

## 泰州学派平民主义思想之演进

黄卓越

**提 要** 本文对泰州学派平民主义思想的概念结构作了重点阐释,尤其注意到了贯穿其中的社会反思性要素,及在演进过程中出现的各种思想变异。通过这些,可以窥视到晚明社会变动在儒学发展历程中留下的复杂印记,及理学作为一种较为确定的理论形态在应对底层社会问题时可能运行的边际。

**关键词** 百姓日用 知能 不知 淮南格物 同心说 教民说

泰州学派自嘉靖初由王艮创立学脉,而至万历后期渐趋消歇,经历了约百年的绵延过程。如从其对问题所关注的重心看,大致上可将这一流派的运行过程划分为两个不同的阶段,前期因王艮“淮南格物”说的导向及明中叶民间社会兴起的事实,泰州学派成员多对外部的民众问题产生了浓厚的兴趣,并在儒学内部形成了平民主义思想的探索热点,除王艮以外,如王栋、韩贞、颜均及稍后的罗汝芳、耿定向等对此均有理论上的建树。后期则更多转向内在化的心性学阐微,其中又尤偏于对“向上一路”的超越性心体的积极探索,而民间性关怀的思考力度已明显减弱,并出现了一些新的变异。虽然两个阶段所体现的内容又互有包容,但在思想重心的落实上却存在着如上所说的明显差异。

泰州学派的平民主义思想特征,在儒学史上具有显著的地位,这至少包括了以下两个方面,一是在思想的运作方式上,将民间作为其组织学术的舞台,使大量的社会下层人士介入到儒学的思考过程中来,从某种意义上造成了王栋所说的使儒学由秦汉以来的“经生文士之业”转变为“人人共明共成之学”<sup>①</sup>;二是在理论上所作的视角下移,将“百姓日用之道”置于儒学论证的核心之处,从而倡导了一种平民主义的价值。也正因此,学术界一直对之较为关注,并出现了一些可喜的成果。但另一方面由于学理上的问题长期以来未曾得以很好的解决,从而也留下了许多难以尽人满意之处,概括地说,比如对泰州学派平民主义的论述多限于如王艮、李贽等个别人物,整体思想流程与其中体现的个别差异并不清楚;“百姓日用”作为一较为典型的儒学式命题,当是由来有自,但由于未对其内在的表述逻辑作出必要的考订、考辨,故其与以前思想有何承续、修正、突破等关系也未可得知;又如,泰州学派平民观原是一较为完整的思考系统,其中也含有对大众社会处境的质疑与反思,但一般论述几乎都拘于对其正面价值的阐扬,而未对之反思的部分或其他延伸部分出发掘,以致只能看到这一流派思想的一个单一侧面。仅就例举的这些问题而言,的确有

<sup>①</sup> 《王一庵先生遗集》卷一,附《王心斋遗集》后,清宣统二年刻本。

必要对存留至今的相关理论材料加以重新梳理,以便作出更为系统与深入的把握。

## 一 关于“百姓日用是道”

“百姓日用是道”是泰州学派寄寓其平民主义意识的一个核心概念。原为早期儒家提出的一个命题,其相关的表述见于《论语》、《中庸》、《周易·系辞》等。尤以《中庸》“君子之道费而隐”之下的一段表述(连带其所涉及的其他意义)受到泰州学人的高度重视,正是对之的阐发,形成了泰州百姓日用观的基本论证框架。

从就近的渊源看,百姓日用观的提出也受到阳明良知说的一些启示。《传习录》载阳明与门人关于童子习道的一段对话云:“洒扫应对就是一件物,童子良知只到此,便教去洒扫应对,就是致他这一点良知了。又如童子之畏先生长者,此亦是他良知处。……我这里言格物,自童子以至圣人,皆是此等功夫。但圣人格物,便更熟得些子,不消费力。如此格物,虽卖茶人亦是做得,虽公卿大夫以至天子,皆是如此做。”<sup>①</sup> 此处指出童子、卖茶人可属百姓范围,他们与圣人良知相同,故格物的功夫也相同,即在最为一般的日用活动中即可致知,从而与道相通。但在阳明现存的资料中,像这样单独以百姓日常活动展开说明的事例毕竟甚少,一般还都是在良知同构的意义上阐明包括圣愚在内的“人人”具有相同的伦理基础,虽然在逻辑上(及事实上)可以成为“百姓日用是道”说的一种论证起点,然而“同心”说与“百姓日用”说毕竟还属于两个有所区别的概念范畴,这主要体现在后者于意义归落上是有明显偏重的,有一种专指性目的包含在内。也有学者认为王阳明学说中的“日用”处下功夫的提法对王良的“百姓日用”说有重要的影响<sup>②</sup>,但二者间同样是有区别的。事实上,在理学包括心学中所使用的“日用”概念,大多数情况下不是专指“百姓日用”,主要是指一般意义上的日常道德践行。心学其他各派重视“日用”的提法,跟王阳明倡导的“知行合一”论有关,还不是在“百姓日用”的意义上来予以陈述的。

关于阳明与“百姓日用”说所发生的明确关系,现能见到的一则资料存于《王良年谱》,其嘉靖三年条曰:“是年春,四方学者聚会稽日众,请阳明公筑书院城中,以居同志。多指百姓日用以发明良知之学。大意谓百姓日用条理出处,即是圣人条理处。圣人知便不失,百姓不知便会失。同志惕然有省。”<sup>③</sup> 但这则资料仍存有一些可疑之处。首先,既然阳明有如此重要的思想烙印,但却不见于阳明自己的《年谱》,或与阳明直接有关的其他材料,却出现在王良《年谱》之中,因此于事理上似难以通达。其次,王良《语录》中有一段文字几乎一字不差地与以上引语相同,这有两种可能,一是撰谱者将王良的话窜入阳明的说法之中,另一是由于《年谱》在叙述上存在人称模糊的问题,真正的发话者本来应是王良而非阳明。从逻辑上推断,后一种可能性是极大的,由此也可解决我们在前面提出的疑问。从阳明思想的整体构成看,其论学的着力点仍在与旧的宋学体系的对称性论辩,并通过“心即理”“致良知”等概念的阐释引入一套新的学者修身体系,而非对下层社会问题表示出多大的关心,尤其是其所揭示的“无善无恶”及“太虚”“本体”等“第一义”上的圣人至境更是带有某种体验论贵族哲学的鲜明印记,离平民主义之学仍相距甚远。

① 载《王阳明全集》卷三,上海古籍出版社1992年版。

② 参见《宋明理学史》下卷,第二编第十六章,人民出版社1987年版。

③ 载《王心斋遗集》卷三。

如将以上嘉靖三年“多指百姓日用以发明良知之学”的事例算在王艮之下,那么据《王艮年谱》,明确记载王艮聚讲百姓日用的事件至少有三次,另外两次,一是在嘉靖七年,记有王艮:“集同门讲于书院。先生言百姓日用是道。”另一在嘉靖十年,记曰:“是年四方从游日众,相与发挥百姓日用之学甚悉。”所惜未尝留下较为完整一些的记述。其他,后人所辑的王艮《语录》中也有不少与之相关的言论。可知真正对百姓日用话题予以重视,并作出集中、系统阐述的当肇始于王艮。通过对这些相关言述的梳理与概括,可以发现其中所含的几个理论要点,它们反映出了当时最杰出的平民思想家对下层价值的重新认识过程,及通过这一议题对明中后期社会变动与文化下移趋势所作的积极回应。王艮之后,如王栋、王襞、颜均、罗汝芳、耿定向等泰州学人均在接续的思路对王艮所涉的各种相关命题有不同程度的关注与表述,从而构成了具有相对连贯性的平民主义观念系统。

首先是圣人之道与百姓日用的关系。据王艮现存的文字资料,有数则直接论及二者关系的:

(1)……此学是愚夫愚妇能知能行者,圣人之道不过欲人皆知皆行,即是位天地育万物霸柄。不知此,纵说得真,却不过一节之善。<sup>①</sup>

(2)百姓日用条理处,即是圣人之条理处。<sup>②</sup>

(3)圣人之道无异于百姓日用,凡有异者,皆谓之异端<sup>③</sup>。

第一段引文出自《心斋年谱》所记王艮与另一心学家罗洪先的对话,当时罗洪先亲至泰州访艮,“述近时悔恨处,且求教益”,王艮未正面回答,而是将之引向自己一直关注的理论层面上。其中“此学”,当是指“正己物正”的良知之学,也可扩大为在一般儒学意义上说。“能知能行”即又称为“知能”的说法,源自《中庸》二章“君子之道费而隐”以下的一段话,然王艮依然作了自己的诠释。从王艮的对话中可以体会出几层意义,一是认为百姓之道与圣人之道间存在着能现之间即可能性与现行性的差异,然所学之道的内容却是一样的,即于道体上是同源的(还不是从过程论上言),仅以这点而言,基本接近《中庸》的原意。其中所用的“不过”一语则对圣凡之道的对等性作了整体规定,即更强调了这种对等性,这与阳明“良知所以为圣愚之同具”的提法也是暗合的。二是将对这一原则的把握看作“位天地育万物把柄”。《中庸》首章曰“中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉”,从语句的因果关系看,王艮此处实际上是将“能知能行”内容的实行作为“致中和”的关键。朱子以为“中”“和”二者反映了“道之体”与“道之用”间的关系<sup>④</sup>,由此推断,王艮以为掌握了“能知能行”这一圣凡共有之道即日用之道,则自然是把柄了大本,进而以达道之用,即可“位天地育万物”。在这里,王艮是将《中庸》中出现的两段文字作了重新排序,由此而造成了理论结构的一种微妙变化,并借此突出百姓日用之道在整个儒学阐述系统中的地位。三,文中所用“一节之善”一语值得注意,从上下文看,有两对所述关系与这一命题相关,一是“圣人之道”与“愚夫愚妇”之道,另一是“修己”之道与“安百姓”之道,又根据其回答罗洪先问题的思维逻辑,其大意应是谓在前一节上即单独

① 《心斋年谱》,载《王心斋遗集》卷三。

② 《语录》,载《王心斋先生遗集》卷一。

③ 《语录》,载《王心斋先生遗集》卷一。

④ 《中庸章句》。

的修身养性问题上说得再好,而离弃百姓这一节,也非完整之善,由此而强调了学问与百姓之道的联系。

第二段引文的内容也已不是仅仅提及圣凡二者在起点上的一致,而是强调一种“日用条理”,是已经现实出现与使用的条理,由此已包含了现行的过程,即在过程上将圣凡置于对等的位置上。而在第三段引文中,王艮以排除法进一步论证了圣凡之道间的对等性,而凡有出此之外即异处的即被看作“异端”,这也可视为是对第一、二段文字的对证与追加强调,即超出百姓“能知能行”的便属异端之说,由此也从逻辑上排除了那些常与百姓日用条理无关的贵族化学,甚至将之视为“异端”,这在当时无疑是一很激进的说法。尤其值得注意的是,在以上表述中,王艮对圣凡之道的论述已与《中庸》所述之“行远必自迩”“登高必自卑”、特别是“君子之道费而隐”形成了某种差异,即并未以为圣人之道还有超越于百姓日用之道而可进一步追求的“高”“远”、“费而隐”的方面,这就填平了圣凡在道体论上存在的其他差异,<sup>①</sup>并对早期儒学中固有、并实际影响到整个宋明理学构成的精神化、贵族化倾向作出了某种修正。同时,从王艮的这些论述,也从他针对阳明而提出的“淮南格物”说及发生在二王之间的其他论争(如有关“君子思不出其位”等的论争)看,王艮的确已是在有意识地构建一种有别于阳明、并更多含有下层生存关怀特征的理论体系。

王栋受学于伯兄王艮,也出身下层,故很重视对“百姓日用之道”命题的阐释。王栋论圣凡之道的关系,同样沿袭《中庸》的能知能行之义而有所发挥,从道之现行的意义上看,他认为比如作为“日用常行之道”的“事公卿父兄勉丧饮酒”,既是“愚夫愚妇与知能行之事”,也是圣凡通行之事,而孔子却说“何有于我”;又如“子臣弟友”之事,同样是百姓皆能知行之道,而孔子也说“丘未能一也”,其原因即在“及其至而无过不及,则信乎虽圣人亦有所不能尽”<sup>②</sup>。“不能尽”之说在《中庸》中是指因道在客观上存在的“费而隐”而使人对之无法穷尽,而王栋则主要是从道德完善的意义上论之,故已对原意有所转用,避开了将之向高远莫测一端引申的可能。而通过这样的论述有一点似是清楚的,即对圣人完满性表示出的质疑,由此而将之降至日常化的平面上,使之与百姓之道相平行,从而也可看作是在道体的意义上对百姓之道的一种肯定。

除了王艮、王栋之外,在泰派前期成员中,颜均对日用道体的演述值得一提,既体现出了对王艮百姓日用是道说的一种侧应,也出现了表述上的某些差异。颜均现存有数文专涉这一问题,如《耕樵问答·道原》一文论“日用即道”中所含的“不可须臾离也”之道理,实也是在论道体的特征,如谓:“须臾不离,盖通天地之大,无外际;虽隐微之小,无内隙也;达古今之久,无停息也;悬日月之明,察有无也。……”<sup>③</sup>《日月不知辨》一文从“日”“用”之概念内涵上解析日用道体的特征与其体用形成的方式:“夫日也,体曰阳精,运行为昼,亘古今而悬旋,为白日之明,曝丽天地,万象万形之生化化也。夫用也,言在人身天性之运

<sup>①</sup> 《中庸章句》杂引孔子之言曰“君子之道,辟如行远必自迩,辟如登高必自卑。”此处之“远”与“高”意义并不确凿,“远”既可与所近之“身”对,指自身(家庭)以外的他人、天下,故《章句》又在同句下引《诗》曰“妻子好合,如鼓瑟琴;兄弟既翕,和乐且耽;宜尔室家,乐尔妻怒”;又可与眼前可直接把握的现象对,指未可知、未可把握的现象、道理、境界等,似与“高”的意义更接近,尤其是整段话是引于“费而隐”之后,用以敷衍子思“费而隐”之意的,故至少在引用者那里当也含有“费而隐”意义。

<sup>②</sup> 《会语正集》,载《王一庵先生遗集》卷一。

<sup>③</sup> 载《颜均集》卷六,中国社会科学出版社1996年版。

动也。是动,从心率性;是性,聪明灵觉,自不虑不学,无时无日,自明于视,自聪于听,自信于言,自动乎礼也,动乎喜怒哀乐之中节也,节乎孝弟慈让为子臣弟友之人也,故曰日用。……”<sup>①</sup> 这两段文字除了其所含有的心学背景以外,一是受到《易》学的思想的影响,将“日用”视为是由人天之道法则规定下的“生生”运行之理,另一是受到《中庸》的影响(包括文句),从而以“费而隐”的特征来描述此道,这与后来耿定向对日用之道的论说有思路相似之处。当然,两段话都是在“百姓日用不知”的命题下展开的,其中既有个“不知”的语境,表明了对百姓之日用已有某种负面的限制,又其“日用不知”实是对“百姓日用不知”的略说,故仍然可看作主要是在谈论百姓之道的问题。由上可见,由于赋予了日用之道以“费而隐”的特征,故比较王良的论述,反而淡化了在王良理论中已获得的现实等值性,由此也对后来罗汝芳等人在论证道体问题时出现的精神化取向有一定的影响。但另一方面,由于将日用之道置于一种天道人心、亘古常行的形而上高度加以肯定,从而又更从另一层面上凸出与张扬了这一命题的意义。

其次是百姓日用与现成良知的关系。关于阳明发明“良知”说的成因,阳明本人曾对之有述,一是功利主义的盛行,使得“天下之人用其私智以相比轧,是以人各有心……”。<sup>②</sup> 另一是从学术上来看,由于“圣学既远,霸王之传积渍已深,虽在贤知,皆不勉于习染”,在各类学术如“训诂之学”、“记诵之学”、“词章之学”的名义下,世之学者,“纷纷籍起,群起角力于天下”,<sup>③</sup> 甚至“后儒之所谓著察者,亦是狃于见闻之狭,蔽于沿习之非,而依拟仿象于影响形迹之间,……”<sup>④</sup> 阳明之论是从其道德理想主义的角度对世俗风尚所作的一种判断与认识,在阳明看来,正是由于欲望的滥行、见闻知识的堆积等,使得人的道德良心为这些重重交织的“欲障”、“理障”等严重“障蔽”,而固有的道德哲学体系在功利化、形式化的过程中已失去对治人心的质实性功能,不仅无法担当起改造道德环境的功能,而且从某种意义上讲还因为它的“障蔽”功能而加剧了人心失落的过程,因此撮出“良知”这一概念,正在于使人能够穿越障蔽,直求道德之本根,唤醒人所本有与已有的道德自觉,由此而在一新的起点上实现对整体社会的改造。

对于阳明的想法,泰州学派的后继者们给予了积极的响应。然而泰州学派在接受良知学的过程中,依然形成了自己特有的认知系统,这首先表现在对良知达及即如何“致知”方式的理解上,世以“现成”、“见在”、“当下”等的说法来描述泰州学派的理论特点,在一定程度上把握到了它的为学旨趣,而其有关百姓日用是道的学说则对之构成一种理论上的有力证明,而以百姓之道来说明良知现成之“易简”之旨,本身又反映出王良对民间性的一种偏好。

王良《语录》有谓:“愚夫愚妇与知能行,便是道,与鸢飞鱼跃,同一活泼泼地,则知性矣。”语仍见《中庸》二章,但《中庸》引诗云“鸢飞戾天,鱼跃于渊”,是为说明“上下察也”,察于“君子之道,造端乎夫妇,及其至也,察乎天地”,“上”“下”是指凡庸日常(“夫妇居室”)与费隐(“圣人亦有所不能焉”)二端。宋程子注此而谓“活泼泼地”,已有增出之意,非准确的

① 载《颜均集》卷二。

② 《答聂文蔚》,载《王阳明全集》卷二。

③ 《答顾东桥书》,载《王阳明全集》卷二。

④ 《答陆元静书》,载《王阳明全集》卷二。

原意。陈献章《夕惕斋诗集后序》言诗之妙用曾引之云：“故能枢机造化，开阖万象，不离乎人伦日用而见鸢飞鱼跃之机。若是者，可以辅相皇极，可以左右六经，而教无穷。”<sup>①</sup> 则将之与“本真”之性的自发与百姓日用的顺化相联系，似兼纳《中庸》本旨与程子的附意。再来看王艮之论，显然已更偏向于“活泼泼地”的意思。其另有语句详释“鸢鱼”一词，如云：“良知之体，与鸢鱼同一活泼泼地，当思则思，思通则已。如周公思兼三王，夜以继日，幸而得之，坐以待旦。何尝缠绕。要之，自然天则，不着人力安排。”又谓“天性之体，本自活泼，鸢飞鱼跃，便是此体。”<sup>②</sup> 可见已进一步将之用于对“良知之体”的解释，“活泼泼地”被形容为是“当思则思，思通则已”“自然天则，不着人力安排”等，属于一种自然简易之道。由此看来，所谓的百姓“与知能行”之道或上所云之“条理”，也即良知在未障蔽的现成状态下的自然流行，不须人力，以故活泼而又能易简得之。

王艮所谓百姓日用之道的这一特征在其他论述中有更明确的展示，如《年谱》嘉靖七年条所记王艮讲说“百姓日用是道”事：“初闻多不信。先生指童仆之往来视听、持行泛应动作处，不假安排，俱自顺帝之则，至无而有，至近而神。惟其不悟，所以愈求愈远，愈作愈难。谓之有志于学，则可谓之闻道则未也。贤智之过，于仁智之见，具是妄。一时学者有省。”相似之论又见之《语录》：“或问‘中’，先生曰：此童仆之往来者中也。曰：然则百姓之日用即中乎？曰：孔子云百姓日用而不知，使非中安得谓之道。……若智者见之谓之智，仁者见之谓之仁。有所见便是妄，妄则不得谓之中矣。”王栋后来作诗，也重申了王艮的意思，如其《答友人首尾吟》曰：“著察当观日用民，一民还具一天真。看他用处皆条理，使若知之即圣神。智向智中惟见智，仁于仁上只偏仁。偏仁见智皆非道，著察当观日用民。”<sup>③</sup> 通过将百姓之道与作为“智”“仁”代表的经生文士、道学之士们的求道之术置于一处，从而更突显了百姓与道的命题式关联，前者虽地位卑处，然生活于道之中，后者虽以智仁相称，但反而无法得道，其原因即在道体是以自然流行、和化运演方式运行的，故以智力或设定的道德原则来求之，必然会愈求愈远。王艮《天理良知说答甘泉书院诸友》一文则从“知能”结构出发作了进一步的解释，如谓“天理者，天然自有之理也。良知者，不虑而知，不学而能者也。惟其不虑而知，不学而能，所以为天理自有之理。惟其天然自有之理，所以不虑而知，不学而能也。……”<sup>④</sup> 从这一特定的意义上来说，知识上的久缺反而在良知之呈现上成全了百姓，而这种以百姓与智仁之士加以强烈反比的论证方式，自然包含了对此前各种贵族儒学的针砭。

王艮语中所举童仆往来视听，不假安排的例子后来成了百姓日用即道的经典事例，这种指点领悟的方式在泰州学人中使用甚多。他如《心斋年谱》所载嘉靖十一年事，有王汝贞等人来随王艮学，“初，汝贞持学太严，先生觉之，曰：学不是累人的，因指旁斫木匠示之曰：彼却不曾用功，然亦何尝废事？”同样是以百姓日用的例子来说明道之所在，及学者求道的方式，百姓之生存方式本身即是道的载体。其所依据的原理，即所谓的当下性，大致可包含两个方面的意思，一是就道的存在而言，是道在当下，良知现成，二是就求道过程而

① 载《陈献章集》卷一，中华书局1987年版。

② 载《王心斋先生遗集》卷一。

③ 载《王一庵先生遗集》卷二。

④ 载《王心斋先生遗集》卷一。

言,是当下即悟,返身可得。王艮之后,泰州学派中王襞、韩贞、颜均等多对直指良知的易简之法有近似的解释,尤以罗汝芳对之的演述最为充分。

罗汝芳讲学在泰州学者中最称善诱,这与其常以各种百姓日间举为来指点心性的作法有关。比较典型的如有指点童子捧茶的事例,当有学者怀疑童子也能“戒慎恐惧”这一深奥的理学功夫时,罗汝芳以为,虽然茶房到厅有许多门限阶级,但童子捧茶而来,却不曾打破一个茶瓿,故可曰“此捧茶童子,却是道也”<sup>①</sup>,从而使听者省悟。又如让诸生观“童寇击鼓敲钟,一音铿锵朗朗;诸乡老拱立而听,一句一字晓晓了了;以至诸吏胥执事供茶,亦一步一趋,明明白白。”从而证明“此道现前也”的道理<sup>②</sup>。又如举街衢间“大众车马之交驰,负荷之杂沓,其间人数何啻亿兆之多,品级亦将千百其异,然自东徂西,自朝及暮,人人有个归着,以安其生,步步有个防检,以全其命”,窥覩其“中”,总是心性“自有不能已者”<sup>③</sup>,可证明良知本身即能知善知恶,并在呈示过程中形成自然有序的秩序。

过去学术界对罗汝芳在泰州学派中的地位一直缺乏的认识,多只限于在“明德”一线上来描述他的学术造诣,实际上他也是王艮之后于理学框架中对百姓下层问题涉及最多,即在“亲民”这条线上行走得最远的一位学者。其对“百姓日用之道”的论述也是从对《中庸》的演绎出发而结合“赤子之心”的理论进行的,并借此而体现出其在“亲民”说与“明德”说间所作的一种贯通。如专论《中庸》题旨的几段文字:

今且论天下“中”从何来,乃民受天地之中以生也。“庸”何从名,乃中等平常之人也。今此中等之人,名以庸常之辈者,义岂不谓各随己性,而易简率直也哉!此简易率直,以为知其知,不须人思虑,却是阳明发越,而天命之照耀也。此简易率直,以为能其能,不须人学习,却是阳和充盎,而天命之活泼也。<sup>④</sup>

此书(注即《中庸》)须要先认“中庸”二字,即是平常二字也。故其首章语道即曰“率性”。率者,自然而然,不别加意思是也。又曰“不可须臾离”。须臾者,自朝至暮,无时而非率此性也。又曰“喜怒哀乐”。喜怒哀乐者本虽感而见,无事而非率此性也。故此个道理,克满于日用,发舒于性情,圣人与愚人一般,今人与古人一般。故善求道者,不求诸古只求诸今,不求诸圣,只求诸愚。盖识得今时愚人所知能的,便通得古时圣人所知能的了。夫子以世之学者,不晓得如此求道,往往慕于高远而失之,故将大舜来做个则样说道。天下皆称赞舜帝是大知,不知舜之所好问而察者,每在浅近之言,而其所循执而用者又只是下民之中。盖言有浅近,而理无浅近,浅近之言即理也。民有卑下,而中无卑下,卑下之民亦中也。试看今时闾阎之间,愚蠢之妇,无时不抱着孩子嬉笑。夫嬉笑之言语最浅近,闾阎之村妇最为卑下,殊不知赤子之保,孩提之爱,到反是仁义之实,而修齐治平之本也。且细细论之,则不惟舜之用中于民而已,鳶鱼飞跃而上下察焉,又用中于鳶鱼也。庭前意思自家一般,又用中于草木也。<sup>⑤</sup>

“中”即天道,“庸”为平常,“中庸”在此即被释为平常之道,就心性而言便是一种普泛

① 载《明儒学案》卷三十四《近溪语录》。

② 《近溪语录》卷下,万历年刻本。

③ 《一贯编·四书总论》,万历年刻本。

④ 《一贯编·四书总论》。

⑤ 《一贯编·四书总论》。

性的“知能”性结构,而又可推之于天命所发。其理论来源可溯自其师颜均之“大中学”,如颜均《论大学中庸》篇释“中”为“是妙运也,皆心之自能在中也”<sup>①</sup>等,属心性的“知能”结构,即日用妙运之道。而颜均之说又来自于王艮,如上引王艮释“中”为童仆往来者也,百姓日用者也即是。同时又均将之推为与天地自然之同体。然至罗汝芳处则以此概念来贯穿解释整个《中庸》的术语体系,其中最为核心的论点便是一道在百姓,二率性为道,二者间又构成不可拆离的互证性逻辑关系。正是因为百姓之生活无不为道之率然流行,以故也是心性的最纯然呈示,通过百姓日用之事,最能见心性的本来面目。而这些都基于首先将百姓的“知能”结构作为“道”与“成圣”的起点这一逻辑前提,这也就是罗汝芳一再强调的“赤子之心”,或阳明所措而论之的“良知”,也就是所谓《中庸》所揭示的一个基本宗旨。道之难觅与道之不见,就在于将道作为另外一个目标来追求,而不是从百姓知能结构中直接呈示出来,将圣贤当作一个外在设立的标样来求寻,而不明白回到自己的知能结构中即是成圣。如上所举,罗汝芳以为恰恰是在最为卑下与浅近的村妇那里,我们可以发现道之真相,一种纯然未污的“赤子之心”,而这点又恰好反证了汉以后的儒家文明及由之所筑垒而成的各种功夫论学说的严重缺陷。

以上几种观点代表了泰州学派对“百姓日用是道”命题的正面解释。在泰州学派诸人看来,百姓日用的命题原来即是儒家创始者用以建构其理论体系的一个认识论源泉,只是由于旧儒的另求他途与错误解释,使之长期以来为厚积其上的理论迷尘所掩盖,因此需要通过原始经典的重读及对下层生活事实的直接感察,清除陈陈相因的历史蔽障,使道的真实意义获得重现。另一方面,泰州学者中的一部分学者又在一定程度上改进了早期儒家的论证方式,即在早期儒家的基础上减略了向上一线的追求,使之更向平实的、故常的境界靠拢。相对于传统理学赋予“道”的抽象命义看,虽然泰州学派心目中的道也最终属于一种普泛主义之道,但却突出强调了对“百姓”这一特定群体的具体依存,这在王艮的表述中尤显明晰。这种具体性一是指百姓生生活动的实际内容如穿衣吃饭、温清定省、洒扫应对等,另一是指百姓这一相对存在的社会群体,以后者而言,已是在对道的论述中注入了某种下层意识形态性,从而也兼具了某种意义上的对抗性。

## 二 从同心说至大同说

当然,如果从立论角度看,“百姓日用之道”仍然首先是在最为一般的原则上被论述的,即所谓的人人同心,圣凡同心。正是因为存在着普遍的心理同构,凡庸之辈的心性构成才被看作据有普遍的认知价值。同心说的命题除了能够辅证“日用是道”的基本观点以外,还含有向其他意义方向延伸的张力,由此而进一步发展出了泰州学派对民间性问题的多层次认识。

人同此心的观点原为理学的一般看法,并不处于重要地位,至阳明处,为论证“良知”的先天普遍性而加强了对之的论证。王艮的“满街人都是圣人”则更多地含有对下层社会民众的道德信念,而使之由一般性命题向民众性意义方面倾斜,突出了民众性、大众性在此命题中所含的比重。这个转变无疑是十分重要的,它为后来泰州学人对同心说的阐发提供了一种观念上的导向。

<sup>①</sup> 载《颜均集》卷二。

泰州学派所述的同心说包含有两个方面的主要内容,一是将人心皆同,良知共有即所谓的“知能”结构的存在视为其道德哲学的起点,二是将天下同德,万物一体的社会实践作为其理想寄托的归属。王艮释《中庸》时谓“愚夫愚妇能知能行者,圣人之道不过欲人皆知皆行,即是位天地育万物”的解释实已兼备二义:由人人皆具的“知能”结构而至人人皆知与行的现行形式——即天地位育。又如罗汝芳释“中和”：“从喜怒哀乐未发处指出为天下之大本,从喜怒哀乐中节处指出为天下之达道,夫中和既大同乎天下。则圣人必天地万物皆中其中,方是立其大中,必天地万物皆和其和,方是达其大和。故德曰达德,道曰达道。”<sup>①</sup> 即中为天下同心之起始,和为天下一体之归属,两者在完整的价值体系中是不可分离的。此外,此处所指出的“大中”、“大和”也是由王艮而至颜均,再由颜均而至罗汝芳等,相传以下的两个重要概念,表明了其尤为倾向于关怀普通社会大众的理论特性,而与过去对“中和”说(偏于个体)的解释区别开来。

然而,由这种起点而至终点并非现成可以沟通的,从泰州学派学者的一些表述中可以看出,在他们看来,儒学所要解决的中心问题恰恰是由这种对距离感的忧患而引起的,因此它也为儒学的展开提供了必要的张力。阳明对这一问题自然也是有所思考的,但总体上看,由于其仍主要还限于理学既有的思维,偏于从一般人文主义的角度构设自己的论说体系,很难将普遍民众的社会与道德觉醒作为理论的中心议题来关注。阳明之后,在心学的分化过程中,多数流派仍多偏向于关心个体的“修身”问题,或趋于对心性本体的一般性论证。就这一点而言,“同心说”的阐述不仅找到了一种沟通民众社会的桥梁,而且也使泰州学派获得了有别于其他心学流派而具更为广泛社会关怀的理论视野。可以看到,其论述正好是围绕着如何由一种潜有的同心而达至完成的同心,由抽象的同心而至达现实的同心——这样一种提升化的路向而进行。

就理论环节上看,首先需要探讨的是起点与终点之间的距离感是如何产生的问题,这就依然与百姓日用是道的提法有关。在多数描述中,“百姓日用是道”是被作为一种可能性结构,或仅仅是行为状态看待的,还不属于更为理性化的知觉状态上的判断,在后一方面,则往往使用另外一个命题即“百姓日用而不知”来说明之。泛义地讲,“不知”即是未由可能而达现实,或更未由行为状态而达知觉状态的根本原因,在同心说的起点与终点之间横亘的即是这一“不知”,进而也是百姓目前所存在的一种道德论上的不足。王艮曾多次谈到这点,主要有两方面的意思,一是如谓:“夫良知即性,性焉安焉之谓圣。知不善之动,而复焉执焉之谓贤。惟百姓日用而不知,故曰以先知觉后知,一知一觉,无余蕴矣。”<sup>②</sup> 又如在讨论百姓日用是否为“中”的问题时,王艮以为:“孔子云:百姓日用而不知,使非中,安得谓之道。特无先觉者觉之,故不知耳。”<sup>③</sup> 由此可知,圣愚之分仅在知与不知,而此道是存在与百姓日用之中的,即是在行为状态上来认定的,不是说还仅停留在可能状态。二是如谓:“百姓日用条理处,即是圣人之条理处。圣人知便不失,百姓不知便会失。”“惟皇上帝,降中于民,本无不同。……惟百姓日用而不知,故曰:君子存之,庶民去之,学

① 《一贯编·中庸卷》。

② 《答徐子直》,载《王心斋先生遗集》卷二。

③ 《语录》,载《王心斋先生遗集》卷一。

也者,学此以修此中也。”<sup>①</sup> 此说的也是已显露为行为状态中之道,但却有失,推其意,或为显而复失,或是部分失却,但均是因于“不知”,即缺乏知觉状态上的自觉意识。王艮另处对“不知”的原因有一个具体的解释,如《语录》谓:“日用间毫厘不察,便入于功利而不自知,盖功利陷溺人心久矣。须见得自家一个真乐,直与天地万物为一体,然后能宰万物而诸经纶,所谓乐则天,天则神。”即不知道自己本有主宰而陷溺于功利之中。又曰:“人心惟危,人心者,众人之心也。众人不知学,一时忿怒相激,忘其身,以及其亲者有矣。道心惟微,道心者,学道之心也。……”即不知道心之用而引起喜怒哀乐的失调(不“中”)。也正是因此,所以泰州学人提出了更为进一步的面对普遍大众的先知觉后知、先觉觉后觉,也即“学”与“讲”的问题。

前期泰州学派诸人对待百姓“不知”的看法在总体上是基本一致的,但或对之作了补充说明,或由于立足点上存在的某种差异,而对百姓“不知”的内含、性质有不同的解释。对泰州学者民间性立场的认识,不仅应当看到在“是道”论命题下所展示出的新的思想趋向,还应当关注其在“不知”论表述中所含有的另外一方面的思想运行轨迹,实际上它也构成了对前一命题的某种存疑或限定。以下我们通过几位学者的论述,来观察泰州学人对此问题的认识,及在他们之间所存在的一些认识差异,同时,也可借此了解泰州学派成员在百姓“不知”问题中所包含的对待民间社会的怀疑论态度、及在这种态度后面潜藏的价值论取向。

如王艮门下第一代学者林春,其《简萧忘味》一文在谈论道在“易简”时即涉及百姓与学人间的同异:“盖愚夫愚妇作用,乃其真体流行,特其不著不察,故谓之愚。吾人惟此真知,不假外求,较伶俐耳。初无异于彼,也不知此,正圣学真传。”<sup>②</sup> 《赠洪子成南归序》曰:“今夫心之精神是之,谓圣通于古而同于人,……天以是道畀于人,庶民去之,君子存之。惟圣贤者蕴之于中,真足以自主而不甘与庶民伍也。”<sup>③</sup> 以为学者与百姓初心相同,但由于百姓不察,所以出现了二者间的分流。后一段文字则与王艮的用词相同,以“存”与“失”来解说“知”与“不知”的后果。再就是《于述意》一诗中的解释,如云:“……优游趣更深,聚心偏乐。不求世俗知,惟求吾心乐。乐之意云何?随处能先觉。觉后惟缉熙,便是先天学。我本古人心,天地吾其廓。嗟哉世俗颓,甘与私邪缚。摧陷与廓清,斯任吾当学。大言思不惭,应可称先觉。既生斯世人,当共斯人学。万物同一初,吾心宁独乐。”<sup>④</sup> 诗篇在群体关怀的前提下,仍明显地表露了学者超越性精神境界的优胜性,并以为世俗大众在同具之初心丧失之后已处于严重的颓丧状态,从而也使其以一种救世/被救的观念模式来看待知识精英与大众间的关系。林春在阐述这一问题时所流露出的贵族化、文人化理学取向也代表了泰州学派中一部分人的思想状况。

颜均对“百姓日用不知”的思考不是偶然的,而是结合其整个理论体系的框架而展开,有一套成形的看法。从颜均早年组织萃和会的经历可以看到他对民众参预道德建设的信心与热情,然而在其著名的《急救心火榜文》中则在“同心”、“日用”的议题下展示了他对百

① 《答问补遗》,载《王心斋先生遗集》卷一。

② 载《东城子文集》,海陵丛刻本。

③ 载《东城子文集》。

④ 载《东城子文集》。

姓另一侧面的认识,如谓:“人为天地之心,心为人身之主,……应酬日用,自不虑而知,不学而能者也。故曰:是心也,人皆有之。贤者能勿丧耳,圣人能自贵,众人则皆不能惜重,瓦裂自败,而行拂乱耳目口体之运,不认本体为作用,道故不明不行矣。”<sup>①</sup>由同心而至分化是在于众人未能依道而行事,从而导致“本体”与“作用”的分离,即虽然人人自心皆具道体,但百姓未将之体现为用,即其道体仍处于可能状态,未进入行为状态。依据颜均《日用不知辨》中对“日用”的标准解释,“日”即体(天)之运行,“用”则属于人身之运动,两者融摄而为“日用”,如是而能“随时运发,天性活泼,应感为仁道也”,因而体、用之分离也即日、用之分离。颜均另有《辨性情神莫互丽之义》是从一个稍有差异的角度论述“不知”之原由,以为“性情也,神莫也,一而二,二而一者也”,二者是互丽而冥运的,性情是呈露为象形者的,神莫为无方体无声臭之默运,大致也类似体用间的关系。然而“群习远乎道,百姓日用而不知也”,由此而产生了二者的非一。《告天下同志书》是颜均为倡导讲会而撰,其中更是以人之身心四体为喻,解说自己对大众社会的看法:“君子之于天下,犹身之有四体也。天下之戴大君,犹四体之供元首也。元首统四体以成形,形生必气血以周运。气运弗周,似四体痿痹,则不仁矣。是故君子之学也,将以苏天下之痹者也。”<sup>②</sup>从该段表述看,似也贯穿了二分论的思维,即心与身之间的分离,从而使社会丧失了一种起主宰作用、并能周运气血的道德灵魂,以至四体痿痹而不仁,兴普泛之学、使人人皆学的目的正在于唤醒民众的道德自觉,以此而“苏天下之痹也”。以此来看颜均的前后表达,在道在百姓的论题中,讲的主要还是一种可能性,即“知能”的潜在结构;而“不知”则是一种现实状况,与之相伴随的是“俗态胶固”、“人心汨没”等等,甚至于已经达到了“莫愈今日”的地步,就此而言,与王艮、罗汝芳等对百姓的看法也是有所区别的。

再来看王栋对百姓“不知”的解说。其《会语》所载:“君子谓百姓日用是道,特指其一时顺应、不萌私智者言之。谓虽圣贤处此不过如是。惟其冥然暗合,而不知其即此是道、是性、是圣、是贤,故转眼便作跷蹊。非自私则用智,忽入于禽兽之域,而也不自知也。故与道合者才什一,而背于道者恒什九矣。”<sup>③</sup>可见其对百姓的道德现状是不满意的。在他处,王栋在谈论如何摆脱旧习等时,提出的一重要作法便是“将平时惯习世俗心肠翻然一洗”,“绝不甘心混在乡里常人中,虚生枉死”,又云:“学者但一时一刻在恶衣恶食上起念,便不是志道心肠,依旧作世俗情态。”<sup>④</sup>这可以看作是他对世俗大众社会的一种现实认识,并与其抽象地谈论日用是道时所作的评价已大不一样。而从他的论述看,其中有一概念值得注意,即其以为日用是道在行为状态中还是成立的,只是所占比重的过少而已(仅十分之一),因而多少仍能将之看作是一不完整的现实原理,而非单纯是一可能性原则,也正因为有这样一个认识前提,王艮等当下直指百姓之道的作法及关于现在良知的理论才能解释得通。

以上所举三位早期泰州学者对百姓“不知”论的解说,及对下层百姓道德现状的估计,虽然依据各自的思想特征而有所不同,仍大致可从中看到泰州学派中的主流派在处理这

① 载《颜均集》卷一。

② 载《颜均集》卷一。

③ 载《王一庵遗集》卷一。

④ 《会语》,载《王一庵遗集》卷一。

一现象时表现出的一般态度。区别当然是存在的,比如在中期何心隐就更多是从差距上看待各阶层间的分化,而罗汝芳虽也较多谈论圣贤间的差异,对百姓之不足却常采取轻描淡写的方式,更多对百姓的心性自觉与道德自觉抱有充沛的信心。

就以上对百姓之不知的叙述看,几乎所有的泰州学者都使用了一种较为一致的比较式,即取百姓与学者作比较、凡愚与圣贤作比较,其中又明显地含有一种至上而下的视角,以此而表明自己作为“儒”者而优越于百姓的地位(只是程度上、情感上有所不同)。不管自己原来的身份如何(比如是农工商等),但已非属于与百姓一体的人群,而是与不知者相对的知者,与概念上所说的“百姓”之间是存在着—清晰的差距的。同时,既然“不知”是一种缺陷性结构,因而在其逻辑的自然延伸过程中泰州学者便提出了先知觉后知,即启迪民智的问题,其目的是为最终能克服此“不知”。而先知觉后知的表述也同时赋予了表述者一种心性学上重新确认的、作为思想启蒙导师的身份,虽然所使用的命题仍源于儒家的经典式表达,但这种强化后的社会化视角也为理学发展史充入了多少有些异样的东西。

以启迪民智的路径而言,泰州学人较为普遍地提出的是“学”、“讲”、“教”等方式,这些词汇在他们的著作中不断地被论述,使用频率甚高,有针对一般而言的,也有专对百姓而言的。尤其是“教”概念的,更多涉及的是教民的问题,这跟早期王艮所提出的“师”的概念也有密切关系。“师”的意义指向是既要成为“帝者师”,也要成为“天下万世师”,这个来源于孟子式的假定,当然不是有关各种工具理性或知识理性之培养的(如举师、经师等),而是欲成为社会的精神导师,解决社会的灵魂问题;就面向社会而言,不是限于制度化形式或受制度化影响的学校教育,主要是一种普遍的社会教育、民众教育(有时也与学校教育有关)。关于为师的命题学术界已作过一些探讨,虽然更有其所包含的深意需要作深入的发掘,但限于篇幅,今不再述。然而有些问题还有必要进一步追溯,比如在儒学发展的整个连续线上,为什么至明后期教民的问题开始在儒学的理论阐述序列中强烈地凸现出来,成为许多学者们关注的一个十分重要的课题?而此教民论除了与一般所述的泰州学派的下层出身、他们对下层社会固有的情感等相关以外,在泰州学派的义学表述系统中,甚至置于一般理学系统的表述中看,又是在怎样的概念前提下被确立与展开的,从而使之具有了理论的合法性及能顺理成章地展开?这一点同样是相当重要的,否则它就很难被理论化而转化为学术话语的一部分,并借此获得更为有效的理论说服力与表述力,只能作为一种偶然飘零的思想碎屑而存在,同样,从这点入手,也能看出泰州学派为自己所选择的切入时代问题的特殊角度。

先来看后面的问题。这首先与王艮以独特的领悟方式所阐述的“淮南格物”说有关。“格物”是儒家原始经典《大学》整个论述结构中处于关键位置的一个概念,理学各派都对之相当重视,并由之而引起学术上的分派,最著名的有朱熹与阳明的解释。朱熹释格物为穷尽事物之理,阳明则释此为“去其心之不正而归于正”,而王艮通过对《大学》的整体细读,以为“格物之物即物有本末之物”,从而将该篇中的“明明德”与“亲民”、“修身”与“平天下”置于本末论的框架中连贯起来,形成—完整的解释系列。虽然仍以“明明德”、“修身”为本,未离心学的基本宗趣,但相比较于其他心学流派而言,则尤其突出了“亲民”、“平天下”在其论说结构中的位置,以为《大学》所云之“大”即将自我的修身能够推之于天下,而非限于个体的完善。耿定向后来作《石经大学》篇,可看作是对王艮这一提法的推衍:“曰明德,一之真体也。曰亲民,一之实用也。曰至善,人已同原之宗,至一不二者也。是故

明德者，必亲民，民亲矣，乃明德维己与人、一以贯之者也。古之欲明明德于天下者，岂故为是阔远哉？一之贯于天下者，其体本若斯之大也。然先之国与家，而推本于身心意知，始终本末、理本一贯。格物者，格此也。……”<sup>①</sup> 值得注意的是，这一论述在明德与亲民之间，已明显偏重于后者。王艮在释此时，又将《中庸》的“致中和，天地位焉，万物育焉”等的说法与之进行逻辑上的对接，将二篇的解释沟通起来，以《大》涵《中》，从而构成一心性论与经世论相统一的论说体系，即所谓的“大中”之学。在王艮看来，正是由“良知”所具的“不忍人之心”而使天地万物依于己，从而产生了“师”的概念。心斋及门弟子聂静于所撰《语录原序》中论及为师的理由，即“非好为人师也，格物之实际也”<sup>②</sup>，便最为直接表达了教民说与格物说之间的关系。后来的泰州学人大体未离这一基本学旨，由此也形成了泰派关心民物，从“大”立学，本末兼顾的一以贯之的学术传统。由上可见，教民论是淮南格物论的一自然延伸部分，即由其格物论而必然会引出教民论的思想。

以下可从颜均《耕樵问答·晰行动》所阐述的内容，来看泰州学派教民思想是如何与王艮之格物论相生发的，其文曰：

夫“大”之方体也，曰明德，曰至善，曰知在格，曰意心身，曰家国天下也。夫“中”之主宰也，曰天命心，曰道睹闻，曰隐微独，曰天地万物也。总列张乎天道人心，流行日用，自具体强，不虑不学者也。云何系“学”乎“大”，以“庸”丽“中”，将焉取裁？……意必诚，心必正，身必修，家必治，天下必平，是为平章百姓黎民咸归亲亲也，此“学”之所以聚乎其“大”，立生己生人生天下之大本也。……人人君子，人人中和，以为位育，不遗不过，此“庸”之所以承乎其“中”，达成己成人成天下之化道也。虽有两间作用之纷制，实本《大学》《中庸》之自能。合而通之，心之乐，性之跃，学以橐，用为翕，日用流行，几活泼泼，百姓圣神，同此知能。<sup>③</sup>

此中颜均将《大学》《中庸》二篇之主旨作了贯通式的解释，其中组合这一解释的内在逻辑便是王艮格物说。泰州格物说命题的核心是人与人人之间的双向关联，故由己身之修而至天下道化，起点与终点之间构成了相互决定的关系（而非单向决定），即所谓“本末原是一物”，并以为无论是《大学》还是《中庸》都无外乎此。进而，颜均以“大同”说来概说终点上的目标，就《大学》而言是人人共此学，即大此学，以立天下大本；就《中庸》来说是人人致中和，即庸为中，以达天下化道。教民的含义自然已经十分充分地蕴含其中了。

颜均以后，罗汝芳对王艮之格物说及“大中”学作了最为淋漓尽致的发挥，这与他民众意义的倾心关注是分不开的，故其论学一般均能从“大”处入手，其自己亦云“圣贤学术须先见得大处，故《大学》《中庸》开口便说个天下，正欲恢扩吾辈器局，联属天下以成其身。中则大中，和则大和，非是寻常小小家数。”<sup>④</sup> 又曰：“孔子谓：仁者，人也，亲亲之为大焉。其将《中庸》《大学》已是一句道尽。孟子谓：人性皆善，尧舜之道孝弟而已矣。其将《中庸》《大学》亦是一句道尽。”<sup>⑤</sup> 很显然，也是将《大》《中》二篇的学旨绾连到淮南“格物”的意义

① 载《耿天台先生全集》卷一。

② 《王心斋先生遗集》卷首。

③ 载《颜均集》卷六。

④ 《一贯编·中庸》。

⑤ 《一贯编·四书总论》。

上来解说,并且同时将起点与归属的内容均囊括在内了。较为全面地看待泰州学派的经世论观点,应当包含有养民与教民两个部分,但其理论关注的重心无疑是在的教民的问题上。教民既是为“大”的一种推及过程(如大能载物),也是为“大”的一种实现途径(大同天下)。这点,罗汝芳对孔子教民事例的叙述可说是为之所作的一个最好的注脚,按其所论,也正因为孔子具有无不“覆载”之心,才有“有教无类”之实际,“后世形容之者亦曰:天地无弃物,圣人无弃人。推其在在精神,将我天下万物之人尽欲那之怀抱之中。所以至今天下万世之人,个个亲之如父,爱之如母,尊敬之如天地。……真是浑成一团,太和一片。……”<sup>①</sup> 而此,也是罗氏自己在讲学过程中努力欲去贯彻的。其他泰州学派成员广为接纳下层民众,普及道德学说的事实,当也可看作是对这一理论的一种具体实践。

上引“覆载”,也是泰州学人以“大”为“学”的一种表达方式。语出《中庸》,耿定向《伊尹先觉论》中释此:“《中庸》所谓无不覆载,无不持载,并行不育,并育不害”<sup>②</sup>。早期王艮《勉仁方书壁示诸生》中述之曰:“夫仁者,以天地万物为一体。一物不获其所即己之不获其所也。务使获所而后已。是故人人君子,比屋可封,天地位,而万物育,此予之志也。”<sup>③</sup> 就其关怀的边际来说,也就是不遗一物。颜均在一般论述中也常使用这一概念,如其于《会语续集》中谓“将驯知命乐天,以扬持载覆载”<sup>④</sup>、“成若生长收藏,止至覆载中央”<sup>⑤</sup>、“大成于七日三月之内,直善掀揭蒸丽覆载之仁”<sup>⑥</sup>,等等。在王栋处,则以舜之好察的事例对之作了解释,如其于《会语续集》中谓:“舜则不以有善自私,而以公善为乐。其视陶渔耕稼、深山野人,无不有可取者,则皆乐。然取之而与共同为善,是以一人之善达之为天下之善,诚天地覆载之心量也。此见吾人当以拳拳引接后进为心,不可俯视斯人,而有不屑同群之意。”<sup>⑦</sup> 将自善而推向公善的说法与泰州格物论之思维是一致的,不仅由此暗含了对独善论与自修伦理学的批评,并已明确将为善的范围落实到了底层民众。又如其引孔子之例而曰:“孔子欲得中道,而狂狷亦在所思,乐育英才而鄙夫亦堪扣教,故包蒙藏疾,不弃一人,庸众二千,兼收并蓄,夫然后大以成大,小以成小,而造就曲成之盛,……有道君子,欲以兴起斯文为己任,则必有包容荒秽之量,然后可以收熏陶长育之功。”其中尤其突出地提到“鄙夫”、“荒秽”等,由之可知,覆载论的一个主要意思便是通过将容纳范围作最大限度的扩张,而可以将最底层的平民皆括入其理论关怀之中。

覆载之结果即人人同心的终极目标的实现,即始由良知之天生共有,而中经百姓不知的事实,及先知觉后知的启导,终至人心大同的结局。以泰州学派的圣愚论来解释,便是圣凡本来无别,因有知与不知、蔽与不蔽而产生了明显的差距,而通过以知化不知,去其蔽而至无蔽,则使广大的愚凡同登圣境,至达“百姓圣神,同此知能”,或云是在一更高的层次上返回原点的知能结构之中,“以我所知知民所知,天下共成一个大知;以我所能能民所

① 《一贯编·中庸》。

② 载《耿天台先生全书》卷十三。

③ 《王心斋先生遗集》卷一。

④ 《明美八卦引》,《颜均集》卷二。

⑤ 《辨精神莫能之义》,载《颜均集》卷二。

⑥ 《履历》,载《颜均集》卷四。

⑦ 《会语续集》,载《王一庵遗集》卷一。

能,天下共成一个大能”。<sup>①</sup> 泰州学人中如王艮、颜均、韩贞对此“大同”化境均有描绘,尤以罗汝芳对之的铺陈、渲染最为繁复与不惜笔墨,从而将泰州万民同心的乌托邦理念推向了一造极的地步。鉴于篇幅关系,相关的论述不再于此罗举。由泰州学派一些人物对同心说的演述看,虽然其论证基点的建立受到阳明良知说的明显启发,而阳明也曾对三代之大同境界表示出高度的仰瞻,但其对百姓之是否能臻此大德化境并没有太多的信心,因而仍是抽象地讨论道德完善与精神完善的问题,并由表述的内容看又多偏于士人的修养问题(这也是相对更易落实的)。然而这一视角至王艮、颜均、罗汝芳等泰州学者处却发生了较大的变化,其中,一是将道德完善的问题通过其道在百姓论与淮南格物论的阐释而大规模地转移到了百姓的论述层面上来,并同时相应地提出了教民、启蒙民众的时代议题。二是通过其既定的理论推演,使同心说的知能结构与完成结构直接、明确地贯通起来,由此而将“大同”世界作为一可完全兑现的事实接受下来。这既表明了泰州学人对下层社会的关怀已明显加强,同时也赋予了其理论更多非现实性的要素。

### 三 余论

围绕泰州学派以上的论述,有些问题还需作些补充性的说明与发掘。

一,由于泰州学派对同心说理论的强调论述,从而在理学发展的背景上突出了心性平等主义命题的意义,而泰派所云之心性,居于核心地位的又是道德主宰,因此也大致可将之学说称为是一种道德平等主义(虽并非完全),这种明显偏向于从下层社会角度所作的论证,理所当然地是平民主义思维的一个思想结晶。但需要指出的是,这种心性平等主义与过去的民本主义学说是具有重大区别的,它并不是偏重于经济、政治等处境的改善,而是主要强调心性上的平等。这点并非是不重要的,因为,就儒学或理学为自己所确立的中心任务来看,对人之心性的探讨处于其实践哲学的最高层次,而道德确认作为对心性之本质与秩序的确证,具有最高的认知价值,其他价值便均只属依附性的。由此可知,心性平等、道德平等的理念当是在最重要的层面上对百姓存在价值所作的一种肯定,并对长期以来从道德上贬低、否定下层民众的观念作了重要的修正。而泰州下层学人所表现出的“出者必为帝者师,处则必为天下万世师”等的意识,即道德理性意识具有超越一切权力的意义,也可以说是对这一心性平等主义观的有力印证。

但另一方面,这种平等观又始终遭到现实论证的消解,这不仅是因为在道德知性的层面上存在的圣愚说等“上智下愚”观念体系对其平等主义论述实际具有的支配性,也在于这种平等观的展开始终局限于心性平等即道德平等的层面上,这样,在其心性论与道德论以外,泰州学人的观念中依然存在着较为根深蒂固的社会等级意识,这从一个侧面反映出了其平等主义观的有限性、局限性,因此在对之所作的评介上也是需要有所限定的。关于泰州学人的这方面意识有许多材料可以辅证,以几位下层出身的学者事例来看,比如王艮论尧舜与禹陶、孔子与颜曾之关系时,虽以为其间有同德之志,但在“位分”上是可以有“上下之殊”的;又如论子陵与光武的关系,以为子陵之不可称是因其有“狂奴之辱”;并以为“古之时百工信度”皆不可任越等。总起来看,王艮对固有的社会分工制度体系是取认可、甚至回护态度的,未在这方面表露出其权利平等意识。王栋以为圣人经世不以“时位”为

<sup>①</sup> 罗汝芳《一贯编·四书总论》。

轻重,但如“匹夫之贱”,则当“各随地位为之,亦自随分而成功业”<sup>①</sup>。颜均在其教民箴言中也与王艮取同样的态度,劝导“士农工商。安分随宜”“各安生理”<sup>②</sup>等。可以说,泰州学人这种对现有社会分工体制,进而是政治、经济等级模式的惯例性认同与传统儒家的社会秩序观仍是基本一致的,因此他们所使用的“大同”概念,也只是表示道德原则上的一致。

二,泰州学派对下层民众道德自觉的重视,不会单单是理论自身演进的结果,而是与整个社会变动的事实有着密切关联。随着一体化中央集权的逐渐涣解及社会分层的加速,民间社会已非作为沉默的群体而静卧于社会运作体系之下,而是表现出强大的自主性与亢奋性,其运动方式对帝国的政治、经济等均具不可低估的影响。与之相随,则又出现了有别于主流意识形态,而与世俗生活之变动相关的,带有某种情感性、功利性,甚至于推崇享乐、侠义、避世、反叛等的多样化的文化,尤其是正德以后,已演化为不可遏止的态势。由此而言,思想界对下层的关注,本身即产生于民间社会所带来的巨大冲击力,对百姓道德自觉的重视实际上是以变相的方式反映出了下层民众社会自觉与文化自觉的现实状况。而一些来自民间的学者本身即生活在这种活生生的状态之中,其本身便是这种自觉意识的积极载体。这就使得传统意义上的伦理哲学因视线的狭窄无法应对已经改观了的现状,及由此而需要通过适度的话语调整使之获得更广泛的阐释与运用功能。由这一视点来看待泰州学派提出的日用论与教民说等,可以发现潜藏在它理论体系中的特殊时代敏感性。

但是另一方面,泰州学派所主张的教民说,由其表述的内容来看,主要还是限于儒教的孝弟慈等具有道德整合性的传统概念,这点可从泰州学派的各种论述与讲学活动的内容中见出,百姓日用之道的内含虽相对意义要更宽泛一些,主要指的也还是贯彻于百姓生活中的日常伦理。其间,泰州学派诸人对明初太祖所订的“教民榜”都给予了相当高的评介,一般言及教民问题往往会引之作为道德教育的基本守则。如颜均早期组织的乡里萃和会,“会中启发讲修,无非祖训六条”<sup>③</sup>,现颜均集中有其当时自撰的《箴言六章》,自注乃“阐发圣谕六条”,具体标目则为“孝顺父母”、“尊敬长上”、“和睦乡里”、“教训子孙”、“各安生理”、“毋作非为”。王艮在《与南都朱友》一文中,对太祖榜文中“孝”之为道作了详尽的阐明,以为“榜文以孝弟为先,诚万世之至训也”,“君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本,与故亲亲而仁民,仁民而爱物,然而百姓有不亲者鲜矣。”<sup>④</sup>罗汝芳讲学也常推崇“六谕”,如称:“高皇帝六谕真是直接孔子《春秋》之旨,耸动忠孝之心,不必距杨墨,人人知君父之恩之罔极也,宁非世道一大治,而天下后世获苏生也。”<sup>⑤</sup>就以上简要例举的这些材料看,大致可知泰州学人欲在下层民间所普及、及冀望于百姓所能“知”的内容,作为一种更具实践操作性的措施,则又体现于心学家所着力推行的“乡约”中。明中后期出现的各种各样的乡约所设置的条款,其内容大体相似,其精神实质则均在试图通过这些日常可

① 《会语》,载《王一庵先生遗集》卷一。

② 《箴言六章》,载《颜均集》卷五。

③ 罗汝芳《偈词》,转引自《颜均集》卷五。

④ 载《王心斋遗集》卷二。

⑤ 《一贯编·孟子》。

循的道德条例来规范民众的行为,并借此重建所谓明前期已有的上下有序、民各守分的乡间秩序。由此看来,对道德觉悟的倡导从某种意义上又是为了规范民间正在浮升的、日趋多元化的社会自觉与文化自觉。当然,除了已经揭示的民间社会自主性上升的一般事实外,这些想法也与正德后大规模的民间动乱与地方骚乱的形势有较为密切的关系。以故,从泰州学派一些成员的文集中我们会见到,在理学层面上讨论的教民论至实践层次的落实上时,就往往成了较为单纯的教育百姓遵守秩序一类的内容。这使我们看到了在《鳅鳍赋》以外的另外一种思路展开,及存在于泰州学派身上的多重复杂性。

三,泰州学派的不知说与教民说在后期所发生了一些明显的变化,也不容忽视。如邓豁渠、焦竑均多次使用“不知”概念,但解释已不同于前辈。邓豁渠《南询录》谈及自己所悟之道的主要内容之一即:“知百姓日用不知的是真机,学者造到日用不知处是真学问”,又曰“学到日用不知,不论有过无过,自然有个好消息出来。”<sup>①</sup>如此看来,原被视为对道之不利的最大障碍“不知”,在此反而成了达道的境界,即不知便是日用之道本身的特征,而非其对立面。据其自己的解释是因为“事外无理”,而学者往往离开事去求得另外一种理、一种知,以至离道更远。因而学道也就是学如何返回到百姓的“不知”状态,“与百姓一般妥贴,才是道人本色。学百姓,学孔子也。”邓豁渠谈论的这一问题的,虽专有所指,但在意识上提供了另外一种认识的方向,对长期以来于“不知”论话题中已习焉不察地表露的压低百姓的观念是一种矫正。焦竑的一些文章,则对百姓的知性水平作了较高的估计,并以为有胜于儒者,如其《罗杨二先生祠堂记》曰:“余谓是道也,老师宿儒所惑而不解者,妇人之所能言,童子之所可知者也。硕人名士所惮而不敢居者,愚夫自古所由者也。”<sup>②</sup>从而将“不知”的对象倒过来转为指向儒者。又在《书袁太史卷》中曰:“学者日用而不知,不为凝滞所隔,则为聪明所乱,于是身在高堂广厦中,日向他人寻觅住处,又如忘己之头,狂走呼号,别求首领。”<sup>③</sup>谈到儒者的“不知”是因为为知识的固积与外求意识所障蔽,因而反而不如处于纯真状态之百姓容易得道,由此甚至进而提出儒者向百姓学习的主张,这就又与邓豁渠的看法相近,如谓:“愚夫愚妇于知能行的是中庸,彼隐怪于遵道者,亦何曾欠少?只是自信不及,向外求增,所以反失之。相传白乐天作诗,欲人易晓,蓄一姬于家,诗成则以问之。有不解,应时改定。今人学道,只以愚夫愚妇为师足矣。”<sup>④</sup>邓、焦二人的这些论述,从一个侧面反映了心学关注的重心已经发生了变化,去除各种定执与知识闻见成为后期心学展开的重要任务,由此,过去那种先存在着一个高于百姓的“知”反而成了直达“知”之实体的蔽障。

既然百姓“不知”的问题已被另一种新的思维所消解,教民说也就很难成立。在李贽那里,“教”的概念或教民说更受到多方面的质疑,这与其整体思想的调整有关,其中,至少有几个观点是可措而论之的。一是对泰州格物说的重新辨明。王艮格物说,就理论上讲,本末兼重,“明德”与“亲民”并举。但为立其学派宗旨,及克服心学其他流派专论心性的弊端,因而自王艮以下在泰州学派内部便存在着偏于强调经世、亲民一翼的倾向,甚至有较

① 《南询录》明万历年间刻本,藏日本内阁文库。

② 《澹园集》卷二十,载《澹园集》卷四十七,中华书局1999年版。

③ 《澹园集》卷二十二。

④ 《崇正堂答问》。

为极端的表现,这就自然造成了以群体性关怀的理由掩抑了对个体性生命的重视,而这显然与晚明社会发展的另一趋势是相背的。李贽在与耿定向的著名论争中指出对方拘于“人伦之至”即一最为明确的例证。故此,李贽在论证明德与亲民的关系时,便有意突出明德的前提与功效,如其《寄周若庄》一文所论:“明德,本也;亲民,末也。故曰‘物有本末’……今之谈者,乃舍明德而直言亲民,何哉?不几于舍本而图末,薄所厚而欲厚所薄乎!”<sup>①</sup>其所谓“今之谈者”当然有明显的针对性,而使“末”在论述过程中实际占据了“本”的位置也的确是前期泰州学派常易形成的思路。又如《复京中友朋》中谓“既能明德,则自然亲民。……今无明明德之功,而遽曰亲民,是未立而欲行,未走而欲飞,且使圣人‘明明德’吃紧一言,全为虚设矣。”与之相对应,则在“学”与“教”之间,出现了“未能不厌而先学不倦”的现象。李贽在此着重强调了明德(学)在前,而亲民(教)在后的逻辑次序,并以为那些醉心于亲民、教民的学者由于丧失了“本”之基础,其施为便事实上成了无源之水,进而又往往流于虚假。从上面对淮南格物的描述中我们已能看到,教民说是亲民说理论的延伸部分,而由于亲民说之遭到怀疑,教民说也自然失去了立论基础。二,由其对泰州格物论的一段表述看,李贽借助于对明德的强调而意在回归的心性之“本”,也就是所谓的“己”。在与耿定向论辩的文章《答耿中丞》中,李贽更清楚地阐发了这一观点:“且孔子未尝教人之学孔子,使孔子而教人以学孔子,何以颜渊问仁,而曰:‘为仁由己’而不由人也欤哉!何以曰‘古之学者为己’,又曰‘君子求诸己也欤哉!惟其由己,故君子自不必问仁于孔子;惟其为己,故孔子自无学术以授门人。”谓由己、为己,从教学论上看,是因为心性自足,故不必借助于教的方式(如先觉知后觉)而使之有获;从存在论上看,则各人有自己的存在价值,不必由他人强行输给其一种存在的价值。关于后一点,李贽在同文论之甚彻,如谓:“夫天下之民物众矣,若必欲其皆如吾之条理,则天地亦且不能。……各从所好,各骋所长,无一人之不中用。何其事之易也。”这也是对日常之道的一种新解释,百姓各有所好,各在其所生存的道中,皆各能得而“中”“用”,而以“先知”面目出现的所谓仁教所起到的作用则恰构成对此日用之道的拘禁,即其所谓:“夫天下之人得其所也久矣,所以不得所者,贪暴者扰之,而‘仁者’害之也。仁者以天下之失所也而扰之,而汲汲焉欲贻之以得所之域。于是有得礼以格其心,有政刑以繫其四体,而人始大失所矣。”在这样的说法中,以德教民的作法不仅未能抹平圣愚之间的界限,反而成了圣贤对百姓实施精神与身体笼络的一种借口。虽然李贽的表述有其自己的思维角度,但至少还是指出了教民论展开过程中存在的一些巨大理论漏洞或偏差。这可以说是对泰州启蒙主义所具的重大负面性所作的一次深刻反思,从而也隐在地透露出整个外在环境正在发生的一些新的变化。通过这样的论述,我们对当时发生于两位泰州学者即李、耿二人之间的这场思想论争的性质也可看得更为清楚了,除了其他方面的含义以外,这实际上也是泰州学派前期思想与后期思想间的一次剧烈碰撞,不管当时的思想界对之的反应如何,由于李贽所作的有力辩驳,从而使得风行一时的亲民说、教民说等陷入难以自拔的困境之中,由此,晚明平民主义也进入到了一个新的理论境界。

(作者通讯地址:黄卓越 北京语言文化大学人文学院 100083)

<sup>①</sup> 载《焚书》卷一,下引同上。