

明代哲学史

张学智 著

北京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

时代哲学史/张学智著. —北京:北京大学出版社,
2000

ISBN 7-301-04734-7

I. 明… II. 张… III. 哲学史-中国-明代
IV. B248

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 71388 号

书 名: 明代哲学史

著作责任者: 张学智 著

责任编辑: 高秀芹 谢茂松

标准书号: ISBN 7-301-04734-7/B·0203

出版者: 北京大学出版社

地址: 北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn/cbs.htm>

电 话: 出版部 62752015 发行部 62754140 编辑部 62752032

电子信箱: zbup@pub.pku.edu.cn

印刷者: 北京飞达印刷厂

发 行 者: 北京大学出版社

经 销 者: 新华书店

890 毫米×1240 毫米 A5 开本 23.375 印张 670 千字

2000 年 11 月第一版 2000 年 11 月第一次印刷

定 价: 38.00 元

目 录

导言	(1)
第一章 曹端与明代理学的兴起	(1)
一 太极理气	(1)
二 诚与性命	(5)
三 诚敬与仁	(8)
第二章 薛瑄的河东之学与明代关中学者	(12)
一 无极而太极,理一分殊	(12)
二 知性与复性	(16)
三 格物与居敬	(20)
四 薛瑄与明代关中学者	(23)
第三章 吴与弼的自治力行与胡居仁的主敬	(26)
一 吴与弼的自治力行	(26)
二 胡居仁的主敬	(29)
三 胡居仁的理气心性诸说	(32)
四 胡居仁对佛老的批评	(34)
第四章 陈献章与心学的起始	(39)
一 自得之学	(39)
二 心与道俱的境界	(41)
三 义理融液,操存洒落	(47)
四 陈献章的诗学	(52)
五 陈献章的弟子	(55)
第五章 湛若水的“随处体认天理”及其学传	(58)
一 心体物不遗	(58)
二 随处体认天理	(62)
三 湛若水与王阳明的辩论	(66)
四 湛若水的学传	(71)
第六章 王阳明的良知之学	(80)

一 道德的凸显	(80)
二 心外无理	(88)
三 知行合一	(94)
四 致良知	(101)
五 四句教	(118)
第七章 王龙溪的先天正心和钱德洪的后天诚意	(129)
一 王龙溪的先天正心之学	(129)
二 寂与感	(134)
三 钱德洪的后天诚意之学	(140)
第八章 黄绾的“艮止”与季本的“龙惕”	(146)
一 “艮止”之旨	(146)
二 对王阳明的批评	(151)
三 季本的“龙惕”	(155)
第九章 邹守益“戒惧”之旨及其家学	(160)
“戒惧”宗旨	(160)
二 对同门偏离王阳明本旨的批评	(164)
三 邹守益的家学	(168)
第十章 欧阳德的动静体用合一说	(171)
一 良知与知觉的关系	(171)
二 动静合一	(173)
三 对体用合一的发挥	(176)
第十一章 聂豹的归寂之学	{179}
一 寂与感的对立	{179}
二 与王门诸人的辩论	(183)
三 归寂之学的推广	(188)
第十二章 罗洪先对于归寂主静说的全面阐发	(191)
一 主静宗旨	(191)
二 对现成良知派的否定	(194)
三 罗洪先一生理论发展过程及对江右学派的超出	(199)
第十三章 王时槐的透性研几说	(204)
一 虚静与生生	(204)

二 透性	(208)
三 研几	(212)
第十四章 胡直对心学宗旨的发挥	(216)
一 理不离心,存神过化	(217)
二 物不外乎心,察之外无物	(222)
第十五章 李材的“止修”之学	(227)
一 知与性	(227)
二 止修宗旨及其内在矛盾	(230)
三 止修与艮止、归寂	(233)
四 修身与治平	(236)
第十六章 王艮及泰州之学的初创	(239)
一 良知现成自在	(240)
二 平民与精英	(244)
三 淮南格物	(247)
四 学与乐	(250)
五 王艮弟子中的不同趋向	(252)
第十七章 罗汝芳的“赤子良心”之学	(256)
一 大道只在此身	(256)
二 顺适当下	(259)
三 天明与光景	(261)
四 罗汝芳与王龙溪	(263)
五 慎独与孝慈	(266)
第十八章 耿定向的“不容已”之学	(268)
一 “真机不容已”	(268)
二 泰州平实之旨	(272)
三 “学有三关”	(275)
四 儒佛同一,佛为儒用	(278)
第十九章 焦竑的儒释道三学	(283)
一 儒家:知性复性	(283)
二 佛家:儒释不二	(287)
三 道家:以道补儒	(293)

四 礼的形上学解释	(296)
第二十章 李贽的童心说	(299)
一 童心说:回到本真自我	(299)
二 个体原则的突出	(306)
三 清净本源	(311)
四 李贽身后的影响	(315)
第二十一章 罗钦顺的哲学思想	(318)
一 理与气	(319)
二 心与性	(324)
三 对佛教和心学的批评	(330)
四 格物论及与王阳明的争论	(337)
第二十二章 王廷相的气论及其实证倾向	(342)
一 太极道体	(342)
二 性论	(348)
三 修养论	(354)
四 对佛道及理学诸家的批评	(358)
第二十三章 吴廷翰的哲学思想	(366)
一 气之混沦为天地万物之祖	(366)
二 对心学的批评	(374)
三 修养功夫论	(379)
第二十四章 陈建《学蔀通辨》对朱子学的阐扬	(383)
一 朱陆早同晚异	(384)
二 儒释之辩	(390)
第二十五章 顾宪成对朱子学阳明学的调和	(399)
一 先天良知与后天功夫并重	(399)
二 “无善无恶”辨	(406)
三 小心——敬	(412)
第二十六章 高攀龙的格物知本之学	(416)
一 气、心、性、理	(417)
二 格物与知本	(422)
三 悟与修	(426)

四 敬与顺乎自然·····	(429)
第二十七章 刘宗周的诚意慎独之学·····	(434)
一 道体·····	(434)
二 意与诚意·····	(440)
三 对王阳明及王门后学的批评·····	(446)
四 心性与慎独·····	(451)
第二十八章 黄宗羲对心学的总结·····	(459)
一 理气合一,心性合一·····	(460)
二 盈天地皆心·····	(463)
三 四句教·····	(468)
四 本体与功夫·····	(475)
五 哲学史方法论·····	(480)
六 《明夷待访录》中的政治思想·····	(487)
第二十九章 陈确的哲学思想·····	(494)
一 《大学》辨·····	(494)
二 知行辨·····	(499)
三 性善辨·····	(501)
四 理欲辨·····	(505)
五 丧葬辨·····	(508)
第三十章 方以智的哲学思想·····	(512)
一 学术渊源·····	(513)
二 质测与通几·····	(515)
三 气与火,太极与心·····	(521)
四 一与二与三·····	(532)
五 三教统合与打翻三帝·····	(546)
第三十一章 王夫之的哲学思想·····	(552)
一 太极:体用皆有而相胥以实·····	(552)
二 天地之和与日新之化·····	(564)
三 心与性·····	(579)
四 知识论·····	(594)
五 历史观·····	(607)

六 治学方法论·····	(622)
第三十二章 从四大高僧看明代佛教的融通趋势·····	(628)
一 紫柏真可·····	(629)
二 云栖株宏·····	(638)
三 憨山德清·····	(647)
四 满益智旭·····	(650)
第三十三章 明代道教哲学·····	(661)
一 张宇初·····	(663)
二 《性命圭旨》·····	(669)
三 陆西星·····	(676)
四 三一教的会三归一·····	(682)
第三十四章 明末天主教的传入及与中国本土文化的碰撞 ·····	(687)
天主·····	(688)
二 灵魂·····	(697)
三 伦理·····	(705)
四 科学与思维方法·····	(718)
本书引用书目版本·····	(731)
后记·····	(734)

第十六章 王艮及泰州之学的初创

《明儒学案》列《泰州学案》，现在一般研究明代学术的著作凡涉及王艮及泰州诸人，皆称“泰州学派”。但加以详细考辨可知，泰州不能算作一个严格意义上的学术派别。它不像江右学派那样有一个大致相近的学术趋向，且派下学者皆为江西人，也不像东林学派那样以一个学术中心为依托且在政治见解、学术活动上形成一个团体。泰州诸人之所以列为一个学案，完全是以师承关系。但所谓师承，以《明儒学案》所记而论，有交谊甚深，数十年相从问学者；有慕名相随，处数月而别者；有片言之下得悟而终身称师者。所谓师与弟子，学术面貌多相差甚大。泰州诸人也不是一个地域性的学术群体，同一泰州旗下，其著名者，有江右之颜山农、何心隐，蜀之徐樾、罗汝芳，楚之耿定向、耿定理，浙之周汝登、陶望龄，粤之杨起元，南京之焦竑等。虽皆曾问学泰州门下，但学术宗旨杂沓纷乱。清末袁承业在编辑《王心斋先生遗集》时，据王栋、王骥文集中提到的听讲者名字、地方志及时人文集中所记听讲者，编列了一个泰州学派弟子名录，但这个名录大多只有名字，无事迹乡贯。仅能张大泰州之军，对研究泰州诸人的思想无甚帮助。除王艮及其子侄之外，《明儒学案·泰州学案》中所列诸人，并不能构成一个严格意义上的学派。

颜山农、何心隐是泰州派下重要人物，黄宗羲谓“泰州之后，其人多能以赤手搏龙蛇，传至颜山农、何心隐一派，遂复非名教所能羁络矣。”（《明儒学案》第703页）黄宗羲着重的，实际上是泰州后人行事中表现的大无畏精神，如何心隐以布衣计去严嵩，反对张居正之类。“非名教所可羁络”所举例证，皆无甚惊人处。当时黄宗羲未见颜山农著作，现发现整理出版的颜山农文集中所表现的思想，与《明儒学案·泰州学案》前案语中所述颜山农“其学以人心妙万物而不测者也。性如明珠，略无尘染，有何睹闻，着何戒惧。平时只是率性所行，纯任自然，便谓之道。及时有放逸，然后戒慎恐惧以修之。凡儒先见

闻道理格式，皆足以障道。此大旨也”差别甚大。其“七日来复”，多为神秘体验，其中理论的成分甚少。“急救心火”亦存理去欲之意，不过换了一种招徕人、鼓动人的说法。在纠正弟子修养方法上提出的“制欲非体仁”之说，也不过主张正面开发人内在的道德资养，反对苦苦强制心不起意之类。何心隐文集中有理论创见的东西也不多，故本书皆略去不论。泰州之学，有系统理论的当属其创始人王艮及其子侄王栋、王襞及后学罗汝芳、耿定向、焦竑及激烈反传统的人物李贽。

王艮(1483—1541)字汝止，号心斋，泰州安丰场人，出身灶户之家。七岁进乡塾，因家贫辍学，随父往来山东经商。常随身带《论语》、《孝经》等书，逢人质义，久而烂熟，能信口谈解。《明儒学案》所述传记说他一日梦天堕压身，万人奔号求救，他以只臂擎起，手整失序星辰，梦醒后汗下如雨，自此心体洞彻。这说明他青年时就有担当重任、拯救万民的志向。一日闻人言王阳明在江西讲学，与自己学术大旨相类，于是启行，着古冠服进见。“始入，先生据上座。辩难久之，稍心折，移其座于侧。论毕，乃叹曰：‘简易直截，艮不及也。’下拜自称弟子。退而绎所闻，间有不合，悔曰：‘吾轻易矣。’明日入见，且告之悔。阳明曰：‘善哉，子之不轻信从也。’先生复上座，辩难久之，始大服，遂为弟子如初。阳明谓门人曰：‘向者吾擒宸濠，一无所动，今却为斯人动矣。’”(《明儒学案》第710页)王艮原名银，王阳明取周易艮卦义，为他更名艮，字汝止。阳明擒宸濠后归家讲学，王艮相从至越，来学者多先由王艮指授，然后问学于王阳明。后还家，自制蒲轮，从泰州至京师，招摇于道路，观者如堵。因他冠服言动不与人同，都人目为怪魁。归泰州后，开门授徒，学术趋于平实。后周流于江浙间讲学，同门会讲，必请王艮主席。卒后其著作由王氏族人汇合其子王襞、族第王栋的著作编为《淮南王氏三贤全书》。清末民初，东台人袁承业在《三贤全书》基础上，加以校订，自编《王艮弟子谱系》补入，编成《明儒王心斋先生遗集》出版。

一 良知现成自在

王艮于王阳明居越后从学王阳明，此时王阳明已揭致良知宗旨，

学术也已由收敛转为发散。王艮以其高远之意气，倔强之性格，又得王阳明面授晚年熟化思想，所以，他主张良知现成。他说：

只心有所向，便是欲；有所见，便是妄。既无所向，又无所见，便是无极而太极。良知一点，分分明明，停停当当，不用安排思索。圣神之所以经纶变化而位育参赞者，皆本诸此也。（《语录》，《王心斋先生遗集》卷一）

这里“无极而太极”，无极即空寂无一物，即此句中无所向，无所见。太极即理，即良知。心中空寂无物，良知便自然涌出，不用安排思索。分分明明是说它的存在与作用是明显的，不是朦胧难寻的。停停当当是说它当下具足，天然是中。修养功夫便是心思凝一，无指向，无欲念，使良知自然显现。这一点继承了王阳明的“无中生有”，与王龙溪万缘放下，任先天心体流行的思想十分接近。

功夫既在“无极而太极”，一切后天对良知的修养皆无处着功，即使庄敬持养这些理学中常用的修养法门也属多余：

问庄敬持养功夫，曰：“道一而已矣。中也，良知也，性也，一也。识得此理，则现现成成，自自在在。即此不失，便是庄敬；即此常存，便是持养。不须防检。不识此理，庄敬未免着意，才着意便是私心。”（《语录》，《王心斋先生遗集》卷一）

这里王艮的功夫，明显吸收了程颢“识得此理，以诚敬存之”的方法。王艮所识的良知，同时也就是性，也就是中。它们与宇宙根本法则“道”是同一的。良知本自现成，人人具足，修养的关键在识得良知自在，保养不失。保养良知就在于还它自然自在的本来面目，才要庄敬，便不自然，便是起意，起意便是私心。在王艮这里，良知时时精明，时时活泼，不用私意安排：

良知之体与鸢鱼同一活泼泼地，当思则思，思则通之，何尝缠绕。要之自然天则，不着人力安排。（《语录》，《王心斋先生遗集》卷一）

这是说良知不仅是存在，也是活动，它的活动与自然的规则和韵律一致，无有丝毫隔碍。良知表现为思的时候，这种思也是与自然的规则和韵律吻合为一的，这就是“自然天则”。在王艮这里，良知有体有用，其体即性、道、中，其用是思，是觉。良知本体在内容上是天理，在表现

形式上是自然,自在。良知是这二个方面的统一。王艮与弟子的一段问答,明确他显示了这个意思:

或问:“天理良知之学同乎?”曰:“同。”“有异乎?”曰:“无异也。天理者良知自有之理也。良知者,不虑而知,不学而能者也。惟其不虑而知,不学而能,所以为天然自有之理。惟其为天然自有之理,所以不虑而知,不学而能也。”(《语录》,《王心斋先生遗集》卷一)

圣贤与百姓的区别,就在于圣人自觉此良知,安于此良知。贤人去欲复理,追求此良知。一般人则“日用而不知”,待先觉教化。但教化亦只在指出百姓之良知与圣贤之良知本来相同。所以王艮提出“百姓日用即道”。“百姓日用即道”是他对于良知以上看法的一个自然结果。

王艮的“百姓日用即道”有二个方面的意思:第一方面的意思是说,百姓日用常行中体现出来的不假思索,不用安排,自自然然,简易直接的方式就是道,道与事物的自然律则为一;第二方面的意思是说,圣人之事即百姓日用之事,圣人之道就是百姓穿衣吃饭。这二个方面的思想皆来源于王阳明。王阳明曾说:“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)又曾教导弟子:“你们拿一个圣人去与人讲学,人见圣人来,都怕走了,如何讲得行!须做得个愚夫愚妇,方可与人讲学。”(《传习录》下)在王阳明这里,“与愚夫愚妇同”,从形式上说,良知人人皆有,天然完足,虽愚夫愚妇不少亏欠,愚夫愚妇的良知与圣人的良知同。从内容上说,所谓良知天理,无非百姓日用常行之事。讲学讲百姓日用常行,就是讲天、道、性、理等玄妙高深的道理。王艮的“百姓日用即道”对王阳明以上两个方面的思想都有继承,第一个方面,导出他良知当下即是,无须深究远求,第二个方面,导出他以教化俗,从精英文化转向平民文化的道路。

如前所述,王艮认为,所谓道,所谓理,表现为人心之良知,良知与万物中体现的理则是一致的,在日常行为上,良知表现出不假安排,当下即是,一呼便出,不用思索安排的形式,一有思索安排,便是转念,便是拟议,便不自然,《年谱》说:

先生言百姓日用是道,初多不信。先生指童仆之往来、视听、持行、泛应动作处,不假安排,俱是顺帝之则,至无而有,至近而

神。(《王心斋先生遗集》卷二)

人的日常行为,由多次重复而形成一套最合理、最简易、最省力的反应模式。这种模式因熟化而忘却具体反应过程,往往有不假思索,当下完成,而又合规律合目的的特点。王艮正是把这一点作为良知。顺帝之则,指它的合规律性;至无而有,是说它不识不知,一触便应;至近而神,是说它虽是日常生活中习见的事情,但有与形而上的道一致的神妙品格。邹德涵语录中的一段话,形象地说明了这个意思:

往年有一友问心斋先生云:“如何是‘无思而无不通’?”先生呼其仆,即应;命令取茶,即捧茶至。其友后问,先生曰:“才此仆未尝先有期我呼他的心,我一呼之便应,这便是‘无思而无不通’。”是友曰:“此则满天下都是圣人了。”先生曰:“却是日用而不知,有时懒困着了,或作诈不应,便不是此时的心。阳明先生一日与门人讲大公顺应,不悟。忽同门人游田间,见耕者之妻送饭,其夫受之食,食毕与之持去。先生曰:‘这便是大公顺应’。门人疑之,先生曰:‘他却是日用不知的,若有事恼起来,便失这心体。’”(《明儒学案》第354页)

童子捧茶,一呼即应,不假思索,前不拟议,后不滞留,这正是其良知现成自在当下顺适处。农夫耕田,其妻送饭,食毕将盛饭之器还于其妻,其妻持之还家。这都是自然简易不用思索安排的。所谓良知,就是这种现成成、自自然然的东西,不用矫饰,出之便合天则。

王艮的这一思想,与禅宗的“平常心是道”、“无修之修”非常相象。现在没有材料说明王艮曾涉猎过禅宗,他的著作中也没有评论禅宗的文字,这可以说是他的下层劳动者的经历和自学成材的方式使然。这一点不同于阳明弟子中王龙溪、聂豹等具有学者气息的人。但王艮亲炙阳明甚久,阳明的禅学思想也间接地影响了王艮。这一点不容忽视。王艮的百姓日用即道,如果舍掉其中“道”与理的成分,只就良知的反应形式着眼,确实难辞禅宗“作用是性”之评。所以,黄宗羲说泰州龙溪“益启瞿昙之秘而归之师,盖跻阳明而为禅。”(《明儒学案》第703页)并非无由而发,也不单指泰州后学。

王艮的良知自然现成的思想,对他的后学影响很大,尤其是他的儿子王襞和及门弟子徐樾。现成良知之义经王艮强调,王襞、徐樾、罗

汝芳推阐,发展了人性自然现成这个方面,至明末与市民阶层兴起而带来的人性解放趋势合流,逐渐演成一股自然人性论的强大思潮,其中“百姓日用即道”浚河导源的作用是非常明显的。

二 平民与精英

百姓日用即道的另一个含义是,天、道、性、命等儒家终极关怀的东西,并不是少数学者的专有物,道即表现在百姓日常事物中,道与百姓日常生活紧密相联。王艮说:“圣人之道无异于百姓日用,凡有异者皆谓之异端。”“百姓日用条理处,即是圣人之条理处。”“圣人经世只是家常事。”(《语录》,《王心斋先生遗集》卷一)就是说,离开百姓日用,离开“家常事”,则无道可言,专事体究天道性命等形上领域,不贴近百姓日常生活,即是异端。王艮的这一理论,表明他要把儒家以士君子修身为主的学者文化、精英文化推向平民,使修身成为一般百姓的自觉追求。王艮从学阳明以后的实践活动,主要是围绕实现这一愿望展开的。比如,王艮在阳明门下,曾有“千载绝学,天启吾师,可使天下有不及闻者乎”的志愿,归家后,制一轻车,上书“天下一个,万物一体,入山林求会隐逸,过市井启发愚蒙。遵圣道天地弗违,致良知鬼神莫测,欲同天下人为善,无此招摇做不通。”以教导下层民众为己任。他身着布冠服招摇于道路,正是为了引起更多的下层民众的注意。王艮出身于灶丁,从小就参加煮盐劳作,他对儒家经典的掌握是实用性的。这决定了他要走的决不是科举入仕做官吏兼学者这条通常士子所走的道路,而是以从《大学》、《论语》、《孝经》这些最浅近的儒家启蒙读物中获得的知识,与自己在实践中的体验相结合,走一条以道化俗的道路。王艮的这一愿望,在他后来所做的《鳅鳝赋》中表现得很明显:

道人闲行于市,偶见肆前育鳝一缸,复压缠绕,奄奄然若死之状。忽见一鳅,从中而出,或上或下,或左或右,或前或后,周流不息,变动不居,若神龙然。其鳝因鳅得以转身通气而有生意。是转鳝之身、通鳝之气、存鳝之生者,皆鳅之功也。虽然,亦鳅之乐也。非专为悯此鳝而然,亦非望此鳝之报而然,自率其性

而已耳。于是道人有感，喟然叹曰：“吾与同类并育于天地之间，得非若鳅鲋之同育于此缸乎？吾闻大丈夫以天地万物为一体，为天地立心，为生命立命，几不在兹乎？”遂思整车束装，慨然有周流四方之志。少顷，忽见风云雷雨交作，其鳅乘势跃入大海，悠然而逝，自在纵横，快乐无边。回视樊笼之鲋，思将有以救之，奋身化龙，复作雷雨，倾满鲋缸。于是缠绕复压者，皆欣欣然而有生意。俟其苏醒精神，同归于长江大海矣，道人欣然就道而行。（《王心斋先生遗集》卷四）

此赋是王艮以道化俗、解救万民的志愿的生动写照。王艮自比鳅，以万民比“复压缠绕，奄奄一息”的鲋，他不愿自乐于江河，而要拯救缸中之鲋，先使转身通气而有生气，转后使其出缸，同归长江大海。他曾自许：“出则必为帝者师，处则必为万世师。”他以救世者自许。他的以圣道化民的行动，是儒家万物一体的理想和“百姓日用即道”的理论的切实表现。

王艮的“百姓日用即道”，在教育上即体现为有教无类。他的门人不仅有徐樾这样的官吏，也有林春这样的佣工，朱恕这样的樵夫。在他有教无类思想的影响下，儿子王襞所收的学生中，亦有陶匠、田夫等。王襞先后留越中二十年，又尝师事王龙溪、钱德洪，但终以帮助父亲讲学为志，不赴科举。父死后继承父亲讲席，周流各处讲学。他的弟子陶匠韩贞更是平民文化的热心倡导者、传播者：

久之，觉有所得，遂以化俗为任，随机指点，农工商贾，从之游者千余。秋成农隙，则聚徒讲学，一村既毕，又之一村，前歌后答，弦诵之声洋洋然也。（《明儒学案·泰州学案一》）

所读之书，不出四书这样的儒家启蒙读物，而且不泥传注，重在体会其意。田夫夏廷美说，他读朱熹《四书集注》，不甚了了，以四书本文反身体贴，反倒有得。他们从学的目的，不是为了科举，而是为了自身的受用和教化民众，韩贞尝答县令问政曰：“依嫫人，无补于左右，第凡与依居者，幸无讼谏烦公府，此依之所以报明府也。”（《明儒学案·泰州学案一》）“农工商贾，从之游者千余”，“一村既毕，又之一村”，这些记载说明，王艮及其后学由“百姓日用即道”的理论和他们的平民出身、劳动者的经历所决定的教育实践，在当时发生了相当大的影响。

它的意义,在于把作为中国传统教育的主流精英文化推展到下层民众,把天道性命等纯理论的探讨化解为百姓日用,把修齐治平的理想落实在以儒家启蒙读物化俗教民上。在中国历史上,佛家有翻译注解阐释佛典的精英道路,也有通过讲唱宝卷,宣扬因果报应,使人弃恶从善这样的平民道路。而在儒家,“得志兼善天下,不得志独善其身”的古训,使士人走着科举出仕和山林隐逸两条路。这二条路都没有到民间去。这使中国文化形态呈现出极端精英化的特点。以科举出身的知识分子为主体,以书院式的理论探讨和省察克治、反身体验为主的修养方法,使文化精英和一般民众脱节,民众所接受的是儒家伦理原则和佛道宗旨的混合物,教民化俗的任务更多地由民间宗教活动来担当。身为儒徒而以教民化俗为己任,把儒家文化传播到下层民众中间去的,可谓少而又少。泰州后学的理论和实践表明,他们是精英文化向平民文化转化的积极推行者。他们放弃得君行道和独善其身两条路,以孔子恹恹惶惶、救世教民的实际行动为楷模。王艮曾说:“孔子修身讲学,未尝一日隐也。”“伊傅之事我不能,伊傅之学我不由。伊傅得君,可为奇遇;如其不遇,终身独善而已。孔子则不然也。”(《王心斋先生遗集》卷一)尽管泰州学派的这一传统没有延续下去,其活动也仅限于泰州一地,没有在其他地方形成影响,但这一事件本身是有意义的,它符合文化普及、民众集体参与的近代精神。

王艮以古冠服招摇道路、“过市井启发愚蒙”的做法,当时就引起同门甚至其师王阳明的反对。王艮曾问阳明孔子辙环车制,阳明笑而不答;王艮从泰州至京师后,王阳明写信促其归;归越后,阳明又拒而不见。王阳明欲对王艮“意气太高,行事太奇”加以裁抑。阳明并不反对王艮教化民众,但反对他外在地模仿孔子(如制蒲轮)和招摇于道路(冠服言动不与人同)的做法。这正好说明,孔子在王艮的心目中并非高不可及的圣人,而主要是一个教民化俗的启蒙师。甚至黄宗羲对王艮以上评论伊傅的话也不以为然,认为“此终蒲轮辙环意见,与遁世不见知而不悔之学,终隔一层。”(《明儒学案》第711页)意思是,王艮太注意古人的教化形式方面,对古人一切为了完成自己的人格目标、虽不闻达而终不改初志的内心坚韧方面仍是隔膜的。这些都说明,王艮的方向与王门其他派别确有很大差别。

三 淮南格物

与王艮的“百姓日用即道”相应的修养理论是他的格物说。在众多关于格物的解释中，王艮的格物以其突出的平民色彩独树一帜，人称淮南格物。王艮对他的格物说，有两段明确的解释：

身与天下国家一物也。性一物而有本末之谓。格，絜度也，絜度于本末之间，而知本乱而未治者否矣。此格物也。物格，知本也；知本，知之至也。故曰“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本也。”修身，立本也，立本，安身也。

问“格”字之义。曰：“格如格式之格，即絜矩之谓。吾身是个矩，天下国家是个方，絜矩则知方之不正由矩之不正也，是以只去正矩，却不在方上求。矩正则方正矣，方正则成格矣，故曰格物。吾身对上下前后左右是物，絜矩是格也。其本乱而未治者否矣，便见絜度，格字之义。格物，知本也；立本，安身也。安身以安家而家齐，安身以安国而国治，安身以安天下而天下平也。故曰修己以安人，修己以安百姓，修其身而天下平。”（《语录》，《王心斋先生遗集》卷一）

王艮对格物的解释有下面几点重要内容：第一，王艮的格物不同于朱熹的“即物而穷其理”，也不同于王阳明的“正念头”，更不同于以后颜元的“手格猛兽”、“犯手捶打搓弄”。王艮的格物是将人和人之外的万物加以对比，看出人是本，天下国家是末，格物的结果是知本，知修身为本。知修身为本是最重要的知，是“知之至”。这里没有多少理论的说明，更没有学院式的探究、讨论之义。知不是今日格一物、明日格一物的知识积累，也不是尽心知性知天的境界体验，这些都需要知识的参与和道德提高基础上对宇宙人生的觉解。王艮的格物就是“知修身为本”。身与天下国家皆物，物有本末轻重的不同。身是本，天下国家是末，修身是齐家治国平天下的基础。格，即量度，格物即将身与天下国家相比，而知修身为本。本乱而未治是错的。王艮的格物说是儒家传统的道德为本，道德修养好了，治国平天下就在其中了，道德修养是治国平天下的基础的老路。王艮的格物说是对孔子“人能弘道，非