

# 晚明學術思想的世俗傾向<sup>\*</sup>

雍繁星

關於晚明社會的性質，學界迄今並無定論，本文也無意於對晚明社會的特徵進行全面的理論分析。我們的任務基於一個比較明確的事實：晚明社會的多元化，即各種不同、甚至差異很大的觀念、行爲可以和平共處的狀態。許多本身相當陳舊的思想、現象等，在全社會範圍的活躍、多樣中也具有了新的意義。本文的主要意圖便在於描述晚明學術思想中向下、向原來所謂“俗世”靠近的傾向。由於有別於社會學的研究，本文不在社會階層之間作嚴格的理論界定，只是大致將士人與市井小民加以區別，儘管這個簡單的區別並非毫無可疑之處。本文所謂世俗，即士人與市井小民之間的趨同現象，而且主要是士人朝向市井小民的趨同。考慮到論題的集中，我們將問題限定在學術思想之內來考察晚明社會的這一動向。

—

很多學者在研究明代學術思想時，往往非常關注當時對“私”、“利”、“欲”等觀念的闡發，以為是對程、朱理學的反叛，認為它屬於思想解放、個性解放的性質。這個論斷基本上不錯，問題在於我們似乎過多地強調了思想對現實的影響。實際上，在絕大部分情況下，學術思想的變化總是晚於社會現實的。一種思想的產生，通常不可能離開自身所處的社會背景及其所提供的現實條件。一個思

---

\* 本文為“北京市市屬市管高校人才強教計劃”資助項目成果之一。

想家，大致也無法脫離自己的時代而追問與時代根本無關的問題。晚明社會的某些現象其實早在明代中期即已產生，而晚明學術思想的意義在於其表現社會變化的深度。簡單地說，重“私”、重“利”是社會的常態。只要對歷史稍加回顧即可發現：任何一個朝代在建立之初都有一段民風、士風淳厚節儉的時期，然而用不了多久風氣就會發生急劇變化。小民百姓所關心的問題不會像理論家那樣超越現實，而是直接與自身的生活狀況相關。由他們構成的社會基礎雖然也有所轉變，但是缺少標誌性。這樣，學術思想作為反映社會思潮變化的標誌意義就得到凸現。當思想家們普遍接受了某種新觀念時，就說明他們所處的社會發生的變化已經相當巨大。新的思想觀念又反過來對社會產生影響力，促使其走得更遠。以明代為例，早在正德、嘉靖之際，士人的價值取向已經開始逐漸分化，部分士人已經疏離了原有的價值觀念。士人觀念向市井小民的靠近，在晚明（尤其是萬曆年間）表現得更為明顯。同時，學術思想也開始逐漸由重視“天理”“人欲”之區別到“天理”逐漸包容吸納“人欲”。這個轉變與當時的社會發展趨勢大體一致，總體上呈現出“世俗”的面貌。

學術思想的“世俗傾向”首先表現在“天理”與“人欲”之間緊張關係的削弱乃至泯滅。余英時先生認為，新儒家（宋明理學）在新禪宗的影響下建立了一個彼岸世界。無論程朱還是陸王，“皆欲建立一超越的‘理’的世界，以取代新禪宗之‘道’，則並無二致。”<sup>[1]</sup>按照他的分析，宋明理學的基本觀點中，“天理”與“人欲”永遠處於高度的緊張狀態<sup>[2]</sup>。余先生在對“理強氣弱”思想發表評論時說：

這個“理強氣弱”的觀點最能顯出新儒家倫理與“此世”之間的緊張是何等巨大、何等嚴重。復由於理世界與氣世界是不即不離的，無從截然分開，新儒家倫理又不容許人效道家的“逃世”，更不容許人為釋氏的“出世”。這是一種“連體孿生”

(Siamese—twins)式的緊張，自生至死無一刻的鬆弛。<sup>[3]</sup>

理學家們對天理、人欲的緊張有很多表述。二程就曾說過：“人於天理昏者，是只為嗜欲亂着他。莊子言其‘嗜欲深者，其天機淺。’此言卻最是。”<sup>[4]</sup>朱熹也說：“聖人千言萬語，只是教人明天理，滅人欲。”<sup>[5]</sup>人之本性為清為明，是得之於天的，稱為“天命之性”；而俗世之嗜好欲望則為污染天性之源，是後天的，叫做“氣質之性”。“人之為學都是要變化氣質，然極難變化。”<sup>[6]</sup>對此，余先生論曰：“‘天命之性’和‘氣質之性’永不能分離，然而前者卻又必須不斷地去征服後者，則其間的緊張情況可以想見。”<sup>[7]</sup>“天理”、“人欲”，在早期理學家那裏的矛盾與對立，是非常明確的。《朱子語類》中的一條記載，於此對立“形容得最為淋漓盡致”<sup>[8]</sup>：

人只有個天理人欲。此勝則彼退，彼勝則此退，無中立不進退之理。凡人不進便退也。譬如劉項相拒於滎陽、成皋間，彼進得一步，則此退一步；此進一步，則彼退一步。初學者則要牢剗定腳，與它捱得。捱得一豪去，則逐旋捱將去。此心莫退，終須有勝時。勝時甚氣象！<sup>[9]</sup>

程頤也說：“動以天為無妄，動以人欲則妄矣。無妄之義大矣哉！雖無邪心，苟不合正理，則妄也，乃邪心也。”<sup>[10]</sup>在這樣的對立狀態下，天理人欲之辨就成了一個最為根本的行為原則。後世理論家，無論如何都無法完全打破這個界限。王陽明認為修道，即“必欲使此心純乎天理而無一毫人欲之私，此作聖之功也”<sup>[11]</sup>。也是以天理、人欲之分為基本出發點。

對於人在飲食男女等方面的基本需求，理學家們還是承認的。除此之外的願望，都是不合天理的。從這個角度，余英時先生強調的天理和人欲的對立關係不僅存在，而且確實緊張。但是余先生

似乎未曾對天理和人欲的聯繫提起注意，而這又是後來的理論家們（包括一部分理學家）不斷擴大天理之內涵，使其逐漸與人欲由對立轉至包容的突破口。

根據程、朱對天理、人欲的區分，二者之間的差別並非那麼截然，它們不同卻又相互關聯。天理得之於天，人欲也不是平空而生的，它的源頭也是“天”。二程論性與氣的關係時說：

“生之謂性”，性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，后稷之克岐克嶷，子越椒始生，人知其必滅若敖氏之類。是氣稟有然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。蓋“生之謂性”、“人生而靜”以上不容說，纔說性時，便已不是性也。<sup>[12]</sup>

照他們的說法，性與氣是同源的。其間的差別，並非“相對而生”，而是在於“過”與“不及”。宋明理學所說的“惡”，基本上是以“中道”為判斷標準的。“過”與“不及”，在他們看來都是惡。因而，人最基本的需求是合理的，而過分的嗜好欲望，則為他們所否定。同樣，“喜怒哀樂”之情，也是以“中道”為準。適當的情感是符合天理的，而“過”與“不及”則皆屬人欲。由此，天理人欲又聯為一體，可以相通。問題的關鍵，在於天理的標準如何確定。在程、朱，人對這個問題沒有決定權，只有依照“仁義禮智信”等道德原則行事。他們有一套比較完備的禮儀制度，對人在不同場合、不同時間的言行都有規定，有時甚至細緻到上臺階先邁出左腳還是右腳。所有這一切，都是製定好了的，是用來遵守的準則。而到了明代中後期，理論家們的看法逐漸發生了變化。

明代中後期的理論家們，不管是陽明及其後學還是宗奉程、朱者，都對人之行為準則的內在性加以首肯。“天理順乎人情”的說

法，開始為人們接受。這種觀念，其實是把天理的依據拉回到人本身，使天理的內涵有了彈性。我們且以發生於嘉靖年間的大禮事件為例，來考察這個變化。

大禮議是明代歷史研究中聚訟紛紜的事件，很多學者從不同角度對此進行了解釋。近來有人從程朱理學與陽明心學之爭的角度考察大禮問題，給解決此一難題提供了新的思路<sup>[13]</sup>。如果就學術思想的變化來看，“大禮議”所反映出的，正是高高在上、冷酷生硬的“天理”逐漸向塵世的“人情”靠近之趨勢，而這一趨勢又是心學走向世俗的必然環節。因而，本文有必要對此加以簡單論述。

參與大禮事件爭論的人，分別以楊廷和、嘉靖皇帝為代表分成兩方。楊廷和等人認為以藩王承大統的世宗，應當繼統兼及繼嗣。這樣，世宗便須稱伯父孝宗為“皇考”，而稱親生父親興獻王為“皇叔考”；而世宗則從人之親情出發，無法接受這樣的結果，甚至於派遣中官拜求朝臣。楊廷和等人的理論依據乃程朱理學，這是沒有疑問的。他認為，“宋儒程頤‘濮議’最得議禮之正，可為萬世法”<sup>[14]</sup>。其子楊慎也明確表明，自己一派的依據，乃“程頤、朱熹之說也”<sup>[15]</sup>。霍韜上疏指出，楊廷和等人之論，“其故有三：曰前代故事之拘也，曰不忘孝宗之德也，曰避迎合之嫌也”<sup>[16]</sup>。除去政治上的因素之外，楊廷和等人把符合天理的既定禮制當成必須遵守的準則之意圖也非常明顯。他們未曾於人情稍加留意。世宗的理由，則是人之常情。他派中官拜求重臣毛澄，以“人孰無父母，奈何使我不獲伸”<sup>[17]</sup>為說辭，請其改變主張，而張璉等人正是以此為依據支持世宗的。張璉說：“孝子之至，莫大乎尊親。尊親之至，莫大乎以天下養。……夫天下豈有無父母之國哉？《記》曰：‘禮非天降，非地出，人情而已。’”<sup>[18]</sup>世宗得其疏大喜，曰：“此論出，吾父子獲全矣。”<sup>[19]</sup>陽明後學方獻夫，亦以“人情”為論，贊成世宗。

當議禮之時，多數人皆尊從程朱之訓，能以人情論者尚少。《明史》記當時情形曰“舉朝非之”<sup>[20]</sup>。大批文臣以氣節相高，爭相

疏諫，至杖死不屈。考功郎中薛蕙“撰《爲人後解》、《爲人後辨》及辨璫、蓴所論七事，合數萬言上於朝”<sup>[21]</sup>。王門弟子，對此事之態度也並非一致。鄒守益“疏諫，忤旨，被責”；應良，“伏闕爭大禮，廷杖”<sup>[22]</sup>。席書、黃綰、黃宗明等與陽明往來密切或爲其弟子之人皆與張、桂持論相同。那末，王陽明本人對此事的態度如何呢？此事若以心學理論解釋，將會出現何種情況？

席書、黃綰、霍韜等人先後致書王陽明以大禮爲問，《年譜》說其“竟不答”<sup>[23]</sup>。其實，王陽明於議禮之論初起的嘉靖三年（1524）作詩寫到：

一雨秋涼入夜新，池邊孤月倍精神。潛魚水底傳心訣，棲鳥枝頭說道真。莫謂天機非嗜欲，須知萬物是吾身。無端禮樂紛紛議，誰與青天掃宿塵？<sup>[24]</sup>

獨坐秋庭月色新，乾坤何處更聞人？高歌度與清風去，幽意自隨流水春。千聖本無心外訣，六經須拂鏡中塵。卻憐擾擾周公夢，不及惺惺陋巷貧。<sup>[25]</sup>

他對雙方的爭執示以微辭，以爲這樣的爭執是無謂的。但王陽明也不是沒有具體傾向。他在嘉靖六年書答霍韜，謂：

意以所論良是，而典禮已成，當事者未必能改，言之徒益紛爭，不若姑相與講明於下，俟信從者眾，然後圖之。其後議論既興，身居有不信之地，不敢公言於朝。然士夫之間及者，亦時時為之析，期在委屈調停，漸求挽復，卒亦不能有益也。後來賴諸公明目張膽，已伸其義，然如倒倉滌胃，積淤宿痰，雖亦快然一去，而病勢亦甚危矣。今日急務惟在扶養元氣，諸公必有回陽奪化之妙矣。<sup>[26]</sup>

王陽明之確切態度，實傾向於“禮本人情”，以世宗之見爲是。陽明弟子陸澄，先以反對張、桂之論受杖，後“質之臣師王守仁，始有定論，臣不敢自昧本心，謹發露前愆，以聽天誅”<sup>[27]</sup>，可見其態度之轉變，乃得之陽明教誨。王陽明在給因反對尊親被謫的鄒守益的信中，則對鄒守益“拘泥於古”，不知變通的做法提出批評：

天下古今之人，其情一而已矣。先王製禮，皆因人情而為之節文，是以行之萬世而皆準，其或反之吾心而有所未安者，非其傳記之訛缺，則必古今風氣習俗之異宜者矣。此雖先王未有，亦可以義起，三王之所以不相襲禮也。若徒一拘泥於古，不得於心而實行焉，是乃非禮之禮，行不著而習不察者矣。後世心學不講，人失其情，難乎與之言禮！然良知之在人心，則萬古如一日。苟順吾心之良知以致之，則所謂不知足而為屨，我知其不為黃矣。<sup>[28]</sup>

王陽明對待此事，仍以其良知說爲出發點。若依程朱之學，“人情”於此時當服從“天理”之要求，世宗應當克制一己之私情。然而如以良知論，則大可不拘於“反之吾心而有所未安”的先王之“禮”。“順吾心之良知”，得其情而行，心安即可。是則世宗之舉並無可以非議之處。

大禮之爭在思想史上的意義，即在於它集中反映出“天理”與“人情”的衝突。王門弟子顧應祥就是從這個角度觀察的。他認爲，“天子雖至尊無對，然其情亦與人同也”。又說：

禮也者，本乎天理而合乎人情者也。是理也，以其得之於天而言，則謂之理；以其存諸心而言，則謂之性；以其發於外而應事接物，則謂之情；情之發而各當乎理，則謂之禮。謂之禮者，以其有儀文節序而言也。是故情也者，禮之本也。三千三

百，禮之文也。聖人緣情以製禮，本乎天理而合乎人情者也。<sup>[29]</sup>

顧氏自謂此論亦得陽明首肯<sup>[30]</sup>。黃宗羲在為陸澄的辯護中則肯定地指出，陽明所謂“反其本心之所安”，恰恰是其“心即理”之論的印證：

大抵世儒之論，過以天下為重，而不返其本心之所安。永嘉《或問》：天下，外物也，父子，天倫也。瞽瞍殺人，舜竊負而逃，知有父子而不知有天下也。聖人復起，不易斯言。陽明所謂心即理也，正在此等處見之。世儒以理在天地萬物，故牽挽前代以求準則，所以懸絕耳。<sup>[31]</sup>

可以斷定，陽明重視實際的“人情”更甚乎僵化的“天理”。“禮”(天理)因人情，在一定意義上就是以人情為本，是反過來以人情為天理之依據。

在程朱的思想系統中，天理(先天道德原則)是絕對的，要求克制、約束人情以從天理。本質上，他們所承認的“人情”，用來作為標準和依據的實際上是“性”，是心中除去了“情”和“欲”的部分。因而日人溝口雄三氏認為，“情”、“欲”在程朱學說中價值是負面的<sup>[32]</sup>。程、朱雖然以最基本的“情”、“欲”與“天理”同源，卻把它們限制在最小的範圍內，其可能的正面價值完全淹沒在對先天之“性”的強調中。陽明學的以“心”為“理”，以“人情”為“天理”之依據則有所不同。此“心”不再分裂為“性”、“情”、“欲”，而是渾融一體。王陽明雖然也固守“存天理，滅人欲”的底線，但是思考的方向發生了變化。他不再過多地強調克制人欲之行為，而是轉向當下體認本心良知，引導人們向自己內心尋求行為依據。在程、朱理學中，理與心具有先在的矛盾，是兩相分裂的。陽明心學“心即理”命

題的提出，就是爲了彌合理與心的裂隙。陽明心學認爲，體認良知之後是萬物一體的境界。後來的徐波石把這層意思引申爲道、性、心、身、人、萬物皆爲一體。他說：“夫道也者性也，性也者心也，心也者身也，身也者人也，人也者萬物也，萬物也者道也。”<sup>[33]</sup> 萬物一體，就是要泯滅所有的差別對待，天理、嗜欲的矛盾自然也得到消解。前王陽明引其“莫謂天機非嗜欲”的詩句，正表明他消除此種對立的意圖。這種思想，開始注意到人性的現實層面，不是平空確立一個天理，而是以人事言天理，將天理落實在具體可見的事事物物上。萬物一體的結果，就是在源頭上將天理、人欲，身、心、性、命等等一齊打通。因而，從“心即理”出發，王陽明對天理與人欲問題的思考不再偏重於以一方消滅另一方，而是試圖另闢蹊徑，將二者融合於更高層面的範疇——良知。“理在本心”的觀點，必然導致對人心各種願望的逐漸肯定。一旦條件成熟，“天理”“人欲”之間的對立必然會被衝破，這在晚明士人身上有極充分的表現。以前述余英時先生所說的“此世”與“彼世”論，陽明學說實際上是開始了向現實、向“此世”的回歸。他雖然並未有意識地走向世俗，但與程朱的偏於“彼世”相比，實在是爲世俗傾向開了一個頭。王門後學及受陽明心學影響的理論家們能夠重視人的正當嗜欲，以至於晚明士人身上“天理”與“人欲”界限的消弱甚或泯滅，也可以說是此種思想的邏輯結果。

陽明心學之走向肯定情感、肯定欲望，在王陽明只是一種可能性，而在王門後學，特別是泰州後學身上得到實現。顏山農、何心隱、李贄等人，都表現出這種苗頭。王棟曾說：“察私訪欲，聖門從來無此教法。”<sup>[34]</sup> 以刻意去欲爲檢束。顏山農稱：“人之好食財色，皆自性生，其一時之所爲，實天機之發不可壅淤之。”<sup>[35]</sup> 他與王棟一樣，不以“制欲”爲是。據賀貽孫《顏山農先生傳》記載，顏山農曾斥羅近溪之修持方法爲“制欲”：

始羅(近溪)為諸生,慕道極篤,以習靜嬰病,遇先生在豫章,往謁之。先生一見即斥曰:“子死矣,子有一物,據子心,為大病,除之甚益,幸遇吾,尚可活也。”羅公曰:“弟子習澄湛數年,每日取明鏡止水,相對無二,今於死生得失不復動念矣。”先生復斥曰:“是乃子之所以大病也,子所為者,乃制欲,非體仁也。欲之病在肢體,制欲之病乃在心矣。心病不治,死矣。”……羅公躍然,如脫韁鎖,病遂愈。<sup>[36]</sup>

顏山農所反對的“制欲”,實為程、朱理學所強調的“克己復禮”,“窮理盡性”的修持工夫。“反對把捉”,這是陽明心學的一貫思路,王艮就是這樣教導徐波石的。《明儒學案》載:

先生(徐波石)操存過苦,常與心齋步月下,刻刻簡默,心齋厲聲曰:“天地不交否?”又一夕至小渠,心齋躍過,顧謂先生曰:“何多擬議也?”先生過渠,頓然若失,既而歎曰:“從前孤負此翁,為某費卻許多氣力。”<sup>[37]</sup>

這種教法的理論根據,則基於陽明“心即理”的觀點。心體廣大無邊,包容萬物,因而,“欲”亦成為其中必然之物。顏山農的弟子何心隱即提出“心不能無欲”的觀點,他說:

孔、孟之言無欲,非濂溪之言無欲也。欲惟寡則心存,而心不能以無欲也。欲魚、欲熊掌,欲也,捨魚而取熊掌,欲之寡也。欲生、欲義,欲也,捨生而取義,欲之寡也。欲仁非欲乎?得仁而不貪,非寡欲乎?從心所欲,非欲乎?欲不踰矩,非寡欲乎?此即釋氏所謂妙有乎?<sup>[38]</sup>

何心隱反求諸儒家師祖孔、孟,將仁義之欲和物欲(魚、熊掌)等而

視之，認為二者同樣是生於人心的欲求。他是擴大了性(天理)之內涵，使以前與天理相對的人欲獲得了合法地位。他還進而主張“育欲”，認為聲色之類是人性之合法成分：

性而味，性而色，性而聲，性而安逸，性也。<sup>[39]</sup>

楊復所亦曾指出情與性的一致。《明儒學案》載：

有僧辨情辨性，(楊復所)曰：“要曉得情也是性。”<sup>[40]</sup>

泰州諸子對人性的理解與程朱有了很大區別。理學家的頭腦中作為先天之體的性，是無法包容聲色財貨的。即便試圖超越天理人欲之緊張對立的王陽明，也未曾明確提出性與聲色之關係。泰州諸子以聲色財貨歸於性的觀點，無疑是對陽明心學的進一步發明。

泰州諸子中持此論者甚多。如從學於焦竑的夏廷美也對此發表過看法。他認為“吾人須是自心作得主宰，凡事只依本心而行，便是大丈夫”。天理人欲之分，是外在於此心的東西，是無關緊要的。而此心則為迷悟之機，“悟則人欲即天理，迷則天理亦人欲也”<sup>[41]</sup>。李贄亦曾做過類似的表述：

好貨好色與民同樂，邪道而歸正也，天機只在嗜欲中矣。<sup>[42]</sup>

不僅如此，連被我們一向視作保守的封建官僚而大加撻伐的耿定向也說：“男女之欲固為至情之不容已，然惻隱羞惡非至情之不容已乎？”<sup>[43]</sup>這說明到了晚明，人欲之地位已經得到某種程度的承認，它與天理的關係亦不再那麼緊張。所有這些看法，顯然是沿着“禮順人情”的思路，將天理、人欲之位置進行了顛倒。他們不再以

天理限制人欲，而是以人欲與天機爲一體，以人欲爲天機之朗現。“天機只在嗜欲中”，意思就是說，天機不是脫離現實的神秘範疇，它本身就是由“好貨好色與民同樂”之類嗜欲生發出來的。

上述諸人所具有的包容了世俗價值觀念的思想，顯然已經突破了天理人欲對峙的思路。溝口雄三氏對這一突破的意義有着非常精闢的揭示：

“欲”在“理”的名義下被承認一事，一方面表明“欲”的無自立性，另一方面從天理來說，由於把人欲攝入其中，從而得以對自身進行再編和補強；但其反面，由於欲在理的名義下從負面轉為正面，反倒確立了欲在傳統觀念中的地位。又由於欲被納入理中，於是逐漸滲透到理的內部，終於使理的內容發生實質性的變革。<sup>[44]</sup>

理、欲內涵的變化，顯示出它們分裂關係的彌合。余英時先生認爲，中國思想如西方一樣也發生了“超越世界和現實世界的分化，但是這兩個世界卻不是完全隔絕的；超越世界的‘道’和現實世界的‘人倫日用’之間是一種不即不離的關係”<sup>[45]</sup>。而從王陽明開始的心學思潮則代表着超越世界的“道”對現實世界的“人倫日用”之認同。儘管心學家們對天理、人欲之關係的顛覆並不徹底，但是理學與心學對這兩個世界的離合關係的認識仍然有較大區別。前者是以超越世界的“道”爲出發點，後者則以現實世界的“人倫日用”爲出發點。

## 二

學術思想世俗傾向的另一個重要表現，是理學與心學聖人觀的不同。

宋明理學的最終目的是使人“變化氣質”，造就理想中的人格——聖人。理學家們(包括心學家)終生的努力，都是爲了向聖人靠近。朱熹說：“聖人萬善皆備，有一毫之失，此不足爲聖人。”<sup>[46]</sup>理學家通常以道德標準把人分爲“聖人”、“賢人”、“君子”、“小人”四種。由小人到聖人，其中的等級非常嚴格。他們心目中的聖人，處於人格等級的最頂端。在明代中期心學產生之前，聖人是高高在上的，即使他們所推崇的孔門高弟顏回，也未曾被冠以聖人的稱呼，而只能是“賢人”。有時候，甚至孟子的聖人身份也遭到懷疑。這都說明一個問題：理學家們心目中的聖人與凡人有本質的區別。

理學家認爲，聖人的主要特徵在於道德品質的完備自足，是人之行爲依據的製定者。周敦頤對此說到：“聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。”<sup>[47]</sup>聖人之所以能成爲立法者，因其完美無缺，德配天地。實際上，理學家就是將聖人等同於天地：

聖人即天地也。天地中何物不有？天地豈嘗有心揀別善惡，一切涵容覆載，但處之有道爾。<sup>[48]</sup>

聖人具有廣大的包容性，他涵容天地萬物於一身，無所不知，無所不能，以自己所具之“道”爲人所師法。因此，聖人又是神妙莫測，不可形容的：

聖人之德行，固不可得而名狀。若顏子底一個氣象，吾曹亦心知之，欲學聖人，且須學顏子。<sup>[49]</sup>

聖不可知，謂聖之至妙，人所不能測。<sup>[50]</sup>

理學家要求人們依天理行事，而聖人則是表現天理的典範。他們

的舉動言行，絕無不符合天理的可能，而是“不思而得，不勉而中”的。理學家在談論聖人的時候，總是強調聖人與凡人的區別，強調聖人的超越高遠。他們的聖人似乎從來也沒有七情六欲，沒有任何塵世之思，是不食人間煙火的。確切地說，在理學家那裏，聖人其實就是天理的人格化，他的特徵與天理完全相同。

如此超凡脫俗的人格理想，當然是非常難以達到的。理學家普遍認為，“學爲聖賢”之路是極其漫長而艱難的，人生就是一個不斷克制自己的各種欲念的旅程。這不僅要求人們按照一套既定的禮儀規範行事，而且還必須使克己向道之心成爲發自內心的願望。欲爲聖人，就要自覺自願地以聖人的標準嚴格要求自己。具體地說，即“非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動”。這套以“五性”（仁義禮智信）爲核心，以行爲規範爲外在表現而構成的東西，就是人生的終極追求。爲此，人們必須“戰戰兢兢”，必須拿出“如臨深淵，如履薄冰”的小心與謹慎，把私心當作大敵而戰勝之。不光在群體關係中如此，還要在獨處之時堅決反省內心，要“慎獨”、“不欺暗室”。而其方法，則是“讀聖賢書”，窮盡天下萬物之理。總而言之，理學家們製定的“學爲聖賢”之道路，極盡艱難遙遠之能事，凡人用盡畢生工夫也未必能真正實現。整個宋明理學系統中，除了溫厚和平的明道先生稍稍具有一點聖人氣象之外，沒有一個人能稱得上聖的。他們的“聖人”，顯然僅僅具有理論上的可能性，缺少實踐中的可操作性。這裏的困難是無法平空想象的，以至於一心想當聖人的王陽明，在格竹七天筋疲力盡之後發出無奈的歎息：“聖賢是作不得的，無他大力量去格物。”<sup>(51)</sup>因而，我們把它看作與塵世隔絕，不帶一絲煙火氣的東西似乎也並不爲過。理學之“道”，雖然在理論上可以與“人倫日用”不即不離，但實際上卻是離而不即。

理學家們樹立的“聖人”，基本上是對士人講的，普通百姓與此的關係並不很大。隨着社會階層之間關係的變化，儒家系統的思

想家們發現，非常有必要使其理論面向士人之外更爲廣泛的人群。因而便引發了理學之“聖人”降臨人間的趨向。余英時先生認爲，南宋的陸象山已經開始注意在普通民眾中傳道。而且，士商界限的漸漸不明，使得“新儒家的倫理已避不開商人問題的困擾了”<sup>[52]</sup>。他認爲因歷史條件的限制，“陸象山一派在缺乏社會組織的支援的情形下，是不容易在民間大行其道的”<sup>[53]</sup>。真正質的轉變，要等到明代中葉以後。筆者以爲，這個判斷是不錯的。象山之學雖帶有禪宗“明心見性”的特徵，然其理論尚未明顯發生朝向世俗的轉化，亦即缺乏標誌性命題。新時代條件下產生的陽明心學纔能完成這個任務。

超越的聖人向現實世界的降臨，早在明初就有，比如宋濂就曾表現出這種傾向。他說：“世求聖人於人，求聖人之道於經，斯遠矣。我可聖人也，我言可經也，弗之思耳。”<sup>[54]</sup>後來的陳獻章也說：“可以參兩間，可以垂萬世。聖人與人同，聖人與人異。堯舜於舞雩，氣象一而已。大者苟不存，翩翩竟奚取？”<sup>[55]</sup>意即聖人與凡人並不遙遠，其別在於“大本”之立與否。這種傾向與象山之學顯然有內在聯繫。從他們的言論中，可以看出，理學的聖人正在逐步向凡間靠近。這種傾向，在王陽明及其後學那裏表現得最爲明確。

士人價值觀念的分化是陽明心學產生的歷史條件<sup>[56]</sup>。面對已經變化了的情境，王陽明不能不考慮其學說的現實效果。他必須從根本上拯救儒家傳統倫理的弱化。爲此，他所樹立的聖人形象是愚夫愚婦皆可接受的：

一日，王汝止出遊歸，先生問曰：“游何見？”對曰：“見滿街人都是聖人。”先生曰：“你看滿街人是聖人，滿街人到看你是聖人在。”又一日，董蘿石出遊而歸，見先生曰：“今日見一異事。”先生曰：“何異？”對曰：“見滿街人都是聖人。”先生曰：“此亦常事耳，何足為異？”蓋汝止圭角未融，蘿石恍見有悟，故問

同答異，皆反其言而進之。洪與黃正之、張叔謙、汝中丙戌會試歸，為先生道途中講學，有信有不信。先生曰：“你們拿一個聖人去與人講學，人見聖人來，都怕走了，如何講得行。須做得個愚夫愚婦，方可與人講學。”洪又言：“今日要見人品高下最易。”先生曰：“何以見之？”對曰：“先生譬如泰山在前，有不知仰者，須是無目人。”先生曰：“泰山不如平地大，平地有何可見？”先生一言剪裁，剖破終年為外好高之病，在坐者莫不悚懼。<sup>[57]</sup>

王門後學周汝登亦曾有過類似言論：

先生(周汝登)教人貴於直下承當，嘗忽然謂門人劉埒曰：“信得當下否？”埒曰：“信得。”先生曰：“然則汝是聖人否？”埒曰：“也是聖人。”先生喝之曰：“聖人便是聖人，又多一也字！”其指點如此甚多，皆宗門作略也。<sup>[58]</sup>

黃宗羲認為此種教人之法是從禪宗之“棒喝”繼承來的，這個問題我們且不討論<sup>[59]</sup>。但是它的理論依據無疑來自陽明心學彌合程、朱那裏分裂的“道”與“事”，“性”與“心”的企圖。王陽明強調良知的“當下”與“見成”，就是為了破除學者的“為外好高之病”。他正是為了將儒家倫理“內在化”並且真正落實於“人倫日用”上，所以纔會對王艮與董蘿石同樣的問題作出不同的回答。由自我內心的真誠願望出發，既超越“事”之具體瑣碎，又不流於虛無縹緲，這是“良知”說的理論要求，也是“道”對塵世的接納。清人焦循說：

余謂紫陽之學所以教天下之君子；陽明之學所以教天下之小人……至若行其所當然，復窮其所以然，誦習乎經史之文，講求乎性命之本，此惟一二讀書之士能之，未可執顯愚頑

梗者而強之也。良知者，良心之謂也。雖愚不肖、不能讀書之人，有以感而發之，無不動者。<sup>[60]</sup>

焦循將“良知”等同於“良心”，似乎未能理解陽明心學之大旨。但他所指出的陽明心學朝向世俗發展之傾向，確是心學與理學的一個重要區別。余英時先生對此評論說：

但他（引者按，指焦循）的確看出了一個問題：即朱子之學是專對“士”說教的，而陽明之學則提供了通俗化的一面，使新儒家倫理可以直接通向社會大眾。<sup>[61]</sup>

心學的聖人與理學的聖人完全不同。在理學家那裏，讀書窮理是學為聖賢的首要功課。其他一切活動都可能妨礙這一目標的實現。程顥固然也曾將讀書看成“玩物喪志”之一項，但那是相對於“讀書”與“修身”分裂而言的。而在心學家，並不只有讀書窮理纔可以成聖成賢，任何身份的人都可以通過體悟良知而成聖，任何活動都可以成為通往聖賢之途。王棟在評價王良時說：

自古士農工商業雖不同，然人人皆可共學。孔門弟子三千，而身通六藝者纔七十二，其餘則皆無知鄙夫耳。至秦滅學，漢興，惟記誦古人遺經者，起為經師，更相授受，於是指此學獨為經生文士之業，而千古聖人與人人共明共成之學，遂泯沒而不傳矣。天生我師，崛起海濱，慨然獨悟，直超孔、孟，直指人心，然後愚夫俗子，不識一字之人，皆知自性自靈，自完自足，不暇聞見，不煩口耳，而二千年不傳之消息，一朝復明。先師之功，可謂天高地厚矣。<sup>[62]</sup>

王良的“有教無類”，是基於人心的“自性自靈，自完自足”。陽明心

學以內在良知而非外在之“道”開悟人心的現實意義也在於此。王陽明認為，若能心體無累，“雖終日作買賣，不害其為聖為賢”<sup>[63]</sup>。這樣的話，朱熹恐怕是說不出口的。心學家的聖人真正是活生生的人，而不是缺少人情味的“道”學家。相對於理學家，心學家所樹立的聖人顯然與凡人的距離更為接近，也更容易達到。

因為上述原因，陽明心學也影響了很多俗世之人。其中最為著名當然是王艮。他以一鹽丁而成為陽明高足，且開泰州一派，在思想史上產生了不小的影響。《明史·王艮傳》說：“王（陽明）氏弟子遍天下，率都有爵位有氣勢。艮以布衣抗其間，聲名反出諸弟子之上。”<sup>[64]</sup>王艮弟子眾多。袁承業曾作《明儒王心齋先生師承弟子表》，據統計，“自王艮至其五傳弟子共四百八十七人，其中以進士為官者十八人，以貢仕為官者二十三人；載入《明史》者二十餘人，編入《明儒學案》者三十餘人”<sup>[65]</sup>。可見王艮弟子的身份多較低下。他將王陽明“愚夫愚婦”之說徹底地進行了貫徹。

王門後學中出身世俗社會而較著名者不少。以下略舉數例：

朱恕，字光信，為樵夫，從學於王艮。<sup>[66]</sup>

夏廷美，“繁昌田夫也。……歸從弱侯（焦竑）游，得自然旨趣。”（《明儒學案》卷三十二《泰州學案一》）焦竑稱之為“挺特丈夫”。<sup>[67]</sup>

李珠，“字明祥，世居泰州，以農民報充州吏，事州守王瑤湖。聞學有感，遂棄吏從心齋遊，勇決嗜學，躬體實踐，久之，名聞遠邇，士大夫異其為人，爭相褒美。珠遜謝不居，惟以導人為善為功課，一時州縣吏書皂快，感化遷善者甚眾。……後配享崇儒祠。”<sup>[68]</sup>

林訥，“字公敏，福建莆田人。初卜賈淮南，占者曰：‘此去平平，乃有奇遇。’林異之，遂往賈。久之，不甚售。將歸，途逢韓樂吾，聆其語有契，於是再拜受學，執侍左右，隨之肆陶。

……卒業於仲子，獨得其傳。倡學海甸，老而忘倦。……門人劉源宅、王嘉第、王元鼎等為之持服治喪，謀葬安豐里，配享崇儒祠。”<sup>[69]</sup>

韓貞，“字以中，號樂吾，興化人。以陶瓦為業。慕朱樵而從之學，後乃卒業於東崖。……久之，覺有所的，遂以化俗為任，隨機指點農工商賈，從之游者千餘。秋成農隙，則聚徒談學，一村既畢，又之一村，前歌後答，絃誦之聲，洋洋然也。”<sup>[70]</sup>

處士劉澗，“字汝江，新安休寧人。……既負材，無所施用，則託於賈以遊，兼圭、頓、孔、刁之畫，而錯綜出之，賞用日饒。……以疾故，棄儒而攻醫，師軒岐；已，師柱下；已，又師竺乾，蓋三變而急良已。最後晤龔存崖虎林，論良知之旨，與夙聞契，委心聽之。”<sup>[71]</sup>

與此相似的是，與陽明同時講學的甘泉後學也有出身俗世者。如：

朱蘊奇，“字子節，西安右護衛人。家貧甚，僦屋而居，與妻子織網巾為生，嘗併日而食，晏如也。從學少墟馮先生（從吾），聽講寶慶寺，寒暑不輟。”<sup>[72]</sup>（按，馮從吾，從學於甘泉再傳許孚遠（敬庵）。許孚遠從學於甘泉弟子唐樞。）

張本德，華州人，“初習釘戩秤，後以鬻帽為業，聞馮先生（從吾）談學有感，遂購先儒語錄，潛體密玩，每有所聞，輒舉以告人，惟恐不同歸於善。”<sup>[73]</sup>

上述諸人，皆出身於不同於士人的社會底層，而其人數之多，問學之虔誠，皆可證明心學崛起之後於世俗社會的影響。先前的學者，或許不是沒有出身俗世之人，但是從數量上講，恐怕無法與此時相比。從理學家的限於士人身份，到心學對世俗之人的容納，確為歷史發展之必然趨勢。

由理學與心學的理論觀點以及影響的對比中，我們似乎可以得到如下結論：明代中後期的學術思想已經發生了重大變化，它在逐漸地向着世俗社會靠近；它不僅不再那麼排斥世俗的思想觀念，對其有所吸納，而且在學說的實際影響上，也超出“士人”的範圍，吸引了很多各種身份的人參與，具有了更大的包容性。這些都是明代中後期學術思想世俗傾向的表徵。後來生活於萬曆時期的一大批士人之所以能夠打破思想上的道德律令、行為上的種種規範，轉而追求心靈的自由自在，以尋找樂趣為人生目的，快樂地享受生活，放縱自己的思想，說正統士人不可想象的話，心地坦率地做傳統士人羞於告人的事，與心學思想家在理論方面的逐漸突破是分不開的。

注釋：

〔1〕《士與中國文化·中國近世宗教倫理與商人精神》，余英時著，上海人民出版社，1987年版。

〔2〕同上。

〔3〕同上。

〔4〕《近思錄詳注集評》卷二〇，陳榮捷著，臺灣學生書局，1992年版。

〔5〕《朱子語類》卷一三，黎靖德編，中華書局，1994年版。

〔6〕同上，卷四。

〔7〕《士與中國文化·中國近世宗教倫理與商人精神》。

〔8〕同上。

〔9〕《朱子語類》卷一三。

〔10〕《近思錄詳注集評》卷二。

〔11〕《王陽明全集·傳習錄·答陸元靜》，王陽明撰，吳光等編校，上海古籍出版社，1989年版。

〔12〕《近思錄詳注集評》卷一。

〔13〕參見鄧志峰《“誰與青天掃舊塵”——“大禮議”思想背景新探》，《學術月刊》1997年第7期，另外，左東嶺《王學與中晚明士人心態》一書對此角度也有強調。按，此一觀點近年已成陳說，然其於本文之行文邏輯仍較重要，故不嫌淺陋，未作刪削。

- [14]《明史》卷一九〇《楊廷和傳》，張廷玉等撰，中華書局，1984年版。
- [15]《明通鑒》卷五一，夏燮撰，上海古籍出版社影印，1990年版。
- [16]《明史》卷一九八。
- [17]同上，卷一九一《毛澄傳》。
- [18]同上，卷一九七《張璉傳》。
- [19]同上，卷一九七《張璉傳》。
- [20]同上，卷一九二。
- [21]同上，卷一九二。
- [22]同上，卷二八四。
- [23]《王陽明全集》卷三五。
- [24]同上，卷二〇《碧霞池夜坐》。
- [25]同上，卷二〇《夜坐》。
- [26]同上，卷二一《與霍兀崖宮端》。
- [27]《明儒學案》卷一四《浙中王門學案四》，黃宗羲撰，中華書局，1985年版。
- [28]《王陽明全集》卷六《寄鄒謙之》。
- [29]《靜虛惜陰錄·附錄》，顧應祥撰，《四庫存目叢書》本。
- [30]參見《靜虛惜陰錄》，顧應祥撰，《四庫存目叢書》本。
- [31]《明儒學案》卷一四。
- [32]《中國前近代思想的演變·序章》，日·溝口雄三著，索介然、龔穎譯，中華書局，1997年版。
- [33]《明儒學案》卷三二《泰州學案一》。
- [34]《王一庵先生遺集》卷一《會語正集》，王棟撰，《四庫存目叢書》本。
- [35]《弇州史料後集》卷三“嘉隆江湖大俠”條，王世貞撰。
- [36]《顏鈞集》卷九，顏鈞撰，黃宣民點校，中國社會科學出版社，1996年版。
- [37]《明儒學案》卷三二《泰州學案一》。
- [38]同上，卷三二《泰州學案一》。
- [39]轉引自侯外廬等《宋明理學史》下卷第二編第十七章。
- [40]《明儒學案》卷三四《泰州學案三》。
- [41]同上，卷三二《泰州學案一》。
- [42]《李氏六書》卷六二《二孟說書》，轉引自馬積高《宋明理學與文學》第九章，湖南師範大學出版社，1989年版。
- [43]《耿天臺文集》卷八《活人忠告》，轉引自《中國前近代思想的演變》。
- [44]《中國前近代思想的演變·序章》。

〔45〕《士與中國文化·自序》。按，據余英時先生的說法，儒家思想中兩個世界的形成，始於宋明理學的發生。

〔46〕《朱子語類》卷一三。

〔47〕《近思錄詳注集評》卷一。

〔48〕《河南程氏遺書》卷二上。

〔49〕同上。

〔50〕同上。

〔51〕《王陽明全集·年譜》弘治五年條。

〔52〕《士與中國文化·中國近世宗教倫理與商人精神》。

〔53〕同上。

〔54〕《文憲集·蘿山雜言》，宋濂撰，《文淵閣四庫全書》本。

〔55〕《陳獻章集》卷四《贈世卿六首》其五，陳獻章撰，孫通海點校，中華書局，1987年版。

〔56〕參見筆者博士學位論文《從理學到文學——明代理學與文學內在關係的一種考察》，南開大學，2002年。

〔57〕《王陽明全集·傳習錄》。

〔58〕《明儒學案》卷三六《泰州學案一》。

〔59〕參見余英時《士與中國文化》。

〔60〕《雕菰集》卷八《良知論》，焦循撰，轉引自余英時《士與中國文化》。

〔61〕《士與中國文化·中國近世宗教倫理與商人精神》。

〔62〕《明儒學案》卷三二《泰州學案一》。

〔63〕《王陽明全集·傳習錄》。

〔64〕《明史》卷一四三。

〔65〕侯外廬等《宋明理學史》第十六章。

〔66〕其生平可參考《明儒學案》卷三二《泰州學案一》。

〔67〕《二曲集》卷二二《觀感錄》，李顥撰，陳俊民點校，中華書局，1996年版。

〔68〕同上。

〔69〕同上。

〔70〕《明儒學案》卷三二《泰州學案一》。

〔71〕《澹園集》卷二五《劉處士傳》，焦竑撰，李劍雄點校，中華書局，1999年版。

〔72〕《二曲集》卷二二《觀感錄》。

〔73〕同上。