**良知之“无”与阳明心学的展开**

**摘 要**

阳明把“致良知”三字作为“圣门正眼法藏”，并以良知为本体统摄其他思想。“无”则是良知本体的主要内涵之一，且贯穿于阳明的全部思想之中。概括来说，阳明哲学中的“无”具体表现为三层意涵，即：本体的廓然大公、境界的无滞无碍和工夫的无执无我；而这三者都统一于阳明关于“万物一体”的重要思想当中。这一思想包含了心与意、心与情、心与物等诸多体用的组合，具体体现了良知“静虚而中有”、“无所牵扰”而真洒落、“无我”而亲民的内涵，将阳明心学体用不二、有无相合的特点充分表现出来。从“万物一体”出发，以无观照有，于阳明心学而言，既可以表现阳明与宋代儒者的不同，突出阳明心学高度融合佛老的特点，亦可展现阳明心学与佛老的不同，重申阳明心学的立场。

**关键词：**王阳明；无；良知；万物一体

**Abstract**

Yang Ming regards "Zhi Liangzhi" as the core point of his philosophical thinking ,and“Wu” is one of its main connotations of this concept . Generally speaking, there are three different meanings of “Wu” in Yangming's philosophy: being broad and extremely impartial in terms of Benti, being free from any emotional and reflective constraints in terms of Jingjie and no obsession and selfishness in terms of Gongfu. The above three are all united in Yangming's important thought of "Oneness of all things", which specifically shows the characteristic of Yangming's philosophy of "You" matching "Wu". Through this proposition of "Oneness of all things" to understand Yangming's view of "Wu" , it is possible to highlight Yangming's highly integrated with Buddhism and Taoism to show his difference from those of the Song Dynasty, and also to grasp the difference between them, and reaffirm Yangming's Confucianism position.

**Keywords:** Wang Yangming ; Wu ; Liang Zhi ; Oneness of All Things

目录

[引言 4](#_Toc23319)

[一 、有无相合：良知本体的“有”和“无” 4](#_Toc25547)

[（一）良知本体：天理之昭明灵觉 4](#_Toc7841)

[1、本然之良知：虚灵的内在本体 4](#_Toc23808)

[2、无一息或停：良知运行及其自然之条理 5](#_Toc24554)

[（二）本体之“无”：良知无相、无念、无住 7](#_Toc15622)

[1、彻上彻下：“无善无恶心之体” 7](#_Toc21588)

[2、无物不照：未发之中、寂然不动、廓然大公之本体 9](#_Toc8694)

[二、 出有入无：“万物一体”与良知之“无” 10](#_Toc24603)

[（一）以“无”合“有”：良知与万物的关系 11](#_Toc19328)

[1、心外无物：虚灵不昧，众理具而万事出 11](#_Toc1802)

[2、无情无累：未发之静虚与已发之顺物 14](#_Toc19885)

[（二）无我为本：阳明同体思想中的“有”“无” 15](#_Toc30382)

[1、无私无执：为己、克己与无我 15](#_Toc2783)

[2、与物同体：心无体，以天地万物感应之是非为体 18](#_Toc20189)

[三、有无之间：阳明哲学的整体定位 19](#_Toc13991)

[（一）拔本塞源：良知之“无”与心灵解放 19](#_Toc939)

[（二）圣学之全：阳明心学与儒释道之“无” 21](#_Toc28772)

[1、二氏皆我之用：对佛道的批判与融摄 22](#_Toc19481)

[2、心之所同然：对儒家的继承 23](#_Toc15308)

[（三）有无皆体：阳明哲学的拯救与逍遥 24](#_Toc27372)

[参考文献 2](#_Toc3790)6

**引言**

阳明心学是宋明理学中极为重要的一部分，钱穆先生称理学到王阳明手里才到顶点，对其贡献做了高度的评价。而有与无的问题则是阳明心学中至关重要的一个问题。陈来先生曾道：“有无之境的融合是新儒家精神性的合一。王阳明的意义在于，他既高扬了道德的主体性，通过“心外无理”、“致良知”、“仁者与物同体”，把儒学固有的“有”之境界推至至极，又从儒家的立场出发，充分吸收佛道的生存智慧，把有我之境与无我之境结合起来，以他自己的生命体验，完成了儒学自北 宋以来既坚持入世的价值理性，又吸收佛道精神境界与精神修养的努力。”[[1]](#footnote-0)“无”在王阳明的心学有着至关重要的作用。历来对王阳明“无”的探讨，或是在其“无善无恶心之体”的四句教中展开；或是在阳明心学对佛道的融摄中所涉及；或是将有无结合，探讨阳明的精神境界。这几种情况既相互交叉亦各有侧重，虽都涉及阳明哲学中的“无”，却并没有详细、专门的对这一重要概念进行梳理总结。本文以“无”为中心，首先探讨良知本体之“有”与“无”，在此基础上进一步讨论“万物一体”与良知之“无”的关系，从而理清阳明心学中“无”的内涵。最后再以“无”为着眼点，将阳明哲学放置于历史链条中，探寻其整体定位。

**一 、有无相合：良知本体的“有”和“无”**

良知本体是阳明心学整座大厦的奠基，如阳明自己所说：“吾良知二字，自龙场以后，便已不出此意。只是点此二字不出。于学者言，费却多少辞说。今幸见出此意。一语之下，洞见全体，真是痛快，不觉手舞足蹈。学者闻之，亦省却多少寻讨功夫。学问头脑，至此已是说得十分下落。但恐学者不肯直下承当耳。”[[2]](#footnote-1)将良知本体理解透彻，对阳明其他思想的理解方不会有失偏颇。良知本体之内涵，简言之即是有无相合，“有”即是良知本身，即是天理，“无”即是廓然虚明，即是无相无住。从这两方面来体悟良知，才能更加客观准确的了解良知本体。

**（一）良知本体：天理之昭明灵觉**

**1、本然之良知：虚灵的内在本体**

对于“良知”这一概念，王阳明有明确的定义：

“心者身之主也，而心之虚灵明觉，即所谓本然之良知也。”[[3]](#footnote-2)

“天理之昭明灵觉，所谓良知也。”[[4]](#footnote-3)

因此对良知的解读必然要建立在对“虚灵明觉”与“昭明灵觉”和心与天理的理解上。虚，一为太虚，阳明道“良知之虚，便是天之太虚；良知之无，便是太虚之无形。”[[5]](#footnote-4)其取的是天容纳万物却不被万物遮蔽之意。虚还指静虚，一方面是清静无欲之意，另一方面则是王阳明以此来区别“虚寂”一词，同样也是为了表现良知静虚并非空寂全无，还存天理。灵即是灵动，可理解为生生之意。亦有灵魂灵明之意，表现出主体是具有意识与智慧的存在。灵与觉都有一种“动”的意味在，觉即是本觉，先觉，存在着一种感应性与感知性。这两个字体现了良知具有“应感而动”的能力和“活泼泼”的特性。昭明二字阳明常用其与昏昧相对，其意也很明显，即是光明不昧，毫无杂染。

王阳明一再强调要复得良知本体，显然良知并非后天养成，而是作为先验的本体出现，如陈来先生所说，王阳明“不承认良知是外在的东西的内化结果，而把良知看做是主体本有的内在的特征。”[[6]](#footnote-5)之所以出现这样的结果，是因为王阳明把心与天理等同了起来，王阳明认为“心外无理”，“心即理”，所以良知作为心之虚灵明觉，成为人生而即有的；良知作为天理之昭明灵觉，而具有了绝对性与客观性。因此陈清春先生总结道“在致良知宗旨提出之前，王阳明主要沿袭宋儒表示宇宙本体的‘天理’观念来规定他的心之本体；而当致良知宗旨提出之后，他就将心之本体确定为‘良知’二字，同时也将‘天理’的含义涵摄在内。”[[7]](#footnote-6)

阳明心学甚为讲求体用不二，其以良知为本体提出了三个主要的良知之用，一是意，一是情，一是气。良知发用为意，在于其灵，因为其具有灵性，所以能发之为意；良知发用为情，在于其觉，正是良知本身拥有可感知的能力才可能产生情感。发用为气，在于其流行而非止而不动，良知与万物乃是一气流通的。良知本体通过此三“用”与万物发生有意识的互动，而这种互动是否符合天理又在于良知本体是否如太虚昭明无蔽。

**2、无一息或停：良知运行及其自然之条理**

王阳明认为“天道之运，无一息之或停；吾心良知之运，亦无一息之或停。良知即天道，谓之‘亦’，则犹二之矣。”[[8]](#footnote-7)天道是具有普遍性的存在，良知即天道，因此良知亦具有普遍性。王阳明虽然否认了于事事物物上穷理，但却提倡“致吾心良知之天理于事事物物”。所以王阳明并未抛却格物之法，只是将心与理合而为一，格物即是格心。除了与天道为一从而有了天道的普遍性，良知本身具有“虚”的特性也使其具有普遍性。前文已述，虚即为太虚与静虚，如阳明所言：“日月风雷山川民物，凡有貌相形色，皆在太虚中发用流行，未尝做得天的障碍。圣人只是顺其良知之发用，天地万物，俱在我良知的发用流行，何尝又有一物超于良知之外，能做得障碍？”[[9]](#footnote-8)良知如太虚，使得万物皆在良知之中，皆存良知之理。

王阳明讲良知，还讲一个条理性，这也是儒家区别于杨墨佛道的地方。阳明认为墨家的“兼爱”不得谓“仁”，因为：

仁是造化生生不息之理，虽弥漫周遍，无处不是，然其流行发生，亦只有个渐，所以生生不息。如冬至一阳生，而后渐渐至于六阳，若无一阳之生，岂有六阳？阴亦然。惟其渐，所以便有个发端处；惟其有个发端处，所以生；惟其生，所以不息。譬之木，其始抽芽，便是木之生意发端处；抽芽然后发干，发干然后生枝生叶，然后是生生不息。若无芽，何以有干有枝叶？能抽芽，必是下面有个根在。有根方生，无根便死。无根何以从抽芽？父子兄弟之爱，便是人心生意发端处，如木之抽芽。自此而仁民，而爱物，便是发干生枝生叶。墨氏兼爱无差等，将自家父子兄弟与途人一般看，便自没了发端处；不抽芽便知得他无根，便不是生生不息，安得谓之仁？孝悌为仁之本，确实仁理从里面发生出来。[[10]](#footnote-9)

又在回答学生“大人与物同体，如何《大学》又说个薄厚？”之问时说道：

惟是道理，自有薄厚。比如身是一体，把手足捍头目，岂是偏要薄手足，其道理合如此。禽兽与草木同是爱的，把草木去禽兽，又忍得？人与禽兽同是爱的，宰禽兽以养亲与供祭祀、燕宾客，心又忍得？至亲与路人同是爱的，如箪食豆羹，得则生，不得则死，不能两全，宁救至亲，不救路人，心又忍得？这是道理合该如此。及至吾身与至亲，更不得分别彼此薄厚，是良知上自然的条理，不可逾越，此便谓之义；顺这个条理，便谓之礼；知此条理，便谓之智；始终是这条理，便谓之信。[[11]](#footnote-10)

由阳明所言可知“仁”既是建立在作为良知之用的“爱”之上的一种情感，又是“良知上自然的条理”。这一条理于人与人之间而言，就是路人与至亲间要有个差别，于人与物而言，亦有明确的差别。阳明在《大学问》中所言的“一体之仁”即是良知，是既有普遍性又有差等性的存在。因此，其在讲见孺子入井时所用之词为“怵惕恻隐”，见鸟兽哀鸣觳觫，用的词为“不忍”，见草木催折则“悯恤”，见瓦石毁坏则“顾惜”。显而易见，这几个词情感的强烈程度是递减的，虽然人与万物皆有一体之仁，但若排个先后，则是人优先于动物，动物优先于植物，植物优先于实物。这一良知上的条理是每个人都应该遵循的。

**（二）本体之“无”：良知无相、无念、无住**

**1、彻上彻下：“无善无恶心之体”**

阳明晚年提出的“四句教”，首句为“无善无恶心之体”。对于此句，历来有不同的解释，无论是“无善无恶”四字还是“心之体”三字，都有诸多争论。“无善无恶”涉及的是有无问题；“心之体”涉及的是工夫、本体、境界的侧重性，即是从工夫层面、本体层面还是境界层面来界说“心之体”。就二者的关系也有两种不同解法，丁为祥先生认为“我们不应当以‘无善无恶’来解‘心之体’，而应当从王阳明对‘心之体’的一贯论述及其他规定来理解‘无善无恶’。”[[12]](#footnote-11)实际上要想充分理解王阳明的思想，我们不妨将几个层面综合起来以尝试找到最佳优化组合。

最具代表性的观点之一是陈来先生的“所谓‘无善无恶心之体’所讨论的问题与伦理的善恶无关，根本上是强调心所本来具有的无滞性。”[[13]](#footnote-12)这是从本体的超越性来解释“四句教”的首句。之后龚晓康先生将这一观点详解扩充，他认为心体的“无善无恶”有三层意思：

一是心体广大，指此心体犹如虚空，容纳万物而不被万物所障，容纳善恶而不为善恶所碍。二是心体无执，指此心体犹如明镜，照耀万物而不为万物所动，观照善恶而不为善恶所染。三是心体遍具，指此心体人人具有，在圣不增，在凡不减。[[14]](#footnote-13)

这一说法即是将心体本身所具有的“无”的一方面表现出来，使“无善无恶”之意与“廓然大公”相类似，虽带了“善恶”二字，却与伦理上的善恶并无太大关联。但是丁为祥认为“从外在来看，虽然“四句教”是由形而上到形而下、由本体到功夫，但这一形而上的本体无疑是从形而下的功夫角度作出规定的，整个“四句教”也都是从功夫上着笔的。[[15]](#footnote-14)”陈来先生与丁为祥先生的观点都是有道理的，“无善无恶心之体”有与伦理无关的一面，即讲心体的无滞性。但其作为“四句教”的首句，必须与后面三句联系起来，阳明在描述本体时用了善恶二字，的确是因为这是从工夫角度做出的规定，不过这并不妨碍心体本身所具有的、未曾改变的特性。阳明本就认为心之体是无善无恶的，有善有恶的是心之所发之意，所以阳明早年讲诚意，认为只要去意之恶，即可至善。之后阳明逐渐认为心之所发之意之所以存在恶，是因为心体并未实现“无善无恶”，因此只要致知即可至善。总而言之，王阳明的“无”与其良知本体是密不可分的，或是本体本身具有，或是从“有”的工夫中而来，亦或是二者皆有。然而究竟是哪个，不能一概而论，在之后的论述中会对此问题进行详细说明。

阳明在提出“四句教”之后，钱德洪和王龙溪分别提出了“四有说”和“四无说”，阳明也提点道“汝中之见，是我这里接利根人的；德洪之见是我这里为其次立法的。二君相取为用，则中人上下皆可引入于道。若各执一边，眼前便有失人，便于道体各有未尽。”[[16]](#footnote-15)由此可见，我们对“四句教”的理解应该是双向的，既是本体说工夫，也是工夫说本体，彻上彻下始终都是有无相合的。但是，在此处阳明有一个倾向，他之所以言“无善无恶”而非“至善无恶 ”是想把良知本体“无”的一面凸显出来。而这一思想在实际上王畿那里得到了传承：“阳明晚年时时流露的对于良知之‘无’的眷注，正是在龙溪处获得了较为正面与充分的发挥。”[[17]](#footnote-16)

**2、无物不照：未发之中、寂然不动、廓然大公之本体**

“四句教”是阳明晚年所确立的宗旨，很多人也将其称为四句偈。对于最有争议的首句陈来先生总结道“阳明所有关于无善无恶的思想可以归结为《金刚经》的‘应无所住而生其心’，以及《坛经》的无念、无相、无住。”[[18]](#footnote-17) 阳明曾道：

“无所住而生其心”。佛氏曾有是言，未为非也。明镜之应物，妍者妍，媸者媸，一照而皆真，即是生其心处。妍者妍，媸者媸，一过而不留，即是无所住处。”[[19]](#footnote-18)

心之本体原无一物，一向着意去好善恶恶，便又多了这分意思，便不是廓然大公。[[20]](#footnote-19)

心体上着不得一念留滞，就如眼着不得些子沙尘……这一念不但是私念，便是好的念头，亦着不得些子。[[21]](#footnote-20)

前者阳明用明镜之物来比喻良知，讲的则是良知皦然而“略无纤翳”，照物而“曾无留染”。后面则讲良知本体无念、无相、无住。

在阳明看来，“良知即是未发之中，即是廓然大公，寂然不动之本体，人人之所同具也。……知无不良，而中、寂、大公之未能全者，是昏蔽之未尽去，而存之为纯耳。”[[22]](#footnote-21)“未发之中”源出《中庸》：“喜怒哀乐之未发谓之中”[[23]](#footnote-22)，王阳明认为“‘未发之中’即良知也，无前后内外而浑然一体也。”[[24]](#footnote-23)廓然大公即是旷远无私，良知无一物之蔽。寂然不动则是出自《周易》，原为“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”[[25]](#footnote-24)寂然不动即是保持一种自然的、原初的状态。如此本体无思无不思，无为无不为，无有无不有。“无知无不知，本体原是如此。譬如日未尝有心照物，而自无物不照。无照无不照，原是日的本体。良知本无知，今却要有知；本无不知，今却疑有不知，只是信不及耳！”[[26]](#footnote-25)此良知之“无”，在阳明悟道时便有所显，在阳明后期的思想中这一特性有为显著。如可以说王阳明在思想中早早埋下了“无”的种子，这颗种子被阳明多舛的命途不断催发而生根发芽开花结果，最终成就了阳明独具特色的良知学说。

1. **出有入无：“万物一体”与良知之“无”**

秦家懿先生断言：阳明的“万物一体”说，贯通他全部的思想。[[27]](#footnote-26)陈立胜也认为“‘万物一体’是王阳明思想的基本精神。”并以阳明的《大学问》为佐证，尤其是开篇宗旨：“大人者，以天地万物为一体者也。”[[28]](#footnote-27)“万物一体”是阳明极为重要的思想之一，历来学者研究阳明都无法避开，但同时他们所展开的方式也各有不同。如钱穆先生将“万物一体”作为宋明理学最重要的问题之一。 “宋明六百年理学至王学而达顶点，王学的价值和地位，是宋明理学中尤为重要的内容。钱穆先生把王学置于理学发展史中加以考察，勾勒王学大纲与流变，指出阳明思想的价值在于他以一种全新方式解决宋儒留下的‘万物一体’和‘变化气质’问题，贡献了独特的良知理论。”[[29]](#footnote-28)秦家懿先生则是将“万物一体”放在了“良知本体”一章中，以《大学》为基础，从“明明德”、“亲民”和“止于至善”三个方面来解释。陈立胜先生则是从“身——体”的立场看阳明的“万物一体”，他总结道，阳明对一体之仁进行了六个面向的论说：同此一气、感应之几、恻隐之心、宗族谱系、政治向度、天人相与。[[30]](#footnote-29)除此之外近现代学者还有诸多解读方式，在此不一一列举。就阳明本身来讲，我们可以看到除了其十分重要的《大学问》，他在书信及诗文中也多次提到“万物一体”。因此“万物一体”不仅是阳明十分重要的一个思想，还与良知本体有着十分密切的关系。对于“万物一体”这一命题陈来先生认为：

宋代以后大多数儒者的“同体”思想直接来自程颢的两段话，其一是“仁者以万物天地为一体，莫非己也，认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干，如手足不仁，气已不贯，皆不属己，故博施济众乃圣之功用。”其二是“仁者浑然与物同体。义礼智信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已，不需防检，不需穷索。此道与物无对，大不足以名之，天地之用皆我之用。”……第一段话实际上把‘仁者与万物一体’作为‘博施济众’的人道主义关怀的内在基础，它是要落实到社会关怀和忧患之上。第二段则是是儒学精神的一个表达，要人培养和追求一种精神境界，它是要落实到内心生活中来。[[31]](#footnote-30)

无论是在阳明早年还是晚年，这二者都是同时存在的，并且，这两者并不是完全独立分开的，而是相互联系。因此对阳明“万物一体”的解读也应该是在此之上的。这一说法事实上解决的是“何为万物一体”的问题。然而，从本体出发，我们还需解决另一个问题，即“何以万物一体”。显然这一问题涉及的是良知与万物的关系，不过在论述这一问题时，除了包含上述的两种意思的“万物一体”，还要插入阳明思想前后的微妙变化。

**（一）以“无”合“有”：良知与万物的关系**

**1、心外无物：虚灵不昧，众理具而万事出**

正德八年（1513）阳明在给王纯甫的信中写道“心外无物，心外无事，心外无理，心外无义，心外无善。”[[32]](#footnote-31)阳明连用五个排比阐明了自己的思想，这五个句子虽短，却涉及了多个重要的概念。要理解这几个命题，首先就需要处理几个问题：在阳明哲学的框架中，如何为心定义的？如何为物、事、理等定义的？这几个概念又有什么关系？在宋明理学中，心、性、理、气等一般被当做几个并列的可作为本体的概念，且在划分派系时有许多学者会以此为依据。但到了阳明这里，这些概念不再是分散的个体，而是互为一体，体用一源。在前文中，介绍了阳明自己对良知的定义，即“心之虚灵明觉”，阳明有言“良知是天地造化的精灵。这些精灵，生天生地，成鬼成帝，皆从此出，真是与物无对。人若复得他完完全全，无少亏欠，自不觉手舞足蹈，不知天地间更有何乐可代。”[[33]](#footnote-32)这一言论明显是心外无物的另一种说法。因此研究阳明的思想，大都会将心、良知、天理等几个概念等同起来。虽然阳明自己在使用的过程中这些概念也是相通的，但仍存在着差异。如果只是笼统论述阳明的总体思想，可以忽略这些差异。但如果涉及到一些精细的问题，区分这些概念还是有必要的。因此，在解决问题之前，我们先梳理一下一些概念之间的关系。根据阳明的一些表述，我们可作出如下关系图：

天

天是性之源

心即性，性即理

心即道，道即天

天理即明德

**体**

性

气亦性也。性亦气也。

心在性为善

性是心之体

情

情，心用也

**用**

**用**

身之主宰便是心

身

心

意

物

心之所发便是意

意之所在便是物

心之虚灵明觉为良知

意之本体便是知

**体**

知是心之本体

**体**

心在物为理

**体**

同此一气

气

以其流行而言谓之气

心即理 心无私欲之蔽即是天理

知

良知

万物

良知无知无不知

理

同此良知

天理之昭灵明觉，良知也

图1

根据上图，先前提出的问题都可迎刃而解了。所谓心外无物，并非物在心中，却是物由心而来。所谓心外无物，亦是物在心中，却是不滞不留。阳明的“心外无物”是针对朱子学的于事事物物上求理提出的。阳明对此用四句理做了说明:身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物……所以某说无心外之理，无心外之物。[[34]](#footnote-33)阳明对所有物都是以意来定义的，但值得注意的是，阳明哲学中的物有着多种不同的含义。陈清春先生总结为四种：

一是指“事亲”、“事君”、“治民”、“读书”、“听讼”、“仁民爱物”、“视听言动”之类的人类行为、活动、实践之“事”，也就是王阳明通常对“物”的一般规定或说明。二是指实践对象，即实践目的，在阳明道德哲学中指“至善”。三是现实的价值客体。是实践活动的实践动力和产生实践对象的价值根据。四是指作为时间条件的客观世界，既包括具有时空性的物体实在、身体实在、社会实在，也包括只具有时间性的心理实在。[[35]](#footnote-34)

当然，分而合之，凡是意之所在的对象皆是物。而意来源于心，因此格物即是格心，即是尽心。

秦家懿先生曾总结道：阳明指的“心”，含有三种意义。一是原始的，纯洁的本心；二是受私欲所蔽的“人心”；三是成圣者重新光复而得的“真心”。[[36]](#footnote-35)理论上来说，第三种和第一种应该是大体相同的，就如乌云遮挡前后的太阳一样。依阳明之言：

圣人之心如明镜，只是一个明，则随感而应，无物不照……圣人遇此时，方有此事。只怕镜不明，不怕物来不能照。[[37]](#footnote-36)

道无方体，不可执着……如今人只说天，其实何尝见天？谓日月风雷即天，不可，谓人木草物不是天，亦不可……心即道，道即天。[[38]](#footnote-37)

由此我们可以知道，之所以能“有”，是因为心明。也就是说，能够实现万物一体必须要有一个前提条件，而这个前提条件还是至关重要的，是我们要在上面做工夫的，即是使我们的心无所遮蔽。如阳明自己所言“虚灵不昧，众理具而万事出。心外无理，心外无事。”[[39]](#footnote-38)冲漠无朕，方能万象森然，心体无一物，方能容天下物。冲漠无朕即是虚无，阳明认为：

夫良知，一也。以其妙用而言谓之神，以其流行而言谓之气，以其凝聚而言谓之精。[[40]](#footnote-39)冲漠无朕者一之父，万象森然者精之母。一中有精，精中有一。[[41]](#footnote-40)

冲漠无朕本是庄子之语，是为“吾乡示之以太冲莫胜。……体尽无穷，而游无朕。”[[42]](#footnote-41)郭庆藩所注为“冲，虚也。漠，无也。朕，迹也。”[[43]](#footnote-42)因此冲漠是为虚无，无朕是为无迹。但是在此篇《应帝王》中，冲漠无朕并未连在一起使用，而是北宋程颐提出“冲漠无朕，万象森然已具，未应不是先，已应不是后。”[[44]](#footnote-43)阳明则言因此，“心外无物”实际上是以无显有，我们应识本体之“无”，复本体之“无”，如此才能得万物之有。“夫惟有道之士，真有以见其良知之昭灵明觉，圆融洞彻，廓然与太虚同体。太虚之中，何物不有？而无一物能为太虚之障碍。”[[45]](#footnote-44)但同时，欲致本体之广大，必要尽“念虑事理”之精微，以去私欲之弊。

**2、无情无累：未发之静虚与已发之顺物**

阳明曾道：“心统性情。性，心体也；情，心用也。”[[46]](#footnote-45)情为心之用，亦为良知之用。“七情顺其自然之流行，皆是良知之用，不可分别善恶，但不可有所着；七情有着，俱谓之欲，俱为良知之蔽；然才有着时，良知亦会自觉，觉即蔽去，复其本体。”[[47]](#footnote-46)前文已述，阳明认为“未发之中即良知”，无善无恶，无前后内外，此时七情之理虽存于良知之中，却并未显发。之所以说这一个存在，是因为这未发良知虽然明莹澄澈，却并非空寂。阳明有诗“静虚非虚寂，中有未发中。中有亦何有？无之即成空。无欲见真体，忘助皆非功。”[[48]](#footnote-47)阳明强调“无之即成空”意在说明自己所言的良知之中还有理，有性，而这性、理实际上便是未发之中。阳明自己也说“夫喜怒哀乐，情也。既曰不可谓未发矣。喜怒哀乐之未发，则是指其本体而言性也。”[[49]](#footnote-48)未发是“无情无意”，但应存个天理，因此，“喜怒哀乐未发”虽静虚却不是单纯的无。

“喜怒哀乐已发”虽已发而有情，却不是单纯的有。所谓“喜怒哀乐发之皆中节谓之和”， 这也是一种无，是一种无执无着，是阳明讲的“顺其自然”，是明道讲的“情顺万物而无情”，是王弼的“应物而不累于物”。而正是这种无执无着，才将人的情怀与担当凸显出来，即是“道是无情却有情”。这种“无情”一是在于自身修养的不动心和无累，一是在于对于它物顺良知之条理所行。不动心

并非心如死灰毫无情感，如阳明讲见人相斗，其心亦怒，“然虽怒却此心廓然不曾动些子气”[[50]](#footnote-49)。无累亦不是什么物都不去接触，对此，阳明也有说明“文字思索亦无害，但作了常记在怀，则为文字所累，心中有一物矣。”[[51]](#footnote-50)因此当一切声利嗜好脱落殆尽，并破透生死念头，良知之流行自当无碍。如阳明所说：

及谪贵州三年，百难备尝，然后能有所见，始信孟氏“生于忧患”之言非欺我也。尝以为“君子素其位而行，不愿乎其外。素富贵，行乎富贵；素贫贱，行乎贫贱；素患难，行乎患难；故无入而不自得”。[[52]](#footnote-51)

推及他者，则是：

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，见鸟兽之哀鸣觳觫，而必有不忍之心，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。”[[53]](#footnote-52)这种遵循良知本然条理是为“大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是，其与天地万物而为一也，岂惟大人，虽小人之心亦莫不然，彼顾自小之耳。[[54]](#footnote-53)

**（二）无我为本：阳明同体思想中的“有”“无”**

**1、无私无执：为己、克己与无我**

阳明有言“人者，天地万物之心也；心者，天地万物之主也。心即天，言心则天地万物皆举之矣。”[[55]](#footnote-54)又道：“仁，人心也。”[[56]](#footnote-55)由此我们可以捋顺一个关系，仁为人心，心为人之主宰，人为天地之心。因此，讲“万物一体”，“仁”是一个不可忽视的概念。如吴震先生所言：

阳明的‘万物一体’论这一命题的完整表述是‘天地万物一体之仁’，而‘一体之仁’无疑是核心概念。阳明学的万物一体论与先秦诸子时代的传统万物一体论，和宋代道学思潮中出现的新形态的万物一体论都有所不同，它是建立在良知心学基础上的新形态的‘仁学一体论’。王阳明是从 ‘一体之仁 ’的角度出发，将仁者境界的万物一体论推展至以一体之仁为核心内涵的万物一体论 ，这是王阳明基于‘一体之仁’的本体论对万物一体论的重构。[[57]](#footnote-56)

那么，该如何理解“一体之仁”？阳明认为“仁者与天地万物为一体，莫非己也。”[[58]](#footnote-57)在此，阳明对于“仁者”还有其他表述，即圣人、大人及君子。“莫非己”即是视万物为己。因此可以说“一体之仁”的工夫即是为己。阳明说道：“君子之学，为己之学也。为己故必克己，克己则无己。无己者，无我也。”[[59]](#footnote-58)为己、克己、无己、无我这四个词虽有相近之处，但却传达着不同的意思。

“子曰：古之学者为己，今之学者为人。程子曰：为己，欲得之于己也。为人，欲见知于人也。程子曰：古之学者为己，其终至于成物。今之学者为人，其终至于丧己。”[[60]](#footnote-59)由此可见，为己之学“欲得之于己”，“其终至于成物”。这也就是阳明所讲的明德与亲民。克己之私方能明德，方能无己，无己方能亲民，方能与万物为一体。“明明德者，立其天地万物一体之体也。亲民者，达其天地万物一体之用也。故明明德必在于亲民，而亲民乃所以明明德也。”[[61]](#footnote-60)因此从克己到无己，我们也可以看出一个次第来，克己之私在于找到一个“真吾”，也就是先挺立出一个自我，找到“万物一体之体”，然后再将自我消解于万物之中，这个工夫便是“万物一体之用”。 因此，这一工夫的起点便是克己之私。对于私己陈来先生解释道“所谓从躯壳上起念的‘私己’并不是泛指一切感性欲望，只是指一切企图脱离自己主宰的感性欲望。”[[62]](#footnote-61)以阳明之言便是：

天下之人用其私智以相比轧，是以人各有心，而偏琐僻陋之见，狡伪阴邪之术，至于不可胜说；外假仁义之名，而内以行其自私自利之实，诡辞以阿俗，矫行以干誉，掩人之善而袭以为己长，讦人之私而窃以为己直，忿以相胜而犹谓之徇义，险以相倾而犹谓之疾恶，妒贤忌能而犹自以为公是非，恣情纵欲而犹自以为同好恶，相陵相贼，自其一家骨肉之亲，已不能无尔我胜负之意，彼此藩篱之形。”[[63]](#footnote-62)

当时之人，多已“丧己”，阳明观此痛心疾首，便极力倡导为己之学，无论是教人静坐以补小学功夫，还是教人止至善以免“失之虚罔空寂”，流于二氏，“失之权谋之术”，溺于功利，都是希望人能致其良知，找到“真己”，然后能以天下万物为一体，无己也。

阳明道：“诸君常要体此人心本是自然之理，精精明明，无纤介染着，只是一无我而已；胸中切不可有，有即傲也。古先圣人许多好处，也只是无我而已，无我能自谦。”[[64]](#footnote-63)阳明这里讲无我，亦是从本体上讲的。阳明强调无我，使之与“心外无物、心外无理”的自我导向形成平衡，因此，良知傲慢是阳明绝不想看到的景象。若是如此，也是并未真正体会到阳明学的内涵。“圣人之学，以无我为本，而勇以成之。”[[65]](#footnote-64)这里的无我可以理解为无私我，即前文所讲的克己之私。譬如阳明所言“呜呼！今之人虽谓仆为病狂丧心之人，亦无不可矣。天下之人心皆吾心也，天下之人犹有病狂者矣，吾安得而非病狂乎？犹有丧心者矣，吾安得而非丧心乎？”[[66]](#footnote-65)除此之外，“无我”还有一层无执的意思在。这里的“无执”不单是从感情上出发，更多是从意念上讲。如阳明所言“心之本体原无一物，一向着意去好善恶恶，便又多了这分意思，便不是廓然大公。”[[67]](#footnote-66)“心体上着不得一念留滞，就如眼着不得些子沙尘……这一念不但是私念，便是好的念头，亦着不得些子。”[[68]](#footnote-67)因此仁者虽与万物一体，却不可着这一念，应是“廓然大公，物来顺应”；“勿忘勿助，夭寿不贰”。

如吴震所说：“仁学一体论的理论意义在于：天道性命是一体同在，人己物我更无隔阂，道德生命与宇宙生命不可分割。”[[69]](#footnote-68)不过，阳明的“大人以天地万物一体”之说“只在心上讲天地万物一体，只在心上讲一体之仁，还是不够的，只有在本体上讲一体之仁，方才周遍。”[[70]](#footnote-69)吴震先生得出上述结论之前，也在本体上探讨了阳明的一体之仁。因此，要达到“道德生命与宇宙生命不可分割”，还要回归本体。

**2、与物同体：心无体，以天地万物感应之是非为体**

陈来先生在《仁学本体论》中指出“气的概念使万物一体之仁的实体化成为可能。”[[71]](#footnote-70)若从本体上谈万物一体，自然是避不开“气”的。阳明在解释物我同体时说道：

人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石无人的良知，不可以为草木瓦石矣。岂惟草木瓦石为然，天地无人的良知，亦不可以为天地矣。盖天地万物与人只是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明。风雨露雷日月星辰，禽兽草木山川土石，与人原只一体。故五谷禽兽之类，皆可以养人；药石之类，皆可以疗疾：只为同此一气，故能相通耳。”[[72]](#footnote-71)

上田弘毅先生对此段话中“气”的解释是“这个世界上所有之物乃为一体。这种万物一体的根据，就在于人和自然界之物全都是由同一气所组成。像这样把气作为万物的根源，不只意味着气仅仅是物质性的根源，而且它还被认为是生生流转的世界的生命力。”[[73]](#footnote-72)上田弘毅先生在《明代哲学中的气》中对阳明“气”的思想做了较为全面的解读，他列举了阳明对“气”的八种不同用法，并指出阳明前期使用的“气”的概念与朱熹几乎是完全相同的，到了后期，“在良知中，理气则成为了一体之物”，“在王守仁那里，心是根本。其结果，是重视气。而这里被重视的气，与其说是一般的气，不如说是理气一体的气。”[[74]](#footnote-73)在此，我们不对阳明对“气”的其他用法多做讨论，只将其作为良知本体之用来考量。

阳明自身对气的定义为“夫良知，一也。以其妙用而言谓之神，以其流行而言谓之气，以其凝聚而言谓之精。”[[75]](#footnote-74)由于气为良知之流行，使得人与物同体有了可能。传习录记载：

问：“人心与物同体，如吾身原是血气流通的，所以谓之同体。若于人便异体了，禽兽草木远矣，而何谓之同体？”

先生曰：“你只在感应之几上看，岂但禽兽草木，虽天地也与我同体的，鬼神也与我同体的……天地、鬼神、万物离却我的灵明，便没有天地、鬼神、万物了。我的灵明离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明。如此，便是一气流通的，如何与他间隔得？”[[76]](#footnote-75)

由于人从心至身都是与万物同体的，从而使“无”得以表现出来。阳明道：“目无体，以万物之色为体；耳无体，以万物之声为体；鼻无体，以万物之臭为体；口无体，以万物之味为体；心无体，以天地万物感应之是非为体”[[77]](#footnote-76)也就是说，这样的同体同心是要将“我”从意识到形体完全消解掉，但正所谓不破不立，消解之后并不代表“我”完全消失了，而是与万物融为一体。动机不同，使得阳明的思想与其所认为的佛老毫厘千里之差。正如阳明说

仙家说到虚，圣人岂能虚上加得一毫实？佛氏说到无，圣人岂能无上加得一毫有？但仙家说虚，从养生上来；佛氏说无，从出离生死苦海上来：却于本体上加却这些意思在，便不是他虚无的本色了，便于本体有障碍。圣人只是还他良知的本色，更不着些子意在。良知之虚，便是天之太虚；良知之无，便是太虚之无形。日、月、风、雷、山、川、民、物，凡有貌相形色，皆在太虚无形中发用流行，未尝作得天的障碍。圣人只是顺其良知之发用，天地万物，俱在我良知的发用流行中，何尝又有一物超于良知之外，能作得障碍？[[78]](#footnote-77)

由此可见，阳明“万物一体”实际上讲求的是一个“破执”，不执于外物，以求内心；不执于情欲，以顺万物；不执于自我，廓然大公；不执于形体，与物同体。

**三、有无之间：阳明哲学的整体定位**

**（一）拔本塞源：良知之“无”与心灵解放**

由上面的讨论我们可以看到，阳明的“无”大概有这几种意涵，一是良知本体的“静虚而中有”，阳明曾作诗云“一窍谁将混沌开，千年样子道州来。须知太极原无极，始信心非明镜台。始信心非明镜台，须知明镜亦尘埃。人人有个圆圈在，莫向蒲团坐死灰。”[[79]](#footnote-78)此诗讲的是人人皆有良知，且良知无纤毫尘埃，是“无极”的。阳明在论洒落时说道：

君子之戒慎恐惧，唯恐其昭明灵觉者或有所昏昧放逸流于非僻邪妄而失其本体之正耳。戒慎恐惧之功无时或间，则天理存，而其昭明灵觉之本体，无所亏蔽，无所牵扰，无所恐惧忧患，无所好乐忿懥，无所意必固我，无所歉馁愧作。和融莹彻，充塞流行，动容周旋而中礼，从心所以而不逾，斯乃所谓真洒落矣。[[80]](#footnote-79)

这段话前面所述的是良知本体的无所有，后面几句则涉及到了“无”的另一层内涵，即是发用之“无情”，即是“情顺万物而无情”，讲求的无执而不累于物，当然“未尝离却事物，只顺其天则自然。”[[81]](#footnote-80)譬如如阳明所言“悔悟是去病之药，然以改之为贵，若留滞于中，则又因药发病。”[[82]](#footnote-81)此意无论好坏念头都不该执著于此。“无”亦是无我，仁体与天地万物为一，身心与天地万物为一，破除私己，消解个体的自我，亲民而爱物。阳明思想中的“无”若是从本体、工夫、境界来讲，则是本体廓然大公，境界无滞无碍，工夫无执无我。但是，在之前的讨论中阳明思想的时代性与针对性也十分明显，他并不是为了哲学而谈哲学，而是为了解决时弊而谈哲学。阳明在《拔本塞源论》中说道：

圣人之学日远日晦，而功利之习愈趣愈下。其间虽尝瞽惑于佛、老，而佛、老之说卒亦未能有以胜其功利之心；虽又尝折中于群儒，而群儒之论终亦未能有以破其功利之见。盖至于今，功利之毒沦浃于人之心髓而习以成性也几千年矣。[[83]](#footnote-82)

我们可以看到阳明从本体到工夫在到境界都是为了去人心之毒，昭复圣人之学。

总而言之，阳明的“无”与“有”是不可分的，“无”中显“有”，“有”中含“无”，实际上有无只是一物，更强调哪一个在于时代的发展情况，而二者往往像是跷跷板一样时高时低，人们大都是通过抑盛倡衰来实现有与无之间的平衡，但是这平衡并不长久，更多的时间都是有无失衡的。但是阳明哲学之所以更加强调“无”的一面，则如彭国翔所说“在阳明的时代为了回应异化了的朱子学给儒家知识分子带来的心灵僵化，而有必要在吸收佛道两家的思想的基础上彰显‘无’这一面。”[[84]](#footnote-83)一般学界普遍认为，阳明是站在儒家的立场吸收佛道思想并实现有无相合的，或可称之为以儒为体，佛道为用。实际上，阳明心学与儒道释三家的关系是十分复杂的。首先阳明心学是三教融合的产物，但阳明心学的构建却不只是如此，其还依赖于以心学判三教与以心学解三教。如荒木见悟先生所言“良知心学系具有自由操作三教的能力与特质。此并非让儒教与佛道妥协，而是回归到所有教学色彩以前，人性的本来面目，因而活用确立自我的策略……三教一致不是串同三教，也不是凑集三教之长，而是超越三教，从根本源头重新认识三教。”[[85]](#footnote-84)因此，要考察阳明心学中“无”的思想，就必须联系三教，也必须将阳明心学放归于历史链条中。

**（二）圣学之全：阳明心学与儒释道之“无”**

推崇四书，注重心性，融合佛老显然不是阳明心学才有的。早在韩愈李翱就有了这一倾向，至于宋时，儒学复兴，新儒学不只是从儒家经典中开出了新天地，也极大地吸收了佛道的思想。考察佛道对理学影响的研究历来并不缺乏，而且许多都是“提出来表面的语言类似和平行现象来说，完全陷入了无限界的罗列”[[86]](#footnote-85)，因此岛田虔次先生更注重说明其中“具有最切实、且最本质的那些内容”[[87]](#footnote-86)。如宋明理学中频繁出现的“体用”概念，客观的讲，理学意义上的“体用”实际上是源于佛教。其据《宋元学案》言之，从胡瑗的“明体达用之学”起，“以下在邵康节、程明道、张横渠等章节，体用清楚地作为思辨范畴被运用，最后在朱子那里，完全自由自在的被运用，以构造了其宏大的理论体系。”[[88]](#footnote-87)冈田武彦先生认为，“朱子的全体大用思想可以说是以胡安定的‘明体适用’为基础，并集宋儒的‘体用相即兼备’说之大成的。因为朱子不说‘体’而说‘全体’，认为心本来就是虚而具万理；不言‘用’而言‘大用’，认为心本来就是灵而应万事。在朱子看来，心虽然是浑然的虚体，但其中具有森然的人伦条理，并显现为具体的实际事功。”[[89]](#footnote-88)至于道教，之所以称之为道教，是因为其于当时已不再如老庄时偏重哲学性思想理论，已演化为偏重于修炼、炼丹等。而宋儒自周敦颐始，是将道家道教思想重新解读，将其形而上化，从而作为自己构建宇宙论、本体论的一部分。由此可见，宋儒虽然大都辟佛老，但实际上已然实现融合。

**1、二氏皆我之用：对佛道的批判与融摄**

据上所述，阳明融摄佛老具有必然性和继承性，阳明是将这一融合的倾向推至高峰。王阳明对佛老的态度与宋儒有很大不同，他不仅正面肯定佛老一些思想，还在教学中将禅宗《坛经》与道家《悟真篇》等作为教材，这在于阳明自己独特的三教观，他认为：

说兼取，便不是。圣人尽性至命，何物不备？何待兼取？二氏之用，皆我之用：即吾尽性至命中完养此身谓之仙；即吾尽性至命中不染世累谓之佛。但后世儒者不见圣学之全，故与二氏成二见耳。……圣人与天地民物同体，儒、佛、老、庄皆吾之用，是之谓大道。[[90]](#footnote-89)

在此阳明十分清楚的指出了其对于佛老的融合之处，即“不染世累”与“完养此身”。如陈来先生所说，“阳明以‘明莹无滞’说心体，正是吸收了禅宗‘来去自由、心体无滞’的生存智慧，根本上是指心体具有无滞性、无执著性。”[[91]](#footnote-90)并且阳明“至正德十年稍后乃有以空为极致之说，认为生命境界上禅宗的生存智慧要高于儒家的道德境界。……归越之后，以四句为教法，公开提出‘无善无恶心之体’。”在前面的讨论中，我们也可以看到王阳明使用了大量的佛道用语，不仅如此，还一方面以心解佛老，另一方面以佛老解心，将佛老的义理及内涵亦做了充分发挥，尤其是二者在“无”这一方面的资源。佛教自是处处透漏着“无”的智慧，道家亦是重“无”，如朱晓鹏所说“王阳明中后期还以道家形上学中最重要的无、虚无、太虚及有无、动静等本体论概念论证其良知本体。”[[92]](#footnote-91)

当然，阳明对佛老的批判也是不容忽视的。阳明一再强调良知虽静虚，却并非佛家空寂全无。且其良知之学才是真正的无私无执，而佛求解脱，道求长生，实际都是为一己之私。如阳明曾说

佛氏不着相，其实着了相。吾儒着相，其实不着相。佛怕父子累，却逃了父子；怕君臣累，却逃了君臣；怕夫妇累，却逃了夫妇；都是为个君臣、父子、夫妇着了相，便需逃避。如吾儒有个父子，还他以仁；有个君臣，还他以义；有个夫妇，还他以别；何曾着父子、君臣、夫妇的相？[[93]](#footnote-92)

仙家说虚，从养生上来；佛氏说无，从出离生死苦海上来；却于本体上加却这些子意思在，便不是他虚无的本色了，便于本体有障碍。[[94]](#footnote-93)

且不言阳明对佛道的此等批判是否中肯，由阳明之言可见阳明认为二家未有真“无”，而良知之学则是融通其“无”且超越其“无”的。

**2、心之所同然：对儒家的继承**

阳明心学中的良知本体是“静虚而中有”的，这种对本体进行有无相合的阐释，在宋明理学中从周敦颐即已经开始，比如他讲“无极而太极”[[95]](#footnote-94)；之后程颐又提出“冲漠无朕，万象森然已具”[[96]](#footnote-95)；包括前文提到的朱子全体大用思想亦有此意。除此之外，阳明万物一体中的“无我”思想也与宋明儒者的经典命题相关，比如张载说道“乾称父，坤称母。予兹藐焉，乃浑然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性，民吾同胞，物吾与也”[[97]](#footnote-96)；程颢言“仁者，浑然与物同体”[[98]](#footnote-97)；陆九渊主张“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”[[99]](#footnote-98)等等。这些命题中都蕴含着去除私我的“无我”思想，通过克己之私挺立出一个大我。阳明继承以上两方面的资源，并在此基础上将“无我”更加推进，尝试进一步消解人的自我意识，并将本体有无相合的内涵表达得更为详尽。

阳明心学中“无滞无碍”的境界亦是儒家一直存有的精神境界，如孔子的“从心所欲而不逾矩”，濂溪的“胸怀洒落，如光风霁月”，明道的“情顺万物而无情”，邵雍的“平生不做皱眉事”。这一境界亦可概括为洒落，王阳明称“洒落为吾心之体，敬畏为洒落之功”[[100]](#footnote-99)儒家的这种传统的自由并非放纵，而是一种身处于世的达观，是一种有方向性的自由。宋明儒者将变化气质，很大部分在于实现精神上的这种自由。孟子四十不动心，二程道“虽热不烦，虽寒不栗，无所怒，无所喜，无所取，去就犹是，死生犹是，夫是之谓不动心。”[[101]](#footnote-100)不动心既是一种境界，亦是工夫。阳明曾说“信此良知忍耐去做，不管人非笑，不管人毁谤，不管人荣辱，任他工夫有进有退，我只是这致良知的主宰不息，久久自然有得力处，一切外事亦自能不动。”[[102]](#footnote-101)由此可见，阳明思想中“无”的本体、境界与工夫实乃为儒家一脉相承的。

**（三）有无皆体：阳明哲学的拯救与逍遥**

陈来先生将王阳明的境界总结为：以有为体，以无为用。“有”是道德境界与天地境界（仁者与天地万物为一体）；“无”是面对人的生存的基本情态提出的超然自由之境，具有超道德性。[[103]](#footnote-102)在“有”与“无”的交错中，陈来先生精准的选取最具代表性与说服力的一对内涵对阳明做了总结。但若论其本体，我们可以看到阳明学说中有无不只是体用的关系，就良知而言，所存有的“理”是其体，静虚的“无”也是其体，也就是说“有”、“无”皆体。从本体出发，其工夫与境界皆是有无相合的。阳明一生时常于“介入”时思“超然”，于“逍遥”时念“拯救”[[104]](#footnote-103)，其主基调也可谓之入世与责任。正如阳明自言“山僧对我笑，长见说归山。如何十年别，依旧不曾闲？”[[105]](#footnote-104)然而体用原本不二，心有山水，军宦书院处皆是其南山。阳明哲学妙不可言，可言者冰山一角，重在于体认。并非只是“诸子之学起于救世之弊，应时而生”，历来儒学皆是如此，所谓拯救是拯救当世之人，当世之政；所谓逍遥也免不了历经一番“十年尘海劳魂梦”[[106]](#footnote-105)的锤炼心性，更免不了“饥来吃饭倦来眠”[[107]](#footnote-106)淡如水的修行。出入皆逃不过身处的时代，却又超越了自身。阳明哲学之所以有强大的生命力，一是在于其有无相合，身在红尘却又超然物外；另一则是具有极强的可实践性，纸上谈兵从来不是阳明哲学。因此，阳明哲学不只是宋明理学的一个重要部分，不只是儒家思想的一个高峰，也是一条安身立命的路，安他身，安己身；立此命，立彼命，是永恒而不是过去。

**参考文献**

**古籍**

1、郭庆藩：《庄子集释》，中华书局，2016年

2、邵雍：《邵雍集》，中华书局，2010年

3、张载：《张载集》，中华书局，1978年

4、程颢、程颐：《二程集》，中华书局，1981年

5、朱熹：《四书章句集注》，中华书局，1983年

6、陆九渊：《陆九渊集》，中华书局，1980年

7、王阳明：《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年

8、王夫之：《船山思问录》，上海古籍出版社，2000年

**现代研究论著**

1. 钱穆：《阳明学述要》，九州出版社，2015年
2. 黄寿褀、张善文：《周易译注》，上海古籍出版社，2001年

3、邓爱民：《传习录注疏》，上海古籍出版社，2012年

4、秦家懿：《王阳明》，生活·读书·新知三联书店，2017年

5、王晓昕：《传习录译注》，中华书局，2018年

6、陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，北京大学出版社，2013年

7、陈来：《仁学本体论》，生活·读书·新知三联书店，2014年

8、钱明：《王阳明及其学派考》，人民出版社，2009年

9、杨国荣：《心学之思——王阳明哲学的阐释》，生活·读书·新知三联书店，1997年

10、朱晓鹏：《王阳明与道家道教》，中国人民大学出版社，2009年

11、陈立胜：《从「身—体」的立场看王阳明「万物一体」论》，华东师范大学出版社，2007年

12、陈清春：《七情之理——王阳明道德哲学的现象学诠释》，人民出版社，2016年

13、彭国翔：《良知学的展开——王龙溪与中晚明的良知学》，生活·读书·新知三联书店，2015年

14、【日】岛田虔次著，蒋保国译：《朱子学与阳明学》，陕西师范大学出版社，1986年

15、【日】冈田武彦著，吴光、钱明、屠承先译：《王阳明与明末儒学》，上海古籍出版社，2000年

16、【日】荒木见悟著，廖肇亨译：《明末清初的思想与佛教》，上海古籍出版社，2010年

17、【日】小野泽精一、福永光司、山井涌编，李庆译：《气的思想——中国自然观与人的观念的发展》，上海人民出版社，2014年

**期刊论文**

1、丁为祥：《王阳明“无善无恶”辨——兼与陈来同志商榷》，《孔子研究》，1993年第2期

2、朱晓鹏：《论阳明学良知本体论对道家有无之辨思想的融摄》，《诸子学刊》，2011年第1期

3、龚晓康：《从“无善无恶”看心学与佛学交融的可能与限度》，《教育文化论坛》，2011年第5期

4、陈立胜：《王阳明三教之判中的五个向度》，《哲学研究》，2013年第3期。

5、朱卫平：《从王阳明“未发之中”看阳明心学特质》，《湖南大学学报》，2013年3月，第27卷第2期

6、朱晓鹏：《论王阳明中后期对道家道教思想的融摄》，《中共宁波市委党校学报》，2015年第6期

7、吴震：《论王阳明“一体之仁”的仁学思想》，《哲学研究》，2017年第1期

1. 陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，北京大学出版社，2013年，第8页。 [↑](#footnote-ref-0)
2. 王阳明：《刻文录叙说》，《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年，第1575页。 [↑](#footnote-ref-1)
3. 王阳明：《答顾东桥书》，《王阳明全集》，第47页。 [↑](#footnote-ref-2)
4. 王阳明：《答舒国用（癸未）》，《王阳明全集》，第190页。 [↑](#footnote-ref-3)
5. 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第106页。 [↑](#footnote-ref-4)
6. 陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，第154页。 [↑](#footnote-ref-5)
7. 陈清春：《七情之理——王阳明道德哲学的现象学阐释》，人民出版社，2016年，第150页。 [↑](#footnote-ref-6)
8. 王阳明：《惜阴说》，《王阳明全集》，第267页。 [↑](#footnote-ref-7)
9. 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第106页。 [↑](#footnote-ref-8)
10. 王阳明：《传习录上》，《王阳明全集》，第26页。 [↑](#footnote-ref-9)
11. 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第108页。 [↑](#footnote-ref-10)
12. 丁为祥：《王阳明“无善无恶”辨——兼与陈来同志商榷》，《孔子研究》，1993年第2期。 [↑](#footnote-ref-11)
13. 陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，第190页。 [↑](#footnote-ref-12)
14. 龚晓康：《从“无善无恶”看心学与佛学交融的可能与限度》，《教育文化论坛》，2011年第5期。 [↑](#footnote-ref-13)
15. 丁为祥：《王阳明“无善无恶”辨——兼与陈来同志商榷》，《孔子研究》，1993年第2期。 [↑](#footnote-ref-14)
16. 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第117页。 [↑](#footnote-ref-15)
17. 彭国翔：《良知学的展开——王龙溪与中晚明的良知学》，生活·读书·新知三联书店，2015年，第30页。 [↑](#footnote-ref-16)
18. 陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，第208页。 [↑](#footnote-ref-17)
19. 王阳明：《答陆原静书》，《王阳明全集》，第67页。 [↑](#footnote-ref-18)
20. 王阳明：《传习录上》，《王阳明全集》，第34页。 [↑](#footnote-ref-19)
21. 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第124页。 [↑](#footnote-ref-20)
22. 王阳明：《答陆原静书》，《王阳明全集》，第62，63页。 [↑](#footnote-ref-21)
23. 朱熹：《四书章句集》，中华书局，1983年，第18页。 [↑](#footnote-ref-22)
24. 王阳明：《答陆原静书》，《王阳明全集》，第64页。 [↑](#footnote-ref-23)
25. 黄寿褀、张善文：《周易译注》，上海古籍出版社2001年，第553页。 [↑](#footnote-ref-24)
26. 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第109页。 [↑](#footnote-ref-25)
27. 秦家懿：《王阳明》，生活·读书·新知三联书店，2017年，第132页。 [↑](#footnote-ref-26)
28. 陈立胜：《从「身—体」的立场看王阳明「万物一体」论》，华东师范大学出版社，2007年，第2页。 [↑](#footnote-ref-27)
29. 钱穆：《阳明学述要》，九州出版社，2015年，文中引用为编者语。 [↑](#footnote-ref-28)
30. 陈立胜：《从「身—体」的立场看王阳明「万物一体」论》，第72页。 [↑](#footnote-ref-29)
31. 陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，第239页。 [↑](#footnote-ref-30)
32. 王阳明：《与王纯甫（癸酉）》，《王阳明全集》，第156页。 [↑](#footnote-ref-31)
33. 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第104页。 [↑](#footnote-ref-32)
34. 王阳明：《传习录上》，《王阳明全集》，第6页。 [↑](#footnote-ref-33)
35. 陈清春：《七情之理——王阳明道德哲学的现象学阐释》，第48，49，50，51页。 [↑](#footnote-ref-34)
36. 秦家懿：《王阳明》，第58页。 [↑](#footnote-ref-35)
37. 王阳明：《传习录上》，《王阳明全集》，第12页。 [↑](#footnote-ref-36)
38. 王阳明：《传习录上》，《王阳明全集》，第21页。 [↑](#footnote-ref-37)
39. 王阳明：《传习录上》，《王阳明全集》，第15页。 [↑](#footnote-ref-38)
40. 王阳明：《传习录上》，《王阳明全集》，第24页。 [↑](#footnote-ref-39)
41. 王阳明：《答陆原静书》，《王阳明全集》，第62页。 [↑](#footnote-ref-40)
42. 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局，2016年，第310，315页。 [↑](#footnote-ref-41)
43. 郭庆藩：《庄子集释》，第310，316页。 [↑](#footnote-ref-42)
44. 程颢、程颐：《二程集》，中华书局，1981年，第153页。 [↑](#footnote-ref-43)
45. 王阳明：《答南元善（丙戌）》，《王阳明全集》，第211页。 [↑](#footnote-ref-44)
46. 王阳明：《答汪石潭内翰（辛未）》，《王阳明全集》，第146页。 [↑](#footnote-ref-45)
47. 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第111页。 [↑](#footnote-ref-46)
48. 王阳明：《阳明子之南也其友湛元明歌九章以赠崔子钟和之以五诗于是阳明子作八咏以答之（其六）》，《王阳明全集》，第678页。 [↑](#footnote-ref-47)
49. 王阳明：《答汪石潭内翰（辛未）》，《王阳明全集》，第146页。 [↑](#footnote-ref-48)
50. 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第99页。 [↑](#footnote-ref-49)
51. 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第98页。 [↑](#footnote-ref-50)
52. 王阳明：《与王纯甫（壬申）》，《王阳明全集》，第154页。 [↑](#footnote-ref-51)
53. 王阳明：《大学问》，《王阳明全集》，第968页。 [↑](#footnote-ref-52)
54. 王阳明：《大学问》，《王阳明全集》，第968页。 [↑](#footnote-ref-53)
55. 王阳明：《答季明德》，《王阳明全集》，第214页。 [↑](#footnote-ref-54)
56. 王阳明：《答王虎谷（辛未）》，《王阳明全集》，第148页。 [↑](#footnote-ref-55)
57. 吴震：《论王阳明“一体之仁”的仁学思想》，《哲学研究》，2017年第1期。 [↑](#footnote-ref-56)
58. 王阳明：《书王嘉秀请益卷（甲戌）》，《王阳明全集》，第272页。 [↑](#footnote-ref-57)
59. 王阳明：《书王嘉秀请益卷（甲戌）》，《王阳明全集》，第272页。 [↑](#footnote-ref-58)
60. 朱熹：《四书章句集注》，第155页。 [↑](#footnote-ref-59)
61. 王阳明：《大学问》，《王阳明全集》，第968页。 [↑](#footnote-ref-60)
62. 陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，第258页。 [↑](#footnote-ref-61)
63. 王阳明：《答聂文蔚》，《王阳明全集》，第80页。 [↑](#footnote-ref-62)
64. 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第125页。 [↑](#footnote-ref-63)
65. 王阳明：《别方叔贤序（辛未）》，《王阳明全集》第232页。 [↑](#footnote-ref-64)
66. 王阳明：《答聂文蔚》，《王阳明全集》，第81页。 [↑](#footnote-ref-65)
67. 王阳明：《传习录上》，《王阳明全集》，第34页。 [↑](#footnote-ref-66)
68. 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第124页。 [↑](#footnote-ref-67)
69. 吴震：《论王阳明“一体之仁”的仁学思想》，《哲学研究》，2017年第1期。 [↑](#footnote-ref-68)
70. 陈来：《仁学本体论》，生活·读书·新知三联书店，2014年，第291页。 [↑](#footnote-ref-69)
71. 陈来：《仁学本体论》，第301页。 [↑](#footnote-ref-70)
72. 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第107页。 [↑](#footnote-ref-71)
73. 【日】小野泽精一、福永光司、山井涌编，李庆译：《气的思想——中国自然观与人的观念的发展》，上海人民出版社，2014年，第421，422页。 [↑](#footnote-ref-72)
74. 【日】小野泽精一、福永光司、山井涌编，李庆译：《气的思想——中国自然观与人的观念的发展》，上海人民出版社，2014年，第432，433页。 [↑](#footnote-ref-73)
75. 王阳明：《答陆原静书》，《王阳明全集》，第62页。 [↑](#footnote-ref-74)
76. 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第124页。 [↑](#footnote-ref-75)
77. 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第108页。 [↑](#footnote-ref-76)
78. 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第106页。 [↑](#footnote-ref-77)
79. 王阳明：《书汪进之太极岩二首》，《王阳明全集》，第772页。 [↑](#footnote-ref-78)
80. 王阳明：《答舒国用（癸未）》，《王阳明全集》，第190页。 [↑](#footnote-ref-79)
81. 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第106页。 [↑](#footnote-ref-80)
82. 王阳明：《传习录上》，《王阳明全集》，第31页。 [↑](#footnote-ref-81)
83. 王阳明：《拔本塞源论》，《王阳明全集》，第56页。 [↑](#footnote-ref-82)
84. 彭国翔：《良知学的展开——王龙溪与中晚明的良知学》，第458页。 [↑](#footnote-ref-83)
85. 【日】荒木见悟：《明末清初的思想与佛教》，上海古籍出版社，2010年，第124页。 [↑](#footnote-ref-84)
86. 【日】岛田虔次：《朱子学与阳明学》，陕西师范大学出版社，1986年，第2页。 [↑](#footnote-ref-85)
87. 【日】岛田虔次：《朱子学与阳明学》，第2页。 [↑](#footnote-ref-86)
88. 【日】岛田虔次：《朱子学与阳明学》，第5页。 [↑](#footnote-ref-87)
89. 【日】冈田武彦：《王阳明与明末儒学》，上海古籍出版社，2000年，第18页。 [↑](#footnote-ref-88)
90. 王阳明：《年谱三》，《王阳明全集》，第1289页。 [↑](#footnote-ref-89)
91. 陈来：《有无之境》，201页。 [↑](#footnote-ref-90)
92. 朱晓鹏《论王阳明中后期对道家道教思想的融摄》，《中共宁波市委党校学报》，2015年第6期。 [↑](#footnote-ref-91)
93. 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第99页。 [↑](#footnote-ref-92)
94. 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第106页。 [↑](#footnote-ref-93)
95. 王夫之在《船山思问录》中将其解为“无极，无有一极也，无有不极也。有一极，则有不极矣；无极而太极，无有不极，乃为太极。” [↑](#footnote-ref-94)
96. 程颢、程颐：《二程集》，第153页。 [↑](#footnote-ref-95)
97. 张载：《张载集》，中华书局，1978年，第62页。 [↑](#footnote-ref-96)
98. 程颢、程颐：《二程集》，第16页。 [↑](#footnote-ref-97)
99. 陆九渊：《年谱》，《陆九渊集》，中华书局，1980年，第483页。 [↑](#footnote-ref-98)
100. 王阳明：《答舒国用（癸未）》，《王阳明全集》，第190页。 [↑](#footnote-ref-99)
101. 程颢、程颐：《二程集》，第321页。 [↑](#footnote-ref-100)
102. 王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》，第 101页。 [↑](#footnote-ref-101)
103. 陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，第255页。 [↑](#footnote-ref-102)
104. 朱晓鹏在《王阳明与道家道教》中将“介入——超然”作为阳明的潜意识矛盾。陈来在《有无之境》中借刘小枫《拯救与逍遥》提出了阳明思想中存在“拯救与逍遥”的紧张，陈立胜在《王阳明万物一体论》对这一说法进行了较为详细的解说。 [↑](#footnote-ref-103)
105. 王阳明：《宿净寺四首》，《王阳明全集》，第755页。 [↑](#footnote-ref-104)
106. 王阳明：《宿净寺四首》，《王阳明全集》，第665页。 [↑](#footnote-ref-105)
107. 王阳明：《宿净寺四首》，《王阳明全集》，第791页。 [↑](#footnote-ref-106)