

从现象学看王阳明“知行合一”说的本质

董明来*

[内容提要]

王阳明“知行合一”说中的“知”和“行”，都是对情感意向性的描述：前者指向情感行为的表象特性，后者则强调一种伦理的“好恶”性。这个命题首先指伦理性的情感意向与作为其基础的表象之间的结构同一。所谓的“知行本体”，就是指合乎儒家伦理规范的、对事物的情感性表象。同时，本文从胡塞尔关于意义与知识的理论出发，分析阳明所关注的“知行隔断”问题。知识的对象乃是在文本中被表达的命题，其相应的行为不是情感行为，而是判断和含义意向。这种关于文本和命题的意向性，可以脱离对被判断之物的感知和情感而独立进行，甚至扩展和延续。“空讲天理”，主要就是指对儒家文本之阅读的不断绵延，以及对具体情感行为的悬置。从而，“知行合一”说的工夫论意涵，就是强调情感性的格物诚意，在方法上优先于“读书明理”。

[关键词]

王阳明；现象学；胡塞尔；知行合一；知行同构体

* 董明来，四川大学文学与新闻学院副教授，哲学博士。本文系国家社科基金青年项目“文艺符号学的现象学基础研究”（19CWW003）和四川大学中央高校基本科研业务费项目“王阳明工夫论的现象学分析”（skbsh 2019-51）的阶段性成果。

在当代学界，王阳明研究的一个重要议题，是“知”这个概念的哲学本性。20世纪80年代以来，拥有英美分析哲学背景的众多学者对此议题讨论颇多。^[1] 本文的目的，则是以胡塞尔先验现象学为参照，描述“知”与“行”在意识之中的结构性关联，从而澄清阳明所理解的“知行”与“读书明理”之间的工夫论关系。本文认为，“合一”的本质乃是“同构”；也就是说，“知”与“行”乃是同一个结构的不同面相。本文把这个自我同一的结构称为“知行同构体”。

一、作为情感意向性的“行”

阳明的知行合一说，是不少英美学者关心的题目。这些研究者大多把“知”翻译成 knowledge，把“行”翻译成 action。也就是说，他们大部分把“知”理解为知识，把“行”理解为行动；从而，知行合一说的关键问题就转化为认知性的知识与实践性的行动如何同一的问题。杨小梅正确地指出：“没有人否认把知识应用于行动的重要性。但是声称知识与行动的同一起是另一回事。”^[2] 也就是说，虽然正确的行动离不开相应的知识，但是拥有知识者可能选择不根据知识做出正确选择。前面已经提到，有英美哲学背景的学者们基本上是从知着手，讨论各类不同于单纯认知知识的知识类型。在他们看来，把“行”理解为行动，似乎是显而易见的。但正如不少学者们正确地指出的那样，实际上，阳明的“行”这个术语，至少不单纯指行动，而是可能指意念。^[3] 这一解读的文献基础显然是下面一条关于知行合一的核心材料：“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。”^[4] “念”可以潜伏在“胸中”，这意味着它是属于意识的。

[1] 参见 A. S. Cua. *The Unity of Knowledge and Action: A Study of Wang Yang-ming's Moral Psychology* (Honolulu: University Press of Hawaii, 1982). Warren G. Frisina. *The Unity of Knowledge and Action: Toward a Nonrepresentational Theory of Knowledge* (New York: State University of New York Press, 2002).

[2] Xiaomei Yang. *How to Make Sense of the Claim "True Knowledge Is What Constitutes Action": A New Interpretation of Wang Yangming's Doctrine of Unity of Knowledge and Action*. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 2009 (8): 173.

[3] 参见劳思光：《新编中国哲学史》第三册，广西师范大学出版社2005年版，第329页。

[4] 陈荣捷：《传习录详注集评》，台湾学生书局1983年版，第302-303页。

在另一个场合，阳明将“念”描述为好恶：“人一旦一念善，便实实是好；一念恶，便实实是恶；如此才是学。”〔1〕如此一来，阳明所说的“克去”，乃是指对治不善的好恶。而好恶的本质，又被阳明理解为“意”：“如一念发在好善上，便实实落落去好善。一念发在恶恶上，便实实落落去恶恶……故欲正其心在诚意，工夫到诚意始有着落处。”〔2〕根据这段材料，“克去”不善之念的过程，就是诚意。而诚意工夫的核心，在于“有所着落”。根据阳明的意-物理论，意念的着落处，显然就是“物”。在当代，阳明体系中的意-物关系与埃德蒙德·胡塞尔（Edmund Husserl）现象学中意向性关系在结构上的类似之处，已经是一条学界通识。巧合的是，在胡塞尔本人的思想中，好恶确实是意向性的一种特殊形态，且此特殊形态又恰好有着深厚的伦理学意味。笔者认为，对好恶意向的现象学分析，能够让知行同构体作为直接经验的本质明确地显露出来。

好恶是一种情感或曰情绪现象。而好色之好、恶臭之恶，又可以被理解为某种价值。在胡塞尔的伦理学体系中，价值与情感问题亦紧密相连。情感与价值通过“情感意识”而与彼此相关联。此情感意识乃是一种估价行为。情感行为乃是对其意向对象的喜好或者厌恶。有着积极价值之对象与喜好的行为有着意向性关联，有着消极价值的对象则被意向性地厌恶。要注意，虽然胡塞尔说普遍性的价值与非价值在行为中被“给予”，但是他实际上并不认为这些作为本质的价值及其反面乃是情感性行为的意向对象：“可以说，只要表象携带着情绪性的色彩呈现给我们，我们就在进行对象化（的行为）。令人愉悦之物在玫瑰色的光中呈现，而令人不悦者则呈现于令人不悦的光中，如此等等。”〔3〕作为所思而被对象化者，并非“玫瑰色的光”本身，而是“被此光所晕染之物”。也就是说，令人愉悦这一价值乃是对象的一个属性或者说品质，而此对象乃是被喜好者。同时，根据上一段引文，有着如此这般之价值属性的对象乃是被表象的。

早在《逻辑研究》中，胡塞尔就指出了表象乃是对于任何外部事物之意向性

〔1〕《王阳明全集》，上海古籍出版社2014年版，第1293页。

〔2〕陈荣捷：《传习录详注集评》，台湾学生书局1983年版，第368页。

〔3〕Edmund Husserl. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, ed. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988: 86.

结构中最为基础的部分，它标明了“进行对象化之行为的种类”，而这类行为所构建者乃是“纯然物”。在表象之上，可以有更高的行为层次被“添加”，而在它之下，则是被称为“质素”的质料之流——后者不是行为，而只是表象或者“高级”行为所利用的“材料”。〔1〕此意向性的层级结构同样也是情感行为的结构。胡塞尔认为，表象本质上内在于情感，而不是在时间上先于后者，因为纯粹表象乃是情感行为的基础，而后者则将此基础包含在自身之内。〔2〕换句话说，在每一个情感性的意向性行为之中，都有一个能思的部分，此部分的功能就是将被喜好或者厌恶的对象表象为一个自我同一的对象。此自我同一的对象在不同的情感行为中，会成为有着不同价值色彩之对象的必要条件，或者说“对象之核”。显然，有着不同“价值色彩”的对象，可以拥有同一个对象之核——一事物，作为被表象的对象，可以有时被喜好，有时被厌恶。我可以厌恶烫人的火焰，也可以喜好它给予我的温暖；但是倘若我不曾通过表象将之把握为一团有着如此这般的光亮、温度和跃动的“同一团火”，那么我就说不上喜好还是厌恶什么了。要注意，在胡塞尔的体系中，表象之“先于”情感行为，乃是在逻辑的意义上，而不是时间的意义上。也就是说，我不必要在时间上先通过作为独立行为的“纯然表象”把握“纯然的火”，然后才开始我对它的厌恶或者喜好——我可以“直接开始”情感性地体验此火，而在此体验中，表象的必要性是一种结构的必要性。在情感行为中，对象通过底层的表象被直接地呈现。

根据此现象学洞见，有关阳明知行合一说的另一条重要材料就可以获得更加明确的阐释了：“爰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。’爰曰：‘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：‘……故《大学》指个真知行与人看，说如好好色，如恶恶臭。见好色属知，好好色属行。只见那好色时，已自好了；不是见了后，又立个心去好。闻恶臭属知，恶恶臭属行。只闻那恶臭时，已自恶了；不是闻了后，别立个心去恶。如鼻塞人虽见恶臭在前，鼻中不曾闻得，便亦

〔1〕 参见胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆1996年版，第213-214页。

〔2〕 胡塞尔：《逻辑研究》，倪梁康译，商务印书馆2019年版，第820页。

不甚恶。亦只是不曾知臭。’”〔1〕在这里，阳明明确地将“知行本体”理解为“好好色”“恶恶臭”。更重要的是，阳明强调，对恶臭的嗅闻和厌恶是同时的。而根据上面的现象学分析，二者之所以必须同时，是因为二者在意向性结构上有着同一的关系：所有对恶臭的厌恶必然是一种特殊的，有着“更高层次”之行为结构的嗅闻，因为嗅闻之本质不是别的什么，而只是对于有着气味的外部事物的表象。从而，作为“念”或者“意念”的“行”，就可以被恰切地描述为情感意向性行为；通过此行为，有着一定“美丽”或者“难闻”之“价值品质”的对象被建构起来。因而可以说，知行合一说中的“行”，乃是对具体对象的好恶；此类好恶未独立于感知之外，而是把感知包含在自身之中。知行合一之“合一”，是说二者都可以用来描述同一种意向行为的本质结构。

二、“知”作为情感经验环节

前面提到过，行之所以可以被理解为情感意向性，从文献证据的角度来说，是因为阳明将之规定为“念”，而“念”又可以是好恶。同时，阳明又将知描述为视见和嗅闻。二者的现象学本质，乃是“同时”地被好恶所包含在自身之内的表象。如果“知”指的是这类感知经验，那么它就在结构上被“行”作为自身之基础而包含在内了。在给顾璘的信中，阳明又提出，“知之真切笃实处，即是行；行之明觉精察处，即是知”〔2〕。也就是说，“知”构成了知行同构体中的表象基础部分，“行”则描述了知行同构体之为情感意念的一面。但实际上，阳明对知行同构体中“知”的理解，似乎更为复杂。他虽然认为单纯的经验就可以被称为知，日常生活中并不存在那种在情感上绝对中立的、科学感测式的纯表象；相反，人们总是情感性地浸润在对物的经验之中——从阳明的儒家立场出发，这些情感经验总是有着伦理的意义：“夫人必有欲食之心，然后知食。欲食之心即是意，即是行之始矣。食味之美恶，必待入口而后知。岂有不待入口，而已先知食味之美恶者邪？必有欲行

〔1〕 陈荣捷：《传习录详注集评》，台湾学生书局1983年版，第33页。

〔2〕 陈荣捷：《传习录详注集评》，台湾学生书局1983年版，第166页。

之心，然后知路。欲行之心即是意，即是行之始矣。路岐之险夷，必待身亲履历而后知。岂有不待身亲履历，而已先知路岐之险夷者邪？”^{〔1〕} 阳明指出，对食物之口味的知，不能先于对食物的品尝。显然，品尝食物乃是一种表象性的体验；在此体验中，食物通过其口味、口感等可感知品质而作为完整对象被给予。因此，知不能后于作为直接体验，亦即不能后于行。

当然，在这条材料中，品尝食物和行走也卷入了身体的行动。但是这里显然不能说动嘴咀嚼或者动脚行走的动作先于意向性意义上的行；恰恰相反，咀嚼的动作乃我的意识运用我的身体获得食物之可感知品质的过程。用胡塞尔的话来说，身体的功能首先是感知的中介，亦即获得质素的必要条件。前面说过，唯有通过作为基本材料的质素，外部对象才可能被给予。而路之险夷，显然也首先是路的感知品质：地面是否平整，两旁是否有阻碍行动的植被，甚至天气是否适合旅行等，都让路作为一个完整的意向对象而呈现。在此，行走的意义是让这些品质通过我的脚、我的皮肤、我的眼睛而被我感受到。这种感知总是结构性地内在于情感行为之中。也就是说，通过“行路方才知路”这个命题，阳明并不是在强调“耳听为虚眼见为实”的关于知识的经验主义立场：此立场说的是知识必须依赖于对事物的经验；阳明则说，知就是经验，是一种包含了情感性的，非静观、非中立的感知。弗里斯纳（Warren G. Frisina）提出，知行合一之“知”更接近于怀海德（Alfred North Whitehead）所说的“原初经验”或者杜威（John Dewey）的首要经验。弗里斯纳认为，这类经验都包含主体对于事物的情感反应，并且比单纯表象性的“认知经验”更为原始。^{〔2〕} 但是他没有意识到，表象和情感经验并非完全独立，而是以“整体-基础”的方式结成同构体的。

既然知行同构体概念描述的是意识的结构，那么它就可以用来描述有着不同道德品质的情感行为。而合乎道德的知行同构体，就是阳明所说的“知行本体”：“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

〔1〕 陈荣捷：《传习录详注集评》，台湾学生书局1983年版，第165页。

〔2〕 Warren G. Frisina. *The Unity of Knowledge and Action: Toward a Nonrepresentational Theory of Knowledge*. New York: State University of New York Press, 2002: 94-95.

知。……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。”^{〔1〕}前面已经提过，在阳明的体系中，“念”可以有善有恶。恶的意念，乃是对于事物的不合宜的情感把握。阳明在上面引文中所举的例子，可以说明这一点：在儒家的语境内，知寒知饥，显然不是指单纯的生理感觉，正如《孟子·告子上》中用“口之于味，有所同嗜”来说明“心之所同然谓之理义”这一命题一样。在阳明看来，人们有一种对于事物的自然、合宜的情感性把握方式。但是在具体的实践中，人们却可能不按照这种方式来面对事物。用郁振华的话来说，知行本体乃是遵循着人们的“自然倾向”的，作为情感行为的知行同构体。在徐爱的问题中，某人“知孝而不能孝”既指人不能爱其亲人，又指人不能以正确的行动来关爱自己的亲人。而通过好好色恶恶臭，以及知寒知饥等比喻，阳明所强调的显然不是单纯的爱，而是合乎儒家伦理准则的爱。从而，知行本体就是对于亲人的正确的好恶。

三、知行同构体与知识的区别

根据上一节的研究，阳明的知和行一样，可以指向情感意向性；而同时，知又可以指经验的表象层面。因此，在对美食的愉悦品尝中，知必然同时作为行为的表象内核到场。而所谓的知行合一，正是指努力让有着知行同一结构的情感行为，能够合乎伦理律条，从而称为“知行本体”。

前面提到过，阳明的知行合一说，不能理解为一种知识论意义上的经验主义。从思想史的角度来说，这种经验主义的宋明儒学版本，就是朱熹式的知识主义；而众所周知，阳明的重大立论宗旨之一，就是反对这种知识主义。本节的任务，就是从现象学的角度分析阳明对知识主义的拒斥。笔者认为，阳明体系中的知行同构体和知识之间的现象学区别，正是判断与经验的区别。在胡塞尔后期著作《经验与判断》中，他指出，“所有知性行为，都最终指向判断的层面……此行为的目的，

〔1〕 陈荣捷：《传习录详注集评》，台湾学生书局1983年版，第33页。

并非对象的产生，而是关于某个自我给予的对象的知识……”〔1〕也就是说，知识亦是意向性对象。但是此意向性对象却不通过表象式的行为而被给予——相反，它是判断行为的被构建物。而判断，又在很大程度上与符号现象紧密缠绕。在《形式的与先验的逻辑》中，胡塞尔明确地指出了知识行为与表达行为之间的同构性：“言语之统一性对应着一种意涵的统一性……然而，后者并不外在地与语词并置；在进行言语时，我们持续性地进行着一种内在的意指行为，它似乎与语词相融合，并且如此这般地激活了它们……一个第一义的并且是最宽泛的思考的概念……应该包含所有的心智过程，在此过程之中，意指行为成立——此行为之中，在发音中被表达的意义——亦即，含义，意义为了言说的主体被构建。”〔2〕要注意，此处胡塞尔强调的是两个统一体所构成的，高级的统一体：作为高级统一体的部分的，是多个意义的统一体和多个音声的统一体。也就是说，对于知识性的思考行为来说，最为重要的从来不是单个的表达及其含义，而是文本组合段以及内在于此文本的意义的组合；而后者，又是判断行为的对象。

知识和经验之间的现象学区别，就既是经验和判断的区别，又是经验和表达的区别。而阳明对于知识主义的拒斥，主要地体现在他对“说话”或者“讲”的批评上。他亦认为，通过文本的中介对天理的讨论，是“非本真”，或者说空洞的。这从如下两条材料中，可以看得颇为清楚。其一，“若不用克己工夫，终日只是说话而已。天理终不自见，私欲亦终不自见。……今人于已知之天理不肯存，已知之人欲不肯去。且只管愁不能尽知，只管闲讲。何益之有？且待克得自己无私可克，方愁不能尽知，亦未迟在”〔3〕。其二，“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，况徒口讲而可得尽知乎？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？”〔4〕显然，阳明所反对的闲讲、口讲、闲说话，和讲习讨论是等价的概念。

〔1〕 Edmund Husserl. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genalogie der Logik*. Prag: Academie Verlagsbuchhandlung, 1939: 235.

〔2〕 Edmund Husserl. *Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft*. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1929: 20.

〔3〕 陈荣捷：《传习录详注集评》，台湾学生书局1983年版，第95-96页。

〔4〕 陈荣捷：《传习录详注集评》，台湾学生书局1983年版，第110页。

对于儒者阳明来说，此处的讲习讨论的核心显然是对儒家经典的文本读解。因此，阳明所理解的知行一体，就与对符号文本的读解有着深层的对立。进一步的，这些文本的内容，都是天理，或者说德性之知；用现代伦理学的术语来说，就是道德知识。^{〔1〕}故而对于阳明来说，问题并不是文本所表达的内容是否是伦理的，而是文本读解本身，至少不是第一义的伦理行为。前文已经提到过，阳明知行合一之说所强调的，是知行同构体对事物的情感性直接经验。而关于事物的文本之所以是空洞的，是因为对文本的意向性把握，本质上不同于对文本对象的经验。当我说出“这片湖上的风景”这个语词时，湖泊本身并没有对我直接地显现。“这片湖上的风景雾气蒙蒙”这个被表达出来的判断，指向对湖的直接视见；后者被称为“充实”。阳明通过知行合一之律条所强调的情感经验，首先从结构上就不同于对关于知识之表达的含义行为。更进一步的，阳明意识到，关于知识的讲习讨论，可以持续终身，并且不导向对知识所关涉之对象的经验。

从现象学的角度来说，主体之所以能够只关注知识而不转向知识所要求的行为，或许是因为充实对于知识行为来说，并不那么重要。胡塞尔认为，即使没有充实，含义意识也能够独立存在；同时，对于科学思维，亦即对于知识来说，充实即使可能，也“作用微小”。^{〔2〕}关于第一点，胡塞尔本人的例子是，当他对某人说出“花园里飞起一只乌鸦”时，他人可以不去他的院子里查看，但同时仍然能理解他说出的句子。而关于第二点，科学家在阅读一篇文献后，可以直接以此文献的结论为基础进行下一步的研究。此科学家可以不试图复现他所读文献中的实验，甚至不试图去想象此实验结果的感知外形。科学家的意识，可以集中于文本所表达的命题，以及命题与命题之间的逻辑关联。在学者的内时间意识之流中，可以只有此类行为的铺陈勾连：主体可以从阅读一个文本到阅读另一个文本，从阅读一个文本到思考一个命题再到阅读一个文本，如此等等。在此之中，直观确实“作用非常微小，甚至根本不起作用”。

含义意向和充实之间这种可能的断裂，说明了“空谈而不行”之所以可能的结构基础：人们可以讨论具体的应当被合乎天理地爱护或者憎恶的个体；这种讨论

〔1〕 参见徐湘霖：《从“觉知”看阳明心学的内观工夫》，《原道》2008年第1期。

〔2〕 参见胡塞尔：《逻辑研究》，倪梁康译，商务印书馆2019年版，第420页。

实际上是一系列的含义意向性。按照朱熹式的知识主义立场，唯有通过以读书为主的学习行为把握了类似于“兄长是当尊重的”这命题，人们才能确实地做出“我的兄长应当尊敬”这样的具体判断，而后者则能够，且应当引导向具体的尊敬行为。但阳明则认为，“我如今且去讲习讨论做知的工夫。待知得真了，方去做行的工夫。故遂终身不行，亦遂终身不知”^[1]。所谓的“讲习讨论的工夫”，乃是通过阅读儒家文本，积累普遍的应然判断。但是正如阳明通过复述其格竹经验所表明的那样，即使不考虑具体的事物，光是具体事物的种类就几乎是无限的；而关于这些事物的伦理学命题，也就相应的近乎无限。

阳明敏锐地意识到，对表达了命题之文本本身的阅读可以脱离对其充实而“自足”的延续——如果对于表达了伦理律条之文本的阅读没有这种自足性，那么即使这些文本的数量是无限的，人们也会自然地被驱向符合这些律条的好恶行为。而现实的情况，则恰恰相反。更不用说，关于天理本身的思想文本的文本对象，就从根本上来说是无法被表象的，因为宋明儒家的天理，乃是形而上之物。而有关天理本身之哲学展开所形成的文本，自然也包含了需要不止一个文本才能覆盖的精微细节。也就是说，阳明所说的“空谈天理”，实际上就可以被理解为表达了关于天理之命题的文本，以文本间性的自我增殖。

本文对王阳明知行合一说所作的现象符号学研究，可以大概总结为如下命题。第一，王阳明知行合一说中的知，首先是一种特殊的意向性经验；而所谓的行，亦只是这类经验之本质结构的另一面的描述。第二，认识论意义上的知识，有着自己特定的意向性呈现方式。包括宋明儒家所说的德性之知，都可以通过这种方式而呈现。而阳明通过其知行合一说所反对的，也并不是哪种特定的知识类型，而是对于知识行为本身的沉溺。第三，知行同构体中的知和知识意义上的知的区别，乃是经验与表达之间的区别。知识行为之所以可以令人耽溺，正是因为对表达之读解行为，可以在不转向直接经验的情况下自我增殖。也就是说，阅读可以只引向阅读，而不必被直接经验所充实，即使被阅读之文本的伦理性内容要求人们的躬行。

[1] 陈荣捷：《传习录详注集评》，台湾学生书局1983年版，第34页。