

学校	中山大学	院系	博雅学院
专业	哲学	姓名	杜瀑飞
年级	本科大三	任课教师	傅锡洪
课程名称	宋明儒学		
论文题目	论王阳明对“夭寿不贰”的阐释 ——就工夫与境界而谈		

论王阳明对“夭寿不贰”的阐释

——就工夫与境界而谈

摘要：王阳明在两个相反的层次上对《孟子》中的“夭寿不贰”进行了阐释。他既认为“夭寿不贰”是对困知勉行者在为学之初的要求、是其所立之志的内容，又认为“夭寿不贰”是学者通过艰苦的工夫所要达成的最终的理想状态。那么，这两层阐释之间是否存在矛盾？分析表明，“夭寿不贰”本就可以是贯穿为学始终的。在阳明看来，“夭寿不贰”意指无论寿命长短，都对天命亦即本心保持专一。只是说，人在不同阶段因受到己私的不同程度干扰，本心的呈露是不同的，因此需要或立志、或勉然致知、或自然致知的不同工夫而已。相应地，“夭寿不贰”也就呈现出作为初学立志、“与天为二”和“与天为一”的不同样态。在终极的境界上，学者放下己私而回归真己，从常怀忧惧的状态中解脱而获得安定之乐。从立志做到“夭寿不贰”到最终获得“夭寿不贰”之乐，便构成阳明对生死问题的化解之道。

关键词：夭寿不贰；本心；立志；乐；生死

生死是世人所面临的终极问题。“夭寿不贰”语出《孟子·尽心上》：“夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也”，意指无论寿命长短，都坚持一心向善，对天命保持专一、不对天命产生怀疑。¹阳明曾在两个相反层次上对“夭寿不贰”进行阐释：第一层，“夭寿不贰”是困知勉行的初学者之事：“夭寿不贰、修身以俟，是困知勉行，学者之事也”²（第134条）；第二层，“夭寿不贰”是达成尽性知命之学的最后环节：“若于此处见得破，透得过，此心全体方是流行无碍，方是尽性知命之学”（第278条）。这两层阐释一从工夫开端讲，一从工夫所要达成的理想状态讲，二者间是否存在矛盾或张力？

本文即欲以阳明对“夭寿不贰”的阐释为主线，分析他工夫论中的两层“夭寿不贰”及其最终达到的境界，并由此理解他对于生死问题的化解之道。³

一、 贰：己私之戚

¹ 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京：中华书局，2005：278.

² 【明】王阳明. 吴震 解读. 传习录[M]. 北京：国家图书馆出版社，2018.（以下共同出处将直接在正文中标注条目）

³ 阳明对《孟子》此章的诠释引起一些学者的批评，如牟宗三先生指出：“朱子解尽心知性为致知格物，解存心养性为正心诚意，固误，而王阳明以尽心知性为‘生而知之’，以存心养性为‘学而知之’，以‘立命’为‘困而知之’，此种比配尤为不类。阳明《传习录》义理精熟圆透，很少有不顺适处，惟于此处则极显不类，滞之甚矣。不知何故。而且此义凡三见，此非偶尔之失。吾想象出决不至此也”。见牟宗三.《心体与性体（上）》[M]. 长春：吉林出版集团有限责任公司，2015：27—28. 此外，近来崔海东学者也对阳明的诠释持批评态度，见崔海东.《传习录》解《孟子》“尽心”三节辨误[J]. 王学研究, 2017(02): 38-51. 阳明对《孟子》“夭寿不贰”一章的诠释固然与《孟子》本意有所出入，但阳明做这种诠释的目的本不在于解《孟子》，而在于对自己工夫进路的阐发。

在阳明看来，“夭寿不贰”意指无论寿命长短，都对天命亦即本心保持专一。影响人做到专一不“贰”的是己私，而已私以生死夭寿为最大宗。

“贰”即“不专一”⁴，故“不贰”即“壹”⁵、“专一”。朱子说，“贰，疑也”⁶，故“不贰”就是“不疑”，“不疑”正等同于“专一”。“夭寿不贰”的字面意思便是“无论寿命长短都保持专一”。对什么保持专一？按照阳明的阐释（第134条），《孟子》中“夭寿不贰，修身以俟之”一句的完整表述应是“夭寿不贰其心，修身以俟天命”。这句话在第二部分会做详细讨论，在此仅指出其核心内涵在于对天命保持专一、相信**天命即是本心**。阳明对天命有以下论述：“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”（第38条）；“天命于人，则命便谓之性”（第127条）。由此可见，“天命”在天等同于天理，在人则是天所命给人、人所秉承自天的本心、良知。“天命”兼具天与人的双重维度，因此可以被归入“心即理”这一阳明学的重要命题中，进而导出一种回归本心去求理的工夫进路。专一于天命的要义就在于持守本心，相信一体之仁、吾性自足。

理解“夭寿不贰”可从其对立面出发：“贰”——一种因无法专一于天命而常怀忧惧的状态。怀疑天命的原因在于对一己之私的执着。萧惠向阳明请教时便说“己私难克”（第122条），黄修易亦说：“窃闻穷通有命……不肖为声利牵缠”（第241条）。然而，世人除了穷通这层己私以外，还有一层更难放下的己私——夭寿亦即生死。阳明说，“学问功夫，于一切声利嗜好，俱能脱落殆尽，尚有一种生死念头毫发挂带，便于全体有未融释处。人于生死念头，本从生身命根上带来，故不易去”（第278条）。“生死念头”是学者在看破声利后仍旧难以放下的执着，是源于生命本身的、无法为他人所分担的己私。有难以消除的己私，故有所谓得失；有得失，故生出忿懣、好乐的负面情绪，在通达时相信天命，穷困时又对天命产生怀疑。

天命就是内在于人的本心，能够为人所把握；反观“穷通有命”、“生死有命”之命，这类与“己私”相关的“命”是具有不确定性的、外在于人的**命运**。命运正是通过**己私**使学者对天命产生怀疑。若无己私作为中介，学者便可脱离于“贰”这一忧惧于命运的状态、进而对天命保持“不贰”。“夭寿不贰”关涉到夭寿这一最根本的己私，做到“夭寿不贰”才是真正做到了“不贰”。下文将着重分析“夭寿不贰”在阳明工夫论中扮演的双重角色，由此了解如何真正做到“夭寿不贰”。

二、由“贰”到“不贰”：作为初学立志的“夭寿不贰”

⁴ 王力. 古汉语常用字字典[M]. 北京：商务印书馆，2011：87.

⁵ 古汉语常用字字典[M]. 2011：407.

⁶ 【宋】朱熹. 四书章句集注[M]. 北京：中华书局，2011：327.

阳明扭转了朱子的解释思路，将“夭寿不贰”理解为为学之初的工夫。他认为，立志标志着人从尚未开始为学到开始为学的转变，而这种转变实际上就是从因为夭寿而“贰其心”转变到不因为夭寿而“贰其心”。

朱子曾按自己的工夫论对《孟子》“夭寿不贰”一章进行了解释。阳明对“夭寿不贰”的第一层阐释主要是为了批驳朱子的工夫进路。《孟子》原文如下：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”阳明认为，“朱子以尽心知性知天为物格知致，以存心养性事天为诚意正心修身，以夭寿不贰修身以俟为知至仁尽，圣人之事”。阳明在这段话的理解上逆转了朱子的思路：“夫尽心、知性、知天者，生知安行，圣人之事也；存心、养性、事天者，学知利行，贤人之事也；夭寿不贰、修身以俟者，困知勉行，学者之事也”（第134条）。仅就“夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也”这一句而言，朱、王两人产生不同理解的原因在于，朱子将“俟之”的对象理解为“死”⁷，阳明则将之理解为“天命”。从这一不同出发，朱子将“夭寿不贰”理解为学者通过前期“物格知至”的工夫已经达成的状态，将“修身以俟之”理解为学者在“夭寿不贰”的状态中对天命终身奉行、如此等待死亡的降临⁸；阳明则将“夭寿不贰”理解为在为学之初要做的事情，即“一心于为善”，“夭寿不贰”的要求针对于“修身以俟之”的当下状态——一种被动等待天命却不知吾性自足、反求诸己的状态。由此，阳明把讨论的重点从生死转移到了天命之上。

朱、王二人对“立命”的理解亦有微妙的不同，在朱子那里，“立命”是学者要终身奉行、无需再添其他事物的安身立命之法；在阳明这里，“立命”则是工夫的开端、是开启从“存心养性事天”到“尽心知性知天”工夫的前提：“凡言立者，皆是昔未尝有而今始建立之谓”（134条），“吾侪用工，却须专心致志在夭寿不贰、修身以俟上做，只此便是做尽心、知天功夫之始”（第192条）。

实际上，阳明将《孟子》此章内容都融入到了自己的工夫论之中。“夭寿不贰”或说“立命”对应于工夫的开端“立志”。“存心养性事天”对应于勉然致知的工夫，阳明说，“事天则如子之事父，臣之事君。犹与天为二也”（第134条），可见在这一阶段学者虽然能够凭借本心、却仍未克除己私、与天地万物有彼我之分，因此还需要着实用意。“尽心知性知天”则对应于自然致知的工夫，这一阶段学者已将己私除去，复归于天地万物一体之仁，可以完全凭借本心去自然好善恶，因而是“与天为一”的状态。

由上可见，阳明的工夫论中有两个重要过渡：**由尚未开始为学阶段的“以天**

⁷ 四书章句集注[M]. 2011: 327.

⁸ 四书章句集注[M]. 2011: 327.

寿贰其心”过渡到作为初学阶段的“夭寿不贰”，由“与天为二”这一着实用意去致知的阶段过渡到“与天为一”这一自然致知的阶段。完成这两个过渡便能达成作为理想状态的“夭寿不贰”。

我们首先来讨论第一个过渡。立命的过程便是改变“以夭寿贰其心”的当下状态，成为“夭寿不贰”的为学状态。同作为工夫的开端，立命和立志具有对应性。阳明赋予志以重要地位，认为“夫志，气之帅也，人之命也”⁹，进而在其工夫论中，立志也具有重要地位。立志首先作为做工夫的开端，¹⁰意在解决一般人在为学之初因私欲染身而本心动力不足的问题¹¹。然而，立志本身并非轻而易举、一蹴而就之事，阳明就曾感慨“夫立志亦不易矣”¹²。立志实际上贯穿为学始终，为学不仅以立志为开端，并且，为学只是立志（第115条）、为学无时无处不以立志为事¹³。具体而言，立志实为“长立一念为善之志”，这其中包含几个关键：立志做圣人（第260条）、立志要长久（第16条、第53条）、立志贵专一（第115条）。专一于志向即做到“志定”，其关键在于“知至善只在吾心”（第85条）。在“夭寿不贰”的为学状态下，学者的意念专一于天命，因而“夭寿不贰”契合于“立志贵专一”，由此能够推动立志。进一步讲，立命实际上与立志具有同一性。阳明说，“至于‘夭寿不贰’其心，乃是教学者一心为善，不可以穷通夭寿之故，便把为善的心变动了……此便是初学立心之始，有个困勉的意在”（第6条）。天命就是本心，“立命”就是“立心”，作为为学状态的“夭寿不贰”不仅具有专一及其所蕴含的持续的特质，同时包含为善的内容，因此可以说立命就是立志。

初学时，做到“夭寿不贰”的方法首先是诉诸本心具有的直接性。由于理就在本心之中，所以本心能够在没有思虑营为的下意识中自然呈露。学者要做的便是“存得此心常见在”，在当下依循本心而行，专注于现在而不必去思索过去未来事（第79条）。

不过问题在于，初学者在当下固然可以专注于直接呈露的本心，但其本心却并非每时每刻都能直接呈露。当下的**专注时刻**并不等于具有持续性与稳定性的**专一状态**。也就是说，初学者尚未真正达成“夭寿不贰”的状态，而只能抓住“夭寿不贰”的时刻、在这种并不能保证其连续性的独立时刻里去做为善去恶的工夫，而这种抓住呈露的本心以做工夫正是初学阶段困知勉行的工夫。

⁹【明】王阳明. 吴光、钱明、董平、姚延福编校. 王阳明全集（新编本）[M]. 第一册，卷七，《示弟立志说》. 浙江：浙江古籍出版社，2010：277.

¹⁰ 王阳明全集（新编本）[M]. 第一册，卷七，《示弟立志说》. 2010：276.

¹¹ 王阳明全集（新编本）[M]. 第一册，卷七，《示弟立志说》. 2010：276.

¹² 王阳明全集（新编本）[M]. 第一册，卷七，《示弟立志说》. 2010：277.

¹³ 王阳明全集（新编本）[M]. 第一册，卷七，《示弟立志说》. 2010：277.

三、由“二”到“一”：作为“与天为一”的“夭寿不贰”

为学之初，学者虽已做到了“夭寿不贰”，但本心时隐时现，没有做到“与天为一”、而仍处在“与天为二”的阶段，因而并不彻底。只有坚持做勉然致知的工夫，才能过渡到“与天为一”的阶段。在这个阶段，不仅可以自然致知，而且也真正、彻底做到了“夭寿不贰”。

当弟子就“夭寿不贰”的问题向阳明请教时，阳明回答：“若于此处见得破，透得过，此心全体方是流行无碍，方是尽性知命之学”（第 278 条）。在这里，“夭寿不贰”已从“困知勉行，学者之事”的工夫入手处被提升至“尽性知命之学”的高度。那么两者是否存在矛盾或者张力呢？回答是否定的。因为此处的“夭寿不贰”，已经是“与天为一”意义上的“夭寿不贰”，而不是初学阶段“与天为二”的“夭寿不贰”了。

立命所代表的立志本就贯穿为学始终，初学者所立之志往往会欠真切（第 97 条，第 103 条），故而，对于志向须得无时无处不持守之，不仅“念念要存天理”、而且要使“此天理之念常存”（第 16 条），随着工夫日渐纯熟，所立之志也愈发坚定。同样地，超脱于“贰”这一状态的努力也贯穿于做工夫的始终。作为为学开端的“夭寿不贰”对于学者而言更多地是一种**信念**、是一种要打破当下状态、端正生命朝向的决心，待到工夫纯熟时，学者方能真正对“夭寿不贰”达成一种**确信**，达到作为理想状态的“夭寿不贰”，这便是从“与天为二”的状态过渡为“与天为一”的状态。

由上文可知，“贰”源于己私。己私有两层，一层为名利，更深一层便是生死。见破深一层的生死念头，方能彻底破除己私从而落实“夭寿不贰”。见破生死念头的关键在于认识到何为**真正的自己**，进而知晓何为**真正的生死**。真正的自己实为本心，真正的生死关乎能否持守本心。萧惠向阳明请教“己私难克”的问题，阳明回答，“人须有为己之心，方能克己。能克己，方能成己”，“这心之本体，原只是个天理，原无非礼，这个便是汝之**真己**。这个真己是躯壳的主宰，若无真己，便无躯壳，**真是有之即生，无之即死**”（第 122 条）。通过提出“真己”，阳明把“自己”还原为“心之本体”、进而还原为天理。在他看来，公私之间原本不存在对立，带来私欲的自己是虚妄的自己，真正的自己则与天地万物同为一体。阳明在《答聂文蔚》中也提到，“夫人者，天地之心。天地万物，本吾一体者也”（第 179 条）。为己之“己”是与“一体之仁”同一的“真己”，克己之“己”则是带来私欲的“虚己”。复归于真正的自己与克除虚妄的自己是同一过程，做到了“为己”便是做到了“克己”，二者之间原不存在张力。阳明教萧惠以己克己，便是教他认识到“真己”在于本心，以真己克虚己、以公己克私己，最终达

到“天地万物一体之仁”（第 142 条）。阳明认为，世间做学问的病痛有二，其中之一便是“不能忘己”（第 303 条），或者说忘记了“真己”。圣人之心与天下人之心本没有差异，只是圣人之心能够“以天地万物为一体”，天下人之心却“有我之私”（第 142 条）。立志做圣人便是要克除己私、复归于万物一体的本原状态、把握天命：“圣贤只是为己之学……仁者以万物为体，不能一体，只是己私未忘。全得仁体，则天下皆归于吾仁”（第 285 条）；“故夫为大人之学者，亦惟去其私欲之蔽，以明其明德，复其天地万物一体之本然而已耳。非能于本体之外，而有所增益之也”¹⁴。真己原是本心、是天地万物一体之仁；天命原是天理流行之命、万物一体之命（第 38 条），由此可以认为，真己与天命具有同一性，二者都等同于本心、良知、天理，都是立志的内容。把握真己与天命，便是能“志气通达，而无有乎人己之分，物我之间”（第 142 条）。

将阳明“真己”的观念纳入他对“夭寿不贰”一段的理解中，便可看出他主张的两层工夫如何能够落实“夭寿不贰”。在“存心养性事天”阶段，学者尚未完全克除私欲、与天尚且为二，因此不能完全凭借本心做工夫，致知还需着实用意；到了“尽心知性知天”的阶段，学者已克除了私欲、复归于一体之仁，也就是与天复归为一，从而能够自然致知。表面上看，“与天为二”即执着于得失，与天、与他人、与外物有彼我之分，“与天为一”即超脱于己私而上升到大公无私的境界，因此从“与天为二”到“与天为一”的过渡是从私到公的过渡、是对自我的出离。但从根本上看，从这一过渡实际上是从“人己物我之分”的后天状态复归于“天地万物一体”的本原状态、是对自我的回归。完成从“与天为二”到“与天为一”所代表的两层工夫的过渡，便取消了公私的分别，对于生死的执着便随之被消解。在阳明的论述中，命可分为天命和穷通天寿这类命运，而生死亦可分为**内在之生死**与**外在之生死**。内在之生死对应于天命，与能否持守本心、存有天理相关，因而能为人所把握；外在之生死即不为人力所及的“夭寿”，对应于命运，具有不确定性。由前文所引“这个真己，是躯壳的主宰，若无真己，便无躯壳，真是有之即生，无之即死”（第 122 条）、以及“有根方生，无根便死”（第 93 条）的比喻可知，持守本心、回归真己则生，丧失本心、放纵私欲则死，这是人可以把握的内在之生死，也是真正意义上的生死。把握了内在之生死，便可自然顺应外在之生死、不为之而动心。这一由外向内的转变正合于由格物转为致良知的工夫进路的转变。萧惠向阳明请教“死生之道”，阳明回答说：“惟‘息有养，瞬有存’，此心惺惺明明，天理无一息间断，才是能知昼。这便是天德，便是‘通乎昼夜之道而知’。**更有甚么死生**”（第 126 条）。就整体看，生死原本是流行不息的天理的内在环节，个体之死对于整体而言实为生，此中无所谓死生、

¹⁴ 王阳明全集（新编本）[M]. 第四册，卷二十六，《大学问》. 2010: 1015.

或说无不是生生。“更有甚么死生”便是放下了外在之生死，专一于本心、专一于当下循理。世人往往疏忽于内在之生死（有无真己）而执着于外在之生死（夭寿），难以做到“与天为一”。从“与天为二”到“与天为一”的过渡蕴含着勉然致知和自然致知这两层工夫，这两层工夫能够使学者见破“夭寿”、把握内在之生死而顺应外在之生死，因而是推动学者由“以夭寿贰其心”向“夭寿不贰”过渡、进而落实“夭寿不贰”的关键之处。

四、安定之乐：作为理想境界的“夭寿不贰”

理想状态的“夭寿不贰”是一种良知自然充分呈露的状态，这种状态会给人带来一种无法抑制的、源于生命本真处的快乐，生命的目的和意义在此快乐中得以实现。由此阳明化解了生死给人带来的焦虑。

上文提到，“夭寿不贰”除了作为**为学状态**推动学者专一于所立之志以外，还是做工夫所要达成的**理想状态**。通过两层工夫落实“夭寿不贰”以后，学者并非变得无悲无喜，而是会收获一种快乐，这种快乐具体而言是一种安定之乐。

作为理想状态的“夭寿不贰”即复归于真己、专一于天命的圣人状态。阳明认为，这种良知自然充分呈露的状态会带来一种无法抑制的、源于生命本真处的快乐，这是世间最大的快乐：“良知是造化的精灵。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”（第 261 条）。进一步讲，阳明认为，“乐是心之本体”（第 29 条）。完全按照本心好善恶恶会感受到“乐”，甚至可以说本心就是“乐”的。同时，本心因与天理同一而是安定的，阳明说，“定者心之本体，天理也”（第 41 条）。以本心为中介，安定与乐具有同一性：“此心安处即是乐也。本体未尝有动”（第 292 条）；“尔那一点良知，是尔自家底准则……尔只不要欺他，实实落落依着他做去，善便存，恶便去，他这里何等**稳当快乐**”（第 206 条）。“夭寿不贰”作为专一于天命、本心的状态，它所能带来的快乐便是这样一种安定之乐。

安定之乐与“有所忿懣好乐”意义上的乐相对立，后者源于己私的满足，属于丧失本体之正的不正之乐（第 235 条），也就是在“以夭寿贰其心”的前提下所获得的快乐。阳明说，“依着人心行去，便有许多不安稳处”（第 250 条），这种出于己私的外在的快乐自然是不安稳的，此时得到，彼时又失去，使人整日戚戚然不得安宁。在这种情况下，克除己私、回归本心才能够得本体之正（第 111 条），获得“夭寿不贰”状态下的安定之乐。安定之乐亦不完全等同于七情之乐（第 166 条）。七情之乐属于“发而皆中节”之乐，包含于安定之乐之中，是后

者的自然体现。进一步讲，不仅是七情之乐，“发而皆中节”的喜怒哀乐实际上都源于本心、即源于无时无处不存的安定之乐。

安定之乐是人最大的幸福。阳明认为，“‘乐天知命者’，则固‘无入而不自得’”（第182条）。“知命”可理解为真知天命内在于自身，故本心不会为外界境况所扰乱，既随遇而安、又能有所作为。面对属于外在境况的天寿，学者亦只是自然而正确地应对而已：“能致良知，则心得其宜矣……君子之酬酢万变，当行则行，当止则止，当生则生，当死则死。斟酌调停，无非是致其良知，以求自谦而已”（第170条）。圣人亦如常人一般无法测知自己的命运，但却能够把握本心，进而为所当为、轻松自在：“圣人不贵前知。祸福之来，虽圣人有所不免。圣人只是知几，遇变而通耳”（第281条）。陆澄认为，曾点“浴乎沂，风乎舞雩，咏而归”的志向“却似耍的事”。然而，这种“耍”实则就是安定之乐，在曾点志向的背后蕴含着 he 对于己私的克除、对于“夭寿不贰”这一理想状态的达成，因此阳明说他是“无意必”、“无入而不自得”（第29条）。子曰：“君子坦荡荡”（《论语·述而》），孟子曰：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉”（《孟子·尽心上》），这两句话很贴合从最初的“以夭寿贰其心”到真正的“夭寿不贰”的转变：“以夭寿贰其心”使人日常处于局促忧惧的状态中，达到作为理想状态的“夭寿不贰”的人则安定自得，能够获得最大的快乐。

五、结语

生死念头多少会对世人的日常生活造成扰乱，让人在某些时刻心生忧惧、虚无之感。相比于佛道二教，儒学强调要关注当下的现实生活，因而鲜少论及生死。然而，就算不对生死问题进行具体讨论，一个指导世人安身立命的思想体系毕竟不应该完全忽视生死问题，而应该能够容纳生死问题、让生死问题在其中获得安放之处。其次，面对来自佛道二教的挑战，如何将生死问题纳入为学体系之中，不对生死问题过分强调亦不彻底回避成为宋明儒学应该解决的问题。此外，阳明在工夫进路上反对朱子，认为克除己私、依循本心才是做工夫的关键，而生死念头恰是最根本的己私，因此，如何处理生死念头本就是阳明工夫论需要解决的问题。

通过对《孟子》中的“夭寿不贰”进行不同层次的阐释，阳明将生死问题融入自己的工夫论之中，强调万物皆备于我而无需汲汲外求，学者要做的便是放下生死、使本心呈露。阳明与生死相关的论述无不是在强调本心的绝对重要性：己私源于虚假的自己，“真己”实为本心、实为天地万物一体之仁；夭寿是人无法把握的外在命运，真正的生死关乎天命、关乎能否持守本心；“好乐”是不正之

乐，专一于本心的安定之乐才是人生最大、最持久的快乐。

阳明对于“夭寿不贰”表面上持两种不同的看法，他一方面将之视为困知勉行者在初学时需要转换成的为学状态，一方面又认为它是学者在自然致知阶段所要达成的理想状态。然而，这两种看法之间并不存在矛盾。纵观阳明的工夫论可知，“夭寿不贰”本就可以贯穿为学过程的始终。在为学之初，从“以夭寿贰其心”到“夭寿不贰”的改变推动学者专一于所立下的圣人之志，然而，初学时的“夭寿不贰”毕竟不是一种稳定持久的状态、而只是本心的直接呈现，因此学者还需要用两层工夫来落实“夭寿不贰”，从“与天为二”的勉然致知的状态过渡到“与天为一”的自然致知的状态，最终达成作为理想状态的“夭寿不贰”。由此，学者从对己私的执着回归对真己的持守，从常怀忧惧的状态转变为安定之乐。而安定之乐便足以化解世人对生死夭寿的焦虑，由此构成阳明对生死问题的化解之道。

【参考文献】

- [1] 【明】王阳明. 吴震 解读. 传习录[M]. 北京：国家图书馆出版社，2018.
- [2] 【明】王阳明. 吴光、钱明、董平、姚延福编校. 王阳明全集（新编本）[M]. 浙江：浙江古籍出版社，2010.
- [3] 【宋】朱熹. 四书章句集注[M]. 北京：中华书局，2011.
- [4] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京：中华书局，2005.
- [5] 王力. 古汉语常用字字典[M]. 北京：商务印书馆，2011.
- [6] 牟宗三. 《心体与性体（上）》[M]. 长春：吉林出版集团有限责任公司，2015.
- [7] 崔海东. 《传习录》解《孟子》“尽心”三节辨误[J]. 王学研究, 2017(02).