

顾宪成论良知 ——以“无善无恶”之争为中心

王志俊

(中山大学哲学系, 广东 广州 510275)

[摘要] 顾宪成是晚明心学修正运动的领军人物,他对良知学说基本持有同情态度,认同良知“为善去恶”的面向,但对良知“无善无恶”的批驳不遗余力。其批评可归纳为以下三个方面:从本体论来说,“无善无恶”当下便是“空”,直接瓦解了儒家性善论的根基;从境界论来说,“无善无恶”过分强调不著于善恶,却著于“不著”本身;从工夫论来说,“无善无恶”的流行导致道德实践无法落到实处。因此,顾宪成以“性善”为立言宗旨,强调“小心”的笃实工夫,以期扭转晚明流于玄虚、不尚实学之世风。顾宪成视“无善无恶”为时弊之根源,对心学的批评有一定的合理性,但也偏离了阳明良知本体的理论预设。

[关键词] 顾宪成;良知;无善无恶;性善;工夫

[中图分类号] B248.99

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2018)05-0014-05

一、问题之提出

顾宪成(1550—1621),字叔时,号泾阳,江苏无锡人,为晚明东林学派的领袖人物。在学问渊源上,顾宪成师从欧阳德之弟子薛方山,为王阳明的三传弟子。虽然师出王门,顾宪成也博览程朱理学。针对晚明“束书不观,游谈无根”的空疏学风,顾宪成尤为重视朱子格物穷理的践履工夫,在学术旨趣上呈现由王反朱的倾向。据《东林书院志序》载:“万历之际……端文顾子、忠宪高子振兴东林,修复道南之祀,仿白鹿洞规为讲学会,力阐性善之旨,以辟无善无恶之说,海内翕然宗之,伊洛之统复昌明于世。”^{[1]523} 万历年间,顾宪成兴建东林书院并以之为学术阵地,阐发性善学说以纠正阳明及其后学的“无善无恶”论,伊洛道统再次昌明于世。

对于王阳明的良知学说,顾宪成是基本认同的,尤其是良知“知善知恶”、“为善去恶”这一面向。如《东林会约》所言:“阳明之揭良知,真足以唤醒人心,一破俗学之陋。”^{[1]363} 《小心斋札记》也说:“阳明看得良知知善知恶”。但对于良知之“无善无恶”,顾宪成则“不能释怀”。如《明儒学案·东林学案》称:

大学言格致,文成恐人认识为知,便走入支离去,故就中间点出一个良字。孟子言良知,文成恐人将这个知作光景玩弄,便走入玄虚去,故就上面点出一个致字。其意最为精密。至于如鬼如蜮,正良知之贼也,奈何归罪于良知?独其揭无善无恶四字为性宗,愚不能释怀耳。^{[2]1382}

阳明之良知并非经验认知,而是灵觉,对善自觉追求,对恶自觉警醒。致良知则强调功夫实践,依良知本心实地用功,而非“玩弄光景”般流为玄虚。至于“无善无恶”说,本是阳明接引门人弟子的教言。据《传习录》所载,王阳明于嘉靖六年(1528)指点弟子王龙溪和钱德洪:“以后与朋友讲学,切不可失了我的宗旨:无善无恶是心之体,有善有恶是意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物。只依我这个话头,随人指点,自没病痛。此原是彻上彻下工夫。”^{[3]215} 王阳明以“无善无恶”称述良知心体,王龙溪在此基础上演绎为“四无”说:“心无善无恶,意无善无恶,知无善无恶,物无善无恶。”然而,良知之“无善无恶”自提出之日起便聚讼不已,王龙溪的“四无说”更被视为近于禅学。降及晚明,思想界围

[收稿日期] 2018-06-18

[基金项目] 浙江省哲学社会科学基金资助项目“涉身视角下意向性与意识感受性的关系研究”(18NDJC255YB)。

[作者简介] 王志俊(1989—),女,河南信阳人,中山大学哲学系博士研究生,主要从事宋明理学研究。

绕良知“无善无恶”说展开旷日持久的争论。

万历二十年(1592年),唐一庵门人许孚远作“九箴”批判“无善无恶”,王龙溪门人周海门作“九解”逐条回应。万历二十六年(1598年),顾宪成和管东溟再次就“无善无恶”说展开激烈论辩。甚至,论证“无善无恶”之非,成为顾宪成的重要学术活动之一。黄宗羲曾指出其中关键:

先生(按:顾宪成)深虑近世学者乐趋便易,冒认自然,故于不思不勉,当下即是,皆令究其源头,果是性命上透得来否?勘其源头,果是境界上打得过否?而于阳明无善无恶一语,辩难不遗余力,以为坏天下教法,自斯言始。^{[2]1378-1379}

正如黄宗羲所说,顾宪成将晚明诸如“乐趋便易”、“冒认自然”、“不思不勉”以及“当下即是”等流弊,悉皆归罪于“无善无恶”。良知虽为人先天具足本有,但专在先天良知上作弄,“为善去恶”的持守防检工夫成为多余。甚至王学末流凭恃良知现成,不受名教与经典约束,醉心于“赤手搏龙蛇”的狂狷行为。因此,顾宪成认为“无善无恶”之说“坏天下教法”,批驳的矛头直接指向“无善无恶”所引发的严重社会问题。自称顾宪成后学的高攀龙也认为:“今日邪说横流,根株只此四字。先生捉著病原,真是擒贼擒王也。”^{[4]471}所谓“根株”即“无善无恶”,这被视为晚明邪说横流之根源。

总之,顾宪成不遗余力地批判“无善无恶”,自有其深层的忧虑意识和现实关怀。“无善无恶”在字面层面首先与自孟子以来的性善论传统相冲突,又容易与告子的“性无善无不善”相混淆,或流于释氏的“不思善,不思恶”。性善论的根基一旦动摇,对世风和人心的冲击无法估量,其弊端也将收拾不住。晚明王学末流自信良知现成,疏于工夫锻炼,最终流于猖狂肆意,甚至“认欲为理”,顾宪成据此抨击“无善无恶”为“惑世诬民之最”。

二、“无善无恶”之争

万历二十六年(1598年),顾宪成和管东溟就“性善”和“无善无恶”展开了激烈争论,往复辩难多达十万余言。管东溟为耿天台弟子,极力为“无善无恶”辩护,认为阳明所说为“无善无恶心之体”,即心之本体是形上之天理,本身无善恶可言,且“无善无恶”之说只是针对“上根之人”立言。而执掌东林学派的顾宪成则具有强烈的治国平天下的政治抱负,忧心于“无善无恶”说导致的人性恶与社会恶等问题,极力揭露和批驳“无善无恶”的理论危害。换言之,顾宪成侧重于从“无善无恶”流行,乃至“蔓延

为害”的角度展开批评。

《小心斋札记》载有顾宪成对管东溟之反驳:

管东溟曰:“凡说之不正而久流于世者,比其投小人之私心,而有可以附于君子之大道也。”愚窃谓无善无恶四字当之。何者?见以为心之本体,原是无善无恶也,合下便成一个空。见以为无善无恶,只是心之不著于有也,合下便是一个混。空则一切解脱,无复挂碍,高明者入而悦之,于是将有如所云:以仁义为桎梏,以礼法为土苴,以日用为缘尘,以操持为把捉,以随事省察为逐境,以讼悔改过为轮回,以下学上达为落阶级,以砥节砺行独立不惧为意气用事者矣。混则一切含糊,无复检择,圆融者便而趋之,于是将有如所云,以任情为率性,以随俗袭非为中庸,以阉然媚世为万物一体,以枉寻直尺为舍其身济天下,以委屈迁就为无可无不可,以猖狂无忌为不好名,以临难苟免为圣人无死地,以顽钝无耻为不动心者矣。由前之说,何善非恶?由后之说,何恶非善?是故,欲就而诘之,彼其所占之地步甚高,上之可以附君子之大道。欲置而不问,彼其所握之机缄甚活,下之可以投小人之私心。即孔、孟复作,亦奈之何哉?^{[1]355}

由上可知,顾宪成是从两个层面来理解阳明的“无善无恶”。其一,“无善无恶”是心之体;其二,“无善无恶”即心不著于有。彭国翔也认为:“阳明与龙溪所说的‘无善无恶’包括两层含义:一是存有论意义上的至善;一是境界论上的无执不滞。”^{[5]409}进而,从这两个诠释角度出发,顾宪成将“无善无恶”的弊端分别归结为“空”与“混”:心之体“无善无恶”,即是“空”;以心不著于有诠释“无善无恶”,即是“混”。以“无恶”来表述心之本体并没有太多争议,但以“无善”描述之则可能招来很多反对。世人普遍认为,对“无善”的强调容易流于否定道德规范和伦理实践。所导致的后果是,“空则以善为恶,混则遂以恶为善。”换言之,“空”是对性善的抹杀,直接导致视善为恶,这在理论上是对性善论的公然挑战。甚至由于“空”而流于禅,逃避现实并舍弃儒家担当精神。“混”则指混淆善恶分别,乃至视恶为善,导致以任情为率性,抛弃操守而滑入是非不分的小人行列。因此,“无善无恶,本病只是一个空字,末病只是一个混字”^{[2]1391}。即“空”病为本,“混”病为末。总之,“无善无恶”势必造成混淆是非善恶的后果,其实质等同于放任恶行。因此,顾宪成感叹:“阳明将这善压倒,与恶平等看,其流毒乃更甚

于言性恶者。”^{[1]483}

从本体论的角度来说，心之体“无善无恶”，实际指“至善”是心之体，这是阳明良知说的本来涵义。如《传习录》所言：“良知者，心之本体”；“至善者，心之本体”。对于以阳明以“至善”诠释“无善无恶”，顾宪成认为：

性善之说只是破个恶字，无善无恶之说并要破个善字，却曰无善无恶谓之至善，到底这善字又破不得也。只觉得多了这一转却落在意见议论中。于是有俊根者，就此翻出无限奇特，张皇门户；有滑根者，就此付出无限方便，冲破藩篱。始见以无善无恶为极透语，今乃知其为极险语。^{[1]444}

在顾泾阳的理解框架下，“无善无恶”同时破除了善与恶，但又称“无善无恶”即是至善，这一转语实质是保证善不被挂空。但语意经这么一转，已经不是第一义，而落入意见议论之中。因为一旦起心转念，则会有所算计思虑，有可能掺入私意计较，已非本心至善的当下自我呈现。而语意的连番转折易导致世人不知所守，反而为善于投机取巧之小人大开方便之门。因此，顾宪成视“无善无恶”为“极险语”，特别拈出“性善”二字为立言宗旨。正如《小心斋札记》所说：“语本体，只是性善二字”；“善字打破，本体只是一个空”。针对“无善无恶”所导致的良知本体挂空的危险，顾宪成直接以性善为本体依据，防止心体空无所依，也极力避免阳明“破”又“不破”的转语式表达。

对于“无善无恶谓之至善”之流弊，顾宪成还批评如下：

谓之无善，则恶矣，却又曰无恶；谓之无恶，则善矣，去又说无善。只此两转，多少曲折，多少含蕴，一切笼罩包裹、假借弥缝、逃匿周罗、推移迁就、回护闪烁，哪样不从这里播弄出来。阳明先生曰：“无善无恶谓之至善”，苟究其流弊，虽曰“无善无恶谓之至善”亦宜。^{[1]445}

无善则恶，无恶则善，人性不可能既“无善”又“无恶”，“无善无恶”一语有着内在矛盾。如果以“无善无恶”为至善，同理也可说“无善无恶”是至恶。因此，“顾宪成此语，将无善无恶推至自律道德的反面来论证其流弊。他的目的是要说明，性善是自律道德赖以成立的基础。无此基础，则无自律道德。而道德之谓道德，就在它所依据的是某种先天原则，而不是后天的经验。假如否定这种原则，善的纯粹性、它与恶的对峙壁垒就会丧失，包裹笼罩，假借弥缝就会借之以售。这对儒家人格培养是一

种褻渎。”^{[6]408} 顾宪成反复批驳“无善无恶”，主要针对其理论危害和现实流弊。

从境界论的角度来讲，良知之“无善无恶”意味着“不著于善”、“不著于有”。对此，顾宪成批评如下：

近世喜言无善无恶，就而即其旨，则曰：“所谓无善，非真无善也，只是不著于善耳。”余窃以为经言无方体，是恐著了方体也；言无声无臭，是恐著了声臭也；言不识不知，是恐著了识知也。何者？吾之心，原自超出方体声臭识知之外也。至于善，即是心之本色，说恁著不著？如明是目之本色，还说得个不著于明否？聪是耳之本色，还说得个不著于聪否？又如孝子，还可说莫著于孝否？如忠臣，还可说莫著于忠否？昔阳明遭宁藩之变，日夕念其亲不置，门人问曰：“得无著相？”阳明曰：“此相如何不著？”斯言足以破之矣。^{[2]1390}

顾宪成认为，善为心之本色，不必再说不著于善。正如明是目之本色，聪是耳之本色，不必再说不著于明、聪。同理，善为心之本色，再说心著于善或不著于善已经落入下层。儒家之君子戒慎恐惧，自然不会著于恶而主动作恶。但对于善也不能过分执着，不能为“善”而为善。因为，从修行工夫上讲，有心为善也是恶，即“有心”已经不是良知本心的当下发用流行。这背离了良知不假思虑、不待安排、当下知是知非、为善去恶之究竟义。换言之，“无善无恶”过分强调不执著于善恶，可能会著于“不著”本身。强调“不著”，依然是有所著，依然有所指向，在意向结构上著于空、无。

关于“著”的问题，顾宪成在《小心斋札记》有精到论述：

或问佛氏大意，曰：“三藏二十部，五千四百八十卷，一言以蔽之曰：‘无善无恶’。试阅七佛偈，便自可见。”曰：“永嘉证道歌谓：‘弃有而著无，如舍溺而投火’，恐佛氏未必以无为宗也。”曰：“此只就‘无善无恶’翻弄到底，非有别意也。弃有，以有为恶也；著无，以无为恶也。是犹有善有恶也。无亦不著，有亦不弃，则无善无恶矣。自此以往，节节推去，扫之又扫，直扫的没些子剩，都是这个意思。”^{[2]1387}

“弃有而著无，如舍溺而投火。”即是说，不能执著于有，也不能执著于无。无论是“弃有”还是“著无”，依然是“犹有善恶”。而阳明之“无善无恶”正是著于“无”，即著于“不著”，因此依然有善有恶。真正的“无善无恶”是“无亦不著，有亦不弃”，即不执著于善，也不执著于无善。

从工夫论的角度来说,为善去恶是对良知心体的扩充培养。但“无善无恶”说的流行,使得为善去恶的工夫无法落到实处。原因在于“本体工夫,原来合一。夫既无善无恶矣,且得为善去恶乎?夫既为善去恶矣,且得无善无恶乎?然则本体工夫一乎?二乎?将无自相矛盾耶?是故无善无恶之说伸,则为善去恶之说必屈。为善去恶之论屈,则其以亲义序别为土苴,以学问思辨行为桎梏,一切藐而不事者必伸。”本体与工夫,原本一体两面。先天本体如果有挂空的危险,则为善去恶的工夫也将失去根基。并且,“无善无恶”抹杀了善恶的界限,颠倒是非判断的标准,所谓“为善去恶”也难免流为虚妄和放纵。

因此,为纠正“无善无恶”之弊端,顾宪成尤为强调为善去恶的工夫实践,特地拈出“小心”二字作为工夫论宗旨,其书房也名为小心斋。所谓“小心”,《小心斋札记》称:“小心是个敬。闻程子之言敬曰‘主一无适’,谢上蔡之言敬曰‘常惺惺法’,尹和靖之言敬曰‘其心收敛,不容一物’,似说得甚精。总不出小心二字,此二字亦何尝不精。”所谓“主一无适”、“常惺惺”、“其心收敛”,均是内心“敬”之状态。因此,“小心”工夫即是“敬”字工夫。高攀龙也说:“工夫极有多方,圣人唯拈一敬字。”从思想渊源上来说,“小心”的修养工夫显然来自程朱学派。

总之,顾宪成对“无善无恶”的辩难可简要归纳为三个方面:从本体论来说,“无善无恶”当下便是“空”,直接瓦解了儒家性善论的根基;从境界论来说,“无善无恶”过分强调不著于善恶,却著于“不著”本身;从工夫论来说,“无善无恶”的流行导致道德实践无法落到实处。顾宪成的批评有着现实的针对性,其批驳切中晚明“猖狂自肆”之时弊。所谓“埋藏君子,出脱小人”,正是“无善无恶”病入膏肓之症状。补偏救弊之方在于,从根源上挺立性善论的宗旨,提倡虔敬谨慎的“小心”工夫以抗衡“无善无恶”。

三、“无善无恶”之本义及批评之实质

围绕良知之“无善无恶”,顾宪成分别从本体论、境界论和工夫论三个角度进行批评,尤其针对“无善无恶”所导致的“空”与“混”之弊病。但平心而论,顾宪成的批驳只是就“无善无恶”的理论后果与社会效用而言,并未撼动“无善无恶”理论本身。阳明以良知“无善无恶”,自有其理论的正当性,不可以执人病而为法病。理由如下:

首先,从本体论的角度来说,“无善无恶”,意味着“‘心体’是‘善’之根源——至善,因而它是道德善恶判断的超越标准,故不能再以经验层面善、恶

相对待的谓词描述之。”^{[7]685}良知心体至善,之所以说“无善无恶”,是因为日常语言中的善,是与经验层面的恶相对而言的,而良知心体,是超越言语对待的至善或善本身。换言之,良知心体至善而不对,在形上之天理层面是无所谓善,也无所谓恶的,以“无”善“无”恶来表述之,是就其超越性而言。因此,“无善无恶”在本体论的意义上具有至善的实在性,即在存有论的层面为“有”,不能简单等同于佛老之“空无”。以“至善”诠释“无善无恶”并非转念而起的思虑,“无善无恶”即是“至善”,二者并非对立而不相容的。

然而,顾宪成却认为心性本善,阳明说良知心体“无善无恶”,又以“至善”诠释“无善无恶”,已经沦为第二义的转语,不如“以性善为宗”直截了当。并且他认为说良知“无善无恶”导致本体流于“空”。由上可知,顾宪成对良知心体“无善无恶”存在一定程度的误解。正如蔡仁厚所说:“至善之心体无善恶之相可见,故曰无善无恶……无善无恶之‘无’,意在于遮拨善恶相对的对待相,以指出这潜隐自存的心体不落于善恶对立之境,藉以显示其超越性、尊严性与纯善性……顾泾阳之误解阳明,是由于对‘心体至善,超善恶相’之义没有领会。”^{[8]104}

其次,从境界论的角度来说,“无善无恶”意谓良知心体之无执不滞。正如《王阳明年谱》所言:“良知本体原来无有,本体只是太虚,太虚之中,日月星辰雨露风霜阴霾暄气,何物不有?而又何一物得为太虚之障?人心本体亦复如是,太虚无形,一过而化,亦何费纤毫力气!”在阳明看来,良知不仅在存有论上是真实不虚的;就其本然的存在状态而言,良知具有无执不滞、虚灵明觉的品格。所谓心之本体即是“太虚”,本来无有一物,处于廓然大公、明莹无滞的状态。“无善无恶”是说,良知心体不能滞留恶念,甚至也不能滞留善念。所谓“无善”并不是要破斥善,而是不执著于为“善”之心。正如唐君毅所说:“阳明之教,固原是教人好善恶恶,为善去恶。唯恶去而不著善,而后至于忘善恶念、忘善恶名之化境。此化境,正心体之全副呈现。”^{[9]219}“无善无恶”正是表述了良知无执不滞、过而不留的境界,唐君毅称之为“德性工夫成就后之化境”。

其实,在不执著于有、无上,顾宪成和阳明对良知的理解并没有太大分歧。因为良知本体是完满自足、本性至善的,而善恶是非之心则出自分别计较。为善为恶之意念,均是对本性的破坏,因此不能执著于善念恶念。只是,顾宪成认为“无善无恶”过于凸显良知“无”的面向,因而有执着于“无”的可

能。结合晚明“满街皆是圣人”、“任天机自然流行”等思想风气,顾宪成的这一担忧有其合理性。

最后,从工夫论的角度来说,“‘无善无恶’意谓‘无有作好,无有作恶’,乃是‘去执’的功夫。”^{[7]785}所谓“无善无恶”,在工夫实践上并不是混淆是非、不分善恶,而是“不著意思”、“不动于气”。当然,“阳明这里不是主张扫除一切念虑,使善念恶念都不产生,而是指善念恶念都不能‘执着’。不是说人心不应生善念,而是说一切念头都不能‘留滞’。”^{[10]194}因此,“无善无恶”之说,体现在工夫论上即是,随良知心体的“自然之流行”,不执著于善恶念头,不去有为为恶,不去有为为善。因为良知心体如太虚镜鉴,物来则随感顺应。在工夫实践上,保证心体自然呈现发用,良知自会好善恶恶、为善去恶,不为“为善”而为善,不为“去恶”而去恶。心无所向、无所执,通过去执的工夫达到无执的境界。

然而,在阳明的良知学体系中,“天理随良知而圆转,随机流行,如珠走盘,而无方所,然而又能泛应曲当,而无滞碍,呈现一元而神的纯动用……良知自作准则,自为主宰,无不如理,若无真实工夫加以贞定,稍有偏差,便会流于虚寂狂妄。”^{[11]289}而顾宪成也并没有深入辨析“无善无恶”的工夫论义理,而是重点指责其在道德实践层面所产生的后果。顾宪成辩难的焦点在于,如果只认为“无善无恶”是不执著、不留滞于善恶,那么是否不论“恶”是否存在,只要不执著、不留意,“恶”在根本是不是就不存在?社会生活中恶的现象可以通过无执工夫得以消解?在顾宪成看来,良知“无善无恶”说有否定本体、遗弃工夫的危险。导致的后果是“混善恶而一途”、“合善恶而双谴”。因此,彭国翔认为:“晚明对‘无善无恶说’的批评,更多的是针对‘无善无恶’说在功夫实践上所产生的流弊。换言之,批评更多的是考虑理论所产生的实际效果而非理论本身。”^{[5]415}换言之,顾泾阳反复陈说“小心”工夫,以对治“无善无恶”在实际操作过程中工夫论弊端,这实际是基于理论的实践效应的批评,而非针对理论体系本身的驳斥。

在良知学的理论体系中,“无善无恶”涵摄“有”与“无”,包括“至善”与“无执”等涵义。并且,本体与功夫合一是阳明的主要理论基点,有良知本体自然有致良知功夫。本体与功夫并非截然分开,本体是道德实践之所以可能的超越根据,而工夫则是道德实践的具体门径。良知之“无善无恶”在阳明的思想体系中并不存在理论漏洞。因此,“顾宪成之批判,从义理上说,与阳明、龙溪之论全然不相应;

但其说法至少显示明末儒学内部一股反对‘无善无恶’说的思潮。”^{[7]689}

然而,“无善无恶”在阳明后学的推动下确实存在诸多流弊。但是“流弊何代无之,终不可以流弊疑其学也。”^{[12]733}流弊产生的原因在于人只有潜在的完满性,或因天生气稟而有清浊愚智之差异,或因意志薄弱而有作恶的可能。良知心体本身是超越的至善,其自然发用流行即是工夫,不能把经验世界产生的弊端倒推给良知本体,人应该返归自身找原因。用牟宗三先生的话说,这是“人病”,而非“法病”。唐君毅也持同情态度:“王学之满天下,而流弊亦随之而起。然必溯其弊之源于阳明,固未必是;即溯其弊之源于王门诸子,亦未必是。大率天下之学术,既成风气,则不免于人之伪袭而无不弊,不只王学为然。”^{[9]287}晚明纵情恣欲、猖狂自大等风气,并不能完全归罪于“无善无恶”说。

因此,顾宪成对于阳明的良知说是基本肯定的,其对于“无善无恶”的辩难,是立足于理论所导致的社会效应而言的。为纠正时弊,顾宪成重拾儒家性善论传统,强调为善去恶的“小心”工夫,侧重良知知善知恶、知是知非的面向。就理论自身而言,顾宪成和王阳明对“无善无恶”的理解分歧较大,所关注的问题焦点也不同。但顾宪成对“无善无恶”的辩难,在检讨王学末流的弊端方面有一定的现实意义。

[参 考 文 献]

- [1] 顾宪成. 顾端文公遗书[M]. 四库全书存目丛书,子部 14.
- [2] 黄宗羲. 明儒学案[M]. 北京:中华书局,2008.
- [3] 陈荣捷. 王阳明传习录详注集评[M]. 上海:华东师范大学出版社,2009.
- [4] 高攀龙. 高子遗书[M]. 四库全书,集部 1292.
- [5] 彭国翔. 知学的展开[M]. 北京:三联书店,2005.
- [6] 张学智. 明代哲学史[M]. 北京:北京大学出版社,2000.
- [7] 林月惠. 良知学的转折[M]. 台北:台湾大学出版社,2005.
- [8] 蔡仁厚. 王阳明哲学[M]. 北京:九州出版社,2012.
- [9] 唐君毅. 中国哲学原论——原教篇[M]. 北京:中国社会科学出版社,2005.
- [10] 陈来. 有无之境——王阳明哲学的精神[M]. 北京:北京大学出版社,2013.
- [11] 李振刚. 中国古代哲学史论[M]. 北京:中国社会科学出版社,2004.
- [12] 管志道. 问辨腴[M]. 四库全书存目丛书,子部 87.

(责任编辑:谢光前)

(下转第 25 页)