

走向近代的先声

——中国早期启蒙伦理思想研究

唐凯麟 著

湖南教育出版社

走向近代的先声

——中国早期启蒙伦理思想研究

唐凯麟 著

湖南教育出版社

走向近代的先声

——中国早期启蒙伦理思想研究

唐凯麟 著

责任编辑：龙育群

湖南教育出版社出版发行(东风路附1号)

湖南省新华书店经销 湖南省新华印刷二厂印刷

850×1168毫米 32开 印张：8.125 字数：200,000

1993年5月第1版

1993年5月第1次印刷

ISBN7—5355—1568—1/G·1563

定价：6.60元

本书若有印刷、装订错误，可向承印厂调换

目 录

第一章 绪论

- (001) ———中国早期启蒙伦理思想概说……………(1)
- (101) 一、中国早期启蒙伦理思想的涵义……………(1)
- (201) 二、中国早期启蒙伦理思想产生的逻辑途径……………(6)
- (301) 三、中国早期启蒙伦理思想的基本内容……………(12)
- (401) 四、中国早期启蒙伦理思想产生的社会历史根源……………(22)

第二章 平民意识的初步觉醒

- (501) ———泰州学派的伦理思想……………(29)
- (601) 一、泰州学派的兴起及其伦理思想的特点……………(30)
- (701) 二、王艮“日用即道”和“尊身”的伦理思想……………(39)
- (801) 三、何心隐“聚和育欲”的伦理思想……………(48)

第三章 个人感提高的伦理表现

- (901) ———李贽的伦理思想……………(57)
- (001) 一、“人必有私”的人性论……………(58)
- (101) 二、“人无不载道”的道德学说……………(65)
- (201) 三、“为己”、“自适”的个性解放思想……………(69)
- (301) 四、“决时时进”的人生观……………(76)

第四章 对“家国同构”传统伦理模式的初步判析

- (401) ———顾炎武的伦理思想……………(80)
- (501) 一、“天下兴亡，匹夫有责”的道德观……………(82)
- (601) 二、“博学于文，行己有耻”的廉耻论……………(86)
- (701) 三、主张“名治”，反对“法治”道德教育思想……………(90)
- (801) 四、论证“天下”和“国家”区别的人性论……………(95)

第五章 从“民本”到“民主”突破的尝试

——黄宗羲的伦理思想·····	(100)
一、类似“契约论”的道德本原论·····	(101)
二、修正传统德性主义人性论的“心与性一”论·····	(105)
三、以“天下之利”为利的道德价值标准·····	(109)
四、做“豪杰”不做“凡民”的人格理想·····	(114)
第六章 对传统伦理的全面检讨和反思	
(1) ——王夫之的伦理思想·····	(119)
一、“理势相成”、“理寓欲中”的道德学说·····	(121)
二、“公者重，私者轻”的道德价值观·····	(128)
三、“性者生理，日生而日成”的人性论·····	(134)
四、“成身成性”、“以物为师”的德育论·····	(140)
五、“珍生务义”、“自强不息”的人生观·····	(146)
第七章 市民阶层平等博爱意识的表达和宣示·····	(152)
(06) ——唐甄的伦理思想·····	
一、“抑尊”、“破崇”的反纲常名教思想·····	(153)
二、“天道故平”的平等道德主张·····	(158)
三、“救民爱人”的博爱观念·····	(163)
四、“就好避恶”的人性论·····	(170)
第八章 功利主义的系统论证和高扬	
(00) ——颜元、李塨的伦理思想·····	(175)
一、全面论证功利主义的“理由功著”论·····	(177)
二、肯定人的个性差异的“舍形无性”论·····	(184)
三、探寻新生活方式“实学习行”的德育论·····	(189)
四、强调“自为”，“为天地造实绩”的人格论·····	(198)
第九章 卑者贱者的抗议和憧憬	
(08) ——戴震的伦理思想·····	(204)
一、“血气心知，性之实体”自然人性论·····	(206)
二、“以情絜情”、“情得其平”的社会公正观·····	(211)
三、“归于必然，适完其自然”的道德学说·····	(216)

第十章 中国早期启蒙伦理思想的历史命运

——明清伦理思潮的早期启蒙性质辨异……………(226)

一、早期启蒙伦理思想和所谓“儒家自我更新”论……………(227)

二、早期启蒙伦理思潮的内部分歧和所谓“只反王学末流”论……………(236)

三、早期启蒙伦理思想的沉寂和所谓“转型内部机制缺乏”论……………(244)

四、中国早期启蒙伦理思想兴起和沉寂的历史启示
……………(250)

后 记……………(255)

第一章

绪论

——中国早期启蒙伦理思想概说

中国是否曾经有过自己的早期启蒙伦理思想？如果有，它产生的逻辑途径是什么？它的主要代表人物和基本内容有哪些？它出现的社会历史根源何在？这是本书所要首先探讨的重要问题。

一、中国早期启蒙伦理思想的涵义

本书所说的中国早期启蒙伦理思想，是指中国明代中期以来，特别是在明清之际的特定历史条件下，从地主阶级内部分化出来的在野的开明知识分子，为了改革当时的封建弊政，挽救社会和民族危机，而对传统封建道德及其伦理思想所进行的自我检讨和自我批判的思潮。由于这一思潮尖锐地批判了封建专制伦理思想的蒙昧主义和禁欲主义，憧憬某种新的社会关系和道德关系，追求某种新的社会理想和人格模式，表现出一定的历史觉醒，客观上曲折地反映了广大农民求生存的要求和正在形成的新兴市民阶层争取平等权利，自由发展商品经济的愿望，具有走向“近代世界”的初步倾向，成为一种特殊的启蒙伦理思想形态。

思想启蒙一词，可以泛用，但作为一个科学的概念，严格地说来，是指17—19世纪初在欧洲各地先后兴起的反对宗教蒙昧主义和封建专制主义的思潮。这一思潮，强调人的理性是衡量一切、判断一切的尺度，认为凡是不合乎人的理性的东西，诸如基督教禁欲主义道德等等，都没有存在的权利，应该统统打倒；宣扬“天赋人权”，认为封建专制制度扼杀了人的自由，是使社会不能进步，

人民陷入愚昧和不幸境地的根源。所以，启蒙思想家们高举理性和科学、民主和法制的旗帜，掀起了反宗教神学和封建专制主义的启蒙运动，成为资产阶级政治革命的导言。欧洲的启蒙思想有一个发生、发展的历史过程。14—16世纪适应封建制度内部资本主义生产关系萌芽的发展而产生的，以意大利为中心而遍及德国、西班牙、荷兰、英国的欧洲文艺复兴时期的人文主义思潮，就是它发展的早期形态。这一时期，由于十字军东征，古希腊罗马文献手稿和艺术珍品的大批发现，促进了意大利等地出现空前的文艺繁荣。人文主义者认为，古典文化以人和自然为研究对象，正是非神学的世俗文化，并借用了拉丁文 *humanitas* 即人文学来称谓它，以表明自己从事的是同传统“神学科学”有区别的新学问。事实上，“人文学”一词的出现，不仅表明了学术方向的改变，而且还意味着一种以世俗的人为中心，提倡人性或人道主义的新世界观代替了宗教神学的旧世界观，它反映了新兴市民阶层反对封建专制制度，发展资本主义的利益和愿望。人文主义者反对中世纪神学抬高神、贬低人的观点，强调人的价值，赞美人的高贵，弘扬人的力量、特征、理想和事业；反对中世纪神学的禁欲主义和来世观念，注重人的现实生活，要求享受人世的欢乐，认为应当按照人的自然本性生活，满足人的物质的和精神的需要；反对中世纪的宗教桎梏和封建等级观念，要求人的平等、自由和个性解放；反对中世纪的教会的经院哲学和蒙昧主义，推崇人的经验和理性，提倡认识自然，造福人生；等等。人文主义的这些主张，都是在复兴古希腊罗马文化的旗帜下进行的。表面上好像是古代的复活，实际上是借助于古代亡灵来赞美新的斗争，成为近代资产阶级启蒙思想的先驱。所以，欧洲文艺复兴时期的人文主义思潮，被广义地理解为反映资本主义萌芽发展的、反对中世纪蒙昧主义、禁欲主义的早期启蒙思想运动。这一思潮，正如恩格斯指出的，“在惊讶的西方面前展示了一个新的世界”，使得“中世纪的幽灵消逝了”。（《马克思恩格斯选集》第3卷，第445页）马克思则把意大

利看作是“近代世界的曙光在那里升起”的“典型的国家”（《资本论》第3卷，第24页），把但丁（1265—1321年）看作是“中世纪最后一位诗人，同时又是新时代的最早一位诗人”，是标志着“封建中世纪的终结和现代资本主义纪元的开端”的“伟大人物”。（《马克思恩格斯选集》第1卷，第249页）

应该指出的是，欧洲文艺复兴时期人文主义并不是一个有组织的学派所掀起的统一思潮，它本身就包含着极为复杂的社会成份和不同的思想倾向。在人文主义者之间，有的仅限于讽刺和抨击教会、僧侣和贵族的愚行；有的则直接参加反封建王国的活动；有的始终反映了劳动人民的愿望和要求；有的却具有明显的贵族主义倾向；有的只鉴赏古典作家的典籍；有的则比较重视观察和实践活动。他们中不少人仍然依赖于王室的庇护，在宫廷中生活，并与教会有着政治上和财政上的联系；还有不少人则蔑视和害怕人民群众，把人民群众看作是无教养的庸众、狰狞的“多头兽”，公开反对人民群众反封建的暴动。但是，这些复杂情况和局限性，如果从主流上看，并不妨碍人文主义思潮表达了当时历史的觉醒，启迪了人们长期被禁锢的头脑，是一种反映新兴市民阶层反封建专制、反中世纪神学统治的新的文化思想运动，成为17—19世纪初为资产阶级革命政治作导言的资产阶级启蒙思想的前驱者。

可见，早期启蒙思想同资产阶级革命前夕的思想不同，作为一个特定概念，它是仅就与资本主义萌芽发展相适应、作为封建旧制度崩解预兆和新思想兴起的先驱这一特定涵义上来使用的。马克思曾经指出，历史“很少而且只有在特定条件下才能进行自我批判”，而这种自我批判的历史阶段，“当然不是作为崩溃时期出现的那样的历史时期”，如果是那样的历史时期，革命代替批判，批判也已不再是理论的解剖刀而是消灭敌人的武器。（参见《马克思恩格斯选集》第3卷，第108页；第1卷，第3—4页）这就说明，早期启蒙思想本质上是一种社会的自我批判。这种社会的自我批判一般都是在旧制度尚未达到崩溃但矛盾又已充分暴露条件下进行的。14—16

世纪欧洲文艺复兴时期的人文主义思潮，就是在封建社会远未崩溃的条件下所进行的自我批判。历史表明，这种自我批判乃是世界各主要民族走出中世纪的历史必由之路。

据此，如果不拘泥于世界历史上各个民族走向近代的文化心理背景、社会条件的特殊性和历史的细节，仅就其本质内涵和历史发展趋势而言，那么就应该肯定，中国明代中叶以来，特别是在明清之际的社会大动荡的特定历史条件下所兴起的反宋明道学的思潮，无论就其政治倾向还是学术倾向而言，都已明显地区别于封建传统思想，具有了对封建专制主义和封建蒙昧主义、禁欲主义实行自我批判的性质，是中国早期启蒙思想的一种特殊的理想形态。在这一思潮中，批判传统的封建伦理思想乃是它的中心内容或主题，在这个意义上我们也可以把这一思潮称之为中国早期启蒙伦理思潮。当然，就整体而言，这一思潮不止限于伦理思想领域。它同欧洲文艺复兴时期人文主义思潮相比，尽管都是在当时市民、农民反封建的斗争的基础上或背景上展开的，但却与人文主义思潮不同，它的实际承担者并不完全是或者主要不是新兴市民阶层的代表，而是从地主阶级内部分化出来的一批在野的知识分子，它往后的发展，也经历极为坎坷的历史道路。但这些并不能磨灭它作为包括伦理思想在内的中国早期启蒙思想的历史光辉。

事实上，就是在欧洲，早期启蒙思想由于各国历史条件的不同，也显示出不同的历史类型。前辈学者萧蓬父先生在《中国哲学启蒙的坎坷道路》一文（参见《中国社会科学》1983年第1期）中指出，如果说意大利、法国等地中海沿岸国家的文艺复兴直接取得了辉煌的思想成果，英国以其特殊的历史条件成为近代唯物主义的前锋和产业革命的策源地，那么，德国、俄国这些封建主义包袱较为沉重的国家的启蒙运动，则迈着沉重的步伐，走过崎岖的道路。特别奇特的是，它们的近代思想启蒙，都是由“贵族的国民运动”或“贵族革命家”开始发动的，又都是依赖于农民反封建斗争

所提供的巨大动力。萧先生把资本主义萌芽产生以后的中国，同欧洲上述国家作了对比考察，认为中国显然有别于意大利及法、英等国，而与德国、俄国却有不少历史的相似点或共同点，可以归属于同一种历史类型。具体说来，（1）这些国家在走向近代过程中经济发展都缓慢而落后，宗法关系的历史沉淀使封建统治势力既腐朽而又强大，由于封建制母体内资本主义因素发展不足而使近代社会长期处于难产之中；（2）反封建农民战争都曾大规模兴起，农民成为反封建革命的主力但又无法取得反封建革命的胜利，都直接或间接地为启蒙思潮的崛起提供了历史动力；（3）新兴市民以至资产阶级晚生而又早熟，都由于软弱而各具不同程度的妥协性和两面性，无力完成反封建的历史任务，结果竟然要由无产阶级联合农民来挑起这副历史的担子；（4）由于近代社会长期处于难产状态，改革运动几起几落，阶级状况和社会矛盾都呈现出特别复杂的状况：一方面新的在突破旧的，另一方面死的又拖住活的，形成历史的多次回流。尽管如此，但就在这种新旧杂陈、错综复杂的历史环境中，这些国家反映资本主义萌芽发展的、反对封建专制主义和蒙昧主义的启蒙思潮毕竟冲破了重重阻力而产生、发展了。它虽然都遭到了挫折而未能很好地完成历史任务，但却唤醒了一代代后继者，诞生了一批批思想巨人，对人类的精神文化作出了巨大贡献。中国明中叶以降，特别是在明清之际特殊历史条件下崛起的反道学思潮就是这种启蒙思想的早期理论形态。

我们认为，萧先生的分析和论断是十分深刻而精当的。的确，明末清初所崛起的反道学社会批判思潮，已经迥然不同于往先的封建异端思想，因为封建社会的“异端”思想家们所感受的仅仅是现实的、具体的封建统治者的腐化，他们对社会的虚伪、丑恶现象的批判也仅仅是将其归罪于封建正统思想的绝对化和偶像化，其目的在于力图维护封建正统思想的理论纯洁性，维护封建专制制度的根本利益，而明末清初的反道学思潮则不止如此。这

一时期的思想家们还同时或多或少地感受到现存专制制度的不可救药，“已居不得不不变之势”。他们对现有封建专制制度的批判已明显地同对未来社会的憧憬和探求有机地联系在一起了。同时，他们的思想尽管没有完全摆脱传统封建思想的影响和束缚，存在着大量的“死的拖住活的”的现象，但毕竟包含着不少“新的突破旧的”的内容，曲折地反映了正在形成的市民阶层的愿望和要求，并且有了某种新的社会基础，引起了一些社会阶层较广泛的心理共鸣。而不像封建社会的异端思想家仅仅表现为个人向全社会的抗争，他们的思想和行为只是作为个别的、孤立的事件而存在，其所以没有被历史所湮没，往往只是由于这些思想家个人的非凡的才华和闪光的思想。这就是说，明末清初的反道学思潮绝不是以往反正宗“异端”思想的量的积累，而是在新的历史条件下包含着某种新质因素的升华。这一社会自我批判思潮虽然还没有发展到足够的强大，它往后也由于历史的偶发因素而曾经长期地处于沉寂，但它却透射出预示近代社会即将来临的曙光，具有早期启蒙性质，成为我国走向近代的先声。

二、中国早期启蒙伦理思想产生的逻辑途径

中国早期启蒙伦理思想是中国传统封建伦理文化矛盾运动的逻辑结果，它是作为中国封建社会后期的官方思想——宋明道学的否定因素而产生的。宋明道学的瓦解就是它得以走上历史舞台的契机。

中国传统封建主义伦理思想形成于先秦时期，确立和演变于秦汉到隋唐时期，是以先秦孔孟儒家思想为主干，逐步综合道、法，吸收老、佛而发展起来的。这期间它曾以“王道之三纲可求于天”、“名教本于自然”、“富贵贫贱决定于三世因果”等具有宗教异化的理论形式表现出来。到了宋明时期，经过道学家的再次加工，便最终地成熟化、定型化，成为一种伦理异化的哲学理论。

在这两千多年的历史漫长发展中，虽然它的理论形态在不断变换，但它的总体结构不仅未发生变化，而且不断严密、不断强化。这种结构可以概括为：以人伦为出发点，以礼义（即封建道德）为中心，天人合一，家国同构，群体至上的宗法血缘框架体系。这种伦理文化形态深深地植根于中国封建社会以农耕为“本务”、以家族为“本位”的宗法自然经济之中，表现着大一统的封建专制主义政治在伦理道德上的价值取向。如果说，它在中国封建社会前期曾经起过某种维护小农生产，稳定社会秩序的积极作用，那么到了后期，即宋明时期，它的蒙昧主义、禁欲主义倾向便不断膨胀，宋明道学就是这种膨胀的理论表现。也唯其如此，宋明道学必然会孕育着它自我否定的因素。

我们知道，道学伦理哲学思想体系创始于北宋二程（程颢、程颐），集大成于南宋的朱熹，它一直是中国封建社会后半期占统治地位的伦理哲学思想，是封建专制统治的伦理道德支柱。

宋明道学作为一种哲学思想体系，是以佛、道的宇宙论、认识论和心性论的思辨方式来重新论证、再建以封建等级伦常秩序为本体轴心的孔孟之道的产物。程朱把现存的封建等级伦常秩序无限地吹胀，抽象化为脱离现实的超时空的本体的“理”或“天理”。朱熹说：“未有天地之先，毕竟先有此理。”（《朱子语类》卷一）又说：“宇宙之间，一理而已，天得之而为天，地得之而为地，而凡天地之间者，又各得之而为性，其张之为三纲，伦之为五常，盖此理之流行，无所不适而在。”（《朱子文集》卷七十）由此，程朱运用了佛、道的思辨方法和思想资料，阐发了一整套关于理和气、道和器、格物和致知、义理之性和气质之性、人心和道心、天理和人欲的理论。在这套理论中，宇宙论是它的开头，伦理学才是它的主题，而认识论完全屈从于伦理学，人性论则是其沟通天人，从宇宙论过渡到伦理学的中心环节。这种天（宇宙）——人（伦理）——天人合一（伦理本体的复归）的理论框架，可以归结为一个公式：“应然”（封建等级伦常秩序）等于“必然”（宇宙规律）。在程朱看来，既然

“三纲五常”封建道德是宇宙普遍规律“天理”的体现，那么它就是合理的、永恒的、神圣不可侵犯的“天下之定理”，是人们必须遵循、服从、执行的“绝对命令”，谁违背了它，就是“伤天害理”，就会“天理不容”。人们的任务就在于接受封建道德教化，进行“存天理，灭人欲”的自我道德修养，以达到对这个封建伦理本体的大彻大悟。

然而，宋明道学一开始就埋伏了它内部分裂的伏线，隐藏着导致它最后瓦解的否定因素。马克思在揭露唯心主义思辨结构时曾经指出，“理性在自身中把自己和自身分开来。……因为无人身的理性在自身之外既没有可以安置自己的地盘，又没有可以与自己对置的客体，也没有自己可与之结合的主体，所以它只得把自己颠来倒去：安置自己，把自己跟自己对置起来，自己跟自己结合——安置、对置、结合。”（《马克思恩格斯全集》第4卷，第104页）宋明道学也是这样一种思辨结构。道学家所谓的“天理”，实际上不过是大地主大官僚的道德理性。道学的整个理论体系就是把这个“无人身的理性”颠来倒去，安置、对置、结合的产物。朱熹就所谓“理”、“物”、“心”的关系打了个比方：“理”是父母，生出两个儿子，在外做事的是“物”，在家的是“心”，物和心都是“理”的体现，万物“皆完此理”，都是理的“安顿处”。而心则是“具众理而应万事”；人们只要通过“格物穷理”、“存理灭欲”，就能“复其初”，恢复本然的“义理之性”。“性即理也”，复性也就是对作为封建等级伦常秩序的伦理本体的大彻大悟，只不过在这种思辨结构中，程颐和朱熹更强调理的对置，在哲学上表现为客观唯心主义。

但是，道学这种思辨结构同样可以强调“无人身的理性”的结合，这一点在程颐那里已见端倪。到了南宋，陆九渊终于把“理”从天上拉了下来，同主体的“心”结合在一起，提出了“心即理”、“心外无物，心外无理”的命题，因而在道学内部建立了主观唯心主义的心学派别，形成了南宋的朱陆之争。这场争论目的是争夺封建的正宗地位，但两者的社会本质并无二致。黄宗羲

就曾经指出：“二先生（朱熹和陆九渊——引者注）同植纲常，同挟名教，同宗孔孟，即使意见略有不合，亦不过仁者见仁，智者见智，所谓学焉而得其性近者，原无背于圣人。”（《宋元学案·象山学案》）朱陆之争从哲学上说，是唯心主义内部的争论；从伦理学上说，两者都是为了巩固封建等级伦常秩序，只不过朱熹更强调封建道德的绝对权威和人们接受封建道德灌输的必要性；而陆九渊则强调提高人们履行封建道德的自觉性和责任感。

朱陆之争前后持续了十几年，理论上最后以互不相让、各持己见而告终，但实际上程朱理学却占着了正宗地位。南宋理宗把朱熹追赠为太师，加封为信国公，后改为徽国公，并配享孔庙，从此程朱理学被奉为封建社会的官方思想，朱熹的著作成了宋、元、明三代进行教育，选拔官吏的钦定教材，朱熹的言行成为判断人的言行是非的法典，以致整个社会出现了一个“六经尊孔孟，百行法程朱”的局面。唯其如此，程朱理学越来越僵化了。一般封建士子只会墨守程朱的陈条旧义，以猎取功名利禄。程朱理学在理论上再不可能有什么发明新意了。于是到了明代正德年间，王守仁为了“破心中贼”，挽救明王朝统治于“病革临绝之时”，起而反对程朱，张扬陆九渊，完成了道学内部主观唯心主义心学体系的构建。王守仁心学体系的产生，标志着宋明道学的瓦解，也是中国封建专制主义伦理思想走向衰落的转折点。

王守仁也讲“理”，这个“理”也是以三纲五常封建等级伦常秩序为内容。但程朱以“理”为“天下之定理”，强调“天理即天命”，并说“命犹令也”（《四书集注·中庸注》），“命犹诰敕”（《朱子语类》卷五），把“理”说成是“一定不可易之物”，是由某一个“有德之主”的“己”规定的“绝对命令”。这种外在强加的“定理”到了王守仁这里，由于同“心”合而为一，其存在状况就发生了变化了。王守仁虽然也把“心”、“良知”、“灵明”抽象地提升到超然形体物质的先验的高度，但他认为“良知”就如同圆规和矩尺一样，只要它正确，由它画方形、圆形、直线形，无论多大多

长，是无穷无限的，把“良知”发挥到事事物物之上，其所指定的理就可以因时、处、位的不同，表现出无限的多样性来。王守仁以“良知”为自家的准则，虽然其本意是企图把封建统治秩序直接装在人民的心意中，但结果恰恰相反，从这里却可以引伸出“一个千变万化活泼之理”，并且把运用“理”的主体由在上的“有德之主”下放到一般的老百姓，导致两种不同的理的对立，后来的李贽就是这样前进的。这就是说，从程朱的“理”到王守仁的“心”，道学虽然还是道学，但它已走向自己的末端了。

不仅如此，道学的衰落还突出地表现在人性论的变化上。人性论是道学沟通“天”“人”，从宇宙论过渡到伦理学的关键。程朱在建构其理学体系时，提出了“性即理也”的命题，特别强调“义理之性”和“气质之性”的区别，认为“义理之性”才是“得天地之理”的产物，人之所以异于物者，就在于人有异于物的“形气之正”得以贯彻履行“义理之性”，从而“全其性”。这样，宇宙论落实到了人性论，“理”世界落实到了“性”和“命”。“义理之性”（封建纲常道德）是对人的先验的必然要求和规范，它与来源于“气质之性”的人的感性、功利、幸福相对立。但是程朱又讲“心统性情”，把“心”分为“性”和“情”两个方面。尽管程朱反复论证了“道心”和“人心”的对立，强调用“道心”统率“人心”的必要性，但是如朱熹说的，为了不落入“释老之学”窠臼，使合“天理”的“道心”有一个“安顿处”，他们又不得不承认“人本一心”，“道心”不能离开“人心”。程朱对“心”的这种双重性假设，就不能不使自己在理论上陷入矛盾。因为既然情与性、道心与人心，也即伦理和自然来自两个截然不同的甚至对立的世界，但又要求它们一致、交融，甚至同一，显然是十分艰难的。这个理论上的矛盾到了王守仁这里，由于“心”被提到最高范畴的地位，是被克服了，但另一种危险性接踵而来。王守仁说：“所谓汝心，却是那能视听言动的，这个便是性，便有天理。”（《传习录》上）“良知是天理之昭明灵觉处。”（《传习录》中）这就无异于把程朱的由“理”、“性”而

“心”，由“性”而“情”的逻辑顺序颠倒过来。显然，王守仁的这个能视言听动的物质性的“心”完全可能成为“性”和“理”的依据和基础，而原来处于主宰、支配地位的“理”也完全可能成为“心”和“情”的引伸和派生物。王守仁本人未必意识到这种后果，但他强调“心”和“身”不能分，逻辑上必然使“理”愈益同感性情欲纠缠一起而世俗化。至于他把“良知”作为一种感性心理原则加以宣扬，则不能不使“理”日益染上感性情感的色调。这样，王守仁开辟了与道学相反的另一逻辑轨道。于是到了王门后学特别是泰州学派那里，朱熹早就担心的危险终于发生了：“义理之性”被“气质之性”所取代，感性情欲作为“气质之性”的内容被突现出来，日益占着了“善”的地位，道学的天理人性论不可阻挡地朝着自然人性论前进。

另外，王守仁在把“理”与“心”合而为一的同时，又十分强调主体道德精神的能动性。他曾经大声疾呼：“今天下事势如沉痾积痿，所望起死回生者，实在于诸君子。”（《王文成公全集》卷六）他强调主体能动精神是为了“破心中贼”的，这才是他的“真情”。然而，他讲“知行合一”论：“知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知”（《传习录》中）。从理论上讲，却是要把一切道德归结为个体的自觉行动，要求人们在“致良知”的道德行为中来证实并肯定和扩展自身的存在，所以他又特别强调人人可以成圣人，说什么“满街都是圣人”。这又必然违背他的本意，客观上不仅把在程朱那里“圣人”才有的特许权下放到了一般人，而且势必导致人们轻视外在的权威的后果。早先陆九渊就十分强调“自立主宰”、“自主自重”、“六经注我”，反对盲从。王守仁则提出“良知”便是“自家的准则”，“是便知是，非便知非”（《传习录》下），更使这个轻视外在权威的倾向突现出来了。当然，所有这些，在陆王心学这里，无非是要反对程朱的教条，要求人们提高对封建道德的自觉性、主动性，但王守仁又何尝预料到，正是这些，恰恰为人们积极参与、干预现实日常生活，走向实际的政治斗争提供了理论根