

良知与天道：王阳明“知行合一”思想新探

章 坤

贵州大学哲学与社会发展学院，贵州 贵阳

收稿日期：2022年9月25日；录用日期：2022年10月20日；发布日期：2022年10月27日

摘 要

通过出土文献《五行》篇来对王阳明“知行合一”思想做新的阐发，对王阳明心学思想研究有着一定启发意义。王阳明“知行合一”之“知”即良知。良知对本心之朗照这种路径本质上是对孟子心性论的发挥与深化，更是对子思的回归。最终目的是从人道善而达于天道德，亦即由小体而进入大体之中，从而完成道德价值之回归。

关键词

知行合一，良知，《五行》，本心，大体小体

The Tao of Heaven and Conscience: New Exploration of Wang Yangming's Thought of "Unity of Knowledge and Action"

Kun Zhang

School of Philosophy and Social Development, Guizhou University, Guiyang Guizhou

Received: Sep. 25th, 2022; accepted: Oct. 20th, 2022; published: Oct. 27th, 2022

Abstract

Through the unearthed literature "Five Elements", it is necessary to make a new analysis of Wang Yangming's thought of "unity of knowledge and action", which has some enlightening significance for the study of Wang Yangming's mind thought. Wang Yangming's "knowledge" of the "unity of knowledge and action" is the conscience. The path of conscience is in essence the play and deepening of Mencius' mind theory, but also the return of Zisi. The ultimate goal is to achieve the virtue of the Tao of Heaven from the goodness of humanity, that is, from the individual into the unity, so as to complete the return of moral value.

Keywords

The Unity of Knowledge and Action, Conscience, Five Elements, The Heart, Individual and the Unity

Copyright © 2022 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

孔子作为儒家开创者，后续儒家学者基本延续了孔子的思想，但因研究旨趣与方向不同，他们的基本思想虽然趋同，却有极大的变化发展，如《韩非子·显学篇》说：“自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒” [1]。此即“儒分为八”。其中，孟子与子思的关系特殊。虽然韩非子将子思与孟子视作两个不同的学派，但在后世，二者常被人联系为一个学术流派，即思孟学派，这与二者的师承关系与思想内容的趋同关系有着密切的联系。

而王阳明承继孟子心性论思想而发展出其独特的心学思想。对王阳明思想的研究绕不开孟子，但学界对于子思与王阳明思想联系与继承的研究极少。本文拟从出土文献《五行》篇与王阳明“知行合一”思想做一对照分析，并试图从中得到一些对王阳明“知行合一”解释的新方向与新启发。

2. 王阳明“知行合一”之“知”

要论述王阳明“知行合一”思想，首先要解决一个问题：知行合一的“知”到底是什么？实际上，在王阳明那里知行合一之知主要为“良知”。

若曰“多闻择其善者而从之，多见而识之”，则是专求诸见闻之末，而已落在第二义矣，故曰“知之次也”。夫以见闻之知为次，则所谓知之上者果安所指乎？是可以窥圣门致知用力之地矣。（《传习录》141）

从此处可知，王阳明将知分为二类：见闻之知与知之上者。知之上者即良知，即圣学需用力之地。相比较良知，王阳明不仅将见闻之知视为“知之次”，批评也甚严。

世儒惟不知此，舍心逐物，将格物之学错看了，终日驰求于外，只做得个“义袭而取”，终身行不著、习不察。（《传习录》102）

为学须得个头脑，功夫方有着落。纵未能无间，如舟之有舵，一提便醒。不然，虽从事于学，只做个“义袭而取”，只是行不著、习不察，非大本、达道也。（《传习录》103）

何谓“义袭而取”？其出自《孟子·公孙丑上》：“是集义所生者，非义袭而取之也。”意思是偶然做一下好事。王阳明严厉批评了向外驰求以寻物外之理的做法，当然，他并非绝对摒弃经验之知。正如其所说“为学须得个头脑”，王阳明的目的在于警惕物外求理之弊，并以良知为经验之知的向导。而良知与经验之知虽差异巨大，却也并非为绝对对立。若以小大来分，良知的认知对象是全部天理，具有普遍规范性，所以为大知；经验之知则日新月异流转不停，且有遮蔽之患，私欲横行蔽于天理，所以为小知。小知自然须在大知的引导下方能成为行的理论意义，否则便是伪知，最终结果是行不著、习不察，故求知不应只依于见闻所得，否则纵然得的再多也不过是在物外所得之知，未见根本而不能达于天理。

何谓“良知”？王阳明的良知取自孟子的良能、良知。

良知者，孟子所谓“是非之心，人皆有之”者也，是非之心，不待虑而知，不待学而能，是故谓之良知。（《大学问》）

知是心之本体，心自然会知。见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知，不假外求。（《传习录》008）

“良知”特点在于“不虑而知”。何以不虑而知？因为它是心的本体，具有先天性质。相较于后天认知之知，良知之意义是绝对的、完足的，因为它没有后天的干扰，没有私欲的遮蔽，是纯然的“善”。良知与见闻之知的认识对象也是不同的，良知是对本心的朗照，而知识是向“外”求的。如见“孺子入井”，心中升起恻隐之心，其认识对象不是外在的“孺子”而是本心，即顺着“恻隐之心”向上攀附去认识本心，这种认识尚未落入主客对待关系中，而是对自身的朗照。经验知识虽然在王阳明心学思想中亦是在心中探求，但不可说其认识对象为本心。在王阳明那里外部世界虽然是由本心流出的，然而在认知过程中，它们与认识主体即意识是处于二边分别与对立关系的，是向外求索的认识过程。

良知不假外求，这本质上是要求德内化于心，依简帛《五行》一文的话说，即“形于内”：

五行：仁形于内谓之德之行，不形于内谓之不行。义形于内谓之德之行，不形于内谓之不行。礼形于内谓之德之行，不形于内谓之不行。智形于内谓之德之行，不形于内谓之不行。圣形于内谓之德之行，不形于内谓之不行。（《五行》第1章）

《五行》篇开篇便提出了“德之行”与“行”的分别。仁、义、礼、智“形于内谓之德之行”，即是说四者要将自身内化于心，方为德之行¹。而“不形于内谓之不行”，说明脱离了自身的内化，四者便只是普通的行，缺少了“德”的意义。何谓“形”？竹简上“形”为“型”字，《说文解字》对“型”的解释是：“铸器之法也”[2]。魏启鹏先生认为“型借为形，二字皆为井字声系，故得通假。形，谓形成”[3]。“形”字当为成形之动词意义。德的內化本质上是本然向应然的转化。“形”字表示的不仅是心中德性的呈现，而是更深层次的认同。“德之行”与“行”以是否“形于内”作为划分标准，实质上就是将行分为了知之行与不知之行。知之行即有心理支持的实践，这种支持是以情感上的认同作为前提的，而支持又赋予了行为意义。否则，纵使一个人做再多好事，也不过如同行尸走肉一般只是机械反应。“铸器”之义即表明了这点。器之质料是无规定的，可以把它塑为杯、壶、鼎、罐等等不同器具，而一旦铸就器具，它就进入意义世界而被规定。

认同是一种情感上的趋向，而《五行》篇中对于德的情感性论述很多。

君子亡中心之忧则亡中心之智，亡中心之智则亡中心之悦，亡中心之悦则不安，不安则不乐，不乐则亡德。（《五行》第2章）

此句尤其明显。《五行》篇对情感的重视表明德并不是一种抽象的本体。忧、悦、安、乐皆为情绪上的感受，而情感上演进的最终目的是“德”，可知“德”绝对无法脱离情感性，或者说“德”本身就存在着情感的维度。这与王阳明的心学思想是一致的。

良知只是个是非之心，是非只是个好恶。只好恶就尽了是非，只是非就尽了万事万变。（《传习录》288）

王阳明的良知即“是非之心”，是非之心作为判断心潜在的涉及价值选择。

故《大学》指个真知行与人看，说“如好好色，如恶恶臭”。见好色属知，好好色属行，只见那好色时已自好了，不是见了后又立个心去好；闻恶臭属知，恶恶臭属行，只闻那恶臭时已自恶了，不是闻了后别立个心去恶。（《传习录》005）

¹此处圣与仁义礼智明显不同，帛书本则作“圣形于内谓之德之行，不形于内谓之不行”，与前四项一致，目前有两种观点，一为竹简本误植，二为帛书本脱字。

“色”与“臭”作为现象存在，是无意义的，而只有将其拉入意义世界，方有“好色”与“恶臭”的判断选择，所以会“好好色”与“恶恶臭”。实际上，在判断选择中已掺入了情感上的认同，因为“好好”与“恶恶”作为一种导向，其中有主体的价值取向与意义界定。从而，王阳明使程朱理学强调的理性之外在的普遍性内涵转化了，“使之由不系于人的超验理性，向个体存在靠拢”[4]。但这不是对良知本体的普遍性规定的消解，而是对先秦儒学关于“德”的本质性规定的回归。“德”字在先秦典籍中写法颇多，而在《五行》篇中写作“惇”，《说文解字》对“惇”的解释是：“外得于人，内得于己也。从直，从心”[5]。连接外得与内得之间是个体之主体，可知德的本质性规定便在于个体之主体上，故知须先修己身，德性内化，方能成就自己，达于大本。而王阳明对于个体的重视并不代表他抛弃了良知本体的普遍规范，“心即理”已经保证了良知本体的普遍性。超验之天理与个体之存在的对峙在这里确实具有内在的紧张性，但良知内化于个体之中，相较于外在的天理，内在的要求促使个体更主动的推行道德实践，而在道德实践中，主角从外在的天理的强制规范回到了人自身上。

但若简单的将知之事归结为心上功夫，则失却阳明本意了。

讲习讨论，未尝非内也；反观内省，未尝遗外也。夫谓学必资于外求，是以己性为有外也，是义外也、用智者也；谓反观内省为求之于内，是以己性为有内也，是有我也、自私者也。是皆不知性之无内外也。（《传习录》174）

若只是单纯的向内求索，难免陷于空谈心性之虚伪。正如前文所述，知与行非别立一个心，知行的心即本心，心只一个，外求的心即是内得的心，故无分内外。

3. 知行合一：无内无外而诚意专一

王阳明知行合一思想的提出在于治疗因知行不一而产生的弊病。

某常说知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成……古人所以既说一个知又说一个行者，只为世间有一种人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察，也只是个冥行妄作，所以必说个知，方才行得是；又有一种人，茫茫荡荡悬空去思索，全不肯着实躬行，也只是个揣摩影响，所以必说一个行，方才知得真。（《传习录》005）

王阳明意在表明知行为一体，二者不可相离，“知行是同一过程中的两个方面，相即不离，互动不缀”[6]。没有“知”的支持，“行”只是个“冥行妄作”；而若“知”而不行，却又是“揣摩影响”，悬空而不济事。“冥行妄作”是不自觉之行，没有心之支持，“‘冥行’必妄作”[7]。所行甚至可能不为善行。言而不行则更为有害，王阳明评论“有言无行”道：“天下之大乱，由虚文胜而实行衰也。”（《传习录》011）有行而无知，所行善行尚且可以填补恶行缺漏，而虚言胜过实行，则天下士民多以言而不行，恶行愈多而善行愈少，天下岂能不乱？

子思对于知行不一的问题的关注也在于此。《五行》篇提出五行不形于内则只是普通的行，《性自命出》云：“虽能其事，不能其心，不贵。求其心有为(伪)也，弗得之矣”[8]。这两处便清晰的表明子思对知行不一的反对。

知行不一的情况亟需改变，却要先回答一个问题：知行能不能合一？或者说知行合一的依据在于何处？

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。（《传习录》006）

知为一物，行为一物，二者存在于不同的问题域中。纯粹的认知与行动之间，实际上是存在着绝对的割裂，这也是知行何以分立的原因：因为知只是意识的活动，是直观的领悟与概念的抽象，它不足以撬动现实。然而，“一方面，‘心之所发便是意’，意识为本心之流行发用与明觉感应，并构成了认知活动的主体。另一方面，‘意之所在便是物’，作为认知活动的客体根本上也是源出于本心”[9]。于是，在王阳

明那里，意为心之发用而又勾连起了心与物，本心于此有了本体之意，并分化出种种现象。心物矛盾被解决，认识得以产生种种行动并影响“外部”世界，因为它本质上是心与意的交通流变，“心与物体用一如，并呈现为现实存在的一体不分，即人之意念、身行与人之存在、万物之在一体不分”[10]。即“心外无物，心外无事”（《传习录》033）。心、意、物皆为同一领域，而知、行皆活动在这同一领域中。

当然，王阳明的这一说法不是消解了经验世界，否认物质的存在，而是在物质世界与精神世界之间创造了一个意义世界，或者说他通过本心流出一个事物皆被赋予意义的人化世界。

先生游南镇。一友指岩中花树问曰：“天下无心外之物。如此花树，在深山中自开自落，于我心亦何相关？”先生曰：“你未看此花时，此花与汝心同归于寂；你来看此花时，则此话颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外。”（《传习录》275）

不看花时花不“在”，但却不是说这花是真的不存在于物质世界，而是说这花不存在于人为创造的意义世界中。任何事物只要与人产生联系，自然便会存在于我们心中，在未提及想到时，它如此花一般“归于寂”，但一旦提及，事物便“活”了过来。这一潜藏所有与人联系的世界即为人化的意义世界，也是知与行活动的领域。

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，亦不可为天地矣。盖天地万物与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明。（《传习录》274）

此处所言的正是意义世界的外化。天地岂因人之良知而成为其自身，天地之所以为天地并不是说良知为天地之主宰，而是说人之天地只有在人之良知的灵明知觉中方成为其自身，这是良知的作用，联络万物而以天地万物为一体。

问知行合一。先生曰：“此须识我立言宗旨。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，正是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。须要彻根彻底，不使那一念不善潜伏在胸中。此是我立言宗旨。”（《传习录》226）

“一念发动处，便即是行了”表明“行”并不仅仅只是外在于身的行动，内在的意识活动亦是行，这里正说明在王阳明处知与行并没有内外的严格划分，知行皆在同一域中，故能合一，或者说知即为行的另一维度的呈现，知行二者是一体两面，即“知是行的主意，行是知的功夫”。具体来说，正因为物为本心之流出，意之所在即为物，故一念生起便有一物“生起”，如念在孝亲，孝亲便为一物，但此物并非一孤立、静止的物，而是一个发展的过程，如孝亲不是一个静止的实体，而是一个生动活泼的过程。这个过程从一面看是知，从另一面看是行，而只有知行合一方才彻底完成这一过程。

倘若知行并不合一，有恶念并不一定导致恶行，若不禁止亦不妨事。但一念发动处便是行了，所以就需将不善之念克除掉。克去恶念是为了致其良知，这正是《五行》篇所言的成圣功夫要旨，即慎心专一。

耳目鼻口手足六者，心之役也。心曰唯，莫敢不唯；诺，莫敢不诺；进；莫敢不进；后，莫敢不后；深，莫敢不深；浅，莫敢不浅。和则同。同则善。（《五行》第25章）

耳目鼻口手足，即身也，而身为心所役使，说明心为身之主宰。心为身之主宰，故知行合一得以可能。何谓“和则同。同则善”？帛书本《五行》之“说”解释为：“和也者，小体便便然不困于心也，和于仁义。仁义，心。同者，与心若一也。守约也，同于仁，仁义心也，同则善耳”[11]。小体不困于心即因小体与心同一，而身体作为一个物质实体，如石头一般没有意义，但在与心同一后便达于人道善的境界，这是因为心在主宰身时也赋予了身体仁义之意义，此处与王阳明所说的“此花不在你的心外”思想理路是相同的，也说明身心需同一后方能达到人道善的境界。

善的境界却非终点。

君子之为善也，有与始，有与终也。君子之为德也，有与始，亡与终也。（《五行》第10章）

善之境界只是在现实领域里活动，人心与小体相携而行而必受体之束缚，如生、老、病、死，有开端也必然有结束，它仍然受到现实世界规则的约束而不能超越之。德之境界早已超越了经验世界，迈入无限。此即达于天道，有始无终。所以需要追求德的境界方能真正实现最终的完满。

实现从善至德的关键在于慎心而使心纯一。

“淑人君子，其仪一也。”能为一，然后能为君子，慎其独也。（《五行》第8章）

“瞻望弗及，泣涕如雨。”能差池其羽，然后能至哀。君子慎其独也。（《五行》第9章）

帛书本《五行》之“说”对“能为一”的解释是：“能为一者，言能以多为一。以多为一也者，言能以夫五为一也”[12]。“五”即仁、义、礼、智、圣五德之行，也就是德之行五和为德的另一种强调说明。“说”又以“舍夫五而慎其心”解“慎独”，而“舍”即安放之义。心主宰小体，内外统合，五行各安其位，而能和为一便成德。然而，身体虽受心的使役，却也会影响心，所以安放五行并和于一而成德这一过程中最关键的就是心的作用。所谓“差池其羽，然后能至哀”也是舍小体而使心专一之意。

这种专一功夫在王阳明那里表现为诚意的功夫。“在王阳明那里，致知过程主要不在于知识的积累，它更多地指向诚意”[13]。诚意正是《大学》“三纲八目”中的“八目”之意，王阳明直言：“功夫难处，全在格物致知上，此即诚意之事。”（《传习录》089）更说明诚意之重要性。意既诚，心即正，德性得以呈现并展开。此外，致良知要求时时致、处处致、于事上致更是切合于《五行》篇所言的“能差池其羽，然后能至哀”。

致良知本质上是要返归于至善的本心，就是达到天道德的境界。良知本然是一种灵明知觉，然而因为私欲充塞其中，遮蔽本心，故须打破遮蔽，回归本心，回复这一灵明知觉。这一功夫即为致良知的功夫。而一旦回归本心，便是达于大体境界。

4. 知行合一：小体回归大体

无论是王阳明的致良知而回归本心还是《五行》篇所追求的由善至德，二者的根本目的都在于成圣。而二者的所要达成的最高境界即天地万物与我为一体。

《传习录》有云：

又曰：“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。”（《传习录》277）

小体与大体看似有差，但这种分立分立是站在小体之角度而言的，以大体之视域来看，小体与大体本无分别。目、耳、鼻、口非无体，但其只是身体感官之小体。从小体之视角来看，万物皆为异类，心有私故而有分立隔绝之意义。从大体视角来看，万物一体，感官小体既无体而又有体，体即万物，小体与大体并无分隔。而小体的心作为身之主宰，既主宰着目、耳、鼻、口之小体的感受，又以天地之感应为体，实际上连通起了人与天地万物。

性一而已，自其形体也，谓之天；主宰也，谓之帝；流行也，谓之命；赋于人也，谓之性；主于身也，谓之心；心之发也，遇父便谓之孝，遇君便谓之忠。（《传习录》039）

天、帝、命、性、心论其名之异同，不过是名言假立，实际上本心即天之大体，知行的体亦即这个天。

天下之人心，其始亦非有异于圣人也，特其间于有我之私、隔于物欲之蔽，大者以小，通者以塞，人各有心，至有视其父子兄弟如仇讎者。圣人有忧之，是以推其天地万物一体之仁以教天下，使之皆有以克其私、去其蔽，以复其心体之同然。（《传习录》143）

从小体来看，想要回归大体需要解决两方面的问题，一是自我与他人；二是个体与天地万物。从自我与他人的关系来看，人我有别，利益交织，人与人之间难以相互理解，“人各有心，至有视其父子兄弟如仇讎者”；从个体与天地万物的关系来看，存在着自由与必然的矛盾，更有着对于物欲的无尽追求与痛苦，“隔于物欲之蔽，大者以小，通者以塞”。

仁者以万物为体，不能一体，只是己私未忘。（《传习录》285）

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？不知吾身之疾痛，无是非之心者也。是非之心，不虑而知，不学而能，所谓良知也……世之君子惟务致其良知，则自能公是非、同好恶，视人犹己，视国犹家，而以天地万物为一体，求天下无治，不可得矣。（《传习录》179）

但上述问题归根结底都是私心的遮蔽。打破人我之间障碍的关键在于对个体心理关系的贯通，即克除私欲，最终达到“公是非、同好恶，视人犹己，视国犹家”的境界；而解决天人之际问题的关键则是除去有对之心，从而“以天地万物为一体”。从小体融入大体，公心得以发挥，故能“视人犹己，视国犹家”，从而“求天下无治，不可得矣”。二者根本的解决方案在于去除私欲遮蔽，抛去小体之“执”。具体的修行功夫在王阳明那里是致良知，在《五行》篇中就是慎独与四知成圣法。

前文已述何谓慎独，此处专就四知成圣法进行论述。

君子集大成。能进之为君子，弗能进也，各止于其里。（《五行》第24章）

目而知之，谓之进之。喻而知之，谓之进之。譬而知之，谓之进之。幾而知之，天也。“上帝临汝，毋贰尔心”，此之谓也。（《五行》第26章）

何谓“集”？魏启鹏先生解之：“集，至也，达也”[14]。君子集大成，即达于天道而成德，金声而玉振之。但成为君子首先要有“善”，如四行和为善，五行和为德，而五行和却须先有四行和，四行不和则五行不得和而成德。进之君子道的修行路径即目知、喻知、譬知，这三知显而易见皆是经验世界的认识论方法，强调经验知识与理性推理。这就是人道善的领域。也唯有实现了人道善，才有可能成就最终的天道德。凡夫经过前三知的修行而迈入幾知之境界，从而进入天道德领域，这就是由善至德的路径。

何谓“幾”？《说文解字》解释“幾”为：“微也，殆也”[15]。帛书本《五行》之“说”云：“幾也者，齋数也”[16]。《说文解字》对“齋”的解释是：“持遗也”[17]。所以几知即持数之知，所谓“数”即天数、易数。于此可知“幾”有两解：一个是精微之微，另一个是持天数，但无论哪个解释，最终都要落在“天”上，即知天。而正因为心之精微方能持天数以知天。

“上帝临汝，毋贰尔心”是最终境界。“上帝”即天道，天道降临于人，即是从人道而至于天道。天道不可目视之，如何能察觉呢？在于心，即“毋贰尔心”。让人心与天心为一，小体进入大体之中亦即成圣，至此便不再有二边分别，不再有私，万物一体而一切都是无限之德。

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做障碍？（《传习录》269）

顺良知而克私欲，万物一体，无所障碍，更无二边分别对立，这便是最高的境界了。

5. 结语

从《五行》到王阳明的知行合一，心性论色彩格外强烈，而其根本目标和具体途径是一致的，可以看出其知行合一思想是对思孟心性论思想的回归，是良知的开显与呈现。这是子思 - 孟子 - 王阳明思想内容的共同进路与不断深化。当然，此处并不是说王阳明直承子思思想，而是说二者思想有着本质上的趋同，故可以通过对子思思想的发掘来得到一些王阳明思想研究的新启发。而通过本文，可知王阳明以心物一元确立了知行合一之基理，本心为“知”与“行”搭起的桥梁最终是要回归本心。

参考文献

- [1] 王先慎. 韩非子集解[M]. 北京: 中华书局, 2003: 456.
- [2] 许慎. 说文解字[M]. 南京: 凤凰出版社, 2002: 402.
- [3] 魏启鹏. 简帛文献《五行》笺证[M]. 北京: 中华书局, 2005: 4.
- [4] 杨国荣. 心学之思: 王阳明哲学的阐释[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2021: 127.
- [5] 许慎. 说文解字[M]. 南京: 凤凰出版社, 2002: 299.
- [6] 王剑. 王阳明知行合一思想重释[J]. 中华文化论坛, 2016, 8(8): 77-83.
- [7] 李承贵. 王阳明“知行合一”论五种旨趣[J]. 天津社会科学, 2021(1): 56-62.
- [8] 郭齐勇. 中国古典哲学名著选读[M]. 北京: 人民出版社, 2005: 215.
- [9] 龚晓康. “不滞”与“不离”: 阳明心学视域下的良知与知识之辨[J]. 教育文化论坛, 2021(1): 33-40.
- [10] 黄仕坤. 王阳明“知行合一”新论——基于心物一体存在视域的分析[J]. 河北大学学报(哲学与社会科学版), 2021, 46(3): 18-25.
- [11] 魏启鹏. 简帛文献《五行》笺证[M]. 北京: 中华书局, 2005: 112-113.
- [12] 魏启鹏. 简帛文献《五行》笺证[M]. 北京: 中华书局, 2005: 85.
- [13] 杨国荣. 心学之思: 王阳明哲学的阐释[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2021: 208.
- [14] 魏启鹏. 简帛文献《五行》笺证[M]. 北京: 中华书局, 2005: 39.
- [15] 许慎. 说文解字[M]. 南京: 凤凰出版社, 2002: 110.
- [16] 魏启鹏. 简帛文献《五行》笺证[M]. 北京: 中华书局, 2005: 119.
- [17] 许慎. 说文解字[M]. 南京: 凤凰出版社, 2002: 176.