



引用格式:郭晓林.“知行合一”论的形而上重审[J]. 郑州轻工业学院学报(社会科学版), 2017,18(5):26-32.

中图分类号:B21 文献标识码:A

DOI:10.3969/j.issn.1009-3729.2017.05.005

文章编号:1009-3729(2017)05-0026-07

“知行合一”论的形而上重审

Metaphysical retrial of unity of knowledge and practice

郭晓林

GUO Xiao-lin

贵州大学 哲学与社会发展学院, 贵州 贵阳 550025

摘要:朱熹与王阳明的知行观表面上有分歧,但具有内在一致性。对朱熹知行观的误读,导致的是伪善及其合理性辩护的可能,而王阳明的知行观恰是针对此的补偏救弊;然王阳明的知行观表现出一种道德理想主义倾向,某种意义上忽视了其致知过程无法逾越的学、思环节。因此,需要重新回到朱熹真知论的层面,通过对“知”的道德形而上重审,最终完成对流俗之“知行合一”观的清算。无论是朱熹还是王阳明,其“知行合一”观的最后归宿都是超验的道德理性,只不过其植根于“事事物物”这一经验层面,通过在“事”这个层面体现个人对“知”的把握和体认,并从其实践(“体知”)的程度来判断道德行为是否合乎天理(“道”“良知”)的普遍有效性。

关键词:

知行合一;

致知;

真知

收稿日期:2016-08-07

基金项目:贵州省教育厅高等学校人文社会科学研究基地项目(2016JD001);贵州大学人文社会科学科研项目(GDYB2016010)

作者简介:郭晓林(1983—),男,仡佬族,贵州省石阡县人,贵州大学讲师,贵州大学—孔学堂中国传统文化研究院兼职研究员,博士,主要研究方向:儒家伦理思想。

“知行合一”作为儒家思想的重要理念,正在被大众越来越广泛地关注,甚至直接进入了社会的文化建构与日常话语体系中。它作为最具代表性的儒家思想观念,能深入地影响中国人的日常思维与行动,无疑有其值得赞赏与肯定之处。但是,对于何为“知行合一”、何为“知行合一”之“知”、何为“知行合一”之标准等问题,由于学界一直存在争论,故“知行合一”作为日常行为合法化的道德标准仍未能建立起来。前一方面体现在朱熹和王阳明“知行合一”观之间的差异及其尚未和解的现实,后一个问题体现为“知行合一”之“知”的内涵尚未被确立为道德行为之标准。基于此,本文拟对“知行合一”论进行系统梳理,通过对其进行形而上学的重审,正本清源,从而完成对流俗之“知行合一”观的清算。

一、朱熹与王阳明知行观的内在一致性

王阳明之所以提出“致良知”的主张,很大程度上是要对当时社会因曲解朱熹知行观而造成的社会风气之败坏和价值观混乱进行纠偏。他说:“逮其后世,功利之说日浸以盛,不复知有明德亲民之实,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。”^{[1]313}这里显然有两重指向:一是对社会歪风邪气之拨乱反正的价值指向;二是明确批评宋儒特别是朱熹的知行观对于“格物致知”解释的偏颇。

针对知行分离说导致的知行不一,王阳明强调知行原本是“一”,而非“合二为一”。虽然,王阳明对此已经说得非常明白,但当前很多人谈论王阳明的“知行合一”,却十足是“挂羊

头卖狗肉”,此一现象之普遍,说明这些人并没有真正理解王阳明,反而是对其思想的以讹传讹,也是对朱熹知行观的误解和伤害。何以至此,其原因有二:一是朱熹的知行观存在着一种容易被通俗理解的可能;二是当前流行的知识主义观念在经世致用理念下的“借尸还魂”。但无论出自何种原因,都是对“知行合一”的误解。这种误解如果得不到澄清,将会导致两个因循相依的恶果:其一,“知行合一”作为王阳明心性伦理的立言宗旨,必然会堕入知识(理论)与实践关系的流俗层面,从而失去其作为心性伦理学纲领对心体和功夫的统摄;其二,这将完全消解“知行合一”在道德实践中的至上性,以致消隐“知行合一”论在敦化社会风气、重建伦理秩序上的力量。因此,有必要从王阳明“知行合一”论的立论基点上对现今流俗的“知行合一”论的理解进行全面的清理。

为了奠定“知行合一”的理论基础以达到对程、朱知行论之纠偏,王阳明将“知行”提高到本体的意义上。这个工作的起点是对“格物致知”的重新阐释。王阳明说:“若鄙人所谓致知格物者,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。”^{[1]51}王阳明与朱熹的格致观的区别,一方面是“格”的方式不同,即内外求索的区分;另一方面是道德知识的先天来源不同,在朱熹看来,道德知识天赋之于性,而王阳明则认为是天赋之于心,从而是心体自有。因此,王阳明认为:“‘格物’如孟子‘大人格君心’之‘格’,是去其心之不正,以全其本体之正。但意念所在,即要去其不正以全其正,即无时无处不是存天理,即是穷理。天理是‘明德’,穷理即是‘明明德’。”^{[1]7}据此,王阳明认为,“格”字应作“正”字训,是“正其不正以归

于正”,所以穷理不是从外在事物上“格”,而是从自己本心上去格、去做功夫。这就回答了现实中为何还有“知而不行”的事实。因为在王阳明看来,宋儒所言的“真知”并不是真正的“知”,因为,“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”。所以,“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”^[14-5]。这里就明确指出了“知行合一”并不是知与行两件事合在一起,而是知与行本身就是“一”。朱熹的真知论强调未有知而不行之道理和现象,认为要想获得真知就必须真行,否则就是知得浅甚或直接可以说不知。可见,朱熹与王阳明的知行观具有内在一致性,只是他们阐释的视角和侧重有所不同而已。基于此,有必要进一步对王阳明“知行合一”论的道德理想主义倾向及其实践局限进行反思。

二、王阳明“知行合一”论之道德理想主义倾向及其局限

王阳明对“格物致知”的重释,建构了不同于程、朱的“知行合一”观,由此来体现“致良知”对本体和功夫的统摄。陈来认为,正是因为“致良知”统摄了本体和功夫,世人才把王阳明哲学称为“致良知教”。具体到功夫,知、行是其根本问题。王阳明的“知行合一”事实上就是为了说明格物、致知、正心、诚意等知行功夫乃是一体的,因为“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”^{[1]15}。对此,劳思光总结到:“阳明主旨总不外指出‘良知’与‘意志’间应有及本可有之贯通状态,此是‘知行合一’之本旨。”^[2]或可以简洁地说,知行合一就是“致良知”在功夫层面的理想状态。秦家懿甚至直接说:“阳明的‘知行合一’说,也就是他的道德理想。”^[3]而要达到“致良

知”这一修身理想,必须有“知行合一”的功夫。在王阳明看来,“君子之学,何尝离去事为而废论说?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”^{[1]58}。所以只有通过“知行合一”致其本心之良知,才能“从事于事为论说”,且“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”^{[1]5}。也就是说,吾心之良知就是天理,且致知于事事物物,则事事物物就有了吾心之“理”。这虽然只是个人的道德实践,但它内蕴着公共层面的儒家道德理想,涵盖了公共事物,所以其所得之理也就有了公共之理。“若是知行本体,即是良知良能”^{[1]79}，“致良知”就是致那“知行本体”，这是儒家一贯的道德理想。

儒家知识分子的道德理想和入世情怀,就个人成德来讲,终究是要落实为“修、齐、治、平”这一道德理想。此一信念所体现的是儒家对个人成德与群己关系的某种确信,即个人所成就的德性“并不仅仅是以个体的形式存在,它总是内在于社会群体之中”^{[4]245},所以“将成人的过程与群体的关怀统一起来,可以避免将理想人格理解为一种封闭的自我”^{[4]246},从而以更为积极的态度参与到社会历史的发展之中。个人德性的真正价值在于它是某种社会担当的保证,正如顾炎武所言的那样,“保天下者,匹夫之贱与有责焉耳矣”^[5]。无论贤愚都对天下有着一样的责任和使命,这是儒家一贯的情怀和理想蓝图。因而,入世的价值理性就是自我充分地参与到社会生活之中。由此可见,王阳明的哲学精神只有在伦理共同体(群)的范围内才能得以体现,其“知行合一”就是为了让个人的德性修养最终为伦理共同体秩序奠基:他尝试从本体和功夫的角度,为个人的成德提供一个理论和实践的规范性根据。换言之,就是要确立良知作为道德实践之规范,而不是把良

知看作知识,所以如果将王阳明的“知行合一”理解为经世致用层面的知识与行动的有机结合,就是对包括程、朱在内的宋明儒学知行观的最大误解,即便程、朱的知行观本身带有某种知识论倾向,但这种倾向并没有背离儒学一贯的价值追求。王阳明的“知行合一”论是要从道德理想实现的两个层面——个体层面和公共层面——来重塑这一理想的价值追求。

首先,个体层面的知行本体总是朝向两个紧密关联的维度。一是道德实践的出发点(“正心诚意”),即私人领域;二是道德实践的现实落脚点(“修、齐、治、平”),即公共领域。这两个维度的合成即所谓的“内圣外王”。

个人的道德修养即个人的“致良知”是从自己内心开始的,即所谓格其“心之不正”,“以归于正”;但“致良知”的过程总是伴随着良知的发用流行,并且也只有在良知发用流行中,“道”才能得到体现。所以王阳明说:“圣人只是顺其良知之发用,天地万物,俱在我良知发用流行中,何尝又有一物超于良知之外。”^{[1]121}这实际上是主张个人顺其良知之发用离不开日用常行的生活实践,因为人总是置身于各种社会角色和组织之中。在儒家“修、齐、治、平”的理想蓝图中,家庭作为第一层级的伦理共同体,是作为更高层级伦理共同体的有机组成部分而存在的;修身齐家的目标不仅仅是培养一个有德性的人,不仅仅只是为了家庭的福祉,更重要的是要让人广泛地参与到“国”这一层级的伦理共同体中,即要有天下为怀的伦理精神。儒家因此强调要有“位”、“学而优则仕”,将“修身齐家”的终极理想确立为“治国、平天下”。可见,个体层面的知行本体总是朝向公共领域,这是儒家道德理想的基本路径。

也正因如此,儒家树立的那些圣人形象,总是以“内圣外王”作为标志或标准。朱熹说:“夫尧、舜、禹,天下之大圣也。以天下相传,天

下之大事也。以天下之大圣,行天下之大事,而其授受之际,丁宁告戒,不过如此。则天下之理,岂有以加于此哉?自是以来,圣圣相承:若成汤、文、武之为君,皋陶、伊、傅、周、召之为臣,既皆以此而接夫道统之传,若吾夫子,则虽不得其位,而所以继往圣、开来学,其功反有贤于尧舜者。”^{[6]20-30}儒家知识分子心目中的圣人都有治国平天下的功绩,唯独孔子“不得其位”,朱熹虽然认为孔子还贤于尧舜,但对于“子不得其位”始终存留遗憾。所以由尧舜禹等圣贤开启并继承下来的道统,一直引领着儒家心性伦理之实践,那就是要由“内圣”而“外王”,要“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”^{[7]320}。由此,儒家知行之更深层次的内涵也就得以显现。相对于王阳明的“知行合一”论,它不过是个体成德向公共层面的“立功”的过渡和保障。

其次,个体层面知行本体之“知”来自天理,因此它具有共知性的潜质,这是向公共层面过渡之前提。这里所说的“知行本体”即良知,在王阳明的语境中,我们不能做任何理论的僭越。

就公共层面而言,“知行合一”体现的就是能“致良知”。对此,王阳明说:“心得其宜之谓义。能致良知,则心得其宜矣,故‘集义’亦只是致良知。君子之酬酢万变,当行则行,当止则止,当生则生,当死则死,斟酌调停,无非是致其良知,以求自谦而已。”^{[1]82}这里的核心概念是“义”。对于孟子之“羞恶之心,义之端也”,朱熹认为,“羞,耻己之不善也。恶,憎人之不善也”^{[6]289-290}。而“义”即“宜”,《中庸》认为“义者宜也。尊贤为大”,朱熹认为“宜者,分别事理,各有所宜也”^{[6]45}。根据这些阐释,结合王阳明之观点,我们可以粗略地说,良知就是“修、齐、治、平”的普遍原则即“宜”。良知之所以对“修、齐、治、平”普遍有效,是因为良知作

为个人之道德自觉意识在实践活动中可以得到某种保证。对此,杨国荣指出,按照王阳明的理解,良知的先天性固然担保了良知的普遍有效性,但无法担保主体对良知的自觉意识。“先天与明觉的这种区分,无疑有其理论上的意义。从逻辑上看,先天的完成往往意味着对主体作用的某种限制:作为天之所赋,良知的形成并非出于主体的学习与思考。然而,如果先天之知最初只具有本然的性质,唯有通过致知过程才能提升为明觉之知,那么,主体的学习与思考便成为无法跳跃的环节”^[8]。这也就说明,“知行合一”如王阳明所言在实然层面是道德行为的规范性根据,这不仅因为良知出于天赋(“明觉”),而且因为致知过程必然得借助于学习与思考。无法否认的是,世间总有那些“任意去做全不解思维省察”和“悬空思索全不躬行”的人,他们认为要体现良知的普遍有效性,王阳明的“知行合一”论似乎还需要一个有效的补充。由此,我们就必须回到朱熹的“知行合一”观,通过讨论道德知识与道德行为之关系来对“知行合一”之流俗理解进行批驳。

三、“知”的道德形而上重审对流俗之“知行合一”论的批驳

在价值观重建的时代,我们在对很多传统价值观失去信心的同时,也出现了对之误读误用甚至滥用的现象。因此,有必要对“知”进行道德形而上重审,以此对流俗之“知行合一”论进行批判。

首先,对朱熹的“格物致知”之说及其“知行观”的重审,是道德形而上得以建构的前提。朱熹明确地将《大学》中的“格物致知”之“知”解释为“识”^{[6]16}。也就是说,格物带来的直接结果就是认知、知识和体知。“朱熹和王阳明对格物致知的解释各有长短。朱熹把‘格物’诠释为‘即物而穷其理’,对于‘成知识’有促进

作用,但这与‘正心诚意’没有必然之关系,因为有知识的人未必心正意诚。”相比之下,“王阳明把‘致知在格物’中的‘知’界定为‘良知’,把‘物’训为‘意之所在’,把‘格物’解释成‘正念头’,亦即成为‘致良知之功夫’。这与‘正心诚意’步步紧逼,有必然之关联,但在‘致吾心之良知于事物’这一点上没有讲清楚,因为这涉及有关事事物物的知识。”^[9]朱熹和王阳明的“格物致知”之说虽各擅胜场,但最后都必须解决道德知识与道德行为之间的关系。因为,知识在一定范围内的客观实在性和普遍有效性,即便不能保证人的道德意识和道德行为与客观知识始终保持一致,但作为一种可被普遍接受和践履的根据,它能为学习和思考提供较为可靠的前提。

道德意识与情感、知识有着紧密的联系。儒家一贯的立场是坚持情感直觉主义,孟子用“恻隐之心”奠定的道德动机结构基本排除了外在动机的可能,也排除了知识及其背后的道德理性在道德动机结构中的地位。按照道德发生之规律,意志活动与欲求、价值观念、信仰、目的、心理机能等息息相关。关于意志活动,祝平次是这样理解的:它是一种心理机能,起始于一个过去的决定,指向一个未来的目标,而在一个人的行为态度中表现出行为者与这个决定及其目的的联系。^[10]“过去的决定”是由什么导致的?所指向的“未来的目标”又是由什么规定的?行为者与这两者之间的联系是从他的行为态度中得到展现的,因此,我们又不得不追问,是什么最终构成了这个行为态度的产生和持存?从《中庸》关于不同“利根”之人对“达道”和“达德”之普遍性的不同掌握方式来看,我们可以肯定“知行合一”之实现必须经由学、思环节。生之安行乃圣人所能为,自然是不需要学、思的过程,并且日用常行莫不是“良知发用之思”;对于“学而知之”或者“困而知之”,则无法

脱离学、思环节,必须有一个规范性的规定根据在“事事物物”上给予个体以实践指导。不然就无从“学”也无从“思”,“利行”与“勉行”都无从谈起。

所以,朱熹的知行观恰好构成了“知”的道德形而上的第一层次,即用“真知”的观念对流俗的“知行合一”论进行清算。朱熹说:“知而未能行,乃未能得之于己,此所谓知者亦非真知也。真知则未有不能行者。”^{[6]3483}对于王阳明所批评的“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”之现象,朱熹的“真知”观恰好能撕掉其假面具。只有明确“德性之知”作为超越一般事物、来自于对生命和人伦之道德体认的“道德知识”的普遍有效性,才能从流俗的“闻见之知”中超越出来,才能将“知”上升到王阳明意义上的“明觉之知”。

儒家道德的最高概念是“道”,因为“道”在某种意义上代表着圣人知行之无上性和普遍有效性。比如,孔子讲:“君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本。”再如,儒家将君臣、父子、夫妇、昆弟和朋友这五者视为天下之“达道”。事实上,真正的“达道”乃是“忠孝节义信”这些道德规范所代表的价值观念。所以,儒家道德规范及其观念是考察道德知识来源的前提。对此,提出“见闻之知”和“德性之知”的张载,其相关论述是可以信赖的。“世人心,止于闻见之狭;圣人尽性,不以闻见梏其心,其视天下,无一物非我,孟子谓尽心知性知天以此。天大无外,故有外之心,不足以合天心。见闻之知,乃物交而知,非德性所知;德性所知,不萌于见闻。”^{[7]24}对于张载此论,王夫之评论道:“天下之物皆用也,吾心之理其体也;尽心以循之,则体立而用自无穷。闻见,习也;习之所知者,善且有穷,况不善乎!尽性者,极吾心虚灵不昧之良能,举而与天地万物所从出之理合而

知其大始,则天下之物与我同源,而待我以应而成。故尽孝而后父为吾父,尽忠而后君为吾君,无一物之不自我成也;非感于闻见,触名思义,触事求通之得谓之知能也。朱子谓知性乃能尽心,而张载以尽心为知性之功,其说小异,然性处于静而未成法象,非尽其心以体认之,则偶有见闻,遂据为性之实然,此天下之言性者所以凿也。……德性之知,循理而及其原,廓然于天地万物大始之理,乃吾所得于天而即所以自喻者也。萌者,所从生之始也。见闻可以证于知已知之后,而知不因见闻而发。德性诚有而自喻,如暗中自指其口鼻,不待镜而悉。”^[11]结合张载的观点与王夫之的注解,对于儒家道德知识观念,我们可以大略归纳如下:其一,道德知识是个体之心对理的体认和践履;其二,道德知识不是来自于物理事实,而是来自于对天理的遵循;其三,德性之知非见闻中所得,而是内心自得。鉴于闻见之知是“物交而知”,所以,儒家道德知识有以下三个特征:第一,它是内向性的,无论是天启还是体知,总是从心上获得;第二,它是德性之知,因为“知是心之本体”,“故思尽其心者,必知心所从来而后能”^{[7]25};第三,道德知识还先天地蕴藏于人心、人性之中,所谓“不学而能,不虑而知”之为良知。按照朱熹之解释:“良者,本然之善也。”^{[6]430}良知就是对本然之善的认知、认同、体知。总之,儒家道德知识是经由一般之理上升到的天理,只有天理才是真正的道德知识,也就是王阳明所言的“良知”,即对个体自身本然之善的体知,以及体知后对自我道德状态、心理机制和行为的影响。

当然,这种“体知”并非纯然私我化的领悟,它带有天理、天道之成分,只是每个人都能通过自我的本心去体认罢了。在王阳明看来,“知是理之灵处。就其主宰处说,便谓之心;就其禀赋处说,便谓之性”^{[1]39}。可见,儒家道德知识观念是其心性观念的实然化,或者,正因为

儒家道德知识的来源是由其心性决定的,才把所谓的“闻见之知”排除在道德知识的界限之外,而道德实践的所有原则和道德发生的决定性因素才能摆脱经验的影响。

王阳明的良知理论是为具体的道德实践而存在的,即他所追求的“成圣”,所以,先天的道德原则只有在经验世界与具体的道德实践相结合,才能体现良知在日用常行中的“首脑”地位。因此,即便王阳明拒斥了“闻见”是道德知识的来源,但他并不否认良知的日用常行就在见闻之中。所以他说:“良知不由见闻而有,而见闻莫非良知之用,故良知不滞于见闻,而亦不离于见闻。”^{[1]80}在这里,王阳明“良知不由见闻而有”的观念,就直接回应了儒家道德知识观念是德性之知的传统,而他所说的“见闻莫非良知之用”,又将良知本体与经验世界进行了有效地链接,使得良知实践不仅仅是一个理想的实践推演,而且具有实然的根基。

所以,无论是朱熹还是王阳明,其“知行合一”观的最后归宿都是超验的道德理性,只不过其植根于“事事物物”这一经验层面,通过在“事”这个层面体现个人对“知”的把握和体认,并从其实践(“体知”)的程度来判断道德行为是否合乎天理(“道”“良知”)的普遍有效性。

参考文献:

- [1] 王阳明. 王阳明全集:上[C]. 吴光,钱明,董平,等编校. 上海:上海古籍出版社,2011.
- [2] 劳思光. 新编中国哲学史[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2005:330.
- [3] 秦家懿. 王阳明[M]. 北京:三联书店,2011:57.
- [4] 杨国荣. 心学之思——王阳明哲学的阐释[M]. 北京:中国人民大学出版社,2011.
- [5] 顾炎武. 顾炎武全集·日知录(一)[C]. 严文儒,戴扬本,校点. 上海:上海古籍出版社,2012:527.
- [6] 朱熹. 朱子全书[C]. 上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2002.
- [7] 张载. 张载集[C]. 北京:中华书局,1978:320.
- [8] 杨国荣. 杨国荣讲王阳明[M]. 北京大学出版社,2005:89-90.
- [9] 张庆熊. 从“致知疑难”的求解看牟宗三与熊十力的异同[J]. 学术月刊,2016(6):13.
- [10] 祝平次. 意志、知识与道德:论朱熹伦理学中的几个问题[C]//吴震. 宋代新儒学的精神世界——以朱子学为中心. 上海:华东师范大学出版社,2009:168.
- [11] 王夫之. 张子正蒙注(卷四)·大心篇[M]. 北京:中华书局,1975:121-122.