

阳明后学的治乱意识

朱承

摘要:儒家“由乱达治”的精神旨趣在阳明后学思想中有着丰富体现。阳明后学继承和发扬儒家“经世”思想传统,关怀天下治乱,并从思想和行动上致力于推动“天下大治”。秉承王阳明心学对于主体精神因素的高度重视,阳明后学往往认为天下之乱的根源在于思想学说混乱及其所引发的人心陷溺,强调道德及其教化的缺失导致了天下之乱。因此,阳明后学主张通过激发人心之善来改进治理之道,认为从“治心”出发讲明正学、推行教化、改善社会风气、完善礼教并重视民生,就可实现“由乱达治”。阳明后学的治乱意识体现了心学的道德理想主义情怀,其局限性在于忽视社会生活的复杂性,而其积极意义在于重视人类主体道德意志等因素对于社会向善的促进作用。

关键词: 阳明后学;由乱达治;治世与治心

中图分类号: B248.2 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2026)01-0114-08

“治”与“乱”是传统儒家对家国天下格局的基本判定,也是中国传统哲学中具有标识性意味的概念。对于治乱局面的认知与反思以及对于如何“由乱达治”的探索,构成了儒家哲学发生、发展并不断得以变革的主要动力之一。阳明心学是传统儒家哲学发展史上的重要一环,也是宋明理学内部的一次重要变革,其兴起和流播的过程与儒家的治乱思维密切相关。

如所周知,王阳明发明心学、揭示良知的根本动因就在于对治乱问题的忧患,他说:“今夫天下之不治,由于士风之衰薄;而士风之衰薄,由于学术之不明;学术之不明,由于无豪杰之士为之倡焉耳。”^[1]由于对社会道德状况和学术思想局面的不满,王阳明认为当时的社会生活状态与儒家理想之治相去甚远。诸如此类的意思,他还曾多次表达,如:“后世人心陷溺,祸乱相寻,皆由此学不明之故。”^[2]又如:“天下之大乱,由虚文胜而实行衰也。使道明于天下,则《六经》不必述。”^[3]等等。相较于中国古代

真正的乱世而言,当时天下政治形势总体上处于安定的状态,虽偶有叛乱但政权统治也大体稳固。王阳明判定当时实际上并没有达到理想之治,其所谓“不治”,主要是从道德理想而不仅是政治形势上来谈治乱的。这也说明王阳明是从道德人心角度来关注治乱问题的,而且认为道德人心是决定天下治乱格局的根本所在。之所以“天下不治”,王阳明认为原因在于“学术不明”导致了“人心陷溺”,也就是说在思想意识上没有回到儒学的正脉上来,当时的儒者只不过是在做表面功夫。正因如此,王阳明常常自述其志是为了发明儒学真精神,由此来推动天下“由乱达治”^①。

王阳明在治乱问题上的认知对阳明后学人物产生了深刻的影响。在这一认知的主导下,阳明后学也呈现了各自对于治与乱的思想,并产生了富有个人和时代特色的思想成果。阳明后学在治乱问题上的思考,既推动了阳明心学的传播与发展,也体现了治乱忧患始终是中国传统哲学的主线。

收稿日期:2025-09-17

基金项目:同济大学经学研究院“敦和经学学者”项目暨江苏省公民道德与社会风尚协同中心和智库建设项目。

作者简介:朱承,男,华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授、博士生导师(上海 200241)。

一、经世之志

阳明心学“念头在世间”，其意旨在于倡明良知之学而改变人对自己的认知，发掘自身的道德潜能，从而在行动上担负道德责任，进而改善社会，实现儒家的大同理想，“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”^[4]⁹²。换言之，阳明心学的思想论说，绝不只是为了个体心性的满足，而意在“经世”，将民众从“困苦荼毒”的状态下拯救出来，发明心学、倡导良知的目的是要改善人类道德状况与生活秩序进而实现大同之治。王阳明关于心学、良知学意图的阐发，为其后学不断发扬光大。

儒家以“公共性优先”作为个体人生修养的指向，有着修己安人、博施济众的公共情怀，持有“经邦济世”的经世理想，这构成了儒者之为儒者的底色。关于儒学精神以及儒者职分，阳明后学王畿曾明确指出：“吾儒之学原与物同体，非止为自了汉。此念本天授，不以世界穷达有加损、人类同异有拣择，大丈夫为大事因缘出来救世一番，皆吾分内事也。亮之！亮之！”^[5]²²⁴对现实世界的不圆满、不理想的深切忧患，是儒家学说创生发展的动力。在这样的忧患意识下，儒者要担负“救世”的职责，王畿甚至将这一职责视为“天授”，也即天然使命。之所以要“救世”，正是因为对现实世界的不满意，故而要把整顿现实世界、使之理想化作为自己的使命。王畿说：“圣人之学，主于经世，原与世界不相离。”^[6]心学自认是周孔儒学、圣学的正脉，那自然要以“经世”作为核心要旨。“与世界不相离”的主张，既批评了佛教的弃世倾向，也表达了儒家心学的经世要旨。王畿提出：“子既为儒，还须祖述虞周，效法孔颜，共究良知宗旨，以笃父子，以严君臣，以亲万民，普济天下，绍隆千圣之正传。”^[7]对于父子、君臣、万民、天下等伦理和政治秩序的关怀，体现了良知学的公共指向。按照王畿所说，先圣之学就是为了设计并维护良好的生活秩序，心学人物不论个体处于何种境况，都应当接续先圣的“经世”理想，为实现天下大治而做出努力。“千古圣学，本于经世，与枯槁山木不同。吾人此生，不论出处闲忙，亦只有经世一件事。”^[8]“窃念吾之一身，不论出处潜见，当以天下为己任。”^[9]王畿反复强调了儒家心学“经世”的理想，正因如此，耿定向评价王畿道：“海内如公（王畿）与念庵，虽身处山林，顶天立地，关系

世教不小。”^[10]可以说，王畿对于儒学、心学指归的多次阐述，比较集中地代表了阳明后学的“经世”理想，也就是无论处境如何，所思、所想与所行都是希望为了实现“天下得治”。

阳明后学中，与王畿齐名的王艮更是将“经世”“救世”作为自己的志向。王艮一直以拯救天下为己任，王艮的《年谱》中记载：“先生一夕梦天坠压身，万人奔号求救，先生独奋臂托天而起，见日月列宿失序，又手自整布如故，万人欢舞拜谢。醒则汗溢如雨，顿觉心体洞彻，万物一体，宇宙在我之念益真切不容己。”^[11]显然，这个梦境与王艮平日的思虑有关。王艮自来有狂者气息，认为自己对于公共事务负有莫大的责任，因此常有这种包纳宇宙、担负天下的离奇想象。抛开梦境不说，王艮曾严肃地自述其志：“夫仁者，以天地万物为一体，一物不获其所，即己之不获其所也，务使获所而后已。是故‘人人君子，比屋可封’，‘天地位而万物育’，此予之志也。”^[12]王艮将天下大治与个体人生关联起来，他的志向在于造就“人人君子、比屋可封”的理想社会，这也是阳明心学“经世”理想的延续。在“经世”热情的激荡下，王艮及其门人形成了一个具有平民色彩与实践特质的思想共同体，学界称之为“泰州学派”，这一学派在中晚明时期颇为引人注目。王艮的经世理想融合了心学理念与社会实践，他强调“百姓日用即道”，主张儒学应参与到民众的日常生活和当时的乡村社会治理中去。王艮提出：“百姓日用条理处，即是圣人之条理处。”^[13]所谓的“圣人之道”并不高深莫测，而是体现在百姓日常的饮食起居、生产活动中，只要符合民众日常生活中本然需求，便是“道”的体现。这一思想打破了思想学术与世俗生活的壁垒，赋予平民生活以神圣化的意义，更加贴近了儒家思想中的“经世”关怀。王艮还提出“安身立本”的治理思想。“‘止至善’者，‘安身’也，‘安身’者，‘立天下之大本’也。本治而未治，正己而物正也。‘大人之学’也。是故身也者，天地万物之本也，天地万物，末也。知身之为本，是以‘明明德’而‘亲民’也。身未安，本不立也。‘本乱而未治者否矣’。本先乱，末愈乱也。故《易》曰：‘身安而天下国家可保也。’如此而学，如此而为，‘大人’也。不知‘安身’，则‘明明德’、‘亲民’，却不曾立得天下国家的本，是故不能主宰天地，斡旋造化。”^[14]王艮将阳明心学的“治心”发展为“安身”，主张“经世”从“安身”出发，“安身”是治乱之本，即个体需先保障物质生存与人格尊严（“安身”），才能

够更好地推己及人、治国平天下。由此王艮主张“尊身”与“尊道”并重,这也与民众的日常生活感受相贴合。另外,王艮的“经世”理想并非玄虚空谈,而是通过具体行动落实,他终身致力于民间讲学,开设讲堂面向普通民众阐释心学,激发民众的自我意识。王艮的儿子王襍弟以及弟子颜钧、何心隐等人延续此风,展现了泰州学派在“经世”关怀上的传承。王艮思想志在“经世”,强调儒学需关注民众实际需求,避免脱离现实,其“安身立本”的思想也显示了对民众的精神和物质生活的双重重视。王艮的“经世”理想以阳明心学为根基,生发出独特的平民实践哲学,将儒家之“道”落地于日常生活,倡导通过讲学教化来觉醒个体、改造社会。虽然他和泰州学派并未完全实现其理想,但他们为儒家思想史注入了罕见的平民活力,使得儒家“经世”理想展现出平民主义的色彩。

王艮是阳明后学平民儒者的代表人物,而聂豹则是阳明后学中仕宦儒者的著名人士,一生宦海浮沉,曾官至兵部尚书。关于“经世”的志向,聂豹曾说:“仕所以行其志也……志于尧舜,虽簿书奔走,亦便是尧舜事业。古之人得志,泽加于民,志定而治成也。”^[15]聂豹此言,说明儒者出仕不是为了个体的生计,而是为了更加有力地推行儒家经世理念。只要有“泽加于民”的“经世”理想,即使是做一些小吏之事,也具有崇高而神圣的意义。对于个体来说,具有“经世”意义的公共理想一旦确定并巩固,就可能在力所能及的范围内达到治理效果。

王阳明心学以“去乱达治”为现实关怀,王畿、王艮、聂豹等人的“经世”理想及其理念、行动,说明了阳明学派“念头在世间”的学术旨趣,他们希望通过儒学来救世、淑世,最终实现天下大治。无论身处何境,阳明后学人物都常常将公共性的关怀置于自己学说和生活的重心。“出则发为经纶,思以兼善天下;处则蕴为康济,思善其乡,以先细民,未尝无所事事。”^[16]历代儒家都以“经世”作为自己的理想,往往将营造或维护良好秩序作为志向和抱负,所以在他们口头笔下呈现的常是如何更好地实现“经世”理想。这一方面固然体现了儒家思想的基本特质,另外一方面也说明儒者对现实秩序的某种不满,认为现实世界在道德、政治等方面存在“乱”象,需要发挥儒者的作用予以改变。在“治乱”问题上,一代人有一代人的不同认知。虽然阳明后学的“经世”理想可能存在着“陈义过高”之嫌,但他们对于现实世界的真切忧患、改造理想与治理热情,还是能

常常鼓舞后人,为让这个世界变得更加良善而努力。

二、致乱之源

如前所述,阳明学派之所以反复强调“经世”“救世”,其原因在于他们认为现实世界还不够美好、不够安宁、不够合理,与儒家的道德理想、完善之治相距甚远,所以才需要儒者承担公共责任来予以改善之。既然认为天下仍然不治、道德依然不明,那么,在阳明心学的视域里,究竟是什么因素导致的“乱”呢?对此,王阳明曾明确地指出:“理学不明,人心陷溺,是以士习日偷,风教不振。”^[17]对于社会的治乱问题,专注于某一领域的人士总是会敏锐关注自己领域内的乱象。王阳明主要关注的是当时流行的朱熹理学,故而他将批评的矛头指向思想意识领域,强调因为儒家正学的不明故而导致士风衰薄、人心陷溺。顺着这一思路,阳明后学也多从学说和人心的角度思考天下之“乱”。

关于中国历史上“世道衰微”的原因,欧阳德指出:“世衰道微,诸子百家不知循其天性之真,而各以其意之所见者为道、为我、兼爱、纵横、术数、兵刑、名法、寂灭、虚无之习,纷然杂出,然皆力行深造,斐然成章,足以乱实学而溺人心。圣贤者作而拯人之溺,亦惟示天性之善,而道以日履之功,慎念虑之微,而决其蔽陷之端,使之无为其所不为,无欲其所不欲,各循其本心而已,非多为论说,使人广其知识于外也。”^[18]同王阳明一样,欧阳德将历史上的“世道衰微”归结为“学术不明”所导致的“人心陷溺”。那些足以扰乱人心的学说,包括儒家之外的其他诸子如道家、墨家、法家及佛教等学派。欧阳德所述,既是儒家的卫道之言,也代表了阳明后学人物对于“乱”之根源的认识。在当时的政治处境以及儒家政治观念的主导下,阳明学派诸公不能像黄宗羲那样反思君主专制所造成的“乱”,也还没有讨论到自然灾害、帝王失德、内部叛乱、四方倾轧等因素造成的天下之“乱”,只能从学术思想及其所影响到士人心态的角度予以分析。以上述欧阳德的言论为例,欧阳德认为解决学术不明、人心陷溺的思路在于发扬阳明心学,即各循本心之善、日用践履之功,秉着知行合一的道德原则来解决人心陷溺的问题,从而实现天下大治。

聂豹也认为“乱”之源在于人心的陷溺,人们不从自己心身上做功夫导致了社会道德的沦丧,从而导致天下不治。他在评价时人观点时指出,“其曰

‘后世人心汨没,全不向身心体贴,故种种受病’,才数语而于治乱之源,忒煞分晓”^[19]。借助于这一评价,聂豹强调祸乱之源是因为流行的学说思想引导人们“不向身心体贴”,流行的思想意识出了问题,所以才导致人心的混乱、天下的不治。因此,聂豹主张通过“讲学”来解决思想意识领域中的问题。他说:“讲学是吾辈第一事,幸慎择所与。今之以学为乱者不少。孟子惧而距跛行,放淫词,息邪说,以承三圣,其功不在禹下。杨、墨、告、许之辈,是何等身分?而惑世诬民,其祸比之洪水猛兽、夷狄篡弑,识者能无动心乎?”^[20]如同欧阳德一样,聂豹也认为“邪说”是“惑世诬民”的罪魁祸首,足以“祸乱”世道人心,如同自然灾害、四方倾轧以及内部叛乱等因素一样,会导致天下大乱。聂豹认为,孟子正是认识到“邪说”是“乱源”,所以才能拒斥杨墨之说,光大儒学正脉,孟子的这一言行就像大禹治水那样具有去乱救世的重大意义。无独有偶,罗洪先也提出:“杨氏出于老,而墨氏近于佛,故皆不可以治天下。”^[21]³¹他把杨墨佛老之说全部视为异端,认为这些都是祸乱之思想源头,只有儒学才足以成为治理的正宗,“儒者之学,固治中国之绳墨也”^[21]³¹。如上种种,既是儒家一贯的卫道之说,也反映了阳明后学往往愿意从思想意识领域探求导致祸乱的根源。

从欧阳德、聂豹、罗洪先等人的认识不难看出,他们都如王阳明一样是儒学的卫道士,倾向于将天下混乱的原因归结为异端邪说的蔓延。这显示了当时思想界的基本状况,即高度重视思想学说对于社会治乱的影响。这样的意识,在王畿那里也有展现。王畿说:“圣学亡,王迹熄。”^[22]⁴⁸⁴儒者常常有着深刻的忧患意识,这种忧患意识既体现在对于现实秩序混乱的关怀上,也体现在对于儒学本身的存亡绝续的担忧中。且儒者常把上述两重忧患关联起来,建构起一种因果关系。他们常常认为儒家“圣学”在后世没有得到很好的传承与宣扬,所以才带来天下治理过程中的问题与危机。王畿强调“圣人之道”应该作为理想“王道之治”的必要前提,没有思想意识领域的端正及其教化的推行,那么天下势必落入混乱。这是王畿对于儒家学说能促成天下大治的信念。当然,王畿也有现实的一面。他曾说:“政日扰,刑日烦,而治日远。”^[23]³⁵⁸也就是说,表面上是为了促进治理的政刑之具使用越多,则可能事与愿违,往往会导致更大的混乱。王畿还说:“且天时人事,变态罔测,自古帝王驭世,所恃者权,权在朝廷

则治,权有所移则乱,不可不防其渐也。”^[5]²²⁴他对现实的政治治理也有着一定的见解,特别是对中央集权制度表示赞赏,认为中央集权可以保证政治的稳定。但即便是王畿对于治乱问题的现实认知,也传递着他对于儒家政治思想的认同和尊崇。如关于政刑之具的认知,王畿说:“政刑之治,能禁于法之所及,而不能禁于法之所不及,使民惴惴焉趋避以诡乎其上,其事似急而实缓;德礼之治,入之也深,防之也豫,使民油油然迁于善而不自知,其事似缓而实急……世之君子罔知化本,苟于一切之治,上焉者议政而不及化,下焉者议刑而不及政。甚至淫虐纵恣,繁刑以逞,使民无所措其手足,又将何赖焉?导民之术,诚不可以不慎也。”^[22]⁴⁸⁴在这一段论述里,王畿指出,为了实现天下大治,德礼教化显然要优于政刑之具,这是更加具有根本性意义的治理。王畿说:“古今论治不同,其大要不越于刑政、教化,本末之间而已。世道下衰,议政则遗化,议刑则遗政,拂其所性,而民之心益离。”^[24]对于人心的教化才是论治的根本,这是王畿对于儒学(心学)思想的高度自信。同样,上述王畿关于中央集权的认识,也是传统儒家“大一统”和尊君思想的另一种表达。王畿对于关涉人心的思想意识形态的重视,以及对于儒家教化之道、大一统思想的认知,都说明了在王畿那里也是将背离儒家正脉看作是祸乱之源的。

阳明后学对“何以为乱”的认知,基本上贯彻了王阳明的思想,即将思想意识领域中的混乱与错乱当作天下之乱的根源。这一方面体现了当时思想界的学说纷争,另一方面也表现出心学重视人心、意识以及与之相关的道德层面对于现实治乱问题的影响。虽然人类的治乱实际上受着社会生产发展、经济利益、权力争夺等实在因素的决定,但思想、人心、道德意识等精神因素也不可忽视。王阳明及其后学更多注意到后者,故而常常将治乱之因归结到学说、人心等维度。

三、治世之道

阳明后学恪守儒家的基本立场,在很大程度上认为,非儒家的思想学说之混乱导致了儒家道德意识不能够深入人心,强调道德意识的缺乏构成了天下混乱的根源。由此,对于具有“卫道”意识的阳明后学人物来说,要想实现“由乱达治”,其要义就在于实现思想学说的拨乱反正,通过崇奉和传播儒学正脉来重建人的道德意志力,激发人的道德责任感,

强化人的道德行动力。因此,他们都特别强调人的主体性力量以及道德心性学说对于治国平天下的意义,所谓“取诸在我,不假外求,性外无学,性外无治,平天下者征诸此而已”^[25]。实现天下“由乱达治”的思路在于个体自我的“治心”,心性的良善决定了天下的良善,“大人之学,通天下国家为一身。身者,家国天下之主也;心者,身之主也”^[26]。“人心”对于天下国家的公共事务具有决定意义,就此而言,“治心”方可“治世”。

王阳明坚信思想意识对于现实世界“由乱达治”的决定性意义,他曾充满情感地说道:“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。”^{[4]90}在王阳明看来,之所以还没有实现天下大治的局面,是因为人们都怀有自私自利的念头,以实现自己利益最大化的姿态或者心态来处世。而当时流行的学说还将人们引入辞章之学、训诂之学、记诵之学,只顾向外探求而不专注于自己内心,助长了人们特别是士大夫的名利之心,以至于人们忘记了人自身的良善本质,导致人心陷溺、互相攻讦而不自知。王阳明认为他所倡导的良知之学正是救世的良方,引导人们关注自己的内心,重视发掘自己内在的道德情感、道德意志和道德责任,并通过知行合一的道德修养,循序渐进,存天理,去人欲,切实地履行自己的道德义务,将他者的痛当成自己的痛,将自己的仁爱之心施与他人和万物,从而达致“中国一人、天下一家、万物一体”的大治境界。如王畿所言:“是故君子之治也,视天下犹一家也,视天下之人犹一人之身也,视天下之心犹一心也。”^{[23]358}关于王阳明创良知学的现实目的,余英时也曾指出:“阳明悟后的最大决定,便是直接用‘良知’两字来达到‘治天下’的目标。”^[27]良知学不仅具有批判朱子之学的理论目的,更为重要的是有着治理天下的现实目的。应该说,“治天下”或者“天下治”是整个阳明学派的根本目标,而通过倡明良知之学实现儒家正脉的澄清则是其实现“由乱达治”的路径。

通过澄清儒家正脉来实现“天下大治”的思路,构成了阳明后学在治乱问题上的核心认知。王畿说:“窃意治有大本,有大机。大本莫切于明圣学,大机莫切于和人心。”^{[5]223}在他看来,实现天下大治有所谓“大本”“大机”,“本”是“根本”,而“机”是“枢机”。“根本”中最为重要的是阐明并践行圣人之道,“枢机”中最为重要的是调和人心、实现天下和谐。如其所言,明确儒家圣学的正脉所在,是天下治理的精神根基所在,而其实践关键在于通过调和

人心实现社会稳定。在阳明后学那里,儒学正脉当然是王阳明所发明的良知之学,而“和人心”也有赖于良知学的传播与为人所接受。王畿说,“有所不为不欲者,良知也;无为无欲者,致知也。是能充其羞恶之心,而义不可胜用……知此,则人心可正,风俗可变,而治化可成”^[28]。在王畿看来,知道哪些事不能做、不能欲求,这就是“良知”;在行动中也真正实现了不去做、不去欲求,这就是“致良知”。良知的激发与推致,使得人们在伦常生活中行所当行、止所当止,人心就真正完成了道德重建,因此社会风俗也会为之改变,这样就可以实现“由乱达治”。王畿所展现的治理逻辑在于,正确的思想学说会让人重新做好人,而好人越多社会风气越好,由此就能“天下大治”。这一治理逻辑的起点在于要有好的思想学说,也就是儒家正脉必须为世人所熟知,对于阳明后学来说,“良知学”就是当时的儒家正脉之所在。

在阳明后学人物看来,只有使得人们明确了自己的道德本心,才能去“和人心”“结人心”,才有可能为良善之治提供前提和基础。关于“结人心”而实现善治,欧阳德提供了一个反向的论证:“夫人本有真诚恻怛之心,故能修恺弟之政,而民受其福。心有不诚,则虽文章数度周详缜密,犹未免为徒法,而况未必周详缜密者也……是故根心生色,尽己之性,而尽人物之性。否则,种种作为,或生于荣名功利,较论量之私,心劳日拙,无以结民心,而终成善治矣。”^[29]欧阳德这段话是针对从事社会治理的精英人士来讲的,居于上位的人士如果没有“真诚恻怛之心”,也就是如果对自己的良知没有确认,就会处处以是否有利于自己来考量施政之策,这样就会大做表面文章以掩饰自己的私心私利。欧阳德指出,即使这样的表面功夫做得再好,也不可能“结民心”,善治就更无从谈起了。从欧阳德的论述来看,要想实现“由乱达治”,对于为政者来说,重要的是明确自己的良知所在:“故致知者,天德之学;知致而王道达矣。”^[30]以“真诚恻怛之心”来从事为政活动,为民众谋福利,进而实现善治。在心学话语中,明确“真诚恻怛之心”就是在“心上”做功夫,就是要在自己的“念头”上琢磨。罗汝芳曾说:“为学而做圣人,为治而开太平也。夫以上诸般艰难,只因人有个念头要做,便是诸般皆会。此两场简易直截,比之诸般尤为百倍。若人果肯上心注意,则岂有帝王(尧舜)以后,更无善治,而孔孟以后,更无真儒也哉?此决知非圣人之难做、太平之难开,但只缘吾人

一念之未切耳。”^[31]做圣人、致太平是儒者的终极理想,在罗汝芳看来,内心善念的琢磨与开显可以促进实现这一理想,一念真切便能简易直截地通往太平之境。可见,在阳明后学人物中,个体道德本心(良知)的展现是天下大治的一个必要前提,只有人人能够从心上开悟良知,“开太平”才具有了人心的基础。

聂豹对何为天下大治以及如何实现天下大治也有自己的思考。聂豹认为:“明德也,王道之本也。”^[32]“王道”是天下大治之道,而德性的明确是天下大治的根本所在。因此,聂豹强调要通过教化使人明确自己的德性。他说:“曷为天下善?曰师为善;曷为师善?曰修道于身之为善也。夫修道于身,初非冀乎教之行于人也。其机微,其风神,其化远。古之君子,不出家而成教于国,推而至于位天地,育万物,一本于修道之教以致之。”^[33]聂豹认为应该以儒家正学来推行教化,而教化对于善治有着重要作用,也就是自我修养并成教于天下能够促成善治。他申明了道德修养对于天下大治的意义,并沿用宋儒话语来予以强调:“经学明则师道立,师道立则善人多,善人多则朝廷正,而天下治。”^[34]另外,聂豹还提出,要想改变世道实现天下大治,就要“正风俗、得贤才”。“治天下,以正风俗得贤才为本……故欲善今日之风俗,当自今日之士夫始。欲善今日之士夫,当自今日之学校始。学校者,又士夫之所关也。去圣既远,学校之政不修,人士类以记诵词章为学。夫纸上陈言之务,岂所以尊德性而理身心?科举程式之趋,岂所以端本原而出治道?方其为学用心之始,既不止于毫厘之差,则其中之所以与夫中之所就,又奚啻于千里之谬哉……欲正今日之学校,以养今日之人才,当于科举学校之中,深加敦本尚实之教,而教之之法,则《周礼》大司徒之三物,乃其准的也。”^[35]相较于王畿和欧阳德的上述主张,聂豹实现天下善治的策略较为具体,包括了改善风气、完善教育、推行礼教等,当然这也更加接近传统社会士大夫的一般看法。值得一提的是,聂豹不仅在理论上倡导“正风俗、得贤才”,在实践上也是利用自己的行政资源来具体落实的。《双江聂先生行状》上记述:“先生往守苏州,至则首兴学校,正风俗,问民疾苦,禁革赌博,裁抑豪猾,吴人旧以豪纵自喜,初不甚便,其后乃帖然安之。苏为东南首郡,旧称难治,先生处之裕如。”^[36]在苏州从事治理的作为及其成效,说明聂豹在治理问题展现了“知行合一”的倾向。值得注意的是,聂豹对当时的科举之

风有所批判,认为应对科举的“记诵词章之学”不足以培养人才,这是和阳明对士风的批评相通相贯的。聂豹认为治道的式微和文风的败坏相互作用、互为因果,“文之不古,治道之不竟,势相因也”^[37]。他推崇真正切己的身心之学和实务之学,反对外在的记诵、词章、训诂之学,将学风、文风的扭转视作拨乱反正的必经之途。在这一点上,邹守益也有相同感受,他说,“志学者,志知天命而不逾,知之正脉也。天叙天秩,烝民同具也;敦典庸礼,烝民同能也。齐明盛服,非礼不动,立爱自亲,立教自长,以加百姓,以刑四海,以通于神明;言乎家曰齐,言乎国曰治,言乎天下曰平,言乎天地万物曰位育”^[38]。邹守益也主张“志天命而不逾矩之正学”,强调以修身之学而不是记诵、词章、训诂之学来实现心学视域中的大治。换言之,家齐、国治、天下平的理想局面不是由外在之学通达的,只有经由按照天命所设立的儒家礼义之正学才能够完成,礼义正学关乎个体自我的道德修养。进而言之,要“齐家治国平天下”,就要推行真正的“为己之学”。聂豹、邹守益对天下如何得治的思考,反映了阳明学派对于学说思想等精神因素的高度关切。

为了实现理想的善治,在治心的基础上,王艮提出了较为实际的举措。在《王道论》中,王艮阐述了他对“三代之治”的向往,并提出将“养民”和“教民”作为实现理想政治的路径。王艮认为:“古者田有定制,民有定业,均节不忒而上下有经,故民志一而风俗淳,众皆归农,而冗食游民无所容于世……先德行而后文艺,明伦之教也。又为比闾族党州乡之法以联属之,使之相亲、和睦、相爱、相劝,以同归于善……夫养之有道而民生遂,而教之有方而民行兴。率此道也,以往而攸久不变,则仁渐义磨,沦肤浹髓,道德可一,风俗可同,刑措不用,而三代之治可几矣。”^[39]王艮从物质和精神两个层面提出了实现善治的举措,从物质层面来看,要使得民众有“定业”,即民众有田产而安心于生产;从精神层面来看,要培养民众的德行,使之同归于善,形成相亲相爱的人际关系。王艮的社会治理举措表达了他的平民主义政治主张,也反映了阳明后学注重个体的生活感受、注重从社会基层的良善治理出发进而实现天下大治的特点。

关于实现“由乱达治”,阳明后学提出了诸多“拨乱反治”的设想与举措。要而言之,他们顺着王阳明的思路,将人类道德本心的揭示和维护作为实现天下大治的前提和基础。在此基础之上,他们或

倡导教化,或主张改变士风,或重视礼治,或重视民生与民风,认为由此可以实现良善治理。为此,阳明后学开展了很多讲学活动,在士人和民间推广儒家教化,面向社会、面对“愚夫愚妇”走“下行”路线,不再仅仅将天下得治的期望寄托在君主为代表的政权那里,而是期待普通人也能为“天下大治”做出自己的一番努力。阳明后学的“治理”观念未必能够切实地解决某种具体的现实问题,他们关于“由乱达治”的认知是儒家良善治理理论的延续和发挥。阳明后学在良知学的基础上展现出了阳明心学治理观的思路,即以讲明正学启发人心,以个体良知的觉醒带动社会风气的改善,进而实现万物一体的天下大治。

结 语

阳明后学人物众多,思想也较为庞杂,围绕一些琐细问题的内部争论非常之多。但即使这样,就大体而言,他们还是秉承了儒家学派的“经世”传统,也继承了王阳明的“救世”热情,希望能够讲明心学,为实现“天下大治”做出贡献。阳明后学对于治乱问题的思考深刻说明了,即使是主要关注心性之域的儒家学派,也会自觉地将推动天下“由乱达治”作为理论生产和思想传播的内在动力。阳明后学弘扬王阳明“万物一体”的情怀,将公共性的治理关怀融入个体学思和生命历程中,力所能及地去实现儒家“经世”理想,即所谓,“天地万物,一体相通,生生之机,自不容已。一切毁誉利害之来,莫非动忍增益,以求尽吾一体之实事,随其力之所及,在家仁家,在国仁国,在天下仁天下”^[40]。在“天下治乱”的问题上,阳明后学常认为思想学说的混乱及其引发的人心混乱导致了“天下之乱”,这表现了心学对于道德意识问题的高度关注,也是心学政治哲学的基本主张:通过激发人心之善来实现天下之善,化“治世”为“治心”。由此,阳明后学所设想的实现“由乱达治”途径也就往往以“治心”为底色,通过倡导“治心”来彰显“良知”对于世务的决定性影响。在阳明后学的思想意识里,从“治心”出发讲明正学、推行教化,改善学风、士风、民风,完善礼教并重视民生,应该可以实现“天下大治”的理想。

阳明后学围绕“治乱”问题的思考,是儒家“经世”理念在心学思想中的反映,展现了儒家一以贯之的“治乱”忧患意识。虽然囿于道德理想主义,他们往往对社会系统治理的复杂性认识不足,但其中

所包含的对主体精神的张扬、对外在虚文的批评、对平民教化的推动、对民众感受的重视等内容,仍可以为当代社会治理提供一定的启示。

注释

①以“龙场悟道”为例,黄诚考察过王阳明在贵州的“悟道”与“治道”关系,认为“龙场悟道”开启了其在贵州的“治道”实践探索,参见黄诚:《悟道与治道——以“龙场悟道”为主线的阳明心学探索》,《孔学堂》2025年第1期。

参考文献

- [1]王阳明.送别省吾林都宪序[M]//王阳明全集:卷二十二.吴光,钱明,董平,等编校.上海:上海古籍出版社,2011:975.
- [2]王阳明.寄邹谦之三[M]//王阳明全集:卷六.吴光,钱明,董平,等编校.上海:上海古籍出版社,2011:227.
- [3]王阳明.传习录:上[M]//王阳明全集:卷一.吴光,钱明,董平,等编校.上海:上海古籍出版社,2011:8.
- [4]王阳明.传习录:中[M]//王阳明全集:卷二.吴光,钱明,董平,等编校.上海:上海古籍出版社,2011.
- [5]王畿.与陶念斋[M]//王畿集:卷九.吴震,编校整理.南京:凤凰出版社,2007.
- [6]王畿.与殷秋溟[M]//王畿集:卷一.吴震,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:11.
- [7]王畿.答五台陆子问[M]//王畿集:卷六.吴震,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:149.
- [8]王畿.与唐荆川[M]//王畿集:卷十.吴震,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:267.
- [9]王畿.书同心册卷[M]//王畿集:卷五.吴震,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:122.
- [10]王畿.东游会语[M]//王畿集:卷四.吴震,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:88.
- [11]王艮.年谱[M]//王心斋全集:卷三.陈祝生,等校点.南京:江苏教育出版社,2001:68.
- [12]王艮.勉仁方[M]//王心斋全集:卷一.陈祝生,等校点.南京:江苏教育出版社,2001:30.
- [13]王艮.语录[M]//王心斋全集:卷一.陈祝生,等校点.南京:江苏教育出版社,2001:10.
- [14]王艮.答问补遗[M]//王心斋全集:卷一.陈祝生,等校点.南京:江苏教育出版社,2001:33.
- [15]聂豹.答亢水阳[M]//聂豹集:卷九.吴可为,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:310.
- [16]王畿.蓬菜会籍申约[M]//王畿集:卷五.吴震,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:103.
- [17]王阳明.年谱三[M]//王阳明全集:卷三十五.吴光,钱明,董平,等编校.上海:上海古籍出版社,2011:1454.
- [18]欧阳德.答罗整庵先生寄《困知记》[M]//欧阳德集:卷一.陈永革,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:14-15.
- [19]聂豹.答玉林许金宪三首:之二[M]//聂豹集:卷八.吴可为,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:251.
- [20]聂豹.答何吉阳[M]//聂豹集:卷九.吴可为,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:305.
- [21]罗洪先.异端下[M]//罗洪先集:卷二.徐儒宗,编校整理.南京:

- 凤凰出版社,2007.
- [22] 王畿.重修白鹿书院记[M]//王畿集:卷十七.吴震,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:484.
- [23] 王畿.起俗肤言后序[M]//王畿集:卷十三.吴震,编校整理.南京:凤凰出版社,2007.
- [24] 王畿.赠益泉陈侯被召北上序[M]//王畿集:卷十四.吴震,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:379.
- [25] 王畿.闻讲书院会语[M]//王畿集:卷一.吴震,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:6.
- [26] 王畿.答吴悟斋[M]//王畿集:卷十.吴震,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:246-247.
- [27] 余英时.宋明理学与政治文化[M].长春:吉林出版集团有限责任公司,2008:189.
- [28] 王畿.复扬堂会语[M]//王畿集:卷一.吴震,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:9.
- [29] 欧阳德.答方三河[M]//欧阳德集:卷二.陈永革,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:59-60.
- [30] 欧阳德.繆子入觐赠言[M]//欧阳德集:卷七.陈永革,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:236.
- [31] 罗汝芳.近溪子集:卷“书”:五[M]//罗汝芳集:上.方祖猷,梁一群,李庆龙,等编校整理.南京:凤凰出版社,2007:183.
- [32] 聂豹.启阳明先生[M]//聂豹集:卷八.吴可为,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:237.
- [33] 聂豹.赠国博黄龙塘之任南雍序[M]//聂豹集:卷四.吴可为,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:100-101.
- [34] 聂豹.送王石泉辍讲归安成序[M]//聂豹集:卷四.吴可为,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:83.
- [35] 聂豹.应诏陈言以弥灾异疏[M]//聂豹集:卷一.吴可为,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:4.
- [36] 宋仪望.双江聂公行状[M]//聂豹集:附录.吴可为,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:642.
- [37] 聂豹.刻秦汉书疏序[M]//聂豹集:卷三.吴可为,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:58.
- [38] 邹守益.婺源县重修儒学记[M]//邹守益集:卷六.董平,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:352.
- [39] 王艮.王道论[M]//王心斋全集:卷一.陈祝生,等校点.南京:江苏教育出版社,2001:64-66.
- [40] 王畿.王瑶湖文集序[M]//王畿集:卷十三.吴震,编校整理.南京:凤凰出版社,2007:351.

The Consciousness of Order and Disorder in Post-Wang Yangming Scholarship

Zhu Cheng

Abstract: The Confucian spiritual pursuit of “achieving order from disorder” is fully reflected in the thought of Post-Wang Yangming scholars. Inheriting and carrying forward the Confucian tradition of “practical statecraft”, they cared about the order and disorder of the world and strived intellectually and practically to promote “great order under heaven”. Following Wang Yangming’s Neo-Confucianism, which attaches great importance to subjective spiritual factors, Post-Wang Yangming scholars often believed that the root cause of world disorder lies in the confusion of ideological theories and the resulting degeneration of human minds, emphasizing that the lack of morality and moral education leads to social disorder. Therefore, they advocated improving governance by arousing the inherent goodness of human minds, holding that “achieving order from disorder” can be realized by starting with “governing the mind”, clarifying correct learning, promoting moral education, improving social customs, perfecting ritual teachings, and prioritizing people’s livelihood. The consciousness of order and disorder in Post-Wang Yangming scholarship reflects the moral idealism of Neo-Confucianism. Its limitation lies in neglecting the complexity of social life, while its positive significance lies in emphasizing the role of human subjective factors such as moral will in promoting social progress.

Key words: Post-Wang Yangming scholarship; achieving order from disorder; governing the world and governing the mind

责任编辑:涵 含