

王阳明的良知学系统建构

吴震

摘要 阳明心学在某种意义上可称为阳明良知学。这一理论自成一套严密的系统，其中有层层良知概念环环相扣、彼此印证，如良知独知、良知自知、良知自觉、良知一念、良知无知等有关良知问题的论述构成有机的联系。对这些概念的丰富而又独特的内涵进行思想分析，可以发现，阳明良知学的理论建构凸显了良知自知理论在良知本体现实展现过程中的重要性；而良知自知等观念论述表明，良知不止是一种道德规范、判断标准，其本身作为道德反省意识更具有自反性、内在性、根源性等特质，从而使得阳明良知学极大地丰富了儒家心学传统及其修身传统的思想内涵。

关键词 阳明良知学 儒家修身传统 良知自知 良知自觉 良知一念

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(2021)01-0011-12

孟子首创的“良知”概念对儒家心学起到了理论奠基的作用，其含义既指“是非之心”的道德意识，又指“不虑而知”“不学而能”的道德直觉，而这种良知直觉能力不依赖于后天的经验意识。为论证上述观点，孟子在有关“孺子入井”的典型案例中，生动地描述了良知意识的运作机制，强调伴随良知意识的道德行为必源自“怵惕恻隐”之心的直接发动，而不能有任何其他的非道德动机——诸如“内交于孺子之父母”“要誉于乡党朋友”或“恶其声而然”（《孟子·公孙丑上》）等。根据孟子对人之为人的基本德性——仁义礼智的规定性描述，“恻隐之心”为“仁”，“是非之心”为“智”，故在孟子那里，良知不仅是一个有关是非的概念，更是一种基本的德性存在，其中内含“仁—智”合一的特质。推而言之，良知具有统括仁义礼智四项基本德性的特质，而且是区别于生物或动物等其他存在的依据所在，人若无此恻隐之心等本心，便是“非人也”（同上）。孟子有关良知的这些说法，构成儒家性善论的理论基础，揭示了“由心善证性善”（徐复观语）的重要理路。然而无论是“心善”还是“性善”，必涉及存在论意义上的良知如何证成等问题，因为任何一种意识都不能脱离人的存在而论，如果良知就是人的存在，那么，有关良知存在与道德意识之关系等问题则有待解决，而有关这一问题的系统理论建构要等到阳明学出现之后。

孟子的良知概念到了王阳明（1472—1529）那里发生了深刻的转化和拓展，发展出一套良知心学理论。尽管阳明晚年仍坚持孟子对良知的两项最原初的定义：“是非之心，不虑而知，不学而能，所谓良知也”（《传习录》中，179）^①，即坚持以是非之心以及“不学不虑”作为良知的的基本特质；然而，阳明学的良知论在肯定良知是一种道德意识的同时，发展出良知更是一种道德实在的观点，强调良知不仅是心体，更是犹如天理一般的存在——如良知即心体，良知即天理，这说明良知不仅是一种主观的道德意识，

^① 本文将成熟之后的阳明思想划分为两个阶段：从 1508 年龙场悟道至 1520 年提出致良知说为止设定为早年，此后直至逝世为止设定为晚年。数字为《传习录》条目数，依据吴震解读的《中华传统文化百部经典·传习录》（北京：国家图书馆出版社，2018 年）。

更是客观实在的理性本体——“良知本体”。^① 阳明基于良知本体的立场，进而展开了有关良知自知、良知独知、良知自觉、良知无知等一系列观点的论述。这些论述构成一套良知学系统，极大地丰富了儒家心学传统，并在本体工夫论领域建构了一套致良知工夫理论，对儒家修身传统作了深入的理论推进。以上这些良知论述构成了阳明良知学的一套理论系统，故在某种意义上，阳明学可称为阳明良知学。

问题由来

阳明良知学这一理论系统的关键在于良知问题。尽管良知似乎是一个不言自明的概念，但近年来有一些新的研究动向。有观点认为，阳明学意义上的良知不是一种单纯的以外物为对象的意念或意向，而是意识对自身的一种“自知”，质言之，是“一种对意念的当下直接的觉察”^②，它是内在于每个意念中的内在意识，又以良知本体为自身的根源和本质；并认定良知自知论对于审视中国心学传统具有独特意义。瑞士现象学家耿宁（Iso Kern）运用现象学的意识分析方法提出了上述论点并作了仔细论证。^③

的确，对阳明而言，良知不是一种有关事实的经验知识，也不是一般意义上的意识知觉，而是关乎良知作为一种道德理性如何挺立的问题，它更是阳明经历“千死百难”之后获得的一种生命体验。这发生于阳明 37 岁的“龙场悟道”，有迹象表明，当时阳明对良知即心之本体已有根本的了悟^④，只是将此诉诸文字并且理论化为“致良知”，则在十余年后的 49 岁之时。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。”^⑤ 这是阳明晚年的夫子自道，我们对此不必置疑。

龙场悟道三年后的 1511 年，王阳明在给朋友的书信中论及“不睹不闻”“戒慎恐惧”的问题，指出：“所谓寂然不动之体，当自知之矣。”^⑥ 这是阳明文献中第一次出现“自知”一词，尽管这里并未明确点出“自知”者的主体便是良知这层意思，不过就“寂然不动之体”而言，它显然指天命之性等本体意义上的性体；对此能有所察觉自省，则非一般意义上的自发式意向性意识所使然，而应当就是指良知本体才具备的意志能力，因为意志才能通过自我决定而表现为“戒慎恐惧”等实践行为。^⑦ 次年 1512 年底，阳明与其弟子徐爱的一段对话，则对良知作为“心之本体”的存在必展现为良知自知的问题有了清楚的表述：“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。”（《传习录》上，8）

在此，阳明首先肯定良知就是“心之本体”。所谓“本体”，在宋明理学的语境中，一般理解为本然状态或存在本质这两种含义。这里的“本体”系于良知这一主语之下，应指良知是构成意识（心）的本质

① 由于天理就是终极实体，故在阳明学，良知作为理性本体而发生了“实体化”的转向，参见吴震、刘昊：《论阳明学的良知实体化》，《学术月刊》2019 年第 10 期。关于儒家伦理与“道德实在论”的问题，详参黄勇：《道德实在论：朱熹美德伦理学的进路》，将刊行于复旦大学上海儒学院编《现代儒学》第七辑。而在日本哲学家井筒俊彦（1914—1993）看来，除了以禅宗为代表的大乘佛教以及老庄道家以外，包括伊斯兰教、儒教等在内的大多数“东洋哲学的各个传统”，其思想本色都属于“本质实在论”，参见赖住光子：《井筒俊彦と道元》，载安腾礼二、若松英辅编：《井筒俊彦：言語の根源と哲学の発生》，東京：河出書房新社，2017 年，第 156 页。

② 耿宁：《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》，北京：商务印书馆，2012 年，第 305 页。关于此书的评论，参见吴震：《略议耿宁对王阳明“良知自知”说的诠释——就〈心的现象：耿宁心性现象学论文集〉而谈》，《现代哲学》2015 年第 1 期。关于“良知自知”问题，另参见吴震：《〈传习录〉精读》第六讲第三节“良知自知”以及第四节“良知独知”，上海：复旦大学出版社，2011 年。

③ 参见耿宁：《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》，北京：商务印书馆，2014 年。此书较《心的现象》所提出的良知双义性，又进而提出了良知三义说：分别指向善秉性（早期），作为“是非之心”的道德意识（中期）以及作为本原知识的良知本体（晚期）。关于耿宁的这项研究引发了中国学界的一些批判性讨论，参见《哲学分析》2014 年第 4 期所收李明辉、林月惠、陈立胜等一组文章。

④ 陈立胜在批评耿宁的良知三义说有过度“分析”之嫌的同时，指出阳明其实在龙场悟道之际即已对良知本体有所体悟（见陈立胜：《在现象学意义上如何理解“良知”——对耿宁之王阳明良知三义说的方法论反思》，《哲学分析》2014 年第 4 期）。这个说法是成立的，因为良知作为存在与意识的整体是不可分割的，故对它的整体把握才是阳明思想成熟的根本标志。

⑤ 钱德洪：《刻文录叙说》，《王阳明全集》卷 41，上海：上海古籍出版社，1992 年，第 1575 页。

⑥ 《王阳明全集》卷 4《答汪石潭内翰·辛未》，第 147 页。

⑦ 阳明晚年对于这一点有了更清楚的自觉意识，他指出：“能戒慎恐惧者，是良知也。”（《传习录》中，159）意谓“戒慎恐惧”这一心理意识的意向性活动本身并不是良知。

实在^①，换言之，“心之本体”即心体，而心体即良知，这一良知存在表现出“自然知”的特征，所以阳明断言“自然知”便是不假外求的“良知”本身。对此若作概念化表述，即可说“良知自知”。理由很简单，作为“心之本体”的存在即是“良知”，故“自然会知”的“自知”主体必是良知本身。

那么，良知本体何以在“见父”“见兄”等伦理情境中，会当即不由自主地触发孝悌等道德情感的自知判断？这涉及“良知自知”究为何指及其相关的一系列理论问题。

知者自知

“良知”首先涉及何谓“知”的问题，故我们的话题有必要从孔子讲起，因为在孔子，仁与知作为一对概念，被屡屡提起，在孔门中有深入讨论。

在先秦时代，“知”的含义基本上有两种：一是心知义，涵指知觉、认知；一是德性义，通“智”字，如“是非之心，智也”（《孟子·告子上》）。众所周知，在《论语》“樊迟问仁”章，孔子在回答什么是“仁”、什么是“知”的问题时，分别用“爱人”和“知人”这两个说法进行了回应（《论语·颜渊》）。这里的“人”，是指与“己”相对的“他人”，或是指更宽泛的“他者”，孟子据此提出了“仁者爱人”的著名命题。如果说“爱人”是指对他人的“爱”，那么相应地，“知人”便意味着对他人的“知”，如此，作为德性的“知”展现为以他人为对象的德行。然而，根据《荀子·子道》的记录，孔子曾就何谓“知”和“仁”的问题，分别向子路、子贡、颜渊提问，三人的回答依次是：“知者使人知己，仁者使人爱己”；“知者知人，仁者爱人”；“知者自知，仁者自爱”。这里，子贡的回答几乎重复了孔子的原话，姑且不论；子路回答“知”是“使人知己”，意谓使人知道或了解“自己”，这个说法不见于《论语》，似是子路的独特见解。要之，对于上述三人的回答，孔子都作出了肯定性的评价，但其层次有高下之分，依次是：“可谓士矣”，“可谓士君子矣”，“可谓明君子矣”。^②可见，颜渊的答案赢得了孔子的最高赞赏。那么，“仁者自爱”且不论，“知者自知”究为何意呢？

从“仁、知”并列的语境看，这段对话中的“知”应是特指德性意义上的对是非具有认知、意识等能力，而不是指心理学意义上的感知或知觉等能力。故“知者自知”强调的是：“知”是反向自身的一种内含道德评价的认知和判断。故孔子对颜渊的自知能力及其道德品格极为赞许：“有不善未尝不知，知之未尝复行。”（《易传·系辞下传》）按王阳明的理解，此“知”必是良知无疑，因为只有良知才能真正使人做到自知己过，而且知之不再重犯第二次错误，这就需要道德之知的高度自觉^③，此即后面将涉及的良知自知、良知自觉的问题。

关于“自”字，不用多说，根据《说文·自部》的字义解释，指鼻之谓“自”，即“自己”之义，属反身代词，这是先秦时代的通行之义。依此，自知作为一种认知，它指向自身而又源于自身的意识发动。其中有两层含义：一是，自知仅指自己知道，如自己知道什么是“仁”——有关仁的事实性知识，或者自己知道应该怎么做到“仁”——有关仁的实践知识；二是，自知是指自己反向意识到自己内心发动的意向性活动，是一种根源于自己的内在意识，如自己能意识到内心不仅有“仁”的存在，更能觉察到“仁”（包括非“仁”）所展现出来的意识活动。大体而言，第一层含义属道德认识论，第二层含义涉及道德心

① 耿宁在解释阳明早年“知者意之体”这一命题时，认定此“知”作为“本原知识”，“就是意向的实体（根本实在：体）”（耿宁：《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》，第150页）。

② 《荀子·子道》的这段记述又见《孔子家语·三恕》，意全同，只是“知”作“智”字。关于历来存在的《家语》伪作说的问题，这里不论，目前通常认为《家语》为汉初至魏晋年间的孔氏后学的作品，参见李学勤：《竹简〈家语〉与汉魏孔氏家学》，《孔子研究》1987年第2期。就《家语》与《子道》篇的上述记录来看，两者必有共同的思想来源，应是出自孔门后学的记述，反映了孔子的思想。

③ 根据孔子对颜渊的上述评价，王阳明在1512年提出了一个惊世骇俗的观点：“颜子没而圣人之学亡。”（《王阳明全集》卷7《别湛甘泉序·壬申》，第230页）这一观点被认为揭开了“千古大公案”（王畿语）。然而这个说法其实隐伏着一个重要观念，即“良知”。这是因为阳明作出这一判断的主要依据是：“颜子有不善未尝不知，此是圣学真血脉路。”（《传习录》下，259）此处的“未尝不知”即阳明学意义上的良知自知（参见吴震：《心学道统论——以“颜子没而圣学亡”为中心》，收入《儒学思想十论——吴震学术论集》，孔学堂书局，2016年）。

理学及其与道德主体的关系问题。故第二层含义略呈复杂性：一方面，自知是指自己意识到自己的一种意识能力，另一方面这种自知的意识能力有别于外向性意识而必有根源性，是源自内心的某种存在（如良知实在）的意识动力。故自知是发自内心又反向自身的一种反向性意识，关注内心世界的活动正在发生或将发生什么，这就不同于一般意义上的以认知外物为主要的对象性意识，而这种对象性的认知活动所关注的问题是：这是什么。进言之，自知是自己内心意识一旦启动之后，即刻对这一行为意识做出反省自察，而这种反省具有内在性与当下性，因而是一种直接当下的自我反省意识。

当然，在先秦时代，“知”主要是指心知（如荀子或稷下道家等）的认知能力，这里不遑举例。然而，获孔子高度肯定的“知者自知”则表明：“知”既以自己为对象，同时又以自己为根源，凸显出“知”具有道德反省的反向性特征。那么，如果我们将“知者自知”置入孔子思想的脉络中，能否获得早期儒学的理论印证呢？事实上，在孔子的修身理论中可发现两个特殊概念与此密切相关，即“内自省”和“内自讼”。如：“见贤思齐焉，见不贤而内自省也。”（《论语·里仁》）此“内自省”就是指向内的自我反省，其意与“自知”相当接近。“内自省”无疑是内心反省，内含对行为意识的自我反思。但在孔子看来，要真正做到这一点其实相当难，他甚至悲观地断言：“已矣乎！吾未见能见其过而内自讼者也。”（《论语·公冶长》）这是坦承他从来没有见过一位能真正做到内自讼的人。

朱子释“内自讼”曰：“口不言而心自咎也”，并指出：“人有过而能自知者鲜矣，知过而能内自讼者为尤鲜。”^①这是说，一个人能真正自知其过错是很少见的，更何况知道自己犯错之后，能作出自我反省者则更为罕见。在此，朱子点出“自知”是“内自讼”的前提，表明他对孔子的“知者自知”说应有充分的肯定和了解，根据朱子的解释，我们也可理解孔子为何强调“知者自知”的思想缘由。

原来，源于自身而又反向自身的自知是通向“内自省”“内自讼”这类道德修身实践的重要前提。从意识分析看，这类道德反省的特征是根源于自己内心的“内自省”，是指向自身的自反性意识，又是内心意识在道德层面对自我的审视。无疑地，孔子的自省自讼构成了儒学修身学的重要传统，后为孟子心学所继承。如下所述，阳明学的“良知自知”论是对德性意义上的以自我为对象的自反性意识的独特思考，由此提出的致良知学说也是对儒学修身传统的理论拓展。

良知独知

应指出，自知已过而后内自讼的修身理论，可与孔子之后的儒家“慎独”学说联系起来看，于是可发现两者在指向内心专一这层意义上，存在理论相关度。重要的是，慎独说经由朱子再诠释，到了阳明学那里，出现了“良知独知”说，与“良知自知”共同构成了阳明良知学的重要内涵。因此，不妨从“慎独”谈起。

众所周知，《大学》《中庸》都有“君子慎其独”的“慎独”说，构成儒家修身学的重要传统。竹简和帛书的两部《五行》篇都有关于“慎独”的记载，有“慎其心”“独其心”之说^②，表明“慎独”指向内心活动。从哲学上对“慎独”说作出创造性诠释者非朱子莫属。他释“独”为“独知”，是儒学史上的一大创造性诠释。其释《中庸》“慎独”曰：“独者，人所不知而已所独知之地也。言幽暗之中，细微之事，迹虽未形，而几则已动，人虽不知而已独知之。”^③其释《大学》“慎独”亦曰：“独者，人所不知而已所独知之地也”，并指出：“欲自修者，知为善以去其恶，则当实用其力而禁止其自欺……然其实与不实，盖有他人所不及知而已独知之者，故必谨之于此，以审其几焉。”^④

细审之，朱子上述两段解释的核心概念无疑是“独知”，其中实已蕴含“自知”之意，突出了这种

① 朱熹：《论语集注》，见《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第83页。

② 魏启鹏：《简帛文献〈五行〉笺证》，北京：中华书局，2005年，第85、87页。

③ 朱熹：《中庸章句》，见《四书章句集注》，第18页。

④ 朱熹：《大学章句》，见《四书章句集注》，第7页。

“知”的意识活动具有“他人不知”而“己所独知”的重要特征。只是“知”者之主体为何，朱子并未进一步阐明，这是由于朱子并不承认“心体”是一种道德实在而成为“知”的主宰，在朱子看来，作为本体的心中之理或心中之性才具有真正的对意识活动的主宰性。^①与此不同，阳明早年在针对“戒惧是己所不知时工夫，慎独是己所独知时工夫”的提问时，就已明确指出：“只是一个工夫，无事时固是独知，有事时亦是独知……此独知处便是诚的萌芽，此处不论善念恶念，更无虚假，一是百是，一错百错。”（《传习录》上，120）将独知与儒家“诚”的观念联系起来，强调其具有贯穿“有事”和“无事”的人生一切活动过程中的特性，同时，阳明将独知工夫提到了“端本澄源”的高度，强调儒家工夫的“精神命脉全体只在此处”，而在此工夫过程中，“知”的地位被凸显了出来：“既戒惧即是知，己若不知，是谁戒惧？”（同上）这里，阳明将《大学》“诚意”与《中庸》“慎独”进行了关联，这与朱子的思路相近，然而不同的是：阳明对“是谁戒惧”的问题进行了追问，其答案只能是“已知”，即“自知”。关于这一点，到阳明晚年有了更为清晰的观念表达：“所谓‘人所不知而己所独知’者，此正是吾心良知处。”（《传习录》下，317）这是对朱子的“人所不知而己所独知”的解释，作了进一步的理论阐发，明确了良知意义上的自知才是慎独工夫之主体。

然而在阳明看来，工夫论中的意识指向及其是非判断活动不能脱离良知本体而言，本体作为一种实在，不是意识的反映对象，而恰恰是意识活动的主体，故晚年阳明是在本体论意义上强调良知意识具有自知和独知的特质，并在此脉络下，《大学》或《中庸》所阐发的儒家修身工夫的诚意或慎独才有可能。如此一来，自知和独知直接根源于良知本体自身，表明良知本身具有自反性意识或根源性意识的双重特征，而独知成了良知本体的直接规定。阳明晚年的两句诗便表明了这一点：“良知即是独知时，此知之外更无知。”^②“无声无臭独知时，此是乾坤万有基。”^③可见，作为独知的良知是唯一而绝对的，作为良知的独知是超越而存有的，至此，“独”字被阐发出一层唯一而又超越的意涵。

阳明由独知释慎独，进而以良知释独知，故良知就不再是一种单纯的意识，而是作为独知而存在的道德实体，由于独知是以自己为根源的，所以良知是“他人总难与力”（《传习录》中，145）、唯有自己才能觉察自己的一种“根本知”（王畿语）。从这个角度看，强调良知就是独知，凸显了阳明良知学的一个重要特色。关于这一点，阳明后学中的不少人物抱有共同看法，如再传弟子胡直就说：“‘独知’一语，乃千古圣学真脉，更无可拟议者……阳明先生虽忧传注之蔽，所云‘良知即独知也’，又岂能舍此而别为异说哉？”^④明末儒者刘宗周对阳明学虽然屡有批评，但他对“独知”概念却情有独钟，评价为“扩前圣所未发”^⑤。所以，若从广义宋明理学的视域看，“独知”观念可谓是贯穿朱子学与阳明学的一项重要共识^⑥，而这一共识的达成，显然与他们对孔子儒家开创的自省自讼的修身传统抱有共同的自觉承担意识有着莫大关联。反过来，我们也只有从这一历史语境出发，才能对阳明为何着力强调良知即独知的思想意图及其理论意义获得真切的认识。

良知自知

与朱子强调独知属于内心世界的心理认知活动不同^⑦，阳明在哲学上将独知与自知明确置于良知实在的理论框架中，良知既是一种独知的存在，同时又有自知的意识功能，两者互相蕴含，由良知是“人所不

① 参见吴震：《朱子思想再读》第三章《心是做工夫处——关于朱子“心论”的几个问题》，北京：生活·读书·新知三联书店，2018年，第102—163页。

② 《王阳明全集》卷20，第791页。

③ 《王阳明全集》卷20，第790页。

④ 胡直：《衡庐精舍藏稿》卷20《答程太守问学》，《四库明人文集丛刊》，上海：上海古籍出版社，1993年，第477页。

⑤ 刘宗周：《刘宗周全集》第2册《学言》，杭州：浙江古籍出版社，2007年，第419页。

⑥ 关于“广义宋明理学”的提法，参见吴震：《宋明理学视域中的朱子学与阳明学》，《哲学研究》2019年第5期。

⑦ 关于朱子学的“慎独”说，参见陈立胜：《作为修身学范畴内的“独知”概念之形成——朱子慎独工夫新论》，《复旦学报（社会科学版）》2016年第4期。

知而已所独知”，故必推出良知唯有自知的结论。当然，阳明从良知学的视域出发，其所谓“良知自知”，主要指向良知存在的作用形式，它源自良知本体，又意味着良知具有当下直接地意识到自己的直觉能力。此一直觉能力，好比“自家痛痒自家知”^①一般，不依赖于任何指向客观外物的认知活动，而是内心良知当下直接的反身意识。

上面提到，阳明在龙场悟道之际对良知问题已有根本了悟，直至 1520 年左右揭示了“致良知”三字诀，终于将良知概念理论化，在此后的居越讲学期间，阳明对良知自知问题更有深入的理论推进。质言之，与早期的良知论述有所不同，晚年阳明更强调在“良知即天理”的意义上，良知是一种理性本体，从而使良知发生了实体化转向^②；另一方面，良知本体又是“不离日用常行内”的现实存在，因而如何在良知发用的现实层面得以展现自身，就不得不作出回应。对此，阳明在 1526 年《答欧阳崇一》书信中，就“良知发用之思”的问题，指出：

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。所以认贼作子，正为致知之学不明，不知在良知上体认之耳。
（《传习录》中，169）

此处“自能知得”“自会分别得”“无有不自知者”三句话，无疑是“良知自知”的明确表述。而“自知”首先意味着在“良知上体认之”，若脱离良知本体，向外去追索意识活动的是非对错，则将导致“认贼作子”的严重后果，意思是说，这可能将各种“私意安排”等思虑情识认作良知本身。因此，“自能知得”“自会分别得”的“自知”必然根源于良知本体。为什么呢？阳明在最晚年的《大学问》中明确指出：

是乃天命之性，吾心之本体，自然灵昭明觉者也。凡意念之发，吾心之良知无有不自知者。其善欤，惟吾心之良知自知之；其不善欤，亦惟吾心良知自知之。是皆无所与于他人者也。^③

这里出现的两处“自知”，无疑是这段表述的关键词。阳明从“本体”讲起——从良知存在出发，根据本体具有“自然灵昭明觉”之特质，进而强调“意念之发”必然处在“良知无有不自知者”的主导之下；同时，良知存在超越意识层面的善或恶的经验规定，它只是对意念现象的善或恶作出评价或判断，这取决于良知自身拥有“无不自知”的裁决权。

进一步看，良知自知须以良知本体为根基，此自知不是一种意念活动发生后对此意识行为的第二次判断^④，而是基于良知本体的自然明觉——一种当下直接的、自然如是的明察明觉，其对象固然是“意念之发”，然其根源则在本体本身。由此，良知本体就必然表现为“是皆无所与于他人者也”的自知，而此自知便意味着良知本体自身意识到自己的一种“灵昭明觉”。

至此可以说，良知自知几乎是阳明良知学的必然命题。通常认为，致良知是阳明学工夫论的根本命题。然而相比之下，良知自知与致良知命题的侧重点有所不同，它告诉我们应当怎么做才是真正的致良知。因为良知自知有两层基本含义：既是对什么是良知作用形式的陈述性命题，同时又是对如何实现良知的的方法论命题。归根结底，基于良知本体“灵昭明觉”的良知自知，才是致良知工夫得以可能的实践命题。故从理论上说，良知自知固然是良知存在的本质规定，阳明在早期的良知学说中对此已有领悟，然而将此与致良知理论构成一套严密的系统，则是阳明晚年对良知学的理论推进。

事实上，若对上述良知自知的两层含义有真正的领会，那么，就能进一步了解致良知的根本旨趣无非就是“自致其良知”（《传习录》中，183），这是阳明晚年将自知与致良知合二为一个理论阐发，充分说明良知作为一种道德意识的本质特征就在于“自知”。关于此层义理，阳明后学中人更有理论兴趣，甚至得出“以良知致良知”“无工夫中真工夫”（王畿语）的结论。其实用阳明的话来讲，良知“自致”

①《王阳明全集》卷 20《答人问良知二首》，第 791 页。

② 参见吴震、刘昊：《论阳明学的良知实体化》，《学术月刊》2019 年第 10 期。

③《王阳明全集》卷 21，第 971 页。

④ 参见耿宁：《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》，第 182 页。

无非是良知“自然知”“自会觉”（《传习录》下，290）的另一种表述。其实质在于表明，良知自知自觉的能力源自良知本体而天然本有或自然如是，故良知学其实是一种直截了当的“易简之学”，这是由于良知无须依赖任何第三者，自知就是良知本身源源不断的动力。

那么，由良知自知何以表明良知学是一种易简之学呢？举例来说，如阳明晚年在重论“知行合一”之际，便明确指出这是因为“良知自知，原是容易的”（《传习录》下，320）。这里所谓的“容易”，不是指废除致良知的修身工夫或修身工夫不需要刻苦努力，而是说不必从“良知自知”以外的角度对“知行合一”命题加以概念论证，应将“知行”问题放在良知领域中来重新审视。在阳明看来，倘若不能真切地体认到这一点，就无法摆脱“知之匪艰，行之惟艰”这一历史上由来甚久的知行二元论的理论困境。据此看来，阳明在龙场悟道次年（1509）便在贵阳明确提出“知行合一”，正可表明当时阳明对良知存在以及良知意识的问题已有一定的理论自觉，因为在“知行合一”的命题中，此“知”若非作为良知的自知，则知行的合一问题便无从谈起。^①不过，晚年阳明对“知行合一”问题的思考又有新的思想转进，其相关论证已自觉转向良知自知的角度，因为良知自知贯穿于良知之行的始终，在阳明看来，一个人的行为不会是无缘无故的、缺乏良知主导的行为（除非是单纯的基于经验意识的行为），同样，良知存在也不是孤悬于人伦日常之外的概念假设，而必然落在人伦日用之内，自己意识到自己，并自己呈现自己，由此可以说，知行合一乃是阳明良知学的必然命题。良知自知说在晚年阳明的心学系统中具有重要的理论穿透力和整合度，它可以将阳明心学的三大命题——心即理（良知即天理）、知行合一（良知之知与良知之行）以及致良知（自致其良知）组合成一套理论系统。

总之，良知本体的自知自觉表明，良知具有内含评价机制的返向自身而又源于自身的独特本质，良知作为一种自知，不是单纯知识方面的自知，而是源自良知本体的实践意义上的自知，良知的所知所觉必内含一种道德评价，对是非善恶可作出直接的判断，这叫作“是的还他是，非的还他非”（《传习录》下，265）。因此，良知自知是道德理性的力量源泉，表现为好善恶恶的道德动力。从这个角度看，阳明学意义上的“自知”不同于现象学的“内意识”，因为这种“内意识”并不参与道德评价，也不与实践活动存在必然联系。^②但是，良知自知又的确是一种内化的意识能力，只是这种内化为道德意识的能力，需要长期刻苦的、不容间断的良知学意义上的精神修炼始有可能达成，始有可能使得良知本体表现出自然而然、本然如是的作用方式（自然会知的直觉方式）。

良知自觉

在阳明晚年的良知论述中，“良知自知”往往与“良知自觉”相提并论，构成了阳明良知学的一套术语。相对而言，一方面，自知概念的提出是为克服历来以知识为“知”的倾向，从而强调良知作为一种根源意识必有自反自省的能力，这一能力并不依靠思虑见闻的活动；另一方面，自觉概念的提出则在于强调，良知心体有一种根源于自身的明觉洞察之能力，它是良知意识活动过程中的一种洞察力。所以，晚年阳明强调，良知本体不仅具有返向自身意识的自知能力，还具有对“意之所向”的所有意识构成的行为事物都能当下作出“明觉精察”的判断。

从历史上看，孟子提出的“予将以斯道觉斯民也”“以先知觉后知，以先觉觉后觉”（《孟子·万章上》）的观点，体现出儒学具有强烈的入世精神和人文关怀。《说文》释“觉，悟也”。皇侃《论语义疏》引《白虎通》“学，觉也，悟也”之说，并指出：“言用先王之道，导人情性，使自觉悟也。去非取是，积成君子之德也。”^③可见，“觉”的基本义在于“学”和“悟”，而且是通向成就“君子之德”的重要途径。然而，阳明反复强调的“自觉”说显然是扣紧良知而言，特别与其晚年提出的“明觉”（明亮透彻的觉知）说有重要关联。

① 参见吴震：《作为良知伦理学的“知行合一”论——以“一念发动处便是知亦便是行”为中心》，《学术月刊》2018年第5期。

② 耿宁：《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》，第131页。

③ 皇侃：《论语义疏》，北京：中华书局，2013年，第2页。

其实, 早年阳明曾有取于朱子的以解释心之知觉功能的“虚灵知觉”这一概念, 并由此转化出“灵明”之概念, 用以界定“知是心之本体”的“知”字, 提出了“心之灵明是知”(《传习录》上, 78)的观点。1525年在《答顾东桥书》中, 阳明开始明确使用“虚灵明觉”的概念来解释良知: “心之虚灵明觉, 即所谓本然之良知也。”(《传习录》中, 137) 这里的“虚灵明觉”有两层含义: 虚灵指虚无空灵, 指良知本体的存在本质, 以有别于任何具体的经验物; 明觉则指心体所具有的明亮透彻之觉知能力, 指良知本体的作用方式, 以有别于任何对象性的经验之知。阳明后学注目于此, 称“虚灵”为良知之“寂体”, 而“明觉”为良知之妙用, 从而引发了有关良知本体虚灵明觉问题的更深一层的理论探讨, 例如, 知是知非之知究竟是根本知还是作用知等问题。^①

与虚灵明觉相关, 阳明又有“本体明觉之自然”(《传习录》中, 160)的说法, 用以描述良知本体的明觉洞察是自然而然的。不过, 须注意的是, 此所谓自然性内含不得不然、如其所然的必然性之含义, 正表明良知之明觉是一种自然之觉、本然之觉, 质言之, 是不得不然的自己意识到自己的一种“自觉”。阳明在1528年的《答聂文蔚二》书信中有一个新的表述: “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。”(《传习录》中, 189) 所谓“天理自然明觉发见”不同于“心之虚灵明觉”的说法, 突出了良知的自然明觉在根源上与天理的同—性, 旨在强调良知明觉源自天理, 这样一来, 良知就拥有了天理一般的敞亮明澈的特质, 这与晚年阳明再三强调“良知即天理”“天理即良知”的良知天理化即良知实体化的思路是一致的, 表明良知与天理本无间隔的理据就在于: 良知自然明觉就是天理自然明觉之“发见”。^②

于是, 良知本体具有自然明澈并能穿透一切意识活动而有所不知的洞察力。然而阳明的良知自觉论, 既根源于本体, 又展现为实践行为, 如同良知之体必展现为良知之用一般。阳明在讨论“七情”等情感欲望与良知本体的关系问题时, 指出:

七情顺其自然之流行, 皆是良知之用, 不可分别善恶, 但不可有所着。七情有着, 俱谓之欲, 俱为良知之蔽。然才有着时, 良知亦自会觉。觉即蔽去, 复其体矣。此处能勘得破, 方是简易透彻功夫。(《传习录》下, 290)

一般而言, 良知本体圆满具足, 本无善恶之别, 顺此发用而展现的“情”亦同样如此, 故情感本身并不一定意味着“恶”, 问题出在良知本体受到了遮蔽, 而“良知之蔽”必另有缘由。例如, 在情感发动之际, 执着于某些外源性的东西, 或受物欲等因素的牵引, 遂使情感发生偏差, 此谓“有着”。故须“破执”才能消解良知之蔽, 而其关键就在于“良知自觉”。阳明断言良知一觉便可“觉即蔽去”, 同时意味着本体恢复。

然而问题是, 假设良知一觉便可消解良知之蔽, 良知本体即刻得到恢复, 那么, 儒家工夫论系统中的诸多具体工夫又如何得以落实?“觉即蔽去”的“即”字若指倏忽瞬间之意, 其间的时间差几乎可以忽略不计, 那么, 良知之蔽、良知自觉、觉即蔽去、本体光复这四个阶段的过程是否同时发生而又何以可能? 其中的关节处无疑在于, 如何理解“觉即蔽去”的问题。关于这一问题, 我们可从阳明学的“良知一念”的角度来进行思考, 因为自知自觉、觉即蔽去跟“一念本心”的问题有重要关联。

① 这里仅举两例, 江右王门的归寂派代表人物聂豹对王畿的一项指控: “窃疑其以灵昭发见为良知, 则今之知觉为良知者, 实本于此。”(《聂双江先生文集》卷10《答戴伯常》, 明刊云丘书院藏本, 第52页) 江右王门传人邹元标亦说: “近世学者以知是知非为良知。夫是非炯然, 且从流于情识而不自觉, 恶在其为良知?”(黄宗羲:《明儒学案》卷23《江右王门学案八·邹元标讲义》, 北京: 中华书局, 1985年, 第544页) 所谓由灵明流转而来的“情识”, 盖指落入情感意识层面的一种知觉, 显然已非良知本身。明末不少儒者曾批评阳明后学存在两大弊端: “玄虚而荡”和“情识而肆”(刘宗周语)。前者指空谈本体而忽略工夫之弊, 后者则指见在良知或见成良知说(如王畿、王艮之流)的倡导者。此不具论。另可参见顾宪成在《小心斋札记》(台北: 广文书局, 1975年影印本)卷11中对王畿“见成良知”说的批评。

② 最近陈来在其发表的新作《王阳明晚年思想的感应论》(《深圳社会科学》2020年第2期)一文探讨了阳明晚年的“明觉感应”说, 认为阳明的这个说法突破了早年或中年提出的“物者意之用”“意之所在便是物”的意向性观点, 重建了良知的感发与明觉互相蕴涵的感应性结构, 指明这一结构具有物感良知、良知应感的特征, 而阳明晚年的良知感应论包含了对由明觉建立感应关系之对象的实在性的肯定, 具有重要理论意义。这一有关阳明晚年良知学的新探讨值得关注。

良知一念

王阳明早年在著名的“去花间草”章，涉及善恶究竟在物还是在心的问题，阳明指出，如果将善恶落在物上看，那么，这就是“躯壳起念”。一个人的意识活动如果不是源自心体的直接发动，而是任由源自身体之意欲摆布的话，这就使善恶“皆由汝心好恶所生”，一个人的好恶之念决定了“好恶”对象的善或恶。但是，从根本上说，物或心之本身无所谓善也无所谓恶，善恶无非是一种人为设定的价值观念，一个人的意识或行为，之所以会产生或善或恶之可能，都是由意欲活动所导致的。在阳明看来，就本体而言，心体本身是无所谓善也无所谓恶的，从而提出了“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动”的观点；当然，任何一个身处现实中的人很难永远使自己的心体保持纯粹的状态，可能唯有圣人能做到在心体上“无有作好，无有作恶，不动于气”（《传习录》上，101）。这里的“作好”“作恶”的说法便涉及“念”的问题。

一般而言，念是一种对象性的意识活动，无论是经验意识还是良知意识，都不得面临意识活动的萌发、流转或展开。念作为意识现象，含有意念、意欲等含义，其本身固无所谓是非善恶的道德本质属性，但它又不得不在是非善恶的经验世界中流转不息，故其趋向必落在是非善恶之中，需要良知加以严密审察，阳明说：“意与良知当分别明白。凡应物起念处，皆谓之意。意则有是有非，能知得意之是与非者，则谓之良知。”^①这里的“意”亦即“应物起念”的意思。对阳明学而言，念是伴随人之一生而无法避免的意识现象，其中既有源自心体的“本体之念”，又有萌发于感官欲望的“躯壳起念”。相比之下，阳明显然更注重如何将“念”收归于“心体”之上，故其晚年更强调“一念良知”“本体之念”“念念致良知”（《传习录》下，222）等一系列说法，表现出对意识如何由良知本体直接转化而出之问题的深切关注。阳明认为，良知作为一种心体存在，它本身是变动不居而又生生不息的，必然展现为“念念不息”，好比“天机不息”一般，它是永恒不止、源源不断的意识过程，所以说良知一念“一息便是死，非本体之念，即是私念”（《传习录》下，202）。据此，良知工夫也就是在本体之念的观照下，处在念念不断的连续过程中。

对阳明学有深刻领会的王畿非常重视“良知一念”的问题，他屡屡强调“一念自反，即得本心”^②之说，这构成了王畿思想的一个标志性观点。不过根据王畿的转述，他指出这原是王阳明在1527年9月离开绍兴、王畿等一众弟子送别至严滩时，阳明向其弟子所说的一番“申海之言”：“……虽昏蔽之极，一念自反，即得本心，可以立跻圣地。”^③这个转述是否确凿，现已无法考证，证诸阳明的言论，这个说法应当与阳明所说的“觉即蔽去，复其体矣”的观点在理路上是相通的，甚至可以说，这是“良知自觉”说的一个必然推论。当然，“一念自反，即得本心”的说法存在更复杂的义理问题，因为与此相关，还有诸如“一念入微，归根反证”“一念入微，自信自达”^④等命题，也牵涉如何理解良知一念或一念灵明^⑤的理论问题。归结而言，如何在人情事变、意识流转的过程中，使得良知一念不迷失方向，对自我心体的一念灵明保持“自信自达”的坚定信念，这才是真正落实良知实践的关键。如果说“良知一念”或“本体之念”是关乎良知本体的分析概念，那么，“一念自反”或“归根反证”则是彻底的实践命题而非分析概念，因此也就无法运用分析论证的手法来进行“概念传达”。^⑥

①《王阳明全集》卷6《答魏师说·丁亥》，第217页。

②《王畿集》卷8《意识解》，吴震编校整理，南京：凤凰出版社，2007年，第192页，等。

③《王畿集》卷16《书先师过钓台遗墨》，第470页。

④《王畿集》卷15《趋庭漫语付应斌儿》，第440页；《王畿集》卷11《与罗近溪》，第295页。

⑤“一念灵明”见《王畿集》卷7《龙南山居会语》，第167页。

⑥ 耿宁在《我对阳明心学及其后学的理解困难：两个例子》一文中所列举的两个“理解困难”的例子之一便是王畿的“那八个字句”（按指“一念自反，即得本心”），参见其著：《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》，第487页。其理由是作为现象学家的他可以采用现象学的意识分析方法来实现有关阳明心学的“概念传达”，但他自称由于自己并不是一个心学实践者，故对于“一念自反，即得本心”的“修行语式”的观念表述无法获得真正的了解（参见上引吴震有关耿宁此书的“书评”）。李明辉则认为，耿宁之所以难以理解王畿的这个观点，其主要原因恐怕在于他对王畿与罗洪先等人的思想论辩进行评估之际，其立场“似乎倾向于罗念庵等人的观点”的缘故（李明辉：《耿宁对王阳明良知说的诠释》，《哲学分析》2014年第4期）。这个分析虽有一定道理，但似乎仍未切中耿宁对阳明学的工夫语之所以存在“理解困难”的真正要害。

王畿的所谓“一念”是指源于良知心体的本原性意识，是心体当下直接的展现，这一本原意识才最具根源性和真实性，故“一念”可谓“真念”；与此相对的则是意识流转之后的“二念”“三念”等“杂念”现象。王畿以孟子所说的“孺子入井”这一著名典故为例，指出：“今人乍见孺子入井，皆有怵惕恻隐之心，乃其最初无欲一念。”此恻隐之心就是具有根源义的“无欲一念”，即不与任何私欲牵涉的本体之念；相反，“转念则为纳交要誉，恶其声而然，流于欲矣”^①的“欲念”。

可知，根源于良知心体的“一念自反”，其实与阳明的“本体之念”“良知自知”等观点在理路上是一致的。须指出的是，王畿强调“只默默理会当下一念”^②，这一说法并不意味着当下一念是通过对意念发生之后的第二次反思——这种反思与良知一念的当下性必然发生间隔（即便是非常细微的时间差），所谓当下一念是指立足于“一念”而即刻返回自身的意识本源，故它是内在意识的自反自觉，由此一念之发动，便可“即得本心”或“归根反证”。由此可知，王畿所言“一念自反，即得本心”无非是对阳明“觉即蔽去，复其体矣”之说的另一种表述，两者在内涵上是完全一致的。

然王畿在良知实践问题上特别重视“一念”，他以“见在心”区别于“将迎心”，认为立足于“见在良知”的“见在一念”以呈现良知本身，由此排除“心随物转”等意念的干扰，更可进至“一念万年”^③的境地。王畿的这些说法应当是对阳明良知学的理论拓展。劳思光指出，如果欲为阳明学的致良知学说在理论上“进一解”，那么，可以说致良知正是要透过“念念不息”以显示良知的主宰性，在无穷的世界历程中“念念不息地求正”，使得每个工夫段落都成为“良知念念不息的开拓”，而这才是“阳明工夫论的真宗旨所在”。^④这个论断是精到的。其实，王畿思想的核心工作便是试图证成这一点。

总之，由良知一念而进至于念念致良知的工夫论述，表明良知实在就呈现在持续不断的念念不息的过程中，因此，良知一念无非是良知本体直接发动的一种自觉，更重要者，这种自觉又展现为“念念不息”的永恒过程，王畿所谓“一念万年”亦即此意，由此显示“一念自反”可以克服有限的人心存在而直达无限的良知本体之境界。王畿为其“一念自反，即得本心”的工夫论主张寻找本体论依据，进而提出了“以无念为宗”^⑤的思想观点，须注意的是，这里的“无念”概念，其实是一种遮诠的说法，旨在主张排除各种见解意识的纷扰，并不意味着对“念”之本身的全盘否定，因为“念”作为意识活动之现象，其事实本身是无法回避的，问题在于如何通过“一念自反”的精神修炼，最终实现“念归于一，精神自不至流散”^⑥的境地，才是王畿思想的一个核心关怀。然而所谓“无念”，必然涉及良知“无知”等理论问题，这是下一节我们将要探讨的主题。

良知无知

上面提到，根据阳明“自致其良知”的理论，可推出“以良知致良知”的结论。尽管阳明并未说过“以良知致良知”，这是王畿根据阳明的良知自知论而提出的命题。其实，“以良知致良知”的真实含义，也就是阳明学的“即本体便是工夫”之意，要求立足于良知本体以落实良工夫，从这个角度看，王畿的这一命题是对阳明良知学的深刻阐发。更重要者，在此命题的背后存在诸多义理问题，主要涉及良知本体论意义上的“良知之虚”“良知之无”（《传习录》下，269）、“良知本无知”而又“无知无不知”（《传习录》下，282）等阳明学命题如何阐释的问题。

不难发现，“虚无”是上述这些命题中的一个关键词，或可归结为“无”一个字。所谓以良知致良知，其实是由良知本体本无一物的虚灵特质所决定的，因其虚灵，故在本体上无从着手。王畿有见于此，

①《王畿集》卷5《南雍诸友鸡鸣凭虚阁会语》，第112页。

②《王畿集》卷16《万履庵慢语》，第462页。

③《王畿集》卷16《水西别言》，第450页。

④劳思光：《王门功夫问题之争议及儒学精神之特色》，《思辨录——思光近作集》，台北：东大图书公司，1996年，第93页。

⑤《王畿集》卷15《趋庭漫语付应斌儿》，第440页。

⑥《王畿集》卷15《趋庭漫语付应斌儿》，第440页。

故有“无工夫中真工夫”^①“不犯做手本领工夫”^②等说。对此，王畿的诤友罗洪先尖锐指出：王畿所说的工夫，实质上“却无工夫可用，故谓之‘以良知致良知’”^③。意外地，对王畿此说，罗洪先有很高的评价：“龙溪此言，乃其一生超悟处。”^④意谓这是王畿思想对阳明学的终极领悟。这个结论是确切的。

的确，王畿所谓以良知致良知，意指本体上无工夫可用，这是汲取阳明的“心之本体原无一物”（《传习录》上，119）、“良知本无知”“无知无不知”等良知无知论而必然得出的推论。^⑤他强调即本体而用工夫必须从“先天心体上立根基”，使心体保持“一念”“无念”“屡空”这一“先天心体”的本然状态，以使心体“无些子虚假”“不以意识掩和其间”^⑥，并将一切“凡情窠臼”“意见途辙”，“彻底扫荡，彻底超脱”^⑦，由此才能回归良知无知的本真状态——良知本体如其所是的本然状态。

事实上，阳明良知学的“良知无知”说，存在两个基本预设：一是“良知虚灵”，二是“本体不可说”。强调“虚灵”的理由在于：为使良知明觉得以充分发挥，对任何意念活动都能即刻自省自察，就必须对由心转意的意念层面做一番返本归源、扫除廓清的工作，因为心体的现实展开往往容易发生偏差，而导致这些偏差的原因可能很多，如“闲思杂虑”等简直不胜其烦，为使意念回归心体虚灵状态，以便蓄势待发，而后发无不中，故阳明强调良知本体“本来无一物”，其本身就像“太虚”一般。王畿及其论敌聂豹都承认这是指“良知本虚”，只是后者将“寂体”与“明觉”分为两截，以为有时段上的差异，而殊不知两者其实是体用一源的体用论问题，故遭到王畿等王门后学的普遍反对，反映出良知无知说的理论重要性。^⑧

关于“本体不可说”，自从宋儒程颢提出“人生而静以上不容说”以来，便受到宋明儒者的普遍关注，如朱子曾说“不容说处即性之本体”^⑨，“性是太极浑然之体，本不可以名字言”^⑩。在此意义上，他认同孟子的即情言性的思路，但也坦率指出孟子论性“亦不曾说得性之本体是如何”^⑪。按照同样的思路，在本体论问题上，朱子认为作为终极实在的“太极”（亦即理），我们也无法用语言来加以规定，故不得已只能用“无极”这一“形容词”来加以描述，而不得不说“无形而有理”（朱子语），其意是说，理虽是“实有”，但其本身又非一物，故无法用名词概念来强行规定。

关于本体如何言说的问题，阳明也有理论关切和重要的回应。他早年曾从理气论的角度，肯定“无善无恶者理之静”（《传习录》上，101），并从心性论的角度提出“心之本体本无一物”（《传习录》上，119），及至晚年揭示“四句教”之后，则从本体论出发，提出“无善无恶心之体”命题，同时也强调“无善无不善，性原是如此”（《传习录》下，273）等观点。这些观点都旨在揭示，良知实在的终极性与语言描述的有限性之间存在一种难以化约的紧张关系，故良知本体虽是一种实有，但其本身又是一无所所有，没有任何经验物可以限定它，也无法用任何语言来规定它，不得已只能说“良知本无知”“无知无不知，本体原是如此”（《传习录》下，282）。必须指出，阳明这是在强调心体之“无”可以超越概念言说，从而达至超越经验现象对待之“化境”，是对良知的精神境界的一种设定，同时，良知无知又是指向本体的一种论述，构成阳明良知学不可或缺的重要一环。

①《王畿集》卷6《与存斋徐子问答》，第146页。

②《王畿集》卷6《致知识辩》，第134页。

③罗洪先：《念庵罗先生文集》卷3《与双江公》，雍正元年刻本，第79页。

④罗洪先：《念庵罗先生集》卷12《甲寅夏游记》，万历四十五年刻本，第45页。

⑤参见吴震：《阳明后学研究》（增订本）第一章“无善无恶——阳明学‘四句教’诠释小史”，上海：上海人民出版社，2016年，第53—124页。

⑥《王畿集》卷1《三山丽泽录》，第13页。

⑦《王畿集》卷9《答季彭山龙镜书》，第215页。

⑧参见吴震：《阳明后学研究》（增订本）第三章“聂双江论”，第163—214页。

⑨朱熹：《朱子文集》卷46《答黄商伯》四，《朱子全书》第22册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第2130页。

⑩朱熹：《朱子文集》卷58《答陈器之》二，《朱子全书》第22册，第2778页。

⑪朱熹：《朱子语类》卷59，北京：中华书局，1986年，第1376页。

简短结语

对阳明良知学而言,良知是如同天理一般的本体实在,它是无形无象、超越经验因而无法言说的,其特征可用“无知”来表述。但良知更是一种内含道德价值的、根源于良知本体的内在意识,其内涵极其丰富,可从多角度加以审视,而其理论构造则由各层良知概念环环相扣而呈现出严密的系统性,这是孟子开创良知学说以来所未能获见者也,尽管另一方面,这一阳明学意义上的良知学略呈义理的复杂性,还有待深入的理论挖掘。

大体而言,在阳明那里,良知已不再是单纯地作为是非之心的道德意识,而是一种无须假借、只有自己知道自己的独知以及当下直接的自知,具有自知自觉之能力的反向性、内在性和根源性之特征。由于良知本身必是一种实在或本体,故良知自知或良知自觉也必然是源于良知本体自身,是自己就能决定自己的道德意志。与此同时,有关良知一念、本体之念的观点阐发,以及在此基础上而强调的“念念致良知”工夫的展示,表明良知存在以及致良知工夫,是一不间断、自不容己的意识呈现的永恒过程,从而使得良知自知、良知自觉的自反性意识成为良知本体源源不断的动力所在。在意识一旦启动的任何时刻,都无法逃脱良知这一内在意识的当下直接的觉察。在这个意义上,良知自知理论必要求立足于当下,以良知本体为根基,听从本体的指引和范导,才能从根本上彻底根除落在现象层面的种种思虑杂念的干扰,以使自足圆满的本体得到充分展现。

要之,王阳明重建了以良知本体为根基,以良知自知、良知自觉为特质的良知学,赋予了良知学以一种新的理论意义,极大地丰富了儒家心学传统及其修身传统的思想内涵。可以说,阳明良知学通过理论重建,使得“良知”不仅构成人之为人的存在本质或判断行为是非的“自家准则”(阳明语),更重要者,揭示了“良知”作为一种道德意志具有自我作主而又念念不息的实践意义。由此,良知意志不是孤悬于情感或欲望之上或之外的只具形式义的道德律令,而可以与道德的情感和欲望实现合一。

(本文为国家社会科学基金重大项目“多卷本宋明理学史新编”(17ZDA013)的阶段性成果)

(责任编辑:盛丹艳)

On the Systematical Construction of Yangming's *Liangzhi* Theory

WU Zhen

Abstract: Wang Yangming's theory of mind can be called Yangming's *liangzhi* theory in a sense. This theory forms a rigorous system, in which layers of concepts of *liangzhi* are linked and corroborated by each other, such as *liangzhi duxi* (*liangzhi* can be attained alone), *liangzhi zizhi* (*liangzhi* is self-knowledge), *liangzhi zijue* (*liangzhi* is self-consciousness), *liangzhi yinian* (*liangzhi* is one-thought), *liangzhi wuzhi* (*liangzhi* is full knowledge) and so on, forming an organic set of theoretical links. When we explain the rich and unique connotations of these concepts, we can find that the theoretical construction of Yangming's *liangzhi* theory highlights the importance of *liangzhi zizhi* in the process of realizing the *liangzhi benti* (the substance of *liangzhi*), and the *liangzhi zizhi* shows that *liangzhi* is not only a moral norm or judgment standard, but also has such qualities as self-reflexivity, inwardness, and rootedness as moral introspection, thus making Yangming's *liangzhi* theory greatly enrich the ideological connotations of the Confucian tradition of spirituality and its tradition of self-cultivation.

Key words: Yangming's *liangzhi* theory, Confucian tradition of self-cultivation, *liangzhi zizhi*, *liangzhi zijue*, *liangzhi yinian*