

王阳明“知行合一”思想初探

陈银峰

(西北师范大学 政法学院,甘肃 兰州 730070)

[摘要]自《尚书·说命》提出“知之匪艰,行之惟艰”的知行思想后,知行关系问题成为中国历代儒学的一个重要理论课题。王阳明思想中的“心”指生活中的投入体验,“理”是生活中的活理,生活中的活理自然是“知行合一”的。将知与行分而论之,已不是“知行本体”,即不是知行的原本状态。知与行的原本状态是自然合一、“真切着实”的关系。

[关键词]王阳明;“知行合一”;知行观

[中图分类号]B248.2 [文献标识码]A [文章编号]1005-3115(2011)08-0037-03

王阳明是宋明儒学的代表人物,“立德立功立言真三不朽,明理明知明教乃万人师”,一般学者以他为此阶段儒学两大派系之一心学的代表。他的学说以“知行合一、心即是理说”最脍炙人口。从儒家哲学的角度来看,“知行合一说”最具理论价值。王阳明之前的传统儒家的知行观,广义上讲,“知”是人的心知的统称,精确地讲,则是指道德知觉,前者是人的行为的统称,而后者主要指道德实践,知与行的关系是分离为二的。最具影响力的是朱熹的“知先行后”、“知轻行重”、“知行互发”的知行观。王阳明反对前儒将知与行截然分离,首倡“知行合一”。王阳明对知行合一的阐释,经历了一个从“知行本体”到“致良知”的变化发展过程。

一、知与行的意义

北宋大儒张横渠首先提出“德性之知”与“见闻之知”的区分。他说:“见闻之知,乃物交而知,非德性所知。德性所知,不萌于见闻。”又说:“诚明所知,乃天德良知,非闻见小知而已。”张子之言,见于《正蒙》。(前数句见《大心篇》,后数句见《诚明篇》)。所谓德性之知,即是发于性体的知,亦即“知爱知敬,知是知非,当恻隐自然恻隐,当羞恶自然羞恶,当辞让自然辞让”的知。

首先这里的“知”是就道德意识的自觉程度而言。王阳明说:“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,便可称为孝弟?”就是说,当“知”用于德性谓词“孝”、“弟”等时,不可能与“行”没有关系,只能是对在伦理实践中从事过这类活动的人使用“知孝”、“知弟”。所以,当我们对人的道德意识使用“知”的时候,也意味着知与行是相联结的。第二个意义则指一般知识活动而言。王阳明说:“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。”又说:“食味之美恶必待入口而后知,岂有不待入口而已先知食味之美恶者邪?”只有经历

过痛感的人才知道什么是痛,只有经历过寒冷的人才知道什么是寒,这些是与我们的感受直接相关的体验之“知”,而这又与我们是否亲身经历(行)相关联。

事实上所有知行的讨论,都是针对宋儒的“知先行后说”。王阳明的讨论如亲身履历而知,是着眼在认识的来源上,在这一点上强调不行不足以谓之知、知识依赖于实践是正确的。而宋儒、朱子讨论知行关系,并不是企图回答认识的本源问题,而是着眼于认识或伦理活动的个别片段。

二、知与行密不可分

王阳明与徐爱在论知行时指出:“知是行之始,行是知之成,若会得时,只说一个知,已自有行在。只说一个行,已自有知在。”他又说:“知者行之始,行者知之成,圣学只一个功夫,知行不可分作两事。”“知是行之始,行是知之成”,这是从动态的过程来了解知行相互联系、相互包含的意义。王阳明认为,行为实践本属行的范畴,但是从行为是思想的实现,或者实践是观念的完成这一点来说,行也可以看做整个知识过程的终结,即知识过程的最后阶段,从这点来说,它就是知。一般的知,表示知识、理论,但是在王阳明的哲学中,知也指意识、意念、意欲等知觉形式。

《传习录》载:“爱曰:古人说知行做两个,亦是要人见得分晓,一行做知的功夫,一行做行的功夫,即功夫始有下落。先生曰:此却失了古人宗旨也。某尝说知是行的主意,行是知的功夫。”主意与功夫是王阳明学说中常用的一对方法论范畴。一般来说,“主意”表示目的、统帅,“功夫”表示途径和手段。在知行问题上,他比较侧重“功夫”。王阳明本来就强调“知行并进,不宜分前后”。“本体”的合一,正是为了促进“功夫”的并进。王阳明的“知行合一说”是促进知行并进的一个新的形式。“知行合一”的实践意义,也是要且知且行,且行且知,即知即行,即行即知。

王阳明晚年时曾提到“知行合一”的另一表述：“知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知。”从此可知，行是指实实在在地做一件事，也就是“实践”。实实在在地做事可能就是实践这个词的原意。由此可见，实实在在地去学、去问、去思、去辩都是行。另一方面，每个人做一件事，离不开学怎样做，问怎样思怎样做，因而行的过程是一个包含着学问思辨的过程，同时也是一个知的过程。

三、“知行合一”思想概述

(一)格物致知，知行合一

“物者，事也。凡意之所发必有其事，意所在之事谓之物。”根据王阳明的解说，“格”的意义是“正”，即把不正纠正为正。“物”则指事，定义为“意之所在”。因而“格物”的解释，简单说来，就是正意之所在。但“意之所在”既可以是意识已参与其中的实际事物，也可以仅仅是“意向对象”（即非实在的），那么，格物究竟是正那些实际事物，还是仅仅正意向行为本身，也就是说，格物是正其心之不正，还是正其意之所在之物的不正呢？王阳明认为格物的直接意义就是“去其心之不正以归于正”。这是说心之本体无所不正，以恢复本体的正。这样一来，格物的意义就是格心。所以王阳明强调意之所在便是物，“但意念所在，就要去其不正以全其正”，这就是格物。在此基础上，王阳明在正德年间以诚意为宗旨建立了心学方法论的体系。一方面主要体现为恢复《大学》古本以诚意章先于格致章的次序，也表现为《传习录》中“诚意之功只是个格物”的提法，以诚意统帅格物。所以钱德洪说王阳明龙场之后“皆发诚意格物之旨”，就是指这一时期的诚意说不能离开这一时期对格物的重新诠释独立产生影响。但是事实上，正德中王阳明的很大精力都集中在了对格物的解释方面，他当时最有影响的提法也是关于格物的心学的解释。从儒家伦理学来看，如果“本心”或“心之本体”与实践层面的意识距离太远，以致无法明确的成为活动原则。

王阳明指出：“如今苦若定要说明知行做两个是什么意思？某要说做一个是什么意思？若不知立言宗旨，只管说一个两个，亦有甚用！”可见，了解“知行合一”提出的目的对于理解知行合一的特点、侧重、作用都有重要的意义。就一般的意义而言，“知行合一”思想的提出是以明中期社会风气败坏、道德水平下降为背景的。王阳明指出：“逮其后世，功利之说日侵以盛，不复加有明德亲民之实，士皆巧文博词以饰诈，相规以伪，相轧以利，外冠裳而内禽兽，而犹或自以为从事于圣贤之学。如是而欲挽而复之三代，呜呼其难哉！吾为此惧，揭知行合一之说，订致知格物之谬，思有以正人心息邪说，以求明先圣之学。”由此看来，“知行合一”是指向当时日益颓丧的士风。王阳明认为，从思想上来说，这些现象的发生根源于“将知行截然分做两件”。他指出，“知行合一”虽是针对时弊而发，但是

并不意味着这只是一种权宜的说法。事实上，其本身也具有真理性。他说：“某今说知行合一，虽亦是就今时补偏就弊说，然知行体段亦本来如是。”又说：“此虽吃紧就弊而起，然知行之体本来就是，非以己意抑扬其间、姑为之说以苟一时之效者。”在知行分裂方面有二种形式，从而王阳明知行合一的宗旨也表现为两个方面：

第一，王阳明答人问“知行合一”时说：“此须识我立言宗旨。今人学问只因知行分作两件，故有一念发动虽是不善，然却未曾行，便不去禁止。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，就将这不善的念克倒了，须要彻底彻根，不使那一念不善潜伏胸中，此是我立言宗旨。”所谓“一念发动有不善即是行”，从“知是行之始”方面来看，是王阳明知行合一学说一个合乎逻辑的推论，既然意念、动机被看做是整个的行为过程的初始阶段，那么在这个意义上的意念之动则是行。许多学者认为，王阳明关于“一念发动即是行”的这一段话是知行合一说的惟一宗旨，王阳明知行合一的学说可以概括为“一念发动即是行”，这种看法是有问题的。在伦理学中，把道德修养分为“为善”和“去恶”两个方面，从这个角度上来看，提出“一念发动即是行”，对于更正“一念发动虽是不善，然却未曾行，便不去禁止”有正面的积极作用；然而如果这个“一念发动”不是恶念，而是善念，能否说“一念发动是善，即是行善”？假如人只停留在意念的善，而并不付诸社会行为，这不正是王阳明所要批判的“知而不行”。由此可见，一念发动即是行，这个说法只体现了知行合一思想的一个方面，它只适用于“去恶”，但并不适用于“为善”，王阳明的“知行合一”思想显然是不能仅归结为“一念发动即是行”。

第二，由上可知，“一念发动”并不能完全体现知行合一学说的立言宗旨。事实上，王阳明更强调“知行合一”对于朱熹“知先后后学说”的批判意义，他说：“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，做知的功夫，待知得真了，方去做行的功夫。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，即说两个亦不妨，亦只是一个。若不知宗旨，便说一个亦济得甚事！”由此可知，王阳明所关注的问题，不仅是“一念发动虽是不善，然却未曾行，便不去禁止”的意识，而是“我如今且去讲习讨论，做知的功夫，待知得真了，方去做行的功夫”的想法，从王阳明哲学批判朱子学的整体风格来看，后者是“知行合一学说”针对的主要对象。而在这里所批判的先知后行，知而不行，就不是专指去恶，而是兼为善去恶而言，知善即为之，知不善即去之。王阳明所面对的是这样的现实：人了解社会通行的道德准则，但是却并不依照

这些准则来做事；明知道是道德律令所禁止，却仍然违背禁令去行动。这种现象在伦理学领域中普遍存在。王阳明把这种现象归入宋儒知行观的错误引导，因而通过“知行合一学说”批判知行脱节。王阳明知行观的基本精神是强调行，而不是强调知。“知行合一”的那些具体的表述在伦理实践中往往是针对着不同对象而由不同意义。譬如对于“去恶”，应强调知已是行之始；对“为善”则强调行才是知之成。

（二）知恶而不禁，良知先行

良知的观念源于《孟子》。孟子说：“人之所不学而能者，其良能也。所不虑而知者，其良知也。孩提之童无不爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。”根据这个说法，良知是指人的不依赖于环境、教育而自然具有的道德意识与道德情感。“不学”表示其先验性，“不虑”表示其直觉性，“良”即兼此二者而说。良知之先验性也并不意味着人生落地立即就可以现实地获得它的全体，它有一个从潜在而发展、最终全部实现的过程，正如人的某些生理本能也有由潜在逐步实现一样。王阳明继承了孟子的学术思想，他说：“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。”“自然”表示不承认良知是外在的东西的内化结果，而把良知看做是主体本有的内在的特征。孟子在论证性善的时候，不仅提出良知，而且提出“四端”，即“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也”。王阳明的“见孺子入井自然知恻隐，此便是良知”的说法，四端都是良知，这就是比孟子更精确地与四端结合起来。王阳明认为四端在某种程度上可以归结为“是非之心”，从而特别强调良知作为是非之心的意义。因为道德意识如果是先验的道德原则，其功能无非是提供是非善恶的准则。至此，王阳明以是非之心为主要内容的良知说的提出，标志着孟子哲学的进一步发展。王阳明曾明确地指出，良知是每个人先验的是非标准。王阳明认为，良知是人的内在的道德判断与道德评价的体系，良知作为意识结构中的一个独立的部分，具有指导、监督、评价、判断的作用。王阳明所说的“良知”无疑就是伦理学的“良心”范畴，所以他强调良知就是是非之心。良知作为先天原则，不仅仅是表现“知是知非”或“至善知恶”，还表现为

“好善恶恶”，既是道德理性原则，又是道德情感原则。良知不仅指示我们何者是何者为非，而且使我们“好”所是而“恶”所不是，它是道德意识与道德情感的统一。

从这一点来看，“良知”具有比“本心”更接近意识活动的性格，更强调道德主体作为活动原则的一面。良知即体即用，即是本体，又是现成；即是未发，又是已发；即是立法原则，又是行动原则，尤其在功夫上使人易得入手处。所以，“良知即是天理”与“良知是天理之明觉”之间并无矛盾，即体即用，即未发即已发，即立法即行动。“良知即天理”指道德主体可以自己决定道德法则；良知为天理之明觉，则是强调良知同时呈现为现实意识中的是非好恶的特质。

儒家内部对良知的哲学批判主要表现为两方面：一是批判良知的先验性，认为良知的形成是后天的，如王廷相对良知的批判；二是批评良知的普遍性，指出良知的局限性，如湛若水的批评。后者较前者更为重要，因为如果人人都有良知，不管它得自先验或后验，则主要的问题便归结为良知是否可以独立决定道德法则。这就是说，如果不把理性地服从道德法则以形成义务的动机作为前提，而单凭善良的好恶之心以为动机，那就是盲目。

王阳明思想的总体特征，是一种对于终极实在的非对象化和生活境域化的思想方式。王阳明提出的“心即理”之说，解决了二程和朱子思想的内在矛盾。“道”与生活日用、形而上与形而下的贯通，在二程和朱子思想中已有诸多表现，但终因其未能摆脱思想史上普遍存在的现成化倾向，而无法最终充分实现这种贯通。王阳明思想基本上破除了这种现成化倾向，从而使“道”真正融入生活之中，形而上与形而下得以充分地贯通。王阳明思想中的“心”往往意味着在生活“之中”的“投入”体验。“心即理”之说的内在含义是，让“理”置于直接可领会的生活境域之中。此“理”是生活境域中的“活理”，不再是脱离构成域的概念本质。生活中的活理自然是“知行合一”的。

王阳明的“知行合一”学说无论表现分而论之的“知”或者“行”，总要在理念、生活、器物三个层次上予以表现。而儒家的德教也应“充实而有光辉”以达到“即真、即善、即美”的理想之境。从这一点而言，王阳明的“知行合一”之光辉必将继续闪耀。

[参考文献]

- [1]王守仁.王阳明全集[M].上海:上海古籍出版社,1992.
- [2]王守仁著,阎韬注评.传习录[M].南京:江苏古籍出版社,2001.
- [3]陈来.有无之境——王阳明哲学的精神[M].北京:人民出版社,1991.
- [4]张祥浩.王守仁评传[M].南京:南京大学出版社,1997.

- [5]杨国荣.王学通论——从王阳明到熊十力[M].上海:三联书店,1990.
- [6]吴震.王阳明著述选评[M].上海:上海古籍出版社,2004.
- [7]杨国荣.杨国荣讲王阳明[M].北京:北京大学出版社,2005.
- [8]王阳明.传习录[M].北京:古籍出版社,2004.