

# 王阳明哲学的实践本质 ——以“知行合一”为中心

董平

(浙江大学 哲学系 浙江 杭州 310028)

〔摘要〕“知行合一”说是王阳明哲学的核心命题之一,在中国哲学史上有其文本来源。王阳明“知行合一”之说表现为不同内涵层面,具有极其明显的实践性特征,本质上是一种“实践哲学”,而与所谓“主观唯心主义”无涉。

〔关键词〕王阳明;知行合一;实践哲学

〔中图分类号〕B248.2 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1002-3194(2013)01-0014-07

在过去的哲学教科书中,王阳明哲学大抵被归入“主观唯心主义”哲学之列,王阳明本人则被视为中国古代哲学史上“主观唯心主义”的典型代表。在现代中国,此说可谓沦肌浃髓,深入人心,影响极其广远。本文试图重新观审王阳明哲学整体构成中被他视为“立言宗旨”的“知行合一”之说,而阐明王阳明的哲学不仅与“主观唯心主义”无缘,而且本质上是一种实践哲学。其思想精髓在相当大的程度上代表了中国古代哲学思维所达到的独特高度。

## 一、“知”“行”作为实践过程的同一性

王阳明心学建构的逻辑起点是“心即理”<sup>①</sup>。这一观点确切肯定了人的自身存在与作为最高实在的道在存在本质上的同一性,而这种同一性,正为王阳明全部哲学赖以建构的基点。道即是理,这在宋明理学的整体语境中几乎是没有任何例外的普遍共识,如朱熹云“道即理也。以人所共由而言,则谓之‘道’;以其各有条理而言,则谓之‘理’。”<sup>②</sup>然则所

谓“道”,所谓“理”,只不过是关于终极实在不同开展维度的不同名称而已。“道”似乎更多地具有本原性内涵,即是终极实在本身,是为宇宙全体现象所共由的共相之体。“理”则是构成宇宙共相的一切个体现象之所以获得其现存状态的原理,也是“体”开显其“用”的原理;一切现象均为“道”自身实在性的表达形式,所以其存在是“各有条理”的,也即是繁杂的多样性本身是存在着高度的秩序性的。在王阳明那里,“心即理”因此便具有了双重理论意义:首先,“即”为同一之义,如此则“心”实质上即是“道”在人的存在,心体即是道体;其次,“即”为涵融之义,如此则“心”乃涵摄了一切众物之理,故谓“夫物理不外于吾心,外吾心而求物理,无物理矣。”<sup>③</sup>由前“即”之义,则心体与道体同一,心体开明即是道的洞达,是为圣学之极致;由后“即”之义,则心具万理而蕴蓄无限生机,心明即是理明;兼摄“即”之二义,则心体本身即为体用圆成的实在,它既是形上意义上同一于道体的人本身的实在性,同时是现实性上

〔收稿日期〕2012-10-15

〔作者简介〕董平(1959-),浙江省衢州人,哲学博士,浙江大学“求是”特聘教授、中国哲学专业博士生导师,主要研究方向为先秦儒学、宋明哲学、浙东学派和中国佛教哲学。

①王阳明“心即理也。天下又有心外之事、心外之理乎?”见王阳明《传习录上》,《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第2页。以下引王阳明语均据该本,只注页码。

②朱熹《答王子合十二》,陈俊民校订《朱子文集》,台北:德富文教基金会,2000年,第2222页。

③王阳明《传习录中·答顾东桥书》,《王阳明全集》,第42页。

人之所以可能“下学而上达”而成为圣人的终极根据,所以王阳明说“夫圣人之学,心学也,学以求尽其心而已。”<sup>①</sup>

“心即理”的体认与“知行合一”之间究竟是什么关系?大家都晓得,“心即理”是“龙场悟道”的实质内容,而阳明在龙场时期即已经开始宣讲“知行合一”之说,因此在某种意义上,“知行合一”是阳明“龙场悟道”之后的思想精要,而“心即理”与“知行合一”之间则必有某种内在联系。依我个人的理解,“心即理”实际上即为阳明在龙场“始知圣人之道,吾性自足,向之求理于事物者误也”之“顿悟”的理论提炼,<sup>②</sup>而“圣人之道吾性自足”在阳明那里首先便是作为一种“知”的形态而存在的。依照我们上文关于“心即理”的阐释,心体对于“圣人之道”的具足,便必然存在着一个开显其本身,也即是于经验中的现实表达问题。阳明于正德四年(1509)主讲贵阳书院时即揭“知行合一”之说,正表明“知行合一”不仅是“心即理”在理论上的一种展开形式,而且实际上更是“心即理”作为一种“知”在行动上的实现方式。我们固然可以说“心即理”是“知行合一”的理论基础,但更重要的是,“知行合一”原即为“心即理”在现实性上的直接表达,是作为“知”之形态的“心即理”被展布于经验现实的根本途径。这就表明,阳明心学在它建构之初,即已经显著地具有了某种清晰的实践性特征。

## 二、“知行合一”在文本上的显化

在一般意义上,“知”、“行”问题,就其在中国思想史的一般表述而言,在王阳明之前,主要是关于“知识”与“知识的实践”之间存在何种关系的思考。《尚书·说命中》“非知之艰,行之惟艰”,或许是以“知”、“行”对举在文本上可以追溯的最早源头。而“非艰”、“惟艰”之说,在将“知”、“行”视为性质不同的两个概念的前提下,显然是更为清楚地强调了“行”的重要性。在孔子那里,例如在“学而时习之不亦说乎”这一观点当中,“学”作为知识获得的方式与“习”作为知识的应用或实践,显然受到了同等的重视,但毫无疑问,“学”是优先于“习”的,是“习”的前提,所以一方面孔子亟以“好学”为倡导,同时又以“习”为知识之价值实现的根本途径。孔子同样以为“习”的过程同时也是新知识的获得过程,所以说“温故而知新”。“温故”即是“习”,“知

新”则为“温故”的结果,则“温故”与“知新”无疑是作为同一个过程而完全联系在一起的。《学记》说:“学然后知不足,教然后知困。”“教”是知识的应用,也即是知识的实践,“知困”则是在“教”的过程中所蕴含的“知”。《大学》说“未有学养子而后嫁者也。”“养子”的知识是在“养子”的过程中自然获得的。荀子《儒效》说“不闻不若闻之,闻之不若见之,见之不若知之,知之不若行之。学至于行之而止矣。”则以“行之”为“知”的最后境界。这些例子表明:虽然直至王阳明才正式提出“知行合一”之说,但在儒家思想中实际上却一直潜存着“知行合一”的思想因子。

这一思想因子的促发与显扬,或许与佛教多少有些关联。天台宗智者大师特别强调“定慧均等”、“止观双修”,将止、观二法譬为“车之双轮,鸟之两翼”:“当知此之二法,如车之双轮、鸟之两翼,若偏修习,即堕邪倒。故经云:若偏修禅定福德,不学智慧,名之曰愚;偏学智慧,不修禅定福德,名之曰狂。”<sup>③</sup>止观也即是观行,是可以转换为“知行”问题的,因为“止”的方式较多地涉及到禅定之行,也即是修持的实践活动,“观”则既与“知解”相联系,更与“智慧”相联系。智者大师强调“止观双修”,实以止观互为前导,坚持止、观二者作为同一过程的同时共在而不可离散,因而必然呈现为过程上的圆融合一。如说“欲断烦恼,非禅不智;从禅发慧,能断结使。无定之慧,如风中灯。欲知法门,当知一切功德智慧,并在禅中。”<sup>④</sup>然则禅定即是智慧,智慧即是禅定;观即是止,止即是观,两相辅行而合一。智者大师的止观合一之说,就其理论形态而言,正可为“知行合一”的先声。而将这种过程上的止观合一与《说命》“非艰”、“惟艰”的知行之说联缀到一起的,则是唐朝大儒而习天台止观的梁肃。梁肃在《删定止观》中说“夫非知之难,行之惟难。若知而不行,如蛇怀珠,虽有光耀,于蛇何益!”<sup>⑤</sup>换言之,“知”、“行”虽可分为二事,但二者须统一于“行”的实践过程,若“知而不行”,则虽“知”无益;真“知”之实,必藉行显。梁肃此说,显为智者大师止观合一之说的推演,而将止观之说与“知行”问题直接联系在一起,则对“知行合一”这一观念的显化应有某种促发之功。所以到宋代天台宗的阐释之中,关于解行既可相异而又必相资相即而浑融的阐释,在表述上便

① 王阳明《重修山阴县学记》,《王阳明全集》,第256页。

② 《年谱一》,《王阳明全集》,第1228页。

③ 智顗《修习止观坐禅法要》,《大正藏》第46册。

④ 智顗《释禅波罗蜜次第法门》卷一上。

⑤ 梁肃《删定止观》卷中,《乐续藏》第55册。

更为明确地具有“知行合一”之意。自仁曾说“若慧行者,慧是妙观,照于妙理,不假助缘,而名慧行。是则智妙是依理生解,慧行是照理之行。行解既分,可知是异。然则智为行本,则行藉智生;行能成智,则智藉行成。行解相资,缺一不可矣。”<sup>①</sup>自仁的意思是,如果从“智”、“行”的概念内涵及其所指向的终极维度而言,则两者是可以区分的;但如果从它们产生的根源及其存在的现实状态而言,则是不可分离的,因为它们是相互依持、相辅而行、缺一不可的。“智为行本,行藉智生;行能成智,智藉行成”,这在表述的形式上,与王阳明所谓“知是行的主意,行是知的功夫;知是行之始,行是知之成”<sup>②</sup>,已经是相当接近了。

当然,在理学语境之中,“知行”问题自有其独特的文本来源与问题意识。就前者而言,主要与《大学》“格致”问题相联系;就后者而说,则主要涉及到如何恰当地将道德知识贯彻到实践境域。正因此故,自理学发皇以来,学者或多或少都会涉及到“知行”问题,而最为完整的论述,则必以朱熹为典范。朱熹之说,既强调了“知”、“行”的二分,又强调了“知”、“行”的“相须”与并进,它们在根本意义上是不能相互分离的。<sup>③</sup>“知”、“行”并进之说,盖影响重大而成为当时的流行观点,如张栻也说“知之进则行愈有所施,行之力则知愈有所进。……盖致知、力行,此两者工夫互相发也。”<sup>④</sup>但张栻也仍然坚持“知先行后”,以为“行之力则知愈进,知之深则行愈达,是知常在先,而行未尝不随之也。知有精粗,必由粗以及精;行有始终,必自始以及终。内外交正,本末不遗,条理如此,而後可以言无弊。”<sup>⑤</sup>吕祖谦也说“致知、力行,本交相发,工夫初不可偏。”<sup>⑥</sup>

不过显而易见的是,不论是“知”、“行”相须并进,还是两相交发,“知”、“行”仍然为二而不是一,则是无可怀疑的。吕祖谦虽说知行“本交相发”,似也仍认“知”、“行”为二,但真正提出合乎后来王阳明“知行合一”思想之知行观的,其实也正是吕祖谦。他曾说“致知、力行不是两截,力行亦所以致其知。磨镜所以镜明。”<sup>⑦</sup>“致知、力行不是两截”,便即是“一截”,既为“一截”,即二者可为合一;“力行亦所以致其知”,即“力行”体现为一个实践的过程,这一“力行”的过程,同时也即是“致知”的过程。“磨镜所以镜明”,“磨镜”是在“镜明”之知主导之下的“力行”,“镜明”是“磨镜”过程的终结,同时也即是“镜明”的完成与实现。吕祖谦的这一观点,就其实质内涵而言,已与王阳明的“知行合一”之说深相契合,甚至于略无二致了。

### 三、“知行合一”的内涵层次

以上极为简略的文本溯源,大意是要表明:知行关系问题在中国思想史上是一个一直被讨论的问题。在宋儒那里,基于知行不可偏废而必相互并进、相互促发的观点,引导出了吕祖谦“致知、力行不是两截”之说,则可为王阳明“知行合一”之直接的理论先声。但只有到了王阳明那里,才明确揭示“知行合一”之说,并将这一观点纳入其心学的整体结构,成为其“工夫论”的核心架构,则其理论内涵毕竟度越前代。

王阳明阐发“知行合一”之说,自有其时代的话语环境。在他与徐爱的一段对话中,阳明说:

如今苦苦定要说明知行做两个是甚么意?某要说做一个是甚么意?若不知立言宗旨,只管

① 《四明尊者教行录》卷三《教门杂问答》,《大正藏》第46册。

② 王阳明《传习录上》,《王阳明全集》,第4页。

③ 在知行关系的一般传统意义上,朱熹所论是相当完整的。稍摘其论如次“大抵学问只有两途:致知、力行而已。”(《文集》卷四《答吕子约》)“夫泛论知行之理,而就一事之中以观之,则知之为先,行之而后,无可疑者。”(《文集》卷四二《答吴晦叔》)“致知、力行,用功不可偏,偏过一边,则一边受病。如程子云‘涵养须用敬,进学在致知。’分明自作两脚说,但只要分先后轻重。论先后,当以致知为先;论轻重,当以力行为重。”(《朱子语类》卷九)“致知、力行,论其先后,固当以致知为先;然论其轻重,则当以力行为重。”(《文集》卷五〇《答程正思》)“知行常相须。如目无足不行,足无目不见。论先后,知为先;论轻重,行为重。”(《朱子语类》卷九)“知与行工夫,须着并列。……如人两足,相先后行,便会渐渐行得到;若一边软了,便一步也进不得。”(《朱子语类》卷十四)“知之愈明,则行之愈笃;行之愈笃,则知之益明。”(《朱子语类》卷十四)从这些论述中,我们大抵可以得到朱熹关于知行的较完整观点。(1)知、行必定是两件事,不可混为一谈;(2)知、行具有同等重要性,它们是相互促进的,不应有所偏废;(3)知、行虽具有同等的重要性,但就所论的侧重点不同,则可分先后轻重,论先后,知必先于行;论轻重,行必重于知。以上三点,大抵可以概括朱熹关于知行问题的总体意见。由此也可以看出,关于王阳明的“知行合一”之说,通常认为只是反对了朱熹“知先行后”的观点,而强调了知行合一并进的重要性,其实是既误解朱熹,而又误解阳明。

④ 张栻《南轩集》卷十九《寄周子充尚书》,文渊阁四库全书本。

⑤ 张栻《南轩集》卷十四《论语说序》,文渊阁四库全书本。

⑥ 吕祖谦《与朱侍讲(元晦)》,《东莱别集》卷八,文渊阁四库本。

⑦ 吕乔年《丽泽论说集录》卷十,文渊阁四库本。按“磨镜所以镜明”,可以显见禅宗的影响。禅宗的常语“明心见性,见性成佛”,明心即所以见性,见性即所以成佛,不是“明心”后方见个性,“见性”后再成个佛。心明即是性明即是佛成,完全体现为过程的同一性。吕祖谦是深谙佛学的,朱熹曾说“伯恭亦尝看《藏经》来,然甚深,不见于言语文字间。”(《朱子语类》卷一二二,2955页)由乔年所录此语来看,祖谦的佛学涵养似亦并非完全不见于言语文字间,而这似乎也可以进一步提示佛学对于“知行合一”之观念的促成与显化之功。

说一个两个,亦有甚用?……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,已自有行在;只说一个行,已自有知在。……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。<sup>①</sup>

从这段话中,我们可以至少看出这样几点:(1)当时学术界的一般观念是知行为两个,王阳明说“知行合一”与当时学术界的主流思想不符,也因此而受到诸多质疑<sup>②</sup>;(2)在知行二分的前提下,知先后之说普遍流行,阳明说“知行合一”是为救时之弊;<sup>③</sup>(3)虽为救时弊而说“知行合一”,然知行“本体”原是如此。在这几点中,“救弊”之说最堪注意。“知行分作两件”,且以为“必先知了,然后能行”的所谓时弊,毫无疑问是指朱熹“知先后后”之说而言,而此说之所以为弊,在阳明看来,正在其“在待知得真了,方去做行的工夫”的藉口之下,必将导致实际上的“终身不行,亦遂终身不知”的弊病。而他提出“知行合一”之说,其现实的直接目的正是为了对治“知先后后”观念之下的“终身不行”之弊,故称其为“对病的药”。这至少可以表明,王阳明对当时学界在“致知”观念之下反而悬置了“力行”的实践,忽视了“知”在生活之中之价值的现实转换,是充满忧虑的。<sup>④</sup>而“知行合一”原本就是一个关于实践的题目,是以人自身的实践活动为其本质内涵的。

然阳明之论“知行合一”,其意义盖可分为数层。

(一)总论知行在个体经验实践过程中的统一性。前引所谓“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,已自有行在;只说一个行,已自有知在。”此语最堪玩味。在他那里,“行”必在“知”的主导之下才可能实际发生,无“知”之“行”是不可能的,故“知”必为“行”的“主意”,同时也必为“行”的开端;在“知”主导之下的“行”,无疑即是“知”的现实表达方式,也即是“知”获得实现的实际“工夫”,“行”的完成,也即是“知”的成就与实现。就人的现实的经验活动而言,“知”、“行”二者在人的实践过程中就必然是同时共在的,并且是作为一种过程性来获得充分呈现的。正因此故,“知行合一”问题,实际上并不是说在理论层面上“知”、“行”二者没有区分或不可区分,而是说在人的实践过程之中,“知”、“行”二者必不相分离,而呈现为过程中的同一性。正是在这种过程的同一性意义上,“知”、“行”遂完全可以相互容纳、相互涵融,“只说一个知,已自有行在;只说一个行,已自有知在。”

“知是行的主意”,实质上延展了“行”的内涵。在一般意义上,我们通常对“行”的理解是所谓主观见之于客观的形式。但既然是“主观”见之于“客观”,则所谓“客观”,实际上即是“主观”的表达形态或实现形态,也即是“主观”的存在境域发生了转移而已。正是在这一意义上,王阳明遂将“知”理解为“行”的某种“前形态”而纳入于“行”的一般概念,同时又将“行”理解为“知”获得其“客观化”的一个完整过程。正是这一过程使作为“行”的“前形态”的“知”获得不断显化而被表达于经验领域,同时又使“行”的内在形式获得其外在化,“知”、“行”无论如何都是同时存在于这一过程之中的,因为正是这一过程使“知”、“行”同时获得了显化。这一过程的终结,既是“知”的充分表达,也是“行”的实际完成,

① 王阳明《传习录上》,《王阳明全集》,第4-5页。

② 这种质疑在当时大概是相当普遍的,徐爱本人始闻阳明讲学,也曾是“骇愕不定”:“爱因旧说汨没,始闻先生之教,实是骇愕不定,无入头处。”(《传习录上》,《王阳明全集》,第10页)而《传习录中》答顾东桥等书,皆可见其学说在当时所受到的质疑。

③ 这里我们似乎需要说明一点,即在程颐那里,原本已经阐明“知之深,则行之必至,无有知之而不能行者。知而不能行,只是知得浅。”(《二程遗书》,上海:上海古籍出版社,2000年,第211页。)由此则显然已可推导出“真知必能行”之论,既然如此,则行即为真知之体现,自是理所当然,知行合一之意几乎已然呼之欲出,朱熹论知行“常相须”、“须着并列”,盖已深谙其义,但他为何又特别强调“知先后后”?间尝深思其故。盖致知、力行问题,实与《大学》“八条目”密切相关。朱熹不惟《大学》“旧本”之“舛误”,而对其文本重加整理与编排,又取“程子之意”而补“格物致知传”,由此而把自“格物”至于“平天下”视为一个不断上升的完整逻辑系统,同时也是一个由“下学”而不断上升以至于圣人的完整的“上达”系统。他一再强调学不可躐等,实际正就此而论。由此也可以了解朱熹为何特重“格物致知”,因为在他那里,“格致”即为圣学之初阶,由此切入,既不躐等而努力不已,自然上达于“平天下”境地。“知先后后”之论,盖与朱熹此说极有关联。王阳明主《大学》“旧本”,以为本无“舛误”,“《大学》古本乃孔门相传旧本耳。朱子疑其有所脱误,而改正补苴之。在某则谓其本无脱误,悉从其旧而已矣”(《传习录中》,《王阳明全集》,第75页)而对于“知先后后”之说,阳明也尝讨寻其源,以为朱熹以“格物”为“穷理”,实际上即取消了“格物”本身所应含的实践性,故谓“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,非惟不得格物之旨,并穷理之义而失之矣。此后世之学所以析知行为先后两截,日以支离决裂,而圣学益以残晦者,其端实始于此”(《传习录中》,《王阳明全集》,第48页)在阳明的学说系统中,朱熹之所谓不可躐等的“格致诚正修齐治平”,却皆被取消其“等”而浑然归为良知之一体的开展。所谓会其极,归其有极,其此之谓也。

所以“行”的完成形态便即是“知”的充分实现。这样我们就可以看到,王阳明的“行”概念实际上是充分整合了“内在之行”与“外在之行”的,并且以身体活动为特征的“外在之行”是被理解为以意念活动为特征的“内在之行”的必然的客观化形态的。阳明也正是在这一意义上而论“知行本来体段”<sup>①</sup>“我今说个知行合一,正要人晓得:一念发动处,便即是行了。”<sup>②</sup>意识的流动被理解为“行”的一种形式,这一观点显然受到佛教的启迪,虽然可以用来说明王阳明思想对于佛教义理的整合,但这一点并不十分重要。真正重要的是,只有把意识的流动理解为“内在之行”或作为某种客观性而呈现出来的“行”的“前形态”,“知行合一”之说才可能真正贯彻到底而成为颠扑不破,也才可能使人的活动体现出“彻内彻外”的完整性与统一性。在这一意义上,所谓“知”便即存在于“行”的过程之中,而“行”的过程便也纯然成为“知”的表达与实现过程。

(二)“知”作为知识而论“知行合一”。有研究者认为,王阳明的“知行合一”之说,似乎只对所谓“规范性知识”有效,而对非规范性知识则无效,事实恐怕并不如此。在王阳明本人所理解的意义上,不论是一般意义上的经验知识,还是所谓理性知识,也不论就其获得而言还是就其应用而言,都无有例外地呈现为“知行合一”。

在宋明理学的一般话语背景之中,“知行合一”问题原是不可避免地与“格物致知”问题掺合在一起的。在朱熹所理解的“格致”意义上,以“理一分殊”为普遍理论前提,“分殊之理”即毫无疑问地体现于物的具体存在之中,故所谓“格致”,便在“即物而穷其理”,而“穷理”云者,则在“因其已知之理而益穷之,以求至乎其极”<sup>③</sup>。非常清楚的是,在朱熹那里,“格致”的具体展开便体现为存在于物的“分殊之理”的获得,也即是关于事物之具体知识的实现。而在给定的认知情境当中,这种知识的实现,实

际上也即原本是作为某种客观性而存在的物之“理”完成了其存在状态的主观性迁移。因此“格物”作为一个事件的完成,实质上是以人的主体性实现出对于“物之理”的“粹取”为标志的。“格物”一经完成,“物之理”即转换为“知识”而获得其存在的主观形态。如果说“物之理”在被“格”出之前是以某种外在于主体的“客观性”而存在的,那么“格物穷理”的过程,实质上即要求主体实现对于“物之理”的这种“客观性”的消解,而这种“客观性”的消解同时即意味着主体性对于“物之理”的渗透与融摄,其结果则是“物之理”本身的存在状态发生了向主体的迁移。这一结果的实现,无疑就意味着这样一点,即主体经由“格致”而实现出来的“物之理”,与“格致”之前作为某种客观性而存在的“物之理”,其性质已然根本不同。经由“格致”而实现的“物之理”,尽管仍然与“物”的“客观性”相关涉,但作为“理”的存在在形态上却全然是主观的。在这一意义上,如果把“格致”了解为一种知识过程,那么也即是说,知识是以主体性去同化、涵摄、消解“物之理”之客观性而实现出来的一种结果,它的存在是在主体的,其存在的形式是主观的;作为在主体的存在,知识同化了主客体之间的差异,实现了主客体之间的浑融。事实上,正是以“物之理”的这种主观性迁移为基本特征的“格物穷理”,才使朱熹“格致”的最终境界“于事物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明”成为可能。

王阳明“知行合一”的提出,原与朱熹理学中这一重要的“格致”内容相联系,在理论上也自然须对作为知识过程的“格致”问题作出恰当处置,这几乎也就决定了“知行合一”之中必定要把“知识”内涵包括在内,否则这一命题便是不周延的。“知行合一”的知识论内涵,在阳明的以下论证中可谓已然得到充分体现:

夫学、问、思、辨、行,皆所以为学,未有学而

① 阳明说“某今说知行合一,虽亦是就今时补偏救弊说,然知行体段亦本来如是”(《答友人问》,《王阳明全集》,第208页)所谓“本来体段”,阳明也称之为“知行本体”(例见《传习录》,《王阳明全集》,第42页),盖既指“知行”的本原性状态,也指“知行”获得其如实呈现的真实状态。阳明多次提到的那句名言“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”(《传习录》,第42页)实以“工夫”而论“知行合一”。而“工夫”云者,即人自身的实践活动是也。“工夫”既可在身上做,自然也可在心上做,即以“工夫”而论,则“行”的概念便必然获得拓展。故以“工夫”而论“知行”,是即为知行的“本来体段”。所以王阳明说“凡谓之行者,只是着实去做这件事。若着实做学问思辨的工夫,则学问思辨亦是行矣。……行之明觉精察处便是知,知之真切笃实处便是行。若行而不能精察明觉,便是冥行,便是‘学而不思则罔’,所以必须说个知;知而不能真切笃实,便是妄想,便是‘思而不学则殆’,所以必须说个行。元来只是一个工夫。凡古人说知行,皆是就一个工夫上补偏救弊说,不似今人截然分作两件事做”(《答友人问》,《王阳明全集》,第208页)“曰知行,原是两个字说一个工夫。这一个工夫,须着这两个字方说得完全无弊病。若头脑处见得分明,见得原是一个头脑,则虽把知行分作两个说,毕竟将来做那一个工夫,则始或未便融会,终所谓百虑而一致矣。若头脑见得不可分,原看做两个了,则虽把知行合作一个说,亦恐终未有凑泊处”(《答友人问》)此正可见阳明之“知行合一”原是必以“工夫”来呈现的,即原本是就人的实践过程而论的。“知行二字,即是工夫”(《传习录》,《王阳明全集》,第111页),可谓已经一语道尽。

② 王阳明《传习录下》,《王阳明全集》,第96页。

③ 参见朱熹“补格致传”,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第6-7页。

不行者也。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,则必张弓挟矢,引满中的;学书,则必伸纸执笔,操觚染翰;尽天下之学,无有不行而可以言学者,则学之始固已即是行矣。笃者,敦实笃厚之意,已行矣,敦笃其行,不息其功之谓尔。盖学之不能以无疑,则有问,问即学也,即行也;又不能无疑,则有思,思即学也,即行也;又不能无疑,则有辨,辨即学也,即行也。辨既明矣,思既慎矣,问既审矣,学既能矣,又从而不息其功焉,斯之谓笃行,非谓学、问、思、辨之后而始措之于行也。……天下岂有不行而学者邪?岂有不行而遂可谓之穷理者邪<sup>①</sup>

如果“学孝”是就“规范性知识”或伦理的实践而言,则“学射”、“学书”之类,则显然是就一般知识的获得而言的。显而易见的是,“学”本身即是“行”,实践的过程即是获得知识的过程。换言之,“知”只不过是“行”的一个向度,它本身并不可能脱离“行”而获得其自身的独立性,或者说是必须藉“行”来呈现其自身的。因此,“行”不仅是“知”的实现方式,同时也必定是“知”的表达方式。在王阳明所阐明的“知行本体”的意义上,这一点几乎是不言而喻的,因为不仅是知觉活动被理解为“行”,而且理性的运用也同样属于“行”的范畴,所以“学”、“问”、“思”、“辨”之深切著明即所以为“笃行”。按照这一观点,“知”、“行”便无所谓先后,而必然同时共在,是同一过程的不同表呈向度而已<sup>②</sup>。

我们同样可以看到,在“知行合一”的过程性意义上,“知先行后”之说便呈现出荒谬性,而“格物致知”之所谓实现“物之理”的主观性迁移便同样是不完善的,是值得做进一步追究的。正是在“知行合一”之过程性的完整性意义上,王阳明进一步阐明了“知行合一”的第三层内涵,也是最为重要的、以“心即理”为基础性预设、并通过其“格致”意义的独特转换而实现出来的以“知”为“良知本体”的“知行合一”论。

(三)“知”作为“良知”而论“知行合一”。在王阳明看来,朱熹以理在于物为前提而强调“格物”以“穷理”,在逻辑上就必然存在着重大缺陷,是即为“心”、“物”的二元对立,似乎“物之理”是一个全然与“心”不相干的独立存在,是即所谓“析心与理而为二”<sup>③</sup>。若果是如此,则所谓“穷理”,也就必不可免地要以“心”去“凑泊”物理,而这同时也就使“格物”成了“心”之“务外”的活动,此其一。其二,尤为严重的是,这种以“心”之“务外”为特征的对于物之理的“凑泊”,必然会导致“心”之精神的散乱,终至于劳精弊神,而走向“格物”之本意的反面。所以王阳明曾提出一个十分严重的问题:“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?”<sup>④</sup>阳明的这一问题,显然是对朱熹由“格物”而至于“平天下”之“循序渐进”逻辑在整体性联系上的质疑。即便由“格物”而“致知”而获得“物之理”是可能的,那么“物之理”的获得与自家的“诚意”是如何可能构成必然性关系的?如果在“格致”与“诚意”之间不存在这种必然性联系,那么毫无疑问,同时也就意味着朱熹由“格物”而至于“平天下”的整体逻辑必然发生中间断裂,以“格物”为起点的“圣学”也就必不可免地成为断港绝河了。

正是在“圣学”的一般目的性背景之下,王阳明重新解释了“格物致知”的内涵,认为朱熹解“格”为“有物来格”之“格”为未洽,而“致知”为“穷理”也即尽物之理为非。按照他的观点,所谓“格”即是“正”:“格者,正也。正其不正,以归于正也。”<sup>⑤</sup>然则“格物”即是“正物”;然所谓“物”,若就其自身的本性存在而言,则原无不正,故“正物”是讲不通的;只有当“物”被理解为“事”的前提之下,“格物”之说才有其特殊意义,所以“物”即“事”也。而所谓“事”,即是“意”的指涉对象,“意之所用,必其物,物即事也。如意用于事亲,即事亲为一物……凡意之所用,无有无物者,有是意即有是物,无是意即无

① 王阳明《传习录中·答顾东桥书》,《王阳明全集》,第45-46页。

② 王阳明的这一观点充分强调了知识必须经由实践过程而展开的“工夫论”的知识论,可能对毛泽东有深刻影响。在谈到“认识和实践的关系”或“知和行的关系”的时候,毛泽东断言“一切真知都是从直接经验发源的”,“就知识的总体来说,无论何种知识都是不能离开直接经验的”,“离开实践的认识是不可能的”并打了著名的比方“你要知道梨子的滋味,你就得变革梨子,亲口吃一吃”(《实践论》)王阳明则曾有“吃苦瓜”喻,《传习录上》:“先生曰:‘哑子吃苦瓜,与你说不得。你要知此苦,还须你自吃。’”时曰仁(徐爱)在傍,曰:“如此才是真知,即是行矣。”一时在座诸友皆有省”(《王阳明全集》,第35页)“吃”是行,“吃”的完成则是关于“梨子”或“苦瓜”之真实知识的实现。众所周知,“吃苦瓜”喻也来源于佛教。

③ 《传习录中》:“朱子所谓格物云者,在即物而穷其理也。即物穷理,是就事物上求其所谓定理者也,是以吾心而求理于事物之中,析心与理而为二矣。”

④ 王阳明《传习录下》,《王阳明全集》,第119页。

⑤ 王阳明《传习录上》,《王阳明全集》,第25页。

是物矣。物非意之用乎?”<sup>①</sup>“意之所用”,即意的表呈状态,也即为主体与意向性对象之联系的展开。正是在这一意义上,阳明把“物”的实际内涵转换为“事”,因为单说“物”字,按常识的理解,它可能是某种脱离了主体意向性的“东西”,而说“事”,则一定是主体所发出的行为,并且必定体现为不可能脱离主体性本身之“卷入”的一个过程。这一字之差,其展开的意义确乎大相径庭。“格物”因此而转成为“格事”,而“事”则为“意之所用”(阳明也说“意之所在”),故即为“诚意”;“意”为心之所发,而“心者,身之主也,而心之虚灵明觉,即所谓本然之良知也”<sup>②</sup>,故即为“正心”,即为“致良知”<sup>③</sup>。随着“格物”之意义的根本转换,王阳明消除了朱熹“格致”与“诚意”之间可能导致的逻辑断裂,从而把由“格致”至“正心”的内涵全然统摄到了作为“心之本体”的良知,“致良知”遂成为其全部哲学的最终归结。故阳明云:

若鄙人之所谓致知格物者,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。致吾心之良知者,致知也;事事物物皆得其理者,格物也。是合心与理而为一者也<sup>④</sup>。

值得特别重视的是,在这里,“致吾心之良知”,“致”是由主体所自主发出的行为,是主体本然实在之良知(“知”)经由其“致”的自主行为(“行”)而获得充分显扬的过程,是为“知”的表达“事事物物皆得其理”,是“致”(“行”)所实现出来的现实结果,是为“知”的实现或完成“皆得其理”的事事物物,同时也是“知行合一”所实现出来的事物现存状态,它显然是充分体现了“知”、“行”之共相统一的。换言之,经由主体之“知行合一”过程而获得显现的事物之现存状态,已不再是全然与主体不相关涉的“客观物”,而是充分浸润了、弥漫着主体之“知”(良知)、并作为“知”的表达形态而存在因而与主体必然为全然“关心”的存在了。在这一意义上,“知行合一”就不仅为“致良知”的根本途径,而且也是主体建立起与世界事物之间的本质联系,并由此而建立起其自身的生活世界与价值世界的根本途径。简言之,主体自身的实践活动,是主体性之自我表达的唯一途径,是个体与世界事物之间建立起本质联系的唯一途径,是个体建立并扩展其主体世界的唯一途径。由“知行合一”的实践活动而建立起来的属于主体自身的生活世界,即是其生存意义与价值的全部境域。

## The Practical Substance of WANG Yang - ming's Philosophy ——Focused on the Thesis of Syncretism of Knowledge and Action

DONG Ping

(Dept. of Philosophy Zhejiang University Hangzhou 310028, China)

**Abstract:** Taking the thesis of "syncretism of knowledge and action" as the main topic, this article traces back to the different textual materials embodied in the history of Chinese philosophy by which the author has shown us the development of the thesis. By delicate multidimensional analyses and interpretation of the structural depth of the syncretism of knowledge and action, the author suggests that WANG Yang - ming's philosophy has extremely explicit features of practice, which has determined his philosophy as a practical philosophy and has nothing to do with the so - called idealism of subjectivism in nature.

**Key words:** WANG Yang - ming; syncretism of knowledge and action; practical philosophy

[责任编辑: 刘春雷]

① 王阳明《传习录中》,《王阳明全集》,第47页。

② 王阳明《传习录中》,《王阳明全集》,第47页。

③ 阳明所论述的“致良知”实际上包含着两方面意义:一为“良知”自体的自明,此“致”为“致得”之义;一为“致吾心之良知于事事物物”,此“致”为“推致”、“扩充”之义。然不论是前者还是后者,“知行合一”均为开明良知、实现良知的根本途径,也即是其最为根本的工夫论。关于“致良知”问题,需要专门论述,此处从略。

④ 王阳明《传习录中》,《王阳明全集》,第45页。