

知行合一论的梁漱溟进路

顾红亮^{a, b}

(华东师范大学 a. 中国现代思想文化研究所; b. 哲学系, 上海 200062)

摘要: 梁漱溟赞成本然的知行合一论——情意之知和情意发动之行的合一。他在吸收克鲁泡特金的本能说、柏格森的生命冲动说等的基础上, 发挥王阳明的知行合一论和致良知说。梁漱溟对知行合一论的诠释主要采取功夫论的进路; 他劝人致知践行, 实质上是在教导一种功夫, 而不仅仅是教授一种认识; 从默会知识论的角度看, 他对情意之知的理解带有默会整合的向度。但梁漱溟也有偏失之处, 他相对忽略了知解之知与行动的关系。

关键词: 知行合一; 默会知识; 情意之知; 本能; 功夫论

中图分类号: B261 **文献标识码:** A **文章编号:** 1671-5365(2015)02-0007-08

知行观是近现代中国哲学史的主要话题之一, 学术界对知行内涵、知行关系的研究成果颇丰, 例如, 《中国哲学史上的知行观》讨论了魏源、谭嗣同、章太炎、孙中山、毛泽东的知行观。^[1] 相对来说, 学术界对梁漱溟知行观的研究还很缺乏。在本文写作时, 在知网上难以找到一篇专门研究梁漱溟知行观的论文。一些研究梁漱溟哲学或儒学的论著也没有讨论梁漱溟的知行观。^① 鉴于梁漱溟在知行观上持知行合一论, 本文的讨论将集中在以下五个相关问题上: 第一, 从梁漱溟与熊十力、伍庸伯等人的交往中, 理解梁漱溟

的知行合一论立场。第二, 梁漱溟如何界定知行概念? 他所说的知行合一论的含义是什么? 第三, 有知行合一, 也有知行不合一; 知行不合一的情况是怎么发生的? 第四, 在知行合一论中, 情意之知和行动的发动是什么关系? 第五, 梁漱溟阐释知行合一论的思想背景是什么? 这五个问题构成梁漱溟的知行观的主线。

一 从梁漱溟对熊十力的批评看知行观

梁漱溟自己很看重知行观。他曾说, 如果有人这样评价他本人, “他是一个有思想, 又且本着

收稿日期: 2014-10-15

基金项目: 国家社科基金后期资助项目“现代新儒学与杜威实用主义”(12FZX021); 教育部新世纪优秀人才支持计划项目(NCET-12-0183)

作者简介: 顾红亮(1971-), 男, 浙江萧山人, 教授, 博士, 主要从事中国哲学研究。

他的思想而行动的人”^{[2]6} ,他觉得 这样的评价是恰如其分的。他认可自己是一个“本着思想(知识)而行动的人” ,亦即知行合一的人。可见 知行问题在他的生活世界中占据着重要位置。

熊十力和梁漱溟结交 40 多年 , 交谊不浅 , 同被视为现代新儒家的代表人物。出人意料的是 , 晚年的梁漱溟对熊十力的后期著作《体用论》《明心篇》《乾坤衍》提出严厉批评 , 说其“不求甚解 , 逞臆妄谈 , 是其一贯作风” , “实则自己不事修证实践 , 而癖好着思想把戏”。^{[3]737, 756} 按照梁漱溟的论述 , 熊十力新儒学的问题之一在于知行的脱节。“若以思想理论为事而疏忽乎实践 , 不解决实际问题 , 那在思想理论上非失败不可。”^{[3]759} 在人生实践中反身用功 , 是梁漱溟对于一个儒家的基本要求。脱离践履而自建理论体系 , 则背离儒学正途。“比较着可以说是哲学 , 但哲学也仅是他生活中的副产物。所以本着哲学的意思去讲孔子 , 准讲不到孔子的真面目上去。因为他的道理 , 是在他的生活上 , 不了解他的生活 , 怎能了解他的理呢?”^{[4]759, 770} 儒家的道理和他的生活是合一的 , 不深入他的生活世界 , 很难体认出儒家道理来。梁漱溟当然承认熊十力在儒学中有“惊俗骇众的特殊见地” , 肯定其学问的价值 , 但是批评其“勤于著述之业 , 而怠于反己之实功”。^{[3]744, 783} 从梁漱溟对熊十力的批评中 , 可以见出知行观在他的儒学致思中的重要地位。

与批评熊十力的做法相反 , 梁漱溟对另外一位当世儒家伍庸伯则敬佩有加。梁漱溟说伍庸伯是他心里“最折服的人” , “无人能相比并”^{[4]175} 。在晚年梁漱溟的心目中 , 熊十力和伍庸伯同为儒家 , 他们的形象落差很大。伍庸伯在历练一番参访后 , 归宗儒家 , 一生践行修身之道。他与人谈学论道 , 却述而不作。梁漱溟和其他朋友听他讲课 , 记录他的讲词 , 编印成册 , 宣传他的儒家思想。梁漱溟还作《伍庸伯先生传略》 , 宣扬其事功业绩。在梁漱溟看来 , 儒学是践形尽性

之学 , 教人实践人之所以为人的道理。伍庸伯在日常生活中践行儒学 , 体认《大学》之道。早年按照“言忠信 , 行笃敬”去实践 , 后来悟到“《大学》之道 , 即从事慎独功夫”。^{[4]134} 伍庸伯解说《大学》 , “多从其实践此学以体认得之”^{[4]145} 。梁漱溟称赞伍庸伯为“近世之醇儒” , “补宋儒、明儒之所未及”^{[4]14} , 梁漱溟赞赏伍庸伯的修为功夫及其所指示的慎独功夫门径 , 其中贯穿了知行合一的精神。

从梁漱溟的自我评价中 , 从他对熊十力儒学的批评中 , 从他对伍庸伯儒学的称许中 , 都可看出知行观的痕迹 , 看出他在知行观上的立场 , 即知行合一论。一些学者可能承认梁漱溟自证知行合一论 , 承认他在知行合一论上的实践贡献 , 但是不承认他对于知行合一论的理论贡献。其实 , 知行观对于梁漱溟的新儒学建构来说 , 自有其基础性意义。因此 , 研究梁漱溟的知行观 , 不仅有益于把握梁漱溟新儒学的特质 , 有益于充实中国近现代哲学史上的知行观谱系 , 而且有益于了解现代新儒学的理论贡献。

二 知行合一的本然性

梁漱溟的知行合一论建立在对王明阳的知行合一论的解释之上 , 这种解释建立在对谢无量《阳明学派》一书的批评之上。谢无量对王明阳的知行观作了很多分析性的解释 , 例如 , 他从知情意的角度讲良知 , 区分出良知之知、良知之情、良知之意 , 再进一步按照行为前后的标准区分出行为前的良知之知、行为后的良知之知 , 行为前的良知之意、行为后的良知之意 , 等等。梁漱溟对此种分析做法无法认同 , 批评谢无量“附会”王阳明的思想。

在讨论知行的关系之前 , 首先要了解梁漱溟对“知”和“行”的概念界定。“知”有两类 , 一类指有情味的知(简称知一)^② , 属于主观性的知 , 良知就属于这一类“知”。用现代的术语来说 , 这类“知”也可谓直觉之知。看到美丽的花 , 就

心生美感,这美感便是直觉之知。另一类指知识知解的知(简称知二),这是客观性的知,科学知识就属于这一类“知”。

“行”也有两类,一类行动指情意发动之行(简称行一),或者直觉所感发之行。“我们时时是一念,在此一念上从其有所感发趣向而言便是行。更质言之,只这一念上所有的情意是行。”^{[4]712}另一类指举动做事之行(简称行二),有外在表现的行动,如身体动作。

在对“知”“行”概念的含义进行辨析的基础上,梁漱溟提出知行合一论。他的知行合一论对于“知”“行”概念的含义有特别指向,指的是上述第一种“知”“行”的含义,即主观性之知和情意发动之行。梁漱溟说“既说知行合一,自然这‘知’是指总应要发生行为的主观上有情味的知,而不是泛指些发生行为不发生行为都不干系的知,客观性的静的知。”^{[4]710}“知行合一是专指主观上有情味的知与其应有的行为而说,却不是以人事与自然界为区界。”^{[4]711}人觉知到痛痒好恶,这样的知是有情味的知。梁漱溟举的一个例子是:某人看到一个乞丐,心生怜悯,这怜悯之念即为主观之知,而这怜悯之念一发生,就是“行”,此“行”即是这一念。

在知行关系上,梁漱溟认为知行本来就合一。他说“知即在行上,行即在知上,知行都在一念上。只此一念自这一面看为知,自那一面看为行,知行一体非二物也。阳明说知行便是这般意思。”^{[4]712}他举例说,中国人有尊敬师长(老师、长辈)的礼仪,知道尊敬师长这个道理,便是“知”。一旦遇到师长,知道尊敬师长(知一),便已经起敬了(行一),这起敬即是“行”了。在通常情况下,起敬之念还会带出相应的行为表现(行二),如行礼。在尊敬师长之知(知一)和之行(行一)上,知行本来就是合一的。梁漱溟认为这是王阳明知行观的真意。王阳明说“若会得时只说一个知己自有行在,只说一个行己自有

知在。”^③谢无量在《阳明学派》中列举了知行合一的十种含义,梁漱溟批评说,谢无量显然没有读懂王阳明的知行观,知行在本然状态上就是合一的,以知行分离来说知行,一定会偏离王阳明的心学思路。

梁漱溟赞成的知行合一论是本然的知行合一论。“知行合一论者指示出知行之本然者为其常态,以见世人之失其本然成为病态,而使人知所以求。诚求到知行合一地步,即是感应真切得其常理,亦即是圣人。”^{[4]715-716}知行合一,感应真切,本然如此,圣人所为。

在中国现代哲学史上,贺麟对王阳明的知行合一说的诠释角度与梁漱溟不同。贺麟把知行合一论分为自然的和价值的知行合一论两类,其中价值的知行合一论又可分为理想的和直觉的价值的知行合一论,王阳明的知行合一论属于后者,说其是直觉的,是因为知行是率真的,不造作的,自知即自行;说其是价值的,是因为知行合一不是自然冲动,而是蕴含价值理想的,尽管这理想就寓于知行之中,而且,知行之间是有一定的时间距离的,尽管这时间距离短得难于鉴别。王阳明的知行合一论看起来近于自然的知行合一论,但实际上不是。贺麟说“他所持的学说,仍是有理想性的,有价值意味的,有极短时间距离的知行合一说。”^{[5]62}梁漱溟在理论上未区分本然的(自然的)和价值的知行合一论,把这两个层面混在一起讲,容易引起理解上的混乱。下文将要分析到的知行不合一的问题、行动的发动问题,实际上触及到了知行的价值理想问题,表明梁漱溟对于价值的知行合一论尽管没有明确予以界定,但是他对此是有所觉知的。可见,贺麟对王阳明的知行合一论的分析比梁漱溟细致,在某种意义上,贺麟这一看法可以看作是对梁漱溟的知行合一论的隐晦批评。

三 知行不合一的两种病态

就“知”“行”概念的第一种含义来看,亦即

就情意之知和情意发动之行而言,知行合一,不存在不合一的问题。就“知”“行”概念的第二种含义来看,亦即就知识知解之知和举动做事之行而言,知行绝对不合。知识知解的知不同于情意之知,有了知识知解的知,不等于有情意,更不等于有强烈的情意,按照上文提到的知行合一论,没有情意之知的发动,也就没有“行”(行一),既然没有“行”,也就不会有外显的举动(行二)。因此,知识知解的知和举动做事的行绝对不合,也不发生合一的问题。

在现实生活中,知行常常发生不合一的情况。梁漱溟说“知行合一不合一的问题是因这两种知行牵连错混而发生的。牵连本来是牵连;错混是人所错混。”^{[4]714}照此说法,知行不合一有两种情况,一种情况是因牵连而发生,另一种情况是因错混而发生。

梁漱溟举过一个例子:某人看到一个乞丐,心生怜悯,这怜悯之念(知一)一发生,就是行动了。一旦怜悯之念生起(情意之行,行一),这心中之念念相续,自然会传达到身体,身体就会有相应的动作表现(行二),如掏钱给乞丐,身体动作是另外一类“行”,是外显的、后续的行动。根据梁漱溟的看法,“行”的真正含义不在于身体的外显行动,而在于慈善之行,这慈善之行是怜悯之心发动的,即行慈善之情意。有了怜悯之心的发动,也就有了慈善之行,即使当时没有掏出钱来,例如,手边没有多余的钱可掏,也没有关系。如果没有发动怜悯之心,即使有了外在的掏钱动作,也不是真正的慈善之行。

根据这个例子,怜悯之念(知一)会引起慈善之行(行一),也会引起掏钱动作(行二),第一种知行之“知”(知一)与第二种知行之“行”(行二)是相牵连的,也就是说,怜悯之念与掏钱动作是相牵连的。一旦发生怜悯乞丐之念,却无掏钱动作,知行不合一的情况就出现了。对于梁漱溟来说,有怜悯之念,就一定有慈善之行,这是本然的知行

合一。但是慈善之行的外显举动不一定是掏钱,也可以是一个祝福,甚至不一定有外显动作,例如,刚好这个人的口袋里没有钱,或者他的牙齿痛得说不出话来。如果一定要从怜悯之念,引出掏钱动作来,就会出现知行不合一现象。

这种知行不合一的情况是背离知行本然状态的一种“病态”。究其原因,是因为有私意。根据梁漱溟的分梳,私意有两种,一种是指“有所牵之心”,当“知”(情理之知)而不行时,此“知”就是未知,“应有未切即感有未真”,“感有未真”说明心有所牵,这是私意的一种表现形式。另一种是指“有二之心”,例如,用“好好色”来说明知行关系,王阳明的解释是,“只见那好色时已自好了,不是见了后又立个心去好”^③。当一个人有所感的时候,当有所行动,但又特“立个心”去“行”,这是有“二心”的表现,是私意的第二种形式。^{[4]715}有这两层私意的作梗,知行的本然性就被遮蔽。

第二种知行不合一的情况是因人的错混而发生的。如前所述,主观的情理之知(知一)与客观的物理之知(知二)不同,例如,看见师长,当尊敬之,这是情理之知,不是物理之知。由于人的错混,常常把情理之知当作物理之知,即知识知解之知,然后要求从这物理之知,引出外在举动,这就容易发生知行不合一的问题。根据第二种知行观,物理之知和举动之行是绝对不合的,本不发生合一不合一的问题。同样由于人有私意,“有所牵之心”和“有二之心”,试图用见闻知识来补充情理之知,以为情理之知有所不足,其实情理之知本来自足,把自足视为不足,这同样是一种“失其本然”的“病态”。

正有见于知行不合一的“病态”,王阳明提出知行合一论,提示人们注意常态是知行合一。特别由于人的错混,把知识知解之知误认为主观情意之知,而推求外在举动之行,这样的结果大多是徒劳的。因此,王龙溪说“知非见解之谓,

行非履蹈之谓,只从一念上取证。”^④知行合一论的关键在于“致知”,在于澄清何谓知、为何知、如何知。“知行合一论者,使人晓然必如是而后为知,而有以实致其知,此其真意义也,俗以为其意在勉人以实行者浅见也。与其谓为意在勉人实行,宁曰勉人以致知。”^{[4]716}梁漱溟认为,王阳明的知行合一论与其说是在鼓励人实践,不如说是在鼓励人致知,做致知的功夫,即致良知。致良知是知行合一论背后的关键词。

四 情意之知与行动的发动

按照梁漱溟的知行合一论,即知即行,行动的发动随着情意之知而来,随感即应。梁漱溟解剖了一个真实的社会事例,演绎如何运用知行合一论来解决社会难题。

1919年,在李超女士的追悼会上,梁漱溟和蔡元培、蒋梦麟、李大钊、胡适都发表了演说,演说主旨大多关于妇女解放的问题及其解决办法。梁漱溟也不例外,但是,他在演讲中提醒人们思考这样的问题:当时很多思想家提倡妇女解放,但是大街上的不少女子根本不理会妇女解放这套说辞,更不会有实际的行动,这是为什么?这个提问引出行动(妇女解放)如何发动问题:是什么样的因素引发了一个具体的行动?根据知行合一论,梁漱溟用情意之知来回答这个问题。他说“大家要晓得人的动作,不是知识要他动作的,是欲望与情感要他往前动作的。单指出问题是不行的,必要他感觉着是个问题才行。指点出问题是偏知识一面的,而感觉他真是我的问题却是情感的事。”^{[4]573-574}了解问题的症结所在,还只是一种理智活动,为行动的发生准备了知识前提(知二)。只有行动者真切体会到问题的紧迫性,从情意上到体察到问题的必要性(知一),才会引发解决问题的实际行动。

在上述引文中,梁漱溟谈到了情意之知和知解之知及其与行动的关系,触及到了情意的意向性问题。尽管梁漱溟没有谈及这个概念,我们在

此对梁漱溟的引文作一点发挥,从两个方面来发挥情意的意向性。第一,指意之所向,即情意的指向,例如,指向某个行动,但指向并不是发动,只是挑明了行动发生的可能。第二,指意之所动,即情意之强大,足以触发某个行动,足以使该行动成为现实。从这个意义上看,意向性的情意成为行动的构成性因素,即知即行才得以成立。

从这种知行合一论出发,梁漱溟分析妇女解放、避免李超悲剧重演的出路在于:必需让每一个妇女感到解放是她自己的迫切要求,眼下非求解放、非求自由不可。梁漱溟说“他自己既不要求,你便怎样指点问题,乃至把解决问题的道路都告诉他,他只是不理睬!简直全不中用!现在重要在怎样使妇女界感觉他们自身种种问题?有了迫切的要求,自然会寻觅路子去解决。”^{[4]574}如果她求解放、求自由的意向性(知一)没有强大到足以启动她的行动(行一),她依然不会有所动作(行二),依然处于麻木或半麻木状态。这种意向性是不能用计算的方法来衡量的,必须出于主体的情意作用。一旦情意之知起了,行动也就即时启动了,妇女解放也就指日可待了。

梁漱溟对行动如何启动问题的讨论,涉及到了行动发生的机制问题,这也可以看作是对知行合一机制的讨论。在知行合一的过程中,情意之知对行动的推动,诉诸的不是明述推论(explicit inference),而是默会推论(tacit inference)。如果说明述推论是一种演绎推论,那么默会推论是一种整合,体现为一种功夫。“为了和明述推论相区别,波兰尼把由认识者的整合而实现的从辅助觉知向焦点觉知的转移过程,称作默会推论。”^{[6]311}在默会整合的作用下,情意的意向性足够明确和强大,致使行动的启动成为焦点觉知。借用波兰尼的默会推论概念,可以更清楚地看到梁漱溟对情意之知的理解带有默会整合的向度。

五 本能说与知行合一论的背景

为了更好地理解梁漱溟的知行合一论的内

涵 我们必须置身于他所处的文化环境。他阐发知行合一论,主要集中在《评谢著〈阳明学派〉》(1922年)、《李超女士追悼会之演说词》(1919年)、《东西人的教育之不同》(1922年)等著述中,当时梁漱溟的新儒家思想正处于《东西文化及其哲学》阶段。在此阶段上,梁漱溟受克鲁泡特金的社会本能说、麦独孤的本能说、柏格森的生命冲动说等影响,从本能、冲动的角度发挥儒家的仁学和人心说,把“仁”解释为敏锐的道德本能或者道德直觉。后来,在《人心与人生》中,他承认这是一个错误,认识到道德本能不等于生物本能,吸收了罗素在《社会改造原理》中提出的人心三分法,把道德本能界定为“无私的感情”亦即“理性”。^[7]

在20世纪20年代,梁漱溟对人心的看法还停留在本能和理智的二分说层面。这个思想背景对于我们理解梁漱溟的知行合一论十分重要。梁漱溟认为王阳明知行合一论是在“勉人以致知”他对“知”的区分直接关系到人心论。他的知识论是以人心论为基础的。此时的梁漱溟把人心界定为本能和理智。关于本能,在《东西文化及其哲学》中,他使用了很多个近义词,如直觉、冲动、情感、情趣、良能、良知等,其意义相当于道德本能,他以此诠释儒家的仁学。“儒家完全要听凭直觉,所以唯一重要的就在直觉敏锐明利。”“所怕理智出来分别一个物我,而打量、计较,以致直觉退位,成了不仁。”^{[8]454-455}道德直觉是本然通透的,道德生命是自然流畅的,理智的分析计算是对这种本然状态的打破。从这个意义上,儒家仁学是排斥理智的。

与人心的二分法联系在一起,他对“知”的界定也是二分的,即主观情意之知和客观知解之知,前者偏重讲道德情志,讲人的情理,后者偏重讲科学知识,讲世界的物理。“盖情志是本能,所谓不学而能,不虑而知的,为一个人人生来所具有无缺欠者,不同乎知识为生来所不具有;为后

天所不能加进去者,不同乎知识悉从后天得来(不论出于自家的创造,或承受前人均从外面得来的,后加进去的)。”^{[4]658}这两种“知”的来源和功能都不同,由此衍生出情志的教育和知的教育的差异。^[9]在梁漱溟的新儒学中,和知解之知相比,情意之知(后来演化为“理性”)无疑占据了更重要的位置。上文所说的知行合一论正是从情意之知的角度立论的。情意之知勾连着道德本能,把握的是一种道德生命的本然状态。一旦用知解之知替代或者补充情意之知,就会出现知行不合一的困境,破坏道德知行的本然性,知行之间往往会有间隔,“间隔渺远者,离知于行,为知而知,自成一种活动而单独行之”^{[2]564}。可见,梁漱溟从本然角度界定知行合一论,与他的本能说、人心二分法有着直接的关联。《东西文化及其哲学》阶段的人心说(尤其是本能说)是梁漱溟诠释知行合一论的思想背景。

后来,“理性”说代替了本能说、直觉说,人心包括本能、理智和“理性”三者。尽管梁漱溟的人心说由二分法变为三分法,但是,他的情理之知和物理之知的概念架构没有变化,变化的是,以前用道德本能来诠释情理之知,现在则用“理性”来予以诠释。因此,知行合一论并没有随着人心说的转移而被抛弃,当然,表述方式已经有所变化,晚年的梁漱溟在《人心与人生》中较少谈到知行合一论,这一话语更多转换成为身心合一论。在理论上,这两者有密切的关联,知行观以人心说为基础,情理之知是心之知,“行”是身之行,“知”外化为“行”,如同“心”表现于“身”,身心合一论可以视为知行合一论的另一种表述。

贺麟在知行合一论中并未对“知”作情意之知和知解之知的分解,从这个角度看,梁漱溟的论述更加细致。从默会知识论的角度看,梁漱溟对情意之知的解析还比较简单,但是,提出了更多值得探讨的问题。例如,他把情意之知视为不

学而能的知识,这就取消了在后天实践中生成的情意之知的可能性,事实上,个人的激情、信念都有可能,在知行过程中发挥积极的作用,形成个体知识。波兰尼以科学热情或求知热情为例,指出“我要表明种种科学热情绝不仅仅是心理上的副产品,它们是具有逻辑功能的,它们给科学贡献了一个不可缺少的因素。”“任何不受求知热情指导的探讨过程都会不可避免地陷入琐碎的荒漠之中。”^{[10]204-205}情意之知的默会性深深地融入在个人的求知过程中,亦即行动过程中。如果我们从默会性的角度理解情意之知,那么,梁漱溟的知行合一论打开了一个新的视域:默会之知与行动的合一。

六 余论:功夫论的视角

在近现代中国哲学史上,思想家们阐释知行观大致有三种进路。第一种进路,从先后关系来讨论知行观,得出知先行后、行先知后、知行并进几个观点。第二种进路,从难易关系来讨论知行观,得出知难行易、知易行难、知难行亦不易几个观点。第三种进路,从合一论或统一论来讨论知行观,承认知行合一或知行统一,但是对知行合一论作不同的阐释,例如,贺麟区分自然的知行合一论、价值的知行合一论,毛泽东提出知(理论)行(实践)的辩证统一论。梁漱溟的知行观属于第三种进路。他的本然的知行合一论基于他的人心说,在吸收了克鲁泡特金的本能说、柏格森的生命冲动说等的基础上,发挥了王阳明的知行合一论和致良知说。

近现代中国哲学家对知行观的讨论,大多从认识论入手。我们也可以从认识论的角度剖析梁漱溟的知行合一论的意义,但这不是梁漱溟新儒学论述的重点。对于梁漱溟来说,更合理的解释进路是功夫论。他在很多场合阐发知行合一的功夫论意义,点明儒家知行功夫的核心在于慎独。“唯其慎也,庶几此心其得以恒一而不懈乎。然而未易言也,是力求实践其所以为人者所

必勉之者而已。勉乎此,虽不能至,而于仁为近,于不仁为远矣。”^{[4]9}他劝人致知践行,知行合一,实质上是在教导一种功夫,而不仅仅是教授一种认识。知行功夫要做到心不昏失,戒慎恐惧。“昏失是问题,不昏失是功夫。”^{[4]718}梁漱溟对熊十力新儒学的批评和对伍庸伯儒学践履的赞赏,也主要基于功夫论的视角。最重要的是,梁漱溟不仅在理论上阐发知行合一论,而且在生活中亲证知行合一论,是一位“本着思想而行动的人”,例如,他的乡治思想和乡村建设运动是合一的,他的新儒学构思和他的生活修养是合一的。

梁漱溟认为,在本质上知行是合一的,有一念之知(知一),即有情意之行(行一),连带着就会有外在举动之行(行二)。这一念之知是情意之知,而非知解之知。基于情意之知,知行本然合一。基于知解之知,知行“绝对不合”。梁漱溟的论述重心在于本然的知行合一论,从默会知识论的角度来看,可以引申出一些新的认识论意义。相对而言,他忽略知解之知与行动的关系,尽管他给出了知行“绝对不合”的结论,却未给出详细的说明。这是梁漱溟的知行观的偏失之处。用毛泽东的《实践论》中的术语来说,知解之知与行动的关系,亦即认识(理论)与实践的关系。毛泽东从感性认识到理性认识的飞跃、从理性认识到实践的飞跃来说明认识和实践的辩证统一关系,在能动的、革命的反映论的基础上,论证知行的具体的、历史的统一性。这在认识论上驳斥了知行“绝对不合”的观点。

注释:

- ① 参见艾恺《最后的儒家》,王宗昱、冀建中译,江苏人民出版社2003年版;曹跃明《梁漱溟思想研究》,天津人民出版社1995年版;郭齐勇、龚建平《梁漱溟哲学思想》,湖北人民出版社1996年版。
- ② 梁漱溟使用情味、情志、情意、情理等术语来表达这一类主观性的知。这些术语的含义有一些细微的差别,在本文中暂不作区分,有待另外撰文说明。

③ 参见王阳明《传习录》卷一。

④ 参见王畿《王龙溪先生全集》卷七。

参考文献:

- [1] 方克立. 中国哲学史上的知行观 [M]. 北京: 人民出版社, 1997.
- [2] 梁漱溟全集: 第3卷 [M]. 济南: 山东人民出版社, 1990.
- [3] 梁漱溟全集: 第7卷 [M]. 济南: 山东人民出版社, 1993.
- [4] 梁漱溟全集: 第4卷 [M]. 济南: 山东人民出版社, 1991.
- [5] 贺麟. 近代唯心论简释 [M]. 上海: 上海人民出版社, 2009.
- [6] 郁振华. 人类知识的默会维度 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2012.
- [7] 顾红亮. 儒家生活世界 [M]. 上海: 上海人民出版社, 1998.
- [8] 梁漱溟全集: 第1卷 [M]. 济南: 山东人民出版社, 1989.
- [9] 顾红亮. 梁漱溟的教育观念及其意义 [J]. 南京社会科学, 2010(1).
- [10] 波兰尼. 个人知识 [M]. 许泽民译. 贵阳: 贵州人民出版社, 2000.

(责任编辑: 李 青)

Liang Shuming's Confucian Conception of the Unity between Knowledge and Action

GU Hongliang^{a, b}

(*a. Institute of China's Modern Thoughts and Culture; b. Department of Philosophy, East China Normal University, Shanghai 200062, China*)

Abstract: Liang Shuming held the conception of the unity between affection-based knowledge and action, borrowing elements from Pyotr Alexeyevich Kropotkin's theory of instinct, Henri Bergson's theory of *elan vital*, and Wang Yangming's theory of conscience (*zhiliangzhi*). Liang Shuming took the practical approach to explain the unity of knowledge and action, which aims to promote Confucian work rather than just to convey one type of knowledge. The approach has the dimension of tacit inference. The relation between scientific knowledge and action has been neglected to some extents in Liang Shuming's Confucianism framework of the unity between knowledge and action.

Key words: the unity of knowledge and action; tacit knowledge; affection-based knowledge; instinct; practical approach