



中國人民大學

學報

工作论文系列

Working Paper Series

## 道德知识何以可能

——以朱熹、王阳明“格物致知”说为基础

郭清香

JRUCWP2024032

2024. 04. 15

- \* 本刊编辑部将那些已通过审稿程序而处于“拟录用”状态的稿件制作成线上展示的工作论文，旨在及时传播学术研究成果而促进学术进步。编辑部还将继续与作者共同努力，修改完善论文，并在其达到刊发标准之后择期正式刊发。当然，若工作论文被发现存在严重的质量问题，则仍有可能被退稿。

# 道德知识何以可能

——以朱熹、王阳明“格物致知”说为基础

郭清香

**[摘要]** 道德知识的可能性问题是伦理学的基本问题之一。本文试从朱熹和王阳明“格物致知”说来回应西方元伦理学关于道德知识的诸多问题。在朱熹看来，格物致知是将外在的物理、事理与伦理与人内在的本性之理互相启发、映照从而获得完备的道德知识的过程。王阳明质疑朱熹合内外之理的可能性，试图从根本上合心与理为一，将获得道德知识的方法归于内求，把知识的可能性归诸天理，但获得真知的可靠途径则是知行合一。朱熹和王阳明的格物致知说给出了道德知识可能性问题的一种解决方案：确立以天理作为道德知识根基的道德实在论的立场，将道德事实和道德价值、伦理与物理打通，通过知行合一的道德实践保证道德知识的可能性。

**[关键词]** 朱熹；王阳明；道德知识；格物致知；知行合一

道德知识的可能性在传统中西伦理思想史中一直有着肯定的答案。无论是苏格拉底“美德即知识”的观点，还是儒家对“德性之知”的追求，都肯定了道德知识的可能性和合理性。现代元伦理学的讨论，对传统道德知识的确信提出了质疑。是否存在道德知识？如果存在道德知识，其可能性来自哪里？道德事实和道德价值的关系如何？道德知识与事实知识的关系怎样？这些关于道德知识的根本性问题在元伦理学研究中得到深入的思考和讨论。本文由朱熹和王阳明的“格物致知”说以及由此引发的争论出发，来重新思考道德知识的相关问题，一方面试图以现代元伦理学的问题意识去推进中国传统伦理学相关问题的讨论，加深对传统伦理思想的理解和发掘；另一方面试图用中国资源来拓展对道德知识问题的理解和解决。

自从18世纪休谟提出“是与应该”的问题，事实与价值的分野和事实命题与价值命题的推论有效性引发了伦理学界的诸多讨论。20世纪初，摩尔提出“自然主义的谬误”，将相关问题的讨论推向深入，揭开了现代元伦理学研究的大幕。道德语言的描述功能和评价功能之间的关系得到认真对待，事实描述和价值判断的密切关系受到质疑，对道德知识和科学知识的不同有了深入探讨。在此基础上，20世纪30年代始，道德认知主义和非认知主义的争论推进了人们对道德知识问题的讨论。道德非认知主义否认了道德判断是表达事实的，也就否定了传统理论中认定的道德知识确定性的基础，否认了具有普遍性的道德知识存在的可能。而道德实在论和非实在论的争论将问题从“道德语言是否表达事实”推进到“是否存在道德事实”。非实在论否定道德事实的存在从而彻底否定

作者：郭清香，中国人民大学伦理学与道德建设研究中心副教授，guoqingxiang@ruc.edu.cn。

\* 本文为国家社会科学基金重点项目“中国近代道德观念发展史研究”（21AZX014）阶段性成果。

了道德知识存在的客观性；而实在论者虽然承认某种道德事实的存在，但仍然要面临自然知识和道德知识的区分等问题。时至今日，事实与价值的关系、自然知识与道德知识的关系等涉及道德知识可能性的争论仍在继续。

汉语学术界积极回应相关的讨论。除了对西方现代元伦理学的观点、思想和问题进行介绍和分析外，有不少学者利用中国传统思想资源来回应元伦理学讨论的问题，相关研究集中在两个方面：第一，关于道德和知识的关系。学者们区分了道德和知识的不同，指出中国传统伦理思想中对道德知识的理解不同于现代西方知识论，在此基础上有学者试图建构中国或儒家的道德知识论。<sup>①</sup> 第二，道德之知如何触发道德之行的机制。通过对道德知识特殊性的分析，说明知行合一如何可能，以回应非认知主义关于道德行为的动机问题。<sup>②</sup> 这两方面的研究为讨论道德知识的可能性问题，提供了很多有益的启发。

在讨论中国哲学或儒家的道德知识问题时，学者们特别关注朱熹和王阳明。这是因为在中国传统伦理思想中，与道德知识最为密切的问题当数“格物致知”，尤以宋明理学的讨论最为精深。所以，选取朱熹和王阳明的“格物致知”说来讨论道德知识的可能性问题是合适且必要的。

“格物致知”原是《大学》八条目之中的两个。朱熹在《大学章句集注》中认为，“格物致知”的内容在历史的辗转流传中缺失了，因而揣度增补了对“格物致知”的解释。由此，这两个条目得到普遍关注。朱熹称自己“窃取程子之意”对格物致知做如下补注：

所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。<sup>③</sup>

这段补注成为道德认识和道德修养的标准方法，长时间影响士林。从王阳明“格竹”之事可以想见朱熹之“格物”工夫的广泛影响。<sup>④</sup>而王阳明在龙场悟道后意识到“圣人之道，吾性自足，向

<sup>①</sup> 参见廖小平：《试论中西方传统哲学认识论的基本判别》，载《晋阳学刊》，1994（2）；潘小慧：《〈荀子〉中的“智德”思想》，载《哲学与文化》，2003（8）；刘付华东：《朱熹“格物致知论”新论——以朱熹为代表的儒家道德知识论设想》，载《朱子学研究》，2023（1），等等。他们认为中国传统哲学认识论的主流是道德认识论，并且中国的道德认识论与西方的道德认识论也不相同。刘付华东借朱熹思想的分析，指出中国的道德认识论是广义的，道德知识不仅仅指向自然领域、道德领域，它最终指向的是道德共同体的整个宇宙。这自然肯定了道德知识的可能性，并且着重给出了一种儒家式的道德知识论概观。

<sup>②</sup> 参见郁振华：《论道德一形上学的能力之知——基于赖尔与王阳明的探讨》，载《中国社会科学》，2014（12）；黄勇：《论王阳明的良知概念：命题性知识，能力之知，抑或动力之知？》，载《学术月刊》，2016（1）；黄勇：《规则与德性：评童世骏的〈论规则〉》，载《探索与争鸣》，2016（5）；郁振华：《再论道德的能力之知——评黄勇教授的良好诠释》，载《学术月刊》，2016（12）；刘付华东：《道德知识归类下的郁、黄之争及其消解》，载《哲学动态》，2021（10）；杨泽波：《“道德动力学”视域下的“知行合一”》，载《文史哲》，2023（6），等等。多位学者集中在王阳明“良知”的分析上，详细讨论了道德知识的分类，并借此讨论道德知识如何能够引发道德行为的问题。如黄勇给出知识的分类：命题性知识、能力之知和动力之知，王阳明的良知对应的是动力之知。郁振华认为，动力之知可以包含在能力之知中，道德的知识分为命题性知识和能力之知足够。刘付华东指出郁振华、黄勇都试图用其中一种单一的知识形态来刻画、诠释王阳明的良知概念，这是导致他们在良知归类问题上陷入争论的原因。这些讨论虽然没有直接讨论道德知识可能性的问题，而是在讨论王阳明的良知概念如何是一种特殊的知识以解决知识如何引发行为的问题，但对知识的分类、良知和命题知识的关系、道德知识和非道德知识的关系等问题也有所涉及。

<sup>③</sup> 朱熹：《四书章句集注》，6-7页，中华书局，1983。

<sup>④</sup> 王阳明弟子记下老师格竹的事迹：先生曰：“众人只说格物要依晦翁，何曾把他的说去用？我着实曾用来。初年与钱友同论做圣贤要格天下之物，如今安得这等大的力量？因指亭前竹子，令去格看。钱子早夜去穷格竹子的道理，竭其心思，至于三日，便致劳神成疾。当初说他这是精力不足，某因自去穷格。早夜不得其理，到七日，亦以劳思致疾。遂相与叹圣贤是做不得的，无他大力量去格物了。及在夷中三年，颇见得此意思乃知天下之物本无可格者。其格物之功，只在心身上做，决然以圣人为人人可到，便自有担当了。这里意思，却要讲与诸公知道。”（王阳明著，吴光等编校：《王阳明全集（新编本）》第1册，131-132页，浙江古籍出版社，2010。）

之求理于事物者误也”<sup>①</sup>，从此他彻底否定了朱熹向外物求理的方向，对“格物致知”进行了新的解释。这场隔时空的争论，成为中国传统伦理思想史的重大事件，影响深远，也为我们今天分析道德知识的可能性提供了很好的思想史样本。

## 二

朱子在《大学章句》中对“格物”的解释为：“格，至也。物，犹事也。穷至事物之理，欲其极处无不到也。”<sup>②</sup>“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。”<sup>③</sup>在与弟子问答中，朱熹解释：“格，犹至也，如‘舜格于文祖’之‘格’，是至于文祖处。”“格物者，格，尽也，须是穷尽事物之理。若是穷得三两分，便未是格物。须是穷尽得到十分，方是格物。”<sup>④</sup>总之，“格物”就是即物而穷极物理。正如陈来所说：“如果简单地说，或有所偏重地说，可以说格物就是穷理，或者说格物就是即物穷理，或者说格物即穷极物理。但全面而综合地解说和规定格物，必须包含上面所说的三种意义。”“在朱熹看来，所谓‘格物’包含有三个要点，第一是‘即物’，第二是‘穷理’，第三是‘至极’。”<sup>⑤</sup>作为获得知识的途径，格物必须认识物——但准确地说，认识的对象是事物之理而不是事物，知识是以理的形式呈现的。只是朱熹会强调，凡物皆有理，理即在物中，所以说物不必更言理，物即是物理。作为认识的对象，理是蕴含在事物中的，而事物是外在于人的，“凡是眼前底，都是事物”<sup>⑥</sup>，事物在“眼前”而不在心中。于是，物与我组成相对的关系，亦即认识的对象和认识的主体之间是外和内的关系。认识的主体必须通过外“物”才能达到对知识——“理”的把握。如此，我们很难保证认识获得了正确的外物之理。朱熹如何解决这一问题？可以结合朱熹对“致知”的解释来看。

对“致知”的解释，《大学章句集注》里说：“致，推极也。知，犹识也。推极吾之知识，欲其所知无不尽也。”<sup>⑦</sup>学界通常关注“致知”之扩充知识范围和内容的“穷理”的含义，即“致知”是不断把外物之理纳入认识主体的知识范围而做增加的工夫。但致知并不只是扩充。致知之知有两重含义：一为知识，一为能知。<sup>⑧</sup>不可否认，致知作为格物的结果，必然有扩大知识的含义——这是朱熹一再强调的。但另一方面，不能忽视作为“能知”之知的意义——虽然朱熹并没有明显强调这一点。致知不仅是将自己的知识范围推广到极处、得到大量的知识，更重要的是将自己本性具有的理推到物的面前，与物之理相对照，从而将自身之理唤醒、明确。这是建立在“能知”基础上的。朱熹说：“理不是在面前别为一物，即在吾心。人须是体察得此物诚实在我，方可。”<sup>⑨</sup>“大凡道理皆是我自有之物，非从外得。所谓知者，便只是知得我底道理，非是以我之知去知彼道理也。”<sup>⑩</sup>人之所以“能知”，即在于吾心与理的合一性。如此一来，格物致知不是去外物处寻找道理并据为己有，不是在主体的知识储备中增益其所不有；而是通过外物之理的刺激而将自己本有的知

① 王阳明著，吴光等编校：《王阳明全集（新编本）》第4册，1234页，浙江古籍出版社，2010。

② 朱熹：《四书章句集注》，4页，中华书局，1983。

③ 朱熹：《四书章句集注》，6页，中华书局，1983。

④ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第一册，283页，中华书局，1986。

⑤ 陈来：《朱子哲学研究》，330页，生活·读书·新知三联书店，2010。

⑥ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第一册，155页，中华书局，1986。

⑦ 朱熹：《四书章句集注》，4页，中华书局，1983。

⑧ 陈来在《朱子哲学研究》中指出，朱熹补格物致知传中的致知之知，“不仅指能觉之知，更以指知识之知”。同时强调：“致知之知，主要还不是指人之能知，而是指心之知识。”（陈来：《朱子哲学研究》，333页，生活·读书·新知三联书店，2010。）而如何解决知识何以可能的问题，必须重视“能知”的作用。

⑨ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第一册，155页，中华书局，1986。

⑩ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第二册，382页，中华书局，1986。

识加以澄清。所以朱熹肯定“人心莫不有知”<sup>①</sup>，人人有明德，“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也”<sup>②</sup>。人心本来即具有万理，而不是一张白纸等待格物所得外加于上。如此，心与理、认识主体和认知对象之间就不是内外相隔相离的关系了。

人人心中都有理，为什么还需要“格物穷理”呢？因为上面所说的“能知”之心是就人的本性上讲，从现实处讲，人的本心本性是被蒙蔽了的。“人谁无知？为子知孝，为父知慈。只是知不尽，须是要知得透底。且如一穴之光，也唤做光，然逐旋开划得大，则其光愈大。物皆有理，人亦知其理，如当慈孝之类，只是格不尽。但物格于彼，则知尽于此矣。”<sup>③</sup>即物穷理就是要借助物之理，来磨亮本性中完备的知识。对朱熹而言，知识（特别是道德知识）本就是确实的存在，人只需要通过格物致知将其彰显即可。

尽管如此可以解决主客内外之分带来的知识准确性的疑问，但仍面临物理和事理、伦理之间的关系问题。朱熹所提到的格物之物，不仅是人事和人伦关系，也包括草木等物质存在；所穷之理，不仅包括事理和伦理，也包括物理。正如王阳明所问：“先儒解格物为格天下之物……纵格得草木来，如何反来诚得自家意？”<sup>④</sup>格一草一木而获得的知识与当孝父的知识如何相关？格草木的必要性体现在哪里？

在朱熹看来，“天理”是一切存在的根据，天理以“月印万川”的形式建立起与万事万物的关系。行夫问老师：“万物各具一理，而万理同出一源，此所以可推而无不通也。”朱熹曰：“近而一身之中，远而八荒之外，微而一草一木之众，莫不各具此理。”<sup>⑤</sup>万物只是一理：一草一木均具有一个完全的天理，君臣父子也具有一个完全的天理，物理、伦理、事理从根上说，都是一理。比如由春天草木生长见到“仁”，看到乌鸦反哺见到“孝”，“一草一木，与他夏葛冬裘，渴饮饥食，君臣父子，礼乐器数，都是天理流行，活泼泼地。那一件不是天理中出来！”<sup>⑥</sup>所有的理只是一理，“才明彼，即晓此”<sup>⑦</sup>。

在“天理流行”的模式之下，一草一木之理对道德知识的获取有重要意义。虽然一草一木之理不直接等于事理、伦理，很难由一草一木之理直接贯通天理，但是人有触类旁通的能力，有推的能力，可由已知推未知。从某种理上讲，可由此理之一部分推知全部，这就是格物：“于这一物上穷得一分之理，即我之知亦知得一分；于物之理穷二分，即我之知亦知得二分；于物之理穷得愈多，则我之知愈广。”<sup>⑧</sup>“常人于此理，或能知一二分，即其一二分之所知者推之，直要推到十分，穷得来无去处，方是格物。”<sup>⑨</sup>从万理上讲，可由此理推知彼理，从一理推知其他理，这也是格物。朱熹说：“今以十事言之，若理会得七八件，则那两三件触类可通。”<sup>⑩</sup>一草一木的知识可以成为那七八件中的一件，触发尚未获得的理，从而使得人豁然开朗，“脱然有贯通处”<sup>⑪</sup>，从而由物理知识而获得道德知识。

如果说，“天理流行”是弥合物理、事理和伦理的客观依据，那么在朱熹看来，触类旁通的推理能力是融合物理、事理和伦理的主体依据。在这两个前提下，人便可以由物理而事理而伦理，由自然知识而得到道德知识，做到“合内外之理”：“自家知得物之理如此，则因其理之自然而应之，便合内外之理。目前事事物物，皆有至理。如一草一木，一禽一兽，皆有理。草木春生秋杀，好生恶死。‘仲夏斩阴木，仲冬斩阴木’，皆是顺阴阳道理。自家知得万物均气同体，‘见生不忍见死，闻声不忍食肉’，非其时不伐一木，不杀一兽，‘不杀胎，不斫夭，不覆巢’，此便是合内外之理。”<sup>⑫</sup>当

①②③⑫ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第一册，264、265、291、296页，中华书局，1986。

④ 王阳明著，吴光等编校：《王阳明全集（新编本）》第1册，130页，浙江古籍出版社，2010。

⑤⑦⑧⑨⑩ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第二册，398、399、399、407、407页，中华书局，1986。

⑥ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第三册，1049页，中华书局，1986。

⑪ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第七册，2540页，中华书局，1986。

然，从格“一草一木”而达到“脱然有贯通处”毕竟多了一层，因而朱熹在肯定天地万物之理皆所当学的同时亦强调“各有次序，当以其大而急者为先，不可杂而无统也”<sup>①</sup>。

显然，从朱熹的立场看，道德知识不仅存在，而且是人类知识的主要内容和最终目的。道德知识的诸多问题可以在天理以及人心的框架中得到解释和解决。

### 三

虽然朱熹以“合内外之理”的方式解决了内外关系的问题，但其论证起点仍有割裂内外的嫌隙。朱熹最有力的反对者王阳明坚持认为朱熹将心与理、内与外割裂了。王阳明给出更加彻底的解决方案：纳理入心，心即是理。

王阳明对朱熹的格物致知说多有批评。他敏锐地觉察到朱熹思想中外物繁多与内在贯通的矛盾以及外物之理与人内在所知可能产生的不协调，因而他反问：“天下之物如何格得？且谓一草一木亦皆有理，今如何去格？纵格得草木来，如何反来诚得自家意？”<sup>②</sup> 而他将获得知识的过程完全归到内在，可以避免这些问题。在王阳明看来，朱熹的最大问题是因为肯定物理实在性而带来的心、理二分。他说：

朱子所谓“格物”云者，在即物而穷其理也。即物穷理，是就事事物物上求其所谓定理者也，是以吾心而求理于事事物物之中，析“心”与“理”而为二矣。夫求理于事事物物者，如求孝之理于其亲之谓也。求孝之理于其亲，则孝之理其果在于吾之心邪？抑果在于亲之身邪？假而果在于亲之身，则亲没之后，吾心遂无孝之理欤？见孺子之入井，必有恻隐之理，是恻隐之理果在于孺子之身欤？抑在于吾心之良知欤？其或不可以从之于井欤？其或可以手而援之欤？是皆所谓理也，是果在于孺子之身欤？抑果出于吾心之良知欤？以是例之，万事万物之理，莫不皆然。是可以知析心与理为二之非矣……若鄙人所谓致知格物者，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。是合心与理而为一者也。<sup>③</sup>

朱熹并不认为道德知识的获得纯粹向外，也不认为理与心绝然分开。只是朱熹肯定了向外格物穷理这一途径的必要性，使得在道德实践中容易出现索物求理而不得的状况，王阳明“格竹”就是例证。王阳明批评朱熹“析心与理为二”，认为若理在外物上，理便会随着外物的消失而丧失，断然把道德知识外求的可能性否定掉。“心即理”的判断使得道德知识的获得过程变成了心之理的彰显和反省。王阳明这种处理确实可以避免格外物之理所引发的内外不协调的问题，但道德知识的确定性来自哪里呢？或者说，如何可以确定：每个人的“良知”不是独特的，而一定是普遍的并且是正确的呢？

同朱熹一样，王阳明将这个确定性根据赋予了天理。人本身不足以给自身的能力和性质提供进一步的支撑理由，与人相关的所有确定性最终都来自于更高的存在——天理。王阳明提出“心即理”“心外无理”，良心的可靠性在天理，天理就在人心中。所以，心（良心）具有全部的知识，包括道德知识和物理知识。他说：“理一而已。以其理之凝聚而言，则谓之性；以其凝聚之主宰而言，则谓之心；以其主宰之发动而言，则谓之意；以其发动之明觉而言，则谓之知；以其明觉之感应而言，则谓之物。故就物而言谓之格，就知而言谓之致，就意而言谓之诚，就心而言谓之正。正者，正此也；诚者，诚此也；致者，致此也；格者，格此也。皆所谓穷理以尽性也。天下无性外之理，无性外之物。”<sup>④</sup> 天下无心外之理，心是良知，理是天理：“良知是天理之昭明灵觉处，故良知即是

① 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第一册，142页，中华书局，1986。

②③④ 王阳明著，吴光等编校：《王阳明全集（新编本）》第1册，130、49-50、83页，浙江古籍出版社，2010。

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。”<sup>①</sup> 每个人的良知即是天理，而天理是一。如此，天理从根本上保证了不同人基于良知基础上的道德知识的正确性，可以说道德知识的可能性即在于天理。如果说“心外无理”成立，那么是否有与心无关的物之理存在？王阳明将物定位为“意之所在便是物”<sup>②</sup>，由此出发，物之理便是“意之所在之理”，那么对物之理的探索便也是心之理的探索，物理在心之内。王阳明并不否认认识物理的重要性，他批评说：“‘专求本心，遂遗物理’，此盖失其本心者也。”<sup>③</sup> 只是这个物理不是外在于吾心的。而此吾心并非具体的、现实的个人之心，是从本体而言每个人都有的包含万理的良知，是“无有乎人己之分，物我之间”<sup>④</sup> 的万物一体之心。

那么，物理与伦理之间是什么关系？在朱熹看来，对物理的掌握可以助益伦理的获得。在王阳明看来，二者在良知本体的层面，或者万物一体的层面，是一致的。但是物理知识的获得并不能增加道德知识。王阳明坦率地说：“圣人无所不知，只是知个天理；无所不能，只是能个天理。圣人本体明白，故事事知个天理所在，便去尽个天理……天下事物，如名物度数、草木鸟兽之类，不胜其烦。圣人须是本体明了，亦何缘能尽得知？但不必知的，圣人自不消求知；其所当知的，圣人自能问人，如‘子入太庙，每事问’之类……圣人于礼乐名物，不必尽知。然他知得一个天理，便自有许多节文度数出来。不知能问，亦即是天理节文所在。”<sup>⑤</sup> 世人当学圣人，只须知道一个天理就好，物之理“不胜其烦”。王阳明否定了求取自然知识对于获得道德知识的意义。在他看来，圣人保有良知，良知自足，便可在需要时自然获取到自然知识。但王阳明并没有否定物理和事理、伦理之间的关系。当弟子问他：“名物度数亦须先讲求否？”他只是强调先后的问题，指出如果不立自家心体，“虽预先讲得世上许多名物度数，与己原不相干，只是装缀，临时自行不去”，但是“亦不是将名物度数全然不理”。<sup>⑥</sup> 也仅仅在主次、先后的意义上，他说：“后世不知作圣之本是纯乎天理，却专去知识才能上求圣人。以为圣人无所不知，无所不能，我须是将圣人许多知识才能逐一理会始得。故不务去天理上着工夫，徒弊精竭力，徒册子上钻研，名物上考索，行迹上比拟。”<sup>⑦</sup>

王阳明反对朱熹向外物格物穷理的方法，试图将工夫“向里”用力。他说：“物者，事也，凡意之所发必有其事，意所在之事谓之物。格者，正也，正其不正以归于正之谓也。正其不正者，去恶之谓也。归于正者，为善之谓也。夫是之谓格。”<sup>⑧</sup> 王阳明将“格”训为“正”，将“物”训为“事”，“格物”就是“正事”，“正其不正以归于正”，也就是为善去恶。王阳明晚年将其心学宗旨归结为四，后被称为“王门四句教”：“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”<sup>⑨</sup> 无论将正的对象理解为善恶的“意”“念”——格物即格念头（如“意之所在便是物”<sup>⑩⑪⑫</sup>、“故格物者，格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也”<sup>⑬</sup>），还是解释为“事物”——格物即规范事物（如“事事物物皆得其理者，格物也”<sup>⑭</sup>、“即其意之所在之物而实有以去之”<sup>⑮</sup>），格物都更多地呈现出实践的意义。

王阳明把致知发展成“致良知”，即认为人之良知本性自足，求知即是反身内求，不假于外：“良知之外，更无知；致知之外，更无学。外良知以求知者，邪妄之知矣；外致知以为学者，异端之学矣。”<sup>⑯</sup> 良知包含所有知，所有学的工夫统归于“致知”。“致”包含两重含义：一是至，二是做。“知善知恶是良知”，良知本具有关于善恶的道德知识，人需要做的，是将已有的善恶知识付诸行为、为善去恶即可。道德实体——天理已经为良知所具，于是并不存在一个外在的道德实体可否被

①②③④⑤⑥⑦⑩⑪⑫⑬ 王阳明著，吴光等编校：《王阳明全集（新编本）》第1册，78、6、47、60、106、23、31、6、83、50、232页，浙江古籍出版社，2010。

⑧⑭ 王阳明著，吴光等编校：《王阳明全集（新编本）》第3册，1019、1019页，浙江古籍出版社，2010。

⑨ 王阳明著，吴光等编校：《王阳明全集（新编本）》第5册，1659页，浙江古籍出版社，2010。

认识的问题，问题由“如何认识道德实在”变为“如何掌握真正的道德知识”。从王阳明的致思理路看，对天理的掌握并不是一个认识主体去反映对象的过程，而是即知即行的过程。牟宗三不认为良知之心的功能是认知，而使用“觉识”这一概念：“故良知之心即是存有论的创发原则，它不是一认知心。它不是认知一客观而外在的理，它的明觉不是认知地及物的或外指的，它是内敛地昭昭明明之不昧，它这一昭昭明明之不昧即隐然给吾人决定一方向，决定一应当如何之原则（天理）。当其决定之，你可以说它即觉识之，但它觉识的不是外在的理，乃即是它自身所决定者，不，乃即是它自身底决定活动之自己，此决定活动之自己即呈现一个理，故它觉此理即是呈现此理，它是存有论地呈现之，而不是横列地认知之。”<sup>①</sup>“觉识”和“呈现”都在强调良知由隐而显的特殊运作方式，其实质仍然在解决道德知识如何由本体到发用、由潜在到现实的过程。其中，直觉和实践起到重要的作用。王阳明强调即行即知，即知即行，知行合一。这一方面将道德认知和道德实践合为一体，以道德实践来促进和保证道德认识活动能够获得真知；一方面强调直觉在将良知推到行的过程中的重要作用。

王阳明以批评者的身份来挑战朱熹的格物致知论，试图弥合“心”与“理”的割裂，改变人求理的方向和方法。他将理纳入心中，这并不意味着理对每个人都是不同的，他的理独立于个体，具有无可置疑的普遍性和确定性。这保证了道德知识的确定性来源。而“心即理”的模式以及“理”所包含的丰富内容，也自然解决了事实与价值、道德知识与事实价值的割裂问题。

#### 四

就生活常识而言，每个人都具备道德知识，这似乎不成问题。但另一方面，每个人的道德知识有很大的差异，生活中充满了道德冲突和相互矛盾的道德意见。我们如何确定道德知识不是个人的想象而具有某种普遍性？能由事实的判断推出价值的判断么？道德知识和事实知识的关系怎样？道德知识的可能性来自哪里？这些来自道德生活的问题需要答案。非认知主义搁置了关于道德事实和道德知识的讨论，显然无法满足人们对道德研究的期待。朱熹和王阳明给出的回答显然是认知主义的。二人争论中有着惊人的一致性，这种一致性为道德知识的可能性给出儒家式的答案。这个答案包括：以天理作为道德知识根基的道德实在论的立场，将道德事实和道德知识、伦理与物理打通，通过知行合一的道德实践保证道德知识的可能性。

首先，可以确定的是，道德知识应该具有普遍性，否则只能算个人意见而不是知识。普遍性是道德知识可能性的基础。道德知识涉及价值评判，常常难以判断真假：“A是好人”的判断常常是个人性的。但这并不意味着道德判断和知识不应该具有普遍性。我们会拿一定的标准去衡量A是否符合“好人”的要求，而“好”人的标准不是个人性的而应当是社会性的。朱熹和王阳明丝毫不怀疑道德知识的普遍性，他们很自然地使用仁义礼智信孝慈恭俭让等道德规范来要求自身和他人，也用这些社会大众普遍接受的标准去判断善恶。但对朱熹和王阳明而言，道德知识的普遍性并不来自人们的约定俗成，不是规约式的，它来自更坚实可靠的根基：天理。朱熹说：“只要穷得这道理，便是天理。虽圣人不作，这天理自在天地间。”<sup>②</sup>天理便是那不依赖人而存在的可靠根基。它可能彰显在内，如朱熹和王阳明的心理、性理；也可能表现在外，如朱熹的物理。所有知识皆是“天理合当如此”，如竹椅“须着有四只脚，平平正正，方可坐；若少一只脚，决定是坐不得”，“如穿牛鼻，络马首，这也是天理合当如此。若络牛首，穿马鼻，定是不得”。<sup>③</sup>天理保证了道德知识的普遍性和可靠性。朱熹、王阳明对天理的确信是坚定的，不容怀疑且无须证明，这是典型的实在论的

<sup>①</sup> 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，154-155页，上海古籍出版社，2001。

<sup>②③</sup> 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第一册，156、156页，中华书局，1986。



立场。黄勇认为，朱熹的实在论是“以行为者为中心的道德实在论”，他认为这“可以很好地避免道德实在论者提出的种种问题”。<sup>①</sup> 道德实在论的立场不仅可以为道德知识的普遍性提供根基，而且这个根基具有客观性，这使得道德知识不仅具有可能性，而且具有必然性。道德知识具有普遍性才能发挥其规范作用。西方元伦理学家认为道德判断不同于科学判断的本质特征在于它的“规范性”或“规定性”，亦即告诉人们“什么是好/坏的”或者“应该/不应该做什么”。而建立在道德实在论基础上的道德知识，可以保证道德规范作用的发挥。<sup>②</sup> 朱熹和王阳明以关于仁义礼智的道德之知来指导和要求人，就是在道德知识之客观性的基础上，保证其规范作用的合理性。

道德知识是一种不同于自然知识的特殊知识，它关涉价值评判，于是必然面临“由事实判断能否有效地推出价值判断”这一问题。自休谟提出“事实—价值”命题，认为在从“是”或“不是”为连系词的事实命题到以“应该”或“不应该”为连系词的伦理命题的推论之间存在鸿沟，跨越鸿沟的不是逻辑的踏板，而是思维不自觉的跳跃。朱熹无法预知这些问题，但他提出“所以然之故”和“所当然之则”的区分，似乎可以解决事实与价值二分的问题。“所以然之故”是“所当然之则”的理由，在此基础上，由“所以然”的事实描述，可推出按“所当然之则”去做的结论：

郭兄问“莫不有以知夫所以然之故，与其所当然之则。”曰：“所以然之故，即是更上面一层。如君之所以仁，盖君是个主脑，人民土地皆属它管，它自是用仁爱。试不仁爱看，便行不得。非是说为君了，不得已用仁爱，自是理合如此。试以一家论之：为家长者便用爱一家之人，惜一家之物，自是理合如此，若天使之然。每常思量着，极好笑，自那原头来便如此了。又如父之所以慈，子之所以孝，盖父子本同一气，只是一人之身，分成两个，其恩爱相属，自有不期然而然者。其它大伦皆然，皆天理使之如此，岂容强为哉！”<sup>③</sup>

君要仁爱，这是一个价值判断，是“所当然之则”。君是主脑，这是一个事实判断，是“所以然之故”。在这两个判断之间，后者是前者的根据，“理合如此”“天使之然”。显然，二者之间的推论能够成立，是建立在天理的基础上的。但除此之外，人伦关系这一事实本身就包含着价值上的人伦之理，王阳明认为良知“见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐”<sup>④</sup>，具有规范意义的价值可以直接归于事实的人伦关系。“见父”“见兄”等指向实然，是事实判断；知孝、知悌等指向应然，是价值判断，“有关‘实然’的认定与有关‘应然’的判断似乎合而为一、同时完成”<sup>⑤</sup>，事实判断与价值判断之间并没有鸿沟。可见，在朱熹、王阳明看来，道德事实本身就蕴含着道德知识，父子关系的事实判断本身就意味着二者之间彼此的道德责任，因而对事实上的父子关系的判断是可以推出“子当孝”的价值判断的。朱熹和王阳明将道德知识的普遍性建立在天理的基础上，可能会因为过强的道德实在论立场而弱化其答案的合法性。即便没有天理的依据，从道德事实与价值不可分割的关系中，仍然能够说明道德知识如何能够具有普遍性从而保证其规范性。

随着事实和价值关系问题而来的，是物理与伦理、事实知识和道德知识的关系。摩尔认为善是

<sup>①</sup> 黄勇：《道德实在论：朱熹美德伦理学的进路》，载《现代儒学》，2021（1）。此外，可参考刘纪璐的《荀子如何调节“其善者伪也”与道德实在论的冲突——荀子的道德理论是道德建构论还是道德实在论？》，载《人文杂志》，2019（4），他认为儒家的道德哲学是道德实在论，肯定道德实在的真实存在以及道德真理的独立性。

<sup>②</sup> 杨泽波进一步证明道德的规范性也具有客观性，参见杨泽波：《“道德动力学”视域下的“知行合一”》，载《文史哲》，2023（6）。

<sup>③</sup> 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第二册，383页，中华书局，1986。

<sup>④</sup> 王阳明著，吴光等编校：《王阳明全集（新编本）》第1册，7页，浙江古籍出版社，2010。

<sup>⑤</sup> 杨国荣：《伦理与存在：道德哲学研究》，206页，北京大学出版社，2011。

不可定义的，用善的事物所具有的某种性质如快乐、理智等去定义善就会陷入“自然主义谬误”，由此引发了道德属性与非道德属性关系问题。伦理的词能否归结为非伦理的词，道德命题能否翻译为非道德命题，道德属性能否还原为自然属性，这些问题都涉及道德知识与事实知识的关系。朱熹和王阳明都认为诸理在形上层面上是相同的，肯定道德知识和自然知识的相通性。朱熹认为，理是一，天理、心理、物理、事理和伦理是一致的，因而道德知识和自然知识之间理论上可以互相助益。王阳明同样认可天理层面万物一体的贯通性，这被他称作“一体之仁”：“是故见孺子之入井，而必有怵惕恻隐之心焉，是其仁之与孺子而为一体也；孺子犹同类者也，见鸟兽之哀鸣殫觫，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，见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也；是其一体之仁也，虽小人之心亦必有之。”<sup>①</sup>他也常用树木生长之理来说明道德意识的发用。这种强调天理层面的一致性并非抹杀了伦理与物理的异质性，也并没有试图将伦理翻译或归约为物理<sup>②</sup>，只是肯定在天理的层面上二者的相通性可为道德实践设计方案。显然二者的实践方案是不同的。朱熹认为物之理是帮助人真正获得道德知识的必要途径，所以要格一草一木。王阳明则认为道德知识不能来自日常闻见，“明德性之良知，非由于闻见耳”<sup>③</sup>，更不需靠探索物理而推知，物之理也不需专门去寻求，良知本含有物理，只需要在用时去“问”即可。

最后，道德知识如何可能？道德知识的获得需要两个前提：道德事实（认识对象）和主体能力。朱熹和王阳明通过对天理的预设肯定了道德事实的存在，人类社会的人伦关系无疑也是一种道德事实。如果说天理的预设是过于强的实在论立场，那么人伦关系和社会规则的存在很难合理否定。从主体能力的角度看，朱熹和王阳明都认为人有辨别善恶的天性、有获得道德知识的能力。在这两个前提下，如何获得道德知识？从方法论的角度讲，格物致知确实是必要的方法。无论是朱熹式即物穷理的工夫，还是王阳明即行即知的方式，都是获得道德知识的途径。需要特别注意的是，朱熹和王阳明在解释格物致知时，并不将其看作单纯的认识过程，而是更加强调这是实践的过程。道德知识是否能彰显（朱熹）、或能否为真（王阳明），需要行的参与。朱熹强调孝亲当亲自去父母身边，忠君当于事上体现。王阳明索性将格物解释为道德实践的过程，而致知也包含有去做、去为的实践意义。王阳明要求于其良知之所知之善者而实为之，于其良知之所知之恶者而实去之，“实实落落去好善”“实实落落去恶恶”<sup>④</sup>。道德本就是实践的行为，离开道德实践的道德知识不是“真知”。这也是道德知识不同于自然科学知识的特点之一。当代英美元伦理学以分析哲学的方法细致讨论了道德知识和自然知识的不同，或者有人认为没有道德知识，但相应的，从实践理性或行动理性来为道德做辩护也成为元伦理学研究的重点。这也表明，讨论道德知识的可能性问题必须和道德实践联系在一起。离开了道德实践来谈论道德知识，很容易陷入相对主义或绝对主义。付长珍指出：“‘真知即真行’式的伦理知识，无法被还原为单一的能力之知或经验知识，而是体现了认知、评价与规范的统一关系。儒家伦理知识不再是关于善的理念性知识，而是一种切近人类自身生活经验的实践智慧。”<sup>⑤</sup>恰恰是道德实践、知行合一，能够解决道德知识问题上的各种分裂症。对行的强调和分辨，是朱熹和王阳明在道德知识问题上最有启发的贡献。

① 王阳明著，吴光等编校：《王阳明全集（新编本）》第3册，1015页，浙江古籍出版社，2010。

② 刘付华东认为，对朱熹的道德知识来说，命题之知与能力之知只是形体的不同，似乎并不存在一方归约另一方的问题。参见刘付华东：《朱熹知行观重审：“真知必能行”的知识论意涵及其论证》，载《思想与文化》，2022（1）。

③④ 王阳明著，吴光等编校：《王阳明全集（新编本）》第1册，56、131页，浙江古籍出版社，2010。

⑤ 付长珍：《伦理知识的合法性辩护——对摩尔问题的回应》，载《社会科学》，2023（8）。

## How Can Moral Knowledge be Possible?: On Zhu Xi's and Wang Yangming's Theories of Ge-Wu-Zhi-Zhi

GUO Qingxiang

(Center for Ethical Studies, School of Philosophy, Renmin University of China)

**Abstract:** The possibility of moral knowledge is one of the meta-problems of ethics. This article tries to answer some questions on moral knowledge from the theory of “Ge-Wu-Zhi-Zhi” (investigation of things and extension of knowledge) by Zhu Xi and Wang Yangming. In the view of Zhu Xi, Ge-Wu-Zhi-Zhi means to obtain thorough moral knowledge in the enlightening and reflecting process of Wu-Li (principles between things), Shi-Li (principles through doing), Lun-Li (principles of human relation) and Xing-Li (human nature). Wang Yangming questions the possibility of uniting internal and the external principles, and thinks that the reliable way to obtain true knowledge is Zhi-Xing-He-Yi (the unity of knowledge and practice), putting the idea of mind and Principle together, seeking internally for moral knowledge, and deducing the possibility of knowledge to Heavenly Principle. The theory of Ge-Wu-Zhi-Zhi by Zhu Xi and Wang Yangming offers a solution to the practicability of moral knowledge which establishes a stance of moral realism that sets Tian-Li (heavenly principles) as the basis of moral knowledge. It mixes the perception of moral facts and moral value as well as the concept of Lun-Li (principles of human relation) and Wu-Li (principles between things), thus guaranteeing the possibility of moral knowledge through the practicability of Zhi-Xing-He-Yi.

**Key words:** Zhu Xi; Wang Yangming; moral knowledge; Ge-Wu-Zhi-Zhi (investigation of things and extension of knowledge); Zhi-Xing-He-Yi (the unity of knowledge and practice)