

晚明大儒黄道周人性论思想

——基于对宋明儒“气质之性”论的批评的考察

杨肇中

(福州大学 中国思想文化史研究所, 福建 福州 350116)

[摘要] 晚明时代,“气质之性”一元论蔚为潮流。而黄道周则提出“性本”论,与之相抗。黄道周人性论思想建基于对宋明儒“气质之性”论的批评之上。在黄道周看来,“性”与“气质”乃是截然分判之事,论“性”则应从本体上看其为“常善”“至善”,实质上属超善恶论,且极力反对王龙溪之“无善无恶”论;至于经验层面中之“恶”,乃由后天“习”蔽之所生。黄道周人性论思想异乎宋明儒学之主流而独树一帜。其在对于晚明社会道德秩序危机所进行的反思中产生,表征了黄道周作为儒者的一种道德严格主义意向。

[关键词] 黄道周; 宋明儒; 人性论; 气质之性

[中图分类号] B248

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2019)03-0011-07

对于人性善恶问题的论争,自孟子以后,一直不断。道德伦理问题的推论与演绎大多建基于人性论之上。尤其是在宋明心性儒学中,辨正人性善恶问题更是其思想体系中不可缺少的一环。孔子谈性相近,并未明确提到性善与性恶的问题;孟子主张性善;荀子主张性恶;告子则提倡性无善无恶;从董仲舒到韩愈等相继提出性有善恶、“性三品”说。尤其是性三品说,在一定程度上逐渐将形上层面与经验层面上的人性善恶问题加以融贯,以便更好地解释现实社会中的道德伦理与社会教化何以可能的问题。宋儒一般主张将论“性”与论“气”结合起来,“论性不论气不备,论气不论性不明。”譬如,周敦颐认为,“性者,刚柔善恶,中而已矣。”^[1]张载说:“形而后有气质之性,善反之则天地之性存焉。故气质之性,君子有弗性者焉。”^[2]程颢也说:“生之谓性,性即气,气即性,生之谓也。”^[3]朱熹更为明确地提到:“论天地之性则是专指理而言,论气质之性则以理与气杂而言之。”^[4]换言之,他主张“天地之性”是就先验层面而言的,而气质之性则是就经验层面而言。但是,仅就经验层面说气质之性,则会导致儒家道德理想主义的削弱,故而必曰杂以“理与气”而言,这是朱熹在具有浓厚宇宙论色

彩的学术统系中综合前人性论的一种性二元论言述。而至于明代中叶之后,则出现了“须在气质中论性”的思想,强调“气质之性”的性一元论。至晚明,“气质之性”一元论蔚为潮流。而作为晚明时代大儒的黄道周则对如上性论皆进行批判,强调“性”与“气质”之截然分判,主张从本体论意义上重塑“性”之“至善”的永恒价值。

一、“性”与“气质”之截然分判

——基于对宋儒人性论的批评

随着程朱理学影响的逐渐扩大,尤其是在它被确立为官方意识形态后,这种人性论思想成为了宋明时代道德实践领域中的主流观念。到了晚明时期,程朱理学与左派王学中的人性论思想一并遭到士人的訾议与攻伐。而黄道周便是这一晚明时代学术运动中的主攻手。在某种意义上,他提出的性命之学皆建基于对上述人性论思想的批驳之上。

崇祯十五年(1642年),黄道周出狱后,于四月下旬,第三次到大涤书院讲学。他和弟子们广泛讨论过理学的诸多问题。而这些大多有文本记载。譬如,他在讲问文本《儒脉》中,对宋儒关于性命之学的核心概念——“性”的本质界定提出了明确的

[收稿日期] 2019-02-23

[基金项目] 本文系国家社会科学基金项目(16BKS123)的阶段性成果。

[作者简介] 杨肇中(1977—),男,江西南昌人,历史学博士,副教授、研究生导师;主要从事宋明思想史、儒家哲学研究。

批评：

有宋诸儒，初皆泛滥于内典，于性命上事看不分明。《易》称继善成性，《学》《庸》止善、明善，孟子子接直思、曾，更无半语差错。濂溪便说性上有刚善、柔善，刚恶、柔恶。此皆认二、五以为太极，错认气质以为天性也。伯淳原本濂溪，便说有气质之性、义理之性，与孔孟何其异旨！张横渠聪明在诸贤之上，又说絪太虚，有天之名，絪气化，有道之名，合虚与气，有性之名，合性与知觉，有心之名，不知虚、气更是何物？如此等议论，岂可令孔孟见之乎？半山语连日夜，要未分明，所以半山终身受气质之累。^[5]

黄道周首先批评宋儒大多受佛教经典（亦即是“内典”）学说的影响，导致在性命之学上与儒学原旨相背离。所以，他主张必须要回归儒学经典文本——《易》《大学》与《中庸》上来讨论孔、思、曾、孟一脉相承的“止善、明善”之旨。黄道周认为，论“性”，只是至善而已。他对于周敦颐以善恶、刚柔论性，程颢谈“性”有义理、气质之分，以及张载以气论“性”等观点均予以了明确的批评。他把这些观点看成是与“孔孟何其异旨”的论调。在黄道周看来，任何将具有本体地位的“人性”纳入现实经验层面的气质之中进行论证的做法，都是有悖于孔孟原旨的。再看他与弟子讲学的一则材料：

某云：“古今唯有周、孔、思、孟识‘性’字，杨、荀、周、程只识得‘质’字，告子亦错认‘质’字耳。《易》云：‘继之者善，成之者性’。善继天地，性成万物，继天立极，是性根上事，范围曲成，是性量上事。‘善’是万物所以生，‘性’是万物所以成。猿静狙躁，猫义鼠贪，鹰直羔驯，雁序雉介，此皆是‘质’上事，不关‘性’事。如‘性’者，自是伊得以生，伊得以成，入水入林，能飞能跃的道理。此是天地主张，不关品汇。能尽得天地主张道理，何患万物陶铸不成？”

秉德云：“此便如太极未分时候耶？”

某云：“分后仍是此太极，三百八十四爻只是两画所变，其不变者，虽四千九十六卦，颠扑离合，依旧圆成。”

王丰功云：“未发以前，性在天地之心，已发以后，性在万物身上，自家胸中，有何生成安顿天地万物去处？”

某云：“未发前，性亦不落天地；已发后，性亦不落万物。只是自家看得天地缺陷，万物颠

踣，便惕然如坠性伤生一样。此是我自家继成本色。”^[6]

在这里，黄道周标举周、孔、思、孟的“性”论学统，严格地将“性”与“质”区分开来。孟子以后，以“质”论“性”的诸家主张，均为黄道周所否定。他极力树立“性”之至善的本体地位。当弟子魏秉德以道家“太极”的概念类比“性”时，黄道周以太极、阴阳化变之理论说“性”的特征：“分后仍是此太极，三百八十四爻只是两画所变，其不变者，虽四千九十六卦，颠扑离合，依旧圆成。”也就是说，“性”落实在整个经验事物的变化过程中，并未改变它的原初属性。再者，弟子王丰功以《中庸》的“未发”与“已发”的概念来讨论“性”在多大程度上发生改变的问题。黄道周仍然认为：“未发前，性亦不落天地；已发后，性亦不落万物。只是自家看得天地缺陷，万物颠踣，便惕然如坠性伤生一样。此是我自家继成本色。”他强调在未发、已发二个阶段，这一“继天成性的”本体之“性”不会在著于经验事物之后而有所改变。《中庸》曰：“喜怒哀乐之未发谓之中；发而皆中节谓之和。”这一概念自唐代李翱以降，始得以大力阐发，以致于成为后来程朱理学工夫的主要入手之处。恰恰就是这么一对义理范畴将本体与发用、先验与经验，性与气质等诸多层面加以逻辑的勾联。并在这种二元结构的互相纽结中发展出气质之性之说，为儒家道德教化功能的实现提供了一个值得讨论的理论平台。但是，到了晚明时期，这种理论在新的社会、经济与思想产生的条件下，所引致的社会弊端却又让黄道周等儒者感到一种深深的忧虑。因此，他不惜以特立独行之姿，一反晚明主流陈说，“力辨宋儒气质之性之非”。总之，以上皆可视作黄道周对于宋儒以经验层面的气质变化来界说“性”的观点的一种否弃。

崇祯九年（1636年），黄道周在结束乡居漳浦的生活，受命赴京师的前夕，就陈克塽、刘荐叔、陈荃谟等弟子的尺牍，进行问学酬答。在该酬答中，他曾在批驳周、程等宋儒说“性”的谬误的同时，详细析论何为“性”之义。他说：

自孟子后，无有知性者。董、贾尚不错，至周程便错耳。夫子说性相近，只论上智下愚之初，不论上智下愚之末耳。智愚末流皆是习，岂是性？便如此，克塽说不杂气质而言，此句最好说，不离气质而言，便不得。气有清浊，质有敏钝，自是气质，何关性上事？如：火以炎上为性，光者是气，其丽于木而有明暗，有青赤，有燥湿，是质岂是性？水以润下为性，流者是

气，其丽于土而有重轻，有晶淖，有甘苦，是质岂是性？“生”字只是就字起义也。如何便指为性？天地之大德曰生。生是天地之性，是就理上看来。故曰：“天生烝民，有物有则，民之秉彝，好是懿德”。不曾以二气交感者，称性也。以“生”谓“性”，自然以食色为性，以食色为性，便与鸟兽异类无别耳。记曰：别声被色而生，只是说他活路，岂是所以生之理也。就生上可拆到几希所在，犹王伯安少年拆竹木，要求理所在也。水之润下，火之炎上，金之从革，木之曲直，人之仁义礼智信，岂可拆其形体而求之？只就形色看出天性，则是圣人尽性之妙。看天下山川，草木飞潜，动植无一不与吾身相似，此从穷理格物来。邵尧夫三十年才见一半，如何便以一句塞之。凡圣贤立言，再不胡涂，勿为傍门所误。

天有气数，人有气质，天命在气数中，人性在气质中。何尝不是？然说气数则有灾沴之不同；说天命则以各正为体；说气质则有智愚之异等；说人性则以至善为宗。气数犹五行之吏，分布九野，与昼夜循环。犹人身之有脉络消息，天命犹不动之极，向离出治，不与斗柄俱旋，即人身之心性是也。心性不与四肢分咎，天命不与气数分功。天有福善祸淫，人有好善恶恶，中闲寂然，感而遂通，再著不得一毫气质。气数不睹不闻，无声无臭，只是性命宅子。于不睹闻处见睹闻，于无声臭处断声臭，才是宅子上认着主翁。四面岩墙走来，试命一团花酒，就中取性，纵使不死不昏，亦是他数高禀厚，难道是立命知性也。凡说性命，只要尽心者，不欺本心，事事物物，当空照过，撞破琉璃，与天同道，四围万里，不见浮云。^[7]

黄道周在回答弟子陈克轹关于“性”的问难之时，比较翔实地阐发了他的人性论思想。在以复归孔孟原旨为职志的黄道周看来，“自孟子后，无有知‘性’者。”即使是在孟子地位大为提升的唐宋之时，孟子对于“性善”诠释的精髓，并没有被很好地传承下来。与汉儒相比，对后世误导最大的就是宋儒之周、程等人，因为他们以气质来论证“性”的问题，背离了孔子论“性”相近的本意。要领悟“性”的奥妙，就必须要将“性”与“气质”截然二分，不得混杂在一起。值得注意的是，黄道周以五行中的“水”“火”两种物质来解释何为“性”“气”与“质”。譬如，“火”这一物体的“性”就是表现为“炎上”特性。而由火而发出的“光”就是属于“气”一类了，至于其“质”就是

木头被点燃之后，而火光所呈现的“明暗”“青赤”“燥湿”等物质形态；“水”之性表现为“润下”的特性，“流动”便是该物之“气”的形态，当其与土混合后，便有“重轻”“晶淖”与“甘苦”之分，这就是“水”的“质”。由此可见，黄道周将“性”与“气质”区分得非常清晰：“气有清浊，质有敏钝，自是气质，何关性上事？”他认为以阴、阳二气之交感为“性”，以及以生谓之“性”的看法，无疑是不得孔孟之学的要领的。尤其是后者会堕入一种人、兽无所区分的道德窘境：“以‘生’谓‘性’，自然以食色为性，以食色为性，便与鸟兽异类无别耳。”而这在严“人”与“禽兽”之分的儒家思想中，是绝对不能容忍的。这是黄道周之所以攻伐宋儒的理据所在。他虽然主张“性不杂于气质”，但也不是离开“气质”来空洞地谈“性”：“天有气数，人有气质，天命在气数中，人性在气质中，何尝不是？”只是强调气质有智愚之分，而“性”则以“至善”为宗。对于黄道周来说，这种儒学信念是不可动摇的，且有其宇宙本体论上的学理支撑。

二、“性”体即“常善”“至善”， “恶”由后天“习”蔽所生

黄道周在第二次隐居家乡漳浦时，曾与众弟子讲学，谈到天命“常善”与“有恒”问题。弟子玉宸阐述黄道周的意旨云：

宇宙圣贤，总是善念做起。这个善念，在天为明命，则曰“不已”；在人为至诚，则曰“无息”。“无息”“不已”正是恒处。故《易》曰：“继善成性”又曰：“观于恒，而天地万物之情可见矣”。舍一个“善”，无处讨“有恒”；舍却“有恒”，亦难名“至善”。尼父繇圣人君子说到“有恒”，是繇神圣见本原。孟子繇“善”说到圣神，是繇本原推神化。彻上彻下，宗旨相同。诸论品论人，都是无头学问。细思“圣”“善”并提，便是“善”为圣体。“恒”是“圣”“善”之在人心者。夫子罕言心性只说出“圣”“善”，使人自醒此心。此性可是常有的，是不常有的；可是常善的，是不常善的，历历自勘，有无盈虚、约泰之际，极是分明。^[8]

“继天成性”，黄道周从“宇宙之为善不已”的特性推论人性之“善”之说自有本源。这对于宋儒周、程等人将“性”析分为“刚柔”“善恶”，“天地之性”与“气质之性”的说法是一个很大的否定。当然，黄道周此一论说的鹄的在于“反对宋代理学家把性分为‘天命之性（或称天地之性）’和‘气质之性’，以及他们企图从先天气禀的不同中寻找由

“善”变“恶”的根源。”^[9]因此,黄道周指出:“心性不与四肢分咎,天命不与气数分功;天有福善祸淫,人有好善恶恶;中闲寂然,感而遂通,再著不得一毫气质。”黄道周在论述怎样体证“性命”之所在时,却在一定程度上有着与阳明心学中的“良知呈现”相同的思路:“凡说性命,只要尽心者,不欺本心,事事物物当空照过,撞破琉璃,与天同道,四围万里不见浮云。”

崇祯七年(1634年)五月十六日,黄道周在福建漳州榕坛讲学时,曾就《大学》中的“格物致知”之说,阐发“止于至善”,即为本体之“性”之义。他说:

千古圣贤学问,只是致知。此“知”字只是“知止”。试问“止”字的是何物?象山诸家说向空去,从不闻空中有个止宿;考亭诸家说逐物去,从不见即事即物,止宿得来。此“止”字,只是“至善”。“至善”说不得物,毕竟在人身中。继天成性,包裹天下,共明共新,不说物不得。此物粹精,周流时乘,在吾身中,独觉独知,是心是意。在吾身对照过,共觉共知,是家国天下。世人只于此处不明,看得吾身内外有几种事物,著有著无,愈去愈远。圣人看得世上只是一物,极明极亲,无一毫障碍。以此心意,澈地光明,才有动处,更无邪曲。如日月一般,故曰:“明明德于天下”。学问到此处,天地皇王,都于此处受名受象,不消走作,亦更无复走作那移去处。故谓之“止”。自宇宙内外,有形有声,至声臭断处,都是此物贯澈,如南北极,作定盘针,不繇人安排得住。继之成之,诚之明之,择之执之,都是此物指明出来,则直曰:“性”。细贴出来,则为心为意,为才为情,从未有此物不明,可经理世界,可通透照耀。说此话寻常,此物竟无着落。试问诸贤,家国天下与吾一身可是一物,可是两物?又问:吾身有心有意有知,梦觉形神,可是一物,两物?自然豁然,摸索未明,只此是万物同原,推格不透处。格得透时,麟凤虫鱼,一齐拜舞;格不透时,四面墙壁,无处藏身。此是古今第一本义,舍是本义,更无要说,亦更不消读书做文章也。^[10]

黄道周这段话,比较集中地探讨了“格物致知”之“致知”与本体之“性”的关联。他首先认为,“千古圣贤学问,只是‘致知’”。然而,这一“知”即非自然界物理意义上的知识,亦非经验层面上的道德伦理之知善知恶之“知”,而是指,“此‘知’字只是‘知止’”。所谓“知止”,是指一种本体意义上的“止于

至善”之境。尔后,他批评了宋儒朱熹与陆九渊等关于“格物致知”的陈说。他认为,朱氏之“逐物”与陆氏之“向空”,皆不能把捉“知止”之义。黄道周尤其反对朱熹以“即物穷理”来诠释“格物致知”的做法。因为“‘至善’说不得物,毕竟在人身中”。如果“看得吾身内外有几种事物,著有著无”的话,便只会导致“愈去愈远”。总之,他提出“致知”之“知”是指圣贤修身达致“止于至善”的理想状态,而这种“止于至善”的理想状态,即是“性”。“继天成性,包裹天下。”诚之诚此,明之明此。如果在“格物致知”中,对于这种具有本体意味的“至善之性”有所领悟,便“学问到此处,天地皇王,都于此处受名受象,不消走作。”他认为,学问之最高境界在于使人知返“至善”之本心。这是修身与经世致用的根本所在。“继之成之,诚之明之,择之执之,都是此物指明出来,则直曰‘性’,……从未有此物不明,可经理世界。”其实,在这一点上,黄道周的诠释与阳明良知之学颇有相似之处,皆为注重发明“至善”之本心。其与洪思所谓“黄子学善朱子,素不喜文成良知之说”的观点有一定程度上的出入。黄道周虽然对于阳明后学,尤其是对不讲求朱子学意义上的工夫,主张“无善无恶”论的左派王学进行猛烈抨击。但是,对于阳明本人之学确乎有着诸多激赏之处。譬如,门人问云:“文成良知之说著于海内,今谓其所以得此,未之或知者,何也?”黄道周答云:“文成自说从践履来,世儒皆说从妙悟来,所以差耳。”^[11]这句话凸显了黄道周对于阳明与其后学之间所存在的区别的认识,充分反映了他重视后天工夫,由工夫见本体的思路。同时,它亦从侧面透露了黄道周对于阳明良知之学作了一定程度上的肯认。

崇祯八年(1635年),黄道周在为漳州郡守施邦曜辑选的《阳明先生集要》作序时谈到:

明兴有王文成者出,文成出,而明绝学,排俗说,平乱贼,驱鸟兽。大者岁月;小者顷刻,笔致手脱,天地廓然,若仁者之无敌。自伊尹以来,乘昌运,奏显绩,未有盛于文成者也。文成当宋人之后,辞章、训诂汨没人心,虽贤者犹安于帖括。故明陆氏之学,易简觉悟,以使人知所返本。虽然晦翁学孔,才不及孔,以止于程,故其文章、经济亦不能踰程,以至于孔。文成学孟,才与孟等,而进于伊,故其德业、事功皆近于伊而进于孟。^[12]

在该序中,黄道周将王阳明的学术、事功放在整个儒学发展史中,作了一个简要的评述。他对王阳明的评价是非常之高的。相反,他对闽学、是时

社会主流意识形态理论的创建者朱熹的评价却是一般。他认为,阳明良知之学是追越孟子的。尤其是在事功上,阳明“近于伊而进于孟”。按照黄道周的看法,领悟“格物致知”之旨在于“尽至善之性”的道理是士人真正成就一番事功的必要条件:“从未有此物不明,可经理世界,可通透照耀”。由此可推,在黄道周看来,王阳明之所以能成就伟大事功,原因就在于他通透“本心至善”的良知之学。因此,在这个意义上,黄道周推服阳明良知之学,并将之加以吸收。然后,黄道周为什么不接着阳明良知之学往下讲呢?其中缘由,主要有如下二点:其一、阳明后学在晚明社会中所造成的流弊极大;其二、在晚明复古思潮下回归孔孟之学的学术诉求,致使黄道周要单拈一个“性”字,以规避程朱理学与阳明心学的理论本身在衍化过程中所带来的弊病。

虽然黄道周仅在本体意义上谈“至善”之人性,但是,亦终究无法回避儒学实践的问题。因此,黄道周将任何气质的、经验层面所谓的“不善”完全归到后天的“习”上,将宋儒以降的“气质之性”的说法完全排斥在儒家道德伦理的义理系统之外。他说:

粤思古人,心源维一,继之成之,其道鲜失。成继伊何?曰维一,善为天志事,与人同贯,譬如,婴孩语善,则说投以不善,粲然气决;盗贼强横,亦乐善言,以不善投,其怒乃迁。凡善与人于风雨;不善与人僭于刀俎。善言善色,变为巧佞,性为习迁,乃失其正。所贵善人,以善相成,本性而出,与心相生,继天之志,成天之事,育物为仁,正物为义,繇仁义行,与天相亲,淡情去疑,与道德邻。匪曰谀辞,佐以柔色,导便养阿,丑正恶直,所以舜渊以善为度择焉。天下相成,其道乃醇。为天孝子,则继其志。为天忠臣,则成其事。成性存存,道义之门,非道义门,善何所存?^[13]

在黄道周看来,“人性”与“天道”是相亲、相邻的。任何将“性”与可能产生或存在“恶”的因素的经验气质层面加以联系,抑或将“性”与“无善无恶”等论断等同的观点都是有悖于儒家孔孟之教的。他认为,“天命之性”“义理之性”在天人相交过程中是不会有损耗与失落的,如“心源维一,继之成之,其道鲜失”。“至善”之人性乃是继天而成,一以贯之的,如“善为天志事,与人同贯”。然而,现实经验层面中的“恶”从何而来呢?黄道周认为,“善言善色,变为巧佞,性为习迁,乃失其正。”这完全是后天不正之“习”迁所致。所以,儒者应该加强道德修养工夫,“继天之志,成天之事,育物为仁,正物为

义,繇仁义行”。此乃“成性存存,道义之门”。由此,“天下相成,其道乃醇”,才能建构儒家理想的天人秩序。

三、黄道周性本论之思想史解析

不可否认,黄道周这种降低“气质”在性命之学中的地位的思想在晚明时期,显得较为殊异。正如陈来所说,“明代儒学在中期以后,越来越重视气质的作用,如王廷相主张‘性出于气’,人只有气质之性,没有什么不受气质影响的本然之性。刘宗周也主张‘只有气质之性,更无义理之性’。在这个问题上,黄道周与明代后期主流哲学的看法不同。”^[14]可以说明代中叶以后,儒者们的性命之学在一定程度上是对宋儒秉持性二元论的反动,只是强调的侧重点不同而已。晚明另一学术大儒刘宗周主张只有“气质之性”的性一元论与黄道周的性一元论形成鲜明对比。他说:“须知性只是气质之性,而义理者,气质之本然,乃所以为性也。性只是人心,而道者,人之所当然,乃所以为心也。人心道心,只是一心,气质义理,只是一性。”^[15]刘氏认为,“性”只能在气质中求,离气质无以为“性”,因为“义理之性”乃是气质的本然状态,“义理”与“气质”绝非二物,自然“义理之性”,亦即是“气质之性”了。而与之相应的“道心”与“人心”之间的关系,亦可作如是观。

黄道周的人性论虽然表面上,与是时学界主流观点不同,但是,其在此却能很好地凸显“后天工夫”的作用。他说:“益之为言,迁善改过。上知下愚,俱是积习所成。积习既成,迁改不动。如他性初,何曾有上智下愚之别?切勿如程伯子所云:‘气质不同,变化未易也’。”^[16]在这里,黄道周直承孔子的“性相近,习相远”的观点,将宋儒所谓气质之性的部分给儒家心性修养所带来的问题,统统归之于后天的“习”。亦即是对后天修养功夫的重视。其实,回溯晚明学界的动态,我们可以发见黄道周何以如是阐述他的性命之学,进而对之表一种同情之理解。王学左派的“无善无恶”论在晚明时期可谓掀动一时,给当时学界造成了巨大的震动。同时,它也引致了大量的批评与驳难之声。此一余波一直持续到清初。黄道周站在倾向于朱子工夫论的立场上,对它的抨击可谓不遗余力。在某种意义上,黄道周异常强调孟子的性善论,主要是针对是时学界颇为近禅的学风而发的。诚然,明中叶以后,“气质之性”论会被凸显、流行起来,也是有一定社会基础的:“明代后期社会风气变化极大,而渗透力又极强,道德习俗中属于社会文化构成的分量变得很重,则道德哲学中“经验”——也就是所谓气质

流行的部分便不应该再被视为应该去除的负面性东西,如果对现实相应不理,或全盘抗拒社会的新变化,这种学说便完全无法打动知识分子及一般平民。”^{[17]91}但是,“理学思想不能与现实政治相结合也是当时共认的困境。如果不能调整儒家的道德哲学,则道德高调与人们的现实生活不相干,儒家必失去引导人们道德生活的力量。”^{[17]92}因之,建基于气质之性论之上的一套学说应运而生了。

然而,值得注意的是,晚明的“无善无恶”论与重“气质之性”的观点相互绾结的时候,其学说的流弊所产生的负面能量被极大地释放出来,以致于晚明社会的儒家道德实践面临汲汲可危的局面,而不仅仅是唐宋时“儒门淡泊,收拾不住”的情况。诚如王汎森所说,“(明代后期)有一种是倾向于佚荡而不可挽救,有一种是仍想在这种自然人性论的前提下,坚持道德标准,而且这种要求,在明清改朝换代之后,随着知识分子深重的负疚感而更趋严格。第二是呼应现实修正理学思想体系的结果,导致了心性之学的衰歇。”^{[17]95}在这种情形之下,一种道德严格主义也随之产生。“气质与习既然有先天的部分,也有后天引蔽习染的部分。……既发现天命的部分是无法由人的力量彻底改变的,又发现道德转化不应以去除人的所有基本欲望为前提,而应该是扩充、习行,尽天所赋予一己之性。它一方面是认识到道德转化之局限,另一方面是发现其新可能性。而这正是另一种道德严格主义。”^{[17]97}在晚明社会中,这种道德严格主义是人们在强调气质之性的合当性的同时,又必须应对是时道德衰败的危机中产生的。譬如,刘宗周强调“无气质之性,无以见义理之性。”而要保证这一气质之性的发展,在道德规约的范围之内,就必须作时时检点的工夫,故而,他提出“慎独”之说。王夫之认为,“圣人有欲,其欲即天之理。天无欲,其理即人之欲。学者有理有欲,理尽则合人之欲,欲推即合天之理。于此可见,人欲之各得,即天理之大同,天理之大同,无人欲之或异。”^[18]又“圣、狂分于歧路,人、禽判于几希,闲邪存诚,与私意私欲不容有毫发之差也。”^[19]他们都是晚明清初社会中,秉持道德严格主义的典型代表人物。

在某种意义上讲,黄道周的伦理思想也属于一种道德严格主义。不过,他的逻辑起点是在否认“气质之性”的基础之上。他直接将心性修养的工夫,放在“已发”的后天之“习”上,省却了宋儒那种拖泥带水式的由“未发”观“已发”的道德实践路径。总之,黄道周的“人性”论思想是建基于对宋儒以降

的性命之学在晚明社会渐渐引致的道德流弊的反思之上的。这种反思表现了他不同于晚明社会主流思想的学术性格。他试图通过将儒家的性命之学进行去宋儒化,而达到回归孔孟性论原旨的目的。

然而,黄宗羲认为,黄道周的“人性”论虽有所取,但却不具有多大的可操作性。他说:“先生深辨宋儒气质之性之非,气有清浊,质有敏钝,自是气质,何关性上事?性则通天彻地,只此一物,于动极处见不动,于不睹不闻处见睹闻,著不得纤毫气质。宋儒虽言气质之性,君子有弗性焉。毕竟从夹杂中辨别精微,早已拖泥带水去也。故知先生之说为长,然离心之知觉,无所为性,离气质亦无所为知觉,如此以求尽性,未免易落悬想。”^[20]由此可见,黄宗羲对黄道周的观点表示一定程度的认同。因为宋儒在“夹杂中辨别精微”的做法,确乎容易导致“拖泥带水”的弊端,所以他说“故知先生之说为长”。同时,在黄宗羲看来,黄道周所提出的“著不得纤毫气质”之“性”的观点,亦是“去除一弊,又生一弊”。因为“离心之知觉,无所为性”。“性”不在经验层面的气质之中去探求,欲“尽性”则无从下手。总之,黄宗羲认为,黄道周的“性论”“易落悬想”,亦不利于儒家道德理想的实践。

不过,平心而论,黄道周性本论思想的道德实践的巨大动力与自信力来源于其对天道的深邃体知,非此不足以支撑其论说。因之,他的理论虽具有相当的自治性,但对于一般儒者而言,其实践路径之高妙诚难企及。在这一意义上,它与阳明致良知之学的实践困境,看似相反而实相同。

[参 考 文 献]

- [1] 周敦颐. 通书·师第七[M]//周敦颐集. 北京:中华书局,1990:20.
- [2] 张载. 正蒙·诚明篇[M]//张载集. 北京:中华书局,1978:23.
- [3] 程颢. 遗书·卷一[M]//二程集. 北京:中华书局,1981:10.
- [4] 朱熹. 朱文公文集·卷五十六[M]//朱子全书(23). 上海古籍出版社,2010:2688.
- [5] 黄道周. 儒脉[M]//黄道周集(四)卷三十《杂著》. 北京:中华书局,2017:1417.
- [6] 黄道周. 榕坛问业:卷十[M]. 清乾隆年间刻本.
- [7] 黄道周. 榕坛问业:卷十七[M]. 清乾隆年间刻本.
- [8] 黄道周. 榕坛问业:卷十四[M]. 清乾隆年间刻本.
- [9] 侯外庐等. 宋明理学史[M]. 北京:人民出版社,1987:664.

- [10] 黄道周. 榕坛问业:卷一[M]. 清乾隆年间刻本.
- [11] 黄道周. 书王文成公碑后[M]//黄石斋先生文集:卷十二《墓志、哀词、书后、题词》. 清康熙五十三年(1714)刻本.
- [12] 黄道周. 王文成公集序[M]//黄道周集(三)卷二十一《序》. 北京:中华书局,2017:907—908.
- [13] 黄道周. 与善堂记[M]//黄石斋先生文集:卷九《记》. 清康熙五十三年(1714)刻本.
- [14] 陈来. 黄道周的生平与思想[M]//中国近世思想史研究. 北京:商务印书馆,2003:520—521.
- [15] 黄宗羲. 天命章说[M]//明儒学案. 北京:中华书局,1985:1581.
- [16] 黄道周. 榕坛问业:卷五[M]. 清乾隆年间刻本.
- [17] 王汎森. 明末清初的一种道德严格主义[M]//晚明清初思想十论. 上海:复旦大学出版社,2004:91.
- [18] 王夫之. 读四书大全说:卷四[M]//船山全书(六). 长沙:岳麓书社,2011:639.
- [19] 王夫之. 张子正蒙注:卷二[M]//船山全书(十二),长沙:岳麓书社,2011:90.
- [20] 黄宗羲. 忠烈黄石斋先生道周[M]//明儒学案:卷五十六《诸儒学案下四》. 北京:中华书局,1985:1334.

(责任编辑:谢光前)

The great scholar in Late Ming Dynasty, Huang Daozhou's Thought on "Human Nature"

——Based on the Criticism of the "Nature of Temperament" Theory of Song and Ming Confucianism

YANG Zhao-zhong

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

Abstract: In the late Ming dynasty, the monism of "nature of temperament" became popular. However, Huang Daozhou put forward the theory of "inherent nature" to oppose it. Huang Daozhou's thought on human nature was based on the criticism of the "nature of temperament" theory of Song and Ming Confucianism. In the view of Huang Daozhou, "nature" and "temperament" are two distinct things, and "nature" should be basically regarded as "Chang shan" (permanent good) and "Zhi shan" (pure good), which is in essence the theory of "transcendence of good and evil" and opposes Wang Longxi's view of "no good or evil". As for the "evil" in the experience level, it is generated by the "learning". The thought of human nature of Huang Daozhou was different from the mainstream of Confucianism in the Song and Ming dynasties. It came into being in the reflection on the crisis of the moral order in the late Ming dynasty, and represented Huang Daozhou's attitude of the moral strictness as a Confucian.

Key words: Huang Daozhou; Confucianism of Song and Ming; Theory of human nature; Nature of temperament