

# 论阳明后学对《周易》乾卦义理的发挥

翟奎凤

〔摘要〕尽管阳明本人很少结合《周易》乾卦的象义来阐发其思想，但其弟子王畿、王艮、季本，及其后学陈嘉谟、王时槐、唐鹤徵等人则经常借助乾卦来发挥其性理、良知学说。王畿、王艮是阳明最有影响的两大弟子，二王虽都以良知为现成，但两人的学术旨趣实际上差别很大。就两人关于乾卦及对孔子形象的诠释来看，王畿是“潜龙”派，认为天下无道，可以选择潜藏隐逸；而王艮是“见龙”派，体现了“天下兴亡匹夫有责”的精神。个体“龙德”精神的崛起，“无首”寓象所体现的民主精神，这在当时有思想启蒙与解放的意义。

〔关键词〕乾元 乾知 良知 潜龙 见龙 [中图分类号] B248

乾卦为《周易》首卦，其重要性与特殊性不言而喻。历代关于乾卦义理多就易学视域来讨论，在明代特别是阳明后学则多借助乾卦义理来诠释其性理、良知及人生哲学，使得阳明学派呈现出一种别开生面、格局宏阔之龙象。尽管阳明本人很少借助易学特别是乾卦来发挥其思想，但是其弟子及后学，关于“乾元”与“性”、“乾知”与“良知”，以及借助乾卦初九“潜龙勿用”、九二“见龙在田”、九三“君子终日乾乾，夕惕若”、用九“见群龙无首”“乾元用九，乃见天则”等来发挥其哲学思想的讨论则非常之多。

## 一、“乾元”与“性海”

“乾元”出自《周易》乾卦彖辞“大哉乾元，万物资始，乃统天”。把“乾元”作为一个哲学命题予以独立讨论和特别注意，在明代阳明学兴起之前比较少见。江右王门陈嘉谟在《答友人书》中说：“天地万物孰为之始？咸资始于乾元，乾元性也。天地万物孰为之生？咸资生于坤元，坤元命也”，“乾性坤命之理，合天地万物为一体者也”。（黄宗羲，第495页）他认为，天地万物之所以一体一贯，是因为同源于乾父（性）、坤母（命）。嘉谟这里所说的“命”，不是指天命的命，而是偏指人的身体。明儒唐伯元也曾说“性乾而身坤”，此说当与嘉谟同，即以“身”为“命”之义。王畿认为“乾属心，坤属身，心是神，身是气”（《王畿集》，第85页），鉴于心学派多以心性为一体，此说也可视为“乾性、坤命（身、气）”说。

江右王门王时槐（号塘南）也说“乾元者性也，首出庶物者也”（黄宗羲，第484页），“乾元之性，我固有之”（同上，第485页）。塘南之学以“透性”为宗，那么其“透性”也可以说是要“透”乾元。江右王门万廷言也说：“学者先须识得乾元本体，方有头脑。盖坤以乾元为主，元是生理，须时时有天地变化草木蕃意思，以此意自存，始不失乾元太始气象。”（同上，第502页）黄宗

羲论万廷言之学，说其“盖深见乾元至善之体，融结为孩提之爱敬，若先生始可谓之知性矣”。（黄宗羲，第501页）结合黄宗羲的评述，万廷言所说“乾元本体”应该也大致可以理解为性体。

南中王门唐鹤徵非常多地讨论到“乾元”，与万廷言比较类似的是，他对乾元的论述，也多从“生”这个角度来立论。他说：“人与天并生于乾元，乾元每生一物，必以全体付之，天得一个乾元，人也得一个乾元，其所得于乾元，绝无大小厚薄之差殊。”（同上，第604页）唐鹤徵是一个鲜明的气本论者，他认为“乾元”也是气，他说：“盈天地间一气而已，生生不已，皆此也。乾元也，太极也，太和也，皆气之别名也。”（同上，第605页）唐氏对“性”的阐释也立足于乾元、气之“生生”，他说：“心中之生，则性也，盖完完全全是一个乾元托体于此，故此方寸之虚，实与太虚同体。故凡太虚之所包涵，吾心无不备焉，是心之灵，即性也”（同上），“知天地之间，只有一气，则知乾元之生生，皆是此气。知乾元之生生皆此气，而后可言性矣”。（同上，第606页）显然，相比万廷言，唐氏更加明确地把乾元与性作了关联；相比陈嘉谟、王时槐等人的以乾为性，他对乾元与性关系的论述更加具体，即强调了“气”与“生”的实质性和根本性。

乾元生天、生地、生人，因此，天地人统一于乾元生生之气。“乾元”是生天地人之根本，学问修养的根本也是要“见乾元”，唐鹤徵说：“惟《易》标出一个乾元来统天，见天之生生有个本来。其余经书，只说到天地之化育而已，盖自有天地而乾元不可见矣。然学者不见乾元，总是无头学问。”（同上，第607页）

被黄宗羲列入泰州后学的管志道直接提出了“乾元性海”一词，他说：“乾元无首之旨，与《华严》性海浑无差别，《易》道与天地准，故不期与佛老之祖合而自合。……唐宋以来，儒者不主孔奴释，则崇释卑孔，皆于乾元性海中自起藩篱，故以乾元统天，一案两破之也。”（同上，第708页）研究管氏思想的常引述此段，以强调其三教会通的主张，但于“乾元性海”一语似留意较少。“乾元性海”是现代新儒家熊十力哲学思想的重要概念，但实际上把“乾元”与“性”“性海”关联起来并非熊先生首创。熊先生本人似未对此有交代，但我们可以推断，他的这一哲学用语当源自管志道。管氏认为“乾元”体现了孔子的出世心法，即代表了孔子思想的最高境界，他说：

愚以毗卢法界印乾元，以普贤行海印孔矩，意有在也。盖戒儒者毋以名利心希孔子，孔子自有出世心法，通乎毗卢，则乾元统天之旨是也。（《四库全书存目丛书》子部87，第668-669页）

“毗卢法界”即“性海”之义，管氏通过“乾元”与“性海”来会通儒释，认为孔子与释迦牟尼在心灵的最高处是一致的，他说：“孔子之上达，达乾元也。孔子之外，岂无达乾元之圣人乎？则释迦是已。”（同上，第736-737页）同时，管氏也通过“乾元”来论述其“性无善恶”之主张，在他看来，“若言乾元则举善遗恶，而乾元有所不统，恶在其为大？乾元之所以为大，正以其立于无善无恶之先，而通于有善有恶之后也”。（同上）显然，他的“乾元”是佛教特别是华严“性海”思想的儒家表述。从以上讨论可见，以乾、乾元为性，这是阳明后学及明儒的一个普遍性看法。

## 二、“乾知”与“良知”

《周易·系辞上》说：“乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能”，阳明后学从其哲学立场出发，对这句话赋予了更多的思想内涵。阳明曾说：“乾知大始，心体亦原是如此”，似有以乾知为良知的意思。最早拈出“乾知”，并把它与“良知”进行直接关联叙述的，当为王畿（号龙溪），他在《致知议略》中说：

《易》曰“乾知大始”，乾知即良知，乃混沌初开第一窍，为万物之始，不与万物作对，故

谓之独。以其自知，故谓之独知。乾知者，刚健中正，纯粹精也。七德不备，不可以语良知，中和位育皆从此出，统天之学，首出庶物，万国咸宁者也。（《王畿集》，第131页）

对龙溪的“乾知即良知”之说，同门聂豹提出了质疑。聂豹根据朱熹《周易本义》的说法，认为“乾知大始”之“知”当训为“主”。面对聂豹的质疑，王畿坚持认为：“知之为义本明，不须更训‘主’字。下文证之曰‘乾以易知’，以易知为易主可乎？”（同上，第135页）王畿的逻辑是“乾知大始”与“乾以易知”这两处“知”的意思应该一致，若“知”训为“主”，“乾以易知”就讲不通。在与同门季本的辩论中，王畿也强调：

《易》曰“乾知大始”，良知即乾知，灵明首出，刚健无欲，混沌初开第一窍，未生万物，故谓之始，顺此良知而行，无所事事，便是坤作成物。（同上，第213页）

综合来看，在对“乾知大始”的解释上，他坚决反对朱子训“知”为“主”之说。“乾知”的具体内涵包括“刚健中正，纯粹精也”“灵明首出，刚健无欲”，而“坤作成物”为良知的展开运行。

对于王畿的“乾知即良知”说，李材（李见罗）予以反对，他说：

二十年前，曾见一先辈，谓乾知即良知，不觉失笑。乾主始物，坤主成物，知者主也，昔贤之解不谬。……此真可谓欲明良知，而不复究事理之实，且不察文理矣。……又谓乾有知，杜撰无端，可为滋甚。（黄宗羲，第671页）

李材这里说的“先辈”，很可能就是指王畿，所谓“昔贤之解不谬”，也是赞成朱子训“知”为“主”。李材认为这样发挥是“不究事理，不察文理”，认为谓“乾有知”，乃“杜撰无端”。

李材把“知”理解为主体性的知觉和理智，这说明他对阳明“良知”说的精神没有吃透，或者说他并不认同阳明的良知说。实际上在阳明，“良知”即是主体性的存在，同时也是本体性的存在。作为阳明的大弟子，龙溪的发挥自有其道理，尽管这种对“知”的理解未必符合《易传》文本的“文理”，但对于富有创造性的思想家王畿来说，这种发挥无疑在一定程度上丰富了阳明良知说的思想内涵。

江右王门王时槐在对“乾知”的理解上，与王畿是同调，他的一些话也可以看作是对李材批评王畿的回应。他说：

《易》曰“乾知大始”，此知即天之明命，是谓性体，非以此知彼之谓也。《易》曰“坤作成物”，此作即明命之流行，是谓性之用，非造作强为之谓也。故知者体，行者用，善学者常完此大始之知，即所谓明得尽便与天地同体。故即知便是行，即体便是用，是之谓知行一、体用一也。（同上，第476页）

这里虽然没有直接说“乾知即良知”，但毫无疑问，他是认同这一主张的，这两段话可以看作是对王畿“乾知即良知”说的再发展，也富有思想新意。王时槐明确指出“乾知”是“性体”，是“天之明命”，“非以此知彼之谓”。他以“知行”来发挥“乾知”“坤作”，视“坤作”为“流行”之“用”。

晚明顾宪成又以“乾元”“坤元”对应“良知”“良能”，他说：“性太极也，知曰良知，所谓乾元也；能曰良能，所谓坤元也。不虑言易也，不学言简也。故天人一也，更不分别”。（同上，第1381页）高攀龙以乾知为觉悟、坤能为行修，他说：“凡了悟者皆乾也，修持者皆坤也。人从迷中忽觉其非，此属乾知；一觉之后，遵道而行，此属坤能。……心境都忘，宇宙始辟，方是乾知”。（同上，第1413页）这些都可以说是“乾知即良知”说的进一步演绎。

### 三、王畿“天则”与季本“龙惕”

乾卦用九曰“见群龙无首，吉”，《文言传》对此解释说：“乾元用九，乃见天则”。王畿认为“乾元用九”乃“和而不倡之义。吾人之学，切忌起炉作。惟知和而不倡，应机而动，故曰‘乃见天则’。”（《王畿集》，第13页）龙溪论良知，也多结合“天则”来阐发，如说：“良知自有天则，纵恣不肯为，只是违了天则”（同上，第23页），“良知者，性之灵也，至虚而神，至无而化，不学不虑，天则自然”。（同上，第46页）于此可见，在龙溪，良知是个虚灵的存在，但虚灵中有个天则，此天则也可以说就是天理。同时龙溪还以“天则”来诠释“格物”，他说：“格者，天然之格式，所谓天则也”（同上，第177页），“格者正也，物者事也，格物者，致吾心良知之天则于事事物物之中也”（同上，第253页）。显然这种对格物的理解与阳明是一致的。以“格”为“正”也是阳明的主张，王畿这里进一步发挥，以“天则”来释“正”和“格”。实际上，以“天则”来诠释“良知”，阳明也有论及，如说“良知只在声色货利上用功，能致得良知，精精明明，毫发无蔽，则声色货利之交，无非天则流行矣”（转引自陈荣捷，第376页）。可见，龙溪的“天则良知”说渊源有自，是对阳明思想的发展。

王畿以天则论良知，体现其良知自然现成的思想宗旨。因不满龙溪的天则自然良知说，同门季本提出“龙惕”说。季本以“龙”来比喻心体，他强调龙的“惕”——戒慎、恐惧、慎独、主敬之义，他以此为“良知”之第一义。在季本看来，强调良知的自然无为义，实乃迷于坤道，他说：“敬则惕然有警，乾道也；简则自然无为，坤道也”（黄宗羲，第275页），“故惕若者，自然之主宰也。夫坤，自然者也。然以承乾为德，则主乎坤者乾也”（同上，第273页）。季本“贵主宰而恶自然”，这个主宰在他看来也就是理，他说：“语自然者必以理为主宰可也”。（同上）显然，在季本看来，“龙惕”即是天理。季本还说：“理者阳之主宰，乾道也；气者阴之流行，坤道也。流行则往而不返，非有主于内，则动静皆失其则矣。”（同上，第271页）在他这种“乾道——理——阳、坤道——气——阴”的分析模式下，王畿的“自然”说不但被拉低为坤道，甚至还被贬低为气、阴。季本之所以严厉批评王畿的自然说，主要是因为他看来这会“陷入异端”，他说：“佛老之学于义不精，随气所动，惟任自然而不知其非者矣”。（同上，第275页）

季本的龙惕说，源自乾卦九三爻“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎”，他以龙惕为乾知、良知之本性，也主要是自己的创造性发挥。季本坚持以“龙”喻心，反对以“镜”“水”喻心，他说：“今之论心者，当以龙而不以镜，龙之为物，以警惕而主变化者也”（同上，第272页），“今之论心者，当以龙而不以镜，惟水亦然”。（同上，第256页）在他看来，“盖心如明镜之说本于释氏，照自外来，无所裁制者也。而龙则乾乾不息之诚，理自内出，变化在心者也”。（同上，第275页）而王畿认为“水镜之喻”有其合理性，“未为尽非”，“无情之照，因物显像，应而皆实，过而不留，自妍自丑，自去自来，水镜无与焉。盖自然之所为，未尝有欲”。（同上，第256页）

王畿坚持以自然为宗：“夫学当以自然为宗，警惕者，自然之用。戒谨恐惧，未尝致纤毫力，有所恐惧则便不得其正，此正入门下手工夫”。（同上，第277页）在王畿看来，季本所说“以警惕而主变化”，不如“以无欲而主变化更为得理”。（《王畿集》，第212页）王畿批评季本“乾主警惕，坤贵自然”的说法，认为这样的话“警惕时未可自然，自然时无事警惕”，这是“堕落两边见解，易道宗原恐未可如是分疏也”。（同上）同时，龙溪认为“警惕”取于乾卦九三“因时之义”，“时不当故危厉生，惟惕始可至于无咎，非龙德之全也。无欲则自然警惕，当变而变，当化而化，潜见飞跃，神用无方，不涉踪迹，不犯安排，吾心刚健之象、帝命之不容已者正如此”。（同上，第212、213页）

王畿与季本的争论,引起同门的关注。浙中王门邹守益(东郭)出来调和二人,说:“警惕变化,自然变化,其旨初无不同者。不警惕不足以言自然,不自然不足以言警惕,警惕而不自然,其失也滞,自然而不警惕,其失也荡”(黄宗羲,第272页),即主张要把警惕与自然结合起来。

的确,自然无为有柔顺义,一般认为儒家为刚健之乾道,老庄为柔顺之坤道,故儒家“乾元统天”,老庄顺其自然。但如果把王畿的“自然”与“天则”联系起来,那么“自然”也与乾卦是对应的。实际上,全面理解王畿的自然良知说,也应该与“天则”结合起来:在王畿,天则就是天理,自然天则是强调天理的自然流行。当然,王畿的自然良知说也流露出佛老的隐逸之风,这从其论“潜龙”也可见一斑。

#### 四、王畿“潜龙”与王艮“见龙”

乾卦初九曰“潜龙勿用”,《文言传》对此的解释是:“龙德而隐者也。不易乎世,不成乎名;遁世无闷,不见是而无闷;乐则行之,忧则违之;确乎其不可拔,潜龙也”。王畿很推崇潜龙之学,他在给聂豹的信中说:“吾人今日正当潜龙之学,不易乎世,不成乎名。故君子立心为己,莫先于淡,淡是入德之基。吾人潜不久,淡不下,只是世情心未忘。此是最初发轫第一步不可以不深省也。”(《王畿集》,第800页)在答毛瑞泉的信中,王畿也说:“且执事独不闻畏垒之事乎?潜龙之学,以无闷为宗,尽视此何如也?”(同上,第264页)关于潜龙之学,最集中的发挥见于龙溪在万松仰圣祠对诸生的讲演,他认为:“吾人所积不厚,精神易于泄漏,才智易于眩露,汲汲然求见于世,只是不能潜,未免于易世成名之心,不足以达天道”。(同上,第128页)在他看来,“不见是而无闷”比“遁世无闷”更难做到,“学至于无闷其至矣”,无闷是为学的最高境界。

与龙溪重视乾卦初九“潜龙”不同,王艮重视的是乾卦九二爻“见龙在田,利见大人”,他说:“见龙,可得而见之谓也,潜龙,则不可得而见矣。惟人皆可得而见,故利见大人,圣人岁时乘六龙以御天,然必当以见龙为家舍”。(《王心斋全集》,第4页)这里王艮训“见”为“现”,就是说要表现大人“德普施”——觉悟大众、奉献社会的本性。王艮认为孔子的一生就是“见龙”精神的鲜明体现,他说:

孔子谓“二三子以我为隐乎”,此“隐”字对“见”字,说孔子在当时虽不仕,而无行不与二三子,是修身讲学以见于世,未尝一日隐也。隐则如丈人沮溺之徒,绝人避世而与鸟兽同群者是已。乾初九“不易乎世”,故曰“龙德而隐”;九二“善世不伐”,故曰“见龙在田”。观桀溺曰“滔滔者天下皆是也,而谁以易之”,非隐而何?孔子曰:“天下有道,某不与易也。”非见而何?(同上,第7页)

王艮以他所理解的孔子作为自己人生的榜样和信念,在他看来,孔子坚持积极入世,不认可隐遁的生活态度,天下无道,更要出来做事,不能躲起来。因其志在天下,当时有人以伊尹、傅说来称赞王艮,王艮说:“伊傅之事我不能,伊傅之学我不由”。(同上,第5页)在他看来,伊尹、傅说得到明君赏识,这是“奇遇”,如果遇不到明君,他们终身也只能“独善其身”;但是孔子则不然,不管遇不遇,都坚持修身讲学以明道于天下。因此,王艮再三强调:“我而今只说志孔子之志,学孔子之学”。(同上,第4页)

《论语·先进篇》载曾皙言志:“莫春者,春服既成,冠者五六人,童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归”,孔子喟然叹曰:“吾与点也!”历史上多认为这反映了孔子对曾皙自然逍遥人生志趣的欣赏与认同,但王艮认为“点得‘见龙’之体,故与之也”(同上,第20页)。为什么说“点得

‘见龙’之体”呢？在与薛侃的信中，王艮说：

弟近悟得阴者阳之根，屈者伸之源。孟子曰：“不得志则修身见于世。”此便是“见龙”之屈，利物之源也。孟氏之后，千古寥寥，鲜识此义。今之欲仕者必期通，而舍此外慕，固非其道。陶渊明丧后归辞之叹，乃欲息交绝游，此又是丧心失志。周子谓其为隐者之流，不得为中正之道。后儒不知，但见高风匍匐而入微，吾兄其孰与辨之？（《王心斋全集》，第46页）

王艮认为孟子所说“不得志则修身见于世”，便是“‘见龙’之屈，利物之源”，所云近悟得“阴者阳之根，屈者伸之源”，这些都可以帮助我们理解“点得‘见龙’之体”，“阴”“屈”之体最终是要发用为“阳”“伸”。

在君主专制社会里，知识分子实现自己抱负的机会和空间多限于科举这条狭窄的通路上。王艮一方面反对“仕者必期通”的心态，因为这很容易让人陷入丧失个性与尊严的外羨之非道；另一方面，他也不认可陶渊明“息交绝游”“丧心失志”的隐者心态。王艮的选择是清晰而坚定的，既不期必于政治仕途，也不灰心丧气而归隐，那就是通过讲学明道，来移风易俗，觉悟大众，改良社会。王艮说：“飞龙在天，上治也，圣人治于上也。见龙在田，天下文明，圣人治于下也。惟此二爻，皆谓之大人，故在下必治，在上必治。”（同上，第11页）“飞龙在天”为九五之尊，为在上圣人——天子；“见龙在田，天下文明”是“圣人治于下”，为在下之圣人——得道君子。每一个得道的人都是大人，都是圣人，都有责任来觉悟大众，改良社会，这是“在下必治”的心志。在君主专制社会里，平民百姓要想参与社会治理，这显然属于妄想。王艮凸显了“道”的独立尊严，“道”与“政”的对立由此彰显，这一点在泰州后学那里变得更加激烈，乃至酿成了一些悲剧。

王艮与龙溪都可以看作是良知现成派，王艮也重视自然天则，他曾说：“良知之体，与鸢鱼同一活泼泼地，当思则思，思过则已。如周公思兼三王，夜以继日，幸而得之，坐以待旦，何尝缠绕？要之自然天则，不著人力安排”。（同上）但二王的学术风格和外在气质实际上差别很大，许敬庵说“淮南（王艮）亢而高之，山阴（王畿）圆而通之”（《敬和堂集》卷五），吴震认为：“王艮的亢高性表现在他有强烈的现实感和社会意识，相对说来，王艮的哲学思辨色彩不浓；王畿的圆通性主要表现在他的抽象思辨的哲学理论方面和宁静淡泊的心境气质方面，而对现实社会缺乏一种‘舍我其谁’、匡世济民的承担意识”。（吴震）这种思想性格与气质的差异其实也鲜明体现在王畿重视初九“潜龙”、王艮强调九二“见龙”上。二王同为王门两大高足，但关系似乎并不密切，这实际上也是两人的性格使然。从现有的材料看，二王的书信往来不多，在王艮的文集中保留了唯一一封《答王龙溪》的信：

书来云“罗子疑出入为师之说”，惜不思问耳。谚云：“相识满天下，知心有几人”。非先生而何？先生知我之心，知先师之心，未知能知孔子之心否？欲知孔子之心，须知孔子之学。知孔子之学，而丈夫之能事毕矣。（《王心斋全集》，第52页）

王畿可能想借别人的话来委婉劝说王艮不要背离师说，但师兄弟之间实在很难相互说服，王艮回信认为王畿“不知孔子之心”，把龙溪给“顶”了回去。王艮并不在乎他的思想是否与阳明一致，而是多次声称“回到孔子”，这也可见其强烈的思想个性。同时王畿认为“孔子退藏于密，得用九之义”，把孔子理解为“潜龙”的形象，这与王艮认为“孔子未尝一日隐”的“见龙”形象形成鲜明对比。从一定角度讲，以王畿为潜龙派，王艮为见龙派，或许能更好地地区别出二王学术旨趣的不同。

王艮曾纵言天下事，阳明提醒他要“君子思不出其位”，王艮却说“某草莽匹夫，而尧舜君民之心，未尝一日忘”；阳明进一步点化他说：“舜居深山，与鹿系木石游居，终身忻然，乐而忘天下”，



王艮竟然说“当时有尧在上”。（《王心斋全集》，第70页）此可见王艮胆量之大，意气之高。显然，在他看来，当时皇帝昏庸，天下无道，社会危机重重，有道之士就应该出来拯救。据说他曾“一夕梦天堕压身，万人奔号求救，先生举臂起之，视其日月星辰失次，复手整之。觉而汗溢如雨，心体洞彻”（黄宗羲，第709页）。这个梦非常富有象征意义，可见其救世的心态非常强烈。王艮曾自创蒲轮车，招摇道路去北京宣扬阳明的学说，据称“将至都下。有老叟梦黄龙无首，行雨至崇文门，变为人立。晨起往候，而先生适至”（同上，第710页）。“无首之龙”也让我们联想到乾卦用九“见群龙无首，吉”。有学者认为“群龙无首”乃民主社会的象征。无论如何，王艮所代表的泰州学派非常典型地体现了阳明学派重视个性，追求自由、民主的启蒙精神。

通过对乾卦义理的创造性阐发，来建构自己的思想学说，这是阳明后学的一个重要现象。如此从义理上对乾卦进行富有创新性的诠释，这在思想史上也是少见的。阳明由宋儒的“得君行道”转向“觉民行道”，这是道的独立意识的自觉，尤其是在泰州学派那里，这种个体龙德精神的崛起非常鲜明。季本以“龙”喻“心”也富有象征意义。即心即龙，每个人都是龙，而且龙与龙是可以相融相贯、相互促发的，从而把历史的进步、社会制度的完善视作每个个体之德的最大限度的展现。

#### 参考文献

- 古籍：《敬和堂集》《论语》《四库全书存目丛书》《周易》等。  
陈荣捷，1983年：《王阳明传习录详注集评》，台湾学生书局。  
黄宗羲，2008年：《明儒学案》，中华书局。  
《王畿集》，2007年，凤凰出版社。  
《王心斋全集》，2001年，江苏教育出版社。  
吴震，1986年：《王艮与王畿合论》，载《浙江学刊》第4期。

（作者单位：山东大学儒学高等研究院）

责任编辑：冯国超

