

教师必读文库
《中国教育名家名作精读丛书》
北京师联教育科学研究所 编 选
总主编 冯克诚



(第二辑·第二十卷)

[明]顾宪成(1550年~1612年)

[明]高攀龙(1562年~1626年)

“东林学派”教育思想与教育文论选读



中国环境科学出版社 出
学苑音像出版社 版

图书在版编目(CIP)数据

中国教育名家名作精读丛书·第二辑/北京师联教育科学
研究所主编. —北京:中国环境科学出版社 2006. 5

ISBN 7 - 80135 - 738 - 8

I. 中... II. 北... III. 教育名著 - 作品综合集 - 中
国文学 IV. I 211

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 131427 号

中国教育名家名作精读丛书·第二辑

[明]顾宪成高攀龙“东林学派”教育思想与教育文论选读

北京师联教育科学研究所 编 选

总主编 冯克诚

中国环境科学出版社 出版发行
学苑音像出版社

★

北京密云红光印刷厂印刷

2006 年 5 月第 1 版第 1 次印刷

开本 1/32 印张 195 字数 5066 千字

ISBN 7 - 80135 - 738 - 8

全二十册定价 526.00 元(册均 26.30 元)

(ADD 北京市朝阳区三间房邮局 10 号信箱)

P. C. 100024 Tel 010 - 65477339 010 - 65740218(带 Fax)

E - mail webmaster@BTE - book.com Http ://www. BTE - book. com

教师必读文库
中外教育名家名作精读丛书
出版说明

教师职业化、专业化是当今世界教育改革共同关注的热点和焦点问题之一。教师职业素质素养达到基本要求和提高,是当前教育改革和课程改革的急迫要求。为此,我们组织相关专家重新系统地、较完整地遍选、编译、评注了这套适合中小学教师职业阅读的《中外教育名家名作精读丛书》。其编选原则和方针是:

1. 从古至今,各时代、各地区和国家有代表性,和对当代及后世教育发生直接影响的教育家及其教育思想的代表作品、经典论述。教育家的教育实践风范和教育思想对当代和后世的影响远大于制度影响,同时,对现实教师的成长也有借鉴和参考作用。作为职业教师,总听说、总涉及但在学校图书馆里总缺乏的那些著作是我们这次系统编选的重点。

2. 全套分中国卷 100 种、外国卷 100 种,每二十种为一辑,共十辑,约 200 种,同时出齐。每种含教育家的生平、教育事迹、教育成就、教育思想评析和经典教育论著选读及注解解读导读两部分。这对于全面深刻和原原本本地了解学习、运用教育家的思想和著作是十分有益的。

编者
2006 年 4 月

目 录 中国教育名家名作精读丛书 第二辑·第二十卷

[明]顾宪成高攀龙“东林学派”教育思想与教育文论选读

东林学派	(1)
泰州学派与东林学派	(4)
(一)时代与学术背景	(4)
(二)学术风旨的比较	(7)
(三)经济思想	(10)
(四)学术宗旨的异同	(12)
东林党人政治悲剧的心态之源	(22)
(一)慎独的境界	(22)
(二)戒惧心态	(24)
(三)原惧特性	(28)
东林学风的务实精神	(33)
(一)东林学产生的时代条件	(33)
(二)顾宪成的性善论和高攀龙的格致说	(35)
(三)东林学派的民主与经济思想	(38)

上 篇

顾宪成的理学教育思想与教育文论选读

明代进步思想家——顾宪成	(43)
(一)矢志求学 关心国事	(43)

(二)持正为官 反遭削职	(44)
(三)主持东林书院 坚持讲学议政	(46)
(四)政局反复 不改初衷	(49)
顾宪成的生平和理学渊源	(50)
顾宪成的理学派别	(53)
“理是主宰”的本体论	(55)
(一)“理是主宰”的本体论	(55)
(二)对周惇颐的《太极图易说》的解说	(56)
“道性善是说本体”的人性论	(58)
“道性善”与对“无善无恶心之体”的论辩	(60)
(一)关于本体论	(63)
(二)关于本体与功夫	(64)
(三)关于统体之善与散殊之善	(66)
知行观与修养论	(68)
(一)反对“不说工夫”,提倡本体功夫“合一”	(69)
(二)“躬行”、“讲习”的知行观	(72)
(三)“重修”的道德修养论	(74)
教育和书院讲学活动	(77)
(一)自幼年至 45 岁,为读书任官时期	(77)
(二)东林书院的讲学活动	(79)
(三)讲学与著述	(87)
教育的作用	(90)
造就人才 教育不倦	(99)
东林讲会的特色及其影响	(106)
(一)建立会讲制度 聚四方学者探究学术	(108)
(二)倡行“诗教”,陶冶性灵	(109)
(三)学术争鸣 相互辩难	(110)
(四)听讲对象广泛	(112)

读书济世 救正学风	(113)
主要贡献及其在中国教育史上的地位	(117)
顾宪成教育文论选读	(122)
《小心斋札记》(节选)	(122)
《东林会约》	(128)
《与李见罗先生书》	(129)
简邹孚如吏部	(132)
刻学藪通辨序	(132)
虎林书院记	(134)
日新书院记	(137)
长治县改建学宫记	(139)
附 :顾允成教育文论选读	(141)
上边郡侯论童儒考事书	(141)
与唐曙台仪部论心学书二条	(143)
附 :《东林会约》评析	(144)

下 篇

高攀龙的“致用”学说及教育文论选读

高攀龙与晚明朱子学的复兴	(155)
(一)晚明朱子学复兴的思想背景	(155)
(二)晚明朱学与王学的互动关系	(161)
(三)高攀龙“调合朱王”的会通思想	(164)
(四)尊朱不反王	(171)
高攀龙政治思想	(173)
(一)万历、天启时期的社会状况	(173)
(二)高攀龙政治思想的主要内容	(176)

(三)高攀龙的个人经历和政治思想	(180)
(四)高攀龙政治思想的哲学依据	(181)
(五)高攀龙政治思想的意义和影响	(182)
高攀龙的学术渊源与理学派别	(184)
理气观与教育本体评论	(188)
“复性”说与教育作用论	(190)
(一)“知性”说	(191)
(二)对“无善无恶”说的辩难	(192)
“三教统一”说的批判	(194)
“格物穷理”和修悟并重的教育论	(197)
(一)“格物穷理”的认识论	(197)
(二)“致知格物”说的批评	(200)
(三)格“一草一木之理”	(203)
(四)修悟并重的道德修养论	(205)
“治国平天下”的“有用之学”	(207)
高攀龙教育文论选读	(209)
示学者	(209)
读书法示揭阳诸友	(210)
气质说	(211)
爱敬说	(212)
与揭阳诸生	(213)
无锡县学笔记序	(213)
家 训(节选)	(215)

东林学派

东林学派,亦称“东林党人”,是中国明代末年思想学术领域出现的一个以讲学与议政相结合的著名学术流派。因该学派的创始人顾宪成、高攀龙等学者在地处江苏无锡城东隅弓河畔的东林书院聚众讲学和读书,故得名。

明代末年,在阉党把持下的朝政日益腐败,皇帝、宦官、贵戚穷奢极欲,疯狂掠夺和兼并土地,一引起地区竟出现了“人相食”的情况,激起了农民的反抗和斗争。矿监税使横行各地、横征暴敛,加紧对城市手工业和商业的榨取,摧残着某些地区刚刚出现的资本主义生产关系的萌芽,引起了新兴市民阶层的反对。一部分在朝官吏和在野的知识分子已经敏锐地感觉到“天崩地陷”、危机四伏,为了改革弊政,缓和矛盾,他们指责朝政腐败,要求改革。万历二十二年(1594),敢于直谏的吏部郎中顾宪成因抨击朝政而与明神宗朱翊钧的意见相忤,被革职,回到家乡江苏无锡。但他并没有消极隐居、归逸山林,而是与弟弟顾允成于万历三十二年(1604)倡议重修地处无锡城东的东林书院,聚众讲学,把读书、讲学与关心国事紧密相联,以“风声雨声读书声声声入耳,家事国事天下事事事关心”为学术宗旨。东林书院这种与议政相结合的讲学、读书活动,得到了社会上对现实不满的地主、官僚、知识分子和商人的拥护,也得到朝廷中一些正直官员如赵南星等人的支持,许多不同学派的人士也“闻风响附,学舍至不能容”(《明史·顾宪成传》),东林书院也因此成为当时社会舆论的导向。作为一个学术团体的东林学派,于是逐渐扩大成为一个政治派别,被当权者斥之为“东林党”。

东林学派虽“居水边林下”,仍“志在世道”,以国家兴亡为重。

他们的政治主张主要是通过个人的活动来表现的,综括起来有以下几个方面:首先,抨击和反对大宦官、大官僚的专权乱政,主张革新朝政。他们指出:“今之肆毒者固在中涓(宦官),与中涓合毒者实由外廷(内阁)”(《明史·史孟麟传》);主张一切政事统归地六部,公论付之官官,积极参加并领导反对宦官专权的斗争。倡议开放地方政权,运用和发挥地方士绅中有识之士的力量,发展社会经济。被誉为“东林八君子”之一的钱一本还提出“大破常格,公天下以选举”的主张。其次,抨击科举弊端,提倡不分等级贵贱,破格录用人才,以革新吏治。顾宪成明确提出,科举取士应打破常规,“士亦择于贵贱也,贵而取贵焉,贱而取贱焉,惟其当而已。”(《泾皋藏稿》卷二)顾允成提出“有洁己爱民者”应公开加以表彰。他们要求“海内共以为贤者,不惜破格用之”(《明万历实录》卷三四三),为此高攀龙在天启二年(1622)上了《破格用人疏》,有力地冲击封建等级制度和上尊下卑的伦理观念。再次,反对横征暴敛。翰林院检讨姚希孟在《代当事条奏地方利弊疏》一文中说:“三吴诸郡,财赋一直很重。自从满族在东北兴起后,户部告匱,于是有了加派的名目,可怜百姓叫苦不迭,以至卖子、卖妻。因此主张实行“惠商”政策,简化征税手续。东林学者还从利国利民的政治原则出发,大胆地提出“天下之是非,自当听之天下”的具有民主思想色彩的口号。顾宪成还愤怒地指斥朝廷“外人所是,庙堂必以为非;外人所非,庙堂必以为是”(《明史·顾宪成传》)表达东林学者与朝廷对立的态度。他们还反对宦官的为非作歹,余懋衡揭发陕西税监梁永的罪恶,李三才在《请停矿税疏》中揭发安徽税监陈增等人的罪恶,强烈要求从宦官手中收还开采榷税的权力。东林学派反对宦官的正义行动和一些主张得到了人民的拥护,却遭到以魏忠贤为代表的“阉党”势力的残酷镇压。

顾宪成、高攀龙为首的东林学派在讽议朝政、裁量人物的同时还从事学术研究。万历年间,学术领域内,王阳明学说中的空谈心性的弊端越来越明显,王门后学利用王阳明的“无善无恶是心之体”的理

论,提倡“三教合一”,汲取佛学思想,大张禅风。顾宪成、高攀龙在肯定阳明学说对于“桎梏于训诂辞章”的朱门后学有“一时心目俱醒”的同时,也严厉批评“致良知”学说的危害。他们认为王阳明的“心即理”的观点,将人心作为衡量是非的标准,必然会导致“率天下而归一,无所事事”。反对王学的空谈而提倡“贵实行”,钱一本说:“学不在践履处求,悉空谈也。”(《明儒学案》卷五十九《东林学案二》)在东林学者制定的《东林会约》中,明确规定其学术宗旨为“躬修力践”和“先行后言”。他们还围绕本体论和本体与功夫的关系而展开了“道性善”与“无善无恶”的辩论。泰州王学的周汝登、管志道等人曾根据王阳明的“无善无恶是心之体”的理论和宋代学者周敦颐的“太极本无极”的观点,以“无”为宇宙万物的本源,把本体与功夫一分为二。顾宪成、高攀龙则以“善”为天下之本,主张本体与功夫合一,批评“无善无恶”实际上就是取消是非善恶标准,认为这是一种以学术杀天下,提倡士大夫应该“居庙堂之上,无事不为其君;处江湖之远,则事必为吾民”的“实事”观念。他既反对王阳明的“格物”即“格心”的观点,也不同意朱熹把“至善”作为封建道德的根本原则,主张天下之理没有内外大小之分,强调“一草一木”也有理可格。

东林学派十分重视学术研究的方法,提倡讲、习结合,常常是志同道合的朋友聚在一起探讨学习心得,“或细绎往古,或参酌来今,或研究典故,或询访人物”,将学术交流与社会现实政治结合在一起。他们的联欢会还伴有一定的仪式,据《东林书院志》所载会约仪式共有十一条之多。这种讲、习结合和相互印证的学术研究方式,一时相传,学者云集,成为吴中地区自古以来从未出现过的一大盛事,也为后来的顾炎武、黄宗羲、方以智等清初学者所仿效,并发展成为言必证实,言必切理,重实践重实证的一代学术新风。

东林学派除顾宪成、高攀龙外,其他著名学者还有钱一本、孙慎行、史孟麟、刘永澄、薛敷教、叶茂才、许世卿、刘元珍、黄尊素、陈龙正

等。他们在学术上也都攻击王阳明的学说,拥护程朱理学。然而他们各自的学术见解并不一致,与程朱学说也有种种区别。但东林学者敢于突破理学束缚而崇尚“有用之学”,正是东林学派有别于宋明理学的重要学术特征。

泰州学派与东林学派

以往,在学术界,大都把由王艮(心斋,1483—1544)创立、经何心隐等发展、至李贽(卓吾,1527—1602)而推向顶峰的泰州学派,和由顾宪成(泾阳,1550—1612)、高攀龙(景逸,1562—1626)创立的东林学派看成是思想截然不同、甚至十分对立的两个学派。其实,他们虽有不同,或有分歧之处,二者却还存在着许多共同点;甚至,东林学派还吸取和继承了泰州学派的某些思想观点。

(一)时代与学术背景

从明代历史发展的整个进程来看,泰州学派与东林学派所处的年代,主要在明朝嘉靖至万历年间(1522—1620)。这个时期,正是中国漫长的封建社会已经进入晚期,新的资本主义经济关系开始萌芽,社会关系和阶级矛盾斗争也随之发生了新的变化,中国封建社会至此发展到了一个新的转折点。他们共同处在一个新的、资本主义生产关系开始萌芽的时代,其活动和传播地区均在商品经济比较发达的长江中、下游,但他们又各有其不同的具体历史情况。

泰州学派主要活动在嘉靖、隆庆至万历初年的明代中期。这个时期的统治者已经安于守成享乐,怠于政事,宦官因而得以窃权专政,英宗正统至武宗正德期间尤为突出。世宗嘉靖皇帝妄想成仙长

生,永享富贵,热衷于方士巫术,不理朝政,致使吏治败坏,群臣为夺首辅内阁的位置而争斗激烈,朝政日趋腐败。加之土地兼并加剧,赋税苛重,财政严重亏空,边防吃紧,倭寇乘机骚扰,人民反抗运动不断高涨。虽说此时明代的封建统治尚未走到崩溃的边缘,但已步向危机。嘉靖中期以后,具有远见的政治家如海瑞、高拱等,为了挽救明王朝的颓势,兴起了要求改革的浪潮。万历初年,形成了首辅张居正著名的改革。他利用手中掌握的权力,雷厉风行地推行“一条鞭法”等改革主张;与此同时,他又实行了关闭天下书院、严禁自由讲学活动的文化政策。其结果是:一方面暂时缓解了明朝经济危机,巩固了封建地主阶级的统治,而另一方面,却由于强化了封建主义专制,必然对有“异端”思想的人们采取思想禁锢和进行残酷迫害,致使具有市民反抗意识的泰州学派人士如颜钧被充军、何心隐被杀等。张居正一死,他推行的改革措施,大多被贪婪成性的万历皇帝取消,从此,明朝日趋衰落。

嘉靖、万历之际,随着商品经济的繁荣、资本主义生产关系萌芽和社会风尚的变迁,思想领域也起了巨大的变化。此时,程朱理学已显出陈腐僵化,逐渐失去笼络和控制思想界的力量。生动活泼、不以圣贤经书和理学教条为是非善恶标准的王学,冲破了朱学的思想禁锢。王守仁(阳明)的“心学”崛起并很快风靡全国,结束了昔日程朱理学一统天下的局面。到“嘉、隆以后,笃信程朱、不迁异说者,无复几人矣。”(《明史》卷二八二)王学在客观上为某些进步的思想家反对圣贤偶像和封建礼教束缚的“异端”思想提供了思想资料。但维护“存天理,灭人欲”的封建道德宗旨以及他的“破心中贼”的实行方法,使王学很快又成了明王朝封建统治的精神支柱。由于王学在理论上存在内在矛盾,而且在不同时期所强调的侧面不同,加之门人弟子的资质各异、对师说的理解不同,以及各自对当前社会与学术思想弊端认识上的差异等因素,故而,当王守仁去世后,王学就开始分化。其弟子中有的是固守王学正传,有的则回归朱学,有的则修正王学。

然而更多的则是流入王学末流,将王学禅化,致使谈空说玄之风弥漫于学术思想界,造成了晚明严重的空虚学风。其中,以出自王学之门的王艮为首,经颜均、何心隐的发展,至李贽而至顶峰的独立的“异端”学派——泰州学派,他们的思想冲破了传统儒学的束缚,代表着广大民众的利益、有着强烈的追求个性解放和发展自由经济的要求,是早期启蒙思想的发端。他们赢得了广大民众的参与,思想主张广为传播。泰州学派是一个代表着平民、市民的“异端”学派。

由顾宪成和高攀龙创立的东林学派则生活在社会激烈动荡变化、危机深重、“天崩地陷”的晚明时期。自明神宗万历中期以后,各种社会矛盾急剧发展。在政治上,以皇帝为首的贵族、官僚集团日趋腐朽反动,他们垄断政权,使皇权在政治和经济上达到独裁化的程度。他们鱼肉百姓无度,极端享乐腐化,致使天启朝魏忠贤阉党专权乱政,利用手中权力进行任意镇压和屠杀。当权者在全国范围内失去民心,多次激起了大规模的“民变”,把晚明政局推向绝路。而在此时,东北地区满族的崛起,也构成了对业已衰落的明王朝的巨大威胁。在经济方面,由于嘉靖、万历年间资本主义生产关系的萌芽在东南沿海地区的发展,一方面促使新兴市民阶层的崛起并与当时封建经济、政治制度的矛盾日益激化,导致反封建的市民运动不断高涨,并对当时的社会思想和风俗习惯的变化都产生了深刻的影响。另一方面,以皇帝为首的贵族大地主势力在商品经济发展的刺激下,更加贪婪地追求货币财富。他们不仅大量兼并土地,对全国百姓进行超额的掠夺压榨,同时也对城乡的有产者施以各种名目和手段进行掠夺搜刮,从而加速了贫富分化和对立,劳动者以及市民的反封建掠夺的斗争此起彼伏。这也就加剧了统治阶级内部的矛盾,斗争也十分尖锐复杂。于是,在全国造成了“如沸鼎同煎,无一片安乐之地也。贫富尽倾,农商交困”(《明神宗实录》卷三七六)的严重局面。

在思想界,由于王学走向禅化,以及整个理学趋于衰落,造成学术界空谈心性而不务实际的空疏学风泛滥。这期间的自然科学界,

出现了由“数”达“理”的数学化思想,以及提倡“试验之法”、注重考察、注重实验的科学实验方法,标志着我国近代自然科学思想的萌芽。兼之,“西学东渐”,开始了中西文化的交融。而以顾宪成、高攀龙为首的东林学派,以国家民族的兴亡为重,激扬文字,讽议朝政,以图革新。他们不畏强暴,气节凛然,反对阉党和贵族官僚的擅权专政。同时,痛斥空谈心性、浮华不实的学风,极力提倡“经世致用”之学,“一堂师友,冷风热血,洗涤乾坤”(《明儒学案·东林学案》),从而开创了明清实学思潮之端绪。东林学派的许多思想主张得到了朝内正直官员的拥护,被朝廷斥为“东林党”而加以迫害。在反对专制统治和文化禁锢等方面东林学派显示出新思想的萌芽,成为明清之际早期启蒙思想的先驱者。他们是因反映了民众的意愿而受到平民、市民的赞同和同情的、以中下层知识分子为主干的实学学派。

(二)学术风旨的比较

泰州学派与东林学派同处于封建社会晚期,整个封建专制制度走向没落,封建统治集团日趋腐朽反动,社会危机深重的年代。在政治上,他们均具有以天下为己任的“救世”精神。作为灶丁出身的泰州学派创始人王艮,面对“一人耕之,十人从而食之;一人蚕之,百人从而衣之”(《王心斋遗集》卷二)的局面,目睹统治阶级贪欲无度而人民却饥寒加身的图景,他坚决拒绝做官也不准儿子参加科举。他以“救世之仁”的教主自命,周游天下,进行讲学和传道活动,“入山林求会隐逸,过市井启发愚蒙”,创建学派,向封建统治阶级作坚决斗争。

以被罢黜的中下层正直官吏顾宪成、高攀龙为首的东林学派,以天下为己任,痛陈局势之危急,民生之凋敝,为“救世”而抨击现实,提出种种改革方案,要求革新朝政,打破内阁、宦官专权乱政局面,乃至与之对立抗争。顾宪成提出:“天下之是非自当听之天下”(《以俟

录·序》)的口号,把矛头指向封建专制统治,并为此后黄宗羲的“天子所是未必是,天子所非未必非”(《明夷待访录·学校》)提供了思想启迪。

不仅如此,他们都进而称道“顺乎天而重于人”的“汤武革命”,提出了改朝换代的政治设想。王艮就认为对于残暴的君主专政应该推翻。他说:“纣可伐”,“贵戚之卿,君有大过则谏,反复之而不听,则易位。”(《遗集》卷一《语录》)东林学派在残酷现实破灭了他们的革新朝政的愿望时,也提出了改朝换代的大胆设想。顾宪成说:

《乾》《坤》之后,继之以《屯》。混辟之交,必有一番大险阻,然后震动然,猛起精神,交磨互淬,做出无限事业。夏商以来,凡有国者莫不如此,此意甚深长可味。东林之兴于时,正当草昧。借彼无良,为我师保,未必非天之有意于吾齐也。如何!如何!(《泾皋藏稿》卷五《柬高攀龙》)

这是公然背叛明王朝的政治宣言。把在黑暗统治下的“东林之兴”,寄希望于由此而“做出无限事业”,以讲学、议政、联合和组织力量,达到效商、周的改朝换代。

他们都表达了对明王朝封建专制政治的绝望,显示出可贵的社会批判精神和改变社会的理想归宿。

在政治上,泰州学派与东林学派的不同则是:

1. 两个学派的主要参与者和讲学对象有所不同

泰州学派传授的主要参与者是下层知识分子,其门人中,有隶仆、士、农、贾、工等下层百姓,也有少数中、上层知识分子、官吏。据清代袁承业考订其师承弟子表中说:“心斋先生毅然崛起于草莽鱼盐之中,以道统自任,一时天下之士翕然从之,风动于内,绵绵数百年不绝。”(《遗集》附录)他不完全考证出王艮至其五传弟子487人,其中入《明儒学案》的30余人,为官者40余人。主要传人中有王艮的中子王襞、徐樾、颜钧(山农)、罗汝芳、何心隐、焦、李贽等。他们的弟子中还有樵夫朱恕、陶匠韩贞、农民夏廷美等。不见于纪传的平民

百姓就更多了。

东林学派的成员更多的是被朝廷罢黜的正直官吏、中下层知识分子。主要成员有顾允成、钱一本、薛敷教、史孟麟、于孔兼、黄尊素（黄宗羲之父）等。他们在讲学中吸引了众多的有志之士，也有平民百姓，人数之多，致使东林书院“学舍至不能容”。此后，在朝的一批正直官吏如赵南星、李三才、邹元标、冯从吾、周起元、魏大中、杨涟、左光斗等，也与之“遥相应和”，使东林书院成为一个社会舆论中心。而上述的其中多数人在与封建统治者斗争中被罢黜乃至残酷迫害致死。

2. 讲学对象与影响范围的不同

泰州学派面对的主要是平民大众，也有一些士大夫、商人和僧道人士参加。他们重视平民教育，所宣扬的反封建的叛逆思想和社会主张，为劳动人民所信奉、所欢迎，并长时间内引起了广泛的传播和强烈的影响。

东林学派所传授的主要对象则是开明的中下层地主士绅及其知识分子，也有平民和市民参加。在东林书院中的活动是把读书、讲学和关心国事联接在一起，“故其讲习之余，往往讽议朝政、裁量人物”（《明史·顾宪成传》）。这种与议政相结合的讲学活动，吸引了许多爱国的有志之士。据《明史》记载：“当是时，士大夫抱道忤时者率退处林野，闻风响附”。尤其是当统治者对东林学派人士和支持他们的正直官吏、知识分子冠以“东林党”的罪名而加以残酷迫害时，得到了广大平民百姓、尤其是市民的同情、支持和拥护。

3. 东林学派革新朝政的最终目的，只是希望革除弊端，建设一个行“仁政”、能代表地主阶级改革派和商人、市民利益的政府

而泰州学派虽然也没有否定君权，但却有一个“人人君子，刑措不用，道不拾遗”的社会理想。王艮依据自己的“百姓日用之学”和

“淮南格物”说设计了一幅改造现实社会的蓝图——使人人各得其所，“君为尧舜之君，民为尧舜之民”，大家过着富足康乐的太平生活。其后学何心隐则更进一步试图突破封建伦常关系，建立一种纯属师友关系的“老安少怀”的社会理想。这虽然在实际上是不可实现的社会空想，但却表达了平民大众对现实社会的不满和对理想社会的无限憧憬。

（三）经济思想

泰州学派与东林学派在面临全国经济凋敝衰败的情况时，他们的共同之处，就是提出一些改革主张，显示出经济思想上的“救世”精神。王艮曾提出“务本而节用”的经济主张。他所说的“务本”，就是要百姓“众皆归农”，发展生产，安定生活。而他所说的“节用”，就是针对贵族官僚集团“制用无节而风俗奢靡”的糜烂生活，要求统治阶级节省开支，“去天下虚靡无益之费”（均见《遗集》卷二）王艮在他晚年时，在家乡安丰盐场还试图从土地所有制入手，提出“均分草荡”的方案。即在灶户不均、贫者多失业的情况下，按“摊平”的均分办法，按灶丁人数，“每人分给若干顷亩”，达到“一均之而事定，民至今而乐业”的目的，以缓和百姓与封建地主之间的尖锐矛盾，具有反封建独占的平均主义性质。李贽则更重视社会经济的改革，提出“不言理财者，决不能平治天下”，反对理学家对于“聚敛之臣”的批评。

以顾宪成、高攀龙为首的东林学派人士，针对明神宗特派宦官充当矿监税使到全国各地肆意搜刮压榨、致使“万民失业，朝野嚣然”（《明史纪事本末》卷六五）的严重情况，一方面上疏反对矿监税使的横征暴敛；另一方面，则相应提出制止矿监税使的具体办法：“目前急著在天下巡抚得人，使其随地相机，随宜措置，每年务设处若干，以佐国用”（《高子遗书》卷七《罢商税揭》）。这样，就可以把开采摧税之

权从宦官手中转交给地方官,把无止境的税银定额定下来,相对地减轻各地商人和百姓的沉重负担。这是在不能完全制止矿监税使坑害百姓的情况下,比较可行的办法。

与泰州学派不同的是,东林学派还提出了“商”为“本业”和“惠商”的思想。东林人士赵南星首先提出了“商”为“本业”的新观点。他说:

士农工商,生人之本业也。(《赵文毅公文集》卷四《秦仰西雷翁七十序》)农之服田,工之饬材,商贾之牵牛而四方,其本业然也。(同上,《贺李如立应乡举序》)

他已经把历来列为“末”的工商与士、农并列而为“本业”,早于黄宗羲的“工商皆本”思想的提出。另一位东林人士李应升还进一步提出“为商为国”(《落落斋遗集》卷四《上巡道朱寰同书》)的观点,把经商与“为国”联系起来。这些思想的出现,无疑是对“重农抑商”的传统经济思想的一大突破。这也反映了中、小地主阶层和新兴市民阶层的利益,反映了他们要求自由发展经济的迫切愿望,顺应了当时资本主义萌芽发展的客观趋势。此外,东林人士还提出“贫富两便”的经济思想,即“不使富者因贫者而倾家,斯为两便”(《徐念阳公集》卷七《候吴县万父母书》),要求恤贫民而不累及富民。所谓的“富民”,是指一般中、小地主和工商业者的市民阶层;所谓的“两便”,其实质只是为了便于“富民”。在这一思想观念的指导下,顾宪成、高攀龙等东林人士提出了以下经济主张:

- (1)减免商税,以“惠商”和发展商业。
- (2)严惩肆虐乡里的税棍,维护商人利益。
- (3)要求改革苛税、兴修水利,以发展农业经济。
- (4)兴屯田、改土耕种,重强兵足民。

这些思想如果能得到实施,不仅对工商业者和农民百姓有利,而且适应江南地区以至全国的经济 development 要求,对于促进资本主义萌芽的发展也具有积极作用。

(四)学术宗旨的异同

泰州学派背离传统,勇往直前,独树一帜,是“别立宗旨”的“异端”学派,他们在社会上和学术界产生了很大的震动。正如黄宗羲在《明儒学案·泰州学案》中评论所说的:“诸公掀翻天地,前不见古人,后不见来者……诸公赤身担当,无有放下时节。”反映了他们冲决封建礼教网罗,“赤手缚龙蛇……非名教之所能羁络”的“狂者”和“异端”风格。

东林学派则以国家民族的命运为重,气节凛然,激扬文字,讽议朝政,不畏迫害,抨击阉党和贵族官僚的专权乱政,痛斥空谈心性的浮华不实的学风极力倡导经世实学。

1. 提倡自由讲学和要求改革科举制度

泰州学派十分重视开展讲学活动,王艮就说:“经世之业,莫先于讲学以兴起人才者。”(《语录》)他们利用农闲时间聚徒讲学,所讲的都是百姓当下日用之学,即使讲“经书”,也“多发明自得,不泥传注”(《年谱》),往往阐述自己的独立见解,因而受到平民百姓的欢迎。颜钧讲学,“无贤不肖皆赴之”。何心隐对张居正毁天下书院、禁止自由讲学的文化专制政策极为不满,写了《原学原讲》一文,强调要“必学必讲”。为争取自由讲学,他还准备“诣阙上书”,辩于朝廷,鸣于天下。他奔走四方,南至福建,西至重庆,东至长江下游,北到京师。在京师的时候,“辟谷门会馆,招来四方之士,方技杂流无不从之。”(《明儒学案·泰州学案》)李贽从58岁到76岁去世的18年中,大半时间客居湖北麻城。他一面从事著书立说,一面讲学,“儒、释从之者几千、万人。”(沈瓚《近事丛残》)

顾宪成、高攀龙等这批东林学派的爱国知识分子,面对“天崩地陷”的时代,愤起指斥腐败的朝政,要求改革,在遭到迫害和贬斥后,仍“志在世道”,以国家危亡为重,修复东林书院,聚众讲学,强调把

读书讲学和关心国事相联系。“风声雨声读书声声在耳,家事国事天下事事事关心”这幅对联,就是他们的真实写照。东林学派还针对万历初年以来朝廷下令禁毁天下书院、禁止聚徒讲学的封建文化专制政策,提出了自由讲学和自由结社的要求。针对当权者诬讲学有“二惑”(迂阔、高远)而企图禁锢讲学,他们给予严正驳斥:“学者,学此者也;讲者,讲此者也。凡皆日用常行,须臾不可离之事,何云迂阔?又皆愚夫愚妇之所知共能也,何云高远?此其不当惑者也。”(《东林书院志》卷二《东林会约》)正是因为他们的讲学内容由国事而家事,切于百姓的日用常行,所以每逢讲学,除了地方士绅和学子们出席外,还有“草野之齐民,总角之童子”到会“听教”(同上),人数之多,“一时相传为吴中自古以来未有之盛事”(《顾端文公年谱》)。东林学派还把“士”之讲学,看成是“农之于耕”一样具有同等的合法权利。与此同时,东林学派通过“一堂师友”聚集在一起的讲学活动,看到了“群”的作用。顾宪成提出,“圣贤”也不能“关闭门户”、“离群绝类”地做学问,要做到“群一乡之善士讲习,即天下之善皆收而为吾之善,而精神充满天下矣。”(《东林书院志》卷三),这也成为东林学派人士要求讲学和结社自由的理论依据。

对于科举制度,泰州学派也是十分不满的。王艮指责“以文艺取士”的科举制度会使人“营心于富贵之末”,而“莫知孝弟忠信、礼义廉耻”。因而他要求恢复汉代的选举制度与科举制度并行,认为这能克服科举之弊,得“天下之贤”。这反映了一部分无力跻身于科场的布衣平民另辟为国效劳或取得功名富贵之途径的要求。东林学派人士对科场腐败、选择治国英才之路受阻深为愤怒。钱一本就曾上书揭露内阁隐瞒科场舞弊事件,要求革除因舞弊而得中的宦官勋贵子弟。高攀龙则指出:“天下之害”就在于朝廷各“司官得贿赂而引用非人”。顾宪成更明确表示,科举取士应打破等级贵贱的标准。他们还提出:“海内共以为贤者,不惜破格用之。”(《明实录》卷二四二)顾允成主张在下级官吏中,将“洁己爱民者”破格提拔。高攀龙还在天启二年上了《破

格用人疏》。他们的目的在于澄清吏治以革新朝政,同时也显示出对封建等级制度和上下贵贱尊卑的伦理观念的冲击。

2. 世界观的矛盾现象

在世界观上,泰州学派的基本倾向是唯物的,但又呈现出矛盾且含有神秘主义的色彩。王艮和李贽都认为天地、万物、人都是自然,“气”是万物的本原。如王艮说:“父母生我,形气俱全。形属乎地,气本乎天。”(《遗集》卷二)李贽说:“天地一夫妇也,是故有天地然后有万物,……夫厥初生人,惟是阴阳二气、男女二命,初无所谓一与理也,而何太极之有?”(《焚书》卷三《夫妇》)何心隐一方面认为“有乾坤而乃有人”、“而乃有仁”,则天地是人的本原;但另一方面又认为“仁”、“人心”是万物的本原,所谓“惟天惟地而不有人,则不有天地矣;惟人而不有仁,则不有人矣。”(《黻桐集》卷一)

东林学派在宇宙观方面,还未摆脱理学的羁绊,是“以理为主宰”。顾宪成、高攀龙等人均认为“太极(理)”既是世上万事万物的本原,又是太极(理)的体现。太极(理)赋予人,即谓之性,也正是朱熹所说的“在天曰命,在人曰性”。也就是说,性即天理。但高攀龙同时又推崇张载的“太虚(气)”为万物之本的唯物主义观点。他说:“天地间充塞无间者,惟气而已。在天则为气,在人则为心。气之精灵为心,心之充塞气,非有二也。心正则气清,气清则心正,亦非有二也。”(《遗书》卷四)这说明他把天地间万物都看成是气,把心与气看成是一物。并且把作为精神思维器官的“心”,看作是受物质性的“气”之作用的结果。可见,他在宇宙观上出现了自相矛盾的状态,这正是他企图挣脱理学羁绊的反映。

3. 提倡经世致用的实学

泰州学派的王艮提出“百姓日用之道”、“百姓日用之学”的进步命题,认为只有平民百姓的劳动实践活动才是真实的学问。而且认为“百姓日用之学”是最平常的,“愚夫愚妇”都“能知能行”的。如

果不是“愚夫愚妇”都“能知能行”的“日用之学”，则“纵说的真，却不过是一节之善，算不得圣人之道。”（《年谱》）他的“百姓日用之道”，是“以日用现在指点良知”（同上），是把合乎“百姓日用”作为衡量是否符合“圣人之道”的标准。也就是王艮所强调的“百姓日用条理处，即是圣人条理处”，“圣人经世，只是家常事”（同上）。因此，他反对空谈抽象的性理，提出“即事是学，即事是道”（《语录》）的实学观点。何心隐很推崇王艮的实事实用的观点，他的实事就是革新社会事业而建立共和社会的一种试验。他献出全部家财，在家乡创办“聚和堂”，进行他的“理想社会”的实践。李贽更进一步提出“治贵适时，学必经世”的观念，以成事、有用作为评价一切学术、行为和入品的标准。正如李贽所云：“古之君子贵成事”（《藏书》卷二七《侯嬴》），“国家用人，唯用其才”（《续焚书》卷三《读史汇》），这就从根本上改变了传统儒家的价值观念。泰州学派的许多实事实用的观念，都为后来的实学思想的发展提供了良好的基础。

东林学派竭力反对王学末流的“空言之弊”，提倡“不贵空谈而贵实行”的良好学风和“治国平天下”的“有用之学”，并以学问要“通得百姓日用”作为衡量学问之“有用”或“无用”的价值标准。他们还强调“讲以讲乎习之事，习以习乎讲之理”，要求做到“每有所疑，各呈所见，商量印证，方有益处”（《会语》）。东林学派这种提倡“讲”、“习”结合和进行“印证”的观点，为后来的顾炎武、黄宗羲、方以智等所发展，蔚然而形成了“言必证实、言必切理”的重实践、尚实证、贵实用的一代新风。这既是对儒学经世传统的继承和发扬，也为尚实学、重实证、讲求经世致用的实学思潮的高涨开辟了道路。

4. 在追求人性解放的思想方面，泰州学派有很突出的理论创造

（1）王艮的自然人性论。

王艮把人性的本体作为生理自然要求来考察，他以“安身”为“天下之大本”，因为“身”是天地万物之本，只有“知身之为本”，是以

明明德而亲民也”，才能“主宰天地”、“斡旋造化”（《答问补遗》）。他把人的价值提高到了主宰客观世界的地步。而所谓“安身”，首先是要让人们吃饱穿暖，保证基本的生存权利。他还肯定了人的欲望、饮食男女都是“天体之性”，故而不容统治阶级的人为干涉。他认为，那种强迫人民“为其所不为”、“欲其所不欲”，是不符合“自然天则”（“天理”）的。他说：“良知之体，与鸟鱼同一活泼泼地。当思则思，思通则已。”（《语录》）他的人性自然就是“良知”观点，不但改变了王学的“良知”内容，而且屏除了阳明良知说的神秘气氛，同时也反映了劳动人民保卫自己生活权利的意愿。

（2）“尊身立本”的“淮南格物”和“明哲保身论”。

王艮基于“天地万物一体”、“混沌一元”的一元论出发，提出“身与天下国家一物”（《答问补遗》）的命题。他所谓的“格物”，就是正确处理本（身）与末（天下国家）之间的关系。他一反程朱理学的“格物穷理”、王学的“格物”、“格心”以格求达到封建伦理道德纲常而“存天理、去人欲”，而是把“格物”落到了由端正自己（“修身立本”、“反己自修”、“正己物正”）出发的，对于天下国家的“正”的实处，显示出他的“格物”说与传统格物说的不同，人称“淮南格物”。王艮提出的“尊身”、“爱身”和保身的观点，由此而主张人已平等和爱人思想。“安身”是物质条件的“安”，“尊身”则是人格道德上的“尊”。他把“身”等同于“道”，从身、道统一出发，提倡“尊身立本”（《语录》），并把“尊身”与他所倡导的“百姓日用之学”相结合，并给予了辩证的说明。他指出：“道尊自尊，才是至善”（《语录》）。为了“尊道”，还必须爱身和根据客观的险恶条件做到“明哲保身”、“爱身如宝”。同时，他又反对“知保身而不知爱人”的“利己害人”的自私行为。他认为：人、己是平等的，“我之不欲人之加诸我”，反过来“吾亦欲不加诸人”，这才真正达到了安身立本、安人安天下和“亲民止至善”的境地。他的“尊身立本”思想展示了他重视人身、提倡平等爱人等具有早期启蒙特色的新思想观点。

(3)李贽进一步提出人人“生知”的平等观和“物情不齐”的个性说和“人必有私”、“私者人之心”的观点。

李贽一反宋明理学家所主张的人的先天“气禀”决定人的贤愚、贫富、寿夭、贵贱、圣凡等差异,从《中庸》中抽出一截“生而知之”,赋予了人人平等的理论意义,提出“天下无一人不生知”来否定其差异,发展了王良的平等学说。他指出:人人“生知”即“人之德性”,“人但率性而为”,则“尧舜与途人一,圣人与凡人一”,还主张君民平等的观点。尤为可贵的是他主张男女平等,反对男尊女卑;主张男女同为“人”,都有“见”,女子只要“乐学出世”,她们的见识也会比“当世男子”“长”。李贽在用人人生来平等的观点反对封建等级制的同时,又以人人有不同个性、且都应得到发挥来反对名教的束缚。他提出的“物之不齐,物之情也”(《明灯道古录》)的“物情不齐”的个性说,指出对不同的人要“因材施教”、“并育”,使之“各从所好,各骋所长”,反对用统一的“教条禁约”来束缚人。他的“童心说”就是认为人被束缚就失去了“童心”和“真心”。

李贽进而提出“人必有私”的观点,认为物质享受是每个人之所欲,圣人也不例外。他与理学提倡的“存天理,去人欲”相反,认为“私者,人之心也”,有私,是“自然之理、必至之符”(《藏书》卷二四《德业儒臣·后论》)。他批评董仲舒的“正其义不谋其利,明其道不计其功”,提出:正义即为谋利,并以功利为“正义明道”的目标。并说:这才是“圣学”。他的理论不但为百姓的生存权利而呼吁,而且也处于资本主义萌芽之时急于求得生存发展的市民阶层提供了理论依据,不啻是石破天惊的觉醒,显示出强烈的市民意识和反叛精神。

相比之下,东林学派在这方面就黯然失色了。他们囿于理学框架,继承了朱熹的观点,也说:“性即理也”,“性,天道也”,把人的本性问题提到了本体论的高度。不同的是,顾宪成还从《周易》中万物生成的传统观点出发,以“善”为天地万物的本原,与“太极”、“理”

同等地位,明确提出“以性善为宗”(《东林书院院规》)。他们以此针对王学的“无善无恶是心之体”说展开了系统的辩论。高攀龙则提出:“性者,生之理也,如草木焉。”(《遗书》卷三《三勿居说》)显然,带有自然人性论的倾向。而且,他们也反对理学家的先天人性论,强调人性的善恶好坏是靠后天所处的环境和主观努力而发展变化的。东林学派的“天理”“人欲”也与理学家不同。高攀龙认为:“天理者,天然自有之条理也。”(《遗书》卷三《心性论》)又说:“性者何也?天之道也。知道则刑名钱谷皆实事也;不知道则礼乐刑政皆虚文也”,主张“即事为学,非以学废事”(同上书,卷七《论学揭》),显示出他们反对空谈性理、提倡求实致用之“实学”的思想。

5. 对传统学术的不同态度

泰州学派背离传统,独树一帜,提出“颠倒千万世是非”的口号,显示出早期启蒙色彩和强烈的批判精神,并为明清实学思潮的出现提供了某些思想资料。

(1)泰州学派创始人王艮到李贽,以敢于“掀翻天地”,“颠倒千万世是非”的批判精神,高举起反儒学、反理学的旗帜,否定理学道统。王艮以“道在我主宰”的“先觉”者自命,自称继承的道统是“贯伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子”的“圣人之道”,把自己与孔子相连,否定了理学的道统论,提出“夫子亦人也,我亦人也”,宣称要作“帝者师”、“万世师”,并认为这才是“止至善”之道。

博览群书、纵横百家、著作宏富的李贽,则倡导是非“无定质”、“无定论”而是随时间的推移而变化;反对把孔子视为道统之祖、把儒家学说视为“万世之至论”和“定本”,用来压制和束缚人们“活泼泼”的自然之性,提出了“不以孔子之是非为是非”的观点,并尖锐地批评了由韩愈首创、经宋明理学家予以发展的道统说。他指出:“道之在人犹水之在地”,故无时无道,道学家自认为是直接继承孔孟之传,只是“好自尊大标帜”以抬高自己,而实际上并不存在所谓的道统。

(2)批判儒学经典和儒学圣贤乃至当世的假道学。李贽认为,六经、《论》、《孟》等不能作为“万世之至论”,而现实中,儒家经典已经成为“道学之口实,假人之渊数,断断乎不可语于童心之言明矣”(《焚书》卷三十《童心说》)。他的《四书评》,正是与传统章句之学的对立,离经叛道之意十分鲜明。他对于自孔孟至宋明理学家们均有批评,但不无偏颇之词。他对当世理学家“阳为道学,阴为富贵”的假道学面目揭露得尤为深刻。李贽斥责他们失去了自然之性,虚伪无耻;自称清高而追逐高官厚爵,自称圣人而只会讲“良知”,口讲道德而实际是盗贼。

(3)李贽还否定儒家的独尊地位,并对历史人物的是非功过按人性之自然和“治贵适时,学必经世”的标准作了重新评价。他还特别推崇墨子。提倡面对现实,要从有为和有用出发。

李贽的思想继承了泰州学派的学术传统,并发展到顶峰,闪烁出市民意识的光华。他的谈笑间抨击孔孟裁量千年之是非、挥斥处掀翻万世之名教的战斗风格,震撼了学术界乃至封建统治界。他非儒非释非道、亦儒亦释亦道,在猛烈抨击封建传统思想的同时,也继承了大量陈旧的乃至神秘主义的思想资料。他勇于抗争,但也有佛、老的厌世、出世思想。东林学派顾宪成等对泰州学派的批判精神曾给予了极大的肯定,称赞说他们:“上无严圣贤,下无严公卿,遂成一代伟人。”(《泾皋藏稿》卷五《柬高景逸大行人》)但对其否定一切道德规范和全面肯定利己主义的“私”、从而否定了作为社会的人所应承担的社会责任,造成的负面影响——使猖狂的群小亦得以“私”的合法性而乱世害民、任意横行,顾宪成则提出了质疑并指责说:“学术到此真成涂炭!”(同上)

东林学派从现实出发,修正和改造理学,以“图新求实”,实现渐进和改良的主张,开启了明清实学思潮之端绪。东林学派明确地提出要继承和发扬儒家以天下为己任的“经世”传统。他们针对当时理学走向衰颓、王学末流禅化而提倡佛学的空无理论、引导人们逃避

现实、置国艰民危于不顾的现状,认为它违背了经世宗旨,是“以学术杀天下”。他们从“治国平天下”的目的出发,提出“以开物成务为学,视天下之安危”(黄尊素)的治学主张。顾宪成、高攀龙把“治国平天下”的“有用之学”作为学习的内容,进而提出“学问通不得百姓日用便不是学问”(《东林会语》)。在此,可见他们为了“治国平天下”也已经吸取了泰州学派的“百姓日用之学”,并显示出他们的注重平民、市民的学术倾向。但是,东林学派在批评王学末流的同时,还是“学宗程朱”,立足于修正和改造理学。他们从总结理学思想发展的不同途径,肯定了理学各派不同观点的短长和它们应有的历史地位。针对现状,顾宪成提出:“与其荡也,宁拘”(《小心斋札记》卷三)的结论。高攀龙则进一步提出了“返之于实”的观点。他们要求反对“空言性理”,提倡求实致用的实学,把朱熹偏重于道德伦理的“即物穷理”改造成为“即事为学”的实学概念。东林学派还对程朱理学的其他重要范畴加以修正和改造。如对“性”这一理学范畴,就一反程朱陆王的先天人性论,而提倡自然人性论——以人的生理本能作为人性的基础,从而肯定了人的地位和价值。对于圣贤“生而知之”的先验论,他们指出:“良知良能”必须通过“学”才能获得,说明圣人和常人是相同的:“世间哪有见(现)成良知,犹言世间哪有见(现)成圣人”(《小心斋札记》卷一一)。他们又把理学家最常用的“天理”改造成为“天理者,天然自成之条理”,赋予了客观事物规律的新含义。东林学派在学术上提倡求实致用的新学风,对于明末清初学风的转变,起着积极的影响,与明清之际学术文化思想的发展和众多杰出学者的出现,有着密切的关系。

泰州学派与东林学派的出现,并非偶然,而是中国封建社会出现新的转折时期的产物。他们代表着不同阶层,在各自的领域中不同程度地反映了早期启蒙思想意识和时代发展的趋势。他们二者的思想虽有差异,但都为后来的继承者开创了先进思想文化的发展道路。

鉴于上述,我们可以得出以下三点结论:

第一、由王艮创立、经何心隐等发展,至李贽而推向顶峰的泰州学派,是一个代表平民阶层的“异端”学派。王艮,出身于底层(灶丁)、文化程度不高,因胸怀大志而坚毅好学,以其雄浑魄力开创出的泰州学派,经由何心隐、颜钧、尤其是李贽的发展,成为一个深得民心、声势浩大而影响深远的学派,这在中国学术思想史上是前无古人的首创之举。更具重要思想价值意义的是,他们的“异端”思想,冲破了传统儒学的束缚,并有强烈的追求个性解放和发展自由经济以及建立理想社会的要求,是中国早期启蒙思想的发端,对于明清之际由理学思潮向实学思潮的转变,起了强有力的推动作用。

第二、在代表知识分子和市民阶层的东林学派和代表下层民众(平民)的泰州学派的关系上,出现了一种微妙的现象。由地主阶级的中下层知识分子为主干的东林学派,为了“救世”和“经世致用”,他们开始摆脱了阶级偏见,称颂泰州学派的领袖为“一代伟人”(顾宪成),并从泰州学派的理论观点中吸取了“百姓日用之学”以武装和充实自己,提出了“学问通不得百姓日用便不是学问”的鲜明观点。从中可以看出东林学派已开始注重平民的学术倾向。这种局面的出现,正是明代后期社会危机日趋恶化的结果:农民起义的此起彼伏,新兴市民阶层的壮大和市民运动的不断高涨,促使统治阶级内部分化加剧,加上理学的衰颓和心学的禅化,迫使东林学派修正和改造理学以“图新求实”。他们在“救世”和“经世致用”思想的驱动下,吸取了泰州学派的“百姓日用之学”的理论以丰富自己的思想理论,正说明市民阶层及其思想影响已在深化。

第三、泰州学派和东林学派的出现,决非偶然,而是中国封建社会进入后期而出现新的转折时期的产物。思想学术界在这一转折时代,由理学思潮转向实学思潮。泰州学派以雷霆万钧之力猛烈冲决着封建专制和传统的思想统治,继而,东林学派又以改良修正和抗争指向腐败专制的封建统治,为明清之际实学思潮的高涨首开端绪。他们虽代表着不同的阶层,而在各自的领域中不同程度地反映了早

期启蒙思想意识和时代发展的趋势。他们二者的思想虽有差异,但都为后来的继承者开创了先进思想文化的发展道路。

东林党人政治悲剧的心态之源

慎独的境界,戒惧心态,原慎特性,晚明东林党人在中国古代士大夫群体中具有典型性,他们对儒家政治与道德理想的执著,可谓身体力行,堪称表率,他们个人的道德修养也均称典范。与此相通,他们基于“慎独”境界而展示的“戒惧”政治心态也很具有代表性,为我们深入剖析古代士人的精神世界提供了范例。

(一)慎独的境界

慎独是儒家文化的传统观念,表达的是道德修习的一种参修境界。在儒学经典《大学》《中庸》之中,已经对慎独有了明确的论述。《中庸》说:“莫见乎隐,莫显乎微,故君子慎其独也。”《大学》说:“所谓诚其意者,毋自欺也。如恶恶臭,如好好色,此之谓自谦(谦,读如慊,苦劫反,满足也),故君子必慎其独也。人之视己,如见其肝肺然,则何益矣。此谓诚于中,形于外,故君子必慎其独也。曾子曰:‘十目所视,十手所指,其严乎!’”据上所言,慎独的要点在于“隐”“微”之处,在于“毋自欺”、“诚于中”,可知如果用现代语言诠释,慎独指的是个人的道德自觉之境,属于一种个体的自我内心体验和精神感受。

晚明东林诸子的学术承传是汉唐宋元以来的儒学正统一路,他们对于慎独的理解大体上沿顺着《中庸》《大学》的传统格局,间或也有个别出奇之论,不过总体上未出前人的思路。东林人士体认慎独,

主要集中在下面两个问题上。

其一，慎独的境界是个人的内心体验，纯为自身的感受。顾宪成曾指出：“独，内境也，人所不知，最易躲藏。造次颠沛，外境也，人所共见，最难矫饰。须要一一自查，不可待人来查我也。”慎独只能自知、自查，完全靠自己体验，这就难免在具体表述上有歧义。有人举出了三种情况：其一，“《大学》之言独也，曰十目所视，十手所指”。其二，“《中庸》之言独也，曰莫见乎隐，莫显乎微”。其三，“今之言独也，曰与物无对”。究竟哪一说有理呢？顾宪成妙语答之：绎“十视十指”之义，令人欲一毫自恣而不得。绎“莫见莫显”之义，令人欲一毫自瞒而不得。绎“与物无对”之义，令人欲一毫自褻而不得。皆吃紧为人语也。这样的解释倒不是三种说法语义雷同，而是顾宪成深悉慎独旨意，他指出，凡能专心在慎独“内境”上体悟自查，就必然能够做到彻底地杜绝自恣、自瞒、自褻，这也正是《大学》说的“诚其意者，毋自欺也”的具体表现。冯从吾也对慎独有着深切的领悟，他专一在“自”字上做文章。他说：只毋自欺便是自谦。自字最妙。欺曰自欺，则其苦真有不可对人言者。谦曰自谦，则其趣亦有不可对人言者。吾辈默默体验自得。能不自欺，即不欺人，即是自足。但是这种境界只是自知，苦乐均与旁人无涉。冯子有诗为证：月挂梧桐上，风来杨柳边。院深人复静，此景共谁言。好一幅孤寂自得的景象。慎独作为纯个体经验，实际上是很难用话语明白道出的，只好绘以诗思的吟咏，这正是慎独追求的心下意境。所以冯从吾说：“君子慎独，只是讨得自家心上谦意。自谦便是意诚，便是浩然之气塞于天地之间”。

其二，慎独的意境不只是拘拘于自家独处，或是寂寥静处，而是可以融汇在各种境遇中。邹元标对此最有体会。他最初致力于慎独，“以独为在心，从而反求诸心”。如此“盘桓数年，犹自沾滞”，收效甚微。后来若有所悟，“始知独非内也。心意知虑固独也，而鸢飞鱼跃亦独也。戒慎恐惧，慎也；而优游涵泳亦慎也。兀坐一室之内，

慎独也 ;即兵戈抢攘 ,千万人吾往 ,亦此慎独也。”邹子发觉 ,所谓慎独是主观的心下意境 ,与其人自身时下所处的环境没有什麼关联。也就是说 ,慎独的境界是超乎外物的 ,表现为一个自然而然的心态过程 :“真知独者 ,天地万物而非显见也 ,不睹不闻而非隐微也。语独而慎在其中 ,语慎而独在其中”。他援引孟子之言 :“必有事焉 ,而勿正 ,心勿忘 ,勿助长” ,强调心境的自然 ,“斯慎独之旨也”。

无独有偶 ,孙慎行也有相同的体会。他说 :“所为慎独立本者 ,无时无处不可致力 ,方见尽性之为实。”有人认为“静坐观中”是修炼慎独的工夫 ,孙慎行认为这只是“入门一法 ,非慎独本旨也”。他所理解的慎独指“居处应酬日用间 ,无在非是”。正像孔子教人曰 :“居处恭 ,执事敬 ,与人忠”而所谓“静坐观中”只是“居处”一义。

以上邹元标、孙慎行等对慎独的体悟更进一步 ,他们把慎独解释为一种超乎个人形体和外部环境的高层意境。一个人只要进入了这种意境 ,他的心态和道德精神就能不受外部条件的干扰 ,蛟龙尺蠖 ,屈伸自如 ,不论动静众寡 ,都能保持着道德之境的彻悟。

(二)戒惧心态

慎独境界的心态特征是“戒惧”。

在东林诸子关于慎独的表述中 ,常常有“戒惧”、“恐惧”、“戒慎”等用语 ,似乎慎独即戒惧 ,两者说的是同一种状况 ,只是具体表述的用语不同。有人迷惑不解 ,就此问难于顾宪成 :“戒惧、慎独 ,有作一项说者 ,有作二项说者 ,未审孰是 ?”问题提出来了 ,顾宪成之善辩有如孟子 ,答道 :

两说皆是。要而言之 ,一固一也 ,二亦一也。今只要理会他立言本指。盖戒慎不睹 ,恐惧不闻 ,是全体功夫。慎独二字 ,则就中抽出一个关键而言也。如《易》言“极深” ,又言“研几”。《书》言“安止” ,又言“惟几”。又如《论语》言

“君子无终食之间违仁”，更没渗漏了。却又言“造次必于是，颠沛必于是”，乃是把人最易堕落处提破。须到这里一切拿得定，方才果无渗漏也。

在这里，顾宪成巧妙地运用了整体与个体、一般与个别的逻辑方法解释了戒惧与慎独的关系。他的意思是说，戒惧恐惧是道德修为的普遍状态，其中的要害之处在慎独。如果说慎独是道德操练而后的德行正果，那末戒惧恐惧则是慎独的“心态语境”。顾子的解释颇具匠心，但在这里他没有进一步说明“戒惧”究竟何指。其实，在其他地方，顾宪成已然道出了戒惧的本意。最明显者如：“语工夫只是小心二字”，这里的“小心”即小心翼翼，审时度势，谨慎肃穆，即是戒惧的同义语。顾宪成用“小心”二字概括道德修习之道，努力说明他所说的戒惧不是“忧患恐惧”，而是当年曾子“有疾”，告诫弟子“吾知免夫”，并征引《诗·小雅·小旻》“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”的原意。他说：“须知战战兢兢，乃吾性体流行，没些子放松处。如临深渊，犹所谓如见大宾，如承大祭，而语加严切耳。非有所忧患恐惧之谓也。”戒惧不是恐惧，而是敬畏。他征引王阳明的话以证其说：“洒落生于天理之常存，天理之常存，生于敬畏之无间”。他又认为阳明之说意犹未尽，遂进而言之：“究其实，洒落原非放纵，乃真敬畏。敬畏原非把持，乃真洒落。”可见所谓戒惧即小心、即敬畏，即切实体悟了天理之后对人生世事的进退自如，随心所欲而不逾矩，此之谓“真洒落”、“真敬畏”。那末，如若诂之以现代语言，戒惧实则是一种时时体味于心的唯恐“一失足成千古恨”的戒备警惕心态，是站在善的边缘，面对恶之深渊的精神临界状态。顾宪成有这样一段描述，大概最能真切地表达他的理解：

语人心“惟危”，语道心“惟危”。又曰“出入无时，莫知其乡”。语道曰“十目所视，十手所指”。语人之所异于禽兽者曰“几希”。读其言，想见圣贤满腔子都是个战兢恐惧之心。

戒惧与慎独是东林人士对于同一种道德境界的不同表述，慎独

指的是人的内心体验和精神境界,戒惧则指称达成这种精神境界的心态特征。从慎独到“戒慎恐惧”的体悟过程,表现为从理性思考向着文化心态的渗入过程。戒惧心态的普遍存在,使得东林人士们的灵魂深处随时保持着高度戒备,表现出了强烈的“罪错意识”,带有某种先天的负罪感,以至在他们的意识中,能够谨小慎微,避免过失就是幸福快乐。且看东林诸子的心声:

高攀龙:“吾人本分二字要紧,圣贤不过一个本分。本分即素位也。若一越分,便是无忌惮。如鱼投网,如蛾投火,至死后已。真是可哀。”高攀龙要人恪守本分,否则便会如同投网之鱼扑火之蛾,遭到灭顶之灾。他唯恐灾起无妄,唯恐越分逾矩,这种慎微之感也表现在他的“家训”中。如:“言语最要谨慎,交游最要审择。多说一句不如少说一句,多识一人不如少识一人。”又引民谚:“人生丧家亡身,言语占了八分”。

赵南星:“人生贵无过耳”。他认为,“官大则其过也亦大”,为官者反不如务农者活得安稳。“务农者晨兴而晦息,饥食而渴饮,过安从生如此者,既可以为人祖,为人孙,以至父子兄弟无不可者”。在赵南星看来,理想的人生有如“为农者”,平安即是福。“故君子者,位极人臣,犹之为农也。其饬躬尽力,求无玷家世而已”。

冯从吾:“学者必有戒慎恐惧之心,然后有春风沂水之乐。”这是典型的“无过错的幸福观”。为此,冯子要求学者安详节制,不能任意喜怒,不可放纵。他说,初学之士,常常能安详恭敬,学有所成,自谓得悟,往往就会放松,“便宽一步”。“不知悟处就是误处。卒之放纵决裂,坏人不小”。保持心中戒慎恐惧,正是修身“率性中节”的要害之处。冯子还特别要求人们善于制怒。“七情之中,惟怒为难制”。怒不止表现在“行事”上,既是“著述立言多嫉愤不平之气,亦是怒不中节处。”冯从吾一心要戒惧,就连人们心中之嫉愤、意中之不平都要一笔抹去。殊不知这样一来,人们心中本来可能存有的正义感也将被一并清除。他们不再会义愤填膺,更不会怒发冲冠,只剩

下了谦谦君子的小心谨慎和唯唯懦夫的视而不见。

冯从吾戒慎之意犹有不足,又做有两则箴言,表达了对于自身罪错意识的自觉警戒。兹抄录如下:

呼汝从吾,慎汝存心。一念少差,百愆俱侵。毋愧汝影,毋愧汝衾。勉旃勉旃,上帝汝临。呼汝从吾,慎汝制行,一步少错,终身大病。毋任汝情,毋任汝性。勉旃勉旃,庶几希圣。冯从吾很能严于律己,他真的想做戒惧的典范,感受无过错的人生之乐。如果说,高、赵、冯诸君的心态确实具有代表性,那末在儒学文化的观照范围之内,“无过错的幸福观”将对整个民族文化和民族精神形成恒久而深刻的影响。这使我们想起西哲伊壁鸠鲁的名言:“一切之中最大的善就是审慎”,而依照西雷尔·贝莱的看法,对于伊氏来说,“没有痛苦的本身便是快乐”。在中国文化的传延过程中,这种浅层次、低要求的满足感即幸福观,演化成了具有社会普遍性的“知足常乐”人生态度。1894年,美国的A. H. 史密斯在《中国人的特性》里写到:“‘安步当车,无罪当贵’,是有知识的人的知足常乐;‘布衣暖,菜饭饱’,‘今朝有酒今朝醉’,是普通民众的知足常乐。”近人林语堂亦在1935年指出,知足的哲学给了中国人“追求幸福的消极方法”,“幸福总被降低到个人基本生存需要的水平”。于是我们看到,时至今日,“平安就是福”作为一种人生的基本欲求目标,仍然存留在国人的观念中。怎样评估这种观念与进取、创造、探索、和承担风险的现代社会观念的关系,如何评判这种观念的当代价值,似乎未易一言以断,还需要进行细密的分析。不过,我们至少可以指出,“知足常乐”与“平安即福”所内蕴的惰性层面则是不言而喻的。当然,从“戒惧恐惧”到“知足常乐”之间尚有诸多的社会化环节,仅此一脉亦不足以概括全部的中华民族精神。但是,指出其间可能存有的文化联系,揭示其惰性层面仍然是有意义的,它将为我们进一步探索民族精神和民族性格的文化根源指明致思路径。

东林诸子的慎独与戒惧很有典型性,展示了东林诸子政治精神

的另一个层面。固然,他们的理想高远,志向宏大,时而指点江山、品评时政,很有些豪侠气象;然而,在他们的内心底里,却埋藏着“戒慎恐惧”的心态种子;在他们的意识中,甚或隐隐地以能修习慎独,达成“戒惧”境界为成功。这将不可避免地影响到他们的政治行为的选择。

(三)原惧特性

东林人士的“戒慎恐惧”心态所表现出来的“原惧”特性,是导致东林悲剧的深层学理根源。“原惧”之名当然是笔者“杜撰”,这是对于东林人士所理解和所感悟的戒慎恐惧的一种把握,意在挖掘出那些深深埋入他们灵魂底里的恐惧感,更加准确地概括他们唯恐失足的惊惧心理,以及他们那种无前提、无条件的自我谴责和罪错意识。为了能够比较准确地给原惧定位,展示其内涵,我们以构成西方文明基石之一的基督教“原罪”说为参照。

依照基督教一般教义,“原罪”是上帝对人类的代表撕毁人神契约的惩罚。亚当和夏娃偷吃了禁果,背弃了对神的承诺,只有承担罪责。原罪在认识上为宗教“救赎论”(soteriology)的成立奠定了逻辑依据,同时也回答了一般宗教的永恒主题:通过信仰以拯救人的灵魂。原罪说是基督教教义的理论基础,也是庞大的教会神权系统得以建构的思想依据。正像宗教神学内涵着信仰理性一样,原罪说不是简单的迷信:“一切神学都是对拥有的神圣价值在理智上的理性化”。由于原罪说认定除了上帝,在原罪面前“人人平等”,没有例外。同时,经过16世纪的新教改革,人的灵魂拯救问题不再是教会的特权,新教排除了人神之间可能具有的任何阻隔,使得每一个人都可以直接面对上帝,“因信称义”。这一变化不只是祛除了灵魂救赎过程中的巫术手段与迷信,而且还肯定了在上帝的面前,个人是“相对独立”的这一事实。因之,尽管原罪说表达的“平等”和“个性

独立”仍然囿于宗教神学的“语境”，但毫无疑问，这里潜藏着一条与近代西方社会政治及文化变迁相沟通的认知逻辑，为日后西方文化趋向文明与进步打开了通途。

与“原罪说”相比较，“原惧”具有以下特征。

第一，原惧是少数学术及政治精英们基于儒家伦理政治学说而形成的一种文化心态特征，它不是宗教神学的理论基点，而是中国传统社会王权主义政治文化的产物。它的涵盖面不是除了上帝之外的所有人，而是士大夫阶层中的一部分，是社会上的极少数。

第二，原惧特性并不反映含有类似“原罪平等”或承认“独立个体”的认知因素；反之，原惧意味着只有士人中的少数杰出之士才会形成对于自家心性的自觉和珍惜，他们形成的这种文化心态恰恰使他们有别于“日用而不知”的芸芸众生，因而原惧的深层意识具有等级性。

第三，原惧特性所指向的臣服权威是人间的帝王，而不像原罪的臣服权威是超验的上帝。如果说，在上帝的威灵之下，人们入世救赎为的是蒙受恩宠，以超越凡俗，获得拯救，那末，在人间帝王的世俗威权之下，人们除了入世而外并无他求，亦别无选择。于是，原罪说以超越的情怀履行现世规范，结果使行为主体的自觉性和主体性得到发扬与提升。原惧则以入世的专注履行现世规范，其结果只是一再强化了士人精神的现世规范性。

诚如前文所言，原惧是我们对于东林人士政治文化心态的一种概括，而且认为其中内涵着等级性、入世性和强制规范性。正如同“战战兢兢，戒慎恐惧”并不为东林人士所独有，而是渊源有自，几乎与儒家文化的形成相伴生一样，原惧的凸显及其文化弥散实际上也遍及儒家文化的承传过程。也就是说，作为士人特有的一种文化心态特性，原惧实际涵融于儒家文化之中，他的文化表象和历史展现则是多种多样的。而最典型者，莫过于卿士大夫们面对帝王时所表现出来的罪错意识。我们且略举两例。

例一 北宋苏轼,堪称中国历史上个性最为鲜明的文人士夫之一。他从政四十载,仕途多坎坷,居官有政声。因为个性鲜明,故而“讥刺既众,怨仇实多”。在北宋“熙宁变法”的风波中,正反双方都不能相容。他自认“一肚皮不合入时宜”。近人林语堂总括了他的特点近20个,其中包括“秉性难改的乐天派”和“政治上的坚持己见者”等。就是这样一位豪放之士,在君权面前表现出由衷的屈己和罪错感。熙宁四年(1071年)苏轼上书,谏买浙灯,神宗皇帝权衡利弊,诏令罢停。苏轼欣喜异常,再次上书,提出了“结人心、厚风俗、存纪纲”的治国方策,是为有名的《上神宗皇帝书》。其文开篇曰:“(臣)谨昧万死,在拜上书皇帝陛下。臣近者不度愚贱,辄上封章言买灯事。自知渎犯天威,罪在不赦,席稿私室,以待斧钺之诛……”。结尾曰:“感陛下听其一言,怀不能已,卒吐其说。惟陛下怜其愚忠而卒赦之,不胜俯伏待罪忧恐之至。”又查苏轼贬官“黄州团练副使本州安置不得佥书公事”所上“谢表”,及移居常州后所上“谢表”,其中亦多有“狂愚冒犯,固有常刑”,“惟当蔬食没齿,杜门思愆。深悟积年之费,永为《多士》之戒”,“杜门自省,当益念于往愆”等语。如果说,“谢表”中的自责是获罪谪贬而后的反省,那末,明明是向君主谏言治国大计,却也深责如斯,“俯伏待罪”,则又所为何来呢?

例二 明朝海瑞,堪称中国历史上清官之典范,以搏击豪右,为民请命和不怕死而著称。时人梁云龙为海公做《行状》,称他“古今一真男子也”。顾允成、彭遵古等更是称他为“当朝伟人,万代瞻仰”。他的事迹流为口碑,传布民间,如戏剧《生死牌》(一名《三女抢板》)即广为传唱。正是砥砺耿介如海公者,在皇帝面前仍不免罪错自责。如说:“臣向自僭言朝廷重务,干冒先帝威颜,罪在莫赎,法在不赦,臣万死不辞矣。”至如“臣不胜战栗恐惧之至”,“干冒天威,无任惶恐战栗之至”,“臣无任悚惧待罪之至”等语,更习见于海公的各本奏疏之中。这是官文套话?抑或反映了某种意

识？某种心理？

如今已有学者就这一现象给出了答案，认为在理论及社会观念上，“君主是圣明的，无所不知，无所不通”，在是非的判断上，“君主是最高的裁决者”。因而臣的进谏包含着对君主的批评，“然而这种批评在观念上又是一种错误和罪过”。于是臣的奏疏中多有自责之语，如“诚惶诚恐，顿首顿首”之类。但“这绝不是空洞的客套语和形式主义，而是社会 and 认识定位的真实写照。历史上无数因进谏而招罪的事实便是这类词语的历史内容和证据”不错，这确是指出了士人罪错意识的本质。在历史的传承流变中，在千百年来君主政治及儒家文化的双重制约下，臣对君的罪错意识演变成了一种类如“套话”的话语。这套话语作为普遍流行的政治表达方式，实际限制着臣的政治思维的边界，也就是说，有的士人尽管颇有个性，但是他们只要进入这套话语，也不得不按照自谴自责的表达定式来表明自己的态度，确定自己的位置和立场。前引苏轼和海瑞，不过是在重复着千万个卿士大夫们都做过的事。在这种现象的背后，除了历史选择的政治、社会条件，譬如君权至上的绝对权威的控制，还有重要的主观因素，亦即这种普遍存在的、深入骨髓、渗入肌里的戒慎恐惧心态。如果说君主权威的至上和绝对化是历史的必然，本就无可抗拒；那末，“戒慎恐惧”则是使人们道德修习刻意追循的结果，是他们心甘情愿。这种内涵原惧特性的政治文化心态弥散开来，撒播在社会政治意识、政治观念等多个层面，成为导致传统士人普遍“人格塌陷”的重要政治文化原因之一。

具体到晚明东林人士，原惧心态特征的影响当然是负面大于正面。从积极的角度看，战战兢兢，“临深履薄”，保持着唯恐犯有过失的心态有助于增强道德修为的自觉性，提升个体道德的自律性。例如刘本儒曾自述体会：“吾鞭策之念，毋敢少弛。恐行住坐卧，悉成堕落。近来扫尽尘氛，杜门检点静中意思，觉与平时差别也。”

然而,另一方面,原惧所标识的莫名恐惧感会促使人们道德修习的自觉不断强化,以至发展成为道德戒律的自我压制、自我强迫和自我束缚,惟知“安贫改过”,忏悔人生,不知其它。高攀龙就说过:“看来学问除此四字(指安贫改过——引者注),亦无学问矣。”

在绝对化的价值合理取向的鼓舞下,晚明东林人士意气昂扬,直言强谏,不避利害。可是,深入骨髓、渗入肌里的“戒慎恐惧”又紧紧捆住他们的手足,使他们并不敢真的尝试跨越雷池。倘若他们的价值追求与王权相冲突,无可化解,他们也可以不计生死,不计后果。如荀子所言:“畏患而不避死”,亦如马克思·韦伯的分析:他们的善行是无条件的,他们不在乎后果如何,他们只是要给自己的道德理想找到归宿。但是,东林人士与王权的冲突决不会升级而变为“抗衡”,冲突一旦激化,他们总是理智地选择屈从,因为在君主面前,他们的罪错感是没有前提的!东林人士对君权不论是非,不辨善恶,惟知“戒慎恐惧”。正是在这样的心态驱使下,当他们面对魏忠贤一派的政治诬陷之时,竟然延颈而受之。他们声称:

自分一死以报朝廷,所谓雷霆雨露,均属圣恩。在臣子只应欢喜顺受。正是在这样的心态导引下,他们心甘情愿地做了君主政治祭坛上的祭品。原惧特性也促成东林人士在致思过程中留有退路:表现为一种防御性的保守思维:前行不得,即退避三舍;进取受阻,即自咎自责。于是在行为选择上很容易从干犯激进转向闭门思过、杜门避祸。所以东林人士之中,既有勇往直前,杀身成仁者;也有退出江湖,封门自保者。当然,具体到每个人的实际选择可能是多种原因促成的,例如儒学传统的“出处观念”等等,但戒惧心态及其原惧特性的作用和影响无疑也应考虑进去。

“戒慎恐惧”没有给东林人士带来精神的升华,反之却导致了主体精神的滑落。具有原惧特性的戒惧心态是东林悲剧壮烈哀凉的政治心态之源。

东林学风的务实精神

明清实学是兴起于明末清初的强调务实、注重实用的哲学智慧，是中国哲学智慧的新的的发展，具有无比崎岖坎坷。明清实学的产生有其赖以产生和发展的社会基础。一方面，中国封建社会在明代更趋没落，各种社会矛盾交织，积重难返；另一方面，万历以降，资本主义生产关系开始萌芽生长，新兴的市民工商业者队伍发展起来，明清实学正是这种社会关系变革的反映。清代明而兴，中原文化昌达之域实际上却是积贫积弱，不堪一击。学术思想尚虚玄而不务实学、实行是当时中原积贫积弱的重要原因。明清实学反思程朱理学，批判佛道和阳明心学，是反思的哲学、批判的哲学。

明清实学也是对中西文化会通之肇始的回应。早在公元 10 世纪，以色列人、意大利人就已泛舟汴河，从事商贸活动，自元代马可波罗对中国做文字记述开始，文化交流更为频繁，只是由于后来西方资本主义炮舰相加，这种和平发展的文化互渐景象才被打破。明清实学是东西文化早期和平会通的写照，在 21 世纪，发掘弘扬明清实学的务实精神，有助于廓清东西文化会通的进路。明清实学智慧具有厚重的文化人类学内涵和重大的现实意义。

明清实学的历史起点，可以依据不同的标准加以界定，但东林务实之风的兴起无疑是当时最为引人注目的现象。

（一）东林学产生的时代条件

明中后期社会，政治日趋腐败，危机四伏，经济日渐凋敝，土地兼并日甚一日，全国土地的七分之一为皇族、贵戚、宦官、权臣所领。在

江南,甚至三分之二的土地为豪绅地主占有。作为封建社会基本生产资料的土地如此畸形集中,一方面造成广大农民丧失土地,沦为佃农,生活极度贫困化。另一方面则是封建土地所有者凭借盘剥来的财富挥霍无度,其结果必然是社会政治的腐败无救。在这种情况下,被压迫人民无法照此生活下去,统治者亦无法照旧维持其统治。但当时的国家是阉党把持朝政,厂卫横行京师,是专权加恐怖为特色的社会政治,从而极度扼杀了社会经济生活的活力。一些地区甚至出现了“人相食”的情况。据《明史·王宗沐传》载,当时“三家之村,鸡犬悉尽;五都之市,丝粟皆空”。在京师“穷民赤体者遍街衢矣,每近日暮,皇城左右哀号之声悲惨万状”(高攀龙:《圣明亟垂轸恤疏》)。阉党厂卫终不足以阻止人民的反抗,15世纪后半叶至整个16世纪,农民起义此起彼伏,连绵不断,终于在17世纪初爆发了李白成、张献忠领导的农民革命。

明中期以来,纺织、造纸、冶铁等手工业空前发展,与之相应的城市商品经济亦迅速活跃起来。尤其在江南,一批新兴工商业市镇崛起。在长江三角洲等地区,资本主义生产关系日渐活跃,新兴的市民阶层正在成长壮大。但是,新兴市民阶层在政治上遭受封建统治者的压迫,经济上受到苛捐杂税的掠夺。当时,大批矿监税吏在各地野蛮搜刮,横征暴敛,市民阶层起而反抗。在东林学兴起前后,苏州、常州、扬州、荆州、徽州、宁国、广德、江阴等地,都发生了市民反抗苛捐杂税的运动。

历史处在转型期,呼唤着自己的思想先驱者。1604年(万历三十二年),由顾宪成、顾允成发起修复东林书院,又有高攀龙、钱一本、薛敷教、史孟麟、于孔兼等,于书院聚众讲学。他们于“讲习之余,往往讽议朝政、裁量人物”(《明史·顾宪成传》),讨论家国天下之事。“风声雨声读书声声声入耳,家事国事天下事事事关心”的名联,恰是东林学蔚为风行的写照。东林学初兴,东林书院吸引了许多志士仁人。据《明史》载,“当是时,士大夫抱道忤时者,率退处林野,

闻风乡附”。以至于东林书院人满为患,竟至“学舍至不能容”。赵南星、李三才、邹元标、冯从吾、周起元、魏大中、李应升、杨涟等在朝仕官也在朝中与东林学派相呼应,“讽议朝政”。

(二)顾宪成的性善论和高攀龙的格致说

1. 顾宪成的“道性善”论

东林学以顾宪成首倡修复东林书院肇始,顾宪成(1550 - 1621),字叔时,号泾阳,无锡人。万历八年(1580)中进士,因屡次直谏一再贬职。万历二十二年(1594),因与神宗及权臣有矛盾,被革职为民,回乡后修复东林书院。其著述较丰,主要著作有《小心斋札记》、《泾皋藏稿》等。万历年间,思想界王学末流盛极一时,周汝登、管志道等抬出“王门四句教”,特别是以其首句“无善无恶是心之体”为据,认为“以性为无善无恶”、“无一物可著者,正是天下之大本”(《明儒学案·泰州学案五》)。他们从“无善无恶”的“无”之本体出发为自己的浮泛虚玄寻找根据。要倡实学,“志在世道”(《明史·顾宪成传》),首先就要进行理论交锋,搬倒王学末流的本体论根据。这就是“道性善”对以心体为“无善无恶”论的论辩。

顾宪成在《还经录》中说:“《易》曰‘大哉乾元,万物资始’。曰‘至哉坤元,万物资生’。曰‘元者善之长也’。可见乾坤万物,一齐从‘善’字流出。圣人要范围天地,曲成万物,所以要培植此‘善’字。”在这里,“善”作为乾坤之“元”,乃是万物“资始”、“资生”的根据。“道性善是说本体”(《经正堂商语》),但讲本体又离不开现实生活,“善”总是处于人的不断培植之中。既如此,性也就决非虚性而是实性,“认性为实,性在善中”(《东林会语》)。顾宪成讲“性善”本体是“志在世道”,是以实击虚,以救时弊。

其实,王阳明强调正心的本意,是要人们端正动机,立竿见影地去行,此即“知行合一”,亦即“致良知”,其心学理路颇富讲求实行的

思考。在这个大前提下,他的“四句教”是一个整体,将其首句孤立提举出来,讲本体不及工夫就混同了阳明与释道。这正是周汝登、管志道等王学末流所为。顾宪成对此判别精缜,强调“善”本体,讲求“本体与工夫原来合一”(《小心斋札记》卷十五)。他说:“吾儒之学,以至善为本体,以知止为工夫而曰致知为格物,可见必格物而后能知止也。格物乃知止以前工夫,丢去物格而则求知止之方,此异端悬空顿悟之学。”(《明儒学案·甘泉学案》)

王阳明虽强调本体与工夫的一致性,认为二者“原来合一”,但他在发明目的与动机的关系时,的确有把“心”体绝对化的倾向,进而将“无善无恶是心之体”列为“四教”之首。这样“心之体”成了“无善无恶”的抽象,而与先秦儒家仁善之心体有悖。此一理论缺失为王门后学推而至极,“心体”成了“空”、“无”之类,而与释道无别。对此,顾宪成一针见血地指出:“无善无恶,释宗也。”(《小心斋札记》卷十四)“无善无恶”空掉了儒家性善的理论基础。

王阳明解原始儒家经典,对宋儒的义理之学多有指责,而引汉儒辞章为同调,进而以正解孔孟儒学自居。王阳明的基点在于恢复先秦儒学的力行精神,这是具有深远思想文化史意义的实学理解。但他在另一方面,将“心体”抽象地绝对,偏离了先秦儒学“性善”之实践精神,由“知行合一”而“致良知”,终至南辕北辙。顾宪成的“道性善”论则具体辨析了王学背离儒学正统而滑向释道异端的思想渊源。他对先秦儒学的实践理性精神的理解是比较透彻的,个中亦见明清实学肇端之精深。

2. 高攀龙格“一草一木之理”的格致思想

东林学的另一位代表人物是高攀龙(1562 - 1626),其字存之,别号景逸,南直隶无锡人。万历十七年(1589)中进士。万历三十二年(1604),与顾宪成等重建东林书院,成为“一时儒者之宗”(《明史·高攀龙传》)。天启元年(1621),顾宪成病逝,高攀龙独肩其责。四年后任左都御史,因与吏部侍郎赵南星联名弹劾阉党而被削职为

民,东林书院被毁。两年后阉党魏忠贤再次制造杀灭“东林党”的冤狱,高攀龙与周贤昌、缪昌期、李应升、周宗建、黄尊素、周起元等(史称“七君子”)被捕。他以“首臣可杀不可辱,辱身即辱国”清名节,自许屈原而卧水自尽。高攀龙著述颇丰,著有《东林讲义剖记》、《周易孔义》、《毛诗集注》、《春秋集注》、《困学记》等20余种,门人陈龙正编为《高子遗书》。

高攀龙与顾宪成同为东林创始人,他们的实学思想大体一致,惟于“格物致知”知识论方面,高攀龙提出了须是格“一草一木之理”的不同主张。他指出:“一草一木是格物事,鸢飞鱼跃是格物事。”(《高子遗书·答顾泾阳先生论格物》)在他看来“近取诸身,远取诸物”是“孔门一贯之学”(同上)。

“格物致知”的认识论问题,自宋以降成为中国哲学讨论的重要问题,乃致于南宋朱熹将其语所从出的《大学》篇从《礼记》中移出,与《论语》、《孟子》、《中庸》一并提举为“四书”,并在其后七百余年,逐步成为官方遴选人才进行科举的教科书。朱熹说:“上而无极太极,下而至于一草一木昆虫之微,亦各有理。一书不读,则阙了一书道理。一事不穷,则阙了一事道理。一物不格,则阙了一物道理。须著逐一件与他理会过。”(《朱子语类》卷十五)朱熹的格“一草一木一昆虫”之“格物”思想,是富于实践理性精神的,亦有发展为科学理性的可能,只可惜一并淹没在他的绝对的“理”之中。然而,陆九渊乃至后来的王阳明以“支离”非难朱熹,大要便在这“一草一木一昆虫”。陆王心学以“一草一木一昆虫”之“格物”为“支离”,其实是堵塞了中国科学实践的路数,曾经是世界最发达的古代文明,逐渐落后于时代,最终无力应付西洋文明的冲击。

顾宪成循王门之绪,将“一草一木”排斥在格物对象之外,认为“六经、《语》、《孟》中,未见论著此等工夫”。高攀龙依据朱熹的观点对此有所纠偏。另一方面,高攀龙也不是一般地反对王学的“正心诚意”之功。他从“万物一体”的理念出发,认为“一草一木”之

“格物”与“正心诚意”是统一的,以至以为“禽对话”、“树交花”都会启发人的“浩然之气”。他认为“天地间物莫非阴阳五行”,“各自所禀”不同,要“正心诚意”,就要大至于天地,小至于草木,格致其理(见《高子遗书·答顾泾阳先生论格物》)。他的实践精神、科学理性是在程朱的基础上,循天人合一理路往前走的。

高攀龙与徐光启同庚,与他同时代的还有李时珍、朱载堉、徐霞客、宋应星、方以智等科学家和哲学家。他们活跃于历史舞台,成就了中国历史上自然科学和自然哲学最为活跃的时期。高攀龙的格“一草一木”的“格物”论,正是顺应这个时代大趋势产生的,具有厚重的历史哲学意蕴。

(三)东林学派的民主与经济思想

1. “是非当听之天下”的民主思想

东林学作为明清之际实学之嚆矢,在社会经济、政治思想方面亦有其鲜明的特点。明万历前后,随着市民工商业的发展,社会民主思想也在萌芽形成。东林学人就以讲学与“讽议朝政”结合起来,经常组织集会活动。高攀龙指出:“有益于民而有损于国者,权民为重,则宜从民。”(《高子遗书·四府公启汪澄翁大司农》)这是国者民之国,宜以民为重的民权思想之雏形,已与传统儒家的民本思想有所区别。

东林学人讲学“讽议朝政”的活动,亦带有反压迫要求言论自由的倾向。万历三十八年(1610)八月,当他们的集会活动遭到官府禁止时,敢于冒着危险,顶着压力,如期召开大会。一方面,他们不听任官命;另一方面,斗争方式也与农民的反抗、起义活动有很大不同,表现为较明显的时代特点。

顾宪成自诩道:“生本有二癖:一是好善癖,一是忧世癖。二者合并而发,情不自禁。是非者,天下之是非,自当听之天下。”(《以俟

录·自序》)“忧世向善”,激情勃动而不自己。他要求天下人自己作主,以天下人是非为是非,矛头指向封建专制,要求还权于民。这里既不是以圣人的是非为是非,也不是以任意自心为是非,已开黄宗羲、傅山等明清之际早期启蒙主义思想之先河。

2. “工商本业”的经济思想

与民主政治思想萌芽相一致,东林学人在经济思想方面提出了重工商的主张。东林名士赵南星指出:“士农工商,生人之本业。”(《寿仰西雷翁七十序》,《赵忠毅公文集》卷四)旧有的观念历来“以农为本”,“重农抑商”,动辄以“奸”冠商。东林学人提举工商为本,与农并齐,这种观念的转变具有较深刻的历史哲学内涵,反映了日益壮大的市民工商业者的社会要求,是顺应社会生产力不断提高、要求新的生产关系的历史趋势提出来的。

万历前后,重工商不但是理论问题,而且是直接的实践问题。当时封建统治者对工商业者层层盘剥,压抑工商业的发展。万历二十五年(1597)始,各地设税使,由宦官充任,还直接派宦官充当矿监。他们所到之处,强取豪夺,无所不至其极。各地城市工商业者不断发动反抗斗争。当时正在家乡无锡讲学的顾宪成致书地方官,要求严惩税使欺榨勒索、草菅人命的罪行。高攀龙则提出制止矿监税使横征暴敛的实施对策,即将开矿及税政从宦官手中夺回来,转交给地方官,确定合理的税额,减轻工商业者的负担。他还提出“省民间之浮费,不亏国家之正额”(《高子遗书·四府公启汪澄翁大司农》)的主张,办法是改实物税为货币税,以便于衡定税额。东林学人的“工商本业”思想与社会实践如此敏锐地顺应历史发展方向,与他们中的许多人处身工商业活动有关。顾宪成其家就是无锡的商人,高攀龙祖辈就以治商为家。

上 篇

顾宪成的理学教育思想 与教育文论选读



明代进步思想家——顾宪成

1595年的早春,一位昏死过去几次的病人又一次顽强地睁开双眼,46年来走过的风雨历程又在他的脑海中流淌,他感慨万千,不禁口占一绝:“妄拟古之人,岁月蹉跎忽至今。一息尚存应有事,莫将夭寿贰吾心。”意见是说,我从小就立志要像古代的伟人那样做出大事业,但岁月如白驹过隙,稍纵即逝,而今年近半百,生命垂危,且一事无成。然而我怎能去考虑自己的生老病死呢?一息尚存就当奋然进取。这位病人就是明代进步思想家顾宪成。

(一)矢志求学 关心国事

顾宪成,无锡泾里(今无锡县张泾)人。字叔时,号泾阳。因创办东林书院而被人尊称“东林先生”。他生于明嘉靖二十九年(1550年)八月初七,卒于万历四十年(1612年)五月二十三日。顾宪成小时候家境十分清贫,他的父亲顾学开了爿豆腐作坊,但因家庭人口多,常常入不敷出,要向人借贷,他家住的房子很破旧,不蔽风雨。但是,艰苦的生活环境反而激发了顾宪成奋发读书的决心与进取向上的志向。他6岁就进私塾读书,即聪明,又刻苦,而且怀有远大抱负。他在自己所居陋室的墙壁上题了两句话:“读得孔书才是乐,纵居颜巷不为贫。”颜回,是孔子著名的学生,家里十分贫穷,但他不以为苦,师从孔子,刻苦好学,以学为乐。顾宪成以颜回自喻,表达了自己的苦乐观和贫富观,希望做一个知识的富翁。

知识是海洋。顾宪成既不拘守于一家一说,也不厚古薄今,视野开阔,博览群书,涉猎百家,还读了大量宋代人的近作,如周敦颐的

《太极图》、程颢的《识仁篇》、张载的《西铭》以及朱熹、陆九渊、邵雍、王阳明的著作。他善于掌握全书的主旨大意,不沉溺于训诂章句之类,所以吸收了很多有益的思想。顾宪成在读书中,非常仰慕前贤先哲的为人,一心想仿照那些德高望重的人的思想举动去行事。他自撰了一副对联:“风声雨声读书声声声入耳,家事国事天下事事事关心”,表达了他读书期间对社会的关注。当时社会风气不正,一些人品德很不端正,没有是非观念,注重私利,见风使舵。顾宪成对这种状况愤愤不平,时时想找出矫正的办法,做到把书本知识和社会实际结合起来进行研究。

明万历四年(1576年)27岁的顾宪成赴应天(今江苏南京)参加考试,他在应试的文章《习书经》中指出:天下治理的关键在于用人得当。只有选拔、任用贤才,使之各司其职,这样才能使国家稳固、政治清明、民情安定。同时,顾宪成还强调朝廷要广开言论,虚心纳谏,以法治国,注意总结前代的经验教训以供借鉴,把国家的事情办好。由于顾宪成的文章立意远大,分析透彻,结果以第一名中举,时人将举人第一名称为解元。顾宪成从此名闻遐迩。万历八年(1580年)解元顾宪成赴京参加会试,又被录取在二甲第二名,被赐进士出身。当时,得中进士的人就可进入官场,顾宪成从此也就开始了他的仕宦生涯,投身到了社会激流中。

(二)持正为官 反遭削职

顾宪成带着强烈的政治热情踏上仕途,想为国为民做些有益的事。但当时皇帝明神宗和宦官、王公、勋戚、权臣结合成为一股最反动腐朽的势力,操纵朝政,政治黑暗,军事窥败,财政拮据,而人民由于苛政暴敛被迫反抗的事件也层出不穷。由于明朝国力渐衰,崛起于关外的满州贵族也逐渐不服明朝中央政府的管辖,并且逐渐构成对明朝的威胁。面对这种国是日非的形势,顾宪成初入仕途,就不顾

自己位微言轻,上书直谏,主张举用人才,评论时政得失,无所隐避。他先在户部、吏部任职,后外放桂阳(今属湖南)、处州(今浙江丽水)等地为官,后又奉调再入吏部,不管在什么地方、什么部门任职,他都不媚权贵、廉洁自守、正直无私、办事认真。

万历十年(1582年)六月,时任内阁首辅(相当于宰相)、权倾天下的张居正病情加重,举朝官员深谙张居正喜欢别人恭维、歌功颂德的心理,便联名献金到东岳庙为张居正祈祉禳灾。顾宪成认为现在全国官场风气日下,一切不问是非,一味迎合顺从,朝政败坏到了让人忧心如焚的地步,自己不能同流合污。这样,他便拒绝参加。同事担心他日后因此遭到打击,便好心地代他签名出钱,顾宪成得知后立即骑马前去将自己的名字抹掉,表现了对权势的耿直性格。不久,张居正就去世了,他才没有受到追究。

张居正去世后,继任首辅王锡爵只知道在朝中一味迎合神宗,不能听取君臣的合理意见,弄得人心离异。一次,王锡爵对顾宪成说:“当今所最怪者,朝廷认为对的,外人一定认为不对;朝廷认为不对的,外人一定认为是对的。”意思是责怪官员百姓心不向着朝廷。顾宪成针锋相对地回答:“我看应该这样说,外人认为对的,朝廷一定认为是错的;外人认为是错的,朝廷一定认为是对的”,指出国事搞不好的责任在朝廷而不在下面,一语道破了朝廷当权者们颠倒是非、混淆黑白的真相。

万历二十二年(1594年),顾宪成任吏部文选司郎中,掌管官吏班秩迁升、改调等事务。时逢首辅王锡爵年老引退,明神宗便命吏部根据品望推选六七位能够胜任首辅之职的官员听候点用。顾宪成与吏部尚书陈有年不徇私情,拒绝请托,根据品望合拟了七人名单上报,请神宗亲裁。不料,顾宪成他们提名的人,都是神宗所厌恶的,神宗不由分说,指责吏部有“徇私”做法,在吏部的奏疏上批了“司官降杂职”5个字,就把顾宪成文选司郎中的职务给撤掉了。陈有年作为吏部尚书,上疏引咎自责,认为有责任也在自己身上,不能追究下属,

恳请恢复顾宪成的文选司郎中职务。其他正直的大臣也纷纷上疏申救顾宪成,奏疏共达几百封。不料,神宗一意孤行,将有些上疏申救的官员外放、降调、削职,顾宪成则被革职为民。从此,顾宪成结束了十几年的官场生涯,以“忤旨”罪回到原籍无锡。

顾宪成孜孜国事,反而获罪罢官,朝野许多人士为朝中失去这样一位正直无私的官员扼腕叹息,也对顾宪成的品格十分钦佩,顾宪成的名望反而更高了。

(三)主持东林书院 坚持讲学议政

万历二十二年(1594年)九月,顾宪成从北京回到家乡泾里。顾宪成在朝中因公务繁忙,积劳成疾,再加遽遭削职,冤屈难伸,因此在长途跋涉回到家中后体质极弱,病痛频发,好几次生命陷入垂危。然而他绝不放弃自己为国为民的抱负,尽管已不能在朝中实现自己的志向,也要在故乡做些有益的事。顾宪成认为:讲学,可以传授知识,风范人物,扶持正论,为国家培养人才,这和自己重人才、重舆论的政治思想是一致的。于是便把精力集中到讲学上来,顾宪成一生最辉煌的事业就此展开。

由于顾宪成在学界政界都有很高的声望,所以慕名来请教他的人很多。顾宪成不顾病体,不管其贫富贵贱,一视同仁,热情欢迎接待。后来,他看到前来泾里的人很多,小小的泾里镇上,连祠宇、客栈和自己周围邻居家都住满了客人,还容纳不下,就与长兄性成、次兄自成及弟弟允成商量,在自己住宅南边造了几十间书舍供人居住,顾宪成的夫人朱氏给学生们的烧饭做菜,使学生来了就像回到家里一样。泾溪南北,昼则书声琅琅,夜则烛火辉辉,一派日以继夜奋发攻读的景象。即使许多已有功名、才学亦高的学者也争相前来求教。

顾宪成在居家讲学的同时,还经常到苏州、常州、宜兴等地去讲学,经常与苏州、松江、常熟、太仓、嘉兴、宜兴等吴中学者聚会于无锡

惠山天下第二泉畔研讨学术。在讲学活动中,顾宪成迫切感到必须具备一个固定的讲学场所,从而将分散的讲学活动变成一个有协调组织的统一活动,从而对吴地乃至整个社会产生良好的影响和作用。万历三十二年(1604年),经顾宪成和吴地学者的共同努力,官府终于批准在无锡城东门内的东林书院遗址重建兴复东林书院。重建工程开始于这年四月十一日,至九月九日告竣,共用了1200多两银子。作为首倡发起人之一的顾宪成捐银最多,又去策动吴地官员和缙绅捐资助修,出了大力。顾宪成又亲自为书院讲会审订了宗旨及具体会约仪式,这年十月,顾宪成会同顾允成、高攀龙、安希范、刘元珍、钱一本、薛敷教、叶茂才(时称东林八君子)等人发起东林大会,制定了《东林会约》,顾宪成首任东林书院的主讲。顾宪成的讲学活动成为他一生事业的辉煌时期。

东林讲学是在特定历史条件下,适应时代、社会和学人的共同需要兴举起来的。它规定每年一大会,每月一小会,除了严寒盛暑外,定期会讲。这就将原来士绅的分散游学形式变为集中固定的有组织的讲学活动。而且书院不分尊卑、不限地区、不论长少、不收学费,只要愿意,均可参加,还提供食宿方便。讲授方式十分灵活,有时采用演讲方式,讲了一段时间后,就穿插朗诵一段诗词以活跃气氛、开发性灵,主讲者还随时回答提问。有时采用集体讨论方式,沟通思想、交流心得。

东林讲学博采诸家合理之言,去短集长、不执门户之见,讲学内容也较为广泛、丰富、适用,主要以儒家经史著述为主,但也兼及并包括一些必要适用的自然科学知识和具体实际的应用与管理方面的知识在内,还与评论政事得失、乡井是非连在一起,还把理论与实践结合在一起,要求学生身体力行。由于东林讲会开创了一种崭新的讲学风气,引起了朝野的普遍关注。一些学者从全国各地赶来赴会,学人云集,每年一次的大会有时多至千人,不大的书院竟成了当时国内人文荟萃的重要会区和江南讲学者遥相应合。东林书院实际上成为

一个舆论中心,这里的人们便逐渐由一个学术团体形成一个政治派别,从而被他们的反对者称为“东林党”。那时所谓的“党”,不同于今天的政党,而是指政治见解大致相同、在政治活动中经常结合在一起的一批人。东林党与朝廷中的腐朽势力展开了殊死的斗争,东林书院的主讲顾宪成则以其卓越的思想气度成为东林党的精神领袖。

顾宪成思想的最大特点是重视社会政治,关心世道人心,充满了以天下为己任的救世精神。这种救世精神本是儒学祖师孔子、孟子的传统,但在汉以后封建专制统治下的儒生,不但多数沉溺为科举功名之士和从事考据、词章之士背离了这种精神,只是把它当作升官发财、猎取名利的手段,即使连标榜义理之学的儒生,也多半只是脱离社会实际地空谈玄理。顾宪成花了大量时间和精力,深入研究各家的学术观点,从现实和封建国家利益出发,认为沉溺功名或空谈心性都是有害的,因为这两种学术思潮都将导致人们对现实社会和具体学问的漠不关心。他认为如今的政治形势已危机四伏,如同把干柴放到烈火之上那么危险,因此顾宪成强调研究学问的出发点必须是为了社会国家民生所用,他认为如果眼光短浅,营营于一己之私,即使功名很高、学问很深、修养很好也不足挂齿,提倡士人不管是作官为民,身处何境,都要明辨明非,注重气节,敢于和恶势力斗争。在东林书院的讲堂里,就挂上了顾宪成在青年时代写的那付对联:“风声雨声读书声声声入耳,家事国事天下事事事关心”,把读书、讲学同关心国事紧紧地联系在一起。

同时,顾宪成也以一庶民身份积极参与事务和评论朝政,将注意乡井民情和关心国事落实到实际行动上。万历三十二年,以贩粮谋点微利的赵焕在江阴长泾(今江阴长泾)为税棍俞愚、金阳暗下设计,被活活打死,并将尸体沉入附近河内。他的儿子赵希贤多次为父讼冤,由于乡宫相互包庇,一直得不到申雪。顾宪成为此一面写信信巡抚江南的地方官周怀鲁,请他代呈灾情,上达朝廷,以便量情及时给予救济。顾宪成又写信给漕运巡抚李三才,向他反映灾区情况,恳

请他尽力通融接济灾民。顾宪成对朝局的败坏十分关心,但他鼓励东林这员不管时局千难万难,一定要坚守职责,直言敢谏,精诚谋国,“即使天下有一分可为,亦不肯放手”,“天下有一分不可为,亦不可犯手”。意思是说,只要天下还有一线希望,就要坚决地干下去,切不可知难而退,归居林下,使一邦宵小奸党全面控制朝政,同样,只要有一丝一毫不该做的,也绝不参与插手,绝不能同流合污,使政局更为糟糕。

(四)政局反复 不改初衷

顾宪成等人在东林书院聚众讲学,因言行举止,竭诚坦荡,赢得了朝中一些正直官员的钦佩,而顾宪成的许多学生也已走入官场,这样就形成了一股较大的政治势力。许多东林官员纷纷上疏推荐重新起用顾宪成。万历三十六年(1608年),顾宪成被正式任命为南京光禄寺少卿,顾宪成为了实现自己的救世理想,便奉旨动身前往南京赴任,由水路放舟至丹阳附近,不料因头痛毛病复发,无法坚持,只得作罢,弃官折回,继续从事讲学议政。

万历三十八年(1610年)朝局反复,廷臣之间因东林官员李三才能否入阁发生了激烈的党争。掌京畿道御史徐兆奎攻击朝廷内有許多官员与削职为民的顾宪成勾结一起,结成“东林党”。这样东林书院公开卷入政治漩涡,许多士人惧怕因与东林书院有瓜葛而罹祸,因而对东林书院的讲学活动产生戒畏之心并抱回避态度。但顾宪成认为东林讲学不能因心有人攻讦,不能因为政局变化,就改变讲学议政的初衷,一年一度的东林大会也要按原定计划进行。

万历三十九年(1611年),是朝廷规定的京察之年,即对朝廷官员进行考察调整。主持此事的东林官员叶向高等希望积极设法解除以往纷争,秉公办事,澄清吏治,使政治朝局焕然更新。但不料其他派别的官员联合起来栽赃陷害,把目标集中在东林官员身上,全部意

图就是想将朝中正人搞倒,由他们来控制内阁大权。徐兆奎更是将朝廷纷争的全部责任推到东林官员头上,说国家吏治、人品、学术都因顾宪成的东林讲学而弄得败坏不可收拾,污蔑东林借讲学之名,行结党营私之实,将功名利禄与学术气世统统混为一谈,弄得吏治人心大败。明神宗看了徐兆奎的奏疏后,对东林官员的提议不予采纳。这次京察,东林官员的努力没有实现。相反,一帮奸党因祸得福,纷纷挤到各要津重地,不遗余力地捏造借口打击排挤朝中正人。从此,国家政治更加枯稿。被指控为“讲学东林。遥执朝政”的顾宪成处境艰危,东林书院的景况也开始走下陂路,与会人员锐减,已只有“二三真正如苍然隆冬之松柏”的君子前来听讲,讲事也逐渐凋零。

次年,一生忧国忧民的顾宪成走完了他62岁的人生历程。留下的著作有《小心斋札记》、《还经录》、《证性篇》、《东林会约》、《东林商语》、《南岳商语》、《仁文商语》、《虞山商语》、《经正堂商语》、《明道商语》、《质疑篇》、《桑梓录》、《朱子二大辨序》等。

顾宪成一生,早年立志把求学与服务社会紧密结合,中年以后把讲学与议政活动结合起来,开辟了知识分子议政的风气。他的高风亮节和爱国至深的精神也一直在鼓舞激励着后人关心国事,热忱报国。

顾宪成的生平和理学渊源

顾宪成是明末东林学派的主要创始人。黄宗羲在《明儒学案》中,赞扬他们所创建的东林学派是“一堂师友,冷风热血,洗涤乾坤”(卷五十八《东林学案·序》)

顾宪成的理学倾向,基本是宗程、朱而诋陆、王。他们标榜气节,崇尚实学,反对王学末流弃儒入禅、空谈心性而不务实学的风气。

顾宪成(公元1550—1612年)字叔时,号泾阳,无锡人,世称泾

阳先生或东林先生。万历八年(公元1580年)进士,授户部广东司主事。与魏懋权(允中)、刘国徵(廷兰)合称“三元”,“言时政得失,无所隐蔽”(《明儒学案》卷五十八《东林学案·顾宪成传》)。万历十五年(公元1587年),他上疏“分别小人,刺及时政”(同上),被贬为湖广桂阳州判官。万历二十年(公元1592年),擢吏部考功司主事。后因他在立皇太子和会推阁臣问题上,与神宗及权臣牴牾,于万历二十二年(公元1594年)被革职回家。顾宪成罢归后,即从事著述,相继写了《小心斋札记》、《还经录》、《质疑编》、《证性编》、《桑梓录》等。万历三十二年(公元1604年),他又与高攀龙、顾允成、钱一本等重建东林书院,从事讲学活动。他的著作被编为《顾端文公遗书》。

顾宪成青年时,初学于张淇门下,后又师薛应旗(方山)。据史料记载,张淇年幼曾“师事阳湖邵公,闻阳明致良知之说”,后又拜薛应旗为师,“学益进,已乃亟称考亭曰:‘毕竟盘不过此老!’”(《泾皋藏稿》卷十六《明故学谕损斋张先生墓志铭》)称道朱学。万历二十八年(公元1600年),他声斥王学末流为“异说横流”,“其害真酷似夷狄禽兽!”(同上)褒朱学而贬王学的态度十分明显。薛应旗从师于王守仁弟子欧阳德,但他却反对那些把王学引向异端的人,批评这些人是“世之堕于腐俗过于玄虚者”(《方山纪述》卷五《与孔文谷提学》)。其晚年倾向朱学,重订宋端仪所撰《考亭渊源录》二十四卷,并将此书授予顾宪成、允成兄弟,称赞朱熹之学,谓“洙泗以下,姚江以上,萃于是矣。”(《顾端文公年谱》上)由此可见,从师承上来说,顾宪成是王门的三传弟子。其师张淇和薛应旗虽出入王门,但思想却已由王学转向朱学,因此,顾宪成的宗程、朱而斥王学末流的理学倾向,多少与其师承有关。

顾宪成还自称曾“私淑本庵方先生有年”(《东林书院记》卷十六)。方学渐是方以智之祖父,虽受学于泰州学派的张鼐山、耿楚侗,但已背离王学,“别出一机轴矣”(《明儒学案》卷三十五《泰州学案·方学渐传》)。



东林书院——明代影响最大的书院

此外,从顾宪成、高攀龙重建东林书院的意图来看,是想继承杨时东林书院的传统,以恢复和发扬程朱理学正宗。顾宪成在万历三十一年(公元1603年)《请复东林书院公启》中说:

有宋龟山杨先生受业两程夫子,载道而南,一时学者翕然从之,尊为正宗。考锡乘先生(即杨龟山)常讲学是邑,十有八年,建有东林书院。岁久旁落为东林庵,而书院废矣。距今五百年,俯仰顾盼,莫不喟然叹息。某等僭不自量,欲相与共图兴复,然念祠堂以崇先哲之懿范,则道脉系焉,书院以广友朋之丽泽,则学脉系焉,所关重大。……会庠友马希尹等会呈上请,乃敢拜首,颺言曰:先生(指杨龟山)之道其源远流矣,其流长矣,及门之乐育既多,过化之余风未泯,而今而往有能绍述遗训,如当年之在东林,一传而而喻工部,再传而为尤文简,三传而为李简肃、蒋忠文,无坠道南之一线者乎,是惟先生之赐。而今而往,有能冥契心宗如当年之在剑南,一传而为罗豫章,再传而为李延平,三传而为朱考亭,直接周、程之正统者乎,亦惟先生之赐。其大造于吾锡何如也!台台

为斯文主盟 „……幸亟允希尹等之请 ,上之表章正学 ,焕发幽光 „……九峰二泉之间 ,行将坐收濂洛关闽之胜 ,其大有造于吾锡 ,又当何如也 ! (《东林书院志》卷十七)

后来 ,高攀龙在万历四十二年 (公元 1614 年)写的《东林原志序》中 ,也同样强调 :

龟山杨先生上承洛统 ,下开闽传 ,其栖止于晋陵梁溪间 ,浮云流水之迹耳。而吾郡至今言学不畔洛闽 ,不忍曲学阿世 ,于是见先生之精神大而远也。先生于梁溪东林 ,东林之废久矣 ,屡有复者而未竟。顾泾阳先生始率同志告于当道而一新之 ,使吾锡之士 ,进则行其道于天下 ,退则明其道于此 ,如行者之有家 ,耕者之有土也。(同上卷十六)

可见 ,顾、高重建东林书院的意图是十分明确的 ,即发扬杨时的“上承洛统、下开闽传”之传统 ,“无坠道南之一线”、“直接周程之正统” ,使“道脉”、“学脉”有所系。

顾宪成、高攀龙之所以提出要维系“道脉”、“学脉” ,正反映了明朝自正德、嘉靖以来 ,王守仁心学兴起 ,天下风靡 ,朱学衰微 ,程朱理学的传统发生了危机 ,所以他们急于要复兴朱学 ,以矫王学之弊。

顾、高重建东林书院以兴朱学而斥王学的行动 ,开启了由王返朱的思想趋势。清朝胡慎《东林书院志序》中论述了这一思想历程。他说 :

至明弘、正之世 ,则姚江之学大行 ,而伊洛之传几晦 ,东林亦废为丘墟。至万历之季 ,始有端文顾公、忠宪高子振兴东林 ,修复道南之祀 ,仿白鹿洞规为讲学会 ,力阐性善之旨 ,以辟无善无恶之说 ,海内翕然宗之 ,伊洛之统复昌明于世。

这一叙述指出了顾宪成的思想渊源于程朱理学。

顾宪成的理学派别

至于顾宪成的理学派别 ,从他对周惇颐、二程、朱熹的赞扬备至

的态度,即可明显看出其理学派别倾向。他在《小心斋札记》中说:

孔子表章六经,以推明羲、尧诸大圣之道,而万世莫能易也。朱子表章《太极图》等书,以推明周、程诸大儒之道,而万世莫能易也。此之谓命世。(卷三)

把朱熹看作是继孔子之后集儒学大成之圣人,在《朱子节要序》中,甚至得出“论造诣,颜、孟犹有歉焉;论血脉,朱子依然孔子也”(《泾皋藏稿》卷六)的结论,足见他对朱子的尊崇。不仅如此,他对理学的开创者周惇颐很推崇。他说:

孔孟既没,吾道不绝如线,至宋而始一光,发脉得一周元公,结局得一朱晦翁。(《小心斋札记》卷一)

《太极图说》,元公之《中庸》也;《通书》,元公之《论语》也。上下两千年间,一人而已矣。(同上)

卓哉其元公乎!吾始以为元公也,而今乃知其宛然一孔子也。(同上卷三)

可见,顾宪成是把周惇颐的创建理学,看成为孔、孟之真传、儒学之复兴,其功绩不在孔孟之下。而程、朱,尤其是朱熹,则被视为周惇颐理学的发扬光大者,其功不在周之下。因此,高攀龙在顾宪成病逝后,对顾的学术思想所作的结论是:“远宗孔圣,不参二氏(指佛、道);近契元公,恪遵洛、闽。”(《东林书院志》卷七《顾泾阳行状》)方学渐在他亲赴东林书院参观归来所写的《东游记小引》一文中也说:“东林之学,以朱子为宗”(同上卷十六)。而并非象有人所说的是“王学的修正派”,“朱、王之学的调和折衷者”。

顾宪成的思想学说,虽然“恪遵洛、闽”、“以朱学为宗”,但不抱门户之见。对陆王心学之短长,以至朱熹之不足,他大都能持公允的批评态度。他虽然推崇朱熹,但并不遮掩朱熹之短。在他评论朱(熹)、王(阳明)异同时,其态度更是谦逊而平实。他说:

不肖,下里之鄙人耳,无所闻知。少尝受阳明先生《传习录》而悦之。(《泾皋藏稿》卷四《复方本庵》)

又说：

当士人桎梏于训诂辞章间，骤而闻良知之说，一时心目俱醒，恍若拨云雾而见白日，岂不大快。（《小心斋札记》卷三）

学宗程、朱的顾宪成，在这里非但毫不讳言自幼学自王门，而且也很称道王守仁，并无门户之见。更可贵的还在于他从总结理学思想发展的途径，肯定了理学各派不同意见的短长和应有的地位。他反对互相排斥，提倡互相尊重、取长补短的见解是可取的。他反对门户之见，而从总结学术思想发展史的角度，给予不同理学派别应有的历史地位，这一作法开启了后来以黄宗羲、全祖望为代表的《宋元学案》、《明儒学案》对宋明理学总结的端绪。

“理是主宰”的本体论

（一）“理是主宰”的本体论

顾宪成尊奉程、朱“性即理”、“理为主”的本体论。他说：

伊川曰：“性即理也”。此一语极说得直截分明，亘古亘今、颠扑不破，却亦有个来历。《书》云：“惟皇上帝降衷于下民。”《诗》云：“天生蒸民，有物有则。”曰衷曰则，非“理”而何？但不如拈出“理”字，尤觉易晓耳。朱子尝言：“自程、张气质之说出，而后诸子纷纷之论息。”予以为未也。别气质于性则性明，溷气质于性则性晦，犹在人善看。惟“性即理也”之说出，而后诸子更无所置其喙耳。（同上卷十一）

认为理既是宇宙万物的本源，又是宇宙万物的规律和法则，“曰

衷曰则,非理而何?”

在理与气的关系上,他认为理在气先,理是主宰,气是从属于理的。他尊奉程、朱的“性即理”、“理为主”的本体论,阐述理与气的关系。他虽然认为理不离气,理气相依,但强调理是始终处于主宰的地位。因此,他反对分理气为二的理气二元论,也反对混理气为一的混一论。

(二)对周惇颐的《太极图易说》的解说

顾宪成同朱熹一样,把“理”也称作“太极”。如说“性,太极也”(同上卷四)、“太极,理也”(《证性编·质疑》下);并且按照朱熹“理生气”的观点来解释周惇颐的《太极图易说》,同时还借《周易》的传统观点予以论证。他说:

《易》曰:“天地絪縕,万物化醇。”周子曰:“太极动而生阳,动极而静,静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根。”愚谓知天地之所以生万物,则知太极之所以生天地。周子此数语模写絪縕情状,宛然如画,真造物传神乎也。(同上卷一)

乾之《彖》曰:“大哉乾元,万物资始。”坤之《彖》曰:“至哉坤元,万物资生。”《系辞》曰:“乾以易知,坤以简能。”又曰:“乾知大始,坤作成物。”这是太极两个大总管,千变万化,皆由此出。人心之有知能,亦犹是也。(同上卷二)

认为太极(理)是产生天地万物以至人的精神知能的根源,是“超形气之上”的“形而上者”之“道”的精神本体。最后他把自己的以“理为主宰”的本体观归结为“太极生天地之本,阴阳生天地之具。”(同上卷十六)这个归结也是从朱熹的所谓“理也者,形而上之道也,生物之本也。气也者,形而下者之器也,生物之具也”(《朱文公集·答黄道夫书》)的概述中脱胎而来的。

顾宪成之所以把精神本体的“理”(“太极”)赋予主宰的地位,是针对佛教经典称“佛为生天生地之圣人”而言的。他说:

《内典》推佛为生天生地之圣人。按《汤诰》有曰:“惟皇上帝,降衷于下民”。予以为非特降衷于下民,实乃降衷于天地,此之所谓生天地之圣人也。(同上卷十六)

当时,在学术思想界,有象管志道、陶望龄、钱渐庵等人为代表的王学末流,他们弃儒入禅,大倡所谓儒、佛、道“三教合一”。于是,一时谈玄说空之论,甚嚣尘上。顾宪成以天帝为“生天生地之圣人”这一儒家传统观点反对“佛为生天生地之圣人”的说法,显然具有防止儒学禅化的意义。

顾宪成之所以要同朱熹一样,把“理”称为“太极”,并且按照程、朱“理生气”的观点来解释周惇颐的《太极图易说》,意在消除佛、道的影响,以破除管志道、钱渐庵、陶望龄等人想从周惇颐的“无极”观点中,为“无善无恶是心之体”寻找本体论依据的企图。

顾宪成在解释周惇颐的《太极图易说》时,与朱熹不同的,是他明确宣称周惇颐之所以作《太极图易说》,正以“匡(佛、道)二氏”,曰“无极”,“正为辟老氏而发”。他说:

盖周子标○为太极矣,而其两之为阴阳也,即系○于阴阳。五行之为水、火、木、金、土也,系○于水、火、木、金、土。是混者不嫌于析也。何也?混之以本体,析之以用,体用本一原也。老氏却曰:“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼,失礼而后智。”将无于体用之间,自生拣择。即所云“有物混成”,亦归之笼统而已耳。

周子标○居上矣,而其次之以水、火、木、金、土也,即系水、火、木、金、土于○,是上者不离于下也。何也?形而上谓之道,形而下谓之器,道器本一贯也。佛氏却曰:“迷妄有虚空,依空立世界,想澄成国土,知觉乃众生”。将无于道器之间,自生取舍?即所云“惟吾独尊。亦归之孤亢而已耳。由此观之,周子之为是图,正以匡二氏也。

其指微矣。(同上)

又说:

或曰“无极”二字,原出于老氏,分明与“无善”义同。

周子《太极图说》奈何宗之?曰:周子此语正为辟老氏而发,……(《还经录》)

从顾宪成对周惇颐《太极图易说》的解说,可以看出他是把“太极”(理)作为宇宙万物的本原,认为所谓“无极而太极”,只是“明其非真无也”,赋予了“太极”(理)以实在性。这当然并非周惇颐《太极图易说》的本意,而是顾宪成借周惇颐的思想资料,经过自己一番的加工改造而得出的观点。他还以此破除王学末流利用周惇颐的“无极”观点为他们的“无善无恶心之体”的观点寻求依据的企图。

“道性善是说本体”的人性论

顾宪成在《东林书院院规》中提出“以性善为宗”(《东林书院志》卷二)。高攀龙也认为顾宪成“辟东林精舍”是“讲明性善之旨”(《高子别集》卷六《泾阳顾先生小传》)。

顾宪成的本体论既然是“以理为主宰”;那么,自然认为太极(理)是世上万事万物的本原。因而太极(理)赋予人,则自然谓之性,这正如朱熹所谓“在天曰命,在人曰性”,性就是天理,而天理也就是太极。所以,顾宪成说:“性即理也”(《小心斋札记》卷十一)、“性,太极也”(同上卷四)、“性,天道也”(同上)。这就把人的本性问题,提到了本体论的高度。

不过,顾宪成与朱熹的观点也有所区别,他为了强调人性“善”的作用和地位,还根据《周易》万物生成的传统观点,提出“善”是天地万物的本原。他说:

《易》曰：“大哉乾元，万物资始。”曰：“至哉坤元，万物资生。”曰：“元者，善之长也。”可见乾坤万物，一齐从“善”中流出。圣人要范围天地，曲成万物，所以欲培植此“善”字。（《还经录》）

根据《周易》的注释，《乾》卦象天，故《彖传》以天之德解释卦辞：“元”作“善”解，“资”作“赖”讲。因而，“大哉乾元，万物资始”，即谓大哉天德之善，万物赖之而有始。《坤》卦象地，故《彖传》以地之德解释卦辞。因而，所谓“至哉坤元，万物资生”，即至哉地德之善，万物赖以生长（参见高亨《周易大传今注》）。把天地万物的起源与化生都归之于“善”的作用，这就直接地把“善”提到了和“太极”、“理”的同地位，认为“乾坤万物，一起从善中流出。”于是“善”被赋予了本体的性质。

他又说：

吾人时刻受用者，性而已矣。性之所以为性者，善而已矣。天地间止是此件，故可欲者，止是此件，受用者，止是此件。（《东林书院志》卷六《补录未刻稿〈东林商语〉一则》）

这就是他自己所归纳的“道性善是说本体”（《经正堂商语》），以及他临终绝笔：“语本体，只是‘性善’二字。”（《小心斋札记》卷十八）即是说，“善”与“太极”（理）一样，不仅是天地万物生成的本原，而且具有“天之德”、“地之德”的性质。

顾宪成对《周易》《乾》卦卦辞“元、亨、利、贞”的解释，不仅认为“善”具有天地之德，而且还具有仁、义、礼、智等道德属性。元、亨、利、贞是《周易》《乾》卦卦辞，是乾（天）之四德，即仁、礼、义、正。《周易正义》又以“元、亨、利、贞”（仁、礼、义、正）四德与天之四时（春生、夏长、秋收、冬藏）相配。朱熹认为元、亨、利、贞具有仁、义、礼、智的道德属性。如说：“在天曰元、亨、利、贞，在人曰仁、义、礼、智。”（《朱文公文集》卷六十七《仁说》）顾宪成在继承前人思想的基础上，作了自己的发挥。他强调“善”的作用，认为天之四德“元、亨、

利、贞”，皆是“善”的体现，又是“善”的复归。这样，“善”不只是“天之四时”的体现者，也是“君子四德”仁、义、礼、智的体现者。名称虽异，实出一原。

顾宪成之所以如此强调性善说，是有针对性的。当时王守仁的“无善无恶心之体”四句教流行，王学末流掀起空谈心性而不务实学之风，顾说对此而言。他说：“将这‘善’字打破，本体只是一个‘空’。”（《小心斋札记》卷三）又说：“往岁唐仲卿过访泾上，语次痛疾心学之说。……仁卿曰：‘而今一切托之心，这是无形无影的，何处究诘也？’予曰：‘只提出‘性’字作主，这心便有管束。孔子‘从心所欲，不逾矩，矩即性也。’”（同上卷五）顾宪成认为“点出‘善’字，正示性有定体，不可以歧见淆也”，“提出‘性’字，正示善有大原，不可以局见窥也。”（同上卷二）可见，顾宪成之所以要抬高性善说，把“性”与“善”结合起来，目的就是用来防范和破除王学“无善无恶”之说的泛滥。

“道性善”与对“无善无恶心之体”的论辩

明后期，王学末流利用“四句教”的“无善无恶心之体”的理论，谈空说玄，并提倡“三教合一”，大张宗风。刘宗周的门人董场曾指出，“自文成而后，学者盛谈玄虚，遍天下皆禅学”（《刘子全书》卷四十《刘子年谱·万历四十年条》）的严重状况。这种大张宗风的行径，可以管志道（东溟）、钱渐庵、周汝登（海门）、陶望龄（石簑）等人代表。据《明儒学案》记载：“管志道，字登之，号东溟，苏之太仓人，隆庆辛未（公元1571年）进士。……受业于耿天台，著书数十万

言,大抵鸠合儒释。……谓乾元无首之旨,与华严性海浑无差别。”(卷三十二《泰州学案·序》)他认为“儒、释、道其心皆一门庭”(管志道《从先维俗议》卷五),故“倡道东南,标三教合一之宗”(《泾皋藏稿》卷十七《文石张君墓志铭》)。

钱渐庵,东林党人钱龙锡之父,云间(今江苏松江)人。曾为官于山东蓬莱,后退居故里,主持日新书院。著有《会语》、《空说》等文,主“无善无恶”之说。

周汝登,字继元,别号海门,嵊县人,万历丁丑(公元1577年)进士。“闻道于(王)龙溪”,后又求教于罗汝芳(近溪)。南都(金陵)讲会,他“拈《天泉证道》一篇相发明”,“以无善无恶为宗”(《明儒学案》卷三十六《泰州学案·周汝登传》)。

陶望龄,字周望,号石簑,会稽人,万历己丑(公元1589年)进士。他的学问“多得之(周)海门,而泛滥于方外”,“其时湛然、澄密、云悟,皆先生引而进之,张皇其教,遂使宗风盛于东浙。其流之弊,则重富贵而轻名节,未必非先生之过也。”(同上《陶望龄传》)

这时与管志道、钱渐庵、周汝登、陶望龄等人相对峙的,除了顾宪成、顾允成兄弟和高攀龙等东林学派人士外,还有湛若水的再传弟子许孚远、陕西学者冯从吾,以及原出于王门而后又别立宗旨,倡“止修”学说的李材,还有和管志道同出于泰州学派的方学渐等人。据《明儒学案》记载:

许孚远,字孟仲,号敬庵,湖州德清人,嘉靖壬戌(公元1562年)进士。年二十四,学于湛若水的弟子唐枢之门。他“信良知,而恶夫援良知以入佛者”,“南都讲学,先生(即许孚远)与杨复所、周海门为主盟,周、杨皆近溪之门人,持论不同。海门以‘无善无恶’为宗,先生作《九谛》以难之。”(卷四十一《甘泉学案·许孚远传》)周汝登“作《九解》以伸其说。”(卷三十六《泰州学案·周汝登传》)

方学渐,字达卿,号本庵,桐城人。曾受学于泰州学派的张甬山、耿楚侗。他“见世之谈心,往往以‘无善无恶’为宗,有忧焉。”(卷三

十五《泰州学案·方学渐传》)“独以‘性善’扫除‘无善无恶’,直狂澜之砥柱也”(《小心斋札记》卷十六)。

冯从吾,字仲好,号少墟,陕之长安人,万历己丑(公元1589年)进士。受学于许孚远。曾与邹元标(南皋)于京师建首善书院,“倡明正学”(《明儒学案》卷四十一《甘泉学案·冯从吾传》)

李材,字孟献,别号见罗,丰城人,嘉靖壬戌(公元1562年)进士。初学于邹守益(东廓)“学致良知之学”,后“别立宗旨”倡“止修”学说(同上卷三十一《止修学案·李材传》)。他的《性善编》“专为阳明致良知之说而作”,认为“阳明以无善无恶为性,则亦以无善无恶为良知,此其合商量处也”。顾宪成评云:“见罗校勘到此,可谓洞见病根。”(《小心斋札记》卷十四)

他们虽然不出于同一学派,但都主“性善”之说,并与“无善无恶之心之体”的学说展开了论辩。当时著名学者刘宗周就曾对这场论辩的性质作过评论,他说:

王守仁之学良知也,无善无恶,其弊也,必为佛、老顽钝而无耻。……佛、老之害,自宪成而救。(《刘子全书》卷十四《修正学以淑人心,以培国家元气疏(万历四十一年十月)》)

可见,顾宪成等人与管志道、周汝登等人的这场论辩,是旨在以程朱理学来矫正王学末流之弊。其实,王守仁的“良知”说,既有本体论,也有认识论的内容。从认识主体的分析来说,“良知”的“无善无恶”,排斥它的道德属性,仅从主体的意义上来分析,这无疑是对哲学的一个贡献。顾宪成等人排除对认识主体的分析,而用道德学说来代替认识学说,这从理论思维方面说并不是一种进步,毋宁说是一种后退。

这场论辩,围绕“无善无恶”之说而展开。万历二十年前后在南都金陵,有许孚远和周汝登的《九谛》与《九解》的论辩。事隔五年,在吴中,则有顾宪成、高攀龙等人 and 管志道、钱渐庵的论辩。顾和管等人论辩的问题,可归纳如下几点:

(一)关于本体论

论辩双方,首先从本体论来立论。管志道认为,“无善无恶心之体”来自周惇颐的“太极本无极”的本体论。他说:

王子(王守仁)拈出此心无善无恶之本体,可谓重新周子之太极。”(《证性编·质疑》上)

周子之融会二氏(指佛、道),正其所以溯太极于无极也。(同上)

显然,他是想从“太极本无极”中,寻求“无善无恶”之说的本体论的根据,企图把“无善无恶”指为“无极”。

顾宪成则指出周惇颐的“太极本无极”的“本”字,是“原来如是也”(同上《质疑》下)的意思,“太极”即“无极”,并非“太极”之上还有一个什么“无极”。他认为“太极”乃是“生天生地之本”(《小心斋札记》卷十六),而不是虚无的。他还说:

盖周子自无极而太极说到阴阳、五行,所谓“体用一原”也。自阴阳、五行说到太极本无极,所谓“显微无间”也。(《证性编·质疑》下)

顾宪成这种解释,意在指出太极即无极,太极具有阴阳五行等实在的性质,并不是虚无。他极不赞同管志道把周惇颐的《太极图易说》说成是佛、老“空”“无”论的渊藪,是“无善无恶”之说的理论根据。他说:

翁(管志道)谓周元公出没三教,融合而成《太极图说》。顾谓其隐释显孔,其说近于相反矣。至云从(高攀龙)谓《太极图说》与佛相反,翁又不肯也。(同上)

围绕本体论,管志道提出以“阴阳”对“善恶”的观点。他说:

善恶从阴阳而分也,阴阳一太极也。……阳善而阴恶,阴阳之中又分刚善刚恶、柔善柔恶,一成而不可易。故曰:成之者性也。然其所以生阴生阳、生善生恶、永无间断者,

谁为之？太极为之也。（同上）

按照管志道上述的观点，则把阴阳等同于善恶，以阳对善，以阴对恶，所谓“善恶从阴阳而分也”，“阳善而阴恶”。加之阴阳又是太极所生，这样势必得出“言太极必于阴阳未分之始，言真性必于善恶未分之始”（同上）的结论。管志道的所谓“无阴无阳”状态，也正是他一贯强调的善恶未分的“无善无恶”的状态。

顾宪成针对管志道以“阴阳”对“善恶”的观点，提出了反驳。他说：

按周子曰：“太极动而生阳，静而生阴，一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪立焉。”所谓分阴分阳，就两仪言也。是故就两仪未立，而曰阴阳未分，可耳。就阴阳未分而曰无阴无阳，可乎？诚使就阴阳未分而曰无阴无阳，彼其动而静、静而动者，果何物乎？而以证性之无善无恶也，疑二。（同上）

根据周惇颐的论述，顾宪成指出分阴分阳是指天地“两仪”。天地未立则谓“阴阳未分”，但不能谓“无阴无阳”。如若说是“无阴无阳”，那么“动而静、静而动”，又是指“何物”呢？他认为以“无阴无阳”的观点来论证“性之无善无恶”那是不妥的，对此他是存疑的。他根据朱熹的观点，认为“乾元资始，坤元资生，则独阳不生，独阴不成，造化周流，须是并用”；“阴阳者造化之本，不能相无而消长。”（同上）他指出管志道想从周惇颐的《太极图易说》中寻找“无善无恶”的本体论的根据，那是徒劳的。

（二）关于本体与功夫

管志道信从王守仁的所谓天泉证道的“四句教”，即“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”。“四句教”的第一句“无善无恶心之体”，既有本体论问题，也有认

识论问题。其它三句,属于工夫问题。把本体论、认识论问题与方法论问题区别开来,这在理论思维发展史上是一种进步。可是,顾宪成则认为本体与工夫应是合一的,二者既紧密相关,又相互作用,指出管志道所信从的“四句教”,则是把本体与工夫分离为二了。他说:

本体工夫原来合一,是故儒者以性善为宗,则曰为善去恶。释氏以无善无恶为宗,则曰不思善、不思恶。若曰无善无恶心之体,有善有恶意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物。愚窃疑其二之也。(同上《罪言》上)

顾宪成从“本体工夫原来合一”的观点出发,进而指出“四句教”自相矛盾而不能自圆其说:一是既然说“无善无恶心之体”,又言“为善去恶是格物”,这就不免将本体与工夫分离为二,造成“往往执上一句,忽下二语”(同上《质疑》下);二是既然说“无善无恶”,但又要“为善去恶”,那么,“善”又从何来?既然要“为善去恶”,但又说“无善无恶”,那么,“善”又何往?三是“心既无善”,“知安得良?”“即其言,亦自相悖矣!”(《小心斋札记》卷十五)他指出:

“心既无善无恶,意、知、物安得有善有恶?意、知、物若有善有恶,心安得无善无恶?”(《证性编·罪言》下)

本体如是,功夫如是,其致一而已矣。今以无善无恶语心,以为善去恶语格物,已不免判而两歧。”(同上《质疑》下)

顾宪成在揭示“四句教”之内在矛盾的同时,还指出管志道所谓“四句教”的“四有说”和“四无说”是分接上、中、下根之说,又与他们的“无善无恶谓之至善”的观点相矛盾。因为既然承认“无善无恶为至善”,那么“安得不以无善无恶为上根也?”(同上《质疑》上)总之,这样烦琐的争论,在顾宪成看来,无非是说,用善恶的道德学说可以代替一切。

(三)关于统体之善与散殊之善

管志道、钱渐庵均认为抽象的“统体之善”(管所谓的“至善”)与具体的仁、义、礼、智的“散殊之善”(亦称“条件之善”)是不能“相对”(同上《质疑》下)的,而是“于执”(《东林商语》下)不变的,也就是说,两者的关系是可分割的、互不联系的。

顾宪成则认为“统体之善,即散殊之善”(同上)。他说:

按其统体而言,所谓大德敦化也;指其散殊而言,所谓小德川流也。仁、义、礼、智既列四名,便属散殊。……且统体之善,即散殊之善也,何曾余却一毫。散殊之善即统体之善也,何曾欠却一毫。今以其为散殊,不得等于统体,因别而名之。……颇过于分析矣。(同上)

他反对把“统体之善”与“散殊之善”分割开来,认为“善”不仅是“天之四德”——元、亨、利、贞的体现,也是“君子四德”——仁、义、礼、智的体现。“统体之善”,就具有仁、义、礼、智的道德属性。而仁、义、礼、智又归结为“统体之善”。因此,“统体之善,即散殊之善”;“散殊之善,即统体之善”(同上),两者紧密相关。

顾宪成在反驳钱渐庵时,说得更加明白,认为“善是仁、义、礼、智之统体,仁、义、礼、智是善之条件”(《东林书院志》卷四《东林商语》下)。故他说:

言仁,即性之全体在仁;言义,即性之全体在义;言礼,即性之全体在礼;言智,即性之全体在智,有何剩欠?(同上)

他十分强调作为具体的“散殊之善”(“善之条件”)的仁、义、礼、智可以体现抽象的“统体之善”。

顾宪成之所以强调“统体之善”与“散殊之善”的不可分割,目的在于说明善性并非抽象虚无,而是具有仁、义、礼、智的道德内容的。

顾宪成在和管志道、钱渐庵等人论辩“道性善”与“无善无恶心

之体”时,还指出“无善无恶”说的危害性。

首先,它导致人们蔑视道德礼教而放诞不轨

顾宪成认为“无善无恶”说,是提倡佛、老空无论。“空则一切解脱,无复挂碍”,其后果必然导致人们蔑视一切封建道德,引导人们放弃道德修养而放诞不轨:

以为心之本体原来是无善无恶也,合下便成一个空。
……空则一切解脱,无复挂碍。高明者入而悦之,且从而为之辞曰:理障之害甚于欲障。于是乎委有如所云:以仁义为桎梏,以礼法为土苴,以日用为尘缘,以操持为把捉,以随事省察为逐境,以讼悔迁改为轮回,以下学上达为落阶级,以砥节砺行、独立不惧为意气用事者矣。(《证性篇·罪言》上)

其次,它取消判断是非善恶的道德标准

顾宪成指出,由于“无善无恶”说所宣扬的是“可是可非之间”,取消了判断是非善恶的道德标准,就必然导致人们采取“混则一切含糊,无复拣择”的处世态度:

以为无善无恶只是心之不著于有也,究竟且成一个混。
……混则一切含糊,无复拣择。圆融者便而趋之,且从而为之辞曰:行于非道乃成至道。于是乎委有如所云:以任情为率性,以随俗袭非为中庸,以阉然媚世为万物一体,以枉寻直尺为舍其身济天下,以依违迁就为无可无不可,以猖狂无忌为不好名,以临难苟免为圣人无死地,以顽钝无耻为不动心者矣。(同上)

他描绘了这种“一切含糊、无复拣择”的处世态度,痛斥了导致取消判断是非善恶的道德标准所造成之危害。

顾宪成把上述“无善无恶”说所造成的危害,归结为“空”“混”二字。“本病只是一个‘空’字。末病只是一个‘混’字。”(《还经录》)并进而指出这种“无善无恶”的“空”“混”之论,势必导致“空则

并以善为恶,混则遂以恶为善”(同上)的是非颠倒。而且指出这种“空”“混”之论的迷惑力很大,“上之可以影附君子之大道”、“下之可以曲投小人之私心”(同上),其危害之深,甚至已达到“孔、孟复作,其奈之何哉”的程度。所以,顾宪成视“无善无恶”说是“以学术杀天下”(《证性编·罪言》上)的严重祸害。

管志道等人所宣传的“无善无恶”说,既然导致人们蔑视封建道德,引导人们放弃道德修养而自由放任,那么,它在客观上是否具有冲击封建网罗的进步作用?这需要作具体分析,不能一概而论。因为象管志道这批王学末流,与封建的“异端”学者李贽强烈反抗封建正统思想的作为不同。他们宣扬“无善无恶”说的目的,主要在于提倡佛、道的空无之论,主张儒、释、道合流。这些与顾宪成为首的东林学派一贯提倡的“家事、国事、天下事,事事关心”的学风不相容的。

顾宪成之弟顾允成也指出:

迩来反复体勘世道,人心愈趋愈下,只被“无善无恶”四字作祟。君子有所淬励,却以“无”字埋藏;小人有所贪求,却以“无”字出脱。(《小辨斋偶存》卷六《与邹大泽铨部》)

顾允成所说的“君子”,一般是指关心国事、同情百姓、对朝廷腐败之事直言敢谏的官吏和文人士。 “小人”,主要是指一批热衷利禄、贪恋权势的官僚和追随魏忠贤“阉党”的阁臣和爪牙。“小人”结党营私、欺压百姓、贪赃枉法,而“无善无恶”说,实际是为他们这帮人作了护身符。应该说,这样揭露管志道等人鼓吹“无善无恶”说的实质,是颇为深刻的。

知行观与修养论

顾宪成认为,“无善无恶”说沿袭佛教禅宗的空虚幻灭理论,在

知行观与伦理观上,则具有“不说工夫”、取消封建道德修养的倾向。他针对这种弊病,极力反对“不学不虑”、“不思不勉”的“见成良知”说,提倡“躬行”、“重修”的修养功夫。

(一)反对“不说工夫”,提倡本体功夫“合一”

顾宪成一贯提倡本体与功夫的“合一”(《证性编·罪言》上)。他说:“道性善,是说本体。称尧、舜,是说工夫。”(《经正堂商语》)“称尧、舜”之目的何在?“揭示标准,鼓舞向往,在此。激发秉彝,振起积习,在此。策懦为强,破昏为明,唤醒一时之醉梦,豁开万世之心眼。”(《小心斋札记》卷二)他激励人们,要以尧、舜为学习的榜样,努力于仁、义、礼、智等封建道德的践履。他强调说:“性,天道也。学,人道也。”(同上卷十三)这里所说的“性”,即指本体;“学”即指功夫,两者是合一的。认识本体,才明了用功所达之目标;实下功夫,本体才能得以实现。所以,顾宪成在《东林书院院规》中就定有一条专谈“立志”,要求君子立志作“圣贤”,否则“浮生浪死,虚担一个人名而已。”他赞同罗洪先对“终日谈本体,不说工夫,才拈工夫,便以为外道”的非议。(同上卷一)

首先,顾宪成反对“不学不虑”的“见成良知”说,指出“不学而能良能”、“不虑而知良知”的所谓“良知良能”,本身就“自相矛盾”(同上卷五),也违反孔子的“学而不思则罔,思而不学则殆”的教导。

他赞同罗洪先的“世间那有见成良知”的说法(同上卷十一),认为“良知不是见成的”(同上)。这种“不学而能”、“不虑而知”的“见成良知”说,是“自欺欺人”、“自误误人”之谈。他说:

良知不虑而知,不学而能,本自见成,何用费纤毫气力。

这等大话,岂不自误误人,其为天下祸甚矣!(同上)

顾宪成既而否定世上有“见成圣人”。他说“世间那有

见成良知,犹言世间那有见成圣人。”(同上)

顾宪成对孟子“不学不虑”的“良能良知”说采取否定态度,重新作了解说:

孟子以不学而能为良能。吾以为学而能亦良能也。何也?能之入处异,而能之究竟处同,非学不学之所得而歧也。

孟子以不虑而知为良知。吾以为虑而知亦良知也。何也?

知之入处异,而知之究竟处同,非虑不虑之所得而歧也。(同上卷六)

顾宪成的这段十分精彩的论述,强调了以下三点:第一,正由于“不能”、“不知”,而促使人去“学”、去“虑”;第二,一反孟子“不学不虑”的“良能良知”的本意,作出了自己新的解说,即“吾以为不能而学亦良能也”,“吾以为不知而学亦良知也”;第三,区别了“学”和“虑”与“不学”、“不虑”的分歧。而这三点归结为一点,就是强调后天的“学”和“虑”。他不赞成孟子所谓的“不学而能为良能”、“不虑而知为良知”的“良能良知”说,从而使自孟子到陆、王的“良知良能”的认识论得到了修正。

与此同时,顾宪成还批驳了以“不知为知”的“世间通病”(《东林书院志》卷四《东林商语》下)。他对“知”作这样的解释:

所谓知之云者,非可凭空胡乱杜撰,非可临时造次主张,须是我这里光光净净,一切呈出本相,没些子遮盖在那知不知处,乃所谓知之耳。(同上)

认为真知既不是任凭胡乱编造,也不是个人的主观偏见。因此,他比较重视闻见之知,反对以“不知为知”和“生而知之”的论调。他说:“不知而作,正犯了不知为知之的病。多闻而择,多见而识,亦须是不知而作的药。”(同上)他还举出孔子所谓“‘我非生而知之者,好古敏以求之者也’、‘吾尝终日不食终夜不寝以思,无益,不如学

也。’”的言论,来批驳“生而知之”的论调,认为孔子的“入太庙,每事问”是启发那些以“不知为知”者的一剂良药。他说:

这话头极易简,又极精密;极直截,又极周致。极能开发人,又极能磨炼人。辗转玩绎,真是意味无穷耳!(同上)

顾宪成反对“不学不虑”的“良能良知”说和“生而知之”说,说明他的认识论具有唯物主义的思想因素。在王学还颇风行之际,他能这样做,是要有一点勇气的。

其次,顾宪成反对“不思而得”、“不勉而中”之说指出:

圣人不思而得矣,未尝不思而得概天下也;不勉而中矣,未尝不勉而中概天下也。是故曰:择善固执,曰:博学、审问、慎思、明辨、笃行,曰:人一己百,人十己千。……是故曰:发愤忘食,曰:好古敏求,曰:不如丘之好学。而今开口便说个不思不勉,何言之易也!(《小心斋札记》卷二)

所谓“不思而得,不勉而中”,原出于《中庸》:“诚者,不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。”(第十九章)朱熹注:“诚者,真实无妄之谓,天理之本然也。……圣人之德,浑然天理,真实无妄,不待思勉,而从容中道。”可见,顾宪成对“不思不勉”的解说,却是一反《中庸》和朱注,大胆否定有“不思而得”、“不勉而中”的“圣人”,认为要获得对具体事物的认识,“不思不勉”是不行的,而是要靠自己百倍乃至千倍的努力,要有“发愤忘食”、“好古敏求”的好学精神,以及经过“博学、审问、慎思、明辨、笃行”的知行阶段,才能有所“得”、才能措置适中。这与他号召君子要立志做“圣贤”,学者第一要“发愤”的意思是一致的。要做“圣贤”,得通过自我努力才行,而“不思不勉”是永远也做不了圣人的。这就打破了圣人是“生而知之”的传统观点。这种知行观有积极意义。

顾宪成还抨击了陈献章(白沙)的“以自然为宗”的学说。他指出,“近世儒者皆宗之,而不思不勉之说盈天下”(同上卷十三),这

是祸害。他认为所谓“自然”，就是“天理”（同上）。这就有个体认“天理”和“行乎天理”的封建道德践履问题。他从体认天理和“行乎天理”的观点出发，提倡探求天理和践履封建道德。

再次，顾宪成反对“不须防检、不须穷索”之说，认为奢谈本体，而不下功夫去“穷索”和践履，是不行的。

当时这种空谈本体而不重功夫的风气是十分严重的。他说：

愚谓近世儒者，莫不以明道（程颢）《识仁说》为第一义。徐而察之，大率要洒脱、要自在、要享用。有以工夫言者，辄曰：“不须防检，不须穷索，未尝致纤毫之力，此其存之道”。恐明道复生，亦当攒眉也。（同上卷一）

这种忽视“工夫”的状况，高攀龙也曾指出：“世之所谓本体，高者只一段光景，次者一副意见，下者只一场议论而已。”（《东林书院志》卷七《顾泾阳行状》）至于如何体认“天理”和道德践履却是空无下文。因此，他不满这种空谈本体而不言功夫的现象，反对“不须防检、不须穷索”之说，提倡“真穷索”、“真防检”。他所谓的“真穷索”，即是对“天理”，要有“仰之弥高，钻之弥坚，瞻之在前，忽焉在后”的精神。他所谓的“真防检”，即是对道德的践履，要真正做到“非礼勿视、非礼勿听、非礼勿言、非礼勿动”。他认为，只有将本体与功夫相结合，才能真正将封建伦理道德（仁、义、礼、智）付诸践履。从这里，我们可以多少窥出顾宪成的知行观和道德修养论是互相结合的，知是知这封建伦理，行是行这封建伦理，不复别有所谓道德修养。

（二）“躬行”、“讲习”的知行观

顾宪成怨于当时“空言之弊”（《泾皋藏稿》卷十《尚行精舍记》），十分赞同邹元标“躬行立教”（同上）的主张，认为这是“今日

对病之药”(同上卷五《简邹孚如吏部》)。他对邹元标在故里新置一书舍,题名“尚行”的举止,大为赞赏,特为撰写《尚行精舍记》以颂之,说“邹子之勇”,“当拜下风矣!”

顾宪成提倡“讲习”(《东林书院志》卷三《丽泽衍》),认为“学问”是个重大的事,“须用大家帮扶,方可得手”(同上)。他主张志同道合的朋友聚集一起,“并胆同心,细细参求,细细理会。未知的要与剖明,已知的要与印证。未能的要与体验,已能的要与坚持。如此而讲,如此而习。讲以讲乎习之事,习以习乎讲之理。……两下交发,缉熙庾续,循环无间”(同上)。这样必能“碍者通,混者析,故者新,相推相引,不觉日进而高明矣”(同上)。他指出过去讲学的缺陷,在于“所讲非所行,所行非所讲”(《东林会约》),也就是“讲”与“习”之间脱节。他所谓的“讲”,就是“研究讨论工夫”,属知;所谓的“习”,就是“持循佩服工夫”,属行。“讲”和“习”的一致,就是“知”和“行”的一致。他反对知行不一的“空言之弊”。

“讲”、“习”结合,要“破二惑”。所谓“二惑”,一则曰:“讲学迂阔而不切,又高远而难从”;一则曰:“讲之而所行则非”(《东林会约》)。这是当时封建当权者用来禁止自由讲学的借口。顾宪成严正驳斥这种借口。他说:

学者学此者也,讲者讲此者也。凡皆日用常行、须臾不可离之事,何云迂阔?又皆愚夫愚妇之所共知共能也,何云高远?此其不当惑者也。(同上)

至于对“讲”与“行”的关系,他指出:“病在所讲非所行,所行非所讲耳。”(同上)士之讲学与农之耕地一样,不能由于禾苗的干枯而归罪于耕,乃至“以耕为讳”;不能由于某某士人之“毁行”而归罪于讲学,乃至“以讲学为讳”。

顾宪成通过这类朋友聚集一起的“讲习”结合的讲学活动,看到了“群”的作用。他说:

自古未有关门户独自做成的圣贤,自古圣贤未有离

群绝类、孤立无与的学问。……群一乡之善士讲习，即一乡之善皆收而为吾之善，而精神充满乎一乡矣；群一国之善士讲习，即一国之善皆收而为吾之善，而精神充满乎一国矣；群天下之善士讲习，即天下之善皆收而为吾之善，而精神充满乎天下矣。（《东林书院志》卷三《丽泽衍》）

顾宪成的这段议论，是他为东林书院成立第二年（万历三十三年，公元1605年）九月的全体集会而写的。他在这次全体集会上对“群”的作用如此称道，实际是对集会结社活动的讴歌赞美，也是东林学派人士要求讲学自由和结社自由的呼吁。

（三）“重修”的道德修养论

顾宪成为何持“重修”的道德修养论？他认为“悟”是由“修”而入，没有渐修阶段，最终也达不到“悟”的境界。他把“修”与“悟”，比作是“下学”和“上达”的关系，认为“舍下学而言上达，无有是处。”（《泾皋藏稿》卷十一《虎林书院记》）

他还认为“悟”并非凭空而悟，而是与“行”（人们的道德践履）相结合、相终始的。他说：“悟于何始？因行而始。悟于何终？因行而终。”（同上卷十《尚行精舍记》）说明顾宪成是重视平时道德的践履，反对不修而悟的“顿悟”说的。

顾宪成提出“重修”，有其针对性。他企图以“重修”来“救正”王学末流重“悟”“不修”之弊。他说：

窃见迩时论学率以悟为宗，吾不得非之也。徐而察之，往往有如所谓以亲、义、序、别、信为土苴，以学、问、思、辨、行为桎梏，一切藐而不事者，则又不得而是之也。识者忧其然，思为救正，谆谆揭修之一路指点之，良苦心矣。（《东林会约》）

他认为造成这种“以亲义序别信为土苴，以学问思辨行为桎梏”的放荡不羁之弊的，始于“无善无恶”为性之说，而致病之根源，则在

提倡“悟”。其弟顾允成认为“‘正心诚意’四字不著,则‘无善无恶’四字不息。‘无善无恶’四字不息,则修、齐、治、平未易几也”(《小辨斋偶存》卷二)。他们认为,与其失于王守仁的“荡”,毋宁失于朱熹的“拘”,故重“修”而不重“悟”。

顾宪成的修养方法,基本上是继承程、朱的。他除了强调要“躬行”外,还主张“居敬穷理”。关于穷理,他认为“必从性入”(《小心斋札记》卷八)。从“性”入手,就是他所说的“道性善”,就是落实到“识仁”,因为“仁”是“四德”之首,又是包括仁、义、礼、智一切封建道德的总原则。“识仁”就是体验“天理”。他很赞同程颢所提出的“须先识仁”的主张:

程伯子曰:“学者须先识仁,识得此理,以诚敬存之而已。”又曰:“学者识得仁体实有诸己,只要义理栽培,如求经义,皆栽培之意。”愚谓以诚敬存之,是收摄保住工夫,以义理栽培是维持助发工夫,说得十分精密。(同上卷一)

顾宪成所谓“以诚敬存之,是收摄保住工夫”,就是朱熹所谓“居敬”,是对封建道德的“执持工夫”。顾宪成一再强调“小心”二字。所谓“语本体,只是‘性善’二字。语工夫,只是‘小心’二字”(同上卷十八),认为“小心是个敬”(同上卷十二)。关于“敬”的解释,顾宪成与朱熹基本相同,认为“敬”并非象佛家的坐禅和道教的“清静”那样,“块然兀坐,耳无所闻,目无所见,心无所思”(《朱文公文集》卷二)。“敬”只是“有所畏谨,不敢放纵。身心收敛,如有所畏”(同上)。顾宪成之所以提出“小心”二字,也正是针对某些王学末流的放荡不拘,无复忌惮而开的药方。他说:

世儒放胆多矣,提出这“小心”二字,正对病之药。曰这是百草中一粒灵丹,不论有病无病都少他不得。而今须要实实调服,莫只把来做个好方子,随口说过,随手抄过,却将自家放在一边也。(《小心斋札记》卷十二)

顾宪成提出的“以义理栽培是维持助发工夫”,是指读书尊经以

穷理。这方面,他也继承了朱熹的观点,认为古来圣贤之书是用来解说义理之精微的,因为读书尊经乃是穷理的手段。顾宪成之所以提倡读书尊经,用意还是针对王学“求诸心而得”(《泾皋藏稿》卷二《与李见罗先生书》)的观点而发的。他说:

学者试能读一字,便体一字;读一句,便体一句。心与之神明,身与之印证,日就月将,循循不已。……至乃枵腹高心,目空千古。一则曰何必读书,然后为学?一则曰六经注我,我注六经。即孔子大圣,一腔苦心,程、朱大儒,穷年毕力,都付诸东流已耳。然则承学将安所持循乎?异端曲说,纷纷藉藉,将安所折衷乎?(《东林会约》)

又说:

凭恃聪明,轻侮先圣,注脚六经,高谈阔论,无复忌惮,不亦误乎!(《泾皋藏稿》卷二《与李见罗先生书》)

他认为王学任心太过,目空千古,容易失误,故提出要“质诸先觉、考诸古训”(同上),即必须尊经。(《东林会约》)。

顾宪成生活的时代,正是明王朝腐朽没落、“天崩地陷”(高攀龙《顾季时行状》)的时代。顾宪成、高攀龙等在被罢黜返归故里后,仍关心国事,重建东林书院并创立东林学派。他们的理想是要通过讲学,唤起人心,治国平天下。他们的座右铭是“风声、雨声、读书声,声声入耳;家事、国事、天下事,事事关心。”于是,在距今三百八十年前的太湖之滨,东林书院成了正直之士的活动中心。他们在“讲习之余,往往讽议朝政,裁量人物。”一批身在中央和地方任职的正直官吏如赵南星、邹元标、冯从吾、李三才等,与之遥相应和。于是,作为一个学术团体的东林学派,逐渐扩大而形成一政治派别,封建保守势力乃称之为“东林党”。

顾宪成、高攀龙为首的东林学派,代表了地主阶级的开明派和商人、市民的利益。他们在和封建腐朽势力的集中代表——阉党及其爪牙专权乱政的斗争中,主张革新朝政,反对矿监税使的横征暴敛,

要求惠商恤民、减轻赋税,重视工商业的发展。

与顾宪成的社会政治经济思想相关联,他的理学思想是以能否治世作为评价理学思想或其他学说的邪正是非的标准。尽管顾宪成对“无善无恶”说的论辩和批驳,是从儒家正宗立场出发来反对王学末流的佛、老“空”、“无”思想,其理论深度和理论分析不足,但是他强调治世,反对出世,表露出对讲学自由和结社自由的要求,甚至发出“外人所是,庙堂必以为非;外人所非,庙堂必以为是”和“天下之是非,自当听之天下”(《以俟录·序言》)的呼声。这些思想的进步因素,对明清之际早期启蒙思潮的兴起,产生了积极的影响。它反映了处在资本主义生产关系萌芽时期,新思想开始萌发。因此,在某种程度上,顾宪成、高攀龙等东林学派人士也可说是早期启蒙思潮兴起的先驱人物。但顾宪成的哲学思想,仍然不能摆脱程朱理学的束缚。

教育和书院讲学活动

顾宪成作为晚明一位“皎皎清名,彪炳寰宇”的杰出教育家、学者,一生教育活动大致可分为两个时期:

(一)自幼年至45岁,为读书任官时期

顾宪成少年时代,勤奋读书,聪慧过人。据《顾端文公遗书》(光绪丁丑重刊,泾里宗祠藏板,以下简称《遗书》)及《南京光禄寺少卿泾阳先生行状》(高攀龙撰,以下简称《行状》)记载,顾宪成生而沉毅,回异常儿,“五岁端静如老成人”^①6岁始就塾,以后先后师事周萃峰、俞省斋、徐晴湖等,习读《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》,天资

敏聪,11岁,“读韩文至诹辨,请于师”,大受塾师之赞赏。12岁习对联,“同塾生多情为代”,课余研习诸子百家。年15,父亲“赠公贫不能延师,命就邻塾。每晚归必篝灯读,午夜不休。两大人敕之寝,应曰:‘诺’。帷灯默诵,往往达旦。题其壁曰:‘读得孔书才是乐,纵居颜巷不为贫。’”赠公见之,笑曰:“汝欲为孔颜邪!”^①从这段文字中,我们可知顾宪成少年时期勤奋好学、安贫乐道的精神风貌。顾宪成16岁,师澄泉石先生,习举子业,能熟练运用八股时文,“挥笔立就”,“如宿习然”,先生大惊。东里陈云浦先生“过而试之”,顾宪成文思敏捷,下笔有神,“俄而呈稿”,陈公击节赞赏,遇所知则津津道说,由是顾宪成之名“隐然动一邑矣”。^②万历四年(1576年)宪成27岁,参加应天乡试,考取第一名,当上了解元。万历八年(1580年),参加会试,中了进士,授户部主事。当时,大学士张居正患病,朝中文武百官为之祈祷。顾宪成反对这种迷信活动和讨好上官的行为,亲手把同僚们为祈祷而替他签上的名字抹掉。张居正死后,他当上了吏部验封主事。万历十五年(1587年)京察(指朝廷考察京官们的成绩),都御史辛自修任主察,工部尚书何起鸣任监察,由于辛自修失职,辛、何二人同时被控罢官。顾宪成上疏为辛、何二人鸣不平,指责朝廷政治,得罪权臣,被贬为广西桂阳州判官,迁处州推官。时值母丧,顾守丧三年之后,补为泉州推官。后来朝廷考察顾宪成的廉洁政绩,推举为全国第一,因而又调回京都任吏部考功司主事、吏部员外郎。这时,正值选择皇子继承皇位的“册立国本”之争。明神宗朱翊钧的皇后无子。王恭妃于万历十年(1582年)生下朱常洛。郑贵妃于万历十四年(1586年)生下朱常洵。但王恭妃失宠,而郑贵妃得神宗之宠。郑妃欲立自己儿子朱常洵为皇太子,继承皇权。当时,朝廷一些大臣根据封建宗法制度所谓“有嫡立嫡,无嫡立长”的原则,屡

① 《顾端文公遗书·年谱》。以下简称《年谱》。

② 《顾端文公遗书·年谱》。以下简称《年谱》。

上书主立长子朱常洛为皇太子。神宗意在常洵,对册立太子之事,一拖再拖。在“争国本”(皇太子为天下之本)中,顾宪成根据封建道德伦理,与同僚上疏,力主册立朱常洛为皇太子,“乞令皇元子早正储位,皇第三子、皇第五子各就王爵。父父子子,君君臣臣,兄兄弟弟。宗庙之福,社稷之庆,悉在是矣”。^①并率先责备辅臣王锡爵,同他交章辩论,神宗不悦。万历二十一年(1593年)京察,顾宪成协助吏部尚书孙铤、考功郎中赵南星,“尽黜执政私人”,再次得罪权贵奸臣。及赵南星被斥责贬谪,顾宪成上疏力辩,赞扬赵南星“一意奉公,不以情庇,不以势挠”,多方替他辩护,愿与他同进退,声明“臣等与南星生平以道义相期许”,“以职业相切磨”,“乞请或者同罢,或者赐还其原职”。神宗不准,乃迁吏部文选郎中。万历二十二年(1594年),在推举阁臣时,顾宪成推举因拥立朱常洛为皇太子而被革职的故首辅王家屏,“忤帝意,削籍归”^②。这时他年45岁。

在这个时期,顾宪成热衷于封建主义正统思想,勤奋治学,饱读儒家经书,为他以后讲学阐道打下了坚实的基础。他为官清廉,直言敢谏,刚正不阿,从善如流,疾恶如仇,不愧为明王朝的忠臣清官。虽屡遭贬谪,但“名益高,中外推荐无虑百十疏”^③。可见他的品格获得了朝野士人的拥戴。

(二)东林书院的讲学活动

明代的书院,到中期成化以后才稍稍兴起,而真正兴办发展,还在嘉靖以后。当时曾有“搢绅之士,遗佚之老”,纷纷“联讲会,立书

① 《明史》列传第一百十九,《顾宪成传》。

② 《明史》列传第一百十九,《顾宪成传》。

③ 《明史》列传第一百十九,《顾宪成传》。

院相望于远近，”^①设立书院之风盛行一世。其原因：一是明朝统治者已走向衰败的道路，出现了宦官专权的局面。他们依仗其政治特权，排斥异己，打击反对派。于是，在统治阶级内部，引起了反宦官的斗争，书院中的讲学，往往带有这种政治色彩；二是由于成、弘以后，政治腐败，反映在教育上，是官学衰退，学生“奸惰”，不安于学习，教师“失职”，不勤于教学，学校“不胜其滥”，形成“南北国学皆空虚”，有名无实。前期国学之盛世，永乐时南京国子监学生曾达 9972 人，已不复存在了。这就使一般士大夫知识分子，不得不另寻研究学术的道路和场所；三是与以前所不同的，由于商品经济的发展，产生了资本主义经济的最初萌芽，新的市民阶级开始出现，在政治上、思想上和学术上都有所反映，逐渐形成了不同的政治集团和学术团体，往往以书院为阵地，议政论学，充其所说。其锋芒所指，集中在对宦官专权的斗争上。以上这些社会的、阶级的原因，打破了明代前期相对稳定的局面，也打破了所谓“成、弘以上学术醇而士习正”的思想控制，出现了“天下学术不一”的情况。学术不同，“乃所以讲学”。于是，纷纷建立书院，“聚徒讲学”，讲学之风盛行一时。虽然贵族大地主当权派再三禁止，如嘉靖十六、七年（1537—1538），曾接连两次取缔“私创书院”，到明万历七年（1579），张居正又提出关闭天下书院，严禁“自由讲学”的活动，但书院仍不断有所设立，而名高众闻，影响最大者，则是东林书院。可是，“名高速谤，气盛招尤，物议横生，党祸继作，乃至众矢之的”者^②，也是东林。

东林学派，对贵族大地主集团及其党羽的斗争，主要是依靠组织的力量和舆论的力量。东林书院，就是他们学术活动的中心，舆论宣传的阵地，组织力量的一种形式。他们复建东林书院，并依据朱熹《白鹿洞学规》，详订了《东林会约》，招集士绅讲学其中，“每月集吴

① 《明史》卷二三一，《传赞》。

② 《明史》卷二三一，《传赞》。

越士绅会讲三日,远近赴会者数百人。”^①他们的主要成员,是苏吴地区中小地主的政治代表人物,政治上受排斥的中下层官吏,以及同他们有密切联系的士大夫知识分子。当时,朝野士大夫争相响附,尤其是吴、皖、赣、浙四省学士,几乎无一不属东林之士,就是首先倡导并研究实用的西洋科学的学者徐光启、李之藻、杨廷筠等,也曾到东林书院讲学,开阔了大家的眼界。他们为了扩大自己的势力,不断“广联同志”,壮大阵营。顾宪成在《东林会约》中规定:“今兹之会,近则邑之衿绅集焉,远则四方之尊宿名硕时惠临焉。其有向慕而来者,即草野之齐民,总角之童子,皆得环而听教,所联属多矣。”^②也有不少学者,慕东林之名,走数千里来参加会讲的;也有闻诸学者在无锡讲学论道,不远千里,“泛舟问学”。为了扩大“听教”的对象,就是“草野齐民”,百姓农夫,附近的“总角童子”,均可到会听讲。这种民主的教育思想,与官学相比,确实前进了一大步。

东林书院的讲学活动,主要是继承和发展了王阳明学派的讲会方式,但有它自己的特点:

第一,定期召开学术讨论会,“探性理之要,询治道之原”。每年一大会,每月一小会,每会会期三天,每会公举一人主讲一题,往往是《四书》、《五经》中的一章一节,讲时大家“虚怀以听”,讲论已毕,意见不同则“诘难”,有不清楚者则“问学”,有不一致者则“商量”。这种相互问难的讲会,直到清代还有遗风,如黄宗义讲学于海昌、姚江等书院,每讲毕,即“辨难蜂起”,活跃异常。

第二,在讲会过程中,经常和以诗歌,使之“涤荡凝滞,开发性灵”,活跃思想。在东林书院的《会约》中规定:“会日,久坐之后,宜歌诗一二章,以为涤荡凝滞,开发性灵之助,须互相倡和,反复涵咏。”

① 《东林书院志》卷七,高攀龙《顾宪成行状》。

② 《东林书院志》卷二,《九益》。

每章至数遍,庶几心口融洽,神明自通,有深长之味也。”有时还请蒙学中的蒙童,到会代歌,其作用可以振作精神,活跃会场气氛,启发学者学习的兴趣。

第三,这种讲会,比当时的官学,在学术思想上活跃得多,既论学又论政。顾宪成当时为东林书院题的对联说:“风声雨声读书声声声入耳,家事国事天下事事事关心。”这幅对联至今还刻存在书院旧址的柱石上。它生动形象地反映了东林自由讲学的民主学风和以关心政治、关心天下事为己任,不怕权势压力的精神面貌。万历三十八年(1610)朝局动荡,有人对东林书院的讲学活动产生戒畏之心,抱有回避态度。顾宪成针对这种情况,在《柬高景逸(攀龙)》帖中说:“大会只照旧为妥,世局无常,吾道有常,岂得以彼妇之口,遽易吾常,作小家相哉!”^①主张按时举行会讲,不为朝局变化所动。

第四,他们主张学问须“质诸大众之中”。东林书院的会讲,通过讲演、讨论、质疑、辨难等,可使“累岁月而不得”解决的问题,得以“相悦以解”。这就证明“一人之见闻有限,众人之见闻无限。”^②自古以来的所谓“圣贤”,都不是天生的,而是从“众人”中学习来的,是“群一乡之善士讲习,即一乡之善皆收而为吾之善,而精神充满乎一乡矣。群一国之善士讲习,即一国之善皆收而为吾之善,而精神充满乎一国矣。群天下之善士讲习,即天下之善皆收而为吾之善,而精神充满乎天下矣。”^③故所谓“圣贤”,如果是代表一个人的智慧的话,不过是通过“善学”好问,把“众人”和师友的智慧集中他一人而已。因而又证明了“自古未有关门闭户独自做成的圣贤”的,而“圣贤”的学问不过是“众人”学问的集大成,所以讲学必须“联群”,因为“自古圣贤未有离群绝类孤立无与的学问”,只有如此讲学,才能使学者“碍者通,混

① 《泾皋藏稿》卷五。

② 《东林书院志》卷二,《东林会约》。

③ 《东林书院志》卷三,《顾泾阳先生东林商语上》。

者析,故者新,相推相引,不觉日进而高明矣。”^①学问须大家帮扶,相互推引,相渐相摩,方可日进而广大。他们所说的关于“圣贤”与“群众”的观点,在当时具有一定的积极意义,从理论上打破了天生“圣贤”的唯心主义教育观点,将“圣贤”与“群众”统一了起来;从认识的过程来说,主张“众智”具有一定真理因素。但是,他们说的“群众”,并不是人民大众,而是“士群”、“众士”,不出士大夫知识分子的圈子。

第五,东林讲学与治国治民结合,把探学理与询治道统一起来。东林书院的会讲,不单是为了学术问题,他们实际上是借讲学的名义,聚集一起,经常议论朝政得失,在朝大臣的长短,反对贵族大地主专政。所以东林书院不仅是东林学派教育和学术活动的中心,而且是制造政治舆论的中心。顾宪成认为:“官辇毂,志不在君父,官封疆,志不在民生,居水边林下,志不在世道,君子无取焉。”^②可见,东林学派的讲学活动,重在政治,“志在世道”。因此,他们经常在讲学过程中“讽议朝政,裁量人物”,抨击贵族、宦官当权派。故东林书院讲学的宗旨,在于评论当时朝政,衡量在朝公卿的所作所为,所以黄宗羲说:东林学派“论学以世为体,相与讲求性命,切磨德义,念头不在世道上,即有他美,君子不齿。”^③一时“士大夫抱道忤时者,率退处林野,闻风响附,学舍至不能容。”^④甚至一部分在职官吏,与当权派有不合者,如赵南星等人,也“遥相应和”。于是,东林学派名大著,遭到贵族大地主集团及其党羽的攻击也愈烈。他们说:“庙堂所是,外人必以为非;庙堂所非,外人必以为是”,东林学派则针锋相对地驳斥说:“外人所是,庙堂必以为非;外人所非,庙堂必以为是。”^⑤东

① 《东林书院志》卷三,《顾泾阳先生东林商语上》。

② 《明史》卷二三一,《顾宪成传》。

③ 《明儒学案》卷五八。

④ 《明史》卷二三一,《顾宪成传》。

⑤ 《顾端文公年谱》。

林学派之清议,使为政不廉之廷臣十分畏忌。

第六,东林讲学,善于博采诸家之言,取长补短,不固执门户之见。如对待王学,顾氏说:“宪少不知学,如尝湮没章句。一旦得读阳明之书,踊跃称快,几忘寝食。既而渐有惑志,反复参验,终以不释。”^①后来他极力反对王学,但仍称王阳明为“一代儒豪。”^②在东林讲学活动中,他曾邀请不同见解不同学派的士人到东林讲学,如请信佛学的管志道,千里之外,精于《易》学的方学渐,他说:“姑苏管志老,毕竟有超拔之韵。君子友天下之善士,况于一乡,愿无失之。”^③高攀龙亦曰:“以学为立门户,职未见立门户者而可谓之曰学也。”^④在他们影响下的东林人士,多以虚心的态度弃旧图新,互相补充,以发明学理。

东林学派反对贵族、宦官把持朝政,强烈地主张天下事天下人“众议”,国家事全国人“众治”,竭力要求“拔贤才”和“除民贼”。选拔贤才,即进用东林学派人物,改变“人才日剥落”的情况;除民贼,即铲除以魏忠贤为首的阉党宦官,假公行私的贪官污吏,为民除奸平愤。他们所说的“民”,即指中小地主和工商市民。这些议论和主张,刺痛了以魏阉为首的宦官集团,他们恼羞成怒,在天启五年(1625),下令“刊党籍,尽毁天下书院”,驱除东林讲学之人,妄图“箝学士大夫之口”。可是,东林学派的人们,却“树高明之帜”,至死不屈,表示对恶势力斗争到底的决心。顾宪成说:“臣等新进小生,发天下之清议,虽寰有奸如山,不可动摇。”^⑤高攀龙也表示“其危言危行特立不摇”。东林学派首领人物的刚烈风度,为王夫之所景仰,称赞他们“见道明,执德固,卓然特立”,为“真理”、“大义”,而不屈服

① 《泾皋藏稿》卷二。

② 顾宪成:《南岳商语》。

③ 《泾皋藏稿》卷五。

④ 《顾端文公遗书》,《泾皋藏稿》卷二二,《先弟季时述》。

⑤ 《顾端文公遗书》,《泾皋藏稿》卷二二,《先弟季时述》。

于恶势力^①。这种尖锐的斗争,终于演成了大流血事件:6位名士毙于狱中,1位活活被杖死公堂。而绝望自尽者不知其数,罢职不用者三百余人,其中三位阁老,如北京城内东林学馆的主要人物叶向高、徐光启等。这就是臭名昭著的“东林党人榜”事件。魏忠贤矫旨以“东林党人榜”颁示天下,生者削籍,死者追本,已经削夺者禁锢,还矫诏毁了东林书院。但是,东林学派的人们,在其领袖人物的感召下,多不畏强暴,坚持与民贼阉党作斗争。虽书院被禁毁,仍有不少人“日趋书院旧址讲习不辍”,表示对无恶不作的魏阉的抗议,对东林书院的恋念。所以黄宗羲说:“一堂师友,吟风热血,洗涤乾坤。”^②这充分地概括了东林人士的高风亮节和高度的历史评价。

阉党失败后,崇祯元年(1628)二月,由御史刘士佐上疏奏请修复天下被毁书院。崇祯皇帝朱由检,即下诏准予修复。东林书院于崇祯二年(1629)由无锡吴桂森出资,于东林倾圮旧址复建丽泽党,题书院门颜曰:“东林精舍”。清代开书院之禁后,“景逸(高攀龙)之从孙节培,集里中戚友,申请于有司,庀材鸠工,广为购募,越期月而落成,讲堂学舍,规制悉备,诸生以时诵习,不异曩时。”^③从此之后,东林书院几次“崇堂修阑”,或复旧观,或增建学舍,然所肄业诸生,不过是习科举之业。而东林学派在东林书院之讲学,虽致使时君时相之怒,但却永为千古之美谈,如有清之雷宏说:“夫顾、高诸先生所以卓立千古,其志超然于富贵利达之外,其讲明践履探原握要,历贫贱患难死生而如一,此之谓实学也。”^④可是,当时攻击诋毁东林书院讲学活动者大有其人,其中有代表性的人物是掌京畿道御史徐兆奎,他公开进行污蔑说:“臣观今日天下大势,尽趋东林。今年计典之

① 《搔首问》。

② 《明儒学案》卷五八,《东林学案》。

③ 熊赐履:《经义斋集》卷五,《重修东林书院记》。

④ 《经筵堂文钞》卷下,《东林书院示诸生》。

误,实由于此。盖无锡县有东林书院,宋儒杨时祠也。顾宪成自谪官归,会林居诸臣,讲学于此。未几,其徒日众,挟制有司,凭凌乡曲,门遂如市矣。黄正宾者,以贵郎冒迁谪名,团结淮抚、东林,所至郡县,一喜一怒,足系诸有司祸福。凡东林讲学所至,主从百余,该县必先设厨,传戒执事,馆谷程席之需,非二百金上下不能办。会讲中必杂以时事,讲毕,立刊传布。远近各邑行事有与之牴牾者,必速改图,其令乃得安。今已及浙中诸郡矣。杨龟山失足蔡京,君子讥焉。宪成之结淮抚,不过以淮抚为蔡京耳。宪成学术驳杂,颇似王安石。而行远不达即家食,而之淮之浙,席不暇暖。与其徒书札所及,大能使南北交攻,邪正角胜。而党附者,不曰‘清流’,则曰‘清议之臣’。岂谓天下耳目尽可涂哉!丁元荐借许弘纲近疏以发难,谓其不当避,正谓东林、三才所欲处者不当救耳。工献媚以应当事者之一快,而不难极文致以启下石者之效尤,元荐其谓何?……所惜者,王绍徽、乔应甲、刘国缙耳,元荐乃概目为奸党,欲齑粉之,亦足骇矣。……至东林败坏天下,其祸更显。盖自假讲学以结党行私,而道德性命与功名利达混焉一途,而天下之学术坏;自濡足淮扬,而气节坏;自广纳贄币庇短护贪,而天下之吏治人品并坏;自游扬之书四出,而天下之官评坏;自指摘之怨生,而移书掇单假计典尽剪其所忌,而天下之元气坏。”^①徐兆奎在此疏中列举的诸多罪名,皆归咎于东林官和东林讲学,这是不公允的。东林讲学与“朋党”毫不相干,东林讲学正宣传爱国的民族气节。高攀龙公开指出:“所谓东林之祸,非东林能之,乃攻东林者欲祸东林也。数年来职(攀龙)每自诤理义人心同然,何以言理义者即目为朋党而不容于世?”^②东林士人最讲气节,讲做人气节、爱国的气节,故高氏说:“气节而不学问者有之,未有学问而不气节者,若学问

① 《明神宗实录》卷四八三。

② 《高子遗书》卷七,《论学揭》。

不气节,这一种人为世教之害不浅。”^①东林书院的讲学,是紧紧地把做学问与现实结合,关心国事,扶救世道。读书与做人结合,“圣贤之书,不是教人专学作文字求取富贵,乃是教天下万世做人的方法。”^②文章与德业不可分。所以,明末国家“元气坏”,不能归罪于东林书院的讲学,“亡明末是东林罪”,而是由封建当权者的腐败所造成的。明臣倪元璐在《论东林疏》中说:“东林,天下才薮也。”^③东林学派,是探学理求治道的一堂爱国师友。

(三)讲学与著述

在罢归无锡东林讲学期间,顾宪成还积极从事著述。这是他与同时代的著名教育家、学者陈白沙先生的不同之处。陈白沙先生一生不主张著述,“莫笑老佣无著述,真儒不是郑康成”^④;“他年得遂投闲计,只对青山不著书”^⑤。顾宪成却是潜心著述,勤作笔墨耕耘的。他自45岁至63岁这18年中,边讲学边写书,陆续写成了《小心斋劄记》、《还经录》、《质疑篇》、《证性篇》、《桑梓录》、《东林商语》、《毗陵人物志》、《学菴通辨序》、《虞山商语》、《仁文商语》、《南岳商语》、《当下绎》、《明道商语》、《自反录》、《泾皋藏稿》等专著^⑥。这些书“穷理之精与救世之切”,“学脉之醇一,操修之精纯,神理之绵密”,“盖得圣学之正直者也”^⑦。可见,顾宪成的学术著作不仅数量多,而且质量好,实为明代珍贵的学术遗产。

① 《高子遗书》卷五。

② 《高子遗书》卷三。

③ 《明史》卷二六五,《倪元璐传》。

④ 《白沙子全集》卷之八,《再和示子长》。

⑤ 《白沙子全集》卷之八,《留别诸友》之二。

⑥ 《顾端文公遗书·年谱》。

⑦ 《顾端文公遗书·年谱》。

顾宪成热心讲学著述,关心时政,忧国忧民,而对于仕宦之途、个人的功名利禄却十分冷淡。“先生视身世浮荣,若轻云之散空;人间赞毁褒讥,若鸟音之过耳。惟视国家出一善政,登一正人,则跃然喜;或增一秕政,进一奸回,则悄然忧”^①。他看透了明末的腐败政治,皇帝的昏庸无能,不想再留任官场,不愿与阉党群小同流合污,因而当明万历三十六年(1608年)起用他为南京光禄少卿时,他就以“衰病交侵”、“行年六十,目昏耳聋,老态尽见,已不足效驰驱、备鞭策”,以及“积感风邪”、“心脾受伤”^②为借口,“力辞不就”,多次上奏疏“恳乞天恩,俯容回籍调整”。皇帝不允,数诏催任,他仍称病辞谢,坚持要求“归老林泉”,理身医疾。万历四十年(1612年)五月二十三日,顾宪成抱病参加东林会讲归家之后,病情加剧,“恬然而逝于泾里之正寝”,享年63岁。天启年间,魏忠贤乱政,被削夺,崇祯继位,得昭雪,赠吏部右侍郎,谥端文。

顾宪成一生品德忠直,学术纯精,“清节姱修”,“为士林标准”^③,不愧为明末“忠君爱国”、忧世忧民的有作为的地主阶级知识分子。尤其是他那种“教育不倦”的精神,使人深受感动。他念念不忘讲学,带病赴东林会讲,临终前仍执掌教职,循循教诲生徒,可以说,他在献身教育、培育英才方面,确实是鞠躬尽瘁、死而后已的。他那种“学而不厌,诲人不倦”的精神,同孔子、朱熹相比较,也是毫不逊色的。

作为东林学派的学术带头人、东林书院的主要领导人,顾宪成为“群贤领袖,鼓吹东南”^④,针砭王学,抨击宦阉,同情百姓疾苦,博得了门人弟子、世人和士林广泛的同情和支持。时人尊称顾为“东林三君”、“东林八君子”之“领袖”。他被贬出京,人们依依惜别,“公

① 《年谱·欧阳东风祭文》。

② 《泾皋藏稿》卷一,《恳乞休致疏》、《恳乞回籍疏》。

③ 《明史·列传》第一百十九,《列传赞》。

④ 《顾端文公遗书·年谱》。

闻命(指被皇帝削职事),出都门,送者甚众”^①。顾宪成逝世,许多“门生哭吊入泾拜奠”,“皆相向失声,或留连浹日始去。”^②其后,朝野纷纷上疏为他歌功颂德,“恳乞圣恩赠谥”,赞扬他“忠原天挺,学称人师”^③,力主为他昭雪平反。

为什么顾宪成会得到士人和民众的广泛同情和支持呢?这是因为:

第一,他积极主张减轻赋税,取消矿监税使,减轻对民众和工商者的重剥,这不仅得到手工业者和商民的拥护,而且赢得了广大人民群众的支持。

第二,他以东林书院为阵地,聚徒讲学,抨击王学末流,痛斥朝廷弊政,面对明末腐败政治,敢于大声疾呼,“抗颜权贵”,揭露阉党专权、残害良士忠臣及奸党群小之贪婪和残暴,反映了大众的正义要求。

第三,他在东林蕞尔之地,教育生徒,诲人不倦,因材施教,培养出许多刚正不阿、大义凛然的直臣,在朝野官士当中享有崇高的威望,确实是“领袖群贤,冠冕一世者也”。^④尚宝司丞章嘉桢称赞顾说:“(顾宪成)粹然真儒,一腔忠赤,惟思为国家进用贤才,其教泽几遍海内”^⑤。第四,他不仅为官正直,正气凛然,“持名检,励风节,严气正性,侃侃立朝”^⑥,而且生活简朴,清廉恬淡,“食取果腹,衣取蔽体,居取容膝,不知其他。四壁不垚,庭草不除,帷幔不饰,一几一榻,敝砚秃笔,终日俨然冥坐读书、四方酬答而已”。^⑦顾宪成这样克己奉公、不贪不贿的清官,比起那些“一年清知府,十万雪花银”的贪官

① 高攀龙撰《行状》。

② 《顾端文公遗书·年谱》。

③ 《顾端文公遗书·年谱》。

④ 吴桂森:《东林三先生赞》。

⑤ 《顾端文公遗书·年谱》。

⑥ 《明史》卷二四三,《赞》。

⑦ 高攀龙:《行状》。

污吏要好得多,因而得到市民的赞扬和拥戴。

总之,顾宪成的一生,“尚风节,持正论,疾奸恶,从善类”,“接周程之脉,守孔孟之绳,持身则树清标,立朝则励风节。抗时相而正议侃侃,领后进而师范巍巍”。^①明代河南御史方大镇这一赞语,是对顾宪成一生为人品质、学术渊源、教育贡献、历史地位等方面特点的恰当评价。

教育的作用

人性之说,是历代教育家、哲学家争论不休的问题。先秦以来,人们根据自己的认识体会,各自从不同的角度发挥孔子“性相近也,习相远也”的学说,出现了孟子的性善说、荀子的性恶论、告子的无善无不善论,以及后来的“性三品说”等等主张,真是众说纷纭,莫衷一是。这种学术争论,一直延续到明清两朝。王阳明宗告子“无善无不善”之说,提出了性灵空禅的“无善无恶心之体”说,在明季影响颇大。“正、嘉之际,王守仁聚徒于军旅之中,徐阶讲学于端揆之日,流风所被,倾动朝野”。^②

顾宪成在这场学术论战中,针对王阳明学术上的流弊,力主孟子、朱熹的“性善”说。他认为,孟子的主张是正确的:“孩提之童,无不知爱其亲也;及其长也,无不知敬其兄也。亲亲,仁也。敬长,义也。”“人性之善也,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下。”^③顾宪成以孟子之说为依据,认为人之本体之性是至善的,不教而能的。

① 《顾端文公遗书·年谱》。

② 《明史》列传第一百十九,《列传赞》。

③ 《孟子·告子上》。

“至善者,性也。性,原无一毫之恶,故曰至善。”^①这种“至善”之性,是原来固有的。他指出:“夫善者,指吾性之所本有而名之也。恶者,指吾性之所本无而名之也。”^②换言之,性即善,善即性,性与善是一致的。恶非性,不善之物非我们所本有,所以非性。人性皆善,只不过有时为私欲所诱蔽,呈现为恶,但本体未尝不善。所以他说:“语本体只‘性善’二字”。^③在顾氏看来,这种“性善”是天赋的,人人皆有的。善是万德之总,性为纯一之天理。“善是仁义礼智之统体,仁义礼智是善之条件。”^④然而,性即心之体,所以心亦是善的。心亦理也。故心、性、理三者,一也,皆天赋之善也。既然人性皆善,那么人人皆可以为圣为贤。他指出:“孟子道性善,是说本体。言必称尧舜是说工夫。性,个个是善,何尝人人不能做尧舜?”^⑤他强调本体与工夫的统一性。“有本体自有工夫,无工夫即无本体。工夫也,本体也,一也。”^⑥只有做尧舜那样的修养工夫,才能为圣为贤。

从性善论出发,顾宪成认为体与用是一致的。“窃惟仁义为性,爱敬为情,知爱知敬为才。性,体也。情,用也。曰知曰能,才也,体用之间也。”^⑦“本体如是,工夫如是,其致一而已矣。”^⑧这就是说,顾氏以性为本体,以情为用,以介乎体用之间的良知为才。在顾宪成心目中,性本体是至善的,由此发而为用的情与才也是至善的。体、用、才三者也是“致一”的。不过,“性无为而才有为,情有专属而才无专

① 《小心斋札记》卷四。

② 《东林商语下》。

③ 《小心斋札记》卷十八。

④ 《东林商语下》。

⑤ 《经正堂商语》卷一。

⑥ 《南岳商语》卷二。

⑦ 《小心斋札记》卷二。

⑧ 《与李孟白书》。

属。惟有为则仁义礼智一切凭其发挥。”^①可见,后天习染而成的“情”与“才”,也被顾氏涂上了性善的色彩了。

顾宪成站在“孟子道性善,言必称尧舜”的儒家正统立场,批评了各种非性善论的“异端诬说”。他批评荀子性恶说是“从流弊上掀取”,指斥告子的“无善无不善”说,是以“食色,性也”为观察人性的出发点,“未免看得性太低”,“适为世之徇生者开自便之门”^②。同时,“将善打破,本体只是一个空;将这求字打破,工夫也只是一个空。故曰告子禅宗也”。^③他指出诸说之弊:“告子无善无不善一语,遂千古异学之祖。得之以混世者,老氏也;得之以出世者,佛氏也;得之以欺世者,乡愿也。”^④“释氏得无善无恶之髓,老子得无善无恶之骨,乡愿得无善无恶之肉,胡氏之中庸、苏氏之模棱、冯氏之痴顽,得无善无恶之皮,外此拾无善无恶之唾而已。”^⑤顾宪成指出,王守仁倡“无善无恶心之体”说,“乃拾告子无善无不善说之唾耳。”他认为,人性至善之说,儒籍经典早有阐述,“六经、语、孟、学、庸俱在,其论性本自有定也。阳明却以为无定,而欲尽收告子诸人之说。”他批驳王阳明说:“窃惟大学明言至善,何谓无善?阳明之说好立异端”。^⑥他指出王阳明“无善无恶心之体”说有四大弊病:一曰“委曲调停,谩为两可”。顾氏认为,孟子性善说与告子“无善无不善”说判若冰炭,水火不容。然而王阳明却说:“孟子只是说个大概,明以孟子之说为疏矣”,却不敢直指其非。他“以告子之说为精矣”,却不敢直道其是。委曲调停,模棱两可。“欲以告子宗旨讲孟子学问”,“其名同,其实

① 《小心斋札记》卷二。

② 《小心斋札记》卷一。

③ 《小心斋札记》卷三。

④ 《还经录一卷》。

⑤ 《证性篇八卷》。

⑥ 《还经录一卷》。

异矣!”^①二曰“恣心割裂”,有意分开。顾宪成指出,“阳明以无善无恶为心之体,以有善有恶为意之动,将心与意分做两件看”,^②“视一而二,谬也!”三曰“埋藏君子,出脱小人”。顾氏指出,王阳明“无善无恶”四个字“最险最巧”。“君子一生兢兢业业,择善固执,只著四字便枉了为君子”;“小人一生猖狂放肆,纵意妄行,只著此四字,便乐得做小人。”他一针见血地指出“无善无恶”四字的膏肓之病是“埋藏君子,出脱小人”。四曰违背圣道,藐视儒门。顾宪成认为,王阳明之所谓善恶,与圣贤的观点完全背离。圣贤所谓善,乃本体之善,“阳明之所谓无善之善,乃名相方隅之善也”。^③王阳明以“无善无恶”之说论性,“乃藐视儒门也”。^④可见,顾宪成推崇孟子“性善说”,以儒家正统学术观点为武器,力辟王阳明“无善无恶心之体”说,指责此说落于禅宗,违背儒道,辨难不遗余力。在东林书院讲学或讲会时,他均“远必称孔孟,近必称程朱”。有姚江“怪险”之说者,“辄愀然改容,辞而却之”。

在人性论问题上,王阳明从“心即理”的观点出发,论述“心之体,性也,性即理也”,强调心的主宰作用,“心外无物,心外无事,心外无理”,^⑤固然是主观唯心主义的,而顾宪成的“性善”论说教,也并不是唯物主义的。顾氏和孟子、朱熹等大儒一样,把孔子“性相近也”一句引申扩大,发展成为性善论,认为人性皆善,是天赋的,这不仅偏离了孔子的原意,而且陷入了唯心主义的泥坑。顾宪成不了解伦理和道德的观念,是为客观存在的社会关系所决定的,是后天教育沾染的结果。人之性善、性恶的观念,决不是先天就有的,而是后天

① 《还经录一卷》。

② 《还经录一卷》。

③ 《证性编》卷三。

④ 《小心斋札记》卷十二。

⑤ 《与王纯甫书》。

社会实践的结果。顾宪成那种“夫善者，指吾性之所本有而名之也”的观点，实质上是一种唯心主义的先验论。他虽然在新的社会历史条件下，对孟子、朱熹的性善论作了详尽的阐发，但始终没有脱离唯心主义。

然而，作为学术争鸣来说，顾氏论性善之说还是有一定意义的。他依据程朱理学的正统思想，力主“性善”说，驳斥告子佛道之弊，力排众议，阐明己见，这就活跃了学术气氛，推动了书院的百家争鸣。应该指出，顾氏“性善”论是针对王学末流积弊和社会政治弊病而提出来的。有明之季，王学空疏，入禅出世，缺乏生气，受到时人和后人的批评。顾亭林就批评王守仁“以明心见性之空言，代修己治人之实学”。^①而王船山亦以为王学末流之弊，实从王阳明本身出来。他说：“姚江王氏，阳儒阴释诬圣之邪说，其究也为刑戮之民，为阉贼之党，皆争附焉，而以充其‘无善无恶，圆融事理’之狂矣”。^②顾宪成倡“性善”说，抨击了王学种种弊端，倡导“经世致用”之实学，并以“从善”的观点，痛斥阉党此等“恶类”，揭露宦官专权、鱼肉民众的暴政，反对明末王朝的昏庸腐败，主张改良政治，这应该说是王学末流积弊之反动，是对明末阉党暴政的反抗，无论在学术上、政治上都有过进步的积极的历史意义。

顾宪成正是在他的“性善”说的基础上，论述了教育的作用。他认为，人性的本源是善的，如果不加以教育和培养，就会受“物诱”、“人欲”的习染，善性就会泯灭，恶性就会滋长。所以，他非常重视教育的作用。他说：“观夫人于有生之初，未雕未琢，满腔子浑然一真而已。而有所触于目焉，便晓得视而已；而有所触于耳焉，便晓得听已；而有所触于口焉，便晓得言已；而有所触于四体焉，便晓得持

① 《日知录》卷七，《夫子之言性与天道》条。

② 《正蒙注·序论》。

行已,而有所触于心焉,便晓得是非可否。这唤做诚明。”^①这段文字,实是对宋儒《三字经》中“人之初,性本善”观点的发挥。他认为,人生之初,“满腔子”都是“浑然一真”的善性,触于目、耳、口、心等四体感官,便晓得视、听、言、行、是非,达到“诚明”的要旨。实质上,“诚明”就是孟子“性善论”及宋儒“人之初,性本善”的同义语。他指出,“诚明”、“本善”,人人自小皆固有,是天赋的。只是长大以后,受了社会环境的玷污,私欲的蒙蔽,渐渐不明了。他说:“观乎人于有生之后,形交物诱,往往不免受雕受琢矣。必其晓然于视也,而后所以主乎视者,实为我有,能不旷其目焉;晓然于听也,而后所以主乎听者,实为我有,能不旷其耳焉。晓然于言也,而后所以主乎言者,实为我有,能不旷其口焉。晓然于持行也,而后所以主乎持行者,实为我有,能不旷其四体焉。晓然于是非可否也,然后所以主乎是非可否者,实为我有,能不旷其心焉。这唤做明诚。自明诚谓之教。盖修道之究竟当如是”。^②在顾氏看来,人长大后“形交物诱”,不免受私欲习染“雕琢”,善性渐变为恶性,“明诚”变为“不旷”了。“教”者之责任是去欲使“旷”,修道明诚。教育的作用就是去蔽复明,除恶复善。他认为,“自古圣人教人,为善去恶而已。为善,为其固有也,去恶,去其本无也。”^③他指出,人欲、物诱是修道明诚的最大障碍,为害无穷,必先除之而后快。“有欲低,无欲高;有欲垢,无欲净;有欲软,无欲刚;有欲烦,无欲简;有欲忙,无欲闲;有欲险,无欲稳;有欲牵缠,无欲撇脱;有欲凝滞,无欲圆通。个中妙处,难以言述。”^④顾氏概述无欲有欲之利与弊,可谓备矣尽矣。他再三思忖,最推崇周子“无欲”二字。他说:“早来思‘无欲’二字,最妙!无欲则虚,虚不窒矣!无

① 《小心斋札记》卷十。

② 《小心斋札记》卷十。

③ 《与李孟白书》。

④ 《小心斋札记》卷十三。

欲则清,清不涸矣!无欲则刚,刚不屈矣!无欲则简,简不劳矣!无欲则静,静不忧矣!无欲则高,高不俗矣!”^①在顾氏看来,“无欲”最善、最好,“有百利而无一害”。而“有欲”则“有百害而无一利”,为一切罪恶、病害之根源:“看来看去,吾人千病百病,只是欲为之胎。做来做去,吾人所以赶不上圣贤,只是欲为之祟”。^②顾氏认为“有欲”是为善之敌、万恶之源。教育的作用与任务,就是去欲除恶、明理复善。他认为,朱熹关于“学之为言效也。人性皆善而觉有先后。后觉必效先觉之所为,乃可以明善,而复其初也”的论述,“其训精矣!”^③他阐述了朱熹的性善论后,指出:“明德者人之所得乎!天而虚灵不昧,以具众理,而应万事者也。但为气禀所拘、物欲所蔽,有时而昏然。其本体之明,则有未尝息者。学者当因其所发而遂明之,以复其初也。”^④顾氏认为,人之初的本体之性是“明”的、“善”的,只是后来为“气禀所拘、物欲所蔽”,才变成“昏然”的恶性。教育者和教师之任务,就是去蔽除欲、复性还善。高攀龙序《东林会约》时,已把顾宪成论述教育作用的旨意解释得很准确、清楚:“夫人有生则有形,有形则有欲,有欲则有忧,以欲遣忧,其忧愈大。蚩蚩然与忧俱生,与忧俱死。学也者,去其欲而复其性也。”

如何教育门人弟子“去欲”复性呢?顾宪成从孔孟儒道和程朱理学出发,认为应从三个方面引导生徒去欲复善:(1)教弟子养心。他说:“寡欲莫善于养心。”“心是耳目四肢的主人。主人明,不受役于色矣。主人聪,不受役于声矣。但若向声色上驱除,是主与奴竞。孔子所谓仁则吾不知也。”^⑤他在教育弟子上抓住“心”这个思想意识

① 《小心斋札记》卷十三。

② 《小心斋札记》卷九。

③ 《小心斋札记》卷一。

④ 《小心斋札记》卷十。

⑤ 《小心斋札记》卷四。

倾向问题,以达到去欲的目的,算是抓住了关键。(2)教门人逐步达到“无欲”的三境界。他总结杨龟山教门人修善学道之要,要求门人逐步达到“无欲”三境界:一曰入门。“看喜怒哀乐未发气象,此为入门”。二曰升堂。“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈,此为升堂”。三曰入室。“毋意毋必毋固毋我,此为入室”。^①这种引导弟子逐步攀登“无欲”高境界的方法,可算为“循循善诱”、“循序渐进”的良术妙方了。(3)教弟子遏人欲、存天理。顾宪成认为,产生“人欲”的根源是“私”字。只有去“私”,才能除“欲”。他指出,只有“克己复礼”,才能“遏人欲,存天理”。“克己”,是“人欲之最微最细处”;“复礼”,是“天理之最微最细处”。破除“己私之欲”,方能对“人欲”“直是一刀两断,丝丝见血,没些子迟回,没些子计较,没些子包裹,没些子牵缠,谓之一日克己复礼,天下归仁焉”。^②顾宪成教门人弟子“去私遏欲”,确是抓准了“灭欲”、“遏欲”的要害,揭示了理学之精髓,更道出了教育在加强封建主义道德修养上的重要作用。

顾宪成所谓“克己”、“去私”,实质上就是“无我”。要做圣贤,必须要自“无我”方面去修养。他说:“学为圣贤,必自无我入。无我然后能虚,虚而后能知过。知过而后能日新。日新而后能大有于我。……夫君子以去我心为首务。”^③可见,顾氏认为“君子”必须经过“无我”的修养工夫,才能“为圣贤”,治国安民。教育的任务就是教诲弟子不断“克己”、“无我”,使之逐步成“为圣贤”。“为圣贤”,这是顾氏的培养目标和养士规格上的要求。“去我”,是道德修养工夫。教育的作用与任务,就是启发、引导、组织弟子们自觉地做“去我”的修养工夫,最终把他们培养成为“圣贤”。这里,可知顾宪成提

① 《小心斋札记》卷十二。

② 《虞山商语》卷上。

③ 《泾皋藏稿》卷六。

倡的教育作用与教育目标的一致性、统一性。

顾宪成还从孟子性善论出发,进一步分析良知良能养成的原因,揭示后天学习教育的重要作用。他认为,孟子与王阳明皆标榜良知,但二者的理论基础是截然不同的。孟子说良知,是从性善说来,阳明说良知,却是从无善无恶中来,“乃欲以告子宗旨讲孟子学问”。然而,王阳明有一点是与孟子相同的,即都强调“不学而知”、“不学而能”为“良知”、“良能”,“是非之心,不虑而知,不学而能,所谓良知也。”顾宪成反对这种先天知能论,强调后天学习、教育之必要性。他说:“孟子以不学而能为良能,吾以为不能而学亦良能也。何也?微良能彼其有不能也,安于不能已耳,孰牖之而使学也。孟子以不虑而知为良知,吾以为不知而虑亦良知也。何也?微良知彼其有不知也,安于不知已耳,孰启之而使虑也。又曰孟子以不学而能为良能,吾以为学而能亦良能也。何也?能之入处异而能之究竟处同,非学不学之所得而歧也。孟子以不虑而知为良知,吾以为虑而知亦良知也。何也?知之入处异而知之究竟处同,非虑不虑之所得而歧也”。^①在这里,顾宪成对孟子的先天决定、不能变移的良知良能说,提出了不同的看法,认为良知良能属才,是可以通过后天的“学”、“虑”而获得的,这就肯定了教育习染的作用,反映了他摒弃唯心主义先验论和天命观,重视人的主观能动作用,这不仅含有某些唯物思想,而且是很有胆识的。在这一点上,顾宪成比孟子、王阳明更符合人的认识规律,更重视教育作用,也就更全面地体现了孔子“性相近,习相远”的思想。在古代“天命观”如此盛行的封建时代,顾氏这种强调人事作用、强调教育作用的言行,确实是难能可贵的。

^① 《小心斋札记》卷六。

造就人才 教育不倦

顾宪成作为地主阶级的教育家、学者,他根据明季封建主义的政治、经济和文化的要求,提出了“兴教化,育人才”的主张。他认为,东林书院讲学授徒,应该“造就英才”,培育“圣贤”。他在《东林会约》中指出:国家设学“本之教人为圣为贤。”他赞成周子之言,强调“士希贤”、“贤希圣”,修复东林、教育生徒的根本目的,是把“士”培养成“贤”、“圣”。这种“贤”、“圣”应具备什么品质条件呢?顾宪成认为:

第一 精通儒经

这是“为圣为贤”的首要条件。顾宪成崇尚孔儒经学、宋儒理学。他针对王学“藐视儒门”的思想,提出了“君子以尊经为要”的主张。“尊经云何?经,常道也。孔子表章六籍,程子表章四书,凡以昭往示来、维世教、觉人心,为天下留此常道也。”^①顾氏“远宗孔圣,不参二氏;近契元公,确遵洛闽”,^②崇尚孔圣儒学及朱子理学,认为“儒家之有朱子,其诗家之有杜工部”^③。他把儒经比喻为“雨露泽千岁,日月照万古”,强调诸生须要恭恭敬敬地学习“孔子大圣”,精通儒道,以便“安百姓”而“治天下”,真正成为封建统治阶级的圣贤。为此,他把“四书”、“五经”、孔儒之学、程朱之学,作为东林书院的主要教材。

《东林会约》中,就批评了王学末流的“异端诬说”,指出它“有悖圣道”,产生“穿凿”、“矫诬”、“玩物”等种种弊病。顾宪成在《东林会约》中所列的“九损”——“鄙”、“僻”、“贼”、“浮”、“妄”、“怙”、

① 《东林会约》。

② 《年谱·行状》。

③ 《小心斋札记》卷十六。

“悻”、“满”、“莽”，“皆致损之道也”，这些都是王学末流的具体表现。为了“救正”学术，摒弃王学“九损”之弊，他宣扬孔圣朱子正道。宜兴门人史孟麟称赞顾宪成“忧时若疾痛，卫道如饥渴”，“里居讲学，粹然一归于正。”^①他对王学末流严词驳斥，“协而屏之”。确实是抵制和反对“异端诬说”，卫道救时，真正起到了“一木支大厦，一柱砥狂澜”^②的积极作用。其次是因为儒家学说及程朱理学是封建统治的精神支柱，是维系封建伦常的最高准则。顾宪成是忠君爱国的直臣，尊崇儒经，因此“削籍里居”后，“集群贤讲学，取孔孟程朱之书而阐明之，高明者闻之可入，始学者闻之不骇”。^③顾氏把儒经和程朱理学当作封建道德伦常的准绳，是符合封建统治者的根本利益的。他在《东林会约》中倡行“九益”，正是力主儒道理学的积极效果。其三为当时反对阉党宦官政治斗争的需要。明季政治黑暗，阉党专权。顾宪成揭露说：“独念人臣之罪，莫大于专权，国家之祸，莫烈于结党。”^④指责“小人在朝，则天下必乱”，认为此皆“邪恶之类”，“有违圣道”，同孔儒道统格格不入。为了痛斥“群小邪类”，他必然借助儒家学说、程朱理学这一理论武器，以此来“锄奸”“扬正”，反对宦官专权的黑暗昏庸政治。

从上面三方面可知，顾宪成从摒去王学流弊、“从善”“锄奸”的需要，为了维系明王朝的封建统治，必然要把儒经理学、“四书”、“五经”作为讲学的内容和主要教材，使生徒“知本”“尊经”，立“五教之目”、“为学之序”、“修身之要”、“处事之要”、“接物之要”，精通封建伦理道德，逐步成为“圣贤”。

第二，立志

顾宪成认为，立志非常重要。“夫志者，心之所之也。是人之一

① 《年谱·传二》。

② 《年谱·传二》。

③ 《东林列传》卷二，《顾宪成传》。

④ 《恳乞休致疏》。

生精神之所结聚也,是人之一生之事业之根柢也。要在能自立而已。”^①他强调立志就要以先圣为榜样,“且看圣人是如何”,“直接洙泗之命脉”,“顶承濂洛关闽之命脉”。要求诸生树立远大理想,把自己培养成为封建社会的圣人贤人,“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”。^②

在立志为圣为贤的问题上,顾宪成反对两种不良倾向:一是胸无大志,得过且过,胡混日子。他说:“人生天地间,日子不是胡乱度的,屋不是胡乱住的,饭不是胡乱吃的,朋友不是胡乱搭的,话不是胡乱说的。”^③他批评那些“食便要求饱,居便要求安”、胡混日子、胸无大志的人,是“满腔子都是俗肠”,质问他们“将来还得个好结果否?”二是追求功名利禄。他认为,士人追求功名利禄,必会“夺志”。“所以夺志者,一是写在纸上,便要人道好,此名心也。一是童生要秀才,秀才要举人,举人要进士。此利心也。方寸之中,著此两端,一俗人耳。即举业亦不能工矣。是做时文与做人,两失之也。”^④他说:“举子业,小技耳”。^⑤他揭露世人汲汲于举业功名之筌蹄:“世之为人子者,所汲汲娱悦其亲,只在精举子业,以博青紫已耳。世之为人母者,所汲汲愿望其子,就只在精举子业,以博青紫已耳”。^⑥他批评那种追求科名的庸俗现象:“惟是士所习者,占毕;所希者,科名”。^⑦主张士人立志学圣,“专意本领,朝夕参证,无非是事,一切名利并不挂上眉端。吾见胸次清虚,义理自尔昭著,意思闲雅,天机自尔活泼,以此读书,必能一一透入圣贤之心。以此作文,必能一一写出圣贤之心。

① 《东林会约》。

② 《东林会约》。

③ 《东林商语》卷上。

④ 《志矩堂商语》。

⑤ 《泾皋藏稿》卷十四。

⑥ 《泾皋藏稿》卷十三。

⑦ 《东林会约》。

内外精神 ,一以贯之 ,而无遗矣。是做时文与做人 ,两得之也。”^①他赞扬叶参之蔑视功名 ,潜心圣学 ,“释褐二十余年 ,什一在官 ,什九在告。家徒四壁 ,恬穆自如 ,其于富贵功名已啗焉而忘之矣。”^②表彰“虞山三川孙先生 ,澄空皎月 ,出岫闲云 ,生平喜为声诗 ,不屑举子业。”^③赞嘉李修吾先生“于社稷之安危 ,生之休戚 ,心甚热 ,而于富贵功名 ,心甚冷”的高贵品质。而他自己更是鄙夷功名的。他 47 岁作示儿帖 ,教儿读书攻经 ,精通儒道 ,不必为科甲虚名而营营追求 ,并一再强调“科名 ,吾不屑也。”^④他里居后 ,更日夕“相与切磨于道义 ,非颡颥为攻举子业、取青紫计也。”^⑤顾宪成“视身世浮荣 ,若轻云之散空 ;人间赞毁褒讥 ,若鸟音之过耳。惟见国家出一善政 ,登一正人 ,则跃然喜 ,或增一秕政 ,进一奸回 ,则悄然忧。”^⑥顾宪成对于国家社稷非常关心 ,而对个人功名利禄、“赞毁褒讥” ,则毫不计较。这是他“立志”乘时救道、“匡济时艰”的一个重要思想。当然 ,顾氏这里之“志” ,是封建主义圣贤之“志”。这个“志”受着封建伦常的制约 ,打上了封建阶级的烙印。但是 ,他在强调士子“立志” ,反对碌碌无为、胡混日子 ,针砭追求功名利禄的时弊 ,提倡士人有所作为等方面 ,还是值得我们借鉴和重视的。

第三 ,博文约礼 ,遏欲存理

顾宪成认为 ,要做一个圣人贤人 ,还必须有广博的典章文物及文化知识 ,良好的道德修养。他说 :“博文是开拓功夫 ,约礼是收敛功

① 《志矩堂商语》。

② 《泾皋藏稿》卷七、卷十六。

③ 《泾皋藏稿》卷七、卷十六。

④ 《顾端文公年谱》。

⑤ 《泾皋藏稿》二十二卷 ,《先弟季时述》。

⑥ 《顾端文公遗书·祭文》。

夫。只此两言,括尽入道窍门。”^①换言之,士子必须博览历代文化典籍,网罗众家,“学有本领”,才能成为圣贤。他指出:“学有本领,有规矩绳墨。无求饱,无求安,本领也。敏事慎言,就正有道,规矩绳墨也。未知学人,要看他规矩绳墨,既知学人,要看他本领。”^②

顾宪成指出,只有博文,方可约礼;也只有约礼,才能更好地博文。而要约礼博文,就须遏人欲,存天理。有门生问“颜渊问仁”一条。顾宪成答曰:“颜子是圣门第一人,孔子告颜子是圣门第一谛。所谓克己复礼,概而言之,只是个遏人欲、存天理,岂不明白易晓。”^③他认为,士子只有做到博文约礼,即有广博的文化知识,又能用封建礼节来约束自己的行为,才能成为圣人贤人。

第四,从善疾恶,刚直不阿

顾宪成认为,一个圣人贤士,必须重视气节,不畏权奸,刚正不邪,喜善疾恶。顾氏本身就是这样一个品德高尚、很有气节的直臣。他自万历八年(1580年)31岁时登进士,即出入朝廷,敢发说议,揭露群小,抨击宦官,终因上疏得罪权臣,被贬到桂阳州当判官。万历二十二年(1594年)又因直言敢谏得罪大臣,“忤帝意,削籍归”。他力举忠臣,鞭挞奸小,满腔忠赤,一副忠肝义胆。在他身上,我们看到一个封建圣人的品格和形象,受到后辈和正人的热情赞扬。高攀龙赞美他“忧时如疾痛,好善如饥渴。”^④欧阳东凤赞扬他“闻人有善,如得其所欲而爱之护之也。人之不善,如疾痛在躬而拊摩之也。”^⑤这种“从善如流,徙义如鹜”、疾恶如仇的忠直良臣的品格,正是顾宪成一再推崇、率先践行的圣贤必备之品格。虽然这种品格在封建时代

① 《东林商语》卷上。

② 《东林商语》卷上。

③ 《虞山商语》卷上。

④ 高攀龙撰《行状》。

⑤ 《顾端文公遗书·祭文》。

里,还是属于地主阶级直臣的品格,但他直言敢谏、从善疾恶的精神和行为,是十分难能可贵的。

由此观之,顾宪成心目中的“圣贤”,条件是较高的、全面的。既要“尊经”,又要“立志”;既要博文,又要约礼;既要封建德行,又要有真本领。概言之,这种“圣贤”,“是必有日忘食、夜忘寝之真精神焉。是必有独立不惧之真力量焉。是必有行一不义、杀一不辜而得天下不为之真节概焉。是必有遯世无闷不见是无闷之真胸次焉。是必有夭寿不贰之真骨格焉。是必有为天地立心、为生民立命、为往圣继绝学、为万世开太平之真气魄焉”。^① 顾氏认为,这种“大丈夫”,就是“圣贤”的具体要求。无论“圣贤”或“大丈夫”,就应具备“真精神”、“真力量”、“真节概”、“真胸次”、“真骨格”、“真气魄”的品质。

为了培养具有这种品质的“圣贤”或“大丈夫”,顾宪成遂修复东林书院,营造书斋,“就溪旁近舍,构书室数十楹以居之,省其勤窳,资其乏绝”,“故士皆争自奋起,所奖成孤寒甚众”。^② 顾宪成聚徒讲学,“同志毕集,相与讲德论学,雍容一堂”。可见,其时学者甚众,盛况空前,“溪之南北,昼则书声琅琅如也;夕则膏火辉辉如也。过者停舟叹美,即行旅皆欲于其途。”^③ 其育才规模之盛、生徒之众、影响之大,在明代都是罕见的。

顾宪成在教育弟子过程中,发扬了孔子“仁者爱人”、“泛爱众”的精神,处处关怀、爱护生徒,普施教泽,使之成为“大丈夫”或“圣贤”。门人史孟麟,字际明,宜兴人,顾氏对他热诚教诲,“督导有方”,使他德业大进。他在万历十一年考中进士,授庶吉士。据《顾端文公遗书·传二》载,“孟麟素砥名节,复与东林讲会,时望益重。”因上疏指斥奸臣群小,累迁,后引疾归。长兴籍弟子丁元荐,在顾宪

① 《年谱》。

② 《年谱》。

③ 《年谱》。

成门下受教 32 年,顾待他亲如一家,关怀备至,循循善诱,把他培养为德才兼备的贤人。顾宪成逝世时,丁元荐痛哭流涕,撰写祭文,道:“生我者父母,知我成我者先生”。^①沈阳籍弟子耿庭怀来问学,顾宪成“却其贽,有所请教则剖示切直,俨然以师道自居。”^②对他严格要求,发现他有时自信偏颇,有辱前贤,便立即批评教育。耿庭怀“自言只信孔曾,至孟子便容商量,新安殊不甚服。公严加驳正,始爽然自失,而求教愈勤”。^③张振德,字季修,昆山人,“幼性孝,善事父母,弱冠即从东林顾宪成、高攀龙游,以万历丙辰选贡授四川兴文知县,与士民讲学,明忠孝大节,人皆化之。”^④宜兴门人王永图,家贫,“时年四十,公携归教之,妻以长女”。^⑤顾宪成不仅抚养这位穷青年,而且把自己的长女嫁给他,这同孔子把自己的女儿许配给公冶长一样,充分体现了他以仁爱之心待生徒,处处热爱、关怀和爱护弟子,积极教诲他们。“公造就英才,教育不倦,最先得史孟麟诸人,以后四方从游者多留泾肆业。”^⑥顾宪成的确是热爱生徒,“教育不倦”的。据《东林列传》“轶事二”载,有一天顾氏坐舟闭目养神,舟中几个弟子时时问疑诘难,“先生皆开眼答之”,“详加剖析”,神采奕奕,被弟子称为“活伊川”。门生们也很尊敬、爱戴顾宪成,“视之如父师”。当他逝世时,众门生后学“入泾拜奠,皆相向失声,或留连浹日始去”。有一个长期跟随顾宪成求学读书的弟子新安人洪范(禹锡),在顾宪成灵前守灵三年,“先生歿,敦筑室之思,于三年,外谊甚高,复刻先生文。”^⑦此情此景,异常感人,有明代子贡之誉。可见,弟子们对他

① 《顾端文公遗书·祭文》。

② 《年谱》。

③ 《年谱》。

④ 《东林列传》卷五。

⑤ 《年谱》。

⑥ 《东林书院志》卷二十二,“轶事二”。

⑦ 《年谱》。

是一往情深、念念不忘的。

如上所述,顾宪成乐育英才,诲人不倦,确实培养出许多德才兼备的圣贤和士大夫,其中有些人“发为气节,蔚为事业,征为人品”;有些弟子刚直不阿,蔑视权贵,从善疾恶,一腔忠厚;也有的弟子孝弟廉信,文章道德,皆为上品。正如《东林列传·顾宪成传》所载那样:“(顾宪成)晚年倡导东林,引掖后学,四方贤士争归之。其间忠节之士接踵而出,不可谓非讲学之力也。”清人陈鼎赞曰:“(顾宪成)讲明圣学,阐发义理,激扬廉耻,乌能视国如家、视君如父、趋义如流、视死如归,踵相接而肩相摩耶?呜呼!非讲学之成效欤?”^①可见,顾宪成修复并主长东林,讲学授徒,确实培育出不少封建主义的英才。顾宪成的后世孙顾书绅也赞道:“先祖泾阳、泾凡二公,以名世之才讲学东林,佑启我后,由是孝弟力田者有之,文章华国者有之。……其地之幽,可资静修之趣;其人之重,足兴景仰之思。”^②这种景仰思慕之情的言辞,正是对顾宪成“造就英才,教育不倦”的恰当赞语。

东林讲会的特色及其影响

顾宪成在中国书院史、中国教育史上的一个突出贡献,就是他亲手制订了《东林会约》,创立和发展了颇具特色的东林讲会制度,对当代和后世产生了广泛深远的影响。

顾氏兄弟修复东林书院后,即增建书斋堂舍,招聚四方学者,积极开展讲学活动。东林书院的讲学活动是采取讲会(定期会讲)的形式来进行的。顾宪成以东林书院为传播和发展“东林学派”的基

① 陈鼎:《东林列传序》。

② 《泾皋家塾三书序》。

地,非常重视讲会。他亲手制订了《东林会约》,明确规定了讲会的目的、内容、原则和方法。首先,申明了东林讲会的目的和宗旨,强调“会以明学,学以明道”^①,把“明学”(倡明儒学理学)、“明道”(提倡封建主义的道德伦理)作为讲会的根本宗旨。“愚惟孔子万世斯文之主,凡言学者必宗焉。善学孔子,则颜曾思孟其选也。”^②主张“顶承濂洛关闽之命脉”^③。其次,阐明了讲会的原则。他指出:“学者赴会,宜以文会友,以友辅仁。”^④他认为,讲会和会友,贵在“精”、“真”二字。反对王学之假,切戒“浮”、“虚”之风。他教导门人黄伯英说:“友不厌少,贵其精;会不厌多,贵其真。”^⑤这就明确地把“精”、“真”两把尺子,作为会友、讲会的衡量标准。复次,顾宪成主持讲会的讲学内容,继承了朱子《白鹿洞学规》,并在新的历史条件下加以补充和发展。顾宪成制订的《东林会约》,除了以朱熹的《白鹿洞学规》为院规,即除了立“五教”、“为学之序”、“修身之要”、“处事之要”、“接物之要”为东林书院的基本教规之外,还特别用大量的篇幅,详尽地阐明了顾宪成加添进去的新内容——“飭四要”、“破二惑”、“崇九益”、“屏九损”。高攀龙在《东林会约序》中赞叹道:“先生复为约指示一时从游者修持之要。盖高攀龙读而叹曰:‘至矣!无以加矣!’”可以说,顾宪成手订的《东林会约》吸取了朱子《白鹿洞学规》的精华,但又比《白鹿洞学规》内容更丰富,规制更全面,言学更有针对性。就讲会这种形式而言,顾宪成倡导的东林讲会,继承了王阳明的讲会形式,但在新的历史条件下又有所发展,逐步形成了自己的风格特点。这些特点主要有四个:

① 《年谱》。

② 《东林会约》。

③ 《东林会约》。

④ 《东林会约》。

⑤ 见《年谱》。

(一)建立会讲制度 聚四方学者探究学术

讲会是东林书院、东林学派探讨学术的一种活动形式。这种形式,王阳明学派已初步建立起来了。但还没有形成比较固定的制度。顾宪成、高攀龙等东林学派的带头人,继承和发扬了王阳明学派的讲会形式,建立了完整系统的讲会制度和讲会仪式。其主要之点是:每年一大会,或春或秋,每月一小会,会各三日;大会第一天诣圣像前行礼,礼毕入讲堂,东西分座,先外郡县、后本郡县,再则会主,各以齿为序;大会每年推一人为主,小会每月举一人主之,每会推一人为主,说《四书》一章,允许问难、商榷,各虚怀以听,畅所欲言。东林讲会,不仅在管理上发扬民主,轮流执掌,而且已由王阳明那时的无定期举行,发展到制度化、系统化了。这是一大进步。顾宪成诸人定期召开这种讲会,集远近四方之学者,相与切磋,探讨学术源流。所谓“吴越同志,联翩来集”、“相与讲德论学,雍容一堂”^①是也。他们为了定期探讨学术,不管遇到什么情况,遭到执政如何阻挠,绝不随便中止会讲或更改会期,似乎做到了“雷打不动”。如顾宪成 61 岁那年(万历三十八年)八月东林之会,有谓时局纷纷,乡绅执政认为“此会不宜复举者”。顾宪成坚定地说:“吾辈持濂洛关闽之清议,不持顾厨俊及之清议也。大会只照旧为妥。世局无常,吾道有常。岂得以彼妇之口遽易吾常,作小家相哉?”^②这种会期有常、风雨不改的做法,确实使每年讲会制度化、经常化了,在管理制度化、系统化方面,比王阳明时期更进了一步。

① 《年谱》。

② 《年谱》。

(二) 倡行“诗教”，陶冶性灵

诗教，不仅是中国古代教育家孔子、朱熹的优良传统，而且也是东林书院的优良传统。载道南归、讲学东林的杨龟山先生，就写了220多首诗歌，教育生徒^①。其诗风“清淡旷远，自然悠闲”。顾宪成继承和发扬了孔子、朱熹和杨龟山的诗教传统，并在新的历史条件下加以发展。顾宪成不仅写了许多对联及诗歌教诲诸生，而且把“诗教”纳入了讲会之常规“仪式”之中，规定会日久坐之后，宜歌诗一章，“以为涤荡凝滞，开发性灵之助，须互相倡和，反复涵咏每章至数遍，庶几心口融洽，神明自通，有深长之味也。”^②顾氏在会讲仪式中之“诗教”，不仅是为了“涤荡凝滞”，活跃思想，而且是为了“开发性灵”，陶冶德性，对生徒进行封建伦理道德的教育，对弟子劝学勉励，奋发向上。例如，顾宪成46岁，家居有疾，特写三绝句教诲“诸子”，指出“茫茫大化任推迁，消息盈虚总自然”，阐明宇宙不断发展变化之理，劝慰诸生认识自然规律，不必为他的疾病难过。同时，他又谦虚地以自己虚度年华的切身体会，勉励诸生奋发读书，自强不息，诗云：

“嘒嘒妄拟古之人，岁月蹉跎忽至今。
一息尚存应有事，莫将夙寿贰吾心。”^③

顾宪成当时重病缠身，仍矢志不移，“一息尚存”，还决意研道求理，颇有“舍身成仁”的献身精神，给诸生以巨大的鼓舞和鞭策。

如果说，顾宪成上述这组诗是勉励诸生乘时奋进、自强不息的

① 见《杨龟山先生集》卷三十八。

② 《东林会约·仪式》。

③ 《年谱》。

话,那么,他题写的一些对联,就是对弟子在道德修养方面进行形象教育了。他题“丽泽堂”楹联云:

“乐道人善,愿闻己过”。^①

顾宪成解释此联云:“两言乃举讲习中至切要者。时用观省谓之乐,必有一段踊跃鼓舞,油油然不能自己之意谓之愿。”^②可见这副对联是顾氏自励励人之联。他教人注重道德修养,严于律己,宽于待人。虽然其内容打上了封建道德的印记,但其严己宽人的修养方法,则是正确处理人与人之间关系的方法,至今仍然可资借鉴。

顾宪成的诗教,有的放矢,因材施教,生动活泼,节奏性强,易懂易记,自然能够陶冶感化。这是他在东林讲会仪式中很有特色的活动,也是顾宪成教育思想中很活跃的、很有生气的一部分。他的诗教上承孔子、朱熹、杨龟山,下启王夫之、康有为、梁启超,在中国教育史、中国书院史上,具有承先启后、继往开来的历史地位。这一点,往往被很多学者和专家所忽略了。

(三)学术争鸣 相互辩难

东林讲会的另一个特点,是学术民主,自由争鸣。顾宪成在《东林会约》指出:“于是乎有学矣,有问矣,有思矣,有辨矣,有行矣”。“一人之见闻有限,众人之见闻无限。于是或参身心密功,或叩诗书要义,或考古今人物,或商经济实事,或究乡井利害。”通过讨论、质疑、辩难,使那些“累岁月而不得”解决的难题,得以“相悦以解”。这种“质诸大众之中”的研学求道的方法,是学术民主的思想。它打破了“圣贤”不学而知、不习而能、无不通晓的唯心主义先验论的神话,

^① 《年谱》。

^② 《年谱》。

强调了后天的个人主观能动性,看到了“大众”的智慧和力量,发挥了《学记》“教学相长”、《师说》“彼此相师”的思想,不仅符合人的认识过程,而且含有某些唯物主义思想因素。

应当指出,当时东林讲会之学术争鸣,往往是针对王学末流而发的。“成、弘以上,学术醇而士习正,其时讲学未盛也。正、嘉之际,王守仁聚徒于军旅之中,徐阶讲学于端揆之日,流风所被,倾动朝野。”^①的确,王守仁对于“心学”是大大发展了,但专尚顿悟而不讲实学,滋长空疏浮躁之风,而门人讲学奔走游说、逞词锋、务声名,又形成一种不良学风。顾宪成等人“联讲会,立书院”,发清议,抒己见。学术观点不同,“乃所以讲学”。在定期会讲时,顾宪成及东林学派,“持濂洛关闽之清议”,恪守儒道,在“人性”、“良知”、“知行”等方面严斥王学末流之弊,直接点名批评王学之病。“姚江扫除格致,单揭良知,其说深入人心髓,而程朱正脉几处闰位,于是顾端文、高忠宪两先生倡复东林书院,阐释而救正之”。^②顾宪成“每论王学,不屑一顾,惕然动容”。这种学术上的论争,达到了针锋相对、水火不容的地步。诚如顾宪成所云:“今日议论纷纷,诚若冰炭”。^③顾氏与王学之争,实质上是程朱理学与陆王心学之争。从本质上说,是客观唯心主义与主观唯心主义的斗争,而在作风上,顾氏的“经世致用”、注重实学却比王学末流虚浮空疏要实在得多、进步得多。

顾宪成率东林学派在会讲时对王学之争辩,是对古代书院学术争鸣良好学风的继承和发展,是对朱熹在鹅湖与陆九渊辩论古代哲学的学术争鸣风气的继承和发展。它活跃了学术气氛,交流了研道求理的经验,打破了明代中叶后王学垄断学术的一统天下,锻炼了学术队伍,促进了学术文化的发展。

① 《东林列传》第一百十九,《列传赞》。

② 《东林书院志》卷十六。

③ 《顾端文公遗书·泾皋藏稿》卷五,《与友人》。

(四)听讲对象广泛

东林讲会为东林学派的舆论阵地,是政治思想斗争的场所。顾宪成组织名贤士绅在此讲学,“每月集吴越士绅会讲三日,远近赴会者数百人”。^①主讲的大多数是吴越地区中小地主阶级的政治代表,政治上受排斥的中下层官吏;也有科学家来东林讲学,如李之藻、徐光启、杨廷筠等,讲释西方实用科学,使学者士人大开眼界。其时,朝野士人争相响附,至学舍不能容。尤其是吴浙皖赣四省学士皆率先归附东林。“今兹之会,近则邑之衿绅集焉,远则四方之尊宿名硕时惠临焉。其有向慕而来者,即草野之齐民,总角之童子,皆得环而听教,所联属多矣”。^②后来听讲者竟发展到“数千人”,“讲学甚盛”,“从游者益众”,“然听讲者皆曰:我东林也,我祖我父东林也。”^③可见会讲之盛,影响之大,听讲者之众。“听教”者不仅有四省士绅,名流时贤,云集研道,“泛舟问学”,而且“草野之齐民,总角之童子”,亦可来洗耳恭听。教育对象的这种广泛性,同多收品官子弟的封建官学相比,无疑是前进了一大步。顾宪成在讲会时实行“听教不拒”的方针,比孔子“有教无类”的教育范围更广了,使讲会受听者的范围,突破了朝野官士的阶层,扩大到平民百姓之中,具有鲜明的大众性、进步性。它打破了“学术官守”和封建统治官僚对学术的垄断,在一定意义上发扬了学术民主,这是顾宪成主持的东林讲会的又一特色。

由于顾宪成等学术带头人的积极努力,又因为东林讲会具有以上四个鲜明特点,使得这种讲会不仅在当时影响很大,而且对后世也产生了深刻广泛的影响。“复社”、“几社”自称是嗣东林。据《明史

① 高攀龙:《顾宪成行状》,见《东林书院志》卷七。

② 《东林书院志》卷二,《东林会约》。

③ 《东林列传》“凡例”。

· 陈子龙传》载：“子龙与同邑（松江华亭）夏允彝皆负重名。夏允彝字彝仲，弱冠举于乡，好古博学，工属文。是时东林讲习盛，苏州高才生张溥、杨廷枢等慕之，结文会名复社。允彝与同邑陈子龙、徐孚远、王光承等，亦结几社相应和。”他们向慕东林讲会之盛，学道之正，救世之切。东林再度被废毁后，高攀龙之从子高汇旃兴复，继续举行讲会。歙人汪学圣独先到东林，后引领同邑人吴慎（徽仲）、施璜（虹玉）诸子继至东林，向高汇旃求教问业，并一同参加东林讲会。还有参加东林讲会的张伯行，曾与朱柏庐等辩论静坐，开展学术争鸣。

读书济世 救正学风

明季王学末流泛滥，学风不正，表现为图浮嚣，追声利，尚空谈，崇义理，言行不一，空疏无用。顾宪成在《东林会约》中所批评的流弊“二惑”、“九损”，正是针对这种空疏腐败学风有感而发的。它压抑了正在兴起的学习西学、讲求实学的风气，不利于资本主义生产方式的发展。

在晚明的江南地区，商品经济的发展，资本主义工商业的萌芽，市民阶级和市民运动的兴起，必然要求打破这种空疏腐败、空谈义理的学风，提倡讲求实学，学用一致。顾宪成提倡读书济世、救正学风的主张，正是这种求实务本的良好学风的表现。

顾宪成反对言行不一，提倡“学顾躬行”。

首先，他批评了王学和教育界言行脱节、迂阔空疏的学风，揭露当时教育界、学术界崇尚义理、不切实用、知行分离的怪现象，指出产生这种怪现象的根源是：“病在所讲非所行，所行非所讲耳”。^①他还

^① 《东林会约》。

分析这种怪学风造成的“迂阔而不切”、“高远而难从”的严重恶果，提出了“协而破之，是在吾党”的主张。他指出：“学问不贵空谈，而贵实行。”“窃惟论必敦，言必信，行必敬，忿必怨，欲必窒，善必迁，过必改，谊必正，道必明，不欲必勿施，不行必反求。学者学此者也，讲者讲此者也。”^①这种言行一致、学用统一的思想，比起王学末流“迂阔而不切”、“高远而难从”的空疏腐败的学风，自然实在得多、进步得多。

其次，在为学态度上，顾宪成主张去名求实，弃伪存诚。他认为，有些人求学或研究学术的态度是错误的，“树标帜，张门面”，“慕虚名，应故事”，“以声色赴之”，“以声色用事”，^②其结果必然是“相薰相染，心相率而入于伪矣。”他批评了那些追求“名心”、“利心”，执着秀才、举人、进士“科名阶梯”步步往上爬、以光宗耀祖的“俗人”，不仅思想平庸凡俗，而且亦不能工举子业，“做时文与做人，两失之也。”^③他认为这是“不屑一顾”的。这说明，顾宪成在求学态度上，反对图虚名、张门面，主张究正义、求实学。一句话，去伪存诚。他认为，“欲与相求立身第一义”，切实做到言行一致，“本诸心，必徵诸身；本诸身，必徵诸人”，若以此“精神用事”，“人亦以精神赴之，则相薰相染，相率而入于诚矣。”^④顾氏倡导一个“诚”字，主张“学问贵实行”，“求道贵诚意”，这种求实学风和求诚态度，正是实事求是、理论联系实际的态度和优良学风，这在科举盛行、士人醉心于功名利禄的封建时代里确实是难能可贵的。

再次，在学术与政治的关系上，顾宪成力主诸生关心国家与社会，读书济世。他是一位忧时忧世、爱国爱民的爱国者。他平日念念

① 《东林会约》“二惑”。

② 《东林会约》。

③ 《志矩堂商语》。

④ 《东林会约》。

不忘国家,不忘政治得失,“惟国家出一善政,登一正人,则跃然喜;或增一秕政,进一奸回,则悄然忧。”^①他临终前还念念世道,教儿做好入世的道德修养:“作人只‘伦理’二字,勉之!”高攀龙对此赞曰:“此绝笔也!公一生念头,无日不在世道上。至是其益信矣!”^②顾宪成平时讲学,亦以有益于世道为目的。因此,他反对闭门讲学,脱离时政。他说:“官辇毂,念头不在君父上;官封疆,念头不在百姓上;至于水间林下,三三两两,相与讲求性命,切磨道义,念头不在世道上,即有他长,君子不齿也。”^③

顾宪成和他的弟弟季时,都是热心世道,反对明哲保身、只埋头讲学的。在顾宪成写的《先弟季时述》^④中,有一段文字记述他与弟弟的对话,批评明哲保身、不管政事的士人:“第一日喟然发叹。予曰:何叹也?弟曰:吾叹夫今人讲学只是讲学耳。予曰:何也?曰:任是天崩地陷,他也不管。予曰:然则所讲何事?曰:在缙绅只是明哲保身一句,在布衣只是传食诸侯一句。予为俯其首。”顾宪成对明末士人不忧国事、埋头读书讲学极端愤慨,反对读书与救时脱节、学术与政治分开的风气,主张学者“立志救世”、“起旧图新”。他强调说:“士之号为有志者,未有不亟亟于救世者也。”^⑤他带头践行自己的诺言,“亟亟于救世”,念念于国家政治。“故其讲习之余,往往讽议朝政,裁量人物。朝士慕其风者,多遥相应和。由是东林名大著,而忌者亦多。”^⑥顾氏修复东林,讲学其中,既课士,又论政,既引导诸生勤奋读书,又启迪弟子关心政治与国家大事。其题东林书院对联云:

① 《顾端文公遗书·祭文》。

② 《年谱》。

③ 《东林学案》。

④ 《泾皋藏稿》第二十二卷。

⑤ 《顾端文公遗书·泾皋藏稿》。

⑥ 《明史》卷二百三十一,《顾宪成传》。

“风声、雨声、读书声，声声入耳；
家事、国事、天下事，事事关心。”^①

上联 11 个字，着重写景，描写书院师生勤教勤学勤读、读书声与大自然风雨声交织在一起的浓厚的学习气氛。下联 11 个字，着重言志，抒发了东林学派及东林党人“立志救世”、“兼善天下”、关心国事天下事的政治抱负。事实上，他一生刻苦勤奋读书，又带头“事事关心”。他在讲学之余，经常“讽议朝政，裁量人物”。他上书皇帝，“恳乞早建储典疏”^②，建议皇上“思祖训，立嫡册”，以立国本；他痛斥阉党结党营私，把持朝政，鱼肉乡民，残暴专横，堵塞言路，指出“人臣之罪莫大于专权，国家之祸莫烈于结党”^③，揭露和批评“权臣当道”、“国家之患，莫大于壅”^④；他痛斥地方“税棍”税收“多如牛毛”，“假公行私”、“诈而取之”，“民受其害”^⑤；他揭发国家科举取士积弊，“上下互私”，提出“上不得私其下，下不得私其上。”^⑥他指责阉党乱政，“夫何以乱也？小人邪也，邪则所言皆邪言，所行皆邪行，所与皆邪类。凡皆乱象也。”^⑦这些言论，角尖刀匕首，直刺阉党宦官的心窝。可见，顾宪成一生，于国事、于天下事是“事事关心”的。他和弟弟季时及东林学派诸同志“从善如流，疾恶如仇”，读书济世，匡救时艰，这就使得东林书院一开始就充满着政治气氛和斗争精神，不仅成为著名的教育团体、学术团体，而且成为举世瞩目的政治团体。顾氏兄弟及东林党人在政治思想上同阉党群小进行了不调和的斗争，东林书院就成为东林党人重要的舆论阵地。他们这些中小地主、工商

① 马南邨：《燕山夜话》二集。

② 《泾皋藏稿》卷一。

③ 《恳乞休致疏》。

④ 《万历奏议序》。

⑤ 《泾皋藏稿》卷四。

⑥ 《泾皋藏稿》卷一。

⑦ 《泾皋藏稿》卷二，《上相国瑶翁申老师书》。

者及市民的代表,一开始就受到大地主大贵族集团的恶毒攻击和谩骂:“庙堂所是,外人必以为非;庙堂所非,外人必以为是。”顾宪成等东林党人针锋相对地反驳说:“外人所是,庙堂必以为非;外人所非,庙堂必以为是。”^①不难看出,这种文化思想上的激烈斗争,正是以顾宪成为首的东林党人与魏忠贤为头子的阉党集团在政治斗争、经济斗争上的继续。在顾宪成主持下的东林书院、东林学派之所以闻名中外,不仅因为它的学术主张新颖高超,切中时弊,而且更重要的是它把学术斗争与政治斗争、读书与关心国事紧密结合起来,形成了东林书院颇有特色的良好学风。

顾宪成等东林党人一再抨击了王学末流在学风方面的弊端,一扫关门讲学、脱离时政的歪风,迎头痛击了阉党宦官的暴政,开了一代读书爱国、匡济时艰的新风。这种新学风上承东汉太学生反对宦官专政、宋代太学生伏阙上书、请斩社稷之贼、请重用爱国良将以抗击金兵入侵的爱国斗争,下启康梁“公车上书”、要求“拒和、迁都、变法”的爱国义举,也影响着龚自珍“一代之治,即一代之学”^②的学术政治统一观的形成,在中国教育史、中国书院史和学生运动史上,具有承上启下、影响深远的历史作用。

主要贡献及其在中国教育史上的地位

顾宪成作为东林书院的主持人、东林学派和东林党人的领袖,在中国书院教育、学术研究上作出了巨大贡献。他在教育史上的功绩主要表现于下面几个方面:

① 《顾端文公年谱》。

② 龚自珍:《乙丙之际著议第六 治学》。

第一,修复东林,绵衍理学

“蕞尔东林,屡兴屡废”。至明代中叶,这个杨龟山先生讲学之地,已大半落为僧区。顾宪成削籍归里,与弟弟允成倡修之,与诸同志营构之,并主盟讲学其中,使这片沉寂许久之地,再振文教,规制为一时之盛,从而使二程之道、龟山之业、理学宗绪得以继承、绵延和繁衍。这不能不是顾宪成诸人的一大历史功绩。如果说,朱熹修复白鹿洞书院,并制订了一整套教规,使之名扬天下,那么,顾宪成修复东林书院,亲手制订了《东林会约》,并使之迅速发展,影响后世,建立“彪炳寰宇,承先启后”之功,同样是应当肯定的。

第二,群贤讲学,培育英才

顾宪成健全了讲会制度,建立了一整套颇具特色的会讲制度和民主管理方法,并以东林书院为基地,组织四方学者士人来锡探讨学术源流,“相与讲德论学,雍容一堂”,“一时相传为吴中自古以来未有之盛”。^①他“主讲东林”,课士于丽泽堂、同人堂,“引掖后学”,“四方贤士争归之”。在讲学中,他循循善诱,“教育不倦”,培育了一大批忠君爱国、从善如流、疾恶如仇的直臣和封建主义的“英才”。这些“直臣”和“英才”,要比宦阁贪官要清廉得多,比当朝群小奸党要正直得多。

第三,削籍里居,益覃精研究”

热心从事著述,写成了《小心斋札记》、《东林商语》、《泾皋藏稿》等数十万字的学术著作,阐发了孔儒之学、程朱理学的精义,其“学脉之醇一,操修之精纯”,确实是“粹然真儒,一腔忠赤”^②。他力主“性善说”,力辟王阳明“无善无恶心之体”说,历数王学末流的种种弊端,力排众议,在学术观点上独树一帜。《东林书院志》载:“(顾

^① 《顾端文公年谱》。

^② 《顾端文公年谱》。

宪成)卫道救时,周详恳到,其间阐提性善之旨,以辟阳明子天泉证道之失,尤见一时障川回澜之力。”这种学术争辩,活跃了学术气氛,推动了理学研究的深入开展。

此外,顾宪成还开创了明季读书济时、勤学救世的新学风,对后世产生了积极的影响。

总之,“顾宪成群贤领袖,鼓吹东南”;“文章道德暨出处大节,炳如日星”。^①在书院教育史上建树了巨大的功绩。

在一些古籍中,有以“顾高”称谓的,也有言“高顾”的,当朝也有这两种提法。后来有些学者士人就根据后一种提法,认为高攀龙应居首位。这种讲法不符合历史事实。笔者认为,不管提法如何,在二人同世时,应以顾宪成为首。“群贤领袖”这个称呼,对于顾宪成来说,是当之无愧的。这首先是因为高攀龙是顾宪成的后学,顾是高的启蒙老师。据《顾端文公遗书·年谱》及《高子遗书》等记载,高攀龙25岁那年,曾在泮宫听顾宪成讲学,受到顾的启发而立志发愤研究学问。高攀龙作《困学记》,自云年二十有五,闻令公与顾先生讲学,始志于学。又作日记,自云终身师事顾先生。这不光是谦虚之词,而是实际情况的真实记录。又《顾端文公年谱》云:“高(攀龙)初字云从,公(顾宪成)教下后学第一人也。”可见,高是受顾氏教育熏陶的后辈。顾是对青年高攀龙启发较大、影响殊深的启蒙老师。其次,在东林书院的订约、讲学、会讲、联络及其他重要活动中,顾宪成始终居于主要决策者、主要领导者、主要组织者的地位。“时泾阳先生为会主,而高刘诸公翼之”。^②这里,一“主”一“翼”,地位十分明显。第三,顾宪成在世之时,著述颇多,为东林书院、东林学派的有威望的学术领头人。顾宪成著作甚丰。尽阐孔孟及程朱理学之微言大义,“其穷理之精与救世之切,概可想见。”后人赞曰:“承嘉靖末苏曾泛

① 《顾端文公年谱》。

② 《顾端文公遗书·年谱》。

滥之余,当万历初俚调呶呶之始,顾泾阳先生独以博大弘通之才,阐大义,析微言,屹然岳立,有制艺以来无可匹敌也。”第四,顾宪成德高望重,受众拥戴。他为人清廉正直,犯颜敢谏,奖掖后进,“清节婣修,为士林标准”^①受诸贤拥戴。景逸先生赞曰:“顾先生进德更在晚年,盖天挺之豪,独迈之勇,故其含弘光大,不啻汪汪千顷,莫测涯涘。宜其领袖群贤、冠冕一世者也。”^②从以上四个方面看,顾宪成“领袖群贤”的地位是适当的。高攀龙是顾的最得力的助手。至于顾氏身后,由高攀龙继其事,主其盟,那就是历史的必然了。

顾宪成丰富的教育思想,博大精深的学术著述,刚正清廉的道德品质,均给后世人以广泛深刻的影响。明末爱国社团“复社”的领袖人物张溥(字天如,江苏太仓人,崇祯四年进士),就以顾宪成为榜样,继承了顾氏及东林党人反抗黑暗政治的优良传统,激烈抨击时政,痛斥阉党专权,被称为“小东林”。清人徐永言就很佩服顾宪成的道德文章。他称赞道:“锡山先贤顾端文公,文章道德暨出处大节,炳如日星”。清代教育家、哲学家王夫之的“忠肝义胆”的爱国与刚直的品格,是受顾宪成、高攀龙、高汇旃等东林党人的学问品行所熏陶的。康有为在“万木草堂”讲学,抨击弊政,后来又组织发动公车上书的爱国壮举,也受到顾宪成等东林党人的思想影响。他在一首悼谭嗣同的诗歌中,就把维新志士谭嗣同喻为顾宪成主盟的东林党人,把来捕的清兵比作魏忠贤的打手“缇骑”,发出了“缇骑捕党人,黑云散冥冥”^③的愤怒呐喊。康有为尤其赞慕顾宪成的砥砺名节的品格。他说:“顾泾阳曰学者宜从狂狷起脚,从中行竭脚。后汉晚明之儒,皆以气节自厉,深可慕尚。”^④梁启超也赞扬说:“前有‘东

① 《明史·列传》第一百十九。

② 吴桂森:《东林三先生赞》。

③ 陈永正选注《康有为诗文选》,第246页。

④ 《康有为长兴里讲学记》。

林’ ,后有‘复社’……他们对于恶势力拼命奋斗精神 ,固然十分可敬可佩。”^①即使在学术史上 ,梁启超也肯定了以顾宪成为首的东林学派的历史地位。可见在后人的心目中 ,以顾宪成为领袖的东林学派、东林党人确实是“高山仰止 ,景行行止”的。他们的文章道德、学术思想、爱国思想和教育思想 ,成为我国古代珍贵的精神财富 ,不断滋润着后来的爱国者、教育家、哲学家和文人学士。

以顾宪成为首的东林党人、东林学派的高尚思想品质 ,也影响着现代革命者和学者。董必武和邓拓就十分钦佩顾宪成、高攀龙等东林党人蔑视权贵、誓与奸臣斗争到底的大无畏精神和高风亮节。董老于 1962 年 11 月访无锡东林书院旧址时题诗云 :

东林讲学继龟山 ,高顾声名旧史传。

景仰昔贤风节著 ,瞻楹履闾学弥坚。

诗中赞美了东林“昔贤”的高风亮节 ,高度评价了“高顾”的历史地位 ,抒发了无限“景仰”向慕之情。邓拓写的《访高子止水》诗 ,热情赞扬了顾宪成、高攀龙等“东林一代好男儿 ,力抗权奸志不移”^②的坚贞不屈精神与勇抗“权奸”的凛然正气。邓拓的《过东林书院》七言绝诗云 :

东林讲学继龟山 ,事事关心天地间。

莫谓书生空议论 ,头颅掷处血斑斑。^③

此诗赞颂了以顾宪成为首的东林党人、东林学派留心世道、关心国家大事、读书济世、视死如归的精神和品格。可见 ,“东林精神”对我国明末之后的教育家、哲学家和文人学士以及爱国者、革命者 ,都产生了广泛深远的影响。

总之 ,顾宪成讲学东林 ,领袖群贤 ,乐育英才 ,开一代新的学风 ,

① 梁启超 :《中国近三百年学术史》。

② 《邓拓诗词选》,第 79 页。

③ 《邓拓诗词选》,第 79 页。

其道德文章,其学术品格,皆“彪炳寰宇”、“冠绝东南”,在中国教育史上有着重要的地位。但他领导的“东林党议”,并不是一次社会改革运动。顾宪成虽然也提出了一些改革政治和改革教育的主张,但都是片断的、局部的,因而也是软弱的。他的政治主张、学术观点和教育思想,是基于商品经济的发展,资本主义经济关系在江南地区的萌芽,在文化思想和学术思想上的微弱投影。这同他从维护封建统治的基本立场出发,笃信程朱理学,恪守封建伦常,是很不协调的。顾宪成在思想上和行动上,都打上了时代和阶级的烙印,保留着传统的封建士大夫的庸俗气味,甚至透露出失败的哀鸣:“气运流来如此,人力不得而强也。”^①他和东林党人的失败是历史的必然。在封建制度还没有失去最后的生命力,在地主阶级顽固派还有力量运用封建国家机器去镇压和摧残产生于他们内部的任何反对派的时候,顾宪成等东林学派、东林党人的命运,只能是一出历史悲剧。“一堂师友,冷风热血,洗涤乾坤”。^②黄宗羲这几句话,确切地概括了以顾宪成为首的东林党人的思想风貌和历史命运。

顾宪成教育文论选读

《小心斋札记》(节选)

惟知性,然后可与言学;惟知学,然后可与言性。
伊川先生言,西铭原道之宗祖。愚窃以为太极图说又

① 《泾皋藏稿》卷五。

② 《明儒学案·东林学案·序》。

西铭之宗祖也。盖西铭止推到生万物之父母,太极图说直推到生天生地之父母。学者须于此立脚,方有个究竟处。

朱子曰:“学之为言效也。”人性皆善,而觉有先后。后觉者必效先觉之所为,乃可以明善而复其初也。其训精矣。愚窃惟天生蒸民,有物有则。耳之为物本自聪,只依他去听。目之为物本自明,只依他去视。是即所谓效也。故曰,归而求之有余师。

认得一“性”字亲切,即欲一毫自弃而有所不敢也。故曰:惟知性,然后可与言学。认得一“学”字亲切,即欲一毫自用,而有所不敢也。故曰:惟知学,然后可与言性。

好名一念,上之有碍于天理,是故在善中为恶。下之有碍于人欲,是故在恶中为善。世之学者莫不曰:声色货利正何足论?须拔去名根,乃是第一义耳。信乎其第一义也,吾焉得而訾之。虽然,彼其所为深疾夫名根者,果以其有碍于天理乎?抑以其有碍于人欲乎?以其有碍于天理而思去之,则大善也。以其有碍于人欲而思去之,则大恶也。于此含糊而漫为高论也。夫谁欺,欺天乎?

生而知之,上也;学而知之,次也;困而知之,又其次也;不知而作,则妄人而已矣。盖世间有一种人,自负聪明,说得去,做得来,便尔前无往古,后无来今。以为吾性本灵,不消些子依倣;吾性本足,不消些子帮添。只就个中流出,纵横阖辟,头头是道矣。岂不甚伟?由圣人观之,却只是个不知而作,俗所谓杜撰是也。此等人,看那多闻而择,多见而识的直笑,以为支离琐碎不足道。由圣人观之,生知而下,便须数著他,谓之次。正见其可追随之上,非有判然悬绝之

等。故曰及其成功一也。就两人较,一边师心自用,偃然处己于生知之列,究竟反不如多闻而择,多见而识的,还得为知之次。一边视古人无不胜似我,去多闻中参取;视今人无不胜似我,去多见中参取。歉然处己于庸众之下。究竟却与生知的殊途而回归。孰得孰失,必有能辨之者。

或问,说者云,“夫子曰:‘盖有不知而作之者,我无是也。’此言良知在我,随感随应,自无不知。若乃多闻择其善者而从之,多见而识之,则是专求诸见闻之末而已,落在第二义矣,故曰知之次也。然否?”曰:“此为专求诸见闻之末者言,减顶门一针。然而体察孔子当时口气,似乎不类。何者?孔子自谓无不知而作。今如所云,是孔子自谓无不知也。自谓无不知而作,其辞平,其意虚;自谓无不知,其辞矜,其意满矣。且多闻而择,能择者谁?所择者何物?多见而识,能识者谁?所识者何物?易言“多识前言往行以畜其德”,正是这个工夫。若专求诸见闻之末,则程子所诃玩物丧志者耳!是乃知之蠹也,何但落第二义而已乎?”

或问:“不学而能良能也,学而能非良矣;不虑而知良知也,虑而知非良矣。吾侪须从不学、不虑起手,方是入圣真路头。若去学且虑,便成胡越也。如何?”曰:“此处须要善看,语有之‘学而不思则罔,思而不学则殆’,委如所言,孔子非欤?”曰:“然则孟子何以云尔?”曰:“试检孟子七篇之中,原自说得明白,何必擒定“不学不虑”四字?聊举其略:今人乍见孺子入井,皆有怵惕、惻隐之心,仁也。是不学而能,不虑而知者也,岂不在在圆满?孟子却又与他拈个“‘充’字出来。谓之充,即不免学且虑矣。呼尔而与之,行道之人弗

受蹴尔而与之,乞人不屑,义也。是不学而能,不虑而知者也,岂不在在分晓?孟子却又与他拈个‘辨’字出来。谓之辨,即不免学且虑矣。若然者孰为良能,孰非良能邪?孰为良知,孰非良知邪?”曰:“然则良能有不能乎?而待学乎?良知有不知乎?而待虑乎?何其说之自相矛盾也?”曰:“非也。良能不学而能,良知不虑而知,天命之谓性也。孩提之童,无不知爱其亲,及其长也,无不知敬其兄,率性之谓道也。‘学而不思则罔,思而不学则殆’,修道之谓教也。夫如是,何矛盾之有?且君之言曰:‘从不学不虑起手’,试味‘起手’二字,莫便是学否?莫便是虑否?还以质诸‘不学不虑’四字,莫便自相矛盾否?夫如是,又何疑于孟子哉?”

或问:“孟子‘人皆可以为尧、舜’一语,最能拨动人,又有不学不虑之说,何也?诚不学不虑,又何为?焉得无悖欤?敢请”。曰:“两下各有个意思,须各就本文推详,不须东牵西引。孟子不云乎?‘自暴者,不可与有言也;自弃者,不可与有为也。’又曰:‘人之有是四端也,犹其有是四体也。有是四端而自谓不能者,自贼者也。谓其君不能者,贼其君者也。’盖当战国时,道术陵夷,人心陷溺,其庸庸者无论已,即其自负为聪明才辨者,亦惟是相与日夜驰骤于功名富贵之中,曾不省自家性命为何物?语及仁义,或见以为奇特,或见以为玄妙,或见以为高远,或见以为繁难。逡巡四顾,且疑且惮,莫敢承当,甚可怪也。于是孟子特为他标个良能良知出来。若曰,你看孩提之童,他何尝晓得所谓学,所谓虑也,却没一个不晓得爱亲。及其长也,他亦何尝晓得所谓学,所谓虑也,却没一个不晓得敬兄。这爱亲、敬兄是什

么？即你向来以为极奇特，极玄妙，极高远、极繁难，且疑、且惮，莫敢承当之仁义也。却何等平常，何等实落，何等卑近，何等易简。你将谓学也不能，原来不学自能；你将谓虑也不知，原来不虑自知。于此转个念头，必为之欢然而踊跃者矣。既不学自能，尚安得曰学且不能？既不虑自知，尚安得曰虑且不知？于此又转个念头，必为之翻然而振起者矣。夫如是，纵欲自暴、自弃、自贼，如之何其自暴、自弃、自贼？此以歆人之必为尧、舜也。这是一个意思。”曰：“然则言必称尧、舜宜也，舍而取证于孩提，何也？”曰：“尧、舜是两个大圣人，人闻了他的名，便惊起来。即去劝他做尧、做舜，他且笑以为迂，置而不理。即去嗔他不如尧、不如舜，他且诧以为苛，受而不惭。于是孟子又特为标个孩提出来。若曰，你莫认得圣人太高，自己太低，就如世间孩提，那一个不是尧、舜，尧、舜爱亲，孩提也晓得爱亲；尧、舜敬兄，孩提也晓得敬兄。尧、舜之爱亲、敬兄，不学而能，不虑而知，孩提之爱亲、敬兄，也不学而能、不虑而知。你还于此分别得，孰为圣人，孰为凡人否？我说你原是个尧、舜，你定推让。我说你原是个孩提，你还推让否？我将你与尧、舜较量，你便甘心认个不如。我将你与孩提较量，你还肯认个不如否？夫如是，纵欲自暴、自弃、自贼，如之何其自暴、自弃、自贼？此以激人之必为尧、舜也。这又是一个意思。乃知‘人皆可以为尧、舜’一语，看个‘为’字，委是表工夫；看个‘可’字，却是表本体。不学不虑之说，正代‘可’字发明，代‘为’字从臾总之，多方设法提掇他上这条路耳。有何悖乎？”

知谓识其事之当然，觉谓悟其理之所以然。朱子生平，

极不喜人说个“悟”字。盖有愆于禅门虚头汉耳 ,到这里 ,又未尝讳言悟也。

朱子释“心”字曰 :“心者 ,人之神明 ,所以具众理而应万事者也。”释“知”字曰 :“知者 ,心之神明 ,所以妙众理而宰万物者也” ,最为亲切。若以意念为心 ,照察为知 ,未免落第二义矣。

孟子以不学而能为良能。吾以为不能而学亦良能也。何也?微良能 ,彼其有不能也。安于不能已耳 ,孰牖之而使学也?孟子以不虑而知为良知 ,吾以为不知而虑亦良知也。何也?微良知 ,彼其有不知也。安于不知已耳 ,孰启之而使虑也?又曰 :孟子以不学而能为良能 ,吾以为学而能亦良能也。何也?能之入处异 ,而能之究竟处同 ,非学不学之所得而歧也。孟子以不虑而知为良知 ,吾以为虑而知亦良知也。何也?知之人处异 ,而知之究竟处同 ,非虑不虑之所得而歧也。

良能不学而能 ,概以不学而能为良能 ,又不得 ;良知不虑而知 ,概以不虑而知为良知 ,又不得。何也?孩提之童 ,无不知爱亲也 ,及其长也 ,无不知敬兄也。是固不学而能 ,不虑而知也。乃孩提之童 ,无不知甘食也 ,及其长也 ,无不知悦色也。是亦不学而能 ,不虑而知也。二者几无以异矣。然而自爱亲、敬长 ,充之则为圣、为贤 ,至于与天地同流。自甘食、悦色 ,充之则为愚、为不肖 ,至于违禽兽不远。其究有霄壤之判焉。夫岂得一一而良之况乎?知诱、物化 ,日增一日 ,则甘食、悦色 ,日熟一日。向之所谓不学、不虑者 ,非惟无益而反有害。甘食、悦色 ,日熟一日 ,则爱亲、敬长 ,日生

一日。向之所谓不学不虑者，绝不见分毫之足恃也。今欲转生为熟，转熟为生，将必由学而入耶？抑亦可以安然无所用力而致耶？将必由虑而入耶？抑亦可以漠然无所用心而致耶？有志者愿细参之。

或问：“世之论者，有谓学当重悟，有谓学当重修，孰是？”曰：“学不重悟则已，如重悟，未有可以修为轻者也。何也？舍修无由悟也。学不重修则已，如重修，未有可以悟为轻者，何也？舍悟无由修也。”曰：“然则悟、修双提可乎？”曰：“悟而不落于无，谓之修；修而不落于有，谓之悟。”曰：“吾闻诸尔瞻邹子之言曰：‘无故提一悟字，已属谜语，又提一修字，亦属疑情’。如何？”曰：“此是活语，不可作死语看。作死语看，依旧是谜语。依旧是谜语，更无转身处矣。如禅门说个即心即佛，已而又说个非心非佛。最后又言，凭他非心非佛，我只是即心即佛。这是一句话，两句话，三句话，须自家有个分晓，莫被他瞒过也。”

选自顾文端公遗书札记，卷一——卷六。光绪丁丑重刻泾里宗祠藏版。

《东林会约》

（按语）愚所条具，大都就白鹿洞规引而伸之耳，非能有以益之也。退而思之，更发深感。追惟龟山先生之自洛而归也，程濂公目送之曰：“吾道南矣。”自是一传得豫章，再传得延平，三传得考亭，而其学遂大显，皆南产也。濂公之言，庶几其知命乎？龟山先生游吾锡，乐而安之，至历十有八年不舍，其眷眷如是。

蕞尔东林,屡废屡兴,即已大半落为僧区。幸其旧地可复,于是得以严飭庙貌,奉罗、胡七君子左右以从而又于其旁辟讲堂,筑学舍,群同志相与切磨其间,意亦天之所留以惠我后人欤?夫安知不在向者道南谿中也耶?然则今日之会,乃一最胜机缘也。且自先生迄于今,已四百余岁矣。顷者有事东林,请诸当道。当道惠然许可,相与一意表章,传诸大众。大众翕然踊跃,相与交口赞叹。非夫东林为灵也,先生也。先生上承濂、洛,下启考亭,四先生之精神,直与天地相始终。而先生之精神,又与四先生相始终。宜其有触而即应,不戒而自孚也。是故必有先生之精神,而后可以通四先生之精神;必有四先生之精神,而后可以通天下万世之精神。所为维道脉,系人心,俾兴者勿废,废者复兴,垂之弥久而弥新也。皆自我方寸间握其枢耳。

然则今日之会,乃一最重担子也。如此机缘不可辜负,宜作何酬答?如此担子不易肩荷、宜作何承当?因复缀其说,与吾党共商焉。

同上书,东林会约。

《与李见罗先生书》

宪不敏。窃闻海内有见罗先生久矣。昨日从李令君、罗茂才游,受明公之书而读之,益深向往,思为执鞭而不可得。何意门下不遗浅薄,俨然赐问。若以宪为可与语,欲援而纳诸道者,即而今而往,得以依归下风,与于暴濯之末,少窥万一,皆明公之赐矣,何其幸也!

窃惟明公表章圣学,揭正时趋,距波放淫,功齐兼抑。

天下不可无此人 ,万世不可无此论 ,斯已伟矣。独自嫌其异于阳明先生也 ,而曰“求诸心而得 ,虽其言之非出于孔子者 ,亦不敢以为非也 ;求诸心而不得 ,虽其言之出于孔子者 ,亦不敢以为是也 ”。此阳明先生语也。若曰 :如是则何嫌之有 ?其亦可也。虽然 ,修身为本 ,非明公之言也 ,孔、曾之言也 ,异不异尚何计焉。乃阳明此两言者 ,宪犹然疑之 ,未能了也。私以为阳明得力处在此 ,而其未尽处亦在此矣。请略陈之 ,而门下裁焉。

今夫人之一心 ,浑然天理。其是 ,天下之真是也 ;其非 ,天下之真非也。然而能全之者几何 ?惟圣人而已矣。自此以下 ,或偏焉 ,或驳焉 ,遂乃各是其是 ,各非其非 ,欲一一而得其真 ,吾见其难也。老之无 ,佛之虚 ,杨、墨之仁义 ,彼非不求诸心也 ,其浑然者 ,未能尽与圣人合 ,是以谬也。故阳明此两言者 ,其为圣人设乎 ?则圣人之心 ,虽千百载而上下 ,冥合符契 ,可以考不谬 ,俟不惑 ,恐无有求之而不得者。其为学者设乎 ?则学者之去圣人远矣 ,其求之或得或不得 ,宜也。于此正应沈潜玩味 ,虚衷以俟 ,更为质诸先觉 ,考诸古训 ,退而益加培养 ,洗心宿密 ,俾其浑然者 ,果无愧于圣人。如是而犹不得 ,然后徐断其是非 ,未晚也。苟不能然 ,而徒以阳明此两言横于胸中 ,得则是 ,不得则非 ,虽其言之出于孔子与否 ,亦无问焉。其势必至自专自用 ,凭恃聪明 ,轻侮先圣 ,注脚六经 ,高谈阔论 ,无复忌惮 ,不亦硃乎 !

自宋、程、朱既没 ,儒者大都牵制训诂 ,以耳目帮衬 ,以口舌支吾 ,矻矻穷年 ,无益于得 ,弊也久矣。阳明为提出一“心”字 ,可谓对病之药。然心是活物 ,最难把捉 ,若不察其

偏全纯驳何如 ,而一切听之 ,其失滋甚。即如阳明颖悟绝人 ,本领最高 ,及其论学 ,率多杜撰 ,若“明”、“亲”、“格”、“致”、“博”、“约”诸义 ,虽非本色 ,尚自半合半离 ,可以推之而通。甚而谓“性无善无恶” ,谓“三教无异” ,谓“朱子等于杨、墨 ,以学术杀天下后世” 。是何识见 ? 只缘自信太过 ,主张太勇 ,忘其浑然者之尚异于圣人 ,而惟据在我之得不得 ,为是非的然之公案。是故理不必天地之所有 ,而言不必圣人之所敢 ,纵横上下 ,无之而不可也。

阳明尝曰 :“心即理也” ,宪何敢非之 ,然而言何容易 ? 孔子七十从心不逾矩 ,始可以言心即理 ,七十以前 ,尚不知何如也。颜子其心三月不违仁 ,始可以言心即理 ,三月以后 ,尚不知何如也。言何容易 ? 漫曰“心即理也” ,吾问其心之得不得而已。此乃无星之称 ,无寸之尺 ,其于轻重长短 ,几何不颠倒而失措哉 !

然则阳明此两言者 ,却又是发病之药。故曰阳明得力处在此 ,而其未尽处亦在此也。书曰 :“人心惟危 ,道心惟微 ,惟精惟一 ,允执厥中。”语曰 :“吾尝终日不食 ,终夜不寝 ,以思 ,无益 ,不如学也。”又曰 :“学而不思则罔 ,思而不学则殆” ,详味数言 ,而阳明之得失亦略可睹矣。不识门下以为然否 ?

宪少不知学 ,始尝汨没章句 ,一旦得读阳明之书 ,踊跃称快 ,几忘寝食。既而渐有惑志 ,反覆参验 ,终以不释。顷闻教于明公 ,益觉其中有耿耿者。是以忘其愚陋 ,辄用披露 ,冀得就正有道。倘蒙不鄙 ,明赐督诲 ,使宪奉以周旋 ,不迷于往 ,有负惓惓 ,又何幸也。惟明公图之。宪也敬竦息

以俟。

顾文端公遗书·泾皋藏稿 卷二。光绪丁丑重刻泾里宗祠藏版。

简邹孚如吏部

伏读衡言 种种卓诣 且斟酌上下 求其恰当 廓然不以我见与焉。允乎其足以为天下平矣。

至于论学 特揭出“躬行”二字 尤今日对病之药。为之徘徊三复 不能已矣。佛、老、杨、墨号为异端 然其说得行于天下 只以语语是实 有一段真精神在也。况于孔、孟之学 为天地立心 为生民立命 庸得以唇吻当之乎！愿与丈共勉之。

邹尔瞻为丈序 铨草 时局机缄 直是一眼觑破。此兄真有心人也。

同上书 卷五。

刻学薮通辨序

东粤清澜陈先生 尝为书著朱、陆之辨 而曰 此非所以拔本塞源也 于是乎搜及佛学。而又曰 此非所以端本澄源也 于是乎特揭吾儒之正学。终焉 总而名之曰学薮通辨。大指取裁于程子本天本心之说 而多所独见。后先千万余言 其忧深 其虑远 盹恳迫切 如拯溺救焚 声色俱变 至为之狂奔疾呼 有不自知其然者。

内黄蛟岭黄公受之 先生奉为世宝 十袭而授厥嗣直指云蛟公。云蛟公顾湜庭训 恍惚时趋 谓吁咷令礼庭吴侯 。

尝读书白鹿洞,出以示之。侯慨然请任剗厥之役,而其邑人慕冈冯子为问序于不佞。

先是,高安密所朱公,从吾邑高存之得朱子语类,属其裔孙诸生崇沐校梓,且次第行其全集,与小学、近思录诸编。及闻是役也,崇沐复欣然乐佐厥成。相望数百里间,一时声气应合,俯仰山川,陡觉神旺。

不佞宪作而欢曰:美哉!诸君子之注意于正学也,有如是哉!其不谋而契也。吾道其将兴乎?何幸身亲见之也。已伏而思曰:朱、陆之辨凡几变矣,而莫之定也,由其各有所讳也。左朱右陆,既以禅为讳;右朱左陆,又以支离为讳,宜乎竞相持而不下也。窃谓此正不必讳耳,就两先生言,尤不当讳。何也?两先生并学为圣贤者也,学为圣贤,必自无我入。无我而后能虚,虚而后能知过,知过而后能日新,日新而后能大。有我反是。夫讳我心也,其发脉最微,而其中于人也,最黏腻而莫解,是无形之蔽也,其为病,病在里。若意见之有异同,议论之有出入,或近于禅,或近于支离,是有形之蔽也,其为病,病在表。病在表,易治也;病在里,难治也。是故君子以去我心为首务。

予于两先生非敢漫有左右也,然而尝读朱子之书矣,其于所谓支离,辄认为已过,悔艾刻责,时见乎辞,曾不少恕焉。尝读陆子之书矣,其于所谓禅,藐然如不闻也,夷然而安之,终其身曾不一置疑焉。在朱子,岂必尽非而常自见其非?在陆子,岂必尽是而常自见其是?此无我、有我之证也。朱子又曰:“子静所说,专是尊德性事,而某平日所论,却是道问学上多。今当反身用力,去短集长,庶几不堕一边

耳。”盖情语也，亦逊语也，其接引之机微矣。而象山遽折之，曰：“既不知尊德性，焉有所谓道问学？”何欤？将朱子于此果有所不知欤？抑亦陆子之长处短处，朱子悉知之，而朱子之吃紧处，陆子未之知欤？

昔子路使子羔为费宰，孔子贼之，乃曰：“有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学？”彼其意甯不谓是向上第一义，而竟以佞见诃也，其故可知已。是故如以其言而已矣，朱子歧德性、问学为二，象山合德性、问学为一，得失判然。如徐而求其所以言，则失者未始不为得，而得者未始不为失，此无我、有我之别也。然则学者不患其支离，不患其禅，患其有我而已矣。辨朱、陆者，不须辨其孰为支离，孰为禅，辨其孰为有我而已矣。此实道术中一大关键，非他小小牴牾而已也者。

敢特为吴侯诵之，惟慕冈子进而裁焉，且以就正于云蛟公。不审与蛟岭公授受之指，有当万分一否也？

同上书，卷六。

虎林书院记

虔南，阳明先生过化地也。中丞紫亭甘公自少慕道，闻良知之说而悦之。岁丙午，持节来抚浙。喜曰，生平寤寐于斯，慰矣。

既至，大修保厘之政，兴利除弊，无不殚厥心。大指以节爱为本，而躬先之。一时人心信服，翕然风动，争竭精白以应。比及期年，政大行。公喜曰，可以教矣。乃谋于藩臬诸大夫，而下暨乡之衿绅，时诣天真书院而论学焉。已而以

为是去省城稍远也,再诣钱谦尊经阁。又以为是稍局,未足以居四方之贤也,因议改建。佾曰莫若旧抚治便。公往阅之信,遂改为虎林书院,而属钱塘令聂侯经纪其事。始于戊申之十二月,至己酉之二月中落成。

俄而公病作,且剧,侯入问,以竣事告。公欢曰:“竟不得与诸君共印正,如之何?”寻卒。闻者无不流涕。十一郡、一州、七十五邑之民咸为罢市。

侯承公志,凡一切未卒业者,皆次第成之,规制大备。谓是举也,以维世道,以淑民风,以绍往而觉来,宜有记。特书见勛,并述垂革之言,丁甯猘切。

予恍然曰:惜哉!命也,亦已焉哉!虽然,其不已者,固自在也。盖予与公业有所印正矣。追惟去春,予过虎林。公出晤昭庆寺。从容谓予曰:“东林会约祖孔子、宗颜、曾、祢思、孟、而师紫阳。不佞读之契焉,行将倣而图之。窃有三言欲请”。予曰:“愿闻之”。公曰:“子之言必称性善,允矣。然而一善也,或谓之有,而非执著也;或谓之无,而非断灭也。亦各就所见而云耳,将焉所置是非于其间?”予曰:“阳明先生之证道天泉也,尝为之折衷矣。四无之说,接得上根,接不得中下根;四有之说,接得中下根,接不得上根。诚欲通上下而兼接,舍性善一宗其奚之?此即阳明所谓良知也”。公曰:“如是如是。”顷之,又曰:“迩时论学率重悟,闻东林特重修,何也?”予曰:“重修所以重悟也。夫悟未有不由修而入者也。语不云乎‘下学而上达’?下学修也,上达悟也。舍下学而言上达,无有是处。”公曰:“审尔,程子曷云学必先明诸心。知所往,然后力行以求至也?”曰:“知一

也。有就用力言者,体验省察之谓也,正属修上事,乃入门第一义也,无容缓也。有就得力言者,融会贯通之谓也,才属悟上事,乃入室第一义也,无容急也。故曰‘下学而上达’。此吾夫子家法也”。公曰:“如是如是。”顷之,又曰:“不思不勉,圣谕也。子于此数有推敲何居?”曰:“公谓不思想者,自能不思乎?不勉者,自能不勉乎?必有个来脉矣。公谓不思想者,贵其不思而已乎?不勉者,贵其不勉而已乎?必有个落脉矣。中庸曰:‘诚者不勉而中,不思而得。’诚是来脉,曰‘得’曰‘中’,是落脉。不向来脉理会分明,纵欲不思不勉,如何强得?不向落脉校勘端的,纵能不思不勉,亦有何用?故予以为吃紧只在认性。诸所推敲,总欲人透此一路,非有他也。”公曰:“如是如是。”遂命左右荐觞,相对甚欢而别。

予窃欢服公之一片虚衷,尔尔当必大有所倡明,以嘉惠一方。无何,公缄示虎林书院会约,独主白鹿洞规,而自为之阐发厥旨,复推而广之,共为八条。会讲之日,首以谈玄说妙为戒,要在切近精实,上下皆通,壹似有概于予言然者。窃喜公之果大有所倡明,不特嘉惠一方而已。何意公之倏然逝也!

退而熟念:人世共此宇宙,宇宙共此血脉。无今昔,无生死,无去来,无尔我。总之,共此担负,共了此一事耳。于是请以其印正于公者,代公印正于侯。且闻东溟高公嗣公莅政,其于斯事,特为注意。于是又请以其印正于侯者,代公印正于高公。适张孝廉赴东林之盟,予询虎林消息,具言讲堂之上,济济彬彬,声气之孚,日昌日炽。于是又请以其

印正于高公者 ,代公印正于满座诸君子焉。此固公之一片虚衷 ,勤勤恳恳所不能自己。亦即公之嘉惠来学一念 ,映彻天壤 ,历千古如一日者也。缵承光大 ,务求究竟 ,勿致孤负 ,愿相与交茂之而已。

侯闻之起谢曰 :“作如是观 ,公之所为 ,永永不亡。吾侪之所为 ,不亡我公者可知也已 ,不可以不昭也。”爰录而镌诸石。甘公名士价 ,信丰人 ,丁丑进士。高公名举 ,淄川人 ,庚辰进士。侯名心汤 ,新淦人 ,甲辰进士。书院建置始末 ,详具侯手记中。

同上书 ,卷十一。

日新书院记

云间钱渐庵先生 ,致其蓬莱之政而归 ,日率其门弟子切磋性命之旨。因构讲堂一所 ,奉先师孔子之像于中 ,而晦庵朱子、阳明王子列左右侍焉。相与朝于斯 ,夕于斯 ,共图究竟。一时从游之士 ,益蒸蒸起。中丞怀鲁周公闻而嘉之 ,为颜之曰日新书院。其门弟子高君揭等群而就予 ,问日新之义。

予曰 :“子不见之乎 ? 先生之于学也 ,汲汲如也。自少而壮 ,自壮而老 ,不言厌也。其于教人也 ,谆谆如也 ,大扣大应 ,小扣小应 ,不言倦也。此先生昭然以身作日新榜样 ,为诸君指南也 ,何必更添注脚 ?”揭等唯唯。已而复请曰 :“孔子之道至矣 ,若颜、曾、思、孟 ,则见而知之 ;若周、程 ,则闻而知之 ,皆嫡冢也。舍而独表朱、王二子 ,其说何居 ?”

曰 :“诸贤具体孔子 ,即所诣不无精粗浅深 ,而绝无异同

之迹。至朱、王二子始见异同,遂于儒门开两大局,成一重大公案,故不得不拈出也。尝试观之,弘、正以前,天下之尊朱子也,甚于尊孔子。究也率流而拘,而人厌之,于是乎激而为王子。正、嘉以后,天下之尊王子也,甚于尊孔子。究也率流而狂,而人亦厌之,于是乎转而思朱子。其激而为王子也,朱子诎矣;其转而思朱子也,王子诎矣,则由不审于同中之异,异小之同,而各执其见,过为抑扬也,其如之何而可?夫亦曰祖述孔子,宪章朱、王乎?盖中庸之赞孔子也,蔽以小德川流、大德敦化两言,而标至圣至诚为证。予窃谓朱子由修入悟,王子由悟入修,川流也,孔子之分身也,一而二者也。由修入悟,善用实其脉,通于天下之至诚;由悟入修,善用虚其脉,通于天下之至圣,敦化也,又即孔子之全身也,二而一者也。然则千百世学术之变,尽于此,千百世道术之衡,亦定于此,举颜、曾、思、孟之所见而知,周、程之所闻而知,都包括其中矣。是故以此而学,时而收敛检束,不为琐也。时而摆脱埽荡,不为略也。无非所以成己也。以此而教,时而详晓曲谕,不为多也。时而单提直指,不为少也,无非所以成物也。以此而逗机缘,当士习之浮诞,方之以朱子可也;当士习之胶固,圆之以王子可也。何也?能法二子,便是能襄孔子,所以救弊也。救弊存乎用,用无常,不得不歧于异。以此而讨归宿,将为朱子焉,圆之以孔子可也。将为王子焉,方之以孔子可也。何也?能法孔子,才是能用二子,所以立极也。立极存乎体,体有常,不得不统于同。同而异,一者有两者,递为操纵其法,可以使人入而鼓焉舞焉,欣然欲罢而不能。异而同,两者有一者,密为融摄其法,

可以使人人而安焉适焉 , 浑然 , 默顺而不知。此又先生昭然以一大圣、两大儒作日新榜样 , 为世世学人指南也。在诸君自识之而已”。

高君揭等起而谢曰 : “ 而今而知日新之义 , 若是其浩也。请得归而质诸先生以报。”

同上书 , 卷十一。

长冶县改建学宫记

盖昔吾夫子忧道之不明不行 , 喟然发叹曰 : “ 知者过之 , 愚者不及也 ; 贤者过之 , 不肖者不及也 ”。窃以为此两言尽学术之变矣 , 流而不已 , 复有甚焉。何以故 ? 谓之过 , 公然与不及分途也 ; 谓之不及 , 公然与过分途也。是则知愚、贤不肖判而为二。有人于此 , 矜其聪明 , 直跳而之于圣人之所不知 , 而绳以夫妇之所共知 , 犹然昧焉。凭其意气 , 直跨而之于圣人之所不能 , 而绳以夫妇之所共能 , 犹然却焉。将谓之过 , 而庸猥疏脱 , 又疑于不及也 ; 将谓之不及 , 而超忽凌顿 , 又疑于过也。是则知愚、贤不肖混而为一。知愚、贤不肖判而为二 , 其为失也 , 显而易辨。是故当其过 , 吾得而裁之 ; 当其不及 , 吾得而振之。病在气质 , 犹可言也。知愚、贤不肖混而为一 , 其为失也 , 微而难辨。是故欲裁其过 , 彼且有泰然安处于庸众之下者 , 欲振其不及 , 彼且有偃然突据于圣人之上者 , 病在心髓 , 不可言也。非徒尔也 , 原其超忽凌顿 , 既足以见奇而自标 , 迹其庸猥疏脱 , 又足以适俗而自便。道蒙其害 , 而人蒙其利。道无方 , 纵蒙其害 , 造次莫得而指名。人有欲 , 壹蒙其利 , 终身胶结而不解 , 吾末如之何也已

矣！异时夫子一则思狂，一则思狷，一则思有恒，至谓古者民有三疾，今也或是之亡。嗟嗟！夫子非喜有疾，而恶无疾也。有疾止乎疾之辞也，其真心自在也；无疾甚乎疾之辞也，其真心渐灭尽矣。此又夫子之所深忧也。

长治怀白周公来守吾常，会其邑改建学宫，属予记之。予询所由？公曰：“潞古上党郡也，国初仍前代为潞州。嘉靖初升府，置县学，仍旧制。一世以后，人文颇盛，乃议分置县学，割府学一隅为之，而人文遂逊于前。说者归咎于分裂故基，损坏风气。嗣是咸议修补，独高陵刘公来守是土，创议改建。卜地于藩封之右，府庾之隙，拓以民居，爰定规制。请于当道，当道金报曰可。已又得孙公、曾公继之，协终厥事。而今而往，庶几人文之有兴也，敢乞灵于子。”

予谢曰：“宪也陋，何知人文？闲览晋乘，之邑也雅号为朴，所愿无忘其朴而已”。公曰：“足乎？”予曰：“足矣。夫朴，人之真心也，内之无安排、无揜和，外之无拟议、无矫饰，真也。是故率意而往，率意而来，瑕瑜短长，皎然毕见，不欺屋漏矣，可以立本。是故有过焉，与夫人共知其过，能受损矣；有不及焉，与夫人共知其不及，能受益矣，可以入德。是故修诸家，一家信之矣；修诸乡，一乡信之矣；修诸国，一国信之矣；举而措诸天下，天下信之矣；可以致用。何者？惟其真也。非是，即才若管、晏，智若良、平，辨若仪、衍，藻若迁、固，抑末耳；甚者反以藉寇赍盗，为世诟，将焉用之？”公曰：“吾子之言，善乎其以朴张者也。请得受而籍之，以诏我多士，意且有省乎？相与退而反诸心，以求无失乎本来面目，进而取裁于圣人之道，以求诣其极而无狃于偏。藐兹不

腆之邑 ,实重有赖焉 ,何忧乎不足 ?”

予谢曰 :“ 允若兹 ,夫子思有恒而有恒矣 ,思狂狷而狂狷矣 ,思中行而中行矣 ,惟吾道实重有赖焉 ,何忧乎不明不行 ?谨志之以俟。”

刘公名复初 ,孙公名鋹 ,崇阳人。曾公名皋 ,庐陵人。王君名浩 ,临邑人。同事者郡佐童君世彦、李君德 ,王君爱、焦君思忠 ,王君致中。县令李君仙品 ,与刘公同乡 ,同议此举。李君献明 ,阎君溥。县丞吴承宗。主簿艾有驍、杨善。典史马李章。署教谕张一翰。训导王三重。督工耆民 ,申志皋 ,路仁等。皆竭力赞襄者 ,法得附书。

同上书 ,卷十一。

附 :顾允成教育文论选读

顾允成(一五五四——一六〇七) ,宪成弟 ,字季时 ,人称泾凡先生。登万历十四年(一五八六)进士 ,历任南康、保定教授 ,转国子监博士 ,迁礼部主事。以亟谏屡遭贬斥 ,遂辞官归里 ,与宪成同讲学东林书院 ,谆谆以端士习 ,不曲学阿世告诫子弟。著作有顾端公文集。

上边郡侯论童儒考事书

盖今天下 ,风俗颓敝极矣 ,抑莫有甚于士习。士习颓敝极矣 ,抑莫有甚于始进。

国制 ,学使者按部 ,则童儒云集待比郡邑 ,此始进第一步也。今日之童儒 ,学校诸生之所自出也。今日之诸生 ,公

卿百执事之所出也。必其始也,常有以养其凝静澹泊之志,然后其仕也,能不先身而后君。必其始也,预有以消其欲速躁进之思,然后其仕也,能不曲学以阿世。以今而观,竟何如也?居易俟命之学亡,行险侥幸之机熟。自其始进,即事干求。贵者市势,富者市利。惟其势利一无足恃,乃始付之无可奈何,而卒莫禁其咄咄无聊之况。

嗟嗟!当其囊萤映雪,朝诵夕维,两目为穿,寸肠欲呕。则绳枢^囊牖之子,万苦千辛,终身胝蹶而不足。当其登垅乞墦,蝇萤蚁附,雁行而列,鱼贯而升,则高粱纨绔之子,转盼拱手,一朝坐掇而有余。静言思之,良可叹也。虽然求不求在下,听不听在上。下焉者业已求之,上遂因而听之;上焉者业已听之,下愈因而求之。冷而难施,热心易蔓,相牵相引,日甚一日。迹不肖少时所睹闻,视之故老之所传,则既异矣。迹不肖今日所睹闻,视之少时则又异矣。

嗟嗟!投牒自进非古也。有识者,忧其纯任文词,蔑弃德行,教化陵夷,职此之由。方议稍进而兼用两汉孝廉茂材之科,更进而专用成周乡举里选之制,救本尚实,还于古初。奈何区区文词,不复以公法从事,而以私情假借耶?且仕宦者即位极师相,岂不皆发迹于童儒?童儒甫试之初,岂不多发迹于贫贱?此情此景,戚戚动心,奈何以假借为也!

嗟嗟!涓涓江河,星星燎原。既已江河燎原矣,又将若何?妄意,物极则反,易穷则变,今者正其时也。不肖兄弟,间与同志语及,辄相对扼腕,不胜杞人之忧。恭遇台台,至公至明,无虐无畏,百姓遍为尔德,多士乐且有仪。窃喜拯溺救焚,倾否亨屯,台台真其人也。伏愿台台,惜朝廷之公

典,惩末俗之私情,抑奔竞之颓风,恤贫寒之隐痛。鉴空衡平,妍媸轻重,听其自取,而廓然无所与焉。幸甚,幸甚!

或曰:“世不乏贤。其矧好修,不屑干谒者,盖时有之。而童儒屡屡发愤露呈以请,当路亦稔知之矣,何烦尔哓哓为也。”不肖窃谓不然。好修者孑然自持,或者见笑为迂,何足以风其下。陈言者形影自怜,甚且见目为戇,何足以动其上。然则破百年靡靡之习,快一时颀颀之望,非台台不能也。不肖是以仰体虚怀,俛竭愚虑。台台庶几反覆筹度,断以必行,使江南士子以请谒为戒,自常郡始;使常郡士子以请谒为戒,自台台始;使天下士子以请谒为戒,自江南始;使科场士子以请谒为戒,自童儒始。于以磨砺士习,转移世道,其所裨益,詎浅鲜哉?

顾端公文集·小辨斋偶存,卷五。光绪丁丑重刻泾里宗祠藏版。

与唐曙台仪部论心学书二条

先儒有云:“王道本于诚意”,又云:“本心为万事根本”。传格致者,乃独本修身,何也?盖经文齐家、治国、平天下紧贴修身说来。故传者断自修身,语势自当如此,其实正心诚意在其中矣。大抵修身有偏言者,有兼言者,八条目互举修身,偏言之也;格致传单举修身,兼言之也。故中庸曰:“齐明盛服”,非礼不动,所以修身也。推此类可见,若以其偏言者例其兼言者,乃曰心意可匿,身则难藏。不本正心、诚意,而本修身,殆有精义,不免穿凿附会。且夫掩其不善而著其善,人之视己如见其肺肝然。心不在焉,视而不见,听而不闻,食而不知其味。彼心意岂可匿之物哉?

心学之弊,固莫有甚于今日。然以大学而论,则所谓如见肺肝者也,何尝欺得人来,却是小人自欺其心耳。此心蠹也,非心学也。若因此便讳言心学,是轻以心学与小人也。易、咸九四不言心,而彖曰感人心,则咸其心之义也。艮六四不言心,而象曰思不出其位,则艮其心之义也。其曰贞吉,则道心之谓;曰憧憧,则人心之谓也。曰艮其身,亦犹大学之揭修身,盖心在其中矣,何讳言心之有?夫身不能必其皆修,必不可以不修身之故为身讳;心不能必其皆正,必不可以不正之故为心讳;意不能必其皆诚,必不可以不诚之故为意讳。与其讳之,而以妄废真,孰若勿讳之,而以真救妄也。愿卒教。

同上书,卷六。

附:《东林会约》评析

顾宪成(1550—1612),字叔时,别号泾阳先生。无锡人,明万历进士,官至吏部文选司郎中,因直言削籍。为学主张“以世为体”,治学经世,留心时政。学术上推崇程朱,又认为王守仁的“致良知”说“其意最为精密”,但不满意“其揭无善无恶四字为性宗”,认为此实源于佛学。主性善,“语本性,只是性善二字;语工夫,只是小心二字。”^①遗世著作主要收集在《顾端文公遗书》中。

东林书院原是宋代理学创始人之一程颐的学生杨时讲学的地方。万历三十二年(1604)顾宪成罢官归里,就其地建东林书院,与

^① 《小心斋札记》。

高攀龙等讲学其中。《无锡金匱县志》载：“东林书院亦名龟山书院，在城东南隅。宋杨文清（时）讲学于此，后即其地为书院，而建道祠以祀之。元至正间，废为僧庐。明邵宝欲复兴未果。万历三十二年，顾宪成及弟允成始构成之。宪成歿，高攀龙、叶茂才相继主其事，榜其门曰东林书院。”高攀龙的《东林会约序》也有相同的说明。

明代中叶以后，王守仁以主观唯心主义为核心的心学，逐渐占据了社会意识形态的统治地位，虽其初意对僵化的程朱理学有所矫正，对社会有着思想解放的作用，但到了王学末流，则放诞无所归宿，任性自适，不务实学。东林诸子的兴起即是对王学末流的反动。他们的思想基本属于程朱，又不完全拘守于程朱，有一定的现实针对性。提倡气节，讲求实学，一扫王学末流任性自适的陋习，对当时影响很大。

东林诸子不仅在学术宗旨上主张关心时政、切中时弊，而且自觉地把学术活动与现实政治斗争密切结合起来，从而扩大了学派的社会影响，也招致了一些当权者和王学拥护者的嫉恨。《明史·顾宪成传》载：“当是时，士大夫抱道忤时者，率退处林野，闻风响附，学舍至不能容。宪成尝曰：‘官辇毂，志不在君父；官封疆，志不在生民；居水边林下，志不在世道，君子无取焉’。故其讲习之余，往往讽议朝政，裁量人物。朝士慕其风者，多遥相应和。由是东林名大著，而忌者亦多。”顾宪成为东林书院所题写的著名楹联，也正反映了东林诸子的这种学风：“风声雨声读书声，声声入耳；家事国事天下事，事事关心。”

东林诸子特别重视气节，培养不畏权奸，刚直不阿的精神。顾宪成、高攀龙等主持书院或在书院讲学的人都身体力行，堪为学者楷模。他们讲学，使“远近名贤，同声相应，天下学者，咸以东林为归。”^①东林书院由此曾培养出一批不畏权势、刚正廉洁的人物，如杨

① 《明史·顾宪成传》。

涟、左光斗等,明末不少忠难死节的人物,如范景文、李邦华、倪元璐、刘宗周、黄道周、吴麟征、马世奇等,都出自东林书院。这些都是《东林会约》讲学精神的现实基础和直接表现。

《东林会约》是顾宪成成为东林书院的讲学活动所制定的章程。高攀龙在“序”中说:“先生复为约,指示一时从游者修持之要。”这个“约”由其弟允成参修,“后学门人”高攀龙、刘元珍、史孟麟、安希范四人合订为一卷,收入《顾端文公遗书》中。《东林会约》的根本指导思想是欲持程朱以矫王学流弊。它阐述了讲学的基本原理、原则,规定了书院讲学的制度、程序、方法等,集中地反映了东林书院的讲学精神和东林诸子的为学宗旨。《东林会约》以朱熹制定的《白鹿洞规》为基础,除以“五教”、“为学之序”、“修身之要”、“处事之要”、“接物之要”为基本规约外,再由顾宪成增修“饬四要、破二惑、崇九益、屏九损”及具体规章制度而成,其主旨是要书院师生继承杨时的学术精神,上承周敦颐、二程、朱熹等理学大师,以纠正王学末流的陋习。《东林书院志》说:“泾阳先生爰作会约,以谄同志,而景逸先生(高攀龙)为之序。首列孔颜曾思孟,明宗统也;次白鹿洞学规,定法程也。申之以饬四要、破二惑、崇九益、屏九损,卫道救时,周详恳到。其间阐提性善之旨,以辟阳明子天泉证道之失,尤见一时障川回澜之力。”

东林的讲会,是东林诸子研究学术,进行舆论宣传的一种重要的组织形式。他们复建东林书院,以此为基地,招集士绅讲学,“每月集吴越之士绅会讲三日,远近赴会者数百人。”^①他们的主要成员,是苏吴地区的中小地主的政治代表人物和政治上受排挤的中下层官吏,以及其他有密切联系的士大夫知识分子。即率先提倡并研究西洋实用科学的李之藻、徐光启、杨廷筠等,也常到东林书院讲学,开阔了传统知识分子的视野。主、听讲的人大多是这一类謇谔人物,他们

① 《东林书院志》卷七,高攀龙《顾宪成行状》。

为扩大自己的社会影响而借讲会“广联同志”，壮大阵营。《东林会约》述“今兹之会，近则邑之衿绅集焉，远则四方之尊宿名硕时惠临焉。其有向慕而来者，即草野之齐民，总角之童子，皆得环而听教，所联属多矣。”也有不少学者，慕东林之名，走数千里来参加会讲的；也有闻诸学者在无锡讲学论道而不远千里，“泛舟问学”的。

《东林会约》对讲会的程式作了具体规定，其基本内容是：每年一大会，或春或秋，每月一小会，会各三日。小会在每月九、十、十一三日。大会之首日诣圣像前行礼，礼毕入讲堂。东西分坐，先各郡各县，次本郡本县，次会主，各以齿为序。大会每年推一人为主，小会每月推一人为主。每会由主讲人说《四书》一章。此外，有问则问，有商量则商量，各虚怀以听，即有所见，须俟两下讲论已毕。会日久坐之后，宜歌诗一二章。每会设茶点，不布席。各郡各县同志，临会午、晚饭四人一席，同志会集宜省繁文以求实益。

宗统先师人物本是书院教育的重要内容之一，一是在师生心目中树立“先师”、“先圣”、“先贤”的模范形象，以培养知礼义、明廉耻的思想品质及其标准；二是标明本书院的学术方向和学旨。《东林会约》所宗统的都是儒家思孟学派的道统人物，是程朱以来所祖述的先师及其学旨。《会约》说：“孔子万世斯文之主，凡言学者必宗焉。善学孔子，则颜曾思孟其选也。”所列学旨，孔子则“一贯之道”，颜子则好学、乐学之意，曾子则“大学之道”，格致诚正修齐治平之纲，子思则“中庸”之道，孟子则“道性善”之旨。全是理学家程朱学派所坚持的“精义”。此外，东林书院还特重视宗统杨时及其后学。《会约》指出杨时的学术地位：“先生上承濂洛，下启考亭四先生之精神，又与四先生相始终”。是程朱学派承上启下的人物，并立有杨时及其后学和无锡学者从祠者数十人，用以激励后学继承遗教，保持和发扬这一学派的传统学风。为此《东林会约》还规定了对他们的祭祀仪式：每年正月上甲日举行“释菜”礼，每年春、秋两季仲月仲丁日举行“释奠”礼，用以进行书院的传统教育。

《白鹿洞规》是《东林会约》的基本骨架,有“定法程”的作用,是东林书院的基本教育纲领,它概括了封建社会教育的基本精神和要求,也是封建社会后期教育实施的共同准则,不论官学还是私学,都以此为程式。《会约》道:“古之立教者,……初无定法,至其大本大原,大纲大纪,自圣人至于初学,俱有不能越者,亦未尝无定法也。稽古昔生民揆典则秩彝训,约而有章,详而有体,其惟朱子白鹿洞规乎。”“朱子白鹿洞规至矣尽矣!士希贤、贤希圣、举不出此矣。东林之会推是相与讲明而服行之”。在此基础上,顾宪成拟订了“饬四要”、“破二惑”、“崇九益”、“屏九损”,则是发扬程朱理学精神,针对王学末流而发的。

所谓“四要”第一要“知本”。“知本”就是“尽性”。顾宪成说:“知本云何?本者,性也。学以尽性也。尽性必自识性始。性不识,难以语尽,性不尽,难以语学。”而这个“性”正是日用伦常的“之所以”;“乃其所以亲、所以义、所以别、所以序、所以信”;是人的道德修养的内在根据与可能性:“乃其所为学、所为问、所为思、所为辨,所为行”。认识了这个内在的本性,人就能达到主体价值的自觉,就能通过“修身”做到“言自能忠信”、“行自能笃敬”、“忿自能惩”、“欲自能窒”、“善自能迁”、“过自能改”。“性”的根本价值取向即在于说明人的教育的内在根据,脱离了教育和修为的“性”是没有价值的。这正是为矫明正德、嘉靖、隆庆、万历以来王学末流以无善无恶为性,以不学不虑为学的流弊而来的。王阳明天泉证道曰“无善无恶心之体”。《会约》针对这一学旨指出:“性一而已矣,不闻有异同之说也。自孟子道性善,告子又道无善无不善,而一者始歧而二矣。此孔子以后之变局也。今之言曰无善无恶是谓至善,而二者又混而一矣,此孟子之后之变局也。或于同中生异,或于异中强同,波淫邪遁皆从此起,不可不察也。”按这种无善无恶为性,往往就会“以亲义序别信为土苴,以学问思辨行为桎梏,一切藐而不视”,走到极处就是否定教育的必要性和可能性,否定人的价值及其实现。第二要“立志”。

“立志云何？夫志者，心之所之也，是人一生之精神之所结聚也，是人之一生之事业之所根柢也。”“立志”的核心即在“自立”，自己提出对自己的严格要求，要立志为圣贤，立志为圣贤就可以为圣贤。其实质是要求主体的价值自觉。第三要“尊经”，以“六经”、“四书”为“常道”。避免异端曲说的纷纷籍籍的干扰。第四要“审几”。“几者，动之微，诚伪之所由分也。”“审几”即反省为学讲论的根本动机是诚心还是虚伪，是求立身要义，还是“树标志、张门面”，是讲求实学，还是徒慕虚名、应故事。这“四要”可说是东林讲学的基本原理和原则。

所谓“二惑”，一是有的人认为讲学“迂阔而不切”，又“高远而难从”，二是有人认为“学顾力行”就可以了，讲学是多余的，用不着。顾宪成认为以此两点理由反对讲学就是“二惑”，应当加以破除。他说：“此其不必惑者也。”这是因为讲学所讲的都是人伦道德，待人处事“日用常行须臾所不可离之事”，不为“迂阔”；而这些东西又都是“夫妇之所共知，之所共能”的，不为“高远”；如果这些东西不讲，那又“行”什么呢？“行”的标准又是什么呢？所讲即所行，所行即所讲，讲行统一，学用一致，就不为多余。所以“不当惑而惑，昧也；不必惑而惑，懦也。协而破之，是在吾党”。这可说是主要涉及到教育的必要性问题。

所谓“九益”，就是为学讲论的几大好处，也可说是顾宪成所概括的教育对人的发展的作用的认识。第一，讲学“专以德义相切磋”，从而能希贤希圣，进到人的最高价值领域，成为圣贤。第二，四方宿学硕儒齐集，正是宣传治道、教化百姓的好时机。不论地位高低、男女老少都要来听讲。第三，会讲时“耳目一新，精神自策，默默相对，万虑俱澄”，是修心养性的重要方式。第四，当会之时，“非仁义不谈，非礼法不动，瞻听之久，渐摩之熟，气体为移，肺肝为易，一切凡情俗态，不觉荡然而尽。”第五，四方学者，不远万里寻师觅友，济济一堂，互相切磋，声应气求，取长补短，互相学习。第六，一人的见

闻有限,众人的见闻无穷。会讲可以使人广见博闻;个人钻研累月累日,旁搜六合,逖求千古而不得,一旦举而质诸大众之中,便相悦以解。第七,一日之中,可以“追按其既往”,“预筹其将来”,起旧图新。第八,使人感到教育的责任和力量,其责我也周,其望我也厚,爱我也至,而不敢妄自菲薄,聊自姑息。第九,“会以明学,会以明道”。把“明学”、“明道”作为求学的根本宗旨。从根本出枝叶,从“明道”出立言、立功、立节。此九者“皆致益之道也。”

所谓“九损”,是讲学中常犯的九种错误,提醒学者加以警惕,竭力避免。这更多地涉及到方法论问题,同时也是一个学者的学行风范的问题。第一,比昵玩狎,鄙也;第二,同党伐异,僻也;第三,假公济私,贼也;第四,评论是非,浮也;第五,谈论琐怪,妄也;第六,文过饰非,怙也;第七,多言人过,悻也;第八,执事争辩,满也;第九,道听途说,莽也。此九者“皆致损之道也。”

从《东林会约》来看,体现了东林诸子讲学的如下特色:

(1)程朱理学精神是讲学的基本精神。孔、颜、曾、思、孟,正是程朱祖述的宗师道统;《白鹿洞规》所规定的“法程”也正是程朱的“下学上达”的工夫,与王学的一超“顿悟”的简易工夫截然不同,而“四要”、“九益”正是程朱论学精神的发挥和具体化,“二惑”、“九损”却是王学末流的流弊。

(2)定期召开学术讨论会,保证学术活动的正常进行,讨论会有正题讲座,讲《四书》、《五经》,大家“虚怀以听”;又有即席讲论;既有宣讲,又有辩难和商讨。

(3)讲会过程中,经常和以歌诗,使之“涤荡凝滞,开发性灵”,活跃思想。有时还请蒙学中的蒙童到会代歌。其作用可以振作精神,活跃会场气氛,启发学习的兴趣。所歌之诗,都有具体规定,主要是前代理学大师阐述理学情趣及修养方法的作品。如杨龟山《东林道土漫步》、王阳明《咏良知》、《月夜与诸生歌于天泉桥》、陈白沙《夜坐》、《独速》等。

(4)讲会的学术思想比较民主、活跃。既论学,又论政。这种自由讲学的民主学风,突破了当时束缚士人思想的八股学风,追求“为圣为贤”的“实学”,而不是为“科名”;若“所希者科名”,则“非徒也”,那就是“失其为学之本”,丢掉了“设学之初意”。

(5)特别重视“群学”,主张学问须“质诸大众之中”。东林书院的讲会,通过演讲、讨论、质疑辩难,可使“累岁月而不得”解决的问题得以“相悦以解”。这就说明“一人之见闻有限,众人之见闻无限”。自古以来的所谓“圣贤”都不是天生的,而是从“众人”中学习而来的,是习一乡,一国之“善士”讲学,“收而为吾之善”。所谓“圣贤”,如果是代表一个人的智慧的话,不过是通过“善学”好问,把“众人”的智慧集中于他一人而已,因而又证明了“自古未有关门闭户独自做成的圣贤”,“圣贤”的学问不过是“众人”学问的集大成。所以“自古圣贤未有离群绝类孤立无与的学问。”^①学问须大家帮扶,相推相引,相渐相摩,才可日进而高明光大。这种从“群学”教育思想出发的“圣贤”与“众人”的观点,具有积极、进步的民主意识,从理论上打破了天生“圣贤”的唯心主义教育思想的虚诞,把“圣贤”与“众人”统一了起来。从认识的过程来说,不限于个人的认识,而主张“众智”,是具有一定的真理因素的。这也是《东林会约》的讲学精神的价值所在。

^① 《东林书院志》卷三《顾东桥先生东林商语》上。

下 篇

高攀龙的“致用”学说 及教育文论选读



高攀龙与晚明朱子学的复兴

晚明的“朱子后学”站在纠流弊、辟佛道的立场上,重新提出朱子的实学学问。以东林派的高攀龙为例,他试图救正王学流弊而重倡朱子,以致出现“调合朱王”的思想融合形态,为明清之际“由虚入实”的思想提供了转向的契机。以往大多数论者皆以清初学者的论点来审视晚明的思想,本文希望能暂且跳脱这种“回溯性的构造”,不以清初思想来回溯晚明思想的发展动态,而是回到晚明多元的思想情境与氛围,重新理解朱子后学与阳明后学在不同思想意识竞争底下,如何相互鼓荡,以此探讨高攀龙在“静中格物”、“明善见性”及“理心一体”论述当中,如何呈现“由王返朱”的意向,并为晚明朱子学的复兴注入一股力量。

(一)晚明朱子学复兴的思想背景

晚明思想的多元、混杂,不只表现在儒释道合流的层面;由阳明后学、朱子后学,以及湛若水后学组成的儒学学圈,在官学或民间学术界皆有不同程度的互动、交流或对抗,形成一种相互交融、鼓荡的思想状态。但以今日研究成果而论,众人对晚明思想的窥探,多着眼于阳明后学末流之习,而加以鞭挞。其中援引的资料,不少是来自程朱学的捍卫者,大部份更是出自清初学者的批评。所以这里头的学术“门户之见”或“回溯性的构造”的历史评价问题,也许是值得警惕的。以往论者常把晚明玄虚与浮狂学风归咎于阳明后学的“泰州学派”,黄宗羲也说泰州学人“多能以赤手搏龙蛇”,“非名教之所能羁络”,大抵描述出该学派狂狷、不守师矩及近侠的总体印象。近人劳

思光先生更严厉酖酖的,认为泰州祖师王艮必须对晚明思想的混乱负责任,劳先生说:“泰州学派日后有颜山农、何心隐之流,随利欲之念而横行无忌,皆心斋混乱不明之说所启也。黄梨洲但谓诸‘非名教所能羁络’尚属宽恕之词。实则颜何诸人荒诞邪僻,但凭意气横行,全失儒学规矩。”所以批评王艮:“为阳明之旁支异流”、“启后学之大颠倒之迷乱说法”。但清初学者李颀却指出泰州之学“流播海内,火传无尽”,说明了泰州学派的讲学势力以及为大众所接受的程度。究竟当时的学术氛围如何?师事泰州耿定向的管志道以下这番话,无疑具体的反映了当时学术界的思想情境,针对当时的学风流弊,《答吴处士熙宇书》中记载说“其端有三”:

……唯流弊之所趋,有悖于洙泗正传,吾不得不以为创焉。其端有三,一创于拘儒之不善学程朱者,影性真而讹天道,此非所以究竟圣学也。再创于狂儒之不善学阳明者,染禅而忽庸德,此非所以维圣学也。三创霸儒之不善学心斋者,张学帜而煽游风,此非所以收藏圣学也。之三者,皆以为洙泗正传,而不该不偏,不中不庸,总是圣学之流弊。……颜钧唯不善学心斋,而陷于纆绁;梁汝元又不善学颜钧,而三于杀身天乎。

“拘儒”、“狂儒”与“霸儒”,很形象化的勾勒出三种不同的儒者形态,但也是病根所在。据管志道的观察,当时学术学风败坏的根源在于“影性真而讹天道”、“染禅而忽庸德”以及“张学帜而煽游风”,是各学派在工夫实践上都出现了流弊。学朱子的拘儒,持敬太过,以影为性,无法真正把握性理,却讹称之为天道。至于学阳明的狂儒,又多坠入禅,不但流于狂荡,也失去对儒家德性的把握。但管东溟批评最重的,还是泰州学派的门徒,指他们不但标榜学帜,各立主张,开启到处讲学风潮。管志道认为这应是王艮开启了“张皇素隐行怪之端”,“移空门之讲场于儒门”与“禅家学风”的结果。

依学术传承谱系而言,管志道是耿定向的学生,而耿定向师从何

心隐,所以管志道应归属泰州后学。黄宗羲《明儒学案》把他与颜钧、何心隐、邓豁渠等人列名于《泰州学案》,却未有专论,可略见黄宗羲对行为张皇、主张三教合一或援佛入儒的泰州后人,持有意见。而管志道向来被认为是提倡“三教合一”最有力者。不过管志道特别处,在于不恪守师道,他算是同门当中批评王艮、颜钧、何心隐等人最激烈的一位。他也曾经严厉批评与王龙溪并称“二溪”的罗近溪“以博大圆通为教体”,导致一种“不儒不禅”的立场,再加上“堤坊不密、门墙太滥”,使不少读书人缘饰经史以追求利禄,“儒习之伪”沿此而生。作为泰州一员,管志道能清醒洞察及不讳指出种种弊病,实是难能可贵的。

另外,作为朱王后学以外的第三股势力,湛门后学许孚远说道:

近世学者,恒以朱王两先生致知格物之说,争衡聚讼其流之弊,至于身心割裂、知行离畔为斯道病。……我朝王文成先生揭致良知三字,直透本心,厥旨弘畅矣,乃其末流侈虚谈而勘实行。

许孚远拈出“身心割裂、知行离畔”,确是扼要指出朱王后学所引发的病根。前者在本体上把心与理分成二事,后者却在本体与工夫关系上又无法合一。至于末流,更是重虚谈轻实行,但他没有直接点明是泰州诸子所行。许孚远向来“恶援良知者以入佛者”,与罗近溪、杨复所与周汝登等不时断断相争,但他对王艮之学却是持肯定态度的,曾说:“心斋之学,养孟子浩然之气,其于学孔氏之道,盖亦庶几焉。”

至于东林学派的顾宪成,则把晚明学风归咎于“无善无恶”说的流行,愚窃谓惟“无善无恶”四字当之。何者?见以为心之本体,原是无善无恶也,合成便成一个‘空’。见以为无善无恶,只是心之不著于有也,究竟且成一个‘混’。空则一切解脱,无复挂碍,高明者入而悦之,于是将有如所云,以仁义为桎梏,以礼法为土苴,以日用为缘尘,以操持为把捉,以随事省察为逐境,以讼悔改过为轮回,以下学上达为落阶级,以砥节砺行、独立不惧,为意气用事者矣。混则一切含

迷糊,无复抉择,圆融者便而趋之,于是将有如所云,以任情为率性,以随俗袭非为中庸,以阉然媚世为万物一体,以枉寻直尺为舍其身济天下,以委曲迁就为无可无不可,以猖狂无忌为不好名,以临难苟免为圣人无死地,以顽钝无耻为不动心矣。

“无善无恶”的漫延,其实是王龙溪“四无句”提倡的直接影响。龙溪把“心”、“意”分成“先天”与“后天”,教人从先天心体上立根,从“无”处立根。他否定后天的工夫,以为没有功夫才是真功夫。更确切的说,他认为不能如钱德洪所说要从“意”上立根,因为心体周遍流行,即体即用,本无对治之对象,所以反对随处对治,渐循入悟。后来“无善无恶”更与佛教的道理接榫,形合一种儒佛的混合形态。顾宪成对“空”的批判,就有指涉佛教的“空”义。至于说“混”,乃是针对当时一些玩世或媚世之流,假无善无恶依附于“君人之道”。其实当时的学者,都花了不少心力在厘清儒释的判别问题,只不过在援佛过程中,又有轩佛轻儒、崇佛崇儒、辟佛又实崇佛等不同形态,情况复杂。

从三种不同的侧面铺展晚明的思想情境,较可真实的把握当时学术弊病的原由。这是因为一种思想的复兴,并非是砰地一声而生,常是有所“触媒”,它的屡起屡伏,除了牵扯思想内部发展的问题,也无法忽略它对时代环境的一种反应(response)。由此而言,论及晚明朱子学的复兴,我们固然可以从政治上学术权力的争夺,找到直接催化的动力,特别是在朝廷官员对阳明“从祀孔庙”的争议与角力场域,也展示朱王势力的消长。但更根本的问题,一个时代思潮的兴起,是从“他前面的时代反动出来”的,那我们有必要思考,明代经历了几重的思想变化,在不同思想意识的竞争底下,何以程朱的学问再度在晚明获得青睐,他们藉以复兴的反动立场与思想基础是什么?唯有把这一层学术脉络梳理清楚,才能解释高攀龙提出朱王调合的必要。追根溯源,我个人认为,这一切恐跟王学在后来思想衍化与分歧过程中,所形成的心学内在的危机——“光景”有极大的关系。

1. 纠流弊 :光景与“现成良知”

“光景”一般是指静坐中所见到的“幻影”,它或者是炯炯之“光”,又或只是稍现即纵的“影子”,两者都是本体显现的假象,不是真实的道德实体。倘若把“光景”当作一种话头,终日念兹在兹,以幻为真,以为掌握了流行之道体,著之于“景”中,流连于虚明之中,即是“玩弄光景”。王阳明自提倡良知学后,在讲学中常提掇“本体”二字,如说“良知本体”、“心之本体”、“天之本体”等,都旨在突显“心”或“良知”的主体与主宰地位。可是后来的学者却把“本体”对象化,热衷于把捉炯炯本体,把道德主体视为把捉对象,不但把心体“凝固化”,使“良知”失去随感而应的流动特质,心的自由与活泼生机也受到破坏。泰州后学周汝登就批评说:“犹有掠虚影者谓良知,沦于空寂,少却躬行,执一隅者谓良知,已属后天,未是本体。”“虚影”即是指“光景”。当学者缺乏践履工夫,不知以“知是知非”的“昭灵之心”为根据,就会把虚幻影子当成“良知”。

明代心学家多半经历过神秘或奇异的悟道经验,境中情景瑰丽耀目,不时出现光影之类的影像等;又或静坐中觉心体呈露,见炯炯之光,所以后人多半相信“炯然本体”必是“有迹可寻”。而静坐中“体认本体”原是心学法门的入学工夫,可以收摄精神,克制心的潏荡。心学家认为要先在心体上用功,体认本然之天理,才可在日用人事情变中验证普遍流行的天理。可是儒者或是心体未透,或执著于“把捉本体”,甚至花费言语来描述本体,终陷溺在“静中光景”及“本体想象”窠臼。到了晚明,注重“本体境界”而疏略“工夫境界”便成为学者普遍的病根。许孚远所指的“知行离畔”,便是这个原因。

玩弄光景的弊病,与王龙溪提倡的“现成良知”与强调“无善无恶”的先天之学也有紧密的关系。王龙溪信得及“良知”,相信“现成良知”能随时随地发挥其作用,于是强调“良知”的天赋性,曾说道:“自然之觉,良知也。”指伴随天赋而来的明觉,即是主体的“自觉意

识”。龙溪的思想对晚明思想起了推波助澜作用,他的“现成良知”转至泰州学派,就成为“见在良知”。王艮说:“良知也,性也,一也。识得此理,则见见成成、自自在在,即此不失,便是庄敬。”后学王栋也说:“吾人日用间,只据见在良知,爽然应答,不作滞泥,不生迟疑,方是健动而之易。”泰州后学更强调心体的自由脱洒和优游自在,“率良知”而行,无疑加剧了玩弄光景的风潮。可说是应验了黄宗羲所说:“王门有心斋、龙溪,学皆尊悟,世称二王。心斋言悟虽超旷,不离师门宗旨。至龙溪,直把良知作佛性看,悬空期个悟,终成玩弄光景,虽谓之操戈入室可也。”

2. 辟佛道 援佛入儒的争议

王龙溪活至八十多岁,与泰州学派诸子向有来往,他的现成良知与无善无恶说,在泰州学派诸子身上呈现不同程度的吸收或改造。特别是周汝登极力主张无善无恶,引来湛门学派的许孚远作《九谿》与之辩论,管志道与高攀龙也多次书信往返讨论此课题。不过泰州学派多位学人的三教立场,始终成为关注焦点,像管志道曾经提出要以《易传》“群龙无首而阐潜之幽,微见龙之显大桀,救心斋之流弊”,却被高攀龙质疑他的动机,说他暗渡陈仓,试图“以佛代儒”,“拈出群龙无首,则欲暗夺素王道统”,不过是为借儒家圣人之道为佛立论的掩人耳目之举。往后高攀龙写出了《异端辨》、《答泾阳论管东溟》、《与管东溟虞山精舍答问》及《管东溟》等文,即集中反驳管志道的“三教统一”论。另外,像颜钧虽坚守儒家立场,以孔子之“仁”为学说中心,相信“夫子与回止一日克复,天下归仁”,其“大中学庸”思想的独特即是把《大学》与《中庸》视为六经之题旨而非书名,据此建立《大中学》的思想基础。另一方面,他却认为“宇宙生人,原无三教多技之分别,亦非圣神初判为三教”,只是人们擅自随其所知所能而判教之故,以为习儒宗旨是“读书作文获名利”,习仙旨在“符篆法界迷世俗”,习佛则为“念经嘴符惑愚民”;再加上他不避讳采用各种炫目神秘工夫,便受到猛烈的攻击。他的弟子罗近溪则在讲学中多延

用佛教“因果报应”、“轮回”、“鬼界”等观念来解释儒家道理,被王龙溪评为“权法”。至于邓豁渠、李贽与焦竑三人态度是明朗及公开的,不只力挺佛教以补儒家之不足,同时也曾出家为僧。邓豁渠说“良知,神明之觉也。有生灭,纵能透彻,只与造化同运并行,不能出造化之外。”他认为“良知”无法解决生死问题,自然就往佛教里寻去;佛学基础深厚的焦竑也宣说“释氏诸经,即孔孟之义疏也”。至于李贽的争议不只是近禅,也牵涉到他的出家身份、行为和思想等。

在三教合流臻顶峰的晚明,明儒向来与僧人交往频繁,大量阅读佛典,或与道人学习养生之道,都是极平常的事。罗近溪在求道时期,好云游四方与人论学,对象之中不少僧人道士,《直诠》云:“先生于释典玄宗无不探讨,缁流羽客,延纳弗拒。”后学邹元标亦言:“时释时玄,不废参究。”周汝登就曾以幽默的口吻表示:“夫禅与儒名言耳,一碗饭在前,可以充饥,可以养生,只管吃了便是,又要问是和尚家煮的?百姓家煮的?”不过阳明后学之中仍有极力维护儒学纯粹性的学者,他们批评援佛入儒导致儒学不纯,真伪不分,如耿定向把佛教比喻为“酖毒”、“狂泉”,沈懋学则责“儒佛并阐,意已不纯”。所以后来的学者会倾向朱子学,即是在这样思想背景中,对阳明后学进行严格的批判/反动,并重新提出穷理、格物、主敬、注重知识等想法,开始了由虚转实的一种思想倾向。

(二)晚明朱学与王学的互动关系

在晚明,朱子后学与阳明后学的互动极为频密,它可以分两个层面来看:一为在朝政治权力的对抗,二为在学术思想上的辩论与沟通。至万历中期,经过政治与学术的多次互动与整合,由泰州学派再划分出来的四个流派——在朝、狂侠、乐学和会通,尚在思想界保持势力的,只剩下在朝和会通两个。以颜钧和何心隐为主的狂侠派,在

张居正的严厉打击下已一蹶不振,以王襞和王栋为主的乐学派,在三村四落间讲学也暗昧不彰,尽靠一些地方布衣推持讲学命脉。这时在野的王学,除了有一些修证派学者以外,以罗近溪、李贽、周汝登、管志道与杨复所等会通派最有学术势力。至于在朝朱王两派的对抗,特别是在朝廷为王阳明“从祀孔庙”事件上,引发两大阵营的对抗,甚至出现由朱、湛后人所组成的“联合反对派”。湛若水本属王学支派,但他的后学不少是倾向程朱理学的,像许孚远、冯从吾与杨时乔等。所以说在当时儒学的思想圈中,湛若水学承的弟子,也是另一股活跃的势力。因此谈论晚明朱子学的复兴,并不能只限从思想上着眼,许多时候,也关系在朝倾朱学者如何通过政治权力,继续巩固该思想成为官方的主要指导思想,并争取在从祀地位上,取得圣人道统继承的合法性。这样的现象需要以专论形式加以处理,非本文主旨,故仅提而不论。

比较重要是,我们可以发现,在学术思想上,不同学派学者之间的来往也颇频密。如高攀龙与管志道,曾见面辩论无善无恶,或不曾见面却互为钦慕的,像杨复所不曾与顾宪成见面,却曾写了一首诗赠之顾宪成,诗中溢满遥想的“神交”情境;也有不同学术立场却共同讲学的,如冯从吾与焦竑。另外,高攀龙在六十三岁与门人华允诚到维扬讲学,也曾到泰州学派始祖王心斋祠上祭拜,当时心斋的儿子王泰还曾邀请他讲学。这些都证明当时的学风,并没有把朱王两派人的思想割裂,或将之完全的对立。如前所言,高攀龙与管志道,两人年级相差二十六岁,高攀龙与管志道论“无善无恶”问题时是三十七岁,那时管志道已是六十三岁的前辈了。两人也曾多次针对朱子的学问进行讨论,以下这段话,颇能反映出他们对“理”、“心”及“气”之间关系的理解。《与管东溟虞山精舍问答》记:翁语次深薄宋儒,余曰:“先生必有所见,其灼然处可居?”

翁曰:“只一性字,宋儒便不识。”余曰:“何谓?”(管)曰:“性者大觉。宋儒谓性即理也,认做一件鹘突的黑影子。”余曰:“何以见

之？”(管)曰：“彼以知觉为心，谓理乃心所包之物，岂非包着一件不觉之物乎？”余曰：“理有何形？因其心之发见，知其如是之条理，故谓之理。若谓以觉包理，则理乃在外，宜乎？今人以物理为外，以格物之理徇外。”翁曰：“此是公为宋儒分疏。吾自二十岁时，已见宋儒骨髓。”余曰：“不然是老先生有得后看宋儒，故认得如此。若攀龙者初时一无所见，程朱夫子讨出工夫曲折，一一依他做□，不见有如此痴学问也。”翁曰：“公近释《正蒙》，且论太和，何如？”(高)曰：“张子谓虚空即气，故指气以见虚，犹《易》指阴阳以谓道也。”(管)曰：“即此便不是谓气，在虚空中则可，岂可使以虚空为气？”余曰：“谓气在虚空中，则是张子所谓以万象为太虚中所见之物。虚是虚，气是气，虚与气，不相资入者。”

翁但曰：“总不是总不是，余并不敢与长者屡辨而止，因思学问从入之途不同，断无合并之理。吾儒以秩序命讨自然之天理为理，其自然之条理，毫发差池不得处，正是大觉。彼徒以此心之精灵知觉为觉，宜其认理为鹘突，为黑影端绪，迥然安可以口舌争也。”

管志道曾编《孟义订测》七卷，并取朱子的注释订之，曾自述说：“吾幼颇钻濂洛关闽之窟，一言不肯放过。正欲得一深研其学者，与之推究浅深，而取裁于洙泗之派。”又颇自负的说：“若论到弱冠以前，则恐诸君今日之钻研程朱，未必如愚此时之笃且细也。”身为阳明后学的他，对朱子学问的掌握俨然极有自信与把握，说自己“二十岁时，已见宋儒骨髓。”他与高攀龙之间的分歧，主要在于对“理”的界定。管志道认为心本来即已具理，是“自然之天理”，若尚依靠“心之发见”才使心具理，即是把理当作一物件。管志道也认为性是大觉，而非“理”。然而，高攀龙却认为管志道“以觉包理”的说法，是犯上遗理在外的毛病，这其实是在高攀龙调合思想里，所欲弥合的内外分隔的缝隙。以上的讨论，颇是各说各话，但却让我们了解朱王后学对心、理与性的理解差别。而高攀龙试图调合朱王的会通思想，究竟为晚明朱子学带来怎样不同的面貌，以下将逐一细论。

(三)高攀龙“调合朱王”的会通思想

高攀龙(1562 - 1626)别号景逸,无锡人,生于嘉靖四十一年(1562),卒于天启六年,投水而死。高攀龙虽宗朱子学,曾取朱子书编成《朱子节要》,恪守朱子笃实的主敬工夫,但他在三十三岁时,遇见陈白沙后学陆粹明,学得主静之学,所以对心性体证极有心得。他曾认为姚江学流弊的产生,是“扫闻见以明心耳,究且任心而废学,扫善恶以空念,究且任空而废行”的结果。加上学者“本体不彻”,汲汲追求光景,便无法把握“知是知非”的原则。然而高攀龙最无法忍受的,是扬佛抑儒的“圣人之徒”,缘儒说佛,并高扬“三教”的旗帜,混淆儒禅的界分,他指出“昔之者佛氏者,尚援儒以重佛;今之为儒者,且轩佛以轻儒,其始为三教之说”,可谓一语中的。高攀龙对儒家教义,并不只专一家之说,反从旁涉猎,以求精义。这是因为他意识到,每个学派各有精微处或弊病,若能“会通”相互补充,可使之完备,曾经说道:“窃谓古今之说大学者,格致之义,程朱为最精;致知之义,阳明最醒;止修之,见罗最为完。三家相会通,而不以一说排斥斯可耳。这样的讲法,无疑是破除学派之间的门户之见,取各家之精义,以长补短。”

1. 静中格物

在学风玄虚与蹈空的晚明,不少学者都欲提出一套挽救王学末流的方法,高攀龙也不例外。他强调穷理、格物、读书、主敬等,“返朱”意向清楚,也含有浓厚修证王学、调合朱王的意味。首先,他并未扬弃王学静坐澄心的工夫,但其力倡的是朱子的“半日静坐、半日读书”。另外,高攀龙并不否定“悟”的重要性,但讲得含蓄,所以一向对张皇说妙悟者甚为鄙视。谈论本体时,他也只轻描淡说“平常之体”,不轻言“炯炯心体”或强调炫目的妙境等。值得注意的是,静坐注重的原是“默坐澄心”,使胸中无一物,但高攀龙却旨在静坐中

涵泳义理 ,劝人要在静中体贴圣贤切要之理 :

静坐之法 ,唤醒此心 ,卓然常明 ,志无所适而已。志无所适 ,精神自然凝复 ,不得安排 ,勿着方所 ,勿思效验。初入静者 ,不知摄持之法 ,惟体帖圣贤切要言 ,自有入处。

又说 ,静坐以思所读之书 ,读书以考所思之要 ,朴实头下数年之功 ,不然浮沈沉潜 ,决不济事也。

这样的静坐法 ,乍看与一般的静坐没有差别 ,但与王学提倡的静坐法相比 ,却有着微妙的差别。当初阳明见学者执于口耳同异之辩 ,教人静坐收摄精神 ,以见良知本体 ,后来学者却流入喜静厌动枯槁之病。而王学主静派聂双江与罗念庵 ,提出静坐中“收摄保聚” ,却旨在养成“归寂心体”。“寂”指的是心体凝精纯、一念不起处 ,是未发之体。这样心体便能发挥明觉与虚明 ,不待照物而可见。可是后来却产生“重于为我 ,疏于应物”的流弊。可见王学静坐 ,多是为见得心之本体 ,而高攀龙提倡静坐 ,却是主张在静中格物穷理 ,像以上静中思考书中精义 ,也是穷理方式之一。

曾经有学生问 :“静中何以格物 ?”高攀龙答 :“格物不是寻一个物来格 ,但看身心安妥 ,稍不安妥格其因甚不安妥也。”学生又问 :“既安妥如何 ?”他再答 :

“体认此安妥 ,亦格物也。”高攀龙向来遵从朱子的格物说 ,但他不认为只能格物于事事物物之理 ,而把格物的工夫 ,由“外”转向“内” ,由“动”转向

“静” ,并在格物中讲“体认”或“体帖” ,这是很特别的一点 ,意味着把格物收摄到心性当中。加上他认为阳明的致良知 ,其实也等于朱子的格物 ,只不过阳明却以“致知”入手 ,最终犯上“以知为性”的毛病。所以高攀龙强调“静中以动” ,要以活泼的心上工夫 ,达到心上格物穷理的目的 :

动时工夫要在静时做 ,静时工夫要在动时。动时差了 ,必是静时差 ,譬如吾人静时澄然无事 ,动时一感即应 ,只依本色何得有差。

高攀龙不以追求寂静本体为第一义,是因为了解先静后动,便是执体以感应,会犯上“把捉”与“厌动”的毛病,所以主张“主静之学要在慎动”。但更重要的原因是,他不认为“理”有内外之分,他在《阳明说》云:

凡人之学谓之“务外遗内”、谓之“玩物丧志”者,以其不反求诸理也。求诸理,又岂有内外之言哉?在心之理,在物之理,一也。天下无性外之物,无心外之理,犹之器受日光,在彼在此,日则一也,不能析之而为二,岂待合之而始一也?

“务外遗内”本是对朱子后学的批评,学程朱者把“阙文”视为格物之本,而高攀龙在静中作格物工夫,即是要防止学者对心体的割裂,他曾指说:“宋后儒之支离不过割裂于训解,今学者之支离,反至割裂于心体。”学者以为物理在外,便徇理于外,所以他才强调要在心上格物,并以“修身为本”。不过以上这句话却是对王学的胡庐山而言,他批评说:“胡庐山辈以为心即理也,舍心而求诸物,遗内而徇外,舍本而逐末也。”这是因为在高攀龙看来,心虽然广大无际,但它容易受欲、情、识等影响,故不能凭它作主,于是转为“求理于物”,正如古清美先生指出:“学者不仅当知性天之道可在‘心’上体认,更须识其必落实在客观的道德法则上去实践”,这样“心”与“理”才不会裂而成二。高攀龙又说:

天下岂有心外之物哉?当其寂也,心为物之理,义之藏于无朕也;当其感也,心为物之义,理之呈现于各当也。心为在物之理,故万象森罗,心皆与物为体;心为处物之义,故一灵变化,物皆与心为用。体用一源,不可得而二也。

高攀龙以“当其寂也,心为物之理”与“当其感也,心为物之义”,来说明心与物之间的关系,无疑就是“心即理”与“理即心”的“变词”。前者以“心”为“体”、物为“用”,后者以“物”为“体”、“心”为“用”,高攀龙认为两者是互辅互助,是一种“即本体即工夫”的体用关系。高攀龙这样的说法,有他的道理。当时阳明后学高谈本体,重

内遗外,以致后学者工夫不密实,有者更倡导“无工夫之工夫”,步入蹈空之途。朱子后学泛观群书以格物,却纠葛在文句训解上,重外遗内,导致本体未彻。一是疏阔,一是支离,高攀龙欲调合两者,便强调“求物理即是求诸于心”。然而“格物”或“穷理”是一种知性的活动,可从“读书亲贤”入手,像读四书五经、周程张朱语录及性理纲目等,最终目标是要“尽性”。不过读书只是一种“必要条件”,要达至“复性”与“尽性”,尚必须经过心上工夫的磨练。所以静坐即是心上格物的手段,而真正的功夫是:反躬吾心的体认。唯有这样,格物之理与心上之理,才能在“复性”意义上共同完成,并可进一步达至“尽性”的地步。于是读书与静坐,不可偏废,且要以“敬”一以贯之。这样的过程,俨然有个渐进的阶段:

学问起头要“知性”,中间要“复性”,了手要“尽性”,只一性而已。性以敬知性,以敬复性,以敬尽性,只一敬而已。读书穷此理也,静坐体此者也。

显然的,格物穷理的最终目的,是为了能把握自己的“性体”。高攀龙强调从知性、复性到尽性,都必须以“敬”待之。这显然不脱朱子本色,格物也须持以恭敬严谨的态度。高攀龙所实行的“静坐”,不只要“收拾放荡精神”,它也是促成心上格物穷理的必要条件,这样才不会使“理”具有内外之分,使“心之理”亦等同于“物之理”。稽文甫先生曾指出,像高攀龙与顾宪成等人,虽已表现从王返朱的倾向,但他们的学风和王学右派更加接近,是属于尊德性而非道问学的路途,这样的说法实有道理。泛观《高子遗书》,讨论静坐体认的文章很多,但高攀龙强调多读书穷理,主要是为克制阳明后学对“心”的潏荡与放任,以及朱子后学对心体的割裂。而他又特别强调体认,或许可以说,这种形态其实更倾向于尊德性中的道问学。

2. 明善见性

另外,高攀龙重新拈出“善”字,在晚明重“真”过于“善”的学术氛围下,有一定的现实意义。重新把“善”作为道德的根本原则,强

谓明善即是明心,是使“性体”透彻的不二法门。换句话说,要“复性”、“尽性”,就不得不做的“明善”的工夫。《为善说》:

为善必须明善,乃为行著习察。何谓明善?善者性也,性者人生而静是也。人生而静时,胸中何曾有一物来?其营营扰扰者,皆有知识以后日添出来,非其本然也。既是添来,今宜减去,减之又减,以至于减无可减,方始是性,方始是善。何者?人心湛然无一物时,乃是仁义礼智也。为善者,乃是仁义礼智之事也。明此之谓明,善为此之谓善。明之以立其体,为之以致其用,感而遂通者,原是寂然不动,本无一物也。以此复性,以此尽性,故曰易简,而天下之理得矣。

陆王常讲的“明心”,强调的是直下取认,一念间悟入本体;一念之悟,即不须工夫的辅助。高攀龙讲“明善”,首先是心上工夫确立了一个方向,使心有着落处。然后必须采以“减的工夫”,唯有经过这层减的工夫,才把握住“善之性体”。其实这种减的方式,不但与陆象山的“减担子”有异曲同工之处,阳明也曾说过“吾辈用功,只求日减,不求日增。减得一分人欲,便是复得一分天理。”不过阳明欲减人欲,减去杂念、思虑、妄念等,是为使心体回归它的自然状态,高攀龙却旨在见“性体”。当高攀龙进一步把“善”的内容延伸至仁义礼智,便使“性体”具备人伦与道德秩序的基础。相较于阳明教人于静中体察心体的明觉作用,它具有更实质的意义。因此高攀龙认为唯有明善,才可确立性之主体。性体确立后,事事物物也可依循其理而有所秩序。另外,“心”依善而行,便可以克制心的放任,对治自我无限化的病根。否则,凡人皆可以自由心证为借口,缺乏一个检验标准,恐使道德“虚胖”,行为“放任”,而将之归咎于是心之本然,所以高攀龙认为学者必须“以善为宗”:

三教各自为宗,故起因结果绝不相同。人但知性之无异,不知学之不同。夫子曰性相近也,习相远也。学习不问一者,不得不三,非性之有三,习使然也。至于谈良知者,致知不在格物,故虚灵之用,多为情识,而非天则之自然,去至善远矣。吾辈格物,格至善也,以善为

宗,不以知为宗也。故“致知在格物”一语,而儒释判矣。

高攀龙主张“以善为宗”,而非像主张良知即天理的王学“以知为宗”,这是因为如果以知为宗,仁义礼智的存在不过是虚灵知觉,这将导致道德陷入空茫状态。另外,“善”与“理”似乎也是高攀龙判儒释的基准点。佛教里说不思善不思恶,基本上与阳明后学的“无善无恶”有共通的地方,若说“无善无恶为心之体,有善有恶为意之动”,那“善”即成为“事”,是一个可追逐之物。所以高攀龙提出性善说,即要说明“心之至善”即是“性”,那才是根本的意义。要不然,“无善则是无性”:

善即生生之易也,有善而后有性,学者不明善,故不知性也。夫善洋洋乎盈眸而是矣。不明此,则耳目心志,一无着落处,其所学者,伪而已矣。然其机窍在于心,人心反复入身来,故能向上寻去,下学而上达也。

对高攀龙而言,性体才是“善之定体”,并非善恶不定之体,因为心体会被动静、气禀、情欲等所干扰。提倡性善的最终目的,除可使儒释有所判别,也使心的格物不会偏向气机。高攀龙不强调心的明觉作用而说穷理,指说“仁义礼智”以区别王龙溪所倡的“一点灵明”,自然是为避免再掉入虚见光明的陷阱,因而强调“学问在知性而已,知性者,明善也。”然而,高攀龙如何看待心与理之间的关系,似是理解他想法的最关键处。

3. 理心一体

《礼记》曰:心与理一而已。善学者一之,不善学者二之。识义理而心体未彻者入于见解,见心体而义理未彻者入于气机。

高攀龙的“理心一体”论的特殊在于,他不是根据“心即理”的立场,而是根据所谓“理即心”立场而立论。前者注重的是心的包含性,指心具一切之理,而后者则重心的涵摄性,指理收摄于一心。陆王把宇宙万物看作是包容于主体之“心”,“心”之广大包涵了天地万物之理,而朱子倡“性即理”,是以为每事必含一“理”,格得一物,必

得一物之理。高攀龙说理心一体,即是要把两者打通为一,关键在于“穷理”,即心上格物的工夫,《复念台二》曰:

格物者,穷理之谓也。穷理者,知本之谓也。仁丈云:一穷理焉,尽之矣。诚然哉。理者心也。穷之者亦心也。但未穷之心,不可谓理,未穷之理,不可谓心。此处非穷参妙悟不可。悟则物物有天然之则,日用之间,物还其则而已。

很明显的,以上这些话,还是冲着阳明后学而来的。阳明后学悬空想象本体,以为现成良知易得,就不必事上磨练,进而取消“致”的工夫。高攀龙以善学来说明理与心的关系,即是要“以本体为工夫,以工夫为本体”。如果理心一体的话,就能克制“以物为外”的病根。

朱子曰“致知格物,只是一事。格物从理言也,致知从心言也。”由此观之,可见物之格即知之至,而心与理一。今人说着物物,便以为外物,不知不穷其理,物是外物,物穷其理,理即是心。

从格物与致知来说明理与心的关系,仍与前面所说的并无二致。高攀龙基本上仍沿着朱子的思路,只不过他转换了语言,延着王学的思想话语,试图融合朱王之学,说明阳明的“致良知”即是“格物”,“致良知”的目的在止至善,而格物的关键在于“真”。于是高攀龙提出除妄想以获“真心”,《书关憎净六卷》曰:

关中静坐,是第一功夫。静中除妄想,是第一功夫。除得妄想,方是功夫。妄想如何除得?要知人生以来,真心悉变成妄想,除却妄想,别无真心。回光一照,妄想何在,妄不可得,即是真心,急自认而已。日认日真,必有日,一声雷震,万户洞开,方知如上所言,字字是真,字字是假。何者?不认不真,当其认时,还是认者,故曰是假,当其真时,即此认者,故曰是真。此是儒者格物一诀。

同时也要行“一念之破”:人自有生以来,一念妄相织相续,至死不已。惟仗学力深透此念忽破,则真心豁然显现。方知前者之为妄。迷悟一关,圣凡千里,其要在一念之破不破耳。先生过此关久矣。然

悟前妄为,见真体固难,悟后真为主,消妄想更不易。

提出用明知之光,使妄想变成“真心”,也即是把对真心的认知,限定为超越人为安排的自然本体之力的“格物一诀”。日本学者冈田武彦曾指出,高攀龙这一个观点,与阳明的照妄论、本体工夫论是一脉相承的,而高攀龙对现成良知派“不犯手”的做法,似存有神往之意,所谓的“一念之破”与参悟的方法,也与禅的工夫相近,《四库全书总目提要》说高攀龙“不免湔染于风尚”,大概就是这个原因。

纵观而论,高攀龙不把“心”讲得玄虚,甚至想利用“理”来为它“定性”,主要也是看见阳明后学“自信太过、主张太勇”所致。换句话说,未穷理未明善的心,容易受到气禀、情识等的影响,就无法复性、尽性。而他为克服后人把朱子的“物理”视为泛观群书,而未能取义理反躬于吾心,从心上穷理,便强调自家的体认与自得,不时拈出“体贴”二字,曾说:“洞彻心灵,只体贴天理。便见天理,与心灵又岂有两物?妙在‘体贴’两字。”阳明认为宇宙本来是一个完整的精神实体,这个实体构成了我们所谓的经验世界,但对高攀龙而言,经验仍须以一个绝对法则为依据,而“心”也必须有一个检验的标准。不过如前所说,纵然他就理说心,或从性论心,仍带有一些王学的影子,也难怪黄宗羲曾评说高攀龙的格物论“深有助乎阳明致良知说”。

(四)尊朱不反王

钱穆先生在《朱子学提纲》中提到,自王阳明出时,“王学昌行,朱学消沈,至东林始,有‘由王返朱’之意向。然东林仅从王学角度窥朱学,亦未能触及朱子学之大体系。”确是观察得鞭辟入里。高攀龙作为东林学派领袖之一,终究是以朱子学为宗,只是处在王学风行的学术氛围,他所提出的见解,不少烙印着浅淡的王学痕迹,实无可厚非。但其志在于补学术之裂,本体与工夫兼重,故侯外庐等指说高攀龙完全否定王学,其实不然。以上讨论所见,反而是较显现钱先生

所说的,他的学说是立足于王学流弊上,试图以朱子学说纠弊补偏。因此在调合朱王的过程中,高攀龙虽表现出反王学末流的坚决态度,这并非意味着他“反王”;而他对朱子学虽也有批评,但毕竟是贬少褒多。像他把“格物”看做是“未发之法”,注重心上穷理,非像朱子般认为格物为“已发之法”,强调要格物以致知。不过他仍是坚守朱子的格物说,认为那是“知本”之义,如他所说的:“朱子格物,规模极大,条理极密,无所不有,知本之义,已在其中。”

高攀龙在调合朱王当中,最大的贡献应是重新强调至善在吾心,把“善”看作“理”一样,是万物的本原,所以说:“善即天理,至善即天理,至善即天理之至精至粹,无纤芥夹杂处也。”就王学学者而言,它为心确立方向,不泥陷在追求炯然光明,或误落入气机之弊;对朱学学者而言,它又具有遏制物外徇理,使心支离之作用,并进一步把格物与修身的关系联结,指出唯有身心上的格物才是根本。另外,高攀龙也不强调以知为本体,有意避开所谓的“虚灵知觉”,故多劝人以“格物”而非从“致知”入手。

高攀龙曾经把程朱之教比拟为孔子之教,说穷理即博文、居敬即约礼,深信“学孔子而必由程朱”。在比较朱子与陆象山时,更直接指出“朱子大能包得陆子,陆子粗便包不得朱子”,所以“陆不及朱”。他也曾经上疏朝廷,建议“扶持程朱之学,深严二氏之防”,认为这样才能使孔孟之学再度昌明。东林后学叶裕仁在《高子遗书·跋》曾说道:“明正、嘉之际,王学炽行,洎于隆、万,至倡为三教合一之说,猖狂恣肆,无所忌惮,学术裂之极!公与顾端公起两拯之,辟阳儒阴释之害,辩姚江格物致知之谈,其言深切明著,由是绝学复明。”可见当时高攀龙与顾宪成东林派诸人,确是想重振朱子学的气势,把空虚的学扭转成实学之行。以高攀龙为例,他在调合朱王当中,呈现出的虽较类似“心学化的朱子学”,不过在纠流弊、辟佛道上却作出了有力的回应。晚明朱子实学之兴起,也确实是在心学流弊横生,趋向没落后所形成一个必然的结果。

高攀龙政治思想

高攀龙(1582 - 1626),初字云从,后字存之,别号景逸,明代南直隶常州府无锡县(今江苏省无锡市)人。万历十七年(1589年)进士,授行人司行人。因力持正论,谪揭阳。寻归,与顾宪成等在无锡东林书院讲学,议论朝政,时称“顾、高”,为东林党首领之一。天启初再用,曾为光禄少卿、大理少卿等,官至左都御史。因反对魏忠贤为首的阉党而革职,后阉党派人往捕,投水自尽。作为正统的封建士大夫,高攀龙企图挽救当时行将灭亡的明王朝统治,并为此提出了一些思想主张。

(一)万历、天启时期的社会状况

高攀龙主要活动于明朝的万历、天启年间(1573 - 1627)。这时,明王朝的统治已经到了日暮途穷阶段。

1. 政治黑暗腐朽

万历初年,大学士张居正辅政,进行了包括整顿吏治、推行“一条鞭法”等措施的改革,取得明显实效,振刷了明朝自世宗以来的黑暗政治,在一定程度上延缓了明王朝迅速覆灭的趋势。但是,这种局面并未持续很久。张居正去世以后,明神宗亲政。由于对政事新鲜感的逐渐减退、宠眷郑贵妃,以及继张居正之后任首辅的申时行、王锡爵等“唯诺有余,骨鲠不足”,明神宗日益厌政、怠政。而在“国本”问题上企图废长立爱,又使他与朝中群臣等长期处于对立状态,难以遂意,更导致他对政事缺乏兴趣,“郊庙弗躬,朝讲希御,封章多滞”,长期怠政。正如明人夏允彝所说,“自(郑)贵妃宠,上(指明神

宗)渐倦勤,御朝日稀,迨国本之论起,而朋党以分,朝堂水火矣。争国本者章满公车,上益厌恶之,斥逐相继。持论者益坚,上以为威怵之不止也,不若高阁置之,批答日寡,后遂绝不视朝,疏十九留中矣,郊庙不躬,经筵久辍”。明神宗怠政,给明末政局以极坏影响,国是因无诏旨,耽搁拖延,无法解决,缺官不补,“寮采半空”,封建国家机器不能正常运转;对廷臣的互相攻讦不加裁断,终于酿成激烈的党争;忽视常洛、由校等人的出阁讲学教育,使他们缺乏政治经验,导致了后来常洛(明光宗)即位后的猝死和由校(明熹宗)即位后的庸懦,以及天启年间宦官魏忠贤的专权擅政,“毒痛海内”,等。皇帝怠政庸懦,廷臣党争激烈,宦官窃柄专权等,无疑是明代后期政治黑暗腐朽的集中体现。

明代后期吏治败坏,官员在任多不理庶务,只知盘剥百姓,“入仕者如往市中贸易,计美恶,计大小,计贫富,计迟速”,“仕途如市”。官员们遇事只为自己或自己所在集团利益着想,党同伐异,丝毫不顾国家和百姓的利益,使国事坐误,党争即是最好的例证。时人评论说,东林党和以阉党为首的邪党等不仅互相攻讦,最可恨者,“专喜逢迎附会,若有进和平之说者,既疑其异己,必操戈随之”,“激而愈甚,后忿深前,身家两败,而国运随之”。特别是阉党专权后,“斥东林殆尽”,“群凶煽虐”,吏治更为败坏,明朝政治黑暗腐朽至极,已无可救药了。

2. 经济剥削沉重

明代后期土地兼并更甚。皇帝把大批土地随意赏赐给贵族、官僚,贵族、官僚也利用皇帝的“恩典”大肆兼并,以致清初作为“更名田”的藩产仅湖广四省就有二十七万余顷。一般官僚、地主也通过各种手段,肆意掠夺兼并。大、小地主垄断了全国的土地,“吴中之民,有田者什一,为人佃作者十九”。地主阶级利用对土地占有权,对佃耕者课以重租,农民生活维艰。万历以后,加派名目繁多,尤其是“辽饷”加派等,数目庞大,更使农民无法承受,纷纷破产。各级官

吏又借加派大肆征索,中饱私囊,结果“私派多于正赋”,民不堪命。

对于工商业者,封建统治者也极尽掠夺之能事。其中最烈者,莫如万历时期的矿监、税使之派。我们知道,由于生产力的提高,明代中期以后,商品经济日益发展,在长江中下游等地的某些手工业行业中还稀疏地出现了资本主义生产关系的萌芽。明神宗性贪婪,喜挥霍,从万历中期开始不顾全国的一致反对,先后多次向各地派出矿监和税使,对工商业者加以掠夺。矿监、税使所至,横征暴敛,胡作非为,使贫富尽倾,农商交困,“生命戕于鞭敲,脂膏竭于咀吮,十室九空”。

统治阶级的压迫和剥削,大大降低了广大人民的抗灾能力,致使当时无灾成灾,小灾变大灾,民不聊生。史载,明代后期的各种自然灾害频繁而严重,万历至崇祯的七十多年中,有六十多年各地灾害不断。高攀龙的家乡无锡,天启四年(1624年)至七年(1627年),竟有二年大水、一年赤旱、一年蝗蝻,“于其时,或夫妇临田大哭,携手溺河,或哭罢归,闭门自缢,或闻邻家自尽,相与效尤”。经济发达的无锡尚且如此,其它地方也就可想而知了。

3. 民众抗争和边事危急

政治黑暗腐朽,经济剥削沉重,导致了明代后期社会矛盾的尖锐激化。被逼上绝路的广大民众,除了自尽以外,不少人铤而走险,奋起抗争。当时,广大农民反对地主阶级剥削和压迫的起义和“民变”、城市居民反对矿监和税使掠夺的斗争、以及军队士兵反对政府和军官的克扣和凌辱的兵变等民众反抗斗争此起彼伏,大大削弱了明王朝的统治。

与此同时,边事危急也加剧了明王朝的统治危机。发生于万历中期的“万历三大征”,虽然以明朝的胜利告终,但是明朝却因此“国用大匮”,元气大伤。而女真势力在东北的兴起和对明朝进攻的节节胜利,终把明王朝拖入覆灭的泥潭,再也无法自拔。

以上表明,万历、天启时期,明王朝已是内外交困,大厦将倾。是维持原状、听任封建统治灭亡,还是实行改革(或改良),挽救封建统

治危机？两种选择摆在当时每个人的面前。作为正统的封建士大夫，高攀龙选择了后者。他在为挽救明王朝的统治危机而想方设法中，形成了自己的一整套的政治思想主张。

（二）高攀龙政治思想的主要内容

高攀龙的政治思想主张，涉及从中央到地方、从政治到经济等各个方面，内容广泛，而且颇有特色。

1. 要求君、臣守“道”

高攀龙认为，由于从皇帝到大臣、“左右”等皆不守“道”（封建法度），因此万历、天启时期败亡之象纷呈，“汉、唐末世之事已见”，指出“今日之怪事皆往代之旧事，在我辈相戒为不可为者，皆诸公相助为不可不为者”。他呼吁，“由今之道不变，今之政未有不底于危亡者也”。

他宣称君权神授，封建国家的存在即依赖封建伦常的维系，“得全为存，失全为亡”。但他不认为君权是无限的，反对皇帝不守封建法度。他作《春秋孔义》，对《春秋》中伐“无道”之君等“微言大义”进行阐发。现实中的明神宗、明熹宗屡屡不守封建法度，他频频劝谏。

他认为大臣承天命、辅君治民，因此要以君、民为念，否则即“获罪于天”。他提倡大臣“直身任天下之事”，“无他顾也”。他抨击明代后期只知唯诺的首辅方从哲“无遁首恶之罪”，“酿成一时不忠不义锢疾”，指责王锡爵“邪毒”，称万历以来的“一切否局”，“皆其所造”。但是，他也反对大臣“专权擅政”，指出春秋末“政在大夫”，“各欲自专”，“始则相猜相忌，终则相攻相逐也”。

2. 强调登用正人

高攀龙认为，“政事本于人才，舍人才而言政者，必无政”。他所

指的人才,特别看重德的方面,即“以忠信为本”,也就是所谓的“正人”。他表示,“天下才品不同,但须别其邪、正。于正人更不可论其异同,吾辈待彼,只取其大处、长处”。他把“正人”与“君子”等同起来,认为天下事败坏皆因小人用而君子退。他坚信,尽管邪佞(小人)可能得逞于一时,但从历史发展来看,正人(君子)终究要取得胜利。他说:“以暂则正必不胜邪,以久则邪必不胜正。正不胜邪者,阴盛阳衰之势;邪不胜正者,阴阳尊卑之分。君子所以必屈于当世、必申于后世者以此”。

不过,面对当时的廷臣争讼攻讦,他认为严君子、小人之别只会加剧纷争,使国事坐误,因而又提出“救竞以恬,救嚣以静”。面对激烈的党争,他也提倡“自反”,指出“但得人人自反,勿专尤人,则无不可融异为同、化小为大”。

他反对任用宦官,痛恨宦官干政。但明神宗、熹宗信用阉人,宦官干预朝政,他又无可奈何,只得提出抑制宦官的主张。任职光禄寺时,他以拖延对付宦官矫旨征索。后来,他回忆说:“只有捱法,每年所省益多,他无计也”。他不赞同杨涟等人过激地追究大阉魏忠贤,认为“天下事尽归中官”,“惟有外廷诸君子各修职业,内阁诸公居中劝化之,庶可少救少延,他无策也”。

3. 提倡讲学治国

高攀龙继承了中国传统政治思想中以讲学治国的主张,并从四个方面加以阐述:

第一,他宣扬讲学的重要性。他说:“政事者存乎其人,人者存乎其心。学术正则心术正,心术正则生于其心、发于政事者岂有不正乎?”

第二,他提倡讲明程、朱理学。他认为孔子以《六经》治天下,汉、唐以来孔子之道失,至宋程、朱等人创立理学,“而后知《六经》者‘天理’二字而已”,才得到“圣学”真传。

因此,只有程、朱理学才是治国的学术。对明中叶以来的王学盛行,

高攀龙等人痛心疾首,于东林书院提倡程、朱,立志兴复“圣学”。在《崇正学辟异说疏》中,他请明诏中外,“非《四书》、《五经》不读,而不得浸淫于佛、老之说,非濂洛关闽之学不讲,而不得淆乱以新奇之谈”。

第三,他要求皇帝不辍经筵朝讲,士庶互相讨论。在《今日第一要务疏》中,他把“举朝讲”等四事列为神宗的最急之务。他认为,士庶也只有讲学,才能明白《六经》义蕴,实现治、平。因此,谪揭阳时,他与当地诸生相互讨论;家居时倡复东林书院,与“同志”者讲学其中;任大理少卿时,参与邹元标等倡办的首善书院的讲论,等。

第四,他呼吁实行“仁政”。他指出,“圣人之学,求仁而已”。因此,讲明圣学的目的还是施行“仁政”。

4. 力主减轻对民众的剥削

高攀龙认为,“民”是社会的主体,“天下之事,有益于国而有损于民者,权国为重,则宜从国;有益于民而有损于国者,权民为重,则宜从民;至无损于国而有益于民者,则智者不再计而决,仁者不宿诺而行矣”。他指出,作为官吏,应为百姓谋福利,“随风土之宜,顺人情之公,就往事之有过不及,及时有为,以利益斯民”。“利益斯民”和前述“仁政”思想,都是要求统治阶级减轻对民众的剥削。对此,他还提出过一些具体主张:

首先,他主张重视民力。他指出,“民力”是封建国家生产和生活的基础,统治阶级应予充分重视,不可无限制地榨取。他举采木为例,“民出万死以得之,当事者视之曾不足以当枯槁,执成式而刻于分寸,核定费则严于锱铢,视民之命,亦曾不足以当枯槁”,“匪独木,天下事皆然”。

其次,他主张征收钱粮有一定之规。为了防止官吏利用征收钱粮之机中饱私囊,他提出,官府须把征收数额提前算清,通知民众;民众按限完纳,不能者按限拘比,“比责须是分数明白”;催征只用里甲,不得派皂役执牌下乡,“徒空鸡犬,无益茧丝”;征收银两时,不得加收“火耗”。

他反对加派,认为它“失人心”,害“以岁计”。但面临财政匮乏,他又主张予以容忍,提出“随各府田粮之则,合成田粮一亩,始加一亩之派”,而去除“荡滩山峰不毛之地”的加派,如此,“地力既均,民不偏苦,庶可少捱,以俟外患之平”。

第三,他呼吁改革江南粮解制度。明中叶以来,由于土地不断集中,官户优免日益增多,农民相率逃亡,“有司不复比较经催里甲负粮入户,但立限敲扑粮长,令下乡追征”,以致“孱弱者为势豪所凌,耽延欺赖,不免变产补纳”,往往破家。高攀龙指出,“吴中重役,粮长为甚”。他主张,官户多出米而免役,富户多得米而服役,“令各郡县约粮长每年所费多寡加派役米”,“则粮长处处无累”,“永赖之泽也”。他揭露白粮解运等“多为积猾包揽,私侵入橐”,“此江南一大蔽藪也”,主张对其实行改折官解,“既得年年足额,一洗宿蠹,又可略省水脚,充抵别需”。对“足以破民家而杀其身”的朱漆、茶蜡、皇砖、胖袄四解役,他也提倡“民办物,官为解”,使“官民两利”。他还主张给运夫以充裕的运费,使其“见利忘劳”,允许解差夹带私货,沿途自由交易,以便“劳民自润”。

第四,他要求保护工商业。高攀龙出生于“治生”(从事工商业)之家,强烈反对矿监、税使的掠夺。万历时无锡有恶棍任奎勾引税官诬平日所怨四行家,他请地方官“将真情竟申太监,以昭雪无辜”,“万勿解此四人以投虎吻”。矿监、税使在明神宗死后罢废,但天启初又有人议复商税,他立即修书严责。他又上《罢商税揭》,痛论商税之害:“商税之失人心倍蓰于加派”,“商以贵买,决不贱卖。民间物物皆贵,皆由商算税钱。今税撤而价不减者,实由矿、税流祸。四海困穷,加以水旱频仍,干戈载道,税撤而物且踊贵,况税复而宁知底极乎?”

他主张政府行事要“惠商”。在给一位盐政官员的信中,他说:“台丈在咸司,诸人密伺,弟谓咸司当重于惠商而轻于稽弊”。他要求保护工商业者的利益,提倡“体恤铺行”,称如此“得民心最捷”。在担任有关职务时,他还将这些主张付诸实行。其主光禄寺,“裁无

名供费,发铺行物价,革诸曹铺垫”。入都察院,拟上《申严宪约责成州县疏》,其中又详列州县不得骚扰铺行的条款。

5. 强调加强对民众的控制

高攀龙认为,为了稳定封建秩序,还必须加强对民众的控制。他特别重视从思想上控制民众。为此,他强调州县官须阐恶扬善,“如是久而教化自兴”。他尤为看重乡约,宣称“此乃教化内一要事”,要求各地认真对待,除备置“记善簿”、“记恶簿”外,“又须有改过簿,许令自新”。不仅如此,他还亲自到本县同善会讲论“为善”,宣扬只要众人为善,“一团和气”,“便感召得天地一团和气,当雨便雨,当晴便晴,时和年丰,家给人足”,“人人享太平之福”。

“十家牌法”是正德年间王守仁巡抚南赣等地推行的一种制度,它以每十家为一个单位,联保联坐,牢牢地控制了民众。对于这一招,高攀龙极为欣赏,称“(王)文成公十家牌法决可行,行之决有益,此弭盗安民要事”。

高攀龙的政治思想主张还有一些内容,如强调华夷之辨、提倡居安思危等,但因其论述不多,这里从略。

(三)高攀龙的个人经历和政治思想

高攀龙政治思想主张的矛头直指明末最腐朽黑暗的现象,是他为救治万历、天启时期社会而开出的一剂药方,其产生显然与当时的政治、社会状况直接相关。因此,我们说,万历、天启时期的政治、社会状况直接导致了高攀龙政治思想的产生。但是,它们并非其唯一原因或依据。高攀龙政治思想的形成,还与他的个人经历有密切关系。

1. 家庭的熏陶

高家最初务农,有田很少。高攀龙高祖翼经过艰苦经营,置田三百亩,成为稍有资产的地主。到其祖父材、嗣父校(高攀龙幼即过继给

叔祖校为子)时,高家开始经营工商业。高家“纤啬治生产”,“为什一息”积千余金;其生父德征“一意治生”,“有堂三楹,产千算”。高家起于农业,又经营工商业,因此高攀龙同情广大农民和中小地主,对工商业者也有一定理解,这在前述其政治思想主张中有明显体现。

高材嘉靖年间曾为黄岩县令,任上力抑乡绅,“尽反侵夺民田地”,严惩作恶胥吏,均平田役,简严治讼,募集义士以抵抗倭寇等。高攀龙拟《申严宪约责成州县疏》,其中有许多条款即与高材的治法相合,再次表明其政治思想所受家庭熏陶。

2. 同志的影响

高攀龙在政治和社会活动中,与许多正直的封建士人结为“同志”,彼此切磋,相互砥砺。如他出赵南星门,“同门皆表表英杰”,“交相劝勉,有不诣其极不止者”;宦行人,僚友多海内名士,“善以相长,过以相规,往往至丙夜不休”;家居时,与顾宪成、薛敷教、钱一本等讲学东林书院,并称“东林八君子”,讨论商榷尤多。

长期与正人君子互相切磋,很自然会受其影响。如果我们把高攀龙的政治思想与顾宪成的政治思想进行对比,会发现二者有惊人的相似。显然,二人互有影响。

3. 传统思想的烙印

高攀龙从小就接受了传统文化的教育,因而其政治思想广泛汲取了中国传统政治思想的成分。如他的君权神授、亲贤远佞、讲学治国、减轻对民众的剥削等主张,均可在传统政治思想宝库中找到根源。

(四)高攀龙政治思想的哲学依据

高攀龙不仅是明后期的著名政治家,而且是当时重要理学家。其理学思想颇具特色,实为其政治思想提供了哲学依据。

高攀龙“少读书,辄有志程、朱之学”,后经过不断的学习和研

究,逐渐形成了宗奉程、朱的理学思想。他继承了程、朱的理气观和人性论,认为“理”是万物本原,“气”是万物生成材料,“性”即“理”。他同意程、朱的“穷理”必须“格物”,提倡格“一草一木之理”。在为学方法上,他分析了朱、陆后学或重“修”、或重“悟”的弊病,指出“修”、“悟”不可或缺,二者“并无轻重”,强调“存心必由静坐而入,穷理必由读书而入”。这些,又一定程度地反映出陆、王心学对他的影响。他提倡“实学”,宣扬“学问必须躬行实践方有益”,呼吁广大士人把从书本上学到的治平之术运用到政治实践中去。

高攀龙的理学思想宗奉程、朱,因此他主张通过讲明程、朱理学来治理国家。他提倡“实学”,自觉地以国事为重,企图扶大厦于将倾。他对陆、王等人不抱偏见,其理学并吸收心学的一些合理因素,其政治思想中也提倡王守仁的“十家牌法”。因此,我们说,高攀龙的理学思想为其政治思想提供了哲学依据。

(五)高攀龙政治思想的意义和影响

高攀龙的政治思想,无论在中国政治思想史上,还是在明末社会,都占有一定地位。

第一,高攀龙的政治思想有直接承袭传统政治思想的部分,也有在继承的基础上加以发展的部分,这就丰富了中国古代政治思想,具有积极的理论意义。例如,他适应明代资本主义萌芽出现的趋势,自觉地把“商”看作“民”,要求“惠商”、“体恤铺行”,反对矿监、税使的掠夺,进一步充实了传统的重商思想,这是其政治思想中最富时代特色和意义的部分。再如,他明确地把君子、小人之辨与社会政治紧密联系起来,以君子作正直之臣的化身,以小人为邪佞之臣的同义语,因而把君子、小人之辨从传统的注重个人修养推及到注重个人对社会的贡献,确是对中国政治思想史的推进。此外,高攀龙的政治思想以抨击明末黑暗政治为显著特色,客观上具有反对暴政、追求民主的

倾向,成为明清之际早期启蒙思想的先驱,在中国政治思想史上也有一定地位。

但是,他的政治思想以维护君主集权政治为宗旨,所以他的“惠商”、“体恤铺行”之呼以及君子、小人之辨等,无不贯串着挽救明王朝大厦于将倾之良苦用心,因而这些具有积极理论意义的主张显得微弱无力,反对暴政、追求民主的小溪最终汇入巩固君主专制统治的大海,这是其时代和阶级局限决定的。

第二,高攀龙的政治思想主张,无一不是针对明末政治和社会的弊端,因此具有较强的实践意义。他以历史上的兴亡为鉴戒,警告现实中的君、臣要守“道”;主张登用正人、抑制宦官势力和“自反”,冀以缓和统治阶级内部的矛盾;提倡讲学,企图以封建经典来约束腐朽胡为的封建统治集团,呼吁减轻剥削,缓和激化的阶级矛盾,强调加强控制,维护明王朝在全国的统治。总之,他主张通过政治改良来挽救明朝行将灭亡的命运,确有一定的可行性。他在《申严宪约责成州县疏》中即说,只要约成,则人人守法,“如农之有畔而无越思,则天下治矣”。他的一些政治思想主张,如保护工商业者、提倡讲学等,被他付诸实践,确实也取得了一些成效。

当然,高攀龙的政治思想主张也存在很大的局限性。其一,他不赞成王安石、张居正那样的严厉触及地主阶级利益的改革,害怕冒“专擅”之名,而主张通过讲明封建伦常来挽救沦丧,这无异于与虎谋皮,收不到实际效果。其二,他认识不到明中叶以来社会矛盾激化的根本经济原因是土地兼并的剧烈,也认识不到明末的加派是广大农民破产的催化剂,因此没有限制土地兼并的主张,且容忍加派,仍是把经济重负转嫁在广大人民身上,显然不可能缓和尖锐激化的社会矛盾。其三,他的用人主张也是矛盾的。一方面他主张登用正人,认为用人行政的关键是进君子、退小人,另一方面他又提倡“劝化”和“自反”,对贤、不肖都予以容忍,反映出他的软弱和妥协,这在实践中也不能取得成效。另外,作为专制集权统治下的一名普通官吏,

他的这些政治思想主张也不可能在明末社会中得到贯彻执行。

高攀龙政治思想在实践上的局限性,表明他挽救不了明朝的灭亡。实际上,纵观其一生,我们发现高攀龙对挽救危亡也经历了由希望到绝望的思想变化。他初登仕途,认为只要讲明理学,“如是而人才不出、政治不隆者,从古以来,未之有也”。万历二十年(1592年),他疏奏形势紧张,然“诚得其要而图之”,“而天下可措处泰山之安”。天启初再用,他已感到败亡之象,称“今世运日下矣,如物之蛊坏者,骨理皆离,而外面尚合联”。面对将倾之大厦,他无可奈何,表示“作一日和尚撞一日钟,不知其他矣”。

第三,高攀龙的政治思想主张虽然在当时的政治实际中作用有限,但在后世却产生了不小的影响。首先,高攀龙的政治思想给人以启发。他把民众看作社会的主体,提倡“惠商”、“体恤铺行”,强调“实学”等,都对明末清初的顾炎武、黄宗羲、唐甄等人的思想产生一定影响,从而在中国政治思想史上占有一定地位。其次,他主张用程、朱理学治国,提倡“实学”,并在东林书院等地进行实践,培养出大批忧国忧民的封建士大夫,对明清之际学风的转变和政治、社会的发展都产生了很大影响。

高攀龙的学术渊源与理学派别

史书称赞高攀龙、顾宪成为“一时儒者之宗。海内士大夫识与不识,称高、顾无异词。”(《明史》本传)说明他们在明末学界中有不小的影响。他们是东林学派的创建人,同属一个理学派别,但又各有特点。

高攀龙(公元1562—1626年)初字云从,后字存之,别号景逸,无锡人,神宗万历十七年(公元1589年)进士,后授行人司行人。万

历二十一年(公元1593年),因正直敢言,语侵阁臣,谪为广东揭阳典史,署事三月,即以事归。不久,父母相继病故,遂家居不仕近三十年。万历三十二年(公元1604年),他与顾宪成等人重建东林书院,著书讲学。顾病逝后,他独肩其责。熹宗天启元年(公元1621年),诏起光禄寺丞。翌年,进少卿。他上书皇帝,请破格用人,并论述务学之要致治之本。四年,升任左都御史。时杨涟等群揭阉党魏忠贤罪行,他和吏部尚书赵南星联名弹劾贪官崔呈秀,遭到阉党迫害,被削职为民,东林书院也同时被毁。天启六年(公元1626年)二月,阉党魏忠贤再次制造诬陷东林党人的大冤狱,下令逮捕已被罢官家居的高攀龙、周顺昌、缪昌期、李应升、周宗建、黄尊素、周起元等七人(史称“七君子”)。高攀龙获悉缇骑即到,即于三月十七日投湖自沉,终年六十五。生前著述颇多,约有二十余种。门人陈龙正编集成《高子遗书》。除此,他还辑有《朱子节要》和《张子正蒙注》,但均未收录于《高子遗书》内,今日难于查找。

高攀龙“少读书,辄有志程、朱之学”(《明史》本传)。年十五,师事茹澄泉和许静余,“以学行相砥砺,暇则默探诸儒语录、性理诸书”(《高子年谱》)。年二十五,听顾宪成和江右罗懋忠(号止庵)讲学于黉宫,“始志于学”,“于是早夜孜孜,以全副精神用于止敬慎修、存心养性、迁善改过,间而学始有入门矣”(同上)。年二十八中进士,与薛以身(敷教)、欧阳宜诸(东凤)、王信甫(中嵩)同出赵南星(济鹤)之门。赵对高教益颇深。年三十一,在京任职期间,由于司中无事,藏书又多,他“得恣意探讨,取二程、朱子全书、薛文清《读书录》手自摘抄”(同上)。“一日读薛文清《粹言》曰:‘一字不可轻与人,一言不可轻许人,一笑不可轻假人。’惕然有当于心,自后每事必求无愧三言而后已。固作《日省编》,以先儒所论切要工夫,分附《大学章句》下,为初学指南。又集《崇正编》,以先儒所论儒、释分歧处,汇成一书,以端学脉”(《高子遗书》附录《景逸高先生行状》)。可见,程、朱之学。和明初著名朱学学者薛文清(瑄)对高的影响颇深,

因而高攀龙的理学思想基本上是宗程、朱的。

高攀龙谦逊好学,学无常师,在他贬谪广东揭阳途中,遇东粤陆古樵,又间接从他那里接受了陈献章的“主静之学”,主张“静坐与读书互用”(《高子年谱》)。在他从揭阳回归故乡途中,经过漳州,又与李材“辩论数日”。高“恪遵程、朱”,“谓格致是《大学》入门第一义,即《中庸》之明善”,对李材的“止修”学说,颇为赞赏,谓“李见罗揭修身为本,于学者甚有益,故游其门者,俱切实可观”(《高子遗书》附录《景逸高先生行状》)。这些都说明高攀龙的学术渊源,主要是来自程、朱之学,但也夹杂着陈献章的“主静之学”和李材的“止修”学说。

高攀龙宗程朱理学,首先表现在他对朱熹的赞美。他说:

删述六经者,孔子也。传注六经者,朱子也。……孔子之学惟朱子为得其宗,传之万世而无弊。孔子集群圣之大成,朱子集诸儒之大成。(同上卷三)

他认为孔子之学,只有朱子“为得其宗”,是孔子的继承者,因此他很赞同薛瑄谓“朱子功不在孟子下”的评价,认为这一评价“可谓知言矣”(《朱子节要序》)。

又说:

圣人之道,自朱子出而六籍之言乃始幽显毕彻,吾道如日月之经天,江河之流地。非独研究之勤,昭晰之密,盖其精神气力真足以柱石两间,掩映千古,所谓豪杰而圣贤也。(同上)

他宣称:“学孔子而不宗程、朱,是望海若失司南也。”(《高子遗书·序》)

其次,表现在他对牴牾程、朱的言论,坚决采取抨击的态度。在他拜官之日,时有四川佾事张世则疏诋程、朱,欲改《易传注》,并要求将所著书颁行天下。高攀龙即上《崇正学辟异说疏》予以抨击。他分析了自明世宗嘉靖以来学术思想界的动向,认为嘉靖以前“虽有训诂词章之习,而天下多实学”,而自穆宗隆庆以来,王学炽行,

“率多玲珑虚幻之谈,而弊不知所终,……以顿悟为工,而巧变圆融不可方物”,以致造成“今日高明之士,半以为佛、老之徒”的严重局面。他针对这种弊端,提出“扶植程、朱之学,深严(佛、老)二氏之防,而后孔、孟之学明”的建议。这就进一步表明了高攀龙“扶植程、朱之学”和反王学末流之弊的鲜明态度。

第三,高攀龙还从儒家学脉的演变和权衡它们各自的利弊出发,表明自己宗程、朱而反陆、王的立场。

他说:

学问俱有一个脉络,即宋之朱、陆两先生这样大儒,也各有不同,陆子之学是直截从本心入手,未免道理有疏略处,朱子却守定孔子家法,只以文、行、忠、信为教,使人人以渐而入。然而朱子大,能包得陆子,陆子便包不得朱子。陆子将周子《太极图》、《通书》及张子《西铭》俱不信,便是他心粗处。朱子将诸书表章出来,由今观之,真可续六经,这便是陆子不如朱子处。(《东林书院志》卷五《东林论学语》上)

又说:

吾儒学脉有二,孔、孟微见朕兆,朱、陆遂成异同,文清(薛瑄)、文成(王守仁)便分两歧。我朝学脉惟文清得其宗。百年前,宗文清者多;百年后,宗文成者多。宗文成者,谓文清病实,而不知文成病虚。毕竟实病易消,虚病难补。今日虚病见矣,吾辈稽弊而返之于实。(《高于遗书》附录《景逸高先生行状》)

由此可见,高攀龙是比较清醒地看到了儒学中的分歧。他从纠正当时“虚病”出发,提倡朱学学者薛文清的务实之学,反对宗王学的“病虚”之学。高攀龙的这些见解,以及他特别强调的“吾辈稽弊而返之于实”的观点,是有其现实意义的,所以得到了当时一些儒者以至后学者们的好评和赞同。不过,全盘否定王学,不能从王学中吸收关于理论思维的合理因素,这也是一种偏向。当时有些学者很赞

成高攀龙抬高朱学、贬低王学的观点,如:叶茂才就称赞他“忧世淑人,砥俗回澜”(同上)。门人周彦文在《论学语序》中也这样说道:

自顿悟之教(指王学)炽,而实修之学衰。嘉、隆以来,学者信虚悟而卑实践……视居敬为拘囚,目穷理为学究,恶言工夫,托之本体,更不知操存为何物矣!斯文未丧,东林代兴。高景逸先生心程、朱而脉孔、孟、拜官之日,首辟世则张子之邪说,使程、朱之学晦而复明。未几罢官,归里三十年,与泾阳顾先生辈力扶正学、专事实修。

后学叶裕仁在《高子遗书·跋》中,也指出:

明正、嘉之际,王学炽行,泊于隆、万,至倡为三教合一之说,猖狂恣肆,无所忌惮,学术之裂极矣!公与顾端文公起而拯之,辟阳儒阴释之害,辩姚江格物致知之谈,其言深切明著,由是绝学复明。

他们都比较一致肯定了高攀龙和顾宪成抨击王学末流的作为和见解,认为顾、高是以纠正王学末流的空谈心性、放诞而不务实学之弊病为着眼点的。

故《明史》也称道高攀龙说:

初,海内学者率宗王守仁。攀龙心非之,与顾宪成同讲学东林书院,以静为主,操履笃实,粹然一出于正,为一时儒者之宗。(《明史》卷二四三《高攀龙传》)

高攀龙的上述见解,以及时人、后学对他的评论,已很清楚地表明他的理学思想是“恪遵程、朱”的。

理气观与教育本体评论

高攀龙的本体论继承了程、朱的理气观。他认为“理”是宇宙万

物的本原，“太极”则是天地万物之理的总和，事物之万善至好的标准。“太极者，理之极至处也”。（《高子遗书》卷十二《书悟易篇》）

他又认为，天地万物的形成，既要有“理”为生成之本，又要有“气”为生成之材料。故说：

欲明理，先明气。气苟不明，理亦不透。……无论人物同此气，即金石瓦砾亦同此气也。知气之不同，则知理之不同，万物统体一太极也。（《东林书院志》卷五《东林论学语》上）

他强调万物是由理与气二者综合形成的，认为天地万物虽然都统一于理，但又是千差万别，其差异的原因就在于“气”。他说：

若到成形便不同，无论瓦砾金石人物之不同，即人之同类者，亦有不同。物物一太极也，同一气也，而有春、夏、秋、冬之异宜。……观物有温、凉、寒、热之异性，则知人有刚、柔、阴、阳之异禀。同者不妨其为异，异者不害其为同，所谓敦化川流。因气观理，更明白也。（同上）

在理和气关系上，高攀龙坚持程、朱以理为主要的观点，认为理与气具有“形上形下之分”（同上）。他反对罗钦顺的“气之聚便是理之聚，气之散便是理之散”（《困知记》）的以“气”为本的理气观。他说：

有友言罗整庵（钦顺）先生言理气最分明，云气聚有气聚之理，气散有气散之理，气散气聚而理在其中。先生（高攀龙）曰：如此说也好，若以本原论之，理无聚散，气亦无聚散。何也？以人身言之，身为一物，物便有坏，只在万殊上论。本原上如何有聚散？气与理，只有形上形下之分，更无聚散可言。（《东林书院志》卷五《东林论学语》上）

这就说明高攀龙所坚持的是程、朱以“理”为本体的理气观。

高攀龙与程朱理学正宗不同在于：他有时又推崇张载的“太虚”（气）为万物之本的自然观，与他的以“理”为本的理气观相矛盾。如说：

虚空都是气,不知道者不知耳。人之在气,犹鱼之在水。

张子(张载)所谓太和谓道,太虚谓天,指点人极醒。

(同上卷六《东林论学语》下)

张载所谓的“太和”,是指阴阳未分之气。所谓“太和谓道”,则是指太和之气变化流行的秩序、法则。所谓“太虚”,就是通常所说的天空,虽然无形无状,却是气散而未聚的原始状态,一切有形和无形之物都是随着气之聚散而变化的。高攀龙承认“虚空都是气”,推崇张载的“太和谓道,太虚谓天”的元气本体论,并且把天地间都看成是“惟气而已”,进而又把“心”与“气”看成为“不是二物”,都说成是气的性质。如说:

天地间充塞无间者,惟气而已。在天则为气,在人则为心。气之精灵为心,心之充塞为气,非有二也。心正则气清,气清则心正,亦非有二也。(《高子遗书》卷四)

又说:

心与气不是两物,充塞者气,主宰者是心。主宰(心)是气之精灵,充塞是气之全体。清则为神,浊者为气。

(《东林书院志》卷六《东林论学语》下)

这种观点和张载关于气的两种性质的论点是一致的(见本书上卷张载章),而且和朱熹的观点也并无不同。

“复性”说与教育作用论

高攀龙继承了程、朱的“性即理”学说,认为“理”(太极)是天地万物的本原,体现在人身上,则谓之“性”。因此,他在阐述《中庸》“天命之谓性”时,认为“理”在天谓之“命”,在人则谓之“性”。如说:

《中庸》者何也?人之性也。性者何也?天之命也。

在大化上说谓之天,在人身上说谓之性。……性即人之性也。(《高子遗书》卷四)

宣称“命”和“性”虽名称各异,其为“理”则一,故他主张人的本性就是“理”:

人不识这个理字,只因不识性。这个理字,吾之性也。人除了这个躯壳,内外只是这个理。程子云“性即理也”。如今翻过来看,理即性也。夫人开眼天地间,化化生生,充塞无间,斯理也,即吾性也。(《东林书院志》卷六《东林论学语》下)

既然是“性即理”,“理即性”,那么,就产生了识“理”、识“性”的问题。高攀龙认为“人不识这个理字,只因不识性”。所以他提出“学问起头要知性;中间要复性;了手要尽性。只一性而已”(《高子遗书》卷八《与许涵淳》)。这是他的人性论学说。

高攀龙在“知性”、“复性”、“尽性”的人性论学说中,他所强调的还是以“复性为主”的程朱人性论。如说:

学问之道无他,性而已矣。无志于学问者不必言。既有志学问,须要复性,才是有志。(《东林书院志》卷六《东林论学语》下)

被尊为“东林八君子”的叶茂才在评论高攀龙一生学问时,也说:“存之之学,以程、朱为的,以复性为主,以知本为宗,以居敬穷理、相须并进为终身之定业。”(同上卷七《景逸高先生行状》)他把“复性”说视作高攀龙的人性论的主要内容。

(一)“知性”说

高攀龙认为学问首先在于知性,而知性又在于明善,故知性善,才可言学。他多次强调:

性者学之原也,知性善而后可言学。(《高子遗书》卷三《气质说》)

学问在知性而已,知性者明善也。(同上卷八下《与陈似木》一)

他和顾宪成一样,根据《易传》《乾》卦的“元、亨、利、贞”,“大哉乾元,万物资始”以及“元者,善之长也”等观点,进行推论:“吾所倡善,元也,万物之所资始而资生也”(同上卷九)。他强调“善即生生之易也,有善而后有性,学者不明善,故不知性也”(同上卷八《答冯少墟》二),把善看作与“理”一样,是万物的本原,从而得出了“性即理,理即善”(《东林书院志》卷六《东林论学语》下)、“善即天理”(《高子遗书》卷三)的结论。这就把孟子所谓人性皆有仁、义、礼、智的性善论提到本体论的高度,具有道德本体论的意义。所有这些论证,程、朱均有详细的说明,并非高攀龙的创见。他还认为知性即为明善,只有明善,才能为善:

鸡鸣而起,孳孳为善,是吾人终身进德修业事也。然为善必须明善,乃为行著习察。何谓明善?善者,性也。……为善者乃是仁、义、礼、智之事也,明此之谓明善,为此之谓为善。明此以立其体,为之以致其用。(同上《为善说》)

由此他又提出只有知性明善,才能“以此复性,以此尽性”的观点,并认为这才是“易简而天下之理得矣”(同上)的简便之法。也就是说,知性明善,乃是复性、尽性的首要途径和捷径。

(二)对“无善无恶”说的辩难

高攀龙根据“性即理、理即善”的性善论,展开了对王守仁的“无善无恶”说的辩难。

关于“道性善”与“无善无恶”说的论辩,乃是当时学术思想界的一场论战。一方是以顾宪成为首,参加者有高攀龙、钱一本、吴觐华等东林学派人士,和方学渐、许孚远、冯从吾等;另一方则有管志道、钱渐庵、周汝登和陶望龄等,其中尤以管志道、周汝登为主要代表。他们在和管志道等人的论辩中,顾宪成的观点最有代表性。

首先,高攀龙指出:“名性曰善”,是从孟子始;“名善曰无”,是自告子始,与印度佛学的空无之说极相似。至王守仁则“始以心体为无善无恶”,即宗“无善无恶”的人性论,因为王曰:“心体即性也”(同上卷九《方本庵先生〈性善绎〉序》)。

其次,高攀龙以性善论与王守仁的人性“无善无恶”论相比,认为“无善无恶”论,是宗“无善”为“无性”,是歧本末、体用为二。归结一点,则是“以理为障逆而扫之”而宗“无”。他说:

善者,性也。无善是无性也。吾以善为性,彼以善为外也;吾以性为即人伦即庶物,彼以人伦、庶物是善非性也。是歧体用、歧本末、歧内外、歧精粗、歧心迹而二之也。……是以理为障逆而扫之。(同上)

第三,高攀龙指出王守仁所谓“善”,是“以善为念”、“以善为意”,而与佛教的以善为意、以善为事相一致,非“吾所谓之性善之善”。也就是说,王守仁所说的善是人们意念的产物,即他“四句教”中所说的:“有善有恶意之动”,并不具有本体论的意义。故高攀龙一再指出:

窃以阳明先生所为善,非性善之善也。何也?彼谓“有善有恶者意之动”,则是以善属之意也。其所谓善,曰善念云而已。所谓无善,曰无念而已。吾以善为性,彼以善为念也。吾以善自人生而静以上,彼以善自五性感动而后也,故曰:非吾所谓性善之善也。(同上)

道性善者,以无声无臭为善之体,阳明以无善无恶为心之体。一以善即性也;一以善为意也,故曰:“有善有恶者意之动。”佛氏亦曰:“不思善,不思恶,以善为善事、恶为恶事也。以善为意,以善为事者,不可曰明善。(同上)

高攀龙认为宗“无”,是“大乱之道”,“足以乱教”。这是由于“无善之说”,“夷善于恶而无之”所造成的。他说道:“古之圣贤曰止善、曰明善、曰择善、曰积善,盖恳恳焉。今以‘无’之一字,扫而空

之,非不教为善也?”(同上)所以,他很赞同方学渐所谓“见为善,色色皆善,故能善天下国家;见为空,色色皆空,不免空天下国家”(同上)的观点。可见,顾宪成、高攀龙他们之所以批驳“无善无恶”论,是出于他们对国事的关心。这主要是针对当时一些王学末流空谈心性而不务实学,谈空说无而流于禅的不良学风而言的。高攀龙在当时就提倡士大夫应有“居庙堂之上则忧其民,处江湖之远则忧其君”之“实念”和“居庙堂之上,无事不为其君,处江湖之远,随事必为吾民”之“实事”(同上卷八)。不过,高攀龙拘守程、朱之学,全盘否定王学中关于人的心理分析的合理因素,则是一种偏见。至于他的“复性”论,完全抄自程、朱,没有什么新的东西,这里从略。

“三教统一”说的批判

高攀龙在和管志道论辩王守仁的“无善无恶心之体”时,就指出管所推崇的是佛教的空无之论。与这论辩紧相联系的,是他对管志道“三教统一”说的论驳。高攀龙为此专门写了《异端辨》、《答泾阳论管东溟》、《与管东溟虞山精舍答问》、《与管东溟》等文。

高攀龙与顾宪成在辟佛论上,各有侧重,观点也有所不同。高的最大特点,是比较集中地批评了管志道的“三教统一”说。

首先,高攀龙指出管志道大倡“三教统一”说的目的,是“本无三教,惟是一乘”、“全体大用,总归佛门”(同上《与管东溟》二)。也就是要以佛代儒,一统三教。他说:

窃谓先生(指管志道)大旨,要在统一三教。……而窥先生之意,实以一切圣贤皆是逆流,菩萨本无三教,惟是一乘耳。故攀龙谓先生之学,全体大用,总归佛门。而后之信先生者,必以牟尼之旨,凝先生者,必以仲尼之道。(同上)

第二,高攀龙批评管志道以佛代儒、一统三教的各种理论根据。他说:

盖此翁(指管志道)一生命脉,只在统合三教,其种种开阖,不过欲成就此局。拈出一个周元公,是欲就道理上和合;拈出一个高皇帝,是欲在时势上和合;拈出“群龙无首”,则欲暗夺素王道统,而使佛氏阴篡飞龙之位;拈出敦化川流,则欲单显毗卢性海,而使儒宗退就川流之列。(同上卷三《答泾阳论管东溟》)

可见,高攀龙直截地指向了管志道所持的理论根据之一,即所谓“拈出一个周元公”。管志道之所以要在理论上抬出周惇颐,是因为周的《太极图易说》中“自无极而太极”、“太极本无极”的宇宙观,是以虚无为天地万物的本原,与佛、老的“有生于无”的论点是吻合的。因此,管志道在其《东溟粹言》中极力调和儒、佛,以佛代儒,宣扬“空空正是孔子立大本处”。其目的,正如高攀龙所指出的“创溯太极于无极之旨,欲学者从此悟虚空法界之体”(同上卷八《与管东溟》二)。管志道要以佛代儒,一统三教,必然要在理论上调和儒、佛。在他看来,“贯通三教者,周元公一人而已”(《周易六龙解·附录》)。所以,周惇颐之《太极图易说》,一时就成了管志道和一些由儒逃禅者们鼓吹“三教统一”的理论根据。

高攀龙又指向了管志道所持的理论根据之二,即所谓“拈出一个高皇帝”。管所说的“高皇帝”是指明太祖。管志道之所以要抬出明太祖,是因为在明太祖御制的《三教论》和《宦释论》中,曾称道“佛、仙之幽灵,暗助王纲,唯常是吉”。因而管志道想借助这一言论来为他的以佛代儒、一统三教的目的服务,达到“欲在时势上和合”。高攀龙则从儒学的正宗地位出发,针对管志道的观点,指出明太祖从未有过“三教合一”的意图。他说:

孔子道无亏欠,本不须二氏帮补。圣祖(即明太祖)所以不废二氏,不过以其阴翊王度,使其徒各守其教,亦未尝

合之使一也。(同上)

高攀龙又指向管志道所持的理论根据之三,即所谓“拈出‘群龙无首’”。“群龙无首”出于《周易》《乾》卦,其卦辞是用来比喻春秋时代的诸侯并立。而管志道之所以抬出《周易》“群龙无首”的卦辞来,其用意正如高攀龙所说的:“则欲暗夺素王道统,而使佛氏阴篡飞龙之位”。因为管志道在其《易道“六龙无首”合华严十地为首微旨》一文中,曾说:“《易》言‘见群龙无首,吉。’而《华严十地品》中,却云‘我当于一切众生中为首为胜。’”(管志道《从先维俗议》卷五)

高攀龙还指向管志道所持的理论根据之四,即所谓“拈出‘敦化川流’”。“敦化川流”本出于《中庸》之“小德川流,大德敦化”句。意在说明天地之道是“万物并育而不相害,道并行而不相悖”(《中庸》第三十章)。管志道抬出“敦化川流”,借此说明佛教如“大德敦化”,才是万殊之本。儒学则如“小德川流”,退居川流细支之列。高攀龙指出:“则欲单显毗卢性海,而使儒宗退就川流之列”,从而达到其以佛代儒、一统三教之目的。因此,高攀龙对管志道倡言“三教统一”论,不惜全力加以抨击。他说:

昔之惑人也,立于吾道之外,以似是而乱真;今之惑人也,据于吾道之中,以真非而灭是。昔之为佛氏者,尚援儒以重佛;今之为儒者,于轩佛以轻儒。其始为三教之说,以为与吾道列而三,幸矣;其后为一家之说,以为与吾道混而为一,幸矣。……斯言不出于释氏之徒,而出于圣人之徒,是可忍也,孰不可忍也!(《高子遗书》卷三《异端辨·又辨三教一家》)

他认为,在万历年间,重佛轻儒的现象已很严重。而问题又多出于儒学内部的弃儒宗禅。他在《异端辨》一文中指出了这点:

乙巳(万历三十年)仲夏,余游武林,寓居西湖,见彼中士人,半从异教,心窃忧之!问其所从,皆曰莲池。问其教,

出所著书数种 ,多抑儒扬释之语。此僧原廩于学宫 ,一旦叛入异教 ,已为名教所不容 ,而又操戈反攻 ,不知圣人之教何负于彼 ,庠序之养育何负于彼 ,而身自叛之。(同上)

他指出“彼中士人 ,半从异教” ,未免夸大其词 ,但也多少反映了当时信佛之盛和弃儒宗禅之严重 ,因而引起了顾宪成和高攀龙等东林学派人士之关注 ,并对佛教和“三教统一”说加以批评。

此外 ,高攀龙还对佛教的因果迷信提出了非议。他重人事而非天命 ,说“命之自我造者也 ,惟即感为应 ,故即人为天。不然是有天命、无人事 ,圣贤修道之教皆赘矣”(同上卷九上《重刻感应篇事》)。

他承认有“感应”的存在 ,即善有善报 ,恶有恶报 ,但又认为这种善恶吉凶的报应 ,并非是天命鬼神的作祟 ,而是人们是否遵循儒家义理行事的结果。故他明确提出“感应者何?义理也”的观点 ,认为遵循儒家义理的结果 ,则善者必吉 ,恶者必凶 ,正同“夏之必暑 ,冬之必寒”的自然规律。但儒家义理决定善恶吉凶的道理 ,又非世人所知 ,因而他最终又不得不“示以鬼神之言”。

“格物穷理”和修悟并重的教育论

(一)“格物穷理”的认识论

高攀龙继承了程、朱“格物穷理”说 ,提出“学必由格物而入”(同上卷一)、“圣学正脉 ,只以穷理为先”(同上卷五)的观点。由此 ,他对《大学》的“格物致知”说作了发挥。

首先,他认为格物的对象很广,天地万物都是物,日常“动念”都是格

他把《大学》等皆看作是“格物穷理”的经典:

天地间触目皆物,日用间动念皆格。一部《大学》皆格物也,六经皆格物也。《孟子》七篇更作《大学》注疏。何者?以皆穷至其极,见天理真面目也。(同上卷九)

其次,高攀龙的格物说,主要在于求取“至善”,即封建道德的根本原则,而不在于认识自然界和人类社会

他说:

《大学》在明明德、在新民、在止于至善三句。一句少不得,如此方是圣人之学。(《东林书院志》卷六《东林论学语》下)

先生(指高攀龙)曰:“天理与明德何异?”彦文(高之弟子)曰:“天理云者,是天然一定之理。明德云者,是明此天理。天理即明德,明德即天理,本无异也。”先生曰:“明德才是我之天理。”(同上卷五《东林论学语》上)

或问曰:《大学》并列三纲而归重知止(善),何也?三纲非三事,一明明德而已。明明德者,明吾之明德也;新民者,明民之明德也;止至善者,明德之极至处也。然不知止(善),德不可得而明,民不可得而新。何者?善即天理,至善即天理之至精至粹、无纤芥夹杂处也。不见天理之至,便有人欲之混,明德、新民总无是处,故要在知止(善)也。(《高子遗书》卷三《经解》)

可见,高攀龙是以“性即理、理即善”的观点来论述《大学》三纲领的。他认为“明德”即“我之天理”,“新民”即“明民之明德”,也就是“明民之天理”;“知止(善)”,即达到“天理之至精至粹、无纤芥夹杂处。”一句话,就是明天理而达到所谓“至善”的“天理之极至处”。

所以,他强调《大学》“三纲非三事,一明明德而已”,“而归重知止(善)”。高攀龙之所以强调“止至善”,除了他以上所述,是由于“至善”是“天理之至精至粹、无纤芥夹杂处”,“不见天理之至,便有人欲之混”的根本原因外,还因为只有明天理之“至善”处,才可排除佛教和霸王之道的搀入。

他还认为“格物穷理”的最终目的,就是达到天理之“至善”。他一再强调:

何谓格物?曰:程、朱之言至矣。所谓穷至事物至理者,穷究到极处,即本之所在也,即至善之所在也。(同上)

窃以自孔子而来,欲寻其绪,多必由《大学》以明明德为主,以格物为先。格物者穷究到天理极至处,即至善也。(同上卷八《答方本庵》)

《大学》在明、新、止。格物者,格知明新之至善处也。(同上卷九)

高攀龙强调所谓“至善”,从抽象的精神本体“天理”,具体化为人的道德伦理。因此,可以说,高攀龙的格物说,即是其“穷理为先”的认识论。在本体论上,则是求得对天地万物的本原——“天理”的认识;在人性论上,则是复“天命之性”的“天理”之善,而除尽“气质之性”的“人欲”之恶;在道德伦理观上,则是求取“至善”的封建道德(仁、义、礼、智)的根本原则。所以他的“穷理为先”的认识论,又是与其人性论和道德观紧相结合的。这正是宋明理学的特点。

再次,高攀龙强调穷理功夫的重要

他说:

《大学》之旨,明德、新民要止至善。止至善者,一篇主意也,其下皆止至善工夫。(同上卷八《与泾阳论知本》)

《大学》在明、新、止。格物者,格知明新之至善处也。故身、心、意、知、家、国、天下,皆明、新、止之物也。诚、正、修、齐、治、平皆明、新、止之格也。(同上卷九《王仪寰先生

格物说小序》)

认为《大学》所言格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、天平下,皆是“止至善”的功夫。他提倡本体与功夫并重,断言“不识本体皆差工夫”,“不做工夫皆假本体”(同上卷八下《与薛用章》一)。他反对某些儒者“以易简废工夫”的做法,认为“若以易简为心,便入异端去矣!”(同上《与逯确斋》)

(二)“致知格物”说的批评

高攀龙系统地批评了王守仁的“格物致知”说。他为此写了《阳明说辨》等文。

首先,他指出王守仁对《大学》“格物”说的解释,是用“正心”、“诚意”来代替“格物”,这和《大学》以三纲为本体(“主意”)。八目为功夫的宗旨相违背

他说:

阳明格物,……却是诚意正心事矣,非格物也。(《东林书院志》卷六《东林论学语》下)

至于说格物,曰:“极力致其良知于事事物物之间,使事物各得其正。”又曰:“为善去恶是格物。”夫事物各得其正,乃物格而非格物也。为善去恶乃诚意而非格物也。又以诚意为主意,格致为工夫。《大学》固以三纲为主意,八目为工夫矣。试举王先生古本序一绎之,其于文义合耶?否耶?(《高子遗书》卷三《经解》)

他认为“阳明之说《大学》也,吾惑之”,并且赞同罗钦顺和顾宪成对王守仁“格物”说的批评,即“整庵罗氏所谓左笼右罩,以重为诚意、正心之累。顾(宪成)氏所谓颠倒重复,谓之阳明之《大学》可矣!”(同上《阳明说辨》二)

高攀龙指出只重本体(主意)而摒弃功夫的危害,认为这是朱(熹)、王(阳明)之学的“实”与“虚”、“心即性”还是“心非性”的分界线,也是儒、佛分歧之所在。他说:

阳明于朱子格物,若未尝涉其藩焉,其致良知乃明明德也。然而不本于格物,遂认明德为无善无恶。故明明德一也,由格物而入者,其学实,其明也是。心非性。心性岂有二哉?则从入者有毫厘之辨也。(同上卷八下)

二先生(指陆、王)学问俱是从致知入。圣学须从格物入。致知不在格物,虚灵知觉虽妙,不察于天理之精微矣。(《东林书院志》卷六《东林论学语》下)

圣人之学,所以与佛氏异者,以格物而致知也。儒者之学,每入于禅者,以致知不在格物也。致知而不在格物者,自以为知之真,而不知非物之则,于是从心逾矩,生心害政,去至善远矣。(《高子遗书》卷九)

这说明高攀龙强调致知必须通过格物,否则儒学即“入于禅”而“虚其实”。所以,他认为如何“致知”是个十分重要的问题,“关系学术之大小偏正”,“古今学术,于此分歧”。他说:

这“知”字却最关系学术之大小偏正,都在这里。……古今学术,于此分歧,便分两路去了:一者在人伦、庶物、实知、实践去;一者在灵明、知觉、默识、默成去。此两者之分,孟子于夫子微见朕兆,陆子于朱子遂成异同。本朝(薛)文清与(王)文成便是两样。宇内之学,百年前是前一路,百年以来是后一路,两者递传之后,各有所弊。毕竟实病易消,虚病难补。今日虚证见矣,吾辈当相与稽弊而反之于实。(同上卷四)

高攀龙总结了儒学在致知问题上出现的分歧,指出这种分歧后来发展成宋代朱、陆的异同,以至演变为薛瑄、王守仁的不同途径,及至明末,王学已是弊端丛生,“今日虚病见矣!”为此,他提出“吾辈当

相与稽弊而反之于实”,说明他看到了王学末流症结之所在。总之,他反对用“正心”、“诚意”来代替“格物”、“致知”,而走“默识”、“默成”的途径。在“格物致知”问题上,高攀龙基本上恪守程、朱理论,没有什么创新。

其次,高攀龙反对王守仁提出的忠孝之理只能向心上求的观点

他说:

夫臣之事君以忠也,夫人知之,而非知之至也。孟子曰:“欲为臣尽臣道,法舜而已。”……苟不如舜之所以事君,则已陷于天下之大恶而不自知焉,则所以去其不如舜以就其如舜者,当无不至也。子之事亲而当孝也,夫人知之,而非知之至也。孟子曰:“事亲若曾子者可也。”夫至于曾子之事亲而始曰可也。……此人伦之至,天理之极止之则也。此为格物而至于物,则物理尽者也。所谓因其已知之理益穷之,以至乎其极也。(同上卷三)

这里,高攀龙针对王守仁致心之理、格心之物的“致知格物”说,运用朱熹的“格物穷理”的观点加以驳难,认为人对忠孝之理的认识,首先则是“格物而至于物,则物理尽者也”。也就是“欲为臣尽臣道,法舜而已”、“事亲若曾子者可也”。然后,从已知的忠孝之理,进而穷尽更深的忠孝之理。高攀龙在这里区别了认识主体和认识对象。而不象王守仁那样,把“心”看作既是认识主体,又是认识对象,其认识对象只是认识主体——“心”之显现。

此外,高攀龙还批驳了王守仁关于“孝之理”随“亲没”而消失的观点,认为忠孝观念不会由于某人的“亲没”而消失,人们仍会从已知的忠孝观念而“益穷之,以至乎其极”。在这问题上,高攀龙对王守仁的驳难也只能到此为止。事实上,他所谓忠孝观念,只是封建社会伦理关系在人头脑中的反映,有封建社会的伦理关系,才会有人们对忠孝之理的认识。因此,封建社会的伦理关系,不会由于某个人

的死亡而消失,在人们头脑中的忠孝观念,自然也不会因某个人的“亲没”而不存在。

再次,高攀龙以“闻见之知”反对王守仁“扫闻见以明心”

他指出王守仁“任心而废学”,“非孔子之教也”(同上卷九上),认为“闻见之知”,虽然是“知之次”,但仍应足够重视,不能像王守仁那样“扫闻见而明心”。他肯定了孔子的“多闻从善,多见而识”(同上)的观点:

夫圣人不任闻见、不废闻见,不任不废之间,天下之至妙存焉。舜闻一善言,见一善行,若决江河沛然莫之能御也。非闻见乎?而闻见云乎哉?!(同上卷三)

高攀龙看到了“闻见之知”的重要性,如“舜闻一善言,见一善行,若决江河,沛然莫之能御也!”提出“不任闻见、不废闻见”的观点,并且说“不任不废之间,天下之妙存焉。”说明他意识到:完善的认识,要凭闻见,但又不能光凭“闻见之知”。

(三)格“一草一木之理”

高攀龙的“格物穷理”论,不仅对王守仁“格物”即“格心”说加以论驳,而且在《答顾泾阳先生论格物》一文中,对顾宪成“格物草木之说”提出异议。

高攀龙虽然强调格物主要在于求取“至善”的封建道德的根本原则,但他仍主张要探求一草一木之理。他不赞同顾宪成“以六经、语(《论语》)、孟(《孟子》)中未见论著此等工夫”为理由,轻视或甚至把一草一木之理排斥于格物之外。高攀龙的理由是:

(1)虽然在“《六经》、《语》、《孟》中未见论著此等工夫”,但“近取诸身,远取诸物”,正是“孔门一贯之学”(同上卷八)。根据朱熹的

“万物各具一理,而万物同出一原”的观点,一草一木虽小,但“从来源头是一个,故明此即通彼,通彼亦明此耳”(同上)。因此,他认为“一草一木是格物事,鸢飞鱼跃是格物事”(同上)。

(2)一草一木是人们随其所见之物。既然是物,就应属格物范围之内,强调“格诸身”和“格诸物”没有什么不同。他说:

先生(指顾宪成)曰:“鸢飞鱼跃,傍花随柳乃是自家一团生机,活泼泼地,随其所见,无非是物。”若不是物,何以随其所见,无非是物,既是此物,则格诸身、格诸物,何以见根趣之殊邪?(同上)

(3)“天下之理,无内外、无巨细”,“一草一木”和“鸢飞鱼跃”,“亦皆有理,不可不格。”如“以草木为外,便是二本,便说不得格物”。他说:

天下之理,无内外、无巨细,自吾之性情以及一草一木,贯通只是一理。见有彼此,便不谓尽心知性。……一草一木亦皆有理,不可不格。会得此意,则与《中庸》所指“鸢飞”、“鱼跃”者,何以异哉?(同上)

先生云:“莫非理也,有何巨细、有何精粗?但就学者工夫论,自有当务之急耳。龙(即高攀龙)谓《大学》最先格物,便是急。开眼天乔飞走,孰非心体,以草木为外,便是二本,便说不当务之得格物。(同上)

(4)“天地间物莫非阴阳五行”,宇宙万物由于“各自其所禀”之不同,而各有其特点和不同的生长发展法则,因此要对大至天地、小至草木之物都得去探求其理。

他说:

先生(指顾宪成)云:“有梅于此,花何以白?实何以酸?有桃于此,花何以红?实何以甘?一则何以冲寒而即放?一则何以待暖而方荣?”龙谓天地间物莫非阴阳五行,五行便是五色,便有五味,各自其所禀,纷然不同,固无足异。至发之先后,盖天地间有一大元亨利贞,各物又具一元亨利贞,杂然不齐,良有以也。(同上)

可知高攀龙的“格物穷理”论,是坚持要把一草一木之物都作为格物的对象,不能由于“格物穷理”的主要对象是对“至善”的封建道德的根本原则的探求,而忽视或甚至把一草一木之理排斥于格物之外。

高攀龙也不赞同顾宪成所持的格草木之理会影响“正心”、“诚意”的封建道德修养的见解。他说:

先生(指顾宪成)云:“于此格之(指格草木),何以便正得心?诚得意?于此不格,何以便于正心诚意有妨?”

龙敬问先生曰:“此一草一木与先生有关否?若无关,便是漠然与物各体,何以为仁?不仁何以心说得正、意说得诚?”“乐意相关禽对语,生香不断树交花”,所以为善形容浩然之气,所以不可不理会也。(同上)

他根据“万物一体”的观点,认为探求客观外界的自然草木之理与“正心”、“诚意”的主观道德修养是相关的。格草木不仅不会影响正心、诚意的主观道德修养,反而会促进道德修养。因为象“禽对语”、“树交花”的自然现象,都能表现出天地间的“浩然之气”。由此,他得出“格物是求放心”、“观物即是养心”(同上)的结论。

高攀龙的格物说目的在于“格物是求放心”、“观物即是养心”的封建道德修养。他与顾宪成不同的,只是在格求“至善”的道德根本原则的同时,并不贬低或排斥格草木,甚至还想从格草木中体验天地间“浩然之气”。

(四)修悟并重的道德修养论

高攀龙提倡修悟并重的道德修养论,认为“悟修二者并无轻重”(同上卷五《会语》)如以仁、义、礼、智四字而言,“言仁、智处皆是悟,言礼、义处皆是修。悟则四字皆是修,修则四字皆是悟。”(同上)因而他的结论是“半斤八两”(同上)。他之所以提倡悟修并重,是因

为“修而不悟者，徇末而迷本。悟而不彻者，认物以为则。”（同上卷九上）“不悟之修，止是妆饰；不修之悟，止是见解”（同上卷八《答肖康侯》）。只有修悟结合，才能算是“修而悟，悟而彻”的“真圣人之学”（同上卷九）。他认为悟和修、本体与功夫之间的关系不是对立，而是彼此紧密结合。他说：

善言工夫者，惟恐言本体者之妨其修；善言本体者，惟恐言工夫者之妨其悟。不知欲修者，正须求之本体；欲悟者，正须求之工夫。无本体无工夫，无工夫无本体也。（同上卷九上《冯少墟先生集序》）

至于如何修养？高攀龙遵循朱熹的“居敬穷理”的功夫。

关于居敬，他认为“须是主一无适”（同上卷四《君子修己以敬章》）。即是专心致志地对“至善”的道德原则执着的追求，做到丝毫不与义理相违背。这和佛、道追求玄虚、空无之境而“坐禅”、“坐忘”的自我参悟的修养方法有所不同。他批评某些儒者（指王学末流）提倡禅学的自我参悟是“误天下学者”：

今之谈学者多混禅学，便说只要认得这个己，他原自修的，何须添个修。原自敬的，何须更添个敬，反成障碍了。此是误天下学者，只将虚影子骗过一生，其实不曾修，有日就污坏而已。（同上）

关于穷理，高攀龙极力提倡“读书穷理”。他认为读书多了，即能开阔心胸，明晓义理，增进修养：

学者要多读书。读书多，心量便广阔，义理便昭明。读书不多，便不透理；不透，则心量窒塞矣。吾人心量原是广阔的，只因读书少，见识便狭窄。若读书穷理工夫到，穷得一分理，心量便开一分，读书即明心也。（《东林书院志》卷六《东林论学语》下）

他把“读书穷理”，比作“正如跛者之杖，盲目之相，病者之药”（《高子遗书》卷三《示学者》）。强调“穷理必由读书而入，静坐、读书必由朋友讲习而入”（同上卷十二），认为这是“入德要诀”（同

上)。这就把“读书穷理”看作修养道德之门径。他给自己提出了“半日静坐、半日读书”的规定。

至于如何静坐？如何读书？高攀龙反对闭目塞听的“静坐”，同时也反对不假思索的死“读书”。他说：“吾辈每日用功，当以半日静坐、半日读书。静坐以思所读之书，读书以考所思之要”（同上卷八）。他主张“静坐”与“读书”相结合，反对那种“书自书，我自我，都无意味”（同上卷三《读书法示揭旧诸友》）的态度。

“治国平天下”的“有用之学”

高攀龙虽然在认识论和道德修养论上偏重于对封建道德的践履，基本遵循程朱理学的途径，但由于面临阉党专权、国危民艰的严重现实，又促使他的忧国忧民的“实念”、“实事”的思想油然而生。他说：

居庙堂之上则忧其民，处江湖之远则忧其君，此士大夫实念也。居庙堂之上，无事不为吾君；处江湖之远，随事必为吾民，此士大夫实事也。（同上卷八《答朱平涵书》）

这就迫使他把注意力趋向“治国平天下”的“有用之学”。他说：

事即是学，学即是事。无事外之学、学外之事也。然学者苟能随事察，明辨的确，处处事事合理，物物得所，便是尽性之学。若是个腐儒，不通事务，不谙时事，在一身而害一身，在一家而害一家，在一国而害一国，当天下之任而害天下。所以《大学》之道，先致知格物，后必归结于治国平天下，然后始为有用之学也。不然单靠言语说得何用？（《东林书院志》卷五《东林论学语》上）

先生（指高攀龙）曰：心为体，则身为用；身为体，则心

为用。无用便是落空学问。

立本正要致用。(同上卷六《东林论学语》下)

可见,高攀龙对那些“不通事务,不谙时事”的腐儒是嗤之以鼻的,因为他们只会背诵经典,而不讲“治国平天下”的“有用之学”。他认为《大学》格物、致知和正心、诚意的个人道德修养,目的就在于“治国平天下”。他把能否“治国平天下”,看作衡量学问之“有用”或“无用”的尺度。他说:“学问通不得百姓日用,便不是学问”(《高子遗书》卷五《东林会语》)。这和李贽的“百姓日用即是道”(王世贞《弇州史料》)的观点接近。

与“治国平天下”的“有用之学”紧相联系的,是他的“学问必须躬行实践”(同上)的观点。高攀龙认为“学问不是空谈而贵实行”(《东林书院志》卷六《东林论学语》下)。他说:

学问必须躬行实践方有益,如某人见地最好,与之言亦相入。但考之躬行,便内外不合,是以知虚见无益。(同上)

他反对谈玄说空,认为“道理不向身心上去,总是虚语”(同上卷八),宣称“东林朋友俱是^{轻轻}者,不知玄”(同上卷六《东林会语》下)。他发挥孔子的“学而时习之”的观点,强调“学”、“习”、“时”三字的重要。他说:

此无别法,即如门下所谓知不能者,习之而已。……

《论语》开卷示一“学”字,即示一“习”字,又示一“时”字。

学而习,习而时,自凡人作圣贤,不过三字立下见效者也。

(《高子遗书》卷八下《答陈似木》三)

这是说,“治国平天下”的“有用之学”的得来,以至“躬行实践”而“立下见效”,都得通过“学”、“习”、“时”的实践过程。因此,高攀龙在提倡“治国平天下”的“有用之学”的同时,强调“学问必须躬行实践”;否则,“有用之学”也会落空。故他一再反对空谈而“贵实行”。

此外,与“贵实行”相联系的,是他提倡“真”和“老实”的态度。高攀龙根据荀子的“名实论”思想,提出“名者,实也。圣人言名,即

是实”(《东林书院志》卷六《东林论学语》下)的观点,反对虚假而不务实,强调必须有个“老老实实”的态度,才能做出一番大事业;否则,便会弄巧成拙。他说:

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。(同上)

高攀龙这种“老老实实”的态度是可贵的。但是也令人想到,正由于“老实”,他终不免“自沉”的悲剧。

高攀龙教育文论选读

示学者

古人何故最重名节?只为自家本色原来冰清玉洁,著不得些子污秽,才些子污秽,自家便不安,此不安之心,正是原来本色,所谓道也。今人却将道做一件物事,安顿了自家,以外一切不管,反把本色真性弄得顽钝了。不知这个道是什么道。

古人何故最重读书?书是古人所经历,欲后人享现成:昧者以之明,疑者以之决,怯者以之勇,躁者以之和,残者以之宽,局者以之宏,竞者以之恬,贪者以之廉,慢者以之庄,伎者以之公,惰者以之励,正如跛者之杖,盲者之相,病者之药。自姚江因俗学流弊,看差了紫阳穷理立论偏重。遂使学者谓读书是徇外,少小精力,虚抛闲过。文士不穷探经史,布衣只道听途说,空疏杜撰,一无实学。经济不本于经

术,实修不得其实据。良可痛也。

高子遗书,卷三。无锡东林书院藏版,光绪二年重刻本。

读书法示揭阳诸友

圣贤之书,不是教人专学作文字,求取富贵,乃是教天下万世做人的方法。今人都不曾依那书上做得一句,所以书自书,我自我,都不相关,都无意味。学者读书,须要句句反到自己身上来看,如看大学,便思如何为明德?在自己身上体认明德如何模样?我又如何明之?如何能新民?如何为至善?我又如何止之?都要在身上认得亲切。若见未真,行、住、坐、卧,放在心裏思量。又如日用之间,圣人分明说“入则孝”,便思量去尽孝道,说“出则弟”,便思量去尽悌道,说“言忠信”,便说话要忠信,说“行笃敬”便行要笃敬。但依那书上勉强做得一两句,便渐渐我与书相交涉,意味渐渐浹洽,一面思索体识,一面反躬实践,这才是读书。

今人终年看书,不曾记得一句,明年又重看,到老亦只如此,其实不曾有一句透彻,一句受用。若依此法去看,只须看得一书,其他便迎刃而解,终身不忘,更是人人做得个人品如今第一。要紧的是。这一个心,乃万理统会,万事根本。今人终日营营,闲思妄想,此心不知放在何处。如此岂有与圣贤之书相入之理?诸友若肯相信,今日回去,便埽一室,闭门静坐,看自己身心如何?初间必是恍惚飘荡,坐亦不定,须要勉强坐定,令浮气稍甯,只收敛此心向腔子里来。若奈何这浮思邪虑不下,只向书中求圣贤所以事心之法。孟子说“求其放心”,“存其心,养其性”,“操则存,舍则亡”,

“思则得之，不思则不得。”孔子又都不说心，只说“君子不重则不威，学则不固”，“主忠信”，“居处恭，执事敬，与人忠”，于此类者，寻个入头。若更不得，再于性理中，周、程、张、朱所论存养处，讨个方法，便依法力行，如此自然有所得，只旬日之间，便见功效。果能存得这个心，何书不可读？何理不可明？何事不可行？至于文词，不过写其胸中所自得。若心定理明，自然不待用力而能，不待求其绩饰而工矣。

天下万事皆有个本源，从其本而求之，则虽难而实易，从其枝叶而求之，则虽易而实难。义理无穷，学问亦无穷，此是言其读书入头处。诸友若诚实用力，则旬日之间，便各有所疑。学以能疑而进，有疑而师友决之，便沛然矣。

同上书，卷三。

气质说

性者，学之原也。知性善而后可言学，知气质而后可言性，故论性至程、张而始定。张子曰：“形，而后有气质之性。”天地间性有万殊者，形而已矣。以人物言之，人形直而灵，兽形横而蠢。以人言之，形清而灵，形浊而蠢，匪直外有五官之形，且内有五藏之形。故吴王濞有反骨，而高祖先知其反，安禄山有反骨，而张九龄先知其反，王莽之鸱吻，商臣之蠹目，越椒熊虎之状，伯石豺狼之声，皆形也。形异而气亦异，气异而性亦异，非性异也，弗虚弗灵，性弗著也。夫子曰：“性相近也。”习染未深之时，未始不可为善，故曰相近。然而质美者，习于善易，习于恶难；质恶者，习于恶易，习于

善难。上智下愚则气质美恶之极,有必不肯习于善,必不肯习于恶者也。故有形以后皆气质之性也。天地之性,非学不复,故曰学以变化气质为主。或疑天地之性,气质之性,不可分性为二者,非也。论性于成形之后,犹论水于净垢器中,道著性字,只是此性,道著水字,只是此水,岂有二邪?或又疑性自性,气质自气质、不可混而一之者,亦非也。天地之道,为物不二。故性即是气,气即成质。恶人之性,如垢器盛水。清者已垢,垢者亦水也。明乎气质之性,而后知天下有自幼不善者,气质而非性也。性善之说始定,而变化气质之功始力。所谓变化气质者,正欲人知得。性善虽恶人可斋戒沐浴事上帝云尔。故曰,气质之性,君子有弗性者焉。弗性气质之性,则形色天性矣。盖一明性善,随他不好气质,当下点铁成金。

同上书,卷三。

爱敬说

孟子曰:君子以仁存心,以礼存心。仁者爱人,有礼者敬人。君子存心只是仁礼,仁礼只是爱敬。所以期至于法今传后之圣人,斯二者而已矣。斯二者何从来也?从孩提来也。孩提知爱,稍长知敬,莫知其所以然而然,所以为良知良能,是人之本心也。圣人因之,故曰,因亲教爱,因严教敬,其教不肃而成,其政不严而治,所因者本也。爱亲者不敢恶于人,敬亲者不敢慢于人,天子以此得万国之欢心,诸侯卿大夫士庶以此得一家之欢心。是以灾害不生,祸乱不作,天下和平,道如此其大也。故曰,立爱惟亲,立敬惟长,

始于家邦 终于四海。圣人所以治天下如运之掌者 ,得其本也。世人致祸之道 ,其事非一 ,而其大端皆由慢人恶人。故心不和平、灾害并至 ,卒之亏体辱亲 ,成大不孝。君子有终身之忧者 ,忧不仁、不礼、不爱、不敬也。有终身之忧 ,则无一朝之患矣。

同上书 ,卷三。

与揭阳诸生

别来加工何如 ? 静坐收摄浮荡精神 ,举动守圣贤法戒。“货色”二字 ,落脚便成禽兽。贫儒少年从此清楚 ,方有根基可望。举动不苟 ,则虚明中无悔尤之扰 ,静处益得力。静处收拾甯定 ,则事至物来 ,方能审择是非 ,不迷所向 ,两者合一交资 ,而尤以静定为本。每日如此用功 ,不患人品不成。意念高远 ,襟怀洒落 ,加以读书精专 ,不必求工文字 ,自无不工之理。所业既工 ,科第自在其中 ,又何必营营于得失 ,自累其虚明 ,使彼此两失哉 ? 此鄙人近来灼见 ,决不误诸兄 ,千万加察。三千里外 ,遥思往日相与之雅 ,爱莫能助 ,惟此言可赠耳 !

同上书 ,卷八。

无锡县学笔记序

何以使天下治 ? 曰人才。何以育才 ? 曰庠、序之教。何以使庠、序之教天下奉之若蓍蔡 ,循循焉向于道也 ? 曰在是非著、而劝惩者深。古者令民五家为比 ,其教始于比长、

闾胥。聚众读法,书其敬敏任恤,而掌其比觥撻罚之事,盖已昭然导之向矣。至于州长,以岁时考其德行道艺而劝之,纠其过恶而戒之,行成而后卿大夫以登于王。盖劝戒森严,故民听不惑。其必为善也,如水之寒而火之热;必不为恶也,如驺虞之不杀、窃脂之不谷。岂独其性然哉?所由来者豫矣。

夫有善恶而后有是非,有是非而后有赏罚,有赏罚而后有劝惩。上之人,躬明德以示之,又严劝惩以一之,若之何士不务于道,而天下不安治且久也?

今也不然,士幼而诵圣贤之言,十倍于古,乃其父兄所责成,师友之劝勉,止于一第而已。入官之后,俯仰以随俗,积金拓产以裕其子孙而已。簿书期会之余,计俸待迁,欢老嗟卑而已。上之则诗文酒弈以自娱,仙玄释空以休老而已。天下滔滔,不复知礼义为何物也。

乡饮酒以尚齿而崇德也,祠乡贤以褒往而劝来也,或非其人,而人不以为荣。士之以行黜也,卿大夫以墨败也,柄焉安之,而人不以为辱。闾巷之间,是共同己,不必出于善;非其殊己,不必出于恶。恕于责小人,而苛于求君子。庶民瞽惑,而人不以为信,至号为儒者。礼义之心不能胜其嗜欲,恐天下从而议其后,则皆习为无善无恶之说以自便。以含糊为长厚,以退避为明哲。言行不足训于天下,于是道德灭裂而人不以为贵,几何不胥而乱也?然则如之何?曰救今之弊,则复古之法而止也。

德行废而任词章,既失其本矣。昔之词章,犹不敢叛经而乱传也。今则传注废,而士之说经以意矣,说经以意,无

不可行意也,意以乱指,指以从邪,浸淫溃决,将六籍之正皆为奸言之文,是非益谬背而不知所底矣。复之如何?有高皇帝之卧碑,两朝之敕谕在。学必以孔、孟、程、朱为宗,士必以孝、弟、忠、廉为贵。如此之谓是,不如此之谓非。德行由是,词章由是,比闾之论议达于朝廷之举错由是,赏罚明而劝惩著,耳目一而志虑专,学如是而止也。呜呼!所以行之者难言矣。

吾邑思永谈公为学宫笔记,既成,以示予。予卒业而叹曰:教典具矣,科目具矣,哲范具矣。富贵如蜉蝣,淑慝如苍素,毁誉行于一时,是非昭于万世,其弗可掩也夫。兹记行也,上之人考而思焉,以复古之制下之人考而思焉,以复古之学。往者之不湮,来者之有述,公之锡类也远矣。于是不辞而为之序,且以志其平居之慨。

同上书,卷九。

家 训(节选)

吾人立身天地间,只思量作得一个人,是第一义,余事都没要紧。做人的道理,不必多言,只看小学便是。依此作去,岂有差失?从古聪明、睿知、圣贤、豪杰,只于此见得透,下手早,所以其人千古万古不可磨灭。闻此言不信,便是凡愚,所宜猛省。

作好人,眼前觉得不便宜,总算是大便宜。作不好人,眼前觉得便宜,总算是大不便宜。千古以来,成败昭然,如何迷人尚不觉悟,真是可哀。吾为子孙发此真切诚恳之语,不可草草看过。

吾儒学问,主于经世。故圣贤教人,莫先穷理。道理不明,有不知不觉堕于小人之归者。可畏,可畏!穷理虽多方,要在读书亲贤。小学、近思录、四书、五经、周、程、张、朱、语录、性理纲目,所当读之书也。知人之要在其中矣。

取人要知圣人取狂狷之意。狂狷皆与世俗不相入。然可以入道。吾憎恶此等人,便不是好消息。所与皆庸俗人,己未有不入于庸俗者。出而用世,便与小人相睚,与君子为仇,最是大利害处,不可轻看。吾见天下人坐此病甚多,以此知圣人是万世法眼。

见过所以求福,反己所以免祸。常见己过,常向吉中行矣。自认为是,人不好再开口矣。非是为横逆之来,姑且自认不是。其实人非圣人,岂能尽善?人来加我,多是自取。但肯反求道理,自见如此,则吾心愈细密,临事愈精详。一番经历,一番进益,省了几多气力,长了几多识见。小人所以为小人者,只见别人不是而已。

人失学不读书者,但守太祖高皇帝圣谕六言“孝顺父母,尊敬长上,和睦乡里,教训子孙,各安生理,毋作非为”。时时在心上转一过,口中念一过,胜于诵经,自然生长善根,消沈罪过,在乡里中作个善人,子孙必有兴者。各寻一生理,专专守而勿变,自各有遇。于毋作非为内,尤要痛戒嫖、赌、告状,此三者,不读书人尤易犯,破家丧身尤速也。

同上书,卷十。