

王阳明“致良知”思想及其道德价值

吕本修

【摘要】“致良知”是王阳明晚年论学的宗旨，也是王阳明对自己心学思想最简易的概括。“致良知”思想的提出是王阳明自身思想演变的必然结果，但也经历了艰辛的心路历程。“致良知”来源于《大学》中的“致知”与《孟子》中的“良知”概念的结合，王阳明赋予它更丰富的内涵。王阳明的“致良知”思想彰显了道德的价值，确立了道德主体的地位，同时也弘扬了知行合一精神。

【关键词】王阳明；致良知；知行合一

【作者简介】吕本修，中共山东省委党校（山东行政学院）校刊部教授，山东省习近平新时代中国特色社会主义思想理论体系研究中心特约研究员（山东 济南 250021）

王阳明是明代著名思想家，创立了系统的心学体系，其中“致良知”是王阳明心学思想的核心命题，这一命题的提出标志着王阳明心学体系的最终完成，也是王阳明心学思想的完善与成熟的体现。本文将从王阳明自身思想的发展过程揭示这一命题的形成，进而分析其实质内涵及道德价值。

一、“致良知”思想的提出

“致良知”是王阳明晚年论学的宗旨，也是王阳明对自己心学思想最简易的概括。明代大儒刘宗周在《重刻王阳明传习录序》中说：“良知之教，如日中天。昔人谓：‘天不生仲尼，万古如长夜。’然使三千年而后，不复生先生，又谁与取日虞渊，洗光咸池乎？……孔孟既歿，心学不传，浸淫而为佛老荀杨之说；虽经程朱诸大儒讲明教正不遗余力，而其后复束于训诂，转入支离，往往析心与理为二之；求道愈难，而去道愈远，圣学遂为绝德。于是先生特本程朱之说，而求之以直接孔孟之传，曰‘致良知’，可谓良工苦心。”^[1]王阳明自己也认为致良知“是圣门教人第一义”^[2]，是真正的“圣门正法眼藏”^[2]。王阳明悟得“致良知”三字，可以说如获至宝，也体现着王阳明心学的最终完善。王阳明曾说：“吾‘良知’二字，自龙场已后，便已不出此意，只是点此二字不出，于学者言，费却多少辞说。今幸见出此意，一语之下，洞见全体，真是痛快，不觉手舞足蹈。学者闻之，亦省却多少寻讨工夫。”^[3]有了“致良知”三字，王阳明感觉像是“操舟得舵，平澜浅濑，无不如意，虽遇颠风逆浪，舵柄在手，可免没溺之患矣”^[2]。但是“某于‘良知’之说，从百死千难中得来，非是容易见得至此”^[3]。王阳明的得意门生钱德洪认为，致良知之说是王阳明经历了千难万险后

在 1521 年明确提出的。据《年谱》记载：

是年先生始揭致良知之教……自经宸濠、忠泰之变，益信良知真足以忘患难，出生死，所谓考三王，建天地，质鬼神，俟后圣，无弗同者。乃遗书守益曰：“近来信得‘致良知’三字，真圣门正法眼藏。”……一日，先生喟然发叹。九川问曰：“先生何叹也？”曰：“此理简易明白若此，仍一经沉埋数百年。”九川曰：“亦为宋儒从知解上入，认识神为性体，故闻见日益，障道日深耳。今先生拈出‘良知’二字，此古今人人真面目，更复奚疑？”先生曰：“然，譬之人有冒别姓坟墓为祖墓者，何以为辨？只得开圹将子孙滴血，真伪无可逃矣。我此良知二字，实千古圣圣相传一点滴骨血也。”又曰：“某于此良知之说，从百死千难中得来，不得已与人一口说尽。只恐学者得之容易，把作一种光景玩弄，不实落用功，负此知耳。”……久乃曰：“近觉得此学更无有他，只是这些子，了此更无余矣。”旁有健羨不已者，则又曰：“连这些子亦无放处。”今经变后，始有良知之说^[2]。

可见，王阳明的“致良知”之说来之不易，从其自身思想演变过程来看，也是必然的结果。王阳明自身思想的发展通常被分为两个阶段，其分界线是龙场悟道。台湾著名新儒家学者蔡仁厚认为，前一阶段是王阳明的“自我发现”的过程，后一阶段是王阳明“自我完成”的过程^[4]。龙场悟道之前，钱德洪把王阳明思想的变化发展概括为前“三变”，他在《刻文录叙说》中说：“先生之学凡三变，其为教也亦三变：少之时，驰骋于辞章；已而出入二氏；继乃居夷处困，豁然有得于圣贤之旨：是三变而至道也。”^[3]黄宗羲对于王阳明思想的前“三变”则有不同的表述，他在《文成王阳明守仁传》中说：

先生之学，始泛滥于词章，继而遍读考亭之书，循序格物，顾物理吾心终判为二，无所得入。于是出入于佛老者久之。及至居夷处困，动心忍性，因念圣人处此更有何道？忽悟格物致知之旨，圣人之道，吾性自足，不假外求。其学凡三变而始得其门。^[5]

湛若水在给王阳明写的墓志铭中则把王阳明前期思想概括为“五溺”：“初溺于任侠之习，再溺于骑射之习，三溺于辞章之习，四溺于神仙之习，五溺于佛氏之习。正德丙寅，始归于圣贤之学。”^[6]先儒们对于王阳明前期思想变化虽然表述有所不同，但对其实质思想的概括基本一致。王阳明天赋异禀，自幼立志，11岁时就认为读书的目的不在于“登第”，而在于“学作圣贤”^[2]。1492年，王阳明21岁，“格竹”事件影响了他对朱熹理学的态度，也动摇了他求学成圣的信心，随转入辞章之学。据《年谱》记载：

先生始侍龙山公于京师，遍求考亭遗书读之。一日思先儒谓“众物必有表里精粗，一草一木，皆涵至理”，官署中多竹，即取竹格之；沉思其理不得，遂遇疾。先生自委圣贤有分，乃随世就辞章之学^[2]

1498 年，王阳明 27 岁，据《年谱》记载：“是年先生谈养生。先生自念辞章艺能不足以通至道，求师友于天下又不数遇，心持惶惑……偶闻道士谈养生，遂有遗世入山之意。”^[2]从此以后，王阳明便渐渐留心仙道，讲究佛学。1506 年，王阳明为了救戴铣、薄彦徽等人上疏朝廷而遭到刘瑾陷害，下了诏狱，被贬为贵州龙场驿驿丞。经过千辛万苦、生死逃脱，于 1508 年春来到贵州龙场，据《年谱》所载：

龙场在贵州西北万山丛棘中，蛇虺魍魉，蛊毒瘴痢，与居夷人口舌难语，可通语者，皆中土亡命。旧无居，始教之范土架木以居。时瑾憾未已，自计得失荣辱皆能超脱，惟生死一念尚觉未化，乃为石墩自誓曰：“吾惟俟命而已！”日夜端居澄默，以求静一；久之，胸中洒洒。而从者皆病，自析薪取水作糜饲之……因念：“圣人处此，更有何道？”忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人语之者，不觉呼跃，从者皆惊。始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。乃以默记《五经》之言证之，莫不吻合，因著《五经臆说》。^[2]

龙场悟道，使王阳明终于走向学圣贤的正途。正如张立文所说：“从笃信朱熹格物穷理的‘照着讲’，到中年大悟格物致知之旨的‘接着讲’，王守仁从自己格竹子之理的失败中，孜孜追求，或出入释老，或泛滥词章，其生命的跃动，永不停息，终于经劳其筋骨、苦其心志的磨炼，而得来龙场悟道。”^[7]

王阳明自龙场悟道后，便默坐澄心，阐发并讲习其心学思想。王阳明后一阶段的思想也有“三变”之说。钱德洪称之为“教亦三变”：“居贵阳时，首与学者为‘知行合一’之说；自滁阳后，多教学者静坐；江右以来，始单提‘致良知’三字，直指本体，令学者言下有悟：是教亦三变也。”^[3]后来，黄宗羲把王阳明后一阶段的思想称为“学成后三变”，其概括与钱德洪“教亦三变”说略有不同。据黄宗羲《文成王阳明守仁传》所载：

先生之学……其学凡三变而始得其门。自此以后，尽去枝叶，一意本原，以默坐澄心为学的。有未发之中，始能有发而中节之和。视听言动，大率以收敛为主，发散是不得已。江右以后，专提“致良知”三字，默不假坐，心不待澄，不习不虑，出之自有天则。盖良知即是未发之中，此知之前，更无未发；良知即是中节之和，此知之后，更无已发。此知自能收敛，不须更主于收敛；此知自能发散，不须更期于发散。收敛者，感之体，静而动也；发散者，寂之用，动而静也。知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知，无有二也。居越以后，所操益熟，所得益化，时时知是知非，时时无是无非，开口即得本心，更无假借凑泊，如赤日当空而万象毕照。是学成之后又有此三变也。^[5]

可见，钱德洪把王阳明倡“致良知”说作为王阳明思想的最后定论，视为最后“一变”，而前“两变”（即贵阳倡导知行合一说、滁阳教学者静坐）是最后一变的基础与条件。而黄

宗羲认为王阳明倡导“致良知”说只是王阳明后“三变”的中间环节，虽然是王阳明思想发展过程中的重要事件甚至是思想定型的重要标示，但王阳明的思想还没有达到完善及圆满的境况，所以黄宗羲认为王阳明“居越以后，所操益熟，所得益化”，标志着王阳明思想的完善及圆满，也是王阳明思想发展过程中的最后“一变”。

按照钱德洪的说法，王阳明 1508 年龙场悟道，而 1521 年始倡“致良知”之说，其间经历了 13 年的艰辛心路历程。首先，倡导知行合一之说。1509 年，王阳明受当时贵州提学副使席书所聘，在贵阳书院始论知行合一之说。据《年谱》记载：“提学副使席书聘主贵阳书院。是年先生始论知行合一。始席元山书提督学政，问朱陆同异之辨。先生不语朱陆之学，而告之以其所悟。书怀疑而去……往复数四，豁然大悟……遂与毛宪副修葺书院，身率贵阳诸生，以所事师礼事之。”^[2]据张立文考证，贵阳书院应当是“文明书院”。当时贵州府城称为“程蕃府”，1569 年才改名为贵阳府，当时只有“文明书院”，而没有“贵阳书院”^[7]。总之，席书率领贵州学子来书院与王阳明研习知行合一之说，经常讨论。问题至深夜，使儒家心性之学得以在贵州传习并传播。其次，教导门生静坐之法。钱德洪的《年谱》记录了一段王阳明教人静坐的方法：

孟源问：“静坐中思虑纷杂，不能强禁绝。”先生曰：“纷杂思虑，亦强禁绝不得；只就思虑萌动处省察克治，到天理精明后，有个物各付物的意思，自然精专无纷杂之念；《大学》所谓‘知止而后有定’也。”^[2]

按照前文钱德洪在《刻文录叙说》中所说“自滁阳后，多教学者静坐”而言，时间应当是 1513—1514 年。上文年谱所录之事，也发生在 1513 年 10 月的滁州。其实，王阳明教学生静坐之法，应当早已有之。据《年谱》所记，早在 1510 年，王阳明讲习知行合一之说，由于人们不能理解其精义，“纷纷异同，罔知所入”，所以，王阳明便教人以静坐，“使自悟性体”^[2]。因此，王阳明教人静坐，并不是为了坐禅入定，而是因为许多门人平日被杂事所缠绕，不知道学为己，明澄本心，因此想通过静坐来补上人们收放心的工夫。最后，提出“致良知”之说。1516 年，王阳明升任都察院左佥都御史，巡抚南赣汀漳等处。1517 年 1 月到达江西，直到 1521 年初，王阳明一直在江西剿匪，平定了漳南、横水、桶冈等诸寇，而且还平定了藩王朱宸濠的叛乱，取得了辉煌的业绩。王阳明在军旅中讲学不辍，深入研习其心学思想。剿匪过程中，王阳明不仅仅是为了平寇，更重要的是为了教化民众，他深深感受到“破山中贼易，破心中贼难”^[2]。匪寇平定后，王阳明便举乡约，立社学，延师教子，歌诗习礼，教化百姓，移风易俗。其间王阳明的功绩受到小人嫉妒，奸臣张忠、许泰等多次谗言陷害，使王阳明命悬一线。他时常“中夜默坐，见水波拍岸”，甚至对门人说：“此时

若有一孔可以窃负而逃，吾亦终身长往不悔矣！”^[2]王阳明正是在对“破心中贼”的苦苦思索中、在对自身生命的感悟中悟出了“致良知”之教。

二、“致良知”的本质内涵

“致良知”作为王阳明晚年讲学宗旨，标志着他心学思想的成熟。这一命题简易、贴切，而且体现着工夫与本体的统一，格物、知行合一虽然是重要的工夫，但是没有体现出本体；心即理、心外无理虽然能讲明本体，但是没有体现出工夫。而对于“致良知”，则是本体方是工夫，做得工夫方是本体，使本体与工夫融合一体，真正实现了两者的统一。

（一）良知

良知概念最早见于《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，无不知爱其亲者；及其长，无不知敬其兄也。亲亲，仁也。敬长，义也。无他，达之天下也。”^[8]朱熹在注释中引用了程子的话。程子说：“良知、良能，皆无所由。乃出于天，不系于人。”^[9]王阳明继承了孟子的良知思想，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。”^[10]王阳明虽然继承了孟子的良知概念及思想，但赋予了这一概念更加广泛的内涵，一方面使孟子心性思想得以发扬光大，另一方面也使自己的心学思想得以完满体现。下面主要从几个方面分析王阳明良知概念的内涵：

1. 良知就是天理

孟子在论述人性善时，不仅提出了良知，而且还提出了“四心”“四端”说。他说：

今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心……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。人之有是四端也，犹其有四体也。^[11]

孟子认为人之有“四心”就像每个人都有四肢一样，是生而有之，不学而能，故为良能；“四心”连接“四端”，仁义礼智，其实都深藏于每个人的内心，不用外求，而且不虑而知，故而可称为良知。孟子的这一思想被王阳明发扬光大，王阳明认为，良知就是心之本体。一方面，心就是那一块血肉，就是人的肉体组织，发挥着其自身的生物性功能；另一方面，超越了这种具体身心特征的心之本体指代着人的心灵的内在秩序，体现着人的内在精神需要，表征着人的形而上追求以及终极关怀。其实，王阳明所谓良知就是我们平常所说的良心，就如孟子“四心”一样，就是心之本体。正如他在《传习录》中所说：“盖良知只是一个天理自然明觉发见处，只是一个真诚恻怛，便是他本体。故致此良知之真诚恻怛以事亲便是孝，致此良知之真诚恻怛以从兄便是弟，致此良知之真诚恻怛以事君便是忠。只是一个良知，一个真诚恻怛。”可见，王阳明所谓良知在一定意义上就是道德心，就是心之本体。

天理在《礼记·乐记》中与人欲相对，代表正义与真理，二程以天理为形而上的价值本体。王阳明把良知看作是心之本体，同时也把良知视为天理。“良知是天理之昭明灵觉处，故良知即是天理。思是良知之发用。若是良知发用之思，则所思莫非天理矣。良知发用之思，自然明白简易，良知亦自能知得。若是私意安排之思，自是纷纭劳扰，良知亦自会分别得。盖思之是非邪正，良知无有不自知者。”^[10] 天理并不是外在的抽象之理，而是心之本体的真诚恻怛。良知作为知，具有知觉的品格，这种知觉一方面是指认识意义上的能觉，另一方面又指道德意义上规范，如见父知孝、见兄知弟，因此王阳明用“昭明灵觉”，人的本心(良知)的明觉就是天理的呈现与流行，良知就是天理明觉处，因此，良知就是天理。

2. 良知是是非之心

王阳明继承了孟子是非之心的思想，认为是非之心，人皆有之。不学而能，不虑而知，不论圣人还是愚人，本质上没有差别。

良知作为是非之心，首先是一种道德判断能力。王阳明说：“尔那一点良知，是尔自家底准则。尔意念着处，他是便知是，非便知非，更瞒他一些不得。尔只不要欺他，实实落落依着他做去，善便存，恶便去……这些子看得透彻，随他千言万语，是非诚伪，到前便明。合得的便是，合不得的便非。如佛家说心印相似，真是个试金石、指南针。”^[10] 是非、善恶、诚伪在良知面前是藏不住的，因为良知本身就具有知是非的能力，这种能力不仅是先验的，而且是自明的。正如王阳明所说：“人若知这良知诀窍，随他多少邪思枉念，这里一觉，都自消融。真个是灵丹一粒，点铁成金。”^[10] 这里的“一觉”，正是良知的“昭明灵觉”，良知就像一尘不染的镜子一样，是非善恶在他面前纤微毕现，是就是是，非就是非，直接呈现，无法隐瞒。

其次，良知作为是非之心，是一种道德准则与标准。王阳明曾说：“良知只是个是非之心，是非只是个好恶。只好恶就尽了是非，只是非就尽了万事万变。”^[10] 又说：“人但得好善如好好色，恶恶如恶恶臭，便是圣人。”^[10] 这里的“好恶”指的是好善恶恶，它是知善知恶与为善去恶的基础。在王阳明看来，好善恶恶是良知之品格，也是人们入圣之必然门径，但是真正做到“好善如好好色，恶恶如恶恶臭”是极其困难的，正如孔子所感叹的：“已矣乎！吾未见好德如好色者也。”^[12] 因此，王阳明说人只要能够做到好善如好好色，就称得上是圣人。1523年，王阳明在越时反思自己说：“吾自南京已前，尚有乡愿意思。在今只信良知真是真非处，更无掩藏回护，才做得狂者。使天下尽说我行不掩言，吾亦只依良知行。”^[2] 乡愿者，孔子称为“德之贼”。王阳明说：“乡愿以忠信廉洁见取于君子，以同流合污无忤于小人，故非之无举，刺之无刺。然究其心，乃知忠信廉洁所以媚君子也，同流合污所以

媚小人也，其心已破坏矣，故不可与入尧舜之道。”^[2]从乡愿入于圣贤者，良知也。良知二字，千古人品高下真伪，一齐觑破，毫发不容掩藏。

3. 良知统摄有无动静

首先，良知即有即无，是有无的统一。王阳明在晚年提出了著名的“四句教”。据《习录》记载：

丁亥年九月，先生起复征思田。将命行时，德洪与汝中论学。汝中举先生教言曰：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”德洪曰：“此意如何？”汝中曰：“此恐未是究竟话头。若说心体是无善无恶，意亦是无善无恶的意，知亦是无善无恶的知，物是无善无恶的物矣。若说意有善恶，毕竟心体还有善恶在。”德洪曰：“心体是天命之性，原是无善无恶的。但人有习心，意念上见有善恶在，格致诚正修，此正是复那性体工夫。若原无善恶，工夫亦不消说矣。”

是夕侍坐天泉桥，各举请正。先生曰：“我今将行，正要你们来讲破此意。二君之见正好相资为用，不可各执一边。我这里接人原有此二种：利根之人，直从本源上悟入。人心本体原是明莹无滞的，原是个未发之中。利根之人一悟本体，即是工夫，人已内外，一齐俱透了。其次不免有习心在，本体受蔽，故且教在意念上实落为善去恶。工夫熟后，渣滓去得尽时，本体亦明尽了。汝中之见，是我这里接利根人的；德洪之见，是我这里为其次立法的。二君相取为用，则中人上下皆可引入于道。若各执一边，眼前便有失人，便于道体各有未尽。”

[10]

这段话是钱德洪所录，由此可见，天泉证道“四句教”来源于钱德洪与王汝中(王畿)的讨论，王汝中对“四句教”有自己的看法，认为“四句教”恐怕难以成为王阳明的终极宗旨，同时认为心为本体，既然心体是无善无恶的，那么意、知、物也应当是无善无恶的，即王汝中坚持“四无”说。但钱德洪认为，“有善有恶意之动”是人们在意念上下工夫的基本前提，“为善去恶是格物”是人们最基本的复性工夫，否定了意的“有”，就否定了工夫，就没有办法复心之体。因此，钱德洪坚持“四句教”的立场。

王阳明对于钱德洪与王汝中的讨论采取了中和的态度。认为两人可以“相资为用，不可各执一边”。意思是两人的观点各有所长，可以相互补充。王汝中的“四无”说着眼于心之本体，适合于悟性极高之人，直察本体，一齐俱透；钱德洪更着眼于工夫，适合于一般人，由意念上为善去恶，循序渐进，最后悟得心体。总之，“四句教”中第一句“无善无恶心之体”讲的是心体，是“无”；而后三句讲的是工夫，是“有”。可见对于良知而言，是有与无的统一，也是本体与工夫的统一。

另外，这里的“有”“无”，兼有本体与境界之意。从存在论上来看，“无善无恶心之体”，其意思可以理解为：心体自身圆满自足，纯净无物，既没有善的念头，也没有恶的念头，就像镜子一样，自身一尘不染，纯净无物，但可以映照万物。“有善有恶意之动”，指意念是心体之用，是心体之发用流行。心体动则意念生，意念的存在，本身就说明有“有”，同时，意念可以从善恶的角度分为善念与恶念，这也是省察克己之功的前提，更是有“有”。因此，从存在论上看，良知也是有无的统一。

陈来认为，“有”“无”更多地表达一种境界。他说：“所谓‘无善无恶心之体’所讨论的问题与伦理的善恶无关，根本上是强调心所本来具有的无滞性……不滞不留，不有不障，是人的一种理想的精神—心理境界。”^[13]王阳明自己也说“人心本体原是明莹无滞的，原是个未发之中”。对此《年谱》中有更加详细的解释，王阳明说：“有只是你自有，良知本体原来无有，本体只是太虚。太虚之中，日月星辰，风雨露雷，阴霾暄气，何物不有？而又何一物得为太虚之障？人心本体亦复如是。太虚无形，一过而化，亦何费纤毫气力？”^[2]正如人之喜怒哀乐之情，对于心体而言是“无”，从境界论中来看，“无”并不是不存在喜怒哀乐之情，而是喜怒哀乐之情往来于胸中，却能够一过而化，不滞不留，所以心体无喜无怒无哀无乐无忧愁无烦恼。王阳明告诫门生说：“‘心体上着不得一念留滞，就如眼着不得些子尘沙。些子能得几多？满眼便昏天黑地了。’又曰：‘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。’”^[10]但是，这只是人们追求的理想境界，在现实生活中，达到这种境界的人少而又少。常言道：喜怒哀乐是人之常情。日常生活中，这种喜怒哀乐必然“着”于某“物”，也必然“留滞”于某“物”，否则，人们就不会有那么多的忧虑与烦恼，现实生活中就没有了那么多爱恨情仇的故事。这里需要注意的是：王阳明并不是要人们六根清静，去除一切喜怒哀乐之情，而是强调人的欲望情感不能过于“留滞”于心，从而成为复那心体本性的障碍。总之，从境界论的角度看，良知也是即有即无，是有无的统一。

其次，良知即动即静，是动与静的统一。王阳明早年曾经非常重视静坐工夫，后来讲习致良知宗旨后，就把动静都统摄于良知之中。他在《答伦彦式》中说：

心无动静者也。其静也者，以言其体也；其动也者，以言其用也。故君子之学，无间于动静。其静也，常觉而未尝无也，故常应；其动也，常定而未尝有也，故常寂；常应常寂，动静皆有事焉，是之谓集义。集义故能无祇悔，所谓“动亦定，静亦定”者也，心一而已。静，其体也，而复求静根焉，是挠其体也；动，其用也，而惧其易动焉，是废其用也。故求静之心即动也，恶动之心非静也，是之谓动亦动，静亦动，将迎起伏，相寻于无穷矣。故循

理之谓静，从欲之谓动。欲也者，非必声色货利外诱也，有心之私皆欲也。故循理焉，虽酬酢万变，皆静也。濂溪所谓主静，无欲之谓也，是谓集义者也。从欲焉，虽心斋坐忘，亦动也。^[14]

王阳明认为，心之本体无所谓动与静，而是动中有静，静中有动，动亦静，静亦动，是动静的统一。这里的静有这样几种含义：其一，静是指心之本体廓然大公，寂然不动；其二，静是指意识处于相对静止的状态；其三，静是指内在心灵安定的状态与境界。心之本体，即使寂然不动，它仍然昭明灵觉，并不是意识绝对的空无，因此能够寂然感通万物，此谓静亦动，静中有动。对于一般人来说，静坐时人的意识处于相对静止的状态，王阳明认为这也未必称得上“静”，因为静的本质在于循理、集义，从而达到内在心灵的安定。循理，就是意识的一切活动都要遵循天理而行，就是天理明觉，就是复归心体，就会达到内心的安定。在日常生活中，即使人们万事万物应接不暇，只要顺应天理而行，就是“静”。相反，如果人们外不能抵制声色货利的诱惑，内不能省察自我之私心，则谓之“从欲”，这时就算是心斋坐忘，也是“动”。正如王阳明所言：“动静只是一个。那三更时分空空静静的，只是存天理，即是如今应事接物的心。如今应事接物的心，亦是循此天理，便是那三更时分空空静静的心。故动静只是一个，分别不得。”^[10]可见，只要那良知循理、集义，就动亦静、静亦动，良知就是动静的合一。

（二）致良知

《大学》中有“致知”的概念，王阳明的“致良知”从概念上看，是《大学》中的“致知”与孟子的“良知”的结合。因此，王阳明的致良知与《大学》中的致知概念有联系，更有本质的区别。良知含义前文已述其大意，下面主要从两个方面分析“致”及“致良知”的内涵：

1. 致，即扩充、推极

孟子曾说：“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始燃、泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不能充之，不足以事父母。”^[11]在孟子看来，虽然人性本善，都有“四心”，但是“四心”只是仁义礼智之开端，就像刚点燃的火苗和刚到达的渠水一样，必须经过“扩而充之”才能成为燎原之势和惊涛骇浪，才能发挥强大的德性力量。王阳明在解释“致良知”时继承了孟子的这种“扩而充之”的思想，他说：“知是心之本体……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。”^[10]在这里王阳明提出致知就在于扩充其恻隐之心，使心之良知充塞流行，没有障碍。

王阳明在《大学问》中明确地把“致”理解为“至”，他说：“致者，至也。”陈来认为，这里的“至”是指至乎极，“至”字既有极点之义，又有向极点运动之义。可见，致与极相通，是指经过一个过程而达到顶点。致良知，即指扩充良知至其全体^[13]。同样，张立文也把“致”字理解为至乎其极。他说：“‘致’是指至乎其极，是指向极至的运动过程。简言之，致良知即是‘至极之良知’，是推致扩充良知到极点。”^[7]陈来与张立文的这种理解，应当是采用了朱熹的解释。在《大学》中，朱熹对于“致知在格物”中的“致”字的注释是：“致，推极也。”^[9]同样，在《中庸》中，朱熹对于“致中和，天地位焉，万物育焉”中的“致”字的注释也是“致，推而极之也”^[9]。从这种意义上来说，致良知，就是把自身之良知推之至极。即便如此，致良知，仍然可以从两个方面来理解。其一，从积极方面来看，良知就是心之本体，无间于圣愚，人人有之，但是心体又不是那一团血肉，人们必须把良知推至于事事物物，使每一事物都在良知的统摄之下。正如王阳明在《传习录》中所说：“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。是合心与理而为一也。”^[10]其二，从消极方面来看，心之体意之动，心之本体，在发用流行过程中，外可能受到声色利益的诱惑，内可能受到私心的影响，良知就会被遮蔽，就如云遮日、镜蒙尘，日有光辉但会时常被乌云遮蔽，镜虽纯净但时常被灰尘蒙蔽，因此我们必须去除各种外在及内在因素对良知的遮蔽，就如同拨云见日、去镜灰尘一般，呈现良知之本体。正如王阳明在《传习录》中所说：

人性皆善，中和是人人原有的，岂可谓无？但常人之心既有所昏蔽，则其本体虽亦时时发见，终是暂明暂灭，非其全体大用矣。无所不中，然后谓之“大本”；无所不和，然后谓之“达道”。^[10]

人心是天渊。心之本体无所不该，原是一个天，只为私欲障碍则天之本体失了。心之理无穷尽，原是一个渊，只为私欲窒塞，则渊之本体失了。如今念念致良知，将此障碍窒塞一齐去尽，则本体已复，便是天渊了。^[10]

总之，致良知就是去除人欲之蔽，推致吾性之良知于事事物物，使万事万物都统摄于良知之下。

2. 致，即实行

陈来认为，仅仅把“致”字理解为扩充、推极，把“致良知”理解为推极之良知是不够的，这样“致良知”的思想还不能完全表现出来。还必须从另一方面即“行”与“行良知”的角度来理解“致”与“致良知”的含义，王阳明自己也强调这一方面的内涵，同时也能和

知行合一的思想相衔接^[15]。

王阳明在《书朱守谐卷》中说：

是非之心知也，人皆有之。子无患其无知，惟患不肯知耳；无患其知之未至，惟患不致其知耳。故曰：知之非艰，行之惟艰。今执途之人而告之以凡为仁义之事，彼皆能知其为善也；告之以凡为不仁不义之事，彼皆能知其为不善也。途之人皆能知之，而子有弗知乎？如其为善也，致其知为善之知而必为之，则知至矣；如其为不善也，致其知为不善之知则必不为之，则知至矣。知犹水也，人心之无不知，犹水之无不就下也，决而行之，无有不就下者。决而行之者，致知之谓也。此吾所谓知行合一者也。^[13]

王阳明用良知重新解释了《大学》中的“致知”概念，他认为，作为心之本体的良知，自然是知善知恶（不善）的，致知善之知是致知，致知不善之知亦是致知，而这里的“致”就是“行”的意思，也就是说，知善之知而必行之，才是致知，同样知不善之知而必不为之，也才是致知，总之，王阳明认为，行或者说依良知而行，是致知的应有之意。

王阳明在《传习录》中还指出：“知如何而为温清之节，知如何而为奉养之宜者，所谓知也，而未可谓之致知。必致其知如何为温清之节者之知，而实以之温清，致其知如何为奉养之宜者之知，而实以之奉养，然后谓之致知。”^[10]王阳明认为，知温清、知奉养、知孝，自然是知，但也仅仅是知，而不是致知，因为这些良知自知。只有决而行之，才是致知。他还说：“温清定省孰不知之，然而能致其知者鲜矣。若谓粗知温清定省之仪节，而遂谓之能致其知，则凡知君子之当仁者皆可谓之能致其仁之知，知臣之当忠者皆可谓之能致其忠之知，则天下孰非致知者耶？以是而言，可以知致知之必在于行，而不行之不可以为致知也，明矣。”

^[10] 这里王阳明亦是强调了“致知”中行的意义，不行不可谓致知。我们知道，对于《大学》中的“致知”二字，朱熹解释为：致，推极也。知，犹识也。致知，即推极吾之知识，欲其所知无不尽也^[9]。朱熹认为，知就是认识论意义上的知识，致知就是把自己的知识无限扩展，然后便能豁然贯通。总之，在朱熹这里，格物致知属于知，而诚意正心才属行。因此，王阳明批评朱熹把知行分开，导致现实生活中知而不行、知行分离的现象。而王阳明把知转换为良知，把致理解为行，致良知的含义就是依良知而行。良知是心之本体，不论善与不善，自然无所不知；致是行，是复良知本体的工夫，因此，王阳明的致良知，不仅体现着知行合一的精神，而且体现着本体与工夫的合一。

三、致良知的道德价值

据《年谱》记载：“（先生）尝问塾师曰：‘何为第一等事？’塾师曰：‘惟读书登第耳。’先生疑曰：‘登第恐未为第一等事，或读书学圣贤耳。’”^[2]是年为公元 1482 年，王阳明才

11 岁, 可谓是少年立志学圣贤; 1508 年, 王阳明龙场悟道, 感悟到“圣人之道, 吾性自足”, 可谓是找到了学圣贤的正确道路; 1521 年, 王阳明始揭“致良知”宗旨, 这不仅体现着王阳明心学思想的日益成熟, 也同时体现着王阳明道德境界的日臻完善。因此, 王阳明的“致良知”思想具有重要的道德价值。

（一）“致良知”彰显着卓越的道德追求

正如上文所述, 王阳明的一生就是不断提高道德境界、学做圣贤的一生。道德追求是他一生最根本的、最重要的追求, 学成圣贤是他一生最终的目的与归宿。“致良知”的最终目的也是达到圣人境界, 引导民众超凡入圣也是他赋予自己的始终不渝的使命。他在《书魏师孟卷》中曾说: “心之良知是谓圣。圣人之学, 惟是致此良知而已。自然而致之者, 圣人也; 勉然而致之者, 贤人也; 自蔽自昧而不肯致之者, 愚不肖者也。愚不肖者, 虽其蔽昧之极, 良知又未尝不存也。苟能致之, 即与圣人无异矣。此良知所以为圣愚之同具, 而人皆可以为尧舜者, 以此也。”^[16] 这里王阳明把“致良知”自觉与不自觉的状况分为三类: 圣人、贤人与愚不肖者, 即便是愚不肖者, 只要他们改变自蔽自昧的状况, 同样可以学成圣贤。王阳明的“致良知”思想高扬了道德的地位与价值, 这难道不引起我们对当代生活的道德反省吗? 国际社会弱肉强食, 霸道兴王道灭, 人类命运共同体面临危机; 国内社会狭隘功利主义盛行, 道德理想主义式微。凡此种种, 当然我们不能寄托于道德来解决问题, 但是美好的生活与美好的世界, 如果没有道德的参与可能吗? 我们虽然不能像王阳明那样倡导人人都学圣贤, 但是尊重道德价值、提高道德境界, 是我们追求美好生活所必需的。

（二）“致良知”确立了道德主体地位

王阳明在《传习录》中曾这样写道: “我的灵明, 便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明, 谁去仰他高? 地没有我的灵明, 谁去俯他深? 鬼神没有我的灵明, 谁去辨他吉凶灾祥? 天地鬼神万物离却我的灵明, 便没有天地鬼神万物了。我的灵明离却天地鬼神万物, 亦没有我的灵明。”^[10] 这里的“我的灵明”就是吾心之灵明, 就是良知。良知的这种灵明成为沟通我与万物的桥梁, 使我成为世界万物的主宰。吾心之良知成为自我价值世界的最终依据, 我成为价值世界的主体, 没有我的参与, 价值世界便会坍塌, 世界万物便没有了价值, 甚至也没有了存在的依据。

吾心之良知不仅确立了自我的主体地位, 而且确立了自我道德主体地位。《传习录》中记录了一个“去花间草”的故事, 王阳明在花草间对其学生薛侃说: “天地生意花草一般, 何曾有善恶之分? 子欲观花, 则以花为善, 以草为恶; 如欲用草时, 复以草为善矣。此等善恶, 皆由汝心好恶所生……无善无恶者理之静, 有善有恶者气之动。不动于气, 即无善无恶,

是谓至善……(善恶)只在汝心,循理便是善,动气便是恶。”^[10]王阳明看来,世间万物本无善恶,善恶来自于人心。可见,世间万物的道德价值不取决于自身,而取决于吾心之良知,它是世间万物善恶价值的最终标准。不仅如此,吾心之良知也是每一个个体自我善恶的最终依据,《尚书》云:人心惟危,道心惟微。良知作为心之本体,无间于圣愚,自是道心;良知若是被人欲所蔽,则为人心危怠。“致良知”就是去除人心之蔽,复得入之道心,复得吾心之本体。因此,“致良知”是自己为自己“立法”,从而彰显出主体的道德自觉与强烈的道德自信。

(三) “致良知”体现着知行合一精神

“良知也者,是所谓天下之大本也。致是良知而行,则所谓天下之达道也”^[17]。吾心之良知,人皆有之,但致其良知则因人而异,不论何种原因,有人能致之,有人则不能致之。正如前文所述,致良知就是依良知而行。良知是天下之大本,致良知而行,是天下之达道。无达道,大本不能行;无大本,达道无方向。只有依良知之大本实实落落去行,便是致的工夫,即达道工夫,因此,致良知彰显着知行合一精神。

《荀子·劝学》中写道:“君子之学也,入乎耳,着乎心,布乎四体,形乎动静。端而言,蠕而动,一可以为法则。小人之学也,入乎耳,出乎口;口耳之间,则四寸耳,曷足以美七尺之躯哉!古之学者为己,今之学者为人。君子之学也,以美其身;小人之学也,以为禽犊。”王阳明在《传习录》中也批评了这种口耳之学者,他说:“如今一说话之间,虽只讲天理,不知心中倏忽之间已有多少私欲。盖有窃发而不知者,虽用力察之,尚不易见,况徒口讲而可得尽乎?今只管讲天理来顿放着不循,讲人欲来顿放着不去,岂格物致知之学?”^[10]可见,知而不行现象古已有之。王阳明倡导“致良知”,讲知行合一之论,其旨也在于纠正知行脱离的社会之弊。言行两张皮、知行背离现象仍然大量存在于当今社会的各个领域,在一定程度上成为社会顽疾,这一问题的解决,在完善法律、制度等的同时,充分发扬“致良知”思想的知行合一精神恐怕是一条可选的路径。

参考文献:

- [1] 刘宗周. 重刻王阳明先生传习录序 [M] //王阳明全集(第4卷). 北京: 民主与建设出版社, 2014: 1183.
- [2] 年谱 [M] //王阳明全集(第4卷). 北京: 民主与建设出版社, 2014: 947, 931, 931, 931, 888, 889, 890, 893, 893, 899, 894, 908, 924, 937, 938, 952, 888.
- [3] 钱德洪. 刻文录叙说 [M] //王阳明全集(第4卷). 北京: 民主与建设出版社,

2014: 1158, 1158, 1157, 1157.

[4] 蔡仁厚. 王阳明哲学 [M]. 北京: 九州出版社, 2013: 1.

[5] 黄宗羲. 文成王阳明先生守仁传 [M] //王阳明全集(第 4 卷). 北京: 民主与建设出版社, 2014: 1133, 1133.

[6] 湛若水. 阳明先生墓志铭 [M] //王阳明全集(第 4 卷). 北京: 民主与建设出版社, 2014: 1019.

[7] 张立文. 宋明理学研究 [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2016: 408, 408, 461.

[8] 孟子·尽心上 [M] //朱熹. 四书集注. 长沙: 岳麓书社, 1988: 505, .

[9] 朱熹. 四书集注 [M] 长沙: 岳麓书社, 1988: 505, 6, 26, 6.

[10] 传习录 [M] //王阳明全集(第 1 卷). 北京: 民主与建设出版社, 2014: 5, 56, 72, 72, 86, 76, 91, 96, 76, 5, 35, 18, 74, 38, 39, 96, 23, 19.

[11] 孟子·公孙丑上 [M] //朱熹. 四书集注. 长沙: 岳麓书社, 1988: 341, 341.

[12] 论语·卫灵公 [M] //朱熹. 四书集注. 长沙: 岳麓书社, 1988: 240.

[13] 陈来. 有无之境: 王阳明哲学的精神 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2013: 190, 166, 167.

[14] 答伦彦式 [M] //王阳明全集(第 1 卷). 北京: 民主与建设出版社, 2014: 137.

[15] 书朱守谐卷 [M] //王阳明全集(第 1 卷). 北京: 民主与建设出版社, 2014: 204-205, 206.

[16] 书魏师孟卷 [M] //王阳明全集(第 1 卷). 北京: 民主与建设出版社, 2014: 207.

[17] 书朱守乾卷 [M] //王阳明全集(第 1 卷). 北京: 民主与建设出版社, 2014: 206.

Wang Yangming's Thought of "Intuitive Knowledge" and Its Moral Value

LV Benxiu

Abstract: "Intuitive knowledge" is the tenet of Wang Yangming's theory in his later years, and it is also his simplest summary of his own thoughts. The idea of "intuitive knowledge" is the inevitable result of the evolution of his own thoughts, but he has also experienced a difficult mental journey. "Intuitive knowledge" is derived from the combination of the concept of "knowledge" in "The Great Learning" and the concept of "intuitive knowledge" in "Mencius", and Wang Yangming gave it richer connotations. Wang's "intuitive knowledge" thought demonstrated the value of morality, established the status of moral subject, and promoted the unity of knowledge and action.

Key words: Wang Yangming, intuitive knowledge, unity of knowledge and action