

從康德的實踐哲學 論王陽明的「知行合一」說

李 明 輝*

一

陽明學之綱領一般以「心即理」、「知行合一」、「致良知」三說概括之。「心即理」之說陸象山已先提出；^①但陽明之提出此說，並非直接承自象山，而是在他對朱子「格物致知」之說反復致疑之餘，在他被貶謫至貴州龍場時（正德三年，西元1508年，時陽明卅七歲）所悟得。^②次年，他又提出「知行合一」之說。^③至於「致良知」之說，據陽明《年譜》，係於正德十六年正式提

*本處副研究員，臺灣大學三民主義研究所副教授。

- ① 象山〈與李宰書〉云：「心於五官最尊大。……四端者，即此心也；天之所與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也，故曰：『理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。』所貴乎學者，為其欲窮此理，盡此心也。」語見《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981年），卷11，頁149。
- ② 據陽明《年譜》記載，他於此時，「忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人語之者，不覺呼躍，從者皆驚。始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。」此處雖未出現「心即理」之語，但就實質內容而言，他所悟得的正是「心即理」。引文見吳光等編校：《王陽明全集》（上海：古籍出版社，1992年），卷33，〈年譜一〉，頁1228。
- ③ 陽明《年譜》是年條下云：「是年先生始論知行合一。始席元山書提督學政，問朱陸同異之辨。先生不語朱陸之學，而告之以其所悟。書懷疑而去。明日復來，舉知行本體證之五經諸子，漸有省。往復數四，豁然大悟，謂：『聖人之學復睹於今日；朱陸異同，各有得失，無事辯詰，求之吾性，本自明也。』遂與毛憲副修葺書院，身率貴陽諸生，以所事師禮事之。」（《王陽明全集》，卷33，〈年譜一〉，頁1229。）

出，但據陳來先生底考證，當於正德十五年（西元1520年，時陽明四十九歲）陽明居贛州時所提出。^④此三說雖是先後提出，但就義理而言，均可上溯於孟子，有其理論上的一貫性。本文以討論「知行合一」說之哲學意涵為主，其餘二說僅在必要時始附帶論及。

「知行合一」說在孟子學中的義理根據，便是其「良知」、「良能」之說。

《孟子·盡心上》第十五章載孟子之言曰：

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也；無他，達之天下也。

焦循《孟子正義》解釋這段話說：

孟子言良能爲不學而能，良知爲不慮而知。其言「孩提之童，無不知愛其親」，則不言無不能愛其親也；其言「及其長也，無不知敬其兄」，則不言無不能敬其兄也。蓋不慮而知，性之善也，人人所然也。不學而能，唯生知安行者有之，不可概之人人。知愛其親，性之仁也，而不可謂能仁也。知敬其兄，性之義也，而不可謂能義也。曰親親，則能愛其親矣，仁矣，故曰「親親，仁也」。曰敬長，則能敬其兄矣，義矣，故曰「敬長，義也」。何以由知而能也？何以由無不知而無不能也？無他，有達之者也。聖人通神明之德，類萬物之情，達之天下也。^⑤

焦循將「良知」與「良能」視爲二物，而將良知歸諸所有人，卻將良能僅歸諸「生知安行者」（聖人）。由於孟子僅說：「孩提之童無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。」而不說：「孩提之童無不能愛其親者，及其長也，無不能敬其兄也。」故焦循認爲：由「知」到「能」之間有一段距離，須靠聖

④ 《年譜》之說見《王陽明全集》，卷34，〈年譜二〉，頁1278-1279。陳先生之考證見其《有無之境》（北京：人民出版社，1991年），頁160-164。

⑤ 焦循：《孟子正義》（臺北：文津出版社，1988年），下冊，頁900。

人之教化以達之。

然而，單就語法而言，焦循底解釋就不能成立。孟子在這段話中根本未提及「聖人」二字。焦循說：「不學而能，唯生知安行者有之，不可概之人人。」所謂「生知安行者」即指聖人，故這句話等於是說：唯有聖人才有良能。但是孟子明明說：「人之所不學而能者，其良能也。」這是就所有人而言，並不僅限於聖人。況且他接著說：「孩提之童無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。」「無不」二字即表示這是一個全稱命題，正好否學了焦循底說法。最後，焦循解釋「無他，達之天下也」這句話時亦毫不顧語法，而以「聖人」為主詞。其實，這句話底主詞當是「親親、敬長」。孟子底意思是說：親親、敬長之心能通達於天下，其效力具有普遍性。

焦循之所以誤解這段話，主要在於他不知「良知」即是「良能」。趙岐〈孟子註〉猶知此義，故其註曰：「知亦猶是能也。」^⑥「親親、敬長」之心即是孟子所謂的「本心」，就其為道德底「判斷原則」(principlum dijudicationis)而言，謂之「良知」；就其為道德底「踐履原則」(principlum executionis)而言，謂之「良能」。故「良知」即涵著「良能」，單說「無不知」，即已涵「無不能」之義。這是陽明「知行合一」說之所本。王龍溪便一語道破孟子「良知」、「良能」說與陽明「知行合一」說之關聯。其〈華陽明倫堂會語〉記載：

諸生問知行合一之旨。先生曰：「天下只有個知，不行不足謂之知。知行有本體，有工夫。如眼見得是知，然已是見了，即是行；耳聞得是知，然已是聞了，即是行。要之，只此一個知，已自盡了。孟子說：『孩提之童無不知愛其親，及其長，無不知敬其兄也。』止曰『知』而已，知便能了，更不消說能愛能敬。本體原是合一，陽明先師因後儒分知行為兩事，不得已說個合一。知非見解之謂，行非履蹈之謂，只從一

⑥ 趙岐註、孫奭疏：《孟子注疏》（臺北：中華書局，四部備要本），卷13上，頁5下。

念上取證。知之真切篤實即是行，行之明覺真察即是知。『知』、『行』兩字皆指工夫而言，亦原是合一的，非故爲立說，以強人之信也。」^⑦

除了上述的引文之外，孟子在其他的場合也不時強調「知」與「能」之間的這種本質關聯。例如，《孟子·梁惠王上》第七章所載孟子與齊宣王之間的對話。孟子試圖說服齊宣王「保民而王」，齊宣王則懷疑自己是否有能力做到。孟子舉齊宣王見罽鐘之牛過堂下，因不忍其穀觫而易之以羊之事爲例，證明齊宣王確有不忍人之心，並且有能力推此心於百姓。孟子指出：「王之不王，不爲也，非不能也。」並且解釋道：

挾太山以超北海，語人曰：「我不能。」是誠不能也。爲長者折枝，語人曰：「我不能。」是不爲也，非不能也。故王之不王，非挾太山以超北海之類也；王之不王，是折枝之類也。

趙岐註：「折枝，案摩，折手節，解罷枝也。」^⑧今言「按摩」。按摩，易事也。孟子指出：齊宣王有能力將不忍人之心推至於百姓，正如他有能力爲長者按摩；若他說「不能」，乃是藉口，其實是「不爲」。這猶如《論語·述而篇》中所謂「我欲仁，斯仁至矣」之意，表示良知本身即涵有自求實現的力量；就此而言，良知即是良能。

再如《孟子·梁惠王下》第五章所載孟子與齊宣王之間的對話。孟子向齊宣王宣揚文王之王政，宣王大爲讚嘆。孟子便趁此機會說服宣王：「王如善之，則何爲不行？」宣王卻提出藉口說：「寡人有疾，寡人好貨。」孟子則舉公劉好貨之事反駁道：「王如好貨，與百姓同之，於王何有？」宣王又藉口說：「寡人有疾，寡人好色。」孟子則舉太王好色之事反駁道：「王如好色，與百姓同之，於王何有？」在孟子看來，只要齊宣王將其「與百姓同之」之心（普遍的仁心）擴而充之，便可行王政；以好貨、好色爲藉口，是不爲也，非

⑦ 《王龍溪語錄》（臺北：廣文書局，1977年），卷7，頁8上。

⑧ 同註⑥，卷1上，頁2下。

不能也。又如《孟子·梁惠王下》第三章載孟子與齊宣王之間的對話。齊宣王向孟子請教交鄰國之道，孟子答以：「惟仁者為能以大事小，是故湯事葛，文王事昆夷。惟智者為能以小事大，是故太王事獯鬻，句踐事吳。」宣王不欲行，藉口道：「寡人有疾，寡人好勇。」孟子則舉文王一怒而安天下之民為例，勸宣王效之。依孟子之意，只要齊宣王能化其匹夫之勇為安天下之大勇，便可行此道；以好勇為藉口，是不為也，非不能也。是故，《孟子·公孫丑上》第六章載孟子之言曰：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」「運之掌上」亦言其易也。又在同章中，孟子論及惻隱、羞惡、辭讓、是非四端之心後，明白表示：「人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。」這些文獻均可證明：孟子所說的「良知」、「良能」並非二物，「良知」即涵著「良能」。故陽明「知行合一」之說本於孟子，殆無疑義。

就直接的思想史背景而言，陽明「知行合一」之說係針對朱子「知先行後」之說而發。前引王龍溪之言曰：「陽明先師因後儒分知行為兩事，不得已說個合一。」此處所說的「後儒」主要是指朱子。朱子〈答吳晦叔書〉云：

熹伏承示及「先知後行」之說，反復詳明，引據精密，警發多矣。所未能無疑者，方欲求教，又得南軒寄來書藁。讀之，則凡熹之所欲言者，蓋皆已先得之矣。特其曲折之間，小有未備，請得而細論之。夫泛論知行之理，而就一事之中以觀之，則知之為先，行之為後；無可疑者。……今就其一事之中而論之，則先知後行，固有其序矣。^⑨

又其〈答程正思〉云：「致知、力行，論其先後，固當以致知為先；然論其輕重，則當以力行為重。」^⑩又《語類》云：「知行常相須，如目無足不行，足

^⑨ 《朱子大全》（臺北：中華書局，1985年），第5冊，《文集》，卷42，頁16上至17上。

^⑩ 同上，第6冊，《文集》，卷50，頁27下。

無目不見。論先後，知爲先；論輕重，行爲重。」^⑪類似的話頭還有不少。但值得注意的是：「知先行後」之說並非只有朱子提出。與朱子同屬一義理系統的程伊川亦有「先知後行」之說，^⑫固無論矣。即使與朱子不屬於同一義理系統的陸象山和胡五峰，亦有類似的說法。由上文所引朱子〈答吳晦叔書〉可知：五峰門人吳晦叔（翌）、張南軒（栻）亦有「知先行後」之說，此係本於五峰「欲爲仁，必先識仁之體」之說。^⑬朱子本人雖持「知先行後」說，卻不贊成五峰門人底「知先行後」說，可見此說在不同的義理系統中可以有不同的理解。^⑭象山亦有「先講明，後踐履」^⑮及「致知在先，力行在後」^⑯之說，而引起陽明友人之質疑。^⑰反倒是朱子門人陳北溪（淳）視知、行爲一事，其言曰：

致知、力行二事，當齊頭著力並做，不是截然爲二事，先致知，然後行，只是一套底事。行之不力，非行之罪，皆知之者不真。須見善真如好好色，見惡真如惡惡臭，然後爲知之至，而行之力即便在其中矣。^⑱

- ⑪ 《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年據北京中華書局1986年版翻印），第1冊，卷9，頁148。
- ⑫ 伊川曰：「…人力行，先須要知。非特行難，知亦難也。《書》曰：『知之非艱，行之爲艱。』此固是也，然知之亦自艱。譬如人欲往京師，必知是出那門，行那路，然後可往。如不知，雖有欲往之心，其將何之？自古非無美材能力行者，然鮮能明道，以此見知之亦難也。」語見《二程集》（臺北：里仁書局，1982年），上册，《河南程氏遺書》，卷18，〈伊川先生語四〉，頁187。
- ⑬ 語見胡宏：《知言》，卷4；收入《文淵閣四庫全書》（臺灣商務印書館影印本，1986年），第197冊，頁222。
- ⑭ 關於朱子與五峰門人在這個問題上的爭辯，請參閱牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1975年），第2冊，頁342-351。
- ⑮ 參閱《陸九淵集》，卷12，頁160，〈與趙詠道〉之二。
- ⑯ 參閱同上，卷45，〈語錄上〉，頁421。
- ⑰ 參閱《王陽明全集》，卷6，〈文錄三〉，頁209，〈答友人問〉。關於陽明對象山此說的批評，請參閱楊祖漢：《儒家的心學傳統》（臺北：文津出版社，1992年），頁182-187。
- ⑱ 黃宗羲：《宋元學案·北溪學案》，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985年起），第5冊，卷68，頁690。

從這些相互錯雜的立場可知：無論是「知行合一」說，還是「知先行後」說，都不能從字面上來確定其真正意涵，而只能根據持論者底義理系統來判定之。因此，陽明「知行合一」說底意義只能透過其義理系統以及它與朱子底義理系統間的根本區別來理解。

二

現在我們便可開始討論陽明「知行合一」之說。此說主要見於《傳習錄》上卷所載陽明與其弟子徐愛問的問答、以及中卷所載陽明〈答顧東橋書〉。^①因上卷所載的資料較為集中而完整，故將其全文錄之於次，以為討論之依據：

愛因未會先生「知行合一」之訓，與宗賢、惟賢往復辯論，未能決，以問於先生。先生曰：「試舉看。」愛曰：「如今人儘有知得父當孝、兄當弟者，卻不能孝、不能弟，便是知與行分明是兩件。」先生曰：「此已被私欲所隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者；知而不行，只是未知。聖人教人知行，正是要〔原作「安」，據臺灣商務印書館四部叢刊本校改〕復那本體，不是著你只恁的便罷。故《大學》指個真知行與人看，說『如好好色，如惡惡臭』。見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時已自好了，不是見了後又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行。只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後別立個心去惡。如鼻塞人雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只是不曾知臭。就如稱某人

^① 陽明與徐愛問的問答《年譜》繫於「正德四年」（西元1509年，時陽明卅八歲），但載明「後徐愛因未會先生知行合一之訓……」，依此當非是年之事。〈答顧東橋書〉《年譜》繫於「嘉靖四年」（西元1525年，時陽明五十四歲），但據《年譜》所載，南大吉於前一年續刻《傳習錄》，又據《傳習錄》中卷〈錢德洪序〉，南大吉所刻《傳習錄》有〈答人論學書〉（即〈答顧東橋書〉）。學者因之懷疑《年譜》繫此函於嘉靖四年有誤，而有種種揣測，然迄今尚無定論。就本文底目的而言，我們只消肯定：陽明與徐愛問的問答為陽明中年之事，〈答顧東橋書〉為陽明晚年之作，即已足矣。

知孝、某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟，不成只是曉得說些孝弟的話，便可稱為知孝弟？又如知痛，必已自痛了方知痛；知寒，必已自寒了；知饑，必已自饑了。知行如何分得開？此便是知行的本體，不會有私意隔斷的。聖人教人，必是如此，方可謂之知。不然，只是不曾知。此卻是何等緊切著實的工夫！如今苦苦定要說知行做兩個，是甚麼意？某要說做一個是甚麼意？若不知立言宗旨，只管說一個兩個，是甚麼意？」愛曰：「古人說知行做兩個，亦是要人見個分曉，一行做知的功夫，一行做行的功夫，即功夫始有下落。」先生曰：「此卻失了古人宗旨也。某嘗說知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在，只說一個行，已自有知在。古人所以既說一個知，又說一個行者，只為世間有一種人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察，也只是個冥行妄作，所以必說個知，方纔行得是；又有一種人，茫茫蕩蕩懸空去思索，全不肯著實躬行，也只是個揣摸影響，所以必說一個行，方纔知得真。此是古人不得已補偏救弊的說話，若見得這個意時，即一言而足。今人卻就將知行分作兩件去做，以為必先知了，然後能行，我如今且去講習討論做知的工夫，待知得真了，方去做行的工夫，故遂終身不行，亦遂終身不知。此不是小病痛，其來已非一日矣。某今說個知行合一，正是對病的藥，又不是某鑿空杜撰，知行本體原是如此。今若知得宗旨時，即說兩個亦不妨，亦只是一個。若不會宗旨，便說一個，亦濟得甚事？只是閒說話。」^②

這段引文幾乎包含陽明「知行合一」說底所有重要論點，包括：

(1)知行的本體；

^② 《王陽明全集》，卷1，〈語錄一〉，頁3-5。

(2)未有知而不行者；知而不行，只是未知；

(3)知是行的主意，行是知的功夫；

(4)知是行之始，行得知之成。

〈答顧東橋書〉中亦有「致知之必在於行，而不行之不可以為致知」^②以及「真知即所以為行，不行不足謂之知」^③的說法，可視為命題(2)底另一種表述方式。另外，在此函中，陽明亦提出另一項重要的論點：

(5)知之真切篤實處，即是行；行之明覺精察處，即是知。^④

我們要完整地把握陽明「知行合一」之說，必須將這五項論點一併考慮。

首先我們要考慮：「知行合一」底「合一」到底是什麼意思？是指概念上的「同一」嗎？從命題(3)和(4)看來，顯然不是。陽明雖然反對「說知行做兩個」，反對「將知行分作兩件去做」，但顯然並非意謂「知」在概念上即等同於「行」，否則命題(3)和(4)便很難理解。就命題(3)而言，「知」與「行」有內外之別。「主意」是內心的意圖、意向，「功夫」則是表現於外的行動。故由「知」到「行」構成一個由內而外的現實化歷程。就命題(4)而言，「知」與「行」有先後之分，因為由「始」到「成」構成一種時間關係。故在「知」與「行」之間包含一個時間上的歷程。因此，單從字面上來看，陽明似乎沒有理由反對「知先行後」之說。但從他一再反對「知先行後」之說看來，其中顯然有更深一層的理由在。故他說：「今若知得宗旨時，即說兩個亦不妨，亦只是一個。若不會宗旨，便說一個，亦濟得甚事？只是閒說話。」顯然這不是字面意義底爭論。要了解其真正的爭論點，就得了解他所謂的「知」、「行」到底何所指。

① 同上，頁50。

② 同上，頁42。

③ 同上。此語又見於其〈答友人問〉（《王陽明全集》，卷6，〈文錄三〉，頁208-210）及〈與道通書〉之第四書（同上，卷32，〈補錄〉，頁1207）。

由命題(2)看來，陽明對「知」、「行」這兩個概志有特殊的規定，與一般的理解不同。這個「知」即是他在〈答顧東橋書〉中所謂的「真知」，亦即「致知」之「知」。他便是根據「知」、「行」底這種特殊意義提出「知行合一」之說。但命題(2)之規定只是一種形式的說明；它僅指出「知」與「行」間的本質關聯，而未說明這兩者本身是什麼。即使是命題(5)，也未明白說出「知」、「行」本身是什麼，只是指出它們是一事之兩面，「真切篤實」與「明覺精察」是對這兩個側面的形容。但這些形式的說明，我們至少可以知道：陽明肯定「知」與「行」之間存在一種本質的關聯，正如孟子底良知學中「知」與「能」底關係一樣。西方倫理學中有「應當涵著能夠」(Ought implies can)的說法。這是一切有意義的「道德」概念之基本預設。因為一切道德上的要求均不得超出道德行動者底能力(譬如，「挾太山以超北海」)，否則便是不合理的要求。我們不能由於一個道德行動者達不到這種要求而要他負道德責任，因為在道德上，「責任」與「能力」必須相當。就此而言，在道德上肯定「知」與「行」間的本質關聯，只能說是滿足了「應當涵著能夠」這項基本的倫理學預設。陽明說：「未有知而不行者；知而不行，只是未知。」其實，伊川、朱子也有類似的說法。伊川便說：「知之深，則行之必至，無有知而不能行者。知而不能行，只是知得淺。」^{②④}朱子在其〈雜學辨〉中也說：「愚謂知而未能行，乃未得之於己，豈特未能用而已乎？然此所謂『知』者，亦非真知也。真知則未有不能行者。」^{②⑤}因此，由上述的命題(2)至(5)，我們尚無法了解陽明「知行合一」說底完整意義以及他反對「知先行後」說的真正理由。

三

在此，筆者想暫時將問題引到西方哲學中的一個相關問題上，這就是「理

^{②④} 《二程集》，上册，《河南程氏遺書》，卷15，〈伊川先生語一〉，頁164。

^{②⑤} 《朱子大全》，第9册，《文集》，卷72，頁35。

論」與「實踐」底問題，因為我們可以用「理論」與「實踐」底問題來涵蓋「知」、「行」問題。徐愛指出一個常見的現象：「如今人儘有知得父當孝、兄當弟者，卻不能孝、不能弟，便是知與行分明是兩件。」這代表一般人對「知」、「行」的理解。同樣的，一般人也往往認為「理論」和「實踐」是兩回事，理論上雖可行，實際上卻未必可行。康德有〈論俗語所謂：這在理論上可能是正確的，但不切於實際〉一文，專門討論這個問題，其中有些論點很值得我們參考。

他在這篇論文開宗明義便對「理論」(Theorie)與「實踐」(Praxis)二詞加以界定。他寫道：

如果實踐規則在某種程度的普遍性中被當作原則，並且在此從對其實現必然有所影響的諸多條件中抽離出來，我們就甚至把這些規則底總合稱為理論。反之，並非所有的動作都稱為實踐，而是只有一項目的之促成（這被視為對某些普遍設想的程序原則之遵循）才稱為實踐。^{②⑥}

根據這項定義，一切無意識的、無原則的、盲目的行動都不屬於「實踐」，而「理論」則可以由作為原則的實踐規則抽取出來。在這種意義之下，「理論」與「實踐」之間存在一種互涉的關係，也就是說，實踐必須以理論為指導，而理論必須在實踐中應用。康德接著指出：在某些學問中，我們可能發現理論與實踐脫節，但我們並無理由因此便否定理論本身底意義，因為這只是由於該項理論不完備——譬如，當機械師發現一般機械學底原理在實際上無效時，不必因此便否定一般機械學，而只消以摩擦理論補充之；當炮兵發現彈道底數學理論在實際上無效時，不必因此便否定這套理論，而只消以空氣阻力理論補充之，便可以使理論與實踐一致。^{②⑦} 這種情形主要見於數學和經驗科學中，因為

^{②⑥} *Kants Cesammelte Schriften* (Akademieausgabe, Berlin 1902ff.), Bd. 8, S. 275.

^{②⑦} 參閱同上, S. 275f. 。

這些學問底對象或是在直觀中，或是在經驗中被提供出來。但是在哲學中，有些對象完全是思想底產物，它們在實踐中或是根本無法運用，或是其運用甚至對它們自己不利；在這種情況下，「這在理論上可能是正確的，但不切於實際」這個命題便有相當的正確性。²⁸

就在這個脈絡中，康德提出了一個對本文底探討極有意義的論點。他寫道：

然而，在一項以義務底概念為基礎的理論中，對於這個概念底空洞的觀念性之憂慮完全消失了。因為如果我們的意志底某項作用連在經驗中（不論經驗被設想為已完成的，還是被設想為不斷趨近於完成）都是不可能的，那麼，追求這項作用就不會是義務；而在本文中所談的只是這種理論。²⁹

由此可知，康德是在實踐哲學中堅持理論與實踐之一致性。依康德之見，在數學、經驗科學，乃至於理論哲學中，理論與實踐脫節的情況可能會發生，但在實踐哲學中，這種情況卻不可能發生。換言之，在實踐哲學中，「這在理論上可能是正確的，但不切於實際」這個命題是無意義的。康德在此文中分別從道德學、國內法、國際法三個層面申論與實踐之一致性。本文底探討屬於道德學底層面，故筆者僅闡述康德在這方面的論點。在道德學底層面上，康德主要是針對德國哲學家加爾維（Christian Garve, 1742-1998）底論點而予以辯駁。

康德倫理學有一項基本預設，即是道德與幸福之二分。因此，他將「道德學」界定為「教導我們如何才會配得幸福，而非如何才會得到幸福的一門學問之引介」。³⁰換言之，道德是「配得幸福」，而非幸福本身。依康德之見，道德代表絕對的「善」（價值），無法化約為「幸福」概念所涵的任何成素。因

²⁸ 參閱同上，S. 276。

²⁹ 同上，S. 276f.。

³⁰ 同上，S. 278。

此，他反對任何形態的「幸福主義」（Eudämonismus）——諸如功利主義、快樂主義等。康德對道德與幸福所作的區分其實相當於儒家底義利之辨。^{③①}不過，他在強調這項區分時，特地聲明：

人並不因此被要求在攸關義務之遵循時，應當放棄其自然目的，即幸福；因為就像任何有限的有理性者一樣，他根本做不到這點。而是他必須在義務底命令出現時，完全排除這種考慮；他必須完全不使這種考慮成為「遵從理性為他所規定的法則」一事之條件，甚至盡其所能地設法留意，不讓任何由這種考慮衍生出來的動機不知不覺地混入，來決定義務……^{③②}

康德底意思是說：人作為一種有限的存有者，事實上不可能棄絕幸福，因為這是其自然生命之要求；但是這個事實無礙於道德義務之純粹性——也就是說，道德義務之所以為義務，正在於它全無其他動機之摻入。

就在這一點，加爾維對康德提出質疑，藉以顯示理論與實踐在道德學方面的不一致。加爾維質疑道：

就我來說，我承認：我在我的腦中很能理解理念上的這項畫分，但是在我的心中，我卻找不到願望和志向方面的這項畫分；我甚至無法理解，任何人如何能意識到已經將他對幸福本身的期望清除殆盡，且因而完全無私地履行了義務。^{③③}

就本文底論題來說，加爾維在此所舉的可說是個「知而不能行」的例子。面對加爾維底質疑，康德承認：「沒有人能確切地意識到已經完全無私地履行了他的義務。」^{③④}但是問題底重點不在這裏，故他接著說：

^{③①} 請參閱拙作：〈從康德的「幸福」概念論儒家的義利之辨〉，收入拙著：《儒家與康德》（臺北：聯經出版事業公司，1990年）。

^{③②} *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 8, S. 278f.

^{③③} 同上，S. 284。

^{③④} 同上。

但是，人應當完全無私地履行他的義務，並且必須將他對幸福的期望同義務底概念全然分離開來，以便完全純粹地保有這個概念，這卻是他以最大的清晰性意識到的。否則，若他不相信自己是這樣，人們可以要求他盡其所能地做到；因為道德底真正價值正是見諸這種純粹性之中，且因此他必定也做得到。或許從未有一個人完全無私地（無其他動機之摻入）履行他所認識並且也尊崇的義務；或許也決不會有一個人在經過最大的努力之後，達到這個地步。但是，他在最審慎的自我省察當中能在自己心中察覺到，自己不但未意識到任何這類共同發生作用的動機，反倒是在許多與義務底理念相對立的動機方面意識到自我否定，因而意識到「力求這種純粹性」的格律，這卻是他做得到的；而這對於他之奉行義務也足夠了。反之，若是他以人性不容許這類的純粹性（但他也無法確切地作此斷言）為藉口，使「助長這類動機之影響」成為自己的格律，這便是一切道德之淪亡。³⁵

這段話可說是康德從其倫理學觀點對「應當涵著能夠」這個命題所作的詮釋。為了說明理論與實踐在道德學中的一致性，他在此作了一項精微的分辨。他指出：我們對於義務的意識並不必然保證我們會完全無私地履行自己的義務。他在《道德底形上學之基礎》中有一段話清楚地表示了這個意思：

……固然有時在事實上，我們在最嚴厲的自我省察中，除了義務底道德根據外，完全不找到任何東西能有足夠的力量，推動我們去做某項善的行為且承受極大的犧牲。但是由此我們決無法肯定地推斷：實際上決無我愛底秘密衝動，僅偽裝成義務底理念，成為意志底真正決定原因。在這種情況下，我們反而樂於以一個更高貴的虛矯的動因來自我陶醉，但事實上，縱使以最努力的省察，我們也決無法完全透入秘密的動機。因

³⁵ 同上，S. 284f.。

爲當我們談到道德價值時，問題並不在於我們看到的行爲，而在於行爲底那些我們看不到的內在原則。³⁶

道德工夫是永無止境的，永遠有退轉之可能，亦永遠有自欺之可能。古文《尚書·大禹謨》云：「人心惟危，道心惟微。」孔子自言：「若聖與仁，則吾豈敢？」（《論語·述而》）羅近溪也說過：「真正仲尼臨終不免嘆口氣也。」（《壇盱直詮》下卷），均不外乎這個意思。如果我們就此而說理論與實踐之一致性，顯然與經驗事實不合。因此，康德肯定理論與實踐在道德學中的一致性，係就另一層意義來說，此即：在我們對於義務的意識中，「完全無私地履行我們的義務」的要求必然包含「我們有能力達成這種要求」的信念；只要我們的道德意識真實無妄，這種信念必然也是真實的。因此，在我們的道德意識中便涵有一種動力，促使我們去履行義務。這就是康德本人在這篇論文底另一處所說的：「人意識到：由於他應當這麼做，他就能夠做到。」³⁷ 在道德底領域之內，對於超乎我們能力之事（如「挾太山以超北海」），我們不會形成「應當」底意識。反過來說，當我們對某事（如孝親、敬長）形成義務底意識時，我們必然肯定我們有能力履行這項義務。這種「肯定」是一種意向、一種動力，可以將「應然」轉換成「實然」。在康德倫理學中，這種動力即是意志底自由，故道德意識必然預設自由底意識。這正是孔子所謂「我欲仁，斯仁至矣」之意。

四

現在我們可以回到本文底主題上，看看康德底上述論點是否有助於詮釋陽明底「知行合一」說。首先我們要確定：「知行合一」說應該放在什麼脈絡中來理解？我們在此可以確定的是：這並非知識論中理論與實踐底問題，因爲如

³⁶ 同上，Bd. 4, S. 407。

³⁷ 同上，Bd. 8, S. 287。

上一節所述，在一般的知識中與實踐不必然一致。³⁸ 康德係在「以義務底概念為基礎的理論」中——亦即，在實踐哲學中——肯定理論與實踐之一致性。與此相類似的是，「知行合一」之「知」並非指一般意義的「知識」，而是宋儒所謂的「德性之知」，就王學而言，這種「知」根源於良知。《傳習錄》上卷載有陽明答徐愛的另一段話：

知是心之本體。心自然會知，見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱。此便是良知，不假外求。若良知之發，更無私意障礙，即所謂「充其惻隱之心，而仁不可勝用矣」。然在常人，不能無私意障礙，所以必須用格物致知之功勝私復理。即心之良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知。知致則意誠。³⁹

陽明「知行合一」之「知」即是「知是心之本體」之「知」，即是「致知」之「知」，亦即「良知」之「知」。陽明《年譜》「正德七年十二月」條下云：「〔徐愛〕與先生同舟歸越，論《大學》宗旨。……今之《傳習錄》所載首卷是也。」⁴⁰ 據此推斷，陽明這段話當是此時所說。其時陽明四十一歲，尚未正式提出「致良知」之說，但已得其意。故黃宗羲據此斷言：「〔致良知〕三字之提，不始於江右明矣。但江右以後，以此為宗旨耳。」⁴¹ 由此可見，陽明「知行合一」說與其「致良知」說之間有理論上的一貫性。

對於「行」，陽明亦有特殊的規定，與一般的理解不同。在「知行合一」說之中，「行」字底意涵一方面比通常的理解要來得窄。如上文所述，康德將一切無原則作為指導的盲目行動均排除於「實踐」底概念之外。同樣的，陽

³⁸ 杜維明先生也認為：「『知行合一』不應該理解為一項有關理論和實踐之間關係的一般性陳述，雖然它肯定蘊涵著這意義。」語見其《人性與自我修養》（臺北：聯經出版事業公司，1992年），頁197。

³⁹ 《王陽明全集》，卷1，〈語錄一〉，頁6。

⁴⁰ 同上，卷33，〈年譜一〉，頁1235。

⁴¹ 《明儒學案·浙江中王門學案一》，《黃宗羲全集》，第7冊，卷11，頁249。

明亦將脫離良知明覺的盲目行動排除於「行」底概念之外。故其〈答友人問〉云：

行之明覺精察處，便是知；知之真切篤實處，便是行。若行而不能精察明覺，便是冥行，便是「學而不思則罔」，所以必須說個「知」。^④

脫離良知明覺的活動（如出於生理本能的活動）陽明謂之「冥行」，冥行不屬於「知行合一」說中的「行」。由此亦可知，陽明在與徐愛討論「知行合一」之旨時（見第二節開頭的引文），以好好色、惡惡臭、知痛、知寒、知饑等感覺活動為例，均只是類比的說法而已。

但在另一方面，陽明賦予「行」字的意涵又比通常的理解要更寬泛。《傳習錄》下卷有一段記載云：

問「知行合一」。先生曰：「此須識我立言宗旨。今人學問，只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處，便即是行了。發動處有不善，就將這不善的念克倒了。須要徹根徹底，不使那一念不善潛伏在胸中。此是我立言宗旨。」^⑤

根據「一念發動處，便即是行了」這個命題來說，作為道德的（或不道德的）行為底內在根據的動機已屬於「行」了。就此而言，陽明「知行合一」說中的「行」其實相當於康德在《單在理性界限內的宗教》一書中所理解的「行動」（That）一詞。康德在此書中為了解釋人為何要為其「向惡的性癖」（他稱之為「根本惡」）負責，特別對「行動」一詞加以說明：

……除了我們自己的行動之外，並無任何道德上的惡（亦即能有責任的惡）。……但是一般而言，「行動」一詞能在兩種情況下適用於自由底運用：在第一種情況下，最高格律（按照或違反法則）被納入意念中；

^④ 《王陽明全集》，卷6，〈文錄三〉，頁208。

^⑤ 同上，卷3，〈語錄三〉，頁96。

在第二種情況下，行為本身（在其實質方面，亦即關乎意念底對象）按照那項格律被履行。如今，這種向惡的性癖是第一個意義的行動（原始的罪惡——*peccatum originarium*），並且同時是就第二個意義而言的一切違背法則的行動底形式根據，而這種行動在實質方面與法則相抵牾，並且被稱為「惡行」（衍生的罪惡——*peccatum derivativum*）。而縱使第二種罪過（出乎並非存在於法則本身的動機）經常被避免，第一種罪過依然存在。前者是智思的行動（*intelligibele That*），可以僅藉理性、脫離一切時間條件去認識；後者則是感性的、經驗的、在時間中被給與的（事相底事實——*factum phaenomenon*）。④

根據這段說明，「行動」與自由底運用有關，也就是說，它具有道德的意義，可以在道德上負責。其次，「行動」不但是指作為外在現象的事件，也是指意念底抉擇，而後者是前者之內在根據。我們的意念可能選擇了惡的格律，但卻未付諸實現。在這種情況下，我們仍可以說是犯了道德上的罪過，決不可因為這個惡的格律尚未具現為外在世界中的事件，便可以免於指摘。「一念發動處，便即是行了」一語中的「行」字正是康德所謂「第一個意義的行動」，與「向惡的性癖」屬於同一類。⑤這種「行動」本身已具有道德的意義，可以承擔道德責任。因此，陽明才要求我們：「發動處有不善，就將這不善的念克倒了。須要徹根徹底，不使那一念不善潛伏在胸中。」

陽明如此理解「行」，亦符合他一貫的看法。譬如，在他與徐愛底討論當中，他引《大學》中「如好好色，如惡惡臭」之語來說明「真知行」：「見好

④ *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 6, S. 31.

⑤ 康德將這種「行動」視為「可以僅藉理性、脫離一切時間條件去認識」的「智思的行動」，甚為不妥；因為無論是意念底抉擇，還是向惡的性癖，均屬於現象界，而不屬於智思界。康德底說法係出於一種概念上的滑轉。關於這點，請參閱拙作：〈康德的「根本惡」說——兼與孟子的性善說相比較〉，《中國文哲研究集刊》第2期（1992年3月），頁337-340。

色屬知，好好色屬行。只見那好色時已自好了，不是見了後又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行。只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後別立個心去惡。」《大學》此語在於解釋「誠意」，故「好好色」、「惡惡臭」之喻均是為了說明「意」之作用，而陽明已視之為「行」。可見將意、念之活動亦歸於「行」，是他一貫的立場。上文曾引王龍溪之言曰：「知非見解之謂，行非履蹈之謂，只從一念上取證。」即是此意。

由以上的討論可知，在陽明「知行合一」說當中，「行」具有雙重意義，一是就具體的道德活動（如事親、治民、讀書、聽訟）而言，一是就意、念之發動而言。由於「行」之雙重意義，「知行合一」說也有兩層涵義，一般學者在闡釋此說時常忽略這點。《傳習錄》下卷載陽明之言曰：「良知只是個是非之心，是非只是個好惡。只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。」⁴⁶從良知上說是非之心即好惡之心，這是「知行合一」說底第一層涵義，亦是其基本涵義。良知能知是非，這種「知」並非一般意義的「知識」。一般意義的「知識」可以只是純然的認知，本身不同時為道德行為底動機。良知之「知」則不同；其「知」本身即涵有要求其對象實現的力量，這種力量即表現為好惡之心。此種「好惡」並非一般所理解的感性上的「好惡」，而是「好善惡惡」之「好惡」。故「知是非」與「好善惡惡」其實是一回事。換言之，良知同時是道德底「判斷原則」與「踐履原則」。在這種意義之下，我們可以說：「知」即是「行」，或者說：「知」與「行」是一事之兩面。其次，就良知之「知」與事親、治民、讀書、聽訟等道德活動之關係而言，這些行為不能脫離良知之明覺感應，而良知本身亦涵有實現這些活動的力量。就此而言，知、行之間是一種先後或內外的關係，在此若要說「知先行後」，亦未嘗不可。這是「知行合一」說底第二層涵義。此處的「合一」只表示一種本質上不可分離的關係。

⁴⁶ 《王陽明全集》，卷3，〈語錄三〉，頁111。

當康德說：「人意識到：由於他應當這麼做，他就能夠做到。」他同時把握了「知行合一」底這兩層涵義。但是他的倫理學系統不足以支持他的道德洞見。因為在其倫理學系統中，作為道德主體的「意志」雖是道德法則之制定者，但它只是實踐理性，其本身欠缺使道德法則具現的力量，這種力量旁落在感性層面的道德情感。因此，在這種情感與理性二分的義理間架中，「意志」只是道德底「判斷原則」，而不像孟子底「良知」一樣，同時為其「踐履原則」。這樣一來，康德對於意志自由的肯定勢必要落空。^{④7}

如果我們不區分「行」底雙重意義與「知行合一」說底兩層意涵，便很難理解陽明關於「知行合一」的說明，譬如，上述有關「知行合一」說的五個命題中，命題(3)(4)如何與其他的命題相協調？在詮釋上的若干糾葛便由此而產生。陳來先生對「一念發動處，便即是行了」一語的理解即是一例。他說：

我們知道，在理學的倫理學中把道德修養分為「為善」和「去惡」兩個方面，從這個角度來看，提出一念發動即是行，對於矯治「一念發動雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止」有正面的積極作用；然而，如果這個「一念發動」不是惡念，而是善念，能否說「一念發動是善，即是行善」了呢？如果人只停留在意念的善，而並不付諸社會行為，這不正是陽明所要批判的「知而不行」嗎？可見，一念發動即是行，這個說法只體現了知行合一的一個方面，它只適用於「去惡」，並不適用於「為善」，陽明的知行合一思想顯然是不能歸結為「一念發動即是行」的。^{④8}

陳先生將「一念發動處，便即是行了」這個命題之涵義局限於「去惡」方面，其實是多此一舉。根據這項命題，陽明固然會承認「一念發動是善，便即是行了」，但這是就康德所謂「第一個意義的行動」而言。陳先生擔心這會使人誤

^{④7} 關於康德倫理學底難題，請參閱拙著：《儒家與康德》，頁105-124。

^{④8} 陳來：《有無之境》，頁106-107。

以為只要有善念就夠了，不必付諸實際行為，因而會流於「知而不行」。但是我們不要忘記第二節所引的命題(2)：「未有知而不行者；知而不行，只是未知。」如果善念真是發自良知，它自然涵有使自己具現為實際行為的力量，而不會只停留在意、念底層面。如果善念僅是一種主觀的願望，而不同時具有使自己客觀化而成為實際行為的力量，則在陽明看來，此念不可能是純粹發自良知，而必為私欲所隔斷，故非真「行」，而此時之知亦非真「知」，故陽明〈大學問〉云：「意念之發，吾心之良知既知其為善矣，使其不能誠有以好之，而復背而去之，則是以善為惡，而自昧其知善之良知矣。」⁴⁹是故「知而不行」之「行」顯然不是指意、念之發動，而是指具體的道德行為。只要將「行」字底雙重意義疏解清楚，「一念發動處，便即是行了」這個命題自然也適用於「為善」方面。

五

以上的討論已清楚地顯示「知行合一」說與「致良知」說之間的理論關聯。據此我們可以了解：陽明所謂「知行的本體」即是良知本體，亦即心體。陽明答徐愛說：「聖人教人知行，正是要復那本體。」此「本體」正是指良知而言，「復那本體」即是孟子所謂「求其放心」之意，此即涵「致良知」之旨。陽明〈答顧東橋書〉云：

若鄙人所謂「致知格物」者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則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；是合心與理而為一者也。⁵⁰

⁴⁹ 《王陽明全集》，卷26，〈續編一〉，頁972。

⁵⁰ 同上，卷2，〈語錄二〉，頁45。

這是陽明本人對於「致良知」說最清楚的說明。陽明以「至」訓「致」，^{⑤①}故「致」為「推廣至極」之意。因此，「致良知」即是將良知自身所涵的天理客觀化於事事物物中。表面看來，「致」是向前推擴，「復」是向後回返，兩者正好相反。但事實上，良知之推擴即是其自我實現，這需要衝破私欲之阻隔，使良知自身之力量充分發揮出來；而除去私欲之阻隔，即可回復良知之本然。故「致」與「復」其實是同一工夫。^{⑤②}

由這段引文底最後一句可知：「致良知」說預設「心即理」說。由此我們可以推斷：「知行合一」說亦必預設「心即理」說。事實上，陽明在〈答顧東橋書〉中已明白表示此意。他說：

夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣；遺物理而求吾心，吾心又何物邪？心之體，性也；性即理也。故有孝親之心，即有孝之理；無孝親之心，即無孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理；無忠君之心，即無忠之理矣。理豈外於吾心邪？晦庵謂：「人之所以為學者，心與理而已。」心雖主乎一身，而實管乎天下之理；理雖散在萬事，而實不外乎一人之心。是其一分一合之間，而未免已啓學者心理為二之弊。此後世所以有專求本心，遂遺物理之患，正由不知心即理耳。夫外心以求物理，是以有闡而不達之處；此告子「義外」之說，孟子所以謂之「不知義」也。心，一而已矣。以其全體惻怛而言，謂之仁；以其得宜而言，謂之義；以其條理而言，謂之理。不可外心以求仁，不可外心以求義，獨可外心以求理乎？外心以求理，此知行之所以二也。求理於吾心，此

⑤① 〈大學問〉云：「致者，至也，如云『喪致乎哀』之『致』。」（同上，卷26，〈續編一〉，頁972）。

⑤② 牟宗三先生也說：「……『致』字亦含有『復』字義。但『復』必須在『致』中復。復是復其本有，有後返的意思，但後返之復必須在向前推致中見，是積極地動態地復，不只是消極地靜態地復。」語見其《從陸象山到劉戡山》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁229。

聖門知行合一之教，吾子又何疑乎？^{⑤③}

這段話除了指出「知行合一」說與「心即理」說之間的理論關聯之外，同時也揭示了陽明所以反對朱子「知先行後」說的主要理由。簡單地說，朱子底義理系統是一個心、性、情三分的系統，心與情屬氣，性即理。在這個系統中，心並非理之制定者，心之於理只是一種認知意義的「賅攝」。心若無法憑其「知覺」認識理，它便無法依理以御情，使理具現。故在朱子，「知先行後」之說有其理論上的必然性。但心既然屬於氣，它便無法超脫於氣稟之決定，而心能否憑其「知覺」認識理，又取決於氣稟之清濁。這樣一來，心之認識理只是偶然之事，並非心本身能完全作主，而理之具現亦成了偶然之事。因此，在朱子底義理間架中，「應當涵著能夠」的倫理學原則勢必落空。^{⑤④}反之，在「心即理」底義理間架中，仁、義、禮、智之理發自於良知，良知同時是理之「判斷原則」與「踐履原則」，其「知是知非」同時即是「好善惡惡」；良知本身即涵有使仁、義、禮、智之理具現的力量，就此而言，它即是良能。由此可見，「知行合一」說底上述兩層意義只有在「心即理」的義理間架中才有充分的依據。

由以上的討論可知：陽明底「心即理」、「知行合一」、「致良知」三說雖非同時提出，但在理論上卻環環相扣，首尾相連，構成一個統一的整體。陳來先生卻認為：陽明晚年提出「致良知」說時已放棄了「知行合一」說。他說：

在致良知的思想中不再有良知（知）與致良知（行）相互包含、相互滲透的意義。在致良知學說中，至少在邏輯上良知是先於致知的，從這個

^{⑤③} 《王陽明全集》，卷2，〈語錄二〉，頁42-43。

^{⑤④} 關於朱子心性論所涉及的倫理學難題，請參閱拙作：〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉及〈朱子論惡之根源〉。前收入拙著：《儒家與康德》，後者收入鍾彩鈞編：《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1993年）。

方面說，陽明晚年的致良知思想中已不強調知中有行、行中有知、知即是行、行即是知的思想。⁵⁵

這顯然不合乎事實，因為在陽明晚年所撰的〈答顧東橋書〉中，不但一再提及「知行合一」說（如方才所引的那段話），甚至明白道出「致良知」說與「知行合一」說之間的理論關聯。譬如，他在解釋「學行合一」之旨時便說道：

……知不行之不可以爲學，則知不行之不可以爲窮理矣；知不行之不可以爲窮理，則知知行之合一並進，而不可以分爲兩節事矣。夫萬事萬物之理不外於吾心，而必曰窮天下之理，是殆以吾心之良知爲未足，而必外求於天下之廣，以裨補增益之，是猶析心與理而爲二也。夫學、問、思、辨、篤行之功，雖其困勉至於人一己百，而擴充至極，至於盡性知天，亦不過致吾心之良知而已。

陽明在此不但肯定「知行合一」說與「致良知」說間的邏輯關聯，亦道出「知行合一」說與「心即理」說間的邏輯關聯。這不但直接否定了陳先生底上述說法，也證明了筆者對於「知行合一」說的分析確實合乎陽明本人底意旨。

（本文曾於1993年8月下旬在漢城「韓國中國學會第十三屆中國學國際學術大會」中宣讀，並先後承蒙鄭仁在教授、李明漢教授及楊祖漢教授提供修改意見，特此致謝。）

⁵⁵ 陳來：《有無之境》，頁112。

⁵⁶ 《王陽明全集》，卷2，〈語錄二〉，頁46。

從康德的實踐哲學 論王陽明的「知行合一」說

李 明 輝

提 要

王陽明底「知行合一」說可上溯至孟子底「良知」學說。康德在〈論俗語所謂：這在理論上可能是正確的，但不切實際〉一文中則分別從道德學、國內法、國際法三個層面討論理論與實踐之關係。在道德底層面上，康德得到一項結論：凡是對於理論而言是正確的，對於實踐也必然有效。理論與實踐在道德中的這種一致性正是王陽明「知行合一」說之意旨。因此，本文藉康德底相關概念來詮釋王陽明底「知行合一」說，以澄清有關「知行合一」說的若干誤解。本文指出：儘管王陽明底「知行合一」說與「心即理」、「致良知」之說並非同時提出，但此三說在義理上是互涵的。

Wang Yang-ming's Doctrine of the Unity of Moral Knowledge and Action in the Light of Kant's Practical Philosophy

Lee Ming-huei

Wang Yang-ming's doctrine of the "unity of moral knowledge and action" (*chih-hsing ho-i*) can be traced back to Mencius' theory of *liang-chih* (良知). Similarly, Kant has discussed the relationships of theory to practice on three different levels in his article, "On the Common Saying: 'This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice'". He proposed the unity of theory and practice in moral philosophy. So in the light of Kant's doctrine of theory and practice, I interpret Wang's doctrine of the "unity of moral knowledge and action" with a view to clarifying some misinterpretations of it. Thereby, I demonstrate that this doctrine is logically interconnected with Wang's other two doctrines, namely, the doctrine of *hsin-chi-li* (心即理) and that of *chih liang-chih* (致良知), although these three doctrines were advanced by him in different times.