

博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之！

一

得集

张锡勤
◆ 著

张
锡
勤
文
选



黑龙江大学出版社

一

得集

张锡勤◆著

张
锡
勤
文
选

黑龙江大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

—得集 / 张锡勤著. -- 哈尔滨 : 黑龙江大学出版社, 2010. 8

ISBN 978 - 7 - 81129 - 312 - 8

I. ①—… II. ①张… III. ①哲学 - 文集 IV.

①B - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 135756 号

书 名	—得集
著作责任者	张锡勤
出 版 人	李小娟
责 任 编 辑	李小娟 张爱华
责 任 校 对	孙凤兰
出版发行	黑龙江大学出版社(哈尔滨市学府路 74 号 150080)
网 址	http://www.hljupress.com
电 子 信 箱	hljupress@163.com
电 话	(0451)86608666
经 销	新华书店
印 刷	哈尔滨市石桥印务有限公司
开 本	680×980 1/16
印 张	28.75
字 数	380 千
版 次	2010 年 8 月第 1 版 2010 年 8 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 978 - 7 - 81129 - 312 - 8
定 价	49.80 元

本书如有印装错误请与本社联系更换。

版权所有 侵权必究

自序

我发表第一篇论文是在 1961 年的夏天。那是我大学本科的毕业论文,发表在我的母校北京师范大学的学报上(文科版,1961 年第二期)。从那时到今天,已过去了近五十年。去掉十年动乱这一非常时期,也有 40 年了。在这四五十年中,虽曾遵循“学不可以已”的古训,尽了努力,写过一些文章,但今天重新翻阅,自己感到满意的并不多。今年,我一直工作于斯的黑龙江大学哲学学院要给我出一本论文集,这使我在感激的同时又觉为难。但为了不辜负学院的美意,还是挑选了一些论文,凑成这本文集。

长期以来,我在从事中国哲学史教学的过程中,研究方向主要集中于中国近代哲学史、近代思想文化史,以及中国伦理思想史。因此,这本文集所选论文主要是这两个方面的内容。我以为,论文集所选文字,内容不宜分散庞杂,以相对集中为好。出于这一想法,这一文集所选

文章内容大体相对集中。不过,这样一来就难免出现几篇文章的一些基本观点和基本资料有时重复的问题。这是需要向读者说明的。

文集所选论文,始于20世纪80年代初,距今已近30年。这30年,大体相当于改革开放的30年。我国的改革开放是步步深入、不断向纵深方向发展的,相应地,学术领域的研究也是如此,其发展变化之快,用日新月异来形容并不过分。因此,较早发表的一些文章不免显得陈旧。对此,读者应是能理解的。这30年,是我不断学习积累,不断求索,因而逐渐有所进步的30年。在这一过程中,对一些问题的认识自己也有变化、修正,所掌握的史料也因不断积累而渐趋丰富。因此,先前发表的一些文章所作的表述今天自己也不尽满意。但为保持论文的原貌,在编文集时对这些问题未作修补(个别提法和史料上的问题除外)。这也需要向读者作说明。

文集名曰《一得集》,是取《晏子春秋》“愚者千虑,必有一得”(《内篇·杂下》)之意。但愿文集中的某些一得之见和所搜集的一些资料能给读者提供一些有参考价值的东西。



录



- 论陆王心学中可能诱发“异端”思想的因素／001
- 颜元思想简论／011
- 中国近代哲学变革论纲／021
- 中国近代哲学变革的背景和特色／033
- 严复对中国近代哲学变革的影响／046
- 对近代“心力”说的再评析／059
- 略论中国近代的进化史观／071
- 也论“俱分进化”论／081
- 严复历史观散论／090
- 中国近代“文化革命”论纲／102
- 论儒学在近代的命运／111
- 论戊戌时期的“孔教复原”／124
- 论康有为对儒学的改造／136
- 论戊戌时期的宗教热／147
- 论中国近代新学家对基督教的态度／158
- 中国近代资产阶级思想家对“奴隶性”的批判／170
- 论中国近代的“国民性”改造／183

■	梁启超《新民说》论纲／194
■	中国近代新学家论人的重塑／206
■	20 世纪初“国民”问题讨论述评／219
■	论中国近代的自强精神／233
■	戊戌思潮论纲／243
■	论五四新文化运动对戊戌思潮的继承与超越／256
■	批判与创新：五四与戊戌的共同精神／268
■	《中国近代思想文化史稿》绪论／279
■	尚公·重礼·贵和：中国传统伦理道德的基本精神／309
■	中国传统的贵和精神与和谐社会构建／317
■	儒家义利观再评析／326
■	试论儒家的“教化”思想／338
■	“三纲”漫议／350
■	论宋元明清时代的愚忠、愚孝、愚贞、愚节／364
■	“天理”、“人欲”小议／373
■	论中国近代“道德革命”中的理性精神／380
■	论传统公私观在近代的变革／389
■	论传统义利观在近代的变革／400
■	梁启超的伦理思想／411
■	论“五四”新文化运动所提倡的新道德／426
■	“天下兴亡，匹夫有责”小考／437
■	《中国伦理道德变迁史稿》导言／442
■	后记／451
■	篇目索引／452

论陆王心学中可能诱发

“异端”思想的因素

朱熹曾严厉指责“陆氏之学”“断然是异端，断然是曲学，断然非圣人之道”（《朱子语类》卷二十七）。在晚明，一些程朱派学者也曾指责王学为“异端”、“异学”。到清初，又流行一种王学亡明论。程朱派大儒陆陇其说：“明之中叶，自阳明倡为良知之说……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……愚以为明之天下不亡于寇盗，不亡于朋党，而亡于学术。”（《学术辨》上，《三鱼堂文集》卷二）何谓“异端”？在朱熹的《四书章句集注》中曾有过一个颇为简括的定义：“异端，非圣人之道，而别为一端，如杨墨是也，其率天下至于无父无君。”（《论语集注·为政注》）用这一定义来评判，视陆王为异端显然不当。大量事实证明，陆王对封建制度、秩序、道德准则以及孔孟之道的忠诚是不容怀疑的。众所周知，黄宗羲曾对朱陆异同作了如下

断语：“二先生同植纲常，同扶名教，同宗孔孟。即使意见终于不合，亦不过仁者见仁，知者见知……原无有背于圣人。”（《宋元学案》卷五十八）他认为，就根本立场与宗旨而言，陆王与程朱之同是主要的。即使是曾对王学有过尖锐批评的东林党人顾宪成也认为，程朱陆王两派各指对方为异学、异端乃是“甚辞”（过头话）。应该说这些评语是准确的。

但是，在王门后学中又确曾产生过一些“异端”人物。被晚明士人视为“异端”的何心隐、李贽等人无不与王学有学缘关系。到了近代，一些著名的资产阶级启蒙思想家，从康、梁到陈天华等革命派，莫不推崇陆王，受其影响。用朱熹等古人的标准来衡量，这些人更是不折不扣的“异端”。所以，还得从陆王心学体系内部寻找原因。全面地看，陆王显然不属“异端”，他们与程朱之争只是儒学内部的派别之争。不过，在陆王的心学体系中，又的确存在一些可能诱发“异端”思想的因素。本文拟对此作些分析。

—

“心即理”是陆王学派的理论基石，而这一可以互作解释说明，因而可以向两个方向引申的命题，本身就可能诱发异端思想。

诚然，陆王提倡“心即理”的意图绝非要赋予心以异质。他们从不否认理是宇宙间普遍的、绝对的原则。他们提出这一命题，出发点是欲赋予心以客观性、普遍性。在他们看来，理是普遍的、客观的，而心即是理，那么心的内容自然也是普遍的、客观的。对此，他们曾作反复强调。陆九渊说：“心只是一个心。某之心，吾友之心，上而千百载圣贤之心，下而千百载复有一圣贤，其心亦只是如此。”（《语录》下，《陆九渊全集》卷三十五）“千万世之前，有圣人出焉，同此心同此理也。千万世之后，有圣人出焉，同此心同此理也。东、南、西、北海有圣人出焉，同此心同此理也。”（《杂说》，《陆九渊全集》卷二十二）他的结论是：“理乃天下之公理，心乃天下之同心。”（《与唐司法》，《陆九渊全

集》卷十五)对此,王守仁也有不少类似的论述。如:“心也者,吾所得于天之理,无间于天人,无分于古今。”(《答徐成之》二,《王阳明全集》卷二十一)“良知之在人心,无间于圣愚,天下古今之所同也。世之君子惟务致其良知,则自能公是非、同好恶。”(《传习录》中,《王阳明全集》卷二)王守仁的结论也是:“天下之人,同此心也。”(《重修山阴县学记》,《王阳明全集》卷七)

因为“理乃天下之公理”,按“心即理”说,逻辑上必然是“心乃天下之同心”。显然,陆王的出发点和意图是欲把心规定为一种人人皆同、古今无异的公共心。这种“天下之同心”,其实就是封建时代地主阶级共同的思想意志,共同的道德观念和社会准则。他们正是要以这种“同心”来统一天下人的思想意志,规范天下人的行为,“公天下之是非”。因此,对于一切违背所谓“公理”、“同心”的思想行为,他们是坚决反对的。陆九渊曾告诫说,离开此心此理“而别有商量,别有趋向,别有规模,别有形迹,别有行业,别有事功,则与道不相干,则是异端”(《语录》下,《陆九渊全集》卷三十五)。

但是,陆王提倡“心即理”说并非是欲与程朱认同,而是要立异。这一命题是欲将理置换为心,所强调的乃是心而不是理,陆王是以心为最高范畴的。然而,理一旦被置换为心,则其形式势必是主观的,必然具有个体性、差异性。陆王虽强调“心乃天下之同心”,但在具体表述时又必然称之为“吾心”、“我之心”、“我的灵明”、“吾心之良知”。显然,“心”和“我”是分不开的。既称之为心,其个体性是无法抹杀的。尽管陆王欲赋予心以普遍性、公共性,也只能是徒劳。陆王的一系列基本命题如“自作主宰”、“我的灵明便是天地鬼神万物的主宰”、“乾坤由我在”等等,均离不开个体的“我”。个体性、差异性正是心与理的最大不同处。既然心的形式是个体的、主观的、差异的,它必然要影响其内容的客观性、普同性。如前所说,“心即理”这一命题可作双向表述,即亦可反过来表述为“理即心”。而且,在其理论、逻辑推演展开的过程中势必要作这样的表述。当讲“心即理”时,是欲以理规定

心,以理为心;可是,一旦将理置换为心,以心为最高范畴,将强调的重点变之为心,则势必以心释理,以心为理。陆王提出“心即理”的命题,意图是欲将普遍的道德准则、观念意识植根于人心,内化为人们自心的道德信念。然而,一旦以心释理、以心为理,则终将以个体的观念意识取代普遍的准则、理念。于是,客观的精神意识遂成为主观的精神意志,普遍准则遂成为“自家准则”。总之,既以心为理,那么它的客观性、普同性就无法保证了。与王守仁同时代的著名哲学家罗钦顺就曾指出,王既“以良知为理”,“则是道理全在人安排出,事物无复本然之则矣”(《答欧阳少司成》,《明儒学案》卷四十七)。这一批评可谓一语中的。显然,一旦“道理”全由个体的人“安排出”,那么,客观的、普遍的“本然之则”必然要被丢到一边。这势必会诱发异端思想。

二

陆王与程朱更直接、更明显的分歧表现在如何求理、明道。针对朱熹的“即物穷理”说,陆王提出了“求理于吾心”的主张,断然反对向外求索。这一认识路线、修养方法也可能诱发“异端”思想。

基于“心即理”的命题,陆王始终强调心与理的同一性、一致性,坚持“此心此理实不容有二”。他们认为,我心即理,它自满自足,“本无欠缺”,只要反省内求,“复其本心”,即可把握天理,按天理行事,而无须外索。陆九渊曾反复说:“道理无奇特,乃人心所固有,天下所共由,岂难知哉!”(《与严泰伯》,《陆九渊全集》卷十四)“此理本天所以与我,非由外铄”,“只‘存’一字,自可使人明得此理”(《与曾宅之》,《陆九渊全集》卷一)。在他看来,人们只要“存心”,自能明理。所以,他对那种向外求索,“从外面入去”的“外人之学”是坚决反对的。他宣称,人若向外求理求道即是“主客倒置”、“精神在外”,这种方法不仅劳而无功(“至死也劳攘”),而且有害(“必求外铄,则是自湮其源,自伐其根”),必须抛弃。王守仁则将这一认识路线、修养方法推向极端,他由“心外无理”的命题又推出“心外无学”说,认为“君子之学,惟求

得其心”(《紫阳书院集序》,《王阳明全集》卷七),外心而求理乃是“入污”、“积垢”,结果必将适得其反。他断然宣称:“良知之外更无知,致知之外更无学。外良知以求知者,邪妄之知矣;外致知以为学者,异端之学矣。”(《与马子莘》,《王阳明全集》卷六)

明末东林党的学者高攀龙曾将王守仁的“心外无学”说概括为“任心而废学”(《杂著》,《明儒学案》卷五十八)。这种“求理于吾心”因而“任心而废学”的认识路线、修养方法带来的直接后果便是轻视读书,以至轻视神圣的经训。在陆王看来,经书内容(即经训)无非天理,而天理即是吾心,即在吾心,两者是一致的。既然如此,那么人们只要切实做存心、养心、致良知的功夫即可,至于是否读经则无关紧要。陆九渊说:“圣贤垂教,亦是人固有。”(《语录》下,《陆九渊全集》卷三十五)所以,只要自存本心,即使“不识一字”,照样“堂堂地做人”,不失为圣人之徒。对此,王守仁解说得更为透彻。他说:“六经之实则具于吾心。”(《稽山书院尊经阁记》,《王阳明全集》卷七)并形象地比喻说:天理好比财宝,吾心乃是装满财宝的府库,而六经只是记载这些财宝的“记籍”。他认为,世间俗儒“不知求六经之实于吾心,而徒考索于影响之间,牵制于文义之末”,只知死读六经,熟记经训,乃是南辕北辙的愚蠢行为。这种错误的态度和方法,就好比“富家之子孙,不务守视享用其产业库藏之宝积,日遗忘散失,至于窳人丐夫,而犹嚣嚣然指其记籍曰:斯吾产业库藏之积也”(同上)。总之,陆王的共同认识和主张是:读经并非明道求理的唯一途径,欲明道求理并不一定死读经书。陆王强调人们的“本心”、良知与经训的同一性、一致性,其本意是欲将经训(即天理)植根于人心,转化为人人内心的自觉信念,教世人注重对封建道德的切实躬行,而不要成为虽能熟知经训却从不笃信躬行的假道学。可是,人们一旦将经训置换为个体的本心、良知,因而“任心而废学”,则势必要把经书、经训置于无关紧要的地位,甚至搁置到一边,削弱其对社会、个人的规范、约束力。

更值得注意的是,王守仁又明确主张以自心良知为判别是非的唯

一准则、检验真理的唯一标准,从而否定了传统的经训标准。在中国古代社会,圣贤的教诲即经训乃是判定是非、检验真理的主要标准。此外,流行的尚有众人标准(比如,墨子说的“众之所同见,众之所同闻”,后来戴震说的“天下之同然”即是)。对于这两种标准,王守仁均坚决反对。他说:“众皆以为是,苟求之心而未会焉,未敢以为是也。众皆以为非,苟求之心而有契焉,未敢以为非也。”(《答徐成之》二,《王阳明全集》卷二十一)又说:“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……夫道,天下之公道也。学,天下之公学也。非朱子可得而私也,非孔子可得而私也,天下之公也。”(《答罗整庵少宰书》,《王阳明全集》卷二)王守仁以自心良知为检验是非、真理的唯一标准,从理论上说是为了贯彻他的主观唯心论,从直接的实际需要来说是为了打击程朱的权威,但并不想损害孔子和六经的地位。

可是,他既以明确的语言提出“求之于心而非也,虽其言出于孔子,不敢以为是也”,客观上势必要损害孔子和六经的神圣地位。不仅如此,他以自心为唯一标准,客观上又会导致人们用主观标准去代替天理(经训)这一客观标准,引发更为严重的后果。在中国古代,人们的思想、观念、行为、举止、趋向是靠经训来规范的,其是非善恶是靠经训来判定的。一旦以自心良知取代经训,不仅会丧失客观标准,也势必使古代社会的最高权威受到损害。其实,陆王称本心良知即是天理,完全符合经训,这是一种主观设定。他们认为人人的本心“本无欠缺”、圆满自足也是一种主观设定。他们所做的这些结论,无非是靠人们“见父自然知孝,见兄自然知弟,见孺子入井自然知恻隐”等等来证明的。这里,他们实际上乃是以质朴的道德情感、心理为至善。而这种情感、心理,用董仲舒的话来说它只是“善质”,尚不能称之为善。按董仲舒的分析,只有通过“王者”的教化以及自身的学习修养,从而“循三纲六纪,通八端之理”,对封建道德准则有正确理解,树立正确认

识,“善质”才能提高为善。(《春秋繁露·深察名号》)这一过程不是“无待乎其外”,而是有待乎其外的,它需要“外人”、“外得”、“外铄”。所以,王守仁所说的那种“见父自然知孝”之类情感即使纯真无伪,也因其朴素性而不可能与天理、经训即客观准则完全同一。更何况大多数人的道德情感未必纯真、健全。以这样的心为准则,自然要越轨、出格,背离天理。

对此,晚明学者多有批评、分析。顾宪成指出,对大多数人来讲,其心“或偏或驳”,根本不可能纯乎天理。即使是圣贤,其心也不可能生来纯乎天理,时时事事合乎天理。比如孔子,七十岁后方能“从心不逾矩”,到这时“始可言心即理”,而“七十以前尚不知如何也”。再如最受孔子赞许的颜回,只是“其心三月不违仁”,在这期间,始可言心即理,而“三月以后,尚不知如何也”(《与李见罗》,《明儒学案》卷五十八)。至于广大的愚夫愚妇,就可想而知了。以这样一个不能纯乎天理、不能与天理一致的心为准绳,必然要丧失客观标准,“各是其是,各非其非”,造成严重混乱。这就如同使用“无星之秤,无寸之尺,其轻重长短几何不颠倒而失措哉”!最终“势必至自专自用,凭恃聪明,轻侮先圣,注脚六经,无复忌惮矣”(同上)。高攀龙也说,即使是圣贤,有时也会“有违仁、逾矩之心”。王守仁主张以自心良知为准则,其实是让人“一切随知流转”,任心而行,终将“恣情任欲”(《尊闻录序》,《明儒学案》卷五十八)。此外,张岳、霍韬、李经纶等人也曾先后指出,王守仁的良知说实则是教人“直任胸臆所裁”,“其弊将至离经叛道”,“徒使人猖狂妄诞,乱德迷心而已”(《明儒学案》卷五十二)。站在维护封建社会大经大法的立场,晚明学者的这些分析揭露无疑是准确的。王守仁既然教人“求理于吾心”,以自心良知为准则,自然要损害天理、经训等客观标准,诱发“各是其是,各非其非”的异端思想,引出某些不利于封建统治的后果。这虽不是王守仁的主观意愿,但客观影响的确如此。这再次证明,一种理论的效果与影响,往往并不是它的创立者的主观意愿所能决定的。

在陆王心学中,主体即本体。这种哲学自然使人具有鲜明强烈的主体意识、自主精神,以至推尊自我。而其外在表现,便是所谓“狂者胸次”。试看陆王的诗句:“仰首攀南斗,翻身倚北辰,举头天外望,无我这般人。”(《语录》下,《陆九渊全集》卷三十五)“丈夫落落掀天地,岂顾束缚如穷囚。”(《啾啾吟》,《王阳明全集》卷二十)这是何等气派!《宋元学案》的编者之一、清代学者全祖望说,陆九渊一生始终“以舍我其谁”自居(《宋元学案》卷五十七)。后来的王守仁又何尝不是如此。在《明儒学案》中,黄宗羲就曾说泰州学派诸人“赤手以搏龙蛇”。

陆王心学的主体意识、自主精神,归结为一句话便是陆九渊的那句名言:“自作主宰。”它带来的首先是自尊、自立、自信、“自作主张”的精神品格,由此引发的则是对旧权威、旧教条的轻蔑。陆九渊主张:“凡事只看其理如何,不要看其人是谁。”(《语录》下,《陆九渊全集》卷三十五)他甚至发出过“激励奋迅,决破罗网”(同上)的呐喊。王守仁曾有诗云:“君不见东家老翁防虎患,虎夜入室衔其头,西家儿童不识虎,执竿驱虎如驱牛。”(《啾啾吟》,《王阳明全集》卷二十)在同程朱等旧权威相抗衡、作斗争时,他们的确发扬了见虎而不以为虎,因而执竿驱虎的精神。陆王心学是在程朱理学的权威业已树立的历史环境下建立起来的。在程朱占统治地位的时代,欲独树一帜,与之抗衡,进而取而代之,必然要养成、具备这种轻蔑旧权威、旧教条的精神品格,否则心学学派是建立不起来的。而这种精神品格无疑有利于破除束缚、解放思想。

更值得重视的是,“自作主宰”又带来一种立足于独立思考、理性评判的怀疑精神。陆王之所以独树一帜,建立心学,是出于对程朱学说的怀疑、不满。陆王心学本身即是对程朱理学怀疑的产物,因怀疑而立异是心学的又一品格。据《年谱》记载,陆九渊幼时即怀疑“伊川之言与孔孟之言不类”。而且,“读《论语·学而》,即疑有子三章”

(《陆九渊全集》卷三十六)。因为自幼便尝到了“一见便有疑,一疑便有觉”(同上)的甜头,所以后来他在教学中曾一再向弟子们提倡这种怀疑精神。他说:“为学患无疑,疑则有进。”(《语录》下,《陆九渊全集》卷三十五)“小疑则小进,大疑则大进。”(《年谱》,《陆九渊全集》卷三十六)在他看来,有怀疑方有求索创新,怀疑乃是觉悟与进步的动力与起点,故学问贵在有疑、善疑。与之相联系,他又一再教导门人“不可随人脚跟,学人言语”(《语录》下,《陆九渊全集》卷三十五),不可盲从迷信,依附于人,而要独立思考,作出自己的理性选择。他曾说:“善学者如关津,不可胡乱放人过。”(同上)认为做学问的人应像一个看守关津、盘查过往行人的监守者,对书上的一切分析结论都要予以严格审查,经过独立思考,有选择地接受。这颇有点近代人倡导的自主理性的味道。从某种意义上说,近代的启蒙思想正源于对旧制度、旧思想体系的怀疑。就此而言,陆王怀疑精神的可贵是不言自明的。

这种怀疑精神带来的直接后果之一,便是主张对包括儒家经典在内的传统古籍予以审查,加以选择,择其信者从之。陆九渊坚决反对“惟书之信”。他说:“昔人之书不可以不信,亦不可以必信,顾于理如何耳。盖书可得而伪为也,理不可得而伪为也……苟不明于理而惟书之信,幸而取其真者也,如其伪而取之,则其弊将有不可胜言者矣……古者之书不能皆醇也,而疵者有之;不能皆然也,而否者有之。真伪之相错,是非之相仍,使不通乎理而概取之,则安在其为取于书也……使书不合于理,而徒以其经夫子之手而遂信之,则亦安在其取信于夫子也……使书而皆合于理,虽非圣人之经,尽取之可也……如不合于理,则虽二三策之寡,亦不可得而取之也。”(《取二三策而已矣》,《陆九渊全集》卷三十二)陆氏的这番议论,发挥了孟子“尽信书则不如无书”的观点。他认为,古人之书不可能“皆醇”、“皆然”,并非句句是真理,因此断不可盲从迷信。即使是经过孔子删削整理过的书,也要加以鉴别,作理性选择,不能尽信无疑。在另一篇文章中他又说:“圣人之言,有若不待辩而明,自后世言

之,则有不可不辩者。”(《好学近乎知》,《陆九渊全集》卷三十二)他说,孟子所读的乃是经过孔子删削整理的《尚书》,但孟子却对其中的《武成》篇有疑,并未概取,“所取者才二三策而已”,这才是值得效法、提倡的正确态度。基于对“古人之书”的这一基本估计,他曾揭示儒经之疵,认为《周礼》“未可尽信”,《周易》“系辞首篇二句可疑”,“编《论语》者亦有病”(《语录》下,《陆九渊全集》卷三十五)。这在当时无疑是十分大胆的言论。概言之,陆王对旧权威、旧教条的轻蔑,对学界奴性的批判,特别是立足于独立思考的怀疑精神,标新立异的品格,这些都会成为诱发异端思想的酵母。

最后尚需述及的是,陆王这种不盲从迷信,独立思考的怀疑精神,又时时透露出一种可贵的批判意识。陆九渊曾不无自豪地说:“老夫无所能,只是识病。”(同上)他确实对那个时代的诸种病症有所认识与揭露,并力图加以救治。他又曾说:“夫尧之法,舜尝变之;舜之法,禹尝变之。祖宗之法自有当变者。”(同上)这简直就是后来康梁的口吻。王守仁不仅对程朱作了更为深入的批评,而且对那时知识分子学风的通病以至社会的“病痛”作了更为尖锐的揭露、批判。他的一些思想主张与命题,正是针对那时社会(特别是士人)的“病痛”而发的。可以这样说,王学的精神宗旨之一,便是呼吁知识分子的学风改造与社会风气的改造。所以,晚明曾有人说:“王新建在事业有佐命之功,在学问有革命之功。”(祝世禄:《祝子小言》,《明儒学案》卷三十五)对当时广大知识分子的种种不良学风以至社会的某些不良风气而言,陆王的确是批判者、变革者。固然,他们的批判旨在为朝廷、为封建国家、社会除弊,并不具有近代意义,但它可以成为后来近代批判精神的酵母之一。从呼吁“决破罗网”到驳斥祖宗之法不可变,再到批判古代知识分子的不良学风,陆王的这些主张不能不使人联想到近代维新派的议论。这颇值得玩味。诚然,由于阶级、时代的差异,两者的矛头所向以及最终要达到的目标并不相同,但就能“识病”并欲除病的批判意识而言,彼此又有相通之处。