



王阳明知行合一观的意义阐释

(2007-7-3 15:43:54)

作者：许珠武

自《尚书·说命中》提出“知之匪艰，行之惟艰”的知行思想后，知行关系问题成为历代中国儒学的一个重要理论课题。在王阳明之前的传统儒家知行观中，笼统意义上知概念是人的心知的统称，精确意义上主要是指道德知觉，笼统意义上行概念是人的行为的统称，精确意义上主要指道德实践，知与行的关系是分离为二的。其最具影响力的是朱熹的知先后、知轻行重、知行互发的知行观。王阳明明确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意义阐释，在知概念意义的逐层剖析和体知过程中，经历了一个从“知行本体”到“致良知”的变化发展过程。

一 知行本体与知行合一

宋代理学发生初期，由于理学家重视宇宙本原论的建构，知行关系问题并未进入理学家的研究视野。直到二程完成天理本体论的创建，将天、理、心、性、命打通为一，赋予道德知觉与道德实践以复归心性本体乃至天理本体的意义，知行关系问题才引起理学家的高度关注。

程颐首先提出“知先后说”，认为先有知而后有行，知是根本、前提，是行的指导，这与程颐在认识论上强调格物穷理的在先性是一致的。程颐的知行观中，知与行是分而为二的，不过，程颐又提出真知说，认为知与行存在统一性。真知与常知对待而言，真知指生命实践中所形成的真切体会、真实体验、直接经验，与经过见闻或学习所形成的常知即间接认识、间接经验有本质的区别，真知绝假纯真，常知可真可假。程颐说：“真知与常知异。常见一田夫，曾被虎伤，有人说虎伤人，众莫不惊，独田夫色动异于众。若虎能伤人，虽三尺童子莫不知之，然未尝真知。真知须如田夫乃是，故人知不善而犹为不善，是亦未尝真知，若真知，决不为矣。”（《二程遗书》卷二上）在程颐看来，对“虎能伤人”的认识只有那些曾经被虎伤过的人的体会才是最真切的，这种“被虎所伤”所形成的真知必定使这个人在谈及老虎伤人时作出真实的、异于常人的反应。因为真知是人心在直接活动中、直接经历中所产生的真实知觉，这种真实知觉能够反过来规定指引人的生命活动，实现知与行的内在统一。真知必能行，知而不行只是常知。由此类推，一个人知道自己在做坏事却仍旧在做，就是因为他的这种道德意识并非真实的道德意识，并非真知，如果是真实的道德意识，是真知，他决不会再做坏事。

但是，纵使真知与实际的行为密切相关，两者之间，总有一个隔阂，并不合一，从真实的知觉并不能必然地、逻辑地推出现实的行为，何以说真知必能行？程颐没有回答这个问题。朱熹在其知行观中，继承并且发展了程颐的“知先后说”，提出知轻行重、知行互发并进的新观点。在朱熹看来，知与行自然不能合而为一，但可以通过真知实现知与行的统一。按照朱熹的真知思想，人若能格物穷理达到认识的高度灵明，明确把握性理而形成真知，真知必然、自然能将自身转化为现实实践，可是对于“真知何以必能真行”的理论问题，他也只是强调“真知未有不能行者”，（《朱文公文集》卷七十二《杂学辨》）同样没有回答这个问题。朱熹的学生陈淳公开反对程颐和朱熹的知先后后的知行观，认为知行并无先后之分，两者互发并进，相依相存，其实只是一事。对于知行的内在统一性，他提出“真能知则真能行”的观点，说：

“真能知则真能行，行之不力，非行之罪，皆由知之者不亲切。须到见善真如好好色，见恶真如恶恶臭，然后为知得亲切而谓知之至，则行之力即便在其中矣。”（《北溪全集》四门卷十四）

陈淳认为，行是知的一个内在规定，知包含行在其自身，行的不能充分完成，在于知的不够亲近真切。如果知切实从诚心所发，那么知之所至，行在其中。陈淳从“真能知则真能行”的角度论证了知行的统一性，相比程朱的认识前进了许多，但他对知与行的认识仍然停留在表象的知行世界，终究未能解决“真知何以必能真行”的理论问题。尽管如此，陈淳的知行一事观应有其可贵的理论价值。真知是真实的知觉，真行是真实的行为，虽然陈淳在此没有直接提出

真知、真行概念，但“真能知”与真知、“真能行”与真行已经十分接近，王阳明的“真知行”思想与陈淳的“真能知则真能行”思想应当有前后相继的关系，而且正是这种从“真能知”与“真能行”内在统一出发的知行统一观，为王阳明提出知行合一观作出了思想铺垫。只是王阳明作为一代大儒，在思考知行关系与回答“何以真知必能真行”的理论问题的时候，不但提出真知与真行的内在合一，而且显示了天纵其明，他不再从表象世界的知行出发，而是超拔到本体世界，从知行本体出发论证知行合一。

根据《年谱》记载：“是年先生始论知行合一。……明日复来，举知行本体。”（《王阳明全集》第1229页）王阳明首论知行合一，并且以“知行本体”本来不二的思想阐述知行合一，当在正德四年讲学贵州书院时。何谓知行本体？知行何以合一？这里并无说明，在其后《传习录》上卷徐爱所记录的师生问答中，王阳明进行了比较深入的论述：

爱因未会先生“知行合一”之训，与宗贤、惟贤往复辩论，未能决，以问于先生。先生曰：“试举看。”爱曰：“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。”先生曰：“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’，见好好色属知，好好色属行。……闻恶臭属知，恶恶臭属行。……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？此便是知行的本体，不曾有私意隔断的。……若不知立言宗旨，只管说一个两个，亦有甚用？”爱曰：“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。”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；知是行之始，行是知之成。……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，全不解思惟省察，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。……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。”

这段引文包含两个问答。在第一个问答中，王阳明是这样论证知行合一的：首先提出在知行表象之上，存在知行本体。知行本体是知行的本来样态、本来面目，从本体看，知的本体与行的本体是内在合一的，不可分离为二。知行本体与人之本心紧密相连，人之本心内在指向的知行即是知行本体。其次认为本心流行而不为私欲隔断，即是知行本体的如实展现，也就是《大学》所说的“真知行”。在王阳明看来，好好色与恶恶臭，皆是真心诚心所发，见好好色之真知与好好色之真行、见恶臭之真知与恶恶臭之真行必然同时现起、同时发用，可见真知必能真行，两者是内在合一的。因此，从知行本体到直接从知行本体开显出来的知觉与行为即表象的真知行，知与行都是合一的。在知行本体的开显过程中，如有私欲杂念参杂其间，则真知变成常知，真行变成常行，知与行分隔为二。由此可见，王阳明的知行合一论，并不是在现实层面上认知与实践的合一，知是真知，行是真行，都立足于知行本体的真实开显的意义上。在此论证中，知行本体的合一性是一个最为关键的概念，真知与真行的合一只是知行本体合一性的现实展开。不过，王阳明没有论证知行本体的合一性，原因在于此时他对知行本体的真切意义并不清楚。

对于真知行与知行本体的关系，陈来先生认为：“‘知行本体’就是王阳明用来代替真知的概念。‘本体’指本来意义，是说知与行就其本来意义而言，是互相联系、互相包含的，一切使知行分裂的现象都背离了知行的本来意义。按照知行的本来意义，知包含了必能行，这是知行本体，也是真知行。（《有无之境——王阳明哲学的精神》第96页）这里直接将真知行等同于知行本体，恐怕不妥。其实，知行本体对于真知行而言，具有一种本原的深远意义，两者不可在同一层面进行比较。王阳明之所以提出知行本体而不是直接运用真知行来阐述知行合一，原因在于王阳明极力关切的是如何“复那本体”，即从日常知行返归其本来面目，即从非本体的知行返归本体的知行，亦即复其人心之本体、本性。

正德中期，王阳明对知概念的意义的体知仍然相当模糊，“知的本体”并不明确，知行本体如何合一，此时并不明晰。与前儒一样，王阳明常常只能从人心之意念、经验、意欲等知行活动的现象层次论述知行合一，这就导致他在运用知行本体以论述知行合一时存在很多弊病。例如，在上面徐爱所记录的问答中，“见好好色”、“见恶臭”属于感性知觉，“好好色”、“恶恶臭”属于感性意欲，从心知的广泛意义上说，四者都属于是知，不能说“好好色”、“恶恶臭”是行；“自痛”、“自寒”、“自饥”也是感性知觉，本身即是“知痛”、“知寒”、“知饥”，不能说前者是行，后者是知。“知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成”，是说知识、观念是行为的指导、起点，行为、实践是知识的落实、完成，最多说明两者紧密相连，并不能论证知行合一。至于王阳明从立言宗旨方面论述知行合一，则更加显得苍白，因为知行是否合一并不因为世人“知而不可行”、“行而不知”而有所改变，如强行认为提出知行合一是为了“补偏救弊”、“对症下药”，则难脱师心自用的干系，将个人主观的意志、观念强加在概念关系身上，必然会导致对概念的误解与误用。

也许因为认识到其论证的苍白无力，据湛若水、黄绾回忆，王阳明从贵州回到北京时，很少提到知行合一。不过，王阳明并不是否定了知行合一的观点，而是他的整个思想正在向更高的层次迈进，知行关系问题被暂且搁置一边而已。在王阳明平定江西藩王叛乱之后，“知行本体”已经明朗，良知与致良

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)