

# 王学分化与明代文学思潮

许 总

(江苏省社会科学院《江海学刊》杂志社, 江苏·南京 210013)

摘要: 王守仁哲学的二重性, 既促生了对宋明理学主流的破坏力量, 也伏下了对自身理论体系的解构机因。到王学左派确立之时, 便进而形成反理学思潮。明代文学主流中的唐宋派、前后七子以至公安派、竟陵派, 皆与王学左派的发展有着密切关系, 其中有的成员甚至就是王学左派中的重要人物。明中叶以后出现的带有近代化色彩的文学新思潮, 特别是戏曲、小说的大发展, 实际上正是王学左派以及反理学思潮的直接成果。

关键词: 明代理学; 反理学思潮; 文学思潮

中图分类号: I206.2 文献标识码: A 文章编号: 1000-8691(2000)-01-088-07

—

明初随着政治的大一统重建而确立的理学主导地位, 是以程朱理学为正宗的。然而, 经过百年的发展, 明王朝中期的政治、经济状况都出现了重要的变化, 思想文化动向亦随之出现深刻的移转。最突出的表现就是作为明代理学代表形态的王学的崛起及其分化乃至反理学思潮的出现。

王守仁的哲学思想, 首先就是针对程朱道学愈益显露出僵化、虚伪之弊的产物。据《明史·儒林传》载: “明初诸儒, 皆朱子门人之支流余裔, 师承有目, 矩矱然, 曹端、胡居仁笃践履, 谨绳墨, 守先儒之正传, 无敢改错, 学术之分, 则自陈献章、王守仁始”, “宗守仁者曰姚江之学, 别立宗旨, 显与朱子背驰, 门徒遍天下, 流传逾百年……嘉、隆而后, 笃信程、朱, 不迁异说者, 无复几人矣”, 可以说, 明代学术风气的转向, 就是始于王学与朱学的背道而驰。

在程、朱哲学中, 所谓“天理”具有至上性, “宇宙之间, 一理而已”, “其张之为三纲, 其纪之为五常, 盖皆此理之流行, 无所适而不在”(朱熹《读大纪》), 个人则完全是消极被动的, 从理论形式上看, 天理是客观的, 人则需要通过“格物致知”的过程才能体认。这样的修养方式固然较为具体, 但禁忌颇多, 因而南宋的陆九渊就已指出其过于“支离”, 久而久之, 更易滋生虚伪学风。王守仁正是在这一意义上发挥了陆氏“心学”底蕴, 通过“龙场悟道”的过程, 认定“天理”原来是人心自足的产物, 从而提出“心即理”和“心外无理”的思想。于是, 主宰一切的“天理”被降到“人心”的附庸地位, “吾心良知”成为了王学

逻辑结构的最高范畴，取“天理”而代之，这无疑打破了“天理”的一统局面，肯定了人的独立存在的价值和地位。

在王守仁哲学中，既然“吾心良知”作为普遍的人性，则“圣人”与“愚夫”便实现了同一，“良知之在人心，不但圣贤，虽常人亦无不如此”（《答陆元静书》），于是“人皆可以为尧舜”，“人胸中各有个圣人”，取消了人的等级划分，人的主体作用得到普遍的激发。同时，在将“吾心良知”作为世界统一性的基础时，其已超越了具体的感性的层次，而具有了本体的意义，因此“天地万物与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明”（《传习录下》）。

另一方面，正因“天地万物本吾一体”，便又必然需要“视天下为一家，中国犹一人”，这就强调了人的道德责任。在社会矛盾激化、民族危亡加剧的情况下，显然导向着维护封建纲常与伦理道德规范的意义。从生平经历看，王守仁在政治上和军事上都业绩卓著，曾多次平定大规模的武装叛乱，为维护明王朝的统治立下汗马功劳，如此事功业绩，在宋明理学家中绝无仅有。因此，王守仁的学说虽然致力于打破程、朱道学的“理”一元论教条，但其意在激发人人为圣的信念，无疑正是在新的时代条件下为巩固封建统治而作出的理论努力，为王权服务的根本目的实与程、朱完全一致。

但是，王守仁强调“个个人心有仲尼”（《咏良知四首示诸生》），甚至对“愚夫愚妇”人格地位加以大力提高，在客观上却悖离了封建伦理纲常和传统道德规范。明世宗就曾严厉批评王守仁“放言自肆，诋毁先儒，号召门徒，虚声附和，用诈任情，坏人心术，近日之士，传习邪说，皆其向导”（《春明梦余录》卷二十一）。到其后学导出左派王学之时，情形就更为严重了，清人陆陇在《学术辨》中尝述云“自阳明王氏倡为良知之说”，“龙溪、心斋、近溪、海门之徒从而衍之”，“其弊也至于荡轶礼法，蔑视伦常，天下之人恣睢横肆，不复自安于规矩绳墨之内，而百病交作”，这虽然是站在批判的立场上，但对王学所具有的破坏封建礼法作用的内涵因素的揭示却是明白无误的。也就是说，王守仁学说在主观上意在维护封建伦理纲常，客观上却恰恰产生了“荡轶礼法，蔑视伦常”的效果，这样的二重性因素，既促生了对宋明理学主流的破坏力量，也伏下了对自身理论体系的解构机因，到王学左派蔚成风尚之时，反理学思潮也就真正形成了。

## 二

王学左派的形成有一个发展的过程，其基始显然在于王守仁自身学说的矛盾之中。程、朱学说“千言万语，只是教人明天理，灭人欲”（《朱子语类》卷十二），理欲关系是甚为明白的。王守仁则说“必欲此心纯乎天理而无一毫人欲之私，此作圣之功也”（《答陆元静书》），又说“莫谓天机非嗜欲，须知万物是吾身”（《碧霞池夜坐》），一方面承认情欲的合理性，同时又要求其净化得不带一毫一己之私，本身即已包含了两面性理解的可能。在“天泉证道”中，其弟子王畿与钱德洪就因此而产生歧议。据《明儒学案·浙中王门学案》载：

《天泉证道记》谓师门教法每提四句：‘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。’绪山以为定本，不可移易。先生谓之权法，体用显微，只是一机，心意知物，只是一事。若悟得心是无善无恶之心，则意知物俱是无善无恶。相与质之阳明，阳明曰：‘吾教原有此二种，四无之说，为上根人立教，四有之说，为中根以下人立教。上根者，即本体便是工夫，顿悟之学也，中根以下者，须用为善去恶功夫，以渐复其本体也。’

王畿将自己的“四无”说称为“先天之学”，而将钱德洪的“四有”说称为“后天之学”，并主张以“先天”统“后天”，于是“致良知只是虚心应物”（《维扬晤语》），不存善恶成见，所谓“感触神应，不学而能”（《拟岘台会语》），实际上消解了既定的善恶标准，从而使得“天理”顺乎自然地溶融于“人人各得尽其情”的情欲之中。王畿以“无”为“悟”的思想，由“无”处立根基，显然已无法区分儒、佛，正是因此，王守仁曾警告他只讲“四无”必会流入禅家之空寂，这就已经是对王学本身的解构了。

创立泰州学派的王艮亦从王守仁学，其子王襞记其“见阳明翁而学犹纯粹，觉往持循之过力也，契良知之传，工夫易简，不犯作手，而乐夫天然率性之妙，当处受用”（《上昭阳太师李石翁书》），在王艮看来，“良知”是“现在”即现成的，每个人都现成地具有良知，因此主张“以日用现在指点良知”（《心斋王先生全集》卷二《年谱》），“良知”学说的优点就在于“天然率性之妙”，人只要循此良知自然而为，就是圣贤工夫。这种对自然的崇尚，实即对程、朱主“敬”的否定，据《明儒学案·泰州学案》载：

问：庄敬持养工夫。曰：道一而已矣。中也，良知也，性也，一也。识得此理，现现成成，自自在在，即此不失，便是居敬，即此常存，便是持养，真不须防检。不识此理，庄敬未免着意，才着意，便是私心。

基于崇尚自然的为学工夫，王艮进而提出“百姓日用即道”。《年谱》载云“先生言百姓日用是道，初闻多不信，先生指僮仆之往来、视听、持行、泛应动作处，不假安排，俱是顺帝之则，至无而有，至近而神”，这就明确地把神圣的“道”拉到了世俗的境地。同时，所谓“至无而有，至近而神”的观念，显然与王畿的“意动于物，非自然之流行，着于有矣”、“无物之物则用神”（《天泉证道记》）的说法同样具有禅学虚无空寂意味。正是因此，清人黄宗羲指出王畿“竟入于禅”（《明儒学案·浙中王门学案》），而“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”（《明儒学案·泰州学案》），王学遂由分化进而走向反面了。

左派王学发展到极端的标志是李贽。李贽广泛吸取儒、道、墨、法、佛家以及当时的王学诸家思想，形成自己兼容百家的思想体系，在理论形式上，他固然假借了王学的思想外壳，但其实质则是极端反理学的思想代表。作为宋明理学中“心学”派的重要人物，王守仁固然认为“莫谓天机非嗜欲”，但同时亦曾云“性一而已，仁义礼智，性之性也，聪明睿智，性之质也，喜怒哀乐，性之情也，私欲客气，性之蔽也”（《传习录》），所谓“私欲”仍然被排除在“性”之外。李贽对此则显然将王学左派的观点推向了极端，甚至公开宣称“势利之

心亦吾人禀赋之自然”，“虽圣人不能无势利之心”（《道古录》卷上），在《藏书》卷二十四《德业儒臣后论》中进而解释道：

夫私者人之心也。必有私而后其心乃见，若夫私则无心矣。如服田者私有秋之获，而后治田必力；居家者私积仓之获，而后治家必力；为学者私进取之获，而后举业之治必力……此自然之理，必至之符，非可以架空而臆说也。

李贽由“阳明先生曰‘满街皆圣人’，佛氏亦曰‘即心即佛，人人是佛’”（《焚书·答耿司寇》）出发，认为“穿衣吃饭即是人伦物理，除却穿衣吃饭，无伦物矣”（《焚书·答邓石阳》），从人的基本的自然的利欲需求来建立自己的伦理道德观念。对于理学家强调的道德观念则加以严厉的批判，指出“自然之性乃自然真道学也，岂讲道学者所能乎，既不能学，又冒引圣言以自掩其不能”，“则道学之技穷矣”（《初潭集》卷十九），甚至认为理学家“反不如市井小夫，身履是事，口便说是事，作生易者但说生易，力田作者但说力田，凿凿有味，真有德之言，令人听之忘厌倦矣”（《焚书·答耿司寇》），淋漓尽致地揭露了理学家的虚伪性。

值得注意的是，李贽对理学家的批判，进而追溯到理学家奉为偶像的儒家圣人孔子，其于《藏书·纪传总目前论》中云“夫是非之争也，如岁时然，昼夜更迭不相一也，昨日是而今日非矣，今日非而后日又是矣，虽使孔夫子复生于今，又不知作如何非是也，可遽以定本行赏罚哉”，对理学家力倡的旨在为自身定位的“道统论”，更直接指其“真大谬也”。由此可见，李贽对理学家的批判，已不仅仅成为理学走向解体的标志，而且更构成对传统儒家学说体系乃至封建宗法礼教制度的整体否定，这显然是伴随着明中叶以后商品经济的发展和资本主义的萌芽而出现的思想解放思潮的集中体现。

### 三

就理学与文学的关系而言，从程、朱到陆、王，理学与文学总是表现为一种间接的关系，而自左派王学开始，直到蔚为大观的反理学思潮，却与文学构成了一种直接的关系。王世贞《艺苑卮言》尝言“理学之逃，阳明造基，晋江、毗陵藻”，晋江指王慎中，毗陵指唐顺之，两人都是明中期文学复古运动中唐宋派代表人物，同时又与左派王学的发展有着密切关系。前七子中的王廷相则直接是左派王学中的重要人物。至于反理学思潮代表人物的李贽，更是一位杰出的文学批评家。可以说，明中叶以后出现的带有近代化色彩的文学新思潮，特别是戏曲、小说的大发展，实际上正是左派王学以及反理学思潮的直接成果。理学家重道轻文，真正的文学受到长期的压抑，因此，一旦理学本身分化解体，文学自然重获生机，这或许就是文学解放思潮与反理学思潮同步兴盛的最直接原因。

从反理学的角度观察明代文学的新变走向，当自前后七子开始。前后七子倡导诗文复古，其理论纲领是“文必秦汉，诗必盛唐”，李梦阳《论学》云“西京以后，作者无论矣”，李攀龙《答冯通甫》亦云“秦汉以后无文矣”，看似仅就文学形式而言，然实际上他们意在

“劝人勿读唐以后文”（王世贞《艺苑卮言》），而真正完全加以否定的则是宋以后文。李梦阳在《论学》中明言“宋儒兴而古之文废矣”，其原因在于“儒曰理”，虽统斥宋儒，实质显然针对理学。这种倾向，到后七子时就更见明朗了，李攀龙《送王元美序》云“视古修辞，宁失诸理，今之文章，即晋江、毗陵二三君子，岂不亦家传户诵，而持论太过，动伤气格，惮于修辞，理胜相掩”，批评的亦正是“持论太过”、“理胜相掩”。

在诗学方面，与倡导秦汉之文以反对在理学影响下的宋代文风一样，前后七子提倡盛唐之诗，正是基于盛唐诗多言情的认识，其目的也是针对在理学影响下的宋代诗风。主情观念，在七子诗论中随处可见，如李梦阳在《梅月先生诗序》、《张生诗序》等文中屡次标榜“诗发之于情”、“遇者因乎情，诗者形乎遇”，在《诗集自序》中甚至认为“今真诗乃在民间”，何景明《明月篇序》亦云“夫诗，本性情而发也，其切而易者莫如夫妇之间”，谢榛《四溟诗话》更提出“景乃诗之媒，情乃诗之胚”、“诗乃模写情景之具”的著名论点。

以情感节奏有赖于声律节奏传达的认识为契机，七子进而从声律讽咏方面认识诗歌之本质，从而使所谓的“格调说”在明代诗坛风靡一时。如七子的先导人物李东阳认为，诗之所以“有异于文者，以其有声律讽咏，能使人反复讽咏以畅达情思，感发志气”（《沧洲诗集序》），其于《怀麓堂诗话》中进而以此为标准论道“诗有五声，全备者少，惟得宫声者为最优，盖可以兼众声也，李太白、杜子美之诗为宫”，又说“唐诗类有委曲可喜之处，惟杜子美顿挫起伏，变化不测，可骇可愕，盖其音响与格律正相称，回视诸作皆在下风”，可见其推尊杜诗，既不同于朱熹所谓的“忠洁之志”，也不同于严羽所谓的“盛唐气象”，而是在于声调之高昂与音节之变化。

这种对诗歌音节“顿挫起伏”的要求，不仅成为前后七子诗学主张的重要内容，而且成为其学习盛唐的主要途径。《明史·文苑传》尝言“自杜甫以后，善用顿挫倒插之法，惟梦阳一人”，已揭示一端。同时，七子反对宋诗，也正以此为利器，如李梦阳在《缶音集序》中既云“宋人主理不主调，于是唐调亦亡”，又云“宋人主理作理语，于是薄风云月露，一切铲去不为，又作诗话教人，人不复知诗矣，诗何尝无理，若专作理语，何不作文，而为诗耶？今人作性理诗，辄自贤于‘穿花蛱蝶’、‘点水蜻蜓’等句，此何异痴人说梦也”，一方面严厉批评“宋人主理不主调”，另一方面极力维护被理学家嘲弄的杜诗中抒情写景之作，立场极为鲜明。

这种包含着试图将排斥陋宋与推尊盛唐统一起来的因素的“格调”说，由于带有反理学思潮的深刻背景，因而在使古典诗学完成了从政教中心向审美中心的转变的同时，更对由性灵、神韵、格调三大学说并峙的清代诗学主流的形成起到直接开启的作用和影响。比如，谢榛《四溟诗话》论诗“体贵正大，志贵高远，气贵雄浑，韵贵隽永，四者之本，非养无以发其真，非悟无以入其妙”，显然从格调说出发，然“养以发其真”、“譬如产一婴儿，形体虽具，不可无啼声也”诸语，又俨然为主性灵之论调。从其“赋诗要有英雄气象，人不敢道，我则道之，人不肯为，我则为之”语意，亦可见袁枚“宁可为野马，不可为疲驴”（《随园诗话补遗》卷九）之论的精神渊源。因而谢榛又同时批评某些学唐诗者“摹拟太甚，殊非性情之真也”，表现了对唐诗格调、性情并重的态度。如王世懋《艺圃撷余》主张论诗“先须辨

体”，固然也是格调派之论，但其云“小诗欲作王、韦，长篇欲作老杜，便应全用其体”，又可与神韵派主张相通。王渔洋即称引其语，阐发“五言感兴宜阮、陈，山水闲适适王、韦，乱离行役铺张叙述宜老杜”（《池北偶谈》卷十二）之旨。世懋以神韵补充格调，多有与渔洋“兴会超妙”、“意尽即止”相似处，如论“少陵诸作，多有漫兴，时于篇中取题，意兴不局，岂非柏梁之余材创为别馆，武昌之剩竹贮作船钉”，妙喻新义，发杜诗漫兴之神，已全然似神韵派论诗之语。无怪翁方纲认为“神韵”即“格调”，并进而说明“吾谓神韵即格调者，特专就渔洋之承接李、何、王、李而言之耳”（《复初斋文集》卷八《神韵论》），将清代神韵论诗学与明代前后七子直接联系起来。清代诗学格调派以叶燮及其弟子沈德潜为代表，沈德潜《说诗语》尝言“李献吉雄浑悲壮，鼓荡飞扬，何仲默秀朗俊逸，回翔驰骤，同是宪章少陵，而所造各异，一乎一代之盛矣”，可见对明代七子的极力推崇，而格调说之所以成为清代诗坛重要流派之一，实际上正是由明代格调论继续发展而来。

## 四

与前后七子相比，李贽反理学思想倾向无疑更为强烈，并且在文学理论方面构建了自己的思想体系。李贽文学思想的核心是“童心”说，其著《童心说》云：

天下之至文，未有不出于童心焉者也，苟童心常存，则道理不行，闻见不立，无时不文，无人不文，无一样创制体格文字而非文者，诗何必古选，文何必先秦，降而为六朝，变而为近体，又变而为传奇，变而为院本，为杂剧，为《西厢记》，为《水浒传》，为今之举子业，皆古今至文，不可得而时势先后论也。

对于“童心”的具体涵义，他曾反复加以解说，如“夫童心者，真心也”，“夫童心者，纯假纯真，最初一念之本心也”，“童心者，人之初也，童心者，心之初也”，一言以蔽之，就是人的天真自然的本来情性。因此，“童心”之核心实为“真”。这样的创作心态，既排斥“道理”、“闻见”，又须具独立真知，因而与“创制体格文字”的要求联系起来。对于文学典范而言，便导致“诗何必古选，文何必先秦”之论，这就进一步与以前七子为代表的文学复古论形成对立。也就是说，同是以反理学思潮为思想背景，李贽文学观中对“自然”、“本心”的要求较之七子显然更为彻底，代表着更为激进的文学思潮，从而对理学规范下的文学思想的冲击更为强烈。

李贽对文学领域诸多体类都有精湛的论述，既表现出深厚的理论修养，又显示出通达的思想观念。就诗而言，他在《焚书·读律肤说》中认为：

淡则无味，直则无情。宛转有态，则容冶而不雅。沉着可思，则神伤而易弱。欲浅不得，欲深不得，拘于律则为律所制，是诗奴也，其失也卑。而五音不克谐，不受律则不成律，是诗魔也，其失也亢。而五音相夺伦，不克谐则无色，相夺伦则无声，盖声色之来，发于情性，由乎自然，是可以牵合矫强而致乎？

与七子提倡某一种格调的倾向相比，李贽指出格与律、声与色皆由情性所决定，是自然而然的，显然更具开放性，从而为以后诗学的多面发展拓开了广阔的空间。

明后期受到李贽直接影响而形成文坛主流的是以袁宗道、袁宏道、袁中道为代表的公安派。他们在学术思想上与李贽声气相求，使反理学思潮在文坛衍为壮观，在文学上则针对七子复古倾向而大倡文学革新，使追求个性心灵解放的文学思想广为弥漫。试看袁宏道《德山麈谭》中云：

后儒将矩字看作理字，便不因，不自然，夫民之所好好之，民之所恶恶之，是以民之情为矩，安得不平？今人只从理上去，必至内欺己心，外拂人情，如何得平？夫非理之为害也，不知理在情内，而欲拂情以为理，故去治弥远。

意在会通儒、道而归宗自然，而所谓“理在情内”，则试图以“情”统“理”，已完全走向理学家情理观的反面。同篇中又云：

世人终身受病，唯一明，非贪嗔痴也，因明故有贪有嗔及诸习气……小孩子明处不多，故习气亦少，今使赤子与壮者较明，万不及一，若较自在，则赤子天渊矣。

意在会通儒、释仍以自然为宗，力图排除的“明”即李贽所说的“道理闻见”，而反复称赏的“赤子之心”实即李贽所说的“童心”。这种排除一切外在事理唯以一己最初本心为是的观念，在认识论上的偏颇自不待言，但却正是因此而构建了在中国文学史上影响至巨的“性灵”论雏型。袁宏道《叙小修诗》明确主张“独抒性灵，不拘格套，非从自己胸臆中流出，不肯下笔”，由强调“任性而发”、“信口而谈”则必然崇尚平淡文风，故其于《叙弇氏家绳集》中认为平淡乃是“文之真性灵”。然而为了避免一味求淡而容易流于率直之弊，又进而提出“趣”的要求，其于《叙陈正甫会心集》中明言“世人所难得者唯趣”，而“趣得之自然者深”，由此便构成了一整套“性灵”论美学规范。

由于公安三袁代表着明后期文坛主流，受其影响者极众，因此这种对独抒“性灵”的强调和实践，已不仅表现在三袁的理论和实践中，而是在当时形成一种共同的时代性倾向，“它甚至可以或追溯或波及到先后数十年或百年左右”[1]。在自明代中后叶一直延续、发展到清代的“性灵”论文学思潮的巨大影响之中，不仅使当时文艺创作发生极大变化，而且使前代的理论和创作也往往被“性灵”观念重新审视，或多或少地被打上“性灵”的印记。

继公安派之后兴起的以钟惺、谭元春为代表的竟陵派，一方面继承公安派的“性灵”论思想，另一方面试图以一种幽深、柔厚的艺术风格纠正公安末流粗率、浅薄之弊。同时，那种追求个性解放的文学革新精神显然趋于收敛、淡退，而这也恰恰与当时士大夫开始对过于激进的思想解放加以反思，极端的反理学思潮明显衰减这一思想领域的动向完全一致。

#### 注 释：

[1] 李泽厚：《美的历程》第246页，中国社会科学出版社1984年版。

[责任编辑：范祖铸]