

吴宣德 著

江右王学与 明中后期 江西教育发展

G303

江西古代教育研究丛书

自序

十多年前选定做学问的方向时，觉得自己头脑清醒得能把这个世界看个透。但世事的变化实在过于变幻莫测，加以年龄的增长，大脑的机能也开始退化，所以十多年后的今天，我不敢在头脑清醒的时候谈论做学问的事，因为头脑清醒的时候，就实在难以保持做学问所必需的安宁平和的心境。这本小书便是在这样的一种心态之下写出来的。本来弄懂王阳明的学说就已让我寝食难安，现在再来研究这些人数众多、未能“青出于蓝”又都自以为是阳明嫡脉的后学们的思想，更常常让我想起一个叫做“一筹莫展”的成语。所以现在的这本书，确实不能称上是一本专门研究江右王学的著作，最多它能算一本介绍江右王学的某些学说及其同明中后期江西教育发展之关系的小书而已。

书是从四年多前着手的，这当中因为偶尔的头脑清醒不想再去做学问，将资料搜集和写作放下了好几回。加上其它杂活的干扰以及为寻找稍好一点的生存环境的奔波，就是在动手写

作时，也没能自始至终完全保持一种良好的心境。故而现在写出来的东西，与我开初接受写作任务时的设想有着太大的差异。其中存在的问题，也许并不能用“肯定很多”这样模糊的语言来予表达。

也正因为如此，我深感愧对江西教育出版社的先生们。现在的这本小书，实在不能够回报他们在本书写作上对我的信任和鼓励。

我也深感愧对上海图书馆古籍部王翠兰先生、华东师范大学古籍部吴平先生、华东师范大学古籍研究所资料室袁桦先生。对于他们在资料搜集方面给我提供的极大帮助，我也是无法用这样的小书来报答的。

作为对以上诸先生的一种感谢，我所能做的便是静下心来做一些头脑清醒的学问。为此，我非常希望读了这本书的前辈和朋友们能够将您发现的问题告诉我，我将会把您的意见融入我今后的研究中。

我的地址是：上海华东师范大学古籍研究所教育研究室（邮政编码：200062）。

吴 宣 德

1995. 10. 27

绪 言

单纯按地域来看宋明理学的发展，则理学的重要分支“心学”似乎于江西情有独钟。“心学”产生的源头可以追溯到程颢，其后传其学者以谢良佐为最著，再传至张九成。朱熹谓：“上蔡之学一转而为张子韶，子韶一转而为陆子静。”^①至陆九渊而“心学”始独标一帜。谢上蔡张大程颢之学的“心学”特色，实亦“心学”之源头，可以不论。张九成虽为浙江钱塘人，然曾被谪南安军（今江西南安），蛰居南安十四年，闭门读书，其学术思想的形成，与此一段经历当大有关联。^②而陆九渊则纯属江西产。朱熹在评价陆氏学术时，谓“江西士风，好为奇论，耻与人同，每立异以求胜”^③，言虽不免于意气，却也说明江西在学术发展上确有自己的地方特色。

陆九渊一生不废讲学，曾辟槐堂和象山精舍讲求“心学”，其门徒集中于江西与浙东。在江西者史称“槐堂诸儒”，在浙东者称为“甬上四先生”或“四明四先生”。虽宋人黄震曾谓陆学

① 《上蔡学案》，《宋元学案》卷二十四。上蔡即谢良佐，子韶即张九成，子静即陆九渊。按：本书微引书版本皆见附录“微用书目”，一律不注。

② 自宋至明，浙江亦是“心学”发展的重要地区。

③ 《朱子语类》卷一二四，第2971页。

“今未百年，其说已泯然无闻”^①，然陆氏“心学”之流风余韵实未断然斩绝。故饶鲁与吴澄虽名为朱熹后学，其实却已开始“兼主陆学”^②。饶、吴皆江西产，若谓其思想全然不受江西陆学之影响，恐未足信。

明初，吴与弼倡道江西，其徒胡居仁、娄谅创“余干”一派，陈献章创“白沙”一派。陈献章“白沙”派演为江门心学，湛若水即其高弟。王阳明十七岁至江西洪都迎娶诸氏，次年自江西归^③，舟至广信，谒娄谅。故黄宗羲有言曰：“姚江之学，先生（娄谅）为发端也。”^④ 吴与弼之学兼采朱陆，故胡居仁、娄谅虽属朱子一脉，却于朱学颇多变异。王阳明谒娄谅之所得，已非纯粹不杂之朱学。湛若水则阳明密友，阳明三十四岁时，病“学者溺于词章记诵，不复知有身心之学”，乃倡言心学，“使人先立必为圣人之志”。然时人“咸目以为立异好名”，独湛若水与之“一见定交，共以倡明圣学为事”^⑤。由此可见，阳明“心学”思想的形成虽有多种原因，然在学术渊源上却与江西之学颇多关联。

也许是对江西学术于其思想之启明发端的回报，王阳明在其“心学”思想渐趋成熟时，又来到了江西。正德五年（1510年），阳明三十九岁，升庐陵县知县（今江西吉安），虽在吉仅八个月，然“为政不事威刑，唯以开导人心为本”^⑥，即开始将其学术思想贯彻于政教实践。正德十一年（1516年），升都察院

① 《陆象山程文》，《黄氏日抄》卷四十六。

② 《草庐学案》全祖望《序录》，《宋元学案》卷九十二。

③ 《年谱一》，《王阳明全集》卷三十三，第1223页。

④ 《明儒学案》卷二本传，第44页。

⑤ 《年谱一》，《王阳明全集》卷三十三，第1226页。陈献章、湛若水为广东人。

⑥ 《年谱一》，《王阳明全集》卷三十三，第1230页。

左金都御史，巡抚南赣汀漳等处。其后有相当长的一段时间皆在江西。在此期间，王阳明既设学校以广教化，又自己讲学授徒，以此来推行其学术。阳明“心学”在明中后期波及于天下，正是奠基于是他来江西后的这一段经历。其后学虽有浙中、江右、南中、楚中、北方、粤闽等派，独江右与浙中为兴盛。而江右与浙中于王氏之学又各有贡献。黄宗羲说：“姚江之学，唯江右为得其传。东廓、念庵、两峰、双江其选也，再传而为塘南、思默，皆能推原阳明未尽之旨。是时越中流弊错出，挟师说以杜学者之口，而江右独能破之，阳明之道赖以不坠。盖阳明一生精神俱在江右，亦其感应之理宜也。”^①以黄氏此言观之，则王阳明之回报江西虽巨，而江西之报答阳明，亦非浅显也。

^① 《江右王门学案一·序录》，《明儒学案》卷十六，第333页。

目 录

自序	1
绪言	1
第一章 王学的分化与江右王学的形成	1
第一节 王阳明“心学”的基本结构及其内在缺陷	1
一、王阳明“心学”的基本结构及其理论特征	2
二、“天泉证道”与王学的分化	18
第二节 王学在江右的传播与江右王学的形成	22
一、王学在江右的传播	22
二、江右王学的形成	24
第二章 江右王学的学术流变	28
第一节 江右王学的学术衍变	28
一、江右王学的学术衍变	29
二、江右王学学术衍变的基本原因	34
第二节 江右王学的代表人物及江右王学流派	42
一、江右王学的代表人物	42
二、江右王学的流派区分	50
第三章 江右王学的哲学与教育论争(上):“良知”论	55
第一节 “心”与“性”的诸观点	55
一、“心无定体”与“心有定体”	56

二、“气质”与“天命”	60
第二节 “良知”本体之争鸣	73
一、明德与独知：邹守益、欧阳德的“良知”论	73
二、虚寂与定体：聂豹、罗洪先的“良知”论	86
三、本心真明与良知即觉：王时槐与胡直的“良知”论	98
四、江右王门“良知”论分析	114
第四章 江右王学的哲学与教育论争（中）：“格致”论	121
第一节 “格致”原理论	122
一、“独知”与“格致”	122
二、“知止”与“格致”	131
三、“觉性”与“格致”	137
四、“止修”与“格致”	142
五、别种“格致”论略述	147
第二节 “格致”工夫论	154
一、“格致”工夫诸说	154
二、“格物致知”与读书	175
第五章 江右王学的哲学与教育论争（下）：“理欲”论	188
第一节 “理欲”、行为价值和道德教育	188
一、“理”、“欲”之辨	189
二、“理欲”与道德教育	196
三、“良知”与道德教育目标	200
第二节 “理欲”、内心状态和道德境界	204
一、道德境界论	205
二、道德教育与修养之手段与目的关系论	208
第六章 江右王学“异端”的教育论	215

第一节	概说	215
第二节	何心隐的教育论	219
一、	论“学”与“讲”	219
二、	论道德教育	229
第三节	罗汝芳的教育论	240
一、	“赤子之心”: 伦理本体的确立	240
二、	“明德”与“孝弟”: 道德教育与修养论	246
第七章	江右王学与明中后期江西的书院和讲会	266
第一节	江右王学与明中后期江西书院的发展	266
一、	江右王学与明中后期江西书院的兴盛	267
二、	江右王学与明中后期江西书院的教育实践	278
第二节	江右王学与明中后期江西讲会的发展	302
一、	江右王学与明中后期江西讲会的兴盛	302
二、	江右王门与明中后期江西的讲会制度	310
第八章	江右王学与明中后期江西的社会教育	327
第一节	王阳明与明代江西的社会教育	327
一、	王阳明与明代江西的社学教育	327
二、	王阳明与明代江西的民俗教育	333
第二节	江右王学与明中后期江西的社会教育	340
一、	江右王门的社会教育活动概述	340
二、	何心隐的聚和堂	343
三、	章潢的社会教育设想	350
附述:	江右王学与明中后期江西的学校教育	356
结语		360
附录一	江右王门弟子知见录	363
附录二	主要徵引书目	386

第一章 王学的分化与江右王学的形成

尽管对王阳明学术的身后流变有不同的划分方法^①，但就黄宗羲《明儒学案》的地域区分法而言，王学在明代中后期流布既广，分化亦巨。在《明儒学案》中，黄宗羲将王学区分为浙中、江右、南中、楚中、北方、粤闽王门共六派二十支，尚未将泰州学派与止修学派算进去。其中江右王门共九支。从这种划分中我们可以看到，至少在黄宗羲的观念里，江右王学乃是各派王学中首屈一指的一派。

第一节 王阳明“心学”的基本结构 及其内在缺陷

王阳明“心学”在其身后的多向分化固然与传其学者个人的理解能力、知识结构及其所处的环境等有关，导致这种分化

① 如明人胡瀚分证悟、归寂、自然（高旷）、主宰流行派（《明儒学案》卷十五《浙中王门学案五》，第330页），黄宗羲《明儒学案》的地域区分法，日人岛田虔次分左派和右派（《朱子学与阳明学》，第96—97页）。国内当代学者陈来分主有、主无、主动、主静四派（《有无之境》，第334页）。另参陈来《有无之境》中有关王学流变的归纳（第333页）。

的最根本的原因，恐怕还应归之王阳明“心学”在自身结构上的某些缺陷。正因为王学本身具有内在的矛盾，才使得对它的理解之多样性成为可能。

一、王阳明“心学”的基本结构及其理论特征

王阳明（1472—1528），名守仁，字伯安，浙江余姚人。因曾筑室于越之阳明洞，为养生之术，自号“阳明子”，学者遂称为“阳明先生”。

黄宗羲在评价王氏学术思想的形成过程时说：

先生之学，始泛滥于词章，继而遍读考亭之书，循序格物，顾物理、吾心判而为二，无所入，于是出入于佛老者久之。及居夷处困，动心忍性，因念圣人处此更有何道，忽悟格物致知之旨，圣人之道，吾性自足，不假外求。其学凡三变而始得其门。自此以后，尽去枝叶，一意本源，以默坐澄心为的。有未发之中，始能有发而中节之和，视听言动，大率以收敛为主，发散是不得已。江右以后，专提“致良知”三字，默不假坐，心不待澄，不习不虑，出之自有天则。盖良知即是未发之中，此知之前更无未发；良知即是中节之和，此知之后更无已发。此知自能收敛，不须更主于收敛；此知自能发散，不须更期于发散。收敛者感之体，静而动也；发散者寂之用，动而静也。知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知，无有二也。居越以后，所操益熟，所得益化，时时无是无非，开口即得本心，更无假借凑泊，如赤日当空而万象毕照。是学成之后又有

此三变也。^①

不论黄宗羲的这种归纳是否与王阳明思想的发展脉络相一致^②，单从其所体现出来的问题而言，王阳明的思想的确是经历了一些变化的。唯其有此变化，故其后学因从师有久近之异而所得影响亦终有不同。

根据阳明高弟钱德洪等所编《王阳明先生年谱》及有关传记材料，王阳明的“心学”思想发展大体可以用“心即理”、“知行合一”、“致良知”为标目而区分为三个时期。这三个范畴及围绕它们所展示的论述同时也构成为王阳明“心学”的基本内容。

（一）“心即理”

青年时代的王阳明亦颇接受了朱熹之“理学”的影响，史称其曾“遍求考亭遗书读之”^③，并谒见宗朱学者娄谅讲求“格物”之学。^④据《年谱》载：王阳明少时因信奉朱熹“众物必有表里精粗，一草一木，皆含至理”，乃“取竹格之”^⑤，并因而致病。其后又依朱子读书之法循序读书，以求“渐渍浹浹”，“然物理、吾心终若判而为二”^⑥，遂以为“圣贤是做不得的，无他大力量去格物了”^⑦，而产生了遗世入山的念头。弘治十二年（1499年）中进士。正德元年（1506年）因上封事忤宦官刘瑾，被谪为贵州龙场驿丞。正德三年至龙场。一日，“忽中夜大悟格物致

① 《明儒学案》卷十本传，第181页。

② 如“知行合一”论，王氏在贬到贵州时即已提起。黄氏此处则以为到江右以后之事，不甚合理。

③ ⑤ 《年谱一》，《王阳明全集》卷三十三，第1223页。

④ 《明史·王守仁传》。

⑥ 《年谱一》，《王阳明全集》卷三十三，第1224页。

⑦ 《传习录下》，《王阳明全集》卷三，第120页。

知之旨，……始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”^①。此一悟的结果，便是“心即理”说的提出。

“心即理”说主要是针对朱熹之“格物”论“析心与理而为二”^②之弊而发的，实质上仍是讨论“心”与“理”的关系问题。

在中国古代哲学史上，关于“心”与“理”的关系的讨论，一直可以追溯到荀子。《荀子·解蔽篇》云：“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”《正名篇》又云：“人何以知道？曰：心。”在这种命题里，“心”显然是指人的知觉能力；而“理”或“道”则是作为认识对象而存在于外物之中的。汉末的徐干在《中论·修身》中云：“人心莫不有理道，至乎用之，则异矣。”则把“心”与“理道”联系在一起，已经带有把“心”同人对自身行为进行选择的准则相合一的倾向。

理学产生初期，“心”与“理”或“道”仍被看成相对独立的两物。邵雍把人的认识和修养方式区分为“以目观物”、“以心观物”、“以理观物”、“以物观物”由低到高的四种类型，把“心”作为人的理性思维，而把“理”作为实存事物的本质。并认为：“天下之物莫不有理焉，……所以谓之理者，穷之而后可知也。”^③而二程虽然说过“心是理，理是心”^④、“理与心一，而人不能会之为一”^⑤，但这只不过是要人达到与“理”合一的境界，“理”本身既为人心所本有又同时外在于具体的物。而人之识“理”，尚要借助于穷外物之“理”而使内心固有之“理”显

① 《年谱一》，《王阳明全集》卷三十三，第1228页。

② 《答顾东桥书》，《王阳明全集》卷二《传习录中》，第45页。

③ 《皇极经世·观物篇四十七》，《道藏》本。按：在邵雍那里，“道”与“理”是有区分的。“道”指宇宙之本体，而“理”则指具体事物的本质属性。

④ 《河南程氏遗书》卷十三，《二程集》第139页。

⑤ 《河南程氏遗书》卷五，《二程集》第76页。

现出来。故二程（尤其是程颐）之言“格物”，则谓：“若只格一物便通众理，虽颜子亦不敢如此道。须是今日格一件，明日又格一件，然后脱然自有贯通处。”^①朱熹论“格物”、论“心”与“理”的关系，大体推衍二程的说法。如云：“理必有用，何必又说是心之用？夫心之体具乎是理，而理则无所不该，而无一物不在。然其用实不外乎人心。盖理虽在物，而用实在心也。”^②因此，在朱熹那里，“心”与“理”不仅具有现实可分性，而且具有逻辑可分性。“心”之具“理”，一方面是指“心”将“理”作为自身的先验的本质结构而包容于自身，另一方面是指“心”可以自然观照外物之“理”。也正因为如此，王阳明后来对此批评道：

晦庵谓：“人之所以为学者，心与理而已。心虽主乎一身，而实管乎天下之理。理虽散在万事，而实不外乎一人之心。”是其一分一合之间，而未免已启学者心理为二之弊。

此后世所以有专求本心、遂遗物理之患，正由不知心即理耳。^③

王阳明的批评正是以他自己按朱熹“格物”说去格物而终无所得的亲身体验为基础的。不管王阳明在格竹子的做法上是否误解了朱熹的本意，有一点是很清楚的，这就是：朱熹的“格物”说并没有对认识主体（心）和认识客体（理）或道德行为主体（心）和道德行为客体（理）之间的关系提供令人信服的解释。从认识论的角度看，朱熹不是把对客体的认识归之为主体对它的由感性上升为理性的逐步抽象，而是把这一认识过程

① 《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》第188页。

② 《朱子语类》卷十八。

③ 《答顾东桥书》，《王阳明全集》卷二《传习录中》，第42—43页。内引朱熹语见朱熹《大学或问》卷一。

建立在具“理”之“心”对外物的应感上。^①换句话说，一个认识活动的发生，需要具备两个条件：其一是本身自有其“理”的外物的存在，其二是心中之“理”（外物之理的观念形态）的存在。当人接触外物时，人心中关于此物的“理”就自然映现出来，认识活动便告完结。这种观点反映到伦理学上，就变成了一个道德行为的发生事实上要以人心中须具有此一行为的道德法则为前提，而人对道德法则的意识又必须以对一定的道德行为有所认识为前提。因此，尽管朱熹以“与理为一”作为人的最高心灵境界，但即以此种人格而论，他只不过是完全顺应了“理”对人的行为的要求，而不是指他可以对自身的行为进行自由的、道德的选择。从这个意义上说，朱熹并没有很好地解决道德主体对道德行为之作用的限度问题。^②

王阳明主张“心即理”，在一定程度上消除了“理”作为一种外在客观性的道德法则对人的规范，而进一步突出了人本身在选择其外部行为上的主体地位。按照王阳明的说法，“心”与“理”是同一而非合一的关系。这不仅表现为“心”对天下一切事理的包融，而且表现为道德法则不是由人通过把握道德行为本身的特征来提供，而是由人“心”来提供：

爱问：“至善只求诸心，恐于天下事理有不能尽。”先生曰：“心即理也。天下又有心外之事、心外之理乎？”爱

① 《朱子语类》卷三十七：“理即是心，心即是理。有一事来，便有一理以应之。”此说本之程颐：“问：‘观物察己，还因见物反求诸身否？’曰：‘不必如此说。物我一理，才明彼即晓此，合内外之道也。’”（《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》第193页）。

② 应该说，从张载、二程到朱熹，他们都已经注意到了作为道德行为主体的人对道德行为本身应具有某种自主选择权，但由于他们将“理”作为一种具有外在客观性的东西，因而尽管人心中有“理”，也只不过是人在某种精神境界上对“理”的顺应，人本身事实上并不能对其行为进行自主选择。

曰：“如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁，其间有许多理在，恐亦不可不察。”先生叹曰：“此说之蔽久矣，岂一语所能悟！今姑就所问者言之：且如事父，不成去父上求个孝的理；事君，不成去君上求个忠的理；交友治民，不成去友上民上求个信与仁的理。都只在此心，心即理也。此心无私欲之蔽，即是天理，不须外面添一分。以此纯乎天理之心，发之事父便是孝，发之事君便是忠，发之交友治民便是信与仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是。”^①

根据这种说法，则一种行为之具有道德意义和道德价值，并不是行为者在施行此一行为时遵从了此行为本身所具有的道德意义和道德价值确定性，而是行为者自心在此行为施行时的自然流露和发挥。因此，决定一种行为之是否具有道德意义和道德价值，不在于人是否服从了某种外在的道德法则，而在于人心是否“纯乎天理”^②。

很显然，把人心是否“纯乎天理”作为人的外部行为之是否具有道德意义和道德价值的唯一原因，实际上乃是认为行为的道德法则不是存在于道德行为对象之中，而是把行为的道德法则完全交付给了人“心”。这样，较之程朱一派以人心与“理”合一为道德行为发生时人的心灵状态之极致，“心即理”则更加突出了人在道德活动中的主体地位，在更大程度上赋予了人以选择自身外部行为并使这种行为具有道德意义和价值的自由。

① 《传习录上》，《王阳明全集》卷一，第2页。

② 在这一点上，王阳明与朱熹的不同在于：王阳明将人的内在动机当作了决定行为之是否具有道德价值的唯一原因，而朱熹则是把人的内在动机与行为效果的协调当作了决定该行为是否具有道德价值的原因。

由于王阳明把“心”解释成身之“主宰”和“知觉”^①，因此，“心即理”在一定程度上将人的“知觉”、“主宰”当作了其对外部道德行为进行选择的主体意识形态。也正是在这个意义上，王阳明把“知”（实即“良知”）当作了“心之本体”^②。

可以看出，王阳明强调“心即理”亦即强调主体意识与道德法则的同一，实际是试图建立起主体意识对其外部行为的绝对支配关系。他认为“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”^③，把“格物”解释成“去其心之不正以全其本体之正”^④，都是在此意义上立论的。

但是，尽管在“心即理”这个命题里，人在道德活动中的主体地位进一步得到突出，然而由于这种主体地位的确立是基于“心”与“理”的同一而不是基于人的理性对自身行为的自我立法上，因而人的理性并没有得到自由，反而让“理”（作为一种先验的道德法则）规定了它的发展方向。从这一点上说，王阳明的主张与程朱“格物”说所追求的精神目标并无多大差异。

并且，由于王阳明未对“心即理”命题作非常确切而划一的界定，因而其所导致的一个直接后果，便是使有些人以“心即理”为借口，而将此命题本来所追求的人的道德行为应该出自于其内在的道德法则降低为人的感性欲求，使得超出道德规范的个体行为也堂而皇之地具有了某种合法性。

（二）“知行合一”

按《年谱》所载，王阳明于正德四年（1509年）“始论知行合一”。是时王阳明在贵阳，提学副使席书问朱陆异同之辨，王

① 《传习录下》，《王阳明全集》卷三，第90—91页、第121页。

② ③ ④ 《传习录上》，《王阳明全集》卷一，第6页。