

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

少年哲学向导丛书

良知的呼唤

—王守仁心学觅踪



良知的呼唤

一、向内心开拓的成圣之路

1. 少有凌云志 一心成圣贤

京城，一个深深的宅院里，一丛挺拔的翠竹前，只见一位青年正对着竹子凝神静思。这几天，他每天一早就来到这里做这个“功夫”，整整是第七天了。看他那专心致志的样子，像是非要从这不会说话的竹子中体悟出什么深奥动人的道理一样。这就是我们的“主人公”王守仁。

王守仁，生于明宪宗成化八年（1472年），卒于明世宗嘉靖七年（1529年），字伯安，浙江余姚人。因早年曾隐居在会稽阳明洞中，并创办过阳明书院，又世称阳明先生。正是他，在明代中叶创立了一个风靡一时的王阳明学派，而他本人，又是个叱咤风云的人物，作为缙绅地主阶级的豪强派代表为巩固明王朝立过赫赫战功。所以王阳明这个名字，流传得十分久远，甚至传到了日本，几乎压过了他的正名。

王守仁出生于官僚地主家庭，他的祖先可以上溯到晋代的大书法家王羲之（321—379）。但他究竟是不是王羲之的后代，现在也很难考证。王守仁的父亲王华是明宪宗成化年间的进士，官至南京的吏部尚书。祖父王伦却没有做官，人称竹轩公，是一位有著作行世，像东晋大诗人、大文学家陶渊明一样的隐士。祖父在家乡以教书为生，精通古代《左传》、《史记》一类的经典，性格旷达，喜欢吟诗，他的学问和品行都给了王守仁以重要影响。

王守仁一出生，就伴随着一些传奇故事。据说生他那天，祖母曾做一梦，梦中见一天神抱着赤子乘云而来，耳边隐隐约约地还听到鼓乐声。正是借这个瑞兆，祖父给他取个名字叫“云”。他出生的那幢小楼后来被乡人称为“瑞云楼”。可是这个乘云而来，又名叫“云”的孩子，幼年时就似乎不顺利，年龄5岁了还不会说话。家人十分着急，四处求问也不得其解。据说，又遇上一位神僧，有一天他看见“云”在街上玩，便摸着他的头顶，说：“好个孩儿，只可惜道破。”言外之意，此孩儿取名为“云”是泄露了天机，所以不会说话。祖父从此便将他改名为“守仁”，“他也随即会说话了。”

据他的《年谱》所记，王守仁5岁的时候，有一天忽然背诵起祖父平时所读的书，问他，才知趁祖父读书时，他已经默记了。11岁时，因他父亲在京城做官，他跟随祖父去北京，途中路过金山寺，一次酒席宴上，众人赋诗为乐，他便抢先赋了一首：“金山一点大如拳，打破维扬水底天。醉倚妙高台上月，玉箫吹彻洞龙眠。”这首以金山为题的诗很有文采，当时便惊煞了满座的宾客。

但王守仁却不以一般的读书、做诗为满足。他有自己的志向，即通过读书而成圣贤。有一次在私塾上学，他经过一番静坐凝思，忽然向老师发问：“世上什么是第一等重要的事？”当时一般读书人读书的目的是为了考科举做官，这似乎是天经地义的，所以老师不假思索地回答：“自然是读书登第了。”但王守仁却不以为然，他不无怀疑地说：“我看登第恐怕未必是第一等事，最重要的，应该是读书成圣贤吧！”

王守仁要读书成圣贤，可是他的性格却与当时人们心目中圣贤的标准不是一个模样。他小时候喜欢玩军事游戏，有一次上塾师的课时竟然逃学而去和其他孩子做这类游戏，被父亲抓住自然是教训一顿。还有一件传闻更出格。他13岁时生母去世，父亲的妾经常虐待他，他不堪忍受，于是想了一个巧法：

有一天他与一个巫婆串通起来，在街上买了一只叫长尾林鸮的怪鸟，放到父亲的被褥里。等这个女人睡觉的时候，怪鸟一下子窜了出来，一面在屋里乱飞、一面怪叫，直吓得她魂不附体。待请来那个巫婆，巫婆又按照事先约定好了的，说是王守仁的生母化做长尾林鸮来惩戒她。就这样，王守仁用一种异乎寻常的计谋改变了自己的不幸。从此，父亲的妾再也不敢虐待他了。

从这些事可以看出，王守仁从小便不是个循规蹈矩的孩子。他有自己的个性，这个性曾被他的父辈看做“豪迈不羁”。而这样一个豪放不羁的人，他心目中的圣贤标准是怎么样的，他将会走出一条什么样的“成圣”之路呢？

2. 逐胡儿骑射 学兵法辞章

王守仁立定成圣的志向，要做一个对封建社会有用的人。从此，他便开始从多方面锻炼自己，增长才能，扩展知识。正像郭沫若先生在评价他时所指出的：

一种不可遏抑的自我扩充的努力明明是在他青春的血液中燃烧着的。他努力想成为伟人，他便向一切技能上去追求。人所一能的他想百能，人所十能的他想千能，人所百能的他想万能了（《郭沫若全集·王阳明礼赞》）。

他首先学习的技艺是骑射和兵法。从少儿时起，他就喜欢玩军事游戏。现在稍稍长大了，便开始关心国家命运。明代中期，封建王朝开始由稳定逐渐走向危机和衰败，而王守仁生活的成化年间民族矛盾和阶级矛盾更十分尖锐。看长城以北，有鞑靼势力日强，时时燃起北方边陲的狼烟烽火；望长城之内，则有农民起义此起彼伏，严重威胁着京师的安全。面对这种形势，王守仁按捺不住满腔的热情，他要灭胡虏之狂焰，拯生灵于涂炭。这一年，他刚刚 15 岁，就出游居庸等三关，考察边关要塞，纵览山川地形，学习骑马射箭。他还与同伴一起，探询鞑靼消息，策划和寻访对付“胡人”外侵的计策，整整逗留了一个月才返回京城。在边关的考察活动，更激起了他尚武的爱国之心。有一天，他竟然做了一个梦，仿佛在朦胧之间亲自去拜谒了马伏波庙，并题下梦中绝句一首：

卷甲归来马伏波，早年兵法鬓毛皤；
云埋铜柱雷轰折，六字题文尚不磨。

王守仁一向仰慕东汉将领马援为捍卫国家而戎马边陲，终以马革裹尸而还的英雄气概。此梦之后，他更幻想终有一天自己也能像马援一样血洒疆场，报效祖国。为了实现这一梦想，他时时关心着国家的治乱安危。当他听说京城附近发生了石英、王勇领导的农民起义，又有陕西石和尚、刘千斤起来造反，竟以 15 岁少年的斗胆，欲向皇帝上书献策。结果遭到父亲的阻止，反被斥之为“狂”。其实王守仁并非狂妄得没有边际，他也不是羡慕做一个骑射搏击之士，而要将自己成就为韬略统驭之才，因此他始终没有忘记对于军事的学习。直到 26 岁，他仍留心边事，精研兵法，凡兵家秘书，莫不精读；每次遇到宾宴，还常常与朋友用果核排列阵势，以演兵法。

除了兵法骑射，青少年的王守仁也学习书法。他 17 岁时到江西结婚，留住一年多，每天练习书法。岳父官署中曾存纸好几箱，等他自江西归家时，数箱纸都被用空，而他的书法也大有长进。他抓紧一切机会学习，自然也像

一般人一样，学习读书写文章。中国的封建社会自隋唐以来实行科举制，知识分子读书的主要目的就是希望通过考科举做官。这正是所谓“学而优则仕”。但王守仁却并不把科举放在心上。他20岁考中乡试以后，22岁、25岁曾两次参加会试都没有中第，同辈为他惋惜，乡里缙绅知心者也来慰藉。而他却并不为此灰心丧气，还对一起参加考试的学友说：别人都以科举落第为耻事，我以为因不得第而自暴自弃，那才是真正的耻辱呢！

确实，王守仁学习做诗句辞章并不以科举为目标，而是着眼于按个人的意愿发展才能、增长知识。早在19岁那年乡试之前，父亲从京城回来时曾责成他与弟弟妹婿一起讲析经义，准备参加考试。当时，他不知道从哪里来的一股劲头，白天随大家一起课业，晚上还单独搜取经史子集就灯攻读，往往延至深夜。过了一段时间，他的文字水平突飞猛进，令弟弟妹婿大吃一惊，并自愧不如。他们因此才发现，原来王守仁的思想远远未受科举考试的限制，而是自辟蹊径，独立自主地进行学习。宋代以来科举考试，不光要以经义取士，考试的内容限于《四书》、《五经》，而且做文章的形式全采用八股文。但王守仁自己学习的结果，全不只是学会几句八股文，他会写文章，还写得一手好诗。自25岁落第后，他就从京城回余姚老家，在龙泉山寺结诗社。每遇闲暇，便与社友寄情山水，对弈联诗。当时加入他们诗社的还有祖父竹轩公的诗友魏瀚，魏瀚曾任布政使，这时退休在家，此人雄才豪放，很有诗才。有一次他与王守仁一起登龙山对弈联诗，每有佳句，总是王守仁先得。以至这位老者面对眼前的晚辈不得不笑道：“论做诗我是老了，只有退避数舍了！”

王守仁在文学方面很有才能。他28岁考中进士后，在京城任职工部，当时京城有一批文学才子，如太原乔宇，河南李梦阳、何景明，姑苏徐祯卿等。王守仁在诗文方面的才名可以与李梦阳、何景明等并列。但是，他终没有向这方面发展，因为他发现，做诗、写文章虽然能发展文学才能，但它们终究与自己成圣的志向相差甚远。他说：“假使学如韩（愈）柳（宗元），也不过为文人。辞如李（白）杜（甫），也不过为诗人。大丈夫所为，应是盖天盖地的大事业。傍人门户，比量揣拟，都只是雕虫小技而已。”

王守仁一会儿骑射兵法，一会儿经史辞章，涉猎了多种知识领域。但真正使他有成就的是儒家思想。他继陆九渊之后创立的心学，使中国儒学自他而起发生了一次重大的转折。

3. 苦研儒经 究心佛老

王守仁之前，自宋代以后，中国的学术思想界由朱熹占据着统治地位。

朱熹（1113—1200），字元晦，号晦庵，南宋哲学家。他曾以儒家思想为基础，兼容佛学思想，并集中了宋代理学家周敦颐、邵雍、程颢、程颐、张载等人的理论成就，创造了一个综罗百代、博大精深的理学体系。由此，被称为理学集大成者。朱熹的思想，与二程（颢、颐）的思想合在一起，称为“程朱理学”。自南宋以后，程朱理学逐渐上升为封建社会官方的统治思想。元代以后，朱熹所著的《四书集注》，及对儒家经书的各种注释，成了科举考试的主要依据。而至明代，以程朱为标准，由官方主持专修了《四书大全》、《五经大全》、《性理大全》，诏颁天下，统一思想，“合众途于一轨，会万理于一原”。程朱理学对人们思想的控制几乎达到了登峰造极的程度。

这种局面直到王守仁心学的产生才开始改变。

王守仁从少年时起就有一种怀疑精神，因此，他一开始接触朱熹理学就发现了与自己思想的抵牾之处。他 18 岁时，在江西成亲后携夫人归余姚路过广信，拜访了程朱学派的理学家娄谅，初步接触了程朱理学思想。当时娄先生告诫王守仁，圣人必须通过学习才能达到，学习的内容是儒家经典，学习的方法是朱熹的“格物”说。所谓“格物”就是认为世界上万事万物，大至天地宇宙，小至草木昆虫，都存在着一种先天本然之理。人与人之间的仁义礼智信也是此“理”的表现。“格物”，就是通过读书，或通过日用伦常的践履，来体验这一个“理”。只有对“理”的体验达到一定的程度、一种境界，才算实现了圣人的标准。对于这一番道理，王守仁深深记在了心底。

1492 年，王守仁陪父亲在京师居住，这里有着优越的读书条件。于是王守仁如鱼得水，他搜遍周围可以找到的朱熹的书来细细地读。读书之余，不免想到实践。朱熹曾说：“众物必有表里精粗，一草一木，皆涵至理。”正好父亲官署中有一片竹林，王守仁就面对这片竹林做起“格物”之功。他两眼紧盯着竹子，心中反反覆覆地琢磨着，渴望从竹子中得到“至理”。但一连七天，不但“沉思不得其理”，反而得了一场大病。与他一起做“格物穷理”实验的朋友也早已经病倒了。这使王守仁非常失望，他想：也许圣贤各有定分，不是人人通过“格物”都可以做得来的吧！我还是去写诗、做文章，随俗就世罢了。

但是过了几年，当王守仁学过了辞章、兵法等技艺，感到不满足，又重新回到了求贤至圣的老路上来时，他读朱熹的书忽然又有新的发现。一天，王守仁读书，读到朱熹《上宋光宗疏》中这样一句：“居敬持志为读书之本，循序致精为读书之法。”于是他体会到，读书不仅要有一种专心一意的态度，读书要博；同时也要有循序致精的顺序，才能由博而精专。他想：以往我读书虽博，却没有在循序致精上下功夫，难怪无所收获。于是重新调整了读书方法，因而对朱熹的“格物穷理”有了一些新的体味。但他终归觉得，所谓“格物”，物在外，而“穷理”，理在于心。若以方寸之心，去穷格天下万事万物之理，怎么能穷尽得了？岂不是心和理分作两处？再者，如果说一草一木都包含着理，怎么能把这种理变成个人的认识，又怎么能靠这样的“物理”来搞好自身的道德修养呢？

一连串的问题困扰着王守仁，使他百思不得其解。而他由此对朱熹思想产生的怀疑实际上正酝酿着思想史上的一次大的转折。这转折就学术思想的发展过程来说，是有着深刻的时代背景的，这就是：当时被奉为正统的程朱学说已经日渐失去了生命力，造成思想上的僵化和学术上的空疏。一些封建社会的上层人物沉迷于朱熹所谓格物穷理、问学致知的为学方法，以此来掩盖道德上的虚伪，全然不与个人的身心修养发生联系。王守仁也看到了这种弊病，但是他在思想上对朱熹由信奉到怀疑及至批判，却不是轻而易举的，而是经历了一个痛苦的摸索过程。正像明清的大史学家黄宗羲曾经说过的：

先生（指王守仁）之学，始泛滥于辞章，继而遍读考亭之书，循序格物，顾物理吾心，终判为二，无所得入。子是出入于佛老者久之。及至居夷处困，动心忍性，因念圣人处此更有何道？忽悟格物致知之旨，圣人之道，吾性自足，不假外求。其学凡三变而始得其门。（《明儒学案·姚江学案》）

王守仁的心学思想是经过了三次大的转变，才找到成学之门的。

王守仁按朱熹循序致精的读书方法求圣仍不得其门而对朱熹思想产生怀

疑后，由于思想上的苦闷彷徨，加上身体不好（他所得的是肺病）；又由于进入仕途以来，切望在政治上有所作为的愿望始终不能实现，曾一度对佛家及道家思想产生了浓厚的兴趣。其实，他与佛道思想的接触倒不是从这时开始的。

王守仁所处的时代，佛道思想不仅广为流传，而且深入人心。王守仁的祖母岑氏就崇信佛教，这不能不对他产生影响。至于他与道家的交往，还有一段有趣的故事。就在 17 岁结婚那一年，他从北京经老家余姚来到江西南昌，住在外舅（即他的岳父）官署，等待喜日的来临。但在婚日前一天，他独自散步无意中走到道观铁柱宫，看见一个道士在静坐，就与他探讨起道家的养生说。道士说：养生之说，无过一静。只有清静才能达到庄子“逍遥”的境界。说着，就教他施行导引法。王守仁听着，不觉入了神，竟然忘了新娘还在岳父家等着他。他与道士闭目相对而坐，不知太阳已经落山了，也全然忘了吃饭和睡眠。直到第二天清晨，岳父差遣的卫役找了一夜，才到铁柱宫找到他——他与道士在坐榻上坐了一夜，竟纹丝不动！

就这样王守仁学习道家曾经到了入迷的程度。现在，也许是为了逃避纷乱的官事和无聊的世间生活，也许是想重新追回曾经感受过的道家静极的境界，也许是渴望探索道家与儒家思想的不同，他又一次沉溺于道家思想。弘治十四年，他任职刑部主事时到安徽审理案件，顺路游览九华山，并多次寻访道家。他听说道士蔡蓬头修炼有术、远近闻名，就带上几个差役去访。但当他在前厅与蔡蓬头行过了见面礼而向他询问时，蔡蓬头笑而不答，只说：时机未到。王守仁又遣散随从到后厅拜问，蔡仍只说时机未到。这样经再三请问，蔡蓬头才说，你礼节虽重，但官气未丢。王守仁听了，只好一笑告别。但他仍不甘心。听说地藏洞有一位异人，坐卧在岩洞的松毛之中，长期以来不食人间烟火。王守仁便不怕山道崎岖、路途艰险，只身前去寻访。他见到异人时，异人正在熟睡。于是他守候在一旁，只等着异人醒来才与他讨论。

王守仁在九华山，出入佛老，寻访探讨佛道思想，他仰望凌云的山峰，有如仙境一样令他神往，于是作诗道：

灵峭九万丈，参差生晓寒。
仙人招我去，挥水青云端。

他也幻想着有一天能够脱胎换骨，远离尘世，早登仙境。由于肺病发作，加之京城的生活也闲极无聊，31 岁这一年他正式告假回绍兴府地养病。此间大约一两年的时间里，他筑室四明山阳明洞，静坐施行导引术。这样做的结果，有时，他感到自己已经能够先知，有时，在恍恍惚惚之间，似乎觉得自己将要离世远去。但是，经历了这样的感受之后，他却忽然觉悟到，佛道虽好，其最终的目标却是要人割断亲情，舍弃妻儿老小，一个人遗世入山；再者，佛道也不能入世，不能使人在社会上有所作为。终于，他认识到佛道与自己憧憬的圣人理想是格格不入的，所以又重新回到了儒家思想上来。

弘治十八年，王守仁 34 岁，开始收授门徒，讲学京师。同年，他始交翰林庶吉士湛若水，共同提倡“圣学”（儒学）。王守仁向他的学生讲述，学习儒家经典，必须立为圣人之志，注重自己的道德修养；反对学子以科举考试为目标，忘了国家大事及礼义廉耻。

但是，到底通过什么途径来实现自己的圣人目标？这在他思想中还是个

悬而未解的谜，直到他在人生中经历了一次大的政治磨难后，才找到了确切的答案。

4. 龙场悟道 吾性自足

促使王守仁思想发生根本性变化的，是所谓龙场之悟。这事发生在王守仁 35 岁之后，在此之前，他已涉足仕途 7 年之久了。

自 28 岁登第，王守仁先在工部任职，后改刑部云南清吏司主事等，所任都是位卑职轻的小官。他的满腔政治抱负，无法施展，却目睹了朝政的衰败，及大多数封建官僚的虚伪自私、贪利忘义。因此，他急于利用一切可能的机会参与朝政，表达自己的治世主张。弘治十二年，朝廷遇“星变”下诏求言，王守仁上《陈言边事疏》。提出整顿边务、精兵简政、改革政治等八项措施。弘治十七年，他受命主持山东乡试，又在亲撰的乡试录中论及“老佛当道，由于圣学不明，纲纪不振，由于名器太滥、用人太急、求效太速”（王守仁《年谱》），提出“分封清戎、御夷息讼”等经世主张。

王守仁太关心封建王朝的命运了，又敢于仗义执言，这使他在当时黑暗的政治中险些遭灭顶之灾。

弘治十八年，明孝宗死，武宗朱厚照继位，改号正德。朱厚照，这个年仅 15 岁就登基的小皇帝，是历史上又一个荒唐皇帝。他爱玩鹰犬，喜欢四处巡游，造成朝政紊乱，宦官柄权。当时被宠用的宦官刘瑾、马永成、谷大用、张永等八人，号称八虎；为首的是刘瑾，老百姓暗地里叫他“刘皇帝”。宦官专政，引起内阁、六部官僚的不满，斗争愈演愈烈，激起一场残酷的阉党报复活动。

正德元年（1506 年），明孝宗的顾命大臣刘健等联合朝臣上疏要求惩戒宦官、罢免刘瑾，被刘瑾矫旨夺权罢职。南京给事中御史戴铣、薄彦徽等人进谏请求起复刘健，又被刘瑾下令逮捕入狱，同时被捕的竟有二十多人。当时任兵部主事的王守仁为伸张正义，首先冒死抗疏救援。疏中说：君仁臣直，圣君之所以为圣，是因为能隐恶扬善。戴铣等身居谏司职，本以言为责，若其言善，自应采纳施行；若言不善，也应海涵包容，以开忠臣进谏之路。今赫然下令拘囚进言者，那么自此之后，朝廷再有关系宗社危疑不制之事，谁还能向皇帝大胆谏言呢？为此，他要求皇帝“追收前旨，使铣等仍供旧职”，并提出，“宥言官，去权奸”（《阳明全书》卷九《乞宥言官去权奸以章圣德疏》），以畅通言路。

王守仁的上疏言辞恳切，却直言无隐，矛头明显地针对刘瑾。由此，他被刘瑾指为“奸党”，当即下诏狱。在岁暮年冬的寒冷日子里，他辗转于牢房的幽室，思念着妻子和亲人，也感叹仕途艰难，年华似水，而自己却一事无成。他写诗道：

幽室不知年，夜长昼苦短。但见屋罅月，清光自亏满。佳人宴清夜，繁丝激哀管。朱阁出浮云，高歌正凄婉。宁知幽室妇，中夜独愁叹，良人事游侠，经岁去不返。来归在何时？年华忽将晚。萧条念宗祀，泪下长如霰。（《阳明全书》卷十九《狱中诗十四首·屋罅月》）

次年二月，王守仁出狱，被判廷杖四十，远谪到贵州龙场驿做驿丞。这一次，他被打得死去活来并被迫立即就道。刘瑾仍不甘心，又派人尾随侦察，图谋暗害。夏天，王守仁来到钱塘江边，幸亏他巧施妙计，在江上浮一斗笠，

江边放一双鞋子，伪装跳江自杀，才甩掉跟踪。但是，眼前的路在哪里？他顺路搭商船游舟山，又遇飓风，飘流到福建地界。夜里，奔山径数十里，暂宿野庙，不想，这里正是虎穴，有幸没落虎口。第二天，思前想后，不如远遁山林，避开这多灾多难的人世。但上有老父，万一刘瑾诬陷自己，进而加害老父，怎么办呢？只好下决心远走贵州。

经这一番生死的磨难和选择，王守仁题诗道：

险夷原不滞胸中，何异浮云过太空！
夜静海涛三万里，月明飞锡下天风。

（《阳明全书》卷十九《泛海》）

他又历尽艰险，长途跋涉，终于来到坐落在万山丛中的龙场。

龙场驿，位于贵阳西北修文县内，是个仅有驿丞一名，吏一名，马二十三匹，铺陈二十三副的小驿站。这里，杂草丛生，虫蛇怪兽横行，瘴气弥漫，环境十分艰苦。当地居住的，都是苗彝等少数民族。语言不通，能够通话的，只有少数几个中原的亡命之人。王守仁初到这里，连住处也没有，只能暂扎草棚栖身；以后，住进了与当地入一样的石洞，名之为“阳明小洞天”。粮食不够吃，还要稼穡学种，或上山采蕨充饥。处在这样与世隔绝的高山密林之中，胸中积满着被远谪之后的郁闷难舒之气，日子显得格外难熬。但他想：自己经历这番磨难，已是九死一生，还有什么得失荣辱值得留恋呢？只是人生一世，生死之念难逃。于是特意为自己造一石棺，发誓忘掉个人的生死。

王守仁处于极端困顿的境遇中，日夜端坐，冥心静想，思考与探索人生的意义，以及儒家圣人理想的真谛，渐渐地只觉得胸中洒然，眼前的生死荣辱及个人得失似乎都抛到了脑后。这时，与他同来的随从不堪恶劣的环境一个个病倒了，王守仁就亲自劈柴取水做饭照顾他们。又怕他们心情不舒畅，于是咏诗歌，调越曲，杂以诙笑，为他们排忧解难。这样做，使他心里感到一种从未有过的满足，不禁想：若是圣人处于此情此景又能怎么样呢？这天夜里，他忽然大悟，脑子里一下子亮堂起来，道：“圣人之道，吾性自足。”（《王守仁年谱》）晤，原来圣人是人人都可以做到的，而且做圣人的道理和根据不在别处，就在自己天生的本性及道德良心之中。当夜，他欢呼雀跃，把随从的人都从睡梦中惊醒了。

王守仁这一悟使他长期困惑在心中的问题一下子得到了解决，他开始从信奉以至怀疑朱熹哲学转而赞同陆九渊，以陆九渊的思想为基础创立心学体系。陆九渊，是与朱熹同时代的理学家，他的观点与朱熹存在分歧。他提出“心即理”，把人心看做世界的本原，认为世界上唯一真实存在的只有我和我的理性。他有一句名言，谓“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”（《陆九渊集》卷二十一《杂说》），把万事万物都归于人的精神和道德理性。在认识和修养方法上，他也曾与朱熹有过争论：朱熹讲道德修养偏重于求知，以读书来转变认识，被称为“道问学”；陆九渊侧重于强调人的主观意志的作用，主张“反省内求”，反对向外部世界寻求认识，被称为“尊德性”。王守仁经过龙场之悟，以为“吾性自足”，并认为以前将“格物”认作“外求”，孜孜求理于事物是错误的。他的思想已经明显地站在了陆九渊一边。

龙场大悟，使王守仁茅塞顿开，心境开朗，一时间，他好像完全换了一个人。龙场山深闭塞，没有书卷可读，他便日坐石穴，默记旧日所读的儒家经书，凡有所启发，就为之训释，经几个月，就完成了《五经臆说》。所住的石洞潮湿低矮，就与当地入一起筑土架木造新居。经过一段时间接触，他

不仅融洽了与当地土著人的关系，还吸引了一批中原追随阳明之士。他们把盖成的新房命名为“龙岗书院”、“何陋轩”等，还为各处景致取了一些具有儒家思想特色的名字，如“君子亭”、“玩易窝”等。在龙岗书院，王守仁又开始授徒讲学，宣传他的学术思想。

二、知行合一的探索事上磨练的历程

1. 主贵阳书院 倡知行合一

王守仁在龙岗书院讲学，他的思想不胫而走，很快地传遍贵州，这中国大西南的一隅偏僻之地。当时在贵州任提学副史的席书（元山）极重孔孟之学，曾与王守仁探讨朱、陆异同的问题，并不厌其烦，往复四次向他请教。王守仁都未直接讲朱陆异同，而只告诉他自己在龙场所悟的道理，使他深有心得，于是他便与按察副史毛科一起修葺贵阳书院，请王守仁来主讲。

王守仁 38 岁时，开始在贵阳书院提出“知行合一”学说。所谓知行合一，涉及了知与行的关系问题，是王守仁在当时的社会风气下，经过长期对道德修养方法与成圣道路的探索而表达的一种人生体验。王守仁生活在封建官僚、士大夫中间，对封建上层社会专横腐败的政治和虚伪颓败的思想风气深有感触，一直想寻求一种方法改变这种状况。在被贬龙场之后，环境是那样恶劣艰苦，但他却用追求圣人境界的坚定信念克服了蛇虫瘴气的威胁和饥饿困顿的烦扰，忘记了得失荣辱的境遇。由此，他体会到道德理性与道德意志的力量。认为依靠人性的觉醒与道德的自觉，就可以产生不可估量的力量，可以帮助人克服私心杂念，导致正确的道德行为。当时，他急于要把个人的这种心理体验表达出来，而没有心思去细细地讨论朱陆的异同。他以为，个人之心有着自决的能力，心中所知，包含了经验、理智和一切行为的动机，也由此包容了外界的一切事物和环境。这似乎是不言自明的。但是，知行合一的提法就知、行的关系来讲，超出了一般人的常识，也与朱熹、陆九渊的论说不相一致，所以常常不被弟子所理解。他们纷纷提出各种问题，后来王守仁在解答质疑中又对知行合一命题做了进一步的发挥。比较突出的是在主讲贵阳书院数年之后对弟子徐爱提问的回答，及在《答顾东桥书》中有关论述。

王守仁指出，“知行合一”是针对朱熹“知先行后”的观点而来的。朱熹讲“论先后，知为先。”（《朱子语类》卷九）主张在道德修养中先明“义理”，即对封建道德原则、道德规范，下一番求知的功夫，然后才能贯彻到行为当中。这无形中给封建士大夫、文人借口明理而不干实事大开方便之门。王守仁说，我的知行合一是一付对症的药，此药专治这种“知先行后”的流弊。

王守仁分析了自古以来人们对知行关系的看法。他认为，知、行二字是古人补偏救弊的话，不应为追求辞义而把二者截然分开。古人所以既说知，又说行，使它们有所区别，是因为世上有一种人喜欢懵懵懂懂随意去做，根本不假思考和体察，简直是闭着眼睛行、胡乱地做。对他们，必须说个“知”，才能使之做得正确。同时有一种人漫无边际，悬空思索，不肯老老实实躬行，总是没有根据地约摸和猜想。对这样的人，又必须说个“行”，才能使其知得真。王守仁借此批评朱熹“知先行后”说造成知行分裂的倾向，指出，一些人抱住“知先行后”的信条不放，强调必先知了然后才能行，“我如今且去讲习讨论做‘知’的工夫，待‘知’得真了，方去做‘行’的工夫”，所以“终身不行”，也就是“终身不知”（《传习录上》）。据此，王守仁对知、行的哲理关系提出了新的看法，说：

知是行的主意，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成。若会得

时，只说一个知，已自有行在。只说一个行，已自有知在。（《传习录上》）

他以为，认识来自于内心，知与行都是由心中的道德实体发出来的。知是行的主导，行是知的体现；知是行的开端，行是知的完成；知中含行，行中含知。知行是一回事。

为了说明知与行在人的认识和道德修养活动中是合为一体的，王守仁举了很多事例，讲了很多理由，他强调行，但有时却混淆了知、行的概念，把知当做行，行混同知。

他说：“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。”（《传习录上》喜欢美这是人之常情，人见了好看的女子会产生追求的想法，这是“好好色”。但是在看到好色的同时就会产生“好”（hào）的念头，不是见了之后再生“好”（hào）心。可见看与好是同时发生的，这就是知行合一。同样，人闻到难闻的气味感到厌恶，闻与恶是同时进行的。又，人知疼痛必已先感觉到痛了；知冷，必已先感觉到冷了，“痛”、“冷”的感觉与知痛、知冷都只是一个过程。这也叫知行合一。王守仁看到，人每遇一件事，总会产生一些自己的想法，表现出喜欢或厌恶的感情；人办某事前，都会有各种打算和念头，然后才能行动。他以为这些打算或想法都是“意念”。意念表现了人感情活动的倾向，预示着行为的开始，所以意念就是“行”。吃饭之前必有“欲食之心”，走路之前必有“欲行之心”，这“欲食”、“欲行”的打算都是行为的开始，这也就等于行。所以他说：“一念发动处便即是行。”（《传习录上》）为了让人在思想中提起警觉，以防止不善的念头产生，他其实是有意把知当作行了。

王守仁有时也说，“知”的“真切笃实处”就是“行”。他要入实实在在地去做某件事，并且不断地努力，使心意越来越真诚，以为这就是行。为了说明道德实践的重要，防止封建官僚和读书人把道德束之高阁，以至终身不行的弊端，他有时也强调真知就是行，不行不足以为知。他说，一个人学箭，必须“张弓挟矢，引满中的（靶子）”；学书法，只有“伸纸执笔，操觚（g，古代写字用的木板）染翰（毛笔）”，才算是学。

王守仁在阐述“知行合一”的观点时，所举的实例，讲的道理，现在看来有不少是符合人们日常生活常识的。同时，他对知行关系的看法也有一些辩证因素，这对于开阔人们的思路是有益处的。所以王守仁“知行合一”的命题在哲学史上占有一定的地位。

2. 征赣南 讨宸濠 从容应物

正德五年（1510年），王守仁结束了艰苦备尝的三年谪居生活，升任江西庐陵知县。不久，作恶多端的刘瑾伏诛，他被调任京官，任吏部主事。此后，又任文选清吏司员外郎、南京太仆寺少卿、南京鸿胪寺卿等。

从贵州龙场的深山老林回到自己熟悉的仕宦环境，身边又多有弟子和师友，使他有时间和条件琢磨切磋，深化和发展自己的思想。在京师兴隆寺，他结识黄绾为友。又与湛若水比邻而居，一同论学。拜他为师、听他讲学的人日渐增多，连官位居他之上的方献夫也来从师受教。王守仁与他们讲述在学风上沉溺于训诂、考据、辞章之学的害处，探讨重在身心的道德修养工夫。

他时而分辨朱熹与陆九渊之学的不同，时而阐明儒家经典《大学》注重道德实践修养的宗旨。对而倡导“静坐”，希望学生在静默沉思中扫除心中的邪思杂虑，体验一下自己在龙场悟道时曾经有过的那种坚定似磐石，静寂如清水般的心境；时而又强调“省察克治”，说明在进行道德修养时对待心中萌生的私念要像猫捉老鼠一样全神贯注，毫不留情，“一眼看着，一耳听着”，不让它有丝毫得逞的机会。

自离开龙场，转眼又过了6年，王守仁一面为官，一面进行学术探索，辅之以授徒讲学的实践，丰富和发挥了原有的知行合一思想。但“知行合一”，毕竟是他在谪居龙场那种特殊情境下的个人身心体验，很难用言语向学生讲得清楚，更不容易被那些终日居深宫大院，死读诗书，录章觅句，名利熏心，一心仕宦的庸僚们所理解。王守仁发现，知行合一渐渐陷于知行关系的理论探讨，静坐修养又使一些人流入空虚，助长了不重实践的习气，全没有达到预想的效果。于是又提出“事上磨练”，想直截了当地告诉弟子，道德修养不能光靠读书知解，须有一番真诚的“克己”工夫。“事上磨练”，作为“知行合一”的一种补救说法，也许当时并没有被学者广泛注意。但在王守仁自己，后来又确实有着一番事业上磨练的经历，“致良知”的思想之所以提出并趋于成熟，正是由于他有着这样一段刻骨铭心的“磨练”历程。

正德十一年，王守仁被兵部尚书王琼举荐升任右金都御史，巡抚南康、赣州、汀州、漳州等处。当时，各地农民起义风起云涌，江西、福建、广东、湖南四省交界处山深林茂，地形复杂，起义军山寨林立，形成浩大的声势。谢志珊称征南王，与蓝天凤、钟景据横水、左溪、桶冈等寨；池仲容称金龙霸王，据广东浚头立寨。两支队伍互相呼应，活跃在赣粤边境。此外，还有大帽山詹师富、大庚陈日能、乐昌高仲仁、湖南龚福，他们各占一方，相互连成一片。

起义军占地夺田，攻打州县，造成明王朝的一方之患。他们有的白天下山耕作，晚上各回山寨；有的与当地百姓联系密切，靠百姓传递情报，提供掩护。往常官兵“围剿”，都是未等出动，他们早已先得消息，隐蔽起来。待官兵一走，他们马上又活动起来，真是神出鬼没。闹得大小有司，束手无策，官兵迎战，未等对垒便望风而逃。有一位巡抚，竟因此忧惧不安，告病辞职了。

王守仁奉命至赣州，正是第二年正月十五。他用十天做好了进攻起义军的准备工作，并订立“十家牌法”，沿门按牌查访，断绝了起义军在居民中的藏匿与往来活动。

从正德十一年正月入赣，至十二年三月平定大帽浚头军，前后一年零两个月时间，王守仁逐个镇压了赣粤边境的诸路起义军，解决了十几年来令明朝廷头痛的一个大问题，也除掉了江西地方政府的心腹之患。以一个文官提弱卒进行征伐，他的用兵之速、计虑之详曾令不少终身从武的将官而自愧不如。但是王守仁深知，事武非自己所长，明王朝的残破江山也不是靠扫除几路“贼寇”所能修补的。奉命入赣之初，他曾自嘲“将略平生非所长，也提人马入汀漳”（《阳明全书》卷二十《丁丑二月征漳寇进兵长汀道中有感》），又自叹息“疮痍到处曾无补，翻忆钟山旧草堂”（同上）。现在，赣南平息了，他感到非常的劳累和疲弱，回顾自己在仕途中的坎坷，也没有足够的信心再扶持社稷。加上祖母病重，更是思归心切，也有隐退山林之意。他在一首诗中写道：

独夜残灯梦未成，萧萧总是故园声。
草深石径鼯鼯笑，雪静空山猿鹤惊。
没有缄书怀旧侣，常牵纓冕负初情。
云溪漠漠春风转，紫菌黄花又自生。
(《阳明全书》卷二十《夜坐偶怀故山》)

又一首《怀归》诗中道：

深惭经济学封侯，都付浮云自去留。
往事每因心有得，身闲方喜事无求。
狼烟幸息昆阳患，蠡测空怀杞国忧。
一笑海天空阔处，从知吾道在沧州。

(《阳明全书》卷二十)

为此，他请求致仕（退休）回家奉养祖母。但朝廷未准，反因他平贛有功加封晋爵，升为都察院右副都御史，荫子锦衣卫，世袭百户，进副千户。正德十四年，福建发生兵变，朝廷又命他前往戡乱，他只得为保封建朝廷重踏险途。

哪知他往福建行至丰城，却遇知县迎接，告知宁王朱宸濠谋反。朱宸濠本是明太祖之子宁王朱权的后代，明武宗的叔叔，袭封宁王之后，结纳刘瑾，心怀异谋已有多多年。因他封地在江西，王守仁对他也早有觉察。这次他网罗致仕侍郎李士实、举人刘养正等举兵倡乱，假称奉有太后密旨，令他起兵监国，号称大军 10 万，想先攻南京谒皇陵即位，再犯北京。

王守仁中途闻变，仓促迎战，上未奉朝廷讨伐之旨，下未有巡抚举兵之命，又遇朱宸濠的党羽密布的爪牙沿途搜捕，稍一不慎就有杀身之祸。但他处变不惊，立即从丰城返回吉安。途中先下一道两广都御史火牌，假称本部率官兵 48 万往江西公干，设法传至朱宸濠，令他生疑惧不敢起兵。再使反间计传信使朱宸濠与其同谋发生矛盾，延误了战机。王守仁回吉安后，一面上疏皇帝朱宸濠谋反，一面督同知府伍文定调集兵食，治器械舟楫，传檄文揭露朱宸濠阴谋，令各州县迅速率兵勤王。从六月十五丰城闻变，到七月初三，短短十几天工夫，王守仁很快扭转了局势。这时，一方是朱宸濠在他的攻心战术下举棋不定、犹疑观变；一方是他自己举义兵万事皆备、胸有成竹。待朱宸濠发现中计，带兵 6 万向南京挺进并中途围困安庆时，王守仁乘虚而入，率 8 万士卒攻入守军单薄的南昌。朱宸濠无奈回师南昌，表面上虽声威势壮，风帆蔽江，连绵数十里，但实已强弩之末失去了锐气。王守仁驱兵迎战朱宸濠于鄱阳湖，又募轻舟四十，满载燃料，实行火攻。这一夜刮大风，风助火势，火乘风威，只烧得朱宸濠全军溃败，落水死者不计其数。7 月 26 日生擒朱宸濠。

王守仁用兵机智果断，仅用 40 天就平定了一场危及王朝的大叛乱，但等待他的又是什么呢？

3. 遭嫉谤 受诬陷 不动我心

百战深秋始罢兵，六师冬尽尚南征。
诚微未足回天意，性僻还多拂世情。
烟火沧江从鹤好，风云溟海任龙争。
他年若访陶元亮，五柳新居在赤城。

（《阳明全书》卷二十《即事漫述四首》之二）

这是王守仁在平定朱宸濠之乱后，遭受朝廷宦官幸臣张忠、许泰等人嫉妒、谗谄，及明武宗的误解时，为抒发委屈郁闷的心情所写的一首诗。

宁王之乱既平，王守仁倡义勤王、生擒朱宸濠，本应被封为功臣。但封建朝廷内部矛盾错综复杂，封建皇帝昏庸残暴，他反而困功受过，险些不能自保。

先是在正德十四年。月，武宗决意南巡以游山玩水，大臣联名疏谏而没有成行。但反对的大臣却因忤皇帝意，被廷杖者一百多人。后王守仁与朱宸濠交战，武宗又欲乘此机南行。王守仁兵驻良乡，捷报已到，张忠、许泰等一心想夺功，极力怂恿，于是武宗化名朱寿，自封威武大将军，于八月正式出发。一路上浩浩荡荡，人马填街溢巷，给沿途百姓带来深重的灾难。

王守仁闻讯上疏力阻不成，于是决定到南京献俘。但是朝廷一些幸臣，或嫉妒他擒获宁王有功，或怕往常自己与宁王勾结之事暴露，于是散布流言，诬陷王守仁素与朱宸濠串通，因虑事不成才起兵。张忠、许泰等为讨好皇帝，竟提出无理要求，令王守仁纵放朱宸濠，让武宗列阵亲自擒拿。王守仁不理他们，从南昌出发去献俘，他们即派人一路追索。好不容易行到钱塘江，提督军务的宦官张永在等候，王守仁随将宁王交付张永，便称病躲进西湖净慈寺。这里，暂时没有了喧嚣和争斗，只有一湾平静的湖水和照在湖上的明月。他思前想后，悔不该“强所不能儒做将”，又叹息自己出生入死为朝廷解危，反而得到皇帝的误解，做诗道：“徒闻诸葛能兴汉，未必田单解误燕，最羡渔翁闲事业，一竿明月一蓑烟。”《即事漫述四首》之四）他甚至羡慕浪迹江湖的隐士，整日垂钓江边，无忧无虑，没有烦恼。

幸亏张永从中周旋，王守仁才暂时免于冤祸。但一波未平，一波又起。武宗派他巡抚江西，重回南昌。张忠、许泰又生事端，他们对武宗说，王守仁有造反之意，不信你召他必定不来。武宗下召，王守仁不敢怠慢。张忠等将王守仁挡在芜湖，使他不能晋见。无奈，他只好野服纶巾潜入九华山，每天静坐在草庵中。深夜，他听着江水拍岸，阵阵有声，不禁感到走投无路，想：以自己一身蒙受毁谤，死就死了，可家中尚有老父在，怎么办呢？又对门人说：“现在，如果有一线希望可以携着父亲逃去，我也会就此而行，永不后悔。”武宗见王守仁进山学道士，才确信他没有窃权之心，令他重回江西。正德十五年七月，又命令王守仁重奏捷音疏，疏内加入张忠、许泰、江彬等幸臣的名字，他们才计议班师回京。

一场由宦官佞臣导演，有昏庸皇帝掺入其中，争功夺利的丑剧总算暂时结束了。将近两年，王守仁被裹挟在其中，种种的荒唐、倾轧、谗毁、陷害之事，接踵而来，纷纷加到他身上，使他的意志几经挫折，情绪几经起伏。但他没有阿谀奉承、委曲求全，始终坚持了自己的立场，表现了他忧国忧君的情怀。如在准备起兵擒朱宸濠时，他曾上疏劝戒武宗：“陛下在位一十四年，屡经变乱，民心骚动，尚尔巡游不已，致使宗室谋动干戈，冀窃大宝。且今天下之覬觐岂特一宁王？天下之奸雄岂特在宗室？……伏望皇上痛自克责，易辙改弦，罢出奸谀，以回天下豪杰之心；绝迹巡游，以杜天下奸雄之望，则太平尚有可图”（《阳明全书》卷十二《奏闻宸濠伪造檄榜疏》）又如武宗在南方巡游之际，率六师掠忧江西、江苏一带百姓，江西连月干旱无雨，官府横征暴敛，民不聊生。王守仁几次上疏请求宽恤赈济灾民，他在上疏中愤愤道：“夫荒旱极矣，而因之以变乱；变乱极矣，而又加之以师旅；

师旅极矣，而又加之以供馈，益之以诛求，亟之以征敛。当是之时，有目者不忍观，有耳者不忍闻；又从而吮其膏血，有人心者尚忍为之乎？”（《王守仁年谱》）。看到自己的努力皆无成效，趁当年江西发大水时，他就上疏自劾，请“皇上轸灾恤变，别选贤能，代臣巡抚”（《王守仁年谱》）。

对于心怀不正、嫉妒诬陷自己的张忠、许泰等之流，王守仁知道他们有武宗做靠山，便不和他们正面冲突。有时侧面回避，有时也给予回敬。如献俘后返江西时，张忠、许泰等正奉命在南昌搜捕朱宸濠余孽，为了挑起南北两军的矛盾，故意纵使北军寻衅闹事，或当面谩骂王守仁，或拦路冲撞。王守仁小心谨慎，宽厚待之。每次出门遇到北军为死去的将士送丧，他便特意停车慰问，以示关怀。渐渐地感化了北军。但有一次，张忠等人藐视王守仁为文官，故意邀他比赛射箭。王守仁则不示弱，他沉着地举弓搭箭，竟然三发三中，令张忠等人瞠目结舌，气焰顿时消落。

王守仁正是随机应变、谨慎小心，才在“颠风逆浪，滩流悍急”中经历了宁王之乱和张忠等人的诬陷。经过这仕途中的又一次挫折，他一方面心灰意懒，以为自己纵然有千钧之力也无法挽救朝廷政治的衰败，解百姓于倒悬。真是：“自嗟力尽螳螂臂”（《书草坪驿》），“惭无国手医民病”（《寄江西诸大夫》）。同时他看到自己不靠天地、不靠命运，只凭着忧国忧君的情怀和“孤肠自信终如铁”（《用韵答伍汝真》）的意志，就度过了人生旅途中的又一个险关。由此，他更加坚信，人心自有的“良知”具有统摄身心和应付变乱的决定作用，是使人忘患难出生死的力量源泉。这时，过去关于“格物致知”、“存天理灭人欲”、做“圣人”等多方面的探索、琢磨，及“知行合一”命题的阐述发挥，全都凝聚成三个字：“致良知”。他说：“近来信得致良知三字，真圣门正法眼藏！往年尚疑未尽，今自多事以来，只此良知无不具足，譬之操舟得舵，平澜浅濑，无不具足。虽遇颠风逆浪，舵柄在手，可免没溺之患矣。”又说，“某于此良知之说，从百死千难中得来，不得已与人一口说尽。”（《王守仁年谱》）从此，他专提“致良知”，以为找到了唤醒人心、挽救社会垂危的法宝。这一年王守仁正50岁。

4. 山中贼 心中贼 格物即格心

当年王守仁镇压赣南农民起义时，曾在给他的学生杨仕德、薛尚诚（侃）的信中提到：“破山中贼易，破心中贼难。”并说：“区区翦除鼠窃何足为异。若诸贤扫荡心腹之寇，以收廓清平定之功，此诚大丈夫不世之伟绩。”（《阳明全书》卷四）他所说的“山中贼”，是指当时依山立寨的农民起义军；而“心中贼”，除指农民的造反思想，也指地主官僚头脑中与封建阶级整体利益相悖的“私欲”。王守仁以为，“山中贼”固然猖獗，但最难对付的还是活动在人们心中的一己之念。它看不见、摸不着，瞬息即来，瞬息即逝，对付“心中贼”无疑要比对付“山中贼”花更大的气力。

王守仁把这种思想用于实践。他在武装征服起义军的同时注意改良政策、争取民心、安定秩序。他说：“民虽格面，未知革心”，“民风不善，由于教化不明”（《王守仁年谱》），“莫依谋攻为上策，还须内治为先声。功微不愿封侯赏，但乞蠲输绝横征”。（《阳明全书》卷二十《回军九连山道中短述》）为了安抚被战事惊扰的百姓，每平定一个地方，他就向朝廷奏设新县：平定漳州，奏设平和县；平定横水、桶冈，奏设崇义县；平定大帽、

浚头，奏设和平县。为了减轻当地百姓负担，他主张疏通商税盐法。他还亲手订立细则，举乡约，立社学，宣扬教化，“化民成俗”，以重新建立地方封建秩序。为巩固封建社会从长计议，他在戎马倥偬中仍不忘讲学，收授一大批江西弟子，并修建书院。当时，门人薛侃、欧阳德等 27 个高足弟子整日讲聚不散，王守仁往往在回军休整时与他们一起探讨、指教，于是四方学者云集。开始住在练兵场，有的学生住两三宿就归，后来仍容纳不下，就修建了濂溪书院。

也许正是由于内心对“山中贼”与“心中贼”为害大小的比较，和在江西办学、讲学实践的启发，王守仁的思想又有了新的发展，他对朱熹的思想有了更清楚的认识，对《大学》“格物”说也有了自己的新解释。

《大学》是自宋代以来广为流传的儒家经典著作。是秦汉时期儒家著作《礼记》中的一篇，为西汉学者戴圣编辑。唐朝时韩愈、李翱开始重视它，把它列为与《孟子》、《周易》一样重要的经书。宋代程颖、程颐两位哲学家进一步抬高它的地位，把它说成“孔氏之遗书”，“初学入德之门”。以为要学习古人的为学次序、道德修养方法，主要应该依它为据。理学家朱熹所继承的正是这种观点。

《大学》主要讲的是政治伦理问题，就是儒家常说的“修身、齐家、治国、平天下”。通过加强个人的道德修养来达到治理封建家族，乃至治理国家和天下的目的。程、朱依据《大学》所讲的主要是道德修养方法，“为学次第”。为此，他们对《大学》原本都有所校订。特别是朱熹，在程颐定本的基础上，又接着自己的意思将原文次序加以移动，分为段落，割裂为“经”一章、“传”十章。还主观地认为原文“传”第五章是缺失的，因此由自己补上，这就是《大学》的新本。朱熹所补的《大学》“传”第五章所谓“格物致知”，表达了他在为学方法上的重要思想，也是王守仁与他分歧的主要焦点。

《大学》中有关于“致知”和“格物”的一段话：“欲诚其意者，先致其知，致知在格物。”朱熹所补的“传”第五章，就是由解释这句话而发的，他说：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。”（《四书章句集注》）意思是说：“人一生下来心中就含有万事万物的理，但心虽含万理却又不能直接认识自己，必须通过格物的工夫，研究事物，才能认识心中之理。所以，格物是求得知识的方法。人心的灵明都是有知的，而天下万物都是有理的，只因对物的理研究不到，所以我心的知也就不能完全实现。《大学》立教的开始，就是让学者必须接触天下事物，根据已知的道理去研究，来求得认识的最高极限。一旦用力久了，终会有一天豁然贯通，以至于万物的表里精粗没有不到的，那么我心的全部内容也就无明白了。

朱熹把认识说成是“格物致知”，认为人的道德修养也必须经过“格物”与“致知”两个环节。物在外，格物是穷究事物的道理；知在心，致知是推广、扩展自己心中的知识。它们有物、我、彼、此之分。只有将两方面结合起来，才能达到融通物我的道德境界，行动起来也才不会超出应有的道德规范。这是王守仁所不能同意的。王守仁早年做过“格物”之功，没有收获。

他又通过“龙场悟道”，悟出万事万物都包容在人心中。所以他对“格物”的解释是“格心”。人在生活中为做某件事而去接触“外物”，所以“物”就是“事”。人在做事时要受动机、感情的支配，动机、感情都是心的活动，所以事物其实就在人心中。人要求得正确的道理，不必先去考究心外的“事事物物”，而只要径直到心中去找。朱熹的“格物”方法在他看来太繁琐、太“支离”了。他认为应当抛开外部世界，直接到人的心中去体认封建伦理。心中本来就有天理，它清澈如明镜，寂然不动，没有一丝邪恶，是恰如其分的天然的完美。只要在心上下功夫，坚定做圣人的意志，纯化人的感情意志，使心中的良知明白起来，用良知去安排一切，天下的万物就没有不合乎秩序的。

王守仁解释“格物”说：“格者，正也，正其不正，以归于正之谓也。正其不正者，去恶之谓也；归于正者，为善之谓也。”（《阳明全书》卷二十六《大学问》）他认为，格物就是在人做事的动机中去端正思想，一心要“为善”，不使一丝一毫的恶念邪念发生。这样的格物也就是“诚意”、“正心”，也就是对人心固有的“良知”的复归了。他把《大学》的“格物致知”解释为“致良知”，这就使得他的“心学”思想与朱熹的理学有了根本的不同。

正德十三年七月，王守仁刻印了《古本大学》，以表明他在“格物”说上的基本观点。又刻印了《朱子晚年定论》。八月，记录他与弟子徐爱、薛侃等谈话的《传习录》上卷，也由门人刻印出来。这时，王守仁才从对朱熹思想的摸索中走了出来。开始建立自己的“致良知”学说的心学体系。

三、千古真情的发现

绵绵圣学已千年，两字良知是口传。

——《别诸生》

王守仁自发出“致良知”三个字后，似乎一下子找到了从教的法宝，以为“良知”比起其它各种说法来，都来得简易真切。于是开口闭口都是良知，把良知当做千古圣学（儒学）的真标志。他曾经这样举例说：比如有人用别姓坟墓冒充你的祖坟，怎么样揭穿他呢？只有打开墓穴将后代子孙的一滴血来验，这时真伪便见分晓。我这良知二字，就是千古圣贤用来辨别真伪的一滴骨血啊！

那么，被王守仁视为法宝，口口声声不离的所谓良知说，到底是一种什么样的思想呢？

1. 孝自心中来

王守仁曾与一个名叫杨茂的聋哑人用笔进行交谈，他们问答的内容如下：

你口不能言是非，你耳不能听是非，你心还能知是非否？

（答曰：知是非。）

如此，你口虽不如人，你耳虽不如人，你心还与人一般。

（首肯，拱谢）

大凡人只是此心。此心若能存天理，是个圣贤的心；口虽不能言，耳虽不能听，也是个不能言不能听的圣贤……

你如今于父母，但尽你心的孝；于兄长，但尽你心的敬……

（首肯，拜谢）

我如今教你，但终日行你的心，不消口里说；但终日听你的心，不消耳里听。

（顿首再拜）

（《阳明全书》卷二十四《谕泰和杨茂》）

王守仁向杨茂指出，人人都有一颗知是知非的心，表现为见父自然知孝，见兄自然知敬的道德行为。即使是聋哑人，他口虽然不能表达心中所想，耳虽然不能聆听别人的教诲，但心的知善知恶、辨别是非的能力是与人一样的。这就是因为人心都有“良知”，它无须口说，也无须耳听，只要用心去行就可以了。

“良知”，其实并不是王守仁的新发现，而是中国古代儒家自孟子以来就已有的范畴。孟子提出“良知、良能”说，他说：

人有不待学习就能做到的，这是良能；有不待思考就会知道的，这是良知。两岁的小孩没有不知道爱他父母的；等他长大，没有不知道尊敬兄长的。亲爱父母叫作仁，恭敬兄长叫作义，这没有别的原因，因为有了这两种品质就可以通行于天下。

孟子以为人都有仁义礼智的善性，良知就是善性在人心中发端和萌芽。良知是生而有之的道德心，是人之所以为人的根据。比如你看到幼子落入井内，就自然会赶去救他，不是因为与他的父母有什么交情，也不是为了要誉于乡党朋友，而是因为你有发于内心的恻隐之心，这就是做人的“良

知”。

王守仁的“良知”说是取之于孟子的。但对于良知他又有切身的体验。当他沿宋儒朱熹的“格物”说探讨道德修养方法感到行不通，从而改学佛老，到了入微处而想出世时，猛然一念想起家中老态龙钟的祖母，和时时惦记自己的父亲，不禁悟道，亲情之念生于孩提之时，若断了此念就是“断灭种性”。于是他重新转回儒家。他把建于亲情基础之上的道德良知看作儒家学说的基础，儒家思想能够流传的“血脉”，也就是从这种体验中来的。

王守仁继承孟子，用良知来讲道德，他在著作《传习录》上说：

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。若良知之发，更无私意障碍，即所谓充其恻隐之心，而仁不可胜用矣！然在常人不能无私意障碍，所以须用致知格物之功，胜私复礼，即心之良知更无障碍，得以充塞流行，便是致其知。

他把“知”说成是“心之本体”，人心最基本的能力和-content，这个“知”不是由读书求知而来的知识，而是指人心固有的道德意识，即“良知”。他以为良知只要不受私心杂念的阻碍，就会在适当的场合油然而生，使人的行为自然合乎伦理规范的要求。他举孝亲、敬兄和“孺子入井”的例子，把这当做良知最基本的内容，与孟子的说法很有点相似。但是王守仁讲良知与孟子有所不同。孟子用良知说明人的善性是生而有之的，所谓“恶”是由后天接触外物而产生的习性。这种“性”善恶的问题是先秦哲学家讨论的重点。而宋明理学家主要讲“格物致知”、“存天理灭人欲”。“天理”是封建伦理，宋儒叫它“天理”是把它当做天地万物一切事物的根源。这就涉及了哲学上经常讲的宇宙本体问题。“格物致知”是讲达到本体的方法。王守仁就是把孟子的“良知”放到《大学》“格物致知”的“知”字中去体会。认为良知就是“天理”，它是心的本质，也是天地万物的根源。求天理的工夫只须到心上做。只要发挥内心良知的作用，由孝亲敬兄做起，就是“致知”，那么行为就没有不符合封建道德的要求的。

王守仁与他的弟子徐爱有一段对话就是专讲这一观点的。

徐爱对于王守仁把人的“至善”的德性和行为都归源于内心有所不解，以为天下有很多事理，只讲“求之于心”恐怕不能都包括。比如对待父母之“孝”，对待君王之“忠”，对待朋友之“信”，其中都有很多道理，在具体实行的时候不能不去细细地体察和认识。王守仁则说：心就是理，天下哪有心外之事，心外之理呢？比如侍奉父母，难道在父母身上去找“孝”的理？侍奉君王，难道去君王身上去找“忠”的理？交友治民也是一样，都只能在自己的心中去体验这个“理”。徐爱又问：听先生这样说，我已经大体上明白。但还有一些疑问缠绕胸中，比如对父亲尽孝，当然要先尽心，但前人所讲的，要使父母冬暖夏凉，并要早晚问安之类，是不是也要讲究呢？王守仁回答：细节可以讲究，但必须抓住要害。关键还在于你的思想。只要你内心中真心实意地要尽“孝”，冬天自然要挂念父母的寒，于是就讲究使父母暖的道理；夏天也会想到父母的热，于是去求个使父母清凉的道理。这都是那诚于尽孝的心生发的具体事理。就好像树木，诚孝的心是根，许许多多具体事理只是枝叶。必须先有根，才能长枝叶。不是先长了枝叶，然后再去种根。

王守仁把心比做树的根，心的良知就指人的自觉道德意识，其中包括了道德信念和意志。他以为只要人的心中有了这种自觉的意志能力，就自然会

知道在生活中该怎样做、不该怎样做，行为也就自然会合乎道德规范的要求。他这种说法在讲道德的自觉性方面是有一定道理的。但是，根有根源的意思。王守仁把心当做道德意识、道德观念的根源，这就颠倒了人的思想与客观存在的关系。因为仁义礼智、三纲五常等封建的道德观念，本来是封建社会的政治制度和家族制度的产物，是以封建社会的经济关系为依据的。而王守仁却以为封建社会的道德观念存在于人心中，是人头脑里固有的，实行封建伦理的依据不是从社会关系中去找，而要从内心良知去找，这显然是不对的。但是王守仁这样看问题也有一定的原因，这就是他所处的封建社会后期，封建道德已经沦丧到统治阶级内部君臣上下胡作非为、不可收拾的地步，这就使他丧失了对现实信心，而不得不到内心中去寻找重整封建道德的依据。

2. 衡量方圆的自家规矩

王守仁咏良知诗中曾有这样一首：

人人自有定盘针，万化根源总在心。
却笑从前颠倒见，枝枝叶叶外头寻。

（《阳明全书》卷二十《咏良知四首示诸生》）

宋明理学家都以概括封建伦理道德的“天理”作为判断是非的标准，王守仁把良知当作人心自有的“定盘针”，因此在他的心学中良知是衡量一切是非的标准。

良知来源于孟子的“良知”说，可是孟子的良知往往和人的具体心理活动结合在一起。比如“恻隐之心”，指人的同情心；“羞恶之心”，指人的荣誉感和羞耻心；“恭敬之心”，指人在处理伦理关系时尊老敬长之心；“是非之心”，指辨别是非的能力。孟子把这四种“心”叫做“仁、义、礼、智”，以为它们就是良知的基本内容，人所有的道德行为都是由这四种道德意识的萌芽扩充而来的。而王守仁却认为良知就是“是非之心”，他用“是非之心”概括了人的全部道德意识和有关的活动。

王守仁说：

良知就是孟子所说的是非之心，是人人都有的。是非之心，这是不用思考就能知道，不用学习就能做到的，所以叫做良知。

良知只是一个是非之心，而是非之心就是人们见善即好，见恶即恶（wù）一种能力。因为人们有好恶之情，使得各种事物都表现出是是非非，而是非二字，就概括了世间的万事万变。

良知是先天具备的判断是非和选择善恶的道德标准，那么，这种标准怎么会包容了人世间的一切事物呢？

王守仁对此有个比喻，他把变化无穷的具体事物叫做“节目时变”，认为良知具有验证一切“节目时变”的能力，就好像规矩尺度能够衡量出各种各样的方圆和长短一样。他说，天下的具体事物变化无穷，不可事先预定，就好像天下的方圆长短形形色色，不可胜穷一样。但是，只要规矩一立，不管什么样的方圆都可以验证出来；尺度一列，不管什么样的长短都可以衡量出来。可见，方圆和长短的形形色色、无穷无尽，都只是表现了规矩尺度的作用。良知对于“节目时变”就好比规矩和尺度，只要良知的是非标准立定了，什么样的“节目时变”都可以验证，所以事物的无穷变化都包含在良知的是非标准之中。

王守仁这样说，强调了良知作为道德生活中的是非标准对于人行为的指导作用。但是他把这种作用绝对化，认为“规矩”不仅包含了“方圆”的一切变化，而且，“方圆”就是从“规矩”中所出。他曾在一首诗中说：“绵绵圣学已千年，两字良知是口传。欲识浑沦无斧凿，须从规矩出方圆。”（《阳明全书》卷二十《别诸生》）他以为良知不仅是道德是非的标准，也是判断一切真理的标准，认识产生的根源，这就颠倒了事物本身与人对事物认识的关系。

良知是衡量是非的规矩尺度，而这个规矩尺度是存于每个人的心中，掌握在你自己的手里的。每个人判断是非善恶都应以自心的良知为标准，而不应迷信任何外在的标准，也不应像矮子观场一样，看不见就随声附和别人。王守仁说：你那一点良知，是你自家的准则，你在做某件事时意念的产生处，这意念是“是”还是“非”，良知即刻就知道。你只要不欺骗自己的良知，实实在在地按照它指导的是非去做，“善”就存，“恶”便去。依自己的良知去做，你会感到无比的踏实与充实，这就是“格物”的真谛，“致知”的实在功夫。

王守仁要求人们在道德生活中树立自身的信念，履行“良知”的是非标准，同时他也要求人们在学术观点上不要盲从，而要破除习俗的成见，发挥独立思考能力，用本心的良知来鉴别是非真伪。他说：君子论学，要领在于自得于心。众人都以为“是”的，如果我在自己的心中没有领会，也不敢以为它“是”；众人都以为“非”的，如果我在自己的心中没有契合，也不敢以为它即是“非”。他又说：

夫学贵得之心，求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也，而况其未及孔子者乎！

（《答罗整庵少宰书》）

他这样明确地提出要相信自己，不以孔子的是非为是非，这在当时可是了不得的大事。中国封建社会千百年来就是以孔子的是非为是非，以圣人的是非为是非，以圣人所写的经典的是非为是非。到了宋代，朱熹更把这种是非标准理论化，用“四书”、“五经”的圣人之言作为评价是非的标准，而四书、五经多是朱熹注解的，“圣人之言”是经过朱筛选和注解的，这样，朱熹理学思想也自然成了权威。在这种情势下，王守仁敢把自心的“良知”放到最高真理的地位上，降低孔子的权威，甚至说朱熹等宋儒是“未及孔子者”，实在有点口出狂言的味道。

同时，对于经书，王守仁也提出了与朱熹截然不同的看法。朱熹认为，“圣人说话，磨棱合缝，盛水不漏”（《语类》卷十九），对经典，要“字求其训，句索其旨，未通乎前，则不求乎后；未通乎此，则不敢志乎彼”（同上，卷十）。王守仁却反对拘泥于经书的文字，要求贵在得其意旨。读经书，是为了致自己的良知，为了有益于学，“千经万典，颠倒纵横，皆为我之所用。”（《阳明全书》卷六《答季明德》）他还把经书的语言文字与圣学的精神实质比做筌与鱼、糟粕与酒的关系。筌，是捕鱼的竹器；糟粕，是做酒剩下的渣滓。读经典，如果能通过文字来窥探圣人之心，把圣人思想为我所用，那么语言文字对于所得到的思想来说，就好比是筌与糟粕了。如果抱住语言文字不放，全不去领会文字的意旨，那岂不是求鱼于筌，而把糟粕当做浓酒吗？王守仁以为，“六经之实，则具于吾心”，经典只是我良知的“记籍”，同样要受吾心良知的衡量与验证。他这种“千圣皆过影，良知乃吾师”

的思想，后来被他的弟子李贽等人进一步发展，从而在思想界引起了更大震动。

3. 梁上君子的羞耻心

有这样一个故事：一天深夜，一个读书人正在掌灯夜读，忽听到屋内窸窣的响动，原来是个盗贼。读书人抓住盗贼，没有惩罚他，反而向他讲了一番良知的道理。贼感到好笑，就问他：“请问，我的良知在哪里？”读书人没有回答，他让盗贼脱掉自己的衣服，一件又一件，当剩下最后一件内衣时，盗贼踌躇了……读书人却大喝一声：“这就是你的良知！”

这是个哲学家的故事，故事的主人公是王守仁的弟子。而故事表达的，是王守仁的一个重要的思想。王守仁曾对弟子说：

良知在人，随你如何，不能泯灭。虽盗贼亦自知不当为盗，唤他做盗贼他还忸怩。（《传习录下》）

也就是说：盗贼也有盗贼的良知，盗贼的羞耻心就是他良知的表现。

那么，盗贼所有的，是什么样的良知，与众人的良知有没有不同？盗贼既然有良知，为什么还要偷盗呢？

王守仁认为，良知是人人本有的，不管是圣人贤人，也不管是愚夫愚妇，心中一样存在着良知，这是天下古今所同的。他说，比如婴儿在母腹中，未全成形，有什么知识？都是出胎后才能哭，才能笑，慢慢地，能认识父母兄弟，又能站立行走，能持能负。最后天下事无所不能。可见人的良知是有生即来，不问贤愚的。即便是无所不知、无所不能的圣人，他的良知也是从初生本原那里带来的。一般的人，即使是不识字的人，也都和圣人一样具有良知。有些智力差的人，良知一时没有表现出来，这只是他自己不知道；有些品质不好的人，似乎更不觉悟他自己本有的良知，但你仔细观察就会发现，人人良知都不会泯灭的。

良知是存于本心中的先验的道德意识，这种道德意识是自觉自明，自身圆满的。王守仁以为，良知就是心本有的“灵昭明觉”、“昭然不昧”的本质。人的良知，就好像一面皦然的明镜，容不得任何一点细微的障蔽。不管是美的，或丑的东西，明镜一照就现出原形。良知能够辨别善恶、知是知非，也能排除一切蒙蔽和干扰以显示自己的力量。而不需要外力来作为自己的补充。不管什么资质的人，他们的区别只在于对良知的觉悟程度不同，只要各人尽着自己的力量精神用功，使良知的本质显现出来，就能“大以成大，小以成小，不假外求，无不具足”（《传习录上》）。

良知是这样一种善良的本质，同时，也是支撑人的道德意志，显露为人的道德行为的一种精神力量。王守仁认为，人的心身之内都有一个支配自己精神活动的“真己”，这个“真己”便是良知。“真己”存在于你的知觉活动之中，是你“躯壳”的“主宰”，随时随地在影响你的意识活动，左右你行为的方向。例如，当你在视、听、言、动时，良知在无形中主宰着，作用于你的见闻；当你在喜怒哀乐的感情发动时，良知在不知不觉中调节你的感情；当你被声色货利的欲望吸引时，良知也在心灵中存在着，它能够引导你不被欲惑所迷；当你欲做某件事时，良知就在你的意向中，它能够分辨念头的善恶，事物的是非，使你的行为自觉地合乎道德。良知之所以能够如此，就因为它与人的生命活动结合在一起，而人生活活动是在一种大的道德秩序中

进行的。

但是，良知虽然是自满自足、不假于外力的，它的知善知恶、明辨是非的“昭明”作用，却是在人心不受私欲蒙蔽、意识自觉的情况下才能表现的。太阳虽然光明，有时却会被乌云遮住光线；镜子虽然能够照物，若是它的皦皦的明面被遮盖了，也同样不能照出美丑。有些人不能分清是非，缺乏判断善恶的能力，只是因为他们的心被私欲蒙蔽了。像盗贼，只贪图一时的口腹之饱或富足之乐，而去觊觎别人的财产，这是他的良知被暂时蒙蔽了。又像有的人，只看到“美色令人目盲，美声令人耳聋，美味令人口爽，驰骋田猎令人发狂”，于是整日向外驰骋追求，为名为利，而忘了做人的根本，这也是他的良知被蒙蔽了。所以人要保护自己的“真己”良知不受蒙蔽，就要随时随处“克己”，除去私欲。当人心除去了蒙蔽，其本来的面目就能显现，道德意识就会发挥作用，这是良知在自思自悟中显露澄明。

4. 看满街都是圣人

王守仁与他的弟子之间有两个关于圣人的故事：

一天，王守仁的弟子王艮出游回来，王守仁问他：“你出游看见了什么？”王艮回答：“见满街都是圣人。”王守仁听了很高兴，便说：“你看满街是圣人，满街人倒看你是圣人在。”（《传习录下》）

又一天，王守仁的另一个弟子董运出游回来，对王守仁说：“今日在街上看到一件奇怪的事情，见满街都是圣人。”王守仁听了，说：“此亦常事耳，何足为异。”（《传习录下》）

这两个故事道出了同一个主题，即是王守仁对圣人的看法。王守仁说：“心之良知是谓圣。圣人之学，惟是致此良知而已。”（《阳明全书》卷八《书魏师孟卷》）他以为“此良知所以为圣愚之同具”（同上），从这种观点看，人人都是圣人，人人皆可成圣。

王守仁的“良知”成圣说宣告了他的圣人观已与朱熹的圣人观有很大不同。朱熹讲“格物致知”“读书穷理”，讲“涵养”和“进学”，他所说的圣人，是道德和知识两方面的完人。他认为圣人不仅要具备崇高的道德，而且在才智学识上也要胜人一筹，才可以成为帝王之师。为此，不仅要提高道德境界，同时要具备自然事物、历史事变、政治制度、典章名物等各方面的广博的知识。而在王守仁看来，这样的圣人标准太繁难，无异于在圣人与普通人之间截然划一界限，等于宣布只有学者才有资格成圣。即便是学者，要他们到事事物物中去求明“天理”，必须尽格天下之物，才能做得成圣人，这在实际中也是不可能的。再者，把知识、才能做为成圣的重要条件，使许多人误以为圣人是无所不知，无所不能的，自己也必须将圣人的知识才能一一加以理会，这就助长了“从册子上钻研，名物上考索，形迹上比拟”的学风，而使得人们追名逐利，忽略了最根本的道德修养。

王守仁以为自己的良知说，才是发现了“圣人”的真意义。“良知良能，愚夫愚妇与圣人同”（《传习录中》）。圣人原来与凡人一样，并没有全知全能的天赋，他们也只是能够发现自己的良知而已。圣人对于自己不懂的知识，应该知道的，他们也须去问别人。例如《论语》上说“子入太庙，每事问”，就是讲孔子入太庙时，向别人问他所不知道的一些大礼的细节。圣人也不一定没有过失，只不过他们能够兢兢业业，勤求去私而已。所以圣人和

凡人只有一步之隔，就看能不能致得自己内心的良知。若能“致良知”，即使一字不识的“愚夫愚妇”，也同样做得圣人。

王守仁“致良知”的成圣论，把最普通的百姓摆到了与最高人格楷模“圣人”同等的地位，这在中国古代的人性理论中，是一次革新。王守仁以前的思想家在讲人性时，往往把人的本质分成不同等级。例如孔子就把人分为“生而知之”和“学而知之”的，并认为上等智慧的人和极端愚蠢的人都是不可改变的。汉代董仲舒把人性分成三个等级：“圣人之性”是天才，“中民之性”尚可以教育，“斗筲之性”则是每天只知为水米而奔忙的糊涂虫。宋代理学家程朱一派把人性分为“天命之性”和“气质之性”，认为不同的人具有不同的气质，这也说明普通人的人性不是自足的，有着天生的缺陷。王守仁则认为人的良知是无不具足的，人的本性至善，良知是人人同有的向善心。这就是人格平等的基础，人人都可成圣的根据。王守仁的弟子蔡希渊不明白这个问题，向他提问，于是在他们师徒之间进行了一次关于圣人等级问题的有趣的对话。

蔡希渊问：圣人是可学而至，这我是知道的。然而伯夷、伊尹（古代的贤人），他们的才力与孔子终是有区别的，为什么也同孔子一样被称做圣人呢？

蔡希渊提出了一个尖锐的问题，即圣人是不是也有等级的问题。这个问题对于传统人性论的等级论无异是一个质疑。王守仁回答他的问题巧妙地运用了精金的比喻。

他说，圣人所以为圣，只是因为良知纯乎天理（即至善之意）而没有人欲之杂，好像精金之所以为精，只因其成色足而无铜铅之杂一样。以足色之金比圣人，可是圣人的才力也有大小不同，好像金子的分两有轻重一样。尧舜好比万镒，文王、孔子好比九千镒……伯夷、伊尹好比四五千镒。他们才力虽然不同，而至善的良知是相同的。因此都可称作圣人。好像分两不同，而金子的足色是相同的。

说到这里，王守仁话锋一转，直讲一般人的成圣问题。他说，即使是凡人，只要肯下功夫学，使纯乎天理的良知显现出来，就同样可以成为圣人。好像是一两之金，比起万镒之金，分两虽然悬殊，而达到了足色的程度，便可以无愧。所以说“人皆可以为尧舜”，正是这个道理。

王守仁这样说，并没有完全破除传统人性说方面的等级论，但是，他给了“凡人”一个成圣的希望，并向所有人敞开了成圣的大门。由此，他鼓励人们在“致良知”的修养中要树立自信，不要迷信圣人的“气象”，模仿圣人的举止，要针对自己的情况，在真实切己处唤醒自己良知的自觉。他说：“圣人气象自是圣人的，我从何处认识？若不就自己良知上真切体认，如以无星之称而权轻重，未开之镜而照妍媸（美丑），真所谓以小人之腹而度君子之心矣。圣人气象何由认得？自己良知原与圣人一般，若体认得自己良知明白，即圣人气象不在圣人而在我矣”（《传习录中》）。由此，他也要求门人在给人讲学时不要自以为了不起，装作圣人的模样，使“人见圣人来，都怕走了”，他说：“须做得个愚夫愚妇的，方可与人讲学”（《传习录下》）。而弟子董沅把“见满街圣人”当做一件奇怪的事，王守仁的回答无异对他是个小小的批评。

四、山中花树的论说

1. 答花树有无之问

王守仁“致良知”的道德思想，有一套完整的哲学理论作基础，其中一个重要的命题，就是“心外无物”。

有一次，王守仁和友人一起游南镇。此时正是百花盛开的春天，一路上，只见一丛丛艳丽的花树在山间时隐时现，飘来阵阵的芳香。朋友不禁指着岩中花树问：“你说天下没有心外之物，可是这些花树在深山中总是自开自落，和我的心又有什么关系呢？”王守仁回答：“当你没有着到此般花树时，花树与你的心一样处于沉寂之中，无所谓花，也无所谓心；现在你来看此花，此花的颜色才在你心中一时明白起来，可见，这花并不在你的心外。”

王守仁与朋友的问答表达了他对哲学的一个基本问题的看法，这个问题就是：人们所面对的这个丰富多彩、变化无穷的大千世界是不是客观地存在着？它与人的头脑，即人的认识之间存在着什么样的关系？

本来，山中的花树是独立于人意识之外的客观存在，不因为人们没有看见它，就不存在。人来看此花时，花树的颜色、形状以及花的香味，通过人的视觉、嗅觉器官反映到人的头脑中，就产生了人们对花树的感觉印象，这是一般的常识。王守仁的朋友说“花树在深山中自开自落”，讲的就是这样一种常识。可是王守仁认为，人来看花树，由于心产生对花的作用，此花颜色才一下子明白起来。那么，当人未来看“花”时呢，也就无所谓“花”的存在与否了。“花”只有在“心”的作用和影响下才具有存在的意义，这种关系就是“心”对“花”的感应和派生关系。并且，在王守仁看来，这样的派生关系是广泛地存在于心与天下万物之间的。

王守仁在一次与学生的问答中曾更明确地表达过这个意思，他说：“天地万物中间有一个中心，人就是天地万物的中心。然人心只是一个灵明。由此可知，在这个天地中间充塞着的和流行着的只是心这个灵明。人有时意识不到这个灵明，只是因为被自己的形体间隔住了。我的灵明就是天地鬼神的主宰。天，如果没有我的灵明，谁去崇仰它的高？地，如果没有我的灵明，谁去估测它的深？就是鬼神，如果没有我的灵明，又怎么能够预知吉凶灾祥呢？”他由此推知，天地万物与人心之间都是“一气流通”的，心能够感应和派生万物。他又举例说，一个人死了，他的精神和灵明都散尽了，那么他的天地万物又在哪里呢？可见，心是决定一切、产生一切的。

王守仁把人当做天地万物之“心”，认为人心只是一个灵明，因为有这个灵明才使得天地万物的种种特性得以显现，没有这个灵明，也就没有天地鬼神万物了。他的“心外无物”的哲学所描绘的完全是一个主观精神的世界。他以为，“物”的客观存在实际上是虚无飘渺甚至“随心所欲”的。所谓“物”其实就是心的主宰对象，心的表现形式，这样的“物”根本不能离心而独立。

也许并不是巧合，在英国 17—18 世纪有一个叫贝克莱的大哲学家，同时又是大主教，他对于心、物之间的关系也曾发表过类似的看法。

贝克莱认为，世界上存在着的形形色色的事物，其实只是人们通过眼睛、耳朵、鼻子等各种感觉器官所得到的各种感觉。例如，借着视觉，我们可以有光和颜色及其不同程度与差异的观念。借着触觉，我们可以感知到硬和软、热和冷、运动和阻力以及它们在数量或程度上的大小深浅。嗅觉供给我以气

味，味觉供给我以滋味，听觉则可以把各种不同曲调的声音传入我心中。由这些不同的感觉形成我们头脑里的各种观念。贝克莱以为，每一事物都是由几种不同感觉形成的观念的集合品。譬如苹果，就是由圆的、红色的、芳香的气味以及香甜的滋味等诸种感觉集合起来的一个“苹果”的观念。由于这几种感觉常常在一块儿出现，人们便把这些观念集合起来看成一个事物，并用苹果的名称来表示它。同样，一块石头、一棵树、一本书，都是可以被感知的，是另外一些感觉观念的集合。贝克莱认为，有一个精神实体即心灵、或自我去感知，物的存在就在于被精神实体所感知，离开感觉就不能有物的存在。这就是“存在即被感知”的著名命题。

无论是贝克莱，还是王守仁，他们都把心灵当做最根本的实在，认为世界上的一切都是由心产生出来的，他们信奉的其实都是“心外无物”的哲学。因此在中外哲学史上，人们常把这两人并提，看作主观唯心主义的典型。但是贝克莱与王守仁的看法虽都是就物的存在与人的认识的关系而发的。他们的思想却有很大不同。贝克莱的“心灵”或“自我”虽然也很神秘，却是带有感觉和知觉特性的。所以他把“物”看作各种感觉因素的复合。这样的哲学思想是与西方近代自然科学的发达有关的。而王守仁创立的是中国封建社会的心学，他立足于中国哲学的土壤中，更重视人的伦理道德问题，所以他对心、物关系的见解有着中国哲人的独到之处。

2. 论人心与物同体

王守仁把人心看作“一个灵明”，这个“灵明”其实是对人所具有的知觉思维能力的一种抽象说法。王守仁的前辈陆九渊曾说：“人心至灵，此理至明，人皆有是心，心皆具是理。”（《陆九渊集·杂说》）灵，指意识的活动性；明，指人的认识能够明白和理解事物的道理，并用正确的理性指导行为。心学认为，这两种能力是具备于一心的。

心虽然小，只有方寸之地，但是每个人在认识世界时，却可以不受自己活动范围或直接经验的限制，借助想象力和间接经验，在无限的时间和空间范围内任意驰骋，这就是思维的能动作用。王守仁把人的认识描绘成可以“仰天高”、“俯地深”、“辨鬼神之吉凶灾祥”的“灵明”作用，就是根据这一点。认识可以超越人的形体，可以“充天塞地”，但它却是以人的生命，人的精神活动作为依据的。所以王守仁认为，人死了，他的精灵游散了，灵明作用对于他也就消失了。

每一个活着的正常人都有认识事物的能力，王守仁看到了这一点，但是他把人的意识活动性任意夸大，并且神化了。就像小说《西游记》中描写孙悟空一个筋斗可以翻越十万八千里一样。他以为人的“灵明”作用是不受形体间隔的。在“灵明”与“万物”的关系上，首先是天地万物不能离开人的灵明，其次才是灵明作用也需要以天地万物为对象。这样他就颠倒了心与物的关系，把人的“灵明”，也就是认识能力、思维作用当作了最实在的、最根本的东西。他以镜和镜中之像来比喻心之“灵明”与“物”。在他看来，不是因为有了物，镜中才映出物像，相反，由于镜的作用“物”才能在镜中显现。如果没有镜，物像无法显现，“物”也就不具有存在的意义。由此他把人对客观之物的认识当作心之“灵”对于万物的感应，心之“理”对于万物的鉴照。

王守仁提出“人心与物同体”（《传习录下》），他认为人心所以能感应万物，是因为万物具有统一性，心与物之间存在着一种道德性的联系，这就是“一气流通”。他的学生不明白这一条，问：人有良知，难道草木瓦石也有良知？王守仁以为，是这样的。他说：

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。风雨露雷，日月星辰，禽兽草木，山川土石，与人原只一体……只为同此一气，故能相通耳。（《传习录下》）

人与天地万物是一气相通的，人有良知，草木瓦石也有良知，天地万物都有良知。人不仅见到孺子落入井内会产生恻隐之心，即使见到鸟兽的哀鸣和颤抖也会产生不忍伤害之心，见到草木受摧折也会产生哀怜之心。这是因为人有灵明，而鸟兽有知觉，草木有生命。万物与人有着共同的本质，万物与人心有着相通的道德性。例如五谷禽兽之类可以供养人的生活，药石之类可以治疗人的疾病，这都说明世界上的万物，无论是天上的日月星辰，还是地上的禽兽草木、山川土石，与人原都是一体相通的。

王守仁提出，人心灵明、人的良知是万物“发窍之最精处”，就是说人所具有的道德意识使人成为“万物之灵”。人可以认识万物，顺应万物，使万物为我所用。但他所说的认识完全不受形体的限制，也不必通过感觉去获得知识，而只要在自己的良知上去体验、去实践。目的是达到一种境界，一种心与物融合为一，物与我同心同理的境界。这境界是王守仁在龙场之悟时曾经经历过的，也是他在平宁王宸濠之乱前后所遭际的。他以为，达到这种境界即可以在艰难之中忘生死患难，在困顿之时对事物应付自如。即可以充分发挥心的能动性，认识一切事物，征服一切事物，使天地万物都在我心的主宰之中。

3. 心为天地万物的主宰

王守仁说：

人者，天地万物之心也。心者，天地万物之主也。心即天，言心则天地万物皆举之矣。（《阳明全书》卷六《答季明德》）

又说：

人心是天渊。心之本体无所不该，原是一个天，只为私欲障碍，则天之本体失了。心之理无穷尽，原是一个渊，只为私欲窒塞，则渊之本体失了。（《传习录下》）

天，指天空，有广阔无际之意；渊，本是深潭，喻深广无穷。王守仁把人心比作天渊，就是讲，心包容了天下的一切事物，心就是万物根源，就是万物之理，天地万物都在我心的作用范围之内。

王守仁心学讲的是“致良知”的道德境界。他用心囊括天下之物，以“灵明”作为天地万物的主宰，这样的“心”其实已经脱离了人的血肉之躯，而变成了抽象的主观精神、道德意识，一种哲学意义上的宇宙本体。但是，这个“心”又是通过夸大有血气、有形体、能思维的物质器官之心，也就是我们通常所说的人脑的活动而来的。

心是什么？王守仁说：心不是一块血肉，凡是知觉的所在处都是心。如

耳目能够知视、知听，手足能够知痛、知痒，这个知觉就是心。他又说：你的心也不专是你身上的那一团血肉，如果专是那一团血肉，那么如今已经死了的人，他那一团血肉还在，他为什么就不能视听言动了呢？王守仁把心看作知觉，还举人的视听等知觉为例，说明他所说的心和我们现在所知道的人的大脑及中枢神经活动还是接近的。但是，人所以有知觉活动，是因为每个人都有大脑这“一团”物质，大脑的物质结构决定了它能够产生神经活动，从而支配人的知觉。这又是唯物主义常识。人死了，他的大脑物质也死了，人也就失去了知觉。这不正说明了人的知觉是以脑的物质结构生存为基础的吗？而王守仁却把知觉与产生知觉的脑物质（古代叫做“心”）分开，认为心不是根源于、也不是依赖于人身上的那“一团血肉”，而是一种“灵明”。这样，“心”就脱离了人身而变成了一种能够独立存在的精神实体。

孟子云：“心之官则思。”除了知觉以外，古人还把理性思维作为心的重要认识能力。王守仁继承了这一点。同时他的心学又注重探讨思维与感觉的关系，所谓“心、身”主要指这样的意义。他说：心是身的主宰，目虽然能看，而所以支配它看的是心；耳虽然能听，而所以支配它听的也是心；同样，口能言，四肢能动，而所以支配它们言动的，都是心啊。

感官能够感觉事物，人的视听言动都离不开耳目口鼻等感官的活动。但是，目所以视此而不视彼，耳所以听此而不听彼，都是有人的感情、意志等意识活动在支配着。而且，目要美色，耳要美声，口要美味，人如果放纵感官欲望任意发展，又怎么能够使自己的行为符合道德规范，做到封建统治阶级所要求的“非礼勿视、非礼勿听、非礼勿言、非礼勿动”呢？所以王守仁强调心对于感官的统率和指挥作用。他说：耳目口鼻四肢，都是人身的一部分，没有心的统率怎么能够视听言动呢？心要视听言动没有耳目口鼻四肢的依托也不行。所以，没有心就无所谓身，没有身就无所谓心。他用封建社会的君臣关系来比喻心对感官的支配，说：

人君端拱清穆，六卿分职，天下乃治。心统五官亦要如此。今眼要视时，心便逐在色上；耳要听时，心便逐在声上；如人君要选官时，便自去坐在吏部；要调军时，便自去坐在兵部。如此岂惟失却君体，六卿亦皆不得其职。（《传习录上》）

君统臣，而又分职，才能治理好国家；同样，心统五官，而又各司其职，才能正确地认识和处理事物。

王守仁懂得心、身不离，即感官活动与理性思维的统一关系，但是他过分强调了“心”作为道德理性对于人的认识和行为的主宰，而忽略了理性认识和感性认识关系中的一个最本质的方面，即理性认识首先是依赖和来源于感性认识的。事实上，如果离开了视、听等感觉所获得的外界知识，“心”便不可能作出判断，也不能再起任何“主宰”作用。

人们常会有这样的体验，即真理与谬误往往只是一线之隔，跨过了这一界线，如果再向前发展一步，有时就会一谬千里了。王守仁心学也是这样。他在讲心身关系时，强调心、身不离，但突出了心，夸大了理性和理智，轻视了感官和感觉。由此更进一步，他就否定了人的认识对于感官和感性活动的依赖，而把心当作产生一切知觉和认识，指挥一切意识和行为的精神主宰了。王守仁说：这视听言动，都是由你的心发出的。你心有视的能力，发窍（显露）于眼睛；你心有听的能力，发窍于耳朵；你心有言语的能力，发窍于嘴；你心有动的能力，发窍于四肢。可见，如果没有你的心，就没有眼耳

口鼻。他认为，心是身的主宰，身只不过是心的“充塞处”；心是“真己”，是耳目口鼻等灵明作用的“发窍处”。离了心，耳目口鼻就不会有感觉，只能成为没有意义的空洞“躯壳”了。

王守仁以心代替了感官，吞并了感觉，由此再进一步，与人感觉活动有关的客观存在之物也被他的“心”吞并了。

王守仁解释物，总不离一个“事”字。“事”本是事情、行为的意思，与人的实践活动有关。而人的实践活动虽然从实质上讲是客观的，但它却不同于一般“物”的概念，它是在人的思想、意识指导下进行的。王守仁以人为世界的中心，在他看来世界上的万物，只有与人的事行活动有关的才可称为物，因此，一切“物”都是“事”，都要从人心上说，都必须受人的意志，或者意念、动机的支配。例如，人有“欲食之心”，才会去吃饭，吃饭就是由人的意念所产生的一件事。人有孝顺父母的想法，才会去做孝顺父母的事，那么“孝亲”也是由人的动机决定的事物。王守仁以为，他早年用朱熹“格物”的方法去“格”竹，所以没有格通，就是因为那时的竹子是与自己的“身心”不发生关系的不相关之“物”。而后来被贬谪贵州龙场，处“夷狄患难”，虽然并不是自己所愿意的，但只要自己意志坚定，就可以忘记当时富贵贫贱、患难死生的遭遇而有所作为。可见，处富贵贫贱、患难死生也是与人的意志有关的事物。所以王守仁说：意念的所指或意志的所用，必有其物，物就是事。意用于“事亲”，即事亲为一物；意用于“治民”，即治民为一物；意用于“读书”，即读书为一物。

王守仁由人的事为讲到事物之理，他认为任何事物之理也不是离人心而独立的客观之理，而是人主观认识中的条理，是由人心对事物的安排。他说：“天下之事虽千变万化，而皆不出于此心之一理。”（《阳明全书》卷七《博约说》）“虚灵不昧，众理具而万事出。心外无理，心外无事。”（《传习录上》）“虚灵不昧”指人心，人心中有“众理”，所以能生出万事万物。这样，王守仁由心讲到“身”（感官），又讲到“物”及“理”，他一步步离真理越来越远，最终把“心”当作“主宰”天地万物，决定事物规律的本体了。

4. 见闻酬酢 皆良知发用

王守仁心学的“心”就是“良知”，有趣的是，他在论“心”时，曾把心与（身）感官的关系描述得那样密切，甚至说“无心则无身，无身则无心”（《传习录下》）。可是与此同时，他却认为良知“不假见闻”，这是怎么回事呢？

这里有一个故事可以对我们有所启发：

有一次，王守仁与他的友人谈话。友人以一个佛教的故事向他请教。故事说，佛把手指伸出来问众人：“见否？”众人说：“见之。”佛又把手笼入袖内，问：“见否？”众人说：“不见。”于是佛就批评众人“还未见性”。友人表示不明白佛所指点的本意是什么，便问王守仁。王守仁回答：手指伸出来可见，笼入袖中不可见，因而有见与不见之分。而人的本性不同此，它是常在的。一般人只在有所见、有所闻上用精神，不在不能见不能闻上用功夫，这是不对的。他又说：“盖不睹不闻是良知本体”，“学者时时刻刻常睹其所不睹，常闻其所不闻，功夫方有个实落处……岂以在外者之闻见为累

哉”！（《传习录下》）王守仁借佛教的话头指出，“良知”的实现和“佛性”的达到一样，是不依赖于见闻的。

王守仁把“良知”与佛性相比，这里良知又指什么？

在本书第三章中我们已经看到，良知是人人都有的道德心，良知是人心中的道德之理，良知是判断是非的唯一标准。综合这几方面的内容看，良知的本质到底是什么呢？王守仁以为，良知是人性，是每个人所具有的真实本性，是人所不知，己所独知的是非标准、做人准则。

良知是人性，而“性”在中国古代儒家经典《中庸》中被认为是“未发之中”的本体，是微妙得看不见、摸不到，“不睹不闻”的。良知又是人心，而“心”的活动是与人的知觉思维，见闻行为联系在一起。王守仁的良知，极力想把这两者结合起来，合为一体，所以他就不不得不遇到人的德性与知识的关系问题。

关于知识与德性，在宋明理学中曾有“德性之知”与“见闻之知”的区分，前者指先验的道德知识，后者指通常的经验知识。“德性之知”又叫“明德”或良知，是人对于自我本性的认识；“见闻之知”则指从外界事物所得到的经验事实的认识，包括自然界的知识和人伦日用中获得的伦理知识。宋代理学家张载最初提出这种区分，他说，见闻之知，是与物相交而得的知识，“德性所知，不萌于见闻”（《正蒙·大心篇》）。认为道德理性的自我认识，不必依赖于靠经验得来的知识。后来的理学家由于观点不同而纷纷对这两种“知”的关系提出自己的看法。朱熹理学与陆九渊心学有关“道问学”与“尊德性”的分歧，也是由对这两种不同的“知”的认识所引起的方法上的争论。

朱熹讲“道问学”是注重经验知识的认识，他主张“格物”要从“一草一木一昆虫”的细微道理认识起，经过一点一滴知识的积累而达到对本性的贯通。而陆九渊主张“尊德性”，对见闻之知没有兴趣。他说，德性之知是人的“本心”所固有，不必舍此而他求。你耳自聪，你目自明，对待父母自能“孝”，对待兄长自能“敬”，本来便没有欠缺，不用向外去求。王守仁继承了陆九渊的思想，他也是讲“尊德性”的。但是他曾经历过对朱熹“格物”说的体验，因而并不想完全抛弃问学的方法，而是要把它融合到“致良知”的学说中来。所以便提出良知与见闻的关系问题。

王守仁说：良知不因见闻而有，而见闻都是良知的发用。所以良知不拘泥于见闻，却也离不开见闻。他首先区分了良知之“知”与见闻之“知”的同和异。“见闻”是指感性；人如果多闻、多见，知识也会增加，这是依靠耳目口鼻及四肢所得到的知识。“良知”与此不同，它不是靠一点一滴求知的积累获得的知识，而是一种更高的德性之知，所以它不依赖见闻。

王守仁区分了“良知”与“见闻”，又不反对见闻，所以将它解释为良知之“用”。他指出，“致良知”所反对的是追求“见闻之末”，从而忘记了“良知”是为学根本。他说，“致良知”是学问大头脑，是圣人教人第一义。现在有人专去讲求见闻之末，是失去了“头脑”，而已经落在第二义了。他把良知比作“头脑”，还是指“根本”和“统帅”的意思。如果用良知去统率具体的知识，这些知识就会成为良知的运用。相反的，失去了良知，不在做人的根本上下功夫，知识再多也无济于德性的改变。

王守仁提出“致良知”的修养，是以此纠正由朱熹思想的流传所带来的只求知解、不务道德的学风。他并不想把人们引向空空的“尊德性”中去。

虽然他多次借用佛教的说法来讲解本性与良知，但他的“良知”与佛教的“佛性”说是不同的。佛教主张“诸行无常”、万化皆空，认为世上的一切事物都是虚幻无常的，人要摆脱现世的苦难，只有斩断“尘缘”，去追求离世的天国理想。而儒家的心性修养是立足于现世，不离弃于事物的。王守仁说，“释氏却要尽绝事物，把心看做幻相，渐入虚寂去了”（《传习录下》），不可以用来治理天下。王守仁的“良知”说继承了儒家入世的传统，同时，“良知”又是在现实生活的经历中磨练出来的，记籍着多少次的“百死千难”。正像他在“龙场悟道”中悟解的，“圣人之道，吾性自足”；良知包容了天下事物，天下万物都是我心良知的变化运用，都在我本性良知的发用流行中。因此，良知的实现离不开见闻之知，而必须通过见闻之知在事事物物中表现出来。王守仁说：

若主意头脑专以致良知为事，则凡多闻多见，莫非致良知之功。盖日用之间，见闻酬酢，虽千头万绪，莫非良知之发用流行。除却见闻酬酢，亦无良知可致矣。（《传习录中》）

这里的“见闻酬酢”，指人经过感觉思维而得到的知识，也指人在日常生活，以及在社会政治生活中对事物、对环境际遇的应付。王守仁要人专心一意地“致良知”，反省自己的本性，意志坚定，不受外界干扰；同时他又提倡“致良知”也要多闻多见，不能空守着心性，或停留在想象和讲说中，要体现在政治事务、日常生活和行为上。他用这种见解随时指点学生和周围的人，启发他们在“事上磨练”下功夫。《传习录上》记载着这方面的故事，如：

王守仁在南京任鸿胪寺卿时，学生陆澄在那里暂时居住。忽然有一天陆澄收到家信，说他的儿子病危。于是他茶不思、饭不想，忧闷得无以解脱。王守仁就此开导他说：致良知正应在这时候用功。如果放过这种时刻，平时讲学又有何用？父亲爱怜儿子，这是人间至情，但凡事都要适当才合情理。你若觉得此事本当忧虑，就无所顾忌地忧虑下去，这便是超过限度了。例如遇到父母去世，做儿子的岂不想一哭气绝，与父母同去才痛快，然而却忘了“毁不灭性”的道理。人的情感发动要恰到好处，这便须用自己的心去调节适当，绝不可过分。致良知也就是要在人情事变上来磨练。

又一次，王守仁在江西的时候，属下一个管理刑狱的小官吏常来听他讲学，说：您讲的很使我信服，只是每日里案牘讼狱一类事情忙得很，哪有时间来“为学”呢？王守仁听了对他讲：我何曾教你离开簿书讼狱去悬空讲学呢，你既有官司的事要判，就在官司的事上为学，才是真格物。又举例说，如你遇到一件案讼要判，不可因当事人叙事无条理，就起怒心；也不可因他说话圆滑婉转，就生喜心；不可因他事先有嘱托，就有意地治罚他；也不可因他请求过你，就屈意顺从他；不可因为自己事务繁忙，就随随便便、马马虎虎地断案；更不可因旁人罗织罪名，加意诬陷，就按旁人之意处之……种种情况，都需要你克去私心，仔细认真地处理。他说，这就是“致良知”的道理，可见，“簿书讼狱之间，无非实学”，“离了事物为学，却是著空”（《传习录下》）。

还有，王守仁的“致良知”讲克去“私心”、不逐名利，为学要“求圣人”。这令当时一些人发生疑问：读书是为“求圣贤”，那么考科举、登仕途是不是与“致良知”相违背呢？若不求名禄仕途，又怎么奉养双亲呢？有人就此请教，王守仁答复说：“家贫亲老，岂可不求禄仕？求禄仕而不工举

业，却是不尽人事……但能文志坚定、随事尽道，不以得失动念，则虽勉习举业，亦自无妨圣贤之学。”“谓举业与圣人之学相戾者，非也。”（《阳明全书》卷四《寄闻人邦英邦正》）他认为，如果没有追求圣学的心地和志向，只是日谈道德，满足务外好高之心，即使不致力于业举，也非圣贤实学。若心存追求圣贤之志，随事尽道，虽参加举业，学习诗文，甚至为“声色货利”之事，也是圣贤的实学。

王守仁提倡实学，他以为不仅纪纲政事、礼乐教化、钱谷甲兵等国家大事是实学，就是儿童的“洒扫应对”，百姓的“搬柴运水”，以至人人的起居饮食，都包含着“致良知”的真实学问。他欲把封建道德的修养落实到生活的一切方面，扩展到社会的一切阶层，以为以此便可以救封建社会于危难，解百姓之于倒悬。“致良知”说的发现，使他对自己的学说充满了信心，自信从此便可以“操舟得舵”，再不怕“颠风逆浪”、“没溺之险”。但是，他的这种以心之“良知”为世界“主宰”的学说，虽然有个人的生活经历、道德实践做依据，却终究是夸大主观意志和道德意识的产物，因而是建筑在唯心主义的世界观基础上的。

五、圣人境界 狂者胸次

“百战归来白发新，青山从此做闲人。”（《阳明全书》卷二十《归兴二首》）

正德十六年，王守仁因服丧回乡，后一直留家赋闲达六年之久。这期间，专心讲学，收授门徒，创立学派，发展思想。他的“致良知”思想更加纯熟，“所操益熟，所得益化”；同时，他对圣人境界的理解也达到了一个新的高度。

1. 依良知行 信真是真非

王守仁在江西奉命镇压了赣南农民起义，又倡议起兵平定了宁王宸濠的叛乱，为明王朝立下大功，已经引起朝廷群臣的嫉妒。加之他在南昌讲“致良知”之学，引来四方众多的慕名求学者，甚至连京师的名士、贬官，或者巡抚御史、督学佾事、理学名臣都来向他请教问学。一时门庭若市，从学者如云。他的学说影响越来越大，自然引起了宦官势力代表者及固守程朱理学官僚的抵触和不满，所以在朝廷排挤他的势力也愈大。

正德十六年，武宗死，世宗朱厚熜继位。开始也实行了一些政治改革措施，逮捕作恶多端的宦官，昭雪平反冤案错案。这使王守仁受到些许鼓舞，五月，他曾集门人于白鹿洞，想借“新政英明”之际，“同门久聚，共明此学”。但六月，当世宗敕旨，召他回京城任用时，又受到辅臣以“武宗国丧，不宜行宴赏之事”为由而阻拦。于是，仅升任南京兵部尚书，参赞机务，封新建伯。

王守仁原对“新政”满怀希望，结果等来却是虚受升职之名而实为退闲。随从他平叛的有功人员电“或不行赏而并削其绩，或赏未及播而罚已先行”，有的甚至蒙受不忠之冤而被废斥。早在江西时，王守仁面对世事的艰难已有归隐之意，他曾多次辞乞归乡，并在给陆元静的信中说：“人在仕途，如马行在烂泥中，纵使能够驰骋，也是这脚起那脚陷，若是遇上弩马（即劣马），就只能坐等沦陷了。”现见“新政”如此，他就借回乡省葬祖母为理由在家赋闲，每日“与宗族亲友宴游，随地指点良知”。这时，有钱德洪主动拜他为师，又有夏淳、孙应奎、徐珊等七十四人向他称弟子。第二年，父亲王华逝世，王守仁悲痛万分，一哭顿绝，大病不起。从此，他便蛰居余姚讲学，无意再参与政治了。

但是，王守仁讲“致良知”，要人们以身心道德为本，而反对程朱学说违背孔孟之道，专引导读书人做八股文章，背经书辞句、钻考据文字，以猎取个人的功名利禄为目的，而忘记儒家修己治人、经世致用的宗旨。这虽然看起来是学术问题，针对的是朱熹思想，却也由学风而涉及到社会道德风气和现实政治。再者，王守仁虽身居越地，远离京城，他思想的影响却日益扩大，这就引起了当权者的恐慌。

嘉靖元年（1522年），御史程启允等秉承宰辅杨廷和的旨意，再次诬蔑王守仁与朱宸濠有勾结，请求追夺封爵。企图以此遏制王学的影响。

同时，礼科给事中章侨、御史梁世鏢等攻击王守仁学说为异学，奏疏曰，“三代以下，论正学莫如朱熹，近有倡为异学者，乐陆九渊为简捷，而以朱子为支离，宜严禁以端士习”（《明通鉴》嘉靖元年），结果得到世宗批准，

明令宣布学禁。

第二年。南宫会试，以“心学”为问，其实是没有点名地攻击王守仁学说。参加这次会试的王门弟子，有的不答而出，有的直接申发王守仁学说的旨意而无所顾忌……

上述桩桩件件的事情，矛头都是对准王守仁和他的学说，但是王守仁都能够泰然处之。学禁之事，弟子陆澄上疏折辩之，遭到他的阻止。南宫会试后，弟子钱德洪下第归，深恨时事之乖，为师说的境遇感到不平。王守仁却高兴地迎接远来的弟子，说：“圣学从此大明了！”德洪不解，又问，王守仁说：“过去，我的学说怎么能够普遍地向天下人去讲解呢？现在有了会试录，即使是穷乡深谷都没有不知道这一学说的了。这样，即使我的学说是错的，也总会有人起而求其真的，‘圣学’又何愁不明呢？”

王守仁敢于假设自己学说是错的，这正表现他对自己学说充满了自信。但对这种自信的态度，弟子中还有很多人不理解。一天，门人邹守益、薛侃、黄宗明、王艮等人老师在一起，议论起朝廷中对王学的毁谤、非议越来越厉害。王守仁要求他们讲明缘由。于是他们议论纷纷：有的说是因老师势位日高而遭忌恨和嫉谤，有的说是因阳明学说日益彰明，为朱陆争异同而谤，也有的说是因信服王学的人愈益多、弟子日众而遭谤。王守仁听了微微一笑，说道：“你们讲的诚然都对，但有一点我自知而你们都未论及的。”众人忙问，王守仁说：

我在南京以前，仍不能摆脱乡愿的气味。但现在只相信良知的真是真非，照着本心行下去，没有一点点装体面的打算。我现在已经变成了狂者之心。即使天下人都说我志向高远而言行不一，我也不在乎，我只依良知行罢了。

“依良知行，信真是真非”，王守仁一语道破了自己的心志。他甘愿做一个“狂者”，只认准自心良知本有的是非，不委曲敷衍、不瞻前顾后，也不左右回护，总之一句话，不管他人怎样说。他以为这便是自己近年来招一些人谗谤的真正原因。

“狂者”和“乡愿”的说法出自于《论语》。孔子在《论语》中曾把道德高尚的人称作“中行”者，“中行”就是做事与处理问题都很有分寸，恰到好处，得“中庸”之道而行。孔子以为这样的人并不多得，所以如果不能得“中行”之士为同道，他宁愿意传道给“狂狷”之人。“狂者”是有进取心而显得急迫之人，他们志向远大而往往不能把说过的话落实于行动，被别人看作“行不掩言”；“狷者”有所不为，虽然有时显得迂腐拘泥，却从不随波逐流。孔子最不喜欢的是“乡愿”之人，说他们是“德之贼”。他们虽然能得到一乡人的称愿，却从没有自己的原则。因而不可与道德之门。

王守仁引用“狂者”和“乡愿”，把这两种态度作对比，他向学生解释说：

乡愿之人以忠信廉洁取悦于君子，以同流合污得宠于小人。表面上看来他们无可指责，但仔细考察他们的心。才知道，他们只是献媚。为了博取他人的赞许，隐瞒自己的主张，顺从他人的意见，只讲他人不反对的话。他们的良心已经坏了，根本就不可能得圣人之道。

只有狂者一心一意立志于古圣人的理想，一切世间的纷嚣俗染、富贵贫贱都不足以使他们动心，真像是凤凰翔于千仞之峰，远远超出了常人，距离圣人的境界已经不远了。

王守仁以“狂者”自许，一来表示自己决不与世俗同流合污的态度，同时，在内心中也深藏着一种不被世人理解的苦恼。所以他有时又用“狂”的意思来自述世人对他的看法。

魏晋时期有“竹林七贤”，以放浪形骸著称于世，被人称做“狂”；唐代诗仙李太白，在朝廷酣歌纵酒，自称“我本楚狂人”（《庐山谣》）。他们都有一种不满现实或不见用于世的难言苦衷。王守仁说，我现在倡导良知学说，有一种“大不得已”的心情存于胸中，而不考虑别人的信与不信了。现在世上的人都以我为丧心病狂之人，我也自认“狂”而当之不让了。由于良知之学不明，使天下人各“用其私智”，“外假仁义之名，而内以行其自私自利之实”（《答聂文蔚》），我欲救天下而不得，又怎么能不病于“狂”呢？

王守仁还自比当年孔子，虽然不被天下所信，仍“汲汲遑遑，若求亡子（注：丢失的孩子）于道路，而不暇于暖席”（同上）。他就是要用“病狂”之心来救世，而救世的唯一方法即是用“良知”去唤醒人心。他在一首诗中说：

举世困酣睡，而谁偶独醒？
疾呼未能起，瞪目相怪惊。
反谓醒者狂，群起环斗争。
洙泗辍金铎，濂洛传微声。
何当闻此鼓，开尔天聪明。

（《全书》卷二十，《月夜二首》二）

举世皆睡，而我独醒，举世混浊，而我独清；睡梦人不知道自己为睡，反以醒者为狂。王守仁自比醒者，以表达他以心学救世的思想。他以为孔孟之学失传，濂洛传统渐微，都是由于良知之学不明。自己现在起来纠正朱熹学说的流弊，杜绝“支离决裂”、言行不一的学风，治疗虚伪腐败的人心习俗，正是“以夫子之道自任”，继绝学，开太平。“仆诚赖天之灵，偶有见于良知之学，以为必由此而后天下可得而治”（《答聂文蔚》）。良知之学是开启人心道德的钥匙，只要唤醒天下人，使人人自知其本心的良知，自致其本心的良知，彻底改变社会的道德风化，则乱世可救，天下可实现“大同”，到那时，自己的“狂”病也可得而治了。

2. 铿然舍瑟春风里 点也虽狂得我情

王守仁居越讲学，学者来自四面八方。郡守南大吉以座主称门生，往覆问学，殷勤恳切。并开辟稽山书院，聚八方彦士，亲身加入讲习的行列中。当时，有萧璆、杨汝荣、杨绍芳等来自湖广，杨仕鸣、薛宗铠、黄梦星等来自广东，王良、孟源、周冲等来自直隶，何秦、黄弘纲等来自南赣，刘邦采、刘文敏等来自安福，魏良政、魏良器等来自新建，曾忭等来自泰和。真可谓四方彦士云集。据王守仁学生钱德洪所记，嘉靖二年后，四方来学者“环先生而居者比屋。如天妃、光相诸寺，每当一室，常合食者数十人。夜无卧处，更相就序，歌声彻昏旦。南镇、禹穴、阳明洞诸山远近寺刹，徒足所到，无

指嵇康、阮籍、山涛、向秀、王戎、刘伶和阮兄之子阮咸。

非同志游寓所在。”（《阳明全书》，《刻文录序说》）王守仁每次临讲席，前后左右环坐而听讲的，常不下数百人。送往迎来，月月无虚日。

这一年（1524年）中秋之夜，王守仁设席宴门人于天泉桥碧霞池上。酒至半酣处，歌声渐起。这时，月光如洗，池水清碧，诸弟子比音而高，翕然如协金石。有操琴者，有吹竹者。有的投壶聚算，有的击鼓而歌，有的则在碧霞池中荡起舟来。王守仁见诸生兴致热烈，又命歌诗，自己亦乘兴做诗二首（《月夜二首》）：

万里中秋月正晴，四山云雾忽然生。
须臾浊雾随风散，依旧青天此月明。
肯信良知原不昧，从他外物岂能撓。
老夫今夜狂歌发，化作钧天满太清。

又：

处处中秋此月明，不知何处亦群英。
须怜绝学经千载，莫负男儿过一生。
影响尚疑朱仲晦，支离羞作郑康成。
铿然舍瑟春风里，点也虽狂得我情。

诗中借中秋明月之景，喻良知自能明辨是非善恶，不受外物干扰；又赞中秋夜“群英”聚会，勉励弟子以继孔孟绝学自任，莫负男儿一生。诗的最后一句，王守仁直抒胸臆，毫不客气地点到了当时被认做正宗理学的权威朱熹，和儒家经学代表人物郑玄的名字，表达自己决不模拟固守程朱理学，亦不属于为章句注疏的经学，而要继圣人之学，开创儒家学说新局面的一腔热情和决心。

这一年中秋节盛会时，王守仁已经53岁，他的“致良知”学说发展到了高峰，他所创立的姚江学派（又称阳明学派）也达到了鼎盛时期。然而在这背后，是他的心学被朝廷明令禁止，以及他本人屡次遭朝廷翰臣的非议。对此，王守仁全然不顾，表现了一种“狂者”的态度。同时他亦毫不讳言要做曾点一样的“狂者”，并在诗中两次提到“狂”字。

“铿然舍瑟春风里，点也虽狂得我情”，这句诗里讲到了《论语》中的一个故事，即“曾点言志”的故事，王守仁借这个故事所抒的也就是个人的志向和胸怀。《论语·先进篇》中讲到：

有一次，孔子的弟子子路、曾皙（名点）、冉有、公西华等四人陪孔子坐，孔子问道：若是有人了解和重用你们，你们将有什么样的志向呢？子路回答：一千辆兵车的国家，摄于几个大国的威吓，外有师旅侵犯，内有饥荒威胁，让我去治理的话，我会用三年时间治理得井井有条，使人人有勇气，且懂得大道理。冉有和公西华也各自讲了自己从政治民、修明礼乐的理想。只有曾点不慌不忙地鼓瑟而乐，孔子问到他，他便弹完曲子铿的一声放下瑟，站起来说，我与他们的志向不同。我所向往的是，暮春三月，穿上了春装，我陪着五六位成年人，六七个小孩子，在沂水边洗洗澡，在舞雩台上吹吹风，然后唱着歌，一路走回来。孔子听了，喟然长叹道：“吾与点也！”表示赞赏曾点的志向。

这就是宋明理学中常讲的“吾与点也”的故事。“吾与点也”，表明了孔老夫子对弟子曾点潇洒言志的赞赏，也寄托了理学家对圣人气象、圣人精神的追求。理学：家们认为，作为圣人，除了要有超常的智慧和忧国忧民的志向，还要有洒落的境界和超凡脱俗的胸怀。他们有一种极高的精神追求，

向往着自由自在、恬淡自适的情感生活。他们“不以物喜，不以己悲”，超脱生死富贵、功名事业，把自己融于万物和宇宙自然之中，无处不顺物，无处不自然。例如周敦颐的光风霁月，邵雍的逍遥安乐，程颢的吟风弄月，都是这种精神境界的写照；而王守仁的不被物累、不被物滞，无处而不自得的“狂者胸次”，也就是指的这样一种境界。“铿然舍瑟春风里”，描写了曾点在回答孔夫子问志时的狂态，而“点也虽狂得我情”，就是说，王守仁表示：曾点的人格境界虽然后来曾被孟子称为狂者，却十分合乎我的意愿和追求。

王守仁在一次与弟子谈说中讲到“吾与点也”章时，曾经高度赞扬曾点的狂态，同时也敬佩孔夫子的气象宏大，肯于包容。他说：从这章看来，圣人是何等宽宏包容！做老师的向群弟子问志，其它三个弟子都恭恭敬敬地回答老师问题，只有曾点，飘飘然根本不把那三个看在眼里，却自己去弹起瑟来，这是什么样的狂态。等到言志时，也是答非所问，讲什么洗澡、吹风、唱歌，都是狂言。可是孔子非但不责怪，反而还称许他，这是什么样的气象！

其实，这正是王守仁心目中被孔子认可的“狂者”的境界和表现。是与他晚年“致良知”思想高度纯熟，做到“行不掩言”，只依内心中“良知”的是非标准行，而不管他人怎样非议的表现相一致的。王守仁的“狂者胸次”，用他“致良知”的思想来看，即是把人的一切言行都看做本心真情的自然流露，毫不掩饰，也没有丝毫的矫揉造作，这就是所谓“良知本体”的“发用流行”。他以为“致良知”的修养不是一种终日拘谨、不苟言笑的自我约束，而是确立自我意志，培养真性情，从而能够做到事事潇洒自如、恬然自得的心境。例如有一年夏天，他与学生王畿等人在一起闲坐，他手握住扇子对学生说：“你们用扇。”这时一个叫省曾的学生赶忙站起来说：“不敢。”王守仁见此情景，慢慢地说道：我教你们致良知求“圣人之学”，“圣人之学”可不是像这样拘束受苦的，不是要时时装做“道学”的模样。“道学”，本是宋明时期对理学的称呼，可是因为程朱理学把“存天理，灭人欲”的口号抬到吓人的程度，要人时时用一种敬谨的态度以封建的伦理道德规范约束自己，所以“道学”后来简直成了虚伪道德的代名词。

王守仁反对虚伪的道德，他要用“致良知”呼唤人们内心的道德真情，所以提倡一种“乐”境，这种乐境不是追求感官享受的物质享乐，而是一种更高的道德境界、精神追求。他说：“乐是心之本体，虽不同于七情之乐，而亦不外于七情之乐。虽则圣贤别有真乐，而亦常人之所同有。”（《答陆元静书》）他把“致良知”看做追求内心中“真乐”的学问，这种真乐就是“圣人”的精神境界。他的学生王艮还曾写过一首《乐学歌》，歌中说：

人心本自乐，自将私欲缚。私欲一萌时，良知还自觉，一觉便消除，人心依旧乐。乐是乐此学，学是学此乐。不乐不是学，不学不是乐；乐便然后学，学便然后乐。乐是学，学是乐。呜呼！天下之乐何如此学，天下之学何如此乐。（《王心斋先生遗集》卷二）

圣人的精神境界中有“真乐”，这真乐是超越了一切世俗的追求、计虑和烦恼的。然而这种“乐”又是要经历多少生活的锻炼和事情的磨练以后才能体验到的。所以王守仁又强调良知的境界与致良知的修养工夫不可分离。就在上文所讲的中秋节欢宴的第二天，当学生们去向王守仁致谢时，他又借孔子的圣人之事，再一次向他们议论“狂者之事”。他指出，自己所以赞赏“狂者”，因为狂者敢于突破世俗的习惯和见解，从而最接近圣人之境。狂

者，对于“世之学者没溺于富贵声利之场，如拘如囚，而不能省脱”的思想现状无疑是个冲击。但是，“狂者”毕竟不是“圣人”。如果满足于狂放而不注重律己修养，“不加实践”，就会走向对现实生活和社会道德的否定，导致出世主义。所以他谆谆告诫弟子，“致良知”的最终目标是由狂人圣，而不能“自足而终止于狂”

3. 因材施教各求本性

据说，有人曾当面称赞王守仁说：“古来的名世者，或以文章著称，或以政事卓著，或以气节，或以勋烈被人称道，而公能兼有之，若除去讲学一节，即为全人了。”王守仁却笑道：“我愿从事讲学一节。即使尽除去其他四件事，也无愧于做个全人。”

王守仁一生集事功、文章、道德于一身，但最令他本人自豪的还是创立学说，从事教育。他不仅是个封建地主阶级的思想家，也是个积极崇扬并热心从事于教育事业的教育家。他曾在江西修建濂溪书院，在绍兴、余姚开辟稽山书院、创立阳明学院，在广西兴办思田学校、南宁学校和敷文书院，还曾受聘为贵阳书院的主讲，并集门人于白鹿洞讲学。他为封建社会办教育，振兴封建道德，维护封建统治，其思想必然受到时代和阶级的局限。但是，他在教学中积累了丰富的经验，故他的教育思想也是对中国文化具有重要贡献的。

王守仁最爱用种树的比喻，来讲他的教育思想。他认为教育的核心是道德教育，而人的道德意识培养就像树木长成一样，要有个过程。树木总是先抽芽、发根，然后生枝生叶。人们看到一棵大树枝叶茂盛，为什么不去想一想，树木生命的源泉在哪里呢？他说，没有幼芽，何从长出干茎和枝叶？而幼芽生于根，因此树木之本在于根，有根则生，无根即死。他以此说明良知是道德意识和一切思想的根源。人的道德意识，就是从父子之爱、兄弟之情这些最基本的道德意识开始，逐渐扩展到对百姓之“仁”和对万物的爱。所以良知是“人心生意（即生命力）的发端处”。王守仁还把立志比作“植根”，他极为重视个人意志力量的培养，说，人不立志，就像种树不植根，只是白白栽培和浇水，这样必然一事无成。

王守仁重视因材施教。他说：“人要随才成就”（《传习录上》），从童子到圣贤、从卖柴人到天子，都应根据各自的具体情况做为学功夫。人有不同能力、不同气质，因此要根据个人情况随才成就。对狂放的人，要从狂处指点他，使他谦虚谨慎；对于狷者，要从狷处引导他，使他遇事能处理周全。人的才气哪能都一样呢？他又说：“圣人哪能拘得一个死的格式？只要良知的大是大非相同，就是各自为说亦无妨。比如这里有一片竹林，竹林中的竹树只要枝节大体一样，便是大同。如果强求每棵竹的高下大小，每一枝节都相同，又怎么能显出造化的妙手呢？”

王守仁特别讲对儿童的因材施教。他以为儿童的性情是“乐游而惮拘检”（《训蒙大意示教读刘伯颂等》），他们像草木刚刚萌芽，须顺其自然才能使之健康成长，如果人为地捆绑和摧残，就会有害他们的生机。童子自有童子的“格物致知”，如教他们洒水、扫地、应答、对对；引导他们“歌诗”以渲泄情感，“习礼”以动荡血脉、坚固其筋骨，读书以宣其志意，这都是有益于他们身心成长的。必须调动他们的兴趣，鼓励他们的情绪，他们才越

干越爱干，乐而忘返。这就好像时雨春风披洒于花卉草木，使他们悄悄地萌动生机，不知不觉地长成。相反，若是幼芽刚刚长出，便遇冰霜冷雪，他们就会“生意萧索”，一天天枯槁了。

王守仁一生不辍讲学，他的教育事业曾出现过几次高潮。最早在贵州讲“知行合一”，以后在滁州督马政，地僻官闲，他便在美丽的龙潭边上设起了讲堂。每次讲课，环龙潭而坐者常数百人。后来在江西，直至广西，都曾大批学生追随他。而居越6年，他的教育事业达到了顶峰，思想愈成熟，教学也愈简易。《王守仁年谱》记他，每临讲坛“只发《大学》万物同体之旨，使人各求本性”，“功夫有得，则因方设教”。王守仁自己则说，他教人只是“致良知”三个字。有个朋友对他说，“致良知”我已经听了。可是也需要您再讲一讲。王守仁说，这就须得你自己去求了，我也没别的法可讲。他举例说，早先有个禅师，别人向他问“法”，他只把手中的尘尾提起。一天，他徒弟将尘尾藏起，试看他如何设法。禅师找尘尾不见，就只空手提起。王守仁说，我这个良知，就是那禅师设法的尘尾，舍了这个，还有什么可提得？

王守仁的学说在朱熹思想占统治地位的时代，为什么能够吸引那么多的文人士子、中下层地主官僚，以至平民百姓，甚至令他们如醉如痴？除了客观的社会历史原因，如从自身学说来讲，他在这里可算是一语道破“天机”。“致良知”学说原来只是个因方设法的“尘尾”！它所倡导的不是千篇一律的道德原则，也不是标示“仁、义、礼、智”的抽象道德规范，不是如朱熹那样外在的客观“天理”，而是与每个人的性格、心理、知识、经验结合在一起的道德意识、人生信念、心理惯势和行为方式。王守仁以为“人胸中各有个”良知，这是你自家心中的？“圣人”，“自家痛痒自家知”（《阳明全书》卷二十《答人问良知二首》），这是别人绝不可替代的。教育者的责任就是启发每个人自有的良知，而不是把自己的意志或别人的良知强加给他。这个教法就是“因方设教”，“使人各求本性”。王守仁的学生性格来历千差万别，他对这些学生也各有教法。提起他收授学生的过程，有的还传为一段佳话。

王守仁的弟子王艮，原名玉银，是泰州安丰场一煮盐灶丁的儿子。这一年他38岁，听别人讲到王守仁的“良知”之学，就不远三千里来到江西南昌。他身着自制的古冠服，手执木简，并携带两首自赋的诗请见王守仁。见面之初，王守仁虽见他穿得古怪，还是尊为上坐。王艮也毫不推辞。随即，王守仁问：“你戴的什么帽子？”回答：“有虞氏冠。”“穿的什么衣服？”“老莱子服。”“为什么要穿这种衣服呢？”“表示对父母的孝心。”又问：“你的孝能够通贯昼夜吗？”回答：“是的。”“若是你穿上这套衣服就是孝，那么夜间脱衣就寝就是不孝，你的孝怎么能通贯昼夜呢？”王艮忙说：“我的孝在心上，怎么会在衣服上呢？”“既然如此，为什么要把衣服穿得这样古怪呢？”经过这一番问答，王艮自觉得有些不好意思，便悄悄地向一旁坐了坐。王守仁又与他讲天下事，论“格物致知”。直讲得王艮心服口服，叹道：“先生之学简易直截，是我所不如啊。”于是倒头下拜，自称弟子。但王艮是个脾气耿直倔强的人。当日他回到住处，又仔细地推敲王守仁所讲与自己过去的所闻所见，觉得不尽相合，于是第二天一早又求见王守仁，告诉他自己对昨日拜师已有悔意。王守仁非但不怪罪他，反而称赞道：“你这样不轻信盲从，正是我所喜欢的。”于是又敬为上坐。经过一番辩难，直到王

良真正折服，才又向他称弟子。这就是王守仁收王艮为弟子的故事，王艮的名字，还是王守仁亲自为他改的。

王守仁的另一个著名弟子王畿拜师更有一段不平凡的经历。王畿，字汝中，号龙溪。他年青时有侠士作风，每日在酒店与人对奕，开怀畅饮，无拘无束，王守仁几次想见他，他都不肯来。这天，王守仁心生一计。他令门下弟子聚集在堂前做六博投壶的游戏，赢者歌呼饮酒，场面好不热闹，呼声远近皆闻。这样过了几天，又派遣一位弟子悄悄侦察好王畿常去的那一家酒店，凑到店里约他一起赌博。王畿见了，不屑一顾地笑道：“难道腐儒也能博吗？”这弟子立即答道：“吾师门下，天天如此！”王畿听了不觉一怔，心里说：“世上却真有这样洒落的儒者吗？”于是他怀着极大的好奇心来见王守仁。谁想到一见便被王守仁的气度和学说吸引住，从此便拜师称弟子。王畿后来中进士后，宁愿不参加殿试而回到王守仁身边，协助王守仁教授弟子。王守仁居越讲学时，每遇新来的学者，常让王畿与钱德洪等高足弟子先行讲授，引导入门。

王守仁还有一位特殊弟子董萝石（法），家居海宁，年已68岁，且以能诗在江湖上出名。他在游会稽时听王守仁讲学后，用拄杖肩背瓢笠诗卷来拜访王守仁。一见面，王守仁见他长须银眉，气宇不凡，十分敬重他，请入上座。又与他日夜长谈，十分投机。董萝石佩服王守仁的“致良知”思想，强拜他为师。后来，王守仁与他一起游览山水，寄情志于山水之间，使他欣然而忘返。董萝石后来自号为“从吾道人”，王守仁为他写《从吾道人记》，赞扬他诚心好学，“挺特奋发，而复着少年英锐者”。因他年长，王守仁始终视他为师友之间。

王守仁深知得人心的重要，他的教育思想与良知学说的全部奥秘，就在于征服人心。早在正德十二年奉命巡抚赣南镇压农民起义军的时候，他曾有感于在当时的封建王朝统治下，人心涣散，难于制服的现状，因而提出“破山中贼易，破心中贼难”的感叹。当他看到农民起义依山立寨，竟然能聚集起成千上万的民众，并使万众一心，就颇感不解地问被擒的起义军头领谢志珊：“你如何得党类之众若此？”谢志珊回答：“平生见世上好汉，绝不轻易放过，总想方设法帮助他们解决危难；或投其所好，与他们交朋友。这才能得他们的协助，一起共事。”王守仁听了深有感触，以为创学说、求师友的道理也无异于此。以后，他便把这些心得体会默默地融于“致良知”的思想与教育实践之中。“致良知”学说在朱总理学日益走向停滞和僵化，令人感到窒息的学术空气下，提倡发挥每个人自觉理解和实行封建道德的积极性、主动性，使人感到不受约束；王守仁也能根据每个人的个性特点因材施教，使他们都能被深深地吸引在他的学说周围。这也正是他能够在朝廷对心学不予提倡和支持的情况下，形成一个强大学派的重要原因。

六、一体之仁的设计与玄想

嘉靖六年，明朝廷再度起用王守仁，任命他原官兼左都御史，欲借用他的军事才能及在地方的威信，平息广西思恩、田州发生的少数民族起义。当时，王守仁患肺病已年深日久，“潮热咳嗽，日甚月深，每一发咳必至顿绝，久始渐苏”（《阳明全书》卷十四《别录六·奏疏》）。但是，为了尽个人的一点微薄之力以维护明王朝的社会秩序，为了诚心地履行自己追求一生，并孜孜倡导的忠于封建王朝的不昧“良知”，他仍然抱重病之躯离家赴任。临行前，他将亲手录下的《大学问》一篇交给弟子钱德洪。

《大学问》，这是王守仁全面阐述“致良知”思想，并把它用之于社会政治理论的学术纲领。是他以往通过口授教弟子入门，并期望由一代代弟子的“口口相传”流传下去的代表作。它，包含了王守仁多少呕心沥血的道德实践努力，又寄托了他企求封建社会江山稳固、永久不衰，人们和睦相处、百姓安居乐业的多少希望和幻想……

1. 万物一体之仁

王守仁《大学问》论述的核心问题是“万物一体之仁”的思想。《大学问》开篇即说：

大人啊，是以天地万物为一体的人，他视整个天下如自己一家，看中国就像已一人之身一样。如果因形体身骸不同就产生隔阂，从而分彼此你我，那只是小人罢了。

《大学问》作为自先秦至汉代以来形成的一部儒家政治伦理学说的经典，论者常解为“大人之学”。王守仁以为，所谓“大人”即圣人，即是认万物为一体，天下为一家，国家为一身之人。他解释“大人”是“以天地万物为一体”之人，这里所阐述的并不是什么新鲜的思想，而是儒家学说中的一个古老的社会理想。

儒家早在春秋时期，孔子就提出了“仁”学思想。“仁”的基本精神是“爱人”，孔子说“仁者爱人”，他在自己的著作《论语》中大量使用了“仁”的概念，把仁当做处理人与人之间关系的最高道德标准，及决定社会生活的普遍原则。孔子的政治思想是“德治”，他用“仁”这一术语所描述的是这样一种社会理想，即在阶级社会中人人都能够推己及人：“己欲立而立人，己欲达而达人”；（《论语·雍也》）“己所不欲，勿施于人。”（《论语·颜渊》）就是说要常常设身处地的为别人着想，你自己要事事行得通，也要让别人事事行得通；自己不喜欢的事，也不要强加给别人。这样，不仅统治阶级内部能够互相尊重，消除内部矛盾，同时，统治阶级也能够爱大众，广泛地给人民以好处，并帮助大家生活得好；这就是“泛爱众”（《学而》），就是“博施于民而能济众”（《雍也》）。而这一切都是建于以封建宗族关系为本位的仁爱思想基础上的。

孔子之后的儒家学说继承了他关于“仁”的思想。例如孟子提出“仁政”，要统治者将自己的“仁爱之心”推而广之，“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》），将尊敬自己父母之心推广于天下的父母，将爱护自己儿女的心扩展到天下人的儿女身上。据说像这样，统一和治理天下就像是在手心中转动东西那样容易了。孟子还提出“仁民”、“爱

物”的思想，要人们将爱自己、爱亲之心不只推广到一切人，而且推广到一切物之上。至宋代以后，儒家“仁”的思想被发展为一种宇宙观、精神境界，“仁”的社会理想没有变，不过加入了更多关于天人、物我、心性、心理等关系的哲学内容。

理学家提出了“万物一体”的观念，认为人与天地万物合一为一个整体，万物之间都存在一种内在的联系，这就是“仁”的本质。如孟子讲仁爱之心，但人能将仁爱之心推及到他人和万物，正是因为人与万物之间有着休戚相关的内在联系。“万物一体”也标示出人的一种“大公无私”的境界，人应该把这个境界当作道德修养和精神生活的目标，抛弃从一己出发的“小我”感受、而达到以天地万物为一体的“大我”境界。宋代理学家、理学的创立者程颢提出“识仁”的观点，他说：“仁者以天地万物为一体”，“莫非己也”，“天地之用皆我之用”（《遗书》卷二上）。他所说的“仁者”就是达到万物一体境界，因而能够对他人和万物都诚爱无私的人。他曾用古典中医的说法来讲这个道理。中医把手足麻痹称作“不仁”，所谓不仁就是气血不畅、血脉不通。他以为人如果视天地为一身，视天地之间的品物万形为四肢和肌体，就自然会感到肌体的每一部分都与你痛痒相关。相反，如果你对别人的疾苦不闻不问、漠不关心，不就好像患了中风症，从而肢体麻痹，没有知觉一样吗？

宋代还有一个理学家叫张载，他有一篇著作叫《西铭》，在理学中也很著名。与程颢不同，张载不是把万物都看做一人之身，而是把整个宇宙都视做一家。《西铭》中说：

乾坤天地是我的父母，我生于天地中间，以天地的质料为体，以天地的活动方向为性。人民既与我同生于天地，当然都是我的同胞兄弟，万物既与我同处于天地，自然都是我的同伴和朋友。君主是天地的长子，大臣是协助天地管理事务的“家相”。老年长辈，先我而生，我尊敬他们，就是尊敬天地之长；孤儿幼子，后我而生，我慈爱他们，就是慈爱天地之幼。圣人是与天地的合德者，贤人是天地间的优秀者。凡天下的病苦、残疾、鳏、寡、孤、独者，我看他们，就像我的颠沛流离、孤苦无告的同胞兄弟一样，都应给予同情和抚育。

无论是程颢，还是张载，他们的万物一体思想都是一种宇宙观，而在宇宙观中又包含了美好的社会理想。他们设想在理想的社会里，人与人之间相亲相爱，没有矛盾和“争讼”。但是，这个社会并非没有等级之差，它是由君主和大臣层层管理着的。

王守仁“万物一体之仁”的思想就是建在孔孟及前辈理学家这些思想基础上的。但是，他把“万物一体”的观念与心学“致良知”的思想相结合。在他看来，“大人”（圣人）能够以天地万物为一体，视天下如一家，中国如一人，并不是因为有一种外在的“理”对他提出这种要求，而是他的心本来就具有“仁”的本质。“大人”具有视人如己的崇高情怀和“博施济众”的强烈社会责任感，这出于他的“良知”。不只“大人”之心有这样的良知，平民百姓，“小人”之心也有这样的良知，天下人之心都有良知，可见心是息息相通的，这就是“万物一体之仁”的根据。

王守仁把“心”当作“仁”这样一种社会理想的根据，表现了他在哲学理论上思考的深入，同时，也反映了他对现实的政治、伦理关系的不满和失望。明朝中期正德嘉靖年间，中国封建社会正处在一次新的社会危机之中。

当时，不仅有严重的社会问题和尖锐的阶级矛盾造成频繁的农民起义，时时威胁着封建政权的生存；同时在封建统治集团内部也是互相倾轧、争权夺利，派系斗争十分尖锐复杂。加上以南方为中心商品经济的迅速发展，资本主义萌芽的孕育和出现对封建经济关系，以至道德关系的冲击。这一切，都使他在现实的人、人与人的关系中看不到整个封建关系，重新建立稳固的封建秩序的希望。所以他寄希望于人心的良知。王守仁说：

大人能以天地万物为一体，并不是他们的主观想望，而是他们本有的仁心和善性。他们爱他人、爱生灵万物，把他人和万物视如自己身体的一部分，都是这种仁心善性的表现。

岂只大人，即使是小人之心也无不如此。只不过他们自小其心量，蒙蔽了灵明的心性……小人之心既然因分隔而变得浅陋和狭小，要使他们“一体之仁”的心性重新显露，就只有不动私欲、不被私心所蔽。一旦受私欲蒙蔽，他们就会因个人利害而互相攻击，忿怒偏激，无所不为，甚至骨肉相残。

因此，如果没有私欲蒙蔽，即使是小人之心，其仁爱的表现也会和大人一样；一旦有私欲蒙蔽，即使是大人之心，也会变得浅陋狭小，像小人一样。所谓大人之学，它的目的就是去掉人心被私欲的蒙蔽，恢复人心的本来面目。这就是“复其天地万物一体之本然”的道理啊！

王守仁把他所处的封建社会的一切矛盾，都归于人心本体的蒙昧，他欲调和这些矛盾，实现“万物一体之仁”的理想，而所提出的唯一救世方案，就是改造人心，恢复人所本有的“良知”善性。

2. 明明德以亲民

《大学》中开宗明义地说：

大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。

这就是儒家常讲的《大学》“三纲领”。它规定了明德（具有光明的德性）、亲民（亲爱人民）、止于至善（做道德完善的人）作为执政的大人君子们的修养目标，把这看成国家实行仁政礼治的基本条件。王守仁用“万物一体”的思想解释“明德”和“亲民”，他强调的还是个人的道德修养对于社会政治活动的重要，只不过把修身与为政的关系进一步具体化了。

“明德”，在王守仁看来这就是人所本有的与万物为一体的“仁心”，而“明明德”，就是去掉私欲的蒙蔽，恢复本有的“明德”，实现与天地万物为一体的仁心善性。

王守仁认为，“明明德”和“亲民”是一个问题的两个方面，它们像知与行的关系一样是不可分割的。“亲民”，本是在为政的时候对百姓施以“仁爱”，而这种“仁爱”发自为政者的“仁心”，是由“父子之亲”、“兄弟之爱”这些最基本的道德品质推广而来的。他举例说，你知道爱自己的父母，这就是你的“明德”了。但是你只有由爱自己的父母，进而扩展到爱他人的父母，爱天下人的父母，才能实现你的“孝”之明德。同样，你知道亲自己的兄长，这也是你的“明德”。但是，你只有由敬爱自己的兄长，进一步推广到爱他人的兄长，并且敬爱天下人的兄长，你的“弟”之明德才能实现。君臣、夫妇、朋友的伦理关系，以及人与山川草木万物的关系都是这样，都是由最切近的亲子关系扩充而来。人在扩充自己的仁爱之心时，一方面实现

了自己的“明德”，同时，也就达到了“亲”天下人，即“亲民”的目的。可见，“明明德”必须落实到“亲民”之政上，而“亲民”之政的实行有赖于“大人”的“明明德”。他又说，“明明德”是确立“万物一体之仁”的根本，而“亲民”是实现“万物一体之仁”之用。所谓“明明德于天下”，就是《大学》中所讲的“修身”以至“家齐国治而天下平”的意思。

王守仁这样讲“明明德”和“亲民”的关系，一方面，是强调“致良知”的修养；同时，他也把“致良知”学说用于社会政治活动中，主张一种“政在亲民”的思想。王守仁54岁任南京兵部尚书在家赋闲讲学时，越郡郡守南大吉向他问政，他回答：政在亲民。于是南大吉在自己的莅政之堂上挂一“亲民堂”之匾，请王守仁做记。王守仁在《亲民堂记》中说：“明德、亲民一也”，“明明德必在于亲民，而亲民乃所以明其明德也”。他提出，既然人是天地万物的中心，那么，所谓“民者，对己之称也”。统治者应把百姓视做自己“一身”，视做自己大家庭的一部分，才能真心诚意地实行“仁政”。王守仁这样说，是要一切有志于学者，每一个封建社会的仁人志士，都激发起强烈的社会责任感，关心天下大事和百姓疾苦，致力于封建道德秩序的稳定，致力于封建社会的长治久安，他说：

吾之父子亲矣，而天下有未亲者焉，吾心未尽也。吾之君臣义矣，而天下有未义者焉，吾心未尽也。吾之夫妇别矣、长的序矣、朋友信矣，而天下有未别未序未信者焉，吾心未尽也。吾之一家饱暖逸乐矣，而天下有未饱暖逸乐者焉……吾心未尽也。（《全书》卷七《重修山阴县学记》）

他以为，所谓“纪纲政事”的设立，“礼乐教化”的实施，都有赖于执政者的不昧良知，及推己及人、“成己成物”的仁心。

王守仁坚持修身与为政不可分，他把“明明德”与“亲民”都看做致良知的功夫。所以他一再反对学人和从政者的两种倾向：一种是空洞地坚持“明明德”的修养，“然或失之虚罔空寂，而无有乎家国天下之施者”（《阳明全书》卷七《亲民堂记》），这是“明明德”脱离了“亲民”的实践道德，就会流于佛家和道家的空谈心性，不入世事。另一种人在施政时只会使用权术谋略，而没有仁爱的诚心，他以为这是空喊“亲民”，而不坚持个人的“致良知”修养，就会流于“功利霸术”之学。

关于“亲民”，王守仁还讲述了他与朱熹在解释《大学》时一个观点的分歧。即朱熹在修注《大学》时，将原本中“亲民”改为“新民”。固然，朱熹这样改是强调了以封建“天理”对人民进行教育的重要。但是王守仁不同意这样改法。他以为，说“亲民”已是兼有教养的意思；而说“新民”，便觉得意思偏了。王守仁与朱熹关于“亲民”和“新民”的分歧，与他们对于“格物”说的分歧是一致的。王守仁坚持按《大学》原本讲“亲民”，已是将个人的“明德”修养贯注到政治实践活动中，将政治活动中的事物也看做道德修养范围内的事了。

从王守仁个人来说，他一生中是十分注重个人修养、个人品德与政绩活动的统一的。他也曾把“亲民”的主张用于个人的政治实践。正德五年，从贵州赦归任江西庐陵知县时，他一到任就首询里役，深入了解民情；并按明初旧制，慎选里正三老，处理民事纠纷；又多次告谕父老乡亲，训诫子弟，抓紧农时力耕，息争向化，不事严刑。由此，“卧治六月，百务具理有声”。而后来任江西巡抚时，他又在用兵之余，到处兴学，多次奏请宽租以养民。

由此可以看出，“明明德以亲民”，是王守仁个人的体验，是他对当时统治集团的成员所寄予的希望，也是他幻想实现“一体之仁”理想社会的具体措施。

3. 圣愚各安其所

王守仁通过“明明德”、“亲民”，所要实现的“万物一体之仁”的理想究竟是一个什么样的社会呢？他曾在答顾东桥的书信中有这样一些生动的描述，他说：

在这样的社会里，天下人都和和乐乐，亲如一家。那些才质低下者，就安于农、工、商、贾的职分，勤勤恳恳地从事他们的工作，以养育全社会的人，没有任何希高慕外的妄想。而才能杰出者，则一展他们的才能。就像一家之中，有的去筹划衣食，有的去通有无，有的准备器用，各分其职，同谋共力。

在学校里，只是把成德作为最重要的事。人们有才能的不同，或长于礼乐，或长于政教，或善于农事，都因其才而教之益能，然后举德而任。大家都同心一德，任用者不以职位高下、职务繁闲作为衡量标准；被用者只要工作适合自己的才能，即使职务繁杂也不以为劳，地位低下也不以为贱。

这样社会的实现，据王守仁认为，一个重要的前提就是：圣明之世，有圣人的出现，像远古时代的唐尧、虞舜、夏禹一样；而“圣人之心，以天地万物为一体，其视天下人，无内外远近”，都像是“昆弟赤子之亲”，都要耐心地安顿之、教养之。教养的核心内容是“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序”的伦常关系，教养的依据是人人都有的“良知”之心。王守仁还特别提出，每一个被教养的人，“下至闾井、田野，农、工、商、贾之贱”，都要安于卑琐，恪守职分，没有“希高慕外之心”。因为人们的各有分职，只是由于“能力”的不同。

这就是王守仁设计和畅想的理想社会！在这里，他不仅对贤明君主的出现，以及忠于职守的官吏寄予希望，更重要的是对居于市井，以及从事农、工、商、贾的百姓提出了各安其所的要求。他以为，这正是维持和稳定以“五常”关系为基础的封建社会秩序的重要条件。

王守仁“万物一体之仁”的理想包含了儒家“仁”学思想的一个核心问题，就是“爱有差等”的原则。儒家讲“仁爱”，历来就不像墨家一样，崇尚没有差别的“兼爱”。“仁爱”思想所根据的，是从奴隶社会末期至封建社会贯穿下来的宗法制度、等级关系，所以“仁爱”是以“爱有差等”为原则的。孔子讲“仁者爱人”，又讲“克己复礼”，这就给爱人的“仁”加上一重限制：必须按照礼的规定，依据贵贱亲疏的差别去爱人，而不能对各个等级的人一视同仁。孟子也讲“仁者爱人”（《孟子·离娄下》），但他的“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，也是由亲到疏逐步推广“仁爱之心”的。他讲“仁民”、“爱物”，是主张从对人的“仁”扩展到对物的“爱”，同样是有远近之分的。

王守仁也不例外。例如关于《大学问》的思想，《传习录下》中有这样一段问答：

问者问：既然大人者与物同体，就应对人一视同仁，为什么《大学》

中又有厚薄之分呢？

王守仁回答：这是道理上本来应该有厚薄。比如人身原是一体的，却常要用手、足来保护头目，这哪里是有意要轻视手足呢？又如人对于禽兽、草木同样爱惜，却又不得不用草木去喂养禽兽；对于与己同类的人和对虫、鱼、鸟、兽同样都爱，可又不得不宰杀禽兽来赡养亲人，或供祭祀，或宴宾客；这难道都是有意要在人与万物之间分别厚薄吗？不，是自然界的道理本来就如此。而人对于自己的至亲与对陌路人虽然都是爱的，如果眼前摆着一簞食、一豆羹，得则生，不得则死，不能两全，也总是宁救至亲不救路人。这都是同样的道理。至于对自身与至亲之间，当然就不宜再分厚薄彼此了。这就是《大学》上所讲的“厚薄”。所谓“厚薄”之分，是人的良知上自然都有的道理，不可逾越的。

人生在世上，为了维持生命总要吃吃饭穿衣，为此，就必须摘取草木，喂养生畜，又要宰杀禽畜，供养生活。这是人人都经历的最简单的道理。王守仁用这一道理做类比，说明人与人之间的伦理关系都必然有亲疏等差，因而儒家的爱有差等原则是不可抗拒的铁的规律，是“良知上自然的条理”。他在这里对孔孟的“爱有差等”思想做了最详尽，也可以说是最生动的发挥。

王守仁还曾举这样的例子，来说明人的爱心的表现是逐渐发端，有顺序、有层次的。他说，“仁”是造化生命之理，虽然无处不在，却总是有先后、有过程的。比如树木，总是先抽芽，再发干、生枝、生叶。树木抽芽时，就是它生命的开始。父子兄弟之间的爱，就是仁爱的最初表现，其它的爱，都由此发端，就像树木从这里抽芽，开始了生命一样。他用这样的比喻，说明人的一切活动总是从自身出发，爱也是从最切近处开始的，自然就有个先后、厚薄。而墨家的“爱”没有分别、没有差等，把自家父母兄弟和路人一样地看，这就像树木没有了生命的“发端处”一样。

王守仁“万物一体之仁”的境界，是带有很大的理想主义色彩的。而“爱有差等”的原则又更接近现实。譬如他在赣南平息农民造反时，其所发布的告谕中有这样一段：

岂知我上人之心，无故杀一鸡犬，尚且不忍，况于人命关天……尔等今虽从恶，其始同是朝廷赤子，譬如一父母同生十子，八人为善，二人背逆，要害八人。父母之心须除去二人，然后八人得以安生。均之为子，父母之心何故必欲偏杀二子，不得已也。

他在这里用“先后厚薄”的说法表明自己镇压起义农民是出于迫不得已。在他看来，既然封建社会是个大家庭，那么杀戮一两个危及大家庭的“背逆”以保住大家庭的安全，也是理所当然的事。这样的说法简直是用“爱有差等”的理论，来为自己镇压起义农民的行为做注脚了。

但是，所谓“万物一体之仁”的理想本来就不是一个空想，而是以哲学家所面对的现实社会关系为蓝本来勾画的。当王守仁在想象这个社会的和谐、安定、没有纷争时，他可以闭眼不看这个社会的种种社会矛盾和阶级冲突，而一旦要设计实现理想社会的方案和措施时，就必须面对眼前的现实了。

4. 穷搜极讨非长策 须有恩威化梗顽

嘉靖六年九月，王守仁从越中出发，到广西赴任。这是他生前为巩固明

朝廷立下的最后一次事功，也是他从“万物一体之仁”的思想出发，用缓解矛盾的方法解决少数民族问题的一次实践。

王守仁离越后在弟子的送别中渡钱塘，后过瞿州、常山，十月至南昌，发舟广信，又至吉安、肇庆，一路讲学，听众万千。沿途上，还时有学生请见求教，他都谢以兵事未暇，许回途相见。在吉安，他大会士友于螺川，迎接他的旧游有300多人。王守仁仍不倦地讲“致良知”的简易工夫，告诫他们要“兢兢业业，用困勉的工夫”，切勿“悠悠荡荡”，误己误人。抵肇庆时，他又寄书弟子钱德洪、王畿，要他们定时会讲，切磋学问，并经常汇报绍兴书院的情况。

王守仁虽出于无奈又一次踏上征战之途，但他念念不忘的是讲学、弟子、书院和阳明学派的前途。他在一首诗中写道：“仗钺（音yuè，古代兵器）非吾事，传经愧尔师。”（《西安雨中诸生出候因寄德洪汝中并示书院诸生》）又在途中重过钓台时赋诗曰：

忆昔过钓台，驱驰正军旅。十年今始来，复以兵戈起。空山烟雾深，往迹如梦里。微雨林径滑，肺病双足跖。仰瞻台上云，俯濯台下水。人生何碌碌，高尚当如此。疮痍念同胞，至人匪为己。过门不遑入，忧劳岂得已！滔滔良自伤，果哉未难矣！

（《阳明全书》卷二十（复过钓台））

10年前为讨伐宁王之乱，献俘过钓台，未能攀登；今日跋涉去广西又一次过钓台，但因兵革之役，加上身染肺病和足疮，仍不能如愿，只有在台下瞻顾怅望。王守仁为此无限感慨。他慨叹国家不景气，人民多难，自己迫不得已忧苦劳碌；又叹息人生路途艰难，欲做高尚的圣人更难！

十一月二十日，王守仁到达广西梧州开府施政。

思恩、田州，位于广西西北境，这里长期以来，是瑶族、壮族等少数民族集中居住的地方，也因对少数民族问题处理不当而屡不安定。先是嘉靖四年，田州府下属土司指挥岑猛等作乱，朝廷命提督两广都御史姚镛用兵征讨，擒获了岑猛父子，并奏朝廷，已降敕论功行赏完毕。但因善后处理不当，反使事态扩大。岑猛旧部卢苏、王受因不服朝廷所设流官的统治，再次聚众造反，攻陷思恩。姚镛联合四省兵力征讨，久而无功，被巡按御史石金弹劾。于是朝廷用侍郎张璁、桂萼荐，命王守仁总督两广、江西、湖广等省军务，度量事势，随宜行事。

王守仁九月出发，十一月至广西，一路上随时咨访，早已摸清事情原委。他决议改征讨为招抚，于是十二月朔（初一）便上疏朝廷，陈述理由，他指出：广西少数民族造反，主要由于军政日坏，处理不善。岑猛父子虽被杀，而卢苏、王受二人却是因官府处置不当，官军又攻之太急，遂走投无路，不得已才顽抗。为今之计，只有度理量情、缓解矛盾，才能妥善解决。而田州南接交趾，其间深山绝谷，必须保存土官，使少数民族自治，才能作为中原屏障，并免边界之患。奏疏中说：（思、田之事）“所以致彼若是，已非一朝一夕之故。且当反思其咎，姑务自责自励，修我军政，布我威德，抚我人民，使内治外攘。”“徒尔兵连祸结，征发益多，财馈益殫，民困益深，无罪之民，死者十已六七。”（《阳明全书》卷十四《赴任谢恩遂陈肤见疏》）他的这些见解是体察民情并很有远见的。

奏疏上，王守仁按计划行事。他于次年正月进驻南宁，随即下令尽撤往日调集的防守之兵，几天之内，解散而归家者数万。当时只留数千名湖南土

兵，解甲暂驻，以备急用。卢、王二人见对他们没有剿杀的意图，于是自动请降，并派人向王守仁诉说苦情。王守仁应允。二月中，卢苏、王受亲率一万七千余众至南宁城下，分屯四营，然后囚首自缚。王守仁下令将卢、王二人各杖一百，以申“执法之义”，然后又亲自为他们解缚，并到城下四营抚慰众士兵，使众人都心悦诚服。

曾由前任总督费四省兵力，大军征剿，终于没有压服的思、田少数民族暴动，在王守仁的运筹谋略下，仅用一月多的时间就兵不血刃，顺利地招抚了。为了免于后患，事后，他又奏请朝廷，在当地复设流官（朝廷任官）以制土官（当地人官吏）之势，割田州之地，别立一州分治，立卢苏、王受及其他土官为巡检司，受约于流官知府。思、田既平，王守仁又用思、田降兵各七八千人，加上湖南士兵归师之便，共 30000 军兵，出其不意地袭击八寨、断藤峡，镇压了那里的瑶民起义。

八寨在广西上林县北，因包括思吉、周安、吉卯、古蓬、罗黑、剝丁等八座瑶寨得名。断藤峡位于黔江下游，原名大藤峡，因江上有大藤如斗，延亘两岸，昼沉夜浮，可供人攀缘渡江而得名。这里四面环山，地形险要，又南通交趾，西接云贵。自明洪武至嘉靖 100 多年来，两地土官不服朝廷管辖，常与朝廷为敌。成化初明将韩雍曾率兵 16 万，经时历年才暂时平息，并斩断大藤，从此改名断藤峡。但不久，战事再起，终没有人能攻破。这次，王守仁采用分兵进攻，仅历时一月，全部平定。从此解决了朝廷在两广边界的一个遗患。

平八寨、断藤峡，王守仁采取了武力解决的办法。虽然收效迅速，但他并不以此为善策。他以为，用兵之法，代谋为先，而处理少数民族问题，应以争取民心为上。他在一首诗中说：“穷搜极讨非长策，须有恩威化梗顽。”（《阳明全书》卷二十《平八寨》）他希望国家有清明的政治，有长远的计议以安定四方；他更期待有圣明的君主，“端其志向”，“培养君德”，因而能“一正君而国定”（《王守仁年谱》）。他还向朝廷建议，应“任贤图治”，特别是在少数民族地区，朝廷所任之人不仅要忠实、通达，有才能，而且要“谙其土俗”、“耐其水土”，并能“久居其地”（《王守仁年谱》），才能善治边方。

事后，王守仁着手实行政教合一的安定地方措施。他倡行乡约，首立思、田学校。因地方新平，各项措施不够完备，而他以为教育乃“风化之原”，不可缓行。于是案行提学道，指示原来的著属儒学（少数民族的地方学校），只要有生员，“无拘禀增”（即可以增加办学经费），可改为田州府学。各处的儒生有愿意附籍入学者，可由当地选委教官，暂领学事，“相互讲肄游息，兴起孝弟”（《王守仁年谱》）。嘉靖七年六月，又兴南宁学校。他指出：“理学不明，人心陷溺，是以土习日偷，风教不振”（同上），因此每日与儒学师生朝夕开讲。又恐怕穷乡僻邑，自己不能亲到，就委陈逅任合浦县丞主教灵山诸县，季本任揭阳县主簿主教敷文书院，意在“兴起圣贤之学，一洗习染之陋”、“涵育熏陶，庶可望渐次改化”。王守仁在思田举乡约，重礼教，兴学校，立书院，一时民风向学，稳定了封建社会秩序。

5. 此心光明 亦复何言

王守仁以衰年疾病之躯深入广西，久处南方瘴毒之地，又勘察地形，指

挥作战，建造新城，兴办学校，登山涉水，冒暑奔劳，以至后来病发不能行走，或乘轿从事。嘉靖七年十月，他因病情加剧，遂上疏请假，一面遣散军兵，起程回越。途中，经过15岁时曾梦见的伏波庙，进庙拜谒了久已敬慕和想望的东汉伏波大将军马援，赋诗二首，其中一首说：

四十年前梦里诗，此行天定岂人为！徂征敢依风云阵，所过须同时雨师。尚喜远人知向望，却惭无术救疮痍。从来胜算归廊庙，耻说兵戈定四夷。（《阳明全书》卷二十《谒伏波庙二首》）

此次借归家之路拜伏波庙，以遂多年之愿，这使王守仁感到欣慰。但他心境却已全不同少年时的踌躇满志。回顾自己一年多来既加征讨，又是行抚，付出了多少辛苦劳顿，虽暂时解决了思、田地区及两广边界的少数民族矛盾，结果又怎么样呢？他只有企求后人还能记起自己，却感到对眼前满目疮痍的明朝江山是无能为力了。

王守仁拜别了伏波庙，又绕道来到广东增城，祭祀先祖王纲庙。王纲是他五世祖，广东布政使司参议，据《王守仁年谱》记载，因苗难死于增城，被其子王彦达缀羊革裹尸回。离开增城，王守仁已感到病不能支，他在给弟子钱德洪的信中写道：“区区病势日狼狈，自至广城，又增水泻，日夜数行，不得止，至今遂两足不能坐立。”信是伏在枕席上写的。

11月25日，王守仁一行越过梅岭，来到江西南安，改乘水道。梅岭，则广东与江西的地界，也是南北气候的分界线。一到岭北，气候骤然变冷，王守仁更加咳喘不已。28日，船泊青龙铺，他病已极危，29日便卒于舟中。据说，临终前他的弟子周积在场，王守仁睁开眼睛，徐徐地说：“吾去矣！”周积忙问：“有何遗言？”王守仁微微一笑，说：“此心光明，亦复何言！”说完，便瞑目而逝。

王守仁去世后，由门人张思聪及在江西各郡县为官的学生设祭入棺，转运归越。在南安舆梓登舟时，“士民远近遮道，哭声振地，如丧考妣”（《王守仁年谱》）。至赣，至南昌，都有士民“沿途拥哭”，祭奠。王守仁弟子钱德洪、王畿，本已西渡钱塘江，准备赴京殿试。听到噩耗，即刻转道南下迎丧，放弃了科考的机会。其它弟子也相继闻讣赴丧。至越后，每日吊唁者百余人；会葬日，参加的门人数以千计。由此可见当时他思想影响的广泛。

与此相反，他虽然为平定广西用尽心力，以至病死异地，在朝廷却得不到应有的待遇。王守仁死后，吏部尚书桂萼奏其擅离职守，并攻击他处置思田、八寨“恩威倒置”。他的弟子黄绾抗疏辩功论学，不报。给事中周延抗疏论列，也遭贬谪。朝廷下决议说：“王守仁事不师古，言不称师，欲立异为高，则非朱熹格物致知之论……号召门徒，互相唱和。才美者乐其任意，庸鄙者借其虚声，传习沿讹，悖谬弥甚。但捕讨鞏贼，禽获叛藩，功有足录。宜免追夺伯爵以彰大信，禁邪说以正人心。”（《明通鉴》嘉靖八年）由此停止他的恤典和世袭，并申明学禁。

尽管王守仁和他的学说合不合当时统治者的心愿，被横加诋毁，他的思想始终也没有像程朱理学那样，被确立为封建社会的官方哲学，但是，在明代中期以王守仁及其思想为核心，却已形成了一个强大的心学流派，号称阳明学派。阳明弟子遍布天下，他们着力传播和发展阳明的思想，逐渐形成在当时及以后都颇具影响力的社会思潮。

嘉靖十四年，由王守仁弟子钱德洪、王畿等搜猎遗稿，编辑续刻了《阳明文录》。嘉靖四十五年，续刻了《文录续编》。隆庆元年（1567年），明

王朝诏赠王守仁为新建伯，谥文成。万历十二年（1584年）从祀孔庙。他的著作也由门人编辑成《王文成公全书》三十八卷刊行于世。其中包括他的最重要著作《传习录》三卷。

七、良知说的评价与反思——王守仁心学的影响

说到这里，我们似乎把王守仁的故事讲完了。但是，作为一个历史人物，还留下一个重要的题目，这就是：应该怎样评价、认识他和他的思想？

王守仁作为封建时代的思想家，他继陆九渊之后完成的陆王心学，曾与封建社会后期长期统治思想界的程朱理学形成对立之势，影响了明代中期以后的思想达 100 多年之久。他作为继孔孟之学的儒者，曾热情地追求“圣人”的理想，不仅用毕生的心血和精力创立“良知”说，并且身体力行地去实践“良知”，把它作为自己的人生指南。同时王守仁作为明朝时被封建朝廷任用的官吏，又曾不遗余力地为巩固封建王朝服务，曾亲手镇压赣南农民起义和广西少数民族的造反；他所倡导的良知说其用意也是为了巩固封建制度，求得封建社会命运的长久不衰。

对于王守仁这样一个生在复杂时代的复杂多面的人物，究竟应该怎样评价？人们历来认识不同，众说纷纭。历史上，推崇他为“超入圣域，粹然大中至正”（《传习录上》徐爱语），或曰兼“立功、立言、立德”三者于一身的“圣人”者有之；把他看做明朝亡国的祸首，谓“阳明一出而尽坏天下之学术，坏天下之人心”（张烈《读史质疑》卷四），说他是圣人的万世罪人者也不乏人在。到了现代，人们在研究他的思想时，有的赞美他的学说具有平等精神、个性解放的要求，引发了对理学的思想革新运动，有的则斥其学说鼓吹蒙昧主义，欲“破心中贼”，为反动统治阶级服务。

是功是过？这里无须多作评说，我们只要继续沿着他思想的轨迹，看看在他身后其学说的演变和思想的影响，就自然可以经过思考而得出每个人自己的结论。

1. 天泉证道与王门四句教

王守仁晚年有两位大弟子，一个叫钱德洪，一个叫王畿（汝中），他们经常协助老师教诲新来的弟子，也常在王守仁身边耳濡目染，听他讲一些最能表达自己思想的透辟的话。嘉靖六年九月，王守仁受命到广西出征前，钱、王二人之间发生了一次争辩，内容是如何理解“致良知”说实质，以及王守仁常用来教导学生的四句教言：

王畿举王守仁的教言，说：先生常说“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶的是良知，为善去恶是格物”。钱德洪即问：这又怎么样呢？王畿接着说：我以为这四句话中有矛盾的地方，恐怕不是一种最终的定说。如果人心本来是无善无恶的，那么由心所生出的“意念”自然也是无善无恶的，“知”也是无善无恶的知，“物”也是无善无恶的物。故老师的这四句话，很可能是随机指点的说法，我们不能把它看做不变的定理，应该靠自己领悟。钱德洪一向是个守规矩的学生，听了王畿的话，很不以为然。他以为，老师的说法怎么能随意更改呢？于是说：我认为这四句话就是老师教人的“定本”，一句话也不能改。我们应该这样理解，即：人心本来都是无善无恶的，这是天生的“良知”，但人生以后有闻有见，所以“心”被后天习染，自然有了善恶。老师讲“格物、致知、诚意、正心、修身”，不就是要我们做“为善去恶”的功夫，来恢复“心”的本来面目吗？如果只强调心是“无善无恶”的，

那还用得着什么道德修养的实践功夫呢？

钱、王二人争持不下，于是当晚一同去请问王守仁。这时天已夜半时分，王守仁送走了最后一批送行的客人，便移席天泉桥上，在3年前中秋节夜晚师生们曾欢宴歌唱的地方，为二子解难。他先让两个弟子各述己见，细细地听过之后，才说：

我今天将行，正要你们有这一问，我好讲破此意。你们两人的见解，应该互相借鉴、互相补充，才可以成为完整的意见，千万不可各执一边。

他说，我历来教育学生，都有两种方法。因为学生的资质不同，或教他们修养，或教他们直悟，全是因人而定：“利根之人，一悟本体，即是功夫……其次不免有习心在……且教在意念上实落为善去恶。”“汝中之见，是我这里接利根人的；德洪之见，是我这里为其次立法的。”（《传习录下》）

他嘱咐两个学生说：以后与朋友讲学，千万不可失了我的宗旨。“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶的是良知，为善去恶是格物。”就依这四句话指点人。但是，他又告诫说，世上所谓“利根”的，绝顶聪明、资质高的人，其实很难遇到。即使是孔子的最得意弟子颜渊，或大理学家程明道（颢）也不敢这样自封，而都要用切实的修养功夫。所以，一定要在良知上克己去私，做“为善去恶”的实践功夫，切不可悬空想象，“养成一个虚寂”，“此个病痛，不是小小，不可不早说破”。（同上）

王守仁与钱、王二弟子的这一段故事就是“天泉证道”的故事。天泉证道中所举的那四句话，就是人们讲的“王门四句教”。它点出了“致良知”学说的核心问题，由此，便引起了王门后学无休无止的争论，并成为后人评价王学的焦点。

“天泉证道”时，王守仁将行广西，似乎知道与弟子们讲学的日子不会太多，所以他是带着对自己学说的发展，与对阳明学派前途的担心和不安来讲这番话的。一方面，他恐怕弟子不明白这些年来自己讲学的宗旨、自己思想的奥秘，而不得不点出良知的“无善无恶”本质；但同时，又唯恐一下子点透会导致一些图轻便不用功之人放弃“致良知”的实践功夫。所以他一再强调“上根”（上智）之人绝无仅有，人人都应该用在“事上磨练”的修养工夫。

王守仁的良苦用心不是没有理由的。在他身后，他的弟子果然根据各自的理解去发挥阳明学说。王守仁的弟子，依照《明儒学案》的说法，按地域分成七派，它们是；浙中王门、江右王门、南中王门、楚中王门、北方王门、闽粤王门和泰州学派。其中浙中是王守仁的家乡，江右（江西）是他长期做官讲学的地方，还有泰州学派，这三派都是势力和影响较大的派别。但浙中王门的重要代表王畿，坚持按照心、意、知、物都是无善无恶的“四无”观点解释“良知”说，把“良知”看做“无是无非”、“无善无恶”、不学不虑的本来天性；以为“致良知”不用修养、当下现成，这就好像在悬崖上放一件物，只要撒手，它自会滚落下来，又像是珠走玉盘一样，毫不费气力。这样的“良知现成”说，完全忽略了王守仁“事上磨练”的修养功夫，背离了“良知说”封建道德的宗旨，而流入佛教的“空无”观点，被称做“狂禅”。泰州学派王艮虽然没有脱离儒家的立场，但他的后人背离封建道德更远，《明儒学案·泰州学案》中说：“泰州之后，其人多能以赤手搏龙蛇，传至颜山农、何山隐一派，遂复非名教之所能羁络矣。”在这中间，江右王门虽然坚持王守仁的道德实践修养说，被认为是王守仁的“正传”，但他们想纠正王

畿等人的偏向，自己在理论上又没有什么大的发明，这就使得他们的影响反不及前两派那样大。

看了王门弟子的情况，我们不禁问：王守仁的思想为什么会致“狂禅”和对封建道德的冲击，甚至否定呢？这还要从“王门四句教”所包含的意蕴说起。

“四句教”的首句为“无善无恶是心之体”。尽管有些维护王守仁学说的封建道德色彩的人总是否定这句话为王守仁的原话，但以“无善无恶”来规定良知的最终本质，确实是王守仁本人的思想。他这里讲的，是他为学所追求的最终修养目标。如果我们结合王守仁少年时豪迈不羁的性格及他后来讲学的狂放精神看，“无善无恶”所提倡的其实是一种追求精神自由的境界。儒家思想虽然讲封建道德修养，但它作为哲学也要求人达到一种精神境界。理学中常讲“孔颜乐处”，就是要人以孔子和颜回为榜样追求这种境界。又讲“鸢飞鱼跃”，鸢，指在长空中飞翔的鹰。“鸢飞鱼跃”与我们平常说的“海阔凭鱼跃，天空任鸟飞”的话有相近处，就是指人在精神上、心理状态上能够自由自在、潇洒自如，没有负担。

关于这个题目王守仁讲得最多，他还举很多例子，用了不少比喻。例如他的学生薛侃在给花锄草时，曾向他提出这样的问题说：天地间为什么“善”这样难培，“恶”这样难去？薛侃以花为善，以草为恶，其实是将伦理的善恶问题转移到与此不相关的花草身上。王守仁回答：这样的善恶，都是由你心中的好恶所生。天地生花草，与生其它万物一样，都没有善恶之分，你欲观花，则以花为善，你欲锄草，就以草为恶了。他由此说明，“无善无恶”本是自然之“理”，“有善有恶”都是人的情绪在作用，只有做事的时候一切顺其自然，保持平静的情绪，这样才能达到“无善无恶”的境界。他这样讲“无善无恶”，是要人解除精神上的各种负担。所以他又曾这样举例说，心体上容不得一点意念滞留，才能让“良知”更好地发挥作用。例如你的眼睛是明亮的，眼睛里揉不得一点沙尘。如果眼里有一粒沙子，就会满眼混天黑地，什么也看不见了。退一步讲，即使眼里迷入的不是沙子，而是金粉，会不会就两样呢，他说：不，它们揉到眼里所起的作用是一样的。

王守仁这样告诫人们，不仅坏的念头不要执著，好的念头也不要太执著。例如养花时，因为草有妨碍就去锄草，偶尔锄不净，也不要成为心理负担。他用这样的道理讲“致良知”，要人凡事顺着自己的本心、真心去做，不要强求，即使是道德修养也是顺其自然的事。这就是不违背良知的“本体”。

王守仁的思想讲到这里，尽管他没直接说，却已经包含了冲破一切外在精神束缚的意思。如果我们问：对圣人的过分迷信是不是违反了人的本心呢？对于儒家经书一味地固守是不是束缚了人的思想呢？对于通常的道德规范只知道循守而失去了灵活性、变通性是不是也要适得其反呢？他的回答应该是肯定的。王守仁追求内心的自由解脱，把佛教的“无念、无相”，和道家的“清静无为”的修养方法也融到“致良知”的思想中来，以便为封建道德修养服务。但是他把这种思想强调得过分了，就必然要冲击封建伦理本身，使人感到一切道德的规定都是多余的，人只要遵照自己的本心，按自己的意愿行事就可以了。他的弟子王畿就是这样把王守仁思想引向了佛教，偏离了封建道德修养的大方向。另有一派弟子，与王畿思想相通而又不同，他们中有人更“危险”，彻底走向对封建道德的否定。

2. 一个平民的儒者

王守仁倡导人人都要做“圣人”，以为，即使是“愚夫”、“愚妇”，一字不识的平民百姓，在他们面前也同样摆着一条成圣之路。后来在他的弟子中，果然出现了一个平民儒者，叫王艮。他不仅自己大胆闯入儒家圣人的殿堂，而且创立了一个颇具特色的泰州学派，想培养一批像他自己一样的平民儒者。

王艮（1483—1541），字汝止，号心斋，泰州安丰场（今江苏东台）人。他生于黄海之滨一个世代煮盐的灶丁家庭。父亲一辈子守在灶炉前，“拮据裸体，劳筋苦骨”，受着煎熬。王艮7岁入乡塾读书，11岁的时候，因家贫不能继续学习，只好和父兄一起参加劳动，养家糊口。19岁以后，他遵从父命，商游四方，常常往来于齐鲁之间，又研究医道，给人看病。由于他聪明能干，善于“经理财用”，家境渐渐富裕起来。

王艮虽然读书不多，但他并不甘心终身做陶朱公，而要当新孔圣。他25岁时经商路过山东，特地去瞻拜了孔庙，及颜子、曾参诸庙，当时感叹地说：夫子是人，我也是人，为什么不能像他一样呢？从此，“奋然有任道之志”。回到安丰，便每天诵读《孝经》、《论语》、《大学》等儒家著作，还把书放在袖管里，逢人便质义。可贵的是，他虽然粗读经书，文化水平又不高，却敢于“信口谈解”、“不泥传注”，讲出的道理时或对别人有启发，就是乡塾的老师也不能难倒他。

关于王艮，还有一个“天坠之梦”的传说，这就是本书在开篇时提到的：王艮29岁时，一天夜里，忽然梦见天掉下来，万人奔走呼号，是他以手支天而起，百姓欢舞拜谢。这个故事也许是弟子对他的神化，但或许是王艮想做救世的圣人想入了神，果真做过这样的梦，只是据说他梦醒之后，便觉大汗淋漓，身与万物已合为一体，“心体洞彻”，惻然有救物之心。这个故事表达的是他心中的一种神秘的使命感。

王艮37岁时开始传道，他戴着一顶奇怪的帽子，叫做“五常冠”，取仁、义、礼、智、信之义，穿着“深衣”，也是按照古代《礼记》等书的记载做的衣服，手捧着笏（hù，音户，古代大臣上朝拿着的手板）板，一切按古礼行事，还在大门上写道：“此道贯伏羲、神农、尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子，不以老幼、贵贱、贤愚、有志愿学者传之。”（《王守仁年谱》）38岁时，他拜王守仁为师，从此加入了王门弟子的行列。

但是，王艮在拜师之前自己的思想已经基本形成，他所敬佩王守仁的，是心学那种坚持独立思考的治学精神和“狂者”的思想风格。这就决定了不能成为一个驯服的弟子，而时时不满师说，甚至与老师发生冲突。

王艮40岁这一年，为了广泛传播王守仁心学思想，也为了自己传道的需要，决定学孔子当年的样子，“周游天下”。他自己设计并制造了一辆蒲轮车，又名招摇车，上书“天下一个，万物一体”，“入山林求会隐逸，过市井启发愚蒙”，“知我者其惟此行乎”，沿途聚讲，直向北京行去。一路上，吸引了众多的行人百姓，进京后，人们视他为传奇式的人物，围观的人挤得水泄不通。但是，因为他的穿戴和车子都太奇特，所讲的又与正统的朱熹思想不相合辙，引起了京城官僚和一些士大夫的非议。为此，王守仁在京的弟子劝他，王守仁也写信给王艮父亲催他回去。回绍兴后，为了教训他今后做事不要太招摇，王守仁竟然三日闭门不见他，使他不得不长跪谢过。

从 38 岁拜王守仁为师直至王守仁去世，王艮在老师身边受学有 8 年时间，他与王门其他弟子一起听王守仁讲良知学，相互讨论，也帮助王守仁向新来的弟子传授。这使他的学问大为长进。他先后写作了一些名篇，如《复初说》、《明哲保身论》、《乐学歌》等。在这些著作中，他吸取了王守仁心学的理论，用通俗易懂的语言，表达了具有自己特色的心学思想。

王艮的心学带有突出的向平民传道的思想特色。例如他有著名的《鳅鱖说》，其中表达了“万物一体”思想，篇中说：

道人漫步于市，偶然看见店铺缸中养着的鳅。

它们重重叠叠，互相挤压，纠缠在一起，奄奄一息。忽然，见一条鳅从中钻出，或上或下，或左或右，周流不息，变动不居，有如神龙一般。鳅由于有鳅而转身通气，渐渐恢复了生气。像这样转鳅之身、通鳅之气、存鳅之身，都不外乎鳅的功劳。然而鳅亦以此为乐，它决不是因为怜悯这些鳅而这样做的。道人看到此，喟然叹息说：“我与同类并生于天地之间，不正像鳅和鳅同育于一缸中吗？我听说士大夫以天地万物为一体，为天地立心，为生民立命，不正如如此吗？”忽然，他看见雷电大作，鳅乘势跃入天河，投入大海，又奋身化作龙，呼风唤雨，倾满鳅之缸，于是鳅皆欣欣然得以生，与鳅一同游入长江大海。

王艮把自己比做一泥鳅，与鳅同处于一缸中，虽然它有呼风唤雨的神通，又能化做龙蛇，但它在解救了“奄奄然若死”的鳅之后，仍与鳅一同归入大海。这表明他与遭受苦难（被比做鳅）的百姓有一种同病相怜的感情。

王艮最有代表性的思想是“百姓日用即道”说。他常说：“圣人之道，无异于百姓日用”，“愚夫愚妇，与知能行便是道”（《语录》）。他所说的“百姓”，虽从广义上指士、农、工、商，更主要的，却指“愚夫愚妇”，广大下层群众。他所说的“道”，就是过去儒家学者常讲的“君子之道”，理学家常讲的“圣人之道”。现在，他把平民百姓的穿衣吃饭、日用常行，都与“道”联系在一起，无疑降低了圣人之道的神圣性。而且，他以为“圣人之道”也应以“百姓日用”为核心。如他说：圣人经世，只是家常事。百姓日用的条理处，就是圣人的条理处。就是要“圣人之道”能够合乎百姓日常生活的需要。王艮常举他眼前的“童仆”往来、视听的活动，和端茶倒水的行动为例，向别人讲“百姓日用即道”的道理。这其中包含着两层含义：一方面，他以为“良知天性”就在人伦日用举措之间，要人即此为学，顺其自然地修养身心；同时，他也说明，百姓的日常生活，各项生理要求，都有天然的正当性、合理性，要统治者不应忽视。例如他曾说：即事是学，即事是道。“人有困于贫而冻馁其身者，则亦失其本而非学也。”（《语录》）他以为，人若处于贫困交加之中，甚至冻饿而死，失去了做人的根本，还谈什么“学”呢？这样的思想显然是站在平民百姓的立场上说话的。

王艮在王守仁去世后，回到自己的家乡安丰场，“自立门户”，授徒讲学。此时，他不仅经常与王门同学聚讲，也与官府士绅往来交游。他的学派在初步形成，他的社会地位也不断提高，成为享有一定社会声望的教育家和思想家。但是他始终注重对平民的教育。

王艮的学生，虽也有官僚士大夫，但更多的是布衣平民。他最早的学生林春出身佣工，朱恕是樵夫，韩贞是陶匠。此外，还有田夫、商人等。王艮给他们讲学，全不像那些正襟危坐的儒者。每天傍晚，乡中的人或农或商做完了活计，成群结伙地来到王艮这里论学，大家坐在一起，偶尔有人因谦逊

而不敢入座，王艮总是说：“坐吧，坐吧，不要因谦逊而误了讲学的时间。”王艮弟子朱恕是泰州草堰场人，靠砍柴养活老母。一次他背着柴禾过王艮讲堂，一路唱着：“离山十里，柴在家里，离山一里，柴在山里。”王艮听了，就对弟子说：“你们听见了么，得道不得道，不在难易，全在肯不肯用心去求。求则不难，不求无易。”朱恕听王艮讲的是自己的事，很有道理，听起来津津有味。于是以后每次砍柴都靠到阶下听讲，听过之后，浩歌负薪（柴）而去。就这样成了王艮的学生。朱恕和韩贞后来也都从事乡间教育，很有名气。

王艮的很多学生“以布衣倡道”，但他们的异端倾向不被封建社会所容。泰州学派在封建社会被当做异端来排斥，其中原因也在于他们的平民特色。这种特色与王艮本人的出身经历有关，但他们的理论来源是王守仁心学。

3. 王门的叛逆弟子——李贽

王守仁心学传到弟子王畿、王艮，已经偏离了封建道德，再向下传，更出现了一些具有叛逆精神的学者。他们敢于“掀翻天地”，“前不见古人，后不见来者”（《明儒学案·泰州学案》），对封建伦理道德，以及封建的思想意识形态都造成很大的威胁。李贽就是这些学者中最突出的一个。

李贽（1527—1602），又号李卓吾，生于福建泉州府晋江县的一个读书人家，是回族人的后代。他曾经以王昆的儿子、泰州学派的学者王襞为老师，应该算是泰州学派王艮的再传弟子了。

李贽曾经这样自我介绍：

我自幼倔强难化，不信学，不信道，也不信仙释。所以见道人厌恶，见僧人厌恶，见道学先生就更加厌恶。后来，有人告诉我王龙谿（王畿）先生的话，以阳明先生的书给我看，我才知这两位先生像得道真人一样不死，就像真佛、真仙一样。我就是倔强，也不得不信服他们。

李贽就这样不信仙，不信佛，更不信正统的程朱理学。却只相信王守仁心学与其弟子的思想。可见他的叛逆思想也是从王守仁心学的理论中滋生出来的。

李贽7岁随父亲读书，26岁在乡试中中了举人。但他却不愿意继续参加科举的进士考试，因而在河南、南京、北京等地辗转做了20多年的小官，直到51岁才任云南姚安府知府。因他性格耿直，敢于坚持正义，在官场中处处感到受管束，处处与上司抵触，所以后来干脆辞官不做，到湖北黄安依耿定理生活。他与耿定理、耿定向兄弟本是讲友，这时，耿定向在京城做了大官，暴露出假道学的虚伪面目，李贽就在来往书信中无情地揭露他，由此他被耿定向逼着离开黄安。以后，他移居麻城，在离城三十里的龙潭芝佛院居住、读书、著作，写出了《焚书》、《藏书》、《续藏书》等著作。他与僧人为侣，又剃发留须，不受社会习俗的拘束，也不管舆论的非议。他写的书也尽触犯封建道德与封建传统观念。加上耿定向为了报复，唆使门徒、流氓，散布谣言毁谤他，他又被逼离开龙潭芝佛院，到通县友人马经纶家居住。但反动势力仍不放过他。万历三十年（1602年），他被明政府逮捕入狱，罪名是：“刻《藏书》、《焚书》、《卓吾大德》等书，流行海内，惑乱人心。以吕不韦、李园为智谋，以李斯为才力，以卓文君为善择佳偶……以孔子之是非为不足据，狂诞悖戾，未易枚举，大都刺谬不经，不可不毁者也。”（《明

神宗万历实录》卷三六九)李贽在通县居住时本已多病,入狱不久,便用剃刀自刎,结束了他坎坷、受磨难、遭迫害的一生。

李贽的基本思想是“童心”说。他从王守仁的“良知”说出发,认为人生来就有的,是一种纯真无假的“童心”。童心,是人的“最初一念之本心”,是人所具有的最可贵的,没有受外界影响的“真心”。人,只有不失童心,才能保持天然具有的道德真性,做一个有道德的“真人”。而世上更多的人,由于多读书、识义理,增加了“耳目闻见”(指传统习俗),学会了“心思测度”(指机诈权变),懂得了“前言往行”(圣人之言行),反而失去了“童心”。他们知道了分辨美恶,于是对自己以美名而扬之,因丑行而掩之,变成了假人说假话,做假事,写假文。

李贽以“童心”为真,“闻见义理”为假,并不是笼统地反对人多读书,积累经验,增加见识,而是特有所指。他所指的,就是从宋代至明代,被理学家(又称道学家)所讲得烂熟了的封建伦理教条。李贽看到,明代末期,在程朱理学正统思想的桎梏下,封建道德一方面残酷地压抑着人性,一方面又成了一些虚伪的道学家公开掩饰自己不道德行为的盾牌。出于愤怒,他才把矛头指向寓于闻见习俗中的道德义理,要求恢复人初生的本有“童心”。

李贽的“童心”,又包括为满足人衣食住行的生活需要、生理需求,以及追求正当的物质利益的私心。如他说:

人必有私,然后其心才有所表现。私者,人之心也。如种田的,求秋后有所收获;治家者,求仓府有所积蓄;为学者,求学问有所长进,因此,他们才各自尽心尽力。

人人有私心,这是自然之理,并不是随意乱说的。而那些为“无私之说”者,才是画饼充饥,或为人云亦云的“观场之见”,只令隔壁好听,不管脚跟虚实,无益于事,只乱聪明,不足取啊。

他以为,趋利避害,人人所同;私心是“天成”的人人同具之心,即使圣人也不例外:圣人也是人,既然他们不能高飞远举,弃人间世,就自然不能不衣不食,绝粒衣草而自逃荒野。因此,圣人也不能无势利之心。

李贽以“童心”说和“私心”说为武器,揭露了以程朱理学为代表的封建道德的虚伪性,同时,他也把“圣人”放到了与平民百姓完全平等的地位上,反对对“圣教”的盲从和对圣人的迷信。

在龙潭芝佛院的时候,李贽曾经在佛堂上供一孔子像。佛堂上尊孔圣,这事本来就有些可笑,而他为此所写的《题孔子像于芝佛院》就更带着极大的讽刺意味,他说:

人都以孔子为“大圣”,我也以为“大圣”。都以老、佛为“异端”,我也以为“异端”。人人并非真知大圣与异端,是闻于父师之教而熟习此;父师也并非真知大圣与异端,是闻于儒先之教;而儒者先辈呢,也并非真知,不过因为孔子有此言罢了。

儒先靠亿度而言,父师沿袭而诵读,小子朦胧而听之。于是这种道理便成了万口一词,不能破,千年一律,不自知的真理。

我是什么人,敢有自己的主见呢?也只有从众这样做了。

李贽敢这样对孔子“大不敬”,其实针对的也并不是孔子本人,他所揭露的,是“万口一词”、“千年一律”的是非观;他所不满的,是千百年来因循的封建社会礼俗。所以他又公开提出,以个人之心为判断是非的标准,不应以孔子的是非为是非,他说:“天生一人,自有一人之用,不待取给于

孔子而后足也。若必待取足于孔子，则千古以前无孔子，终不得为人乎？”（《焚书·答耿中丞》）

李贽对伪道学家的揭露更是人木三分。他指出，有的道学家“阳为道学，阴为富贵”，他们正唯无才无学，才以讲道学之名骗取高官厚禄，以讲道学为“取富贵之资”。他又说，有的道学家会写几句诗，就自称山人，但他们“名为山人，而心同商贾；口谈道德，而志在穿箭（yú，指爬墙之贼）”（《焚书》卷二《又与焦弱侯》）。

李贽对封建道德、封建礼教的批判有时往往又深入到日常生活的伦理中。如他曾批驳“妇人见短，不堪学道”的流俗论调，为封建社会妇女的地位鸣不平。他也反对片面要求妇女守节，不许寡妇再嫁的封建礼法。西汉时有个卓文君，是大商人卓王孙的女儿，因丧夫家居。后来她与文学家司马相如相慕，便弃家出走。与司马相如逃往成都。这个故事在民间广为流传。按照封建道德的观点，卓文君是应该受谴责的。但是，李贽却赞扬卓文君不通过父母，自行择配，是有远见的。嘲笑拘泥于习俗的人是“斗筲小人”，“徒失佳偶，空负良缘”。

李贽的这些批判具有大胆、尖锐、泼辣的风格，表现了他摆脱传统思想束缚的勇气。但是这也就使他成为封建传统卫道者和封建统治阶级的眼中钉。细究起来，李贽也应算是王守仁的第三代弟子。但是，从王守仁到王良、王襞，再到李贽，心学向异端发展的趋向，是王守仁生前所预想不到的。

4. 结 语

王守仁身后，其弟子继承和发展他的学说，形成了一个强大的阳明学派……但是，王守仁心学的影响却远远超出了这个学派，超出了宋元明清的封建时期，也超出了中国的国界。

在明末，有大思想家刘宗周继承阳明思想；在明清之际，中国封建社会天崩地解的时代，也是学术思想空前活跃的时代，不仅三个重要的启蒙思想家之一黄宗羲学习王守仁心学，推崇阳明思想，即使是另一个启蒙思想家王夫之（船山）也明显地受到王学的影响。

在近代，不仅康有为“独好陆王”，而且梁启超、谭嗣同等资产阶级维新派的几位著名代表人物都信仰或提倡王学，把心学作为戊戌变法的理论武器。

从辛亥革命到五四，不仅李大钊、郭沫若等革命者推崇阳明学，就是青年时代的毛泽东，也受过王学的影响。

在日本，阳明学被一大批幕府末期的思想家所接受，他们结合自己的国情进行再创造，形成了日本的阳明学，推动了日本的明治维新运动。

在朝鲜，虽然始终都是朱子学占思想统治地位，而阳明学也通过私淑的渠道，暗中流传，并影响了不少思想家。

王守仁作为一个封建时代的哲学家、思想家，他的思想怎么会有这样大的吸引力，能够得到众多进步学人，以至革命者的推崇或信仰？阳明学说为什么能够流传久远，甚至播扬海外呢？

这个问题只有通过“致良知”说的分析和反思才能得到解答。

王守仁的“致良知”说包含着封建道德思想，但它最终是一种哲学，是用来面对自己，面对世界，改造自然、改造社会的思维理论。王守仁创立“致

良知”学说，想用它来改造社会、唤醒世人，挽救封建社会于衰退和腐败之中，但他是不成功的。因为他所面对的明代社会已步入封建社会后期，政治的腐败，社会矛盾的复杂化，阶级矛盾的尖锐化，以及道德关系的沦丧，都是必然的，是封建经济逐步走向衰亡的各种表现。封建制度已病入膏肓，连王守仁自己也不只一次地叹息“疮痍到处曾无补”“惭无国手医民病”，又怎么能希冀用一付“良知”的神药来使其起死回生呢？所以王守仁想用倡导道德、改造人心的方法来缓解和消除各种矛盾，使统治阶级成员清明为公，平民百姓各安其所，以造成一个“万物一体之仁”的理想社会，终只能成为空想。

而王守仁的“致良知”学说，又是他自己的身心实践学说。是他用来律己的。他用毕生的生活体验，个人的性格、意志、思想所凝聚的“致良知”三个字，是他个人的信仰，也是他付诸实践的人生指南。

在这方面王守仁是成功的。王守仁的人生目标，是按他个人的想法，成为一个圣贤人物。他向往的“圣贤”，既包括个人能力、人格的发展，精神境界的洒落自由，也包括社会功利的目标，就是为封建社会建功立业。在这两方面他都得到了实现。在人生的路上，王守仁历尽坎坷，青年时应考数次被黜，老年时很晚获嗣；讲学则被指为异端，明令禁止；用兵时咳嗽炎毒，病魔缠身。他的升迁道路也是荆棘丛生：刚踏仕途，还未立功，先因犯颜直谏被贬滴；后虽居高位，但除身先士卒，迎矢石，在战场上冒生死之外，还要对付来自上层统治集团的嫉妒和陷害。而在王守仁面前，这些困难都不在话下。他以惊人的毅力，和在人生实践、道德实践中培养起来的“良知”信念，越过了种种险夷，建立了前所未有的事功。同时，他也开创了一个足以对抗程朱理学的阳明学派，受到万千弟子的拥护。

这就是王守仁的一生，这就是“致良知”学说在他身上的体现。郭沫若先生曾这样评价他，说“他的一生是自强不息的奋斗主义的体现，他是伟大的精神生活者，他是儒家精神的复活者”（《王阳明》，见《历史人物》）。王守仁的“致良知”学说，用哲学的语言来概括，体现在个人身上的，就是：（一）自信自强的主观战斗精神；（二）真诚笃实的实践精神。这种精神也就是“致良知”说之所以能够吸引人、感染人的精神实质所在。是我们今天仍可以借鉴的积极方面。

但是，王守仁毕竟是封建社会的思想家，他所追求的只能是做一个封建时代圣人的理想，他所向往的也只能是不违反封建道德，不触及封建政权根本利益的精神自由境界。而在封建社会里，就是这样的理想也得不到大多数统治阶级集团成员的理解，这样的精神自由也得不到封建政权的认可。所以王守仁的事功所伴随的，往往是同僚的嫉妒，朝廷的排挤和打击。但王守仁追求道德人格的完满，他不但不气馁，反而在这挫折中游刃有余，并从中体味到精神的快乐。这又使他的“致良知”思想既启发人自信，又教人随遇而安，表现了时代和阶级的局限性。

