

永乐时期儒学的两种形态

赵伟

摘要 明初,明成祖朱棣即位后,沿袭太祖朱元璋的文化政策,尊崇孔子与孔子之道,对程朱理学“益张而大之”,命臣僚编辑《四书大全》《五经大全》《性理大全》。尽管永乐时期的儒士更加谨守程朱之绳墨,但如杨士奇等台阁重臣的道学主张中仍带有一定的心学色彩,更有道衍及其所撰《道余录》对于程朱理学的抨击,表明永乐时期儒学与思想界隐含着复杂或者说是多样的形态。

关键词 朱棣 程朱理学 杨士奇 道衍 道余录

中图分类号 B222.2 **文献标识码** A **文章编号** 1002-2627(2019)04-0107-13

作者:赵伟,男,1973年生,山东省平度市人。青岛大学历史学院、国学研究院副院长,教授,2017年美国加州大学伯克利分校高级访问学者。研究方向为中国古代宗教与中国思想史。山东 青岛 266071

明太祖朱元璋建立明朝后,强化程朱理学的统治地位,洪武三年设立科举制度时,规定八股文取士只能从《四书》《五经》中命题,考生在阐述观点或发表议论时不能脱离朱熹的集注,此即《明史·儒林传》序论所云“明太祖起布衣,定天下,当干戈抢攘之时,所至征召耆儒,讲论道德,修明治术,兴起教化,焕乎成一代之宏规。虽天亶英姿,而诸儒之功不为无助也。制科取士,一以经义为先,网罗硕学。嗣世承平,文教特盛,大臣以文学登用者,林立朝右。”^①明成祖朱棣即位后继承明太祖的思想文化政策,命胡广等人编纂《四书大全》《五经大全》《性理大全》,将程朱的经传、集注加以辑集,进一步强化了程朱理学在思想上的统治。

明初儒士本来“皆朱子门人之支流余裔,师承有自”,朱棣三部大全的编纂,使得永乐时期的儒学与儒士更加“矩矱秩然”,如曹端、胡居仁等人“笃践履,谨绳墨,守儒先之正传,无敢改错”^②。尽管如此,永乐时期的儒学仍然表现出不同的形态,本文以永乐重臣杨士奇与辅佐朱棣夺得帝位的道衍为例,分析永乐时期儒学的另外两种形态。

杨士奇,名寓,字士奇,以字行,建文时入翰林院,充《太祖实录》编纂。朱棣攻取南京之后,命方孝孺起草即位诏书,方孝孺不从而被诛十族。杨士奇为之起草即位诏书,由此受到朱棣的宠信。永乐六年,朱棣征漠北,命杨士奇与蹇义留南京辅佐太子监国,开始受到朱棣的倚重。明仁宗在做太

^{①②} 《明史》卷二百八十二,北京,中华书局,1974年版,第7221,7222页。

子时就对杨士奇倍加信任和尊重。杨士奇自记云“永乐中,臣同尚书蹇义侍仁宗皇帝监国,义重厚老成,更历多而疑虑深,临事寡断,每同承顾问,一事之间,义常持两端,犹豫久未决。臣进曰‘有事须行,无终不决之理。’……上笑曰‘此须兼知仁勇。自今议事,只如士奇言,择当理者从之,不须多思致惑。’”^①仁宗即位初,重用杨士奇、蹇义、夏原吉,命其“但有事须尽言,庶几以辅吾不逮”^②。杨士奇又在《三朝圣谕录序》中自言所受之宠任说“仁宗皇帝、宣宗皇帝嗣位,所以宠任士奇者,始终皆如永乐。士奇祇事三圣三十有三年,宠愈厚,而官愈进。”^③可谓受宠幸之极。

杨士奇存世作品不少,四库馆臣云“集分《正》《续》二编,正集所载较少,续集几至倍之。其别集四种,曰《代言录》,乃制勅之类;曰《圣谕录》,曰《奏对录》,曰《附录》,则士奇之传志诸文咸在焉。”^④大学士黄淮作《东里集》序开篇云“天生间世之才,必予之以清明粹温之资,际夫重熙累洽之运,发为事业,参赞经纶,辅成国家之盛,著为文章,宣金石,垂汗简,以彰文明之治”等语,是为表彰杨士奇蓄势,下句即云“观于今少师东里杨公士奇可见矣”。杨士奇“蚤失怙,奋志卓立,读书数行俱下”,所交为“鸿儒硕士”,所谈为“道德仁义”,其文学“芳润内融,彪炳烨乎外见,濡豪引纸,力追古作”,“历事四圣熙洽之朝”,朝中之“大议论大制作”,出其手者居多;其所撰写“应世之文”,“率皆关乎世教”,作品“吐辞赋咏,冲澹和平,飒飒乎大雅之音”^⑤。

所谓“大雅之音”,其实就是颂扬和粉饰。杨士奇因其作品雍容华丽的风格,被视为明初台阁体的重要代表。与颂扬和粉饰的文辞相比,杨士奇更视自己为道学家。杨士奇家族“世以贵雄邑中”^⑥,一直颇有声望,“杨氏之先世有盛德魁杰之人,其文章政绩蔚然有声于时”^⑦。杨氏之先曾祖,与元代文学家、道学家交游密切,“虞、范、揭、杨皆与先曾祖有交好,余犹及见先世所藏诸公往还书牋。危公与先祖兄弟同游吴文正公之门”^⑧。虞集、揭傒斯、范梈、杨载被称为“元诗四大家”,同时也是著名理学家,其中《宋元学案》卷九十二列虞集为吴澄门人、卷八十二列揭傒斯为许谦门人、卷八十三列揭傒斯为程钜夫门人。杨士奇先祖与危素同出吴澄门下,吴澄则是朱子门人。先祖以及这些道学家们的道学观念对杨士奇必定有着重要的影响。杨士奇尤其对吴澄有着深厚情感,在其努力下,永乐时吴澄“从祀孔子庙庭”。杨士奇力主吴澄从祀孔子庙,朝野多有非议,如黄光升论及吴澄“从祀孔子庙庭”时云“从杨士奇之议也。孔门之教以伦为重,国家祀典取其有益于风教者,吴澄忘宋事元,无君臣之伦,而为风教之玷者也,杨士奇以乡里之私,敢于欺君罔圣如此。”^⑨杨士奇顶着“乡里之私”的批评,仍然坚持吴澄从祀,可见其对吴澄的尊崇。

自幼受到系统的道学训练,杨士奇对道学极为重视。《明史》本传云“六年,帝北巡,命与蹇义、黄淮留辅太子。太子喜文辞,赞善王汝玉以诗法进。士奇曰‘殿下当留意《六经》,暇则观两汉诏令。诗小技,不足为也。’”这段话出自杨士奇的《三朝圣谕录》卷中,原文云:

永乐七年,赞善王汝玉每日于文华后殿说赋诗之法。一日,殿下顾臣士奇曰“古人主为诗者,其高下优劣何如?”对曰“诗以言志,《明良喜起》之歌,《南熏》之诗是唐虞之君之

①②③ 杨士奇《东里别集》卷二,四库全书本。

④ 《四库全书总目》卷一百七十,四库全书本。

⑤ 黄淮《东里集》卷首《东里文集原序》,北京,中华书局,1998年版。

⑥ 杨士奇《东里集》卷之五《杨氏家乘序》,第68页。

⑦ 梁潜《泊庵集》卷五《杨氏家乘序》,四库全书本。

⑧ 杨士奇《东里集》卷之十一《题范危墨迹后》,第167页。

⑨ 黄光昇《昭代典则》卷十五,万历二十八年周日校万卷楼刻本。

志最为尚矣。后来如汉高《大风歌》、唐太宗《雪耻酬百王除凶报》，千古之作，则所尚者霸力，皆非王道。汉武帝《秋风辞》气志已衰，如隋炀帝、陈后主所为，则万世之鉴戒也。如殿下于明道玩经之余，欲娱意于文事，则两汉诏令亦可观，非独文词高简近古，其间亦有可裨益治道。如诗人无益之词，不足为也。”殿下曰：“太祖高皇帝有诗集甚多，何谓诗不足为？”对曰：“帝王之学所重者，不在作诗。太祖皇帝圣学之大者，在《尚书注》诸书，作诗特其余事。于今殿下之学，当致力于重且大者，其余事可姑缓。”

诗赋只是“于明道玩经之余”的一种娱乐，可谓是典型的道学家语。太子质疑儒者亦作诗，杨士奇则将儒者从品格上分为高下两类：道德之儒为品格之高者，只注重“记诵词章”之儒者则被“前辈君子谓之俗儒”^①。杨士奇的这个观念与宋濂极其一致，宋濂曾将儒者分为“游侠之儒”、“文史之儒”、“旷达之儒”、“智数之儒”、“章句之儒”、“事功之儒”、“道德之儒”，二人所说的道德之儒之意相同，宋濂解释道德之儒说“备阴阳之和而不知其纯焉，涵鬼神之秘而不知其深焉，达万物之望而不知其远焉，言足以为世法，行足以为世表，而人莫得而名焉。”“记诵词章”的俗儒对应宋濂所说的“章句之儒”，章句之儒“业擅专门，伐异党同，以言求句，以句求章，以章求意，无高而弗穷，无远而弗即，无微而弗探，无滞而弗宣，无幽而弗烛。”^②杨士奇的记诵词章之儒同样是这样的意思。

杨士奇与宋濂一样以“道德之儒”作为身份认同，文采出众却不以“记诵词章”与“娱意于文事”的文人自任，而是以道学家自任。杨士奇在为蹇义所作之《退思斋记》云“古大臣君子……退而思其道，进而施诸事，必使袞职无阙，庶官无旷，五典修，百度贞，阴阳和，时序顺，四海熙熙，无一物之弗遂，庶几尽吾职，而有以副明主之德意与天下之人望。”杨士奇以“吾职有所未尽”表述其“退而思其道，进而施诸事”、“汲汲焉求诸心而不遑暇”地“以身任天下”^③的心迹。

明初儒学复兴，宋濂等人视孔子为“道德之儒”典范，杨士奇同样极力阐扬孔子之道，其在《金华县重修庙学记》中言“孔子之道出于天，而有以助天之所不及”^④，《兖国复圣公新庙之碑》中言“孔子之道原于天”并“惓惓于推明斯道，立教垂世以副天之意”^⑤，《江阴县先圣庙学重建记》中言孔子之道乃“天之道也”，是“国家生民不可一日以无者”^⑥。在杨士奇看来，孔子与伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武一样是“天之生圣人”，伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武都是在位的行道者，所行之道是指“大而天叙之典，小而动静云为之则”；尽管道“皆非有待乎外者”^⑦，却“非得孔子之教则不能以皆明”^⑧。孔子虽不得位，却因其“惓惓于推明斯道”于伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武之后，才使得伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武之道行于后世，“自周而后二千年，为君知尚于仁，为臣知尚于敬，父知尚于慈，子知尚于孝，夫妇、长幼、朋友各知所当尚，及夫知好善而恶恶，知贵王而贱霸，知尊中国而外夷狄者”，此“皆孔子之功”；若无孔子，道“几于熄”而民“几于夷狄禽兽”^⑨。朱熹著《纲目》也是孔子之意“孔子伤周东迁之后，尧、舜、禹、汤、文、武之道不行，上失

① 杨士奇《东里集》别集卷二。又参见《国朝典故》卷之四十六《三朝圣谕录》卷中，四库全书本。

② 宋濂《潜溪前集》卷之六《七儒解》，见罗月霞主编《宋濂全集》第一册，杭州，浙江古籍出版社，1999年版，第70—72页。

③④⑦⑨ 杨士奇《东里集》卷之一。

⑤ 杨士奇《东里别集》卷一。

⑥ 杨士奇《东里集》卷之二。

⑧ 杨士奇《东里别集》卷一《兖国复圣公新庙之碑》。

其所以为君,下失其所以为臣,彝伦斁而天下乱,故作《春秋》以正君臣、父子、尊卑、内外之分,以明尧、舜、禹、汤、文、武之道,向使二百四十二年之间尧、舜、禹、汤、文、武之道行焉,《春秋》之书无作矣。春秋之后降为战国,为秦汉以至于隋唐五代,其为斁且乱益甚,朱子效《春秋》作《纲目》,亦孔子之意也。”^①孔子“其道仁义道德,其事父子、君臣、尊卑、内外,其器《易》《诗》《书》《春秋》《礼》《乐》”,都是本于天,天使之“为天地立心,为生民立命,为万世开太平”^②;孔子之道为天下国家者“不可以一日无”,为天下国家者能用孔子之道则“天地以位,万物以育”^③。

上述言论表明,杨士奇对孔子以及孔子之道的大力褒扬可谓是达到了极致,甚至到了僵化的程度。杨士奇宣扬孔子之道“为天地立心,为生民立命,为万世开太平”、“天地以位,万物以育”、“父子、君臣、尊卑、内外”名分位正,使孔子之道得到最大程度的重视,但在他这里,“人”却消失了,作为个体的“人”被“道”和社会伦理秩序所掩盖。《金华县重修庙学记》中“微孔子”则“斯道几于熄”“民几于夷狄禽兽”、《兖国复圣公新庙之碑》中“向微孔子之教,斯世斯人几何不沦于夷狄禽兽”等语,成为晚明李贽等心学家所批评的标的。李贽在《赞刘谐》文中以“怪得羲皇以上圣人尽日燃纸烛而行”的口吻,批评当时道学家“天不生仲尼,万古如长夜”^④的观念。李贽的观念来自于王阳明,王阳明告诫后学要从自己的内心中求孔子之道“夫学贵得之心。求之于心而非也,虽其言之出于孔子,不敢以为是也,而况其未及孔子乎!求之于心而是也,虽其言之出于庸常,不敢以为非也,而况其出于孔子者乎!”^⑤王阳明这是以发展的观念来认识孔子之道,庸常者之言若“得之于心”^⑥,则同样与孔子之道一致,这是王阳明心学“人人皆可为尧舜”观念的体现。李贽提出不以“孔子之是非为是非”,若“咸以孔子之是非为是非”则“未尝有是非耳”^⑦,是对王阳明之说的继承,在一定程度上是对杨士奇无孔子“斯世斯人几何不沦于夷狄禽兽”的批评。李贽的说法,并非是在批评孔子之道,而是要将“人”与孔子之道结合起来。对于王阳明和李贽的看法,很多程朱理学学者并不赞同,清代事事遵循古法的冯班批评李贽不以“孔子之是非为是非”的看法,说“一家之人各以其是非为是非则不齐,推之至于天下,是非不同则风俗不一,上下不和,刑赏无常,乱之道也。李卓吾者,乱民也,不知孔子之是非,而用我之是非,愚之至也。孔子之是非,乃千古不易之道也,君君、臣臣、父父、子子,一部《春秋》不过如此。”^⑧冯班所说的“孔子之是非,乃千古不易之道”,基本上就是宋濂、杨士奇等人观念的回归。

南宋儒学开始有理学与心学之分野,在道学观念上,杨士奇所承袭的无疑是程朱理学。永乐二年,饶州儒士朱季友献书被斥,《明太宗实录》载“饶州鄱阳县民朱季友进书,词理谬妄,谤毁圣贤。礼部尚书李至刚、翰林学士解缙等请寘于法,上曰‘愚民若不治之,将邪说有误后学’,即遣行人押还乡里,会布政司按察司及府县官杖之一百,就其家搜检所著文字悉毁之,仍不许称儒教学。”^⑨杨士奇对此事的记载更为详细,其《圣谕录》载云“永乐二年,饶州府士人朱季友献所著书,专斥濂、洛、

① 杨士奇《东里集》卷之十《题通鉴前编举要新书》。

② 杨士奇《东里别集》卷一《新建庙学之碑》。

③ 杨士奇《东里别集》卷一《兖国复圣公新庙之碑》。

④ 李贽《焚书》卷三《赞刘谐》,北京,中华书局,1975年版,第130页。

⑤ 王阳明《王阳明全集》卷二,上海,上海古籍出版社,1992年版,第76页。

⑥ 王阳明《王阳明全集》卷二十一《答徐诚之》,第808页。

⑦ 李贽《藏书》卷首《藏书世纪列传总目前论》,北京,中华书局,1974年版。

⑧ 冯班《钝吟杂录》卷二《家戒下》,四库全书本。

⑨ 《太宗文皇帝实录》卷三十三,北京,中华书局影印本,1986年。

关、闽之说，肆其丑诋。上览之，怒甚曰‘此儒之贼也。’时礼部尚书李至刚、翰林学士解缙、侍读胡广、侍讲杨士奇侍侧，上以其书示之。观毕，缙对曰‘惑世诬民，莫甚于此。’至刚曰‘不罪之，无以示儆，宜杖之，摈之遐裔。’士奇曰‘当毁其所著书，庶几不误后人。’^①朱季友之说已无从了解，从“专斥濂、洛、关、闽之说”来看，有可能是倾向陆九渊心学的士人。后世关于朱季友献书被斥之事的采录，基本上都来自于杨士奇的《圣谕录》，如余继登《皇明典故记闻》、沈德潜《万历野获编》等。朱季友的被斥，宋端仪直接归因于杨士奇“永乐二年，饶州府士人朱季友献所著书，专斥濂、洛、关、闽之说，肆其丑诋。杨士奇白上，命官押回本贯，会官及乡之士人，明谕其罪，笞以示罚。而搜检其家，所著书焚之。”^②陈建《学菴通辨》载云“闲饶州士人朱季友献所著书，专毁濂洛关闽之说，文庙与大学士杨士奇议，命礼部焚其书，罪斥之。”^③杨士奇“毁其所著书，庶几不误后人”的明确态度，表明他是程朱理学的维护者。

二

杨士奇对于程朱理学的维护和遵奉，是永乐时期儒学的主流。然而，同是在尊崇程朱理学的永乐朝，却出现了一位严厉批评二程和朱熹的僧人，这个僧人就是道衍。

道衍，幼出家为苏州妙智庵僧，“好读书工诗文”。据其《祭莹中文》中所言，洪武八年时诏取通儒学僧出仕，道衍与莹中禅师一起赴京接受朱元璋的召见，道衍其时表明自己是“通儒学僧”。洪武十五年八月，朱元璋命选取佛僧侍奉亲王，道衍又与莹中“同选举”^④。选任僧徒参与政事，是朱元璋经常使用的做法，明末永觉元贤禅师（1578—1657）曾论朱元璋的这一做法云“唐以前，僧见君皆不称臣，至唐则称臣矣。然安秀诸师宫中供养，皆待以师礼，诸师称天子则曰檀越，自称则曰贫道。至宋绝无此事，然犹有上殿赐坐、入宫升座等事。至近代并此亦无之，僧得见天子者绝少。惟洪武间尚有数人，然止于奉和圣制，及差使外国。且有强畜发而官之者，且有和诗用一‘殊’字而被杀者。”永觉这段话意在强调“以僧德历代而递衰，故待僧之礼亦历代而递降”^⑤，但提到的僧人参与政事确是事实。道衍被派遣侍奉燕王朱棣。道衍到北京侍奉朱棣后，“以谋于太宗，起燕邸”^⑥，辅佐朱棣起靖难之师并夺得帝位，“靖难之功广孝第一”^⑦，并被朱棣赐名姚广孝。

靖难之功第一的道衍在享受朱棣宠遇的同时，却遭到了友人的严厉批评，王鏊在纂修的《姑苏志》中提到张洪“少师于我厚，今死矣，无以报之，但见《道余录》辄为焚弃”^⑧之语，表明道衍所著的《道余录》在当时受到了围攻。明代中期之后，道衍受到了更多的指责和诋毁，以致于清朝四库馆臣编撰《四库全书》时将其与严嵩并列，云“至于姚广孝之《逃虚子集》、严嵩之《钤山堂诗》，虽词华之美足以方轨文坛，而广孝则助逆兴兵，嵩则怙权蠹国，绳以名义，非止微瑕，凡兹之流，并著其见斥之

① 杨士奇《东里别集》卷二。

② 宋端仪《立斋闲录》卷三，四库全书本。

③ 陈建《学菴通辨》卷十二，四库全书本。

④ 姚广孝《独庵外集续稿》卷五，见《姚广孝集》第一册，北京，商务印书馆，2016年版，第194页。

⑤ 《永觉和尚广录》卷第三十，《续藏经》第72册，第573页。

⑥ 王世贞《明诗评》四，万历四十五年（1617）刻本。

⑦⑧ 《姑苏志》卷五十二，四库全书本。

由 附存其目 用见圣朝彰善瘅恶悉准千秋之公论焉。”^①清末刘声木在“僧人位至将相”中将其视为“无道德之可言”者“世人但知明姚广孝起自缙流 佐成祖以得天下 而不知元刘秉忠亦起自缙流 佐元世祖受命。姚广孝之佐成祖 以篡取侄位 原为利禄而起 无道德之可言。”^②即使佛教僧徒亦视之为罪人 永觉元贤禅师评论刘秉忠与姚广孝以僧徒身份“贪谬妄之勋名”说“僧家寄迹寰中 栖身物表 于一切尘氛尚当谢绝 况可贪禄位乎? 一切文事尚不可与 况可操武事乎? 自元时刘秉忠首开此禁 继而姚广孝效之 贪谬妄之勋名 破慈悲之大化 佛门中万世之罪人也。”永觉又认为二人还是名教之罪人:“今二人者 既身为释子 非在家之比 又其所为者破灭纲常 祸流四海 有何利益而可谓之大权乎。是非独为佛门之罪人 亦名教之罪人也。”^③

时人及后人对于道衍的攻击和指责,一是对其辅助朱棣起兵夺帝位的不满,认为这是“谋逆”之行为;二是对其所著《道余录》的极大不满。程朱理学学者对于道衍的不满与指责,应该主要是由《道余录》引起的。永乐十年 道衍作《道余录序》,其中说“三先生(二程、朱熹)因不多探佛书,不知佛之底蕴,一以私意出邪说之辞 枉抑太过,世之人心,亦多不平”故摘《二程先生遗书》中二十八条、《晦庵朱先生语录》中二十一条“极为谬诞”者“逐条据理,一一剖析”这样的做法引起程朱学者的愤怒 道衍自己亦能想到 因此说“知我罪我 其在兹乎”^④。从《道余录》看 道衍是将程朱著述中对于佛教与禅学那些常见且影响大的批评摘出来,一一加以反驳。

首先摘出来的 就是关于程朱对佛教弃绝纲常伦理的指责。程明道批评“佛学大概且是绝伦类 世上不容有此理”,实际上这是儒家知识分子长久以来对佛教的普遍批评,道衍对此极不赞成。道衍指出“佛未尝绝伦类”,“佛当日出家,已纳妃生子 然后入雪山修道,苦行六年,而成正觉”,所以释迦牟尼没有绝人伦 后来的三一教主林兆恩也持这样的说法。且“出家者为比丘 割爱辞亲 剃发染衣 从佛学道。在家者为居士 君臣父子夫妇兄弟此等事 何尝无之。”道衍接着以儒家的事例反驳“若言绝伦类 世上不容有此理 如吴泰伯让王位 断发文身 逃于荆蛮 孔子称其为至德 而于吴庙食万世。又如伯夷、叔齐 谏周武王 不听 欲兵之 太公曰‘此义人也’。隐于首阳山 遂饿而死 孟子称其为圣之清者。”吴泰伯、伯夷、叔齐同样是隐居出世 如同佛教的僧侣 却“未尝言其绝伦类” 因此佛教的僧侣也不能视为“绝伦类”。朱熹在讨论庄子与佛教的差别时提到“庄子绝不尽 佛绝灭尽了 佛是人伦都灭尽 到禅时义理都灭尽。”道衍援引《楞伽经》“三界上下法 我说皆是心 离于诸心法 更无有可得”与《华严经》“不取众生所言说 一切有为虚妄事 虽复不依言语道 亦复不著无言说”等经句 称佛教并没有将“人伦都灭尽 义理都灭尽”。程明道担忧若人尽皆出家为僧 则“天下却都没人去理” 是“与杞国忧天倾者 可同日而语”。至于程明道指佛教为异端 致使儒家之道不明 道衍则认为道之不明“非惟佛老为异端之学而害之” 是由天运所造成的“三代之末 百家诸子竞起 角立淳厚之气日销 浇薄之风日长 莫非天运使然尔。若欲人心复古 不悖于道 除是唐虞周孔复生 通乎神明 以化治天下则可也。”众生不入儒家而习其他学说者 是“各从其志”而已。道衍批评程明道之所以有这样的看法 一是因其“不曾多阅佛书” 若其尽阅佛教典籍 绝不会对此提出异议。二是“存物我之心 滞于一偏” 不能摆脱藩篱之见。

① 《四库全书总目》卷首三。

② 刘声木《苕楚斋续笔》卷三 见《苕楚斋随笔续笔三笔四笔五笔》北京 中华书局 1998年版 第301—302页。

③ 《永觉和尚广录》卷三十,《续藏经》第72册 第573页。

④ 《道余录》,见《嘉兴大藏经》第20册 第329页。

其次,为佛教观念辩护。程伊川指佛教使人“形如槁木,心若死灰”,如墙壁木石而于事无益,道衍辩护“形如槁木,心若死灰”是二乘与外道邪禅,后世禅祖亦“叱之为魂不散底死人”,大乘圆教与此不同,“戒定慧及淫怒痴,俱是梵行”。程明道进一步说“佛学只是以生死恐动人”,道衍则援引《圆觉》“一切众生,于无生中,妄见生灭,是故说名轮转生死”之语,说明佛教强调的是生死解脱、于轮转中见生死,而非是“以生死恐动人”。程明道指宋代佛教因谈性命道德而更能感人,道衍说性命道德也是佛教僧徒“不可一日无者”之“本分事”,佛教传入中国以来,未曾断绝过山河、社稷、国土、人民、君臣、父子等“相生相养之事”。程伊川指佛教以“人皆可以为尧舜”之言鼓动人,道衍则指出佛教与儒家之相同处“佛愿一切众生皆成佛道,圣人言人皆可以为尧舜,当知世间出世间圣人之心,未尝不同也。”程朱皆指“佛氏之言近理”,道衍则论“天下只有一个道理”,“纵使上古圣人,下至近代诸子百氏,所说无出此一个道理”,即佛教之理与诸子百家之理是同一个理,是殊途而同归。针对朱熹从华夷之辨说佛教自从传入中国“非但人为其所迷惑,鬼神亦被他迷惑”,道衍再次指出佛教与儒家之理相同“佛氏之教无非化人为善,与儒者之道并行而不相悖。不相悖者,理无二也。僧劝鬼神不用牲祭,是不杀害物命,此仁者之心。以此心相感鬼神,敬信而从之也。”或许正是因为佛教的这些观念很有说服力,程明道担忧天下习禅成风而不能救。道衍直言“明道若救不得,不若相忘于江湖”,而不必有如此之忧虑。朱熹忧虑佛教之盛已不能“拗得他转”,即使能守得一世不被佛教所转,三世之后“亦必被他转了”。道衍说“教之盛衰,系乎时运”,佛教的盛衰如海潮之涨落一样是自然之势,非人力所能“拗得他转”。与对程明道的态度一样,道衍说“朱子何虑之深也”。

第三,对于佛教自私自利的辩护。道衍承认“形如槁木,心若死灰”是二乘与外道邪禅,但大乘佛教则显示出圆融的特征,理学学者也看到了大乘佛教在观念上与小乘佛教的不同,程明道云“昔之惑人也,因其愚闇,今之入人也,乘其高明”,即是指大乘佛教对于知识分子的吸引力。道衍云:“佛以慈悲方便,化度众生,皆令人无余涅槃,人虽有愚闇高明之殊,佛性一也。”道衍这句话只回答了所谓“愚闇者可惑”的批评,却没有回复所谓“乘其高明”的批评,实际上这没有什么值得辩护的,大乘佛教就是以其圆融的义理吸引了知识分子的关注。在论及《华严经》的理事观时,程伊川承认“未得道他不是”,这也是二程承认的佛教之高明处,程伊川却又将理事观归到自私上,道衍对此详加阐述“《华严》乃称性之极谈,一乘之要轨,三观圆照于无际。一玄总具于毛端,尘含法界,量无广狭之殊。海印森罗,光绝钜纤之间,是不可思议之大法也。本然之理,周遍一切。……程夫子知万理归于一理,而不知一理散于万事,重重无尽,无尽重重,自他不间于微尘,始终不离于当念。穷玄极妙,非二乘凡夫之所能知也。然而百家众艺,无不圆该。外道天魔,悉皆容摄。涅槃生死,总是空华。地狱天宫,皆为净土。若言为轮回生死怕怖而自私,谬之谬矣。大乘菩萨,不舍悲愿,出生入死,为化度一切众生,虽在生死恶道之中,如游园观尔。”程明道说的“乘其高明”所指更多的是禅学,禅学主要谈论心性,程伊川说禅学言性“犹太阳之下,置器其间,方圆大小不同”,太阳则并不动。道衍说“《楞严》云‘五阴之识,如频伽瓶,盛空以饷他国,空无出入’,佛以此喻识情,妄有来去,其如来藏妙真如性,正是太阳元无动静。”对于禅学的心性,程伊川又批评学禅者“平居高谈性命之际却好,至于世事,往往直有都不知”,实际“实无所得”。道衍承认“今之有一等禅者惟弄口头”而无实得,只在“士大夫座间供谈笑”,然“若以禅者一概如此”,又是“似鱼目混珠”。程伊川承认佛教“亦尽极乎高深”,却又指佛教“免死生,齐烦恼”是“卒归于自私自利之规模”。道衍指出“自私自利是小人所为”,佛、圣人清净寂灭之道非小人之自私自利。

第四,辨别二程与朱熹对于佛教的一些不正确的认识。程朱对于佛教的一些不准确的评断,如

(一) 否定佛教中一些重要经典。朱熹言《维摩诘经》“南北朝时一贵人如萧子良之徒撰”道衍遂述该经之译本云：“《维摩诘经》凡三译：一吴支谦译三卷；二姚秦罗什译，肇法师注七卷；三《说无垢称经》唐玄奘译六卷。三经本同译有异尔。此经惟谈不思议解脱境界，非下根小器之人得闻。”朱熹又言如《圆觉经》、《楞严经》等许多内容“是文章之士添”，非佛陀所说。道衍则以史实反驳“佛经不曾有杜撰者，《圆觉经》是唐夔宾三藏佛陀多罗译至中国，《楞严经》中天竺沙门般刺蜜帝译至广州制止寺，乌长国沙门弥伽释迦译语，菩萨戒弟子前正议大夫同中书门下平章事清河房融笔授。”又进一步解释二经说“此二经乃圆顿上乘，惟显佛之境界，菩萨修习此法门者，全性起修，全修在性，非余小乘经之可同日语也。”(二) 在否定某些佛经的同时，程朱对佛禅僧徒进行了否定。程朱都提到佛教的寂灭是强要寂灭，实际上并不曾得寂灭。道衍说“世儒言释氏寂灭，不知所以，但把寂灭做空无看了，而不知佛书有云‘诸行无常，是生灭法，生灭灭已，寂灭为乐’，又曰‘诸法从本来，常自寂灭相’。寂灭者，言此道不生不灭也。离生灭，求寂灭则不是，即生灭而证寂灭乃是，此即有为而无为，无为而无不为也。”朱熹言宋代禅僧宗杲“做事全不通，点检喜怒更不中节”，道衍毫不留情地反驳云“晦庵所言可谓差之毫厘，谬以千里也。杲大慧，宋朝僧，资性高妙，参禅第一，自言我是参禅精子法嗣。”宗杲看上去“做事全不通，点检喜怒更不中节”，实则是“生灭心灭，寂灭现前，嬉笑怒骂，无非佛事”。宗杲在当时被士林称之为忠孝两全，“不阿秦桧为忠，俗家无后，为其立嗣，治家舍以正彝伦为孝”。(三) 朱熹批评佛教所谈实际乃中国之说，如“晋末以前远法师之类，所谈只是庄列”。道衍云彼时士大夫所谈皆是庄列，佛教僧徒谈庄列不过是随顺当时时尚，并非是要剽窃庄列之言。朱熹后来又再次说慧远、僧肇等“只是说庄老”，“后来人亦多以老庄助禅”。道衍辩护说：“晋魏之时，儒释之文，俱尚老庄。彼时佛经翻译过东土来，润文之人，如《维摩诘所说经》，肇法师注，并肇论其中行文用字，或出入老庄者有之。远、肇、道安、支遁辈，其文多尚老庄，其见亦有相似处。故达摩过东土来，说个不立文字，直指人心，见性成佛，扫荡义学，儒者言老庄助禅，则不然也。且如维摩肇论，其文或似老庄，如《般若》《华严》《涅槃》《宝积》《楞伽》等大经，何尝有一言似老庄。其立法自成一家，儒老二教，不曾有此说也。”朱熹评论佛教僧徒之知死只是告子的不动心，道衍说“释氏古尊宿，死者多克日克期而去，载在方册，不可胜数”。

综上，二程与朱熹从纲常人伦到义理对佛教进行深入批评，道衍根据佛教观念和义理、史实一一加以反驳。在这些反驳中，尽管小部分并不是很有针对性，但大部分有理有据，能充分阐述佛教的观念与义理，展现了道衍深厚的佛教修养和学识。二程对于佛教的批评与道衍的反驳，有时又有着意气之争。程伊川指责佛教“譬之以管窥天，只务直上天，惟见一偏，不见四旁，故皆不能处事”，儒家“如平野之中，四方无不见”。道衍则反唇相讥，说真正以管窥天的是孔子：“佛以大圆镜智照了虚空世界，尘毛刹海，无所不知，无物不见，所以佛十号中，有曰：正遍知、明行足。若以管窥天者，夫子自道也。”这样一些充满火药味的话语，自然引发程朱理学学者的愤慨。在反驳中，道衍更是使用了许多对二程和朱熹相当轻蔑的话语，如二程“误解佛言”、程伊川对佛教“不愿从而师之亦陋矣”、“程夫子何其谬哉”、“程子见之偏”、程子若知禅味“虽世有术如五侯鲭，程子亦不嗜矣”、“谬之谬矣”、“程夫子未之闻也”、“晦庵恐未见影在”、“此是朱子寐语”、程朱“昧其心也”、“晦庵盖未知禅门中事，惟逞私意以诋佛”、“朱子何见之不明如此”、朱熹“涂污佛圣”等语，确实容易引起程朱后学的不满和愤怒。尤其是道衍直指程伊川“偷佛说为己使”，更是为后世理学学者所不能接受。《道余录》的最后，道衍引用了朱熹“端居独无事，聊披释氏书。暂息尘累牵，超然与道俱。门掩竹林幽，禽鸣山雨余。了此无为法，身心同宴如”，认为既然对于朱熹来说“佛书暂得一阅尚有如是之

益”便直言朱熹“心中未必不信佛也”^①。对朱熹信仰佛教的评断 程朱后学者是断然不能接受的。

三

自明太祖朱元璋始 推崇程朱之学是明代既定的思想政策 成祖朱棣较之朱元璋“益张而大之”。陈鼎说“我太祖高皇帝即位之初 首立太学 命许存仁为祭酒 一宗朱氏之学 令学者非五经、孔孟之书不读 非濂洛关闽之学不讲。成祖文皇帝 益张而大之 命儒臣辑《五经四书大全》及《性理全书》 颁布天下。饶州儒士朱季友诣阙上书 专诋周程朱张之说 上览而怒曰‘此儒之贼也’ 命有司声罪杖遣 悉焚其所著书 曰‘毋误后人’。于是邪说屏息。”^②永乐时献书被斥者不只有朱季友 余继登记载有献《道经》者被斥事“永乐初 有献道经者 成祖曰‘朕所用治天下者《五经》耳 《道经》何用’ 斥去之。既而谕侍臣曰‘上好正道则下不为邪 人主好尚稍不谨 儉人怀侥幸之心者恣纵妄诞 以投所好 苟堕其计 将来流害无穷矣 故不得不斥。’”^③尽管秉承了朱元璋佛道二教皆能阴翊王度的政策 但从献道经被斥来看 朱棣更重视的其实是儒学。

朱棣尊崇孔子与孔子之道 说“孔子 帝王之师。帝王为生民之主 孔子立生民之道。三纲五常之理 治天下之大经大法 皆孔子明之 以救万世。”^④其亲自撰写祭孔视学碑文 云：“（孔子）上以承尧、舜、禹、汤、文、武之传 下以为后世植纲常 开太平于无穷。而世之极其尊崇之礼者 非于孔子有所增益 特以著明其道之至大 天下不可一日而无也。……朕景仰宏谟 夙夜祇敬 思惟继承之道 不敢迨遑。”^⑤杨士奇称颂朱棣说“文皇帝之心 孔子之心也”^⑥。朱棣进一步指出孔子之道“参天、地、赞化育、明王道、正彝伦 使君君、臣臣、父父、子子、夫夫、妇妇各得以尽其分 与天道诚无间焉” 可以达到“崇道德、弘教化、正人心 成天下之才、致天下之治”的功用 因此要“用儒道治天下”^⑦。《圣学心法序》中说善治天下者必以孔子之道与儒家之理 “不动声色而天下化 如流水之赴壑 沛然莫之能御也”^⑧。杨士奇有同样的以“道”治国治天下的言论 如“用一乡则道征于一乡 用一国则道征于一国 用天下则道征于天下”^⑨。与“道”相比 刑罚则仅是辅助手段 “刑者 先王不得已以辅治焉耳 非恃此以为治也”^⑩。杨士奇这里所说的“道”显然是孔子之道与儒家之道。这样的说法 一方面是杨士奇传统道学观念的自然抒发 一方面可能是对于朱棣的维护。

朱棣为更好地推行儒家之道 尊崇程朱理学 下令编辑《四书大全》《五经大全》《性理大全》。永乐十二年十一月 朱棣谕翰林院学士胡广、侍讲杨荣、金幼孜说“《五经》、《四书》 唱圣贤精义要道。其传注之外 诸儒议论有发明余蕴者 尔等采其切当之言 增附于下。其周、程、张、朱诸君子性理之言 如《太极》、《通书》、《西铭》、《正蒙》之类 皆《六经》之羽翼 然各自为书 未有统会 尔等亦

① 上引《道余录》原文 皆见《嘉兴大藏经》第20册 第329—336页。

② 陈鼎《高攀龙传》见《东林列传》第二卷 扬州 广陵书社 2007年版 第38页。

③ 余继登《皇明典故记闻》卷六 四库全书存目丛书本。

④ 《明太宗实录》卷四十一。

⑤ 《明太宗实录》卷五十二。

⑥ 杨士奇《东里文集》卷一《朴斋记》。

⑦ 转引自叶盛《水东日记》卷十九载朱棣《御制重修孔庙碑》 四库全书本。

⑧ 《明太宗实录》卷九十二。

⑨ 杨士奇《东里集》卷三《送钟用之还苍溪序》。

⑩ 杨士奇《东里集》卷五《送林正行序》。

别类聚成编。二书务极精备,庶几以垂后世。”^①十五年(1417)三月,朱棣在向六部、两京国子监和天下郡县学诏颁三部大全时说“此书,学者之根本,而圣贤精义悉具矣。自书成,朕旦夕宫中披阅不倦,所益多矣。古人有志于学者,苦难得书籍,如今之学者得此书而不勉力,是自弃也。尔礼部以朕意晓谕天下学者,令尽心讲明,毋徒视为具文也。”^②令各部门尽心讲明,是要将朱棣的道学思想向天下宣讲。朱棣在三部《大全》的御制序中说自伏羲以至文、武等圣王,无不是“以道治天下”,世之不治即因“道之不行”,编辑三部大全就在于明“道”:“朕缵承皇考太祖高皇帝鸿业,即位以来,孳孳图治,怕(惟)虑任君师治教之重,惟恐弗逮。功(切)思帝王之治,一本于道。所谓道者,人伦日用之理,初非有待于外也。厥初圣人未生,道在天地;圣人既生,道在圣人;圣人已往,道在《六经》。《六经》者,圣人之治迹也。”穷理明道的目的则在修身治国“《六经》之道明,则天地、圣人之心可见,而至治之功可成。《六经》之道不明,则人之心以术不正,而邪说暴行侵夺蠹害。……遂命工镌梓,颁布天下,使天下之人获睹经书之全,探见圣贤之蕴,由是穷理以明道,立诚以达本,修之于身、行之于家、用之于国而达之天下,使家不异政,国不殊俗。”^③三部大全的编纂,标志着程朱之学的统治最终确立,《四友斋丛说》卷三云“成祖既修《五经》、《四书》之后,遂悉去汉儒之说,而专以程、朱为的”^④。

三部《大全》颁行之后,作为科举考试的依据,“世之治举业者,以《四书》为急务,视《六经》为可缓。以言《诗》,非朱子之传义弗敢道也;以言《礼》,非朱子之《家礼》弗敢习也。惟是而言,《尚书》、《春秋》,非朱子所授,则朱子所与也。言不合朱子,率鼓鸣而攻之。”^⑤《宋明理学史》评论说:“朱学的成书编辑在《大全》之中,朱学的理学思想被奉为‘一道德而同风俗’的理论指导,八股取士,代圣贤立言,必须以《大全》为依据。”^⑥朱棣用三部《大全》将全国举子的思想固定在程朱理学上,《剑桥明代史》评论说“通过指导帝国的学生集中精力来学习钦定精选的经书和新儒学学识的方法以准备科举考试,他能够运用一种巧妙的思想控制方式,以保证学生符合他的标准”^⑦。

明初儒学之士本皆为朱子之支流后裔,朱棣对程朱理学的强力推行,使得当时儒士更加谨守程朱之绳墨而不敢有丝毫疑议,使诸儒“矩矱秩然”“无敢改错”。在如此情形下,竟然有道衍撰写出《道余录》这样对程朱大力批评的著述,并且公开刊刻发行,不能不说是一个奇迹。

《道余录》能够刊刻发行,推测其原因,一者道衍是朱棣所宠信的重臣,二是朱棣对于佛教在一定程度上的支持和保护,三则《道余录》只是对二程与朱熹对佛教的批评的批评,并非针对其理学本身的批评。《道余录》对二程和朱熹的批评,看上去是道衍对理学的极大不满,但实际上道衍对于儒学具有很深的感情,如《游定州学》诗云“中山名郡匪当时,黉舍萧条亦可悲。雪浪翻腾苏子石,丹青零落魏公祠。无门过客听弦诵,庭有诸生治礼仪。顾我为僧虽异教,做来惆怅一题诗。”^⑧由道衍作为一个佛教徒对儒学的“惆怅之情”来看,道衍批驳的不是儒学,只是对二程和朱熹指摘佛教的不

① 《明太宗实录》卷一五八。

②⑤ 《明太宗实录》卷一八六。

③ 转引自朱彝尊《经义考》卷二百五十六,四库全书本。

④ 何良俊《四友斋丛说》卷三,北京,中华书局,1997年版,第22页。

⑥ 侯外庐等《宋明理学史》下册,北京,人民出版社,1997年版,第53页。

⑦ [美]牟复礼、[英]崔瑞德主编《剑桥明代史》杨品泉等译,北京,中国社会科学出版社,1992年版,第244页。

⑧ 姚广孝《逃虚子诗集》卷八,见《姚广孝全集》第一册,第97页。

满。作为佛教徒,道衍的这种不满是合理而可以理解的。如上述所引文献中,道衍的《道余录》因其对二程和朱熹的批评引起了众多的批评与不满,清人的不满尤甚。四库馆臣在《逃虚子集》提要中说“是其书《道余录》之妄谬,虽亲昵者不能曲讳矣”,并直指朱棣之即位为“篡立”,道衍为“谋逆”,因此尽管道衍“诗清新婉约,颇存古调”,却因其“谋逆”而与严嵩一起“为儒者所羞称”。《道余录》中对二程、朱熹的驳斥与持论的“尤无忌惮”,便更为“儒者所羞称”了。明后期的李贽,对道衍和《道余录》极为称赞,云“公有书名《道余录》,绝可观,漕河尚书刘东星不知于何处索得之,宜再梓行,以资道力,开出世法眼。”^①现存的《道余录》即署逃虚子姚广孝著、卓吾李贽阅,以李贽的观念来看,《道余录》确实是“开出世法眼”之书。黄宗羲对于程朱对佛教的批评与道衍的态度相同,云:“程朱之辟释氏,其说虽繁,总是只在迹上,其弥近理而乱真者,终是指他不出。明儒于毫厘之际,使无遁影。”^②入清后随着对道衍和《道余录》一浪高过一浪的批评和驳斥,对道衍的客观评价成了不可饶恕的罪状。昭槁《啸亭杂录》指责王鸿绪对道衍的宽恕云“王尚书鸿绪……近读其《明史稿》,于永乐篡逆及姚广孝、茹瑺诸传,每多恕辞,而于惠帝则指摘无完肤状。盖其心有所阴蓄,不觉流露于书,故古人不使奸人著史以此”^③。

尽管能够为《道余录》的刊刻找出一些合理的因素,但此书对二程和朱熹的讨伐以及由此引起程朱理学学者巨大的愤慨和讨论是不争的事实。一以程朱之学为统一思想的朱棣对道衍和《道余录》的宽容,确实令人费解。《道余录》的存在,显示出永乐时期的儒学与思想领域并非是程朱理学一统的局面,儒学之士的思想中仍有“异数”在显现。

一般认为,明代的理学从陈献章开始分野,王阳明的出现使得心学大盛,“宗献章者曰江门之学,孤行独诣,其传不远;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,其教大行”^④。《明史》儒林传遵守程朱“矩矱秩然”之语就是典型的代表,许多研究著述对明代前期的理学状况基本上省略不述,如陈来《宋明理学》对于明初理学仅以“明前期是朱学占统治地位的时期”^⑤之语概括,张学智《明代哲学史》对于明初的思想史仅指出明初理学就是以朱学为依归,“功夫途径皆不出朱学范围”^⑥。这样的看法自然没有大问题,但在陈献章之前的思想领域中,“异数”其实一直存在着。如明初的宋濂,学统上乘承程朱理学,其思想却是调和朱陆两家之说,详细可参见侯外庐等主编《宋明理学史》第三章。谨守程朱理学藩篱的胡居仁等人,就有许多与程朱不同的话语。胡居仁批评儒者“以训诂务博为业,以注书为能传道,使世之学者浅陋昏昧,无穷理力行之实。”^⑦稍后的何良俊批评说“自程朱之说出,将圣人之言死死说定,学者但据此略加敷衍,凑成八股,便取科第,而不知孔孟之书为何物矣”^⑧,显然是对谨守程朱专注的不满。

胡居仁在论心与理时主要阐述的是程朱之说,如说“心如谷种,仁则其生之性,古今说‘仁’字惟此最亲切”,便是引述与评论程子之说,但说到“心与理本一”则在一定程度上具有了心学的色

① 李贽《续焚书》卷三《读史汇》,北京,中华书局,1975年版,第85页。

② 黄宗羲《明儒学案》卷首《明儒学案发凡》,北京,中华书局,1985年版。

③ 昭槁《啸亭杂录》卷三,见《啸亭杂录》,北京,中华书局,1980年版,第449页。

④ 《明史》卷二百八十二,第7222页。

⑤ 陈来《宋明理学》,上海,华东师范大学出版社,2004年版,第169页。

⑥ 张学智《明代哲学史》,北京,北京大学出版社,2000年版,第1页。

⑦ 胡居仁《胡敬斋集》卷一《与罗一峰》,四库全书本。

⑧ 何良俊《四友斋丛说》,第22页。

彩,如云“心与理本一,心虽虚理则实,心中无他物,只有此理全具在内”^①,就差说出“心即理”之语了。同样是谨守程朱的曹端说“《六经》、《四书》,圣人之糟粕也,始当靠之以寻道,终当弃之以求真”^②,又说“事事都于心上下下功夫,是入孔门底大路。”^③罗伦说“目之视,耳之听,手之持,足之行,吾圣贤也;饥之食,渴之饮,冬之裘,夏之葛,宫室之居,吾圣贤也;喜怒好恶,日用种种,吾无不圣贤也。独吾之心不可以圣贤哉?所以为之不必删述定作,如孔子之折衷群圣以垂宪万世也,不过求诸吾心,致谨于动静语默、衣服饮食、父子、君臣、夫妇、长幼、朋友,以至辞受取舍,仕止久速,无不合乎圣贤已行之成法而已。”^④这些话几乎就是陆九渊之语的翻版,曹端甚至说“是心也,即天理也”^⑤,是对陆九渊“心即理”的复述。

上述所说的这些情况,侯外庐等在《宋明理学史》中已经注意到,“在明代前期也有一些理学家,他们固然是宗奉程朱,但不是徒守吟诵。他们往往以一种‘体认’的方式,发其新义。而其中又因为各自的‘体认’不同,‘所得’不同,使得明代前期的理学,也呈现了错综复杂的情况。”作者列举这样的理学人物有刘基、宋濂、方孝孺、曹端、薛瑄、吴与弼等。比如宋濂,被称为明初文臣之首,也被佛教徒视为护法者,他的学说折中朱熹与陆九渊二家之说,因此他的理学观念虽然以朱熹之说为主,却又有佛教与心学的观念。因此《宋明理学史》中又说“通观有明一代前期一百多年的历史,虽然有三部理学《大全》的钦定,独尊程朱,但就程朱理学思想来说,宋濂的‘佞佛’,方孝孺的慧迂,曹端的《戾说》,在他们对朱学的‘体认’中,与朱学往往不能合辙,有的甚至对朱学是‘得其半而失其半’。”^⑥侯外庐等人的这个说法符合明初理学的客观实际,明初的理学确实并非是程朱学一统江山,其中有着许多错综复杂的情况。

杨士奇的学术思想亦如此,他崇奉程朱,但在一定程度上折中朱陆。如杨士奇论宋代“君臣一德”云“三代而下,以仁厚为治者,莫踰于宋;宋三百年,其民安于仁厚之治者,莫踰昭陵之世。当时君臣一德,若韩、范、富、欧号称人杰,皆以国家生民为心,以太平为己任,盖至于今,天下士大夫想其时,论其功,景仰歆慕之无已也。而当时同朝,有君子焉,小人焉,君子不容于小人,不能久安于中,或暂黜而遽还,或屡摈而复用,而终能显其功名者,由其君之明也。欧阳文忠公以古文奥学,直言正行,卓卓当时,其凛然忠义之气,知有君而已,知有道而已。”^⑦杨士奇在这里不再去陈述“孔子之教”或“孔子之道”,而是说作为士大夫而言,重要的是“知有君”、“知有道”。《宾壶堂记》中说“天理在人心,自有所不能已也”^⑧的“天理”,或许就是“知有君”、“知有道”。“知有道”之“道”的内容,当然可以是“孔子之道”,实际上可能还有更为丰富的内涵,《朴斋记》云“民之初生,赤子之心纯而无伪,既长而欲动,则私意日滋,向之纯而无伪者日丧,故孔子之教亦使复其初耳。纯之所以名同‘绘事后素’之旨。文皇帝之心,孔子之心也。……体诸心,诚诸行,不使有一息之或间、一事之或戾,以仰副文皇帝之心,而不忝乎纯。”^⑨文皇帝之心是孔子之心一句,虽是在强调孔子之道,不过开始的“民之初生,赤子之心纯而无伪”一句却含有陆九渊心学的成份。人初生“赤子之心纯而无伪”,随

① 胡居仁《居业录》卷一,四库全书本。

② 转引自黄宗羲《明儒学案》卷四十四,北京,中华书局,1985年版,第1068页。

③⑤ 转引自《明儒学案》卷四十四,第1065页。

④ 罗伦《一峰文集》卷八,四库全书本。

⑥ 侯外庐等《宋明理学史》上册,第2、4页。

⑦ 杨士奇《东里集》卷二。

⑧⑨ 杨士奇《东里集》卷一。

着生长而私欲滋生,导致“纯而无伪者日丧”,孔子之教是使人心“复其初”,这些观念与后来王阳明以及王门后学诸人之看法完全一致,当然杨士奇以及明初士人的这种观念应该来自陆九渊、杨筒等人的说法。这里表现出来的,不再是纯粹的僵化的程朱理学观念,显示了杨士奇在道学观念上对程朱理学和陆九渊、杨筒之说的中和。

杨士奇道学观念中的心学色彩,还体现在对“人皆可为尧舜”的肯定上。《梁纪善墓志铭》中,杨士奇援引梁纪善饬学者之语云“人皆可为尧舜,夫学则圣贤可至,不学则陷没为庸下人,若之何甘自弃也。”^①援引“人皆可为尧舜”之语,实际上可以看作他赞同这句话,认为只要潜心于“学”则圣贤“可至”、“人皆可为尧舜”。《贫乐诗序》中说“盖天理具于吾心,吾奉而行之,无所违以至于仰不愧俯不怍,其中泰然,将无往不乐矣。富贵贫贱自外至者,恶足以动其中也。”^②“天理具于吾心”之言,虽然不同于“心即理”,却能看出杨士奇在这方面的看法与陆九渊的观念很接近。

杨士奇道学观念中的心学成份,可能来自于吴澄的影响。吴澄作为朱熹的三传弟子,在道学观念上却是“和会朱陆”。《宋明理学史》评论说“在饶鲁之后,其学传至吴澄。吴澄在‘和会朱陆’中,比起饶鲁来说,走得更远一些,以至有‘宗陆背朱’之嫌。”^③在吴澄的影响下,杨士奇的道学具有陆九渊心学的成份一点也不奇怪。仔细分析,杨士奇道学观念中体现出来的心学色彩,在本质上与陆九渊之说还是不同的。在《梅溪书室记》中有“道原于天命之性,而行于彝伦日用之间”^④之语,言天理行于人伦日用中,与陆九渊、杨筒等心学家的看法不同。陆九渊认为“日用之间,此理之根,诸心而不可泯灭者,彼固或存之也。”^⑤是说天理根于人心,而在日用之中表现出来。杨筒《谒宣圣文》中说“此心澄然,虚明无体,广大无际,日用云为,无非变化,乃即日用平常实直之心即大道”^⑥,言日用中所行之心即大道、天理。尽管本质上有这样的差异,杨士奇的心学色彩却仍可以被看作是永乐时期儒学与思想界程朱理学一统下的“异数”。

明初的宋濂、杨士奇、胡居仁、曹端等人道学观念中体现出来的心学成份,尽管与陆九渊心学并不完全一致,却仍然反映出明初尤其是在永乐时期通过编纂三部《大全》的方式强化程朱理学统治的状况下,心学一直不绝如缕地存在着。道衍以及《道余录》的存在,表明永乐时期对于程朱之学的勇敢批评,尽管这种批评是基于道衍的特殊地位。这两种不同于程朱之学的道学存在,表明了永乐时期儒学与思想界隐含的复杂或者说是多样的形态。

(责任编辑:公羽)

① 杨士奇《东里集》卷二十。
② 杨士奇《东里集》卷五。
③ 侯外庐等《宋明理学史》上册,第721页。
④ 杨士奇《东里集》卷一。
⑤ 《陆九渊集》卷二《与王顺伯》,第17页。
⑥ 杨筒《慈湖遗书》卷四,四库全书本。