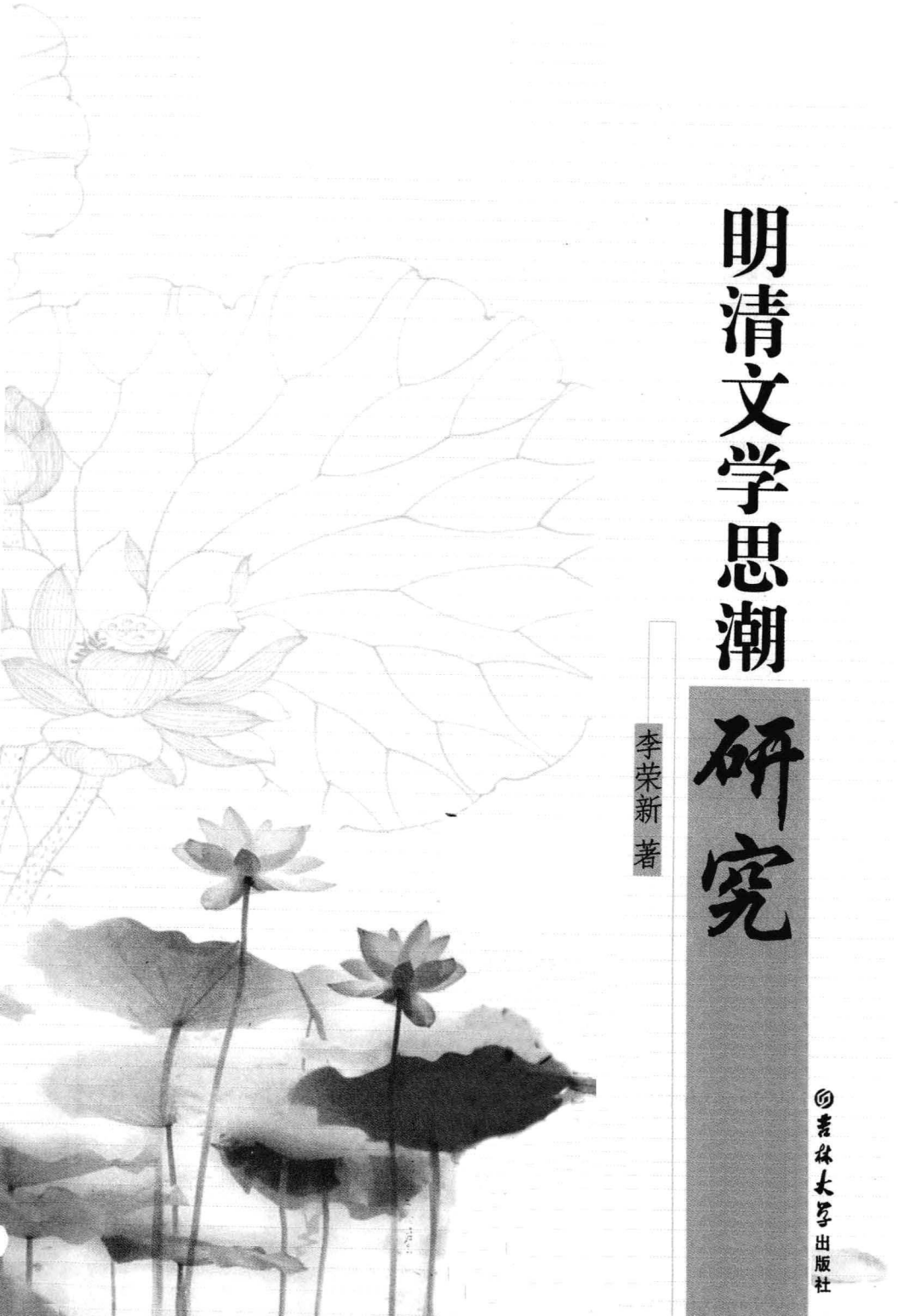


明清文学思潮研究

李荣新 著

吉林大学出版社



明清文学思潮研究

李荣新 著

吉林大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

明清文学思潮研究 / 李荣新著. -- 长春 : 吉林
大学出版社, 2012. 3
ISBN 978-7-5601-8242-1

I. ①明… II. ①李… III. ①文艺思潮 - 研究 - 中国
明清时代 IV. ①I209.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 055118 号

书 名: 明清文学思潮研究
作 者: 李荣新 著

责任编辑: 黄凤新 责任校对: 马宁徽
吉林大学出版社出版、发行
开本: 880 × 1230 毫米 1/32
印张: 6.75 字数: 200 千字
ISBN 978-7-5601-8242-1

封面设计: 刘 瑜
长春市泽成印刷厂 印刷
2012 年 3 月 第 1 版
2012 年 3 月 第 1 次印刷
定价: 20.00 元

版权所有 翻印必究
社址: 长春市明德路 501 号 邮编: 130021
发行部电话: 0431-89580026/28/29
网址: <http://www.jlup.com.cn>
E-mail: jlup@mail.jlu.edu.cn

目 录

绪论	(1)
第一章 明清早期启蒙思潮的发端与发展	(10)
第一节 王阳明, 明清早期启蒙思潮的先导	(10)
第二节 王艮, 走向近代思想转型的先驱	(22)
第三节 何心隐, 冲破礼教羁绊的勇士	(32)
第四节 焦竑, 入道皈佛的儒者	(43)
第二章 明清文学思潮的雅俗传承	(57)
第一节 厚纯尚雅的审美追求	(57)
第二节 脱俗趋雅的小说戏曲	(70)
第三节 互为促进的雅俗交汇	(83)
第三章 明清文学思潮的文化思想定位	(94)
第一节 出入世间的文人风格	(94)
第二节 惊世骇俗的礼教突围	(103)
第三节 科举制度的文化抨击	(120)
第四章 明清文学思潮的史学印迹	(136)
第一节 尊史重真的明清诗词	(137)
第二节 征史尚实的戏曲小说	(152)
第三节 朝代更替的文体演进	(161)
第五章 明清文学思潮的杰出代表	(178)
第一节 徐渭, 明清文学思潮的先驱	(178)
第二节 冯梦龙, 重情尚性的通俗文学家	(189)
第三节 吴敬梓, 杰出的讽刺文学家	(199)
结语	(209)

绪 论

此书写明清文学思潮，不起于李贽而实起于王阳明。李贽的思想，固然对明清文学思潮产生了极大影响，然对明清文学思潮产生极大影响的尚有徐渭、汤显祖。汤显祖亦甚推崇李贽，徐渭则早于李贽而逝而不知有李贽也。徐渭、汤显祖同李贽一样，皆王门后学，故谈明清文学思潮的思想理论基础，不能不由李贽而上溯至王阳明之心学。本书为明晚明文学思潮入清后的流变，便下延至曹雪芹、郑燮和袁枚，因为从他们的作品中，明显地看到徐渭、李贽、汤显祖及袁宏道的影响。

阳明心学的时代特色

哲学是时代的灵魂。阳明心学是那个时代的心声。

明中叶以降，资本主义萌芽的产生，引起了社会的广泛注意。这在东南地区表现得特别明显。因为这一地区的新兴城镇不断出现，市井平民阶层空前壮大，并形成具有群体联系和自觉要求的利益集团。工商活动在社会经济生活中的作用越来越大，特别是广大工匠反抗封建剥削和压迫的斗争日益高涨，表现出农民起义之外的一种反封建的新力量和新领域，不会不引起社会的注意。不仅如此，有的还强烈地震撼着官府乃至朝廷作出反应。万历年间苏州纺织工反孙隆的流血斗争，就是如此。时苏杭织造太监孙隆兼管税务，“无赖尽投入其幕，奉札委为税官”，加重盘剥，“民不聊生，汹汹思乱”（文秉《定陵注略》卷五）。织绉工葛贤为首倡义抗税，众皆响应，除孙隆潜逃杭州外，苏州诸税尽皆杀之，且焚毁其室庐长物。起义工人又“不挟寸刃，不掠一物”，焚毁税官室庐时，又“预告乡里，防其延烧”（《明神宗实录》卷三百六十一），既显示了工人群体抗

税的强大威力，又表现了早期工人集体的道德风貌和严明纪律。后道府下令捕诸为乱者，葛贤为保护群众，遂“挺身诣自首，愿即常刑，不以累众”，连官府亦觉“其愤激之情可原矣”（《明神宗实录》卷三百六十一）。神宗也只得下诏：“苏州府机房织手，聚众誓神，杀人毁屋，大干法纪，本当尽法究治。但赤手空拳，不怀一丝，止破起衅之家，不及无辜一人……原因公愤，情有可矜，召祸奸民及为首鼓噪者葛贤等八名，着……正法具奏，其余胁从俱免追究，以靖地方。”（《明神宗实录》卷三百六十一）这次工匠抗税斗争，虽然葛贤为首的八人牺牲了，却向社会各界显示了工人群体的力量。连最高统治者为维护其统治，说他们“大干法纪”而杀其为首者，同时也不得不承认他们“赤手空拳，不怀一丝，止破起衅之家，不及无辜一人”的合理性。

像这种工匠反抗封建剥削与压迫的斗争，在苏州、南京、松江、上海等地不断出现。这种斗争在震撼着社会、震撼着官府乃至最高统治者的同时，不会不震撼思想文化界，促使思想家进行严肃的思考，作出理性的判断。《王文成公全书》卷二十就有这方面的记载：

阳明子曰：“古者四民异业而同道，其尽心焉一也。士以修治，农以具养，工以利器，商以通货，各就其资之所近，力之所及者而业焉，以求尽其心。其归要在于有益于生人之道，则一而已。士农以其尽心于修治具养者，而利器通货犹其士与农也。工商以其尽心于利器通货者，而修治具养犹其工与商也。故曰四民异业而同道。”

他的这段话在理论上作了明确的表述：“四民异业而同道”，士农工商在“有益于生人之道”上，“则一”也。并由此对儒家传统的散士荣宦游而卑农耻工贾的思想表示不满，予以指责：“自王道息而学术乖，人失其心，交骛于利，以相驱轶，于是始有散士而卑农，荣宦游而耻工贾。”实则他是要打破传统观念对于士农工商的“本末”之见，为提高工商应有的社会地位张目。

更重要的是他从哲学本体上立论，为工商及整个下层百姓的社会伦理地位张目。如他肯定“满街人都是圣人”的论断，就是如此：

一日，王汝止出游归。先生问曰：“游何见？”对曰：“见满

街人都是圣人。”先生曰：“你看满街人是圣人，满街人倒看你是圣人在。”

又一日，董梦石出游而归。见先生曰：“今日见一异事。”先生曰：“何异？”对曰：“见满街人都是圣人。”先生曰：“此亦常事耳，何足为异。”

（《传习录》下）

这里的“满街人”，当指市井平民为主的下层百姓，其中当然包括工商。因他的哲学以心为本体，以良知为本体，又认为人生来良知具足，不管圣贤与愚凡都是如此，故肯定其弟子所见“满街人都是圣人”。并由此而提出：“与愚夫愚妇同的，是谓同德；与愚夫愚妇异的，是谓异端。”（《传习录》下）这无异于宣布那些自视天生比普通百姓高贵而鄙弃他们的人为邪恶。进而他还明确提到商贾，“虽终日作买卖，不害其为圣为贤”（《传习录拾遗》）。

当然，他这是就人人天赋良知具足的整体而言的，若具体到每个人讲，你要成为圣人，情形则又不同。你得“致良知”，即“存天理，灭人欲”。他毕竟是理学家，在这一点上与朱熹同。因此他说：“故虽凡人，而肯为学，使此心纯乎天理，则亦可为圣人。”（《传习录》上）“为学”，就是致良知。所以他又说：“良知良能，愚夫愚妇与圣人同。但惟圣人能致其良知，而愚夫愚妇不能致，此圣愚之所由分也。”（《传习录》中）一者能致其良知，使“心纯乎天理”；一者不能致，这就是圣愚之所由分别之处。不过，虽然如此，他从哲学本体论上为下层百姓、为市井平民、为工人商贾应有的社会伦理地位张目，这则是与朱熹理学的不同处。这正是明中叶以降那个时代的心声，由此而有后来的黄宗羲的“工商皆本”的论断。

阳明心学开启一个时代

王阳明在为工商及下层百姓的社会伦理地位张目的同时，更开启了一个时代的新思维和新理念。明清文学思潮中那些新的思想概念，几乎都发端于王阳明。

如平民意识：即由其“满街人都是圣人”及“与愚夫愚妇同的便是同德，与愚夫愚妇异的便是异端”的论断发端而来。虽然他此

论并不否认“圣凡之分”和“贵贱之别”，但肯定了“圣凡”、“贵贱”天赋同有“道心”、“良知”，由此才有王门后学的平民意识。泰州学派创始人王艮，王门之高足也，他提出：圣人之道，无异于百姓日用；凡有异者，皆谓之异端（《王心斋先生遗集》卷一，《语录》）。把“百姓日用”提高到与“圣人之道”相等同，并以此为正统，“凡有异者，皆谓之异端”，承其师说而又在转换其师说。到王艮之三传弟子何心隐，提出“君臣友朋，相为表里”，把君臣、父子、夫妇、昆弟的伦理关系和纲常等级的地位降低，而突出友朋关系的作用。他希望通过这种关系，“以朋得朋，以友得友”，从而“聚天下之英才，以出仁政”（《囊桐集》卷三，《辞唐可大馈》、《与艾冷溪书》等文），通过君王而覆盖天下百姓，将平民意识及民主意识表述得更清楚明白。到李贽这位王门后学的杰出代表，则完全把“圣凡”看成是平等的了。他说：“人但率性而为，勿以过高视圣人之为可也。尧舜与途人一，圣人与凡人一。”（《李氏文集》卷十八，《明灯道古录》上）又说世人只知“夫妇之不肖与能”，而不知“圣人之不能”；有些事“圣人所能者，夫妇之不肖可以与能”，“夫妇所不能者，则虽圣人亦必不能”。因此“勿下视世间之夫妇为”，“勿高视一切圣人为”。李贽在这里已没有以圣化凡的伦理要求，表述的是圣凡平等的思想概念。然这种平民意识又由阳明发端而来。

又如主体意识，发端于阳明就更明显。阳明心学以心为体，心又以知为体，知即良知也。良知强调凡事要自知，他说：“子夏笃信圣人，曾子反求诸己。笃信固亦是，然不如反求之切。”（《传习录》上，徐爱录）又说：“夫学贵得之心。求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也，而况其未及孔子者乎？求之于心而是也，虽其言之出于庸常，不敢以为非也，而况其出于孔子者乎？”（《传习录》中，《答罗整庵少宰书》）这些阐发主体意识的话，叫人想起徐渭的“本色说”、袁宏道的“性灵说”、李贽的“童心说”和他那大无畏的非孔教言论，如他说：“夫天生一人，自有一人之用，不待取给于孔子而后足也。若必待取足于孔子，则千古以前无孔子，终不得为人乎？”阳明心学的主体意识更体现在“知行合一”，强调“知是行的主意，行是知的功夫”，“知是行之始，行是知之成”（《传习

录》上，徐爱录），激励王门后学勇于实践自己的“主意”。王艮为宏扬自己的学说四处奔走讲学，“务使人人获所而后已”（《遗集》卷一，《书壁示诸生》）；何心隐倾其家产组织社会基层的组织“会”，使全会的子弟皆能就学，以致为宣扬自己的学说而死于反动派的刀下；李贽更是以巨大的理论勇气反对“咸孔子之是非为是非”，要“颠倒千万世之是非”（《藏书·世纪列传总目前论》），终被统治者以“敢倡乱道，惑世诬民”罪迫害而死；及焦竑为学反对禁锢，提出“学道者尽扫古人之刍狗，从自己胸中辟取一片乾坤，方成真受用”，和明清之际刘宗周、黄宗羲、傅山不畏死难而坚持民族气节，皆可谓这种主体意识的表现。

再如情欲意识，王阳明对此自然是持否定态度的，然在理论逻辑上为其后学留有演变发展的广阔余地。他虽不断讲“去人欲，存天理”，但把“天理”移置于“心”中，就使“道心”与“人心”共存一体，彼此不可能析而为二，道心不可能离开人的血肉之躯而存在。故他说“无心则无身，无身则无心”（《传习录》下，陈九川录）；并指出“心之本体”之乐，“虽不同于七情之乐，而亦不外于七情之乐”（《传习录》中，《答陆原静书》），喜怒哀惧爱恶欲“俱是人心合有的，但要认得良知明白”，便“不可分别善恶”（《传习录》下，黄省曾录），这就肯定了人的正常欲求的天然合理性。故王艮提出“百姓日用是道”，把百姓的日常用度提到道的高度。何心隐则明确提出“寡欲”以“存心”，“而心不能以无欲也”（《爨桐集》卷三，《辩无欲》），辩驳程朱理学的禁欲说教。李贽则进一步提出“穿衣吃饭即是人伦物理”（《焚书》卷一，《答邓石阳》），把“穿衣吃饭”当做人类普遍存在的常情常理。并由此而直言不讳地言“私心”：“夫私者，人之心也。人必有私，而后其心乃见；若无私，则无心矣。”（《德业儒臣后论》）汤显祖作为戏曲家，为其戏曲写情而提出“主情说”，并将“情”与“道”并列起来，说：“道心之人必具智骨，具智骨者必有深情。”（《睡庵文集序》）此“情”自然包括“欲”，道心之人必有的。虽然，这些王门后学有关“人欲”的思想，离其师说已越来越远，“遂复非名教之所羁络矣”，然毕竟是从王阳明肯定人的正常欲求的天然合理性发端来。

其他如徐渭的狂疏傲岸，自然使人想起王阳明晚年不时显露的“狂”气，只是阳明超狂而入圣，徐渭并未想到入圣，而是狂世傲俗。他狂中作《四声猿》，使他“终老缝掖，蹈死狱，负奇穷，不可遏灭之气，得此四剧而少舒”（钟人杰《四声猿引》）。又狂中画《雪压梅竹》，并题词：“云间老桧与天齐，滕六（古代神话中的雪神）寒威一手提。折竹折梅因底事？不留一叶与山谿！”世道如此不平，一提之“与天齐”，一折之“不留一叶”，故“其感慨激烈之意，悲于击筑，痛于吞炭”（张汝霖《刻徐文长佚书序》）。又如王门后学多讲“率性而行”，这自然又使人想起王阳明关于“率性”的论述。阳明讲“率性之谓道，便是道心；但这些人的意思在，便是人心”，意在行道心而抑人心。王门后学如袁宏道（受李贽影响很大）讲“率性”，意在“惟真”，“任其自然”，反对名教羁络，追求思想自由和个性解放。总之，王门后学的思想观点追本溯源，皆发端于阳明心学，当然皆有了极大的全新的发展。

王门后学与明清文学思潮

阳明心学通过王门后学而有全新的发展，也通过王门后学而给明清文学思潮以强大的影响和推动。其中影响最著者，当推徐渭、李贽、汤显祖及袁宏道四人。

徐渭从两方面发挥其影响力。一是戏曲，以其《四声猿》的创作开启了明清浪漫文学思潮的先声。汤显祖读《四声猿》后赞佩不已，曾语卢氏李恒峤云：“《四声猿》乃词场飞将，辄为之唱演数通。”（王思任《批点玉茗堂牡丹亭叙》）汤显祖的浪漫主义的戏曲创作，受徐渭影响甚深。沈璟是另一位受徐渭影响的戏曲家，其喜剧《博笑记》开场词《西江月》：“昭代名家野史，于今百种犹饶；正言壮语敢相嘲，却爱诙谐不少。”这不与徐渭《歌代啸》之开场词《临江仙》同一情调吗？徐渭的戏曲创作及其理论，还影响了王骥德、吕天成、李渔等人。二是绘画，徐渭擅长花鸟，兼能山水、人物，水墨写意，气势纵横狂放，不拘绳墨，笔简意浓，形象生动；常于画幅题写诗词，借题发挥，抒发对世事的愤懑，对后世影响很大，开启了明清水墨写意的新途径。清代的朱耷、原济，扬州八怪

中郑燮等人，皆受其影响。

李贽在当时的影响，主要是思想理论上的。他那新颖的思想理论，像朝日之东升，照亮了周围的士人。如焦竑，《明儒学案·文端焦澹园先生竑》说他，“笃信卓吾之学，以为未必是圣人，可肩一狂字，坐圣门第二席”。如汤显祖，自说“见以可上人之雄，听以李百泉之杰，寻其吐纳，如获美剑”（《答管东溟》）。可上人，闻达禅师；李百泉，即李贽。汤显祖的思想，对其影响尤深者，是民间王学的人民性、李贽的指斥道统和可上人的勇猛无畏。如袁宏道，对李贽更是在师友之间。袁氏兄弟在公安柞林初见李贽，便认为李乃“大奇人”，后袁宏道得李贽书，即作《得李宏甫先生书》诗，备致倾倒之意，中有诗句：“似此瑶华色，何殊空谷音。悲哉击筑泪，已矣唾壶心。”自此李袁间之诗文多矣。此外，李贽对戏曲小说的评点，影响亦极大，如其为《水浒传》作序并对《水浒传》进行评点，就直接开创了明清小说评点之学。金圣叹因偏于保守而曾辱骂李贽（见其评点《水浒》第三十一回夹批），然其评点《水浒传》的思想仍由李贽发端而来。

汤显祖则以其戏曲创作和“主情说”影响了那个时代。其受影响最巨者可推冯梦龙，他在戏曲创作上本受沈璟的影响而属吴江派，而在主情说上却与汤显祖一脉相承。他编纂《情史》并为之序说：“天地若无情，不生一切物。一切物无情，不能环相生。生生而不灭，由情不灭故。”这里“情”真成了宇宙的本原了。洪昇、孔尚任亦甚受其影响而突出写“情”，两位杰出戏曲家，特别是洪昇，首肯别人称赏他的《长生殿》“乃一部‘闹热’《牡丹亭》，世以为知言”（《长生殿例言》）。在伟大作家曹雪芹身上，亦有汤显祖的影响，在《红楼梦》里塑造了一对光彩照人的有情人，且在第二十三回专写宝黛二人偷看《西厢记》和《牡丹亭》，还特别写出黛玉读《牡丹亭》的感受：“自觉词藻警人，余香满口。”庚辰本有脂砚斋的眉评，揭示曹雪芹写此一情节的意图云：“情小姐故以情小姐词曲警之，恰极当极！”

袁宏道是公安三袁的代表，公安派文学运动的领袖。在明代中后期文坛停滞不前之际，他以进步的美学思想和超群出众的才思，

推动出现了一个生气勃勃的文学运动。他作为这一文学运动的推动者和领袖，有三点在当时产生了巨大的影响：一是反对复古模拟；二是主张“独抒性灵，不拘格套”，推崇“从自己胸臆流出”（《叙小修诗》）的诗文；三是倡导向民歌学习，他自己的诗文就多通俗畅达。钱谦益是有些看不起晚明文学革新派的，也不得不承认：“中郎之论出，王、李（后七子首领王世贞、李攀龙）之云雾一扫，天下之文人才士始知疏浚心灵，搜剔慧性，以荡涤摹拟涂泽之病，其功伟矣。”（《列朝诗集小传》丁集中，《袁稽勋宏道》）但由于倡导向民歌学习，公安末流也就难免不流于“俚俗轻浅”，于是一些保守文人也就竞相起而诟病。这样就出现了以竟陵钟惺、谭元春为代表的竟陵派，标举“幽深孤峭”以为宗，以补公安“俚俗轻浅”之不足。然竟陵派仍保持了“独抒性灵”之论，可见公安派的“性灵说”之深入人心！清初复古思潮重又沉滓泛起，然也仍有主“道性情”的，如尤侗。他说：“诗之至者在乎道性情，性情所至，风格立焉，华彩见焉，声调出焉。”（《西堂杂俎》三集，《曹德培诗序》）但在当时复古风气极浓之际，他不同情复古，也不偏向“性灵派”，说：“若夫今之诗人，矜才调者守历下、琅邪为金科，凿性灵者尊公安、竟陵为玉尺。”他取中立态度，因而以为“两者交病而已”（《杂俎》一集，《蒋虎臣诗序》）；不过他主诗“道性情”，就属公安派的思想。到袁枚，则明确标举“性灵说”，并引王阳明语云：“人之诗文先取真意。譬如童子，垂髫肃揖，自有佳致，若带假面，伛偻而装须髯，便令人生憎。”（《诗话》三）强调诗文要有“真意”。不过他是在新的历史条件下，总结了袁宏道的“性灵诗”的经验，顾及到对“性灵诗”的各种批评，这样重新标举“性灵说”，就务使其理论显得完备而周全。如重天分而不废工力，尚自然而不弃雕凿，主师心而不忘学古，等等，力求扬性灵诗之长而避性灵诗之流弊。

徐渭、李贽、汤显祖及袁宏道四人推动和影响了明清文学思潮，集中体现在他们提出了重要的美学概念。如徐渭的“本色说”，李贽的“童心说”和“化工说”，汤显祖的“主情说”，及袁宏道的“性灵说”，都是在明清文学思潮中广为流传和使用的。徐渭的“本色

说”，有着“情真”和“语俗”两方面的含义，是对戏曲创作提出来的。“情真”与汤显祖主“情”相通，“语俗”则揭示了戏曲这一市民文学语言通俗化的特色。李贽的“童心说”即“真心说”，真心、真情是文学的生命和本质特征，故他说“天下之至文，未有不出于童心焉者也”（《童心说》）。“化工说”是指文章浑然天成，真实地反映生活和描绘审美客体，不见人为做作之痕。这是艺术的最高境界。李贽赞赏《拜月》、《西厢》，提出了这一概念，后被人用来评点小说对人物形象的塑造。汤显祖的“主情说”和袁宏道的“性灵说”，皆意在有真情，只是侧重不同。汤重在戏曲，作者要有真情，还要写出戏曲中人物的真情。袁则重在诗文，作者要“独抒性灵”，这样诗文才有个性，才有独特的风格。袁宏道同汤显祖、李贽、徐渭一样，都是顶天立地、独来独往的人，作文章讲究自我作古，不拾别人半点牙慧。他们这种思想，可说都由王阳明的“心本体论”及主体意识而来。

第一章 明清早期启蒙思潮的发端与发展

第一节 王阳明，明清早期启蒙思潮的先导

王阳明名守仁，字伯安，明宪宗成化至世宗嘉靖间浙江余姚人。曾筑室于会稽山阳明洞，自号“阳明子”，学者尊称为“阳明先生”。后以号行世。武宗、世宗时，尝官南京兵部尚书。因平定农民起义和少数民族暴动及宁王宸濠之乱的武功，封“新建伯”，卒赐“文成”。

王阳明是我国古代思想史上少数杰出思想家之一，是一位心学大师。他的心学的建构，既标志着程朱理学的解体与终结，更开启了晚明和清初儒学“异端”的新思维。明代中后期出现的早期启蒙思潮，一些重要方面，几乎都发端于王阳明。王阳明是那一时期早期启蒙思潮的先导。笔者注意到，长期来人们是把他作为批判对象来对待的，批判主要在三个方面：一是仍讲“去人欲，存天理”，这方面甚至比程朱还后退了；二是主观唯心论，连朱熹理学中的那点唯物论都没有了；三是“破山中贼”，镇压农民起义。

心体与自然人性

晚明出现的早期启蒙思潮，其理论基础是自然人性论。而这种思想理论，就发端于王阳明。

王阳明作为一位心学大师，把程朱理学之“理”，从太极移置于人的心中，改程朱的理本体为心本体。这个心与程朱那纯先验的理

本体有了不同，它就不可能脱离人的血肉之躯的自然感性形式而存在。虽然，王阳明认为心即天理，仍是先验性的，并由此而强调心为身之绝对主宰：

若无汝心，便无耳目、口鼻、四肢。所谓汝心，亦不专是那一团血肉。若是那一团血肉，如今已死的人，那一团血肉还在，缘何不能视听言动？

（《阳明全书》卷一，《传习录》上）

强调没有心，耳目、口鼻、四肢就“不能视听言动”，但他在强调“所谓汝心，亦不专是那一团血肉”时，也就承认有“那一团血肉”的一面。“不专是”，那还有些是。这是王阳明的心本体与人的血肉之躯的自然感性形式相联系的一面，也是王阳明的心本体与程朱的理本体的不同处。王阳明把天理移置于人心，就必然地把他先验性的心本体同人的血肉之躯连结在一起，无法脱离开来。王阳明的可贵处，在于他看到了这一点，并进而肯定身之于心的不可缺少的作用和意义。他说：

耳目、口鼻、四肢，身也。非心，安能视听言动？心欲视听言动，无耳目、口鼻、四肢亦不能。故无心则无身，无身则无心。但指其充塞处言之谓之身，指其主宰处言之谓之心，指心之发动处谓之意，指意之灵明处谓之知，指意之涉着处谓之物，只是一件。

（《阳明全书》卷三，《传习录》下）

这段话很重要，因为在这里王阳明把心及其活动的“意”与“知”均同身联系在一起，同身“只是一件”。一件，即一致、统一，“无心则无身，无身则无心”。当然，如此看待耳目、口鼻、四肢之身在心感知、判断外部世界等方面的作用和意义，还是很不够的；但他毕竟肯定了心与身的相互依存，心不能离身。这就不可能像程朱那种存在于太极之上的理本体那样，成为人必须绝对服从的道德律令。诚然，王阳明的心本体也是一种道德律令；但这种道德律令本身依赖人的血肉之躯而存在，因此它就不会危及、伤害人的血肉之躯。这是王阳明的心本体更不同于程朱的理本体之处。

不仅如此，王阳明还进一步阐发人的情欲感性需求的合理性。

情感和欲念，一般属于精神范畴，但总与一定的生理的心理的条件相联系，以之为基础。王阳明未谈这一点，他是从心本体出发来谈人的人欲的。这已经很重要。这是把天理移置于人心必然要解决的问题。

乐是心之本体，虽不同于七情之乐，而亦不外于七情之乐。

（《阳明全书》卷二，《传习录》中）

意思是就心之本体而言自是中和的，自是乐的，但若遇到该发怒的事不发怒，该痛哭的事不痛哭，心就乐不起来。而当发怒、痛哭之后，心本体复归于中和，也就复归于乐。所以他说这种乐“虽不同于七情之乐，而亦不外于七情之乐”。对此他说过一段很重要的话，兹录于下：

喜怒哀惧爱恶欲，谓之七情，七者俱是人心合有的，但要认得良知明白。比如日光，亦不可指着方所，一隙通明，皆是日光所在。虽云雾四塞，太虚中色象可辨，亦是日光不灭处。不可以云能蔽日，教天不要生云。七情顺其自然之流行，皆是良知之用，不可分别善恶。但不可有所着，七情有着，俱谓之欲，俱为良知之蔽。

（《传习录》下）

这段话之所以重要，是由于它阐明了七情与良知的关系，阐明了七情对良知是不可缺少的。七情，最后一项是“欲”。王阳明是以良知为心之体的，因此良知即心也。这里提出：包括欲在内的七情，只要“顺其自然之流行”，不但不为良知之蔽，反而“皆是良知之用”，因而“不可分别善恶”。这有如云雾之于日光，“不可以云能蔽日，教天不要生云”。同样的道理，不可以情欲能蔽良知，就教人不要有情欲。这说得真好，多通情理！不错，朱熹也讲人应该有物质需求，但那是很低的。他说：“盖天只教我饥则食，渴则饮，何曾叫我穷口腹之欲？”（《朱子语类》卷九十六）又说：“某观今人不能咬菜根而至违其心者众矣，可不戒哉！”（《朱子语类》卷十三）要求百姓只满足于“不饥不渴”、“咬菜根”维持生命，这是一种什么天理？相比之下，王阳明由于将心同身连结在一起，顾及到“无身则无心”，不能伤害身，因而不谈物质需求的限度，只讲包括欲在内

的七情不为“良知之蔽”。而他对“蔽”的解释，也与一般人的理解很不一样，说七情之于良知，有如云雾之于日光，“虽云雾四塞，太虚中色象可辨，亦是日光不灭处”，亦不能说“蔽”。这是王阳明之心本体与程朱之理本体另一更为重要的不同处。

由这些不同处，从王阳明将心本体同人的血肉之躯相联系，从他对于“无心则无身，无身则无心”的肯定和关于心对于情欲感性需求合理性的阐述，使我们看到他的心学的建构如何标志着程朱理学的解体与终结，又如何开启了晚明儒学“异端”的自然人性论。从王艮讲“爱”，谓“百姓日用即道”，“天理者，天然自有之理也，才欲安排如何，便是人欲”（黄宗羲《明儒学案》卷三十二，《泰州学案》），到颜山农“平时只是率性而行，纯任自然，便谓之道”（黄宗羲《明儒学案》卷三十二，《泰州学案》）；到何心隐讲“性而味，性而色，性而声，性而安适，性也”（《囊桐集》卷二）；到李贽大讲“童心”，直言“私”、“利”，“夫私者，人之心也。人必有私而后其心乃见，如无私则无心矣”（《藏书》卷三十二，《德业儒臣后论》）；到更晚出的刘宗周讲“道心即人心之本心，义理之性即气质之本性”（《明儒学案》卷六十二，《蕺山学案》），可说都由王阳明的心学导源而来。王学日益走向否定外来的规范管束“人心”，禁锢“人欲”。

不错，王阳明是讲“去人欲，存天理”的，而且，作为理学的一个派系，他还反复强调这一点。如弟子问学，他说：“学是学去人欲，存天理。”（《传习录》上）弟子问立志，他说：“只念念要存天理，即是立志。”（《传习录》上）弟子问主一，他说：“一者天理，主一是一心在天理上。”（《传习录》上）他是重功夫的，弟子问功夫，他还是说：“只要去人欲，存天理，方是功夫。”（《传习录》上）因此，有人据以把他同程朱相等，甚至说他比程朱还要倒退，却看不到他同晚明早期启蒙思潮的联系。这完全是一种肤浅之见！这些人未看到，同讲“去人欲”，内涵已大不相同。正如前述，朱熹要百姓满足于“咬菜根”过日子，过此就是“人欲”，“可不戒哉”！王阳明不讲对物质需求的限度，只在七情发用上分善恶。七情发用如何分善恶？在此他用了一个极为重要的语汇，这就是七情“不可