

## “知行合一”与“信行一致”

### ——王阳明与马丁·路德关于人的自我转化实践的思想比较研究

孟阳

(德国明斯特大学·神学与宗教研究博士研究生)

**提要：**本文围绕“人的自我转化实践”这一命题，对王阳明的“知行合一”与马丁·路德的“信心与行为之间保持一致”进行比较分析。总体来看，在“自我转化实践”这一命题下，阳明与路德中既有明显的分歧，也存在着许多重要的相似处。本文认为，在这一问题上：一方面，两位思想家都注意到了内在意志（“知”与“信”）与外在行为之间的互补关系，即，他们都对各自传统中将“内”与“外”互相分割的做法，而试图打破内外之间的隔阂；另一方面，他们对“内”与“外”的重要性和先后次序上存在着难以调和的差异。在阳明看来，“知”与“行”“元来只是一个工夫”，而路德则坚持“信”的优先性，强调善功只是信心的结果。

**关键词：**王阳明、马丁·路德、知行合一、信行一致、自我转化实践

**作者：**孟阳，明斯特大学（德），神学与宗教研究博士研究生。研究领域：比较宗教学。电子邮件：[myang2@uni-muenster.de](mailto:myang2@uni-muenster.de)；电话：[+8615501152265](tel:+8615501152265)。

## 导言

在我们今天这个世俗化的世界中，大部分人已不再相信上帝的存在以及他的惩罚。然而，即便如此，每当我们违背自身的善良意愿，做出一些违心的举动时，我们仍会切身地感受到一种良心上的折磨。我们不禁会对此感到奇怪。为什么人难以做真实的自己？为什么我们不能按照自身的善良意志行事？我们又该如何避免因为内在意志与外在行为之间的冲突而带来的痛苦？以及，我们该如何才能实现人的自我转化，成为一个真正的好人？

在这类问题上，儒家与基督教文明都为我们提供了丰富的思想资源。本文旨在采用一种比较宗教伦理学的方法，即，通过确立一个共同的主题，将两个来自不同文化传统的思想家放在同一背景下进行比较分析。在这样做的同时，我们不仅可以对思想家本人，以及他们各自代表的文化有更深入的理解，而且也可以在描述其思想与实践的基础上，得出一些规范性的结论，从而有助于我们构建当代的伦理范式。

基于这一方法，本文以人的自我转化实践为主题，对王阳明的“知行合一”与马丁·路德的“信心与行为之间应当保持一致”的教义进行比较。所谓的“人的自我转化实践”是指，通过特定的理论指导和道德训练，使人从不完善的状态更新为一个在道德与行为上都臻于完美的“新我”。<sup>1</sup>

---

1 法国思想家皮埃尔·阿多使用“属灵操练”（spiritual exercises）一词来指称希腊哲学与基督教传统中这种实现个体生命转化的实践。他认为这种属灵操练不仅仅是思想或的训练，而是包含主体的整个心灵的转化。通过这种实践，主体将自身生命提升到客观精神（the objective Spirit）的层面，也就是，主体超越自我的限制，而能从世

之所以选择这两位思想家进行比较是因为：首先，他们都集中回答了人的自我转化问题，并且他们的见解深植于各自的文化传统，其思想与实践在许多方面直到今天仍具借鉴意义；其次，在自我转化的实践这一问题上，本文认为王阳明与路德可以作为彼此的镜子，互相映照，而这种比较也将促使我们对儒家与基督教传统做更加深入的诠释和剖析。

事实上，在实现自我转化的过程中，阳明与路德都重视和强调了主体的内在意识（“知”与“信”）和外在行为之间的互补关系。换言之，他们都主张实现“内”“外”之间的合二为一，或者保持一致，而反对将二者割裂。在阳明，他因此提出了“知行合一”的主张；而在路德，他则主张“信心与行为应当保持一致”。<sup>2</sup>

在阳明之前，“知”通常被当作一个纯内在性的概念使用，包括人的精神、情绪以及心灵层面的活动。而行则被作为一种纯外在化的概念，主要指人的物理行为。因而，知与行在一般情况下被认为是有内外、先后之别的两种不同性质的活动。人们从一般的认识经验出发，认为在一项行动之前必须先要知晓关于该行动的某些知识。因而在知与行之间总是存在着一个异质的时间差。在阳明的“知行合一”之教中，“知”、“行”概念的外延都被扩展，因而导致概念之间的错位使用。即，知有时被视为行，所谓“知是行之始”；而行则被当作知的延续，所谓“行是知之成”。后之学者对于阳明的质疑也多从这种知行间的错位使用而发，认为他将知的概念外移，特别是“一念发动即是行”容易导致知而不行的流弊。<sup>3</sup>

“信”也与人的心灵相关，在通常情况下，它显然也被理解为一种属于内在的概念。<sup>4</sup>就路德来说，他也注意到“信”与外在行为，特别是善功（good works）之间的紧张关系。在中世纪晚期，人文主义与天主教都表现出一种贝拉基或是半贝拉基主义的特征，即，强调人外在行为（善功以及圣礼），以及通过人自身的努力抵达上帝。与此同时，在路德时代，普遍流行的修道主义及禁欲主义等修行方式则过于强调人的内在性体验，即，追求以内在的直觉体验获取关于上帝的知识，而忽视外在行为以及世俗生活。所以，与阳明处境类似，路德同样面临着人们将内在的意识活动与外在的行为互相分割的局面。因而他也要打破“内”与“外”之间的隔阂，使信心与行为保持一致，即，使“信”成为“行”的内容，而使“行”成为基督徒“信仰”的承载形式和确证。

---

界整体的角度去看待和安放自我与世间万物的关系。Pierre Hadot. Michael Chase, trans. *Philosophy as a Way of Life*. Blackwell Publishers Ltd, 1995. p. 85.

2 在《罗马书讲义》中，路德这样诠释信心与行为之间关系，他说：这种信心所表现出来的特征为：如果一个人的行为与其信心不一样，或是如果他对邻舍们存有怀疑，他就冒犯了对方，因为他并未实现他对对方所许下的诺言。同样的，如果他并未照着所吩咐他的与信心一致地去行，他也得罪了神。同样的，他相信自己和良心所下的命令，但未照着所信的去行时，行事就与之相悖；那他所行的就是与他的信心相悖。路德著：《罗马书讲义》，李春旺译，中华信义神学院出版社，2006年版，第397页。

3 如张净峰便说：“惟其曰‘知之真切处即是行’（见《传习录》），此分明以知为行。其弊将使人张皇其虚空见解，不复知有践履。”张岳著，林海权、徐巨庭点校：《小山类稿》卷六，福建人民出版社，2000年，第109页。

4 Bernhard Lohse. *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematical Development*. p. 201. "Faith, on the other hand, is a matter of the 'heart'. It concerns chiefly one's relation to God under the perspective of judgment and grace."

## 一、王阳明的自我转化实践——知行合一

自1509年(正德四年)阳明首倡知行合一之教后,直至其1528年去世,“知行合一”始终被作为其教学的重心。梁启超称“知行合一”是阳明在我国学术史上留下的“最有名而且最有价值的一个口号”,这四个字,“王阳明终身说之不厌,一部《王文成全书》,其实不过这四个字的注脚”。<sup>5</sup>除了要对朱子“知先后”说进行学理上的补充和纠正外,阳明提倡“知行合一”也是迫于时代的需要,他希望能够矫正当时的人心与社会风气。<sup>6</sup>明代自永乐年间颁布《四书大全》以来,便以朱子思想作为科举考试的标准,加之八股取士的思想禁锢,儒家官僚常常将知与行分割开来,只在文章、书本、课堂上讲求知的功夫,而不能切实地履行其道德责任。有鉴于此,阳明乃以“知行合一”作为医治人心、挽救时弊的良药。概括而言,在“知”“行”关系上,阳明思想有三个主要特征。

首先,阳明以“知”作为内在意识,其源头是人的“良知”,而非外在的客观知识。

朱子的“知先后”说强调,人只有在预先了解、学习了某些知识后,才能根据已获得的知识扩而充之,然后才能从事某种具体活动。就一般意义上的知识活动而言,朱子的这一观点无疑是正确的。但是这样做的问题在于,它必然会导致“知识”本身的源头外在化。如果都按这一原则来处理,那么无论是自然知识还是道德伦理知识,都会成为外在于人的客观存在。这种外在的知识源头会驱使着人向外寻求和探索,从而导致“逐物”的弊病。尤其是,这不符合孟子以来“万物皆备于我”的传统。阳明认为,道德知识的源头只能是“良知”,而“良知”先验地知晓全部道德法则,所以主体只需遵从良知的指引即可,不必也不应外求。在这一意义上,可以说良知扮演了路德神学中基督的角色。<sup>7</sup>

比如说“孝”,阳明说:“此心若无人欲,纯是天理,是个诚于孝亲的心,冬时自然思量父母的寒,便自要去求个温的道理;夏时自然思量父母的热,便自要去求个清的道理。这都是那诚孝的心发出来的条件。”<sup>8</sup>在阳明看来,“孝”的理不在于主体之外的

5 梁启超 Liang qichao:《王阳明知行合一之教》Wang Yangming Zhi Xing He Yi Zhi Jiao [Wang Yangming's Teaching of The Unity of Knowledge and Action], 载于梁启超 Liang qichao:《儒家哲学》Ru Jia Zhe Xue [The Philosophy of Confucianism], (上海 Shanghai: 上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe[Shanghai People's Publishing House], 2009), 196、198。

6 阳明说:“逮其后世,功利之说日浸以盛,不复知有明德亲民之实,士皆巧文博词以饰诈,相规以伪,相轧以利,外冠裳而内禽兽,而犹或自以为从事于圣贤之学。如是而欲挽而复之三代,呜呼其难哉!吾为此惧,揭知行合一之说,订致知格物之谬,思有以正人心息邪说,以求明先圣之学。”王守仁 Wang shouren:《王阳明全集》卷三Wang yangming Quan Ji Juan San[The Collected Works of Wang Yangming(vol.3)], (上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai Guji Chubanshe[Shanghai Classics Publishing House], 2011), 492。

7 Milchael Allen Gillespie. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008. p.119. "God becomes the interior and guiding principle of his life, or what Luther calls conscience."

8 王守仁 Wang shouren:《王阳明全集》卷一Wang yangming Quan Ji Juan Yi [The Collected Works of Wang Yangming(vol.1)], (上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai Guji Chubanshe[Shanghai Classics Publishing House], 2011), 4。下称《全集》。

父母或是经典身上，而是已经先验地备于人心。因而主体不必向外去求“孝是什么”，只需诚其“孝亲”的心，自然会“冬思温，夏思清”。

然而，我们必须承认还有另外一种类型的知识，即人的见闻之知。这种知识包括对自然、技术、以及语言文化的学习。作为一种后验的知识，它们都必须通过人的经验积累而来。对于这类知识，阳明并没有完全否定。只是在他看来，一方面，相比于内在的“良知”，以及德性之知而言，人的见闻之知容易掌握，不需要花费大量的时间精力去学习；另一方面，这类知识必须要由“心”来进行统帅。<sup>9</sup>在这一问题上，可以说，路德与阳明的观点非常相似。一方面，路德同样轻视人的技术性知识（包括对自然的认识，以及与自身职位相关的专业技能等等），因为它们只会助长人的傲慢，无法使人得到救赎<sup>10</sup>；另一方面，路德也强调每个人都应当具备与其职位相关的专业知识，尤其是公职人员。这些专业知识需要经过专门的学习，使用它们可以使人更好地履行自己的岗位职责，并为他人提供帮助。以婚姻为例，路德认为婚姻与离婚的相关事务都应该交给律师和世俗政府来处理。因为婚姻更多是一件世俗的、外在的事，与妻子、孩子、家庭及其他属于政府管辖的事情有关，而所有这些都完全遵从理性。因此，在这类世俗事务上，我们不应干涉政府和智者基于法律和理性做出的决断和规定。<sup>11</sup>

其次，就“内”与“外”的关系而言，阳明肯定知行是同一功夫的不同方面，不可分割。

阳明通常是就人的道德伦理层面讨论知与行的关系<sup>12</sup>。在这一意义上，“知”与“行”不能被分做两件事，因为只有通过道德实践，道德知识才能显现其价值和意义；而道德行为也只有道德知识的指引下，才能被正确地履行。

---

9 同上书 Ibid, 第 4 页。徐爱与郑朝朔都曾就技术性知识的问题请教过阳明。徐爱问：“如事父一事，其间温清定省之类，有许多节目，不亦须讲求否？”阳明回答说：“如何不讲求？只是有个头脑，只是就此心去人欲、存天理上讲求。”可见阳明并未彻底否定对并非“生而知之”的技术性知识的“讲求”，即使它们是次要的，需要服从于道德知识，也仍需“一日二日”的时间来讲明温清奉养的节目。

10 “Here you have to close up your reason altogether and follow only the Word of God, basing your ideas and opinions about life and works upon it, so that you may know what the Word of God calls a “good tree” or “good fruit.” Martin Luther. *Luther's works*. vol.21. p.260.” He wants to teach us what to do, as though He were saying: “The world is insane. It tries to get rid of its insanity by the use of wisdom and reason: and it looks for many ways and means, for all sorts of help and advice on how to escape this distress. But the shortest and surest way is to go into a little room(Matt.6:8) or a corner and there to open up your heart and to pour it out before God.....” Martin Luther. *Luther's works*. vol.21. pp.231-232.

11 Martin Luther. *Luther's works*. vol.21. p.93. 值得说明的是，路德通常将人的理性与智慧放在与专业技能同等的位置上一同进行批判。然而在阳明思想中，“理性”的概念及其作用并没有被清晰地区分出来。一方面，人的见闻之知与学问思辨离不开理性的参与，甚至可以说，这些行为都需要理性作为主导来完成。因而对于这种“理性”，可以说阳明的态度与对见闻之知的态度一致，即，它应该从属于“良知”，处于次要的地位。在这一层面，我们可以说，阳明与路德是一致的。然而另一方面，对于能否由“理性”完全认识和光复良知本体则难以用一两句话来概括说明。实际上，这里也涉及到阳明对于良知的“信”的问题。限于问题本身的复杂性，以及本文的结构和篇幅，准许笔者暂且跳过这一问题。

12 杨国荣 Yang Guorong:《王学通论：从王阳明到熊十力》Wangxuetonglun:cong Wang yangming dao Xiong shili [The General Theory of Wang School: From Wang Yangming to Xiong shili], (上海 Shanghai: 华东师范大学出版社 Huadong Shifandaxue chubanshe [East China Normal University Press], 2002), 66。杨氏说“就其内容而言，王阳明所说的知，包

在阳明看来，朱子的“知先行后”实际上是割裂了知行之间的关系，把知与行看作两件不同的事物。在以八股取士的时代，“知先行后”说极易导致学子只在文章、书本上追求对“仁义礼智”的学问思辩，而轻于道德实践，其结果便是造成了大量的假仁假义之徒。阳明说：“而世之学者，章绘句琢以夸俗，诡心色取，相饰以伪，谓圣人之道劳苦无功，非复人之所可为，而徒取辩于言词之间。”“今人却就将知行分作两件去做，以为必先知了然后能行，我如今且去讲习讨论做知的功夫，待知得真了方去做行的功夫，故遂终身不行，亦遂终身不知。此不是小病痛，其来已非一日矣。某今说个知行合一，正是对病的药。又不是某凿空杜撰，知行本体原是如此。”<sup>13</sup>

我们注意到，在“我如今且去讲习讨论做知的功夫，待知得真了方去做行的功夫，故遂终身不行，亦遂终身不知”这句话中共包含三个知，其意义有所区别。“待知得真了方去做行”是将知与行对立来看。而“终身不知”中的“知”则发生概念上的泛化，它指的是包含了行为在内的“真知”。从这个意义上来说，缺少了“行”的一般认识活动，不能算是真正的“知”。显然，“知行合一”是从真知的层面来说的，即人的道德之“知”中必然要包含追求实现自我转化的道德之“行”，而道德之“行”中也必定要包含了对“良知本体”的真正“觉知”。在这一意义下，知与行不再是相互对立、前后有别的异质性概念，而是相互包容、相互统一的两个概念。

那么，既然阳明知行乃是同一功夫，在他将“知”的概念外显化时，我们是否可以就将知与行完全等同起来，不加区别呢？这显然又是另外一种极端。阳明说：“知之真切笃实处，便是行；行之明觉精察处，便是知。”<sup>14</sup>从这句话来看，尽管知行是一件事，但是它们仍有性质上的区别，就像人的手心手背一样，虽然同属一只手，但是毕竟阴阳有别<sup>15</sup>。阳明又接着说：“若知时，其心不能真切笃实，则其知便不能明觉精察，不是知之时只要明觉精察，更不要真切笃实也。行之时，其心不能明觉精察，则其行便不能真切笃实，不是行之时只要真切笃实，更不要明觉精察也。”<sup>16</sup>通常，对于知的要求是“明觉精察”，而对行则要求“真切笃实”。即使在阳明看来，这种对“知”“行”各自属性的规定也不为错，但就他所说的知行本体而言，他强调，在这种不同的属性差异中，“知”实际上又包含了“行”的要求，“行”中也包含了“知”的因素。这种互相交叉，互相包含的关系说明知行之间既不完全对立，又不能完全等同。借用数学上子集与合集的概念来说，知行本体犹如知与行的合集，而知、行则如两个互相交叉的子集。

阳明的这一思想对于指引我们的道德实践具有重要意义。例如，有人学“孝”，按照知行合一的要求，他不仅要在“知”时做到明觉精察一切关于孝的知识，而且在求学

括一般的道德意识，而他所理解的行，则基本上是道德践履。这样，由行而致知的过程，同时也就表现为通过道德践履而培养德性的过程。”

13 《全集》卷三·第465页，《全集》卷一·第5页。

14 同上书 Ibid, 卷二·第240页。

15 陈来 Chen Lai:《有无之境：王阳明哲学的精神》Youwuzhijing: Wang yangming zhexuede jingshen [The Realms of Being And Non-Being: The Spirit Of Wang Yangming's Philosophy], (北京 Beijing: 人民出版社 Renmin Chubanshe [People's Publishing House], 1991), 103。

16 《全集》卷二·第241页。

的过程中也应当保持“真切笃实”的精神。同样，在其行孝的过程中，他不仅要在行为中“真切笃实”地履行“孝”的责任，同时也要对行为的具体规则保持“明觉精察”。因而“知行合一”包含着知行之间互相帮衬、相互弥补的涵义。所以阳明在另一处说：“若行而不能精察明觉，便是冥行，便是学而不思则罔，所以必须说个知；知而不能真切笃实，便是妄想，便是思而不学则殆，所以必须说个行，元来只是一个功夫。”<sup>17</sup>

在此，我们还需注意到的一点是，“行之明觉精察处，便是知”与“知而不能真切笃实，便是妄想”还包含了一层涵义，即“行”是“知”实现自身的途径和手段<sup>18</sup>。换句话说，只有通过具体的道德行为，才能说明一个人真的拥有某种道德知识，他的“良知本体”才能得到真正呈现。别人和主体自身也才能由此而确认他确实在行“致良知”的功夫。

**再次，阳明视“行”为一个过程，而非一个单纯的短暂、瞬时的物理行为，因而在行的范畴中包含了人的思想和心理活动。**

阳明在将“知”的概念外显化的同时，也将“行”的概念进行上移和内在化。通过这种概念的错位使用，行的概念被用于描述一整个行为过程，他说：“知是行之主意，行是知之功夫；知是行之始，行是知之成。”<sup>19</sup>从这段话来看，阳明认为，一个道德行为的完成，始于意念的发动，而后再落实到具体的物理活动。从过程的角度来看，“知”属于意识或思想层面，这是行为的第一阶段（行之始），它是行为的指导和方向（行之主意）；而“行”则为这一过程的第二阶段（知之成），它属于实践的范畴，是意念的落实、延申、结果以及验证（知之功夫）。因此，若从整体的角度来看，“知”与“行”隶属于同一过程、同一事物。然而如果从部分的角度来看，即使“知”与“行”是同一性质，但“始”与“成”二字似乎说明在“知行合一”的理论中仍旧存在着一个短暂的“时间差”。如此一来，朱子的“知先后行”说便仍旧成立。为了调和阳明理论中的这种矛盾，学者陈立胜认为，不应过分拘泥于“始”与“成”的解释，而是建议将“知”理解为决心行动的“意志”和“驱动力”。这种作为“意志”的“知”旨在实现其自身。它不仅是一套行为的逻辑起点，而且也贯穿整个行为过程；而“行”则是这一意志的落实。它不仅意味着对“知”的实践和完成，而且在“知”的同时，便已经成为一种意识活动。<sup>20</sup>因而，从这一意义上来说，知与行总是并行发生，并不存在前后的时间差。

17 同上 Ibid, 第 240 页。

18 关于知以行为手段来实现自身，可进一步参见陈来 Chen Lai:《有无之境：王阳明哲学的精神》Youwuzhijing: Wang yangming zhexuede jingshen [The Realms of Being And Non-Being: The Spirit Of Wang Yangming's Philosophy], (北京 Beijing: 人民出版社 Renmin Chubanshe [People's Publishing House], 1991), 第101页。

19 《全集》卷四，第823页。

20 陈立胜 Chen lisheng:《入圣之机：王阳明致良知功夫研究》Rushengzhiji: Wang yangming zhiliangzhi gongfu yanjiu [The Moment of Being A Sage: The Study of Wang Yang Ming's Efforts of Zhi Liang-chih], (上海 Shanghai: 生活·读书·新知三联书店 Shenghuo·Dushu·Xinzhishi Sanlian shudian, [SDX Joint Publishing Company. 2019], 126-128。

在此，我们认为无论是传统上对知行合一的理解（即存在知行先后的时间差），还是知行并行发生的解释，实际上都意味着阳明在此将“行”的范畴扩大了。换言之，阳明实际是将人的心理活动，包括思想、意念的产生、发用都纳入了“行”的范畴，因而他的“知行合一”说带有极其严格的修行意义，并与格物、正心、诚意等儒家功夫密切联系在一起。阳明说：

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。发动处有不善，就将这不善的念克倒了，须要彻底根，不使那一念不善潜伏胸中，此是我立言宗旨。<sup>21</sup>

阳明在此显示出了极其严格的功夫论要求。对于人的恶念，阳明认为其稍一发动便属于“行了”，“做了”。就人自身的道德品质而言，“恶念出现”本身与真实的物理活动效果等同。这一点显然有别于当代的道德观念。对当代人来说，我们对于“恶”念采取了一种宽容的态度，对于人的非道德行为或是违法犯罪我们向来以“论迹不论心”的作为衡量标准，特别是在司法实践中，我们排斥以“意欲之”作为审判的理由。对于法理学来说，这当然是一种司法进步。但是，对于一个寻求自我转化的人而言，这种宽松的标准往往会使其流于放荡和道德堕落。因为恶念总是恶行的肇始。如阳明说，“虽未相着，然平日好色、好利、好名之心，原未尝无；既未尝无，即谓之有；既谓之有，则亦不可谓无偏倚。譬之病症之人，虽有时不发，而病根原不曾除，则亦不得谓之无病之人矣。”<sup>22</sup>恶念未去，如同病人之病根未除。因而时时有复发的可能，因而也就不能算是健康的人（性）。阳明又说，“如汝心中，决知是无有做劫盗的思虑，何也？以汝元无是心也。汝若于货色名利等心，一切皆如不做劫盗之心一般，都消灭了，光光只是心之本体，看有甚闲思虑？”<sup>23</sup>这里阳明更进一步，即使平日里只是“闲思虑”而未作“恶”念想，但由于“货色名利等心”未除，所以这中“善”仍只是一种表面的光景。故而阳明极强调要不间断地进行“省察克治之功”，他说，“省察克治之功，则无时而可间，如去盗贼，须有个扫除廓清之意。无事时将好色好货好名等私逐一追究，搜寻出来，定要拔去病根，永不复起，方始为快。”<sup>24</sup>

对于路德或是基督徒来说，或许不会对王阳明的这种关于恶的定义及其克制功夫感到陌生。因为《圣经》中也有类似的表述。<sup>25</sup>《马太福音》5：28说，“凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她犯奸淫了。”在路德对这句话的注解中，他强调了恶的倾向，即，人的恶念在一定程度上等同于恶的行为本身。他说，“祂在此明确坦率地说道，任何带着色心去看女人的都是通奸犯。”以及，“祂讲明这条诫命，并认为，如果

21 《全集》卷一，第52页。

22 同上书 Ibid, 第 15 页。

23 同上书 Ibid, 第 15 页。

24 《全集》卷一，第 11 页。

25 在分析《圣经》中关于罪的本质的相关表述时，艾利克森指出，“罪是一种内在的倾向。罪并不仅仅是一种错误行为，而且也是一种罪性。它是我们内心一种固有的恶的倾向。在这里，人犯罪的动机同罪行一样重要。”[美] 米拉德·J·艾利克森著，L·阿诺德·修斯塔德编，陈知纲译，《基督教神学导论（第二版）》，上海人民出版社，2012年，第257页。

一个男人给一个女人抛媚眼，或讲下流笑话，甚或好色地想起她，那他的眼睛、耳朵和嘴就都犯了通奸罪，而罪魁祸首则是一颗淫乱的心。”<sup>26</sup>

在此还需要指出，“恶”念发动的行不是我们前述讨论的“真行”意义上的行。要在“恶念”发动这一活动中实现良知本体，主体还必须进一步将念头发动处的不善从根子上克除，如此才是“知行本体”。而克服人的恶念这一行为，也仍是就人的意念层面而言。例如阳明在南都时，曾为人故意诋毁。起初，阳明颇感不忿，然而经过几次“自反”“自省”的努力，最终将这忿的念头克去，直至如“如飘风浮霭，略无芥蒂。”<sup>27</sup>在这一事例中，克除内心的恶念便不需要任何具体的物理行为，而只是内在的精神活动。

与此同时，阳明将“恶”念萌动本身等同于人的行为这一公式不能直接套用在“善”念发动上。对于“善”念，阳明说：

凡谓之行者，只是着实去做这件事。若着实做学问思辩的工夫，则学问思辩亦便是行矣。学是学做这件事，问是问做这件事，思辩是思辩做这件事，则行亦便是学问思辩矣。若谓学问思辩之，然后去行，却如何悬空先去学问思辩得？<sup>28</sup>

按照前一定义，学者的“学问思辩”不能说没有人的意念活动的参与，故而也不能不说是“行为”。但在此阳明认为，如果善念只停留在意念或空谈，而没有转化为具体的、真实的道德实践，也就不能说是“行”。所以我们要进一步澄清，对于人的“善”念，要达到真知真行的境界，还必须将念头转化为真实的物理活动。因而，那种批评阳明因为“一念发动即是行”而导致“知而不行”的说法是不恰当的。

对于人的善念和恶念，阳明实际上采取了分而治之的态度，因而不能笼统以“一念发动”而论。阳明说：“善念发而知之，而充之。恶念发而知之，而遏之。”<sup>29</sup>可以说，阳明提倡“知行合一”的目的在于鼓励人在现实层面积极地为善去恶。他希望人能把握住一念之几，对于善念要用心培育，使其茁壮，从而将善念落实到具体的物理行为中；而对恶念则要善加体会、反省，并通过正心、格物的功夫将其扼杀在萌芽阶段。

## 二、路德的信仰与道德实践——信行一致

在实现人的自我转化途径和做一个真正的好人的道德修养上，路德同样注意到了内在意识与外在活动之间的关系。与阳明相似，路德对信心与行为的论述同样有针砭时弊的一面。在路德时代，天主教的圣礼仪式往往是有形式而无内容，许多信徒实际上是人神合作论的支持者，即相信凭借自己的善功可以配享上帝的拯救。路德认为当时的经院神学

26 Martin Luther. *Luther's works*. vol.21. p.84-85.

27 “阳明在南都时，有私怨阳明者，诬奏极其丑诋。始见颇怒，旋自省曰：‘此不得放过。’掩卷自反，俟其心平气和再展看，又怒，又掩卷自反。久之真如飘风浮霭，略无芥蒂。是后虽有大毁谤，大利害，皆不为动。”黄宗羲 *Huang Zongxi: 《明儒学案》卷二十五 Mingru xuean juan ershiwu [History of Chinese Thought in the Ming Period]*, (北京 Beijing: 中华书局 Zhonghua shuju [Zhong Hua Book Company], 1985), 590—591。

28 《全集》卷二，第240页。

29 同上书 *Ibid*, 卷一，第15页。

家以及人文主义者忽视了信心在人得救问题上的重要性，他们所谓的善功其实是有行而无信。<sup>30</sup>因此，路德坚持信心应当成为行为的内容，即，使信心与行为之间保持一致。<sup>31</sup>

路德对信心与行为之间关系的论述主要包含三个方面。

### 路德突出强调了信心的作用，坚信信心是一切好行为的源头。

第一，“诸般善功以相信基督为第一、最高、最宝贵”<sup>32</sup>。之所以如此强调信心的作用，是因为路德认为，由于罪的关系，人性已经堕落，没有行善的自由意志，因而也就不可能做出真正好的行为。<sup>33</sup>在世人眼中的善功实际只是助长了人的傲慢，因为人的本质已经变坏，如同坏树只能结出坏果子。

因此，若要实现人的自我转化，行出真正好的行为，只有先从本质上改变人性，而改变唯一途径便是信仰基督。对此，芬兰学派的曼多马评论说：“哲学伦理学所教导的是，通过做出义的行为，人能够变成义人。而神学伦理学所教导的则相反：成为义的人，也就是通过信在基督里的人，能做出好的行为来。”<sup>34</sup>路德经常借用《圣经》中树与果子的关系来说明来说明“信心”与“行为”的先后和因果关系。他说：

因此以下两句话说得不错：“善行不能造成善人，善人却行善事；恶行不能造成恶人，恶人却行恶事。”所以总是先有好“质”或好人，然后才有善行，善行乃是从善人而来，如同基督也说：“坏树不能结好果子，好树不能结坏果子”（太7：18）。不是果子结树，树也不是长在果子上，乃是树结果子，果子长在树上，这是很明显的。因此正如必须先有树，然后才有果子，果子不能使树坏树好，乃是树怎样，果子也怎样；同样必须先有好人或坏人，然后才有好行为或坏行为，不是行为使人或好或坏，而是人使行为或好或坏。<sup>35</sup>

好树是结出好果子的前提。这意味着只有通过信心接受了基督，人才会有“爱上帝并向邻舍行善”的好行为。如果缺少“信心”的参与，即使一个人从头到脚都是善行，他仍不能认识上帝，因而也仍旧是不义的。路德说：“你看，第一条诫命，‘你只要敬拜一位上帝’，也惟有因信才得以成全。因为你虽从脚跟至头顶都是善行，但你还是不义的，不敬拜上帝的，不遵行第一条诫命的，因为你若不是将上帝的真实与全善所应得

30 路德在其《海德堡论纲》中区分了荣耀神学家和十字架神学家。前者“称恶为善，称善为恶”，“他喜好善工而不喜好苦难，喜爱荣耀而不喜爱十字架”；后者则“厌恶善功”，并“领悟到他所做的善行并非出于他本人，而是出于上帝。”马丁·路德：《路德文集》第一卷，雷雨田，伍渭文主编，2002年，第41页。

31 例如《海德堡论纲》第三条，路德说：“虽然人的行为常常表现得非常出色和良善，却可能是致命的罪。人所作的虽然在外表上突出吸引，然而内里却污浊不洁，正像基督在《马太福音》二十三章（第27节）提到的法利赛人那样。因为它们在做事的人和其他人的眼中虽是美善，但上帝并不凭外表判断，而是要“察验人的心肠肺腑”（诗7:9）。因为没有恩典和信心，不可能有纯洁的心肠。”《路德文集》第一卷，第30页。

32 马丁·路德著：《路德选集》，徐庆誉，汤清译，宗教文化出版社，2010年，第15页。

33 如在《海德堡论纲》中，路德指出，“自堕落以后，自由意志便徒负虚名；何时它发挥其作用产生行为，何时便会犯下致命的罪。”“自堕落以后，自由意志仅仅能够被动地行善，然而却能够经常主动地去行恶。”《路德文集》第一卷，第27页。

34 [芬兰]曼多马：《曼多马著作集》，黄保罗译，上海三联书店，2018年版，第66页。

35 《路德选集》，第247页。

的荣耀归于他，你就绝不是真敬拜他。但这不能用行为成就，只能用心里的信成就。因为我们不是因行为，乃是因信，才能荣耀上帝，并认他为真实的。”<sup>36</sup>

显然在“内”与“外”的关系上，路德与阳明存在着很大分歧。就人的救赎或者自我转化来说，路德认为，内在的“信心”处于绝对支配地位，而外在的“善功”只是一种附庸，本身只是“信”的结果，并且没有救赎意义。<sup>37</sup>

## 第二，路德拓展了“善功”的概念，使“行”内在化，并认为信心需要通过行为来显现。

在承认“信心”第一位的同时，路德实际上并没有完全否定人的善功。一方面，他扩展了“善功”的范畴。路德批评经院神学家们将“善功”仅仅局限在祈祷、禁食、唱赞美诗等修行活动上。在他看来，只要有信心的参与，人的一切行为，诸如饮食、睡眠、走路等日常活动都可以成为使上帝悦纳的善功。<sup>38</sup>路德说：“人人都能自知，他所行的或是善或是恶；因为他的心若确信他所行的讨上帝悦纳，那行为虽是微如俯拾稻草，也就是善的。”<sup>39</sup>在这一意义上，路德实际上改变了人们对善功的理解方式。一方面，善功是重要的，因为一切日用平常都可以成为得上帝悦纳的善功，而人的生存离不开具体的生活实践；另一方面，善功又是不重要的，因为真正使善功发挥作用的是它里面的信心而非外在的形式。通过扩充“善功”的范畴，路德找到了一条使人在世俗生活中完成自我转化的道路，而通过肯定人的日用平常，路德也为他的神学世俗化铺平了道路。

另一方面，如同“良知”需要凭借人的行为来彰显自身一样，“信心”也需要一种行为上的确保。换言之，行为不只是消极地作为承载信心的外在形式，它有更积极地意

---

36 马丁·路德 [Martin Luther]. *The Collected Works of Martin Luther*. Delphi Classics. 2019. p.734. “You see that the First Commandment, which says, “Thou shalt worship one God,” is fulfilled by faith alone. For though you were nothing but good works from the sole of your foot to the crown of your head, yet you would not be righteous, nor worship God, nor fulfil the First Commandment, since God cannot be worshiped unless you ascribe to Him the glory of truthfulness and of all goodness, which is due Him. And this cannot be done by works, but only by the faith of the heart. For not by the doing of works, but by believing, do we glorify God and acknowledge that He is truthful.”

37 路德有时也用神人二性来说明信心与行为之间的这种附庸关系。例如他说：“同样，正确分析的理性和良善的意愿则是信的理性与信的意愿，因为作为称义的唯一理由，信一般是基督徒行为里、位格本性里、及其成员里的神圣性。后来，称义.....因为信的缘故而（被）赋予了行为。同样，神圣的统治王国，不是通过基督的人性而是其神性而赋予基督一人的。神性单独地创造一切，人性却没有怎么发生肯定性的影响.....单独的人性无法成就任何事情，而是处于人的神性之故，与人性相连的神性单独成就了它。同样，信在这里单独成义并完成一切；事后，也同样因为信的缘故而被赋予行为。”引自[芬兰]曼多马著：《曼多马著作集》，黄保罗译，第67页。

38 Martin Luther. *The Collected Works of Martin Luther*. p.1031. “If you ask further, whether they count it also a good work when they work at their trade, walk, stand, eat, drink, sleep, and do all kinds of works for the nourishment of the body or for the common welfare, and whether they believe that God takes pleasure in them because of such works, you will find that they say, “No”; and they define good works so narrowly that they are made to consist only of praying in church, fasting, and almsgiving. Other works they consider to be in vain, and think that God cares nothing for them. So through their damnable unbelief they curtail and lessen the service of God, Who is served by all things whatsoever that are done, spoken or thought in faith.” “Let thy garments be always white,” that is, let all our works be good, whatever they may be, without any distinction. And they are white when I am certain and believe that they please God.”

39 《路德选集》，第16页。

义。<sup>40</sup>就像是存在“伪良知”一样，信徒的信心中也“存在着一种假信和伪信”<sup>41</sup>。伪信可以是假基督徒夸口自己的信，或者一个虔诚的信徒因为缺乏关于“信”的知识而造成错误的信仰。而无论哪种情况，在虚假的信心中，信徒都不能得到上帝的义，基督也不会进入他的心灵中。而区分真信与假信的关键便在于基督徒能否在其行为中实践爱上帝和邻人的诫命，顺从福音的教导和满足律法的要求。只有通过行为的确保，基督徒自己和他人才能看到并确认这信心是真的。路德说“善工是一个肯定的标记、就像一封信中盖的印章那样，使我们确信我的信心是真的。”“善工使我们深信不疑并且在他人和兄弟面前，甚至在我自己面前作见证：我们是真信、我们是上帝之子，处于永生的希望和传承中。”<sup>42</sup>

因此，尽管善功不具有救赎意义，但在人和世界面前（*Coram Hominibus / mundo / in front of human beings / the world*），它们是有益且必要的。正如黄保罗说，信徒所行的善就是见证上帝的盐和光。<sup>43</sup>

另一个值得注意的现象是，在路德神学中，行为的概念也存在着被内在化的倾向，尤其是对于人的“恶”念。如上述路德对《马太福音》5:28的注解中，将“恶”念等同于一种行为。而对于隐藏在心灵中的“恶”念，路德同样认为应当以内省和警觉的方式来将它们清除。路德说，“活着并拥有肉体，而免于任何罪与恶的倾向是不可能的。”但尽管如此，我们却可以通过自我修养的方式来阻止恶念在我们心理扎根，从而避免犯下更严重的罪。路德说，“如果某人伤害了你，你的心必然会感受到它，变得激动，并强烈地想要得到公平。只要它没有让你下定决心坚持暴行，而是抵抗了这种冲动，这就不是一个应受诅咒的罪。”“防止魔鬼将邪恶想法和情欲注入你心中是不可能的。但是，注意，你不能让这些箭头（《以弗所书》6:16）在此生根，而是要把它们扯下扔掉。”<sup>44</sup>

区别在于，虽然同是内向的，作用于人的心灵的修养方式，但与阳明完全凭借内在于人的良知不同，路德主张凭借上帝的话来克服自身的“恶”。路德说，“尽管我可能会被血与肉诱惑，但我不会同意，或是让自己屈服；而是，我会凭借上帝的话，像一位骑士一样与之决斗并征服它；以这样一种方式生活在这个世上，没有罪能够腐蚀我，也没有人能够引诱我通奸。”<sup>45</sup>

40 保罗·阿尔托依兹在论述路德关于信心与行为之间的关系时，强调“如果信是善行的真实基础，那么善行就成为了解我们是否有信心的基础。这类基础是必要的，因为任何自称为信的不是真信。”保罗·阿尔托依兹[Paul Althaus]:《马丁·路德的神学》[The Theology of Martin Luther], 段琦·孙善玲译, (江苏 Jiangu: 译林出版社 Yilin chubanshe [Yeelin Publishing House], 1998), 第 242 页。

41 同上书 Ibid, 第 242 页。

42 WA10, 225; WA391, 292。引自保罗·阿尔托依兹著:《马丁·路德的神学》, 段琦·孙善玲译, 第253页。

43 黄保罗 [Paulos Huang]:《〈罗马书〉1:17中令马丁·路德从恨恶到甜蜜的‘上帝的义’用语之诠释》Luomashu 1:17 zhong ling Martin Luther cong henwu dao tianmi de shangdideyi yongyu zhiquanshi [A Hermeneutic Exploration of the Term “God’s Righteousness” Which Brought Martin Luther from Hatred to Sweetness in Romans 1:17], 载《圣经文学研究》Shengjing Wenxue Yanjiu [Journal For The Study of Biblical Literature], (北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zongjiaowenhua chubanshe [China Religious Cultural Publisher], 2021 ), 203-228。

44 *Luther’s Works*. Vol.21. p.88.

45 同上书 Ibid. p.89.

在这种内向的修养过程中，路德表现出一种与阳明极为相似的洒脱境界。即，克服恶念并不是要一味小心谨慎，时刻绷紧精神，甚至于远离人群，或是闭去自己犯罪的眼睛，而是要保持心灵纯洁，以一种恰当的，从容不迫的态度参与世俗生活。如路德说，“我们在此不应该让这个弦绷得太紧，好像任何受到诱惑并对其他女人产生情欲的人都要受到诅咒。”“基督在此并未禁止我们在一起生活、吃喝，甚至玩乐，所有这些都是无伤大雅的，只要不是‘好色地看着她。’”<sup>46</sup>

### 第三，路德认为内在的“信心”与外在的“行为”之间互相包含，不可分割。

事实上，就信与行之间的关系而言，路德的“信”在一定程度上类似于阳明的“真知”，即人的“真信”必然包含着“真行”。例如，黄保罗指出说：“1518年10月路德始异于天主教将信释为主动的现在时之信（*fide ad praesentem effectum destinata*），自此放弃通过善行以获内在的义，代之以 *humalitas* 作人称义的基础。”*humalitas* 即“信心”，它包含多层含义，其中之一便是“愿在实践中遵行爱神，爱人的神旨。”<sup>47</sup>如果离却了行为，“信心”的涵义也就不再圆满，因而也就无法使人称义。

信心与行为不可分的另一个原因在于，路德相信，在因信称义后，人实际上是同时作为义人和罪人而活。<sup>48</sup>这意味着，在现世中，人无法彻底成为属灵的人。在路德看来，人所以成为义人，乃是因为基督的缘故，上帝宽恕了人的罪，算他们为义。然而就人的肉体而言，并没有彻底摆脱罪。只有在经历末日审判之后，人才能成为一个完全的义人。<sup>49</sup>

同时为义人和罪人实际反映了基督徒在现实中的挣扎，主体需要在此生不断地通过自我克服的属灵操练来战胜肉身的罪。路德说，“然而一个属灵人跟他的肉体争战，为着他无法照他想作的去作的事实而悲叹。”“因为一个属灵和智慧人的特征是，他知道他是属肉体的，他对自己不满意，他恨自己，他赞美上帝的律法，因为它是属灵的。”<sup>50</sup>阿尔托依兹指出说，“路德把基督徒描述成一个处于矛盾中的人，其根据是《罗马书》7。按他及其他宗教改革家的评判，《罗马书》7：14所描写的并不是不信基督的人，而

46 *Luther's Works*. Vol.21. p.89.

47 黄保罗 Paulos Huang：《“信”为什么在汉语语境里常被误解？》Xin weishenme zai hanyu yujingli changbei wujie[Why is “faith” always misunderstood in Chinese Context?], 载《世界宗教研究》Shijie zongjiao yanjiu[Studies In World Religions], 2021(4), 152-166.

48 马丁·路德 [Martin Luther]. *The Collected Works of Martin Luther*. p.746. “Here we shall answer all those who, misled by the word ‘faith’ and by all that has been said, now say: ‘If faith does all things and is alone sufficient unto righteousness, why then are good works commanded? We will take our ease and do no works, and be content with faith.’ I answer, Not so, ye wicked men, not so. That would indeed be proper, if we were wholly inward and perfectly spiritual men; but such we shall be only at the last day, the day of the resurrection of the dead. As long as we live in the flesh we only begin and make some progress in that which shall be perfected in the future life.”

49 如阿尔托依兹所指出的那样，在称义之后，“基督徒每天需要对罪的赦免。因为这种新的义只是一种不完整的开始。基督徒也仍不是一位彻底的相信基督活在他里面的人；他始终还是位旧人，一位‘肉身’的人。”保罗·阿尔托依兹 [Paul Althaus]: 《马丁·路德的神学》[*The Theology of Martin Luther*], 段琦·孙善玲译。（江苏 Jiangu: 译林出版社 Yilin chubanshe [Yeelin Publishing House], 1998), 238。

50 马丁·路德著：《罗马书讲义》，李春旺译，中华信义神学院出版社，2006年版，第221页。

是指基督徒。因此，‘同时是义人和罪人’这句话不仅具有对神的裁决和人的实际情况自相矛盾的神学和经验上结合的特点，而且具有在基督徒之内的人类学上的抗争之特点。‘义人’和‘罪人’在这里都不完全，都只是人的部分范畴。”<sup>51</sup>在一个具体的基督徒身上，义人，也即属灵的部分，总是在与罪人，也即肉体的部分，时刻不停地发生交战。在这一过程中，信徒并非仅凭信心独立于“义”与“罪”，“上帝”与“魔鬼”之争，而是亲自以行动参与到实现自我转化的痛楚与苦难中。在这意义上，“信”与“行”完全是两个互相交融，无法分割的范畴。

可见，在路德神学中，信与行之间同样存在一种微妙的平衡。它们既不能被割裂，又不能完全等同。对于一个真正的基督徒而言，恰当的行为应当是竭力地纯洁自己因上帝而来的信心，并凭着圣灵的感动自然、自发地去爱上帝和他人，而不问这种善行是否能赚取功德，是否能让自己得到救赎。从这一角度来说，善行与阳明强调的“致良知”是相通的，即行为本身应当是无私欲夹杂，无任何功利性目的的。一个真正的基督徒和一个儒家的圣贤一样，所以行善的唯一原因在于，这样做符合上帝（或“良知本体”）的要求。或者我们也可以说，行善乃是由于主体的内在精神（信心或良知）呼唤着主体“要”这样做，而主体以切实的行为回应了这种召唤。正如路德所说：

但我们行这些事，不应以为藉这些事可在上帝面前称义；因为在上帝面前惟一算为义的信，不能容忍这种谬见。……然而善行并不使他在上帝面前称义，他行善，只是出于顺从上帝的自自然然的爱，并且不顾什么，只顾讨上帝的喜悦，因为他愿意在一切事上都最严格地顺从上帝。<sup>52</sup>

### 三、比较阳明与路德在自我转化实践上的异同

通过上述的分析，我们可以发现，在内外概念上，阳明与路德之间既有区别又有相似。

**首先，阳明与路德都集中在宗教——伦理范畴中讨论其知识、行为和信仰的关系，一旦超出这一范畴，其理论往往难以适用。**

阳明与路德这样做的原因主要在于，他们都面临着一个社会道德败坏、统治阶层腐化堕落的问题，因此他们希望通过道德实践而非理性的思辨来重振人心。尽管在这一过

51 保罗·阿尔托依兹著：《马丁·路德的神学》，段琦、孙善玲译，第240-241页。罗马书7：14为：“我们原晓得律法是属乎灵的，但我是属乎肉体的，是已经卖给罪了。”路德《罗马书讲义》中引用奥古斯丁的话对此解释道：“我不愿以使徒是用自己名字说的去了解这点，因他早已是属灵的人，而是指一个尚在律法限制之下的人，因为他尚未在恩典之下。我从前以这种方式了解这些话，但后来，读了好几位解经家，他们的权威令我印象深刻，我更仔细思考，才明白这些话也可以作跟使徒自己有关来解释。”马丁·路德著：《罗马书讲义》，李春旺译，中华信义神学院出版社，2006年版，第221页。

52 马丁·路德 [Martin Luther]. A Treatise on Christian Liberty. 载 *The Collected Works of Martin Luther*. p.750. 中文翻译见《路德选集》，第245页。

程中，他们并未完全抛弃理性知识和专业技能，但是对实现人的自我转化而言，它们都处于次要的位置<sup>53</sup>。

不同在于，阳明与路德对于此生能否完成自我转化，实现精神与道德上的圆满存有不同看法。在阳明看来，“圣人”这一理想的道德和行为模范已经天然地具备在人的心中，因而通过“知行合一”的道德践履，完全按照“良知”的指引，主体能够在此生实现完全的自我转化。尽管阳明也承认圣人这一超然境界难以真正达到，但其限制的原因主要不在于内圣的精神层面，而在于外王的事功方面。如他说：

圣人之求尽其心也，以天地万物为一体也。吾之父子亲矣，而天下有未亲者焉，吾心未尽也；吾之君臣义矣，而天下有未义者焉，吾心未尽也；吾之夫妇别矣，长幼序矣，朋友信矣，而天下有未别、未序、未信者焉，吾心未尽也。吾之一家饱暖逸乐矣，而天下有未饱暖逸乐者焉，其能以亲乎？义乎？别、序、信乎？吾心未尽也。<sup>54</sup>

可见，从事功方面来说，只有在辅助天地万物都达到一个和谐有序的境界后，主体才能彻底实现“内圣外王”的圣人境界。这显然超出了人的能力范围，因为主体永远也无法在事功层面突破自身的有限性，担任全知全能的“神”的角色。但另一方面，阳明认为圣人境界具备当下即是的特点，人的自我转化始于“一念”之间，只要主体能随处体认“良知本体”，着实“好善恶恶”，则随着功夫的积累，在此生实现精神的圆满是可能的。<sup>55</sup>

而路德则将“义人”的圆满与其末世论相联系。他认为此生的因信称义只是基督徒成为一个真正义人的起点，他们的真正圆满（包括精神和道德层面）需要在末日审判之后才能实现。这是因为，路德相信罪根植于人的肉体中，通过人的信心和善行只能与罪进行一定程度上的抗争。然而只要肉体存在，无论是在外在的事功还是内在的精神层面，都无法成为完全意义上的义人<sup>56</sup>。

其次，阳明与路德都试图打破“内”“外”之间的隔阂，因而使得内在意识与外在行为的概念都被扩充。

一方面，阳明与路德都认为，在人纯粹地内向性追求中必然包含着向外的行为实践。尽管出发点不同，但是阳明与路德都明确反对离群索居的静寂主义（quietism）和修道院生活，而主张在实际的人伦关系中开展人的道德实践。其间的区别在于，尽管阳明与路德都主张以内向化的修行实现人的自我转化，但此内向化的追求越是纯粹、真诚，则越表现为一种积极的对外行动，即，对外在人伦关系和社会责任的承担与参与。阳明

53 关于路德神学中，理性知识与信仰之间关系，可以参见 Bernhard Lohse. *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematical Development*. Washington: Fortress Press. 2011. pp.196-198. 在一般问题上，路德认为理性是上帝赐予人最大的礼物，并且人能通过自身理性获取到部分关于上帝的知识。但是在救赎问题上，路德认为理性是无意义的，它必须附属于人的信仰。在《论囚徒意志》中路德认为，“如果顺从人的理性去认识和把握关于上帝的知识，其结果只能导致上帝不存在，或者上帝不公义的结论。”“As you can see, God so orders this corporal world in its external affairs that if you respect and follow the judgment of human reason, you are bound to say either that there is no God or that God is unjust.” LW vol.33, p.29

54 《全集》卷三，第474页。

55 如阳明在答聂豹书中有说：“谛视数过，其间虽亦有一二未莹彻处，却是致良知之功尚未纯熟。到纯熟时，自无此矣。”《全集》卷一，第78页。

56 Risto Saarinen. *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p.131.

主张“人在事上磨”，并且说，“专欲绝世故，屏思虑，偏于虚静，则恐既已养成空寂之性，虽欲勿流于空寂不可得矣。”<sup>57</sup>而路德在强调人的“信”的同时，鼓励修士走出修道院，并将人的饮食起居等日常活动都视为属灵操练的一部分。他认为，只要有信心的参与，一切活动都可以使上帝悦纳。此外，路德也以身作则，通过娶波拉为妻来实践自己的宗教主张。他在《致德意志基督教贵族公开书》中明确声明要遏制修道主义的泛滥，禁止乞食修道，以及准许修士自由结婚，改革神学教育等等。

另一方面，阳明与路德都认为，外在行为是内在意识的确证与完善。在阳明看来，知行互相涵摄，彼此包含了各自的因素。因而，道德知识不仅要在文章、课堂上讲明，还必须落实到具体的道德行为中，而只有通过行的功夫才能证实主体确实拥有某项道德知识，才能显现和确认主体的“良知”。而路德同样认为，人的信心有时存在虚假和欺骗，因此必须通过具体的道德行为来区别主体的真信和伪信。尽管路德否定“善功”的救赎意义，但是因为现实中的人同时作为罪人和义人而活，所以行为也就必须被包含在主体的信心中。

最后，在打破“内”“外”之间隔阂的同时，阳明与路德都将内在意识与外在行为的概念进行了一定程度上的错位。在这一问题上，他们都面临着一种批评，即以内在意识取代外在行为。有论者认为阳明的知行合一实际上是“销行入知”，为“知而不行”。路德的批评者也认为，路德单方面鼓励“信心”的作用，忽视了人的行为和善功。实际上两人都意识到以知代行、以信代行的危险，但他们认为这类批评乃是一种妄言。阳明认为，只有在“知”之中包含“行”才是“知的本体”，才是“真知”。而路德也认为，真正的“信心”中一定包含着行为。因而在他们本人的思想中，从未有过“知而不行”或“信而不行”的问题。事实上，两位思想家都旨在给人指明一条更为严格的自我转化之路，即对人的“恶念”而言，要从根本上加以克服，而对“善念”则要进一步将其转化为具体而真实的物理活动。而在这一过程中，行为的概念得以内在化，即念头的发生（特别是恶念）、以及对恶念的省察反思，都被视为属于“行”的范畴。<sup>58</sup>

两位思想家的差异在于，他们对内在意识与行为之间的先后顺序和重要性有不同理解。在阳明看来，知与行基本处于同等地位，真知即真行。他反复强调应当“知行并进”，“元来只是一个工夫”。路德则站在救赎论的立场上，认为信是第一位的，善行只是信心的附庸和结果。因而，如果严格按照阳明的“知行合一”的立场来看，路德神学中的“信心”与“行为”似乎仍属于两件事，并且只有先拥有信心，才可能有好的行为。<sup>59</sup>换句话说，信心与行为之间存在着一个明显的，异质的时间差。仅从这一角度来看，路德的“信心与行为一致”似乎更近于朱子的“知先行后”说。

57 《全集》卷二，第231页。

58 陈来 Chen Lai 在分析阳明的“行”的概念时，说：“另一方面他所说的做事既指物质性活动，也可以指心理性活动如思维、分析等。这无异于表示，无论心理行为还是物理行为，只要是真切笃实的，就属于‘行’的范畴。”

陈来 Chen Lai: 《有无之境：王阳明哲学的精神》Youwuzhijing: Wang yangming zhexuede jingshen [The Realms of Being And Non-Being: The Spirit Of Wang Yangming's Philosophy], (北京 Beijing: 人民出版社 Renmin Chubanshe [People's Publishing House], 1991), 103。

59 在信心与行为的优先性问题上，路德的观点非常清楚。Martin Luther. An Argument In Defense Of All The Articles Of Dr. Martin Luther Wrongly Condemned In The Roman Bull. 载 *Works of Martin Luther*. Vol.3. The Ages Digital Library.

## English Title:

# “The Unity of Knowledge and Action” and “Act in accordance with Faith”—— A Comparative Study Between Wang Yangming’s and Martin Luther’s thoughts about the Practice of Human Self-transformation

**Meng Yang**

Minster University, Department of Theology and Religions Study, email: myang2@uni-muenster.de:  
tel: +8615501152265.

**Abstract:** This article explores the similarities and differences between Wang Yangming’s teaching of “the unity of knowledge and action” and Martin Luther’s doctrine of “act in accordance with faith.” As a form of realizing self-transcendence practice, both of these propositions reflect the inherent tension between internal will (“knowledge” and “faith”) and external behavior. In their pursuit of moral transcendence and the fundamental transformation of subjective life, both thinkers essentially challenge the notion of segregating the “inner” and “outer,” attempting to break down the barriers between the internal and external, resulting in a conceptual generalization of the two. However, there are notable differences in their specific theoretical expressions. Namely, they have different understandings of the priority of the “inner” and the “outer.” For Yangming, “knowledge” and “action” are fundamentally the same (moral) effort, while Luther insists on the primacy of “faith,” emphasizing that good deeds are merely the result of faith.

**Key words:** Martin Luther; Wang Yangming; Faith; Knowledge; Action

---

1997. p.58. “Why then are we driven to such impossible, useless, vain works, and why is nothing said about faith, for which a man ought most of all to prove or examine himself? As was said under the previous article, they are always trying to drive us away from faith, into works; I would that we were driven away from works, into faith. Works will follow faith, but faith never follows works.”

