

# 焦竑对晚明王学的修正及其思想史意义

黄 芳

(西北大学 中国思想文化研究所,陕西 西安 710100)

**摘 要:**晚明泰州学派后劲焦竑面对晚明王学空谈性命、玄虚而荡的现状,从王学内部理论出发对阳明后学作出修正。焦竑承接阳明及其后学基本观念,用“孝弟”诠释良知,严格把控性情关系,以应对晚明情欲恣肆之弊;倡顿、渐并重的修养工夫,以扭转阳明后学工夫疏旷之现状;提倡博学与会稽,以救治晚明空疏学风。焦竑对晚明王学从本体、工夫至于学风作出的修正,反映出晚明理学演变的复杂形态,亦可看到晚明儒学思想之新动向。

**关键词:**阳明后学;焦竑;顿渐并重;经世

**中图分类号:**F12

**文献标识码:**A

**文章编号:**1673-0429(2022)06-0081-10

**doi:**10.19742/j.cnki.50-1164/C.220609

明正德三年(1506)王阳明的“龙场悟道”标志阳明心学的正式形成,其后阳明心学因易简工夫迅速流行。阳明逝后,其后学出于对阳明本旨的理解差异迅速分化,不同脉系在适应发展中弊端逐渐显露。其中,泰州学派作为中晚明王学的重要学术流派,以王艮为开端,俱注重现成良知的发挥,自罗汝芳而后则逐渐显示出对阳明后学内在弊端的反思与审视,而这其中,以继承了耿定向、罗汝芳等人思想面貌的焦竑最为显著<sup>[1]</sup>。焦竑(1540-1620),字澹园,江宁人(今江苏南京),万历十七年举进士第一,黄宗羲称其“以理学倡率”<sup>[2]829</sup>,邹元标盛赞其“为士林祭酒者二十余年”<sup>[3]149</sup>。作为泰州后学的焦竑,既对泰州学派内部流弊有所批判,也对龙溪、江右等王学支裔的缺失有着深入的思考。他自觉从本体、工夫至于学风的路径对晚明王学做出修正,针对晚明阳明后学良知内涵玄虚化、情欲恣肆、工夫疏旷、学风空疏等问题提出对治之策。本文以焦竑对晚明王学的修正为切入点,力求考察晚明王学内部面对时局转换与外部批判的积极应对,并借此窥探明清之际儒学发展的演变趋向。

## 一、“孝弟”为良知之实

在《刻传习录序》中,焦竑表达了他对阳明后学偏离阳明思想本旨的不满:

国朝理学开于阳明先生,当时法席盛行海内,谈学者无不稟为模楷,至今称有闻者,皆其支裔也。然先生既没,传者浸失其真。或以知解自多,而实际未诣;或以放旷自姿,而检押不修;或以良知为未尽,而言寂言修,画蛇添足。呜呼,未实致其力,而藉为争名挟胜之资者,比比皆是。<sup>[4]132</sup>

**收稿日期:**2022-07-27

**作者简介:**黄芳(1994—),女,四川眉山人,西北大学中国思想文化研究所博士研究生。主要研究方向:儒学思想史、宋明理学。

**基金项目:**国家社会科学基金项目《关学哲学建构的经学基础与创新价值研究》(17BZX065)。

按冈田武彦对阳明后学的划分,焦竑批评“放旷自姿,而检柙不修”者,当针对浙中、泰州学派良知现成、先天证悟来说,但从他认为聂豹等归寂派以良知为虚静本体是“画蛇添足”可知,焦竑论良知承现成良知派而对其内容有不满意。他认为泰州、龙溪等人的问题是倡现成良知致使良知内涵玄虚化。具体言之,一是过度强调了良知的内在超越性,二是将良知的超越性与自然混同,致使良知内涵与心、意、情等含混一体,这样带来的弊端是以自然为流行,任天然之功而无人力之致,藐视人伦礼制而冲淡道德。

### (一)“孝弟”与良知的展开

针对阳明后学将良知内涵玄虚化,而不能实致其力的问题,焦竑提出以“孝弟”仁义诠释良知。“孝弟”在孔子那里只是基本的道德伦理,焦竑则以“孝弟”、良知对举,用“孝弟”凸显良知的经验义、道德践履义。

首先,焦竑认为良知的本体流行与经验层次的道德伦理实践是彻上彻下、浑然一体的,“孝弟”是良知的必然展开:

夫良知即前所谓觉与仁也,今人乍见孺子入井,皆有怵惕惻隐之心,是人人有此良知也;呼而与之不受,是行道有此良知也;蹴而与之不屑,是乞人有此良知也。此岂待于外索哉?故曰人皆可以为尧舜。夫人皆可以为尧舜在孝弟,而孝弟在徐行后长,天下有不能徐行后长者乎?则无不能为尧舜,可知己即孝弟,即尧舜。<sup>[1]87</sup>

人人有此良知,不待外索而内在于人心中。“人皆可以为尧舜”始于“孝弟”的意识就是在日常生活中时时做到“徐行后长”。若能自知亲其亲长其长,“胸中孝弟慈滚滚流出,不待安排,皆成妙用”<sup>[1]730</sup>。通过“孝弟”,可由个体道德修养推至万物各得其所。

其次,在焦竑看来,“孝弟”亦是体认良知在道德实践中的当下落实。他说:

自古独提“学”之一字以示人,实始孔子。而学也者,所以学为仁也。编《论语》者,首言学,而即次以“孝弟为仁之本”,意可见已。然仁为人之所自有,非其既失之而复得之,与其既坏之而复修之之谓也。故日用饮食,仁也;出入动静,仁也;语默色笑,仁也。而就其中之最切而易知者,无如孝弟。故独指而示之,令其一觉悟间而仁。<sup>[1]86</sup>

焦竑强调“孝弟”为行仁之始,是“吾辈日用常行可以著察,而实用其功者也”<sup>[5]58</sup>,是让人们在日用饮食、出入动静间,由简易平常的“孝弟”实践来入手来体证良知本体。这就为晚明悬空蹈虚的良知找到了人人能做到的当下践履之可能。就此点意义来看,“孝弟”必然是体认良知在实践层面的下手落脚处。

### (二)“孝弟”与礼法的落实

焦竑以“孝弟”为良知之实,在于反对时人忽略礼法礼文的修习。作为泰州后学,相较于何心隐等人在礼法上的检柙不修,焦竑则表露出对礼教纲常的特殊关注。他借用释家戒律来说明儒家内在仁义与外在之礼文的关系,“释之有律,犹儒之有礼也。……仁、义以礼而立,无礼则仁、义坏;定、慧以律而持,无律则定、慧丧。”<sup>[1]196</sup>良知、仁义等内在的、抽象的概念在流行之时必须通过外在的礼文来展现,“孝弟”作为伦理纲常的条目,是内在道德在经验实践中的具体化。

焦竑强调“尽性至命必本于孝弟,穷神知化繇通乎礼乐”<sup>[6]759</sup>。这种思考直接源于他对良知现实层面的关注,即所谓“盖人心一物,而仁也,良知也,孝弟也,则皆其名耳。诚因其名以造其实,则知所谓良知,则知舍人伦物理,无复有所谓良知。”<sup>[1]87</sup>良知的展开并非空谈性命,道德修养上的实致其力必然包含对社会层面的关注,“孝弟”通过礼法仪节在人伦物理上的落实,在晚明良知玄虚化后带来的狂妄自恣的背景下又具有了深刻的时代义涵。

### (三)从“孝弟”到天下国家

焦竑将“孝弟”从个体道德修养延伸至天下国家、社会治乱的内容。他说:“孝弟所包者广。亲睦是孝弟,万邦时雍亦孝弟也。底豫是孝弟,天下化成亦孝弟也。人惟看窄了孝弟,故疑不足以尽尧舜之道耳。”<sup>[2]325</sup>从个体到社会,由家庭家族的和睦到和谐万邦,才是“孝弟”之德的真正实现,所以必须将良知落实在“孝弟”的社会展开中。焦竑指出:“庠序是人心风化所关,天下治乱都原于此。稍有学术不正,

便致天下大乱,故要谨慎。须是正人心,息邪说,一本于仁义之正,而杨、墨之类不使夹杂可也。孝弟乃良心真切之地,正仁义的大头脑,故尤要申重。此处得力,即仁义沛然而出,何愁天下不治?”<sup>[2]205</sup> 此论包含了以道德的培养进于社会治乱的思路,“孝弟”作为良知本体的必然展开和修身在日用伦常中的起点,在这里被赋予以道德问题统摄社会政治问题的能力。

明代王学对“孝弟”与良知关系的探讨导源于王阳明,其以“孝弟”为良知的发用处,致良知即将“见父自然知孝,见兄自然知弟”的天赋道德意识贯彻于一切处。阳明以“孝弟”来发明本心之理的做法,影响了后学对“孝弟”与良知关系的理解,在泰州学派中尤为明显<sup>[7]</sup>。王艮将从日用伦常的“孝弟”体证良知视作“至简、至易、至乐”<sup>[8]</sup>之道,罗汝芳把天下国家的一切道德政治事务都归结为“孝弟慈”这三种人伦关系的延伸<sup>[9]</sup>。焦竑对“孝弟”的理解直承罗汝芳而来,但不同于罗汝芳高扬“孝弟慈”的超越义。以“孝弟慈”取代良知,焦竑是在回归古典仁学的基础上更多地凸显“孝弟”的践履义。他不仅以“孝弟”为良知实践的落实处,进一步纠正阳明后学将良知玄虚化带来的流弊,还通过“孝弟”与良知的联结,将道德伦理的实践由个体推向家庭、社会及国家。王汎森指出,从明末到清初,理学家纷纷强调从“个人内心的锻炼修养中走出,走向整体与社会群体的实践”<sup>[10]11</sup>。焦竑以“孝弟”落实良知等抽象观念,主张从人伦物理的道德践履入手避免空讲良知,正反映出晚明王学“由虚转实”的思想发展取向。

## 二、重构性情关系

性情关系是宋明儒学的重要话题,程朱以“理”规定“情”,将其限定在“存天理,灭人欲”的道德理性中,否定和抑制情来实现复性。阳明则以情为“心之用”,肯定情在心性体系中的合理性。然而“无善无恶之心之体”的论断引发了阳明后学对性情关系的理解分歧。王畿、王艮等人从“无善无恶”出发,肯定心意知物与良知本体的一致性,在晚明掀起一股高扬情欲的潮流。焦竑则对性情持以审慎的态度,故对性情的诠释有着不同于泰州诸人的新气象。

### (一)“善自性也,而性非善也”

焦竑论“性”继承了泰州学派从本体上论性的传统,思想鲜明。首先,其从性之善恶上立论,提出“善,自性也;而性,非善也。谓善为性则可,谓性为善,则举一而废百矣”<sup>[1]737</sup>。“善”并非从道德根源上来说,而是指向善在道德伦理上的具体展现。性赋予人向善的能力,但是性本身不具有价值的规定性。焦竑指出,孟子言“性善”是针对战国人心陷溺来说,“论性之本体,善亦无有,何有于恶?孟子为战国时人心驰骛功利,丧失其良心,待提掇一‘善’字以示之,终不如先师‘性相近,习相远’之语,更觉浑然。”<sup>[1]728</sup> 孟子从道德根源上论性,以四端之心由情可以为善推出性善,又以仁义礼智为四端之心的具体内容,其思路是将“高度道德化的情感”<sup>[11]</sup>作为性善的来源。焦竑则认为孟子提揭“善”字是由于时势所迫,将超越善恶的性局限在善恶的价值判断中是本末倒置,本体意义上的性并无善恶的区分。

对于现实中的善恶如何安置的问题,焦竑指出,本体之性作为超越的存在,虽然不能用道德层面的善恶来判断,但性具有使人向善的能力。他区分了世人所指性之善恶的几种可能情况:

孟子性无善无不善,性相近也;性可以为善,可以为不善,习相远也;有性善,有性不善,上智下愚不移也。要之皆出于孔子之言,盖性无不入,此性之所以为妙,知性之无不入,此圣言之所以为全。<sup>[12]28</sup>

至善之性是人所共有的,但此至善之性发挥的能力会受到后天环境、自身才质的影响,性善性恶和为善为恶都是性在现实层面的展现,可知焦竑论性重其超越性的一面。焦竑将孟子性善解释为“无善之善”,他说:“夫心曰正,犹得而倪之。正与不正,性皆无有,则善、不善,二皆离矣。无善之善,孟子所谓性善也。”<sup>[1]34</sup> 对性为“至善”的理解,焦竑是从本体论出发,将至善解释为性体发用为善,前一“善”是指生活道德层面的具体善恶,后一“善”则是超越了道德价值属性的存在。性无所不入,无所不至,性体

虽然无善无恶,但能发用为至善,这是焦竑以性体善用对孟子性善论的重新阐发。

## (二)“性不能以无情”

在明确性善恶的看法后,焦竑展开了对性与情关系的探讨。焦竑继承孟子以来性情一源的传统,反对将两者割裂,他说:

“乃若其情,则可以为善矣”,孟子即情以论性也。贺瑒云:“性之与情,犹波之与水,静时是水,动则是波。静时是性,动则是情。”盖即此意。李习之乃欲灭情以复性,亦异乎孟氏之旨矣。<sup>[9]21</sup>

孟子“即情以论性”是从道德情感推出道德根源,所以他重视情在道德生活中的重要作用。焦竑认为贺瑒以水波喻性情之语,以波与水仅有动静之分而无实质不同,背离了孟子对性情的区分;李翱主张性善情恶,对情采取抑制的态度也不符合孟子原旨。宋代理学基本延续了李翱论性的传统,朱子以天命、气质言性,“人之所以有善有不善,只源气质之禀各有清浊”<sup>[13]1235</sup>,所以复性只需要“存天理,灭人欲”。这种情况在明中期心学兴起后发生转变。焦竑批判李翱灭情复性不符合孟子原旨,可视作是从心学立场对程朱性情论的否定,但他论性情与阳明及其后学又有不同,其以枝根、母子为喻重新阐发性情的关系说:

情立而性真始拾,故性不能以无情。情不能以无妄,妄不能以无学。学也者,冥其妄以归于无妄者也。无妄而性斯复矣。盖尝论之,情犹子焉,性则其母也,情犹枝焉,性则其根也,世之焚焚者,岂顾欲离母逐子,拔其根而培其枝哉。<sup>[1]18</sup>

这里值得注意的有两点:一是焦竑强调性因情而开显,不能舍情言性;二是焦竑在情之后提出了“妄”的概念,提出通过“无妄”来恢复本然之性。前者是对阳明后学性情论的延续,表明焦竑对情的肯定态度,后者的展开则是焦竑论情的独特处。他说:“人生而静,天之性也,感于物而动,性之情也。人之真性了无一物,或一翳之懵,不之觉,若不为物所动,则妄情欲念,廓然自除。”<sup>[9]48</sup>祛除“妄情欲念”的过程,也就是恢复本然至善的过程。“妄情欲念”的说法不同于阳明认为“七情顺其自然之流行,皆是良知之用,不可分别善恶”<sup>[14]111</sup>,而是认为情中有恶的成分需要廓清。

## (三)“涤情归性”

在对情的安置上,焦竑虽并不特别禁止情欲,但他极为强调要引导情欲使之合于中道,因为情欲发而不正就会流于恶:

孟子曰:“尽其心者,知其性也;知其性则知天矣。”天即清净本然之性耳。人患不能复性,性不复则心不尽。不尽者,喜怒哀乐未忘之谓也。由喜怒哀乐变心为情,情为主宰,故心不尽。若能于喜怒哀乐之中,随顺皆应,使虽有喜怒哀乐,而其根皆亡。情根内亡,应之以性,则发必中节,而和理出焉。<sup>[15]280</sup>

这里采用《中庸》已发未发的说法言性情,心不管已发未发皆有喜怒哀乐,但是放纵喜怒哀乐之情主宰心体便是不尽心,所以要亡情之根来保证喜怒哀乐之情发而得正。“情根内亡”指的是通过对意的把控,使心不受意的干扰,喜怒哀乐的情感能发而得其正,就能做到情应万事但皆中节和理。在焦竑看来,现实中恶的产生于“意”而非直接源于情,“意者七情之根,情之饶,性之离也,故欲涤情归性,必先伐其意,意亡而必、固、我皆无所传,此圣人洗心退藏于密之学也。”<sup>[12]254</sup>意作为情产生之前的阶段,是孔子言毋意、毋必、毋固、毋我的开始,因意有善有恶,便会对心、情产生意见和干扰,性便不能常保持虚寂而至善的状态。焦竑将此情中制意的过程称为“涤情”“制情”,他说:“制情者,绝之始萌也。然制情者存,第不造于恶而已。忘情者,情未萌也。情既不满,忘何所忘?情忘心空,道将来契。”<sup>[12]275</sup>通过涤除情中可能存在的私意成分,使情之发的同时心性本体也得到显明,在严格把控喜怒哀乐之情中回归本然之性。

在晚明时代背景下对性情关系的阐发不仅仅是心性范畴内的哲学思辨,更关乎社会道德秩序的根基。在晚明王学普遍发挥“无善无恶”之说,以知觉为良知,以纵情恣肆为率性之时,相比于现成派对情

识的高度张扬,焦竑则主张审慎地把控性情。在道德推出社会治乱的思路下,焦竑重视性善的道德伦理导向,正视情之作用的同时又严格把控情欲泛滥之弊,这正是在晚明士风乖张虚浮背景下,其作为儒家知识分子对社会伦理责任的坚守。

### 三、提揭顿、渐并重

阳明论工夫彻上彻下,无顿、渐之分。其弟子对“四句教”理解的差异引出王门后学修养工夫中的顿、渐问题,其实质指向如何显现内在良知本体路径,即如何看待本体与工夫关系的争议。晚明王学主顿悟者以浙中王畿、泰州王艮为开端,流衍至颜均、何心隐等人,俱注重现成良知的发挥,其问题在于良知始终以现成的姿态存在于主体中,即“否认了从本然到见在要经过一个致知过程,把良知的见在性与理性工夫隔绝开来,以先天之知勾销了后天之致”<sup>[16]111</sup>。要之,焦竑面临的晚明阳明后学工夫论问题有两点:一是在显现内在良知时脱离现实的存在,良知之悟流于光景;二是过于强调由悟达于本体,造成实质工夫的消解。

#### (一)体认不废“明觉”

在良知本体的圆满现成性上,焦竑对王畿、泰州等人的“现成良知说”有所吸收,并不全然反对由顿悟至良知本体。他强调良知作为先验之知本具于心,圆融自足,“今人劳劳攘攘,似件件都欠缺的一般,岂知性中无所不有。”<sup>[1]744</sup>人心之理无所欠缺,于心上用功的体认只讲求个“悟”。焦竑形容心悟瞬间的独特感受,“果能回光反照,瞥地一下,见得现现成成,原无亏欠”<sup>[1]744</sup>。这表明在焦竑看来,良知的体认并非一种积累式的渐进过程,而是无次第先后,非“格物”能贯通。良知作为先天本体,需要明觉本体的工夫才能完全显现于人心,是先天与明觉的合一。而后王畿将天赋良知归结为见在本体,实质上否认了明觉这一步骤。

焦竑力图恢复先天良知转化为人的自觉之知过程中的“明觉”,对消融主体明觉的做法表示拒斥。焦竑认为明觉需要主体在事上“磨练”的自觉体验中实现。他以《论语》“困学”说明事上磨练对于主体明觉的作用:

困是大智量人,知学道至急,苦心求通。如四面壁立,无一罅可入,窘迫至此,忽然瞥的一下,便与生知安行之人把手同行,此岂下民所可辨?虽经此一番困苦,未得彻头,即自放下,此与全然不学者何异?故曰“困而不学,民斯为下矣”。“困”字最善摹写愤懑气象。<sup>[1]712</sup>

焦竑提出由“困”悟入也能达到“生知”的境界,肯定事与理联系的可能,但“困学”并非程朱广博深入的事物探索,而是人唯有先困于学,方能无限接近顿悟的瞬间。就性质而言这仍是主体明觉的路径,只是焦竑强调必须由“困”达于明觉,这就不同于王畿将主体的明觉完全融合于良知的先天性中,接近黄宗羲“功夫所至即其本体”,将顿悟本体的“过程”统合于“行”的践履中。

#### (二)悟后仍需“存养”

按照龙溪、泰州等人说法,良知心性本自现成,悟得本体后便不需要时时“推致”良知的工夫。焦竑则认为在体认本体后仍有“存养”的工夫。友问:“学当见其大而已,先儒言‘存养’莫多事否?”焦竑答曰:“学须有根本,根本既得,便要存养,如种树者,已生意,灌溉之功亦何可废?”<sup>[1]721</sup>这里需要注意两点:其一,“见其大”与“存养”两者是对立关系,问中所言“存养”指向程朱修养方法,焦竑所答“存养”涵义与此不同;其二,焦竑言“根本既得”,其“存养”已是悟后工夫。焦竑言悟后“存养”是体认良知后的“随在体验”,指向良知的实践维度:

所谓一切现成都是道者,不过是个端,全在当人知得,知皆扩而充之矣。若不真真知得,只成一句死语,定复何用?

孟子为人不识真心,直以其易知者指个端倪,若曰:“不忍之心,人皆有之”,如乍见孺子入

井,便现出来,那曾有内交、要誉、恶其声等事,然不过此心之一端耳。人能因此一端,随在体验,乃知此心处处皆是,不但见孺子是他,孺尔而与之不受也是他,蹴尔而与之不屑也是他,不受尔汝、不忘沟壑皆是他。筑着磕着,何处不是?所谓皆扩而充之也。<sup>[1]744</sup>

孟子以四端之心(情)言性,焦竑则以“真心”言性,“真心”指的是人心纯净无染至善的本体。阳明讲“存养”有“至”与“致”两义,前者是扩充良知至于“极”,后者是“致知之必在于行”,强调的是扩充良知的实践维度<sup>[17]</sup>。焦竑指出“现成良知”只是内在于人心的先验性,良知须落实于事上体验,把握道体后由知而“扩充”,才能实现良知在现实维度的真正落实。“真知”必在事事物物的践行中才能实现,以“道”为端,悟得道体后的践履也就是“渐修”的工夫。

焦竑言体悟良知本体前后的渐修工夫,其用意在于通过“实致其力”的践行纠正晚明悬空蹈虚之士风。他说:“繇斯以谈学,在实致其力而已。不用其力,则良知为画饼,而第成玩弄之资,实致其力,则体认皆津梁。……近日学者敢为高论,而或疏于彝伦,喜为空谈,而不求诸实践。”<sup>[3]790</sup>自然天机流行的论断致使道德践履的抛却,“实致其力”则是良知践履在事上的长期坚持,“若以为功夫施于终食已难,况造次颠沛,倏然而至,譬之迅雷不及掩耳,却于何处着力?以此知君子无造次颠沛违仁者,仁原无造次颠沛违君子也。”<sup>[1]740</sup>在事上渐修即生活与伦常事上“磨练”,这是“一个相当漫长的过程,它需要持续的工夫,这个工夫要在日常活动中保持”<sup>[18]227</sup>,作为一贯之学的“道”也必须落实在事上的修习和发用中。

由此可知,焦竑对本体与工夫关系的看法与王畿等人的不同之处,其本体工夫论是顿悟与渐修并重而统于一贯的。焦竑提出:“理须顿悟,事则渐修。顿悟易,渐修难。”<sup>[1]711</sup>这是将禅宗顿、渐之争中对理与事的区分借用到儒家工夫论中来统合两种取径。禅宗修养论中,顿见真如本性讲求直接契合,不需要时间、次第及阶段上的积累;渐悟则是“不断修习,渐次悟入,需要经历由低到高的阶段”<sup>[19]281</sup>。两派分别以南宗慧能和北宗神秀为代表,后南宗弟子圭峰宗密对南北两派顿渐之争进行调和。《楞严经》云:“理则顿悟,乘悟并销。事非顿除,因次第尽。”宋代子璿借圭峰宗密之意疏曰:“须先理后事,顿悟渐除,方了修证之义耳。理则顿悟者,若约证悟圆理,即一断一切断,无前后也。……事非顿除,因次第尽者,五阴妄法,名之为事。”<sup>[20]966</sup>真如本性的获得无需时间的前后和修持的次第;但事不能顿除,只能通过渐修,由次第至于贯通。强调“先理后事”表明顿悟本性在价值上的优先性,同时解决“顿见派”始终无法回避真如本性与现实世界之存在的关系问题。

焦竑提出顿悟、渐修并重亦有两层含义:道的体认在心悟的瞬间,来临之前须于事上磨练;而于事上渐修不仅是心悟前的必经准备,也是悟得良知本体后于事上践行的长期修持工夫。焦竑强调本体工夫不离于事事践履,以实致其力实现本体与工夫的互证,最终落实于事与行的统一,这在晚明时代背景下实有其独特价值需求。

#### 四、统合道德、知识与事功

阳明之学发展至晚明,德性、知识与事功的脱略极为明显:现成良知以理性自觉取代了致知工夫,主体性行为的自发性难以与假以人力的“学”相容,加深了道德与知识的紧张;过于注重个人心性修养,势必导致对社会事务的关注不够。晚明时期学者讲学成风,但溺于道体的体认无躬行实效,精于义理辨析而漠视成天下之务。焦竑面对此种空疏、虚浮的士风深感忧虑,提出以博学考据纠学风之不实,统合良知与经世应对玄虚士风。

##### (一)“尊德性而由问学”

焦竑对南宋以来“尊德性”与“道问学”的问题进行重新诠释,力图缓和阳明后学中德性与知识的紧张。宋儒张载区分了“德性之知”与“见闻之知”,认为德性所知不萌于见闻,隐含了理学内部道德与知识的分野。朱陆后学在争议中形成朱学“以道问学为主”,陆学“以尊德性为宗”的固定形态。明中期后

朱陆之辨转换为朱王之辨,阳明后学重诚意之功,视知识为体认道体的阻碍。焦竑则力图对两者进行调和,他说:

“君子尊德性而道问学”,“道”,由也,言君子尊德性而由问学。问学所以尊德性也,非问学之外别有尊德性之功。致尽极道,温知敦崇者,问学之目也。吴幼清《凝道山房记》曰:“德性一,而问学之目入。”盖先得我心矣。又曰:“尊德性一乎敬,而道问学兼乎知与行。”则又牵于闻见而不能自信其说矣。近王伯安曰:“圣人无二教,学者无二学,博文以约礼,明善以诚身,一也。”可谓独得其旨矣。苟博文而不以约礼,问学而不以尊德性,则亦何用乎博文学哉!<sup>[2]188</sup>

对“而”字,焦竑与朱熹虽同训为“由”,然朱熹以道问学为致知工夫,重从道问学而入,焦竑则既言道问学必为尊德性之功,又强调问学以尊德性为依归。在焦竑处,尊德性与道问学是一贯的工夫,由道问学至于尊德性之功,“尊德性”又是“道问学”的基本前提。“尊德性而由问学”并不意味着选择和强调“尊德性”与“道问学”的其中之一,而是在两者的交融中呈现、展开彼此的意义和实现儒家的理想人格<sup>[21]</sup>。

由此,焦竑提出“下学上达”的治学原则。他说:“某所谓尽性至命,非舍下学而妄意上达也。学期于上达,譬掘井期于及泉也。泉之弗及,掘井何为?性命之不知,学将安用?”<sup>[1]80</sup> 这里强调的是下学博文与性命之学在儒学内部并不矛盾,道德性命的追求与博学于文的统一是儒学的应有之义。“道问学”之“下学”为何能“上达”于“性”?焦竑说:“性自明也,自足也,而不学则不能有诸己。”<sup>[1]18</sup> 天赋予的圆满善性,要经过学的过程才能在主体中呈现。要理解焦竑所言问学与德性的内在联系,须对其“学”的内涵有所辨析。焦竑反对将“学”限制在道德修养之内,他说:

一友言:“‘博学之’须在自己身上博,方是学问。舍自身而言博学,非真学也。”先生曰:“我为君作一转语,自己身上却如何博?如视、听、言、动,有非一端,却思视者谁,听者谁,言动者谁?此博也,一旦豁然,得其肯綮,非约而何?”<sup>[1]743</sup>

穷其内在心性要面临的问题是如何处理德性的内在性与人所处的外在现实世界的关系问题。焦竑认为个体情感的感悟与外在事物必须统一起来,将“学”的范围限制在个体的心理调节上过于狭隘,“学”应当是即事、即道、即我的统一。道体与外在事物统一在作为主体的“我”中,“我”作为体认与触物的主体,德性的体悟、日常践行、博学多识等皆在其统摄之下。就焦竑学术面貌来看,他长于经史考据,为学博杂,显示出对知识性传统的重视,这与明中期以来王学多轻视知识的做法已大为不同。

## (二)“学不知经世,非学也”

焦竑进一步将德性修养和为学与事功三者统合起来,他说:“夫学不能知性,非学也;知性矣,而不能通死生、外祸福,以成天下之务,非知性也。”<sup>[1]133</sup> 所谓“知性”即道德本体的获得,得道的表现于性命与事功的清晰把握。肯定道体的把握与经世致用之事功的统一,也就是肯定事功也是道德修养过程的一部分。对此,焦竑先是区分了知性之学与辞章之学的区别,他说:“余惟学者患不能读书,能读书矣,乃疲精力于雕虫篆刻之间。而所当留意者,或束阁而不观,亦不善读书之过矣。夫学不知经世,非学也;经世而不知考古以合变,非经世也。”<sup>[1]141</sup> 辞章之学是世之“俗学”,其关注的是个体的成就和功利的当下,而知性之学是与经世紧密联系在一起。士人通过自我道德修养达到个体的完善,而个体完善的最终实现须以对社会群体的淑世精神作为终结。

焦竑还提出学与仕、学术与经纶的融合,重视事功在现实政治生活上的实现。他说:“仕与学一理也,而未达者二之,未能自得于心耳。不知仕而优即为学,毋离仕而求学也,学而优即为仕,毋离学而求仕也。优者无困于心而自得之谓。”<sup>[12]248</sup> 阳明后学中有专心求性命之道而绝意科举仕途的倾向,焦竑提出毋离仕而求学或正是对此而发。焦竑指出学术应当包括经世济民、治理政事等裨益时务方面的内容,“学术即经纶也,不知学术即经纶,故世之言理者率秦以来之吏事而圣门之作用隐矣。”<sup>[12]196</sup> 知性既然包含成就天下事业的外王性,能与此目的相应的工夫必须具备这方面的知识学习。作为官员型学者,焦



竑以改易学风作为救世的起点,在经史的诠释中融入裨益现世的内容;针对晚明宦官擅权专政,吏治败坏的情况,提出国家礼法制度、刑名、宪典等内容的具体建设。

德性、知识与事功的统一,与焦竑对良知本体与工夫关系的理解是一致的,事功(经世)不仅是体认道体必须的过程,也是良知发用落实于现实世界的必然结果。他说:“窃谓君子之学,凡以致道也。道致矣,而性命之深窅与事功之曲折,无不了然于中者,此岂待索之外哉。”<sup>[1]92</sup> 对于深于性命之学而忽略事功之人,焦竑指出此种人实质并未得入性命之道,他说:“人之不能治世者,只为此心未得其理,故私意纠禁,触涂成窒。苟得于心矣,虽无意求治天下,而本立道生,理所必然。所谓正其本,万事理也,籍令悟于心而不可治天下果何以,而良知为无用之物矣。”<sup>[1]87</sup> 良知绝非空谈无物,真正至于尽性复命的道德境界自然能应万事而成天下之务,这是他对阳明后学过度将致知工夫限制在道德涵养与实践的范围内,易致使对心性修养之外内容之忽视的补救,也是对为学以“通生死、外祸福”的知性为先的宋明理学“内圣”传统的反思。

中晚明阳明学的核心问题是如何摆脱过度伦理化的倾向,重新恢复儒学经世致用的思想规模<sup>[22]</sup>。焦竑强调德性不离成天下之务,提出恢复通经学古的传统,由通经而致用济民,这种路径与纯粹的内省、躬行相比已经带有明显的知识性倾向。林庆彰指出:“(焦竑)强调博文多识之主张,实为矫正明代儒学偏于尊德性之一新立场,此即在恢复儒学固有之领域。就此点论之,弱侯实为晚明学风转变之一关键人物。”<sup>[23]583</sup> 虽然焦竑对知识与德性关系的解读不同于清代考证学以训诂求义理的路数,对事功的注重也是涵括在良知的体认内,但他对博学考据等知识性、经世济民等实学需求的倡导,使其成为明清实学转向中一个重要环节。

## 结 语

综言之,作为泰州后学的焦竑,从阳明心学思想内部出发,对阳明后学流弊滋甚的现状进行反思,以此对晚明王学积弊和社会现实问题展开救治。他对阳明后学思想之修正正是从“孝弟”的基本道德伦理实践出发,重视晚明情欲泛滥之弊的把控,以渐修工夫消解现成良知的虚荡,注重道德与经世的联结,力图以内在道德伦理开掘出经世济民之面向。从思想史层面去考量,焦竑此种独特的学术面貌对明清儒学的研究及现代社会发展都有其意义价值。

其一,焦竑对阳明后学的修正始于王学内部,与王学外部的修正有着明显的不同,是对晚明王学内部演变复杂形态的揭示与补足。梁启超将顾宪成、高攀龙提倡格物以救空谈之弊视作明清之际王学修正运动的开端<sup>[24]</sup>,唐君毅则将此上溯至湛若水、罗钦顺,均将王学修正的起源归于外部。实际上明末清初王学修正运动既有来自外部的声音,其内部的修正也在逐渐开展<sup>[25]</sup>。从罗钦顺到清初顾炎武都是王学外部之修正,其批判王学的落脚点可用顾炎武之论来概括:“以明心见性之空言,代修己治人之实学。股肱堕而万事荒,爪牙亡而四国乱,神州覆荡,宗社丘墟”<sup>[26]537</sup>。王学外部修正群体认为阳明学核心内容“明心见性”的道德伦理,与“修己治人”分属“空言”和“实学”,此种区分,一是将实行践履、见闻知识、经世济民等内容排除于阳明学外,二是将阳明学与晚明社会问题紧密联系起来,把社会秩序的维系建基于个体的道德修为上。王学的外部修正,其出发点在于由对阳明学理论的否定,进入到对阳明学与社会问题的关系之否定。焦竑承接中晚明王学对“上达”的要求,又展示出明清之际王学外部批判群体所重视的笃实践履、通经致用等主张;以道德、学风以至于社会治乱的思考进路也与清初顾炎武、李二曲等颇为一致。而其不同之处在于,以焦竑为代表的王学内部修正是在遵循阳明学的基本框架下,坚持德性诉求的立场,从良知心性的道德伦理开掘出经世、考据等面向,这表明内在道德伦理与王学外部修正学者所倡“实学”融汇的可能。

其二,以焦竑为中心的探讨,可看到晚明儒学由虚转实的新诉求,借此可重新思考泰州学派乃至晚



明王学在明清学术转向中的特殊位置。阳明学言“实”与明心见性始终是统一的,阳明自身言“实”强调道德体认的实修实悟,阳明后学则继续在道德伦理上用功,江右由修而悟,泰州强调日用伦常皆是如此。张昭炜指出:“卷裹了上达、悟、虚的实学体现出阳明学的特质,注重心体的涵养和道德修养境界的提升,由此表现的实学更倾向于道德伦理层次。以阳明学精神为特色的实学思想在清代则被压抑,顾炎武开辟的实学思潮在清代逐渐成为显学,在经世致用、科学考察、经世考据等诸多方面均有极大地发展。”<sup>[27]541</sup>以焦竑为中心的探讨可知,明清之际学术的转向并非全然从王学外部开始,阳明学内部已然催生出由“虚”转“实”的发展面向,焦竑正是从道德伦理之“实学”转向经世济民之“实学”的代表人物。学界对泰州学派的关注,基本延续黄宗羲王学因泰州、龙溪渐失其传的论断,将之视作阳明后学脉络的“叛出”者。从焦竑延伸之泰州学派中理学内部的自救线索表明,始于明清学术的转向有着复杂的演变过程,对泰州学派以至晚明王学的研究,要跳出清初中期对晚明之学的既有评判,考虑学派本身的复杂性,从学派发展内部寻找学术的真实脉络。

其三,阳明学作为宋明学术发展的重要成果,其思想文化体系有着普遍的价值,焦竑对晚明王学的修正是阳明学内部的自我更新,这种更新与转向所揭示的问题在当代社会也有着重要的意义。焦竑对晚明王学的修正在“拙虚崇实”的主线下,延伸出道德伦理、知识学术、世风社会等方面的问题,其中“孝弟”与本体良知的印证、审慎的情欲把控、强调道德实践在行为上的落实也都是现代性社会所关心的内容。具体而言,“孝弟”作为传统五伦观念被推进为良知本体的展开与落实,即将道德修养的完善抬升至一种必要而非可能,这就涉及到道德伦理的普遍性问题。而若以泰州学派作为连接现代性的桥梁,对个体情感的思考则是不错的切入视角。同时,作为实践性哲学,焦竑对良知本体与工夫的思考注重实践行为的真正落实,强调“事”与“理”的统一,要求事致其力、事上磨练,这不仅是对阳明学知行合一理论的接续,更可以由此思考现代社会由哲学进入普遍行为实践的限度问题。总而言之,由焦竑延伸至泰州学派,他们对所面临的时代问题及为应对这些问题展开由近及远的思索,为近现代社会考量个体行为修养和社会道德建设提供了一种方法借鉴与伦理支持。

## [参 考 文 献]

[1] 学界对于焦竑在王学中特殊位置的关注可追溯至上世纪,梁启超在《中国近三百年学术史》一书中已注意到焦竑身为王学健将,却好读书。容肇祖在《明代思想史》、陈鼓应等所编《明清实学思潮史》亦指出焦竑学术中的崇实的倾向。现当代学者亦注意到焦竑的王学修正特质,但总体又分为两种倾向,其一是认为焦竑博学考据的崇实立场与王学不能相容,如余英时在《重访焦竑的思想世界》一文中提出焦竑心性之学与博学考证实为对立的两面,林庆彰《明代考据学研究》同此说。其二是认为焦竑学术内部能够自治,如钱新祖从气学角度作出的解释,他在《焦竑与晚明新儒思想重构》中以理气一元论解释焦竑考据学的由来;刘海滨博士在《焦竑与晚明会通思潮》中以晚明会通思潮解释焦竑学术体系之生成。赵树廷《心学的绝唱,实学的序曲——焦竑学术递嬗的个案探析》认为焦竑上承心学余绪,下启实学开端;黄熹亦在《试论晚明儒学转向说的理论缺陷——以焦竑思想为中心》中反驳余英时之论。

[2] 黄宗羲. 明儒学案[M]. 北京:中华书局,1985.

[3] 邹元标. 愿学集[M]//景印文渊阁四库全书第1294册. 台北:商务印书馆,1982.

[4] 焦竑. 澹园集[M]. 北京:中华书局,1999.

[5] 焦竑. 焦氏四书讲录[M]//续修四库全书总第162册. 上海:上海古籍出版社,2002.

[6] 焦竑. 澹园续集[M]. 北京:中华书局,1999.

[7] 刘增光. 从良知学到《孝经》学——阳明心学发展的一个侧面[J]. 中国哲学史,2013(1).

[8] 王艮撰,陈祝生等校点. 王心斋全集[M]. 南京:江苏教育出版社,2001.

[9] 盛珂. “从无入有”:罗近溪“孝弟慈”说对阳明良知学的修正与发展[J]. 中国哲学史,2021(04).

[10] 王汎森. 权利的毛细血管作用:清代的思想、学术与心态[M]. 台北:联经出版事业股份有限公司,2013.

- [11] 赵法生. 从性情论到性善论——论孟子性善论的历史形成[J]. 南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学), 2020, (4).
- [12] 焦竑. 焦氏笔乘[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1986.
- [13] 黎靖德编. 朱子语类[M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [14] 王守仁撰. 吴光等编校. 王阳明全集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2014.
- [15] 焦竑. 焦氏笔乘续集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1986.
- [16] 杨国荣著. 王学通论——从王阳明到熊十力[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2018.
- [17] 陈来. 宋明理学[M]. 北京: 三联书店, 2011.
- [18] 钱新祖. 焦竑与晚明儒学的重构[M]. 上海: 东方出版中心, 2017.
- [19] 方立天. 禅宗概要[M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [20] 子璿集. 首楞严义疏注经[M]//大正新修大藏经第39册.
- [21] 黄熹. 试论晚明儒学转向说的理论缺陷——以焦竑思想为中心[J]. 孔子研究, 2011(2).
- [22] 陈畅. 方学渐心学的理论特质及其困境——兼论黄宗羲《明儒学案·泰州学案》的思想主旨[J]. 同济大学学报(社会科学版), 2022, 33(1).
- [23] 林庆彰. 明代考据学研究[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2015.
- [24] 梁启超指出:“王学在万历天启间, 几已与禅宗打成一片。东林领袖顾泾阳、高景逸提倡格物, 以救空谈之弊, 算是第一次修正; 刘蕺山宗周晚出, 提倡慎独, 以救放纵之弊, 算是第二次修正; 明清嬗代之际, 王门下唯蕺山一派独盛, 学风已渐趋健实; 清初讲学诸大师, 中州有孙夏峰, 关中有李二曲, 东南则黄梨洲……所讲之学, 大端则宗阳明, 而各有所修正。”参见梁启超. 中国近三百年学术史. 天津: 天津古籍出版社, 2003: 44.
- [25] 如姚才刚将明末清初的王学修正运动分为李材、刘宗周等晚明王学学者, 顾宪成、高攀龙等程朱学者, 罗钦顺等气本论者, 清初顾炎武等实学家几派。参见姚才刚. 略论明末清初的王学修正运动//人文论丛. 武汉: 武汉大学出版社, 2005: 31-38.
- [26] 顾炎武撰, 黄汝成集释. 日知录集释[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1985.
- [27] 张昭炜. 阳明学发展的困境及出路[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2017.

## Jiao Hong's Amendment to the Philosophy of Mind in the Late Ming Dynasty and Its Significance in Ideological History

Huang Fang

(Institute of Chinese Thought and Culture, Northwest University, Xi'an, Shaanxi 710100, China)

**Abstract:** In the late Ming Dynasty, Jiao Hong, the stamina of Taizhou School, faced with the status quo of Yangmingism's empty talk about life and metaphysics in the late Ming Dynasty, revised the Yangming School from the internal theory of Yangming School. Jiao Hong inherited the basic concepts of Yangming and his later studies, interpreted conscience with "filial brother", strictly controlled the relationship between temperament, in order to deal with the abuse of lust in the late Ming Dynasty; advocating and gradually paying equal attention to the cultivation of work, in order to reverse the status quo of Yangming after school work; advocating erudite and statecraft to cope with the empty style of study in the late Ming Dynasty. Jiao Hong's internal revision of Yangming's post-study thought from ontology, effort to style of study reflects the complex form of the evolution of Neo-Confucianism in the late Ming Dynasty and also reflects the new trend of Confucianism in the late Ming Dynasty.

**Keywords:** Yangming post-school; Jiao Hong; pay equal attention to the cultivation of work; surpassing

[责任编辑: 刘力]