

# 作为良知伦理学的“知行合一”论

——以“一念动处便是知亦便是行”为中心

吴震

**摘要** 近年来,阳明学“知行合一”所蕴含的哲学问题及其理论意义,经由中西哲学比较研究的方法而得以重新激活。然而在王阳明有关知行合一的论述中,有一个重要命题由于仅见于《阳明先生遗言录》而向来未被注意:“一念动处便是知亦便是行。”这句命题无疑是对历来熟知的“一念发动处便是行”的重要补充,甚至原本就是有关知行合一问题的一项完整论述。这表明,“知一行”处在一念良知的过程中,“知”非见闻之知而是德性之知的同时,又是涵指作为“心知”的意愿、意志、意向,与一念发动而展现出来的“行”处在即本体即工夫的同一结构中,互相涵摄、彼此互动。由于良知具有自知自觉、自反自证的根本能力,从而使知行合一得以可能。在这个意义上,知行合一乃是良知伦理学的命题而非知识论或认识论命题,因为良知本身就是“知行合一”。

**关键词** 阳明学 知行合一 一念良知 一念自反 良知伦理学

作者吴震,复旦大学哲学学院教授(上海 200433)。

中图分类号 B2

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2018)05-0014-11

在当今复兴传统文化的时代背景下,中国哲学研究特别是阳明学研究呈现出新的景象。令人颇感兴味的是,20世纪40年代英国哲学家赖尔(Gilbert Ryle, 1900—1976)发明的能力之知(knowing how)概念不仅引发了当代西方哲学中有关理智主义和反理智主义之争,据说这已经成为一个世界性的“学术热点”<sup>①</sup>,而且人们正在借助这一概念并运用比较哲学的研究方法,使得阳明学“知行合一”论的理论意义被重新激活,认为阳明学既可成为建构当代哲学的传统资源,又可成为解决当下问题的灵感来源<sup>②</sup>。

本文的任务并不在于评判从比较哲学的角度,利用赖尔哲学的命题性知识“knowing that”、能力之知“knowing how”<sup>③</sup>抑或黄勇提出的动力之知“knowing to”<sup>④</sup>等概念在解释知行合一问题时是否有效,而在于揭示

① 郁振华:《再论道德的能力之知——评黄勇教授的良好诠释》,《学术月刊》2016年第12期。以下凡引该文,不再出注。

② 郁振华:《论道德一形上学的能力之知——基于赖尔与王阳明的探讨》,《中国社会科学》2014年第12期。以下凡引此文,不再出注。

③ 赖尔:《心的概念》,刘建荣译,上海:上海译文出版社,1988年。

④ 参见黄勇近十年来的一系列论文:《王阳明在休谟主义和反休谟主义之间:良知作为体知=信念、欲望≠怪物》,陈少明编:《体知与人文学》,北京:华夏出版社,2008年;《在事实知识与技艺知识之外:信念-欲望何以不是怪物?》,《哲学与文化》2012年第2期;《论王阳明的良知概念:命题性知识,能力之知,抑或动力之知?》,《学术月刊》2016年第1期;《再论动力之知:回应郁振华教授》,《学术月刊》2016年第12期。黄勇的有关“动力之知”概念的论述经过一些微妙的变化,其最终结论是:“因此,不是广义上的道德知识,而只是狭义上的阳明所讲的德性之知,即只有使人倾向于做出相应行为的道德知识才可以算作动力之知。”(《论王阳明的良知概念:命题性知识,能力之知,抑或动力之知?》,《学术月刊》2016年第1期)此处之所以说是“狭义”的,因为阳明的良知不同于广义上的含有三层不同涵义的动力之知:道德的、非道德的和不道德的。

一个观点：知行合一是良知伦理学的命题而不能是其他的什么命题——例如，以知识来源及其确定性为探讨对象的知识论命题。对阳明学而言，良知就是德性之知，是其整套理论的基础性概念，故以良知为核心的伦理学又可称为德性伦理学。若从知识论的论域看，知行之间的时间差将永远无法消除，朱子的“知先后”说将屹立不倒，因为就在经验知识或事实知识转化为规范性知识或落实为道德实践之际，或者相反，在行为付诸实施之前都需要一定的知识储备（无论是描述性知识抑或是规范性知识），因而两者之间永远都会存在一定的时间差，而且是一种在知行二元前提下的本质上的时间差，即便其差异的度量单位可以小到“毫厘倏忽之间”<sup>①</sup>的地步，也不可能实现无时间差异的完全一致性，终将导致知行之间的“合一”为不可能。

知行问题在中国哲学史上由来已久，自《尚书》提出“知易行难”（“非知之艰，行之惟艰”）命题以来，直至朱子理学始对此问题有了基本的解决：就知识论或认识论的角度而言，“知先后”；就实践论的角度而言，“行重知轻”；就知识与行为的关系角度看，“知行相须”。及至王阳明，自1508年龙场悟道而得出“心即理”这一心学第一命题之后，次年即有“知行合一”之论，其时虽然还没有明确揭示“致良知”，但根据各种文本记录显示，龙场悟道之际，阳明已经对“良知”问题有了基本的觉悟。因此，对阳明学而言，“心即理”“知行合一”“致良知”构成了互相诠释的一套理论系统。

本文将从“新发现”的《阳明先生遗言录》中的一句命题着手，试图从中发现一些值得重新探讨的有关知行合一的哲学问题。该命题是：“一念动处便是知亦便是行。”这与人们耳熟能详的一句命题有所不同：“一念发动处便即是行。”通过考察，我们将发现，“知行”并不是被分属于知识与行动这两个不同领域的概念，而是被统摄在“一念”这一意识领域，与阳明良知学有密切关联。最后，我们将对知行合一何以是良知伦理学命题而非知识论命题的问题作出一些回应。

## 一

在阳明的思想文本中，有关知行问题的论述甚多而略显繁复，自中年龙场悟道之后及其最晚年居越讲学期间，对知行问题有不断讨论，并不像有的学者所认为的那样，阳明晚年（1520年）提出致良知教以后，便不再措意于知行合一问题的深入探讨<sup>②</sup>，相反，阳明在晚年的相关论述才更显示出哲学的理论深度。

我们先来梳理一下阳明有关知行合一问题的基本论点，在其众多繁复的论述中<sup>③</sup>，大致有三条是其最为根本的论点：

1. 知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。
2. 知之真切笃实处，即是行；行之明觉精察处，即是知。
3. 一念动处便是知亦便是行。

第1条见《传习录》上卷第5条，约记录于1512年底或次年初；第2条见《传习录》中卷《答顾东桥书》，成于1524年；第3条见《阳明先生遗言录》上卷第6条，约成于1521年之后。顺便一提，根据李明辉的归纳，一共有五个关键论点，并认为我们必须完整把握这五项论点，才能确切了解阳明“知行合一”说的真意，这五项论点是：（1）知行本体。（2）未有知而未行；知而未行，只是未知。（3）知是行的主意，行是知的功夫。（4）知是行之始，行是知之成。（5）知之真切笃实处，即是行；行之明觉精察处，即是

① 《传习录》中卷，第132条。条目数字依据陈荣捷《王阳明传习录详注集评》，上海：华东师范大学出版社，2009年。以下凡引《传习录》，仅列条目数。

② 滥觞者为贺麟，他在1938年撰写的《知行合一新论》一文中，这样说道：“他（引者按，指阳明）对于知行合一说之发挥，颇得力于与他的第一个得意弟子，他的颜回——徐爱的问题切磋。及徐爱短命死后，他便很少谈知行合一问题。到他晚年他便专提出‘致良知’之教，以代替比较纯理论意味的知行合一说。所以后来阳明各派的门徒所承受于他而有所发挥的，几乎全属于致良知之教及天泉证道的四句宗旨。他的各派门徒对他的知行合一说，不唯没有新的发挥，甚至连提也绝少提到……”（《贺麟全集》第7卷《五十年来的中国哲学》，上海：上海人民出版社，2012年，第139页）正如下文所见，这里的两个史实判断显然颇成问题。

③ 例如，根据钱德洪在《传习录》中卷之前所附《序言》所述：“其余指‘知行之本体’，莫详于《答人论学》与答周道通、陆清伯、欧阳崇一四书。”其云“四书”均见《传习录》中卷，所谓《答人论学》即指《答顾东桥书》。这说明，在钱德洪看来，《传习录》中卷所收八封书信竟有一半内容是专论知行问题的。

知。<sup>①</sup>这个归纳跟我们有所不同，其中的（3）和（4）似不必分拆，特别是遗漏了这里的第三项这一关键论点，而这一论点将是我们关注的主题。李明辉列举的第一和第二两点虽然重要，但是根据论述的“经济原则”，我们暂且略而不提，以便使我们的论述重点更加集中有效。

在这里，我们只需指明，“知行本体”作为阳明学的常识性观点，指的是良知良能或者仅用“良知”一词便可概括，这的确是阳明“知行合一”说的立论基础，如果抽离了“知行本体即良知良能”（第 165 条）命题，那么，知行合一说便成为不可理喻的胡乱说法。与此相关，另一个命题也极其重要：“知行二字即是功夫”（第 270 条），意谓知行合一是“工夫论”命题，是就工夫立论的。就此而言，从比较哲学的角度看，知行合一的确与赖尔哲学的实践主义倾向相近。

郁振华《论道德一形上学的能力之知》一文便敏锐地发现赖尔与阳明都具有强烈的实践主义哲学的特质，故而两者的思想具有可比性。赖尔经由质疑“理智主义的传奇”<sup>②</sup>而提出“能力之知概念在逻辑上优先于命题性知识概念”的观点，表明其哲学的实践性特征，而“能力之知”概念与阳明知论不仅非常相似，而且对于理解阳明知论“具有重要意义”。他经过一番创造性诠释，特意将赖尔的“能力之知”改造成“道德一形上学”的“能力之知”或“道德的能力之知”，认为这样一来，便能成功地将阳明知论、亚里士多德的美德与实践智慧以及赖尔的“能力之知”这三个不同概念“熔于一炉”。无疑，郁振华的这一发现十分重要。

现在我们需要回到上面列举的三项重要论点的讨论。然而我们姑且采取一个论述上的策略，暂且放置前面两项论点的讨论，而直接从第三项论点说起。因为这涉及本文的主题，所以问题尤为重大。首先有一个文本的问题需要交代，即关于“一念动处便是知亦是行”的论点，还有另外一个版本的记述与此不同，即大家耳熟能详的《传习录》下卷第 226 条：

A 问知行合一。先生曰：“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。须要彻根彻底，不使那一念不善潜伏在胸中。此是我立言宗旨。”

这条记录为阳明弟子黄直所录，但是收录于《传习录》下卷之际，显然经过了钱德洪的编辑加工，其实，黄直的记录还有另外一个版本，即《阳明先生遗言录》（今存于闾东《阳明先生文录》本），该本分上下两卷，其上卷题署为黄直纂辑、曾才汉校辑。该本第 6 条的记录与上述通行本的记录颇为不同：

B 门人有疑知行合一。黄以方（引者按，即黄直）语之曰：“知行自是合一的。如人能行孝了，方唤做知孝；能行弟了，方唤做知弟。不成只晓得个孝字与个弟字，遽谓之知。”先生曰：“尔说固是。但要晓得一念动处便是知，亦便是行。如人在床上思量去偷人东西，此念动了，便是做贼。若还去偷，那个人只到半路转来，却也是贼。”<sup>③</sup>

将 A 与 B 略做比较便可发现，A 条的文字表述相当顺畅且语义连贯，删去了黄直的一大段话以及“如人在床上思量去偷人东西”以后的一段文字，增加了“此须识我立言宗旨”之后的 6 句话以及“发动处有不善”之后的 5 句话。这些变动我们且不追究，重要的是，黄直记录的“一念动处便是知亦是行”被简略为“一念发动处便即是行了”，却存在重大问题，因为这牵涉如何正确理解阳明“一念发动”与“知行合一”的理论关联。必须指出，B 记录的“一念动处便是知亦是行”才应当是阳明有关“一念”问题的完整论述。这句命题的意义在于指出：一个意识的发动不仅与“行为”有关而且与“良知”有关，也就是说，意识活动同时展现为良知与行动而不仅仅是“行”而已。

在上述命题中出现的“一念”显然是一个非常关键的概念。那么，“一念”究为何指？其在阳明思想

① 李明辉：《从康德的实践哲学论王阳明的“知行合一”说》，《中国文哲研究集刊》1994 年第 4 期。

② 所谓“理智主义的传奇”，这是指近代西方哲学以来的理智主义者固执的一个观点，认为理论必定优先于实践。（参见赖尔：《心的问题》，第 21 页）

③ 钱明编校、吴光覆校：《王阳明全集》（新编本）第五册，卷四十补录二，杭州：浙江古籍出版社，2010 年，第 1597 页。另据束景南《王阳明年谱长编》附录一《续传习录》，收录的是隆庆二年（1568）邵永春《皇明三儒言行要录》本，按束氏解说，此本即嘉靖三十四年曾才汉编校的《阳明先生遗言录》本，然两本的文字出入以及条目顺序大为不同，似非《遗言录》原本，未见上述“一念动处便是知亦是行”这句命题，仅见“如人在床上思量去偷人东西”以后的一段文字。（参见《王阳明年谱长编》，上海：上海古籍出版社，2017 年，第 2090 页）

系统中又有何理论意义呢？事实上，有关“一念”论述的重要性首先是被阳明弟子王畿所发现的，当有人提出何谓“知行合一之旨”的问题时，王畿首先断然肯定“天下只有个知”，而这个“知”不是泛指一般意义上的经验知识，而是蕴含了孟子意义上的“良知”与“良能”两层含义，若就本体上说，两者原本是“合一”的，如王畿明确指出：“知便能了，更不消说能爱能敬”，换言之，良知便意味着良能。关于这一点，其实阳明也曾多次表示：

惟天下之至圣，为能聪明睿智……圣人只是一能之尔，能处正是良知。（第283条）

知是理之灵处……只是这个灵能不为私欲遮隔，冲拓得尽，便完完是他本体。（第118条）

能戒慎恐惧者，是良知也。（第159条）

从伦理学上说，知道应该怎么做便同时意味着能够做到。套用西方伦理学上的著名命题，即“应当蕴含能够”的意思。<sup>①</sup>应当说，王畿明确地用良知良能来点明知行合一之旨意所在，这是符合阳明本意的。

然而接着王畿说了一段话则更为重要，值得深入探讨：

阳明先师因后儒分知行为两事，不得已说个合一。知非见解之谓，行非践蹈之谓，只从一念上取证。<sup>②</sup>

所谓“见解”，是指对事物所构成的一种看法或观点，由此见解组合起来而形成某种知识，此即通常所说的“知识见解”，也就是说，“知”原本与人的见解有关；所谓“践蹈”是指践履或蹈行，从文字上看，也就是指行动、实践。现在，王畿对“知行”概念做了重新解释，指出在此知行合一命题中的“知”不是指“见解”，即一般意义上的知识见解；“行”也不是指“践蹈”，即一般意义上的行为实践。这就从根本上推翻了人们有关“知行”概念的一般理解，强调阳明的“知行”概念另有深意。

质言之，在王畿的理解中，“知”即道德之知——良知，“行”即道德实践——良能。而要真正了解知行之真实含义，只有从自己的“一念上取证”而别无他法。王畿的这个说法，对于我们理解阳明“一念动处便是知亦是行”的命题有重要意义，我们后面还会讨论。现在，我们需要了解该命题中的“知”究竟是什么意思，然后再来讨论什么是“一念”。

## 二

具体而言，这里的“知”是指心知，即作为心体良知的内在意识活动，其中包含意愿、意向、意念甚至欲望等意识活动，这些都构成“知”的要素<sup>③</sup>；另一方面，“行”也不是单纯的知觉行为，而是根源于良知意识，由良知意识直接发动的“行”才是真正的“行”，故而“行”就是对“知”的直接落实和展示。“一念”则是内在意识的展现，由此伴随而至的“行”就是一种内化的意识性行为。也正因此，在知行合一的命题中，王畿认为，知和行都必须“从一念上取证”。那么，如何理解“一念取证”呢？

“念”是一个多义词，属于意识领域的概念，指人的思维活动或念虑活动。一般念常与“意”连用，有“意念”一词，而“意”是心之发或心之用，这是朱子和阳明都经常使用的一个定义性描述，表明意识是人的心灵活动状态，同时又是与外在事物的重要链接，而不得受后天环境（包括社会习俗等因素）的影响

① 李明辉最早注意到了王畿的这个说法，他指出如果说良知是道德的“判断原则”（*principium dijudicationis*）而良能是道德的“践履原则”（*principium executionis*），那么，良知蕴含良能也就意味着判断原则与实践原则的合一，并且可以跟西方伦理学中“应当涵着能够”（*Ought implies can*）的观念相比附，而这一观念是一切有意义的“道德”概念之基本预设，因为一切道德上的要求均不得超出道德行动者的能力（譬如孟子在论述“非不能也，不为也”的问题时，所列举的“挟太山以超北海”的例子便是超出了能力范围），就此而言，在道德上肯定“知”与“行”之间的本质关联，只能说满足了“应当涵着能够”这项基本的伦理学预设（李明辉：《从康德的实践哲学论王阳明的“知行合一”说》，《中国文哲研究集刊》1994年第4期）。不过，李文却未注意到王畿的下述说法“知非见解之谓，行非践蹈之谓，只从一念上取证”的重要性，只是在文章的末尾稍带提了一下而未展开充分讨论。

② 以上引王畿语，均见吴震编校整理：《王畿集》卷七《华阳明伦堂会语》，南京：凤凰出版社，2007年，第159页。

③ 例如顾东桥曾经列举了“知食乃食，知汤乃饮，知衣乃服，知路乃行”等一系列日常行为的案例，以此证明先有“知”然后才有相应的“行”这一朱子学意义上的“知先后”命题，对此，阳明对“知食乃食”的“知”作了重新诠释，“知”不是有关“食”或“衣”等行为对象的“知识”，而是“欲食之心”的一种欲望和意愿，提出了“欲食之心即是意”的观点（以上参见第132条）。可见，在“知行”结构中，“知”不是指经验知识，也不是单纯指道德知识，而是包含道德知识在内的道德意向活动，即“心知”。

而表现为有善有恶,故既有“善念”又有“恶念”。<sup>①</sup>负面义的“恶念”大致相当于“私意”,是指落入私欲或私心的意识转动,也是知行本体之被阻隔而导致分裂的一大原因,阳明叫作“私意隔断”(第5条)或“私欲障碍”(第8条),属于心体偏离现象,例如“过即是私意”(第44条)。不过,私意产生的机制颇为复杂,不仅与私欲有关,在其深层处,更与意识活动的“闲思杂虑”(第72条)有关,是一切“好色、好利、好名等心”的根源(同上),阳明说如果“汝心中决知是无有做劫盗的思虑,何也?以汝元无是心也。汝若于货色名利等心,一切皆如不做劫盗之心一般,都消灭了,光光只是心之本体,看有甚闲思虑?”(同上)

另外,“私意”又与偏离心体而于外在事物“有所染着”有关,“偏倚是有所染着,如着在好色、好利、好名等项上,方见得偏倚”,根据阳明的看法,这种“偏倚”和“染着”,才是“病根”,他说:“虽未相着,然平日好色、好利、好名之心,原未尝无。既未尝无,即谓之有;既谓之有,则亦不可谓无偏倚。”(第76条)这就告诉人们,偏倚和染着总是难以避免,问题在于如何直面和应对,“须是平日好色、好利、好名等项一应私心,扫除荡涤,无复纤毫留滞,而此心全体廓然,纯是天理”(同上)。可见,“闲思杂虑”是私欲私意等产生的根源。因此,“私意”成了“去人欲,存天理”的工夫对象,是需要加以“克除”的(第96条)。而“私意”形成的原因也与“去心外别有个见”(第44条)的求知意识有关,这是在心体上已经“着意”而产生的,而在心体上是“着不得一分意”的,因为心体的本来状态是“本无私意作好作恶”(第101条)的,一旦“着意”便意味着“见”的产生,从而导致“私意”,而“私意”就偏离了“诚意”,这种在心体上“着意”的意识活动又被称为“躯壳起念”(同上)。故阳明主张:“只须克去私意便是,又愁甚理欲不明?”(第96条)

至于负面义的“妄念”,更是必须力加克除的。只是心中一旦连“妄念”都彻底消除,却又会觉得心中一片空荡荡的,这种现象的出现,阳明称之为“责效”,即从“效果”上一味地追责意念的妄与不妄,而忘却了在“良知上用功”。有弟子问:“近来用功,亦颇觉妄念不生,但腔子里黑窅窅的,不知如何打得光明?”这里的“黑窅窅”是当时地方俗语,意谓一片漆黑。对此,阳明回答:“汝只要在良知上用功,良知存久,黑窅窅自能光明矣。今便要责效,却是助长,不成功夫。”(第238条)在阳明看来,良知本体无所谓“黑窅窅”而是一片光明,因为良知作为一种纯粹的道德意识,其本身乃是“天植灵根”而且是“自生生不息”的,只是由于“着了私累,把此根戕贼蔽塞,不得发生耳”(第244条),所以根本问题还是在于“私意”“私欲”等妄念对良知的遮蔽。

须指出的是,在意识问题上,与朱子不同,意不仅仅是心之发,在阳明那里,意识还有两个根本特征:一是意之所在、意之所向、意之所着“便是物”(第6条、第78条等),这个观点构成阳明意识哲学的一项重要内容<sup>②</sup>,意谓所有外物存在都与人的意识指向有关,而意识的指向性便意味着“物”的形成过程开始,所以“物”就不是心外之物,而是将内在的意与外在的物连接起来的一种“意识物”,由于意识活动展现为“行”,因此,这个“物”也就是“行为物”,之所以说“一念动处便是行”,其缘由就在于此。二是阳明又有“知者意之体”(第137条)的命题,意思是说,在意识活动过程中,有一个主宰者存在,这就是“知”。作为意之“体”的这个“知”,阳明喜欢用“头脑”或“主人翁”来加以形容和描述。如所周知,在阳明学体

① 如:“善念发而知之,而充之;恶念发而知之,而遏之。知与充与遏者,志也,天聪明也。圣人只有此,学者当存此。”(第71条)这里的“志”是指良知意志,而良知决定意志的这种能力,阳明形容为“天聪明”。该词在《传习录》仅见一处,但却引起阳明再传弟子王时槐(1522—1605)的极大关注,赞为“彻上彻下语”,其云:“善恶为情识,知者天聪明也,不随善恶之念而迁转者也。此是阳明先生彻上彻下语。”(钱明、程海霞编校:《王时槐集·友庆堂合稿》卷四《三益轩会语》,上海:上海古籍出版社,2015年,第488页)

② 在阳明后学中,王时槐对此说的解释和评估很具参考意义:“阳明先生以‘意之所在为物’,此义最精。……故意之所在为物,此物非内非外,是本心之影也。”(《王时槐集·友庆堂合稿》卷四《三益轩会语》,第488页)又说:“惟以意在所在为物,则格物之功非逐物亦非离物也。”(同上)王时槐对“意”的问题也有独到看法,试举一例:“意者性之用也,性遍满宇宙,意亦遍满宇宙。坎者意之根柢,离者意之发见。学必归根以立天下之大本,故意贵乎潜矣。”(同上书卷四《潜思札记》,第524页)根据易学的说法,坎离两卦分别指“天根”和“月窟”,据此,王时槐似认为“意”属于“天根”的一种根源意识,这应当是对阳明良知知识说的理论推进。唯与阳明不同者,不是本心而是“本性”才是王时槐思想的首出概念,他甚至认定阳明学是“悟性”之学,而由“悟性”则可使源自心体的“情识”实现“转识为智”的转变(同上书卷四《三益轩会语》,第511、512页)。另参见吴震:《王塘南论》,《聂豹·罗洪先评传》附论,南京:南京大学出版社,2001年,第256—295页。

系中，“意之体”如同“心之体”，都是意指良知本体。<sup>①</sup>因此，“知者意之体”这句命题表明，意识活动须由良知来主导，而良知乃是意识活动的内在规范。在这个意义上，一念发动便意味着良知的启动，之所以说“一念动处便是知”，其缘由就在于此。

由上可见，“一念动处便是知亦便是行”应当是阳明知行观的完整表述。知行是否得以“合一”也只有从“一念发动处”始能获得“取证”，因为“一念”已经包含了知与行。重要的是，“一念取证”并不是用一个意识来“取证”另一个意识，而是一念发动便意味着作为意之“体”的良知已经开始了自我“取证”的过程。按照王畿的说法，这个过程展现为“一念自反”<sup>②</sup>的特征。

这是由于“取证”在形式上就是良知的自我取证，故“一念自反”也就是“一念良知”（第162条、第190条）的自反自证，在内容上是良知对自身意识的取证，而其对象则是一念活动中的知行，因此，从根本上说，知行合一是在“一念良知”的意识活动中并在良知主导下的“合一”，正是由心体良知的“一念”而导向知行的“合一”，故“一念良知”便成了“合一”之所以可能的内在机制，这一机制如同“好好色”与“恶恶臭”一般，是良知对“好恶”这一道德动力的直接决定。这不仅是王畿对阳明知行合一说的一个解释，而且应当是阳明提出知行合一说的旨意所在，因为“一念”也正是阳明所强调的一个重要概念，特别是在论述知行合一问题时，阳明强调了“一念为善之志”（第115条）——即良知的重要性在于对为善意志的决定力。

### 三

本来，在阳明，“一念”本属中性词，既有“一念善”又有“一念恶”之可能<sup>③</sup>，如同人的意念、思虑一般，往来流转不息，常常是善念与恶念、正念与妄念等互相纠缠、片刻不宁。在阳明与门人弟子的对话当中，就经常出现这样的话题：如何通过静坐以“屏息念虑”等方法，从意识深处彻底删除杂念或妄念的产生机制，以达到“无念”的境地。对此，阳明的回答是“实无无念时”（第202条），理由是“念如何可息？只是要正”（同上）。即便在“不睹不闻”这一看似心性活动处于“静止”状态之际，仍有“戒慎恐惧”之“念”，更重要的是，“戒惧之念是活泼地，此是天机不息处……一息便是死。非本体之念，即是私念”（同上）。此处涉及另一重要问题，即“一念”不论正邪，永远处在“念念不息”的情形当中。所以，当有人问：“不论善念恶念，更无虚假，则独知之地更无无念时邪？”阳明断然回答：“戒惧亦是念，戒惧之念无时可息。若戒惧之心稍有不存，不是昏瞶，便已流入恶念。自朝至暮，自少至老，若要无念，即是已不知，此除是昏睡，除是槁木死灰。”（第120条）

因此，在阳明学系统中，“念念戒惧”“念念致良知”便是使知行得以合一的关键。例如，他有如下种种说法以及特有概念：

不于吾心良知一念之微而察之，亦将何所用其学乎？（第139条）

一念之良知。（同上）

只是一念良知，彻头彻尾，无始无终，即是“前念不灭，后念不生”。（第162条）

一念良知。（第190条）

① 如阳明说：“其虚灵明觉之良知应感而动者谓之意，有知而后有意，无知则无意矣。知非意之体乎？”（第137条）王时槐认为在阳明学说中，“‘知者意之体，物者意之用’，此语最精。”（《王时槐集·友庆堂合稿》卷四《潜思札记》，第524页）而且是“最亲切之语”（同上书卷四《三益轩会语》，第483页）。

② 《王畿集》卷六《致知议辨》，第134页。依王畿，“一念自反，即得本心”（同上）既是工夫语，同时又是良知本体的内在动力所使然而容不得后天人为意识的掺杂，他称之为“本领工夫”，故其接着又说：“此原是人人见在具足、不犯做手本领工夫。”（同上）王畿的这个观点与阳明的良知自觉而“觉即蔽去”（第290条）的思想是相通的。这里涉及良知如何在“一念”活动中当下自我呈现的问题，此不赘述。须提及的是，瑞士哲学家耿宁（Iso Kern, 1937—）基于自己的哲学家身份，坦承他自己所能做的只是试图以自己的“范畴”去“了解”心学，但是由于缺乏儒学家的体验而始终无法理解王畿的“一念自反即得本心”以及“一念入微归根反证”（《王畿集》卷十五《趋庭漫语付应斌儿》，第440页）之类的“修行语式”（praktische Formel）的确切涵义，并感叹对于真正理解阳明及其后学的“‘致良知’伦理实践是多么困难”，因为“一念自反”显然属于“精神经验”领域的概念，意指在精神上与“良知本体”达到完全“合一”或“契合”（耿宁：《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》所收《我对阳明心学及其后学的理解困难：两个例子》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2012年，第487、480页）。

③ 如：“人但一念善，便实实是好。一念恶，便实实是恶。如此才是学。不然，便是作伪。”（第23条）

一念真诚恻怛。(同上)

念念致良知。(第 222 条)

意思都在强调“一念”是作为良知意识的“一念”，而“念念致良知”则要求致良知工夫的不可间断性，必须贯穿整个知行活动过程，并在知行工夫过程中发挥引领和主宰的作用。因此，在一念流转、随物而动的意识过程中，必须发挥良知意识的道德力量：“人但一念善，便实实是好。一念恶，便实实是恶。”(第 23 条)由此可以看出，知行合一论与阳明良知学有着不可分割的理论关联，也只有置于致良知这一理论视域中，知行合一才能得以证成。也就是说，在阳明学系统中，致良知与知行合一构成了一套环环相扣的涵摄关系，这种关系虽然并不意味着两者的直接同一或互相取代，但是毕竟知行合一不能脱离致良知来讲。无论是“知行本体”还是“知行工夫”，阳明使用这两个特殊概念之际，所指向的其实便是“良知”以及“致良知”，即在良知本体的主宰下，知行合一的命题才能成立。

更为重要的是，意识、意念或意愿等都根源于心体良知，若从本体视域看，心体本来无一物，故不着“一念”才是良知本体本来应有之理想状态，故说“心体上着不得一念留滞”，阳明打了一个比方：“就如眼着不得些子尘沙，些子能得几多，满眼便昏天黑地了。”而且“这一念不但是私念，便好的念头，亦着不得些子。如眼中放些金玉屑，眼亦开不得了”(第 335 条)。又说：

从目所视，妍丑自别，不作一念，谓之明。从耳所听，清浊自别，不作一念，谓之聪。从心所思，是非自别，不作一念，谓之睿。(《传习录拾遗》第 16 条)

这里强调的“不作一念”以及“不得一念留滞”等说，显然属于境界语而非工夫语。若从知行合一的角度看，“念念戒惧”或“念念致良知”固属工夫语，但其工夫指向必是实现“合一”境界。故知行合一就不仅是一念发动之后仍然保持“念念不息”这一“根源意义”上的“合一”，而且还是指向在良知心体上“不作一念”这一“完成意义”上的“合一”。

这里所说的“根源意义”和“完成意义”乃是劳思光用语，他在早年之作《论知行问题》中指出，知行合一只能就“发动意义”而言，而不能就“完成意义”上说。<sup>①</sup>及至撰述《新编中国哲学史》他仍然坚持这一观点。<sup>②</sup>对此，陈立胜撰文商讨，指出知行合一不仅具“根源意义”同时又具“完成意义”，更具“照察意义”，即以一念良知之明觉能力贯穿整个知行工夫之历程。洵为确论。<sup>③</sup>不过须提及的是，劳思光在完成《新编中国哲学史》之后(第三卷初版于 1981 年)，又有《王门工夫问题之争议及儒学精神之特色》之续作，欲为阳明学工夫论三大问题：(1)“良知之始显”；(2)“良知之内在扩充”；(3)“良知之向外扩充”之外更“进一解”。他发现阳明工夫论“自有一条主脉”可以贯穿上述三大工夫领域，这“就是念念不息，永远开拓的工夫原则”，其依据是“戒惧之念，无时可息”(第 120 条)这一阳明语，按劳氏的分析，此即“就‘良知’显现说这个不息的原则”，“‘致良知’从源头上说，要念念不息以显主宰性；从扩充上说，要在无穷的世界历程中念念不息地求正。工夫每一个段落，各有特殊要点可讲，但工夫总的主脉通观各段落，则只是‘良知’念念不息的开拓。这即是阳明工夫论的真宗旨所在”。<sup>④</sup>这是一项值得重视的论断。

然而，在笔者看来，此处所谓的“工夫主脉”即“念念不息”正与阳明以“一念发动”来论述知行合一的旨意相通，而劳氏在该文中并没有将“念念不息”这一观念运用到知行合一问题领域，他似乎没有意识到，第一层“良知之始显”的工夫阶段所依据的“念念不息”原则，正是阳明用以阐发知行合一论的重要理据，由此上下前后一并贯穿，则知行工夫不仅同具“根源意义”和“完成意义”，而且还具有“良知自证”的意义，因为所谓在“无穷的世界历程中念念不息地求正”，无非是在“一念良知”之主宰下，贯穿整个工夫历程的一念自反、良知自证。故就结论言，“念念致良知”是良知学意义上知行合一命题的本来应有之义，而称不上是为阳明“进一解”的哲学创造。

① 劳思光：《文化问题论集新编》第二篇《论知行问题》，原作于 1956 年，后收入《思光学术论集新编》七，香港：香港中文大学出版社，2000 年，第 61—74 页。

② 劳思光：《新编中国哲学史》三卷下，桂林：广西师范大学出版社，2005 年，第 329 页等。

③ 陈立胜：《何种“合一”？如何“合一”？——王阳明知行合一说新论》，《贵阳师范学院学报》2015 年第 6 期。

④ 原载《新亚学术集刊》1982 年第 3 期，收入劳思光：《思辨录——思光近作集》，台北：东大图书公司，1996 年，第 93 页。

#### 四

现在，我们根据上述对“一念动处便是知亦便是行”这一命题的分析，将前面所列举的阳明知行合一论的第一和第二两大论点结合起来，看看有没有什么新的发现。首先我们来看第一项论点：“知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。”

从文献上说，这句命题出现最早，出现在《传习录》上卷第5条。这是针对徐爱的提问“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”，阳明指出：“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。”显然，徐爱的观点其实就是朱子“知先行后”的典型观点，认为知识与行为分属两个领域。从认识论的角度看，这个观点本来无可厚非，因为一个人的行为总是需要某种知识作为前提条件，如欲去北京就必须先有北京的方位在哪里以及需要运用什么交通手段才能到达等知识储备，才有可能实现去北京的目标。然而，阳明认为这种观点违反了古人有关知行问题的宗旨，于是便提出了上述这句命题。

表面看来，“知是行的主意，行是知的功夫”和“知是行之始，行是知之成”这两句命题，是在主张“知”是“行”的主导，“行”是“知”的结果，于是，便与朱子理学“知先行后”之命题的意思相近，其实不然。关于这里的表述，我们必须结合阳明良知心学才能获得善解。事实上，王阳明是在良知学意义上讲“知行”问题的，他所说的“知”是指良知，所说的“行”则是指良知的落实。因此，前一句命题的意思是说，良知是行为的主宰（主意），良知之行是良知的落实（功夫）；后一句命题的意思是说，良知的道德意识一旦启动，就意味着良知已处在行为的过程中（始），而道德意识的启动（良知之行）便已经是良知的具体落实（成）。由此可见，这里的“知行”都不是知识论的概念而是良知学的概念。

问题是，从历史上看，阳明提出致良知是在49岁之后，何以在成书于1512年底的《传习录》上卷徐爱所录的部分当中，阳明就已经具备了良知思想呢？事实上，已有文献记录表明，根据阳明晚年的回忆，“吾良知二字，自龙场以后，便已不出此意，只是点此二字不出”（《传习录拾遗》第10条），这应当是一条信史而没有理由表示怀疑。即便从《传习录》上卷徐爱所录部分，我们其实也可清楚地看到阳明有关良知问题的重要论述，此即第8条：

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。若良知之发，更无私意障碍，即所谓“充其恻隐之心，而仁不可胜用矣”。然在常人不能无私意障碍，所以须用致知格物之功。胜私复理，即心之良知更无障碍，得以充塞流行，便是致其知。知致则意诚。

首句中的“知”，根据下文“此便是良知”，指的就是良知。良知作为一种根源性的心体意识，具有“自然知孝”“自然知弟”“自然知恻隐”的道德能力，即“良知自知”“良知自觉”的能力，不妨称之为“良知自知”理论。<sup>①</sup>上面提到的“一念自反”即“良知自证”，亦与“良知自知”理论有关。而且在上述一段引文中，阳明还强调了良知的天赋性——“不假外求”，而这一术语显然就是孟子良知学意义上的“不学而知”“不虑而能”之意，表明良知是每个人生而具有、不假外力的道德能力。至此，良知的内在性、实践性以及先天性这三大特征，在上述这段表述中已经充分显示。正是在此意义上，我们有理由说，龙场悟道之际，阳明对“良知”问题已有了根本的生命觉悟，只是将其理论化尚需一些时日而已。基于此，我们使用良知概念来重新解读上述“知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成”这一命题，是有充足理由的。

至于上面列举的第二项论点“知之真切笃实处，即是行；行之明觉精察处，即是知”（第133条），则是阳明提出致良知之后的成熟见解。其中涉及“真切笃实”和“明觉精察”这对关键概念，本来，“真切笃

<sup>①</sup> 吴震：《〈传习录〉精读》第6讲第3节“良知自知”，上海：复旦大学出版社，2011年，第111—115页。另参见耿宁：《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》所收《从“自知”的概念来理解王阳明的良知说》，第126—133页。耿宁指出：良知自知不是这种第二次的、事后的、对象化的反思意识，而是一种直接的本己的内在的自知意识，相当于现象学的“内意识”。诚为卓见。然须补充说明的是，阳明曾明确使用“良知自知”概念来解释知行合一，因为良知所具有的“自照自察”这一“触机神应”之本性，贯穿于整个知行过程中。详见后述。



实”是就“行”而言的，要求人的行为须认真踏实，现在却用来描述“知”；本来，“明觉精察”是就“知”而言的，指的是“知”具有一种明锐的觉察能力，现在却用来描述“行”。这一互为颠倒的用法，有特别的理论意图，即意在表明两者是互相诠释的关系：在行的过程中已有知的参与，因为一个行为不能没有“知”的引领；而在知的过程中已有行的介入，因为“明觉精察”之能力的“知”不能称作真正的“知”，也不会带来相应的行动。也就是说，行为过程中必有一个“明觉精察”的“知”在，知识过程中必有一个“真切笃实”的“行”在。

关于阳明的这两句命题，王畿从本体与工夫的角度，对此有一个重要解释：

“知之真切笃实处即是行”，真切是本体，笃实是工夫，知之外更无行；“行之明觉精察处即是知”，明觉是本体，精察是工夫，行之外更无知。<sup>①</sup>

应当说，王畿对阳明上述两句命题的领会和解释是贴切的，由此解释更引申出一个命题：本体内工夫合一论，即“真切笃实”与“明觉精察”同时蕴含本体内工夫的合一。故他强调指出：“知行有本体，有功夫。良知良能是知行本体。”如果“以知为本体，行为工夫，依旧是先后之见，非合一本旨矣”。<sup>②</sup>意思是说，知行不可分作两截，以为“知”是良知本体，“行”为致良知工夫，而应当看到，“知”中有“行”，“行”中有“知”，即知即行、互为蕴含、一体同在，这才是真正意义上的本体内工夫合一同时也是知行合一。须承认，王畿从本体内工夫合一的角度对知行合一的上述阐释，不失为一种对阳明知行合一说的创造性诠释。王畿的这一诠释表明，知行是在一个实践过程中的双向互动、彼此涵摄，这一互动过程由良知存在即本体即工夫的特殊品格给予了根本保证。所以，“知一行”结构中的良知不是道德知识（一种以是非善恶等为认识对象的静态的确定性知识）与道德行为的单纯结合，而是超越于“知行”之上而又内在于“知行”之中的即本体即工夫的先天性存在。

话题再回到阳明。阳明为阐明上述道理，进一步采用假设的方法，从反面来加以论述：如果“其心不能真切笃实，则其知便不能明觉精察，不是知之时只要明觉精察，更不要真切笃实也”；如果“其心不能明觉精察，则其行便不能真切笃实，不是知之时只要明觉精察，更不要真切笃实也”（第 133 条）。那么，此说何以成立呢？阳明说道：“知天地之化育，心体原是如此；乾知大始，心体亦可原是如此。”（同上）这就是说，从整个宇宙存在的根源与发展来看，“心体”是永恒普遍的，它统摄一切，包括宇宙万物以及人类社会的所有活动，无不在“心体”主宰之下。因此，正是由于心体良知的存在，人的知识和行为就是同一个过程，而心体良知就直接参与其中，因此，“知行合一”就是本体内工夫合一的命题。<sup>③</sup>至此我们终于明白：原来，知行得以合一的理据就在于“心体”，凸显出心体良知具有统摄知行活动全过程的主宰性，知行合一便在这个意义上得以成立。

最后须指出，在知行合一问题上，阳明晚年所论非常突出强调“良知自知”这一论述角度，例如有弟子根据《尚书》“非知之艰，行之惟艰”为据来质疑“知行合一”之际，阳明回答得非常明确：

良知自知，原是容易的，只是不能致那良知，便是“知之匪艰，行之惟艰”。（第 320 条）

这是一个很值得注意的论断。历来，《尚书》这句话被视作知行二元的重要依据，认为知道一件事是容易的，而真正实现这件事或使自己的知真正落实在行动上却是困难的。对此，阳明的答案非常简洁明了，只有四个字：“良知自知。”因为良知是自知、自觉、自主、自信的，所以“知”是易简易知的。“知”是易知，“行”也是易行，正是在良知的参与下，知与行不仅是容易的而且是合一的。这就是阳明良知学意义上的知行合一观。

① 《王畿集》卷二《滁阳会语》，第 34 页。

② 《龙溪会语》卷六《书同心册后语》，《王畿集》附录二，第 784 页。

③ 阳明在《答顾东桥书》的次年又有《答友人问》，其中重复了“行之明觉精察处，便是知；知之真切笃实处，便是行”这句命题，只是在末尾加上了一句，颇值得注意，他说：如果行为缺乏良知的明觉精察便是“冥行”，“所以必须说个知”；如果心知活动不能做到真切笃实便是“妄想”，“所以必须说个行”，然而在终极意义上，知行“元来只是一个工夫”（《王阳明全集》卷六，上海：上海古籍出版社，1991 年，第 208 页），又说：“知行原是两个字说一个工夫，这一个工夫须著此两个字。”（第 209 页）

## 五

关于阳明知行合一论，学界的讨论已经很多，令人欣喜的是，知行问题正成为中西方哲学的对话资源，特别是有留学背景以及西哲专业背景的中国学者参与到这项研究工作当中，运用比较哲学的方法深化了阳明学知行合一论的哲学探讨，他们不仅熟悉西哲话语，而且对阳明文本也能运用自如，提出了诸多创见。据说“比较哲学”有三种不同的取径：第一是文本比较，第二是哲学创造，第三是提供解决哲学问题的方案。在与郁振华就“能力之知”问题进行论辩的过程中，黄勇提出了上述三种比较研究方法，将郁文归类为第二种，即旨在从文本比较中得到一些哲学启发，至于文本中有没有因这些哲学启发而得到的哲学概念则是无关紧要的；而将自己归类为第三种，即旨在用中国哲学的资源对西方哲学问题提出不仅是独特的而且是最好的解决方法，这种比较既不是单纯的文本比较研究，也不是在从事哲学创造，原因是他提出的“动力之知”概念在西方哲学家看来似乎很新颖，但其实就是王阳明的良知概念而已。<sup>①</sup>不过，在我看来，这三种方法既有区别，其关注点各有不同，但又有交叉，在比较哲学领域中的哲学创造（即哲学研究）离不开文本比较，而为哲学问题寻找解决方案也离不开哲学研究——例如哲学的创造性诠释。因为，“动力之知”显然是对阳明良知概念的一种创造性诠释——王阳明要说或应说却未说出的一种观念，不过，此一诠释结论是否充分关注到阳明学哲学概念的历史语境及其语意脉络，则可另当别论。

若依笔者的研究经验，如果说将中国儒学与日本儒学等其他东亚地域的儒学传统进行比较考察也可归入“比较哲学”（这里取广义上的哲学）的一种类型，那么这一类型的比较研究不妨可以这样表述：从相近的哲学（儒学）文本所产生的差异性诠释当中，去发现儒家哲学问题在异域的“他者”文化传统中如何得以转化和发展的可能性，以此作为反思“跨文化”传统中的儒学历史发展及其未来走向的思想资源，并从中国儒学的视域出发，针对东亚儒学的问题提出一些建议（但并不是解答问题的答案），目的在于促进不同区域文化间的对话和互相学习。这种比较研究不妨称之为“跨文化比较研究”，其中涉及儒学的思想史、哲学史、学术史等研究。举例来说，就“知行合一”问题而言，不难发现，日本阳明学尤其是近代日本阳明学对此问题存在一些误解甚至是有意曲解，对这一问题的理解往往被化约为这样的观点：任何知识都可以或应当直接化作一种力量而可以不计其手段及后果，至于行为动力是否根源于普遍良知或者知识的价值之源究竟何在等本体问题，则被搁置不问。这就不免偏离了阳明良知学意义上的“知行合一”命题的理论旨趣。

回到本文的核心论旨，大致有三点可以总结。

第一，知行问题是中国哲学的老问题，不论是“知易行难”“知难行易”，还是“知先行后”“知行相须”等命题，都属于知识论领域中的问题讨论，从这一领域来审视知行问题，一般认为任何一种行为都是由某种知识或意愿来引领，知识决定行为的方向与内容，这种观点有一重要前提，亦即将知行视作二元性的分属不同领域的存在，这里的“知”不论是经验知识还是道德知识抑或实践知识（知道如何去做的一种知识类型），总是在影响（或作用于）行动之前而存在，即这种影响属于知识作用于行为的一种推动机制，由此必然产生所谓的“难易”或“先后”的问题。依劳思光的说法，倘若将阳明知行合一之“知”误认作知识论解，便是“界限大乱”。<sup>②</sup>

第二，阳明的知行合一命题正是试图根本解决知行难易或知行先后的问题，其理论前提是阳明的良知学。无疑，良知概念来自孟子的良知良能，属于“是非之心”的道德标准或道德知识，用理学用语来说，就是德性之知而非闻见之知，但是阳明学的良知概念远比上述这些内容要丰富得多。在阳明那里，良知不仅是“是非之

① 黄勇：《再论动力之知：回应郁振华教授》，《学术月刊》2016年第12期。此处引文见第26页注2。

② 劳思光：《新编中国哲学史》三卷上，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第310页。劳思光列举了容肇祖和张君勱两人为例，指出他们将“知”理解为“事实知识”“经验知识”，完全不搭阳明语调，因在阳明学说，根本没有将有关事物的“知识”纳入或蕴含于“良知”之中的任何意思（同上）。此说基本可从。不过若采用更为周延的表述，则应说，从良知体用论的角度看，阳明在肯定德性之知“非萌于见闻”这一理学共识的同时，亦承认“见闻莫非良知之用，故良知不滞于见闻，而亦不离于见闻。”（第168条）在这个问题上，杜维明的看法却值得重视：“我提出‘体知’，正是要纠正这种偏见。把闻见之知当作有认识论意义的科学认知固然很勉强，但把德性之知当作毫无认识论意义的价值判断问题更大。德性之知，不离闻见之知也不囿于见闻，是属于体之于身的认知。”（《杜维明全集》第5卷《儒家“体知”传统的现代诠释》，武汉：武汉出版社，2002年，第375页）

心”或“知善知恶”的道德知识，更是“好善恶恶”或“为善去恶”的道德动力，因此，良知内含以自身为目的的意欲、愿望、情感等因素，具体表现为“一念动处便是知”，这意味着良知是一种内在的“心知”，又是具有道德能力的动力之知（在这里笔者愿意赞同黄勇的观点）。然而，更为重要的也往往被现代西方哲学中的一些道德心理学或行为主义、实践主义伦理学所忽视的是，阳明的良知更是一种本体性、先验性的实体存在，是“先天先地”“成鬼成帝”“天即良知”“良知即天”的先天性存在，因而是普遍的无所不在的。正是由于良知具有本体性、先天性的维度，它遍在于整个人类活动“物一事”的过程之中，当然也贯穿于人的“知一行”活动之中，并具有指引和规范人的行为的主宰性。

第三，严格说来，当我们说用良知来指引和规范人的行为时，按王畿的判断，这“依旧是先后之见”，即“以知为本体，行为工夫”，从而将知行分作两截的观点。这一判断与阳明“一念动处便是知亦是行”的命题在旨意上是吻合的。“一念动处”已内含知行两个方面，也就是说，本体与工夫都已经同时启动，这就意味着知行是即本体即工夫的本体工夫之合一。在王畿那里，“一念”不是经验性的三心二意一般的意念转动，而是良知心体的自我展现，故而是属于“先天正心之学”意义上的“一念良知”或“念念良知”，它具有自反、自证、自见、自存、自现等基本特质；而所谓“自反”，并不是指反思良知意识本身，因为良知当下一念就是一种“反思”而不是被反思的对象，所以就在良知应感之际，“只默默理会当下一念”<sup>①</sup>即可，所谓“理会”亦即“自反取证”，而不是有关道德知识的任何语言表述，因为“默默理会”只是回归良知根源意识，经由“一念取证”（即“归根反证”）以实现知行合一。王畿有关知行问题、良知问题的上述种种看法，显然是对阳明知行合一论的进一步理论阐发，对于我们深入理解知行合一论具有重要意义。

总之，阳明的知行合一论与其心即理、致良知等学说观点构成一套严密的理论系统，它不是脱离于心学系统之外的孤立的知行观，认识论意义上的知行“难易”或知行“先后”等问题本就不在阳明知行观的论域之内。至此我们说，知行合一是阳明良知学意义上的命题，是良知伦理学的命题，甚至可以说，“良知”本身必然展现为“知行合一”，反过来说也一样，“知行合一”就是以良知的自我实现为目的。

〔本文为国家社科基金重大项目“多卷本《宋明理学史新编》”（17ZDA013）的阶段性成果〕

（责任编辑：盛丹艳）

①《王畿集》卷十五《万履庵漫语》，第462页。

## The Theory of “The Unity of Knowledge and Action” As Liangzhi Ethics

—— A Study on “When A Thought Is Aroused It Is already the Presentation of Moral Knowledge and Action”  
Wu Zhen

**Abstract:** In recent years, with the assistance of the progress of comparative study on Chinese and Western philosophy, the underlying meaning of “the unity of knowledge and action”(知行合一) by Wang Yangming has been reconsidered. However, in the relevant discourse on this topic, “when a thought is aroused it is already the presentation of moral knowledge and action”(一念发动便是知亦是行) is an important statement which has long been neglected due to its only appearance in *the Complied Works of Wang Yangming's Remaining Words*. It is undoubtedly the supplement of the familiar statement “when a thought is aroused it is already action”(一念发动处便即是行) and an complete explanation of “the unity of knowledge and action”. It indicates that when “knowledge-action” is in the process of the moral knowledge through a sudden thought (一念良知), “knowledge” is not of experience (闻见之知) but of virtue (德性之知), and it also refers to will and intention, which cannot be separated from the action that aroused from thought. Moral knowledge's ability of self-reflexive enables the accomplishment of the “unity of knowledge and action”. In this sense, since *liangzhi* is “unity of knowledge and action”, therefore, this is a *liangzhi* ethics statement rather than epistemological statement.

**Key words:** Yangming School, the unity of knowledge and action, *liangzhi* ethics