

王陽明的生活世界

(修訂版)

董平 著



香港中和出版有限公司  
[www.hkopenpage.com](http://www.hkopenpage.com)

宋代理學的興起與繁榮，作為中國歷史上規模最為宏大的一次哲學運動或思想文化運動，其最終結果是重新追回了作為傳統文化之核心支柱的儒學道統，並在此基礎上實現了其內容的創造性更新及其價值的創造性轉換。「道統」的意義，與其說是關於儒學傳統之歷史事實的理論還原，毋寧說是關於以孔、孟為典範的儒家文化理念的價值抽象，它所體現的並不是歷史事件的真實，而是關於歷史文化傳統之理解的「價值真實」。正是這一關於中國文化之核心價值的根本理念，成為理學或道學這一儒學復興運動所立足的基點，成為其中堅人物所共同體認到的中國文化自身的「本體」，因而也成為抗禦兩晉、南北朝、隋、唐以來佛教、道教文化的強勢繁榮甚至於思想界壟斷的思想防線。理學的最終成就表明，它在充分理解、深刻領會、融攝參貫佛、道之思想精髓的前提之下，實現了對佛、道之思想世界及其價值論闕的成功消解。而基於新的理論視闕與經典意義的重新詮釋，理學同時也實現了對於儒家古典哲學系統的重新建構，進一步拓展了其思想空間，從而使其思想生命得以返本開新。這一儒家哲學的古典新義，不僅在理論上或思想上充分回應了以佛教為典範的宗教哲學的形上之思，而且在實踐上重新追回了聖人人格的古典理想。在「聖學」的視闕之下，由於存在的本體同時被詮釋為道德的本體，存在與價值是具有本原性上的同一性的，因而存在的方式及其目的便應當是道德的。這一關於人的生存方式的當然理念，由於在宇宙論一本體論層面上獲得與道體的相互契合與同

一而轉化為人道之當然的普遍性法則，從而成為人本身之生活世界的建構核心，同時也是價值世界的建構核心。

理學—哲學運動的完成時期，大抵說來，乃在南宋乾道、淳熙之際（12世紀中後期）。其完成的標誌，則主要體現在兩個方面：一是形成了三種不同形態的思想成果；二是確立了新的經典文本系統。所謂三種不同的思想形態，一是以朱熹（字元晦，號晦庵，1130—1200）為代表的「理學」，二是以陸九淵（字子靜，號象山，1139—1193）為代表的「心學」，三是以呂祖謙（字伯恭，號東萊，1137—1181）為代表的「歷史哲學」。「理學」重視天道本體之內化為人道本質的哲學詮釋，關注人的生存本質在經驗生活世界中發生異化或頹變的可能性，從而強調通過經驗的道德踐履來保證天道、天理或人性的實在性在生活世界中的純粹表達。在這一視闕之下，生命過程被理解為一個向着其自身的存在本質，同時也是宇宙之終極實在境域的不斷接近與回歸的過程，並將這一過程視為個體超越其經驗的生存狀態而優入聖域的必由之途。「心學」則不僅重視天道本體之內化為人道本質的哲學詮釋，而且尤為強調心體本身之實在狀態所固有的澄明與至善。由於心體具有將其自身的本質實在性表達於經驗生存領域的必然性，因而對於心體之至善的澄明狀態的內在認同與自覺切入，便不僅為主體性的真實內容，而且也為優入聖域的關鍵環節。心體之澄明的自覺頓達，即是對其經驗生存之非本真狀態的即時消解，也即是存在之終究實性的即時還原。所謂朱、陸之異，原非體現於其哲學的根本目的，而體現於其哲學方法或其哲學理論建構的邏輯行程，在實踐意義上，則尤為清晰地體現於其終極價值境域之實現的不同途徑與方法（所謂「工夫論」）。所謂「歷史哲學」，我用以指稱以呂祖謙為代表的「浙東學派」所體現的學術特徵。儘管呂氏早逝，其學術思想的開拓未見其全量，其表達未見其抵止，因此其理論建構的完密性與系統性均較朱、陸為遜色。但另一方面，呂氏本人的學術素質與學術視闕卻使他更多地關注社會歷史的整體研究。他與朱熹一道，親身參與了理學體系的哲學建構，二人合編《近思錄》一書，實為理學確立了體用兼備的整體規模。但呂祖謙個人的學術路向，卻以史學為根基，他與當時浙東學術群體中的主要人物，如薛季宣（字士龍，也作

士隆，號艮齋，1134—1173）、陳傅良（字君舉，號止齋，1137—1203）、陳亮（字同甫，號龍川，1143—1194）、葉適（字正則，號水心，1150—1223）等等，都有密切交往。並且，他親身見證了朱熹與陸九淵之間的思想分歧與學術論爭，對他們各自的學術主張均有深切了解。深厚的學術素養與豐富的學術經驗使他有可能在整合朱陸、兼攝陳亮及永嘉之學的基礎上又超越其各自的理論限闕，獨闢蹊徑，而將道的理論追尋推進於社會歷史的全部領域，將道的現在狀態與人類當前的生活世界相互聯結，在關於道的自身存在的歷史性即體現為社會人群之公共生活狀態的歷史性這一宏觀視闕之下，充分強調對於道的追尋與把握，必須訴諸典章制度的歷史性變動以及人物的歷史性活動，充分強調現實的歷史與歷史的現實之間的本質同一性，充分強調個體的道德世界與生活世界之間的本質同一性，從而在一種新穎的思想視闕之下實現了哲學與歷史學的相互融合與通貫，在某種意義與程度上開創了中國學術史上的「歷史哲學」傳統。這一源於不同學術之視闕整合而出現的新學術領域，就其思想與觀念的充分表達而言，其實也在更大的程度上代表了儒家原始精神的回歸，而作為「浙東學派」的基本學術領域與學術精神，則代有傳承，歷有淵源，在思想史上產生了恆久而綿遠的影響力。<sup>1</sup>

上述三種不同的理論形態，在整體上均為理學—哲學運動所達成的思想成果，也可視為在不同的思想維度上對先秦原始儒學進行重建而實現出來的三種不同的理論形態。而就其最為直接的問題意識而言，則代表了關於「道」之自身存在及其實現途徑的不同架構。就「理學」而言，道的自身存在與人的先天本質相同一，因此求道的過程與復性的過程是完全一致的，由此而展開的工夫論基本取向，則是由「後天」而復歸於「先天」。就「心學」而言，則經驗現在的個體，就其本原性而言，原是「先天」而取得了「後天」的生存樣態。因此個體的本原性實在狀態在經驗世界中的即時呈現，即是「後天」而體現「先天」，「先天」獲得了向「後天」的貫徹與落實。因此，確保「本心」在現實生活世界中的本原性表達，便不僅是求道的工夫，並且即是道的當下實現。就「歷史哲學」而言，則道既被確認為個體人的本原實性，就必然同時體現為人之群體的本原實性，群體生活在空間—時間中的連續展開過

程，就應當被更為本原地理解為道的自身存在的展開過程。因此之故，要獲得關於道的自身存在及其存在性之展開過程的實在性的真實領悟，訴諸群體之公共生活的歷史性便無論如何都是必要的。正是在這一意義上，關於歷史的研究，本質上即是關於道的研究，是關於道的自身存在及其自我展開在空間—時間之共相結構之中的連續性過程的研究。而這一關於道的歷史性追索，既以道的當前存在狀態為切入點，那麼訴諸道之當前狀態的所以然之故，包括群體生活之公共制度的過程性沿革以及作為歷史存在的個體人的現實性活動，便是必要的基本方式。由此可見，上述三種不同的理論形態，皆以道體為世界存在的本原，但對道的自在相狀及其存在境域的領悟則各有差異，因而對於道的追索方式及其實現路徑的建構也各有差異。

標誌為理學—哲學運動之完成的第二方面，則是指「四書」作為理學經典文本系統的確立。眾所周知，《論語》雖在漢文帝時立於學官，《孟子》則旋立而旋罷，其性質仍為「傳」而非「經」。《大學》《中庸》原為《禮記》中的二篇，漢代之後，《中庸》雖有單行而未稱「書」，《大學》則似乎並無單行之本。然宋代自二程開始，表彰《大學》《中庸》，使之與《論語》《孟子》並列，至朱熹則確立「四書」之名。《四書集注》一書，實為朱熹畢生精神之薈萃，然該書之真正的重要性，是為理學這一儒學的新形態確立了基本的經典文本系統，並提供了關於理學基本問題的典範性闡釋，由此而使「四書」得以與「五經」並列。歷史上所謂「漢學」「宋學」之爭，原始要終，竊以為實在於其各自所依據的經典文本系統原本有異，「漢學」以「五經」為主要闡釋對象，「宋學」則主要以「四書」為闡釋對象。寬泛意義上的所謂理學，其哲學討論的基本問題、理論依據、思想資源等等，主要皆來自於「四書」。理學的發展史，在相當程度上即體現為「四書」的解釋史。

由於各種各樣的原因，包括學術上的以及政治制度上的，上述三種思想形態在南宋以後的各自發展，雖其傳承各有統緒，卻並不平衡。在某種意義上代表了理學運動之最高成就的朱熹學說，現實性上則由於元朝廷祐元年恢復科舉取士制度，規定以《四書集注》為試題及「標準答案」的來源<sup>2</sup>，逐漸成為學術界與思想界的主流形式。直至明代中葉，王陽明之學崛起於浙東，方始突破朱熹理學在守成的傳承中

所出現的僵化格局。作為宋代以來理學一哲學運動所實現的主要思想形態之一的「心學」，其重視心體之自我澄明的學術精神，非但得以重振於數百年之後，且其思想境界與實踐境界均有更為宏大的開拓。王陽明以其廣袤的學術胸襟，以「心即理」為思想基原，貫通「五經」「四書」，熔鑄佛、道二教以及宋代以來不同學術形態之思想精義，兼綜博會，實集「心學」之大成。集中體現了其哲學思想的《傳習錄》一書，則成為足與《四書集注》比肩的心學經典。其影響所被，一時學者無不心目俱醒，風從響應，學術思想界也因此而別見一片疏風朗月的新天地。

雖然陽明先生的一生並不長久，但在他五十七年的生命歷程中，卻實現了中國古代文化所理想的全人格，集事業功德與立言垂教於一身，以「真三不朽」而垂範於史冊。他是一位思想深邃的哲人，其學說的暢演與傳播改變了明代中葉以後中國思想學術發展的整體格局；他是一位深懷韜略猷謀的將軍，其事功的建立實際上改變了明王朝的政治命運；他也是一位逸興遄飛、文心奔湧的詩人，山川幽邃、天心月圓，都曾見證其瀟灑的儀態與雋永的文辭。正因此故，雖數百年以後，人們猶思其功烈，想其為人，心生景仰而為之讚歎三復。如清代馬士瓊云：

古今稱絕業者曰「三不朽」，謂能闡性命之幽微，煥天下之大文，成天下之大功。舉內聖外王之學，環而萃諸一身，匪異人任也。唐宋以前無論已，明興三百年，名公巨卿，間代迭出，或以文德顯，或以武功著，名勒旗常，固不乏人，然而經緯殊途，事功異用，俯仰上下，每多偏而不全之感。求其文起八代之衰，道濟天下之溺，忠犯人主之怒，勇奪三軍之氣，所云參天地、關盛衰，浩然而獨存者，惟我文成夫子一人而已。<sup>3</sup>

但陽明先生的一生，其現實的生命途程卻是偃蹇困頓、充滿艱險的。投荒萬里，顛僕於塵途，征剿寇盜，削平寧藩，他所迎來的卻是如瓦釜般雷鳴的讒言詬詈；撫平思恩、田州，征討藤峽、八寨，安民人寧處之心，除國家百六十餘年之患，師奏凱旋，卻病逝歸途。他的臨終遺言，謂「此心光明，亦復何言」，的確，除了那一

片玉壺冰心以外，他似乎甚麼也不曾留下。然而，當我們徜徉於他的思想世界之中，回味與詮釋他的良知之說，卻無法忘懷其生活所經驗的百死千難。陽明的生活世界，原是其思想世界的開展形態；他的生活踐履，也原是其「致良知」學說的確切證件。原於此故，了解陽明的生活世界，便成為我們更為真切地理解其思想世界的必要前提。梁啟超先生云：

居恆服膺孟子知人論世之義，以謂欲治一家之學，必先審知其人身世之所經歷，蓋百家皆然。況於陽明先生者，以知行合一為教，其表見於事為者，正其學術精詣所醇化也。綜其出處進退之節，觀其臨大事所以應者之條理本末，然後其人格之全部，乃躍如與吾儕相接，此必非徒記載語錄之所能盡也。<sup>4</sup>

依循任公先生此說，我們遂綜理歷代之所記述，參稽時彥之所研究，而請述陽明先生的生平行履於後。冀蹤其生活世界的實跡，以見其思想世界的深邃，而蹤其通達於聖人境界的曲折艱辛……

**註釋：**

- 1 關於「浙東學派」問題，這裡顯然不遑多論，有興趣的讀者可以參看作者的另外一些作品，如收入《宋明儒學與浙東學術：董平學術論集》（貴陽：孔學堂書局，2015年）當中的一些論文。
- 2 元仁宗皇慶二年（1313）十月，中書省上書言恢復科舉取士之制。十一月，元仁宗下詔，確定次年（延祐元年，1314）八月「天下郡縣興其賢者能者充試有司」，延祐二年二月會試京師。又規定其「考試程序：蒙古、色目人第一場經問五條，《大學》《論語》《孟子》《中庸》內設問，用朱氏《章句集注》。二場策一道，以時務出題，限五百字以上。漢人、南人第一場明經、經疑二問，《大學》《論語》《孟子》《中庸》內出題，並用朱氏《章句集注》，復以己意結之，限三百字以上。」陳邦瞻：《科舉學校之制》，《元史紀事本末》卷二，影印文淵閣四庫全書第353冊，第784—785頁，台北：台灣商務印書館。下引該叢書簡稱「四庫本」。本書所引文獻，第一次引用時標明版本、出版社、出版年份等信息，其後引用時均不再標明。
- 3 馬士瓊：《王文成公文集原序》，王陽明：《王陽明全集》（上中下冊）卷四一，第1799—1800頁，吳光、錢明、董平、姚延福等編校，上海：上海古籍出版社，2011年。下引該書簡稱「《全集》」。
- 4 梁啟超：《陽明先生傳及陽明先生弟子錄序》，《全集》卷四一，第1811—1812頁。

導 言 i

- 第一章 泛觀博覽 止心聖學 1  
成化八年至弘治十八年，1472—1505

- 第二章 投荒萬里 龍場悟心 29  
正德元年至正德四年，1506—1509

- 第三章 職事屢遷 門生廣進 55  
正德五年至正德十年，1510—1515

- 第四章 南贛戎機 矢石書影 75  
正德十一年至正德十三年，1516—1518

- 第五章 翦除寧藩 教揭良知 141  
正德十四年至正德十六年，1519—1521

- 第六章 講學越城 心目俱醒 207  
嘉靖元年至嘉靖五年，1522—1526

- 第七章 總督兩廣 恩威兼行 229  
嘉靖六年至嘉靖七年九月底，1527—1528.10.12

第八章 夫復何言 此心光明 281

嘉靖七年十月至嘉靖八年十一月十一日，1528.10.13—1529.12.11

第九章 哲人往矣 爾思曷興 297

港台版後記 309

修訂版後記 312

主要參考書目 315



王陽明，名守仁，字伯安，自號陽明山人。明憲宗成化八年九月三十日（1472年10月31日）出生於浙江餘姚。據說他的母親鄭氏妊娠十四月方始分娩，而在陽明誕生的當天，他的祖母岑氏曾夢見「神人衣緋玉雲中鼓吹，送兒授岑，岑警寤，已聞兒啼」，所以他的祖父便為他取名為「雲」，他出生的那座樓房則被稱為「瑞雲樓」。<sup>1</sup>

按照錢德洪（字洪甫，號緒山，1496—1574）等編撰的《陽明年譜》的記載，陽明的先祖為晉光祿大夫王覽（字玄通，205—278），本為瑯琊（今屬山東）人，至王覽的曾孫王義之（字逸少，321—379）始徙居山陰（今浙江紹興）；至二十三世迪功郎王壽，則自達溪遷於餘姚，遂為餘姚人。<sup>2</sup>姚江王氏是顯赫的文化世家，其祖上代有才人，門庭榮耀。陽明的曾祖父王傑（字世傑，號槐里子），「自為童子即有志聖賢之學，年十四，盡通四書、五經及宋諸大儒之說」<sup>3</sup>，其為人則「儀觀玉立，秀目修髯，望之以為神人。無賢愚戚疏，皆知敬而愛之，言行一以古聖賢為法」。<sup>4</sup>曾著有《易說》《春秋說》及《周禮考證》，又有《槐里雜稿》數卷，然皆不傳。其祖父王倫（字天敘，號竹軒，？—1490），天性愛竹，於所居之軒，皆環植以竹，日嘯詠其間，「視紛華勢利，泊如也」，學者因稱其為「竹軒先生」。「於書無所不讀，而尤好觀《儀禮》《左氏傳》、司馬遷《史》。雅善鼓琴，每風月清朗，則焚香操弄數曲，弄罷，復歌以詩詞，而使子弟和之。識者謂其胸次灑落，方之陶靖節、林和靖，無不及焉。」<sup>5</sup>其父王華（字德輝，號實庵，晚號海日翁，因嘗讀書龍泉山中，學者又稱龍山先生，1446—1522），在陽明十歲的那一年，即成化十七年（1481），王華登進士第一甲第一名，官至南京吏部尚書。王華為耿介磊落，學問深醇，因得罪於劉瑾而被強令致仕。他退居於鄉，雖無富貴榮華，卻仍甘之如飴。深知其道德文章者當時傳曰：

先生（王華）氣質醇厚，平生無矯言飾行，仁恕坦直，不立邊幅。與人無眾寡大小，待之如一。談笑言議，由衷而發，廣庭之論，入對妻孥，曾無兩語。人有片善，稱之不容口。有急難來控者，惻然若身陷於溝井，忘己拯救之，雖

以此招謗取嫌，亦不恤。然於人有過惡，亦直言規切，不肯少迴曲，以是往往反遭嫉忌，然人亦知其實心無他，則亦無有深之者。先生才識宏達，無所不可，而操持堅的，屹不可動。百務紛沓，應之沛然，未嘗見其有難處之事。至臨危疑振蕩，眾多披靡惶恐，而先生毅然卓立，然未嘗以此自表見，故人之知者罕矣。為詩文皆信筆立就，不事雕刻，但取詞達而止。所著有《龍山稿》《垣南草堂稿》《禮經大義》諸書，《雜錄》《進講餘抄》等稿，共四十六卷。<sup>6</sup>

陽明所生活的這一家庭背景，對其少年與青年時代的品德素質與學術素質的涵養，無疑是有重要影響的。而在重視宗法的中國古代社會，其宗族的顯赫與家族的榮耀，蓋亦容易經其主觀認同而對其思想行為產生現實的影響。

按照《年譜》的記載，陽明少時獨具心慧，聞祖父誦書，即能默記，但至五歲時還不會說話。「一日與群兒嬉，有神僧過之，曰：『好個孩兒，可惜道破。』竹軒公悟，更今名，即能言。」由此可知，陽明五歲前名「雲」，至五歲時由其祖父改名為「守仁」。<sup>7</sup>而大概在此後不久，陽明的父親王華因思念山陰山水佳麗，且山陰原為其先祖所居之地，因此又從餘姚遷居到了山陰，居越城之光相坊。<sup>8</sup>

少年陽明聰慧穎悟，天真獨秀，在其祖、父的關愛之下，自幼即受到良好的家庭教育。成化十七年，王華狀元及第，授翰林院編修；次年迎竹軒翁奉養於京師，陽明遂與祖父同行，是年十一歲。《年譜》載：

翁過金山寺，與客酒酣，擬賦詩，未成。先生從旁賦曰：「金山一點大如拳，打破維揚水底天。醉倚妙高台上月，玉簫吹徹洞龍眠。」客大驚異，復命賦蔽月山房詩，先生隨口應曰：「山近月遠覺月小，便道此山大於月；若有人眼大如天，還見山小月更闊。」<sup>9</sup>

這一少年賦詩的事件，不僅可見陽明的才思敏捷，而且其詩境所表達的獨特理趣，以及那種瀟灑意態與高遠宏闊的氣象，則幾乎在某種意義上預示了其日後的思

想學術成就。

陽明的少年時期，大概是既充滿靈氣而又頗有些頑皮放浪的，既心胸豪邁而又頗有些落拓不羈的。其十二歲始就塾師，大概亦不能完全像有些兒童那樣循規蹈矩，所以《年譜》稱其「豪邁不羈，龍山公常懷憂，惟竹軒公知之」。<sup>10</sup>同樣是在十二歲這一年，陽明最早接觸到了道教的內容<sup>11</sup>，自此「每對書輒靜坐凝思」，並有了「讀書學聖賢」的願望。《年譜》載：

嘗問塾師曰：「何為第一等事？」塾師曰：「惟讀書登第耳。」先生疑曰：「登第恐未為第一等事，或讀書學聖賢耳！」龍山公聞之，笑曰：「汝欲做聖賢耶？」<sup>12</sup>

對十二歲的王陽明來說，未必真能深領「聖賢」之意，但他既把「讀書學聖賢」確立為人生「第一等事」，則表明他對自己的未來生命已然有了一個明確的期盼，聖人的境界成為他生命追求的目標。為自己生命的未來狀態自覺地建立起預期目的，是即為「立志」。心之所在謂之志，志之所在，行必隨之。事實表明，此後陽明的生活道路雖充滿艱難險阻，可謂荊棘滿地，但正是這一早年即確立起來的聖人志向，成為他克服種種艱險的內在原動力。

成化二十二年（1486），陽明十五歲，仍居京師。這一年的重要事件是他對北部邊關的山川形勢及少數民族的生活狀況進行了實地考察，並因此而有了經濟世務的宏大志向。「先生出遊居庸三關，即慨然有經略四方之志。詢諸夷種落，悉聞備禦策；逐胡兒騎射，胡人不敢犯。經月始返。」<sup>13</sup>時畿內有「盜起」，關中亦有流民「作亂」，陽明遂屢次欲上書朝廷以獻備禦之策，因被王華所斥，乃止。雖然如此，這一事件仍然充分體現了少年陽明的豪邁性格，其「經略四方之志」並未因龍山公的呵斥而消泯，其後嘗苦心孤詣，研習兵法，則無疑可視為其經略四方、經濟世務之志的進一步體現。

大概是在次年，也即是他十六歲的時候，又發生了一件對他後來的思想轉變有

着重要潛在影響的事件。《年譜》載：

先生始侍龍山公於京師，遍求考亭遺書讀之。一日，思先儒謂「眾物必有表裡精粗，一草一木，亦涵至理」，官署中多竹，即取竹格之。沉思其理不得，遂遇疾。先生自委聖賢有分，乃隨世就辭章之學。<sup>14</sup>

這一「格竹子」遇疾的事件，陽明晚年仍有清晰的記憶，嘗與門人云：

眾人只說格物要依晦翁，何曾把他的說去用？我着實曾用來。初年與錢友同論做聖賢，要格天下之物，如今安得這等大的力量？因指亭前竹子，令去格看。錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思，至於三日，便致勞神成疾。當初說他這是精力不足，某因自去窮格。早夜不得其理，到七日，亦以勞思致疾。遂相與歎聖賢是做不得的，無他大力量去格物了。及在夷中三年，頗見得此意思，乃知天下之物本無可格者。其格物之功，只在身心上做，決然以聖人為人人可到，便自有擔當了。這裡意思，卻要說與諸公知道。<sup>15</sup>

由此可知，這一「格竹子」而失敗的經驗，在陽明的思想當中是留下深刻烙印的。雖然在某種意義上我們或許可以說，少年陽明並未真切領會朱子的格物之說，「早夜去窮格竹子的道理」，實際上是對朱熹「格物致知」說的誤解。但同時我們又需指出，少年時代的王陽明的確就是這般「天真」地去理解「格物」的，並且正是這一親身實踐的失敗，最終導致他對朱子之說的隔膜之感。因此這一「格竹子」事件，在某種意義與程度上也成為王陽明對朱熹學說發生懷疑的開端。

「格竹子」而「勞思致疾」，「遂相與歎聖賢是做不得的，無他大力量去格物了」，或許正是出於這一原因，陽明遂又暫時放下了「聖賢之學」，而開始轉向於對道教的興趣。明顯的證據是在十八歲那一年（弘治二年，1489），他居然因與道士談養生而耽誤了自己的婚禮。是年七月，陽明從山陰往南昌迎娶夫人諸氏，《年譜》載：

外舅諸公養和為江西布政司參議，先生就官署委禽。合巹之日，偶閒行入鐵柱宮，遇道士跌坐一榻，即而叩之，因聞養生之說，遂相與對坐忘歸。諸公（養和）遣人追之，次早始還。<sup>16</sup>

在此後的約半年時間裡，陽明即寓居於江西，其間嘗苦練書法，因深得其髓，而對「隨時隨事只在心上學」有初步體悟。同年十二月，陽明偕夫人諸氏由江西歸餘姚，途經廣信（治在今上饒），拜訪了當時的著名學者婁諒。婁諒為講宋儒格物致知之學，以為聖人必可學而至，陽明遂深契於心，故《年譜》謂「是年先生始慕聖學」。<sup>17</sup>或許正因對聖學的向慕，陽明在此後的數年當中，遂轉入了刻苦的廣泛閱覽，白天與諸從弟習舉子之業，「夜則搜取諸經子史讀之，多至夜分」，由是而不僅學問大進，且氣質亦隨之轉移，「先生接人故和易善謔，一日悔之，遂端坐省言」，謂「昔者放逸，今知過矣！」<sup>18</sup>

弘治五年（1492），陽明二十一歲，舉浙江鄉試。中舉以後，遂仍往京師居住，蓋既為侍奉其父王華，亦為準備明年的會試。第二年（弘治六年，1493）春天，陽明會試不第。據說當時的宰相、文壇領袖李東陽（字賓之，號西涯，湖南茶陵人，1447—1516）嘗對陽明戲曰：「汝今歲不第，來科必為狀元，試作《來科狀元賦》。」陽明下筆立就，為諸老歎為「天才」，但亦因此而引起其嫉忌之心，以為「此子取上第，目中無我輩矣」。三年以後，即弘治九年（1496），陽明再次參加會試，「果為忌者所抑」。<sup>19</sup>兩次會試不第，雖然陽明當時的表現是非常灑脫的，嘗安慰其他落第者，以為「世以不得第為恥，吾以不得第動心為恥」，但若謂對其思想上毫無打擊，恐亦不是事實。他落第以後，旋即歸餘姚，結詩社於龍泉山寺，縱情於山水清幽，馳騁於歌詩文辭，大概亦是他排遣心中鬱悶的一種方式。在此期間，他還與當時的文壇巨子李夢陽、何景明、邊貢、徐禎卿以及顧璘、喬宇等學為古詩文，爭以才名相馳騁。<sup>20</sup>但是這種狀況並沒有持續太長時間。弘治十年（1497），陽明仍寓居京師，「當時邊報甚急，朝廷推舉將才，莫不遑遽。先生念武舉之設，僅得騎射搏擊之士，而不能收韜略統馭之才，於是留情武事，凡兵家秘書，莫不精究」。正

是在「邊報甚急」的客觀形勢之下，陽明開始了對兵法的鑽研，其目的則在養成「韜略統馭之才」，以安靖邊事。而他研究兵法，亦並非僅僅停留於閱讀，而是將它轉化為一種「實踐」：「每遇賓宴，嘗聚果核列陣勢為戲」。<sup>21</sup> 儘管列果核佈陣只是一種桌面上的「遊戲」，但其日後輝煌的軍事功績，卻奠基於此。

弘治九年第二次會試落第之後，陽明也就離開了太學。<sup>22</sup> 此後直到弘治十二年（1499）前後，則是陽明一生中所學最博而又思想上最為彷徨的時期。在這前後四五年當中，他馳騁於文章，究心於兵法，出入於老、釋，思想往往游移於儒、釋、道之間，雖其所事益博，卻究竟未有抵止之所。雖欲用世以經略四方，卻因遭忌而進士不第，使他無法施展自己的才華；雖汎濫於辭章而文藝益精，卻又自覺文辭畢竟不能通達於至道；雖欲為晦翁之說以成就聖人，但先前「格物」的教訓仍記憶猶新。他曾懷疑少年時「格竹子」之所以失敗，或許是由於未遵照朱熹循序漸進的教導，於是又謹遵其教，循序以進，再次將「格物」付諸實踐，結果卻總是覺得「物理」與「吾心」不能合一，無法達到朱熹所說的那種「眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」的渾然交融境地。他因此而鬱鬱不樂，遂又致舊疾發作。正因有此種種生活中與思想上的挫折，在弘治十一年（1498），陽明心中原先所保持的那種對於道教的興趣遂再次轉濃，並開始對道教養生之術進行深入實踐，以至有「遺世入山之意」。《年譜》云：

先生自念辭章藝能不足以通至道，求師友於天下又不數遇，心持惶惑。一日，讀晦翁《上光宗疏》，有曰：「居敬持志，為讀書之本；循序致精，為讀書之法。」乃悔前日探討雖博，而未嘗循序以致精，宜無所得；又循其序，思得漸漬洽浹，然物理、吾心終若判而為二也。沉鬱既久，舊疾復作，益委聖賢有分。偶聞道士談養生，遂有遺世入山之意。<sup>23</sup>

按照這一敘述，陽明再次轉入道教並有「遺世入山之意」，與他對朱熹格物致知之說進行再次實踐而又遭到失敗並致「舊疾復作」，是有直接的因果關係的。我

們同樣可知，無論是從事於朱熹之學還是為道教之術，陽明的目的均在於「通至道」以成為聖人，因此他思想上的一切苦悶與彷徨，其根源亦均在於未能找到一條真正能夠通達於聖人之至道的途徑。

弘治十二年春，陽明第三次參加會試，「舉南宮第二人，賜二甲進士出身第七人」<sup>24</sup>，朝廷命觀政工部。同年秋天，他奉命督造威寧伯王越的墳墓。<sup>25</sup>這一原本為無足輕重的公務，卻成了陽明對其軍事知識進行實踐的機會：「馭役夫以什伍法，休食以時，暇即驅演八陣圖」。<sup>26</sup>他是以軍事管理的方法來完成這一民事工程的。這一點已經表明，陽明有超越常人的知識轉化能力。馭役夫以軍士之法，演列八陣之圖，與原先的「聚果核列陣勢」相比，無疑要更為生動真切。因此它實際上成為陽明對其「韜略統馭之才」的一次演練，是其少年時代即深植於心靈的「經略四方之志」的進一步顯揚，故「識者已知其有遠志」。<sup>27</sup>時有「彗星之變」，又有「虜寇猖獗」，朝廷「命將出師」，邊務再急。正是在這一背景之下，陽明遂上疏條陳邊務，表達了他對時務的關切，亦進一步表達了他的「遠志」。

按照陽明的觀點，邊事緊急，外患日滋，其根源卻在於內政不修，權臣為奸；故邊陲之患，正為天心仁愛的表現，正是朝廷改弦更張而還歸政治清明的契機。其論云：

臣愚以為今之大患，在於為大臣者外託慎重老成之名，而內為固祿希寵之計；為左右者內挾交蟠蔽壅之資，而外肆招權納賄之惡。習以成俗，互相為奸。憂世者，謂之迂狂；進言者，日以浮躁；沮抑正大剛直之氣，而養成怯懦因循之風。故其衰耗頹塌，將至於不可支持而不自覺。今幸上天仁愛，適有邊陲之患，是憂慮警省，易轍改轍之機也。

其陳言邊疆「軍情之利害，事機之得失」，以為當厲行八事：

一曰蓄材以備急，二曰捨短以用長，三曰簡師以省費，四曰屯田以足食，

五曰行法以振威，六曰敷恩以激怒，七曰捐小以全大，八曰嚴守以乘弊。<sup>28</sup>

我們沒有證據表明當時朝廷採納了陽明的這些主張，但《陳言邊務疏》體現了陽明對當時政治的基本見解，在某種意義上也是他對自己研習兵法之心得的集中表達，而其中的一些基本思想，則為其本人未來的軍事活動所實踐。

弘治十三年（1500）六月，陽明為刑部雲南清吏司主事。次年八月，奉命前往直隸、淮安等府，會同各地巡按、御史審決重囚，平反了不少冤獄。<sup>29</sup>在此期間，陽明公務繁劇，又兼深夜苦讀，積勞成疾，因得咯血之疾。黃綰撰《陽明先生行狀》記載：

授刑部主事，差往淮甸審囚，多所平反，復命。日事案牘，夜歸，必燃燈讀五經及先秦、兩漢書，為文字益工。龍山公恐過勞成疾，禁家人不許置燈書室。俟龍山公寢，復燃，必至夜分，因得嘔血疾。<sup>30</sup>

不過按照陽明的自述，其患「虛弱咳嗽之疾」乃在弘治十四年（1501）三月，亦即在被差往直隸、淮安審決重囚之前。當時劑灸交攻，藥石並用，至入秋稍愈，「遽欲身去藥石，醫師不可，以為病根既植，當復萌芽，勉強服飲，頗亦臻效。及奉命南行，漸益平復，遂以為無復他慮，竟廢醫言，捐棄藥餌。衝冒風寒，恬無顧忌，內耗外侵，舊患仍作。及事竣北上，行至揚州，轉增煩熱，遷徙三月，尙羸日甚」。<sup>31</sup>由此可知，陽明被差往淮安等府審決囚犯，原是帶病之軀，而案牘繁勞，乃致舊疾轉深，及至事竣北上，疾病尤甚，轉增煩熱。這一身體上的疾患，實為導致陽明當時在思想上發生再次轉折而與道教有更深接觸的直接原因。正由於咳嗽之疾轉趨深入，竟成咯血，因此在弘治十五年（1502）八月，陽明上疏朝廷，請求歸家鄉養病，得到朝廷的允許。在歸山陰的途中，他遊覽了楚地以及九華山等名勝，作《九華山賦》，宿無相、化城諸寺，訪仙尋道，探蹟佛源，頗有些出世的遐思，謂「逝予將遺世而獨立，採石芝於層霄；雖長處於窮僻，乃永離乎塵囂」，「吾其鞭風霆而騎日

月，被九霞之翠袍；搏鵬翼於北溟，釣三山之巨鰲」，「長遨遊於碧落，共太虛而逍遙」。<sup>32</sup>此雖為「遊仙」的傳統主題，未可究實，但仍可視為當時陽明思想的真實反映，因為他歸山陰以後，旋即築室於陽明洞，行導引之術，並且達到了相當精深的造詣。《年譜》云：

告病歸越，築室陽明洞中，行導引術。久之，遂先知。一日坐洞中，友人王思輿等四人來訪，方出五雲門，先生即命僕迎之，且歷語其來跡。僕遇諸途，與語，良合，眾驚異，以為得道。<sup>33</sup>

這同一事件，黃綰記云：

養病歸越，闢陽明書院，究極仙經秘旨，靜坐，為長生久視之道，久能預知。其友王思裕等四人欲訪公，方出五雲門，即命僕要於路，歷語其故，四人驚，以為神。<sup>34</sup>

從這些記載來看，陽明因「嘔血之疾」而歸越，因養病而築室於陽明洞中，「究極仙經秘旨」，「為長生久視之道」，對道教養生之術身體力行，並且達到了相當精湛的造詣，無疑應為事實。但這一道教煉養術的成就，卻反而使他再次陷入於深沉的思想矛盾之中。根據《年譜》的敘述，這一「能預知」的事件應發生於弘治十五年八月至弘治十六年（1503）之間。在「能預知」之後不久，陽明即悟曰：「此簸弄精神，非道也」。但對道教煉養術進行實踐的實際成就，又使他不能立即捨棄道教，故「又屏去，已而靜久，思離世遠去。惟祖母岑與龍山公在念，因循未決」。由此我們也就可以知道，陽明當時的確曾有出世的念頭，只是思親之念又使他「因循未決」，其主觀上是處於深刻的思想矛盾之中的。「久之，又忽悟曰：『此念生於孩提，此念可去，是斷滅種性矣。』明年（弘治十六年），遂移疾錢塘西湖，復思用世。」<sup>35</sup>

這樣看來，弘治十六年在陽明思想的整體發展過程中是非常重要的。在這一年中，他對道教養生術的實踐達到了巔峰，可謂已然得其神髓，但亦正因為如此，他又「漸悟仙、釋二氏之非」，終於完成了棄仙、釋之學而「復思用世」的思想轉變。錢德洪云：

吾師陽明先生出，少有志於聖人之學。求之宋儒不得，窮思物理，卒遇危疾，乃築室陽明洞天，為養生之術。靜攝既久，恍若有悟，蟬脫塵坌，有飄飄遐舉之意焉。然即之於心，若未安也，復出而用世。<sup>36</sup>

正因有「復思用世」的思想轉變，陽明在「移疾錢塘西湖」期間，嘗往來於湖山諸刹，其間竟用儒家「愛親本性」之說「喝醒」禪僧。有一逸事：

（陽明）往來南屏、虎跑諸刹，有禪僧坐關三年，不語不視。先生喝之曰：「這和尚！終日口巴巴說甚麼！終日眼睜睜看甚麼！」僧驚起，即開視對語。先生問其家，對曰：「有母在。」曰：「起念否？」對曰：「不能不起。」先生即指愛親本性論之，僧涕泣謝。明日問之，僧已去矣。<sup>37</sup>

從這一逸事，我們大抵可以看出兩點：第一，陽明對佛教，尤其是禪學實有深湛造詣，他對僧呼喝，語含機鋒，正是禪家的典型風格，若不諳此道，則斷不敢有如此作為；第二，他此時的心態，實已然無滯於老、釋，而重新回歸到了儒家為世所用以經略四方的基本立場。

正因有這一重大的思想轉變，因此當弘治十七年（1504）的秋天，他病癒起復並應山東監察御史陸偁的聘請而出任山東鄉試的主考官時，策問當朝禮樂之制，便即以「老、佛害道，由於聖學不明」為論了。<sup>38</sup> 考畢，成《山東鄉試錄》，陽明親為之序，「人占先生經世之學」。<sup>39</sup> 同年九月，陽明改任兵部武選清吏司主事。

弘治十八年（1505），陽明三十四歲。在他思想的發展過程中，這一年是具有特

殊意義的，其主要的代表性事件是「門人始進」，他開始授徒講學，倡導身心之學。《年譜》載：

是年先生門人始進。學者溺於詞章記誦，不復知有身心之學，先生首倡之，使人先立必為聖人之志。聞者漸覺興起，有願執贄及門者，至是專志授徒講學。然師友之道久廢，咸目以為立異好名，惟甘泉湛先生若水，時為翰林庶吉士，一見定交，共以倡明聖學為事。<sup>40</sup>

我們要特別指出的是，錢德洪在這裡關於王陽明與湛若水「一見定交，共以倡明聖學為事」的記載，實際上是模糊不清的，有把弘治十八年、正德元年（1506）兩年內事囫圇混為一事之嫌。這一問題實際上涉及陽明究竟於何時「歸正於聖學」。或許正由於《年譜》的這一記載並不清晰，模稜其詞，對後人有所誤導，學術界遂大多以王陽明與湛甘泉的定交作為其「歸正於聖學」的標誌，自古及今，幾乎成為「定論」。或者至以為陽明之所以能夠「歸正於聖學」，乃是出於湛甘泉的引導，有的研究者或許為突出湛甘泉在陽明「歸正於聖學」這一轉變中的作用，甚至把弘治十八年與正德元年混為一談。<sup>41</sup>

在這裡，我覺得甚有必要對這一問題稍加論述，以正本清源。主要澄清兩個問題：

第一，王、湛定交究竟發生在哪一年？關於這一問題，我想最好還是聽從當事人湛甘泉先生自己的說法。《贈別應元忠吉士敘》：

斯道喪而友義之廢也久矣！自予抱此志以求於天下，天下非無愛予者，而獨寡予助者也。正德丙寅，始得吾陽明王子者於京師，因以得曰仁徐子者。……王子於吾言，無所不悅……<sup>42</sup>

《陽明先生墓誌銘》：

正德丙寅，（陽明）始歸正於聖賢之學，會甘泉子於京師。<sup>43</sup>

《奠王陽明先生文》：

嗟惟往昔，歲在丙寅，與兄邂逅，會意交神。同驅大道，期以終身。<sup>44</sup>

《潮州宗山精舍陽明王先生中離薛子配祠堂記》：

陽明子之教，良知之教也。正德丙寅，與甘泉子初定交於京師兵曹清黃，語人曰：「吾從宦三十年，未見此人。」其時共尊明道「仁者渾然天地萬物一體」之學，是矣。<sup>45</sup>

甘泉先生多次明確敘述他與陽明定交的時間是「正德丙寅」「歲在丙寅」，也即是正德元年。黃綰撰《陽明先生行狀》說：「甲子，聘為山東鄉試考試官……明年，白沙陳先生高第甘泉湛公若水一會而定交，共明聖學。」<sup>46</sup>照黃綰這裡的記載，「甲子」是弘治十七年，「明年」則是指弘治十八年，「一會而定交，共明聖學」，則王、湛定交當在弘治十八年。但黃綰的這一記載，實際上正是造成後人混亂的源頭之一。不過值得特別重視的是，黃綰的《陽明先生行狀》是先於甘泉先生所寫的《陽明先生墓誌銘》的。按甘泉先生自己的敘述，其撰《陽明先生墓誌銘》，是依黃綰《陽明先生行狀》「發狀而謹按之」來寫就的，但在《陽明先生墓誌銘》中，他並沒有採用黃綰弘治十八年與王陽明定交的敘說，而仍明確「正德丙寅……會甘泉子於京師」。顯而易見，這是甘泉先生本人對黃綰之錯誤記述的明確糾正。既然如此，那麼王、湛定交的時間就不再需要爭議，是正德元年而不是弘治十八年。

第二，王陽明究竟於何時「歸正於聖學」？如果我們一般地把「歸正於聖學」理解為王陽明從佛、道二教的研習以及其他的「雜學」之中擺脫出來，而重新回歸到儒學的本位，那麼基於上文的敘述，其實在弘治十六年，陽明就已經「歸正於聖學」

了。因為他當時的心態，已經超離於他原先曾十分傾心的佛、道二教之說，而轉趨於儒學的基本立場了。如果我們對「歸正於聖學」作某種特殊的理解，不僅指陽明一般地回歸於儒學，而且還指他以「心學」為基本的立場取向，那麼這一轉折所發生的相當明確的時間應是弘治十八年夏季。陽明《書扇贈揚伯》：

揚伯慕伯陽，伯陽竟安在？大道即吾心，萬古未嘗改。長生在求仁，金丹非外待。繆矣三十年，於今吾始悔。

諸揚伯有希仙之意，吾將進之於道也。於其歸，書扇為別。陽明山人伯安識。<sup>47</sup>

據束景南的考證，諸揚伯，名偁，嘉興人。「陽明八歲始好佛老，此詩云『繆矣三十年』，蓋虛指也。疑諸偁弘治十八年入京赴會試（時已二十八歲），科舉落第，乃來見陽明問學，陽明書扇贈別，蓋在夏中也。」<sup>48</sup>「大道即吾心，萬古未嘗改。長生在求仁，金丹非外待。」此數句已經非常清楚地表明，陽明不僅從佛、道二教回轉到了「聖學」，而且已經把聖學所闡明的「大道」同一於「吾心」的萬古長在了。諸揚伯求仙，而陽明書扇以贈的目的是「吾將進之於道也」，更是顯然以佛、道二教為「非道」的明確表態。一個人的思想演歷或轉變，大概不容易發生突然的轉折，而更多地體現為一個逐漸的轉變過程。雖然陽明自弘治十五年左右即已經意識到佛、道二教不過「簸弄精神，非道也」，但也沒有立即就放棄佛、道二教之學<sup>49</sup>，有時還表現出相當深刻的自我思想矛盾。弘治十七年主考山東鄉試，在某種意義上對其思想轉向有重要的助成作用。考慮到這樣一些因素，我們遂可以比較肯定地把弘治十六年至弘治十八年作為陽明思想或其為學路向的轉變時期。弘治十六年，既是陽明對於佛、道二教之研習在某種意義上所達到的巔峰時期，亦是他開始擺脫二教而向儒學回歸的起點，到弘治十八年確認「大道即吾心」，則真正完成了回歸於「聖學」的自覺轉變。

因此實際上，王陽明在正德元年丙寅在京師遇到湛甘泉先生之前，當弘治十八

年「門人始進」之初，就已經在倡導「身心之學」，教人「先立必為聖人之志」了，只不過時風窳陋，率被人視為「立異好名」而已。亦正因此故，他與湛甘泉先生在正德元年的相遇，便仍然具有重要的現實意義，他為自己找到了思想上的同調而欣喜，並因此而進一步堅定了其必為聖人的志向。陽明後來對自己這一時期的思想狀況曾有深刻的批評性反思，對他與湛甘泉的定交則給予非常積極的高度評價：

守仁幼不知學，陷溺於邪僻者二十年。疾疢之餘，求諸孔子、子思、孟軻之言，而恍若有見，其非守仁之能也。<sup>50</sup>

某幼不問學，陷溺於邪僻者二十年，而始究心於老、釋。賴天之靈，因有所覺，始乃沿周、程之說求之，而若有得焉。顧一二同志之外，莫予翼也，岌岌乎僕而後興。晚得友於甘泉湛子，而後吾之志益堅，毅然若不可遏，則予之資於甘泉多矣。<sup>51</sup>

顯而易見的是，正德元年與甘泉先生的定交，實際上並不是陽明終究能回歸於「聖學」的原因或起點，而是當他「岌岌乎僕而後興」之際所獲得的一種極為難得的支持性力量，是當他處於精神的冷寂之中所得到的一種無限溫暖與溫情的撫慰。正因有甘泉先生的精神支持，心志相同，陽明的聖學之志才益為堅定，才顯得「毅然若不可遏」，沛然而莫之能御，所以陽明說：「予之資於甘泉多矣。」

王陽明自少年志學，繼以泛觀博覽，中經任俠騎射、精研兵書、馳騁於詩文、究心於佛老，迴旋曲折，波瀾疊興，其所學極其「博雜」，而終究止心於聖學，完成了精神生命之主本的自覺建立，從而為主體自身的精神安頓確立了最終的歸依之所。毫無疑問，這一過程不僅體現了王陽明對於生命的本原性存在及其終極價值的不懈追求，而且清晰地體現了他勇於自我否定的批判精神。精神境界的轉進與昇華，原是在自我的否定性揚棄之中才得以實現的。而其最終的止心於聖學，則表明他終究在精神的深處為自己確立了安身立命的根基，因此代表了王陽明第一期思想

發展的階段性終結。自此他止心於聖學，歸命於孔孟，意志堅定，雖歷盡萬苦千辛，而不復稍有移易。

關於陽明何時「歸正於聖學」的問題，事實上還涉及如何對陽明此前之全部生活經歷與思想經歷進行評價的問題。在陽明的自我反思之中，二十年來的泛觀博學被視為「陷溺於邪僻」，而其最終的回歸於聖學則無異於思想生命的更生。在陽明的自我批評之中，我們的確可以體會到那種在經歷了山重水覆的艱難曲折之後，終於找到真理之光明的心靈喜悅。但或許正因為有陽明自己的這一自我批評的否定性評價在前，人們關於他三十四歲以前的思想與學術的一般評價，遂亦多有否定之意。

陽明親炙弟子對陽明弘治十八年之前的思想曲折多給予相對的客觀性描述，雖隱含批評，但更突出其過程的艱辛。如錢德洪說：

吾師陽明先生出，少有志於聖人之學。求之宋儒不得，窮思物理，卒遇危疾，乃築室陽明洞天，為養生之術。靜攝既久，恍若有悟，蟬脫塵坌，有飄飄遐舉之意焉。然即之於心，若未安也，復出而用世。謫居龍場，衡困拂鬱，萬死一生，乃大悟「良知」之旨。<sup>52</sup>

錢德洪又揭示陽明的「為學三變」與「為教三變」。其「為學三變」：

先生之學凡三變，其為教也亦三變。少之時，馳騁於辭章；已而出入二氏；繼乃居夷處困，豁然有得於聖賢之旨。是三變而至道也。<sup>53</sup>

為學「三變而至道」，其曲折艱難之意自蘊於其中，而既謂「三變而至道」，則自然就隱含了對於「至道」以前之所學的批評。錢德洪的這一觀點，即為黃宗羲《明儒學案》謂陽明「其學凡三變而始得其門」之所本。<sup>54</sup>王畿論陽明為學的經歷，也有「三變」之說：

先師之學，凡三變而始入於悟，再變而所得始化而純。其少稟英毅凌邁，超俠不羈，於學無所不窺。嘗汎濫於詞章，馳騁於孫、吳，雖其志在經世，亦才有所縱也。及為晦翁格物窮理之學，幾至於殞，時苦其煩且難，自歎以為若於聖學無緣，乃始究心於老、佛之學。緣洞天精廬，日夕勤修，煉習伏藏，洞悉機要，其於彼家所謂見性抱一之旨，非惟通其義，蓋已得其髓矣。……及至居夷處困，動忍之餘，恍然神悟……<sup>55</sup>

錢德洪謂陽明「三變而至道」、王畿謂「三變而始入於悟」、黃宗羲謂「三變而始得其門」，雖措辭不同，所謂「三變」的實際所指亦不全然相同<sup>56</sup>，但對於龍場之前的思想經歷，大抵並無否定之意，而重點突出其「至道」之艱辛。然湛甘泉先生論陽明為學之變，則有「五溺」之論：

（陽明）初溺於任俠之習，再溺於騎射之習，三溺於辭章之習，四溺於神仙之習，五溺於佛氏之習。正德丙寅，始歸正於聖賢之學，會甘泉子於京師。語人曰：「守仁從宦三十年，未見此人。」甘泉子語人亦曰：「若水泛觀於四方，未見此人。」遂相與定交講學，一宗程氏「仁者渾然與天地萬物同體」之指。<sup>57</sup>

甘泉先生的《陽明先生墓誌銘》是以黃綰所撰《陽明先生行狀》為基礎的，黃綰在《陽明先生行狀》中說：

公（陽明）生而天資絕倫，讀書過目成誦。少喜任俠，長好詞章、仙、釋，既而以斯道為己任，以聖人為必可學而至。實心改過，以去己之疵；奮不顧身，以當天下之難。<sup>58</sup>

顯而易見，甘泉的「五溺」，是在黃綰的敘述中加入了「騎射」，其他則全然一

致。但黃綰只說「喜好」而已，並未用到「溺」這樣較「喜好」程度更深且有明顯否定之意的字眼。但或許由於甘泉的概括更加「整齊」，他關於陽明「歸正於聖賢之學」以前的「五溺」之說，歷有傳述<sup>59</sup>，至今仍影響廣大，往往被研究者所援引<sup>60</sup>，不僅用以說明其思想過程的艱難，而且更用以突出「會甘泉子於京師」之於陽明「歸正於聖賢之學」的作用與意義。

在甘泉先生的敘述之中，既謂之「溺」，則顯然包含着對陽明過去之所「習」的否定性評價；既謂之「歸正」，則顯然以其「五溺」之「習」為不正而入於「邪」。也就是說，甘泉先生實際上將陽明「正德丙寅始會甘泉子於京師」作為一個顯著的標誌性事件來敘述，並將陽明前後之所學在價值上相互對立起來，這樣就不僅十分突出了陽明「歸正於聖學」的意義，而且充分強調了「會甘泉子於京師」的意義。我們已經十分清楚地表明，陽明回歸於「聖學」實際上是早於「正德丙寅會甘泉子於京師」的。王、湛之間的京師相會，不是促成陽明「歸正於聖學」的主因。陽明既謂自己的聖學轉向是「賴天之靈」，同時又因得甘泉子而「吾之志益堅，毅然若不可遏」，正是如實之說。

不過真正重要的問題，實際上並不是「會甘泉子於京師」在陽明最後的聖學轉向中究竟起多大作用，師友之間的切磋琢磨，共勵其德而共進其學，原是古人之所以尚友、貴友的應有之義。真正重要的問題是如何看待與評價陽明在弘治十八年之前的全部生活實踐與思想經歷。我想指出的是，如果以「五溺」來否定陽明三十四歲以前的生活與思想經歷之於其未來思想形成的作用與價值，實際上是誤入歧途的。我個人認為，陽明自十二歲立志做聖人，以之為人生「第一等事」，雖然中間經過任俠、騎射、文辭、老釋的泛觀博覽以及多重的生活與思想經驗，看似其聖人之志有所移易，而實則全然未改。所有這些都是他從不同的學術與生活維度對「聖人之道」的探索與實踐，是自由的思想「漫遊」。其最終的止心於聖學，則是由「漫遊」而「定向」。有「定向」而無「漫遊」，或許失之偏隘；有「漫遊」而無「定向」，則必失諸汨濫而無所攸歸。有「漫遊」而有「定向」，則「漫遊」即所以為「定向」，「定向」一經實現，則「漫遊」皆為「定向」之用。起始於弘治十六年而完成於弘治十八年的

聖學轉向，在王陽明那裡，固然為其思想發展過程中具有重大意義的轉變期，它標誌着陽明思想境界的轉換，是對其過去全部思想經驗的超越；但同時，超越卻並不意味着全然拋棄，而是基於批評性反思的重新詮釋與意義整合而達到的一種新的思想境界。其泛觀博覽以及以此為基礎的全部思想成果，仍然為其未來思想發展的重要資源；其一切生活實踐與知識才能的廣泛積累，則為其未來生活世界的進一步拓展奠定了堅實基礎。王畿曰：

我陽明先師崛起絕學之後，生而穎異神靈，自幼即有志於聖人之學。蓋嘗汎濫於辭章，馳騁於才能，漸漬於老釋，已乃折衷於群儒之言，參互演繹，求之有年，而未得其要。及居夷三載，動忍增益，始超然有悟於「良知」之旨。……雖然，道一而已，學一而已。良知不由知識聞見而有，而知識聞見莫非良知之用。文辭者，道之華；才能者，道之幹；虛寂者，道之原；群儒之言，道之委也，皆所謂良知之用也。<sup>61</sup>

誠然，正是三十四歲以前思想經驗上的曲折迴旋，才使王陽明在實現其聖學轉向之後能夠獨運孤明而堅信本心的真理，從而支撐起其廣袤的思想世界；亦正是其三十四歲以前多方面才能的切實培育與歷練，才使其本心的表達能夠揮灑自如，從而支撐起其宏大的生活世界。

## 本章註釋：

- 1 《年譜一》，《全集》卷三三，第 1346 頁。
- 2 按：《陽明年譜》及《世德紀》均以王羲之為陽明世系的始祖，然此說受到現今學術界的質疑。《世德紀》稱陽明的曾祖父王傑「其先世嘗植三槐於門，自號槐里子，學者因稱曰槐里先生，始祖為晉右將軍羲之」（戚瀾：《槐里先生傳》，《全集》卷三八，第 1383 頁）。說明陽明的先世是曾「植三槐於門」的「三槐堂」王氏。餘姚諸煥燦經考證認為，「三槐堂」實為王羲之的伯父王導（字茂弘，276—339）的二十三世孫王祐（924—987）的堂號，屬於王氏「烏衣大房」世系，與王羲之沒有關係（見諸煥燦：《姚江王氏、遷居紹興、爭嗣爵位三考》，餘姚市鄉賢研究會編：《餘姚鄉賢論》第二輯，1992 年；錢明主編：《陽明學新探》，杭州：中國美術學院出版社，2002 年）。錢明《陽明學的形成與發展》（南京：江蘇古籍出版社，2002 年）亦採此說。諸煥燦進一步考證認為，王陽明為「烏衣世系」的第四十二世孫。由於「烏衣大房」系至宋代又歸屬於「三槐堂」系，其後裔遷居餘姚，所以王陽明又為「姚江秘圖山派王氏」的第十世孫。「『姚江秘圖山派王氏』並非經由山陰遷居餘姚，而是直接經由餘杭仙宅界遷至上虞，再由上虞達溪虹橋遷至餘姚城內縣衙後面的秘圖山旁。……由此看來，王陽明一系的先祖從未曾到山陰居住過。」（諸煥燦：《為王陽明尋根》，錢明、葉樹望主編：《王陽明的世界》，第 156—172 頁，杭州：浙江古籍出版社，2008 年）
- 3 戚瀾：《槐里先生傳》，《全集》卷三八，第 1528 頁。
- 4 戚瀾：《槐里先生傳》，《全集》卷三八，第 1529 頁。
- 5 魏瀚：《竹軒先生傳》，《全集》卷三八，第 1530 頁。
- 6 陸深：《海日先生行狀》，《全集》卷三八，第 1550 頁。
- 7 按：改名的原因是因陽明五歲不言，而神僧所謂「可惜道破」，蓋有二意：一則陽明因其祖母夢神人「衣緋玉雲中鼓吹」而降誕，則為非常人，然所謂「天機不可泄漏」，而取其名為「雲」，復名其樓為「瑞雲」，是「天機泄漏」矣，故謂「道破」；二則「雲」與「云」同音，故改「雲」即能「云」。至於「守仁」之義，則有取於《論語》「剛毅木訥近仁」，以及「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之」之意。
- 8 《年譜》未確載王華於何時徙居紹興。陳來據有關資料進行考證，認為陽明十一歲（成化十八年，1482）以前「居餘姚自無可疑」。「《年譜》又云陽明十七歲時自京至江西娶親，次年冬返鄉餘姚，再次年陽明祖父死，王華歸餘姚守喪，這期間王華不可能遷居。至服除弘治癸丑，陽明已二十二歲。弘治九年丙辰陽明會試不第，『歸餘姚結詩社』，時二十五歲。此後我們就沒有材料證明陽明仍居餘姚了。而正是丙辰這一年，錢德洪生於王家原居的瑞雲樓，何以如此，是否此年王家遷越，無由得知。」又謂「陽明二十七歲時其家即已遷至山陰城」（陳來：《王陽明與陽明洞——王陽明越城活動考》，《中國近世

思想史研究》，第 555—556 頁，北京：商務印書館，2003 年）。又陽明第十六世孫王詩棠先生云：「到成化十七年，海日公舉家徙居越城，我姚江王氏守字輩傳人遂始分居餘姚、山陰兩地。」（王詩棠：《王陽明世系及遺存在紹興》，《陽明學新探》，第 214 頁）然諸煥燦則考證認為：王陽明一家「舉家遷居紹興山陰，乃在受封『新建伯』之後。而遷居的具體日期，當在『伯府第』竣工之後，即嘉靖元年，王陽明五十一歲之年。」（所謂正德十六年、王陽明五十歲之前，王氏一家已遷居紹興的推斷不能成立。）（諸煥燦：《為王陽明尋根》，《王陽明的世界》，第 170—171 頁）

今按：王陽明一家何時徙居紹興的問題，由於錢德洪所編《年譜》本身語焉不詳，似乎已成「懸疑」。不過我們應當特別予以注意的是，徙居紹興的主角不是王陽明，而是王華，原是因「龍山公常思山陰山水佳麗，又為先世故居」，所以「自姚徙越城之光相坊居之」（《年譜一》，《全集》卷三三，第 1345 頁）。正因徙居紹興的「主角」是王華，所以把嘉靖元年（1522）「伯府第竣工之後」作為王陽明一家遷居紹興的時間，顯然是有問題的。《年譜》「成化十七年」下註明「先生十歲，皆在越」，這似乎已經表明在成化十七年以前，王華就已經徙居山陰，其遷居的時間或當在成化十二年至十七年之間。

至於其初居山陰的情況，按照王詩棠先生的推測，「有可能如同餘姚住莫姓壽山堂『瑞雲樓』一樣，係僦租而居之」（《陽明學新探》，第 219 頁），這一推測應當是較為合理的。一種可能的情况是，王華在成化十七年前後遷居紹興，未必屬於舉家遷徙，更未改籍，所以其籍貫仍為餘姚。又王華雖徙越城，然其兄王榮、其弟王袞仍居餘姚，陽明夫人諸氏亦餘姚人，因此陽明的青年時代乃多往來於餘姚與山陰兩地之間。

- 9 《年譜一》，《全集》卷三三，第 1346 頁。按：陽明雖五歲方始能言，然至少八歲即能詩。東景南《王陽明佚文輯考編年》（上海：上海古籍出版社，2015 年）載有王陽明八歲詩作《資聖寺杏花樓》及九歲詩作《寓資聖僧房》《棋落水詩》，其語句或清雅，或豪邁，或詼諧，頗見神韻。資聖寺在浙江海鹽。據東景南考證，在成化十二年至十六年間，王華嘗受聘往德清、海鹽任子弟師，遂攜陽明前往，使得同時受教。正因有此因緣，陽明得以寓居於資聖寺，而自然深受佛教熏陶，此又可證陽明自謂「吾亦自幼篤志二氏，自謂既有所得，謂儒者為不足學」（《傳習錄上》，《全集》卷一，第 42 頁），並非泛泛而談，而為其少年生活之實錄。
- 10 《年譜一》，《全集》卷三三，第 1346 頁。
- 11 《年譜一》：「一日與同學生走長安街，遇一相士，異之曰：『吾為爾相，後鬚憶吾言：鬚拂領，其時入聖境；鬚至上丹田，其時結聖胎；鬚至下丹田，其時聖果圓。』先生感其言，自後每對書輒靜坐凝思。」（《全集》卷三三，第 1346 頁）按陽明一生與佛、道結緣甚深，就今存史料而言，長安街上遇相士並為之占，則是他與道教的最早接觸。此時萌生「聖賢」之思，則或許與道士之占有某種聯繫。十八歲時於南昌鐵柱宮再度親聆道士養生之說，則對道教養生之術嘗勤事不輟。對道教養生之術的興趣，從矇矓的感覺到用心鑽研，陽明一直保持到了三十歲前後。在陽明思想的形成過程中，佛、道二教皆有重要的助緣作用。

- 12 《年譜一》，《全集》卷三三，第 1346—1347 頁。按：陽明十二歲立志「做聖賢」，切不可視之為少年泛泛之說，而實為其必為聖人之心志的自覺建立，並為其此後全部生活實踐行為之所據依。劉宗周說：「陽明先生自立志後，群少復來戲遊，先生曰：『吾已為聖人徒矣，豈從子輩遊？』」群少自此退去，而先生行始卓。」（劉宗周：《人譜雜記二》，《劉宗周全集》第二冊，第 66 頁，吳光主編，杭州：浙江古籍出版社，2007 年）正可見陽明既經「立志」便即將其心志付之於行動的實踐精神。
- 13 《年譜一》，《全集》卷三三，第 1347 頁。
- 14 《年譜一》，《全集》卷三三，第 1348—1349 頁。按：《年譜》將「格竹」事繫於陽明二十一歲，誤。陳來云：「我曾提出，《年譜》將格竹事記於弘治壬子（1492 年）陽明二十一歲時必定有誤。蓋為《年譜》肯定此事發生於『侍龍山公於京師』時，但又證明本年壬子陽明『在越』，兩相牴牾，而據海日翁墓銘、行狀，庚戌（1490 年）初，海日翁聞竹軒訃，即日南奔歸越，至癸丑（1493 年）服滿，遷右春坊右論德。故 1490—1493 年陽明正當隨父居姚守喪，決不可能在此期間發生京師格竹的事情。」（陳來：《王陽明語錄佚文與王陽明晚年思想》，《中國近世思想史研究》，第 613 頁）此說甚為精審。陳來引《陽明先生遺言錄》：「某十五六時，便有志聖人之道，但於宋儒格致之說若無所入，一向姑放下了，一日寓書齋，對數筮竹，要去格他理之所以然。……」（《中國近世思想史研究》，第 613 頁）可確證「格竹」之事確應發生在十五六歲時。
- 15 王陽明：《傳習錄下》，《全集》卷三，第 136 頁。
- 16 《年譜一》，《全集》卷三三，第 1347 頁。按：陽明的岳父諸讓（字養和，號介庵，1439—1495），據《姚江諸氏宗譜》卷二載：「諸讓，字養和，號介庵，明成化戊子（1468）科舉人，乙未（1475）科進士，歷任南京吏部文選司主事、本司員外郎、本司郎中、江西布政使司左參議、山東布政使司左參政，誥授中大夫。配張氏，誥封淑人。子縮、弦、緝、經，長女適新建伯王守仁。……著有《歸省錄》《肥遁齋稿》《留園集》《濟美集》。」（本條資料由餘姚諸煥燦先生提供，特此致謝）按弘治八年（1495）諸讓卒，時陽明寓居於北京太學，聞訃而「蘇而復躓」，「痛絕關山，中心若刺」，撰《祭外舅介庵先生文》，其中有云：「公為吏部，主考京師，來視我父，我方兒嬉。公曰爾子，我女妻之。公不我鄙，識我於兒。服公之德，感公之私。」可知諸讓許配其女於陽明，是在諸讓官南京吏部而主考京師之時，蓋在成化十八年。束景南曰：「此乃指成化十八年事，陽明在京方十一歲，諸養和已指其為婿。」（《王陽明佚文輯考編年》，第 33 頁）祭文又曰：「弘治己酉，公參江西，書來召我，我父曰咨，爾舅有命，爾則敢遲？甫畢姻好，重艱外罹，公與我父，相繼以歸。」則可證陽明於南昌與諸氏結婚，乃在弘治二年己酉，陽明十八歲。錢德洪所撰陽明年譜繫之於弘治元年戊申十七歲，有誤。王陽明《祭外舅介庵先生文》，見《全集》卷三二，第 1336—1338 頁。上引個別文字據《王陽明佚文輯考編年》校正。
- 17 《年譜一》，《全集》卷三三，第 1348 頁。婁諒（1422—1491），字克貞，號一齋，上饒人。少有志於聖賢之學，曾師事吳與弼（字子傳，號康齋，江西崇仁人，1391—1469）。景

泰四年(1453)舉於鄉。天順(1457—1464)末，選為成都儒學訓導。不久告歸，閉門著書，成《日錄》四十卷、《三禮訂訛》四十卷等。其學以收放心為居敬之門，以何思何慮、勿忘勿助為居敬要旨。然當時胡居仁(字叔心，號敬齋，江西餘幹人，1434—1484)頗譏其近於陸象山之學，後羅欽順(字允升，號整庵，江西泰和人，1465—1547)也以為其近於禪學。見《明史》卷二八三《婁諒傳》。黃宗羲云：「文成(陽明)年十七(當作十八)，親迎過(廣)信，從先生(婁諒)問學，深相契也。則姚江之學，先生(婁諒)為發端也。」(黃宗羲：《崇仁學案》，《明儒學案》卷二，《黃宗羲全集》第七冊，第38頁，杭州：浙江古籍出版社，1994年)

18 《年譜一》，《全集》卷三三，第1348頁。

19 《年譜一》，《全集》卷三三，第1349頁。

20 黃綰：《陽明先生行狀》，《全集》卷三八，第1555—1556頁。按：李夢陽(字獻吉，號空同子，河南慶陽人，1472—1529)、何景明(字仲默，號大復，河南信陽人，1483—1521)、邊貢(字庭實，號華泉，山東歷城人，1476—1532)、徐禎卿(字昌谷，蘇州人，1479—1511)四人，才名相埒，主張相近，當時文壇號為「四傑」。因其倡言「文必秦漢，詩必盛唐」，主張復古，反對綺靡，所以在文學史上將他們與康海(字德涵，號對山，陝西武功人，1475—1540)、王九思(字敬夫，號渙陂，陝西戶縣人，生卒年不詳)、王廷相(字子衡，河南儀封人，1474—1544)合稱為「前七子」，「四傑」則為其中堅。顧璘(1476—1545)字華玉，號東橋，蘇州人。弘治九年進士，授廣平知縣，仕至南京刑部尚書。少負才名，工詩文，著有《浮湘稿》《山中集》等，合為《顧華玉集》四十五卷。顧璘嘗與王陽明論學。

喬宇(1464—1531)，字希大，號白岩，山西樂平人。成化二十年(1484)進士，授禮部主事，嘉靖初官吏部尚書，後因議大禮不合，去位。為人雅好山水，與李東陽等交遊，詩文雋拔，工書法，卒於嘉靖十年(1531)，春秋六十有八。《明史》卷一九四有傳。

21 《年譜一》，《全集》卷三三，第1349頁。按：陽明研究兵法，主要在弘治九年落第之後到弘治十二年第三次會試得第前後的數年之間。據有關史料，王陽明有兵法方面的著作多種，如《武經七書評》《陽明兵策》《兵志》《歷朝武機捷錄》等，可見其用功之勤。有關作品的輯錄及考證，可參見《王陽明佚文輯考編年》。

22 從弘治五年至九年，王陽明實際上是在北京太學度過的。陽明《答儲柴墟二》提到：「往時僕與王寅之、劉景素同遊太學」(《全集》卷二一，第896頁)，《程守夫墓碑》則提到其父王華與程守夫之父為同年進士，故有通家之誼，而自己與程守夫則於「弘治壬子，又同學於鄉，已而又同卒業於北雍，密邇居者四年有餘」(《全集》卷二五，第1039頁)。弘治壬子即弘治五年，其居四年有餘，則當至弘治九年。陽明撰於弘治八年的《祭外舅介庵先生文》，自稱「寓金台甥王守仁」，可證其時仍居於北京。故東景南云：「『金台』指北京，蓋其時陽明方在北雍求學，……是陽明弘治五年至九年在太學讀書，年譜失載，此文乃得一證」(《王陽明佚文輯考編年》，第33頁)，是也。

- 23 《年譜一》，《全集》卷三三，第 1349—1350 頁。按：陽明自十八歲在南昌與鐵柱宮道士「談養生」之後，史料多次記載陽明修煉道教養生術。錢德洪在這裡的記載雖太過簡略，但把「聞道士談養生，遂有遺世入山之意」繫於「舊疾復作」之後，仍然值得玩味，說明陽明之所以修煉道教養生術，是與他的身體疾病直接有關的。東景南所輯陽明《口訣》詩：「閒觀物態皆生意，靜悟天機入穹冥。道在險夷隨地樂，心忘魚鳥自流行。」繫之於弘治九年，並詳加考證，說明王陽明與當時「尹真人」的關係。所引彭軫（字子殷，浙江海鹽人，嘉靖二十六年進士，官南京刑部主事）《沖溪先生集》卷十八《尹山人傳》，其中提到：「王文成公守仁試禮闈卷落，卒業南廡（東按：應為北廡），走從尹遊，共寢處百餘日。尹喜曰：『爾大聰明，第本貴介公子，筋骨脆，難學我。我所以入道者，危苦堅耐，世人總不堪也。爾無長生分，其竟以動業顯哉！』」文成悵然惋之。」（《王陽明佚文輯考編年》，第 40 頁）此「尹山人」或「尹真人」，人稱「尹蓬頭」，為全真派道士。東景南以為陽明與「尹蓬頭」學道百餘日，當在弘治十年（《王陽明佚文輯考編年》，第 42 頁），又說：「錢德洪《陽明先生年譜》云：『弘治十一年，是年先生談養生……偶聞道士談養生，遂有遺世入山之意。』此所謂談養生『道士』，似即指尹山人。蓋弘治九年至十一年之間，陽明每年往返於餘姚、京師之間，皆經南都，可見尹上人，談道論仙。」（《王陽明佚文輯考編年》，第 43 頁）東景南此說，可資參考。
- 24 《年譜一》，《全集》卷三三，第 1350 頁。
- 25 王越（1425—1497），字世昌，河南浚縣人。景泰二年（1451）進士。因西部軍功，成化十六年（1480）封威寧伯，世襲一千二百石。《明史》卷一七一有傳。
- 26 《年譜一》，《全集》卷三三，第 1350 頁。
- 27 黃綰：《陽明先生行狀》，《全集》卷三八，第 1556 頁。
- 28 王陽明：《陳言邊務疏》，《全集》卷九，第 316—317 頁。
- 29 這裡的時間據陽明《乞養病疏》，《全集》卷九，第 322—323 頁。《年譜一》謂「先生錄囚多所平反」（《全集》卷三三，第 1350 頁）。
- 30 黃綰：《陽明先生行狀》，《全集》卷三八，第 1556 頁。
- 31 王陽明：《乞養病疏》，《全集》卷九，第 322 頁。按：陽明作品中多次提到「舊疾」，這一「虛咳」乃至咳血的病症，實伴隨他的一生。雖謂弘治十四年（陽明三十歲）三月患病，但從陽明行履的有關記載來看，我很懷疑十六歲時因「七日格竹」而「勞思致疾」，實際上即已種下病根。
- 32 王陽明：《九華山賦》，《全集》卷一九，第 729 頁。按：《年譜》繫陽明遊九華山於弘治十四年下，然《全集》卷一九有《歸越詩三十五首》，註明「弘治壬戌年以刑部主事告病歸越並楚遊作」，無相、化城諸寺之作均收入其中，又同卷《九華山賦》亦註明「壬戌」。因此我們認為，他遊九華山應在歸越養病的途中，《年譜》或許是誤記了一年。然東景南更為詳細的考證認為，陽明遊九華山實有二次，一在十四年秋，一在十五年春，也就

是陽明完成審決重囚北上復命的途中遊覽一次，得到朝廷允許歸越養病途中再遊覽一次，或許更接近事實（《王陽明佚文輯考編年》，第123頁）。

這段時間，因身體疾病原因，陽明對道教養生術可謂耽著頗深，他遊九華山，實也有「尋道訪仙」之意。《年譜一》：「是時道者蔡蓬頭善談仙，待以客禮。請問，蔡曰：『尚未。』有頃，屏左右，引至後亭，再拜請問，蔡曰：『尚未。』問至再三，蔡曰：『汝後堂、後亭禮雖隆，終不忘官相。』一笑而別。聞地藏洞有異人，坐臥松毛，不火食，歷岩險訪之，正熟睡，先生坐傍撫其足。有頃，醒，驚曰：『路險何得至此？』因論最上乘曰：『周濂溪、程明道是儒家兩個好秀才。』後再至，其人已他移，故後有『會心人遠』之歎。」（《全集》卷三三，第1351頁）東景南輯有陽明《和九柏老仙詩》一首，繫之於弘治十四年，並認為「九柏老仙」者，「非此『善談仙』之蔡蓬頭莫屬」（《王陽明佚文輯考編年》，第119頁），如此則陽明與「蔡蓬頭」乃有詩相唱和，而非「一笑而別」那麼簡單。

- 33 《年譜一》，《全集》卷三三，第1351頁。按：「築室陽明洞中」一事，在陽明的生平事跡中是一重要事件，也是其所以號「陽明子」或「陽明山人」的原因。但後世因無法在會稽山找到一個可以容人居住的岩室而產生了種種懷疑，或以為「陽明洞」不在紹興而在餘姚。

清初蕭山毛奇齡則詆「講學陽明洞」為「妄極」，說：「會稽山即苗山，並無洞壑，凡禹井、禹穴、陽明洞類，只是石罅，並無托足處。舊誣以道人授書洞中，固大妄，今作傳者且曰講學陽明洞，則妄極矣。」（毛奇齡：《王文成傳本》，四庫全書存目叢書史部第87冊，第2頁，濟南：齊魯書社，1996年。下引該叢書簡稱「四庫存目本」）會稽山並無可以容人居住的洞穴，這一點或許當年就已經引起了黃綰的懷疑，所以在《陽明先生行狀》中不言「築室陽明洞中」，而謂「闢陽明書院」。陳來對此曾有詳細考證，證明「陽明洞」在紹興無疑，而所謂「洞」，非必洞穴之謂，而實為「洞天」之省文，其說詳審精當。下文所引錢德洪《陽明先生年譜序》謂「乃築室陽明洞天，為養生之術」，又可為一證。宋施宿等撰《會稽志》載：陽明洞天在會稽縣宛委山龍瑞宮，為道教所謂三十六洞天之第十一洞天，名「極玄太女之天」（《會稽志》卷一一，第225頁，四庫本第486冊）。龍瑞宮則在縣東南二十五里。又據陳來說，「五雲門」即紹興府城之正東門（陳來：《王陽明與陽明洞——王陽明越城活動考》，《中國近世思想史研究》，第545—559頁）。

關於王陽明修道教養生術所臻造詣，王畿有更為形象的描述：「（陽明）乃始究心於老、佛之學，緣洞天精廬，日夕勤修，煉習伏藏，洞悉機要，其於彼家所謂見性抱一之旨，非惟通其義，蓋已得其髓矣。自謂嘗於靜中，內照形軀如水晶宮，忘己忘物，忘天忘地，與空虛同體，光耀神奇，恍惚變幻，似欲言而忘其所以言，乃真境象也。」（王畿：《滁陽會語》，《王畿集》卷二，第33頁，吳震編校，南京：鳳凰出版社，2007年）又按：明蔣一葵說：「王文成養病陽明洞時，與一布衣許璋者相朝夕，取其資益。璋上虞人，淳質苦行，潛心性命之學。嘗躡走嶺南，訪陳白沙，其友王司興以詩送之曰：『去歲逢黃石，今年訪白沙。』璋故精於天文、地理、兵法、奇門九遁之學。文成後擒逆濠，多得其力。成功歸，贈以金帛，不受。文成每乘笥輿訪中山，菜羹麥飯，信宿不厭。歿後，文成題其墓曰：『處士許璋之墓。』」（蔣一葵：《堯山堂外紀》卷九〇，續修四庫全書第

- 1195 冊，第 115—116 頁，上海：上海古籍出版社。下引該叢書簡稱「續修四庫本」)
- 此「王司輿」，即《年譜》所謂「王思輿」、《陽明先生行狀》所謂「王思裕」者無疑。而「友人王思輿等四人來訪」，其中或即有許璋，也未可知也。據季本《王司輿傳》，當作「司輿」為是。王司輿者，名文輿，字司輿，山陰人。季本稱其：「勵志力行，隱居獨善，鄉人熏其德者，皆樂親之。少學為古文，極類莊、列，詩逼唐人，讀書不牽章句。嘗曰：『朱子注說多不得經意。』成化、弘治間，學者守成說，不敢有私議朱子者，故不見信於時。惟陽明先師與之為友，獨破舊說，蓋有所本云。」(季本：《王司輿傳》，《季彭山先生文集》(稿本)卷三，北京圖書館古籍珍本叢刊第 106 冊，第 896 頁，北京：書目文獻出版社。下引該叢書簡稱「北圖珍本叢刊」)據此，則陽明終究能超出朱熹的思想束縛，「獨破舊說」，王司輿未必沒有助成之功。
- 34 黃綰：《陽明先生行狀》，《全集》卷三八，第 1556 頁。據此，則所謂「陽明書院」，即陽明在會稽山中的結廬之所。
- 35 《年譜一》，《全集》卷三三，第 1351 頁。
- 36 錢德洪：《陽明先生年譜序》，《全集》卷三七，第 1500 頁。
- 37 《年譜一》，《全集》卷三三，第 1351—1352 頁。
- 38 《年譜一》，《全集》卷三三，第 1351—1352 頁。陽明策問「佛老為天下害已非一日」，詳見《山東鄉試錄·第五道》第二，《全集》卷二二，第 948 頁。《山東通志》卷二七《宦績志》：「陸偁，浙江鄞人。弘治時巡按監察御史，嚴正不阿，決釋疑獄，嘗革濟寧漕閘夫役冒濫者計萬人。歲大比，釐剔科場弊竇，設立條約，洪纖畢舉。聘王守仁主試，名士畢收。東人稱科舉之盛，必推弘治甲子(十七年)云。」(四庫本第 549 冊，第 619 頁)
- 39 《年譜一》，《全集》卷三三，第 1352 頁。按：《山東鄉試錄》是否為陽明手筆，有爭議。錢德洪在《年譜》弘治十七秋「主考山東鄉試」下謂「試錄出先生手筆」，《年譜附錄一》載嘉靖「二十九年庚戌正月，吏部主事史際建嘉義書院於溧陽，祀先生」(《全集》卷三六，第 1478 頁)，又載本年有同門張峰「重刻先生《山東甲子鄉試錄》」，復謂「《山東甲子鄉試錄》皆出師手筆。同門張峰判應天府，欲番刻於嘉義書院，得吾師繼子正憲氏原本刻之」(《全集》卷三六，第 1480 頁)。據此，則《山東鄉試錄》似應出自陽明手筆。鍾彩鈞非但認為《山東鄉試錄》為陽明之作，且以為「代表陽明在龍場之悟前對儒學的認識和造詣」，並對此進行了論述。(鍾彩均：《王陽明思想之進展》，第 13—18 頁，台北：文史哲出版社，1993 年。)我個人認為，《山東鄉試錄》應為士子優秀答卷的編集，其中的部分試題或策問則當出於作為主考官的陽明之手。雖然如此，以《山東鄉試錄》為代表了陽明「悟仙釋之非」以後關於傳統儒學的基本認識，則仍然是合理的。
- 40 《年譜一》，《全集》卷三三，第 1352 頁。按：湛若水(1466—1560)，字元明，號甘泉，廣東增城人。弘治五年鄉試中舉，師事當時大儒陳獻章(字公甫，號白沙，廣東新會人，1428—1500)。弘治十八年進士第二名，選庶吉士，授翰林院編修。這亦正是陽明之所以能夠與湛若水相識的機緣。《明史·湛若水傳》：「時王守仁在吏部講學，若水與相應

和。」(《明史》卷二八三《湛若水傳》，第 7266 頁，北京：中華書局，1974 年)若水嘗官南京吏、禮、兵三部尚書，致仕後仍四處講學不輟，凡所至，必建書院。然其後論學，則又與陽明不盡相同。本傳又說：「若水初與守仁同講學，後各立宗旨。守仁以致良知為宗，若水以隨處體驗天理為宗。守仁言若水之學為求之於外，若水亦謂守仁格物之說不可信者四，又曰：『陽明與吾言心不同。陽明所謂心指方寸而言，吾之所謂心者，體萬物而不遺者也，故以吾之說為外。』一時學者遂分王、湛之學。」(《明史》卷二八三《湛若水傳》，第 7267 頁)然學者於此說宜更加思量。陽明對甘泉之學的態度，後文當及之。

- 41 如秦家懿云：「他歸正聖學，實定於弘治十八年或正德元年（1505），與湛若水初遇之時。」（秦家懿：《王陽明》，第 41 頁，台北：東大圖書公司，1987 年）按：弘治十八年為 1505 年，正德元年則為 1506 年，並非同一年。
- 42 湛若水：《贈別應元忠吉士敘》，董平校點：《甘泉先生文集》內篇卷六，《儒藏》精華編第 253 冊，第 130—131 頁，北京：北京大學出版社，2009 年。按：徐曰仁，即徐愛，陽明妹婿，是陽明最早的弟子之一。今《傳習錄上》部分為徐愛所錄。
- 43 湛若水：《陽明先生墓誌銘》，《全集》卷三八，第 1539 頁。
- 44 湛若水：《奠王陽明先生文》，《全集》卷四十，第 1682 頁。
- 45 《甘泉先生續編大全》卷五，第 13 頁，轉引自黎業明：《湛若水年譜》，第 33 頁，上海：上海古籍出版社，2009 年。
- 46 黃綰：《陽明先生行狀》，《全集》卷三八，第 1556 頁。
- 47 束景南：《王陽明佚文輯考編年》，第 213 頁。按：《全集》卷十九收有本詩，題作《贈陽伯》，有錯字，且無後題，故以束先生此錄為準。
- 48 束景南：《王陽明佚文輯考編年》，第 213 頁。詩中「繆矣三十年」，雖為「虛指」亦可，但亦可能「三」為「二」之誤，陽明多自謂「陷溺於邪僻者二十年」。
- 49 按：束景南《王陽明佚文輯考編年》輯有陽明弘治十六年至十七年的詩文多首，其中不少仍有明顯的佛、道痕跡。
- 50 王陽明：《別黃宗賢歸天台序》，《全集》卷七，第 260 頁。該序作於正德七年（1512）。
- 51 王陽明：《別湛甘泉序》，《全集》卷七，第 257—258 頁。該序作於正德七年。
- 52 錢德洪：《陽明先生年譜序》，《全集》卷三七，第 1500 頁。錢德洪在《答論年譜書》第十中嘗再致此意，謂：「先師始學，求之宋儒，不得入；因學養生，而沉酣於二氏，恍若得所入焉；至龍場，再經憂患，而始豁然大悟『良知』之旨。」（《全集》卷三七，第 1523 頁）然謂陽明在龍場「乃大悟良知之旨」，則似就陽明思想之核心要旨的前後一貫而言。陽明正式標揭「良知」之說，是在平宸濠之後，約當正德十五年左右。
- 53 錢德洪：《刻文錄敘說》，《全集》卷四一，第 1746 頁。

- 54 黃宗羲《明儒學案·姚江學案》：「（陽明）先生之學，始汜濫於詞章，繼而遍讀考亭（朱熹）之書，循序格物，顧物理、吾心終判為二，無所得入。於是出入於佛、老者久之。及至居夷處困，動心忍性，因念聖人處此更有何道，忽悟格物致知之旨，聖人之道，吾性自足，不假外求。其學凡三變而始得其門。」（《明儒學案》卷一〇，《黃宗羲全集》第七冊，第201頁）
- 55 王畿：《滁陽會語》，《王畿集》卷二，第33頁。王畿（1498—1583），字汝中，號龍溪，紹興人。《明史·王畿傳》：「弱冠舉於鄉，跌宕自喜。後受業王守仁，聞其言，無底滯，守仁大喜。嘉靖五年舉進士，與錢德洪並不就廷對，歸。守仁征思田，留畿、德洪主書院。已奔守仁喪，經紀葬事，持心喪三年。久之，與德洪同第進士，授南京兵部主事，進郎中。給事中戚賢等薦畿，夏言斥畿偽學，奪（戚）賢職。畿乃謝病歸。畿嘗云：『學當致知見性而已，應事有小過，不足累。』故在官弗免干請，以不謹斥。畿既廢，益務講學，足跡遍東南，吳、楚、閩、越皆有講舍。年八十餘不肯已。善談說，能動人，所至聽者雲集。每講，雜以禪機，亦不自諱也。學者稱龍溪先生。其後士之浮誕不逞者，率自名龍溪弟子。」（《明史》卷二八三《王畿傳》，第7274頁）王畿為陽明學說的有力傳播者，然其思想發展的成熟形態，則又與陽明不無同異。
- 56 錢德洪所謂「三變」，主要指「馳騁於辭章」「出入二氏」「龍場悟道」；王畿之所謂「三變」，則指「汜濫於詞章」「馳騁於孫、吳」「究心於老、佛之學」，至於「龍場之悟」，則為「再變而化純」，故實有「四變」。黃宗羲所謂「三變」，指「始汜濫於詞章，繼而遍讀考亭之書」「出入於佛、老者久之」「居夷處困忽悟格物致知之旨」，實與錢德洪相同。
- 57 湛若水：《陽明先生墓誌銘》，《全集》卷三八，第1538—1539頁。
- 58 黃綰：《陽明先生行狀》，《全集》卷三八，第1580頁。
- 59 如劉宗周說：「陽明先生初溺於任俠之習，再溺於騎射之習，三溺於詞章之習，四溺於神仙之習，五溺於佛氏之習，正德丙寅，始歸正於聖賢之學。」（劉宗周：《人譜雜記二》，《劉宗周全集》第二冊，第118頁）此處所述，便全然與甘泉先生所說相同。
- 60 即便在日本著名陽明學研究大家岡田武彥先生那裡，其晚年大著《王陽明大傳》也仍沿襲「五溺」之說，並謂甘泉先生的「五溺說」記述了王陽明年輕時的精神歷程，「王陽明年輕時善感多變，心無定性，最初沉溺於『任俠』，後又修習弓馬騎射之術和兵法，沉迷於辭章詩文，執着於道教神仙，最後卻又迷上了佛學。明武宗正德元年，王陽明三十五歲，是年他轉投聖賢之學，開始篤奉儒學。」（岡田武彥：《王陽明大傳》，第68頁，重慶：重慶出版社，2015年）仔細來看，岡田先生在這裡的某些措詞是值得進一步商榷的，如謂陽明年輕時「心無定性」，至正德元年始「轉投聖賢之學」，則不僅陽明十二歲時以立志讀書做聖人為「第一等事」為虛設，而且其三十五歲之前的生命歷程在「心無定性」的觀點之下也變得分裂了。
- 61 王畿：《刻陽明先生年譜序》，《全集》卷三七，第1503—1504頁。



正德元年，王陽明三十五歲。這一年所發生的事情，既是陽明生命過程中的一個重大轉折，亦是其思想發生實質性轉進的開端。是年冬，因上書議論時政，得罪用事太監劉瑾，他被貶謫為貴州龍場驛驛丞。簡要說來，其事情的原委大抵如此：

弘治十八年五月，孝宗朱祐樞崩，其長子朱厚照繼皇帝位，是為武宗。朱厚照性好畋獵騎射，親政之初，寵信中官，至太監劉瑾用事，朝政日漸荒蕪。<sup>1</sup>劉瑾嘗侍厚照於東宮，及厚照繼位為皇帝，使劉瑾掌鐘鼓司，太監馬永成、高鳳、羅祥、魏彬、丘聚、谷大用、張永等，皆以舊恩得寵，當時號為「八虎」（又稱「八黨」）。「而瑾尤狡狠，嘗慕王振之為人，日進鷹犬、歌舞、角牴之戲，導帝微行，帝大歡樂之。漸信用瑾，進內官監，總督團營。」劉瑾專權，遂結黨營私，排斥正直大臣，搜括各地方財物，「令內臣鎮守者各貢萬金」，又侵奪民間土地，置「皇莊」達三百餘處，「畿內大擾」。<sup>2</sup>

這種政治局面引起了當朝正直大臣的極大憂慮，於是以顧命大臣大學士劉健、謝遷、李東陽為首<sup>3</sup>，交章極諫，論列劉瑾等罪狀，要求清除「八虎」。章疏數上，帝不能從，劉健與武宗曾當廷面爭，謂若不誅「八虎」，則卸官歸田。武宗非但不從，反因此大怒，立命劉瑾掌司禮監，馬永成掌東廠，谷大用掌西廠，閹黨勢力由是大熾。朝中之事既已有不可為之勢，劉健、謝遷遂皆去職歸田。時為正德元年十月。

這一朝中變故，再致輿論大嘩，然代表正義力量的鬥爭也由是而轉趨激烈。在劉健等上疏並與武宗發生面爭的同時，南京御史陸崑會同十三道御史薄彥徽等一十四人聯名上疏<sup>4</sup>，極論朝政之非，要求罷去宴遊，勵精圖治。其言曰：

陛下嗣位以來，天下顚然望治，乃未幾，寵幸奄寺，顛覆典刑，太監馬永成、魏彬、劉瑾、傅興、羅祥、谷大用輩共為蒙蔽，日事宴遊。上千天和，災祲疊告。廷臣屢諫，未蒙省納。若輩必謂宮中行樂，何關治亂，此正奸人欺君之故術也。陛下廣殿細旃，豈知小民窮檐蔀屋風雨之不庇？錦衣玉食，豈

知小民祁寒凍餒之弗堪？馳騁宴樂，豈知小民疾首蹙額赴訴之無路？昨日雷震郊壇，彗出紫微，夏秋亢旱，江南米價騰貴，京城盜賊橫行。可恣情縱慾，不一顧念乎？<sup>5</sup>

疏上，朝事已變，劉健、謝遷皆已被逐，於是薄彥徽又為首，會同南京給事中戴銑<sup>6</sup>，再次上疏極諫，請留劉健、謝遷，而誅劉瑾等「八虎」。劉瑾大怒，逮陸崑、薄彥徽、戴銑等，皆下詔獄，各杖三十，削籍為民。後戴銑則被杖而死於獄中。<sup>7</sup>

戴銑、薄彥徽等既逮繫詔獄，時任兵部主事的王陽明又挺身而出，抗疏力為挽救，其言曰：

臣邇者竊見陛下以南京戶科給事中戴銑等上言時事，特敕錦衣衛差官校拿解赴京。……銑等職居諫司，以言為責，其言而善，自宜嘉納施行；如其未善，亦宜包容隱覆，以開忠讜之路。乃今赫然下令，遠事拘囚，在陛下之心，不過少示懲創，使其後日不敢輕率妄有論列，非果有意怒絕之也。下民無知，妄生疑懼，臣切惜之！……自是而後，雖有上關宗社危疑不制之事，陛下孰從而聞之？陛下聰明超絕，苟念及此，寧不寒心！……伏願陛下追收前旨，使銑等仍舊供職，擴大公無我之仁，明改過不吝之勇。聖德昭佈遠邇，人民胥悅，豈不休哉！<sup>8</sup>

疏上，劉瑾復大怒，遂逮陽明而繫於詔獄，已而廷杖四十，時為正德元年冬十一月。<sup>9</sup>

陽明既被繫獄中，雖身受摧殘，然志不可折；惟風雨如晦，國事日非，則為之心懷鬱結，夜不能寐。「何玄夜之漫漫兮，悄予懷之獨結。嚴霜下而增寒兮，皚明月之在隙。風飆飆以憎木兮，鳥驚呼而未息。……夜展轉而九起兮，沾予襟之如泗。」<sup>10</sup>時局的黑暗，猶如漫漫玄夜之中的囚牢，他期盼着白日的光明：「夜何其矣，靡星靡粲。豈無白日？寤寐永歎！」<sup>11</sup>他之所以「予懷獨結」，以至於「展轉九

起」、涕泗沾襟，卻不是為自己的利害計較，而是為國事擔憂：「心之憂矣，匪家匪室。或其啟矣，殞予匪恤！」<sup>12</sup>想到國事，一種正義的豪傑之氣便鬱勃於胸，苟利國家，雖身就斧鉞，心亦甘之，故謂「殞予匪恤」，而更為清楚的表達則是：「皇天之無私兮，鑒予情之靡他；寧保身之弗知兮，膺斧鑕之謂何。……苟聖明之有裨兮，雖九死其焉恤！」<sup>13</sup>於是，像當年周文王囚於羑里而演《周易》一樣，陽明被執於錦衣獄，便亦沉浸於《周易》的演習之中，非為占自己命運的吉凶，而是將它作為表明心志的手段。既心地光明，俯仰天地而無愧，則雖處身於幽暗的囚室之中，卻自覺和風浩蕩，胸次灑落。「居囚亦何事？省愆懼安飽。瞑坐玩義《易》，洗心見微奧。……《遯》四獲我心，《蠱》上庸自保。俯仰天地間，觸目俱浩浩；簞瓢有餘樂，此意良非矯。」<sup>14</sup>幽拘的囚牢，成了他心志的煉獄，他不再為幽囚而憂戚，而以淡然坦然的心態開始與獄中諸友講學：「累累囹圄間，講誦未能輟。桎梏敢忘罪？於道良足悅。」<sup>15</sup>這一心態的轉換，實質上標誌着他精神境界的提升。

正德二年（1507）二月，陽明出獄，被謫為貴州龍場驛驛丞<sup>16</sup>，他遂離京南下。據《年譜》記載，正德二年夏，陽明至杭州：

先生至錢塘，瑾遣人隨偵。先生度不免，乃託言投江以脫之，因附商船遊舟山。偶遇颶風大作，一日夜至閩界。比登岸，奔山徑數十里……<sup>17</sup>

《年譜》在這裡的記載太過簡略，因省去了事件本身的曲折，所以顯得模糊不清，令人易生誤解。根據李夢陽《發京師》詩的題記，那麼王陽明其實在正德二年二月即已出獄離京，大概在三月間到達杭州，此後即一直隱居於杭州的淨慈、勝果諸寺養病。<sup>18</sup>而《年譜》所載的「託言投江」之事，就常理而言，發生在正德二年夏六月或此後，則是可能的。陽明之所以要「託言投江」，《年譜》謂「瑾遣人隨偵」，亦即是劉瑾派人來跟蹤偵察陽明的行跡。其中最大的一種可能性，是因陽明遲遲未赴謫所，而隱於杭州諸寺，所以劉瑾「遣人隨偵」以察其行藏。陽明既發現有人追殺，遂假託投錢塘江以死，並作《絕命詩》二首：

學道無成歲月虛，天乎至此欲何如？生曾許國慚無補，死不忘親恨有餘；  
自信孤忠懸日月，豈論遺骨葬江魚。百年臣子悲何極？日夜潮聲泣子胥。

敢將世道一身擔，顯被生刑萬死甘。滿腹文章寧有用？百年臣子獨無慚。  
涓流裨海今真見，片雪填溝舊齒談。昔代衣冠誰上品？狀元門第好奇男。<sup>19</sup>

王陽明是否真的投了錢塘江，史料的記載是有齟齬的。按照《年譜》的記載，陽明似乎只是「託言」投江，而實際上卻搭乘了一艘商船，遂至舟山；又遇颶風，竟飄至福建上岸。陽明因有就此遁去之意，又念有親在，恐劉瑾加害，遂又從福建返回，中途曾經南昌而往南京探望其父王華。十二月再至杭州。《年譜》云：

先生至錢塘，瑾遣人隨偵。先生度不免，乃託言投江以脫之。因附商船遊舟山，偶遇颶風大作，一日夜至閩界。比登岸，奔山徑數十里，夜扣一寺求宿，僧故不納。趨野廟，倚香案臥，蓋虎穴也。夜半，虎繞廊大吼，不敢入。黎明，僧意必斃於虎，將收其囊；見先生方熟睡，呼始醒，驚曰：「公非常人也！不然，得無恙乎？」邀至寺。寺有異人，嘗識於鐵柱宮，約二十年相見海上，至是出詩，有「二十年前曾見君，今來消息我先聞」之句。與論出處，且將遠遁。其人曰：「汝有親在，萬一瑾怒逮爾父，誣以北走胡、南走粵，何以應之？」因為著，得《明夷》，遂決策返。……因取問道，由武夷而歸。時龍山公官南京吏部尚書，從鄱陽往省。十二月返錢塘，赴龍場驛。<sup>20</sup>

投江、泛海、入武夷、眠虎穴、遇老道、返錢塘，這一系列事件充滿傳奇色彩，因此在當時就有了不同的傳本。陽明弟子季本云：

正德丁卯，先生以言事謫官龍場，病於杭之勝果寺。云有二青衣者至，欲擒之沉於江，漂於海。海神曰：「吳君高者，赦之！」得生。於是入建陽，遊武夷，歷廣信，而復歸於杭。往來數千里之間，距其初行，才七日耳。所至之

地，必有題詠；所遇之人，必有唱酬。篇章累積，不可勝紀。……嗚呼！遊海之事，茫昧幽渺，世所罕有，豈先生忠義之氣有所感歟？不然，或其有為而自託焉，未知也。<sup>21</sup>

據季本的這一記載，則所謂「投江漂海」不過為夢中之事，陽明本人實際上則是「病於杭之勝果寺」。但既然如此，他為何又要「入建陽，遊武夷，歷廣信，而復歸於杭」呢？還是這些也是夢中之事呢？季本卻未給予明說。從時間上來說，以七日夜而往來於數千里之間，自不可信，更兼雜有神異之說，無怪乎季本以為「遊海之事，茫昧幽渺，世所罕有」，而以為或陽明「有為而自託焉」。但若據《年譜》的記述，則自「投江」至重返杭州，其間有近半年的時間，除去確乎為「茫昧幽渺」的神異之事，遊海而至福建，並非必不可能之事。

但黃綰的記載則又與此不同，《陽明先生行狀》云：

……戴銑等下獄，公（陽明）上疏乞宥之。瑾怒，矯詔廷杖五十，斃而復蘇，謫貴州龍場驛丞。瑾怒未釋。公行至錢塘，度或不免，乃託為投江，潛入武夷山中，決意遽遁。夜至一山庵投宿，不納。行半里許，見一古廟，遂據香案臥。黎明，道士特往視之，方熟睡，乃推醒曰：「此虎狼穴也，何得無恙？」因詰公出處，公乃吐實。道士曰：「如公所志，將來必有赤族之禍。」公問：「何以至此？」道士曰：「公既有名朝野，若果由此匿跡，將來之徒假名以鼓舞人心，朝廷尋究汝家，豈不至赤族之禍？」公然其言。……遂由武夷至廣信，溯彭蠡，歷沅、湘，至龍場。<sup>22</sup>

《陽明先生行狀》的記述與《年譜》有兩點明顯的不同：一是未記其泛海之事；二是未言其由武夷重返杭州，而是從武夷直接往龍場去了。或許黃綰亦以遊海之事為「茫昧幽渺」，故為隱而不書。

王陽明赴謫龍場途中這一「投江泛海」的故事，由於當時的各種記載皆為語焉

不詳，又充滿種種神異傳說，似乎難以令人置信。所以今人亦有這不過為王陽明故意偽託的觀點：「蓋所謂投水入宮、遊海遇仙云云，事雖詭誕不經，實本皆陽明所自造偽託，有意傳播……後來陽明也自向弟子與友人道破。」<sup>23</sup>所謂「與友人道破」，主要是指湛甘泉在《陽明先生墓誌銘》中的記載：

人或告曰：「陽明公至浙，沉於江矣，至福建始起矣。登鼓山之詩曰：『海上曾為滄水使，山中又拜武夷君』，有徵矣。」甘泉子聞之，笑曰：『此佯狂避世也。』故為之作詩，有云：『佯狂欲浮海，說夢癡人前。』及後數年，會於滁，乃吐實。彼誇虛執有以為神奇者，烏足以知公者哉！<sup>24</sup>

雖然甘泉先生並未明載陽明「乃吐實」的具體內容，但就其記載的語氣來看，蓋的確以為「投江浮海」乃為陽明的「佯狂避世」之舉而已。但同樣有另一種可能性，即「投江」之事固為「偽託」，然附商船至舟山、繼至福建武夷，其事卻未必無，而其中種種類似於神話的傳說則又是陽明為「佯狂避世」而「自造偽託」。陽明自春二月離開京師，約三月間至杭州，直到六月中仍在諸寺養病，推詳其意，大概確有自此遁跡湖山的想法。他當時所寫的詩，多少流露出了這層意思。如《臥病靜慈寫懷》：「吳山越嶠俱堪老，正奈燕雲繫遠思。」<sup>25</sup>《移居勝果寺》之二曰：「便欲攜書從此老，不教猿鶴更移文。」<sup>26</sup>但他當時是「戴罪之身」，既發配龍場，而遲遲不至謫所，則劉瑾派人偵其行蹤，應是完全可能的。而陽明既見來人，「託言投江」以避追捕，也同樣完全是可能的。他因此而「附商船遊舟山」，又因風而至福建，入武夷，至南昌而復轉道南京，再回杭州，這一事件大段應為可信。<sup>27</sup>而所謂「臥虎穴」「遇老道」等事，則可能為陽明所「自造偽託」，亦即是湛甘泉所謂「誇虛」以為「神奇」之事。不管如何，他的《泛海》一詩，卻確乎為其當時真實心態的寫照：

險夷原不滯胸中，何異浮雲過太空！夜靜海濤三萬里，月明飛錫下天風。<sup>28</sup>

陽明自正德二年六月左右「投江」，至十二月返回杭州，實有半年時間。既經如此曲折，他遂收拾行囊，赴貴州龍場謫所。行前，徐愛（字曰仁）、蔡宗兗（字希顏）、朱節（字守忠）皆納贄稱弟子<sup>29</sup>，是為陽明倡導聖學之後最早的一批弟子。

正德三年（1508）春天，陽明終於到達貴州龍場。龍場在今貴州省修文縣境<sup>30</sup>，位於貴陽市西北約四十公里處，平均海拔高度在一千三百米左右，重巒疊嶂，峰巒連綿，其氣候屬北亞熱帶和南溫帶季風氣候，雨量充沛，濕度較大。在當時交通不便的情況下，龍場已是邊荒極僻之地，當地居民以苗族為主，語言不通，故《年譜》云：「龍場在貴州西北萬山叢棘中，蛇虺魍魎，蠱毒瘴癘，與居夷人舌難語，可通語者，皆中土亡命」。<sup>31</sup>其自然環境與社會環境在當時都是非常惡劣的。陽明初到此地，因無處居住，嘗結草庵居之。<sup>32</sup>後得一岩穴，名曰「東洞」，遂移居「東洞」，並將其改名為「陽明小洞天」。<sup>33</sup>正因氣候不適，水土不服，又生資極度短缺，陽明的隨從人員遂盡皆患病，陽明乃「自析薪取水作糜飼之，又恐其懷抑鬱，則與歌詩；又不悅，復調越曲，雜以談笑，始能忘其為疾病夷狄患難也」。<sup>34</sup>此既可見當時生存環境之惡劣，亦可見陽明性格之樂觀。一段時間以後，他與當地苗族人民逐漸相熟，獲得了他們的信任，友處漸篤。當地人民以為陽明居於「東洞」過於潮濕，遂伐木山中，為他構築了數間房屋，既為安居之所，亦為講學之處，於是就有了「龍岡書院」「何陋軒」「君子亭」等建築。<sup>35</sup>而因糧食匱乏，陽明亦向當地人民學習刀耕火種之法，躬事於田野，以解決基本的生存問題。<sup>36</sup>

正當陽明與當地苗族人民相處融洽、結成友誼之際，思州知府卻派人來到龍場<sup>37</sup>，挾勢擅威，對陽明肆意侮辱。此事激起了當地人民的義憤，遂與來使發生衝突，「共毆辱之」。思州知府對此十分惱怒，言於當道，貴州按察司副使毛科（字應奎）遂致書陽明，要求他向知府行跪拜之禮，予以道歉，言下頗有以禍福相威脅之意。陽明則以義自守，嚴詞予以拒絕：

昨承遣人喻以禍福利害，且令勉赴太府請謝，……跪拜之禮，亦小官常分，不足以為辱，然亦不當無故而行之。……凡禍福利害之說，某亦嘗講之。

君子以忠信為利，禮義為福。苟忠信禮義之不存，雖祿之萬鍾，爵以侯王之貴，君子猶謂之禍與害；如其忠信禮義之所在，雖剖心碎首，君子利而行之，自以為福也，況於流離竄逐之微乎？<sup>38</sup>

書既達，毛科慚服。不久，水西宣慰使安氏<sup>39</sup>，使人送來米、肉，又重以金帛鞍馬，陽明唯納米二石及柴炭雞鵝而已，其餘則皆辭不受。同時致書安氏曰：

某得罪朝廷而來，惟竄伏陰厓幽谷之中以禦魍魎，則其所宜。故雖數聞使君之高誼，經旬月而不敢見，若甚簡伉者。然省愆內訟，痛自削責，不敢比數於冠裳，則亦逐臣之禮也。使君不以為過，使廩人饋粟，庖人饋肉，園人代薪水之勞，亦寧不貴使君之義而諒其為情乎！自惟罪人何以辱守土之大夫，懼不敢當，輒以禮辭。使君復不以為罪，昨者又重之以金帛，副之以鞍馬，禮益隆，情益至，某益用震悚！是重使君之辱而甚逐臣之罪也，愈有所不敢當矣！使者堅不可卻，求其說而不得，無已其周之乎？周之也可受也。敬受米二石，柴炭雞鵝悉受如來數。其諸金帛鞍馬，使君所以交於卿士大夫者，施之逐臣，殊駭觀聽，敢固以辭。伏惟使君處人以禮，恕物以情，不至再辱，則可矣。<sup>40</sup>

思州知府的凌辱，固為濫作威福，無禮之極，人情或不能以堪，而陽明受之若素；憲副毛科的威脅，固盛氣凌人，挾勢擅威，揆之常情，或當登門以謝，息事寧人，而陽明責以大義，不為威武所屈，終折其心；水西宣慰的饋贈，固禮隆情切，當竄逐困頓之際，人情或以為相知而心存感激，而陽明堅辭不納金帛，以義自守。從這些事情當中，我們遂可以體會到陽明那一片如光風霽月般的心懷，坦平如砥，浩浩無涯；雖身受顛躓困厄而不殞越其志，雖處身患難貧賤而不怨天尤人，雖威武而不能折其氣，雖利益而不能汨其心；自處以廉，自持以義，自養其心，自得其樂，而終究不失其本於襟懷坦蕩的儀態之瀟灑。

或許正是這種無私的瀟灑，使陽明不僅能以義自持，而且亦能以義責人。蓋在水西宣慰使安氏饋贈不久，安氏意欲廢除水西驛傳，陽明乃曉以大義，其議遂罷。<sup>41</sup>稍後，水東宣慰同知宋氏門下有阿賈、阿札等叛宋氏，自立山頭，為地方之患，有司嘗令安氏率軍剿平，而安氏以為「宋氏之難當使宋氏自平，安氏何與，而反為之役？」終不出兵。陽明又致書安氏，諭以利害，責以大義，「安悚然，率所部平其難，民賴以寧」。<sup>42</sup>

陽明被謫龍場，一路艱難曲折，備極辛苦。儘管他對龍場自然環境與生活條件的簡陋有足夠的思想準備，但到龍場之後實際生存環境的惡劣，仍然是大大超出他的思想預備的。尤其是初來此地，人地陌生，言語不通，交往困難。生活資料極度匱乏，以至於岩居穴處，採蕨採薪，取水作糜，不得不應對惡劣的環境對生存本身的嚴峻挑戰。上級官府的凌辱，或許會讓他感慨命運的迥異，但他的心胸仍然是坦蕩的，只是想到劉瑾仍弄權於朝，忠良被逐，國勢日見其衰微，猶頹陽之不可挽回，鄉國之思時時縈繞心頭，不覺潸然出涕。<sup>43</sup>他隻身投荒萬里，日與蠱毒瘴癘為伍，從者皆病，而道路則實有客死之人<sup>44</sup>，眼前的死亡，使他無法不切身地感受到自我的生命存在正在經受着嚴重威脅。他再次想到了聖人，想到了自己自少年時即立下的「必為聖人之志」，「因念：『聖人處此，更有何道？』」<sup>45</sup>孔子曾「欲居九夷」，而自己正是處身於「九夷」之地，如若聖人處於與自己今日同樣的境地，他會如何應對、以何種方式來處置當前的生存狀態？「聖人處此，更有何道」的自我質詢，實質上是陽明已然自覺地切入了一種聖人心態，並要求自己按照這種聖人心態去觀照自己的生活與自己所處的世界。他找到了一處岩穴，雖狹隘而僅可容身，卻也清淨無擾。他名之為「玩易窩」，終日讀《易》於其中，優然其休，充然其喜，油然而生意萌動勃發於心中，「精粗一，外內翕，視險若夷，而不知其夷之為陋也」<sup>46</sup>，達到了心與宇宙相接而渾然一體之境。他不再感受到萬里投荒的淒清孤寂，山鹿野豚，綠竹清泉，巒黛雲白，風疏月朗，原是人的生命的自然之鏡，不寧唯是，它們本質上即是人的自我生命的對象化表呈。在野處的自然之中，在自然的天真素樸之中，陽明確乎體悟到了人與天地萬物共為一體的那種生命的渾然與樸茂天真，竟是如此

地浩瀚無限、生機鬱勃。他全然地投身其中，去盡情地領受自然世界所帶給他的無限慰藉：「鹿豕且同遊，茲類猶人屬」<sup>47</sup>，「山泉足遊憩，鹿麋能友予」<sup>48</sup>，「坐石弄溪水，欣然濯我纓」<sup>49</sup>，「林行或沿澗，洞遊還陟巘，月榭坐鳴琴，雲窗臥披卷」<sup>50</sup>，「倦枕竹下石，醒望松間月，起來步閒謠，晚酌檐下設」<sup>51</sup>。他將自己投身於農事的勞作，在簡單的勞作之中用心體悟生命自然的天真之趣：「去草不厭頻，耘禾不厭密；物理既可玩，化機還默識；即是參贊功，毋為輕稼穡」。<sup>52</sup>「鋤荒既開徑，拓樊亦理園。低檐避松偃，疏土行竹根。……素缺農圃學，因茲得深論；毋為輕鄙事，吾道固斯存。」<sup>53</sup>

雖然一切世事之紛華，人間之寵辱，得失之計較，在這種人與自然的渾然一體之境中皆淡然化去，不再具有任何意義上的重要性，但「生死一念」猶橫亙心中，未得便即爽然超脫，「尚覺未化」。「乃為石墀，自誓曰『：吾惟俟命而已！』」日夜端居澄默，以求靜一。久之，胸中灑灑。」<sup>54</sup>他終於打破了生死關頭，突破了自我生命的範限，而實現了生命境界的本質躍遷。

忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人語之者，不覺呼躍，從者皆驚。始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者，誤也。乃以默記五經之言證之，莫不吻合，因著《五經臆說》。<sup>55</sup>

「中夜大悟格物致知之旨」，便即為後人所說的「龍場悟道」。這是陽明數十年來對「吾道」的艱苦尋求與堅執持守的自然結果，是他從百死千難的生命磨難之中所實現的生命境界的昇華，是他在龍場這一特定的生存境遇之下生命被逼入絕地之後的重獲新生。「日夜端居澄默，以求靜一」，是他達成「大悟」境界的必要條件。屏去一切世俗念慮的紛擾，息心澄慮，「虛一而靜」，心靈便因捨棄了一切外物之羈縻與心想的羈絆，而還歸於其自體的本然真實，從而轉進於「大清明」的自體實在狀態。<sup>56</sup>正是在這種「大清明」之中，心靈毫無隱蔽地將它自己完全敞開，迸發其自體的本然輝光，內外徹照，一體圓融。「胸中灑灑」的境界，即是心靈全然無隱

的開放而呈現其自體澄明的境界。沉浸於這片無限虛明的光輝之中，陽明體會到了從所未有的心靈喜悅，「不覺呼躍」。亦正是在這片自他圓融的無限虛明之中，他終於真實地體悟到了「聖人之道，吾性自足」。心靈本體原是具有其內在明本的，原是具有無限的含攝一切事物的本原能力的，「聖人之道」的全部實質，終究不離心體，而是為心體所本具的。正因此故，要想從外在事物當中去尋求「理」的實在，便無異於緣木求魚，因為「理」的實在性原本就是心體自身的存在性，所以說「心即理也」。

「聖人之道，吾性自足」，乃是「龍場悟道」的基本內容，其實質則是對於「吾性」或心之本體與宇宙之道的本質同一性的確認。「吾性」或心之本體既同一於「理」，則心體即道體；若道是天下一切萬事萬物的本原性實在，那麼在「心即理」這一更為簡潔明了的表述之中，心體與道體便為同一真實，同為實相；若道為宇宙一切事物之理的總相本原，則心含萬理，同具眾理，理本在心。顯而易見，陽明對於「聖人之道，吾性自足」的本原性體認，不僅標誌著其主體意識的終究醒覺與自覺挺立，並且標誌著其存在實在性的終極澄明。在「吾性」被確認為世界現象之本體的前提下，「聖人之道」與「事物之理」便不再具有任何「外在」的意義，而僅僅是心靈本體的自身內容，因此唯有「吾性」本身才標誌了「吾」本身以及「事物之理」的終極實在。

這一對於心靈自體的本質實在性的終極領悟，一方面，是陽明處身於逆境當中並且在生存本身受到嚴重威脅的境況之下，對生命本質及其意義的不懈追尋所達到的一種自然結果，其聖人心態的自覺切入，則無疑成為最為關鍵的一個環節；與此同時，亦是他長久以來對朱熹格物致知學說不斷思考與實踐所達成的思想成果，他終於根據自己的生活世界與心靈世界的真實狀態而轉向了對於朱熹學說的明確否定。因此，陽明的「龍場悟道」，若就其意義而言，乃是實現了三重維度的突破：首先，就其現實的生存境況而言，它是在特定的、異常艱苦卓絕的生存境遇之中，在生存還是死亡被凸現為現實生命之根本問題的情況之下，終究實現了對於生死關頭的突破，實現了對於死亡的超越，從而實現了其個體生命的更新，進而實現了其生

存境界及其意義限闕的無限延拓。其次，就其本身的思想歷程而言，則是實現了其長久以來對於朱熹學說徘徊於疑信之間這一思想困局的突破，自此以往，他不再徘徊，不再猶疑，只以「本心即道」為根基，而建立起其無限宏大的思想世界。再次，就其所處時代的思想格局而言，「龍場悟道」的結果，為其時代之思想世界注入了一股清新、強勁、靈動的思想活力，從而實現了對其時代「此亦一述朱，彼亦一述朱」之固有僵局的突破。在陽明那裡，「龍場悟道」既是他在思想上真正與朱熹分道揚鑣的開端，亦是他本人心學體系之建構的開端，為「陽明學」的真正誕生準備了必要前提。顯而易見，它在陽明的生活與思想之雙重開展的整體過程中，是具有重要的轉折性意義的。

「龍場悟道」的完成，不只是陽明心靈境界的飛躍，更是其精神生命的更新。原於心靈狀態的突破性轉換，生活世界所呈現出來的意義在他那裡發生了根本改觀。雖然自然的生存環境仍然惡劣，但一切都不再呈現為「陋」，而呈現為樸茂天真的生命本相的渾然天成，他安然獨享其心與理契的超然之趣，悠然體悟其聖人心態觀照之下的宇宙生命的天成之樂：「好鳥忽雙下，鰲魚亦群游；坐久塵慮息，澹然與道謀」。<sup>57</sup> 原於「聖人之道，吾性自足」的體悟，他不再以己心去湊泊外在的事物，而是將事物之理歸原於心靈本體的實在性本身，從而將他的生活世界統攝於心體的管領之下。正因「聖人之道，吾性自足」，那麼聖人的一切話語原亦不過是言說「吾性」中的本具之理。為了印證自己的獨特領悟，他開始按照自己的領悟對儒家經典進行重新解讀，直抒胸臆，藉以驗證其心悟的正確性。他憑自己的記憶，在此後的一年多時間裡，把五經重新解讀一遍，最終確信其觀點雖不必盡合於先賢，卻無不盡合於聖人，這使他感到無限欣悅！他由此而進一步確認，五經所記載的聖人話語，雖萬語千言，實際上只不過是導向個體心靈之開明以洞達於聖人之道之工具而已。若心與道契，則吾心便即是聖人之心，聖人的話語反而是當棄之「筌蹄」；若把聖人的話語執為絕對，拘泥於文字詁訓之求，以為聖人之道即在於語言文字，便無異於執筌為魚，而以糟粕為醪，去道遠矣。他說：

得魚而忘筌，醪盡而糟粕棄之；魚醪之未得，而曰是筌與糟粕也，魚與醪終不可得矣。五經，聖人之學具焉，然自其已聞者而言之，其於道也，亦筌與糟粕耳。竊嘗怪夫世之儒者求魚於筌，而謂糟粕之為醪也。夫謂糟粕之為醪，猶近也，糟粕之中而醪存；求魚於筌，則筌與魚遠矣。龍場居南夷萬山中，書卷不可攜，日坐石穴，默記舊所讀書而錄之。意有所得，輒為之訓釋。期有七月而五經之旨略遍，名之曰《臆說》。蓋不必盡合於先賢，聊寫其胸臆之見，而因以娛情養性焉耳。<sup>58</sup>

這一觀點的抒發，顯然表明陽明已經開始對宋代以來儒學傳統的義理詮釋路徑進行全面的重新思考，並開始脫離以朱熹為代表的認為有一總相之理、而每事每物又都各有一分殊之理的「格物致知」之說的傳統軌道。他對自己的心得深信不疑，開始在「龍岡書院」向來學的諸生宣講他在患難中所體會得到的新思想。「講習有真樂，談笑無俗流；緬懷風沂興，千載相為謀。」<sup>59</sup>雖然仍處於患難，仍居於「夷狄」，但他的心靈已經全然擺脫了一切俗情的纏繞，而暢遊於聖人的精神世界了。

對「格物致知」的領悟，實質是對「心即理」的領悟，是對以心體為本原性實在的自我生命之全體的內在自覺。心體既同一於宇宙本原而為生命實相，那麼如何實現這一本原的澄明並由此而優入聖域，便成為問題的核心關鍵。「心即理」的確認，即是「必為聖人之志」的自覺建立，亦即是把成為聖人作為自我生命的信仰。既已內在覺知己心即理，自我的本原實在即同一於宇宙的本原大道，那麼如何把這一內在之「知」轉變為現實之「行」，把同一於本原之天理的心體自身的真實狀態體現於現實的生活實踐？陽明將他對這一問題的終極思考提煉為「知行合一」，強調「知」「行」的相互兼攝、相互涵融、不可分離，是一個相互統一的協同系統，呈現為一個相互同一的實踐過程。因此，「知」「行」是不能截然相分的，作為「獨知」而內在建立起來的信仰，是必須落實於行動、必須通過現實的行為實踐才能獲得真實體現的。因此在理論上，我們大抵不能將陽明所說的「知行合一」理解為把「知」「行」兩件東西結合到一起，若是如此，則「知」「行」仍然為二而非一。他所說的「知行

合一」，實質上是「知行同一」，充分強調了兩者之本體的同一性及其實現過程的同一性。

正德四年（1509），貴州提學副使席書聘陽明主講貴陽文明書院<sup>60</sup>，陽明隨即開始宣講他的「知行合一」新說。《年譜》云：

先生是年始論知行合一。始，席元山書提督學政，問朱陸同異之辨。先生不語朱陸之學，而告之以其所悟。書懷疑而去。明日復來，舉知行本體證之五經、諸子，漸有省。往復數四，豁然大悟，謂「聖人之學復睹於今日；朱陸同異，各有得失，無事辯詰，求之吾性，本自明也。」遂與毛憲副修葺書院，身率貴陽諸生，以所事師禮事之。<sup>61</sup>

席書訪問陽明的目的，是「問朱陸同異之辨」，而陽明「不語朱陸之學」，表明他已經超出了「朱陸同異之辨」；「告之以其所悟」，則表明「知行合一」乃是他「龍場悟道」以後的理論結晶。這一新的學說與當時流行的觀念確乎有很大差異，因此席書先是懷疑，後經陽明的再三舉證，「往復數四」，則「豁然大悟」，以為「聖人之學復睹於今日」，因而對陽明的新說表現出了極大的熱情。照此看來，席書乃是「知行合一」之說的最早接受者之一。正是在席書的支持之下，陽明開始以他的新學說化導一方，「（席）書擇州縣子弟，延守仁教之，（貴州）士始知學」。<sup>62</sup>陽明在貴陽文明書院的講學活動，開始傳播他基於「龍場悟道」而建構的新思想、新學說，「士始知學」，則表明貴州諸生對這一新學說已知信向。「龍場悟道」「始論知行合一」「士始知學」，此諸種因素的綜合，宣告了「陽明學」的正式成立。

謫居龍場，無疑是陽明生活中的巨大磨難，但原於他對生命真諦的不懈尋求，本於他立於少年、尤其是止心於聖學之後不可摧折的「必為聖人之志」。他在常人難以忍受的生活磨難與生命苦痛之中，實現了其心靈境界的轉向與跨越，反而成為他思想上結出豐碩成果的契機，成為他基於宋代以來主流學術思想的全面反思而創立新學說的開端。因此後人論陽明之學，往往以龍場時期為其思想發展的一個分

界。如陽明的高弟王畿論其師之學，謂：「我陽明先師崛起絕學之後，生而穎異神靈，自幼即有志於聖人之學。蓋嘗汨濫於辭章，馳騁於才能，漸漬於老釋，已乃折衷於群儒之言，參互演繹，求之有年，而未得其要。及居夷三載，動忍增益，始超然有悟於『良知』之旨。」<sup>63</sup> 錢德洪云：「先師始學，求之宋儒，不得入；因學養生，而沉酣於二氏，恍若得所入焉；至龍場，再經憂患，而始豁然大悟『良知』之旨。自是出與學者言，皆發誠意、格物之教。」<sup>64</sup> 黃宗羲為《明儒學案》，則隱括其意，謂陽明「學有三變」：「先生之學，始汨濫於詞章，繼而遍讀考亭（朱熹）之書，循序格物，顧物理、吾心終判為二，無所得入。於是出入於佛、老者久之。及至居夷處困，動心忍性，因念聖人處此更有何道，忽悟格物致知之旨，聖人之道，吾性自足，不假外求。其學凡三變而始得其門。」<sup>65</sup> 這些評論雖然在細節上仍有合商量之處，至少皆未反映出陽明早在弘治十六年，至晚於弘治十八年，即已經在思想上回歸於聖人之學這一基本事實，但都突出強調了龍場時期對於其思想轉變的重要意義，大抵亦仍然合乎陽明思想發展的實際情形。誠然，謫居龍場不只是陽明生活過程中的一個重大轉折，更是他思想發展過程中的一次重大突破，代表了其思想生命的新開端。「知行合一」新說的提出，則代表了陽明心學思想建構第一期創新性發展的核心成果。

「龍場悟道」不僅使陽明實現了其自然生命與精神生命的雙重更新，並且實現了貴州當地之文化生命的更新。在龍場講學，陽明為諸生立下「教條」，以「立志」「勤學」「改過」「責善」為為學的基本要義<sup>66</sup>，對一方學術思想的轉趨繁盛，實有涵養化醇之功，並直接啟迪了此後「黔中王門」之繁榮。明代郭子章說：

龍場之謫，天假手於（劉）瑾，玉王公（陽明）於成者。（陽明）公始以文章氣節自負，至黔，始悟良知以養聖胎，龍場，其陳、蔡也；豫章己卯之亂（指宸濠之反），繇公而救，龍場，其隆中也；黔人未知學，公與龍場生問答後，嗣是孫山甫、馬內江、李湜之蔚然興起，為理學名儒，龍場，其淄帷、杏壇也。至謫於黔者，幸公自寬；宦於黔者，依公為儀。其有功於黔，豈曰柳永、

韓潮已哉！<sup>67</sup>

「陳蔡」「隆中」，是就陽明個人之為學境界的提升及其此後的聖人事業而言；「淄帷」「杏壇」，則就陽明在龍場、貴陽講學而啟迪一方學術之盛而言，以至於後來凡貶謫於貴州的官員，因此地曾是陽明所過化之地而自我慶幸；而為官於貴州者，則以陽明為其效法的榜樣。這些話切實寫出了陽明之謫居龍場對其個人學術境界之轉變、對貴州地方文化之涵育的意義。孟子所謂「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」的真實含義<sup>68</sup>，在陽明於龍場的謫居之中，可謂體現得淋漓盡致！一切艱險苦厄與困頓磨難，反使他心靈自體的本有光明充分呈露。這一光明心體，照徹人我，上下與天地同流，且將為累累然顛躓於荊棘榛莽之中的天下士人，而闢其通達於至道的坦途……