

论道德—形上学的能力之知^{*}

——基于赖尔与王阳明的探讨

郁 振 华

摘 要：在当代西方哲学理智主义和反理智主义之争的背景下，考察王阳明的知行合一论和致良知说，可以发现其核心在于道德的能力之知。立足于赖尔能力之知概念之活动/行动、智力和能力三层规定来分析，道德的能力之知既是一种关于道德规范的实施性知识，须以身心一体的躬行实践来表达，也表现为一种既稳定一贯又活泼灵动的实践智慧。王阳明的知行合一论和致良知说与万物一体的思想相贯通、相交织，在万物一体的道德的形上学的构架内，道德的能力之知被进一步提升为道德—形上学的能力之知。作为实践智慧—形上智慧，道德—形上学的能力之知不仅指向人类道德领域，而且指向作为道德共同体的整个宇宙。

关键词：能力之知 知行合一 实践智慧 道德的形上学

作者郁振华，哲学博士，华东师范大学哲学系、中国现代思想文化研究所教授（上海 200241）。

引 言

全球化时代为各大文明的互动提供了前所未有的机会，这是建构当代哲学的基本历史语境。属意于当代哲学的建构，以此来检视自身的思想传统，我们就不会满足于对中国传统哲学的“博物馆式的拥有”，而当致力于“工作坊式的拥有”。套用海德格尔的话来说，就是不满足于让传统哲学对我们仅仅处于“在手状态”，而是要让它处于“上手状态”，成为我们解决当下问题的思想材料和灵感来源。

自赖尔（Gilbert Ryle）对能力之知（knowing how）作出开创性的研究以来，围绕着这个概念，在当代西方哲学中展开了理智主义和反理智主义之争。随着研究

* 本研究得到国家社科基金项目（10BZX048）和教育部重点研究基地重大项目（11JJD720019）的资助。本文在义理上有一个渐次深化的过程，先澄清道德的能力之知概念，进而阐明其形上学意蕴。为了标识这一思路与径直论述“道德的形上学”之间的差异，笔者在“道德”和“形上学”之间加了一个连字符“—”。当然，如本文第四节所示，笔者充分肯认“道德的形上学”的洞见。

的深入，这一争论的意义日益彰显。人们越来越清楚地认识到，能力之知概念与认识论、伦理学、行动哲学、语言哲学、心灵哲学、认知科学的核心问题都有交集。^①中国传统知行哲学与这一争论有高度的相关性。先秦以来，中国哲学在知行问题上有丰富的积累，特别是宋明以来，知行问题成为哲学的核心论题之一，哲学家们对知行的先后、知行的分合、知行的轻重、知行的难易等问题作了深入的探讨。^②王阳明的知行合一论以及与之密切相关的致良知说，构成了中国古代知行哲学的一个重要环节，影响深巨。笔者认为，通过对中国传统智慧的创造性转化，中国学者可以积极介入理智主义和反理智主义之争，发出自己的声音。在本文中，笔者试图在赖尔和王阳明的哲学之间建构一种实质性的对话关系，^③通过两者的相互诠释，阐发一个道德—形上学的能力之知概念（moral-metaphysical knowing how），希望以此来推进这场正在展开中的争论。

一、理智主义和反理智主义之争

20世纪40年代，赖尔提出了命题性知识（knowing that）和能力之知（knowing how）的经典区分。^④自此以来，围绕两者的关系，已产生了大量文献。2001年，斯坦利（Jason Stanley）和威廉姆森（Timothy Williamson）发表了“Knowing

① John Bengson and Marc A. Moffett, “Two Conceptions of Mind and Action: Knowing How and the Philosophical Theory of Intelligence,” in John Bengson and Marc A. Moffett, eds., *Knowing How: Essays on Knowledge, Mind and Action*, Oxford: Oxford University, 2011, pp. 3-55.

② 参见方克立：《中国哲学史上的知行观》，北京：人民出版社，1997年。

③ 一些论者（如陈来，David Wong, Joel L. Kupperman等）试图立足于赖尔的能力之知概念来诠释儒家知论或阳明知论，然而，这一方向的探索还很不充分，鲜有人能紧扣能力之知的三层基本规定，来系统阐明阳明哲学中的道德的能力之知概念。当然，也有论者（如黄勇、杨晓梅）反对这么做，但是，他们对赖尔的能力之知概念的内涵和外延的理解，在笔者看来是成问题的。（参见陈来：《有无之境：王阳明哲学的精神》，北京：三联书店，2009年；David Wong, “Universalism versus Love with Distinctions: An Ancient Debate Revived,” *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 16, no. 3-4, 1989；Joel J. Kupperman, “Morality, Ethics and Wisdom,” in Robert J. Sternberg and Jennifer Jordan, eds., *A Handbook of Wisdom*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005；黄勇：《在事实知识（knowing-that）和技艺知识（knowing-how）之外：信念—欲望（Besire）何以不是怪物？》，《哲学与文化》2012年第2期；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 Comparative Philosophy*, vol. 8, no. 2, 2009）

④ 参见 Gilbert Ryle, “Knowing How and Knowing That,” *Proceedings of the Aristotelian*

How”一文,^① 引发了广泛的争议,使得命题性知识和能力之知的关系问题再次成为英美哲学界的热门话题。

按凡特 (Jeremy Fantl) 的概括,在命题性知识和能力之知的关系问题上,大致存在三种立场:(1) 主张能力之知可还原为命题性知识;(2) 主张命题性知识可还原为能力之知;(3) 主张命题性知识和能力之知是独立的知识类型,不能相互还原。第一种立场可称为理智主义,后两种立场可称为反理智主义,其中第二种立场可称作强的反理智主义,第三种立场可称作弱的反理智主义。^②

不难看出,在这个思想光谱中,理智主义和强的反理智主义构成了两个极端。半个多世纪以前,赖尔所质疑的“理智主义的传奇”,就主张能力之知可归结为命题性知识,主张行为的智力特征需用在先的对相关命题的思考来加以阐明。斯坦利和威廉姆森是新一代的理智主义者,他们诉诸现代语言学的理论成果,致力于证明 knowing how 是 knowing that 的一个种类。哈特兰德-斯旺 (Hartland-Swann) 和赫特林顿 (Hetherington) 是强的反理智主义的代表,前者较早提出相应主张,^③ 后者近年来对其作了比较系统的发挥,提出了实践主义的主张。他指出:“我的实践主义假说认为,命题性知识 p 就是能力 (ability) 或能力之知 (knowledge-how), 比如,知道如何精确地对 p 作出反应、或回应 p、或表征 p、或对 p 进行推理 (简言之,它是一种能力,即知道如何精确地显示 p)。”^④ 举例来说,你知道你在某个房间里,就等于你知道如何精确地相信你在该房间里,以及/或等于你知道如何精确地处理相关材料 (比如视觉材料), 以及/或等于你知道如何精确地表征该情景, 以及/或等于你知道如何精确地描述该情景, 以及/或等于你知道如何精确地使用相关概念, 以及/或等于你知道如何精确地提出或回答有关该情景的解释性问题, 以及/或等于你知道如何对该情景精确地推理 (如将你在该房间里的信念和其他信念关联起来), 如此等等。他把上述这些显示 p 的能力之知,称作命题性知识 p 的认知流散群 (epistemic diaspora)。命题性知识 p 就体现为其中任何一种或所有的

① *Society*, vol. 46, London: Harrison & Sons, Ltd., 1946; Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, New York: Barnes & Noble, 1949, pp. 25-61.

① 参见 Jason Stanley and Timothy Williamson, “Knowing How,” *Journal of Philosophy*, vol. 98, no. 8, 2001, pp. 441-444.

② Jeremy Fantl, “Knowing-How and Knowing-That,” *Philosophy Compass*, vol. 3, no. 3, 2008, pp. 452-453.

③ John Hartland-Swann, “The Logical Status of ‘Knowing That’,” *Analysis*, vol. 16, no. 5, 1956, pp. 111-115.

④ Stephen Hetherington, *How to Know: A Practicalist Conception of Knowledge*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 44-45.

能力之知。^①

赖尔的立场比较复杂。首先，他认为，命题性知识和能力之知之间有种类差异，且强调两者之间的非类似性。就此而言，他的立场接近于弱的反理智主义。

在英文中，“knowing that”是“knowing that p”的简写，这里的“p”是指命题。因此，就内涵上说，knowing that 即命题性知识。从外延上说，p 的类型是没有限制的。在赖尔的文本中，起码提到了如下三种命题：（1）描述事实的陈述性命题；（2）刻画归纳概括的假言性命题；（3）表达规则、规范的范导性或命令性命题。前两类命题能用真假来评价，后者则逸出了此评价范围。可见，赖尔对“knowing that”的讨论蕴涵了一个广义的命题概念。当然，赖尔并没有穷尽所有的命题形式，因此我们完全可以在此方向上进一步考察具有不同认识论地位的各类命题。

“Knowing how”是“knowing how to do something”的简写。从内涵上说，要准确把握赖尔所说的 knowing how，以下三个环节必不可少：活动/行动、智力和能力。与 knowing that 表现为各种类型的命题不同，knowing how 主要是通过活动/行动来表达的。这种活动/行动具有特定的方式和风格，能用智力谓词来加以刻画，因此，knowing how 和智力概念是可相互定义的。赖尔进而指出，knowing how 即能力，且此能力为倾向（disposition）。总体来说，赖尔意义上的 knowing how 是一种用活动/行动来表达的、体现了智力的能力之知。从外延上说，能力之知具有多种形态。但是，在一般的理解中，人们往往会窄化其外延。比较突出的有两种情况：（1）将其等同于骑车、游泳之类身体性的能力之知，而忽视心智和语言方面的能力之知；（2）将其等同于技能，而忽视与观察相关的能力之知。

除了命题性知识和能力之知在内涵和外延方面的上述基本差异，赖尔还强调两者之间的其他一些非类似性。比如，相信或者拥有意见适用于命题性知识，但不适用于能力之知；对于某人接受一个命题，我们会追问其理由和根据，但是，对于某人玩牌的技能或投资的审慎，我们不会提出同样的问题；^② 我们不会说，某人部分地知道某一事实（如 Sussex 是英国的一个县），但会说，某人部分地会（知道如何）做某事；前一类知识之获得，可即刻完成，而后一类知识之获得，则往往是一个渐进的过程。^③

其次，赖尔还进而主张能力之知优先于命题性知识。就此而言，他的思想中包含了实践主义（强的反理智主义）的倾向。他明确地说：“能力之知概念在逻辑上优先于命题性知识概念。”^④

① 赫特林顿认为，在这个认知流散群中，“相信”和其他认知能力具有相同的认识论地位，没有任何特殊之处。因此，实践主义挑战了对知识的流行看法，即知识是一种信念状态，是得到辩护的真信念。

②③ Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, pp. 28, 59.

④ Gilbert Ryle, “Knowing How and Knowing That,” pp. 4-5.

就命题性知识和能力之知的关系，当代西方哲学展开了激烈的争论，出现了理智主义和实践主义这两种极端的主张，赖尔的立场比较居中，但偏向于后者。了解赖尔在此思想光谱中的位置，特别是准确把握赖尔能力之知概念的内涵和外延，对于我们理解阳明知论具有重要意义，是我们阐明道德—形上学的能力之知概念的前提。

二、关于道德规范的实施性知识

对王阳明来说，学做圣贤是人生第一等事，阳明知论即围绕此目标而展开。王阳明接受了先儒关于德性之知和闻见之知的区分，主张“德性之良知，非由于闻见。”^①在他看来，德性之良知是学问之头脑，是圣人教人第一义。而对礼乐名物、古今事变等等的了解，^②则属于闻见之知的范畴。若是专注于见闻之末，失却头脑，便是落在第二义了。显然，阳明知论的重点是德性之知而非闻见之知。王阳明说：“知行本体，即是良知良能。”^③其知行合一论和致良知说首先展开于道德领域之中。

赖尔的能力之知概念涉及活动/行动、智力和能力三方面。我们首先聚焦于其第一方面，来澄清阳明知论中的道德的能力之知概念。在此脉络中，值得指出的是，赖尔在作出命题性知识和能力之知的著名区分前，在讨论良心和道德信念时，区分了学术性知识和实施性知识。这一区分与我们的讨论高度相关。

（一）学术性知识和实施性知识

在《良心和道德信念》一文中，赖尔提出了这样的问题：在什么意义上，我们会说一个人真正地知道或相信一条道德原则，比如，诚实是可欲的？让我们先考虑如下两种情况：（1）他惯常地、贴切地、毫不犹豫地说出这条原则；（2）他惯常地、贴切地、毫不犹豫地说出其他事情，都预设了这条原则。赖尔认为，如果仅仅是这两种情况，“我们会倾向于说，他还没有真正地确信；这条原则是其理智装备的一部分，但还不是他的真正本性。他的接受是学术性的，还未实施在其意志、情感和行为之上。”^④而在如下两种情形下，我们会说，他真正地知道或确信了一条道德原则：（1）他能在相关的情形下惯常地、欣然地按照该原则行事；（2）当不能按此行事时，他会感到内疚，会下决心改正，如此等等。所以，赖尔说：“看来在一种意义上，真正地接受一条原则，就是倾向于根据该原则行动。‘知道’一条行为规则就是在行为中受其调节。”^⑤如果说在前两种情形下，道德主体拥有的是关于道德原则的学术性知识，那么，在后

①② 王阳明：《传习录中》，《王阳明全集》，吴光等编校，上海：上海古籍出版社，1992年，第71、53页。

③ 王阳明：《传习录上》，《王阳明全集》，第69页。

④⑤ Gilbert Ryle, “Conscience and Moral Convictions,” in *Collected Papers*, vol. 2, Bristol: Thoemmes, 1990, p. 187.

两种情况下，他所拥有的是关于道德原则的实施性知识。对于人类道德生活中的这两种知识，赖尔显然更强调后者的重要性。在他看来，仅仅停留在学术性知识上，还不算真正地知道、相信一条道德原则，只有实施性知识，即按此原则行事，才算是真正地知道、相信。

学术性知识和实施性知识的区分不限于道德领域，赖尔还讨论了这一区分在日常生活、社会活动、数学等领域中的表现。所以，在赖尔那里，学术性知识和实施性知识是一对普遍的认识论范畴。这一区分，构成了命题性知识和能力之知经典区分的前身。

(二) 知行脱节和知行合一

王阳明在讨论知行问题时，表达了和赖尔十分相似的见解。如上文所言，中国古代围绕知行问题展开了丰富的哲学讨论，本文则聚焦于知行的分合问题。在人类道德生活中，知行合一和知行脱节是两种常见的现象。王阳明之前，程颐和朱熹就曾按照知行的分合，区分了深知和浅知、真知和常知或略知。^① 阳明的知行合一说可视为程朱这一思想的发展和深化。王阳明和徐爱的如下对话就聚焦于知行之分合：

爱因未会先生“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。”爱曰：“如今人尽有知得父当孝、兄当弟者，却不能孝、不能弟，便是知行分明是两件。”先生曰：“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，只是未知。圣贤教人知行，正是要复那本体，不是着你只恁的便罢……就如称某人知孝、某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可称他知孝知弟。不成只是晓得说些孝弟的话，便可称为知孝知弟？”^②

这里触及了知的两种涵义。一种意义上的知，是由行来界定的：有知必有行，“未有知而不行者”；不行不成其为知，“知而不行，只是未知”。所以，必是已经行孝行悌，方可称作知孝知悌。与此相对，另一种意义上的知，只是会说些孝悌的话，尽管懂得父当孝、兄当悌的道理，却不能付诸行动。就知识的表达来说，前一种意义上的知，须用孝悌的行动来表达，而后一种意义上的知，则可用“父当孝”、“兄当悌”之类的道德规范来表达。如上所述，赖尔认为，实施性知识或能力之知是以“做”的活动/行动来表达的，而学术性知识或命题性知识则是用各类命题来表达的。因此，前一种意义上的知，相应于赖尔的实施性知识或能力之知，可称之为道德的能力之知（moral knowing how）；后一种意义上的知，相应于赖尔的学术性知识或命题性知识，可称之为道德的命题性知识（moral knowing that）。“父当孝”、“兄当悌”之类的道德规范，属于赖尔所说的范导性命题。在知的两种涵义中，王阳明把

^① 参见方克立：《中国哲学史上的知行观》，第150—153、170—171页。

^② 王阳明：《传习录上》，《王阳明全集》，第3—4页。

前者称作“真知”：“真知即所以为行，不行不可谓之知。”^① 赖尔也认为，只有实施性知识才算真正地知道、相信一条道德原则。就此而言，两人的思想都有一种实践主义的倾向。

可见，人类的道德生活牵涉到两种类型的知识：一是关于道德原则、规范、规则的学术性知识或道德的命题性知识，一是发为道德行动的实施性知识，或道德的能力之知。根据这样一种知识划分，我们可以对知行脱节和知行合一这两种现象作出如下刻画。在一种情况下，因为私欲阻隔，道德主体未能将关于道德规范等的学术性知识转化为实施性知识，或未能将道德的命题性知识落实为道德的能力之知。所谓知行脱节，意即指此。在另一种情况下，道德主体通过致良知的功夫，克服了私欲阻隔，成功地将关于道德规范的学术性知识转化为实施性知识，或将道德的命题性知识落实为道德的能力之知。知行合一刻画的就是这种情况。

王阳明把“知行合一”视为“知行本体”。按照陈来的解释，“本体”在此指“本来意义”。^② 王阳明揭出“知行本体”的概念，旨在强调：在道德领域中，知行合一是知行的本来意义，知行脱节则偏离于此。可见，“知行本体”概念，与“真知即所以为行”命题一样，都指向如下义理，即，知行合一是道德生活的界定性特征。也就是说，要充分理解人类道德生活，不能停留在关于道德规范的学术性知识上，而必须将其转化为实施性知识；或不能停留在道德的命题性知识上，而必须把它落实为道德的能力之知。

知行本体（知行合一）是一个动态过程。王阳明把这个动态过程刻画为：“知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。”^③ 知行本体的基本特征是，道德主体在致良知的功夫下，实现了两种知识之间的转化。在此，王阳明用主意和功夫、开始和完成来说知行，刻画的正是这个转化过程。自觉是道德行动的一个基本特征，道德行动以对道德规范的理性认识为前提。^④ 关于道德规范的学术性知识或道德的命题性知识，为道德行动指明了方向，所以说，“知是行的主意”。道德主体要将关于道德规范的学术性知识转化为实施性知识，或将道德的命题性知识落实为道德的能力之知，必须诉诸实际行动，所以说，“行是知的功夫”。在知行本体中，道德主体成功地将关于道德规范的学术性知识转化为实施性知识，或将道德的命题性知识落实为道德的能力之知，在此转化过程中，前者是开始，后者是完成，所以

① 王阳明：《传习录中》，《王阳明全集》，第 42 页。

② 陈来在阐释“知行本体”概念时指出：“‘本体’指本来意义，是说知与行就其本来意义而言，是互相联系、互相包含的，一切使知行分裂的现象都背离了知行的本来意义。”（参见陈来：《有无之境：王阳明哲学的精神》，第 108 页）

③ 王阳明：《传习录上》，《王阳明全集》，第 4 页。

④ 参见冯契：《人的自由和真善美》，《冯契文集》第 3 卷，上海：华东师范大学出版社，1996 年，第 219—223 页。

说,“知是行之始,行是知之成。”

了解了知行本体中实现的这个转化过程,就可以避免道德生活的两种错误倾向。一种倾向表现为缺乏思维省察的功夫,没有对道德规范的理性自觉,不具备关于道德规范的学术性知识或道德的命题性知识。如此,行动就会陷入盲目性,只是懵懵懂懂地冥行妄作。另一种倾向则表现为只是悬空思索、讲习讨论,而不能着实躬行。如此,道德主体至多拥有关于道德规范的学术性知识或道德的命题性知识,只会说些“父当孝”、“兄当悌”之类的道德律令,却不能使之转进为切实行孝行悌的实施性知识或道德的能力之知。王阳明讲知行本体,倡导知行合一,就是为了克服这两种偏向,特别是后一种偏向。^①

至此,我们勾勒出了阳明知论的基本框架:通过致良知的功夫,道德主体克服了知行脱节,实现了知行合一,用赖尔的术语来说,就是把关于道德规范的学术性知识转化为实施性知识,或将道德的命题性知识落实为道德的能力之知。显然,关于道德规范的实施性知识或道德的能力之知是这一框架的核心和指归。

(三) 道德的能力之知和亲知

王阳明除了将知行合一意义上的知和知行脱节意义上的知相对照,还将其与“见好色”、“闻恶臭”意义上的知相类比,以进一步阐明其特征。王阳明说:

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……闻恶臭属知,恶恶臭属行……如鼻塞人虽见恶臭在前,鼻中不曾闻得,便亦不甚恶,亦只是不曾知臭……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。^②

王阳明对出自《大学》的“好好色、恶恶臭”这个经典例子的分析,意蕴丰厚。在此,我们聚焦于其中最为浅显的一层义理,即由见好色、闻恶臭而获得的知好色、知恶臭。显然,这种由感性知觉(视觉和嗅觉)得来的知识,属于亲知的范畴。人类的感性知觉既包括视觉和嗅觉这样的外部感觉,也包括各种内部感觉。由内部感觉而来的知痛、知寒、知饥等,与由外部感觉而来的知好色、知恶臭一样,都是亲知。^③在另一个语境中,王阳明表达了类似的想法:“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?……路歧之险夷,必待身亲履历而后知,岂有不待

①② 参见王阳明:《传习录上》,《王阳明全集》,第4—5、4页。

③ 柯雄文亦有见于此。他认为,王阳明在此所说的“见好色属知”和“知痛”等属于亲知范畴,且将前者与道德知识的类比称作“美学的类比”,将后者与道德知识的类比称作“心理学的类比”。(参见 A. S. Cua, *The Unity of Knowledge and Action: A Study in Wang Yangming's Moral Psychology*, Honolulu: University Press of Hawaii, 1982, pp. 9-14) 笔者认为,从认识论的角度来说,这两种类比的差异可忽略不计,重要的是其共同点,即两者都指向亲知。在此,笔者的重点是阐明亲知与道德的能力之知的异同。

身亲履历而已先知路歧之险夷者邪？”^① 只有食物入口，方知其味之美恶；只有身亲履历，才知路途之险夷。

在中国哲学史上，后期墨家较早地意识到了亲知这种知识类型。^② 在20世纪西方哲学中，罗素对亲知作了开创性研究，并界定如下：“不需要任何推论或者任何关于真理的知识的中介，我们对任何我们直接觉察的东西具有亲知。”^③ 亲知和能力之知是不同类型的知识，前者指向对象，后者指向活动/行动。但是，当王阳明将知行合一意义上的知与由内外感觉得来的亲知相类比时，他要强调的是它们的共同点。亲知作为一种关于对象的直接知识，来自认知主体的亲身感知。知行合一意义上的知，要求道德主体身亲践履、着实躬行，把道德规范落实为实际行动。如果说命题性知识能够对象化，相对独立于认知主体，那么，亲知和能力之知则难以对象化，与认知主体须臾不可分离。简言之，这两种与认知主体的亲身感知、亲力亲为相一体的知识类型，超越了口耳讲说的范畴，与命题性知识相对待。

(四) 典范意义上的行与扩展意义上的行

至此，我们谈论的是知行关系中的“知”，而尚未论及其中的“行”。王阳明拥有一个广义的行的概念，它不仅包括了典范意义上的行，而且把通常我们不视为行的活动也包括在内。

典范意义上的行，是指身心一体的躬行实践。在此，有必要提及王阳明的一个重要区分：“世之讲学者有二：有讲之以身心者，有讲之以口耳者。讲之以口耳，揣摩测度，求之影响者也；讲之以身心，行著习察，实有诸己者也。”^④ 上文所述的两种知行关系，与此处的两种讲学方式相应。知行脱节意义上的知，属于口耳之学；而知行合一意义上的知，则属于身心之学。身心之学，讲求行著习察，实有诸己，是一种身心一体的躬行实践。对于典范意义上的行来说，身、心两个方面都是不可或缺的，心灵主宰下的身体活动，构成了行的基本涵义。上文述及的“行孝行悌”便是典范意义上的行。

但是，王阳明对行的理解似乎并不限于此，在某些情况下，他会把一些仅仅是心灵活动的内容视为行。比如，在前面关于“好好色、恶恶臭”的引文中，王阳明指出：“见好色属知，好好色属行。……闻恶臭属知，恶恶臭属行”。喜好、厌恶的

① 柯雄文在从道德心理学的角度来诠释王阳明的知行合一说的过程中，提到了亲知和能力之知这两种非命题性知识，他对前者表现出了可贵的敏感，但对后者的认识却显得比较贫乏，基本上只是一笔带过，而且视之作为一种比较低级的知识形态。而立足于赖尔的能力之知概念来阐发阳明知论之深蕴，正是本文用力之所在。

①④ 王阳明：《传习录中》，《王阳明全集》，第42、75页。

② 参见《墨子·经上》、《墨子·经说上》。

③ Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1912, p. 46.

情感只是心灵活动，与身心一体的躬行实践还有相当距离。又如，王阳明曾说：“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。”^① 在通常的意识中，不善之念和不善之行之间的差别是明显的，但王阳明却说，“一念发动处便是行”。不仅不善之念的发动是行，善念的发动亦是行：“门人有疑知行合一之说者。直曰：‘知行自是合一。如今人能行孝，方谓之知孝。能行弟，方谓之知弟。不是只晓得孝字弟字，遽谓之知。’”先生曰：‘尔说固是。但要晓得一念发动处，便是知，亦便是行。’”^② 此外，自《中庸》以来，传统儒家认为学问思辨属于知，与行相对待。王阳明则认为，学问思辨也属于行：“凡谓之行者，只是著实去做这件事。若著实做学问思辨的工夫，则学问思辨亦便是行矣。学是学做这件事，问是问做这件事，思辨是思辨这件事，则行亦便是学问思辨矣。”^③ 不难看出，在“好好色属行”和“恶恶臭属行”、“一念发动处便是行”、“学问思辨便是行”等论断中，蕴涵了一个扩展意义上的行的概念。以典范意义上的行的概念为标准，我们都会同意王船山对王阳明的批判，即他未免是以“不行为行”了。^④

但是，值得一问的是，何以王阳明要对行的概念做如此这般的扩展？

王阳明所说的扩展意义上的行，和典范意义上的行之间有某种特殊的关联。首先，尽管“好好色”和“恶恶臭”与身心一体的践履实践还有相当距离，但喜好和厌恶的情感，确实是一种动力，能导向典范意义上的行。情感之为典范意义上的行的动力，其功能意欲相类。王阳明说：“欲食之心即是意，即是行之始矣……欲行之心即是意，即是行之始矣。”^⑤ 意欲是行动的动力因。

其次，“一念发动处即是行”的论断，可分善念和不善之念两种情况来分析。善念之发动，是良知的体现。王阳明说：“良知只是个是非之心，是非只是个好恶。”^⑥ 李明辉指出，对于良知而言，是非之心即好恶之心；良知之“知是知非”和“好善恶恶”完全是一回事。^⑦ 由于内含好善恶恶的道德情感，所以善念具有实现自身的动力，自然会导向善行。良知和私欲相对待，不善之念之发动，属于私欲的范畴。不善之念作为私欲（偏私的情欲），也很容易导向不善之行。可见，在道德领域中，虽然善念不等于善行，不善之念也不等于不善之行，但是，当阳明断言“一念发动处即是行”时，他显然有见于前者与后者之间的密切联系。

①⑥ 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第96、111页。

② 王阳明：《传习录拾遗》，《王阳明全集》，第1172页。

③ 王阳明：《答友人问》，《王阳明全集》，第208页。

④ 王夫之：《尚书引义》，北京：中华书局，1976年，第76页。

⑤ 王阳明：《传习录中》，《王阳明全集》，第42页。

⑦ 参见李明辉：《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，第433页。

最后，如何理解“学问思辨便是行”呢？笔者认为，要理解王阳明的这一论断，需要注意如下两点。第一，王阳明克服了《中庸》以来把学问思辨和笃行相对峙的义理格局，在知行合一的识度下，主张学行一体：“夫学问思辨行，皆所以为学，未有学而不行者也。如言学孝，则必服劳奉养，躬行孝道，然后谓之学。岂徒悬空口耳讲说，而遂可以谓之学孝乎？学射则必张弓挟矢，引满中的；学书则必伸纸执笔，操觚染翰。尽天下之学，无有不行而可以言学者，则学之始固已即是行矣。”^① 此处“学孝”、“学射”、“学书”的例子表明，王阳明不满于仅仅在“口耳讲说”（包含命题性知识的言语活动）的意义上理解“学”，而是将其理解为典范意义上的行，即身心一体的躬亲践履。所以王阳明说，学即是行。第二，在学行合一的框架内，王阳明进而断言问、思、辨也是行。他说：“盖学之不能以无疑，则有问，问即学也，即行也。又不能无疑，则有思，思即学也，即行也。又不能无疑，则有辨，辨即学也，即行也。”^② 王阳明把问、思、辨作为学行一体的内在环节，因而得出了它们也是行的结论。这里有两层义理值得关注。首先，王阳明在此有一个混淆，即把问、思、辨之为行和学行一体意义上的行混为一谈了。学行一体意义上的行是指身心一体的躬行践履（action），而问、思、辨之为行，主要关涉言语活动（speech act）和心智活动（mental act），在严格区分知行合一和知行脱节的义理脉络中，前者与后两者之间有很大区别。其次，人的言语活动、心智活动可分析为两个方面：活动本身和活动所包含的命题内容。如果我们聚焦于前者，那么可以看到，言语活动、心智活动和身心一体的躬行践履，都有强调“做”的一面，所以它们之间有连续性。笔者认为，这正是王阳明想强调的。上引他的话说，所谓行就是“著实去做”，所以只要著实去做学问思辨的功夫，学问思辨便是行。王阳明的这种看法，和赖尔亦有相通之处。上文说到，赖尔的能力之知是用做的活动/行动来表达的。“做的活动/行动”是一个连续体，包括了从心智活动到言语活动再到身体活动的整个系列，所以赖尔的能力之知外延广泛，不仅包括发为身体活动的能力之知（bodily knowing how），还包括语言方面的能力之知（linguistic knowing how）和心智方面的能力之知（mental knowing how）。简言之，我们既要看到身体活动、言语活动和心智活动之间的连续性，也要看到前者与后两者之间的重要差异。总起来说，学问思辨的活动，既包含命题性知识也包含能力之知，但王阳明的着重点显然是后者。当他主张“学问思辨便是行”时，所强调的是身体活动与言语活动和心智活动的连续性，但未免忽视了它们之间的差异。“学行一体”中的“行”是在典范意义上说的，而“问思辨之为行”中的“行”是在扩展意义上说的，阳明的问题是对此缺乏分疏。

总之，王阳明的“行”的概念涵义广泛，既包括典范意义上的行，即身心一体的躬亲实践，也包括扩展意义上的行，即把一些通常被视为心灵活动范畴的内容也

^{①②} 王阳明：《传习录中》，《王阳明全集》，第 45、45—46 页。

视为行。其中，典范意义上的行是主导性的，那些特定的心灵活动之所以被视为行，是由于它们和典范意义上的行之间存在特殊关联。在道德生活中，典范意义上的行，即身心一体的躬亲实践，才是我们关切的核心。

综上所述，阳明知论事实上触及了多种形态的知。首先，王阳明分疏了德性之知和闻见之知，并聚焦于前者之上；其次，在人类道德生活中，他分疏了“只晓得说些孝弟的话”意义上的知和切实行孝行悌意义上的知，并认为只有后者才是“真知”；再次，他把切实行孝行悌意义上的知与“见好色属知”、“知痛”（亲知）等相类比。显然，在知的多种形态中，切实行孝行悌意义上的知，是阳明知论的核心和指归。从能力之知第一方面的规定性看，道德的能力之知本质上是一种关于道德规范的实施性知识，它必须发为典范意义上的行，即身心一体的躬亲实践。

三、稳定而灵动的实践智慧

如上所述，要充分理解赖尔意义上的 knowing how 的内涵，除了活动/行动的规定外，还须重视智力和能力这两个环节。笔者认为，智力和能力这两个成分同样也存在于王阳明的知行合一论和致良知说之中。阐明这一点，对于完整理解道德的能力之知概念，实属必需。

王阳明说：“知之真切笃实处，即是行，行之明觉精察处，即是知。知行功夫本不可离。只为后世学者分作两截用功，失却知行本体，故有合一并进之说。”^① 对知行本体而言，“真知即所以为行，不行不足谓之知”，真切笃实之知，就体现在行动中。所以说，“知之真切笃实处，即是行。”另一方面，行作为身心一体的躬行实践，不是冥行妄作，而是在心的明觉精察指引下的自觉行动，而“心之灵明是知”，^② 所以说，“行之明觉精察处，即是知。”这种发为行动的知，是心之灵明的体现，其中蕴涵了一个智力概念。陈荣捷把“行之明觉精察处，即是知”译为“[A]ction in its intelligent and discriminating aspect is knowledge”，^③ 把“心之灵明是知”译为“Knowledge is the intelligence of the mind”，^④ 正是有见于此。

如上所述，王阳明认为，知行本体，即是良知良能。良知良能的概念源自孟子，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。孩提之童无不爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。”（《孟子·尽心上》）在此，值得强调的是，从孟子开始，良知和良能是一体相连、相互涵容的。在王阳明那里，就文本而

① 王阳明：《传习录中》，《王阳明全集》，第42页。

② 王阳明：《传习录上》，《王阳明全集》，第24页。

③ Yangming Wang, *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings*, trans. Wing-tsit Chan, New York: Columbia University Press, 1963, p.93. (斜体为笔者所改)

④ Yangming Wang, *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings*, p.53.

言，良知谈得较多，良能谈得较少，但按笔者的理解，这只是一种行文上的简省，在义理上，当王阳明谈论良知时，良能的意蕴也隐在其中了。联系上文所述王阳明对真知即所以为行的强调，这一点是不难理解的。因此，断言王阳明的致良知说内含一个能力概念，当是不成问题的。

王阳明的知行合一论和致良知说不仅包含了能力和智力这两个概念，而且两者是相互交织的。王阳明说：“惟天下之至圣，为能聪明睿智，旧看何等玄妙，今看来原是人人自有的。耳原是聪，目原是明，心思原是睿智。圣人只是一能之尔。能处正是良知。众人不能，只是个不致知。何等明白简易？”^① 圣人实现了聪明睿智和良知良能的统一，众人致知就以此为目标。在这样的义理脉络中，阳明指出：“知是理之灵处……孩提之童，无不知爱其亲，无不知敬其兄。只是这个灵能不为私欲遮隔，冲拓得尽，便完完是他本体，便与天地合德。自圣人以下，不能无弊，故须格物以致其知。”^② 孩提之童无不知爱其亲、敬其兄，即是孟子所说的良知良能。良知是理之灵处，良能堪称“灵能”。所谓“灵”，就是上文所说的聪明睿智。“灵能”的提法集中体现了智力概念和能力概念的统一，与赖尔所说的体现智力的能力（intelligent capacities），颇有可相发明者。^③ 聪明睿智、良知良能有其不学而知不学而能的一面，所以人人皆有。但众人因私欲遮蔽，所以此天赋未能充分显发，只是一种潜能；圣人通过致良知的功夫，把它转化为一种现实的灵能。致良知的过程，就是道德领域中体现智力的能力形成的过程。良知良能由潜能向现实的转化，也就是其本然状态向明觉状态的转化。^④ 在本文中，我们聚焦的不是本然状态的良知良能，而是明觉状态的良知良能。明觉状态的良知良能，就是道德领域中体现智力的能力。

赖尔对体现智力的能力的讨论，隐含了一个重要思想，事关其发用特征。在他那里，这层义理虽然可说已是呼之欲出了，但总体上还是引而不发的。在此，让我们试着将其明述出来。赖尔把能力理解为倾向。倾向不同于事件，两者之间有一般和个别、普遍和特殊的差异。事件总是发生在特定时空之中，倾向则有一种类似法

① 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第109—110页。

② 王阳明：《传习录上》，《王阳明全集》，第34页。笔者接受评审专家的意见，对此处引文重新作了标点，特此致谢！原文是“……只是这个灵能不为私欲遮隔，冲拓得尽，便完；完是他本体，便与天地合德。”

③ 参见 Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, pp. 42-45. 在翻译阳明的这段话时，陈荣捷把“知是理之灵处”译为“Knowledge is principle made *intelligent*”，把“孩提之童，无不知爱其亲，无不知敬其兄”译为“All infants know how to love their parents and respect their elder brothers”，把“灵能”译为“*intelligent faculty*”，与本文主旨颇为相契。（参见 Yangming Wang, *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings*, p. 76）

④ 杨国荣对良知之有潜在和现实、本然和明觉之分有深入的讨论，参见杨国荣：《心学之思：王阳明哲学的阐释》第6、7章，上海：华东师范大学出版社，2009年。

则的特征。^① 笔者认为，倾向的这种特征，意味着能力之发用具有稳定性、一贯性。赖尔进而主张，倾向有单轨和多轨之分。前者的实现方式差不多是单一的，后者的实现方式则是极为广泛甚至无限多样的。体现智力的能力属于后者。笔者认为，体现智力的能力的实现方式是无限多样的这一主张，意味着：体现智力的能力之发用是灵活的（flexible）、动态的（dynamic）、随机应对的（responsive），而不是机械的、呆定的、僵死的。总体来说，赖尔对体现智力的能力的讨论，隐含了如下洞见，即其发用，既有稳定性，也有灵活性；既有一以贯之的一面，也有随机应对的一面。

如果说，关于体现智力的能力之发用的上述洞见，在赖尔那里基本上还是隐含的，那么，在王阳明对良知良能的刻画中，我们可以看到一种比较自觉而且义理丰赡的阐述。王阳明说：“夫良知之于节目时变，犹规矩尺度之于方圆长短也。”^② 天下之节目随时而迁、因地而异，不可预定、不可胜应，但一旦道德主体通过致良知的功夫，使良知良能由潜能而现实，由本然而明觉，就能不为节目时变所欺，而能从容应对，一如我们以规矩尺度来应对各种各样的方圆长短。将良知良能和规矩尺度相比况，强调的是其发用的稳定性、一贯性。但是，强调规矩尺度，强调稳定性、一贯性，不是要否定道德行动的灵活性。王阳明说，良知即是非之心，“是非两字是个大规矩，巧处则存乎其人。”^③ 所谓“巧”，是指道德主体对是非规矩的把握有其灵活性，而这正是智力的体现。可见，良知良能的发用是稳定性和灵活性的统一。特别是对后一方面，即良知良能之灵活、动态、随机应对的特征，王阳明再三致意，有精彩发挥。

王阳明指出，良知良能的发用，不是要人执着、泥守规矩。以是否接受馈赠为例，王阳明认为，这是没有一定之规定的，完全是无适无莫、无可无不可的。今日当受的，他日未必当受，今日不当受的，他日未必不当受。受和不受之间，有很大的弹性，所以不能拘泥执着，需要根据具体情景来判断。当然也不是漫无标准，标准是义，义即是良知。^④ 王阳明说：“君子之学，终身只是集义一事。义者，宜也，心得其宜之谓义。能致良知则心得其宜矣，故集义亦只是致良知。君子之酬酢万变，当行则行，当止则止，当生则生，当死则死，斟酌调停，无非是致良知，以求自谦而已。”^⑤ 义即宜也，就是相对于具体情景，做到恰如其分、恰到好处。当行则行，当止则止，当生则生，当死则死，便是得其宜。具体情景总在变迁之中，要做到恰如其分、恰到好处，不是件容易的事，需要道德主体运用亚里斯多德意义上的实践智慧，来斟酌调停。王阳明认为，孟子所说的集义，就是致良知的功夫。在笔者看来，增进实践智慧以得其宜，应当是致良知的重要目标。

所谓恰到好处、恰如其分，就是无过无不及，这种居间状态，就是中道、中庸。

① Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, pp.120-124.

② 王阳明：《传习录中》，《王阳明全集》，第50页。

③④ 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第111、102页。

⑤ 王阳明：《传习录中》，《王阳明全集》，第73页。

在亚里斯多德看来,所谓“中道”有两种情形,有的是对对象而言的,有的是对我们而言的。前一种意义上的中道是取平均数,所以是固定不变的,后一种意义上的中道则因人而异,随不同情景而变化。^①显然,与实践智慧相关的是后者而非前者。对中道的理解,王阳明和亚氏颇有相通之处。有学生问如何理解孟子的“执中无权犹执一”,王阳明回答说:“中只是天理,只是易。随时变易,如何执得?须是因时制宜,难预先定一个规矩在。如后世儒者,要将道理一一说得无罅漏,立定个格式,此正是执一。”^②执中无权,就是把中道理解为僵死呆定的格式,这是王阳明所反对的,他强调中道的变易品格,主张因时制宜。不难看出,王阳明关于执中无权之中和随时变易之中的分疏,与亚里斯多德关于对对象而言的中道和对我们而言的中道的分疏,确实有类似之处。他进而指出,道德主体不仅要在一时一事上达到中和,而且要通过致良知的功夫,做到无所不中,无所不和,如此才算实现了良知良能的全体大用。^③

至此,我们已看清,良知良能是一种具有变易品格的实践智慧。王阳明指出:“良知即是易,其道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可谓典要,惟变所适,此知如何捉摸得?见得透时便是圣人。”^④这种屡迁无常、惟变所适的智慧,对于拘执泥定的心灵来说,确实有些难以捉摸,只有儒家的理想人格,即圣人,才是与这种智慧相应的道德主体。在圣人那里,这种灵动的智慧达到了极致,有出神入化的表现。《中庸》讲“至诚如神”,强调国家兴亡,必有征兆,所以,本着至诚的精神,圣人可以如鬼神般前知祸福。王阳明则认为,圣人不贵前知,不避祸福,其卓异处在于知几,善于洞悉事情发展的萌芽状态,善于变通。“至诚如神”,不是说圣人如鬼神般先知祸福,而是指其良知良能的发用神妙难测。圣人良知良能的妙用流行,随感而应,随几而发,应变无穷。^⑤

良知良能作为一种灵动的实践智慧,是道德主体活泼泼的心性的体现。这种活泼泼的心性,正是致良知的功夫的目标。

问:“‘逝者如斯’,是说自家心性活泼泼地否?”先生曰:“然。须要时时用致良知的功夫,方才活泼泼地,方才与他川水一般。若须臾间断,便与天地不相似。”^⑥

问:“先儒谓:‘鸢飞鱼跃’,与‘必有事焉’,同一活泼泼地。”先生曰:“天地间活泼泼地,无非此理,便是吾良知的流行不息。致良知便是必有事的功夫。”^⑦

王阳明认为,川水之流、鸢飞鱼跃,都是活泼泼的天理之流行。孟子所谓“必有事焉”,讲的就是致良知的功夫。只有通过时时不断的致良知的功夫,才能使吾心之良

① 参见 Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1106^a25-1106^b5, trans. W. D. Ross, in *The Basic Works of Aristotle*, New York: Random House, 1941, pp. 957-958.

②③ 王阳明:《传习录上》,《王阳明全集》,第 19、23 页。

④⑤ 王阳明:《传习录下》,《王阳明全集》,第 125、109 页。

⑥ 王阳明:《传习录下》,《王阳明全集》,第 103 页。

⑦ 王阳明:《传习录下》,《王阳明全集》,第 123 页。

知如天地一般活泼泼。

良知良能作为一种活泼灵动的实践智慧，是道德创造性之源。笔者认为，在赖尔所提及的众多智力谓词中，“富有创造性的”一词最具典范性，因为创造性可视为智力之至高、至强、至为集中的表现。王阳明对舜之不告而娶、武王之不葬而兴师的讨论，就指向了良知良能的创造性维度。按照通常的孝道，人子当先告父母然后再娶，先葬父然后再兴师，然而，舜、武王处境特殊，所以有不告而娶、不葬而兴师之举。舜为有后，武王为救民，因此，不告而娶，不葬而兴师，非但没有违背孝道，反而成了孝之大者！王阳明指出，这是前无古人的创举，无任何先例可援引、可依傍，完全是舜、武王良知权衡之结果。^①良知在感应酬酢之间，权轻重之宜而有此类创举，堪称实践智慧的典范体现！

至此，通过致力于赖尔和王阳明思想的相互诠释、相互发明，我们对道德的能力之知概念，有了一个比较完整的理解。道德的能力之知，不仅发为实际的道德行动，而且表现为一种既稳定一贯又活泼灵动的实践智慧。王阳明所说的知行本体、良知良能，其实质就是道德的能力之知。

四、道德的能力之知的形上意蕴

前面我们对阳明知论的讨论，是以人类的道德领域为指向的，但是，王阳明对知的反思并不以此为限。在他那里，知行合一论和致良知说与“万物一体”的思想一体相连。万物一体的思想，是阳明知论的形上学基础。因此，我们的讨论，当百尺竿头，更进一步。本节的目标是阐明道德的能力之知的形上意蕴，证立一个道德—形上学的能力之知概念。

万物一体的思想，源远流长，在儒家传统内，可追溯到孟子的“万物皆备于我”的命题。宋儒张载、二程、朱熹、陆象山等对万物一体之旨都有精到的阐发。^②王阳明自觉地接续此传统，申论道：

大人者，以天地万物为一体者也，其视天下犹一家，中国犹一人焉。大人之能以天下万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是也，其与天地万物而为一也……是故见孺子之入井，而必有怵惕恻隐之心焉，是其仁与孺子而为一体也；孺子犹同类者也，见鸟兽之哀鸣觫觫，而必有不忍之心焉，是其仁之与鸟兽而为一体也；鸟兽犹有知觉者也，见草木之摧折而必有悯恤之心焉，是其仁之与草木而为一体也；草木犹有生意者也，见瓦石之有毁坏而必有顾惜之心焉，

^① 参见王阳明：《传习录中》，《王阳明全集》，第50页。

^② 参见陈立胜：《王阳明“万物一体”论——从“身一体”的立场看》，上海：华东师范大学出版社，2008年，第23—39页。

是其仁之与瓦石而为一体也。^①

程颢说，仁者与天地万物为一体。王阳明也认为，大人君子，其仁与孺子、鸟兽、草木、瓦石等为一体。这种识度，就是把宇宙看作是一个道德共同体。^② 牟宗三把这种思路刻画为“道德的形上学”，即“依道德的进路对于万物之存在有所说明。”^③ 在他看来，“道德的形上学”是儒家的一贯传统：“儒家自孔子讲仁起，（践仁以知天），通过孟子讲本心即性（尽心知性知天），即已函著向此圆教下的道德形上学走之趋势。至乎通过《中庸》之天命之性以及至诚尽性，而至《易传》之穷神知化，则此圆教下的道德形上学在先秦儒家已有初步之完成。宋明儒继起，则是充分地完成之。”^④

宋明儒者对知的反思，就展开于这样的视域之中。张载说：“大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。世人心，止于见闻之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下无一物非我，孟子谓尽心则知性知天以此。天大无外，故有外之心不足以合天心。见闻之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌于见闻。”^⑤ 如所周知，宋明理学关于德性之知和见闻之知的著名分疏，就始于这段话。见闻之知，乃与物交接而得。世人心，限于见闻，格局未免狭小。圣人不以见闻自限，大其心而体尽天下之物，无所遗落，所得便是德性之知。显然，张载此处所说的德性之知，不是通常意义上的以人伦为对象的道德知识，而是以整个宇宙为对象的形上智慧。张载讲的德性之知和王阳明讲的良知庶几相当，而后者正有“德性之良知”这样的表述。前文考虑到义理推进的次序，笔者主要限于人类道德领域来讨论阳明知论。但事实上，致良知说还有更为广阔的指向。王阳明说：“夫人者，天地之心。天地万物，本吾一体者也……世之君子，惟务致其良知，则自能公是非，同好恶，

① 王阳明：《大学问》，《王阳明全集》，第 968 页。

② 此处采用了柯雄文的表述。柯雄文在其王阳明研究中竭力避开形上学问题的纠缠，对于“万物一体”这样具有浓厚的形上学意味的命题，也尽量淡化其形上色彩，而试图从道德哲学的角度来加以诠释。在他看来，“万物一体”本质上是一种道德理想而非具体的道德规范。尽管坚持自己的“去形上学”取向，柯雄文尊重牟宗三对阳明哲学作道德的形上学的诠释。（参见 A. S. Cua, *The Unity of Knowledge and Action: A Study in Wang Yangming's Moral Psychology*; “Between Commitment and Realization: Wang Yangming's Vision of the Universe as a Moral Community,” *Philosophy East & West*, vol. 43, no. 4, 1993, pp. 611-647, 特别是 note 17）

③ 牟宗三：《现象与物自身》，《牟宗三先生全集》第 21 卷，台北：联经出版公司，2003 年，第 39 页。牟宗三区分了“道德底形上学”（metaphysics of morals）和“道德的形上学”（moral metaphysics）：“‘道德底形上学’重点在道德一概念之分析；‘形上学’是借用，义同于‘形上的解释’，即说明道德之先验性。‘道德的形上学’重点在形上学，说明万物底存在。”（《现象与物自身》，第 39 页）

④ 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，《牟宗三先生全集》第 8 卷，第 184 页。

⑤ 张载：《正蒙·大心篇》，《张载集》，章锡琛点校，北京：中华书局，1978 年，第 24 页。

视人犹己，视国犹家。而以天下万物为一体，求天下无治，不可得也。”^①可见，在王阳明那里，致良知说和万物一体的思想是一气贯通的。在此脉络中，王阳明谓良知良能充拓得尽，便与天地合德；良知是易，周流六虚；良知即是活泼泼的天理；等等。这些论述表明，良知良能所指向的对象，不限于人，而遍及天地万物。

前文我们已经指出，良知良能是一种以是非之心为核心的既稳定一贯又活泼灵动的实践智慧。在亚里斯多德那里，实践智慧主要在伦理、政治领域中起作用。对儒家来说，家国同构，伦理和政治一体，良知良能既体现在孝悌等日常道德实践中，也体现在知县、知州的政务管理活动中。至此，王阳明和亚里斯多德并无二致。但是，分歧很快就出现了。

对王阳明来说，良知良能的作用范围远不止于人类事务，整个宇宙都是其一展身手的舞台。所以，在王阳明那里，良知良能不仅是实践智慧，而且是形上智慧。实践智慧和形上智慧统一于良知良能，两者之间没有种类差异，后者是前者的推扩。^②然而，对于亚里斯多德来说，实践智慧和形上智慧判然有别，两者分属不同的范畴。亚里斯多德把人类知识分为三类：理论知识（episteme）、实践智慧（phronesis）和制作知识（techne）。实践智慧和制作知识以可变的東西为对象，在可变的東西中，有以善为目标的人类行动，也有生产或制作的活动，前者是实践智慧的对象，后者是制作知识的对象，实践智慧包括伦理学和政治学，制作知识包括各类实用技艺和诗学。理论知识以不变的東西为对象，包括数学、物理学和哲学。其中的第三门学问，亚里斯多德本人称之为智慧、神圣科学和第一哲学，后来安德罗尼柯称之为形而上学。我们可合起来称之为形上智慧。亚里斯多德认为，数学只割取存在的一部分，^③物理学只研究存在的一个属，^④与此不同，形上智慧研究的是存在之为存在，即对存在作整体的研究，试图把握存在的第一原理和最高原因。^⑤可见，在亚里斯多德那里，形上智慧是一项理论事业，它具有沉思静观的品格，与指向伦理、政治行动的实践智慧有种类差异。

在此有必要提一下柯普曼（Kupperman）的一项研究，其进路和取向，和本文颇为相契，可引为同调。在讨论伦理道德领域中的智慧这一议题时，柯普曼也以赖尔关于命题性知识和能力之知的区分为出发点。他认为，智慧本质上是一种能力之

① 王阳明：《传习录中》，《王阳明全集》，第79页。

② 秦家懿把王阳明的哲学刻画为一种追求智慧之道。她对智慧的理解涵盖了实践智慧和形上智慧两方面的内容，既强调了道德生活中智慧活泼灵动的一面，也强调了智慧是一种体现在德行中的关于生活整体、关于人在宇宙中的位置的洞见。（参见 Julia Ching, *To Acquire Wisdom: The Way of Wang Yang-ming*, New York: Columbia University Press, 1976, pp. 73, 102, xiii）

③④⑤ Aristotle, *Metaphysics*, 1003^a 25, 1005^a 35, 1003^a 25, trans. W. D. Ross, in *The Basic Works of Aristotle*, New York: Random House, 1941, pp. 731, 736, 731.

知,更具体地说,是一种生活的能力之知(knowing how to live)。智慧通常体现在智慧者的生活之中。当然,人们能够对智慧有所言说,因此会有各种关于智慧的命题性知识,但是,若脱离了生活的能力之知的脉络,这些命题性知识就是空洞的、没有意义的。换言之,是智慧者的生活,兑现了关于智慧之言说的意义。^①

柯普曼所说的智慧,主要限于伦理道德领域,大致相当于亚里斯多德的实践智慧。与亚里斯多德把实践智慧和形上智慧判为两域、打成两橛不同,在王阳明道德的形上学框架内,两者一体相连,知行本体、良知良能就是实践智慧—形上智慧。前文主张,王阳明的知行合一论和致良知说的核心和指归是道德的能力之知,并且紧扣赖尔能力之知概念的三层界定,对此作了详细的论证。在本节中,我们看到,在王阳明那里,知行合一论和致良知说与万物一体的思想一气贯通。这意味着,作为阳明知论之核心和指归的道德的能力之知,具有深厚的形上学意涵。在万物一体的道德的形上学的架构内,道德的能力之知升进拓展为道德—形上学的能力之知,后者的本质是实践智慧—形上智慧,其作用范围不以人类道德领域为限,而涵盖了作为道德共同体的整个宇宙。

拥有道德—形上学的能力之知的主体,本着一体之仁,以活泼灵动的智慧,俯仰于天地之间,处事接物。其情形正如牟宗三在阐释阳明哲学时所描述的那样:“一切盖皆在吾良知之贯彻与涵润中。事在良知之贯彻中而为合天理之事,一是皆为吾之德行之纯亦不已。而物亦在良知之涵润中而如如地成其为物,一是皆得其位而无失所之差。”^②用《中庸》的话来说,这也就是一个成己和成物的过程。牟氏说:“就成己言,是道德创造之原理,即引生德行之‘纯亦不已’。就成物言,是宇宙生化之原理,亦即道德形上学之存有论的原理,使物物皆如如地得其所而然其然,即良知明觉之同于天命实体而‘於穆不已’也。”^③拥有道德—形上学的能力之知的主体,在与世界打交道的过程中,既成就了自己的德行,也使万物(包括他人)各得其所。无疑,这是对道德—形上学的能力之知之发用特征的精彩刻画。

结 语

如上所述,中国古代有一个深厚的知行哲学传统,近代以降,人们对知行问题的兴趣无有稍减,孙中山的“知难行易说”、毛泽东的“实践论”、贺麟的“新知行合一说”等,都试图在新的理论视野下,发扬传统,推进对知行问题的研究。当代西方的理智主义和反理智主义之争,为我们在当代哲学的语境中激活传统知行哲学,提供了新的理论视野和有效的概念工具。

^① Joel J. Kupperman, “Morality, Ethics and Wisdom,” pp. 245-271.

^{②③} 牟宗三:《从陆象山到刘蕺山》,《牟宗三先生全集》第8卷,第197、199页。

道德—形上学的能力之知概念，无论在王阳明那里，还是在赖尔那里，都不是现成的。总的说来，当代西方的理智主义和反理智主义之争，围绕着一般意义上的命题性知识和能力之知的关系而展开。赖尔的兴趣主要是一般意义上的能力之知，而非道德的能力之知，虽然在讨论能力之知时，他也会论及其在道德领域中的表现（特别是在上文提及的《良知和道德信念》一文中）。与此不同，中国古代的知行哲学，主要和伦理学、人性论、成人学说相联系。^①在这一方面，王阳明是个典范。他的主要关切是人类道德生活，其知行合一论和致良知说为我们阐明道德的能力之知提供了丰富的思想资源。正是在融会赖尔和王阳明两人洞见的基础上，我们提出了道德的能力之知概念。而阳明知论的形上学维度，即万物一体的道德的形上学思想，启发我们作进一步的探索，去抉发一个道德—形上学的能力之知概念。就笔者所见，在当代的理智主义和非理智主义之争中，这还是一个鲜有人触及的课题。

道德—形上学的能力之知的概念把我们引向儒家传统的幽深处。从先秦到宋明，道德的形上学是儒家的一贯传统。与西方由亚里斯多德所开启的哲学传统之强调形上智慧和实践智慧的种类差异不同，儒家的道德的形上学强调实践智慧和形上智慧的一体相连，而这正是道德—形上学的能力之知的基本规定。道德—形上学的能力之知，作为实践智慧—形上智慧，其目标是成己、成人、成物。其拥有者能够从容应对伦理、政治事务，处理天人关系，使万物、他人、自己各得其所，是其所是。尽管当代人的历史处境迥异于先儒，所面临的现代社会特有的道德危机、生态危机也是生活在传统社会的他们所无法想象的，但儒家道德的形上学所提供的处理人我关系、天人关系的思路，在经过现代转化之后，对于我们应对当今的危机，依然具有重大的启迪意义。面对前所未有的挑战，作为实践智慧—形上智慧的道德—形上学的能力之知的培养，对于当代人来说，显得尤为迫切。

本文旨在表明，实现对传统的“工作坊的方式拥有”，让传统处于“上手状态”，不仅是可能的，而且是值得尝试的。在此过程中，我们将促进传统智慧的现代转化。凭借道德形上学的能力之知这一从儒家传统深处提炼出来的概念，我们介入了正在展开中的理智主义和反理智主义之争，在将传统智慧编织进世界性的哲学论辩之中的同时，也希望与世界各国学者一起，对义理的增长贡献一份自己的力量。

〔责任编辑：匡 钊 责任编辑：柯锦华〕

^① 参见方克立：《中国哲学史上的知行观》，第3—6页；杨国荣：《知行之辩的逻辑演进》，《历史中的哲学》，上海：华东师范大学出版社，2009年，第175—180页。

ABSTRACTS

(1) The Construction of Citizen Morality: A National Identity Perspective

Li Lanfen • 4 •

We aim to examine citizen morality from the perspective of national identity with a view to establishing the basic ethical relationships involved, the rationality and legitimacy of the construction of such morality, and the methodology and values of its present path. From the viewpoint of the historical starting point of the modernization of national governance, citizen morality can be understood as the value isomorphism and collaborative innovation of the “inter-morality” of the relationship between state and citizen and as a generative morality embedded in citizens’ identity and public life. Examining basic concepts and cognitive paradigms through the state/citizen relationship; providing norms for the construction of citizen morality through the rational perceptions, emotional experience, and moral behavior involved in national identity; and using socialist core values to provide norms and guidance for citizens’ identity and public life as the formative areas for citizen morality, constitutes the basic theoretical perspective and disciplinary focus of deepening research on the construction of citizen morality under the conditions of the socialist market economy.

(2) On Knowing How in Morality and Metaphysics—An Exploration of Gilbert Ryle and Wang Yangming

Yu Zhenhua • 22 •

Consideration of Wang Yangming’s theories of the unity of knowledge and action and of innate or intuitive knowledge against the background of the debate between intellectualism and anti-intellectualism in contemporary Western philosophy shows that the “knowing how” of morality constitutes its core. An analysis based on the three dimensions of activity/action, intelligence and ability in Ryle’s concept of knowing how shows that the knowing how of morality consists of both practical knowledge of moral norms, which needs to be expressed through practice involving the unity of body and mind, and practical, stable, consistent, active, and lively practical intelligence. Wang Yangming’s theories of the unity of knowledge and action and intuitive knowledge relate to and intertwine with his idea of the oneness of all things. In the metaphysical framework of the morality of the oneness of all things, the knowing how of morality is raised to the level of the knowing how of morality-metaphysics. As

• 205 •

practical-metaphysical intelligence, this form of knowing how directs us not only to the domain of human morality but also to the whole universe as a moral community.

(3) Institutional Analysis of the Multi-Layered Character of Chinese Social Organizations

Wang Shizong, Song Chengcheng and Xu Lu • 42 •

The actual situation and recent theoretical findings show that the independence and autonomy of social organizations are concepts that are related but non-substitutable in nature. The relationship between the two in actual conjunctions is a complex one. Study of their connective mechanisms is a necessary step in constructing and developing an overall interpretation of the characteristics of Chinese social organizations. Integrating the resource dependence theory and the institutional logic perspective, we explore the multiple mechanisms affecting independence and autonomy at the organizational level and test them using mixed method research design. Our empirical results show that the more independent social organizations are from government resources, the greater their autonomy; and the greater their identity (structural identity/action identity) with the classic idea of the third sector, the greater their autonomy. Such organizations' action identity can provide positive adjustment to the relationship between independence and autonomy. Further case studies confirm the value of the above findings. This shows that other mechanisms may replace, offset or constrain the effects of resource dependence. In the immediate situation, it is not possible to arrive at a single conclusion on the relationship between organizational independence and autonomy.

(4) Cost-Control Mechanisms and Operational Logic in Chinese Public Hospitals

Yao Yu • 60 •

Cost-control mechanisms in the field of healthcare services are not only a core issue for medical insurance, but, even more, a key point in the solution of "inaccessible and costly healthcare" in public hospitals. Such mechanisms are rooted in the operational logic of the whole medical service supply system. Through a logical and empirical analysis of operational procedures and the cost control situation in Chinese public hospitals, we have attempted to construct an incentive-based analytical framework for the operational logic of public hospitals that will enable us to investigate the cause of the phenomenon of "inaccessible and costly healthcare." It can be seen that the formulation of public hospital reform policies should not be targeted only on the hospitals themselves but rather should be based on their operational logic, with a view to simultaneously creating an efficient internal and external cost-control mechanism that will largely alleviate the problem of "inaccessible and costly healthcare," and allow health authorities to confine themselves to commissioning hospitals to provide medical services to society.

• 206 •