

王学旨归与王学之革命性质

程念祺

王学旨归，就是王学的核心。这个核心，由三个重要的哲学命题组成：“心即理”、“致良知”与“万物一体”。这三个重要的哲学命题，组成了一个以人为中心的、合理的、统一的关系世界。王学所有的命题，都必须在这样的一个统一的关系世界中去理解。

—

何谓“心即理”？王阳明说：“心外无理。”^① 外部世界本身是不具有“理”的意义的，惟有人心才具“理”的意义。所以，人心就是理。那么，他是否从根本上否认了人对外部世界的认识呢？没有。他又说：“此心在物则为理。”^② 这就是说，具体的理，体现在心与外部世界所存在的关系之中，人心所具之理的显现，不能离开它与外部世界的联系。比如“忠”、“孝”，这些都是具体的理，它们必然是体现在心之事父、心之事君的关系之中；离开了事君、事父，就无所谓“忠”和“孝”了；当然，离开了“忠”和“孝”，也无所谓“君”和“父”了。强调关系，而不是强调抽象的理，这是王阳明哲学的一大特色。

王阳明之所以认为外部世界本身并不具有“理”的意义，是基于他对“存在”的看法。他说：“心外无物。”^③ 什么意思呢？他说：“今看死的人，他这些精灵游散了，他的天地万物鬼神尚在何处？”^④ 是人们感受到天地万物的存在，这种存在是以人的存在为前提的，只有当人们与某物相遇的时候，人们才能道出他的存在，人们不可能道出比已知之外更多的存在。这就叫“心外无物”。

“心外无理”、“此心在物则为理”、“心外无物”三者结合，构成了王阳明“心即理”说的主要内容。这既表达了他不甘就范于宋儒所说的外在“天理”的强烈的主体意识，又避免了那种自以为无所不知，把认识的可能性当作认识的现实性的妄自尊大，同时也强调了人与外部世界的关系，对于认识人心中所具之理的重要性。

尽管王阳明不可能科学地说明“心即理”和“心外无物”，但对于理和物不能脱离人的感知而独立显现，却做出了较为合理的解释。强调人的主体性，强调人与外部世界的关系，强调人的认识能力与认识的现实性，是王阳明“心即理”说的根本特点。由此可知，他所谓的“人者，天地万物之心。心即天，言心则天地万物皆举之”^⑤ 的话头，实在是要求以现实的人为出发点，来考察人生、社会和宇宙之关系。这里并不存在所谓用主观并吞客观、用精神并吞物质的问题。

正因为强调人的主体性与“心在物则为理”，王阳明特别提出了“致良知”三字。

“良知”即天理，王阳明拈出“良知”二字，一是要扫除专门以知识为知的陋习，二是要从人的伦理上说明天理就是人心。

人之以知识为知，势必逞其私智，而忘记了人之所以为人。王阳明说：^⑥

后世不知作圣之本，却专去知识才能上求圣人。敝精竭力，从册子上钻研、名物上考索、形迹上比拟。知识愈广而人力欲滋，才力愈多而天理愈蔽。

^① 《王文成全书》卷1《传习录》上。

^② 《王文成全书》卷3《传习录》下。

^③ 《王文成全书》卷1《传习录》上。

^④ 《王文成全书》卷3《传习录》下。

^⑤ 《王文成全书》卷6《答季明德》。

^⑥ 《王文成全书》卷1《传习录》上。

显然，在王阳明看来，一味追求所谓的“穷天下之理”，而不知反求之于本心之良知，则善恶、是非、真伪之辨就缺少评判标准。如帝舜“不告而娶”，武王“不葬而伐纣”，都无典可据，不以现成的知识为依据，惟因他们诚于心中所固有的“孝”与“亲民”的良知，才能顺时因势，临事无失。如果不反求之于本心良知，而是根据惯常礼节，不娶不伐，就是不识时务。阳明还说：^①

若徒拘泥于古，而不得于心而冥行焉，是乃非礼之礼，行不著而习不察者矣。

这是对那些以知识为知的俗儒们的最有力的指控。反对以知识为知，就其根本来说，就是要求摆脱传统的价值判断或价值标准的束缚。这是一种非常强烈的对传统的反叛意识。

提出“良知”二字，而从人伦上说明天理就是人心，是王阳明的一大发明。孟子说：“所不虑而知者，其良知也。”孟子是以人的爱的本能的冲动，来说明“良知”是人所固有的伦理意识的。诸如“孩提之童，无不知爱其亲也；及其长也，无不知敬其兄也”，便是这种爱的冲动。王阳明以“良知即天理”的说法，将孟子的良知说信手一转，便从人的伦理上，找到了“心即理”的根据。

对于人的良知，阳明是坚信不疑的。有一则故事说，有一天夜里，王阳明的门人在屋里捉到一个小偷，王阳明便以良知的道理去启发他。小偷问阳明，说自己的良知在哪里。其时天热，阳明就叫小偷脱光上衣，继而又叫他脱掉裤子。小偷说，脱掉裤子不大好吧。阳明当即对他说，这就是他的良知啊！人之所以为人，这就是阳明所要强调的，并于此深信不疑。王阳明常说：“愚夫愚妇与圣人同。”^②这正是从人人天生具有良知这一点上说的。惟这种良知无论如何都不会泯灭，所以人人都可以通过启发和扩充这种良知而“自圣”。

王阳明和孟子，在论及人之爱人的本能冲动时，当然还不可能考虑到人的初始状态，他们都是以现实的人作为良知说的出发点的，所热衷的，就是启发并扩充这种良知。

王阳明认为，圣人之所以为圣人，是因为他们能够“致良知”，而愚夫愚妇之所以为愚夫愚妇，就在于他们不能够“致良知”。“孰无是良知乎？但不能致之耳”。^③讲的就是这个意思。但究竟什么叫“致良知”呢？王阳明说：^④

致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理。

这里的“吾心”是主体，事物是客体。这是否意味着人可以将其意志强加于客观事物呢？至少王阳明本人并不这样认为。阳明所说的事物，并非是我们所说的存在于我们感觉之外的纯粹客体，而是与人发生关系的“意之所在”。比如，意在于事亲，事亲便是一物，意在于某一块石头，这块石头便是一物。总之，事物之所以成为事物，是因为他们存在于我们的感觉经验范围之内，并同我们发生了关系。因此，王阳明所谓的物，就是关系之物。吾人事亲，就是吾人与吾人之亲的关系之物，吾人事君，就是吾人与吾人之君的关系之物。惟其如此，“致良知”就是将人之良知贯彻于这些关系之中。吾人将孝之良知，贯彻于“事亲”的关系之中，事亲之关系之物，便体现了吾人孝之良知。吾人将忠之良知，贯彻于“事君”之关系之物，事君之关系之物，便体现了吾人忠之良知。同样，吾人之于五谷、禽兽，也都是一种关系之物。吾人将爱物之良知，贯彻于吾人与五谷、禽兽之关系之物中，那么这些关系之物，便也体现了吾人“爱物”之良知。

^① 《王文成全书》卷6《寄邹谦之》。

^② 《王文成全书》卷2《传习录》中。

^③ 《王文成全书》卷5《与陆元静》。

^④ 《王文成全书》卷2《传习录》中。

王阳明的致良知说，正是建立在他的物是关系之物的理论基础之上的。强调致良知，正是要求人们积极地进入这样一个充满着关系之物的关系世界中，并使这种关系合乎人心之理。阳明经常强调“知行合一”，强调“吾儒养心，未常离却事物”，^① 强调“须在事上磨练”，^② 这无非是要求人们积极地从事社会活动，改造人心和社会。对于那些“专在册子上钻研、名物上考索、行迹上比拟”的“空空穷理”^③ 的恶劣学风，他真是深恶痛绝。历史是变化的，离开了对这种变化的认识，吾人虽孜孜不倦地钻研儒家经典，摹仿圣贤的言行，也不可能获得真正的“义理”。

在“心即理”、“致良知”的理论基础上，王阳明提出了他自己的“万物一体”说。万物一体，是中国哲学中的一个老话题了。宋儒也讲万物一体，但宋儒讲的万物一体，与他们通常所讲的天人合一，都是一个意思，即“天理”是宇宙万物的本源，宇宙万物各具天理，又在天理上统一起来。而王阳明的万物一体，是万物统一于人。阳明说：^④

盖天地万物，与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明。风雨、露雷、日月、星辰、禽兽、草木、山川、土石，与人原是一体。故五谷禽兽，皆可以养人，药石之类，皆可以疗疾。只为同此一气，故能相通耳。

人不是孤立存在着的，而处于众多的关系之中：与自然相关联的人生，与社会相关联的人生。人为万物之灵，可以利用风雨、露雷、日月、星辰、草木、山川、土石，可以利用所拥有的一切。因为，人与它们建立了关系，并赋予这种关系以良知，并且是这种关系的中心。这就是“天地万物，俱在我发用流行中。”^⑤ 如果达到了这样的万物一体的境界，就是“明明德”了，而这“明明德”的目的，就在于“亲民”。

我们看到，王阳明的万物一体，从“人”出发，最终又归结到“人”。王阳明希望能在这样一个万物一体的理想世界中，“动容周旋而中礼，从心所欲而不逾矩。”^⑥ 他渴望人生之自由，追求与宇宙之沟通，不离弃万物，而将其纳入人的精神世界，并赋予其良知，以期达到人及其所处的世界的彻底完善。我们固然可以说，阳明所追求的只是一个虚幻的世界，但他毕竟并不仅仅强调人的自由和人的主体性，甚至更多地考虑的是人与其外部世界不可或缺的关系。正是在这种关系之中，人与其外部世界才获得了真正的意义。

二

王阳明心学，从根本上来说，就是强调人的主体性和人的社会实践的主体性。应当指出，正是由于江南地区社会经济生活的发展与变化，引起了一系列的重大价值观念的变化和信仰的危机。它们的一个共同结果，就是江南地区的人的主体意识的觉醒与深化，这与王阳明心学的主旨是极其吻合的。但是，这种简单的推论是不能令人满意的，心须对它作出具体的历史的解释。

首先的一个问题是，“心即理”的命题是如何历史地提出来的。可以认为，这个命题，首先肇始于江南地区士人中所存在的强烈的历史进化意识。正是由于江南社会经济生活的发展与变化，以及由此而引起的一系列重大价值观念的变化和信仰危机，使得江南地区的士人认识到，传统的思想与制度，已不足以解决他们所面临的现实问题。他们怀疑与批判理学，

^① 《王文成全书》卷3《传习录》下。

^② 《王文成全书》卷1《传习录》上。

^③ 《王文成全书》卷1《传习录》上。

^④ 《王文成全书》卷3《传习录》下。

^⑤ 《王文成全书》卷3《传习录》下。

^⑥ 《王文成全书》卷5《答舒国用》。

甚至怀疑儒家学说的经典地位，以至于大胆提出了“五经皆史”^①的观点，从根本上说，就是否认传统，否认有什么一成不变的义理。既然如此，他们当然就更加注重社会历史的发展与变化。“吴俗坐定辄谈新闻，”^②这正是当时江南士人注重现实的一种表现。江南的士人们，大批地脱离单一科举读经的轨道，其根本原因就在于此。我们于此，不难理解王阳明所讲的“三王之所以不相袭礼”^③究竟是什么意思。盖因现实社会中产生了许多“变常之事，”^④吾人有鉴于此，或于儒家经典“反之吾心而有所未安者”就应当想一想，它们是否有所“讹缺”，或竟是由于“古今之风气、习俗之异宜也。”历史是发展与变化着的，我们岂能“徒拘泥于古，而不得于心”？舜之不告而娶，武王之不葬而兴师，这些“虽先王所未有，”却“可以义起。”^⑤这无非是说，人必须在历史的发展与变化中，审时度势，进行正确的选择。王阳明坚信，人具有这种判断和选择能力，而无须问诸他人或借助经典。这就是心即理所包含的历史内容。

心即理的命题，还肇基于江南地区士人中所存在的强烈的平等意识。王阳明认为，“人人可以为圣，”“愚夫愚妇与圣人同。”从表面上看，他强调的是人人都具有良知，而每每论及此点，他几乎都以“日用”为根据。尤其值得注意的是，他强调农、工、商之民的具养、利器和通货之利，对于“生人之道”的作用，并在此基础上提出“四民异业而同道”^⑥的理论，认为人只要“尽心”于“生人之道，”皆可以为圣贤。从肯定不同职业者在创造社会财富方面所起的作用出发，强调人与人在人格上的平等，究其原因，则是由于江南地区的农、工、商之民，创造了空前繁荣的物质文明。正是随着社会物质生活的不断丰富，特别是在人们普遍地在消费上追求物质与心理享受的情况下，财富的创造者们本身的社会价值也必然得肯定。可以认为，物质文明的创造者们正是在自己创造过程中，也创造了自己的平等地位。很难想像，在一个生产力水平极低的社会里，劳动者会获得这样的人格上的肯定。

正因为心即理这一命题，具有如此强烈的历史进化意识和平等意识，所以它在本质上是实践的和人本的。因此，对于致良知和万物一体所包涵的历史内容的论证，实际上已包括在我们对“心即理”的历史解释之中。致良知，无非是讲人在社会实践中的主体性，而万物一体，无非是讲以人为根本的出发点，彻底排斥外在之理的束缚，使人与其外部世界能够建立一种纯全的关系，以成其“明明德”之体，而达其“亲民”之用。

“心”的世界的建立，无疑是对“理”的世界所发动的一场革命。黄宗羲说：^⑦

有明学术，白沙开其端，至姚江而始大明。盖从前熟习先儒之成说，未尝反身理会，推见至隐，所谓此一述朱耳，彼亦述朱耳。高宗宪云：‘薛文清、吕泾野语录中，皆无甚透悟。’亦为是也。自姚江点出良知，人人从现在，一反观而自得，便人人有个作圣之路。故无姚江，则古来之学脉绝矣。

长期以来，儒者惟熟习程、朱语录，非程、朱无以作文，但知承其余绪而已，并无自己的心得。王阳明不以程、朱的是非为是非，提倡反观自得，以为作圣之路。这本身就具有思想革命的性质。更为重要的是，王阳明建立了一个“心”的世界，以全面对抗由程、朱所建立的“理”的世界。而在此之前，程、朱的理的世界，从未遇到过如此根本、全面的反抗。南宋

^① 《明儒学案》卷46《诸儒学案·太常潘南山先生府》。

^② 明李乐《见闻杂记》卷7引陈继儒语。

^③ 《王文成全书》卷6《寄邹谦之》。

^④ 《王文成全书》卷2《传习录》中。

^⑤ 《王文成全书》卷6《寄邹谦之》。

^⑥ 《王文成全书》卷25《节庵方公墓表》。

^⑦ 《明儒学案》卷10《姚江学案》。

陆九渊亦曾提出过“心即理”^①这一命题。在他之前，南宋的另一位哲学家张九成亦阐发过类似的思想，所谓“穷一心之理，以通天下之理。”^②他们所讲的，都不外乎一个意思，即人心中所具有之理，与天地万物所具之理，都是一致的；而这个理与生俱来，而非外界所赋予；所以，穷理的过程，就是一个本心发明的过程。惟因他们不否认外部世界的理之存在，就与程、朱理学在很大程度上保持了一致性。同时，他们所强调的只是人的自我认识，对客体世界显然采取了一种虚无主义的态度，具有明显的禅学倾向。离开了人对外部世界的认识，离开了人与外部世界的联系，人是不可能全面地、真实地认识自我的。而且，这也泯灭了人类求知的本性。陆九渊与朱熹的争论焦点，是在治学的方法上。南宋淳熙二年，朱熹与陆九渊相会于信州铅山鹅湖寺。会上，他们就治学方法展开了激烈的辩论。据与会的朱亨道记载：^③

鹅湖之会，论及教人。元晦之意，欲令人泛观博览而后归之约，二陆之意欲发明人之本心，而后使人博览。朱以陆之教人为太简，陆以朱之教人为支离，此颇不合。

这种争论，实源与朱、陆二人在世界观上的分歧。朱熹以“天理”为最高原则，以“穷天理”为最终目的。因此，他主张遍读儒家经典，从中把握住天理。陆九渊以“心”为最高原则，以“发明本心”为最终目的，因此，他主张“自得”、“自成”、“自道”，而“不倚师友载籍。”^④联系到当时学者，对于儒家经典虽泛观而博览，却往往“只用心于枝叶，不求实处”^⑤的恶劣学风，可知陆九渊指责朱熹所提倡的治学方法为“支离”，是极有道理的。

朱熹以“天理”为万事万物的本源。他所谓的万事万物，包括人文的和自然的两个方面。他要求“今日格一物，明日格一物。”如此日积月累，“或读书讲明义理，或论古今人物别其是非，或应接事物而处其当。”^⑥但是，陆九渊认为：^⑦

天下之理无穷，若吾以平生所经历者言之，真所谓伐南山之竹，不足以受我辞，然其会归总在于此（心）。

理之无穷，物亦无穷。如“今日格一物，明日格一物”，只是使“人之精神在外，至死也劳攘，”^⑧是不可能穷尽天理的。惟因无穷之理，“会归”于人心，格物就是“格其心之物。”因此，“簸弄经语以自傅益，”^⑨其结果无非是“枉费精神，”而“收拾精神，自作主宰，”则“万物皆备于我。”^⑩

朱熹原本只说出了一个“天理”。为了循着这个“天理”，去建立他的理的世界，朱熹不得不到儒家的经典中，去寻找足够的论据，尽量使这个理的世界变得完好无缺。这就是他勤于注疏的根本原因。他本在天理上立论，却又不能以天理去“格物”，而必须以格物去获致天理。那么，他认为格物之必然能够获致天理的根据又何在呢？尽管有了“性即理”的说教，但除非他能证明人具有认识自己本性的天赋能力，或证明人的认识能力必然受其本性的支配，否则，他绝无可能证明格物必然能够获致天理。但这也就不成其为理学，而是地道的

^① 《象山集》卷2《与吴显仲》。

^② 《横浦集》卷17《重建赣州学记》。

^③ 《宋元学案》卷77《槐堂诸儒学案·朱亨道传》。

^④ 《象山集》《象山语录》卷4。

^⑤ 《象山集》《象山语录》卷3。

^⑥ 《近思录》卷3引程颐语。

^⑦ 《象山集》《象山语录》卷1。

^⑧ 《象山集》《象山语录》卷4。

^⑨ 《象山集》《象山语录》卷1。

^⑩ 《象山集》《象山语录》卷4。

心学了。

朱熹和陆九渊所真正关心的，并不是与自然相关联的人生，而是与人相关联的人生，以及与人类精神实体相关联的人生。这两种人生，构成了一个充满着巨大的任意性的世界。在朱熹那里，这是一个天理的世界，在陆九渊那里，这是一个人心的世界。无论如何，当我们企图认识这个世界时，总是要预先规定某些认识的法则。我们既已确立了这些法则，就不可能仅仅从在理论上证明这些法则中，得到任何东西。但是，天理之法则，在实践上并无多大意义。朱熹及其前后的学者们，除了悬空讨论它之外，似别无他事可干。惟其如此，要其不支离亦难。此所谓“为学日益而为道日损。”学者究心于此，不成为俗儒、迂儒，那才是怪事。陆九渊指斥朱熹“以学术杀天下，”^①似不为过。

陆九渊以“心”为他的理论的出发点，并在理论上坚持“尽其心则知其性，知其性则知天”^②的原则。从“尽心”到“知天”，关键在于“发明”人之“本心”。他说：^③

道在宇宙间，何尝有病，但人自有病，千古圣贤只去人病，如何增损得道！

惟人心有病，它不可能认识天理。所以陆九渊又说：^④

学者须是打叠田地净洁，然后令他奋发植立。若田地不净洁，则奋发直立不得。士人为学，即“读书，然后为学”可见，然田地不净洁，亦读书不得；若读书，则是假寇兵而资盗粮。

“打叠田地净洁”，即消除人心中的“物欲”和“意见”，达到“内无所累，外无所累，自然自在”^⑤的境界。这样，我们的本性才能“流行”，而与天地万物浑然一体。这就是“尽心知天。”惟已肯定了“心即理”，陆九渊所追求的就是人心之理的全体呈露，而并不在心如何即理上下功夫。这比朱熹既已肯定了天理的存在，又不厌其烦地证明它的存在，实在高明得多。因此，朱陆在对待儒家经典的态度上，便大相异趣：其一为“我注六经”，其一为“六经注我”。^⑥天理是否存在，是个永远也无法用经验事实验证的问题；心是否就是天理，也是个无法用经验事实验证的问题。朱熹不自量力，硬要以儒家经典来验证天理的存在，结果不得不蔽精竭力于说明六经就是天理，把学问搞得很烦琐，这就叫“我注六经”。陆九渊并不企图彻底验证心即理，而仅仅是把它作为心学的出发点，所以他把六经仅仅看成是心的印证，这就叫“六经注我。”无论是我注六经还是六经注我，都不能避免人类认识的任意性。但是，前者在这种任意性中，失去了认识的主体性，而后者在这种任意性中，却获得了思想之自由，获得了认识的主体性。他们，一个在作为造物主的天理的威慑下，“自为支离之说以自縻缠，”^⑦一个在作为人的主体性的心的鼓动下，“收拾精神，自作主宰。”^⑧

三

综上所述，可以认为，陆九渊的心学，是对宋代理学的一种反动。“心即理”、“六经注我”等观点的提出，已相当清楚地表达了他之不甘就范于外在天理的意向和一种对于传统的

^① 《象山集》卷1《与邵叔谊书》。

^② 《象山集》《象山语录》卷3。

^③ 《象山集》《象山语录》卷1。

^④ 《象山全集》卷35《语录》。

^⑤ 《象山集》《象山语录》卷4。

^⑥ 《象山集》《象山语录》卷1。

^⑦ 《象山集》《象山语录》卷1。

^⑧ 《象山集》《象山语录》卷4。

反叛意识。一切思想之进步的动力，正源于此。但是，必须指出的是，这种反动并不曾对理学构成一种革命性的反抗。首先，陆九渊并不否认有外在天理存在。这就使他无法建立一个心的世界，与朱熹的理的世界形成根本性的对立。此外，陆九渊企图强行割断连接人与其外部世界的联系，来认识人的本心，然后再重新进入那个天理的世界，以获得完美的人生——天人合一。这纯粹是一种空想。人不可能脱离自身与外部世界的联系，此所谓“必有事焉。”^①惟其如此，在陆九渊的心学体系里，人的主体性就脱离了人的社会性。那么，这种主体性的提出的社会意义，也就显得微乎其微了。

王阳明对朱熹的理的世界的批判，一方面继承了心即理的观点，一方面又强调“此心在物则为理，”从而把人的认识自我，同“致良知”的社会实践紧密地结合在一起。特别值得重视的是，他断然否定有所谓外在天理的存在，因此，人的主体性，在他的心学体系里，远比在陆九渊的心学体系里要突出。这就是说，他彻底地坚持了他的心一元论。在此基础上，他提出了自己的万物一体理论，即建立一个以人为中心的、合理的、统一的关系世界。这样的万物一体，所强调的是人的社会实践的主体性。这比陆九渊所强调的通过对人心之理的单独体验，在人心之理与万物之理的“合一”中获得人的主体性，真不知要高明多少。人仅仅屈从于外部世界不足以为人，人彻底排斥外部世界则不成其为人。尽管陆九渊并不曾否定实践的作用，但在他的心学体系里，实践却往往被忽视，是毋庸置疑的。既然如此，陆九渊的天人合一所追求的，仅仅是人与天的并行不悖，人并不能赋予这个世界以任何意义，而仅仅是人的自我完善。这与理学家企图用外在天理来控制人生，以保持所谓的完美的人性的区别，仅仅在于强调了人的自我认识的重要性。所以说，陆九渊对理学的反抗，只是充当了理学世界中的一个“散兵游勇”，而并不曾真正摆脱理学世界的束缚。

王阳明的真正贡献，在于用一个心的世界，来反抗理的世界，从而形成心学与理学的最本质的对立。我们说，朱熹所要建立的是一个天理的世界，这个世界使人从属于天理，而王阳明所要求建立的是一个从属于人自己的心的世界。人处于这样的世界中，每一个人都致自己的良知于事事物物，无论是自然的还是社会的。理学家们从自然和儒学经典中推断出天理，来约束人的思想和行为，而心学家则从人的自我中推断出心，来启发人的道德自觉。前者离开了人的主体性来谈论天理，后者却把外部世界作为发明人的“本心”不可或缺的条件。“心即理”而“心外无理”，因此人是这个世界的中心。“心外无物”，但凡物都是关系之物，舍却了人及其与外部世界的联系，则无所谓物可言。因此，心的世界是一个以人为中心的关系世界，吾人“致吾心之良知于事事物物”，才能使这个关系世界合乎吾人的理性而形成真正的统一。人啊，之所以为人，其奥义不正在于此吗？从人之主体性出发，并在实践中实现人的主体性（致良知），从而达到人与天地万物的和谐与统一，这正是王阳明心学的革命性质所在。

（原载《华东师范大学学报》1989年第3期）

^① 《象山集》卷21《孟子说》。