将危害他人和社会。因此,口心如一与言行一致就成为规范人们道德行为的必要准则。这就是阳明“知行合一”说在伦理、道德领域适应各个时代而不可移易的价值所在,也是其精神内涵所在。

参考文献:

- [1]王阳明全集,卷二答储柴虚·二[M].上海:上海古籍出版社,1992.
- [2][3]王阳明全集,卷三,传习录下[M].上海:上海古籍出版社,1992.
- [4][11]王阳明全集,卷四,与杨士德薛尚谦书[M].上海:上海古籍出版社,1992.
- [5][6][10]王阳明全集,卷十七,南赣乡约[M].上海:上海古籍出版社,1992.
- [7][15]王阳明全集,卷一,传习录上[M].上海:上海古籍出版社,1992.
- [8][9]王阳明全集,卷六,答友人问[M].上海:上海古籍出版社,1992.
- [12]顾宪成.小心斋札记,卷三,顾端文公遗书[M].万历刻本.
- [13][14]赖尔.心的概念[M].上海:上海译文出版社,1988:23-24.
- [16]陈来.有无之境——王阳明哲学的精神[M].北京:人民出版社,1991:117.

责任编辑 张祥光

王阳明“知行合一”的五要素论

李友学

在王阳明的“知行合一”思想中,包含了人世经世论、批判继承论、亲履实践论、道德修养论和主观唯心论等这五个要素论。王阳明“知行合一”思想中包含的这五个要素论,长期以来影响着中国乃至日本等东亚一些国家和地区的思想界,至今仍能见到影响发展的轨迹。本文拟就王阳明“知行合一”内涵的五要素论作一论述,并求方家指正。

人世经世论——王阳明出身官宦世家,在青少年时代,王阳明就熟读过孔孟之道,也深研过当时盛行的程朱理学,同时,王阳明对佛经道学也十分爱好,曾有遗世人山之意。后来,王阳明认识到:佛老是异端虚无寂灭之教,“佛、老之空虚,遗弃其人论事物之常,以求明其所谓吾心者。而不知物理即吾心,不可得而遗也。”^①因此,王阳明自我解剖地说:“吾亦自幼笃志二氏(即仙、释),自谓既有所得,谓儒者为不足学。其后居夷三载,见得圣人之学若是其简易广大,始自叹悔错用了三十年气力。大抵二氏之学,其妙与圣人只有毫厘之间”。^②王阳明从虚无寂灭之教中解脱出来,认为这是“其功倍于又学而无用”之道,主张做圣贤,需人世经世,要在现实生活中密切用功,切实用力才会实现。王阳明从“溺于神仙之习”、“溺于佛氏之习”的出世思想转为“归正于圣贤之学”的人世经世思想,是王阳明思想取得重大发展的一个关键性飞跃,王阳明提出的心学理论,是在学习、批判佛老思想的基础上产生的,王阳明的人世经世态度是形成“知行合一”思想的重大前提,也是“知行合一”思想内涵的要素论之一。后来,王阳明经世事功并取得一定成就,又是王阳明对自己提出的“知行合一”和“致良知”思想实践发展的必然结果。因为王阳明作为有良知的朝廷命官,已逐步进入“视人犹己、视国犹家”的境界,全身心的参与和关心国家和社会的事务,并在解救国家和社会的危难中立了事功、立了战功,同时,作为创立心学、提出“知行合一”和“致良知”思想的学者,不仅在“立言”上继续发展其提出的心学,还为倡播心学做了大量的讲学育人的事业,并在立言、立功过程中,在争做“圣贤”之人上也“立德”。王阳明成为我国古人追求的“三立”(立德、立功、立言)并基本实现“三立”的少数有影响的政治家、教育家、军事家之一。

批判继承论——王阳明曾对程朱理学十分尊信,“遍读”过程朱的著作,并按照程朱提出的“格物致知”“即物穷理”的主张,去“格竹子”。“某因自去穷格。早夜不得其理。到七日,亦以劳思致疾。遂相与叹圣贤是做不得的,无他大力量去格物了”。^③王阳明“格竹”,不仅未格出道理来,反而得了病,甚至还因此而一度丧失做圣贤的信心。王阳明通过“格竹子”不得理,而发现程朱理学中的一些矛盾,认为“物理、吾心终判为二”,如一草一木的事事物物中去穷理,如何

才能明吾心之明德?如何才能认识这个世界?在王阳明看来,“夫物理不外于吾心”,因此,经过龙场悟道后,王阳明提出心学理论,他坚决反对向外求理、向外求知,认为只有“求理于吾心”,才是圣门知行合一之教。王阳明在“遍读”程朱理学后,认为程朱提出的“知先后”论,在理论上失却了“知行本体”,在实践上有可能造成“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”,^④形成空谈理性、力不从行的毛病。因此,王阳明在明朝被奉为正统的思想——程朱理学日趋失去生命力,却又仍在发挥禁锢人们思想、造成学术上空疏的情况下,将批判的矛头对准程朱理学中造成“记诵之广,适以长其放也;知识之多,适以行其恶也;闻见之博,适以肆其辨也;辞章之富,适以饰其伪也”^⑤的危害,形成“没溺辞章”、“支离决裂”等病状,明确提出要克服“将知行分作两截”的弊端;同时,王阳明又继承朱熹提出的“知行相须”的思想,从而提出了“知行合一”的思想,并对知与行的范畴作了重新解释。王阳明说:“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”。^⑥由此可看出,王阳明的“知行合一”思想是在批判程朱提出的“知先后”和继承朱熹提出的“知行相须”思想的基础上而提出来的。王阳明认为:这个“知行合一”论“正是对病的药。又不是某凿空杜撰,知行本体原是如此”。^⑦王阳明正是在对程朱理学的批判继承中,提出了“知行合一”思想,使他创立的心学有了关键性的发展,从而在学术思想上赶超过了前人。

亲履实践论——王阳明针对程朱提出的“知先后”、将知行分开,很可能造成“只为世间有一种人,懵懵懂懂的任意去做,全不解思维省察,也只是冥行妄作”,或造成又“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”^⑧这两种情况,从而提出“对病的药”——“知行合一”,就是要根除这两种弊端,将知行统一起来,同时强调行。王阳明在《答友人问》中指出:“凡谓之行者,只是着实去做这件事”。^⑨“着实去做这件事”实质就是把行作为实践活动来看,因此,王阳明用生动的比喻来阐明这个观点,他说:“路歧之险夷必待亲身履历而后知,岂有不待身亲履历而已先知路歧之险夷者邪?”^⑩王阳明又举例说:“哑子吃苦瓜,与你说不得。你要知此苦,还须你自吃”。^⑪这些指明要“着实去做”、重视“亲身履历”、强调“自吃”而后知的话,十分明确地表明:行是知的来源,如果不行,就不可得知。这种“亲身履历”、重实践的思想,是王阳明理论体系中最明白含有唯物认识论合理因素的重要方面。王阳明说:“知是行之始、行是知之成”。王阳明把“行”看成是“知”的目的,也是符合唯物认识论的,从这个角度来认识,这是王阳明“知行合一”思想,至今还有一定积极意义的根本所在。王阳明在“知行合一”中强调“行”、重视实践的同时,还明确一个重要的原则,就是主张每个人都要从自己身边的事做起,做到学不离职。王阳明告诫其弟子说:“我何尝教尔离开了簿书讼狱,悬空去讲学?尔既有官司之事,便从官司的事上为学,才是真格物。如问一词讼,不可因其应对无状,起个怒心;不可因他言语圆转,生过喜心;不可恶其嘱托,加意治之;不可因其请求,屈意从之;不可因自己事务烦冗,随意苟且断之;不可因旁人潜毁罗织,随人意思处之;这许多意思皆私,只尔自知。须精细省察克治,惟恐此心有一毫偏倚,杜人是非,这便是格物致知。簿书讼狱之间,无非实学;若离了事物为学,却是著空”。^⑫王阳明还把学作为兼行之学,提出:“如言学孝,则必服劳奉养,躬行孝道,然后谓之学,岂徒悬空口耳讲说,而遂可以谓之学孝乎?学射而必张弓挟矢,射满中的;学书则必伸纸执笔,操觚染翰;尽天下之学无有不行而可言学者,则学之始固已即是行矣。”^⑬这些话十分清楚地反映了王阳明主张在实践中学习、在实践中认识的思想。王阳明主

张从身边事做起,在事中实学、实行“知行合一”的思想,是王阳明在立志做“圣贤”的个人实践和道德修养中,切身体验感悟后而提出来的,王阳明在“知行合一”中强调“行”即实践的思想,对后世的影响较大。

道德修养论——王阳明的“知行合一”思想在明中叶的出现,很大程度是针对明世风下滑,强调道德修养的自觉性而提出来的。因为王阳明看到,在阉宦的专权下,明王朝中的一些贪官污吏横行,肆无忌惮的鱼肉百姓,封建的伦理纲常败坏,许多人是明处上满嘴的“仁义道德”,暗中却实行的是“男盗女娼”。王阳明认为这些社会弊病的造成,都和明世儒将知行分离有关,因此,王阳明认为他提出的“知行合一”是找到了补偏救弊的“对病的药”。因为王阳明的“知行合一”思想,要求人们在道德意识和道德行为上要相统一,就是要依靠人性的觉悟和道德的自觉,做到“发动处有不善,就将这不善的念克倒了。须要彻根彻底,不使那一念不善潜伏在胸中”,^④王阳明把“不善之念”消灭在萌芽状态这点看得很重,认为“此是我立言宗旨”。王阳明认为,如果按照做“圣贤”的信念去做,就会导致正确的道德行为,因为道德意识和道德行为是统一的不可分的,这就是王阳明“求之吾性本自明”的“知行合一”的本意。所以,王阳明在《答顾东桥书》中写道:“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。……夫物理不外于吾心,外吾心而求物理,无物理矣;遗物理而求吾心,吾心又何物邪?……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”。^⑤随着王阳明从政、靖难、平乱、讲学、育人“履历”的体验,王阳明对“知行合一”进一步阐发,提出了“致良知”的思想。“致良知”的提出,其主旨虽然仍在强调道德躬行,但却是王阳明对朱熹的实践道德论的改造的完成,变成了王阳明有别于前人而创立的“致良知”的道德修养论。因为王阳明提出的“致良知”,更加明确地体现了人的主体精神的自律是道德修养的核心。王阳明认为“良知良能,愚夫愚妇与圣人同”。^⑥“良知”是人人都具有的,因而只有“致良知”,人人都可以成为高尚的人,达到“父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序”的伦常关系,那样,王阳明理想中“满街都是圣人”的平等、祥和、仁义的社会就会出现。王阳明“致良知”的思想虽然未能阻止明王朝世风下降的趋势,也不能挽救封建王朝灭亡的命运,他提出的“满街都是圣人”的理想在封建社会也是永远不可能实现的空想,但王阳明主张通过“致良知”,强调人们在道德修养中的主体精神的自律,加强道德修养的自觉性,随时做到如“发动处有不善,就将这不善的念克倒了。须要彻根彻底,不使那一念不善潜伏在胸中”的要求,以及在“致良知”中所表现出来的人人平等的思想,不仅在当时对封建伦理和等级观的强烈冲击,起到解放人的思想作用,对后世的影响十分巨大,这是在我们要加强道德修养、建设社会主义精神文明的今天也有着积极的借鉴作用。

主观唯心论——王阳明的“知行合一”思想是他创立的心学理论体系中的重要组成部分。王阳明认为只有“求理于吾心”才是“圣门知行合一之教”,可见,王阳明的“知行合一”是建立在“心即理”理论基础上的。王阳明在解释他的知行观的范畴时,常常出现在思想理论上的矛盾现象,王阳明有时在论述知行关系时,并没有一概都把知与行毫无区别地说成只是意识活动,而是认为“凡谓之行者,只是着实去做这件事”。^⑦这里“着实去做这件事”就是指行是实践活动;他又说:“以求履其实而言谓之行”。这里“履其实”也就是实地践履,所以说,王阳明提出的“知行合一”中的“行”,确有亲履实践的含意,这是值得十分重视的合理思想。但是王阳明在大多数的论述中,确实是在把“知”与“行”都说成是意识活动。王阳明说:“我今说个知行合一,正要人晓得一念发动处便即是行了”。王阳明在这里讲的知与行,都是人的思想意识活动,都是