

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

下 册

第十章 南下：舟中论道与岩中花树的故事

正德七年（1512年）冬，王守仁从北京启程，往滁州赴太仆寺少卿任。可资欣慰的是，大弟子徐爱于北京朝覲考核后升任南京工部员外郎，正好陪王守仁一路南下，顺路回余姚省亲。

徐爱，在今天看来这是一个很奇怪的名字。以“爱”为名的名人里，最为大家熟知的就是原名杨爱的柳如是，但是，徐爱之“爱”有个光明正大的出处——孟子曰：“……仁者爱人……”所以徐爱名“爱”，字“曰仁”，名与字相合，这是古人取名的通则。

徐爱为人不负其名，年纪轻轻便很有几分醇儒的做派。当年王守仁谪贬龙场，但凡有一点功利计较的人皆避之唯恐不及，徐爱却带着蔡宗兗、朱节正式向王守仁行拜师礼，成为王门第一批弟子。当然，那一次拜师仪式意义远高于实际意义，徐爱三人无疑是用拜师这个行为向王守仁表达声援，向险恶的名利场直白地宣泄不满，师徒礼成之后便是“分携更复凭高望，满目青山万叠横”，以至于王守仁在龙场悟道之后的讲学内容，他们反而比贵州学子听闻得更晚。

所以，这一次同行南下，对徐爱而言是一次弥足珍贵的“补课”良机，何况师徒二人都走在“荣升”的旅途上，绝没有龙场之行的偃蹇促迫。尤其在同舟水行的时候，平稳悠然的客船恰好是一个与世隔绝的小世界，徐爱有太多疑惑想问，王守仁也有太多心得想说。两人讨论《大学》宗旨，《年谱》如是描述徐爱的反应：

“闻之踊跃痛快，如狂如醒者数日，胸中混沌复开。”

二

对于《年谱》如此这般的记载，古人的震惊远较我们为甚，因为《大学》列为四书之首，是朱熹版的儒学入门读本。朱熹注重“初等教育”，对《大学》下过惊人的功夫，临终的前一天还在修改自己对《大学》的注讲。

所以，在程朱理学遍行天下的时代，小孩子正式要读的第一本书就是《大学》，而《大学》应该如何解读早有朱熹的定论。《大学》自然是每个儒家弟子自小便耳熟能详的东西，其宗旨怎么还会有讨论的必要呢？讨论结束之后难道还能出现什么拨乱反正、颠倒黑白的结论，以至于让人“如狂如醒者数日”？

王守仁还真的就把朱熹版的《大学》推倒重来了，这相当于告诉世人：“你们读的儒学，从根子上就读错了。”

对这等惊世骇俗、颠覆常识的结论，即便是徐爱，也不可能一下子就接受。于是在这小小的客舟之上，徐爱三番五次地思考与辩驳，王守仁不厌其烦地传道、授业、解惑，这诸多内容于是构成了后来《传习录》的首卷，成为了解阳明心学的入门功课。

三

儒学以礼学最是烦琐难学，礼学经典有三部，即《周礼》《仪礼》《礼记》，而《大学》和《中庸》一样，原本只是《礼记》当

中的一篇而已，在唐代以前并不受到格外的重视。

唐代由韩愈开始标新立异，表彰《大学》，宋代学者虽不愿意把韩愈纳入儒学道统，却对《大学》越发重视起来，出现了好几种所谓的《大学》改本。

所谓改本，是相对于原始版本而言的。《礼记》是一部相当芜杂的书，编纂不精，阅读障碍太多，所以宋儒很怀疑《礼记》有大量的错简、错字、阙文，而作为《礼记》当中的一篇，《大学》显然也不曾幸免于难。既然如此，当然有必要根据手边这个粗陋舛讹的“古本”梳理出一个文从字顺的“改本”。宋代很有疑经、改经的风气，不觉得这样“擅自篡改经典”是多严重的事情。

对《大学》极度重视的二程、朱熹都编过自己的《大学》改本，后来是朱熹的改本脱颖而出，成为官方指定的意识形态教科书。明朝人参加科举，《大学》部分只考朱熹的改本。所以，王守仁重新阐释《大学》宗旨，正是从批判朱熹改本入手的，这真称得上对朱子理学釜底抽薪式的攻击手段啊。

四

《大学》首章即便在今天也是人人耳熟能详的名言：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善……”其中“亲民”，朱熹引用程颐的意见，认为“亲”是别字，应当改成“新民”。于是朱熹的解读是，“新”是使动用法，意思是革去其旧，那么“新民”就是说一个人在“明明德”之后，即在破除气禀与人私欲的遮蔽、使心底本具的天理大放光明之后，还要推己及人，使别人也能像自己

一样脱去气禀与人欲的遮蔽，焕然一新，绽放天理的光芒。

“明明德”“新民”做到极致，并且一直保持在极致处，这就是“止于至善”。人倘若到了这样的修养程度，心里便全是天理流行，再没有一毫人欲。“明明德”“亲民”“止于至善”，这三者就是《大学》的纲领。（《大学章句》）¹

程颐和朱熹之所以改“亲民”为“新民”，其实有着很牢靠的证据，那就是《大学》下文里的一段：

汤之盘铭曰：“苟日新，日日新，又日新。”《康诰》曰：“作新民。”《诗》曰：“周虽旧邦，其命惟新。”是故君子无所不用其极。

这一段显然是在解释“新民”的含义，引经据典地告诫君子要有锲而不舍的自新精神。更何况古代文字标准不严，“亲”“新”通假，这完全不值得大惊小怪。所以程颐、朱熹虽然改字解经，既有古文惯例的支持，又有文献内证，绝对可以站得住脚，只有天理、人欲那些发挥才纯属附会。程朱理学之所以风行天下、屹立数百年不倒，功劳也不全在皇权推手那边。

王守仁与徐爱论《大学》宗旨，直接从“亲民”开刀，认为我们应该回到《大学》古本，不能信朱熹改字解经的所谓改本。

“亲”就是字面义，“亲民”就是“爱民”，而“爱民”岂不正是儒家的仁政原则？

¹见《朱子全书》（上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年出版），第6册，第16页。

面对如此颠覆常识的意见，徐爱坚决不能认同，于是，一部《传习录》正是从这里开始的。这也恰恰是现代人读《传习录》的最大障碍，毕竟明朝知识分子在学术研讨当中所涉及的学术常识早已远离我们了。

我们需要首先熟悉基本的儒家经典，至少先熟悉四书，还要熟悉这些儒家经典的朱熹版，有了明朝知识分子的常识，再尽情想象一下他们对这些常识的感情。换言之，换上一个明朝儒生的头脑，然后才能在《传习录》里不断找到这种程度的惊悚：“天哪，原来地球是方的！”

徐爱当时所发出的惊叹正是这一类，或者说，无异于一个有着十足理性思维的中世纪知识分子被伽利略或达尔文说得无言以对的时候所能发出的惊叹。当然，徐爱一开始是据理力争的，他首先拿出的反驳证据正是上述“汤之盘铭……”一段，这是《大学》的文献内证，与首章三纲领前后呼应，而老师既然提出异说，不知道能拿出什么证据。

王守仁竟然也从《大学》内证着手，说《大学》下文提到“君子贤其贤而亲其亲”“如保赤子”“民之所好好之，民之所恶恶之，此之谓民之父母”等等，大段大段的内容都在阐述爱民的道理，却不曾阐述使民自新的道理。下文又有孔子“修己以安百姓”的话，“修己”（自我修养）正是“明明德”，“安百姓”正是“亲民”。所以，说“亲民”便兼有教育人民和养育人民这两层意思，这正符合儒家的一贯宗旨，说“新民”就只有教育而没有养育的内容了。

当然，这是一种和我们今天的常识截然相反的政治理念。在

儒家看来，统治者是“民之父母”，对百姓既承担着母亲一样的养育职责，亦承担着父亲一样的教育职责，所以百姓也相应地被称为“子民”，作为孩子，对父母应当感恩戴德才是。而父母对于子女，最不可或缺的当然就是“爱”了，有“爱”才有“养”有“教”。

然而问题是，在孔子所推崇的周礼时代，这种爱当真依附于血缘关系，是天然存在的情感，统治者往往同时也有父家长的身份。秦汉以降，血缘依附关系荡然无存，让统治者以父母对子女之爱去爱治下的百姓，这实在有点强人所难，于是“亲民”或“爱民”就变成了一种时时需要统治者自我检讨的道德约束了。

五

《大学》讲“知止而后有定”，依照朱熹的解释，“止”就是至善的所在之处，那么，人只要知道了至善在哪里，也就有了明确的目标，不会迷茫了。而在朱熹的哲学体系里，天理是属善的，人欲是属恶的，“存天理，灭人欲”就是一个去恶向善的过程。当一个人的心里人欲灭尽，纯然只有天理的时候，自然就是至善无恶的状态，大约相当于今天所讲的“大公无私”，这是人们应该努力去追求的自我修养的最高境界。

朱熹又讲“事事物物皆有定理”，即万事万物——譬如竹子或随便什么东西——莫不蕴含着天理或终极真理，王守仁却有不同见解，这正是徐爱接下来所讨教的问题。

这里有必要援引《传习录》原文：

爱问：“‘知止而后有定’，朱子以为‘事事物物皆有定理’，似与先生之说相戾。”先生曰：“于事事物物上求至善，却是义外也。至善是心之本体，只是‘明明德’到‘至精至一’处便是，然亦未尝离却事物，本注所谓‘尽夫天理之极，而无一毫人欲之私’者得之。”（《传习录·上》）¹

这里涉及朱熹与王守仁很核心的一个分歧。王守仁有过“格竹子”失败的体验，对朱子的格物论很不以为然。王守仁的观点是，如果像朱熹说的那样，万事万物皆蕴含天理，这就相当于“至善”要到我心之外的万事万物上去寻。这完全搞错了方向，因为道德不可能是外在的，而只能是内在的，所谓至善，只在自己的心里，是“心之本体”。

所谓“本体”，我们不能做西方哲学之本体论的理解，它是指“原本的状态”，或者用一个禅宗爱讲的词：“本来面目”。“本体”“义外”这些词都是阳明心学里很常见的概念，无论如何都避不开。

王守仁说朱熹的方法是向外寻求至善，这是“义外”。不熟悉儒学背景的话就不会晓得这是一句何等狠辣的攻讦。“义外”是百家争鸣时代告子提出的命题，被孟子当作异端邪说狠狠地批判过（《孟子·告子上》）。所以，说朱熹是“义外”，就等于说他非但不是醇儒，甚至是告子异端那一派的，这在当时真是惊世骇俗的

¹见《全集》，第2页。

说法，也真有欺师灭祖的罪过。

更有讽刺意味的是，当初朱熹听闻陆九渊去世的消息，发出过一声盖棺论定式的叹息：“可惜死了告子。”在心性问题上，告子曾是孟子最重要的论敌，正如陆九渊是朱熹最重要的论敌，所以朱熹这句话无疑是以孟子自居，一面将陆九渊贬损为告子异端，一面流露着郢人不再、无以为质的哀伤。

朱熹将陆九渊比作告子，理由之一就是两人的主张同属于“义外”。终于风水轮流转，这回王守仁反而将“义外”“告子异端”这些标签一并贴在朱熹身上。

至于王守仁所谓“至善”就是“心之本体”，意味着我们的心的原始状态就是至善的，就是只有天理而没有一毫人欲的。这是一个革命性的见解，因为从这里就可以顺理成章地推衍出一个惊人的结论：我们所有人生来都是圣人。阳明心学之所以振奋人心，与这个命题的关系最大。所以后来阳明弟子说“看到满街都是圣人”，理论根源就在这里。

那么，天理究竟何在呢？

如果天理就是至善的话，那么以今天的知识来看，善恶只是人类社会的伦理观念，是由风俗形成的，而且善恶的标准总是因时因地而异，所以在竹子之类的东西上肯定找不出善的成分。同样，善恶也不在我们的心里，不是我们的先天特质，而是我们所生活的社会在潜移默化中灌输给我们的。所以，探究善恶问题，只能从社会结构上着手，借助社会学和人类学的研究手段。

当然，古人没有这样的见识，朱熹和王守仁都相信至善是人与生俱来的一种心理预设，而人之所以有恶，首先是因为气禀的差

异，正如人天生便有智力差异和形体健全程度的差异一样，其次是因为私欲的遮蔽，因为感官受到外物的不良诱惑所致。

至善既然是与生俱来的一种客观存在，我们这些被私欲遮蔽了至善的人又该怎样认识到它呢？朱熹的经典方法是，不断去穷究一事一物背后的至理，由积少成多而触类旁通，最后豁然贯通，洞见宇宙万物的终极真理。这是一种很有自然科学方法论色彩的见识，但是，“至善”到哪里去了？

朱熹果然还有另外的说法：终极真理不仅仅是客观的实然规律，更是应然的道德导向。格物，便是对一事一物所蕴含的道理穷究不已，不但要知其然，还要知其所以然。譬如格一下皇帝，就会发现做皇帝应当以仁为极致，为何如此呢，是因为……；再如格一下臣子，就会发现做臣子应当以敬为极致，为何如此呢，是因为……。于是皇帝之仁、臣子之敬，乃至我们每个人心中先天固有的仁义礼智，这一切穷究到底的话，都是天理昭彰。如果每个人都由格物致知的功夫达到这样的认识，即每个人都摆脱了私欲，一言一行都依据天理，世界该何等有序、何等美好！

于是我们就会看到朱熹哲学的模糊性：他所谓的格物致知如果仅仅针对客观世界的话，完全可以自圆其说，今天所有的科学工作者——无论在自然科学抑或社会科学领域——可以说都是通过这种方法来认识世界的，然而朱熹偏偏要引入道德价值，于是情形就近似于牛顿当时所做的事情：他发现了宇宙万物之所以如此运转的基本力学原理，因此证明上帝作为“第一推动”的存在，相应证明我们这个世界之所以存在的道德意义。

我们能够想象，用朱熹的方法格竹子确实能够格出一些生物

学上的客观知识，但确实格不出任何道德意义来。而王守仁是从纯然的道德意义上理解朱熹版格物致知的，格竹子竟然格不出道德的所以然来，这当然会让他恼火。从这个角度上，王守仁对朱熹发出的质疑也确实是很有力的，朱熹的那套办法纯属“义外”，竹子何曾蕴含着道德价值？推而广之，万事万物又何曾蕴含着道德价值？一切道德价值都存在于人心，只是会表现在人和万事万物的关系上罢了。所以，寻求天理，或者说寻求至善，唯一的途径便是反求诸己，从自己的内心去体认，一切向外的路都是歧途。

仅供社群内部学习交流，请预览后秒删，入社群加微信ccdd660

六

徐爱接下来问了一个很要紧的问题，也是绝大多数人在听过王守仁的上述道理之后都会问出的问题：“至善如果只向内心去求，恐怕对天下事理不能掌握完全吧？”

这问题半是站在朱熹的立场上，半是站在常识的立场上。我们很容易会想到，一个只向内心求至善的人该怎么掌握客观知识或者技能型的知识呢，譬如掌握化学知识或者会骑自行车？

王守仁给出了一个纲领性的答复：“心即理。天下哪有心外之事、心外之理呢？”

这是阳明心学的一个经典论断，倘若我们不了解王守仁所关注的只有道德而不及其他，自然会觉得这个论断实在匪夷所思，而当时的徐爱正是这样的感受，所以追问道：“譬如事父之孝、事君之忠、交友之信、治民之仁，其间有许多理在，恐怕不可不察吧？”

王守仁答道：“这种论调误人太久，不是我现在三言两语就能

让人醒悟的。姑且就你所问及的这几点来说吧，事父，难道要在父亲身上寻一个孝的理？事君，难道要在君主身上寻一个忠的理？交友、治民，难道要在朋友和百姓身上寻一个信与仁的理？所有这些理都只在自己的心里，心就是理。心只要不受私欲的遮蔽，就是天理。以这般纯然发于天理的心去事父，自然就表现为孝；去事君，自然就表现为忠；去交友、治民，自然就表现为信与仁。一个人的自我修养，只消在自己的心里去人欲、存天理就是。”

这里需要做一点特别说明的是，古汉语是一种相当含混的语言体系，适宜写诗，但不适宜辩理，在表达思辨性内容的时候往往差强人意，平白造成很多理解障碍。这里王守仁提出“心即理”，按语法理解就是“心就是理”，事实上王守仁绝没有这个意思，他真正要表达的是，每个人的心中都蕴含着全部的天理。

那么，事父要孝，孝心是从我们心中发出来的，如果用朱熹的方法求之于外，去格自己的父亲，一辈子也格不出孝的理来，但只要反过来向内心去寻求，把遮蔽着内心的私欲一一清除，恢复“心之本体”，即心的本来面目，那是一种天理充盈而无一毫私欲的状态，事父自然便孝，事君自然便忠，交友自然便信，治民自然便仁。

那么，心的本来面目真是这样的吗？以今天的知识来看，答案当然是否定的。如果事情真是这样，人类这个物种早就在残酷的自然竞争中被淘汰掉了。而儒家的性善论之所以能在两千多年的历史中大行其道，因为这是几乎所有人都乐于接受的理论，也是统治者乐于推行的理论，并且，作为第一个系统阐述性善论的大儒，孟子的磅礴论述对于缺乏现代知识的受众来说真的很有说服力。无论朱熹还是王守仁，他们对天理与心的理解都是扎根于孟子的“四端

论”，所以，我们在此很有必要暂时脱离王守仁和徐爱的对谈，让善辩的孟子携着他那深刻影响了中国历史的性善论出场。

七

孟子设计了这样一个场景：当你看到一个小孩子就要掉进井里，你的第一反应是什么？

孟子说，所有人都会立即产生惊惧和恻隐之心，而这种心理从何而来呢？是想要和这个小孩子的家长攀交情吗，是要在乡里博取名誉吗，是因为厌烦小孩子的哭声吗？显然都不是，这是与生俱来的心理反应。

人有四种与生俱来的善心，除了恻隐之心外，还有羞耻之心、辞让之心、是非之心，它们分别是仁、义、礼、智的萌芽。人有这四种萌芽就像有手足四肢一样，如果将它们培养茁壮并推广，便足以安定天下，倘若任由它们凋萎，这样的人就连侍奉父母都做不到。（《孟子·公孙丑上》）

我们确实有一种对他人的遭遇感同身受的能力，这是我们与生俱来的心理结构。情况甚至是这样的，即便掉进井里的不是小孩子，而是小猫小狗，后者的哀鸣声也会激发我们同样程度的恻隐之心，这是孟子不曾考虑到的问题。

今天的动物学家会告诉我们这样一个事实：各类哺乳动物在婴儿期的哭声极其相似，就连动物妈妈都无法分辨。最有可能成立的解释是，从幼崽角度而言，哭声吸引到的关注越多，自己的存活几率也就越大；从妈妈的角度而言，听到哭声之后的反应速度远比反应的准

确程度重要。这可以解释不同物种之间常见的领养现象：一个刚刚失去宝宝的动物妈妈在听到动物幼崽的哭声时，极有可能向它倾注全部的母爱，无论它的相貌和自己所属的物种多么不同。是的，如果传闻可信的话，罗马的血统要溯源到一位伟大的狼妈妈身上。

那么，恻隐之心的道德意义也就因此变得可疑了，而羞耻之心、辞让之心和是非之心的道德意义更未必然。

冯友兰在谈到阳明心学的时候，举过一个很有代表性的事例：王守仁的一个门人，夜间在房内捉得一贼，他对贼讲一番良知的道理。贼大笑，问他：“请告诉我，我的良知在哪里？”当时是热天，他叫贼脱光了上身的衣服，又说：“还太热了，为什么不把裤子也脱掉？”贼犹豫了，说：“这好像不太好吧。”他向贼大喝道：“这就是你的良知！”¹

这个良知，也就是孟子所谓的羞耻心，但是，偷吃禁果之前的亚当、夏娃，以及高更画笔下的塔希提女人，显然都会有另外的想法，而即便在“文明社会”，譬如英国斯图亚特王朝的宫廷里，女人露乳也并不是什么罕见的景象。我们的眼界比古人开阔，会看出这样的羞耻心无非是习俗于后天熏染的结果，当然，古代儒者会反驳说，塔希提女人也好，斯图亚特王朝的贵妇也罢，都只是化外之地的蛮夷，形同禽兽，不能被当作人来看待。是的，这是价值一元化的社会里必然会出现的论调，而辞让之心、是非之心也正是在同样的语境下才得以成立的。

但孟子和王守仁并没有完全说错，羞耻心的确是与生俱来的，

¹ 见冯友兰《中国哲学简史》（涂又光译，北京大学出版社，2013年出版），第296页。这故事的主角并不是王守仁的门人，而是再传弟子韩贞。

它是自尊心的另一个名称，可以促进个体对自己所在族群的价值体系的认同感，显然也属于群居动物的生存优势之一。然而问题在于，羞耻心或自尊心虽然是与生俱来的，为何羞耻或为何感到伤了自尊却没有百世不易的标准。

譬如中原士大夫看待游牧部落，说他们“以诛杀为道德，以烝报为仁义”（刘峻《辩命论》），“贱老贵壮，气力相高……业在攻伐，事在猎射”（王褒《四子讲德论》），虽然语气是贬损的，却不曾罔顾事实。

在那些原始的游牧部落，杀人越货就像打猎一样，杀人最多、猎获最丰的人才能赢得最高的尊重，而那些只晓得以理服人，手上未沾过一滴鲜血的部落成员——倘若真有这样的成员的话——在大家围着篝火各自汇报战果的时候，一定会像那个犹豫着要不要脱裤子的贼一样，感到羞耻。王守仁的门人如果在座，这时候会不会大喝一声“这就是你的良知”呢？

辞让之心、是非之心与羞耻之心一样，虽然与生俱来，同属群居动物的生存优势，但具体内容完全随着族群的不同而不同，每个族群看其他族群都会觉得“非我族类，其心必异”。

八

孟子毕竟生活在遥远的战国时代，所讲所论都是一些极尽朴素的认识。在“论知识分子的自我修养”这个问题上，朱熹和王守仁无非是对孟子的朴素说法做了神秘的玄学包装罢了。

所以，如果可以抛开形而上的依据，我们完全可以从最简单易懂

的孟子“四端论”入手，那么，无论存天理、灭人欲也好，格物致知也好，致良知也好，一切的自我修养都无非是在儒家的价值观里悉心培养“四端”，使自己变成一个心中充满了恻隐之心、羞耻之心、辞让之心和是非之心的人。如果哪一天你的自我修养真的达到了这种程度，你就可以欣慰地告诉自己：“真好啊，我已经是一个圣人了！”

当然，说来容易做起来难。方法虽然就这么简单，但这需要你每时每刻都专注于培养善念、克制恶念，最后达到恶念自然而然就不会发生的地步，而善念会成为你应对每一个具体事物时下意识的反应。

现在让我们回到徐爱和王守仁的对话。徐爱若有所悟，但还是有想不通的地方：“就以事父这一件事来说吧，侍奉父亲，需要知晓许多温清定省之类的礼仪，难道这些都不需要讲求吗？”

徐爱的意思是，倘若“心即理”是成立的，所有孝悌忠信既是与生俱来的，自然都应当内求于心，但是儒家有很多礼仪，这些礼仪知识总不可能也是与生俱来的吧？难道说只要有孝悌忠信之心就好，不必在意那些礼仪吗？

儒家确实有很烦琐的礼仪，因为儒家原本的角色大约相当于今天所谓的司仪，是婚丧嫁娶各种仪式的主持人。仪式究竟有多么烦琐，这里举一个细节为例：不同等级的人，吃瓜有不同的方式。为天子切瓜，削皮后要切成四瓣，再从中间横断，用细葛布盖着呈上去；为诸侯国的国君切瓜，削皮后把瓜切成两瓣，再从中间横断，用粗葛布盖着呈上去；为大夫削瓜，削皮后切成两瓣，不用覆巾；为士削瓜，削皮后只须横切一刀，去除瓜蒂。庶人只要去掉瓜蒂就直接咬着吃。（《礼记·曲礼上》）我们今天的瓜多半都是舶来品，孔子时代的瓜指的是今天所谓的甜瓜。

儒家推崇的是一种非常具有仪式色彩的生活方式，因为他们非常看重仪式的社会功能。正是这些仪式可以“定亲疏、决嫌疑、别同异、明是非”（《礼记·曲礼上》），使整个社会尊卑有序，使所有人各安其位，由此可以维系长久的稳定。如果相反，人人都像陈胜、吴广那样相信“王侯将相宁有种乎”，社会不知道会乱成什么样子。

所以，儒家既有仁义礼智、孝悌忠信这些意识形态准绳，又有从切瓜到治国的各种具体仪节。徐爱所疑惑的，也正是我们常人都会疑惑的：难道切瓜的这些细则也可以求之于心不成？

王守仁的解答：“一概向内心去求就是，把存天理、灭人欲的功夫做足，那些细节也就自然随之而来了。如果你的心里已经没有了人欲遮蔽，只有纯然的天理流行，那么在侍奉父亲的时候自然会萌生孝心，于是冬天自然会担心父亲受寒，因而去求个给父亲御寒的办法，夏天自然会担心父亲中暑，因而去求个帮父亲降温的办法。孝心是根，具体尽孝的方法都是枝叶；先有了根，自然会生出枝叶；不是先寻了枝叶，然后再去种根。”

这个理路正是陆九渊式的，立乎其大，一通百通。

陆九渊曾经说自己没事的时候就像一个完全无知无能的人，一旦有事情需要解决，忽然又像一个无所不知、无所不能的人。¹

想来陆九渊所谓的“事”都是人际关系方面的，或者是社会性、政治性的事务，否则很难想象让他去编程或者维修一台精密仪器，他是不是真能有这样的惊人表现。

不过，技术性的工作确实不在古代君子的考虑范围，那是“小

¹见《陆九渊集》（中华书局，1980年出版），第455页。

人”的事；“君子不器”，只用考虑管理性的事务，即社会性、政治性的事务。

在这一类事务上，诸如切瓜那些无法求之于心的烦琐规矩虽然还是要学，但正如前文讲过的“立志”和“知行合一”的道理，只要心意坚定，自然会花费时间和精力来了解、掌握这些烦琐的仪节。烦琐的仪节并非不该去学，只不过不该只学枝叶而不问根本，否则便会如王守仁所谓：“就像今天的那些戏子，扮得出各种温清定省的仪节，难道就是至善了吗？”（《传习录·上》）¹

这话当时显得很犀利，因为王守仁一向批判的那种学术风气，即明代最主流的学术风气，恰恰就是戏子式的：上至高官，下到士子，背得来圣贤之言，扮得出士大夫的行为举止，却只是靠演戏来求升官发财罢了。

九

对阳明心学有了以上这些认识，我们就可以很轻松地理解那个最著名的岩中花树的故事：

先生游南镇，一友指岩中花树问曰：“天下无心外之物，如此花树，在深山中自开自落，于我心亦何相关？”先生曰：“你未看此花时，此花与汝心同归于寂。你来看此花时，则此花颜色

¹见《全集》，第3-4页。

一时明白起来。便知此花不在你的心外。”（《传习录·下》）¹

岩中花树自开自落，从不同的立场可以做出不同的解读。站在花树的立场，可以说“草木有本心，何求美人折”，自顾自地美丽就是了，至于旁人是否欣赏，全无所谓；站在旁观者的立场，可以说“荆玉含宝，要俟开莹；幽兰怀馨，事资扇发”，一切不为人见的美善都有必要开发出来；站在阳明心学的立场，岩中花树便别有一番面貌。

王守仁后来宣讲“心外无物”，任何抱有基本常识的人都会感到大惑不解。如果说至善或天理只在心中，只能向内心求得，这毕竟可以理解，但是，山河大地、花鸟鱼虫，乃至我之外的所有人，甚至我的身体，都只是我心中的幻象不成？

那么，当王守仁知庐陵县的时候，该不该这样告慰自己：“各种所谓乱摊派，无非是我心中的某些幻象在欺压另一些幻象罢了，并没有任何真实的人因此受到真实的损害，那我何不置之不理呢？”把时间再往前追溯一点的话，如果他想到父亲和祖母也是自己心中的幻象，即孝心的对象并不真实存在，人生旅途也许从此不同了吧？

在王守仁游南镇的时候，一位友人指着岩中花树问出了这样一个完全基于常识的问题：“如果真的心外无物，那么这株在深山中自开自落的花树和我的心究竟有什么关系呢？”是的，岩中花树自开自落，不为尧存，不为桀亡，不以任何人的主观意志为转移，这是多么显而易见的事实，难道它不是长在岩中的，而是长在我心里的不成？

王守仁的答复很有一点狡黠：“你没看到它的时候，它与你的

¹见《全集》，第122页。

心同归于寂；你来看它，花的颜色便一下子明朗起来，所以说此花不在你的心外。”

这样的解释很容易让我们想起英国哲学家贝克莱“存在就是被感知”的命题，但两者只是形似罢了，因为正如我在前文里一再提到的，王守仁所关心的仅仅是道德问题，他完全没有西方式的纯粹智识意义上的哲学趣味。冯友兰在《中国哲学简史》里引述了这则故事，认为它所表明的是王守仁的一种独特的宇宙观：“宇宙是一个精神的整体，其中只有一个世界，就是我们自己经验到的这个具体的实际世界。这样，当然就没有朱熹如此着重强调、抽象的理世界的地位。”¹

朱熹和王守仁虽然都用“天理”这个概念，但所指范围不同。朱熹的“天理”所指范围更广，不限于道德层面，譬如在世界上第一栋房子出现之前，建造房子的理便已经存在了，而在道德层面上，在人类出现之前，仁义礼智、孝悌忠信之理便已经存在了。王守仁持相反的看法——用冯友兰的话说：“如果没有心，也就没有理。如此，则心是宇宙的立法者，也是一切理的立法者。”²

对这段话我们有必要打一点折扣，因为冯友兰本人的哲学趣味太强，以至于总是不自觉地将阳明心学往哲学上理解，而事实上王守仁对宇宙论、本体论这些问题全不关心，他所谓的“天理”仅仅是《大学》三纲领当中的“至善”，所以王守仁所谓的心往往不是哲学认识论意义上的心，而是儒家传统下的道德的心。我们不宜从纯粹的哲学趣味出发来批评王守仁不能自治——借用乔治·奥威尔评论莎士比亚的话：“但你不能用这种方式批倒他，就像你不能以

1 见冯友兰《中国哲学简史》（涂又光译，北京大学出版社，2013年出版），第293页。

2 同上。

讲道的方法把一朵花毁掉一样。”

至于王守仁所谓的“物”，也并非我们一般概念中诸如一草一木那样的客观事物，而是从人际关系的意义上来讲的。王守仁对徐爱解释“格物”，有这样一段话说：

身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物。如意在于事亲，即事亲便是一物；意在于事君，即事君便是一物；意在于仁民爱物，即仁民爱物便是一物；意在于视听言动，即视听言动便是一物。所以某说无心外之理，无心外之物。（《传习录·上》）¹

王守仁所谓“物”，即“意之所在便是物”，亦即心意所凝注的对象。“心外无理，心外无物”都是以这个为前提来说的，可见就岩中花树发问的那位友人显然会错了意，后人更把岩中花树这段文字孤立拿出来看，做出各种玄而又玄、似是而非的解读，营造一种神秘莫测的氛围，使阳明心学显出美丽的禅意。知识界的很多命题都有过这样的遭遇，久远者如各种佛学概念，晚近者如薛定谔的猫。

话说回来，当道德的心和万事万物发生关系，所发生的当然就是道德关系。而当任何一种道德关系发生的时候，其道德意义当然还是在心里的。所谓“心外无物”，无非就是这个意思，只是因为王守仁没有讲明他所谓的心是道德的心，换言之，他没有像现代学者那样按照现代学术规范做出明晰的概念限定，不严谨的表述造成

¹见《全集》，第6-7页。

了太多的理解障碍。

所以，当那位友人指着岩中花树发问的时候，问的是一个朴素的认识论的问题，王守仁却不是从认识论的角度来回答的。假使我们一定要他做一个认识论上的回答，他一定会说：“岩中花树当然是客观存在的，无论我们有没有看到它，它都是存在在那里的。难道我会以为它是我心中的幻象不成？当然不，只有佛教才会那么讲。”

佛教确实有这样的理论，《楞严经》就讲山河大地都是妙明真心中的事物，所以王守仁的敌人们以不求甚解的态度批评他是披着儒家外衣的佛教徒。其实儒家阵营里也有过这样的理论，陆九渊的弟子杨简著有一部《己易》，明明白白地说道：“天，是我性中之象；地，是我性中之形；《易经》所谓‘在天成象，在地成形’，其实都是我自己的创造。”

儒家当然不会喜欢这样的“异端邪说”，所以杨简的“发明”后来不很为人所知。王守仁绝没有走上杨简的老路，所以，我们不妨将岩中花树替换为一个具有道德意义的事物，譬如庐陵县的百姓，当王守仁未知庐陵县之前，他完全不会去想这世界的某个角落有这样一群百姓，庐陵县的百姓也不会想到茫茫人世间有王守仁这样一个角色，我们可以说王守仁的心与庐陵县的百姓“同归于寂”；但是，自从王守仁到庐陵县上任，彼此发生了统治与被统治的关系之后，庐陵百姓的生老病死、吉凶祸福便在王守仁的心里“一时明白起来”；而王守仁的心，倘若这时候已经彻底达到存天理、灭人欲的极致处，那么天理流行，作为至善的天理发动于庐陵百姓身上，这便有了儒家亲民的仁政。于是，是由王守仁内心所发出的一条道德纽带将他自己与庐陵百姓联结在了一起。在这样一种

道德意义上，便可以说庐陵百姓不在王守仁的心外。

十

在纯粹的认识论的问题上，王守仁甚至比许多朱子派的儒者更有常识。儒家烦琐的仪节也好，各种客观知识也罢，王守仁并不曾荒唐到认为这些知识都是天赋于心、与生俱来的。有人认为圣人不但生而知之，而且无所不知，针对这样的看法，王守仁有一番人情入理、没有半点玄虚的反驳：

“圣人无所不知，只是知个天理；无所不能，只是能个天理。圣人本体明白，故事事知个天理所在，便去尽个天理。不是本体明后，却于天下事物都便知得，便做得来也。天下事物，如名物度数、草木鸟兽之类，不胜其烦。圣人须是本体明了，亦何缘能尽知得？但不必知的，圣人自不消求知；其所当知的，圣人自能问人，如‘子入太庙，每事问’之类。先儒谓‘虽知亦问，敬谨之至’。此说不可通。圣人于礼乐名物，不必尽知。然他知得一个天理，便自有许多节文度数出来。不知能问，亦即是天理节文所在。”（《传习录·下》）¹

在王守仁看来，圣人所谓无所不知、无所不能，不可能从字面义上成立，因为天下事物不胜枚举，即便是圣人，也不可能知道

¹见《全集》，第110页。

每一种植物的名字、每一个朝代的每一项典章制度，这根本不是人力所能为的。圣人的无所不知、无所不能，所知所能的其实只是天理，而天理在握之后，需要了解哪些事项，还是要去学去问。《论语》记载孔子去太庙，无论什么都向人请教。前辈学者解释这段话，说孔子这是明知故问，表现恭敬和谨慎之心。这样的解释毫无道理，因为即便是孔子，对于烦琐的礼乐名物也不可能尽数了解。对不了解的事物，尽管去问就是了，这正是天理的体现。

这就是说，圣人掌握的是核心原理，虽然该原理放之四海而皆准，但这只是使他更善于解决问题罢了；他虽然可以从核心原理一通百通，但并不会因此就变成全知全能的神。我们不妨想象一名将军，他熟读兵书战策，对一切军事理论烂熟于心，换言之，掌握了行军打仗所需要的全部核心原理，但在每一场具体的战斗中，他仍然需要做大量的情报工作，了解各种信息，而他所做的每一项具体的情报工作其实都是兵法原理在实战当中的体现。当然，即便如此，这仍然不能保证他能百战百胜。

事实上，孔子周游列国，孟子“遍干诸侯”，这两位举世公认的圣人，他们的事业轨迹上正是失败远多于成功。甚至以今天的成功学标准来看，他们都是彻头彻尾的失败者，都会被教科书写成反面典型，让年轻人引以为戒。

十一

徐爱与王守仁探讨王通、韩愈之优劣，这也是两人的南下旅程中一段极富启发意义的对话。臧否名人是人类永恒的社交语言，属

于群居生活中必不可少的内容之一，以极其微妙的方式调整着我们每个人内心深处的归属感。

“君子不党”是一个古老的儒家命题，它意味着君子应当凭借理性和修养来扭转自己身上那种渴望拉帮结伙的低级天性，依自己的主见行事，而不去逢迎某个正式或非正式的团体。

这是一件很难的事。

今天每一个读过小学的人都会存留这样的记忆：小孩子在人际关系上的表现比成年人更接近本真，换言之，更加“野蛮”。他们用来打击同伴的最有力也最常用的武器就是拉拢全班同学来孤立他，譬如“我们都不要和某某说话”。相应地，处于弱势的孩子总要竭力避免被孤立，为此他们会做一些很不情愿的事情，而那些本来持无所谓态度的同学仅仅为了和大多数人保持一致，便往往甘于变身为被孤立者的敌人。

这是人类的天性。作为群居动物，我们总喜欢拉帮结伙，不能忍受孤独的境地。

君子虽然“不党”，但正是通过“不党”将自己确立为君子群体中的一员，以“君子之交淡若水”的方式在君子的小团体里彼此交往。无论我们是君子还是小人，无论我们是怎样的人，总需要使自己的归属欲望得到满足。而只有当终极的归属目标被视为天经地义的时候，我们才能真正享受到归属感带来的愉悦和慰藉。

人类历史上出现过很多终极的归属目标，诸如国家、阶级、宗教……“全世界无产者联合起来”，人们因此归属于无产阶级，于是，同属于无产阶级阵营的外国人对他们而言更亲于本国的资产阶级同胞。“国家利益高于一切”，人们因此归属于祖国，于是，另

一阶级的同胞对他们而言更亲于与他们同一阶级的外国人。“我们都是上帝的子民”，人们因此归属于天主教，罗马教廷于他们而言超越祖国政府，他们全然不惜为教会而背叛祖国。当然也有一些特例，譬如托马斯·潘恩，他真的将“我的国家是世界，我的宗教是行善”这样的人生哲学奉行到底，也因此他的遭际不是绝大多数人所能承受的。

那么，谁的天经地义才是真正天经地义呢？出于谨言慎行的考虑，我当然会毫不犹豫地支持国家至上论。当然，无论如何，我们对终极归属感的渴求确实是天经地义的。

当君子们标榜“君子不党”的时候，总是蕴含着这样的言外之意：

1. 只有小人才喜欢结党，喜欢扎堆抱团。
2. 小人是一种可鄙的生物。
3. 我们一定要把自己装扮成与小人相反（至少是不同）的样子，使自己能够便捷有效地区别于小人团伙。

虚荣心，或者说攀比心，在其中扮演着至关重要的角色。如果可以在这里套用经济学概念的话，我愿意说“君子不党”是一种精神层面的炫耀性消费。

任何人类社会都会形成自然分层，强者为首，次强者为爪牙，弱者垫底，社会金字塔就这样赫然成型。上层人士永远力图使自己与下层形成一目了然的区别，无论在穿着打扮、言谈举止甚或一切重要的行为模式上都在向下层标榜这样一种高高在上的姿态：“我不属于你们！”

“属于”与“不属于”貌似相反，其实一并强化着每个人心底或隐或现的归属意识，而后者较之前者具有更多一些文明意味。人

的年龄愈小，本真的色彩则愈浓，所以在小孩子身上尤其表现出扎堆抱团的特点——如果“同学们都怎样怎样”而自己不能怎样怎样的时候，他们不仅会痛苦，甚至会恐惧。于是他们会喜欢同样的打扮，迷恋同样的明星，喜欢同一本书。在商家的眼里，这是一个何等理想的巨大市场啊。手机市场就是一个典型，学生党追求一致性，“同学都有，我也要有”，而成年且受过良好教育的人即便真的喜欢街机的款式和功能，往往也会果断舍弃，另选一个相对小众的型号。

在更加深刻的意义上，归属感其实影响着我们的平等观念。

“属于”使我们顽固地追求平等，以一种近乎病态的执拗想要和他人保持一致；“不属于”使我们顽固地追求不平等，刻意与他人有所区别或疏离。换言之，我们确实有追求平等的天性，但同样有追求不平等的天性。当我们试图对一些所谓的自然权利寻求普世认可的时候，其实不可能提出任何足以自圆其说的理据，最多不过是在所有人的归属感的两极之间找一个最大公约数罢了。

儒家主张“君子不党”，归根结底只是说君子不可以像小人那样结党营私，“党”的问题，即归属感的问题，始终都要解决，这毕竟是人性使然。所以欧阳修写有《朋党论》，界分小人之党与君子之党，认为后者非但无可厚非，反而应该大加鼓励。

十二

对名人的认同是一种很常见的、自然而然发生的划分内外的手段。徐爱向王守仁讨教王通、韩愈孰优孰劣，这又涉及一个心理学所谓认知一致性的问题：希望自己高度认同的人也会认同自己所

认同的名人，譬如热恋中的女人总希望男友也会喜欢自己喜欢的明星，使彼此都能归属于同一个群体，即那位明星的粉丝群。

这种小小的归属感问题在今天常常引发情侣之间的矛盾：倘若对明星各有所爱的话，两人最直接的做法都是试图说服对方“你喜欢的明星是如何如何庸俗，而我喜欢的明星是如何如何卓越”。当然，“以理服人”在这种问题上从来不会得到令人愉快的结果，而最后只能是较弱的情感让位于较强的情感：如果对恋人的爱更强烈，明星往往会遭到背叛，反之亦然，而凡是以“求同存异”的理性光芒维系着恋爱关系的情侣，彼此之间往往缺乏牢固的感情纽带。同理，我们完全可以预测徐爱的心态转变，只不过徐爱此时与王守仁所做的毕竟是一场学术讨论，后者还是要以理服人的，尽管从效用上而言这并不重要。

比较王通与韩愈的优劣，这在当时是一个关乎价值取向的敏感话题。明朝人推崇前代古文，以“唐宋八大家”为翘楚，韩愈位列“八大家”之首。王通则是隋唐之际的一代名儒，隐居教授，仿儒家六经著作《续六经》。明朝知识界的风气是推崇韩愈而贬低王通——推崇韩愈，是因为欣赏韩愈的文章；贬低王通，是因为他胆敢续写六经，这分明是以圣贤自居的僭越行为，即便不算欺师灭祖，至少也算恬不知耻！凡是对王通有任何认同的人，一定有同样的厚脸皮，士大夫阶层理应群起而攻之。

可以预见的是，王守仁的评价当然是逆潮流而动的：“韩愈不过是个文学家，后人只以文学成就作为评判标准，这才把他推尊到那么高的地位，其实他比王通差得远。”

徐爱站在“常识”的立场上，以儒家“原心定罪”的传统发出

质疑，认为王通续写六经，只是为了邀名，否则的话，自己写自己的书，阐述自己的主张，何必非要披上圣贤经典的外衣呢？

王守仁接下来发表了一番在今天看来很有点惊世骇俗的意见：

“天下之所以大乱，是因为虚文太多而实行太少，孔子的时代就已经如此了，所以孔子才做了删述六经的工作，只留下足以明道的核心内容，把纷纷杂杂、五花八门的说辞通通删除。后来秦始皇焚书，错就错在出于私心，又焚掉了儒家经典，否则的话，是与孔子删述六经一样的好事。秦汉以降，文学再一次兴盛起来，删不胜删，也只有本着孔子的宗旨筛选那些近于正道的文字，以期各种异端邪说自行消亡。我虽然不知道王通当初续写六经的初衷，但想来就算圣人复出也会赞许这样的做法。”

上述意见隐含着这样一个观点，即一切必要的知识在孔子以前的典籍里一应具备，后人要做的只是传承罢了。当然，在王守仁看来，这些知识全部都是关于“至善”的道德知识，很简单，很直接。后人不应该再有任何新著作，不应该发表任何新观点，也不应该用铺天盖地的文学修辞淹没古圣先贤那至高至简的道德哲学。

诚然，倘若我们所需要知道的只有天理，而天理是永恒不变的，并且早已被孔子删述的儒家经典尽数揭示清楚的话，王守仁的看法完全顺理成章。

即便对传统六经，王守仁也不是尽数接受的。在他看来，《礼记》和《诗经》等都出于后儒附会，《春秋》可以独立成书，不必依赖《左传》。所以我们看到王守仁论学一概在做减法：凡是复杂的说法，他会删繁就简；凡是成对的概念，他会合二为一。阳明后学不可避免地兴起反智主义浪潮，以至于被批评者讥讽为“束书不

观，游谈无根”。心怀宽厚的学者每每将这些所谓的“流弊”归罪于王守仁的弟子及再传弟子身上——当然，“为贤者讳”是一种来自儒家传统的美德，但如果可以抛开感情成分的话，我们必须承认王守仁对反智主义有着极其明确的主张以及一套足以自洽的逻辑。

让我们设想一个理想国，王守仁就是这个国家柏拉图意义上的哲人王，在那里他将有足够的能力来实现自己的文化主张。焚书显然是一件首要事务。在较严苛的标准下，我相信存世著作的总字数大约不会超过一万。文学趣味会受到最严厉的压制，任何新颖的思想即便不会在火刑柱上灰飞烟灭，至少没机会得到有效的传播。

如果标准更严苛一些的话，全世界值得传承的文字只消一句话便够。

曾经有人批评陆九渊，说他的全部学术只是信奉孟子的一句话：“先立乎其大者。”陆九渊的回答简单直截：“诚然。”

从内心入手，立乎其大，只抓纲领性的问题，自然就会纲举目张，一通百通。王守仁的立言宗旨与陆九渊如出一辙，如果算上必要的辅助说明性的文字，两三千字就已经绰绰有余了。

今天恐怕很少有智力健全的人会认同这样一种社会形态，我们知道哪怕仅仅是道德问题也远不是千言万语所能说尽或说清的。道德即便像王守仁所说的那样需要求之于心，表现为自我修养，但我们必须承认的是，道德归根结底是人际关系的衍生物，倘若没有人际关系便无所谓道德，换言之，对于在荒岛独自求生的鲁滨孙来说是不存在任何道德问题的，只有当“星期五”出现之后，道德问题才随之发生。所以在今天显而易见的是，道德，或王守仁所谓的天理，其根源只在人际关系上，而不在任何人的心里。

当然，王守仁会认为我这样的说法属于“义外”，是告子异端的居心险恶的升级版。

王守仁正因为太拘泥于内外之别，这才导致问错了问题，而错误的问题又导向了错误的答案。他追问“孝”要到哪里去求，是到父亲身上去求吗？不，这是“义外”，“孝”不在父亲身上，而只应到我们心底去求。在王守仁看来，“孝”只可能存在于两个地方，要么在父亲身上（义外），要么在自己心里（义内）。他不曾想到的是，道德是人际关系的衍生物，所以还存在着第三个选项：

“孝”既不在父亲身上，也不在我的心里，而是存在于我和父亲的关系里。

更为“义外”的是，道德问题既是人际关系的衍生物，就必然会随着客观知识而变化。举一个简单的例子：英国人一度相信女人的性高潮是导致受孕的一项要素，于是，因强奸而受孕的女人就会顺理成章地遭到正义的唾骂。如果唾骂者当中有一位是王守仁的弟子，无论他怎样求之于心，他心中的天理都会告诉他这样一个正确答案：“这女人是个荡妇！”

是的，王守仁所谓的天理，很大程度上不过是社会习俗内化在我们心中的行为守则。我们不妨参照孙悟空的一生：他头上的紧箍就是社会习俗的制约力量，对他每一个恣意而为、触犯习俗的举动施加惩罚，久而久之，他终于修成正果，紧箍消失了——确切地说，是头上的紧箍内化为他心里的紧箍，从此他的任何“恣意而为”天然地都会囿于社会习俗的规范之内，不会有任何出格的念头，这也就是孔子所谓“七十而从心所欲，不逾矩”的境界了。

十三

与徐爱同舟论道，王守仁还对《大学》所谓的“格物”做了重新的训诂。

《大学》讲格物致知，究竟“格物”是什么意思，其实我们找不出确切的解释。以现代学术的标准，我们应当拿出文字学的证据，罗列几种可能成立的解释，将“正确答案”悬置不论，留待将来的考古新证。古人却不这样想问题，因为这在他们而言与其说是学术问题，不如说是意识形态问题，意识形态问题一定要黑白分明，哪能存而不论呢？

朱熹训“格”为“至”，“格物”的意思因此就是“穷至事物之理”，即穷究事物背后的终极原理。王守仁另辟蹊径，认为这个“格”应当与《孟子》“唯大人为能格君心之非”的“格”同一个意思。

孟子的原话，从上下文可以推断出确切的意思，是说“只有大人才能纠正国君的错误思想”。“格”在这里显然是“纠正”的意思，这个义项在《尚书》和《论语》里也可以找到佐证。王守仁本着“存天理，灭人欲”的原则略略做了引申：

“格物如《孟子》‘大人格君心’之‘格’，是去其心之不正，以全其本体之正。但意念所在，即要去其不正以全其正，即无时无处不是存天理，即是穷理。天理即是‘明德’，穷理即是‘明明德’。”（《传习录·上》）¹

¹见《全集》，第7页。

概言之，所谓“格物”，就是一种自我反省的功夫，心里每动一个念头，只要其中含有不道德的（或者说属于“人欲”的）成分，都要立即纠正；只要无时无处都这样做，“人欲”就会彻底消失，心中满满充盈着天理，这就是所谓的“穷理”，即《大学》三纲领之一的“明明德”。

王守仁所宣讲的“格物”理路是，人心具备全部的天理，即具备十足的“至善”，只不过被不同程度的人欲遮蔽住了，所以只要时刻留意，刚有人欲闪现就把它扼杀，久而久之，人欲就被清理净尽，天理或“至善”便会完全显露出来。

王守仁后来常用镜子来做比喻：我们的心天生就是一面明镜，只是被尘土遮蔽了光明，而朱熹版的格物说只是教人在“照”上用功，拿这面镜子东照一物、西照一物，殊不知镜子本身又脏又锈，再努力又能照出什么？正确的格物方法是在“磨”上用功，一点点清理灰尘和锈迹，使镜子恢复光彩照人的本来面目。这一面无瑕的镜子，也就是心之本体。“至理匪外得，譬犹镜本明。外尘荡瑕垢，镜体自寂然”（《郑伯兴谢病还鹿门雪夜过别赋赠》三首之二），王守仁以诗说理，这四句诗就是最简要的概括。

这一下子让我们想到神秀和慧能那两个著名的佛偈。神秀说的“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，休使惹尘埃”，与王守仁的镜论如出一辙，而慧能说的是“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃”，禅宗从此南北分途，神秀在北方推行渐修，慧能在南方宣传顿悟。神秀禅法自唐末以后便一蹶不振，后来的禅宗全是慧能的天下。

十三

与徐爱同舟论道，王守仁还对《大学》所谓的“格物”做了重新的训诂。

《大学》讲格物致知，究竟“格物”是什么意思，其实我们找不出确切的解释。以现代学术的标准，我们应当拿出文字学的证据，罗列几种可能成立的解释，将“正确答案”悬置不论，留待将来的考古新证。古人却不这样想问题，因为这在他们而言与其说是学术问题，不如说是意识形态问题，意识形态问题一定要黑白分明，哪能存而不论呢？

朱熹训“格”为“至”，“格物”的意思因此就是“穷至事物之理”，即穷究事物背后的终极原理。王守仁另辟蹊径，认为这个“格”应当与《孟子》“唯大人为能格君心之非”的“格”同一个意思。

孟子的原话，从上下文可以推断出确切的意思，是说“只有大人才能纠正国君的错误思想”。“格”在这里显然是“纠正”的意思，这个义项在《尚书》和《论语》里也可以找到佐证。王守仁本着“存天理，灭人欲”的原则略略做了引申：

“格物如《孟子》‘大人格君心’之‘格’，是去其心之不正，以全其本体之正。但意念所在，即要去其不正以全其正，即无时无处不是存天理，即是穷理。天理即是‘明德’，穷理即是‘明明德’。”（《传习录·上》）¹

¹见《全集》，第7页。

概言之，所谓“格物”，就是一种自我反省的功夫，心里每动一个念头，只要其中含有不道德的（或者说属于“人欲”的）成分，都要立即纠正；只要无时无处都这样做，“人欲”就会彻底消失，心中满满充盈着天理，这就是所谓的“穷理”，即《大学》三纲领之一的“明明德”。

王守仁所宣讲的“格物”理路是，人心具备全部的天理，即具备十足的“至善”，只不过被不同程度的人欲遮蔽住了，所以只要时刻留意，刚有人欲闪现就把它扼杀，久而久之，人欲就被清理净尽，天理或“至善”便会完全显露出来。

王守仁后来常用镜子来做比喻：我们的心天生就是一面明镜，只是被尘土遮蔽了光明，而朱熹版的格物说只是教人在“照”上用功，拿这面镜子东照一物、西照一物，殊不知镜子本身又脏又锈，再努力又能照出什么？正确的格物方法是在“磨”上用功，一点点清理灰尘和锈迹，使镜子恢复光彩照人的本来面目。这一面无瑕的镜子，也就是心之本体。“至理匪外得，譬犹镜本明。外尘荡瑕垢，镜体自寂然”（《郑伯兴谢病还鹿门雪夜过别赋赠》三首之二），王守仁以诗说理，这四句诗就是最简要的概括。

这一下子让我们想到神秀和慧能那两个著名的佛偈。神秀说的“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，休使惹尘埃”，与王守仁的镜论如出一辙，而慧能说的是“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃”，禅宗从此南北分途，神秀在北方推行渐修，慧能在南方宣传顿悟。神秀禅法自唐末以后便一蹶不振，后来的禅宗全是慧能的天下。

成王败寇的法则在佛教界一样适用，禅宗谱系于是以慧能为六祖，全然没了神秀的位置。以至于在王守仁的时代，提起禅宗，人们只想到慧能一脉。当时不少人批判王守仁的学说流入禅学，王守仁和他的门人子弟当然都不服气，但今天当我们以思想史的眼光跨出王守仁那个时代的“时代局限性”，就会发现那些批评者的结论其实没错，只不过这禅学不是慧能的禅学，而是已似空谷足音一般的神秀的禅学。

这样的修养说来简单，修起来却着实辛苦。幸而古人的生活环境自有其有利的一面，单以性意识而论，女人一般大门不出、二门不迈，即便出门，也会穿戴齐整，更不至于像今天这样天天都有男男女女同挤公交车的场面，尤其没有可怕的互联网，所以使人“动邪念”的诱惑远不似今天多。而反过来讲，今天要想奉行王守仁的这套修养方式，对任何一个身心健康的人来说都难如登天。

当然，即便在明朝人看来，王守仁的磨镜修养也嫌苛刻了些。对比一下春秋时代的君子，曾子的修养方式是每天“三省吾身”，仅就关键事项做几次反省罢了，王守仁却教人时时处处提高警觉，拔除每一个刚刚露头的人欲萌芽，这该需要何等惊人的毅力啊。

十四

也许真理从来都是沉重的，所以“立志”才成为王守仁屡屡强调的话题。当然，对于徐爱这样的有志青年，沉重从来不是问题。

这一番同舟共渡，徐爱的世界观就这样被彻底颠覆了。那种拨云见日、豁然开朗的感觉使他不禁手舞足蹈，甚至连日陷入一种如

狂如醒的亢奋状态。及至正德八年（1513年）二月，中国思想史上最激动人心的一段水程终告结束，王守仁和徐爱回到了阔别多年的故乡余姚。

真的过去了很多年。在故乡等着王守仁的是九十三岁高龄的祖母、年近古稀的父亲、结婚已经二十多年却总是聚少离多的妻子，而兄弟和堂兄弟们也都已经儿女成行了。一个尴尬的问题忽然凸显出来：时年四十二岁的王守仁竟然还没有一儿半女，这在“不孝有三，无后为大”的年代简直罪不可逭。

此情此境，以当时的道德而论，继承人问题才是重中之重，而王守仁才到家里，就要开始与徐爱一同到天台山、雁荡山游山玩水的计划，只因为被宗族亲友绊住才未能成行。就这样到了五月底，他才带着徐爱与几名后辈启程。《年谱》如此记载旅游行程：

“乃从上虞入四明，观白水，寻龙溪之源；登杖锡，至雪窦，上千丈岩，以望天姥、华顶；欲遂从奉化取道赤城。适久旱，山田尽龟圻，惨然不乐，遂自宁波还余姚。”

旅途并不愉快，一来因为适逢浙东久旱，满眼尽是山田龟裂的景象，只会让人生出“哀生民之多艰”的哀伤；二来因为同行的这些晚辈在朱熹哲学里“积重难返”，王守仁纵使费尽开导点化之功，终不能使顽石点头。

十五

是年十月，王守仁在优游中终于抵达了滁州任所。

英语词汇里有所谓的“火鸡牧场”（Turkey Farm），是指那些

专门用来安置闲人的部门。几乎每一个稳定的官僚体系都有自己的火鸡牧场，因为总有一些难办的人，或是能力平庸的元老，或是裙带关系里的废材，或是有能力却不安分的家伙，既影响效率又讨人嫌，无论安置在哪里都不合适，但也不宜草率地把他们除名——那会带来更多的麻烦，这时候就显出火鸡牧场的重要性了。在火鸡牧场，这些人有编制，有收入，却没什么正经事做。上级不会要求他们创造业绩，而仅仅希望他们少惹麻烦。

貌似这是一种人浮于事、肆意挥霍民脂民膏的机构，而理想的管理结构应当如英明的唐太宗所言“为官择人者治，为人择官者乱”，意即一个合理的政府应当为现成而设计合理的岗位来选拔人才，而不是为了安置某些人而特地设置某些岗位。然而无论古今中外，真实的管理结构总是“为官择人”和“为人择官”并存的，其中一定存在着什么合理因素。其实古人就意识到了这个问题，譬如王夫之讲过，如果只是“为官择人”，这是法家循名责实、追求速效之道，却不利于奖掖人才、敦厚风俗。（《宋论》卷一）显然“为人择官”不但是不可避免的，甚至是必不可少的，这正是火鸡牧场存在的积极意义。

在明朝的两京制下，南京政府就扮演着火鸡牧场的角色。

王守仁此时的职务是南京太仆寺少卿，任所不在南京，而在滁州——诞生过《醉翁亭记》的那个滁州。

太仆寺掌管马政，虽说马政事关军事命脉，但一来北京自有太仆寺，那才是实际意义上的马政衙门；二来明代宦官机构设有御马监，严重侵夺了北京太仆寺的职权，尤其在顽童般的武宗皇帝那里，直接从御马监调动战马该是何等过瘾的乐事，以至于南京太仆

寺几乎名存实亡，使王守仁可以在地僻官闲的日子里名正言顺地尸位素餐，每天都与门人弟子在当地名胜琅琊、灊泉间逍遥自在。

尤其每到月夕，数百门人环绕龙潭而坐，歌声在山谷中回荡，有疑问者随时向王守仁请教，每有所悟便踊跃歌舞。这样的讲学场面太让人心驰神往，甚至会令人庆幸当时在位的是武宗这个顽童，而不是太祖、成祖那样的有为之君，否则聚众这等大有隐患的事情怎可能在专制体制下发生。

十六

龙潭问学，《年谱》只选出一则来做记载，门人的问题很有代表性：“静坐中思虑纷杂，不能强行禁绝，这该怎么办呢？”

当初王守仁从龙场赴庐陵，途中便教诸生于僧寺静坐，目的很简单，只是让大家收收心。人人平日里总是事务繁多，千头万绪，倘使不能收心，便很难专注向学。今天很多心灵修炼类的畅销书仍然会教人静坐，静心澄虑，这对人总有一些好处。毕竟现代人也会面临同样的问题：无论正事还是杂事，每天总有数不清的事情要去操心，心里总是满满的、乱乱的，久而久之就会使人陷入焦灼、烦躁的状态。

静心澄虑说来容易，难在大脑的活动总是不由自主的，即便在我们自以为无梦的睡眠时间，大脑也不曾有片刻闲着。在清醒状态下什么都不想，这确实是一项不可能完成的任务。

最常见的纯技术性的解决方案是所谓的专注冥想，将注意力集中在自己的呼吸节奏上。佛经里就载有许多默数呼吸的禅定训练。

再如正念冥想，既留心每一种感觉，又不让注意力被某一种特定的感觉带走，这是精神减压的一剂良方。还有一种慈悲冥想，只将注意力集中于无私的同情和博爱，默默重复一些“愿众生幸福”之类的短语。真要做到“什么都不想”，还要依靠第一种，即专注冥想的技术。

许多宗教人士都拥有这样的本领。譬如在六祖慧能的时代，有一位卧轮和尚讲过一个偈子：“卧轮有伎俩，能断百思想。对境心不起，菩提日日长。”大意是说，卧轮有一项本领，可以斩断一切思想，任由外境如何变幻，内心始终岿然不动，于是修行每天都在提高。

然而有趣的是，慧能竟然很不以为然，认为这是错误的修行方式，正确的做法应该是：“慧能没伎俩，不断百思想。对境心数起，菩提作么长。”这是说自己没什么本事，不能斩断一切思想，外境变幻之时心也随之反应，也不知道修行怎么提高。（《六祖大师法宝坛经》）

以今天的知识来看，卧轮与慧能其实分别是专注冥想和正念冥想的代表，慧能站在正念冥想的立场上否定专注冥想的意义。但当时他们是从宗教意义上理解这回事的。

卧轮的静坐可谓心如死灰，物是物，我是我，彼此全不相干。在慧能看来，这意味着心念的停滞，是一种有束缚的状态；慧能的主张是“用心若镜”，心会随着外界境况的变化而生出相应的反应，完全是被动的、承受的、不得已的，外物来时不拒，外物去时不留，对境心起，境过无痕。在慧能的佛学理论里，若心灵进至这样的状态，也就斩断轮回了。

佛教在个人修行上的终极目标就是断轮回、入涅槃，慧能认为这是人在活着的时候就能达到的目标，“念念无住”时自然摆脱了业力的牵绊，也就是超出因果链条了。当然，即便达到如此境界，也要像普通人一样吃饭睡觉，只是若能一直保持这个状态的话，就能不再堕入轮回了。至于不堕入轮回到底是怎样的一种状态，这只能由信仰者自己体会了。

这样一种对静坐的主张，根源其实在庄子身上，只是后来被不同立场的人做了不同方向的发挥。慧能站在佛教立场，以这样的静坐方式斩断业力的因果链，跳出轮回，证入涅槃，王守仁站在儒家立场，也标榜“用心若镜”的境界，只是加入了一些存天理、灭人欲的成分：“纷杂的思虑没法强行禁绝，我们要做的只是在心念刚刚闪现的时候去省察克制，等到天理充盈的时候，对一切事物都可以兵来将挡、水来土掩，完全应付裕如，不使它们在心中纠缠不去。如此的话，心会自然呈现出精专的状态，那些纷杂烦扰的念头也就自然不会产生。《大学》所谓‘知止而后有定’，说的就是这个意思。”

王守仁的理路是，我们心中一切的纷扰和焦虑归根结底都是患得患失造成的，总有一些事情在我们心头盘桓不去，让我们费尽思前想后的功夫；推想患得患失的原委，无非是功利意识作祟罢了，换言之，都是“人欲”这种不道德的因素造成的，那就让我们在静坐中“恨斗‘私’字一闪念”，把每一个发自“人欲”的念头坚决扼杀在摇篮中；于是我们的心就像一面积满灰尘的镜子被一点点擦拭干净一样，终于恢复本来面目，那就是纯然天理的光明状态；保持这种状态的话，遇到任何事情都可以从容应对，因为天理会自然

而然地指导我们每一次待人接物，从此再不会患得患失了；而我们遇到的每一件事，都像明镜前晃过的事物一样，来时被明镜如实地映照，去后不会在镜面上镌下任何痕迹。

那么相应的是，一个人倘若没有这样的修养，心是一面积满了灰尘的镜子，那么每遇到什么事情，即便在事情过后，镜面的灰尘上总会留下或深或浅的印痕，这些印痕也就是我们的纠结、焦虑、烦恼、苦闷……

十七

此时的王守仁心志愈坚，体系愈成，时时与数百从学者探幽揽胜，发言的胆色也越大。这一时期写的《山中示诸生》五首之一，已经旗帜鲜明地站在陆九渊的阵营里声讨朱熹了：

路绝春山久废寻，野人扶病强登临。
同游仙侣须乘兴，共探花源莫厌深。
鸣鸟游丝俱自得，闲云流水亦何心？
从前却恨牵文句，展转支离叹陆沉！¹

这首诗处处语带双关，以游山玩水的写实笔墨带出学术旨归的各种暗示。所谓“路绝春山久废寻”，通往春山之路也就是通往真理之路，而这条路废弃已久，世人皆不识得，只有自己这个被主流

¹ 见《全集》，第805页。

社会排挤到边缘的“野人”费尽千辛万苦一路寻来。真希望自己带来的同伴也能一起走到繁花似锦的终站，一起走到真理的终极处，不要半途懈怠才好。真理不假外求，每个人都只能向自己的心中获得。通往真理之路就是这样简明直截，而自己曾经在朱子哲学的宏伟迷宫里兜兜转转，想来真是不胜懊悔啊！

尾联一句“展转支离叹陆沉”，不加掩饰地用到朱子学者最忌讳的“支离”二字。宋代鹅湖之会，朱熹与陆氏兄弟辩论学术，陆九渊当众吟诗一首，吟到颈联“易简工夫终久大，支离事业竟浮沉”，立即便使听众席上的朱熹变颜色。

朱熹与陆九渊之争，简言之正是“支离事业”与“易简工夫”之争。陆九渊相信大道至简，讥讽朱熹哲学“支离”。这很像宗教与科学之争，基督徒只一句“因信称义”就足以应对复杂的世界，科学家却要做无数的实验，用无数次的调查取证来解决一个又一个细小的问题，无数人的无数时光的积累才给世界勾勒出一个模糊的轮廓。

站在朱子哲学的立场，“支离”纯属陆九渊异端对真理所做的恶毒攻击，其言可鄙，其心可诛，而王守仁竟敢宣称“从前却恨牵文句，展转支离叹陆沉”，懊悔从前在“支离”的朱子哲学里浪费时间，是可忍孰不可忍！

十八

正德九年（1514年）春，远从安南回京述职的湛若水特地取道滁州，匆匆与王守仁相会。个人的升沉荣辱不值得多费口舌，这两颗在当时的夜空最耀目的思想巨星彻夜畅谈儒释之道，毕竟只有真

理最使他们激动。

饶有趣味的是，湛若水虽然和王守仁一样高举反“支离”的大旗，但以他的哲学标准来衡量，王守仁那一套“心外无物，心外无理”的说辞过犹不及，陷入另一种“支离”了。

湛若水是相当彻底的一元论者。物和理究竟在心内还是心外，湛若水认为划分内外本身就是错的，正确的说法应当是“理心合一”，无内无外。

湛若水的一元论即便在今天看来依然很有高明的成分。人对世界的最原始的看法都是二元的，因为二元对立最直观，所以《道德经》说“长短相较，高下相形”，所以《周易》区分阴阳，所以摩尼教相信世间一切都是光明之神与黑暗之神争夺宇宙控制权的结果，所以基督教相信上帝和撒旦的反复斗争导致了人间正邪的此消彼长……

但是，极少数的明眼人会发现，所谓二元对立其实是一种假象。譬如光明与黑暗，所谓黑暗，只是光明的缺失罢了；我们将光明缺失的状态称作黑暗，“黑暗”是我们为求方便而创造的一个语词标签，它并不是什么真实存在的实体。善恶问题也是一样的，所谓恶，只是善的缺失罢了，我们将善缺失的状态称作恶。再如正和反，我们站在自己的角度来看一个物体，于是人为地划分出正面和反面，试想所谓月亮的背面，一个在宇宙中悬浮的球体就其自身而言有什么正面和背面之分呢？

所以，正如英国哲学家维特根斯坦告诉我们的，很多哲学问题归根结底无非是语词陷阱造成的，只要把语词概念辨析清楚，那些哲学问题就会自然消解。湛若水在相当程度上正是这样来解决问题的，在他看来，天地间只是一气，只是一理，而所谓阴与阳的二元对立只是一物两

名给我们造成的错觉罢了，动则为阳，静则为阴，就是这么简单。

这种认识可以一直追溯到宋儒那里，倒不是湛若水完全崭新的创见，他只是将这种一元化论推衍到了极致，以至于就连王守仁这样的高度一元化的论者在他眼里也变成了二元论的“支离派”。

然后，一切哲学归根结底还是道德，湛若水也未能免俗。虽然以今天的标准看，让哲学为道德背书实在是一件再荒谬不过的事情，而在古人的世界里，尤其在古代儒家的世界里，让哲学与道德划清界限甚至都谈不到狂悖或可耻，而是所有人都不曾想过，这正是历史局限性之一例。

无论如何，湛若水都是对王守仁影响最大的人。两人后来不断在通信中切磋学术，彼此都觉得对方虽然有貌似一元论的主张，实际上却流于二元论的“支离”，但确实越到后来，王守仁一元化的倾向便越发明显，以至于提出“无善无恶心之体”的命题，而这个命题正是湛若水的逻辑必然会达到的一个结论，这是后话。

十九

湛若水去后不久，是年四月，新的调令下达，王守仁改任南京鸿胪寺卿，此时距离滁州赴任不过半年光景。

鸿胪寺隶属礼部，负责各项朝廷典礼，名义上倒也符合王守仁礼学专家的身份。聚集在滁州的门人弟子以浩浩荡荡的队伍送别师尊，一路竟送到了长江北岸，眼见过江便是南京了。一些人甚至要暂住江北，遥送王守仁渡江。这样的阵仗，当时实在是太过招摇了。王守仁大概被送得不耐烦了，以一首《滁阳别诸友》催促众人返程：

滁之水，入江流，江潮日复来滁州。

相思若潮水，来往何时休？

空相思，亦何益？

欲慰相思情，不如崇令德。

掘地见泉水，随处无弗得；

何必驱驰为，千里远相即。

君不见尧羹与舜墙，又不见孔与跖对面不相识？

逆旅主人多殷勤，出门转盼成路人。¹

诗意是说：“你们既然这样舍不得我，与其在送别形式上大费周章，不如回去在圣贤之学上多下苦功。至道就在每个人的心里，并不在你们老师这里，所以向心中求道，随时随地都是可以的，没必要千里追随着我。当年尧圣人去世之后，舜圣人满心思念，常会在羹汤中、墙壁上看到尧圣人的音容笑貌，而孔子和盗跖就算对面而坐也会彼此不识。你们再看那旅店的掌柜，总是一副很热情的样子来接待客人，可是等客人一走，便再不会记挂人家了。”

重心意而轻形式，这是王守仁的一贯主张。他一直都在声讨当时虚伪的学风，笑人们像戏子一样只将儒家的样子学得惟妙惟肖，以此为自己换来各种利益，但学得再像也只是徒有其表的戏子罢了。

¹见《全集》，第809页。

二十

正德九年（1514年）五月，王守仁抵达南京，就任鸿胪寺卿。官闲无事，讲学自然便是第一等的要务。足堪欣慰的是，大弟子徐爱也在南京任职，于是同志日亲，越来越多的人聚集在王守仁的门下，是为一时之盛况。

对任何一种思想来说，门徒往往是最有破坏力的敌人，阳明心学也不例外。这时候有人带来滁州的消息，说滁州的那批门人大多放言高论，甚至有渐背师教的人。王守仁出面表态：“我为针对时弊，从高明一路入手接引门人，如今见到有些门人流入空虚，不免感到懊悔。所以，今后南京论学只教人存天理、去人欲的省察克制功夫。”

所谓“流入空虚”，这是婉语，实际意思是指“流入禅学”。

这真是在所难免，因为王守仁所谓“高明一途”与禅宗的方法论简直如出一辙：慧能一脉的禅宗教人顿悟，说这是针对资质上佳的人而言的，至于资质差的人，还是老老实实坐禅为好。

上乘法门说来简单，“直指人心，见性成佛”，只要力气使对了，成佛只在一瞬间。下乘法门却复杂难修，先要持戒，数百项戒律单是记住就不容易，再要修定，每天都要花大把时间坐禅入定，以求最后因戒生定、因定生慧，终于觉悟成佛。朱熹教人格物致知，就很像戒、定、慧的苦修，而王守仁教人舍外求内，尽管也有坐禅式的苦修，但自负资质的学生难免直接悟入心之本体，以为这就是师尊龙场悟道的境界了。心学与禅宗，仿佛只有一线之隔。

所以王守仁这时还会警告那些好谈仙佛的弟子：“我年轻时求

儒家圣学不得，也曾努力修佛修道，直到被谪往蛮荒之地，三年间始见圣学端倪，后悔从前错用了二十年的功夫。佛与道的学问，其精妙处与儒家圣学只有毫厘之别，故而不易分辨，只有笃志于圣学的人才能有足够的眼力。”

二十一

事实上儒学与禅学可谓泾渭分明。倘若孔孟复生，一定会以“恶紫之夺朱”的态度来攻讦王守仁这些论调的。王守仁要将社会学缩进心性学里，难免会与传统儒学渐行渐远，与禅宗的相似度却越来越高。我们看他在这一时期所写的文字，概念都是儒家的概念，理路却绝不是孔孟的理路，譬如《赠林典卿归省序》：

林典卿与其弟游于大学，且归，辞于阳明子曰：“元叙尝闻立诚于夫子矣。今兹归，敢请益。”阳明子曰：“立诚。”典卿曰：“学固此乎？天地之大也，而星辰丽焉，日月明焉，四时行焉，引类而言之，不可穷也。人物之富也，而草木蕃焉，禽兽群焉，中国夷狄分焉，引类而言之，不可尽也。夫古之学者，殚智虑，弊精力，而莫究其绪焉；靡昼夜，极年岁，而莫竟其说焉；析蚕丝，擢牛尾，而莫既其奥焉。而曰立诚，立诚尽之矣乎？”阳明子曰：“立诚尽之矣。夫诚，实理也。其在天地，则其丽焉者，则其明焉者，则其行焉者，则其引类而言之不可穷焉者，皆诚也；其在人物，则其蕃焉者，则其群焉者，则其分焉者，则其引类而言之不可穷焉者，皆诚也；

其在人物，则其蕃焉者，则其群焉者，则其分焉者，则其引类而言之不可尽焉者，皆诚也。是故殚智虑，弊精力，而莫究其绪也；靡昼夜，极年岁，而莫竟其说也；析蚕丝，擢牛尾，而莫既其奥也。夫诚，一而已矣，故不可复有所益。益之是为二也，二则伪，故诚不可益。不可益，故至诚无息。”典卿起拜曰：“吾今乃知夫子之教若是其要也！请终身事之，不敢复有所疑。”阳明子曰：“子归，有黄宗贤氏者，应元忠氏者，方与讲学于天台、雁荡之间，倘遇焉，其遂以吾言谗之。”¹

林典卿听王守仁讲过“立诚”，辞归之际请老师就“立诚”再多讲一些什么。王守仁只答了两个字：“立诚。”

且不论王守仁具体的学术主张，单是这种答话的方式便完全是禅宗机锋的手段，所以攻击者说他外儒内禅，这倒不能说是凭空栽污。

所谓“立诚”，《大学》讲“正心诚意”，《周易》讲“修辞立其诚”，总而言之，要人有一种诚挚而真切的心态，切切不可作伪。一个人的所作所为不是做给别人看，而是对自己的心负责，这便是诚。王守仁曾经这样回答弟子：“在诚的萌芽状态正本清源，便是立诚。古人的道德训练，全部的精神命脉只在此处。”²

立诚的重要性当然不难理解，而难以理解的是，当林典卿希望王守仁多讲一些的时候，后者还是说“立诚”。所以林典卿接下来的问题非常合情合理：“以天地之大，人物之富，那么多学者终其一生殚精竭虑也没能研究出多少所以然来，难道有立诚就足够了？”

1见《全集》，第262页。

2见《全集》，第39-40页。

王守仁的回答是：“没错，有立诚就足够了。因为诚就是理，所以万事万物归根结底都是诚。”接下来王守仁故意将林典卿的“请益”（请多讲一些）做双关的发挥，说“诚”无法有所增益，所以自己才会在一开始对“请益”仅答之以“立诚”。

现代人很难理解这样的说辞，毕竟我们生活在一个知识爆炸、科学昌明的时代，我们很明白很多知识都不是“立诚”就能掌握的。但对于明朝人，尤其是对于一个主要关注道德领域的明朝儒者，王守仁的这番道理倒也成立——这正是他基于“立志”的知行合一论的一个变形，我们每个人都像前文所述的周莹一样，只要立志够坚，想做的事情总能做到，想掌握的知识总能掌握。

二十二

《赠郑德夫归省序》也属于王守仁这一时期讲学的典范，主人公郑德夫完全不同于林典卿，是一个带着审慎态度半信半疑的人：

西安郑德夫将学于阳明子，闻士大夫之议者以为禅学也，复已之。则与江山周以善者，姑就阳明子之门人而考其说，若非禅者也。则又姑与就阳明子，亲听其说焉。盖旬有九日，而后释然于阳明子之学非禅也，始具弟子之礼师事之。问于阳明子曰：“释与儒孰异乎？”阳明子曰：“子无求其异同于儒、释，求其是者而学焉可矣。”曰：“是与非孰辨乎？”曰：“子无求其是非于讲说，求诸心而安焉者是矣。”曰：“心又何以能定是非乎？”曰：“无是非之心，非人也。口之于甘苦也，与易牙同；

目之于妍媸也，与离娄同；心之于是非也，与圣人同。其有味焉者，其心之于道，不能如口之于味、目之于色之诚切也，然后私得而蔽之。子务立其诚而已。子惟虑夫心之于道，不能如口之于味、目之于色之诚切也，而何虑夫甘苦妍媸之无辩也乎？”曰：

“然则五经之所载、四书之所传，其皆无所用乎？”曰：“孰为而无所用乎？是甘苦妍媸之所在也。使无诚心以求之，是谈味论色而已也，又孰从而得甘苦妍媸之真乎？”既而告归，请阳明子为书其说，遂书之。¹

起先，郑德夫听说了王守仁的名声，有心前往求学，忽然又听到一些负面传言，说王守仁那一套无非是打着儒学幌子的禅学罢了。才兴起的求学之念就此打消，但又觉得不太甘心，郑德夫便与好友周以善商议，走出了试探性的一步：先就近打探一下阳明弟子的学术好了。

试探的结果很为先前的负面传闻减分，但还不足以彻底打消郑德夫的疑虑，那就再进一步，姑且到王守仁的课上试听几次。郑德夫足足试听了十九天才终于释怀，正式行了拜师之礼，继而向老师求教第一个问题：“佛家和儒家究竟有何区别呢？”

郑德夫先前听说的传闻也好，现在发出的问题也好，都说明了当时一种尴尬的社会现象，即佛家和儒家相似度太高，竟然很难区别了，这是孔子和佛陀都会感到骇异的事。

佛教东渐，在自觉不自觉中越来越中国化，即变得越来越人

¹见《全集》，第265-266页。

世了，甚至开始讲仁义礼智、爱国爱家、孝顺父母之类的话，而儒家的视野越来越从社会转向内心，精微的心性论酷似佛教的名相辨析，静坐功夫更与禅定难分彼此。即便官方搞一次焚书坑儒，再将佛教奉为官方意识形态，以佛经作为科举考试的标准教科书，将孔子像请出文庙，换上佛陀的金身，这世界的面貌也不会真的发生多大变化。只不过在那个价值一元化的时代，正邪不两立的观念枷锁太牢固，即便佛家和儒家读一样的书，行一样的事，彼此也要拿着显微镜找出一点“核心差异”的。

王守仁如果正面回答郑德夫的问题，会说“佛家和儒家的极致处非常近似，要有极高明的眼界才能辨识彼此的差异”。但究竟差异何在，我们可以想见的是，无论王守仁指出何种差异，只要郑德夫对佛学有足够的了解，就一定能从佛经或高僧大德的语录里找出反驳之词，于是双方会陷入一场无休止的辩论。

王守仁真正的回答是：“你不必费力气辨析佛家和儒家的差异，只要选择其中正确的内容去学就是了。”

郑德夫的新问题顺理成章：“那我该怎么判断哪些是正确的、哪些是错误的呢？”

王守仁答道：“别人说是说非，你都不必去管，只要向你的心里印证。哪些学说你觉得心里能安然接受，那它就是正确的学说。”

郑德夫再问：“心又怎么能够判断是非呢？”

王守仁答道：“如果没有是非之心，那就不是人了。每个人对于甜味和苦味的辨别都和美食家易牙一样，每个人对于美丑的辨别都和以视力著称的离娄一样，同理，每个人的心里对于是非的辨别都和圣人一样。那些心里不明是非的人，只是因为他们的心之于

真理不能够像口之于味、目之于色那样真诚恳切，所以被私欲蒙蔽了。你的当务之急就是立诚。只要你的心之于真理能够像口之于味、目之于色那样真诚的话，自然便可以分清是非。”

这段话的理论源头是《大学》“如好好色，如恶恶臭”。所有人对食与色的爱憎，在爱憎发生的那一瞬间都是真实不欺的，那么，对真理的爱憎如果也一样真实不欺的话，我们对任何一件事或一个观点都能够在一瞬间直观地做出是非判断。设若美色当前，看到美色和爱慕美色是同时发生的——王守仁并不知道神经传导也是需要花时间的——那么当一种正确的学说摆在眼前，看到它和信服它难道不应该也是同时发生的吗？

当然，这是理想状态。在实际情况中，“看到”和“信服”总是有时间差的，甚至“看到”之后的反应不是“信服”，而是“排斥”。之所以会发生如此荒谬的事，是因为我们立心不诚，立心不诚导致私欲遮蔽本心，明镜变成了哈哈镜，不能正确地映照事物，这才导致我们不能即时而准确地判断是非。所以我们必须从立诚入手，让自己的心之于真理具备口之于味、目之于色那样的即时反应能力，我们就会成为随时随地都能明辨是非的人。

今天的读者恐怕很难认同这样的理论了，但我们不能低估它在古代社会的说服力。

时过境迁，单以口味而论，现代知识使我们知道，我们感受到的味道并不是由味蕾或口腔决定的，而是多种感官的综合体验。如果阻断嗅觉，甚至仅仅阻断视觉，就连美食家都会对口中食物的味道产生严重到简直不可思议的判断偏差。而对味道的似乎与生俱来的偏好其实是许多先天与后天因素共同作用的结果，譬如母亲在怀

孕期间喜食大蒜，那么孩子将来很可能对大蒜的味道情有独钟。进化论给出了简单直截的解释：母亲扮演了食品安全检测器的角色，母亲吃起来安全的食物，对孩子也是安全的。

至于怪诞的口味，有人有嗜痂之癖，还有人，甚至是相当数量的人，有食土之癖。直到十九世纪，食土癖在欧洲都很常见，以今天的生物学知识来看，这不是病，而是一种适应性行为：黏土当真有吸附毒素和病原体的功效，还可以补充人体所需的一些矿物质。生物学家还发现了口味和基因的关联，譬如具有某种基因突变的人会尤其偏好伏特加和白葡萄酒的味道。基因在相当程度上决定着饮食偏好，这与饮食文化背景毫无关系。

对异性审美的偏好差异更加显而易见。我们翻开任何一本美术史读物，都会惊叹于某些样貌的女人竟然会在某时某地成为美的标准。就我本人而言，伦勃朗笔下极富肉感的女体总会引发生理上的不适，我总是怀疑它们会在青春期的男生身上诱发厌女症。

当然，这些问题其实不必借助现代知识才能判断，譬如曹植《与杨德祖书》有名言说：“人各有好尚，兰、茝、荪、蕙之芳，众人之所好，而海畔有逐臭之夫；《咸池》《六茎》之发，众人所共乐，而墨翟有非之之论，岂可同哉！”换作平民语言，即“萝卜青菜，各有所爱”。

退一步说，即便所有人对口味与美色的标准都是相同的，真理也和美食、美色毫无可比性。再退一步说，即便我们把自己限定在一个价值一元化的世界里，真理只有唯一的标准，而价值一元化之所以构成，总需要社会习俗的长久浸染与磨合，慢慢内化成每个人心里的道德准绳。孟母之所以择邻三迁，正是为着这个缘故。

用一个形象的说法，道德意识来自于社会习俗对我们的先天心理结构的塑形和贴标签的努力，但是在王守仁那里，心具备了亘古不变的一切道德范式，如孟子所谓“万物皆备于我”，所以“立诚”才是一件如此急迫的事情。于是，郑德夫接下来的问题就是一个所有人在这个当口儿都很想提出来的问题：“这样说来，四书五经岂不是没用了？”

是的，依循王守仁的理论推演下去，既然真理只在吾心，一味向心里去求也就是了，何必借助书籍这样的心外之物呢？陆九渊当初就遇到过这样的问题，那是在著名的鹅湖之会上，朱熹强调读书的意义，陆九渊反唇相讥：“尧舜之前，何书可读？”

这是一句极有力的反驳。儒家推崇的圣人以尧舜为最，经典排名是“尧、舜、禹、汤、文、武、周公”，后来加入孔子，名列周公之下。事实上，孔子才是真正意义上的第一位知识分子型的圣人，周公以前的圣人基本上都无书可读，属于文盲或半文盲式的存在。榜样就这样摆在眼前，难道只有读书才可以成圣？

事实上就陆九渊个人而言，确实不存在其他人那样苦苦读书求知的经历，儒学真理来得是那样自然而然，不经意间便将他浸染成一位儒者了。田浩对此有这样一段概述：“陆九渊没有影响深远的外来老师，只接受家学教导。陆家的儒家道德教育很特别，孝宗曾经明令褒扬他们的孝悌美德。陆九渊在讲究儒家教养、文化气息深厚的家庭中成长，又是六兄弟中最年幼的一位，所以一直对儒家的行为准则感到很自在。宋代的主要道学家除程颢以外，都不像陆九渊那么信心十足，认为成德轻易可行，儒家的学说简易明了。陆家的家庭经济活动很多元化，而且独立，又有武装自卫的能力，大概

都培养了陆九渊的自信，相信努力必然有成，能够以修养发展完成自我。此外，他在三十四岁时就通过进士考试，比南宋时期新科进士的平均年龄年轻两岁。他的修养很成熟，从不担心科举考试，而且显然愿意接受政府任命的任何职位。”¹

显然，对于任何一个成长环境与陆九渊大相径庭的人而言，儒家真理远不是那么顺理成章的东西。孟母三迁之所以成为教育典故，正是因为负责任的家长更愿意给孩子选择一个陆九渊式的成长环境，使孩子“不知不觉中”成长为儒家意义上的道德标兵，换言之，成长为一个好人。

四书五经的存在价值正在于此，它是一个好的环境、一个正确的路标、一把有能力清扫心灵之镜的鸡毛掸子。所以在与朱熹反复辩学之后，陆九渊也开始重视经典劝人读书了，尽管这与他的心学主张并不能完全自洽。王守仁也是站在这个立场上回答郑德夫的：

“谁说四书五经没用呢，是非善恶都记载在这些书里。问题只在于，若不立诚，读四书五经不过使自己增长一些谈资罢了，又怎能得到是非善恶之真呢？”

这样的回答有点避重就轻，或许是出于因材施教的缘故吧。倘使王守仁可以直言不讳，并且面对的是资质上佳的听者，他应该也会答出“尧舜之前，何书可读”那样的话来。阳明后学有不少人“束书不观”，其实正是阳明心学的自然结果。我们看王守仁在这一时期写的《与徽州程毕二子》：

仅供社群内部学习交流，请预览后秒删，入社群加微信ccdd660

¹见田浩《朱熹的思维世界》（江苏人民出版社，2009年出版），第203-204页。

句句糠粃字字陈，却于何处觅知新？

紫阳山下多豪俊，应有吟风弄月人。¹

所有文字典籍都只是陈腐的糠粃，妙道只在言外——这是源出《庄子》的观点，王守仁径自拿来剑指朱熹，教人从风水天然一般的本心中寻觅至道。再如《次栾子仁韵送别》四首之一：

从来尼父欲无言，须信无言已跃然。

悟到鸢鱼飞跃处，工夫原不在陈编。²

孔子曾说“予欲无言”，至道只在言语之外，学者倘若悟到“鸢飞戾天，鱼跃于渊”的自然本真，返归心之本体，就会晓得儒家的修养功夫只在这里，而不在那些故纸堆里。

试想一些阳明弟子读了这样的诗，怎会不跃跃欲试地以“吟风弄月人”的姿态去“悟到鸢鱼飞跃处”呢？四书五经无非糠粃，不值得下半点功夫。

仅供社群内部学习交流，请预览后秒删，入社群加微信ccdd660

二十三

正德十年（1515年）是例行考察的年份，四品及以上官员不必亲往北京，只要上书自陈即可。南京鸿胪寺卿位在四品，王守仁依例自陈，同时还提交了一份《自劾乞休疏》，检讨自己体弱多病、

1见《全集》，第811页。

2见《全集》，第820页。

尸位素餐，致仕还乡才是最好的归宿。¹

程序上说，自陈是否属实，自有吏部和都察院负责审核，科道官员更可以风闻言事，对自陈官员的“遗行”检举揭发。一旦遭到揭发，便意味着之前的自陈有欺君嫌疑，当事人按惯例要自请致仕，故而稳妥的做法是在自陈的时候就摆出自请致仕的姿态。

事实上，王守仁确实有致仕之心，所谓体弱多病也好，尸位素餐也罢，倒半点没有故作姿态的夸张。他从青年时代便疾患缠身，而南京鸿胪寺卿本身就是闲职，纵使他有万千本领也无处可以发力。依照儒家的准则，倘若时势不能使自己有所作为，而家贫亲老又必须供养的话，知识分子理应谋求一个低级职务以换取最基本的物质保障。王氏家族早已脱贫，王守仁确实没理由在一个闲职上白拿朝廷俸禄，何况祖母年事已高，及早回家尽孝才是一个正直的儒者此时此刻最应该做出的选择。

朝廷并未批准王守仁致仕的请求，而王守仁的心思已经放在一件迫在眉睫的家务事上了：王华生有四子一女，自长子王守仁以下，时至今日竟然全无子女，尤其王守仁已是四十四岁“高龄”，这在古代已是为人祖父的年纪。生不出继承人，在儒家观念里意味着香火断绝，从此历代先祖的魂灵得不到后人的祭祀，得不到祭品馨香的滋养，于是陷入“挨饿”的痛苦境地。使列祖列宗“挨饿”，这当然要算最大的不孝，所以才有“不孝有三，无后为大”的说法。

更为实际的问题是，没有后嗣的话，家庭遗产便得不到继承，养老送终也无人可以操办。士大夫之家解决这类问题，纳妾是最常见的

¹见《全集》，第324页。

方法。王守仁纳妾的情形，今天我们只能从门人弟子的书信里看出很少的线索：在诸氏夫人生前，王守仁前后大约纳有五房妾室，却始终无人生育。妾室若不生育，那就只有过继一途了，尤其是“病根”看来就出在王守仁自己身上。于是在这一年，由王华出面，立王守仁堂兄弟王守信的第五子、时年八岁的王正宪为后。

其实在儒家的宗法根源上，大族聚居，世官世禄，只要宗子这一支保障香火不断，祭祀和爵禄也就有了承袭，并不要求每个男丁都有继承人。王守仁的这种情况，如果依据最传统、最严苛的儒家法则，是不应当有所过继的。王夫之在《宋论》里狠狠批评过这一类的过继，说古礼明明就有无后之祭，倘若不是宗子身份，肩负着宗庙香火和爵禄承袭的话，那么无论有没有儿子都是天意，人不该以自己的虚伪来逆天行事。那些觊觎继承权而背弃双亲去做别家继承人的，简直不能算人！

但毕竟时代变了，社会格局变了，用这样的儒家古礼来苛求王守仁总有点不合时宜。作为一代礼学名家的王守仁，这方面的书本知识未必比王夫之少，但心学的是非标准不在书本，而在自心，心之所安便当行。我们设身处地来想想王守仁当时的状况，为了慰藉祖母和父亲，难道还有比遵从他们的心意从家族中过继一个男孩子更好的方式吗？

然而不幸的是，现实问题总比书本上的分歧更加棘手：十一年后，诸氏夫人去世，王守仁新娶的张氏夫人为王守仁诞下一名男婴，使后来爵位与遗产的继承问题掀起了一场不甚名誉的官司。看来，即便在王守仁这样的儒家圣贤而言，“齐家”也并非易事。

二十四

是年京城出了一件大事：越发贪玩好奇的武宗皇帝迷上了藏传佛教，派遣太监刘允远赴西藏迎请活佛，为此不惜耗费大量人力物力。

这种事情倘若发生在别人身上，譬如以佞佛著称的梁武帝，总还有几分虔诚的心在，但武宗的心思只会牵挂着传说中密宗活佛的神秘法术，这是最让儒家士大夫感到不安的地方。这倒也不能苛责武宗，毕竟密宗活佛的广大神通直到今天也使很多人着迷。

儒家官员连番上书劝阻，王守仁虽然远在南京，也写了一篇《谏迎佛疏》试图使武宗回心转意。这自然会令人联想到韩愈在唐宪宗年间写下的那篇名文《谏迎佛骨表》，但两篇文章对照之下，我们会发现王守仁全没有韩愈那种直言无隐、甘犯龙颜的骨鲠姿态，而是循循善诱，极尽温柔婉转之能事。

然而文章写成之后，不知为何，王守仁并未将它呈递上去。于是，《谏迎佛疏》俨然是一株岩中花树，当时虽未能与武宗的心一同明朗起来，却可以启发弟子与后人，至少可以在相当程度上洗脱心学即禅学的嫌疑：

臣自七月以来，切见道路流传之言，以为陛下遣使外夷，远迎佛教，郡臣纷纷进谏，皆斥而不纳。臣始闻不信，既知其实，然独窃喜幸，以为此乃陛下圣智之开明，善端之萌蘖。郡臣之谏，虽亦出于忠爱至情，然而未能推原陛下此念之所从起。是乃为善之端，作圣之本，正当将顺扩充，逆流求原。而乃狃于世儒崇正之说，徒尔纷争力沮，宜乎陛下之有所拂而不

受，忽而不省矣。愚臣之见独异于是，乃惟恐陛下好佛之心有所未至耳。诚使陛下好佛之心果已真切恳至，不徒好其名而必务得其实，不但好其末而必务求其本，则尧、舜之圣可至，三代之盛可复矣。岂非天下之幸，宗社之福哉！臣请为陛下言其好佛之实。

陛下聪明圣知，昔者青宫，固已播传四海。即位以来，偶值多故，未暇讲求五帝、三王神圣之道。虽或时御经筵，儒臣进说，不过日袭故事，就文敷衍。立谈之间，岂能遽有所开发？陛下听之，以为圣贤之道不过如此，则亦有何可乐？故渐移志于骑射之能，纵观于游心之乐。盖亦无所用其聪明，施其才力，而偶托寄于此。陛下聪明，岂固遂安于是，而不知此等皆无益有损之事也哉？驰逐困惫之余，夜气清明之际，固将厌倦日生，悔悟日切。而左右前后又莫有以神圣之道为陛下言者，故遂远思西方佛氏之教，以为其道能使人清心绝欲，求全性命，以出离生死；又能慈悲普爱，济度群生，去其苦恼而跻之快乐。今灾害日兴，盗贼日炽，财力日竭，天下之民困苦已极。使诚身得佛氏之道而拯救之，岂徒息精养气，保全性命？岂徒一身之乐？将天下万民之困苦，亦可因是而苏息！故遂特降纶音，发帑遣使，不惮数万里之遥，不爱数万金之费，不惜数万生灵之困毙，不厌数年往返之迟久，远迎学佛之徒。是盖陛下思欲一洗旧习之非，而幡然于高明光大之业也。陛下试以臣言反而思之，陛下之心，岂不如此乎？然则圣知之开明，善端之萌蘖者，亦岂过为谀言以佞陛下哉！陛下好佛之心诚至，则臣请毋好其名而务得其实，毋好其末而务求其本。陛下诚欲

得其实而求其本，则请毋求诸佛而求诸圣人，毋求诸外夷而求诸中国。此又非臣之苟为游说之谈以诳陛下，臣又请得而备言之。

夫佛者，夷狄之圣人；圣人者，中国之佛也。在彼夷狄，则可用佛氏之教以化导愚顽；在我中国，自当用圣人之道以参赞化育，犹行陆者必用车马，渡海者必以舟航。今居中国而师佛教，是犹以车马渡海，虽使造父为御，王良为右，非但不能利涉，必且有沉溺之患。夫车马本致远之具，岂不利器乎？然而用非其地，则技无所施。陛下若谓佛氏之道虽不可以平治天下，或亦可以脱离一身之生死；虽不可以参赞化育，而时亦可以导群品之器顽；就此二说，亦复不过得吾圣人之余绪。陛下不信，则臣请比而论之。臣亦切尝学佛，最所尊信，自谓悟得其蕴奥。后乃窥见圣道之大，始遂弃置其说。臣请毋言其短，言其长者。夫西方之佛，以释迦为最；中国之圣人，以尧、舜为最。臣请以释迦与尧、舜比而论之。夫世之最所崇慕释迦者，慕尚于脱离生死，超然独存于世。今佛氏之书命载始末，谓释迦住世说法四十余年，寿八十二岁而没，则其寿亦诚可谓高矣；然舜年百有十岁，尧年一百二十岁，其寿比之释迦则又高也。佛能慈悲施舍，不惜头目脑髓以救人之急难，则其仁爱及物，亦诚可谓至矣，然必苦行于雪山，奔走于道路，而后能有所济。若尧、舜则端拱无为，而天下各得其所。惟“克明峻德，以亲九族”，则九族既睦；平章百姓，则百姓昭明；协和万邦，则黎民于变时雍；极而至于上下草木鸟兽，无不咸若。其仁爱及物，比之释迦则又至也。佛能方便说法，开悟群迷，戒人之酒，止人之杀，去人之贪，绝人之嗔，

其神通妙用，亦诚可谓大矣，然必耳提面诲而后能。若在尧、舜，则光被四表，格于上下，其至诚所运，自然不言而信，不动而变；无为而成。盖“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”，其神化无方而妙用无体，比之释迦则又大也。若乃诅咒变幻，眩怪捏妖，以欺惑愚冥，是故佛氏之所深排极诋，谓之外道邪魔，正与佛道相反者。不应好佛而乃好其所相反，求佛而乃求其所排诋者也。陛下若以尧、舜既没，必欲求之于彼，则释迦之亡亦已久矣；若谓彼中学佛之徒能传释迦之道，则吾中国之大，顾岂无人能传尧、舜之道者乎？陛下未之求耳。陛下试求大臣之中，苟其能明尧、舜之道者，日日与之推求讲究，乃必有能明神圣之道，致陛下于尧、舜之域者矣。故臣以为陛下好佛之心诚至，则请毋好其名而务得其实，毋好其末而务求其本；务得其实而求其本，则请毋求诸佛而求诸圣人，毋求诸夷狄而求诸中国者，果非妄为游说之谈以诳陛下者矣。

陛下果能以好佛之心而好圣人，以求释迦之诚而求诸尧、舜之道，则不必涉数万里之遥，而西方极乐，只在目前；则不必糜数万之费，毙数万之命，历数年之久，而一尘不动，弹指之间，可以立跻圣地；神通妙用，随形随足。此又非臣之缪为大言以欺陛下，必欲讨究其说，则皆凿凿可证之言。孔子云：“我欲仁，斯仁至矣。”“一日克己复礼，而天下归仁。”孟轲云：“人皆可以为尧、舜。”岂欺我哉？陛下反而思之，又试以询之大臣，询之群臣。果臣言出于虚缪，则甘受欺妄之戮。

臣不知讳忌，伏见陛下善心之萌，不觉踊跃喜幸，辄进其

将顺扩充之说。惟陛下垂察，则宗社幸甚！天下幸甚！万世幸甚！臣不胜祝望恳切殒越之至！专差舍人某具疏奏上以闻。¹

熟悉《孟子》的读者一眼便会看出，这篇文章简直就是孟子说齐宣王的翻版。

齐宣王称自己贪财好色，孟子一概顺着他说，贪财是好事，将贪财之心发展，全国百姓都会过上富足的日子；好色也是好事，将好色之心发展，全国将不会再有孤男寡女。王守仁一开篇就在顺着武宗的心意说：“迎佛是好事，那些劝阻的人都没能体察陛下的向善之心。我跟别人不一样，我是站在陛下这一边的，我不担心您爱好佛教，只担心您爱得不够。”

将欲取之，必先予之。这样的开头，是战国游辩之士的典型风格。文章先要肯定的是，武宗应佛怀有良善的初衷，希望以佛法修养性命、普度众生。这样的谎言属于儒家传统里的“为尊者讳”，王守仁哪会不晓得武宗只是贪玩呢？只不过这样一顶高帽子戴下去，这个皇位上的顽童总会容易听劝一些吧。

接下来论证的是，既然有这样的良好初衷，那么与其崇佛，不如崇儒。理由是，佛是夷狄之圣人，圣人是中国之佛，所以推崇儒家的圣人也就等于在崇佛了。而之所以崇儒优于崇佛，是因为两者都有本土适应性。譬如船与车都是很好的交通工具，但前者适于水而不适于陆，后者相反，在中国行佛教恰似陆地行舟，不可能有好结果的。

¹ 见《全集》，第325-329页。

当然，这些道理对武宗而言都无足轻重，故此王守仁还需要再做分析：“退一步说，如果陛下崇佛不为治国平天下而只为修养性命的话，学佛也不如学儒。因为佛经所载，佛陀的寿命是八十二岁，而儒家经典有记载说，舜活到一百一十岁，尧活到一百二十岁。佛陀虽然有舍身以助人急难的壮举，但总要苦行于雪山，奔走于道路，而尧舜垂拱无为，天下便各安其所。”

对于这样的比较，佛教徒肯定不会服气，但无论其是非对错，依然不是武宗最关心的问题。于是接下来，王守仁终于略略搔到痒处：

“至于那些神通法术，原是佛教极力抵制的东西，称之为外道邪魔，那么，一个爱好佛教的人总不该去追求佛教所抵制的东西吧？”

神通确实是佛教典籍里一个很让人费解的问题，一方面有明文禁止，一方面又有大量关于神通的记载，而在凡夫俗子的心里，得道高僧总该是有些神通的。僧人们既从神通的传闻里得到了许多实际的好处，譬如更多的供养，也受过神通的致命牵累，譬如在战争中被守城将领限令不得离城。

藏传佛教又属于佛教全部宗派中最具神秘感的一支，名为密宗，有太多令中原人士感到神秘莫测的奇能异术。著名者如拙火定，修成之后可以使身体产生一种奇异的热能，赤膊便可以禁受青藏高原上的严冬天气。古代藏区物资匮乏，御寒不易，所以这是一项实用性很强的神通。当然，今天我们可以免受修炼之苦，用一套加厚羽绒服达到同样的效果。而拙火定练到最高级别就会令今天的技术手段望尘莫及了，它可以使室外三四丈方圆的积雪全部融化，更可以使人人水不溺，入火不焚，游行灵空，如履平地。

异域神通会令武宗着迷，这是完全可以想见的事情，至于这些

神通究竟是佛教正法还是外道邪魔，武宗其实不在意。所以同样可以想见的是，即便王守仁这篇奏疏真的呈递上去，也不可能会有任何收效。他只是一心想把武宗的心从崇佛引向崇儒罢了：“陛下只要以求佛之诚而求诸儒家正道，则既不必跋山涉水，亦不必耗费民财，做圣人岂不是容易得多？”

这依然是关于“立诚”的阐发，只不过把道理讲到了皇帝头上。至于成圣成贤是否真的那么容易，王守仁引述了三句语录：孔子有说“我欲仁，斯仁至矣”，“一日克己复礼，而天下归仁”，仁是孔子提出的儒家最高境界，这境界虽高却可及；孟子有说“人皆可以为尧、舜”，圣人是人人都可做的，只看你有没有诚意去做罢了。

这三条语录分别出自《论语》和《孟子》，都是读书人人人背得的名言。于是一个隐含的问题是，只要我们认真地看待经典，就会知道做圣贤不是什么高不可攀、遥不可及的壮举，而世人为什么一边背诵着这些名言，一边将圣贤遥尊于九天之上，绝没有自己成圣成贤的意图呢？

孔子和孟子的名言分明给自己的主张做了清晰的背书，任何对儒家典籍抱有诚挚之心的人都没理由反对自己，显然，在王守仁看来，世人所缺的不是典籍，不是解读，而仅仅是一份诚意。

第十一章 巡抚南、贛、汀、漳

正德十一年（1516年）九月，时年四十五岁的王守仁意外获得升迁：升都察院左佥都御史，巡抚南、赣、汀、漳等处。

巡抚原是临时性职位，顾名思义，即中央派遣专员到地方巡察政务、抚慰子民，而临时性机构往往会变为常设机构，这是全球政坛的一大通则。巡抚最终未能破例，转变为省级最高军政长官。巡抚例挂都察院衔，左佥都御史是正四品，对王守仁来说名义上相当于平级调动，然而从南京政府的礼部闲职转任为手握大权的省级最高军政长官，不得不说是仕途上的一大飞跃。

所谓南、赣、汀、漳等处，是指江西南安府、江西赣州府、福建汀州府、福建漳州府以及广东、湖广若干府县。在这片跨州连省的广袤地界，多年来巨寇横行，官军的征剿每每只收劳民伤财之功，反而使叛军的势力越发壮大了。所以朝廷当务之急是要选拔军事人才平定匪患，这是兵部要大伤脑筋的事情。

明代实行卫所制度，武官世袭，及至正德年间早已名将凋零，而内忧外患丝毫不见减弱。武宗皇帝将全部的尚武精神都用在了玩乐上，江彬以武邀宠，将边防劲卒调入北京，陪皇帝在排兵布阵、往来冲杀的游戏中取乐，谁都没空操心真实世界里的战争。

一切治国平天下的事情就只看朝廷大员的自觉性了。不知道是出

于什么缘故，当兵部尚书王琼想到南安、赣州一带的匪患时，竟然会推举从未有过领兵经验、只以讲学出名的王守仁这一介文人。尽管王守仁少年时代有过一段任侠岁月，青年时候又很有兵法上的热情，但纸上谈兵的文人从来都不罕见，怎知道他不是又一个赵括呢？

所谓“特达而相知者，千载之一遇也；招贤而处友者，众士之常路也”，当然，事后所有人都会赞叹王琼有知人之明，更会从他那烜赫而低调的仕途履历看出他是一个有眼光、有胆识的人，自然只有这样的人才会在人才选拔上有这等非凡的举措。

真相究竟如何，我们永远不得而知，设若我们站在王守仁至亲好友的角度，很可能会以为这是朝中有人想借刀杀人，置王守仁于死地，正如汉武帝将自己不喜欢的人派去镇守边陲防范匈奴一样。

而站在醇儒的角度，可以将王琼的知人善任看作王守仁“立诚”的结果。孟子有言，不得到上级的信任是不能够把百姓治理好的，而得不到朋友的信任便得不到上级的信任，要取得朋友的信任就必须先得到父母的欢心，要得到父母的欢心就必须有足够的诚意，要有诚意就必须先明白什么是善。所以说“诚”是天之道，“思诚”是人之道。至诚一定会感动人，不诚便不可能感动人。（《孟子·离娄上》）

简言之，一个人必须由立诚出发，才可以一步步取得上级的信任。从这个逻辑上看，“风云际会”与否不该找客观原因，而要找主观原因。譬如岳飞没能直捣黄龙，是立诚不足、没能取得宋高宗信任的结果，而王守仁之所以得到王琼的绝对信任和支持，都是靠自己立诚挣来的。

上述逻辑其实并不像看上去那样荒唐，岳飞确实做过很多足够

使宋高宗猜忌的事情。

二

儒家传统，凡有升迁，当事人要例行推辞，继而推辞被例行拒绝，如此者三番五次，当事人这才“勉为其难”地就任新官。正德十一年（1516年）十月，王守仁递交《辞新任乞以旧职致仕疏》，希望获准以南京鸿胪寺卿的旧职致仕还乡，理由有二：

1. 体弱多病，不能胜任。
2. 祖母年迈，尽孝无时。¹

官场惯例，辞呈到底是敷衍故事还是真心实意，一般由篇幅决定。当年李密《陈情表》也是以奉养祖母为名谢绝任命，但写得词真意切、连篇累牍，使惯于强人所难的司马氏王朝不得不对他网开一面，而王守仁只写了四五百字，不免使人怀疑他其实很想接受巡抚任命，在多年的投闲置散之后抓住这个难得的治国平天下的机会。

从正德十二年（1517年）正月的《谢恩疏》来看，当时南安诸地贼情汹涌，官员以托病辞职为先，不敢踏进这片是非之地，朝廷则言简意赅地摆出了强硬态度：负责任必须立即上任，不得辞避迟误。几道圣旨，全是一副赶鸭子上架的姿态。²

正德十一年（1516年）十月，王守仁决计赴任，先回余姚归省，毕竟这一别之后很可能再没机会见到祖母了。当时有同乡好友

¹ 见《全集》，第329-330页。

² 见《全集》，第330-331页。

王思舆对季本说：“阳明此行，必立事功。”季本追问缘由，王思舆说：“我触他不动啊！”

这位王思舆，正是前文提到的携三名好友造访阳明洞，被王守仁准确地预卜了行程，派出僮仆前往迎接的那个人。想来在他的眼里，王守仁或多或少都有些民间传说里诸葛亮、刘伯温的影子。他这番预言倒也有几分理性基础：对一个素来体弱多病的人，如今推他一下，他却纹丝不动，只能解释为他心志坚定、信心十足。当然，以小人之心揣度，事情还可以有另一种解释：王思舆仗着同乡旧识的身份，究竟敢用多大的力气去推这位手握实权的四品高官呢？

我们倒也不必当真，毕竟总有人做出各种或正或反的预言，而当事情有了结果之后，与结果不符的预言自然会被淘汰。事情每每如此，正是人们天然的心理机制决定了史书的书写方式，决定了我们对世界的认知方式。

三

赴任伊始，王守仁便在途中遇到了一次惊险。

那是正德十二年（1517年）正月，王守仁走水路，沿赣江至江西万安，忽然遇到数百流贼沿途劫掠，商船不敢前行。官船是进是退，瞬间成为一个不得不解决的棘手问题。

万安素以民风剽悍著称，一支数百人的队伍很可能有惊人的战斗力。家族旧事仿佛重演：洪武年间，王守仁的曾祖王纲被水寇截舟罗拜，硬逼这位朝廷专员入伙，王纲只是骂不绝声，落到求仁得

仁的结果。其子王彦达羊革裹尸，千里迢迢归葬禾山，王守仁有案可查的家族史正是由此开始的。

王守仁所要应对的局面，无论如何都比曾祖王纲当时更有几分优势。虽然眼见得是一场寡不敌众的遭遇战，但自己这边在情报上先了一步，因此便有了以智计取胜的机会。在此之前，学者身份的王守仁再三教人“立诚”，但局势变了，“兵者，诡道也”，行军作战总是要靠“阴谋诡计”的。

以最传统、最严苛的儒家标准来看，战争非但不是诡道，反而是正大光明的荣誉之道。这是仅属于封建社会的传统，当时武士阶层属于贵族阶层，战争既是他们的权利，也是他们的义务。贵族的打法受到一系列荣誉标准的约束，受到鼓励的是面对面的公平交手、追杀时不为已甚的分寸感，以及种种在后人看来迂腐至极的东西。欧洲所谓的骑士精神，日本所谓的武士道，都是一样的。

而当礼崩乐坏、封建社会解体，荣誉迅速让位于功利，平民阶层迅速蹿升，战争可以为达目的而不择手段。用商鞅的话说，“事兴敌所羞为，利”，即战争是一项搏下限的事业，赢家属于最没节操的那一方。（《商君书·去强》）这种时候，“卑鄙是卑鄙者的通行证，高尚是高尚者的墓志铭”，仍然抱持着传统骑士精神的贵族们一个个成为骑士精神的殉葬品。

在广为人知的例子里，曹刿论战的故事将曹刿塑造成一个擅于权变的军事天才，殊不知他所拟定的战术在当时而言仅仅意味着率先破坏了骑士精神的战争传统。还有那位宋襄公，他那古老贵族式的战争原则后来被毛泽东讥讽为“蠢猪式的仁义道德”。战国以降，集权制取代封建制，骑士精神再难寻到一点影踪了，诡诈成为

兵法的第一准则。在王守仁的时代，几乎凡言兵者皆以诡诈为先。是的，时代变了，社会格局变了，主流观念变了，即便是以“立诚”为准则且对古老的儒家精神满怀真挚的王守仁，也会天然地以诡道用兵而不觉得这有任何的不妥。

四

有人数上的劣势，有情报上的先机，王守仁当即调遣商船排列阵势，扬旗鸣鼓，伪装成官军水师荡寇平叛的作战姿态，直冲流贼阵营。数百流贼猝不及防，一下子慌了手脚，纷纷在岸边拜服，高呼自己只是受饥荒所迫的流民，不敢作乱，只企求官府赈济。

这些话即便只是权宜脱困的手段，王守仁此时此刻也只能顺水推舟，以假为真。他将空城计唱到极致，施施然泊岸下船，遣人宣谕贼众，数百流贼竟这样恐惧散归。于是是年正月十六日，王守仁顺利抵达赣州，正式开府办公。

万安的遭遇似乎使人觉得所谓流贼不过是些无组织、无纪律的饥民，只要开仓赈济便可以轻易招抚，如果动用武力，那更是指日可下了。

但是，当地的乱象远没有这样简单。

今天在大城市里养尊处优的读者很容易有一种感觉，即相信贫穷天然具有一种道德力量，弱势群体天然就值得同情。《悲惨世界》的主人公冉阿让是一个很具有典型意义的“贫穷的犯罪者”，但倘若雨果不是以悲天悯人的姿态俯视人间，而是出身于伦敦东区之类的地方，他眼中的悲惨世界绝对会是另一种颜色。甚至他很有

可能会发出米兰·昆德拉式的感慨：“我要告诉你我一生最悲哀的发现：那些受害者并不比他们的迫害者好。”（《为了告别的聚会》）

依古代中国的传统，知识分子相信“君子喻于义，小人喻于利”，平民百姓往往“无恒产者无恒心”，无恒产而有恒心的只有士人阶层。知识分子对普罗大众既有责任和义务，同时也有着很强的戒备心理，因为后者不仅“喻于利”，还有“比而不周”的特点，喜欢抱团扎堆，而越是抱团扎堆便越是穷形尽相。

正如勒庞在群体心理学的开山之作《乌合之众》里所揭示的那样，道德会在这样的群体中迅速失效，而群体的某些特点，“如冲动、急躁、缺乏理性、没有判断力和批判精神、夸大感情等等，几乎总是可以在低级进化形态的生命中看到，例如妇女、野蛮人和儿童。”

这样的言辞会使我们联想起孔子那句在现代社会饱受攻讦的名言：“唯女子与小人为难养也，近之则不逊，远之则怨。”当然，这在相当程度上不是出于天性，而要归咎于旧时代不公正的教育制度。

早在庐陵任上，王守仁就已经深深领教过“刁民”做派了，而南、赣、汀、漳的“刁民”早已经进阶为暴民，在打家劫舍、对抗官军的生活里无法无天惯了。虽然在“父母官”的传统政治哲学里，“民之父母”理应为此承担养育和教育失职的责任，但“父母”对于那些业已顽劣成性、以作奸犯科为家常便饭的“子女”，赈济和感化显然不能使浪子回头，合理且有效的办法只有恩威并施、剿抚并用。

五

终明一代，叛乱始终都是难以根除的痼疾，朝廷顾此则失彼，叛军彼伏则此起，尤其在江西、福建、湖广、广东等地，叛乱的规模之大每每使地方官员望而生畏。

正德年间，叛乱更绵延数千里，腐败无能的官军打磨出一支又一支资深的反政府武装。王守仁受命巡抚之地，西有横水、左溪、桶冈三寨，南有浰头诸寨，俱以险峻的地势为依托，上得天时，下得人和，而且锐意发展，很难说哪天就会燃起燎原之势，做成一番改朝换代、改天换地的英雄事业。

以盘踞横水的谢志珊为例，他自号征南王，显然政治目标明确；打造巨型攻城器械吕公车，显然战术意图明确。反政府武装做到这种程度，哪里还是灾区难民被迫求温饱，俨然有了以正规军姿态攻城略地、建号称王的野心。此情此境，已经远不是庐陵那些好讼的“刁民”可比。交给王守仁的就是这样一个人人视之为畏途的高风险任务，稍有差池的话，代价也绝不仅仅是降职或免官那样简单。

不知道有多少人正在关注着王守仁，尤其是朱子哲学的那些捍卫者，看这个大谈知行合一的异端分子究竟是不是一个只会空谈而懦于实干的家伙。倘若他这一次行不得，岂非恰恰说明了他的不知？世人以成败论英雄，阳明心学的生死存亡就这样在世俗偏见里系于王守仁这一次事功的结局了。

正德十二年（1517年）正月，王守仁刚刚到府就职之后，率先要做的是“知己知彼”中的“知己”工作，召所辖各府县各级官

吏详细上报地形、武备、物资、贼情等事宜，并限时征求可行性方案，《巡抚南赣钦奉敕谕通行各属》一道公文具载其详。¹

同时王守仁迅速在府衙所在的赣州展开调查，第二道《选拣民兵》的公文便很有针对性了：已知的地理情况是，山深林茂，利于叛军而不利于官军；已知的物资和武备情况是，财用耗竭，兵力脆寡；已知的传统战术是，情势缓和的时候，地方官府便无所作为，每到叛军猖獗的时候，地方官府便上奏朝廷，征调土兵、狼兵平叛。²

所谓土兵，是指湘西土家族地方武装，狼兵则是广西壮族的地方武装，两者不隶属军籍，由当地土司统管，战斗力远在官军之上，所以明代平叛、抗倭，每每要借助土兵、狼兵。但这些军队战斗力有多强，破坏力就有多大，以至于百姓畏惧土兵、狼兵远甚于畏惧叛军。有叛军向百姓打趣说：“你们被我们抢，就像被梳子梳了一遍；等土兵他们来了，你们就要被篦子篦上一遍了。”

所以，以土兵、狼兵平定叛乱，只有那些仅在意政权稳定而不管百姓死活的政府才做得出，这自然不是王守仁所能容忍的。而仅从技术层面来说，借助土兵、狼兵总需要借，远不如自己有兵用起来得心应手。然而明代卫所军籍经过多少代世系传承，要么有其籍而无其人，要么有其人而不堪用，所以当务之急便是打造一支精兵。《选拣民兵》详详细细地给出了选拔与操练的各项流程，但读者难免疑惑，如此显而易见的事情，难道王守仁之前的官员竟然不曾想到吗？

¹ 见《全集》，第583-585页。

² 见《全集》，第585-586页。

六

一般而言，能在官场攫取实权位置的人未必是会做事的人，但绝对是会做官的人。

选兵平寇是一件很敏感的事，几乎必然会触犯皇家的忌讳，晚近的例子如曾国藩、李鸿章平定太平天国起义，所遭遇的微妙处境是很为今天读者熟悉的。那么，叛乱的平定与否毕竟“只是”国事，个人要不要为此甘冒前程甚至身家性命的风险，这却与个人利益密切相关。除了王守仁这样的人，谁愿意做这种无论输赢都会获罪的事呢？

醇儒自不会有这样的小人之心，“苟利国家生死以，岂因祸福避趋之”，王守仁在选拣民兵的同时迅速发出第三道公文——这是他的军事生涯史上极著名的一项措施，立十家牌法。我们从这份《十家牌法告谕各府父老子弟》当中，看到的是一个完全不同的王守仁：

本院奉命巡抚是方，惟欲剪除盗贼，贍养小民。所限才力短浅，智虑不及；虽挟爱民之心，未有爱民之政。父老子弟，凡可以匡我之不逮，苟有益于民者，皆有以告我，我当商度其可，以次举行。今为此牌，似亦烦劳。尔众中间固多诗书礼义之家，吾亦岂忍以狡诈待尔良民。便欲防奸革弊，以保安尔良善，则又不得不然，父老子弟，其体此意。自今各家务要父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妇随，长惠幼顺，小心以奉官法，勤谨以办国课，恭俭以守家业，谦和以处乡里，心要平恕，毋得轻

意忿争，事要含忍，毋得辄兴词讼，见善互相劝勉，有恶互相惩戒，务兴礼让之风，以成敦厚之俗。吾愧德政未敷，而徒以言教，父老子弟，其勉体吾意，毋忽！

轮牌人每日仍将告谕省晓各家一番。

十家牌式：

某县某坊

某人某籍

某人某籍

某人某籍

某人某籍

某人某籍

某人某籍

某人某籍

某人某籍

某人某籍

某人某籍

右甲尾某人

右甲头某人

此牌就仰同牌十家轮日收掌，每日酉牌时分，持牌到各家，照粉牌查审：某家今夜少某人，往某处，干某事，某日当回；某家今夜多某人，是某姓名，从某处来，干某事；务要审问的确，乃通报各家知会。若事有可疑，即行报官。如或隐蔽，事发，十家同罪。各家牌式：

某县某坊民户某人。

某坊都里长某下，甲首军户则云，某所总旗小旗某下。匠户则云，某里甲下，某色匠。客户则云，原籍某处，某里甲下，某色人，见作何生理，当某处差役，有寄庄田在本县某都，原买某人田，亲征保住人某某。若官户则云，某衙门，某官下，舍人，舍余。

若客户不报写庄田在牌者，日后来告有庄田，皆不准。不报写原籍里甲，即系来历不明，即须查究。

男子几丁

某：某项官，见任，致仕，在京听选，或在家。

某：某处生员，吏典。

某：治何生业，成丁，未成丁，或往何处经营。

某：见当某差役。

某：有何技能，或患废疾。

某

某

某

见在家几丁。若人丁多者，牌许增阔，量添行格填写。

一，妇女几口。

一，门面屋几间：系自己屋，或典赁某人屋。

一，寄歇客人：某人系某处人，到此作何生理，一名名开写浮票写帖，客去则揭票；无则云无。¹

¹见《全集》，第587-589页。

所谓十家牌法，严格来说并不是什么创新，而是来自古老的保甲制度。出发点一言以蔽之，即攘外必先安内。这在“内部文件”《案行各分巡道督编十家牌》里说得明白：“经探访得知，军民之家多有贪图小利为来历不明之人提供住宿的，甚至私通贼寇，为贼寇做内应的，这才是盗贼不靖的原因所在。所以平定盗贼，必须先解决这个内政问题，各个有关部门必须按照给定的十家牌的格式沿街逐巷挨次编排，限一个月内务必完成！”¹

而在上面引述的那份在各个府县张榜通报的“公开文件”里，王守仁完全是另一种语气，先是以谦恭的姿态坦诚自己上任伊始虽有爱民之心，却无爱民之政，希望父老乡亲多多批评指教；继而谈到十家牌法，说这样做很有扰民之嫌，实在不好意思，毕竟本地百姓多有诗书礼义之家，怎能够如此当作刁民来防范，实在是不得已啊；最后还少不得一番勉励，说情非得已，希望大家多多体谅，今后各家务要父慈子孝、兄友弟恭、夫妻和睦，有矛盾要多忍让，不要动不动就打官司，让我们一起促成本地敦厚礼让的风气吧！

这些话至少多半是言不由衷的，可参照者除了《案行各分巡道督编十家牌》之外，王守仁还在《告谕各府父老子弟》文中重提道德建设的重要意义，文末终于直言不讳地说出“此邦之俗，争利健讼”，显然觉得他们并不比当初的庐陵百姓更良善。

对刁民不能行仁政，十家牌法以十家为一个户籍单位，以一块木牌写明十家的基本情况，由十家轮流执掌，每天酉时，即下午五点到七点这段时间，当天值日的人要拿着这个木牌到各家依次对

¹见《全集》，第589-590页。

照审查，审查还要依据每家单独的木牌，这块木牌上会写明非常具体的家庭情况。审查的具体内容：谁家今晚少了某个人，这人去了哪里，去做什么事，什么时间回来；谁家今晚多了某个人，这人是谁，从哪里来的，做什么的。核实清楚之后，值日的人还要负责把情况通报给各家知道，如果发现可疑人等，立即报官。倘若有隐瞒不报的，一旦事发，十家同罪。

是的，一家违令，十家同罪。

七

如果此时发出一句龙场的追问：“圣人处此，更有何道？”倘若孔子、孟子处在这个处境，他们会怎么做呢，他们会颁布保甲、连坐的政策吗？

孟子其实很明确地回答过这个问题：“行一不义，杀一不辜，而得天下，皆不为也。”换作康德的表述方式：“仁义也好，人命也好，都只能是目的，而不能是手段，为了所谓‘更大的善’而牺牲无辜者是不道德的。”

王守仁不熟悉康德，但肯定熟悉孟子，何况保甲、连坐在儒家视野里分明属于暴秦之苛政，是儒家的死对头商鞅搞出来的法家路线，儒家怎么可以这样呢？让十家互相监督，这会使儒家推崇的睦邻关系荡然无存；就算因此赢得一时的战争，而深深败坏了的世道人心百世都难以恢复。

站在儒家的立场上，可想而知会有如此这般的反对意见。

而反观法家经典，《商君书·说民》旗帜鲜明地提出以奸民治

民的理论：“邻里亲睦友善，这就会彼此遮掩过失，所以表彰良民只会对国家不利；而使民众彼此疏远、互相监督的话，他们越奸就对国家越有好处。”

法家治国，标榜的是编户齐民，全国百姓只是一盘散沙，彼此小心防范，只会揭发、检举而不会团结，全无凝聚力可言，这才最便于集权君主的统治。毛泽东有诗说“百代都行秦政法”，散沙精神和麻将精神于是成为两千多年来最深刻的国民性。儒家的经典方针是修齐治平，以由己及人的感化力量为核心，表彰的是宗族聚居的亲善睦邻的生活方式。所以王守仁的十家牌法无论怎么看，都在和儒家唱反调，都在与法家名人中最为儒者所不取的商鞅站在同一条战线。

虽然自宋代以来儒家阵营里总是有王道和霸道的对垒，朱熹当时就迎战过事功一派的陈亮、叶适，即便是以富国强兵为主张的事功派儒家，所推崇的也不过是齐桓公、晋文公、汉武帝、唐太宗，谁也不曾堕落到商鞅那里。王守仁在讲学过程中也屡屡提及王霸义利之辨，连事功派的霸道主张都不以为然，然而他真正做起事来竟然是纯正的法家路数，这真有一点匪夷所思了。

八

执行力的问题从来不仅仅是一个现代问题，所以智囊型的人才一般只宜做参谋，不宜做统帅。方案再好，落实不下去的话便只是一纸空文。

正德年间的明朝政府早已不是什么高效的官僚体系了，王守仁新政一出，各级有关部门有的是办法来敷衍。王守仁只好三令五

申，《申谕十家牌法》苦口婆心地告谕下级：“近来访查，发现各处官吏大多将十家牌法视为虚文，不肯着实办理；本当依法查办，但恐怕大家还没理解我的用心，所以我把十家牌法的意义向大家重申一遍……”¹

做官只消巴结上级，做事却永远都有千头万绪，时时处处都会遇到不尽如人意的烦恼。但认真总是有成效的，王守仁严加督办十家牌法，在相当程度上斩断了叛军的耳目。继而在十家牌法的基础上，王守仁专门针对农村情况推行了保甲制度：各乡推选保长一人，设鼓一面，有贼情则击鼓鸣警，保长统率各甲村民一齐捕盗。

但是，十家牌法也好，选拣民兵也好，一切措施都需要财政的支撑。面对种种额外的开销，钱从哪里来成为一个迫在眉睫的问题。这情形很像今天的大学和科研机构，旁人看到的是颇有几分清高姿态的教育和科研成果，而校长、所长们最要紧的能力却不是学术能力，而是找钱的本领。钱是百善之源，无钱寸步难行。鲁褒《钱神论》早有名言：“军无财，士不来；军无赏，士不往。”

王守仁的财政难题是，倘若申请财政拨款，朝廷无钱可拨；倘若向百姓摊派，那就会将更多的良民推向反政府武装的阵营。可选的方案也许只剩下这一个：从商人身上来找这些钱。于是我们看到王守仁的身上再一次闪现出了商鞅的影子。

¹见《全集》，第675-676页。

九

儒家和法家时时处处势同水火，但如果说两者有什么共识的话，那一定就是重农抑商了。

明代实行食盐专卖，用计划经济的方式统辖着食盐的生产和销售。这是一项悠久的传统，对生活必需品的垄断式官营其实是一种隐蔽而高效的税收手段。《管子·海王》早已讲过，如果向每个人征税，税收成本太高，百姓怨气太重，但食盐专卖的获利百倍于税收，而且简单易行，每个人都无法逃避。

在全世界的范围内，盐都是一种高度政治化的物资，政府永远都在努力垄断着盐的生产和分配。随着文明化的进程，盐的垄断渐渐向着盐税转化。所以英国1825年废除盐税，成为世界上第一个废除盐税的国家，我们不难想象这到底意味着什么。

在王守仁所处的时代，盐商进货和销售都需要得到政府审批，不但要申请销售许可证，还要严格遵循政府规划的销售范围，于是中央政府和地方政府可以瓜分丰厚的盐税。这样一种模式，今天我们经常可以在欧美影视表现黑社会经营毒品的情节中看到。在毒品生意里，负责某个片区的黑社会“中层干部”不但会与邻近片区的同级干部对销售范围明争暗斗，还会以各种名目向帮派老大争取更高的分成比例。王守仁要做的正是同样的事情，就盐税和关税向朝廷上疏，争取更高的分成比例和更大的税收区划，当然，除此之外还要向商人加税。

少不得一番公文往来、讨价还价的工夫，而十家牌法同时也在执行，民兵也在紧锣密鼓地选拣和操练着，没时间去等待万事俱备

了，王守仁必须尽早打一个胜仗，哪怕是个不大的胜仗。

王守仁太需要一个胜仗。只要有一场胜仗，向朝廷可以谈下来更好的条件，向下可以在久败成习的各级官吏中间竖立威信，只要两者兼备，就可以去追求更大的胜利。

战略方针明确：先易后难，速战速决。南安和赣州的叛军势力最盛，所以这场胜利要到相对弱小的漳南叛军那里去寻。于是，到任就职当月，王守仁便做起了用兵的筹划，移文三省兵备分进合击，这一仗的详细经过见王守仁写于是年五月初八日的《闽广捷音书》里，书中引述各路军将的战情汇报，读来很是跌宕起伏。

福建方面的军务负责人胡珪汇报，官军五千人从长富村开始与叛军交战，前后大战数合，斩杀叛军四百三十二人，俘虏一百四十六人，己方被杀的有老人许六、打手黄富璘等六名。

这里所谓“老人”并非一般意义上的老人，而是明代一种特殊的职务，大约相当于今天的居委会主任；所谓“打手”，也不是现代汉语里的意思，它原指临时性的民兵，后来转化为半职业化的营兵。所以，以严格的概念而论，这一次的战果最耐人寻味的是，官军无一伤亡，民兵阵亡六人，算上“老人”也不过七人，这是何等惊人的战斗力啊！

胡珪的汇报继续称，叛军余部逃到象湖山据守，福建、广东官军联合进剿，官军阵亡七人，民兵阵亡八人。象湖山地势凶险，历来官军到这里就束手无策。有人建议添调狼兵，等到秋冬时节会剿，但此时得到王守仁的指令，要军队做出犒军撤退的姿态，待叛军放松警惕时全力扑杀。我军依计而行，使得叛军松懈，各职统领于二月十九日夜衔枚疾走，三路并进，直捣象湖山，鏖战直到第二天正午，此时

奇兵从小路加入战场，叛军这才惊溃大败。我军乘胜追击，擒斩贼首黄猫狸等二百九十一人，俘虏一百三十三人，其间叛军坠崖而死者不可胜计，我方的人员损失是头目、打手一十四名。

这个结果仍然意味着官军无一伤亡，民兵阵亡十四人，就从夜间鏖战到下午的一场艰巨的攻坚战而言，明朝军队的战斗力再一次令人惊叹！

次日早晨又有一场大战，叛军被擒斩一百六十三人，俘虏一百零六人，汇报当中没提官军和民兵的伤亡数字。依照前文的行文格式推测，这应该是一次零伤亡的战斗吧。

又据王铠等人汇报，叛军首领詹师富等人盘踞在可塘洞山寨，聚粮守险，易守难攻。己方军队分兵五路，连日攻打，生擒詹师富等人，继而追击余寇，擒斩二百三十五人，俘虏八十二人，己方人员伤亡是，老人胡文政被杀，乡夫叶永旺等五人受伤。

接下来还有各种汇报，大体上都是这种风格，恐怕不会有哪个心地纯真的读者不被大明官军、民兵的英勇和神武所感动的。王守仁最后有总结陈辞，详细提到了象湖山失利后剿匪官军提出增调狼兵的动议：“这显然不是个好办法，等下去更会错失灭贼的时机，于是我当天便从赣州启程，亲自到前线指挥。詹师富等人恃险叛乱已近十年，这次在三个月内便告平定，这都要感谢朝廷的恩德和上级领导部署有方啊。以下将官功勋卓著，应予重赏……”¹

这一仗确实胜了，但双方伤亡比例的惊人悬殊显然意味着惊人的水分。王守仁不会看不出，但胜利才是最要紧的，水至清则无

¹ 见《全集》，第335-340页。

鱼，人至察则无徒，还有更难对付的敌人等在前面，这些赤裸裸的浮夸索性就容忍了吧。

朝廷也不会在意这些浮夸之词，只要有了胜利，一切都好商量。

十

战争就像牌局，总有很多偶然因素，百战百胜只是传说，高手和庸才的差别总要从长线判断。高手也总会因为各种偶然因素而失利，但只要牌局够久，概率注定会将胜利的天平倾斜向高手一边。

象湖山、可塘洞之战，王守仁的战术其实有两手准备：叛军据险而守，倚仗地利而防范心不强，我军可以出其不意，由小道出奇兵，用邓艾破蜀之策；倘若叛军据险而持重，我军无隙可乘，那就该用赵充国破羌之策，减冗兵以节约战争成本，如此才能万全无失。

结果叛军不够持重，明军得以奇袭成功，设若事情向“赵充国破羌之策”发展，不能取得速战速决的战绩，不知道朝廷还有没有耐心给王守仁足够的支持。

出征途中，王守仁有诗说“莫倚贰师能出塞，极知充国善平羌”（《丁丑二月征漳寇进兵长汀道中有感》），显见他心中谋划的战略局面更倾向于后者。诗中“贰师”指贰师将军李广利，为汉武帝伐大宛取名马，以一次次劳民伤财的“壮举”换取与成本远远不成比例的战果；赵充国也是西汉名将，晚年时平定羌乱，极言反对同僚求速胜的战略，以老成持重的姿态屯田固守，以外交和宣传策略对羌人分化瓦解，不战而屈人之兵。

【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

结果是邓艾破蜀之策一战功成，这场马到成功式的胜利真的给王守仁接下来平定横水、桶冈、浚头的强敌带来太多的便利。此时的王守仁似乎进入了“时来天地皆同力”的运程，就连上天都会为他降下及时雨。

十一

早春时节，三月不雨。

王守仁当时驻军上杭，作为方面大员，祈雨是必做的事情。

天公倒也敷衍了一场小雨，及至王守仁获捷班师的时候，忽然大雨一连降了三日。在天人感应的观念中，这充分证明了平叛事业是如何顺天应人。下级僚属不失时机地提出建议，将祈雨所在的行台之堂题名为“时雨堂”，取“王师若时雨”的意思，请长官撰文为记。

历代官场皆有这样的传统，所以我们才能读到《岳阳楼记》《醉翁亭记》这样的经典古文。尤其凡有建功，总要搞一个纪念与表彰意义兼具的建筑，然后写一点什么。历代文人官僚当中，苏轼是这方面的行家里手。王守仁其实并没有那些文人情怀，只是不便推却下属的热情，草草写下一篇极具敷衍之能事的《时雨堂记》：

正德丁丑，奉命平漳寇，驻军上杭。旱甚，祷于行台；雨日夜，民以为未足。乃四月戊午班师，雨；明日又雨；又明日大雨。乃出田登城南之楼以观，民大悦。有司请名行台之堂为“时雨”，且曰：“民苦于盗久，又重以旱，将谓靡遗。今始

去兵革之役，而大雨适降，所谓‘王师若时雨’，今皆有焉。请以志其实。”呜呼！民惟稼穡，德惟雨，惟天阴鹭，惟皇克宪，惟将士用命，去其螽蟴，惟乃有司实耨获之，庶克有秋。乃予何德之有，而敢叨其功！然而乐民之乐，亦不容于无纪也，巡抚都御史王守仁书。是日，参政陈策、佾事胡璉至，自班师。¹

文章借下属之口道出这座时雨堂的缘起，继而谦虚一番，说农事和战事顺利都是因为皇帝圣明、将士用命、各级有关部门认真负责，自己不敢冒认功德，只是本着与民同乐之心秉笔以记其事。

王守仁虽然一向大谈天理，却对天命不甚以为然，这是很正统的醇儒态度。早在弘治十六年（1503年），关于祈雨，三十二岁的王守仁写过一篇《答佟太守求雨》，认认真真地讲出了自己的态度：

昨杨、李二丞来，备传尊教，且询致雨之术，不胜惭悚！今早谌节推辱临，复申前请，尤为恳至，令人益增惶惧。天道幽远，岂凡庸所能测识？然执事忧勤为民之意真切如是，仆亦何可以无一言之复！

孔子云：“丘之祷久矣。”盖君子之祷不在于对越祈祝之际，而在于日用操存之先。执事之治吾越，几年于此矣。凡所以为民祛患除弊兴利而致福者，何莫而非先事之祷，而何俟

¹见《全集》，第994页。

于今日？然而暑旱尚存而雨泽未应者，岂别有所以致此者欤？古者岁旱，则为之主者减膳撤乐，省狱薄赋，修祀典，问疾苦，引咎赈乏，为民遍请于山川社稷，故有叩天求雨之祭，有省咎自责之文，有归诚请改之祷。盖《史记》所载汤以六事自责，《礼》谓“大雩，帝用盛乐”，《春秋》书“秋九月，大雩”，皆此类也。仆之所闻于古如是，未闻有所谓书符咒水而可以得雨者也。惟后世方术之士或时有之。然彼皆有高洁不污之操，特立坚忍之心。虽其所为不必合于中道，而亦有以异于寻常，是以或能致此。然皆出小说而不见于经传，君子犹以为附会之谈；又况如今之方士之流，曾不少殊于市井器顽，而欲望之以挥斥雷电，呼吸风雨之事，岂不难哉！仆谓执事且宜出斋于厅事，罢不急之务，开省过之门，洗简冤滞，禁抑奢繁，淬诚涤虑，痛自悔责，以为八邑之民请于山川社稷。而彼方士之祈请者，听民间从便得自为之，但弗之禁而不专倚以为重轻。

夫以执事平日之所操存，苟诚无愧于神明，而又临事省惕，躬帅僚属致愿乞诚，虽天道亢旱，亦自有数。使人事良修，旬日之内，自宜有应。仆虽不肖，无以自别于凡民，使可以诚有致雨之术，亦安忍坐视民患而恬不知顾，乃劳执事之仆，仆岂无人之心者耶？一二日内，仆亦将祷于南镇，以助执事之诚。执事其但为民悉心以请，毋惑于邪说，毋急于近名。天道虽远，至诚而不动者，未之有也！¹

1 见《全集》，第881-882页。

因为王守仁一度修仙学佛，又筑室阳明洞，预卜外界的一举一动，难免传出几分“半仙”的名声，以至于地方官在苦于干旱的时候会连番派人向他请教祈雨的要领。王守仁引经据典，提出了一个很重要的命题——“君子之祷不在于对越祈祝之际，而在于日用操存之先”，意即君子的祈祷绝不像愚夫愚妇那样一遇到难题就烧香拜佛、画符念咒，而在于时时处处都心存诚敬。

文章继续说：“至于用书符咒水求雨，完全不见于经典，只有后世的方士才这么做，何况如今的那些方士大多是些市井无赖。您真有求雨之心，不妨像经典所载那样，停掉不急之政，广开纳谏之门，昭雪冤案，禁止奢靡，然后再向山川神灵祷告。民间那些愚昧的求雨之法不妨听之任之，倒也不必强行禁止。”

那么，天与人是否真的各行其道呢？王守仁并不曾走到这般彻底的唯物论：“您平日里的修养、言行只要无愧于神明，又深怀戒惧之心，那么上天纵然降下旱灾，也自有其定数，只要您把分内的事情做好，十天半月的光景总能使上天感应而落雨的。我倘若真懂什么求雨秘术，哪会坐视百姓受灾而不救呢？我这两天也会诚心祈雨，以助您的诚意。您只要悉心为民祈求上苍，不被方士们的邪说蛊惑，收敛急功近利之心，那么，天道虽远，一定会为您的精诚所感动。”

王守仁毕竟还是相信天道的，只是怀着孔子“天道远，人道迩”的心思，尽人事以听天命，并不以为人可以通过纯粹的技术手段来影响天上的阴晴。

佟太守其实也不算全错，因为远在汉代，技术性的求雨当真属

儒家的本分，董仲舒《春秋繁露》有相当篇幅都可以看作“求雨技术详解”。平民百姓更没有那么多的理性知识，眼睁睁看着和尚懂得求雨，道士懂得求雨，如果儒者不懂求雨的话，那真叫“百无一用是书生”了。而儒家神道设教，原本就有一套心怀善意的愚民纲领，儒家官员纵使心里有一万个不信，在百姓面前总要虚应故事，摆摆姿态。只不过时间久了，相当多的儒者也 and 愚夫愚妇一样对那些神道设教的把戏信以为真，这位佟太守正是其中一个典型。

综上，从这两篇求雨的文章，我们可以看到王守仁虽然一再强调“立诚”，却绝不是程颐那种迂直的儒者，很清楚在哪些事情上应该揣着明白装糊涂，这倒不能说是虚伪，毕竟孔子就是这样做并且这样教导的。

无论如何，祈雨则得雨，心情总是好的，何况原本就挟着胜利的愉悦。《时雨堂记》虽然只是虚应故事，《喜雨》三首七律却是发自性情的文字：

即看一雨洗兵戈，便觉光风转石萝。
顺水飞樯来买舶，绝江喧浪舞渔蓑。
片云东望怀梁国，五月南征想伏波。
长拟归耕犹未得，云门初伴渐无多。

辕门春尽犹多事，竹院空闲未得过。
特放小舟乘急浪，始闻幽碧出层萝。
山田旱久兼逢雨，野老欢腾且纵歌。
莫谓可塘终据险，地形原不胜人和。

吹角峰头晓散军，横空万骑下氤氲。
 前旌已带洗兵雨，飞鸟犹惊卷阵云。
 南亩渐忻农事动，东山休共凯歌闻。
 正思锋镝堪挥泪，一战功成未足云。¹

少时梦想忽然涌上心头，“五月南征想伏波”，自己刚刚打完的这一仗难道不正有几分伏波将军马援当年南征的气势吗？看春雨牵动了农家的笑颜，凯旋的歌声仿佛也冲散了自己曾经有过的东山归隐的念头。这一仗也见得地利不如人和，而横水、桶冈、泃头那些叛军所倚仗的地利，难道比可塘洞还险要许多吗？

十二

求雨得雨，这种幸运也许可一而不可再。汀州、漳州雨水充沛，但与之接壤的虔州依旧在旱情里焦灼着。王守仁又有《祈雨》二首，情绪转而落入徒唤奈何的忧伤里了：

旬初一雨遍汀漳，将谓汀虔是接壤。
 天意岂知分彼此，人情端合有炎凉。
 月行今已虚缠毕，斗杓何曾解挹浆！
 夜起中庭成久立，正思民瘼欲沾裳。

¹见《全集》，第821-822页。

见说虔南惟苦雨，深山毒雾长阴阴。
 我来偏遇一春旱，谁解挽回三日霖？
 寇盗郴阳方出掠，干戈塞北还相寻。
 忧民无计泪空堕，谢病几时归海浔？¹

明明是二州接壤，却偏偏一雨一旱，仿佛天意也有所偏私似的。“天意岂知分彼此，人情端合有炎凉”，这一联虽写实而意在言外，是早已不求文藻之丽的王守仁的诗中罕见的佳句。“月行今已虚缠毕”，暗用《诗经·小雅·渐渐之石》“月离于毕，俾滂沱矣”，依照上古的气象知识，月亮行经毕宿就该是大雨滂沱的时候，此夜天象正是这般，却无雨下，于是“夜起中庭成久立，正思民瘼欲沾裳”，久久站在庭院里仰观天文，为虔州可以预见的农业歉收落下了怜悯的泪水。看来即便是王守仁本人，也没法把“知行合一”的道理推广到客观事物上去。

旱情毕竟不如匪患急切，当务之急是向朝廷申请更大的权力。

大约是象湖山、可塘洞之战使王守仁感到指挥军队远远称不上得心应手，一来他这个巡抚并没有对军事要务的决策权，二来明军纪律松散，令行禁止对他们来说只是兵书上的理论值罢了。

于是，是年五月，王守仁上奏一封洋洋数千言的《攻治盗贼二策疏》，在详细分析贼情之后，提出了两套备选方案。方案之一是顺应人心，人心都渴望大举夹攻叛军，以期一鼓成擒，永绝后患，

¹ 见《全集》，第822页。

那么依据兵法“十围五攻”之例，叛军有两万人，正面进攻就需要十万人，而动用十万军队不但日费千金，而且无论是粮草物资的转运还是狼兵、土兵的劫掠，都会严重妨害民生，这是国家和百姓都无法承受的。再者以如此规模用兵，叛军当中的强者或据险固守，或蹕入深山，再多的官军对此也不能有所作为，只能斩获一些老弱胁从罢了。方案之二，是希望陛下给他赏罚重权，使他可以便宜行事，不强求破敌的时限，如此则事无掣肘，可以伸缩自如、相机行事，逐个击破叛军，这就好比给小孩子拔牙，每天晃动一些，牙齿会在小孩子不知不觉间掉落，而第一种方案就算强硬地把牙齿拔掉，小孩子也会立毙当场的。¹

对于第一套方案，王守仁特意提到，大举夹攻倘若失利，责任会由大家分摊，不失为最能顾全个人安危的办法，但为臣子者应当是国事为重，所以希望第二套方案能够获准。

这就是做官和做事的区别。以做官的原则，第一套方案最稳妥可靠，无论如何劳民伤财，总之全由皇帝和百姓埋单，就算打了败仗，自己也受不到多么严厉的处罚，何况一应相关人等都这么想，何必非要力排众议、挑一个自己担全责的劣等方案呢？

十三

九月，朝廷新的委任书下达赣州，给王守仁“提督军务”的权力，并发给兵部旗牌，准予便宜行事。这就意味着王守仁真正成为

¹见《全集》，第345-350页。

南、赣、汀、漳等地最高军政长官，执掌生杀大权，对文官武将不听号令者，“文职五品以下，武职三品以下，径自拿问发落”¹。

来自朝廷的支持基本要归功于兵部尚书王琼。王琼当初擢拔历任闲职、毫无军事经验、只有讲学之名的王守仁，这是一种很大胆、很容易招致非议的举动，所以可想而知象湖山、可塘洞的捷报对王琼而言意味着什么。站在王琼的立场而言，既然已将赌注压在王守仁的身上，除非遇到太大的变故，否则就理应一往无前地把支持的戏份做足。成败利钝纵然不可逆，但这样做无论对国家、对个人都意味着最大的赢面。

《明实录》记载这一段经过，说王守仁之所以能够提督军务，都是因为巴结王琼，故此王守仁的捷报里每每将功劳专门归于王琼，全是一副阿谀奉承的嘴脸，而王琼对王守仁也不吝溢美之词，对后者的奏请一概批准，两个人这种狼狈为奸的嘴脸很令知情人鄙视。

《明实录》正是以这样的腔调一以贯之地描述王琼和王守仁的。王世贞《史乘考误》深究史源，辨析《武宗实录》的第一任总裁官是内阁首辅杨廷和，杨廷和与王琼矛盾很深，而王琼虽然阴险，偏偏慧眼识人，独任王守仁，故而王守仁前后平定盗贼与宸濠之乱，捷报奏疏全在颂扬兵部调度有方，对内阁只字不提，杨廷和等人早就切齿痛恨了，所以在编撰《武宗实录》的时候没少给王琼和王守仁抹黑。继任总裁官费宏是宁王朱宸濠的眼中钉，先是被排挤出朝廷，继而于王守仁抚绥之地深受宸濠之害，而在朝廷内外的群臣交相向朝廷上疏荐

¹ 见《全集》，第380页。

用费宏的时候，王守仁却一言不发，想来费宏很难释怀。至于以副总裁身份专任编撰之事的董玘，最有忤毒之名，内忌王守仁之功，外欲以媚杨廷和、费宏，所以才会撰此诬史。¹

王世贞原心定罪，或许有点诛求过甚，尤其费宏为人刚直，还曾为王守仁撰有《阳明先生平濂头记》《移置阳明先生石刻记》《阳明王先生报功祠记》《田石平记》，字里行间不但赞颂王守仁的战功，也佩服王守仁的学术。但我们看《明实录》版的王守仁，当真是一副大奸大恶的嘴脸，若非后来有《明史》认认真真做了考证还原，后人也不知道会在历史的迷雾里迷失多久。但是，《明实录》的记载也当真透露出一则真相，即王守仁在前线的战功无不仰仗着王琼的鼎力支持，而王守仁在与核心权力层打交道的过程中只对王琼一个人用心。

王守仁得到王琼的赏识，真是一件祸福参半的事。王琼是一个相当干练的人，有能力，有手腕，而在那个荒诞的朝廷里，要想富有效率地实干，就注定没有寻常路可走。当时武宗宠信钱宁、江彬，王琼做到了任何一位正直的大臣都绝不会做的事，即深相结纳这两个奸佞小人，从此只要王琼的请求一经提出，很快就会得到皇帝的批准，而公文的一来一往全不经过内阁，使杨廷和又气又无奈。

如果不是武宗死得太突然，王琼注定还有大好的锦绣前程，很可能会成为张居正式的人物，但世事偏就这样白云苍狗，钱宁因为宸濠之乱被牵连倒台，江彬因为武宗的暴亡而失去了依靠，王琼也

¹见明王世贞《弇山堂别集》（中华书局，1985年出版），第485页。

就注定名列奸党，遭到受屈已久的朝臣们的奋力清算。王守仁作为王琼一手提拔并鼎力扶持的爱将，命运的浮沉或多或少总要和这位老上级绑在一起。

站在王守仁的立场，对王琼的感激当然是真诚的，归功于王琼也是顺理成章的。他不会为了赢得内阁的好感就违心地称道后者的支持，何况仅仅从技术意义上说，那样做显然会惹王琼不快。

有人的地方就有江湖，江湖的本质就是派系，派系最看重的品质就是忠诚，这是人类作为群居动物在亿万年的进化史上被血与沙打磨出来的或许不那么光彩的天性。很少有人能够在不同派系间左右逢源，而那些不站队的逍遥派很难获得任何一个派系的支持，于是，貌似带有利他主义色彩的“忠诚”其实是对人类个体而言的一项生存优势，尽管它会给你带来一些不必要的、你原本也无意开罪的敌人，但它也会给你带来最大限度的支持和保障。

十四

就在和朝廷讨价还价的同时，王守仁开始重新整编军队，以二十五人为一伍，两伍为一队，四队为一哨，两哨为一营，三营为一阵，两阵为一军，实行逐级负责制，又重新设计兵符的形制与使用规范，以收整齐划一、如臂使指之效。同时他奏请朝廷，在新近平定的地区置县设防，以免将来贼势复起。

如此规模的改制整编，从管理的角度看确实是很高明的手段。说它高明，倒不在于这个新的组织结构本身。

任何一个机构，只要时间久了，内部关系都会盘根错节，严重

影响管理效率。一个锐意有为的新任管理者注定会面临这个问题，但解决起来麻烦很大，牵一发而动全局，尤其是岗位调动、职务升降之类的事情，总会伴随着无边的怨言和谣言。所以最有效的办法莫过于全部洗牌，重新来过，如此则一切人事问题都自然变成“对事不对人”了。

再者，虽然俗话说“养兵千日，用兵一时”，但兵不是一般的难养。人之常情，很难长时间一直保持紧张状态，机构也是如此，所以养兵不但耗时耗力，还往往越养便越涣散。我们看历朝历代“养兵千日”，越是承平日久，这一规律便体现得越是明显。商鞅曾经懵懂地意识到这个问题，而提出的对策毫无道德操守：“国力一强就应该出去侵略。”（《商君书·去强》）儒家阵营里的王夫之意识到养兵的弊端，认为用兵的关键就在于利用好以下三点：

1. 士兵短时间内凝聚起来的士气。

2. 士兵对作战习以为常的心态。

3. 打仗则有利可图，不打仗则无利可图的形势。（《宋论》卷一）

我们看王守仁的做法完全暗合上述三点原则。

王守仁在前线积极备战，王琼则在后方积极为他免除一切后顾之忧。权力所在，总有人想要分一杯羹。既然王守仁有了提督军务的权力，江西的镇守太监毕真理理所当然地提出监军的要求。面对这样一个“合理要求”，王琼提出了一个很中肯的反对意见：用兵最忌遥控；在南安、赣州一带用兵，却要事事去和远在南昌的镇守太监商议，这个仗就没法打了；只能说南昌有了危机时，南安、赣州可以派兵策应。

太监监军之事就这样在有惊无险中没了下文，接下来的一切就只看王守仁的手段了。

王守仁的策略是剿抚并用，先易后难。三大势力暂且放在一边，先从乐昌、龙川的各路叛军入手。为防浈头叛军乘间作乱，王守仁派人送去牛、酒、银、布，以示政府慰问。慰问总要有个名义，这正是宣传攻势得以施展的机会。这一回王守仁全用老百姓的语言，言谆谆，意切切，一副苦口婆心的态度：

本院巡抚是方，专以弭盗安民为职。莅任之始，即闻尔等积年流劫乡村，杀害良善，民之被害来告者，月无虚日。本欲即调大兵剿除尔等，随往福建督征漳寇，意待回军之日剿荡巢穴。后因漳寇即平，纪验斩获功次七千六百有余，审知当时倡恶之贼不过四五十人，党恶之徒不过四千余众，其余多系一时被胁，不觉惨然兴哀。因念尔等巢穴之内，亦岂无胁从之人。况闻尔等亦多大家子弟，其间固有识达事势，颇知义理者。自吾至此，未尝遣一人抚谕尔等，岂可遽尔兴师剪灭；是亦近于不教而杀，异日吾终有憾于心。故今特遣人告谕尔等，勿自谓兵力之强，更有兵力强者，勿自谓巢穴之险，更有巢穴险者，今皆悉已诛灭无存。尔等岂不闻见？

夫人情之所共耻者，莫过于身被为盗贼之名；人心之所共愤者，莫甚于身遭劫掠之苦。今使有人骂尔等为盗，尔必怫然而怒。尔等岂可心恶其名而身蹈其实？又使有人焚尔室庐，劫尔财货，掠尔妻女，尔必怀恨切骨，宁死必报。尔等以是加人，人其有不怨者乎？人同此心，尔宁独不知；乃必欲为此，

其间想亦有不得已者，或是为官府所迫，或是为大户所侵，一时错起念头，误入其中，后遂不敢出。此等苦情，亦甚可悯。然亦皆由尔等悔悟不切。尔等当初去后贼时，乃是生人寻死路，尚且要去便去；今欲改行从善，乃是死人求生路，乃反不敢，何也？若尔等肯如当初去从贼时，拚死出来，求要改行从善，我官府岂有必要杀汝之理？尔等久习恶毒，忍于杀人，心多猜疑。岂知我上人之心，无故杀一鸡犬，尚且不忍；况于人命关天，若轻易杀之，冥冥之中，断有还报，殃祸及于子孙，何苦而必欲为此。我每为尔等思念及此，辄至于终夜不能安寝，亦无非欲为尔等寻一生路。惟是尔等冥顽不化，然后不得已而兴兵，此则非我杀之，乃天杀之也。今谓我全无杀尔之心，亦是诳尔；若谓我必欲杀尔，又非吾之本心。尔等今虽从恶，其始同是朝廷赤子；譬如一父母同生十子，八人为善，二人背逆，要害八人；父母之心须除去二人，然后八人得以安生；均之为子，父母之心何故必欲偏杀二子，不得已也；吾于尔等，亦正如此。若此二子者一旦悔恶迁善，号泣投诚，为父母者亦必哀悯而收之。何者？不忍杀其子者，乃父母之本心也；今得遂其本心，何喜何幸如之；吾于尔等，亦正如此。

闻尔等辛苦为贼，所得苦亦不多，其间尚有衣食不充者。何不以尔为贼之勤苦精力，而用之于耕农，运之于商贾，可以坐致饶富而安享逸乐，放心纵意，游观城市之中，优游田野之内。岂如今日，担惊受怕，出则畏官避仇，入则防诛惧剿，潜形遁迹，忧苦终身；卒之身灭家破，妻子戮辱，亦有何好？尔等好自思量，若能听吾言改行从善，吾即视尔为良民，抚尔如

赤子，更不追咎尔等既往之罪。如叶芳、梅南春、王受、谢钺辈，吾今只与良民一概看待，尔等岂不闻知？尔等若习性已成，难更改动，亦由尔等任意为之；吾南调两广之狼达，西调湖、湘之土兵，亲率大军围尔巢穴，一年不尽至于两年，两年不尽至于三年。尔之财力有限，吾之兵粮无穷，纵尔等皆为有翼之虎，谅亦不能逃于天地之外。

呜呼！吾岂好杀尔等哉？尔等苦必欲害吾良民，使吾民寒无衣，饥无食，居无庐，耕无牛，父母死亡，妻子离散；吾欲使吾民避尔，则田业被尔等所侵夺，已无可避之地；欲使吾民贿尔，则家资为尔等所掳掠，已无可贿之财；就使尔等今为我谋，亦必须尽杀尔等而后可。吾今特遣人抚谕尔等，赐尔等牛酒银钱布匹，与尔妻子，其余人多不能通及，各与晓谕一道。尔等好自为谋，吾言已无不尽，吾心已无不尽。如此而尔等不听，非我负尔，乃尔负我，我则可以无憾矣。呜呼！民吾同胞，尔等皆吾赤子，吾终不能抚恤尔等而至于杀尔，痛哉痛哉！兴言至此，不觉泪下。（《告谕浚头巢贼》）¹

这篇告谕不仅体现了王守仁的军政原则，也暗含阳明心学的学术要领，很值得我们重视。开宗明义是，巡抚一方，职责就是弭盗安民。言下之意是，兵和贼虽然势同水火，但那是兵的职责所在，彼此并没有私人恩怨，兵对贼并没有出于私人恩怨的偏见。

继而谈到之前平乱的体会：“斩获虽然有七千六百多人，却发

¹ 见《全集》，第622-625页。

现真正的首恶不过四五十人，党羽不过四千多人，其余的人都是被贼人胁迫罢了。由此想到你们这些山寨，恐怕也有不少人是心不甘情不愿地被胁迫参与的。还听说你们当中有不少人都是大家子弟，明是非，懂义理。我如果就这么带兵围剿过去，这就近乎于孔子所批评的不教而诛了，所以我特地派人给你们讲讲道理。”

道理似乎相当浅易直白：“人人都耻于盗贼之名，人人都痛恨被盗贼劫掠，人同此心，心同此理。那么，你们之所以做盗贼，之所以出门行抢，一定有不得已的苦衷，想来或是被官府所迫，或是被大户所逼，一时行差踏错做了贼，后来便不敢回头了。那么，你们当初决意做贼的时候，是活人寻死路，尚且要去便去，如今悔改的话，是死人寻活路，又担心什么呢？”

我们看儒家心学一脉，从陆九渊到王阳明，都有个“人同此心，心同此理”做根基，事实上王守仁这里所讲的理，即便在当时的价值一元论的背景下看，也只是知识分子的理，而不是平民百姓的理。

王守仁试图以“己所不欲，勿施于人”的道理说服叛乱分子，然而这样的一种道德原则完全是理性反思的结果，并非出于人性的自然，换言之，在人的天性里，并不存在“己所不欲，勿施于人”这个道理。相反，出于天性的一面正如阿克顿勋爵的名言“权力导致腐败，绝对的权力导致绝对的腐败”，或者是它的意大利谚语版“只要有机会，人人都会做贼”。一个人不知要经过多少自觉或不自觉的道德教育，才有可能内化出“己所不欲，勿施于人”的道德操守。所谓活人求死路、死人求活路之类的说法更没道理，明朝开国岂不正是从“活人求死路”上来的，只不过覆雨翻云、成王败寇

罢了。

王守仁如此剖白，甚至说出了因果报应的道理：“我们这些做官的人难道真的残忍好杀吗？无故杀一只鸡都不忍心，何况杀人！轻易杀人的话，冥冥之中自有报应，祸及子孙，真是何苦来哉？！”

倘若这样的冥报真的存在，王华一家四子多年不育不知道意味着什么；王守仁后来真的有一场子孙之难，难不成就是“镇压农民起义”的报应？事实上王守仁正式认准儒学之后，花费过太多的唇舌来辩驳佛道之非，善恶冥报更属于愚夫愚妇间流行的佛教知识，王守仁更不会以为然，也许立诚之道能够容许这些善意的谎言吧。

王守仁接下来说：“我处心积虑想给你们找到一条活路，但你们如果冥顽不化，那就不是我杀你们，而是天杀你们了。你们虽然堕入恶途，但也和良民一样都是朝廷赤子。这就好比一对父母生了十个孩子，其中有八人为善，二人悖逆，这二人要杀那八个兄弟，父母只能杀掉这两个悖逆的孩子来保全其他的孩子。并非父母真有杀心，只是事非得已。倘若那两个悖逆的孩子改邪归正，父母欢喜还来不及呢。”

上面这套道理正是标准的父母官思维，统治者和被统治者是父母和子女的关系，彼此是由亲情维系着的。当初先秦儒家之所以有这种理论，是因为宗法社会确是这样的实情，统治者往往身兼父家长的角色，或者说是一个大家族的族长。但宗法社会解体之后，宗法社会诞生的政治思想依然沿袭下来，人们乐于相信这种温情脉脉的政治哲学，但真的应用起来注定会有圆凿方枘的龃龉感。

无论皇帝对待百姓还是地方官对待百姓，哪会有半点父子亲

情？帝王将相或“屠毒天下之肝脑，离散天下之子女，以博我一人之产业”，或“敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐”（黄宗羲《原君》），倘若拿掉道德的眼镜，会发现这不过是人之常情罢了。即便彼此真有父子血缘，倘若一对父母生下几百几千万的儿女，想来也会把他们当中的绝大多数当作陌生人看待的。

“小人喻于利”，王守仁便真的喻之以利：“听说你们辛苦做贼，日子竟然过得相当拮据，与其如此，何不将做贼的辛苦精力用在务农或经商上呢？只要你们改邪归正，我一定既往不咎，你们看叶芳、梅南春、王受、谢钺这些例子，如今我将他们都当作良民看待。但你们如果还是要做贼的话，那就别怪我手段毒辣了。我将南调两广的狼兵，西调湖湘的土兵，亲率大军围攻你们的巢穴，一年不成就两年，两年不成就三年，你们这点财力难道能耗得过我背后的国家财力吗？我如今良言相劝，如果你们执意辜负我这番心意，我也就只有挥起屠刀了。想到这里，不觉泪下。”

这些话应当也算作本着立诚之心的善意的谎言吧，但想来也有故布疑阵的意思在。公开告谕的这些战术方针完全是朝廷以往的平乱手段，所以既容易取信于叛军，也容易瞒天过海，使出奇兵。当然，千言万语也是为了说服自己，使自己可以毫无心理障碍地去镇压和屠杀这些曾经的“朝廷赤子”，倘若在生死搏杀中心存半点不忍，有了半点犹豫，都会把自己抛向败亡之道的。

《年谱》记载，这份用心良苦的告谕使人得以想见“虞廷干羽之化”——这是儒家很推崇的仁者之战，圣王虞舜举着盾牌和大斧表演了一场舞蹈，穷凶极恶的苗人部落便甘心归顺了。李白有诗“如何舞干戚，一使有苗平”，这种古老的道德感化力量才是最值

得称道的兵法。

于是，叛军首领黄金巢、卢珂等人率部来降，应时应景地扮演了三苗的角色，表示愿效死力以报答王守仁的仁德。卢珂是个关键人物，下文还将有他的重要戏码。

十五

因功行赏，朝廷就象湖山、可塘洞等处的捷报下达表彰，给王守仁升俸一级，赏赐白银二十两与纁丝二表里。王守仁上表谢恩，照例要说全部功劳都是朝廷、兵部、诸将、士卒努力的结果，自己不过申严号令、敷部督促而已。如此种种都是谢恩的套话，但接下来讲出一个很重要的意思，尽管自己担当不起朝廷的赏赐，但有必要照单全收，这是因为自己之前就向朝廷申明过赏罚的力度与及时性对于作战是何等重要，自己因微劳受赏便足以激励将士，这正与古人千金市马骨的道理一样。（《升赏谢恩疏》）¹

管理一个庞大的团队，确实最要紧的事情莫过于赏罚严明，这是先秦法家一再强调的事情。是的，这完全不是儒家的思路，儒家对逃兵都可以网开一面，只要这个逃兵有孝道之类的理由。

这倒不能简单说儒家迂腐或法家冷酷，两者实在源于不同的社会背景。封建制下，战争原本是贵族阶层的事情，贵族在意荣誉胜于赏罚，战国以降，战争变成了平民百姓的事情，动辄发生几十万人的战事。那么，即便本着儒家“君子喻于义，小人喻于利”的思

¹见《全集》，第374-375页。

路，这时候的军政原则也确实应当以赏罚为圭臬了。

秦国当时对赏罚制度执行得最有力，所以最后可以“六王毕，四海一”。王守仁此刻面临的情形与战国无二，以首级计功正是源于秦国法家式的暴政，然而现实是缺乏高贵色彩的，军队的斗志远不是只靠荣誉感和责任心就可以激发起来的，只有严明和及时的赏罚才能触动那些披着军装的市井小民。

十六

王守仁虽然向朝廷申报，希望能够相机行事，不被责以克敌之期，但形势总不等人。叛军大修战备，积极做着攻州克府的谋划，出兵平叛已是迫在眉睫的事情。

当时巡抚都御史秦金（《年谱》误作陈金）提出三省会兵夹攻的方案，很快获得了朝廷的批准。倘使执行这样的战略，王守仁便不是指导全局的统帅，而仅仅是三名平级的负责人之一。

王守仁不看好这样的安排，因为站在南赣的角度，倘若径直进军，与其他两省夹攻桶冈，势必遭到横水、左溪叛军的严重威胁，陷入腹背受敌的困境，而最好的办法莫过于因势利导，当叛军以为三省军队当真要夹攻桶冈，并且将在十一月会师的时候，注意力一定会被转移过去，而南赣军队出其不意，先攻横水、左溪，然后挟战胜之威以临桶冈，破竹之势沛莫能御。

王守仁果然就这样“便宜行事”了，分派辖下知府、知县、守备等人各自统兵就位，于十月初七夜各哨齐发，同时派出探子，四路侦查敌情。横水叛军果然措手不及，在一片忙乱鼓噪中各据险

要，在滚木礮石的保佑下等待着官军攻山。

在王守仁的战报里，虽然着力形容了横水叛军措手不及的窘态，但也道出当时的形势是“贼已据险，势未可近”。换言之，叛军确实措手不及，但在回防时展现出惊人的效率，结果有惊无险，平安度过一劫，而官军很可能也像以往一样在山下僵持一些时日，最后悻悻退兵，打出招抚的旗号来保全一点面子。

王守仁绝不能容忍这样的结果，他再一次针对对方的心理做出部署：大军伐木立栅，开挖壕沟，营建瞭望哨所，摆出一副僵持的姿态，而在夜晚派出两支四百人的奇兵，带着旗帜、火铳、钩镰之类的东西，从山间小道攀登山崖绝壁，占据远近山头；待就位之后，尽可能多地竖起茅草垛子，只等第二天大军攻到险要处便鸣炮点火相应。

第二天一早，王守仁督兵前进，叛军照例据险迎战，而就在这个时候，远近山头炮声如雷，烟焰四起，王守仁立即挥师强攻。倘若叛军能够有几分钟反应时间的话，应该会看出那些有炮声和烟焰的山头其实并不是自家据点，从那些地方也攻不进自家的营寨，但仓促之间哪还有这份冷静，只以为大势已去，纷纷弃险溃逃，一败便不可收拾。

冷兵器时代作战，士气往往对胜败起着决定性的作用，所以兵法的具体内容虽然林林总总、五花八门，但往往都围绕着“士气”二字，要么是激励己方的士气，要么是瓦解敌人的士气。士气的感染力蔓延得比瘟疫还快，往往一队争先便队队争先，一队溃逃便全军溃逃，而军队的人数越多，溃逃起来便越是无法挽回。历史上众寡悬殊却以少胜多的战役，败的那方大多都是因为局部的溃败引发

了整体的溃败。

王守仁打了一场很好的心理战，片刻之间便瓦解了对手的士气，胜败立时便见分晓，接下来的事情无非是巩固并扩大战果罢了。如此一鼓作气，一举荡平横水、左溪诸寨，叛军首领谢志珊等人带着残部投奔桶冈的蓝天凤去了。

十七

横水已定，下一个目标便是桶冈。

官军还从未打过这样的胜仗，忽然间扬眉吐气，于是纷纷请战，要乘胜再下桶冈。

士气不可沮，这是兵法的一大要领，但事情总不可一概而论。当初宋太宗初克北汉，军心汹汹要乘胜夺回幽云十六州，结果遭到了丧师辱国的惨败。王守仁这一回便偏要沮一沮士气，下令军队驻扎在桶冈附近，休兵养锐，暂时就不打仗了。

王守仁有自己一番考虑：桶冈天险，四面是万仞绝壁，中间是百余里的盘山小道，山高谷深，物产丰富，实实在在是一夫当关、万夫莫开的地方。进山只有五个入口，而所有这五个入口都是悬在绝壁上的栈道，叛军只要在山崖顶上随便扔扔石头就足以阻挡大队官军，连兵器都用不着。虽然另有一条稍稍平直的通路，但那条路深入湖广，太过迂回，而湖广军队原本就要从那里进去，难道南赣的军队也绕过去走同一条路不成？况且如今横水、左溪的残敌都已经逃进了桶冈，同难合势，一定会奋力死守。我军如果在这个时候长途奔袭，正所谓强弩之末不能穿鲁缟，不如就近修养整顿，先派

人进山晓谕利害，叛军一定会畏惧请服，即便还有冥顽不灵的人，也难免瞻前顾后，心怀犹豫。我们趁这时候发动奇袭，这才有机会得手。

王守仁要把心理战进行到底。一代心学宗师，丰功伟绩全靠诈术取得，心地单纯的读者总会对此有所纠结吧？而那些以王守仁为成功学导师的读者，不知道能否从《传习录》里学到这些诡谲的实战本领。

王守仁计议已定，派出几名投诚反正的叛军成员去往桶冈，告知蓝天凤等人，官军将在十一月初一日的早晨在五个人口之一的锁匙龙受降。三个人的一席话，果然瓦解了桶冈叛军的士气。谢志珊决意要战，蓝天凤却很有几分动摇，俩人心不能往一处想，气力也就耗费在辩论上了。

十月三十日夜，王守仁调度军队，在夜幕掩护下分别埋伏在桶冈的五个人口处。第二天一早，前夜的大雨未停，蓝天凤正在锁匙龙主持会议，还在为是战是和的问题争执不下，突然间五处兵起，冒雨疾登。叛军全未想到原定的受降时间竟然是总攻时间，一瞬间措手不及便失去了御敌的先机，官军连克桶冈诸寨。

这一天也正是湖广军队原定的会剿之日，王守仁听说湖广土兵将至，当下分兵驻防各地，一来巩固战果，二来为湖广土兵供应粮饷，三来防备叛军残余，最后和湖广军队联手会剿，及至十二月上旬，桶冈诸寨一应荡平，总计擒斩自蓝天凤、谢志珊以下从贼三千一百六十八人，俘虏二千三百三十六人。

横水、桶冈的平叛经过，王守仁在上报朝廷的《横水桶冈捷

音疏》里有不厌其烦的记载，洋洋万言。¹而有一则不便写在奏疏里的轶事被《年谱》记录在案：谢志珊被擒之后，王守仁对他有过一番审问，一个与贼情无关但很令王守仁好奇的问题是：“你何以能招致这么多的同党？”谢志珊答道：“这事并不容易。我平生见到世上好汉，绝不轻易放过，一定会想尽办法和他们结交，要么纵酒言欢，要么助其急难，等人家被我的诚意感动之后，我再以实情相告，便没有不答应入伙的。”王守仁深有所感，退堂之后对门人说：“我们儒者一生求朋友之益，难道不正该如此吗？”

《庄子》早在两千多年前便揭示过这个真相：“成功的强盗和成功的儒者具有相同的素质和行为准则，只不过目标方向的差异使他们判然两途。”以今天的知识来看，非凡的说服力以及操控他人的手段往往既为政界、商界的杰出领袖所具备，亦为变态杀人狂所具备。只要我们摘下道德眼镜，理解这样的现象便轻而易举，在生物学的意义上，这些都是“成功者”的必备素质。

仅供社群内部学习交流，请预览后秒删，入社群加微信ccdd660

十八

班师至南康的时候，百姓沿途顶香拜迎。王守仁所经过的州、县、隘、所，无不为这位荡寇英雄建立生祠，偏远乡村的百姓则将王守仁的画像供上祖宗祠堂。那些将叛军一概称为“义军”、将平叛一概称为“镇压农民起义”的当代明史著作，或多或少总要回避这样的史料。

¹见《全集》，第375-388页。

横水、桶冈既平，便只剩下浞头的匪患了。

事实上，浞头叛军首领池仲容早已经向王守仁递出了橄榄枝，派弟弟池仲安带着老弱病残二百余人随营报效，为桶冈之战摇旗呐喊。

当然，这一切都只是表面现象。池仲容不但是所有匪首里势力最强的一个，也是最好诈的一个。当然，如果用中性词语表述的话，“奸诈”应当替换为“审慎”。当初在王守仁派人慰问并招抚的时候，黄金巢、卢珂率部相应，池仲容却不为所动。他的理由其可以成立：“我们做贼这么多年，官府招抚这么多次，一份告谕怎可以当真呢？先看看黄金巢他们的动向吧，等确认他们平安无事，我们再投降也不迟。”

黄金巢、卢珂确实平安无事，但池仲容还是不肯投降。

正是以往的作战经验培养出他的雄厚信心：明政府真正有战斗力的军队无非是土兵、狼兵，但调动土兵、狼兵总需要半年光景，而自己到时候只消躲避一个月就足够把土兵、狼兵熬走。所以，之前两度各省联兵围剿，池仲容始终安然无恙。这次虽然见到王守仁攻山破寨的手段，但他自己总还不失周旋的伎俩。派池仲安带人投诚，既是缓兵之计，又可以试探王守仁的态度，亦相当于在明军心腹安插了间谍，王守仁单是防范这些人就要手忙脚乱。

站在王守仁的角度，池仲安带来的这两百多老弱病残确实很添麻烦。倘若是常规情形下的收编，要么打发这些人各自回家种田，要么让他们去当炮灰，冲锋陷阵在最前线，要么将他们彻底拆散，分别安置到其他军事单位，但当时情形显然不容许这样做。

王守仁必须使他们维持在原有的整编状态，这毕竟是给池仲容发出的诚意信号，继而也只能不动声色地将他们支派到远地，再暗

中安排其他部队严加监视。这是一场以诈对诈的交手，输赢生死取决于谁的诈术更高明、谁的心肠更狠辣。

十九

当桶冈平定的消息传到浚头，池仲容真正开始紧张起来，暗中加强战备，深沟固守，之所以要暗中进行，是因为自己已经向王守仁表达了向善的“诚意”，总不好堂而皇之地摆出防范姿态。

王守仁也不去撕破脸面，只是以绵里藏针的手段再派人去送慰问品。池仲容总不好将送礼的人拒之门外，当下随机应变，推说卢珂等人和自己有深仇，他们既有了官府做靠山，正准备兴兵来浚头寻仇，自己不得不防。

王守仁将计就计，移文狠狠申饬了卢珂，甚至派遣官兵伐木开道，做出讨伐卢珂的准备，而卢珂兄弟此时赶到赣州，向王守仁报告浚头情势，一场苦肉计就这样上演了：公堂之上，王守仁假作愤怒，历数卢珂挑拨离间、擅自备兵寻仇的罪状，对他施以杖刑之后收监系狱，同时部署官军，准备尽斩卢珂属下。

当然，一切都是演给池仲容看的，王守仁阴纵卢珂之弟回营备战，继而安排城里张灯结彩，打造一派多年未有的太平盛世的热闹光景。而池仲容能否入彀，还要看新一轮慰问使的表演。

使者带着新年的历书再去浚头招抚——历书是一件很有象征意义的东西，用谁的历法就相当于承认谁的统治地位。往往前朝遗民不肯奉新朝正朔，以此作为一种明确的政治表态。叛军如果有了政治抱负，往往颁布新的年号和历书，标榜独立政权的地位。当时浚

头反叛，已经照猫画虎地搞出了自己的一套政府班底，俨然一副与明王朝分庭抗礼的姿态，所以接受明朝的历书就有退让的意思在，而王守仁派人来送历书也是一种示好和有心招抚的暗示。

这一件件事都在给池仲容的戒心卸防，当使者顺理成章地提出要他进城答谢的要求时，他便真的离开山寨，进城去见王守仁了。

池仲容精心挑选了九十三名悍匪一同启程，抵达赣州之后，将众人安置在城外教场，只带几名贴身护卫进城。这真是惊人的举动，那么，究竟该怎样解读池仲容发出的信号呢？倘若横水、桶冈未平，池仲容当然可以有这样的胆色，因为王守仁一旦对他不利，只会坚定横水、桶冈各路叛军的固守之心，但此时此刻三大叛军只剩下浰头一支，王守仁要杀他的话不必有任何顾虑，更何况他的兄弟已经在王守仁的手上。

也许池仲容真的动了投诚的念头，特地以这样的行为表达十足的诚意以及对王守仁十足的信任；也许他笃定王守仁不敢贸然下手，因为一旦杀了他，官军便再没法攻克浰头；也许他就是艺高人胆大，不很将王守仁放在眼里……不管是哪一种原因，我们都已经无从知晓了。

站在王守仁的角度来看，这倒真是擒斩池仲容最好的时机。匪首或多或少都有马克思·韦伯所谓的卡里斯玛型人格，凭着个人魅力不断吸引着追随者和拥戴者们，所以只要失去领袖，部众就会迅速陷入群龙无首的乱境，要么堕落为乌合之众，不堪一击，要么会有几名骨干分子借机争夺头把交椅，于是或火并，或分裂。这是历史一再为我们展现的人类行为模式，王守仁不可能不知道。

王守仁的反应却出乎人们的意料，只是笑脸相迎，对池仲容

说：“你等如今都是改过自新的良民，怎么不一起进城呢，难道对我还有所怀疑不成？”池仲容惶然听命，显然有些意外，但他被引到祥符宫临时住所之后，见那里屋宇整洁，不禁喜出望外，最后一点戒心就此打消殆尽。

似乎此时此刻王守仁并未真的决意要杀池仲容，但等池仲容一行人住进祥符宫，舆论的压力便骤然而至了。这些二十年来杀人越货的强盗竟然变成了官府的贵客，大摇大摆在赣州城里游逛，在热火朝天迎新年的气氛里“与民同乐”，这深深伤害了赣州百姓的感情，而被派去祥符宫向这些悍匪教授礼仪的人也发来负面的反馈，这一切终于坚定了王守仁的杀意。

于是，池仲容两番辞归都被王守仁设计拖延。正月初二，王守仁派人在祥符宫里杀猪宰羊，筹备第二天的盛宴，而就在当夜，一众甲士忽然掩杀进来，一直杀到天明，池仲容和他那九十三名护卫无一得脱。

这是一场不甚光彩的屠杀，王守仁当日无法下箸，晕眩呕吐，为自己终不能感化这些悍匪而深深懊恼。

以上是《年谱》的说法，而据王守仁在《浚头捷音疏》里自己的说辞，一切疑兵、缓兵之计并非为了感化悍匪，而是为了等待兵马就位。当正月三日兵马就位之后，王守仁在赣州府衙设宴款待池仲容一千人等，出伏兵尽擒其党，然后经过审讯程序，待案犯一一服罪之后，再将其收押入狱。正月初七，各哨并进，至三月初八日彻底荡平浚头各寨。¹

¹见《全集》，第394—407页。

哪个版本更加真实可信，这就是见仁见智的事情了。依常理讲，王守仁荡寇虽极尽诡诈之能事，上表自述总不会欺君，至于以忠厚见称的钱德洪是如何访得祥符宫的往事载于《年谱》，据说是得自王守仁的重要谋士龙光的回忆，言之凿凿。当然，如果池仲容能写出一部回忆录的话，事情也许又会有一个迥然不同的新版。

而在情感上，仅仅在情感上，今天的读者更愿意接受哪个版本呢——无论怀着毫无保留的心抑或勉为其难的态度？如果我们依循《传习录》的教诲，依循王守仁一切讲学当中的教诲，当我们处在类似境况的时候，我们会不会做出同样的决断呢？乔治·奥威尔有一篇评议圣雄甘地的文章，开篇便提到了一个相当尖锐的问题：

“在多大程度上他参与了政治而损害了自己的原则呢，因为政治的本质决定不能脱离胁迫和欺诈。”

或许甘地在“立诚”的原则上做得比王守仁好，尽管他从不知道这个儒家概念。作为一个素食主义者，他“至少有三次宁愿他的妻子和一个孩子死掉，也不愿意按照医生的处方让他们进食动物食品。不错，死亡并没有像当初害怕的那样发生，并且甘地——你可以猜想，大概来自对立面的强大道义压力下——总是让病人自己选择，是否以犯下罪过为代价延长生命。但是，如果完全由他自己来决定他的话，他仍旧不会进食动物食品，不论这会带来多大的危险。他说，在我们为了要活命而采取的行动中，应该有一定的限度。”

就甘地这一道德原则本身来说，换言之，当它以一种抽象的形式表达出来的时候，绝大多数人都会觉得在情在理，为求活命当然不能不择手段，譬如我们不应该为了活命而吃掉自己的亲人。问题仅仅在于，甘地所谓“一定的限度”比我们普通人为自己所设的限

度要严苛很多。

1938年，甘地就纳粹德国所发生的灭犹事件发表看法，他对犹太人提出了一个相当惊人却在他的价值观里一以贯之的策略：“犹太人应该集体自杀，这‘就会唤起全世界和德国人民对希特勒暴行的注意’。”战后他为自己辩护说，反正犹太人要被杀死，不如死得有意义。……甘地不过是在说老实话而已。你如果自己不准备杀人，那么你必须经常准备有人会以其他某种方式丢命。1942年他号召对日军入侵实行非暴力抵抗时，他承认这可能会造成好几百万人死亡。（《甘地随想录》）

所谓有识之士，顾名思义，总会有一些不同寻常的见解，不会泯然于众，或者说，不会为他的同时代人所接受，甚至在未来的很多个时代都不被接受。他们要想活得舒服一些，就必须拿出“乡愿”精神，至少表面上对主流价值观表示出真诚的认同。

倘若王守仁熟识甘地的话，至少会赞赏他的“狂者胸次”。而甘地这般一以贯之的对原则的坚守，“虽千万人吾往矣”，无论如何都要算是“立诚”与“知行合一”的典范了。

倘使甘地换在王守仁的位置，一定比后者更少纠结，或者说心安的程度一定更高；甘地一生也过着“存天理，灭人欲”的日子，只不过他所理解的天理不同于朱熹与王守仁所理解的罢了。

第十二章 破心中贼

戎马倥偬之际，王守仁也不曾疏忽了儒学修养，在横水时寄书杨仕德，其中两句话成为后人反复征引的名言：“破山中贼易，破心中贼难。”

所谓“破山中贼易”，王守仁确实有资格说这样的话，但前有元顺帝，后有明思宗，亡国都亡在“山中贼”之手，想来不会认同王守仁这番话吧？当然，站在心学的立场可以做这样的反驳：“这两位皇帝正是因为心中贼的势力太强，所以才会被山中贼打败。”

不那么拘泥于字面的话，这两句话可以理解为：“完成客观目标是容易的，完善主观修养是困难的。”诚然，“破心中贼”意味着“灭人欲”，对饮食仅满足于箪食瓢羹，对情色仅满足于生育目的，且不论嫉妒、虚荣、恚怒等等简直数之不尽的心灵瑕疵，但是食、色这两项就需要真正意义上的“灭绝人性”的努力。倘若我们今天随机选一些人，抛给他们一个二选一的难题，想来愿意去“破山中贼”的人会比愿意去“破心中贼”的多。

各种史料其实已经提供给我们足够的大样本统计数据，我们可以清楚看到，平叛功勋数不胜数，而公认的圣人只有那寥寥几个。王守仁说“破心中贼”才是大丈夫的不世伟业，这话显然半点都没有夸大。

二

功成身退，天之道也。

叛乱既定，置县设防一应事宜各上正轨，于是在正德十三年（1518年）三月，四十七岁的王守仁上呈《乞休致疏》，请求退休养病。疏中叙及病情，说自己“潮热咳嗽，疮疽痈肿，手足麻痹，已成废人”。¹与同僚吟诗唱和，也说“主恩未报身多病，凯旋须还陇上耕”（《桶冈和邢太守韵》二首之二）。²

王守仁自成年之后一直都在受病痛的折磨，病痛愈演愈烈，药石越发对他无济于事，所以养病的请求倒也不是故作姿态。而朝廷照例不准，倒不全是出于狠心，而是这种形同以退为进的手段早已成为官场常态，谁也不会当真，更何况从王琼的角度讲，好不容易栽培出这样一个能干而功高的“自己人”，哪能轻易放他离去呢？

六月有圣旨下，王守仁升都察院右副都御史，荫子一人，世袭锦衣卫百户。王守仁再次上疏辞谢，朝廷照例不准。（《辞免升荫乞以原职致仕疏》）³这次升迁荫子，以品秩论，是从正四品升为正三品，荣誉和待遇有别，但职权范围不变；养子王正宪时年十一岁，以今天标准看只是读小学五年级的年纪，但已经有了锦衣卫百户的官衔，这个正六品官衔将来还可以子孙罔替，传之永久。这倒不是对王正宪有特殊优待，而是明代武职皆为世袭，锦衣卫属于卫所，不隶属州县而隶属兵部。

1见《全集》，第392-393页。

2见《全集》，第823页。

3见《全集》，第417-419页。

三

辞官不果，王守仁以副右都御史衔继续巡抚南、赣、汀、漳，而既然“山中贼”已破，接下来就展开一场剿灭“心中贼”的伟大事业了。当然，要剿灭的不是自己的“心中贼”，而是当地百姓的。儒家地方官既然是所谓“父母官”，便自然要承担起“养不教，父之过”的责任，用孔子的说法，对平民百姓应当养之、富之、教之。

如何养之、富之，这倒不如想象中那样困难。儒、法两家都相信百姓的生活福祉取决于统治者的管理水平，然而事实上，经济发展往往不是统治者“管得好”的结果，而是“放任不管”的结果。道家早早看到了经济规律的这一真谛，提出“无为而治”的政治纲领，政府不要干涉民间，只要扮演好守夜人的角色，惩罚一下坏人坏事也就够了。

而儒家的原则是要干涉，要管理，但这一切都要有分寸才好。分寸究竟定在哪里呢？统治者只要怀有仁爱之心，自然会找到正确的分寸，至少不会横征暴敛。王守仁班师途中有一首《回军九连山道中短述》，就是上述儒家精神的概括：

百里妖氛一战清，万峰雷雨洗回兵。

未能干羽苗顽格，深愧壶浆父老迎。

莫倚谋攻为上策，还须内治是先声。

功微不愿封侯赏，但乞蠲输绝横征。¹

诗意是说，虽然打胜了仗，但赢得不够光彩，所以愧对父老乡亲的厚爱。怎样才能赢得光彩呢？那就是以德服人，不战而屈人之兵。儒家圣人大舜做出过榜样，手执盾牌和战斧，舞蹈一番，就降服了叛乱的三苗。用军队解决叛乱绝不是好办法，搞好内政才是最要紧的。我不愿意为这点功劳而封侯受赏，只希望朝廷能够减免百姓的负担，不要再横征暴敛了吧！

如何教育百姓，儒家和法家各执一词。法家提倡“以吏为师”，所谓吏，特指法官、法吏，他们肩负着普法教育的职责，要使每一位国家子民熟知法律条文，知晓触犯某一条法律之后会遭到怎样的惩罚。

法律的条文化和公开化始于春秋时代，当时引起过很严重的争议，反对者相信世道人心的败坏必从此始。（这是我在《治大国：古代中国的正义两难》一书中详加辨析过的话题，感兴趣的读者可以参看。）朱元璋搞过法家这一套，这也是当时一些知识分子不愿与明政府合作的原因之一。

儒家推崇的是宗法亲情模式，不喜欢冷冰冰的、毫无弹性的法律条文。儒家所谓“教之”，是如父母教育孩子那样。平民百姓无知无识，是一种介于人类和禽兽之间的物种（小孩子其实正是这样），只有通过教育才能使他们文明开化，才能使他们耻于作恶而一心向善；不教他们如何打官司，而教他们不去打官司。以实际情

¹见《全集》，第827页。

形言之，只有剿灭了他们的“心中贼”，他们就算再怎么忍饥挨饿受压迫，也不会去做“山中贼”了。

以政治的技术层面论，“破山中贼”为治标，“破心中贼”为治本，治本之道在于移风易俗、统一意识形态。王守仁颁布《告谕》，务求家喻户晓：

访得吉水县民人陈文继妻黄氏，庐陵焉。至于孝亲敬长、守身奉法、讲信修睦、息讼罢争之类，已尝屡有告示，恳切开谕，尔民其听吾诲尔，益敦毋怠！¹

这份《告谕》最着重的地方就是严禁奢靡，提倡节俭。我们看一部《二十四史》，同样纲领的告谕总是一而再、再而三地出现，繁不胜繁，显见得世人的逐利之心永远“野火烧不尽，春风吹又生”。统治者之所以总是将移风易俗当作一项核心政治目标，原因正是王守仁开宗明义所说的“风俗不美，乱所由兴”，糟糕的社会风俗总会迅速败坏世道人心，人一旦失去了淳善，就很容易为非作歹了。

王守仁在吉安、赣州一带观察到的社会怪相是，明明民生凋敝，大家却还是飞蛾扑火一般争豪斗富，将大把财富浪费在虚荣、攀比的荒唐事上。人们为什么会有这样荒唐的行为呢，岂不知“鹪鹩巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹”，满足基本的生存所需明明只需要很少的财富就够？鹪鹩和偃鼠的生活方式正是“存天理”，要想返回鹪鹩和偃鼠的生活方式就必须“灭人欲”。所有

¹见《全集》，第627-628页。

那些贪婪、虚荣，都是“人欲”，都是“心中贼”，不遭灭亡便无法彰显天理。

既然找到了症结，就应当对症下药。那么，到底该怎样剿灭“心中贼”呢？——对知识分子可以开内省、慎独之类的高端药方，但对于愚夫愚妇，只能申饬简单的戒律，告诉他们不要做什么：

1. 丧事不许用鼓乐、做道场。
2. 医病不许信邪术、事巫术。
3. 婚事不许计较彩礼、嫁妆，不许大摆筵席。
4. 走亲戚只要有诚意就好，不许为送礼设立各种名目。
5. 街市村坊不许迎神赛会、百千成群。

凡上述所禁，都是奢靡无益的事情。倘若有人违反，十家牌法尚在，十家之内互相监督纠正；隐瞒不纠者，十家同罪。

饶有趣味的是，为王守仁所严禁的这五项内容，直到今天依然是我们习见的社会现象，只在“破旧立新”的时代短暂地消隐过一阵罢了。设若王守仁复生，一定会再一次发出“破心中贼难”的感叹。有学者将明代中后期“商品经济发达”归功于阳明心学，这绝不会是王守仁愿意听到的啊。

事实上人类生活的绝大部分开支都属于“不必要的”。以我们今天的生活为例，住宅内部的地板、壁纸、装修项目里花钱最多的那些，没有哪个是真正必要的；我们的穿着方面，百亿规模的时装产业并不使我们穿得比中山装、军大衣的时代更温暖、更舒适……如果仅仅维持基本生存的话，低保标准即便算不得奢靡，至少也够温饱，而我们辛勤工作所换来的薪水当中竟然绝大部分都“浪费”在那些审美和虚荣的项目上。至于那些富商大贾，凡人标准的“浪

费”早已不足以打动他们，只有成百上千万一件的艺术品才会给他们带来足够的魅惑，而这些艺术品当然不会有半点实用价值。

今天很少有人觉得这有任何不妥，至多会对那些挥霍祖产的纨绔子弟投去鄙夷的目光。即便是纨绔子弟一掷千金的风流，也得到过来自审美立场的衷心赞美。仅举波德莱尔的观点：“风流作风是英雄主义在颓废之中的最后一道闪光……风流作风是一轮落日，犹如沉落的星辰，壮丽辉煌，然而没有热力，充满了忧郁。民主的汹涌浪潮漫卷一切，荡平一切，日渐淹没了这些人类骄傲的最后代表者……”（《美学珍玩》）

在波德莱尔时代的知识阶层，这非但不是哗众取宠的怪话，反而是一种很有代表性的观点。事实上，人类文明史上最耀眼的那些遗产无不诞生于虚荣或贪婪。虚荣心和贪欲携力，构成人类文明最强有力的推手。正是这两点在道德上长久遭受鄙薄的人性，在相当程度上造就了我们这个世界今天的繁荣。那么，它们难道真是我们必欲去之而后快的“人欲”？甚至可以说，它们分明更像是“天理”。

仅供社群内部学习交流，请预览后秒删，入社群加微信ccdd660

四

我们身边从来不缺少知足常乐的人生哲学，诸如“弱水三千，我只一瓢独饮”，“广厦万间，栖身不过方寸之地”。无数人生导师在无数时光里向无数人灌输过这样的道理，我们认同之，叹服之，甚至奉之为座右铭，但往往我们只是在失败或无力的时候以之为慰藉，世界并不曾真的因此变得稍许温和。

诚然，很少的物质资源就能够满足我们的生活所需，所以，倘使我们过的是鲁滨孙那样的生活，一切知足常乐的哲学确实找得到立足之地，但是很不幸，我们偏偏是群居动物，注定要在人群里寻求生存，别人的态度在极大程度上决定着我们的幸福感，这是几乎全部心灵痛苦的根源所在。

弱水三千，富人和穷人的饮水量并不会有什么不同，但如果你霸占了这些水源，你就可以对别人予取予求，有最大的机会占有最优质的配偶，生育具有优质基因的子代，并给他们最好的呵护和教育。反之，你就很容易成为别人予取予求的对象，眼睁睁看着心仪之人投入别人的怀抱。我们并不该责怪婚恋市场上的嫌贫爱富，因为获取优质资源的能力其实和性魅力息息相关。

广厦万间，富人的床当然不比穷人的更大些，但如果你拥有广厦万间，其他人只有茅屋草舍，你至少可以收获很多羡慕的眼光，感觉到生活如此美好。当然，更要紧的是，即便每个人都拥有了弱水三千和广厦万间，但当末日到来的时候，一定是其中最富有的人才能够得到方舟的船票。

生活永远是一场接一场的竞赛，我们跑出了多快的成绩并不重要，重要的只有名次。当奥运冠军赢得全部的鲜花与掌声的时候，没有人嫌恶他们在竞技场上表现出来的“贪得无厌”。

一言以蔽之，我们所争夺的并不仅仅是物质资源本身，更是我们在“人类食物链”当中的位置。没办法，谁让我们生性如此呢，正如任一群居动物一样。

五

所以，要造一个人人向俭的社会，道德和法律很难维持长久的效用。在这一点上，只有宗教与宗教性质的意识形态才能做得好些。欧洲中世纪，天主教信仰使人们相信世俗生活不过是通往永恒天国的一个短暂过场，于是人人向死而生，对劳作、享乐、攀比一概兴趣缺缺。即便是宗教的力量，也仅仅可以取胜于局部，改变一时，人对虚荣的追求迄今都不曾被真正克服过。这正如狄更斯在《双城记》里所哀叹的：“用同样的锤子再一次打烂人性，人性仍会以同样扭曲的形态出现。”

于是我们难免陷入这样的梦想：倘若人类并没有追求虚荣的深层本能，社会该呈现出一幅怎样美好的伊甸园图景呢？

可惜答案是否定的，在“物竞天择，适者生存”的世界上，任何缺乏竞争冲动的物种都注定灭亡，而虚荣和竞争性只是一体的两面，倘若不是不分彼此的话。

现代世界一般奉行着自由主义的行为准则：只要不触犯别人，自己可以为所欲为，即任何一种行为就其本身而言都没有是非对错之分，这显然会与“存天理，灭人欲”的原则发生本质上的冲突，因为哪些是天理、哪些是人欲都有着很具体的内容，即便你陷入鲁滨孙那样的处境，这些条条框框也不会因为你的独处而自行消隐。“君子慎独”，独处的时候也有严肃的道德问题让人不能掉以轻心。

如果我们自己就是南安、赣州的百姓，那么对王守仁的这份告谕一定很不以为然。婚丧嫁娶为什么不可以大操大办？只要当事

人两相情愿，只要不给别人造成困扰，当然是可以的。敲锣打鼓也好，请和尚办道场也好，只要选好时间地点，不扰民也就是了。而站在王守仁的角度，百姓只是小孩子一般的群氓，不明事理，对他们的这些意见完全不必当真；地方官有义务教给他们是非对错的唯一标准：对婚丧嫁娶大操大办就是错的，无论有没有打扰到任何人，无论当事人是不是两相情愿。所有人都应当遵循唯一的道德准则行事，那就是儒家式的俭朴。

然而吊诡的是，虽然王守仁推行的是儒家标准的道德教化，推行的手段却带着相当程度的法家风格，除了我们已经熟悉的十家牌法之外，还有配套的乡约制度。

六

今天提到乡约，我们会想到《市民文明守则》之类的东西，但王守仁提出的乡约绝不仅仅是一种道德呼吁，而是有一套相当具体的规章制度，很有洪武年间的行政风格。简言之，王守仁推行的《南赣乡约》是一套以村、族为单位的基层自治体系，每月聚会，表彰好人好事，批评坏人坏事，救人急难，平息纠纷，将屡教不改者扭送人官。¹

当然，那时候的好人好事和现在不尽一致，譬如寡妇守贞就是其中的一个重要项目。王守仁为此亲自撰写有《旌奖节妇牌》：

¹见《全集》，第664-669页。

访得吉水县民人陈文继妻黄氏，庐陵县生员胡克妻曾氏，俱各少年守制，节操坚厉，远近传扬，士夫称叹，当兹风俗颓靡之时，合行旌奖，以励浇薄。为此仰府官吏即行吉水、庐陵二县掌印官，支給无碍官钱，买办礼仪，前去各家，盛集乡邻老幼之人，宣扬本妇志节之美，务使姻族知所崇重，里巷知所表式，用奖贞节，以激偷鄙。仍备述各妇节操志行始末，及将奖励过缘由，同依准随牌缴报，以凭施行。¹

黄氏是民人之妻，曾氏是生员之妻，两人同样年轻守寡，远近知名，王守仁特地给予旌奖，要让这两位节妇的光辉事迹为万民做表率，以收移风易俗之效。显然在王守仁看来，女子守贞属于“天理”的一面，他并不曾想到自己求之于心的“天理”只不过是社会习俗内化在心中的道德规范罢了。

王守仁应当知道，南宋以前，女子所谓贞洁并不是这般定义的，即便在宣传“饿死事小，失节事大”的南宋，寡妇再嫁依然是相当常见的事情，寡妇的财产权、继承权也受到了很好的保障。

其实明朝才是真正使“贞洁烈女”的标准走向病态化的王朝，这首先得“益”于皇权的公开嘉奖。于是我们看到这样一种“阴阳和合”的怪相：士大夫对于诏狱与廷杖的淫威从逃避到接受，再到主动追求，女子对于贞烈也开始有同样的果敢追求了，一种极端而病态的道德在大明王朝愈演愈烈，似乎病态的政治模式使全社会的人都患上了心理失调。

¹见《全集》，第669-670页。

即便是特立独行的王守仁，也往往会浸淫在大时代的怪诞“天理”中而不自知。

除了表彰节妇之外，移风易俗的事业更要从孩子抓起。于是王守仁兴办社学，教小孩子歌诗习礼。

这种复古的做派在当时引起了一些争议。在科举营造的风气中，学习总要以做官为目标，所以朱子版的四书才是学习的重点，歌诗习礼能有多大的用处呢，完全不切时务嘛！王守仁不能不有所反驳：这都是末俗庸鄙之见，哪里晓得古人立教的用意呢？小孩子天性活泼好动，喜欢玩耍而害怕拘束，教他们歌诗，不仅是发其志意而已，也为让他们在载歌载舞中宣泄精力；教他们习礼，也不仅是肃其威仪而已，也为使他们在周旋揖让间达到体育锻炼的效果。如果只是约束他们，他们便会视学校为监狱而不敢入，视老师为仇敌而不敢见，这还怎么能教他们为善呢？

这确实是很明智的幼教思维，只有思维敏捷、脑筋活络的人才会有这种因势利导的主意，这是《红楼梦》里贾政一流的人物无法理解更无法接受的，而贾政恰恰可以作为王守仁时代那些正派士大夫的缩影。

作为现代人，我们很容易忽略王守仁教育思想的意义，因为这不过是我们的常识，然而我们必须知道，小孩子在成人世界里的样貌从来不是一成不变的。“棍棒底下出孝子”作为一则有着实际参考价值的谚语，至今仍然存活在一些教育程度低下的地区，而一些百岁老人仍然能够记起私塾里的戒尺的滋味。

对孩子的“人性化”关怀其实是非常晚近出现的，以至于在一些发达国家里，譬如日本，人们还会不断质疑法律和社会是否已经

对未成年人形成了过度的保护。有两部很流行的小说，东野圭吾的《彷徨之刃》和药丸岳的《天使之刃》，对这个“文明化”与“现代化”带来的道德冲突做了精彩的呈现。然而在旧时代的世界各地，未成年人基本上都长久地生活在粗暴的——至少在今天看来绝对算得上粗暴的——管束下，今天我们习以为常的“儿童”这个概念其实是相当晚近才出现的。（有兴趣的读者可以参阅法国学者菲力普·阿利埃斯《儿童的世纪：旧制度下的儿童和家庭生活》。）

七

与此同时，赣州巡抚衙门成为各地学子汇集的所在，“破心中贼”的事业眼见进行得如火如荼。巡抚衙门渐渐接纳不下，王守仁遂在赣州建立书院，以宋儒周敦颐之号为书院命名，称为濂溪书院，还在这段时间着手刊刻了两部阐扬心学的书籍：《大学古本》与《朱子晚年定论》。

前文有述，王守仁重新定义《大学》“格物致知”，旗帜鲜明地和朱熹唱起反调。在王守仁看来，自己并不是标新立异，而是证明了朱熹的失误，由此揭橥久被误解的“格物致知”的真实含义。而朱熹之所以犯错，主因就在于胆子太大，擅自改动《大学》原文，不但改字解经，还误认《大学》有阙文，自己补写一段去画蛇添足。如此一来，《大学》的原意遭到扭曲，圣人的原意遭到扭曲，当然有必要因此拨乱反正。

早在龙场的时候，王守仁对朱熹的《大学章句》就有过深深的怀疑，于是手录古本，伏读精思，这才悟出《大学》原本简单直

白，格物致知本于诚意，根本就不存在阙文可补。换言之，原本作为《礼记》之一篇的《大学》是一个相当完好的版本，朱熹只是因为没读懂，这才以为原文有讹误和缺漏，这才做了修改和增补。所以现在很有必要重新发掘《大学》的古本，使《大学》以本来面目重新呈现在世人面前。王守仁作序以明其意：

《大学》之要，诚意而已矣。诚意之功，格物而已矣。诚意之极，止至善而已矣。正心，复其体也；修身，着其用也。以言乎己，谓之明德；以言乎人，谓之亲民；以言乎天地之间，则备矣！是故至善也者，心之本体也；动而后有不善。意者，其动也；物者，其事也。格物以诚意，复其不善之动而已矣！不善复而体正，体正而无不善之动矣！是之谓止至善。圣人惧人之求之于外也，而反复其辞。旧本析而圣人之意亡矣！是故不本于诚意，而徒以格物者，谓之支；不事于格物，而徒以诚意者，谓之虚；支与虚，其于至善也远矣！合之以敬而益缀，补之以传而益离。吾惧学之日远于至善也，去分章而复旧本，傍为之什，以引其义，庶几复见圣人之心，而求之者有其要。噫！罪我者其亦以是矣夫！（《大学古本原序》）¹

开宗明义，一部《大学》要领只在“诚意”二字。人要通过“格物”来达到“诚意”，“诚意”的极致就是“止于至善”。那么，依照王守仁的训诂，心念发动就是“意”，我们只要时时刻

¹见《全集》，第1320-1321页。

刻“恨斗‘私’字一闪念”，将所有不道德的念头扼杀在摇篮中，使“意”纯洁无暇，这便是“诚意”了。将“诚意”做到极致便是“止于至善”，这个时候心里纯然天理流行，再没有人欲的污点了。

以上就是《大学》的真谛，而朱熹的“格物”不以“诚意”为目标，只向外界事物下功夫，这就失之于支离；不向内心“格物”而言“诚意”，“意”便无从“诚”起，这就失之于空虚。支离加上空虚，怎可能触到“至善”或“天理”呢？

如果从反面来说，王守仁这一时期所作《怀归》二首之二有“意常不足真夷道，情到方浓是险机”，贪欲永远都是“诚意”的敌人，情深也总会遮住人的眼睛，这确实都是简单平易的道理。

《大学古本》的序言虽然很短，但脉络清晰，对朱熹的批判也很言简意赅、切中肯綮，可以说王守仁到此刻为止的全部学术要领都浓缩在这三百字当中了。而在五年之后的明世宗嘉靖二年（1523年），王守仁对这篇序言做了一些修改，增加了“致知”的内容：

《大学》之要，诚意而已矣。诚意之功，格物而已矣。诚意之极，止至善而已矣。止至善之则，致知而已矣。正心，复其体也；修身，着其用也。以言乎己，谓之明德；以言乎人，谓之亲民；以言乎天地之间，则备矣。是故至善也者，心之本体也。劝而后有不善，而本体之知，未尝不知也。意者，其动也。物者，其事也。至其本体之知，而动无不善。然非即其事而格之，则亦无以致其知。故致知者，诚意之本也。格物者，

致知之实也。物格则知致意诚，而有以复其本体，是之谓止至善。圣人惧人之求之于外也，而反复其辞。旧本析而圣人之意亡矣。是故不务于诚意而徒以格物者，谓之支；不事于格物而徒以诚意者，谓之虚；不本于致知而徒以格物诚意者，谓之妄。支与虚与妄，其于至善也远矣。合之以敬而益缀，补之以传而益离。吾惧学之日远于至善也，去分章而复旧本，傍为之什，以引其义。庶几复见圣人之心，而求之者有其要。噫！乃若致知，则存乎心；悟致知焉，尽矣。（《大学古本序》）¹

两相对照，修订版将“致知”当作“止至善之则”与“诚意之本”，倘若不以致知为本而去格物诚意的话，就会失之于妄。简言之，朱熹所谓格物致知，我们可以想象牛顿格苹果这个物而致万有引力之知，而王守仁所谓格物致知是格去心里的坏念头而致良知。

是的，那时候的王守仁已经明确提出了那个著名的“致良知”的口号，越发与朱熹背道而驰了。

八

让我们回到王守仁刊行《大学古本》的正德十三年（1518年），同时刊刻的还有一部重量级作品：《朱子晚年定论》。这部书成为王守仁当时对抗“旧世界”最有力的一件武器，特点是以朱熹反朱熹，让那些站在朱子理学立场攻击阳明心学的人哑口无言，

¹见《全集》，第270-271页。

举着刀枪剑戟却无处下手。

《朱子晚年定论》后来被收入《传习录》下卷，王守仁作序言：

洙、泗之传，至孟氏而息；千五百余年，濂溪、明道始复追寻其绪；自从辨析日详，然亦日就支离决裂，旋复湮晦。吾尝深求其故，大抵皆世儒之多言有以乱之。

守仁早岁业举，溺志词章之习，既乃稍知从事正学，而苦于众说之纷扰疲沓，茫无可入，因求诸老、释，欣然有会于心，以为圣人之学在此矣！然于孔子之教间相出入，而措之日用，往往缺漏无归；依违往返，且信且疑。其后谪官龙场，居夷处困，动心忍性之余，恍若有悟，体验探求，再更寒暑，证诸《五经》《四子》，沛然若决江河而放诸海也。然后叹圣人之道坦如大路，而世之儒者妄开蹊径，蹈荆棘，堕坑塹，究其为说，反出二氏之下。宜乎世之高明之士厌此而趋彼也！此岂二氏之罪哉！间尝以语同志，而闻者竞相非议，目以为立异好奇。虽每痛反探抑，务自搜剔斑瑕，而愈益精明的确，洞然无复可疑；独于朱子之说有相牴牾，恒疚于心，切疑朱子之贤，而岂其于此尚有未察？及官留都，复取朱子之书而检求之，然后知其晚岁固已大悟旧说之非，痛悔极艾，至以为自诳诳人之罪，不可胜赎。世之所传《集注》《或问》之类，乃其中年未定之说，自咎以为旧本之误，思改正而未及，而其诸《语类》之属，又其门人挟胜心以附己见，固于朱子平日之说犹有大相谬戾者，而世之学者局于见闻，不过持循讲习于此。其于悟后

之论，概乎其未有闻，则亦何怪乎予言之不信、而朱子之心无以自暴于后事也乎？

予既自幸其说之不谬于朱子，又喜朱子之先得我心之同然，且慨夫世之学者徒守朱子中年未定之说，而不复知求其晚岁既悟之论，竞相呶呶，以乱正学，不自知其已入于异端。辄采录而裒集之，私以示夫同志，庶几无疑于吾说，而圣学之明可冀矣！

正德乙亥冬十一月朔，后学余姚王守仁序。¹

序言首先梳理出儒学道统的简要脉络：孟子之后，道统中断，及至宋代，才有周敦颐、程颢做出传承，自此以后，对儒学的辨析越发详细，而儒学的要领反而被湮没了。之所以如此，主要因为后世儒者太多话。

序言继而从个人的治学经历谈起：“我早年学的是举业，后来兴趣转向了文学，再以后才稍稍知道要学儒家的正统学术，这才发现这个领域里观点太多太杂，茫茫然寻不到入手处，于是转向佛教、道教，欣然有所得，以为圣人之学就在其中。但佛教、道教的学问毕竟和孔子之学有出入，验之于日常生活，总觉得有些不对。直到我被贬到龙场，这才恍然悟出了儒家宗旨，一一验之经典，豁然贯通。我终于知道圣人之道其实是一条平坦、宽阔的大路，都怪后儒发明了各种古怪的理论，反而把这条大路弄得荆棘丛生、歧路纷呈，连佛、道两家都不如了。所以说，不该埋怨佛、道两家蛊惑

¹见《全集》，第144-145页。

人心，要怪就怪这些遮蔽儒家正途的内部人士好了。”

读到这里，我们显然会相信王守仁不点名地批评了朱熹，但序言内容忽然有了一个转折：“我将这些心得讲出来，没想到大家竞相非议，都说我标新立异乱讲话。我每每认真反省，想找出自己究竟错在哪里，但找来找去，越发坚信自己没错，只是从感情上说，不太愿意相信是朱熹错了。以朱熹这样的贤者，难道真没看清儒家正道吗？及至我在南京任职，仔仔细细再读朱熹著作，忽然有了重大的发现，原来朱熹晚年才找到真理，于是痛悔以前的错误，甚至认为自己犯下的自欺欺人的罪孽实在太深，再怎样做都无法赎罪。所以，世间流传的朱熹所著之《四书章句集注》《四书或问》之类，都是他中年的错误见解，他晚年想要修改却来不及了。至于《朱子语录》，不过是朱熹的门人弟子以争强好胜之心掺杂己见所编订的，根本不足为凭。后世学人囿于见闻，将朱子中年时期的错误见解奉为至宝，所以才会非议我的儒学领悟，殊不知我的领悟和朱熹晚年的领悟一般无二。”

因着这个缘故，王守仁将朱熹“晚年”与友人论学的三十四封书信汇编成册，刊印出版。确实在这些书信里，朱熹认识到往昔的“支离”之病，又因为患了眼疾，不能多看书，只常常冥目静坐，却发现这对收敛身心很有益处，更懊悔以往讲论文义太多，疏于日用工夫，以及“为学之要，只在着实操存，密切体认，自己身心上理会”……

这些书信一直都藏在朱熹的文集里，只是多年来无人理会，至少无人重视，如今被王守仁“发现”，对知识界的杀伤力不问可知，与清代学者阎若璩考订《古文尚书》之伪属于同一性质、同一

级别的大事件。《朱子晚年定论》一出，确实封住了不少来自朱子阵营的心学论敌的口舌。

从思想史的脉络上看，这部书的问世并不是一个孤立事件，而是所谓“牵朱入陆”思想潮流中的一个浪花。早在元代，儒学宗师赵汴在《对江右六君子策》里约略提出一个猜想：朱熹和陆九渊晚年很可能各弃争端，殊途同归。及至明孝宗弘治二年（1489年），程敏政站在朱子阵营内部编辑出一部《道一编》，顾名思义，“道一而已矣”（《孟子·滕文公上》），将儒学史上的“朱陆异同”划分为三个阶段：始则冰火不容，中则疑信参半，终则辅车相依。

王守仁读过《道一编》，《朱子晚年定论》在很大程度上正是取材于前者，程敏政在编年上犯的错误王守仁也一并犯了。在一封写给友人的书信里，王守仁提到近世有《道一编》之类的书，只因读者都怀着党同伐异的心理，所以不但不信，反被激怒；而自己编辑的《朱子晚年定论》收效甚好，虽然门人弟子初闻之下不太高兴，但士大夫每每从这部书开悟，自己也因此省去不少口舌麻烦。（《与安之》）¹

其实王守仁不很关心“朱陆异同”的话题，只是一力传扬自己的学术心得罢了。证明出朱熹的“晚年定论”和自己的“标新立异”如此地贴合，证明出不是自己反对朱熹，而是世人误信了朱熹中年未定之论，那还能有什么比这更令人欣慰的事呢？

¹见《全集》，第194页。

九

诚然，《朱子晚年定论》本可以成为一件无往而不胜的武器，然而问题在于，王守仁可以说是一位思想家，却称不上治学严谨的学者，故纸堆里的寂寞事业从不是他的强项。这三十四封书信是否真属于朱熹晚年的手笔，王守仁很有一点考证失实。今天我们可以用陈来的《朱子书信编年考证》来做参照的标准，而早在王守仁的时代，就已经有人从考据上提出过质疑了。

最重要的质疑者非罗钦顺莫属。罗钦顺，字允升，号整庵，是当时一位能与王守仁分庭抗礼的学者。罗钦顺有着很朴实的哲学观，最能贴近今天的日常思维。他虽然站在朱子阵营里，却对理气二元论不以为然，而这恰恰就是朱熹当初没能说清楚的一个问题。

在朱熹看来，在房子尚未被人发明之前，就已经存在着建造房子的理，罗钦顺就是对这一点不满，他认为建造房子的理一定是随着房子的出现而出现的，不可能凭空悬在什么地方。这样的观点在今天看来就属于“唯物主义倾向”，所以任继愈《中国哲学史》将罗钦顺的著作《困知记》评价为“是一部直接批判王守仁的主观唯心主义的唯物主义哲学著作”。我们只要去掉这句话里的“时代局限性”，还是能够借以理解罗、王立场之别的。

罗钦顺针对《朱子晚年定论》的批评主要是考据上的，事实不比观点，对与错可以有简明而唯一的标准，王守仁在铁证面前不能否认，于是回信说：

……某为《朱子晚年定论》，盖亦不得已而然。中间年

岁早晚，诚有所未考，虽不必尽出于晚年，固多出于晚年者矣。然大意在委曲调停以明此学为重，平生于朱子之说如神明著龟，一旦与之背驰，心诚有所未忍，故不得已而为此。“知我者，谓我心忧；不知我者，谓我何求”，盖不忍牴牾朱子者，其本心也；不得已而与之牴牾者，道固如是，不直则道不见也。执事所谓决与朱子异者，仆敢自欺其心哉？夫道，天下之公道也；学，天下之公学也，非朱子可得而私也，非孔子可得而私也。天下之公也，公言之而已矣。故言之而是，虽异于己，乃益于己也；言之而非，虽同于己，适损于己也。益于己者，己必喜之；损于己者，己必恶之。然则某今日之论，虽或于朱子异，未必非其所喜也。君子之过，如日月之食，其更也，人皆仰之，而小人之过也必文，某虽不肖，固不敢以小人之心事朱子也。……（《答罗整庵少宰书》）¹

大意是说，自己确实考订不精，但《朱子晚年定论》收录的那些书信毕竟多数都是朱熹晚年写的；自己之所以汇编这部书，实在是因为平生视朱熹为神明，一旦与他的意见不合，心里总是不忍，所以不得已而为此。接下来的话可以套用亚里士多德的名言，吾爱朱熹，吾更爱真理。这封信似乎透露了一个耐人寻味的事实，即王守仁虽然以《朱子晚年定论》来证明自己的主张和朱熹并不矛盾，但心底还是认为彼此存在着无法跨越的鸿沟，而鸿沟对岸的朱熹显然站错了位置。

¹见《全集》，第84-89页。

时代稍后，朱子阵营里出现了一名干将，即陈建，字廷肇，号清澜，于嘉靖二十七年（1548年）著成《学蔀通辨》，从观点上力证王守仁之非，简言之，朱熹和陆九渊各自都有明确的理论体系，不可强作混同。专务虚静、玩养精神，这是陆九渊的定论。主敬涵养，以立其本；读书穷理，以致其知；身体力行，以践其实，三者不偏不废，这是朱熹的定论。朱熹有时候只讲三者之一，那只是因人施教、对症下药的缘故罢了。如果单独点出涵养为朱熹的定论，那就不对了。

以今天的眼光来看，罗钦顺和陈建显然都击中了《朱子晚年定论》的要害，但在阳明心学掀起波澜之后，这两人的声音或多或少都被湮没了。及至明清易代之际，顾炎武惊奇地发现，当时的学者大多相信《朱子晚年定论》，却并不了解罗钦顺和陈建的说法。¹

十

与《大学古本》《朱子晚年定论》约略同时，王守仁的大弟子徐爱等人整理老师的语录，仿照《论语》编成了一部《传习录》，最终由师弟薛侃出资刊行了，这便是今天看到的《传习录》上卷的主体部分。

后人学习阳明心学，基本都是从《传习录》入手的，但王守仁原本并不赞成编选语录，理由大体上是，教育总是因材施教、因地制宜、因时感发的，时过境迁再株守这些教条的话，那就与刻舟求

¹ 见清代顾炎武著、黄汝成集释《日知录集释》（上海古籍出版社，2011年出版），第1061-1067页。

剑无异了。

徐爱的同门也有用老师的这个理由来规劝的，但徐爱自有一番道理，而且摆出了经典中的依据：《论语》有载，孔子对子贡说“我不想说话”，另一段却记载孔子说“我和颜渊谈了一整天”，难道孔子是自相矛盾吗？当然不是，而是因为子贡太拘泥于老师的言语，孔子这才用沉默来提示他，要他从内心深处多做领悟；颜渊对孔子的教诲完全心领神会，孔子全不介意和他谈上多久。王守仁编这部语录，也希望读者能够心领神会，不可当作教条来看。

（《传习录·序》）¹

语言一落文字，确实容易变为僵化的教条。事实上王守仁汇编《朱子晚年定论》正犯了这个错，将朱熹的文字摆脱了当初的语境，当作教条来理解了，不免“死于句下”。

然而吊诡的是，各种思想的传承，最常见的谬误非但不是“死于句下”，反而是过于灵活的理解，灵活到面目全非甚至颠倒黑白的程度。思想史上往往有这样惊人的呈现，纯粹的“原教旨主义者”反而凤毛麟角。我们就算嫌恶他们的冥顽，至少可以尊重他们那难能可贵的较真精神。

《传习录》的编订，徐爱当居首功，遗憾的是，他却没能看到《传习录》的刊行。

徐爱病逝的时候年仅三十一岁，果然徐爱之于王守仁正如颜渊之于孔子啊。

王守仁在写给徐爱的祭文里提到了这样一件奇事：徐爱游衡

¹见《全集》，第1737-1738页。

山时做了一个梦，梦见一位老僧拍着自己的肩膀说：“你与颜渊同德。”过不多时，老僧又增补了一句：“也和颜渊同寿啊。”徐爱醒后，忧心忡忡地将梦境讲与王守仁听，后者宽慰道：“不过是梦，哪有必要忧心呢！”徐爱却答道：“心里总是不安，只盼早一点告病辞官，一心追随您的教导，朝闻道夕死可也。”没想到梦竟会成真，而眼前的真实又焉知不是梦呢？（《祭徐曰仁文》）¹

对于徐爱之死，王守仁有深刻的伤心。曾经“钟期既遇，奏流水以何惭”的快乐，从此竟一去而不复返了。

十一

这最早一版的《传习录》里，还专门记有徐爱的心得：

曰仁云：“心犹镜也。圣人心如明镜，常人心如昏镜。近世格物之说，如以镜照物，照上用功，不知镜尚昏在，何能照？先生之格物，如磨镜而使之明，磨上用功，明了后亦未尝废照。”²

以镜喻心，是王守仁常常言及的比喻。徐爱的理解有两层意思，第一层意思是，每个人的心都是一面镜子，但有的镜子光洁无瑕，不染尘埃，这便是圣人的心；有的镜子锈迹斑斑、尘埃遍布，这便是常人的心。第二层意思是，朱熹的格物理论是教人以镜子来

1 见《全集》，第1052-1053页。

2 见《全集》，第23页。

映照外界的事物，只是在“照”上用功，殊不知镜子本身都还脏着，再努力去照又能照出什么来？而王守仁的格物理论是教人磨镜子，在“磨”上用功，镜子磨得明亮无瑕之后，自然可以清清楚楚地映照万物。

换言之，朱熹的格物是向外用功，王守仁的格物是向内用功，王守仁常讲的内外之别，要领便在这里。“镜论”其实还有下文，王守仁《郑伯兴谢病还鹿门雪夜过别赋赠》三首之二有所谓“至理匪外得，譬犹镜本明，外尘荡瑕垢，镜体自寂然”，朱熹教人格物致知，格外物而致天理之知，王守仁只向内求，教人格去镜上的灰尘，恢复明镜的本来面目，而天理就在这本来面目之中。再如《夜坐》诗有“千圣本无心外诀，六经须拂镜中尘”，所有古圣先贤与儒家经典的教诲，归根结底都是教人拂去心境上的尘埃而已，别无其他。

那么，接下来的问题是，如果我们真的做到了这一点，待人处事会有什么不同呢？《传习录》有载：

问：“圣人应变不穷，莫亦是预先讲求否？”先生曰：“如何讲求得许多？圣人之心如明镜，只是一个明，则随感而应，无物不照，未有已往之形尚在，未照之形先具者。若后世所讲，却是如此，是以与圣人之学大背。周公制礼作乐以文天下，皆圣人所能为，尧、舜何不尽为之而待于周公？孔子删述《六经》以诏万世，亦圣人所能为，周公何不先为之而有待于孔子？是知圣人遇此时，方有此事。只怕镜不明，不怕物来不能照。讲求事变，亦是照时事，然学者却须先有个明的工夫。学者惟患此心之未能明，不患事变之不能尽。”曰：“然则所

谓‘冲漠无朕，而万象森然已具者’，其言如何？”曰：“是说本自好，只不善看，亦便有病痛。”¹

在常人眼里，圣人似乎无所不知、无所不能，这肯定是平时做足了积累的缘故。正如我们上学读书，各种知识储备做得越好，将来应对各种问题的能力就越强。但无论我们如何努力，总会在不知什么时候遇到一些难以应对的困难，而圣人不存在这种问题，也不知他们做了多少知识储备！

但王守仁用“镜论”来解释说，即便是圣人，也不可能储备那么多知识和本领，人家只是心如明镜罢了，遇到任何事物都会准确地映照出来，准确地做出反应。言下之意是，常人之所以应对不来，是因为心境不明，对事物映照不清晰，反应不准确。

王守仁给出的例证是，周公制礼作乐，这是圣人之所为，但为何尧、舜不事先把礼乐都制作完成，非要等到周公来做？孔子删述《六经》，也是圣人之所为，但为何周公不事先把这些事情做好呢？所以可知圣人是随着时世的变化而有相应的作为的。

换言之，准确的理解力和判断力完全取决于心镜的明洁程度，只要把心镜打磨得一尘不染了，对万事万物都可以应付裕如。

这样的观点很容易使人想起《庄子》《金刚经》《坛经》之类的“异端”，也确实是儒家经典里所没有的，王守仁移花接木，却只认为这是“暗合”。后来确实有门人发出过这种疑惑，王守仁又解释说：

¹见《全集》，第13-14页。

圣人致知之功至诚无息，其良知之体皎如明镜，略无纤翳。妍媸之来，随物见形，而明镜曾无留染，所谓“情顺万事而无情”也。“无所住而生其心”，佛氏曾有是言，未为非也。明镜之应物，妍者妍，媸者媸，一照而皆真，即是生其心处。妍者妍，媸者媸，一过而不留，即是无所住处。（《传习录·中》）¹

圣人心如明镜，事来则如实映照，事过则心不留痕。王守仁承认，这与《金刚经》所为“无所住而生其心”如出一辙，事来则如实映照，便是“生其心”处，事过则心不留痕，便是“无所住”处。言下之意是，常人的“脏镜子”相反，对事物并不能形成清晰、准确的认识，因而也不能做出正确的应对，而在事过之后，肮脏的镜面上还会留下印痕，即不必要的挂念和介怀。譬如我们在荷尔蒙的作用下失去了判断力，对意中人做出了“情人眼里出西施”的判断，于是一错再错，等到失恋之后又会耿耿于怀，时而睹物思人，时而寻死觅活，久久不能释然。

十二

圣人用心若镜究竟是什么样子，只存在于传说和想象当中，如果看看普通人中的例子，我由衷以为狄更斯笔下的米考伯夫妇不

¹见《全集》，第79页。

失为市井中的典范。寄住在他们家里的大卫·考坡菲看到的是，各位债主几乎天天都来追债，而每到这种时候，米考伯夫妇便门窗紧锁，装作不在家的样子，而债主们早已熟稔他们这套把戏，便在窗外高声唾骂，骂得一声比一声难听，于是：

在这种时候，米考伯先生就又伤心，又惭愧，有时竟悲愤不能自胜，拿起刮脸刀来就要往自己的脖子上抹（这是从米考伯太太尖声的喊叫里可以听出来的）。但是事情过了之后，还不到半个钟头，就看见他特别地精心细意，把鞋擦得亮亮的，穿起来，哼着小调儿，比以前更文明味儿十足地走出门去。米考伯太太也同样地能屈能伸。我曾见过她在三点钟的时候，因为纳不起国家的税款，急得都晕过去了，而在四点钟的时候，却又吃起带面包渣的羊羔排骨，喝起温热了的麦酒来（那是把两把茶匙当了买来的）。有一次，按照判决，强制执行，刚把家具抬走，我碰巧活儿完得比平常早一些，六点钟就回家了，那时候，我看见米考伯太太躺在壁炉前面（当然怀里抱着一个双生儿），晕在那儿，头发都散了，乱披在面前；但是当天晚上，她却在厨房的炉火前面，又吃带面包渣的烤小牛肉排，又谈她爸爸和她妈妈的故事，又谈当年和她来往的人。我从来没有看见过她的兴致有比那个时候更高的。¹

随物顺应，事过无痕，无预想，无纠结，无牵挂。所有这些

¹见张谷若译《大卫·考坡菲》（上海译文出版社，1980年出版），第236页。

品质，米考伯夫妇皆具。会给读者以鼓励的是，米考伯夫妇后来远渡重洋，在新世界混得风生水起，成为了受人尊敬的成功人士，当然，性情还是那副老样子。

如果把米考伯夫妇介绍给庄子认识的话，庄子一定会将他们引为同道，但王守仁倘若看到我这样的理解，一定会说我是“死于句下”的。诚然，严格按照“镜论”的标准，我们的世界会呈现出一种古怪的面貌，譬如饭馆再不会有回头客了，因为无论饭菜是好是坏，吃过的人只会吃过便忘，不会挂心，不会在出门之后还在回味着：“这家饭馆太棒了，明天一定再来！”

如果这样的道理成立，孔子显然修为尚浅。“子在齐闻《韶》，三月不知肉味”，这是《论语》里的著名情节，孔子听了《韶乐》，一连几个月陷入沉迷状态，以至于吃不出肉的味道，这样的一颗心显然不是一面无瑕的明镜。

儒家学者当然不肯如此菲薄先圣，所以程颐提出训诂上的意见，说“三月”是对“音”字的错误抄写，《论语》原文应当是“子在齐闻《韶》音，不知肉味”；朱熹说“三月”之前脱漏了“学之”，《论语》原文应当是“子在齐闻《韶》，学之三月，不知肉味”。

即便我们接受这样的解释，问题依然不能尽去。古人相信日有所思，夜有所梦，梦是思虑纠结的体现，所以有明镜之心的圣人一定不做梦。明武宗正德十五年（1520年），王艮（当时还叫王银）拜访王守仁，说前一天梦到了他。王守仁答了四个字：“真人无梦。”这真是很不给王艮面子，大约是嫌他太过招摇吧，没想到王艮的反应极其敏捷，当即反驳了一句：“孔子是如何梦见周公的？”

王艮读书少，但正因为少，所以既纯粹又纯熟；王守仁读书多，知识驳杂，却不自觉地正因为驳杂而说错了话。确实，孔子梦见周公，这是《论语》清清楚楚的记载，而“真人无梦”语出《庄子》，孰是孰非似乎不言而喻。“真”的本义是“仙人变形而登天”，所以传统的儒家五经甚至就没有“真”字。

儒家既然将庄子的心镜之喻收归己有，王守仁应当说“圣人无梦”才对。圣人既然无梦，《论语》又清清楚楚记载了孔子的梦，难道是自相矛盾不成？

这并不是一个新出现的问题，早在北宋便已经被程颐指出了，当时他直截了当地回答：“孔子根本没有梦见周公，只是早年在寤寐间思念周公罢了，后来便不复思念了。如果他真的梦见周公，那就不是圣人了。”

弟子不解：“难道圣人真的不做梦吗？”

程颐答道：“圣人也做梦的，但和常人梦不同。常人或者日有所思，夜有所梦，或者不思而梦，只是旧习气类相应。圣人的梦不是这样，譬如殷高宗梦见傅说，真有个傅说在傅岩。”¹

程颐的意思倒可以为民间传说中的“应梦贤臣”做背书，而通常意义上的梦显然与圣人无缘。今天我们知道，无论有所思或无所思，梦总会自然发生，古人没有这样的知识，便很容易将梦理解为心上的印痕。

面对王艮有理有据的反驳，王守仁倒没有拿出程颐或朱熹已有的答案，而是以一句“此是他真处”作答，意即孔子梦见周公，正

¹ 见《二程集》（中华书局，1981年出版），第307页。

是孔子“真”的流露。但这样的答复，显然已是顺着王良的思路走了，王良梦见王守仁岂不也是“真情流露”？或者王守仁这样说，是以孔子之真暗示王良之伪。无论如何，在理学和心学里，不做梦总是好的，梦是作为一种道德修养上的瑕疵而存在的。

仅供社群内部学习交流，请预览后秒删，入社群加微信ccdd660

十三

如何将心镜打磨明洁，说来简单，将尘土拂尽也就是了。但细想起来，哪些是尘土、哪些不是尘土，换言之，哪些是人欲、哪些不是人欲，实在是很难分辨的。

以今天的眼光来看，对美食与美色的喜爱当然属于天理。明朝人虽不这样想，但也有一些他们会有的疑惑。《传习录》的第一版里，陆澄和老师有这样一段问答：

澄曰：“好色、好利、好名等心，固是私欲。如闲思杂虑，如何亦谓之私欲？”先生曰：“毕竟从好色、好利、好名等根上起，自寻其根便见。如汝心中决知是无有做劫盗的思虑，何也？以汝元无是心也。汝若于货色名利等心，一切皆如不做劫盗之心一般，都消灭了，光光只是心之本体，看有甚闲思虑？此便是‘寂然不动’，便是‘未发之中’，便是‘廓然大公’。自然‘感而遂通’，自然‘发而中节’，自然‘物来顺应’。”¹

¹见《全集》，第25页。

心学修养，时时处处都要“恨斗‘私’字一闪念”，而陆澄的困惑是，淫念和名利心自然都是“人欲”，属于该斩尽杀绝的念头，但平日里还有很多杂七杂八的念头，与淫念和名利心都没关系，这些念头为什么也属于“人欲”，也要被灭掉呢？

王守仁的答复可谓洞悉人性之深：“所有这些貌似与淫念、名利心无关的杂念，追根溯源的话无不是从淫念、名利心而来的。正如你心里无论有多少杂念，都不会生出做强盗的念头，这是因为你从根本上就没有这种心。你的淫念与名利心如果都被消灭了，就像做强盗的念头从你心里彻底消失了一样，只剩下心之本体，那时候哪还有什么杂念呢？”

被王守仁说对的一点是，我们所有的杂念确实都有着淫欲和名利心上的根源。以现代知识来看，基因把我们塑造成这个样子，我们的一切所思所想、所作所为，从生物学意义上说，都是有意无意地为了在最大限度上促成基因复制，于是淫欲使我们努力寻找配偶，名利心使我们努力战胜对手，即便是貌似道德的利他主义，归根结底也不过是为了提高我们作为群居动物的生存能力罢了。换言之，一切都是人欲，也都是天理。

当然，这不是明朝人能够理解的道理。而明朝人继而会产生疑惑是，这些道理佛教早就在说，看佛教灭人欲灭得多彻底，那么阳明心学和佛学究竟有什么不同呢？《传习录》有答案如下：

又问：“释氏于世间一切情欲之私都不染着，似无私心。但外弃人伦，却似未当理。”曰：“亦只是一统事，都只是成

就他一个私己的心。”¹

以原教旨主义的角度来看，佛教的修行方式是力求戒除一切私心、情欲，比朱熹、王守仁主张的“存天理，灭人欲”更彻底。儒家灭人欲，毕竟还准许本着生育目的的性生活，佛教连这一点都要断绝。所以在儒家看来，佛教“灭人欲”虽然令人钦佩，但做到灭绝人伦的地步似乎过火了，而过火也就意味着与天理不合。

王守仁却认为这里不存在过火与否，佛教徒的修行一以贯之，只为成就私心，换言之，完全与天理无涉。当然，佛教徒不会认同这样的论断，尤其大乘佛教打着普度众生的旗号，会说之所以放弃小爱，正是为了成就大爱。譬如刘勰《灭惑论》有辩解说“瞬息尽养，则无济幽灵；学道拔亲，则冥苦永灭”，意即生前对父母尽孝，只是在“今生”这个短短的时间里孝养父母罢了，如果学成佛法来帮助父母，这才能使父母永离轮回苦海。

这样的辩解足以使儒家失去还手之力，因为佛教站在更高的维度以六道轮回的永恒视野来看问题，结论自然与只站在今生今世的儒家不同。至于六道轮回是否存在，那又是一番新的辩论了，但无论如何，认可六道轮回总比儒家“未知生，焉知死”的存疑态度更让人心里踏实一些，毕竟一个错误的结论比没有结论更让人喜欢。

儒家如果勉强招架，会搬出那套“修齐治平”的次序，“一屋不扫，何以扫天下”？孰是孰非，就取决于各人的立场了。更为要紧的问题倒不是孰是孰非，而是王守仁的这一套内心修炼方式究竟

¹见《全集》，第30页。

有多大的可行性。

今天我们站在儒学世界之外，当然可以毫无顾忌地说：“恐怕没有人能做到啊！”

这不怪我们怯懦，其实明朝人也做不到，所以阳明心学发展下来，迅速退变为一种过于简易的学术：太多人束书不观，但求心之所安，信心高涨到几乎爆棚的地步，而那种时时处处格除心中人欲萌芽的苦功夫，能坚持下来的人从来都是凤毛麟角。

所以，“破山中贼易，破心中贼难”倒是一句实话，而就在“山中贼”已破、“心中贼”在破的当口儿，又有“朝中贼”要王守仁去破了。

第十三章 宸濠之乱

新问题常是老问题，这是读史最能解颐的一面。

古人探讨治乱兴亡，常常归结为“体制问题”，正反双方唇枪舌剑，激辩两千年而不歇。封建制和郡县制究竟孰优孰劣，谁该为长治久安居功，谁该为土崩瓦解负责，各有各的说法。

简言之，封建制是最传统的贵族社会，天子分封诸侯，诸侯分封士大夫，逐级效忠，世官世禄。孔子一心“克己复礼”，要复兴的周礼就是这样的一种封建制度；孔子所哀叹的“礼崩乐坏”，就是西周创设的封建制度的瓦解。秦始皇废封建而立郡县，传统贵族不复存在，聘任而来的郡县长官取代了世袭的封建领主，虽然逐级负责，但一致向皇帝效忠。

郡县制是集权程度最高的体制，因而也是管理效率最高的体制，只要皇帝一声号令，全国人力物力都能如臂使指地调动起来，在封建制下很难完成的浩大工程在郡县制下可以轻而易举完成。明君可以在郡县制下大展拳脚，昏君也可以在郡县制下大发淫威。

站在皇帝的角度，郡县制存在一个很大的风险，那就是一旦皇帝幼小、权臣当道，只要一场小小的宫廷政变就足以改朝换代，秦朝二世而亡就是一个触目惊心的历史教训。封建制虽然稳定性强，但集权程度太低，非但皇帝做起来太不过瘾，而且强大的诸侯也有作乱的能力。所以，合理的结构似乎要在郡县制和封建制之间寻求

一个平衡。

这个平衡点非常难寻，不断的试错意味着不断付出血的代价。

西汉建国，权力结构是皇权、政府、诸侯三大系统互相制衡，刘邦在有生之年积极消除异性诸侯，不使韩信、彭越这些战神级的人物对刘氏子孙形成威胁，但同姓诸侯依然享有广阔的封地和高度的自治权，于是在景帝朝爆发了七国之乱。汉武帝汲取教训，以推恩令诱发诸侯解体，又以各种政策限制诸侯的权力。于是到了西汉末年，用陆机《五等诸侯论》的话说，是“天下旷然，复袭亡秦之轨矣”，意即汉武帝虽然雄才大略，却走上了秦始皇的老路，加强集权虽然能收一时之功，却败坏了百年基业，以至于王莽篡汉“易如拾芥”。而那时候汉朝宗室诸侯的表现，用曹叵《六代论》的名言，就是“解印释绂，贡奉社稷，犹惧不得为臣妾。或乃为之符命，颂莽恩德，岂不哀哉”。

自秦以后，虽然“百代都行秦政法”，也大多都会矫秦之失，以一定比例的封建制来做郡县制的调剂，但集权永远都是主导方向。中国历史上独特的治乱循环现象根源就在这里。

当历史学家和政治学家百思而不得其解的时候，却是动物学家给出了答案：在猕猴的世界里，集权程度越高，高风险的夺权策略就越受青睐，意在改变支配等级的进攻性联盟就越常见，而地位低的雄性越会有离开原有群体而加入新群体的意愿。是的，猕猴的社会是高度政治化的，只要看过猕猴社会的政治运作，我们会相信“沐猴而冠”这个词其实并不具有任何侮辱性。

复杂的语言和文字系统使我们人类得以传承丰富的历史经验，这确是我们可以傲视猕猴的地方。于是，郡县制还是封建制，每一

位开国君主都要面临这种选择，都要决定给两者安排怎样一个合适的比例。

人生阅历不同，导致了制度选择的偏好不同。朱元璋有鉴于元末权臣当道，所以在奠定明代政治格局的时候，极力从制度上弱化权臣的威胁，取消宰相制就是最有力的一个手段。而对权臣戒心越重，就越是有着强化封建制的倾向，因为各地若有强大的同姓诸侯，便随时可以进京勤王，就算诸侯篡位，皇位毕竟也不会落在外姓人的手里，这总还是可以接受的结果。于是，除嫡长子朱标立储、幼子朱楠早夭之外，朱元璋将另外二十四个儿子全部封王，坐镇全国要冲。

这样的政治格局，可以说最大限度上降低了权臣窃国的可能性，但同时也极大提升了藩王篡位的概率。所以当朱标早死、皇太孙朱允炆即位之后，最着力推行的政策就是削藩，结果削藩失败，燕王朱棣入继大统，是为明成祖，从此明朝皇统便不是太祖嫡传血脉了。

朱棣发动靖难之役，很仰赖十七弟宁王朱权的帮助，而一旦得了天下，便此一时彼一时，也要大起削藩手段。于是朱权的封地从北方军事重镇大宁迁至江西南昌，其他藩王的势力也被一削再削，各自受着地方政府的严密监管。

但“祖宗成法”总难被彻底废除，藩王还是有着一一定的权力和武装，与西汉末年的宗室不可同日而语。时光荏苒，皇位传到了顽童一般的武宗，宁王的爵位也三传到了朱宸濠那里。前者贪玩好耍，后者锐意进取，眼看权力的天平微微有些摇摆了。

二

作为一名志存高远的藩王，宁王朱宸濠很有几分“知行合一”的精神，多年来总是千方百计谋求更大的权势，觊觎更高的地位。造反当然不是唯一的办法，宁王甚至想过“和平演变”的招数：武宗皇帝没有子嗣，何不将自己的儿子过继了去？

武宗毕竟年轻，过继的事情便搁置下来，而宁王的其他计划仍然在按部就班地进行着：一是收买朝廷权贵来哄得武宗准许，恢复英宗天顺年间被削去的王府护卫；二是拉拢南昌一带的地方官和镇守太监，使南昌真正成为自己的地盘，以期将来有根据地和大本营；三是不拘一格用人才，招募鄱阳湖惯匪，平时让他们充当刺客，一旦局势有变，这就是一支召之即来的野战部队。

之所以宁王后来发起的叛乱未能成为第二个靖难之役，实在与这份过于昭彰的野心有关。当初燕王朱棣起兵，可以说是对建文帝朱允炆削藩政策的一种“自卫”行为，并非平日里就有多少图谋，所以很容易赢得同情，而宁王处心积虑太多年，反相简直就写在脸上，以至于有责任担当的大臣会连番上疏检举，在野而不愿蹚浑水的文士避之唯恐不及。虽然武宗放在历朝历代的帝王里都算是最不成体统的一个，但人们就算盼望着一场革命，也不希望是宁王扮演汤、武的角色，这就好比三藩之乱的时候，虽然许多人都有反清复明的心，却不会认同吴三桂的义旗。

再者，宁王的智囊团在最关键的问题上竟然走错了棋：藩王起兵，总要打着“清君侧”的旗号，讨伐对象至少名义上是皇帝身边的奸臣，而非皇帝本人，如此才能师出有名，宁王却直接将矛头对

位开国君主都要面临这种选择，都要决定给两者安排怎样一个合适的比例。

人生阅历不同，导致了制度选择的偏好不同。朱元璋有鉴于元末权臣当道，所以在奠定明代政治格局的时候，极力从制度上弱化权臣的威胁，取消宰相制就是最有力的一个手段。而对权臣戒心越重，就越是有着强化封建制的倾向，因为各地若有强大的同姓诸侯，便随时可以进京勤王，就算诸侯篡位，皇位毕竟也不会落在外姓人的手里，这总还是可以接受的结果。于是，除嫡长子朱标立储、幼子朱楠早夭之外，朱元璋将另外二十四个儿子全部封王，坐镇全国要冲。

这样的政治格局，可以说最大限度上降低了权臣窃国的可能性，但同时也极大提升了藩王篡位的概率。所以当朱标早死、皇太孙朱允炆即位之后，最着力推行的政策就是削藩，结果削藩失败，燕王朱棣入继大统，是为明成祖，从此明朝皇统便不是太祖嫡传血脉了。

朱棣发动靖难之役，很仰赖十七弟宁王朱权的帮助，而一旦得了天下，便此一时彼一时，也要大起削藩手段。于是朱权的封地从北方军事重镇大宁迁至江西南昌，其他藩王的势力也被一削再削，各自受着地方政府的严密监管。

但“祖宗成法”总难被彻底废除，藩王还是有着一一定的权力和武装，与西汉末年的宗室不可同日而语。时光荏苒，皇位传到了顽童一般的武宗，宁王的爵位也三传到了朱宸濠那里。前者贪玩好耍，后者锐意进取，眼看权力的天平微微有些摇摆了。

二

作为一名志存高远的藩王，宁王朱宸濠很有几分“知行合一”的精神，多年来总是千方百计谋求更大的权势，觊觎更高的地位。造反当然不是唯一的办法，宁王甚至想过“和平演变”的招数：武宗皇帝没有子嗣，何不将自己的儿子过继了去？

武宗毕竟年轻，过继的事情便搁置下来，而宁王的其他计划仍然在按部就班地进行着：一是收买朝廷权贵来哄得武宗准许，恢复英宗天顺年间被削去的王府护卫；二是拉拢南昌一带的地方官和镇守太监，使南昌真正成为自己的地盘，以期将来有根据地和大本营；三是不拘一格用人才，招募鄱阳湖惯匪，平时让他们充当刺客，一旦局势有变，这就是一支召之即来的野战部队。

之所以宁王后来发起的叛乱未能成为第二个靖难之役，实在与这份过于昭彰的野心有关。当初燕王朱棣起兵，可以说是对建文帝朱允炆削藩政策的一种“自卫”行为，并非平日里就有多少图谋，所以很容易赢得同情，而宁王处心积虑太多年，反相简直就写在脸上，以至于有责任担当的大臣会连番上疏检举，在野而不愿蹚浑水的文士避之唯恐不及。虽然武宗放在历朝历代的帝王里都算是最不成体统的一个，但人们就算盼望着一场革命，也不希望是宁王扮演汤、武的角色，这就好比三藩之乱的时候，虽然许多人都有反清复明的心，却不会认同吴三桂的义旗。

再者，宁王的智囊团在最关键的问题上竟然走错了棋：藩王起兵，总要打着“清君侧”的旗号，讨伐对象至少名义上是皇帝身边的奸臣，而非皇帝本人，如此才能师出有名，宁王却直接将矛头对

准了武宗，大约是他太想扮演汤、武，或者是他的智囊们太想扮演伊、吕的缘故吧。有这样的失着，即便世无王守仁，宁王的反叛也注定成不了气候。

宁王的智囊主要是两个人：已致仕的都御史李士实和举人刘养正。

李士实，名字出于柳宗元《眎民诗》“士实荡荡”，刘养正，名字出于《易经·蒙卦》“蒙以养正”，显然都是书香门第出身，散发着坦坦荡荡的浩然正气，当然，倘若人如其名的话。

刘养正曾经以说客身份往赣州拜会王守仁，这一场会面后来为王守仁招来了天大的麻烦。多年之后，湛若水为王守仁撰写墓志，提及这一段过往，说刘养正约王守仁一同起事，后者答道：“现在不是桀、纣在位，世上也没有商汤王、周武王那样的圣人，倘若叛乱发生，我们做臣子的只有仗义死节而已。”但王守仁还是派了门生冀元亨到南昌，意图劝说宁王改邪归正，以便消弭一场干戈于无形。（《阳明先生墓志铭》）¹

三

政治实为人间最凶险的事业。湛若水之所以要做这些记述，为的是撇清王守仁和宁王的关系，因为冀元亨被派往宁王府这件事，不但使政敌们找到一个攻击口实，甚至害得冀元亨下诏狱。

冀元亨，字惟乾，号閤斋，早在王守仁贬谪龙场的时候便追随

¹见《全集》，第1541页。

其左右，后来又随老师在庐陵年余。正德十一年（1516年）湖广乡试，考题有“格物致知”，冀元亨不用官版朱熹哲学答卷，大胆以王守仁的新解应对。

这是公然为真理而不计前程的做法，不想主考官在惊奇之下竟然录取了他。后来王守仁巡抚南、赣、汀、漳，冀元亨又去追随左右，主教于濂溪书院。据《明儒学案》的说法，宁王向王守仁致书问学，后者这才派冀元亨到宁王府讲学。

从明哲保身的角度来看，不要说明知宁王要反，即便只是觉察到他有些微的不臣之心，就应当使出十分气力与他撇清干系。向朝廷举报也许算不得明智，因为有前车之鉴，举报者既有被朝廷问罪的，又有遭宁王暗杀的，但派出门人进入宁王府，无论如何都算是一种不避嫌疑的大胆举动。儒者为所当为，总是不计得失荣辱的。

甫至宁王府，听宁王畅谈王霸之略，冀元亨却只做一副糊涂相，但言学术而不及其他。宁王不禁抚掌，对旁人说：“人竟然可以痴呆到这种程度！”某日冀元亨开讲《西铭》，反复陈说君臣大义，宁王这才晓得从前错看了他，于是既佩服他的胆色，更知道话不投机。日后何去何从，至此故事有了两个版本。

据黄宗羲《明儒学案》，宁王只是将冀元亨遣归了事。而黄绾《行状》说宁王表面上以礼相送，暗中却派出杀手，务必致冀元亨于死地，只是不曾得手。无论如何，冀元亨与宁王的这一段瓜葛，于宸濠之乱平定之后成为政敌们攻讦王守仁的一大口实。冀元亨后来被下狱拷问，出狱后五日而卒。¹

¹ 见清黄宗羲《明儒学案》（中华书局，1986年出版），第635页。

从儒学角度来看，当宁王谈王霸的时候，冀元亨的应对完全是孟子式的“仲尼之徒无道桓、文之事者”，意即儒家弟子只言仁义，不言功利。《西铭》是宋儒张载的名篇，提出“乾父坤母，民胞物与”的观点，把人类社会解说成天父地母、乾坤一家。这样一来，帝王就顺理成章地变成父母之宗子，大臣也一样顺理成章地变成宗子之家相——周代的宗法结构由此再现，天下被整合为一个想象的宗法共同体。程颐认为《西铭》完美阐明了“理一而分殊”的哲学，朱熹也有一篇《西铭论》，极力为《西铭》辩护。所以冀元亨为宁王讲《西铭》，也能从一个侧面说明在王守仁那里并没有什么门户之见。

四

郑晓，少王守仁二十七岁，明世宗嘉靖二年（1523年）进士，是一个通晓军事、广有著述的人。据郑晓《今言》，王守仁初见宁王时佯言售意，试探后者的心思。当时宁王大谈时政缺失，李士实适时地发出了一句大不敬的感叹：“当今世上难道就没有汤、武吗？”

王守仁话中带刺地应道：“即便真有汤、武，也需要伊、吕的辅佐。”

宁王道：“只要有汤、武，就一定会有伊、吕。”

王守仁道：“若有伊、吕，何患无夷、齐？”

这是儒家的机锋。商汤王、周武王是儒家系统里伟大的革命家，虽然是以下犯上，但推翻了暴政，建立了美好的新王朝。伊尹、吕尚分别是商汤王和周武王的谋士，俱是儒家推崇的贤臣。伯

夷、叔齐不赞同周武王以暴易暴的做法，以“非暴力不合作”的姿态饿死在首阳山的隐居处，同样得到了儒家的推崇。

从汤、武革命的角度来看，以暴易暴、改朝换代可以是一项伟大的事业，只要出发点不是个人野心，而是天下的福祉。宁王以汤、武自居，将武宗皇帝置于夏桀王和商纣王的位置，李士实、刘养正以伊、吕自居，渴望辅佐明君，拨乱反正。王守仁不便当面指斥宁王不配与汤、武相提并论，便含蓄地指出李士实、刘养正这些人并非伊、吕，而自己将会坚守夷、齐的态度，绝不会有半分妥协。

正是从这一番打机锋式的对话里，王守仁确信宁王必反，这才派冀元亨到宁王府，真实意图是在宁王府里安插一名间谍。他同时上疏朝廷，表面上为平定南、赣、汀、漳的匪患请求提督军务的权力，而项庄舞剑的真正用意是在宁王身上。王琼与王守仁心照不宣，为后者创造了一切便利条件——这正是在平定宸濠之乱以后王守仁在捷报中将功劳全部归于兵部的缘故。（《今言类编》）

这真是好大的一盘棋，简直令人怀疑王守仁一再请退的上疏只是故作姿态或故布疑阵。当然，他有充足的请退理由：祖母已经百岁高龄，自己的身体状况也一日不如一日。圣朝以孝道治天下，即便不准王守仁致仕，但准他回家养病总是在情在理的。没想到又是王琼力排众议，让王守仁赶往福建，去平息当地刚刚爆发的兵变。当然，这也许又是两人的一次“心照不宣”，一切谋划都是围绕着宁王而生的。

正德十四年（1519年）六月十四日，宁王终于反了。

五

反叛虽然是一件蓄谋已久的事，却是在仓促之间发生的。

这一切，只因为一个错误的情报。

事情要从宁王努力挣表现说起。其实，各种报告宁王反迹的“谗言”并不足以动摇武宗那颗顽童的心，反而是宁王刻意为自己经营的贤者声誉招致了武宗的猜忌：“官员博取贤名是为了升迁，宁王博取贤名却是为了什么？”

另一个促成猜忌的因素是，宁王得知武宗宠信伶人臧贤，便派人向臧贤“学习音乐”，以尊师重道的姿态奉上巨额学费和一只金丝宝壶。某日武宗临幸，臧贤拿出这只宝壶为圣上斟酒。这当然是一个合情合理的举动，不想这宝壶太过巧夺天工，连皇帝都受到了震撼。当时刘氏刚刚得宠，正为没得到宁王的好处而衔恨，便借机挑唆了几句，武宗这才疑心到宁王身上。

就连江彬也为此出了几分力气。江彬与钱宁是武宗左右最有影响力也最有权势的两大佞臣，而正如刘瑾与“七虎”终于不能相容，江彬和钱宁也为着争宠有了一番明争暗斗。宁王在钱宁身上不惜血本，所以站在江彬的角度上，勾起武宗对宁王的猜忌对于整垮钱宁有着釜底抽薪的意义。局面就这样荒唐得有趣，正是一群“近之则不逊，远之则怨”的女子与小人在不自觉中合力推倒了决定宁王命运的第一块多米诺骨牌。

武宗心里既然种下了猜忌的种子，针对宁王的奏疏便奏效了。御史萧淮上奏宁王反迹，建议收捕宁王至京城问罪。提案如此，决议却未必然，而宁王安插在京城的间谍将提案误作决议，于是日夜

兼程飞报南昌，与钦差使臣竞逐脚力。

就在六月十三日，宁王四十三岁的生日宴会上，王府间谍不辱使命，先期抵达南昌。间谍不知道的是，朝廷最后的决议只是要革除王府护卫，钦差正是为着这个使命而不是押解宁王进京而来的。宁王原定在八月十五日举事，忽然被这条错误情报乱了手脚，为今之计，也只有先下手为强了。

翌日，即正德十四年（1519年）六月十四日，江西各级长官赴宁王府，为前一天的生日宴会做礼节性的答谢。站在宁王的角度，这真算是天赐良机。于是在武士的扈拥下，宁王当众宣布，当年宦官李广将民家子抱入皇宫，伪称皇子，僭继大统，故而宁王奉皇太后密旨起兵讨贼，务在维护皇室血统的纯正！

以政治谋略论，这真是一个荒唐的名目，只会使人有“欲加之罪，何患无辞”的感觉。推想宁王的初衷，很可能是要把国事化为家事，既然只是家事，朱姓以外的人便没资格插手。历史上不乏先例：唐高宗想废黜皇后，改立武昭仪，顾命大臣褚遂良力谏不可，李勣一句话扭转乾坤：“这是陛下的家事，外人不该干预。”许敬宗更在朝中宣言说：“农民稍有积蓄还想换个老婆，何况天子富有四海。天子想改立皇后，关旁人什么事？”（《大唐新语·酷忍第二十七》）李勣与许敬宗的话虽然貌似置身事外，其实以当时的形势论，这其实正是对武昭仪最有力的支持，李、许二人也因此巧妙地以不甚失尊严的姿态站在了政治强势而道德弱势的一方。

再如唐玄宗因谗言而欲废除太子李瑛与另外两位皇子，名相张九龄强谏，主要缘故有二：

1. 太子无罪。

2. 太子为国本，不可动摇。

而当唐玄宗征求李林甫的意见时，这个擅于揣摩上意的一代奸相讲了和李勣一样的理由：“这是陛下的家事，不是我应该参与的。”（《旧唐书·玄宗诸子传》）

这样的逻辑虽不中听，却不失为“以事实为依据”。家天下的政治，全国的土地、人民、财富都是帝王的私产，而这份产业的所有者当然有资格随意处置自己的产业，可以选择自己喜欢的任何一个人来继承。

然而在儒家义理中，这样的逻辑却讲不通。儒者以天下为己任，自觉自愿地为天下人的福祉承担责任。尤其自宋代以后，儒者刻意打造出一种“士大夫与皇帝共治天下”的政治幻觉，那么皇帝的家事自然就不仅仅是家事了，而是关乎国计民生的头等大事。所以在儒家语境，尤其是在理学语境下的明朝社会，宁王才一举事便犯了“名不正则言不顺”的纲领性错误。

六

顺我者昌，逆我者亡。江西巡抚孙燧和按察司副使许逵作为首当其冲的“逆我者”，被宁王斩于惠民门外，其余众官或遭囚禁，或绝食死，或震慑于“榜样的力量”，见风使舵地接受“伪职”，不情不愿地为宁王效力。

此时的王守仁正在驶往福建的官船上思虑着福建兵变的事情，当官船抵达丰城时，丰城典史、知县匆匆通报了宁王举事的消息。何去何从，对王守仁而言并非一个艰难的决定，他当即下令掉转船

头，直趋吉安，福建的事情只有先搁置下来了。

据《年谱》记载，当时天公不作美，南风强劲，船不能前，王守仁焚香祷告，边哭边说：“苍天如果哀悯生灵，许我匡复社稷的话，就请马上逆转风向；如果苍天竟然不关心百姓，我也就不想活了！”须臾，南风渐渐停了下来，北风催动官船起航。

《行状》的记载稍有不同：当时不仅逆风，又有消息说宁王派了千余人的军队专门来截杀王守仁，胆小怕事的船夫们正好借着逆风的理由拒绝开船。等王守仁祈祷应验、北风大作之后，没了借口的船夫们仍然不改初衷。王守仁情急之下，拔剑砍下了一名船夫的耳朵，坐船这才得以掉头前行。

《明实录》版本的王守仁照例没有那么多的光辉：他本想先去南昌为宁王祝寿，然后再去福建处置兵变，但官船忽遇狂风，耽搁了日子，待船至丰城的时候，得知宁王起事，于是弃官船、乘小舟，想赶回赣州。宁王派人来追，却没能追上。当时吉安知府伍文定带着三百士卒，在江上截住王守仁，劝他不去赣州而去吉安，以吉安为大本营讨伐宁王。

这不禁令人想象，倘若没有那一阵狂风，王守仁如期抵达南昌祝寿，会不会和孙燧、许逵落到同样的命运呢？

据王守仁的重要谋士龙光回忆，当时王守仁虽有弃官船、乘小舟脱身的打算，但诸夫人和正宪也在船上，这一去就等于抛妻弃子。诸夫人当即手提利剑与夫君道别：“你快走，不要为我们母子担心，一旦有急难，我会用这把剑来自卫的！”¹

¹见《全集》，第1086页。

不知道王守仁在这个关键时刻究竟是选择了大义忘亲还是对夫人的剑术有足够的信心，总之终是换舟而去了。

无论从以上哪个版本来看，截杀的消息果然属实。是夜追兵渐近，王守仁只携幕僚数人潜入渔舟脱身，于当夜抵达临江府。临江知府戴德孺欢天喜地地出城迎接，请这位战功赫赫的上级长官入城调度。王守仁当时分析说，推想宁王的战略，上策是直趋北京，出其不意，社稷会为之动摇；中策是夺取南京，大江南北必受其害；下策是盘踞南昌，如此便不难对付了。

王守仁或许是被伍文定迎到了吉安，或者是从临江转赴吉安，总之是以吉安作为本部，以伍文定作为臂膀，开始指挥调度起来。早在南赣剿匪的时候，伍文定就是王守仁的得力干将，所以这两人的组合是实战中磨炼出来的，不是宁王麾下的文臣武将可比。

七

宁王起事虽然事出仓促，但明王朝的应对更见仓促。所以对王守仁而言，当务之急是拖慢宁王的行动，为自己这边调兵遣将留出足够的时间。争夺时间，这是戡乱的第一件要务。

对宁王而言，时间是同样宝贵的。所谓兵贵神速，这是放之四海而皆准的军事原则，尤其在以弱对强、以小敌大的时候，出其不意才是克敌制胜的金科玉律。宁王确实有这样的战略，齐集王府护卫与亡命之徒，又大肆征发壮丁，迅速组建了一支号称有十万之众的军队，准备先克南京，再取北京。大军夺取漕运船只，沿水路袭击南康，南康知府匆忙间弃城而走；翌日袭九江，九江的军政、民

政长官纷纷逃散，属县闻风皆溃。宁王大军俨然有“顺天讨逆，沛莫能御”的势头。

消息传到北京，据郑晓记载，朝廷大臣惊惧不已，以为宁王举事已经十成八九，只有兵部尚书王琼稳如泰山，一日之内十四次调动兵员与物资，且高声对群臣说：“王伯安在汀赣，据南昌上游，旦夕之间便将绑缚宸濠，诸公不必惊恐！当初我安排王伯安提督军务，正为今日。”（《今言类编》卷一）

这件事情，郑晓或许得之传闻，未可尽信，但有一段得之亲历的记载尤其值得重视。郑晓回忆说：“宁王起事的时候，我二十一岁，正在杭州应考，见到各地的告急文书都不敢指名道姓地说宁王反叛——要么说江西省城有变，要么说江西省城十分紧急，要么说江西巡抚遇害，要么说南昌忽然聚集了军马和船只，传闻有变，而只有王守仁的公文里明言江西宁王谋反，钦奉密旨，会兵征讨。”（《今言类编》卷六）

何止各地长官，《年谱》有记载，当南京告急公文送抵北京之后，朝廷大员仍持观望态度，不敢斥言宁王造反，只有王琼从沉默的大多数中发出了尖锐的不和谐音。

各级官员的“审慎”倒也情有可原，毕竟从实情上说，这是朱家的家务事，又焉知宁王不是又一个燕王呢？方孝孺血未冷，首鼠两端才是明哲保身之策。“小人喻于利”，必然会做这样的打算。而“君子喻于义”的王守仁，自然会选择“苟利国家，死生以之”的一途。当时有门生邹守益赶赴吉安，向老师传递了一条情报：“听说宁王收买了叶芳来夹攻吉安。”

叶芳曾是巨盗，之前向王守仁投诚，王守仁自信对他有足够的了

不知道王守仁在这个关键时刻究竟是选择了大义忘亲还是对夫人的剑术有足够的信心，总之终是换舟而去了。

无论从以上哪个版本来看，截杀的消息果然属实。是夜追兵渐近，王守仁只携幕僚数人潜入渔舟脱身，于当夜抵达临江府。临江知府戴德孺欢天喜地地出城迎接，请这位战功赫赫的上级长官入城调度。王守仁当时分析说，推想宁王的战略，上策是直趋北京，出其不意，社稷会为之动摇；中策是夺取南京，大江南北必受其害；下策是盘踞南昌，如此便不难对付了。

王守仁或许是被伍文定迎到了吉安，或者是从临江转赴吉安，总之是以吉安作为本部，以伍文定作为臂膀，开始指挥调度起来。早在南赣剿匪的时候，伍文定就是王守仁的得力干将，所以这两人的组合是实战中磨炼出来的，不是宁王麾下的文臣武将可比。

七

宁王起事虽然事出仓促，但明王朝的应对更见仓促。所以对王守仁而言，当务之急是拖慢宁王的行动，为自己这边调兵遣将留出足够的时间。争夺时间，这是戡乱的第一件要务。

对宁王而言，时间是同样宝贵的。所谓兵贵神速，这是放之四海而皆准的军事原则，尤其在以弱对强、以小敌大的时候，出其不意才是克敌制胜的金科玉律。宁王确实有这样的战略，齐集王府护卫与亡命之徒，又大肆征发壮丁，迅速组建了一支号称有十万之众的军队，准备先克南京，再取北京。大军夺取漕运船只，沿水路袭击南康，南康知府匆忙间弃城而走；翌日袭九江，九江的军政、民

政长官纷纷逃散，属县闻风皆溃。宁王大军俨然有“顺天讨逆，沛莫能御”的势头。

消息传到北京，据郑晓记载，朝廷大臣惊惧不已，以为宁王举事已经十成八九，只有兵部尚书王琼稳如泰山，一日之内十四次调动兵员与物资，且高声对群臣说：“王伯安在汀赣，据南昌上游，旦夕之间便将绑缚宸濠，诸公不必惊恐！当初我安排王伯安提督军务，正为今日。”（《今言类编》卷一）

这件事情，郑晓或许得之传闻，未可尽信，但有一段得之亲历的记载尤其值得重视。郑晓回忆说：“宁王起事的时候，我二十一岁，正在杭州应考，见到各地的告急文书都不敢指名道姓地说宁王反叛——要么说江西省城有变，要么说江西省城十分紧急，要么说江西巡抚遇害，要么说南昌忽然聚集了军马和船只，传闻有变，而只有王守仁的公文里明言江西宁王谋反，钦奉密旨，会兵征讨。”（《今言类编》卷六）

何止各地长官，《年谱》有记载，当南京告急公文送抵北京之后，朝廷大员仍持观望态度，不敢斥言宁王造反，只有王琼从沉默的大多数中发出了尖锐的不和谐音。

各级官员的“审慎”倒也情有可原，毕竟从实情上说，这是朱家的家务事，又焉知宁王不是又一个燕王呢？方孝孺血未冷，首鼠两端才是明哲保身之策。“小人喻于利”，必然会做这样的打算。而“君子喻于义”的王守仁，自然会选择“苟利国家，死生以之”的一途。当时有门生邹守益赶赴吉安，向老师传递了一条情报：“听说宁王收买了叶芳来夹攻吉安。”

叶芳曾是巨盗，之前向王守仁投诚，王守仁自信对他有足够的了

解：“叶芳必不会叛。以前他们这些人都以茅草为屋，叛乱的时候便把屋子烧掉，如今他们用巨木建屋，房舍千万，一定舍不得烧了。”

邹守益不以为然：“他们如果跟随宁王造反，有封爵拜官之望，不可以常理揣摩。”

王守仁默然良久，终于说道：“就算天下人都反了，我辈固当如此做。”

邹守益不禁惕然，胸中各种成败利钝的计较一时之间便被洗濯殆尽。（《年谱》）¹

这就是典型的儒家态度，只问是非，不计成败，只要认定了正义的方向，那么虽千万人吾往矣，不惜与全世界为敌，不惜粉身碎骨。王守仁显然被邹守益说动，相信叶芳很有可能投靠了宁王，相信吉安将会遭到两面夹攻，相信自己这一次凶多吉少，即便如此，他仍然不改初衷。

当人们道及王守仁这一段功业的时候，最津津乐道的是他用兵的谋略，然而谋略是孙武、吴起、曹操、司马懿诸公都有的，而只有与邹守益的这番对话，只有敢明言宁王叛乱的这些公文，才能够体现王守仁所独有的儒将风范。所谓儒将，往往被人误解为具有温文尔雅的气质、良好的修养和仁慈的心怀，而其最核心的特质，即王守仁在这里所表现出来的特质，却很遗憾地被人们一再忽略了。

所以最值得重视的是，王守仁在平叛之初的战术，无论是旗帜鲜明的讨伐也好，不惜假传圣旨也罢，用郑晓的话说，都是“不顾九族之祸”。

¹ 见《全集》，第1393-1394页。

所谓“钦奉圣旨”，确实只是王守仁的疑兵之计。据《年谱》，王守仁深知南京、北京仓促无备，必须拖慢宁王的动作才好，于是散布了许多虚假情报，诸如“率领狼兵、官军四十八万来江西公干”，某部、某部领官军若干万云云，制造了这样一种假象，即朝廷早有防备，大军云集而至。

当然，无论是宁王的“十万”也好，王守仁的“四十八万”也好，都是虚张声势，彼此也都知道对方在虚张声势，但去除“水分常数”，总可以揣测一个大概。

王守仁又伪造了一些朝廷与宁王股肱李士实、刘养正、凌十一、闵念四的通信，言及招降或投诚事宜，故意使宁王查获。小说演义里的这些伎俩真有奇效，宁王花了十多天的时间来甄别情报的虚实，当他终于做出准确判断，终于消弭了猜忌心的时候，情报的真假已经一点都不重要了。

八

宁王既已失了先机，但亡羊补牢，总还有补救的手段。正德十四年（1519年）七月初三，宁王以万余人留镇南昌，亲率六万主力直扑安庆，准备由安庆而下南京。

据《明史》本传，王守仁当时已经集结了一支八万人的军队，当时有人提议驰援安庆，王守仁分析说：“九江、南康已经被宁王攻克，如果我军越过南昌驰援安庆，与宁王主力相持于江上，那么背后有九江、南康的威胁，必成腹背受敌的局面，不如乘锐气攻下南昌，等宁王回军救援的时候，再由鄱阳湖上截击，这是必胜之法。”

影响战争胜负的因素错综复杂，从来没有什么必胜之法，但出于激励士气的目的，这样说总是有效的。其实攻南昌的决策不那么容易做出，毕竟宁王经营南昌几十年，而《孙子兵法》总结作战经验，说攻城只是不得已而为之的战术，成本太高，耗时太久。我们作为几百年后的读者，既知成败，以成败论英雄，便佩服王守仁的攻城战略，倘若设身处地来看，必须承认攻南昌是一件很冒险的事情，几乎与赌博无异。即便攻下了南昌，宁王如果克安庆、下南京，便完全可以置南昌于不顾，而安庆守军到底会坚城固守还是望风而逃，守又守得住多久，这全是未知之数。

无论如何，王守仁就这样出兵南昌了。关于南昌之战，史料给出了相当矛盾的记载。《明实录》形象勾勒出了王守仁奸诈无能的嘴脸，说王守仁以伍文定为前锋，趋广润门，当时正是三更天，守门者被炮声惊散，伍文定的先头部队轻松入城。城中百姓听闻官军来了，满怀喜悦地登高眺望。王守仁在城外却不知情，误以为南昌城守备坚固，恐怕无法攻克。官军主力已经围住了南昌城，但你望着我，我望着你，没人敢率先登城。不多时听到城内传来战马的嘶鸣，这才知道伍文定早已经进去了，于是纷纷架梯攀绳，你争我抢地“攻”上城头。这些官军本是乌合之众，其中还有当初投诚过来的土匪，进城之后贪功纵杀，南昌居民往往还没下床就被夺了性命，甚至有满门无一幸免的。及至破晓时分，诸门洞开，王守仁带着城外的军队整队而入，而城里已经死去几万人了。王守仁急忙下令禁止，将滥杀者斩首以徇，即便如此，仍不能整肃军纪。无奈之下，王守仁修改了赏罚标准：“只有擒捕者才能论功，不计首级。”各路军马这才稍稍收住了屠刀。数日之间，南昌城积尸横

路，鸡犬不鸣。叛党千余人已就缚，王守仁依旧穷搜不止，日戮数百人。军人纵掠王府与富户，宁王府的宫人在惶惧之下或纵火自焚，或盛服自缢，尸臭达于府外，只有羸病者数十人苟延残喘。

一言以蔽之，王守仁攻克南昌，简直就是一场明朝版的南京大屠杀。倘若存世的史料只有一部《明实录》，王守仁一定早被钉在历史的耻辱柱上了。

九

《明史》本传的记载是，伍文定的前锋抵达广润门，守军骇散。翌日黎明，主力部队攀绳登梯占领南昌，擒获了负责守备的宁王世子朱拱樛，宁王府的宫人大多自焚而死，官军颇有杀掠，王守仁斩杀违令者十余人，赦免胁从者，安定士兵，慰谕宗室，南昌的人心这才平复下来。

黄云眉《明史考证》述及《明史·王守仁传》的编撰经过，说初稿是毛奇龄所撰，后来尤侗抓阄拿到这个题目，便参照毛奇龄的初稿写成定本。我们现在看到的版本正是尤侗的手笔，而考之毛奇龄的初稿，并未提到宫人自焚的事，而“军士颇杀掠”原为“赣州奉新等兵偶有杀掠”。

《年谱》却不讳言宫人自焚的事情，只是未提军士杀掠，不知是真无其事，还是钱德洪为尊者讳、为亲者讳。但无论如何，事情也不曾发展到《明实录》所描绘的那般不可收拾的地步。而就在这个时候，宁王却被拖在了安庆城下，他万没想到这座小城明明守军不多，战备不具，却偏偏久攻不下，而南昌失守的消息逼他要做一个即时的

抉择：究竟是放弃安庆，直取南京，还是撤离安庆，夺回南昌？

弃安庆而攻南京，这是一个冒险的办法，因为如此一来，九江、南康也会不保，一旦顿兵南京城下，自己的这支大军便成了一支没有任何据点的流寇，败亡只是朝夕之间的事情。但是，叛乱本来就是一件冒险的事业，成则九鼎食，败则九鼎烹，天大的富贵总要在天大的艰险中去求，何不就此做一场豪赌呢？

自幼便锦衣玉食的宁王却没有这样的流氓胆色，“力排众议”地回师克复南昌去了。这是一个相对稳妥的选择，但稳妥的选择偏偏不属于他所图谋的事业。

十

宁王的前锋在鄱阳湖上遭遇了王守仁精心部署的截击，一战而溃。宁王此刻当真孤注一掷了，他厚赏勇士，尽数征调九江、南康的守军，而王守仁恰恰在这时候分兵两路，趁虚收复了九江、南康。宁王的大军失去了最后的据点，当真沦为流寇了。

也许宁王还有置之死地而后生的觉悟，在鄱阳湖上发动了一场声势骇人的总攻。明军承受不住压力，稍有退却，而伍文定坚毅地立于铳炮之间，任炮火燎去须髯而无动于衷。铳炮击中宁王副舟，局势迅速逆转。这一战，王守仁胜得不易。

宁王退守樵舍，连舟为方阵，尽出金银激励士卒，王守仁则坐镇南昌，秘密筹办火攻用具，重做调度安排。翌日清晨，宁王召集群臣，斥责不用命者，准备杀人以明军纪。正在他们争议未决的时候，明军忽然掩杀过来。士气决定了成败，叛军一触即溃，宁王妃

嫔纷纷投水自尽，宁王被擒。明军穷追宁王残部，不几日便彻底肃清了这一场叛乱。宁王从起事到被俘，只有四十二天。

《年谱》记载，王守仁入南昌之后，每天坐在都察院衙门里，开启中门，使前后贯通可见，对门人弟子讲学不辍。凡有军情文书，即刻登堂处理。有报之伍文定焚须的情状，王守仁便暂入侧席，发出事关生杀的令牌，待还坐之后，门人弟子变颜变色，询问到底发生了什么事，王守仁道：“刚刚得知前线有小小的败退，这是兵家常事，不足介意。”后来接到宁王被擒的战报，王守仁问清情况，安排赏赐，事了之后又坐回讲学的座位。门人弟子纷纷惊喜地询问详情，王守仁道：“适闻宁王已经被擒，想来消息不假，只可惜死的人太多！”然后接着刚刚中断的内容继续讲学，语气一如平常，旁观者皆服其学。¹

这应该就是世人最想从阳明心学里学到的东西吧，其实说来不难，只要义所当为便放手为之，不计得失荣辱即可。在价值一元化的社会里，做道德选择其实远比做利害选择来得容易，譬如买这支股票还是买那支股票，这是一种利害选择，总会让人纠结不定，而遵纪守法还是作奸犯科，这是一种道德选择，一瞬间便晓得怎样做才合乎道德。而合乎道德的事是否对自己有利，就不是真正的儒者应当挂怀的事情了。

宁王就擒之后，《年谱》记有他不失风度的一面。当他以战俘身份乘马入南昌，望见远近街衢军容整肃，不禁笑道：“这是我的家事，何劳你们如此费心？”一见王守仁，便有托付道：“妾妃是

¹见《全集》，第1398页。

一位贤妃，一直对我苦谏，适才投水而死，希望能妥善安葬她。”

这位娄妃便是前文所述的大儒娄谅之女，与王守仁也算有些渊源。邵廷采《明儒王子阳明先生传》却把宁王写得狼狈，说他不是乘马，而是被囚车解入南昌的，向王守仁大呼道：“我愿尽削护卫，降为庶人，不知可以吗？”王守仁只简略答道：“有国法在。”

邵廷采另有一条记录很值得玩味：王守仁战胜之后，将宁王与朝廷内外大小臣僚的往来书信一概焚毁。¹

这做法对于熟悉历史的读者而言绝不陌生，然而问题在于，这种视以大度、安定人心的手段一般不是王守仁这个位置的人会做的，换言之，这样的做法等于僭越了皇权。

赦免谁或不赦免谁，猜忌谁或不猜忌谁，这是皇帝斟酌的事情。也许王守仁顾虑这些书信必将牵连出一场大狱，不知几千几万人会受此牵连，于是本着一颗儒者之心擅做主张了吧。

设身处地来想，既然在宁王府邸查获了这些书信，怎样处置还真是一件难事，无论怎么做，无论做与不做，都有可能招致灭顶之灾。所以，任何做法本质上都是在赌运气。何良俊《四友斋丛说》给出了另一个版本，说是“阳明自言”，宸濠之乱既定，武宗却“御驾亲征”。上意叵测，王守仁一连失眠了几个晚上。某日有两名宦官抵达浙江，王守仁在镇海楼设宴款待。在酒宴进行到一半的时候，王守仁使人撤去楼梯，将宁王府查获的那些书信尽数呈上，宦官与宁王勾结的证据尽在其中。两名宦官感激不已，后来王守仁正是因为有这两名宦官的力保才免于了一场灾祸。何良俊还评论说，

¹见《全集》，第1724页。

倘若王守仁用这些书信来要挟宦官，一定会招致不测，而他如此推诚置腹，任何人都会被感动的。¹

邵廷采与何良俊的记载有可能各自道出了一部分真相：绝大部分书信都被焚毁了，只有其中的一小部分为王守仁精心挑选出来，通过武宗的亲信宦官呈报上去。这既避免了一场血腥的清洗，又使主犯——尤其是深得武宗宠信的钱宁和陆完——受到制裁。

但如果何良俊的记载属实的话，我们会看到以王守仁此时的修养竟然还会焦虑到一连几夜失眠的程度，最终亦不是以“心之所安”或“物来顺应”而是以处心积虑的权谋度劫，这总不免会在那些单纯读者的心里激起一波疑惑的涟漪。

十一

倘若仅以局面的凶险程度来看，那么任何程度的焦虑都是再正常不过的反应。取胜是容易的，所以王守仁指挥若定，谈笑间檣櫓灰飞烟灭，而如何处置胜利之后的善后事宜才是真正的考验。

官僚系统错综复杂的利害关系总会磨合成一种微妙的平衡状态，所以，如果王守仁用上几年时间慢慢平定宸濠之乱，处理善后事宜就会变得容易很多，而他平叛平得太快，太多人来不及反应，太多利害关系来不及以相对温和的方式重新磨合。所以，接下来究竟会发生什么，谁都无法预料得清。

如果皇帝是个稳重而明智的人，总还能给人几分安心，但他

¹见明代何良俊著《四友斋丛说》（中华书局，1959年出版），第55页。

偏偏不是。当宁王举事的消息传到北京的时候，武宗的反应不是恐慌，不是愤怒，而是兴奋，终于有个名正言顺的机会可以玩一场战争游戏了，而且游戏的场地是在山清水秀、美女如云的江南！圣旨即刻下达，着令总督军务威武大将军镇国公朱寿统领各路兵马，南下征剿叛军，以安边伯朱泰为先锋。

这完全是今天角色扮演类战争游戏的玩法。所谓朱寿，是武宗的角色名，所谓威武大将军镇国公，是武宗为自己的角色安排的职衔，这职衔甚至还有俸禄：年薪五千石。最令人哭笑不得的是，镇国公是“公”一级的爵位，比宁王的“王”爵还低一级。

先锋官朱泰原名许泰，因被武宗认作义子，许泰便改为朱泰。许泰世袭武职，还是明孝宗弘治十七年（1504年）的武状元，和江彬一样以勇力和佞幸手段得到武宗赏识。这一次便是许泰和江彬最能揣摩上意，怂恿武宗玩这一场盛大的南征游戏。当然，打仗总会伴随着加官进爵和大量的赏赐，除了劳民伤财之外，这真是一件双赢的好事。隋末祖君彦为李密撰写檄文声讨隋炀帝，文中有说“秦皇之心未已，周穆之意难穷。宴西母以歌云，浮东海以观日。家苦纳结之勤，人阻来苏之望”，所有这些话全可以套用在武宗身上。

内阁拒不拟旨，言官照例谏阻，但制度的力量永远敌不过皇帝的权威。武宗心意已决，以许泰为先锋，以太监张永、张忠提督军务，统率数万大军浩浩荡荡杀向江南。倘若江南百姓能有选择的话，不知道会不会索性希望宁王得胜。

但宁王毕竟败了，而且败得太快。武宗大军离开北京的第二天，王守仁的捷报便“大煞风景地”送上朝廷，随即又“大煞风景地”由朝廷飞报武宗。既然叛乱已平，便没必要御驾亲征了吧？

十二

一场激动人心的游戏怎能就这样被轻易败了兴致？武宗的反应并不出人意料：将捷报瞒住，继续挥军南下。自欺欺人的理由总是有的：即便宁王已被擒获，但余党尚未肃清，这种事情绝不可以小觑；再者，王守仁越权行事，行迹甚是可疑，焉知他不是宁王的同谋，只因看到宁王出师不利这才反咬一口，落井下石？

必须承认这都是合理的怀疑，权力场上本就云谲波诡、翻云覆雨，所谓“周公恐惧流言日，王莽谦恭未篡时”，第一流的演员全都集中在官场，怎可以轻信任何人呢？

当然，只要有战争游戏的借口就好，武宗并不真的忧心这些事情，只不过不知道江彬、张忠、许泰之辈会拿这些“蛛丝马迹”做出什么文章。武宗边走边玩，和宠爱的民女刘氏玩着“战争”大背景下的爱情游戏，作为先锋官的许泰却急于争功，领着数千禁军昼夜兼程，直向南昌而来；张永则驻军杭州，摆出了几分老成持重的样子。

以明哲保身的考虑，既然张忠、许泰已到南昌，不妨交接一番，结交一番，从此事不关己，张忠、许泰也乐得维护自己。王守仁却未如此做，而是在九月十一日将宁王等人押解出南昌，准备直接向武宗献俘。

史料未载王守仁这样做是出于怎样的考虑，但很可能是针对张忠、许泰的一项戏剧化的图谋而来。后者打算将被俘的宁王及其余党放归鄱阳湖，让武宗打一场尽兴的水战，然后奏凯论功——照例，除了劳民伤财之外，这是一个人人都能得到好处的安排。谁

料这个不识趣的王守仁竟然擅自行动，亲自将宁王一千人犯解出南昌！张忠、许泰连忙派人追赶，在广信追上了王守仁的队伍。王守仁拒不从命，但眼见得原计划已行不通，便当机立断，趁夜过玉山、草萍驿，到杭州找张永去了。

途中在草萍驿歇宿，天色已暮，忽然接到消息说“王师”已在徐淮，王守仁便连夜启程，不敢有片刻耽搁，只忙里偷闲在驿站的墙壁上题诗二首：

一战功成未足奇，亲征消息尚堪危。
边烽西北方传警，民力东南已尽疲。
万里秋风嘶甲马，千山斜日度旌旗。
小臣何尔驱驰急，欲请回銮罢六师。

千里风尘一剑当，万山秋色送归航。
堂垂双白虚频疏，门已三过有底忙。
羽檄西来秋黯黯，关河北望夜苍苍。
自嗟力尽螳螂臂，此日回天在庙堂。¹

诗句极见忧虑，显然为武宗亲征的事情操碎了心，尤其想到西北边情不稳，江浙民力已疲，哪还经得起这个顽童天子的祸害。第一首尾联直言不讳，说自己之所以这样披星戴月地赶路，只为了让皇帝尽快班师回京。第二首将自己比作三过家门而不入的大禹，如

¹ 见《全集》，第830-831页。诗前有序：“九月献俘北上，驻草萍，时已暮。忽传王师已及徐淮，遂乘夜速发。次壁间韵纪之二首。”

此往来奔波，却总没机会回家探望，与百岁高龄的祖母错失了最后的一面。言至尾联，深沉的无力感跃然纸面，只觉得自己这一切奔忙都只如螳臂当车，只希望朝中大佬能在这关键时刻有所作为吧。

张永虽是宦官，却是有实而无名的朝廷大佬。他原是“八虎”之一，后来成为扳倒刘瑾的名人，是多少次狗咬狗的斗争与倾轧之后的光荣幸存者。倘若不考虑“正邪不两立”之类的儒家大义，那么必须承认他真有一身令人钦佩的过硬本领。

但同样显而易见的是，张永虽然是权力斗争的高手，却绝不是什麼忧国忧民的君子，没可能被王守仁用道德原则说服。王守仁之所以去见张永，也真是情急之下的无奈之举了。想来张永虽属奸佞，但总还有几分最基本的理智，不像张忠、许泰那般荒唐。重要的是，张永显然与张忠、许泰有隙，所以哪怕事情对张永无甚好处，但只要不使张忠、许泰得到好处，也就是对张永有好处了。

《年谱》记载，王守仁是以一番大道理感动张永的：“江西之民久遭宁王荼毒，如今大乱之后又遭旱情，还要勉力供应京军和边军的军饷，困苦到了极致，一定会啸聚山林；这些人当初参与宸濠之乱尚可算是胁从所致，如今倘若被穷困所激，真的反了，天下必成土崩之势，到那时再兴兵平乱就不容易了！”张永深明大义，徐徐说道：“我这次来，不是为了抢功，只为小心维护皇帝而已，毕竟皇帝身边小人太多了。只不过皇帝很有性格，只有顺着他才能把事情办好，万一逆了他的心意，只会徒然激起那些小人的愤怒，于天下苍生无补。”王守仁信了张永的话，将宁王一千人犯做了移

交，自己既不回南昌也不回赣州，索性在杭州西湖净慈寺称病不出了。

《西湖》一诗道出此时心境：

灵鹫高林暑气清，天竺石壁雨痕晴。
客来湖上逢云起，僧住峰头话月明。
世路久知难直道，此身那得尚虚名！
移家早定孤山计，种果支茅却易成。¹

看来即便“立诚”如王守仁，也必须坦诚“世路久知难直道”，包拯那种“直道是身谋”的作风也许在包拯的时代行得通，在王守仁的时代却只能和“迂腐”画上等号。只是不知道王守仁在学术上该怎么解释自己“曲则全”的老子式的态度，也许，他会取儒家权变的理论来为自己辩解吧。

在净慈寺称病的日子里，焦虑并未减轻多少，失眠仍是他的痼疾，这是《宿净寺》四首为我们呈现的样子：

老屋深松覆古藤，羈栖犹记昔年曾。
棋声竹里消闲画，药裹窗前对病僧。
烟艇避人长晓出，高峰望远亦时登。
而今更是多牵系，欲似当时又不能。

¹见《全集》，第831页。

常苦人间不尽愁，每拼须是入山休。
 若为此夜山中宿，犹自中宵煎百忧。
 百战西江方底定，六飞南甸尚淹留。
 何人真有回天力，诸老能无取日谋？

百战归来一病身，可看时事更愁人。
 道人莫问行藏计，已买桃花洞里春。

山僧对我笑，长见说归山。
 如何十年别，依旧不曾闲？¹

诗句里全是劳神费虑、患得患失，全不复当初谈笑用兵的那个野战指挥官的模样。王守仁确实是军事英雄，却不是政治天才，非但不觉得“与人斗其乐无穷”，反而左支右绌，总似处在崩溃临界点的样子。

张永能否不负所托，在局势明朗之前，毕竟不能让人那么笃信。至于王守仁与张永的会面经过，相较之下，似乎前述何良俊《四友斋丛说》“上屋抽梯”的记载更加可信一些。但无论如何，王守仁这一次押对了赌注，张永在这件事上真的站在了他的一边，后来若不是他在武宗面前多相维护的话，王守仁很可能逃不过张忠、许泰三番五次处心积虑的陷害。

¹见《全集》，第832页。

十三

树欲静而风不止。武宗一路游山玩水，终于驻蹕扬州。扬州佳丽地，正是最能让这个荒唐天子乐不思蜀的所在。而那些急于争功求赏的小人，还有那些真正与宁王早有勾结的权贵，日夜不休地在天子身边进献谗言，对王守仁做了无数次的缺席审判。

消息传到净慈寺，这位称病不出的平叛英雄再也坐不住了，只得赶赴扬州行在，希望求得一个自辩的机会。途经镇江，王守仁竟然还有兴致登金山寺一游。我们看他当时写下的《泊金山寺》二首，既见豪情，又有太多沧桑与悲怆：

但过金山便一登，鸣钟出迓每劳僧。
云涛石壁深龙窟，风雨楼台迥佛灯。
难后诗怀全欲减，酒边孤兴尚堪凭。
岩梯未用妨苔滑，曾踏天峰雪栈冰。

醉入江风酒易醒，片帆西去雨冥冥。
天回江汉留孤柱，地缺东南着此亭。
沙渚乱更新世态，峰峦不改旧时青。
舟人指点龙王庙，欲话前朝不忍听。¹

这一场破釜沉舟之旅才行到镇江，却被正在当地休闲养老的杨

¹见《全集》，第833页。

一清极力劝阻住了。杨一清究竟对王守仁说了什么，我们已不得而知，但想来杨一清既是劝服张永扳倒刘瑾的首谋，应当深知张永的行事风格吧。

我们不知道杨一清是否真的打消了王守仁的疑虑，但一道圣旨适时地打断了后者的计划。王守仁匆匆从湖口返回南昌，奉旨于原职之外兼巡抚江西。¹这一次他坐镇南昌，终于算是名正言顺了，却也避无可避地要直接应对张忠、许泰的刁难，还要责无旁贷地负责接待张、许二人带来的“平叛大军”。这样的难题，远比宸濠之乱来得棘手。

张忠、许泰当然有足够的理由仇视王守仁——后者移交宁王的举动无疑是一个鲜明的政治站队的姿态。小人的报复从来都兼有穷凶极恶和防不胜防的特点，张忠、许泰一方面穷捕宁王余党，务求拷掠出对王守仁不利的口供，一方面放纵自己带来的京军和边军，需索无度，非要让王守仁应接不暇。

拷掠初见成效，有人供出了冀元亨和宁王府有往来，但当拷掠到冀元亨身上，却再问不出任何“有价值”的情报了。当然，办法似乎总是有的，张忠派人将这名重犯押解到北京锦衣卫，希望那里专业的手段和工具能逼问出自己想要的内容。自顾不暇的王守仁终究没能救下门生一命，政治的险恶总超出善良人的预期太多。

然而穷捕宁王余党的工作并未收到多少成效，换言之，并未勒索出足够的金银财宝。江西人看了这些“王师”的手段，怕要开始怀念宁王这个叛贼了吧？

“王师”在统帅的煽动下，或肆坐谩骂，或公然挑衅，王守

¹《年谱》以兼巡抚江西为十一月事，陈来《年谱笺证》考订当在七月，见陈来《有无之境》（人民出版社，1991年出版），第353页。

仁只一味以礼相待，包羞忍辱。但他自己忍得下，南昌百姓却怎么禁得起？王守仁还有办法，令巡捕官晓谕市人，暂时都搬到乡下去住，只留下老人在家应门即可。又出公告说，北方来的这些军队饱受离家之苦，本地居民应当尽主人翁之责，好好招待他们。至于王守仁本人，每次外出若遇到北军出丧，一定停车慰问，安排上好的棺槨，再嗟叹一番才会离去。久而久之，北军的态度果然变了。

量变会积成质变，在某一个节点上爆发惊人的逆转。时近冬至，王守仁预令城市举奠，祭祀亡灵。及至冬至当天，新经宸濠之乱的南昌城里哭声不绝。仿佛四面楚歌的故事重演，北军在这举城的哀哭声里再也克制不住思家的情感，噙着泪水，纷纷喊出班师的呼声。张忠、许泰既在王守仁那里讨不到任何便宜，也只有顺应军心这一条路好走，只是临走之时总要找点泄愤的渠道，务要和王守仁这个文弱书生比试箭术，存心要他出丑。

虽然从道理上讲指挥才能与个人武技全不相干，王守仁未必能做个合格的前线军将，却无疑是一位出色的三军统帅。元帅并不需要有多么高超的个人武技，张忠、许泰也不至于愚蠢到不知道这个道理。但无论如何，让王守仁在武技上出一次丑，让军士们看到他不过是个手无缚鸡之力的书生，或多或少能降低他的威望，甚至会让那些粗俗无文的军士怀疑他的战功。

但事情再一次出乎小人们的意料，王守仁勉为其难地应承下来，却三发三中。更令人惊心的是，他每射中一箭，北军便在一旁轰然叫好。“难道我们带来的军队全都归附了王守仁不成？”张忠、许泰这一回才真的怕了，急慌慌班师而去。江西百姓总算可以松口气了，只有王守仁在这一劫之后不知道还有多少难关要闯。

十四

张忠、许泰撤离南昌，急急去见已经移驻南京的武宗皇帝，少不得一番披肝沥胆、慷慨激昂的陈说，将王守仁涂抹成一个大奸大恶的形象。

有人邀功，也有人希望灭口，毕竟心下惶惶的不知道有多少人，天知道宁王会咬出哪些同党，天知道宁王府的书信会牵连哪些人。放言王守仁与宁王有染，至少会让前者多几分顾忌，或者使他的意见因为“居心叵测”而不被听信。无论如何，不管出于何种目的，太多人都想要王守仁好看，英雄的宿命往往如此。

罪莫大于谋反，既然罗织罪名，拣谋反来说总是有用的，何况王守仁有那么多可疑行迹。当然，还有一个很现实的缘故：武宗毕竟是个顽童天子，对贪污腐败之类的罪名全不上心，只有谋反才能稍稍让他重视一点。张忠、许泰每每断言王守仁必反，若不是张永多方护持，很可能王守仁真要遭受一场抄家灭门之祸，毕竟他的“反迹”比之岳飞的“莫须有”来简直要算铁证如山了。

张忠、许泰终于有一天将武宗说动了心，不妨这样试探王守仁一下，传旨让他来南京觐见，他既然心怀鬼胎，一定疑神疑鬼地不敢前来。

这样的试探确实在历朝历代多有先例，那些有“反迹”的人要么称病推脱，要么索性扯旗造反，要么就做一场豪赌，真的以身犯险，向皇帝表示忠诚，只要这一注赌赢，以后便有更大的机会，安禄山就是个中典范。那么，焉知王守仁不会像安禄山一样敢如此放手一搏呢？

张忠、许泰当然是有把握的，因为他们之前已经三番五次假传圣旨要王守仁来南京觐见，王守仁拒不听命，双方一直这样僵持。那么，如果这次真的圣旨也调不动他，皇帝总该有“明智的”判断了吧。

赵高曾经用这一计成功地陷害过李斯，但王守仁此时能够仰仗的资源远比当时的李斯要广。只不过张忠、许泰也许真有几分相信王守仁要反，否则又该怎么解释他拒不奉召的事情呢？

当然，王守仁是不会抗旨不尊的，只因为有张永做内应，才使他能够识破圣旨的真假。所以出乎张忠、许泰的意料，真圣旨一到，王守仁当即启程，没有半分耽搁。

十五

小人永远比君子更重视情报工作，毕竟这是他们的立身之本。当张忠、许泰得知王守仁当真动了身，惶急之下只有硬来，强行拦截，不使王守仁越芜湖半步。

王守仁在芜湖足足滞留了半个月，当真进退两难，某日夜半在新河岸边默坐，见水波拍岸，汨汨有声，不禁思量：“自己蒙受谤诟，一死倒不足畏，但年迈的父亲怎能承受得住这样的打击呢？”于是对门人说：“此时如果可以让让我窃父而逃，我宁愿终身在父亲身边尽孝，无怨无悔。”

“窃父而逃”原是《孟子》里的一段故事，讲的是儒家情、理、法的微妙关系，我的《治大国：古代中国的正义两难》正是以这段故事开始的，感兴趣的读者可以参看。故事的大意是说，舜做天子的时候，若他的父亲因为杀人被捕，舜正确的做法是偷偷把父

亲救出监狱，一起逃到官方找不到的地方隐居起来，高高兴兴地尽孝，不做天子。

在孟子的年代，如果哪个统治者真有这样的觉悟，倒也不难做到。然而明朝的社会结构大异于先秦，王守仁只要想想自己祖辈的遭遇，尤其想想遁石翁的境况，便不会真的动什么窃父而逃的念头。他应该已经发觉，古老的儒家理念和现实的政治格局早已有点方凿圆枘的尴尬了。

家里一度传来王华病重的消息，王守仁不免真的动了弃职逃归的念头，只因为后来家书再至报了平安，这才没有成行。某日王守仁问门人弟子：“我当时想弃官回家，怎么就没一个人支持我呢？”

门人周仲答道：“先生思归一念，似乎着相了。”

王守仁沉默良久，终于反问道：“此相安能不着？”

“着相”是佛教术语，粗略地说就是拘泥于世俗之见。譬如我这本书，如果你把它捧在手上，笃信它是一个叫作“书”的真实存在的物件，那么你就着相了，因为从本质上看，“书”只是一个集合名词，“这本书”则是因缘和合的产物，缘起则聚，缘尽则散，每时每刻都因为磨损或热胀冷缩等缘故发生着细微的改变，此时之书并非彼时之书。

或者可以用彩虹来做说明。亚里士多德推测，彩虹并不是高悬于天空中的一个实实在在的物体，而是光线经由云中的水滴散射进观察者的眼里而产生的形象。当时，这不是一个精准的说法，但毕竟触及了问题的关键。彩虹只是光线的魔法，观察者的位置不同，看到的便不是同一道彩虹。倘若我们执拗地相信彩虹就是悬在天空的一个实体，相信附近的人看到的和我自己看到的是同一道彩虹，

这就是“着相”了。

彩虹是阳光、水滴、视网膜因缘和合的结果。宇宙中的万事万物，包括父子关系，都是因缘和合的结果——以佛教语言说，都属于“假有”，而非“真有”。一个人只要能洞彻因缘和合的道理，从理论上说，就不会对任何事物怀有执着心。以这种心境来生活，就会活出《菜根谭》所谓“宠辱不惊，闲看庭前花开花落；去留无意，漫随天外云卷云舒”的境界。通俗言之，如果一场大火忽然烧光了你所有的财产，你也无甚所谓，因为你知道财产只是假有，刚刚与你缘尽罢了。

人之所以患得患失，之所以像小人一样“长戚戚”，在佛家看来就是“着相”的缘故，或者说是心有挂碍。所以《心经》教人“无挂碍故，无有恐怖”，只要一切都不挂心，人自然就什么都不怕了，对一切大悲大喜都可以淡然处之。话说回来，王守仁在平定宸濠之乱的时候全是一派“无挂碍故，无有恐怖”的姿态，却偏偏对父亲的病情如此挂心，甚至举止乖张，还作一副“小人长戚戚”的样子，这哪还像一位得道高人呢？

周仲的想法应当是因其代表性才被《年谱》记录在案的，这便意味着在儒者的心性修养里已经掺杂了若干佛教的因子。确实，儒家所谓心性之学和禅学很容易混淆，稍不留意就会发展到不分彼此的程度。顾炎武有考证，在科举试卷里答入禅理的第一人，即万历丁丑科的杨启元，正是阳明心学的后学人物。¹心学与禅学的差异只在毫厘之间，所以王守仁的弟子与再传弟子往往有失之毫厘就入了

¹ 见清代顾炎武著、黄汝成集释《日知录集释》（上海古籍出版社，2011年出版），第1055页。

禅学的，朱子学派的人也每每在这一点上狠狠地攻击他们。

话说回来，王守仁当然可以批评周仲选错了意识形态路线，但他自己的心境之喻明明也在反衬着自己的牵挂，这应该才是他沉默良久的原因吧。而他最后做出的回答，其实与多年前游杭州时对那名修闭口禅的僧人的棒喝如出一辙：亲情是天理，既不应割舍，亦无法割舍。然而耐人寻味的是，多年前王守仁的棒喝可以脱口而出，而在修养与阅历大增之后却迟疑了许多。

家事与国事，都在挑战着王守仁的心境修为。我们再看他在这时写下的《舟夜》一诗：

随处看山一叶舟，夜深霜月亦兼愁。
翠华此际游何地？画角中宵起戍楼。
甲马尚屯淮海北，旌旗初散楚江头。
洪涛滚滚乘风势，容易开帆不易收。¹

舟中无眠，引发焦灼的全是武宗御驾亲征的事情。尾联“洪涛滚滚乘风势，容易开帆不易收”一语双关，风势太大，船帆易开难收，而武宗摆出如此大的阵仗，不知道怎样收场，而自己作为平叛的首倡者，义无反顾地跳进这个烂泥塘，也不知道将来怎样收场。

王守仁索性住进了九华山的僧舍，每日只是静坐。前文有述，静坐是他提倡的一种修养方式，这一点既与宋元理学家并无二致，而源头并不在儒家，而在佛、道。而这一切都被武宗派来的人看在

¹见《全集》，第834页。

眼里，武宗知情后便放下了心：“王守仁是学道之人，召之即至，怎会谋反呢？”

武宗既安了心，便没必要真让王守仁来南京觐见了，免得听他聒噪那些逆耳忠言，于是又一道圣旨，打发王守仁原路返回了。回程不被人阻，却被风滞，仿佛事事总难如意，所幸风是南风，总还带来了一丝春意：

岁寒犹叹滞江滨，渐喜阳回大地春。
未有一丝添袞绣，谩提三尺净风尘。
丹心倍觉年来苦，白发从教镜里新。
若待完名始归隐，桃花笑杀武陵人。

——《舟中至日》

冬江尽说风长北，偏我北来风便南。
未必天公真有意，却逢人事偶相参。
残农得暖堪登获，破屋多寒且曝檐。
果使困穷能稍济，不妨经月阻江潭。

——《阻风》¹

苦意每多，白发新添，想辞官归隐却身不由己，所谓武陵人的讪笑无非都是自嘲。

其实在这种时候，倘若王守仁真的辞官归隐，无职无权，不知

¹ 见《全集》，第834页。

会有多少污水泼到他的身上，而他不会有半分还手之力，最后很可能会落到冀元亨那样的下场。越在这种时候，权力、人脉、努力才尤其重要，只是正人君子每每会因为沮丧和倦怠而失去斗志，误以为只要退一步就真的可以海阔天空。所以，王守仁此时的“身不由己”对他反而是一件幸事。

阻风也是某种意义上的幸事；毕竟南风里的春意吹来了农耕的希望，王守仁因此毫不介意行程上的耽搁。友人或许为这样的耽搁生疑，他便以《用韵答伍汝真》这样的诗来展现一回潇洒的姿态：

莫怪乡思日夜深，干戈衰病两相侵。
孤肠自信终如铁，众口从教尽铄金！
碧水丹山曾旧约，青天白日是知心。
茅茨岁晚饶风景，云满清溪雪满岑。¹

首联语带伤感，很有几分倦于仕途的情绪。颌联一转而入豪迈，任凭群情汹汹、众口铄金，我只求问心无愧。颈联和尾联憧憬着和友人携手归隐的生活，自信我心有青天白日为鉴，又何妨笑骂由人。

十六

王守仁这一时期的诗作，大多都是忧心忡忡的。天象似乎也真的与人事相合，从新年第一天开始就是恼人的天气，元旦是雾，初

¹见《全集》，第834-835页。

二是雨，初三是风：

元日昏昏雾塞空，出门咫尺误西东。
人多失足投坑塹，我亦停车泣路穷。
欲斩蚩尤开白日，还排阊阖拜重瞳。
小臣谩有澄清志，安得扶摇万里风！

——《元日雾》

昨朝阴雾埋元日，向晓寒云迸雨声。
莫道人为无感召，从来天意亦分明。
安危他日须周勃，痛苦当年笑贾生。
坐对残灯愁彻夜，静听晨鼓报新晴。

——《二日雨》

一雾二雨三日风，田家卜岁疑凶丰。
我心惟愿兵甲解，天意岂必斯民穷！
虎旅归思怀旧土，銮舆消息望还宫。
春盘浊酒聊自慰，无使戚戚干吾衷。

——《三日风》¹

元日在雾中失路，途穷当哭，这是阮籍式的悲哀。我们似乎会以为，以王守仁的胸怀与学养，纵然寻不到路，也只会“行到水穷处，坐看云起时”，这才是他应有的人生境界。然而不是，他有的

1 《全集》，第839-840页。

是那种想有所为却无从入手的绝望。他明知症结何在，明知应当尽斩武宗身边的奸佞小人，但他又能怎么办？“小臣谩有澄清志，安得扶摇万里风”，空有美好的愿望，却孤独无依，得不到助力便使不上力。

这种无力感正如汉代名臣贾谊所遭遇的那样，但还能如何呢？“安危他日须周勃，痛苦当年笑贾生”，也许将来能有周勃那样的铁腕人物出来安定天下，这就不是自己这样的小人物在今天应当忧心的了。而忧心怎么都止不住，又这样失眠了一夜，不知不觉间又听到街鼓报晓的声音。

仔细想来，那些南下的北军在这新年也会生出思家的念头吧，怎奈皇帝任性，不晓得还要多久才会班师。“春盘浊酒聊自慰，无使戚戚干吾衷”，索性借酒浇愁，不要再去想这些烦心事吧。

我们看王守仁这三首诗，哪有半点“用心若镜”的样子，平常心早不知道去哪里了，一味只是家事、国事、天下事，事事忧心。而在焦虑中彻夜失眠，这在王守仁而言早已不是第一次了。

十七

行经野云县，听说县城东边的一座小山上有一只铁船，这真是令人难以置信的事情。王守仁不禁好奇，待真去看时却只能看到一个轮廓，想来是深色的岩石凸起成船形吧。

王守仁偏在“感时花溅泪”的心境下，凡有所见都会“而今触绪伤怀抱”，平添几分老生常谈的感慨。山上的铁船，这真是一个绝妙的意象，律体诗不足以铺陈与宣泄，一首七言古体诗《舟过铜

陵野云县，东小山有铁船，因往观之，果见其彷彿，因题石上》仿佛一发不可收拾，这是王守仁的诗里少见的极富文学趣味的佳作：

青山滚滚如奔涛，铁船何处来停桡？
 人间剡木宁有此，疑是仙人之所操。
 仙人一去已千载，山头日日长风号。
 船头出土尚彷彿，后冈有石云船稍。
 我行过此费忖度，昔人用心无乃忒。
 由来风波平地恶，纵有铁船还未牢。
 秦鞭驱之未能动，界力何所施其篙。
 我欲乘之访蓬岛，雷师鼓舵虹为纛。
 弱流万里不胜芥，复恐驾此成徒劳。
 世路难行每如此，独立斜阳首重搔。¹

首句将起伏的青山比作起伏的波涛，便可以顺理成章地追问铁船的来处。朱熹曾有推断，山由浊水凝结而成，所以山峦才呈波浪的样子。故而以山峦喻波涛，倒也真是儒者的当行本色。

铁船从何处来，由何人造？疑是仙人昔年所乘，而仙人又为何乘此而来呢？“由来风波平地恶，纵有铁船还未牢”，也许因为海上的风波不及平地，所以在平地行船才特地需要铁船吧，但铁船终究敌不过平地的风波啊。我欲乘铁船游仙而去，而无力载起一粒芥子的弱水又怎能载得动这只铁船呢？但我也不须嗟叹，毕竟世路难

¹见《全集》，第841页。

行才是人生的常态啊。

这正是“国家不幸诗家幸，赋到沧桑句便工”，或者说“诗穷而后工”，鄙薄文艺的王守仁在这一时期写下的诗每每有卓绝的文采，而国事正风雨飘摇，人生正山穷水尽，索性纵情山水，于是我们读到“穷探虽得尽幽奇，山势须从远望知”（《江上望九华山》二首之二）、“卧稳从教波浪恶，地深长是水云冥”（《繁昌道中阻风》二首之一）这样深得宋人理趣的句子，也读到“高阁松风飘夜磬，石床花雨落寒灯”（《山僧》）、“僧与白云还暝壑，月随沧海上寒潮”（《又次壁间杜牧韵》）这样颇具唐人情趣的句子。而所有的诗兴与游兴，归根结底不过是在排遣政治上的败兴罢了。

仅供社群内部学习交流，请预览后秒删，入社群加微信ccdd660

十八

曾经阻滞王守仁归程的南风并未如愿地带来足够的春雨。这一年江西既有旱情，又遭遇了数十年未遇的水患。百姓刚被人祸，又遇天灾，可想而知会发生民变。地方官在这种局势下照例要申请朝廷减免赋税、赈济灾民，然而武宗带来的浩荡王师也正需要惊人的补给——公文迭至，催粮催钱，做的全是雪上加霜的事情。

巧妇难为无米之炊，幸而宁王府的储藏在这时候派上了用场。巡按御史唐龙、朱节上疏，建议将宁王府变产官银代民上纳。这总算解了燃眉之急。而王守仁以天人感应的理论将洪水的责任担当下来，自劾谢罪，希望皇帝另选高明。这其实也算对皇帝的一种委婉的规劝，因为在天人感应的理论里，长久滞留南京不归的武宗才最有资格为上天降下的灾异负责。

武宗当然不会有这样的觉悟。要想劝说武宗而收实效，张永的方针才是唯一的出路，即凡事都要顺着武宗的心性。而顺着武宗的心性自然就意味着悖情悖理，谁让他就是那么一个荒唐的皇帝呢？

正德十五年（1520年）七月，“威武大将军镇国公”下令，要王守仁重新上报平定宸濠之乱的捷音。这份荒唐的命令已经是张永在武宗身边极力争取的结果了，而不熟悉官场规则的人便不会明白，王守仁明明已经报过捷、献过俘了，为什么还要重写一份捷报呢？

王守仁倒也“识趣”，给故事渲染出一个崭新的版本，这便是《重上江西捷音疏》，开头便一本正经地称皇帝为“大将军”，说“大将军”对宸濠之乱早有谋划、安排，后文又为皇帝身边那些亲信，包括张忠、许泰在内，一一表功：

……又蒙钦差总督军门发遣太监张永前到江西查勘宸濠反叛事情，安边伯朱泰，太监张忠，左都督朱晖，各领兵亦到南京、江西征剿。

续蒙钦差总督军务威武大将军总兵官后军都督府太师镇国公朱统率六师，奉天征讨，及统提督等官司礼监太监魏彬，平虏伯朱彬等，并督理粮餉兵部左侍郎等官王宪等，亦各继至南京。¹

¹见《全集》，第480-484页。

按官场惯例，要想把事情做好，总要先把那些不会做事却很会捣乱的小人安抚好；要想自己论功，一定要先给这些小人论功。王守仁当然做得晚了，只希望亡羊补牢未为迟吧。

有了这封“识趣”的奏疏，武宗皇帝终于师出有名，连忙在南京举行了一场别开生面的受俘仪式，亲自顶盔掳甲和宁王“鏖战”一番，总算圆了这一场亲征大梦。

武宗心满意足，奸佞们也各有各的收获，总算可以班师了。四天之后，王师正式北返，结束了这一场长达一年多的闹剧。而王守仁这样的做法却在后来引起了儒家阵营里的很多争议：他究竟算是以权变来顾全大局呢，还是放弃原则，为眼前利害而不惜损害全天下意识形态的根基呢？这真是一个具有普世意义的两难问题，理想派与现实派的争议一直不休。我们不妨从一个相当晚近的事例上体会抉择的难度：美国佛罗里达，1941年，这是敏感的时间与敏感的地点，作家E.B.怀特在一家禁止黑人人内的电影院里欣赏一部爱国主义宣传片，当片尾字幕“不可分割的国家，人人享有自由与正义”出现的时候，观众掌声四起。怀特不禁想象，如果自己站起来大喝一声“你们如此喜欢自由和正义，为什么不许黑人进电影院”，不知道这会引发怎样的后果。

怀特没胆量在现场发出这样一声大喝，却在随笔《佛罗里达珊瑚岛》里认真地做了反思：“北方人很可能认为南方人在种族问题上偏执，南方人却认为北方人脱离实际，说出话来往往靠不住。黑人差别待遇的理念让北方人不满意，但在黑人人口与白人不相上下或多于白人的城镇里，却被视为合情合理。对一个问题，答案是切合实际的还是理想主义的，要看人们回答时说的是一年、十年抑或

一百年。换言之，完全可以想象，虽然目前的限制不会很快取消，一百年后，黑人必将享有更多的自由，但这并不足以让今天的黑人有机会欣赏电影。”

怀特道出了人类社会的一条铁律：只要有足够的耐心，棘手的问题总会在遥远的将来得到改善。然而安德鲁·马维尔，英国十七世纪诗人，预先以一首《致他娇羞的女友》做出了精巧的回答：

“假如我们有足够的世界和足够的时间，女士啊，你这样的娇羞便算不得罪愆。我们可以坐下来，想想该在哪条路上消磨我们漫长的爱恋。……让我用一百年赞美你的眼，凝视你的眉，用二百年崇拜你的胸，用三万年的时间慢慢爱遍你身上的每一寸肌肤。偏偏把你的心留待最后触摸，只有这样的排场才不致把你辱没……”是的，假如我们可以有这样的时间，然而“但我总是听到，背后隆隆逼近的时间的战车……”，只这一句便将之前那些长篇大论的抒情式的铺陈打得溃不成军。

争议可以无限地进行下去，而在多数情况下，即便我们可以置身事外远观历史，也无法为理想派与现实派的方案盖棺论定。所以，当我们真的以局内人的身份面对这一类问题时，阳明心学能够带给我们的也许不是更好的方案，却绝对是最有效也最有力的决断。

是的，正反两方各有各的道理，我们且不必细论，只是从《重上江西捷音疏》当中可以窥见阳明心学的处世准则：孔子如何规定，孟子如何规定，祖宗法度如何规定，一切都可以打破，只要心安就好。那些固守孔孟之道与祖宗法度的大臣当然也有可能打破这些规则，而区别在于他们在打破规则的时候总会有些束手束脚、辗转难安，阳明心学的信徒却心安理得，无所顾忌。

心态上的一点不同，会造成行为效果上的天壤之别。这正如现代医学里的安慰剂效应，强大的信心会使一枚糖果起到灵丹妙药的疗效——太多的双盲实验一再证实了这一点。

十九

武宗班师，终于还了江南百姓清净。只要官府不生事，民间总能从疮痍中迅速恢复活力。以黄老学派无为而治的思路来看，管得好不如管得少。

长吁了一口气的王守仁更不愿多生事端，于是巡抚衙门又有了书院的气象，天下学人仰慕他的事功与学术，前来求师问道的人络绎不绝，即将在阳明心学的传承过程中大放异彩的王艮就是在这个时候远来拜会的。

王艮的身份很有些特别，他原名王银，出身于泰州的一个盐工家庭。明朝实行食盐专卖政策，盐场工人有专门的户籍，称为灶户。灶户和军户一样，世袭不但是权利，更是义务。明代中叶以来，政府对食盐的控制略有放松，灶户在完成国家指标之后，如果还有余盐，可以拿出一部分来自行销售。王银的家庭就是这样，父亲煮盐、贩盐，在贫困的日子里挣扎，王银草草读了几年私塾，从十一岁上便在父亲身边帮工了。穷人的孩子早当家，王银就是一个例子。

王银二十五岁那年，贩盐经过山东，在夫子庙前忽然受到震撼，慨然自语道：“孔子也是人，我也是人，圣人一定是凡人可以学成的！”世界的迷雾从此豁然开朗，他开始了一种半工半读的生活，煮盐、贩盐依然如故，但怀里总揣着《孝经》《大学》《论

语》这些典籍，得空便钻研，一有机会便向别人讨教。

儒学早已发展为一门博大精深的学术体系，一个“工人家庭”的孩子半路出家，靠野狐禅式的自学坚持下来，注定会和知识分子的主流群体格格不入。王银当时的角色，很像今天所谓的“民科”，怀着发明永动机的高远理想，在无人理解的孤独里负重前行。

我们对照中年之前的王守仁与王银，会发现他们的治学理论几乎如出一辙，但不同的出身决定了他们不同的命运：王守仁虽然“标新立异”，但在世人的眼里，他至多只是“体制内”的另类分子，是可以用“体制内”的语言沟通的人；王银却是“体制外”的“孤魂野鬼”，从方法论到专业术语都自成体系，与“体制内”的学术扞格难通。

但正是这种无拘无束的环境让王银越学越有自信。某天他做了一个寓意深远的梦，梦见天突然塌了，人们奔走呼号，不知所措，而他高举双臂，将天擎住，又将错了位的日月星辰一一摆正，耳边尽是人们欢呼拜谢的声音。

这种孤胆英雄拯救地球的好莱坞经典主题，当真就这样出现在一个明朝人的梦里。醒来之后，王银发现自己浑身上下大汗如雨，但心里有一种难以言喻的通透感，那意味着对“万物一体，宇宙在我”的顿悟。

这是王银破茧化蝶、脱胎换骨的一刻，以往的一切所学、所疑至此豁然贯通。而梦的寓意毋庸置疑是要自己拯救天下苍生的天启，那就以讲学来救世吧。于是王银依照古礼，为自己打造出一套卓尔不群的行头：头戴五常冠，身穿深衣，腰系大带，手持笏板。如此扮相

的依据是：“言尧之言，行尧之行，就一定要穿尧的衣服！”

尧当然不可能穿成这副模样，但重要的是，王银真诚地这样笃信着。以这样的扮相四处讲学，真仿佛戏台上的人物乍现在现实生活里，很能引发人们围观的热情。然而问题在于，即便尧真的这样穿戴，但在明代中叶穿成这副模样，穿出来的与其说是圣贤风范，倒不如说是朋克精神。

王银当然没有这种自知之明，只是自信满满地标榜自己的教学主旨：不分老幼贵贱贤愚，凡是有志求学的人都可以来学。这是一个真正的革命性主张，尽管孔子早已“有教无类”，但我们只要看看天下四方来向王守仁求学的都是哪个阶层的人物，便知道王银的做派有多么出格了。而当王银以“行为艺术家”的姿态招摇过市的时候，幸而影响还不算太大，朝廷也无暇去关注他。

二十

某天有人告诉王银，说他的观点和王守仁非常近似，他这才晓得世上还有王守仁这号人物。这倒不怪他孤陋寡闻，毕竟“体制外”的人难免会有这种信息缺失，只顾着“与天地精神独往来”，却没听说当下的学术热点和学术明星。

“德不孤，必有邻”，王银欢快地发出这样的狂言：“王公论良知，我谈格物，如果我们的看法相同，那就是上天降下王公来点化后世；如果我们的看法不同，那就说明是上天降下我来点化王公。”

王银带着这样的自信即日启程，抵达南昌之后，他深衣博带，

手持笏板，以两首诗作为见面礼，在府衙外求见王守仁，全身散发出一派古怪的庄严感。

奇装异服总能赢来额外的关注，这也正是历代统治者忌惮“行为艺术家”的理由。王守仁当然不同凡俗，以巡抚之尊降阶相迎；王银却不客气，径入上座。如此不得体的举止大约使王守仁动了些气，所以他接下来的问话很不给王银留情面。

王守仁问道：“先生所戴何冠？”

王银答道：“虞舜之冠。”

王守仁再问：“所穿何服？”

王银答道：“老莱子之服。”

王守仁再问：“您是要效法老莱子吗？”

王银答道：“当然。”

王守仁道：“那您为何只学了老莱子的装束，却不学他上堂假装小孩子打滚啼哭的样子呢？”

王银当即变了脸色，怯生生地侧了侧身子，不敢再摆出分庭抗礼的姿态了。

老莱子是以孝亲著称的传奇人物，他为了讨父母的欢心，古稀之年仍然穿着小孩子的彩衣，在父母膝下学小孩子玩耍的样子。王守仁讥讽王银只会做表面功夫，其实在儒家的理路里，王银很有辩驳的理据。

传统儒家很在意外在的仪节，包括言谈举止与穿衣打扮，甚至可以说穿衣打扮是儒家修养的基本功。先秦时君子有佩玉的传统，走起路来环佩玎珰，佩玉发出的声音起到一种提示作用：只要人的举止得宜，佩玉的碰撞声就会显得清脆悦耳，而一旦失态，玉

声也就凌乱了。衣着也有同样的功效，好比今天的职业女性，只要穿上西服套裙，自然就会规行矩步，因为束身的裙子限制了步伐的幅度。再如欧洲贵族的传统硬领，会逼迫人始终保持昂首挺胸的仪态。久而久之，这些无关道德的表面功夫自然就会内化，会在潜移默化中改变人的心理。简言之，肢体动作的幅度越小，人就显得越庄重；而人“显得”越庄重，久而久之就会“真的”越庄重。着装改变行为，行为改变心态。

当时王银完全可以用这套理论来为自己的着装辩护，而他虽然绝顶聪明，却吃亏在文化太低——当然也可能另有一个原因，即他真的从王守仁的讥讽里有了反省，发现自己确实对外在形式过于看重了。

接下来两人讨论“格物致知”，王银终于服气了，觉得王守仁的观点简易直截，非自己所及。常人在这种时候总会恼羞成怒，但王银不是凡人，当即便抛开全部的自负，向王守仁行了拜师大礼。

二十一

事情的后续发展证明了一条真理：重要的决定不妨缓一缓再做，切莫操之过急。

王银在拜师之后回到驿馆，不断回味着适才的辩论，越想越懊悔自己服输得太轻率。经过一夜的缜密思虑，第二天一早，王银匆匆上路，再战王守仁。

王守仁倒很欣赏王银的态度，再战也无妨。结果在又一番辩论之后，王银终于心悦诚服，拜在王守仁门下。在明代思想史上，这

一刻的重要性无论怎么高估都不过分。阳明心学的市井色彩也好，桀骜不驯的叛逆精神也好，自我意识的高度膨胀也好，后人心目中这些最突出的阳明心学的特质，其实主要都是由王银在后来一手打造出来的。

王银一系，被近现代的思想史研究者称为“王学左派”，变儒学的温柔敦厚为高蹈奋发，使所有以怀瑾握瑜自命的人尽情彰显心中的珍宝。誉之者称其为思想解放，毁之者视其为群魔乱舞。阳明心学成也王银，败也王银，而王守仁当时收下王银这个弟子，很近似《西游记》里唐僧收下孙悟空之后的感觉，既欣赏他除妖伏魔的神通，又为他的野性难驯而大伤脑筋。

所以在收下王银之后，王守仁做的第一件事就是为他改名取字，将王银改为王艮，取字汝止。

艮，貌似只是将“银”去掉偏旁，显得文雅一些罢了，但王守仁之所以这样改，显然在针对王银的性格。“艮”是《周易》当中的一卦，尤其为理学家重视。周敦颐曾有一句名言：“一部《法华经》，只消一个艮字可了。”

这当然是一种大而化之的说法。如果不把这种逻辑当真的话，我们甚至可以说宇宙间的一切问题都可以伸一根手指来解答。《法华经》八万多字，如果删去全文，替换成一个“艮”字，恐怕恼火的不只是佛教徒吧？而如果把周敦颐的话理解为《法华经》的主旨与艮卦暗合，倒也有几分在理。

理学家对艮卦的理解虽然只是一家之言，而且绝不符合《周易》古义，但为求王守仁对艮卦的理解，我们就必须在理学家的易学经典里找答案。

程颐《伊川易传》，又名《周易程氏传》，认为“艮”的含义是“止”，具体说就是人应当止于天理安排给他的那个特定位置。这正如《大学》告诉我们的，如果你是君主，那就要止于仁爱；如果你是臣子，那就要止于恭敬；同理，做儿子止于孝，做父亲止于慈，与国人交往要止于诚信……如此这般的话，万事万物就会各得其所，圣人治理天下，所做的无非是使万事万物各得其所罢了。

道理虽然简单，但人们往往不能止于其当止之处，这都是因为受到了欲望的迷惑。而一个人必须既不受外物的诱惑，又不被内心的欲望所干扰，这才能够止于其所。¹

王银，现在应该称他为王艮了，因为他是从社会底层靠自学出身，从未受过书香门第的君子教育，所以行事做派每每显得浮夸，最缺乏分寸感，换言之，不太能够“止于其所”。古人的名与字总有含义上的关联，王守仁为他取字“汝止”，其含义通俗以言之，不啻在说“你可要消停一下啊”。

艮卦的《象传》有一句话也格外适合王艮：“君子以思不出其位。”王艮的所思所想偏偏总是出位的，而出位往往意味着出格，既让旁人看不惯，也很容易给自己以及亲朋好友招致无妄之灾。后续的发展一再证明，王艮真是一个不折不扣的惹祸精，王守仁每每被他弄到焦头烂额，而他偏偏天真而挚诚，有死缠烂打的认错本领，让人纵然想甩也甩不脱他。

¹见《二程集》（中华书局，2011年出版），第967-968页。

二十二

在南昌的这段日子里，王守仁在学术上更有进益，心得常常体现在诗句里，《书汪进之太极岩》二首最是耐人寻味：

一窍谁将混沌开，千年样子道州来。
须知太极元无极，始信心非明镜台。

始信心非明镜台，须知明镜亦尘埃；
人人有个圆圈在，莫向蒲团坐死灰。¹

“一窍谁将混沌开”，劈头便用《庄子》的典故，但含义不是《庄子》的，而是抛出一个“宇宙从何而来”这样的终极问题，而问题的答案便是“千年样子道州来”。道州是周敦颐的家乡，这里代指周敦颐。周敦颐《太极图说》是思想史上的一颗重磅炸弹，用简约而含混的语言描述了儒家体系里的一个宇宙生成论。

古汉语是诗的语言，很适宜在主谓宾不全的表达里营造诗的意境，譬如“鸡声茅店月，人迹板桥霜”，全是名词罗列，不加一个动词，由读者自行想象这些名词之间的关系。其他语言很少有这样的表达方式，所以当中国古诗启发出英美诗坛的意象派，而那些操着英语的诗人无论怎样模仿中国古诗的语言，总少不得要加上一些动词、介词等等，所以总不能写出唐诗宋词之美。但有一利必有一

¹见《全集》，第851页。

弊，诗词的语言很不适合说理。我们看周敦颐《通书》的修辞，譬如“五行阴阳，阴阳太极”，同样是单纯的名词罗列，但究竟应该如何理解呢？我们只能从语境来做判断，这大约是指“五行出自阴阳，阴阳出自太极”。

阴阳和五行的关系属于常识，人们倒不难填补进恰切的动词，而对于那些不属于常识的有独创性的观点，人们真不知道该如何是好了。中国思想史上的很多争议性的问题，其实都是由语言的乏力造成的。

周敦颐《太极图书》开篇第一句就是这样的一句话：“无极而太极。”这到底是什么意思呢？是一个叫作“无极”的东西派生了“太极”，抑或“无极”只是用来形容“太极”，或者还要做其他的什么理解？

我们已经无法知道周敦颐究竟想要表达什么，但可以确知的是，朱熹和王守仁都将“无极”当作对“太极”的修饰语。朱熹观点的最简约的表述就是无极者无形，太极者有理，那么“无极而太极”意味着无形而有理，天理是一种无形的存在。

“须知太极元无极，始信心非明镜台”，天理既然是无形的，包含一切天理的心自然也是无形的，所以“用心若镜”只是一种比喻，千万不能执无为有，真的把无形的心当作镜子一般的有形之物。

“始信心非明镜台，须知明镜亦尘埃”，如果心真的是明镜一般的有形之物，那么自然就会锈蚀、缺损，只有无形之物才能恒常不变，亘古如新。天理正是恒常不变、亘古如新的，永远都在人的心里，都在每个人的心里。

“人人有个圆圈在，莫向蒲团坐死灰”，这里所谓的“圆圈”，指的是周敦颐《太极图》里表示太极的那个圆圈，是太极，也是天理。既然人人心里都有这个太极，有这个天理，那就应当洗净内心来寻找天理，而不要向外寻求，那注定是徒劳。

这两首诗以儒家视角解释了慧能“菩提本非树，明镜亦非台”的禅偈，同样用慧能否定坐禅功效的言语来否定了向外求理的做法。

那些辛勤坐禅的人，在王守仁看来虽然用力用错了方向，只会落到南辕北辙的收场，但从“立诚”的意义来看，他们真的很让人佩服。儒家学子如果也能有这般“立诚”的心，又何愁不能做成圣贤呢？《有僧坐岩中已三年，诗以励吾党》：

莫怪岩僧木石居，吾侪真切几人如？

经营日夜身心外，剽窃糠粃齿颊余。

俗学未堪欺老衲，昔贤取善及陶渔。

年来奔走成何事，此日斯人亦起予。¹

这名僧人在岩间苦修，转眼已是三年，且不论他的修行方法是对是错，但是这一份坚守、这一份赤诚，便没有几个儒家弟子能及。至于“立诚”要向何处立、人欲要从何处灭，《贾胡行》说得极浅显：

¹见《全集》，第854页。

贾胡得明珠，藏珠剖其躯；
 珠藏未能有，此身已先无。
 轻己重外物，贾胡一何愚！
 请君勿笑贾胡愚，君今奔走声利途；
 钻求富贵未能得，役精劳形骨髓枯。
 竟日惶惶忧毁誉，终宵惕惕防艰虞。
 一日仅得五升米，半级仍甘九族诛。
 胥靡接踵略无悔，请君勿笑贾胡愚！¹

诗中描写一名商人为了保住一颗明珠，不惜割开身体将明珠藏进去。明珠是否藏得住还是未知数，但身体已经受了伤残。你会笑话这商人的愚蠢，但请仔细想想，你难道不是五十步笑百步吗？你为了钻营富贵，劳神苦形，为着微薄的俸禄甘冒灭族的风险。算了吧，你根本没资格笑话这个商人！

诗句虽然用到第二人称，却显然有夫子自道的意味。这首诗虽然感慨真切，道理却说得荒唐。高回报总会伴随着高风险，多少人前赴后继杀进官场，为博取一官半职无所不用其极，难道这都是冲动之下的抉择吗？以身体上可以容忍的伤残来交换巨大的物质利益，这也很难说就是愚蠢啊。

乍看上去，这首诗全是《庄子》的意思。儒者凡有郁结，每每在《庄子》中寻慰藉，似乎王守仁也未能免俗，但以阳明心学的语境来看，明珠也好，仕途也罢，都是纠结人欲的所在，故而只要将

¹见《全集》，第855页。

“轻己重外物”颠倒一下，变为“重己轻外物”就是了。“古之学者为己”，还是以古道自励的好。

二十三

既然“古之学者为己”，那么该如何看待知识性的学问呢？

舒芬，字国裳，正德十二年（1517年）状元，素来以博学自恃，是当时有名的知识精英。正德十四年（1519年），已任翰林院修撰的舒芬因为劝谏武宗南巡，不但挨了廷杖，还被远贬为福建市舶副提举。舒芬某日来向王守仁讨教乐理知识，大约有一点挑衅的意思。王守仁却不作答，反而向舒芬请教“元声”。

元声是一个很专业的乐理问题，即古代十二律当中的黄钟——基准音高。有了基准音高，就可以根据所谓“三分损益律”推衍出全套的音阶，乐师这才可以演奏。以今天的眼光来看，随便找一个基准音高也不太有所谓，只要相对音高准确就好。多人合奏的时候，也只需要事先协调一下。但儒家礼乐并重，音乐有着强大的宗教意义，所以元声不仅仅是一个技术问题，还是一个意识形态问题，必须与“天道”相合。

如何找准元声，在古人而言是一件棘手的事情。《吕氏春秋·古乐》有载，黄帝派乐官伶伦制定音律，伶伦从大夏之西走到阮隃之阴，从嶰溪之谷选出合适的竹子，再从中精选内空均匀的竹干，截取三寸九分的竹管，将它吹出来的声音定为黄钟律的宫音，也就是元音。

这段记载虽然很有神话色彩，却也很形象地说明了确定元音

是一件难事。所以舒芬答道：“元声制度颇详，需要在密室里反复试验才能找准。”王守仁却别出心裁：“元声难道只是一个技术性的问题吗？只要心得到妥善的培养，气自然会和，元气便会自然产生。典籍所谓‘诗言志’，志便是音乐的根本，所谓‘歌咏言’，歌便是制作音律的根本。歌本于心，所以心才是中和之极。”

王守仁所谓心是中和之极，意味着心就是标准的元声，校准元声靠的不是专业的音乐器材，而是平和中正的心。就这样，一个纯粹的知识性问题被巧妙转换为道德修养问题。这正是王守仁的一贯风格，在他而言不存在道德以外的世界，一切问题要么可以转换为道德问题再来解答，要么索性置若罔闻。乐师如果真的用王守仁的方法来校准音高，很可能就要担心失业的问题了。

舒芬毕竟是儒者而非乐师，闻言之下喜出望外，当即便拜王守仁为师。前文有讲舒芬请王守仁书写《孟子》“拱把桐梓”一章，两人的渊源便是从这里开始的。

二十四

舒芬与王艮，分别代表了王守仁门人中的两极。虽然“有教无类”是孔子的教学传统，任谁也无可厚非，但以世俗眼光来看，王守仁也过于不挑剔了。门人弟子当中三教九流、鱼龙混杂，这似乎不是什么好事。

当地官员中巡按御史唐龙与督学佥事邵锐都是恪守朱子理学的顽固派，尤其是唐龙，认真忠告王守仁，要他停止讲学、谨慎交游。

孟子曾经遇到过同样的问题，当时他住在滕国，馆驿里有人丢了鞋子，怀疑是孟子的门人偷了。孟子很不以为然：“难道你以为我这些门人是为了偷鞋子才到这里来的？”对方答道：“那倒不是，不过您开科授课，对学生采取往者不追、来者不拒的态度。无论什么人，只要来求学，您都接纳，您的门人也就难免良莠不齐了。”（《孟子·尽心下》）

拿孟子的话来堵唐龙的口，这是最现成的办法，但王守仁偏有一番自己的体会：“我真切地发现人人都有同样的良知，只是很多人不能体会到良知，这才甘心随波逐流。人们认识到了这一点，赶来向我求教，我怎忍心只顾自己避嫌而缄口不言呢？求真才者譬如沙里淘金，难道不知道绝大多数都是沙子，都要被淘洗掉吗，但也不能因为沙子太多，索性连金子也不淘了吧？”

这段话里最要紧的其实不是辩驳的逻辑，而是“良知”二字。此时的王守仁在学术上又一次破茧化蝶，开始揭橥“良知”与“致良知”的观点，一个新的时代就这样揭开帷幕了。

第十四章 致良知



“良知”与“致良知”可以看作“知行合一”的升级版。

“知行合一”毕竟太违背人的直观感受，是一个很容易引发困惑的观点，总需要王守仁费尽口舌，但口舌越多，漏洞也就越多，又需要更多的口舌来弥合这些漏洞。最好的办法也许不是持之以恒地多打补丁，而是另辟蹊径，提出一个简化的版本。

理论家总会追求更简化的理论，王守仁改“知行合一”为“良知”与“致良知”，实在是顺理成章的，此后他便很少再讲“知行合一”了。

“良知”并非王守仁独创的概念，而是源自古老的《孟子》：

孟子曰：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也；无他，达之天下也。”

（《孟子·尽心上》）

人有与生俱来的知识和能力，不学就会的称为良能，不思考就知道的称为良知。举例来说，小孩子不用人教就自然爱他的父母，长大之后，不用人教就自然敬重他的兄长，爱父母就是仁，敬兄长便是义。只要是人，天生就晓得仁义。

依孟子的逻辑，这种天生的仁义之心只要通行，就可以安定天下，但如果受到遮蔽或阻碍，就连侍奉父母都做不到了。换言之，每个人都是潜在的尧、舜，或者说每个人的心里都有一颗尧、舜的种子。

王守仁的观点袭取孟子，所谓“致良知”，只是把孟子“扩充之”的说法变化了一下而已，意即将自己心里与生俱来的良知推广到极致。与孟子不同的是，王守仁掺入了一些程朱理学的概念，将良知等同于天理，亦即等同于至善。

我们看王守仁的言论与文章，关于“良知”有千万种说法，伴随着各样界定不清的概念，简直让人眼花缭乱，但我们只要知道他的立言宗旨不外乎上述这些内容，也就不难理解各种有所变形的说法了。

当初南宋鹅湖之会，陆九龄有这样一首代表心学观念的诗：

孩提知爱长知钦，古圣相传只此心。

大抵有基方筑室，未闻无址可成岑。

留情传注翻榛塞，着意精微转陆沉。

珍重友朋勤切磋，须知至乐在于今。

——《鹅湖示同志》

首联正是隐括孟子良知、良能那一番话，而且斩钉截铁地说，这就是儒学的唯一根本。颌联道出心学承自孟子的方法论，认为小孩子天生的爱与敬的心就是整座儒学大厦的根基，而为学之道必须从这个根基入手，否则就会像颈联所言的那样，寻章摘句，迷失在

千言万语的经典传注里。这话是当面对朱熹说的，尾联所谓的“友朋”正是不服气的朱熹。

所以王守仁的观点是从孟子到陆氏兄弟一脉相承而来，确实不是什么创见。但古代学者不同于现代学者，他们并不在意创见，毕竟不是为了争名誉或评职称，唯一的追求就是体认真理，如果以自己的血与汗体认到了前人说过的真理，当然不会沮丧，只会狂喜。

二

以今天的知识来看，良知、良能这样的道理自然立不住脚。

当然，人确实有先验的知识与能力，比如逻辑能力。再如数学，这门与逻辑高度相关的学科，究竟是被我们“发明”的还是“发现”的，这是一个在思想史上被争议了上千年的问题，正反双方都聚拢着令我们望而生畏的精英人物：爱因斯坦、康托尔站在“发明”的一边，哥德尔、罗杰·彭罗斯站在“发现”的一边。

“发现派”信奉柏拉图主义。在柏拉图的记载里，苏格拉底曾经当着一个朋友的面叫来一名毫无教养的年少的奴隶，一步步诱导他“凭空”说出几何学的一些知识。古希腊人有一种知识源于回忆的理论，他们相信我们的知识只是经由学习而回忆起前世已知的东西罢了。

当然，这样的推论大大过头了，毕竟经验性的知识不可能来自回忆，但良知、良能越看越有先天色彩。“发现派”并不真的相信前世，只是认为数学如同氧气一样，一直存在着，只是等待着我们去发现罢了。中国人对这样的观点绝不陌生，宋代大儒邵雍有一句

很受推崇的诗——“须信画前元有易”，意即《易经》所阐发的易理早在八卦出现之前就永恒地存在着。

同样作为轴心时代的智者，苏格拉底在“前世”问题上走过了头，孟子却在另一个方向走过了头，即误将养育所造成的后天影响当作先天知识了。前文有述，小孩子对父母的爱并不是与生俱来的，而是在温暖的关爱中逐渐形成的依赖（亨利·哈罗《爱的本质》，1958年）。至于对兄长的敬意是否与生俱来，我想今天的读者只要依据常识就足以做出否定的判断。古代和现代的社会格局大不相同了，孩子在家庭当中的成长方式也与古代天差地别，古人视为当然的情感在我们看来是如此不自然。

三

在价值一元化的古代社会，人们并不容易发现良知理论的问题所在，何况儒家哲学的整座大厦都建立在“人性本善”这块不甚可靠的基石上。

王守仁揭橥良知，虽非创见，在当时而言却有很强的针对性，所以立即一石激起千重浪。明代八股取士，奉朱子理学为圭臬，死读书、读死书的人多，真正用心体会书上道理的人少。评判一件事是对是错，只会机械地对照书本上的条条框框，这种风格以现在的话说就是形式主义加教条主义。于是多数知识分子对儒家经典都采取了阳奉阴违的策略，只拿它们当作获取功名利禄的手段罢了；另一些知识分子发展出了灭绝师太一般的性格，以食古不化的执拗和苛刻来应对这个活生生的世界，从不觉悟“理论是灰色的，而生命

之树常青”。

“良知”的杀伤力在于，它一旦在心中明朗起来，那么无论孔子如何说、孟子如何说、四书五经如何说，都不再是绝对的标准了，依从良知来做判断才是最简易直截的办法。圣贤之言有些会错简、阙文，有些只是针对一时一事而感发，并非放之四海而皆准，有些会因为语境的隔阂而变得不易理解，但这都不重要了，我们与其字斟句酌地在故纸堆里探寻圣人的真意，倒不如直接让自己心里的良知来做主张。

良知人人都有，而且所有人的良知都是高度一致的，这就是陆九渊所谓的“人同此心，心同此理”。正因为“人同此心，心同此理”，所以只要同样发乎良知，那么所有人对同一件事的道德判断当然会是整齐划一的。万一有人看法与众不同，要么他的良知，即天理，仍处在被人欲遮蔽的可悲状态，竟然意识不到自己的错误，要么他就是居心叵测，故意颠倒黑白——当然，后者也是一种良知被人欲遮蔽的状态。

良知既已洞明，自然会有致良知的努力。用孟子的话说，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，将自己心里的良知不断推广，推广到极致，也就是圣人的境界了。

四

这些道理浅显得令人吃惊，所以王守仁在一封书信里这样谈到：“近来从各地来求学的人很多，其中有很笨的人，即便是这些人，我用良知学说稍加点化，没有不当即开悟的，故此我越发相信

‘良知’二字真是我们儒家的正法眼藏啊！”（《与邹谦之》）¹

“正法眼藏”是个佛教术语，指的是纯正而完备的佛法。这样的措辞甚至很让他的一些支持者恼火，胡泉《王阳明先生书疏证序》有个说法——“其学则是，其词则非”，意即王守仁常常援引佛教术语来阐明自己的学说，这对学人而言绝对会有不好的影响。

无论如何，心性之学原本就不是儒家的当行本色，所以难免会从佛、道两家那里借来点什么。王守仁这一移花接木，意味着儒学的核心概念有变化了：五经重点讲“礼”，孔子重点讲“仁”，孟子重点讲“义”，朱熹重点讲“理”，陆九渊重点讲“心”，王守仁重点讲“良知”。

“良知”其实包含了仁、义、理、心，“良知”“良能”都可以和“良心”画等号。所谓“良”，即“先天具备”的意思。《传习录》有这样一段对话：

“虚灵不昧，众理具而万事出。心外无理，心外无事。”

或问：“晦庵先生曰：‘人之所以为学者，心与理而已。’此语如何？”曰：“心即性，性即理，下一‘与’字，恐未免为二。此在学者善观之。”

或曰：“人皆有是心。心即理，何以有为善，有为不善？”先生曰：“恶人之心，失其本体。”²

王守仁正是在这里给出了那个“心外无理，心外无事”的著名

¹见《全集》，第200页。

²见《全集》，第17页。

命题，所谓“虚灵不昧”也就是心的本来状态、不被人欲遮蔽的状态。心在它的本来状态里蕴含着一切的天理，万事万物由此而生。

在朱熹的理论中，治学有“心与理”两个要点，而王守仁永远都要合二为一：心就是性，性就是理，换言之，心、性、理只是同一个事物的不同称谓罢了，不可错当成不同的东西。既然人人都有同样的心，心和理又是同一回事的话，那岂不意味着人人生来都是至善无恶的，而世界上明明有那么多恶人，这该怎么解释呢？

王守仁的答复很简洁：“恶人的心，失去了心本来的样子。”孟子有过一个很好的比喻，说牛山曾经树木繁茂，是个郁郁葱葱的好地方，但它旁边就是一座大城市，结果很多人到山上砍树，牛山渐渐变成光秃秃的了。自然界确实有自我修复的能力，随着雨露的滋润，山上又生发出一些嫩绿的枝条，但禁不住人们又去放牧牛羊，所以牛山才变成现在这样光秃秃的。我们看见这座光秃秃的山，很容易误以为山上从不曾生长过树木，这难道是山的本性吗？人也是一样的道理，坏人不是生来就这么坏的，只是天生的良善就像牛山上的树木一样，天天被斧头砍伐，被牛羊践踏。每天黎明，他心里也会萌生一点点和普通人一样的善念，但日间的所作所为又把这一点点善念消灭了。“夜气”既不能存留，人也就和禽兽相去不远了。别人看到他那副禽兽的样子，会误以为他从不曾有过善良的资质，但这难道就是他的本性吗？（《孟子·告子上》）

五

我们每个人显然在某种程度上都已经是被斧头砍伐过、被牛羊践踏过的牛山了，那该怎样知道我们心里那座牛山的本来面目呢？孟子在上文里提供了一个重要的线索：夜气。

“夜气”貌似一个玄妙的概念，其实倒不难理解：人在夜间或刚刚睡醒的时候，一般都会有一段静心澄虑的时刻，在孟子看来这就像牛山上的新芽一样，饱受戕伐的善念萌动。只要抓住这一点善念的萌芽，悉心培育，总有一天可以让它恢复原来郁郁葱葱的面目。

《传习录》有一段关于“夜气”的对话，问得刁钻，答得巧妙：

问：“通乎昼夜之道而知。”先生曰：“良知原是知昼知夜的。”又问：“人睡熟时，良知亦不知了。”曰：“不知何以一叫便应？”曰：“良知常知，如何有睡熟时？”曰：“向晦宴息，此亦造化常理。夜来天地混沌，形像俱泯，人亦耳目无所睹闻，众窍俱翕，此即良知收敛凝一时。天地既开，庶物露生，人亦耳目有所睹闻，众窍俱辟，此即良知妙用发生时。可见人心与天地一体，故‘上下与天地同流’。今人不会宴息，夜来不是昏睡，即是忘思魔寐。”曰：“睡时功夫如何用？”先生曰：“知昼即知夜矣。日间良知是顺应无滞的，夜间良知即是收敛凝一的，有梦即先兆。”

又曰：“良知在‘夜气’发的，方是本体，以其无物欲之杂也。学者要使事物纷扰之时，常如‘夜气’一般，就是‘通

乎昼夜之道而知’。”¹

门人就“通乎昼夜之道而知”这句话请教王守仁，后者答道：“良知原是知昼知夜的。”

门人不解：“人睡熟之后，良知也就不发生作用了吧？”

王守仁答道：“如果是这样的话，人为什么能被叫醒呢？”

门人仍是不解：“如果良知时时刻刻都在发生作用，那么人为什么还会有熟睡的时候呢？”

王守仁答道：“天一黑，人就要休息，这是自然常理。进入夜晚之后，天地混沌，万物的形状和颜色都消隐了，人的耳朵听不到，眼睛看不到，感官全都关闭了，这正是良知收敛凝聚的时候。及至黎明，万物显现，人的感官纷纷开始工作，这正是良知发生妙用的时候。由此可见，人心与天地原是一体的，所以孟子才说‘上下与天地同流’。只是今天的人不晓得正确的休息方法，夜里不是昏睡不醒，就是噩梦连连。”

既然良知在夜间只是收敛凝聚，而不是停止了工作，那也就意味着夜间睡觉的时候也可以像白天一样培育良知。所以门人继续问道：“那睡觉的时候应该怎样用功呢？”

王守仁答道：“只要知道白天该怎样用功，就会知道夜间睡觉的时候该怎样用功。良知在白天顺应无碍，在晚间收敛凝聚，有梦即先兆。在夜气中发动的良知才是良知的本来面目，因为在这个时候良知没有夹杂丝毫的人欲。当我们置身于纷扰之中，如果也能像

¹见《全集》，第120页。

置身于夜气之中一样的话，那就是‘通乎昼夜之道而知’了。”

今天有实修打算的读者不妨从“夜气”入手，即便你是大奸大恶之辈，也不会在清早一睁眼的时候就生出无数祸国殃民的盘算，当然，最好还要有“自然睡，自然醒”这个前提，并且睡前切忌多喝水。

六

从“夜气”可以发现善端，但如何才能培育善端呢？孟子给出过一个经典答案：集义。

所谓“集义”，顾名思义，就是不断在心中积累正义，具体方法就是永远依照道德的指引做事，绝不是一件于心有愧的事，因为只要做了一件，心中那充沛的浩然之气就会泄掉。

我们不妨借助《新约》里的一个故事来理解孟子的意思。一群别有用心的人抓到了一个犯了淫乱罪的女人，问耶稣该不该根据律法用石头砸死她，耶稣说道：“你们当中谁没有犯过罪，就先拿石头砸她吧。”结果是众所周知的：所有人都悄悄散去了。但这群人中如果有一个孟子式的人物，毕生都在扎扎实实地“集义”，从未做过亏心事，那么他就会毫不犹豫地拿起第一块石头。

换言之，善是一种可以积累的能量，我们不妨将善能量积累的过程想象成吹气球，气球越吹越大，我们的能量就越饱满，而做一件恶事就意味着用一根针在气球上刺了一个小孔，仅仅因为这一个小孔，膨大的气球就会迅速坍塌，并且再也吹不成饱满的样子了。

一个人只要成功地“集义”，就会信心满满地以正义自居，自

然会养成一种大无畏的气势。而在价值一元化的古代社会，当事人完全有资格怀有这份自信。所以，通过“夜气”窥见良知的萌芽，通过“集义”将良知的萌芽培育为参天大树，这也就是“致良知”的功夫了。

这样的养心之道确实会使人越发磊落。正德十五年（1520年）六月，在赣州练兵的王守仁很是表现了一番磊落气派。当时武宗的宠臣江彬派人来寻王守仁的把柄，门人弟子全在为王守仁着急，要他多加防范，小心避嫌，王守仁却全不在意，写下一首民歌味道的《啾啾吟》：

知者不惑仁不忧，君胡戚戚眉双愁？
 信步行来皆坦道，凭天判下非人谋。
 用之则行舍即休，此身浩荡浮虚舟。
 丈夫落落掀天地，岂顾束缚如穷囚！
 千金之珠弹鸟雀，掘土何烦用钁头？
 君不见东家老翁防虎患，虎夜入室衔其头？
 西家儿童不识虎，执竿驱虎如驱牛。
 痴人惩噎遂废食，愚者畏溺先自投。
 人生达命自洒落，忧谗避毁徒啾啾！¹

诗意是说，智者不惑，仁者不忧，这是圣贤的古训，没必要为了潜在的忧患做出“小人长戚戚”的猥琐之态。心之所向，皆是道

¹ 见《全集》，第863页。

义上的康庄大道，只管走下去就是了，得失祸福自有天定，不是人力所能左右的。君子对于官场，也早有“用之则行，舍之则休藏”的古训。朝廷任用我，我就安心效力；朝廷罢黜我，我就独善其身，所以升沉去留都不值得忧虑，只要像虚舟一样就好。大丈夫就该这样磊落，哪能像囚犯一样束手束脚呢？你们看那东家老翁，处心积虑地防范老虎，结果还是被老虎吃掉了；西家小孩子不晓得老虎是猛兽，拿着竹竿像赶牛一样把老虎赶走了。所以啊，做人没必要因噎废食、怕这怕那的。

此时的王守仁显然豁达了许多，但这种人生境界究竟可不可取恐怕也只能因人而异了。以理性角度来看，“君不见东家老翁防虎患”云云显然缺乏概率意识，防范就算做不到万无一失，活命的概率总比听天由命大，想来处于虎患威胁的人家谁也不会真的派小孩子拿着竹竿去驱赶老虎吧？

诗说的不是理智，而是情感，在情感上蔑视敌人，这也不失为一种取胜之道。

这首诗里最耐人寻味的是，王守仁所自诩的“此身浩荡浮虚舟”其实是庄子的概念，而庄子描述虚舟境界，是给世人指出一条避祸全身的养心之路——有了这样的心灵修养，就算得罪了人，也不会遭人记恨。当然，这完全是以功利主义为出发点的。

《庄子·山木》这样解释虚舟境界：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还是没人。

做一个通俗的解释，这就是说，一个人先要不把自己当人，然后别人也不把他当人，这样就算他“撞到别人”，人家最多只会觉得倒霉，却不会怪他。表现在实际生活中，这大约就是就事论事、对事不对人的态度，只要你始终就事论事、对事不对人，人们也很清楚你这样的做事风格，那么无论你的言行伤害到谁，对方也不会觉得你是在针对他，对你的恨意也自然不会太深，如果不是全然无恨的话。

然而儒家的一贯策略恰恰相反，是对人不对事的，所谓“亲贤臣，远小人，此先汉所以兴隆也”，政治要清明，就必须君子在位，小人在野。于是我们通观全诗，醇儒的浩然之气明显压过了庄子式的明哲保身，使“虚舟”这个词显得格外碍眼。王守仁读书既多且杂，所谓出入于佛、老，积习总难免带出来一点，传统儒家也自然会看他不惯。而云谲波诡的世界再一次动荡起来，一下子攫住了所有人的心，没人再有余暇来纠缠王守仁的是非了。

七

武宗离开南京之后，一路上沉浸在“凯旋”的喜悦里，玩得越发兴致盎然。乐极生悲的事情终于发生了：当他在清江浦上独自操舟捕鱼的时候，不小心踩翻了船，被“虚舟”扣在了水里。后船上的侍卫连忙跳水救人，武宗虽被救了起来，却因为连呛带吓竟然一病不起了。

正德十五年（1520年）十二月十日，武宗终于病快地回了北京，结束了这一场长达一年半的南巡闹剧。翌年三月十三日，年方而立的武宗便告驾崩，而他死后甚至比生前给他的帝国制造的难题

更棘手：武宗既无子嗣，亦无兄弟，合法继承人就这样忽然没了着落。内阁与皇太后商议之下，从湖广安陆迎请武宗的堂兄弟、年仅十五岁的朱厚熜进京嗣位，这便是后来以崇奉道教、迷恋修仙、宠信严嵩而著名的世宗皇帝。

朱厚熜是兴献王朱祐杬的嫡长子。其时朱祐杬已故，朱厚熜亦已袭爵。正德十六年（1521年），朱厚熜从封国安陆启程赴京，四月二十二日登奉天殿即皇帝位。谁都不曾预料到的是，这位新皇在登基伊始便给朝臣们出了一个天大的难题。仅在即位后的第五天，朱厚熜便下令礼官集议对兴献王的称谓和典礼。

在今天看来，这只是一个仪节上的细节罢了，然而在“圣朝以孝道治天下”的儒家传统里，这个问题直接关乎意识形态的核心纲领，怎么高估都不过分。所谓称谓和典礼，具体内容是，朱厚熜已由藩王入承大统，拜祭生父时应该如何行礼；其母蒋氏马上也要进京了，如果他是皇帝，其母是皇太后，其父是诸侯王，一家之内岂非尊卑失序？

尊卑长幼问题正是儒家的核心意识形态，一旦行差踏错，不仅朱厚熜自己无法接受，也会给全天下乃至身后万世传下笑柄。毕竟，以堂弟继承堂兄，以旁支继承大宗，一切事出非常，非但没有现成的典礼可以因循，通观前代典章制度也找不出足够合宜的先例可资参照。

礼仪事务照例由礼部负责，礼部尚书毛澄敏锐地意识到了这个问题的复杂性，不敢自作主张，转而向内阁首辅杨廷和请示。作为当时最有权势的朝臣，杨廷和在这个非常时期摆出了独裁专断的姿态，叮嘱毛澄以汉代定陶王和宋代濮王的继位历史为依据

即可，如果有谁提出异议，谁就是奸谀小人，应当毫不留情地予以诛戮。

诚然，杨廷和不仅在解决方案上援引前代范例，就连这个正邪不两立的姿态也得自古代名臣大儒在处理同类问题时给后人留下的优良传统。当初宋仁宗没有子嗣，收养了堂兄濮王赵允让的儿子赵曙为子。仁宗去世之后，赵曙继位，是为英宗。英宗应该如何称呼自己的生父赵允让，这引发了一场不小的政治波澜。司马光、贾黯等人认为英宗应该仅称养父为父，欧阳修、韩琦等人则认为对养父母和亲生父母皆应以父母相称。

斗争异乎寻常地尖锐，司马光一派痛斥欧阳修等人是败坏朝纲的卑鄙小人，应当将其通通斩首以谢天下。

司马光是千古名臣，杨廷和效法司马光应该算不上什么过错。在当时的社会背景下，皇族称谓问题确属“国本”，不但是国家政治的核心问题，亦是世道人心的基本准绳，如何维护都不为过。古今差异往往如此，正如今人视领土问题为原则问题，没有任何条件可谈，古人却往往将领土视为一种财产，既然是财产，当然可以买卖、转让甚至抛弃；今人看古人这些皇族称谓上的争议，往往觉得愚蠢、无聊，在古人看来却是断然不可让步的原则问题。试想一下，倘若作为天下表率的天子可以有两位地位相等的父亲，那岂不是“天有二日，民有二王”的理论同样可以成立？同理，父亲也可以设立两个嫡子，男人可以娶两位正妻，这些早已被历史一再以铁与血证明过的乱政之源岂不是通通获得合法地位了吗？

宋朝旧事，殷鉴不远。杨廷和所援引的“濮议”，便是理学大宗师程颐所写的《代彭思永上英宗皇帝论濮王典礼疏》，其中讲到

如果英宗称生父为父，实为“乱伦”。¹

“乱伦”一词在今天的语言里只与性关系有关，而其原意要宽泛许多，完全可以望文生义地理解为“扰乱人伦”，任何破坏正常亲属之人伦关系的行为皆属乱伦。

乱伦之所以可鄙，是因为伦理大防是人类之所以区别于禽兽的一项特质，乱伦就意味着从人类做回禽兽，乱伦者自然被任何一个良善的人类社会以禽兽目之。荀子有言：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义；人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）今人会怀疑这是人类的自尊神话，古人却是笃信这个道理的。在古人看来，人类社会的很大程度是以纲常伦理维系的，乱伦是一种极其明显的败坏纲常伦理的行为，有星星之火可以燎原的危险。

当然，不同的时代有不同的人伦。以汉朝皇室为例，汉惠帝的皇后就是皇帝亲姐姐的女儿，此即以外甥女为妻，既乱了血缘，又乱了辈分，但在当时看来并没有什么不正当的。（《汉书·高后纪》）再如汉明帝的家庭，汉明帝为太子的时候，马氏女与其异母姐姐的女儿贾氏女皆被选入太子宫，姨母与外甥女同事一夫。不止如此，贾氏生有一子，取名刘炆，汉明帝将刘炆交给马氏抱养，即以姨婆为嫡母。后来马氏被册封皇后，刘炆子以母贵，继位为汉章帝。这在今人看来是何等败德的乱伦丑剧，古人却视之为当然，还

¹见《二程集》（中华书局，1981年出版），第516页。另，关于定陶王一事，本书正文不做详述。清人赵翼《廿二史劄记》卷四“外藩入继追尊本生”中批评明臣不读书，否则以定陶王为先例完全可以顺利解决大礼议问题。

将马皇后标举为母仪天下的后妃典范。（《通鉴》卷四十四）¹章帝专以马氏为外家，对贾氏亲族不加荣宠。建初四年（79年），马太后崩，章帝终于对生母有所表示，但也只是将她的绶带加至诸侯王的等级，多赐了一些钱财与奴婢而已。（《通鉴》卷四十六）

所以乱伦与否、乱伦有害与否，不取决于事实本身，仅取决于时代观念。无论如何，儒家对乱伦是最不能容忍的。所谓大学之道，自天子以至庶人，壹是皆以修身为本，“其本乱而末治者否矣”；又所谓“修齐治平”，修身既然有亏，又该如何齐家，遑论治国、平天下。伦理即政治，政治即伦理，这都是古代读书人从小背诵并终生浸淫于其中的道理。

士大夫乱伦便已如此不堪，倘若乱伦的是皇帝，天下注定会礼崩乐坏，儒家的礼教纲纪再也无从维系，甚至华夏堕落为夷狄，这是怎样可怕的一幅末世图景啊！再者，濮议之乱伦虽然与性关系全然无涉，危害却更大，因为它要被堂而皇之地公诸天下，既不可以遮掩，更不可以批判和惩罚。朝廷内外那些正人君子如此痛心疾首绝对是可以理解的，自己若侍奉这样一位以乱伦著名的皇帝，眼睁睁看着各种文献、典礼无不应用乱伦的称谓，这简直就是陪着皇帝一起乱伦，令人情何以堪。相较之下，陪着武宗胡闹反而算不得什么大事了。

今人论述此事，往往脱离具体的历史背景，率然以“迂腐”指责之，而只有明白了上述关节，给古人多一些同情的理解，今人才会懂得这看似无谓的称谓问题为什么值得那么多朝廷大员大动肝

¹清代赵翼《廿二史劄记》卷三有“婚娶不论行辈”一章。

火，甚至不惜牺牲性命。这是拯救世界的壮举啊，至少在当事人看来是这样的。

八

要在儒家学说里解决兴献王的称谓问题确实不太容易，甚至可谓棘手。难题有二：

1. 世宗朱厚熜以藩王身份继承皇位，政治上是继谁的统、血缘上是继谁的嗣，继统与继嗣是合二为一的还是可以分别两说？

2. 兴献王已无其他子嗣，如果把朱厚熜算作皇室的血缘直系，兴献王岂不是就此断子绝孙？这在“不孝有三，无后为大”的时代，朱厚熜就算贵为皇帝，也要担一个不孝的罪名，而不孝不但是最大的伦理罪名，在政治上更属于“大乱之道”……¹

要解决这些问题，必须借助儒家的一门技术性很强的专门学问——礼学。

于是，在杨廷和的指点之下，礼部尚书毛澄集合一众礼官引经据典，让世宗改称武宗之父（孝宗）为父，称自己的亲生父母为叔父母。这不单是杨廷和与毛澄两个人的意见，而且是广大朝臣的共识。

儒家礼学的技术壁垒足以令年仅十五岁的世宗望而却步，虽然他说理说不过那些礼学专家，却发自内心地不满意这种安排。假若世宗时值壮年，老谋深算，想来不会为这件事在即位伊始就和所有

¹见《孝经·五刑章第十一》：“子曰：‘五刑之属三千，而罪莫大于不孝。要君者无上，非圣者无法，非孝者无亲，此大乱之道也。’”

朝臣翻脸，但一个十五岁少年的单纯心智就是无法接受亲生父母在一夜之间变成了叔父、叔母。

出于少年人的天真和固执，世宗驳回原案，要求群臣另议。但事关最高意识形态，事关国本，大臣们维持原案，绝不妥协。事情就僵在了这里。

如果遵循朝臣们的意见，不要说以世宗天子之尊，就算是庶民百姓，也会觉得委屈。朝臣们当然也理解这种委屈，只不过他们认为这种委屈是必须忍受的，因为这是公义与私情的冲突，私情当然要服从公义。

早在宋英宗濮议事件中，司马光就定过这个调子，所谓“为人后者为之子，不得顾私亲”（《宋史·司马光传》），也就是说，根据儒家礼学的规定，旁支人继大统，继谁的位，就算是谁的儿子。亲生父子的血缘关系虽属天伦之情，但这时候也只能置之不论。

今人会觉得这个问题完全可以简单解决，生父和继父都是父亲，但当时欧阳修和韩琦就是这么讲的，因此险些招来杀身之祸。因为在儒家的意识形态里，天下只能“一统”，而上述方案分明导致了“两统”，由此则必然招致天怒人怨、王纲解纽。濮议当时适逢大雨成灾，御史中丞贾黯于是病中上疏，说正是那些“两统二父”之说导致了“七庙神灵震怒，天降雨水，流杀人民”。（《宋史·贾黯传》）

这样的说法在今天看来似乎夸大其词，而古人出于稳定压倒一切的考虑，历来把尊卑次序看得极重。无论政治生活、社会生活还是家庭生活，尊卑次序一以贯之，就连男人续弦在严格的尊卑意

义上讲都是不应该的。续弦意味着再娶一个妻子，后妻与前妻同样是正妻身份，于是后妻与前妻所生的嫡长子天然就会势同水火。北齐名士颜之推观察自己身边的社会现象，说江左风俗是正妻死后以妾媵主持家务，妾媵的身份不高，也永无升格为正妻的可能，所以一家之内，小摩擦或未能免，大矛盾却很少有；而河北一带风俗相反，妻子死后，男主人总要续弦，以至于一旦男主人身故，这种家庭往往“辞讼盈公门，谤辱彰道路”。（《颜氏家训·后娶第四》）

若严格依循礼制的话，续弦本不会造成那么大的危害。儒家丧服制度巨细靡遗，几乎已经把任何可能出现的情况都考虑进去了，诸如为生母服什么丧，为继母服什么丧，为被休的生母及母家亲属服什么丧。这些复杂烦琐的丧服制度，其核心目的只有一个，让人明确即便在外亲之中“亦无二统”。¹

娶妻尚且如此，何况为政。所以任何一个尊位——无论是国君、父亲、妻子、嫡长子——都不应该出现名义上或事实上的“两统”局面，否则就是动乱的先声。

为了避免“两统”乱象的出现，先哲们精心构想出了一些理论方针，譬如上述为司马光所援引的“为人后者为之子”。这条原则在明代以前的历史上已经发挥过若干次作用，若在世宗身上再用一次，似乎亦无不可。但少年世宗就是固执，雪上加霜的是，其时世宗的母亲蒋氏夫人正在进京途中，听说自己即将变成亲生儿子的叔母，当真怒不可遏，竟停在通州拒不动身了。此时此刻，朝臣们恐

¹参见《日知录集释》（上海古籍出版社，2011年出版），第314页：“‘继母如母’，以配父也；‘慈母如母’，以贵父之命也。”

怕或多或少会在心中叹息“女人就是不识大体”吧？

世宗得知了母亲的态度，忍不住潸然泪下，径自向张太后提议，自己甘愿放弃皇位，陪着母亲返回安陆。在亲情与国事的矛盾当中，十五岁的世宗毅然选择了前者，让我们仿佛看到了背着父亲潜逃出狱的大舜的影子。

当然，世宗也许仅仅是做个姿态罢了，但无论如何，这并非利益之争，他在尽最大的努力坚持着自己心中的正道；而大臣们也不松口，以同样坚定的姿态捍卫着自己心中的真理。于是，这个问题越争论越复杂，聚讼长达数年之久，所关涉者，陆续有百余位大臣下狱，十余人死于廷杖，这便是嘉靖朝前期最著名的事件——“大礼议”。

九

在这场将会旷日持久的斗争当中，世宗倒也不全是孤立无援的。新科进士张璁甘犯众怒，先后进呈《大礼疏》《大礼或问》，以扎实的礼学素养逐条批驳一众朝臣的公议。

朝臣们的阵营也并非那么紧密。随着争议的加剧，既有人一往无前，也有人痛改前非，王守仁的高徒陆澄就是后者中的典型。陆澄字原静，又字清伯，归安人，正德十二年（1517年）进士，授刑部主事。他本来是和世宗唱反调的，还为此丢了官职，但在向老师求教之后，竟然顿觉今是而昨非。于是陆澄再向世宗上书，全是一副改弦更张的论调。龙颜当然大悦，使陆澄官复原职。后来黄宗羲撰写《明儒学案》，在提到这件事情时说：“儒家学者议论功过，大抵以天下为重而不返回本心之所安，张璁的《大礼或问》说：

‘天下只是身外之物，父子之情却是天伦。舜背着父亲瞽瞍潜逃的时候，心里只有父亲而没有天下。’这话说得很对，就算圣人复出，也不会有所更易。王守仁所谓‘心即理’，正是在这种地方体现出来的。世间儒者只以为理在天地万物，便向前代典籍中寻求准则，反而走错了路。王守仁虽然赞同张璁的观点，却深知张璁是个小人，所以不愿意参与讨论，陆澄却是从老师那里得到了问题的正解，坦坦荡荡地知非改错，因为自信其心，便也不怕被别人讥为反复无常、见风使舵。”

黄宗羲的这番议论，正见得阳明心学对当时儒学的意义所在：学问绵延得太久了，难免就教条化了，而随着教条的日渐繁复，这门学问的核心思想反而日渐模糊，所以王守仁索性抛开一切教条，直接从本心入手。在大礼议事件中，朝臣们引经据典，不惮烦琐，而少年世宗没那么多理论好讲，只是心里割舍不下父母亲情而已，然而以最为传统的儒家标准衡量之，反而是世宗站在了正确的一方。远溯北宋，司马光千古名臣，程颐一代儒宗，都强调公义重于私情，张璁却援引了一条核心准则——礼“非从天降，非从地出也，人情而已矣”，也就是说，所谓礼，并非来自什么天赋观念或抽象教条，只不过由基本人情而做出的自然推演而已。

若以这个标准来看大礼议事件，就会发觉所有疑难问题瞬息间涣然冰释。事情简单得简直超乎想象，无论拿出多么高深的义理，只要它违背了基本人情，自然就属“非礼”，而违背父子天伦岂不正违背最基本的人之常情吗？亲情为重，国事为轻，这也是最基本的人之常情，所以孔子才会鄙薄那种不惜检举至亲骨肉的所谓“正直”，所以孟子才会赞许大舜放弃天下而甘愿背着父亲潜逃海

滨的行为。在他们看来，这才是最基本的人性，因而才是最基本的伦理规范，因而才是最基本的政治准绳。

但是，至此我们难免生出一个疑问，所谓“为人后者为之子”，亦是儒家经典明文所载，何况大礼议事件发生时，代毛澄担任礼部尚书的汪俊在奏疏中提到一个统计数字，和张璁意见相同的只有主事霍韬、给事中熊浹与桂萼三人而已，而站在对立面的朝臣则有二百五十余人（《明史·汪俊传》），难道占如此比例的高级知识分子都一同把书读错了不成？而且在汪俊的这个统计中，不但人数的对比判若云泥，地位的对比同样悬殊，不但霍韬、熊浹与桂萼人微言轻，就连首倡其事的张璁也只不过是一名新科进士，如何能与杨廷和、毛澄、汪俊这样的朝廷大员相提并论呢？在朝臣们的主流意见中，即便杨廷和所援引的汉代定陶王和宋代濮王的事例类比不伦，但“为人后者为之子”这条来自经典的不刊之论难道也错了不成？

事实颇有几分荒诞，“为人后者为之子”虽然出自经典，但经典本身就已经错了，只是这个错误司马光不知道，杨廷和也不知道，直到2000年才被李衡眉、张世响教授考证出来，这倒也不能苛责先贤了。¹

十

在大礼议事件愈演愈烈的时候，王守仁虽然置身事外，却也有两首诗感怀时事，倾诉着心学立场的意见。其一为《碧霞池夜坐》：

¹详情见李衡眉、张世响《从一条错误的理学理论所引起的混乱说起——“礼，为人后者为之子”缘起剖析》，《史学集刊》2000年第4期，此不赘述。

一雨秋凉入夜新，池边孤月倍精神。
 潜鱼水底传心诀，栖鸟枝头说道真。
 莫谓天机非嗜欲，须知万物是吾身。
 无端礼乐纷纷议，谁与青天扫宿尘？¹

其二为《夜坐》：

独坐秋庭月色新，乾坤何处更闲人？
 高歌度与清风去，幽意自随流水春。
 千圣本无心外诀，六经须拂镜中尘。
 却怜扰扰周公梦，未及惺惺陋巷贫。²

诗句以潜鱼、栖鸟比喻自然天机，暗讽大礼议徒然引经据典，只会在故纸堆里按图索骥，多少教条主义者就这样以刻舟求剑的精神死于句下，使儒家经典反而变成了遮蔽心镜的尘埃。一代礼学大家说出这样的观点，真有几分返璞归真的味道。

诗中有一个最难解的句子，即“须知万物是吾身”，字面上看，意即山河大地、风花雪月，一切都是我的身体。这倒不是修辞上的说法，而是真的该做字面上的理解，其中蕴含着阳明心学里一些很玄妙的意思，要致良知，必须要明白天地万物与我为一体的道理。

¹见《全集》，第865页。

²见《全集》，第867页。

《答聂文蔚》有这样一段解释：

夫人者，天地之心，天地万物，本吾一体者也。生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切于吾身者乎？不知吾身之疾痛，无是非之心者也。是非之心，不虑而知，不学而能，所谓良知也。良知之在人心，无间于圣愚，天下古今之所同也。世之君子惟务致其良知，则自能公是非，同好恶，视人犹己，视国犹家，而以天地万物为一体，求天下无治，不可得矣。古之人所以能见善不啻若己出，见恶不啻若己入，视民之饥溺犹己之饥溺，而一夫不获，若己推而纳诸沟中者，非故为是而以薪天下之信己也，务致其良知，求自谦而已矣。尧、舜、三王之圣，言而民莫不信者，致其良知而言之也；行而民莫不说者，致其良知而行之也。是以其民熙熙皞皞，杀之不怨，利之不庸，施及蛮貊，而凡有血气者莫不尊亲，为其良知之同也。呜呼！圣人之治天下，何其简且易哉！

后世良知之学不明，天下之人用其私智以相比轧，是以人各有心，而偏琐僻陋之见，狡伪阴邪之术，至于不可胜说；外假仁义之名，而内以行其自私自利之实，诡辞以阿俗，矫行以干誉，掩人之善而袭以为己长，讦人之私而窃以为己直，忿以相胜而犹谓之徇义，险以相倾而犹谓之疾恶，妒贤忌能而犹自以为公是非，恣情纵欲而犹自以为同好恶，相陵相贼，自其一家骨肉之亲，已不能无尔我胜负之意，彼此藩篱之形，而况于天下之大，民物之众，又何能一体而视之？则无怪于纷纷籍籍，而祸乱相寻于无穷矣！

仆诚赖天之灵，偶有见于良知之学，以为必由此而后天下可得而治。是以每念斯民之陷溺，则为戚然痛心，忘其身之不肖，而思以此救之，亦不自知其量者。天下之人见其若是，遂相与非笑而诋斥之，以为是病狂丧心之人耳。呜呼！是奚足恤哉？吾方疾痛之切体，而暇计人之非笑乎！人固有见其父子兄弟之坠溺于深渊者，呼号匍匐，裸跣颠顿，扳悬崖壁而下拯之。士之见者方相与揖让谈笑于其傍，以为是弃其礼貌衣冠而呼号颠顿若此，是病狂丧心者也。故夫揖让谈笑于溺人之傍而不知救，此惟行路之人，无亲戚骨肉之情者能之，然已谓之无惻隐之心，非人矣。若夫在父子兄弟之爱者，则固未有不痛心疾首，狂奔尽气，匍匐而拯之。彼将陷溺之祸有不顾，而况于病狂丧心之讥乎？而又况于薪人之信与不信乎？

呜呼！今之人虽谓仆为病狂丧心之人，亦无不可矣。天下之人心皆吾之心也，天下之人犹有病狂者矣，吾安得而非病狂乎？犹有丧心者矣，吾安得而非丧心乎？

昔者孔子之在当时，有议其为谄者，有讥其为佞者，有毁其未贤，诋其为不知礼，而侮之以为东家丘者，有嫉而沮之者，有恶而欲杀之者；晨门荷蕢之徒，皆当时之贤士，且曰：“是知其不可而为之者欤？”“鄙哉！硜硜乎！莫己知也，斯已而已矣。”虽子路在升堂之列，尚不能无疑于其所见，不悦于其所欲往，而且以之为迂，则当时之不信夫子者，岂特十之二三而已乎？然而夫子汲汲遑遑，若求亡子于道路，而不暇于暖席者，宁以薪人之知我信我而已哉？盖其天地万物一体之仁，疾痛迫切，虽欲已之而自有所不容已。故其言曰：“吾非

斯人之徒与而谁与！”“欲洁其身而乱大伦。”“果哉，末之难矣！”呜呼！此非诚以天地万物为一体者，孰能以知夫子之心乎？若其“遁世无闷”，“乐天知命”者，则固“无人而不自得”，“道并行而不相悖”也。

仆之不肖，何敢以夫子之道为己任？顾其心亦已稍知疾痛之在身，是以彷徨四顾，将求其有助于我者，相与讲去其病耳。今诚得豪杰同志之士扶持匡翼，共明良知之学于天下，使天下之人皆知自致其良知，以相安相养，去其自私自利之蔽，一洗谗妒胜忿之习，以济于大同，则仆之狂病，固将脱然以愈，而终免于丧心之患矣，岂不快哉！¹

王守仁在这里提出了两个很要紧且高度相关的命题：

1. 人就是天地之心。
2. 天地万物与我原是一体的。

我们不妨将宇宙想象成一个生物，那么万事万物，包括我们每个人，都是这个庞大生物体身上的一部分，山河大地大约就是骨骼和血脉，草木瓦石大约就是表皮和汗毛，而我们人类相当于这个生物的心，或者说每个人都是这颗心的一部分，而感受与思维正是心的功能。

可想而知，心的其他部分如果遭受了病痛的危害，我作为心的一部分，虽然没有直接受害，却能够感受到受害的那部分的心的疼痛，而这样的感受能力也就是孟子所谓的良知良能。无论圣贤还是

¹ 见《全集》，第89-92页。

愚民，生来都具备这样的感受能力，这就解释了为什么在看到别人受苦的时候我们会感到难过。

既然所有人的感受能力一般无二，那么只要我们诉诸良知，必定会有同样的好恶之心，对待别人就像对待自己，将国家与自己的小家一样看待，正如心的一侧被针扎了，另一侧也会有同样的痛感。

倘若人人如此，即人人都是宇宙这个大生物的心，那么天下也就达到大治了。

古代那些致良知的君子，看到别人做了好事，感觉就像自己做了好事；看到别人做了坏事，感觉就像自己做了坏事；只要看到有一个人受苦，感觉就像自己害他受苦一样，这正如心的任何一点有了创痛，整颗心都会感到同样的创痛。

然而可悲的是，良知之学在后世不再彰明，人人以私欲相争，这才造成了世道的败坏。于是我们可以做出顺理成章的推演，只要使良知之学发扬光大，世界自然会回到古老的太平盛世。

十一

这样的说法，逻辑上倒是环环相扣，真正令人疑惑的是，被王守仁设为前提的那两个论断究竟是怎样得到的呢？换言之，我们当然可以把宇宙想象成一只巨大的生物，但我们为什么应该做这样的想象呢？再者，既然山河大地、草木瓦石也是这只生物的一部分，难道它们也是有感觉、有良知的不成？

在王守仁看来，事情还真是这样的：

朱本思问：“人有虚灵，方有良知。若草、木、瓦、石之类，亦有良知否？”先生曰：“人的良知，就是草、木、瓦、石的良知。若草、木、瓦、石无人的良知，不可以为草、木、瓦、石矣。岂惟、草、木、瓦石为然，天地无人的良知，亦不可为天地矣。盖天地万物与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明。风、雨、露、雷、日、月、星、辰、禽、兽、草、木、山、川、土、石，与人原只一体。故五谷禽兽之类，皆可以养人；药石之类，皆可以疗疾：只为同此一气，故能相通耳。”（《传习录·下》）¹

真的有弟子问到了这个问题，这真像儒家版本的佛性论堂皇上演了。

早在唐宋两代，僧侣们为了佛性论问题反复辩难了许久，从人有佛性一直推论出草木瓦石皆有佛性，亦即草木瓦石皆有成佛的潜质。而在阳明心学的语境里，如果说草木瓦石皆有良知，也就意味着草木瓦石皆有成圣的潜质了。王守仁倒没有走到那样的极端，但他的逻辑显然会导致这样的结论。

王守仁的论说显得匪夷所思，是的，草木瓦石乃至天地皆有人的良知，之所以这样说，是因为天地万物与人原是一体的。让我们再来想象一下那只叫作宇宙的生物，它既然是一个生物体，自然全身上下的任何器官或任何细胞都是有生命的，有生命即有良知。至于万物为何是一体的，有朴素的观察可以证实：五谷和禽兽都可以

¹ 见《全集》，第122页。

成为人的食物，滋养人的生命，药石可以治疗人的疾病，倘若彼此不是一体相通，滋养与治疗该如何可能呢？

岂止万物与我们一体相通，就连鬼神也是如此：

问：“人心与物同体，如吾身原是血气流通的，所以谓之同体。若于人便异体了。禽兽草木益远矣，而何谓之同体？”先生曰：“你只在感应之几上看，岂但禽兽草木，虽天地也与我同体的，鬼神也与我同体的。”请问。先生曰：“你看这个天地中间，甚么是天地的心？”对曰：“尝闻人是天地的心。”曰：“人又甚么教做心？”对曰：“只是一个灵明。”“可知充天塞地中间，只有这个灵明，人只为形体自间隔了。我的灵明，便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辨他吉凶灾祥？天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。我的灵明离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明。如此，便是一气流通的，如何与他间隔得？”又问：“天地鬼神万物，千古见在，何没了我的灵明，便俱无了？”曰：“今看死的人，他这些精灵游散了，他的天地万物尚在何处？”（《传习录·下》）¹

这段问答既费解又有趣，几乎可以看作一名朴素的唯物主义者问道于一位宗教家，虽然议论的是同一件事，两个话语体系却全不

¹见《全集》，第140-141页。

搭界。王守仁的话里有豪情万丈，将“我的灵明”（我心）捧到了一个无以复加的尊位，与天地鬼神万物浑然一体，此在则彼在，彼失则此失。

门人的质疑如同我们今天常说的“地球离了谁都不会停转”，难道在我生前或死后，天地鬼神万物都不存在吗？

这显然是不可能的，但王守仁偏偏给了一个避实就虚的回答：“你看那些死去的人，他们的灵明消散了，他的天地万物岂不是也一同消散了吗？”

这话似乎意味着，作为客观实存的天地鬼神万物并不依某个人的存殁而存殁，但在每个人的主观世界里，人既死了，他所感知到的天地鬼神万物自然不复存在了。

用理性的、合乎逻辑的表达方式，我们只能做出上述推论，但它并不确切，因为王守仁的意思并不属于理性和逻辑，而属于玄学或神秘主义，这种物我合一的结论并非来自审慎的观察和推理，而是来自静坐冥想中一种特殊的神秘体验。换言之，王守仁是在静坐冥想中产生物我合一的感觉，继而在讲学的过程中不断地试图说清这种体验，试图以稍具理性的哲学外衣来包装这种神秘体验罢了。

全世界的宗教里几乎都有静坐冥想的修炼，所以古今中外古往今来，太多的记载都在用迥异的哲学或神学的外衣包装这同一种物我合一的体验。基督徒称之为神喜，道教徒称之为坐忘，佛教徒称之为因定生慧……太多人在这种体验中被深深感动，相信自己得到了神的眷顾或洞悉了宇宙的真谛，而今天的科学家正在以焚琴煮鹤的无趣精神将之当作大脑神经的一种特殊状态来研究了。幸或不幸的是，我们生活在这样一个祛魅的时代。

在现代学术里，威廉·詹姆斯是研究神秘体验的鼻祖人物，他的《宗教经验种种》一书搜集了大量物我合一的例证。其中有一个结论即便在今天看来仍不过时：“诚然，我们的直觉与理性共同运作，统治世界的伟大体系才可能成长，就像佛教或天主教哲学一样。但是，出于冲动的信念建立了真理的原型，用语言表述的哲学不过将其转译成花里胡哨的公式。非推理的直接确信是我们内心的深刻部分，推理论证只是表面的展示。本能是领导，理智是随从。假如有人像我列举的例子那样，感受到活生生的上帝就在面前，那么，你们对他的批评教育不管多么高明，恐怕都是徒劳无功，丝毫也不能改变他的信仰。”

所以，儒家虽然严格说来不宜称为儒教，但正因为理学和心学都极重静坐冥想的功夫，宗教性真的越来越强了。譬如私淑王守仁的罗洪先如此描述自己的静坐体验：“极静之时，但觉此心本体如长空云气，大海鱼龙，天地古今，打成一片。”有了这样的体认，自然晓得王守仁所谓天地鬼神万物与我一体究竟是怎么回事。

得益于核磁共振成像技术，我们今天可以很直观地看到冥想中的大脑会发生怎样的变化。缺乏冥想经验的读者不妨回忆一下自己任何一次“出神”的时候，资深乐手的感触一定多些。神经科学家发现了冥想的许多益处，诸如反应速度变快，不易受到压力的影响；还发现高阶冥想者（无论何种信仰）都更容易使自己达到聚精会神的状态。与职业音乐家与职业运动员近似，他们只需要最低程度的意识控制，就能让自己的表现处于最佳状态。《环球科学》2015年3月号有一篇题为《冥想之力重塑大脑》的长文，感兴趣的读者可以参阅。

那么，对于我在序章里提到的那些以功利目的学习阳明心学的人，买椟还珠不失为最有效的学习策略，只要掌握冥想技术就足以获得平常心或抗压了，阳明心学的人文意义反而无足轻重。

十二

尤其值得我们关注的是，阳明心学里许多匪夷所思的内容正是来自冥想的结果，正是冥想的结果“建立了真理的原型”，而当王守仁试图以哲学化的表述来宣讲这些真理的时候，“不过将其转译成花里胡哨的公式”。许多阳明心学的研究者总是努力在哲学语境里将这些“花里胡哨的公式”以合乎逻辑的语言解读出来，所以才造成了种种求之过深的误解。我们必须多一点非理性的精神，采用不同于理解《论语》《大学》《中庸》的方法，才可以准确把握阳明心学的本质。

于是我们就会遇到一个问题：王守仁的学术在很大程度上都是建立在对《大学》的重新解读，难道他是在用非理性的冥想感受来诠释这一篇理性的古朴文章吗？

确实就是这样，以理性包装非理性，以非理性诠释理性，这正是王守仁最核心的学术进路，所以他很难说是一个真正意义上的学问家，而我们也不宜以纯粹的学术思维来理解他的话语与文章。

有了这些认识，我们就可以进入王守仁的名篇《大学问》了。

如果只在王守仁的全部文字中挑选一篇，那么我以为《大学问》是毋庸置疑的选择，比《传习录》更值得精读：

“《大学》者，昔儒以为大人之学矣。敢问大人之学何以在于‘明明德’乎？”

阳明子曰：“大人者，以天地万物为一体者也，其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是，其与天地万物而为一也。岂惟大人，虽小人之心亦莫不然，彼顾自小之耳。是故见孺子之入井，而必有怵惕惻隐之心焉，是其仁之与孺子而为一体也；孺子犹同类者也，见鸟兽之哀鸣觴觖，而必有不忍之心焉，是其仁之与鸟兽而为一体也；鸟兽犹有知觉者也，见草木之摧折而必有悯恤之心焉，是其仁之与草木而为一体也；草木犹有生意者也，见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也：是其一体之仁也，虽小人之心亦必有之。是乃根于天命之性，而自然灵昭不昧者也，是故谓之‘明德’。小人之心既已分隔隘陋矣，而其一体之仁犹能不昧若此者，是其未动于欲，而未蔽于私之时也。及其动于欲，蔽于私，而利害相攻，忿怒相激，则将戕物圯类，无所不为，其甚至有骨肉相残者，而一体之仁亡矣。是故苟无私欲之蔽，则虽小人之心，而其一体之仁犹大人也；一有私欲之蔽，则虽大人之心，而其分隔隘陋犹小人矣。故夫为大人之学者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，复其天地万物一体之本然而已耳；非能于本体之外而有所增益之也。”

曰：“然则何以在‘亲民’乎？”

曰：“明明德者，立其天地万物一体之体也。亲民者，达其天地万物一体之用也。故明明德必在于亲民，而亲民乃所以

明其明德也。是故亲吾之父，以及人之父，以及天下人之父，而后吾之仁实与吾之父、人之父与天下人之父而为一体矣；实与之为一体，而后孝之明德始明矣！亲吾之兄，以及人之兄，以及天下人之兄，而后吾之仁实与吾之兄、人之兄与天下人之兄而为一体矣；实与之为一体，而后弟之明德始明矣！君臣也，夫妇也，朋友也，以至于山川鬼神鸟兽草木也，莫不实有以亲之，以达吾一体之仁，然后吾之明德始无不明，而真能以天地万物为一体矣。夫是之谓明明德于天下，是之谓家齐国治而天下平，是之谓尽性。”

曰：“然则又乌在其为‘止至善’乎？”

曰：“至善者，明德、亲民之极则也。天命之性，粹然至善，其灵昭不昧者，此其至善之发见，是乃明德之本体，而即所谓良知也。至善之发现，是而是焉，非而非焉，轻重厚薄，随感随应，变动不居，而亦莫不自有天然之中，是乃民彝物则之极，而不容少有议拟增损于其间也。少有拟议增损于其间，则是私意小智，而非至善之谓矣。自非慎独之至，惟精惟一者，其孰能与于此乎？后之人惟其不知至善之在吾心，而用其私智以揣摸测度于其外，以为事事物物各有定理也，是以昧其是非之则，支离决裂，人欲肆而天理亡，明德、亲民之学遂大乱于天下。盖昔之人固有欲明其明德者矣，然惟不知止于至善，而骛其私心于过高，是以失之虚罔空寂，而无有乎家国天下之施，则二氏之流是矣。固有欲亲其民者矣，然惟不知止于至善，而溺其私心于卑琐，是以失之权谋智术，而无有乎仁爱惻怛之诚，则五伯功利之徒是矣。是皆不知止于至善之过也。

故止至善之于明德、亲民也，犹之规矩之于方圆也，尺度之于长短也，权衡之于轻重也。故方圆而不止于规矩，爽其则矣；长短而不止于尺度，乖其剂矣；轻重而不止于权衡，失其准矣；明明德、亲民而不止于至善，亡其本矣。故止于至善以亲民，而明其明德，是之谓大人之学。”

曰：“‘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’，其说何也？”

曰：“人惟不知至善之在吾心，而求之于其外，以为事事物物皆有定理也，而求至善于事事物物之中，是以支离决裂，错杂纷纭，而莫知有一定之向。今焉既知至善之在吾心，而不假于外求，则志有定向，而无支离决裂、错杂纷纭之患矣。无支离决裂、错杂纷纭之患，则心不妄动而能静矣。心不妄动而能静，则其日用之间，从容闲暇而能安矣。能安，则凡一念之发，一事之感，其为至善乎？其非至善乎？吾心之良知自有以详审精察之，而能虑矣。能虑则择之无不精，处之无不当，而至善于是乎可得矣。”

曰：“‘物有本末’，先儒以明德为本，新民为末，两物而内外相对也。‘事有终始’，先儒以知止为始，能得为终，一事而首尾相因也。如子之说，以新民为亲民，则本末之说亦有所未然欤？”

曰：“终始之说，大略是矣。即以新民为亲民，而曰明德为本，亲民为末，其说亦未为不可，但不当分本末为两物耳。夫木之干谓之本，木之梢谓之末，惟其一物也，是以谓之本末。若曰两物，则既为两物矣，又何可以言本末乎？新民之

意，既与亲民不同，则明德之功，自与新民为二。若知明明德以亲其民，而亲民以明其明德，则明德亲民焉可析而为两乎？先儒之说，是盖不知明德亲民之本为一事，而认以为两事，是以虽知本末之当为一物，而亦不得不分为两物也。”

曰：“古之欲明明德于天下者，以至于先修其身，以吾子明德亲民之说通之，亦既可得而知矣。敢问欲修其身，以至于致知在格物，其工夫次第又何如其用力欤？”

曰：“此正详言明德、亲民、止至善之功也。盖身、心、意、知、物者，是其工夫所用之条理，虽亦各有所，而其实只是一物。格、致、诚、正、修者，是其条理所用之工夫，虽亦皆有其名，而其实只是一事。何谓身？心之形体运用之谓也。何谓心？身之灵明主宰之谓也。何谓修身？为善而去恶之谓也。吾身自能为善而去恶乎？必其灵明主宰者欲为善而去恶，然后其形体运用者始能为善而去恶也。故欲修其身者，必在于先正其心也。然心之本体则性也。性无不善，则心之本体本无不正也。何从而用其正之之功乎？盖心之本体本无不正，自其意念发动而后有不正。故欲正其心者，必就其意念之所发而正之，凡其发一念而善也，好之真如好好色；发一念而恶也，恶之真如恶恶臭；则意无不诚，而心可正矣。然意之所发有善有恶，不有以明其善恶之分，亦将真妄错杂，虽欲诚之，不可得而诚矣。故欲诚其意者，必在于致知焉。致者，至也，如云‘丧致乎哀’之‘致’。《易》言‘知至至之’，‘知至’者，知也；‘至之’者，致也。‘致知’云者，非若后儒所谓充广其知识之谓也，致吾心之良知焉耳。良知者，孟子所

谓‘是非之心，人皆有之’者也。是非之心，不待虑而知，不待学而能，是故谓之良知。是乃天命之性，吾心之本体，自然灵昭明觉者也。凡意念之发，吾心之良知无有不自知者。其善欤，惟吾心之良知自知之；其不善欤，亦惟吾心之良知自知之；是皆无所与于他人者也。故虽小人之为不善，既已无所不至，然其见君子，则必厌然掩其不善，而著其善者，是亦可以见其良知之有不容于自昧者也。今欲别善恶以诚其意，惟在致其良知之所知焉尔。何则？意念之发，吾心之良知既知其为善矣，使其不能诚有以好之，而复背而去之，则是以善为恶，而自昧其知善之良知矣。意念之所发，吾之良知既知其为不善矣，使其不能诚有以恶之，而覆蹈而为之，则是以恶为善，而自昧其知恶之良知矣。若是，则虽曰知之，犹不知也，意其可得而诚乎！今于良知所知之善恶者，无不诚好而诚恶之，则不自欺其良知而意可诚也已。然欲致其良知，亦岂影响恍惚而悬空无实之谓乎？是必实有其事矣。故致知必在于格物。物者，事也，凡意之所发必有其事，意所在之事谓之物。格者，正也，正其不正以归于正之谓也。正其不正者，去恶之谓也。归于正者，为善之谓也。夫是之谓格。《书》言‘格于上下’，‘格于文祖’，‘格其非心’，格物之格实兼其义也。良知所知之善，虽诚欲好之矣，苟不即其意之所在之物而实有以为之，则是物有未格，而好之之意犹为未诚也。良知所知之恶，虽诚欲恶之矣，苟不即其意之所在之物而实有以去之，则是物有未格，而恶之之意犹为未诚也。今焉于其良知所知之善者，即其意之所在之物而实为之，无有乎不尽。于其良知所知之恶

者，即其意之所在之物而实去之，无有乎不尽。然后物无不格，而吾良知之所知者无有亏缺障蔽，而得以极其至矣。夫然后吾心快然无复余憾而自谦矣，夫然后意之所发者，始无自欺而可以谓之诚矣。故曰：‘物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修。’盖其功夫条理虽有先后次序之可言，而其体之惟一，实无先后次序之可分。其条理功夫虽无先后次序之可分，而其用之惟精，固有纤毫不可得而缺焉者。此格致诚正之说，所以阐尧、舜之正传而为孔氏之心印也。”¹

所谓“大学”，传统上认为是“大人之学”。那么何谓“大人”，王守仁在此解释说，大人就是以天地万物为一体的人，在大人眼里，全世界宛如一家人，全中国宛如一个人。倘若不具备这样的眼光和胸怀，心中全是国别之分、人我之分，那就是小人了。

显然，在这样的高标准下，今天几乎我们所有人都是小人，即便是那些满怀爱国主义激情、舍小家为大家、视国家利益高于一切的人，也只是小人罢了，只有极少数的国际主义者，譬如以“我的国家是世界，我的宗教是行善”为人生原则的托马斯·潘恩，才勉强够得上“大人”的边。

在王守仁看来，大人之所以能够以天地万物为一体，并非刻意用这样不自然的眼光观察世界，恰恰相反，他们的心里充盈着仁爱，天然就是这样看世界的。而耐人寻味的是，即便是小人，生来也有和大人一样的心，原本也能够以天地万物为一体的，他们之所

¹ 见《全集》，第1066-1071页。

以沦为小人，只是因为自己把自己“弄小”了。我们可以很轻易地证明这一点：小人看到小孩子掉进井里，一定会自然萌生惊惧和恻隐之心，这不正是因为他们心里的仁和小孩子是一体的吗？

王守仁的这个推理可以追溯到程颢，程颢以医理解读儒家的“仁”字，说医生将身体的麻痹称为“不仁”（我们今天还在使用“麻木不仁”这个成语），譬如你的手麻痹了，你感觉不到它了，哪怕手被针扎了，你也感觉不到疼痛，这就是“不仁”；那么反过来说，“仁”的状态就是不麻痹的状态，手被扎到，你感觉痛，你的心和你的手是关联在一起的，这就是“仁”。

沿着这个逻辑，当你看到小孩子掉进井里时，如果你和小孩子真的是彼此分立的个体，你必定不会对他的遭遇产生任何感觉，但如果你感到了惊惧，生出了恻隐，那么显然，你和那个小孩子一定是有关联的，换言之，是一体的，正如你的心和你的手是一体的。

顺着这个逻辑推衍下去，可以得到相当惊人的结论：那个掉进井里的小孩子和你一样属于人类，人与人之间有同情、同感，这也许还不算什么，但人看见小鸟或小动物哀鸣颤抖时为什么也会不自觉地生出不忍之心呢？可见人类与鸟兽也是一体的。

鸟兽毕竟是活物，活物与活物之间有同情、同感，这也许还不算什么，但为什么人在看见草木摧折的时候也会生出怜悯之情呢？可见人与草木也是一体的。

好吧，草木也是活物，但为什么人在看见瓦石损毁的时候也会生出顾惜之情呢？可见人与瓦石也是一体的。人心中的“仁”与鸟兽、草木、瓦石同为一体，这就是所谓“一体之仁”。并非只有君子或大人才有“一体之仁”，小人的心里也同样有，因为它根植

于“天命之性”，自然明白，终生不致泯灭，所以《大学》称之为“明德”。

综上，人与天地万物同为一体，所以无论任何人的死亡、任何草木的凋萎、任何瓦石的破损，都会在我们耳边敲响约翰·多恩那雷鸣般的告诫：“不必问丧钟为谁而鸣，丧钟为你而鸣！”

当然，这只是宇宙真相的理论值，现实世界明明有那么多云谲波诡、尔虞我诈，美国大萧条时代的资本家倒掉了和他们同属一体的牛奶，中国的红卫兵砸掉了和他们同属一体的“四旧”，更不要说人与人之间的血腥杀戮了。理论值和现实之间为什么会有这样惊人的偏差呢？这简直不是偏差，而是对立了。

我们甚至不需要列举资本家倒牛奶和红卫兵“破四旧”这样极端的例子，只要想想农民对蝗虫的感觉就好，农民见到挨饿的蝗虫会不会生发出“一体之仁”，以至于不忍心灭蝗救灾呢？

依照王守仁的逻辑，农民之所以憎恨蝗虫，完全是私欲作祟的缘故，农民只是憎恨蝗虫毁掉自家的收成罢了；倘若我们将“农民”这个社会属性剥离开来，那么作为一个人而非农民，看到某个在饥饿中挣扎的蝗虫时或多或少也会动一点恻隐之心的。

那么农民到底该不该灭蝗呢？王守仁的回答会是“应该”，因为天地万物虽然与人一体，但人的仁心是有次序的：爱父母胜过爱朋友，所以对父母的义务重于对朋友的义务；爱朋友胜过爱陌生人，所以对朋友的义务胜过对陌生人的义务；爱陌生人胜过爱鸟兽，所以对陌生人的义务胜过对鸟兽的义务，以此类推……这才是儒家正宗的“等差之爱”，如果对所有人、所有物都一样去爱，那就流于墨家“兼爱”的异端邪说了。

譬如壮士断腕，手腕当然是身体的一部分，但爱生命胜过爱手腕，必须二选一的时候也只能断腕求生了。如果对手腕和生命“兼爱”的话，显然就不会有什么好结果了。农民种粮养家糊口，庄稼和蝗虫虽然都和他是一体的，但他对庄稼的爱胜过对蝗虫的爱，这倒是符合儒家等差原则的。只是蝗虫天生要吃庄稼，在天地万物与人一体的框架里，这就好比胳膊天生要吃手指一样，身体的一部分偏偏要消灭另一部分，这可实在不好解释啊！

王守仁在“一体之仁”里只看到了相爱，却没看到相杀，他所看到的相杀只存在于现实世界。在他的解释里，现实世界之所以如此残酷和丑恶，完全是由于人心受到私欲遮蔽的缘故。那些深受私欲遮蔽的人，尽管在看到小孩子掉进井里的时候仍不自觉地萌生出恻隐之心，但在绝大多数时候都忙着钻营和算计，甚至会发展到骨肉相残的地步。

既然症状已经查明，对症下药也就不难了，每个人都应该努力摒除私欲的遮蔽，体认到人与天地万物同为一体的本真状态，换言之，灭尽人欲才能彰明天理。只要人人都恢复了这样一种本来面目，世界该是怎样一幅美好的图景啊！

仅供社群内部学习交流，请预览后秒删，入社群加微信ccdd660

十三

遗憾的是，“只要人人都如何如何，世界便会如何如何”这种道理虽然可爱，却从来都行不通，王守仁这貌似滴水不漏的推理注定只能是纸上谈兵。在他的美好愿景里，《大学》所谓“明明德”是体，“亲民”是用，要想“明明德”就必须“亲民”，只有笃行

“亲民”才可以“明明德”，而“明德”“亲民”的极致就是“止于至善”。《大学》三纲领经过这样的阐发，果然别有一番新意。

至于对“八条目”的解释，心学版的“格物致知”“知行合一”“致良知”这些已经名满天下的哲学概念被巧妙地融合在一个完整的体系里，而归根结底都是为了通向“至善”的境界。换言之，一个人经过这样的理解，经过这样的修为，真的可以“止于至善”，亦即真的可以成圣成贤。

作为儒学启蒙读物的《大学》就这样清清楚楚地指明了成圣成贤的途径，人们之所以全然无感，只是因为将典籍当作通往高官厚禄的阶梯罢了。这正如一个富家公子将遗产目录背得滚瓜烂熟，任谁都考不倒他，却从没想过循着这份目录将祖上留给自己的金山银山发掘出来。

道理就是这么简单，后来王守仁不断以浅显的诗歌来做揭示，著名者如《咏良知四首示诸生》：

个个人心有仲尼，自将闻见苦遮迷。
而今指与真头面，只是良知更莫疑。

问君何事日憧憧？烦恼场中错用功。
莫道圣门无口诀，良知两字是参同。

人人自有定盘针，万化根源总在心。
却笑从前颠倒见，枝枝叶叶外头寻。

无声无臭独知时，此是乾坤万有基。

抛却自家无尽藏，沿门持钵效贫儿。¹

有了这样一番简明直截的解释，儒学至理仿佛被王守仁一手捅破了窗户纸，从此再不需要皓首穷经了。再如《示诸生》三首：

尔身各各自天真，不用求人更问人。

但致良知成德业，漫从故纸费精神。

乾坤是易原非画，心性何形得有尘？

莫道先生学禅语，此言端的为君陈。

人人有路透长安，坦坦平平一直看。

尽道圣贤须有秘，翻嫌易简却求难。

只从孝弟为尧舜，莫把辞章学柳韩。

不信自家原命足，请君随事反身观。

长安有路极分明，何事幽人旷不行？

遂使蓁茅成间塞，尽教麋鹿自纵横。

徒闻绝境劳悬想，指与迷途却浪惊。

冒险甘投蛇虺窟，颠崖堕壑竟亡生。²

千言万语，苦口婆心，只为阐明一个真谛：每个人的心里都有

¹见《全集》，第870页。

²见《全集》，第870-871页。

良知，都有成圣成贤的潜质，而成圣成贤的方法也早在经典里写得明明白白，简单得简直不像话。

这样看来，王守仁的发现显然具有划时代的意义；但为什么在阳明心学大行于天下之后，几百年来仍然看不到几个圣贤，甚至反而兴起了“游谈无根，束书不观”的风气？在心学体系内部，我们可以找出这样的解释：

德章曰：“闻先生以精金喻圣，以分两喻圣人之分量，以锻炼喻学者之工夫，最为深切。惟谓尧、舜为万镒，孔子为九千镒，疑未安。”

先生曰：“此又是躯壳上起念，故替圣人争分两。若不从躯壳上起念，即尧、舜万镒不为多，孔子九千镒不为少；尧、舜万镒只是孔子的，孔子九千镒只是尧、舜的，原无彼我，所以谓之圣。只论精一，不论多寡。只要此心纯乎天理处同，便同谓之圣。若是力量气魄，如何尽同得！后儒只在分两上较量，所以流入功利。若除去了比较分两的心，各人尽着自己力量精神，只在此心纯天理上用功，即人人自有，个个圆成，便能大以成大，小以成小，不假外慕，无不具足。此便是实实落落明善诚身的事。后儒不明圣学，不知就自己心地良知良能上体认扩充，却去求知其所不知，求能其所不能，一味只是希高慕大；不知自己是桀、纣心地，动辄要做尧、舜事业，如何做得？终年碌碌，至于老死，竟不知成就了个甚么，可哀也已！”（《传习录·上》）¹

¹见《全集》，第35-36页。

这是王守仁著名的精金之喻，我们由此设想黄金有两种重要的特质，即纯度和重量，纯度相当于人的品性，重量相当于人的功业。世人只在意重量，所以流于功利，其实每个人只应该关注纯度。每个人都是一块黄金，只要在纯度上和圣人一致，自己也就与圣人无异，不必追求重量上和圣人的一致。所以，在这样的标准下，如果世人都从阳明心学达到了圣人的修为，并不意味着满街都是功勋卓著的尧、舜、禹、汤。

然而站在阳明心学的外部来看，事情就有另一种解释了。康熙年间，有人劝顾炎武招收门徒，后者写信回绝，信中批判当代的学术弊端，说读书人厌烦五经，只喜欢陈献章、王守仁的语录，原因很简单：前者烦难而后者简易。（《与友人论门人书》）如果王守仁可以和顾炎武当面交流的话，一定会说儒学真理本来就这么简易，为何偏要舍易求难，一味低着头陷进寻章摘句的汪洋大海，反而看不到头顶上只要一抬头便可以看到的日月星辰？顾炎武也一定会反驳说：“你去看看世上那么多抬着头号称看到日月星辰的人，你好意思说这种档次的人就是圣贤门徒？”

面对此情此景，方献夫做出了一种很有代表性的解释：“他（王守仁）自己所以能够以一心贯万物，是因为有长达二三十年的书本知识的积累和实践经验的总结，因为总是觉得自己走过弯路，便想让学生和世人不走弯路，一步便踏上为圣为贤之路，却不知由于没有尝过求知的困惑，没有经历实践的艰辛，不少弟子小看天下的学问，轻视实践的作用。于是，看似在教人少走弯路，实则在教人空疏不学。”（《旷世大儒王阳明》）

如果依照这个逻辑，就会推导出一个令人大伤脑筋的道理：尽管王守仁历尽千辛万苦为我们探明了真理捷径，但为了走上这条捷径，我们必须像他一样先历尽千辛万苦，就连各种“异端邪说”也要先认真学过一遍才行。

然而人类知识的演进一般并不遵循这样的规律，我们最常见到的是前人栽树、后人乘凉。譬如达尔文历尽百死千难，终其一生才揭示出大自然的进化规律，而后世的生物学家只要稍稍花点力气站在这位巨人的肩膀上即可——为了掌握进化论，谁也不必再经历一番达尔文所经历过的百死千难。退一步说，即便是对某种技能的掌握，譬如游泳，当我们发现最有效的训练方法之后，谁也没必要再把历史上的各种错误的、理应被淘汰的训练方法从头过一遍。那么，如果说王守仁的成功当真依赖于那些作为炮灰和助产士的“异端邪说”，我们就真的需要重新审视这些“异端邪说”的价值了。

十四

王守仁的百死千难最终还是指错了方向，但这显然不是明朝人能够辨识清楚的。而在王守仁的个人经验里，正是对错误信念的执着才铸就一往无前的人生态度，所以才会在宸濠之乱的各种波折之后益发笃信“致良知”三字足以忘患难、出生死。

乡愿的意思越发少了，王守仁凡事放手施为，但求心之所安，虽千万人吾往矣。之前凡有人问及朱陆异同，他要么顾左右而言他，要么避重就轻、避实击虚，但此时的他公然以行政指令免除陆九渊后人的差役，主持刊行陆九渊的文集，亲笔作序表彰，因此陆

九渊这个“反动学术权威”俨然有了与朱熹分庭抗礼的态势。

“旧势力”先忙着武宗的国丧，又忙着世宗的新政，倒也顾不上王守仁掀起的新一轮意识形态波澜。而世宗新政之初便急召王守仁入京，这倒引起“旧势力”的警惕了。

本来武宗之死，无论对国家百姓也好，对王守仁也好，都应该是一桩令人额手称庆的美事。以武宗的荒唐，以江彬、张忠、许泰的奸佞，王守仁纵然有惊无险地度过了一劫，但当时结下的仇迟早会招致疯狂的报复。“宁得罪君子，不得罪小人”是一句万古不刊的至理名言，小人对仇怨总有着顽固的记忆，而时间总会给他们的报复创造良机。

但幸运就这样突如其来，随着武宗的驾崩，忽然失去靠山的江彬一党反而成为正人君子们打击报复的对象，等待他们的是一场不留情面的政治清算。

似乎“亲贤臣，远小人”的河清海晏指日可待，但这个云谲波诡、祸福相依的世界总有出人意料的表演。一场政坛高层的洗牌，将张永、王琼一并洗掉了。张永原本就是“八虎”之一，王琼则以士大夫之身勾结内官，视行政程序为无物——当然，这也就意味着视内阁为无物。所以王琼遭到了最猛烈的攻讦，一度被定为死罪，侥幸免死戍边，久被王琼压制的内阁终于等来了扬眉吐气的日子。

前文有述，王守仁的战功全靠王琼在朝廷里的鼎力支持，所以王守仁在表功奏章里每每归功于兵部，对内阁只字不提。政坛没有“君子不党”这回事，所以无论在内阁眼里，还是在朝廷其他人的眼里，王守仁都算是王琼的人，而且是王琼旗下的头号马仔。王琼虽然被批倒斗臭，但王守仁一旦入朝，岂不是又一个王琼？他还

很可能会为王琼翻案，给后者死灰复燃的机会！防微杜渐、曲突徙薪，在这种时刻最有必要。

于是，奉召进京的王守仁才走到钱塘便接到第二道圣旨，要他止步，等待后续安排。这是一个明确的政治讯号，意味着朝中生了变故。

确实，以杨廷和为首的内阁唆使言官进谏，提出的理由冠冕堂皇：“朝廷新政，武宗国丧，资费浩繁，不宜行宴赏之事。”王守仁虽然功高劳苦，却不宜在这个多事之秋论功受赏。王守仁倒不介意，只是上疏请求回家省亲，这是正德十六年（1521年）六月的事情。

一个月后，朝廷的“后续安排”尘埃落定，王守仁不必进京，授职南京兵部尚书，大约相当于投闲置散了。又等了几个月，朝廷终于论功行赏，为王守仁授爵新建伯，三代并妻子一体追封，子孙世袭，每年有禄米一千石。此时距离宸濠之乱的平定已经整整过去了两年。

这份迟来的封赏已经算是难能可贵了，因为跟随王守仁平叛的功臣，除伍文定之外，一概未被论功，死于冤狱的冀元亨竟然也被朝廷忘记了。这样的安排，可想而知会将王守仁置于众矢之的，仿佛刻意要使他众叛亲离，那些追随他甘冒矢石的旧部怕会相信一切功劳都被这位上级长官独吞了吧，毕竟这是官场上常有的事。

怎样对待这样的封赏，在王守仁而言忽然成为一个棘手的难题。

十五

倘若但求心之所安，王守仁只要将自己的意见直言不讳地写上奏疏也就是了，不求尽如人意，但求无愧于心。事实上，他确实写了一封奏疏，说自己不该贪天之功为己有，不配得到朝廷的封赏。这看上去既像气话，又像以退为进的策略，甚至夹带着一些善意的谎言。

这封奏疏罗列了自己不配受封的四条理由：

1. 宸濠之乱图谋了十数年，败亡却不旬月，显然这是天意而非人力所及。

2. 朝廷其实早有谋划，内阁大学士杨廷和与兵部尚书王琼运筹帷幄，我不过是被他们安排的棋子罢了。

3. 伍文定、冀元亨等人（奏疏在此详细列举了一众功臣的名字）都是真正为平叛尽力的英雄，但听闻纪功文册多被删削，以至于众多功臣得不到应有的赏赐，我却独自得到封赏，这不等于是冒领下属的功劳吗？

4. 我所做的不过是尽了臣子的本分，封赏纯属不必。

奏疏最后有结论说：“愿陛下收回成命，让我退休回家赡养老父，施与我的那些赏赐还是分给那些真正的有功之臣吧！”（《辞封爵普恩赏以彰国典疏》）¹

以上内容，最值得我们留意的是这样两点：一是王守仁上报的纪功文册竟然被人删削篡改了，二是在第二条理由里，王守仁竟然将杨廷和与王琼并列，并且使前者的名字排在后者之前。这真是

¹见《全集》，第502-505页。

软硬兼施的官场手段：点出纪功文册被删削篡改的疑点，希望能够引起皇帝的追究；将一直与王琼作对的杨廷和列入首功，这虽然违心，但也等于向政敌抛出了橄榄枝，传递了这样一层意思：“只要你们不阻挠真正的功臣受封受赏，我愿意把首功让给你们。”

十六

也许王守仁开出的条件既不够有吸引力，亦不够有威慑力，所以朝廷的反馈只是一些大而化之的虚文，总之“所辞不允”，对其他事宜却避而不谈了，就好像王守仁从未说过什么一样。

官场的太极拳就是这样让人无奈，任你使出天大的力气，也只打在一团软棉花上。王守仁所能做的，也只有再写一封词真意切的奏疏，洋洋洒洒数千言，最后简直是以哀求的口吻说出这样一番话来：

……至于号告三军，则虽激之以忠义，而实歆之以爵禄延世之荣；励之以名节，而复动之以恩赏绚耀之美。是非敢以虚言诱之也，以为功而克成，则此爵禄恩赏亦有国之常典，理所必有也。今臣受殊赏而众有未逮，是臣以虚言罔诱其下，竭众人之死而共成之，掩众人之美而独取之，见利忘信，始之以忠信，终之以贪鄙，外以欺其下，而内失其初心，亦何颜面以视其人乎？故臣之不敢独当殊赏者，非不知封爵之为荣也，所谓有重于封爵者，故不为苟得耳。（《再辞封爵普恩赏以彰国典疏》）¹

¹ 见《全集》，第509-510页。

这是实实在在的忧虑，也是实实在在的狼狈。当初为了平叛，表面上虽然以忠义名节激励三军，实则更是以高官厚禄的封赏邀买人心。自己开了那么多的空头支票，倒不是存心诓骗，而是以为功成之后，朝廷理所当然会对功臣有相应的封赏，谁知道朝廷竟然真的只赏自己而不及臣僚，这让自己有何面目面对那些被自己“诓骗”来卖命的人呢？与其如此，倒不如连自己也一并不受封赏的好。

这种态度其实很犯官场忌讳，试想朝廷真的准奏，连王守仁的封赏一并削除的话，人们只会集怨于朝廷，对王守仁的感情越发深厚了，这当然是朝廷最不愿看到的局面。忠臣理应为君主分忧，有主动背黑锅的义务。如果朝廷真的不愿封赏众人，忠臣要做的就是坦然接受自己的那份封赏，使所有人的怨怼情绪集中在自己身上。

共同的战斗经历最能使人结成牢固的袍泽情谊，而王守仁精明的政敌们只用了一次封赏便轻松瓦解了这个在战斗中形成的“王守仁反动集团”，这是何等高明的手段！

辞封再次不予获准，而正在这样狼狈的时候，王华“适时地”故去了。

十七

正德十六年（1521年）年末，当加封王守仁新建伯的诏书送到绍兴宅邸的时候，正值王华寿诞，亲朋咸集，这常人眼中无上的荣耀却使这位寿星蹙起了眉头。王华对王守仁说了这样一番“很不吉利”的话：“宁王叛乱的时候，人人都以为你死了，你却未死；人

人都以为叛乱难平，你却即刻平定了。继而谣言四起，权奸构陷，两年间危机四伏，眼见你脱不得身，你却终于化险为夷。如今天开日月，朝廷给你封赏，我们父子又得团聚，真是侥幸啊！然而兴盛正是衰败之始，福泽亦是祸患之基，虽觉侥幸，但我还是不免有深深的忧惧啊！”

及至翌年二月，朝廷又有诏书送至，进封王华新建伯，追封王守仁的祖父王伦、曾祖王杰俱为新建伯。年届古稀的王华已经病重卧床，听说朝廷使者就在门口，连忙催促王守仁及其诸弟出迎，以为虽在仓促之间，却不可以怠慢了礼仪。得知册封礼成，王华这才瞑目而逝。

儒家传统，父丧需要守制三年（实为二十五或二十七个月），王守仁和朝廷都不必再为封赏事宜纠缠下去了。尤其对于内阁，三年时间足够使新一代的权力格局稳定下来，即便三年之后王守仁复出，那时候他还能威胁得到谁呢？

王守仁也不必纠缠在这一场注定无果的坚持里了，反正一直都有致仕归隐的打算，何不就此终老林泉、绝足于权力的泥潭呢？

所有无能为力的事情，就由得它们随风而去吧。

他或许尚未料到树欲静而风不止，如果他失去了权力，又会招来多少无所忌惮的践踏。

仅供社群内部学习交流，请预览后秒删，入社群加微信ccdd660

十八

如何明哲保身，不同的人有不同的策略。

大权独揽时的曹操写过一篇《让县自明本志令》，详述自己

自青年以来誓为汉朝忠臣的政治抱负，如今面对汹汹物议，愿意辞让朝廷给予的邑土赏赐，向世人表示谦恭的姿态。但在文章末尾，曹操毫不掩饰地说：“要想让我上交兵权，这绝对不行，我只担心一旦失了权柄就会被人所害啊；我既为子孙的安危着想，也晓得我个人的败亡会导致国家的倾危，故此绝不肯慕虚名而处实祸。”

政治就是这样残酷，人一旦踏入政坛，树敌几乎是必然的事，这不是主观意愿能决定的。即便在相对和平的局势下，譬如苏轼，只因为和旧党元老渊源深，所以哪怕他什么事情都不做，什么意见都不讲，也自然会被当作旧党的一员，成为新党的敌人。

士大夫一旦失去权柄和盟友，能否善终除了运气，就要看政敌的心胸和手段了。

对王守仁而言幸运的是，杨廷和一党毕竟不是当初江彬、张忠、许泰那样的人，更不至于使出刘瑾和宁王的手段。知识分子间的战争遵循另一套章法，于是我们看到明世宗嘉靖二年（1523年）科举会试出了一道奇怪的题目，要考生写一篇对心学的评价。

司马昭之心路人皆知，显然执掌大权的程朱学派要从意识形态的高度对阳明心学做一次彻底的清算，至少向天下发出了这样一个讯号：“那些想跟从王守仁的人啊，你们就断绝了升官发财的念想吧。”

这次参考的举子有不少王门弟子，何去何从成为一个迫在眉睫的问题。

其实无论何去何从，在儒家系统里都能找到理论依据，即便是屈从人意，写一套口是心非的答案，也大可以说这不过是一种权

变，忍一时便可以取得功名，取得功名便更有机会将阳明心学发扬光大。

但总有不愿变通的人，正是这样的人，才使这个世界显得格外可爱。

譬如王门弟子徐珊，愤愤交了白卷；再如徐珊的同门师兄弟欧阳德、王臣、魏良弼等人，索性在试卷上阐扬师说，故意去触霉头。然而事情偏偏这样蹊跷，欧阳德等人竟然被录取了，真不知道徐珊这时候做何感想。

《明史·黄直传》给出了一点线索：原来考官阵营并非铁板一块，有人尽管并不赞同阳明心学，却钦佩欧阳德等人的骨鲠精神，这才对其“破格录用”。但是，究竟谁才能被“破格录用”，这就很有些运气的成分在，结果王守仁最重要的门生钱德洪，即《年谱》的编撰者，反而悻悻落榜。

真正使钱德洪悻悻的倒不是自己落榜，而是从这场科举里看到了时事的乖谬，看到了那些冥顽不灵的朝廷大员对师门学说不遗余力的打击。然而在听过钱德洪的倾诉之后，王守仁不怒反喜：“真理从此大明于天下了！”

钱德洪完全摸不到头绪，王守仁解释道：“我的学说本来没办法讲给天下人知晓，但这次既然被写进了科举考题，就连穷乡僻壤的人也会知道我的学说。如果我的学说错了，天下必定会有人攻击我的错误来彰明真理。”

这道理的前半部分最容易理解：管你官方是批是捧，反正都以传播力最强的国家媒介为我做了义务宣传。后半部分最显王守仁的胸怀，真理越辩越明，把他的学说放在天下最大的那块铁砧上，任

凭天下人千锤百炼，百炼成钢当然是好事，破旧立新也是好事。

十九

居乡守制的日子里，王守仁依然不废讲学，后来鼎鼎大名的钱德洪、王畿都是他在这时期纳入门下的弟子。而他此时的思想建树，最要紧的便是提出了“三教合一”的论题。

那是嘉靖二年（1523年）十一月，弟子张元冲请教一个很微妙的问题：“佛教、道教与我们儒家圣学只有毫厘之差，三者对于修习性命之道皆有益处，但只因佛教、道教在性命修习中掺杂了一点私意，所以毫厘之差致成千里之谬。但我觉得佛、道两家毕竟有益，不知道是否可以兼而取之呢？”

这其实是一个老问题了，梳理起来非要大费周章不可。简言之，儒家与佛、道两教原本天差地别，根本就不只是毫厘之差。儒家旨归是给社会开药方，重建西周初年尊卑有序的礼仪制度；佛教诞生于六道轮回的印度传统，教人找出轮回的原因，从而从轮回当中跳脱出来；道教或炼外丹，或炼内丹，总之是教人长生久视、羽化成仙。三者原本就是这样风马牛不相及的，结果混杂在同一片土壤上争奇斗艳，面貌渐渐变得相似了。

一个很要紧的缘故是，三者都不得不偏离了自己的原始目标。

儒家理想的基石是周代宗法社会，自秦汉以后再也找不到合适的土壤；佛教教人跳脱轮回，而跳脱轮回的状态究竟是生是死，是永恒还是寂灭，是神通广大还是与世无涉，这一切全然无法说清，佛陀归之于“十四无记”，悬置不论了事，这真不是有着深厚的现

实主义传统的中国人能够接受的；道教倒很现实，教人服食成仙，就算成不了仙，至少也可以延年益寿。

所以从原初的情形看，佛教和道教与其说是宗教，不如说是技术。佛陀创设了一整套跳脱轮回的技术，佛经相当于技术手册。道教的技术色彩更强，炼丹修仙总是难事。无论佛教徒还是道教徒，只要根据技术手册坚持用功，理论上说都可以达成各自的目的。技术的学习当然需要毅力，却并不需要坚定的信仰，这正是佛教、道教绝不同于基督教之类西方意义上的宗教信仰的地方。基督教讲究“因信称义”，信究竟要信到怎样的程度呢？早期神学家德尔图良有一句名言，被后人凝练为“因为荒谬，所以相信”。如果事情非要合情合理才可相信，那就是理性的判断，不是信仰了。

这样看来，儒、释、道三家非但都是“讲理”的，还都属于技术性的知识，虽然技术指向不同，但都包含心灵修炼的内容。儒家自宋代以后，心灵修炼越来越仰仗静坐冥想式的神秘体验了，换言之，这就是在修心技术上与佛、道合流，而我们已经知道，只要是静坐冥想式的神秘体验，无论名义上属于哪种信仰或哪种修行，脑神经的运作机理都是高度相似的，当事人获得的感受也是高度相似的。

原本儒、释、道各执一词，佛教说孔子是儒童菩萨，所以儒家只是佛教的一个变种；道教说佛陀是老子所化，所以佛教只是道教的一个变种；儒家说佛、道两家都是异端邪说，佛陀不过是外邦的圣人。

我们由此看到思想史上的一大趋势，争论由你死我活渐渐变成了谁都想通过收编的手法来矮化对手，结果收编手法反而促成了三教合流。而以现实的眼光来看，得道高僧究竟有没有跳脱轮回，道教高人究竟有没有羽化成仙，世人总看不到扎扎实实的证据，勉强

能看到、能沟通的只有心灵修炼的内容。那么，站在心灵修炼的角度来看三教的纷争，似乎真的全无必要，大家好像都是一家人。但是，思想阵营的边界毕竟存在了这么久，三者又确实该有某些本质性的区别，这“本质性的区别”到底是什么呢？

张元冲的问题正意味着心学阵营里广泛存在的这一种疑惑，王守仁给出了一个相当经典的回答：

“说兼取，便不是。圣人尽性至命，何物不具，何待兼取？二氏之用，皆我之用：即吾尽性至命中完养此身谓之仙；即吾尽性至命中不染世累谓之佛。但后世儒者不见圣学之全，故与二氏成二见耳。譬之厅堂三间共为一厅，儒者不知皆吾所用，见佛氏，则割左边一间与之；见老氏，则割右边一间与之；而已则自处中间，皆举一而废百也。圣人与天地民物同体，儒、佛、老、庄皆吾之用，是之谓大道。二氏自私其身，是之谓小道。”¹

儒家是否有必要兼取佛、道呢？答案很明确：“不需要。”

理由很简单：“儒家已经囊括了全部的终极真理。佛教、道教虽然切中了真理的一部分，但这部分并不在儒家真理之外。”

王守仁的解释是：“我们在儒家的心灵修炼中延年益寿，这就叫仙；我们在儒家的心灵修炼中摆脱了世俗的羁绊，这就叫佛。后世儒者看不见儒学的全貌，所以才错误地将儒家与佛、道两家分裂

¹见《全集》，第1423页。

来看。这就好比一座厅堂有三个房间，这就是儒学的全部，但后世儒者不晓得这三个房间全是自己的，看到佛教来了，就割出左边一间给它，看到道教来了，又割出右边一间给它，自己只留着中间那间。圣人与天地万物同体，儒、佛、老、庄都是圣人的手段，这才是大道；佛、道两家只守着自己那一套，所以都是小道。”

汇通三教早已是一个悠久的思想传统了，王守仁并不是始作俑者，但最值得我们留意的是他论说的理由——他正是从静坐冥想的神秘体验里获得了打通时空的感受，然后以这个感受作为依据来证明，既然天地万物与我都是一体，儒、释、道难道是分裂的三者不成？按这个逻辑推演下来，我们还会得出这样的结论：凡是以割裂的、彼此分别的眼光来看问题的，都是错的。

世上常有调和论者，认为所有的思想其实都不矛盾，正如盲人摸象的那个寓言所揭示的，之所以聚讼纷纭，只因为大家各自触到了真理的一个局部，并且以为这个局部就是全体了。如果这样的逻辑成立，也就意味着我们只要把所有的思想主张拼凑起来，就会逐渐拼凑出终极真理的完整面貌。

但这样的工作说来容易做起来难，譬如我们倒容易拼凑一神论和多神论，但不知该怎样将有神论和无神论拼凑在一起。更难设想的是，如果我们将儒家、佛家、道家、基督教、纳粹主义、资本主义、军国主义、宿命论、自由意志等等主张拼凑在一起，呈现出来的会是怎样一个怪物呢？难道终极真理在某些情境下会呈现为军国主义的样子，在另一些情境下呈现为人道主义的样子？

在王守仁的世界里，思想主张毕竟远不如我们所见的多。倘若他生活在今天，看到这个地球村里纷繁复杂，远多于儒、释、道三

家的思想主张，不知道会不会修正原来的想法。

二十

在绍兴守制的岁月里，讲学几乎成为王守仁全部的社会活动。四方求学者纷至沓来，其中最值得一讲的是南大吉求学问道的故事。

南大吉，字元善，号瑞泉，时任绍兴知府，正是王守仁的父母官。南大吉与王守仁论学有悟，忽然问了老师一个很实际的问题：

“我做官犯了不少错，您怎么从没有提醒过我呢？”

王守仁问道：“你都犯过什么错？”

南大吉于是一一列举。

王守仁道：“我明明都提醒过你啊！”

南大吉很错愕：“哪有啊？”

王守仁道：“如果我没讲，你从哪里晓得自己错了？”

南大吉道：“那都是良知告诉我的。”

王守仁道：“良知难道不是我最常讲的吗？”

南大吉了然大笑，拜谢而去。

又过了几天，南大吉反省出更多的错误，来找老师说道：“与其等我犯了错误再悔改，不如您见我要犯错的时候提醒一下。”

王守仁答道：“听别人的劝告不如自我反省来得真切有力。”

南大吉再次受教，笑谢而去。

如此又过了几天，南大吉发现自己错得更多了，还生出了新的疑惑，于是请求老师道：“实际犯下的过错倒还可以悔改，但心里犯的错该怎么办才好呢？”

王守仁答道：“心镜未经擦拭和打磨的时候很容易藏污纳垢，如今心镜已经擦亮了，哪怕只飘来一粒尘埃，它在这光洁明亮的镜面上自然落不住脚。这正是成圣成贤的关键，你要继续努力啊！”

以上南大吉的三度问学，为我们展现了心学修养的技术逻辑。南大吉随后以地方官的身份便利，在绍兴开办了稽山书院，亲自讲学，还请王守仁为书院的尊经阁写了一篇序文，这便是王守仁的名文《稽山书院尊经阁记》，或简称为《尊经阁记》：

经，常道也。其在于天谓之命，其赋于人谓之性，其主于身谓之心。心也，性也，命也，一也。通人物，达四海，塞天地，亘古今，无有乎弗具，无有乎弗同，无有乎或变者也。是常道也，其应乎感也，则为恻隐，为羞恶，为辞让，为是非；其见于事也，则为父子之亲，为君臣之义，为夫妇之别，为长幼之序，为朋友之信。是恻隐也，羞恶也，辞让也，是非也；是亲也，义也，序也，别也，信也；一也。皆所谓心也，性也，命也。通人物，达四海，塞天地，亘古今，无有乎弗具，无有乎弗同，无有乎或变者也，是常道也。是常道也，以言其阴阳消息之行焉，则谓之《易》；以言其纪纲政事之施焉，则谓之《书》；以言其歌咏性情之发焉，则谓之《诗》；以言其条理节文之著焉，则谓之《礼》；以言其欣喜和平之生焉，则谓之《乐》；以言其诚伪邪正之辩焉，则谓之《春秋》。是阴阳消息之行也，以至于诚伪邪正之辩也，一也。皆所谓心也，性也，命也。通人物，达四海，塞天地，亘古今，无有乎弗具，无有乎弗同，无有乎或变者也，夫是之谓《六经》。《六

《经》者非他，吾心之常道也。故《易》也者，志吾心之阴阳消息者也；《书》也者，志吾心之纪纲政事者也；《诗》也者，志吾心之歌咏性情者也；《礼》也者，志吾心之条理节文者也；《乐》也者，志吾心之欣喜和平者也；《春秋》也者，志吾心之诚伪邪正者也。君子之于《六经》也，求之吾心之阴阳消息而时行焉，所以尊《易》也；求之吾心之纪纲政事而时施焉，所以尊《书》也；求之吾心之歌咏性情而时发焉，所以尊《诗》也；求之吾心之条理节文而时著焉，所以尊《礼》也；求之吾心之欣喜和平而时生焉，所以尊《乐》也；求之吾心之诚伪邪正而时辩焉，所以尊《春秋》也。

盖昔者圣人之扶人极，忧后世，而述《六经》也，犹之富家者之父祖虑其产业库藏之积，其子孙者或至于遗忘散失，卒困穷而无以自全也，而记籍其家之所有以贻之，使之世守其产业库藏之积而享用焉，以免于困穷之患。故《六经》者，吾心之记籍也，而《六经》之实则命于吾心；犹之产业库藏之实积，种种色色，具存于其家。其记籍者，特名状数目而已。而世之学者，不知求《六经》之实于吾心，而徒考索于影响之间，牵制于文义之末，矻矻然以为是《六经》矣。是犹富家之子孙不务守视享用其产业库藏之实积，日遗忘散失，至于窶人勾夫，而犹嚣嚣然指其记籍曰“斯吾产业库藏之积也”，何以异于是！呜呼！《六经》之学，其不明于世，非一朝一夕之故矣。尚功利，崇邪说，是谓乱经；习训诂，传记诵，没溺于浅闻小见以涂天下之耳目，是谓侮经；侈淫辞，竞诡辩，饰奸心，盗行逐世，垄断而自以为通经，是谓贼经。若是者，是并

其所谓记籍者而割裂弃毁之矣，宁复知所以为尊经也乎！

越城旧有稽山书院，在卧龙西冈，荒废久矣。郡守渭南南君大吉既敷政于民，则慨然悼末学之支离，将进之以圣贤之道。于是使山阴令吴君瀛拓书院而一新之，又为尊经之阁于其后。曰：“经正，则庶民兴；庶民兴，斯无邪慝矣。”阁成，请予一言以谄多士。予既不获辞，则为记之若是。呜呼！世之学者既得吾说而求诸其心焉，其亦庶乎知所以为尊经也矣。¹

这篇文章的全部逻辑，都基于静坐冥想之中的万物一体的神秘体验，所以不断将世人囿于管见而割裂的东西重新融为一体。文章题为《尊经阁记》，开宗明义，先解释“经”的含义。

什么是“经”，常人都知道是指儒家经典，但王守仁取了更深一层的解释：所谓经，就是永恒不变的规则。接下来的推理就剑走偏锋了：经，即永恒不变的规则，当它表现在天的时候，就叫作命；当它表现在人的身上，就叫作性；当它表现为人身的主宰时，就叫作心。所以，心、性、命，说法虽然不同，其实都是同一个东西。

现代人来看这个推演，最多觉得有点费解，但在古人看来，这就多少有点骇人听闻了。古人一般并不认为这三者是同一回事，其中争议较少的是“命”，是指人力无法改变的注定性，直到今天仍然有人会将某些事情的发生解释为“命中注定”。曹魏年间，李康写过一篇很有名的《运命论》，开篇就是“夫治乱，运也；穷达，命也；贵贱，时也”，意即社会是太平还是动乱，这是由“运”决

¹见《全集》，第283-285页。

定的；人生是困厄还是顺遂，这是由“命”决定的；人在社会中的位置是高是低，这是由时机来决定的。

人生的穷达祸福总有人力所不及的成分，最诡谲的情形譬如民谚所谓“杀人放火金腰带，修桥补路无尸骸”，再如一个人辛勤耕耘了一生，结果一事无成，另有人一味游手好闲，偏偏中了彩票大奖，这该怎么解释呢？那就归结于“命”好了。

至于“心”与“性”，这却是思想史上一对很纠结的概念。《中庸》首句正是“天命之谓性”，意即性是天所赋予人的。在程朱理学里，天理着落在具体的事物上，便构成了这一事物的“性”，所以有“性即理”这个命题。今天我们骂一个人“没有人性”，这话便有着程朱理学上的源头，意味着这个挨骂的人不具备人之所以成为人的“天理”。

在这个体系里，“性”是抽象的、规则性的东西，“心”则是具体的、物质性的东西。“心”是理与气的结合，可思可感，具有认识能力。然而在心学系统里，陆九渊认为“心”与“性”的差别只是语词上的差别，实则都是一回事，所以说“性即理”亦可，“心即理”亦可。这一字之差，背后藏着的却是理学与心学的一个根本分歧。

理学以支离、分裂的眼光看世界，所以看到世界既有抽象的、规则性的理，又有具体的、质料性的气，理与气的结合才构成了我们的宇宙；心学以笼统的、综合的眼光看世界，所以看到天地万物与我同为一体，不分彼此，“心”与“性”的划分自然没必要了。

所以王守仁在这里所讲的“经”，其实就是朱熹所谓的“理”，只不过王守仁用这个概念统摄了一切，达到了无远弗届的

程度。在他看来，“经”，或者说“理”，永恒不变，只是在不同的场合呈现出不同的状态，人们把它的每一种状态都误认为一种单独的事物，所以才分别取了名字。我们大约可以用水来做类比，水在不同温度下会呈现出固态、液态、气态这三种状态，但其实都是同一种东西，如果一个人把冰和水看作不同的事物，那就犯了理学家惯犯的错误。再如月亮，如果一个人把新月、残月、满月、上弦月、下弦月当作不同的事物，那就错了。王守仁就是要告诉大家，概念是人强行划分的，性状是因时因地变化的，月亮永远都是那个月亮，满月并不比残月多一分，残月也不比满月少一分。

王守仁正是在这个逻辑上不断推演：经，或者说理，当它呈现于情感中，就是恻隐、羞耻、憎恶、是非；呈现于事情上，就是父子之亲、君臣之义、夫妇之别、长幼之序、朋友之信；呈现于阴阳消长，就是《周易》；呈现于政务，就是《尚书》；呈现于吟咏性情，就是《诗经》；呈现于礼仪，就是《礼经》；呈现于欣喜平和的律动，就是《乐经》；呈现于辨别真伪正邪，就是《春秋》。

王守仁以这样的逻辑来阐发儒家六经，将作为文本的六经看作天理在不同情境里的不同呈现，于是，人们之所以尊奉六经，并非尊奉其文本，而是尊奉文本背后的天理。作为文本的儒家六经好比古代圣人记载天理的账簿，后人独独尊奉账簿，却不晓得循着账簿发掘天理的宝藏，买椟还珠而不自知。

六经的实体就是天理，天理就在每个人的心里，人们应当借助六经的文本来彰明心中的天理，然而世人像某些愚蠢的富家子弟，任凭家业败散，却指着账簿说：“这就是我家的全部产业啊！”

二十一

这样的论说，实则是将六经等同于良知。这确实有了“解放思想”的意义，因为儒者争论是非，通常都要在经典文本里寻找理据，但问题是，一旦经典文本对某个问题论述不明——这是太常见的情形——那该如何是好呢？

传统的做法是在训诂上寻找解决方案，朱熹和王守仁都这样做过，两人对《大学》“亲民”一词的不同训诂就是一个很典型的例子，大礼议事件正反两方也都是从经典文本中寻找依据的。再如一个绵延明清两代的争议焦点：女人该不该为死去的未婚夫守贞，甚至自杀以殉呢？王守仁的密友湛若水就曾跻身这场旷日持久的争议，后来又有清代乾嘉学派的考据大师们你方唱罢我登场，围绕着《礼记》的相关文本打了太多场笔墨官司，感兴趣的读者可以参看卢苇菁的《矢志不渝：明清时期的贞女现象》第七章。

这样的风格即便算不上教条主义，但很容易就会把人拖进一场足以耗到精疲力竭的口水官司里去。对照之下，阳明心学简直令人眼前一亮，因为它给出了一个非常简易直截的方法：以良知来验证是非。

良知就是天理，天理是不会错的，即便是经典文本，只要不合你的良知，你就有理由不接受它。毕竟“账簿”难免会有抄写错误，如果“账簿”上记载着你有一千两黄金的储藏，有人说这里的“一千两”是“三千两”的误写，还列举了大量的训诂例证，而你们与其在训诂上争论不休，不如直接打开保险箱，取出黄金来亲手称量一下。

《尊经阁记》正是在大礼议事件期间写成的，那么，以《尊经阁记》的逻辑来看大礼议事件，那些在训诂上争是非的儒家官僚仿佛集体表演了一场削足适履的闹剧。

良知如此，致良知又该如何呢？就在《尊经阁记》完成之后的同一年里，王守仁又撰有一篇《重修山阴县学记》，有一段论述“尽心”的内容正是为致良知而发的：

夫圣人之学，心学也。学以求尽其心而已。……圣人之求尽其心也，以天地万物为一体也。吾之父子亲矣，而天下有未亲者焉，吾心未尽也。吾之君臣义矣，而天下有未义者焉，吾心未尽也。吾之夫妇别矣，长幼序矣，朋友信矣，而天下有未别、未序、未信者焉，吾心未尽也。吾之一家饱暖逸乐矣，而天下有未饱暖逸乐者焉，其能以亲乎？义乎？别、序、信乎？吾心未尽也。故于是有纪纲政事之设焉，有礼乐教化之施焉，凡以裁成辅相、成己成物，而求尽吾心焉耳。心尽而家以齐，国以治，天下以平。故圣人之学不出乎尽心。¹

“尽心”原是孟子提出的一个概念，含义与王守仁提出的“致良知”有点难分彼此，或者说“致良知”正是对“尽心”的阐发。王守仁在文章里说，圣人之学就是心学，学问的目标只是“尽心”而已。

怎样“尽心”呢？就是以天地万物为一体，于是我自己虽然对

¹ 见《全集》，第286-287页。

父母尽了孝，但只要天下还有一个人没对父母尽孝，我的心就还没尽到；我自己虽然对国君尽了忠，但天下只要还有一个人没对国君尽忠，我的心就还没尽到；夫妇之别、长幼之序、朋友之信，都是一样的逻辑。只有自己尽了心，才会家齐、国治、天下平。

由此我们会联想到孟子的名言“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，但这只是一种相对粗糙的道德要求，王守仁试图给它包装出一套自洽的哲学解释。于是所谓“尽心”，也就是把自己的良知发扬到极致，这和“致良知”是同一个意思。

那么怎样才算极致呢？阳明心学的答案正是今天的自由主义者最嫌恶的那种：良知的极致就是把一元化的价值观——其实也就是自己的价值观——加在所有人头上，一个人都不能遗漏，哪怕对别人的夫妻关系也要干涉到底。

当然，干涉未必就是强制，尽管它常常表现为强制。儒家最注重感化，注重榜样的力量。试想你身边的一名同事有了致良知的决心，他对你的生活作风不太满意，但碍于同事关系，他毕竟不方便直接教训你什么，那就感化你好了。他常常带着夫人参加你们的活动，不断在你眼前表现自家良好的夫妻关系。面对此情此景，不知道你会有什么感受。

幸而世间那些以“一生伏首拜阳明”自我标榜的人，大多并不曾认真研习过王守仁的思想主张，否则我们的生活一定会平添许多苦恼。儒学真的是一种没有侵略性的思想吗？我们在这里显然遇到了一则反例。

二十二

随着心学门人的增多，一个很现实的问题便再也回避不开。好吧，我们承认心学就是终极真理，人的一生当然应该追求真理，但社会就是这个样子，程朱理学才是晋身之阶，追求真理岂不是耽误了前程？

如果取一个折衷方案，将心学当作真理来学，将理学当作应付考试的教条，这总是可以的吧？但这又会引发一个矛盾，如果只把理学当作应付考试的教条，为求晋身而采取虚伪的姿态，这本身就违背了心学的宗旨。

再者，年轻人往往可以凭着理想主义的冲动弃伪求真，为真理而无所谓科举，他们的家长哪里肯依，心里不知道要把王守仁这个“带坏”自家孩子的罪魁祸首骂上多少遍。就在王守仁守制讲学的这段日子里，真的有学生家长到访了。

当时王守仁的高徒钱德洪带着两个弟弟在城南读书，钱父亲自上门查看孩子的学习情况。钱德洪的两个同学代为接待，领着钱父游山玩水，一连玩了十天。钱父不免生疑：“承蒙两位这样关照，但你们就不怕耽误学业吗？”

同学的回答很有禅意：“我们的举业随时都有学习啊。”

钱父一头雾水：“我知道心学可以触类旁通，但是，朱熹的书你们就一点都不读吗？”

同学答道：“我们都是从自己的良知上来求朱熹的学说，这就好比打蛇打到七寸。”

钱父当然理解不了这样的言辞，索性直接向王守仁请教，后

者做了一番很精彩的回答：“学习圣贤之道就好比治家，宅邸、服饰、器物都是自己置办来的，等请客的时候就拿家里的这些东西来招待客人，等客人走了，家里的东西就留下来自己享用，终身不会匮乏。现在那些只顾举业的人恰恰相反，自己不置办任何东西，一切都靠租借，如果请客，一时之间倒也百物具备，等客人一走，所有东西都要归还原主，自己照旧一无所有。”

翌年乡试，稽山书院的学生果然有人中举，其中就有陪钱父游山玩水的两人之一。老人家终于释怀：“果然打蛇打到七寸啊。”

王守仁的治家之喻说中了一个时弊，世人学习程朱理学，只是拿它作为应对科举的手段罢了，并不曾学到自己的心里，而心学之于理学，在某种程度上起到了提纲挈领的作用。但当我们换一个角度来看，如果学生毫无程朱理学的素养，真的就能从心学打中理学的七寸吗？

读者读我这本书，到这里应该已经基本掌握了阳明心学的要领，但这样就可以应对明朝的科举考试了吗？哪怕可以用现代汉语答卷，显然也不可能有人中举。我们来看王守仁时代，他那个有名的弟子王艮尽管把心学传承得风生水起，但分明就不是中举的材料。要想中举，必须有深厚的程朱理学的基础才行。王守仁和他的诸多门人弟子都是在程朱理学中浸淫过的人物，做上述结论的时候却偏偏轻忽了自己的理学背景。钱老先生以成败论英雄，到底也没搞清其中的因果关系。

二十三

嘉靖四年（1525年），王守仁守制期满，当年耽搁下来的那个敏感的人事任命问题忽然间又被摆在眼前。

时过境迁，“休对故人思故国，且将新火试新茶”。远在北京的权力中心，杨廷和作为新君最大的一块绊脚石终于被踢了开去，但费宏仍然执掌着内阁，议礼新贵们正忙着巩固自己的地位，在大洗牌过程中刚刚平衡了几分的朝廷究竟会怎样安置王守仁这样一个重量级的人物呢？

当时确实有席书、黄绾这些故旧积极上疏，为王守仁争取京官的位置，但结局不难预料，朝廷只一味装聋作哑。端倪早已有的。当初受封新建伯的时候，王守仁既未循例得到铁券，圣旨中许以的禄米最后也不了了之。世宗对他的态度发生了转变，这也许要怪他在大礼议事件中始终一副置身事外的姿态吧？

官场规则，在敏感事件上总要有明确的表态才好，就算有可能站错了队，至少还有赌对的机会，盟友之间的关系也会因此得到巩固和强化。不表态看似明哲保身，其实反而会被正反双方一同忌恨。

不表态也是一种表态，从功利角度来看，这往往是最不明智的做法。

在大礼议事件中，正反双方都希望扩大阵营，尤其是站在绝对少数派的世宗皇帝一方，最希望得到重量级人物的支持。王守仁偏偏就是一个重量级人物，他的学说也最有可能成为世宗皇帝的理论依据，他的门人弟子更不乏积极表态的斗士，只要他金口一开，绝对会掀起不容小觑的舆论浪潮。但他偏偏置身事外，绝口不言，这

样的不表态岂不等于明确地表态不支持世宗吗？如果年轻的世宗皇帝因此忌恨他，这无论如何都是可以理解的。

朝廷既然装聋作哑，王守仁倒也乐得在绍兴享受赋闲的日子。

是年正月，夫人诸氏去世。

翌年十一月，新娶的张氏夫人为王守仁诞下一子，取名正聪。

《年谱》称张氏为“继室”，如果这一记载可靠的话，张氏应当是续弦的正妻，地位在其他妾室之上，正聪自然算是嫡子。但从其他王门弟子后来的书信推测，张氏似乎只是妾室之一。

王守仁时年五十五岁，算得上晚年得子，家中自是一团喜庆，也许只有王正宪——当初过继来的那个孩子在这团喜庆气氛里独自五味杂陈吧。

后来一场不堪的家变的祸根便种在这里。

第十五章 征思、田

嘉靖六年（1527年）五月，似乎早已将王守仁忘诸脑后的朝廷忽然发来任命，委派他以南京兵部尚书原职兼都察院左都御史，去广西平定思恩、田州的叛乱。看来朝廷终于到了不得已的时候。

明代承袭元制，在少数民族聚居区设置土官，后来改称土司，土司大多由原住的部落首领担任，职位世袭，享有相当程度的自治权力。土司虽然名为政府官员，却不改部落首领的做派，彼此之间仇杀不断，反叛也只是家常便饭。明政府为此推行“改土归流”的政策，只要条件许可，就裁撤土司，改任中央直属的地方官。地方官自然不能世袭，依循吏部的迁调流程，所以叫作流官。

可想而知，“改土归流”绝不会是一项可以顺利推进的政策，有几个部落首领甘愿放弃既得利益？直到清朝真正将“改土归流”推行到底。

在王守仁的时代，田州（今广西田阳）还是土司的天下。嘉靖四年（1525年），田州土司岑猛作乱，两广最高军事长官姚镔率兵平乱，擒杀岑猛父子，准备借这个机会在当地“改土归流”——真正的麻烦就是在这个时候出现的。

岑猛余部卢苏、王受重新点燃了族人的热血，一举攻陷田州府城，再陷思恩府（今广西武鸣）。姚镔虽然集结了四省大军，却许久不能有尺寸进展。物议汹汹之下，朝廷终于想起了最合适的人

选，是的，没有人比王守仁更有资格。

但是，经历过万千磨难，不断被冤屈、冷遇、辜负的王守仁，难道还会甘心为这个满是窳风陋习的大明王朝继续卖命吗？殷鉴不远，痛在切肤，“苟利国家生死以”的心态真的不会受到所有这些经历的动摇吗？

二

嘉靖六年（1527年）六月，王守仁上疏推辞，主要意思有以下几点：

1. 宸濠之乱以来，自己屡遭谗言陷构，朝不保夕，幸而陛下即位，英明神武，给我太多的褒奖。我很感激陛下的恩德，粉身碎骨无以为报。

2. 虽然对于陛下的任何差遣，我作为臣子都义不容辞，但身体状况实在不允许，自己死于兵甲劳顿事小，耽误了国家大事就不好了。

3. 两广之役不过起于土官仇杀，并不似盗匪叛乱那般危急。姚镛老成持重，一时失利只是兵家常事，只要多给他一点时间就好。

4. 我只是一介书生，不习军旅，以前的战绩纯属侥幸。我自问才干不及姚镛，对两广军务的了解更不及姚镛，如果让我和姚镛合作，一旦有了意见分歧，反而会限制姚镛发挥。

5. 用兵之道，必须由一名主帅独裁专断。陛下不如专任姚镛，委以全权，不责以一时之功。

6. 朝廷用人，不贵其有过人之才，而贵其有事君之忠。如果

只有过人之才而无事君之忠，那么他的才干只会用来为自己谋利。
(《辞免重任乞恩养病疏》)¹

现在我们看这六点意见都是实实在在的道理，然而儒家社会素来有三推三让的传统。每有任命，王守仁总要上疏推辞一番，有些仅仅出于儒家礼仪，有些真是出于肺腑，这不是从字面上可以轻易判断的。

站在朝廷那边，尽管看着王守仁白纸黑字感谢君恩，但谁都知道心知肚明，朝廷确实对不起王守仁，他就算心怀怨望，也是人之常情。所以他在奏疏里的前两个意思，就当场面话看看好了。

至于后面的四个意思，朝廷做出了官场风格的标准解读：你既然说不方便和姚镛合作，那很好办，让姚镛致仕，由你王守仁全权专征。

朝廷的解读也许并非求之过深，而是真正读懂了王守仁的心意。我们先看第六点，突兀地讲起忠与才的关系，貌似很没来由。但当我们联系王守仁在半年之后又上的一封奏疏，即《赴任谢恩遂陈肤见疏》，就会知道他真的对姚镛有些看法，也真的认为这一场思、田之乱正是肇端于那些有才干、贪功赏的大明官僚。

是的，越是有才干的官员越有生事的动机，因为事端越多，事态越大，自己立功的前景也就越好。如果一味清静无为、与民休息，自己又该拿什么政绩来邀功请赏呢？这就是思、田之乱的原因所在，也是古往今来诸多社会乱象的原因所在。

玩火者总有自焚的概率，被自己挑起来的事态总有大到自己无

¹见《全集》，第511-513页。

法收拾的时候。

三

朝廷读懂了王守仁的意思，果断令姚镛致仕，给王守仁专征全权，以南京兵部尚书原职兼都察院左都御史，提督两广、江西、湖广四省军务。圣旨说得明白，催得急促：“姚镛已致仕了，卿宜星夜前去。”满满是民谚所谓“用人朝前，不用人朝后”的嘴脸。

而就在启程的前一日，发生了思想史上的一件大事，史称“天泉证道”。

事情的起因在这一年的九月初八，当时王守仁的两大弟子钱德洪、王畿一同探访同学张元冲，登船之后一起切磋学业，探讨心学宗旨。王畿发出了一个疑问：“老师说过‘知善知恶是良知，为善去恶是格物’，我觉得这话并不是终极真理。”

钱德洪不解，王畿解释道：“既然心原本无善无恶，那么意、知、物也应该是无善无恶的。但如果说意是有善有恶的，那么心也应该是有善有恶的。”

钱德洪无法赞同：“心原本是无善无恶的，这没错，但人生在世，心注定会沾染许多习气，于是才有善与恶的念头。所谓为善去恶，正是要抹除这些恶习气，恢复心的本来面目。你只因为看到心的本来面目无善无恶，就认为为善去恶的功夫没有着落，这是偏见。”

两人争执不下，王畿便道：“老师明天就启程去两广了，咱们晚上一起去问问他。”

王守仁既然定在次日启程，当晚总要接待许多客人，所以直到夜半时分才得闲暇，正准备回房休息，听说王畿、钱德洪还在庭前等候，于是他移席天泉桥上，听两位得意门生从头细说。

听过两人的分歧，王守仁不禁喜道：“正要你们有此一问！我明天就要启程，朋友当中还没有论证到这一层的。你们两人的看法正好相辅相成，不可以非此即彼。王畿要用钱德洪的功夫，钱德洪要悟透王畿的本体。你们两人互取对方所长，我的学说也就圆满了。”

见钱德洪依旧不解，王守仁便有了一番详细的论说。三人接下来的讨论既要紧又费解，这里还有必要引述原文：

德洪请问。先生曰：“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。”畿请问。先生曰：“汝中见得此意，只好默默自修，不可执以接人。上根之人，世亦难遇。一悟本体，即见功夫，物我内外，一齐尽透，此颜子、明道不敢承当，岂可轻易望人？二君已后与学者言，务要依我四句宗旨：无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。以此自修，直跻圣位；以此接人，更无差失。”畿曰：“本体透后，于此四句宗旨何如？”先生曰：

“此是彻上彻下语，自初学以至圣人，只此功夫。初学用此，循循有入，虽至圣人，穷究无尽。尧、舜精一功夫，亦只如

此。”先生又重囑付曰：“二君以后再不可更此四句宗旨。此四句中人上下无不接着。我年来立教，亦更几番，今始立此四句。人心自有知识以来，已为习俗所染，今不教他在良知上实用为善去恶功夫，只去悬空想个本体，一切事为，俱不著实。此病痛不是小小，不可不早说破。”是日洪、畿俱有省。

（《年谱三》）¹

面对钱德洪的疑惑，王守仁进一步解释说：“有只是你自有，良知本体原来无有。”这里所谓“有”，即“有善有恶”之“有”。王守仁的意思是说，心的本来面目是“没有”，你之所以认为“有”，这是你自己加上去的意思。所谓“没有”并非不存在，而是一种“空”的状态，就像广漠的宇宙一样。心的本来状态就像广漠的宇宙，宇宙本身是空阔无垠的，而日月星辰、风云雷电乃至万事万物都存在并运行于宇宙之中。宇宙虽然承载着万事万物的运行，却没有任何事物可以对宇宙形成遮蔽或阻滞。这就是心的本来面目，或者说是初始状态。我们要做的就是使自己的心恢复这样的初始状态。在这样的状态下，万事万物莫不一过而不留痕，心也不会因此而耗费纤毫之力。

这并非一个精确的比喻，因为我们分明可以追问：“空”究竟是有是无？熟悉西方哲学的读者一下子就会想到，这是西方哲学里的一个经典论题，即真空是否存在。这一论题下堆砌着许多古代大哲极广大而尽精微的分析，而在王守仁看来，这既不是他会想

¹见《全集》，第1442-1443页。

到的，也不是他会关心的。他所描述的“空”似乎是一种实有的真空，无垠无滞才是它的本色。

在王守仁看来，王畿认识到了这番道理，钱德洪却还懵懂，所以要专门对钱德洪讲解一遍，提醒他不要一味去做“为善去恶”的笨功夫，也要学学王畿从本质上来理解问题。

而对王畿的叮嘱是，你虽然看到了问题的本质，但你自己默默自修也就是了，不要拿这套道理来教育别人。因为只有极少数上等资质的人才能够“一悟本体，即见功夫，物我内外，一齐尽透”，意即一旦捅破了心学的窗户纸，对上述本质问题豁然开朗，马上就知道该怎么立身处世了，那些“天地万物与我同体”之类的道理不待讲解就自然明白了。颜渊、程颢都未必有这样的资质，更何况其他人。

熟悉《六祖坛经》或读过我的《思辨的禅趣》的读者，一定会觉得王守仁的这番话十分眼熟，这简直就是六祖慧能解释顿悟与渐悟之别的儒家翻版。钱德洪分明是渐悟一派，聚沙成塔，日积月累；王畿则是顿悟一派，直指人心，见性成佛。资质上佳的人适宜顿悟派，资质中下的人适宜渐悟派，因人施教，殊途同归。

王守仁接下来的话更有佛教味道，为自己的毕生学问总结出四句宗旨，仿佛佛陀要门人弟子牢记“三法印”，即佛教三大基本原则，即便自己的思想在将来越传越歪，越传越杂，但所有人都可以通过“三法印”验证所谓的佛法到底是真是假。

然而思想的发展自有规律，远不是其创始人所能左右的。“三法印”很快便形同虚设，王守仁的心学四大宗旨后来也没能发挥出预期的作用。这四大宗旨，亦即思想史上著名的“四句教”，是非常简单质朴的四句话：

无善无恶是心之体。

有善有恶是意之动。

知善知恶是良知。

为善去恶是格物。

所谓“无善无恶是心之体”，意即心的本来面目或初始状态是一种宇宙一般的“空”的状态，并没有善恶之分。所谓“有善有恶是意之动”，意即当意念在心里发动之后，裹缠着私欲，这才有了善恶之分。所谓“知善知恶是良知”，意即良知是判断善恶的唯一准绳。所谓“为善去恶是格物”，意即扭转错的意念，消除恶的意念，不断“存天理，灭人欲”，这就是“格物”。

至此我们会发现一个疑点，王守仁一直在讲“止于至善”，心的本来面目明明是“至善”，不知怎么忽然变成“无善无恶”了。这个显而易见的难题使后来很多学者怀疑“四句教”的真伪，发展成阳明心学中的一大公案。其实仔细考索下来，“无善无恶”与“至善”并不似看上去的那样矛盾，甚至两者就是同样的意思，在心学体系里可以互换来用。

四

《传习录·上》给出了一个很有价值的线索：

侃去花间草，因曰：“天地间何善难培，恶难去？”先

生曰：“未培未去耳。”少间，曰：“此等看善恶，皆从躯壳起念，便会错。”侃未达。曰：“天地生意，花草一般，何曾有善恶之分？子欲观花，则以花为善，以草为恶；如欲用草时，复以草为善矣。此等善恶，皆由汝心好恶所生，故知是错。”曰：“然则无善无恶乎？”曰：“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动。不动于气，即无善无恶，是谓至善。”曰：“佛氏亦无善无恶，何以异？”曰：“佛氏着在无善无恶上，便一切都不管，不可以治天下。圣人无善无恶，只是‘无有作好’，‘无有作恶’，不动于气。然‘遵王之道’，‘会其有极’，便自‘一循天理’，便有个‘裁成辅相’。”曰：“草既非恶，即草不宜去矣。”曰：“如此却是佛、老意见。草若有碍，何妨汝去？”曰：“如此又是作好作恶。”曰：“不作好恶，非是全无好恶，却是无知觉的人。谓之不作者，只是好恶一循于理，不去又着一分意思。如此，即是不曾好恶一般。”曰：“去草如何是一循于理，不着意思？”曰：“草有妨碍，理亦宜去，去之而已。偶未即去，亦不累心。若着了一分意思，即心体便有貽累，便有许多动气处。”曰：“然则善恶全不在物？”曰：“只在汝心。循理便是善，动气便是恶。”曰：“毕竟物无善恶。”曰：“在心如此，在物亦然。世儒惟不知此，舍心逐物，将格物之学错看了，终日驰求于外，只做得个义袭而取，终身行不著，习不察。”曰：“‘如好好色，如恶恶臭’，则如何？”曰：“此正是一循于理。是天理合如此，本无私意作好作恶。”曰：“‘如好好色，如恶恶臭’，安得非意？”曰：“却是诚意，不是私意。诚意只是

循天理。虽是循天理，亦着不得一分意，故有所忿懣好乐则不得其正，须是廓然大公，方是心之本体。知此即知未发之中。”伯生曰：“先生云：‘草有妨碍，理亦宜去。’缘何又是躯壳起念？”曰：“此须汝心自体当。汝要去草，是甚么心？周茂叔窗前草不除，是甚么心？”¹

门人薛侃正在清除花丛中的杂草，有感而发，提出一个问题：“天地间为什么善很难培养，恶却很难铲除呢？”是的，陶渊明就有过这种经历：“种豆南山下，草盛豆苗稀。”杂草总会和花争夺养分，和豆苗争夺养分，所以人无论养花、种豆，总要花大力气在除草上。

王守仁起先只是从“立志”的角度回答：“善难培养，只因为没有立志去认真培养；恶难铲除，也只因为没有立志去认真铲除。”这依然是从“立志”角度讲的，但过了片刻，他又换了一个角度说：“如此看待善恶，只是从表面上着眼，所以才有了错误的领会。”

薛侃不解。王守仁解释道：“天地的生生不息之意，对花对草都是一般无二的，何曾有善恶之别？你想赏花，这才以花为善，以草为恶，一旦你想要的是草，善恶便颠倒过来了。可见这一种善恶都是由人心的好恶产生的，不是正确的见解。”

薛侃问道：“如此说来，难道无善无恶才是对的？”

王守仁答道：“无善无恶是理之静，有善有恶是气之动。不动

¹见《全集》，第33-34页。

于气，就是无善无恶了，也就是至善。”

理与气原是程朱理学里一套成对的概念，理即天理，是抽象的规则，气则是具体的物质，万事万物都是理与气的结合。我们不妨以柏拉图的方式理解：一个抽象的、存在于概念上的圆，是一个完美无瑕的正圆，而把这个概念中的圆落实在实际上，无论是用圆规画一个圆，还是用模具做一个圆形的面包，总会有瑕疵，不可能是无瑕的正圆。所以，对于那个抽象的、概念上的圆，并无所谓准确或不准确，“很圆”或“不很圆”这些说法仅仅对于实际存在的圆形而言才有意义。

薛侃抛出了一个衍生问题：“佛教也有无善无恶的说法，和您所讲的有什么区别吗？”

佛教确实有这样的说法，所以王守仁继续解释说：“佛教执着在无善无恶上，对其他事全都不管，所以不可以治理天下。儒家圣人无善无恶，只是‘无有作好’‘无有作恶’，不动于气，如此‘遵王之道’‘会其有极’，便可以始终依着天理行事，便可以‘裁成辅相’。”

这短短一番话里涉及了好几处儒家概念。“无有作好”“无有作恶”与“遵王之道”“会其有极”一并出自《尚书·洪范》，这里的“好”是“偏私”“偏好”的意思，“恶”则是由偏见而生的嫌恶。《洪范》下文还有名言说“无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平”，意即“王道”是没有偏私的，人应该遵循“王道”，既无偏私，亦无偏见。

“裁成辅相”语出《周易·泰卦》，原文是“天地交泰，后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民”，意即君王以泰卦的原

则制定出符合天地之道的政治法则，以天地自然之法治理万民。

王守仁常常这样，将儒家经典里的经典话语拿到心学体系里来，与自己的说法互证，也在有意无意间渐渐使儒家经典心学化了。一言以蔽之，上述这种“善”与“恶”其实都是私心偏好的结果，而判断私心偏好与否的标准只有一个，看它是否符合天地自然之道。

五

这真是说来容易做起来难。儒家只看到天地生生之仁，却没看到物竞天择、适者生存的残酷。当然，儒家并不反对杀戮，“悲哉！秋之为气也”，“萧瑟兮，草木摇落而变衰”，秋风肃杀，凋谢万物，所以人间也应当有“秋官”来执掌刑杀，只要这杀意不是出于私心偏好就好。

薛侃理解得僵化了，所以才会追问道：“如果草并不恶，那就不该除去了吗？”

王守仁答道：“你这样讲，就是佛教、道教的意见了。草若碍了事，那就除去好了。”

薛侃还是不解：“这不就是‘作好作恶’吗？”

显然薛侃不曾理解的是，同一种现象的背后未必有同一种原因，除草这件事既可以由私心好恶引发，亦可以由天理引发。用王守仁的话说，只要让自己的好恶完全依循天理，不夹杂一点私心偏好就好，其实这也就是“存天理，灭人欲”的意思。

薛侃还是不解：“除草还能依循什么天理呢？”

王守仁解释道：“草如果碍了事，从天理上看便应当除掉它，

那就放手除草好了，即便偶然间没能即时除掉，这件事也不至于成为心里的困扰。倘若掺杂了私欲，心就会受到牵绊，负面情绪也就出来了。”

薛侃追问道：“难道说善恶完全不在外物本身吗？”

这个问题其实问到了要害处。今天我们知道，所谓善恶，只是我们的主观判断罢了，一切善恶其实都只是私心偏好，即便是全社会公认的价值观，也不过是一时一地所达成的共识，所有人的私心偏好高度一致罢了，所以我们最自然的回答会是：“善恶只在你的心里，你心里的善恶标准取决于你的基因编码和成长环境。”王守仁也会回答“善恶只在你的心里”，是的，他确实是这样回答的，但心里的善恶标准何在呢？在他看来就是心中的天理。

一个人如果真的做到了“存天理，灭人欲”，便不再有私心好恶了，不再因为私心好恶便认为某人某事是善、某人某事是恶，这就是“四句教”所谓的“无善无恶是心之体”。一旦私欲萌动，所作所为不再自然而然地顺应着天理流行，就会看某人某事是善，看某人某事是恶，心里生出许多计较和纠结，这就是“四句教”所谓的“有善有恶是意之动”。

换言之，无善无恶的状态正是天理流行的状态，是“存天理，灭人欲”的成功状态，自然也就是“至善”的状态。古代汉语很不适合哲学概念的细致辨析，所以在这个问题上制造了诸多笔墨官司。

照这个逻辑推演下来，于是有了阳明弟子“有心为善却是恶”的命题。一个人存心去做善事，因为“存心”的缘故，他的善行便不是自然而然的天理流行，既非天理，便是人欲，也就自然沦入恶的范畴。

六

“四句教”如何践履才是一个真正的难题，难点倒不在于一个人要如何“立志”、如何“知行合一”，而在于就算你有足够的决心与毅力发奋图强，但你怎么分得清哪些是天理、哪些是人欲呢？

譬如前述与薛侃的对话里，王守仁认为“好好色”“恶恶臭”就是循天理，那么当我们循着“好好色”的天理去追求异性，追求到何种程度才恰当呢？梁山伯和西门庆，甚至王守仁自己，谁才是“好好色”的模范，其实很难说得清楚。

再如追名逐利是人情世故之当然，“人生自古谁无死，留取丹心照汗青”这种青史留名的欲望究竟是天理还是人欲呢？这两句鼓舞人心的诗句如果放到阳明心学的框架里，恐怕就会褪去崇高的光彩了。我们可以参照《传习录·上》薛侃与王守仁的又一番对话：

先生曰：“为学大病在好名。”侃曰：“从前岁自谓此病已轻，比来精察，乃知全未，岂必务外为人？只闻誉而喜，闻毁而闷，即是此病发来。”曰：“最是。名与实对，务实之心重一分，则务名之心轻一分；全是务实之心，即全无务名之心；若务实之心如饥之求食，渴之求饮，安得更有工夫好名？”又曰：“‘疾没世而名不称’，‘称’字去声读，亦‘声闻过情，君子耻之’之意。实不称名，生犹可补，没则无及矣。‘四十五十而无闻’，是不闻道，非无声闻也。孔子

云：‘是闻也，非达也。’安肯以此望人？”¹

在成圣成贤的道路上，求名之心是一个极大的障碍。薛侃很自觉地驯服自己的求名之心，渐渐小有成果，但仔细反省之下，发现自己还是爱听表扬，不爱听批评。王守仁给出了一个很合逻辑的治病良方：“名与实是一组成对的概念，所以两者之间一定存在着零和博弈，务实之心重一分，求名之心便轻一分，所以一个人只要以如饥似渴的姿态去务实，自然就对名声无所谓了。”

但是，求名真的有错吗？如果我们引经据典的话，会发现孔子就很有求名意识。《论语·卫灵公》记有孔子名言“君子疾没世而名不称焉”，从字面上很容易理解，意即君子就怕死后没留下好名声。

孔子很在意名声，尤其是身后之名。王守仁既然要将求名之心当作人欲来铲除，就必须把孔子的形象重新打扮一番，于是训诂技术再次成为利器。他重新解读孔子这句话当中的“称”字，认为它不是“称誉”之“称”，而是“相称”之“称”，孔子怕的不是死后默默无闻，而是怕死后的名声和自己并不相称。孔子的理由也不难推想：如果生前名不副实，自己努力一下还有机会，但死后如果名不副实，就再没有弥补的可能了。

孔子还有一句名言：“四十五十而无闻焉，斯亦不足畏也已。”这是说一个人到了四五十岁还没有一点名气，也就不值一提了。而在王守仁的重新训诂之下，“无闻”不是指默默无闻，而是指没有闻道。于是，孔子好名的又一个证据就这样被驳倒了。

¹见《全集》，第35页。

其实孔子是一个很有健康心态的人，并不觉得追名逐利有什么不对，只要手段合乎道义就好。孔子的学术与思想也属于朴素的一类，如果不存在语言障碍的话，即便是愚夫愚妇也不难理解，但在后人繁复的哲学包装下就总有一些荒唐的况味。

今天我们持严肃认真的训诂态度，不会认同王守仁的《论语》新解；以现代人的知识水平，也不会否认求名之心就是基因自带的天地自然之道。但明朝人的困惑一定比现代人多，试想薛侃清晨在睡梦中醒来，在“夜气”中感受天理，如果一辈子都真真切切地感受到“闻誉而喜，闻毁而闷”，还会认为这不属于天理而属于人欲吗？

回顾“四句教”，后两句“知善知恶是良知”“为善去恶是格物”，看来无论如何都要捕捉到“无善无恶”的天理才行，知天理才知良知，知良知才知善恶，知善恶才能为善去恶，一切皆取决于天理，但天理偏偏是个注定认不清的东西。

七

“四句教”是王守仁一生中最后的法言，阳明心学至此完满收尾。

“天泉证道”的翌日，他便踏上新的行程，为这个不断摔打他、辜负他的大明王朝献上最后的余热。

一路之上，王守仁似乎兴致颇高，诗笔一经提起便不曾闲过。《长生》是其中最堪玩味的一篇，五言二十句里勾勒出一生困学中破茧化蝶的心路历程：

长生徒有慕，苦乏大药资。
 名山遍探历，悠悠鬓生丝。
 微躯一系念，去道日远而。
 中岁忽有觉，九还乃在兹。
 非炉亦非鼎，何坎复何离；
 本无终始究，宁有死生期？
 彼哉游方士，诡辞反增疑；
 纷然诸老翁，自传困多歧。
 乾坤由我在，安用他求为？
 千圣皆过影，良知乃吾师。¹

后人传诵最末两句“千圣皆过影，良知乃吾师”，但只有从起首处一路读下来，才会感受到最末两句的力量。

起首夫子自道，说年轻时有修道长生的渴慕，只苦于寻不到门径，于是遍访名山，不知不觉中虚度了许多岁月。忽然反省，虽然自己一心求道，却仿佛南辕北辙，离大道反而越来越远了。

人到中年方才醒悟，九转还丹原来不假外求，天地万物既然与我同体，又何必担心人生的短暂呢？道士们的话不足为凭，儒生们也只能在文字里兜兜转转。

天理只在我心，不必向外寻求，只有心中的良知而非圣人留下的文字，才是万事万物的唯一准绳啊。

¹见《全集》，第876页。

八

王守仁这一次复出，在许多人眼里大有“安石不出，如苍生何”的意思。四方追随者不断汇集在他身边，沿途百姓，尤其是南昌百姓，更将他奉若神明，以顶礼焚香的姿态迎送。热情的人们填途塞巷，以至于王守仁的乘輿最后是被父老乡亲从头顶上一人接一人传递过去的。《南浦道中》一诗记有当时的感受：

南浦重来梦里行，当年锋镝尚心惊。
旌旗不动山河影，鼓角犹传草木声。
已喜闾阎多复业，独怜饥馑未宽征。
迂疏何有甘棠惠，惭愧香灯父老迎！¹

首联、颌联写重经故地时触景生情，当年平定宸濠之乱的鼓角声依稀在耳边。颈联两句一喜一忧，喜的是浩劫之后百姓们大多恢复了原来的生活，忧的是饥馑尚在，朝廷的压榨和索取却没有宽松。尾联是一声叹息，自己到底也没有为南昌百姓施过多少恩惠，于是在后者的盛情下不免有些惭愧。

王守仁当然不必惭愧，他有十足的资格来承受南昌百姓的盛情。那么诗的尾联难道只是客气话、场面话不成？当然不是，以王守仁当时的心学修为，本不该再有任何忸怩、虚伪的表面功夫了，

¹见《全集》，第877页。

只要自信当得起，自然当仁不让。只要他的学术修为是真的，他的惭愧之情自然也是真的。

我们不妨回顾一下前文《答聂文蔚》讲到的“一体之仁”的逻辑：只要看到有一个人受苦，感觉就像是自己害他受苦一样，这正如心的任何一点有了创痛，整颗心都会感到同样的创痛。

只要你当真形成了这样的价值观，在看到世界上任何一个人生活得不甚如意的时候，自己或多或少都会生出几分负罪感。那么依这个逻辑，既然听说了思、田之乱，自己总该有义无反顾的觉悟才对，哪能找各种理由推三阻四呢？之所以推三阻四，一定有必需的理由，也许他真的想过让姚镛继续主持大局才是最佳方案，但最可能的想法是不希望和姚镛共事，只由自己掌握平乱的全权。

王守仁沿途咨访着思、田之乱的各种信息，也生发着各种触绪伤情的怀旧。离开南昌，登舟南行，眼前就是丰城黄土脑了。当初他就是在这里突然得知宁王叛乱的消息，自己祷风而行，在九死一生中堪堪脱险。如今故地重来何所见，一首《重登黄土脑》写得百感茫茫、悲辛交集：

一上高原感慨重，千山落木正无穷。
前途且与停西日，此地曾经拜北风。
剑气晚横秋色净，兵声寒带暮江雄。
水南多少流亡屋，尚诉征求杼轴空。¹

¹见《全集》，第877页。

诗句从怀旧到伤今，尤其尾联以今比昔，今天的太平日子里依然一派百姓流亡的景象，又有多少家庭在朝廷的横征暴敛下仅能维持最基本的生活。诗中不加评论，但评论的意思已经呼之欲出：兴，百姓苦；亡，百姓苦。

仅供社群内部学习交流，请预览后秒删，入社群加微信ccdd660

九

嘉靖六年（1527年）十一月二十日，王守仁抵达广西梧州任所，迅速将思、田之乱理出了头绪。十二月初一日，他向朝廷上陈《赴任谢恩遂陈肤见疏》，所谓“肤见”，尽是得罪人的话语。

开宗明义，岑猛父子虽然论罪当诛，但他们之所以做出这等当诛的事来，实为遭受了官府长久以来的不公对待和敲诈勒索，积怨太深，才终于爆发出来。朝廷如果只治标而不治本，这等叛乱以后还会频繁发生。

再者，岑猛父子叛乱，当诛的首恶也不过是他们两人和少数几名亲信罢了，其下万众都是无罪之人，何必斩尽杀绝、扩大事态？结果反而激起了卢苏、王受之乱。

卢苏、王受二人并非恶徒，虽然受激起事，但完全可以招抚。地方长官却不顾万人性命，耗竭两省之财，发动三省之兵，使民间男不得耕，女不得织，两年之间骚然数千里，更大规模的民变已经隐然有了征兆。

从战术层面上看，之所以僵持成现在的局面，是因为我方军队发机太早，布围太密，完全是一派务求斩尽杀绝的姿态，怎不使对方以决死之心来顽抗到底呢？即便我军终于能够取胜，注定也会为

这场胜利付出惨痛的代价。剿不如抚，如此显而易见。

而在战略层面上，王守仁对“改土归流”提出了很中肯的意见：两广士民都认为设置流官徒有虚名而反受实祸，譬如思恩未设流官之前，土人每年出兵三千供官府调遣，而设置流官之后，官府每年却要征发民兵数千以防土人反复。思恩一地，设置流官以来十八九年间，土人叛乱五六起之多，官府前后征剿，疲于奔命，不但耗费了巨大的人力物力，还不知杀伤了多少良民。朝廷得不到半点好处，只是将百姓之膏血涂于无用之地罢了。既然“改土归流”有百害而无一利，为何迟迟不能废止呢？这都是因为当政者担心在政策上出尔反尔会招来流言物议。这种宁可辜负朝廷、荼毒万民也不敢触犯众议的心态实在是不可取啊，人臣之不忠竟然至于此！¹

我们看王守仁这份奏疏，当真将地方官与朝官一并得罪到底，若没有十足的置前程与生死于度外的气魄，又怎会做到这样的坦荡呢？孔子所谓“君子坦荡荡，小人长戚戚”，在字面上并不难理解，在道理上也不难理解，但真的放在现实的语境里，又有几个人能够不为个人命运患得患失？

十

朝廷是否能接受王守仁的意见，这全是未知数。当初王守仁之所以用兵如神，全赖中央有个兵部尚书王琼为他提供一切支持，免除一切后顾之忧。但是时过境迁，一朝天子一朝臣，如今的朝廷能

¹见《全集》，第513-518页。

做到当初的几分，王守仁毕竟无法逆料。

果然，这一届的兵部尚书王时中不同于当年的王琼，对王守仁的意见逐条批驳。然而幸运的是，这一届的内阁首辅杨一清也不同于当年的杨廷和，草诏批复，准王守仁便宜行事，不要心存顾虑。

接到这份诏书，王守仁终于可以放手施为。第一项措施就很不给前任留脸面：将姚镔从各地调集的几万军队一一遣散，只留下几千人，即便是这寥寥几千人，也放下了紧张的备战姿态，一并解甲休息。不久之后，王守仁又将行营搬到南宁（今广西南宁），与思恩、田州只有一步之遥。他究竟要怎么做，还没人能看得清楚。

要知道此时的王守仁学术与兵法已经名满天下，倘若这只是他初出茅庐第一战，卢苏、王受不难从他的动作里看到招抚的诚意，但这时候谁还没听说他用兵多诈的名声呢？遣散大军，最可能只是一种迷惑对手的姿态，不知道哪天就会从哪里杀出一支奇袭的生力军来。

但卢苏、王受也许真的只是本无恶意的天真分子。嘉靖七年（1528年）正月初七，这两名匪首派遣头目十余人求见王守仁，诉说官逼民反的苦衷，极力恳求宽宥。王守仁回信一封，柔的一面是申明朝廷的招抚态度，刚的一面是限期二十日，要卢苏、王受亲自来行营认罪。

卢苏、王受等人竟然没有当年池仲容那样的狡黠，看到书信之后的反应是“皆罗拜踊跃，欢声雷动”，当即撤去守备，率领全部人马来投降了。看来这一次王守仁判断得没错，叛、抚两方各怀真心，只要一枝橄榄枝打破僵局，便这样一拍即合了。

当月二十六日，卢苏、王受率众俱至南昌城下，分屯四营，翌日便与众头目自缚双臂，数百人赴军门投见，号哀控诉。面对这样

的大阵仗，倘若信心稍差几分，总会既疑且惧，而一旦疑惧之情稍稍流露，便不知道会激发出怎样的事变。

王守仁显然既做足了情报工作，也做足了利害分析，全不怀疑卢苏、王受的真心，坦然接受了众人归降，又坦然将卢苏、王受二人在军门前处以杖责一百，杖责之后方才解缚，宣谕说受降赦罪是朝廷好生之仁，杖责一百是人臣执法之义。

杖责卢苏、王受实在是太过大胆的举动，毕竟其党羽数百人就在帐下，部徒数万众就在城下，只要群情稍有不服，当即便会爆发一场血战。王守仁偏就有这样的底气，更晓得朝廷既要立德也要立威，否则通通宽赦下来，会给当地留下怎样一个“杀人放火金腰带”的范例。

以上经过，俱见于王守仁《奏报田州、思恩平复疏》，奏疏结尾再谈善后事宜，“治夷之道，宜顺其情”。原本一场兵连祸结、旷日持久的灾祸就这样被轻易化解了，“不战而屈人之兵，善之善者也”。

然而“破山中贼易，破心中贼难”，破自己的心中贼易，破他人的心中贼难。王守仁依赣州惯例，才破了“山中贼”，便在两广一带发展文教事业，毕竟所谓“治夷之道，宜顺其情”往好处说是因势利导、因地制宜，往坏处说只是不得已而为之罢了，只有推行儒家教化，统一意识形态，才是真正长治久安的办法。“礼闻来学，不闻往教”的经典礼学原则就这样被抛诸脑后，作为礼学专家的王守仁不会不晓得自己犯了儒家忌讳，但那又如何呢，任何教条主义者在这种时候会生出的顾虑都是与他无缘的。

以今天的大词来说，这样的手法可谓一种“意识形态入侵”，

毕竟在同一种意识形态里，遇事总是好商量的。我们在西方国家的殖民史里，在晚清的历史里，乃至在今天的国际关系里，总能看到诸多的例证。

十一

一波未平，一波又起。这边的思、田之乱才按下去，那边的大藤峡、八寨又起了更大规模的动荡。后者是两广一带的瑶民土著，当代史书往往会指称地名以淡化民族色彩，而在王守仁当时的奏疏里，大多是用“瑶贼”这个在今天看来政治上很不正确的称谓，而“瑶贼”作乱之地，其实远不止大藤峡、八寨两处。

从岑猛父子到卢苏、王受，都是官逼民反的一时之患，虽然聚众数万、攻城略地，但既非惯犯，更非悍匪。“瑶贼”却不同，不但自明朝开国以来就屡服屡叛，而且全是一派土匪作风，倚仗地利之便杀人越货，千百成徒，完全可以看作当初赣州盗匪的升级版。

明英宗天顺年间，一度有韩雍统兵二十万众深入大藤峡，以毕全功于一役的魄力犁庭扫穴，彻底捣毁了大藤峡，最后将大藤峡改名“断藤峡”，以示匪患就此根除。而结果是，官军才撤，大藤峡便显出“野火烧不尽，春风吹又生”的蓬勃生机了。

八寨更是一块啃不动、砸不碎的硬骨头。明代初年，名将韩观威震两广，偏偏对八寨无可奈何，数万大军不能进尺寸之地。所以自韩雍、韩观之后，尽管当地受害百姓无数次请求朝廷发兵剿匪，但朝廷只是对大藤峡、八寨“隐忍抚谕”，最多也只是严重警告加强烈谴责罢了。这一对策虽然软弱，倒也不失为明智之举，毕竟毫

无胜算的仗谁也不愿意去打。

王守仁这一次受命平定思、田之乱，了事之后交差请辞，致仕回乡，这是最常规的做法，也一定是朝廷里的那些猜忌者最乐见的。两广官民却从王守仁身上看到了最后的一线希望——如果有谁可以一劳永逸地平定“瑶贼”，那一定非王守仁莫属。地方官连忙集体呈奏，公文最后有这样的结语：“瑶贼之与居民，势不两立，若瑶贼不除，则居民绝无安生之理。”思、田之乱既已平定，何不乘此军威，一举解决心腹之患呢？（《征剿稔恶瑶贼疏》）¹

十二

从学术上说，“人溺己溺，人饥己饿”，这自然是义不容辞的事情；从现实着眼，眼下确实是最好的时机，不仅民心可用、军心可用，就连卢苏、王受也正沉浸在感恩的热忱里，而且思、田初定，马放南山，这也正是“瑶贼”最懈怠的时候。

决议迅速成型，王守仁再次表现出了奇袭的本领。就在处理平定思、田之乱的善后事宜时，两广之地一派偃武修文的温和气象，归马于华山之阳，放牛于桃林之野，当“瑶贼”骤然看到官军的时候，胜负其实已成定局。王守仁总共动员的兵力不过八千，历时不过三月，却斩首三千余众，百余年不治的“瑶贼”痼疾竟然就这样轻易解决了。

嘉靖七年（1528年）七月初十，王守仁上奏《八寨、断藤峡捷

¹ 见《全集》，第548页。

音疏》，如此总结这奇迹般的一战：

……自思、田多事，两地之贼相连煽动，将有不可明言之变，千里之间，方尔汹汹朝夕。今幸朝廷威德宣扬，军门方略密授，因湖广之回兵而利导其顺便之势，作思、田之新附而善用其报效之机，翕若雷霆，疾如风雨，事举而远近不知有兵兴之役，敌破而士卒莫测其举动之端。两地进兵，各不满八千之众，而三月报绩。共已逾三千之功，盖其劳费未及大征十之一，而其斩获加于大征三之二，远近室家相庆，道路欢腾，皆以为数十年来未见其斯举也。

……乃今于三月之内，止因湖广便道之归师，及用思、田报效之新附，两地进兵，不满八千，而斩获三千有奇，巢穴扫荡，一洗万民之冤，以除百年之患。此岂臣等知谋才略之所能及，皆是皇上除患救民之诚心，默赞于天地鬼神，而神武不杀之威，任人不疑之断，震慑远迩，感动上下；且庙廊诸臣咸能推诚举任，公同协赞，惟国是谋，与人为善。故臣等得以展布四体，无复顾虑，信其力之所能为，竭其心之所可尽，动无不宜，举无弗振，诸将用命，军士效力，以克致此。虽未足为可称之功，而朝廷之上所以能使臣等获成是功者，实可以为后世行事之法矣。不然，则兵耗财竭，凋弊困苦之余，仅仅自守，尚恐未克，而况敢望此意外之事哉？¹

¹见《全集》，第563-565页。

这场胜利在战术上的原因，一言以蔽之，即“事举而远近不知有兵兴之役，敌破而士卒莫测其举动之端”，这是王守仁用兵的一贯原则。一切指挥调度尽在烟雾下进行，非但远近百姓都不知道有战事即将发生，即便士兵在破敌之后仍然不明白为什么胜了，不明白之前的各种调遣都有怎样的用意，而且都是以微小的代价换取惊人的战果。

我们读这份奏疏，会发现王守仁半点都不谦虚，全无谦谦君子的温存做派，虽然也说足了“此岂臣等知谋才略之所能及，皆是皇上除患救民之诚心”云云的客套话，但这不过是官场惯例，任谁表功都要拷贝来这样一个官八股的模板。所以推想原委，一来这是做统帅必须做的，即便自己甘于淡泊，但总要竭力为手下人争取利益；二来这也是心学注定，得心之所安，得意便得意了，全无遮遮掩掩的必要。

从当时的诗作里，我们看得出王守仁对这场战功很有几分掩饰不住的自得。《破断藤峡》将平定思恩之乱比作大舜舞干戚平定三苗：

才看干羽格苗夷，忽见风雷起战旗。
六月徂征非得已，一方流毒已多时。
迁宾玉石分须早，聊庆云霓怨莫迟。
嗟尔有司惩既往，好将恩信抚遗黎。¹

《平八寨》以韩雍当年“貔貅十万骑连山”反衬自己“而今止

¹见《全集》，第878页。

用三千卒，遂尔收功一月间”，当仁不让前贤，即便颈联将功劳归于“偶逢天助”，但这话已经怎么看都是场面话：

见说韩公破此蛮，貅貅十万骑连山。

而今止用三千卒，遂尔收功一月间。

岂是人谋能妙算？偶逢天助及师还。

穷搜极讨非长计，须有恩威化梗顽。¹

确实这次战功不同于以往。以往总有人议论赣州诸贼不过尔尔，宁王只是一介庸主，总之全是不值一提的角色，言下之意，王守仁的名声也只是“时无英雄，使竖子成名”罢了。这样的讥讽伴随了王守仁许多年，但是，谁敢小觑“瑶贼”呢？

诚然，没有人胆敢小觑“瑶贼”，所以吊诡的是，流言蜚语非但没有被结结实实的事实打倒，反而寻到了新的突破口。毕竟“瑶贼”扰动两广百余年，多少次名将挂帅大军征剿都奈何不得他们，以至于当朝廷接到王守仁的捷报，上至皇帝下至群臣，竟然不敢相信这是真的，王守仁怕不是在冒功请赏吧？

十三

功高招忌，秀木先折，这是人类社会常见的现象。以王守仁此时的资历、名望，若再加上新近的战功，入阁已经是水到渠成的事

¹见《全集》，第878页。

情。但大礼议事件的一场洗牌，朝廷新贵们所仰仗的功勋不过是议礼罢了，虽然青云直上，却非树大根深，何必让王守仁这尊大神入朝来撼动自己的地位呢？

只要存心攻讦，总不愁找不到借口。圣旨明明要王守仁平定思、田之乱，他却不剿反抚，即便这可以解释为必要的权变，但征讨大藤峡、八寨的“瑶贼”可就是自作主张得过分了。朝廷的军队，怎可以私意支配呢？

这样的罪名可大可小。王守仁正在两广忙着善后，务使“瑶贼”再无复叛的机会，朝廷里的谗言却如一条接一条的锁链，在他全不经意的时候带着森森的寒气向他收拢着。议礼新贵之中，只有霍韬愤愤然站在王守仁的一边，以一份洋洋数千言的《地方疏》为功者言功，为罪者言罪。

霍韬奏疏中最有说服力的一点是，霍韬本人就是广东人，“瑶贼”的祸患就是他家乡的事情，在所有朝臣中他是最有发言权的一个。霍韬分析全国地理，说天下十二省多有平原，唯独广西在万山之丛，山之高者猿猴不能度，飞鸟不能越，所以当地有谚语说“广西民三而贼七”。山高土恶，民风凶悍，即便是良民到了那里也会变成盗贼。这样的地理环境，正所谓一夫当关，万夫莫开，所以“瑶贼”为害百余年，倒也不能全怪官府无能。王守仁这番受命，即便以十分成本赢取十分功劳，就已经难能可贵了，而他仅以一分成本赢取百分功劳，难道反而有罪不成？

霍韬最后又翻出宸濠之乱的旧账，当初王守仁平定宸濠之乱，可谓定乱拯危之功，是承平年代最应当得到厚赏的勋劳，但奸人讥议纷纷，功臣反而受祸，设使今后再有变乱，谁还肯为朝廷效忠？

所以：“王守仁等江西之功不白，无以劝励忠之臣。若广西之功不白，又无以劝策勋之臣。是皆天下地方大虑也。”¹

为王守仁论功行赏，在霍韬看来已经上升到国家安危的层面了。这话其实并不夸张，因为任何一个组织只要赏功罚过失了标准，甚至对与错都失了标准，凝聚力也就会以骇人的速度冰消瓦解了。

十四

霍韬洋洋数千言的上疏，只换来世宗皇帝一句“知道了”。

皇帝究竟是什么态度呢？是依然忌恨王守仁在大礼议事件中不表态，还是不曾想出妥善的安置之法呢？后者确实是许多领导者都会遇到的难题：一个明显不和自己一条心的手下立有一件又一件奇功，若论功则必须将他升迁到权力核心，但倘若真的这么做了，无论自己还是身边的心腹，只会觉得别扭。

无论如何，功勋总要获得嘉奖，哪怕只是小小地表示一下也好。嘉靖七年（1528年）九月初八，朝廷使者冯恩行至广州，带来了褒奖的圣旨和相应的赏赐：“赏银五十两，纁丝四表里，布政司买办羊酒送用。”（《奖励赏赉谢恩疏》）²

时年五十五岁的王守仁早已不在意朝廷的态度。皇帝的冷漠也好，朝臣的猜忌也好，到底比不得正德年间的凶险。这时他挂心的，一是自己的病情在两广的阴湿气候环境下日渐加剧，二是余姚与绍兴的书院是否仍在与道日昌，三是不知家里正宪、正聪两个孩

¹见《全集》，第1621-1626页。

²见《全集》，第579页。

子成长得可好。

当初王守仁离开绍兴，家事委托给魏廷豹照应，书院则由两大弟子钱德洪、王畿主持。所托得人，按说王守仁也不必太担心什么。但从这一年他写给钱德洪、王畿的书信里，显然最忧虑的是正宪的成长：“正宪尤其懒惰，必须痛加针砭，但亲人之间很难责善，只好劳烦师友费心了。”（《与钱德洪、王汝中》）¹

无论圣贤、豪杰，都会在家务事上一筹莫展。当初诸氏夫人无子，正宪过继过来不是当义子的，他的身份理应是王守仁的合法继承人，即宗法意义上的嫡长子。无论王守仁后来有没有生子，正宪的合法地位都没理由被撼动，这也算是对正宪生父的一个妥当交代。但王守仁的继室（或妾室）偏偏又生了正聪，在礼法上说，继室是正室的继任（如果依《年谱》的记载，张氏属于继室的话），所以继室生育的子嗣当然属于嫡子。

血缘是人的天伦，何况王守仁老来得子，疼爱正聪完全是人之常情。张氏夫人既是正聪的生母，与正宪毫无血缘关系，偏疼偏爱也尽在情理之中。那么谁最有资格继承新建伯的爵位呢？这个二选一的难题必不可免。

如果我们把这个难题作为一个学术问题来看，那么无论依据传统儒学还是程朱理学，正宪的合法地位都不容动摇，正聪虽然是血缘意义上的嫡长子，但正宪才是礼法意义上的嫡长子，血缘纽带必须让位于礼法规范。但是在心学背景下，礼法的教条怎能胜得过血缘的天伦呢？大礼议事件前车之鉴，心学一脉求之于良知，明明站

¹ 见《全集》，第250页。

在了重血缘的一边，王守仁虽然没有公开表态，但真实态度显然也在世宗这边。

后来王守仁去世的时候并未来得及留下遗嘱，家庭继承权的问题就只能交给各人的良知来做决断了。而此时归心似箭的王守仁只是惦记着正宪的学业，他向来倒不在意正宪能不能完成举业、能不能靠读书来博取功名，唯一在意的只是他的孝悌修养罢了。（《又与克彰太叔》）¹他也许无法逆料身后的一系列家庭闹剧，也许虽然看出了端倪，但还是对亲人与弟子们抱有极大的信心吧。

十五

病情转剧，在写给门人的书信里，王守仁坦言自己已经到了不能坐立的地步。（《答何廷仁》）²是年十月，他向朝廷呈递《乞恩暂容回籍就医养病疏》，称两广善后已足，望朝廷准予回乡养病。病情讲得具体：当年平定南安、赣州，就已经害了炎毒，一直未能痊愈，去年奉命入广，虽然有医生偕行，但未及半途，医生先害了水土不服，告病辞归了。自己到两广之后，不敢轻用医药，结果炎毒日甚，全身肿痛，咳嗽昼夜不息，饭也吃不下了。每次强吞几匙稀粥，稍多便会呕吐。³

病情讲得这般具体而微，按说朝廷总该有几分恻隐之情才是，何况有那么多人都不希望王守仁入朝。朝廷却迟迟没有答复，似乎

1见《全集》，第1089页。

2见《全集》，第250页。

3见《全集》，第580—582页。

王守仁的去留问题是一件很棘手的事，而且按官场惯例，称病请退之类的说辞常常都是以退为进的场面话，将病情说得那么严重，难道不是在提醒朝廷自己既有功劳又有苦劳吗？所以上至皇帝，下至群臣，早已养成了透过纸面“参悟”真谛的习惯，很少会有直来直去的交流。再说王守仁每受任命，总会拿出称病、养亲这两个理由来推托一番，谁知道他哪次是真、哪次是假呢？

无论如何，这一次王守仁真的很想回家了，也许是有了什么不好的预感吧。

这段日子里，他拜谒过伏波将军马援的祠庙，还到增城祭祀过五世祖王纲，访问过挚友湛若水的故居，仿佛一个人在弥留之际匆匆完成最后的心愿。

索性不再等朝廷的批复了吧，拖着沉重的肉身，王守仁径自乘舟东返。

十一月二十五日，王守仁度梅岭至南安，登舟的时候，接待了时任南安推官的门人周积。王守仁勉强坐起，咳嗽了许久才慢慢说出话来，关心周积在学问上的进益。

二十八日晚，泊舟青龙铺。翌日，即嘉靖七年十一月二十九日（1529年1月9日），王守仁将周积召来身边，许久才睁开眼睛，说了一句“吾去矣”。周积噙着泪水，问老师有何遗言，王守仁只是淡淡答道：“此心光明，亦复何言。”不多时，一代宗师瞑目而逝，享年五十七岁。

门人奔赴，士民送行，《年谱》有“远近遮道，哭声振地，如丧考妣”的记载。

翌年正月，丧发南昌。钱德洪、王畿当时正在上京参加殿试的

路上，才得丧讯，便果断放弃殿试，匆匆返回来为老师主持丧事。门人弟子纷至沓来，绍兴一地，每天都有上百人加入吊唁的行列。身后哀荣，一时无两。

然而居心叵测的谤议从不会随着当事人的身故而消弭，朝堂上的声音仍然在与輿情唱反调。与王守仁素来有隙的议礼新贵桂萼率先发难，挑剔着王守仁临终前擅离职守。世宗大怒，使廷臣开启议罪程序。桂萼等人细数王守仁处置田州事宜失当、擅离职守等等罪过，甚至翻出旧账，盛言王守仁平定宸濠之乱的时候军纪不检、奏捷多伪。（查继佐《王守仁传》）¹

当然，擅离职守只是小节，意识形态问题才是不容含糊的大是大非。在桂萼等人的“议罪”意见里，最要紧的是一段正邪之辨：

“守仁事不师古，言不称师。欲立异以为高，则非朱熹格物致知之论；知众论之不予，则为《朱熹晚年定论》之书。号召门徒，互相倡和。才美者乐其任意，庸鄙者借其虚声。传习转讹，背谬弥甚。但讨捕拳贼，擒获叛藩，功有足录，宜免追夺伯爵以章大信，禁邪说以正人心。”（《明史·王守仁传》）²

这样的意见正是典型的诛心之论，认为王守仁的学术出发点只是标新立异罢了，所以才会在“格物致知”的说法上存心和朱熹唱反调，又明知自己的这套说辞无法服众，这才编辑出《朱子晚年定论》，还号召门徒，你呼我应，搞出很大的声势。总之，他的一切

¹见《全集》，第1715页。

²见《全集》，第1708页。

作怪都只为了沽名钓誉，结果真的迷惑了许多人。只是考虑到他确实有些功劳，对他的处理方式也应该留些余地才好，建议追夺他的爵位以彰明朝廷的大信，禁止他的邪说来扭转世道人心。

这番攻讦无论对错，其实很能打动皇帝的心。集权帝国最重视意识形态的整齐划一，无论立哪种学术为官学，只要全国上下都保持高度的一致性就好，反正任何学说在集权统治下都会变得越来越相似。所以，无论阳明心学比程朱理学优越多少、正确多少，只要它以反正统的面目出现，那一定是可憎且可畏的，必须剿杀而后快。更何况王守仁一生致力讲学，门生弟子遍布朝野，单是去绍兴吊唁的就有多少朝廷命官，这绝不是皇帝愿意看到的局面。讲学如同传道，有蛊惑人心、拉帮结派的力量，而皇权只希望治下是一盘散沙，任何思想或利益的凝结剂都团结不起任何人来。

还有一个学术内部的问题，倒未必是世宗和桂萼等人清晰意识到的：程朱理学无论对错，至少给是非善恶提供了一整套的、尽管不很严格的客观标准，而阳明心学专主良知，是非善恶的标准就太容易主观化了。所谓“个个人心有仲尼”，但你心里的仲尼和我心里的仲尼难免会吵起来，换言之，真理愈向内求，标准也就愈难统一，而如果人人执己为是，执彼为非，都有真理在握的十足自信，这样的社会该怎么运转？

十六

廷议的结论也许过于不近人情，所以世宗小小打了一个折扣：保留王守仁新建伯的爵位，不予追削，但也不准子孙世袭，且钦定

阳明心学为伪学，从此严令禁止。这就算是朝廷对王守仁的盖棺论定了：为人沽名钓誉，为官功过参半，为学反动至极。

倒也不是没有为王守仁鸣不平的人，黄绾就有一份长篇大论的上疏，但世宗再没有耐烦来做兼听则明的努力了，定论就是定论，谁都不必再给历史翻案。

王守仁泉下有知，倒也不会有甚所谓吧，但身后的家务事也许真的会打扰他的在天之灵：尸骨未寒，家里便不安宁了。袭爵虽然成了泡影，但偌大的家业谁来继承，忽然间变成了一个很敏感的问题。王艮在写给薛侃的一封信里谈到“先师家事变更无常”，弟子们义无反顾地为先师主持家务，立了先师妾室当中年纪最长的吴氏为“诸母之主”，但大家不知道先师生前反对过立主母的提案，想来是担心正聪母子会被欺负吧。如今正聪母子果然不能自安，做弟子的真不该这样啊！（《与薛中离》）¹

王艮书信原文称正聪为正亿，这是正聪后来由黄绾改名的缘故。如果王艮的说法属实，那么正聪的生母张氏并不是《年谱》所载的继室，而是资历最浅的一名妾室，正聪只是庶子的身份了。

大约有一些心怀叵测的官员与王氏族人也在觊觎着王家的产业，悍宗豪仆和乡间恶少的手段真的足以吓倒书香门第的孤儿寡母。王门弟子勇敢决断着先师的家事，但他们也有自己的偏好：不大喜欢正宪，只将正聪视作先师的嗣子。不知道他们这样的情感属于私心偏好还是天理流行。

无论如何，这真的不合儒家礼制，但幼弱的孤儿与寡母毕竟最

¹见《王心斋全集》（江苏教育出版社，2001年出版），第60页。

能引起人们的同情，何况正聪是先师的唯一骨血。求之良知，这样的选择也许确实比站在年长正聪十八岁的正宪一边更加让人心安吧。

十七

王守仁的家务事看起来永远都是一团乱麻，果然有人的地方就有江湖。

依儒家“修齐治平”的逻辑，王守仁反而成了一个大禹式的公而忘私的典范，只有修身、治国、平天下，偏偏无暇理清家人的纠葛。

起征思恩、田州的时候，亲子正聪还只有两岁，王守仁舟过严滩，写给正宪一封家书，让我们看到这位宗师的另一种样子——一个操碎了心的大家长的样子，亦见出齐家之难或许不在治国、平天下之下：

即日舟已过严滩，足疮尚未愈，然亦渐轻减矣。家中事凡百与魏廷豹相计议而行。读书敦行，是所至嘱。内外之防，须严门禁。一应宾客来往，及诸童仆出入，悉依所留告示，不得少有更改。四官尤要戒饮博，专心理家事。保一谨实可托，不得听人哄诱，有所改动。我至前途，更有书报也。

舟过临江，五鼓与叔谦遇于途次，灯下草此报汝知之。沿途皆平安，咳嗽尚未已，然亦不大作。广中事颇急，只得连夜速进，南赣亦不能久留矣。汝在家中，凡宜从戒论而行。读书执礼，日进高明，乃吾之望。魏廷豹此时想在家，家众悉宜遵廷豹教训，汝宜躬率身先之。书至，汝即可报祖母诸叔。况我

沿途平安，凡百想能体悉我意，铃束下人谨守礼法，皆不俟吾喋喋也。廷豹、德洪、汝中及诸同志亲友，皆可致此意。

近两得汝书，知家中大小平安。且汝自言能守吾训戒，不敢违越，果如所言，吾无忧矣。凡百家事及大小童仆，皆须听魏廷豹断决而行。近闻守度颇不遵信，致牴牾廷豹。未论其间是非曲直，只是牴牾廷豹，便已大不是矣。继闻其游荡奢纵如故，想亦终难化导。试问他毕竟如何乃可，宜自思之。守悌叔书来，云汝欲出应试。但汝本领未备，恐成虚愿。汝近来学业所进吾不知，汝自量度而行，吾不阻汝，亦不强汝也。德洪、汝中及诸直谅高明，凡肯勉汝以德义，规汝以过失者，汝宜时时亲就。汝若能如鱼之于水，不能须臾而离，则不及人不为忧矣。吾平生讲学，只是“致良知”三字。仁，人心也；良知之诚爱惻怛处，便是仁，无诚爱惻怛之心，亦无良知可致矣。汝于此处，宜加猛省。家中凡事不暇一一细及，汝果能敬守训戒，吾亦不必一一细及也。余姚诸叔父昆弟皆以吾言告之。前月曾遣舍人任锐寄书，历此时当已发回。若未发回，可将江西巡抚时奏报批行稿簿一册，共计十四本，封固付本舍带来。我今已至平南县，此去田州渐近。田州之事，我承姚公之后，或者可以因人成事。但他处事务似此者尚多，恐一置身其间，一时未易解脱耳。汝在家凡百务宜守我戒谕，学做好人。德洪、汝中辈须时时亲近，请教求益。聪儿已托魏廷豹时常一看。廷豹忠信君子，当能不负所托。但家众或有桀惊不肯遵奉其约束者，汝须相与痛加惩治。我归来日，断不轻恕。汝可早晚常以此意戒飭之。廿二弟近来砥砺如何？守度近来修省如何？保一

近来管事如何？保三近来改过如何？王祥等早晚照管如何？王祯不运出否？此等事，我方有国事在身，安能分念及此？琐琐家务，汝等自宜体我之意，谨守礼法，不致累我怀抱乃可耳。¹

习惯于公寓生活的现代人很难体会古代大家庭的不易。我们从这封信里看到，一个妻妾成群、人员成分复杂的大家庭会如何使人劳神苦心。开篇特别强调“内外之防，须严门禁”，亦即男人不能入内帏，女人不能入外庭。要禁止的是最难禁止的人性，稍有松懈便会制造出令人难堪的家丑。王守仁千叮咛万嘱咐，要正宪遵照自己当初订立的戒条，凡事都要与魏廷豹商议决策。

魏廷豹似乎并不是王守仁的门人，而是大管家一类的角色，王守仁对他寄予极高的信任。但是，对于家里的其他人，即信里提到的保一、守度、保三、王祥、王祯等等，王守仁似乎有一万个不放心。

这些人，以及其他书信里提及的添服、添定、来介、来贵等等，或是王守仁的义子或王家的僮仆。钱明《王家衰落的过程及其成因：王阳明家事辨考》有一个推测：“阳明出名后，其老家余姚凡沾亲带故者，曾有不少人来山阴王府攀亲投靠，其中既有阳明几位夫人带来的非王氏成员，也有跟随正宪等人而来的族中之人，更有随身带来的家仆童僮。随着王府内各种人员关系的日益复杂化，阳明对家事也越来越感到力不从心，以至常为身后事宜提心吊胆、忧心忡忡。”

如此不世出的雄杰竟然也会在家事面前一筹莫展，真让人感

¹见《全集》，第1090-1092页。

到复杂家庭关系的可畏。管家在这种时候总会扮演职业经理人的角色，以接受雇用的外人身份来摆平一个盘根错节的家族企业。但是，王守仁极仰仗的魏廷豹在后来的家庭纠纷中竟然鲜见记载，似乎全不曾发挥应有的作用。

王守仁在书信里关心着正宪的学业：“你守悌叔叔来信说你想准备科举，我担心你水平不够，最后会愿望落空。但你近来的学业进度我也不太了解，所以是否应举就由你自己决定好了，我既不阻止，也不强迫。钱德洪和王畿等人都是很值得你交往的，你应当多多亲近他们。”

正宪原本不必科考，因为早在正德十三年（1518年），十一岁的正宪就已经有了世袭锦衣卫百户资格。当时朝廷给王守仁的封赏是“荫子一人”，而当时正聪尚未出生。据钱德洪记载，待正聪出生之后，正宪很为这件事高兴，于是辞去世袭职位，准备以科举谋功名。

我们当然很愿意接受正宪这个高风亮节的形象，但无论钱德洪的感受是否属实，正宪对科考的准备总是有的。王守仁在信里的这番叮嘱似乎也暗示出他对荫子问题采取了一种颇有几分蹊跷的不置可否的态度。倘若他在生前有所决断，指定的继承人无论是正宪也好，正聪也好，总可以免去后来的无穷纠葛。

信里叮嘱正宪的学业，最后还有这样一个归结：“我平生讲学，只是‘致良知’三字。”

这要算是王守仁对自己一生学术的总结了，也许在他看来，在将来注定出现的继承权纠纷重，无论正宪何去何从，只要“致良知”，那么无论在任何情形下都能够做出最正确的判断吧。

十八

在两广事毕，即将踏上归程的时候，王守仁还写过一封家信，语气相当严厉，显然家里的烦心事越来越使他恼火了，他那颗负载着太多牵挂的心到底也没有呈现出明镜无瑕的状态：

去岁十二月廿六日始抵南宁，因见各夷皆有向化之诚，乃尽散甲兵，示以生路。至正月廿六日，各夷果皆投戈释甲，自缚归降，凡七万余众。地方幸已平定。是皆朝廷好生之德感格上下，神武不杀之威潜孚默运，以能致此。在我一家则亦祖宗德泽阴庇，得天杀戮之惨，以免覆败之患。俟处置略定，便当上疏乞归。相见之期渐可卜矣。家中自老奶奶以下想皆平安。今闻此信，益可以免劳挂念。我有地方重寄，岂能复顾家事！弟辈与正宪，只照依我所留戒谕之言，时时与德洪、汝中辈切磋道义，吾复何虑。余姚诸弟侄，书到咸报知之。

八月廿七日南宁起程，九月初七日已抵广城，病势今亦渐平复，但咳嗽终未能脱体耳。养病本北上已二月余，不久当得报。即逾岭东下，则抵家渐可计日矣。书至即可上白祖母知之。近闻汝从汝诸叔诸兄皆在杭城就试。科第之事，吾岂敢必于汝，得汝立志向上，则亦有足喜也。汝叔汝兄今年利钝如何？想旬月后此间可以得报，其时吾亦可以发舟矣。因山阴林掌教归便，冗冗中写此与汝知之。

我至广城已逾半月，因咳嗽兼水泻，未免再将息旬月，候

养病疏命下，即发舟归矣。家事亦不暇言，只要戒饬家人，大小俱要谦谨小心，余姚八弟等事近日不知如何耳？在京有进本者，议论甚传播，徒取快谗贼之口，此何等时节，而可如此！兄弟子侄中不肯略体息，正所谓操戈入室，助仇为寇者也，可恨可痛！兼因谢姨夫回，便草草报平安。书至，即可奉白老奶奶及汝叔辈知之。钱德洪、王汝中及书院诸同志皆可上覆，德洪、汝中亦须上紧进京，不宜太迟滞。

近因地方事已平靖，遂动思归之怀，念及家事，乃有许多不满人意处。守度奢淫如旧，非但不当重托，兼亦自取败坏，戒之戒之！尚期速改可也。宝一勤劳，亦有可取。只是见小欲速，想福分浅薄之故，但能改创亦可。宝三长恶不悛，断已难留，须急急遣回余姚，别求生理；有容留者，即是同恶相济之人，宜并逐之。来贵奸情略无改悔，终须逐出。来隆、来价不知近来干办何如？须痛自改省，但看同辈中有能真心替我管事者，我亦何尝不知。添福，添定、王三等辈，只是终日营营，不知为谁经理，试自思之！添保尚不改过，归来仍须痛治。只有书童一人实心为家，不顾毁誉利害，真可爱念。使我家有十个书童，我事皆有托矣。来琐亦老实可托，只是太执戇，又听妇言，不长进。王祥、王禎务要替我尽心管事，但有阙失，皆汝二人之罪。俱要拱听魏先生教戒，不听者责之。¹

信里愤愤提到“余姚八弟等事”，说京城里已经有人弹劾了，

¹见《全集》，第1092-1094页。

风传沸沸扬扬，影响很恶劣。在这样的敏感时候偏偏闹出这样的事来，这些兄弟子侄真是“操戈入室，助仇为寇”啊，可痛可恨！

究竟发生了怎样的事情，大约弟子们“为尊者讳”，今天我们已经不得其详了，但从王守仁的语气来看，他显然为这件事动了真怒。坏情绪一发而不可收拾，紧接着便提到对家事的诸多不满，最后对那些麻烦精一一数落了一番：“宝三做了太多坏事，还不知悔改，这种人断然留不得，赶紧把他赶回余姚，让他自谋生路好了；如果有谁敢容留他，就连这人一并赶走；来贵又奸又懒，没有半点悔改之心，终归也要赶出去的；来隆、来价不知道最近有没有变化，总之一定要认真反省，痛改前非才行；添福、添定、王三这些人，整天不知道在搞些什么，你们几个要搞清楚自己到底在为谁做事；添保还是老毛病，等我回来之后一定要严加惩治；只有一个书童是真心为家里好，不计毁誉利害，家里如果有十个这样的书童，我就没什么可担心了……”

名单很长，怨责很多，尽管王守仁在讲学的时候说“与愚夫愚妇同的，是谓同德；与愚夫愚妇异的，是谓异端”，“须做得个愚夫愚妇，方可与人讲学”，但是，当真应付起愚夫愚妇来，才会发现事情远不是那么简单。横水、桶冈、浰头诸贼，思恩、田州的乱民，大藤峡、八寨的“瑶贼”，这些“愚夫愚妇”无不在对立的、公事公办的关系里，王守仁处置起来简直轻而易举，但当他陷入一个切身的、由亲缘与利害关系编织起来的罗网里，却总会被那些“愚夫愚妇”搞到焦头烂额。

以上两封家书，那些琐碎的内容真值得后人仔细琢磨。

十九

王守仁尸骨未寒，家乱骤起。关于这场家乱的具体过程，因为王门弟子讳莫如深，我们终究无法窥见全貌。而在家乱的处置上，黄绾再一次当仁不让，主持了家务事的裁定，写立文本，一式五份，由按察司佥事和绍兴知府盖章生效，一份留官府备案，一份留太夫人收存，正宪、正聪各留一份，王门弟子也留存了一份。（《处分家务题册》）¹

一代儒学宗师的家务，就这样做了法家式的处理，王守仁泉下有知，不知道会不会感到欣慰。

貌似不近人情的做法还远远不止于此，我们从薛侃的《同门轮年抚孤题单》可以看到这样的信息：当时王家上上下下欺凌正聪年幼，再不拿王守仁当初留下的家规训诫当一回事，所以王门弟子有了一个共识，即“宜以保孤安寡为先”，优先保障正聪母子的安全和权益，而“区区田业，非其所重”，显然这个大家庭的成员们对王守仁留下的田产各有各的盘算。

保孤安寡的具体手段，除了确立法律文书之外，还将正宪、正聪分家划产，正聪的家事由亲人来管理，王门弟子每年出两个人来做辅助，王家叔侄不得干涉。²

后来黄绾索性将正聪带进南京，还把女儿嫁给了他。这样的情谊，真够得上古人“组织仁义，琢磨道德，欢其愉乐，恤其陵夷”的标准了。

¹见《全集》，第1648页。

²见《全集》，第1649页。

依王门弟子的共识，是以正聪而非正宪为先师嗣子，所以对正聪倾注了无限的心血。及至数十年后，世宗皇帝带着对王守仁及其学术的不满离开了人世，继位的穆宗皇帝终于发布了平反诏令，追赠王守仁为新建侯（爵位比当初的新建伯高出一级），定谥“文成”，而王正亿，也就是当年那个幼弱的正聪，终于以王守仁嗣子的身份获得了新建伯的世袭资格，其子孙继续以伯爵位世袭。

福兮祸所依，祸兮福所伏。新建伯的世袭资格后来又在王正亿的孙辈引发了一场绵延数十年的家族诉讼，直到崇祯朝才勉强平息下来。幸而王守仁本人的声誉并未受到不肖子孙的损毁，及至明神宗万历十二年（1584年），王守仁的牌位被恭恭敬敬迎入孔庙，从祀孔子，这是儒者所能获得的最高荣耀。

而这个时候阳明心学早已经风行天下了。