

阳明学文献与思想

陈来 张昭炜 主编



阳明

中国社会科学出版社

阳明学文献与思想

陈来 张昭炜 主编

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

阳明学文献与思想 / 陈来, 张昭炜主编. —北京: 中国社会科学出版社, 2019. 8

ISBN 978-7-5203-4592-7

I. ①阳… II. ①陈…②张… III. ①王守仁(1472-1528) — 哲学思想—文集 IV. ①B248.25-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2019)第 122363 号

出版人 赵剑英
责任编辑 冯春风 刘亚楠
责任校对 张爱华
责任印制 张雪娇

出版 中国社会科学出版社
社址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮编 100720
网址 <http://www.csspw.cn>
发行部 010-84083685
门市部 010-84029450
经销 新华书店及其他书店

印刷 北京君升印刷有限公司
装订 廊坊市广阳区广增装订厂
版次 2019 年 8 月第 1 版
印次 2019 年 8 月第 1 次印刷

开本 710×1000 1/16
印张 19.75
插页 2
字数 322 千字
定价 119.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话:010-84083683

版权所有 侵权必究

内容简介

本书是2017年8月26日至27日由清华大学国学院主办、武汉大学中国传统文化研究中心协办的“阳明学文献与思想研讨会”的会议论文集，收入阳明学相关研究论文20余篇，主要围绕阳明学文献资料整理研究、阳明学文献与思想的关联阐释、阳明学思想研究等议题进行广泛而深入的交流与研讨，大体反映了国内阳明学的文献整理现状与研究前沿，本书的出版将推进阳明学与阳明后学的学术研究。

作者简介

陈来，北京大学哲学博士，当代著名哲学家、哲学史家，清华大学国学研究院院长、清华大学学术委员会副主任、清华大学哲学系教授、清华大学首批文科资深教授，中央文史馆馆员、教育部社科委哲学学部委员，中国哲学史学会会长、中华朱子学会会长。生活·读书·新知三联书店出版有“陈来学术论著集”十二种，阳明学著作有：《有无之境——王阳明哲学的精神》（1991年）、《宋明儒学论》（2008年）、《中国近世思想史研究》（2003年）。

张昭炜，北京大学哲学博士，武汉大学中国传统文化研究中心副教授，主要从事阳明学研究，整理《万廷言集》（2015年）、《性故注释》（2018年）、《胡直集》（2015年）、《易余（外一种）》（2018年）、《王阳明图传》（2017年）等，主编“阳明后学文献丛书第三编”“阳明学要籍选刊”，著有《阳明学发展的困境及出路》（2017年）。

出版策划：冯春风

特约编辑：刘亚楠

封面设计：大鵬設計
010-51575849

前 言

2017年8月26日至27日，由清华大学国学院主办、武汉大学中国传统文化研究中心协办的“阳明学文献与思想研讨会”在清华大学召开，三十余位专家学者参会研讨，这次会议明代思想研讨系列会议的第一场。2018年8月，清华大学国学院主办的第二场会议在甲所召开，主题是“刘宗周与明清之际儒学——纪念刘宗周诞辰440周年学术研讨会”。我们还计划于2019年召开“方以智与中国哲学学术研讨会”，希望这些连续的会议能推动明代思想研究，助力中青年学者成长。

阳明学是明代思想史的重心，需要整理的文献及研究的内容都很丰富。阳明学的研究既要兼顾社会需求，同时也应坚守学术本位，尤其对于学者，应该以文献整理与思想研究为中心。阳明学文献是思想研究的基础，阳明学思想史的研究水平紧密联系着阳明学文献研究的水平。回顾近四十年的阳明学研究，我们可以发现，从《王阳明全集》到《传习录注疏》，再至《阳明后学文献丛书》的陆续整理出版，阳明学的深入研究得益于新文献的发现与整理。同时，我们也应当注意，随着阳明学深入研究，阳明学文献整理与思想研究渐趋疏离——文献学整理者侧重版本，珍本是关注的重点；思想史研究者重视文献的思想价值。当然，二者亦有结合点，如那些既是珍本又是重要思想资料的文献。但是，二者的分歧也是显而易见的：从事阳明学文献整理者多侧重于文献本身，甚至沉湎其中，没有拣择，忽视思想研究，缺乏阳明学发展通史的全面了解，这不仅有碍于义理的深入，而且在义理辨析精微处容易出现标点断句错误。单纯从事思想史研究者，如果不建立在文献基础上，则易导致人云亦云，悬浮无根，立论不牢固；如果不发掘新的文献，很难超越既有的思想史研究成果。在文献整理的客观要求上，经过前期的工作，一些重要的阳明后学在

文集整理与研究方面都达到了很高的学术水平，这需要寻求新的阳明学文献与思想学术增长点。文献与思想兼顾，不仅有利于整理者选择有重要思想价值的文献优先整理，而且有利于研究者能够快速将新整理的文献纳入研究范围，从而形成新成果，推动阳明学发展。

从本次会议论文来看，既有针对王阳明的思想专题论述、行实年谱考证，又有王阳明新的文献辑录；既有阳明学的特定问题探讨，又有针对重要阳明后学学者的思想梳理；既讨论阳明后学的新文献，又论述这些新文献的思想。另外，还有阳明学的经学、四书学以及现代新儒家阳明学研究等论文，这本论文集从多个角度展现了阳明学的新发展，这让我们看到阳明学在文献、思想、以及文献与思想融合方面仍具有很大的研究空间。在会议研讨中，参会者达成了一些共识，如果学者能够继续这次会议精神，在今后深入文献整理、思想研究与兼顾二者，这便达到了会议目的。

这次会议得到了朱鸿林、钟彩钧、吴震等专家的支持，他们的发言为今后的阳明学研究提示了方向，并为参会者的论文提供了精彩的点评。参会者不仅共同参与了富有启发的讨论，并在吸收各位专家点评的基础上，改进了论文。非常感谢专家们的支持！感谢出版社同仁的支持！尤其感谢中国社会科学出版社的冯春风主任为我们亲自编辑这本论文集！这次会议是在暑假期间举行的，高海波、赵金刚、朱雷、申祖胜、吕志朋、焦德明、张洪义等放弃了休息时间，努力承担会务工作，在此谨致谢意！

陈 来 张昭炜

二〇一八年十月

目 录

阳明学的万物一体说	钟彩钧 (1)
阳明杂考二则	方旭东 (16)
《阳明年谱》流变考	杨正显 (30)
王阳明天泉证道语录与《阳明年谱》的编写	
——罗念庵、钱德洪等论《年谱》书的相关讨论	许 多 (48)
阳明论《大学》“至善”	翟奎凤 (71)
王阳明经学三题	刘增光 (85)
王阳明、王畿书札三通考释	王传龙 (99)
试论朱子、阳明及薛侃体用观的异同	高海波 (107)
“印证吾心”与“本义自足”	
——王艮对四书的理解	杨 浩 (124)
明儒蒋信“万物一体”说探析	姚才刚 石颗星 (144)
从门人到批判者：明儒王道与阳明学之疏离	刘 勇 (156)
邹守益戒惧以致良知的工夫实践历程	张卫红 (175)
江右王门刘阳论	彭树欣 (194)
王时槐的“独几”思想	周丰堃 (214)
陈嘉谟及其《念初堂遗稿》	陈时龙 (222)
黔中王门孙应鳌“仁本”心学思想探析	
——以《四书近语》为中心的研究	张 明 (232)
管东溟著作考述	吴孟谦 (246)
论周汝登的四书学	孙宝山 (262)
孙慎行著作《困思抄》《慎独义》及其对阳明学的理论贡献	陈 畅 (278)
“朱陆之通邮”	
——论唐君毅对阳明之学的诠释与定位	游腾达 (292)

阳明学的万物一体说

钟彩钧*

一 前 言

万物一体说在理学传统中，肇始于程明道的“仁者以天地万物为一体”^①、张横渠“民吾同胞，物吾与也”等说法^②。王阳明则从良知的观点重加解释，并化为实践的热情，如《大学问》：“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。……至善者，明德、亲民之极则也。天命之性，粹然至善，其灵昭不昧者，此其至善之发见，是乃明德之本体，而即所谓良知也。”《传习录中·答聂文蔚一》：“夫人者，天地之心。天地万物本吾一体者也，生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切于吾身者乎？”^③ 这些已是理学的基本知识。

万物一体是理学家普遍的主张，本文要考虑的是他们作此主张时所依据的存有论，以及相应的工夫论。理学作为世界哲学史的一环，本身经历长久的演变，但理学的存有论不论是实体性的、主体性的，还是主体际性的，都无害于万物一体的主张。阳明学是主体性哲学的高峰，但在百年的流传中也有若干发展。本文考察王学诸子的心体观与万物一体观的连动关系，并探讨他们的工夫论如何与万物一体观的体用，即明德、亲民两项相

* 钟彩钧，(台湾)“中研院”中国文哲研究所研究员。

① (宋)张载：《张子全书》，台湾中华书局1968年四部备要，卷1，第1a页。

② (宋)程颢、程颐：《二程全书》，《二程遗书》，台湾中华书局1969年四部备要，卷2上，第2页a—b。又，卷1，第1页a。

③ 分见(明)王守仁《王阳明全集》，吴光等编校，上海古籍出版社1992年版，第968—969、79页。下引该书只注明作者和书名。

连系。

二 王阳明

首先还须从宗师王阳明说起。由于《大学问》与《答聂文蔚一》的讨论已多，此处就另举一条资料。

2.1. 实夫问：“心即理，心外无理，不能无疑。”师曰：“道无形体，万象皆其形体。道无显晦，人所见有显晦。以形体而言，天地一物也；以显晦而言，人心其机也。所谓心即理也者，以其充塞氤氲而言谓之气，以其脉络分明而言谓之理，以其流行赋畀而言谓之命，以其禀受一定而言谓之性，以其物无不由而言谓之道，以其妙用不测而言谓之神，以其凝聚而言谓之精，以其主宰而言谓之心，以其无妄而言谓之诚，以其无所倚着而言谓之中，以其无物可加而言谓之极，以其屈伸消息往来而言谓之易，其实则一而已。今夫茫茫堪舆，苍然隤然，其气之最氤者欤！稍精则为日月星宿风雨山川，又稍精则为雷电鬼怪草木花卉，又精而为鸟兽鱼鳖昆虫之属，而精而为人，至灵至明而为心。故无万象则无天地，无吾心则无万象矣。故万象者，吾心之所为也，天地者，万象之所为也。天地万象，吾心之糟粕也。要其极致，乃见天地无心，而人为之心。心失其正，则吾亦万象而已。心得其正，乃谓之人。此所以为天地立心，为生民立命，惟在于吾心。此可见心外无理，心外无物。所谓心者，非今一团血肉之具也，乃指其至灵至明、能作能知者也。此所谓良知也。然而无声无臭、无方无体，此所谓道心惟微也。以此验之，则天地日月四时鬼神莫非觐体之实理，不待有所彼此比拟者。古人之言合德合明、如天如神、至善至诚者，皆自下学而言，犹有二也。若其本体，惟吾而已，更何处有天地万象。此大人之学所以与天地万物一体也。一物有外，便是吾心未尽处，不足谓之学。”此乙酉（1525）十月与宗范、正之、惟中闻于侍坐时者，丁亥（1527）七月追念而记之，已属渺茫，不若当时之释然，不见

师友之形骸，堂宇之限隔也。^①

这段话解释何以心即理，并推说到大人之学与天地万物一体。阳明首言“道无形体，万象皆其形体”，言道贯通于万物之中，为其本体；万物承载道，而为其形体（作用），道与万物是创生与被生的直接关系。^②这两句客观地说道与物的存有，未特别说其与人的关联。阳明接下来说明人的加入与心的地位，影响了道与物的显晦。试看其说法：“以形体而言，天地一物也。”天地以形体来看也仅是一个物，阳明在此肯定外在世界，有实在论的一面。然而就道，亦即创生、秩序、义理的价值世界而言，“道无显晦，人所见有显晦。……以显晦而言，人心其机也。”不经由人心，道是不能显明的。然后阳明分两路描述：自“所谓心即理也者”至“其实则一而已”，言道的呈现出自心的照明，推进一步，心照明外在的理，即因心自身便拥有与呈现理，从不同角度言之，有气、理、命等名义，其实只是一心，不应外求。自“今夫茫茫堪舆”至“至灵至明而为心”，则以实在论说明心的出现。气构成“天地一物”，但气有从粗至精的阶序，至灵至明者为心。既然心是天地一物的最高发展阶段，可说人心即天地之心，人心所照明与创造的理就是天理，不必再有更高的天理，因此心即理。从阳明常举的例子，事父从兄只在此心讲求，有孝亲之心即有孝之理^③，即可明白。关于心外无物，此条所言：“无吾心则无万象矣。故万象者，吾心之所为也。”正如阳明的山花之论：“你未看此花时，此花与汝心同归于寂。你来看花时，则此花颜色一起明起来。便知此花不在你的心外。”^④心并不创造花，却由于知而创造花的明朗。“所谓心者，……乃指其至灵至明、能作能知者也。此所谓良知也。”孝悌之理与山中之花，出于良知的或作或知，此即价值实现。因

①（明）朱得之：《稽山承语》，《中国文哲研究通讯》第8卷第3期（1998年9月），第57—58页，第10条。

② 此处不同于朱子处，在朱子将创生一层区分成作为创生原理的理与作为创生者的气二者。理是形而上的，遂与物失去直接的连结。

③（明）王守仁：《传习录》（上），《王阳明全集》，第2—3页；《传习录中·答顾东桥》，第42页。

④（明）王守仁：《传习录》（下），《王阳明全集》，第108页。

此，心即理，心外无物，就存有论而言，可称为立足于价值创造的观点上的唯心论^①。这里还需说明一点，阳明花与心“一起明起来”，说明良知是存有论的基础，然而良知不需要无时不照，作为天地万物的存有基础，它更多时候是一种“默运”。此条所谓“无声无臭、无方无体，此所谓道心惟微也”，即是说，良知并不呈显，随物宛转而成就万物。一个纯为道心之人，天地日月四时鬼神便是他的实理。《乾卦·文言》的伟大形容：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”，犹在“有二”的下学阶级。天地万物自我而出，因此大人之学与天地万物一体。

这段话已涵蕴了王门以下的发展。从这段语录看，阳明先区分道与物的两层，于物采实在论立场，于道采唯心论立场。因为心至灵至明，能知能作，在价值创造上把物包括进来，并且在即心即天地万物上说万物一体。但他又把良知分为默运与明照两层，前者是道心之微，人而有此，已居天地万物不二的地位；后者则尚待于尽心之学。在工夫论上，阳明说：“心失其正，则吾亦万象而已。”又说：“古人之言合德合明、如天如神、至善至诚者，皆自下学而言，犹有二也。”前者是去除私欲以复本体；后者是随本体而贯彻于万物，合二者而后明德与亲民兼具。

三 王龙溪

王龙溪思想中，从继续阳明论心与万物一体的角度考察，可举以下两段：

3.1. “一阴一阳之谓道”，冲漠无朕之初也；“继之者善”，先天流行之气也；“成之者性”，则人物受之以生，后天保合居方之质也。然虽各一其性，而所谓道与善者，未尝不具于其中，非后天之外别有先天也。道即阴阳冲和之本体，继善则其生生不息之真机。圣人说造化，只从人身取证，故曰“近取诸身”，非空说造化也。孟子性善之

^① 刘述先谓阳明先于海德格四百年前已明白所谓世界乃一意义结构，并非死体。见氏著《论儒家哲学的三个大时代》，香港中文大学出版社2008年版，第149页。

论盖本诸此。人能知性善而完复于道，则圣可几矣。^①

这段的主旨是“造化从人身取证”。“一阴一阳”三句出自《周易·系辞上》第5章，是理学家论天人关系的标准依据，其原意是先有客体的天道，而后万物生成，其为天道论是无疑问的。龙溪的解说先举传统天道论说法，由于成性时道与善便在其中，使他有理由即人身言造化。既生成人，先天的道与善便在后天的人性中，因此在人身上可体会本体与真机，外求反而是不得其要。这样便接上阳明所说的“心外无理，心外无物”了。龙溪和阳明一样，是价值创造意义的唯心论，因此龙溪又说：

3.2. 天地间一气而已。易者，日月之象，阴阳往来之体，随时变易，道存其中矣。其气之灵谓之良知，虚明寂照，无前后内外浑然一体者也。……天地之道，知仁而已。仁者，知之不息，非二也。痿痹则为不仁，灵气有所不贯也。^②

这段主旨是“灵明浑然一体”之义。与前引阳明之言对照，气流行而道存其中，就是“道无形体，万象皆其形体”。良知为气之灵，就是“精而为人，至灵至明而为心，……乃指其至灵至明、能作能知者也。此所谓良知也。”良知于气为最高，即天地之心，故说“虚明寂照，无前后内外浑然一体者也”。知仁虽就我的良知而言，同时就是天地的知仁，有超越我的存有性，在价值上是万物的创造者，因此与万物为一体。

以上所说是龙溪对于阳明心外无理、心外无物、浑然与物同体诸说的继承。但这些是从随时变异的作用上说的，若直接在本体上看会如何呢？龙溪的良知说有虚寂一面，就是无善无恶的心体，虽然其说也承自阳明，却有更多的发挥。对于四无说中的“无心之心则藏密”，龙溪在他处解云：

①（明）王畿：《南游会纪》，《王畿集》卷7，吴震编校，凤凰出版社2007年版，第155页。下引该书只注明作者和书名。

②（明）王畿：《易与天地准一章大旨》，《王畿集》卷8，第182页。

3.3. 密为秘密之义，虞廷谓之“道心之微”，乃千圣之密机，道之体也。自天地言之，则为无声无臭；自鬼神言之，则为不见不闻。天地尸其穆，鬼神守其幽，圣人纯其不显之德，故能建天地、质鬼神，不悖而不疑。是道也，天地不能使之著，鬼神不能使之著，圣人亦不能使之著，所谓未发之中也。……藏密者，精一之功，斋戒以神明其德也。湛然澄莹之谓斋，肃然严畏之谓戒。斋戒洗心而后密可藏也。自圣学亡，后之儒者不知洗心之义，往往牯于闻见，涉于声臭，缪杂支离，漫无统纪。元公之静，纯公之忘，庶几发之。……良知知是知非，而实无是无非。知是知非者，心之神明；无是无非者，退藏之密也。……无知之知，是为真知，罔觉之修，是为真修。文王所以不识不知而顺帝则也。夫以此洗心，指易道而言，寂然不动者易之体，感而遂通者易之用。所谓画前之易也。释者谓“随时变易以从道”，只说得一半。语感而遗寂，语用而遗体，知进而不知退，非藏密旨也。易即是道，若欲从之，是犹二也，二则支矣。^①

“藏密”典出《周易·系辞上》第11章“君子以此洗心退藏于密”，因此和工夫有关。洗心是汰除不属于心本身的一切闻见声臭支离之物，这工夫即斋戒，“湛然澄莹之谓斋，肃然严畏之谓戒”，荡涤以至于无物可得，即是密。密是未发之中，是真正的心体，才能发为真正的心用。从具体的工夫说，龙溪随事随物，以良知反省各种粗细的私欲而化除之。这种工夫的存有论根据是心体虚寂观。取前引阳明语录对照，则指无声无臭，无方无体，亦即道心惟微，默运于万物之中的良知。龙溪则称之为“密”。于是相对于随事随物而显现的良知，无善无恶的密是根本、完全的心体。然而就万物一体观点而言，这是在“道无显晦，天地一物”层次的论说，是自在的而不是自觉的。于是与阳明强调创造万物价值不同，龙溪虽然强调即用即体，工夫重点偏重在化除私欲以体证心体。虽然说化除私欲与融通淘汰各种僵化的价值，以达到精神自由，在道德上有其重要性，也有阳明学说为根据，但龙溪在亲民之用即万物各得其所的方面，似少发挥，在精神上不能不说道家的气味重。

①（明）王畿：《藏密轩说》，《王畿集》卷17，第496页。

四 聂双江

聂双江的《困辩录》经由对经典重要文句的诠释，有系统地论述自己的思想。《困辩录》分为八篇：《辩中》《辩易》《辩心》《辩素》《辩过》《辩仁》《辩神》《辩诚》。八篇内容因受经典文句的限制，不免互相参错，但整体而言，仍然以本体、工夫、效验的次第来安排。最后三篇是在戒谨恐惧的工夫下，从不同方向说效验，与万物一体的议题关系最密。《辩仁》从心性合一，万物一体上说；《辩神》从神化自然，流行盛大上说；而《辩诚》则从天理流行，内外始终一贯申述。《辩诚》的至诚无息与卷一《辩中》言天命之性相呼应，以《中庸》印证本体工夫的始终与完成。

这里引《辩神》的一段来讨论。《辩神》主要讨论《周易》中神的概念。首引“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”，释云：

4.1. 心之生生不已者，易也，即神也。未发之中，太极也。未发无动静，而主乎动静者未发也。非此则心之生道或几乎息，而何动静之有哉？有动静两仪而后有仁义礼智之四端，有四端而后有健顺动止入陷丽说之八德。德有动有静也，故健顺动止而不失乎本然之则者，吉以之生，盖得其本体，发而中节也。入陷丽说，静而反累于动者，凶以之生，盖失其本体，发而不中也。能说诸心，能研诸虑，举而措之天下而大业生焉，天地位，万物育也，《易》书，造化皆然。^①

太极是未发之体，易即神是已发之用，即动静两仪。依双江之意，心就本体而言是太极、灵明、良知，就发用而言是神、四端、知觉。四象指四端，为纯善。到八德则有吉凶。健顺动止是动静不失本然之则者，为吉；入陷丽说是静为动累，失其本体者，为凶。德不应有恶，双江的意思

^①（明）聂豹：《困辩录·辩神》，《聂豹集》卷14，吴可为编校，凤凰出版社2007年版，第595页。下引该书只注明作者和书名。

是阴阳交错万变，人心入于危局的机会居其半，因此有凶德，这是对人的警告。天下事皆可系属于八德，说心研虑，趋吉避凶而大业生。“《易》书、造化皆然”意谓在书、在心、以及宇宙，都是同样的原理。未发之中是八德的根本，虽是超然静止，却因此有两仪以下的生生流行，而层层推扩以及于天下。在《辩易》篇，双江释艮卦彖辞“艮其背，不获其身。行其庭，不见其人”与彖传“艮，止也。时止则止，时行则行。动静不失其时，其道光明”，在不见可欲之先，提出一个不睹不闻、绝对静止的主体。当没有私我时，不仅内不见己，因为外物不与我相对，而无一物非我。此条的静止是绝对意义的，本体性的，如上条的未发之中。因为完全立足于性体，才能“静以制动，时止时行，常寂常感，常应常止”，超越性体永远寂止，而现实世界则常感常行^①。因此绝对静止主体，是生生流行的起点，也流行不失其正的保证。

现在再引双江与王门诸子的论辩来参证，双江《答陈明水》云：

4.2. 物身心意知为一，尝闻其说而疑之。心是生身之始，犹始祖也。灵明合气以成形，有心而后有身，而后有知有意，而意之所及则物也。身譬之高曾，知譬之祖，意譬之考，物譬之家众，所以给使令、代耕作、勾当门户，不可阙焉者，谓之一气可也。使指子为父，指父为祖，指祖为高曾为始祖，恐隔几重公案，未有不落影响者，况可指家众为祖父乎？^②

龙溪见到此书，便批评双江的见解，双江《答王龙溪》引之：

4.3. 然谓物字本轻，又把高曾祖父家众取譬，却恐未然。物与身心意知为一，先师尝有是言，恐不可易。物是物有本末之物，不诚则无物，故曰精气为物，是从虚无灵觉凝聚出来的，岂容轻得？^③

①（明）聂豹：《困辩录·辩易》，《聂豹集》卷14，第554—555页。

②（明）聂豹：《聂豹集》卷11，第413页。

③ 同上书，第406页。

双江的观点在龙溪的对照下益为显著。4.1. 论太极至万物的流行，与此语境不同，但亦略可平行并观。心即灵明即太极，可知双江的最高存有仍是主体，而不是朱子思想中的形而上之理。气是流行，即动静两仪，灵明合气以成形，便是身，有心而后有身。心虽不离身，但“合气”之言却反映两者的距离。四象即身之知即四端（四端属于已发，与灵明属于未发不同），八卦（八德、吉凶）即意，大业即物。灵明之心则上推到绝对主体的位置，永恒地与身知意物并在而笼罩之，但并不直接干涉身知意物。从心到物，有先后与层级的关系，绝对主体在先，对现实世界来说犹“始祖”。在现实世界，主体又先于客体，所以身知意先于物，先后上下便构成价值上的差别，但也正因统属关系而构成无所不包的整体世界。龙溪则坚持“物与身心意知为一”，这不像双江以绝对主体笼罩现实世界，而是以为“物是物有本末之物……是从虚无灵觉凝聚出来的”，物有本末，须就现前一物悟到完足本体，故不可轻忽现前一物，这是即用见体，同于前引龙溪3.1. 所言“造化从人身取证”，从成之者性悟到其中的道与善。双江与龙溪对灵明的自觉，是牟宗三所说的超越体证与逆觉体证的差别。牟先生赞同龙溪，且正如龙溪所言的于阳明有据，与表达对物的重视，但双江也举阳明为据，虽未必符合阳明本意，仍可说是建立灵明根本性的一种方式。

从万物一体的观点来看，龙溪由格物而一念灵明，洞然无我，虽然说出良知流行的化境，但只是随作用而体认。并不是说龙溪没有万物一体观，只因他说“寂然不动者易之体，感而遂通者易之用”，万物一体是寂然的，凡发用皆具体，因此只是即当下之物而悟心体。反而不像双江从超越与主宰说良知（心），与后起的知觉相区分，就如始祖包含后代子孙一样，良知包括生生不息的万物，以此说明良知与天地万物一体。

双江的《困辩录》有万物一体的说明，但其工夫偏于归寂，其关怀在回归本体以待自然的发用。将本体与工夫从体推到用的是罗念庵。

五 罗念庵

罗念庵的基本问题意识是“欲根不断”的问题。首先使人不解的是，以念庵耿介绝俗的性格与艰苦卓绝的工夫而言，称得上王学诸子中第一无