

阳明后学“无善无恶”说对晚明学术范型的影响

杨肇中

(福州大学 中国思想文化史研究所,福建 福州 350116)

摘要:为研究晚明“无善无恶”说之于是时学术范型的影响问题,以王龙溪、李贽、黄道周等的思想为中心进行阐释。研究认为,李贽通过“童心说”传承王龙溪的“无善无恶”思想,试图寻找具有本体意味的天理良知;黄道周等掀起回归儒家经典的学术运动,提出儒学重建在于由理学、心学向经学的过渡与转型,将经学的过渡与理学打通,贯通其中的“无善无恶”说成为晚明学术新范型——理学向经学转向的先导动因。

关键词:阳明后学;“无善无恶”说;学术范型;黄道周;经学转向

中图分类号:B248.2

文献标志码:A

文章编号:1671-6248(2016)04-0121-08

钱穆曾说:“宋明理学,至于阳明良知之论,鞭辟近里,已达极度。”^[1]此论确然。是时王学犹如一股旋风般席卷了晚明学界,为诸多儒者所钦慕。当然,这本身并不意味着它得到了所有士大夫的认同。实际上,遭遇的挑战也所在多有。与王阳明同时代的罗钦顺就曾对他的“致良知”提出质疑。如有学者认为:“在王学即将盛起之际,罗钦顺其实隐约早已察觉王学有易养成学者‘好简厌烦’的盲点,其虽然可免去盲目格物地背诵经籍的弊端,但也将同时造成更多浮夸不实的学风。”^[2]对于王学的警惕与批判在晚明时代颇为激烈。其中,令人最为警觉的当属阳明“四句教”中的“无善无恶”说^①。不过,以往学界较多关注“无善无恶”说本身的逻辑辨析,而对这一学术命题之于晚明学术思想范型的影响则考察较少。故此,本文在剖析晚明这一学术论争的同时,着重对上述问题提出尝试性的阐释,祈希方家批评指正。

一、阳明后学“无善无恶”之论争

关于“无善无恶”说的明确表述实始于王龙溪,他在《天泉证道纪》^[3]中谈“无善无恶”说对于内圣修为的重要性:

夫子立教随时,谓之权法,未可执定。体用显微,只是一机,心意知物,只是一事,若悟得心是无善无恶之心,意即是无善无恶之意,知即是无善无恶之知,物即是无善无恶之物。盖无心之心则藏密,无意之意则应圆,无知之知则体寂,无物之物则用神。天命之性,粹然至善,神

① 王阳明在其流传后世的文本中,并无明显谈到“无善无恶”的问题。其实这一心学表述方式出自于弟子王龙溪。黄宗羲曾经谈到“无善无恶”论的来源问题时说:“四句教法,考之阳明集中,并不经见。其说乃出于龙溪。则阳明未定之见,平日间尝有是言,而未敢笔之于书,以滋学者之惑。至龙溪先生始云四有之说,猖狂支离。势必进之四无而后快。”由此可见,“无善无恶”之说正式始于王龙溪。不排除龙溪借天泉证道之师说来张大自己主张的可能。有学者认为,黄宗羲此说的目的是为了其批判王学左派,但却尊崇王阳明,上接阳明心学学术谱系的一种策略。该观点具列于此,聊备一说。

收稿日期:2016-07-01

基金项目:国家社会科学基金项目(16BKS123);福州大学科技发展基金项目(12SKQ23)

作者简介:杨肇中(1977-),男,江西南昌人,副教授,历史学博士。

感神应,其机自不容已,无善可名。恶固本无,善亦不可得而有也。是谓无善无恶。若有善有恶,则意动于物,非自然之流行,著于有矣。自性流行者,动而无动,著于有者,动而动也。意是心之所发,若有善有恶之意,则知与物一齐皆有,心亦不可谓之无也。

王龙溪这段话集中表述了他的“无善无恶”思想。不可否认,他的逻辑思维中仍然有着朱子之学的身影——未发、已发之辨。在未发之中状态下保任天理良知流行,而不落于后著。正如王阳明在天泉桥证道时所说:“人心本体原是明莹无滞的,原是个未发之中。”^[4]所以,王龙溪的功夫表现为对于未发之中的心之本体的一种把握。也就是说,本体即功夫。除此之外,以“无善无恶”之名来表征良知本体在未发情形下的状态。这种状态其实就是一种至善,其命名颇有道家的“无极而太极,无中生有”的意味。在这一点上,与阳明传世文本中的思想是不一样的。也正如王龙溪引其师原话,来回答同门钱德洪对他“败坏师门教法”的批评:“学须自证自悟,不从人脚跟转。若执著师门权法以为定本,未免滞于言诠,非善学也。”^[3]然而,恰恰就是这一独具创造性的学术面相,成为后来众多儒者抨击阳明心学的切入点。

明万历二十年(1592)前后,以许孚远作《九谛》以攻王龙溪的“无善无恶”论,而龙溪传人周汝登以《九解》来为龙溪辩护,是为晚明学术思想史上有名的“无善无恶”之论争。许孚远认为:“文成宗旨,元与圣门不异,故云性无不善,故知无不良,良知即是未发之中,此其立论至为明析。无善无恶心之体一语,盖指其未发廓然寂然者而言之,则形容得一静字,合下三言始为无病。今以心意知物俱无善无恶可言者,非文成之正传也。”^[5]而周汝登回应云:“维世范俗,以为善去恶为堤防,而尽性知天,必无善无恶为究竟。无善无恶,即为善去恶而无踪迹,而为善去恶,悟无善无恶而始真。”^[5]从许孚远、周汝登二人的言语中,我们可以发现,二人对于孟子性善论并无疑义。只是前者担心不著渐进功夫于已发之际的意、知、物的“无善无恶”,是有违于阳明良知之教的;而后者则从境界论来阐释“无善无恶”论的“四无”的恰当性。正如日本学者佐藤鍊太郎所说:“王畿所说的无善无恶是超过由思虑分别对置的善恶水准,对至高的本体的善,不可能用语言表现。不是不辨别善恶。”^[6]又如陈来明白透彻地分析:“‘良知’不仅是知善知恶的道德主体,又是具有‘无善无恶’

的情绪主体。‘无善无恶’心之体是指出良知作为情绪主体具有的‘虚’、‘无’特性,这种特性表现在良知不会使自己着在哪一事物之上,而使之成为良知流行无滞的障碍。……是一个与道德伦理不同面向的问题,指心对于任何东西都不执著的本然特性是人实现理想的自在境界的内在根据。”^[7]再者,颇得阳明精神命脉之传的江右学派,对于王龙溪建基于“无善无恶”的“现成良知说”亦提出批评。罗洪先说:“良知固出于禀受之自然而未尝泯灭,然欲得流行发现如孩提之时,必有致之之功。非经枯槁寂寞之后,一切退听而天理炯然,未易及此。阳明之龙场是也。学者舍龙场之愿创,而第谈晚年之熟化。譬之趋万里者,不能蹈险出幽,而欲从容于九达之途,岂止躐等而已哉?”^[8]罗洪先主张良知必须通过功夫来呈现,而不是听凭心体的自然流行。他在给王龙溪的亲笔信中,直接批评王龙溪的即功夫见本体的说法:“终日谈本体,不说功夫;才拈功夫,便指为外道,恐阳明先生复生,亦当攒眉也。”^[8]罗洪先认为,王龙溪无疑是在以佛解儒,至少是近佛的。他说:“自来圣贤论学,未有不犯手做一言。未有学而不由做者,惟佛家则立圣位。此龙溪极误人处。”^[8]

王学右派的另一代表性人物王塘南,也在激烈地剖击王龙溪的“无善无恶”说所带来的学术人心的隐忧:“学者以任情为率性,以媚世为与物同体,以破戒为不好名,以不事检束为孔颜乐地,以虚见为超悟,以无所用耻为不动心,以放其心而不求为未尝致纤毫之力者多矣,可叹哉!”^[9]他的观点也直接为学界所惯称的东林学派批判王学末流提供了依据。尽管这种批判有时不免出于各种误解。因为“以儒家以内圣外王以成己成物的立场看,则立‘心体(良知)为至善’而不说‘无善无恶’可更能励进群伦,敦德成化,符合于儒家‘为天地立心,为生命立命,为往圣继绝学,为万世开太平’的学问使命。即此而观,阳明身后便可留下诸多头绪让后世收拾、整理。撮其大要,则立教而生‘人病’者,有所谓王学末流空疏之弊。另外,以反心体之无善无恶而矫正之,进而倡言性善之说者,有东林学派之兴起”^[10]。正如唐君毅所分析东林学派的学术指向:“晚明东林顾宪成、高攀龙之学,世皆谓其起于对阳明与王门之学而有之评论,此则源于王学之满天下,而流弊亦随之以起。”^[11]

顾宪成认为:“‘无善无恶’四字,最险最巧。君子一生,兢兢业业,择善固执,只着此四字,便枉了为君子;小人一生,猖狂放肆,纵意妄行,只着此

四字,便乐得做小人。语云:‘埋藏君子,出脱小人’。此八字乃‘无善无恶’四字膏肓之病也。”^[12]顾宪成将王龙溪的“无善无恶”说看做是犹如洪水猛兽般的险恶。其主要是因为体认良知本体流行的功夫的“敬”字,在王龙溪等人的思想系统中隐遁了,以致于他们猖狂无忌,破坏名教。“东坡讥伊川曰:何时打破这‘敬’字?愚谓近世如王泰州座下颜何一派,直打破这敬字矣。”^[13]顾宪成大抵以朱子之学重功夫的方法论思维来剖击阳明后学。而与黄道周同时代的刘宗周对于阳明心学与王学左派主张“无善无恶”论所带来的学术弊病,有着清晰的分疏。他说:“然则阳明之学,谓其失之粗浅,不见道则有之,未可病其为禅也。阳明而禅,何以处豫章延平乎?只为后人将‘无善无恶’四字,播弄得天花乱坠,一顿扯入禅乘,于平日所谓良知即天理,良知即至善等处,全然抹杀,安得起后世之惑乎?阳明不幸而有龙溪,犹之象山不幸而有慈湖,皆斯文之厄也。”^[14]刘宗周把王阳明与宋儒罗从彦、李延平等人,皆看作为具有儒家圣贤气象之人,与佛禅无涉。故不可指斥其为禅;而阳明后学中的左派,却因主张“无善无恶”论,而堕入禅乘一途。故而,他对王龙溪进行大张挞伐:“阳明不幸而有龙溪”。王龙溪的出现被刘宗周看成是“斯文之厄”。针对这一学术境况,他与其他东林学派人士一样,注重强调功夫来救正王学左派之偏。“学者只有功夫可说,其本体处直是着不得一语,才着一语,便是功夫边事。然言功夫而本体在其中矣。大抵学者肯用功夫处,即是本体流露处;其善用功夫处,即是本体正当处。非功夫之外别有本体,可以两相凑泊也。若谓两相凑泊,则亦外物而非道矣。”^[14]所以,他提出“慎独”二字来表证功夫之所在。“学问吃紧功夫,全在慎独。人能慎独,便为天地间完人。”^[14]“慎独”的用力处在于诚意。意即为“已发”,而不是象王学左派那样试图在具有“未发”意味的良知本体处作保任功夫,以此来杜绝他们所带来的“任情率性”的弊病。

阳明后学“无善无恶”论确乎存在着一个富于哲学思辨的问题。从表面上看,他与儒家思想的传统逻辑尤其阳明之学相违背。譬如王阳明主张心即理,即性。这就是说心体即性体,心体为无善无恶,即性体也就是“无善无恶”的,而这又明显与孟子性善论旨相背离。自宋代儒学复兴运动以降,对于孔孟原旨的发掘与推阐,成为是时儒者回应佛老等异学挑战的学术策略。任何被视为对孟子性善论的挑

战,必定流入他们的批判视野之中。诚如劳思光曾以儒、佛比较的眼光,指出阳明后学中的“无善无恶”论可能导致晚明众多儒者的学术反弹与攻击的原因:“佛教舍离世界而不在‘此岸’建立任何肯定,故说‘无善无恶’时,并无理论内部‘不一致’之问题。盖万有皆是幻作,则对万有之一切描述,亦可同作如是观。……但阳明之学立‘良知’以显主体性时,同时立‘良知即天理’一义,此是儒学化成世界之方向,于是必对此世界有所肯定。由此,善恶之义显为不可不立者,否则如何能建立任何肯定乎?阳明亦尝明说‘循理’即是‘善’。如此,则即云‘心即理’,又云‘心体’是‘无善无恶’,则由此极易使人生疑,谓心如无善无恶,则理即是无善无恶,则‘循理’又如何能为‘善’,便似不可解。”^[15]尽管这在王龙溪自己看来,他的理论与《大学》与《孟子》等儒家经典文本精神并无抵牾。

因此,在某种程度上,阳明后学的“无善无恶”论引爆了晚明批判阳明心学的导火索。在是时社会危机日益严重的情势下,他逐渐蔚成一股批判阳明之学,并在一定程度上回归朱子之学的风潮。在某种意义上,他就成为了后道学思潮中颇为引人注目的一种学术景观^①。

二、“无善无恶”说之发扬及其对晚明学术范型之影响

由王龙溪的“无善无恶”说所引发的学术论争对晚明社会影响极大。现在看来,这种影响不仅仅表现在王学甚或理学内部的争执与辩难,更为值得注意的是对晚明整个学术范型的转换也产生了较大的影响。

在某种意义上,李贽对于这种影响在晚明时期的扩布起着至为重要的作用。李贽,字宏甫,号卓吾,福建泉州人。他在晚明时期是一个颇具影响力的人物。明万历学者焦竑曾在《藏书》序言中说:“卓吾先生隐矣。而其人物之高,著述之富,如珠玉然。山晖川媚,有不得而自掩抑者,盖声名赫赫盈海内矣。”^[16]李贽学术性格独特,批判性强,堪为晚明时代的“解构大师”^[17]。不过,值得注意的是,李贽对于王龙溪却是异常崇拜的。他说:“圣代儒宗,人

① 本文所谓后道学思潮是指在以理学为代表的道学思潮中,儒学发展至晚明,不是失之僵化就是失之放荡,其发展即将面临时代的转型,正处于向新的学术范型过渡的阶段,故名之曰“后道学”思潮。

天法眼。白玉无暇,黄金百炼。……虽生也晚,居非近,其所为凝眸而注神,倾心而揀听者,独先生(王龙溪)而已。……我思古人,实未有如先生者也。”^[18]又如《龙溪王先生集》一书刊行后,李贽对之评价云:“盖先生学问融贯,温故知新,若沧洲瀛海,根于心,发于言,自时出而不可穷,自然不厌而文且理也。而其谁能赘之欤!故余尝谓先生此书,前无往古,后无将来。”^[19]由此可见,李贽对于龙溪学问推崇得可谓无以复加。因此,李贽对于龙溪思想的核心“无善无恶”论的发扬也是符合学术逻辑的。

揆诸晚明学术思想史,王龙溪“无善无恶”论对李贽的影响甚巨。如李贽《童心说》在一定程度上显示了他一生的主要学术理路。诚如有学者所说:“‘童心说’是李贽思想的核心和灵魂,也是他思想的逻辑起点。”^[20]李贽云:

夫童心者,真心也。若以童心为不可,是以真心为不可也。夫童心者,绝假纯真,最初一念之本心也。若失却童心,便失却真心;失却真心,便失却真人。人而非真,全不复有初矣。童子者,人之初也;童心者,心之初也。夫心之初曷可失也!然童心胡然而遽失也?盖方其始也,有闻见从耳目而入,而以为主于其内而童心失。其长也,有道理从闻见而入,而以为主于其内而童心失。其久也,道理闻见日以益多,则所知所觉日以益广,于是焉又知美名之可好也,而务欲以扬之而童心失;知不美之名之可丑也,而务欲以掩之而童心失。夫道理闻见,皆自多读书识义理而来也。古之圣人,曷尝不读书哉!然纵不读书,童心固自在也,纵多读书,亦以护此童心而使之勿失焉耳,非若学者反以多读书识义理而反障之也。夫学者既以多读书识义理障其童心矣。……圣人又何用多著书立言,以障学人为耶?童心既障语,见而为政事,则政事无根抵,于是发而为言,则言语不由衷;著而为文辞,则文辞不能达。非内含于章美也,非笃实生辉光也,欲求一句有德之言,卒不可得^[21]。

从以上文字我们可大致看出,李贽这一“童心”说的背景与阳明心学兴起的背景大体相同:朱子之学在明中叶后的僵化,社会风教颓唐,功利主义盛行,圣学日益失坠。李贽将这种社会弊病归之于假道学、伪道学的毒害。故此,他提出“童心”说,以冀图纠正明代中叶以降,学术与社会风俗江河日下的局面。所谓“童心”,字面意思是指人处于理想的初生状态下,没有被后天俗世所侵染的心,亦即是无所

掩饰的“真心”。李贽的“童心”之喻表达的是,对当时学术与社会人心的颓坏、虚假的强烈不满与愤懑之情。他说:“盖方其始也,有闻见从耳目而入,而以为主于其内而童心失。……其久也,道理闻见日以益多,则所知所觉日以益广,于是焉又知美名之可好也,而务欲以扬之而童心失;知不美之名之可丑也,而务欲以掩之而童心失。”正是因为他遭遇了是时程朱理学等官方正统意识形态在社会教化实践中很大程度上的失效,所以,这一情状引起了他的学术沉思,进而他提出了复归“童心”的重要。

其实,李贽所谓复归“童心”,何以可能?我们可以在王学左派的“无善无恶”论中找到他的义理依据。如上文所述,“无善无恶”论的宗旨,无非就是阳明后学者试图找寻具有本体意味的天理良知。而这种天理良知的寻找是在借助朱子之学一系的未发、已发路线。他们为了达到良知本体自然流行的不受已发境况中所谓气质之性干扰的目的,必须在处于“无善无恶”境界中的未发中,将良知加以呈现,进而做保任功夫。这就是本体即功夫。而不是从已发之“意”上入手。如从“意”入手,那么,就有被后天坏的习气所侵染的危险。这也就是李贽所说的,“闻见从耳目入,而主于心,遂失其童心;道理从闻见入,主于内而童心遂失。童心即是良知;童心失,良知遂失。”总之,王学左派诸人对于圣学修养中的后天功夫,有着深切的忧虑与担心。然而,李贽所谓的“童心”怎样才能得以发见呢?其方法无疑可以在王龙溪“无善无恶”论的思维框架下加以解释的。“无善无恶”论在某种意义上,是王龙溪学问中的方便法门,是上根人的立教之法。作为王学左派主要代表人物王龙溪的学术传人^[22],李贽的学术思路在一定程度上继承了王龙溪的思想,而且他走得比王龙溪更远,遭到的攻击也更为激烈。正如嵇文甫所描述的:“当万历以后,有一种似儒非儒,似禅非禅的‘狂禅’运动风靡一时。这个运动以李卓吾为中心,上溯至泰州派下的颜、何一系,而其流波及于明末的一班文人。他们的特色是‘狂’,旁人骂他们‘狂’,而他们也以‘狂’自居。”^[23]“于是乎引起各方面的反对,有的专攻狂禅派或王学左派,有的竟直接牵涉到阳明,这里面最有力量能形成一个广大潮流的,要推东林派。”^[23]据黄宗羲《明儒学案》^[5]记载,东林领袖顾宪成的弟子、万历十一年癸未(1583)进士史孟麟曾作“性善说”辟阳明的“无善无恶,心之体”之说。他对于王学左派的讲学风气进行直接了当的批驳:

今时讲学,主教者率以当下指点学人,此是最亲切语。及叩其所以,却说饥来吃饭,困来眠,都是自自然然的,全不费功夫,学人遂欣然以为有得。见学者用工夫,便说多了,本体原不如此,却一味任其自然,任情从欲去了,是当下反是陷人的深坑。不知本体内工夫分不开的,有本体自有工夫,无工夫即无本体^[5]。

李贽死后,史孟麟在《论学》中还不乏讽刺与攻击之辞:“往李卓吾讲学于白门,全以当下自然指点后学,说个个人都是见见成成的圣人,才学便多了。闻有忠节孝义之人,却云都是做出来的,本体原无此忠节孝义。学人喜其便利,趋之若狂,不知误了多少人。后至春明门外,被人论了,才去拿他,便手忙脚乱,没奈何,却一刀自刎。此是杀身成仁否?此是舍生取义否?此是恁的自然?恁的当下?恁的见见成成圣人?自家且如此,何况学人!故当下本是学人下手亲切工夫,错认了却是陷人深坑,不可不猛省也。”^[5]从史孟麟对李贽的这段批评,我们可以看出李贽思想对晚明学界的极大影响。而影响越大,流弊越大。个中缘由,亦如现代新儒家唐君毅曾明确而客观的点出:“此卓吾之狂放,则初由其嫉伪道学而来,唯嫉伪道学,故以任己一时是非之事为率真,而不知此只求率真,即归于狂肆。出乎伪,入乎狂。”^[11]。

如前所述,在某种意义上,李贽的影响力反映的是王龙溪“无善无恶”论对晚明学术思想的影响。虽然晚明学界属于王学左派的人物不少,但对王学左派的学术批判相对集中在王龙溪与李卓吾二人身上。正如晚明大儒黄道周弟子洪思所陈述当时之情形:“时天下将乱,王畿、李贽之言满天下。世之治制举义者,不归王,则归李。归王之言多幻;归李之言多荡。凡不则不洁之言,皆形于文章,子(按:指黄道周)忧之。谓谢焜曰:‘为王汝中、李宏甫则乱天下无疑矣!吾将救之以六经。’”^[24]总之,晚明时代,对“无善无恶”说赞之愈多,反之亦烈。在这股论争之后的王学反思浪涛中,学术范型的内在理路也悄然发生了演变。晚明左派王学这一“无善无恶”的高玄论境,在诸多儒者看来,堕入佛禅之地,严重偏离儒家道德实践之主流路径。儒家原旨为何?茫然若失,由此不得不返诸经典。晚明极具批判反思精神者如黄道周等辈掀起了一股回归儒家经典的学术运动。因此,基于反思“无善无恶”论的晚明学术范型的改变主要表现在晚明经学思潮的崛起。

三、“经学即理学”之先声： 黄道周思想中的经学转向

学界一般认为,清初顾炎武提出“经学即理学”的命题标志着经学思潮在清代的泛起。对于理学虽不至全盘否定,但对其内涵与发展路径却指示了新的方向。实际上,顾炎武的经学思想也是承袭他的前辈学人如黄道周的学术理念。换言之,黄道周等人早已提出儒学重建在于由理学、心学向经学的过渡与转型,亦即是发清初“经学即理学”命题之先声。而如上命意的析出也在很大程度上是因应晚明“无善无恶”论思想的扩布与发展的反动。

如前所言,黄道周对于王龙溪与李贽进行过激烈的批评。他认为,“归王之言多幻,归李之言多荡”,王龙溪、李贽二人的玄荡思想对于晚明社会影响大,且危害大。乱晚明之天下者必此二人。在这种情形之下,黄道周慨然应命曰“吾将救之以六经。”从黄道周及其弟子的言语中,我们确乎能够感受到王龙溪与李贽等人的思想对于晚明学术与社会的强烈震动,以及积弊所在。而这一消极影响的产生皆因“无善无恶”的思想与儒家学说逻辑的内在抵牾。正如日本思想史研究专家沟口雄三,曾颇具慧眼地指出阳明后学所存在的思想悖论:“每个人的道德内发性的命题已不能解决问题。无善无恶说所具有的破坏性,如果说由其产生了肯定新的欲望的秩序观,那种破坏性与欲望的无制约的放纵相联,反而不能不说是和新秩序观处于对立状态。”^[25]。黄道周显然是针对王龙溪、李贽二人思想在晚明社会所带来的破坏性影响而言的。因此,他对于王学左派的“无善无恶”论无疑是持反对态度的。在他看来,这是完全有违孔孟之教的。崇祯甲戌(1634年)八月朔二日,黄道周在漳州榕坛讲学时,与弟子之间的一段对话,谈到严辨善恶问题:

黄共尔又问:几希二字与危?二字,孰为严冷?孟夫子说:舜便对跖,此处说禽兽对庶物,觉君子中间站足不住,不知几希两字的何所指,又不知孟子为何发此猛教,使人咋舌?

某云:孟子此语未猛;共尔云:如夫子说岂有此?某云:夫子说小人闲居,为不善,无所不至,既无所不至,安知不出禽兽而下?又云:苟患失之无所不至,两无所不至便是痛毒过于孟子也。记云:能言不离鸟兽,此语是孟子话本,莫说是孟子创严也;某云:季子问具臣,夫子直

说出弑父与君。此语比孟子今之罪人又毒痛了，大要圣贤看善字精，则看不善字自严耳。善恶无邻，分路岔头，都是异类，莫说孔北海语，是诙谐也^[26]。

在这种圣贤与禽兽二元截然对立的儒学思维中，善恶是儒学道德系统所必须正视的一对矛盾。“圣贤看善字精，则看不善字自严耳。善恶无邻，分路岔头，”故此，黄道周直标孟子性善论为儒学正传。他认为，任何模糊两者界限的学说，都应当受到严厉的批判。这是黄道周剖击王龙溪的主要理论基调。另外，黄道周对于李贽批评的角度，在于李贽之“荡”。由此一“荡”字，可以看出黄道周对李贽学术在晚明时期破坏性的影响——对于圣学道德教化的学术消解产生了一种深深的焦虑：“仁义之教衰，则文行之途塞；文行之途塞，则圣贤之言无以命的于天下。”^[24]

嵇文甫曾引用邹颖泉对李贽评价的材料，来论证卓吾的学术思想在晚明时期所产生的弊端：“李卓吾倡为异说，破除名行，楚人从者甚众，风习为之一变。刘元卿问于先生曰：‘何近日从卓吾者之多也。’曰：‘人心谁不欲为圣贤，顾无奈圣贤碍手耳。今渠谓酒色财气一切不碍菩提路。有此便宜事，谁不从之。’”^[23]嵇文甫接着评论道：“这种批评虽说不一定全合真情，但卓吾这班狂禅派确乎是大开方便之门，绝不是循规蹈矩的。他们也确乎是把圣人这个名字便宜出卖。”^[23]或许这就是黄道周深以为诟病的地方，也是当时大多儒者攻击李贽等王学左派的箭靶所在。总之，诚如黄宗羲在《泰州学案》开篇语云：“阳明先生之学，有泰州、龙溪而风行天下，亦因泰州、龙溪而渐失其传。泰州、龙溪时时不满其师说，益啓瞿云之秘而归之师，盖跻阳明而为禅矣。”^[5]以王龙溪、李贽为代表的王学左派思想，对晚明的学术与社会产生了剧烈的震荡。高攀龙也曾描叙王学左派对于晚明学界风气的影响：“始也扫闻见以明心耳，究而任心而废学，于是乎诗书礼乐轻，而士鲜实悟；始也扫善恶以空念耳，究且任空而废行，于是乎名、节、忠、义轻，而士鲜实修。”^[5]与上文所述关于黄道周的“汝中、宏甫乱天下”的感慨大体一致。应该说，这是晚明士大夫对于是时“王学飓风”席卷学界后所产生的一般感观。其实，在晚明时代儒、释、道三教合一情形下，出现的这股狂禅思潮，除了阳明心学本身内在发展所暗含的可能性之外，还与明代万历前后的政治文化生态有关。左东岭曾分析道：“以万历十年张居正之死作为标志，

将王学之发展再分为前后两期。自隆庆元年至万历十年，王学虽被朝廷解禁而有相当的发展规模，但因有高拱、张居正之限制而未能彻底放开。……待张居正病逝后，王阳明遂得入庙奉祀，心学乃得以在朝野流行无碍。然随着朝政之日益恶化，士人对政治遂日生厌离之感，王学由此也发生转向，成为士人追求自我解脱与自我适意之学问，多数士人亦将其与释、道合而言之，公然谈禅论道而无复忌讳。”^[27]

在一定程度上，王学左派的发展与风行正是这一时会使然。然而，也不可否认的是，阳明之学发展到晚明时期，由于自身学术理路的不完美性，而导致与其初衷相悖的积弊繁生。因之，晚明大多读书士人纷纷将批评之矛指向他。正如陈来所说：“在明中后期社会思潮的整体氛围中，阳明哲学中的神秘主义、主观主义等因素任何规范被特别地发展了。泰州学派等人夸大并发展了阳明哲学的这些倾向，把阳明的‘身’‘己’看成了感情爱欲的自我，把良知转化成了无任何规范意义的当下冲动，把阳明不滞不留的心体变成非伦理化的自然人性，把阳明的‘狂者胸次’变为冲决罗网的异端和抗议。这些思想倾向的发展不仅表现在王学自身的分化，也表现在包括文学艺术在内的一个广泛的文化领域中，使得这一时期的重情主义、自然主义、个人主义、自由主义特别发展。……阳明哲学与这一思潮的关联在于阳明学客观上为这一思潮的发展提供了若干可为利用的思想形式。这虽然不是阳明及多数王学学者的主观意愿，但这种理论上的关联是一个事实，这也是明清之际的学者严厉责备王学的基本原由。”^[28]因此，黄道周忧心忡忡于儒家思想教化功能的衰颓，拈出孟子性善之旨，以资救正。他认为：“天下非难治也。教则治，不教则乱，晚世非难教也，本性则教行，不本性则教不行。”^[29]因此，任何抵牾该旨的论说，都将受到他严厉的批评与剖击。

面对当时晚明社会情状，黄道周的学术思想发生了转型——开始大力倡导回归儒家经典：“为王汝中、李宏甫则乱天下无疑矣！吾将救之以六经。”然而，为什么要回归六经？其原因大体不外于如下二点：第一，对于宋儒以降，诸儒以道统自命及其解经方法的疑虑；第二，对于王学左派在阐发“良知”以救世的路上，远离圣人原旨的行为的抗击。这深刻地反映了晚明时期，儒者们对于颇具三教合一气象的左派思想可能导致孔孟之学失坠的忧虑。由此，是时儒者提出“经学即理学”的命题，从而掀起了晚明清初大规模地回归经典的经学运动。在某种

意义上,王学左派对于“无善无恶”的阐述将阳明心学推向深入的同时,也导致读书士人丢弃功夫,直接追求所谓良知本体的空幻与玄虚。晚明清初学者对于当时政权鼎革前后所作的反思,大多归结于所谓王学末流的束书不观,空谈心性所带来的弊窦。在梁启超看来,晚明清初经学研究的兴起,正是对上述情况的反动。这也就是余英时所说的明清之际学术内在理路的转向。林庆彰说:“当明代末年,宋人所建立的理学典范逐渐变质时,不但经书无人阅读,心性之学的争论也陷入泥淖中无法自拔。”^[30]此论也是颇为中的,黄道周正是在如上学术境况下,开启了回归经典的经学研究。在他的六经研究中,最为核心的当属《易》《礼》《孝经》学研究,旁及《诗》《书》《春秋》等经典。而其经学研究的特点则是结合汉今文经学的解经路数,互为阐释,一以贯之。而且,其虽批判理学,却不废理学,将经学与理学打通,呈现出了理学“经学化”,经学“理学化”的明清学术过渡时代的独特面貌。

四、结语

明末是个学术多元、思想斑驳杂陈的时代。汉学与宋学、经学与理学无不在是时或隐或现地展呈,直接或间接地影响此后数百年学术的发展。但这一学术变幻的机缘在于王学内部本身存在的思想张力与裂变,而由上述可知,“无善无恶”论便成为了这一张力与裂变的先导动因。总之,将阳明后学的“无善无恶”论放在明清学术思想史的大背景下进行观照与论评,其价值方可突破原先单纯概念、命题思辨的框限,从而获得一种更为整体、宏观的理论意义。

参考文献:

- [1] 钱穆. 中国近三百年学术史[M]. 北京:商务印书馆,1997.
- [2] 何佳骏. 罗钦顺与王门书信往来探析——以其中所涉格物致知思想为论述焦点[J]. 鹅湖月刊,2004(8): 51-60.
- [3] 王畿. 天泉证道纪[C]//王畿集:卷一. 吴震,编校. 南京:凤凰出版社,2007:1-2.
- [4] 王守仁. 传习录下[C]//王阳明全集. 吴光,钱明,董平,等,编校. 上海:上海古籍出版社,1992:90-126.
- [5] 黄宗羲. 明儒学案[M]. 沈芝盈,点校. 北京:中华书局,1985.

- [6] 佐藤鍊太郎. 明清时代对王学派的批判[J]. 学海, 2010(3):21-34.
- [7] 陈来. 宋明理学[M]. 上海:华东师范大学出版社,2004.
- [8] 罗洪先. 罗洪先集[M]. 徐儒宗,编校. 南京:凤凰出版社,2007.
- [9] 王塘南. 三益轩会语[C]//友庆堂合稿. 四库全书本: 248-263.
- [10] 东方朔. 刘蕺山哲学研究[M]. 上海:上海人民出版社,1997.
- [11] 唐君毅. 中国哲学原论·原教篇[M]. 北京:中国社会科学出版社,2006.
- [12] 顾宪成. 还经录[O]. 清光绪十三年(1886)刻本.
- [13] 顾宪成. 小心斋札记[O]. 四库全书本.
- [14] 刘宗周. 刘宗周全集:语类[M]. 杭州:浙江古籍出版社,2012.
- [15] 劳思光. 新编中国哲学史[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2005.
- [16] 焦竑. 焦序[C]//李贽,张建业,刘幼生. 李贽文集:藏书. 北京:社会科学文献出版社,2000:1.
- [17] 张再林. 作为“解构大师”的李贽[J]. 西北大学学报:哲学社会科学版,2009,39(3):29-38.
- [18] 李贽. 王龙谿先生告文[C]//李贽,张建业,刘幼生. 李贽文集:焚书. 北京:社会科学文献出版社,2000: 112-114.
- [19] 李贽. 龙谿先生文录抄序[C]//李贽,张建业,刘幼生. 李贽文集:焚书. 北京:社会科学文献出版社, 2000:110-111.
- [20] 许苏民. 李贽评传[M]. 南京:南京大学出版社,2006.
- [21] 李贽. 童心说[C]//李贽,张建业,刘幼生. 李贽文集:焚书. 北京:社会科学文献出版社,2000:91-92.
- [22] 方祖猷. 王畿评传[M]. 南京:南京大学出版社,2001.
- [23] 稽文甫. 晚明思想史论[M]. 北京:东方出版社,1996.
- [24] 黄道周. 黄石斋先生文集[M]. 上海:上海古籍出版社,1996.
- [25] 沟口雄三. 中国的思想[M]. 赵士林,译. 北京:中国社会科学出版社,1995.
- [26] 黄道周. 榕坛问业[O]. 续修四库全书本.
- [27] 左东岭. 王学与中晚明士人心态[M]. 北京:人民文学出版社,2000.
- [28] 陈来. 有无之境:王阳明哲学的精神[M]. 北京:北京大学出版社,2006.
- [29] 黄道周. 黄漳浦集[O]. 清道光十年(1830)刻本.
- [30] 林庆彰. 明末清初经学研究的回归原典运动[J]. 孔子研究,1989(2):100-110.

Influence of Yangming School's thought of “neither good nor evil” on Confucian classics studies in late Ming Dynasty

YANG Zhao-zhong

(Institute of Chinese Ideological and Cultural History, Fuzhou University, Fuzhou 350116, Fujian, China)

Abstract: This paper used WANG Long-xi, LI Zhi, and HUANG Dao-zhou's ideas to elaborate the influence of “neither good nor evil” on academic paradigm. The results show that Li Zhi inherited WANG Long-xi's thought of “neither good nor evil” to propose his “theory on Tongxin”, trying to seek ontological heavenly principles; HUANG Dao-zhou led the academic campaign of recovering Confucian classic studies, putting forward that the focus of recovering Confucianism lies in the transition and transformation from Neo-Confucianism to Confucian classics studies; the thought of “neither good nor evil” ran through that campaign and became the first motivation of the new academic paradigm in late Ming Dynasty, making Neo-Confucianism turning to Confucian classics studies.

Key words: Yangming School; the thought of “neither good nor evil”; academic paradigm; HUANG Dao-zhou; Confucian classics studies

(上接第 61 页)

On dilemma and reforming path of government performance evaluation under inclusive development

LIU Tao^{1,2}, RUN Cai-xia^{1,2}

(1. Institute of Humanities, East China University of Science and Technology, Shanghai 200237, China;

2. Post-doctoral Programme in Sociology, East China University of Science and Technology, Shanghai 200237, China)

Abstract: Aimed at discordant and unsustainable problems in traditional Chinese government performance evaluation, development concept and mode of inclusive development were analyzed. The results show that the indicators including economic growth rate and amount in the traditional government performance evaluation should be reformed and adjusted. The spiritual value of inclusive development is used to displace traditional concept in evaluating value, which eliminates the evaluation dilemma through presenting the characteristics of people orientation, justice, development and democracy in performance evaluation. Taking inclusive development spirit to guide the transition of performance concept, make an innovation in evaluation mechanism and fulfill the strategies of inclusive development, the government performance evaluation reform and improvement can be deepened and promoted, continuously enhancing the inclusiveness of economy and society development.

Key words: inclusive development; government performance evaluation; reform; governance path