

熊
逸
作
品

王阳明 一切心法

WANG YANG MING Yi Qie Xin Fa

异端信仰下的典范人生

上册

图书在版编目 (CIP) 数据

王阳明：一切心法：全两册 / 熊逸著. — 北京：
北京联合出版公司，2016.7

ISBN 978-7-5502-8029-8

I. ①王… II. ①熊… III. ①王守仁 (1472-1529)
— 人物研究 ②王守仁 (1472~1528) — 心学 — 思想评论
IV. ①B248.2

中国版本图书馆CIP数据核字 (2016) 第148506号

王阳明：一切心法 (全两册)

作 者：熊 逸

责任编辑：喻 静

特约编辑：丛龙艳

北京联合出版公司出版

(北京市西城区德外大街83号楼9层 100088)

北京旭丰源印刷技术有限公司印刷 新华书店经销

字数：429千字 880mm×1230mm 1/32 印张：20.5

2016年8月第1版 2016年8月第1次印刷

ISBN 978-7-5502-8029-8

定价：84.00元 (全两册)

未经许可，不得以任何方式复制或抄袭本书部分或全部内容
版权所有，侵权必究

如发现图书质量问题，可联系调换。质量投诉电话：010-68210805

目录| Contents

上册

序 章 如果你是叶公好龙式的读者	1
第一章 家世	45
第二章 早年	73
第三章 成人大计：婚姻与科举	99
第四章 入仕	141
第五章 正德伊始：刘瑾的胜利	175
第六章 龙场悟道	209
第七章 知行合一	251
第八章 知庐陵县：走出龙场的第一程	273
第九章 北上：讲学大兴隆寺	293

下册

第 十 章	南下：舟中论道与岩中花树的故事	317
第十一章	巡抚、南、赣、汀、漳	381
第十二章	破心中贼	433
第十三章	宸濠之乱	469
第十四章	致良知	529
第十五章	征思、田	603
后 记	思想解放与明代的资本主义萌芽问题	649

序章 如果你是叶公好龙式的读者

一、为什么读王阳明

我一直以为，今人对王阳明的热衷颇有几分荒诞，倘若他们当真了解王阳明的一生成败以及阳明心学的真实含义，当初的热情会不会在转眼之间烟消云散呢？

王阳明似乎是被当作今天意义上的“成功人士”崇拜的。人们叹服他的烜赫事功，至于他的学说与品德，看上去只是辅助他成就事功的工具。太多人之所以在这个充满诱惑与竞争的时代甘心拿出一部分本可以用来获利或休闲的时间沉潜于故纸堆里，涉猎一点阳明心学，只是因为幻想着可以由此获得王阳明借以成功的思想利器，使自己变身为成功人士罢了，至少也要比当下更成功一点。

这样的想法究竟有几分可靠呢？我很想率先交代一个发生在金融行业里的真实故事：在我所生活的城市，据2014年官方统计的收入排名，金融行业稳居榜首。高收益自然伴随着高风险，某位金融精英用以应对风险、缓解心理压力的措施是颇有几分代表性的：拜一位“大师”为师，每有斩获，便不吝名车、豪宅向“大师”进

贡。事情的第一个蹊跷之处在于，所谓“大师”，自当是修为高深、云淡风轻、视金钱如粪土的人，怎么可能像凡夫俗子一般贪恋物质呢？而且，如果他真的有能力指点学生发财，这样的指点岂不是使学生在物欲的泥潭中越陷越深，与超凡脱俗的高人境界南辕北辙吗？

我有幸聆听过这位“大师”的解释：“你们修为太浅，很容易被钱财腐蚀心灵，所以多余的钱财自然应该奉献给我。我已经有了足够的修为，钱财无论多寡，都不会对我的心灵造成任何损害。”

好的，在我们失声发笑之后，不得不承认在这短短的一番说辞里竟然隐藏着高深的理论素养和无懈可击的逻辑，俨然有古之儒者的风范。儒家经典《礼记》有这样一段话：

儒有委之以货财，淹之以乐好，见利不亏其义；劫之以众，沮之以兵，见死不更其守；鸷虫攫搏，不程勇者；引重鼎，不程其力；往者不悔，来者不豫；过言不再，流言不极，不断其威，不习其谋。其特立有如此者。（《礼记·儒行》）

这段话描绘出儒者的经典形象：他是自信满满的原则主义者，只依据内心原则做事而不计成败。任你用金钱和声色犬马来包围他，他也不会做出有亏于道义的事情；任你凭借人多势众来胁迫他，甚至以死亡来恐吓他，他也不会有半点动摇；如果遇到猛兽，他会以全部勇气出手相搏，全不在乎力量的悬殊；如果需要拔山举鼎，他也会当仁不让，全不管自己到底有多少气力；他既不会对过去的事情后悔，也不会预估将来的风险，始终保持威严的容止，遇

事不会改变既定的谋划……儒者的独特之处正是在这些地方啊。

不难想见的是，如果我们把《礼记》的这篇文章当成一段心理侧写的话，我们会相信这是虔诚的宗教人士才有的样子。在任何云谲波诡的环境里，无论是古代的宫廷斗争还是现代的金融赌博，这样的心理素质无疑是一个极其难得的成功要素。而假若它是可以被购买的，我相信愿意一掷千金的人绝对不在少数。那位金融精英从“大师”身上以名车、豪宅所换取的，归根结底其实就是这样一种东西。换言之，“大师”的存在无论是否真的具有逢凶化吉、指引金光大道的意义，至少使人相信了这些意义的存在，从而摆脱了各种患得患失的纠结和焦虑。

你对一位“大师”的信心越足，你的心灵安定感就越强，应对不确定事件时的心理素质也就越好，这就是“心诚则灵”的道理。虽然从客观角度上看，“精诚所至”的付出未必就会导致“金石为开”的结果，但只要你真的“精诚所至”，至少你会相信“金石为开”的结果已经出现或者终将出现，即便你一败涂地，也比旁人更容易找到宽慰自己的理由。

正如理性是人类不可或缺的生存优势，非理性也有同样的甚至更为重要的意义。当我们以十足的理性态度对各种“大师”之流满怀讥讽的时候，不要忘记人类倘若没有这些愚蠢之流，人类的心理机制倘若缺乏这种欺骗与自我欺骗的能力，那么心理崩溃将会成为最致命也最普遍的痼疾。

幸或不幸的是，对于太多人而言，王阳明正是这样的一位“大师”，何况他的成功经历早已为他的学说做出了可信度十足的背书。人们总是以成败论英雄的，所以无论是同在大儒级别的朱熹也

好，为王阳明开学术先河的陆九渊也好，他们的生平与学说在今天的大众市场上已经很少有人关注了。原因就是这样简单：他们都不是“成功人士”，所以他们的学说不值得认真对待。

是的，我们总会自觉不自觉地忽略这样一个事实：一个人的“成功”和他的“成功经验”之间的联系远不似我们通常想象的那样紧密。

二、惊人的预言与预言家的“成功经验”

《左传》，为王阳明所熟读的儒家经典，记有这样一段史事：卖主求荣的子伯季子与旧主的家臣许公为狭路相逢，就在这个你死我活的紧张时刻，许公为气定神闲，请对方先向自己射箭。这里需要交代的背景是，春秋时代是标准意义上的贵族时代，虽然沦落到礼崩乐坏的边缘，但骑士精神仍然是社会的主旋律。当武士交战，须以箭术决胜负的时候，默认的规则是一人一箭交替射击，直到有一方被射中为止。所以先射的人总是占便宜的。许公为之所以主动请对方先射，甚至请对方连射自己三箭，理由非常掷地有声：“与不仁人争明，无不胜。”他坚信世界上存在着正义必胜的法则，那么，子伯季子既然站在正义的对立面，就算让他先射三箭，他又怎么可能射中自己呢？

我们不得不佩服许公为对正义天理的绝对信心，而事情的结果也完美地证明了他的正确：子伯季子连射三箭，连许公为的衣角都没有擦到，轮到许公为发箭的时候，只一箭便结果了子伯季子的性命。（《左传·哀公十六年》）

当然不乏从中读出信心和正义的力量的人，即便是头脑最简单的读者，恐怕也不敢断言许公为对正义的这份信心会保证他在将来的战斗中还能够继续克敌制胜。那么，我们不妨大胆地设想一下：假如真的发生了连战连捷、百战百胜的情况，会不会动摇我们的想法呢？

事实上，这样的事情在我们的时代并不罕见。

我们每个人或多或少都受到过电话营销的骚扰，有一类营销手法是这样的：不断向你预测股市涨跌，在赢得你的信任之后，再向你推销某种理财计划。如果电话另一端的这位营销者每次都能够准确预言股市的涨跌，譬如一连十次，那么定力再好的人也难免不为之心动。合理的推测是，这家营销公司要么掌握着绝对高级的股市分析技术，要么在多家上市公司里都有绝对可靠的内线，总不可能只凭运气做出百发百中的预测吧？

然而事实上，这真的只是运气，或者说是一种并不复杂的概率游戏。

这样的操作手法被称为“倒金字塔骗局”：骗子组建起一个电话交易公司，给每一个“顾客”打电话，为他们预测股市走向。譬如骗子会从电话簿上随机选取一千个营销对象，向其中五百人预测股市会涨，向另外五百人预测股市会跌，那么无论如何他们都会说对一半。接下来他们再打电话给接到正确预测的那五百人，故技重施。在这样的周而复始之中，随着目标人数每一次减半，剩下的那些“幸运儿”自然会对骗子的预测能力笃信不疑了。

德国作家罗尔夫·多贝里设计过一个与上述骗局相当类似的思维实验：“我们假设有一百万只猴子在股市上投机，它们疯狂

地、自然也是纯随机地买卖股票，会发生什么事？一年后，约一半猴子的投资都赚钱了，另一半亏钱了。第二年，这帮猴子又是一半赚钱，另一半亏钱。长此以往，十年后大约只剩下一千只猴子，它们的每次投资都是正确的。二十年后就只剩下一只猴子每次投资总是正确的——它成了亿万富翁。我们就叫它‘成功猴’吧。媒体会怎么反应呢？他们会冲向这只动物，去阐述它的‘成功原理’。他们会找到某种原理：也许这只‘成功猴’吃的香蕉比其他猴子多，也许它坐在笼子的另一个角落里，也许它是头朝下吊挂在树枝上的，或者也许它捉虱子时思考的时间很长。它一定拥有某种成功秘诀，不是吗？否则它怎么会有这么出色的表现呢？一只二十年来总是做出正确投资决定的猴子，怎么可能只是一只无知的猴子呢？不可能！”

这个思维实验其实还有进一步拓展的空间：事实上，倘若猴子操作的是香蕉市场的股票，换言之，倘若它们能够从股市的盈利中获得相应数量的香蕉，那么，哪怕它们只是猴子，也不可能做到纯粹随机地买卖股票。恰恰相反，它们真的会探索出某些“成功模式”，并且一以贯之地执行下去，尽管身在幕后的我们清楚地知道这些所谓的“成功模式”与香蕉市场的盈亏其实没有半点关系。

这个貌似荒唐的事实是前辈心理学家斯金纳在他的名篇《鸽子的迷信行为》里揭示的。斯金纳设计了一项与猴子炒股极其近似的实验（真正意义上的实验），被试对象是八只处于饥饿状态、被安置在一只特制箱子里的鸽子。箱子里的食物分发器每隔十五秒钟自动落下一份食丸，有趣的事情就这样发生了。斯金纳的实验报告如此记录道：“其中有一只鸽子形成了逆时针转圈的条件反射，另

一只反复将头撞向箱子上方的一个角落，第三只鸽子不断重复着抬头和低头的动作，还有两只鸽子呈现出钟摆似的动作：它们头部前伸，从右向左做出大幅度的摇摆，接着再慢慢地转回来，身子也在顺势移动……”这些此前全然未曾出现的古怪行为当然与获得食物毫无关系，却表现得仿佛是行为导致了食物出现。鸽子也会像人类一样依据时间次序搭建因果关系，它们相信自己在食丸落下之前的某个举动是导致食丸落下的直接原因，于是为了获得更多的食物，它们会不断重复那些动作。换言之，鸽子变得“迷信”了。

至少在这一点上，我们对世界的认知方式并不比鸽子高明很多，而我们所追求的事物显然又要比鸽子的食丸丰富得多。譬如所谓的成功，其实是由极少数我们所能认知的因素以及无数远远超出我们认知能力的因素合力完成的，仅仅是因为人心向简以及过度的自信，才会使我们每每怀着笃定的心，为个人成就梳理出某些一目了然的因果关系。即便金子总会发光，我们的肉体凡胎也不可能真的像金子那样挨过被发掘与被锤炼之前的那亿万年的暗淡岁月。而历史，无论史官还是当事人的记载，都是由记录人的主观认识框架，即自觉或不自觉的因果视角、完形视角、取舍偏好、价值偏好等等一一过滤后传播给我们的。

这样的看法难免会有一点虚无主义的嫌疑，但我还是愿意援引我在《隐公元年》里表达过的一番态度：“我更倾向于认为历史是作为一个个独立的片断模糊地呈现在我们面前的，任何有意无意地在不同事件之间搭建因果关系的努力都必须审慎地把所有的可能性考虑在内，而后者在史学的范畴内往往只是不可能的任务，遑论那些对历史人物求之唯恐不深的心理分析。这些努力虽然会为人们

提供很多所谓人生感悟与历史借鉴，却常在获得文学色彩和实践价值的同时丢失了历史作为一门‘学科’的严肃意义。换句话说，这些因果关系与感悟、借鉴在很大程度上只是基于叙述者及阅读者本人的思维模式，最终成型为一座座风采各异的沙上之塔。而时间久了，历史便成了一部观念的历史。”

仅供社群内部学习交流，请预览后秒删，入社群加微信ccdd660

三、子产的知识·经过实践检验的未必就是真理

容我再次引述《左传》的一段记载：郑国执政官子产到晋国聘问，适逢晋平公卧病。晋国执政官韩宣子接见宾客，私下里对子产说：“寡君卧病，已经三个月了，所有该祭祀的山川神祇都祭祀过了，病情却只有加重而不见减轻，现在寡君又梦见黄熊进入宫门，您知道这是哪种恶鬼在作祟吗？”

子产答道：“以贵国君王的贤明，又有您作为执政官治理国家，哪里会有恶鬼作祟呢？黄熊并非恶鬼。古时候，夏朝的始祖鲧被尧帝诛杀于羽山，魂魄变成黄熊进入羽渊，成为夏朝所祭祀的神祇，夏、商、周三代祭祀不辍。如今晋国作为诸侯盟主，怕是遗漏了对他的祭祀吧？”

韩宣子于是祭祀鲧神，晋平公果然痊愈，满怀感激地赐给子产两只珍贵的方鼎。（《左传·昭公七年》）

子产并非愚夫愚妇，恰恰相反，他非但是孔子的偶像，或许还要算是整个春秋时代最为博闻强识的君子。他掌握着非常丰富的关于鬼神的知识，是当时首屈一指的学者型官僚。我们以现代的知识水平，当然会说子产对黄熊的解读与晋平公的痊愈之间毫无因果关

系可言，只是一种可喜的巧合罢了，至多是发挥了安慰剂效应，但是，类似的事例其实充斥于《左传》所呈现给我们的春秋世界。换言之，《左传》正是以这样一整套知识体系来解读全部二百四十四年春秋历史的，条理明晰，逻辑自洽，很难激发起缺乏现代知识体系的读者的半点怀疑。

通观子产的生平事迹，他利用自己所掌握的鬼神知识一次次破除过群氓的“迷信”，又一次次成功解决过类似黄熊事件的棘手问题。他是一个极度自信的人，当然，他似乎也有十足的资格拥有这份自信。即便是依据“实践是检验真理的唯一标准”这一条在今天依然生效的至理名言，我们也必须承认子产所阐述的“真理”确实已经无数次成功地经受过实践检验了。

其实在某种程度上，王阳明和子产属于同一类人，他们都自我培养出了一整套特立独行的知识体系，并且应用这一套知识体系在政治的鳄鱼潭里过关斩将、披荆斩棘。接二连三的成功不但使他们更加自信，还为他们赢得了越来越多的追随者。然而事实上，在成功的主观层面上，起到作用的与其说是那套知识体系的内容本身，不如说是当事人的极度自信。

四、信心是重要的，信什么反而无关紧要

自信，从来都是积极人生以及通往成功之路最重要的一块基石，而无论你自信的内容究竟是什么。虔诚的宗教信徒之所以总是比普通人更容易挨过各种生活难关，在大样本统计数据上的自杀率也明显比普通人低，归根结底就是这个道理。至于他们所信仰的神

祇究竟是《旧约》中的上帝、《新约》中的耶稣、印度的佛陀、藏传佛教中的大日如来还是民间传说里的八仙，反而——至少在上述意义上讲——并不那么要紧。

有一则心灵鸡汤性质的故事道出了问题的真谛：一位喇嘛途经一座偏僻的山村，远远地看到一间破败的茅屋，四周大放光明。喇嘛心中惊异，知道这里一定住着得道高人，于是改变了原有的行程，特地到茅屋拜访。茅屋的主人是一位独居的老婆婆，年轻时学诵六字大明咒，天天虔诚念诵，至今已有三十多年。

喇嘛了解到，这位老婆婆的全部修行只是持之以恒地念诵这一句六字大明咒，此外无他，只可惜她的文化程度不高，竟然将“唵嘛呢叭咪吽”的最后一个字认成了“牛”。喇嘛好心地纠正了老婆婆的发音，然后才放心地告辞了。

数月之后，喇嘛故地重游，再看那茅屋的方向，先前的赫赫光明竟然消失不见了。喇嘛大惊失色，恍悟是自己的一句话使老婆婆三十余年的笃信生出了裂痕，当下急中生智，找到老婆婆，说：

“我之前只是试探你的诚心，其实你原先的读音半点不差。”于是，当喇嘛再次告辞上路，回望那座茅屋的时候，先前的光明果然重现。

这真是一个意味深长的故事，倘若在宗教体系之外加以解读，将茅屋的光明理解为人生的幸福感，那么我们会发现，幸福感与信心和确定性的程度是高度相关的，与信心和确定性的内容却关联不大。

如果说有谁会对这样的结论大发雷霆，那么玄奘大师显然会是我们想到的第一个人物。经院哲学家不能容忍细小的翻译错误，于

是不惜历尽千难万险去佛教发源地求取真经。玄奘和那个老婆婆究竟孰是孰非，这竟然也可以是一件见仁见智的事情。“呜呼，自王播、元载之祸，书画与胡椒无异；长舆、元凯之病，钱癖与传癖何殊？名虽不同，其惑一也”，李清照在《金石录后序》里所发出的这番貌似有点愤世嫉俗的感慨，在今天看来竟然完全是对心理事实的客观而准确的陈述。

五、从人生福祉的意义上讲，的确可以说“心即一切，一切即心”

“一个又漂亮又靠不住的男人，多么容易占据女人家柔弱的心！唉！这都是我们生性脆弱的缘故，不是我们自身的错处；因为上天造下我们是哪样的人，我们就是哪样的人。”这是莎剧《第十二夜》女主角薇奥拉的经典台词，以朴素的语言道出了人性的真谛。

每个人都会自觉不自觉地追求幸福感，这就是我们被上天所造就的样子，或者说是人类的天性，甚或是每一种生物的天性。天性相通，故而“如美食大官，高费华屋，皆众人所必争，而造物者之所甚靳”（元好问《送秦中诸人引》）。对这些稀缺资源竞争不利的落败者们自然就会另辟蹊径，最简单直接的办法莫过于对客观事实换一种解读方式。这类办法，等而上之者我们称为哲学，等而下之者我们称为阿Q精神。

而这类办法之所以成立，基于一个很简单的事实，即幸福是一个纯粹主观意义上的东西，一个在外人看来受苦受累、做牛做马的

奴隶在他自己的内心世界里也可以是幸福的。譬如他怀有对天国的虔诚信念，坚信自己今生的苦难只是通往永恒天堂的短短几级必经的台阶而已，而那些高高在上、作威作福的人，他们这几十年白驹过隙的享乐生涯将要换来永恒的地狱烈火的煎熬，而他们竟然对这样的结局全然不知，世界上难道还有比这更加可悲可笑的事情吗？于是当这名奴隶面对现实世界里的侮辱与损害时，其自我感觉恰似一位微服私访的帝王在偏街僻巷里面对酒肆老板娘的颐指气使。

早在两千多年前，有识之士便已经凭借朴素的智慧洞悉了“凡有血气，皆有争心”（《左传·昭公十年》记晏子语）的真理，而这种“负能量”其实是我们在亿万年进化过程中所保留下来的一种生存优势，是它保障了我们有更加强烈的冲动参与竞争，即便所争的尽是一些很无谓的事情。

就那名奴隶而言，对天堂的笃信越强烈，内心的幸福感也就越强。就那位老婆婆而言，对六字大明咒的笃信越强烈，内心的幸福感也就越强。至于天堂是否虚幻不实、六字大明咒是否真的被念错了发音，通通是无关紧要的事情。幸福的人生需要坚定不移的笃信，很多阳明心学的信奉者所寻求的也正是这样的心理感受。

从这层意义上说，阳明心学与其说是学术，不如说是宗教，它所施加给信徒们的，与其说是学术的力量，不如说是宗教的力量。也正是因为这个原因，阳明心学会特别吸引那些较为感性的人，却很难攻克理性主义者的凉薄之心。我们看到王阳明一些知名的徒子徒孙的生活与治学的做派，或多或少都会联想到今天的行为艺术家们。可想而知的是，倘若玄奘大师弃佛从儒，并且生活在王阳明的时代，断然会成为阳明心学在学术上最强劲的对手。人们对于某种

学术、某种宗教或某种价值观的选择，往往都是由他的个人气质所决定的。

至于我自己，熟悉我以前作品的读者都会知道，大约可以挂上理性主义者或逻辑控这样的标签，只怀有单纯的、侦探一般的求真趣味。所以，由我这样一个人来讲述王阳明的生平与学说，一定会令一些感性气质较强的人大感不悦，幸而这世界上总还有少许更加偏于理性趣味的读者。

六、为了摆脱焦虑，我们总会赋予世界秩序和意义

从老婆婆和喇嘛的故事里，我们可以分析出宗教生活的两大基本特质：意义化和秩序化。

可以换取一张进入天国的门票，这是诵读六字大明咒的意义所在；以仪式的态度，以持之以恒的方式，如同机械一般在数十年中不断重复着诵读的过程，这是一种极其稳定的秩序化的行为。所有的宗教生活都不会缺失这两项特质，但是，与其说它们是宗教的属性，不如说是人的天性。甚或我们可以说，宗教性就是人的一种天性。

人，天生就有着极其强烈的对意义和秩序的追求。换言之，倘若一件事是没有意义的，或者是缺乏秩序的，我们那脆弱的心灵便总会生出许多不安和焦灼。这当然是一种很不舒适的状态，于是，为了使自己能够安心，我们总会自觉不自觉地将事物意义化和秩序化，而在意义化和秩序化的过程之中，再荒谬的做法也聊胜于无。

譬如我们总是喜欢“有破有立”这个说法，一旦你反驳了某个

理论，人们最常见的反应就是质问你：“那你倒是提出一个建设性的理论来啊，否则就请闭嘴！”倘若我们乘坐时间机器飞回两千多年前，向韩宣子和子产阐述山川神祇的喜怒其实无关人的健康与疾患，他们很可能就会做出这样的反诘。

或者你和同伴在旅行途中迷了路，你发现同伴拿的是一张错误的地图，但你能怎么办呢？绝大多数人的做法是，既然找不到正确的地图，那么拿一张错误的地图也总好过没有地图。所以我们看到，在人类的文明史上，旧理论从来不是因为被彻底证伪而失去了市场，只有当某种新理论兴起之后，旧理论才真的有可能退出历史舞台，即便新理论并不比旧理论高明。

我们总是在寻找意义，寻找每一个疑问背后的确定性答案，很难容忍意义或确定性答案空缺的状态，哪怕只在一些小小不言的事情上。

譬如即便不是全部的，至少也是绝大多数的餐厅服务生都有过这样的感受：纵使在非常忙碌的时候，也总是能够很清晰地记得那些尚未结账的顾客的账单上的一些细节，但顾客一旦结账离去，他们很快就会将账单上的内容忘得一干二净。

这个太过平常的事情看似只是一个简单的注意力的问题罢了，但是，在大约一百年前，格式塔心理学家库尔特·勒温却小题大做地反复琢磨这个场景，总觉得这事情的背后应该还有一点什么。

若干年后，勒温的弟子布鲁玛·蔡加尼克做出了一项很著名的实验，她给被试者们分配了一些简单的任务，比如解数学题，或者制作简单的手工模型，但她经常打断他们，让他们停下手里的活计，听从某个新的安排。结果可想而知，到了结束的时间，很多任

务都不了了之。但真正的重头戏发生在任务结束几个小时之后——蔡加尼克开始让大家回忆方才做过的那些任务，这才有了那个以她的名字命名的所谓的蔡加尼克效应：当一个人着手做一件事的时候，如果因为中途被打断而导致这件事没能完成，那么比之完成的事情，他对未能完成的事情的记忆会比后者清晰一倍。

是的，对于日常生活而言，心里悬而未决的东西太多，这怎么看都不像一件好事，毕竟人类的天性是“完形地”来观察世界的。让我们来设想一个场景：一张纸上画了三根直线，这三根直线构成了一个近似的并没有完全闭合的三角形，虽然严格来说这并不是一个三角形，只是三根直线罢了，但绝大多数人都会把它看作一个三角形。三角形没有封闭的部分是我们在自己的心里给它封闭完成的，是我们的意识把这三根直线组合成一个成形的三角形的——这就是格式塔心理学所谓的“闭合律”。

“格式塔”是一个德语单词的音译，意思是“完形”，“完形填空”的那个“完形”。世界就像一张永远也做不完的完形填空的试卷，而我们在看到这张试卷的时候，总会不由自主地把那些空格填满，让这张试卷看起来完整、通顺而有意义。

一个催眠术的实验可以给我们另一个角度的启发：催眠师在将被试者成功催眠之后，命令他去打开房间的窗子，被试者完全服从了这个命令，当实验结束以后，被试者醒转过来，催眠师问他刚才为什么要打开窗子。被试者疑惑了一会儿，很快回答说：“因为觉得房间里太热。”

悬而未决的开放状态会使我们内心紧张，妥帖的闭合状态却会使我们放松下来。当然，放松才是我们的心灵，或者说是大脑，天

然就会追求的一种舒适状态，于是，这个纷繁复杂、充斥着各种悬问题的现实世界总会被我们想象成一个秩序井然的房间，房间里所有的东西都被某个隐身的田螺姑娘整理得妥妥帖帖。我们就是这样自觉不自觉地将现实世界整理成我们最乐于接受的模样，然后欺骗自己说这就是世界的真相。

美国宗教社会学家贝格尔提出过一个有趣的观点：人类建造世界的基本宗旨，就是建造人类天生所缺乏的那种类于动物的严密结构，即秩序和法则，秩序化和法则化的主要作用就是提供抵抗恐怖避难所，而宗教正是一种“用神圣的方式来进行秩序化的人类活动”。（《神圣的帷幕：宗教社会学理论之要素》）

时至今日，贝格尔的观点已经在相当程度上得到心理学和神经科学的支持，换言之，后者可以用更加朴实、缺乏诗意的语言论证出极其近似的结论。我们只要从这个结论稍稍推演几步，也就可以理解传统的一元化社会比今天的多元化社会更容易催生我们的安定感，相应地也更容易催生我们的幸福感。在一元化的社会里，我们固执地相信自己的价值观是具有普世性的，放之四海而皆准，倘若有什么异质因子出现，一定属于魔鬼的一党。

生活中一些极细微的事例就在呈现这种被心理学家称为“确定性偏见”的事实，例如吃豆腐脑究竟应该浇卤还是放糖，这真的引发过卤汁派和白糖派群情汹涌的网络论战，彼此都觉得对方的吃法是邪恶且匪夷所思的。英国作家斯威夫特在《格列佛游记》里以戏谑的语调所描述的大头派和小头派（其争论焦点是吃鸡蛋剥皮时究竟应该从大头敲破还是从小头敲破）原本是为了讥讽英国议会里那些因小题大做而分党立派的荒唐议员，然而事实上我们每个人都是

大头派或小头派的一员，只是在某些问题上属于大头派，在另一些问题上属于小头派而已。我们必须承认的是，斯威夫特的寓言所揭示的意义远比作者的意图本身更为深刻。

多元化的世界总会使我们无所适从，我们需要花费太多的时间和精力来坦然接受一个充斥着不确定性的世界。我们必须费力地说服自己：邻居甲的无神论信仰以及邻居乙的基督教信仰，其实和我自己的佛教信仰只是通往真如世界的不同途径罢了，并不是什么异端邪说，同样值得尊重。当然，这是多元化社会逼迫我们形成的观念，完全有违人类的天性，或者说有违我们基因密码里的初始设定。

所以，在今天这个多元化的世界里，人们对确定性的渴望显然比起那些生活在一元化时代的古人更加强烈，这正是各种心灵鸡汤得以大行其道的绝佳沃土，也是阳明心学重获新生的美妙时机。

阳明心学确实致力于打造一元化的世界，强化我们的“确定性偏见”，简化我们认知世界的秩序化框架。这其实正是古代学术典型而普遍的特征，只是阳明心学在这一点上表现得更为突出罢了，因为在古人生活的世界里，交通和通讯手段远远比不上今日，人们基本都生活在某个相当封闭的熟人社会里，生活习惯和价值观高度趋同，而对于视野之外的广袤世界，他们总是因为少见，所以多怪。

七、道义优先抑或功利优先

事情的另一面是，虽然王阳明确属于当之无愧的成功人士，时间的魔法更为他添加了头顶的光环和脚下的祥云，但是，倘若在我们怀着十足的理性态度，借助大样本的统计数据——假如可以的

话——来认识王阳明的追随者以及阳明心学的万千信徒之后，我相信任何一个功利主义者都会在第一时间改弦更张，转而成为秦桧、刘瑾之流的忠实拥趸。

这并不是什么夸张的修辞或者暗藏讥讽的反语，因为事实真的就是这样：只要我们暂时抛开道德的考量，就会发现即便我们真的厌憎丛林法则，即便真的应该将社会达尔文主义彻底扫出人类世界，但凶狠、狡诈、虚伪、无情等等尽数归入魔鬼一党的素质，在数千年来的人类文明史上，与世俗意义上的成功始终保持着最高程度的关联。

倘若拿这个问题去请教王阳明本人的看法，他一定会一笑置之。因为在他的心灵世界里，乃至在一切正统儒家的人格修养里，世俗意义上的成功从来不被作为一个人理应追求的目标，更不可以作为评价一个人的合理标准。孟子早已给出过最经典的答案，那是在他初见梁惠王的时候，后者以一名负责任的大国领袖的姿态虚心请教：“叟不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”孟子答道：“王何必曰利，亦有仁义而已矣。”（《孟子·梁惠王上》）

孔子有言“古之学者为己，今之学者为人”（《论语·宪问》），朱熹在为这句话做注的时候，引用程颐的观点说：“为己”是自己体认，“为人”是为了被人所知；自己去体认天道，如果生逢其时，副产品就是事业有成，而为了被人所知，或者说为了赢得世人的认同，其结果反而是迷失了自我。朱熹最后强调，古来圣贤们对为学之道论述很多，但再没有比这句话更加切中肯綮的了。（《论语集注》）

以这样的标准来看，我们绝大多数人都不是合格的学生。我们

或者为了谋求生计，努力学习一技之长；或者受到兴趣的驱使，以学习为消遣；甚或仅仅为了考一个证书，挂靠到某个单位坐收其利……在儒者看来，这些都是标准意义上的小人行径，为君子所不齿。“君子上达，小人下达”（《论语·宪问》），君子之学的本质只有一条，即体认天道，用今天的话说，就是追寻唯一的终极真理，而所谓“达则兼济天下，穷则独善其身”，那都是次一级的目标。

如果现实生活中真的出现了这样的醇儒，我们多半会觉得他迂腐。当然，古今中外人同此心，心同此理，古人也往往看不惯这种太不食人间烟火的做派，所以儒法之争、义利之争、王霸之争才会绵延不绝，所以外儒内法、阳儒阴法才屡屡成为历代统治者欣然接受的基本国策。

在中国历史上，儒法之争绵延两千余年，其实质无非是义利之争。儒家是原则导向型，以仁义为第一原则，只讲仁义而不计成败，如果真的取得了成功，那也只被看作一种良性的副产品，倘若不幸失败，也无非是求仁得仁、舍生取义。法家则是目标导向型，实现目标是最重要的，没人在意你通过怎样的手段。

这样看来，义利之争大约近乎公平与效率之争，公平问题属于道义问题，有人认为道义应该被摆在第一位，即“只做道义上正确的事”，效率可以是它的副产品；也有人认为效率应该被摆在第一位，仓廪实而知荣辱，道义可以是它的副产品。后者批评前者迂腐，前者批评后者为取一时之功而贻百世之害。

在这个问题上，王阳明其实坚定地站在“迂腐”的一派里，所谓“圣贤只是为己之学，重功夫不重效验”（《传习录·下》），显赫事功只是他坚守“迂腐”的副产品罢了。换言之，在王阳明的

一生中，令人钦羡的事功并不是他的追求，恰恰相反，他是追求做儒家圣人的，而对事功的汲汲追求纯属对“圣人”二字的亵渎。所以王阳明一定会对以下故事里的这位樵夫心有戚戚焉。魏晋年间，高士孙登在河边遇到一名樵夫，问他：“你就这样度过一生吗？”樵夫答道：“我听说圣人从无企求，只是以道德为本心罢了。我砍柴度日，难道还有什么值得同情的不成？”

八、“平常心”的悖论

由此我们很容易就会进入“平常心”的悖论：今天的职业运动员、金融精英以及所有在高压、高风险与高回报的竞技场上奋力搏杀的人，都能够深刻理解心态对于职业生涯具有何等重要的意义。高压会导致紧张，紧张会导致发挥失常，而一旦在某一次重要竞技中发挥失常，下一次机会不知道还要等待多久，甚或再也不会会有机会了。

所以“平常心”变得至关重要。只有在生死搏杀面前渊渟岳峙、气定神闲、视死如归、临凶若吉，以应对平常事物的心态从容处之，将得失荣辱置之度外，这才能够充分发挥自己的真实实力。然而吊诡的是，真正具有平常心的人不可能选择高压、高风险的职业，显然他们更乐于接受校园里闲适的教职，或者考取公务员或事业编制，而职业竞技和金融领域注定是冒险家的天堂。我们很难想象一名职业运动员在全年无休的日常训练里恪守“敢拼才会赢”的人生信条，却唯独在重大比赛的当天能像换衣服一样给自己换上一份平常心。

也许是文艺作品给我们制造了太多梦境，譬如狄更斯总是在小说里制造一些“有钱的好人”。乔治·奥威尔早早地发出了质疑：

“这种人物……往往是个巨商（我们不一定知道他到底做的是什​​么买卖），他总是一个超人式的心肠仁慈的老先生，他来去匆忙，提高职员薪水，拍拍孩子脑袋，把欠债的人保出监狱，总而言之，像个童话里的教母。……甚至狄更斯有时也一定想到过，任何一个那么心急地要把钱送掉的人，首先是绝不可能得到钱的。”（《查尔斯·狄更斯》）

争名夺利总会伴随着各种冒险，伴随着肾上腺素激增的情况，当然，也会在更多时候伴随着一种令我们避之唯恐不及的情绪：焦虑。然而焦虑并不总是坏的，甚至正面意义比负面意义更多。美剧《逍遥法外》成功塑造出一个极其强悍的女主角，她出身于社会底层，成长为一个战无不胜、名利双收的法学教授。她在试图掩盖一起谋杀罪行的时候，对一个在巨大压力下略有动摇的同盟者说了这样一番话：“我看得出，你和我是一样的人，你现在唯一担心的就是能不能熬过去。这就是我们的共同点：焦虑。焦虑使我们功成名就，也使我们心力交瘁。”

焦虑，而非平常心，才是她的成功秘诀，也正是真实世界的运作法则。那些云淡风轻、与世无争的人只会守着他们那无时不在的平常心滑落到社会的底层。如果仅以成败论英雄的话，很多时候乐观情绪会比悲观情绪更容易将我们引向负面的结果，因为前者会使我们丧失动力和审慎。

来自进化生物学的现代知识告诉我们，那些被我们贴上“负能量”的标签而大加鄙夷的情绪，诸如焦虑、愤怒，对我们的生存

是多么有益，正是它们敦促我们远离危险，或者鞭策着我们付出更多的努力以提升我们的竞争力。越是焦虑的人，越是在一些关键的节点渴望平常心。倘使有一种能够立竿见影地催生平常心的药片，一片可以给人带来十分钟的平常心，那么只要一小盒这样的药片就足够一个追名逐利的人一辈子的剂量了。换言之，他们并不需要更多。

作为阳明心学最重要的理论渊薮，《孟子》其实早就有这样的发现：

孟子曰：“人之有德慧术知者，恒存乎疢疾。独孤臣孽子，其操心也危，其虑患也深，故达。”（《孟子·尽心上》）

意即人之所以有道德、智慧、技艺、知识，常常是出于灾患的缘故。尤其是孤臣孽子，生活在凶险的状况下，忧患意识很重，所以会格外地通达事理。这当然不是什么深奥的道理，只不过是俗语所谓“穷人的孩子早当家”罢了。

事情的另一面是，无论金融从业者还是职业运动员，他们所追求的目标本身都是功利性的，没有任何道德价值，而阳明心学所着意培养的平常心恰恰是以道义为旨归而排斥功利性的。只不过人们往往做一些缘木求鱼的事，最显著者莫过于跪在以“四大皆空”教育世人的佛祖面前祈求升官发财。

那么暂退一步，我们且以买椟还珠的态度接受阳明心学，去其灵魂，取其形骸，养成良好的心态以应对险恶的竞争环境，但这也

很难行得通。诚然，平常心使人不去计较输赢、得失、荣辱。既然不再计较，自然也就不会瞻贞视悔、患得患失，可以轻松接受任何可能出现的结果。拥有一颗平常心的人确实更容易发挥实力，更容易保持冷静且减少失误，成功的概率自然比患得患失的人更高。但是，当你刻意求胜，太在乎事情的结果，因而想要培养平常心以增加成功概率的时候，你显然是在做一件南辕北辙的荒唐事，你所刻意培养的平常心从一开始就已经不是平常心，而是成败之心了。

这样一种成败之心，王阳明称之为“将迎”。《传习录·下》有一段问答：

问：“孔子所谓‘远虑’，周公‘夜以继日’，与‘将迎’不同。何如？”先生曰：“‘远虑’不是茫茫荡荡去思虑，只是要存这天理。天理在人心，亘古亘今，无有终始；天理即是良知，千思万虑，只是要致良知。良知愈思愈精明，若不精思，漫然随事应去，良知便粗了。若只着在事上茫茫荡荡去思教做远虑，便不免有毁誉、得丧、人欲搀入其中，就是‘将迎’了。周公终夜以思，只是‘戒慎不睹，恐惧不闻’的功夫，见得时，其气象与‘将迎’自别。”¹

孔子和周公这两位儒家圣贤都是思虑深沉的人，而在王阳明看来，他们所思虑的并不是具体的事情，而是“致良知”的功夫。用今天的话说，譬如周公和孔子处理国政，正面临一起很棘手的国

¹见《王阳明全集》（上海古籍出版社，2011年出版），第124-125页。以下简称《全集》。

际争端，他们不会仅仅从技术层面上设想解决方案，以期利益最大化，而是遵循良知的指引，不计得失成败地应对难题。哪怕良知告诉自己只有某种损害国家利益的办法才是唯一合乎道义的解决方案，他们也会欣然照做。（事实上在孔子生活的年代，在那个标准意义上的贵族世界里，道义原则确实每每被置于国家利益之上，这是今天我们这个平民社会很难理解的事情。对此感兴趣的读者可以参看我的另一本书：《治大国：古代中国的正义两难》。）

倘若仅仅在技术层面思考问题的解决方案，那就不免会掺入毁誉、得丧、人欲的成分，距离天理、良知也就远了。譬如还是在那一场国际争端里，如果你试图寻找一种利益最大化的解决方案，自然就会患得患失，这是无论如何也保持不住平常心的。

以平常心处理国政，在儒家经典里不乏经典案例。譬如《左传·昭公元年》，诸侯在虢地会盟，其时晋国和楚国是国际政局中两个势均力敌的超级大国，很有20世纪60年代美苏冷战的架势。晋国大夫祁午劝谏本国总理赵文子说：“上一次在宋国的会盟，您代表晋国，子木代表楚国，结果楚国压倒了晋国。子木是个守信君子，尚且以欺骗手段占了我们的上风，这一届的楚国执政大臣公子围是出名的不讲信用的人，您如果不格外提防，一定会重蹈覆辙。楚国如果再次压倒晋国，就是晋国的奇耻大辱。”赵文子淡淡答道：“当初宋国的会盟，子木有害人之心，我有爱人之心，所以楚国才占了便宜。如今我的爱人之心依然未改，今后还会一以贯之，楚国不足为患。这就好比农夫种田，只要勤劳耕作就是了，虽然一时会遇到灾荒，但一定会有丰收的时候。”

赵文子的农耕之喻很见儒家精髓，即便我们站在功利主义的角

度，也必须表示相当程度的赞同，因为这实在是一种很聪明的概率思维。农耕的经验告诉人们，个人努力并不总能保证相应的回报，一场突如其来的冰雹就足以毁掉一年的收成；但这样的天灾不可能年年都有，只要年复一年地勤劳耕作，概率就足以保障可喜的收成。今天的博彩公司和保险公司就是应用这条规律来赚钱的，一城一地的得失他们并不在意，概率已经保障了一切，不似投机客的命运，成则五鼎食，败则五鼎烹。

站在博弈论的角度重新审视赵文子的策略，我们会发现赵文子之所以可以保持这样的平常心，之所以找到了概率致胜的诀窍，是因为他充分认识到自己做的不是一锤子买卖，而是博弈论所谓的重复博弈。这也就意味着，赵文子并非因为得益于某种神奇的心灵修炼才能够以平常心应对国际大事，恰恰相反，这仅仅是普通人在重复博弈的过程中所产生的一种自然心态而已。倘若我们置身于类似的处境，只要用上概率思维，同样可以举重若轻。而在那些既属于一锤子买卖又对我们至关紧要的事情面前，平常心无论如何都是不可能的——除非我们具有天生杀人狂的禀赋，或者真正认同了道义优先原则，使该原则成为我们心里唯一至关紧要的事情，后者正是阳明心学最重要的实际功效之一。

九、左手权谋，右手鸡汤

一旦我们想通了上述这些问题，那么随之而来的疑难或许便不是怎样追随王阳明的足迹，而是犹豫着是否还要继续追随下去。抉择到底如何发生，这既取决于心态，也取决于价值取向。

我想讲述一个载于儒家经典的真实事件，每个人都可以借此评估一下自己的心态和价值偏好。事情发生在春秋时代，齐国四大家族，其中栾氏和高氏一党势力较强，陈氏和鲍氏一党势力较弱。某天，陈氏宗主陈桓子和鲍氏宗主鲍文子分别得到线报，说栾氏、高氏即将攻打自己。陈桓子、鲍文子急忙召集人手，分发武器、甲冑，同时派人探听对手的最新动向。没想到的是，最新线报表明栾氏和高氏正在饮酒作乐，之前的线报纯属误判。这是一个抉择的关头，试想一下，倘若我们处在陈桓子和鲍文子的位置，在这个尴尬的时候究竟会做出怎样的应对呢？

倘若秉持儒者精神，“过而能改，善莫大焉”，陈桓子、鲍文子至少应该解除武装才是，但是，正是患得患失的思虑促使陈桓子做出了相反的决策：“我们既然已经做出了反击准备，消息一定会传到栾氏和高氏那里，到时候他们就真的要来发难了。不如趁着这个时机，将错就错，索性除掉这两大对头好了。”于是陈、鲍联军发起总攻，将栾、高两大家族彻底瓦解。（《左传·昭公十年》）

不得不承认陈桓子很有急智，同样必须承认的是，他的顾虑是相当真切的：本着利益最大化的原则，知错就改将会招致灭顶之灾，将错就错反而可以改天换地。醇儒只会选择前者，对灾难性的后果坦然承受，不求尽如人意，但求无愧于心。

刘宋文帝元嘉十六年（439年），诗人鲍照途经雷水，写信给妹妹鲍令暉概述沿途风光，不经意间道出了一个最难被人接受的世界真相：“栖波之鸟，水化之虫，智吞愚，强捕小。”（《登大雷岸与妹书》）人类社会又何尝不是如此呢？于是不难想见的是，残酷的生存竞争注定会使陈桓子那一类人兴旺发达，其“优质基因”

不断开枝散叶，而另一方面，一点点风吹草动就足以淘汰掉一大批醇儒式的人物。

我们不妨追踪一下四大家族争斗事件的余波：自从栾氏、高氏被逐出齐国之后，陈氏渐渐把持了国政，直到数十年后的公元前481年，亦即儒学史上“获麟”的重要一年，陈桓子的后人陈成子发动弑君政变，成为春秋时代“窃钩者诛，窃国者为诸侯”的最佳例证。自此以后，“狐媚而图圣宝，肱篋而取神器”便成为历史的常态了。当时孔子在鲁国听说了这件事情，斋戒三日，向鲁哀公请求出兵干涉齐国内政，以拨乱反正的姿态去恢复应有的国际秩序。

孔子的进谏貌似有些说服力：“陈氏弑君，齐国至少有半数人不会支持他。以我们鲁国的人众，再加上齐国人众的半数，有能力战胜叛贼。”

孔子分明知道，这样的请求没有任何实际意义，因为一来鲁国的实力根本不足以抗衡齐国，二来当时鲁国的内政比之齐国也只是五十步笑百步罢了：三桓专权，鲁哀公形同傀儡。所以孔子私下如此对人解释自己的行为：“只因为我曾经位列公职，有表达政见的义务。”（《左传·哀公十四年》）

这正是“知其不可而为之”的典型范例。孔子自认为有义务去阐述“道义正确”的意见，尽管明知这份意见毫无获准的希望。当然，对于鲁国君民来说，这倒未必是坏事，因为倘使鲁国真的兴兵伐齐，那么割地赔款、丧权辱国才是最有可能出现的结果。

翌年，孔子的高足子贡作为鲁国的外交副使出访齐国，与陈成子欣然确立外交关系，还成功地使后者归还了鲁国一处城邑。（《左传·哀公十五年》）如果我们记得司马光在《资治通鉴》的

第一处“臣光曰”里如何批评周天子不该轻率地承认瓜分晋国的三家叛臣的合法地位，以及孔子向来如何强调名分的重要性的话，那么我们就该想到，子贡这一起在现代人看来实属成功的外交活动无异于承认了陈成子这个乱臣贼子的合法身份，为了国家利益而牺牲了道义原则。

今天我们最容易认同子贡的做法，连带着会责怪孔子的迂腐，毕竟“国家利益高于一切”，自然也高于道义。然而吊诡的是，在更有醇儒色彩的人看来，孔子的这番做派哪里是迂腐，简直就是功利！当然，孔子不可能做出这样功利的事情，所以事情一定另有真相。

这是北宋大儒程颐的观点，在他看来，孔子当时只应该列举道义上的理由，却不应该具体分析出兵伐齐的可行性。真儒行事，只在意有没有充足的道义依据，不会计较成败利钝，哪怕以卵击石也在所不惜。

看上去程颐已经站在了醇儒立场的极致处，再没有百尺竿头更进一步的空间了，但是清代学者章学诚在《乙卯劄记》里很是刻薄了程颐一番，说，如果真的完全从道义出发，孔子的正确做法应该是请鲁哀公向周天子请命，在后者的授权下兴兵伐齐，因为只有天子有讨伐诸侯的权利，这正是儒家很在意的“礼乐征伐自天子出”的光荣原则。所以章学诚批评宋儒“执理太过”，太不通人情了。

章学诚说得没错，但是，且让我们再转换一个视角：当我们从“平常心”的角度来看待这件事的时候，就会发现程颐才是最有平常心的人。一个人的内心准绳越是简单、笃定，待人处世也就越发从容不迫，幸福感也就越发容易得到提升，因为我们的大脑神经系统天然就喜欢简单而稳定的结构。

事情的另一面是，我们可以将程颐与陈桓子分别看作坐标的两极，是不可兼得的鱼与熊掌，但我们生性就是贪婪的，总渴望鱼与熊掌兼得，至少也要“不负如来不负卿”，所以热衷于权谋术和心灵鸡汤的竟然往往是同一批读者。顺理成章的是，如果有一个榜样人物兼具权谋术和心灵鸡汤双重特质，那他就一定会受到异乎寻常的推崇。

于是，我们发现了王阳明。

十、为什么我们不但喜欢攀比，还喜欢幸灾乐祸

仅供社群内部学习交流，请预览后秒删，入社群加微信ccdd660

仅从心灵鸡汤的意义而言，阳明心学，乃至各种主流的儒家学说，都是在道义原则导向的范畴里，故而有助于平常心的培养。理解王阳明的生平与学术，理应会引导人们通往儒家所推崇的人格标准。于个人福祉而言，这虽然既不可能也不应该为你打造出心灵深处的“成功素质”，但至少可以使你培养出良好的自我感觉，正如那位诵读六字大明咒的老婆婆一样。

一切人生福祉归根结底皆属自我感觉。譬如一万元的月薪究竟会使你沾沾自喜抑或愤愤不平，很大程度上并不取决于它的真实购买力，而仅仅取决于你的同事和亲朋好友们挣得比你多还是比你少。概言之，并非你的绝对收入，而是你在社会阶层中的相对处境决定了你的幸福感。

美国作家罗伯特·弗兰克在《奢侈病：无节制挥霍时代的金钱与幸福》一书中很好地论述过这一现象的深层原因：“在贫穷的社会里，一个人对他的妻子证明他爱她，送她一枝玫瑰就行了；但

是，在一个富裕的社会里，他必须送她一打玫瑰。……人们关心相对处境是由来已久的，一个重要的根源在于，那么多的重要资源是根据相对而不是绝对能力来进行分配的。例如，正如经济学家阿马蒂亚·森强调的那样，总是有一些食物可以得到，甚至在最严重的饥荒发生时也是这样，而谁能得到这些食物的问题主要依相对财富持有的多寡而定。所以，这就难怪会有人选择去他能挣到10万美元而其他人只挣9万美元的地方，却不愿去他能够挣11万美元而别人挣20万美元的地方去生活。尤其是，我们不难理解这样一种现象，即，有些人当自己的愿望得到满足后，还希望看到他人的努力遭到失败。”

“小人之好议论，不乐成人之美，如是哉！”韩愈的这一句著名感慨完全可以在罗伯特·弗兰克和阿马蒂亚·森这里得到完善的解释。我们由此看到的是攀比心理的生物学意义。是的，我们天然就会忽略个人收入水平的绝对值，而永远在自觉不自觉之中去追求综合收入能力的社会排名。这正如我们每个人都有的校园经验：考分的绝对值是无关紧要的，考分的排名才是唯一重要的事情。如果我们要在“考90分，排名倒数第三”和“考60分，排名第一”之间做出选择，当然不会有人选择前者。这就意味着，我们究竟学到了多少知识，这并不会直接影响到我们的个人福祉，所以古人生活得并不比我们更不幸福。

所以我们会晓得“鸛鷀巢林，不过一枝；鼯鼠饮河，不过满腹”这一类宣扬知足常乐的人生哲学是何等违背人性，“始以创出为奇，后以过前为丽”的世界是何等真实不虚，所以当我们在史书里一再看到倡节俭、禁浮华的诏书，该会明白这是一种何等徒唤

奈何的努力，所以当我们知道在经济学领域“价值是主观的”这一认识竟然是直到相当晚近的时候才由奥地利学派认认真真地归纳出来，这是何等令人吃惊。

幸福就是如此主观，人的幸福感其实是受到天生的认知模式的左右，和财富的多寡并没有直接、必然的联系。财富为我们带来的幸福感，与其说是源于物质生活的丰裕与便利，不如说是源于财富所带来的社会等级的提升，否则哪怕我们拥有再多的财富，但只要比不过身边的其他人，我们那脆弱的心难免会受到嫉妒和焦虑的啮噬。所以经济学长久以来存在着一个误区，它只关心经济总量的增长和帕累托改进式的全民财富的提升。譬如你是否愿意接受这样的改进：你所有亲朋好友的财富提高十倍，你本人的财富提高两倍？经济学家和你的理性都会举手赞同，但你的非理性，或者说你的情感，很可能会急遑遑地站出来，投一张庄严的反对票。

在这个问题上，你的非理性不但答对了，而且抢答成功。是的，非理性的反应速度远远超过深思熟虑的理性。

其实人类只要度过了匮乏时代，享受用财富买到的全部快感，绝大部分都无关物质性的生存，而是深深地关乎人际关系。譬如所有人都买了车，你不会觉得没有车意味着匮乏，而会认为那是一件丢脸的事，同理，在亿万富翁俱乐部里一个千万富翁很容易会有无地自容的难堪感，尽管他的财富已经足以使他过上优渥的生活了。

对稀缺性的追求是最深层的永恒人性之一，这才是经济学的真正基石，倘若亚当·斯密当年能想到这一层的话，就不会困扰于那个钻石与水的悖论了。所以，在公平和效率之争中，即便仅仅从经济学的立场来看，也应当义无反顾地站在公平优先的一边。当然，

我知道很多人不会赞同我的结论。

十一、自信心与旁观者·柳龙拳的故事

有一些人生哲学可以带给我们良好的自我感觉，另一些则不然。譬如“实事求是”显然属于后者：一来我们几乎排除不掉“确定性偏见”的干扰，否则也就不会有“人贵有自知之明”这种放之四海而皆准的民谚；二来“实事求是”往往会使我们陷入极度不适的状态，毕竟谁也不愿意直面自己的失误，掩耳盗铃、强词夺理和自欺欺人才是我们天性中最顽固的自我保护机制。所以我们总会将成功归于个人努力，将失败归于坏运气的干扰，此即刘峻《辩命论》一言以蔽之：“至于鹖冠瓮牖，必以悬天有期；鼎贵高门，则曰唯人所召。”

我们天然就会追求良好的自我感觉，这才是功利主义“趋利避害”原则的本质。人们总是将利与害简单理解为经济上或生理上的获益和损失，这显然过于偏狭了些。文天祥的舍生取义和秦桧的舍义取生其实同样基于趋利避害的考虑，前者不能忍受名节的屈辱，后者不能抵御权势的诱惑。

在所有古代学术中，阳明心学是最能够带给我们良好自我感觉的一种。如果你坚信自己掌握了最核心的宇宙真理，你的人生将会是何等充实与乐观，你的心灵将不会被任何困难或灾难击垮。在一切缺乏客观标准的领域里，一个人如果能够笃信自己高踞于社会金字塔的塔尖上，当然也就拥有了幸福。

只是在旁观者看来，良好的自我感觉难免会伴随一些荒唐的

举动，毕竟不是所有的事情都能像那位念诵六字大明咒的老婆婆那样，其咒语的效验以及读错发音的真实后果只能在涅槃世界里寻求检验，所以我们还会看到另外一种人生，譬如柳龙拳的人生。

柳龙拳，日本合气道大师、灵能力者，以隔山打牛的神奇武技名闻天下。在网络上可以看到许多他和弟子对练的视频，这位老人家只要隔空挥一挥手，弟子们便如遭雷殛，以各种华丽的姿势纷纷倒地。但是，“合璧不停，旋灰屡徙”，岁月于人自有神奇的力量，要么“松柏后彫于岁寒，鸡鸣不已于风雨”，要么“向使当初身便死，一生真伪复谁知”，于是我们沮丧地发现，长寿竟然是这位传奇高手的唯一死敌。就在不久前的2006年，六十五岁高龄的柳龙拳发出英雄帖，高调地向全世界的格斗高手发出挑战，其结果就是被前来应战的岩仓豪以实实在在的拳脚当众秒杀，每个人都可以在网上看到这段视频。

事情大约只能得到这样的解释：这位大师至少在晚年真诚地相信自己拥有隔山打牛的气功，所以才能够以爆棚的自信、以真正毫无压力的平常心应对天下英雄和亿万观众。但是，倘若我们本着“事实胜于雄辩”的态度，认为柳龙拳的信徒从此将会风流云散，认为柳龙拳本人从此将会一蹶不振，那我们就大错特错了。基于心理学家费斯廷格在20世纪50年代对“认知失调”现象的经典研究，我们可以基本准确地预测出这一场“巅峰对决”的余波：确实会有很多人从此再也看不到大师头上的光环了，但是柳龙拳本人和一些铁杆拥趸会为这次失败找出各种合理解释，信心反而得到强化，彼此间的关系反而变得更加紧密了。

事态真的是这样发展的，战败之后的老英雄继续“爱玉体，珍

金相，保期颐，享黄发”，数年之后，以古稀高龄再战江湖。他依然对自己的盖世神功笃信不疑，而我们作为旁观者，尽管可以尽情嘲讽，却难免会羡慕这位老人藏在小小身板之内的强悍内心。他活在一个充分自足的内心世界里，笃定、平静而乐观，一切幸福皆不假外求。所谓举世皆誉而不加劝，举世皆非而不加沮，与天地精神独往来，凡此为我等凡夫俗子所艳羡而不可企及的人生境界其实莫过如此了。

只要向着内心自足的目标，那么我们既可以做王阳明，也可以做柳龙拳。如果你还执意选择前者，那仅仅说明你内心修为尚浅，既不明白主观价值论的科学道理，也太在意外人的眼光了，哪有半点“虽千万人吾往矣”的儒者气魄呢？

十二、狂者胸次

巴尔扎克的小说《幻灭》有一段深谙世俗智慧的议论：“在社会的许多怪现象中，你们可曾注意到没有标准的批评和荒唐苛刻的要求吗？有些人可以无所不为，再胡闹也不要紧，他们样样合乎体统，老是有人争先恐后替他们的行为辩护。社会对另一些人却严格得不能相信：他们做事都要合乎规矩，永远不能有错误，犯过失，闹一点笑话都不行；人家把他们当作雕像欣赏，冬天冻坏一根手指或者断了鼻梁，立即从位子上拿下；他们不能有人性，永远要像神道一般十全十美。”

会出现这样极端且荒谬的两极现象，取决于当事人将自己摆在怎样的位置。在王阳明的有生之年，他常常以后者的姿态饱受世道

人心的挑剔与责难。我们不难想象一位处于舆情焦点的政府官员，他无论做什么都是错的，无论做与不做都是错的。他似乎缺乏足够的明哲保身的智慧，于是接下一只又一只烫手的山芋，最后，如果他还没有倒下的话，他就会练成一身死猪一般不怕烫的过硬本领，尽管身上早已经伤痕累累。

这样的本领当然不容易练成，谁让我们生而就是群居生物呢，这才是问题的关键。

“违众速尤，连风先蹶”，我们天然就会在意别人的眼光，别人的眼光从来都是我们最大的天敌。独居动物就不会有这种苦恼，譬如猫，“逸翮独翔，孤风绝侣”，与天地精神独往来，从来都不合群，也不在意自己是否合群，任何同类只可能在抢食的时候或交配的季节伤害到它的身体，却很难伤害到它的心灵。我们会看到，在宠物的世界里，狗常常因为缺乏主人的关爱而患上可怕的抑郁症，猫却从来特立独行，对主人的关心和同伴的冷淡一概无动于衷，在小小的心灵世界里自得其乐、自给自足。

我们可以说，人类心灵修炼的最高境界其实就是向猫科动物看齐，这并没有任何自我贬抑的意思。让我们来看《传习录·下》的一段内容：

薛尚谦、邹谦之、马子莘、王汝止侍坐，因叹先生自征宁藩已来，天下谤议益众，请各言其故。有言先生功业势位日隆，天下忌之者日众；有言先生之学日明，故为宋儒争是非者亦日博；有言先生自南都以后，同志信从者日众，而四方排阻者日益力。先生曰：“诸君之言，信皆有之，但吾一段自知

处，诸君俱未道及耳。”诸友请问。先生曰：“我在南都已前，尚有些子乡愿的意思在。我今信得这良知真是真非，信手行去，更不着些覆藏。我今才做得个狂者的胸次，使天下之人都说我行不掩言也罢。”尚谦出，曰：“信得此过，方是圣人的真血脉。”¹

当时王阳明已经平定了宁王之乱，赢得了人生中最辉煌的一次战绩，正应当是“道冠鹰扬，声高凤举”的时候，居然赢来的谤议远远多于赞誉。几位心地淳良的阳明弟子很难理解这样一个险恶的事实，于是试图分析出症结所在。大家提出了各种解释，找出了各种客观理由，无非是“物忌坚芳、人讳明洁”一类，王阳明本人却以自省的态度提出了一种主观性的回答：“以前我或多或少还有一些‘乡愿’的样子，如今才真正相信我所提出的良知理论是绝对的真理，于是信手行事，不假半分掩饰。我已经是‘狂者’的胸襟了，即便天下人都说我‘行不掩言’，我也无所谓了。”弟子薛尚谦慨然总结道：“有这样的自信，才是圣人的真血脉啊！”

这段内容涉及一点儒学背景。《孟子·尽心下》中，孟子向弟子万章讲解孔子的人际交往观念，说孔子最想结交的是“中道之士”，也就是达到了儒家最高人格标准“中庸”的人，如果实在寻不到这样的人，那么退而求其次，“狂者”和“狷者”也是好的，前者锐意进取，后者有所不为，孔子最讨厌的人是“乡愿”，认为这些人才是真正贼害道德的人。

¹ 见《全集》，第131-132页。

“乡愿”是这样一种人：想指责他却也挑不出他多大的错误，想斥骂他却也骂不出个所以然来，大家都觉得他是忠厚老实的好人，他自己也以正直、廉洁自居，只有当你真正拿尧舜之道来衡量他的时候，才会发现他是何等令人厌恶。

这样的人，其实正是最宜于群居生活的人。他并没有内心坚守的道德准则，只是与世浮沉而已，总能够零障碍地融入任何社会评价体系。我们至多只会嫌他“乾乾终日，翼翼小心，馭朽索以同危，履薄冰而为惧”，所以除了尊敬和喜爱，我们很难对他摆出别种态度。

当然，在今天的社群主义者看来，“乡愿”简直没有半点不妥，而任何社会中的绝大多数人，或多或少都是“乡愿”。所谓“素丝无恒，玄黄代起；鲍鱼芳兰，人而自变”，我们每个人的价值观都是在自幼所生活的社会环境里潜移默化地塑造成形，成为我们待人接物的第二本能。贾谊《鵬鸟赋》所描绘的“愚士系俗兮，窘若囚拘”，岂不正是我们每个人的真实样子吗？即便有一点特立独行的念头，总可以很好地掩饰起来，一切言谈只“如黄祖之腹中，在本初之弦上”，然后美其名曰“换位思考”。

但是，“努力顺应环境，使自己变成一个受到更多人喜爱的人”，这难道会是一种十恶不赦的人生追求吗？在今天看来当然不是，不过儒家是不会这样看问题的，他们是原则至上的价值一元论者，坚信真理并非来自风俗，而是来自上天。孟子就是一个榜样人物，对其他任何价值观皆持斩尽杀绝的态度，而对于自己虔心信奉的真理“虽千万人吾往矣”，不惜成为全民公敌，不惜与全世界背道而驰。

我们既可以在马丁·路德、布鲁诺这些人身上看到这样的精神，也可以在甘为人体炸弹的恐怖分子身上看到同样的精神。在王阳明的后学当中，狂人李贽就是一个很典型的例子。阳明心学的奉行者很乐于成为这样的“狂者”，即便全世界都对他们的价值观喊打喊杀，他们也会继续锐意进取下去，因为在他们看来，哪怕是一丝一毫的妥协，也会使自己流于令人不齿的乡愿一党。

据孟子说，“行不顾言”是乡愿对狂者的讥嘲，觉得狂者志大而言夸，嘴上永远都在标榜古人，行为却不能与言语相合。（《孟子·尽心下》）其实这也难怪，毕竟人们总是以成败论英雄的。即便在今天，倘若某个尚未发迹的年轻人竟然表达出对名车、豪宅的轻蔑，有几个人会称道他的耿介拔俗之标和潇洒出尘之想呢？通常会有有的反馈总是这样的：“等你哪天有了名车、豪宅，再来说这样的话吧。”心怀善意的长辈也许会这样来教导他处世哲学：“你讲的道理并没有错，但在你一无所有的时候讲这样的话，只会引起听者的恶感。”

这真是十足的小市民嘴脸啊，只在意言说者的资格和言说效果的利弊，却不甚在意所言说内容的是非。其实这样的心态，贤者也在所难免。王阳明的高徒王畿有一段话，说以前有人论学，认为应当取法于天，这时有过路人不以为然地说：“诸位不必高谈阔论，只要取法于正人君子就是了。像你们这样以市井之心妄想取法于天，简直就像凡夫俗子自称国王一样，几近于无耻。还是先好好学做正人君子，做到了再说下一步吧。”（《明儒学案》卷十二）

王畿（字汝中，号龙溪）不但是王阳明极器重的门人，更与钱德洪并列为传播阳明心学最有力的两大干将，倘若行辈和年岁可以

颠倒一下，让成年的王畿看到少年王阳明立志做圣人的一幕，不知道会说些什么。

狂者不是这样的，他只在意真理本身，仅此而已。只要他坚信对名车、豪宅的轻蔑是一种合乎真理的态度，那么无论他是一贫如洗还是富可敌国，都不介意在任何时间、任何场合对任何人表达出这份轻蔑。所以也难怪人们不喜欢狂者，倘若王阳明在平定宁王之乱的事件中不幸惨败，时人对心学的非难一定会变本加厉，王阳明或许也不会还敢说“狂者胸次”那番话的；倘若王阳明生活在今天，一定也会被我们这些或多或少沾染了乡愿气息的人讥讽和诋毁，至少“行不顾言”的帽子肯定是要扣给他的。

王阳明的高徒王畿回忆老师曾说过这样的话：“在我居夷之前，称道我的人十之有九；进鸿胪寺以前，人们对我毁誉各半；进鸿胪寺以后，非议我的人十之有九。”这是王阳明人生的三个阶段，社会评价竟然会发生如此颠覆性的转变，原因究竟何在呢？王畿的解释是，学养愈真切，世人愈无法接受，以前之所以称誉者多、非议者寡，只是因为老师把心里话藏起来不说的缘故。（《龙溪先生全集》卷三）

这恰恰道出了思想史上的一般规律：真知灼见总是很难被同时代的人接受，要等上一两代人的时间甚至更久，才终于成为庸常之人的普遍共识。而那些活生生的有着真知灼见的人很轻易地就会了解到以一己之力对抗世俗是何其之难，并且会付出怎样惨痛的代价，那么，是一往无前还是明哲保身，这就变成一个生死攸关的问题了。

人毕竟是群居动物，脆弱的心灵很容易受到他人言语和态度的伤害，所以总会自觉不自觉地迎合社会的期待。在一个游牧社

会里，人们总希望成为骑射精良的勇士；在一个拜金社会里，人们总希望成为富人。一言以蔽之，社会评价是扭转个人成长方向的最大动力，顽固地将人推向乡愿一途，即便是王阳明，也一度未能免俗。只是当他的心灵修炼更上了一个台阶之后，才不在意世俗的眼光了，从此以狂者自居，依循心中正道放手而行，一切毁誉再也不能动摇他分毫。今天我们评价阳明心学在当时有“解放思想”的意义，很大程度上正是因为“狂者胸次”在王学后人当中备受推崇，孙逢奇甚至有一句名言说“千古圣人俱是狂狷做成的”。人生至此，似乎真如王阳明《泛海》诗中境界：

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。¹

这首诗刚好可以看作王阳明那句著名的“无善无恶心之体”的形象表达：人的心灵原本就像太空一样，太空之中虽然有日月星辰雷电，有阴晴风雨晦明，万物皆备，却不受任何事物的牵绊、挂碍或阻滞。²

仅以心态而论，其实这样的境界也并不是很难达到，今天的各种传销组织和邪教甚至可以做得更好。我们不难发现那些被传销思想深深洗脑的人，头顶仿佛出现了圣徒的光环，整个人都在发光，

1 见《全集》，第757页。

2 王阳明在五十六岁那年向弟子钱德洪讲过这个道理，见《全集》，第1442页：“有只是你自有，良知本体原来无有，本体只是太虚。太虚之中，日月星辰，风雨露雷，阴霾魑气，何物不有？而又何一物得为太虚之障？人心本体亦复如是。太虚无形，一过而化，亦何费纤毫气力？德洪功夫须要如此，便是合得本体功夫。”

言谈举止大有“狂者胸次”，做起事来百折不挠，虽九死其犹未悔，虽千万人吾往矣。只不过在我们的社会评价体系里，阳明心学是好的，传销和邪教是恶的，所以我们才会推崇前者而贬损后者，倘若只就内心的充盈状态而言，两者其实并无二致。

自信真理在握当然是一种很幸福的内心状态，可以使人们更轻松地在艰难时世中披荆斩棘。用王阳明的话说，“此心安处即是乐也”。但是在旁观者看来，这样的人既可以是可敬的，也可以是可怕的。《老残游记》讲述的清官害人的事情便是不那么令人愉快的例子。一位怀着十足的自信站在道德制高点的清官究竟会严酷到何种程度，稍有社会经验的人并不难于想见。再如将出轨女性或浸猪笼或背石沉江的那些义正词严的宗族长老，在今天看来难道不也是些令人生畏的角色吗？

十三、两难：吾心与社会

钱锺书有一番话说：“上帝要惩罚人类，有时来一个荒年，有时来一次瘟疫或者战争，有时产生一个道德家，抱有高尚得一般人实现不了的理想，伴随着和他的理想成正比例的自信心和煽动力，融合成不自觉的骄傲。”这段话的下文是：“基督教哲学以骄傲为七死罪之一。王阳明《传习录》卷三也说‘人生大病只是一傲字，有我即傲，众恶之魁’。照此说来，真道学可以算是罪恶的初期。”

基督教哲学以骄傲为七死罪之一，但在基督教的历史上，很少有信徒会在面对魔鬼和异教徒的时候表现出半点的谦逊和宽容。王

阳明视“傲”字为人生唯一的大病（其实他在不同的时间和场合说过好几种“人生唯一的大病”），但阳明心学注定会培养出一大批贡高我慢的徒子徒孙。因为自信和骄傲是一体的两面，“薰莸不同器而藏，尧桀不共国而治”，一个坚信宇宙真理尽在吾心的人不可能还在心底给各种“异端邪说”留出一点位置和一点或许不甚必要的敬意。

真理只有一个，这在古人看来是天经地义的事情。王阳明《博约说》：“理，一而已矣；心，一而已矣。故圣人无二教，而学者无二学。”¹既然如此，那么凡与圣人之教不同的说辞当然都是异端邪说了。

《示弟立志说》，王阳明为劝诫弟弟王守文而写的一篇文章，谈到《尚书》《周易》这些经典以及孔子、曾子、子思、孟子这些先哲，虽然貌似各有各的主张，其要领却若合符契。原因在于：

“夫道一而已。道同则心同，心同则学同。其卒不同者，皆邪说也。”²再如《壁帖》：“夫孔孟之训，昭如日月。凡支离决裂，似是而非者，皆异说也。”³

对邪说与异说的宽容与姑息养奸无异，就连佛教都有除魔卫道的刚猛一面。于是我们在《明史》上看到的是，比之王阳明本人，他的弟子们更像是坚定的“王阳明主义者”。这几乎是一切宗教以及宗教性的各种“主义”所共有的现象，丝毫不令人意外。清代学者戴震“以理杀人”的命题虽然是针对程朱理学而发，却同样也适

1 见《全集》，第297页。

2 见《全集》，第291页。

3 见《全集》，第306页。

用于阳明心学，适用于一切自命真理在握的人。

阳明心学造就了有明一代的思想解放，这是思想史上公认的事情。王阳明之于儒学，很像是马丁·路德之于基督教，使平民百姓从此可以直达圣道。但是，自信心爆棚的人太多，对于社会而言未必就是一件好事。一旦圣贤之道全在各人的内心具足，全向各人的心底去求，一切客观标准也就失去了意义。

譬如《中庸》有这样的话：“故君子之道，本诸身，征诸庶民，考诸三王而不缪，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。”这是说君子作为社会的统治者，他所奉行的“道”要经受得起五项考核：

1. 要得到民众的认可。
2. 要拿三代圣王的遗训来做校验，不能有半点龃龉。
3. 要合乎天地之理。
4. 得到鬼神的认可。
5. 能够得到百世之后的圣贤认可。

这五项考核标准也许过于苛刻和理想主义了，但毕竟表达了一种努力寻求外在标准的审慎态度。只要一想到这是两千年前的古人所具有的认识，我们又岂能不由衷地表示钦佩呢？

当然，自宋代以来的那些钻研性理的学者不会喜欢这样的标准，因为寻求简易而笃实的终极真理是人心不可磨灭的天性。我们总需要义无反顾地去迷信一些什么，谁让我们生而为人呢？只可惜，“难道不是你将月神拉下了马车，将树神赶出了森林，将尼芙仙女逐出溪流，还赶走了草地上的精灵和我在罗望子树下的梦”？这是美国诗人爱伦·坡对科学的抱怨，也是我们现代人对现代知识

的抱怨。

今天恐怕不会有哪个受过高等教育的人还会相信阳明心学的学理依据，但是，正如前文所指出的那样，除非有某种新的学说真正取而代之，否则它依然会保持活力，何况我们是多么渴望去相信它啊。

第一章 家世

的编辑整理，以《世德记》的名义编入《王阳明全集》，使我们可以知晓王阳明究竟是在怎样的家庭环境里成长为一代圣贤的。

二

王阳明的先祖，一般被追溯到东汉末年的名人王览。“二十四孝”有个“卧冰求鲤”的故事，主人公王祥就是王览同父异母的兄长。王祥、王览兄弟自幼皆以孝悌著称，成年以后皆在高官显爵中幸福终老。

王览一支，终晋一代都是首屈一指的世家大族，亦即“旧时王谢堂前燕”里的那个王氏家族，其中就出了王导、王羲之这些在今天依然家喻户晓的人物。但是，在王阳明家谱里确切可考的祖先其实追溯不到如此久远，审慎的谱系应当从生活在元末明初的六世祖王纲开始。

王纲，字性常，是个文武双全的人物，尤其有一双识人的慧眼。元朝末年，王纲侍奉母亲在山中躲避兵乱，偶遇一位道士前来投宿。王纲的识鉴长才在这个关键时刻发挥了作用。他看出这位道士绝非常人，于是执礼甚恭，当夜便从道士那里学成了占筮之法。

道士自称来自终南山，名叫赵缘督，最后还以神秘的筮法为王纲预测了未来：“您的后代子孙将会出现一位名人，但您本人不能善终，何不随我一起修道呢？”王纲当真动了心，只是考虑到母亲将会无人照料，不由得面露难色。道士笑道：“我早知道您尘缘未断啊！”

这段记载见于张壹民《王性常先生传》，被收录为《世德记》第一篇。还记得我第一次读到这里的时候，竟然想到了基督教神学里《旧约》对耶稣基督的接二连三的预表。是的，王纲的生平仿佛正是对王阳明一生经历的预表，这所有的细节与关键词都仿佛是作者刻意为之的。

王纲的传奇事迹还不止于此，他还曾在刘基寒微之时准确预言了后者发迹。后来元明易代，刘基以开国元勋的身份举荐王纲出仕，那时候的王纲已是古稀之年。

王纲既然精通占筮，兼具识鉴天才，辅以丰富的人生经验，在官场上理当一帆风顺才是。但命运总有几分奇诡的色彩。当时潮州发生民变，王纲以广东参议的身份前往督运军粮，临行时对亲人说道：“我这一去，怕是回不来了。”于是致书与家人诀别，带着儿子王彦达踏上了阴霾密布的征程。

王纲在潮州成功完成了使命，意外发生在归途之中。行至增城的时候，有一伙海盗截舟罗拜，强邀王纲来做首领。海盗们每天拜请不已，但精诚所至换来的不是金石为开，而是王纲不绝于口的斥骂。失去耐心的海盗终于杀掉了王纲，一不做二不休，索性要把在一旁哭骂求死的王彦达一并杀掉。幸而贼酋有些见识，认为“父忠而子孝，杀之不祥”，听任王彦达将父亲的尸身以羊革包裹，背回禾山安葬。这时候的王彦达，只是一个十六岁的少年。

王纲的一生仿佛昭示了这样的道理：一切皆是命中注定，即便你有预测命运的本领，也没办法趋吉避凶。更加令人心寒的是，王纲之死并没有在新兴的大明王朝得到几分应有的重视，足足过了二十年时间，朝廷才想起王纲的节义壮举，于是在增城为他立庙祭

祀，还要录用王彦达为官。

但是，父亲的前车之鉴使王彦达终身不肯踏入仕途，只在贫衣恶食的躬耕岁月里奉养年迈的母亲，并以先世遗书付与儿子王与准，叮嘱他只要勿废先人的文化传统即可，不可存了读书仕进的念头。

三

王彦达这种避官场如避水火的态度其实有违儒家孝道。

在孝道传统里，读书人如果家贫亲老，那么为了奉养父母，哪怕身处乱世，也有义务出来做官。¹《世德记》仅仅将王彦达的反常举动解释为“痛父之死”，实情当然不止于此。

在明代初年，做官非但是第一等的高危职业，并且侮辱时刻与杀机相伴。明太祖朱元璋出身于社会最底层，在反元战争中以帮派手段统御军队，于是使明代的政治风气充满了帮派色彩，士大夫形同黑帮马仔，其地位与尊严至此降到了有史以来的最低点。

把握“帮派风格”实为我们理解明史的第一块基石，幸而帮派风格大有平民社会的意味，比起周代的封建格局、汉代的贵族习气、唐代的门阀传统更容易被今天的读者接受，甚至亲近感也更多些。

¹对于这个问题，最经典也最常被人称引的文字是孟子的一段话：“仕非为贫也，而有时乎为贫。娶妻非为养也，而有时乎为养。为贫者，辞尊居卑，辞富居贫。辞尊居卑，辞富居贫，恶乎宜乎？抱关击柝。孔子尝为委吏矣，曰：‘会计当而已矣。’尝为乘田矣，曰：‘牛羊茁壮长而已矣。’位卑而言高，罪也。立乎人之本朝而道不行，耻也。”（《孟子·万章下》）

若换作以往的时代，读书人至少可以不求仕进，以隐逸生涯优游卒岁，朝廷一般并不刁难这些“非暴力不合作”分子，要么给以礼聘，要么给以优容，因为隐逸——借用江淹《建平王聘隐逸教》一文中的名言——“斯乃王教之助，古人之意焉”。但强横的明太祖只奉行简单粗暴的斗争哲学：凡不肯归附我的，都是我的敌人。

于是，读书人的仕进与否忽然不再是一个单纯的人生观意义上的取舍偏好问题，而变成一个严峻的、事关政治站队的生死攸关的问题；隐士们非但不再是“王教之助”，甚至连“非暴力不合作分子”都算不得，而变身为彻头彻尾的“反动派”。进步的洪流有十足的道德理由或将他们裹挟而去，甚至将他们碾为齑粉。譬如苏州有姚润、王谟被征不至，贵溪有夏伯启叔侄断指以明不仕的决心，下场皆是人头落地，家产籍没。罪名堂而皇之地见诸太祖钦定的法律条文：“率土之滨，莫非王臣。寰中士大夫不为君用，是自外其教者，诛其身而没其家，不为之过。”（《大诰三编》）这难免不让天下读书人惴惴不安，思忖着这样一场改朝换代看来真有一点史无前例啊！

在仕途险恶的时代，退归林泉可以避祸全身，儒生们却必须面对这个崭新局面：纵使庄子复生，怕也做不了那只特立独行的猪，在远离尘嚣的泥潭里自由打滚了。

仕途是刀山，林泉是火海，除此更无第三条路可走，人生至此，何去何从？

四

帮派风格贯穿有明一代政治生活之始终，如同顽强的基因，并未随着太祖皇帝的驾崩而寿终正寝。幸而古代社会技术落后，中央集权的力量尚未臻于无孔不入的恐怖化境，《1984》的世界还只是个虽不能及而心向往之的伊甸乐园。如果我们可以把大明帝国想象成巨人握紧的一只铁拳，那么王与准就是在这铁拳指缝间侥幸偷活的一只小小的蝼蚁。

王与准谨遵父教，闭门读书，竟然渐渐读出了一点名气。乡里每有晚辈拜师求教，王与准使用一套固定的说辞加以推搪：“我没有师承，不足以教学。”

这在明代实在算不得一个站得住脚的理由，但我们不妨以当时的大环境来推想王先生的深刻用心：晚辈求学，大多是带着功利心来的，无非希望在科举中博一个功名而已，而明代科举以八股取士，尽管八股文只是文体之一种，本身无所谓优劣，但义理上必须固守朱子的性理之学，朝廷又是颁布标准儒经版本，又是删削《孟子》以免错误思想毒害世道人心，这重重枷锁，哪是僻居世外、无意仕进的王与准能够戴得过来的呢？一旦有学生在考场上答出了什么“大逆不道”的言论，不但本人一生尽毁，必定还会带累师长，更何况儒家世代传承的大道哪能就这样削足适履呢？

待读遍了父亲留下来的藏书之后，王与准打点行囊，去四明赵先生门下学易。

赵先生深爱王与准的气节，将族妹嫁与他为妻，还劝他努力入仕。王与准的回答是：“昨日听您讲解‘遁世无闷’，我愿意终生

奉行此语。”这真让赵先生既羞且愧，再不拾起这个话题了。

史料中的这段记载颇有西方神学所谓的“预表”意思，亦即为王阳明将来的“知行合一”埋下了伏笔。赵先生的易学修为显然较王与准的高，却有知而无行，可以讲解“遁世无闷”的哲学，践行的却是截然相反的功利主义；王与准才是“知行合一”的表率，并不把知识工具化，以知识谋功利，而是真诚地奉行自己所学得的道理。

“遁世无闷”是《易经》对乾卦初九爻辞的一句释义，是说君子即便身处无道的时代，即便得不到任何人的认同，在避世隐居的生活中也不会有半点的寂寞与不快。

这样的道理真是说来容易做起来难，毕竟人类天生就是群居的生物，天生就渴望在群体中被接受，在同伴中被认同，接受度与认同感越高，快感也就越强。所以亚里士多德才有那句著名的论断：“凡隔离而自外于城邦的人，他若不是野兽，便是神祇。”

人天生就是政治动物，政治是用来适应群体生活的最重要的一门技术。以今天的知识来看，“遁世无闷”彻底悖逆了人的天性，正如禁欲一般，需要靠着惊人的后天修为才勉强可以做到。赵先生明其理而未行其道，倒也不失为一个可爱的、有血有肉的人，一个可想而知的戒烟失败者，但王与准已经具备了十足的圣徒气质，感性一点的读者甚至可以想象出他脸颊上的大理石纹理，倘若他对女人也可以萌生略带狂野的爱情的话，那一定会是我们从《简·爱》里读到的圣约翰先生对简·爱的那种爱情。

人情所向，士大夫往往在失意的时候用“遁世无闷”的道理发发牢骚，做一点自欺欺人的努力。谢灵运有诗“持操岂独古，无

四

帮派风格贯穿有明一代政治生活之始终，如同顽强的基因，并未随着太祖皇帝的驾崩而寿终正寝。幸而古代社会技术落后，中央集权的力量尚未臻于无孔不入的恐怖化境，《1984》的世界还只是个虽不能及而心向往之的伊甸乐园。如果我们可以把大明帝国想象成巨人握紧的一只铁拳，那么王与准就是在这铁拳指缝间侥幸偷活的一只小小的蝼蚁。

王与准谨遵父教，闭门读书，竟然渐渐读出了一点名气。乡里每有晚辈拜师求教，王与准便用一套固定的说辞加以推搪：“我没有师承，不足以教学。”

这在明代实在算不得一个站得住脚的理由，但我们不妨以当时的大环境来推想王先生的深刻用心：晚辈求学，大多是带着功利心来的，无非希望在科举中博一个功名而已，而明代科举以八股取士，尽管八股文只是文体之一种，本身无所谓优劣，但义理上必须固守朱子的性理之学，朝廷又是颁布标准儒经版本，又是删削《孟子》以免错误思想毒害世道人心，这重重枷锁，哪是僻居世外、无意仕进的王与准能够戴得过来的呢？一旦有学生在考场上答出了什么“大逆不道”的言论，不但本人一生尽毁，必定还会带累师长，更何况儒家世代传承的大道哪能就这样削足适履呢？

待读遍了父亲留下来的藏书之后，王与准打点行囊，去四明赵先生门下学易。

赵先生深爱王与准的气节，将族妹嫁与他为妻，还劝他努力入仕。王与准的回答是：“昨日听您讲解‘遁世无闷’，我愿意终生

奉行此语。”这真让赵先生既羞且愧，再不拾起这个话题了。

史料中的这段记载颇有西方神学所谓的“预表”意思，亦即为王阳明将来的“知行合一”埋下了伏笔。赵先生的易学修为显然较王与准的高，却有知而无行，可以讲解“遁世无闷”的哲学，践行的却是截然相反的功利主义；王与准才是“知行合一”的表率，并不把知识工具化，以知识谋功利，而是真诚地奉行自己所学得的道理。

“遁世无闷”是《易经》对乾卦初九爻辞的一句释义，是说君子即便身处无道的时代，即便得不到任何人的认同，在避世隐居的生活中也不会有半点的寂寞与不快。

这样的道理真是说来容易做起来难，毕竟人类天生就是群居的生物，天生就渴望在群体中被接受，在同伴中被认同，接受度与认同感越高，快感也就越强。所以亚里士多德才有那句著名的论断：

“凡隔离而自外于城邦的人，他若不是野兽，便是神祇。”

人天生就是政治动物，政治是用来适应群体生活的最重要的一门技术。以今天的知识来看，“遁世无闷”彻底悖逆了人的天性，正如禁欲一般，需要靠着惊人的后天修为才勉强可以做到。赵先生明其理而未行其道，倒也不失为一个可爱的、有血有肉的人，一个可想而知的戒烟失败者，但王与准已经具备了十足的圣徒气质，感性一点的读者甚至可以想象出他脸颊上的大理石纹理，倘若他对女人也可以萌生略带狂野的爱情的话，那一定会是我们从《简·爱》里读到的圣约翰先生对简·爱的那种爱情。

人情所向，士大夫往往在失意的时候用“遁世无闷”的道理发发牢骚，做一点自欺欺人的努力。谢灵运有诗“持操岂独古，无

闷征在今”，话说得偏偏这么漂亮。但王与准是个认真的人，真诚地在遁世无闷、不问世事的生活里潜心学易，除了赵先生的易学之外，闲来还会钻研一下先世得之于异人的“筮书”。

《易经》原本就是最重要的一部筮书，只不过儒家学者极力发挥书中的哲学义理，剔除了其中打签算卦的“不入流”的成分。但始终有一些人继续钻研《易经》中预测吉凶的法门，其心得体会著录于竹帛，便成为所谓的筮书，正统儒者通常对此不屑一顾。

王与准当然也是正统派的人物，拿这部筮书仅仅当作闲来的消遣，却没想到不知不觉间竟然真的掌握了预测吉凶祸福的本领，为人占筮，无不奇中。凡夫俗子们纵然对“遁世无闷”的儒生提不起多大的兴趣，但只要听说哪里有百算百中的算命先生，一定“云集响应，赢粮而景从”，就连县令大人也一而再、再而三地派人邀请“王神算”入府。不堪其扰的王与准有一次终于当着县令来使的面烧掉了那部神奇的筮书，还放言道：“我王与准不是算卦先生，不能整天奔走公门谈论祸福吉凶。”

话虽然说得掷地有声，但后果可不是王与准一介平头百姓所能轻易承受的。为了躲避县令大人的打击报复，王与准逃进了四明山的深处，在一间石室里一住就是一年多。

正所谓树欲静而风不止，朝廷搜求隐逸的使者来到县里，恨意未消的县令大人正好借机打击报复，进言道：“王与准因为先世死于国事，朝廷待之太薄，故此父子二人心怀怨恨，誓不出仕。”使者大怒，先去拘捕了王与准留在家里的三个儿子，继而不辞辛苦地开始搜山。王与准连忙遁向深山更深处，却不慎跌下山崖，摔断了腿，于是也不知幸或不幸，他被搜捕者带回了衙门。

使者见到王与准的伤势，又见他言貌坦荡，不免疑心事情另有蹊跷。详询之下，王与准这才将前因后果和盘托出。于是，不失良善之心的使者向王与准提出了一个折中的建议：“如果您执意不肯做官，注定无法脱罪，不如让您的儿子代您入仕。”

培根尝言一个人结了婚就等于向命运递交了人质，这真是一句既悲哀且无奈的真理。王与准纵然置生死于度外，总不忍心让儿子们一道为自己陪葬，最后便议定由次子王杰代父应征，一场风波总算是平息了下来。侥幸保全了志向的王与准从此自号“遁石翁”，以此向导致自己摔伤的那块石头表达由衷且苦涩的谢意。而他对个人选择的解释是：“我倒不是厌恶富贵、喜欢贫贱，而是一来知道自己命薄，二来不忍违背先人的遗愿而已。”

倘若我们不理解当时的社会状况，难免会觉得王与准实在是个不识抬举的家伙。晋文公烧山以求介子推，刘备三顾茅庐以访诸葛亮，今上如此求贤若渴，正常人总该受一点感动才是。但是，明初所谓求贤真有一种史无前例的做派，大臣叶伯巨有上疏说，朝廷取天下之士，务求竭泽而渔，一个也不能少，有关部门敦促士人上路，如同押解重刑犯一样；但是，求贤求得如此急迫，用贤却用得无比草率，随便给人家一个官职，稍有差池就大刑伺候，以至于“今之为士者，以溷迹无闻为福，以受玷不录为幸，以屯田工役为必获之罪，以鞭笞捶楚为寻常之辱”。（《明史·叶伯巨传》）《草木子》甚至有一种很夸张的记载，说京官每天上朝前都要与家人诀别，等下朝平安回家，就会庆幸自己侥幸又挨过了一天。

士大夫的恐惧源于一种深刻的无奈，严刑峻法倒并不多么可怕，即便法律规定随地吐痰灭九族，并且执法严格，没有半点纰

漏，但人们总还晓得该如何趋避，大不了出门时戴上口罩，再打一个死结。最可怕的情形是严刑峻法与法无定法并存，掌权者的自由意志高于一切。一个人生活在这样的社会里，再严苛的自我克制也不能成为避祸全身的保障，非但动辄得咎，甚至得咎之后还往往不明所以。王与准并不是存心特立独行，他只是那个时代千千万万个王与准其中的一个。

而且在传统的士大夫操守里，受刑倒在其次，受辱才是最不堪忍受的事情。士大夫对“受辱”给出的标准远较市井百姓高，所以士大夫往往能够体谅市井百姓的“小人喻于利”，市井百姓却往往觉得士大夫的“君子喻于义”纯属矫情。

譬如在富人施粥这种场合，市井百姓为了一碗粥，不在意打躬作揖，说上几十上百句吉祥话，陷于绝境的士人却仅仅因为“嗟来食”三个字掉头而去。朱元璋为有明一代政治风尚所定的基调，偏偏就是“嗟来食”式的。

越是有节操的读书人越是对“出处”二字慎之又慎。出，即出仕做官；处，即退隐山林。出处之道亦称进退之道，出处或进退之间的分寸一旦稍稍拿捏不好，就会给自己招致不必要的屈辱，而这种“白圭之玷”也许一辈子都难以磨去。

《世说新语·排调》记有一则故事：谢安有隐居之志，但终于耐不过朝廷的频繁征召，出山在桓温军中做了司马。当时有人向桓温进献药材，其中有远志这味草药。桓温向谢安请教：“这种草药又叫小草，为何同一个东西却有两个名称？”不等谢安发言，正在一旁的郝隆应声答道：“这很好解释：处则为远志，出则为小草。”谢安听了，不禁大有愧色。

郝隆一语双关，谢安纵然是天下苍生众望所归，也因此觉得羞赧，何况是等而下之的人物呢？与王阳明生活年代相若的吴中才子文徵明，年过知命后矢志做官，写《感怀》诗自悔，其中便用到郝隆与谢安的这则掌故：“远志出山成小草，神鱼失水困沙虫。”如果想要保全尊严，不沦为小草受人轻贱，那还是继续留在山里做自己的远志好了。

出处之道自宋代起备受儒者重视，理学要典《近思录》专辟“出处”一章，章首第一条是程颐的一句语录，大意是，贤者即便身处下位，也不可以自荐，凡是自荐的人都不值得信任。古代的贤者之所以必须等国君以完备的礼数相请才会出仕，并非妄自尊大，而是因为不这样的话，就不足以施展作为。¹

贤者出仕，不是为了高官显爵，而是为了兼济天下。既是为了兼济天下，就必须依托国君足够的支持，这也就意味着国君必须是个尊德乐道并足够信任、重视贤者的人，只有这样，才能收风云际会之功。国君如果只是随便做个礼贤下士的姿态，甚或因为贤者自荐而随便给他安排一个职位，贤者还能期待有什么作为吗？

参照程颐的标准，大明帝国完全是个反面教材——连礼贤下士的姿态都懒得摆一下，赤裸裸地以国威临之，显见得即便贤者甘心出仕，也注定得不到半点重视，遑论收风云际会之功呢？

这应当是王与准一个不便明说的理由，换言之，历代以来，儒者之于帝王，可以为师，可以为友，可以为客，可以为股肱，却绝不可为马仔，其间区别在于尊严之有无。譬如汉代的很多时候，

¹见《朱子全书》（上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002年），第13册，第233页。

大臣即便有罪当诛，死亡待遇是所谓“盘水加剑”，使者给你一盘清水、一把利剑，让你在室内衣冠端正地自裁，并不因为你有罪便对你横加羞辱。这种“礼”的传统在中国历史上一以贯之，纵是蒙元帝国，对汉人士大夫也基本保持了来自儒家传统的尊重，以至于元朝覆亡的时候，相当数量的汉人士大夫甘心为之守节。洪武三年（1370年），朱元璋颁布开科取士的诏书，诏书里当然要以政治正确的姿态抨击元朝人才进退的严重弊病，但也坦然承认“前元待士甚优”。（《明史·卷七十》）

明朝却不给士大夫这样的礼遇，为了搜求隐逸，不惜使出扣押家属、搜山海捕的手段，为这样的朝廷效力实在不是正统儒者所能够容忍的事情，但“威武不能屈”哪里是那么容易做到的呢？

五

王与准是个精通占筮之术的奇人，却偏偏没能借着这门技艺使自己趋吉避凶。史料记载，当他考虑在秘图湖阴定居的时候为自己占了一卦，得到了“大有之震”的卦象，于是对儿子说：“我家先世盛极而衰，如今衰弱到了极点，该是复兴的时候了，但大约不是应在我的身上，而是应在子孙身上，复兴之后一定可以持久。”

“大有之震”是一个很耐人寻味的细节，这原是先秦古筮的专业术语，意思是卦象从大有卦变为了震卦，然而先秦筮法早已失传，这种术语自秦汉以后便基本废弃不用了。王与准貌似掌握了这种失传千年的秘技，但细究之下，所谓“大有之震”，大有卦的九二爻变为震卦的六二爻，九三爻变为六三爻，两爻皆变，先秦史

料全无此例。于是，读者倘若熟悉《易经》以及流变的话，就会觉得王与准所学的筮法既古且奇，神秘莫测。

“大有之震”究竟预测了怎样的内容，十位易学家会给出至少八种解释。以我的易学知识来看，无论如何都看不懂王与准本人的解释是如何成立的。当然，这正是一切不传之秘应有的样子，我们只管等待它应验就是。

似乎王杰就是这个应卦之人。待王与准去世十年之后，王杰开始得到达官贵人的器重，似乎绣着远大前程的地毯堪堪就铺在他的脚下了。王杰的好友胡俨盛赞其才能足以弘济天下，为人却能始终淡泊名利，绝对是孟子所谓“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的典范，将来当天下之大任者舍王杰而其谁！早年异人的预言与王与准的占筮，终于可以在王杰的身上应验了！

六

戚澜为王杰写有一篇传记，开篇简要介绍到，王杰，字世杰，住在秘图湖之后，因为先世曾在门前种植了三株槐树，故而自号槐里子，学者尊称其为槐里先生。

这一段貌似简略且平淡无奇的记述其实透露出了相当丰富的含义。我们已经知道，把全家迁到秘图湖阴的并非多么久远的先人，其实就是王杰的父亲王与准，那么门前的三株槐树自然也是王与准种下来的。

三株槐树，这是今人读书时很容易忽略的一个意象。儒家经典《周礼》有记载说：“面三槐，三公位焉。”周代的天子宫廷，

庭院里有三株槐树，三公朝见天子的时候面向三槐而立，后人便以“三槐”代称三公高位。宋代王祐曾经亲手在庭院里种下三株槐树，说自家子孙必能位跻三公，后来他的儿子真的做了宰相，人们因此称王氏家族为三槐王氏。王与准手种三槐，复兴三槐王氏的用心不可不谓昭然若揭，哪还像一位甘于淡泊的隐士呢？

在中国传统里，很多植物都有着文化语码的意义。真正符合王与准身份的不是三槐，而是竹子和白杨。清代诗人黄景仁有一首《都门秋思》，极写穷居潦倒的况味，颈联有“寒甚更无修竹倚，愁多思买白杨栽”，上联语出杜甫《佳人》“天寒翠袖薄，日暮倚修竹”，下联语出《古诗十九首》“白杨多悲风，萧萧愁煞人”。然而，当真生活在修竹的苦雨与白杨的凄风中的王与准，偏偏选择了和自家生活落差最大的三槐，这是对家族命运的何等憧憬与自信，当然，这也需要强大的心理素质。

七

在三株槐树下嬉戏成长起来的王杰是一个神童，早早有志于圣贤之学，十四岁便尽通“四书”“五经”及宋代诸位大儒的学说。在今天看来，这当然是一件匪夷所思的事情，任何一个“最强大脑”都没有胜任的可能。所以，本着常识与理性，我们有必要把这一节史料打上几分折扣，无论如何，我们明白王杰确实才华出众也就是了。

由于父亲“遁石”的机缘巧合，也由于出众的才华，王杰不但走上了仕途，还很快得到了上级的赏识，被当作一颗大有潜力的

政治新星悉心栽培。但是，王杰执拗地表现出了“不识抬举”的一面：地方长官极力推荐他应举，他却看不惯考试的规则，掉头当了逃兵。幸而时局终于宽松了些，王杰不必“遁石”就得以全身而退。

其实，明朝廷为考试订下严苛的规则，初衷倒是好的，是为了保障公平，防止作弊：考生要披散头发，解开衣服，接受彻底的搜身检查。在我们今天这个平民社会里，倒不觉得这样做有何大碍，但在“食古不化”的士大夫看来，这实实在在是有辱斯文。

在古代传统里，科举制度一直饱受争议，反对者认为它助长了人们“自媒自炫”的热情，而一个正经人要么受朝廷礼聘去做官，要么受地方长者举荐去做官，哪好意思自己去找官做？读书人参加科举考试已经够“寡廉鲜耻”了，如果再像市井小民一样接受搜身，被当作潜在的贼来对待，这简直是奇耻大辱。为了谋求一官半职而接受这般屈辱的人，一定不是良善之辈，更不是圣人门徒。如果官场上都是这样的人，那么这样的官场不去也罢。

真正的读书人总是太在意尊严的，不食嗟来之食，不求不义的富贵，其“尊严”的标准也远较市井百姓高。而作为明帝国的创建者，朱元璋出身于市井，发迹于帮派，以市井与帮派的标准重新定义士大夫的尊严，一代代帝位继承人有样学样，塑造出明代官场的一种既怪诞又很容易被今天的平民社会所理解与接受的格局。

明宣宗宣德年间，朝廷下诏各地举荐人才，王杰以父母年迈的理由敷衍了过去。继而王与准去世，王杰又拿母亲做了挡箭牌。母亲在去世之前认真地叮嘱儿子说：“你已经穷得不像样子了，等我死之后，你一定要出去做官！”有了母亲的遗命，王杰这才慢慢吞

吞地踏上了仕途。但时间仿佛存心成全他的气节似的，在朝廷的任命正式下达之前，他便离开了这个他一直看不太惯的世界。

戚澜在王杰传记的末尾说，自己的父亲和王杰交好，常常称道王杰所著的《易春秋说》《周礼考正》为近世儒者所不能及，更称道王杰一等人品，只可惜两书不慎失传。戚澜还说，父亲幼年时听乡里父老相传，谓王氏自东晋以来盛极江左，在衰落了数百年之后，元代有一位擅长占筮的隐士与王杰的先祖有过交往，预言王氏后人将会出现名动天下的一代大儒。原以为王杰就是预言中的人物，没想到他死得太早，也许预言会在王杰的子孙当中应验吧。

在戚澜的这般感慨里，我们自然会生出几分似曾相识的感觉。在接下来的世系叙说里，这种感觉还会一步步地加强，这一切都为我们的传主王阳明增添了几许宗教人物所特有的神秘气息。

仅供社群内部学习交流，请预览后秒删，入社群加微信ccdd660

八

王杰生有二子，我们不难想象这两个无辜的孩子是在何等贫困的状况下长大的。

我们钦佩各种被褐怀玉的隐士，但他们的妻儿老小会如何想，这就是另一回事了。庄子是历史上最逍遥的隐士，但明人陈一球撰有一部戏剧《蝴蝶梦》，不憚以小市民的眼光，站在庄太太的角度，重新打量这位伟人及其周身的光环。必须承认，庄太太的生活是相当不幸的，谁让她遇上一个十足懒惰、绝不肯出门上班的丈夫呢？而她的负面情绪甚至找不到发泄的出口，因为，正如众所周知的那样，他的丈夫是全天下最能言善辩也最会给自己找理由的人。

所以，梁鸿与孟光举案齐眉、相敬如宾的隐居模式自然更受人们的推崇。妻子的智识与胸怀皆不在丈夫之下，这才能够理解、欣赏并支持丈夫的选择。但是，在这样的隐居模式下，子女问题又该如何解决呢？

东汉初年，太原出现过一对模范夫妻：丈夫名叫王霸，自幼便立下了高洁的志向，成年后面对光武帝的连番征召无动于衷，甘愿隐居田间，在颜子箪食瓢饮式的生活里自得其乐；妻子欣赏他，崇拜他，陪他一起清贫，陪他一起享受着纯粹由道德感带来的快乐。

王霸有一位好友叫令狐子伯，但两个人看来算不得志同道合的伙伴，因为后者选择了一条相当平庸的生活道路：学而优则仕，就连儿子也本本分分地克绍箕裘，年纪轻轻就有了官做。令狐子伯富贵不忘旧交，派儿子带着自己的亲笔信去拜访王霸。当令狐公子一行抵达王霸家门口时，那副排场，用《后汉书》的原文说是“车马服从，雍容如也”。王霸的儿子当时正在种田，听说家里来了客人，便扔下农具赶了回来。戏剧性的场面就出现在这个时候：王公子一见令狐公子，顿时手足无措，不敢仰视。

待令狐公子告辞之后，王霸仿佛一下子病倒了，终于对妻子说：“之前见到令狐子伯的儿子相貌俊朗，衣着光鲜，举止大方得体，再看我们的儿子，蓬头垢面，不知礼数，还畏畏缩缩的，我真越想越不是滋味啊。”

王霸的这番感慨与动摇，完全切中了人之常情。是的，一个人纵然可以安贫乐道，却怎忍心将孩子置于同样的境地呢？

在如此大是大非的问题上，竟然是王太太深明大义：“夫君一生修养道德，视荣华富贵如浮云，如今令狐子伯的富贵哪里比得上

夫君的高义呢？难道为了儿女就放弃素来的志向吗？”只这一席话就使王霸瞬间恢复了精神，高高兴兴地将隐遁生涯进行到底了。

在今天看来，王太太，这位伟大的母亲，实在过于不近人情。但是，在儒家的标准里，既然认定已选择的道路是合乎道义的，自然应该一往无前地坚持到底，虽千万人吾往矣，所谓“瑶台夏屋，不能悦其神；土室编蓬，未足忧其虑”，穷与达、贫与富，都是且必须是道义的副产品，不值一顾。在这样的标准里，我们这本书的传主王阳明，只应该因其对道义的坚守与发明而得到我们的崇敬与效法，倘若读者怀了“成功学”的心态来读，即便不是南辕北辙，至少也是缘木求鱼了。

回顾王霸一家，对于子女问题，其实在技术上还有一种更好的解决方案，而这也正是王杰家族昭示给我们的，即通过言传身教使下一代也养成对道义的坚守，当道德与学养兼备的时候，面对令狐公子的“雍容如也”自然可以从容应对，不会有张皇失措的尴尬了。就像孔子的高徒子路那样，即便穿着破衣服和贵人们站在一起，也会神态自若，举止如常。

毕生不免于贫困的王杰养育出了子路式的儿子。毫不令人意外的是，其中只有王伦的事迹留下了较为详细的记载。

九

王伦，字天叙，最为突出的特点是对竹子有一种异乎寻常的喜爱，在自家屋外遍植青竹，每天吟咏其间，好不快活，对功名利禄全不上心。每每有客人来访，总要到竹林里才找得到王伦，

王伦也每每指着竹林解释说：“这就是我的直谅多闻之友，一天都离不开啊。”

“直谅多闻之友”语出《论语》，孔子教人要和正直、守信、见多识广的人交朋友，这样才能对自己有益。王伦不在人类世界里交友，却从竹子身上看出了“直谅多闻”的好品质，然后深相结交。在今天看来，这简直可以归类到行为艺术里了。在传统的文化语码里，竹干外形挺直，是为直，这倒不甚稀奇，但竹子如何“谅”且“多闻”就不得而知了。也许王伦对此有过什么独到的解释，只是没有留下任何记载。

在平常人看来，王伦实在没有逍遥的资本：父亲王杰早逝，家里穷得实在不像样子，除了几箱书籍，再找不出任何财产。王伦念及先人诗礼传家，不忍在自己这一代废弃了学术，于是埋下头来博览群书，最爱《仪礼》《左传》和《史记》。

书籍在当时的意义和今天不同。因为刊刻的艰难与流通的不便，购置书籍的成本与今天完全不可同日而语，几箱书籍确实称得上的一笔不菲的遗产，而出人头地、光宗耀祖的门径就在其中。书中自有黄金屋，书中自有颜如玉，书中自有千钟粟，就看你如何掌握、如何运用了。

家风熏陶与自我修养使王伦成为一个早慧的人，名声很快便传扬开去。王伦刚刚成年的时候，就已经有大户人家争相延聘他为塾师，王伦也算谋了一份营生以便赡养母亲。

在赏竹之外，弹琴是王伦最重要的娱乐项目。每到风月清朗的时候，他总会焚香抚琴，歌之以诗词，使子弟赓和。当时的有识之士将他比作陶渊明、林和靖一般的人物。

王伦的母亲平素很有威严，却对娘家的孤弱弟妹非常怜爱。王伦体谅母亲的用心，每每对舅家亲戚解衣推食，唯恐有照顾不到的地方，以至于疏忽了自己的妻儿，使他们不免于饥寒。弟弟王粲幼年失怙，尤其被母亲疼爱，王伦于是长兄代父，在家承担起管教的职责，待弟弟长大成人，外出时便常带着他。凡是自己所有的，王伦必定会和弟弟分享。乡里有兄弟不合的家庭，听说王伦的事迹后深深愧悔，从此敦睦和谐起来。

今天的城市女性读到这段文字，大概会生出不寒而栗的感觉。是的，当今女人们声讨的种种家庭问题，恐怕半数都是由王老夫人式的婆婆和王伦式的丈夫引起的。

家庭结构的变化导致了伦理观念的变化。今天的家庭普遍以夫妻二人世界为核心，儒家所标榜的家庭模式却是以宗族聚居为核心，所以在后者的世界里，凡有助于宗族和睦的行为都是具有道德价值的，而那些只顾小家庭利益、罔顾亲族的人都应该被钉在耻辱架上任人唾弃。儒者之所以标榜自己“即便隐居不仕也能有补于政教”，正是因为一个道德楷模在宗族与地方上所能形成的自发的影响力远非今天可比。

王伦就这样以隐士与道德楷模的姿态在乡间优游卒岁，但似乎社交生活并不贫乏。为王伦作传的魏瀚自言魏家与王家有累世通家之谊，父亲与王伦订盟诗社，为莫逆之交，魏瀚致仕之后每月旦都陪王伦做杖履之游。我们若以世俗的眼光看待这段记载，会晓得王伦虽是布衣之身，却在官场上维系了必要的人脉，将来只要时局许可，子弟们总不乏入仕的机会。

十

明英宗正统十一年（1446年）九月，王伦的妻子岑氏为他生下了第二个儿子，取名王华。王华诞生之前，王伦的母亲孟氏梦见婆婆抱着一个绯衣玉带的孩子交给自己说：“你侍奉我很孝顺，你的儿媳侍奉你也很孝顺，所以我才恳求上苍，将这个孙儿给你，世世荣华无替。”

为着这个吉梦的缘故，孩子被取名王华，他的哥哥取名王荣，合起来便是“荣华”。后来王伦夫妻又生了一个儿子，取名王袞，“袞”是君王与高级大臣的礼服。

我们很难想象，一个有着陶渊明、林和靖气质的人会给孩子取这种连暴发户都会略嫌害臊的名字，其渴望荣华富贵的心不晓得焦躁到了何种地步。但想到孔子的教导——天下有道的时候，读书人就该去过荣华富贵的生活，贫贱才是可耻的事情（“邦有道，贫且贱焉，耻也。”），想来作为父亲的王伦应当看到了清明政治来临前的曙光了吧。

王华照例是个神童，在刚刚会说话的时候，祖父王杰口授诗歌，他只要听一遍就能背诵，待稍稍长大一点之后，读书过目不忘。六岁那年，王华更表现出了拾金不昧且不求回报的美德。十一岁开始上学，学习进度惊人，到一学年结束的时候，老师已经再没有什么可以教他的了。十四岁，王华和王氏子弟们一起在龙泉山寺读书，寺里的僧人向同学们介绍这里的学习环境，说寺内有妖物，会作祟伤人。僧人讲得绘声绘色，同学们哪里还敢留下，但只有王华不为所动，独居念书，妖物不知为什么再也不出现了。僧人觉得

蹊跷，于是施展出各种装神弄鬼的伎俩，王华却气定神闲一如往日。僧人终于气馁了，拜服这位小同学说：“你真是天人啊，将来的福德不可限量！”

王华后来的命运确如这位没操守的僧人所言，文章得到贵人赏识，道德影响一地风俗，更于明宪宗成化十七年（1481年）状元及第，终于踏入仕途，也终于扭转了王氏家族的命运，“世世荣华无替”的吉梦就这样开始应验了。

宪宗皇帝驾崩，孝宗皇帝继位，改元弘治，王华担任经筵讲官，相当于皇帝的儒学教师。经筵讲官并没有多大的实权，却是自宋代以来儒者眼中最重要的职位。理学祖师程颐提出过这样的观点：治理天下莫重于正心，正心莫重于正君心，因为在“修身、齐家、治国、平天下”的逻辑序列里，皇帝不能有邪念，君心正则天下正，只有当皇帝视民如伤，养成了醇儒心态，才可以依次感染到朝臣、地方官乃至天下百姓。皇帝的儒学老师正是起到“正君心”“格君心之非”的作用，只要把皇帝教育好，天下太平就是迟早的事了。

程颐本人就做过经筵讲官，但因为太过古板，惹得皇帝不快。王华或许算不得古板，但骨鲠绝不亚于程颐，一度讲解《大学衍义》，讲到唐代权奸李辅国勾结张皇后表里用事，所有人都劝王华慎重。缘故倒也简单，当时有内侍李广弄权纳贿，像极了李辅国的身份与做派。但王华朗然诵说，没有半点避忌，左右无不缩头吐舌，为王华捏一把汗。

这就是儒家“原则至上”的行为标准，只论是非，不论成败；只分对错，不计后果。在我们这个格外重视事功的时代，理解儒者

做派真需要多费一点精神。

杨一清为王华作传，说王华的学养“一出于正，书非正不读”，亦即王华只读最正统的儒家经典。鉴于明代八股取士，以朱熹义理为正宗，王华又是货真价实的状元郎，自然是程朱理学的门徒。当有人谈及神仙长生的道术时，王华便会以严峻的神态拒绝说：“我们儒家的家法讲究修身以俟命，何必求长生？”

所谓“修身以俟命”，语出《中庸》“君子居易以俟命，小人行险以徼幸”，这是唐代诗人白居易名字的出处，其含义是，君子本着道德原则行事，有一贯的操守，对于穷通贫富只是听天由命，并不强求；小人则相反，本着明确的功利目标来行事，宁可冒险以贪图侥幸的成功。简言之，道德是内在的，是自己可以把握的；穷通贫富是外在的，是个人无法把握的。君子仅重视内在，不计较外在，尽人事而听天命。

王华当真信奉着这样的儒家义理，所以当家里发生火灾，全部积蓄毁于一旦的时候，他完全不以为意，和赶来救火的亲朋好友们款语如常。当然，这绝不证明王华天性凉薄，事实上他的情绪似乎完全用在了孝道上。当父亲王伦病逝的时候，王华悲伤过度，几乎就追随亡父而去了。守丧期间，更发生了一件奇事：王伦的葬地从前是一处虎穴，所以老虎经常成群而来，却绝不伤人，时间越久便和人越亲，人们说这是王华孝感所致。王华致仕之后，还要以古稀之身侍奉行年近百的岑太夫人，朝夕学小孩子玩耍的样子来让母亲高兴。“二十四孝”中老莱子娱亲的事迹就这样在王华身上重演了，尽管其画面感很容易引起今天读者们生理上的不适，但在古代的语境里，这是何等感人至深的场面啊。然后我们需要知道的是，

我们的传主王阳明就是在这样的环境下成长起来的。

十一

如此不厌其烦地追溯世系，这合乎古人的观念，却不合今人的观念。

在我们今天这样的市民社会里，我们习惯于以个人的角度来理解个人，所以读历史会有一种天然的隔阂感。举个浅近的例子：如今盖楼、买房，对于室内格局，很多人总要寻求一些风水知识的帮助，亦即相信室内风水格局会影响房屋主人的运势，然而古代风水术里其实根本没有这一类的知识，古人最重视的风水是葬地的格局，因为他们相信一个理想的葬地会对后代子孙的命运产生相当积极的影响。

让我们回顾一下王纲的事迹：终南山道士赵缘督为他算命，结论是王纲的后代子孙将会出现一位名人，但王纲本人不能善终，化解方法是隔断尘缘，随赵缘督一同修道。这件事如果放在今天，恐怕很少有人会在意那根本不晓得要熬到第几代子孙的飞黄腾达，只会关注自己以及妻儿老小的生活福祉。古代与现代的时间尺度是如此不同，以至于我们必须多花一点耐心才能够把代入感稍稍强化一些。

王氏家族一代代渴盼着终南道士神秘预言的应验，从王纲到王彦达，其后再到王与准，又占出同样乐观的卦象，继而王杰、王伦，终于等来了王华。但是，后来才发现，王华在这一个神秘主义系统里的地位倒很像是《新约》当中的施洗者约翰，仿佛是人们世

代期盼的弥赛亚千呼万唤始出来，其实是为耶稣基督的出场做最后一步的铺垫。

为王华作传的杨一清在文章末尾有说，古之贤人君子尚未出仕的时候，每每以天下国家为己任，出仕之后，因为际遇有别，故而有人得遂其志，有人却未能施展抱负，这不是人力所能勉强的。王华有才华，有道德，有志向，但入仕之后，政治前途一时随皇帝的驾崩而夭折，一时因奸臣的阻挠而不前，最后只有偃蹇而归，这真是天意啊！幸而王华之子王阳明奋发有为，完成了乃父想做而未能做成的事业。王氏先人的卦象，看来是应在了王阳明的身上。

杨一清的这番议论在相当程度上体现了儒家“正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功”的原则论，不以成败论英雄。只可惜“以成败论英雄”的心理实在是人类基因里固有的，虽然绝不理性，却是货真价实的生存优势：人类作为群居动物，更有效地靠拢强者、模仿强者，无疑属于生存所必须的当务之急，以成败为标准来判断强弱虽然太过粗略，会导致太多的误判，却实在是最为便捷有效的判断方式。只是到了理性与知识突飞猛进的时代，人们才基于“准确性”的考虑对“粗略但便捷有效”的直观反应做出了审慎的反思。

十八世纪英国传记大师塞缪尔·约翰逊对这个话题的见解很值得在此征引：“世间的人倾向于从行动的结果来评判行动本身。同样的努力，虽然体现为相同的行动，却以不同的结局收场，就会引来不同的评判：一个人要是壮志得酬，从来就不会缺少称颂他的智慧和美德的人，可他要是不幸落败，很快就会有发现他的智力和品德存在缺陷。世人从来不愁找不到正当的理由来憎恨失败者；他

们很快就能发现这些人的真实过错，如果这还不足以令这些人声名狼藉，他们还会往里添加一些中伤之语，说什么一个人追逐财富或权力惨遭失败，必然不会长久保持诚实的品格和英雄的气度。”¹

在约翰逊所列举的各种事例当中，我以为最伤感的莫过于卡提林与恺撒的对比：“卡提林与恺撒同是伟大的开路英雄，但后世的人对他们的重视程度显然不同，马基雅弗利就曾不无公允地批评过这种偏颇。两人同样有开创伟业的鸿图，同样想通过推翻共和国政权达到权力的顶峰，他们施展鸿图时所表现的能力和勇气也大抵相同；但是卡提林战死在了沙场上，而恺撒则耀武扬威地从法撒利亚凯旋归来；从那以后，世界上每位君主都以能与恺撒相提并论为荣，但再也没有人提及卡提林的名字，除非是用他的名字来指代叛徒和煽动者。”²

话说话来，自王纲以迄王阳明，几乎每一代人都表现出了高度一致的品格与才具，堪称诗礼传家的典范。以儒家标准来看，近似的内因在不同的外因下结出了不同的果实，故而绝不存在厚此薄彼的道理。风云际会的璀璨无疑是每一个读书人心向往之的，只是天不变，道亦不变，道不变则操守亦不变，任世界千变万化，任身世穷达贫富，君子亦始终如一。

1 见塞缪尔·约翰逊著、叶丽贤译《饥渴的想象：约翰逊散文作品选》（三联书店，2015年出版），第159页。

2 同上，第160-161页。

第二章 早年

王氏家族终于有了苦尽甘来的迹象，光宗耀祖的事业肇端于王华，大成于王华之子王守仁，即我们习惯于以号称之的王阳明。

王华在寒微之时娶了门当户对的郑氏夫人，在郑氏去世后又娶继室赵氏、侧室杨氏，共生四子一女：长子王守仁，为郑氏嫡出；次子王守俭、四子王守章为杨氏所出；三子王守文以及那个在史料里未曾留下名字的女儿为赵氏所出。

王守仁原名王云。很难想象一个书香门第会用如此平淡无奇的字眼为孩子取名，但“云”字虽然普通，来历却不凡。首先，郑夫人怀孕十四个月才生下这个孩子，虽然现代医学知识会使我们强烈质疑这件事的真实性，但古人非但只会觉得灵异，甚至认为十四个月的孕期意义非凡：尧，儒家圣王谱系里的第一人，就是经过十四个月的孕期才诞生下来拯救世界的；汉昭帝也是经十四个月的孕期而生，父亲汉武帝欣喜异常，将产房的门额题为“尧母门”。其次，王云出生当天，祖母岑氏梦见天上有仪仗队吹吹打打而来，后面有天神怀抱一名婴儿乘云飞至，将婴儿交给了我。岑氏惊醒，恰恰听到小孙儿出生时啼哭。祖父王伦因着这个缘故，便给这孩子取名为“云”，乡人也因为这个缘故，将王云降生的那座小楼称为瑞云楼。

这件事并不仅仅是坊间传闻，无论钱德洪编撰的《王文成公

年谱》、黄绾的《阳明先生行状》，还是湛若水的《阳明先生墓志铭》，一例像煞有介事地将这段传奇记录在案。钱德洪、黄绾都是王阳明的高足，前者是阳明心学最重要的传人之一，后者是王守仁的好友、门人兼儿女亲家，晚年转变为阳明心学的批判者；湛若水则是无论当时还是以后皆能与王阳明齐名比肩的思想大师，三人的学养与见识自非愚夫愚妇可比。那么，本着对先贤大哲们的虔敬之心，我们也许不该对王阳明灵异的降生事件抱有任何一丝怀疑。

王阳明，这时候应该称他为王云，生于明宪宗成化八年（1472年）农历九月三十日，在“不声不响”中长到了五岁。孩子长到五岁还不会说话，如果在今天，父母早就带着他去求医问药了。但小王云的症状显然不是脑部CT之类的现代医疗手段能够检测出来的——某天他和小伙伴们在户外嬉戏的时候，引起了一位过路道人的注意，道人感慨道：“好个孩儿，可惜道破。”

祖父王伦恍然大悟，原来孙儿的名字泄露了天机，所以才受到口不能言的天罚。王伦连忙为孙儿改名，选了“守仁”二字，“痼疾”果然不药而自愈。为便利计，本书此后便以“王守仁”一名来称呼传主了。

如果“天机”一事属实的话，那么本着这个逻辑，既然“云”的秘密已经泄露到天下皆知，连我这个数百年之后的作传者都知之甚详的地步，王守仁一生所遭遇的各种偃蹇坎坷自然都是上天施加的惩罚了。

在获得语言能力之后，王守仁很快便语出惊人，诵读自己从未学过的文章。祖父大惊，仔细询问之下才知道，是自己平日读书时被这个天才小孙儿默记在心了。这个从未出生时便被上天眷顾的孩

子，越来越显示出非凡的特质。

二

明宪宗成化十七年（1481年），岁在辛丑，王华状元及第，王氏家族的运势至此而发生巨变。翌年，王华在京师立稳脚跟，以孝道为先，迎养父亲王伦。王伦带着年仅十一岁的王守仁一路北上，途经金山寺的时候发生了一件值得记载的事情。

金山寺是镇江名胜，传说中“白娘子水漫金山”的所在。古代君子有“登高必赋”的传统，每登山临水，总会感怀赋诗。王伦兴致正高，奈何酒虽喝得多，诗却写不出。王守仁看在眼里，当即代祖父吟成一首七绝：“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。”诗句想象奇特，境界壮阔，法度森严，有七分豪气、三分仙气。十一岁的孩子能写出这般手笔，何止令人惊异，真要相信背后有神仙相助了。也难怪席间有相面先生做出预言：“这孩子将来定会位极人臣，成就非凡功业。”

被惊呆的满堂宾客自不肯轻易放过这个神童，重新拟定《蔽月山房》的诗题。王守仁不假思索，随口便道：“山近月远觉月小，便道此山大于月。若人有眼大如天，还见山小月更阔。”虽然从诗艺上看，这首诗逊色于前作，但视角更见奇特，气魄更见雄浑，兼有李白的浪漫潇洒与苏轼的妙悟理趣。而且从诗体上看，第一首是七绝，第二首是七古，七绝需要雕琢音律，七古需要古拙磊落，小诗人就这样在近体与古体间轻松往来，简直有几分炫技的味道。

三

王伦祖孙抵达京师之后，王华便也像我们今天任何一位平凡的父亲一般，安排老人养老，安排孩子上学。王守仁虽然顺利入学，但他身上那种“豪迈不羁”的习气总是让父亲感到不安，只有旷达的祖父最理解他。

“豪迈不羁”这四个字是钱德洪《年谱》的原文，我们似乎很难想象一个十一岁的孩子到底还能怎么“豪迈不羁”，幸而黄绾《行状》给出了更为清晰的表达：“性豪迈不羁，喜任侠。”看来王守仁并不是一个会被老师和家长喜欢的乖孩子，至少不让长辈省心。其实那个年纪的男孩子总会喜欢舞枪弄棒之类的游戏，一切和战争有关的事物都会令他们着迷，“喜任侠”实在再正常不过。

推测问题的根源应该在于，王守仁十岁之前一直在家乡余姚生活，受祖父自然率性的气质感染，甫至京师，和自幼接受儒家礼教训练的高门大户的孩子们在一起，自然会显得有些粗野，我们不妨假想一个从希望小学里走出的天才少年突然转入了伊顿公学。普通家长在这种时候自然会操心孩子“适应”和“融入”的问题，王华的忧虑自然是很可以理解的。只是，倘若王华真的相信长子身上一直伴随着的异象与神迹的话，任何忧虑显然都嫌多余。果然紧接着，在王守仁身上又发生了一桩奇事。

那时他正在集市上玩耍，和一名卖雀儿的小贩起了争执，大约是在讨价还价吧。有一位相士看在眼里，当即买下了雀儿送给王守仁，又一路送他回到书馆。相士对塾师说：“这孩子将来会官至极品，创下非同寻常的功名。”随后相士为书馆的其他学生也相过了

面，预言每个孩子将来的官运，后来竟一一应验。

这件奇事载于黄绾《行状》，但不是我们今天在《王阳明全集》里所看到的版本。生活时代略晚于王守仁的王世贞，明中叶文坛的一代宗师，在《弇山堂别集·史乘考误》里细细辨析国史真伪，以上述《行状》故事参照钱德洪《年谱》的记载做过一番分析。

《年谱》将少年王守仁遇到相士的事情安排在长安街上。明代的长安街和今天所指略有不同，那时候天安门称为承天门，承天门外有大明门，左右各有长安左门和长安右门，这左右两门之间的长街叫作长安街。王守仁和同学正走在长安街上，偶然被一名相士看出异状。相士叮嘱王守仁道：“我送你几句话，你今后一定要记好：须拂领，其时入圣境；须至上丹台，其时结圣胎；须至下丹田，其时圣果圆。”

王世贞有分析说，《行状》撰于《年谱》二十年之前，作者黄绾是王守仁极亲近的门人，怎会不知道有圣境、圣果之说，而要等到钱德洪二十年后撰写《年谱》才发掘出这桩旧事呢？这大抵是为了推尊王守仁而添枝加叶出来的。

王世贞毕竟是古人，不觉得就连《行状》的那段记载恐怕也是出于同样的缘故而附会出来的。弟子为老师作传，尤其是教众为教主作传，常常会出现这一类桥段。何况阳明心学是一门相当具有感性气质的学问，与理性气质的程朱理学大异其趣，无论王守仁本人还是他的弟子，以及所有会被阳明心学强烈吸引的人，或多或少都有几分神经质。接下来我们还会在王守仁的生平记载里看到各种近乎妖妄的记载，偏感性的读者容易着迷，偏理性的读者容易皱眉。

当然，倘若我们采信这些神异的记载，至少会有这样一个好处，即相信一切皆为命中注定，心态会因此平和许多。不过王守仁身上的光环也就会随之褪去，因为他的全部非凡仅仅是因为上天安排了他的非凡。

话说回来，那位相士如果足够长寿，或者不曾因为泄露天机而遭受断子绝孙的天罚的话，只要等到当日预言一一应验，定会赚到盆满钵满。他最有职业操守的地方是，赠给少年王守仁的那几句话一点都没有不清不楚、模棱两可，尽管字面有点唬人，其实相当简明易懂，大意是说当王守仁的胡须长到衣领处的时候，就开始进入圣境了；胡须长到上丹田的时候该有小成，胡须长到下丹田的时候便会修成正果。

相士在这里所用的是道教修炼内丹的术语，如果我们以神学家“寓意解经”的方式加以解读，这无非是预言王守仁将来必成大器；但如果拘泥于字面，这就是预言王守仁将会以修仙的方式度过一生，晚年真的会修炼成仙。

王守仁当时毕竟年少，对这番话的理解拘泥在一个“圣”字上。自此之后，他在读书时常会“静坐凝思”。我们不晓得他究竟如何静坐，又如何凝思，也许他是在模仿道教修炼的吐纳功夫，也许是在沉思人生的重大问题，也许兼而有之。随后发生的事情证明，这个小孩子为之静坐凝思的问题确实够宏大。

他问塾师：“什么才是第一等事？”

塾师答道：“当然是读书登第。”

王守仁不满意这个答案，迟疑着说：“登第恐怕算不得第一等事，真正的第一等事应该是读书学圣贤。”

父亲王华听说了这段趣事之后不禁失笑，对儿子打趣道：“你想做圣贤吗？”

这番简短的对话里实在饱含深意，关涉到儒家理想一途与现实一途最本质、最激烈亦最切身的矛盾。哪怕事件本身只是阳明心学的后生门徒们为了神话师尊而编造出来的，但它所蕴含的正是心学学脉中的逻辑原点。

四

孔子有一句名言：“古之学者为己，今之学者为人。”（《论语·宪问》）以前的人是为自己而学习，或为追求至道，或为提升修养，或者仅仅为了兴趣爱好；如今的人却是为了迎合别人的需要而学习，迎合别人以谋求自己的发展。一言以蔽之，两者的核心区别就在于是否抱有功利目的。

程颐有阐释说：“古之学者为己而成物，今之学者为人而丧己。”（《河南程氏粹言·论学篇》）这是说“古之学者”虽然只为自身向道而学，却可以兼济天下；“今之学者”一味逢迎，最终会在不断逢迎他人与社会的过程中迷失自己。

以孔子与程子的标准来看，我们今天的大学教育基本都属于“为人之学”，大家只是为了学习一门技能以求将来能在就业市场上谋到一席之地，努力赚到丰厚的报酬，从此过上富足的生活；至于孔子所在意的“道”，只能到九霄云外去找。

作为现代人，我们并不觉得今天的教育方式有什么原则性的错误，反而不能理解孔子的想法。当然，孔子身上的理想主义色彩确

实太浓重了一些，“古之学者”是否真的“为己”，心理上的真相很可能与实际情况相去甚远。

人作为群居动物，天生就要做“为人之学”，这是生物学意义上的事实，必须有强悍的理性和执拗的信念才有可能将心态从“为人”转为“为己”，而这两种素质当然是在任何社会都占绝大多数的凡夫俗子们所不具备的。

孔子一心“克己复礼”，为传承天下大道而孜孜不倦，对得失荣辱全不放在心上，正所谓“君子忧道不忧贫”，学生当中也不乏颜渊那样箪食壶浆而不改其乐的人物。但当儒家作为一个学派真正立稳脚跟之后，尤其在它变身为进入仕途最必要的阶梯之后，无数满怀着功利渴望的“今之学者”便蜂拥到儒家阵营里，从内部努力败坏着儒学的纯洁性。

这倒不是儒学本身的责任，无论换作哪个学派，甚至任何一个教派或其他什么团体，只要人们从中嗅到了利益的血腥味，它们都会变成同一个样子；并且，无论这些学派或教派在创始之初主张什么，最后连教义都会变得相似。这就是社会发展的一般规律，而造就这一规律的是这样两个基本事实：

1. 人与人是高度相似的。
2. 所有人都有趋利避害的顽固天性。

于是，当儒家成为官学，儒学经义成为科举考试的标准答案之后，越来越多的“今之学者”加入了这个名义上仍属于孔子的高尚阵营。为这一转变推波助澜的是，越是以改变命运、脱贫致富为目的的人，越是下得来悬梁刺股的功夫（正如“悬梁刺股”的始祖苏秦的例子），也越是能够以足够的圆滑来应对考试标准的调整，迎

合主考大人的风格与偏好。

所以反对科举取士的呼声伴随着科举制度发展之始终，却终归“不废江河万古流”。原因异乎寻常地简单：皇帝只需要“今之学者”，很排斥“古之学者”。

这其实是一个管理学问题：赏罚虽然不是最好的管理手段，却绝对是最便捷有效的。但赏罚手段只见效于“今之学者”，却无法见效于“古之学者”。我们不妨把帝国想象成一家公司，如果公司职员都是“贫贱不能移，富贵不能淫，威武不能屈”的人，都是坚守道义而不问成败利钝的人，工作起来都是“正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功”的人，那么一切奖惩措施与规章制度都会失效。所以，标准意义上的“古之学者”（我们不妨想象一下孔子本人），适于做顾问，却不适于做员工。皇帝当然也会需要一两个顾问，但更需要成千上万个员工。

五

怎样的员工才算是理想员工呢？按照古人的忠奸二分法，当然该是忠臣。

那么，谁是忠臣？普通读者首先想到的范例大约是岳飞那样的人物。但是，在醇儒的标准下，岳飞显然算不得忠臣：他是一个太情绪化的人，好几次因为不满意皇帝的安排而与皇帝赌气。我们不妨参照一下孔子所介绍的一位忠臣典范：楚国令尹斗穀於菟，字子文。令尹是总理一级的高官，子文先后三次担任令尹，三次去职，他的过人之处在于升职无喜色，罢官无愠色，和继任者交接工作的

时候毫无隐瞒。

这段内容见于《论语·公冶长》，明代八股取士便拿它做过考试题目，八股文四大名家之一的唐顺之做过这个题目，以标准的儒家义理阐释令尹子文之忠，中心思想一言以蔽之：君子只是坚守正道而行，对个人的得失荣辱完全不放在心上。

孔子认为令尹子文称得上“忠”，修为虽然远超常人，但还够不上“仁”的标准。

站在士大夫或员工的角度，可以认为令尹子文的境界是一种真正意义上的平常心，修炼出这样的平常心不仅仅是合乎道义的，甚至有功利性的收获：使自己的内心摆脱负面情绪的啮噬，摆脱压力感，有更大的机会赢得上级的好感。站在皇帝的角度，当然会觉得令尹子文式的忠臣用起来最顺手也最省心，他们不再像是活生生的、有情绪的人，倒像是机器，可以由使用者随意处置。但事实上，任何管理者都很难喜欢令尹子文式的部下，因为你只能选择用他或不用他，却无法选择这样用或那样用，一切奖惩机制对他完全无效。

六

宋孝宗淳熙八年（1181年），陆九渊带着几名亲近弟子前往南康军（今江西星子县）拜访自己的头号学术劲敌朱熹。这一场会面，儒学史称之为南康之会，是心学与理学的第二次碰撞。陆九渊在与朱熹继续辩论之余，应邀在白鹿洞书院做学术演讲，演讲题目取自《论语·里仁》“君子喻于义，小人喻于利”。

《论语》是读书人极初级的功课；“君子喻于义，小人喻于

利”更是每个读书人自幼熟诵的名言，含义也很明白晓畅，道理更是和日常生活高度贴合的。对现代读者而言，可能产生隔阂的是，君子与小人的本义并不具有道德色彩。君子，顾名思义，是指封君之子，源于周代的封建制度，凡君子皆贵族；小人是指平民百姓，凡贩夫走卒之辈皆小人。

小人生计艰难，教育程度低下，文明规范（礼）与精神追求（道）都和他们无缘。在君子眼里，小人大约就是动物一般的存在——历代士大夫将百姓比作子女，这是等而上之的说法，等而下之是比百姓为六畜，比官吏为牧者。譬如干宝《晋纪总论》有所谓“群生，重畜也”，李善注引《汉名臣奏》：“民如六畜，在牧养者耳。”

作为孩子或牲畜一般的百姓，他们并不是“不道德的”，而是“非道德的”。君子一般不愁吃穿，有着不劳而获的政治特权，所以关注点更容易转向精神层面，讲求一种——套用西方封建制的术语——骑士精神。

一般而言，让小人做事很容易，只要报酬优渥，但是，若想说服君子做什么，是没办法用报酬来打动他的，唯一的办法就是晓之以义，让他晓得这实在是他义不容辞的事情。随着封建体制的瓦解，即孔子所谓之“礼崩乐坏”，君子与小人越发变成纯粹的道德标签了。一个赤贫的人，譬如颜渊，也可以因其道德操守而成为君子；一个显达的人，譬如秦桧，也可以因其卑污的用心而成为小人。

儒家门徒，无论从何种意义而言，都应该是道德意义上的君子，即只能“喻于义”而绝不可以“喻于利”，但科举制度偏偏使儒学成为通往功名利禄的第一捷径，这就强化了世道人心当中的一

种虚伪态度：为了“喻于利”，必须在表面上装出“喻于义”的样子，“义”装得越逼真，“利”得的就越丰厚。

对于这样一种结果，皇帝当然不甚在意，而理想主义精神未失的醇儒难免痛心疾首。陆九渊在白鹿洞书院的演讲里，正是以痛心疾首、声泪俱下的样子为听众们展开义利之辨的。

陆九渊当时强调的是，科场得失主要取决于应试技巧的高低和主考官对文章风格的偏好，完全不足以论定一个人的儒学修为。世人沉迷于科举之路而不能自拔，而这些人每天读的虽然都是圣学经典，但其出发点全与书上的教诲背道而驰。这样的人中举之后，所思所虑无非是对升官发财的精心算计，哪里会真正在意国计民生呢？只有一心一意以“义”为旨归，博学审问，慎思明辨而笃行之，由此而入科场，文章才不会偏离圣人之道，由此入仕途，才能勤国事、系民生，不计较个人的浮沉荣辱。君子之道，正在于此。¹

这番话既切中时弊，更得益于陆九渊慷慨陈词感染力，以至于有些感性气质较重的听众甚至激动到落泪，朱熹更听出了汗水，在那个微寒的早春天气频频挥扇。

陆九渊所讲的自然还是醇儒的道理，但是，正如我们今天所知道的常识，在任何重大且具有普遍性的利益关系里，思想工作对人的自觉性所能起到的提升作用即便不是约等于零，至少也不可能普遍而持久。所以，陆九渊在他的这场演说里意图扭转的局面，不但（正如理所当然的那样）并未见到多少改观，甚至每况愈下，在王华和王守仁的时代只是更糟。

1见《陆九渊集》（中华书局，1980年出版），第276页。

现在让我们回到少年王守仁与塾师的那段对话。塾师的想法很能代表当时社会的一种主流价值观：读圣贤书就是为了考科举，而考科举的目的就是入仕为官。社会已经很坦然地面对这套“小人喻于利”的逻辑了，甚至不觉得有必要拿一块布来给它遮羞。

七

明代以八股文取士，被后人扣上了“钳制思想”的罪名。

八股文说到底只是一种文体形式，你既可以用它阐扬孔孟之道，也可以用它论述任何你想论述的思想。八股文甚至可以写得文采斐然，艺术性与思想性兼备。《古文观止》收录了宋代王禹偁的一篇《待漏院记》，这应当是普通读者所熟悉的最接近八股文的一篇。清代李扶九、黄仁黼选编《古文笔法百篇》，称《待漏院记》为“时文八股之祖”，之所以特意将之冠于全书之首，是因为这篇文章虽然是宋朝人写的，却“极似一篇近时绝好会元文字”。

那么，所谓思想钳制，钳制之功或许并不在文体本身，而在于考生必须严守朱子理学，不能越雷池半步。

其实认真想来，如果仅仅这样的话，倒也并不真能钳制思想。如果你有任何异端见解，大可以著之竹帛，藏之名山。帝制时代，帝国的所有权有着明确的归属，“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”这句话得以在字面意义上严格成立，国家与国民都是皇帝的私产，即便在法理上，皇帝也可以对土地、财产与人命予取予求。皇帝开出条件，任何人如果想加入统治集团，就必须参加以皇帝指定的“正确思想”为标准的科举考试，于情于理这倒也无

可厚非；而在强制隐逸人士进入仕途的时候，标准一般都会自动放松。对于皇帝而言，既然自己对天下拥有合法的所有权，筛选官僚的标准当然有权利随意制定，只要自己满意就好。

所以，无论皇帝选择哪种思想作为官方指定的“正确思想”，趋利的人们自然会向着这种思想蜂拥而至。长此以往，不需要任何强制性的手段，其他种种思想自然会被边缘化，乃至消亡。

不仅“异端”如此，“正统”也会如此。譬如儒家经典当中的《公羊传》《穀梁传》，官方从未对它们发出禁令，但仅仅因为这两部书既难掌握，又不是考试重点，以至于在长久式微之下几尽失传。历史上很多书籍、知识与思想，尤其是在今天看来大为可贵的那些学问，其没落往往并不是任何所谓思想钳制的结果，而仅仅是在世人逐利过程中被自然淘汰。

事情的另一面是，古代世界的思想繁荣时期往往并非官方鼓励“百花齐放，百家争鸣”的结果，而是发生在中央政府的控制力明显减弱的时候——要么是内忧外患，战乱频仍，要么是皇帝怠政，官僚集团也有更要紧的事情需要操心。

八

引导一个庞大的社会，利诱往往会比威逼有效许多。

宗教问题无疑是所有社会问题中最难解决的问题之一，我们在欧洲历史上看到太多由之而来的战争与清洗，在今天看上去实在微不足道的教义分歧在当时都会导致无情的杀戮。但是，当伊斯兰世界称雄欧洲之后，宗教政策竟然宽容得匪夷所思：基督徒完全可以

保留信仰，只不过，改宗伊斯兰教的人可以享受免税待遇。这一政策到底收效如何呢？新的政令给出了答案：旧制度作废，从此以后所有人都要交税。绝大比例的人口都改宗了，已经没有足够的税收来供养政府了。劳苦大众是最早改弦易辙的群体，应了孟子“无恒产者无恒心”的断语。

从政治角度来看，科举考试该订立怎样的标准，实质上就是要订立一个利诱的标准。唐代以诗赋取士，造就了一个繁盛得旷古烁今的诗歌时代，此即一例。但善于反思的人难免会想，难道会写诗就会做官吗？写诗所需要的素质和做官所需要的素质难道有任何相通之处吗？

在王安石变法的时候，这个问题引发过极其激烈的辩论。王安石的提议是，诗赋取士导致了浮华绮靡之风，不切实用，不如改为经义文章取士；教育改革应该配合考试改革，有必要在全国各地兴办学校，普及儒家教育。

在这个问题上，王安石最大的反对派是苏轼，其反对意见详载于《宋史·选举志一》，大意归纳如下：

1. 王安石找错了靶子，因为选拔与用人的关键既不在教育，也不在考试形式，而在于上级领导明鉴的眼光和认真的考核。

2. 庆历年间已经搞过类似的教育改革，当时大家都以为太平可待，现在却已经名存实亡了，徒然扰民而已，既然殷鉴不远，何必重蹈覆辙？

3. 儒家的德治原则是上行下效式的，统治者修身以格物，为万民做表率，以此来化民成俗，如果变成教条让人学习，作为选拔官僚的标准，这会激起天下人争相作伪的风气——历史一再告诉我们，国

君以孝取人，则勇者割骨疗亲，怯者在父母墓旁结庐而居；国君以廉取人，天下人便争相做出各种寒酸样，穷形尽相，无所不用其极。

4. 科举标准未必需要“有用”，唐代诗赋取士不也出现过那么多能臣吗？

这真是真知灼见啊！把苏轼的逻辑稍稍向前推进一步，我们约略可以得出这样的结论：科举标准只要能够考察出一个人的智商、情商和基本文化素养也就够了，换言之，要考的是素质，而不是具体的知识或具体的价值观。一旦以具体的价值观为考试内容，无论该价值观是孔子的原教旨、王安石的荆公新学、苏轼兄弟的蜀学、张载的关学、二程的洛学乃至朱子理学，甚至于佛学或基督教神学，只要是具体的某种价值观，则非但不能“再使风俗淳”，反而会使天下人相率以虚伪，越虚伪的人越容易进入士大夫的阵营，越有升官发财的机会。而宋代科举取士尤其不拘门第，“无恒产者无恒心”的规律注定会掀起波澜。

程颐曾以相当乐观的心态看待科举，说一个人勤学应举并不必然导致妨业废道的结果，毕竟一个月的时间可以分十天给举业，其他时间完全足够做真正的学习。只不过一个人的志向，若不愿于此则必志于彼，就怕科举扭曲了人的志向。（《近思录》卷七）

程颐不曾预料的是，科举取士一路发展下来，竞争日渐残酷，在同等资质的选手间，一个月只学十天的又怎么竞争得过那些有凿壁偷光、囊萤映雪精神的可怕对手呢？考试题目也是越出越刁钻，全力以赴尚且不能保证有多高的胜算，而那些将主要的时间精力花在“为己之学”上的真诚的儒者，其结局也就可想而知了。

九

现在让我们回到王守仁和塾师的那番对话。

什么才是天下第一等事，或者换一个简单的问题：读书的目的是什么？塾师给出了一个“真实”的答案：无非是为了考取功名。这已经是当时天下读书人自幼以来的普遍共识，是天经地义、不假思索的简单真理。王守仁偏偏特殊，讲出读书学圣贤才是第一等事，或者说读书的目的在于学习圣贤，最大限度地向圣贤接近。父亲王华在听说儿子的志向之后哑然失笑：“难道你想做圣贤吗？”

这段记载为我们揭示了两个要点：

1. 少年王守仁已经有了很强的独立思考能力，甚至敢于质疑权威。即便在今天的四年级小学生当中，这种特质也不多见。

2. 少年王守仁有一种很实在的读书态度，事实上，任何人只要认认真真地阅读那些儒家典籍，无论是先秦元典抑或程朱注本，并且能够摆脱习俗影响的话，都很容易得出同样的结论，譬如《孟子》中分明讲过“人皆可以为尧舜”的命题。其他人之所以很难产生这样的想法，一来是因为一开始便怀了读书登第这样的功利目的，不单纯的心态很难导致单纯的理解，二来是因为习俗观念的影响力太大，世道人心既然普遍相信圣贤遥不可及（王华的表现恰恰如此），小孩子在潜移默化中也就这么相信了。

人的普遍心理，既容易服从权威，也同样容易从众从俗。心理学家的各种实验已经多次证实了我们内心深处的这些特质，实验结果不但令我们惊奇，更令我们汗颜。

但是，作为群居动物，这两种心理模式其实都是必不可缺的生

存优势，因为无论是怀疑精神抑或独立思考的能力，都需要较多的反应时间，而反应时间在原始、严酷的生存环境里绝对是生死攸关的大事。

我们不妨想象一下同样属于群居动物的羚羊，只要一只羚羊开始奔跑，它的伙伴们马上就会不由分说地跟着它一起飞奔。第一只羚羊奔跑很可能是因为发现了狮子，也有可能只是一场虚惊，但是，随大溜的羚羊得到的最坏结果无非是平白浪费了体力，而那些富于怀疑精神与独立思考能力的羚羊注定会沦为狮子的美食——即便不是在这次，也一定会在接下来的某次。

久而久之，富于怀疑精神与独立思考能力的羚羊在物竞天择的自然规律下被淘汰，我们今天所看到的羚羊都是那些“愚昧”“盲从”的羚羊的后代。同样，文明时代的人类也是原始时代里那些“愚昧”“盲从”的人的后代，我们身上所传承的是这些人的基因，而不是那些富于怀疑精神与独立思考能力的人的基因。

也正是因为这个缘故，当一个人在很小的时候就变现出怀疑精神与独立思考能力时，我们就会知道这实在是一种难能可贵的特质，注定使他的人生与众不同，也注定他的人生比常人多出许多的波澜与坎坷。

让我们再看事情的另一面：为什么在习俗观念里，圣贤总是遥不可及？

不妨以佛教为例，我们会发现，在佛陀及其稍后的时代，修成罗汉或菩萨的人比比皆是，几个世纪之后直到今天，佛学无论普及之广还是理论之深都远胜从前，高僧大德数不胜数，却很少再听说有谁成了罗汉或菩萨。

站在思想史的角度来看，个中道理异乎寻常地简单：罗汉、菩萨的称号原本只是导师对学生学习成果的一种认证，大约相当于今天的学位称号，拿到学位原本并不很难，拿到学位之后也并不就变得神通广大、通天彻地了。只是佛教一路发展下来，强者崇拜的心理使人们不断神化着这些古圣先贤，使他们越来越配得上世人的敬畏，也越来越疏远了和世人的距离。

个人特质和社会评价经常是脱节的，单以个人修为来看，后世许多高僧大德也许早已达到甚至超越了佛陀时代那些罗汉、菩萨的标准，但造神运动只能留给后人完成。除非是政治领袖，能够以无上之权柄左右舆论，才有可能将当时当地的造神运动推行成功。

所以，只要我们能以一种很实在的态度读书，摒除习俗成见的影响，再摆脱掉对强者的崇拜欲，就会发现所谓证得阿罗汉果位并非遥不可及的事情。少年王守仁以这样的态度读书，于是发现成圣成贤并非不可以做到。当然，达到古圣先贤的修为是一回事，社会能不能恭恭敬敬地将圣贤的标签贴在你的身上就是另一回事了。

十

明宪宗成化二十年（1484年），母亲郑氏夫人去世，享年四十九岁，王守仁时年十三岁，《年谱》记载他“居丧哭泣甚哀”。儒家推崇孝道，所以这样的记载是有褒奖含义在的，而有“预表”色彩的是，将来王守仁排斥佛老二家，这一点发自天性的孝心正是最核心的根源。

两年之后，王守仁成长到重要的十五岁。这个年纪古人称之为“成童”，读书的孩子该从小学升入大学了（古代教育是小学到大学的两级制，没有今天中学这个阶段）。

尽管对于孔子而言，十五岁正是“志于学”的年纪，但普通人的十五岁正是躁动不安的青春期。不难想见的是，早在十一岁初入京师便已经“豪迈不羁”、没少让父亲忧心的王守仁，到了十五岁只会变本加厉。

最吸引小男生的事情莫过于战争杀伐，这是天性使然，古今中外莫不如此。倘若没有这种天性，人类应当早在残酷而原始的自然竞争中惨遭淘汰。只是进入文明社会之后，原有的蕴含着生存优势的顽固天性开始让人大伤脑筋了。

十五岁的王守仁“慨然有经略四方之志”，而且当真“知行合一”，独自出游居庸关外，亲自查访各部“蛮夷”与大明帝国的边防守备实况，甚至“逐胡儿骑射，胡人不敢犯”。

在我们钦佩少年王守仁的勇敢与武功之余，必须辨析一个问题：古人的习武成本远较读书高，最重要的武术并不是今天意义上的各种武术套路，而是所谓骑射，即骑术、箭术以及骑马奔跑中的箭术。骑射功夫亦称弓马，“弓马娴熟”是赞扬一个人武艺高强的词语，至于今天被传为源远流长、神乎其技的各路拳术，现身之晚简直令人难以置信。

骑射本领是冷兵器时代最强悍的杀人技，却偏偏是汉人始终都不擅长的。

王守仁在居庸关外所遇到的“胡儿”“胡人”正是所谓马背上的民族，骑射为自幼所习，比呼吸还要自然，而汉人要想练好骑

射，却实在难上加难。第一项难题是要养得起战马——当年王安石变法，有一项“保马法”饱受诟病，主要原因就是农户散养的马匹就算养得活，也只能拉车用，上不了战场。战马有专门的驯养方式，必须有足够的场地可以让它撒欢奔跑。对游牧民族而言，这几乎不需要任何成本，而汉人作为农耕民族却没有这样的条件。至于练习骑射，既需要专门的校场，更需要日复一日的勤学苦练。

原本孔子时代的教育，学科是所谓“六艺”，即射、御、礼、乐、书、数。前两项射和御大略就相当于后世的骑射，只不过孔子时代的“射”分为仪式与武艺两类，仪式之射只求准确，不求力量，《论语·八佾》有“射不主皮，为力不同科，古之道也”，说的就是这一回事；武艺之射，一是以步兵姿态射箭，二是在奔驰的战车上射箭，后者略近于后来马背上的骑射。这时候文武尚未分家，贵族们在朝则为文臣，出征即为武将，文武双全是一件再自然不过的事情。只是儒家越是发展，越变成了知识分子的学问，越发重文轻武起来，文与武终于分道扬镳，文臣能立武功遂变为令人惊异的事情。

文武双修、骑射与儒学并重的人物，最为今人熟悉的莫过于清代词人纳兰性德。在父亲明珠的督导下，纳兰性德在四五岁上便开始了严苛的骑射训练，少年时便参加康熙帝的围猎，以高强的单兵作战本领为基础深造协同作战的能力。相形之下，少年王守仁能做到“逐胡儿骑射，胡人不敢犯”，即便有过人的天赋，也必须有父亲的许可、家庭财力的支持以及自幼的勤学苦练才行。

十一

少年王守仁驰骋沙场的渴望是如此强烈，以至于梦里都不得安生。他梦到自己拜谒伏波将军庙，并赋诗一首：“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。”诗作虽然不佳，但作为梦中的作品，倒也不宜苛责。

伏波将军即东汉名将马援，他在暮年披甲南征，平定交趾之乱，功成之后立有两根铜柱作为汉帝国南疆的界标，铜柱上镌有“铜柱折，交趾灭”六字，大约是怕当地人损毁而为之的吧。

王守仁诗中所谓“铜柱”“六字”云云，所指就是这段掌故。少年王守仁能有这样的想法，半是缘于少年天性，半是缘于动荡的时局。外有蒙元残余势力不断侵犯北疆，内有各种流民暴动此起彼伏。此时的王守仁当然不会有“同情农民起义”的革命觉悟，只觉得大丈夫应当如伏波将军马援一般，戡乱定国，马革裹尸。

多年之后，王守仁取得了人生最后的一场战功，即平定广西思、田之乱，归越途中路过梧州，当真拜谒了伏波将军庙。其时念及少年梦境，将万千感慨写入两篇七律，起首便是“四十年前梦里诗，此行天定岂人为”。命运浮沉，若合符契。而王守仁战胜之后的际遇偏偏也像极了马援，得到的是谗毁和冤屈。

《年谱》记载，王守仁十五岁时，京畿有石英、王勇作乱，秦中有石和尚、刘千斤作乱，王守仁屡次想要向朝廷上书，进陈平盗方略，却被父亲斥为狂妄，只好打消了念头。在今天看来这是一件颇可奇怪的事情，一个十五岁的孩子，全无功名在身，凭什么写一封信就想上达天听？这是因为明太祖定有制度，百官也好，百姓也罢，都可

以上书言事，不拘执掌。虽然到了成化、弘治年间，早已堂陛深严，旧制度基本只剩下名义，但王守仁偏偏最会将名义上的事情当真，更何况那时候他还只有十五岁，远不知道世界的虚伪与险恶。

《年谱》的这段记载确有异怪，只是异怪在另一处细节。王世贞《弇山堂别集·史乘考误十》有考证说，石和尚、刘千斤作乱发生在明宪宗成化二年（1466年），翌年即告平定，又五年之后王守仁方才出生，《年谱》所记“大可笑也”。

清代编修《明史》，经学大师毛奇龄为作《王守仁传》，辨语中谈及与王世贞一致的观点，说《行状》与《年谱》“则可笑之甚”。毛奇龄还有一番感慨说，真没想到黄绾、钱德洪的记载竟然诞妄无理到这种地步，所以说王守仁所遭受的无端责难，相当程度上肇因于他的门人以及门人的各种记载。

毛奇龄为王守仁作传之后，明史馆各位大儒以抓阄分派任务，结果是尤侗做了《王守仁传》的责任人。尤侗便取了毛奇龄的手稿参考成文，这就是我们今天看到的《明史·王守仁传》，也因此这篇正史文字里并未提及刘千斤和石和尚的事情。¹

王世贞和毛奇龄显然是嫌《行状》《年谱》作为“一手材料”有失严谨。门人推尊师尊，感情既容易蒙蔽理智，推尊有时便不免变为神化。在门人弟子的极力塑造下，王守仁的形象越发酷似《三国演义》里的诸葛亮、《封神演义》里的姜子牙和民间传说里的刘伯温。

事情的另一面是，《行状》和《年谱》虽然在这里确实出现了纰漏，但是，石和尚和刘千斤也许仅仅是被张冠李戴了。最可能的

仅供社群内部学习交流，请预览后秒删，入社群加微信ccdd660

¹见《明史考证》（中华书局，1986年出版），第1572页。

情形是，当时确实有盗寇横行，王守仁也确实有上书朝廷的意图，只是盗寇并非石和尚、刘千斤一伙，而是另有其人，毕竟那是一个盗寇丛生的时代。

这段情节很容易使人联想到宋代大儒张载的年轻遭际。张载那时候和少年王守仁一样，有任侠风骨，喜欢谈兵论剑，向主持西北防务的长官范仲淹上书，建议向西夏用兵，还准备联合一些豪杰之士，亲自出征被西夏夺取的洮西之地。

范仲淹当时的反应很像王华，严词打消了张载的建功立业之心，还劝他从《中庸》入手认真学习儒家经典。张载后来成为一代儒宗，独创性的思想波及阳明心学，正是从范仲淹这一番拒绝与提点开始的。若少年王守仁就此熄了金戈铁马之心，步先贤之后尘陶冶为一代醇儒，这或许是父亲王华所乐于看到的吧。

第三章 成人大计：婚姻与科举



成化二十三年（1487年）八月，宪宗驾崩，十八岁的皇太子朱祐樞即位，是为明孝宗，翌年改元弘治，是为弘治元年（1488年）。

孝宗并非一个能建立赫赫武功、大扬国威的皇帝，所以很难被后人以骄傲的口吻提及。但在治内政、理民生的领域里，孝宗总还是有些作为的，以至于《明通鉴》满怀感情地将他誉为“中兴之令主”。其实最主要的原因不是因为他能干，而是因为他不太能干。

孝宗皇帝是个性情温和、不爱生事的人，这应该和他体质孱弱、精力不足有关。史书虽然称道他的“勤政”，但这“勤政”一来只就他在位的前几年而言，二来也实在是被明朝皇帝的各种怠政反衬出来的。然而经济运作的规律是，统治者越少生事，经济发展也就越快。所以历史上只要一出现休养生息，经济就会突飞猛进，这不是因为朝廷管得好，而是因为朝廷管得少。老百姓不明白这个道理，只晓得感谢皇恩浩荡。

无论如何，换个皇帝，总给人一点新的希望。而就在这位中兴令主改弦更张的大气象里，十七岁的王守仁千里赴越，准备娶妻生子，过自己的小日子了。¹他的未婚妻是时任江西布政使司参议的诸

¹《年谱》将赴越断为弘治元年事，据王守仁亲撰《祭外舅介庵先生文》，事在弘治二年（1489年）。见《全集》第1337页。

养和的女儿，这位诸养和，《年谱》称之为王守仁的“外舅”，以至于今天有人误解两人本有甥舅关系。实则“外舅”就是“岳父”的意思，《尔雅·释亲》所谓“妻之父为外舅，妻之母为外姑”。

古人的婚姻，必须有“父母之命，媒妁之言”。之所以要有“父母之命”，是因为古人的个体意识弱，家族意识强，婚姻不是夫妻二人的事情，而是事关两个家族的大事，意义在于“合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世”（《礼记·昏义》），意即横向连接两个家族，纵向连接无数代以来的祖先与无数代以后的子孙。之所以“媒妁之言”，是为了强化男女双方的廉耻意识，严禁伤风败俗的自由恋爱。

所以，在士大夫阶层，“媒介”实为关乎脸面的头等大事之一，譬如孟子讲过，男人天生就需要女人，女人天生也需要男人，但如果只顾着遵循天性，不待父母之命、媒妁之言就私定终身、踰墙相从，那么父母和国人都会轻贱他们；同理，古代的君子都有急切的出仕之心，但再急也会遵循正道来求仕，如果求仕却不由其道，那就和男女私定终身一样了，会被所有人看不起的。（《孟子·滕文公下》）

婚姻有标准的一套程序，统称“六礼”，即纳采、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎。《仪礼》与《礼记》尽述其详，认为这就是孔子所推崇的“周礼”之一。汉代经学大师郑玄为之注释，使之成为指导婚姻仪程的标准规范。¹及至宋代，朱熹因时损益，

¹也有学者质疑周代是否当真存在“六礼”。陈筱芳有考证春秋时代只有“三礼”，言之甚有据，见《周代婚姻礼俗与社会伦理》（巴蜀书社，2000年出版），第36-55页。

将“六礼”简化，《朱子家礼》成为新的标准规范。明代礼制，以《朱子家礼》为基础，王守仁的婚事原则上应当依据明制中的“品官婚礼”执行之。

王守仁在七年之后为岳父撰写的祭文里简略提及了这一段婚姻的原委：诸养和与王华曾经一同在京师做官，有金兰之交。诸养和当时任职吏部，主持京师科考，某次拜访王华，看到年纪尚小的王守仁正在一旁和小伙伴们的戏耍，越看越爱，于是与王华约为儿女亲家。弘治二年（1489年），诸养和调职外任，做了江西布政司参议，从南昌寄来书信，召王守仁前去完婚，这便是事情的缘起。（祭文在时间记载上与《年谱》相差一年，这里不妨从俗，暂以《年谱》为准。）

于是王守仁赶赴南昌，在江西布政司的官署中拜见岳父大人诸养和，献上一只大雁。大雁是传统婚姻仪式中最重要的物事，社会各阶层无论尊卑，婚礼皆用雁，据郑玄的解释，这是取大雁“顺阴阳往来”之意。

接下来发生的事情颇有几分怪异。《行状》记载王守仁成婚于诸养和的官舍，《年谱》记载了王守仁在南昌诸家的“合卺之日”，似乎洞房花烛夜是在岳父家度过的。

合卺仪式确实是洞房花烛的前奏曲，所谓卺，最早的样子是将一个瓠（葫芦）剖成两个瓢，夫妻各执一瓢饮用醴酒，因为两瓢相合便是一个完整的瓠，故称合卺。后来发展出专用的合卺杯，是现代婚礼上所谓交杯酒的前身。之所以会有这种风俗，是因为中国最传统的饮食模式很像今天的西餐，是分餐制，所以在结婚当晚，夫妻二人才要特意“共牢而食，合卺而饮”，即同吃一份肉，同饮一

份酒，变分为合。

依照婚礼仪程，合卺应当是“亲迎”之后，新郎将新娘迎到自己家里之后的仪式，但想来是因为南昌与京师悬隔千里，礼仪规范也就因此而顺遂人情了吧。但是，就在这个至关重要的“合卺之日”，诸养和一家人肯定急如热锅上的蚂蚁，因为新郎迟迟不见露面，派人去找，却怎么都不见踪影。此情此景，正常人头脑中闪现的都会是“悔婚”“逃婚”一类的字眼。

二

王守仁虽然不是真的逃婚，不过对这桩婚事似乎不太上心，当日里信步游逛，偶然走进了铁柱宫。

铁柱宫是南昌的一座著名道观，始建于晋代，其后屡遭火灾，又屡被重建。观中祀奉的是净明道派的祖师许逊，传说观内的一口井里有许逊镇压蛟龙的铁柱，故而这所道观得名为铁柱宫，许逊成为南昌一带最重要的地方保护神。史载东晋孝武帝宁康二年（374年）八月初一，许逊阖家四十二口拔宅飞升，成为“一人得道，鸡犬升天”这一典故的几个可能的出处之一。

也许只是巧合，奉许逊为祖师的净明道派亦称净明忠孝道，教义特点是融汇儒道两家，修心以净明为本，制行以忠孝为贵，与王守仁后来发展出来的学术构架颇为相似，只是粗浅许多罢了。更见巧合的是，《年谱》于明武宗正德十四年（1519年），即宁王朱宸濠叛乱的那一年，有记载说当初宁王降生时，父亲康王梦到有蛇闯入宫里，吃尽了所有人。与这条记载参照，正是许逊在此地镇蛟，

王守仁在此地捕蛇，两相呼应。铁柱宫事件也就不再是偶然，而是对正德十四年事件的预表。

此时此刻，在铁柱宫里，十七岁的王守仁见到一名道士跌坐一榻，于是上前搭话。想来这位道士是个非常健谈的人，向眼前的少年人讲述养生的学问。王守仁听得入迷，竟然整整听了一夜，直到第二天早晨才想起自己的婚姻大事来，而诸氏一家会有怎样的愤慨，诸氏夫人会否从此心存芥蒂，这就不得而知了，但从王守仁七年之后为岳父大人撰写的祭文来看，诸养和对这个女婿始终关爱有加，后来无论女婿科举失利还是遭到其他坎坷，他总是语重心长地千叮咛万嘱咐，以名节相勉励，使王守仁感动至深。¹

至于王守仁与诸氏夫人的关系，明人沈德符《万历野获编》有“惧内”一条，说本朝名臣大有惧内之风，远的事情不说，就说我们浙江的王守仁吧，立功仗节，九死不回，却偏偏对夫人恭谨备至。沈德符未曾提及的是，事实上诸氏夫人直到明世宗嘉靖四年（1525年）去世，始终未给王家添上一儿半女，在那个“不孝有三，无后为大”的时代，实在没有硬气的本钱。

三

铁柱宫事件塑造出一个相当与众不同的少年形象。然而今天的读者会感到离奇的是，养生术明明是老年人关注的焦点，从没见哪个十七岁的孩子天天沉迷于电视上的养生栏目。所以有些学者解

¹见《全集》，第1336-1338页。

释为王守仁自幼体弱多病，所以才会对养生术格外关心，甚至推测他是因为性功能障碍才会对合卺之日生出恐惧乃至逃避的心情。但是，王守仁明明从小“豪放不羁”，甚至练就一身连胡人都不敢轻易招惹的骑射本领，这简直就是体育健将兼武林高手，体弱多病从何说起呢？

他非但没有半点体弱多病的影子，甚至，依钱穆的看法：“他似乎是精力过剩，而一时没找到发泄的出路。”事实上体弱多病是王守仁成年之后的事情，但据他自己分析，这体弱多病多半是养生术导致的。也就是说，修炼养生术非但不是体弱多病的结果，反而是其原因。之所以如此，是因为这个养生术与我们今天的养生概念大不相同。

铁柱宫道士讲了一夜的所谓养生术，应当是道教修仙之术，所以才会令一个十七岁的少年如此着迷。明武宗正德三年（1508年），王守仁在贵州的时候，有人翻来覆去地向他请教世上是否真有神仙，兼问修仙之术，烦不胜烦的王守仁终于写信详答，说自己八岁的时候便着迷于此，如今三十多年过去，牙齿松动，头发花白，眼睛只能看清一尺开外，耳朵只能听到方圆丈许的范围，又经常整月卧病不出，药量骤增，这就是修仙的成效。但竟然有熟人妄言他修成仙道，这人竟然又错误地听信了这种传言而来向他请教。不得已之下，姑且为这人随便讲讲吧。¹

要知道在王守仁的时代，即便官修正史也充满着怪力乱神，民间社会更有满地的鬼狐仙怪。今天但凡上了一点年纪，经历过20

¹见《全集》，第887页。

世纪80年代全国气功热潮的读者，都应该有理由对这些古人怀有同情。而王守仁即便在那封痛陈修仙史的书信里，也并未否认神仙的存在，只是说成仙要靠天赋，后天努力无济于事，就算成了仙，也不过活到几百上千岁而已，那些拔宅飞升、点石成金的本领其实只是秘术曲技，道教称之为幻术，佛教称之为外道。¹

虽然三十多年的切身体会使王守仁痛定思痛，但领悟显然还不彻底。他对神仙的迷恋着实太深，难免影响门人弟子，以至于后者眼中的师尊总有一点半人半仙的神秘色彩。

四

新婚之后，王守仁在岳父那里住了相当长的一段时间，这期间对书法生出了极大的兴致，日复一日，手不辍笔，像极了一个反抗包办婚姻的行为艺术家。

岳父的官署里积蓄了几箱纸张，王守仁每天练习书法，在回返京师之前，几箱纸张全部用尽，书法当然大有长进。王守仁后来讲起这件事，说自己以前学习书法，只晓得临摹古帖，仅仅学得形似，后来提笔并不轻易落纸，总要凝思静虑，在心中拟定字形，久之便掌握了为书之道。后来读到宋代大儒程颢的论书之说，更有深一层的体会。程颢说的是：“我写字时心存敬念，不是为了把字写好，而是这样做本身便是学习。”既不是为了把字练好，究竟是在学什么呢？原来古人随时随事只在心上学，此心精明，字自然就写

¹见《全集》，第887页。

好了。王守仁后来为门人讲述“格物”的道理，常常举这个例子。

我们已经可以从窥见阳明心学的一点端倪了，析为两节：

1. 阳明心学遥接宋儒程颢，程颢正是公认的儒家心学一脉的发轫者。

2. 凝思静虑、心存敬念是重要的修养方法，心既精明则触物皆通，不假外求而自然收致外求的功效。程颢最提倡这个“敬”字，甚至有“敬胜百邪”的说法，不免令人想起释迦牟尼在菩提树下悟道的情境。

五

弘治二年（1489年）十二月，王守仁将诸氏夫人带回了余姚老家。这段旅途绝不能一笔带过，因为在走水路经过江西广信的时候，王守仁拜谒了当地的名儒娄谅，被娄谅一番话改变了人生。

《年谱》的记载非常简略，只是说娄谅对王守仁讲了宋儒格物之学，还谈到一个人可以通过努力学习而成为圣人，王守仁受到了深深的触动。令读者难解的是，这些内容明明都是儒家的老生常谈，前者更属于科举考试的必备知识，触动究竟从何而来呢？

让我们回顾一下王守仁十一岁那年和塾师的对话以及父亲王华的反应，便可以体会到“知”和“行”的一种背离：宋儒格物之学，具体来说就是朱熹版本的格物致知之道，那是通往“天理”的门径，自然也是成圣成贤的门径；通过学习可以成圣，这个观点更是自周敦颐、二程以来不断被论断和分析，自元迄明早已成为读书人的常识。

但是，在王守仁的时代，人们只是将这些见识当作一种纯粹流于纸面的知识，背诵可以倒背如流，讲述可以头头是道，而一旦科举及第，便会摆出得意忘形、得鱼忘筌、得兔忘蹄的超然态度。考试的时候都懂得回答“圣人可以学得”，却很少有人真的如此相信，更罕有人将这个观点作为自己实实在在的求学指南。所以，塾师教学只想着读书登第，王华对儿子那句大大合乎程朱理学的发言也只觉得好笑。宋代大儒历尽千难万险得来的领悟，竟然只变成纯粹的教条了。

所以，王守仁从娄谅那里所获得的，想来并不是什么与众不同的知识与见解，而是一种与众不同的——至少在他那个时代非常与众不同——真诚态度与践履精神。之所以能做出这样的推断，就要从娄谅的师承说起。

六

娄谅是吴与弼的入室弟子，两人的关系相当于颜渊之于孔子。

吴与弼，字子傅，号康斋，江西崇仁人，国子监司业吴溥之子。黄宗羲编撰《明儒学案》将他列为“崇仁学案”第一人，评论说“椎轮为大辂之始，增冰为积水所成”，若没有吴与弼的发轫，便没有后来儒学的盛况。

明成祖永乐七年（1409年），十九岁的吴与弼赴南京觐亲，跟随后来官居大学士的杨溥读书，读《伊洛渊源录》，于是慨然有志于道。

《伊洛渊源录》是朱熹编撰的一部理学名著，汇集周敦颐、

程颢、程颐及其门人弟子的言行记录。书中最令吴与弼激动的是程颢的一则故事：程颢少年时活泼好动，对打猎最是上瘾，后来折节读书，性格、气质为之一变，自以为不会再有出门打猎的冲动了。老师周敦颐对此颇不以为然，对程颢说：“不要说得那么容易，你这份心只是潜隐未发罢了，不知道哪天就会故态复萌。”许多年后，程颢在一次暮归途中看到乡间行猎的场面，心中忽然蠢蠢欲动，很想跟过去一试身手，这才晓得周敦颐的那番话果然没有说错。

这段故事为我们贡献了“见猎心喜”这个成语，我们也不会太难理解这份人之常情。但在吴与弼的时代，程颢早已被高高捧上了圣贤的宝座，“见猎心喜”的故事也就变得大有深意了：圣贤也是和我们一样的人，也有七情六欲，也有一些不容易克服的缺点，但人家勤于学习，认真磨炼自身的修养，不也从凡夫俗子蜕变为圣贤了吗？这就好比每一只毛虫都有蜕变为蝴蝶的潜质，就看它能否耐得住茧里边寂寞的修行。

吴与弼于是有了让自己脱胎换骨的打算，于是科举不考了，社交活动不参加了，躲进小楼成一统，只在四书、五经和诸儒语录里度日。他认识到自己的性格偏于刚忿，便很有针对性地加以打磨，如是连续两年都没有下过他的小楼。

这样一种精神修炼，正是宋儒极其重视的所谓“变化气质”。

理学背景里的“变化气质”，其含义比今天所谓的陶冶性情有更深一层的意义。张载提出了“天地万物为一体”的命题，如果读书人体会不出这一层，那就无法达到“仁”的境界，所以必须在内心破除小我之私，与天地万物合而为一，这个过程就叫作“变化

气质”。

“变化气质”的初级阶段与陶冶性情无异，急性子需要有收敛，慢性子需要有进取，爱迁怒于人的要多一些反躬自问，爱自怨自艾的要多一些勇往直前。吴与弼就这样足不出户、目不窥园地变化着自己的气质，倘若不是父亲命令他还乡成婚的话，不下楼的日子不知道还会延续多久。

从南京回崇仁，吴与弼选择了长江水路。某日江面刮起了狂风，眼看着就要舟覆人亡，但年纪轻轻的吴与弼只是正襟危坐，丝毫不为所动。事后旁人问起他当时的心情，他的回答是：“守正以俟耳。”这句话省略了宾语，所俟的对象其实就是命运。

这正是传统儒家所标榜的君子操守：坚守心中的正道，生死祸福一任命运的安排。今天被心灵鸡汤化的儒学会用那句最常被引述的人生指南来解释吴与弼的做法：如果你改变不了世界，不妨改变你的内心。这样貌似解释得通，其实两者大异其趣。

首先出发点就不一样，前者是以道德原则为旨归的，后者是以功利原则为旨归的。

依照后者的逻辑，倘若我们生活在一个众暴寡、强凌弱的社会，就该欣然接受这种价值观，以求自己心情舒畅。前者则不然，无论身处怎样的环境，所当坚守的价值观只有一种，“天不变，道亦不变”，吴与弼所做的，只不过是找到并坚守了这个价值观而已，用他留下来的语录里一句颇有诗意的形容，正是“请看风急天寒夜，谁是当门定脚人”。所以孔子最恨乡愿，“恶紫之夺朱”，实在是真知灼见。

吴与弼在江心遇险的时候，心中一定想到了程颐。程颐被贬到

涪州的途中，也在长江上遇到了同样的险情，舟中人号哭不止，却见程颐正襟危坐，神态如常。脱险上岸之后，同舟的一位老者问程颐道：“刚刚在危急关头，您却毫无惧色，这是怎么做到的呢？”程颐的回答很简洁：“我只是心存诚敬罢了。”

故事并没有到此结束，高潮还在下文。老者掉了一句机锋：“心存诚敬当然是好的，却不如无心。”程颐还想拉住老者仔细聊聊，老者却自顾自地离开了。（《伊川学案·下》）¹

心存诚敬，是以诚敬抑制恐惧，恐惧心不曾消灭，只是潜隐，也许哪天还会萌生出来，就像“见猎心喜”的故事昭示的那样。那位老者应当是参过禅的，完全一副耍机锋、斗公案的做派，但道理倒也没错。

卧轮禅师有一个偈语：“卧轮有伎俩，能断百思想。对境心不起，菩提日日长。”六祖慧能听到之后，说这样不好，这就把禅参死了，于是他也念了一个偈语：“慧能没伎俩，不断百思想。对境心数起，菩提作么长。”²

程颐在江心遇险，正是以“对境心不起”的修养来应对，那位老者自然应该是“对境心数起”了，一个浪头打来时也随着众人一起号哭，毕竟怕嘛，而与众人不同的是，他在号过之后，哭过之后，就把这件事抛诸脑后了，该做什么还继续做什么去。

事实上，理学家也追求这种“无心”的境界，二程将会反复阐述，阳明心学将会再次强调，只不过这种境界过于超凡脱俗，既很

1见《宋元学案》（中华书局，1986年），第645页。

2这背后的禅宗义理不是三言两语能说清的，感兴趣的读者可以去参看我的另一本书：《思辨的禅趣》。

难起效，也很难在逻辑上自圆其说，以至于无论禅师也好，儒者也罢，凡是认真的修炼几乎都走的是“心存诚敬”与“对境心不起”一途，其中佼佼者可以达到“无心”之境。

事情的另一面是，究竟走上哪一条路也与自身的性情有极大的关系。程颐和吴与弼都不是能走轻灵路线的人，故而通往“无心”之路尤较常人难。幸而天道酬勤，这两位笃实做派的儒者最后都走到了“无心”这一步。这样的旅程，也是王守仁将要重蹈的。

七

在有惊无险地还乡之后，吴与弼终于顺利成婚。但是，这个血气方刚的年轻人再一次成功挑战了自己的克制力，行婚礼而不圆房，启程去南京向父亲大人复命了，之后才再次踏上还乡的征程。

这会让我们联想起一个经典的桥段：卢梭在《忏悔录》里回忆说，在他很窘迫的时候收到过一封信，信里很可能附有他急需的一笔钱，他是怀着何等迫切的心情想要立即拆开信封啊。但是，为了磨炼性情，他决定把这封信留到第二天再拆，于是度过了人生中最漫长、最煎熬的一个夜晚。

当代心理学家早已对自制力做过非常深入的研究，有一项实验甚至绵延数十年之久，将几乎所有的被试者从幼儿期跟踪观察到成年，为自制力与个人成就之间高度的正相关性给出了一个很有说服力的结论。当然，对于绝大多数人而言，自我克制从来就不是一件容易的事，任何对此抱有怀疑的人都可以到琳琅满目的减肥药品柜台去修正自己的看法。成圣成贤的难度当然远高于减肥，即便我们

已经清楚晓得成圣成贤是可能的，也晓得成圣成贤的全部方法，但这绝不意味着我们可以轻松达到这个目标。

在日复一日的自我磨炼里，吴与弼的蜕变越发明显起来。他在家乡没有半点乡绅的样子，只穿着粗衣敝履，很难让人相信他有一位在朝为官的父亲。

毕竟是娶了妻的人，吴与弼决定自谋生计了。本来就已经粗衣敝履的他，现在开始拿起农具下地种田了。诸葛亮在《出师表》里说自己当年“躬耕于南阳”，那其实只是摆摆姿态，吴与弼才是真正意义上的自耕自食，活脱一个小农形象。

农民自耕自食不会引起任何人的注意，但一个官宦子弟、知识分子穿成农民的样子自耕自食，这就是引人注目的大事件了。慕名而来投师问道的人越聚越多，娄谅便是其中之一。吴与弼的教学方式别出心裁：带着门人弟子起早贪黑一起下田，耕作之余就在田垄上传道授业，讲《易经》说八卦的哲理在手边的农具上就能看到。

有一件事情最能说明吴与弼的风格：某天收割的时候，不小心被镰刀割伤了手指，吴与弼忍着痛，说出一句很励志的话来：“何可为物所胜！”说罢便继续挥舞镰刀，仿佛什么都没有发生。

吴与弼所谓的“物”，在理学范畴里是与“心”相对的概念，是指一切客观因素。在吴与弼看来，主观之“心”应当能够克制一切客观之“物”，倘若因为受了伤便动摇了继续劳作的心，那就是“心”被“物”战胜了，这绝非圣贤门徒可以接受的。我们很难想象，如果当时流血不止的话，吴与弼会不会先把镰刀放下，好好包扎一下伤口呢？

此时的吴与弼已经有了开宗立派、著书立说的资本，但他偏偏

惜墨如金。他的理由是，儒家经典的历代注疏已经过于烦琐了，有害无益。正是因为这个缘故，吴与弼为儒家开出了一条新路，即以实实在在的践履功夫，在流血流汗的修行里将自己打造成圣贤。

而吴与弼之前的大儒即便有重视践履功夫的，但无一例外都是学问家、思想家，相形之下，吴与弼简直“不学无术”，以至于后世重学问、重思想的学者对他总有几分轻视，譬如容肇祖《明代思想史》说他“是极端拘守的，而且学问简陋”。

这话倒也没错，吴与弼既没有郑玄、马融那般在经典注疏方面的贡献，亦缺乏二程、朱熹那般在思想上的创建，他只是一个在朱子理学的樊篱内墨守成规、亦步亦趋的人，但问题的关键在于，尽管程朱门徒遍天下，却罕有人像他一样为自己所学习的东西倾注了那样多的真诚、狂热与坚持，这应该就是他经由入室弟子娄谅带给十八岁的王守仁的启发。

今天许多试图从王守仁的生平与学术中寻求启发以解决实际人生问题的读者，其实完全可以从吴与弼那里得到更为简明的答案，毕竟后者的人生处境更与我们普通人相似，棘手而急迫的生活难题自然也更像我们所遭遇的那些。

譬如该如何应对贫困，吴与弼说自己在贫困之中很不好过，烦人的事情纷至沓来，偏偏自己还患着病、生着疮，心中不免愤懑与烦躁。但这问题也不难解决，只消徐徐整理衣冠，取圣贤书来读，心情便舒畅了。

只是不知道如果这时候屋外有人砸门讨债，屋子里又有孩子哭、老婆骂，舒畅的心情究竟还能不能保持下去。

其实这个问题在程朱理学和阳明心学里都是被解决了的，而且

解决之道并不像吴与弼这般艰辛，不过这是后话，暂且不表。

八

娄谅，字克贞，号一斋，广信上饶人，少年时便有志于圣学，于是远游四方，求师问道。但求到的师常是八股师，问到的道常是举子道，娄谅越发不屑，说了一句很要紧的话：“你们这都是举子学，不是身心学。”

举子学，即应对科举考试的实战技法；身心学，才是真正陶冶身心、成圣成贤的学问。天下之大，举子学比比皆是，身心学却乏人问津。幸而有吴与弼异军突起，为所有真诚向学的人竖起了一座灯塔。

娄谅投师吴与弼，两人一见投契。娄谅性情豪迈，耐不得琐碎，吴与弼要他对细务亲力亲为，于是娄谅即便是洒扫庭除等事也一定躬自为之，不再使唤僮仆，从此成为吴与弼的入室弟子。吴与弼有些传授不对其他门人讲，只讲给娄谅听。

娄谅就这样耽于身心学，但家人总不容他如此。无可奈何之下，娄谅也只好不情不愿地踏上了科举的征程。但是，在赴南京应进士考试的途中，行船遇到了强劲的逆风，他终于有借口半途而废了。回家之后，娄谅还为自己辩解道：“我这次如果真的到了南京，非但考不中进士，还会遭遇生命危险。”

没多久传来消息，考场失火，许多考生死于这场火灾。耐人寻味的是，娄谅未卜先知的本领既非来自异人传授，亦非得自神奇易理，而仅仅是在醇儒式的自我修养中“静久而明”的结果，至少记

载这件事的黄宗羲是这样相信的。

七十岁那年，娄谅听说灵山发生了山崩，不知为何认为这是自己的死亡征兆，于是急忙召来门人弟子诀别，还让人去查理学先驱周敦颐、程颐到底死于几月几日。当他发现自己将要和周、程两位大儒死在同一个月份时，这才真正感到死而无憾了，欣欣然撒手人寰。

我们读《明儒学案》这一类书，有时候难免恍惚，怀疑自己是不是在读《高僧传》《五灯会元》或《列仙传》。这些儒家人物的身上充满着以前只在佛教和道教里才会出现的神秘主义色彩，孔子、孟子何尝有过这样的做派？此中可以看出儒家对佛、道两教的融汇与对抗，仿佛在向愚夫愚妇们大声疾呼：“和尚、道士的广大神通难道我们儒者就不会吗？”然后会有一个转折：“看吧，我们儒者也会，不过这都不是正道，至多只是自我修养过程中产生的副产品罢了，我们儒者不屑为之。”这样的逻辑，我们会在古人对王守仁一生履历的记述中多次看到。

九

与恩师吴与弼不同的是，娄谅后来多有著述，对礼学贡献最多。所著《三礼订讹》四十卷，考订儒家十三经里的三部礼书，即《周礼》《仪礼》《礼记》，书虽失传，但《明儒学案》概述了全书的主要见解：考订《周礼》皆为天子之礼，为国礼；《仪礼》为公卿以下至庶人之礼，为家礼；《礼记》则是为《周礼》《仪礼》所做的传注，其内容应当分附二书诸篇。

这倒不失为一家之言，只是以今天的学术进展来检验，这些结论完全站不住脚。此外，娄谅还著有《春秋本意》十二篇，也能成一家之言。

从娄谅著述所选取的领域，我们其实就能看出更深层的一点意思。首先有必要说明的是，明代儒学独重四书，即《大学》《中庸》《论语》《孟子》，这倒没有什么深刻的原因，只因为四书是儒家经典里的入门级读本，相对而言简单易学，士人读书如果仅仅为了应举，熟读程朱理学版的四书已经完全够用了，而其余学科里，最以礼学和春秋学为难。礼学涉及《周礼》《仪礼》《礼记》三部大书，合称“三礼”，春秋学涉及《左传》《公羊传》《穀梁传》，合称“春秋三传”。今天我们之所以能读得下来“三礼”“三传”，很大程度上要归功于清代乾嘉学者在训诂上的努力，明朝人当然没有这个条件，更没有舍易取难的必要，所以礼学和春秋学在明代相当不受重视，是真正意义上的冷门学科。

那么娄谅专攻礼学和春秋学，自然有一番特别的用意，仿佛在向世人昭示，圣贤经典不是为了举业而存在的，不应该因为举业的标准而有所偏废。巧合的是，在相当长的时间里，王守仁的故乡余姚一直存在着礼学传统，王华考取科举，所选的科目就是冷门的礼学，王守仁后来在所谓的正统学界的声誉也正是靠礼学——而非他所开创的心学——而建立的。也正是在礼学上，娄谅与王守仁有着共同的学术趣味。

当然，此时年方十八、新婚宴尔的王守仁倒还谈不上有什么真正意义上的学术趣味，两人之间更能够发生契合的，存在于对为学之道的最深层的共识：读圣贤书不是为了应付科举，而是为了陶冶

身心，向圣贤迈进，向“第一等事”迈进。

娄谅虽然著述颇丰，可惜全部著述毁于一场灾变。而这场灾变的由来，只因为他错许的女儿的婚事。设若娄谅泉下有知，是否会懊悔没有把自己那“静久而明”的未卜先知的本领在女儿人生最重大的事件上施用一次呢？

这桩婚事原本是很令凡夫俗子们羡慕的，因为男方贵为亲王，他就是将在王守仁的生平履历里写下重要一笔的宁王朱宸濠。多年之后，朱宸濠在南昌发动叛乱，旋即被王守仁平定，虽然后者有极力呵护故人之意，但朝廷法度总要广加株连。其时娄谅已故，子侄辈纷纷系狱，娄谅的著述因此散失殆尽。但是，诚如《明儒学案》称“姚江之学，先生为发端也”，娄谅当初种在十八岁的王守仁心底的那一点火种，却将上演一出星火燎原的大戏。

十

弘治二年（1489年），王华丁忧返乡，其间安排几名本家子弟与王守仁一起讲析经义，这应当是在做科举考试的准备了。王守仁虽然日间和大家一起读书，但一到晚上，就在自己的世界里津津有味地读起诸子百家和历史之类的“闲书”来了，每每读到夜半。那几位本家同学只见王守仁的文采一天天提升得太快，一开始还以为是他天赋过人，后来得知了真相，便感叹道：“这小子的心思已经不在举业上了，我们当然就比不上。”

我们可以从中读出的意思是，王守仁的文采大进是以牺牲举业训练为代价的，各种“闲书”虽然能够提升一个人的文化修养，对

于死守朱子理学的科举而言却是弊大于利的，所以各位同学虽然明知王守仁的读书方式是提升文化修养的捷径，却绝对不肯效法。

于是，在同学们忙于举业训练的时候，王守仁却忙于自我修养。他素来是个随和的人，还很会开玩笑，某天突然“痛改前非”，从此正襟危坐，寡言少语。同学们并不拿他当真，但时间久了，竟然发现他真的在“改变气质”，便也在潜移默化间随他一起稳重起来。

传统的君子修养确实很看重“稳重”这个特点。孔子有教导说：“君子不重则不威，学则不固。”（《论语·学而》）君子只有老成持重，才能让人感到威严。今天的读者不易理解的是，凭什么一定要威严呢，随和善谑不也很好吗？人有威严就不易亲近，不容易交到朋友。

这是古今社会结构的差异导致的理解障碍。“君子”的本义是“封君之子”，属于统治阶层，统治阶层必须端着一点架子才好，这样才便于和被统治者拉开必要的距离。各种繁文缛节的“礼乐”，其核心意义就在于维系这种距离，一旦距离感丧失了，也就是“礼崩乐坏”了。

孔子那句最广为人知的名言“唯女子与小人为难养也，近之则不逊，远之则怨”，就是在说女人和那些粗鄙无文的被统治者都是很难相处的，亲近他们的话，他们就容易放肆，疏远他们的话，他们又容易心怀怨恨。但君子注定要和女人、小人们相处下去，既然既不能亲近，又不能疏远，唯一的办法就是把握好相处的距离。而君子之间的交往，正所谓“君子之交淡若水，小人之交甘若醴”，唯其平淡，所以长久，而维持平淡的妙方同样在于

适度的距离。

在儒家看来，缺乏距离意识的亲昵是女人和小人的特质。这与其说是歧视，不如说是由经验和观察得来的归纳性的知识。今天有了科学的辅助，我们知道两性的心理和行为差异是天然存在的，男性概括能力强而细节能力弱，女性恰恰相反，所以男人话少，女人话多，男人不拘小节，女人不放过每一个细枝末节；我们同样知道，在人的原始状态下，情绪表达要直接很多，这就导致亲昵的时候简直不分你我，但一言不合就可能拔刀相向，很难维持长久而稳定的人际关系。

以上种种，都是君子摆出威严感的必要理由，可以说这是一种相当理性化的人际关系解决方案，但是，唯其理性化，自然有悖人的天然情感，必须经由后天训练加以强化才行。

对于那些天性便老成持重的人，譬如程颐和吴与弼，这倒不是太难的事情，但对于那些天生活泼好动、思维敏锐且富于幽默感的人，譬如苏轼和王守仁，后天修养注定事倍功半，除了以勤补拙之外，再没有其他办法了。所以新文化运动以来，很多人批评传统文化害人不浅，这种对“君子不重则不威”的修养也成为一大罪状，谁让它把那些本该天真烂漫的小孩子都变得老气横秋的呢？

十一

弘治五年（1492年），二十一岁的王守仁参加浙江乡试。

乡试是科举考试的初阶，属于省一级的选拔考试，一般每三年一届，在八月举行，故称秋闱。考中者称为举人，有资格在来年春

天进京参加会试。

这一年浙江乡试的考场上出现了一起灵异事件：半夜突然出现两个巨人，一着绯衣，一着绿衣，分立东西两侧，自言自语道：“三人好作事。”说完便消失不见。

多年之后人们才晓得这件异事预兆着什么，原来那一科里，王守仁、孙燧、胡世宁一同中举，及至宁王朱宸濠叛乱，胡世宁是第一个出来揭发检举的，孙燧成为烈士，王守仁是叛乱的平定者。这样的巧合，倒也真像是冥冥注定。清人查慎行《王文成纪功碑诗》有说：“逸事吾闻长老说，弘治乙榜凡三人。后来立朝适共事，数本前定非无因。胡发其奸孙殉难，公乃一手回千钧。”诗有自注，说当夜考场中出现的是“三个”巨人。

细节总会在口口相传中变了模样，这倒不足为奇，要紧的是，历史上的各种神秘预兆多半都是这个样子，非要等到事情发生甚至结束了，人们才能读懂预兆的含义。这样的预兆简直没有任何警示意义，但上天总是降临这样的预兆，人们也总是对此津津乐道，从不失去那惊人的热情。这想来总是有点荒诞，难免会使我们想起莎剧《李尔王》里葛罗斯特的那句台词：“天神掌握着我们的命运，正像顽童捉到飞虫一样，为了戏弄的缘故而把我们杀害。”

那一年王守仁自然还不晓得考场夜半的巨人会和自己有什么联系，无论如何，通往仕途的第一个台阶总算有意无意地迈了上去。眼看着来年春天便是京师会试了，王守仁虽然随父亲进了京，心思却还是在真诚而纯粹的学问上，备考强化训练之类的事情照例与他无缘。

据《年谱》记载，这时候的王守仁才真正接触到程朱理学中

的“格物致知”理论，兴趣一发而不可收拾，到处搜罗朱熹的书来读。“众物必有表里精粗，一草一木，皆涵至理”，先儒的这段话深深攫住了王守仁的心，著名的“格竹子”的事件就因此上演了。

十二

这段记载最蹊跷的地方在于，“格物致知”是宋代理学当中最重要的命题之一，“表里精粗”云云的推理是朱熹《大学章句》开篇不久便出现的议论，《大学》是四书当中的第一部，是儒家读书人的入门第一本书，《大学章句》是朱熹对《大学》的权威注本，那么，很难想象在王守仁的时代，乃至在一切以程朱理学取士的时代，一个读书人会晚至二十一岁才接触这些内容。更令人无法想象的是，在二十一岁之前，连朱子“格物致知”之理都不甚明白的王守仁到底是怎么通过乡试的。

这等难解的问题我们只能悬置不论，先对朱熹的《大学章句》以及“众物必有表里精粗”云云做一点必要的理解，这对我们将来理解阳明心学与朱子理学的争端是非常必要的。

《大学》原本只是《礼记》当中的一篇，其来历与作者已经很难考订其详了。自《礼记》在西汉年间汇编成书以来，《大学》并不曾受到格外的重视。直到北宋，二程对《大学》情有独钟，两人分别作有改正版的《大学》，根据自己的理解对原始文本做了重新梳理，这也是宋代疑古改经的风气所致。及至南宋，朱熹绍述二程而有过之，不仅将《大学》的文字又做了一番梳理和补写，甚至将《大学》和《中庸》一道从《礼记》当中独立出来，与《论语》

【小雅知识众筹社群】 王烁大学问

通往财富自由之路 精英日课 槽边往事
李翔商业内参 雪枫音乐会 卓老板聊科技
樊登速读 何帆大局观 前哨王煜全 等等栏目
我们都已经订阅了。

会员进群共享罗辑思维家的所有收费资源

罗辑思维家的电子书 得到 app 的付费音频 解读版文章

得到 app 的 199 付费订阅栏目



小雅
阿曼



扫一扫上面的二维码图案，加我微信

为知识买单，凝聚爱学习的人，有创造力的人，社群的最大魅力是人与人之间的碰撞与链接。

更多信息请直接添加小助手微信：
W43633395

最少的投入产生最大的价值这
就是众筹的魔力啊

知识改变命运

众筹开始你的改变

《孟子》并列为所谓的四书。

在朱熹看来，五经是儒家最高深的学问，四书是通往五经的阶梯，而《大学》是“入德之门”。《大学》虽然篇幅极短，但朱熹说自己平生精力全用在这部书里，儒者只有读通了这部书才有资格去读其他的书。甚至直到弥留之际，朱熹仍在校订自己的《大学章句》，可见他对这部小书有多么重视。

《大学》顾名思义，是所谓“大人之学”，也就是统治者治国、平天下的学问，确实值得认真对待。《大学》的核心内容只在第一章：

大学之道在明明德，在亲民，在止于至善。知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。

古之欲明明德于天下者先治其国，欲治其国者先齐其家，欲齐其家者先修其身，欲修其身者先正其心，欲正其心者先诚其意，欲诚其意者先致其知，致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。

自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而末治者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。

朱熹推测这一章应该是孔子所说而曾子记录下来的，是为经；《大学》后文的所有内容都是对这一章的解释与阐发，是曾子的意见而由曾子的门人记录下来的，是为传。

在第一章里，“明明德”“亲民”“止于至善”是为“三纲领”，“格物”“致知”“诚意”“正心”“修身”“齐家”“治国”“平天下”是为“八条目”。为学次序是一目了然的：要想治国、平天下，首先要从格物致知做起，然后一步步正心诚意，修齐治平。

既然格物致知是治国、平天下的开始，其重要性自然不言而喻了。那么，究竟什么才是格物致知呢？麻烦的事情出现了：《大学》正文的“传”虽然依次解释了何谓诚意、何谓正心，却唯独没有解释何谓格物致知。朱熹认为这是史有阙文的缘故，于是依着二程的思路，本着自己的理解，补写了一段内容：

仅供社群内部学习交流，请预览后秒删，入社群加微信ccdd660

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。

具体在训诂上，朱熹为“格物致知”所做的注释是：

致，推极也。知，尤识也。推极吾之知识，欲其所知无不尽也。格，至也。物，尤事也。穷至事物之理，欲其极处无不到也。

通俗以言之，所谓格物，就是以打破砂锅问到底的精神探索事物的终极原理；所谓致知，就是将已经通过格物获得的知识向外类推，触类旁通，渐次由一事一物背后的终极原理而掌握万事万物的终极规律，达到一种近乎无所不知的境界。

朱熹将格物比作吃果子，先剥掉果皮，再吃掉果肉，最后把中间的果核咬破，这才能晓得这只果子的全部味道。如果只吃掉果肉，却没有咬破果核，这就不能算作对这只果子有了完整的认知。还有一则比喻是，譬如南剑人到建宁县去，只进了县境是不够的，必须进到衙门里，才算是真正到达终点了。

看上去这很像是我们今天所谓的科学精神，譬如探究物质的构成，咬破果核还不算尽处，还要进一步把这只果子分解到分子，由分子再到原子，再分解为质子、中子和电子，再分解下去，直到当下的技术手段所能达到的极致。继而触类旁通，果子既然由基本粒子构成，天下万物是否都是由这些基本粒子构成的呢？果然，石头也是，金属也是，甚至连空气都是。于是我们渐次掌握了一切物质的基本构成法则，而这是否就是格物致知了呢？

确实在十九世纪，西方的物理学读本被译介到中国时，中文就是将物理学表述为格物学或格致学的。甚至就在今天，仍然有科学家认为这两个传统的译名都比“物理学”更加符合信、达、雅的翻译标准，所以不妨恢复旧译。同样有治思想史、科技史的学者认为朱熹的格物致知理论很有科学启蒙的意义。但是，以上这些理解都属于仅得其形而未得其神。我们必须问一个很严肃的问题：儒家理论怎么突然关心起科学来了？

答案很简单：儒家还是一如既往地并不关心科学，一切貌似

带有科学色彩的理论都不过是为了政治哲学或人生哲学寻找终极依据而已。于是我们可以问第二个问题了：孔子为什么没做这样的事呢，难道他从来没有意识到自己的一切努力都是在建造一座空中楼阁吗？

十三

必须坦率承认的是，孔子确实不曾意识到这个问题。

以今天的概念来看，孔子是一个政治理论家，而不是一个哲学家。他的理论虽然成为后来许多哲学流派的源头，但他本人对哲学问题毫无兴趣，连最低限度的一点关心都不曾有过。他所关心的问题可以一言以蔽之，即怎样建设一个好社会。

孔子解决问题的理路也很清晰，可以归纳为四个步骤：

1. 最好的社会莫过于稳定、祥和的社会。
2. 稳定、祥和的社会需要人人各安其位、各司其职。
3. 周公曾经开创过这样的社会，只是现在衰败了。
4. 所以必须恢复周公订立的社会制度。

孔子一切的礼仪教育、文化修养教育以及生活做派，都是围绕着上述这个理路的。

孔子对鬼神和宗教并不以为然，他只是认为崇拜鬼神的仪式是非常必要的，因为这对维系社会稳定大有裨益。所以在百家争鸣的时候，墨家最看不得儒家的神道设教，骂他们虚伪。

当然，孔子会觉得这种虚伪完全出于善意，因为君子虽然有理性，有荣誉感和道德感，不一定需要宗教来承托自己孱弱的心灵，

但那些小人不一样，他们没文化，理性程度不高，用宗教来指引他们各安其位并一心向善，岂不是最便捷有效的办法吗？

孔子有点高估了君子阶层，毕竟人天生就是宗教动物，必须给自己的心灵找到一个坚实可靠的终极依托才可以妥帖、安心地生活，才可能有足够的心理素质来对抗生活中会遭受的各种艰辛与意外。即便是孔子本人，在走投无路的时候也是靠着完全非理性的天赋使命感来帮助自己渡过难关的。¹

随着礼崩乐坏，封建社会解体，社会阶层由稳定沦为无序。稳定感的丧失注定宗教需求的增多，兼之传统的宗族聚居被集权政府硬生生变成了编户齐民，这真是雪上加霜。大批儒家知识分子既渴望找到宗教寄托，又不屑于改弦易辙，投身到佛教、道教那些“邪门歪道”里去，顺理成章的办法就是为儒家义理寻求终极依据。

终极依据有着双重意义：对个人而言，它是宗教性的真理，可以使人充分信赖；对社会而言，它意味着儒家“好社会”的模型是唯一正确的模型，不容任何质疑。只要坚信真理在握，一个人就可以无怨无悔、一往无前，而这正是任何政治学与社会学都很难解决的问题。

举例来说，孔子教导我们应当“爱人”，因为这是塑造一个好社会的必要条件之一。但我们大可以反问：凭什么你以为的好社会就是最好的呢，凭什么我们就应当爱别人呢，我天生喜欢欺负人，我就想开创一个唯我独尊、其他人都必须被我欺负的社会，这有什么不对吗？

¹见《论语·子罕》。子畏于匡，曰：“文王既没，文不在兹乎？……天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”

皇帝肯定认为君权至上的社会才是好社会，普通百姓会认为只要是太平社会就是好社会，知识分子的想法会复杂多变一些，总而言之，如果仅仅站在政治学和社会学的角度，这个问题永远也不会有标准答案，只有出自不同立场、不同偏好的五花八门的答案。

甚至，也许坏社会才是好的，因为人天生有罪，需要在一个坏社会接受惩罚，而严厉惩罚同时也是一种严格的洗礼，可以使人洗净罪孽——这也是一种真实存在的观念，甚至在世界史上还相当普遍地存在过。

儒家后继者们绝不愿意接受罗生门式的局面，他们必须为儒家鼓吹的好社会找到终极答案。因其终极，所以是唯一的；因其终极，所以是永恒的。

所以早在汉代，董仲舒便提出了“道之大原出于天，天不变，道亦不变”这个极著名的命题，但儒家的大道究竟是怎么出于天的，详实周密的论证工作就要等到宋代的理学大师们来完成了。

十四

宋代理学家所做的努力，正是为世道人心寻找终极依据。

既然是终极依据，就必须直面一个困扰过我们每个人的问题，即宇宙从何而来。

不同的文明对这个问题有不同的答案。基督教的办法最简单明了：宇宙是上帝创造的，所以我们应该崇敬上帝，认真奉行他给我们定下的规矩。

华夏文明倒是也有盘古开天辟地的故事，只是不曾就此发展

出一套神学和仪程，以至于没人把它当真。与西方世界截然不同的，华夏文明儒、释、道三教没有一个是真正意义上的有神论者。

佛教强调的是通过修行使人脱离轮回苦海，宇宙从何而来这种问题对这个目标毫无助益，不问也罢。释迦牟尼将它和其他十三个本源性的问题悬置不论，称为“十四无记”；至于典籍当中亿万万让人眼花缭乱的天神，也只是众生之一罢了。

至于道教，神仙只是升级版的人，而不是宇宙的创造者和立法者。虽然道教也给出过宇宙如何生成的解释，但它的解释仅仅流于一种客观知识而已，而且相当粗疏。

所以直到今天，我们看善男信女们在寺庙和道观里求神拜佛，往往是见一个拜一个，因为没有哪位神佛是全知全能、统管一切的。

站在心理学的角度来看，没能解决终极问题的信仰注定是不牢靠的信仰，而这就给了儒家一个契机：只要解决这个终极问题，就能把那些被佛教、道教“诱惑”过去的人“挽救”回来。

于是，从北宋理学先驱周敦颐到南宋集理学之大成者朱熹，宇宙生成论终于形成了一个定本。据朱熹的说法，宇宙原本一片混沌，只是阴阳之气，阴阳之气就像一个磨盘，不断旋转，旋转的过程中会甩出去一些气，这些气有清有浊，有轻有重，清而轻者上升为天，浊而重者凝结为地，宇宙就这样生成了。

宇宙生成之初，只生成了水和火这两种东西。火向上飞，凝成了日月星辰，水向下沉，水中最浊最重的部分凝成了地。这是可以看到证据的：只要登高远眺，就会看到群山峰峦都呈现出波浪一样的形状，显然原本都是水，只不知什么时候凝结住了。所以大地、群山原本都应该是软的，只是后来变硬了而已。

气是构成天地万物的最基本的元素。所谓阴阳之气，并不是有阴气和阳气两种东西，气只是一种，静时为阴，动时为阳。气究竟为什么会动？那是因为有一种无形无质的东西在推动它，这个推动者就是理，或称天理、太极、道、性。如果套用亚里士多德的概念，气就是质料因，理就是形式因，而套用牛顿的说法，理就是“第一推动”，扮演着上帝的角色。

牛顿的上帝并不是《圣经》里那位人格化的上帝，时不时站出来为人间主持公义，干涉人类社会的自然进程，而是整个宇宙的触发者，一旦触发，宇宙就会按照他预先设定好的物理法则自行运转。

朱熹的天理很像牛顿的上帝，它既是宇宙的创造者，又是宇宙内一切规则的制定者。只要顺应这个规则，便会一切顺遂，反之则会步履维艰。

譬如种田，春种秋收便是合乎天理的，简称“合理”；倘若非要秋种春收，那就不合理了，不合理的事情当然不会有好结果。譬如汉乐府有“高田种小麦，终久不成穗”，小麦不宜种在高田，否则结不出穗子。在理学家看来，“终久不成穗”的原因就在于“高田种小麦”不合理。我们今天常用的词汇“合理”正是理学家这样贡献出来的，原本不是指“合乎理性”，而是指“合乎天理”。

朱熹对理的论证过程堪称“极广大而尽精微”，简言之，理派生出天地万物，而天地万物在被理派生出来之后，又莫不蕴含着本源之理。表面上看，船能渡江，背后蕴含着船之理，车能行路，背后蕴含着车之理，但船之理也好，车之理也罢，归根结底都能被追溯到那个本源之理。

于是，用朱熹的话说，万事万物各具其理，是为“分殊”；

每个“分殊”之理都是本源之理的具体化，是为“理一”。这就是“理一分殊”的命题，已经属于纯粹的哲学命题了。具体到社会伦理上，人人都生于天地之间，都是天父地母的子民，这是“理一”；而人人都对自己的父母子女有特殊的爱，这是“分殊”。接下来的推理尤其重要，因为这个“理一”，所以我们才能够推己及人；因为这个“分殊”，所以我们的爱必须从最亲的人开始，渐渐及于遥远的陌生人。

那么格物致知的意义并不在于深入探究客观世界的真相，而在于从身边细微的事物开始，认识它们所蕴含的分殊之理，然后触类旁通，推而广之，认识到那个终极的天理。

在认识到终极天理之后，一个人自然会发现原来儒家古圣先贤所教导的那些仁义礼智、三纲五常都是天理的完美体现，都是颠扑不破、毋庸置疑的真理。人人遵行天理做事，好社会自然就会成形。

如果朱熹能有今天的知识，晓得物竞天择、适者生存才是自然界的真实规律，不知道会生出怎样的感慨呢？事实上人类社会的文明化在很大程度上不是顺应天理的过程，反而是在逆天而行。所以达尔文主义虽然是生物学上的事实，社会达尔文主义却会遭到任何文明社会的唾弃。

十五

“众物必有表里精粗，一草一木，皆涵至理”，至此我们已经晓得打动了王守仁的这句话里究竟蕴含着怎样一种复杂的思想。每一朵花、每一片叶，其中都潜藏着完整的天理，只要凭着格物致知

的方法，就可以体认天理，窥见整个宇宙的终极依据。对求知欲旺盛的年轻人而言，这确实太有吸引力了。

理论上说，既然每一细微的事物都蕴含有完整的天理，那么只要格一朵花或一片叶就足以认识全部的宇宙与人生了。但人的认识能力毕竟有限，所以朱熹给出的方法是，今日格一物，明日格一物，日积月累，触类旁通，最后由量变而质变，豁然开朗。

既然这是一条明确有方法可依的成圣之路，跃跃欲试的王守仁就约起一位同样跃跃欲试的钱姓朋友，既然父亲的官署里种了许多竹子，那就从亭前的竹子格起吧。

两个人的起跑竟然有先有后，钱姓朋友抢了先，对着竹子冥思苦想、殚精竭虑，如是者一连三日，结果劳神成疾，再也坚持不下去了。

王守仁认为朋友的失败只在于他精力不足，自己应当不至于如此。王守仁确实精力旺盛些，坚持了七天，但除了比朋友多受了四天罪之外，结果是一样的。这一对难兄难弟自怨自艾，感叹着要做圣贤实在太耗费精力了，普通人根本就没有这么大的精力，既然天分所限，索性不做圣贤也罢。

这件事情不仅《年谱》有载，而且王守仁后来给门人讲学，亲口用它做过例子，可信度应该很高。所以这似乎可以说明的是，不但二十一岁的王守仁对朱子理学的认识竟然真有这么肤浅，甚至在他学术成熟之后，对朱子格物论也没有真正理解，而他的那些门人弟子竟然也没有就此提出过任何怀疑。

倘若朱熹真的教人这样格物，儒家还有几个人能幸存到明朝呢？王守仁显然也想到过这一层，但他的解释是，大家只是表面上

尊奉朱熹，但没有人真正按照朱熹给出的方法去做。接下来的话是，他自己曾经和朋友真的做过，做不通，所以证明了朱熹的方法不对。¹

假使牛顿在场，他一定是第一个不服气的。福尔摩斯当然也会有话要说：“一个逻辑学家不须亲眼见到或者听说过大西洋或尼亚加拉瀑布，他能从一滴水上推测出它有可能存在，所以整个生活就是一条巨大的链条，只要见到其中的一环，整个链条的情况就可推想出来了。”在《血字的研究》这篇故事里，华生初识福尔摩斯不久，在一本杂志上读到了后者化名写下的一篇文章，在读到上述内容之后，他的反应是，不禁把杂志往桌上一丢，大声说道：“真是废话连篇！我一辈子也没有见过这样无聊的文章。”

此时的王守仁和他的那位钱姓朋友，应该颇有几分华生式的抱怨，而朱熹，很遗憾，他不可能像福尔摩斯那样和“华生”共处一室，但假如这真的可能的话，他应该会做出比福尔摩斯更深一层的解释吧。事实上，从一滴水看出天下万水之理这样的说法，朱熹当真也说过。那么，从竹子的身上我们可以看出什么来呢？

我们不妨设想一下，换作自己的话，会怎么去格竹子。首先，要将竹子的“表里精粗”做出细分，“表”这部分又可以做很多细分，诸如颜色、质地等等。单以颜色论，竹子为什么是绿色？因为它的表皮吸收了其他可见光而反射了绿光，而绿光之所以是绿色，只因为这种波长的光经由我们的视网膜，被大脑解读成绿色，所以颜色只是表象，它的本质其实是距离……

¹见《全集》，第136页。

我们虽然不能苛求明朝人做出这样的格物论，但无论如何，将竹子的表里精粗细细研究一番的话，总还可以感受到一些天理造物的工巧，然后不必急于求成，在身边的每件事上细细用功，细细寻思，水到自然渠成。朱熹有一首流传甚广的《泛舟》诗：“昨夜江边春水生，艤艫巨舰一毛轻。向来枉费推移力，此日中流自在行。”在“中流自在行”之前，总要有一番“枉费推移力”的煎熬，所以王守仁格竹子失败，倒真怪不得朱熹。后来王守仁以心学对抗理学，招致了来自正统社会的铺天盖地的攻击，怕也有他自己对朱子理学领悟太浅的缘故。

十六

翌年开春，京师会试，王守仁竟然落榜了。

或者说，他落榜是再“合理”不过的事情，毕竟天道酬勤，像他这样无心举业的人倘若能够乡试、会试一路过关斩将，让那些十年寒窗专攻八股的读书人怎么想得通呢？

官宦子弟科举落第，家里少不了前来慰问的客人。本届会试的主考官李东阳也在诸客之列，不知道是出于什么心理，向王守仁打趣说：“这一科你没有考中，来科一定能中状元，何不写一篇《来科状元赋》呢？”

这位李东阳并非平凡人物，他在四岁就被誉为神童，得到代宗皇帝的宠爱，十七岁便进士及第，当时人称“行过玉河三百骑，少年争说李东阳”。李东阳少年得志，仕途一路风顺水，后来成为宰辅重臣，死后谥号“文正”，这是文臣所能得到的最高荣誉。

一般而言，一个人享受了太顺遂的人生旅途，便很容易失去对失败者的同情。我们虽然无法确知李东阳此时此地对王守仁说这番话、出这个题目，到底是宽慰还是讥讽，但普通人若处在王守仁的位置，一定会倍感压力吧？

就在这种时刻，王守仁显出了与众不同的心理素质，说写就写，悬笔立就。文章的水平究竟如何呢，据《年谱》记载，围观的老一辈们纷纷惊叹道：“天才！天才！”

如此一位众口交誉的天才为什么落了榜，这只能去问主考官李东阳了。老一辈官僚是真的情不自禁，还是存心给李东阳难堪，我们不得而知。这些在险恶官场上摸爬滚打多年的人竟然显得情商欠缺，这也真有点匪夷所思啊。而年轻的王守仁落榜了还这样高调，肯定会让一些人看不顺眼。有来宾在告辞之后心怀忌恨，议论道：“这小子如果真的中了状元，眼里哪还会有我辈？”

及至三年之后的下一届会试，王守仁果然遭到忌恨者的压制，再一次落了榜。

一般的处世箴言总会教育我们低调做人，而王守仁的风格从来都是高调的，而且随着学术体验的提升，这种高调还会一路走高。高调的人生总会带来许多貌似全无必要的麻烦，例如王守仁这一次落榜，但他之所以会将高调进行到底，是因为他对世俗意义上的成败利钝无甚所谓。同舍有考生以落第为耻，王守仁劝慰说：“世人以不得第为耻，而我以不得第动心为耻。”因为考试失败而垂头丧气，甚至觉得没脸见人，这才是真正可耻的事，考上或考不上又有多大关系呢？

如果今天拿这番话去劝慰高考失利的考生，对方很可能会当

场翻脸吧。高考毕竟是奔着世俗的前途去的，古代的科举对绝大多数考生而言也是奔着前途去的，只有王守仁这样对考试教材里的内容真心相信的人，才会真的以教材里的古圣先贤为楷模，忧道不忧贫，只在意是非对错，不介意得失荣辱，何况因着父亲的缘故，他的家境已经相当殷实了。

十七

二次落第之后的王守仁回到家乡余姚，在龙泉山寺——父亲王华少年时读书的所在——缔结诗社，被诗歌牵去了兴趣。魏瀚，当地的一位致仕高官，与王守仁结成了忘年诗友。

前文有述，魏氏与王氏有累世通家之谊，魏瀚还为王守仁的祖父王伦写过传记，我们今天了解王伦其人正是经由魏瀚的手笔。魏瀚平日里颇以雄才自负，对王守仁这个晚辈却相当佩服。两人尝登龙山对诗联句，王守仁才有佳句出口，魏瀚便说自己理当避让。

也许这只是长辈的谦辞，但平心而论，王守仁在这一时期写的诗确实很见才情。试举七律《春晴散步》：

清晨急雨过林霏，余点烟稍尚滴衣。
隔水霞明桃乱吐，沿溪风暖药初肥。
物情到底能容懒，世事从前且任非。
对眼春光唯自领，如谁歌咏月中归。¹

¹见《全集》，第1174页。

七律属于近体诗，堪称诗中八股，起承转合法度森严，需要在镣铐里跳出优美的舞蹈。从王守仁的性情来看，我们会猜测他应该喜欢无拘无束、既朴且拙的古体诗，走李白一路，事实上他却爱上了近体诗音律的铿锵与修辞的华美。这才是年轻人最自然的文学趣味，朴拙之美是需要岁月来打磨的。

诗的颈联“物情到底能容懒，世事从前且任非”，写得大有潇洒出尘的意态，也道出自己对从前追求的一悔。到底是懊悔自己的科举事业，还是在懊悔自己成圣成贤的努力？想来应该是前者。只不过他从此真的淡于儒学，一味沉浸在诗歌里了。

再看他的一首与人酬答之作，《次韵毕方伯写怀之作》：

孔颜心迹皋夔业，落落乾坤无古今。
公自平王怀真气，谁能晚节负初心？
猎情老去惊犹在，此乐年来不费寻。
矮屋低头真局促，且从峰顶一高吟。¹

对方原作言志抒怀，王守仁的赓和自然要顺着对方来说，首联简直把对方推崇到前无古人、后无来者的高度。倘使这位毕先生真的做下什么丰功伟绩，得以名垂千古，王守仁的这首诗一定会被史家翻检出来，在佐证毕先生的伟大之余，顺带称赞一下王守仁的识人之明。人际交往的各种客套实在是治史的一大难题，被王守仁的

¹见《全集》，第1173-1174页。

门人弟子们搜罗出来的时人对师尊的各种推许与溢美，天知道有几分是实，几分是伪，几分是真诚，几分只是客套。话说回来，在首联赞美过心志与功业之后，颌联着重赞美气节，颈联话锋一转，活用“见猎心喜”的典故，颇见诙谐，而这样适度的诙谐正见出自己与对方的交谊，最后在尾联收束，以景结情，高远境界全出。七律写到这种水准，即便有特殊审美标榜的人也会大摇其头，但无论如何都会认可诗人的才情与功力。但是，王守仁年纪轻轻，又生在国家多事的年代，为何就甘于这样的乡镇生活呢？他在赧和魏瀚的一首诗里道出了答案，诗为《雨霁游龙山次五松韵》：

严光亭子胜云台，雨后高凭远目开。
乡里正须吾辈在，湖山不负此公来。
江边秋思丹枫尽，霜外缄书白雁回。
幽朔会传戈甲散，已闻南檄授渠魁。¹

龙山有严光亭，严光是东汉光武帝刘秀少年时的同学，刘秀荡平天下之后，邀请老同学入朝做官，严光却只是来做客，随即便隐遁山林了。东汉明帝永平年间，为表彰开国功臣，于云台阁为二十八位开国名将画像，人称云台二十八将。王守仁这首诗，首联为全诗定下了基调：字面上看，乡间的严光亭胜过皇家宫阙里的云台，这是因为在严光亭上可以凭高远眺，视野更开阔，景色更喜人；暗含的意思是，云台二十八将不如严光，实实在在的功业不如

¹见《全集》，第1173页。

无官无职的归隐。

这个貌似荒谬的道理究竟如何成立，颌联给出了答案：乡里正需要严光这样的人，需要像严光一样的你我，当然，这里风景也不错，实在值得像严光一样的人为之放弃仕途。

儒家有一个理论，认为君子无论在朝还是在野对政治都有好处，因为在朝可以利用朝廷的权柄为天下兴利除害，做下实实在在的功业，在野可以为当地人做表率，引领一地的道德风尚。所以做官也是行道，做隐士也是行道，而兴利除害往往只是收一时之效，化民成俗却能成就百年之功，所谓君子在朝则为帝王师，在野则为天下万世师。既然如此，读书人又何必非要把时间精力耗费在科举上呢，更何况“幽朔会传戈甲散，已闻南檄授渠魁”，天南地北的叛乱都已经有人去平定了。

王守仁就这样在呼朋唤友中享受着湖山之乐，诗兴越发高涨起来，不但对举业淡了，少年时代的英雄梦似乎也变成笑话了。《雪窗闲卧》这样写道：

梦回双阙曙光浮，懒卧茅斋且自由。
巷僻料应无客到，景多唯拟作诗酬。
千岩积素供开卷，叠嶂回溪好放舟，
破虏玉关真细事，未将吾笔遂轻投。¹

人在雪天里越发觉得慵懒，但这份慵懒其实很值得享受。窗

¹见《全集》，第1173页。

外有数不尽的风景可看，写诗从来就不会缺少素材，至于出塞破敌那些事，想起来真是琐屑得不值一顾啊，哪个读书人会傻到投笔从戎呢？

我们并不知道他这样讲究竟只是偶然的触景生情，还是真的有了这样的看法，抑或只是从宋人诗句“有逢即画元非笔，所见皆诗本不言”模仿而来，甚或仅仅因为建功无门、科举受挫而在不自觉中自欺欺人。

毕竟当一个人渴望什么的时候，如果实在不能取得，总会在不自觉中贬损它的价值，这能起到很好的宽慰效果。我们既可以从生活经验里观察到这个规律，也可以依心理学教科书的“认知一致性”理论得到这样的知识。年轻的王守仁如果继续这样在余姚的湖光山色里慵懒下去，不知道会不会变成祖父王伦那样的人，而盘桓在王氏家族头顶的那个神秘预言不知道该怎么收场。

第四章 入仕



弘治十年（1497年），年已二十六岁的王守仁终于离开余姚，进京和父亲住在一起了。这究竟是因为成圣成贤之心并未灭尽，还是终归屈服于世俗的压力，需要再摆一摆应举的姿态，我们不得而知。我们能够知道的是，这一年时局动荡，边境传来的告急文书一封接着一封，“见猎心喜”的规律就这样在王守仁身上发生作用了。

北疆的蒙古势力始终都是令大明帝国左支右绌的边患，土木堡之役甚至动摇了国本。明宪宗成化元年（1465年），蒙古几大部落先后进入河套地区，一开始还是本着游牧民族的作战方式四处剽掠，后来发现河套这个地方三面有黄河为阻，水草丰茂，耕牧皆宜，于是驻扎下来了。依托这样一个理想的前哨基地，这些弓马娴熟的骑手年年都要深入内地，杀掠人畜。明朝人称他们为“套寇”，打又打不过，躲又躲不开，简直无计可施。

比之农耕民族，游牧民族更属于靠天吃饭的，一旦气候异常、水草凋零，就意味着会有大量牛羊死亡，整个部族都会陷入饥荒状态。既然抗灾害能力极差，他们自然会觉得无论掠取多少财富都嫌不够，所以在与农耕民族的交往中，无论是和亲还是开始互市贸易，任何一段和平都不会维系太久，除非他们被汉化了，开始建城定居、开荒种地。“套寇”虽然占据了河套，但只是驻扎而非定居，仍然保留着游牧的生活方式，所以和平注定是既不可望亦不可即的。

以今天的某种常识，似乎任何一个政权都不乐于看到邻邦的统一和崛起，所以正确的外交策略总该是扶植弱势者以制衡强势者。这正是有明一代对北方草原势力的基本国策，然而坏处也是显而易见的：由于草原上没有形成一个统一而稳定的政权，任何通商之类的和平外交关系都很难持久。如辽国和宋廷自澶渊之盟以来的百年和平，以及辽国变成一个高度汉化的政权，这样的局面从不曾在明朝出现。

空穴来风，事出有因，大约是对蒙元帝国扫荡寰宇的记忆深刻影响着明朝的边疆政策，使他们走出了一条与汉、唐、宋迥然不同的道路，势必承受比前代更多的边疆骚动。一旦设身处地，我们便很难责怪明政府短视。

查《孝宗实录》弘治十年的记载，三月，甘肃边境被掠，甘肃自游击将军以下七十三人下巡按御史问罪；四月，大同云州卫被掠；五月，湖河川被掠，把总指挥王玉带兵迎战，在泉水湾中伏，王玉仅以身免；五月，蒙古兵入寇大同，连营三十里，明孝宗命宣府、大同相关官员各自进呈战守方略，并调动各地军队、战马、粮草、银钱，几乎举国骚然。

《年谱》所谓“当时边报甚急，朝廷推举将才，莫不惶遽”，一言以蔽之的就是这样的情形。王守仁当时从余姚到京师，从湖山吟咏的慵懒一下子进入这样的紧张氛围，强烈的反差应该深深触动了他吧。此刻再看“严光亭子胜云台，雨后高凭远目开”以及“破虏玉关真细事，未将吾笔遂轻投”这些刚刚写过的诗句，会不会感到几分滑稽呢？

二

在这样的时势背景下，王守仁认真学起了兵法，深究各种兵家秘典，甚至每每有宴席的时候，他还会拿果核模拟排兵布阵、攻杀战守。明代制度，文武殊途，知识分子是做文职的，至于武职，以武将家庭恩荫世袭为主，以武举选拔人才为辅，文人留心武事总有几分不务正业、特立独行的意思。

明代对武举不甚重视，直到明宪宗成化年间，武举制度才初具规模。原则上说，武举考试以策略为首，以弓马为辅，然而实际情况是，体育尖子往往文化课不过关。王守仁看到武举考试所选拔的大多是骑射搏击之士，缺少韬略统御之才，所以精研兵书战策才成为他的当务之急。

看上去虽然不无纸上谈兵的嫌疑，但后来王守仁提兵平叛，年轻时奠定的军事理论基础确实发挥了作用。我们看王守仁《武经七书评》对《吴子》的评语，说《吴子》的内容实用性强，自己有过实施，颇见成效；《孙子》虽然比《吴子》深刻很多，但实用性实在不强；想来孙子存心著书成名，注重体系，吴子却只是在讲自己的作战经验，所以才有这种不同。¹

三

精力旺盛的年轻人总是兴趣多变的，只要有一个小小的契机来

¹ 见《全集》，第1311页。

触发，全部关注就会投入另一个领域。弘治十年剑拔弩张的边防时务使王守仁精研兵书，而仅仅一年之后，他又因为偶然读到朱熹的一句话而重返儒学的阵营。

当时王守仁处于一种彷徨的境地，诗歌文章毕竟不足以通至道，求师访友又很难遇到对自己真正有引领作用的人，研习兵法也没机会上阵临敌，真不知道该往何处去了。某日读朱熹上宋光宗的一封奏疏，读到“居敬持志，为读书之本；循序致精，为读书之法”，忽有所悟，想到从前读书虽然涉猎庞杂，却不曾循序渐进以至精纯，自然不会有多大的收获。

既然有所悔悟，改弦易辙便不是难事。王守仁认真遵循朱熹的教诲，循序读书，收获果然不同以往，只是“物理吾心终若判而为二”，意即认知主体（我）和认知客体（物）始终处在分离的状态，不能融汇，这令二十七岁的王守仁非常不能接受。

岛田虔次在他那部出版于1949年的成名作《中国近代思维的挫折》里有这样一番概述：“阳明的——或者不如说是把阳明作为其自觉的焦点的当代精神的——最大烦闷，就在于总觉得物理和吾心好像始终被判而为二。理和心的一致，如果换句话说，就是在所有根源性的、原理性的、规范性的事物中，让主观参与，使主观与之一致。不！更主要的是主观方面吞并了那个根源性的、原理性的、规范性的事物，这才是当代精神所担负的最大课题。”

王守仁时代的“当代精神”究竟有没有这种莫名其妙的“最大烦闷”，这其实很难讲；具体到王守仁自己，这种“最大烦闷”究竟从何而来，现代人实在很难理解。何止现代人，任何有常识的古人也难理解。譬如我想搞清楚一只苹果是不是甜的，最好的办法就

是咬它一口，那么在这个认知过程中，我是认知主体，我“要”去认识，苹果是认知客体，“被”我认识，这难道不是任何愚夫愚妇都能明白的道理吗？如果认知主体和认知客体并不“判而为二”，而是合二为一，我和苹果合二为一，这才会让人纠结吧？

朱熹的格物致知论至少在这一点上并不违背常识。朱熹讲“知在我，理在物”，探知苹果是酸是甜的能力在我这里，苹果的味道在苹果那里，我要想知道苹果的味道，就要把我的认知能力用在苹果这个认知对象上，总不成苹果的味道就潜伏在我的心里，我只能从心里去发掘苹果的味道吧？

当然，以今天的知识而言，应当说苹果的物理与化学结构在苹果那里，我通过“吃苹果”这个行为，我的感官与神经系统将苹果的物理与化学结构在我的大脑当中解读成“苹果的味道”，亦即苹果的味道与其说在苹果本身，确实不如说就在“吾心”。

王守仁当然不会从这个角度来质疑朱熹，他究竟为什么会生出上述纠结，我以为唯一合理的推测就是他曾经有过“吾心”与“物理”合二为一的神秘而朦胧的体验，并且很享受那种感觉。而这样的体验，应当是修仙的经历带给过他的，任何宗教性的修行，无论是佛教的禅定、道教的吐纳、基督教的默祷，都会带来一种相同的神秘体验，即感觉自我与某种超验的事物融合为一，与宇宙合体，心中充满莫名的感动。很多人之所以达到虔信的阶段，不会被任何理性论证所折服，根源就在于他们有过这种难以言喻的神秘体验。今天，在宗教世界以外，这是神经科学研究的对象，并且取得了一些成果。

无论如何，阳明心学的端倪就是在这个貌似莫名其妙的纠结中悄悄萌芽了。为着这份纠结，王守仁殚精竭虑，结果又大病了一

场，原来“格竹子”事件竟然使他落下了病根。

经过这一场旧病复发，王守仁越发坚信做圣贤需要超乎寻常的精力，普通人勉强不来，人生的大方向只能到别处寻找。而就在这个时候，又一个契机触发了他新的兴趣。仿佛铁柱宫事件的重演，王守仁偶然听道士谈养生术，于是生出了遗世入山的修仙之念。但造化偏偏这样弄人，就在翌年，即弘治十二年（1499年），王守仁第三次应举春闱，赐进士出身，时年二十八岁。

四

《年谱》记载：“是年春会试。举南宫第二人，赐二甲进士出身第七人，观政工部。”

当时科举考试分为三级，省级考试称为乡试，每三年一次，一般在秋季举行，故称秋闱，考取者称为举人；翌年春季，在京师举行中央级的考试，称为会试，又称春闱；考取者再经由皇帝复试，称为廷试或殿试。殿试考取者分为三个等级，称为三甲，一甲只取三名，分别称作状元、榜眼、探花，统称“赐进士及第”；二甲人数不定，统称“赐进士出身”；三甲人数不定，统称“赐同进士出身”。

会试由礼部主持，礼部又称南宫，“举南宫第二人”意即会试考中第二名；“赐二甲进士出身第七人”，意即殿试成绩是二甲第七名。“观政”即实习，举子在考中进士之后并不立即授官，而是被分派到各大部委实习。王守仁实习的地方是在工部，大约相当于今天的建设部。

《行状》记载，王守仁在观政工部之后，“与太原乔宇，广信

汪俊，河南李梦阳、何景明，姑苏顾璘、徐祯卿，山东边贡诸公以才名争驰骋，学古诗文”。人生上了一个台阶，朋友圈也就随着上了一个台阶。此时王守仁所交往的，尽是第一流的青年才俊，每个人的头上仿佛都顶着光环。

在《行状》开具的这个名单上，李梦阳、何景明是明代诗坛“前七子”当中的领军人物，主张“文必秦汉，诗必盛唐”，引导一代文坛风气。李梦阳小王守仁一岁，何景明小王守仁十一岁。徐祯卿也是“前七子”当中的人物，小王守仁七岁，他在年轻时还曾与唐寅、祝允明、文徵明并称“吴中四才子”。后来的民间文学、戏曲没少排演这“四才子”的故事，只是把徐祯卿改编成虚构人物周文宾，使徐祯卿的名字远不如前三位才子响亮。这样的改编倒也不是偶然，因为徐祯卿是“四才子”当中唯一一个从体制外成功转型到体制内的，就连文学创作也因为追随李梦阳、何景明的缘故，脱尽浮华才子气，一变而为主流腔调了。

于是在这样一个精英圈里，王守仁在龙泉山寺里的兴致又被唤醒了。

毕竟在古代社会里，绘画、戏曲、小说以及非典礼所用的音乐，都是不登大雅之堂的，知识分子最“正经”的艺术趣味基本只有诗文和书法，而越是才华出众的人越是需要高级娱乐，王守仁之所以见猎心喜、重为冯妇，实在是再合理不过的事情。

湛若水后来为王守仁做墓志铭，盖棺论定中说他“初溺于任侠之习；再溺于骑射之习；三溺于辞章之习；四溺于神仙之习；五溺于佛氏之习”，可见一个精力旺盛、心思活络的人要想“走上正途”是多么不易。

五

观政工部的日子当然不全是吟诗作赋，也有土木工程方面的正事要做。受朝廷委派，王守仁到河间出差，督造威宁伯王越的坟墓。这是王守仁仕途生涯的第一件公务，仿佛真带着几分神秘主义的预兆。因为这位威宁伯王越简直就是一个矮化版的王守仁。

王越是明代宗景泰二年（1451年）的进士，博涉书史，力猛善射，很有雄才大略。王越真正发挥才干是在明宪宗成化年间，当时蒙古“套寇”犯边，王越是明朝最能建立军功的大臣，能够在野战中击败极盛期的蒙古骑兵。

清代史家赵翼对明代中叶的战争局势做过一番统计和总结，说大体上看，在南方用兵则易于扫荡，北方用兵则仅足支御。南方战场的斩俘数字动辄以万计，北方却仅以百、十计，甚至有斩首三级的战功。北强南弱，风土使然，并非南剿者皆良将，北拒者皆庸才。（《廿二史劄记》卷三十四）

相形之下，王越在北方的战功可谓出类拔萃：红盐池之捷，斩俘三百五十人；威宁海子之捷，斩首四百三十余。王越的名字之所以在今天听上去非常陌生，除了因为他只有立功而不曾立德、立言之外，最主要的原因是，在儒家的评价系统里，他很有小人的嫌疑。

在君子看来，打仗是出于卫国卫民的必要，功名利禄是可有可无的副产品；而在小人看来，打仗只是博取功名利禄的阶梯而已，卫国卫民才是可有可无的副产品。对卫国卫民有必要的，对功名利禄未必必要，反之亦然。

王越的功名心太重，为前途计，不惜依附名声极差而权势熏天的宦官汪直，劝说汪直建立军功来巩固个人地位。幸而王越确实很能打仗，与汪直的合作更没有君子和小人之间常常出现的龃龉。两个小人通力合作，王越在威宁海子大破敌军，因功受封威宁伯，爵位世袭，岁禄一千二百石。翌年，王越又和汪直兵出大同，在黑石崖再破强敌，于是进封太子太傅，位列三公，增岁禄四百石。明朝制度，文臣不得受封公侯，所以王越专任武职，觊觎起爵位来了。

政坛永远云谲波诡，一帆风顺的人从来都是凤毛麟角的，尤其对那些风口浪尖上的人物而言。随着汪直失势，王越自然一损俱损，甚至落到险些自杀的地步。但云谲波诡也自有它的好处，那就是只要人还未被整死，总还有东山再起的机会。

明孝宗即位之后，屡屡上疏伸冤的王越终于获得平反，那时候的他已是古稀之年，致仕在家，似乎不会再有什么作为了，但他毕竟不是常人。正所谓“烈士暮年，壮心不已”，王越积极巴结当时最受宠信的宦官李广，若不是因为言官谏阻，他就会出掌都察院，重新登上权力的舞台了。李广其人前文有述，就是王守仁的父亲王华在为孝宗皇帝开讲《大学衍义》时公然开罪的那个。

弘治十年（1497年），边情紧急。是年王守仁在京城研习兵书战策，朝廷则在紧锣密鼓地调兵遣将。兵马粮草齐备，就是选不出帅才。先后有七个候选人全被孝宗否决，最后只有“问廉颇老矣，尚能饭否”。老将王越不但官复原职，而且加授太子太保，总制甘、凉、延、宁四镇。翌年，王越小胜于贺兰山，加授少保，兼太子太傅。但偏偏在这个时候，李广失势了。

李广很懂几分符箓、修仙之类的秘术，因此博得孝宗皇帝的

宠信。在他畏罪自杀之后，孝宗派人到他家里搜检异书，找到的却只有各级官员行贿的账目。言官当然要上疏弹劾奸党，王越心中忧惧，就这样死掉了。也许王越算是死得其时，朝廷非但不追究他攀附李广的罪名，还将他大大地追封、表彰了一番。

王守仁以钦差身份督造王越的坟墓，这也属于朝廷表彰的一项。他对王越应该是素有钦崇的，未第时曾梦见王越将弓与剑赠予自己。这次修墓对王守仁而言真是一次难得的实习，不但可以为心中的英雄做一点事情，还有大批民工可供自己调遣。

常人接受这样的工作，至多只会想到如何尽职尽责，但王守仁不同，这么多活生生的民工排起兵、布起阵来岂不是比果核强上许多？于是，王守仁以“什伍法”安排民工分组轮班，闲暇之时便驱使民工排演八阵图，管理能力和军事技术都在这次修墓工作中得到了实践的打磨。坟墓竣工之后，王越的家人拿出金帛酬谢；见这位年轻的钦差大人真的廉洁自律，便转而以王越曾经佩戴的宝剑相赠。王守仁觉得奇异，这正与自己当年的梦境相符，便欣然接受了。

这件事颇可以见出王守仁的胸怀。换作常人，要么囿于君子、小人之见，要么也会出于畏惧清议的缘故，一定要与王越这等先攀附汪直、后攀附李广的奸诈小人划清界限。王守仁非但毫不介怀，甚至在这一年写给孝宗皇帝的《陈言边务疏》中讲过一番理由。

六

是年彗星现，按照儒家的政治传统，这该是批评和自我批评的时间了。

早在汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”的时候，所谓儒术，半数都是阴阳灾异、天人感应的内容，远不是孔孟所知晓的。凡有异常的天象或气候，皆意味着人间政治存在着某种缺失，于是皇帝需要检讨，大臣需要进言，宰相甚至会解职以向天下人谢罪。时间愈久，知识愈新，相信这种神秘主义的人自然愈来愈少，但路径依赖的力量是如此强大，在应对天象的新理论出现之前，古老的传统至少在形式上仍然被人们维系着。

彗星意味着杀伐，这确实应景。于是，二十八岁的王守仁以新科进士、工部实习生的身份向皇帝递交了一份《陈言边务疏》，借着彗星来临的机会，将自己的军事见解详详细细地陈说了一番。

奏疏的开篇说，皇帝很圣明，也很辛苦，所以小臣的心里话必须对您讲。小臣以为，当今的大患在于朝廷大臣表面上装出老成持重的样子，心里全在为私利盘算；皇帝身边的人只会阻塞贤路，招权纳贿。习以成俗之下，反而真正忧国忧民的人被当成傻子，真心献计献策的人被说成浮躁，朝廷的风气已经坏掉了。幸好上天仁爱，这个时候出现边患，这正是忧虑警醒、改弦易辙的机会啊！

这样的开篇很聪明，因为明明该讲边防对策，王守仁却说边防只是枝节问题，不足为虑。头痛医头、脚痛医脚的办法是不行的，只要将朝廷的不良风气扭转过来，根本问题解决了，枝节问题便不会不解而自解。这样的开篇也很愚蠢，因为打击面太大，因为一下子就得罪了除少年新进之外的所有人。这时候的王守仁真是年轻气盛，没有半点世故啊。

奏疏接下来具体而微，列举出在军事问题上的八点意见：“一曰蓄材以备急；二曰舍短以用长；三曰简师以省费；四曰屯田以足

食；五曰行法以振威；六曰敷恩以激怒；七曰捐小以全大；八曰严守以乘弊。”

从奏疏的开篇里，我们会以为此时的王守仁理想主义色彩过重，只晓得责备求全，但我们看八点具体意见里的第二点“舍短以用长”，王守仁竟然也深谙便宜与计算。王守仁的理论是，人无完人，关键看领导怎样知人善任。当初吴起为了做官不惜杀掉妻子，显然是个残忍的家伙，却成为一代名将；陈平纳贿，是个贪婪的人，却成为刘邦最重要的谋臣之一。还听说当今的边关将领，骁勇强悍的人大多因为过失被投闲置散。平居无事的时候，当然不宜擢升这样的人物，而在当今这样的多事之秋，用人就当不拘一格。勇悍正有可供施展的正途，而破格征用罪臣，也正符合“使功不如使过”的道理。¹

这样的理论，仿佛正是为威宁伯王越而发的。王守仁很明智地看到了事物的两面性：骁勇强悍若生在平居无事的时候很容易好勇斗狠、违规犯禁，但同样的特质在战争年景里就会成为优势。那么让我们深问一层：骁勇强悍本身究竟是优势还是劣势，究竟属善还是属恶？显然，骁勇强悍本身既不属善，也不属恶，只有放在具体的情境里，它才会呈现出具体的或善或恶的属性。王守仁晚年讲学，有“无善无恶心之体”一句引来无穷的争议和不解，其实它的含义只是在“骁勇强悍”这个道理上稍有深入而已。儒家传统太在意善恶、正邪的二分法，脑筋很难向这个方向略转一下，现代人理解“无善无恶”的道理就要容易很多了。

¹见《全集》，第318页。

七

弘治十三年（1500年），时年二十九岁的王守仁结束实习生涯，接受了人生中的第一个正式任命：刑部云南清吏司主事，行政级别正六品。

所谓刑部云南清吏司主事，刑部是中央六部之一，负责司法事务；云南即云南布政使司，大约相当于今天的云南省；清吏司是六部的下属机构，下设郎中（主管）一人、员外郎（副主管）一人、主事（最低一级的干部）一至二人。刑部云南清吏司主事，负责的是云南地区的司法审核，并不是真的要去云南就职。

弘治年间，这样的工作内容其实也仅仅在理论上存在，因为孝宗皇帝觉得清吏司的官署太小，便只要郎中一人做事，员外郎和主事往往只在授职那天才在官署里做一下样子。幸好仅仅熬到第二年，王守仁便等来了出差独立办事的机会。

那是弘治十四年（1501年），王守仁已是三十而立，受命到江淮一带审核刑案，给很多冤假错案做了平反。史料在这里并不曾给出细节，但王守仁的这一次公干很可能是费力不讨好的，因为在官场的通则里，平反就意味着让初审官员难堪，意味着挑剔同僚的过失来博取个人的前程，这样做很容易使自己成为官场公敌。至于那些蒙冤受屈的人，就随他们自生自灭好了。

这当然不是王守仁的风格，他只是就事论事、放手而为罢了。正义得到伸张总会使人欢欣鼓舞，于是在事毕之后，王守仁带着极高的兴致顺道游览九华山，还写下一篇汪洋纵恣的《九华山赋》。如此文辞瑰丽的文章，王守仁后来再没有写过：

循长江而南下，指青阳以幽讨。启鸿蒙之神秀，发九华之天巧。非效灵于坤轴，孰构奇于玄造！涉五溪而径入，宿无相之窈窕。访王生于邃谷，掬金沙之清潦。凌风雨乎半霄，登望江而远眺。步千仞之苍壁，俯龙池于深窅。吊谪仙之遗迹，跻化城之缥缈。钦鉢盂之朝露，见莲花之孤标。扣云门而望天柱，列仙舞于晴昊。俨双椒之辟门，真人驾阳云而独蹻。翠盖平临乎石照，绮霞掩映乎天姥。二神升于翠微，九子邻于积稻。炎煖起于玉甑，烂石碑之文藻。回澄秋于枕月，建少微之星旄。覆瓿承滴翠之余沥，展旗立云外之旌纛。下安禅而步逍遥，览双泉于松杪。逾西洪而憩黄石，悬百丈之灏灏。

瀨流觴而萦纡，遗石船于涧道；呼白鹤于云峰，钓嘉鱼于龙沼；倚透碧之嵒岼，谢尘寰之纷扰。攀齐云之巉削，鉴琉璃之浩淼。沿东阳而西历，餐九节之蒲草。樵人导余以冥探，排碧云之瑶岛。群峦翳其缪葛，失阴阳之昏晓。垂七布之沉沉，灵龟隐而复兆。履高僧而屣招贤，开白日之杲杲。试明茗于春阳，汲垂云之渊湫；凌绣壁而据石屋，何文殊螺髻之蟠纠？梯拱辰而盼，隳遗光于拾宝。缁裳迓于黄袍，休圆寂之幽悄。鸟呼春于丛篁，和云韶之鸛鸛，唤起促余之晨兴，落星河于檐櫺；护山嘎其惊飞，怪游人之太早。揽卉木之如濯，被晨辉而争姣。静铎声之剥啄，幽人剧参蕨于冥杳。碧鸡哢于青林，鹧鸪翻云而失皓。隐捣药以校萝，挟提壶饼焦而翔绕。凤凰承孟冠以相遗，饮沆瀣之仙醪；羞竹实以嬉翱，集梧枝之袅袅。岚欲雨而霏霏，鸣湿湿于姜葆；蹢三游而转青峭，拂天香于茫渺。席泓潭以濯纓，浮桃泻而扬缟。

淙淙而落荫，饮猿猱之捷狡。睨斧柯而升大还，望会仙于云表。悯子京之故宅，款知微之碧桃。倏金光之闪映，睫累景于穹坳。弄玄珠于赤水，舞千尺之潜蛟。并花塘而峻极，散香林之回飙。抚浮屠之突兀，泛五钗之翠涛。袭珍芳于绝巘，袅金步之摇摇。莎罗踟躅芬敷而灿耀，幢玉女之妖娇。攀龙须于灵宝，堕钵囊之飘摇。开仙掌于嵌嵌，散青馨之迢迢。披白云而蹑崇寿，见参错之僧寮。日既夕而山冥，挂星辰于窿螯。宿南台之明月，虎夜啸而黑啤。鹿麋群游于左右，若将侣幽人之岑寥。迥高寒其无寐，闻冰壑之洞箫。

溪女厉晴沆而曝术，杂精苓之春苗。邀予觞以玉液，饭玉粒之琼瑶；溘辞予而远去，飒霞裾之飘飘。复中峰而怅望，或仙踪之可招。乃下见阳陵之蜿蜒，忽有感于子明之宿要。逝予将遗世而独立，采石芝于层霄。虽长处于穷僻，乃永离乎厖嚣。彼苍黎之緝緝，固吾生之同胞；苟颠连之能济，吾岂靳于一毛！矧狂胡之越獗，王师局而奔劳。吾宁不欲请长缨于阙下，快平生之郁陶？顾力微而任重，惧覆败于或遭；又出位以图远，将无诮于鹤鹑。嗟有生之迫隘，等灭没于风泡；亦富贵其奚为？犹荣薜之一朝。旷百世而兴感，蔽雄杰于蓬蒿。吾诚不能同草木而腐朽，又何避乎群喙之啾啾！

已矣乎！吾其鞭风霆而骑日月，被九霞之翠袍。抟鹏翼于北溟，钓三山之巨鳌。道昆仑而息驾，听王母之云璈。呼浮丘于子晋，招句曲之三茅。长遨游于碧落，共太虚而逍遥。

乱曰：蓬壶之藐藐兮，列仙之所逃兮；九华之矫矫兮，吾将于此巢兮。匪尘心之足搅兮，念鞠育之劬劳兮。苟初心之可

绍兮，永矢弗挠兮！¹

文章如此精雕细刻，也不知花了多少工夫，显然全是一副文学青年的做派。后人因着推崇阳明心学的缘故，对《九华山赋》这样卖弄文采的作品全不重视。其实若撇去文采浮华的话，这篇文章透出了这样一些信息：

1. 此时的王守仁对仙佛之道非常着迷。
2. 是儒家兼济天下之心使他有意识地摆脱仙佛之道的诱惑。
3. 虽然做官才一年，但他特立独行的做派已经招致太多非议了。

八

王守仁在九华山上先后遇到了两位奇人。第一位人称蔡蓬头，想来是个蓬头垢面、不修边幅的人物吧，就像张三丰人称张邋遢一样。蔡蓬头应当是一位修道有成的高人，王守仁恭恭敬敬地待之以客礼，很希望能得到他的指点。但蔡蓬头一拒再拒，说王守仁虽然礼数周到，但始终没放下官架子，说罢便一笑而别。

无可奈何之下，王守仁又听说化城寺地藏洞有一位异人，坐卧在松枝里，不吃熟食。地藏洞又偏又险，王守仁很费了一番辛苦才找到那里。那位异人正在熟睡，王守仁坐在旁边，不知出于什么心理伸手去抚摩那异人的脚。那位异人好一阵才睡醒，发现旁边有人，不觉惊呼：“山路这么险，你怎么过来的？”

¹见《全集》，第727-730页。

这位异人显然比蔡蓬头随和，见王守仁来了，便也不介意讲一讲最上乘的真理。只可惜史料简略，只记下异人说周敦颐和程颢是儒家两个好秀才。后来王守仁再次造访，异人却已经搬家走了。

今天站在思想史的角度，这两件事其实都不奇怪。明朝皇帝有修仙的传统，仅在王守仁生活的年代，孝宗继位之初，清理父亲宪宗养在京城的各种真人、法王、活佛、国师等等就清理了一千多人，而孝宗自己很快也步了宪宗的后尘。既然上有所好，社会上的奇人、异人当然不会少了。

至于异人的那句话，虽然是站在修仙的立场上贬低儒家的，却为什么单单提及周敦颐和程颢，而不提程颐、朱熹和其他大儒，这倒暗合于阳明心学：大体而言，心学与理学皆以周敦颐为发源，二程上接周敦颐，其中程颢一支发展而为陆九渊、王守仁，是为陆王心学，程颐一支发展而为朱熹，是为程朱理学。所以《年谱》提到的地藏洞异人的那句话，是借第三方之口推重心学一脉的祖师。

十九年之后，王守仁重游化城寺，又到地藏洞探看了一次，却无功而返。两番遭际，两样心绪，尽写在《重游化城寺》两首七律里：

爱山日日望山晴，忽到山中眼自明。
鸟道渐非前度险，龙潭更比旧时清。
会心人远空遗洞，识面僧来不记名。
莫谓中丞喜忘世，前途风浪苦难行。

山寺从来十九秋，旧僧零落老比丘。
帘松尽长青冥干，瀑水犹悬翠壁流。

人住层崖嫌洞浅，鸟鸣春涧觉山幽。

年来别有闲寻意，不似当时孟浪游。¹

当时之所以是“孟浪游”，正因为心志不坚，容易受到仙佛之道的吸引。这也难怪，一切神秘的东西总是充满诱惑的，何况在那样的时代，何况在求索欲极强的王守仁身上。那时他还写有《题四老围棋图》诗：“世外烟霞亦许时，至今风致后人思。却怀刘项当年事，不及山中一着棋。”人世间再大的丰功伟绩，与仙家事业比起来也终是不值一提的。

九

回京复命之后，王守仁的学习欲望愈发强烈了。按说科举已中，官职已授，旁人要么经营人脉，要么随性放纵，无论如何都不会再去重温悬梁刺股的学习之苦。王守仁却不同，白天忙完工作之后，晚间一定燃灯夜读，读的不是程朱理学，而是五经和先秦、两汉的书籍，书法也日渐长进。

父亲王华担心儿子积劳成疾，便不许家人在书房安置灯盏，无奈王守仁求知欲太盛，只要父亲一睡，他又肆无忌惮地燃起灯烛，读书读到半夜才睡，因此种下了呕血的病根。

王守仁这半生，只要迷上什么，一定会发狠去钻研。以今天的知识来看，这其实是精力旺盛的表现。一个人的自制力、耐受力、

¹见《全集》，第851-852页。

勇气与信心等等今天所谓的成功素质，在先天因素上都与精力的强弱有关。精力愈旺盛的人愈容易忽略身体的极限，王守仁仅仅而立之年就已经接二连三地突破极限，加之荒唐修仙，就这样将后半生交付给各种很折磨人的病痛了。

王守仁这般辛苦地夜读，所读的书目大有深意。在他回京复命之后，又回到文学青年的圈子里，被朋友们整日里写诗作文地鼓噪着。他忽然觉得这不是正途：“我怎能以有限的精神去做无用的虚文呢？”

儒家一直有实用主义传统，学习为的是“经世致用”，文章为的是“有补于世”，文采的意义仅在于“言之无文，行之不远”，必须为内容服务，不能搞唯美主义的“为艺术而艺术”。这与西方源自古希腊的哲学传统恰恰背道而驰，后者追求无用而纯粹的爱智之学。所以到晚清积贫积弱的时候，王国维认为西方追求无用之学，结果无用促成大用，中国太强调有用，所以格局太小，流于下乘，所以他自己的治学之路就是从西方哲学开始的。

话说回来，王守仁并不曾经历王国维所经历的世变，仍然在儒家传统里坚信着有用的才是值得为之付出的。所以他在每一个夜晚所下的功夫，既非理学，亦非文辞，而是儒家经典里最艰深的五经以及先秦、两汉的书籍。结果既因为呕血病发，也倦于京城里浮华相逐的诗文赓和，王守仁便告病回家了。

王畿在回忆恩师的时候提到了这段经过，说李梦阳、何景明那些人为失去了一个旗鼓相当的文学同伴而感到惋惜，王守仁却很不以为然，说自己就算诗写到李白、杜甫的程度，也不过是个诗人，文章就算写到韩愈、柳宗元的水平，也不过是个文人，而只有做到

孔门高徒颜渊、闵子骞那样，才是第一等的道德事业。（《明儒学案》卷十二）

据王守仁向朝廷递交的请假申请，他的病症只是体虚和咳嗽，并未提到《行状》里所谓的呕血，也许他只是想暂时修养一段时间，最好能够尽快复职吧。申请里倒是这样讲的，说希望吏部能给自己准假，待自己病愈之后仍回原职效力，以图补报。¹这时候的王守仁正是踌躇满志，不会真正生出退归林泉的念头。

十

弘治十五年（1502年）八月，三十一岁的王守仁向朝廷告假，认认真真地回家养病去了。《年谱》记载：“遂告病归越，筑室阳明洞中，行导引术。”

洞中为何可以筑室，是因为王守仁并不是真的住在山洞里。

阳明洞天在会稽山区的宛委山里，所谓“洞”，是道教“洞天”的意思。道教认为世间有十大洞天、三十六小洞天和七十二福地，是修仙的理想场所。阳明洞天又名会稽山洞，在三十六小洞天里排名第十。阳明即东方青帝，道教中的太阳神。

筑室阳明洞，意味着离群索居，在一个专属自己的疗养胜地安心养病。王守仁的治病方法是导引术，也就是今天所谓的气功，也含有体操的动作。导引术原本是修仙的技术，盛行于两汉，渐渐也变成一种医疗手段了。知识精英靠练气功来治病，这在今天看来多少有一

¹见《全集》，第322-323页《乞养病疏》。

点荒诞，但一个人毕竟很难摆脱时代风气的影响，在今天也不例外。

从《年谱》的记载来看，王守仁练导引术有了奇效，虽然没能把病治好，却练出了未卜先知的超能力。某日他在阳明洞端坐，忽然要仆人到很远的地方去迎接来访的王思舆等四位朋友，将这四人的来迹讲得详详细细。仆人与那四人在途中相遇的时候，双方都很震惊，交谈之下，信服王守仁一定修炼得道了。但时间久了，王守仁忽然有所悔悟：“这只是簸弄精神罢了，并不是道。”过而改之，从此弃超能力于不顾。

先世的遭际在王守仁身上重演，这些高人的想法是我等凡夫俗子始终难以领会的。阳明心学的后辈也会有这样的疑惑，譬如有学生请教罗汝芳（字惟德，号近溪），说某人在静坐中养成了未卜先知的能力，自己愧不能及。罗汝芳的教导是，不及他倒也无妨，及了他反而害事，因为这种未卜先知的能力是人力强求来的，是“有明之明”，而人应当追求的是来自天然的“无明之明”，前者如同一点灯光，仅能照亮一室，后者却似太阳，普照天下。（《明儒学案》卷三十四）

依罗汝芳的逻辑，“无明之明”可以带给人的是胜过未卜先知千万倍的超能力，王守仁后来显然获得了这种神通，自然可以无往而不胜，而他的偶像孔子、孟子自然也无往而不胜了。

然而事实并非如此，儒家也从来不是这样神神怪怪的。平心而论，无论靠占筮预知未来抑或未卜就能先知，预知能力分明是很有意义的一项本领，就算本人并不在意趋吉避凶，但至少可以为民造福、为国谋利。尤其在那个边患与内乱频仍的年代，尤其对于王守仁那样一个矢志报国、时刻关注国防事业的人，有了这项超能力就等于有了一颗间谍卫星，千百万无辜的百姓都会因此保全性命。那

么，倘若换孔孟来做斟酌，必定是“虽九死其尤未悔”了，怎会仅仅因为“簸弄精神”就轻易放弃了呢？

十一

这样的日子过得久了，王守仁不禁产生了离世远去的念头，唯一的阻碍就是对祖母和父亲的牵挂。史料虽然并未记载王守仁是否牵挂他的妻子，但这样的境况已经足以使我们想到佛陀还在做王子的时候了。

佛陀显然决绝得多，抛家舍业、抛妻弃子，为了追寻真理，不惜舍弃一切。相较之下，王守仁虽然优柔寡断，却正是从对这份优柔寡断的反思里发现了真理：“对骨肉之情的依恋始于孩提，倘若这份依恋之情可以去除的话，人类岂不就会灭绝了？”

翌年，王守仁搬到了西湖边上住，在稠密的人烟里复苏了兼济天下的胸怀。

虽然他还常常游览周边的知名寺院，但心态已经不复从前。当地有一位禅僧，每天既不讲话，也不睁眼，如是者坐关三年。若换作登临九华山时候的王守仁，一定满怀敬畏地向这位高僧讨教一点什么，但毕竟时过境迁，他竟然以呵斥的语气对高僧说：“这和尚终日口巴巴说什么！终日眼睁睁看什么！”

这正是禅宗“棒喝”的手段，和尚受了惊吓，不觉睁开了眼，张开了口，和王守仁攀谈起来。

王守仁问和尚家里还有谁在，和尚答道母亲尚在，王守仁再问他可否挂念母亲，和尚答道不能不挂念，于是王守仁从这一点骨肉

亲情的天性来做开导，和尚边哭边谢，当天就还俗回家了。

当然，在虔诚的佛教徒看来，这并不说明王守仁掌握了最高真理，而仅仅说明这个和尚心志不坚、道行太浅。倘若站在今天价值多元化的立场，我们会觉得王守仁实在多管闲事，何不遵循“万物并育而不相害，道并行而不相悖”的原则，何必非要扭转别人的价值观呢？

人际沟通总是一种不自觉的以己度人的过程，王守仁自己挂念父母，以至于相信所有人在心底深处都存在同样的挂念，但是，倘若他面对的不是这个修闭口禅的和尚，而是武则天的儿子，恐怕就是另一种结果了。以今天的知识来看，亨利·哈罗1958年发表在《美国心理学家》学刊的革命性的研究成果直到今天依然屹立不倒，它证明了温柔的肢体接触对于母婴依恋感的形成有着何等重要的意义，即便是喂养行为也不能与之相比。可以由此推论的是，如果一个人在婴幼儿时期很少得到父母的温柔爱抚，那么彼此之间就很难形成牢固的亲情纽带。

当然，我们不能以二十世纪的知识苛责明代人，只是没理由在今天仍然把眼界囿于古代社会——不得不说这是很多好古之人常犯的错误。话说回来，作为与王守仁同时代的人，那个修闭口禅的和尚其实完全可以有反驳的理由。

无论如何，在这一场对话里，和尚因为三年来只是打坐，不读书、不学习，以至于吃了没文化的亏。他只要多花一点时间在佛教典籍上，其实大有反驳的余地。

譬如骨肉亲情的的问题，佛陀虽然抛妻弃子，貌似做了一件有悖人伦、刻薄寡恩的事情，但他在得道之后回来度化妻子和儿子，使他

们也能跳脱轮回苦海，这难道不比守着家人一起在苦海里受罪更好？

话只要说到这层，就会触及儒家与佛家最根本的矛盾：两者的宇宙观不同，他们对价值观的不同取舍其实源于对宇宙真相的不同理解。

儒家认为人就活这一辈子，我们的生存环境就只有这一片大地，如果人人都信佛，都不再生儿育女了，那么人类当然就要灭绝了，所以佛教是邪恶的，应该被人类断然抛弃。而在佛教看来，宇宙是无限的，生存环境是无限的，生命也是无限的，生命永远在六道当中轮回不息。生活的本质就是受苦，又因为轮回的缘故，这辈子受完了苦，下辈子、下下辈子乃至永远都会继续受苦；在我们这个世界受完了苦，还会轮回到其他世界受苦，生命不息，受苦不止，就连自杀也不能使人解脱，因为这一世的生命完结了，还会轮回到下一世受苦。所谓“苦海无边”，就是这个意思。要想不再受苦，就必须摆脱轮回。

轮回的本质是因果链条，对因果的认识是佛陀最核心的创见。因果是环环相扣的，既没有无因之果，也没有无果之因，因果链条的作用在佛教里称为业力。那么，要想摆脱轮回，就必须使业力终结，也就是说，使自己身上所负载的一切因果关系都结束，并且从此不再触发新的因果。

当一个人以正确的修行方式做到了这一点，他也就解脱了，涅槃了，或者说成佛了。如果人人都这样做，并且做成功了，当然会导致全人类的灭绝，但这非但不是坏事，反而是大大的好事，因为这说明所有人都成佛了，都脱离轮回苦海了。至于成佛之后究竟是怎样一种生存状态，究竟算活着还是算死了，佛陀弟子们确实有人这样问

过，而佛陀认为这是超越经验认识层次的问题，所以悬置不论。这类问题再如世界有没有边际、人有没有灵魂等等，一共十四项，统称“十四无记”，这很像康德哲学里的四组二律背反，让我们看到自身认知能力的边界何在。佛教后来很多教派之争、义理之争，都是因为很难容忍“十四无记”的悬而未决，而解答起来又难免各执一词。

而在基本的修行生活里，之所以需要出家，就是为了斩断骨肉亲情带来的因果；之所以不蓄产业，是为了斩断世俗关系带来的因果；佛和菩萨之所以只能度化人而不能保佑人，是因为每个人自己种下的因只能由自己去承受果、终结果，即所谓“自作自受”，旁人无能为力。

这就是佛教最核心的逻辑，而我这样梳理出来，肯定会与许多读者对佛教的固有认识相悖。这是因为佛教在发展过程中变得五花八门，向世俗做了许多妥协，号称“方便法门”，尤其在今天甚至变成指点世俗生活的心灵鸡汤了，就连高僧都开始礼赞生命的辉煌。如果佛陀当初也有这种觉悟的话，自然不必劳神苦形地追求解脱之道了。

那么，如何才是正确的解脱之道？佛陀虽然指明了道路，但后世僧侣各有各的见解。王守仁遇到的这个和尚，所谓“坐关三年，不语不视”，正是禅定的做法。

禅定早在佛陀之前便已是盛行于古代印度的修行方式了，佛陀只是发扬拿来主义的精神再稍加改造罢了，这对我们并不算十分陌生，因为今天在城市时尚里为大家熟悉的瑜伽就是禅定的世俗版本。中国禅宗认达摩为祖师（尽管从思想史的考据角度来说这不太可靠），而达摩的修行，教科书专主《楞伽经》，修行方式专主禅

定。传说达摩祖师面壁十年，影子甚至印在了墙上。如果王守仁遇到的是达摩本人，不知道最后会是怎样的结果。

佛教修行最基本的方式是戒、定、慧。“戒”即遵守戒律，只要能坚持下来，人也就有了相当程度的定力，这就可以进入“定”的阶段，即修行禅定。禅定从外表来看就是盘腿打坐，一动不动，实际上是要依靠默数呼吸之类的方法逐渐使思虑澄空。禅定如果坚持久了，总有一天会达到“慧”的阶段，即获得了最高智慧，洞见了宇宙人生的真相。这样的修行次序，叫作“因戒生定，因定生慧”。禅定既然要澄空思虑，那么不语不视自然有助于排除外界的干扰。

事实上王守仁自己也经常坐禅入定，只不过他称之为“入静”或“静坐”。

入静对任何人而言都可以澄空思虑，甚至获得一种神秘主义的体验，只是不同信仰的人会给它不同的解释罢了。对于这个问题，留待后文再做详细的阐释，这里我们需要关注的是，一个人与生俱来的对骨肉亲情的眷恋正是儒家一切人生观、价值观以及政治哲学的逻辑原点。而这个逻辑原点，在四书里实在讲得清清楚楚，凡是涉猎一点儒学的人都能说出个所以然来，然而对于王守仁来说，纸上得来终觉浅，只有当他经过阳明洞养病时对出世与入世反复纠结，真切体会到这一份亲情牵挂之后，儒家书本上这最基础的知识才真正成为他自己的知识，让他从此笃信不疑，敢于以此来对抗一切“谬见”。

这也可以见出为什么理性气质的人接受阳明心学格外困难，因为他们惯用逻辑和想象来“推知”，阳明心学却只注重切身的“感知”，更适合宗教气质的人的口味。后者是更宜于在这个世界上生存的，因为坚定了真知之后的那种除魔卫道的勇气会极大地增进一个人

的自信，相应地极大提高他获取成功的概率，使忍受困境也变得相对容易，痛苦甚至会给他带来受难圣徒般的荣耀感以及自我感动。

十二

弘治十七年（1504年），科举制度发生了小小的改变。

明初科举，主考官但求学问好、声望隆，不必任有学职，后来制度渐弛，三四十年来一概以担任学职的官员为主考，终于孝宗皇帝在大臣的建议下恢复旧制，这正好给了王守仁一个机会。¹

这一年里，山东巡按监察御史陆偁礼聘王守仁来做山东乡试的考试官。

能在孔孟故乡主持乡试，这对儒者来说实是莫大的荣幸，也说明王守仁的儒学造诣在当时已经颇有一些声誉了。于是，王守仁欣然拟定考题与答案，将自己深深在意的若干儒学主题向考生们提了出来。

譬如选自四书的题目——“所谓大臣者，以道事君，不可则止”，这分明让人想起《孟子·离娄下》中的话：“禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有饥者，由己饥之也。”是说君子倘若在职，对天下人的福祉便负有不可推卸的责任。再如选自五经的题目——“不遑启居，玁狁之故”，以周代应对游牧部落侵袭的诗句使人想到时局中的边患；再如策论题“佛老为天下害……”要考生回答：为什么佛教、道教长久以来为害天下、蛊惑人心，那么多有

¹ 见《全集》，第924页。

识之士攻之排之，却始终无能为力？

这些题目很敏感，也很有挑战性。当然，考生们照例要严守朱子理学的标准答案，不敢越雷池半步。后来王守仁将这些题目与自己拟出或认可的答卷刊行为《山东乡试录》，被人誉为“经世之学”。在这个时期，王守仁的心志已经被打磨得相当坚定了，于政治以经世致用、兼济天下为己任，于学术以捍卫儒家正统、排斥佛老异端为己任。

是年九月，才做完主考官的王守仁被调任为兵部武选清吏司主事，这个职务负责考核武官的选授、升调、功赏一类事务。从级别来看，这属于平级调动，但明代六部以吏、户、兵三部为上三部，兵部下辖四司，武选清吏司为四司之首，所以王守仁实际上是得到了升迁。这或许是五年前的那封《陈言边务疏》终于发生了一点作用，或许仅仅是积累年资所致，但无论如何，兵部的这段资历使他有机会了解天下武备的运作流程，对将来建立武勋总是有些助益的。

十三

弘治十八年（1505年），王守仁三十四岁。论官场上的级别，他只是一介六品小官，有职而无权，却有许多专程来拜访他的人，甚至有人按照儒家的传统提着礼物，恭恭敬敬地拜他为师，俨然参拜京城里的一位学术领袖。

当时的风气，读书人要么熟读熟背朱子教科书，只为科举而奋斗，要么以诗歌、文章相号召，在文艺沙龙里自得其乐，全然忘记了儒学的本分。所以王守仁在京师振臂一呼，正如当年的吴与弼与

委谅一样使许多人如梦初醒，原来学做圣人才是读书的目的，这本来只是一个常识啊！

王守仁倡导身心之学，要读书人先立下必为圣人之志。这确实不是什么高明的创见，而仅仅是常识的回归罢了，偏偏在科举功名的诱惑下，常识竟然被丢掉了那么久，以至于当它回归的时候，人们只感到惊奇。而在惊奇之后，有人顿悟今是而昨非，执弟子礼向王先生求学，更多的人却只是嗤之以鼻，觉得王守仁只是为了出名而标新立异罢了。

《年谱》认为这是“师友之道久废”的缘故，事实上任何不合俗流的见解都会得到这样的对待，这是人类的天性使然。今天我们可以从互联网论坛上看到这种现象：对于持不同意见者，人们总是去质疑并贬低他的立场。这是因为人们天生就会高估自己的客观性，相信自己的感知和意见是准确而不带偏见的。李·罗斯对人性的这一面有一个很中肯的结论：“观点相左的两个人相遇，将会引发一系列影响深远的后果。如果我看到的就是事物的本质，那么每个理智的人都必然与我观点一致。如果不一致，那么我一定可以通过理智的论证来说服他。如果他还是无法顿悟，那么他不是愚蠢，就是懒惰，抑或充满偏见。但是，我们唯独没有考虑到一个问题：别人也是这么想的。尤其在旷日持久的争端中，双方阵营通常都坚信另一方有所隐瞒，心怀叵测。这样一来，人们从一开始就会贬低对方的立场——无论它与己方立场多么接近。”

王守仁当然不会介意呶呶众口，放胆在天子脚下倡导圣学。

事实上在集权国家里，民间讲学历来很受统治者的猜忌，因为一来这很容易破坏官定的统一的意识形态，所以孔子当初才一执政

就诛杀了学术对手少正卯，这件事成为后世儒家排斥异己、维护正统的经典案例；二来凡有讲学必有聚众，学术领袖就像宗教领袖一样可以轻而易举地变身为政治领袖，所以集权政府对学术领袖和宗教领袖一般都会采取三种措施：要么收编到体制内，要么安置到首都，便于看管，要么给予精神和肉体的双重剿杀。

幸而王守仁生活在一个相对宽松的时代，这倒不是说明朝政府并不集权，而是孝宗皇帝非但性情温和，而且兴趣越来越转移到服丹求仙这等超凡脱俗的事情上去，朝廷重臣们也各有各的算计，谁也没精力去操一个六品小官的心，何况后者讲学就在天子脚下，谅也翻不出多大的风浪。

十四

在京师讲学的日子里，毕竟非议的人多，支持的人少，但就在这少量的支持者里出现了一位重量级人物：时任翰林院庶吉士的湛若水。这两人相会正好似唐代诗坛上李白和杜甫相会，只不过当时扮演李白角色的不是王守仁，而是湛若水。¹

湛若水，字元明，号甘泉，广东增城人，长王守仁六岁，是个很有传奇色彩的人物。湛若水原本和普天之下的读书人一样，只晓得向着科举仕宦的方向努力，无奈会试落榜，心情怏怏之下便前往江门，拜大儒陈献章（字公甫，人称白沙先生）为师。陈献章一边

¹湛若水与王守仁订交之期亦或在正德元年丙寅（1506年），湛若水《奠王阳明先生文》称“岁在丙寅。与兄邂逅”，《阳明先生墓志铭》称“正德丙寅，始归正于圣贤之学。会甘泉子于京师……”。

指点他读二程经典，一边启发他说，只有放得下，才能学得来。湛若水心领神会，当下便烧掉了部檄，即进京赶考的准考证，表示自己读书从此不求功名，只求真理。

陈献章要湛若水放下的，正是“今之学者”的“为人”之心。

“为己”与“为人”之别既是“古之学者”与“今之学者”之别，也可以说是真学者与假学者之别。陈献章有一句名言：“为学莫先于为己、为人之辨。”每个人在读书之前都应该先想清楚自己的目的，究竟是为了黄金屋、千钟粟、颜如玉，抑或仅仅为了真理。所以陈献章坚决不事科举，虽然他和王守仁有同样的认识，做起来却比后者决绝。倘若王守仁在寻师访友的游历中能够投在陈献章的门下，和湛若水做同学，不知道人生会发生怎样的改变，想来学术会更醇厚——毕竟他的见解与气质都和陈献章太相似——但建功立业的概率恐怕就要大打折扣了。

从师承关系来看，王守仁和湛若水颇有几分渊源。

湛若水的老师陈献章曾经向吴与弼求学，和娄谅是师兄弟的关系。陈献章大约和吴与弼不很投缘，在师门不到半年便回家乡去了。然而在吴与弼下一辈的儒家学者里，以陈献章名望最高，成就最大。只是陈献章太有孔子风范，只讲学而不事著作。他最有名的两句诗是“他时得遂投闲计，只对青山不著书”，他也真是说到做到了，而他的门人弟子竟然也不曾整理出《论语》《朱子语类》或《传习录》式的讲学记录来。

幸而湛若水非但尽得陈献章的真传，还有发扬光大之功。陈献章仿效禅宗的做法，将江门钓台作为自家衣钵传给了湛若水，意味着后者成为江门之学名正言顺的“二祖”。陈献章去世之后，湛若

水为他服丧守墓三年，这在儒家礼制里是儿子为父亲服丧的标准。

此时的湛若水已经完全无意于仕途了，却奈何不了母亲大人的“妇人之见”，于弘治十八年（1505年）进京会考，进士及第，授翰林院庶吉士，此时他已是不惑之年。

以授官的情况来看，湛若水的考试成绩较王守仁优，政治前途也更为可观。明代制度，新科进士先到中央各官署实习，一甲考生（即状元、榜眼、探花三人）直接进翰林院，授职修撰、编修，二甲、三甲的优选考生进翰林院实习，称为庶吉士，其余考生进六部实习，称为观政进士。明太祖废除宰相制，设内阁以备顾问，所以俗称内阁大学士为宰相，而明英宗之后形成“非翰林不入内阁”的惯例，明代中叶以后的很多内阁大学士都是庶吉士出身（譬如嘉靖朝的首辅严嵩就是与湛若水同一期入选翰林院庶吉士的），庶吉士也因此有“储相”的俗称。

湛若水后来确实官运亨通、平步青云，只不过不属于实权派，这也恰恰合乎他的性情。此时此刻，刚刚成为庶吉士的湛若水来与王守仁切磋学术，以世俗的眼光来看，王守仁应该是倍感压力的。毕竟单以学术论，此时的王守仁只是学有心得而已，既无师承，也不曾开宗立派，湛若水却是天下公认的学术宗师，是江门之学的嫡传二祖。不过潜在的好处是，如果能得到湛若水的认可，王守仁该会怎样兴奋。

这两位明代中叶的思想巨子果然倾盖如故，一见订交。湛若水后来为王守仁撰写墓志铭，回忆这一刻的初逢，说当时彼此都感叹着毕生虽然交游四方，却从未见过对方这样的人物，惺惺相惜、相见恨晚之情溢于言表，共约一起倡明圣学。

据湛若水讲，两人都以程子“仁者浑然与天地万物同体”为宗

旨，后来王守仁初主“格物”说，后主“良知”说，自己主张“随处体认天理”，两者并没有本质的区别，只是旁人或拘泥文字，或各执一偏，搞得两人的学术仿佛真有多大差异似的。¹王守仁后来也说自己与湛若水订交之后志向益发坚定了，真是从对方身上获益良多啊！²

事实上，湛若水与王守仁的学术主张尽管在宗旨上无甚差异，却存在着许多核心观点的对立。两人后来有许多书信往来，很做过一些针锋相对的辩论，其中湛若水可以很敏锐地抓到阳明心学的破绽（这些内容将在后文展开）。幸而两人的关系属于真正意义上的君子之交，友谊并不受唇枪舌战的减损。他们都是真正求道的人，对名利荣辱并不介怀。

随着时间的大浪淘沙，阳明心学异军突起，湛若水的名字却渐渐无人知晓。这一来是因为王守仁占了事功的便宜，人们毕竟更愿意学习成功者的理论，哪怕他的理论和他的成功之间并没有必然的联系，二来是因为阳明心学更为简单直接，很符合人心向简的大势所趋；三来是因为王守仁的弟子与再传弟子当中出了一些行为艺术家一般的人物，格外引人瞩目。

以今天的眼光来看，阳明心学未必比湛若水的学术更站得住脚，只是同属文物一般的存在罢了，但前者绝对比后者更容易赢得世人的心，故而才在物竞天择、适者生存的规则下顺利胜出。

倘若王守仁和湛若水都能够仕途顺遂，在京城切磋砥砺、共倡圣学的话，很可能会掀起一波激动人心的思想浪潮，但就在那一年，正值壮年的孝宗皇帝突然驾崩，一切都随之改变了。

1 见《全集》，第1539页，湛若水《阳明先生墓志铭》。

2 见《全集》，第257-258页，《别湛甘泉序》。

第五章 正德伊始：刘瑾的胜利

弘治十八年（1505年）五月辛卯日，孝宗皇帝驾崩，时年三十六岁。

对于孝宗皇帝的死因，《明史·孝宗本纪》的记载非常简略，只说这年四月甲申日，皇帝身体不适，五月庚寅日病危，召见大学士刘健、李东阳、谢迁交代遗言，辛卯日驾崩。患病与亡故都仿佛突如其来，这到底是怎样一种病呢？

《孝宗实录》说孝宗在斋宫染了寒疾，不几天便加重了。《闻见漫录》讲得仔细，说孝宗患了伤寒症，内药房宦官传旨召太医诊治，宦官宣召来一位平素和自己交情好、颇谙潜规则的刘姓医官，全不管这位刘太医是口腔科的，不会看伤寒症。事情的结果充分说明在医疗事故面前人人平等：孝宗吃错了药，口鼻喷血而死。

刘太医作为医疗事故的责任人当然被下狱治罪，但死者家属表现出了罕见的宽宏大量：太皇太后下旨免去了他的死罪，这或许也是因为宦官们能力太大吧。

孝宗是历史上唯一一位不纳妃嫔的皇帝，在后宫只守着皇后一人过着民间小夫妻的恩爱日子。两人一共生有二子一女，次子和女儿皆在幼年夭折，所以在皇位继承的问题上没有荡起任何波澜——天翻地覆的波澜都是在太子继位之后发生的。

明武宗朱厚照继位的时候还只有十五岁，翌年改元正德。

“正德”语出《尚书·大禹谟》“正德、利用、厚生、惟和”，孔颖达有疏解：“正德者，自正其德，居上位者正己以治民。”朱厚照一生顽劣，是个搞怪的能手，“正德”这个年号于他而言简直是无时不在的讥讽。

当初孝宗在弥留之际召三位大学士托孤的时候，特意有叮嘱说太子年幼贪玩，要三人多教他读书。但孝宗不曾料到的是，在集权体制下，大臣只能督导像他自己一样的温和的皇帝，却没法督导任何一位强势的皇帝，一切制度上的制衡设计都可以被皇帝的一意孤行轻易破坏。

年少贪玩的武宗性情强横，纯然一副衙内做派，哪是几名元老就可以降服得住的。何况“衙内”身边必有帮闲，武宗的核心帮闲班底是他从小便亲近的东宫内侍，当然，能被他亲近的人不可能是什么善男信女。

二

“衙内”既然入继大统，帮闲们也跟着鸡犬升天，其中最得宠者有八人，人称“八虎”，“八虎”当中又以刘瑾为首。

刘瑾本姓谈，父母对这个孩子给予殷切厚望，自幼便给他做了阉割手术，希望他有朝一日能够进宫做宦官，过上衣食无忧的日子。穷人家庭每每如此，尤其在明代，随着宦官数量与日俱增，自宫求进渐渐也成为一大人生方向了，甚至发展到供求关系严重失衡，成千上万自宫却未被录用的人要么滞留京师，期待下一次机会，要么流落四方，沿街乞讨，要么聚众为盗，劫掠商旅，成为有

明一代最严峻的社会问题之一。

明代宦官，从国初不及百人发展到后来的数万乃至十万之众，成为中国历史上空前绝后的一大奇景。之所以宦官要用到如此多人，是因为他们不仅仅在紫禁城中为后宫服务，更在京城内外设有许多派驻机构，自成一套衙门系统。

甚至可以说，中叶以后的明政府有两套系统，宦官系统几乎可以和传统意义上的官僚系统分庭抗礼，内可以拟旨，外可以将兵。既然宦官的权势利禄不减文臣武将，那么十年寒窗之苦和一刀断种之痛究竟孰优孰劣，也许长痛真的不如短痛吧，“引刀成一快”真能换来许多快活。

顾炎武《日知录》有“禁自宫”一章，引《明实录》追溯这种怪诞风气的原委，说自宫求进的事情是景泰年间开始的，当时朝廷虽然下了禁令，但最后还是接收了这些人，于是京城附近那些既不愿服徭役又贪图富贵的百姓仿效成风，不但自己净了身，还给子孙也净了身，天天都往礼部跑占名额。自此以后，日积月累，千百成群，成为国之一害。

既然供求关系严重失衡，那么仅凭自宫当然不够，还要找对门路才行。一般人会找的门路是把孩子送给某个宦官做养子，一来养父总能给孩子谋个差事，二来孩子在那个陌生的大集体里也会有人照应。《明史·刘瑾传》记载刘瑾本姓谈，随某位刘姓宦官进宫，于是冒称刘姓。

三

少年王守仁胸怀大志，要读书学圣贤；少年刘瑾也是一个胸怀大志的人，将正统年间的大太监王振视为人生楷模。

王振是宦官圈子里的传奇人物，靠一己之聪明才智将英宗皇帝玩弄于股掌之上，于当隐忍时隐忍，当跋扈时跋扈，终于权倾天下，为所欲为。即便英宗受了王振的唆使，御驾亲征瓦剌，导致五十万大军溃败，自己也沦为异族的俘虏，但复辟之后仍然对“殉难”多年、更早已被天下人唾骂多年的王振追怀不已，甚至为他赐祭招魂，全不在乎民心向背。做太监做到这个份上，即便不是天下第一等事，至少也是天下第一等的太监。净了身的人再不可能有其他出路，既然只能做宦官，那就做王振那样的宦官吧。

刘瑾原是侍奉东宫的普通宦官，以滑稽表演的天赋受到朱厚照的喜爱。朱厚照登基之后，使刘瑾执掌钟鼓司。明代宦官机构有所谓二十四衙门，分为十二监、四司、八局，钟鼓司属于四司之一，掌管鼓乐和各色滑稽戏，武宗皇帝也算是知人善任了。

既然荣华富贵全凭皇帝的赏赐，那么讨好皇帝自然成为刘瑾等人的头等大事。

宦官该如何控制皇帝，历史上早有明训。唐代大宦官仇士良向晚辈传授经验，一定不要让皇帝闲着，要用各种娱乐项目占满他的时间和精力，如此我辈才能为所欲为；要使皇帝既无暇读书，也无暇接触士大夫，否则他就会懂得历史上兴亡成败的教训，于是就会疏远我辈了。

历代权倾一时的宦官即便不是仇士良的徒子徒孙，也一定暗合

仇士良的权术。其实只要把理学或阳明心学的逻辑稍稍推进一步，就会发现仇士良所悟出的这个道理正是做佞幸的“天理”，非如此则不足以成功。这一“天理”不为尧存，不为桀亡，先天而天弗违，后天而奉天时……儒家描述“天理”的各种套话在它身上完全适用。

做佞幸还要遵循一条“天理”，那就是结党。

君子不党，独来独往，小人却很容易结党。少年武宗身边那些“志同道合”的东宫旧属深知团结就是力量，于是勾结成党，以全副热情和皇帝打成一片。皇帝少年顽劣，喜欢舞枪弄棒，所以他们也真的是“打”成了一片，如同一群讲究江湖义气的古惑仔，皇帝就是他们的带头大哥。

刘瑾很快脱颖而出，成为这个小帮派里的二号人物，正式岗位也从钟鼓司换到了内官监。内官监负责皇家各种营造事务，外厂极多，重要性仅次于司礼监。而且刘瑾还受命“总督团营”，做了禁军的指挥官，正德元年的政治风气就这样为之一变。

四

“亲贤臣，远小人，此先汉所以兴隆也；亲小人，远贤臣，此后汉所以倾颓也。”（诸葛亮《出师表》）在古人眼里，政治的优劣无非取决于君子、小人的势力消长。武宗皇帝才刚刚执政，就已经很能够“亲小人，远贤臣”了，那么廷臣的当务之急便只有“清君侧”这一件事了。

廷臣与宦官一攻一守，谁能取胜只取决于谁能得到皇帝的欢心。

当初明太祖朱元璋创下了高度集权的政治格局，明成祖朱棣又

做了一番强化，以至于皇帝只要足够坚决，他的心意便几乎可以左右一切。之前的宪宗、孝宗很少有心意坚决的时候，但武宗偏偏精力旺盛、顽劣过人，只要决心做一件事，任谁都拦不住他。

这一次廷臣和“八虎”斗得你死我活，武宗终于发了狠，一夜之间便使形势逆转：“八虎”不但未被治罪，刘瑾反而接掌了司礼监，其余“七虎”各有升迁，宫中所有紧要职位尽入其手，三位顾命大臣中反“八虎”最力的刘健、谢迁被迫致仕，只剩下一个立场温和的李东阳摆摆门面。

武宗倒也振振有词，公开讲话说：“凭什么说天下之事都是宦官弄坏的？文官也只有十之三四是好的，其余不也是坏的？”这话其实很有见地，文官和宦官一样有好有坏，只不过宦官一直受到主流社会的歧视，要么觉得他们身体残缺，有违孝道；要么鄙夷他们文化水平低，没受过圣贤书的熏陶；要么嫌弃他们是服务行业的，只是端茶倒水、供人使唤的小厮，最多也只算是高级奴仆罢了。何况史书是文人写的，倘若宦官也能以自己的视角编撰一部史书，宦官很可能比文官更有光彩呢。就武宗本人而言，他从小便与刘瑾等人玩在一起，虽不曾共苦却每每同甘，这些佞幸不啻于兄弟手足，既亲昵又知根知底，而那一个个板着面孔的大臣才是新近结识的陌生人，天知道他们究竟有何居心，难道他们就不晓得疏不间亲的道理吗？

但是，在孝宗时代被优容惯了的文官并不甘心就这样落败，北京、南京的奏章前呼后应，造出了极大的舆论势力。在如此强大的舆论攻势下，就算是皇帝，也应该有几分顾忌吧？

明朝自明成祖迁都北京之后，南京成为留都，保留下一套完整的中央政府。南京政府基本被用来安置闲官，但在国家大事上，南

北两京的言官每每互相声援，制造舆论压力。正德元年（1506年）十一月，南京户科给事中戴铣等二十一人上疏请留刘健、谢迁，得到的回应却是刘瑾新官上任之后的第一把火。

五

刘瑾这一次因祸得福，由内官监转督司礼监，升到了宦官体系里的最高职位。

司礼监在明代初年还只是一个普通衙门，但由于皇帝怠政，对宦官的依赖性越来越强，于是至迟在宣德、正统年间，司礼监便已经跃升为一切宦官机构中的首席。司礼监不但总管一切宦官事务，最要紧的是，它有批答奏章、传谕圣旨的职权。

一个集权帝国，从理论上说，全国各地写给皇帝的奏章都应该由皇帝亲自批示，秦始皇就是这样做的，这不但需要殚精竭虑，更需要持之以恒，但这只适用于控制欲强、精力旺盛而且能够乐在其中的皇帝。

明朝的集权程度比秦朝有过之而无不及，历任皇帝的惰性却应付不来集权体制对勤政的苛刻要求。明代制度，先由一个秘书处，即内阁，对各地送来的奏章做一次初步处理，用小票草拟批示意见，称为“票拟”，再交给皇帝用朱笔签字确认，称为“批朱”。内阁已经大大减轻了皇帝的工作量，但皇帝如果再懒一些的话，每天亲自“批朱”的只有几篇，其余一概交给司礼监太监代劳。皇帝有时还会不经过内阁，直接发布谕旨，而这类谕旨的发布也是由司礼监负责的。

所以，明代虽然不置宰相，但只要内阁或司礼监出现了强势人

物，这个人很容易就会成为实际上的宰相。内阁有大学士若干，排名第一的称为首辅；司礼监有掌印太监、秉笔太监若干人，随堂太监若干人，由提督太监一人总负责。所以天下大权不出皇帝、首辅和司礼监提督太监这三人之手，而这三个人里谁最强势，谁就会成为大明帝国的实际掌舵人。只不过皇帝手里永远掌握着一票否决权，只要他嫌首辅或司礼监提督太监太不像话，轻易便可以将他们革职查办。

这就是明代政治的核心特质，尽管弄权舞弊、祸国殃民的空子既多且大，但皇权的稳定性远胜历代。朱元璋开创这样的格局的确用心良苦，也的确保证了自己金戈铁马时打下来的这份家业无论如何都不会被别人夺了去。

话说回来，司礼监如果是由正直本分的人掌管，不过是皇帝的另一个秘书处而已，但如果是刘瑾这样的人做了提督太监，无论是改动内阁票拟也好，假传圣旨也罢，都是很轻易就做得出来的。

对于刚刚执掌司礼监的刘瑾而言，当务之急既需要巩固来之不易的胜利果实，更需要借机立威，更何况险死还生之下余怒未消，这时候见到戴铣等人的上疏，情绪哪里还克制得住，当即以皇帝的名义传旨，派锦衣卫校尉赶赴南京，将戴铣等人押解到北京问罪。

六

逮捕戴铣的圣旨一出，所有人都知道这已经是赤裸裸的明火执仗了。

儒家的政治传统里，一个人不应该因言获罪，何况言官的职责就是进谏，风闻言事尚且有制度上的保障，据理力争反而要被治罪

不成？就是在这个时候，王守仁以一份为戴铣等人辩解的上疏将自己也卷入了这场血雨腥风：

臣闻君仁则臣直。大舜之所以圣，以能隐恶而扬善也。臣迹者窃见陛下以南京户科给事中戴铣等上言时事，特敕锦衣卫差官校拿解赴京。臣不知所言之当理与否，意其间必有触冒忌讳，上干雷霆之怒者。但铣等职居谏司，以言为责；其言而善，自宜嘉纳施行；如其未善，亦宜包容隐覆，以开忠谏之路。乃今赫然下令，远事拘囚，在陛下之心，不过少示惩戒，使其后日不敢轻率妄有论列，非果有意怒绝之也。下民无知，妄生疑惧，臣切惜之！今在廷之臣，莫不以此举为非宜，然而莫敢为陛下言者，岂其无忧国爱君之心哉？惧陛下复以罪铣等者罪之，则非惟无补于国事，而徒足以增陛下之过举耳。然则自是而后，虽有上关宗社危疑不制之事，陛下孰从而闻之？陛下聪明超绝，苟念及此，宁不寒心！况今天时冻沍，万一差去官校督束过严，铣等在道或致失所，遂填沟壑，使陛下有杀谏臣之名，兴群臣纷纷之议，其时陛下必将追咎左右莫有言者，则既晚矣。伏愿陛下追收前旨，使铣等仍旧供职，扩大公无我之仁，明改过不吝之勇。圣德昭布远迩，人民胥悦，岂不休哉！

臣又惟君者，元首也；臣者，耳目手足也。陛下思耳目之不可使壅塞，手足之不可使痿痹，必将恻然而有所不忍。臣承乏下僚，僭言实罪。伏睹陛下明旨有“政事得失，许诸人直言无隐”之条，故敢昧死为陛下一言。伏惟俯垂宥察，不胜干冒

战栗之至！¹

这封奏疏在《王阳明全集》里有收录，题为《乞宥言官去权奸以章圣德疏》，题目显然是后加的。奏疏正文半点也没有“去权奸”的意思，甚至半点都没有提到过宦官，也没提戴铣等人到底是对是错，而仅仅是替后者婉转求情。

奏疏一开篇先给武宗戴一顶大帽子，说臣子之所以敢于直言，是君主仁爱的结果。接下来说自己见到戴铣等人因为上书言事被锦衣卫逮到京师问罪，虽然不知道戴铣等人的意见是否在理，但想来一定有些话触犯了陛下。只是言官既然有进谏的本分，就算说错了话，也应该受到包容。推想陛下的心意，只想对他们小做惩戒罢了，但如果真的处罚了他们，就怕以后没人再敢说话了。何况现在天寒地冻，万一他们当中有人死在路上，将有损陛下的名誉。倘若可以宽恕他们，彰显皇帝的仁德，岂不是一件好事吗？自己一介小官，本不敢说这些话，只因为见到陛下圣旨有允许大家直言政事得失的话，所以才冒死献言。

这封奏疏既小心翼翼地不得罪任何人，提出的意见也绝不过分，更未对戴铣等人的意见表示支持，最后还拿圣旨里的话来做自己的免死金牌，不可不谓用心良苦。换言之，王守仁仅仅提出对言官不该以言论治罪，对言官的言论不置可否。即便是这样一封温和的奏疏，仍给王守仁招致了灭顶之灾：戴铣等人尚未押解到京，王守仁便“近水楼台”地与其他几位同样上疏为戴铣求情的同僚被锦

¹见《全集》，第323-324页。

衣卫投入诏狱了。

七

所谓诏狱，是由皇帝亲自下诏处理、独立于司法系统之外的罪案。明朝创设锦衣卫制度，从国家角度讲，锦衣卫是皇家特务机构；从家天下的角度讲，锦衣卫就是皇帝的私人打手。皇帝想要整治的人，一般都会下锦衣卫诏狱。锦衣卫办案不受政府干涉，为达目的往往不择手段。皇帝既然是锦衣卫的直接上属，那么能左右皇帝的人也就能够利用锦衣卫来为自己服务了。

刘瑾成功做到了这一点，非但如此，另外两个臭名昭著的特务机构东厂、西厂也被“八虎”掌握，刘瑾还特别设立了内行厂，由自己亲自调度。这天下四大特务机构，即便只从理论上说也不算是天下公器，仅仅是皇帝的私器，这时候更沦落为刘瑾等人的私器了。

在锦衣卫暗无天日的牢房里，王守仁幸而未受酷刑，只是这突如其来的打击使他有些彷徨，有时决绝，有时又会陷入消沉。决绝时，他写下《有室七章》：

有室如簏，周之崇墉。室如穴处，无秋天冬！
耿彼屋漏，天光入之。瞻彼日月，何嗟及之！
倏晦倏明，凄其以风。倏雨倏雪，当昼而蒙。
夜何其矣，靡星靡粲。岂无白日？寤寐永叹！
心之忧矣，匪家匪室。或其启矣，殒予匪恤。
氤氲其埃，日之光矣，渊渊其鼓，明既昌矣。

朝既式矣，日既夕矣。悠悠我思，曷其极矣！¹

诗歌从牢房的幽暗无光嗟叹政局的幽暗无光，满是悲怆的情绪，但转而说自己的忧思不是为了个人与家庭的命运，只要皇帝可以醒悟过来，自己就算死掉也在所不惜。诗的最后两章里出现了一线光明：牢房里看到了朦胧的曙光，听到外面传来了宣告白天来临的鼓声，但转眼间又到了日暮，悠悠的思绪无法停歇。

有时他又会消沉下来，想到退隐，如《读易》一诗所写：

囚居亦何事？省愆惧安饱。
 瞑坐玩羲易，洗心见微奥。
 乃知先天翁，画画有至教。
 包蒙戒为寇，童牯事宜早；
 蹇蹇匪为节，兢兢未违道。
 遁四获我心，盍上庸自保。
 俯仰天地间，触目俱浩浩。
 箠瓢有余乐，此意良匪矫。
 幽哉阳明麓，可以忘吾老。²

王氏家族原本就很有易学传统，但王守仁这番狱中读《易经》，打发时间之余，从前的纸面知识忽然变得真切。诗句里边用到了一些《易经》里的术语，“遁四获我心，盍上庸自保”，上句

¹见《全集》，第746页。

²见《全集》，第747页。

指的是遁卦九四爻，爻辞是“好遁，君子吉，小人否”，时局真的是君子退隐，小人在位，自己是不是也应该退隐了呢？下句指的是蛊卦上九爻，爻辞是“不事王侯，高尚其志”，给出了问题的答案：退隐吧，保持高尚的志向，如此则可以自我保全。

退隐之后该过怎样的生活呢？“箪瓢有余乐，此意良匪矫”，依然可以是通往圣贤的生活，如颜渊一般箪食瓢饮，在穷困的处境中与道悠游，自得其乐。“幽哉阳明麓，可以忘吾老”，阳明洞的生活，此刻格外地令人怀念和向往。

八

诏狱是一个没有规则的世界，人被关在里边，也许一二日，也许几十年，一切视皇帝的心情而定。皇帝心情好也未必就是好事，因为他心情一好，也许就把诏狱里的人犯抛诸脑后了，不知道何年何月才能想起来。当然，在正德元年（1506年），所谓皇帝的心情，其实已换作刘瑾的心情了。

刘瑾心情大恶，觉得诏狱既不足以泄愤，亦不足以立威，于是不多日便将王守仁等人从狱中提了出来，狠狠地打了一顿廷杖。

所谓廷杖，就是皇帝在发怒的时候着人用棍棒责打大臣。廷杖虽然在中国历史上由来已久，但通常只是皇帝在盛怒之下偶尔为之，只有到了明朝才成为制度。

明代开国，是一个帮派组织变身为一国政府，帮派大哥变身为帝国领袖，帮派色彩和江湖习气贯穿明代始终，廷杖即是一例。在常规的政府流程里，大臣有罪，自有一套法律程序来审判、定罪、

处罚，是谓“国有国法”，廷杖却是皇帝的私刑。虽然在“家天下”的时代，皇帝也会有自己的家法，而这私刑却连“家有家规”都称不上，因为它没有任何规则，只凭皇帝一时的心情。简言之，只要皇帝对谁不高兴了，当场就可以对他廷杖伺候，轻重随心。

然而儒家政治强调礼义。礼，刑不上大夫，礼不下庶民；义，君子喻于义，小人喻于利。君子（统治阶层）对后者相对无感，小人（庶民阶层）对前者相对无感；如果刑罚所击中的是君子的疼痛感与小人的羞耻感，那么这样的刑罚无论其是否公平、是否合乎道德准则，首先就因为缺乏实质意义上的功效而丧失了存在的意义。

君子在意的是脸面，是那些在小人看来毫无实际益处的虚名。以“好死不如赖活着”为人生观的人无法理解“士可杀，不可辱”的信条。惩罚君子，适度地使他知羞即可，永远不可不留余地地剥夺他的尊严。在汉朝人看来，秦朝就是一个完美的反面范例：法律面前人人平等的法家精神彻底败坏了道德风气；王公大臣和庶民百姓接受同样的刑罚，以至于前者的道德操守迅速降低到后者的程度。“礼义廉耻，国之四维，四维不张，国乃灭亡”（《管子·牧民》），二世而亡的秦朝以惨痛的代价印证了这句箴言是何等正确。

汉代将这一问题分析得最为透彻的莫过于贾谊，他的意见大致可以归纳为两点：

1. 一个和谐的社会必须具备稳定而繁复的层级结构。社会阶层愈多，底层和上层的间距愈大，上层就愈发体现出尊贵感，下层就愈发萌生出敬畏心。

2. 对于由上至下的各个社会阶层，约束手段是从礼到法的过

渡，较高的社会等级理当享有较多的政治特权，如此整个社会的尊卑秩序才不会紊乱。（《新书·阶级》）

贾谊这篇文章题为《阶级》，题目是今天“阶级”一词的语源所在。贾谊之所谓阶级，是将社会层级比作殿堂建筑。古人修建宫殿，是先在地面上筑起台基，再于台基上修建殿堂，所以要想走进殿堂必须拾级而上，整个过程是一级一级登高的过程。天子正如殿堂，高高在上以显尊崇，设若不筑台基，直接将殿堂建在地面上，那么殿堂的尊崇感也就荡然无存了。

要保障殿堂的尊崇感，就必须使每一级台阶都具备与其高度相应的尊崇感才行。贾谊以“欲投鼠而忌器”这句俗谚说明，在社会功能的意义上，对违法乱纪的上层人士施加惩罚时必须有所顾忌才行，因为若伤害了他们的体面，势必会连带着伤害天子的体面；如果将上层阶级与下层阶级同罪同罚，这就等于殿堂没有了台基，直接就坐落在平地上了；更何况对于士大夫阶层，只有以礼相待，充分顾全他们的体面，才能够有效地激励他们保持节操。

那些上层人士，平时上蒙天子恩宠，下受下级官员和庶民百姓的恭顺侍奉，而一旦有了过错，可以免其职，可以赐其死，但不应该以对待普通囚犯的方式任由狱吏之辈来捆绑、拘系、辱骂、鞭打，更不该让庶民百姓看到这些。正如鞋子再新也不能戴在头上，帽子再破也不能穿在脚上，上层人士哪怕罪行再重，也不该使他们受到下层人士的凌辱。

在贾谊看来，就连给上层人士议定罪名都应当像古人那样使用含蓄而文雅的措辞。譬如称贪污罪以“簠簋不饬”为婉语，称淫乱罪以“帷箔不修”为婉语，称为官不称职以“下官不职”为婉

语。上层人士若接到处罚的敕令，犯轻罪的人应当“白冠鹄纓，盘水加剑”（头戴白冠，以盘盛水，置剑于其上），以示愿自刎以谢罪；¹犯较重罪行的人应当自缚请罪；犯重罪的人应当向北行再拜之礼，跪而自裁。这不是说上层人士享有免罪的特权，而是说对他们的刑罚应当充分顾全他们的体面。如果天子对待士大夫如同对待庶民一样，那么士大夫难免会以庶民的心态来回报天子了。²

毕竟因为去古未远，汉人确实还存有士大夫的礼义廉耻之风，深以对簿公堂为耻，因为一旦对簿公堂，就不得不接受刀笔小吏等卑贱者流的审问和摆布，甚至会在拘押期间受狱吏的喝骂和看管，就算最后得以伸冤脱罪，重回朝堂，但尊严早已经丧失殆尽了。所以高官一旦获罪，无论蒙受多大的冤屈，有廉耻的做法就是不做任何申辩，直接自杀了事。飞将军李广因失道获罪，自刎之前的遗言有所谓“终不能复对刀笔之吏”，这样的心态在

1《汉书·贾谊传》如淳注：“水性平，若已有正罪，君以平法治之也。加剑，当以自刎也。或曰，杀牲者以盘水取颈血，故示若此也。”

2《孔子家语·五刑解》有极类似的内容，是孔子向冉有解释“刑不上大夫，礼不下庶人”的道理何在，可参看。冉有问于孔子曰：“先王制法，使刑不上于大夫，礼不下于庶人。然则大夫犯罪，不可以加刑？庶人之行事，不可以治于礼乎？”孔子曰：“不然。凡治君子，以礼御其心，所以属之以廉耻之节也。故古之大夫，其有坐不廉污秽而退放之者，不谓之不廉污秽而退放，则曰‘簠簋不饬’。有坐淫乱男女无别者，不谓之淫乱男女无别，则曰‘帷箔不修’也。有坐罔上不忠者，不谓之罔上不忠，则曰‘臣节未著’。有坐罢软不胜任者，不谓之罢软不胜任，则曰‘下官不职’。有坐干国之纪者，不谓之干国之纪，则曰‘行事不请’。此五者，大夫既自定有罪名矣，而犹不忍斥然正以呼之也。既而为之讳，所以愧耻之。是故大夫之罪，其在五刑之域者，闻而遭发，则白冠鹄纓，盘水加剑，造乎阙而自请罪。君不使有司执缚牵掣而加之也。其有大罪者，闻命则北面再拜，跪而自裁。君不使人摔引而刑杀之也。曰：‘子大夫自取之耳，吾遇子有礼矣。’以刑不上大夫而大夫亦不失其罪者，教使然也。所谓‘礼不下庶人’者，以庶人遽其事而不能充礼，故不责之以备礼也。”

汉代是很有典型意义的。¹

至于与皇帝关系极近的皇亲国戚，就算他们犯罪之后甘愿自杀，皇帝也理应出于亲情、孝道而积极阻拦。所以最好的办法莫过于既尊崇他们的身份，又不给他们犯罪的机会。汉章帝建初二年（77年），外戚重臣马防受命讨伐羌人，第五伦上书劝谏，提出了一个很有技术性的意见：对于皇亲国戚，可以给他们尊贵的爵位，可以使他们富有，但不可以委派官职。因为一旦居官就难免犯错，那时候如果依法制裁就会伤害感情，以亲徇私就会罔顾国法。如今太后仁慈，皇上孝顺，而马防这次西征，万一有行差踏错，处治起来恐怕有伤亲情。（《通鉴》卷四十六）

第五伦的这项建议如果真的形成制度，再辅以贾谊的措施，想来的确会在相当程度上收到他们预期的效果。皇室宗族为天下表率，王公大臣群起而效法，庶民百姓安于和睦的宗族生活，尊者尊之，卑者卑之，各安其分，国家便能在极简的政务里收取不治之治的成效。

后世帝王对此态度不一。儒家气质的帝王会与贾谊心有戚戚焉，致力于打造一个尊卑有序、层次分明的和谐社会，使同罪同罚的原则仅限于同一个社会阶层内部，使乡村社会形成相当程度的宗族自治；法家气质的帝王更喜欢简单的二元社会，即全社会只有上下两个阶级，上层阶级只有帝王本人，其他所有人都属于下层阶级，法律对下层阶级一视同仁，等而下之者就是君主言出令随，君

¹ 贾谊养大臣之节的意见确实得到了相当程度的重视，《汉书·贾谊传》载：“是时丞相绌侯周勃免就国，人有告勃谋反，逮系长安狱治，卒亡事，复爵邑，故贾谊以此讥上。上深纳其言，养臣下有节。是后大臣有罪，皆自杀，不受刑。至武帝时，稍复入狱，自甯成始。”

主的意志就是法律。当然，除了帝王的气质与偏好之外，社会结构之现实也是一个有着相当决定性的因素：愈是贵族化的社会，愈是倾向于前者，愈是平民化的社会，愈是倾向于后者。

唐太宗贞观二年（628年），大理寺少卿胡演进呈囚犯名簿，带囚犯列队经过殿前。太宗认出行列中有岐州刺史郑善果，便对胡演说：“郑善果虽然有罪，毕竟品级不低，不宜与其他囚犯同列。以后凡三品以上官员违法犯罪者，不必带来殿前过目，只让他们在太极宫承天门外东西朝堂听候处分。”（《资治通鉴》卷一百九十二）

之所以出现这样的政策，一方面是因为唐太宗在立国方针上听取了魏徵的意见，以儒家仁道致力于“再使风俗淳”，一方面是因为唐初门阀传统尚在，世家大族享有极高的声望与地位。郑善果恰恰就是世家大族出身，稚龄袭爵，风光无限；郑善果的母亲是著名的清河崔氏之女，言行举止莫不体现着贵族家庭的谨严门风，对儿子的教养也是一整套完善的贵族式教育。科举制度其时虽然方兴未艾，但还远远没有形成“朝为田舍郎，暮登天子堂”的局面。

九

盛行于明代的廷杖制度实在是对士大夫阶层莫大的侮辱。自洪武以至崇祯，杖声不绝，而廷杖在形式上极尽侮辱之能事。明末古文大家魏禧记有姜埰受廷杖时的生动经过：皇帝必派遣宦官监视，一众朝臣朱衣陪列，中使与锦衣卫各三十人分列左右，下列旗校百人，皆穿黻衣，执木棍。圣旨宣读完毕之后，有人用麻布兜将姜埰兜住，自肩脊以下束紧，还要缚住双足，四面牵曳。受刑者露股受

杖，头脸贴地，尘土满口。（《明遗臣姜公传》）

鉴于明代廷杖之盛，读书人要想做官，就必须对这样的屈辱做好充足的心理准备。且不论挨这样一顿棍子所存在的致死致残的风险，单是这种在大庭广众之下当着所有同僚与“下等小人”所受的屈辱，就不是任何一个有正常自尊心的人所能承受的。哪怕是今天一个从未接受过任何儒家教育的普通应届毕业生，在求职的时候如果得知某公司有这样的惩罚制度，恐怕也会不加丝毫犹豫地转身就走吧，何况那些饱读圣贤书的古人。

有明一代是士大夫最无尊严的一代，除廷杖外，更有罪官女眷发配象奴之类的侮辱。其实早在明朝开国之初，明太祖常与侍臣讨论对待大臣之礼，太史令刘基就有提议说：“古代公卿有罪，盘水加剑使之自裁而已，并不轻易折辱，所以存大臣之体。”侍读学士詹同更取《大戴礼》及贾谊疏进呈，且发议论说：“古代刑不上大夫，为的是激励士大夫的廉耻心。”太祖深以其言为然。（《明史·刑法三》）只是刘基与詹同的意见以及士大夫阶层里相当数量的同类意见显然并未得到真正的重视，当时的读书人倘若还有一点君子操守、士人风范的话，似乎唯一保全自尊的出路就是隐遁山林。

然而利之所在，金石为开。愚夫愚妇为了改变命运，不惜让孩子自宫以求加入宦官的行列，太多的读书人一样会为了改变命运而积极备考，以求加入那个体面人本不该加入的官场。吴与弼和娄谅不愿做的事情，总有人前赴后继，于是明代官场出现了两大趋势：

1. 愈是对圣贤书不上心、仅仅拿它当作科举敲门砖的人，愈容易踏进官场，并且以圆滑姿态一路升迁。
2. 人对自尊不可能全不在意，加入这个随时会使读书人斯文扫

地的朝廷会造成今日心理学所谓的认知失调，做官的好处与丧失自尊的坏处在心里反复厮杀，如果前者占了上风，后者就会得到一种自欺欺人的解释。

所以明代的官员与士子呈现出一种集体的偏执，仿佛心理变态，将屈辱解释为荣耀。在对待廷杖的态度上尤其如此，明明尊严丧尽，却偏偏认为这是对“威武不能屈”这一光辉人格的最佳表达，当事人的心里往往充盈着殉道者在自虐和被虐时所获得的精神满足，旁观者也会因此热血沸腾，因为他们自己也是廷杖的受害者或潜在受害者，在同一片阴霾下彼此打气。

历朝历代能够与之相比的也许只有五代十国的南汉政权，南汉末年有一项新政，要做官就先要接受阉割手术，皇帝认为这可以保证官员的忠诚，不会再有为家室盘算的私心。这些阉割晋身的达官显贵称士人为门外人，不许他们干预政事。可想而知，在这样的体制下仍然谋求一官半职的人都是些怎样的角色。明朝的诏狱与廷杖多少要比南汉的阉割制好些，但也只是五十步笑百步罢了。

十

王守仁遭受的廷杖很有几分历史意义，因为廷杖制度就在这个时候出现了改革，王守仁成为这场改革的第一批受害者之一。

在此之前，挨廷杖的大臣并不需要脱裤子，这多少还算保存了几分颜面，但刘瑾到底意难平，向武宗进谏，现在天寒地冻，大臣们穿着厚厚的棉裤，廷杖起不到惩治效果。武宗对刘瑾言听计从，自此以后，廷杖要脱了裤子再打，士大夫最后的一块遮羞布终于没有保住。

王守仁到底遭受了多少廷杖，史料有四十杖、五十杖两种说法，无论哪种都是足以致命的。王守仁死而复苏，刘瑾却连养伤的时间也没有给他，旋即将他贬到贵州，去做龙场驿的驿丞。比起王守仁上疏为之求情的那位戴铣，这个结局已经算是不坏了。戴铣挨不过廷杖，伤重而死，到嘉靖年间才获得平反。

正德二年（1507年）的春天没有春意，只有肃杀的气氛，廷杖和各式私刑持续了整整一个春天。三月，刘瑾矫诏将刘健、谢迁等五十三人定为奸党，宣戒群臣，而各镇守太监获得了参与刑名政务的合法权力。到夏天是另一种荒唐景象：先是度僧道四万人，接着恢复了宁王朱宸濠的护卫编制，吹过大明帝国的风里已经嗅得出山雨欲来的气息。

就在这一年的闰正月里，王守仁带着伤痛启程离京。当初在他科举落第的时候，多少人因着他父亲的缘故登门慰问，而此时此刻，谁还敢和他沾上半点关系呢？能来送别的，必是铮铮铁骨之人。当然，这样的人从来不会太多，文献可考者只有湛若水、崔铣、汪俊三人。

崔铣，字子钟，与湛若水有同科之谊，后来与同僚见刘瑾，只有他一人长揖不拜，所以被排挤到南京去了。汪俊，字抑之，是弘治六年（1493年）的会元，后来也因为不肯依附刘瑾而被谪去南京。当初王守仁观政工部，与李梦阳、何景明等人以诗文相往还的时候，汪俊也活跃在那个文学小群体里。故雨新知，倒也都齐备了。

文人送别，照例要有诗歌赠答。这四人的赠答里最值得记述的是湛若水的《九章》与王守仁作答的《八咏》，这两大思想巨子在人生与学术上的体验都已露出端倪。湛若水的《九章》有一篇序言，首句称“九章赠阳明山人王伯安也”，看来至迟在这个时候王

守仁已经自号为阳明山人了。序文不录，《九章》亦不尽录，只其中最末三章最见甘泉之学的旨归，兹录如下：

皇天常无私，日月常盈亏。
圣人常无为，万物常往来。
何名为无为，自然无安排。
勿忘与勿助，此中有天机。

——《九章之七》

穷索不穷索，穷索终役役。
若惟不穷索，是物为我隔。
大明无遗照，虚室亦生白。
至哉虚明体，君子成诸默。

——《九章之八》

天地我一体，宇宙本同家。
与君心已通，离别何怨嗟？
浮云去不停，游子路转赊。
愿言崇明德，浩浩同无涯。

——《九章之九》

这样的诗木讷无文，很难被现代读者喜欢，但这恰恰是湛若水最推崇的一种简素风格。他的老师陈献章一生学孔子述而不作，只留下许多诗稿，湛若水认为这些诗稿中的精华是不讲平仄、对仗的

古体诗，老师所传授的圣贤之道尽在其中。

后来从正德十六年（1521）年起，湛若水着手编纂《白沙子古诗教解》，为老师的古体诗做注释、阐发，这是后话。所以湛若水的诗专学陈献章的古风，更不介意用古风来做说教，这也注定他不可能和李梦阳、何景明那些追求修辞之美的文学青年走到一起。王守仁在脱离了李梦阳、何景明的文学圈子之后，诗歌风格很快就向湛若水靠拢，对所谓文采越来越不讲究了。只不过王守仁毕竟以近体诗起家，到最后也没有将古雅写得像湛若水那般彻底。

湛若水《九章之七》，讲的正是程子“仁者浑然与天地万物同体”的意思，这是甘泉之学与阳明之学共同的宗旨。王守仁既然从小立志做圣贤，现在就好好想想“圣人常无为”吧，至于怎样才能修炼到圣人的境界，答案是“勿忘与勿助，此中有天机”。做到了这一节，也就获得了平常心，不会为得失荣辱而不安了，眼前无论廷杖也好，贬谪也罢，一切无妄之灾都只是云淡风轻。

十一

王守仁后来学术定型，也很强调“勿忘勿助”。这原是孟子培养平常心的心得，见于《孟子·公孙丑上》，后来成为阳明心学最重要的理论源头之一。

孟子的高徒公孙丑向老师请教说：“您如果做了齐国的卿相，有机会实现您的主张，那时候您会不会有所动心呢？”公孙丑所谓的“动心”，据朱熹解释是“恐惧疑惑”的意思。换言之，职位太高，责任太大，会不会使人失了方寸？

孟子的回答很坚决：“我是不会动心的，我从四十岁以后就不再动心了。”

至于怎样才能不动心，或者说怎样才能获得平常心，有具体的心理训练方法没有？孟子的答案是“有”，而且方法不止一种。北宫黝的训练是，肌肤被刺，保持不颤动；眼睛被戳，保持不眨动。孟施舍的方法是，对敌的时候不考虑强弱对比，只管勇往直前。孟子自己的方法是培养“浩然之气”，培养的方法是“集义”，即正义的日积月累，“集义”的要领是“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也”，也就是说，既要时时刻刻记挂着它，又不能操之过急、强加干预，孟子“揠苗助长”的寓言故事就是在这个时候讲的。

“养吾浩然之气”“集义”“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也”，这些都是宋朝人反复论说的概念，是为修养的“功夫”，基本属于技术层面的问题。正如佛教修行要持戒修定，道教修行要吐纳炼丹，儒家也有儒家的修行技术。

孟子虽然给出了技术要领，说得却还不够分明，以至于后世学者各有各的理解，聚讼纷纭，莫衷一是。尤其对于“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也”这一句，宋儒将其归纳为“必有事焉”和“勿忘勿助”两截，朱熹认为只说“必有事焉”就足够了，不该讲什么“勿忘勿助”，因为“集义”原本就该用力，即便多用些力也不妨事，不用力却怎么可能？

朱熹的意思很好理解，譬如某人一心想做圣贤，于是天天坚持读圣贤书、做圣贤事，不敢有半点松懈；或者像我们读书学习，无论囊萤映雪还是悬梁刺股，都是刻苦与奋斗精神的典范，用力用到这个程度也算是极致了，但这有什么不对吗，难道不是“梅花香自

苦寒来”吗？

所以儒家发展下来，理学一脉偏重“必有事焉”，心学一脉则二者并重。王守仁在这个问题上纠结过相当一段时间，最后用合二为一的方法消弭了二者的矛盾，认为“必有事焉”其实已经包含了“勿忘勿助”，一个人只要“致良知”，在“必有事焉”上用力，自然就会“勿忘勿助”。当然，这是后话，此时的王守仁还没有这样的见地，只不过“勿忘与勿助，此中有天机”这两句诗已经成为他必须要面对的一个很切身的问题了。

十二

《九章之八》是接着上一首来讲的，所谓“穷索”就是“助”，所谓“不穷索”就是“忘”，君子之于天理既不该穷索，也不该不穷索，是为“勿忘勿助”。做到了这一点，就可以“虚室生白”——这是庄子的话，是指心处于“虚”的状态，像一个空房间一样，智慧就会油然而生，人与道就会相通。

这话看上去玄而又玄，其实也有朴素的解释。庄子生当战国乱世，所以他致力于解决这样一个问题：知识分子怎样才能既不同流合污，又能保全自我？最重要的是还能心安理得。于是他发明出了一套务虚的人生哲学，最形象、生动的阐释莫过于《山木篇》的一则故事：试想乘船渡河的时候，有一只空船撞了上来，这时候就算急性子的人也不会发怒；但如果撞来的船上有一人，这边船上的人自然会喊着叫他把船撑开。如果喊了一声不见回应，再喊一声仍不见回应，第三声就一定会恶言相加了。生气或不生气，取决于撞来的船上有人

或没人。人如果能“虚己以游世”，还有谁能够伤害他呢？

“虚己以游世”就是教人要像那只空船一样，就算威胁到别人，别人也不会怪你。儒家以用世之心吸收了庄子哲学，认为只有“虚己”才能够与天理相合，而人一旦达到这种境界，自然也就会看淡一切得失荣辱。

于是，在京做官以通往远大前程也好，被贬谪到蛮荒之地接受磨难也罢，怎样都无所谓。即便险些被廷杖打死，但疼过也就疼过了。如果以市井智慧来解释这样的哲学，这就叫“好了伤疤忘了疼”。市井百姓当然认为这是贬义的，他们这样想倒也正常，毕竟“小人喻于利”嘛，而在湛若水的哲学以及在后来的阳明心学里，好了伤疤就应该忘了疼，非如此则不能虚室生白。王守仁后来提出一个明镜之喻，反复阐发过这个道理，他与湛若水确实有许多同声相应、同气相求的意思。

十三

《九章之九》最要紧的首联“天地我一体，宇宙本同家”，这个观点源自《庄子》，后来被宋儒张载做了儒家化的发挥，一度风靡两宋，后来成为程朱理学的一部分。明朝的读书人都很熟悉这个观点，因为科举备考必须背到它，但似乎在现实生活中很少有人真的会用这套哲学来应对问题。这就像今天我们常说“祖国是个大家庭”，但在你下楼买菜的时候，店家绝不会因为这个理由就按亲友价给你打折。

店家的做法其实符合儒家宗旨，果真打了折就流入墨家的“兼爱”了。儒家的“仁爱”是“等差之爱”，要分亲疏远近来爱人的。

湛若水在五十九岁那年画了一张《心性图》来阐释自己的学说，并为这张图做了文字说明，这就是甘泉一脉的学术中具有纲领意义的《心性图说》，其中讲到“性者，天地万物一体者也。浑然宇宙，其气同也”，意即气是构成天地万物的最基本的物质单位，既然天地万物——当然这包括全人类——都是由气构成的，那么从这层意义上看，天地万物只是一体。理学和心学基本都认可这个道理，甚至在今天的流行美剧里我们也可以看到关于它的既科学又浪漫的说法——《生活大爆炸》第九季里，物理学家莱纳德在婚礼上对潘妮讲了这样的结婚誓词：“潘妮，我们是由宇宙形成时就已存在的粒子组成的。我相信这些原子穿越了一百四十亿年的时空只为了创造我们，于是我们结合为一体。”

前文提到湛若水与王守仁一见订交、在京师共倡圣学的时候，皆以程子“仁者浑然与天地万物同体”为宗旨，送别时候的“天地我一体，宇宙本同家”所讲的正是这个宗旨。在这样的道理之下，王守仁和廷杖当然也是一体，也是一家，所以王守仁对廷杖理应怀有仁爱之心。仁者之爱遍及宇宙，只不过儒家强调“爱有差等”，一个人应当最爱父母，其次爱兄弟、爱远房亲戚、爱本国同胞，再次爱外国人、爱草木瓦石……倘若爱没有差等，一视同仁——至少仅在人类范畴一视同仁的话，那就流于墨家的“兼爱”论，属于异端邪说了。所以王守仁对廷杖的爱应当不超过对刘瑾的爱，对刘瑾的爱不超过对普通人的爱，依次类推。

在儒家历来公推的圣人当中，大舜堪称爱的典范。在他寒微的时候，父亲和弟弟都很讨厌他，三番五次要置他于死地，但大舜从来都不记仇，一如既往地在这两位至亲骨肉奉行孝悌之道。儒家并

不主张以德报怨，孔子说过“以德报怨，何以报德”，大舜之所以以德报怨，是因为仇家是自己的家人，家不是讲理的地方，矛盾应当用爱来化解。

以上是宋代以前的儒家主流逻辑，而自宋代以后，既然宇宙变成了一家，传统儒家的家庭伦理就被高度扩大化了。那么，仁者之爱既然及于草木瓦石，要不要及于刘瑾和廷杖呢？

十四

湛若水赠《九章》之后，崔铤和以《五诗》，王守仁一并以《八咏》作答，诗题较长，全文是《阳明子之南也，其友湛元明歌九章以赠，崔子钟和之以五诗，于是阳明子作八咏以答之》。《八咏》的感觉很像湛若水的《九章》，除了道别离情绪之外，也对《九章》提到的学术问题做出了回应：

其一

君莫歌九章，歌以伤我心。
微言破寥寂，重以离别吟。
别离悲尚浅，言微感逾深。
瓦缶易谐俗，谁辨黄钟音？

其二

君莫歌五诗，歌之增离忧。
岂无良朋侣？洵乐相遨游。

始有了耐人寻味的意思。“洙泗流浸微，伊洛仅如线”，孔子讲学于洙水与泗水之间，二程讲学于伊水与洛水之间，孔子之学日渐式微，二程之学不绝如缕。“后来三四公，瑕瑜未相掩”，二程之后的几位儒家巨擘，譬如朱熹，瑕瑜互见，所以“嗟予不量力，跛蹙期致远”，王守仁谦称自己不自量力，致力于圣贤之道，要上接孔子与二程，结果“屡兴还屡仆，喘息几不免”，人生起起落落，几乎不免于难，幸而“道逢同心人，秉节倡予敢”，有湛若水等人与自己志同道合，总算有吾道不孤的欣慰。

在这第三首诗里，王守仁隐隐然自命为道统传人，上接二程，却不以朱熹为然。理由在第四首里给出：“此心还此理，宁论己与人。”这一联隐括了朱熹最重要的论敌陆九渊的一段名言：“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也。西海有圣人出焉，此心同也，此理同也。南海、北海有圣人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上至千百世之下，有圣人出焉，此心此理，亦莫不同也。”

今天我们还常说“人同此心，心同此理”，只是陆九渊的原意比我们的日常理解稍稍复杂一些。在他看来，宇宙的终极真理永恒不变，在这一点上他和朱熹并无二致，但朱熹认为人需要通过对一样样事物的深入认知来积累见识，直到有一天豁然开朗，认识到终极真理，陆九渊却相信“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”，终极真理尽在自己的心里，不必外求。心学与理学的分野就在这里，陈献章、湛若水、王守仁都在心学的阵营里，王守仁与陆九渊的学说更被后人合称为“陆王心学”。

第五首全在论学，起首“器道不可离，二之即非性”，古人所谓器与道，形而上者谓之道，形而下者谓之器，换言之，道是抽象

的规律，器是具体的事物。譬如天平称重，天平是器，杠杆的力学原理是道，器是道的载体。

在王守仁看来，器与道是不可分离的，是一枚硬币的两面，不可一分为二。这在当时是个离经叛道的思想，因为在朱子理学里，有器则有道，反之却未必然。譬如在天平尚未出现之前，杠杆原理便已经存在了；在汽车尚未出现之前，汽车运作的一切原理便已经存在了。以今天的知识来看，这件事还是朱熹说得在理。但是，王守仁字面上虽说的是道与器不可离，以全诗的旨意推断，实则说的是治学与做事不可离。

“孔圣欲无言，下学从泛应”，这是用《论语·阳货》的掌故。孔子说自己“欲无言”，不想说话了，子贡说：“您如果不说话了，我们这些做弟子的该怎么传承您的学问呢？”孔子答道：“天又说过什么话呢，但四季照样流转，万物照样生长。”

天的无言并非空寂，而是将“道”无声地体现于万事万物之中。

“君子勤小物，蕴蓄乃成行”，阳明心学极要紧的一点见识在这两句诗里已见端倪。诗句貌似阐发了朱熹格物致知的说法，但这实则是指“事上磨炼”，只有不断在事上磨炼，才能不断蕴蓄，明心见道。这整首诗都是针对湛若水《九章》论“必有事焉”与“勿忘勿助”的内容而发的，这里不妨借用王守仁《答聂文蔚》第二篇的内容稍加阐发。

今却不去“必有事”上用工，而乃悬空守着一个“勿忘勿助”，此正如烧锅煮饭，锅内不曾渍水下米，而乃专去添柴放火，不知毕竟煮出个甚么物来。吾恐火候未及调停，而锅已

先破裂矣。近日一种专在“勿忘勿助”上用工者，其病正是如此。终日悬空去做个“勿忘”，又悬空去做个“勿助”，济济荡荡，全无实落下手处；究竟工夫只做得个沉空守寂，学成一个痴騃汉，才遇些子事来，即便牵滞纷扰，不复能经纶宰制。此皆有志之士，而乃使之劳苦缠缚，担阁一生，皆由学术误人之故，甚可悯矣！

夫“必有事焉”，只是“集义”。“集义”只是“致良知”。说“集义”则一时未见头脑，说“致良知”即当下便有实地步可用功。¹

王守仁的意思是，君子的修为，必须在“必有事焉”上用功，而这也正是孟子所谓的“集义”，亦即自己所提倡的“致良知”。然而时代的问题是，很多人只在意“勿忘勿助”，功夫落不到实处，一旦事到临头，便有各种牵制纷扰，在患得患失中心乱如麻。

“我诵穷索篇，于子既闻命”，湛若水《九章》之“穷索不穷索”一篇与王守仁的想法深相契合，只可惜这样的契合仿佛空谷足音，“如何圜中士，空谷以为静”，世间的主流思潮还只是执着于“勿忘勿助”，将治学与做事判然分为两途。

王守仁的第六首诗继续阐发这个意思，第七、第八两首与第一、第二首呼应，以《离骚》美人香草以喻君子的传统将湛若水、崔铤比作美人，最后两句“珍重美人意，深秋以为期”，似有深秋重聚的约定。只是世事无常，王守仁与湛若水真正重聚的时候已是正德九年（1514年）的春日了。

¹见《全集》，第94页。

第六章 龙场悟道



正德二年（1507年），三十六岁的王守仁在“万象更新”的政坛局势下黯然南下，自北京远赴贵州龙场驿，抛在身后的是京官的似锦前途，前路所向是令所有迁客骚人胆寒的瘴疠丛林。

即便如此，似乎也不足以消除刘瑾的怒气。《年谱》记载，刘瑾派人一路追踪，务置王守仁于死地而后快。王守仁行至钱塘的时候，自度无法脱身，便造出投江自尽的假象。

这段事情后来越传越神，细节也越来越生动起来，冯梦龙一类的小说家居功甚伟。暗杀这等勾当确实是刘瑾做得出的，但当时在刘瑾的“政敌花名册”上，王守仁实在是个小小不言的角色啊。

眼下我们只能依照《年谱》的记载，在成功骗过刺客之后，王守仁登上一艘商船继续启程。船经舟山时忽遇飓风大作，仅仅一个昼夜便进入了福建。登岸之后，王守仁走了数十里山路，入夜时到一座寺院叩门投宿。山寺接待旅人投宿本是一件再平常不过的事情，但这座寺院的僧人偏偏没有半点慈悲心肠，硬生生将王守仁拒之门外。幸好王守仁又寻到了一座废弃已久的野庙，当下哪还能再挑剔什么，倚着香案便睡下了。

他哪里知道，这座野庙早已沦为老虎盘踞的所在。夜半时分，猛虎归巢，蹊跷的事情却突然发生了：老虎只是绕廊大吼，终是不敢进门。

第二天黎明，曾拒王守仁于门外的那名恶僧过来打扫战场。他知道这里是虎穴，也知道王守仁睡在这里，那么结果应是虎吃了旅人，自己便可以去收获旅人的行囊了。恶僧一进门却大吃一惊，只见王守仁安然熟睡，竟然什么事情都不曾发生。

恶僧连忙唤醒这位神秘而非凡的旅客，盛情邀请他到自己的寺庙歇脚。这一番前倨后恭来得如此突然，也如此顺理成章，不过站在读者的角度难免会生出这样的疑惑：老虎夜半绕廊大吼那段情节，目击者究竟是谁呢？

二

随恶僧入寺之后，竟然还发生了更加离奇的事情：谁能想到在这荒山野寺里会遇到故人，当年铁柱宫里的道士赫然出现在那里。

故人叙旧，王守仁谈到自己厌倦了官场的黑暗，有意借这个机会飘然远遁。道士却旁观者清，说这样做只会累及亲人。前途未卜从来最使人纠结不定，但这在高人眼里绝对不是难题，算一卦不就清楚了吗？道士当真为王守仁算了一卦，算得“明夷”，王守仁于是再不做隐遁之想，安心去龙场驿赴任了。

明夷卦离下坤上，亦即由八卦系统里的离卦和坤卦组成，离卦在下，坤卦在上。从观象取义的角度上说，离卦的卦象是太阳，引申为光明，坤卦的卦象是大地，所以离下坤上表示着太阳在地平线以下尚未升起，用今天的话说就是黎明前的黑暗。既然是黎明前的黑暗，那就只须再忍耐一下，绝不可以改弦易辙，只要忍过这一刻，重见光明的日子并不遥远。

临行的时候，王守仁信心满满地在寺院的墙壁上题诗：

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。¹

这首诗题为《泛海》，是王守仁所有诗作中最脍炙人口的一首。诗中的境界如果用最浅显的话说，那就是对一切都想开了，对人生旅途中的一切艰难险阻都无所谓了。但如果联系这首诗的写作背景，王守仁之所以能想得开，至少有一半的功劳要归于道士给他占出的那一个好卦。

三

当然，王守仁的这段经历实在过于玄怪，总让人不敢十分相信。

《行状》的记载另有一些细节，以王守仁“海上曾为沧水使，山中又拜武夷君”的诗句证实其事。黄绾后来将《行状》送交湛若水，作为写王守仁墓志铭的参考，湛若水却断言这些怪谈只是王守仁当时出于佯狂避世之心而放出的烟雾弹罢了，那些夸虚执有以为神奇的人根本不懂他。这样看来，似乎王守仁并未逃脱宗教领袖的一般命运：被弟子和信徒们不断神化，最后即便不能登坛成神，至少也从凡人变成半仙。

王守仁既然心志已决，当即下了武夷山，先取道南京探望父

¹见《全集》，第757页。

亲，再赴家乡余姚探望祖母。一去龙场很可能再无生还的希望，眼下的离别很可能就是生离死别。父亲如何能想得通，祖母如何能舍得下，但谁又能想出解决办法呢？做一个正直的人，必然意味着要承受更大的风险。

唯一可堪慰藉的是，妹婿徐爱带着好友蔡宗兗、朱节来了，郑重其事地行了纳赘拜师之礼，“奋然有志于学”（《年谱》）。想来这一场拜师重要的几乎都只是仪式意义，因为王守仁即将赶赴贬所，师生名分虽定，但从当时来看，恐怕教与学都再没有机会。这三个刚刚在浙江乡试中考得举人资格的年轻人，只是凭着一腔热血，凭着对王守仁正直人格的崇敬，这才行此拜师之举，也算是给这位末路的英雄以一场独具风骨的饯别吧。但造化弄人常是以无心插柳的方式，后来王守仁讲学遍天下，发轫之功便起于此时。所以，徐爱、蔡宗兗、朱节这三人算是阳明心学的第一代传人，其中又以徐爱最为关键，徐爱之于王守仁，正如颜渊之于孔子。

师生名分既定，王守仁匆匆上路，临行时写下一篇《别三子序》，与徐爱三人正式道别。在这一篇临别赠言里，很有一些耐人寻味的内容：

自程、朱诸大儒没而师友之道遂亡。六经分裂于训诂，支离芜蔓于辞章业举之习，圣学几于息矣。有志之士思起而兴之，然卒徘徊咨嗟，逡巡而不振；因弛然自废者，亦志之弗立，弗讲于师友之道也。夫一人为之，二人从而翼之，已而翼之者益众焉，虽有难为之事，其弗成者鲜矣。一人为之，二人从而危之，已而危之者益众焉，虽有易成之功，其克济者亦鲜

矣。故凡有志之士，必求助于师友。无师友之助者，志之弗立弗求者也。自予始知学，即求师于天下，而莫予诲也；求友于天下，而与予者寡矣；又求同志之士，二三子之外，邈乎其寥寥也。殆予之志有未立邪？盖自近年而又得蔡希颜、朱守忠于山阴之白洋，得徐曰仁于余姚之马堰。曰仁，予妹婿也。希颜之深潜，守忠之明敏，曰仁之温恭，皆予所不逮。三子者，徒以一日之长视予以先辈，予亦居之而弗辞。非能有加也，姑欲假三子者而为之证，遂忘其非有也。而三子者，亦姑欲假予而存师友之饩羊，不谓其不可也。当是之时，其相与也，亦渺乎难哉！予有归隐之图，方将与三子就云霞，依泉石，追濂、洛之遗风，求孔、颜之真趣，洒然而乐，超然而游，忽焉而忘吾之老也。

今年三子者为有司所选，一举而尽之。何予得之之难，而有司者袭取之之易也！予未暇以得举为三子喜，而先以失助为予憾；三子亦无喜于其得举，而方且憾于其去予也。漆雕开有言“吾斯之未能信”，斯三子之心欤？曾点志于咏歌浴沂，而夫子喟然与之，斯予与三子之冥然而契，不言而得之者欤？三子行矣，遂使举进士，任职就列，吾知其能也，然而非所欲也。使遂不进而归，咏歌优游有日，吾知其乐也，然而未可必也。天将降大任于是人，必先违其所乐而投之于其所不欲，所以衡心拂虑而增其所不能。是玉之成也，其在兹行欤！三子则焉往而非学矣，而予终寡于同志之助也！三子行矣。“深潜刚克，高明柔克”，非箕子之言乎？温恭亦沉潜也，三子识之，焉往而非学矣。苟三子之学成，虽不吾迹，其为同志之助也，

不多乎哉！

增城湛原明宦于京师，吾之同道友也，三子往见焉，犹吾见也已。¹

归纳一下这篇文章的几个要点：

1. 儒学自从二程、朱熹以后，师友之道不复存在，儒家经典也沦为应试工具。一言以蔽之，儒学基本上已经名存实亡了。

2. 复兴儒学以立志为先，有志者事竟成。

3. 自己从求学伊始便渴求知音，但志同道合的人寥寥无几。

4. 以孟子“天将降大任于斯人也”的话来做自我宽慰，用使命感来增强自己应对困难的信心。

5. 最后叮嘱三名弟子去北京见湛若水，可见王守仁此时对湛若水的推崇。

全文核心之核心便是流露出一种极尽孤独的使命感，觉得全世界都对自己或为难或冷漠——这是孔子、孟子都曾有过的特殊心态——大道衰微，古风无存，谁来弘扬大道，谁来存续古风，答案自然是孟子那句“舍我其谁”。

将逆境的缘故道德化，这是一种既行之有效亦放之四海而皆准的心理机制。正如我们看到昔日的同学飞黄腾达，而自己依然做着一份低薪而辛苦的工作时，我们总会自觉不自觉地告诉自己，我们不是为了利益，而是出于兴趣或某种强烈的道德驱动力才选择了这份工作，正是这样的选择使我们区别于那些因唯利是图而面目可憎

¹见《全集》，第252-253页。

的人。我们的逆境愈是煎熬，道德解释力便愈是强大。

诚然，强大的使命感是逆境中最有效的兴奋剂。我们不妨检点一下历代知识分子在相似处境下的生存方略：屈原、贾谊是一类，因忠见斥，因才遭忌，在自怨自艾中一发而不可收拾。王守仁在贬谪的路上取道沅、湘，写有一篇《吊屈平赋》，借他人之酒杯浇自己胸中垒块，但怨气就这样以文辞发泄出来了，人并不曾真的步上屈原、贾谊的后尘。苏轼是另一类，天性豁达，万事全想得开，到哪里都不失名士派头，当然，宋代社会的文明程度远较明代高，这也是苏轼得以极尽放旷的一个必不可少的客观原因。在性格、气质上，王守仁与苏轼可谓截然相反的两类人，前者以拙胜，后者以巧胜，苏轼的心灵鸡汤王守仁是注定喝不来的。第三类是许许多多通晓人情世故的凡夫俗子，其实只要对官场规则够通透，就会知道权力博弈难免起伏不定，既然“朝中有人”，一时失势后总有很大的概率可以死灰复燃。

但王守仁显然不是凡夫俗子，人情世故于他而言只是小人伎俩，既不在意，亦不必在意。

四

辞别三子，王守仁经江西、湖南而赴贵州，既然心志已坚，一路上便也不再有什么愁云惨雾了。王守仁于元夕途经广信，当地蒋姓知府竟然不避嫌疑，亲自登舟探访，真令迁客骚人生出一些古风犹存的暖意，于是有了《广信元夕蒋太守舟中夜话》记事兼言志：

楼台灯火水西东，箫鼓星桥渡碧空。
 何处忽谈尘世外，百年惟此月明中。
 客途孤寂浑常事，远地相求见古风。
 别后新诗如不惜，衡南今亦有飞鸿。¹

虽有倾盖如故的欣喜，也有故旧无寻的怅惘，遥想二十年前于此拜访娄谅，而今物是人非，难免使强烈使命感在身的王守仁生出耆旧凋零的伤感。一往情深，写进《夜泊石亭寺用韵呈陈娄诸公，因寄储柴墟都宪及乔白岩太常诸友》：

仅供社群内部学习交流，请预览后秒删，入社群加微信ccdd660

廿年不到石亭寺，惟有西山只旧青。
 白拂挂墙僧已去，红兰照水客重经。
 沙村远树凝春望，江雨孤篷入夜听。
 何处故人还笑语，东风啼鸟梦初醒。

怅望沙头成久坐，江洲春树何青青。
 烟霞故国虚梦想，风雨客途真惯经！
 白璧屡投终自信，朱弦一绝好谁听？
 扁舟心事沧浪旧，从与渔人笑独醒。²

王守仁贬谪途中的全部诗作，以上述三首最耐读，亦最能体现王守仁当时的心境。若只可以摘引其中一句，那自然当属“白璧

¹见《全集》，第758页。

²见《全集》，第758-759页。

屡投终自信”了。这一句引用和氏璧的典故：楚人卞和捡到一块石璞，坚信其中藏有宝玉，但两番进呈于楚王，都被认为欺君，遭受了断足的刑罚。直到明君楚文王即位，令玉工剖开石璞，果然得到宝玉。卞和献宝，虽然连番蒙受不白之冤，连番遭受酷刑，却始终坚信自己所藏有的是天下至宝。举世皆非而不加沮，这种境界从来鲜有人能够达到。

五

贬官的旅途倒不急迫，这算是唯一的好处了。

正德三年（1508年），王守仁抵达了龙场驿这个新的任所。

其实自武夷山之后，他的行程究竟如何，今天已经很难考证。¹无论如何，总是一番栈石星饭，总是一番结荷水宿，原本的似锦前程在身后越抛越远，这位年已三十七岁的中央官员终于以驿站管理员的身份在崇山峻岭中成功就任。虽然他早已经对龙场驿做了最坏的预想，但他发现自己的预想还是过于乐观了。

古代的集权政府要想使政令在一个庞大的帝国里行之有效，必须建立起一个庞大的交通网络。交通网络上的节点便是驿站，往来官吏可以在这里歇宿，传递公文的差役可以在这里换马。

明代极重驿站建设，一来是便于中央集权式的管理，二来可以吸纳大量的闲散劳力，免得他们变成四处生事的流民。驿站的建设既然有无远弗届的必要，注定会有一些驿站设置在人迹罕至的蛮荒

¹见陈来《有无之境》（人民出版社，1991年出版），第344页。

之地，到这种地方任职简直形同流放。

龙场驿更属于蛮荒中的极品：论地理环境，处于贵州西北万山从棘之中；论生态环境，有毒蛇环伺，瘴疠漫山；论人文环境，能接触到的除了语言不通的少数民族，就是从中原逃窜过来的亡命之徒。让一个自幼在文明社会里长大的人来这里适应原始生活，实在残忍得令人发指。

龙场驿的建制，只有驿丞一名、马二十三匹、卧具二十三副，但洪武年间的建制到了正德年间也只是徒有虚名罢了，此时的驿站几乎与废墟无异。周边左近虽幸而不是荒无人烟的地方，但寥寥的一些人烟尽过着近乎原始的生活，甚至连房舍都没有。

文明人初入蛮荒，人文知识一概没了用场，原本不甚要紧的简单技术反而成为第一要务：王守仁开始和僮仆一道搞起了范土架木的安居工程——今天我们在一些偏远乡村仍然能见到这一类古老的住宅样本，夯土筑墙，木龙骨的屋顶框架，茅草铺设的屋顶。来自文明社会的一点点最粗浅的技术，便足以在蛮荒之地创造生活品质的飞跃，毕竟茅舍和豪宅的差异远不如有房和无房的差异。这一番凄苦境遇写入《初至龙场无所止结草庵居之》诗中之后，看起来竟然也有几分诗意：

草庵不及肩，旅倦体方适。

开棘自成篱，土阶漫无级；

迎风亦萧疏，漏雨易补缉。

灵湫响朝湍，深林凝暮色。

群獠环聚讯，语庞意颇质。

鹿豕且同游，兹类犹人属。

污樽映瓦豆，尽醉不知夕。

缅怀黄唐化，略称茅茨迹。¹

艰险的环境被诗句形容为黄帝与尧舜时期的质朴世界，那是儒家高度推崇、道家绝对推崇的遥远而美好的黄金时代。陶渊明自命为“羲皇上人”（意即伏羲时代的先民），此时的王守仁倒真可以冠上这个头衔。

当然，这一切都只是苦中作乐、强颜欢笑罢了。诗句里虽能自嘲，心里却未必真放得下。每念及北京的政坛，只觉得在刘瑾专权下一切已不可为；每念及南京的老父，又伤悼自己不是自由身，没办法回家尽孝，于是“南归断舟楫，北望多风埃”（《采蕨》），只是进退失据。有时会想到远方的湛若水，不禁又生起天地悬隔、孤独无侶的叹息，只有在无可奈何中酝酿着“如何两分植，憔悴叹西东”（《猗猗》）的伤感。

当理性终于占了上风，情绪渐渐沉淀之后，此时的王守仁自问得失荣辱皆能超脱，唯有生死一念仍然在心底纠缠。毕竟贪生怕死是一切生物最核心的本能，面对死亡威胁时的恐惧实在是再正常不过的感受。为了克服心底这最后一点的软弱，王守仁暗暗立誓“吾惟俟命而已”，每日每夜在一只石墩上打坐入静，一段时间之后，一颗心终于止水不波。

所谓“俟命”，语出《中庸》“君子居易以俟命，小人行险

¹见《全集》，第768页。

以微幸”，意即君子是本着原则行事，有一贯的操守，会选择安稳妥当的生存方式，做好自己的本分，至于穷通贫富，则听天由命；小人是奔着明确的功利目的行事的，宁可冒险来贪图侥幸的成功。

儒家看待人生，明确区分出何为人事、何为天命。你做不做一个好人，这属于人事，是你自己完全可控的。倘若你偏偏要去为恶，或者懦弱地向邪恶妥协，这怨不得旁人，只怪你自己事理不明、意志不坚。但你做了一辈子好人，也许有福禄寿考、妻荣子贵，也许从来得不到好报，一生经历坎坷偃蹇，这都属于天命，不是你个人可以把控的。做好人并不一定会得到好报，做好人也不应该只是为了得到好报，无论境况是好是坏，你都应该做一个好人。换言之，你所能够把控的事情就是尽力去做一个好人，至于你得到的是善报还是恶报，这由不得你，也不是你应该关心的。

必须承认这是一种非常苛刻的道德要求，幸而古人开明，只要求君子，不要求小人，即只要求士大夫，不要求老百姓。

小人的生存法则是功利主义，只有确切知道善有善报的时候，他们才会积极行善；君子相反，但行好事，莫问前程。但毕竟说来容易做起来难，正如《旧约·约伯记》为我们展现的那样，约伯，一个极度虔诚、只晓得敬信上帝的义人，当财产、亲人、健康被一一剥夺之后，终于忍不住发生了动摇，而《约伯记》也因此成为历代神学家们聚讼纷纭的焦点，激发各式各样的神学理论。

王守仁于此时此地恰恰酷似陷入了约伯的处境，内心的坚守其实已经非常接近崩溃的边缘，所以当务之急必须找出一个强大的

能让自己真正信服的理论来支撑自己的意志，使自己对一切所烦恼的、所忧惧的都能释然。古圣先贤虽然给出了答案，但这些答案只要还有半分停留在书本上，停留在理性思辨的阶段，而不曾成为自己发诸内心的呐喊的话，纠结的情绪便永远不会得到彻底的释放。

这正如今天大多数人已经能够从理性上接受关于死亡的生物学意义上的知识，但真到生死关头还是不免会产生恐惧。所以阳明心学总是强调学问须在“事上磨炼”——以今天的概念来约略表述的话，这就是要人在实践中将思辨获得的理性知识转化为不假思索的情绪反应。

六

人驻龙场驿的遭际，于王守仁当时写下的《瘞旅文》可见一斑。《瘞旅文》后来被《古文观止》收录，成为传诵天下的名文：

维正德四年秋月三日，有吏目云自京来者，不知其名氏。携一子一仆，将之任，过龙场，投宿土苗家。予从篱落间望见之，阴雨昏黑，欲就问讯北来事，不果。明早遣人覘之，已行矣。薄午有人自蜈蚣坡来，云一老人死坡下，傍两人哭之哀。予曰：“此必吏目死矣。伤哉！”薄暮复有人来，云：“城下死者二人，傍一人坐叹。”询其状，则其子又死矣。明日复有人来，云：“见坡下积尸三焉。”则其仆又死矣。呜呼伤哉！念其暴骨无主，将二童子持畚鍤，往瘞之，二童子有难色然。予曰：“嘻！吾与尔犹彼也。”二童

惘然涕下，请往。就其傍山麓为三坎埋之，又以只鸡饭三盂，嗟吁涕洟而告之。曰：

“呜呼伤哉！繄何人？繄何人？吾龙场驿丞余姚王守仁也。吾与尔皆中土之产，吾不知尔郡邑，尔乌为乎来为兹山之鬼乎？古者重去其乡，游宦不逾千里。吾以窜逐而来此，宜也；尔亦何辜乎？闻尔官，吏目耳，俸不能五斗，尔率妻子躬耕，可有也，乌为乎以五斗而易尔七尺之躯？又不足，而益以尔子与仆乎？呜呼伤哉！尔诚恋兹五斗而来，则宜欣然就道，乌为乎吾昨望见尔容蹙然，盖不任其忧者？夫冲冒雾露，扳援崖壁，行万峰之顶，饥渴劳顿，筋骨疲惫，而又瘴厉侵其外，忧郁攻其中，其能以无死乎？吾固知尔之必死，然不谓若是其速，又不谓尔子尔仆亦遽尔奄忽也。皆尔自取，谓之何哉！吾念尔三骨之无依而来瘞尔，乃使吾有无穷之怆也，呜呼痛哉！纵不尔瘞，幽崖之狐成群，阴壑之虺如车轮，亦必能葬尔于腹，不致久暴露尔。尔既已无知，然吾何能为心乎？自吾去父母乡国而来此，二年矣，历瘴毒而苟能自全，以吾未尝一日之戚戚也。念悲伤若此，是吾为尔者重而自为者轻也。吾不宜复为尔悲矣，吾为尔歌，尔听之。”歌曰：

“连峰际天兮，飞鸟不通；游子怀乡兮，莫知西东。莫知西东兮，维天则同。异域殊方兮，环海之中；达观随寓兮，奚必予宫？魂兮魂兮，无悲以恫！”

又歌以慰之，曰：

“与尔皆乡土之离兮，蛮之人言语不相知兮。性命不可期，吾苟死于兹兮，率尔子仆来从予兮。吾与尔遨以嬉兮，骖

紫彪而乘文螭兮，登望故乡而嘘唏兮！吾苟获生归兮，尔子尔仆尚尔随兮，无以无侣悲兮。道傍之冢累累兮，多中土之流离兮，相与呼啸而徘徊兮。飧风饮露，无尔饥兮；朝友麋鹿，暮猿与栖兮。尔安尔居兮，无为厉于兹墟兮！”¹

文章记载一名不知姓名的吏员带着一子一仆途经龙场驿，投宿在当地苗人家里。王守仁隔着篱笆望见三人，本想过去拜访，但正值天晚雨湿，也就作罢。第二天一早他派人通报，却扑了个空，三人已经匆匆上路了。将近中午，有人说蜈蚣坡下死了一位老人，身边有两人哀哭；黄昏时分又有人说蜈蚣坡下二死一哭；翌日又有人从蜈蚣坡来，说看到坡下横着三具尸体。只这两日之间，吏员一行三人竟然尽数死在这荒郊野岭。王守仁心下不忍，带上两名僮仆将三人安葬，又写下一篇声情并茂的祭文，祭奠这三个萍水相逢的亡灵。王守仁之所以做这样的事，自是因为物伤其类，这三人的今天很可能就是自己的明天，而明天是否有人能像今天自己安葬这三人一样来安葬自己，这概率恐怕小得可怜。

耐人寻味的是，同样的迁客骚人，同样深入蛮荒之地，吏员一行脆弱如此，王守仁却强悍如彼，原因到底何在呢？《瘞旅文》给出的答案是“自吾去父母乡国而来此，二年矣，历瘴毒而苟能自全，以吾未尝一日之戚戚也”，意即历时两年而能顽强地生存下来，是因为每一天都不曾陷入自怨自艾的情绪。

¹见《全集》，第1048-1050页。

七

从王守仁的这段经历中，我们可以看到意志力在何种程度上影响着生理机能。王守仁日夜端居澄默，积极做着正能量的心灵建设，终于胸中洒洒，平静自若，而陪着他一路到龙场驿的从人反而尽数病倒了。在这等极端环境中，主仆关系只好暂时颠倒过来，王守仁亲自劈柴烧水，煮粥来伺候从人，还要兼职心理医生，经常给他们唱些家乡小调，再讲几个笑话，当气氛活跃了，心情好转了，病情也就渐渐痊愈了。

此情此境，在王守仁心里激发出一个影响深远的哲学问题：“圣人处此，更有何道？”倘若孔子、孟子处在他这样的处境，他们会怎么做呢？

这种思维方式其实是我们每个人都不陌生的，我们在面对难关的时候也会想：如果换作雷锋，他会怎么做；如果换作乔布斯，他会怎么做……总之，被我们视为人生楷模的人，他们会如何应对我们正在面对的难关？

更深一层来说，这其实算是所有群居动物的一种根深蒂固的生存本能，即模仿并追随强者。我们都是在模仿与追随中学习的，小孩子总会模仿并追随大人，青少年总会模仿并追随明星，模仿与追随能力是最本质的学习能力。今天我们仔细观察小孩子的行为，会发现一个很经典的模式：尤其在两岁到五岁的阶段，即天性尚未被教养驯化的阶段，他们总会模仿并追随比自己大一点的孩子，还会“残忍地”拒绝那些年纪较小的孩子的示好。“攀高踩低”这种在道德标准里备受鄙夷的人格其实正是我们与生俱来的生存优势。

再进一步来说，学习就其最本质的意义而言，并不是使我们能够正确地“认识”世界，而是使我们能够妥善地“应对”世界。所以古希腊的智者门才会认为“为求知而求知”是一种高贵的行为，当然这种高贵的行为注定只会成为少数人的事业。

绝境中的问题注定与高贵无缘，“圣人处此，更有何道”，这无关哲学，而仅仅关乎生存。

其实在儒家系统里，王守仁的这个问题一点都不难回答。君子忧道不忧贫，设若圣人处在此情此境，对一切艰难险阻都会安之若素，只会继续安心向道，心志不会有丝毫动摇。任何一名儒家知识分子都会给出类似的解释，因为儒家经典里清清楚楚地这么写的，但是，当书本上的标准答案所要应对的不是试卷，而是真真实实的险状时，老生常谈的问题忽然有了重新思考的必要。

日间思虑太勤，答案忽然在夜间出现于梦里，人类历史上一些重大的发现是以这种近乎不可思议的方式出现的，譬如门捷列夫总结出元素周期表，譬如王守仁在这一天的夜半时分悟出了格物致知的真谛。梦寐之中，仿佛有人说着什么，王守仁豁然开悟，不觉欢呼雀跃，将从人们骇得不轻。

王守仁在这一刻所悟到的，即《年谱》所谓“圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”，意即“道”就存在于人的天性里，或者说每个人的心里都有着完整无缺的“道”，所以求道应该向内心去求，从前向外界事物中求道纯属南辕北辙。

王守仁的学说之所以被归入心学，道理正在于此。自宋代起，儒学分为理学与心学两途，理学以朱熹为代表，心学以陆九渊为代表，前者讥讽后者空疏，后者讥讽前者支离。后来是理学而非心学

被尊为官学，是一件很可以理解的事情，孰对孰错姑且不论，至少理学门径清晰，学术系统里的评判标准也更容易把握，很便于学者入手，心学却很像慧能以后的禅宗，门径模糊，标准不清，譬如你我都向内心求道，但你悟的道和我悟的道全不是一回事，天知道谁是正道、谁是邪道。

值得我们留意的是，有学者认为阳明心学只是一种大杂烩一样的东西，缺乏原创性，即以龙场悟道而论，所悟的内容难道不是陆九渊早就讲过的吗？

这样讲倒也没错，不过王守仁到底是自己从九死一生中悟得的，并非剿袭来的。陆九渊的名头之所以没有王守仁响亮，一来因为他不曾如后者这样提炼出简明易诵的口号，二来他没有炫目的事功来为自己的学说加分，三来心学在明代的现实意义远较在宋代高。这就是世道人心的基本规律，任谁都无可奈何。

八

学术上虽然有了顿悟式的突破，但王守仁还是秉持着审慎的态度，以心中默记的五经之言一一与新见解印证，终于发现彼此吻合无间，这才彻底放下心来。

这就意味着，至少在王守仁自己看来，龙场悟道出来的“新见解”半点不新，只不过是儒家经典的正确解读而已，其之所以貌似新奇，只不过是因为程朱理学或者说是明人对程朱理学的理解背离了儒家经典的本旨，虽然通行天下、万众服膺，其实与儒学本质南辕北辙、渐行渐远；自己要做的是一项拨乱反正的事业，所要宣

讲的是“正确的”孔孟之道。龙场无书，王守仁凭记忆撰写《五经忆说》，这算是阳明心学的著述之始了。

龙场生涯就这样日复一日，在“朝闻道，夕死可矣”的狂喜里，一切形而下的艰难困苦也就算不得什么了。今天有心理学家做过大样本的调查统计，发现有过大悲或大喜遭际的人经过半年左右基本都会复归于常。半年是一个具有心理阈值意义的时间段，王守仁已经健康度过了两三年的时光，发现这个蛮荒之地远不似未到之前所想象的那般可怖，甚至时有一些意外之喜。

某日王守仁在山中发现了一处洞穴，实在是遮风挡雨的好所在。王守仁带着僮仆开始了石洞改造开发的工程，整治床榻几案。文人所居例当命名，他便直接拿来家乡阳明洞的名号，这里便是“阳明小洞天”了。文人的地理从来不尽是经纬坐标上的存在，更是一种精神符号。新居落成当有所记，今天我们会在《始得东洞遂改为阳明小洞天》三首诗中读出一种“大隧之内，其乐也融融”的意味：

古洞閼荒僻，虚设疑相待。
披莱历风磴，移居快幽垵。
营炊就岩窦，放榻依石垒。
穹室旋薰塞，夷坎仍扫洒。
卷帙漫堆列，樽壶动光彩。
夷居信何陋，恬淡意方在。
岂不桑梓怀，素位聊无悔。

童仆自相语，洞居颇不恶。
 人力免结构，天巧谢雕凿。
 清泉傍厨落，翠雾还成幕。
 我辈日嬉偃，主人自愉乐。
 虽无柴戟荣，且远尘嚣聒。
 但恐霜雪凝，云深衣絮薄。

我闻莞尔笑，周虑愧尔言。
 上古处巢窟，杯饮皆污樽。
 罔极阳内伏，古穴多冬暄。
 豹隐文始泽，龙蛰身乃存。
 岂无数尺椽，轻裘吾不温。
 邈矣箪瓢子，此心期与论。¹

第一首记述阳明小洞天的开发经过，第二首开始变得有趣，看来王守仁的乐观态度已经深深感染了身边的僮仆，就连他们也开始认真发现这石洞生活的佳处了。僮仆们发现这石洞这好那好，只有一点略堪忧虑，那就是怕冬天洞里太冷，没有足够的棉衣棉被过冬。第三首字面上是王守仁对僮仆们之所忧虑的答复，更深一层的意思是对君子境界的一种标榜。为了打消僮仆们的疑虑，王守仁从今昔对比入手：上古巢居，生活水平还远不如我们；接下来给出“科学解释”，说阳气会在洞里封闭不散，所以洞内的冬天反而

¹见《全集》，第769页。

很有暖意。在这里或学豹隐，或效龙蛰，默默行自我陶冶的功夫，默默躲避开外界的伤害，物质生活虽然简陋，但孔子的高徒颜渊箪食瓢饮，“人不堪其忧，回也不改其乐”，难道不是一个很好的榜样吗？

九

“阳明小洞天”的闲适生活并不曾持续太久，因为僮仆们的家常智慧到底击败了王守仁的自然科学理论：古洞里哪有什么阳气聚积，实在比洞外的世界阴湿难耐太多。没办法，最后还是要伐木筑屋，任市井小民的现实主义压倒迁客骚人的浪漫情怀。

幸而在这段日子里，当地的少数民族和王守仁渐渐亲近起来。人类历史上，不同文明之间总会充满敌意，这种敌意其实来自生物本能当中的对陌生人的恐惧，而行之有效的消除敌意与恐惧的药方，正如社会学家一再论述且证明给我们的，无非是接触与沟通。在由生转熟之后，我们往往会发现原本被我们视之如魔鬼、畏之如蛇蝎、斥之为蛮夷的陌生者其实只是一些遵循着别样生活习惯的我们自己。一言以蔽之，多怪缘于少见，宽容缘于识广。

得了土著的援手，王守仁于近旁之龙冈“大兴土木”，建成龙冈书院、宾阳堂、何陋轩、君子亭、玩易窝，终于“完满”解决了安居问题。当然，这些房舍并不会因为有了漂亮的名号就改变了粗陋的本质，但漂亮的名号从来都最能够体现主人的心态。

文人之例，每有建筑，必有名目；每有名目，必有诗文。既有何陋轩，则必有《何陋轩记》：

昔孔子欲居九夷，人以为陋。孔子曰：“君子居之，何陋之有？”守仁以罪谪龙场。龙场，古夷蔡之外，于今为要綏，而习类尚因其故。人皆以予自上国往，将陋其地，弗能居也。而予处之旬月，安而乐之，求其所谓甚陋者而莫得。独其结题鸟言，山栖羝服，无轩裳宫室之观、文仪揖让之缛，然此犹淳庞质素之遗焉。盖古之时，法制未备，则有然矣，不得以为陋也。夫爱憎面背，乱白黝丹，浚奸穷黠，外良而中螫，诸夏盖不免焉。若是而彬郁其容，宋甫鲁掖，折旋矩矱，将无为陋乎？夷之人乃不能此。其好言恶詈，直情率遂，则有矣。世徒以其言辞物采之眇而陋之，吾不谓然也。始予至，无室以止，居于丛棘之间，则郁也。迁于东峰，就石穴而居之，又阴以湿。龙场之民，老稚日来视，予喜不予陋，益予比。予尝圃于丛棘之右，民谓予之乐之也，相与伐木阁之材，就其地为轩以居予。予因而翳之以桧竹，蒔之以卉药；列堂阶，辨室奥；琴编图史，讲诵游适之道略俱。学士之来游者，亦稍稍而集于是。人之及吾轩者，若观于通都焉，而予亦忘予之居夷也。因名之曰“何陋”，以信孔子之言。

嗟夫！诸夏之盛，其典章礼乐，历圣修而传之，夷不能有也，则谓之陋固宜。于后蔑道德而专法令，搜抉钩縈之术穷，而狡匿谲诈，无所不至，浑朴尽矣。夷之民方若未琢之璞，未绳之木，虽粗砺顽梗，而椎斧尚有施也，安可以陋之？斯孔子所谓欲居也欤？虽然，典章文物则亦胡可以无讲！今夷之俗，崇巫而事鬼，渎礼而任情，不中不节，卒未免于陋之名，则亦

不讲于是耳。然此无损于其质也。诚有君子而居焉，其化之也盖易。而予非其人也，记之以俟来者。¹

文章首先点题，轩名出自孔子“君子居之，何陋之有”一语，这便点明地理环境从来不是陋或不陋的标准，即便地处蛮荒，只要君子居之，以君子之行行之，自然就变成文明开化的所在。

当然，这只是古代小规模熟人社会的规则，倘若今天的地产开发商打着这样的名目售卖粗制滥造的“豪宅”，恐怕没有消费者会买账。

王守仁继续议论说，当地土著只是质朴罢了，设若以诸夏之礼乐作为文明的标准，说他们“陋”倒也没错。诸夏虽然有着绚烂的文明，但抛弃道德而专主法令，狡匿谲诈无所不至，反而不如土著的木讷无文，那么“陋”的究竟是谁，倒真不好轻下断语了。

当我们将《何陋轩记》读到这里，一定会认为王守仁转向了庄子，赞美天民，厌弃文明，这与他的人生经历倒也合拍。但王守仁毕竟在儒家的阵营里，文章在结尾处有了合理的转折：浑金璞玉式的生活虽然不坏，典章礼乐却必须推广。如今这里的风俗崇巫而事鬼，渎礼而任情，感情的表露毫无节制，这终于还是“陋”的。倘若有君子住在这里，移风易俗应该倒也不难，只可惜自己还不够格，还是期待来者好了。

当然，最后期待来者云云只是老生常谈，王守仁事实上当仁不让地承担起了教化土著的事业。在今天最严苛的文化保护论者眼

¹见《全集》，第981-982页。

里，这实在有文化侵略的嫌疑。但儒家的教化如《礼记·曲礼》所谓“礼闻来学，不闻往教”，只是一种以身作则、春风化雨式的做派，绝无半分强硬态度。而王守仁人格魅力所致，很快便赢得了龙场土著的好感，而游学之人亦会远道来此，荒蛮僻陋的所在竟然也生出几分通都大邑的感觉了。

十

在何陋轩前的空地上，王守仁驾楹为亭，环植以竹，是为君子亭：

阳明子既为何陋轩，复因轩之前营，驾楹为亭，环植以竹，而名之曰“君子”。曰：“竹有君子之道四焉：中虚而静，通而有间，有君子之德；外节而直，贯四时而柯叶无所改，有君子之操；应蛰而出，遇伏而隐，雨雪晦明无所不宜，有君子之时；清风时至，玉声珊珊，中采齐而协肆夏，揖逊俯仰，若洙泗群贤之交集，风止籁静，挺然特立，不挠不屈，若虞廷群后，端冕正笏而列于堂陛之侧，有君子之容。竹有是四者，而以《君子》名，不愧于其名；吾亭有竹焉，而因以竹名，不愧于吾亭。”门人曰：“夫子盖自道也。吾见夫子之居是亭也，持敬以直内，静虚而若愚，非君子之德乎？遇屯而不慑，处困而能亨，非君子之操乎？昔也行于朝，今也行于夷，顺应物而能当，虽守方而弗拘，非君子之时乎？其交翼翼，其处雍雍，意适而匪懈，气和而能恭，非君子之容乎？夫子盖谦

于自名也，而假之竹。虽然，亦有所不容隐也。夫子之名其轩曰‘何陋’，则固以自居矣。”阳明子曰：“嘻！小子之言过矣，而又弗及。夫是四者何有于我哉？抑学而未能，则可云尔耳。昔者夫子不云乎？‘汝为君子儒，无为小人儒’，吾之名亭也，则以竹也。人而嫌以君子自名也，将为小人之归矣，而可乎？小子识之！”¹

文章虽短小，却很有一波三折的味道。开篇夫子自道，说这里所谓的君子是由竹子的四种品格而来的：竹有君子之德、操、时、容——王守仁不吝笔墨地阐释了竹子身上是如何体现这四者的，这未免使我们联想起他当年“格竹”失败的经历，难道是经过岁月的历练，他终于晓得该如何“格竹”了不成？可惜王守仁似乎忘记了当年那段惨败的经历，于是也不曾因此产生重归程朱理学的念头。事情就是这样蹊跷，在他自然而然地找到“格竹”的门径之后，又自然而然地略过了这个本可以激起浩大的学术波澜的话题。

在夫子自道之后，文章又拟了一段门人的揣测，说竹子所谓的德、操、时、容，于先生身上分明一一具备，所以君子亭之“君子”径指先生自己，之所以托名于竹，只是先生自谦罢了。

诚然，这正是文人咏物的一般规则，亦全然符合读者最顺理成章的想象，但王守仁偏偏要在文章末尾为自己辩驳一番，祭出孔子“汝为君子儒，无为小人儒”的劝导，说自己以“君子”名亭当真只是因为竹子，绝对不是自谦，因为一个人倘若推辞君子的头衔，

¹ 见《全集》，第982-983页。

很自然地就会滑向小人的阵营，这怎么可以呢，你们一定要记住我这些话！

从这篇《君子亭记》里，我们会看到王守仁的“狂者胸次”已经蔚然成型了。那一番对“门人”的告诫完全与人情世故背道而驰，潇潇洒洒地标榜与乡愿做派势不两立。所谓阳明心学最能提升人的自信，从这里便能看出一点端倪了。

十一

驿舍堂东是宾阳堂，名号出自《尚书·尧典》“寅宾出日”，王守仁有《宾阳堂记》一文以记之：

传之堂东向曰“宾阳”，取《尧典》“寅宾出日”之义，志向也，宾日，羲之职而传冒焉，传职宾宾，羲以宾宾之寅而宾日，传以宾日之寅而宾宾也，不曰日乃阳之属，为日、为元、为善、为吉、为亨治，其于人也为君子，其义广矣备矣。内君子而外小人，为泰。曰：“宾自外而内之传，将以宾君子而内之也。传以宾君子，而容有小人焉，则如之何？”曰：“吾知以君子而宾之耳。吾以君子而宾之也，宾其甘为小人乎哉？”为宾日之歌，日出而歌之，宾至而歌之。歌曰：

“日出东方，再拜稽首，人曰予狂。匪日之寅，吾其怠荒。东方日出，稽首再拜，人曰予怠。匪日之爱，吾其荒怠。其翳其瞍，其日惟霏；其昫其雾，其日惟雨。勿怵其昫，倏焉以雾；勿谓终翳，或时其瞍。瞍其光矣，其光熙熙。与尔

偕作，与尔偕宜。俟其雾矣，或时以熙；或时以熙，孰知我悲！”¹

《宾阳堂记》是王守仁的文章里相当难懂的一篇，原因倒不复杂，当代学者对《尚书》的研究已经远远领先于明朝人了，这也就意味着明朝人对《尚书》的解读与我们今天的注本相当不同。“寅宾出日”，据郭沫若、胡厚宣等等当代学者对殷墟卜辞的考释，讲的是殷商时代商王于日出举行的祭祀大典，而明朝人是将这里的宗教活动当作历法活动来理解的，认为“寅宾出日”是说历法官于清晨以恭恭敬敬的姿态引导太阳升起。

王守仁在文章中写到，引导太阳是历法官的职责，而自己主管龙场驿，如同历法官恭敬地引导太阳一样恭敬地引导进入驿站的宾客。太阳有各种象征义，于人象征君子，于是驿站迎宾就有了内君子而外小人的象征义。但往来龙场驿的毕竟不乏小人，难道要把这些人赶出去不成？王守仁的办法是，不管来的是什么人，我都当作君子来接待；我既然当他是君子，难道他还会自甘做小人吗？

这样的论调虽然很像今天地摊读物炮制出来的心灵鸡汤，却暗合心理学所谓的皮格马利翁效应：你对一个人做出怎样的期待，他就会相应地做出怎样的改变。教师如果总是夸奖一个笨学生聪明好学，后者的成绩真的会有显著提高；丈夫如果总是夸奖懒惰的妻子厨艺绝佳，后者真的会变成一个下得厨房的贤内助。当然，聪明的读者马上会想到东郭先生的故事，东郭先生待狼以君子，狼却照旧

¹ 见《全集》，第986-987页。

自甘为狼。

道理其实很简单，皮格马利翁效应仅仅适用于长期关系，以博弈论的概念言，重复博弈才是这一规律的适用范围。王守仁自己绝没有真的奉行《宾阳堂记》的人生哲学，否则他的下场不会比东郭先生好。我们将会看到王守仁后半生的各种大事件里反复看到他是如何圆滑世故，如何以小人招数来应对小人的。

我们必须想到，写《宾阳堂记》的时候，王守仁生活在一个何等单纯的环境里，单纯的环境使他单纯地总结出单纯的人生哲学，然而“在山泉水清，出山泉水浊”，一旦走出莽莽大山，人生观总是要发生逆转。

十二

玩易窝，顾名思义，是一间研习《易经》的书房，例有一篇《玩易窝记》：

阳明子之居夷也，穴山麓之窝而读《易》其间。始其未得也，仰而思焉，俯而疑焉，函六合，入无微，茫乎其无所指，予乎其若株。其或得之也，沛兮其若决，瞭兮其若彻，蒞淤出焉，精华入焉，若有相者而莫知其所以然。其得而玩之也，优然其休焉，充然其喜焉，油然其春生焉。精粗一，外内翕，视险若夷，而不知其夷之为厄也。于是阳明子抚几而叹曰：“嗟乎！此古之君子所以甘囚奴，忘拘幽，而不知其老之将至也夫！吾知所以终吾身矣。”名其窝曰“玩易”，而为之说曰：

“夫《易》，三才之道备焉。古之君子，居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。观象玩辞，三才之体立矣；观变玩占，三才之用行矣。体立，故存而神；用行，故动而化。神，故知周万物而无方；化，故范围天地而无迹。无方，则象辞基焉；无迹，则变占生焉。是故君子洗心而退藏于密，斋戒以神明其德也。盖昔者夫子尝韦编三绝焉。呜呼！假我数十年以学《易》，其亦可以无大过已夫！”¹

如前所述，王氏家族世代学《易》，几代先祖皆有卜筮以先知的能力，王守仁早年便已有了这样的本领，只因觉得这不是正途，很快便弃置不顾了。当然，以上种种皆来自他人的记载，如果参照王守仁亲自撰写的这篇《玩易窝记》，读者难免会对那些先知式的神异产生怀疑。

龙场生活虽然困顿，好在有充裕的闲暇时间，而打发闲暇时间的方式最能体现一个人的智力与志趣。在那个没有电视更没有网络游戏的年代，市井百姓一般靠赌博和性生活来消磨岁月，蛰居的士大夫则要么寄情山水（譬如谢灵运、柳宗元），要么纵酒吟诗（譬如苏轼、辛弃疾），王守仁的处境还要极端一些，这里的山水太险恶，也找不到哪怕勉强可以沟通的酒朋诗侣，身上虽然挂着一官半职，实际上却形同囚犯。囚犯该如何打发闲暇呢？古圣先贤里有一位楷模：周文王曾被商纣王囚在羑里，百无聊赖之下排演八卦，创制出六十四卦的《周易》系统。

¹ 见《全集》，第988-999页。

这当然只是传说，但明朝人还是信以为真的。

《周易》是最为古代知识分子着迷的智力游戏，不知不觉间就可以把玩终日，故而有“闲坐小窗玩周易，不觉春去已多时”的说法。何况在游戏趣味之外，《周易》蕴含着规律性的宇宙人生的哲理，诸如物极必反、否极泰来之类。掌握了这些规律，就可以做到“善易者不卜”，意即不劳卜筮便可以预知吉凶。

愚夫愚妇相信这是一种神通，大多数知识分子并不这么想，而相信所谓未卜先知，不过类似于知道水的形态变化的原理，便可以预知水在不同温度下会发生的形态变化一样，这在那些毫无物理知识的愚夫愚妇看来，当然就是未卜先知的神通了。

所以，读这篇《玩易窝记》，我们可以知晓王守仁真正的易学见解，不至被《年谱》《行状》以及各类玄而又玄的传说所迷惑。

十三

至于建设龙冈书院，大略算是一项公益性的事业。据《龙冈新构》诗序，当地少数民族帮助王守仁建成小庐以避阴湿，不月而成，远近学子听闻之下纷至沓来，请命小庐为龙冈书院。诗以记事：

谪居聊假息，荒秽亦须治。

凿巖薙林条，小构自成趣。

开窗入远峰，架扉出深树。

墟寨俯逶迤，竹木互蒙翳。

畦蔬稍溉锄，花药颇杂蒔。
宴适岂专予，来者得同憩。
轮奂非致美，毋令易倾敝。

营茅乘田隙，洽旬始苟完。
初心待风雨，落成还美观。
锄荒既开径，拓樊亦理园。
低檐避松偃，蔬土行竹根。
勿剪墙下棘，束列因可藩；
莫撷林间萝，蒙笼覆云轩。
素缺农圃学，因兹得深论。
毋为轻鄙事，吾道固斯存。¹

诗中描绘的是一种亦耕亦读、自得其乐的生活，自诚自勉说不要轻视农耕，因为“道”就在其中。吴与弼前辈于力耕之时读书传道，岂不正是这样吗？吴与弼当年的一点心火通过娄谅传到了王守仁的心里，终于在这相似的土壤里盛开成一团烈焰。阳明心学后来强调的为学须在事上磨炼，既得自前辈学人的辗转心传，更是从王守仁自己的五更汗水中来。大约在龙冈学子们的眼里，王先生正是当年吴与弼一流的人物吧。

王守仁的性格远较吴与弼洒脱，所以龙冈书院里的讲学既不是苦行僧式的，亦非正襟危坐式的，反而很有孔子当年的杏坛之风。

¹见《全集》，第771页。

《诸生夜坐》为我们呈现出的是一种逍遥自适的风流韵味：

谪居澹虚寂，眇然怀同游。
 日入山气夕，孤亭俯平畴。
 草际见数骑，取径如相求；
 渐近识颜面，隔树停鸣驺；
 投箸雁鹜进，携榼各有羞；
 分席夜堂坐，绛蜡清樽浮；
 鸣琴复散帙，壶矢交觥筹。
 夜弄溪上月，晓陟林间丘。
 村翁或招饮，洞客偕探幽。
 讲习有真乐，谈笑无俗流。
 缅怀风沂兴，千载相为谋。¹

师生之间或弹琴读书为乐，或饮酒投壶为戏，或在讲堂秉烛，或在溪边弄月，对一个纯粹追求精神旨趣的人而言，这样的生活简直不该再有什么遗憾了，只是背井辞亲的牵挂时不时会涌上心头。《山石》一诗写得凄楚：

山石犹有理，山木犹有枝；
 人生非木石，别久宁无思！
 愁来步前庭，仰视行云驰；

¹见《全集》，第773页。

行云随长风，飘飘去何之？
 行云有时定，游子无还期。
 高梁始归燕，题鹄已先悲。
 有生岂不苦，逝者长若斯！
 已矣复何事？商山行采芝。¹

亲情毕竟割舍不下，这是龙场顿悟之后的王守仁唯一无法安心的因素。但如果当真割舍得下，当真能做到这样的决绝，那也就终于突破了儒家的底线，走向佛老一途了。

王守仁的思想历程，有所谓“王子之五溺”，先后溺于任侠、骑射、辞章、神仙、佛氏，而之所以最终复归于儒家阵营，正是因为领悟到亲情非但割舍不下，也不应当割舍。儒家一切繁杂的理论与仪节，归根结底都能够追溯到一个“孝”字上，欲尽孝而不能的痛苦，暂时也只能用讲学来排遣吧。

此时的王守仁却不知道他在不知不觉间已经犯下了官场大忌。

仅供社群内部学习交流，请预览后秒删，入社群加微信ccdd660

十四

西汉宣帝年间，司马迁的外孙杨恽论罪被免为庶人，幸而家底殷实，依旧不失锦衣玉食。杨恽素来桀骜不驯，既然无官一身轻，便将庶民生活过得风生水起。好友安定太守孙会宗有些看不下去，写信劝他，说大臣凡遭废退，就应该闭门思过，扮出一副可怜相，

¹见《全集》，第772页。

期待君主垂怜，也许哪天还能再得起用。

杨恽很不以为然，洋洋洒洒回了一封信，这就是被《古文观止》收录的西汉名文《报孙会宗书》。书信里狠狠发了一通牢骚，更为自己的高调生活狠狠做了一番辩解。不承想到了汉宣帝五凤四年（公元前54年）发生日食——汉代是天人合一论最盛行的时代，极重日食，总有倒霉的大臣为日食负责。

杨恽的高调早为他招来了不少仇家，这时候有人借机密告，说日食分明应在杨恽身上，都怪他遭贬之后非但不思悔过，反而尽情享受人生，文字间每怀怨望。于是杨恽入狱待罪，《报孙会宗书》的底稿作为抄家的战利品进呈汉宣帝。正是这封书信使汉宣帝勃然大怒，将杨恽以大逆论处，施以腰斩，妻儿亦遭流放，就连孙会宗也被牵累罢官。

杨恽事件昭示着历代官场的一大通则：只要是被贬的官员，不管你是罪有应得还是冤比窦娥，都只应该扮出认罪悔过的可怜相。一言以蔽之，态度比罪行本身重要得多。背后的道理其实很简单：皇帝当然也和普通人一样都会犯错，皇帝当然也和普通人一样都是要面子的，人之常情罢了，认罪悔过的扮相就是在给皇帝做面子，就算有冤情，皇帝只要有了面子，自然也就有了下台的台阶，起复官员、复燃死灰也只是举手之劳罢了。但假如被贬的官员只在意是非曲直，没能顾全皇帝的脸面，皇帝纵然有了悔意，纵然不至于恼羞成怒，却也找不到台阶可下了。

王守仁倘若读过杨恽的故事，就该知道自己这种逍遥自适的姿态以及广纳四方学人的讲学热情也很值得有个孙会宗来劝诫自己一番，只是物以类聚，人以群分，湛若水那种朋友不会有孙会宗那种

心思。

在集权王朝的规则下，讲学的性质远较杨恽式的奢靡严重，因为凡讲学必然聚众，凡聚众就很容易形成势力，而所讲之学只要稍稍与官学不合，对抗社会安定的不稳定因素也就隐隐成型了。孔子有言：“执左道以乱政者杀，假鬼神以危人者杀。”圣人既然有这样的训诫，镇压一切异端邪说也就有了十足的道德依据。

那么，程朱理学既属官学，当然就是唯一正确的意识形态，一种学说倘若与程朱理学不合，当然属于左道；左道之徒竟敢聚众讲学，这不但会动摇国本，更会动摇千百年的伦理根基。于是，思州地方官当仁不让，派遣使者直趋龙场驿，狠狠训斥王守仁这个既不识时务又胆大包天的家伙，一场平地波澜陡生于眉睫之前。

十五

古谚有说“仗义每多屠狗辈”，苗人、瑶人完全没有所谓的大局观，一见有人如此折辱他们亲之近之的王先生，哪里还压得住怒火，当下一拥而上，送给思州使者一场不由分说的群殴。

可想而知，思州长官勃然大怒，奏报上级，王守仁即将面对的很可能是一场灭顶之灾。幸而处理这件事的贵州按察司副使毛科不愿生事，秉着大事化小、小事化了的官场智慧，劝王守仁向思州长官道歉谢罪，这件事最好可以私了。为免王守仁不识时务，毛科还在信里苦口婆心地晓以祸福利害。若换作平常人，高级长官能给自己指出这样一条明路，不知该多么感恩戴德，谢罪只是小意思而已，混得了官场的人总该有几分最基本的演技吧。

当然，王守仁在这件事上其实没有任何错处：使者不是他打的，更不是他指使人打的，他甚至全然没有动过殴打使者的心思。但官场规则正如职场规则，只讲成败胜负，没人在意是非对错。

在利害关系的权衡下，思州长官确实动了真怒，而王守仁要想摆平这件事，最有效的方法正是毛科指点出来的，而倘若执拗到底，那么非但思州长官会继续怀恨在心，甚至连原本怀着善意的毛科也要恼火了。孔子所谓“小人喻于利”，小人权衡利害关系，必然会得出这样的结论，亦必然会放下是非对错的辨别之心，诚惶诚恐地谢罪去了。

然而在王守仁那里总归是“君子喻于义”的，是非对错一定要说清楚，成败胜负完全可以不论。在很多人看来，这是一种相当迂腐、幼稚的处世哲学，但这恰恰就是儒家对君子的要求。于是王守仁认真地写了一篇回信，阐明自己不去谢罪的理由：

昨承遣人喻以祸福利害，且令勉赴太府请谢，此非道谊深情，决不至此，感激之至，言无所容！但差人至龙场陵侮，此自差人挟势擅威，非太府使之也。龙场诸夷与之争斗，此自诸夷愤悃不平，亦非某使之也。然则太府固未尝辱某，某亦未尝傲太府，何所得罪而遽请谢乎？跪拜之礼，亦小官常分，不足以为辱，然亦不当无故而行之。不当行而行，与当行而不行，其为取辱一也。废逐小臣，所守待死者，忠信礼义而已，又弃此而不守，祸莫大焉！凡祸福利害之说，某亦尝讲之。君子以忠信为利，礼义为福。苟忠信礼义之不存，虽禄之万钟，爵以侯王之贵，君子犹谓之祸与害；如其忠信礼义之所在，虽剖心

碎首，君子利而行之，自以为福也，况于流离窜逐之微乎？某之居此，盖瘴疠蛊毒之与处，魑魅魍魉之与游，日有三死焉。然而居之泰然，未尝以动其中者，诚知生死之有命，不以一朝之患而忘其终身之忧也。太府苟欲加害，而在我诚有以取之，则不可谓无憾；使吾无有以取之而横罹焉，则亦瘴疠而已尔，蛊毒而已尔，魑魅魍魉而已尔，吾岂以是而动吾心哉！执事之喻，虽有所不敢承，然因是而益知所以自励，不敢苟有所慕堕，则某也受教多矣，敢不顿首以谢！¹

开篇就事论事，讲得在情在理：“使者凌辱自己，这是他仗势欺人的个人行为，不是思州长官指使的；龙场驿的少数民族土著与使者争斗，这是土著因为愤恨不平而自发的行为，不是我指使的。那么，上官既不曾凌辱于我，我亦不曾傲待上官，谢罪的理由又该从何说起呢？”

接下来的话是针对毛科的：“我对祸福利害的理解是，君子以忠信为利、礼义为福，所以君子之祸福利害实在无关成败荣辱。只要坚守忠信礼义，就算粉身碎骨也是福分。我在龙场驿生活，每天都要面临三种濒死威胁：瘴疠、蛊毒、鬼怪。我之所以处之泰然，只因为内心坚守正道。长官就算真的加害于我，对我而言也与死于瘴疠、蛊毒、鬼怪无异，我又怎会因此惴惴不安呢？”

这样一封书信满溢着道义的力量，只要收信人不是穷凶极恶之辈，总会受到一些感染的。书信由毛科转交给思州长官，后者既惭

¹见《全集》，第882-883页。

且服，一场风波就这样消弭于无形。惯于以成败论英雄的芸芸众生似乎可以由此得出一种充满正能量的人生启迪，但我们可以笃定的是，这封信的收件人倘若是刘瑾或其死党，结果一定全然不同。

十六

精神的力量毕竟不能无往而不胜，久居瘴疠之地难免会有病痛缠身，怎样治病便成了一个很要紧的问题。

所谓瘴疠，是指当地山区里很容易传染疾病的空气。空气无孔不入，杀人于无形，显然比任何毒虫猛兽还要可怕。当然，以今天的医学知识来看，那些致命的传染病其实是通过水中的微生物和蚊虫传播的，可怜的空气蒙受了上千年的不白之冤。

视空气为罪魁祸首的古代医学尽管事实上并不会给王守仁带来多大的助益，但在斯时斯地，中原医术忽然变成了可望而不可即的先进文明。贵州深山里无医无药，只有巫婆神汉，这总是一件令人沮丧的事情。那么，已经顿悟圣贤之道的王守仁这时候应该怎么解决这个朴素而实际的医疗问题呢？

当然，本着圣人的教诲，“死生有命，富贵在天”，非人力所能奈何的事情就不必强求。不过，既然土著的苗人、瑶人世代以巫术治病，似乎试一试也未尝不可。

在那样的境况下，这实在是平常人都会有的心态。以今天的知识判断之，一来当时所谓的中原医术，医理其实并不比原始巫术高明许多，汉代的天人感应怪谈依旧是主流医学的坚固内核，而药物之效亦多半来自于因果不明的经验知识；二来若能暂时抛开巫术

的外观，土人土办法必然也蕴含着许多直观经验的积累，总会有些管用的部分；二来安慰剂的神奇力量已经得到了当代科学的一再证实，对于许多病症，一个人愈是相信自己会被医好，便真的很有可能无药而自愈。

但王守仁一定会拒绝巫医的，因为这是孔子为儒者设定的立场。既然无医无药，那就无医无药好了，何况自己的病根岂是医药可以治愈的呢？《却巫》诗谓：

卧病空山无药石，相传土俗事神巫。

吾行久矣将焉祷，众议纷然反见迂。

积习片言容未解，舆情三月或应孚。

也知伯有能为厉，自笑孙侨非丈夫。¹

诗中用到两则典故，颌联语出《论语·述而》，孔子生病的时候，弟子子路急着要给老师祷告，却被孔子谢绝了。在孔子的时代，很多人都还相信生病是鬼神降罚的缘故，所以生病是一件很有道德意义的事情。一个人如果久病不愈，人们就会说他罪孽深重。祷告之所以能够治病，就是因为病人可以借助祷告来与鬼神沟通，求得后者的原谅。孔子既不信这一套，更自信一生磊落，就算真有鬼神，在他们面前自己也问心无愧，没有任何事需要求得他们宽恕。

王守仁自然也是胸怀磊落，以《答毛宪副》那封书信的意思来

¹见《全集》，第778页。

看，我们完全可以这样为他代言：就算疾病起于鬼神，如果自己真的有罪，那就任凭鬼神降罚好了；如果自己明明无可指摘，却为了祛病而取悦鬼神，那真是赤裸裸的小人行径，为君子所不齿。

然而无论在任何地方，与主流价值观相悖总会令人寸步难行。王守仁的儒家价值观在苗人、瑶人的聚居地显得有点不合时宜，要在热心的土著们纷纷伸出愚昧的援手时狠心拒绝，还真不是一件容易的事，但他偏要坚持，他相信只要假以时日，病愈的结果自然会令大家信服。

既然顶住了“舆论压力”，王守仁也就有了傲视古代贤人的资本。诗的尾联语出《左传·昭公七年》，郑国谣传伯有的鬼魂在都城作祟，执政官子产只好既违心又违礼地任命了伯有之子，以取悦鬼神与国人。子产是孔子推崇的春秋贤相，但他对鬼神的态度让王守仁很不以为然。倘若将王守仁换在子产的位置上，即便鬼魂作祟的谣言传得再真，即便群情如何汹汹，他也不会做出半点妥协的。

大丈夫行事，不求尽如人意，但求无愧于心，这话说来容易，能够做到的人却始终寥寥无几。

十七

正德四年（1509年），贵州提学副使席书慕名造访龙冈书院，向王守仁讨教朱陆同异之辨。所谓朱陆同异之辨，即朱熹、陆九渊之间学术见解的异同。席书拈出这桩公案，显然对王守仁的讲学内容已有耳闻。王守仁却岔开话题，专讲自己龙场悟道的内容，亦即“圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”。

席书毕竟在朱子理学里浸淫得太深太久，忽然听到“离经叛道”的学说，一时虽找不出反驳的话来，却也不敢尽信。但一个人只要怀有单纯的求学向道之心，遇到疑问总不肯轻易放过。翌日席书再访，王守仁引经据典，待再三再四地切磋之后，席书豁然大悟：“圣人之学复睹于今日；朱熹和陆九渊的学说各有得失，却没有辩诘的必要，只要求诸内心，一切自然明了。”

席书是第一个服膺王学的重量级人物。他在一悟之下，与毛科一起修葺贵阳文明书院，邀王守仁讲学。席书甚至亲率诸生，对王守仁以师礼相待。王守仁龙场顿悟的心得，算是在文明书院得到了半官方的认可；“知行合一”这个令后世许多名人动容的说法，也正是从文明书院正式传播开了。

今天似乎很难想象，这个貌似有一点愚蠢的命题当时是如何激烈地撼动着世道人心。

第七章 知行合一

—

大麻雀主教是《权力的游戏》里最令人费解的一个角色，精于权术的太后瑟西扶持他来对抗自己的政敌，没想到作茧自缚，付出了几乎无法承受的代价才勉强脱身。

世故败给了天真，谎言败给了真诚，这在全剧满满的阴谋气氛里成为一个绝对不可思议的战例。一个个自幼便在钩心斗角的环境摸爬滚打的权术高手败在了诚挚无欺的大麻雀手里，这很有几分聪明反被聪明误的意味。其实从战术意义上看，他们之所以落败，只是因为太按常理出牌，把大麻雀也想象成和自己一样满嘴仁义道德、满腹男盗女娼、在道德与宗教的面具下别有所图的阴谋家。他们一辈子都在和各种阴谋家打交道，以至于想象不出杀人这个圈子里的竟然真有表里如一、言行一致的人。

于是大麻雀主教的出场使我们眼前一亮。这位卡理斯玛型的人物振臂一呼，给那个尔虞我诈、云谲波诡、每一个最不起眼的角落都进行着“权力的游戏”的世界造成了何等翻天覆地的震荡。当王守仁高调宣讲“知行合一”的时候，正是在极其相似的环境里做着极其相似的事情。所以，他的这套理论虽然在今天看起来非但无谓，甚至难以自圆其说，但在当时不啻于给整个明王朝的世道人心投下了一颗重磅炸弹。

二

“知行合一”如果只是一个应然命题，意味着有所知就该有所行，那它只是一句道德口号罢了；王守仁所谓的“知行合一”首先是一个实然命题，即知与行其实是一回事，或者说是一枚硬币的两面，知就是行，行就是知。

这样的命题乍看上去很有几分荒唐，譬如我们都知道吸烟有害健康，但烟民照样数以亿计，这显然是一个知行脱节的例子。知属于认识范畴，行属于实践范畴，有认识未必有实践，反之亦然。知与行分属二事，这显然是全人类的常识。

儒家经典早有对知与行的论述，最早见于《尚书·说命》，传说向商王武丁陈说政治见解，武丁越听越受用，准备一一照办，传说于是说：“非知之艰，行之惟艰。”意即知晓这些道理很容易，真正付诸实行却不那么容易。

傅说的这番话很容易得到管理者的共鸣，直到今天，管理者们也很为执行力发愁，似乎任何一项政策要想贯彻下去都会遇到万千阻力，所以铁腕人物总会拥有很多拥趸。传说在“非知之艰，行之惟艰”之后还有一句下文——“王忱不艰”，意即只要大王心志坚定，那么将所知付诸实行也就算不得多难了。那么怎样才能心志坚定呢？用阳明心学的解释就是，真知必能行，只要商王武丁对傅说的意见“真知”了，就一定能够以坚定的意志付诸实行，如此一来“行之惟艰”也就不复存在了。

《左传·昭公十年》，中原盟主晋国旧君辞世，新君嗣位，郑国大夫子皮准备带足礼物去晋国朝聘，同僚子产认为子皮小题大

做了：“吊丧哪里用得到礼物？带一次礼物就要带足一百辆车，有一百辆车就要用到一千人随从，阵仗这么大，短时间肯定回不来，一定要把礼物送完才能回来。这样劳民伤财的外交，国家能支撑得起几次？”无奈子皮固执己见，结果真的得不偿失。回国之后，子皮做了自我检讨，说“非知之实难，将在行之”，意即子产讲的道理我不是不明白，我错就错在放纵欲望而不能自我克制。

三

今天千千万万有过减肥经历的人最能够体会子皮的感受，减肥的原理异常简单，无非是使消耗大于摄入罢了，任何愚夫愚妇都不难理解，但是，对美食的欲望是如此不由自主，以至于无数次减肥作战都以失败告终。英国医学史家路易斯·福克斯克罗夫特写有一本有趣的小书——《卡路里与紧身衣：跨越两千年的节食史》，就其书中所呈现的触目惊心的例证与数据而言，副标题应该叫作“跨越两千年的节食溃败史”更加合宜。

“饮食男女，人之大欲存焉”，食与性是我们与生俱来的最核心的欲望，这也就意味着，禁食与禁欲都是在与最深层的人性作对，任何一场胜利总要付出异乎寻常的代价。

比之禁欲，禁食已经算是轻松的事了，毕竟禁食不是绝食；禁欲却是绝欲，一切形式的性生活都在严禁之列，所以一些极端的修行者要去乱葬岗观察死尸，想象美丽的女人不过是革囊盛血、红粉骷髅，而中世纪欧洲的基督教僧侣竟然不约而同地想到了同样的办法——如此古老的智慧在今天依然行之有效，譬如你想免除失恋的

焦虑，不妨将意中人的照片和可怖、污秽的照片放到一起，反复地看上一段时间，如果你最终没有爱上那些可怖、污秽之物的话，曾经的意中人就会变成一个使你反胃的角色，从此避之唯恐不及。

《女性的秘密》，欧洲十三世纪的一本医学手册，提供了一个使女人禁欲的良方：喝男人的尿液。至于苦行僧的传统做法，那是我们在流行小说《达·芬奇密码》里便可以一窥端倪的：不断用荆条抽打自己，甚至天天系着荆条编织的腰带，用血淋淋的痛楚压制着原始生命力的勃发。《法华经》所描绘的佛土因此显得格外诱人，那里“……无女人，一切众生，皆以化生，无有淫欲”。

依我们的常识，会用意志力的强弱来解释这些现象，而王守仁的论调暗合西方哲学自苏格拉底以来的一项经典命题，即“意志薄弱”这种事根本就不存在，或者说只是一种假象，所有“意志薄弱”归根结底都是知之不深的缘故。今天的广大烟民都清楚吸烟有害健康，但戒烟的人从来寥寥无几，是因为意志力败给了烟瘾吗？不，人们有理性的权衡，觉得吸烟带来的危害不足以抵消吸烟带来的快感，或者并不觉得吸烟的危害真有公益宣传所说的那么大，无论哪种理由，都与意志薄弱无关。

美国历史学家戴维·考特莱特在《上瘾五百年》这本书里梳理过主要致瘾物品的历史，其中提到烟草在十七世纪征服欧亚大陆的惊人历程：那些吸烟的先驱者除了遭受罚款、鞭刑、截肢、处死与诅咒等威胁之外，每天还会被不沾烟草的人羞辱，不厌其烦地指责烟草让他们口腔发臭、牙齿发黄、衣服变脏、流出黄黄的鼻涕、吐出浓浓的黄痰，还说吸烟可能引起火灾，对四周都是木造房屋的环境造成致命威胁，虽然如此，还是没有任何事能阻挡吸烟风潮。今

天真难想象那些先驱者是冒着怎样的风险、承受着怎样的压力才能换来一点吞云吐雾的快感。

而这一切代价之所以值得，考特莱特给出这样一种解释：“被囚禁的动物远比野外自由的动物更容易去食用麻醉物。其实，文明社会可以算是一种囚禁状态。人类本来是小群人结对狩猎、采集，过着居无定所的生活。进入新石器时代以后，多数人从事农耕，生活在拥挤的、受压迫的、疾病不断的社群里。近代早期90%的人口陷于痛苦贫穷之际，正是烟草等新兴瘾品成为大众消耗品的重要时机。这些东西是对抗难堪处境的意想不到的利器，是逃离现实桎梏的新手段。”

这一切似乎都在说明，我们对烟草不离不弃当真不是意志薄弱的结果。即便本着“真知必能行”的原则，我们真的知晓吸烟的危害，也不一定会做出戒烟的选择。但海洛因之类的毒品会严重挑战人类的意志力，戒掉毒瘾远比节食和禁欲难，而这是古代哲学家们不曾遭遇的问题。一个对海洛因的危害有绝对真知并且绝不愿意以健康为代价来换取吸毒快感的人，他戒毒成功的概率会有多高呢？倘若向王守仁以及苏格拉底以来的拒绝承认“意志薄弱”的哲学家们抛出这个问题，他们会怎样回答呢？

现代心理学和神经科学的知识会承认意志力的存在，并且告诉我们，人的意志力是很有限的，顾此则会失彼，也就是说，当我们在某一件事情上耗费了大量的意志力，那么在其他方面就很容易放松自己。

既然这是客观的心理规律，那么我们明智的做法就是合理分配自己的意志力。但是，作为一种古代认知，“知行合一”与“意志

薄弱”绝不相容。王守仁当然不会赞同禁欲，但如果用他的理论来解释禁欲，只能把失败归因于对禁欲的意义知之不真；他也会赞同戒毒，并且会用同样的理由解释戒毒失败。但是，倘若王守仁对现代心理学和神经科学的知识以及对海洛因的效能有了足够“真知”的话，想来应该会有不同的判断吧？

四

在我们的常识里，知与行显然是两件事情，孰易孰难也要具体情况具体分析，绝不可以一概而论。譬如戒烟、减肥，都属于知易行难；一台复杂的机器出了故障，也许只须拧一颗螺丝就可以解决，但到底要拧哪颗螺丝，只有行家里手才能认准，这就属于知难行易。

再如有人长于理论，有人长于实践；理论家未必是实践家，反之亦然。

韩非从没有过治理国家的经验，却以一部《韩非子》奠定了中国两千多年的基本政治格局；秦王嬴政倘若是阳明心学的信徒，会不会以“知而不行，必非真知”的理由将韩非的全部著作付之一炬呢？今天我们似乎也能够以同样的理由贬损霍金一类的理论物理学家，甚至可以得出更加荒谬的结论：只有经验性的知识才有属于真知的可能。

嵇康在《养生论》里“预先”反驳过——“夫至物微妙，可以理知，难以目识”，即我们的认知方法有感知和推知两种。试想我们中的绝大多数人都没见过自己的祖父，但我们可以很笃定地“推

知”祖父的存在。既然这都是显而易见的常识，我们便想象得到当王守仁提出“知行合一”命题的时候，他的听众自然会感到大惑不解。

当王守仁在文明书院开讲“知行合一”的时候，大弟子徐爱未能与闻，后来从旁人那里晓得了这个命题，却始终无法想通。等到他终于有机会向老师当面请教的时候，凭着和我们一样的常识讲出了心底的疑惑：“如今人人都明白事父当孝、事兄当悌，但很多人偏偏就是不孝不悌，这难道还不说明知与行分别是两件事吗？”

王守仁的解释颇有几分玄妙：“这只是知行被私欲隔断的缘故，不是知行的本体了。从本体上讲，根本不存在知而不行这回事。所谓知而不行，其实只是不知。”

王守仁在这里抛出了一个“本体”概念，所谓本体，就是本来面目，今天的读者万不能以西方哲学里的本体论来理解。譬如我们说一面尘封多年的镜子虽然看不出半点光泽，但从本体意义上说，即从它的本来面目上说，它是纤尘不染、光可鉴人的，现下它之所以失去了镜子的功用，是因为本体被灰尘遮蔽了。知行本体与私欲的关系，正是明镜与灰尘的关系。

私欲云云，原是禅宗与理学的老生常谈。朱熹所谓“存天理，灭人欲”，要灭的人欲就是这个私欲。在理学的世界里，大略言之，人的天性里属善的部分被划入天理或天命之性的范畴，属恶的部分被划入人欲或气质之性的范畴。

譬如恻隐之心、羞恶之心是我们与生俱来的心理，这都是人类天生的善性，是人类最为本质的特性，所以属于天理或天命之性；好勇斗狠、欺善怕恶也是我们与生俱来的天性，但理学家认为圣人

没有这种天性，我们凡夫俗子才有，即便在我们凡夫俗子身上，这些恶的天性也不是最本质的，而只是次一级的属性罢了，是人欲、私欲或气质之性。既然后者能遮蔽最本质的善性，人们当然也可以通过后天修养洗净这些恶的浮尘，显露出最本质的善性。儒家是持性善论的，作为新儒家的理学家就是用这种思路来解释性善的人为什么会有恶性。

在是否应该“存天理，灭人欲”这个大是大非的问题上，王守仁和朱熹没有半点分歧，他们的分歧只是方法或途径上的。

《安娜·卡列尼娜》的著名卷首语说：“幸福的家庭总是相似的，不幸的家庭各有各的不幸。”如果请王守仁就天理和人欲的角度解释这句话，他会说“理一而已，人欲则有万其殊”（《约斋说》），即天理只有一个，人欲五花八门。

于是，基于唯一天理而相处的家庭肯定都是相似的，而陷于人欲的家庭，有的因嫉妒而不幸（如劳伦斯的同名小说《嫉妒》所呈现的），有的因虚荣而不幸（如莫泊桑的小说《珠宝》所呈现的），有的因权欲而不幸（如莎士比亚的悲剧《麦克白》所呈现的），有的因价值观的冲突而不幸（如屠格涅夫的小说《父与子》所呈现的），有的因时代车轮的碾压而不幸（如帕斯捷尔纳克的小说《日瓦戈医生》所呈现的），而我们在周遭的世界里或多或少都能找到这些文学名著里不幸家庭的影子。倘若我们彻底做到“存天理，灭人欲”，当然就会避免这些不幸，从而在天理的模式下享受高度相似的幸福。

而在通往天理的光荣的荆棘路上，知行分离的观念是一只可怕的拦路虎。

在王守仁看来，徐爱以及我们所有人的知行分离的常识都是就次一级的层面而言的，而在本体层面上，或者说从本质上看，在没有私欲遮蔽的时候，知与行确乎就是一回事，有所知则必然有所行。那么顺理成章的是，那些所谓知孝悌却不行孝悌的人，归根结底只是不知孝悌罢了。

这样的解释当然还不够妥帖，王守仁还有下文：“圣贤教人知行，正是要使人回归知行的本体，所以《大学》指出了真正的知行给大家看……”

王守仁所援引的《大学》例证，正是很有名的两句——“如好好色，如恶恶臭”，联系《大学》上下文，这是说君子要有真诚的心意，不能自欺，这种真诚就如同厌恶臭味、喜爱女色一样，是一种当下直截、自然而然的反应。

《大学》是“四书”之首，是儒家读书人入门的功课，小时候读的第一本书；《大学》的纲领是所谓三纲领、八条目，这里涉及的诚意功夫正是八条目之一，是儒家最基础、最粗浅的功课。对于“如好好色，如恶恶臭”这两句话，任何一个儒家弟子都是自幼便耳熟能详的，所以王守仁单单挑出这两句话来，无论对徐爱还是对当时所有的读书人来说，真有“睫在眼前长不见，道非身外更何求”的况味。

在常规的理解里，所谓“如好好色，如恶恶臭”，是说人闻到恶臭自然就会厌恶，见到美色自然就会喜欢，这是自发的、自然而然的心态。在王守仁的解释里，“见好色”，即看到美色，属于知，“好好色”，即喜爱美色，属于行。貌似知是知，行是行，实则看到美色的时候就已经自发地、自然而然地喜爱上了，并不是看

到美色之后立心去喜欢它，同理，闻到恶臭的时候就已自发地、自然而然地产生了厌恶感，并不是闻到恶臭之后再立心去厌恶它。

这就是说，见好色（知）和好好色（行）是同时发生的；闻恶臭（知）和恶恶臭（行）是同时发生的。当男人看到美女的时候，总会一见倾心，并不是看到之后再斟酌一下“我到底要不要喜欢她呢……哦，她是美女，而我是个正常的男人，我当然要喜欢她”，想通了之后，才开始产生爱慕的心理。

这样的逻辑当然算不得严密，即便我们不去援引现代知识来说明看到一个美女和爱慕这个美女在神经传导上确实存在微小的时差——这确实无关紧要——但我们总该知道，无论“看到”与“爱慕”也好，“闻到”与“厌恶”也好，都没有“行”发生。换言之，看到美女，心生爱慕，然后走过去搭讪，搭讪才属于“行”，倘若在心生爱慕之后不动声色地走开，正如我们绝大多数人会做的那样，“行”也就无从谈起了。同理，在接受领导训话的时候，虽然闻到他口臭，并且立即生出了厌恶感，但大多数人都会装出一副若无其事的样子，“行”同样不曾发生。这样看来，知与行毕竟是两回事，无论如何也不能混为一谈的。

五

然而这样的反驳竟然撼动不了阳明心学，因为王守仁对“行”做出了一个相当特殊的定义：“一念发动处便即是行。”也就是说，就连爱慕、厌恶这样的仅仅动之于心却未行之于身的情绪，在王守仁那里都要算作“行”的。

对“行”的重新定义使王守仁从前述质疑当中成功脱身，但这就好像我们普通人说谎一样，旧谎言的漏洞总要靠新谎言来弥补，而每一个补丁都会增加新的漏洞，又需要更新的谎言来弥补。当王守仁打好这个补丁之后，新问题果然如影随形：如果动一下念头就算“行”，那么任何人只要躺在床上稍稍开动一下脑筋，也就“当真”救助了全世界所有的灾民，甚至维护了整个宇宙的和平，而他之所以领不到诺贝尔和平奖，当然不是因为他做得不够，仅仅是因为像他一样的人实在太多了。

王守仁提出“知行合一”，本意是突显“行”的意义，但是顺着他的理路走下去，反而会走到他的对立面去。倘使我们不去体察他的本心，只是严格按照字面来理解的话，一定会认为他在鼓励人们以知为行、以空想为实践。事实上确实有学者这样批判过他，王夫之就说过他这样分明是“以不行为行”，人伦物理因之而尽废。¹

那么，动一下念头到底算不算行？王守仁其实明确回答过：“算。”《传习录·下》有记载说：

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。”²

¹见王夫之《尚书引义》（岳麓书社，2011年出版），第311-312页。

²见《全集》，第109-110页。

譬如我们一直都在抱怨收入，某天经过银行，看到运钞车正停在那里，于是动一动贪念，幻想一下抢劫运钞车的情节，在意淫中得到充分的自我麻醉，然后该做什么还继续做什么去。但在王守仁看来，我们既然动了抢劫运钞车的念头，就等于付诸实行了，并不因为身体没动便真的没做。一言以蔽之，动了恶念，就等于做了恶事，这难道还不该引起重视吗？所以，只要心里动了一点恶念，我们都要严抓狠打才行！

这样的说法倒也算是用心良苦了，只是王守仁一定对善恶有双重标准：动了恶念就算做了恶事，但动了善念不能等于做了善事，否则便是“知行合一”陷入了自相矛盾的尴尬境地。

逻辑思辨确实不是王守仁的强项，而有着严密的逻辑思辨色彩的学说也很难得到大范围的追捧。后来弟子们有心将王守仁的学说汇编成文，后者不很情愿，觉得还是心口相传的形式最好。我们仅从“知行合一”这套说辞来看，如果当成文字看，确实会觉得漏洞百出，很难自洽，所以还是要透过文字认真体会王守仁的用心。

六

让我们回到王守仁对徐爱的开示：“如果我们说某人知孝知悌，一定是因为他在行为上确实有孝悌的表现；如果他只是在口头上说些孝悌的话，我们是不会说他知孝知悌的。再如知痛，一定是因为自己真的痛了才会知痛；知寒，一定是因为自己感到寒意了；知饥，一定是因为自己已经饿了。知和行如何分得开呢？这便是知

行的本体，不曾被私欲隔断。”

徐爱仍旧懵懂，觉得知行如果合一，修养功夫便不知该如何下手。这是我们普通人都会有的疑惑，譬如学习“五讲四美”，总要先搞清楚“五讲四美”的具体内容，然后才好付诸实践，而如果知行一体，到底该如何学、如何做呢？古人都把知行分开来说，何等清楚明白！

今天我们常会在宗教人士那里遇到同样的问题，譬如佛教徒非常强调实修，但佛教典籍浩如烟海，不但伪经、疑伪经充斥其间，就算是出处可靠的正典之间也往往有矛盾或分歧之处。

这倒并不令人意外，毕竟佛教发展三千多年，不断因为教义上的争执而发生分裂，新流派层出不穷，各执一词，以至于高轨难追，藏舟易远。所以就理想值而言，一个真正审慎的修行者理应在修行之前认真读遍所有典籍，并且精研佛教史，搞清楚各种分歧之所由来，然后去伪存真、去芜存菁，再针对个人资质选择一条正确的实修之路，免得误入歧途，“故能使三十七品有樽俎之师，九十六种无藩篱之固”。尽管这也许会花掉他大半生的时间，但比起受益来说，这点代价简直微不足道。而我们的问题是，在开始实修之前的这些学习和调研工作是否仅仅属于知，如果是的话，它的必要性究竟有多高呢？

朱熹遇到过这种问题，当时有弟子提到在湖南遇到一位先生只是教人践履。朱熹很不以为然：“义理不明，如何践履？”弟子说：“只要践履，就能明白义理。”朱熹反诘道：“好比你要去一个地方，路都不晓得，怎么去走？”

朱熹的话很符合我们的常识，但如果王守仁在场，一定会这样

反驳：“凡是走错路的人都不是真心想抵达目的地。事情的关键在于立志，只要决意去某个地方，一定会不辞艰险、不畏万难，查地图、备舟车、具资粮，最后一定会成功抵达。”

王守仁确实不止一次这样回答过弟子们的疑问，最典型的例子莫过于正德十年（1515年）对周莹的教诲。周莹起初师从应元忠，被老师指点着千里迢迢去见王守仁，于是有如下一番对话。

王守仁问：“应先生都教过你什么呢？”

周莹答：“也没教什么，只是每天教我向圣贤学习，不可溺于流俗罢了。应先生还说，他曾就这些道理请教过阳明先生，如果我不信，不妨亲自找您求证。所以我不远千里来这里找您。”

王守仁问：“这样说来，你是对应先生教授的内容信不过了？”

周莹答：“信得过。”

王守仁问：“那你又何必跑来找我？”

周莹答：“那是因为，应先生只教了我该学什么，却没教我该怎么学啊！”

王守仁道：“你明明知道该怎么学，不必我教。”

周莹错愕半晌，这才说道：“我笨，您别开我的玩笑好吧！”

王守仁忽然话题一转：“你从永康来到这里走了多少路程？”

周莹答：“足足千里之遥。”

王守仁道：“确实够远啊，是乘船来的吗？”

周莹答：“先乘船，后来又走陆路。”

王守仁问：“真辛苦啊，尤其在六月天气，一定酷热难当吧？”

周莹答：“这一路实在酷热。”

王守仁问：“这一路准备了盘缠吗，有僮仆跟随吗？”

周莹答：“这些都有准备，只是僮仆在中途病倒了，我只好把盘缠留给他，再借钱走了下一段路。”

王守仁问：“这一路既然这样辛苦，你何不中途便返还呢，反正也没人强迫你来？”

周莹答：“我真心来向您求学，旅途的艰辛在我而言只是乐事，怎会因此半途而废呢？”

王守仁循循善诱到此，终于抛出了先前那个问题的答案：“所以我就说你知道该怎么学嘛！你立志来向我求学，结果就到了我的门下，而这一路上从水路转到旱路，又安置僮仆、筹备盘缠、忍受酷暑，这一切你又是如何学来的呢？同样的道理，只要你有志于圣贤之学，自然就会成圣成贤，难道还需要别人来教你具体的方法吗？”（《赠周莹归省序》）¹

所以在王守仁那里，判断何为知行分离、何为知行合一，最要紧的指标其实是“立志”。只要志向坚定，有百折不挠的决心，那么哪怕一个人只读书、不实践，我们也不该说他知而不行，而是会晓得他现在读书一定是在为将来的实践做充足的准备，所以他现在读书与将来的实践是合二为一的，这就是知行合一。

孔子有一句名言——“唯上智与下愚不移”，意即最聪明的人和最笨的人是不会改变的。这话很符合我们的常识，于是问题是，如果将一位“下愚”替换为周莹的角色，他该怎么知行合一呢？——王守仁的回答很直接：“上智和下愚不是不可移，而是不

¹见《全集》，第260-261页。

肯移。”意即“立志”无论对谁都是一个决定性的因素，最笨的人只要立志够坚，也一样可以做到。

王守仁的“知行合一”一定要和他对“立志”的强调结合起来看，这个关键是为很多人所忽视的。如果缺少“立志”，“知行合一”就会变成一个绝顶荒谬的命题。

让我们回到王守仁和徐爱的对话，王守仁解释说：“知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。只要明白这层意思，那么哪怕只说一个知，也自然包含了行；只说一个行，也自然包含了知。”

如果我们不考虑“立志”这个要素，那么依照上述逻辑，我们也可以说出生是死亡的开始，死亡是出生的结束，所以“生死合一”，那么我们现在到底是活着还是死了？薛定谔的猫总是让那些缺乏概率意识的人感到玄妙莫测，以上这段说辞同样可以使那些缺乏逻辑训练的人大惑不解。

至于古圣先贤为什么都将“知”和“行”分开来说，王守仁并不认为这是出于常识的考虑，而是体现了古人是何等用心良苦：

“古人之所以这样说，是因为世间有意中人，懵懵懂懂任意去做，全不会思考和反省，所以才要对他们说个知，这样他们才能行得正；又有一种人，整日只是耽于空想，全不去躬行实践，所以才要对他们说一个行，这样他们才能知得真。所以分说知、行，只是古人不得已而补偏救弊的说法。”

此前王守仁之所以要将自己证悟的心得一一验之儒家经典，待席书等人前来切磋讨论，自己也要在典籍里寻求验证，这一切的缘故，只因为在王守仁看来，所谓“知行合一”并非标新立异，而是

早早藏在古圣先贤的话语之中，只是后人没有细加发掘罢了。以今天的眼光来看，这正是我在《隐公元年》里分析过的圆谎式的弥合方法，总少不得要有几分牵强附会的本领。

让我们顺着王守仁的思路，既然古人本着补偏救弊的初衷，继续补偏救弊下去岂不是好，又何必要强调“知行合一”呢？答案是，因为现在又出现新的偏和弊了，有些人总要等到知得真了才去做行的功夫，结果终身不行，这自然也就意味着终身不知。

王守仁毕竟把世界看得太简单了。《庄子·则阳》有一段议论，说贤人蘧伯玉行年六十，每每曾以为对的后来却认为不对；天地万物复杂莫测，人们只晓得重视已知的东西，却不晓得凭借无知而知的道理。以今天的眼光来看，庄子这番话实在再高明不过，政治学、经济学所仰赖的正是无知之知。譬如市场经济原理、哈耶克的“扩展秩序”、英国政治传统里与大陆理性主义相悖的经验主义，莫不如此。即便只是在个体的人生里，“识迷途其未远，觉今是而昨非”也是每个人都有过的经历。对今天的已知不必奉为圭臬，不妨抱几分审慎存疑的心态，毕竟我们今天所信奉的，无论它到底是什么，都不会是终极真理。

王守仁却不这样看。他所关注的仅仅是道德，所以他的理由只要能在道德层面上说通几分也就足够了；他生活在价值一元化的时代，他相信儒家经典就是终极真理。那么，在这样的前提下我们当然可以理直气壮地说，孝悌之道既是终极真理，而且明白易行，审慎、存疑根本无从说起，将孝悌之道不打折扣地付诸实施也就是了，只有做到了孝悌才是真知孝悌。道理就是这么简单直接，任何人都可以一言而悟；凡是心存疑虑的人，都是被前人的观点拘束得

太久。

王守仁绝不拘泥于文字，只要领会了古人为何将知行分说，那么说“知行合一”也罢，说知行分离也罢，都无所谓，归根结底都是一个意思；如果不明白其中的“所以然”，那么就算接受了“知行合一”的说法，也无济于事。¹

七

多年之后，弟子舒芬（字国裳）请王守仁为自己写一幅字，内容是“拱把桐梓”一章，以便时时诵读反省。“拱把桐梓”一章出自《孟子·告子上》，大意是说人们对桐树、梓树的幼苗都晓得如何培养，却不晓得如何做自我修养，难道人们爱树苗胜过爱自己不成？

舒芬选孟子这段话来做座右铭，似乎怎么看都是一件很正常的事情。但王守仁写到自我修养那一句时，忽然放下笔，对在座的弟子们笑道：“舒国裳考中过状元，难道还不知道自我修养，需要靠座右铭时时提醒自己吗？”言者似不经意，听者却无不汗流浹背。²

听者汗流浹背，是因为这句话太平常，平常得所有人都应该想到，却偏偏所有人没有想到。《孟子》是读书人必学必背的功课，“拱把桐梓”一章对当时的所有读书人而言都不陌生，而四书循序渐进，从《大学》《中庸》《论语》一路读到《孟子》，儒家君子的自我修养之道早已经是读书人熟得不能再熟的内容，更何况对于舒芬这位状元郎而言？这就好比今天一个受过高等教育的成年

¹王守仁与徐爱的这段对话，见《全集》，第4-5页。

²见《全集》，第1521页。

人要把一幅写着“不能随地吐痰”的标语贴在书房的墙上，随时警醒自己千万别做随地吐痰的事。这当然很荒唐，然而更荒唐的是，当他真的把这幅标语贴好之后，竟然没有人觉得荒唐。

这就意味着大家对“不能随地吐痰”的认识仅仅从书本到书本，可以从容应对关于这项内容的各种填空题、简答题、论述题，可以在试卷上赢取高分，而一旦考试通过，这些知识就变得毫无用处了。有些人，譬如舒国裳那样的人，终于认识到“不许随地吐痰”确实是生活中一个重要的修养，但那时候就需要以新的心态对这些早已倒背如流的旧知识重新学一遍。

王守仁所面对的正是这样的一个社会，儒家学术早已沦为从书本到书本的死知识。大家读圣贤书不是为了学圣贤、做圣贤，而是为了考中科举，从此跻身官僚阶层，尽情享受由这些死知识带来的黄金屋、千钟粟、颜如玉。也正是在这样的环境下，少年王守仁讲出读书做圣贤的志向时才会被人哂笑，原本光明正大、不言而喻的道理在一个黑白颠倒的世界里只会显得荒唐，而荒唐的、应受到哂笑的本该是这个黑白颠倒的世界。

《孟子·告子上》，就在“拱把桐梓”一章之后不几段处，孟子做了一番“天爵”与“人爵”之辨：仁义忠信、乐善不倦，这是天爵；公卿大夫，这是人爵。古人修养天爵，人爵随之而来；今人修养天爵来求人爵，在获得人爵之后便扔掉了天爵，这真是太糊涂了，这样下去最终会连人爵也一道丧失的。

孟子时代的“现实问题”到了一千七百多年后的王守仁时代仍然是个现实问题，状况还要严峻很多。没办法，这就是体制的筛选功能所致。人的天性就是追名逐利的，这是写在每个人身上的核心

密码，无论如何也涂改不掉。当圣贤书成为通往名利场的门径时，也就意味着人们对“淡泊名利”的知识愈精通，就愈容易在名利场中赢得一席之地；换言之，“淡泊名利”的知识变成了追名逐利的利器，圣贤书自然会变了味道，而那些对“说一套，做一套”的虚伪巧诈的生存策略最游刃有余的人，亦即那些最没有操守的人，才最容易攀爬到名利场的塔尖，成为万人瞩目的现实意义的人生赢家。

八

于是，在一个以虚伪求发迹的世界里，王守仁所谓“知行合一”最现实的意义是给天下读书人和做官的人提出了一个极尽天真的问题：被你们口头上奉为圭臬的那些书本知识，你们真的相信吗，真的做到了几分吗？

在无数的“聪明人”眼中，读圣贤书只是走个过场而已，在职业生涯中真正要拼的是算计，是权谋，是各种和圣贤教诲背道而驰的“真理”，久而久之，凡夫俗子们也默认了虚伪的游戏规则，甚至再不会反思半分。而王守仁偏偏要把“聪明人”心照不宣的东西摆到阳光下一一验证，这当然会令凡夫俗子们惊诧，也令“聪明人”深深地感到嫌恶。不过自从悟道之后，世人怎么说、怎么想，王守仁越发无感了，心境如《雪夜》诗所谓：

天涯久客岁侵寻，茆屋新开枫树林。

渐惯省言因病齿，屡经多难解安心。

犹怜未系苍生望，且得闲为白石吟。

乘兴最堪风雪夜，小舟何日返山阴？¹

首联写龙场谪居的生涯，全不见迁客骚人们惯有的愁云惨雾，更没有强作欢颜的做作，只见一派平静而内敛的生命力。颌联说自己话少了，心安了，话少是因为牙痛，这是故意给出一个肤浅的理由，心安是因为苦难经历得多了，这倒是真心话。但是，“屡经多难”的人从来不少，“解安心”的人却一向不多。安心中些许也有不安，那就是颈联里感叹的“犹怜未系苍生望”。儒家讲“达则兼济天下，穷则独善其身”，在贵州龙场投闲置散的生活里虽然可以安安心心地独善其身，但兼济天下的使命感总在召唤自己。尾联表面上用到《世说新语》“雪夜访戴”的风雅掌故，实则在颈联的铺垫下隐隐透出几分出山用世的想往。

好在三年的谪居生活真就这样挨到了尽头，回顾龙场生活的艰辛，怕也算是“九五龙飞之始，大人豹变之初”吧。初入龙场时那个籍籍无名的低级京官，即将以脱胎换骨之身走出来，以天鼓雷音一般的话语去撼动有明一代的世道人心。

¹见《全集》，第780页。

第八章 知庐陵县：走出龙场的第一程

—

正德四年（1509年）十二月，有吏部公文下到贵州，升任王守仁为吉安府庐陵县知县，三年的谪戍生涯忽然就此告终。

王守仁有点意外，也有点惊喜。赴任途中有诗说“万死投荒不拟回，生还且复荷栽培”（《游瑞华》二首之二），原以为会死在龙场，没想到不但生还，还有小小的升迁，这当然要感谢上级的栽培。武宗的“皇恩”显然不可能真的这么浩荡，这三年来他那声色犬马的阵仗一天胜似一天，把荒淫玩成了行为艺术，哪会记得千里之外还有王守仁这个小角色呢？

究竟是时间冲淡了刘瑾的恨意还是朝廷里又发生了怎样微妙的权力变迁，远在蛮荒的王守仁无从得知。庐陵之行是福是祸，似乎也很难逆料。只是依照常情揣测，在权力场的风口浪尖浴血拼杀的刘瑾怕也无暇多想远在天边的王守仁吧，眼下还有太多的权要争、太多的钱要抢、太多的人要摆平、太多的乐趣要享受……蜕变之后的王守仁更不会费什么患得患失的心思，径自出龙场，赴庐陵，一路会晤弟子，讲授学术。除夕他就在顺沅江而下的孤舟中度过，“远客天涯又岁除，孤航随处亦吾庐”（《舟中除夕》二首之二），一派君子随遇而安的潇洒，但有时也会思量“也知世上风波满，还恋山中木石居”（《舟中除夕》二首之二），虽陋犹安的龙场似乎胜过外面的滚滚红尘。

入洞庭、过长沙，世界似乎越来越宽广，人烟越来越稠密。江西吉安，自宋代以来便是物华天宝、人杰地灵的所在，名臣名士辈出，但也正因为文教普及，营造出当地好讼的民风。

所谓民风好讼，意味着老百姓喜欢依靠法律来解决纠纷。这在今天看来非但不是什么坏事，反而是文明开化的表现。当然，如果站在地方官的角度，这等“刁民”动辄就上公堂来打官司，不但自己讲起法律条文来头头是道，最可恨的是竟然还有职业律师（这种职业在宋代就已经有了，称为健讼或珥笔）在一旁帮腔，个个都比“老爷”更懂法律，实在招人讨厌；如果不理他们，或者判决结果不令他们满意，他们还会越县上府地不停申诉，给上级长官增添数不清的麻烦。倘若孔圣复生，一定不会容忍这样的事情吧？

王守仁虽然懂儒学，通经术，却偏偏没有学过法律；三年龙场生涯历练了他许多，却没给过他法务实践的机会。他即将面对的是一县精通各种法律条文和法律程序的资深讼棍，是令所有地方官大呼头痛的刁民中的刁民。那么，他那一套“吾性自足”“知行合一”的学问究竟能派上多大用场呢？

二

正德五年（1510年）三月，王守仁甫至庐陵上任，还没来得及烧新官上任的第一把火，就被庐陵百姓杀了一个下马威：乡民一千余人冲入县城，直扑县衙，这是何等群情激奋的场面，幸而这不是造反，只是陈情请愿。新任县太爷出来安抚百姓，好不容易才从嘈杂中听出了几分梗概，大略是庐陵百姓不堪摊派，请知县大人为民

做主。

仓促之下，王守仁最担心的只是乡民们情急生变，当下唯有好言安抚，承揽下一切，待把百姓哄走，询差役、查卷宗，真正搞清了事情的来龙去脉，这才晓得自己接了多么烫手的山芋。

事情的起因还要追溯到明朝的镇守中官制度。自成祖永乐年以来，皇帝会委派心腹宦官坐镇边防重镇，称“镇守中官”或“镇守内官”，此例一开便一发不可收拾，至宣宗宣德年间，镇守中官开始遍及内地，于“镇守”之余，肩负着搜刮土特产向皇帝进贡的重任。而到了武宗正德年间，镇守中官简直泛滥成灾，而他们所有进贡的、挥霍的以及中饱私囊的，都来自加在百姓头上的一重又一重的摊派。

具体办理摊派事宜的是各地的粮长、里长。这两个职位其实并不在正规的官僚系统里，以粮长为例，原本是由政府指派当地大户人家充任，督缴田粮，为政府分忧。这差事原本倒也不算难做，奸猾一点的粮长甚至会超额征收，给自己的“义务劳动”主动算一点报酬，但随着摊派越来越多，督缴的工作也就越来越不好做了。倘若实在收不足额，粮长就必须自己补足。善男信女做这个差事只会落得倾家荡产，于是地痞流氓渐渐填补了这个空缺。而在此时的庐陵县，局势尚未败坏到这一步，粮长自己已经贴补了两年的欠款。

但让粮长以及庐陵百姓们最怕的是，这不是终了，只是开始，眼看这第三年又有更多的摊派，当摊派成为定制，以后谁还能有活路？这才有了前述上千人围堵县衙的一幕。

于情于理，蠲免已欠与将收的一切摊派才是当务之急，但维护百姓岂不意味着要与宦官作对，王守仁受过的教训难道还算小吗？

三

我们当然不难预测王守仁的做法，也不难预测他的结局。

但凡事总有例外，王守仁不出所料地以“虽九死其犹未悔”的姿态上书，尽陈事件始末原委，论述蠲免之势在必行，文末说上官若有怪罪，自己甘愿一人承担，大不了罢官归田。¹

然而蹊跷的是，灭顶之灾并没有如期而至。王守仁那一封本该一石激起千层浪的公移只似泥牛入海，事情就这样不了了之了。似乎除了幸运之神的格外垂青，我们实在找不出其他解释。镇守中官究竟在忙什么，刘瑾这个恶魔一般的存在难道吃斋念佛去了不成？

刘瑾当然一直没有闲着，他晓得打天下难，治天下也难，攫取权力不易，巩固权力同样不易。在刘瑾当时的位置上，要想巩固权力，只做坏事，只迫害异己、招权纳贿显然是不足够的。所谓“定海内者无私仇”，坏人要想做大也必须有不凡的心胸，更何况刘瑾真的有几分政治抱负和政治眼光。

单论镇守中官制度，刘瑾早在孝宗时就看它很不顺眼，认为弘治一朝朝廷徒有虚名，权力尽掌握在司礼监和内阁手里，天下镇守、分守、守备等职位上中官皆由司礼监太监举用，所以贿赂横行，如果能将天下镇守中官撤回，全部换一批人，让他们各备一两万两银子直接献给皇上谢恩，总好过让他们拿更多的钱去贿赂司礼监。

¹见《全集》，第1135-1136页。

当然，时位移人，刘瑾掌管司礼监之后就不再说这些话了，但这至少说明他对朝政还是很有自己一番见解的。刘瑾当权之后，招权纳贿的事自然像所有奸佞都会做的那样紧锣密鼓，但他也做了许多至少出发点是巩固大明王朝的政治改革，诸如清丈土地、精简机构、为百姓减免赋税，甚至启用了一些有治世之才的正人君子。围绕在刘瑾身边的，也不尽是只会阿谀奉承的小人，佼佼者如屡得名臣推荐的进士出身的张彩。

倘若不考虑道德色彩的话，那么可以说张彩之于刘瑾堪比诸葛亮之于刘备。

张彩劝刘瑾约束身边的小人和宦官，说这些人大多只会骗财坏事；张彩还劝刘瑾惩治贪贿，说所有贪贿最终只有两个出处，非盗公帑，即剥小民，那些贪贿之徒借刘瑾的名义招摇撞骗，好处大多自己得了，献给刘瑾的还不到十分之一，天下的怨怼却全集中到刘瑾身上，实在得不偿失。刘瑾还真有大奸大恶者的心胸和眼光，对张彩这些意见欣然接受，并且“知行合一”去了。天下最贪的人厉行反贪，这虽然有几分荒唐，细思之下倒也是合情合理的明智举动。

真正荒唐的是，刘瑾当初以雷霆手段铲除异己，开罪的无非是戴铣、王守仁这样的正人君子，但当他“整顿朝廷法度”的时候，却开罪了太多的小人；刘瑾毕竟是奸佞，所以君子与他势不两立，而小人们因为利益受到侵害，自然也对刘瑾恨之入骨。于是，权力场上的明眼人其实已经能够在刘瑾的熏天气焰之下看到他早已注定的败局了。

四

正德五年（1510年）四月，即王守仁就任庐陵知县的一个月后，安化王朱寘鐫打着诛刘瑾、清君侧的名义在宁夏叛乱，将“正义之师”的檄文发往天下各镇。

这一场本该属于顺天应人的“义举”败亡得太快。游击将军仇钺连用智计，使这一场史称“寘鐫之乱”的大事件仅仅延续了十九天时间，这简直像是王守仁后来平定宸濠之乱的预表。

武宗接到叛乱奏报之后，委派的总制军务的大臣正是前述为王守仁的父亲王华作有传记的名臣杨一清；领兵平叛的武将是总兵官神英，神英受封泾阳伯，这个爵位原是靠着重赂刘瑾得来的；照例还要有太监监军，这个人选正是“八虎”之中的张永。

大军未至，叛乱已平，杨一清却不想就这样轻易收场，他还有件大事要做：难得有机会能和张永单独相处，一定要好好拉拢这个人，天下大事就着落在张永身上了。

正所谓“小人之交甘若饴”，当年的“八虎”本就是那个以势利相交的团伙，危急时可以抱团死战，而危机只要稍有缓解，很快就会陷入彼此倾轧的缠斗里了。尤其在刘瑾一支独大之后，处处压制其他“七虎”，尤其与张永的矛盾最深，两人甚至在武宗面前老拳互殴，显见得再没有半点转寰的余地了。

那么，张永既是武宗最信任的东宫旧人之一，又是刘瑾的死对头，要想除掉刘瑾，张永自然是最理想的切入点了。杨一清于是借着出兵在外的机会，对张永“晓以大义”，当然，起实质作用的只会是“晓以利害”。“君子喻于义，小人喻于利”，一贯如此。

回朝后，张永果然说动了武宗，连夜便逮捕了刘瑾，这是八月中旬的事情，即王守仁知庐陵县的五个月后。事情的经过自有一番惊心动魄，张永等人务求一击致命，下手完全是分秒必争的架势。

翌日，武宗将张永弹劾刘瑾的奏疏交付内阁，将刘瑾降职，准备将他发往南京赋闲。但接下来的事情相当出人意料，武宗亲自查抄了刘瑾的府邸，搜出私刻的伪玺及弓弩、甲冑，这显然是谋反的铁证。武宗这才动了真怒，刘瑾被凌迟处死，曾经依附刘瑾的官员亦一一作为逆党被严厉清算，先前被刘瑾迫害的官员也被一一平反，史称“一时朝署为清”。

刘瑾之死，细思之下很有几分蹊跷。史籍所载，刘瑾早有谋反的意图，起因是有江湖术士向他“泄露天机”，说他的从孙刘二汉当有“大贵”，他便信以为真地筹备如何“顺应天命”去了。恰逢刘瑾的兄长去世，刘瑾便计划在正德五年（1510年）八月十五日趁着百官来参加葬礼的时候起事，而张永平定安化王的捷报忽然抵京，恰恰请于这一天行献俘礼。刘瑾要求献俘缓期，张永担心有变，提前进京献俘，这才在千钧一发之际挽狂澜于既倒。

以刘瑾的精明，在当时的政治框架里无论如何也不会蠢到做改朝换代的打算，即便真要改朝换代，也不会蠢到私自准备玉玺和武器的程度，这倒很可能是张永和杨一清等人栽赃诬陷的结果。毕竟武宗对刘瑾感情极深，只要刘瑾不死，不消说到南京赋闲，就算是和王守仁一样贬到贵州龙场，总还有死灰复燃的机会，将来谁能顶得住刘瑾这号狠角色的报复呢？唯一能定刘瑾死罪的，也就只有谋反这一途了。而谋反的铁证，有什么还能比私刻的玉玺和私藏的武器更有说服力呢？更何况武宗是个顽童一般的皇帝，这种戏剧化的

情节最对他的口味。

五

当权力圈的核心酝酿并发生如此天翻地覆的激斗时，王守仁正在遥远的庐陵努力应对着当地精通法律、爱打官司的百姓。及至刘瑾败亡，王守仁还陷在繁杂的事务里，简直无暇做个小小的欢庆。

儒者应该如何应对诉讼，孔子早有指示：“听讼，吾犹人也，必也使无讼乎。”（《论语·颜渊》）孔子的着力点并不在于怎样把官司判得公平合理，而是要尽可能地使人们不打官司。

孔子生活的时代是宗族聚居的小社会模式，也可以称作熟人社会，社会规模小，人口少，大家或多或少都认识，或多或少沾亲带故，抬头不见低头见，所谓“出入相友、守望相助、疾病相扶持”，所以“人情”才是最适用的社会凝固剂。一旦讲法律、对簿公堂、据理力争，人情也就生分了，无论谁打赢了官司，都对这个社会没有好处。

那时候之所以要“以德治国”，是因为国君以及卿大夫集团同时也兼有宗族长老的身份，对晚辈总要讲几分怜惜疼爱，而晚辈对长辈也有着相应的敬爱；长辈以身作则，自我修养品格，晚辈总能受到相应的影响与感化。

这很像我们今天关于家庭的一种认识：家不是讲理的地方，而是用感情来彼此包容的；家人之间一旦讲理，这个家也就散了。反过来看，儒家的政治哲学之所以在今天行不通，是因为社会结构早已经发生了天翻地覆的变化，今天意义上的城市早已经不是古代

意义上的城市了，不但面积巨大、人口众多，而且聚居的人口往往是五湖四海汇聚而来，彼此之间完全是陌生的。陌生人之间没法讲情，只能讲理，只是一些人口流动性极小的小城市以及仍旧保留着宗族结构的乡村里，孔子的这套政治哲学还勉强剩有几分土壤。

所以醇儒治理地方都会本着孔子“必也使无讼”的指导，不在官司的审理上花力气，而是花力气使老百姓不打官司。所以民间虽然推崇包青天，儒家对包拯却很有微词，说他是败坏世道人心的坏分子。对这个话题感兴趣的读者可以看我的《治大国：古代中国的正义两难》，这里就不予详论了。

宋代儒家官僚治理好讼之地，甚至有过官司未审先打律师的先例。毕竟在古代观念里，地方官并非公仆，而是民之父母，父母惩治子女总有几分“打是疼，骂是爱”的意味。王守仁的做法要温和许多，先礼后兵，写了一篇长达数千言的《告谕庐陵父老子弟》，警告百姓不要有事没事就来衙门告状。

六

做地方官势必要面对纷繁复杂的具体事务，这可不是只靠格物致知、正心诚意就能应付裕如的。所以，尽管《告谕庐陵父老子弟》一文在思想史关于阳明心学的研究中完全不受重视——它的确乎没有什么“思想意义”——但它自有一种独到的意义，那就是为我们展示了龙场悟道之后的王守仁是如何真正应对世务的：

庐陵文献之地，而以健讼称，甚为吾民羞之。县令不明，

不能听断，且气弱多疾。今与吾民约：自今非有迫于躯命，大不得已事，不得辄兴词。兴词但诉一事，不得牵连，不得过两行，每行不得过三十字。过是者不听，故违者有罚。县中父老谨厚知礼法者，其以吾言归告子弟，务在息争兴让。呜呼！一朝之忿，忘其身以及其亲，破败其家，遗祸于其子孙，孰与和巽自处，以良善称于乡族，为人之所敬爱者乎？吾民其思之。

今灾疫大行，无知之民惑于渐染之说，至有骨肉不相顾疗者。汤药饘粥不继，多饥饿以死。乃归咎于疫。夫乡邻之道，宜出入相友，守望相助，疾病相扶持。乃今至于骨肉不相顾。县中父老岂无一二敦行孝义，为子弟倡率者乎？夫民陷于罪，犹且三宥致刑。今吾无辜之民，至于阖门相枕借以死。为民父母，何忍坐视？言之痛心。中夜忧惶，思所以救疗之道，惟在诸父老劝告子弟，兴行孝弟。各念尔骨肉，毋忍背弃。洒扫尔室宇，具尔汤药，时尔饘粥。贫弗能者，官给之药。虽已遣医生老人分行乡井，恐亦虚文无实。父老凡可以佐令之不逮者，悉已见告。有能兴行孝义者，县令当亲拜其庐。凡此灾疫，实由令之不职，乘爱养之道，上干天和，以至于此。县令亦方有疾，未能躬问疾者，父老其为我慰劳存恤，谕之以此意。

谕告父老，为吾训戒子弟，吾所以不放告者，非独为吾病不任事。以今农月，尔民方宜力田，苟春时一失，则终岁无望，放告尔民，将牵连而出，荒尔田亩，弃尔室家，老幼失养，贫病莫全，称贷营求，奔驰供送，愈长刁风，为害滋甚。昨见尔民号呼道路，若真有大苦而莫伸者。姑一放告，尔民之来讼者以数千。披阅其词，类虚妄。取其近似者穷治之，亦

多凭空架捏，曾无实事。甚哉，尔民之难喻也，自今吾不复放告。尔民果有大冤抑，人人所共愤者，终必彰闻，吾自能访而知之。有不尽知者，乡老据实呈县。不实，则反坐乡老以其罪。自余宿憾小忿，自宜互相容忍。夫容忍美德，众所悦爱，非独全身保家而已。嗟乎！吾非无严刑峻罚以惩尔民之诞，顾吾为政之日浅，尔民未吾信，未有德泽及尔，而先概治以法，是虽为政之常，然吾心尚有所未忍也。姑申教尔。申教尔而不复吾听，则吾亦不能复贷尔矣。尔民其熟思之，毋遗悔。

一应公差人员经过河下，验有关文，即行照关应付，毋得留难取罪。其无关文，及虽有关文而分外需求生事者，先将装载船户摘拿，送县取供。即与搜盘行李上驿封贮，仍将本人绑拿送县，以凭参究惩治。其公差人安分守法，以礼自处，而在官人役辄行辱慢者，体访得出，倍加惩究，不恕。

借办银两，本非正法。然亦上人行一时之急计，出于无聊也。今上人有急难，在尔百姓，亦宜与之周旋。宁忍坐视不顾，又从而怨詈讪讪之，则已过矣。夫忘身为民，此在上人之自处。至于全躯保妻子，则亦人情之常耳。尔民毋责望太过。吾岂不愿尔民安居乐业，无此等骚扰事乎？时势之所值，亦不得已也。今急难已过，本府决无复行追求之理。此必奸伪之徒，假府为名，私行需索。自后但有下乡征取者，尔等第与俱来，吾有以处之。毋遽汹汹！

今县境多盗，良由有司不能抚缉，民间又无防御之法，是以盗起益横。近与父老豪杰谋，居城郭者，十家为甲；在乡村者，村自为保。平时相与讲信修睦，寇至务相救援。庶几出

入相友，守望相助之义。今城中略已编定。父老其各写乡村为图，付老人呈来。子弟平日染于薄恶者，固有司失于抚辑，亦父老素缺教诲之道也。今亦不追咎，其各改行为善。老人去，宜谕此意，毋有所扰。

谕示乡头粮长人等，上司奏定水次兑运，正恐尔辈在县拖延，不即起运。苟钱粮无亏，先期完事，岂有必以水次责尔之理？纵罪不免，比之后期不纳者，获罪必轻。昨呼兑运军期面语，亦皆乐从，不敢有异。尔辈第于水次速兑，苟有益于民，吾当身任其咎，不以累上官。但后期误事，则吾必尔罚。定限二十九日未时完报。

今天时亢旱，火灾流行，水泉枯竭，民无屋庐，岁且不稔。实由令之不取，获怒神人，以致于此。不然，尔民何罪？今方斋戒省咎，请罪于山川社稷，停催征，纵轻罪。尔民亦宜解讼罢争，息心火，无助烈焰。禁民间毋宰杀酤饮。前已遣老人遍行街巷，其益修火备，察奸民之因火为盗者。县令政有不平，身有缺失，其各赴县直言，吾不惮改。

昨行被火之家，不下千余，实切痛心。何延烧至是，皆由衢道太狭，居室太密，架屋太高，无砖瓦之间，无火巷之隔。是以一遇火起，即不可救扑。昨有人言，民居夹道者，各退地五尺，以辟衢道，相连接者，各退地一尺，以拓火巷。此诚至计。但小民惑近利，迷远图，孰肯为久长之虑，徒往往临难追悔无及。今与吾民约，凡南北夹道居者，各退地三尺为街；东西相连接者，每间让地二寸为巷。又间出银一钱，助边巷者为墙，以断风火。沿街之屋，高不过一丈五六，厢楼不过二丈一二。违者各有罚。

地方父老及子弟之谗达事体者，其即赴县议处，毋忽。

昨吴魁昊、石洪等军民互争火巷，魁昊等赴县腾告，以为军强民弱已久。在县之人，皆请抑军扶民。何尔民视吾之小也？夫民吾之民，军亦吾之民也。其田业吾赋税，其室宇吾井落，其兄弟宗族吾役使，其祖宗坟墓吾土地，何彼此乎？今吉安之军，比之边塞虽有间，然其差役亦甚繁难，月粮不得食者半年矣。吾方悯其穷，又可抑乎？今法度严厉，一陷于罪，即投诸边裔，出乐土，离亲戚，坟墓不保其守领，国典具在，吾得而绳之，何强之能为？彼为之官长者，平心一视，未尝少有同异。而尔民先倡为是说，使我负愧于彼多矣。今姑未责尔，教尔以敦睦，其各息争安分，毋相侵陵。火巷吾将亲视，一不得，吾其罪尔矣。诉状诸军，明早先行赴县面审。

谕告父老子弟，县令到任且七月，以多病之故，未能为尔民兴利去弊。中间局于时势，且复未免催科之扰。德泽无及于民，负尔父老子弟多矣。今兹又当北觐，私计往返，与父老且有半年之别。兼亦行藏靡定，父老其各训诫子弟，息忿罢争，讲信修睦，各安尔室家，保尔产业，务为善良，使人爱乐，勿作凶顽，下取怨恶于乡里，上招刑戮于有司。呜呼！言有尽而意无穷，县令且行矣，吾民其听之。¹

从这篇告谕里可以看出知县确实不容易做，一个小小的县城有多少麻烦事，又有多少总也摆不平的利害纠葛。告谕针对的第一个问

¹见《全集》，第1130-1135页。

题便是好讼之风，王守仁先强占道德制高点，说庐陵有这种风气，我都为你们感到羞耻！我身体不好，没精神处理官司，我跟大家约好：

1. 今后若非性命攸关的大事，一概不许诉讼。
2. 就算诉讼，也只许针对一件事，不得牵扯到其他事情。
3. 状纸别写太长，两行以内把事说完，每行不得超过三十字。

大家要和睦相处，少生事端！

王守仁还有解释：“我之所以这样做，其实主要因为现在正是农忙时节，打官司会耽误收成。而且，昨天很多人拦路喊冤，好像真的苦大仇深似的，我就准备审一审看，结果消息一出，赶来告状的一下子就有好几千人！我一看状纸，基本都是胡说八道，你们这些老百姓也太过分了吧？所以呢，以后别来找我打官司了，如果真有人神共愤的深冤大恨，迟早都会彰显的，到时候再来处置也就是了。你们要是不听我的话，就别怪我对你们不留情面！”

接下来，告谕要处理的第二个问题：庐陵疫病流行，百姓害怕传染，不敢接近病人，导致很多人一旦染上疫病，便会落入自生自灭的境地。王守仁的意见是：“你们这些无知百姓啊，胡乱相信传染的谣言，以至于病人往往不是病死的，而是因为没人照顾而饿死的。治病救人的办法只有一个，那就是诸父老以孝悌之道劝告子弟，大家都来认真照顾生病的亲人。做得好的人，本官会亲自登门拜访。如果有家贫买不起药的，政府负担药费。”

第三个问题：公差下去办事，倘若手续不全或有非分要求，百姓可以将他们绑到县衙发落；但如果人家手续完整、安分守法，却受到辱骂、刁难，只要被我查出，一定严惩不贷！

从上述内容可以看出当时官民矛盾太深，民间怨气太重。确实

在正德年间，各地民变愈演愈烈，民怨很容易就会演变为民变。

第四个问题：上级长官向民间借办银两，即各项摊派，导致民情激愤，前述《庐陵县公移》正是一例。王守仁并没有公然声讨摊派的不对，而是站在父母官的立场做劝导说：“摊派确实不是正法，只是上级长官为了应急而行的无奈之举。上官有了急难，你们做百姓的也应该积极想办法才对，哪能忍心坐视呢？还有人谩骂攻讦，这实在过分了！大公无私、一心为民，做长官当然该有这样的自我要求，但保全自身与妻儿之心也属人之常情啊。官也是人，你们这些老百姓不要对长官责望太过。难道我不愿意让你们安居乐业吗，难道我愿意搞各种摊派来难为你们吗？这都是时也，势也，我也是不得已啊！如今急难已过，我绝无再向你们追讨索求之理，如果有人要到你们头上，那一定是奸伪之徒打着我的旗号谋求私利。从今以后，再遇到下乡征收钱粮的，你们尽管带着他来县衙找我，我自有办法处置，你们可不能自己闹起事端来啊！”

第五个问题：治安。庐陵县内盗匪横行，政府无能为力，民间亦无防盗之法，王守仁因此推出了保甲制度：城内以十家为一个单位，称为甲；乡村以自然村落为单位，称为保。每甲每保，平时要讲信修睦，和谐共处，一旦有寇盗侵犯，务必互相救援。

这种制度源于管仲，使民、兵一体，作战的时候，每一个单位不是父子兄弟就是左邻右舍，熟悉程度高，协同能力强，齐桓公以此称霸诸侯。及至战国，商鞅变法在秦国施行了加强版的保甲制度，极大强化了行政效率和作战能力。

以今天的概念来说，王守仁的保甲制度近乎一种民兵制，由政府协调，由民间自组，是一种权变应急的办法。不难想见的是，

这种民间武装组织一定会招来皇帝的忌憚。幸而武宗是个顽童，幸而北京的高层权力斗争正如火如荼。后来王守仁领兵平乱，严行保甲，正是与庐陵知县的这段经历一脉相承的。

第六个问题：钱粮征收。文章所谓“水次兑运”，属于明代漕运术语。大运河是钱粮运转的交通命脉，沿河重镇设有粮仓，称为水次仓。里长、粮长需要协调百姓运粮储仓，但这件事过于耗损民力，后来制度有了改变，百姓负担运粮储仓的费用，由卫所官军代劳，称为兑运。运送钱粮是关乎地方官业绩的头等大事，过程中又少不得各种吃拿卡要，以至于里长、粮长每每视之为畏途。王守仁要在卫所军官和里长、粮长之间协调，让前者不苛求，后者不拖延，倘若后者再有拖延，那就严惩不贷了。

第七个问题：防火。亢旱天气，火灾流行，王守仁讲到自己昨天才视察了一处火灾现场，见失火者千余家，触目惊心。那么防火的办法，一要务虚，根据天人感应理论，王守仁斋戒沐浴，多做自我批评，暂停钱粮催征，赦免只犯了轻罪的囚犯，拜托山川社稷神灵高抬贵手，还请当地百姓平心静气别再打官司，免得心火助长烈焰。二要务实，火灾之所以容易蔓延，是居住密度过大的缘故，有人建议道路两边的民居各自退地五尺，连在一起的房屋各自退地一尺，这是个好办法。“但你们这些老百姓一向只顾蝇头小利，没有长远眼光，肯定不会有主动退地的自觉性。现在我跟你们约定，凡南北夹道的房屋，各自退地三尺，让宽街面；凡东西相连的房屋，每间让地二寸；每间屋出银一钱，作为在边巷筑防火墙的费用；沿街的房屋，高度不得超过一丈五六，厢楼不得超过二丈一二，违者必罚！”

这样一件事大体相当于今天城管拆除违建，怎么看都像是不

可能完成的任务。难道老百姓真的如此短视，不晓得过度密集の木结构建筑在火灾中的幸存几率微乎其微吗？症结其实在于，即便每个人都有足够的远见，都知道火灾风险的存在，利益最大化的办法仍然是见缝插针——因为你退让了，退让出来的土地只会被旁人侵占，你平白损失了居住面积，火灾的隐患却丝毫没有降低。

如果人人都有足够的远见，为什么还会是这个结果呢？这就好比今天面对高房价，人人都知道只要所有人坚持三年都不买房，房价必降，但这种情况永远不会发生；再如在一家蛀虫横行的企业，每只蛀虫都知道，如果大家再这样损公肥私下去，企业一定会垮，到时候自己不但黑色收益落空，就连白色收益也一道损失了。即便这样，他们非但不会有所收敛，反而变本加厉，争取在大厦倾覆之前为自己多捞取一点好处。从博弈论的角度来看，这非但不出于愚蠢，反而恰恰都是理性人利益最大化的理性抉择。

我们当然不能以博弈论思维要求王守仁，但是，让全县百姓人人拆房退地，可想而知，最后会由政府出面强拆，那时候会不会激起民变，政府有没有这份人力物力……每个环节都让人疑虑丛生。

第八个问题：调解军户和民户的纠纷。明代军制是卫所制，重要地点设卫，次要地点设所，军人另立户籍，世袭为军。所以明代户籍主要分为军籍、民籍、匠籍三种，军籍隶属于都督府，民籍隶属于户部，匠籍隶属于工部。尽管户籍各有隶属，但现实生活往往交叉。这次在庐陵县，军户和民户发生了纠纷，民户告到县衙，说军户常常欺压民户，政府实在有必要抑军扶民。

这类纠纷不论孰是孰非，都会很让地方官为难。王守仁以宣传教育为主，说了许多军民一家的道理，又讲到军户的负担其实比民

户更重，生计更艰，请民户多多体谅，不要搞到这般对立的地步。

这些政策究竟收效如何呢？告谕的最后一段给出线索：“本官到任将近七个月了，身体一直不好，没能为你等百姓兴利除弊，中间还迫于局势，没少因为催粮催钱的事情打扰你们，实在有点过意不去。我马上就要进京朝觐了，来回大约需要半年，也不一定回来，所以就拜托本县父老好好训诫子弟，别再动不动打官司了，亲善和睦地过日子多好！”

这份告谕至少使我们知道，知县的工作何其烦琐，又何其无奈，种种具体事务并不是靠着一颗悟道之心就能够应付裕如的。退一步说，就算知县大人一举一动都能安心，但县里能不能太平、百姓能不能满意就是另一回事了。不过据《年谱》的说法，王守仁治庐陵县当真卓有成效。

七

《年谱》给我们的说法是，王守仁在庐陵县“为政不事威刑，惟以开导人心为本”，至于开导人心的具体措施，是恢复了明初洪武年间的里正三老制。

这是朱元璋钦定的地方制度，很有几分儒家古风。民间以“里”为基本行政单位，每里由地方官挑选德高望重的长者，称为耆宿、里老或方巾御史，专门调解民事纠纷。倘若有人越过耆宿，直接向官府告状，这叫“越诉”，官府非但不予受理，还要打当事人一顿皮鞭。耆宿甚至有权力联络乡民将为非作歹的地方官绑赴京城问罪，当时的档案留下了被绑的地方官向耆宿哀求的记载：“我十四年寒窗

苦读才谋得这个职位，求您高抬贵手，不要毁了我的前程！”¹

耆宿制一度遭到废止，原因是耆老也会所用非人，也会腐化堕落，鱼肉乡里，百姓反受其害。²

朱元璋还有明令，要各地乡里设置申明亭、旌善亭，大约相当于今天居委会的布告栏，对好人好事张榜表彰，对坏人坏事张榜批判。只是自洪武至正德，国初制度早已荒废，王守仁起而复行，将耆宿制、申明亭、旌善亭一一恢复，全是一派化民成俗的做派。庐陵民风为之一变，百姓们真心不愿再打官司了，甚至有来打官司的人受到感化，哭着撤诉回家的。如此日复一日，监狱里的犯人自然也越来越少了。

王守仁知庐陵县的七个月间，总共发布有十六份告谕，大抵都是谆谆教导。城中发生火灾的时候，王守仁亲自做祷告，结果风向逆转，没有酿成更大的灾害。他甚至以自己的血来祭神禳灾，大火当即便熄灭了。于是王守仁在城中开辟火巷，订立钱粮征缴的合理流程，杜绝镇守中官的横征暴敛，以保甲法平定盗匪之患，清理水陆驿站以接待宾旅，这些办法数十年都在沿用。³

当然，这些话总会令今天的读者感到可疑。正是祈神禳灾之类的记载使《年谱》的可信度大打折扣，以致我们就连那些绝无选怪的部分也不敢轻易相信了。无论如何，编纂《年谱》的钱德洪素以忠厚著称，想来他是真心相信这些吧。

1见《御制大诰三编》。

2见《太祖实录》。

3见《全集》，1356-1357页。

第九章 北上：讲学大兴隆寺



明代制度，地方官每三年进京一次，朝见皇帝并接受吏部和都察院的考核，称为“朝覲考察”。正德六年（1511年）正月正是三年一度的朝覲时间，做了七个月知县的王守仁打道上京就是为着这个缘故。

朝覲考察可以看作对全国地方官的例行考察，正常情况下的官员罢黜都是在这个环节发生的，每次免职者少则数百，多则数千。当然，任何一项制度发展下来都容易变成教条。明代中叶，每次朝覲考察的罢黜名额都基本遵循先例，维持在两千五百多个名额。正德六年（1511年）的这次考察，罢黜州府县官一千三百二十五人、杂职衙门官一千一百四十二人。¹这一场京城盛事，即将决定两千多名地方官的命运。

王守仁当然可以坦坦荡荡地应对这次考察，即便还有什么党争或倾轧，那又有什么关系呢？他是在正德五年（1510年）十一月抵京的，暂时在大兴隆寺落脚，在这个忙忙碌碌的冬春之交会见各个久违的朋友与同僚。

大兴隆寺是北京当时的一大名胜，始建于明英宗正统十三年（1448年），由刘瑾的偶像王振主持修建。如此大手笔的祈福却没

¹见《武宗实录》卷七十一。

能如愿以偿，翌年即发生了土木之变，英宗沦为瓦剌的俘虏，王振死于乱军之中。但可以想见的是，这一切都影响不到大兴隆寺的香火，凡进京的举子、商贾、官员，也都很喜欢在寺中借宿。当时的寺院在很大程度上承担着今天宾馆酒店的功能，只是费用很灵活，以香火钱的形式自愿奉献，毕竟寺院不是盈利机构，提供住宿也只是与人方便罢了。

王守仁与湛若水重逢于这座大兴隆寺，既是道义之交、金兰之契，又有过生离死别的遭遇，重逢自然有太多话要讲。黄绾，王守仁最重要的弟子之一，《阳明先生行状》的作者，就是在这个时候加入王、湛之列的。

二

黄绾，字宗贤，一字叔贤，号久庵，黄岩人，少王守仁五岁，以祖荫入官，授后军都督府都事。

黄绾结识王守仁的经过，简略的版本可见黄宗羲《明儒学案》。黄绾未做官之时师从谢铎，授官之后，听说王守仁讲学，便前去拜访，说自己虽然有志于圣学，但功夫还没下足。王守仁说：“人就怕不立志，只要立志，就不怕功夫不到。”继而将黄绾引荐给湛若水，三人一道立志向学。¹

《年谱》记载稍详。黄绾是通过储巖结识王守仁的，两人交谈之下，王守仁喜形于色：“你讲的这些学说久绝于世，你是从哪里

¹见清代黄宗羲《明儒学案》（中华书局，2008年出版），第280页。

听说的？”黄绾答道：“我只是有志向学，但没下过太多功夫。”王守仁道：“人就怕不立志，不怕功夫不到。”翌日，将黄绾引荐给湛若水，三人约定，天天都要在一起切磋学术。¹

黄绾自己的记述就详细多了。话说黄绾从小便有志于圣学，学习朱熹、周敦颐、二程、陆九渊的著作，每天都要静坐。虽然他与王守仁有通家之旧，却对后者的学术了解不多。执友储巏来信说：

“近日有士大夫如王伯安，有正确的学术方向，造诣也深，不是拘泥于文字的人，你如果能和他结交，应当会有不小的受益。”于是黄绾当晚便拜访王守仁，当时湛若水正在房间里，王守仁便出来和他讲话。接下来的内容与《年谱》无异，最后讲到翌日王守仁派人邀请黄绾，与湛若水“共拜而盟”。²

这里很有几个值得重视的信息，首先是储巏其人。储巏，字静夫，号柴墟，长王守仁十五岁，长黄绾二十岁，是一位以骨鲠著称的名臣。储巏两袖清风，所以做了十年京官还没能买一套属于自己的房子，写诗说“僦屋都城已十年，移从东陌复西廛。傍人门户终低首，老我风尘未息肩”，总少不得租房搬家的麻烦。刘瑾当权的时候，经常随意辱骂朝官，却对储巏很恭敬，始终尊称以“先生”。但储巏的为官原则很单纯，既然无能为力，绝不尸位素餐，于是托病致仕，直到刘瑾伏诛才重新入朝为官。但朝廷没了刘瑾，竟然也没有出现拨云见日的景象——张永成为刘瑾第二，宦官依旧飞扬跋扈，而武宗皇帝的顽劣更甚，储巏便再次遵照单纯的人生法则辞官养老去了。

1 见《全集》，第1357页。

2 见《全集》，第1558页。

储巖虽已致仕，但毕竟是以高级官员的身份致仕，名望和影响力并非普通官员可比。所以，王守仁的学术能得到储巖的认可和推广，也就意味着距离大行其道不甚遥远了。

黄绾称储巖为“执友柴墟储公巖”，显见得两人交谊不浅，储巖对黄绾的学术当不陌生。黄绾自述读书范围既有程朱又有陆九渊，这也显然与王守仁更贴合，而与世俗攻举业的读书人相去甚远。应当正是黄绾的陆学心得使王守仁发出惊喜之感叹的。

湛若水对这件事情也有回忆。王守仁原本被改任为南京刑部主事，随即被留在北京做吏部验封主事，很有声誉。他觉得可以在京城买房久住了，于是就做了湛若水的邻居。当时他们常在大兴隆寺讲学，黄绾加入进来，他们三人相谈甚欢，情投意合。（《阳明先生墓志铭》）¹

此时三人以平辈订交，但是十二年后，即明世宗嘉靖元年（1522年），黄绾正式行弟子礼，拜王守仁为师，成为阳明心学旗下的一员大将。而在他初识王守仁的时候，那番只留下简短记载的对话其实已经透露出阳明心学的一条精义：人贵立志。

这一时期的王守仁极重立志，他有这样一段话，说，求圣人之学却没有取得成效的，大抵都输在立志不坚。天下之人，有立志做木匠的，有立志做皮匠的，有立志做巫医的，最后都做得成，他就从没见过有决定却做不成事的例子。然而木匠、皮匠、巫医遍天下，为什么偏偏求圣人之学而能学成的人数百年间也见不到一两个呢？不是因为圣人难做，只是因为没人立这个志罢了。（《赠林以

¹见《全集》，第1540页。

吉归省序》)¹

这个观点可以表述为“有志者事竟成”，所有立了志但事竟无成的人，只是因为立志不坚。这当然不同于“人有多大胆，地有多大产”，毕竟地力是人很难左右的东西，而做木匠或做圣贤，基本上由主观能动性决定一切。

以今天的眼光来看，王守仁的这个命题完全符合卡尔·波普尔的证伪主义：有解释万事万物的能力，无法验证其真伪，而无论发生什么，都能被归于该理论的一部分，诸如弗洛伊德的心理学和麦克卢汉的传媒理论。

但是，只要我们不将王守仁的这项命题当作一项“理论命题”来看，我们立时就会发现它很有鼓动人心的积极意义，于那个时代的社会风气也很有切中肯綮的针砭意义：人们读书都是为着黄金屋、千钟粟、颜如玉来的，以至于读圣贤书的人虽多，却当真没有几个立志做圣贤的人，甚至整个社会已经把圣贤架在了一个既空且高的位置，只被人们敷衍了事地膜拜一下而已。

所以，王守仁抛出的这个命题其实很让大家难堪，因为它不留任何情面地点出了士大夫阶层的虚伪性，此时的王守仁正如指着皇帝的新装高呼的那个小孩子。于是，在全国官员云集京城的时候，王守仁就这样指给大家看：这些衣冠楚楚的士大夫其实都没穿衣服。当然，有人会恍悟流涕，也有人会恼羞成怒。这会引发怎样的后果，我们当然不难猜到。

仅供社群内部学习交流，请预览后秒删，入社群加微信ccdd660

¹见《全集》，第253-254页。

三

只在王守仁进京朝觐的一个月后，即正德五年（1510年）十二月，便有了新的任命，升王守仁为南京刑部四川清吏司主事。

前文述及，南京政府基本都是闲职。湛若水很希望王守仁留在北京，于是和黄绾商议，通过户部侍郎乔宇走通了杨一清的关系，使王守仁改任吏部验封清吏司主事，此时已是正德六年（1511年）正月了。

乔宇，字希大，号白岩山人，长王守仁十五岁。王守仁曾经在诗中谈到“柴墟吾所爱，春阳溢鬓眉。白岩吾所爱，慎默长如愚”，意即储巏（柴墟）、乔宇（白岩）都是自己爱慕的人，前者精神矍铄，后者大智若愚，“度量较齿德，长者皆吾师”，论年岁的話，两位长者都是我的老师。（《忆昔答乔白岩因寄储柴墟》三首之三）

然而在大兴隆寺讲学的日子里，乔宇这位长者兼高级官僚反而很像王守仁的弟子。就在这一年里，乔宇调任南京礼部尚书，临行前特地找王守仁论学，而在这一番对话中，王守仁才是那个传道、授业、解惑的角色：

大宗伯白岩乔先生将之南都，过阳明子而论学。阳明子曰：“学贵专。”先生曰：“然。予少而好弈，食忘味，寝忘寐，目无改观，耳无改听。盖一年而诮乡之人，三年而国中莫有予当者。学贵专哉！”阳明子曰：“学贵精。”先生曰：

“然。予长而好文词，字字而求焉，句句而鸠焉，研众史，

核百氏。盖始而希迹于宋、唐，终焉浸入于汉、魏。学贵精哉！”阳明子曰：“学贵正。”先生曰：“然。予中年而好圣贤之道。弈吾悔焉，文词吾愧焉，吾无所容心矣。子以为奚若？”阳明子曰：“可哉！学弈则谓之学，学文词则谓之学，学道则谓之学，然而其归远也。道，大路也。外是，荆棘之蹊，鲜克达矣。是故专于道，斯谓之专；精于道，斯谓之精。专于弈而不专于道，其专溺也；精于文词而不精于道，其精僻也。夫道广矣大矣，文词技能于是乎出，而以文词技能为者，去道远矣。是故非专则不能以精，非精则不能以明，非明则不能以诚。故曰‘惟精惟一’。精，精也；专，一也。精则明矣，明则诚矣。是故明精之为也，诚一之基也。一，天下之大本也；精，天下之大用也。知天地之化育，而况于文词技能之末乎？”先生曰：“然哉！予将终身焉，而悔其晚也。”阳明子曰：“岂易哉？公卿之不讲学也，久矣。昔者卫武公年九十而犹诏于国人曰：‘毋以老耄而弃予。’先生之年半于武公，而功可倍之也。先生其不愧于武公哉？某也敢忘国士之交警！”（《送宗伯乔白岩序》）¹

王守仁说：“学贵专。”

乔宇答：“没错！我小时候爱下棋，废寝忘食地研究棋艺，一年之后技压本乡，三年之后打遍全国无敌手。学习确实贵在专一。”

¹见《全集》，第254-255页。

王守仁说：“学贵精。”

乔宇答：“没错！我长大之后爱好文词，字字句句都要精心雕琢，文章出唐宋而入汉魏。学习确实应当精益求精。”

王守仁说：“学贵正。”

乔宇答：“没错！我在中年以后爱好圣贤之道，后悔从前都把时间、精力花在下棋和文词上了。如今我全不在意棋艺和文辞了，你觉得这样还好吗？”

王守仁接下来做了长篇大论式的阐发，强调“道”才是一切的根本，只有学道才谈得上专、精、正；道既广且大，一切文学、技能皆由道而发，舍道而专求文学技能就会去道日远。专则能精，精则能明，明则能诚，所以才有“惟精惟一”的说法。“惟精惟一”之“精”正是精于道之“精”，“惟精惟一”之“一”正是专于道之“专”。

现代读者不易理解这段话的深意。“惟精惟一”语出《尚书·大禹谟》，舜有心禅位给禹，于是对他有一番告诫，其中有一段至关重要的话：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”宋儒极其重视这句话，称其为圣人的十六字心传。后来阳明心学的信徒更加推崇这十六个字，因为王守仁称其为“心学之源”。（《象山文集序》）¹

至于这十六个字的含意，朱熹的高徒蔡沈奉师命为《尚书》做注，即后世定为官版教科书的《书集传》，解释这句话说：“人的思想凡发于形气的是为人心，凡发于义理的是为道心；人心充满

¹见《全集》，第273页。

私欲，故而危殆，道心容易被私欲遮蔽，故而微茫难求；人必须精研、专注，以诚信的态度奉行中道。”

所谓中道，简言之就是既不过度，也无不及。这十六字心传以及蔡沈的注释，都是明代读书人熟读、熟背的内容。于是我们会发现，王守仁这是在用无人质疑的儒家经典与圣贤语录为自己的新理论做背书，正如他在后来一再所做的那样。至于“惟精惟一”是否真能这样解释，其实从蔡沈那里就已经阐释过度了。

王守仁所谓专则能精，精则能明，明则能诚，这又关涉到《大学》《中庸》“明”和“诚”两个概念：以《大学》言，“明”是要“明明德”，也就是使内心的善性彰显出来，“诚”是“诚其意”，也就是使意念的发动充满真诚；以《中庸》言，由诚而明是天性的彰显，由明而诚是后天的教化，诚与明相辅相成。依王守仁的逻辑理论，人应当专心致志地学习圣贤之道，然后善性便会彰显，心念便会挚诚，如此则会洞悉天地万物的终极真理，文章与棋艺这种雕虫小技也就不学而自会了。

这样的道理当然太小看客观世界的知识了，牛顿、爱因斯坦谁也不是先成为道德家再“顺带着”发现物理原理的。只是明朝人不这样想问题，王守仁更不这样想问题。阳明心学在今天总有点方凿圆枘、扞格难通，正是因为很多知识——譬如自然科学和社会科学——已经从道德哲学的统辖下脱身了。

不过，明朝人能够从王守仁的这段话里感到特殊的震撼，因为它虽然只字不曾提及陆九渊，虽然有来自《尚书》《大学》的处心积虑的经典背书，但它的含意、它的字里行间所藏着的纲领性的遗憾，完全属于“陆九渊异端”，与朱子理学背道而驰。

读者只要对朱熹、陆九渊的学说有一定了解，便很容易看到个中玄机。倘若朱熹有机会反驳的话，一定会说棋是一物，文章是一物，自不妨一物一物地去格，总有积少成多、从量变到质变的时候，这正是格物致知的功夫，有什么不好呢？直接从“道”下手，一通百通，连颜渊那样的人都做不到，也只有陆九渊那几个人会这么想！

是的，王守仁讲给乔宇的这番话，与陆九渊的思想如出一辙。

幸而明朝人熟悉陆九渊的并不很多，所以需要一段反应过程才能明白王守仁的思想其实多么“反动”。但是，一旦陆九渊的名字被明明白白地提出来，朱陆对立被明明白白地问出来，事情就会一下子变得敏感起来。这样的事情很快便不可避免地发生了。

四

大兴隆寺讲学吸引了越来越多的听众，自然也有越来越多的人成为王守仁的门人弟子，人多则见解各异。正德六年（1511年）正月，就在王守仁刚刚调任吏部验封清吏司主事之后，弟子王舆庵、徐成之争论起朱学和陆学的是非来了。王舆庵尊陆，徐成之尊朱，既然莫衷一是，便请王守仁出面裁决。

在我们看来，王守仁当然会站在陆九渊的一边，这是不言而喻的，然而设身处地来想，公然支持“异端邪说”，与官方意识形态唱反调，这是要冒天下之大不韪的。王守仁之前各种讲学论道，其实从不曾直面过这个问题，他和乔宇的那番对话就是一个很典型的例子。而王舆庵、徐成之这一次等于逼着王守仁对朱陆异同做出明确表态，一个单纯的学术问题忽然变成了生死攸关的抉择。

王守仁以一封长信作答，概而言之：“认为朱学是真理、陆学是谬误，这是长久以来的天下定论，怎是轻易撼动的？就算徐成之不站在朱学的立场上争辩，难道王與庵的见解就能一下子被人接受吗？”

这怎么看都像是一种和事佬打太极的态度。多年之后，王守仁检讨自己曾经有过乡愿习气，这一次折中王與庵、徐成之的辩论正是乡愿之一例。

辩论当事人当然不会满意折中的、乡愿腔的答案，尤其是徐成之，他认为老师表面上虽然含糊其词、模棱两可，其实还是偏向王與庵的。王守仁被逼得紧了，只好又给徐成之写了一封长信，用的是语重心长、剖肝沥胆的口吻，讲出自己对朱陆异同的看法。

所谓朱陆异同，正是思想史上聚讼纷纭的话题。简言之，两人的不同是所谓“尊德性”与“道问学”的不同。这六个字出自《中庸》：“故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸，温故而知新，敦厚以崇礼。”

在《中庸》的逻辑里，圣人之道遍布天地之间，化育万物，博大精深，具体内容多到数不清，所以普通人没有能力施行圣人之道，只有至德之人才行，所以君子才需要“尊德性而道问学”云云。

以我们今天的眼光来看，“尊德性”是指推崇道德，提高道德修养；“道问学”是指学习具体而客观的知识；那么“尊德性而道问学”简言之就是品学兼优的意思，这是在奥卡姆剃刀的原则下最贴合上下文的解释。但朱熹将《中庸》从《礼记》当中独立出来，给予相当程度的重视，用他的理学思路来做解读，求之唯恐不深。

在朱熹的解释里，“尊”是恭敬奉持的意思，“德性”是人心中的天理，“道”则是经由的意思，于是“尊德性而道问学”的意

思便是经过学习而敬奉心中的天理，这就与朱子版的“格物致知”合拍了。

如何体认天理，达到以至德推行至道的程度呢？陆九渊主张从大处入手，这个大处就是自己的内心，功夫做足就可以一通百通；朱熹主张从细节入手，穷究一个又一个细节，不断地积累最终会由量变而质变。在著名的鹅湖之会上，陆九渊当众吟诗，诗句有“易简工夫终久大，支离事业竟浮沉”，听得朱熹变颜色。陆九渊这是把自家学问称为“易简工夫”，符合《易经》“大道至简”的道理，简单直接的才是真理，却贬斥朱熹的学问是“支离事业”，意即支离烦琐，费力却不讨好。

陆学要人在自己的心上下功夫，不断磨炼道德，这便是“尊德性”的一途；朱学要人在万事万物上下功夫，不断求知，这便是“道问学”的一途。换言之，朱陆异同的核心在于方法论意义上的“向内”还是“向外”。近现代的思想史称朱熹哲学为客观唯心主义，称陆九渊哲学为主观唯心主义，概念移植虽然有些生硬，却也道出了几分真谛。而王守仁悟道，悟出来的是圣人之道——吾心自足，不假外求，这显然是“向内”的一途，和陆九渊站在同一条战线上。

五

王守仁答复徐成之的书信，主要意见可以归纳如下：

1. 讨论学术不要以意气相争，你们两位负气争胜，已经背离儒者精神了，看问题难免越发偏颇。

2. 《中庸》论学不下千百言，概括起来只是一句“尊德性而道问学”，没必要在这一句话里还要各执一偏。

3. 看陆九渊的文集，他分明也教人读书穷理，也有“道问学”的一面；朱熹也教人居敬穷理，分明也有“尊德性”的一面。后人全无必要将朱学、陆学各立壁垒，搞得水火不容。

4. 朱子理学早已遍行天下，陆学却一直湮没无闻，这实在不公平。我早就想冒天下之大不韪为陆九渊鸣不平，但并非因此就要反对朱学。

5. 我之所以这样裁断，完全是由心出发的。君子论学，最重要的就是得之于心。如果所有人都认为对的，自己求之于心却不能认同，那就不要去认同，反之亦然。心是我所得之于天理的，心与天理不受时空阻隔，所以只要尽心而求，总能体悟天理。为学只在尽心，“尊德性”之“尊”，尊的就是这个；“道问学”之“道”，道的也是这个。如果不向自己内心求证而只求证于他人，还学个什么？（《答徐成之》）¹

这是王守仁对朱陆异同这个敏感问题的明确表态：尊陆，但不反朱。但在世人的眼里，尊陆就已经意味着反朱了，两者非黑即白、非此即彼，没有调和的余地。这倒不能说世人都错了，因为这就譬如今天我们说社会主义经济里也有市场因素，资本主义经济里也有计划因素，但不能因此就将两者画上等号。

上述第五点虽然是王守仁借题发挥，却是阳明心学里很要紧的一个原则。我们从中可以读出这样的言下之意：王舆庵、徐成之，

¹见《全集》，第888-893页。

你们两位何必找我来裁决呢，为何不向自己的内心求证呢？

上述这个意思完全像是从陆九渊的口中说出来的，只不过王守仁说得更明确、更决绝，这当然会很好地激发人的自信心。在价值一元化的时代，人们确实很容易相信这样的道理。

只是王守仁这一次是借着对朱陆异同问题的明确表态来阐扬这番道理的，这不啻于公然高举异端大旗，向着作为政治与风俗基础的朱子理学发动了明火执仗式的口诛笔伐，还以下犯上地责怪高级官员久不讲学。

这种事竟然就发生在天子脚下，“正道人士”再也不能袖手旁观了，大兴隆寺的三人小集团必须拆散，岂容他们颠倒黑白、蛊惑人心！

这就是社会运作的基本规律，尽管三人小集团都不是位高权重的角色，他们所吸引的门徒亦鲜有权力核心的要人，但权力核心一定会嗅到其中的危险因子，唯恐星星之火酿成燎原之势。

然而有点可悲的是，对于这类问题，不是由今天的社会学家，而是由灵长类动物研究专家为我们提供了具有高度解释力和预测力的模型：在猿猴社会存在着三种结盟类型，地位高的雄性一般会建立保守性联盟以维持现状，当发现地位较低的雄性有彼此梳理毛发的示好动作时，它们会悍然制止，免得后者结成革命性联盟并扩大势力。在专制性较强的社会系统中，“保守性联盟会很普遍，而且主要由接近社会等级顶端的个体组成，尽管不一定包括雄性首领”。¹

¹这个有趣的分析来自意大利裔美籍学者达里奥·马埃斯特里皮埃里《猿猴的把戏：动物学家眼中的人类关系》一书（吴宝沛译，电子工业出版社，2014年出版）。

讲学和传教一样，都是在人类社会很容易形成“革命性联盟”的活动，后者更有可能掀起暴动，前者更有可能结党营私。尤其在王守仁所处的社会，学术势力也就是政治势力，学术上的同道与门人同时也是政治上的同盟军。事实上我们已经看到了，即便是湛若水这等高风亮节的人物，也动用了政治人脉和政治手段，影响着王守仁的升降与去留。所谓“王阳在位，贡公弹冠”，这是政治社会的必然。

仅供社群内部学习交流，请预览后秒删，入社群加微信ccdd660

六

正德六年（1511年）九月，湛若水接受任命，远赴安南为安南新王行册封事。这一去山长水远，再聚首不知会在何年何月。对王守仁而言，这一场分别分明意味着理想受挫，意味着圣学光芒燃而复熄。湛若水也走得无可奈何，这一项从北京赴安南的使命，单程足足耗费了一年零四个月本该与王守仁一起昌明圣学的时光，又花了另外的一年多才重返北京，途中与王守仁再会于滁阳，夜论儒学与佛学之别，那已是正德九年（1514年）春天的事了。

北京之别，王守仁以一篇《别湛甘泉序》相赠，索性以狂者胸次针砭时弊，于自己真实的学术心得再不做半点遮掩。如果说数月前为陆九渊翻案是冒天下之大不韪，这一次他甘犯更大的众怒，真有孟子“虽千万人吾往矣”的豪雄意气：

颜子没而圣人之学亡。曾子唯一贯之旨，传之孟軻终，又二千余年而周、程续。自是而后，言益详，道益晦；析理益

精，学益支离无本，而事于外者益繁以难。盖孟氏患杨、墨；周、程之际，释、老大行。今世学者，皆知宗孔、孟，贱杨、墨，摈释、老，圣人之道，若大明于世。然吾从而求之，圣人不得而见之矣。其能有若墨氏之兼爱者乎？其能有若杨氏之为我者乎？其能有若老氏之清净自守、释氏之究心性命者乎？吾何以杨、墨、老、释之思哉？彼于圣人之道异，然犹有自得也。而世之学者，章绘句琢以夸俗，诡心色取，相饰以伪，谓圣人之道劳苦无功，非复人之所可为，而徒取辩于言词之间。古之人有终身不能究者，今吾皆能言其略，自以为若是亦足矣，而圣人之学遂废。则今之所大患者，岂非记诵词章之习！而弊之所从来，无亦言之太详、析之太精者之过欤！夫杨、墨、老、释，学仁义，求性命，不得其道而偏焉，固非若今之学者以仁义为不可学，性命之为无益也。居今之时而有学仁义，求性命，外记诵辞章而不为者，虽其陷于杨、墨、老、释之偏，吾犹且以为贤，彼其心犹求以自得也。夫求以自得，而后可与之言学圣人之道。某幼不问学，陷溺于邪僻者二十年，而始究心于老、释。赖天之灵，因有所觉，始乃沿周、程之说求之，而若有得焉。顾一二同志之外，莫予翼也，岌岌乎仆而后兴。晚得友于甘泉湛子，而后吾之志益坚，毅然若不可遏，则予之资于甘泉多矣。甘泉之学，务求自得者也。世未之能知其知者，且疑其为禅。诚禅也，吾犹未得而见，而况其所志卓尔若此。则如甘泉者，非圣人之徒欤！多言又乌足病也！夫多言不足以病甘泉，与甘泉之不为多言病也，吾信之。吾与甘泉友，意之所在，不言而会；论之所及，不约而同；期于斯道，

毙而后已者。今日之别，吾容无言。夫惟圣人之学难明而易惑，习俗之降愈下而益不可回，任重道远，虽已无俟于言，顾复于吾心，若有不容已也。则甘泉亦岂以予言为缓乎？¹

这篇文章涉及一点儒学背景，首先给出了一个儒学道统的谱系：圣人之学由孔子传给颜渊，随着颜渊之死而宣告终结。孔子之学有一个一以贯之的原则，即“忠恕之道”，曾子将“忠恕之道”传承下来，到孟子而宣告终结。一千多年之后，周敦颐和程颢重新发现了圣人之学。自此以后，关于圣学的论述辨析日渐烦琐，圣学宗旨反而晦暗不明，学术益发支离无本，变成一门很难的功课。

儒学讲道统谱系是从唐代韩愈开始的，一般认为这是受了禅宗的影响。韩愈首倡儒家道统，把自己作为遥接孟子的道统传人，及至宋代，朱熹提出汉唐不传道统，而以二程直接孟子。当程朱理学成为官学之后，朱熹的道统论遂成为万世不刊之论。我们明白了这个背景，就会晓得王守仁重立道统在当时是什么性质的举动。七年之后，王守仁再谈自己的道统论，那时候他的胆子更大，公然以陆九渊直接孟子。（《象山文集序》）²

文中所谓“一贯之旨”，出自《论语·里仁》，孔子对曾子说“吾道一以贯之”，曾子只应了一声，并不多问。待孔子出门，门人问曾子刚才孔子那句话是什么意思，曾子道出了一句名言：“夫子之道，忠恕而已矣。”意即孔子的全部学术皆由“忠恕”一以贯之。“恕”在这里并非现代汉语里“宽恕”的意思，而是指

1见《全集》，第257-258页。

2见《全集》，第273-274页。

将心比心、推己及人。忠以待己，恕以待人，这正是孔子所推崇的“仁”。

《论语·卫灵公》还有一段可资参照的话。孔子对子贡讲：“你以为我是博闻强识的人吗？”子贡很诧异：“难道不是吗？”孔子答道：“当然不是，我只是一以贯之罢了。”

孔子确实博学，是他那个时代首屈一指的知识精英，所以子贡的理解并不错，他确实是个博闻强识的人。而孔子强调的是，所有的博闻强识在他而言都不是零散知识的堆砌，而是由一个思想主线贯穿起来的。

儒家的知识体系非常繁复，甚至早在孔子的时代，儒学就已经是当时最难掌握的学问了，稍稍发展一下就是“累世不能通其学，当年不能究其礼”的局面，大到两国邦交，小到穿衣吃饭，一言一行、一衣一帽都有无数的规矩。但这一切都围绕着一一条思想主线，即忠恕之道。倘若学者不能以忠恕之道一以贯之，那么即便他精通儒家的所有仪节，也不过是个专家级的司仪罢了。

从这个角度来看朱陆异同，问题就可以换一种表述方式了：学习圣人之道该怎么入手，是从忠恕之道入手呢，还是从博闻强识入手？陆九渊要从忠恕之道入手，由忠恕之道一通百通，自然而可以博闻强识；朱熹要从博闻强识入手，日积月累而领悟忠恕之道。

王守仁显然是支持陆九渊的，在他看来，圣人之道其实很简单，孔子一以贯之的无非是忠恕之道，后人却偏偏弃简就繁，只在细枝末节上下功夫，学得再好也无非是个没有灵魂的专业级司仪，谈起古代的典章制度来头头是道，而对这些典章制度背后的“精神”非但一无所知，甚至不耐烦去了解。这种荒谬现象竟然成为普

世之现状，难道我们不应该过而改之，重返孔子的精神世界吗？

王守仁的这一番见解确实切中时弊，也确实揭示出学术发展史上的一大流弊。今天我们来读儒家经典，也很容易对王守仁的这番话产生共鸣，因为《论语》《孟子》简明易懂，基本上没有让人大费脑筋的西方意义上的哲学思辨内容，无非一些朴素的甚至相当原始的道理；汉儒开始大搞玄学，使儒学与巫术合流，巫术的技术门槛自然更高一些，所以连累得儒学也难懂了；唐人很有唯物主义精神，在政治学、社会学的意义上整理儒家经典，虽然烦琐，但是易读；及至宋代，佛学影响所及，使二程、朱熹等人将儒学发展为一种近乎神学的理论体系，对基督教经院哲学有了解的读者接受起程朱理学来会轻松很多，但普通人一见到各种“神学概念”的精微辨析，诸如心、性之辨，无极、太极之辨，除了头痛之外，不会有其他感受。倘若孔子、孟子复生，参加以程朱理学为标准的科举考试，可想而知，他们无论考多少次都注定落榜。

从这个角度来看，王守仁对道统的梳理其实等于对学术史的梳理，而在梳理清楚之后，一个简单的答案便呼之欲出了：圣人之学不该是现在这样，为什么我们不努力使它恢复它的本来面目呢？

当然，王守仁疏于考虑的是：

1. 只要科举制度不废，总要有一种考试内容才行。
2. 考试的标准化程度越高，公平性也就越强。
3. 标准化程度注定与博闻强识成正比，与一以贯之成反比。所以，即便阳明心学彻底取代了程朱理学，但科举制度注定会使它教条化、烦琐化，变成程朱理学第二。而废除科举制的话，又有什么更好的人才选拔机制来代替它呢？

这就像我们今天对应试教育有太多的口诛笔伐，谁都说得出应试教育的种种弊端，但难点就在于我们究竟有没有一种更好的制度来取代它。在更好的制度出现之前，应试教育注定还会延续下去，而在科举制度被更好的人才选拔机制取代之前，陆九渊、王守仁的学术只会要么被程朱理学挤到二线，要么变为程朱理学第二，即教条化、烦琐化，与陆、王二人的初衷背道而驰。这就是社会发展的规律，任谁也无可奈何的。

七

在百家争鸣的年代，杨朱、墨翟的主张大行其道，孟子站出来“铁肩担道义”，以攻击杨、墨异端为己任；宋代的异端变成了佛教和道教，二程接起孟子的重担，矢志驱散佛、道的阴霾，使儒家圣学的光芒照耀天下。诚然，这都是思想史上的事实，只不过是站在儒家立场上所看到的。

杨朱主张“为我”，墨翟主张“兼爱”，佛教教人解脱于轮回苦海，道教教人白日飞升、羽化成仙，这些迥异的论调同属儒者眼中的异端邪说，是早已被儒家经典定了性的坏思想。于是出现了另一个荒诞的现象——《别湛甘泉序》继而谈到，当今儒者都知道贬低杨、墨，排斥佛、道，貌似圣人之道大明于世，然而现实状况是，非但一个圣人都寻不到，当今儒者甚至连杨、墨、佛、道这些异端都不如。学杨朱至少知道“为我”，学墨翟至少知道“兼爱”，学佛至少究心性命，学道至少清静自守，而学儒的这些人只晓得字面上的章句训诂。

荒诞当然也是有原因的，王守仁的解释是，杨、墨、佛、道这些异端，究其初衷，也是为了学仁义、求性命之理，只是努力而不得其道，走偏了路而已；而今天的儒家弟子们，求学的初衷根本就无关仁义性命，都说圣人之道劳苦而无功，不是人力所能强求的，于是只在字面上做文章。所以说当下最严重的社会问题就是记诵词章之习。

继而王守仁谈到自己的求学经历，说自己早年陷溺于邪僻二十年——这是指溺于任侠、词章的那段经历，在今天看来显然构不成所谓邪僻——然后又溺于佛教与道教，最后终于有所觉悟，沿着周敦颐、程颢的学说探究圣学的门径，若有所得。但这条正途竟然走得很孤独，只有一两个志同道合的人可以与之切磋学术。只有在遇到湛若水之后，他的学术志向才真正坚定下来，所以说湛若水对他的助益怎么估量都不为过。而湛若水的学术方向，一言以蔽之，就是“务求自得”。

所谓“务求自得”，意即学问不是由书本到书本，不是为了考中科举或其他什么目的，而仅仅要从内心真正体悟圣学的真谛，换言之，即“古之学者为己”，以区别于芸芸众生的“今之学者为人”。

正是出于这个缘故，王守仁感到自己和湛若水的肩上担负着沉重的使命：作为真正窥见圣学正途的极少数孤独者，他们有义务传播正学、消灭伪学，将这个误入迷途的世界从伪学的羁绊中拯救出来。而两人这一次分别使扶正祛邪的事业越发显得任重而道远了。

至此我们应该可以理解，《别湛甘泉序》篇幅虽然不长，内容在当时却堪称劲爆，这不啻于一篇向全世界宣战的檄文，全部主流

的意识形态尽在王守仁的讨伐之列。最令时人恼火的是，王守仁竟然说当世儒者连杨、墨、佛、道异端分子都还不如，这真是肆无忌惮的侮辱和挑衅啊！

湛若水走了，黄绾也未能久留京城。正德七年（1512年）这个多事之秋，黄绾告病回乡，王守仁赠诗有说“古人戒从恶，今人戒从善。从恶乃同污，从善翻滋怨”（《赠别黄宗贤》），诗句很是写出了荒诞感：没想到劝人向善的讲学竟然招致如此多的责难，难道同流合污才是时代主旋律吗？

三人已去其二，王守仁也无法独善其身。在屡经调职之后，他终于在十二月间由京官外调，升任南京太仆寺少卿，要到滁州赴任。这正是官场上最常见的明升暗降的手段，以名义上的加官进爵换得异端分子的投闲置散。然而事情的另一面是，唯有远离了权力中心，远离了名利场厮杀最烈的舞台，王守仁的“异端学说”反而可以卸下重负，杀出自己的一片天地。

所以朝廷错了。依照集权政治的一般规则，应将大兴隆寺的三人小集团横加拆散，要将小集团的主将安置在天子脚下严加看管——历代明智的帝王对待宗教与思想领袖一贯采用这种手法，放任他们离开京城才是真正意义上的放虎归山。所以我们要感谢武宗皇帝的荒唐，感谢正德朝廷的混乱，唯其如此，王守仁这头猛虎才有了咆哮山林、撼动天下的机会。