

东林学派的新型伦理观要论

若水

(中南大学政治与行政管理学院, 湖南长沙, 410083)

摘要: 东林学派是明代末期一个颇有社会影响的学术团体, 其学风以经世致用为鲜明特征。他们的伦理思想, 既秉承传统儒家的宗旨, 又富于时代特色。就本体而论, 他们抨击无善无恶说, 复兴性善说; 在道德实践方面, 而倡导主敬与慎独的道德修为工夫, 反对虚玄。这种求实务本、知行并重的新型伦理观, 为明清之际的实学开启了方向。

关键词: 东林学派; 性善说; 主敬; 求实

中图分类号: B82-06

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2003)06-0826-04

出现在明代末期的东林学派, 是以东林书院为讲学之地的一个经世致用为特色的学术群体, 其中以顾宪成、高攀龙为领袖。东林之学远绍北宋杨时, 中承南宋朱熹, 近染当朝王阳明。但在学术立场上, 东林学派既不是正宗的朱子学, 又非王学嫡传, 而是介乎二者之间。一方面, 他们目睹王学末流之弊而于王学多有针砭, 故而提倡务实敦行, 反对空修玄悟; 另一方面, 他们侧重的是“尊德性”的一路, 而非“道问学”的一路, 因而又和正门朱子学有别。所以, 东林学派的伦理思想既有调和程朱、陆王的倾向, 又为明清之际关心时世、讲求实用的实学之风开启了方向。

就思想造诣而论, 东林学派中以顾宪成、高攀龙和孙慎行三人的学说最为精深, 正如明末大儒刘宗周所总结的:“东林之学, 泾阳(顾宪成)导其源, 景逸(高攀龙)始入细, 至先生(孙慎行)而集其大成。”^[1]可以说, 顾、高、孙三人的学说, 代表了东林学派早、中、晚三个时期的思想特点。以他们三人为代表的东林学派, 其伦理观有着新型的内容和特色: 其一, 辩难阳明的“无善无恶”说, 抨击王学末流空谈心性的学风, 复兴性善说。其二, 针对王学末流专说本体而不论工夫的流弊, 东林学者在本体工夫一体论的基础上, 以工夫为主, 倡导主敬与慎独的道德修为。其三, 崇尚实学, 敦行务本, 关心世道。

一、复兴性善说

明代心学的集大成者王阳明, 晚年有所谓用“四

句教”传学之说, 后来他的学生王龙溪又将它演变成“四无”说, 并以此立论而衍生出王学左派。王学左派及其末流在后来的发展中误解王阳明四句教的倾向, 并且在实践上日渐空疏、放肆。东林学者有感于这种流弊的贻害, 决计要正本清源, 抨击无善无恶说, 复兴性善说。

顾宪成率先对阳明四句教中的第一句“无善无恶”说提出了质疑, 继而进行了辩难, 他说:“所谓无善无恶, 离有而无邪? 即有而无邪? 离有而无, 于善且薄之而不屑矣, 何等超卓! 即有而无, 于恶且任之而不碍矣, 何等洒脱! 是故一则可以抬高地步, 为谈玄说妙者树标榜, 一则可以放松地步, 为恣情肆欲者决堤防。宜乎君子小人咸乐其便, 而相与靡然趋之也。”^[2](卷四) 顾宪成如此辨析“无善无恶”之义, 诚然不合阳明本意, 但自王畿以下, 言“无善无恶”者, 大抵都涉有此种弊病。顾宪成深惧心中有不善之差失, 因而对无善无恶说的流弊极为忧虑, 于是他极力攻击无善无恶说的危害, 他说:“无善无恶四字, 最险最巧。君了一生, 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。”^[3]这些评论, 可谓把“无善无恶”四字的弊病推演到极致, 句句针对王学左派而发。但顾宪成知道, 这些“险”“巧”的危害, 实是由王阳明本人开启的, 所以顾宪成对阳明晚年倡无善无恶之说十分不理解。顾宪成并

不否定王阳明的贡献,但认为王阳明的无善无恶说终归有“凿混沌”之嫌,是开发有余而收敛不足。

抨击无善无恶之说,目的是为了更好地复兴性善说。顾宪成在本体上以性善说立论,认为“性有定体”“善有大原”,而性之定体即是善,善之大原即是性。他说:“自古圣贤论性,曰‘帝衷’,曰‘民彝’,曰‘物则’,曰‘诚’,曰‘中和’,总之只是一个善字。”^{[2](卷二)}性本白天道,是心体本有的良知,是善,这是自古圣贤常有之论。性表现出来总是善的,“夫良知一也,在恻隐为仁,在羞恶为义,在辞让为礼,在分别为智。非可定以何德名之也。”^{[2](卷二)}这是说良知(善)与四端是体与用的关系,体显乎用,用源于体。显然,顾宪成推崇的是孟子的性善说,但他走的是又程朱一路,他虽然承认心、性、理是一体的,但他不把理归于心,而是归于性,为的是防止因心的放纵而流于不羁,重蹈王学末流的覆辙。

如果说在本体论上顾宪成的贡献主要是破旧的话,那么孙慎行的贡献则是立新。孙慎行在本体论上的基本立场是一以贯之地坚持其性一元论。宋代理学家多把性分为义理之性与气质之性,而且视义理之性为纯善,视气质之性为有善有恶。孙慎行则持性、气一元论,对宋儒的这种二元论进行了批判。他说:“性善,气质亦善。以麦喻之,生意是性,生意默默流行,便是气,生意显然成像,便是质。如何将一粒分作两项,曰性好,气质不好?”^[11]无论是“流行”还是“成像”,都是“生意”这个本体的体现,所以都应都是善的。这里实际上暗含了孙慎行体用一如的体用观。孙慎行又认为,只要是性,都是天命所注,因此也都是善的,而宋儒所说的“气质”,即是孟子所谓的“形色”,其性也是善的。他分析说:“孟子谓‘形色天性也’,而后儒有谓‘气质之性,君子有弗性者焉。’夫气质独非天赋乎?若天赋而可以弗性,是天命之性可得而易也。孟子谓‘为不善,非才之罪也’,而后儒有谓‘论其才,则有下愚之不移’。夫使才而果有‘下愚’是,‘有性不善’与‘可以为不善’之说是,而孟子之言善非也。”^[11]孙慎行据此认为宋儒虽遵奉孟子性善说,其实却是混杂了荀子的性恶说,反倒误解和贬低了孟子的性善说。因为既宗性善,而又将义理与气质并论,那就明显地陷入了“有性善、有性不善”与“可以为善、可以为不善”的立场上了,这与孟子的原义是相悖的。所以孙慎行坚持其一元论的性善说。

东林学者对于性善说的复兴,目的是要对是非善恶作严格的判明,以扬善激恶。然而,这一方面为

东林学派高扬了节气声誉,另一方面却又导致了东林末流对世人的苛刻责难,出现了激情有余而审慎不够的倾向。

二、倡导主敬与慎独

东林学派讲性善的本体,更重工夫的实证。他们虽然对修为工夫的具体说法各有侧重,但大抵都是以程朱的“实”矫正王学左派的“虚”,用两个词概括,就是主敬与慎独。

东林学派中,高攀龙的学说可以说是因循《中庸》而立其本体,因循《大学》而重格物工夫。他认为,致知是明本体,格物是实工夫,本体既明,就要实证实修,因为修身才是根本。有以修身为本的格物工夫,就不会流于支离。也就是说,空谈本体还不够,必须以格物为基本工夫。高攀龙据《大学》而重格物,显然是推崇朱熹的学说路向,而不是阳明重致知的路向。但高攀龙的格物义其实又与朱子异趣,因为他所说的格物并不是以格“物理”为宗,而是以识其本性为宗,本性即是善。也就是说,格物不是寻一物来格,而是要看身心安妥与否——不安妥,则格其因甚不安妥;安妥,则体认此安妥。

具体而论,高攀龙在工夫论上的基本主张是悟修并重。他说:“不悟之修,止是妆饰;不修之悟,止是见解。”^{[14](卷八)}他认为若不大悟、大豁然,便万事低调而一事无成。悟通,然后可以为用。而悟又必得力于静坐,因此高攀龙又特别推崇静坐之法。但他所谓的静坐之法,并不虚玄,只是要体认性善之体。他说:“静坐之法,不用一毫安排,只平平常常,默然静去。此平常二字,不可容易看过,即性体也。以其清静不容一物,故谓之平常。”^{[14](卷二)}高攀龙重静坐和体悟的学说,多少有掺杂禅门之嫌,但他强调悟还不是目的,实行才是目的,实行更为重要。悟后还须得在事上磨练,才能落到实处。换句话说,悟是一时之见,修才是吃紧工夫。所以高攀龙特别重视躬行践履,而反对王学末流悬崖撒手、恣意妄行之法。旁人一悟便了,他却认为悟后才正好下工夫。针对王学末流空谈心性而不重工夫的弊病,他甚至特别看重工夫。他说:“于今之世,不忠本体不明,惟忠工夫不密;不忠理一处不合,惟忠分殊处有差。必做处十分酸涩,得处方能十分通透。”^{[14](卷八)}他在修的工夫上遵循的是程朱的“主敬”法门,他说:“本体本无可指,圣人姑拈一‘善’字。工夫极有多方,圣人惟拈一‘敬’字。”^{[14](卷八)}所谓敬,即是心据身,身据心,内外

卓然,不容放肆。所以,高攀龙虽讲妙悟,但又主敬,不流于猖狂,反转入稳健,这正是矫正王学末流空疏之病。

高攀龙的主敬工夫,与顾宪成的“小心”工夫同旨。顾宪成自己总结他的学说是“语本体只是性善二字,语工夫只是小心二字。”^{[2](卷十八)}这很好地概括了他的学说大旨。就工夫而论,“小心”二字看似平淡,实则切合时弊,针对王学末流而发。王学末流讲究当下即是、当下现成,故重本体、轻工夫,重洒脱、轻谨慎,重悟、轻修,因此顾宪成特别强调工夫上的“小心”二字,以堵塞他们的流弊。这与高攀龙的主敬说,有着同样的旨趣。实际上,无论是主敬,还是小心,推崇的都是“整齐严肃”之法,不敢有丝毫懈怠之闲。

孙慎行为学虽是从宗门(禅)而入,但他不以之为得,而独贵儒门的戒惧慎独工夫。孙慎行在本体论上不遗余力地批判宋儒,但其工夫论却是与宋儒相一致的。孙慎行的戒惧慎独工夫论,精神实质仍是源于宋儒的整齐严肃工夫,不过他也有独到于宋儒之处,那就是他的“慎独”说。孙慎行所谓慎独,即是以心、性、道、中和,为独一无二、圆融一体。“慎独”二字,关键在一“独”字,独即是“一”,二即不独。如孙慎行说:“中和之名可分也,中和之实不可分也,即致中和着功,更无可分也。总归之一,戒惧慎独。”慎独,就是要而始终保持并恪守心性本体之善,不容闪失。孙慎行说:“惟君子戒惧恐惧,一乎是所,绝无他驰,一敬为主,百邪不生,一念常操,万用毕集,真觉有隐有微,时时保聚,有莫见,有莫显,种种包涵,继善成性之所,正富有日新之所,乃名为君子慎独。”^[11]可见孙慎行所谓的慎独,并非只是戒慎于独处之时,而是要慎守其本原,不使它走失、分化。其目的是要使人懂得,善只有一,更无他,有他即空,一念不实,则万念皆空,万念空则不能守独。而“一敬为主”“一念常操”的说法,则表明孙慎行的慎独说,与高攀龙的主敬说、顾宪成的小心说,并无二致。孙慎行还强调,慎独不是妙悟,不是间或而作的静坐工夫,而是在居处应酬的人伦日用间彻始彻终的终身工夫。这进一步显示出东林学者敦行、笃实而又严谨的道德工夫论。

三、讲求平实与务本

东林学派虽然常以东林书院为中心进行讲学,而且仪式庄严、气氛肃穆,但他们做的不是书斋里的

学问,而是密切关注时世,讲求经世致用。晚明时局,王室架空、宦官专权、内外交困,这更加激起了东林学者的忧世、救世情怀。顾宪成说,他“生平有二癖,一是好善癖,一是忧世癖,二者合并而发,勃不自禁。”^[5]这实际上是所有东林学者的心声。为学之人如果只是口头上侈谈心性仁义,而实际生活中却全然不顾世事民生,这乃是为东林人所不齿的。自唐宋明五代有书院以来,儒门学者常聚众于书院讲学,宋明大儒尤其如此。但他们讲学,多以“明道”为事,非以救世为务。顾宪成、高攀龙等创修东林书院,却是以救世立志,以务实为讲学之宗旨。顾宪成救世精神尤烈,其于乡愿与虚玄之学风,愤激之情常溢于言表,《明儒学案》记有顾氏兄弟这样一段话:“一日,(顾允成)喟然而叹,泾阳曰:‘何叹也?’曰:‘吾叹夫今之讲学者,恁是天崩地陷,他也不管,只管讲学耳。’泾阳曰:‘然则所讲何事?’曰:‘在缙绅只明哲保身一句,在布衣只传食诸侯一句。’泾阳为之慨然。”^[6]顾氏兄弟及东林学者,均反感袖手谈心性的学风,而重视讲学的经世致用性。这种求实务本的救世情怀,显然是直承了儒门“治国平天下”的传统精神。

东林学者辩难无善无恶说而复兴性善说,为的是端正人心,踏实做人;东林学者注重主敬与慎独的道德工夫,为的也是固本和实行。可以说,东林学派在明末清初之际的学界,开启了一个伦理的新视野、新方向,就是求实务本的方向,就是疾虚尚真的方向。

晚明的学界,受阳明后学的影响至深,主要的病症就是“虚”。为此东林学者提出要正学术、正人心,他们把中兴教育、匡正世局的关键,都归结到一个“真”字上。高攀龙曾说:“人只是一个真,真便做得大事业。自古大人物做大事业,只是一个老老实实,有一毫假意,便弄巧成拙。”^[7]真人才能办实事,真人才能践仁义,真才方有实学。顾宪成还曾公开声言其为学是以“躬行”为目的,他指出,学问最大的缺点莫过于“所讲非所行,所行非所讲”,即讲与行的脱节。所以顾宪成主张讲与习的统一,用他的话说,“讲”是“研究讨论的工夫”,属于知;“习”则是“持循佩服的工夫”,属于行,讲习合一,才是真正的学问。高攀龙也有类似的观点,他说:“讲学者,讲其所行者也,不行则讲而已,非学也。”^{[4](卷一)}理论上踏空、言行上不一的学风是有危险的;而口头上冠冕堂皇地大谈仁义,实际生活中却追名逐利的所谓学者,更会败坏社会风气,腐蚀国家栋梁。

东林学者所谓的求实,就是要将道德工夫落到实处、行到实事上。伦理之目的,就是要实用于国家,实用于百姓,实用于国计民生。高攀龙说,学问通不得百姓日用,便不是真学问,士大夫就是要通达世务,为民众兴实事、办实事。如果在实际中遇到国家利益与民众利益的冲突,东林人士的主张,是以民众利益为重,如高攀龙说,天下之事“有益于民而有损于国者,权民为重,则宜为民;至无损于国而有益于民,则智者不再计而决,仁者不宿诺而行矣。”^[14](卷八)]这显然是继承了孔孟以来儒家以民为本的民本主义思想,他们能在晚明时局昏庸的时代里发出这种声音,是难能可贵的。

但是,东林学者在伦理上的求实主张,又不是单纯的实用主义态度,因为他们还讲求务本。务本,就是要以本心、本性为务,也就是要正本修身。高攀龙特别强调,无论是为学还是为人,都要先知本、识本。本即本体,是未发之心,也就是性,所谓“性者心之体也”。怎样才是立本?高攀龙说:“心中无丝发事,此为立本。”^[14](卷一)]无丝发事,即是守一,即是执其中庸,也就是平实而不起私心。既已识本,则未发之体遂明;体明,则用益明。务本的意义在于,人不光只是行事,还得在事上磨练,致其本然之性。这样反复

地在实事中务本,既能守持本性,使它不致为物所牵,又能提高处事时的明辨能力,也才能真正地把实事办实、办好。可以说,求实是目的,务本是根基。这就是东林学者既强调求实,又强调务本的原因所在。

总之,东林学派在理学盛行的时代,开创了求实务本、躬行立教的新型伦理观。他们经世致用的思想和学风,因应了当时的社会情势,为天下有识之士所接受和拥护。他们的伦理思想,不仅在当时的社会上产生了广泛而实际的效应,而且也为明清之际重实证、求实用的实学思潮的发展,提供了必不可少的思想条件。

参考文献:

- [1] 黄宗羲. 明儒学案·卷五十九·东林学案二[M]. 清公稽莫氏刻本.
- [2] 顾宪成. 小心斋札记[M]. 清光绪十二年汇印本.
- [3] 顾宪成. 还经录[M]. 清光绪十二年汇印本.
- [4] 高攀龙. 高子遗书[M]. 清道光二十八年刻本.
- [5] 顾宪成. 以俟录·序[M]. 清光绪十二年汇印本.
- [6] 黄宗羲. 明儒学案·卷六十·东林学案三[M]. 清公稽莫氏刻本.
- [7] 华允诚. 高氏年谱·会语[M]. 清光绪二年刻本.

A brief comment on the ethical concept of donglin school

RUO Shui

(School of Political Science and Executive Administration,
Central South University, Changsha 410083, China)

Abstract: The School of Donglin was an academic group in the late Ming Dynasty, which had ever affected its society then, characterized by concerning reality and application. Their ethical thoughts took the traditional Confucian aim with distinctive times features. In ontology, they attacked the argument of non-good and non-evil, and revived the argument of nature-good. In moral practice, they didn't pursue impractical style but advocated ZhuJing (revering in mind) and ShenDu (being cautious in mind). Their ethic was a new type of ethic that sought both reality and originality, paying attention to both knowledge and practice, which opened a route for the real learning between Ming Dynasty and Qing Dynasty.

Key words: Donglin School; the argument of nature-good; revering-in-mind; seek reality