



李漁心學與王學關係考論

張成全

摘要：李漁的思想觀念受到過王學左派思想的影響，但這種影響不是那麼簡單而直接。李漁用“心”所表述的不等同於王學“心”之概念，與李贄“童心”也存有一定距離。李漁之“心”所表達的是一種形而下的生活智慧，而非哲學思辨內容。李漁並不是陽明心學亦步亦趨的思想傳承者，在精神上也與王學左派相差甚遠。

關鍵詞：王學；心學；李漁；李贄

目前，學術界在研究晚明清初思想文化時有一些不好的做法。比如，在論述問題時，常常把“心學”特別是“王學左派”當作“好的”思想體系，與此對立的“理學”則是“壞的”思想體系。這種前提是可疑的。在論述晚明清初思想家、文學家時，如果要肯定這些作家追求“解放”、追求“進步”，總是要先論證他們與“心學”的關係，似乎如果不認同“心學”，就無法“解放”與“進步”，這種做法不僅機械而且更為可疑。

李漁哲學與晚明心學的有关研究就是一个明显例子。黄强的《李渔的哲学观点与文学思想探源》^①一文专门探讨二者之间的关系。他的基本观点是：李渔的反传统思想，他的有感即鸣、自成一家的独特风貌，他的反对模仿、力主创新的强烈意识，这些都受到了晚明心学的深刻影响。李渔小说戏剧理论及其创作实践，是公安派文学新运动的延伸与发展。黄强就此作了梳理，举出了一些李渔哲学与文学跟晚明王学的相似点，以证明其中的影响关系。但是，王学究竟从哪些方面给李渔以营养？李渔对王学的真正态度如何？其情形恐怕没有那么简单，简单的类比往往会失之偏颇。

李渔推崇王阳明，对王学很熟悉，这一点毫无疑问。黄强曾举出两例：《玉搔头》传奇塑造了王阳明的形象；《资治新书》选王阳明案牍28篇。但是，李渔不是哲学家，就现有的文字材料看，他从来没有从理论上探讨过良知说的优劣，也没有对“良知”说的正面评价。黄文举出了一些例证以证明王学对李渔的影响，但在笔者看来，这些证据都不足以支持他的观点，李渔“心”之概念与王阳明“心学”也没有直接的关系。下文笔者将予以考辨，以期澄清历来在这个问题上的模糊认识。

一、李漁養生學的快乐之“心”與陽明心學良知之“心”無關

“乐不在外而在心”是李渔的养生说的基本观点，此言若孤立地看，与王阳明“心外无物，心外无事，心外无理，心外无义，心外无善”，“虚灵不昧，众理具而万事出。心外无理，心外无事”诸言似出一辙。然就全篇而言，李渔所谓“心”与王阳明之“心”在内涵与外延上不是一个概念。先看李渔是怎么讲的：

^①黄强：《李渔研究》，浙江古籍出版社1996年，第1页。

人间至乐之境,惟帝王得以有之;下此则公卿将相,以及群辅百僚,皆可以行乐之人也。曰:不然。乐不在外而在心。心以为乐,则是境皆乐,心以为苦,则无境不苦。身为帝王,则当以帝王之境为乐境;身为公卿,则当以公卿之境为乐境。凡我分所当行,推诿不去者,即当摒弃一切悉视为苦,而专以此事为乐。(《闲情偶寄·颐养部》)

李渔强调心理调整对快乐的重要性,主要是针对那些贵人诸如帝王公卿将相以及群辅百僚行乐而言的。他说这些人“有万几在念,百务萦心,一日之内,除视朝听政、放衙理事、治人事神、反躬修己之外,其为行乐之时有几?”故行乐的途径只有一条,“故善行乐者,必先知足”,这样就可以“不辱不殆,至乐在其中矣”。不仅如此,李渔还认为:无论富人还是穷人,处于顺境或逆境,其行乐也只此一法,别无他途。李渔将这种心理调整统归于道家“退一步”法。关于道家哲学对他的深刻影响,笔者前已有另文作了详细的辨析,此不具论。

虽然李渔将快乐的取得归之于“心”的作用,但这“心”与王阳明之“良知”之“心”却无多少关系。在王阳明看来,“心”即“良知”,心与良知浑然一体。他说:“心者身之主也,而心之虚灵明觉,即所谓本然之良知也。其虚灵明觉之良知,应感而动者谓之意;有知而后有意,无知则无意矣。”那么,“乐”又是什么呢?王阳明说:

“乐”是心之本体,虽不同于七情之乐,而亦不外于七情之乐。虽则圣贤别有真乐,而亦常人之所同有。但常人有所之而不自知,反自求许多忧苦,自加速弃。虽在忧苦迷弃之中,而此乐又未尝不存。但一念开明,反身而诚,则即此而在矣。每与原静论,无非此意。而原静尚有何道可得之问,是犹未免于“骑驴觅驴”之蔽也^①。

在王阳明看来,圣贤所谓真乐其实与常人没有什么不同,只不过他能“一念开明,反身而诚”,常保原初之良知;或者说是本我之心,不被外物所拘蔽,故能达到“真乐”。而常人往往不能,其主要原因是被外在的识见所拘蔽,不能发见自身之良知,并且身处忧苦迷弃之中而不自醒,结果未免落于“骑驴觅驴”之窘境。王阳明认为:乐是心之本体,是人性中原本就有的东西,人若能“反身而诚”,达到“无视无听,无私无作,淡然平怀”之境界,亦即达到无善无恶的“良知”境界,即是最大的快乐。由此,“良知”就不能于身外得之。但李渔所谓快乐,并非人性中本有良知之乐,它的获得是一种外在观念强迫的结果。强迫自己在心理和精神上多想不如自己的人与事,退一步以求得短暂的精神胜利,获得内心的愉悦,这其实是人性的一种消极表现。在功能上,“良知”说是对人的天性的一种解放,“退一步”法则以逃避态度应世,反而约束和禁锢了人的自然欲望。李渔心之乐纯粹来之于道家的智慧,而阳明心学则杂儒、佛、老庄于一体^②,二者异轨异辙。

作为一个概念,阳明之“心”属于哲学范畴,具有哲学本体意义。王阳明继承了陆九渊的心学思想,扬弃了朱熹以“理”为形而上,以外在必然性(理)宰制主体(心)的绝对理念论,将形而上的“天理”内化为主体性的“人心”,建立起了以“心”为本,以“心即理”为第一原理的心性主体论。而李渔之“心”则更多的具有一般心理学的意义,是一种纯感觉、纯经验、纯情感的概念。李渔不是哲学家,自己也未以哲学家自居,他仅仅满足于一般心理学意义的探讨。至于“乐不在外而在心”一语所言事理,也并非王学所独创。王学认为圣人别有真乐,即“良知”之乐、“心”之乐,与李渔所言表面上并无多大差别,然在阳明看来,它不外于七情之乐,又不同于七情之乐。于此可知,王阳明“心”之乐既有“心”之“理”的愉悦,也有一般的七情之乐。李渔所谓“心”之乐并没有王学那么抽象,而仅仅局限于一般心理学意义上的“七情之乐”。类似的说法古人尽有。如白居易《咏意》诗云:“富贵亦有苦,苦在心危忧。贫贱亦有乐,乐在心自由。”明

^①《王阳明集》卷二《语录二》,上海古籍出版社1992年,第61页。

^②王阳明自认统合三教之迹。《年谱》载嘉靖二年(1523)十一月阳明渡钱塘江至萧山,张元冲在舟中问二氏,阳明云:“二氏之用皆我用。即吾尽性至命中完养此身谓之仙;即吾尽性至命中不染世累谓之佛;而后世儒者不见圣学之全,故与二氏成二见耳。譬之厅堂三间,共为一厅。儒者不及吾吾所用,见佛氏则割左边一间与之,见老氏则割右边一间与之,而已则自处中间,皆举一而废百也。圣人与天地民物同体,儒、佛、老、庄皆吾之用,是之谓大道。”阳明此言,似无可辨,然后世学者多不以为然,认为其受佛家影响很大。如柳存仁《王阳明与佛道二教》说:“‘圣人与天地民物同体’之言,北宋儒家已言及,愚以为不无受佛家影响者。”其影响:“不止道家,即禅门阳明固亦受其影响者也。”

吕柟曰：“由是观之，可见乐在心不在器也。孔子曰：“乐云乐云，钟鼓云乎哉！求真乐当求之心，不当求之器也。”（《泾野子内篇》卷二十四《太学语》）孔子虽然是在谈音乐，然所述事理又何其相仿？又《金史》卷六十三载海陵王劝其母皇太后大氏勿嗜酒，他说：“儿为天子，固可乐，若圣体不和，则子心不安，其乐安在？至乐在心不在酒也。”（《列传第一·后妃上》）可见此乃古代常见语，并非李渔独创。李渔之“乐”并未上承王学之“真乐”，也未超出一概“七情之乐”的范畴。因此，说此言受王阳明“心”学之深刻影响，确实难成立。

二、李渔心学更多源于中医学而非王学

“我之所师者心，心觉其然，口亦信其然，依傍于世何为乎？”这是李渔在《闲情偶寄·颐养部》中的一句话，黄强引用此言意在证明李渔心学与王学的一致性。王阳明的这段话：“学贵得之于心，求之于心而非也，虽其言出于孔子，不敢以为是也，而况其未及孔子者乎？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？”^①黄强认为：王学将人视为天地间至高无上的主宰，与李渔在《闲情偶寄》中“彼之所师者人，人言如是，彼言亦如是……”，一段话属同一思想体系。在笔者看来，这种类比虽不能说没有道理，但一种把复杂问题简单化的做法。

在《闲情偶寄·疗病第六》中，李渔对《本草》所载药物之疗效产生了怀疑。他说：

虽然，彼所载者，物性之常；我所言者，事理之变。彼之所师者人，人言如是，彼言亦如是，求其不谬则幸矣；我之所师者心，心觉其然，口亦信其然，依傍于世何为乎？究竟予言似创，实非创也，原本于方书之一言：“医者，意也。”以意为医，十验八九，但非其人不行。

《本草》所载药方在实际运用中，常常是药效不定：“同一病也，同一药也，尽有治彼不效，治此忽效者。”也有《本草》不载之事物，既非药饵，又异刀圭，却能取得奇效。因而李渔得出结论：“救得命活，即是良医；医得病痊，便称良药。”李渔一生多病，曾经有过一些类似的经历^②，常慨叹世无良医、庸医误人，所以李渔在此激愤地说：“我之所师者心，心觉其然，口亦信其然，依傍于世何为乎？”对于这句话的来源，他明确指出：此言似创而实非创也，原本于方书之一言：“医者，意也。”

“医者，意也”一语最早见于《后汉书·郭玉传》，后来就成为流行于唐以后中国医学界的一句名言。关于它的意义，各家的解释虽有细微的差别，但总的来看，它强调医生治疗过程中要审气运、察人情、以意变通，灵活运用，既有知识上的融合贯通，又有治疗中的知权知变。如唐朝王焘《外台秘要方》云：“凡服药散酒丸等，但所服者众，蒙效者寡。或五藏证候不同，七情有所乖舛，分两参差冷热有异，故陶隐居云：‘医者，意也。’^③古之所谓良医，盖以其意量而得其节，是知疗病者皆意出当时，不可以旧方医疗。”明周王朱橚《普济方》：“孙真人云：‘医者意也’，随时增损，物无定方，真言哉！”^④古人以为，以意为医只可良医为之，庸医则为害巨大。对此，明蒋冕《太学生丘君行状》有精辟概括：“其意盖病世医外方书古法，而惟以‘医者，意也’之说，借口肆意妄为，以冀其一中，故其言曰：公输不外规矩而巧，师旷不外六律而聪，医之道亦然。盖必先明于法而后可以言意，意生于法而亦不外于法，舍法而言意则荡，舍意而言法则拘，虽不中亦不远，荡则无所不至，故与其失之荡也。”^⑤

李渔对庸医随意用药颇反感。他曾引《新唐书·许胤宗传》中的一句话：“古之上医，病与脉值，惟用一物攻之。今人不谙脉理，以情度病，多其药物以幸有功，譬之猎人，不知兔之所在，广络原野以冀其获，术亦昧矣。”^⑥说明多药无功，反能害人。但是，为何又举起“医者，意也”这面旗帜，似乎矛盾的理论使得他必须进一步给以清晰的界定，于是他补充说：“以意为医，十验八九，但非其人不行。”这实际是古人“医

①《传习录·答罗整庵少宰书》，见《王阳明集》第65页。

②崇祯三年庚午，李渔染时疫，违医嘱食杨梅得愈。不由感叹：“碌碌巫咸，彼乌知此？”见《闲情偶寄·颐养部》。康熙十六年丁巳，李渔又染时疫，药用贵贱，攻之不愈。“迨后贵贱皆无，药以勿药，不期月而霍然起矣。”见《耐病解》，载《一家言全集》卷二。

③《外台秘要方》卷十八，文渊阁《四库全书》本。

④《普济方》卷二百四十，文渊阁《四库全书》本。

⑤黄宗羲，《明文海》卷四百三十三，文渊阁《四库全书》本。

⑥古人引文，往往述其大意，与原文多不相符。此段原文为：“古之上医，病与脉值，惟用一物攻之，气纯而愈远。今人不善为脉，以情度病，多其物以幸有功，譬猎不知兔，广络原野冀一人获之，术亦疏矣。”见《新唐书》卷204，中华书局1975年，第5800页。

者，意也”理论的复述：以意为医者必须具有较高的医学水平，即“必先明于法而后可以言意”，否则就失之于荡。

李渔实际上是把自已虚置为一个良医来谈医学，但又不免于一个庸医受害者的激愤。“吾愿以拆字射覆者改卜为医，庶几此法可行，而不为一定不移之方书所误耳。”李渔结尾这句话却否定了他的上述“但非其人行”的界定，虽然可以看作是深受庸医之害的愤激之语，但却使他的理论走向了另一个极端，导致前后论述产生了矛盾。理论上的这种随意性与矛盾性，是李渔所有理论中一个常见的现象。

李渔承认自己的这个观点来源于古医书上的一句话，来自于历代医家口耳相传的“医者，意也”这句经典医语。由此，古代医学强调“病不执方”“以意变通”的宗旨至少可以说是李渔生成上述观点的主要参照物，李渔对“医者，意也”的阐述基本体现出古人在这个问题上的精神。这就使我们有理由相信，李渔的这个观点不是源于王学，而是来自于古代医学。但李渔用“心”代替“意”以及理论上的前后抵触又使我们相信，他的这些观念的生成，并不仅仅是一种简单的、单线的承接关系，他在一定程度上掺入的王学的语汇与观念，是在王学流行的时代语境中，借用流行语汇来表述自己的观念，留下了一些时代的印迹。

三、李渔的无神论思想更多源于传统而非王学

“从来拜神拜佛都是自拜其心。”这句话出自李渔《十二楼·夏宜楼》。原文为：

嫫嫫待他说完之后，诧异了一番，就说：“这些情节虽是人谋，也原有几分天意，不要十分说假了。”明日起来，就把这件法宝供在夏宜楼，做了家堂香火，夫妻二人不时礼拜。后来凡有疑事，就去卜问他，取来一照，就觉得眼目之前定有些奇奇怪怪，所见之物就当了一首签诗，做出事来无不奇验。可见精神所聚之处，泥土草木皆能效灵。从来拜神拜佛都是自拜其心，不是真有神仙、真有菩萨也。

黄强认为，它与王阳明“鬼神没有我的灵明，谁去辨他吉凶灾祥”相似，从而作为李渔服膺王阳明的又一证据。王阳明原文为：

先生曰：“你看这个天地中间，什么是天地的心？”对曰：“尝闻人是天地的心。”曰：“人又什么教做心？”对曰：“只是一个灵明。”“可知充天塞地中间，只有这个灵明，人只为形体自间隔了。我的灵明，便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辨他吉凶灾祥？天地鬼神万物离去我的灵明，便没有天地鬼神万物了。我的灵明离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明。如此，便是一气流通的，如何与他间隔得！”又问：“天地鬼神万物，千古见在，何没了我的灵明，便俱无了？”曰：“今看死的人，他这些精灵游散了，他的天地万物尚在何处？”

王阳明认为：世间万物以及天地鬼神皆因我的“灵明”而存在，舍却“灵明”则一切归于乌有。而“灵明”就是“心”，心所感觉到的便是实在的。人死，精灵游散，天地鬼神就不复存在。人是一个感知的主体，客体是因我的心而存在，这就是王阳明的唯心论，其中包含了李渔所谓“拜神拜佛都是自拜其心”的无神论内容。然从纵向的角度看，李渔此“心”并不能上升到王学“灵明”的哲学高度，作为一般心理学意义之“心”，那不过是儒家和无神论者的通常用语。

孔子非常重视鬼神祭祀之事，他说：“祭如在，祭神如神在。”在孔子看来，人事近，天道远，慎重祭祀也无非尽人心而已。王充进一步说，祭鬼是“推生事死，推人事鬼”的一种形式：

实者，百祀无鬼，死人无知。百祀报功，示不忘德。死如事生，示不背亡。祭之无福，不祭无祸。祭与不祭，尚无祸福，况日之吉凶，何能损益？^①

王充认为：祭祀无关祸福吉凶，祭祀无非是生人“示不忘德”、“示不背亡”，是生人孝德之意和趋利避祸之心的一种寄托。李渔“从来拜神拜佛都是自拜其心”即祖此意。李渔还说过类似的话：“善者敬神，恶者

^①王充：《论衡》卷二十四《讥日篇》，上海古籍出版社1990年，第229页。

畏鬼,究竟都非异物,须知鬼神出在自己心头。”^①“鬼神原不骗人,是人自己骗自己。”^②“鬼神祸福之事,从来是提起不得的;一经提起,不必在暗处寻鬼神,明中观祸福,就在本人心上生出鬼神祸福来。一举一动,一步一趋,无非是可疑可怪之事。”^③概言之,李渔认为鬼神乃是人的心理需求所致,是一种心造的幻影。鬼神不可恃,求神不如求己。如此看来,李渔继承了古代无神论者的战斗精神,一生从未放弃过对鬼神迷信的批判与抨击。因此,“从来拜神拜佛都是自拜其心”的无神论观念并非仅仅源于王学,其中“从来”所标明的时间跨度也说明其与王学之“灵明”没有直接的顺承关系。

四、李渔受过王学的濡染

虽然李渔几个主要观点并不是主要来自王学,但这并不意味着他与王学完全隔膜,王学作为那个时代的重要思想潮流,曾给李渔以影响,不过他不是以一种亦步亦趋的教条出现的,而是作为一种时代精神,在不知不觉中浸润濡染着李渔,影响着李渔。李渔身上的那一股不拾人牙慧、喜欢标新立异的个性,那种不迷信鬼神、不迷信正史、不盲目崇拜圣经贤传的独立精神,都可使人感受到晚明哲学思潮之脉搏以及当时社会风气之余息,而这都与王学特别是王学左派李贽、何心隐、颜均诸辈开辟的狂狷风气相关联。他曾说:“偏喜予夺前人,曲直往事,其所议论,大约合于宋人者少,而相为犄角者众。”

最明显的例子是,李渔的论古文无论在形式上还是在精神上都直承了李贽《藏书》《读古》的风格。袁中道《李温陵传》在谈到李贽之《藏书》时说:

盖公于诵读之暇,尤爱读史,于古人作用之妙,大有所窥。以为世道安危治乱之机,捷于呼吸,微于缕黍。世之小人既侥幸丧人之国,而世之君子理障太多,名心太重,护惜太甚,为格套局面所拘,不知古人清静无为、行所无事之旨,与藏身忍垢、委曲周旋之用。使君子不能以用小人,而小人得以制君子。故往往明而不晦,激而不平,以至于乱。而世儒观古人之迹,又概绳以一切之法,不能虚心平气,求短于长,见瑕于瑜,好不知恶,恶不知美。至于今,接响传声,其观场逐队之见,已入人之骨髓而不可破。于是上下数千年之间,别出手眼,凡古所称为大君子者,有时攻其所短;而所称为小人不足齿者,有时不没其所长。其意大抵在于黜虚文,求实用;舍皮毛,见神骨;去浮理,揣人情。即矫枉之过,不无偏有重轻,而舍其批驳谑笑之语,细心读之,其破的中窾之处,大有补于世道人心。而人遂以为得罪于名教,比之毁圣叛道,则已过矣。^④

李贽对待历史的态度,传文的概括是精当的,即“黜虚文,求实用;舍皮毛,见神骨;去浮理,揣人情”。主张读史论史者要摒除后来的名心与理障,以原初之童心去拨开蒙盖在历史中的虚文浮理,窥见其符合人情物理之真义,只有这样才能有补于世道人心。在当时,李贽这种看法被认为是毁圣叛道,有罪于名教。然应该看到,李贽表面上的非儒诋孔,其实主要是出于对伪道学的不满,其旨归仍是维护道学的纯洁性。作为明中晚期的著名思想家,他的思想和品格对社会产生了的巨大影响。在李渔的文字中,最能体现这种影响的,还是他的论古文章。在《笠翁别集·弁言》中,李渔发表了与《李温陵传》相似的观点。他说:

信史犹可言也,其信论史之人,犹过于信作史者。论史者谁?宋儒是也。彼以为是,群然许之;彼以为非,设有稍加恕词者,则群起而攻其谬矣。其何以故?盖宋儒非他,皆工于信史者也。彼信而我信之,犹矮人笑长人之笑,长人又笑场上之笑耳。乌知信以传信者之为讹以传讹乎?犹人伤食反恶食,甘苦咸淡,自莫能辨,反不若枵腹者之善尝五味也。

李渔这种对历史的怀疑态度与李贽的思想可谓一脉相承,他直捷地说:“予独谓二十一史,大半皆传疑之书也。”李渔反对圣贤崇拜,认为圣人与一般人并无多大的区别。他说:“圣贤不无过,至愚也有慧。”^⑤他还说:“天下之名理无穷,圣贤之论述有限,若定要从圣贤口中说出,方是明理,须得生几千百个圣贤,

①《五显灵庙题联》,载《笠翁文集》卷四。

②《无声戏》第九回“变女为儿菩萨巧”。

③《十二楼·拂云楼》。

④《袁中道集》卷十七,载《传世藏书》集部别集9,诚成企业集团有限公司1996年,第196页。

⑤《读史志愤》,《笠翁诗集》卷一,载《李渔全集》第1卷,浙江古籍出版社2010年,第18页。

将天下万事皆评论一过,使后世说话者如蒙童背书、梨园演剧,一字不差,始无可议之人矣,然有是理乎?”^①李渔接着说:“凡此者皆读书太繁,书为祟于腹中,而聪明反为所障。”他所谓的“聪明”可以看作李贽“童心”之翻版,其中不难体味到时代赋予他的新鲜气息。

李渔同他的前辈李贽一样,对宋儒论史之失和“世儒”对宋儒的盲信非常不满。他说:“彼信而我信之,犹矮人笑长人之笑,长人又笑场上之笑耳,乌知信以传信者之为讹以传讹乎?”对于明中叶后理学界的这种状态,李贽也作过类似的比喻:“至于今,接响传声,其观场逐队之见,已入人之骨髓而不可破。”二者真可谓是“接响传声”,腔调惊人的一致。又李渔与李贽一样,好发疑古之论,好作翻案文章。其初衷正如他所说:“古人已死,随后人贬驳而不能辩,要当有以服心,凡吾所言,皆求所以服其心也。”李渔“曲直往事”往往是这样,其“求所以服其心也”就是要求读史之人像“枵腹者之善尝五味”一样,摒弃外在识见的蒙蔽,以“心”即人情物理去揣测历史事件和评价历史人物,即余澹心在眉评中所说“运用之妙,存乎一心”^②。这与李贽“黜虚文,求实用;舍皮毛,见神骨;去浮理,揣人情”的论史思想是一致的。如此看来,李渔在论古文中所表现出的这种非圣蔑理的态度确实与王学左派尤其是李贽的思想有直接的继承关系。

尽管李渔在理论上宣称“大约合于宋人者少,而相为犄角者众”,声言他对程朱史论否定多于肯定,然事实上李渔并非一味地与程朱作对。遍览李渔论古文,肯定宋儒言论的倒多于否定的。比如《论纲目书张良博浪之击与荆轲聂政之事之一褒一贬》基本认同《纲目》对张良、荆轲聂政之褒贬。《论黄宪比颜子》尤为信服朱晦庵对黄宪的评论。《论周勃左袒之问》又服膺于程子之议论。程子谓“当时太尉已得北军,士卒惟旧将是听,非惟不当问,亦不必问也”。李渔进一步发论:“以予观之,此必太尉与诸将定计于先,约以左袒为号,故于临时发令,以齐士卒之心耳。”他认为周勃左袒之问实是定计于先,无非是“齐士卒之心”的一种手段。此议与程论并未相左,不过是在程论基础上的引申。对此王邻哉赞赏有加:“汉高知勃于吕后未篡之先,笠翁知勃于群喙交攻之后,千古上下,目光如炬者,两人而已。”此语未免夸饰,然李渔之论常常能发幽抉微,阐发先儒(也包括宋儒)议论文字背后的意义,时有惊人之论、新异之语,李渔论古文的新异处大概如此。

平心而论,李渔论古虽然理论上和形式上师承李贽《藏书》、《焚书》,然在对待宋儒的实际态度上,与王学左派及李贽有明显的差异。李渔远没有李贽那样的愤激与恣狂。李贽非圣反理,痛诋宋儒,其狂放激进,汪洋恣肆,溢于言表,不稍掩饰。如《焚书·卷五》“王半山”条:

盖朱亥于公子相知不深,又值侯生功成名立之际,遂以死送之耳。虽以死送公子,实以死送朱亥也。丑哉宋儒之见,彼岂知英雄之心乎!盖古人贵成事,必杀身以成之;舍不得身,成不得事矣。

李渔则多以“先儒”之言立论,间或也事涉程朱,然多顺势揣测之辞,很少有反论。究其原因,李渔并不像李贽那样以维护真道统、反对假道学而自任,以廓清士风、道风为使命。王仕云序谓李渔的论断“可以持国是,可以正人心”,只可看作是一种溢美之辞。李渔的疑古之论不乏聪明纤巧之见,然总的看来并没有明确的道德归依和政治目的,他的所谓“偏喜予夺前人,曲直往事”已失去了晚明王学左派那种狂飙突进的激情,他的标新立异很难排除功利性的动机。这其中除了李渔的个性因素外,与他以名求利的商业追求有密切关系。

诚如笔者所论述的,李渔与晚明心学的关系并不是那么简单而直接。李渔用“心”所表述的并不等同于王学“心”之概念,与李贽“童心”也存有一定距离。李渔“心”之概念在很大程度上取自于古代哲学、医学等典籍中的经典用语。在李渔那里,“心”可与“意”通,是一般心理学概念而非哲学概念。在心学语汇流行的晚明清初,李渔借“心”所表达的是一种形而下的生活智慧,而非哲学思辨内容。它的形成大约主要来自于以医学为核心的家庭教育,来自于一般的口头用语。明乎此,我们可以断言,李渔并不是

^①《论唐太宗以弓矢、建屋喻治道》,《笠翁别集》卷二,载《李渔全集》第1卷,第442~443页。

^②《论韩信兵法》眉评,《笠翁别集》卷一,载《李渔全集》第1卷,第340页。

阳明心学亦步亦趋的传承者。即使在论古文中,李渔貌似诋宋反理,师承李贽《藏书》、《焚书》之风格,然在思想与精神上却与李贽相差甚远。李渔在论古文中的好异求新,除了他的个性原因外,很难排除其功利性的动机。

有人认为李渔是最后一个王学殿军,或竟如论者所言:“他的反传统思想,他那在一切领域中有感即鸣、自成一家的独特风貌,反对模仿、力主创新的强烈意识,都可在这种影响中找到根源。”这种论断汲汲于现象之间的简单的比附联系,而使结论不免走了极端。笔者也承认,李渔生当晚明清初之际,受到过王学及其后学的启迪,呼吸过晚明的自由空气,受其影响自不待言。然李渔的情况远比那些王学精英们复杂得多。一是明末清初,社会对王学的批判清算之风正炽,王学影响已渐趋式微,李渔不会对此亦步亦趋。二是由于战乱而导致的生存危机迫使李渔走上了一条以艺谋生之路。我们看到的李渔,常常奔波颠连于风雨之途,屈身乞食于豪右之府。这种独特的生活方式决定了他类于俳优的身份,于是,他的文字与他的真实思想常常相互抵触,只有将他的言论放到其真实的文化背景中去考察,才能寻绎其一以贯之的思想之所在。

李渔心学观念虽然形式上借用了晚明心学语汇,但在内容上却是更多地汲取古人的智慧,从而形成自己的心学理论。李渔非常注重文化知识上的兼收并蓄,强调作家的古学修养。他主张广泛地阅读古代典籍,从经传子史以及诗赋古文,道家佛氏九流百工之书,下至孩童所习《千字文》、《百家姓》,无一不浏览。他认为对古代文化只有“寝食其中”,自然能为所化,才能求新出异,避免陈词滥调^①。所以,李渔的观念往往得益于其丰富的文化修养,而非以王学为代表的思潮。学术研究不能偏执一端,流于表象。如果只见树木不见森林,便会得出错误的结论。

● 作者简介:张成全,安阳师范学院文学院教授,文学博士;河南 安阳 455000。

● 责任编辑:何坤翁



^①《闲情偶记·词曲部》“词采第二”。