

# 论东林学派对心学狂禅的救弊及影响

路鹏飞

(湘潭大学 马克思主义学院, 湖南 湘潭 411105)

**[摘要]** 明清之际的经世之学风非外来影响,而是源自东林学派的流风余韵。心学至明末阳明后学而有狂禅空谈心性、游谈无根之弊,尤其是黄宗羲所指的泰州、龙溪两派,其中又以泰州为最。泰州学派倡导率性、自然,人人自许为圣人,对于自然欲望进行了肯定,走向了极端自由主义、功利主义,使得这种观念风行天下,其极端者为李贽,他反对名教,喜好数术,甚至为盗贼、佞臣张目。此后受到了东林学风的扭转,东林学派强调下学上达,家国天下一体。东林学派通过裁量人物、评议国政,以清议而影响国政、时事,有扭转风气之功。其代表顾宪成、高攀龙等兼采朱陆,对于阳明四句教进行修正,提出良知为天道,强调格物致知工夫,主张经世致用,与世为体,为明清之际经世学风转变之先河。

**[关键词]** 明清之际; 心学狂禅化; 东林学派; 经世致用

**[中图分类号]** B248

**[文献标识码]** A

**[文章编号]** 1671-6973(2023)03-0097-08

## 一、东林学派为明清学风转变的前奏

对于明清之际的学风的转变,有学者以外部的原因进行解释,如章太炎先生的观点:“清世理学之言。竭而无余华;多忌,故歌诗文史枯;愚民,故经世先王之志衰(三事皆有作者,然其弗逮宋明远甚)。家有智慧,大凑于说经,亦以纾死,而其术近工眇蹕善矣。”<sup>[1]</sup>也有学者以启蒙说解释,如侯外庐先生的观点,他以“中国启蒙思想开始于十六七世纪之间”<sup>[2]</sup>的观点。但是主要的学者以还是以内因的原因进行解释,认为清代学术的转向实际上是宋明理学的延续。《清实录》记载:“清兴,崇宋学之性道,而以汉儒经义实之。”<sup>[3]</sup>阮元在《国史儒林传序》同样指出:“我朝列圣,道德纯备,包涵前古,崇宋学之性道,而以汉儒经义实之,圣学所指,海内向风。”<sup>[4]</sup>即他们认为清代的学术是宋学的延续,而不是反动,同时也提出了清代汉学的复兴。

明清两代都是理学在官学和民间占主导的时代,两者具有持续的统一性,“明代整理了宋元以来文献典籍,将程朱理学设为官学,同时作为科举考试和价值导向,从工具理性和价值理性上,影响了整个东亚的儒家文化,形成了延续到现在的儒家文化共同体。在民间理学方面,明代心学高扬了价值理性和主体性,为清代学术作了充分的思想准备,奠定了理论基础。”<sup>[5]</sup>然而与清代严苛的社会

**[收稿日期]** 2022-11-10

**[基金项目]** 湖南省教育厅课题(21B0122);湖南省社科评审委项目(XSP2023ZXC015);第十二批湘潭大学教学改革研究项目(119)。

**[作者简介]** 路鹏飞(1986-),男,河南林州人,哲学博士,湘潭大学马克思主义学院讲师,研究方向:中国哲学。

环境相比,明代社会环境比清代要宽松一些,尤其是明朝中后期商业的发展促进了社会的解放。明朝中后期的社会环境与明前期相比,发生了一定变化,比较明显的是明代前期思想文化控制严重,法律严苛,文字狱数量激增。读书为官动辄充军或者遭受杀害。明朝中后期的思想控制有所放松,同时商业文化发达,社会风气开放。但是与此同时宦官专权、朝政腐败一直持续到明末。道德衰败等问题也一度比较严重。

理学作为传统儒学的一部分,本身非常重视应然和实然的关系,或者说名和实的关系。当理学作为“实然”的官方哲学后,随着明朝政治环境的恶化,程朱理学所构筑的理想社会和现实环境的脱节越来越严重,理学家必然要对现实进行批判,构筑新的应然。他们很多在和权臣宦官斗争中提出了自己的观点,在某种程度上也可以说,这属于一种批判的武器。例如王阳明与刘瑾之间,“正德元年冬,刘瑾逮南京给事中御史戴铣等二十余人。守仁抗章救,瑾怒,廷杖四十,谪贵州龙场驿丞”<sup>[6]</sup>。由于刘瑾的迫害才导致王阳明远谪贵州,最后提出了良知学说。这在一定程度上可以说是王阳明的一种思想上的通达和纾解,也可以说是受当时政治环境的影响而通达。几乎同时期,王廷相也遭受刘瑾的迫害,同时他与其他宦官也进行了不屈不挠的斗争,如陕西镇守宦官廖鹏等,此外泰州学派王艮曾斥责宦官的经济勒索,东林党人高攀龙、顾宪成曾直接和宦官集团进行斗争,方以智同样直接和宦官集团斗争,黄宗羲、王夫之等人都曾对宦官专权进行过批评。因此他们的思想在某种程度上是对当时社会政治环境的批判,他们对理学的发展和衍化,一方面是出于对僵化的官方理学的理解不同导致的,另一方面则受当时政治环境的影响而造成的。无论是王阳明的“心即理”“致良知”,还是王廷相的“理载于气,非能始气也”的理气观,在一定程度上都是由于对上层统治阶层无所作为,于是选择对下层士族甚至是平民百姓进行讲学等活动。从思想和行动上对当时的政治环境进行批判和斗争。

在整个明朝的历史中,理学家能够坚持道义,在皇权肆虐,不讲道义的时候,理学家能够从道不从君,勇敢地站在道义方面,体现了儒家的担当和气节。例如朱棣篡夺皇位的时候,方孝孺誓死不和朱棣合作。在面对宦官专权,祸国殃民的时候,理学家能够站起来勇敢的和他们进行斗争,这在一定程度上体现了理学家的担当和责任意识,但是在明末心学在往中下层发展的过程中,也堕入了空谈心性的“狂禅”境地,然而由于东林学派的救弊,明末反而出现了经世学风。

## 二、明末狂禅现象及其表现

狂禅作为心学的一个现象特质,早在宋代就已有记载,《宋元学案》载:“于是宗朱者诋陆爲狂禅,宗陆者以朱爲俗学,两家之学各成门户,几如冰炭矣。”<sup>[7]</sup>可见心学本身即有些狂的气质。心学集大成者王阳明,自身也承认其学问有些“狂”的倾向,他曾经在《传习录》中说道:“我今信得这良知真是真非,信手行去,更不着些覆藏。我今才做得个狂者的胸次,使天下之人都说我行不揜言也罢。尚谦出,曰:「信得此过,方是圣人的真血脉。」”<sup>[8]</sup>此后王龙溪对“狂者”大加赞赏,至于明末心学末流则彻底走向了“狂禅”。

过往学界对明末狂禅的研究,大多持肯定的一面,有许多专门介绍狂禅以及相关文化的书籍和论文,如《狂禅》《晚明狂禅思潮与文学思想研究》《诗禅·狂禅·女禅》《狂禅之于汤显祖的“有情世界”》《王门后学“狂禅”派之启蒙思想散论》《晚明狂禅思潮的治世思想和文学》等专著和论文。然而从历史的角度看,明清两朝对狂禅的看法实则贬胜于褒,从黄宗羲的《明儒学案》到《清史列传》等对

狂禅之风多有批评,后者甚至认为狂禅导致学术崩坏,进而影响国运而致使明朝灭亡,虽有夸大然而不无借鉴。

据赵伟的《晚明“狂禅”考》,“狂禅”在晚明主要有两层含义:“其一是指唐宋以来的五家禅,其二是指晚明思想界的一股思想潮流。综合考察,狂禅使用最多的是用来指称晚明思想界所出现的一种独特的思想潮流,它突破了程朱理学所要求的思想和社会规范,对晚明及以后产生了巨大的影响,这股思想潮流的主要特征是以禅证儒,以儒入禅。”<sup>[9]</sup>狂禅原出于佛学,明末蕅益智旭在《赠澹居大德血书华严经》中有“导归无量光王刹,不堕狂禅鼠唧鸣。”<sup>[10]</sup>以及他在《性学开蒙答问》中比较朱陆同异,指出象山学之弊端与狂禅多类似,“然执象山之言而失旨。则思而不学。与今世狂禅同陷险阨。孔子谓之曰殆。执紫阳之言而失旨。则学而不思。与今世教律同无实证。孔子谓之曰罔。”<sup>[11]</sup>可见佛教也是不认可狂禅的。明末儒学主要为阳明后学,而心学本身即有些狂的气质,万历之后,更是堕入“狂禅”之病。如《四库全书总目》指出:“自明正德、嘉靖以后,其学各抒心得,及其弊也肆。如王守仁之末派皆以狂禅解经之类”<sup>[12]</sup>。清代吕留良在《四书讲义》中曾针就“知止”的理解反对狂禅,“故自隆万以后,讲此节者,无不堕入狂禅,总只是离却「至善」二字。”<sup>[13]</sup>他反对无思无为、复归寂然不动本体的解释,认为“知止”有知、有行,此处强调知,却与明明德、新民之行紧密关联。

经学自汉代以来,经过了董仲舒的经学神圣化,“荀子奠定的天人二分模式经韩非、吕不韦等诠释,确立了自然客体之‘天’,破坏了神道设教的基础,消解了秦朝皇权政治对天命的敬畏。中间经陆贾、淮南王等重释,最后由董仲舒再次树立了天的神圣性和宗教性,重新确立了神道设教、以天统人的模式。”<sup>[14]</sup>此后发展至宋明时期,理学摆落了汉唐注疏,专以义理解经,其中或出入、参照佛老二学,因此于明末有狂禅之弊。黄宗羲在《明儒学案》中说“阳明先生之学,有泰州、龙溪而风行天下,亦因泰州、龙溪而渐失其传。”<sup>[15]703</sup>他指责这两个学脉“跻阳明而为禅”,因为龙溪后继无人,有赖江右学派救弊,对于阳明心学不算太偏离。而泰州学派则不然:黄宗羲认为:“其人多能以赤手搏龙蛇,传至颜山农、何心隐一派,遂复非名教之所能羁络矣。”<sup>[15]703</sup>其中颜山农即颜钧,何心隐原名梁汝元,因反对官府苛捐杂税而改名何心隐。黄宗羲认为他们,“释氏一棒一喝,当机横行,放下拄杖,便如愚人一般。诸公赤身担当,无有放下时节,故其害如是。”<sup>[15]703</sup>此外,谈迁也在《国榷》中提出:“然文成得龙溪泰州讲之而益光。亦自龙溪泰州讲之而启弊。决裂至颜山农李贽一派。大坏极矣。”<sup>[16]1476</sup>,指责他们“舍官守而语玄虚。薄事功而课名理。下至巨奸元盗。窃入而影附焉。如颜山农何心隐之流。不可缕指。故戒谕学宪。敦崇实行。有以哉。”<sup>[16]4128</sup>《清史列传》甚至把明朝亡国的责任归结为狂禅,认为学术崩坏导致了明朝的灭亡,“明季心学盛行,颜山农、何心隐、李贽之徒,标目狂禅,荡无礼法,细行不矜,束书不观。学术既坏,国运随之。”<sup>[17]</sup>

颜钧(1504—1596),字子和,号山农,江西吉安人,他曾提出:“人为天地心,心帝造化仁,是仁惟生,是生明哲。”<sup>[18]16</sup>他强调质朴自然,认为人欲出于自然,主张率性任情的“赤子之心”。何心隐进一步提出了“欲望”的正当性,虽然仅限于论证“寡欲”的正当性,然而这种在思想上论证自然、欲望的正当性,正是晚明时期当时社会思想反映,在文学上的表现如《三国演义》《水浒传》《红楼梦》,以及较为极端的《金瓶梅》等。颜山农、何心隐二人的学问,并非坐在书斋里完成的,他们倡导讲学,甚至因此而丧命。这种四处讲学的活动反过来又扩大了狂禅化的影响,使得阳明后学的自然任性发展到极端。此外,泰州学派大多倾向于明朝民间学术,如王艮、王襞是处士。

颜山农受王阳明《传习录》中“精神心思,凝聚融结,如猫捕鼠,如鸡覆卵”四句影响,据他自述,

读后深有感触:“闭关七日,若自囚,神智顿觉,中心孔昭,豁达洞开,天机先发,灵聪焕发,智巧有决沛江河之势,形气如左右逢源之𣶒。”<sup>[18]24</sup>他曾拜徐樾、王艮为师,其中王艮为王阳明弟子,所讲为大成仁学,颜山农为王学三传,王艮认为《大学》《中庸》为孔子所传心印,以此教颜山农。因此颜山农把儒学简化为大中之学,即大学中庸之学,同时结合《周易》,兼容佛、道二教,具有神秘主义特质。颜山农认为圣学分为三个阶段,“如曰圣学,则有御天造命,事天立命、畏天俟命三级程造也。能此等而上之,皆可神道设教,生天地人物而位育也。”<sup>[18]15</sup>他对佛、道二教并不排斥,认为三教为至人原宗,俱随各人志尚、精神、年惯积造发展而来。颜山农本为底层民众,他在《自传》中多自称匹夫,宣扬对象也多为下层民众。他能够据对象不同而宣教,听众往往多达千人,增加了儒学的宗教性、神秘性,其传人罗汝芳、何心隐等。黄宗羲曾评论他的为学宗旨:“其学以人心妙万物而不测者也。性如明珠,原无尘染,有何睹闻?著何戒惧?平时只是率性所行,纯任自然,便谓之道。及时有放逸,然后戒惧恐惧以修之。凡儒先见闻,道理格式,皆足以障道。此大旨也”<sup>[15]703</sup>。颜山农《自传》中曾经自述:“为今隐怀,虽如焚烈,回翔审视,年耄时衰,惟抱大中学庸之殷积,时如六龙变化之神能,而精神心力不忍违仁于终食、造次顿沛之晷也”<sup>[18]28</sup>其主要修行方法已经没有了耳闻目睹的实践活动,甚至克制的修养功夫也有所减损,所要做的主要是自然、率性。“平时只是率性所行,纯任自然,便谓之道。”<sup>[15]703</sup>只是在放逸时候,才用戒惧的功夫去修养。这种“率性而行”的观点同时也是从其师徐樾徐波石这继承过来,如徐波石提出的“圣学惟无欺,天性聪明,学者率其性而行之,是不自欺也”<sup>[15]728</sup>“学所以明道也,道者率性而已耳”<sup>[15]729</sup>。而徐波石同时是与王襞的观点相同,“纯任自然”的态度使得心学开始流于疏狂,这与程朱理学所提倡的“主静”“居敬”“存天理去人欲”可以说是另一个趋势。

何心隐(1517—1579),本名梁汝元,江西吉安人,因为曾参与反对严嵩的活动所以更姓改名,著有《原学原讲》《四书究正注解》《重庆会稿》等,他本人即有些“狂”的气质。《明儒学案》载他“方以学显,恃其知见,辄狎侮之”“心隐贻书以消之”等。对于何心隐的学问,黄宗羲评价说:“心隐之学,不坠影响,有是理则实有是事。无声无臭,事藏于理;有象有形,理显于事”<sup>[15]705</sup>。他的观点主要在于对于“欲”的正名与提倡——“是故孔孟之言无欲,孔孟之无欲也。岂濂溪之言无欲乎?且欲惟寡则心存,而心不能以无欲也。欲鱼欲熊掌,欲也,舍鱼而取熊掌,欲之寡也。欲生欲义,欲也,舍生而取义,欲之寡也。……欲仁非欲乎·得仁而不贪,非寡欲乎·从心所欲,非欲乎?欲不踰矩,非寡欲乎?”<sup>[19]</sup>这种重视“欲”的思想,已开始否定宋代理学传统所倡导的“去人欲”或“灭人欲”的倾向。此思想与其他学者倡导“欲”的学说相表里,在明末形成一股风潮,如李贽提出:“吃饭穿衣,即是人伦物理;除却穿衣吃饭,无伦物矣。”<sup>[20]</sup>吕坤提出:“世间万物皆有所欲,其欲亦是天理人情。”<sup>[21]</sup>以及王夫之提出的“人欲之大公,即天理之至正”<sup>[22]</sup>,此后清代戴震提出了“欲者,血气之自然”的观点。

其后李贽将狂禅走向了极端自由主义、功利主义,离经叛道而迷恋术数。他的言论更是肆无忌惮,狂放无忌,甚至否定儒家言论,如他提出:“愚尝论之,成大功者必不顾后患,故功无不成,商君之于秦,吴起之于楚是矣。”<sup>[23]224</sup>一方面反对董仲舒“正其谊不谋其利,明其道不计其功”的做法,一方面又迷恋术数,而术数本身便有些模仿汉儒的特质,如董仲舒一般,为了树立权威约束皇权而确立天的神圣性、宗教性<sup>[14]</sup>。他还否定儒家的名教之义——“此无他,名教累之也。”<sup>[23]225</sup>贬斥儒家而推崇诸子,称呼儒家为“两头马”。李贽甚至称赞盗贼林道乾,为千古唾骂的冯道之流开脱:“以至譙周、冯道诸老宁受祭器归晋之谤,历事五季之耻,而不忍无辜之民日遭涂炭,要皆有一定之学术,非

苟苟者。”<sup>[23]225</sup>可以说是影响败坏,荼毒无穷。

### 三、东林学派对狂禅的纠正及其影响

如果说泰州学派是对阳明心学的泛滥,那么东林学派则是对泰州学派的救弊和扶正。东林学派融合程朱理学和陆王心学,而以阳明心学为宗,然而以泰州学派为非。程朱理学以格物致知为功夫;强调外在客体的体认和学习。阳明心学以致良知为要,以知行合一为功夫,追求主观和客观的内外合一。而泰州学派则泛滥于率性自然,至东林学派出现,理学的发展又出现一变化。东林学派打通了下学和上达,强调家国天下情怀,黄宗羲秉持的学识便属于东林余响,他对东林学派的推崇同样不遗余力。黄宗羲在《明儒学案》载:“数十年来,勇者燔妻子,弱者埋土室。忠义之盛,度越前代,犹是东林之流风余韵也。一堂师友,冷风热血,洗涤乾坤,无智之徒,窃窃然从而议之,可悲也夫。”<sup>[15]1375</sup>其代表主要是顾宪成和高攀龙。

东林学派以顾宪成为首,关于顾宪成的学问,黄宗羲提出:“先生论学,与世为体。尝言: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,切磨德义,念头不在世道上,即有他美,君子不齿也。故会中亦多裁量人物,訾议国政,亦冀执政者而药之也。天下君子以清议归于东林,庙堂亦有畏忌讳。”<sup>[15]1377</sup>顾宪成偕高攀龙等众多学者于万历三十二年复建了东林书院,并在此讲学。同时东林学派也积极参与当时的政治实践活动,并且讲学于四方,力图挽救当时的社会风气。针对泰州学派的狂禅风,黄宗羲指出:“先生深虑近世学者乐趋便易,冒认自然,故于不思不勉,当下即是,皆令究其源头,果是性命上透得来否?勘其关头,果是境界上打得过否?”<sup>[15]1379</sup>顾宪成提出:“何心隐辈,坐在利欲胶漆盆中,所以能鼓动人者,缘他一种聪明,亦自有不可到处。”<sup>[15]1387</sup>“天泉证道,龙溪之累阳明多矣。”<sup>[15]1379</sup>

出于对阳明后学的反对,顾宪成对阳明心学四句教进行了重新阐释,他指出:“其所谓无善无恶者,无善念恶念耳,非谓性无善无恶也。有善有恶之意,以念为意也;知善知恶,非意动于善恶,从而分别之为知。好善恶恶,天命自然,炯然不昧者知也,即性也。阳明于此加一良字,正言性善也。为善去恶,所谓有不善未尝不知,知之未尝复行也。”<sup>[15]1379</sup>顾宪成提出,“良知本体,天之道也;格物是工夫,人之道也。”<sup>[15]1379</sup>他反对泰州的率性自然的做法,但是对于“欲”却没有特别的反对,甚至更是提出了“情”的作用——“性体也,情用也,曰知曰能才也,体用之间也。是故性无为而才有为。”<sup>[15]1381</sup>另一方面,顾宪成对于格物的理解采用的是朱熹的解释,而非阳明的理解,即“或考之事为之著,或察之念虑之微,或求之文字之中,或索之讲论之际。”<sup>[24]</sup>针对史际明提出的“宋之道学,在节义之中;今之道学,在节义之外。”<sup>[15]1476</sup>顾宪成认为:“宋之道学,在功名富贵之外;今之道学,在功名富贵之中。在节义之外,则其据弥巧;在功名富贵之中,则其就弥下。无惑乎学之为世诟也!”<sup>[15]1478</sup>他肯定指出明代的理学已经成为获取功名利禄的一种工具,常俊峰在他的《顾宪成实学思想》中认为,“明清之际的实学思潮是我国学术史上特定时期的产物,是一股进步的思想潮流。由以顾宪成、高攀龙为代表的东林学派开其端绪,这股思想是针对宋明理学的日趋空疏衰败,尤其是‘心学’的禅化而提出的”<sup>[25]</sup>。

高攀龙从学于赵南星,著有《周易易简说》《春秋孔义》《就正录》等。《四库全书》认为:“其学以格物为先,兼取朱陆两家之长,操履笃实,粹然一出于正。”<sup>[26]</sup>他的讲学语录多为切近笃实、阐发周密之言。其门人嘉善陈龙正认为,高攀龙之学:“不率心而率性,不宗知而宗善,无声无臭之善,践之以

有形有色之身,格物之目,所谓知性,所谓复性,胥于此乎在是钱士升序谓先生向有就正录。”<sup>[27]</sup>高攀龙强调为学由格物而入,穷理为穷至善,因为有物必有则,则即他所说的“至善”。而格物的目的之一在于知行,“格致至,一旦豁然知性矣。”<sup>[28]</sup>人心之灵即良知,穷理与格物是相通的,高攀龙特别强调格物的重要性。因为二程认为不格物,则诚意、正心、修身等则达不到,朱熹同样认为,欲诚意必先格物。因此高攀龙认为格物愈博则归本愈约,并指出《孟子》七篇即主要是讲格物。朱熹认为格物致知只是一件事,格物言理而致知言心,高攀龙据此认为心与理一,物虽是外物,穷其理则是心,即朱陆会通。

黄宗羲提出:“先生之学,一本程、朱,故以格物为要。”<sup>[15]1402</sup>但是他的“格物”说又跟程朱的不一样。高攀龙认为:“吾辈格物,格至善也,以善为宗,不以知为宗……格物是随事精察,物格是一以贯之……穷理者格物也,知本者物格也。穷理,一本而万殊;知本,万殊而一本……无工夫则为私欲牵引于外,有工夫则为意念束缚于中,故须物格知至,诚正乃可言也”<sup>[15]1403</sup>高攀龙所强调的工夫并非隔绝世务,相反,他所要求的工夫正是在世务中进行。一方面,他主张工夫要内求,即在自己的内心做工夫,如他在《就正录》提出:“吾人用功,不在远求,只在此处寻头脑便得。若不能向心上做工夫,徒在事物上寻讨、气魄上支撑、才识上用事,到底不成真种子。”<sup>[29]508</sup>而非外求,即从事物中寻求;另一方面,他认为工夫不能隔绝世务,存心工夫即是在世务中进行的,如他提出:“归到心内,非是要人遗却世务,存心功夫,正在世务内做出,遗却世务,便是异学,不惟无可信人,且当群起而攻之,吾人为学,焉肯类是,所谓归到心上者,乃是以心为主,事事物物、行行止止,无不长存此心。”<sup>[29]508</sup>

此后,做过御史的钱一本的学术以“工夫为主,一粒谷种,人人所有,不能凝聚到发育地位,终是死粒。人无有不才,才无有不善,但尽其才,始能见得本体,不可以石火电光,便作家当也”<sup>[15]1437</sup>。他的学说和会朱陆,提出了“朱熹于四书集注,悔其误己误人不小,又欲更定本义而未能。后人以信守朱说为崇事朱熹,此徒以小人之心事朱熹耳。”<sup>[15]1438</sup>同样蕴含了东林学派的观点,重视实践反对空谈——“惟圣人然后可以践形,学不在践履虑求,悉空谈也。”<sup>[15]1440</sup>

东林名士的赵南星提出了“士农工商,生人之本业”的口号。此后明儒理学殿军刘宗周,以及明清之际的黄宗羲以及孙奇逢、顾炎武实际上是东林学派的余韵。刘宗周的学问主宗“慎独”,他提出“有不善未尝不知,是谓良知;知之未尝复行也,是谓致知。”<sup>[15]1515</sup>“心无内外,其浑然不见内外处,即天理也。”<sup>[15]1516</sup>

#### 四、东林学派对明清之际学风的影响

明末万历三十二年(1604年),出现的以顾宪成、高攀龙为代表所创办的东林书院,反对者称之为“东林党”。他们提出了“风声、雨声、读书声,声声入耳;家事、国事、天下事,事事关心”的口号。东林书院的宗旨在于:“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。”<sup>[15]1403</sup>他们共同讨论时政,反对阉党集团的专权,在明朝亡国后,他们中许多人直接或间接参与到抗清的斗争中,并影响了后来的很多学者。据谢国桢先生讲,“自东林讲学之后。首推蕺山(刘宗周)、漳浦(黄道周)和关中的冯少墟(从吾),他们的弟子几乎遍于海内。继蕺山之后,蕺山的高弟黄宗羲创立证人讲舍,讲学于浙东的语溪和甬上。北方的耆宿孙奇逢讲学于河南辉县的百泉。山西太原则有三立书院,傅山和戴廷枝均是出于三立书院中的最著名的学者。”<sup>[30]</sup>陈来先生则提到:“东林之后,明末大儒公推刘宗周与黄道周。明末公论的所谓大儒,受东林会风的影响,也是兼涵忠义

与学术两种意义而言。”<sup>[31]</sup>

一方面,东林学派的思想作为影响了明清之际的学风,期间的大儒也确实在很大程度上代表了理学的思想变化。另一方面,明清之际的学者思想没有局限于东林学派,而是各自在自己的研究领域有所发展,反映了明末清初思想的变化和趋势。尤其是理学思想的转变。可以说,自东林学派开始,明清之际的理学家有宋初的学术气象,他们“志伊尹之所志,学颜子之所学”,倡导“士希贤,贤希圣,圣希天”的做法。力图为思想和学术开辟出一条新的路线。

梁启超先生在《清代学术变迁与政治的影响》肯定了明清之际的学者和学风,“因为这些学者留下许多可歌可泣的事业,令我们永远敬仰。他们自身,却都是——也许他们自己不认——从‘阳明学派’这位母亲的怀里哺育出来。”<sup>[32]</sup>其中尤其是明末东林学派的影响。钱穆先生也曾说:“清代经学,亦依然沿续宋元以来,而不过切磋琢磨之益精益纯而已。理学本包孕经学为再生,则清代乾嘉经学考据之盛,亦理学进展中应有之一节目,岂得据是而谓清代乃理学之衰世哉?”<sup>[33]</sup><sup>364-365</sup>“要之有清三百年学术大流,论其精神,仍自沿续宋明理学一派,不当与汉唐经学等量并拟,则昭昭无可疑者。抑学术之事,每转而益进,途穷而必变。”<sup>[33]</sup><sup>3</sup>

冯友兰在《中国哲学史》“清代道学之继续”一章中提出:“汉学家之义理之学,表面上虽为反道学,而实则系一部分道学之继续发展也。”<sup>[34]</sup>余英时先生在《论戴震与章学诚》一书中也指出“六百年的宋明理学传统在清代并没有忽然失踪,而是逐渐地溶化在经史考证之中了”<sup>[35]</sup>。对于明清之际的思想转变,他指出:“在17世纪(即明、清之际),儒学在体、用、文三个方面都发生了新的变化。就‘体’而言,儒学的重心从内圣的个人道德本体转到了外王的政治社会体制……但这里所谓‘体’已不是指内圣方面的道德本体,而是指外王方面的政治社会体制而言了。外王的‘体’,更离不开‘用’;政治社会的改造如果完全无从实践,那就要比空谈心性还要缺乏意义。”<sup>[36]</sup>”

## [参 考 文 献]

- [1] 许寿裳. 章炳麟传[M]. 北京:中国言实出版社,2015:183-184.
- [2] 侯外庐. 中国思想通史(第5卷)[M]. 北京:人民出版社,1956:3.
- [3] 中国文史出版社编. 二十五史 卷十五 清史稿(下)[M]. 北京:中国文史出版社,2003:2290.
- [4] 阮元. 研经室集(上册)[M]. 北京:中华书局,1993:37.
- [5] 路鹏飞. 明代庙堂理学、民间理学发展特点——兼论汉学、宋学的统一性[J]. 哲学分析,2019(03).
- [6] 王守仁. 王阳明全集(下)[M]. 吴光,钱明,董平 编校. 上海:上海古籍出版社,2015:1271.
- [7] 黄宗羲. 宋元学案·卷五十八[M]. 全祖望 补修,陈金生,梁运华 点校. 北京:中华书局,1986:1886.
- [8] 王守仁. 王文成公全书·卷之三[M]. 王晓昕,赵平略 点校. 北京:中华书局,2015:144.
- [9] 赵伟. 晚明“狂禅”考[J]. 复印报刊资料(明清史),2004(04).
- [10] 藕益智旭. 净信堂初集[M]. 成都:巴蜀书社,2014:224.
- [11] 藕益智旭. 灵峰宗论[M]. 成都:巴蜀书社,2014:216.
- [12] 永瑢等. 四库全书总目[M]. 北京:中华书局,1965:1.
- [13] 吕留良撰. 吕晚村先生四书讲义[M]. 北京:中华书局,2015:4.
- [14] 路鹏飞. 汉初天道观及其政教思想演进[M]. 海南大学学报(人文社会科学版),2018(06).
- [15] 黄宗羲著. 沈芝盈 点校. 明儒学案[M]. 北京:中华书局,1985:703.
- [16] 谈迁著. 张宗祥 点校. 国榷[M]. 北京:中华书局,1958:1476.
- [17] 佚名撰. 王鍾翰 點校. 清史列傳. 中華書局,1987:4529.

- [18] 颜钧原著,黄宣民点校.颜钧集[M].北京:中国社会科学出版社,1996.
- [19] 何心隐著,容肇祖整理.何心隐集[M].北京:中华书局,1960:42.
- [20] 李贽.答邓石阳书[M].北京:北京燕山出版社,1998:19.
- [21] 吕坤.治道[M].北京:北京学苑出版社,1993:296.
- [22] 王船山.船山全书(第12册)[M].长沙:岳麓书社,1992:406.
- [23] 李贽.焚书·卷五[M].北京:中华书局,2009.
- [24] 王阳明.传习录注疏[M].上海:上海古籍出版社,2015:203.
- [25] 常俊峰.顾宪成实学思想[D].杭州:浙江大学,2012.
- [26] 永瑢,等撰.四库全书总目·卷一百七十二[M].北京:中华书局,1965:1513.
- [27] 谢国桢编著.增订晚明史籍考[M].上海:上海古籍出版社,1981:212.
- [28] 《东林书院志》整理委员会整理.东林书院志·卷之五[M].北京:中华书局,2004:118.
- [29] 甄隐.儒家内圣修持辑要[M].北京:中国发展出版社,2015:508.
- [30] 谢国桢.明末清初的学风[M].上海:上海书店出版社,2004:13.
- [31] 陈来.中国近世思想史研究[M].北京:商务印书馆,2003:488.
- [32] 梁启超.中国近三百年学术史·钦冰室合集(第10册)[M].北京:中华书局,1989:13.
- [33] 钱穆.《清儒学案》序[M]//中国学术思想史论丛(八).北京:生活·读书·新知三联书店,2009.
- [34] 冯友兰.中国哲学史(下)[M].北京:商务印书馆,2011:432.
- [35] 余英时.论戴震与章学诚 清代中期学术思想史研究[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2000:353.
- [36] 余英时.论戴震与章学诚 清代中期学术思想史研究增订本[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2012:337.

(责任编辑:谢光前)

## On the Disadvantages and Influence of Donglin School on the Mind Study Zen

LU Peng-fei

(College of Marxism, Xiangtan University, Xiangtan 411105, Hunan)

**Abstract:** In Ming and Qing Dynasties, the study style of Confucian classics was not influenced by external factors, but originated from the lingering charm of Donglin School. From the end of Ming Dynasty to the later period of Ming Dynasty, there were some disadvantages, such as talking about the mind without root, especially the two schools, Taizhou and Longxi, that Huang Zongxi referred to, among which Taizhou was the most typical. Taizhou School advocates frankness and naturalness, and everyone considers himself to be a saint. It affirms the natural desire and goes to extreme liberalism and utilitarianism, which makes this idea popular all over the world. Li Zhi is the extreme. He opposes famous religion, likes numeracy, and even stands up for thieves and sycophants. Being changed by the learning style of Donglin School, which emphasized the integration of family, country and the world, Donglin school, through judging people and criticizing the State Administration, influences the administration and current affairs through clear deliberation, which has the effect of reversing the atmosphere. The representatives, Gu Xiancheng, Gao Panlong, and so on, adopted Zhu Lu to revise the four sentence teaching of Yangming, put forward the idea that conscience is the way to heaven, emphasized the work of knowing things, advocated the application of the world, and the world as a whole, which was the forerunner of the change of the learning style of the world during the Ming and Qing Dynasties.

**Key words:** Ming and Qing Dynasties; the madness of mind; Donglin school; practical application