

从格物到心行：朱子“诚意”诠释的三重路向及其思想转进研究

杨陈敏

广西大学马克思主义学院，广西 南宁

收稿日期：2025年6月9日；录用日期：2025年6月30日；发布日期：2025年7月11日

摘 要

本文以朱子“诚意”诠释的演进为线索，揭示其从《大学章句》的知识论建构到《语类》“心行一致”的三重诠释转向。通过分析文本可以发现：朱子晚年以《玉山讲义》为核心，将“诚意”升华为心体与行为的动态统一，既消解“本体－工夫”的二元困境，又回应心学挑战。转向核心在于以“诚意”重构心性本体与格物工夫的实践枢纽。最终凸显“诚意”沟通内向心性论与外向工夫论的方法论突破——当“心行一致”取代单向认知时，儒学修身传统便呈现“心体－天理”通过行为诠释互构的新模式。

关键词

“诚意”，“心行一致”，朱子学

From Gewu to Xinxing: The Threefold Hermeneutic Pathways of Zhu Xi's "Cheng Yi" (Sincerity of Intention) and Its Intellectual Progression

Chenmin Yang

School of Marxism, Guangxi University, Nanning Guangxi

Received: Jun. 9th, 2025; accepted: Jun. 30th, 2025; published: Jul. 11th, 2025

Abstract

This paper traces the evolutionary trajectory of Zhu Zi's interpretation of "cheng yi", revealing its

threefold hermeneutic shift from the epistemological construction in *Commentary on the Great Learning* to the paradigm of “unity of inner mind and outer conduct” in *Classified Conversations*. Through textual analysis, it demonstrates that Zhu Zi’s late-life synthesis, centered on the *Yushan Lecture Notes*, elevates “cheng yi” into a dynamic unification of the mind-substance and ethical praxis. This transformation simultaneously resolves the dualistic dilemma between “ontological foundation and moral cultivation” while addressing challenges posed by the School of Mind. The crux of this hermeneutic turn lies in reconstructing “cheng yi” as the pivotal nexus connecting the ontology of human nature with the practice of investigating things. Ultimately, it highlights the methodological breakthrough achieved through “cheng yi” in bridging introspective moral psychology and outwardly-oriented cultivation techniques. When “unity of mind and conduct” replaces unidirectional epistemological cognition, Confucian self-cultivation tradition manifests a new paradigm of mutual constitution between “mind-substance and Heavenly principle” through hermeneutically embodied practice

Keywords

“Cheng Yi”, Unity of Mind and Conduct, Zhu Xi’s Philosophy

Copyright © 2025 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

“诚意”作为儒学工夫论的核心命题，在朱子思想体系中承载着沟通心性本体与道德实践的重要功能。学界既往研究多聚焦于《大学章句》文本，将“诚意”视为“格物致知”的附属环节，忽视了朱子晚年对此概念的创造性诠释。

本文通过系统梳理朱子诠释“诚意”的三重路向发现：从早期《大学章句》以“知”释“诚”的知识论取向，到《经筵讲义》转向“隐微工夫”的心性论维度，最终朱子关于“诚意”的论述在《朱子语类》中形成“心行一致”的实践枢纽，展现出朱子对儒学工夫论体系的持续建构。

朱子的诠释转向蕴含着双重动因：在理论层面，早期将“诚意”降维为意念之诚的阐释方式，导致本体之诚与工夫之诚的割裂；在实践层面，陆氏心学与浙东学派对知识论与工夫论断裂的批判，促使朱子寻求新的理论突破。通过对《玉山讲义》等晚年文献的再阐释，朱子将“诚意”提升为贯通“格物致知”与“慎独自谦”的实践总纲，既弥合了外向穷理与内向涵养的分野，又通过“心体－行为”的动态统一，回应了知行疏离的实践困境。

本文旨在揭示朱子“诚意”诠释并非简单的文本阐释调整，而是其重构儒学工夫论体系的关键突破：通过激活“心行一致”的实践维度，既化解了心性本体与工夫实践的二元张力，也为解决道德认知与行为践履的断裂问题提供了新范式，对当代道德哲学研究具有重要启示价值。

2. 朱子诠释“诚意”的三重路向

2.1. 以“格物致知”诠释“诚意”

第一重路向以《大学章句》《大学或问》中对“诚意”章的诠释为代表。朱子在《大学章句》中对“诚意”章的阐释以“格物致知”为基础，认为所谓的“正心诚意”都是格物致知之后的工夫。“格物者，知之始也；诚意者，行之始也。”这是朱子一贯坚持的观点，即从“格物致知”再到“诚意”是一个

由“知”到“行”的过程，阳明所提出的“真知所以为行，不行不足谓之知”（《传习录·中卷·答顾东桥书》）亦是承袭此处路向。在朱子的知行观中，“知而不行”不是因为别的，只是在于所“知”不够，朱子尝曰：“知道善我所当为，却又不十分去为善；知道恶不可作，却又是自家所爱，舍他不得，这便是自欺。”^[1]这句话即是此意。从这个意义上来看，“诚意”即是“自欺”的反面，而“自欺”的根本原因则在于“格物致知”上仍有欠缺。

朱子在《大学章句》中对“右传之六章。释诚意。”的注释为：

经曰：“欲诚其意，先致其知。”又曰：“知至而后意诚。”盖心体之明有所未尽，则其所发必有不能实用其力，而苟焉以自欺者。然或已明而不谨乎此，则其所明又非己有，而无以为进德之基。故此章之指，必承上章而通考之，然后有以见其用力之始终，其序不可乱而功不可阙如此云。”（^[1]: p. 21）

“诚意”章传文中并未直接表明“格物致知”和“诚意”之间的关系，因而朱子在《大学章句》中用了大量的篇幅援引《大学》经文中的“欲诚其意，先致其知”“知至而后意诚”等句来说明二者之间的关系是先后承接。《章句》注中指出“意”之所以“不诚”的情况分为两种：一种是心之未发，心体未明，不可实用其力。这种状态是格物致知的工夫尚未完成的状态，“诚意”上承“格物致知”而来，如果前置条件尚未完善，遑论做到“诚意”本身的工夫。第二种是“心体之明有所未尽”，即心体虽已明却不谨。这种状态下“格物致知”的工夫已经完成，但以“格物致知”释“诚意”并非将二者直接简单的等同，“格物致知”之后才是“诚意”本身的工夫，即传文中所说的“自谦”与“慎独”的工夫。

从《大学章句》的表述中我们可以清楚地提取两个信息：一是从功夫论的角度来看，“诚意”是“格物致知”之后的实践；二是“诚意”本身的工夫即为“自谦”与“慎独”，通过这两种工夫“诚其意”以达到“无自欺”的境界。而此章注尾提到：“故此章之指，必承上章而通考之，然后有以见其用力之始终，其序不可乱而功不可阙如此云。”（^[1]: p. 21）说明《章句》的偏重仍然是“诚意”乃“格物致知”之后的工夫，要论“诚意”须以“格物致知”为先为本。

《大学或问》与《大学章句》中阐释的“诚意”章内容基本保持一致，二者都更为注重对“诚意”与“格物致知”之间联系的探讨，而对“诚意”本身工夫“自谦”“慎独”概念并未过多着墨，《或问》中虽然对“慎独”进行了一定解释，但是并未详尽说明“慎独”的具体工夫，对“诚意”功夫的重要作用，以及其中的特殊位置的问题。如《或问》在注解“小人闲居为不善”时，认为其根本原因在于未能极尽“格物致知”之工夫，也就是所谓的“不知其真可好恶”，而“诚意”本身的工夫“自谦”“慎独”都成了次要的原因，甚至包括“无自欺”境界的重要性都居于“格物致知”之下。

总而言之，在第一条诠释路径即以《章句》《或问》为代表的以“格物致知”解释“诚意”的体系中，朱子的诠释重心放在“格物致知”和“诚意”之间的关系上，而对“自谦”“慎独”所代表的“诚意”本身的工夫有所忽略。

2.2. 以“隐微工夫”诠释“诚意”

在《经筵讲义》中，朱子提出以“隐微工夫”诠释“诚意”的第二重路向。朱子大量删减关于“格物致知”的内容，极大消解了“知”的地位，同时强调“慎独”与“自谦”的工夫即“诚意”工夫之要。此路向主张在“独知”场域中保持意念纯粹；其次，通过“敬”的工夫实现“如恶恶臭，如好好色”^[2]的自然流露。但过度内向化可能导致工夫虚化，如陈淳批评此路向“专守一个敬字，却无紧要著落处”。

“隐微”一词并非朱子独创，而是出自《礼记·中庸》“莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也”，指从一个人最细微的言行之处就能够看出一个人的品行，所以君子要学会慎独。由此推知，隐微指的是思虑萌发之处，《中庸章句》中朱子注“隐微”道：“隐，暗处也。微，细事也。独者，人所不知而已所

独知之地也。言幽暗之中，细微之事，迹虽未形而几则已动，人虽不知而已独知之，则是天下之事无有着见明显而过于此者。是以君子既常戒惧，而于此尤加谨焉，所以遏人欲于将萌，而不使其滋长于隐微之中，以至离道之远也。”([1]: p. 33)在《中庸》的表述中“慎独”是用来省察隐微思虑的一种工夫，目的在于“不使人欲滋长于隐微之中”，这与《经筵讲义》从“察之于隐微之间”的“诚意”阐释路向是相同的。

以《经筵讲义》为代表的“诚意”阐释在消解“知”的重要性的同时，更加注重“意”。《章句》与《或问》用“知为善以去恶，而心之所发有未实也”来说明“毋自欺”，仍旧是走“格物致知”的诠释路向。《讲义》则认为，人心莫不知为善去恶，之所以无法真正做到，是因为意之所发便夹杂了物欲，是不诚的。而要想做到“诚意”达到“无自欺”的境界，需要的不是绝对的“格物致知”，而是去除“意”中所含的私欲。《讲义》的首段注文探讨了“意”不诚的原因，提出了与《章句》《或问》所代表路向的不同见解，第二段则重点讨论了“诚意”本身的工夫即“自谦”“慎独”，弥补了第一条路径对“诚意”章进行注解时的不足。《章句》讲“自谦”重点在区分人己，是一种二分的“自谦”，快足于己则是“自谦”。在这里“诚意”的“意”偏向于专指“好恶”而言，而“好恶”的本质则是人性最原初的“取舍”之意向。《讲义》的说法则与之不同，“好善恶恶”不再是一种只针对“善恶”的甄别，而是与一般意义上的“意”相连，认为每一个隐微思虑都需要如恶恶臭、好色一样正直深刻，无转折、无迂回，每个念头方能自足自快即所谓“自谦”，如此方能达到“无自欺”的境界。

以“隐微工夫”取代“格物致知”的诠释，从工夫论的角度还原了“诚意”本身的地位及作用。相较于《章句》《或问》为代表的第一条路径，朱子认识到单纯以“格物致知”来解释“诚意”的弊端，但这并不意味着朱子在《讲义》中完全放弃了“格物致知”对于“诚意”的作用，而是在通过“格物致知”知是知非的前提下，仍要于隐微之间致谨用工。在此，《讲义》克服了第一条诠释路径仅以“格物致知”以及人己之分来理解“诚意”的缺陷，取得了理论进步。

2.3. 以“心行一致”诠释“诚意”

外向路向与内向路向皆存在问题，朱子晚年(1190年后)思想发生微妙转向，尤以《玉山讲义》《答陈安卿书》为标志，在其中，朱子重点讨论了“心”与“行”的关系，提出了第三重诠释“诚意”的路向，笔者将其概括为“心行一致”。

朱子的原文中并未出现过“心行一致”的直接表述，学界中也鲜少有人直接采用这个提法，但与之内核一致的学术思想却不在少数。谈论“心行一致”，首先我们要辨析一个基本的问题，“心”在朱子的语境中究竟是形而下的气还是具有形而上的本体特征？学界对此存在争议。牟宗三认为，朱子的“心”是“虚说的心”；李明辉亦认为朱子将“心”归于“气”的范畴，这是毫无疑问的。另有钱穆、蔡仁厚等学者均支持朱子将“心”归结于“气”的结论。然而，遍阅朱子的著作原典，笔者并未找到“心即气”的直接论述，但在《仁说》中，朱子明确表示“天地以生物为心”，而“天地生物之心”是人之仁心的形而上的根源。朱子“天地生物之心”涵盖本体依据、创生之用、时空显化及统摄功能四个维度，其“心”“理”同构兼具存本原与价值根基，形成融贯宇宙论与心性论的理论范式。

在《朱子哲学研究》中，陈来指出朱子晚年(尤以《玉山讲义》《答陈安卿》为标志)对“诚意”的诠释发生转向——“诚意工夫的关键在于心与行的贯通”。根据陈来的分析朱子晚年不再将“诚意”仅视为“意念之诚”，而是强调未发之性与已发之情的一致性，贯通心体与行为。“真知必能行，心行不可二分”陈来引用《答陈安卿》中“真知则未有不能行者”的论述，认为朱子试图通过强化“心知之透彻”来消解知行割裂。陈来的表述即是“心行一致”的逻辑内核，在《朱子书信编年考证》中，陈来对此有更为清晰的表述：“朱子晚年以‘诚意’统摄知行，主张心体之明觉须直接显发为践履之实，此乃其弥合心性

论与工夫论张力的关键。”无独有偶，杨儒宾亦有关于朱子晚年“心学化”倾向的讨论。他通过分析《玉山讲义》中“心为身之主，存心以应事”的命题，指出朱子晚年将“心”的存养与“行”的实践视为同一过程，强调“心体流行”必须落实于具体行事。同时他认为，朱子对“诚意”的新诠释为“心体与行为的动态统一”，这一思想与阳明“知行合一”形成对照，但均指向心行关系的弥合。杨儒宾更是在论及朱子体用论的思想史意义时直接指出：朱子晚年以“心统性情”为基底，要求心之理直接贯通于身之行，此即“心行不二”的工夫旨趣。若无此一贯，则“诚意”仅成虚说。两位学者均以朱子晚年对《大学》“诚意”章的诠释为文本依据，强调其转向心行关系的整合。笔者将朱子思想中“心体－践履”的统一性概括为“心行一致”正是基于此倾向的研究。

3. “诚意”诠释转变的双重动因

3.1. 诚意工夫的二元困境

周敦颐在《通书·诚下》中说：“诚，五常之本，百行之源也。”[3]在他的哲学思想中，“诚”被视为宇宙的根本法则和道德的最高原则，是人生的最高境界和一切道德的根源。同时，他强调：“诚者，圣人之本。”([3]: p. 13)将“诚”视为圣人所必须具备的基本道德规范。周敦颐对“诚”的讨论已见宋明理学中“天理”的雏形，它具备永恒不变的特质，超越了个体的主观性，是客观存在的真理与原则。周敦颐进一步阐释“乾”所蕴含的“元”“亨”“利”“贞”四德，认为其中“元”与“亨”体现了诚的通达，而“利”与“贞”则展示了诚的复归。他用这个过程映射人性的生成阶段，认为二者存在关联。他又将“诚”归属于“乾元”，并借助“乾道之变迁”来推导人性，从而揭示出“诚”不仅是宇宙之本，亦是人性之本[4]。郑泽绵认为，周敦颐对宋明理学的主要贡献就在于以《中庸》之“诚”贯穿《易传》，从而形成了一套会通天人的本体论[5]。

朱子的“诚意”相比起周敦颐的“本体之诚”，更接近于“意念之诚”。朱子认为人的“意”善恶交杂，甚至带有自欺倾向，如果不能做到意念的纯净不染，即使是有一丝一毫的私欲容着，那么即使再高深的心性论洞见也虚而不实，甚至有可能反过来蒙蔽自身，造成“自欺”。“意念之诚”是个体主观努力的结果，受到个体情感、认知、经验等因素的影响。“本体之诚”则是客观存在的真理，不受个体主观因素的干扰。这种主观与客观的冲突，使得个体在追求“意念之诚”时，难以完全契合“本体之诚”的要求。朱子在论述“诚意”之时并没有选择将“本体之诚”与“意念之诚”统一，而是用“天理”这个更为宏大的概念取代了“本体之诚”，这种做法固然避免了二者之间的冲突，但也使“诚”的本体论意义丧失，同时也使“诚意”失去了兼具静态与动态理论路向的可能性。

关于“自欺”，朱子做过许多论述，其含义数次变迁。朱子尝曰：“知道善我所当为，却又不十分去为善；知道恶不可作，却又是自家所爱，舍他不得，这便是自欺”([1]: p. 516)这是自知有私欲恶念存于心中，却不采取行动祛除的“有意自欺”。后来朱子在今本《大学章句》中又将自欺理解为：“知为善以去恶，而心之所发有未实也。”[2]自欺者并没有明确地对私欲恶念不作为，只是不自觉地陷入自欺状态。最后朱子接受了李燾所提出的“容”的概念，将自欺理解为有意的“容其不善之杂”([1]: pp. 337-338)，尽管自欺者并未怀揣明确的自我欺骗意图，然而他却纵容私欲与恶念潜藏于内心之中。即使他明知道保留这些不善之念将会削弱自身的道德立场，且极有可能步入自欺的境地，郑泽绵将之概括为“温和的有意自欺论”。

而关于“自谦”，朱子对其有明确的阐释。在今本《大学章句》中，朱子将“谦”解释为“快、足”，将“自谦”理解为“使其恶恶则如恶恶臭，好善则如好好色，皆务决去，而求必得之，以自快足于己，不可徒苟且以徇外而为人也”[2]。在朱子看来“自谦”是指一种人在道德实践中能够完全做到“恶恶则如恶恶臭，好善则如好好色”[2]，从而自然地产生出“自快足于己”的心理状态。这种心理状态充斥着因

内心毫无虚伪做作之意，只是纯然发自真心而为善所带来的道德满足感与愉悦感。朱子认为“诚意”的关键在于“毋自欺”。“诚意”工夫就是对治“自欺”的工夫，“自谦”则是“诚意”的重要表现。朱子在逝世前三日仍在修改“诚意”章，最终将其定本为“实其心之所发，欲其必自谦而不自欺也”[2]。

朱子将“毋自欺”与“自谦”并举，强调个体在道德自我完善的过程中，既要维持对自我的真诚无欺，又要实现内心的充盈与平和。然而，这种并举却时刻面临着知行的挑战，朱子将“毋自欺”建立在“知至”（认知完成）的基础上，使“诚意”成为理性认知的附属品，但“自谦”的情感满足却需依赖主体当下的心理体验。二者分属“知”与“行”两个层面，导致道德实践陷入“先认知后情感”的断裂。个体常难以兼顾两个方面：一方面需确保意念与行为的真实无欺，不容许自我欺骗的存在；另一方面，则要求这些意念与行为必须契合天理道德的准则，以获取内心的无愧与满足感。这种将知识与行动统一起来的复杂性，常导致个体在道德修养的旅途中遭遇困惑与方向不明。在道德判断上，朱子的“毋自欺”与“自谦”要求个体始终保持清晰和准确。然而，由于道德判断的模糊性和不确定性，个体在面临道德选择时往往难以做出正确的判断，从而陷入困境。

3.2. 知识论与工夫论的断裂

朱子在阐述“诚意”时，虽然同时涉及知识论和工夫论问题时，但两者之间的联系并不紧密，这点已经被众多先哲指明，其中以陆九渊以及陈傅良为代表。在知识论中，“诚意”更多地被视为一个潜在的内化过程，而在工夫论中，它则被明确为道德修养的起点，这种理论上的不连贯导致了知识论与工夫论在“诚意”问题上的断裂。同时，朱子将格物致知视作获取知识的主要渠道，强调对客观存在进行理性的认知与把握。而“诚意”则侧重于意念的真实无妄。如何将格物致知所得的知识内化为个人的诚意品质，朱子并未给出明确的答案。这一缺失亦导致了知识论与工夫论在“诚意”实践方面的断裂。进而使得个体在修养过程中难以有效地将所学知识付诸实践，降低其修养工夫的实效性。此理论裂隙恰为陆九渊所诟病：“既不知尊德性，焉有所谓道问学？”[6]（《陆九渊集》卷34）陆氏强调“发明本心”的直觉体认，直指朱子诚意说中知识积累与心性涵养的割裂。

朱子一方面强调格物致知是诚意工夫能够落实的前提，获得“真知”是“诚意”的关键，另一方面认为“诚意”工夫需要时刻关注善念的充实。显然这是要求个体在道德修养上具备自觉性与为善动机的纯正性，这一过程是内在的，需要个体不断地自我反省与自我提升。此种双重要求引发阳明质疑：“析心与理为二，故穷理致知皆成外铄”[7]，揭示朱子诚意说中理性认知与内在证悟的张力。

朱子意识到“格物致知”无法很好地诠释“诚意”之后，他在《经筵讲义》中以“隐微工夫”替代格物致知，开辟了对“诚意”的第二条诠释路向。此举实为回应象山学派“支离”之讥，《朱子语类》卷一百二十四载：“江西之学（陆学）谓诚意不假穷理，此尤害事。”这显示朱子试图通过工夫论转向弥合知识实践裂隙。以“隐微工夫”取代“格物致知”的诠释，从工夫论的角度还原了“诚意”本身的地位及作用。但朱子虽然认识到单纯以“格物致知”来解释“诚意”的弊端，却并不意味着朱子在《讲义》中完全放弃了“格物致知”对于“诚意”的作用，而是在通过“格物致知”知是知非的前提下，仍要于隐微之间致谨用工。这固然有助于将阐释重点归还“诚意”，但本质是仍将“诚意”视为一套内在要求的逻辑，“格物致知”依旧是“诚意”的前提，对于如何从“格物致知”到“诚意”，朱子却并没有给出明确的答案。陆九渊《与曾宅之书》批判此种困境：“所谓格物致知者，格此物致此知也，故曰‘明明德’。”其强调诚意工夫本应直指本心，而非经格物中介。此即朱陆“尊德性与道问学”之争在“诚意”问题上的投射。

朱子将“诚意”作为“自修之首”，是“八条目”中“行”这一范围的开端，“诚意”在工夫论中处于首要地位，重要程度更在“格物致知”之前，而在“知识论”中，朱子阐释“诚意”的两条路径却都将

“诚意”置于“格物致知”之后，由此导致了“诚意”问题在知识论和工夫论两套体系上的断裂。在朱子“知先后”的理论框架中，“诚意”工夫由于体系的断裂以及模糊的判断标准，不可避免地流于形式化。同时期浙东学派陈傅良亦在《止斋题跋》中指出“诚意之说，近于持敬而远于践履”，印证朱子理论在当时遭遇的知行脱节质疑，反衬出心学“易简工夫”的竞争性解释优势。

4. 阳明对朱子“诚意”阐释的质疑

朱子的工夫论围绕“涵养须用敬，进学在致知”[8]这一核心展开。他强调学问与修养并重，认为学者在修养心性和追求学问时，必须保持恭敬虔诚的心态，并通过致知来增进学问。具体到“诚意”之上，朱子将之视为“格物致知”之后的工夫，一度用“格物致知”阐释“诚意”而忽略其本身的工夫。前文提到，朱子在“知先后”的基本立场下，认为“真知必能行”“意不能自诚”故而必须要“格物致知”作为先决条件。阳明用“知行合一”学说回应朱子的“诚意”难题时便重点驳斥了这一观点。

根据郑泽绵的观点，阳明的驳论一共分为四点。其一，求知活动本身也是“行动”。这一论点既是回应当时学者对阳明的质疑，也是回应朱子对心学的疑难“未知如何能行”。阳明回答：“学射则必张弓挟矢，引满中的，……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。”([7]: pp. 50-51)由是论证知行不二。其二，既然求知活动本身是“行动”，而“行动”又预含先见动机，那么“知先后”这样要求行动之前必须通过求知的行动达到真理的说法必然是自相矛盾的。其三，求知既然是一个过程，那么从非理性的认识状态出发，我们就应该在实践中逐步达到对理论理解的完善。朱子虽然也强调“知行互发”，但在“格物致知”与“诚意”关系的处理上，基于“知先后”的基本理论框架，他往往选择让“诚意”退于“格物致知”之后，以求最大可能地规避自欺风险。其四，求知是一种行动，一个过程，且难免从不理想的认识状态开始，阳明由此将朱子所看重的“知不知”问题替换成与个人意愿强关联的“肯不肯知”问题。他认为人的道德本心或是良知不可能被全然蒙蔽或是“无意自欺”，“知”的问题本质上是人的意愿问题，“肯知”的意愿或行动比具体的实践知识更为根本[9]。根据以上四点可以看出，阳明通过解构朱子的知行观，最终以意愿问题替代知识问题。

阳明的“致良知”学说是针对“诚意”问题的进一步回答。他在“心即理”的本体论基础将道德判断与主体内在的直觉能力深度融合，重构了儒家价值认知的路径，“致良知”因此具有显著的价值感知能力。但其“心即理”的本体重构与“致良知”的实践突破带来双重后效。在理论层面，诚意判断主体由“理”到“心”的位移虽突破朱子学“对象化”认知框架，但“即本体即工夫”的圆融诉求导致工夫效验标准模糊化，消解主客对立的同时弱化了道德判断的客观性；在实践层面，“致良知”对主体性的过度强化，也客观上造成道德判断主观化的问题。这种理论突破与影响后效的反差，展现了阳明学范式转换带来的双重效应：一方面推动儒学内在化转向，另一方面也潜藏着主体性僭越的风险。

5. “心行一致”的理论突破与当代价值

5.1. “心行一致”对内外困境的消解

朱子虽未直接使用“心行一致”的表述，但其晚年对“心”的定位已隐含此义。在《玉山讲义》中，朱子提出“心为身之主，存心以应事”，将“心”视为贯通形上之理与形下之气的枢纽。如牟宗三所判，此处“心”并非单纯属于“气”，而是兼具“统性情”的超越性与“应万事”的经验性。陈来指出，朱子晚年强调“心体流行”必须落实于行事，即“心之理”与“身之行”在本体层面具有同源性(《朱子哲学研究》)。这一观点消解了外向路向中“理在物外”的预设，使“穷理”不再需要向外求索，而是通过心体明觉直接显发为实践。

前文提到，若仅将“诚意”视为“意念之诚”，则可能导致心体虚悬。朱子晚年通过“心行一致”将

“诚意”锚定于具体行为，如《答陈安卿》所言：“真知则未有不能行者。”([1]: p. 3483)此处“真知”并非认知层面的明晰，而是心体对天理的透彻体认，必然要求外显为实践。这种本体论上的心行同源，使内向修养无法脱离外在实践而独存，从而避免心性玄谈。而在外向路径方面，“格物致知”常因其预设心与理的二分被诟病为“支离”。朱子晚年则通过“心行一致”重构格物逻辑：格物不再是向外求理，而是通过心体明觉直接照察事物之理，并即刻转化为实践。如《玉山讲义》所言：“心具众理，应万事。”此处的“应”并非被动反应，而是心体主动发用，使“穷理”与“力行”在工夫层面融为一体。

在工夫论意义，“心行一致”一定程度上突破了“知先行后”的传统框架。朱子在《大学章句》中曾强调“知至而后意诚”，但其晚年转向更注重“诚意”对知行的统摄。杨儒宾指出，朱子晚年将“存心”与“应事”视为同一过程，即心体明觉的深化必然伴随行为的精进，反之亦然。这种双向互摄的工夫论，既克服了外向路向中“知而不行”的割裂，又修正了内向路向中“行而无本”的空疏。

朱子晚年对“诚意”的新诠，实质上重构了《大学》的诠释框架。传统诠释中，“诚意”被置于“格物致知”之后，作为“知至”的结果；但朱子晚年更强调“诚意”对前后条目的贯通作用。陈来在《朱子书信编年考证》中揭示，朱子晚年主张“诚意工夫须贯穿始终”，即从格物到平天下均需以“心行一致”为准则。这种诠释转向使《大学》八条目从线性递进关系转变为以“诚意”为核心的网络结构，内外路向的张力在此框架下得以调和。

通过将“诚意”提升为贯通性范畴，朱子晚年实际上构建了一个“心-知-行”三元一体的诠释模型。在此模型中，内向的“主敬”与外向的“格物”均以“心行一致”为旨归：“主敬”不是静坐空守，而是心体明觉的持续发用；“格物”不是机械认知，而是心体对天理的动态体认与实践。这一模型既保留朱子理学“重理”的特质，又吸纳了心学“即本体即工夫”的洞见。

5.2. “心行一致”与阳明学的隐性对话

朱子晚年“心行一致”思想与阳明“知行合一”形成微妙呼应。杨儒宾指出，二者均试图弥合心行割裂，但路径迥异：阳明以“心即理”消解知行二分，朱子则以“心统性情”为基础，通过工夫论整合实现心行贯通。这种差异反映了朱子晚年对心学挑战的回应：他既未放弃理气二分的框架，又试图通过工夫论创新弥补体系漏洞。

首先，朱子的“心行一致”论与阳明的“知行合一”说虽植根于不同理论体系，却共享着解构传统知行二元论的思想内容。前者通过构建“心统性情——心主于身”的动态结构，将主体意识活动与实践行动纳入统一的心性论框架；后者则以“一念发动处即是行”(《传习录下·卷三》)的命题，彻底消解认知与践履的分别。这种思维范式突破，实则共同承继了程颐“体用一源，显微无间”的理学方法论遗产。其次，在“自欺”的问题上，朱子接受了李燾提出的“容”的概念，将“自欺”最终理解为知道内心有私欲妄念但却不去加以克治，出于纯化动机的需要，朱子格外强调“如恶恶臭，非由外铄”[3]。即“自谦”的真情流露，这恰与阳明“好恶真切处即是天理”(《传习录》卷下第288条)形成互文。最后，朱子针对世儒恐混淆知识追求与“诚意”工夫真义，从而导致学说流于形式的可能性，提出了“反身推究”的体证路径，这与后来阳明所提出的“事上磨炼”的工夫论具备高度相似的理论基础。

朱子晚年转向未被后世充分重视，但其“心行一致”思想实为理学内部的重要突破。若沿着此路向推进，理学可能发展出更贴近实践的形态，而非固守“性即理”的教条。钱穆曾在《朱子新学案》暗示，朱子晚年思想中隐含“理气合一”的倾向，而“心行一致”正是这一倾向在工夫论层面的体现。

5.3. “心行一致”的当代研究价值

当前学界对朱子“心”论的争议，一定程度上存在对其思想体系动态性的误判。若仅以早中期文本

判定“心属气”，则无法解释晚年《玉山讲义》中对“心之主宰性”的结论。本文提出的“心行一致”概念，可为重新定位朱子心性论提供新视角：朱子的“心”既是气之精爽者，又是理之显发者，其双重属性恰为“心行一致”提供了本体论依据。

通过“心行一致”诠释“诚意”，朱子晚年成功调和了内外路向的冲突：在本体论上，以“心统性情”实现理气融贯；在工夫论上，以“真知必行”消解知行割裂；在诠释学上，以“诚意”统摄《大学》体系。这一转向不仅标志着朱子思想的自我完善，更预示了理学从“理本论”向“实践论”深化的可能路径。尽管朱子未彻底突破理气二分的框架，但其“心行一致”思想仍为当代重审理学传统提供了重要启示：真正的道德实践，必须建立在心体与行为、本体与工夫的动态统一之上。

6. 结语

宋明理学乃至整个儒学在中国思想史上都展现出强烈的入世倾向。从朱子对“诚意”思想三条路向的不同诠释中，我们可以看出“诚意”本身工夫的地位在不断复归，实践性意味也在不断地加强。宋明理学家们在对道德伦理与外在行为进行研究时，遇到了一个十分艰深的问题，即如何才能真实无妄地从道德本心出发进行道德实践？

朱子的“诚意”思想为这个问题提供了新的回答——以“心行一致”诠释的“诚意”思想。这种诠释方法为人们提供了一个道德驱动力，这不是“格物致知”的残羹，也不是几微毫厘之处对人的极致要求，而是从外结合格物穷理的工夫以达到对道德知识的掌握，从内注重“自谦”“慎独”的自省工夫以达到对道德意识的锤炼，内外统一，最终使“诚意”这个道德驱动力成为儒门中人实现理想人格，成就“君子”典范的必要因素。同时，朱子的“诚意”思想在“格物”“致知”的穷理工夫之后重视对人内心的审视，既为弥合了“知”与“行”之间的疏离进行了有效的尝试，也对鹅湖之会上陆氏兄弟的批判予以有力回应，这对当代学子的为学及处世之方都具有丰富的指导意义。

参考文献

- [1] 朱熹. 朱子全书修订本[M]. 朱杰人, 严佐之, 刘永翔, 主编. 上海: 上海古籍出版社, 合肥: 安徽教育出版社, 2010: 516.
- [2] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 1983: 8.
- [3] 周敦颐. 周敦颐集[M]. 北京: 中华书局, 2009: 15.
- [4] 袁大鑫. 从伦理之诚到本体之诚——李翱、周敦颐诚论与唐宋儒学之发展[J]. 社科纵横, 2023, 38(6): 71-77.
- [5] 郑泽绵. 诚意观——从朱子晚年到王阳明的哲学史重构[M]. 北京: 人民出版社, 2022: 245.
- [6] 陆九渊. 陆九渊集[M]. 北京: 中华书局, 1980: 395.
- [7] 王阳明. 王阳明全集[M]. 吴光, 等, 编校. 杭州: 浙江古籍出版社, 2010: 56-57.
- [8] 朱熹, 吕祖谦. 近思录[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 2008: 47.
- [9] 郑泽绵. 诚意观——从朱子晚年到王阳明的哲学史重构[M]. 北京: 人民出版社, 2022: 65-68.