

中国思想通史(第五卷)

第一编 十七世纪的启蒙思想

第一章 十七世纪的中国社会和启蒙思潮的特点

第一节 十七世纪的中国社会

中国启蒙思想开始于十六、七世纪之间，这正是“天崩地解”的时代。思想家们在这个时代富有“别开生面”的批判思想。

十七世纪的中国社会，已存在着资本主义的幼芽，这是在十六世纪中叶开始的。马克思说：“世界商业与世界市场是在十六世纪开始资本的近代生活史的。”（“资本论”，第一卷，人民出版社版，一四九页。）中国也是这样，中国的历史从这时起已经处于封建解体的缓慢过程之中。这正如毛泽东同志所说：“中国封建社会内的商品经济的发展，已经孕育着资本主义的萌芽，如果没有外国资本主给人足，居则有室，佃则有田，薪则有山，艺则有圃，催科不扰，盗贼不生，婚媾依时，闾閻安堵，妇人纺绩，男子桑蓬，臧获服劳，比鄰敦睦。……

寻至正德末嘉靖初，则稍异矣。商贾既多，土田不重。操货交接，起落不常。能者方成，拙者乃毁。东家已富，西家自贫。高下失均，锱铢共竞。互相凌夺，各自张皇。于是诈伪萌矣，讦争起矣，纷华染矣，靡汰臻矣。……

迨至嘉靖末、隆庆间，则尤异矣。未富居多，本富益少。富者愈富，贫者愈贫。起者独雄，落者辟易。资爰有厉，产自无恒。贸易纷纭，诛求刻核。奸豪变乱，巨猾侵牟。……

迄今三十余年（隆庆后三十余年，正当万历三十年左右，十七世纪的初年。——引者）则复异矣。富者百人而一，贫者十人而九。贫者既不能敌富者，少反可以制多。金令司天，钱神卓地，贪婪罔极，骨肉相残。受享于身，不堪暴殄。顾炎武的这一段引述，典型地说明了嘉靖至万历年间的历史变革性的转折步骤，值得我们重视。从这里，我们看到资本的生活史从“未富（工商）居多，本富（土地）益少”到“富者百人而一，贫者十人而九”，从这里可以看到金钱货币和商业关系的情况，可以看到财产集中和阶级分化的情况。

城市手工业的规模在逐渐扩展着，例如以苏州的纺织业来说，“吴江县志”卷三八就记载着它的发展过程中的转折点的迹象：“至明熙宣间，邑民始渐事机丝，犹往往雇郡人织挽。成弘以后，土人亦有精其业者，相沿成俗。于是（按当在正德嘉靖之陈），……居民悉逐绫绸之利。有力者（始）雇人织挽，贫者（仍）皆自织。”从农业和家庭手工业的开始分离，经过手工业的独立“成俗”，以至产生了城市的“有力者”（资本家前身）和雇佣劳动者以及手工业作坊，是有其过程的，但就在最后，手工业还是和农村不完全分离。江南市镇人口的集中，也是从嘉靖间逐渐增长着，张瀚，“松窗梦语”有记载，而“震泽县志”描写得最典型：

凡民人所屯聚者谓之村，有商贾贸易者谓之市，设官将防遏者谓之镇，亦有不设官而称镇。……旧吴江县市镇，其见于莫志（明成化时修）者，镇（四）……市（三）……，徐志（嘉靖时修）亦载四镇，而市增其七……。屈志（清顺治时修）复增……市镇。

震泽镇，……元时村市萧条，居民数十家。明成化中至三四百

家，嘉靖间倍之而又过焉。

平望镇，……明初居民千百家，百货贸易如小邑。然自弘治迄今，……居民日增，货物益备。

双杨市，……明初居民止数十家，以村名。嘉靖间始称为市，（居）民至三百家。

严墓市，……明初以村名，时已有邸肆，而居民止百余家。嘉靖间倍之，货物颇多，始称为市。

檀邱市，……明成化中居民四五十家，多以铁冶为业。至嘉靖间数倍于昔，凡铜、铁、木、圻、乐艺诸工皆备。

梅堰市，……明初以村名。嘉靖间居民五百余家，自成市井，乃称为市。

“吴江县志”（吴江县在明代原和震泽县为一县）也记载着：

盛泽镇，……明初以村名，居民止五六十家。嘉靖间倍之，以绫绸为业，始称为市。迄今（清乾隆）居民百倍于昔，绫绸之聚，亦且百倍。四方大贾辇金至者无虚日。

黎里镇，……明成化间为邑区镇，居民千百家，百货并集，无异城市。自隆庆迄今，货物贸易如明初，居民更二三倍焉。

同里镇，……明初居民千百家，市物腾沸，可方州郡。嘉隆而后稍不逮昔，然居民日增，贸易至今犹盛焉。

县市，……元以前无千家之聚，明成弘间居民乃至二千余家，……百货具集，……嘉隆以来居民益增，贸易与昔不异。

八斥市，……明初居民仅数十家。嘉靖间乃至二百余家，……居民辐辏，百货并集。

庵村市，……明初以村名。嘉靖间始称为市，时居民数百家，铁工过半。

镇市“居民”的集中大体是从嘉靖以后逐渐发展的，至于农村人口，吴江和震泽两县志都说到相对的减少。“市镇递有增易，而村则小者日多，名亦益俗，固不可得而复增矣。”

社会阶级关系的变化迫使社会生活也有改变，“吴江县志”卷三八记载着：“邑在明初风尚诚朴，非世家不架高堂，衣饰器皿不敢奢侈。……至嘉靖中，庶人之妻多用命服，富民之室亦缀兽头。循分者叹其不能顿革。万历以后迄于天崇，民贫世富，其奢侈乃日甚一日焉。”由此看来，嘉靖时代是社会生活显著变他的时期。

“苏州府志”引“吴门补乘”，说到明代中叶以后“吴人好游托权要起家”，说到人们“创造利端，为鼓铸圉房，……大村名镇必开张百货之肆，以榷管其利，而村镇之负担者俱困，由是累金百万，至今吴中缙绅士夫多以货殖为急”，说到“徐郡守（嘉靖时知府）亲信吏胥门隶往往为富人，至今为吏胥门隶酷以剥克。”明末小说“三言”，常有“一等官，二等商”的叙述，商和官的观念是在变化之中。这些也说明了变革性的历史转变阶段的情况。

以下我们分别从几方面来论证这一时期社会内部的新旧矛盾。

第一、为了究明中国封建土地所有制在资本主义萌芽时期的变化，我们需要考察中国封建社会历史上的土地所有关系的形式以及其在解体过程中的若干变化。

一、中国中央专制主义依存于土地的皇族所有制。马克思指出东方国家的“主仅就是在全国范围内集中的土地所有权”（“资本论”，第三卷，一〇三二页）。列宁指出“亚洲式专制政府中的官吏底意志分配于农民的旧有份地”，是“古老式的土地所有权形式”（“社会民主党在一九〇五至一九〇七年第一次俄国革命中的土地纲领”，第二章），这正符合于中国历史的特点。

由汉代至开元、天宝之际，土地国有制形式采取了对劳动力的军事的政治的编制形态，例如屯田、营田、垦田、草田、公田、官田，中经占田以至均田、露田，都是这一制度的不同名称。其间垦田、屯田的形式是在中古历史上都存在过的。对于劳动力采用军事的政治的编制形态之所以必要，是由于“在中世纪，农民的经营（特别是在空地垦殖上），在欧洲（中国也一样。——引者）到处都占支配的地位”（“反杜林论”，三联书店一九五四年版，二二〇页），也即由于封建领主“依存于他的臣属的人数”（“资本论”，第一卷，九〇六页）。这种土地所有制的形成，一方面由于承袭了古代土地国有（氏族贵族所有）的传习，他方面由于封建制度的组织大都采取野蛮的军事组织形式（恩格斯论罗马帝国的灭亡和封建因素的形成就着重指出了这一点）。中国在这一时期，土地国有制形式正是在对内对外战争环境中发展起来的，而且如北魏至隋、唐的均田制形式更是在落后民族入侵以后发展起来的。这和欧洲中古史中野蛮民族的军事组织影响于封建的所有制形式相比较，其形态不同，而其性质相似。

但中国封建社会的土地国有制不是单一的封建所有关系，和它相并存在的还有豪族的土地占有制形式，史称“豪强兼并，武断乡曲”，就是指的这一占有关系。这关系的形成，一方面是以古代社会的世族做了它的前身，在奴隶制不能适应历史发展的情况之下，世族阶级便转化为豪族阶级；他方面又由于中国农村公社的残余以及北方落后的游牧民族的入侵，加强了列宁所指的“这种身分性的地主”阶级的制度。列宁说：“中世纪的土地占有制底庞杂性，是在阻碍着经济的发展，身分的体制（旁点系我所加。——引者）是在妨碍着商业的流转，旧的土地占有制与新的经营底不相适应，是在产生着尖锐的矛盾。”（“十九世纪末期俄国底土地问题”，见“列宁文集”，第三册，人民出版社一九五四年版，八〇页。）因此，身分的体制之下的豪族地主，成了中国历史上被斥责的对象。他们和皇族地主是矛盾的，但也是妥协的，其间斗争和联合的形式，各代也有些不同。这所谓联合的形式，是和马克思所指的近代“自耕农民的自由小土地所有制形态”（“资本论”，第三卷，一〇五三页）对立的。历代统治阶级的内部斗争，也是从这里出发。

二、开元、天宝至明代，土地国有制采取了对劳动力的经济的经营方式（庄园），以适应土地大量开发以后的经济的发展和劳动人口已经具有熟练劳动技术的发展。所谓皇田、官田、皇庄、官庄，历经唐、宋、元、明一直在集中，至明代则变本加厉，“州郡之内，官田十居其三”，苏淞官田更为集中。这是一方面。此外，因了南方经济的发展，对外贸易的增进，中唐以后，在皇族地主与豪族地主之外，产生了土地私有制的庶族地主，史称寒族或素族，即半身分的地主。这样的地主，在宋、明以来有迅速发展的趋势。因此，唐代如牛李党争，如杨炎、元载和刘晏、卢杞的党争，宋代如王安石新党和旧党的党争，都应从庶族地主和豪族地主的矛盾的背景去说明，他们和皇族地主相配合成为三角斗争的形势。如果说杨炎不以身分为别而以“贪

富为差”的两税制开始结束了前一阶段的国家地租形态的租谓制的剥削形式，则明代的“一条鞭”法开始结束了后一阶段的国家地租形态的二税制的剥削形式，并适应历史的发展，转向具有在最大限度上减轻封建依存的财产税形式的新的剥削制度。到了清代，“更名田”的办法，“滋生人丁，永不加赋”的办法，“摊丁入地”的办法，更贯彻了“一条鞭”法的精神。一方面，给予土地私有制以一定的刺激作用（“大清会典”说：“前明分给各藩之地，国朝编入所在州县，与民田一体给民为业，日更名田”），另一方面，更明确了财产税的性质。

三、明中叶后，土地私有制的发展，是适应着商品经济的发展的，特别是在东南沿海和长江流域以及赣水流域的广大的三角地区（“明会要”引“明政统宗”说：“嘉靖元年八月令广东江西货物纳税，自北而南者于南安，自南而北者于南雄”）。这和列宁论俄国的情况是相似的：“土地占有的非身分性是在增长着。……因之，农民日益分化出了一种社会分子，他们转变为土地私有者了。这是一般的事实。以后在分析农民经济时，我们一定要揭开产生这种分化的社会经济机构。现在我们须要确切地确定，俄国土地私有制底发展，即在于由身分性之转变为非身分性。”（旁点系我所加。——引者）（“十九世纪末期俄国底土地问题”，载“列宁文集”，第三册，人民出版社一九五四年版，三——四页。）列宁所说的这种变化的本身就表示资本主义经营的倾向。在俄国十九世纪，据列宁的分析，“贵族封建的或贵族底农奴的地产，还继续包含着全部私有土地底一大部分，但是发展的倾向，却是明显地走向资产阶级的土地占有制的创立。……用钱买得的私有土地，则在增加着。土地底权力日渐衰微，而货币底权力则日在增长着。土地日益卷入于商业流通中了”（同上，四页）。在中国的十六、十七世纪起，虽然没有俄国十九世纪末期的这样变化程度，但性质上是相类似的。一方面，土地皇族所有的集中情况，如上文所指出，是空前的，但这集中是依靠了“监督”来实行的。另一方面，私有土地也在迅速地发展着，过去豪族地主已经在土地商业化的过程中受了一定的打击。皇族大地主与土地私有主的斗争也日益尖锐，这就反映了皇族的土地独占和土地商业化的矛盾。

关于土地私有的发展以及经营地主的势力，在明代特别是在明末，史料的记载是很多的。例如叶梦珠辑“阅世编”卷一“田产”说到非身分性的“有心计之家”的私有情况：“有心计之家，乘机广收，逐有一户而连数万亩，次则三、四、五万至一、二万者，亦田产之一变也。”朱国桢“涌幢小品”说到非身分性的白手起家的私有情况：“余目所经见，（吴江）二十里内有起白手致万金者两家，此水利筑堤所以当讲也。”汪道崑“太函集”说到非身分性的居士的财产私有情况）“吴处士……三年而聚，三年而穰，居二十年，居士自致巨万，……庶儿埒都君云。”顾炎武“日知录”卷十，曾拿汉、唐时代的情况和明代的情况相比较，以汉代的豪族地主相当于明代经营“分租”的地主，唐代的兼并之家相当于明代“包租”的经营地主，来说明私有土地的发展。史料上常见地主经营的方式，甚至“穷天极地而尽入”，以达到“贵日益”的目的。“天下郡国利病书”卷三十三引天启诏，“各省开垦水田，往往既垦成熟，被势豪或经管地主混占告夺”。

土地商业化或私有化就是“一条鞭”法施行的物质条件。这个法典式的总结，正显示出嘉靖至万历时代财产关系的变化。在这时候，官田实际上已经变相地成为经营地主的民田了。同书卷二十三引“武进县志”说：“嘉靖

二十三年，无锡……并官民田地均为三则，吾邑亦仿而效之。……目税为粮，……一概均于民田，……将朝廷入官之田无价而白与顽民，将原额所纳之租无辜而重害平民。……（万历后期）……以田随户，以户领田，户既可以那移（即业主之姓名，因田卖买而变），而田即因之变乱。母依乎子，变动不拘，官民肥瘠高圩山落存于籍者，……名是而实非。”由这里可以看出土地私有制发展的客观趋势。实际上，万历十年的鱼鳞册，已经看出了反映土地私有制的情况，那就是“业主之姓名随之，年月卖买，则年有开注，人虽变迁不一，田则一定不移，是之谓以田为母，以人为子”。所谓“以田为母，以人为子”，“母依乎子，变动不拘”，即是指土地财产的变迁，完全以所有者的人户登记为原则了。

不但官田如此，豪强地主的土地也在变化，同书说：

（嘉靖中常州）富家之败，宕子急于售产，不暇推取，久之而推者无所归，……久之而纳者不知其下自困。……延至万历初，势穷当变。（顾炎武：“天下郡国利病书”卷二十三）

财产的等级分类不以身分为差别，而以所有的多寡为差别，同书说：

正德中，……（常州）富民巧为规避，人户消是参错，多有产去差存者，讼牒纷纷，官民病焉。嘉靖元年……以家货富大及丁田居上者为上户，丁田数少家道颇可者为中户，丁田消乏者为下户。

（同上）

又引唐顺之与玉仪书，表示出赋役的变革是适应财产的转移，其中说到嘉靖时“吾田已卖之某人，而某人宜顶吾差，……卖主以虚名编差可以无乱乎定差之籍，新买主以实力顶差可以无累乎鬻田之人。”（同上）

由此，就产生了这样的情况：

嘉靖中……官田与民田犹自角立。嘉靖末则以官田民田并言之，无复差别，……盖又法之变而加密者也。（同上）

引“上元县志”：

嘉靖中，（官民田）均为一斗五升。……其更佃实同鬻田，第契券则书承佃而已。……

正嘉以来，事日增，役日繁。……买者卖者或以官作民，或以民作官，以各就其所利。于是民田减价出鬻者日益多，而差役之并于细户者日益甚。……维时一条编法已行于数省矣。

隆庆中，……计以官田承佃于民者日久，各自认为己业，实与民田无异。而粮则多寡悬殊，差别有无互异。于是，……官民悉用扒平，粮差悉取一则，革现年之法为条编。（顾炎武：“天下郡国利病书”卷十四）

史称“一条鞭”法的优点，是因了租赋则例纷繁，不得不改为“官民一则”。其实问题在于“私相典卖”。上书说到：

初官田粮重，民间白佃以输公赋（租）而已。久之贫人贪餽，改则以利鬻，富者得业，准劝以就轻。加以豪富隐漏，胥吏奸诡，驯致兼并者安享膏腴，逋逃者哀鸣中泽，税粮虧额，里甲包赔。……嘉靖壬子，……所部六邑，通行丈量，俾富而强者田必有赋，贫而弱者粮无虚赔。……第惜当时……仍滋欺隐，兼以官民均为一则（即指条编的先声），恩怨卒成二途。（同上卷三十二）

不但官田已经由官而民，屯田也由军而民，变化甚大。上书说到：

嘉靖中，屯田御史张监，以原额屯田多为豪强兼并（按上文言，屯田可“私相典卖”），……佃买之田，概充募军承领之数，……军民互讦，追夺纷纭。（同上）

滁州的情况是“屯军……好出游服买，不治农。……甚者……阴受民货，逐私买卖。”“泗州志”“屯田”条：“卫所之占种，旗军之复侵、盗卖。”又说：

泗人毋论大小人户，专以买种屯田为利，取其价之廉也。而一买之后，视之不啻若世业。然开垦修筑，殫力经营，若将谓生且息于其中，子孙可永保而无失也。豪军旁伺，一见臂腴，不借口于同伍之绝业，则驾言于顶差之额也，公然争夺。……不敢显言曰买，而必托为佃种以自解。（顾炎武：“天下郡国利病书”卷三十四）有一种城市居民中的新发户，叫做“寄庄户”，上书说道：

寄庄户，则人非版籍（在里、甲、排之编外），徒以田产置在各里而得名者也。其人成为流寓，或系都村，此等（人）通天下皆有，而惟南都为最多。盖南有三十六卫及各衙门钦天监太医院等役，又四方流寓之所萃聚，皆得置买田土。……然此寄庄皆富室。……一条编未行之时，有力差一事，往往破人之家，人皆以田为大累，故富室不肯买田。……行一条编法，……“城中”富室始肯买田，……至今田不荒芜，人不逃窜，钱粮不拖欠，由富室买田之故也。……富室不能自种，必业与贫民，……收一石，则入分五斗。（同上卷十四）

因为阶级关系的变化，粮长的选派也变做以城市富人为对象。“天下郡国利病书”引“嘉定县志”说：

（明初）以殷实户充粮长，督其乡租税，多者万石（充之），少者乃数千石。……当时父母兄之训其子弟，以能充粮长为之贤，而不慕科第之荣。……细户得以父子相保，男乐耕耘，女勤织纺，老死不见县门，故民淳事简。……永乐以后，渐用岁更；宣德初，户部言粮长岁更，顽民玩之，故多负租，请如旧便。至嘉靖中，为抑强扶弱之法，粮长不独任“大家”，以中户轮充。……轮充又（改）以朋充，朋充有三四人、或五六、或八、九。……盖粮长既不论於粮，而论家资。家资高下非有凭也，故每年夏秋之间千金之家无宁居者。

国初里编老人一人，得参议民间利害及政事得失。……当时係以殷实户充之。（其后）往往为吏胥求索有破产者。万历十三年，……县有兴革之役，则用居民以大姓有行义者充之，事毕而罢。凡诸给使，代以义民，义民者多市人也，习见官府之事。盖国家令有只应巡攔，不得用殷实户，但用市人，乃知虑深远矣！（顾炎武：“天下郡国利病书”卷二十）

因此，史称一条鞭法“不利于士绅，而齐民则称便矣。”

木棉桑麻的农业生产，也向私有经营方面发展，例如“湖（州）俗以桑为业，而（茅）处土治生产，喜种桑，则种桑万余唐家村上”（唐顺之：“荆州集”卷十六），“南阳李义卿……家有广地千亩，岁植棉花，收后载往湖湘间货之”（张履祥：“近古录”卷一）。因此，农业生产物参与了国内市场的流通，“吉贝则泛舟而粥诸南，布则泛舟而粥诸北”（徐光启：“农政

全书”)。

第二、我们再从手工业和商业，来考察十六、十七世纪中国封建社会解体过程中的资本主义的萌芽。

一、根据马克思的分析，农业和家庭手工业的结合，是东方封建社会生产方式的广泛的基础。他说：“在印度和中国，生产方式的广阔基础，是由小农业和家内工业的统一形成的。在印度，还有以土地共有为基础的村落共同体的形态；并且在中国这也是原始的形态。……由农业与制造业直接结合引起的巨大经济和时间节省，在这里，对于大工业的生产物，提出了极顽强的反抗。”（“资本论”，第三卷，四一二——四一三页。）

这一精确的理论，从中国封建社会史的“食货”二字的连称，即可以典型地证明。食指农业，货指手工业，所谓“食，谓农殖嘉谷，可食之物；货，谓布帛可衣及金刀 贝”（“汉书”“食货志”）。所谓“肆力耕桑为农”，“钱帛之属谓之货”（“唐六典”）。这就是历代所说的“男耕女织”的自然经济，“农夫红女”的自然劳动分工。他们的劳动在极大的程度上表现出经济和时间的节省，强固地束缚着自然经济的经营方式。租（农产物）调（手工产品）的和两税（农产物和手工产品分季交纳）的剥削制都建立在这样的基础上。

二、村落共同体或家庭公社，不但和皇族地主以及豪族地主有血缘关系，而且成为专制主义的基础。马克思说：“那些家庭公社是奠基在家庭手工业上，在手织业、手纺业和用手进行的农业底特殊的结合上，这种结合使它们都能自给自足。……这些淳朴的村社不管外表上看起来怎样无害于人，却始终一直是东方专制制度的坚固基础。”（“不列颠在印度的统治”，载“马克思论印度”，人民出版社版，一三页。）恩格斯和列宁也都有过这样的分析。

这就是中国封建社会和自然经济相联系着的家族、乡曲、乡里的组织，从汉末的“部曲宗族”起，劳动组织都和农村公社的组织紧密地依靠在一起，唐代白居易的“朱陈村”一诗形容这种情形最为典型。宋代人还对于“谱系不具，义分不联，贫富异居，耕商异业，流居寓处，人渐睽疏”，以为是坏的现象。皇族土地所有制和豪族土地占有制的形式，实以这种公社的小农制为基础。通过列宁所说的“警察式的官僚的方法”，这种封建经济更加巩固起来。中国历代的闾伍、三长以及乡社或保甲的制度就和土地租税的剥削关系相互连锁着，没有三长制就难统治均田制之下的“匹夫匹妇”，没有保甲法就难统治二税制之下的“各色人户”，没有乡里公社的所谓“田里”和“桑梓”的组织，就难巩固豪强地主的统治。列宁说：“农村公社的外表上的均平性只是隐蔽了公社内部分配的巨大的不平衡。”（“十九世纪末期俄国底土地问题”，载“列宁文集”，第三册，三四页。）豪族地主就是建立在这样的不平衡上面的。被宗法公社所维系的地方独立性及其血缘的关联性，从全国来讲，正成为专制主义的基础。依据这样的基础，我们可以考察历代的农民战争。据恩格斯分析，农村公社曾经超过这样作用，使农民战争的起义规模扩大，这是一方面；同时另一方面，镇压农民战争的地主武装，从统治阶级绞杀赤眉、黄巾以至太平天国一系列的运动看来，也是利用了宗法公社的组织编制，以分化农民的队伍，刘秀、曹操以至曾国藩的地主武装的组织都不是偶然的。

三、从十六世纪以来，中国的历史没有如欧洲那样走向资本主义社会，

这并不等于说，中国封建社会没有解体过程，没有资本主义的形成过程。关键在于，既在封建社会的母胎内产生了资本主义的萌芽形态，又在发展过程中未能走进近代的资本主义世界，这即是如马克思说的，既为旧的所苦，又为新的发展不足所苦，死的抓住活的（参看“资本论”序言）。资本主义要排斥身分性的人格依附，然而封建主义的顽强传统又要维持这样的人格依附。这就是问题，这就是矛盾。对于从明代以来的这种新旧矛盾，我们既不能割断历史，否定中国封建社会内部的顽强传统的历史，如上面所述的，又不能忽视历史发展的客观条件，否定资本主义的形成过程。

资本的原始形态是商人的和高利贷的财富，然而资本的形成却以自由劳动者从农业的分离为前提。依据列宁的分析，这样的分离过程有三个阶段：第一阶段是农业劳动和手工业劳动在农村市镇中的分离；第二阶段是城市手工工场业的独立形成；第三阶段是城市的大工业的出现。与这样的阶段相适应，逐渐形成以至建立国内市场，逐渐由资产阶级前身的市民发展而为近代资本家，逐渐由农村分离的手工业无产者发展而为近代的自由劳动者。我认为十六、十七世纪的中国社会，有些情况是由第一阶段向第二阶段发展的。更正确地讲来，因了国内经济发展的不平衡，某些地区居于第一阶段，某些地区正走进第二阶段，某些地区依然没有走进第一阶段。

四、城市手工业的形成，开始总是和农村手工业的分化相伴随的。例如在松江的纺织业，“纺织不止乡落，虽城中亦然。里媪晨起抱纱入市，易木棉以归，明旦抱纱以出。……织者率日成一疋”（“古今图书集成”，卷六九〇）。在农业和手工业缓慢的分离过程中，逐渐形成了城市手工业。如“前明数百家布局皆在松江枫泾”（顾公燮：“消夏闲记摘钞”）。因此，商业资本也发展起来。如“松江旧无暑袜店，……万历以来，……郡治西郊广开暑袜店百余家，合郡男女皆以做袜为生，从店中给筹取值，亦便民新务”（范濂云：“闲居日抄”）。

“古今图书集成”记载明代苏州城市的发达，当是概括说明后期的情况，如说“城市（苏州）……居民大半工技”，“工匠各有专能，匠有常主，计日受值”。这是手工业作坊和雇佣劳动者的说明。然而，当时这种雇佣性质却具有工役制的束缚。工役制即农奴制在农业和手工业上的残余方式。列宁说：“以工役制度为方式的农奴制度，乃是经济发展底阻碍，乃是……东方专制主义形态的源泉。”（“十九世纪末期俄国底土地问题”，载“列宁文集”，第三册，二六页。并参看“俄国资本主义的发展”有关分析工役制的部分。）这在苏州不但表现为官有手工业方面的服役制度，而且也表现为私人手工业方面的剥削形式。如说“苏州织工延颈而待佣用”，如说“什百为群，延颈而望，如流民相聚，粥后散归。若机房工作减，此辈衣食无所着矣。每桥有行头分遣”（“古今图书集成”，“考工典”卷十、卷六七六）。苏州情况如此，其他地区的手工业也有衣食于主人的人格依赖的情况，如钱塘织工，“有钱于财者，率居工以织，每夜至二鼓，一唱众和。……盖织工也。……苍然无神色。……工对曰：吾业虽贱，日佣为钱二百缗，吾衣食于主人，而以日之所入，养吾父母妻子。”（徐一夔：“始丰稿”，卷一。）

苏州手工业到了万历时代的规模是这样的：“染房罢而染工散者数千人，机房罢而织工散者又数千人，此皆自食其力之良民也。”（“明实录”神宗卷三六一）这样看来，苏州在十六世纪末，已经至少有一万左右的工人。“机户出资，机工出力，相依为命”（同上），这样看来，资本主义的工场手工

业是在形成之中。这些劳动人口，并不是从天而降，而是从农村逃亡而来的，“天下郡国利病书”引“上元县志”：

“正嘉之际，外繇蝟集，民病而不知恤，职生厉阶。……嘉靖末年，户口尚及正德之半，而今才及五分之一。……大都赋役日增，则逃窜日众。又国初里甲什九，坊厢什一，本田什九，寄庄什一。其后……细户不支，悉鬻于城中，而寄庄滋多。寄庄田纵千亩，不过户名一丁，……其细户田既去则人逃。”（卷十四）

此外，昆山县也是这样，“居民逃窜，岁逋日积”（同上书，卷十六）。

据张瀚“松窗梦语”所载，张家的资本的发展是和江南都市的发展相适应的。张家起家稍早，发展成为兄弟“各富数千金”，却在十六世纪的嘉靖时代。明代说部“醒世恒言”记载的江南盛泽镇的丝织业情况，也是指的嘉靖时代，说有一个施姓户主，积累了数千金的资本，举办了有四十张抽机的手工工场。

嘉靖年间，长江三角洲一带，如苏、杭、湖、松诸府，大抵成了国内市场的一个中心区域，张瀚所谓“总览市利，大抵东南之利莫大于罗绮绢紵，而三吴为最。……今三吴之以机杼致富者尤众”。“明实录”也说到嘉靖以后江南富室积银至数十万两者颇多，其他史料记载有因机织而致富至百万两的。

在中国的东南沿海、长江和赣水的大三角地带，次于长江三角洲，也有一定程度的资本主义的萌芽，如“天工开物”所记载的景德镇的磁业分工情形和“陶冶图说”所记载的该镇的发展情况，如明清之际的文献所记载的东南沿海城市的发展情况，如屈大均“广东新语”所记载的冶铁手工业的技术和分工，所谓“佛山之冶通天下”，都是实例。但一般说来，当时中国的城市手工业的发展情况，是不平衡的。

五、随着城市手工业的形成以及农村手工业的分化，在主要是征收实物的二税制之下，货币地租逐渐发展起来，经过嘉靖到万历年间有了成文式的规定。私人地主方面也逐渐采用货币地租，经营地主则进一步使用雇佣劳动。城乡的银货币逐渐从死藏进入流通的蒸馏器之中。虽然布帛在交易和赏赐中仍占居一定的地位，但钱庄业特别在嘉靖以后发展起来；金银虽仍垄断于官僚、太监手中，另一方面却也表现了所谓“上下求银”的现象。

第三、商业资本也随着商品经济的发展和与南洋、俄国以及日本的贸易的开展，而活跃起来。特别在嘉靖以后至隆庆时代，不但沿海苏、浙、闽、粤的商人资本有了规模较大的国际和国内的经营组织，而且内地如川、陕、晋、赣、徽的商人资本也参与着贸易活动。国内贸易方面，如“农政全书”引隆庆时代的史料说：“东南之机，三吴、闽、越最伙，取给于湖鹾；西北之机，潞最工，取给于閩鹾。”万历时代张瀚说：“贾人之趋利者，不西入川则南走粤，以其利或当五、或当十，或至倍蓰无算也。”（张瀚：“松窗梦语”）国外贸易方面，如“天下郡国利病书”所述闽人的海外贸易，其他史料所详载的“下番致富”的商业活动，都有发展。“海澄县志”说：“饶心计者，视波涛为阡陌，倚帆樯为耒耜。盖富家以财，贫人以躯，输中华之产，驰异域之邦，易其方物，利可十倍。”在资本主义萌芽的初期，商人是探险事来的投机家，中国史书上叫做“海贼”。这所谓“海贼”，也是和当时历史发展相适应，是嘉靖年间在泉漳等地区开始发展起来的（参看“天下郡国利病书”，卷九一——九六）。

“天下郡国利病书”载明代，“吴中风俗，农事之获利倍而劳最，愚懦之民为之；工之获利二而劳多，雕巧之民为之；商贾之获利三而劳轻，心计之民为之；贩监之获利五而无劳，豪猾之民为之。”然而当时却把巧工商贾等人都目为“贼”。（卷十六）

商人资本的活动对于旧的生产方式是具有分解作用的，但旧生产方式内部的坚固性，也对于商业的分解起着一种障碍作用。因此，马克思指出，前人把亚洲的商业范围和意义估计得过低，后来的人又把这些范围和意义，估计得过高（参看“资本论”，第三卷，四一一页）。明代的商业资本正要从它的分解作用和阻碍它的分解因素来考察的。

上面我们说到明代商业的发展对于旧的生产方式是起了分解作用的，然而商人又脱离不了旧的生产方式的约束。其矛盾表现在：（一）它和农业的经营依然结合着，特别是季节性的商业活动。（二）它和农村公社的家族组织相结合，特别在沿海商业最繁荣的地区，这种形式更表现得突出；因此，商人不少是以某些巨姓为首而举族外出，复把一定的利润再回投入他的乡里的地产，广东、福建、浙江的情况就是这样，例如上举“醒世恒言”讲到某商人的活动，最后还是把他所获得的资本投到土地上。山西商业的情况也是这样，华侨资本的活动也是这样。（三）会馆制度的排他性的组织，在明末商业发展的时代也逐渐形成，以致各“帮”的严密的樊篱妨碍了国内市场的集中。（四）官僚资本和商业高利贷的结合，妨碍了私人经营的发展，一直到清代的山西票庄还是这样。（五）官有商业打击私人商业的禁例，更具有严重的障碍的因素。凡此等等的表现，不是孤立的，而是封建旧生产方式通过各方面而产生的束缚力量。因此，马克思在“资本论”第三卷第二十章论证中国的经济，同时指出了商业“有多大的分解作用，首先是依存于旧生产方式的坚固性和内部结构”（“资本论”，第三卷，四一一页）。这又是死的抓住活的例证，历史发展不是一帆风顺的。在“共产党宣言”中，马克思指出“资产阶级撕破了家庭关系上面所笼罩着的温情脉脉的纱幕，并把这种关系化成了单纯金钱的关系”（“共产党宣言”，人民出版社一九五三年版，二六页），这一关系也产生在明代，但还没有以新的代替旧的，而是在新旧关系的矛盾中，换句话说，是在温情脉脉的纱幕和单纯的金线关系二者交织之中。“苏州府志”载吴人“以商货为生，……挟货出商楚卫齐鲁，靡远不到。……（然）兄弟析烟亦不远徙，祖宗廬墓永以为依。故一村之中同姓至数十家或数百家，往往以姓名其村巷焉。”

根据上面的三点历史分析看来，一方面，十六、十七世纪的土地虽然向国有方面集中，但另一方面，私人对土地的经营也在发展着；一方面，官有手工业虽然大量被皇族所“监督”着，形成官僚机关的层层中饱，产生了财政困难的严重局面，但另一方面，城市私有手工业的发展却对国民经济起了日益重大的作用。同时，城市商业与对外商业的发展，更推动了私有制的发展。这样，历史面临着变革的关头。货币用银的逐渐普通，说明了商品经济关系的增进。手工业开始和农业分离，即逐渐打破了那亚洲式的“农业与家庭手工业的结合”底特殊形态。“一条鞭”法的出现，逐渐打破所谓“农桑”、“耕织”的男女分工的生产束缚，逐渐代替看所谓“两税”、“二税”分类分期式的手工业产品与农产物兼征的剥削制。历史进入了新旧因素的矛盾大大发展的局面，活的东西要冲破死的，而死的东西还在束缚着活的。嘉靖到万历的年代，正处在这种历史变化的转折过程中。

第二节 社会变革中的阶级关系

在封建社会解体和资本主义萌芽的期间，经济状况起了变化，因而阶级关系也起了变化。这里，我们就要着重地分析一下当时的阶级关系。

我们不要机械地找寻资产阶级的前辈，也不要望文生义地附会市民，因为资产阶级的前辈是从中古社会萌芽的，其历史也是很是远的。

马克思在“共产党宣言”中说：“从中世纪的农奴中间产生了初期城市的自由居民；从这个市民等级中间发育了最初的资产阶级分子”（二四页）。这样看来，自由居民到最初的资产阶级分子的形成有一个长久的过程。

同书又说：“中世纪的市民等级和小农等级是现代资产阶级底前辈”（四六页）。这样看来，城市中的各种市民等级和农村中的各种小农等级，都具有资产阶级前辈的资格。在他们的转变过程中又有着极复杂的情况，其转变的具体路径，各国也不可能完全相同。

恩格斯说：“十六世纪初叶，帝国各种不同的集团——即诸侯、贵族、僧侣、阔阔之家、中等阶级、平民和农民，构成最复杂的群众，他们有极端庸杂而且相互交错的要求。”（“德国农民战争”，解放社一九四九年版，二一页。）恩格斯对当时德国的市民等级的阶级区划，大体上分做三大集团或营垒，即城市的豪贵集团、城市中等阶级的改良集团和城市平民的集团。依此，从阶级的代表性上讲来，第一集团也包括于地主阶级反对派之中，第二和第三集团又形成了反对第一集团的人物，即中等阶级的反对派（以城市为主，即近代自由主义者的先辈人物）与平民反对派（即近代资产阶级的先行人物）。从思想意识的代表性上讲来，反对派分做城市中等阶级的反对派异端与城市平民反对派异端。此外，还有农民反对派异端（如孟彩尔）。中国的十七世纪的反抗运动，不可能和德国十六世纪的情况完全一样，但我们认为像长江流域无锡为中心的东林党的运动，就具有中等阶级的城市反对派的性质（包括上书所指的其中构成分子如“富裕的中等阶级、温和的中等阶级，以及按照地方情形多少有点差异的较贫分子”）；像长江流域和其他地区的市民暴动，是含有平民反对派的性质（包括上书所指的其中构成分子如“中等阶级破产的分子和无公民权利的城市居民群众，如手工业工人、日工和流氓无产阶级的各种萌芽”）。在明末，后者和农民的联合，即类似于平民和农民的联合反对派。

明代的市民运动最初表现出来的是“盗矿”、反矿官的斗争。早期如英宗时代叶宗留等领导的有名的“盗矿”斗争（明史，卷十），其后如弘治间广东归善县唐大鬣反对铁冶管制的暴动（同上书，卷八一），更后如嘉靖间“浙江、江西盗矿者且劫徽、宁”的斗争（同上）。这些反抗运动大抵是和农民运动相联系的。

大规模的市民运动是嘉靖以后特别是万历时代的城市工商业者和手工业工人的反抗运动。这种市民运动和嘉靖以至万历期间城市经济的发展是相适应的。其中如万历二十七年（公元一五九九年）临清的“罢市”暴动（“定陵注略”，卷五），荆州市民的反陈奉暴动，万历二十九年（公元一六一一年）有名的苏州织工反孙隆的大暴动（“明神宗实录”，卷三六一），万历三十年（公元一六二二年）景德镇市民反抗矿盗的暴动（同上，卷四一九），万历二十八年（公元一六一一年）武昌等地市民继续反陈奉的暴动（“定陵注略”，卷五），这些史书所指的“市民”，就是城市平民反对派集团内的

分子。

到了天启年间（公元一六二一——一六二七年）发生了城市中等阶级反对派的运动。封建统治者镇压自由讲学、自由结社，“一切书院尽行拆毁，变价入官”，有名的东林党六君子狱就在这发生时。然而严重的问题更在于引起了“士民”的反抗运动，如统治者罵为“引类呼朋”的杨涟被逮，“都坡士民数万，拥道攀号，争欲碎官旂而夺公”（“明季北略”，卷二），如周顺昌就逮“士民夹道”抗议，“郡中士民，送者数万”，“百姓执香伏地，呼号之声如奔雷泻川”（同上）。此外魏大中、李应升就逮，都有所谓“士民”的暴动。黄尊素被逮后，锦衣“凌轹市民，一人偏袒呼曰：是何得纵。一招而击者云集，逐沉其舟，焚其衣冠，所得輜重，悉投之河”（同上）。起义的地点正是在手工业发达的苏州、常州等地。这些史书所谓的“士民”，就是中等阶级的反对派集团，而东林党人（以后为“联络吴越俊秀”的复社）的争自由或讲学运动，就不仅表现出朝野的对立，而且反映了自由主义者的前辈中等阶级的政治要求。

明末市民运动和农民暴动是桴鼓相应的。李自成所提的口号“均田免税”、“不纳粮”和“平买平卖”，正表现着反对封建特权及其所依存的大地产的占有制。这种斗争，是农民初期的民主要求。

在当时经济发展不平衡的情况之下，规模广阔的是民战争形成了推翻明代封建王朝的主力，城市的阔阔之家、士民以至城市平民的各个集团对于农民战争，因了各集团的不同利益，便表现出各种不同的态度，情况是复杂的。

上面所举的第一个集团，其中不少是利用特权而兼营高利贷和商业的分子，和欧洲十六世纪的德国相似，他们也和封建统治者是血肉相建的。这一集团首先站在农民战争的反对方面，策划着反动措施。

第二个集团，其中不少所谓犹带温情脉脉的私人商业资本家，他们既有地方性的封建上层关系，又有一定的传统特权的家族关系。他们畏惧农民战争，因而一般也站在农民的反对方面，不同情或打击农民运动。明末清初代表中等阶级反对派的思想家一般都从理论上主张平均土地而又反对农民暴动。

第三个集团，其中占有多数的下层分子如手工工人、交通运输工人、矿工和流氓无产者，是同农民一道参加了斗争的，而其中少数上层分子如手工业主人却表现了动摇，背离了农民运动。一般地讲来，这一集团和农民可从形成“平民和农民的联合反对派”。泰州学派多出身于这样阶级的人，李贽便反映出平民反对派的思想，他评点过“水浒传”，死于非命，不过他们没有如德国农民战争时代的孟彩尔那样。

特别到了十七世纪中叶，清代的民族压迫和汉族反民族压迫的斗争，使得民族的矛盾掩盖了阶级的矛盾，因而上述的阶级关系便发生了一定程度的变化。中世史上的民族斗争基本上是农民解放的斗争。因此，农民首先是反清运动的主力（如李自成余部）。中等阶级的集团和平民的集团，一般说来，不少也参加这一斗争。而第一集团就有极大的分化，少部分参加反清斗争，大部分则和大地主大官僚结合起来形成向清朝统治者投降的集团，策划“太平策”。在反清的民族战争期间，平民反对派形成了秘密组织的会社或会党。在统治者所谓“江南人心浮薄”的歧视之下，民间手工业受了严重的打击，清王朝除了军事镇压之外，还采取了一系列的文化的以及政治的镇压政策。腐朽的封建势力更变本加厉地为清代封建王朝服务。“泾枫小志”卷十说“康

熙初，里中多布局，局中雇染匠、研匠，皆江宁人，往来成群，尤害闾里，‘民’受其累，積愤不可遏，纠众歛巨资，闭里门水栅，设计愤殺，死者数百人。”这就是利用封建的宗法关系以绞殺平民反对派的典型的例子。

自然，如恩格斯在“反社林论”“暴力论”中所指出的，落后民族的统治，经过一定时期，也不得不按照被征服的民族的先进经济状况，寻求适应的步骤，甚至改变了自己民族的语言以求适应客观的历史条件，康熙以后的中国经济情况，就呈现出复苏以至某些发展的迹象。但是，明清之际的民族战争以及落后民族的民族监狱政策，的确影响了中国历史的发展。同时，西方殖民主义的东侵，对于中国资本主义的正常发展增加了困难。但是人民反封建的斗争一直是在延续着。

第三节 启蒙思潮的特点

我们研究了十六至十七世纪的中国社会的发展及其阶级关系，就可以进一步分析这一不平凡的时代的思想潮流了。列宁说：“它（马克思主义。——引者）精妙地结合着两种特点：一方面是完全用科学冷静态度来分析客观情势与客观进化行程，另方面是极坚决地承认群众所表现的革命毅力，革命创造性和革命首创精神底意义，同时当然也承认那些善于探索并实现其与某些阶级联系的个别人物、集团、组织和政党所表现的革命毅力、革命创造性和革命首创精神底意义。马克思非常重视人类发展中革命时期的态度是从他的全部历史观点总和产生出来的，因为他认为由所谓和平发展时期慢慢积累起来的无数矛盾只有在这样的时期才能得到解决。”（“反对抵制”，载“论马克思、恩格斯及马克思主义”，人民出版社版，一九九页。）

十六世纪末以至十七世纪的中国思想界的观点，是中国社会经济发展特点和与中国社会条件的反映，它不完全等同于西欧以至俄国的“资产者—启蒙者”的观点，然而，在相类似的历史发展情况之下，启蒙运动的思潮具有一般相似的规律。

列宁曾分析俄国启蒙运动的三个基本特点：第一，“对于农奴制度及其在经济、社会和法律方面的一切产物满怀着强烈的仇恨”；第二，“热烈拥护教育、自治、自由、西欧生活方式和一般俄国全面欧化”；第三，“坚持人民群众底利益，主要是坚持农民底利益，……他们衷心相信农奴制度及其残余一经废除就会有普遍幸福，而且衷心愿意促进这一事业。”（“我们究竟拒绝什么遗产？”，人民出版社版，一八页。）自然，中国十七世纪的情况是不同于俄国的十九世纪的情况，但是启蒙思想的性质是共通的。

第一，“新的社会经济关系及其矛盾，当时还只是在萌芽状态中”（同上，一九—二二页）。中国的启蒙者如何心隐、李贽以至王夫之、黄宗羲、顾炎武和颜元等人，都以各种表现方式，强烈地仇视农奴制度及依存于它的一切产物。他们在所谓“封建”和“郡县”的各种历史问题争辩之中，反对封建国有土地制和大地产的占有制，反对一切政治法律上的束缚，反对特权和等级制度，反对科举制度（时文）。他们之中有的提出了“自由私产”的主张，有的传播土地平均的思想。以季贽为例，他说：“私者、人之心也，人必有私而后其心乃见。……如服田者私有秋之穫，而后治田必力，居家者私積倉之穫，而后治家必力。……此自然之理，必至之符。”（“藏书”，卷二）以颜元为例，他说：“岂不思天地间田，宜天地间人共享之”（“存治编”“井田”）。类此主张的思想，是他们的共通特点。

第二，中国的启蒙者拥护教育、自治和自由。如东林党的自由结社讲学的主张，顾炎武等人的地方自治的主张，黄宗羲等人的教育主张，都是代表。以顾炎武为例，他敢说“政教风俗，苟非尽善，即许庶人之议”（“日知录”卷十九“直言”条），婉转地反对孔子“庶人不议”的教条，进而主张“天下之人……皆得举而荐之”（“顾亭林文集”“生员论”下），表现了他的初期民主思想。

关于拥护西方的生活方式，当时虽然不同于十九世纪的向西方找寻真理的迫切，但他们已经普遍地有着这种要求。西方殖民主义侵略中国的先头部队是西洋的教徒，他们在输入中国的宗教中，带东了一种副产物，即儒家与基督教的新格义（或相互通释），利玛竇和汤若望实为代表。李贽就和一六

年到北京的利玛竇相友善，传教士们在宣传宗教的同时，也输入了天文历算以至名理的西洋文明。到了明末，所谓泰西文明便普遍地成了士大夫中间时髦的学问。明末复社四公子之一方以智的“物理小志”，徐光启的“农政全书”，宋应星的“天工开物”，梅定九的算学翻译以及李之藻的“名理探”的翻译都具有不同程度的初期的欧化思想。例如“名理探”序说：“日聆泰西诸贤昭事之学，其旨以尽性至命为归，其功则求于穷理格致。”“几何原本”徐光启序说：“万象之形围，百家之学海，……不意二千年古学废绝后，顿获补缀唐虞三代之阙典遣义）”

明清之际的学者们，在民族压迫之下，表现了爱国主义的崇高思想。他们的爱国主义思想又是和世界的进步思想相关联着的。因为在资本主义的萌芽时代，如“共产党宣言”中所指出的“各个民族的精神活动成果已成为共同的享受物。民族的片面性和偏狭性日益失去立足的地位”（二七页）。因此，王夫之已经说到“中国之天下”，可见他的闻见已是世界的，才有此限定语，不能不对西洋科学称其“巧密”；颜元不能不呼唤科学的世界，他的弟子李塨更不能不言及仿效“西洋诸法”；顾炎武不能不说“外夷”有高于“中夏”的学问与制度；黄宗羲不能不脱出朝代更替的界限而理想和西洋制度相似的政治，李塨也说到“泰西水法”是“经济所关”的学问。这一系列的思维运动，都是在中国和西洋文明交接之后才产生的。因此，十七世纪的学者们已经逃出中古的思维樊篱，而作“经世致用”的横议，在某些论点上表现出一种打破民族片面性和偏狭性的新思潮。

第三，他们同情人民的利益，特别是农民的利益，尽管他们多数并不同情农民暴动。以黄宗羲为例，他敢于说工商“盖皆本也，（“明夷待访录”“财计”三），敢于说“向使无君，人各得自利”，“为天下之大害者君而已矣”（同上“原君”），国家是“为万民非为一姓”（同上“原臣”），特别是他的“平均授田”的主张，更坚持着农民的利益。以唐甄为例，他敢说“凡为帝王者皆贼也”（“潜书”“室语”），“君臣险交也”（同上“利才”），主张“平（等）则万物皆得其所”（同上“大命”）。他们程度不等地表现出初期民主思想。他们对于农民所受的中世纪压迫的痛苦，无例外地表示出控诉和抗议，王夫之的“黄书”、“噩梦”便是代表作。但是，他们都把他们的理想和万年乐土或所谓“天地之道”与“百王之法”等同起来。王夫之、颜元所强调的平等制度，黄宗羲、唐甄因反君主专制所憧憬的绝对的形式平等的社会制度；顾炎武因大力宣传“经世”的理想所自诩的“三代不易”的制度，都是例子。他们对于未来的远景怀着无限的信念和幻想。他们的思想之所以带有浓厚的幻想，正如恩格斯所指出的，必然要跳出近代资本主义阶级社会的范围，“不仅超越现在，而且超越未来的境界，必定成为狂暴的空想。”（“德国农民战争”，三一页）特别在古旧制度束缚甚严而无自由的社会，幻想更易于发生。列宁说：“某一个国家内的自由愈少，公开的阶级斗争表现得愈薄弱，……则政治的乌托邦，通常也容易发生。”在封建势力特别强固的条件之下，“幻想是弱者的命运”（见“列宁文选”两卷集，莫斯科中文版，第一卷，八一二、八一三页）。嘉靖以来出现的小说“西游记”以及后来的“聊斋志异”等幻想作品，正由于这样的历史条件而产生的。

然而，他们是历史的觉醒者，他们在哲学、历史、政治、经济和文学诸方面的“别开生面”，就不仅是反理学运动的量变，而是按他们自己的方式表现出对资本主义世界的绝对要求。他们这种要求都是装璜在理论形式的还

原（如人性论、泛神论、进化观点、劳动与财产观点等等）上面。而这不是如有些人说的“无中生有”。

如列宁所指出的，他们不知道行将到来的社会矛盾，“他们看不见它（社会发展。——引者）所特有的矛盾”（“我们究竟拒绝什么遗产？”，四八页），只看到未来的美好世界。“资产阶级思想代表者在当时并没有表现出任何自私性，相反地，……他们完全真诚地相信世界乐园”（同上，二页）。虽然他们各有自己的反对派的特性，但一般说来，他们都是封建社会的叛徒。十七世纪的中国启蒙学者，还写出了将来社会全面图景的理想著作，如“天下郡国利病书”、“明夷待访录”、“潜书”等。然而，另一方面，在他们的真挚的理想背后，也包含着叛变的不彻底性。新生的东西既然在旧社会的母胎内是微弱的，所以在他们的理论中常保留着旧的内容，而且常显出矛盾的体系。他们的哲学思想和他们的现实主张之间虽然隔着许多环节，使人难以捉摸，但二者的联系是存在的。这即是：“正如从十五世纪中叶起的整个文艺复兴时代一样，从那时起重新醒觉的哲学，在本质上，也是城市发展的产物，因而，也是市民发展的产物。”（恩格斯：“费尔巴哈与德国古典哲学的终结”，人民出版社版，六三页。）

上面我们研究了十七世纪中国启蒙学者的基本特点，下面再就他们从各种思想角度所表现的特征来分析一下。

历史的转变反映于思维活动，并不是一开始就采取直接的政治形态，因为社会矛盾是或明或暗地错综交织着，人类思想也就不可能深入到社会的历史分析，通常是由自然史和自然人出发，采取抽象理论还原到古代的形式，例如复古改制的意识、人性倾向的认识、知行先后的思想等。并且他们所代表的阶级意识，也常是通过自然哲学与人性论的绝对概念体现出来。西洋的宗教改革便是这样的。明末清初的学者们，都以各种偏颇的观点，为历史的人类与人类的历史绘出他们理想的美妙的图谱。我们应从他们的代数学似的绝对概念中来分析他们的抽象语句背后的实质，而不能直截了当地看出他们的语言与实质之间的统一。王夫之的“易传”哲学（如自然哲学），颜元的“三物三事”的哲学（如劳动生产的世界观），就是例子。他们的思想反映了中国封建社会的解体过程和资本主义萌芽阶段的先进阶级的要求，但他们所强调的人性概念和世界观的要求，是用中古神学的方式来表现的。恩格斯说：“在资产阶级争取解放的斗争的第一个阶段上，即从十三世纪起到十七世纪末止，才带有这一色彩。……这只有拿从前的整个中世纪历史来解释，因为中世纪除了宗教与神话而外，就不知道有其他任何思想体系形式。”只有到了资产阶级已经长成，这才能产生出和本阶级相适应的思想体系（恩格斯：“费尔巴哈与德国古典哲学的终结”，三六页）。因此，十七世纪中国学者们的思想，在中世纪长期的冬眠中，既有适应历史发展的进步的因素，又有受传统的思想所束缚的因素。

上面已经讲过，启蒙的历史必然使启蒙者的思想对过去作诅咒，并对将来作幻想，这样的思想是不调和的。不但如此，启蒙学者所使用的语言大都是古色古香的，他们爱好古代语言的形式，而想说的是近代的内容，表里又是极不一致的。正如马克思在“拿破仑第三政变记”中所指出的，十九世纪以前是语句形式重于内容的。一方面，他们过于重视古代形式，另一方面，他们的唯物论思想在观点上却否定历史，如恩格斯说的：“在历史领域内，也缺乏时事物的历史观点。……人们把中世纪看做是千年内普遍野蛮状态所

招致的历史行程之简单的中断。对于中世纪所作的大成就，如欧洲文化领域的扩大，在相邻地域上形成起来的生气勃勃的诸大民族，以及十四和十五世纪巨大的技术进步等，没有任何人加以注意。因此，就不可能有对伟大历史联系的正确见解，而历史至多不过是供哲学家们来使用的例证和插图的汇集罢了。”（“费尔巴哈与德国古典哲学的终结”，二七——二八页。）

十七世纪的中国学者也类似这样。他们一方面几乎都善于运用经学和子学的古代语言，而推崇古代世界，但另一方面，又把过去历史和将来的历史割裂开来。例如颜元，一方面复古气味无以复加，另一方面，却把过去和将来用“文墨”世界和“实物”世界间隔起来，主观上要求“文衰而返于实”的世界。又如顾炎武，一方面高举着人所不能怀疑的“六经之旨”，他方面又提倡那断绝千古的“当世之务”。再如王夫之，虽然有进化观点，但一方面说“六经责我开生面”，他方面说“七尺从天乞活埋”，旧的和新的既和平共处，而又不共戴天。从这里可以看出，他们的历史观点的幼稚正反映着资本主义萌芽阶段的矛盾。

基础之反映于思想，是通过政治、法律等形式来间接进行的。因此，思想意识的面貌通过十六至十八世纪的漫长时期表面上好像是和经济发展不相关联的，然而“如果你在这曲线里描画出它的中心轴线，……那末，这条轴线就益会和经济发展的轴线接近地平行着。”（恩格斯：“给斯他尔根堡”，载“马克思恩格斯关于历史唯物论的信”，人民出版社版，三一页。）启蒙时代思想的轴线也是和资本主义萌芽状况的发展的轴线相平行着的。

从另一角度来看，启蒙学者在自然哲学方面大多具有唯物论的思想。当时的自然科学是幼稚的，他们也就不能正确地了解自然界，然而他们的眼界相当开扩，一般地具有天才的洞察，而且常会推察到有关唯物论的真理的粒子。例如王夫之的变革的人性论（“性日生”）和自然进化论（“絪縕生化”），又例如黄宗羲的“神灭”思想（推崇范缜的哲学），再如颜元的改造现实的世界观和以实践为基础的知识论，都是有价值的遗产。同时，他们是形而上学的旧唯物论者，因此，其进化观点是贫乏的，常陷入于循环论；其“实践”观点是个人的，缺乏历史的内容。他们想抓住自然界和自然人，而他们抓住的依然只是空洞的抽象的东西。恩格斯说：“旧唯物论对于历史的见解……在本质上是实用主义的：它是按照行动的动机来判断一切事物，把历史人物分为正直君子和诡诈小人。”（“费尔巴哈与德国古典哲学的终结”，五六页。）这里所说的旧唯物论的实用主义，和帝国主义时代的美国“实用主义”唯心论完全是两回事。胡适派专门干混淆历史的把戏，常把中国的旧唯物论和美帝国主义的“实用主义”唯心论涂抹在一起，进行他的“媒婆”任务。我们须严格地把二者区别开来。十七世纪的中国学者所提倡的“经世致用”之学或实际实物实效之学，是中古绝欲思想的对立物，是进步的资产阶级先辈的先进思想，他们所提倡的个人实践实质上是进步的“市民”的世界观，而“实用主义”的唯心论所标榜的个人主义却是代表大资产阶级的腐朽的世界观。

中国的启蒙学者之所以把个人的实践规定于绝对的善恶标准之上，是由于历史条件的局限。不要说顾炎武和颜元的经世思想，即像王夫之的知行论，虽然它是超越古人的杰出思想，但其中实践概念的结论也归结到所谓“人性存存”的君子或圣人的观点方面。因此，在他们看来，参加社会实践的人不是生产关系的总和，而是伦理标准之下的形式的归纳。这就走入唯心论。

为什么像欧洲的启蒙哲学要回到希腊，像中国的启蒙哲学要回到先秦呢？这自然是由于他们企图摆脱封建统治阶级的迫害，不得不托古改制，但更重要的原因却在于，在古代哲人的思想体系里，曾出现过后世的思想方法的胚胎形态，因而“在希腊哲学的多种多样的形式中，差不多可以找到以后各种世界观的胚胎和发生过程。因此，如果理论的自然科学想要追溯自己今天的一般命题发生和发展的历史，它也不得不回到希腊人那里去。而这种见解愈来愈为自己开拓了道路。”（恩格斯：“自然辩证法”，人民出版社一九五五年版，二六页。）中国的先秦哲学也类似这样。中国的启蒙学者为了追寻自己当时的一般命题，并为自己开拓道路，也就不自觉地回溯到古代中国的经学和子学，因为古代哲学“总的说来……比（中古）形而上学要正确些”（同上）。从反对中古的烦琐哲学方面来讲，回到古代一事，也包含着为了进行批判活动而选择武器的功用。然而钻在考据学的牛角尖里的所谓“汉学”自然不符合这种情况。顾炎武的“理学，经学也”的命题，傅山的“五经皆王制”的命题，颜元的“性命之作用为诗书六艺”的命题，黄宗羲的“古老以天下为主，君为客”的命题等等，都回到所谓“三代”的黄金世界，追求自己的当时的一般命题。这是进步的思想，我们应当把它和乾嘉的“汉学”区别开来。同时，这种情形也证明了一个特点，即思想史的变化，不是依存于基础而创造意识形态，而是依存于基础而改变过去的传统意识。

启蒙学者在追求一般命题的胚胎的时候，既代表着资产阶级的先辈而寻求资产阶级的世界观，但同时也一般地寻到原始素朴的大同理想，或者说，他们在大同理想的外衣之下而表现自己阶级的要求。启蒙时代还没有暴露资本主义的历史矛盾，启蒙学者也就只“相信当代的社会发展”，“仅仅限于向改革前制度底残余作斗争”，他们“可以称之为历史的乐观主义”，他们在“愿望底内容上是与资本主义所创造和发展的那些阶级底利益相适应的”，他们的纯真的理想和后来资产阶级的代言人那样仅为本阶级的利益而说谎的谬论是有本质上的区别的。因此，“启蒙者没有挑出任何一个居民阶级作为自己特别注意的对象，不仅一般地讲到人民，而且甚至一般地讲到民族”（“我们究竟拒绝什么遗产？”，四八——四九页）。

在十七世纪的中国思想家的用语上也没有特别注意到那一种居民，以王夫之为例，他既说到“大贾富民，国之司命”，但也说到“能士者士，其次医，次则农工商贾，各惟其力”，但对于“故家大族”和“强豪猾吏”却攻击不遗余力。再以黄宗羲为例，他的工商“盖皆本也”的市民术语，也是并指着资本家与劳动者，但对于“罔民而收其利”的超经济剥削也攻击不遗余力。

因此，他们的思想不一定是政治的表白，而多数是通过文艺、哲学以至宗教的形式，间接地具有政治运动的意义。如恩格斯所说，这就是“那明白地或不明白地、直接地或以思想形式、也许甚至以幻想形式反映在行动着的群众和其领袖（即所谓伟大人物）头脑中而成为自觉的动机的动因”（“费尔巴哈与德国古典哲学的终结”，五七页）。

上面所讲的是从启蒙学者主观理想所表现出的共同的纯真态度来分析的，然而这不等于说他们中间客观上就没有代表某些集团的阶级倾向。相反地，他们是有着派别的。“德国农民战争”就多从这一角度来进行分析。具体地区别十七世纪中国学者的派别，将在本书各章展开讨论，这里只举一二例子来比较说明：王夫之虽然在哲学体系上是更进步的，傅山虽然敢在京师

做平民运动，但他们的思想倾向却接近于代表城市中等阶级的反对派（不要误会为中小地主）；颜元虽然在方法论上是复古的，但他的思想倾向却接近于代表城市平民反对派。由此可见，他们的阶级出身虽然有一定的影响的，但我们分析某一派的思想却主要不能依据阶级出身，而应依据其思想的实质。

以上研究明清之际的社会关系和思想轮廓，是不够充分的，但写作的企图是依据这样的教训：“要批判它（全部思想内容。——引者），要从错误的但在当时的历史发展条件下是不可避免的唯一形态中、从这个暂时形态中剥取有价值的成果”（恩格斯：“自然辩证法”，一六三页）。我们就是要这样来继承前哲的遗产。

第二章 王夫之的思想

第一节 王夫之对于传统学说的发展

王夫之，字而农，号姜斋，湖南衡阳人，生于明万历四十七年（公元一六一九年），卒于清康熙三十一年（公元一六九二年）。他曾于顺治五年（一六四八年），举兵于衡山，阻击清军的南下。南明复败后，隐匿转移于湘西山区，最后归老于衡阳的石船山，学者称他为船山先生。

夫之是一位伟大的爱国者。他的爱国思想可以在他的遗书里随处看见。其中有一点是前人不肯说的，即他在“读通鉴论”（卷十三、十四）里已经接触到对封建社会君臣之义的怀疑，他批评“为天子防其篡夺，天下胥以为当然，后世因之，亦无异议”。因此，他敢于设想岳飞如果灭金，因而篡宋，并没有什么大不了的奇怪。在这些方面，船山的爱国思想已经超出了封建藩篱，解脱了一般的狭隘观点。有人现在还给王夫之带上一顶浓厚的封建思想帽子，这是很粗暴的。

夫之和黄宗羲、顾炎武，被称为清初的三大师，但他们所走的学术路线却不同。黄顾二人比较接近，而夫之则以一位哲学思想家开启了中国近代的思维活动。他的哲学思想正和列宁批评黑格尔思想的形式性相似，有形式性的优点，也包含着形式性的缺点。他在湖南瑶洞里著作，而有很大的成就，我们也不能不佩服他可以和西欧哲学家费尔巴哈的孤处乡村著书立说，并辉千秋。夫之思想，昔人专门研究的很少，梁启超只叙述过关于夫之思想的一些断片，而后来从事研究者，不论罗列其论点或综述其要旨，都不能表达夫之的学问所在。清末虽争诵夫之的史论，但有的是为了学作策论，以求鹰识时务之选；有的是为了注意民族独立，而追述夫之的辨华夷的思想，以为反清的号召。因而，夫之的思想在这里是应该作详细的研究的。

夫之正处于一个暴风雨降临的时代，这正如黄宗羲所说是“天崩地解”的时代。在十六、七世纪之交，中国历史正处在一个转变时期，有多方面历史资料证明，当时有了资本主义的萌芽。因此，在社会意识上也产生了个人自觉的近代人文主义。夫之的“噩梦”、“黄书”和“搔首问”等著作，就含有丰富的反抗封建制度的精神，他认为封建制度的超经济的剥削，完全是立于“民之有生理”的反面。他说：

自万历间，沈一贯、顾天竣、汤宾尹一流，结宫禁宦寺，呼党招摇。士大夫贪昧者十九从之。内有张彝宪、曹化淳辈，为之主持。

诸君子才一运肘，即为所掣，唯一死谢国而已！（“搔首问”）

当时官场贪墨无纪，他说，“其甚者，若李待问（官户部尚书），加派练饷，每秋粮一石至二三钱，重剥民资，付州县官练乡兵，何尝有一卒之用？徒充墨吏囊橐，为害愈深。”（同上）

明代官田的制度，是中国封建国有土地制度的最后发展阶段，当时皇族地主与豪族地主的内讧是十分厉害的。夫之反对豪强地主，同时也反对皇族地主。他说：

言三代以下之弊政，类曰强豪兼并，赁民以耕而役之，国取什一，而强豪取十五，为农民之苦。乃不知赋敛无恒，墨吏猾胥，奸侵无已。夫家之征，并入田亩，村野愚懦之民以有田为祸，以得有强豪兼并者为苟免逃亡、起死回生之计。惟强豪者乃能与墨吏猾胥

相浮沈，以应无艺之征，则使夺豪右之田，以畀贫悝，且宁死而不肯受。向令赋有成法，而不任其轻重，孤儿独老，可循式以输官，则不待夺有余授不足，而人以有田为利，强豪其能横夺之乎？赋役名数不简，公费驿递不复，夫家无征，一切责之田亩，田不尽归之强豪不止，而天下之乱且不知所极矣！（“噩梦”）

这段文字所指的，和“明史”“食货志”所说的相合。这种分析中古封建占有制形式的议论，已经和过去历史家的论断不同了。当时学者反对“折银”，夫之更说明这是封建的浪费，和人民的廉洁政治的要求是相反的：

光禄寺岁费二十四万，……至正德移太仓银一百一十万有奇为“金花”（即折银货币课税），以供游幸犒赐之用，凡四倍于岁供，而国遂虚。嘉靖初，新都总己于遗诏，未能复归太仓，以待新主之善政，因循一年，遂转为醮坛之费，醮坛罢而御用承之，相沿以至于匮乏。（同上）

夫之的政治思想，是可以和十六世纪以前欧洲“廉价教会”的要求以及十七世纪以后“廉价政府”的要求相比照的，而他之主张“所有”神圣，不得任意侵犯，则又和洛克的思想相类似。他主张“纾富民”，一方面批判“故家大族”法纪外的强夺，另一方面指出富民的重要。在“黄书”中有一篇“大正第六”，极可参证，节录于下：

……故家大族，盘枕膏腴，湛溺财贿者，以乱阿衡之治，故“盘庚”之诰曰，无总于货宝，生生自庸。……“传”曰：国家之败，由官邪也；官之失德，宠赂章也。可不戒与！……今夫农夫泞耕，红女寒织，渔凌曾波，猎犯鸷兽，行旅履霜，酸悲乡土，淘金采珠，罗翠羽，探珊瑚，生死出入，童颜皓发，以获赢余者，岂不顾父母，拊妻子，慰终天之思，邀须臾之乐哉；而刷玄鬓，长指爪，宴安谐笑于其上者，密布毕纲，巧为射弋，甚或鞭楚斩杀以继其后，乃使县罄在堂，肌肤剝削，含声陨涕，郁闷宛转于老母弱子之侧，此亦可寒心而栗体矣！而以是鼓声名，市奏最，渔猎大官，屠封门荫，层封埳，以至于无穷，则金死一家，而害气亦进集焉！夫故家名族公卿勋旧之子孙，其运数与国家为长短，而贼害怨咨之气偏结凝滞，则和平消燹，倾否折足，亦甚非灵长之利也。……天地之奥区，田蚕所宜，流肥渚聚，江海陆会所凑，河北之滑浚，山东之青济，晋之平阳，秦之泾阳三原，河南大梁陈睢太康，东傅于颖，江北淮扬通泰，江南三吴滨海之区，歛休良贾，移于衣冠，福广番舶之居，蜀都监锦，建昌番布，丽江牦毡，金碧所自产，邕管容贵，稻畜滞积。其他千户之邑，极于瘠薄，亦莫不有素封巨族，冠其乡焉。此盖以流金粟，通贫弱之有无，田夫畦叟监、鲑、布褐、伏腊酒浆所自给也。卒有旱涝，长吏请蠲赈，卒不得报，稍需日月，道殣相望；而怀百钱，挟空券，要豪右之门，则晨户叩而夕炊举矣。故大贾富民者，国之司命也。今吏极亡赖，然腴刻单贫，卒无厚实，抑弃而不屑，乃借锄豪右，文致贪婪，则显名厚实之都矣。从故粟货凝滞，根柢浅薄，腾涌焦涩，贫弱孤寡佣作称贷之涂室，而流死道左相望也。汉法，积粟多者得拜爵免罪，比文学、孝、秀，今纵鹰鸷攫猎之，曾不得比于偷惰苟且之游民，欲国无贫困，以折入于

（原缺文），势不得已。故惩墨吏，纾富民，前后国可得而息也。

这段话的文字写得古奥，前面大意在描写豪族地主阶级的剥削和农民受剥削的一幅对照图；接着说明中国各地物产，有无相通，好像一个国内市场，有资产的人在这里的作用是很重要的，只要不“金死一家”，即可能成为“富民”；后面说明封建制度不容这种大贾富民阶级存在，使他们仍回到旧的剥削者地位，以致农民不得不“流死道左”。他虽然在别的地方曾反对富人阶级，但他主要反对的是商人服务于封建制度，如“贾人者，暴君污吏所及进而宠之者也，暴君非贾人无以供其声色之玩，污吏非贾人无以供其不急之求。”（“读通鉴论”卷二）结果产生“国民之贫”。他的结论是“惩墨吏，纾富民”。他的主张是基于“国民之富”的观点，以为“大贾富民，国之司命”，在于自由参加产业活动，“故家大族”应该变做商人阶级，而“墨吏猾胥”的超经济剥削，则是反自然的。故他说：“率天，下养百官而不足，纵百官食天下而有余，此何异饥鹰以攫雉兔乎！”（“黄书”“大正第六”）他同情人民，主张厚民生，兴利源，而反对操“细民”之生命。他说：

今一邑之小，补生徒者养于民，成岁贡者养于民，偕乡计者养于民，登进士者养于民，授职官者养于民，……以操细民之生命，其不一旦得当，裂冠冕而泄其不堪者寡矣。（“黄书”“慎选第四”）

他认为“贤廉得意，亦移风振俗之一道”（“黄书”“大正第六”），这就是个人自觉的人文主义思想。他曾实践此旨，戒子孙十四条中有“勿作吏胥”之戒，并云“能士者士，其次医，次则农工商贾，各惟其力”，这是对于封建社会桎梏个性的一种控诉。但他和十七世纪学者们同样，大都在意识上有了觉醒，而季自成张献忠的革命活动，仅对于他们起了惊惧的作用。

在夫之的时代，农民大暴动曾遍及全国，作为中等阶级反对派的夫之，看到了封建制的解体现象。至于资本主义前途的问题，他也发出一些“大贾富民”的资产阶级社会的憧憬。因为当时中国不但在沿海的经济已有变动，而土地国有制也将为“更名田”的私有制所代替。同时，王朝由明而清，全国为落后民族所统治，而外国的商业资本主义及其文明也已经冲入中古不动的中国。万历年间，即传入了和天主教相依附的天文历算诸学，更惊醒了学者们梦里摸索的甯静生活。在近代史上，科学知识是和泛神论的出现相关联的。夫之的泛神论易学以及走向科学方法的思维，也受了外来文明的影响。他和利玛窦辩论过意志神（上帝）的理论。他亦如十六世纪以来的泛神论者，把天或上帝活在人类的理性中，说“人之于天，量之不相及也，……人之事天，理之可相及者也，……不欲其离之，弗与相及，则取诸理也，不欲其合之，骤与相及，则取诸量也。……然而有味始者忘天，则亦有二本者主天矣。”（“周易外传”卷五）夫之论天，是照自然法则看取的，因而反对迷信礼拜。故他评利玛窦说：“如近世洋夷利玛窦之称天主，敢于褻鬼倍亲而不恤也。”（同上）

夫之又和利玛窦作过关于地球蛋形的辩论。此点因有时代的限制使他怀疑地形如弹丸，而根据的方法则为事物的相对观念。这虽然比一般所谓的天地的绝对观念是进步的，但夫之最进步的形式思想，在此也因了形式的孤行，而没入于相对主义（参看“思问录外篇”）。但夫之毕竟是接受科学的。他曾赞扬从事于科学研究的方以智，说：“密翁与其公子为质测之学，诚学思兼致之实功，盖格物者即物以穷理，唯质测为得之。”（“搔首问”）他反对“后世琐琐王遁星命之流，辄为增加以饰其邪说，非治历之大经”，而谓“名从实起，次随建转，即今以顺古，非变古而立今，其尚允乎！”（“思

问录外篇”）他的“名从实起”说，受有近代科学的影响，解放了高谈性命的中古独断，这是有历史意义的。

夫之对于中国文化传统的发展，是最值得我们研究的。他对于学术传统的批判发展是最名贵的。这也不是偶然的，因为他的时代正在走向变古，陈亮所评三代以下“天地亦是架漏过时，而人心亦是牵补度日”（“龙川文集”卷二十“又甲辰答朱元晦书”）的观点，早已过时了。他反对复古，谓“洪荒无揖让之道，唐虞无吊伐之道，汉唐无今日之道，则今日无他年之道”（“周易外传”卷五）。“谓井田、封建、肉刑之不可行者，不知道也；谓其必可行者，不知德也；勇于德则道凝，勇于道则道为天下病矣”（“思问录内篇”）。他论学重在必征。他说“即今以顺古，非变古而立今，其尚允乎！”因此，他对于前人思想传统的发展，可说是勇于德了。

夫之之学，涵淹六经，传注无遗，会通心理，批判朱王（对朱为否定式的修正，对王为肯定式的扬弃），中国的传统学术大都通过了他的思维活动而有所发展。他的方法是批判的，他说：

致知之途有二，曰学、曰思。学则不恃己之聪明而一唯先觉之是效。思则不徇古人之陈迹而任吾警悟之灵。……学于古而法则具在，乃度之于吾心，其理果尽于言中乎？抑有未尽而可深求者也？则思不容不审也。乃纯固之士，信古已过而自信轻，但古人有其言而吾即效其事，乃不知自显而入于微，自常而推于变者，必在我而审其从违；而率然效之，则于理昧其宜，而事迷其几，为罔而已矣！尽吾心以测度其理，乃印之于古人，其道果可据为典常乎？抑未可据而俟裁成者也？则学不容不博矣。乃敏断之士，信心已甚而信古轻，但念虑之所通而即欲执为是，而不知先我而得者已竭其思，仿古而行者不劳而获；非私意所强求，而曲折以求通，则乍见为是而旋疑其非，为殆而已矣！……学非有碍于思，而学愈博则思愈远；思正有功于学，而思之困则学必勤。（“四书训义”卷六）

这是一种进步的治学方法，而且是夫之自己时代的精神。这已经批判了宋明理学，而自觉于对历史的从违，厌弃于中古的独断。故程颐斥读史为玩物丧志，他就说，读经也何尝不玩物丧志，惟重在自觉罢了。

夫之发展传统思想的精神是甚自负的。他的堂联有“六经责我开生面，七尺从天乞活埋”之句。他对于中国的传统学术，实际上亦正如他所说，是要追问：其理果尽于言中，抑有未尽而可深求？其道果可据为典常，抑未可据而俟裁成者？例如他敢于怀疑，说“序卦非圣人之书”（“周易外传”卷七），敢于把“老”“庄”“法相”诸书与六经同时注解，皆属深求与裁成一类。他的学问亦正是他所谓“学愈博则思愈远”，反对了宋明道学家的空想。他的直接传统，在我看来，已经不是理学（发展了张载理学的进步成分）。他所谓“先我而得者，已竭其思”，影响了他的学说的人，实在不完全是张载；在方法论上是老庄与法相宗，在理论上是汉代的一位唯物主义的学者王充。今分别详述于下：

第一、夫之是尽其能事地痛斥佛老二氏的世界观，而吸取了二氏的方法论。关于前者，在他的书中到处可以见到；但他所著的“老子衍”、“庄子解”、“庄子通”、“相宗络索”，绝少如宋明儒者以异端来否定一切，而是虚心的研究，并且所研究者多出卓见。这显然超出宋明儒者笼统抱定太极图旨而揉合老释的旧套，而是在知识上丰富了自己。

夫之学说中最明显地吸收了老庄相宗的知识论之中的心理分析的成分，尤以于庄子为然。例如庄子的“万物皆种（读为种子之种，因庄子无类概念）也，以不同形相禅”一命题，庄子言“形”与梦境的“景”或“假相”相当，不是形式之形。过去学人好为进化论的附会，应加改正。变化哲学在庄子手中为幻变，否定现实的客观性，而夫之的命题则改为，万物日生，以不同类相禅而富，所谓“生于有，备于大繁”（“周易外传”卷七），所谓“天地之间流行不息，皆其生者也”（同上卷六）。

他颇赞庄子，谓“庄生之说，皆可因以通君子之道。……不问庄生之能及此与否，而可以成其一说”，因此他对于庄子之学，主张“因而通之，可以与心理不背”（“庄子通序”）。同时，他在许多论点，如先天、后天、实虚、有无、体用诸方面，攻击老庄，直斥为狂妄。这虽是针对宋明学者“外儒内老”的苦心批评，但他也直接有评庄子的最中肯之语，谓“庄生以意志测物，而不穷物理”（“思问录外篇”）。

夫之很赏识庄子的“参万岁而一成纯”之语，但他以为万岁荒远，不能以意知测之，而应取乎见闻之证。他说“万岁亦荒远矣，虽圣人有所不知，而何以参之？乃数千年以内，见闻可及者，天运之变，物理之不齐，升降污隆治乱之数，质文风尚之殊，自当参其变而知其常，以立一成纯之局，而酌所以自处者，历乎无穷之险阻而皆不丧其所依，则不为世所颠倒，而可与立矣。使我而生乎三代将何如？使我而生乎汉唐宋之盛将何如？……则我生乎今日而将何如？岂在彼在此，遂可沈与俱沈浮与俱浮邪？参之而成纯之一审矣。”（“俟解”）这样把庄子的普遍的“恶无限”形式理论，修正而为“据德（特殊）以通道（一般）”。

夫之书中变化的哲学，多相对的观念，如昼夜、东西、往来、寒暑等，显然是“因而通之”的庄子之说的发展。我们且举一例比较一下“庄子通”中的庄说与夫之的说法。“庄子通”“逍遥游”说：

多寡长短轻重大小，皆非耦也，兼乎寡则多，兼乎短则长，兼乎轻则重，兼乎小则大，故非耦也。大既有小矣，小既可大矣，而画一小大之区，吾不知其所从生？然则大何不可使小，而困于大，小何不可使大，而困于小，无区可画，困亦奚生？夫大非不能小，不能小者势使之然也，小非不能大，不能大者情使之然也。天下有势，……我心有势，……势者矜而已矣，矜者目夺于成形而已矣。

夫之在他的著作中，成为己说的亦多此相对思想，惟不同于庄子的绝对的相对主义。例如：

就其所见则固以东为生，以西为没，而道无却行。方其西没，即所不见者之西生矣。没者往也，生者来也，往者往于所来之舍，来者来于所往之墟。……其经纬相通也，其运行相次也，而入之所知者半，所不知者亦半，就其所知，则春为我春，秋为我秋，而道无错序，不秋于此，则不可以春于彼，有所凝滞，则亦有所空虚，其可知者则以孟春为始，兼其不可知者，则以日至为始。……大辨体其至密，昔之今为后之昔，无往而不复者，亦无复而不往，平有陂，陂亦有平也，则终古此天地，终古此天地之际矣。（“周易外传”卷一）

“非耦”之论，在夫之书中到处可以见到的。他的论点是兼耦论。他说：“天下有截然分析而必相对待之物乎（即云绝对），求之于天地……万物，

无有也，反而求之于心，抑未谗其必然也。”（“周易外传”卷七）夫之和庄子的分水岭在于：庄子非耦齐物之说，表面上归结于自由放任的自然，实际上则放弃必然的把握，连自由放任本身也要放弃；而夫之则不然，他是“因而通之”，他常分可知与不可知。可知者，即所谓“不欲其离之，弗与相及，则取诸理也”，不可知者，即所谓“不欲其合之，骤与相及，则取诸量也”（“周易外传”卷五）。因此，他在非耦论之后便说：“大辨体其至密，而至密成其大辨，终不可使其际离焉，抑终不可使其际合焉。……辨不易昭，而密难相洽也，则终古此天地之陈，亦终古此艰贞矣，……居此际也，正其体，不息其行，积其至轻，荡其至重，……知其至密，而后见运化之精，知其大辨，而后见功用之极。”（“周易外传”卷一）所以夫之认为庄子是“能辨其至密”的人，而夫之本人则把握着这一认识论的路径，而证明认识的媒介性，修正了“庄子”“齐物论”之媒介无用观。夫之重知见的知识论，将在后面详述，这里仅就他颠倒“庄子”的部分，举一例以明之。他说：

然可见者，所撰者也。有撰者可体，故未有撰者可通。圣人依人以为则，准见以为道，故曰过此以往未之或知也。未过此者可知以所见，形色之所以为天性，而道之所以不远人与。今夫门有开阖，则近而比邻，远而胡越，皆可用吾往来也。今有人焉，行不自门，驰魄飞行，而以往以来，为怪而已矣！（“周易外传”卷六）

这是唯物主义的知识论，以之批评庄子的唯心主义，甚得要领。夫之把握必然以言自由，不是所谓“闻道大笑”的游戏观。他就：

夫动乎喧润之几，成乎动挠之用，底乎成以忻悦乎有生，此变化以成物有然者，然而非已所固然而见其然矣，无已，则察乎他物以知之。固然而有天地，见其位定，固然而有山泽，见其气通，时而知有雷风，见其相薄。与其事而亲之以为功，则知有水火，疑其相射而终不相射也。此人之所目遇而心觉，知其化有然者惟然，故后天先天之说不可立也。（同上卷七）

因已然以观自然，则存乎象，期必然以符自然，则存乎数。

人之仰观俯察而欲数之、欲知之，则有事矣，有事则有时，有时则有渐，故曰象自上昭，数由下积。象有大小，数有多寡，大在而分之以知小，寡立而合之以为多，象不待合小以知大，数不待分多以知寡，是犹掌与指也。立全掌之象于此，而拇、食、将、无名、季指之别，粲乎分之而皆可知，掌象不全，立一指焉，弗能知其为何指也；若以数计指也，则先拇以为一，次食以为二，次将以为三，次无名以为四，次季以为五，而后五数登焉。……

故象合以听分，数分以听合也。（“周易外传”卷七）

夫之知识论的“大辨体其至密”说，是在于把握至密的对象性。儒家的方法论本有不至密的来源，夫之把老庄思想“因而通之”，倒而用之，发展了他所谓的“君子之道”。

夫之的自然法则论，是和近代欧洲资产阶级的启蒙思想有关“人法自然”的绝对理想相似的，而他的学说渊源则在形式上吸收了老庄的自然天道观。例如他赞刘某之说：“圣学言天，异端言心，……‘庄子’一书止是一天字，‘老子’道德自然，自然者天也，浮屠一真法界亦天也；不体天于心以认之，而以天道为真知，正是异端窠臼。”（“搔首问”）

夫之和宋明儒家一样，出入老释，但他研究“老子”又和他们有区别。

正如他在“老子衍自序”中所说：

废诸家以衍其意，盖入其垒，袭其辎，暴其恃，而见其瑕矣。……

夫其所谓瑕者，何也？天下之言道者，激俗而故反之则不公，偶见而乐持之则不经，凿慧而数扬之则不祥，三者之失，老子兼之矣。

他是批判地研究“老子”，不是前人的“滥之于事理因果，则支补牵会”，“引禅宗互为缀合，……以相糅杂”（同上）。没有研究即没有批判，更没有发展。所以夫之比宋明以来笼统抹杀老庄论者高明万倍。他同时也就分析出缺点之外的优点，去瑕存瑜。故他说：

治天下者，生事扰民以自敝，取天下者，力竭智尽而敝其民，使测老子之几，以俟其自复，则有瘥也。……较之释氏之荒远苛酷，究于离披纒棘，轻物理于一掷，而仅取欢于光怪者，岂不贤乎！（“老子衍自序”）

老子之“几”，在“反者道之动”一语，故有天下的统治阶级，实是无常的。夫之注说：“方往方来之谓反。气机物化皆有往来，原于道之流荡推移吐纳，妙于不静。”这一理论，在夫之书中反复说明，例如他在“周易外传”卷六第五章，即以流行不息的往来天道观，名之曰“生化之理”。他说：

太虚者，本动者也，动以入动，不息不滞。其来也，因而合之；其往也，因往而听合。（以下则与老子异）其往也，养与性仍弛乎人，以待命于理数；其来也，理数绍命而使之不穷。其往也，浑沦而时合；其来也，因器而分施。其往也，无形无已而流以不迁；其来也，有受有充而因之皆备。搏造无心，势不能各保其故然，亦无待其故然，而后可以生也。……贞来而善往者，固有道矣。生化之理，……相因以类，往来必贞。

夫之固常以异端之名痛斥老释（对禅宗最甚），但夫之对于思维过程的分析，比前儒进步的原因，正又赖其“通而因之”的相宗，他的“相宗络索”一书，可作相宗研究入门去看待。关于认识论中主观与对象的分析，如果把相宗之对象的认识与认识的对象扶正起来，那就是思想史的发展，在十七世纪以前的中国学术界还不能在此以外寻求更完善的“大辨体其至密”的方法。夫之论逻辑的时候，是就释氏以讽释氏，谓其“何足为名理而矜言之也”。他说：

释氏之所谓六识者，虑也。七识者，志也。八识者，量也。

前五识者，小体之官也。呜呼，小体，人禽共者也；虑者，犹禽之所得分者也。人之所以异于禽者，唯志而已矣。不守其志，不充其量，则人何以异于禽哉？而诬之以名曰染识。……（“思问录外篇”）

从感官到感觉、知觉、表象、记忆、判断、综合分析、意识、理性，是一系列的认识过程。第七识又云末那识，夫之以“志”这一概念代替。第八识又云阿赖耶识，夫之以“量”这一概念代替。二者都是判断以后的认识过程。夫之对“志”与“量”之分别颇严，他说“效乎志以为撰必实有”（“思问录内篇”），此言可据而得之理。因为理有撰者可体，未撰者可通，所以“志”是依存于客观存在的东西；至于不能合之骤相及者，他说“取诸量”。量也是实在的，“其陈不可紊，其备不可遗”。这样看来，思维的实在性，在相宗是否定的，在夫之是肯定的。他综括相宗的要旨说：

五位唯识此以唯识一宗该尽万法。一切事理见相善恶凡圣，皆

识所证。流转者，此识之流转，还灭者，即于识而还灭之。百法统万法，五位统百法，若非自识，彼法不成。一由阿赖耶识旋生七位，建立种种迷悟规矩。凡一切相皆从见生，见相皆从自证分生。一散而万，相宗所以破逐法执理之妄也。（“相宗络索”）

夫之批判的方法，显然把释氏“矜言之名理”扶正起来，又经过他吸取其中的合理成分，使思维与存在的问题获得了唯物论的解答。他说圣学与异端最大不同处是：

目所不见，非无色也。耳所不闻，非无声也。言所不通，非无义也。故曰知之为知之，不知为不知。知有其不知者存，则既知有之矣，是知也。因此而求之者，尽其所见，则不见之色章，尽其所闻，则不闻之声著，尽其所言，则不言之义立，虽知有其不知，而必因此以致之，不迫于其所不知而索之。此圣学异端之大辨。（“思问录内篇”）

在唯心论和唯物论战线上，夫之是站在唯物论方面。他批判老庄释的唯心论，斥之为愚昧：

呜呼！夫人将以求尽天下之物理，而七尺之躯自有之。而自知之者，何其鲜也！老氏曰：吾有大患，惟吾有身。庄生曰：形可使如槁木，心可使如死灰。释氏曰：色见声音，求是人行邪道，夫且讎之以为六贼，夫且憎之以为不净，夫且诟之以为臭皮囊。（“尚书引义”卷四“洪范”三）

夫之采用了佛家的“能”“所”的术语，首先把这二术语的规定扶正起来。他说：

天下无定“所”也，吾之于天下，无定所也。立一界以为“所”，前未之闻，自释氏昉也。境之俟用者曰“所”，用之加乎境而有功者曰“能”。“能”“所”之分，夫固有之，释氏为分授之名，亦惟诬也。乃以俟用者为“所”，则必实有其体，以用乎俟。用而以可有功者为“能”，则实有其用。体俟用，则固“所”以发“能”，用用乎体，则“能”必副其“所”。体用一依其实，不背其故，而名实各相据矣。乃释氏以“有”为幻，以“无”为实，唯心唯识之说，抑矛盾自攻，而不足以立！（同上卷五“召诰”“无逸”）

夫之的这一理论是正确的。一般的定义是不存在的，定义的多方面性以及和人类的实践的关系也是从多方面联系着的，列宁批评布哈林的玻璃杯的例子，可以参证（见“再论职工会、目前形势及托洛茨基与布哈林同志的错误”一文，载“列宁论职工会”，工人出版社一九五一年版，一五四——一五六页）。夫之把思维和存在联系到人类的实践功用上讲，是有价值的名论。他以为不明白这一理论，就不知道唯心论的矛盾。接着他说：

（释氏）诡其词曰：空“我执”而无“能”，空“法执”而无“所”。然而以心合道，其有“能”有“所”也，则又固然而不容昧。是故其说又不足以立，则抑“能”其“所”，“所”其“能”，消“所”以入“能”，而谓能为所，以立其说，说斯立矣。故释氏凡三变而以“能”为“所”之说成。（“尚书引义”卷五“召诰”“无逸”）

夫之把唯心论的诡辩详指出来以后，又把唯物论和唯心论的战线划分清楚，唯物论所谓“能”就是思（维），就是“己”（主观），所谓“所”就

是位（对象），就是（事）物。反之，唯心论的诡辩最后要求的结论，即：“天下固无有‘所’，而惟吾心之‘能’作者为‘所’，吾心之‘能’作者为‘所’，则吾心未作，而天下本无有‘所’。……耳苟未闻，目苟未见，心苟未虑，皆将捐之，谓天下之固无此乎！惟吾心之‘能’起，为天下之‘所’起，惟吾心之‘能’止，为天下之‘所’止，即以是凝之为区宇，而守之为依据，三界唯心而心即界，万法唯识而识即法。呜呼！孰谓儒者而有此哉！”（“尚书引义”卷五“召诰”“无逸”）

夫之丰富了自己，武装了自己，正如他的诗句：“坎流邈殊涂，既济愉同归。比肩通异理，蒙袂轻调饥。”（“姜斋五十自定稿”“山居杂体挂名”）然而在这里有一个问题，宋明儒者大都所谓内释老、外儒学之嫌，即“朱子道，陆子禅”是，这和夫之有什么分别呢？据著者的研究，分别在这里：宋明儒者表面上反对了二氏的方法论，但实陈上吸收了二氏的世界观；反之，夫之否定了二氏的世界观，而吸取了二氏的方法论。

夫之谓二氏不“穷物理”，或“轻物理于一掷”，而受二氏影响的宋明道家则在“绝物”或“窒欲”上用功夫，这些皆在他的书中攻之不遗余力。他自己做学问，据他一再说，在于“絜括”二字。他说：“境识生则患不得（得而据之谓德，即把握），熟则患失之（何谓熟？他说：力其心不使循乎熟，引而之无据之地，以得其空微，则必有慧之报之，释氏之言悟止此矣），与其失之也，宁不得，此予所知而自惧者也。五十以前不得者多矣，五十以后未敢谓得，一往每几于失，中间不无力为絜括，而絜括之难，予自知之，抑自提之。”（“张子正蒙注自叙”，凡二见）“絜括”，在我看来，是指“三际之难”，不能以不可知的，就幻想入于唯心论。所谓“过去吾识也，未来吾虑也，现在吾思也，……其际不可紊，其备不可遗，呜呼难矣！”（“思问录内篇”）他反对灭三际，而希求圣功之巧，即“大匠能与人以规矩，不能使人巧”之巧。他说这是圣功，这在于“博求之事物以会通其得失，以（原阙文）象无形而尽其条理，巧之道也。”（同上）

第二，夫之更是汉代的唯物论者王充的继承者。

这里我们不可能尽量比较夫之和王充的学问同异，仅就重要的地方研究一下。夫之书中，可以说从孟子起（如论性善）没有不被他批判的，惟对于王充，一再称为“知言”或“得理”。这是因为从王充到夫之是有思想上的一条红线贯穿着。王充比夫之所尊许的张载，在夫之的思想中有更多的脉络可寻。

王充的“论衡”一书，富有批判精神，在中国思想史上敢于提出问题（最棘手的时代问题）而诉诸理性认识。他几乎没有一篇不是反对武断与盲从的，如对于邹衍五行灾异之说，对于汉儒讖纬三统之论，都攻击无遗。这一点，夫之是同其精神的。他反对陈抟以来的太极图说，反对星象家、变复家、方术家，反对许多唯心主义的玄谈，不一而足。他谓“邵子（雍）之学，……为术士射复之资。要其源，则先天二字启之也”（“思问录外篇”）。他关于这些理性以外的穿凿附会，不是斥之曰“邪说”，便是非之曰“妖妄”，这是与王充相似的。例如夫之怀疑“月令篇”，说：

“月令”之书，战国先秦道丧而托于技，盖非圣之书。而吕不

韦、刘安以附会其邪说，戴氏杂之于礼，后儒登之于经，道愈裂矣。

变复之术，王充晒之，亦知言者夫，（“周易外传”卷五）

王充谓“邹衍之书，……多计度，验实反为少”（“谈天篇”），在“知

实篇”又说：“凡论事者违实，不引效验，则虽甘义繁说，众不见信。论圣人不能神而先知，先知之间，不能独见，非徒空说虚言，直以才智准况之工也。事有证验以效实。”这是唯物论的论断，是富有理论批判的武器性的。夫之亦然。他更应用近代历学而反对日食灾变之说（见后面引），他有很多地方是采取了王充“谈天篇”、“说日篇”的论断。这论断的精神在王充谓之“证验以效实”，夫之则叫做“征之以可闻之实”。例如：

谓天开于子，子之前无天，地辟于丑，丑之前无地，人生于寅，寅之前无人。吾无此邃古之传闻，不能征其然否也。谓酉而无人，戌而无地，亥而无天，吾无无穷之耳目，不能征其虚实也，吾无以征之，不知为此说者之何以征之如是其确也！考古者以可闻之实而已，知来者以先见之几而已。故吾所知者，中国之天下，轩辕以前，其犹夷狄乎？太昊以上，其犹禽兽乎？禽兽不能全其质，夷狄不能备其文，文之不备，渐至于无文，则前无与识，后无与传，是非无恒，取舍无据，所谓饥则啣啣，饱则弃余者，亦植立之兽而已矣。……轩辕以前蔑不夷矣，文去而质不足以留，且将食非其食，衣非其衣，……又返乎太昊以前，而蔑不兽矣。至是而文字不行，闻见不征，虽有亿万年之耳目，亦无与征之矣，此为混沌而已矣。（“思问录外篇”）

这种科学研究的精神，也见于“俟解”：“天下之物理无穷，已精而又有其精者，随时以变，而皆不失其正，但信诸己而即执之，如何得当？况其所为信诸己者，又或因习气，或守一先生之言，渐渍而据为己心乎！”

这两段话的批评，都是针对看邵雍的独断的。夫之不但主张“闻见之征”，接受王充的传统，而且发展了古史知识，已经近似于古代史学的科学研究（如文明社会以文字为准）。这里所谓近似，是指形式的理论而言的。至于他说的轩辕太昊是野蛮夷狄以及他论文明起源时的缺点，则是因为历史的局限使然，我们不能于他所处的时代能够“所知者”以外，加以非难。

在这里，我们已经牵涉到王充和夫之在知识论上的相似之点。王充说：

可知之事者，思虑所能见也。不可知之事，不学不问不能知也。不学自知，不问自晓，古今行事，未之有也。夫可知之事，惟精思之，虽大无难。不可知之事，厉心学问，虽小无易。故智能之士，不学不成，不问不知。（“论衡”“实知篇”）

天下事有不可知，犹结有不可解也。见说善解结，结无有不可解，结有不可解，见说不能解也，非见说不能解也，结有不可解，及其解之，用不能也。圣人知事，事无不可知，事有不可知，圣人不能知，非圣人不能知，事有不可知，及其知之，用不知也。（同上）

这是夫之“学愈博而思愈远”，“非学不知，非博不辨”的理论的来源。王充否定生知先知，谓圣人前知千岁之验为虚。“圣人……亦揆端推类，原始见终，从闾巷论朝堂，由昭昭察冥冥。”（“实知篇”）夫之说：“朱子以尧舜孔子为生知，禹稷颜子为学知，千载而下，吾无以知此六圣贤者之所自知者何如，而夫子之自言曰，发愤忘食，……亦安见夫子之不学？”“今乃曰生而知之者不待学而能，是羔雏贤于野人，而野人贤于君子矣。”（“读四书大全说”卷七）夫之在知识论上虽然把不可知与可知二截，分别开来，不可知者谓之“幽”，可知者谓之“明”，前者为“理”，后者为“量”，

但他却发展了王充的理论，以为二截不是绝对的，由可知渐达于不可知。例如他说：

可见者，所撰者也。有撰者可体，故未有撰者可通。圣人依人以为则，准见以为道。（“周易外传”卷六）

太极者混沌皆备，不可析也，不可聚也，以其成天下之聚，不可析也，以其入天下之析，不可聚也。虽然，人之所以为功于道者，则断因其已然而益测之，以尽其无穷。（同上卷五）

夫之解释博学和一贯的关系，以为多闻是工夫，工夫所至，自近于一贯，反对那种以先觉来讲一贯的唯心主义。

人性的问题，在先秦至汉已有多种说法，王充曾对之一一加以批评，见于“论衡”“本性篇”。今比较王充和夫之之说于下：

王充	王夫之
性本自然，善恶有质。	性在气质中，无性外之气质。
人性有善有恶，犹人才有高有下。	人性日生而新，殊质者为才，偏而有差。
性可如铅工，锻炼可变易故质。	性可如玉工，修饰其自然之文以成其用。
性重在习，赞孔子习相远之说。	性重在习，赞孔子习相远之说。（他说：“鲁论”二十篇皆言习）
性重在教导，可使之善。	性重养其习，失教失导即为下愚。

王充的人性论是有创见的，是中国思想史上讲人性论的较完善的理论。而夫之“继善成性论”，“性生日新论”，更多卓见，下文详论。

夫之和王充相同之点不胜枚举。例如王充“齐世篇”的进化说，“使汤武在唐虞，亦禅而不伐，尧舜在殷周，亦诛而不让”，这种文质异世的看法，影响了夫之的古今因变说。王充“自然篇”的自然天道观，“天之动行也，施气也，体动，气乃出，物乃生矣”，自然之化，阴阳二气所消长，“阳气自出，物自生长，阴气自起，物自成藏”，这影响了夫之的絪縕生化论。王充具有丰富的唯物论思想，夫之更发挥了唯物论的许多范畴。夫之在自然哲学上更直接地说王充的命题是合理的：

太极……从来说者，竟作一圆圈，……悖矣！此理气遇方则方，遇圆则圆，或大或小，絪縕变化，初无定质。……王充谓从远观火，但见其圆，亦此理也。（“思问录外篇”）

夫之思想，并不高谈性命，而“言必征实，义必切理”，这实在是王充学说的复活与发展。“清史稿”“儒林传”所言可以参考：

王夫之……其言“易”，不信陈抟之学，亦不信京房之术。

于先天诸图及纬书杂说，排之甚力。而亦不空谈玄妙，附会老庄之旨。故言必征实，义必切理。其说“尚书”，诠释经文，多出新义，然词有根据，不同游谈。其说“诗”，辨正名物，训诂以补传笺诸说之遗，皆确有依据，不为臆断。

章炳麟谓曾国藩“壹志为胡清效死，晚犹刻而农书以悔过。……诵其书者，毋狃于曾氏前事可也”（“船山遗书序”）。然观曾国藩“船山遗书序”，却未有一语接触到夫之的优良传统，而仅对于夫之注“正蒙”与注“礼记”二书说：“幽以究民物之同原，显以纲维万事，弭安乱于未形，其于古昔明体达用盈科后进之旨，往往近之。”（同上）这直与宋儒齐观，因此，曾国

藩在夫之身上反而附加了唯心论的渲染。梁启超认为夫之的学说是“理学之一大反动”，具有近代启蒙时期的思想方法的精神。这论断是极其粗疏的，梁氏一点也不知道夫之的理论体系。夫之颠倒了理学的头足，理学的外表虽然在他的言论中存在，而其内容则洗刷干净了。

我们研究十七世纪的大学者，应知道他们大都达到了这样一种境地，即在哲学的主要原则上有了唯物论的进步内容。马克思和恩格斯称十七世纪的洛克，为“主要的原则——知识和思想起源于感觉世界的原则”提供了正确的证据（见“圣神家族”），夫之在这点之外，更具有形式真理性的进步哲学。列宁评论黑格尔的形式真理方面的进步性，在这里是可参照的（见“黑格尔‘逻辑学’一书摘要”）。

第二节 王夫之的自然唯物论哲学——絪縕生化论

“絪縕”二字，在张载理学中指“太和”或二气本体之所涵。夫之注张载“正蒙”一书，给这二字附加了新义，颇近于哲学上的“物质”范畴。他说：

天不听物之自然，是故絪縕而化生（“思问录内篇”）。

此理气遇方则方，遇圆则圆，或大或小，絪縕变化，初无定质。……王充谓从远观火，但见其圆，亦此理也。（“思问录外篇”）

“絪縕”，太和未分之本然；相荡，其必然之理势。胜负因其分数之多寡，乘乎时位，一盈一虚也。胜则伸，负则屈。胜负，屈伸，衰王，死生之“成象”，其始则动之几也。此言天地人物消长死生自然之数，皆太和必有之几。（“张子正蒙注”卷一）

絪縕太和，合于一气，而阴阳之体具于中矣。（同上）

夫“縕”者，其所著（直略切）；著者，其所归也；归者，其所充也；充者，其所调也。是故无以为之“縕”，既郭立而不实，亦瓦合而不浹矣；既绝党而相叛，亦杂类以相越矣。而不见天地之间乎，则岂有坚郭外峙，而庞杂内塞者乎？（“周易外传”卷五）

由此看来，絪縕，好像是“从远观火”的实有块，颇当哲学上的物质范畴（不是科学上的物质范畴）。物质是多种多样的实在，包含着极丰富的内容，而有一定的自然规律，即天地人物消长死生自然之数，著归充调的联结运动。

这实在的“絪縕”，必有“材”而后有生理。夫之说：

万物者，天之生物，天之理也。无物不资天以生，则天无择于物而生之矣。而必先有其可生之材，乃乘其生理而生之，即有其已生之材，乃就其生机而厚之，无不因也。故物之植立而栽者，则气至而受，风雨至而益荣培之矣。其倾侧而本不固者，则气至前不能受，风雨至而反以摇动复之矣。（“四书训义”卷三）

这是王充“物势篇”与“自然篇”的发展，所谓“万物生天地之间皆一实也。……天地为炉，万物为铜，阴阳为火，造化为工。”（“物势篇”）

夫之把宋明儒以来的理气還元而为生化。理为生化之理，气为生化之气，有材始有理。故他比王充进一步倡言生化之运动。他说：

涵者其体是，生者其用也。轻者浮，重者沉，亲上者升，亲下者降（时尚没有万有引力说，故云），动而趋行者动，动而赴止者静，皆阴阳和合（即近代语的“统一”）之气所必有之几，而成乎情之固然，犹人之有性也。（“张子正蒙注”卷一）

夫之反对张载“正蒙”言“易所谓絪縕，庄生所谓生物以息相吹”之说，而强调物质自身的运动。他说：

升降飞扬，乃二气和合之动几，虽阴阳未形，而已全具殊质矣。

生物以息相吹之说，非也。此乃太虚之流动洋溢，非仅生物之息也。

（同上）

物质“絪縕”的实在，体言其性，用定其形、象。夫之认为体不可见，由用及体，在形象中是“生而日生”，故云“天地之间，流行不息，皆其生焉者也”。他有时把“理”作泛神论看，说：

气，其所有之“实”也。其“絪縕”而含健顺之性，以升降屈

伸，条理必信者，神也。神之所为，聚而成象成形，以生万变者，化也。故神，气之神；化，气之化也。（同上书卷二）

所有之实的“气”，是生化不息的范畴。神亦在这范畴中。他于是把宋明的道学（超生化的主宰）否定，而建立了他的生化史观。他说：

天地之间流行不息，皆其生焉者也。故曰：天地之大德曰生。自虚而实，来也。自实而虚，往也。来可见，往不可见。来实为今，往虚为古。来者，生也。然而数来而不节者将一往而难来。一嘘一吸，自然之势也。故往来相乘而选用。相乘迭用，彼异端固曰，死此生彼，而输迥之说兴焉。死此生彼者，一往一来之谓也。夫一往一来，而有同往同来者焉，有异往异来者焉（按即指量同质同，量变质变），故一往一来，而往来不一。……天地之大德，则既在“生”矣，阳以生而为气，阴以生而为形。有气无形，则游魂荡而无即，有形无气，则骸骨具而无灵（按即指内容与形式）。……男女构精而生，所以生者，诚有自来。形气离叛而死，所以死者，诚有自往。……乃欲知其所自来，请验之于所自往。气往而合于杏冥，犹炊热之上为湿也。形往而合于土壤，犹薪炭之委为尘也。所以生者，何往乎？形阴气阴，阴与阳合，则道得以均和而主持之，分而各就所都，则无所施和而莫适为主（按所指为同一性）。杏冥有则，土壤有实，则往固可以复来。然则归其往者，所以给其来也。顾既往之于且来，有同焉者，有异焉者。其异者，菲但人物之生死然也；今日之日月非用昨日之明也，今岁之寒暑非用昔岁之气也。明用昨日，则如镜如镜，而有息有昏；气用昨岁，则如汤中之热，沟浚之水，而渐衰渐泯，而非然也。是以知其富有者惟其日新，斯日月贞明而寒暑恒盛也。……不用其故，方尽而生，莫之分剂，而自不乱，非有同也。其同者，来以天地之生，往以天地之化，生化各乘其机，而从其类。天地非能有心而分别之，故人物之“生化”也，谁与判？……所以生者，虚明而善动，于彼于此，虽有类之可从，而无眵之可画，而何从执其识命以相报乎？……则任运自然，而互听其化，非有异也。是故天地之以德生人物也，必使之有养以益生，必使之有性以纪类，养资形气，而运之者非形气，性资“善”（即德，见后释）而所成者丽于形气。（“周易外传”卷六）

这段话，显然是在方法论上批判地吸收了老庄的思想，在理论体系上吸收了王充的自然史的唯物观点，并充实了王充的哲学。他的来往生化论，虽有循环论的色彩，但着重在变化哲学，其内容含有辩证法的要素，既和宋明的道学（不变哲学）相反，又和老庄相对主义的思想相反。

夫之论生化之“同”者，指“善动”。善动者何？即“无待其故然”的合法则的运动。他说：

太虚者，本动者也，动以人动，不息不滞。其来也因而合之，其往也因往而听合。……其往也，浑沦而时合；其来也，因器而分施。其往也，无形无已而流以不迁；其来也，有受有充而因之皆备。搏造无心（王充谓天地不故生），势不能各保其故然，亦无待其故然，而后可以生也。（同上）

生化之理，一日月也，一寒暑也。今明非昨明，今岁非昔岁，固已异矣。而实而翕者明必为日，虚而辟者明必为月，温而生者气

必为暑，肃而杀者气必为寒，相因以类，往来必贞，故人物之生莫之壹而自如其恒。（同上）

此种必然的合法则运动范畴，便和理学的先天表德相反了。因为静亦动，“动而趋行者动，动而赴止者静”。他论生化之“异”者，是立于庄子“万物皆种也，以不同形相禅”（种读如种子之种，非种类之种。形谓景，指虚妄，非形式之形）说之反面，他肯定物质的形气（形式内容），肯定“存在”的类与新类，“其类有者惟其日新”，而类与新类则相续不已。他因此说明物“不齐”，在观念上和命题上都是很新颖的。

上面所研究的是夫之絜缁生化论的要旨，所谓“絜缁不息为敦化之本”（“张子正蒙注”卷二）。现在我们再看他的自然史哲学是怎样从唯物论出发的。他反对高谈性命，反对朱熹“曲圣意以伸己说”。他说张载“正蒙”编是以“发‘实陈’之藏”（“张子正蒙注”卷九），又说“充满两间皆一实之府”（同上卷四）。他讲的理都是实理，所谓“念起而实理见端，物至而实理有象……。一念而有一念之实理，万念而有万念之实理。……实理不间断于两间，即不间断于至诚之心矣。”（“四书训义”卷四）

关于自然物质的存在，夫之说：

道生于有，备于大繁，有皆实而速行不息。（“周易外传”卷七）

天下之情万变，而无非实。（同上）

道者，物所众著而共由者也。物之所著，惟其有可见之实也。物之所由，惟其有可循之恒也。既盈两间而无不可见，盈两间而无不可循。故盈两间皆道也。可见者其象也，可循者其形也，出乎象人乎形，出乎形人乎象，两间皆形象，则两间皆阴阳也。……夫谁留馀地以授之虚而使游？谁复为大圆者以函之而转之乎？（同上卷五）

末二语即反对宋明道学太极圆之类的先天形式，而反转过来拉至两间皆一实，所谓“太虚一实也”，而为物质所著所由。他说“天下无象外之道”（同上卷六），所谓“道”，即是哲学上“存在”一义的代名词。因为“存在”正是“物所众著而共由者”的概念。他所谓的“虚”是指物质形式，和“虚”相对待的“实”是指物质内容。例如他说：“虚者，太虚之量。实者，气之充周也，升降飞扬而无间隙。”（“张子正蒙注”卷一）其意甚明。所谓“形”，是指物质的特定现象，“象”是指物质的高级现象。他说：“物生而形形焉，形者质也。形生而象象焉，象者文也。形则必成象矣，象者象其形矣。在天成象，而或未有形；在地成形，而无有无象。视之则形也，察之则象也。所以质以视彰，而文由察著。未之察者，弗见焉耳。”（“尚书引义”卷六“毕命”）夫之以为离开形式与内容的“道”是没有的。故他说：

盈天地之间皆“器”矣。器有其表者，有其里者，成表里之各用以合用而底于成，则天德之乾，地德之坤，非其“缁”焉者乎？是故调之而流动以不滞，充之而凝实以不馁，而后器不死，而道不虚生。器不死，则凡器皆虚也，道不虚生，则凡道皆实也。……若夫县道于器外以用器，是缁与表里异体：设器而以道鼓动于中，是表里真，而“缁”者妄矣！（“周易外传”卷五）

道只是在“存在”的意义下而“谓之”的东西。离开“器”的表里而“县道”“设器”，都是空想，他甚赞“伏议亦后天”之语，也是这个道理。夫

之又从功效上说明物质的存在：

天下之用，皆其有者也，吾从其用而知其体之有，岂待疑哉？用有以为功效，体有以为性情，体用胥有，而相需以实，故盈天下而皆持循之道。……何以效之，有者信也，无者疑也。……桐非梓，梓非桐，狐非狸，狸非狐，天地以为数，圣人以为名。……据器而道存，离器而道毁。其他光怪景响，妖祥倏忽者，则既不与生为体矣，不与生为体者无体者也。夫无体者惟死为近之，不观天地之生而观其死，岂不悖与！……车者形也，所载者神也。形载神游而无所积，则虚车以骋于荒野，御者无所为而废其事，然而不败者鲜矣！故天地之贞化，凝聚者为魂魄，充满者为性情（即性日生之谓），日予其性情使充其魂魄者，天之事也。日理其魂魄以贮其性情者，人之事也。然后其中积而不可败矣。老子曰：“三十辐共一毂，当其无，有车之用”，夫所谓无者，未有积之谓也，未有积则车之无，即器之无，器之无，即车之无，儿可使器载货而车注浆，游移数迁，尸弱而弃强。游移数迁，则人入于鬼，尸弱而弃强，则世丧于身。息吾性之存存，断天地之生生，则人极毁而天地不足以立矣。故善言道者，由用以得体，不善言道者，妄立一体而消用。（“周易外传”卷二）

器物和文明，都是实在的。依据实在的器物文明而道理方是存在的，离开它们就没有另外的道理。夫之说“盈天下而皆持循之道”，即指在具体的对象中才有概念。生生的天地万物既然是都在变动日新之中，因而存在的人类认识也就随之而因革，概念也就在日新之中了。他以为实在之“有”，是在功效上可见的。因为体是实有的体，用也就是实体的用。如果把穷理的哲学，悬在空中，而万事万物“依照”此理求售，理死而器亦死，那就不是“日新富有”或“积”的自然生化史所能容许的。所谓“积”之义，乃发展之谓。他持此义不但批判了老子“无”的自然天道观，而且否定了宋学“虽未有物而已有物理”（朱熹）之无积天道观。

或有以为存在者皆亲多，不足以言什么“真际”。夫之反对说：

夫可依者有也，至常者生也。……既已为人矣，非蚁之仰行，则依地住。非蟻之穴壤，则依空住。非蜀山之雪蛆不求暖，则依火住。非火山之鼠不求润，则依水住。……物物相依，所依者之足依，无毫发疑似之或欺，而日此妄也。然则彼之所谓“真空”者，将有一成不易之型，何不取两间灵蠢，姣丑之生，如一印之文，均无差别也哉？是故阴阳奠位，一阳内动，情不容吝，机不容止，破块启蒙，灿然皆有，静者治地，动者起功。治地者有而富有，起功者有而日新。殊形别质，利用安身，其不得以有为不可依者，其亦明矣。

（同上卷二）

存在的实有皆“实际”，所谓“破块启蒙，灿然皆有”。杂多之物物相依联结，“有而富有”，“有而日新”。如果否定物物依存联结的这种日新发展，而成立“一成小易之型”（先验的绝对范畴），以包括万变，超乎地空水火，则人和蚁蟻蛆鼠齐一，成为“一印之文”。殊不知理论的范畴就是依存于“殊形别质”的联结发展上的，不断地博求一点一滴的物自身，就可能达到近似的物自身。夫之在形式的知识上已经是触到真理论，做到他所能做的“繁括”工夫了。

夫之更反对绝物的思想，他仍是根据了物之依存性来论证的：

此无他，不明于物之不可绝也。且夫物之不可绝也，以己有（依）物。物之不容绝也，以物有（依）己。己有物而绝物，则内戕于己；物有己而绝己，则外贼乎物。物我交受其戕贼，而害乃极于天下。况夫欲绝物者，固不能充其绝也，一眠一食而皆与物俱，一动一言而必依物起，不能充其绝而欲绝之，物且前却而困己，己且齟齬而自困。（“尚书引义”卷一）

这里已经包含着近代人文主义的戡天思想。因为封建社会的正统观念正是“物前却而困己，己且齟齬而自困”。因为“自由”在“必然”的把握上取得，即他所谓“得而据之谓德”，“勇于德则道凝”。如果离开“必然”的把握，空想一个全自由，则这种全自由或“天理”，正是不自由、“自困”之同义语罢了，即他所谓“勇于道，则道为天下病矣”（“思问录内篇”）。这反映到思想上的保守性，又如他批评尹焞的话：“其心收敛不容一物，非我所敢知！”（“尚书引义”卷一“尧典”一）

夫之的物质概念所以是唯物论的进步思想，更在于他不但看出“有而富有”，“有而日新”的物质的丰富多样性和发展性，而且看出物物的依存性。他所说的“动而依物起”的命题，是他的絜缊生化论中最具特色的要点。所以他的自然史观的结论是：

散而归于太虚，复其“絜缊”之本体，非消灭也。聚而为庶物之生，自“絜缊”之常性，非幻成也。聚而不失其常，故有生之后，虽气禀物欲，相窒相桎，而克自修治，即可复健顺之性。散而仍得吾体，故有生之善恶治乱，至形亡之后，清浊犹依其类。（“张子正蒙法”卷一）

这是王充“物势篇”所说的万物相用亦相害这一理论的发展。絜缊生化，建立于客观存在的物质依成性上面。气禀物欲，相窒相桎，而亦可变为相依相存，复其健顺之性。“天下亦变矣”，合则有生有毁，离则各依其类。这和老子的“绝欲”，宋儒以来的“灭欲”，论旨相反。欧洲宗教改革以后的思想，启蒙学者多建立“自然法”的前提，由“自然法”的健顺常性，而推证理想的人类社会。这样的思维活动，也可在十七世纪的中国哲学中得到实例，而夫之是最杰出的。他的进步的自然法理论，比满德威尔的“蜜蜂寓言”更富有严密的体系，部分地更近似于费尔巴哈的哲学。

夫之的生化论，首先把天理这一普通的意志，還元而为日生日新的贞常性，使“一成型”下降于人类的实际生活上。如说：“万物皆有固然之用，万事皆有当然之则，所谓理也，乃此理也。唯人之所可必知，所可必行，非人之所不能知不能行，而别有理也。具此理于中，而知之不昧，行之不疑者，则所谓心也。以心循理，而天地民物固然之用，当然之则各得焉，则谓之道。……理者人心之实，而心者即天理之所著所存者也。”（“四书训义”卷八）他所谓“人欲之大公，即天理之至正”（同上卷三），正是将自然法引用到人类社会的规律。这一进化论的原则，也如世界启蒙学者那样，在自然法上取得根据，因此产生了“生有备繁”的社会哲学。

夫之的自然史哲学的时代意义是如恩格斯所讲的：“唯一的办法是拿理想的、幻想的联系来代替它还不知道的真实的现象联系，拿虚构来补充缺乏的事实，只在想像中来弥补真实的缺陷。这样作时，自然哲学吐露了好多天才的思想，并猜到了好多后来的发见，但也有不少的废话和胡说。这在当时

也不能不如此。”（“费尔巴哈与德国古典哲学的终结”，五二页。）夫之的天才思想和他的虚构概念是相混合在一起的。历史主义地研究他的思想，首先要明白这一点。

第三节 王夫之自然唯物论的诸范畴及其局限

从上面所述，我们已经知道夫之的唯物论中有运动和变化的概念。现在我们可以进一步详论这些概念的意义及其时代的局限。

运动范畴在他的哲学中是仅次于“物质”或“絪縕”和“实藏”的范畴。他说：

若夫其未尝生者，一亩之土可粟可莠，一罍之水可沐可灌。“型范”未受于天，“化裁”未待于人也。……不动之常惟以动验，既动之常不待反推。是静因动而得常，动不因动而载一。故动而生者，一岁之生，一日之生，一念之生，放于无穷，范围不过，非得有参差隗异或作或辍之情形也。其不得以生为不可常而谓之妄，抑又明矣。夫然其常而可依者，皆其生而有，其生而有者非妄而必真。故雷承天以动，起物之生，造物之有，而物与无妄，于以对时，于以育物。（“周易外传”卷二）

自然是万变的，是在运动中的。运动与物质实有以及生化的范畴，是同时具有的。他以为自然是这样，人类也是这样。他说：

古凶悔吝之生乎“动”也，则日不动不生。不生则不肇乎吉，不成乎凶，不胎可悔，不见其吝。……统此者贞而已矣。惟其贞也，是以无不胜也；无不胜则无一矣。且夫欲禁天下之动，则亦恶从而禁之。天地所贞者可观，而明晦荣凋弗能禁也；日月所贞者可明，而阴霾晕珥弗能禁也。……当其吉不得不吉，而固非我荣，当其凶不得不凶，而固非我辱。……天既不俾我为块土矣，有情则有动，且与禽鱼偕动焉，抑不俾我为禽鱼矣，有才则有动，且与野人偕动焉。……天下日动，而君子日生，天下日生，而君子日动。动者道之枢，德之牖也。（“周易外传”卷六）

老子有运动概念，但他认为相对的，“知其动，守其静”，推而至于知其“明”一面的相对，而守其“暗”一面的绝对。夫之“因而通之”，认为动为常性，一切都在运动中，一切都在发展中，以贞一之动而统其吉凶悔吝之变。

夫之以运动是万物的始源，说：

凡物与事皆有所自始，而倚于形器之感以造端，则有所滞而不通。惟乾之元，统万化而资以始，则物类虽繁，人事虽赜，无非以清刚不息之动儿贯乎群。动则其始之者，即所以行乎万变而通者也。（“周易内传”卷一）

气数有衰王而无成毁，蒸陶运动以莫与为终始，古今一至。（“周易外传”卷六）

因此他对于太虚、太极的概念，拿动来解释，如说：

太虚，本动者也。（同上）

太极动而生阳，动之动也，静而生阴，动之静也。……废然之静，则是息矣，至诚无息，况天地乎？（“思问录内篇”）

以上是他关于运动的说明，基本上是唯物论的解释，虽然有些名词如“太虚”等仍然沿袭了旧的传统。

变化范畴在夫之哲学中，更有光辉的阐发。变化概念，在他的书中实不胜枚举。这里首先把他论“天下亦变矣”的命题，按他所论的多种含义来分

别说明。他说：

画前有易，无非易也，无非易而舍画以求之于画前，不已愚乎？

画前有易，故画生焉，画者，画其画前之易也。（“思问录内篇”）

两端者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一也（张载的话）。实不窒虚，知虚之皆实；静者静动，非不动也；聚于此者散于彼，散于此者聚于彼。……非合两而以一为之纽也。

（同上）这是说变化是相对的，连续的，因为在变化中并没有绝对的死概念。他另有一段名论把这个意思解释得最好。他说：

天下有截然分析而必相对待之物（绝对之义）乎？求之于天地，无有此也。求之于万物，无有此也。反而求之于心，抑未谥其必然也。……天尊地卑，“义”奠于“位”。进退存亡，“义”殊乎“时”。是非善恶，“义”判于“几”。立网陈常，“义”辨于“事”。若是者可谓之截然而分析矣乎？天尊于上，而天人地中，无深不察。地卑于下，而地升天际，无高不彻。其界不可得而剖也。进极于进，退者以进。退极于退，进者以退。存必于存，遂古之存不留于今日。亡必于亡，今者所亡不绝于将来。其局不可得而定也。天下有公是而执是则非，天下有公非而凡非可是。善不可谓恶，盗蹠亦窃仁义。恶不可谓善，君子不废食色。其别不可得而拘也。（“周易外传”卷七）

夫之的这种看法，在封建社会解体开始的时候，把尊卑，进退，存亡，是非，善恶，都说为相对的，其“义”不定，就形式上说来实为大胆的言论，是和“天不变，道亦不变”的封建理论相对立的。他认为宋儒如邵雍执绝对之义，乃表现了知识之贫乏，不知大化之神。他说：“著其往则人见其往，莫知其归矣；饰其归则人见其归，莫知其往矣。故川流之速，其逝可见，其返而生者不可见也。百昌之荣，其盛者可知，其所从消者不可知也。离然耳目之限，为幽明之隔，岂足以知大化之神乎？……往不穷来，往乃不穷，川流之所以可屡迁而不停也。来不穷往，来乃不穷，百昌之所以可日荣而不匮也。”（“周易外传”卷七）

夫之所说，和庄子的绝对的相对主义实不相同。他既反对邵雍执绝对的“义”（类概念），也同时反对庄子执抽象的“道”。他以为，穷理于实在的才情变化，才能知道时、位、几、事的一定的“义”；只有通过这些形象，才能掌握真实的道理。因为“变化”是由于时、位、几、事而有合法则的“秩序”的。他说：

盖阴阳者终不如斧之所斲，已分而不可合，沟之疏水，已去而不可回。争豆区铢之盈虚，辨方四圆三之圆径，以使万物之性命，分崩离析，而终无和顺之情。然而“义”已于此著矣；秩其秩，叙其叙，而不相凌越矣，则穷“理”者穷之于此而已矣。今夫审声者，辨之于五音，而还相为宫，不相夺矣。成文者，辨之于五色，而相得益彰，不相掩矣。别味者，辨之于五味，而参调已和，不相乱矣。

（同上）

庄子“齐物论”对于特殊的合法则性无力处理，而放弃了过程中各依其类的把握，既把一般与特殊分裂为二，复把特殊否定，得出了不能用事物检验的诡辩论。夫之上面一段话尽力地批判了这一论点。

夫之更进一步发挥“观变者周流不可为典要”之旨。他说：

所恶于执中之无权者，惟其分仁义刚柔为二而均之也。穷理而失其和顺（和顺即指秩序），则贼道而有余，古今为异说不一家，归于此而已矣。两间之有，孰知其所自昉乎？无已，则将自人而言之：今我所从知两间之有者，目之所遇，心之所觉，则固然广大者先见之；其次则其固然可辨者也；其次则时与相遇若异而实同者也；其次则盈缩有时，人可以与其事而乃得以亲用之者也。（同上）

万物的秩序是有级次的，由一般到特殊，最特殊的是“盈缩有时，人可以与其事而乃得以亲用之者”。在时变的条件之下，知道这一特殊性，他谓之“德至而道凝”，而特殊性则和一般性又为同一的，他谓之“道定而德著”。但他十分强调具体的真理，他以为“勇于德而道凝，勇于道则道为天下病矣”，这正指出了宋儒坚持抽象空理的致命伤。他反对分裂为二的绝对正反而复均之的理论（即所谓二元论），这论断具有真理的粒子。

其次夫之的变化范畴，更有“有而富有，有而日新”的意义，即是由故推新，“生”非一成不变，非受生之日为始，而是日受其生，日新其性。在这一点，他对于张载的理论是采取了批判修正的态度的。他说：

张子曰：“日月之形，万古不变”。形者，言其规模仪象也，非谓质也。质日代而形如一。……江河之水，今犹古也，而非今水之即古水。灯烛之光，昨犹今也，而非昨火之即今火。水火近而易知，日月远而不察耳。爪发之日生而旧者消也，人所知也；肌肉之日生而旧者消也，人所未知也。人见形之不变，而不知其质之已迁，则疑今兹之日月为邃古之日月，今兹之肌肉为初生之肌肉，恶足以语日新之化哉？（“思问录外篇”）

我们不要为现象所蒙蔽，以为离我们较远的物质是没有变化的，“形”虽然看来好像不变，其实现象的运行中已经含着“质”的变化。他又说：

天地之德不易，而天地之化日新。今日之风雷，非昨日之风雷，是以知今日之日月，非昨日之日月也。风同气，雷同声，月同魄，日同明，一也。是以知今日之官骸，非昨日之官骸，视听同喻，触觉同知耳，皆以其德之不易者，类聚而化相符也。……守其故物而不能日新，虽其未消，亦槁而死，不能待其消之已尽而已死，则未清者槁。故曰：“日新之谓盛德”，岂特庄生藏舟之说为然哉？（“思问录外篇”）

一切事物都在推陈出新，我们不能只看取陈的一面而忽视新的一面，如果只知“守其故物而不能日新”，那么其结果“虽其未消，亦槁而死”。

但是所谓新的事物也并不是突如其来的，它是从旧的事物中诞生的，是起着对旧事物的扬弃作用的。他说：

易言往来，不言生灭。……以此知人物之生，一原于二气至足之化。其死也，反于絪縕之和，以待时而复，持变不测而不仍其故尔。生非创有，而死非消灭，阴阳自然之理也。（“周易内传”卷五）

“生非创有”，就是说新的成分不是和旧的事物可以隔断联系的，因此“死非消灭”，亦有它的因素为新事物所继承。“生”固不可说突然而来，而“死”亦不可说突然而去，生死都是由量变而至于质变的。他说：

今且可说死只是一死，而必不可云生只是一次生。生既非一次生，则始亦非一日始矣。庄子“藏山”、佛氏“刹那”之旨，皆云

新故密移，则死亦非顿然而尽，其言要为不诬；而所差者，详于言死，而略于言生。……断不可以初生之一日为始、正死之一日为终也。（“读四书大全说”卷六）

“断不可以初生之一日为始、正死之一日为终”，意思即说，渐变是在于“有而富有，有而日生”之中的，生之中含有死，死的关节处正是更生的消息。

冬以生湿于寒，夏以生凉于暑，复以成温而暑，冬以成凉而寒，力有余而数未尽，则损益各二以尽之；数已终而力竭，功必以渐而不可骤，则损益各一以渐易之。（“周易外传”卷五）这里明白地提出一个“渐”字来。渐变的理论，是在夫之许多著作都有的。

复次，自然变化史，是“新故相资，而新其故”，“推故而别致其新”，这里就涉及了进化的规律。夫之反对唯心论者的看待自然史为“始大而终细”，而认识了由简朴至“备于大繁”的进化论。他说：

万法一致，而非归一也，致顺归逆也。夫彼之为此说也，亦有所测也，谓天下之动也，必增其静也，必减其生也，日以增而成其死也，日以减而灭。千章之木，不给于一堦之灰，市朝之人，不给于原阜之冢。初古之生，今日而无遗迹之可举，因而疑天下之始大而终细也，独不曰，前此之未有，今日之繁然而皆备乎？且以为由一而得万，如窍风之吹于巨壑，或疑其散而不归，浸以万而归一，如石粟之注于蠡瓢，不憂其沓而难容邪？强而归之，必杀其末，以使之小，是以轻载重，以杪承干，而化亦弱丧以不立矣。（同上卷六）

但这不是说夫之完全把握到变化运动。他所使用的概念常是抽象的二律相背相成的名词，如阴阳、往来、刚柔等，这是时代的限制。他的变化观点，虽然有推故致新的原则，而原则却是抽象的。他每达到具体说明更高级的新类时，便常常发生弱点。他一般地讲治乱变化，非常高明，例如说：“治乱循环，一阴阳动静之几也，今云乱极而治，犹可言也，借曰治极而乱，其可乎？乱若生于治极，则尧舜禹之相承，治已极矣，胡弗即报以永嘉靖康之祸乎？方乱而治人生，治法未亡乃治，方治而乱人生，治法弛乃乱。”（“思问录外篇”）但一到具体的历史法则，如他对于汉唐史之说明，仅具有一般的变化原则，而局限于抽象的治乱概念，就很不够了。

“突变”一概念，在他的用语中谓之“突如之来”，其理论并不是成熟的。这看他论自然史和人类史都可以明白。他论从野蛮到文明的阶段甚他要领。但文明以后的历史，除反复古的一原则外，其“备于大繁”的具体法则，他却不能说明。这是什么缘故呢？因为在他的变化概念中有均衡论的根源，自然是均衡——破坏——再均衡，而没有自然由低级到高级之质的移行法则。如说：“唯以至一贞天下之动，而随时处中在运动之间而已。”（“张子正蒙注”卷二）这里就是十七世纪的王夫之的成就的局限性，他还不能超出形式上的真理的追求。我们可以举一二例如下：

一阴一阳之谓道，无偏胜也，然当其一而建之，定中和之交，亦秩然顺承其大纪，非屑屑焉逐位授才而一一之也。此天地之所以大，虽交不密，叙不察，而无损于道。（“周易外传”卷四）

万物各以其材量为受，遂因之以有终始。始无待以渐生，中无序以徐给，则终无耗以向消也。其耗以向消者或亦有之，则阴阳之

纷错偶失其居，而气近于毁（破坏），此亦终日有之，终岁有之，终古有之，要非竟有否塞晦冥倾坏不立之一日矣（均衡）。尝试验之天地之生亦繁矣，保介羽毛动植灵冥，类以相绩为蕃衍，由父得子，由小向大，由一致万，固宜今日之人物充足两间，而无所容；而土足以居，毛足以养，邃古无旷地，今日无余物。其消谢生育相值，而偿其登耗者，适相均也（均衡时建）。……要其至足之健顺，与为广生，与为大生，日可以作万物之始，有所缺，则亦有一物而不备矣，无物不备，亦无物而或盈，夫惟大盈者得大虚，今日之不盈，岂虑将来之或虚哉？（同上）

他所说的盈虚、往来、成毁、消长、生灭等变化理论，大都接近于均衡论的题旨，而没有关于“质”的移行法则的说明，甚至说：“中无定在，而随时位之变，皆无过不及之差。”（“张子正蒙注”卷四）他以为消、谢、生、育相值而偿其登耗，无过不及之差，就得其时中，如果“成形成质有殊异，而不相翳者，亦形气偶然之偏戾尔”（同上卷三）。这就是均衡论的具体例子。

在十七世纪的世界商业资本主义时代，学者间对于人类新到来的世界是什么，是不知道的；而对于一个新世界必然要到来，则是颇能知道的。夫之所处的时代如此，因而他的理论局限也不能不停留在均衡论的认识，不能不限于循环进化的思想。

最后，关于自然法则的变化，夫之更有许多新的概念，例如他这样说明自然界矛盾的道理：

絪縕之中，其一阴一阳，或动或静，相与摩温，乘其时位（按即时空），以著其功能，五行万物之融结流止，飞潜动植各自成其条理而不妄。（“张子正蒙注”卷一）

对立物有“感”而同一物有“遇”，因而就产生万物形象之自然理势：

感者，交相感。阴感于阳而形乃成，阳感于阴而象乃著。遇者，类相遇。阴与阴遇形乃滋，阳与阳遇象乃明。感遇则聚，聚已必散，皆升降飞扬自然之理势。风雨雪霜，山川人物，象之显藏，形之成毁，屡迁而已。结者，虽迟久而必归其原，条理不迷，诚信不爽，理在其中矣。（同上）

“感”为相反相成（统一或综合）的概念。他说：

惟异生感，故交相欣合，于既感之后，而法象以著。（同上）

对立物有物感，始有运动。感有“触”有“轧”（“触而相迫”）。

他说：

不感则寂，感则鸣，本有可鸣之理，待“动”而应之必速，良能自然之动儿也。（“张子正蒙注”卷三）

感物因错综而成变化。他说：

错者同异也，综者屈伸也。万物之成，以错综而成用。或同者，如金铄而肖水，木灰而肖土之类；或异者，如水之寒、火之热、鸟之飞、鱼之潜之类。或屈而鬼，或伸而神；或屈而小，或伸而大；或始同而终异，或始异而终同。比类相观，乃知此物所以成彼物之利。（同上）

夫错因向背，同资皆备之材，综尚往来，其役当时之实。

会其大全，而非异体，乘乎可见，而无殊用。……向背之间，

相错者皆备也，往来之际，相综者皆实也。迹若相诡，性奚在而非善，势若相左，变奚往而非时。以生以死，以荣以贱，以今以古，以治以乱，无不可见之天心，无不可合之道符。（“周易外传”卷七）

自然的物物相感，是相反相成的合法则的运动，正如黑格尔所谓：“一切现实的皆是合理的；一切合理的皆是现实的。”夫之也说：“天之运也，地之游也，日月之行也，寒暑气候之节也，莫不各因其情以为量，出人相互，往来相遇，无一定之度数，杂然各致而推温以合符焉。”（“周易外传”卷五）然而他把这个实在的对立物之矛盾与还原了的同一性，作为平衡看待，而且以“相反相仇”是可恶的，“和而解”是可爱的，而没有达到矛盾为绝对、统一为相对的认识。他说：

以气化言之，阴阳各成其象，则相为对。刚柔、寒温、生杀，必相反而相为仇；乃其究也，互以相成，无终相敌之理，而解散仍返于太虚。……相反相仇，则恶，和而解，则爱。阴阳异用，恶不容已，阴得阳，阳得阴，乃遂其化，爱不容已。太虚一实之气所必有之几也，而感于物乃发为欲情之所自生也。（“张子正蒙注”卷一）

万物存在之一“实”，是有定序的；而此定序，不是孤立“相对待”（即绝对鸿沟）的，而是错综的“摩温，变化无穷”，因此又导出了环节的概念。他说：

若使但依种性而成，则区别而各相肖；唯聚而成，散而毁，既毁而复聚，一唯阴阳之变合，故物无定情，无定状，相同而必有异。

（同上）

这个聚散成毁之变化是流行不息的，“绩有时则断，有际绩其断者”。

夫之思想的进化论观点是有价值的，他所使用的概念是丰富的，但仅在一般的进化与变化的概念方面有他的进步意义。至于具体历史的具体分析，就不是他所能知道的了。

第四节 王夫之关于思维与存在的唯物哲学

宋明以来的理气观，是中古烦琐哲学的中心论点。十七世纪的学者们对于这种唯心论，大都加以批判。夫之以为理依于气，他肯定气为第一次的，理为第二次的。他这种关于思维与存在的关系的理论，在他的学说中是最光辉的。兹选他的几段精到的话录之于下：

气者，理之依也。气盛则理达，天积其健盛之气，故秩序条理，精密变化而日新。……天地之产，皆精微茂美之气所成，人取精以养生，莫非天也。气之所自盛，诚之所自凝，理之所自给，推其所自来，皆天地精微茂美之化，其酝酿变化，初不丧其至善之用，释氏斥之为鼓粥饭气，道家斥之为后天之阴，悍而愚矣！（“思问录内篇”）

这就是说，“理”依存于“气”，即思维依存于存在。

若其实则理在气中，气无非理。气在空中，空无非气。……其聚而出为物，则形，散而入于太虚，则不形。（“张子正蒙注”卷一）

“理在气中”，这是说思维不能离存在而独立。这种认识论是立足于“空无非气”这一唯物论的宇宙观的。

人不资气而生，而于气外求理，则形为妄，而性为真，陷于其邪说矣！（同上）

这是批判“气外求理”的唯心的认识论。

鼓动于太虚之中，因气之纯杂，而理之昏明强柔，性各别矣。故自风雷水火以至犬牛蛇虎，各成其性，而自为理，变化数迁，无一成之法也。（同上）

这是说，气既然是可变的，因而“理”也是可变的，理不是一个绝对不变的东西。

理本非一成可执之物，不可得而见；气之条绪节文，乃理之可见者也，故其始之有理，即于气上见理；迨已得理，则自然成势，又只在势之必然处见理。（“读四书大全说”卷九）

这是说，“理”是人类反映客观存在发展的思维活动，这活动有它的必然倾向。

质是人之形质，范围著者生理在内，形质之内，形气充之，而盈天地间，人身以内，人身以外，无非气者，故亦无非理者，理行乎气之中，而与气为主持分剂者也。故质以函气，而气以函理。质以函气，故一人有一人之生，气以函理，一人有一人之性也。若当其未函时，则且是天地之理气，盖未有人者是也。（同上卷七）

这是说，思维的形成既决定于生理又决定于物理，且气、质与理、性都是统一的。

夫之的意思很明白：理依气生，气日新，理日新；气是运动着的物质，理因气之条理，有何气成何理；理只因气而生，而天下无所谓一成型之理；人类生身与客观对象都是气，气质之性涵理，理性非在气质以外。气或物质网缢为第一次的，而理或思维为第二次的。因此，他所说明的事物之理是自然法则，而不是超现实的“一成型”。他说：

万物皆有固然之用，万事皆有当然之则，所谓“理”也，乃此

理也。唯人之所可必知、所可必行，非人之所不能知、不能行，而别有“理”也。具此理于中而知之不昧，行之不疑者，则所谓“心”（思维）也。以心循理，而天地民物固然之用、当然之则，各得焉（把握），则谓之“道”。自天而言之，则以阴阳五行成万物，万物之实体而有其理（自然法则）。……合于人而为情性，以启其知行者，而有其心。则心之于理所从出，皆本非二物，故理者人心之实，而心者即天理之所著所存者也（思维对存在之反映）。（“四书训义”卷八）

实在的万物本身的运动有它的客观的法则，由存在的合法则运动才反映为思维认识中的法则，所以理都是“可持循之道”。认识是媒介对象的人类思维的能力，这能力不能如庄子那样，在事物以外设置下一个永远可持循的“所以迹”，而让客观世界的日新条理来“依照”主观而行的。因此他说，人类的认识是“以心循理”，不是以心“立理”。

夫之的时代，西洋历法已输入中国，他指出当时是“历法大明之日”，他就借自然科学来说明理因气而生，并且指出历法是一个认识的过程，表现了思维与存在的发展关系。他说：

有即事以穷理，无立理以限事。故所恶于异端者，非恶其无能为理也，罔然仅有得于理，因立之以概天下也。……异端之言曰，“万变而不出吾之宗”，宗者罔然之仅得者也，而抑曰吾之宗矣，吾其能为万变乎？如其不能为万变，则吾不出吾之宗，而非万变之不出也。无他，学未及之，不足以言，而迫欲言，则罔然亦报以仿佛之推测也。……彼（指天地日月等）皆有理以成乎事（客观的合法则性），谓彼之理即吾宗之秩序者犹之可也，谓彼之事一吾宗之结构运行也（主观主义），非天下之至诞者孰敢信其然哉？……士文伯之论曰：“国无政，不用善，则自取谪于日月之灾。”呜呼！此古人学之未及，私为理以限天，而不能即无以穷理之说也。使当历法大明之日，朔望转合之不差，迟疾朏朧之不乱，则五尺童子亦知文伯之妄！……日月维有运而错行之事，则因以有合而相掩之理，既维有合而必掩之理，因而有食（日食）而不爽之事。故人定而胜天，亦一理也，而不可立以为宗，限日食之理而从之也。（“续春秋左氏传搏议”卷下）

“运而错行”与“合而相掩”，是合法则的天体运动。在古人的认识过程中，却不能知其“合而相掩”之理，遂以远而不似的主观认识（不善政）以概之。今人学之已及，认识过程中始含有近而相似的概念，得“合而相掩”之理，以证“食而不爽”之事，所以“有即事以穷理，无立理以限事”。由此可知，唯物的认识论是和自然科学的发展有关联的，夫之此论，合于近代进步的思维方法。

夫之曾分别“气”与“质”，发挥了思维过程由量变到质变的真理，而指出“虽失理之气，亦在理中”。因为错误也是认识真理的一个阶段；没有在实际中检证错误的认识活动，就难于得到真理。这见解异常高明。下面是他的一段名言：

已生以后（指理），日受天气以生，而气必有理，即其气理之失和，以致于戾，然亦时消时息，而不居之以久其所也。……气馁者，质之量不足，气浊者，质之牖不清也。故气以失其条理而或乱，

抑亦不相继续而或挠也。……质能为气之累（认识有限制），故气虽得其理，而不能使之善。气不能为质之害（认识可发展），故气虽不得其理，而不能使之不善。……乃人之清浊刚柔不一者，其过专在“质”，而于以使愚明而柔强者，其功则专在“气”。质一成者也，故过不复为功；气日生者也，则不为质分过，而能功于质。且质之所建立者固“气”矣，气可建立之，则亦操其张弛经纬（发展）之权矣。气日生，故性亦日生（原注：生者气中之理），性本气之理，而即存乎气，故言性必言气，而始得其所“藏”，乃气可与质为功，而必有其与为功者，则言气而早已与“习”相摄矣。是故质之良者，虽有失理之气，乘化以人，而不留之以为害，然日任其质，而质之力亦穷，则逮其久，而气之不能为害者且害之矣。盖气任生质（脱文）型范，型范虽一成，而亦无时不有其消息，始则消息因仍其型范，逮乐与失理之气相取，而型范亦迁矣。若夫由不善以迁于善者，则亦善养其气，至于久而“质”且为之改也。……乃所以养其气而使为功者，何恃乎？此人之能也，则“习”（实践）是也。是故气随习易，而习且与性成也。质者性之府也，性者气之纪也，气者质之充，而习之所能御者也，然则气效于“习”，以生化乎“质”，而与性为体。……质以纪气，而与气为体（原注：可云气与性为体，即可云性与气为体），“质”受生于“气”，而气以理生质（原注：此句紧要）。……就气言之，其得理者，正也，其失理者，亦何莫非理也？就“质”言之，其得正者，正也，其不正者，亦何莫非正也？气之失理，非理之失也，失亦于其理之中。已刚而亦乾之健，已柔而亦坤之顺，已清而象亦成，已浊而形亦成亦均。夫祁寒之以成其寒之能，盛暑而以成其暑之能也。善养者何往而不足与天地同流哉？质之不正，非犬羊草木之不正也，亦大正之中，偏于此而全于彼，长于此而短于彼，乃有其全与是之可因，而其偏与短者之未尝不可扩（改革）。（“读四书大全说”卷七）

此段讲理气的道理，是宋明以来哲学的总的批判发展，已经因追求到实践，把循环论证跌开，达到颇高的理论水准。从孔子以至明末的思想家的哲学中，还没有这样深刻的理论！

思维对存在的反映，因了实践（习）的检证，气日充，量日丰，所以认识的对象是可以变革的，人类的认识也是可以发展的。“型范”，即今哲学术语的类概念，他不识为有“成型”的不变的人性类概念，人性反而可以由于实践的善养，与由于实践的不善养，而变化其“质”。所谓“气为质之充”是说通过实践而使人性更加丰富，通过这种过程就显示人类实践（“习”）所发生的功效，便可以改变人类认识的“质”（器官）。气是日生的，量是日生的，性也是日生的，故“质”也是日变的，好像寒因气之充而变为暑那样。由量到质的变化，不但表现向上的发展，而且也表现向下的变化。故“气以理纪质”是有多方面的意义。由量之充而发展，就得“理”之正，而由量之不充，也可以得“理”之反。不论是走了那一方面，求“理”的过程都是由型范得出来的，型范虽有正与反，但却都是理的“节文”过程，得理与失理，都是理。这一关于思维与存在的关系的哲学，可与黑格尔的认识论（当然是颠倒的）对照研究。夫之的人性论超过了前人，后面还要详细研究。他

释“性者日生者也”，在语源上亦合于历史。按两周金文，“性”之原字即“生”字，已有明证，如金文的“厥生”，即“诗”言“尔性”。因此，他把宋明儒以来所高谈的性命，重新规定了活生生的发展内容，并据此进而说明“理在日成”中，“未成可成，已成可革”，天下不可能有一成不变的“理”存在。他的认识论是和人性论直接结合的，关于人性的论点如下：

性者，生理也，日生则日成也。则夫天命者，岂但初生之顷命之哉？……天之生物，其化不息，初生之顷，非无所命也。……幼而少，少而壮，壮而老，亦非无所命也。……不更有所命，则年逝而性亦日忘也。……形日以养，气日以滋，理日以成，方生而受之，一日生而一日受之，受之者有所自授，岂非天哉。故天日命于人，而人日受命于天，故曰性者生也，日生而日成之也。……惟命之不穷也而靡常，故性屡移而易，抑推理之本正也，而无固有之疵，故“善”来复而无难，未成可成，已成可革。性也者，岂一受成例不受损益也哉？……形气者，亦受于天者也，非人之能自有也，而新故相推、日生不滞如斯矣。（“尚书引义”卷三“太甲”二）

夫之从很笨重的经典形式（如“尚书”）中解放出来，使这种形式来服从他的理论内容。他把古代的天命观，拉到降而富的新命观，否定了绝对的天命。他把古代的人性论，拉到日生而新的生化论（“思问录内篇”说“命日新而性富有也”），否定了绝对的人性类概念。因此，他说的“气与性为体”，也即把超乎现实的“理”，拉到实践之中日新而富有的理，否定了绝对的理的概念。“理”，不但是以客观存在的内容的发展而也发展，而且是以主观的认识官能（质）日生日新而也日富日善。“未成可成，已成可革”之性理说，是他的自然生化论的合理的发展。宋明以来的性理观在夫之的批判之下划出了一个新的时代。

夫之既然肯定实在的气，日生的气，又肯定由气日日充实的质，即因实践改变了人类官能而生化的质，则性在气质之中也就日新而富有，并不是一降生就命定了的。性的体是能动的日受其生，性的用是能动的日至其善，从名实关系上说来如下：

言性者，昔曰吾知性也。折之曰，性弗然也。犹将曰，性胡不然也？故必正告之曰，尔所言性者，非性也。今吾勿问其性，且问其知。知实而不知名，知名而不知实，皆不知也，言性者于此而必穷。目击而遇之，有其成象，而不能为之名，如是者，于体非茫然也，而不给于用，无以名之，斯无以用之也；习闻而识之，谓有名之必有实，而究不能得其实，如是者，执名以起用，而茫然于其体，虽有用，固异体之用，非其用也。夫二者，则有辨矣，知实而不知名，弗求名焉，则用将终继。问以审之，学以证之，思以反求之，则“实在”而终得乎名，体定而终伸其用，此夫妇之知能所以可成乎忠孝也；知名而不知实，以为既知之矣，则终始于名，而悄悄以测其影，斯问而益疑，学而益僻，思而益甚其狂惑，以其名加诸迥异之体，枝辞日兴，愈离其本，此异同之辨说所以成乎淫邪也。（“姜斋文集”卷一“知性论”）

夫之一方面批判了经验论，另一方面又批判了唯心论。在夫之的意思，经验论者虽不能得“性”之用，未知其所以然，但积经验而来的常识尚可以如夫妇之知能而指道日常的生活；唯心论者则游戏于名（概念），而怀疑于

实（存在），那是极可贼道的，故说“与性形影绝，梦想不至，但闻其名，随取一物而当之也”（同上）。

夫之又从理与象、道与象，说明象之实在。道和理是由象所摄取的，象为第一次的，道和理为第二次的。他说：

在天而为象，在物而有数，在人心而为理。古之圣人于象数而得理也，未闻于理而为之象数也。于理而立之象数，则有天道，而无人道（原注：疑邵子）。（“思问录内篇”）天下无象外之道，何也？有外则相与为两，即甚亲而亦如父之于子也；无外则相与为一，虽有异名，而亦若耳目之于聪明也。父生子而各自有形，父死而子继，不曰道生象，而各自为体，道逝而象留。然则象外无道，欲详道而略象，奚可哉？今夫象，玄黄纯杂，因以得“文”，长短纵横，因以得“度”，坚脆动止，因以得“质”，大小同异，因以得“情”，日月星辰，因以得“明”，坟埴墟壤，因以得“产”，草木华实，因以得“财”，风雨散润，因以得“节”。……象不胜多，而一之于“易”，“易”聚象于奇偶，而散之于参伍错综之往来。相与开会，相与源流，开合有情，源流有理。……然则江象以成“易”，举易而皆象，象即易也。何居乎以为兔之蹄，鱼之筌也？夫蹄非兔也，筌非鱼也，鱼兔蹄，物异而象殊，故可执筌蹄以获鱼兔，亦可舍筌蹄而别有得鱼兔之理，畋渔之具伙矣。……言未可忘，而奚况于象？……道抑因言而生，则言象意道，固合而无畛，……老之言曰，言者不知，庄之言曰，言隐于荣华，而释氏亦托之以为教外别传之旨。弃民彝，绝物理，胥此焉耳。（“周易外传”卷六）

这样看来，文理、度理、质理、情理、明理、产理、财理、节理，都指因对象而综摄的表象或抽象的概念。所谓“理”指条理，而“易统会其理”，始把概念总括起来，在变化发展中取得“理论的”概念或动的总理，这便是“道”。这所谓“道”，相似于哲学这一名词，夫之又以“易”之一名或“生化之理”来代替它。哲学是掌握真理的学问，因为物象是实在的，哲学的理也是实在的。

夫之的唯物论思想在这里表现出了异常惊人的新内容，这是十七世纪中国哲学的成果，高出于周秦诸子，也高出于中国十八世纪起的学者。他的唯物论的明显语句，也不是过去学者所能比拟的。他说：“性命之理，显于事理，外无事也。天下之务，因乎物，物有其理矣，循理而因应乎事物，则内圣外王之道。”（“尚书引义”卷一“益稷”）如果我们把他的“内圣外王”的古典的形式撇开，则剩下的是唯物论的核心。

第五节 王夫之论道器、论人性及人类的认识能动性

人类的认识不仅反映自然，而且能够循自然的规律而改造自然（或世界），并改造自己的气质。夫之在他的道器论的形式之下表现了丰富的思想内容。这不仅因为他肯定器先道后，而且更因为他把人类对于自然（或世界）的创造活动，提到适当的地位，得出创“器”即所以创“道”的结论。他和主观唯心论者相反，他依据对象的合法则性，说明人类所反映的客观法则；他不是所谓“惆怅以测其影”，而是主张存在决定意识的。夫之的细致的道器论和他的理气论不能混同，而且道器的器，在他的哲学中是特别术语。我们研究一家的学说，首先要知道他所特别使用的术语，否则不可能把他的思想研究清楚。夫之所使用的术语，要从他的全部著述中去了解，仅看一二段文学，很可能流于断章取义，这是我们应当注意的。

夫之所谓“器”，是与“气”不同的。气的概念指宇宙絪縕的大量，而器的概念指这大量的实在秩序或客观规律。他所谓“象”，即气之表现形态（“象在气之始”），而“器”则是现象形态的本质，它们都是时变的。如上所言，象的玄黄纯杂，有“文”的本质；象的长短纵横，有“度”的本质；其他质、情、明、产、财、节皆因象而立，在人始谓之理。

夫之说：

阴阳与道为体，道建阴阳以居，相融相结而“象”生，相参相耦而“数”立。融结者称其“质”而无为，参耦者有其为而不乱。象有融结，故以大天下之生；数有参耦，故以成天下之务。象者生而日生，阴阳生人之撰也；数者既生而有，阴阳治人之化也。阴阳（气）生人而能任人之生，阴阳治人而不能代人以治。……象日生而为载道之“器”，数成务而因行道之“时”。“器”有大小，“时”有往来。载者有“量”，行者有程，亦恒齟齬，而不相值。……时固不可徼也，器固不可扩也，徼时而时违，扩“器”而器败。……器有大小，斟酌之以为载；时有往来，消息之以为受。……其非君子也，则恒反其“序”（法则），反其序者执“象”以常，常其常而昧其无穷，乘数以变，变其变而瞽其有定。……而非君子之“器”，则失序而不能承。（“周易外传”卷五）

从这里，我们可以看出器之为器，是由复杂多样的现象而来，而且是随时代而变的。器是秩序、制度和定律，是象之本质，而变化中的器则为更深刻的本质。因为“象日生”，所以载道之器也是发展的。如此，才可以研究他的道器论。

夫之说：“其序之也，亦无先设之定理”，“神化形而上者也，迹不显，而由辞以想其象，则得其实。”（“张子正蒙注”卷二）“阅物之万，应事之蹟，因物事而得理，推理而必合于生。”（“周易外传”卷二）“道者天地人物之通理。”（“张子正蒙注”卷一）这样，器不但在道（总理）之先，而且道器是一个东西的两方面，知其器即所以知其道。他又说：

据器而道存，离器而道毁。（“周易外传”卷二）

统此一物，形而上则谓之道，形而下则谓之器，无非一阴一阳之和而成，尽器则道在其中矣。（“思问录内篇”）

圣人之所以不知不能者，器也，夫妇之所与知与能者，道也。

故尽器难矣，尽器则道无不贯，尽道所以审器。知至于尽器，

能至于践形，德盛矣哉！（同上）

本来把握着“器”之必然，就是道，所谓“尽道所以审器”。然而尽器实难，因为必然之把握，是历史的实践，而不能以先设的一个定理来臆测。夫之说“尽器则道在其中”，“尽器则道无不贯”，命题是光辉的。他在“读四书大全说”卷六里，说明多学而识的工夫同时即为求乎一贯，这是尽器贯道的同义语。他这样批评道：“程子……见人读史则斥为玩物丧志。玩物丧志者，以学识为学识，而俟一贯穿于他日者也。若程子之读史则一以贯乎所学所识也。……古人之学日新有得，必如以前半截学识，后半截一贯，用功在学识，而取效在一贯，……夫子在志学之年且应不察本原，贸然求之而未知所归也！”因此，器在道先，器日尽而道愈明。他说：“盈天地之间者皆器矣”，“道不虚生，则凡道皆实也”，我们不能“悬道于器外”（“周易外传”卷五）。

夫之曾就“易系辞传”“形而上者谓之道，形而下者谓之器”两语，发挥他对于道器的精辟的理论。他说：

“谓之”者，从其谓而立之名也，“上下”者，初无定界，从乎所拟议而施之谓也。……天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可谓之道之器也。无其道则无其器，人类能言之（宋明儒者皆言之），虽然，苟有其器矣，岂患无道哉？君子之所不知，而圣人知之，圣人之所以不能，而匹夫匹妇能之。人或昧于其道者，其器不成；不成，非无器也。无其器则无其道，人鲜能言之，而固其诚然者也。洪荒无揖让之道，唐虞无吊伐之道，汉唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道，未有车马而无御道，未有牢醴璧币钟磬管弦而无礼乐之道，则未有子而无父道，未有弟而无兄道，道之可有而且无者多矣。故无其器则无其道，诚然之言也，而人特未之察耳。故古之圣人能治器而不能治道，治器者则谓之道，道得则谓之德，器成则谓之行，器用之广则谓之变通，器效之著则谓之事业。……如其舍此，而求诸未有器之先，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，而不能为之名，而况得有其实乎？老氏瞽于此，而曰“道在虚”，虚亦器之虚也；释氏瞽于此，而曰“道在寂”，寂亦器之寂也。淫词褻炙，而不能离乎器，然且标离器之名以自神，将谁欺乎？……故“作者之谓圣”，作器也；“述者之谓明”，述器也；“神而明之，存乎其人”，神明其器也。识其品别，辨其条理，善其用，定其体，则默而成之，不言而信，成器在心而据之为德也。呜呼！君子之道，尽夫器而已矣。辞所以显器，而鼓天下之动，使勉于治器也。（“周易外传”卷五）

这一段话，是值得详细研究的。其大意有以下几点：

（一）形上形下无定界，不过拟议之词。

（二）天下惟器，知其器，成其器，即所以明道。昧于道者即不知其器。

以上二点至明，无待解释。

（三）既然器先道后，器是先道而存在的，那么，人类的认识便必然依据于客观的器的秩序条理。器如不存在，人们就不可能反映客观的道理。上引他所举的唐虞和汉唐的历史证例，对于原则的说明是高卓的。另外，他又曾从社会史上举例，说：“宋之去今五百年耳，邵子谓‘南人作相，乱自此始’，则南人犹劣于北也。洪永以来，学术节义，事功文章，皆出荆扬之产，

而贪忍无良，弑君责国，结宫禁，附宦寺，事仇讎者，北人为尤酷焉。则邵子之言，验于宋而移于今矣。今且两粤滇黔，渐向文明，……地气南徙，在近小间有如此者，推之荒远，此混沌，而彼文明，又何怪乎？”（“思问录外篇”，按“思问录”题材，原仿王充“论衡”之“问孔”、“刺孟”诸篇，很多新义。）这尤足以说明今日无他日之道。

夫之所谓器与道是立足于言之“可证”。言可证者有史，他往往对于古史得出前无古人之名断，与朱熹所谓秦汉以下“天地也是架漏过时，人心也是牵补度日”，而否定历史发展的观点，是不同的。例如他论“肉刑”为三代古法，在形式上他把肉刑与所谓“井田”、“封建”二者并列，但他说，“上古朴略之法，存而不论焉可矣。”（“尚书引义”卷一“舜典”四）野蛮与文明是有他们的器（秩序）可作证明的，我们不能由文明退回到野蛮而合所谓“道”。他在“思问录外篇”里还有说明质与文为必然演化的理势的一段文字，我们在第一节里已经引过了，这段话和这里讲的可以互证。

我们可以看出，夫之显然把庄子的相对的理论颠倒过来“因而通之”，而批判了庄子，并批判了宋儒。质、文都是时代的“器”，因器而有时代的“道”，故器在必征，而道亦在必征，有征则复古是“失道”了。道有时代，古老依其器有古道。若必欲复古道，而昧今之器，他说这是无“德”。德即指对于现实世界的把握，把握有得而据之，即道在其中（特殊的合法则性与一般的合法则性之统一）。这里，不仅在形式的理论上是进步的，而且在历史事例的论证上也是具有历史发展的看法的，他把文明和野蛮的历史大体上说明了。

夫之说：

谓井田、封建、肉刑之不可行者，不知道也。谓其必可行者，不知德也。勇于德则道凝，勇于道则道为天下病矣。德之不勇，褐宽博且将惴焉，况天下之大乎？（“思问录内篇”）

“勇于德则道凝，勇于道则道为天下病”，是夫之的又一新义，命题也是光辉的。真理是具体的，即所谓“治器谓之道，道得谓之德”，“成器而据之为德”，否则只在器之先，求其“亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物”的抽象大共名，名既不实，道也就虚寂罢了，即是说，“离器而道毁”。因为“道之可有而且无者多矣”，只有成器而时据之，始见道之大有，没有一个“豁然贯通”的武器，即没有一个表裹精粗无不到的大道。

（四）夫之关于治器、作器、述器的理论，更具有特色。他既然论生化史推源于“生”，而得出“备于大繁”的结论，那么复古派所说的简陋之“朴”，就不能尽生化之理了。他说：

朴之为说，始于老氏，后世习以为美谈。朴者，木之已伐而未裁者也。已伐则生理已绝，未裁则不成于用，终乎朴则终乎无用矣。如其用之，可栋可楹，可豆可俎，而抑可溷可牢，可极可楷者也。人之生理在生气之中，原自盎然充满，条达荣茂，伐而绝之，使不得以畅茂，而又不施以琢磨之功，任其顽质，则天然之美既丧，而人事又废。君子而野人，人而禽，胥此为之。若以朴言，则唯饥可得而食，寒可得而衣者，为切实有用。养不死之躯以待尽，天下岂少若而人邪？自鬻为奴，穿窬为盗，皆以全其朴，奚不可哉？养其生理自然之文，而修饰之以成乎用者，礼也。（“俟解”）

这段批评老子的话，具有近代人文主义的实质。“成乎用”，和玄奥的

道理是相反的。“泥古过高，而菲薄方今，以蔑生人之性”（“读通鑑论”卷二十）是绝不能“成用”的，因为不识其器是无以成其用的。说到这里，已触到了人类认识的能动精神方面。人类的创造活动是有客观条件做依据的，不是唯心所欲来进行的。他以为，无车之条件，不能创造御之理；无器之条件，不能创造容之理。如果不根据一定的“时”与“序”，徼时而时违，扩器而器败。所以作器、述器、治器（按器不仅指具体的物件，而且包括制度法律，他说“诗”“书”“礼”“乐”皆圣人所治之器），指着自然有其序，人类成其“用”。成器，按他说、圣人有所不能，而匹夫匹妇有能之者。自然予之，人类成之。自然日生而予之，人类日新而日成之。他说：

成必有造之者，得必有予之者矣，臻于成与得矣，是人事之究竟，岂生生之大始乎！有木而后有车，有土而后有器，车器生于木土，为所生者为之始，揉之斫之埏之埴之，车器乃成，而后人乃得之。既成既得，物之利用者也。（“周易外传”卷一）

这是讲人类对自然的生产的科学。但人类与自然的关系犹不仅如此。自然的生化秩序是发展的，人类生化自己的性质也是发展的。自然给予人类的以及人类对自然所利用的也相互生化，媒介，并相互变更关系。“资始之元亦日新而与心遇，非但在始生之俄顷”（同上），就是说一成不变的东西是没有的，人在大自然中也正在于所谓“性日生”。由此，便道出他的成器论的哲学，客观与主观的生化史论。

“历史是人类创造的”这一命题，不是如主观唯心论那样，把创造只放在人心的自由意志方面。唯物论者不否认人的理性活动，相反地，是把它放在合理的地位。夫之有一名论，叫做“继善成性论”，即讲此理。从前有一个反动的唯心论者，依照庸俗的生物进化说来乱扯夫之的学说，以为：“道为天演之现象（？），善则天演淘汰中继续生存之适应，而性则仅是生物于适应中所得之几种生理也。”按夫之的论旨，与生物进化论是不相干的。他说，“成器者人也”，只有人能创造。其他生物不能成器，只能备器；只有生化的适应性，没有创造能动的精神。夫之的话和弗兰克林说“人为造工具的动物”相似。夫之在“张子正蒙注”卷三中，有关生物进化之，说特详，除因科学未发达，有未妥处（如言植物无呼吸）外，其他颇可参证。他说动物“各含其性”，植物“有质而无性”，人为最得天秀者，“其体愈灵，其用愈广”。天有序，物有秩，人能知秩知序，这里即是继善成性的物质根源。

夫之的继善成性论虽然是由“易系辞上传”“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”一句演成的，但道、善、性、继、成等过去的思想形式，被他借用来在内容上改造了。

（甲）夫之说，“天则道而已矣”（“周易外传”卷五），道兼形式与内容，兼本质与现象，兼坏与练，所谓“道则多少阴阳无所不可矣”（同上）。

（乙）“善”指物德、事物的品别或条理，即器之所以为器者，所谓“善者因事而见”（“张子正蒙注”卷三）。

（丙）“性”指“生之理”，所谓“命日受则性日生”，“性者，生理也，日生则日成也”（“尚书引义”卷三“太甲”二）。性不是一个相对的概念，而是人类的潜在发展的能力。它和自然相与为能，日生日存，“成性存存，存之又存，相仍不合”（“思问录内篇”）。没有外界的万变，即没有人性的日生日存，而“尽性”即指存此性而把握自然的必然，即所谓“善”。因此他说，“命日受则性日生矣，日日生视，耳日生听，心日生思。形受以

为器，气受以为充，理受以为德。取之多，用之宏而壮；取之纯，用之粹而善，取之驳，用之杂而恶；不自知其所自生而生。是以君子自强不息，……以养性也。……有生以后，日生之性益善而无有恶焉。”（“尚书引义”卷三“太甲”二）

（丁）“继”，夫之说“继之者，天人之陈也”（“周易外传”卷五），这是他所异常重视的术语。以哲学术语释之，相当于认识论上的实践意义。黑格尔说：“理念是在概念当作今日‘自在的’和‘自为的’东西而被规定的限度内，是实践的理念，是行为。”（“逻辑学”一九三页）如果把黑格尔的话颠倒过求说，认识是在对象的运行和主观的活动的关系之中，“自在”的东西所以能变为“自为”的东西，就依存于实践来把握着对象的实在。然而正因为如此，另一方面，人类认识只有通过实践才最后把握或占有真理，因为“实践是客观认识的检证规准”。这样，在实践中变革了对现实的认识，同时也就不断地把旧的过时的认识扬弃了。黑格尔称为媒介性（认识）之被扬弃，而达到现实性（同上一九七页）。我认为夫之的“继”字，即不完全地说明了此点。其所以是不完全的，即仅是“形式的”，和黑格尔“形式地”把握真理的方法是同路的，而比较更为形式地。

（戊）“成”指什么呢？“成”指道德的评价或效果的证验，包含知能二者的创造活动，即所谓日生不息的取多用宏，取纯用粹。他说“成犹定也，谓一以性为体而达其用也，善端见而继之不息，则终始一于善，而性定矣。……性之善者不能尽掩，有时而自见。”（“张子正蒙注”卷三）

我们明白了夫之的术语，便可以作进一步的研究。他说：“言道者统而同之，不以其序，故知道者鲜矣”（“周易外传”卷五）。所以对象与认识之同是以“序”论，因了“序”才可以言道。这是夫之的要旨。对于道，他的诗中曾说：“天道不可见，往来孰能亲？”他又说过：“天则道而已矣。……道无时不有，无动无静之不然，无可无否之不任受。”（同上）这是不可知论的残余。对象的认识既然只能从“序”，从客观事物的秩序条理讲起，去道也就和存道没有多大分别。如果采用列宁批评黑格尔的办法，我们也可以这样批评夫之说：“把‘统而同之’的道（天）去掉吧，则留下的就是物质合法则的过程联结，认识的媒介”。我们进一步研究夫之对于客观事物秩序条理，即“因事而见”的“善”的论说。他说：

调之有适然之妙，妙相衍而不穷，相安而各得，于事，善也、于物，善也。（同上）

善则天人相继之际，有其时矣。善具其体，而非能用之，抑具其用，而无与为体。万汇各有其善，不相为知，而亦不相为一性，则敛于一物之中，有其量矣。有其时，非浩然无极之时，有其量，非融然流动之量。（同上）这样看来，“善”为对象的实在现实性，万汇（对象）是各具其性而发展而相继的，然而它是哑吧，不过是自然的运动纲结。对象有时“具其体”而不能被认识所媒介以至占有，有时“具其用”而不能被认识所说明以至检证。“自在”与“自为”的相继转化，只是透过认识，才能于事物而显现为统一。因此，“善”就是“器”之抽象名词罢了。

我们再看“天人之际”的“继”是说什么。自然是联结的，认识也相应是联结的。对象的坏练只有真实地反映于认识，“自在”与“自为”才统一起来。因而，在人类实践的多方面的关系之中，时间、地点和条件是继善的关键。如果离开这些，单纯地去把握对象的全“量”，那就必定要失败的。

他说：

甚哉！继之为功于天人乎！天以此题其成能，人以此绍其生理者也。……不继不能成天人相绍之际。存乎天者，莫妙于“继”，然则人以达天之几，存乎人者亦孰有要于“继”乎？夫繁然有生，粹然而生人，秩焉、纪焉、精焉、至焉、而成乎人之性，惟其“继”而已矣。道之不息于既生之后，生之不绝于大道之中，绵密相因，始终相洽，节宣相允，无他，如其“继”而已矣。以阳继阳而刚不馁，以阴继阴而柔不孤，以阳继阴而柔不靡，以阴继阳而刚不暴。滋之无穷之器恒，充之不歉之谓诚，持之不忘之谓信，敦之不薄之谓仁，承之不昧之谓明，凡此者“所以善”也，则君子之“所以为功于性”者亦此而已矣。继之则善矣，不继则不善矣。天无所不继，故善不穷；人有所不继，则恶兴焉。……学成于聚，新故相资而新其故；思得于永，微显相吹而显察于微。其不然者，禽兽母子之恩，啾啾虞虞，稍长而无以相议，夷狄君臣之分，炎炎赫赫，移时而旋以相戕，则惟其念与念之不相“继”也，事与事之不相“继”也。……天命之性有终始，而自继以善无绝续也。川流之不匮，不至其逝也，有“继”之者尔；日月之相错，不忧其悖也，有“继”之者尔。（“周易外传”卷五）

上面的例子，虽是“形式的”，但这是“成器在心而据之谓德”的哲学——认识、占有对象的媒介理论。对象（天）显其变化，人类认识绍其实际的联结以日生（性），万象有其秩序而不自知，人类认识媒介出真理的实在性。在这里，认识便是学思，“学成于聚，思得于永”，把旧的变为新的，把现象（显）推到本质（微）。“述器”，“作器”，“成器”，就在这里。所以“知至于尽器，能至于践形，德盛矣哉”（“思问录内篇”）。德即认识占有之谓（据之）。他的认识论应另研究，此处只在明器、述器、作器的理论中心方面进一步探讨一下。他说：“不识，无迹之可循，不能为之名也；不知，不豫测其变也。知能日新，则前未有名者。礼缘义起，俟命不贰，则变不可知者。冥升不息，以斯而顺帝之则，乃无不顺也。识所不逮，义自喻焉，况其识乎？知所不豫，行且通焉，况其知乎？”（同上）这是说，“礼”制过去是没有的，亦不能名的，在知能日新之下，礼缘义起（义指相对的时间空间条件），这和黑格尔的法律论，以法制是历史的产物是相似的。其次，认识是在一定历史的和技术的条件之下才把自然法则显现出来，在条件不具备的时候，自然法则仍在那里起着作用。实践总是在知识之前，认识在实践没有和自然互通声气的时候是自在的，经过实践，认识就成为自为的了。

上面已经指出“继”即认识通过实践的联结，所谓“天以此显其成能，人以此绍其生理”，故认识对于实在的媒介，即在“绍天有力”的天人之际，发挥认识的能动性。“天不言，物不言，其相授受，以法象相示而已。形声者，物之法象也。……言者，人之大用也。绍天有力，而异乎物者也。子贡求尽人道，故曰‘子如不言，则小子何述焉？’（述者，以夫之之意推之，当指述器）竖指摇拂目击道存者，吾不知之矣！”（同上）述器即尽人道、即“继”的内容，使对象的联结性（善）媒介出来，成为可知的真理，复因实践，改变了自己的认识的性能。他批判那些冥想求道者不重视言语认识，就不能继善成性。

“继”之为功于天人，显然是指认识与对象的媒介性的理论，这一理论

虽然不就究如此其单纯，但由上面看来，夫之已经形式地达到这一理论的一般了解，过是无疑的。

继善既已阐述明白，再论他所谓成性。“性者，善之藏也”，则性和善都是在客观和主观的联结中渗透反映的。善既然是“未成可成，已成可革”，则性也不是一受命就不变易的，而是“新故相资，而新其故”，“一日生而一日受”。他在“周易外传”卷五中说：

恢恢乎大之则曰：“人之性犹牛之性，牛之性犹犬之性”，亦可矣，当其继善之时有相“犹”者也，而不可概之已成乎人之性也；则曰“天地与我同根，万物与我共命”，亦可矣，当其为道之时同也、共也，而不可概之相继以相授而善焉者也。……善者性之所资也，……犹子孙因祖父而得姓，则可以姓系之，而善不于性而始有，犹子孙之不可但以姓称，而必系之以名也。……

性可存也，成可守也，善可用也，继可学也，道可合而不可据也。

至于继，而作圣之功，蔑以加矣。夫之在这里讲的“善（必然）者性（认识能力）之所资（凭借）”，主要反对了孟子以求的唯心论。如果我们把他所举的子孙和祖父的关系这一例子，换成历史的说明，就更明白了。认识是一个历史的过程，其中有传统“继承”的关系，也有传统批判的关系。在历史上的封建异端和“叛徒”之所以有革命的精神，就在于他们既是认识过程中的某一时代的“子孙”，又是前一时代的“逆子”。就以王夫之的思想来说，夫之虽然在形式上总是不忘旧的传统，而他的内容却是具有“叛徒”的精神。“新故相资而新其故”，他在“已成可革”方面，是具有革命性的。

夫之的人“性”论是具有特识的。我认为在中国思想史上讲人“性”善恶的，上自先秦诸子下及宋明儒者，都不及他。在上面已经引证过他的“性日生”的理论，他说性不是受命之日而自成，而是日生而日受的，性是日在变化中尽其绍天之力的。他把“性”和“习”（实践行为）统一起求，而赞成孔子“习相远”之说为最无语病。性在实践中检证了“善”之可继，在“继承”中又改革了过去所成就的，因而不断地更新了认识的媒介。人性是“新故相推”的，人类自己日受其新命，“可革者亦可成”。成性即这样地存以至于善。所以他说，继善之初，即认识的最原始之时，人性与物性有近似之点，然而人性的发展是不能限制的，因为人类性不能用一个一成型而概念化起求。所谓“为道之质”，具有认识的能动性。他以为人性是不可限量的，可以说有万物与我共命之可能，然而这不是先天的范畴，一蹴便达到了自由的王国，而要在历史的相继相授中，不断地存性以至于“善”境。人类性具有历史活动的内容，夫之所说明的成性，即着重了历史的过程，含有否定的否定的发展，近似于黑格尔谓人性是“自己运动和生命力所固有的脉搏跳动”。这不但在理论上超过了费尔巴哈的人性概念说，而且是十七世纪革命性的理论。

然而夫之的理论是从个人出发的，他的最高理想是“圣之功”。因此，他虽然有辩证法的某些观点，也具有实践检证的观点，但他的进步思想多从进化观点上出发，没有阶级意识的历史实践与革命实践的观点，因而他的形式理论就不能不是代数学似的抽象语言。

第六节 王夫之人性论中的近代命题

离开阶级的观点去研究人性，一定会发生破绽。夫之就是这样。但我们研究他的继善成性论，不是从他个人的尺度去评量他的，而是从社会的尺度去评量他的。同样，我们进一步研究他的人性论中的“理欲合性”说，所谓“理欲皆自然”（“张子正蒙注”卷三）以及“理欲相变”、“有欲斯有理”、“理欲同行异情”、“理离于欲中”等，这些都是宋儒以求“减人欲”的反对命题，本质上是近代市民阶级人文主义的自觉。

夫之在所著各书中反复阐明理欲一致的论点。他说：

有象乎，无象乎？共无象也，耳目心思之所穷，是非得失之所废，明暗枉直之所不施，亲疏厚薄之所不设，……无形无色，……而别有以为涤除玄览乎？若夫其有象者，气成而天。形成而地，火有其爇，水有其濡，草木有其根茎，人物有其父子，所统者为之君，所合者为之类，有是故有非，有欲斯有理。（“周易外传”卷二）这不但指出理欲都是人性，而且指出是非理欲都是相对的。他又说：

礼虽纯为天理之节文，而必寓于人欲以见，虽居静而无感通之则，然因乎变合以章其用。唯然，故终不离人而别有天，终不离欲而别有理也。离欲而别为理，其唯释氏为然，盖厌弃物则而废人之大伦矣。……五峰曰“天理人欲同行异情”，黠哉！能合颜孟之学而一原者，其斯言也。夫即此好货好色之心，而天之以阴鹭万物，人之以载天地之大德者，皆其以是为所藏之用。……于此声色臭味，廓然见万物之公欲，而即为万物之公理，……使不于人欲之与天理同行者，即是以察夫天理，则虽若有理之可为依据，而总于吾视听言动之感通而有其贞者不相交涉。……孟子承孔子之学，随处见人欲，即随处见天理，学者循此以求之，所谓不远之复者，又岂远哉！（“读四书大全说”卷八）

这里的主旨，虽然属于心理学的研究，并非历史学的研究，但阐明了人类不能“离人而别有天，离欲而别有理”，天理即在人欲之中，“廓然见万物之公欲，而即为万物之公理”，“随处见人欲，即随处见天理”，都是进步的理论。夫之更一再地说：

人欲之各得，即天理之大同。（同上卷四）

天理充周，原不与人欲相为对垒。（同上卷六）

他又在“四书训义”上这样说：

王道本乎人情。人情者，君子与小人同有之情也。……私欲之中，天理所寓。（卷二六）

天下之动，人欲之，彼即能之，实有其所欲者在也。此盖性之所近，往往与天理而相合者也。（同上卷三八）

以我自爱之心，而为爱人之理，我与人同乎其情也，则亦同乎其道也。人欲之大公，即天理之至正矣。（同上卷三）

若犹不协于人情，则必大远于天理。（同上卷二一）

孟子所言之王政，天理也，无非人情也。人情之通天下而一理者，即天理也。非有绝己之意欲以徇天下，推理之清则以制天下者也。（同上卷二六）宋儒把理欲对立起来，夫之把天理统一于人欲之中。前者是唯心主义的理欲二元论，后者是唯物主义的理欲一元论。夫之一方面反对减人欲之说，他方

面说真能从欲，欲即变为理。他说：

君子之用损也，用之于忿忿，而忿非暴发不可得而忿也。用之于窒欲，而欲非已发不可得而窒也。……性主阳以用壮，大勇浩然，亢王侯而非忿。情宾阴而善感，好乐无荒，思辗转而非欲。而尽用其忿，益摧其壮，竟加以窒，终绝其感。一自以为焉，一自以为牛，度才而处于罅。一以为塞岩，一以为枯木，减情而息其生。彼佛老者，皆托损以鸣其修，而岂知所谓损者，……岂并其清明之嗜欲，强固之气质，概衰替之，以游惰为否塞之归也哉！故尊性者必录其才，达情者以养其性。故未变则泰而必亨，已变则损而有时，既登才情以辅性，抑凝性以存才情。损者衰世之卦也。处其变矣，而后忿窒之事起焉。若夫未变而亿其或变，早自贬损，以防意外之迁流，是惩羹而吹整，畏金鼓之声而自投车下，不亦愚乎！（“周易外传”卷三）

不肖者之纵其血气以用物，非能纵也，遏之而已矣。纵其目于一色，而天下之群色隐，况其未有色者乎？纵其耳于一声，而天下之群声闕，况其未有声者乎？纵其心于一求，而天下之群求塞，况其不可以求求着乎？……无遏之者，无所不达矣。故曰形色天性也，形其形而无形者宣，色其色而无色者显。……微其所堪，而书夜之通，鬼神之撰，善恶之几，吉凶之故，不虑而知，不劳而格，无遏焉而已矣。一朝之忿，一念之欲，一意之往，驰而不反，莫知其乡，皆惟其遏之也。（“诗广传”卷四）

“忿忿”“窒欲”都有碍于人类个性之发展，都是反映中古自然经济的意义，所以说“尽用其忿，益摧其壮；竟加以窒，终绝其感”，违背了人性。但“纵其血气以用物”的人，也并不是真正能纵欲的人，因为他“纵其心于一求，而天下之群求塞”，妨碍了大家的个性发展。

夫之以为理欲皆性，其表现不过是“同行异情”罢了。他说：

理自性生，欲以形开，其或冀夫欲尽而理乃孤行，亦似矣；然而天理人欲同行异情，异情者，异以变化之几，同行者，同于形色之实。（“周易外传”卷一）

理欲同源于一形（对象），而成之者“性”。性既然是“新故相推”，日生而日新，日新而日富有，日富有而日能显其德，那么，理欲也是“异其变化之几”，今日之欲未必非他日之理，今日之理也未必非他日之欲。例如私有商品生产的追求在中古自给自足的经济条件之下被人理解做欲，而在资本主义社会却被人理解做个性发展之理。在共产主义社会又成为资产阶级个人主义的性。夫之主张“养其生理（性）自然之文，而修饰之以成用”（“俟解”），道欲于理，由不合理至于合理。因为：

人之有心，书夜用而不息，虽人欲杂动，而所资以见天理者，舍此心而奚主，其不用而静且轻，寤寐之顷是也。……才以用而日生，思以引而不竭。（“周易外传”卷四）

夫之说“天下亦变矣”，故人性也是动的，“不动之常，惟以动验，既动之常，不待反推”。如果塞性于静，则“周公之兼夷驱兽，孔子之作‘春秋’，日动以负重，将且纷胶瞽乱而言行交绌，而饱食终日之徒，使之穷物理，应事机，抑将智力沛发而不表，是圈豕贤于人，而顽石飞虫贤于圈豕也”（同上）。宋明道学家走的路线，大都是从中古的不动天地出发，在意识上反映而为中古的贱形自足的思想。夫之批评他们说：

其常而可依者，皆其生而有，其生而有者，非妄而必真，……故贱形必贱情，贱情必贱生，……离生必谓无为真，而谓生为妄，而二氏之说昌矣。（“周易外传”卷二）

彼佛老者，皆托损以鸣其修，而岂知所谓损者……岂并其清明之嗜欲，强固之气质，概衰替之，以游情为否塞之归也哉！（同上卷三）

他认为贱形与损欲，是“衰世之变”，性既不是“一受形不受损益”，而是日益而生的，那么才情也都是效动的，都是为了成器而动的，而不是“绝物而始静”的。

夫之又从义务和权利方面研究理欲，他以为看得权利轻，就看得义务亦轻，二者间的关系好像资产阶级学者的“自由论”的“群己权界”；如果人人追求自己的利益，就成了社会的公益。他说：

吾惧夫薄于欲者之亦薄于理，薄于以身受天下老之薄于以身任天下也。……是故天地之产皆有所用，饮食男女皆有所贞。君子敬天地之产而秩以其分，重饮食男女之辨而协以其安。苟其食鱼，则以河鲂为美，亦恶得而弗河鲂哉？苟其娶妻，则以齐姜为正，亦恶得而弗齐姜哉？（“诗广传”卷二）

人类的欲望是要设法满足的，但也只能“敬天地之产而秩以其分，重饮食男女之辨而协以其安”，大家竞争的矛盾如何来统一呢？夫之认为欲望之所以能为大家都满足，主要在于平均主义的原则，他说：

君子只于天理人情上絜著个均平方正之矩，使一国率而由之，则好民之所好，民即有不好者，要非其所不可好也，恶民之所恶，民即有不恶者，要非其所不当恶也。……惟恃此絜矩之道，以整齐其好恶而平施之，则天下之理得，而君子之心亦无不安矣。所谓父母者，鴈鸕七子之义，均平专壹而不偏不吝也。不然，则七子待哺，岂不顾己之多得，而哺在此且怨在彼矣。曰民者，公辞也，合上下前后左右而皆无恶者也。（“读四书大全说”卷一）

他以为要做到“天下之理得”，要“合上下前后左右而皆无恶”，只有“整齐其好恶而平施之”，只有“均平专壹而不偏不吝”。在这一理想的社会里好像自私心是人类的天性，而且人权也可能是平等的。

平均主义的思想在十七世起是进步的。夫之在这里和他在政治思想上要求的廉价政治是相应的。所从他有礼乐居本，衣食居末之说。“离欲而别无理”是在人性论上而言，离礼乐而不能专求衣食，是在政治制度上而言。在他说来，二者是不可混同的。夫之所以强调礼乐，正是基于平均主义而理想一个开明专制的社会。例如他说：

衣食足而后廉耻兴，财物阜而后礼乐作，是执末以求其本也。……夫末者以资本之用者也，而非待末而后有本也。待其足而后有廉耻，待其阜而后有礼乐，则先乎此者无有矣。无有之始且置之，可以得利者，无不为也。于是廉耻刊而礼乐之实丧，迨乎财利荡其心，悖淫骄辟，乃欲反之于道，……未由得已。且夫廉耻刊而欲知足，礼乐之实丧而欲知阜，天地之大，山海之富，未有能厌鞠人之欲者矣。故有馀不足，无一成之准，而其数亦因之。见为馀，未有馀也，然而用之而果有馀矣。

见其不足，则不足矣，及其用之而果不足矣。官天地，府山海，

而以天下为家者，固异于持赢之贾、积粟之农，愈见不足而后足者也。通四海以为计，一公私以为藏，彻彼此以为会。消息之者道也，劝天下以丰者知也，养衣食之源者义也，司财物之生者仁也。仁不至，义不立，知不浹，道不备，操足之心而不足，操不足之心而愈不足矣。奚从知其然也？竞天下以渔猎之情，而物无以长也。由此言之，先王以裕民之衣食，必以廉耻之心裕之，以调国之财用，必以礼乐之情调之。其异于管商之末说，亦辩矣。（“诗广传”卷三）

这含有近代市民的“法权”思想。从平均主义达到形式的平等主义，这和卢梭的天赋人权说不同。夫之强调了政治上人为的调解，肯定了道德律之节制。他讲的廉耻，与顾炎武等相似，正是对于明末封建主义的暴夺的抗议。同时要知道，他讲的道德，指人类之易知简能，而不是如宋儒的空虚的教条。他在教育意义上强调“习”，也是这个缘故。他把“论语”一书的主旨结论到一个“习而已矣”，他说：

孟子言性，孔子言习。性者天道，习老人道。“鲁论”二十篇皆言习，故曰“性与天道不可得而闻也”。已失之习，而欲求之性，虽见性且不能救其习，况不能见乎？（“俟解”）

夫之从人性的理欲一致，道出了平均主义思想，但他又企求着有廉耻的道德以及有礼乐的政治，设计出一个适合于他所理想的社会应该有的政治制度，这就成为十七世纪的学者的幻想了。

第七节 王夫之的知识论

一个哲学家不是站在一切人类之上给人类分类的人。如果他把各种科学的实际知识一种一种地分给别人，而剩下来的空洞的“真际”是他的知识领域，那么，这种知识是“莫须有”。大资产阶级的反动派胡适就说，科学发达到分离独立的一定程度，便无哲学了。这里，便产生了对于哲学的看法问题。哲学是生产斗争和阶级斗争的统一的科学，它说明科学的实际，不限于从一种角度，如数学的“量”概念，物理学的机械概念等。同时，它又不和自然科学完全一样，而是理论的科学。所谓“理论”的，是指人类知识的抽象的综合；所谓科学，是在历史实践和革命实践中经得起具体检验的真理。例如，对立统一的法则，自然科学是不管的，哲学即在这“理论化”了的科学上执行解释世界和变革世界的任务。然而这又不是完全形式的。哲学愈和科学分离而结合，愈能在实践中得到准绳，即愈能达到事物本质的媒介。反之，哲学愈是和科学混合（例如古代）而玄远，愈不能指道人类的行为，即愈不能成为科学。

夫之的知识论，基本上是唯物的。他的理论比顾炎武之接近于经验论更高明了。我们在第四节引过夫之对于唯理论与经验论的批判。他所指斥的“知实而不知名”是经验论，“知名而不知实”是唯理论。夫之认为经验还是从物质出发的，也接近于实在的，而并不和悟性绝离。所以他区别以上二论，有轻重的分辨。他认为在实际的经验里所得的判断（感性认识），虽不完全真实，但如果学思不已，终可以达到真理。人民在日常生活中的知能是有真理价值的；反之，虚立主观世界而忽视客观实在的唯心论，虽善辩巧说，也不如常识，愈学思而愈到牛角尖里。黑格尔说：

日常生活上获得真理的事情，是不必特别反省，也可以考察出来。我们在日常生活上，一切考察都有着思维和对象的一致之坚固确信，这种确信，有最大的意义。假使说我们的认识，只不过是主观的认识，或者这种认识以外的认识是我们所不能把握的东西，那么这种绝望的主张，是我们时代的疾病。（“百科辞典”二二节）

夫之的知识论，在这点上和黑格尔是相近似的。因此，他反对主观唯心论颇多锋利的字句，其例甚多，今择录二段于次：

庶物之理，非学不知，非博不辨。而俗儒怠而欲速，为恶师友所锢蔽，曰何用如彼，谓之所学不杂。其惑乎！异端者少所见而多所怪，为绝圣弃智，不立文字之说，以求冥解，谓之妙悟。……（“俟解”）

盖尝论之，何以谓之德？行焉而得之谓也。何以器之善？处焉而宜之谓也。不行胡得？不处胡宜？则君子所谓“知”者，吾心喜怒哀乐之节，万物是非得失之几，诚明于心而不昧之谓耳。……今使绝物而始静焉，……洞洞焉，晃晃焉若有一澄彻之境，……庄周瞿昙氏之所谓“知”尽此类。……有儒之驳者起焉，……取大学之教，疾趋以赴二氏之途，以其恍惚空明之见，名之曰，此明德也，此致知也，此致良知而明明德也。体用一，知行合，善恶混，介然有觉，颓然任之，而德明于天下矣！天下之畏难苟安以希冀不劳无所忌惮而坐致圣贤者，翕然起而从之。（“大学补传衍”）宋明儒者空明之见，澄澈之境，不是理性本身，而是幻觉的代名词（参考颜元的“知识论”）。因此，凡是冥解妙悟之说，是没有不和中古的宗教相联结的。二氏之学所以

成为宗教者以此。夫之痛恨和科学相对立的迷信，他把“质朴”的冥悟的末流，指斥得体无完膚：

以小说杂剧之所演，游髡妖巫之所假说者为鬼神。如钟馗，斧首也，而谓为唐进士，张仞，孟昶像也，而谓求嗣之神；文昌，星也，而谓之梓潼；玄武，龟蛇也，而谓修行于武当，皆小说猥谈。涂关壮缪之面以朱，绘雷霆之啄以鸟，皆优人杂剧倡之。而鬼神乱于幽，礼乐乱于明，诚为可恶。乃名山大川，仅供游玩，行歌互叫，自适情欲，取野人不容昧之情而渐减之，则忠孝皆赘疣，不如金粟之切于日用，久矣。（“俟解”）

夫之具有资本主义启蒙期的思想因素，对于中古不求微知的烦琐哲学，攻击不遗余力。例如：

邵子曰，天开于子消于亥，地辟于丑消于戌。不知至健之清以动者何容施消，至顺之浊以静者何所以受其消也？此乃陈抟狎侮阴阳之言，非君子之言理气之实也。（“周易外传”卷六）

他在别处反邵雍玄学，是拿“征以见闻”为理由，求之于感性的认识（见上）。此处是以推理做理由，求之于理性的认识，实具特见。他所以认为经验论者之知实而不知名，由学问审思而犹可得真理，就因为感性认识可以发展而为理性认识。

上面已经论到夫之的存在与思维的学说，他认对象是实在的，而命题的大意是“有即物而穷理，无立理以限事”。因此，他论思维过程，重视感觉的实在。他指对象为“客形”：

日月之发敛，四时之推迁，百物之生死，与风雨露雷，乘时而兴，乘时而息，一也，皆“客形”也。有去有来谓之“客”。（“张子正蒙注”卷一）

所谓乘时而兴息的客形，即运动中的相对的静止状态，为人类认识所寄寓。人类对于“客形”的物感或物交，是首先以感觉为基础的。他说：

识知者，五常之性，所与天下相通而起用者也。知其物乃知其名，知其名乃知其义；不与物交，则心具此理，而名不能言，事不能成。赤子之无知，精未彻也，愚蒙之无知，物不审也，自外至曰“客”。（同上）

感觉或客感是认识的第一次东西，不与物交便没有这客感，那么判断（名）与推理（义）也是不可能的。

夫之肯定客感是实在的。他说：

离明在无为日，在人为目，光之所丽，以著其形，有形则人得而，见之明也。（同上）

这是论视觉之实在。其他感觉也是实在的。故说：

视听言动，无非道也，则耳目口体（感官）全为道用，而道外无徇物自恣之身，合天德而广大肆应矣。（同上卷四）

身谓耳目之聪明也，形色莫非天性，故天性之知，由形色而发。智者引闻见之知从穷理，而要归于尽性，愚者限于见闻而不反诸心，据所窥测，特为真知。（同上）

“客形”有“形也、声也、臭也、味也、温凉也、动静也六者”，客感也有六觉，温凉，体之觉，动静，体之用；五行之神未成乎形者散寄于声色臭味气体之中。人资以生，而为人用，精而察之，条

理具秩序分焉。……知天之化，则于六者皆得其所以然之理。（同上卷三）

以上所讲的是感性认识。感性是天性之知，由形色而出发，始达到理性认识，谁也不能超出感觉而独立地另设一个概念生活。然而，感觉是有其限界的，不能专依赖感觉之报告，就可以谓之“知识”，同时也不能不广用感觉之报告而“存神”以思。他说：

累者，累之使御于见闻之小尔，非欲空之而后无累也。内者心之神，外者物之法象。法象非神不立，神非法象不显。多闻而择，多见而识，乃以记发其心思而会归于一，又非徒恃存神而置格物穷理之学也。（同上卷四）

由感性认识进至理性认识，不是和感性认识分离，而是一个过程。因为，万物对象是在运动变化中，知见亦在日新中。由感性之知至于理性之知，夫之以为要恃于存性善养。他说：

天地之生人为贵，惟得五行敦厚之化，故无速见之慧。物之始生也，形之发知皆疾于人，而其终也钝；人则具体而储其用，形之发知视物而不疾也多矣，而其既也敏。孩提始知笑，旋知爱亲；长始知言，旋知敬兄。命日新而性富有也。君子善养之，则耄期而受命（受命亦日新，见上）。（“思问录内篇”）

这里，夫之把知识作为一过程看，以儿童到长成的知识过程比喻人类的知识过程。

夫之以为人类知识是积古今人物为一体，是历史的，故在知识即发达之后，感性认识仍然有重要的作用。他说：

知见之所自生，非“固有”。非固有而自生者，日新之命也。原知见之自生，资于见闻，见闻之所得，因于天地之所昭著，与人心之所先得（过去经验）。人心之所先得，自圣人以至于大妇，皆气化之良能也。能合古今人物为一体者，知见之所得，皆天理之来复，而非外至矣，故知见不可不立也。……介然恃其初闻初见之知为良能，以知见为客感，所谓不出于烦者也，悲夫！（同上）

夫之此说，指“客感”为“人心之所先得”，不能专依它作为知见，因为“知见”或理性认识日新而受命。积古今知识于个人生活的时代，犹孩提之童至于成人，经过无量数的错误改正而成为一种知识洪流。这不是说一得到前人之积知，便可以闭住耳目的感觉去空想，要紧的还在于日日求助于感觉，而日新其理性的富有。

夫之在论思维过程时，提出一个“志”字。他说：

开者伸也，闭者屈也，“志”交诸外而气舒，气专于内而“志”隐，则神亦藏而不灵，神随“志”而动止者也。开则与神化相接，耳目自为心效日新之用，闭则守耳目之知而困于形中，习为主而性不能持权，故习心之累烈矣哉！（“张子正蒙注”卷三）

他所说的“志”是一个特别的术语，相当于相宗的第七识，即末那识，“成唯识论”谓之“意识”。他以“志”说明思维过程的“判断”。他说：“效乎志以为撰必实有”（“思问录内篇”），“可见者所撰者也，有撰者可体”（“周易外传”卷六），是以志作判断解释的证明。因为“第七从所执为量”，故他说人类要守其“志”。他把相宗的前五识叫做“小体之官”，指感觉；把第六识叫做“虑”，谓“人禽皆所得分”，似指具体计度的直观。

“志”是人类之独得其优的性能，故为理性认识的重要过程。

夫之把第八识叫做“量”。量有理量，比量，非量之分。量重在拟议，他说：“理之可相及者也，若此者其象也，圣人因以制事天之典礼，斟酌以立极，则非拟议不为功。……不欲其离之，弗与相及，则取诸理也。不欲其合之，骤与相及，则取诸量也。”（“周易外传”卷五）量在他的知识论中指综合分析以至推论之总性能。

夫之很重视思维过程中分析综合的性能。他说：“象可以测数，数亦可以测象，象视其已然，静之属，数乘其自有，动之属。……太极者混沌皆备，不可‘析’也，不可‘聚’也，以其成天下之‘聚’不可‘析’也，以其人天下之‘析’不可‘聚’也。虽然，人之所以为功于道者，则断因其已然而益‘测’之，以尽其无穷，而神而明之，分而剂之，衷而益之。……”（同上）可见对象“析”“聚”无穷，而人必综合（聚）分析（析）以至由已然而推理（测），以尽其无穷。故他要人“存其量”。他解释孔子的“仁”字，即以“存其量”来说明，而与对象的富有世界相适应，相感通，以此为理性之最高活动。这和黑格爾的理念自己运动似乎相当。例如：“仁之为德，此心不容已之儿也，此身所与生之理也，以此身心与天下相酬酢，而以合乎人心之同然者也。”“心无不适而身效其安，身无不安而物得其顺，为仁矣。”“仁者吾心存去之几，而天下感通之理也，存吾心以应天下，而类天下以求吾心。”“仁者心无不存之谓。”“吾有公于无时可弛之心，而岂因知觉之浮动，闻见之便给，遂使此心废其守静立诚之学，以任所能言而言之邪？放才欲逞而性闲之，理欲明而心更审之，必外不失物，理之几微，内不离吾心之静正。”（以上皆见“四书训义”卷十六）

由上可见，夫之已把释氏所矜之名理扭转过来，并运用这种名理，达到“大辨体其至密”的任务。从整个体系讲来，他的知识论是唯物的。但他也有唯心论的残余，这从他上面强调理性认识，并把孔子的仁学给以知识论的解释来看，就明白的。他之重视庄子和法相宗的名理，是和近代欧洲的启蒙学者复活亚里士多德的名学相似的。因此，他虽然强调实践，而重智主义又在他的哲学中占有重要的位置，他说：

四德（元亨利贞）何以不言“智”乎？“象”云大明终始，六位时成，则言“智”也。今夫水，火资之以能熟，木资之以能生，金资之以能莹，土资之以能浹，是故夫“智”，仁资以知爱之真。礼资以知敬之节，义资以知制之宜，信资以知诚之实。故行乎四德之中，而彻乎六位之终始，终非“智”则不知终，始非“智”则不知始，故曰“智譬则巧也”，巧者圣之终也，曰“择不处仁焉得智”，择者仁之始也。是“智”统四德而遍历其位，故曰时成，各因其时而借以成，“智”亦尊矣！（“周易外传”卷一）

我们还要进一步研究夫之关于逻辑学的理论，看他怎样讲思维过程的名、辞和推论。他批评释氏废名，说这是不知人道；推崇孔子的正名，以为是人道之始。他说：

如其物，乃如其“名”；知其“名”，乃知其义。（“张子正蒙注”卷一）

形之所从生与其所用，皆有理焉，仁义中正之化裁所生也。仁义中正可心喻而为之名者也，得侧隐之意则可自名为“仁”，得羞恶之意则可自名为“义”，因而征之于事。（同上卷二）

知象者本心也，非识心者象也。存象于心而据之为知，则其知者象而已。象化其心，而心唯有象，不可谓此为吾心之知也明矣。见闻所得者象也，知其器知其数，知其名尔；若吾心所以制之之义，岂彼之所能昭著乎？（同上卷四）

从这些话看来，“名”以存象于心为根据，据之而得判断，以显示出器数之法象。这是思维过程的一个步骤，是述器明器所必经之过程。然而名止于概念，还须征之于事而得“义”，由命题推论而走向高一级的阶段。命题谓之辞，所谓“由辞以想其象则得其实”（同上卷二）。推论是什么呢？他说：

即所闻以验所进，拒所闻以义类推之。（同上卷四）

由其法象，“推”其神化，达之万物之源之本，则所以知明处当者，条理无不见矣。（同上）

……言所不通，非无义也。故曰知之为之，不知为不知。知有其不知者存，则既知有之矣，是知也。因此而求之者，尽其所见，则不见之色章，尽其所闻，则不闻之声著，尽其所言，则不言之义立，虽知有其不知，而必因此以致之，不迫于其所不知而索之。（“思问录内篇”）

以义类推之，是在于明对象的条理。推论由名、辞起，而限于名、辞，可“推”出形色以外的事物的本质关系。他说，“知有其不知，而必因此以致之”，但这不是否定了名、辞，而正是基于名、辞的思维活动。他说：

言有大而无实，无实者不详之言也。（“宋论”卷六）

智者貌言视听，思之和也。思不竭貌言视听之材，而发生其仁智，则殆矣。故曰天地不交否，思而不学则殆。（“思问录内篇”）

言无者激于言有者而破除之也。就言有者之所谓有，而谓无其有也。天下果何者而可谓之无哉？言龟无毛，言犬也，非言龟也；言兔无角，言麋也，非言兔也。言者必有所立，而后其说成。（“思问录内篇”）

这是说，一切推论必先肯定名是实在（有）的反映。只有从这里出发，才能进行推论。所以他论“推”，不是依据“先设定之理”，而是依据于客观的实在。

“推”之过程既知，我们看他说“推”之功能。他说：

通者化，虽变而吉凶相倚，喜怒相因，得失相互，可会通于一也。“推”其情之所必至、势之所必反。（“张子正蒙注”卷二）

这样看来，“推”的功能在于推出对象关系的必然，推出对象向反对的方面的发展。夫之在这里便和形式逻辑不同了。他反对演绎法的绝对的推理，执一死义以概括变化的洪流。他认为“有是必有非”，是非为相对的，“倘挟吾之是以摘彼之非，庸讷不可而已亦有歉矣”。甚至于他从这种观点出发，敢于同情殷人反抗周公：“殷之顽民称乱不止亦有情理之可谅”（同上卷四）。天地之义分于“位”，存亡之义分于“时”，是非之义分于“几”，纲常之义分于“事”，在他看来，这不是永久不变的（参看本章第三节引文）。

夫之把知识分为两种，一种是限于见闻之知，一种是德性之知。前者执于“意”（成见），后者大其“志”。前者囿于一偏，后者通于万变而“存”之（“存”者，“日新”之谓）。他说：

耳与声合，目与色合，皆心所翕辟之牖也。合故相知，及其所

以合之故，则岂耳目声色之力哉？（同上）

“合故相知”，仅限于事物的现象或个体。“其所以合之故，”是对于事物的联结性而言。囿于成见者，在他看来不能通乎万变。他说：

成心者，非果一定之理，不可夺之志也。乍然见闻所得，未必非道之一曲，而不能通其感于万变。徇同毁异，强异求同，成乎己私，违大公之理，‘恃之而不忘，则执一善以守之，终身不复进矣。……通万变而随时得中，学者即未能至，而不恃其习成之见，知有未至之境，则可与适道，而所未至者皆其可至者也。（同上）

意者，心所偶发，执之则为成心矣。……志者始于志学，而终于从心之矩，一定而不可易者，可成者也。意则因感而生，因见闻而执，同异攻取，不可恒而习之为恒，不可成者也。故曰，学者当知“志”“意”之分。（同上）

这可见，那些形式概念的知识，是“徇同毁异”，“强异求同”，“不可恒而习之为恒”，因此流于绝对不变的认识论或形式逻辑。反之，通变的认识论和逻辑，是媒介对象的知识，日新不已，虽不能即云知至，而渐进可以近似于真知。前者“恒”者不可成，实在是“缘见闻而生之知，非真知”，后者“变”者可成。他把前者分为两类，批判说：

不能究所从者，不知太和絪縕之实为聚散之府，则疑无所从生，而惟心法起减，故立十二因缘之说，以无明为生死之本。统而论之，流俗之徇欲者，以见闻域其所知也；释氏之邪妄者，据见闻之所穷而遂谓无也。致知之道，惟在远此二愚，大其心以体物体身而已。（同上）

因为“物无定情，无定状，相同而必有异”，“变化数迁，无一成之法则”（同上卷一），如果谨拿出一个“型范”以概其发展，那是“以己闻见之知，倚于名法，设立政教，于事愈繁，于道愈缺”（同上卷二）。

“推”之思维，既不能限于一般的一“知”，又不能执着特殊的一“义”，“知所以穷乎神，义所以求善其化”。人类对于万化之所以能尽义类之推，是要从一般的和特殊的法则统一来认识的。他说：

知者，洞见事物之所以然，未效于迹而不昧其实，神之所自发也。义者，因事制宜，刚柔有序，化之所自行也。以知知义，以义行知，存于心而推行于物。（“张子正蒙注”卷二）

“以知知义”即以一般理论指道特殊，“以义行知”即以特殊事物证实一般，这样来统一地“存于心而推行于物”。“存”即发展充实之谓，“推行”即具体地在事物实际中的检证。他把这个“存于心”之德，叫做仁或叫做“存”。“存”在认识中的价值是这样的：

存，谓识其理于心而不忘也。变者，阴阳顺逆事物得失之数。尽知其必有之变，而存之于心，则物化无恒，而皆豫知其情状而裁之。存四时之温凉生杀，则节宣之裁审矣；存百刻之风雨晦明，则作息之裁定矣。化虽异而不惊，裁因时而不逆。（同上）

这里，不但把事物作为过渡的或向“他在”转变的东西，而且说明认识是随对象的推移而裁之，认识本身便是一个过程。“存”在夫之的分析中，虽然含有唯心论的色彩，然而其中的真理的粒子是值得注意的，特别是他讲的有条件的裁塑理论。

列宁评黑格尔说：“观念的东西转化为实在的东西，这个思想是深刻的：

对于历史是很重要的。并且就是从个人生活中也可看到这里有许多真理。……观念的东西同物质的东西的区别也不是无条件的、不是过分的。”（“哲学笔记”）这也颇近于夫之的“存于心而推行于物”与“裁因时而不逆”的命题。所谓“心之所存，推而行之，无不合于理，则天不能违矣。理者，天之所必然者也。”（“张子正蒙注”卷二）他指“存”而推之的知为“德行之知”。他说：

因理而体其所以然，知以天也。事物至而以所闻所见者证之，知以人也。通学识之知于德性之所喻，而体用同源，则其自诚而明也。（同上卷三）

夫之虽然重德行之知，但也以德行之知与见闻之知可以统一，二者不是不可逾越的。他说：

天下有其事，而见闻乃可及之，故有尧，有象，有瞽瞍，有舜，有文王、幽、厉，有三代之民，事迹已著之余，传闻而后知，遂挟以证性，知为之桎矣。德性之知，循理而及其原，廓然于天地万物大始之理，乃吾所得于天，而即所以自喻者也。（同上卷四）

夫之推崇德性之知，将它与“神”、“天”相并而言，这也没有神秘。他说“日生者神，而性亦日生”。他是把天神返原于自然的新生，把性返原于人类生命力的跳动，而“德行之知”又指存在与思维之间的统一。

夫之穷理尽性之说，常分别圣人与常人二类，圣人知其微，常人知其显。这自然是含有唯心论的思想。然他在“性”论上常否定天生的圣性（如反对朱熹的圣人天生之说），也否定天生的常性。他说：

万类灵顽之不齐，……天之神化广大，不能择其善者而已其不善者，故君子或穷，小人或泰，各因其时而受之，然其所受之中，自有使人各得其“正”之理，则生理之良能自感于伦物而必动，性贯乎所受不齐之中而皆可尽，此君子之所以有事于性无事于命也。（同上卷三）

因此，“德性之知”，指日存其性而适应万变的认识体，即他说的真见。这和理学家的“真际”（与实际截然分立）之知是没有相同之点的。

夫之知识论中最特色的，是重视真理的标准——实践与行为。

关于这一理论，已详见于他的继善成性论。现在再加以解释。

夫之的“作器”理论，是以实践作标准，所以知识是“存于心而推行于物”，“心之所存，推而行之，无不合于理”（同上卷二）。不能推行于物或不能推之于行的知识，就不合于真理的标准。他反对离行以为知，而以知（理论）行（实践）有并进之功。他说：

盖云知行者，致知力行之谓也。唯其为致知力行，故功可得而分。功可得而分，则可立先后之序。可立先后之序，而先后又互相为成。则由知而知所行，由行而行则知之，亦可云并进而有功。（“读四书大全说”卷四）

这是把理论和实践当作统一体看的。但他总以实践具有决定的意义。他说：

且夫知也者，固以行为功者也，行也者，不以知为功者也。行焉可以得知之效也，知焉未可以得行之效也。将为格物穷理之学，抑必勉勉孜孜，而后择之精，语之详，是知必以行为功也。行于君民亲友喜怒哀乐之间，得而信，失而疑，道乃益明。是行可有知之

效也。其力行也，得不以为歆，失不以为恤，志壹动气，惟无审虑却愿，而后德可据，是行不以知为功也。冥心而思，观物而辨，时未至，理未协，情未感，力未瞻，俟之他日，而行乃为功，是知不得有行之效也。行可兼知，而知不可兼行，下学而上达，岂达焉而始学乎？君子之学，未尝离行以为知也，必矣。（“尚书引义”卷三“说命”）

夫之最反对把知识当做观照事物的空洞概念。这种概念不是“德性之知”，而是离行之知，即使不流于玩物，也要流于绝物。因此，他一方面反对了经验论，另一方面反对了唯理论。他说：

离行以为知，其卑者则训诂之未流，无异于词章之玩物，而加陋焉；其高者瞑目据悟，消心而绝物，得者或得，而失者遂叛道以流于恍惚之中，异学之贼道也，正在于此。……皆先知后行，划然离行以为知者也。而为之辞曰：“知行合一”，吾滋惧矣。惧夫沈溺于行，墨者之徒为异学晒也；尤惧夫浮游于恂恍者之借异学以迷也。行之惟艰，先难者尚知所先哉！（同上）

夫之反对宋明以来的知行说，而把人伦物理之知以身尝试为准则。他说：

知行难易之序，言学者聚讼而不可已。夫道在天下者可以意计推也，道在吾身者不可以意计推也。然则论知行难易之序者，殆以意计推度，而非其甘苦之已尝，自取其身心而指数者乎？岂惟君子哉，虽不肖者，且有其与知与行者矣。其与能者未与知也，而所未与知者，曲而不全，执而不通，信其心然而不喻其所以然也。乃其曲者则既知其一曲矣，其执也则终始知之矣，其必然也则亦历历不昧于己矣。心若见之，口不能宣之，虽不得曰与知，而亦非冥行之可不蹶也。若夫其与知者而不与能，则终焉始焉，表焉里焉，一若司庾之吏持筹委悉，而要一获一粟之用也。（“续春秋左氏传博议”卷上）

理论是在锻炼的甘苦中证实的，宋明学者只执先后之序，常否定理论是依从于实践或力行。他又说：

宋诸先儒，欲折陵杨知行合一、知不先行不后之说，而曰知先后后，立一划然之次序，以困学者于知见之中，且将荡然以失据，则已异于圣人之道矣。“说命”曰：“知之非艰，行之惟艰”，……夫人近取之而自喻其甘苦者也。子曰：“仁者先难”，明艰者必先也。先其难而易者从之易矣；先其易而难者在后，力弱于中衰，情疑于未艾，气骄于已得，矜觉悟以遣下学，其不例行逆施于修涂者鲜矣。知非先，行非后，行有涂力而求知，圣言决矣，而孰与易之乎？若夫陵子静杨慈湖王伯安之为言也，吾知之矣，彼非谓知之可后也，其所谓知者非知，而行者非行也。知者非知，然而犹有其知也，亦恂然若有所见也。行者非行，则确乎其非行，而以其所知为行也。以知为行，则以不行为行，而人之伦、物之理，若或见之，不以身心尝试焉。浮屠之言曰：“知有是事便休”，彼直从恂然之知为息肩之地，而顾诡其辞以疑天下曰：“吾行也，运水搬柴也，行往坐卧也，大用赅乎此类。”是其销行以归知，终始于知而杜足于履中蹈和之节文，本汲汲于先知以废行也。而顾诎先知之说，以

塞君子之口，而疑天下。其诡秘也如是，如之何为其所罔，而曰知先行后，以坠其术中乎？（“尚书引义”卷三）

他以实践为真理标准之说是不完全的。他说的实践还是个人的行为，特别是圣人最高的行为，没有生产实践与革命实践的内容。然而像陵杨所谓“知不先、行不后”的这种知行合一，实际上就等于失知废行，却是悖谬的。他主张的力行以求知之说，在真理论方面是有价值的。

夫之由人性论出发，自然道出反对生知之说。因为德性之知正是即习即知，即存即富。他对于朱熹分尧舜孔子为生知，禹稷颜回为学知，表示抗议说：

今乃曰生而知之者不待学而能，是……野人贤于君子矣。……

夫子之自言曰：“发愤忘食”，……亦安见夫子之不学？（“读四书大全说”卷七）

夫之更把中古手工业式的秘传授道，认作邪说。因而他的理论具有知识为众人的工具之抗辩的意义。他说：

语学而有云秘传密语者，不必更问而即知其为邪说。……密室传心之法，乃玄禅两家自欺欺人事。……王龙溪钱绪山天泉传道一事，乃摹仿慧能神秀而为之。其“无善无恶”四句，即“身为菩提树”四句转语，……学者当远之。（“俟解”）

按“无善无恶”四句心传，是中古唯心论的僧侣主义的说教。明末的学者对这样的心传已表示抗议，夫之更进一步作有力的辩驳。

夫之对于知识的修养，有三句名言，即“学易而好难，行易而力难，耻易而知难。”（“俟解”）这里每一句话都含着对前人和当代人有关知行说的批判。

夫之在知识论上，把知识从封建的高贵享乐品拉下来，宣布为众人存心推行的述器作器的工具。尤其是系统地攻击了封建时代唯心论的独断，这样进步的思想在十七世纪学者中是很突出的。

总之，夫之的知识论和逻辑学的建树是有价值的遗产，其中唯物论和辩证法的因素是值得大书特书的。他依据了这样的武器，反对唯心论：

（一）他反对“一成型”的形式概念，而认为知见之生“非固有”，这正类似于黑格尔说：“在未认识以前，先欲认识事情，正和在未入水以前，先欲学游泳的烦琐哲学之聪明形式同样，是支离灭裂的东西。”这些哲学者，“不能不用单纯的言语来欺骗自己”，而脱离对象，执守自己的形式。

（二）他反对人类知识的自然朴素说，而认为知见是学思的历史积累，不学即好像以野人自限。他的“存”性的知识论、日新认识的“网之连结点”等说是最出色的。因为“本能的人类即野蛮人，是不把自然分离的”，夫之所谓具有德性之知的人类才有日存日新的认识发展，所以他的知识论是名贵的。存性尽器不是大其心，大辨体密不是藏于密。如果超越历史的认识过程而求“一贯”，就如他所说：

大其心以涵天下者不见天下之小，藏于密从察天下者不见天下之疏。方步而言趋，方趋而言走，方走而言飞，步趋犹相近也，飞则固非可欲而得者矣。（“宋论”卷六）

同时我们也应指出，在上面所研究的夫之的知识论，仅仅就他的形式的理论上发掘；而认识与实践的历史的具体统一，还不是他所能讲得出来的。他的形式理论，不但是极其抽象的，而且是古

老的，用他的话讲来，即所谓“六经责我开生面”了。

第八节 王夫之的人类社会史论

我们在第二节里已经大体知道夫之的自然史哲学——絪縕生化论。他的自然进化史观便是他的人类社会历史观的基础理论。但他认为人类社会的进化观，不是与自然史的演变相齐相等的，而有其具体的法则。他说：

人之道，天之道也。天之道，人不可以之为道者也。语相天之大业，则必举而归之于圣人，乃其弗能相天与，则任天而已矣。鱼之泳游，禽之翔集，皆其任天者也，人弗敢以圣自尸，抑岂曰同禽鱼之化哉？天之所生而生，天之所杀而杀，则是可无君也；天之所哲而哲，天之所愚而愚，则是可无师也；天之所所有因而有之，天之所无因而无之，则是可无厚生利用之德也；天之所治因而治之，天之所乱因而乱之，则是可无秉礼守义之经也。……夫天与之目力，必竭而后明焉；天与之耳力，必竭而后聪焉；天与之心思，必竭而后睿焉。……可竭者天也，竭之者人也。人有可竭之成能，故天之所死犹将生之，天之所愚犹将哲之，天之所无犹将有之，天之所乱犹将治之。裁之于天下，正之于己，虽乱而不与俱流；立之于己，施之于天下，则凶人戈其暴，诈人敛其奸，顽人砭其愚，即欲乱天下，而天下犹不乱也。功被于天下，而阴施其裁成之德于匪人，则权之可乘，势之可为，虽鼠之流之，不避怨也。若其权不自我，势不可回，身可辱，生可捐，国可亡，而志不可夺。虽然，天亦岂必以我为匪人之饵，饱彼而使之勿脱于钩哉？（“续春秋左氏传博议”卷下）

夫之这一段话，可以既是他的史学的出发点。这里面包含着人类在历史的活动比自然史犹宽大的论点，包含着人类的主观能动性，不是躺在客观自然的怀抱中听命，而是日在客观的凝固性对面裁化自然与历史，显示可塑性的功能，包含了爱国主义的历史认识。他在极度广泛的形式下，指出了一个丰富的人类历史的图影，尽管它离具体的历史分析尚远。

这段话，同时也对于中国自然史哲学家老、庄，给以知天不知人的批判。史称老子“贵因”，即主要因他具有着自然史哲学的有价值的因素。夫之在这里是找到了中国古代哲人中的劲旅来批判和发展的。

按中国史学，先秦诸子多以王霸这两个字来区分历史的发展。孟子的王霸或德力的二分论，荀子的王、霸、富或德、力、养（以富服人）三分论，是显著的例子。老庄的由霸反王、由王返帝的贵因论，法家的上世亲亲、中世上贤、下世贵货的世变道异论，也都脱胎于王霸说。战国也产生了历史循环的命定观，邹衍的五德终始说。

汉代产生了董仲舒的三统循环、帝王继统说。到了唐韩愈又有道统相继、存亡绝续说，宋更有邵雍的元会运世、天地开辟循环说，朱熹的三代天理、后世人欲的划运说。夫之一一批判了这些唯心论的历史观，尤其对于秦汉以下的历史思想指斥得不留余地。我们分别详述他的批判于后：

（一）夫之虽然还保留三代盛世的观念，但在内容上已经具有历史的进化观，已经否定了王霸分期之说。他的论点，是由野蛮到文明的进化论出发的。他常说明太昊以前人类犹禽兽，轩辕以前人类为夷狄（指野蛮人），因而划分了野人之“质”和华人之“文”的历史阶段，这是合于近代科学的论断。他敢于把三代的“国”，认做部落，所谓“自邃古以来，各君其土，各

役其民，若今化外土夷之长，名为天子之守臣，而实自据为部落。三王不能革，以待后王者也”（“读通鉴论”卷十五）。所以他认“上古朴略之法，可存而不论”，因为人类历史是“有而日富，备于大繁”的，从古代之简朴而绳今日之繁兴，这是“泥古过高而菲薄方今”的复古思想。这些论断常见于他论封建与郡县的时代演进史。黑格尔说：“每个时代有它的独特的环境，它是代表一种个别形势，以至于只有从它本身，应该唯一地依据着它才能够判辨。”夫之也有相似的论点：就事论法，因其时而酌其宜，即一代而各有弛张，均一事而互有伸诎，宁为无定之言，不敢执一以臧道。有自相趾结算者矣，无强天下以必从其独见者也。（同上卷末“叙论”四）

（二）夫之的“世殊而道异”说有丰富的内容。在这方面，和在他讲哲学的方面不同，他就不受古典的经学形式所束缚了。他反对汉代以符瑞纤纬附会所谓王道的历史：汉之初为符瑞，其后为纤纬，驳儒从此诱愚不肖，而使信先王之道，呜呼陋矣！武帝之淫祠以求长生，方士言之，巫言之耳。儿宽儒者也，其言王道也，琅琅乎大言之无渐矣，巧附会缘节以赞封禅之举，与公孙卿之流相为表里。武帝利赖其说，采儒术以文其淫诞先王之道，一同于后世缙黄之徒，而灭裂极矣！沿及于纤纬，则尤与连教之托浮屠以鼓乱者，均出一轨。（“读通鉴论”卷三）

夫之批评五德三统之说，谓之邪说妖妄，并且详述了中国历史，证明了几千年来并没有什么专制主义的“正统”，因为“天下非一姓之私”。他说：

论之不及正统者何也？曰，正统之说不知其所自昉也。自汉之亡，曹氏司马氏乘之以窃天下，而为之名曰禅，于是为之说曰，必有所承以为“统”，而后可以为天子。义不相授受而强相缀系，以掩篡夺之迹，抑假邹衍五德之邪说与刘歆历家之绪论，文其詖辞，要岂事理之实然哉？“统”之为言，合而并之之谓也，因而续之之谓也；而天下之不合与不续也多矣。盖尝上推数千年中国之治乱，以迄于今，凡三变矣。当其未变，固不知后之变也奚若，虽圣人弗能知也。商周以上有不可考者（按此语合于科学），而据三代以言之。其时万国各有其君（部落之谓），而天子特为之长。王畿之外，刑赏不听命，赋税不上供，天下虽合而固未为合也。王者以义正名而合之，此一变也。而汤之代夏，武之代殷，未尝一日无共主焉。及乎春秋之世，齐晋秦楚，各据所属之从诸侯，以分裂天下，至战国而疆秦六国交相为从衡，赧王朝秦，而天下并无共主之号，岂复有所谓统哉？此一合一离之始也。汉亡而属汉魏吴三分，晋东渡而十六国……裂土以自帝。唐亡而……各帝制以自崇，土其土，民其民，……无所统也。……此一合一离之局，一变也。至于宋亡以迄于今，则当其治也，则中国有共主，当其乱也，中国并无一隅分据之主，盖所谓统者绝而不续，此又一变也。……离矣而恶乎统之？绝矣而固不相承以为统，崛起以一中夏者，奚用承彼不连之系乎？……当其治无不正者以相干，而何有于正？当其乱既不正矣，而又孰为正？有离有绝，固无“统”也，而又何正不正邪？从天下论者，必循天下之公，天下非一姓之私也。……若邹衍五德之歌，尤妖妄而不经，君子辟之断断如也。（同上卷末“叙论”一）这不便是指责了邹衍的五德说，并驳斥了正统之说。因为夫之说：

“正统之论始于五德，五德者邹衍之邪说，以惑天下，而诬古帝王以徵之。……汉以下其说虽未之能绝，而争辨五德者鲜，唯正统则聚讼而不息。”（“读通鉴论”卷十六），所以他对于“天下非一姓之私”的历史，发挥出以下的道理：

改正朔，易服色，汉儒以三代王者承天之精意在此，而岂其然哉？正朔之必改，……行之数百年则必差。夏商之季，上敖下荒，不能厘正，差舛已甚，故商周之兴，惩其差舛而改法，亦犹汉以来至于今，历凡十余改而始适于时，不容不改者也。若夫服色，则世益降，物益备，期于协民瞻视，天下安之而止矣。……其曰，夏尚玄，殷尚白，周尚赤，吾未知其果否也。莫曾于冕服，而周之冕服，上玄而下纁，何以不赤也？牲之必騂也，纯而易求耳，非有他也。（同上卷十九）

（三）夫之评论唐宋以来的历史理论为类似缙黄之流，他的批判都以他的进化观点为根据。他说：

言有大而无实，无实者不祥之言也。明主……一闻其说而屏退之。……唯智小而图大，志陋而欲饰其短者，乐引取之，从箝天下之口，而遂其非。……王安石之入对，首以大言震神宗。帝曰：“唐太宗何如？”则对曰：“陛下当法尧舜，何以太宗为哉？”又曰：“陛下诚能为尧舜，则必有皋夔稷契，彼魏徵诸葛亮者何足道哉？”呜呼，使安石以此对，扬于尧舜之廷，则靖言庸违之诛膺之久矣。……舜于耕稼陶渔之日，得一善则沛然从之，岂耕稼陶渔之侣所言善言，所行善行，能轶太宗葛魏之上乎？大其心以函天下者不见天下之小，藏于密以察天下者不见天下之疏。方步而言趋，方趋而言走，方走而言飞，步趋犹相近也，飞则固非可欲而得者矣。故学者之言学，治者之言治，奉尧舜以为镇压人心之标的，我察其情，与缙黄之流推高其祖以树宗风者无以异。韩愈氏之言曰，尧以是传之舜，舜以是传之禹，相续不断，以至于孟子。愈果灼见其所传老何道耶？抑仅高举之以夸其所从来邪？愈以俗儒之词章，安石以申商之名法，无不可曰尧舜在是，吾甚为言尧言舜者危也。……孔孟之所称述者不一足，以何者为尧舜之治法哉？……尧曰无名，舜曰无为，非无可名而不为其为也，求一名以为独至之美，求一为以为一成之例，不可得也。……法依乎道之所宜，宜之与不宜，因乎德之所慎，舍道与德而言法，韩愈之所云“传”，王安石之所云“至简至易至要”者，此也。（“宋论”卷六）

这在当时是大胆的历史理论。他把唐韩愈之道统说、宋王安石之复古歌，都认为不是根据历史进化的观点来立论，他以他们都不过为统治者借尧舜以高其祖宗，“以镇压人心”罢了。

夫之批评邵雍的史论最多。例如他对于“天开于子，地辟于丑”之说，认为与京房陈搏的变复思想同类。他的“性日生”说，是他的历史观的依据，他敢于断定三代是野蛮的，后世是文明的，而且认为越到后代，人类比前代越文明。他说：

唐虞以前无得而详考也，然衣裳未正，五品未清，婚姻未别，丧祭未修，狃狃獠獠，人之异于禽兽无几也。……三代之季，尤历历可徵焉，当纣之世，朝歌之沈酗，南国之淫奔，亦孔丑矣。……春秋之世，杀君者三十三，杀父者三，卿大夫之父子相夷，兄弟相杀，……日盛于朝野。……然则治唐虞三代之民难，而治后世之民易，亦较然矣。封德彝曰：“三代以还，人渐浇讹，象、豨、共、驩、飞廉、恶来，……岂秦汉以下之民乎？”……孔子垂训之后，

民固不乏败类，而视唐虞三代帝王初兴，政杀未孚之日，其愈也多矣。……邵子分古今为道德功力之四会，帝王何促？而霸统何长？霸之后又将奚若邪？泥古过高而菲薄方今，以蔑生人之性，……君子奚取焉！（“读通鉴论”卷二十）

宋儒以来的三代论，大都违背进化的观点，大都是一独断。夫之的进化史观，依据近代启蒙学者的眼光，批评了他们是在中古的小天地，犹蜘蛛之织网，织来织去，依然不出于檐下与树间。中古历史家的史识有他的脆辩的依据，那就是似是而非的“理”，偶然的“事”，庸俗的“情”。夫之揭发这种诡辩的“邪”“诬”说：

小道邪说，惑世诬民，而持是非以与之辩，未有能息者也，而反使多其游词以益天下之惑。是与非奚准乎？理也，事也，情也。理则有似是之理，事则有偶然之事，情则未俗庸人之情，易以惑动沈溺不能自拔者也。以理折之，彼且援天以相抗，天无言不能自辩其不然。以事徵之，事有达与相合者，而彼挟之以为不爽之验。以情夺之，彼之言情者，在富贵利达偷生避死之中，为庸人固有之情，而侧隐羞恶之情不足以相胜。（同上）

夫之的史论不仅在消极的批判方面有战斗性，而且在历史理论的建树上确有大的贡献。在中国思想史上，夫之的史学创见是破天荒的。

他在自然史论方面，以为理是气之理，由气的秩序见理。同样地，他在人类历史理论方面，以为理是势之理，由势之必然处见理。他说：

言理势者，犹言理之势也，犹凡言理气者谓理之气也。理本非一成可执之物，不可得而见，气之条绪节文，乃理之可见者也，故其始之有理，即于气上见理。迨已得理，则自然成势，又只在势之必然处见理。（“读四书大全说”卷九）

古人的历史知识好用王霸之分野，来区别历史发展，如小德役大德，小贤役大贤，谓之王；小役大，弱役强，谓之霸。前者以理，后者以势。夫之说“既皆曰役，则皆势也”，而既皆乘势而生，亦皆理也，故前者，理也，后者，“虽不得谓强大之役人为理之当然，而实不得谓弱小之役于人非理之所不可过也，……岂非理哉？”（同上）因此，他把理看作客观历史的发展律，例如他说：

凡言势者，皆顺而不逆之谓也。从高趋卑，从大包小，不容违阻之谓也。夫然，又安往而非理乎，知理势不可以两截沟分。（同上）

既然顺必然之势而存在的即是理，故他又说：

极重之势，其未必轻，轻则反之也易，此势之必然者也。顺必然之势者理也，理之自然者天也。（“宋论”卷七）

中古的史论家，拿先设的定理，即拿天理的一成型范来概括历史的发展。夫之反对过去的这种说法，把握到理势的统一，以说明社会历史是客观的合法则运动。所以他的“读通鉴论”“叙论一”，首先反对“统论”，主张“论之不及正统”，在“叙论二”中说：

推其所以然之由，辨其不尽然之实，均于善而醇疵分，均于恶而轻重别，因其时，度其势，察其心，穷其效。（“读通鉴论”卷末“叙论二”）

“推其所以然之由，辨其不尽然之实”，即讲历史发展的真理。这一理

论，夫之在分析具体历史的时候，有用得不确当的，也有用得得体的，然而他都是在独创的尝试中，“自成一家之言”。最得体的，是他论邃古是由野蛮至文明的发展。他依据了“辨其不尽然之实”，援引有征的事实，反对天地开辟的谬说。他依据了“推其所以然之由”，以三代生活简朴、后世生活繁备的理由，说明质与文为必然演化的理势（参看“思问录外篇”，由禽兽而野人、由野人而文字发明一段文字，见第一节所引）。这相对地把握着具体历史，在三百年前实属难能而可贵。当然，在有可能依据劳动工具划分时代的标志（如石器时代、青铜器时代、铁器时代），在有可能依据蒙昧、野蛮、文明划分时代的材料时，是不会十分具体地把握古代历史的。因此，夫之对于邃古知识，重在言之有征，无征则只能说“不可考而详”。三代是中古神学的依据，夫之的批评是有实践意义的。

夫之对于三代之历史也有有价值的近似的言论。例如他说，“商周以上有不可考者，……其时万国各有其君”。他说，古代万国像今之土司，古代圣贤都是军长，“伊尹周公皆六军之长”，古代土地所有制是国有形式。这些地方都近于科学的说明。他说：

设为规画，措之科条，“尚书”不言，孔子不言，岂遗其实而弗求详哉？从古之制治古之天下，而未可概之今日者，君子不以立事；以今之宜治今之天下，而非可必之后日老，君子不以垂法。故封建、井田、朝会、征伐、建官、颁禄之制，“尚书”

不言，孔子不言，岂德不如舜禹孔子者，而敢以记诵所得者断万世之大经乎？……夏后一代之法固不行于商周，……成周一代之规，初不上因于商夏。孔子曰：“足食足兵，民信之矣。”何以足何以信，岂靳言哉？言所以足而即启不足之阶，言所以信而且致不信之咎也。孟子之言异是，何也？战为者古今一大变革之会也，侯王分土各自为政，而皆以放恣渔猎之情，听耕战刑名殃民之说，……抑不能预谋汉唐已后之天下。势异局迁，……是有“徒善不足为政”之说，而未成乎郡县之天下，犹有可遵先王之理势。所由与“尚书”孔子之言异也。要非以参万世而咸可率由也。（“读通鉴论”“叙论”四）

企图把三代在历史过程中的具体特性说出来，正是夫之史论的精神所在。这在形式的原则上是合于科学的。他说，一代有一代的制度特性，不能混同，故结论为“要非参万世咸可率由”，古之制不可概今日，今之制不可垂后日，所贵乎明史者在于认识历史的发展理势。这是一个封建时代大胆的论断，是当时研究历史的范例。自然，只依靠进化论而缺乏阶级斗争的历史观点，就不能说明具体的历史问题，夫之的学识是有局限的。他不能“预谋”清初以后的理论的发展，因而，他的史学观点，也应当留给后人来发展。

夫之的史论又有一个特点，那他的研究不是为建设一个博物馆或陈列所而研究，而是重在明了历史的得失成败，以为人类的借鉴。他说：

所贵乎史者，述往以为来者师也。为史者记载徒繁，而经世之大略不著，后人欲得其得失之极机以效法之无由也，则恶用史为？（同上卷六）

这种历史研究的任务，更是艰巨的。他认为论史之弊有二，“放于道而非道之中，依于法而非法之审”，歪曲历史者因不能知历史的现实，即如“司马迁班固喜为恢奇震耀之言”也难以供后来研究历史者的依据。他说：

盖尝论之：史之为书，见诸行事之征也，则必推之而可行。

战而克，守而固，行法而民以为便，进谏而君听以从，无取于似仁似义之浮谈，只以致悔吝而无成者也。则智有所尚，谋有所详，人情有所必近，时势有所必因，以成与得为期，而败与失为戒，所固然矣。（同上“叙论三”）

史家也和其他科学家一样，是忠实于真理的人，既然不能“以为慷慨悲歌之助，……以为放言饰歌之资”，那就要谨严从事，“求安于心，求顺于理，求适于用；顾惟不逮，用自渐恋，而志则已严。”（同上）因此夫之就说，“宁为无定之言，不敢执一以贼道，……无强天下以必从其独见”（同上“叙论四”）。这样的治史态度是和中古世界的独断的态度不同的。历史的条件有所限，人类就自然有所不逮。正因为夫之不以全知全能的空想家“执一以贼道”，自期“为无定之言”，则不逮者有后之学者来继承发展，这种谦虚态度，就证明夫之是忠实于自己忠实于真理的有成就的史家。

夫之解释“资治通鉴”四字的意义，说明了历史的认识是资为行动的指南的，“岂曰此所论者立一成之例，而终古不易也哉？”（“读通鉴论”“叙论四”）这是说抽象到好像一个万应圣药的表德，或一成型的概念，等于说无概念，犹之乎万应圣药能治百病而不能治一病。同时，历史不是“封神演义”，而是冶炼人类的大洪炉。他说：

资治者，非知治知乱而已，所以为力行求治之资也。览往代之治而快然，览往代之乱而愀然，知其有以致治而治，则称说其美，知其有以召乱而乱，则诟厉其恶，……亦玩物丧志也。夫治之所资，法之所著也，善于彼者未必其善于此也。……无不可为治之资者，无不可为乱之媒。……善取资者，变通以成乎可久，设身于古之时势为已之所躬逢，研虑于古之谋为为已之所身任。取古人宗社之安危代为之夏患，而已之去危以即安者在矣；取古昔民情之利病代为之斟酌，而今之兴利以除害者在矣。得可资，失亦可资也，同可资，异亦可资也。（同上）

夫之把历史作为一个实践存性的教养机体。人类加入这一有机体的某个环节，就不但要在他的全练发展中，躬行实践自己时代的任务，而且要把自己的展史时代的环摆在全练中，好像个体的孩童到成年不断地在错误与更正中取资于前辈而丰富自己的经验。故成功可资，而错误亦可资，反复的同者可资，非反复的异者亦可资。今人代为古人夏患斟酌，有如我们要时常回头检查自己的青年时代的经验。因为青年时代与成年时代不同，所以变通是一个要义。否则，“无不可为治之资者，无不可为乱之媒”。然而成年时代是青年时代的发展，没有古人的治乱、得失、利害、善恶之先行实践，今人也就没有所资的经验以为自己的教训，即不能适应“备于大繁”的文明进步（即尽器）。夫之在史学上的资“治”论，正是他絜缁生化论之扩充，是他的继善成性论、也是他的存性认识论的实证。这是具有局部真理的系统的学说。它以进化观点为核心，一方面充满着发展的概念，另一方面又表现出发展概念的贫乏。因此他把中古社会的史论可以拆散开来，引向社会人类的历史观，而同时却不能引向生产斗争和阶级斗争的历史观。

其次，夫之所谓史“鉴”的功用，在于知识论上的“推”，“据所闻以义类推之”，“推其情之所必至，势之所必反”，就所知而推其所不知，因此，反映不是如镜子的照人那样，而是能动地推其所以然。这对客观主义

的历史观点是一付药剂。他说：

鉴者能别人之妍媸，而整衣冠尊瞻视者可就正焉。顾衣冠之整，瞻视之尊，鉴岂能为功于我哉？故论鉴者于其得也而必推其所以得，于其失也而必推其所以失，其得也必思易其迹而何以亦得，其失也必思就其偏而何以救失，乃可为治之资，而不仅如鉴之徒悬于室，无与照之者也。（同上）

夫之把历史和实践联结起来，这是知识论中高级的过程。这种知识是具体的，而不仅是如“鉴”之教条，因为“易其迹”，“就其偏”，具有一定的条件，不是教条所能给予的，而在于如他所谓“甘苦自尝”的检证。形式逻辑在这里是无能为力的。他说：

道无方，以位物于有方。道无体，以成事之有体。鉴之也明，通之也广，资之也深，人自取之而治身治世，肆应而不穷。

抑岂曰此所论者立一成之例而终古不易也哉？（同上）

他说的“通”指着分类而不偏执的一般的道德观念。“通者何也？君道在焉，国是在焉，民情在焉，边防在焉，臣谊在焉，臣节在焉，士之行己以无辱者在焉，学之守正而不陂者在焉，虽扼穷独处而可以自淑，可以诲人，可以知道而乐，故曰通也。”（“读通鉴论”“叙论四”）他说的“论”，是根据了史势、史则而立的史说或史学，“可以资人之通”。他说：

引而伸之，是以有论。浚而求之，是以有论。博而证之，是以有论。协而一之，是以有论。心得而可以资人之通，是以有论。（同上）

夫之对“资治通鉴”的解释打破了为帝王将相所设计的一套旧说。但他的历史理论也同于他的生化论，含有均衡论的观点。他对于低级形态到高级形态的发展，为时代所限，没有突变的理论，没有质的移行的说明，而且也摆脱不开君臣之义的道德律。所以他一方面说：“天下之势循则极，极则反”（“春秋世论”卷四），而另一方面仍在离合的循环上寻求解答，他说：

天下之势，一离一合、一治一乱而已。……一合而一离，一治而一乱，于此可以知天道焉，于此可以知人治焉。（“读通鉴论”卷十六）

前面说过，夫之在“读通鉴论”“叙论一”中，把中国数千年来的治乱分为三变。他对中国历史的分期法是进步的，但他所持的理论却被离合的形式所限制。三种离合的阶段，打破古人的三统说是有力的，而在质的移行法则上讲来，都是贫乏的。

夫之的基本观点如“天之道、人不可以之为道”说（见本节前引），是富有近代人文主义的思想。但同时他因为受均衡论的支配，又常流于自然的流变观。他说：

君子顺乎理，而善因乎天，人固不可与天争久矣，天未然而争之，其害易见，天将然而犹与之争，其害难知。争无以求盈，虽理之所可，而必过乎其数，过乎理之数，则又处于极重之势，而渐以向轻。君子审乎重以向轻者之必渐以消也，为天下乐循之以不言而辨，不动而成，使天下各得其所，巍然以永定而不可复乱。夫天之将然矣，而犹作气以愤兴，若旦夕之不容待，何为者邪？古之人知此也，故审于生民涂炭之极，察其数之将消，居贞以俟，徐起而顺众志以图，成汤之革夏，周武之胜殷，率此道也，况其非革命改

制之时乎？（“宋论”卷七）

夫之的历史理论之所以有其贫乏的观点，原因是这样的：明末清初的时代还没有产生新兴的资产阶级的中心力量。历史的前途如何，在他是迷惑的。他说：“虽然，天亦岂必以我为匪人之饵，饱彼而使之勿脱于钩哉？”这一疑问是非常重要的。在理论上，他说明了将来的社会一定不是现在的社会，所谓“他日之道非今日之道”，所谓“今之宜治今之天下，而非可必之后日者”，这是十七世纪的社会觉醒。然而旧的社会将死，新的社会力量并没有形成。旧的拖住了新的，诚有“为匪人之饵”使人“勿脱其钩”的苦痛。尤其在当时加了一层落后民族的压迫，社会发展的桎梏更加复杂了。夫之对于将来的社会明说不能“预谋”，这和十九世纪的资产阶级学者是不同的。（关于这一点可参看“姜齐文集”卷一“君相可以造命论”一篇。他一方面反对造命说，而另一方面主张受之顺之，和他的日受命日新性的论断颇相矛盾。）总之，在十七世纪封建社会开始解体的过程中，夫之的思想是社会矛盾的一面镜子。

上面我们已经论述了他的史学批判和史学理论，现在再概述他的历史叙述如次：

夫之对于中国历史的叙述，是十七世纪的宝贵的理性认识。他在历史叙述中有一句受时代限制但符合科学的话，即“吾所知者，中国之天下”（“思问录外篇”）。在利玛宝来中国的时候，人们知道天下有欧亚非美，人种有红黑黄白，夫之以言有可征为知，和宋明儒之信口天地开辟之说迥然有别。

夫之的远古历史的叙述颇为名贵（见第一节所引）。他对于阶级社会以前的远古历史，以不能证明而阙疑。他说：

天地之气，衰旺彼此迭相易也。太昊以前，中国之人，若麇聚鸟集，非必日照月临之下而皆然也。必有一方焉，如唐虞三代之中国也。既人力所不通，而方彼之盛、此之衰，而不能征之；迨此之盛，则彼又衰，而弗能述以授人，故亦蔑从知之也。（“思问录外篇”）

这里好像说明远古至文明的路径，文明如何起源不得而知。在文明社会以前的远古时代，他居然敢说那是和禽兽世界差不多的，颇合近代科学的研究。他所说的“轩辕以前，其犹夷狄”，所谓“夷狄”是指围绕当时中国中原的落后种族，在意义上指野蛮部落。他常拿善和恶、治和乱来与华和夷并列。这除狭义的民族思想而外，含有历史的意义。他比较如下：

夷狄：法制疏略，民处衣食粗犷。自安其逐水草，习射猎，忘君臣，驰突无恒之素。

中国：有城郭之可守，墟市之可利，田土之可耕，赋税之可纳，昏姻仕进之可荣。（参看“读通鉴论”卷二十八）

这一比较是有价值的。他以有城市和农村的分裂为文明社会，反之为野蛮社会，合于历史科学。他常论唐虞以前是“茹毛饮血，茫然于人道”，“若其编氓之皆善邪，则帝王之功德亦微矣”（“读通鉴论”卷二十）。

当历史还没有进入文明的时期，在他的史论中，略当于部落会长时代。他说：

古之天下，人自为君，君自为国，百里而外，若异域焉。治异政，教异尚，刑异法，赋敛惟其轻重，人民惟其刑杀，好则相昵，恶则相攻，万其国者，万其心，而生民之困极矣！尧舜禹汤弗能易

也。（同上）

这段话暗示尧舜禹汤的时代是好则相昵，恶则相攻的社会而未真正进入于文明的社会。

夫之把文明社会与农业生产相并而论，这是十七世纪的创识。他说：

食之气静，衣之用乃可以文。烝民之听治，后稷立之也。无此疆尔介，皆陈常焉，后稷一之也。故“帝贻来牟，丰饱贻矣，性情贻矣”。……人之异于禽兽者，粲然有纪于形色之日生而不紊，故曰：“思文后稷，克配彼天。”……来牟率育而大文发焉。后稷之所以为文，而文相天矣。……不粒不火之禽心其免矣夫。（“诗广传”卷五）

国家起源是在殷末。在上引文里，夫之暗示出周初为中国文明史的发轫。

他还有关于殷末周初的可注意的话：“至殷之末，殆穷则必变之时，而犹未可骤革于一朝。故周大封同姓而益展其疆域。”（“读通鉴论”卷二十）

他用“古者”的专制的形式解释周制（或别名之曰“封建”）说：

古老士各仕于其国，诸侯私其土，私其人，既禁土之外徙，而羁旅之臣，新君有其情不固之疑。三代圣王，欲易之而不能也，乃其为卿大夫者，类以族升，则役于相习之名分，而民帖然以受治。农之子恒为农，虽有隼才缺望之情，不生赏罚。……乃逮周之季世，世禄之家，迭相盛衰，于是陈鲍高国乐郤赵范（诸氏族）且疑忌积而起寻戈矛，兄弟姻娅互修怨于顾盼之间，而蹀血覆宗，亦人伦之大戮矣。（同上）

这里说明周制是诸侯私其土私其民的氏族同盟的专政。卿大夫与人民的鸿沟是“氏所以别贵贱”，这一制度即中国古史上别有含义的所谓“封建”。到了春秋时代，在氏族组织本身暴露了危机，阶级矛盾发展了，晋族陈鲍诸氏，据“左传”的说法，就降为奴隶了。

夫之所批评的“封建”的周制最大的桎梏，在于因有氏族的制度，没有贤愚的分别，这和墨子“尚贤”“兼爱”篇所论相似。他说：

安于其位者习于其道，因而有世及之理。虽愚且暴，犹贤于草野之罔据者，如是者数千年（？）而安之矣。强弱相噬而尽失其故，至于战国，仅存者无几。……古者诸侯世国，而后大夫缘之以世官，势所必滥也。士之子恒为士，农之子恒为农，而天之生才也无择，则士有顽而农有秀，秀不能终屈于顽，而相乘以兴，又势所必激也。……势相激而理随以易，意者其天乎？（“读通鉴论”卷一）

在古典的古代，或亚细亚的古代，氏族单位必然被国民单位所代替，这是人类社会史的一大变革。不论激变与缓进，总依这个规律移行。春秋到战国的贤者运动正是古代国民阶级的觉醒。夫之似论到国民阶级的智慧标准代替了氏族的血缘标准，“势相激而理随以易”，这卓见实超前人一等。

夫之在土地制度上论“封建”的周制说：

“封建”之天下，天子仅有其千里之畿，且县内之卿士大夫分以为禄田也；诸侯仅有其国也，且大夫士分以为禄田也；大夫仅有其采邑，且家臣迁食其中也。……其富者必其贵者也，且非能自富，而受之天子，受之先祖者也。……降及于秦，封建废而富贵擅于一人，其擅之也，以智力屈天下也。智力屈天下而擅天下，智力屈一郡而擅一郡，智力屈一乡而擅一乡，莫之教而心自生，习自成，乃

欲芟夷天下之智力均之于柔愚，……虽日杀戮而只以益怨。……后世愿朴之农民，得田而如重祸之加乎身，则强豪之十取其五而奴隶耕者，农民且甘心焉。……轻其役，薄其赋，惩有司之贪，宽司农之考，民不畏有田，而强豪无挟以相并，则不待限而兼并自有所止。若窳惰之民有田而不能自业，以归于力有余者，则斯人之自取，虽圣人亦无如之何也。（同上卷五）

所谓“封建”的周制，在土地所有制方面，为氏族贵族所有或国有，所谓“富者必其贵者”；但氏族单位，终必被国民阶级的地域单位所代替。从前的土地所有制是“受之先祖”，后来不同了，“富贵擅之于智力”，土地私有制必然发生。夫之说这个变迁是必然的，“封建不可复行于后世，民力之所不堪，而势在必革也。”（同上卷二）这好像是指劳动力的古代危机，必然要在生产资料所有上有所改革。至于他认为智力大的应该私有着一切，智力小的应该做贫人，主张合理的社会反而在财产上是不平均的，依他的说法，这因为个人竞争心是一种合理的法则，社会的阶级关系是依存于个性的关系。这显然表示出一种市民阶级的理想，和亚当斯密的理想相似。

夫之有国民之富的主张，以富人为国之灵魂。如果有人主张在财产所有制方面平等，那他就反对说：

此犹割肥人之肉，置瘠人之身，瘠者不能受之以肥，而肥者毙矣。（“宋论”卷十二）

由以上夫之的历史叙述看来，东方的古代社会是起于殷之末，所谓“至殷之末，殆穷则必变之时”（“读通鉴论”卷二十）；中经战国的氏族制没落，所谓“战国者古今一大变革之会也”（同上卷末“叙论四”）。秦人变法，建立了土地私有制。惟直到汉朝，据夫之说“封建之在汉初，灯炬之光欲灭，而姑一耀其焰”（同上卷二），似犹有古代世界的回光反照。他虽然沿用“封建”一名，但他和前人不同。前人仅在想像上盛道封建；而他在“读通鉴论”开首一语，就说“两端争胜而徒为无益之论者，辨封建者是也”。他是相对地规定了“封建”的性质的。

为什么由古代转入秦汉，说是势理必然，而又说，“郡县之与封建殊，犹裘与葛之不相沿也”（“读通鉴论”卷三）。就形势上说，他以为周道渐趋合一；到了秦汉始做到合一，“习久而变者必以其惭”（同上卷二）。这种划分“封建”为过渡之说，实难成立。但他把时代进化的发展趋势在这里形式地强调起来，却是名论。他说：

周大封同姓而益展其疆域，割天下之半而归之姬氏之子孙，则渐有合一之势，而后世郡县一王亦缘此以惭统一……，然后风教日趋于画一，而生民之困亦以少衰。故孔孟之言治详矣，未尝一以上古万国之制欲行于周末，则亦灼见武王周公绥靖天下之大权，而知邱民之欲在此而不在彼。以一姓分天下之半，而天下之瓦合萍散者惭就于合，……大封同姓老，未可即一，而渐一之也。（同上卷二十）

夫之从抽象的人群进化上立论，以为周制世官世禄，富者即贵者，智愚强柔不分，其势难久。逮乎郡县制，则以智力分富贵，兼并必然而生，私有制便代替了国有制。他说“秦以私天下之心而罢侯置守，而天假其私以行其大公”（同上卷一）。

夫之以为春秋战国以来“氏所以别贵贱”的社会逐渐破坏。到了“秦汉

以降，天子孤立无辅，祚不永于商周。而若东迁以后，交兵毒民，异政殊俗，横敛繁刑，艾削其民，迄之数百年而不息者亦革焉，则后世生民之祸亦轻矣。郡县者，非天子之利也，国祚所以不长也；而 为天下计利害，不如封建之滋也多矣。”（同上）在他看来，周代社会的矛盾完全因为在氏族血统的贵族身上打算，而秦汉以降却把利害公开于国民的智力，所以“天假其私以行其大公”。这一转变，“势在必革”。这样的论断是大胆的，然而他的私有财产主义也引道他走上错误的道路。同时他还不知道汉代以后的土地国有制。

夫之论土地所有制的变迁，第一是没有财产私有制的时代：“古之人民去茹毛饮血者未远也，圣人（？）教之以耕，而民皆择地而治，唯力是营，其耕其荒，任其去就，田无定主，而国无恒赋。”（“宋论”卷二）第二是建立了私有制关系的时代：“迨周并省，犹千有八百诸侯，自擅其土，以取其民。……故三代之王者不容不画井分疆，定取民之则，使不得损益焉。……故屈天子之尊，下为编氓作主伯之计，诚有不得已也。”（同上）然而土地私有制还是建立于氏族所有制的经界上面。第三是人民自己可以私有土地的时代：“及汉以后，天下统于一王，上无分土逾额之征，下有世业相因之土，民自有其经界，而无烦上之区分，……或弱民有田而不敢自列于户，或丁壮有力而不但自垦其田，夫亦患田之不辟，而民之不勤，百姓不足，而国亦贫耳。”（同上）这种依照财产所有制以分别时代的理论是进步的，但他把秦汉以后的社会好像作为私人资本主义所有制的理想去看待，那就不通了。

夫之反对复古，以为古代制度文物有其存在的理由，不能拿来套在近代的社会。他说：“三代之王者，其能逆知六国强秦以后之朝野，而豫建万年之制哉？”（同上卷三）因此，他在制度因革方面便倡言各个时代的不相同的任务：

魏玄同上言欲复周汉之法，……其言辩矣，实则不可行也。一代之治，各因其时，建一代之规模，以相扶而成治。……未有慕古人一事之当，独举一事，杂古于今之中，足以成章者也。王安石惟不知此，故偏举“周礼”一节，杂之宋法之中，而天下大乱。周之所以诸侯大夫各命其臣，若封建相沿，民淳而听于世族，不可得而骤合并以归天子也，故孔子之圣，天子不得登庸。……三代之末流亦病矣。……法无有不得者也，亦无有不失者也。……若法则因时而参之礼乐刑政。……举其百 废其一，而百者皆病，废其百举其一，而一可行乎？浮慕前人之得一得，夹释之于财政之中，而自矜复古，何其窒也！……读古人之书，以揣当世之务，得其精意，而无法不可用矣。于此而见此之长焉，于彼而见彼之得焉，一事之效，一时之宜，一言之传，偏据之而曰三代之隆、两汉之盛恃此也，以固守而行之者王安石，以假窃而行之者王莽而已。（“读通鉴论”卷二十一）

夫之依据进化论的古今因变说，曾骂到三代。在中国封建社会里，这种理论是大胆的。在这方面，他否定古史的传统信仰，就引道他对于古代史作出新的结论。至于他对汉以后的历史叙述，如赞汉高祖之仁、唐高祖之慎，都从相对的安定时代的现实为根据，就显得庸俗了。在不知道中国以外的天下的夫之，正与黑格尔的国家论之违背其形式知识而走了相反的路径是相似的。法国近代经济学者魁奈，是亚当斯密的前道者，有著名的“经济表”以说明资本主义的经济图式，然而他的取例却举出中国的清朝乾嘉时代。可见

近代启蒙学者，曾把相对安定的治绩当做了一个将来的理想社会，夫之也是这样的。

夫之对于将来的社会，也如魁奈，有他自己的理想，那便是个人财产私有的合理社会。他说：

诚使减赋而轻之，节役而逸之，禁长吏之淫刑，惩猾胥里蠹之恫喝，则贫富代谢之不常，而无苦于有田之民，则兼并者无可乘以恣其无厌之欲，人可有田而田自均矣。（“宋论”卷十二）

夫之的阶级意识是很显明的。他从一般的中古异端的代表性方面，继承了地主阶级反对派的优良传统，而更进一步发展而为中等阶级反对派的理论。在十七世纪的时代精神方面，他是相当于恩格斯所指的城市中等阶级反对派。恩格斯所说：

在僧侣掌握中的政治学、法律学和其余的科学一样，成了神学的枝干，按照神学上流行的原则去处理。教会的教条同时是政治学的原理；圣经的词句在各法庭有法律的效力。……这种教会地位则为赞助和承认现存封建统治下之总的力量。（“德国农民战争”，二五页。）

在中国的后期封建社会，教会的作用形式是所谓道学。启蒙学者向封建制度作总的攻击，在历史上是这样的：在西欧是首先向教会攻击，一切进步的理论形成了神学异端，来剥夺封建制度所依托的神圣的光输；在中国则首先向道学开火，一切进步的理论形成了经学异端，修改古代经学的内容，来代替不廉价的道学。这是城市中等阶级反对派的要求，也是一切反对派的公共要求。王夫之在这一点上也是和其他学者相似的。

第三章 黄宗义的思想

第一节 黄宗义的经济思想及其社会根源

黄宗义，字太冲，号南雷，学者称梨洲先生，浙江余姚人，生于明万历三十八年（公元一六一一年），卒于清康熙三十四年（公元一六九五年）。他比王夫之长九岁。两人著述的年代相近，他们同处在所谓“天崩地解”的时代。宗义坚持了对当时魏忠贤逆党曹钦程、李实、许显纯、崔应元、马士英、阮大铖黑暗势力的斗争，亲眼看到中国农民二十年的暴动，并身受清朝的统治和压迫。他从十九岁替父尊素（东林名士）草疏申冤起，到复兴证人书院（原为刘宗周所设），白云“濒于十死”。他的生活约可分为三期：早期他继东林的余绪，从事于反抗封建统治的斗争，以著书斥阮大铖而最具胆识，几遭残杀。中年时期，他纠合同志抗清，设世忠营，走四明山结寨防守。待明朝既亡，他总结东林、复社的思想，树立了反封建的政治思想，以“明夷待访录”一部伟著为代表。晚年他放弃政治活动，专门作学术的研究，不受清朝的诏旨，坚持“身遭国变，期于速朽”的爱国主义思想，中国第一部学术史——“明儒学案”即这时的代表作。他在史学与科学（数学、天文）方面，也都有成就。

宗义的政治与学术的活动，既有三期的区分，那么研究他的思想，也应该按照他的生平经历，先由经济、政治，而后到哲学、史学来进行。不明白他的反抗精神的来源，而笼统讲他的抽象理论，就难于说明那些理论内容的时代实指。

前人研究清初大师的思想，多以“经世之学”为其特点，这是不错的。然而问题更重要的地方，在于经其何世，世系何经？世如变世，所变者安在？经非常经，应经者安指？宗义经世之学的“世”，是十七世纪，经过了农民战争时代的冲击，而开始进入近代。自十六世纪以后的历史，人类从狭小的天地中出来，开始探望了自然经济以外的世界。近代初期经世之学的“经”，复有种种复杂的形式。宗义所理想的近似于宗教改革时代的城市平民反对派异端（这里所指的平民反对派异端，是借用恩格斯“德国农民战争”里的阶级分析的术语）。这个阶级是很复杂的。这一反对派的要求，除了中等阶级反对派的要求以外，更要求人性平等以至公民的平等和一部分财产的平等，使贵族与农民平等，使豪族势家和中等阶级与平民平等，废止农奴制、地租、赋税、特权以及最显著的阶级差别（参看“德国农民战争”，二九页）。这一反对派，其右翼是和中等阶级反对派合流，其左翼是和农民联合。明白了这一点，就知道宗义的民主主义思想，更有细密研究的必要，不是一句经世致用的话便可交代的。

封建社会妨碍生产力发展的生产关系，在西欧首先暴露在僧侣寺院不生产的浪费。近代的宗教改革便是借对教会的攻击，而集中地表现出社会矛盾以至阶级矛盾，在思想意识上产生了神学的异端（theological heresies）。宗义是中国近代第一个把历史上所谓农业为本工商为末的观点颠倒过来，具有工商业自由生产的理想的人。应该指出，中国的历史所走的具体道路不一定和西欧相同，因此，宗义所表现出的城市平民反对派的形式，也就不和德国相同。他的青年时代是和东林党有关系的，因而他的攻击是集中于土地和工商业的国有方面，表现在政治上即是反对阉党的斗争。他在长江一带生长

起来，当时普遍于这一带的市民暴动是有新的历史意义的，东林党的集会集社的自由思想和泰州学派的市民思想，都直接间接地反映了城市平民的要求，这些也都影响了宗义的思想。

宗义以“通都之市肆”出发，反对以商为末的抑商现象。他说：

今夫通都之市肆，十室而九，有为佛而货者，有为巫而货者，有为优倡而货者，有为奇技淫巧而货者，皆不切于民用。一概痛绝之，亦庶乎救弊之一端也。此古圣王崇本抑末之道。世儒不察，以工商为末，妄议抑之。夫工固圣王之所欲来，商又使其愿出于途者，盖皆本也。（“明夷待访录”“财计”三）

在官僚们惧怕“市肆之中多一工作之人，即田亩之中少一耕植之人”（“碑传集”卷十一）的时候，他的“工商皆本”之论，在三百年前是珍奇的思想。因此，我们认他为城市平民反对派的异端，并非杜撰。他这一主张积极则期望于富民，消极则攻击封建的特殊享乐。中国没有教权，而确有迷信，他对封建习俗和迷信（所谓通都生活）认为不是廉价的。“明夷待访录”“财计”三说：

习俗未去，蛊惑不除，奢侈不革，则民仍不可使“富”也。何谓习俗？……婚之筐篚也，装资也，宴会也，丧之含殓也，设祭也，佛事也，宴会也，乌灵也，富者以之相高，贫者以之相勉矣。

何谓蛊惑？佛也，巫也。佛一耳，而有佛之宫室，佛之衣食，佛之役使，凡佛之资生器用无不备，佛遂中分其民之作业矣。巫一耳，而资于楮钱香烛以为巫，资于烹宰以为巫，资于歌吹娉娉以为巫，凡齐醮祈赛之用无不备，巫遂中分其民之资产矣。何谓奢侈？其甚者，倡优也，酒肆也，机坊也。倡优之费一夕而中人之产，酒肆之费一顿而终年之食，机坊之费一衣而十夫之暖。故治之以本，使小民吉凶一循于礼，投巫驱佛。

宗义“投巫驱佛”之论与唐宋以来辟佛之旨严有区别，他不是基于卫道的立场（如韩愈“原道”），而是基于工商的产业活动，通都（城布）的繁荣，“民富”的增殖，封建“习俗”的废除，这在思想史上是破天荒的“怪说”（“怪说”二字是宗义文章的题名，如“南雷余集”“怪说”）。

宗义的货币论更有近代的特点。这是过去研究宗义思想的人所忽视的（梁启超“中国近三百年学术史”只有一句话“主张废止金银货币”）。他首先说明封建皇权所垄断的金银（权力手段）开采是由宫奴所主持的，货币不断地流入宫庭，对于国内市场是丝毫没有用途的。其次，说明金银货币的沉淀，使物价激遽地低落，形成市场的危机。这样虽劝农力耕，不能救“宛转汤火之民”，生产力是必然受到破坏的。他说：

今矿所封闭，间一开采，又使宫奴专之，以入大内，与民间无与，则银力竭。二百余年，天下金银綱运至于燕京，如水赴壑。承平之时，犹有商贾官吏返其十分之二三。多故以来，在燕京者既尽泄之边外，而富商大贾达官猾吏，自北而南，又能以其资力尽敛天下之金银而去。此其理尚有往而复返者乎？夫银力已竭，而赋税如故也，市易如故也。皇皇求银，将于何所？故田土之价不当异时之十一，岂其壤瘠与？曰否，不能为赋税也。百货之价亦不当异时之十一，岂其物阜与？曰否，市易无资也。当今之世，宛转汤火之民，即时和年丰无益也，即劝农沛泽无益也，吾以为非废金银不可。（“明

夷待访录”“财计”一)

资金“往而不复返”，商品流通便要僵死，以致价格暴落百分之九十(土地、百货)，但超经济的剥削如故，市场对于资金的要求如故，这指的实在是封建经济的危机。

宗义又指出封建社会货币单位杂行而不统一，不但阻碍了商品流通，而且使商品流通缩小到极其有限的范围。他说：

有明欲行钱法而不能行者，一曰惜铜爱工，钱既恶薄，私铸繁兴；二曰折二折三，当五当十，制度不常；三曰铜禁不严，分造器皿；四曰年号异文，此四害者昔之所同；五曰行用金银，货不归一，六曰赏赉赋税，上行于下，下不行于上。……故今日之钱不过资小小贸易，公私之利源皆无赖焉。(“明夷待访录”“财计”二)

他对于币制的批评注意到币制不统一，妨碍“公私之利源”，颇中封建经济之要害。他的主张所以有近代市民阶级的意识，倒不在于“废金银”，而是在于他的理想，所谓“千万财用，流转无穷”。货币的功用不在于储藏沉淀，而在于它在一大蒸馏器中，“使自己不断的发汗”。他说：

钱币所以为利也，唯无一时之利而后有久远之利。以三四钱之费得十钱之息，以尺寸之楮当金银之用，此一时之利也。使封域之内(指国内市场)常有千万财用，流转无穷，此久远之利也。(同上)

封建超经济剥削的一个重要表现，在于单视货币为政治权力，而不视之为国内市场的信用手段，宗义所谓“罔民而收其利”，“钱仅为小市之用，不入赋税，使百务并于一途(集中于燕京)，则银力竭”(同上“财计”一)。因此，他把货币还原于一般的商品，使粟帛与钱币等价交换，这是一个进步的理想。他说：

古之征贵征贱，以粟帛为俯仰，故公上赋税有粟米之征、布缕之征是也。民间市易，“诗”言“握粟出卜”，孟子言“通工易事”“男粟女布”，是也。其时之金银与珠玉无异，为馈问器饰之用而已。三代以下，用者粟帛，而衡之以钱，故钱与粟帛相为轻重。……孔琳之曰：“先王制无用之货，以通有用之财。此钱之所以嗣功也。谷帛本充衣食，分以为货，劳毁于商贩之手，耗弃于割截之用，此之为弊，著自曩昔”。然则昔之有天下者，虽钱与谷帛杂用，犹不欲使其重在钱也。(同上“财计”一)

宗义此论，已摸索到货币的起源，但时代有局限，我们不能苛评古人的幼稚思想。他由强调商品流转，探源于币、物一致，复由币、物一致，说明货币之职能。他从国内市场来分析，有些和法国的重农学派的论点相似。他主张“废金银”，其消极方面反对金银货币的死藏(明英宗以来折金花而以银充赋，银只有上转而无下轮，银经过超经济剥削的滤斗到了达官猾吏之手)，而积极方面主张货币统一，使商品流通。他的详细主张是：

吾以为……废金银其利有七：粟帛之属，小民力能自致，则家易足，一也。铸钱以通有无，铸者不息，货无匮竭，二也。不藏金跟(死藏)，无甚贫甚富之家，三也。轻赍不便，民难去其乡，四也。官吏脏私难覆，五也。盗贼胥筐，负重易迹，六也。钱钞路通，七也。(同上)

钱币统一之利，即他所谓“使封域之内常有千万财用，流转无穷，此久

远之利也”。

宗义又论到统一货币的计划：

诚废金银，使货物之衡尽归于钱，京省各设专官鼓铸，有铜之山，官为开采。民间之器皿，寺观之像设，悉行烧毁入局。千钱从重六斤四两为率，每钱重一钱，制作精工，样式划一，亦不必冠以年号。除田土赋粟帛外，凡盐酒征榷，一切以钱为税，如此而患不行，吾不信也。（同上“财计”二）

铜币是否能够统一货币，另当别论，但他的货币划一之说，是有利于工商的。他不但主张以铜币划一货币，而且也理想纸币流行的蒸馏器，主张统一发行之权，主张有准备金的信用货币，以保证钞价，使“钞与钱货不可相离”。他说：

按钞起于唐之飞钱，犹今民间之会票也。至宋而始官制行之。然宋之所以得行者，每造一界，备本钱三十六万缗，而又佐之以监酒等项。盖民周欲得钞则以钱入库，欲得钱则以钞入库，欲得监酒则以钞入诸务，故钞之在手与见钱无异。其必限之以界者，一则官之本钱当使与所造之钞相准，非界则增造无艺；一则每界造钞若干，下界收钞若干，诈伪易辨，非界则收造无数。宋之称提钞法如此。即元之所以得行者，随路设立官库，贸易余银，平准钞法。有明宝钞库不过倒收旧钞，凡称提之法俱置不讲。……但讲造之之法，不讲行之之法，官无本钱，民何以信？……诚使停积钱缗，五年为界，敛旧钞而焚之，官民使用，在关即以之抵商税，在场即以之易监引，……则谷帛钱缗不便行远，而囊括尺寸之钞，随地可以变易，在仕宦商贾，又不得不行。德璟（崇祯间臣）不言钞与钱货不可相离，而言神道设教，……何不深考乎？（“明夷待访录”“财计”二）

宗义的经济思想，已有“国民之富”的萌芽。一则曰“天下安富”，再则曰“金银……与民间无与，则银力竭”（同上“财计”一），三则曰“遂民之生，使其繁庶”（同上“田制”二），其内容近似于近代魁奈“经济表”的思想。

我们在清初学者间除王夫之外常逢到“复古制”之说。梁启超谓之“复古求解放”，以文艺复兴的观点来比拟，命题虽不正确，但接近事实。西洋宗教改革时代，改革的思想是与神秘说不可分离的，前述的三派市民异端虽有区别，但对上帝的解释简由，却是他们中间的共同特点。例如代表农民反对派的孟彩尔（真正的近代市民革命领袖），“在基督教形式的大衣之下，传布一种泛神论，这种泛神论酷似近代推论的思维方法”（“德国农民战争”，四四页）。清初学者的复古说，在形式上和宗教改革的主张是有区别的，但他们的三代观念确具有近代的思维方法，与十六世纪欧洲的泛神论相当。明白了这一点，宗义所称三代圣王的道理便易晓然了。他披着古代帝王的服装，提出近代人的要求。启蒙学者亦只能是如此的，而表里如一的思维方法，则是工业革命以后展史的产物。

在土地制度的改革方面，宗义是主张恢复井田制度的。在这里，我们不去研究井田制的历史，而只是把它作为宗义的一种理想来把握。有明一代田制，以官田所有制最束缚生产力的发展。孝宗时，“天下土田止四百二十二万八千五十八顷，官田视民田得七之一。”“熹宗时，桂、惠、瑞三王及遂

平、甯国二公主庄田动以万计，而魏忠贤一门横赐尤甚。盖中叶以后，庄田侵夺民业，与国相终云。”民田被夺占的情况，以孝宗时为例，“管庄官杖召集群小称庄头伴当，占地土，敛财物，污妇女，稍与分辨，辄被诬奏，官校执缚，举家惊惶，民心伤痛入骨。”（“明史”卷七七“食货志”一）雇炎武说苏州“一府之地土，无虑皆官田，而民田不过十五分之一也”（“日知录”卷十“苏松二府田赋之重”），这表明土地被皇室外戚宦官所强占，甚为集中。赋税苛役特重，江南“就税有二三石者”（“明史”卷七八“食货志”二），“江南之民，一困于赋，再困于役，盖已皮尽而骨存矣”（“复社纪略”），“豪富不肯加耗，并征之细民，民贫逃亡，而税额益缺”（“续文献通考”卷二宣德五年）。宗义的理想，是从这样的历史现实出发，他首说当时税租制度惹起了民无可耕之田的现象：

其赋之于民，不任田而任用，以一时乏用制天下之赋，后王因之。后王既衰，又以其时之用制天下之赋，而后王又因之。呜呼！吾见天下之赋日增，而后之为民者日困于前。……今天下之财赋出于江南，江南之赋至钱氏而重，宋未尝改。至张士诚而又重，有明亦未尝改。故一亩之赋，自三斗起科，至于七斗。七斗之外尚有官耗私增，针其一岁之获不过一石，尽输于官然且不足。乃其所以至此者，因循乱世苟且之术也。（“明夷待访录”“田制”一）

上面所斥责的剥削现象，是基于皇族土地所有制而来，结果是“民所自有之田，……以法夺之”，“州县之内，官田又居十分之三”（同上“田制”二），危害了生产力的发展，激起农民的暴动。租赋之外，更有暴税。他举出了三害：

斯民之苦暴税久矣，有积累莫返之害，有所税非所出之害，有田土无等第之害。何谓积累莫返之害？……有明两税丁口而外，有力差，有跟差，盖十年而一值。嘉靖末行一条鞭法，通州府县十岁中夏税、秋粮、存留、起运之额，均徭、里甲、土贡、雇募、加银之例，一条总征之，使一年而出者分为十年，及至所值之年，一如余年，是银力二差又并入于两税也。未几而里甲之值年者杂役仍复纷然。其后又安之，谓条鞭两税也，杂役值年之差也，岂知其为重出之差乎？……万历间旧饷五百万，其末年加新饷九百万，崇祯间又增链饷七百三十万。倪元璐为户部，合三饷为一，是薪饷链饷又并入于两税也。至今日以为两税固然，岂知其所以亡天下者之在斯乎！……税额之积累至此，民之得有生也，亦无几矣。……何谓所税非所出之害？……有明自漕粮而外，尽数折银。不特折毙之布帛为银，而历代相仍不折之谷米亦无不折为银矣。不特谷米不听上纳，即欲以钱准银，亦有所不能矣。……天下之银既竭，凶年田之所出不足以上供；丰年田之所出足以上供，折而为银，则仍不足以上供也。无乃使民岁岁皆凶年乎！天与民以丰年，而上复夺之，是有天下者之以斯民为仇也！……何谓田土无等第之害？……今民间田土之价，悬殊不啻二十倍，而有司之征收画以一则，至使不毛之地岁抱空租，亦有岁岁耕种而所出之息不偿牛种。……何怪夫土力之日竭乎！吾只有百亩之田而不足当数十亩之用者，是不易之为害也。（同上“田制”三）

从宗义所说的三害看来，封建制度是在崩溃的前夜，他的话叫作“亡天

下””。“土力日竭”了，市场停顿了，人民生活的条件被皇帝夺去了，加税加饷永没有限制了，人民和统治者立在对抗的仇敌地位了！

宗义的土地制度的理想是：

（一）土地使用的平均主义。这是近代进步的思想。他特别针对了官田所有制，主张“授田于民，以什一为则。未授之田，以二十一为则。其户口则以为出兵养兵之赋（他反对募兵制，见“兵制篇”），国用自无不足。”（同上“田制”三）

（二）税出负担的平均分任主义。这和他主张“废金银”相关。因为他以为货币死藏，使纳税人受到残酷的剥削，所以他理想出小市民或农民的平均任宜政策。当时如“明史”言“小民所最苦者，无田之粮，无米之了，田鬻富室，产去粮存，而犹输丁赋。”（“食货志”二）折银的办法更助长了货币向有权陪级的集中。因此，他说：“圣王者而有天下，其必任土所宜，出百谷者赋百谷，出桑麻者赋布帛，以至杂物皆赋其所出，斯民庶不至困瘁尔。”（“明夷待访录”“田制”三）按他的信用货币论说到谷帛与钞流通，钞可随地变易，官民使用一致，并非重视实物，“其有纳钱者，……随民所便”（同上）。所以他的方案，针对了大官吏大地主的法外强取，而为工商和自由农民设计出路。

（三）厘定土地的级差，分为五等。瘠土“休一岁二岁，未始非沃土”，以输换耕值，适应其地力之再生产。他说：“今丈量天下田土，其上者依方田之法，二百四十步为一亩，中者以四百八十步为一亩，下者以七百二十步为一亩，再酌之于三百六十步、六百步为亩，分之五等。鱼鳞册字号，一号以一亩准之，不得赘以奇零。如数亩而同一区者不妨数号，一亩而分数区者不妨一号，使田土之等第不在税额之重轻，而在丈量之广狭，则不齐者从而齐矣。是故田之中下者，得更番而作，以收上日之利。”（“明夷待访录”“田制”，三）“不齐者从而齐”一语，是宗义形式的平等思想的出发点。

宗义土地制度的理想是恢复井田制，其内容是他所重视的“田土均之”。土地国有是中国历史的特点，他保存了这一形式，企图平均土地。他说：

古之圣君方授田以养戾，今民所自有之田，乃复以法夺之。授田之政未成，而夺田之事先见，所谓行一不义而不可为也。（同上“田制”二）

先王之制井田，所以遂民之生使其繁庶也。（同上）这样看来，养民途民繁民是在于平均授田。他依据明代卫所屯田法，画出一个“井田”图案。这种经世之学，有极大的幻想成分，但客观上表现出他的所谓“富民”的民主思想。他说：

天下屯田，见额六十四万四千二百四十三顷，以万历六年实在田土七百一万三千九百七十六顷二十八亩律之，屯田居其十分之一也，授田之法未行者特九分耳。由一以推之九，似亦未为难行，况田有官民，官田者非民所得而自有者也，州县之内，官田又居其十分之三，以实在田土均之，人户一千六十二万一千四百三十六，每户授田五十亩，尚余田一万七千三十二万五千八百二十八亩，以听富民之所占，则天下之日，自无不足，又何必限因均田纷纷而徒为困苦富民之事乎？故吾于屯田之行，而知井田之必可复也。（同上）

宗义“齐之”而“均之”的改革论，是在土地制度上的民主主义。他所憧憬的前途是“富民”的世界。

恩格斯说：“（平民反对派）……必定成为狂暴的空想。……攻击私有财产，要求财产公有，不得不化为浅薄的慈善组织；渺茫的基督教平等，只归结到法律之前的公民平等，废止一切官厅的权力，最后变为组织由人民选举的共和政府。”（“德国家民战争”，三一页。）宗义的思想有和这近似的地方，但他的幻想是三代井田制，形式上是和基督教的千年王国不同的。

第二节 黄宗羲的近代民主思想

上节所讲宗羲的经济思想，大都根据他的代表作“明夷待访录”来论述的。此书前于卢梭“民约论”一个世纪，原本据全祖望说“多嫌讳弗尽出”，今本尚非足本。清乾隆同列为禁书。这里我们首先研究一下这本书：

（一）此书类似“人权宣言”，尤以“原君”、“原臣”、“原法”诸篇明显地表现出民主主义思想。当时宦炎武就赞它“知……百王之敝可以复起”（“南雷文定”附录），无疑地它是反映了那个时代的作品。在清末的维新运动时期，此书成了青年的宝筏，因为他讲的平等和前代的学者是不相同的。梁启超说：

我们当学生时代，（“明夷待访录”）实为刺激青年最有力之兴奋剂。我自己的政治活动，可以说是受这部书的影响最早而最深！（“中国近三百年学术史”，四七页。）

这话是实在的。梁启超再三替此书宣传。他说：

此书（“明夷待访录”）……光绪间我们一班朋友曾私印许多送人，作为宣传民主主义的工具。（同上）

梁启超谭嗣同辈倡民仅共和之说，则将其书（“明夷待访录”）节钞，印数万本，秘密散布，于晚清思想之骤变，极有力焉。（“清代学术概论”，三二页。）

窃印“明夷待访录”……等书，加以案语，秘密分布，传播革命思想，信奉者日众，于是湖南新旧派大鬬！（同上，一四一页。）

梁启超的话中有混同民主派和改良派的绪误。但他的确在当时把此书当做做了路德的新坐经去宣传。

（二）宗义此书在清初是近代思维方法的漳著。梁启超说：“凡启蒙时代之大学者，其造诣不必极精深，但常规定研究之范围，创革研究之方法，而以新锐之精神贯注之。”然“明夷待访录”之合于恩格斯所指的“近代推论的思维方法”，就不是梁启超所能知道的。这里有一问题，即此害之方法与其序文似是而非的矛盾。序言有“吾虽老矣，如箕子之见访，或庶几焉，岂因夷之初旦，明而未融，遂秘共言也”云云，这些话曾成为后人的争讼。章炳麟讥笑此书为向：清廷上条陈。梁启超则力辩，以为光复有日，宗善正欲为代清者说法，以其弟子万季野北上，戒他勿上河汾太平之策，可以证明宗义绝无向清廷讨生活之理。按“明夷”之句引自“易经”卦辞。东汉的仲长统也有“夷之初旦，明而未融”的讲法，我们不应该在字面去周内，而应该诉之事实。宗义晚节清白，他抗拒清诏，有“身遭国变，期于速朽”之句，坚辞博学鸿儒之征。他讥讽说“引里母田妇而坐之于平王之孙卫侯之妻之列”，他说应诏，是“所谓断送老头皮”（“南雷文案”卷三“与陈介眉庶常书”）。这就不能因“箕子见访”一语而断章取义。其次，宗义的理想不但清廷非其对象，即三代以下二千载皆非其对象。他在反清中已经表现过他的爱国主义的斗争，因此，他的平等理论实不可能向清朝统治者去做叛徒的献策，而且他更超过了王朝更替的中古君臣之义，去寻求新的制度。这在“明夷待访录”序中，也可以看出来的。他开宗明义即把中古分为一乱，客观的历史使他憧憬着资本主义式的一治。他说：

余尝疑孟子一治一乱之言，何三代而下之有乱无治也？乃观胡翰所谓十二运者，起周敬王甲子以至于今，皆在一乱之运，向后二

十年交人大壮，始得一治，则三代之盛犹未绝望也。（“明夷待访录”）

这样看来，他不是以朝代更替划分时代，而是以中古一乱划分时代的。他所经历的历史，具有着资本主义的萌芽形态，因此他也有将来的信仰。所稱“一治”，是梦想着远处光明。所谓“三代之盛”是俱有新的历史内容的理想。然而“夷之初旦，明而未融”，清室统治了中阕，前途的光明又遭受了挫折。他说：“然乱运未终，亦何能为大壮之交”，下面便言箕子见访云云。因此，他以箕子自居，不是指朝代的箕子，而是指历史制度的箕子。“原君”、“原臣”、“原法”、“学校”诸篇的内容正说明他对于新制度的梦想。

（三）“明夷待访录”“一书是东林、复社的自我批判。因为东林党争虽然具有市民的自由思想，但其思想方法只局限于君子与小人的分类，其党争方法是所谓清议。对于前者，宗义批判“则有知之者，亦言东林非不为君子，然不无过激”。对于后者，有条件的赞词“东林为清议之宗，……清议者天下之坊也。”（“明儒学案”“东林学案”总论）这种清议的表现是：“娄江谓先生（雇彊成）曰，近有怪事，知之乎？先生曰，何也？曰，内阁所是，外论必从为非，内阁所非，外论必以为是。先生曰，外间亦有怪事。娄江曰，何也？曰，外论所是，内阁必以为非，外论所非，内阁必以为是。”（同上“东林学案”一“雇宪成学案”）最后的武器，诉之于气节。高攀龙所谓“若学问不气节，这一种人为世教之害不浅”。他在死节时犹疏“大臣受辱则辱国，故北向叩头，从屈平之遣则，君恩未报，结愿来生”（“明儒学案”“东林学案”一“高攀龙学案”）。宗毒说：“数十年来，勇者燔妻子，弱者埋土室，忠义之盛，度越前代，犹是东林之流风余韵也。”（“东林学案”总论）

然而这种单特主观的“仁人君子心力之为”（雇炎武对东汉党锢之流的赞语，见“日知录”卷十三“两汉风俗”条）和做臣的气节，实在是东林的旧传统。宗义在“明夷待访录”中所论的经国大计，正是东林党以来的自觉批判。他批评这一趋势说：“昔之学者学道者也，今之学者学骂者也。矜气节者则骂为标榜，志经世者则骂为功利，读书文者则骂为玩物丧志，留心政事者则骂为俗吏。”（“南雷文约”卷四“七怪”）又说：“儒者之学经纬天地，而后世乃以语录为究竟。……治财赋者则目为聚敛，开闢扞边者则目为粗材，读书作文者则目为玩物丧志，留心政事者则目为俗吏，徒以生民立极，夫地立心，万世开太平之阔论，钤束天下，一旦有大夫之成尤，当报国之日，则蒙然张口，如坐云雾！世道以是潦倒泥腐，途使尚论者风为立功建业，别是法门，而非儒者之所与也。”（“南雷文定后集”卷三“赠编修弁玉吴君墓志铭”）。甚至他说：“有明文章享功皆不及前代”（“明儒学案”几例）。“明夷待访录”明斥“小儒规规焉，以君臣之义，无所逃于天地之间”（“原君”）。他反对做臣的为了君主之一身一姓报以死节，以为这种小节是“私昵者之事”（“原臣”）。他批评复社“本领脆薄，学术庞杂，终不能有所成就。”（“南雷文定后集”卷三“陈夔献墓志铭”）。因此，“明夷待访录”的理想，他自命是一治大法，从历史意义上讲来，实在是明代思想的批判发展。他的“创革之方法”所以成为“近代的”，就因为超越了过去“仁人君子心力之为”，而以勇敢的“异端”精神，“无所雇虑的态度”，设计将来的新世界。

明白了以上三点，我们才可以研究他的近代民主思想的具体意义，才可以析辨他的启蒙思想有什么样的历史内容。

如果说宗教战争的理想，是建设上帝的王国，即建设千载太平的天国于地球之上，则十七世纪中国的启蒙思想，是建设“三代”的王国，即建设梦想的圣世王国于地球之上，客观上都属于市民的要求。宗蒙在人民的时产所有的权利上主张齐之均之的制度，在人民的权利关系上主张“天下大公”制度。这里，他的文字有一个特别的格调，即理想与现状对比。他的理想是托古的，因而格调就成了古老如此，今也为彼。我们试读“明夷待访录”，几乎没有一篇不是这样。他对于封建的现状，批判很尖锐，同时他披着三代外衣的理想，又表示出极其笃信的样子。他说：“古老以天下为主，君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也。今也，以君为主，天下为客，凡天下之无地而得安宁者，为君也。”（“原君”）这是很典型的古今对比的例子。据此，我们研究宗蒙的思想，应先举出他所批判的对象，然后说明他的理想。

宗蒙从好多方面批评封建制度。他对于封建君主制度，是这样地攻击的：

后之为人君者不燃，以为天下利害之极管出于我，我以天下之利尽归于己，从天下之害尽归于人，亦无不可。使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之公。……凡天下之无地而得安宁者，为君也。是以前未得之也，屠毒天下之肝脑，离散天下之子女，以博我一人之产业，曾不惨然，日我因为子孙创业也。其既得之也，敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，从奉我一人之淫乐，祝为当然，曰此我产业之花息也。然则为天下之大害者，“君”而已矣！向使无君，人各得自私也。……而小儒规规焉，以君臣之义搬所逃于天地之间，……使兆人万姓崩溃之血肉曾不异夫腐鼠，岂天地之大，于兆人万姓之中，独私其一人一姓乎？（“明夷待访录”“原君”）

这好像是一篇市民的宣言。（一）他敢于宣布君主为“屠毒”者、“敲剥”者，天下之大害者。他更有一个否定的假言，在封建时代是难能可贵的，即是说“向使无君”。墨子有政长与人民福利相符的理论，然孟子以“墨子兼爱是无父也”，斥为异端。宗蒙明言“无君”，实似城市的平民反对派。（二）他主张人民（兆人万姓）的“自利自私”，客观上即他所谓“富民”阶级的权利。人人能遂其自利自私，即天下之大公。而君主却不许人民自利自私自己的“产业”，反独自一人私天下的“产业”。这话就具有人权平等、“自由放任”的道理，而且是符合于资本主义初期的思维方法的。“在贵族支配着的时代，是荣誉，忠诚等等之概念，在资产阶级之支配期中，是自由、平等，等等概念支配着。”（“德意志意识形态”，九二页）

宗蒙批评封建的官吏制度说：

世之为臣者昧于此义，以谓臣为君而设者也，君分吾以天下而后治之，君授吾以人民而后牧之，视天下人民为人君囊中之私物。冷以四方之劳扰，民生之惟悴，足以危吾君也，不得不讲治之牧之之术。苟无系于社稷之存亡，则四方之劳扰，民生之惟悴，虽有诚臣，亦以为纤芥之疾也。……后世骄君自恣，不以天下万民为事，其所求乎草野者，不过欲得奔走服役之人，乃使草野之应于上者亦不出夫奔走服役，……跻之仆妾之间而以为当然。（“明夷待访录”“原臣”）

这已经道破封建臣仆是参加“敲剥”的奔走服役者，官僚制度是镇压人民的一套工具，它的任务是“统治”（牧之治之）人民。

宗义批评封建无公法，“所谓法老一家之法，而非天下之法也”（同上“原法”）。他论封建公私之不分，权利义务之不平，说：

后阶之法，藏天下于筐篋者也。利不欲其遗于下，福必欲其效于上。用一人焉则疑其自私，而又用一人以制其私；行一亭焉则虑其可欺，而又设一事以防其欺。天下之人共知其筐篋之所在，吾亦颯然日唯筐篋之是虞，故其法不得不密。法愈密而天下之乱即生于法之中，所谓非法之法也。论者谓一代有一代之法，子孙以法祖为孝。夫非法之法，前王不胜其和欲之私以创之，后王或不胜其利欲之私以坏之。坏之者固足以害天下，其创之者亦未始非害天下者也。乃必欲周旋于此胶彼漆之中，以博宪章之余名，此俗儒之剿说也。（同上）

封建的法律，那所谓非法之法，即权利义务没有法权平等的分界。什么“宪章”的美名，都是胡说。它的内容上无好坏，无优劣，都是“敛于上”的剥阶级的欺骗口实罢了。

宗义的政治理想是由形式的公、平的近代观念出发的。他的国家起源静，没有神权的秘密，所谓人君腐类似“墨子”“兼爱篇”“与天下之利，除去天下之害”的贤能政长，人民自由选出的所谓“兼君”，是人类的谋幸福者。他从历史上说明君主的由来，虽然不尽合于科学，但已经打破君臣天地之义（先天的）。他在受到异族统治的时候，甚至敢说：“君臣之名从天下而有之者也。吾无天下之责，别吾在君为路人。”（同上“原臣”）他认为人类的本性就是自私自利的。他说：

有生之初，人各自私也，人各自利也，天下有公利而莫或兴之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利为利，而使天下受其利，不以一己之害为害，而使天下释其害。此其人之勤劳，必千万于天下之人。（同上“原君”）

他把君主当做公仆看待。在中国的封建史上，主客二字的对称语，都以“主”为地主阶级，“客”为农奴身分。然而他竟倒转过来，说“天下（人民）为主，君为客”。他虽然没有谈到选举，但说“明乎为君之职分，则唐虞之世（理想），人人能让，许由务光非绝塵也”

（“明夷待访录”“原君”）。至于臣的职分，他说：“臣之与君名异而实同”，“以天下为事，则君之师友”（同上“原臣”），“官者分身之君”

（同上“置相”）。因为他把君臣的意义还原为一种机关，“作君之意所以治天下也”（同上），“治天下犹曳大木然，前者唱邪，后者唱许，君与臣共曳木之人也”（同上“原臣”）。他把政治还原为一公务，“天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工，故我之出而仕也，为天下，非为君也，为万民，非为一姓也”（同上）。所以王朝之兴亡在他的逻辑中没有成为前提，而是以“万尺之尤乐”和生活之平等为基本出发点。他说：

天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之尤乐，……为臣者轻视斯民之水火，即能辅君而兴，从君而亡，其于臣道因未尝不背也。（同上）

三代（理想）之法藏天下于天下者也，山泽之利不必其尽取，

刑赏之权不疑其旁落，贵不在朝廷也，贱不在草莽也。（同上“原法”）

由他对于国家起源的看法，导出了他的法治思想。他否定“一家之法”，而主张“天下之法”。这个“天下之法”是理想的，实际上是市民阶级的平权要求，“贵”（支配阶级）和“贱”（被支配阶级）在形式的法权上是平等的。这就由人权的平等推论到法律的平等（这里法律平等的形式性暂置不论）。有了这个“治法”然后才有“治人”。他说：

吾以谓有治法而后有治人。自非法之法（一家之法）桎梏天下人之手足，即有能治之人，终不胜其牵挽嫌疑之雇盼，有所设施，亦就其分之所得，安于苟简，而不能有度外之功名。

使先王之法（理想）而在，莫不有法外之意存乎其间。其人是也，则可以无不行之意；其人非也，亦不至深刻罗纲，反害天下。（同上“原法”）

宗义的意识中有责任内阁制的要素。他所指的宰相，第一是贤人，第二是有职有仪的人。基此，君主的职位不过一虚名罢了。他仍然是在三代外衣之下宣传他的理想。他说：

昔者伊尹周公之摄政，以宰相而摄天子，亦不殊于大夫之摄卿，士之摄大夫耳。后世君骄臣谄，天子之位始不列于卿大夫士之间。……古老不传子而传贤，其视天子之位，去留犹夫宰相也。其后天子传子，宰相不传子，天子之子不皆贤，简赖宰相传贤足相补救，则天子亦不失传贤之意。宰相既罢，天子之子一不贤，更无与为贤者矣！（同上“置相”）

这是说宰相以选贤为条件，如果天子不贤，就不妨把他当做偶像，而以有行政权力的宰相去管理一切，不至“使大权自宫奴出”。他又说：

或谓后之人阁办事，无宰相之名，有宰相之实也。曰，不然！人阁办事者，职在批答，犹开府之书记也。其事既轻，而批答之意又必自内授之而后拟之，可谓有其实乎？吾以谓有宰相之实者，今之宫奴也。盖大权不能无所寄，彼宫奴者见宰相之政事坠地不收，从而设为科条，增其职掌，生杀予夺，出自宰相者次第而尽归焉。有明之阁下，贤者贷其残膏剩馥，不贤者假其喜笑怒骂，道路传之，国史书之，则以为其人之相业矣！（同上“置相”）

宰相的职权，他说，要与天子“同议可否，天子批红。天子不能尽，则宰相批之，下六部施行”。宰相又得设“政事堂”，下设五房。宰相既当责任内阁之权，他说“四方上书言利弊者……皆集焉，凡事无不得达”（“明夷待访录”“置相”）。

宗义也有近代代议制的意识，这议论是隐藏在“学校”这一圣王之法的古裳之下。因为他把学校当做“公其非是”的机关。他说：

学校所以养士也。然古之圣王，其意不仅此也，必使治天下之具，皆出于学校，而后设学校之意始备。……天子之所是未必是，天之所非未必非，天子亦遂不敢自为非是，而公其非是于学校”。（同上“学校”）

这是旧民主主义的议会政治的萌芽思想，显然这是和中古专制政治不相容的。他在这一意义之下，颇重视清议。他说：

东汉太学三万人危旨深论，不隐豪强，公卿避其贬议。宋诸生

伏阙捶鼓，请起李纲。三代遗风，惟此犹为相近。使当日之在朝廷者，以其所非是为赤是，将见……君安而国可保也。乃论者目之为衰世之事。不知其所以亡者收捕党人，编管陈欧，正坐破坏学校所致。（同上）

他把东汉的太学清议的历史意义理解为近代的议会政治，这是托古改制。康有为梁启超之徒承继了这一点，是不自觉的。而贤办资走陪级的代理人胡适，居然捧出了这一幻想，企图把所谓国立大学作政治市场，好自居“祭酒”（国师），而作政治投机买卖，正是所谓实用主义的最好检证，这是对宗义的民主思想的无耻的歪曲。

宗义的理想是，在中央政府，天子以至公卿都要在太学祭酒的面前就弟子之列，祭酒（好像是议长）有权批评政治的得失。在地方政府，郡县官都要在地方学宫的面前就弟子之列，学官对于地方政事缺失，“小则纠绳，大则伐鼓号于众”（同上）。宗义的此类自由思想发挥颇多，例如：

天下之议论不可专一，而天下之流品不可不专一也。（“汰存录”）

论者以东林为清议所宗，祸之招也。子言之，君子之道，辟则坊与，清议者天下之坊也。夫子之议臧氏之窃位，议季氏之旅泰山，独非清议乎？清议息，而后有美新之上言，媚闾之红本，故小人之恶清议，犹黄河之碍砥柱也。（“明儒学案”“东林学案”总论）这些见解正如崔炎武认清议为“王治之不可阙”，所谓“天下风俗最坏之地，清议尚存，犹足从维持一二，至于清议亡，而于戈至矣。”（“日知录”卷十三“清议”）可见这一思潮是历史的课题，不是个人自由意志的表现。

第三节 黄宗羲的科学思想和自由思想

民主思想，在近代资本主义社会，一方面是商品交换的意识反映，另一方面又和科学思想不能分离。十七世起的启蒙学者，虽然对这一点没有显明的口号，但其思想倾向却至为明著。宗义反对鬼神迷信与无稽方术等社会积习，同时也依据科学知敲而为积极的说明。他主张把儒者的学术活动广行之于“朝市”，换言之，即公开之于政治（朝）与经济（市），这在当时是进步的思想。他反对求仙的妄谈，同时即说明这妄谈的来源是对自然的幻觉，最后说明“海市”是自然现象。他说：

儒者专意经论，其运动开阖之所，不得不归之于朝市。而山洞崇幽，风烟迅远，势相阔绝，于是学仙者私据之而别生事端，便悞傲朝市，从所无有洞天福地之说，出，猿鸟亦受驱役矣。……山东临沧海，多海市……颇怪此等妄谈，不可以欺愚者，以始皇之明察，方士焉能以凿空鸟有之事，令其听信？……盖登州海市，掩映远山，望之如云。而此山临视咫尺，兰盾之底，其谓反居水下是也。（“南雷文约”卷四“明州香山寺志序”）

宗义反对“舍利”之说。他首先证明这是历史的伪造，然后在自然现象中寻求世俗所谓“神物”，不过是油灯中的青珠罢了。他说：

阿育王舍利，不特伪造，即其伪造者亦不一人一事。余之所闻，自嘉靖以来者，景濂碑文作于洪武十二年，距今二百九十三年耳，已不胜其伪如此。岂自洪武以上历一千九百七年之久，舍利依然为刘萨诃故物耶？……然则景濂碑中之神异，亦不过世俗自欺欺人之说。……不关舍利，是名妄见，岂可以所见之妄，而谓舍利之灵乎？忆余丙寅冬日，书窗油盏，灯烛时吐青珠，细于芥子，坚不可破。……或谓此草舍利也。嗟呼，即舍利亦复何奇，而况于伪为者乎？彼沾沾其神异者，可谓大惑不解矣！（同上“阿育王寺舍利记”）

宗义反对“鬼荫”之说，根据历史的自然的各种论理，说明其妄而非真。“葬书问对”一文（见“南雷文物”卷三）就详言这一点。此文实在是一篇反中古迷信的宣言，其科学精神和“明夷待访录”之民主精神相映成辉。今分述其要点于下：

（一）鬼荫之说，向有父子同气的附会。宗义根据人类形体自然的生灭，证明此说害理，并提出中国的一位伟大的无神论者范缜的论点作佐证。他说：

夫人……坠地以日远日疏。货则婚宦，经营异意，名为父祖，实则路人。勉强名义，便是阶廷玉树。彼生前之气已不相同，而能同之于死后乎？子孙犹属二身。人之爪发，托处一身，随气生长，剪爪断发，痛痒不及，只是气离血肉，不能周流。至于手足指鼻，血肉所成，而折臂刖足，蒿指剽鼻，一谢当身，即同木石，枯骸活骨，不相干涉。死者之形骸即是折臂肌足蒿指剽鼻也。在生前其气不能通一身，在死后其气能通子孙之各身乎？昔范缜作“神灭论”，谓神即形也，形即神也，形存则神存，形谢则神灭。

（二）鬼荫之说，言葬地吉凶之不同可以降福降祸。宗义根据人类情感求安的道理，证明此说为“富贵利达之私”所使然。他说：

鬼荫之说，……言死者之骨骼能为祸福穷通，乃是形不诚也，其可通乎？……古之先王悬棺之后，迎主于庙，……以墓中枯骸无

所凭依也。……今富贵利达之私充满方寸，即无知之骸骨，欲其流通润泽，是神不如形，孝子不如俗子也。……程子所谓彼安则此安，彼危则此危者，据子孙之心而为言也，岂在祸福乎？……鬼荫之说不破，则算计卜度之心起。受荫之迟速，房分之偏枯，富贵贫贱，各有附会。形气之下，势不得不杂以五行衰旺生克，心愈贪而愈昏，说愈多而愈乱，于是可葬之地少矣！诚知鬼荫之谬，则大山畏谷，迴溪伏岭之中，其高乎深厚之地，何在无之，便是第一等吉壤，精微之论不能出此。……无俟乎深求远索，无可奈何，而归之天命也！

（三）鬼荫之说，皆以习俗固然为根据，以为若无鬼荫，何以人们在若干年来都信而不疑。宗义根据匿史习惯之不同（如火葬水葬），证明此说正是囿于习惯。他说：

不观宋景贲之志傅守刚乎，焚尸沉骨之俗成，纓弁之家亦靡然从之。不然，则以为辱亲也。彼之恶择地，犹此之恶焚尸也，习俗亦何尝之有？

（四）鬼荫之说，以古筮择时日而葬之理为饰词。宗义以为择时择日，古今不同，不足为据。他说：

古……葬以日中。……下圻而以宵中，今日择时之害也。风和日出，便于将事，谓之吉日，风雨即是凶日，筮者笼此也。今之葬者不风雨止，择日之害也。

宗义又曾写过一篇“七怪”的文章（见“南雷文约”卷四）。他认为葬地之说是七怪之一。他说：

方位，一定不易者也，三元白法，随时改换者也。……年白改换，则吉凶亦改挨，充彼之说，以求吉地，必一年一改葬而后可。是故方位者，地理中之邪说也，三元白法者，又邪说中之邪说矣！宗义更把中古的虚伪教育和愚昧保守，都同迷信并举，列入七怪之目。

他反对那种把儿童蜀做胡孙看待的机械的、有不正当企图的虚伪教育说：

有用谓胃神童者，写字作诗，周旋应对于达官之前。……原其教法，唯令学书大字，诗以通套零句排韵而授之，东移西换，不出此数十句而已。问以四书则茫然不识为何物也。……今以教胡孙禽虫之法，教其童子，使之作伪，将奚事而不伪？

他反对医学上的愚昧保守说：

医之难者，以其辨经络也。故伤寒之书，疏十二经络，以脉辨之，又以见症辨之，而后投药，不敢不慎也。邓人赵养葵著“医贯”，谓江南伤寒之直中三阴者，间或有之，间如五百年其同之同，言绝无也，其说已谬甚。……今之学医者，喜其说之可以便己，更从而附会之，以为天下之病止有阳明一经而已，公然号于人人，以掩其不辨经络之愚。夫不言己之不识十二经络，而育十一经之无病，犹之天下有九州，不言己之足迹未遍历九州，而言天下无九州也。

总之，宗义的科学思想至为明著。这种理性认识的精神正是中古的反对物。因此他把那些愚昧、迷信、虚伪、妄说、神妙、鬼荫等等中古陈朽的东西，谓之“青天白日，怪物公行”。他在“七怪”一文开首说：

王孙满云“魑魅罔两，莫能逢之”，言川泽山林也。嵇叔夜羞与魑魅争光，言昏夜也。今通都大邑，青天白日，怪物公开，而人不以为怪，是为大怪。余欲数之而不胜其多，漫条七端。

这说明他是怎样地对于中古的旧现实深恶痛绝，而谋以新时代的科学知识去洗刷它们呢！

宗义的这些理论特点，也和王夫之相似，是城市异端的共同精神。他们都在理论上发挥了“廉价的整理”（“德国农是民战争”，二七页）。

清初大儒多集中力量反对八股制艺，这和十六世教皇宗教改革时代反对基督教义支配下的经院学派相似。宗义在这一点，也表现了人文主义的自我解放或自由的思想，和他的政治哲学思想脉胳相贯，而为近代启蒙者的精神。稍晚于他的“儒林外史”的作者，即承继这一遗产。

宗义论文章，总是首先反对束缚人性的举业。因为举荣制艺把人类思想枷锁于“一定之说”，不许学者“取证于心”，而作自我理性的是非判断（“南雷文案”卷一“恽仲升文集序”），所谓“科举抄撮之学，陷溺人心”（同上“姚江逸诗序”）。他说：

举案盛而对圣学亡。举业之士亦知其非圣学也，第以仕宦之途寄迹焉尔！而世之庸妄者遂执其成说以裁量古今之学术。有一语不与之相合者，愕胎而视日，此离经也，此背训也。于是六经之传注，庭代之治乱，人物之臧否，莫不各有一定之说。此一定之说者皆肤论警言，未尝深求其故，取证于心。其书数卷可尽也，其学终朝可毕也。……仲升之学，务得于己，不求合于人，故其言与先儒或同或异，不以庸妄者之是非为是非也。（“南雷文案”“恽仲升文集序”）

宗义反对盲从与模仿的时文。他以为讲门面的摹拟，近似一种奴性。只有“胸中流出”的自己要说的话，才是至文。他说：

文章之传世，以其信也。拿洲太函，陈言套括，移前掇后，不论何人可以通用。鼓其矫诬之言，荡我秽疾，是不信也。（“南雷文约”卷二“辞祝年书”）

党朱陆，争薛王，世眼易欺，骂詈相高。有巨子以为之宗主，则巨子为吾受弹射矣。此如奴仆挂名于高门巨室之尺籍，其钱刀阡陌之数，府藏筐篚所在，一切不曾经目，但虚张其喜怒，从啁喝夫田驹纤子，高门巨室雇未尝知有此奴仆也。……呆堂之文……要皆自胸中流出，而无比拟皮毛之迹。……余尝谓文非学者所务，学者固未有不能文者。今见其脱略门面，与欧曾“史”“汉”不相似，便谓之不文，此正不可与于斯文者也！……但使读书穷经，人人可以自见，高门巨室，终不庇汝，此吾东删（浙）区区为斐豹焚丹书之意也。（同上卷一“李呆堂文钞序”）

宗义认为有明一代之文“由明而晦”，只有字句的讲求，即只有死形式，只有“唯之与诺”，没有新内容。他说：

欧曾谓学文之要在志道穷经者，若人亦知趣之与欧曾其相似在何等乎？故其持论虽异，其下笔则唯之与诺也。有如假潘水为鼎实，别器而荐之曰，此淆蒸也，曰此折俎也，吟唱虽异，其为潘水则同也。（同上卷四“七怪”）

今人无道可载，徒欲激昂于篇章字句之间，组织纫缀以求胜，是空无一物而饰其舟车也，故虽大辘轳，终为虚器而已矣。（“南雷文案”卷二“陈葵献偶刻诗文序”）什么是新的内容呢？一曰真感情：

三百年人士之精神，专注于堤屋之业，割其余以为古文，其能尽如前代之盛者，无足怪也。……夫其人不能及于前代，而其文反能过于前代者，良由不名一辙，唯视其一往深情，……今古之情无尽，而一人之情有至有不至，凡情之至者其文未有不至者也，则天地间街谈巷语，邪许呻吟，无一非文，而游女田夫波臣戎客，无一非文人也。……向使涤其雷同，至情孤露，不异援溺人而出之也。（“南雷文约”卷四“明文案序”上）

二曰通经术：

文章不本之经术，学王李者为剿，学欧曾曾为鄙。（“南雷文案”外卷“陈巖献五十寿序”）

鹿门八家之选，……圈点句抹，多不得要领，故有腴理脉络处不标出，而圈点漫施之字句之闻者，与仕俗差强不远。……

欧公谓正统有时而绝，此是确论。鹿门特以为统之在天下未萎绝也，如此必增多少附会，正统之说所以愈不明也。……鹿门一生，仅得其转折波澜而已，所谓精神不可磨灭者，未之有得，缘鹿门但学文章，于经史之功甚疏。（“南雷文约”卷四“答张尔公论茅鹿门批评八家书”）

三曰重经验、湛思：

余观今世之为遣老退士者，大抵龌龊治生，其次丐贷江湖，又其次拈香嗣法，科举场屋之心胸，原无耿耿，治乱存亡之敝事，亦且愤愤。（同上卷一“韦菴鲁先生墓志铭”）

取近代理明义精之学，用汉儒博物考古之功，加之湛思，直欲另为传注，不堕制举方域也。（同上卷一“陆文虎先生墓志铭”）

有平昔不以文名，而偶见之一二篇者，其文即作家亦不能过，盖其身之所阅历，心日之所开明，各有所至焉，而文遂不可掩也。然则学文者亦学其所至而已矣，不能得其所至，虽专心致志于作家，亦终成其为流俗之文耳。（“南雷文案”外卷“钱杞轩先生七十寿序”）

因此，他有“作文三戒”（戒当道之文，戒代笔之文，戒应酬之文，见“南雷文案”卷十），自己为文谨守戒需，一丝不苟。

宗义依据个性解放的自由思想，反对了中古的贵族文艺。但他离开阶级观点，又依据地位之不同，区分文章为台阁与山林二种，前者言经纶治道，后者叙自我神情，皆不能被流俗与势力所束缚。说理要由理性指示，不为矫激；叙情要由感情出发，不伯忌讳。他下面的文章论，表现出他的时代的进步的看法：

文章之道，台阁山林。……台阁之文，拨剧治本，絙幅道义，非山龙黼黻不以设色，非王霸损益不以措辞，而卒归于和平神听，不为矫激。山林之文，流连光景，雕镂酸苦，其色不出于退红沈椽，其辞不离于叹老嗟卑，而高张绝弦，不识忌讳。……今夫越郡之志，地逾千里，时将百年，所谓台阁之文也。既有明府名公巨卿以为之主，当世之词人才子，孰不欲附名末简，分荣后祀？……某闻梓人之造室也，大匠中处，众工环立向之。大匠右雇曰斧，则执斧者奔而右，左指曰锯，则执锯者趋而左。……某自视不知斧锯安在，明府右雇，则某将空手而奔左，明府左指，则某将空手而趋右，又何

待其环立而知其不胜任哉！小儒山林之手，其无当于台阁也明矣。

（“南雷文案”卷三“辞张郡侯请修郡志书”）

以上言文章不能为仅势所指挥，下面言文章不能违心而迎合世俗：

一代有一代之制作，革命之陈每多忌讳隐语阑人，岂可不慎，是又不得不改者也。某读诸家文集及于杂史，间或考之正史，则多同异，考之志乘，则多错谬。……今若见其谬误遗漏而一一听之，恐既经纂修之后，则明眼所照，遣议不专在前人矣！……志与史例，其不同者，史则美恶俱载，以示褒贬，志则存美丽去恶，有褒而无贬，然其所去是亦贬之之例也。越中……亦有高位久宦，干涉国史者，而或为公论所排，清议所讥，此正当去之以明贬者，试出其家传读之，……试有人与之分别源流，证明实录，彼在瓮天者反以为一人之爱憎，斯时也，起而抗言争执，则丛为为怨府，何苦而尝身于市虎乎？若骹骹将顺，不特为明府之谋不忠，而鲁卫之士有以薄其心胸矣！（同上“再辞张郡侯修志书”）

严格说来，上面朝野两方面文章的区别，毫无道理，也缺乏斗争的意义，仅在明哲保身而已。但这里可以看出他的爱国的消极不合作的精神来。宗义基于个人天才的“灵性”，说明“诗”的产生。这是启蒙学者自由思想的另一种表现，充其量是崇拜个性。但他说诗在于自然的性情，不专在雕绘诗句，是有一定的反抗意义的。他说：

诗人萃天地之清气，以月露风云花扁为其性情，其景与意不可分也。月露风云花鸟之在天地间，俄顷灭诚没，而诗人能结之不散，常人未尝不有月露风云花鸟之咏，非其性情，极雕绘而不能亲也。

（“南雷文案”卷一“景州诗集序”）

情者可以贯金石，动鬼神，古之人情，与物相游，而不能相舍，……即风云月露草木虫鱼，无一非真意之流通，故无溢言曼辞以人章句，无谄笑柔色以资应酬。……今人亦何情之有，情随享转，事因世变，于啼湿哭，总为肤受。……今人之诗，非不出于性情也，以无性情之可出也！（“南雷文案”卷一“黄孚先诗序”）

宗义认为诗的内容即人生，这“人生”是心理学的，而不是阶级的。这“人生”脱离了道德学的束缚、是进步的，但没有现实主义的观点，是启蒙学者的局限。他以为诗是“一人之性情，天下之治乱，皆所藏纳”（“南雷诗历题辞”），不必出于一途非模仿唐人不可。他以为，经史百家的学问皆涵育于胸中，融会贯通，始有所谓诗的哲学理想境地。他说：

诗不当以时代而论，宋元各有优长。……游浪论唐，虽归宗李杜，乃其禅喻。谓“诗有别村，非关书也，诗有别趣，非关理也”，亦是王孟家数，于李杜之海涵地负无与。至有明北地，摹拟少陵之铺写纵放，以是为唐，而永嘉之所谓唐者亡矣。是故永嘉之清圆，谓之非唐不可，然必如是而后为唐，则专固狭隘甚矣！（“南雷文约”卷四“张心友诗序”）

他这一理论，是由他学诗的趣验中得求的，他说：

余少学南中，一时诗人……皆授以作持之法，如何汉魏，如何盛唐。抑扬声调之间，规模不似，无以御其学力，裁其议论，便流入于中晚，为宋元矣！余时……妄相唱和。稍长，经展变故，每视其前作，……嚼蜡了无余味。……背篷底，茅店客位，酒醒梦余，……尚括韵萧，……则时有会心。然后知诗非学之而致。盖多

读书，则诗不期工而自工，……若只从大家之诗章参句炼，而不通经史百家，格于僻固而狭隘耳。史诗之道甚大，一人之性情，天下之治乱，皆所藏纳。古今志士学人之心思愿力，千变万化，各有至处，不必出于一途。……而必欲一之以盛唐，盛唐之诗……亦未尝归一，将又何所适从耶？是故论诗者，但当辨其真伪，不当拘以家数。（“南雷诗历题辞”）

好像他以为离开活的人生，离开高尚的人类理想，便不是真诗。真诗不能“一之以唐”，不能定以一法，而应以活的现实（千变万化）为依据。虽然这是以超阶级超历史的思想为出发点，但他不把死形式的诗认为诗，却是可贵的。

宗义曾申论诗与历史的关系。他一反过去的旧说，以为“诗经”没有所谓正变，变风变雅正是时代所使然的。孟子说“诗”亡然后“春秋”作，他说史亡然后静作。诗的产生有它自己的时代为背景。时代不同，诗人的情感不同，而诗也就因时代而不亡，历史无穷发展，静也无穷发展。那里有“诗亡”之理？这一见解，可谓前无古人。他说：

正变云者，亦言其时耳，初不关于作诗者之有优劣也。美而非谄，刺而非讦，怨而非愤，哀而非私，何不正之有？夫以时而论，天下之治日少，而乱日多。……韩子曰：“和平之音淡薄，而愁思之声要妙，欢愉之辞难工，而穷苦之言易好”。向令风雅而不变，则诗之为道狭隘，而不及情，何以感天地而动鬼神乎？是故汉之后，魏晋为盛，唐自天宝而后，李杜始出，宋之亡也，其诗又盛。无他，时为之也。……盖诗之为道，从性情而出（？）。人之性情，其甘苦辛酸之变未尽，则世智所限，易容埋没。即所遇之时同，而其同有尽不尽者。……“‘诗’亡然后‘春秋’作”，亦知“诗”之有不亡者乎？（“南雷文案三刻”“陈苇庵年伯诗序”）

宗义更以为诗是一面镜子。尤其在“流极之运”的时代，一般俗人，歌功颂德，曲解历史，伪制历史，但诗的创作不同，它是由所谓“真性情”中流露，不但可以补史之阙，而且就是真实的诗史。他说：

今之称杜诗者以为诗史，亦信然矣。然注杜者但见以史证诗，未闻以诗补史之阙。虽曰诗史，史固无惜乎诗也。逮夫流极之运，东观兰台但记事功。……犹幸野制遥传，苦语难销，此耿耿者明诚于烂纸昏墨之余，九原可作，地起泥香，庸讵知史亡而后静作乎？是故景炎祥兴，宋史且不为之立本纪，非“指南集”在，何由知闽广之兴废？非水云之诗，何由知亡国之惨？……可不谓之诗史乎？……明室之亡，分国鲛人，纪年鬼窟，较之前代干戈，尤无条序。其从亡之士，章皇草泽之民，不无危苦之词。从余所兄者，石齐、次野、介子、霞舟、希声、苍水、密之十余家，无关受命之笔，然故国之铿尔，不可不谓之史也。（“南雷文约”卷四“万履安先生诗序”）

我们由宗义的诗，也可以知道明亡的痛史。他的诗中含有耿耿气节的爱国主义思想。今录三首于后：

终日荒途隔往还，荷风焮妩媚心颜；
砚因蝇集更番涂，笔为蜂巢次第闲。
精骑羞为安性拙，狂歌中断忆时艰；
谁言草木难甘腐，尚以成萤恨欠顽！（“南雷诗历”卷一）

卧病旬日未已闲书所忆

北地那堪再度年，此身惭愧在灯前！
萝中失哭儿呼我，天末招魂鸟降筵。
好友多从忠节传，人情不尽绝交篇！
于今屈指儿回死，未死犹然被病眠！（同上）

送万季野贞—北上

管村（证人书院所在）彩笔挂晴霓，季野观书决海堤。
卅载糊床穿皂帽，一篷长水泊蓝溪。（余所居地）
猗兰幽谷真难闭，人物京师谁与齐？
不放河汾声价倒，太平有策莫轻题！！（同上卷二）

宗义自称：“师友既尽，孰定吾丈？但按年而读之，横身苦趣，淋漓纸上，不可谓不逼真耳！”（“南雷诗历题辞”）这也好像以他的脉作自居于爱国的诗史了。

第四节 黄宗义的哲学思想

宗义在五十八岁复兴了证人书院，晚年论学重在理学、经学、史学以及天文数学。在这些研究中，他已经没有如在“明夷待访录”中对现实批判的锋芒，而主要集中于一般的理论。

清自多尔袞专政至康熙，政仅还不安定，于是施行禁诛和笼络的两面的文化政策，以图消灭当时的民族思想。关于前者，首有顺治九年的土人结社同盟之禁。顺治十八年开始的庄廷鑑补修刊印朱国桢“明史辑略”之狱，迁延多年，株连者二百余人，惊隐诗社诸子亦在其内。康熙二十五年，又查革败学。康熙帝的十六条“学宫圣论”，内有“黜异端以崇正学”，“讲法律以警愚顽”二条。所编印各书，除六经传疏外，有“性理大全”、“朱子全书”。他自己“以身作则”，研究宋学，谓“朕在宫中，博观典籍，见宋儒周敦颐‘太极图’，义理精奥，实前贤所未发”（见“东华录”康熙十二年十一月）。十六年，亲制“四书集义”。五十一年，论大学士：“惟宋儒朱子注释群经，阐发道理，凡所著作及编纂之书，皆明白精确。……朕以为孔孟之后，有神斯文者，朱子之功最为宏巨，应作……崇礼表彰。”乃以朱熹配享孔庙，升大成殿十哲之次。

宗义“明夷待访录”成于康熙二年，是年即因庄狱株连而将吴炎磔于杭州，同死者七十余人。他在这种情势之下，便转而作普遍的道理的探求。但这里也有他的特色。他正在朱熹列入文庙十哲之次的时候，树起反宋学的旗帜。并且他虽被全祖望称为“以正谊明道之余技，犹留连于枝叶”（“鮚埼亭集”外编卷四十四“答诸生问南雷学术帖子”），还争求王学正统，实则他已经扬弃了王守仁的玄学，在许多方面已经是一位反宋明理学的导源人了。

宗义在“明儒学案凡例”中说：“尝谓有明文章事功皆不及前代。独于理学，前代之所不及也。牛毛繭丝，无不辨析，真能发先儒之所未发。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。明儒于毫厘之陈，使无遁影。”这段话似乎是崇明而抑宋。但他对于所谓“牛毛繭丝，无不辨析”，是肯定为脱离人类实践的玄谈的。他说：

尝谓学问之事，析之者愈精，而逃之者愈巧。三代以上，只有儒之名而已。……宋史立道学一门以别之。……未几而道学之中又有异同，邓潜谷又分理学心学为二。夫一儒也，裂而为文苑，为儒林，为理学，为心学，岂非析之欲其极精乎？奈何今之言心学者，则无事乎读书穷理；言理学者，其所读之书不过经生之章句，其所穷之理不过字义之从违，薄文苑为词章，惜儒林于皓首，封己守残，摘索不出一卷之内，其规为措注，与纤儿细士，不见长短。天崩地解，落然无与吾事，犹且说同道异，自附于所谓道学者，岂非逃之者之愈巧乎？（“南雷文定”前集卷一“留别海昌同学序”）

这段话指透了道学家的底里。道学本身的批判与觉醒，在明末虽有端倪，而探原竟流、公开批评者，实为清初的大师。宗义甚至于说理学家“仅附答问一二条于伊洛门下，便厕儒者之列，假其名以欺世”，把人类的个性束缚起来，“尚论者以为立功建业，别是法门”

（“南雷文定”后集卷三“赠编修弁玉吴君墓志铭”）。性理的天地在概念世界不妨晰辨愈精，成为概念游戏（字义之从违），而现实的天地，在

生活内容中虽矛盾崩解，亦“无干吾事”。于是乎逃出实在生活，或巧避于空静禅门，或放任于虚灵自在。对于这些借口道学以巧避与放任的人，宗义是深为责难的。例如说：

至周所谓得，则曰，静中养出端倪。向求之典册，累年无所得，而一朝以静坐得之。似与古人之言自得异。孟子曰：“君子深造之以道，欲其自得之也”，不闻其以自然得也。静坐一机，无乃浅尝捷取之乎！……今考先生（陈献章）证学诸语，大都说一段自然工夫，高妙处不容凑泊，终是精魂作弄处。（“明儒学案”“师说”）

任一点虚灵知觉之气，纵横自在，头头明显，不离著于一处，几何而不蹈佛氏之坑堑也哉？……至龙溪直把良知作佛性看，悬空期个悟，终成玩弄光景。（同上）

渠（邓豁渠，初名鹤）自序为学云：“……渠之学日渐幽深玄远，如今也没有我，也没有道，泛泛然如虚舟飘瓦而无著落。……”渠学之误，只主见性，不拘戒律，先天是先天，后天是后天，第一义是第一义，第二义是第二义，身之与性，截然分为二事。言在世界外，行在世界内。人但议其纵情，不知其所谓先天第一义者，亦只得完一个“无”字而已！嗟乎，是岂渠一人之误哉？（同上“泰州学案”总论）

宗义虽然在思想的体系上犹保留了“明道”之“余技”而留连于理学的“枝叶”，但在基本上自觉于人类现实的社会，反省于社会活生生的人类。这一点，是中古末期思想界的特点。在欧西十六世纪宗教改革时代，进步的思想家皆在发现上帝的人类人格化，如孟彩尔所主张，“圣经上所说的圣灵不是我们身外之物，圣灵即是我们的理性，信仰不过是理性在人身中的活跃。……透过活跃的理性，人就上帝化了。……天国是在生命之中寻求的，不是超越生命之外的。……因为生命之外无天国，所以生命之外无地狱，无永劫；而且除了人类的私欲和贪求外也无魔鬼。基督是像我们一样的人”（“德国农民战争”，四四——四五页）。在十七世纪中国哲学中也呈现看寻求人类世界的特征。因为宋儒把“理”作为形而上者看，悬在天上：“形而上者，无形无影，是此理；形而下者，有情有状，是此器。”理是超存在的，“未有这事，先有这理。”（“朱子语类”卷九十五）“虽未有物，而已有物之理”（同上卷四十六）。这超存在的普遍之理谓之太极，“总天地万物之理，便是太极，太极本无此名，只是个表德”（同上卷九十四）。这一个抽象（表德）是和人欲对立的，故宋儒主张“明天理，灭人欲”（同上卷十二）。天理的天国是在活泼的人生大欲之外，和中古的上帝圣灵（Holy Spirit）初无二致。明儒如王守仁，为宗羲之学所宗，但他对于守仁所说“心一也，未杂于人谓之道心。杂以人伪，谓之心。人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心，初非有二心也。程子谓人心即人欲，道心即天理，语若分析，而意实得之。……天理人欲不并立，安有天理为主，人欲又从而听命者？”（“傅习录”卷一）宗羲就不客气地批评了：“所记……具言去人欲存天理者不一而足，……则先生心宗教法，居然只是宋儒矩矱，但先生提得头脑清楚耳。”更说“先生每讥宋儒支离而躬蹈之。”（“明儒学案”“姚江学案”）

宗羲在“姚江学案”中有一段保留“枝叶”而搜寻根柢的话，颇为重要：

从前习熟先儒之成说，未尝反身理会，推见至隐，所谓此亦一述朱耳，彼亦一述朱耳。……自姚江指点出良知，人人现在，一反

观而自得，便人人有个作圣之路。……然“致良知”一语，发自晚年，未及与学者深究其旨。后来门下各以意见搀和，说玄说妙，几同射覆，非复立言之本意矣。先生之格物，谓致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理。以圣人教人，只是一个行，如博学、审问、慎思、明辨皆是行也。笃行之者，行此数者不已，是也。先生致之于事物，致字即是行字，以救空空穷理，只在知上讨个分晓之非。乃后之学者测度想像，求见本体，只在知识上立家，以为良知，则先生（王守仁）何不仍穷理格物之训，先知后行，而必欲自为一说邪？”

这段话是他自己的哲学，并非王守仁的哲学。因为他在这段话的末尾说：“得羲说而存之，而后知先生（王守仁）之无弊也。”又说：“先生之见，已到八九分，但云性即是气，气即是性，则合更有商量在。”并声明“每欲……质之而无从”。

古来一派学说之演进，皆是得新说以存旧说，而新说已经超出旧说。梁启超看了上引文中拿行字解释致字，说“有近世实验（用）哲学的学风”，完全是无理的比附。主观唯心论的实用哲学的内容与历史，未可与宗羲的思想比拟。“致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理”这句话，显然是两截思想，一方面是说从“吾心”出发是不正确的，另一方面是说在“事物”上得出理论是正确的。他晚年序“明儒学案”说，“盈天地皆心也，变化不测，不能不万殊，心无本体，工夫所至即其本体。故穷理者穷此心之万殊，非穷万物之万殊也。是以古之君子宁啻五丁之间道，不假邯郸之野马，故其途亦不得不殊。奈何今之君子必欲出于一途，使美厥灵根者，化为焦芽绝港！”这一方面说“盈天地皆心”，或致吾心良知之天理于事事物物，保持了道学的传统。他方面说“心无本体，工夫所至即其本体”，批责求见本体者谓之测度想像，把活生生的事实内容化为空虚的表德抽象，所谓“使美厥灵根者，化为焦芽绝港”。前者即全祖望评价的理学“余技”与“枝叶”，后者即十七世纪思想的根柢。宗羲晚年和陈乾初、潘用微不同的地方也在于是否“留连此枝叶”的问题。

全祖望总论宗羲之学，多斩除“枝叶”，而评述他心目中的宗羲的根柢，这是接近于唯物论的思想。如说：

公谓明人讲学，袭语录之糟粕，不以六经为根柢，束书而从事于游谈。（“鮚埼亭集”卷十一“梨洲先生神道碑文”）

自明中叶以后，讲学之风，已为极敝，高谈性命，直入禅障，束书不观，其稍平者则为学究。皆无根之徒耳！先生始谓学必原本于经术，而后不为蹈虚，必证明于史籍，而后足以应务。元元本本，可据可依。前此讲堂锢疾，为之一变。（“鮚埼亭集外编”卷十六“甬上证人书院记”）

宗羲自己也说：“理学不本之经术，非矜集注为秘录，则援作用为轳轳。”（“南雷文案”外卷“陈夔献五十寿序”）他明白畅论穷经之必要与穷经之方法，其要旨归于否认唯心论的附会，发掘历史传统的真实面目。他说：

五经之学，以余之固陋，所见傅注，“诗”“书”“春秋”皆数十家，三“礼”颇少，“仪礼”“周礼”十余家，“礼记”自卫湜以外亦十余家，“周易”百余家，可谓多矣。其闻而未见者尚千家有余。如是则后儒于经学可无容复议矣。然“诗”之“小序”，

“书”之今古文，三“传”之义例，至今尚无定说。易以象数讖纬晦之于后汉……又以老氏之浮诞、魏伯阳陈搏之卦气晦之，……又复以康节之图书先后天晦之。“礼经”之大者为郊社、禘祫、丧服、宗法、官制，言人人殊，莫知适从。士生千载之下，不能会众以合一，由谷而之川，川以达于海，犹可谓之穷经乎？自科举之学兴，以一先生之言为标准，毫秒摘抉，于其所不必疑者而疑之，而大经大法反置之而不道。……充宗生逢丧乱，不为科举之学，湛思诸经，从为非通诸经不能通一经，非悟传注之失则不能通经，非以经释经则亦无由悟传注之失。何谓通诸经以通一经？经文错互，……因详以求其略，因异以求其同，学者所当致思者也。何谓传注之失？学者人传注之重围，其于经也无庸致思。经既不思，则传注无失矣，若之何而悟之？何谓以经释经？世之信传注者过于信经，……八卦之方位载于经矣，以康节离南坎北之臆说，反有致疑于经者，……非附会乎！（“南雷文约”卷一“万充宗墓志铭”）

我们认为全祖望笔削枝叶，发扬宗羲的积极因素，是学者的态度。因为明人好为“晚年定论”，在晚年定论一命题之下便渗入了后学的新观念，从根柢上发展了前儒。不明这一点，我们就难以把握思想的发展过程。然而这也不能随意说的。梁启超就把清初学者的根柢放大或肿胀了。至于胡适，以为历史的实在“是一个很服从的女孩子，她百依百顺的由我们替她涂抹起来，装扮起来”，于是他就把清初的思想象的根柢用“大胆的假设”去一笔否定了。

我们如果除开讲慎独的“心学”而外，宗羲反对空虚焦绝的“本体”，主张在万殊中证得“物自身”，而实践（行）证得的工夫，即为把握物自身的过程，这论断近似于真理。这里，他把人类的魂灵，从“天理”的天堂，召唤于事事物物的人间，“反身理会”，“反观自得”，使圣人与常人的鸿沟泯灭，“人人有个作圣之路”。他说，“后之学者，穷理之学必从公共处穷之；而我之所有者唯知觉耳。”（见“明儒学案”“蕺山学案”按语）因为所谓“公共处”即普遍的“表德”，所以宗羲就在生活内容中强调“致即行”之义。如果“行”与他所谓经世之学相通，那么他的进步思想和近代“生命之外无天国”的命题就相似了。揭开了逃避于现实之外的云雾，迎接历史的“天崩地解”，是启蒙思想家的特色。

全祖望评宗羲留连于道学的“余技”与“枝叶”之说，在“明儒学案”充分呈现看。这是资本主义社会未成熟的应有的矛盾。思想的觉悟是主观愿望的部分和主观不愿的部分同时存在的，甚至说这个矛盾是新的被旧的束缚着的，不能由人们离开客观世界而自由解决的。“死的拖住活的”的道理，正是如此。初期启蒙思想家的这种矛盾，与其说是不自然的，毋宁说是现实悲剧历史的实在思维。这一点，从宗羲和陈乾初论辩“大学”的问题上，可以看出他的思想也存在着转变的痛苦，虽然他最后也表示放弃道学枝叶。

宗羲因王守仁有“朱子晚年定论”之说，于是他也说：“先生（王守仁）……将向上一儿，轻于指点，启后学躐等之弊有之。天假之年，尽融其高明踔绝之见，而底于实地，安知不更有晚年定论出于其间？”（“明儒学案”“师说”）据此，如果文献更有证明，宗羲放弃“向上一儿”，而完全“底于实地”，亦应有晚年定论。在他的文献中，“向上一儿”虽不轻于指点而仍有所“留连”，同时，“底于实地”，也并不因其有所留连，而妨碍其说之光

彩。他说王守仁“致良知一语，发自晚年，未及与学者深究其旨。”“致字即是行字，以救空空穷理，只在知上讨个分晓之非。乃后之学者，测度想像，求见本体。”这自然是在“底于实地”的方面，要从死理中解脱出活理，然他接着便在“向上一儿”方面留连起来了。他就王守仁天泉问答四句道语所谓“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”，解道：

其实无善无恶者，无善念恶念耳，非谓性无善无恶也，下句意之有善有恶，亦是有善念恶念耳，两句只完得动静二字。（“明儒学案”“姚江学案”）

这不是他所谓“牛毛繭丝，无不辨析”、“析之愈巧”的游谈么？“师说”中亦同此例，上面说守仁“深切著明”，下面便说：“禅则先生固尝逃之，后乃觉其非而去之矣。夫一者诚也，天之道也，诚之者明也，人之道也，致良知是也。因明至诚，以人合天之谓圣。”这不是他所谓“化为焦芽绝港”的空洞概念么？全祖望从此谓“正谊明道之余技”，余即残余，指不能适应于时代精神的旧思想方法。宗羲思想的积极因素是有价值的，至于残余的消极因素，当然也是他的缺点。我们研究古人要分析他的思想中心所在。即如宗羲对于四句道语，虽曾有如上引“牛毛繭丝”般的“辨析”，但他答“董吴仲论学书”，便不仅怀疑这四句话，而且提出求学重疑问的方法，肯定这四句活的不通。他说：

承示“刘子质疑”，弟……自疑之不暇，而能解老兄之疑？

虽然，昔人云小疑则小悟，大疑则大悟，不疑则不悟。老兄之疑，固将以求其深信也。……若徒执此四句，则当先疑阳明之言自相出入，而后其疑可及于先师也。夫此四句，无论与“大学”本文不合，而先与致良知宗旨不会。……先为善去恶，而后求知夫善恶也，岂可通乎？……四句之弊不言可知。……龙溪亦知此四句，非师门教人定本，故以四无之说救之。阳明不言四无之非，而坚主四句，盖亦自知于致良知宗旨不能尽合也。……如以阳明之四句，定阳明之宗旨，则反失之矣。……从来儒者之得失，此是一大节目，无人说到此处。老兄之疑，真善读书者也。透此一关，则其余儒者之言，真假不难立辨耳！（“南雷文案”卷三）

上面我们已经详细说明了宗羲在王学传统下的历史自觉和他对于守仁唯心论的解放，从而发展根柢方面的东西。其次，他对于刘宗周学说的发展也是这样的，他把其师宗周“离气无理”之说，推崇为“千古不决之疑，一旦拈出，使人冰融雾释”，而同时却依然保留道学传统的“慎独”。他说：

先生之学，以慎独为宗，……盈天地间皆气也，其在人心一气之流行，献通诚复，自然分为喜怒哀乐。仁义礼智之名，因此而起者也。不待安排品节，自能不过其则，即中和也。此生而有之，人人如是，所以谓之性善，即无过不及之差。而性体原自周流，不害其为中和之德。学者但证得性体分明，而以时保之，即是慎矣。慎之工夫，只在主宰上，觉有主，是曰意。离意根一步，便是妄，便非独矣。故愈收敛，是愈推致。（“蕺山学案”）

宗羲“盈天地间皆气”之说，离开了宋儒“理为先天”的玄学，但仍然说“性体周流”，这和泛神论者的神在人间的流行说是相似的，这是商业资本主义时代的哲学所具的色彩。“主宰”已不在天国，分化而为流行性体，

时时活在人类理性之中。这是一面。下面他便在唯物论方面阐扬“有宋以来所未有”的“实地”。他说：

盖离气无所为理，离心无所为性，……奈何儒者亦曰理生气？所谓毫厘之辨，竟亦安在？而徒以自私自利，不可以治天下国家。……先生如此指出，真是南辕北辙，界限清楚，有宋以来，所未有也！（同上）

宗羲这种唯物论和唯心论交战的方法，在他处也是见到的。例如：

先师之学在慎独，……意者，……师以为心之所存。……意是心之主宰，以其寂然不动之处，单单有个不虚而知之灵体，自做主张，自裁生化。……（按以上唯心论的一面，下面转向。）师以为指情言性，非因情见性也；即心言性，非离心言善也。形而上者谓之道，形而下者谓之器，器在斯道在，离器而道不可见。……所谓有物先天地者，不为二氏之归乎？又言性学不明，只为将此理另作一物看。……夫盈天地间，止有气质之性，更无义理之性，谓有义理之性不落于气质者，臧三耳之说也。师于千古不决之疑，一旦拈出，使人冰融雾释。（“南雷文约”卷四“先师蕺山先生文集序”）

明白了宗羲的“近代推论的思维方法”底特质，才可以知道他由拆散先儒的本体，而至“离器而道不可见”之说，是平民反对派异端的立论点。他的哲学是反对“存天理、去人欲”的。因了“高谈性命”的反动，他在哲学思想上才主张理气一元论；因了自我的觉醒，他在方法论上才主张史的实证论（读书不多，无以证斯理之变化；欲免迂儒必兼读史）。今就他的理气之说详述于下：

宗羲批评薛瑄说：

其谓理气无先后，无地气之理，亦无无理之气，不可易矣。又言气有聚散，理无聚散。以日光飞鸟喻之，理如日光，气如飞鸟。理乘气机而动，如日光载鸟背而飞。鸟飞而日光虽不离其背，实未尝与之俱往而有间断之处，亦犹气动而理虽未尝与之暂离，实未尝与之俱尽而有灭息之时。羲窃谓理为气之理，无气则无理，若无飞鸟而有日光，亦可无日光而有飞鸟，不可为喻。盖以大德敦化者言之，气无穷尽，理无穷尽；不特理无聚散，气亦无聚散也。以小德川流者言之，日新不已，不以已往之气为方来之气，亦不以已往之理为方来之理。不特气有聚散，理亦有聚散也。（“明儒学案”“河东学案”一）

他比薛瑄进了一步：“无气则无理”，比“理气无先后”更为明确。理气之别如果从现象与本质二者研究，“理”或本质是深刻的现象或“气”，“气”或现象包括着丰富的本质或“理”；如果从存在与思维二者研究，“气”或存在是第一次的，“理”或思维是第二次的，理的实在是反映“气”的运动（按宗羲以为这种关系是心性的关系，下详）。在这里，他的新气扬弃旧气、新理代替旧理之说，颇接近于存在与思维的关系论。他的“日新不已”的理与气皆聚散交流说，显然批判了薛瑄的理气不适应说（理为不动，气为运动）。

同理，宗羲批判季本，说：

先生……以为理者阳之主宰，乾道也；气者阴之流行，坤道也。流行则往而不返，非有主于内，则动静皆失其则矣。……夫大化只

此一气，气之升为阳，气之降为阴，以至于屈伸往来生死鬼神，皆无二气。故阴阳皆气也，其升而必降，降而必升，虽有参差过不及之殊，而终必归一，是即理也。今以理属之阳，气属之阴，将可言一理一气之为道乎？（“明儒学案”“浙中王门学案”三）

他的变化概念如阴阳、消长、往来、升降之类，是贫乏的，甚至是循环变化的死运动概念。但我们应当指出，宗羲所指的气乃是客观的现实，所指的理是现实（对象）的条理法则，颇接近于本质与现象的关系的理论。他说：

先生（罗钦顺）之论理气，最为精确。谓通天地，亘古今，无非一气而已。气本一也，而一动一静，一往一来，一阖一辟，一升一降，循环无已，积微而著，由著复微，为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯民之日用彝伦，为人事之成败得失，千条万绪，纷纭胶轳，而卒不克乱，莫知其所以然而然，是即所谓理也。初非别有一物，依于气而立，附于气以行也。或者因易有太极一言，乃疑阴阳之变易，类有一物主宰乎其间者（朱子言天理即太极或表德），是不然矣！斯言也，即朱子所谓理与气是二物，理弱气强诸论，可以不辩而自明矣。第先生之论心性，颇与其论理气自相矛盾。夫在天为气者，在人为心；在天为理者，在人为性。理气如是，则心性亦如是，决无异也。人受天地之气以生，只有一心而已，而一动一静，喜怒哀乐，循环无已；当恻隐处自恻隐，当羞恶处自羞恶，……千头万绪，较轳纷纭，历然不能昧者，是即所谓性也。初非别有一物立于心之先，附于心之中也。先生以为天性正于受生之初，明觉发于既生之后，明觉是心而非性。信如斯言，……与理能生气之说无异。于先生理气之论，无乃大悖乎？（同上“诸儒学案”中一）

其（曹端）辨太极，朱子谓理之乘气，犹人之乘马。马之一出一入，而人亦与之一出一入。若然，别人为死人，而不足以为万物之灵；理为死理，而不足以为万物之原。今使活人骑马，则其出入行止疾徐，一由乎人驭之如何尔，活理亦然。先生之辨虽为明晰，然详以理驭气，仍为二之气，必待驭于理，则气为死物。抑知理气之名，由人而造。自其浮沈开降者而言，则谓之气；自其浮沈开降不失其则者而言，则谓之理。盖一物而两名，非两物而一体也。（“诸儒学案”上二）

从以上二段理论，可以看出宗羲的哲学中心，这即是说，现象为更丰富于本质，它是活的；本质、条理、法则是在浮沈开降的现象中的抽象，也是活的。此其一。其二，本质依附于现象，现象变化，本质也随之变化为高级的条理法则。（这里高级的发展意义，在宗羲的现象循环的认识中没有说明。惟道理上，既是活的，即为发展的。故如此规定，非有意为古人渲染。）其三，他既把理气与性心此类等观，则按自然条理法则之“日新不已”而言，道德规范也是活的，变化的，仁义礼智四端也有它的历史性。此义，宗羲没明白讲出，然就“小德川流”而言，毕竟这是“实地”，在川流而上的“大德敦化”，却是“余技”。

复次，我们再说明宗羲的历史实证论。上面已经说过，他解释王守仁“致良知”之致字为行字。他更在“明儒学案”中处处强调实践，反对蹈空，这是和他的理气一元论相照应的，更是和他的政治、经济的经世之学相联结的。

烦琐哲学在他看来，是“纵儿棚土不见长短，天崩地解，落然无与吾事”之逃世者所为的。他论思想史重在明流变、明离合：“自濂洛至今日，儒者百十家，余……皆能知其宗旨离合是非之故。”（“南雷文定前集”卷八“前乡进士泽望黄君圻志”）“乃入耳过口，辄焉矢之，源远流分，同出一先生之门，而不啻楚越之相辽。”（“南雷文案”卷六“刘伯绳先生墓志铭”）他论史尤注意近代，从求“一治”之法。他这一理论，遂开启浙东史学的先河。他手成“明儒学案”，即明代的思想史。其凡例说，“此编所列，有一偏之见，有相反之论。学者于其不同处，正宜著眼理会，所谓一本而万殊也。以水济水，岂是学问？”这已经打破二千年来道统与异端的鸿沟和歧视，而反对“今之君子必出于一途”，富有启蒙学者的治学精神。故他在“清溪钱先生墓志铭”中说：“昔明道泛滥诸家，出入于老释者几十年，而后返求诸六经。考亭于释老之学亦心究其归趣，订其是非。自来求道之士未有不然者。盖道非一家之私，圣贤之血路散殊于百家，求之愈艰，则得之愈真。虽其得之有至有不至，要不可谓无与于道也。”（“南雷文定”三集卷二）他所谓工夫所至即其本体，工夫当指躬行实践。实践的内容是他的活的理气论之所本，故说“致良知为行，见行不滞于方隅”（“明儒学案”“师说”），如没有实践内容，只在知上讨个分晓，必局限于一面的方隅，所见即为“偶像”。他对于薛瑄的理论，至表不合，但他说：

愚按前辈，论一代理学之儒，惟先生无闲言，非以实践之儒欤？……所谓学贵践履，意盖如此。（“明儒学案”“师说”）

他论吕楠说：

当时阳明先生讲良知之学，本以重躬行，而学者误之，反遗行而言知。得先生尚行之旨以救之，可谓一发千钧！（同上）

宗羲所谓实践，不但说“学者必先穷经，然拘执经术，不适于用，欲免迂儒，必兼读史”，而且讲到“在万民之尤乐”，“为万民非为一姓”（“明夷待访录”“原臣”）的变革现实的实践。自然，在他的实践范畴中是个人的，因而是贫乏的，还不能说这就是真理论。因为没有生产斗争与阶级斗争的历史实践意义，就不可能超出一般的所谓实证论。但他非常重视爱祖国的实践，例如他崇赞东林的爱国的实践，说：

熹宗之时，鼎将移，其以血肉撑拒，没虞渊而取坠日者，东林也。毅宗之变，攀龙髯而蓐蝼蚁者，属之东林乎，属之攻东林者乎？（同上“东林学案”总论）

第五节 陈确和潘平格对于黄宗羲学说的补充

宗羲的思想在晚年已经发生了极大的裂痕，这因为王学的传统始终束缚着他的思想。一方面，在清代的理学家看来，他是异端，将王学的正统破坏了。但另一方面，他同时代的同学弟子则以为他的“余技”未斩，还不够破坏传统。方苞说：

夫学之废久矣，……浙从东则黄君梨洲坏之，燕赵间则颜君习齐坏之。……二君以高名耆旧为之倡，立程朱为鹄的，同心于破之。

浮夸之士，皆醉心焉。（“望溪先生文集”卷六“再与刘拙修书”）

这是理学家维持道统的话。然而我们知道，如宗羲、如顾炎武正因了是“高名耆旧”，他们的态度反而异常谨慎平稳。宗羲晚年仍崇帅说之“慎独”，炎武晚年则建朱子神祠以明宋学统绪。而一往直前不顾利害以推翻理学的宝座者，清初学者大有人在。他们都因为态度之无所顾虑，终身不遇，鲜享盛名，如陈确与潘平格是。但，黄顾虽名显当世，他们的著作“明夷待访当”、“南雷文定”、“日知录”不能不遭禁，“皆以诋触见焮”（“章炳麟检论”卷四“哀焚书”），生前著作湮没，赖后世抉发而显其价值。宗羲治思想史有并存相反之论的凡例，炎武戒治史者有两造意见兼录而不可以意见取舍的教训。陈确等人的思想，反而因为宗羲的谨慎平稳、肯于虚心讨论，被保存于“南雷文案”里；否则就更有丧失的可能了。

陈确，字乾初。他最大胆的言论是怀疑“大学”为圣人之书。这怀疑无异把宋儒的家当抄没，因此他被当时人所非议。他的论点是从对照两方理论而发现矛盾来展开的，这一方法和工夫之对照宋儒与“序卦传”的理论而怀疑“序卦传”相同，不完全是像后来严格的考据的方法。他的“大学辨”说：

“大学”首章非圣挺也，其传十章非贤传也。程子曰，“‘大学’孔氏之遗书”，而未始质言孔子。朱子则曰，“右经一章，盖夫子之意而曾子述之，其传十章则曾子之意而门人记之也。”古书盖字，皆作疑词。朱子对或人之问，亦云无他左验，且意其或出于古昔先民之言也，故疑之而不敢质，以自释盖字之疑。程朱之说如此，而后人直奉为圣经，固已渐倍于程朱矣。虽然，程朱之于“大学”，恐亦有惑焉而未之察也。“大学”其言似圣，而其旨实窜于禅。其辞游而无根，其趋罔而终困。支离虚诞，此游复之徒所不道，决非秦以前儒者所作可知。（北京图书馆藏钞本，下同。）

这是陈确对“大学”的总的看法，很类似于“神学的异端”。今更分析“大学辨”的要点如下：

（一）古无大小学之分——“首言大学云者，非知道老之言也。子言之矣：‘下学而上达’，夫学何大小之有？大学小学仅见‘王制’，亦读太。作‘大学’者疑即本此。……今乃别之为大学而若将有所待也，则亦终于有待而已矣。”

（二）章句之脱胎处——“其曰在明明德，在亲民，在止于至善者，皆非知道者之言也。三言皆脱胎‘帝典’，‘帝典’自‘克明俊德’至‘黎民于变时壅’，凡七句。此以三言括之，似益简切，而不自知其倍也。新民即在明德之中，至善又即在明亲之中。故‘帝典’克明句下贯一以字，便文理灿然。而此下三在字若三事然，则不通矣。”陈确所辨“大学”三纲领出处为“尧典”“克明俊德，以亲九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，协和

万邦，黎民于变时雍”七句，据清代学者考证，“尧典”也出于后人。“民”字“德”字，卜辞未见，始于周金，可以作确证。故两者究竟谁脱胎于谁，犹为问题。

（三）抽象的“明”字之晚出——“古人之学，虽不离乎明，而未尝颀言明，推之‘易’‘诗’‘书’可见，恶其逃于虚焉故也。而‘大学’首言明明，固已倍矣。”

（四）理论的质疑——“至善，未易言也。……善之未至，既欲止而不敢，善之已至，尤欲止而不能。夫学何尽之有？善之中又有善焉，至善之中又有至善焉。……而傅引之，固矣。……皆未学之夸词，伪士之肤说也。而又云知止云云者，则愈诬矣！……其止故未有日矣。故未至而知止，如弗知而已，而何遽定静安虑得之可易言乎？且吾不知其所谓知止者，谓一知无复知者耶？抑一事有一事之知止，事事有事事之知止，一时有一时之知止，时时有时之知止者耶？如其然也，则今日而切止，则自今日而后而定静安虑得之无不能，不待言也。他日又有所为知止焉，则他日之知非即今日之所未知乎？是定静安虑得之中，而又纷然有所为未定静安虑得者存。斯旨之难通，固已不待其辞之毕矣。‘大学’之所谓知止，必不然也。必也其一知无复知者也。一知无复知，惟禅学之诞有之，圣学则无是也。君子之于学也，终身焉而已；则其于知也，亦终身焉而已。故今日有今日之至善，明日有明日之至善，非吾能素知之也，又非可以一概而知也，又非吾之聪明知识可以臆而尽之也。……天下之理无穷，一人之心有限，而傲然自信，以为吾无遗知焉者，则必天下之大妄人矣，又安所得一旦贯通而释然于天下之事之理之日也哉！”陈确此论是“大学辨”一书的中心，问题是从认识论探究的，与王夫之知识论的探究酷似。他反对的玄学的冥观，朱熹所谓“众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明”。物自身（Ding-an-sich 不是“素知”、“概知”、“臆知”的，而是不断的由经验之累积而知知的，它具有时空的条件。他把“知识是一过程”之旨，仅在经验论上提出来，固然不是完善的真理论，但其提法实为十七世纪的有价值的遗产。他据此推翻理学所依据的“大学”纲领，补充了宗羲的见识。

（五）二元论的质疑——“其曰古之欲明明德于天下云云者，尤非知道者之言也。古人之慎修其身也，非有所为而为之也，而家以之齐，而国以之治，而天下以之平。……‘大学’纷纷曰‘欲’曰‘先’，悉是私伪，……宁古人之学之多夹杂乃尔乎？（此反对心先物后）……至正心以往，益加舛缪。既言正心，不当复言诚意。既先诚正，何得又先格致？夫心之与意，固若此其二乎？（此反对二元论的闪烁）……凡言诚者，……并兼物言。是故言诚可不更言正修齐治平，而分别若此者，则是所谓诚者非诚，所谓正者非正，所谓修者非修也。而所谓致知格物云者，非即以吾心致之、吾心格之乎？心者身之主也，存心公恕，夫后能知己之过，知物之情。知己之过，故修之而无弗至；知物之情，故齐治平之可以一贯也。……山阴先生称前后言格致者七十有二家，说派不备也，求其言之可以确然俟圣人而不惑者吾未之见。何则？唯‘大学’之诬而不可以理求焉故也”（他的质疑集中攻击把主观客观分为两橛之说）。

（六）实践之阙文——“‘大学’言知不言行，必为禅学无疑。虽曰亲民，曰齐治平，若且内外交修者，并是装排不根之言。其精思所注，只在致知知止等字，竟是空寂之学。”

上面几点是“大学辨”的重要论点。这样的反对唯心论是擒贼先擒王的方法。虽然宗羲说“不以其异于先儒而随声为一闕之辨”（“南雷文案”卷三“与陈乾初论学书”），而也不能不有一段曲折的苦心，深致辩解。但陈确是以勇敢的怀疑态度，追求真理，他说：“心非吾一人之心，理非吾一人之理也。吾其又敢以吾之说为必无疑于天下后世哉？”他的“无所顾虑”的学者态度（宗羲所谓“见之论著，同辈为之一闕，不顾也”，同上卷八“陈乾初先生墓志铭”），实在是封建时代的一位勇敢的“叛徒”。他说：

作“大学”者绝未有一言窃附孔曾，而自汉有“戴记”至于宋千有余年间，亦绝未有一人谓是孔曾之书焉者。……而自程朱二子表章“大学”以来至于今五百余年中，又绝未有一人谓非孔曾之书焉者。……嗟乎，学者之信耳而不信心，已见于前事矣！……向使确幸得亲承孔曾之教，而于心有未安，犹当辨而正之，况如“大学”之说之甚倍于孔曾者，而欲使确终信而不疑，则确无人心者而后可，而确则安敢以自昧也！

陈确也自知这种怀疑精神是为当时所不容的，他详辩“叛徒”也是人做的事，说：“‘春秋’善五伯，孟子黜之，不为畔孔子。程朱表章‘大学’，后人驳之，岂为叛程朱哉？……吾信诸心而已，亦非敢信诸心，信诸理而已！”他遭当时的反对（一闕），是必然的，他的“复梨洲函”颇显出他的痛苦。他说：

弟愚人也，何敢言学。唯是世儒习气，敢于诬孔孟，必不敢倍程朱，时为之痛心。“性解”诸篇呈教，重蒙驳正，感极涕零！……即一二知己，未能相喻，何况其他！（“南雷文定”“附录”）

陈确的“性解”诸篇不传于世，仅略见于“南雷文案”卷三“与陈乾初论学书”及卷八“陈乾初先生墓志铭”。就宗羲所引述的看来，他的人性论甚接近于王夫之的学旨，宗羲也说他“绝无依傍，绝无瞻顾，可谓理学中之别传”（“与陈乾初论学书”）。今据“陈乾初先生墓志铭”所引述的，撮要评论于下：

（一）性与气、才、情不能分立。“一性也，……推广言之曰气、情、才，岂有二哉？由性之流露而言谓之情，由性之运用而言谓之才，由性之充周而言谓之气。性之善不可见，分见于气、情、才，情、才与气皆性之良能也。……人性有善而无恶，故气、情、才皆有善而无恶。……后儒曰既发谓之情，曰才出于气，故皆有善有不善；不知舍情、才之善，又何以明性之善耶？”性之内容就是气、情、才。内容为决定的东西，没有内容，就没有性之抽象形式。若空洞言性，他说是“为邪说者立帜”，这一理论仅基于心理学的分析，但在当时是进步的。

（二）不可知的性本体是空想。本体是佛家的话。性不能从本体来理解，只能在发展充实中把握。“本体二字，不兄经传，此宋儒从佛氏脱胎来者。故以为‘商书’‘维皇降衷’，‘中庸’‘天命之性’，若指本体言，此诬之甚也。皇降天命，特推本言之，犹言人身则必本之亲生云耳，其实孕育时，此亲生之身，而少、而壮、而老，亦莫非亲生之身，何尝指此为本体，而过此以往即属气质，非本体乎？宋儒惟误以此而言本体，故曰人生而静以上不容说，才说性便已不是性，则所谓是性而容说者，恰好在何处耶？‘乐记’‘人生而静，天之性也’二语，本是禅宗，其书大半在荀子，不意遂为性学渊源，可怪也！后儒口口说本体，而无一是本体。……子曰，‘性相近’，

则近是性之本体。孟子道性善，则善是性之本体，而此本体固无时不在，不止于人生而静之时也。……曰，乞人不屑，行道之人勿受，则虽下流行乞之徒，而吾性之本体亦无时不在也。……学者惟时时存养此心，即时是本体用事，工夫始有着落。今不思切实反求，而欲悬空想个人生而静之时，……愈求而愈远矣。无论人生而静之时，黝然穆然，吾心之灵明，毫未开发，未可言性，即所谓赤子之心，孩提之爱，稍长之敬，亦萌而未达，偏而未全，未可语性之全体，必自知学后，实以吾心密体之日用，极扩充尽才之功，……而后可语性之全体，故曰：‘成之者性也’。”这里讲性的内容是日生的，不是受生之时即成型（本体），同王夫之所谓“日生者性”，以“生化之理”解释性的发展，如出一辙。

（三）性的善恶完全在于后天的学习，没有在经验中实际锻炼，性是虚而不实的。“人性无不善，于扩充尽才后见之也。如五谷之性，不艺植，不耘耔，何以知其种之美耶？……继善成性，皆体道之全功，正对仁智之偏而言。……继之者，继此一阴一阳之道，则刚柔不偏，而粹然至善矣。……成之者，成此继之之功，向非成之，则无以见天付之全，而所性或几乎灭矣。故曰成之谓性。……从来解者昧此，至所谓继善成性，则几求之父母未生之前，几何不胥天下而禅乎？故性一也。……言其实，别本天而责人，言其虚，则离人而尊天。离人尊天，不惟诬人，并诬天矣，盖非人而天亦无由见也。是故蔗衰勤而后嘉谷之性全，怠勤异获，而曰籩麥之性有善恶，必不然矣。涵养熟而后君子之性全，敬肆殊功，而曰生民之性有善恶，心不然矣。……资始流行，天之生物也，各正性命，天之成物也，物成然后性正，人成然后性全。物之成以气，人之成以学。人物之性，岂可同哉？……今老农收种，必待受霜之后，以为非经霜则穀性不全，此物理也，可以推人理矣。是故资始流行之时，性非不具也，而必于各正保合，见生物之性之全。孩提少是之时，性非不良也，而必于仁至义尽，见生人之性之全。”这里讲人性不能离开实践的风霜甘苦，而自成其性，必须在日新日生中而扩才以见性之全。他以穀物为喻，和王夫之以木器为喻一样，反对以原始之朴为性。

（四）天理与人欲不是两立的，人欲的至好处即天理。“周子无欲之教，不禅而禅。吾儒只言寡欲，不言无欲。圣人之心，无异常人之心，常人之所欲，亦即圣人之所以欲也。人心本无所谓天理，天理正从人欲中见，人欲恰好处即天理也。向无人欲，则亦并无天理之可言矣。”这里讲天理与人欲在内容上是一致的，和王夫之“天理人欲，同行而异情”之说相似。陈确的知识论与人性论，虽仅及于进化观点，但都补充了宗羲所不敢说的或说也不充足的理论。此外，陈确对于死节，说“非义之义，大人弗为”，以为人应重生前成绩，不重末后一著，烈妇殉身不是正路。这些更是宗羲人文主义（如反七怪）在新道德观点上的发展。

宗羲虽然说陈确“于圣学已见头脑，故深中诸儒之病”，但反辨他的“主张太过”，这是宗羲的“余技”犹存的证明。宗羲的“陈乾初先生墓志铭”，凡三易其稿，最后一稿已经不执己见，而“明儒学案”自序之“工夫所至，即其本体”说，即采纳陈确之说而成。宗羲在铭文末尾也说：“昔作铭文，不能深究，今其庶儿，可以傅后。”更说：“今详玩遗稿，方识指归，有负良友多矣。因理其绪言，以讖前过。”宗羲的此种态度，是优良传统，陈确之学得以传后，正因为是宗羲虚心研究的结果。

潘平格，字用微。他的思想比陈确更解放些。陈确的“大学辨”析理谨

慎，归纳重于演绎。平格的“求仁录”在方法上不如陈确的严密，而所谓“浑然一体，见在真心”（“求仁录”），乃是一种纯演绎的唯心的推论，但他在旧传统思想的批评方面，却大刀阔斧：对宋明以来道学的传统坚决进攻，敢于说“朱子道、陆子禅”（“恕谷后集”卷六“万季野小传”引平格语）。据归玄恭所记，平格认周程张朱陆王之学都是揉杂佛老，把他们斥之为孔庙两庑的一群僧道。据宗羲所述，平格以为程朱落于阴阳，陆王堕于识神，而程朱之后学诋陆王，是以老攻佛，陆王之后学诋程朱，是以佛攻老（“南雷文案”卷三“与友人论学书”）。这就更可以看出城市异端攻击僧侣主义的精神。

恩格斯说：“在某基督教传播的范围以内，凡具有真正普遍意义的革命，仅在资产阶级争取解放的斗争的第一个阶段上，即从十三世纪起到十七世纪末止，才带有这一色彩。”（“费尔巴哈与德国古典哲学的终结”，三六页）中国的道学是一种特别形式的中古宗教，在反对这种僧侣主义的时候，平格就采用了另一种神秘形式，以“人工造成的宗教”形式，所谓“吾性浑然”，来对抗旧宗教。这和李贽的形式是相似的。

平格的“求仁录”批判了宋儒僧侣主义的理学，他在批判的见地上，虽把思维与存在之间的鸿沟不可逾越的旧说取消了，但他却要求一种“浑然”。他说：

后之为学者，存心于腔子谓之立体，视天地万物为外，明物察伦只是应迹，爱亲敬长，平章协和，视为此心之妙用。分内外，分体用，则有动静可分，而吾性不浑然，工夫不浑然矣。认灵明知觉为心，……于是有提省照管，操持涵养之工。夫。有操持则分内外，心意为内，事物为外。以心意为内，则见满前无非引心之境，……使此心常在于腔子。

平格一方面反对玄学的空想，认为格物即须触物，没有对象的认识，格物是空虚的：致知在格物，是未尝悬空有致知工夫也。致其触物一体之知，在格通身家国天下本是一体之物，未有舍家国天下见在事使交从之实地，而悬空致我一体之知者。然而另一方面，他提出要在人伦日用中困勉力行，才能格通人我。他说：

工夫切近，只在格通人我，随时随地，惟心之所到，一一格通，浑然深造天地万物一体之实地。学在人伦日用中困勉力行，慎勿蔑视困勉，妄希自然！

平格反对人欲在虚见上去消磨。他说：

人欲只为有人我，须在对境实地上消磨，则为有力，若在虚见上消磨，则无力。在对境实地上消磨，则必不至遏欲制念，盘桓于腔子，在虚见上消磨，不过遏欲制念，自成其盘桓腔子之病。

操持者，亦意也识也，是从意识治意识也。然而他又在“日用”上人工地制造了一个“真心”，所谓“真心见在日用”。他把宋明以来体用、理气、主敬、主静诸说，都一起推翻。他的“日用”、“实施”的实践说，虽然指的是用工夫于家国天下，但又以为“工夫即本体”。他说：

工夫二字，起于后世佛老之徒。盖自伦常日用之外另有一事，故说是工夫。若主敬之学，先立体以为致用之本，穷理之学，先推极知识以为遇事之用，亦是另有一事，可说是工夫。

呜呼，为主敬穷理之学者，岂知是特地工夫耶？亦曰为尽伦常

日用，放不可不主敬穷理也。然则非学养子而后嫁者耶？呜呼，为学本无工夫，力行而已矣。

平格一方面批判道学家不在日用实地去求真理，“而别求心”，另一方面提出了“浑然天地万物一体”的一个概念，而对抗“天理”，这“浑然天地万物一体”就好像是泛神论了。宗羲最不折服这一点，说他“灭气，……亦思天地万物以何者为一体乎？”（“南雷文案”卷三“与友人论学书”）我们仔细研究他所谓的“浑然一体”，近似于一种秩序条贯。他说：

……物有本末，事有终始，两语已尽一贯。……格物是打通一贯，物格是实到一贯。……自天子以至庶人，壹是皆以修身为本，天子庶人，皆是一贯。其本乱而未治者否矣，其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也。……一贯者，一身以贯乎家国天下，一修以贯乎齐治平，尽吾浑然万物一体之性也。格物者，贯身家国天下为一物，贯修齐治平为一事，所以复吾浑然天地万物一体之性也。自格物之学不明，而一贯之道晦矣！

据此而言，他所谓的“浑然天地万物一体”是唯心论，但又含着浑然一序成本末终始的一种条理。这里有一个最值得注意的理论背后的时代实质，若不讲明这一实质，则他的理论便无旨趣。它是什么呢？即浑然一序的平等观。他的理能否定了内外、体用、先后、理气的两截，还原于一个“浑然”（清初学者的别号很多有意义的。如颜元字习斋，“习”是他的学旨，”又号“浑然”，当也与用微之谓“浑然”有时代的相似精神，可参证）。这浑然的代数学的形式，用历史的方法去评量，那便是宗教外衣之下的市民要求的平等的世界观。他明白地引用“大学”的话“自天子以至庶人，壹是皆以修身为本”。他释为“天子庶人，皆是一贯”。在封建社会，提出了这样的实践伦理的一贯序列，实在是民主平等的宗教式的幻想；犹之乎孔子在中国古代社会“氏所以别贵贱”的鸿沟对立中，提出国民性的平等道德情操，都是时代的优良精神。所以，他的“浑然”的实践伦理思想（非历史观点），背后隐蔽着形式的平等世界观。为什么要把这一平等观隐蔽于实践伦理背后呢？这是启蒙学者的一个通例，近代的思想第一步进入近代的历史，都是从人类实践伦理的理性生活开始，而这一点并不一定是古人不如近人，而是历史的螺旋发展，不自觉的自我觉醒。

平格的实践伦理不仅为了“自了”，而有天子庶人一体的理想，这正补助了宗羲的民主思想。李塨说：“用微……其恻世殷，其任道勇，力行人伦日用亦实，较朱陆之自了似过之”（“李恕谷先生年谱”卷五乙亥六十一岁条引），从这里可以看出颜季学派和平格的关系。因为他的方法是演释的，多有独断之嫌，使宗羲竟认他为“白书魑魍”。在“南雷文案”一书中，如“与友人论学书”、“续师说”、“寿张奠夫八十序”三篇，宗羲是力攻平格的。这种关系，就在于平格过分着重了实践伦理，凡不合于他的人造的假定的，不论宋儒或当时的“二三子”（平格语），都不须从思想渊源方面去论究，而以为都是超出实践伦理的一群僧道。例如他说：

晦庵不信“大学”，而信伊川之改“大学”，不格物，而补格物之傅，以至象山阳明不信曾思，而谓颜子歿而圣学亡。今敢于悖先圣，而不敢于悖后世诸贤。明道伊川改“大学”则信为实然，象山阳明谓颜子歿而圣学亡则尊为确论。若指程朱与象山阳明之学未契孔孟，则必目为狂，反疑其非正学矣。总因学者读注听讲，先人

宋儒之说，或灭入于阳明龙溪之说，而未尝读孔门经书，故意见偏僻，窠臼难拔。某之所以说不得看注，不得看诸贤语录，盖尝深中其病，确知其害，故不惜痛切言之。

在这一点上，形式问题成了宗羲攻击平格的中心。宗羲指平格之訾毁先儒说：

宋人有学者，三年反而名其母。母曰，子之于学者，将尽行之乎，愿子之有以易名母也；子之于学也，将有所不行也，愿子之且以名母为后也。夫用微之訾毁先儒，名母之学也。（“南雷文案”卷三“与友人论学书”）

梨洲的“续师说”一文似也暗指平格。他说：

乳儿粉子，轻儇浅躁，动欲越过前人，抗然自命世无孔子，不当在弟子之列，盖不特耻为弟子，相率而耻不为师。（同上卷十）

平格否定了旧形式的师说，在态度上是独断的，在历史意义上是进步的。而宗羲的思想正是因了“师说”的传统束缚，不能向前发展。后来万斯同李塨就不同了。例如万斯同说：

吾少从游黄梨洲，闻四明有潘先生老，曰“朱子道，陆子禅”，怪之。往诘其说，有据。同学因转言予畔黄先生，先生亦怒。（“恕谷后集”卷六“万季野小传”）

平格和颜李学派有共同的论点，即在实践伦理方面表现出唯物论的因素，而在历史观方面却以为历史很少有教益的东西（孔子除外）。这是旧唯物论的特点。恩格斯说：“旧唯物论对于历史的见解——只要它一般地具有这样的见解——在本质上是实用主义的：它是按照行动的动机来判断一切事物，把历史人物分为正直君子 and 谗诈小人，……从这一情况中，旧唯物论便得出结论，说在历史上很少有教益的东西；我们则得出这样的结论：旧唯物论在历史领域内背叛了自己，因为它认为在历史上活动着的观念的冲动力是事件的最终原因。”（“费尔巴哈与德国古典哲学的终结”，五六页）“浑然”的冲动力是违背了实践伦理的历史的。这种实用主义的旧观点是和市民阶级的初期进步思想相联系的，另一方面，必须把它和帝国主义时代美国的资产阶级惟利是图的没落思想所谓“实用主义”在历史上区别开来。大资产阶级的胡适就最惯于把中国历史人物的这一种观点，和他的唯心论的“实用主义”相混同，以曲解哲学史。这一点，我们将在颜元思想一章中详细论究。

第四章 顾炎武的思想

第一节 顾炎武思想的特异精神

顾炎武，字宁人，学者称亭林先生，江苏崑山人。生于明万历四十一年（公元一六一三年），卒于清康熙二十一年（公元一六八二年）。他的时代是他和王夫之、黄宗羲共同经历的所谓“天崩地解”

的时代。这是对中古神学批判的时代，是在最广泛的意义上开始探寻新世界、开始设计人类社会的新计划、所谓“天工开物”的时代。不同类型的学者在这时依据自己不同的角度去窥察世界的发展倾向。王夫之走的路线是知识形式的解放。黄宗羲走的路线是政治理想的乌托邦。顾炎武更走了一条特异的路线，即依据实际来作“当世之务”的倡导。而颜李学派，则强调劳动和科学，趋向于改革世界的实践。章学诚说：

风气之开也，必有所以取，学问、文辞与义理，所以不无偏重畸轻之故也。风气之成也，必有所以敝，人情趋时而好名，徇末而不知本也。是故开者虽不免于偏，必取其精者为新气之迎；敝者纵名为正，必袭其伪者为末流之托。（“文史通义”“原学下”）

学诚重视开风气之学，以为其偏者有其精之所在；其精到独创之点是迎新风气的精神。这里，他颇看出清初学者各自的风格，各自的路线。梁启超却只高扬了炎武而抹煞了其他学者的成就。他说：

清初大师，如复峰梨洲二曲辈，纯为明学余波。如船山舜水辈，虽有反明学的倾向，而未有所新建设，或所建设未能影响社会。亭林一面指斥纯主观的王学不足为学问，一面指点出客观方面许多学问途径来。于是学界空气一变，二三百年来跟着他所带的路走去。亭林在清代学术史所以有特殊地位者在此。（“中国近三百年学术史”，五六——五七页。）

梁启超的断语是和思想史不相合的。若说宗羲为明学余波，则炎武何尝不可谓宋学余波。若说夫之未有所新建设，然哲学正是他的建设，且不逊色于炎武的建设。若指二三百年来清代学者跟着炎武走的路是考据学，则又流于学诚所谓“风气之敝”的训诂，不足以说明炎武之学。

我们认为清初的大师都是世之“显学”。炎武的显学自有他的地位。清代学者在乾嘉以后所发展了他的考据学，却仅有历史的狭义价值。在这一点上，我认为只有王国维是最后继承炎武的人。炎武自命他的专门成就为音韵学。他在“亭林文集”卷四“答李子德书”中，说到由音韵学而明古义，进而考证古制，这在后来实为王国维所继承。王国维在“殷虚书契”后记中，也以继承炎武自居。如炎武深信“竹书纪年”，谓自武王以下皆为可靠史料（如“日知录”考共伯和所据），后来王国维即有“竹书纪年”的疏证。炎武继宋欧阳修有很多金石文字的集录，谓铭辞可以为治经之助，而后来王国维在卜辞全文方面的成就实高出前人。炎武考氏姓制特详，为王国维考殷制之所本，所谓“兄终弟及”的商人制度，炎武已在“日知录”中首先提出（卷十四“兄弟不相为后”条）。而同书之“周末风俗”、“帝王名号”等条，都为王国维所发展。“日知录”的体例也和王国维的考释诸文相似。王氏曾婉转说他发扬了炎武，其线索也显然可见。

从炎武到王国维是近代中国学术的宝贵遗产，此点当专文讨论。但必指

出，他们之间是不同的。炎武的经学是和他的社会运动与民族思想不可分离的，而王国维的古史考证虽成就卓绝，却不能由研究方法的近代意识达到近代的社会理想。这也是乾嘉以来考据学风气之敝，使问题钳入一个狭小的天井，因而阻碍着世界观的自由出路。梁启超为近代公羊学派的殿军，而近代公羊学派的自由思想正是对于乾嘉学者的反动，所谓“托古改制”的家法，并不是炎武的传统。

凡论炎武学旨的人，莫不提出他的一句名言：“理学，经学也。”这一命题，赞成的人说是开清学的新风气，反对的人说是“析义未精，言之失当”（如方东树“汉学商兑序”）。我们现在研究炎武思想，也要从这里讲起。他这一命题，在他的书中仅见一次，即“亭林文集”卷三“与施愚山书”说：

理学之傳，自是君家弓冶。然愚独以为理学之名自宋人始有之。古之所谓理学，经学也，非数十年不能通也。故曰，君子之于“春秋”，没身而已矣。今之所谓理学，禅学也，不取之五经，而但资之语录，校诸帖括之文而尤易也。又曰，“论语”，圣人之语录也。舍圣人之语录而从事于后儒，此之谓不知本矣！

全祖望为炎武做神道表，称述他的话，把命题的主词与述词倒置，说：谓古今安得别有所谓理学者？经学即理学也。自有舍经学以言理学者，而邪说以起，不知舍经学则其所谓理学者禅学也。（“鮚埼亭集”卷十二“亭林先生神道表”）

炎武所谓“理学，经学也”，不是说理学等于经学，而是说理学为经学的一部分，言理不能离开经罢了。全氏所述“无学即理学”，则把二者混一。犹之乎说“人，动物也”，而和“动物即人”显然有别。但后来学者大都是据全氏所述的命题讲说。这是应当注意的第一点。

其二，炎武“理学，经学也”的命题，主词有一限定，即“古之所谓”，不是说古今皆然。实在讲来，“理”字由孟子起始在义理方面有所阐发，孔墨并不专言理。到了陈确所谓“决非秦以前儒者所作”的“大学”，才建立了一个体系。收入“礼记”中的“大学”“中庸”，到了宋人始把它们独立，而与“论语”“孟子”并称四书。“大学”“中庸”的思想，正是荀子所说的思孟学派的代表作，而玄学的本质也由荀子说得明白：“甚僻违（一本作远）而无类，幽隐而无说，闭约而无解，案饰其辞而祇敬之曰，此真先君子之言也。”（“非十二子篇”）宋明理学的依据，即继承了这一思孟学派的传统。所以炎武说“舍圣人之语录而从事于后儒”，盖即指宋儒语录之所本。

其三，炎武在这里是分别古今思想史的异同离合。他以为古人没身于经世之学而明理，今人则舍历史制度（六经之所指）与客观现实（当世之务）而空谈性理，故宋明以来的思想便与前代有别，即支配于禅学。因为真正把学行分为两概老是宋儒，如所谓“道学”与“儒林”的分家。清初费密驳道学传统，也指出“舍经无所谓圣人之道”，正以宋儒把汉唐思想抹煞，而以揉合佛老的玄理命之曰道统正传。这在炎武看来，仅是一个时代的思想，而不是所谓“统”。炎武对古今学术变迁的观点已经超出了宋明儒者的“绝学”或道统的观点。他说：

经学自有源流，自汉而六朝，而唐，而宋，必一一考究，而后及于近儒之所著，然后可以知其异同离合之指。如论字者必本于“说文”，未有据棣楷而论古文者也。（“亭林文集”卷四“与人书”四）

其四，炎武并不是没有批判而来说古今思想的异同离合，或仅说古之理学在经，今之理学在禅。恰恰相反，他是有批判的，他曾说：“濂洛言道学，后来者借以谈禅，则其害深矣”。他的“理学，经学也”的命题，虽说是古人如此，但其语义实指令人之非，而欲复古人之是。

据启蒙思想所提出的新命题而言，大致有一个特点，即针对着旧思想的旧命题而矫以反命题，其所强调了的地方实在代表其时代的思维发展。故炎武的反命题的刺激性还是温和的。如果把它和宗教改革时代的“上帝即人”、法兰西唯物论者的“人即机器”、正统派经济学者的“恶德即善德”、“私利即公理”来比较而言，他的“理学，经学也”，还不算是九十度的折角。从内容上讲来，他所反对的，是理学——禅学脱离现实的空谈。他说：

刘石乱华，本于清谈之流祸，人人知之。孰知今日之清谈，有甚于前代者？昔之清谈谈老庄，今之清谈谈孔孟。未得其精而已遗其粗，未究其本而先辞其末。不习六艺之文，不考百王之典，不综当代之务，举夫子论学论政之大端一切不问，而曰一贯，曰无言。以明心见性之空言，代修己治人之实学。股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱。神州荡复，宗社丘墟！昔王衍妙善玄言，自比子贡，及为石勒所杀，将死，顾而言曰：“呜呼！吾曹虽不如古人，向若不祖尚浮虚，戮力从匡天下，犹可不至今日！”今之君子，得不有愧乎其言。（“日知录”卷七“夫子之言性与天道”条）

今之言学者必求诸语录。语录之书，始于二程，前此未有也。今之语录几于充栋矣，而淫于禅学者实多。然其说盖出于程门。……夫学程子而涉于禅者上蔡也，横浦则以禅而入于儒，象山则自立一说，以排千五百年之学者，而其所谓收拾精神，扫去阶级，亦无非禅之宗旨矣。后之说者递相演述，大抵不出乎此，而其术愈深，其言愈巧。（“亭林文集”卷六“下学指南序”）

自宋以下，一二贤智之徒病汉人训诂之学，得其粗迹，务矫之以归于内，而达道达德九经三重之事置之不论，此真所谓告子未尝知义者也。（“日知录”卷七“行吾敬故谓之内也”条）

王尚书（世贞）发策，谓今之学者，偶有所窥，则欲尽废先儒之说而出其上。不学，则借一贯之言以文其陋；无行，则逃之性命之乡以使人不可诘。此三言者，尽当日之情事矣！故王门高弟为泰州（王艮）能溪（王畿）二人。泰州之学，一传而为颜山农（钧），再传而为罗近溪（汝芳）赵大洲（贞吉）。龙溪之学，一传而为何心隐（本名梁汝元），再传而为李卓吾（贽）陶石簠（望龄）。昔范武子论王弼何晏二人之罪深于桀纣，以为一世之患轻，历代之害重，自丧之恶小，迷众之罪大。（同上卷十八“朱子晚年定论”条，按对泰州学派的批评不确当）

综合炎武以上的批评看来，这和王夫之黄宗羲的反玄学的态度虽相同，而语气是更截断些。所以然者，夫之是以哲理对抗玄理，宗羲是保留余技而暴露玄理，而炎武则根本推翻心理性命的“玄言”，所谓“永嘉之亡，太清之乱，岂非谈空空核玄玄者有以致之哉”（同上卷一“翰音登于天”条）。他树起了重经验和贵实践的旗帜，把日常生活的见闻经历置于第一位，和夫之还原“理学”为“生化之理”、宗羲保持王学宗统是大有反别的。

炎武也谈心、理、性、命诸范畴，但他否定这些范畴的旧理解，而把它重新规定为可以经验的所谓实学，以所见所闻为准。他说：

学者之患，莫甚乎执一而不化，及其施之于事，有扞格而不

通。……君子之学不然，廓然而大公，物来而顺应，故闻一善言，兄一善行，若决江河，沛然莫之能御，而无薰心之厉矣。（“日知录”卷一“良其限”条）

圣人所闻所见，无非“易”也。若曰埽除闻见，并心学“易”，是“易”在闻见之外也。（“亭林文集”卷四“与人书”二）

好古敏求，多见而识，夫子之所自道也。然有进乎是者。

六爻之义至赜也，而曰知者观其“彖辞”，则思过半矣。三百之“诗”至泛也，而曰一言以蔽之曰思无邪。三千三百之仪至多也，而曰礼与其奢也宁俭。……此所谓予一以贯之者也。其教门人也，必先叩其两端，而使之以三隅反。……岂非天下之理殊涂而同归，大人之学举本以该末乎？彼章句之士既不足以观其会通，而高明之君子又或语德性而遗问学，均失圣人之指矣。（“日知录”卷七“予一以贯之”条）

由上面第一、二两段话看来，他反对了“执一而不化”的演绎法，提出了所闻所见的经验来对抗纯形式的玄学。故他又说：“舍多学而识以求一贯之方，置四海之困穷不言而终日讲危微精一之说，……我弗敢知也！”（“亭林文集”卷三“与友人论学书”）由第三段话看来，他承认了一贯之道，但他所谓的“一贯”，不是先天的东西，而是在问学中会通的原则。他所说的“易”“诗”“礼”的原则，仅相当于归纳出的抽象法则。所以他把“一贯”还原而为归纳法了。这是他的思想的基本论点。明白了这个特点，我们才可以研究他的思想体系。

炎武从“唯物也”的观点，承认物质是实在的，反对宋儒先理后气或上道下器的唯心论，他说：

邵氏（宝）“简端录”曰：聚而有体谓之物，散而无形谓之变。唯物也，故散必于其所聚；唯变也，故聚不必于其所散。是故聚以气聚，散以气散。昧于散者，其说也佛，荒于聚者，其说也仙。（“日知录”卷一“游魂为变”条）

君臣父子国人之交，以至于礼仪三百，威仪三千，是之谓物。（同上卷六“致知”条）

盈天地之间者气也，气之盛者为神。神者天地之气，而人之心也。（同上卷一“游魂为变”条）

这是说一切存在的都是物质的聚散，人心不过是物质的精气。因此，他的“非器则道无所寓”论与夫之宗义的思想相似。他说：

形而上者谓之道，形而下者谓之器。非器则道无所寓，说在乎孔子之学琴于师襄也。……是虽孔子之天纵，未尝不求之象数也。（同上卷一“形而下者谓之器”条）

道不是一个不可认识的本体，而是在人类经验中可以认识的法则。对于不知道的东西，不能像宋人之助苗长的办法。他说：

人之为学，亦有病于憧憧来往者，故天下之不助苗长者寡矣。

“过此以往，未之或知也”，“居之安则资之深，资之深则取之左右逢其原”。（同上卷一“过此以往未之或知也”条）

炎武的思想是具有唯物论因素的。他否认宋儒所沿用的“内学”（即主观观念论）。他和李颀有往来函件，讨论体用二字，认为自朱熹始援佛氏术语，以注释“中庸”的“未发”节，并认为内学外学之分别是来自佛书“内

了心性”之语，为唐宋元明儒者所窃用（参看“李二曲全集”卷十六）。他在“日知录”中说：

古之圣人所以教人之说，其行在孝弟忠信，其职在洒扫应对进退，其文在“诗”、“书”、“礼”、“易”、“春秋”，其用之身在出处去就交际，其施之天下在政令教化刑罚。虽其和顺积中，而英华发外，亦有体用之分，然并无用心于内之说。……后之学者，遂谓其（佛氏）书为内典，推其立言之旨，不将内释而外吾儒乎？……谢氏曰：“……独曾子之学专用心于内，故传之无弊。”夫心所以具众理而应万事，正其心者正欲施之治国平天下，孔门未有专用心于内之说也。用心于内，近世禅学之说耳。象山陵氏因谓曾子之学是里面出来，其学不传，……遂于“论语”之外自谓得不传之学。……东汉儒者，则从七纬为内学，六经为外学，举图讖之文，一归之性与天道不可得闻。而……今之所谓内学，则又不在图讖之书，而移之释氏矣！（“日知录”卷十八“内典”条）

炎武批评内学，是从思想发展的“异同离合”上讲起，并根据着思想的历史演变而反对唯心论。因为宋明道学，不是悬空拟议道统的真传，便是争相独占三圣的心传，这是最武断的方法。他和李塨因考内学二字的历史出处，往来辩解三函，正是对于旧日武断思想的致命打击。

炎武对宋明道学是从根本上否定的，他以为“心不待传”，只有得理“而验于事物”的一途。他说：

“黄氏日钞”，解“尚书”“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”（即十六字心传）一章曰：“……近世喜言心学，舍全章本旨，而独论人心道心，甚者单摭道心二字，而直谓即心是道，盖陷于禅学而不自知，其去尧舜禹授受天下之本旨远矣。……其后进此书传于朝者，乃因从三圣传心为说，世之学者遂指此书十六字为传心之要，而禅学者借以为据依矣”。愚按，心不待传也，流行天地间，贯彻古今，而无不同者理也。

理具于吾心而验于事物。心者所以统宗此理，而别白其是非。

人之贤否，事之得失，天下之治乱，皆于此乎判。此圣人之所以致察于危微精一之间，而相传以执中之道，使无一事之不合于理。……圣贤之学……人人所同，展千载而无间者，何传之云？俗说浸淫，虽贤者或不能不袭用其语。……“中庸章句”引程子之言曰：“此篇乃孔门传授心法”，亦是借用释氏之言，不无可酌。（同上卷十八“心学”条）

这样看来，他以“心”为气之心，“所以具众理而应万事”，统宗众理，别是非、贤否、得失、治乱而“验于事物”，是人人同具的一种思维能力，没有什么真传（真字他也说不见于六经）。

为了把握“众理”，炎武以心是适应万变的实在。他说：

“黄氏日钞”曰：“心者吾身之主宰，所以治事，而非治于事，惟随事谨省则心自存，不待治之而后齐一也。……至于齐心服形之老庄，一变而为坐脱立忘之禅学，乃始瞑目静坐，日夜仇视其心而禁治之，及治之愈急而心愈乱，则曰易伏猛兽，难降寸心。……”又曰：“……古人之所谓存心者，存此心于当用之地也；后世之所谓存心者撮此心于空寂之境也。造化流行，无一息不运，人得之以

为心，亦不容一息不运，心岂空寂无用之物哉？……”此皆足以发明厉薰心之义。（同上卷一“良其限”条）

对象和思维是照映的，思维反映对象而占有对象（得之）。对象既然运行不息，故在“治事”与“当用”上始显示心之存在。不能“外仁外礼外事以言心”（炎武引唐伯元语），也不能离开所见所闻，“扫除闻见，并心学‘易’”（见上），因为“易”学“所以告人行事，所谓拟而后言，议之而后动者也”。炎武引唐伯元的话说：

唐仁卿（伯元）答人书曰：……古有好学，不闻好心。心学二字，六经孔孟所不道。……执事之意必谓仁与礼与事即心也：用力于仁，用力于心也；复礼，复心也；行事，行心也。则元之不解犹昨也。……所病乎心学者为其求心也。心果待求，必非与我同类。心果可学，则以礼制心、以仁存心之言，毋乃为心障与？（同上卷十八“心学”条）

炎武既反对明儒“用心于内”之说，他便主张体物于外的经验是心之统宗众理的基础。他说：

“诗”曰：“天生烝民，有物有则。”“孟子”曰：“舜明于庶物，察于人伦。”昔者武王之访，箕子之陈，曾子子游之问，孔子之答，皆是“物”也。故曰：“万物皆备于我矣！”惟君子为能体天下之物，故“易”曰：“君子以言有物而行有恒。”“记”曰：“仁人不过乎物，孝子不过乎物。”（“日知录”卷六“致知”条）

炎武既把心当作适应对象的思维看，故他竟把“致知”解为知止知至，把格物解为当务之急。他说：

致知者，如止也。如止者何？“为人君止于仁，为人臣止于敬，为人子止于孝，为人父止于慈，与国人交止于信”，是之谓“止”，知止然后谓之知至，君臣父子国人之交，以至于礼仪三百，威仪三千，是之谓“物”。……以格物为多识于鸟兽草木之名，则未矣。知者无不知也，当务之为急。（同上）

这是：“致知在格物”的新义。致知是以社会人伦关系的“合理”行为作知止的标准（炎武的标准有其时代的限制），而这些关系都是存在的“物”。最重要的还是格物，格物不能超时代而不切实用，而要应于物的关系之间格“当务之急”的物（当务亦有其时代限制）。乾嘉学者所格者为朴学，就不是炎武的真正传统了。他跑到陕西去格物，也就知道他躬行他的学术，爱国便是他的当务之急了。这就是他所谓“合内外之道”的十七做起新义。这就无怪乎他对于自称为“明学术、正人心、拨乱世、以兴太平之事”的“日知录”（语见“初刻日知录自序”），相信“有王者起，将以见诸行事，以跻斯世于治古之隆”（“亭林文集”卷四“与人书”二十五）。同样的理由，“日知录”也就不免被清朝统治者列为禁书，而周敦颐的太极图就被康熙赞为空前义理，朱熹经注被康熙崇为孔孟宗传了。

懂得了炎武的心物说，也就可以知道他为什么把天道性命还原于人事的日常经验了。当然，他有历史的局限，他的经验理论是以道德律（人伦）为最高范围的。他的性与天道之说如下：

夫子之教人文行忠信，而性与天道在其中矣，故曰不可得而闻。

子曰“二三子以我为隐乎，吾无隐乎尔！吾无行而不与二三子者是丘也。”谓夫子之言性与天道，不可得而闻，是疑其有隐者也；

不知夫子之文章，无非夫子之言性与天道。……

子贡之意，犹以文章与性与天道为二，故曰：“子如不言，则小子何述焉？”子曰：“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉？”是故可仕可止，可久可速，无一而非天也；恂恂便便，侃侃闾闾，无一而非天也。

动容周旋中礼者，盛德之至也，孟子以为尧舜性之之事。夫子之文章，莫大乎“春秋”。“春秋”之义，尊天王，攘戎翟，诛乱臣贼子，皆性也，皆天道也。……

今人但以“系辞”为夫子言性与天道之书，愚尝三复其文，……所以教人学“易”者，无不在于言行之间矣。……（同上卷七“夫子之言性与天道”条）

炎武以性与天道和人事言行文章只是一件事，外于言行文章就没有所谓性与天道。这道理是从唯物观点出发的。然而他的贫乏的事物观念仅限于个人的伦理关系，这就落到超历史超阶级的唯心论去了。他的天命与性命之说如下：

“维天之命，于穆不已。”其在于人日用而不知，莫非命也。故“诗”“书”之训有曰：“顾諟天之明命”，又曰：“永言配命，自求多福。”……是以有动作礼义威仪之则，以定命也。……然则子之孝，臣之忠，夫之贞，妇之信，此天之所命而人受之为性者也。故曰：“天命之谓性”，求命于冥冥之表则离而二之矣。（“日知录”卷六“顾諟无之明命”条）

这比夫之“命日受而性日生”之说稍逊色。因炎武以为命之降仅不外于动作礼义威仪之则，而在冥冥中听天由命，就成一种宿命观了。他把宋明儒以来所讲的法宝，性命天道，从空虚形式拉到人生活中，倡言经验以外无超经验的东西，人生以外无超人生的天道，这在形式道理上是正确的思想。但他之所以有经验主义的因素，也在于他主张经验的科学（社会的道理占主要点）以外不重视高级的理性的认识，所见所闻的归纳以外不重视个别经验以上的世界观，这是经验主义所同具的色彩。然而自然的合法则运动，社会的合法则运动，思维的合法则运动，一方面根据人类历史的经验才认识出来，另一方面更是在人类思维发展的历史中所反映出来的指导人类实践的体系。因为，日常行为的实践固然是现实的，但仅依据经验，就不可能把握现实性的内在本质。因此，人伦关系的经验论就不正确了。又例如炎武企图以日常经验的家族制，作为主要武器而反抗清王朝的统制，就没有理论的价值了。黑格尔说：

倘若我们不为着观察而走到背后，或者在背后并无得以观察的东西，那末在那种确然隐藏着内在底帷帐背后，显然看不出什么来。但同时在一件事情现存的场合，是可以接近于背后的，而且关于表象，现象，及内在的真实性果然在何处这个问题之知识，显然是严密意味的运动之结果，而这运动是把认识方法即判断知觉及悟性等溶解于自身之中的。（“百科词典”，二三二页。）

“背后”的秘密，如“货币”这一件东西，曾在外表上迷惑了人类的实践行为，而发现货币的内在秘密则是从历史的全体性中才知道的。

货币是历史运动的结果，这一运动过去迷惑了人类认识，然而在一定的历史条件之下，被马克思揭露了。

这里，我们仅仅说明炎武理论上的局限性。但如果有人不了解或一知半解于认识论，死抱着教条而放弃个体的研究，则炎武有很多不朽的教训是可以做他们的老师的。

炎武在思想史上的地位是光辉的。清儒以来多批评他有不讲义理的缺点，这种批评是似是而非的。他不但讲义理之学，而且还讲唯物论的义理之学，不过他的理论中有经验主义的因素罢了。前人不了解他与经验主义的关系，所以常不能作出正确的批评。我们要知道：第一，炎武的反理学思想是比较夫之宗义更有力些。他不但对于宋明学者树起反理学的命题，而且在他的学问道路上创作了许多范例，例如“日知录”这一具有时代解放意义的成功的作品，对于中古玄学的打击是厉害的。第二，他所依据的方法，是有进步意义的。在这一点上，与其说由于经验论，不如说由于遵守着形式逻辑（见本章第二节）。第三，他的方法也有历史的局限，与世界经验主义者相同，而不能如梁启超说的它是可以全盘继承的理论。我们指出他有经验主义的因素，和指出夫之有循环论的因素是一样的，不是随意在给古人带帽子，这正是批判的研究所不可缺少的。炎武不能不有障于所见所闻的个别经验，夫之也不能不有障于超经验的均衡理论。他们的伟大正在于他们不是无条件的，反之，是在有限的甚至错误的试验中洞察出真理的粒子来。他们的思想要比太极图的白圈黑点高明到万倍。

炎武的思想在思想史上是与玄学不能两立的，故性命天道的旧说，必然要被否定，以之还原于一般的道德生活中。他的还原术至为纯熟，没有一句话不是披上经学的文句来讲的，如上面所引的“知止”，“文行忠信”，“知者无不知也，当务之为急”。“日知录”一条之成所以费日至多，正因为他善于披上经典外衣而说当代人要说的话。下面便是用“行己有耻”，“博学于文”二句孔子的话，讲出他自己的哲学：

……窃叹夫百余年以来之为学者，往往言心言性，而茫乎不得其解也。命与仁，夫子之所罕言也；性与天道，子贡之所未得闻也。性命之理，著之“易传”，未尝数以语人。其答问士也，则曰“行己有耻”，其为学，则曰“好古敏求”。其与门弟子言，举尧舜相传所谓危微精一之说一切不道，而但曰“允执其中，四海困穷，天禄永终”。呜呼，圣人之所以为学者，何其平易而可循也。故曰“下学而上达”。……今之君子则不然，聚宾客门人之学者数十百人，譬诸草木，区以别矣；而一皆与之言心言性，舍多学而识以求一贯之方；置四海之困穷不言，而终日讲危微精一之说，是必其道之高于夫子，而其门弟子之贤于子贡，……我弗敢知也。“孟子”一书，言心言性亦谆谆矣；乃至万章公孙丑陈代陈臻周霄彭更之所问，与孟子之所答者，常在乎出处去就辞受取与之间。以伊尹之元圣，尧舜其君其民之盛德大功，而其本乃在乎千驷一介之不视不取。伯夷伊尹之不同于孔子也，而其同者则以行一不义，杀一不辜，而得天下不为。是故性也，命也，夫子之所罕言，而今之君子之所恒言也。出处去就辞受取与之间，孔子孟子之所恒言，而今之君子所罕言也。……我弗敢知也。愚所谓圣人之道者如之何？曰：“博学于文”，曰：“行己有耻”，自一身以至于天下国家，皆学之事也；自子弟友以至出入往来辞受取与之间，皆有耻之事也。耻之于人大矣，不耻恶衣恶食，而耻匹夫匹妇之不被其泽。……呜呼，士而不先言

耻，则为无本之人；非好古而多闻，则为空虚之学。以无本之人而讲空虚之学，吾见其日从事于圣人而去之弥远也。……（“亭林文集”卷三“与友人论学书”）

在这里，炎武一方面力辟宋明以来离开事物而只言心言性；另一方面，阐明圣门之学，即在“多学而识”，即在“出入往来辞受取与”之间，换句话说，求理求道，即在日常事物之中，即在孜孜不断地向外界的学习之中。所以他说“自一身以至于天下国家，皆学之事也；自子臣弟友以至于出入往来辞受取与之间，皆有耻之事也”。

炎武所提出的这两个节目，所谓“博学于文，行己有耻”，看来好像不相关联，但仔细地加以研究，就知道他是针对了明末的士风来讲的。“知耻”是在消极方面有所不为，在积极方面对于天下国家的人类事业，耻躬之不逮，不像一种堕落的实用主义者认为什么“善后会议”都可以试验试验。所以他说“博学于文”之“文”，不是一般文人之文，而耻则是耻于做八股，耻于讲性命，对于人类事业应有责任心。他批评旧的“文”说：

能文不为文人，能讲不为讲师。吾见近日之为文人为讲师者，其意皆欲以文名以讲名者也。子不云乎，“是闻也，非达也”。默而识之，愚虽不敏，请事斯语矣。（“亭林文集”卷四“与人书”二十三）

唐宋以下，何文人之多也？固有不识经术，不通古今，而自命为文人者矣！韩文公“符读书城南”诗曰：“文章岂不贵，经训乃菑畬；潢潦无根源，朝满夕已除。人不通古今，马牛而襟裾，行身陷不义，况望多名誉。”而宋刘摯之训子孙，每曰：“士当以器识为先，一号为文人，无足观矣！”然则以文人名于世，焉足重哉？此扬子云所谓“摭我华而不食我实”者也。……“宋史”言欧阳永叔与学者言，未尝及文章，惟谈史事，谓文章止于润身，政事可以及物。（“日知录”卷十九“文人之多”条）

反之，他所谓“文”是这样的：

文之不可绝于天地间者，曰明道也，纪政事也，察民隐也，乐道人之善也。若此者有益于天下，有益于将来，多一篇多一篇之益矣。（“日知录”卷十九“文须有益于天下”条）

君子博学于文，自身而至于家国天下，制之为度数，发之为音容，莫非文也。（同上卷七“博学于文”条）

凡文之不关于六经之指、当世之务者，一切不为。（“亭林文集”卷四“与人书”三）

这样看来，他所谓“文”，即他所言“传曰：‘文明以止，人文也，……观乎人文以化成天下’”（“日知录”卷七“博学于文”条）。文是人文主义，博学于文即研究古今变革，化成天下的有益学问，所谓“惟君子为能体天下之物”（“日知录”卷六“致知”条）。这一近代启蒙的思想，可以说是中古思想的解放。它“在本质上，也是城市发展的产物，因而，也是市民发展的产物。哲学仅仅是按自己的方式来表现那与中小市民发展为大资产阶级的过程相适应的思想。”（恩格斯：“费尔巴哈与德国古典哲学的终结”，六三页。）据此，他以为“耻”即不为旧文“人”而为新文“人”，即他说“耻匹夫匹妇之不被其泽”。这种“人的本质在其现实性上，乃是社会关系的总和”（马克思：“费尔巴哈论提纲”，载同上书，七四页）。由炎武这

个经世之人看来，“人”耻于做小天井的工作；由他的爱国主义讲来，“人”耻于做亡国奴。

第二节 顾炎武的方法论

炎武没有王夫之那样的认识论，只有判断以后“验于事物”的方法论。这里，我们要明白，他的观点是从求验的方法，即怎样地“博学于文”来出发的。“四库全书提要”说：

炎武学有本原，博赡而能通贯，每一事必详其始末，参以证佐，而后笔之于书，故引据浩繁，而抵牾者少。

全祖望“亭林先生神道表”说：

历览二十一史、十三朝实录、天下图经、前辈文编说部以至公移邸抄之类，有关民生之利害者随录之，旁推互证，务质之今日所可行而不为泥古之空言，曰“天下郡国利病书”。

他所提出的方法论是具有思想解放的意义的，令人大阔其步向天下国家去踏寻，“天下郡国利病书”实在是一部中国经济史概论。第一，他解放了闭门参悟的冥想，大倡学贵验于事物，上节言之已详；第二，他解放了文人的模仿，大倡学贵独力创造。他说：

近代文章之病，全在摹仿。即使逼肖古人，已非极诣，况遗其神理而得其皮毛者乎？（“日知录”卷十九“文人摹仿之病”条）

君诗之病，在于有杜；君文之病，在于有韩欧。有此蹊径于胸中，便终身不脱依傍二字。（“亭林文集”“与人书”十七）

愚自少读书，有所得辄记之；其有不合，时复改定；或古人先我而有者，则遂削之。（“日知录”自序）

封建社会的因袭、愚昧、独断，支配着学风。炎武一方面痛斥当时醉心富贵功名的学风，说：

八股之害，等于焚书，而败坏人才，有甚于咸阳之郊所坑者但四百六十余人也。（“日知录”卷十六“拟题”条）

他方面以创造的精神，以身作则，谓“其必古人之所未及就，后世之所不可无，而后为之”（同上卷十九“著书之难”条）。这是一种个性解放的颂赞。封建社会埋葬着人类的创造活动，炎武高踞山头在招魂哩！

炎武的“博学于文”，很容易被人认为复古。我们应明白他的治学方法论不是主张复古。他所谓“非六经之所指……一切不谈”，究竟是什么意义？这是十七世纪学者要披古色古香的外衣之历史的必然，即恩格斯说的“要证明这个理论的真实性，只有从历史本身上去找证据。”（“费尔巴哈与德国古典哲学的终结”，六八页。）“四库全书提要”曾推崇其实证精神，但又错误地贬其复古难行，说：

炎武……喜谈经世之务，激于时事，慨然以复古为志，其说或迂而难行，或愎而过锐。

我们认为炎武自道其说“法古用夏”，和“四库全书提要”的批评“迂而难行”、“愎而过锐”，颇不能相提并论。实在讲来，“迂而难行”是表面文章，而“愎而过锐”正是他的方法论。十七八世纪的世界进步学者，他们的方法论往往否定了自己的世界观。

以下几点炎武的治学方法是值得我们注意的。从这几点，我们也可以看到他不是主张复古的：

第一，他研究古籍，并不是钻研载道之文，而是论证古制，“疏通其源流，考正其谬误”。他的弟子潘耒序“日知录”说：

“日知录”则其稽古有得，随时札记，久而类次成书者。凡经义史学官方吏治财赋典礼与地艺文之属，一一疏通其源流，考正其谬误。至于叹礼教之衰迟，伤风俗之颓败，则古称先，规切时弊，尤为深切著明。

潘氏此说甚确。“日知录”之为古制源流论，是炎武在近代的路径上所首创的范例。

第二，他研究经术思想，在于发现古今思想之异同离合，而否定了“心传”的道统。他说：“经学自有源流，自汉而六朝，而唐，而宋，必一一考究，而后及于近儒之所著，然后可以知其异同离合之指。”（“亭林文集”卷四“与人书”四）在这一点上，他颇暗示从孔子还诸春秋，以百家还诸战国，以秦汉学者还诸秦汉的时代。

第三，他虽然主张“法古用夏”，但重在“引古筹今”，反对信古非今。她说：

“后周书”“柳虬传”：“时人论文体有今古之异，虬以为时有今古，非文有今古。”此至当之论。夫今之不能为二汉，犹二汉之不能为“尚书”“左氏”，乃勤取“史”“汉”中文法以为古，甚者猎其一二字句，用之于文，殊为不称。（“日知录”卷十九“文人求古之病”条）

由此看来，他主张文字最宝贵的是当代活的语言，这和方以智相似，流露出近代的语言改革的要求。不但语言文字是这样，其他制度也应是这样，同条下他还说“官职郡邑之建置，代有沿革，今必用前代名号，……于理无取，而事复有碍者也。”

炎武又反对改古从己的主观主义方法，主张就古制的实迹以考竟源流。他说：

据唐人以正宋人之失，据古经以正沈氏唐人之失，而三代以上之音部分秩如，至蹟而不可乱，乃列古今音之变，而究其所以不同。（“亭林文集”卷二“音学五书序”）

三代六经……多后人所不能通，以其不能通而辄以今世之音改之，于是乎有改经之病。始自唐明皇改“尚书”，而后人往往效之。然犹曰旧为某今改为某，……至于近日，……凡先秦以下之书率臆径改，不复言其旧为某，则古人之音亡而文亦亡。（同上卷四“答李子德书”）

第四，炎武虽然说遵循“六经之所指”，但对于诸子百家之学，并不认为异端。他在“日知录”中一再引用“墨子”“尚贤篇”之文，亦引用“老子”之文。他一再说：“有其识者不必遭其时，而当其时者或无其识，然则开物之功，立言之用，其可少哉？”（见“日知录”卷十九“立言不为一时”条，“明夷待访录”附“顾宁人书”语略同。）所以，立言之用，万殊同归，无所谓异端。他在三百年前首倡诸子研究，说：

子书自孟荀之外，如老庄管商申韩，皆自成一家言。至“吕氏春秋”、“淮南子”则不能自成，故取诸子之言，汇而为书。（“日知录”卷十九“著书之难”）

她并且明白主张九经与诸子百家并读，说：

故愚以为读九经自考文始，考文自知音始，以至诸子百家之书，亦莫不然。（“亭林文集”卷四“答李子德书”）

炎武博学于文，不但研究到异端，而且研究到“外国风俗”。我们不能因他讲说六经而忘记了他综览诸子，更不能因他崇尚三代而忘记了他参考各民族（他的标题是不对的）。他说：

历九州之风俗，考前代之史书，中国之不如外国者有之矣。“辽史”言：契丹部族，生生之资仰给畜牧，织毛饮海以为衣食，各安旧风，狃习劳事，不见纷华异物而迁，故家给人足，戎备整完，卒之虎视四方，强朝弱附。……“邵氏闻见录”言：国纡风俗朴厚，君臣之等不甚异，故众志成城，劲健无敌。自有功于唐，赐遗丰腴，登里可汗始自尊大，筑宫室以居，妇人有粉黛文绣之饰，中国为之虚耗，而其俗变坏。……“史记”言：匈奴狱久者不过十日，一国之囚不过数人。“盐铁论”言：匈奴之俗略于文而敏于事。宋邓肃对高宗言：外国之巧在文书简，简故速；中国之患在文书繁，繁故迟。“辽史”言，朝廷之上事简职事，此辽之所以兴也。然则外国之能胜于中国者，惟其简易而已，若舍其所长而效人之短，吾见其立弊也。（“日知录”卷二十九“外国风俗”条）

他列举他所谓的“外国风俗”对于劳动、骑射、社会等次之不甚大异，事简职专之敏速效力，都是善制。（参看“日知录”卷二十九“西域天文”条）这种历史观点，除开其标题的错误外，在当时说来，是进步的。

以上所论是炎武方法论的优点，不仅“复古即解放”罢了；他的治学方法的最重要的地方即逻辑上的归纳法。他没有方法论的专书，但他却有方法论的示范作品以及修养工夫的自述。今先就其学问修养与博采见闻的研究态度概述于下：“日知录”卷七“朝闻道夕死可矣”条说：

有弗学，学之弗能弗措也。有弗周，周之弗知弗措也。有弗思，思之弗得弗措也。有弗辨，辨之弗明弗措也。有弗行，行之弗篇弗措也。不知年数之不足也，俯焉日有孳孳，毙而后已。……有一日未死之身，则有一日未闻之道。学问思辨行为是一个过程，人不停止地笃实追求学问，积累经验的工夫要直至死而后已。这里所强调的就含有经验论的因素。

炎武自述他的两部代表著作是这样做成的：

予纂辑此书（“音学”）三十余年，所过山川亭障，无日不以自随，凡五易稿而手书者三矣。（“亭林文集”卷二“书学五书后序”）

炎武所著“日知录”，……历今六七年，老而益进，始悔向日学之不博，见之不足。……渐次增改，得二十余卷。欲更刻之，而犹未敢自以为定，故先以旧本质之同志。盖天下之理无穷，而君子之志于道也不成章不达，故昔日之得不足以为矜，后日之成不容以自限。（“初刻日知录自序”）

现在，我们可以看看炎武方法论的内容：

第一、重调查——

炎武不独在书本上搜集证据，并且还注重实地调查，以期能获得一事物的真实面目。潘耒在“日知录”序上这样说：

先生……足迹半天下，所至交其贤豪是者，考其山川风俗疾苦利病，如指诸掌。

全祖望在“亭林先生神道表”也这样说：

先生……所至厄塞，即呼老兵逃卒，询其曲折，或与平日所闻不合，则即坊肆中发书而对勘之。这种实地调查的方法是最基本的求学方法。缺乏实地调查的条件，那就要陷于教条主义。

第二、重直接资料——

炎武平生最恨窃书贼，把古人的制成品，加一点减一点便成了创作。所以他以“日知录”的材料，比诸采山之铜。他说：

尝谓今人纂辑之书，正如今人之铸钱。古人采铜于山，今人则买旧钱，名之曰废铜，以充铸而已。所铸之钱既已粗恶，而又将古人传世之宝，舂剉碎散，不存于后，岂不两失之乎？

承问“日知录”又成几卷，盖期之以废铜。而某自别来一载，早夜诵读，反复寻究，仅得十余条，然庶几采山之铜也。（“亭林文集”卷四“与人书十”）

这段话不但是清初的优良传统，而且还可以当作后人的教训，不注意踏寻道路而在那里凌空统摄的人，应该重视这一段话。

第三、重广求证据——

这点在“日知录”各条中都可以看出求的。潘耒说炎武是：“有一疑义，反复参考，必归于至当；有一独见，援古证今，必畅其说而后止。”（“日知录序”）

炎武引陈第的话说：

……列本证旁证二条。本证者，“诗”自相证也。旁证者，采之他书也。二者俱无，则宛转从审其音，参错以谐其韵。（“音论”卷中“古诗无叶音”。按陈第语出“毛诗古音考序”）

炎武在“金石文字记序”里也说：

一二先达之士，知余好古，出其所蓄，以至兰台之坠文，天禄之逸字，旁搜博讨，夜以继日，遂乃抉剔史传，发挥经典。（“亭林文集”卷二）

我们为了说明炎武的这一重要方法，可举一范例，以证明他的话是正确的，“亭林文集”卷四“答李子德书”即从古音证据言古文字义，今节录于次：

开元十三年敕曰：“……‘洪节’……‘无偏无颇’……颇字宜改为陂”。盖不知古人之读义为我，而颇之未尝误也。“易象传”：“鼎耳革，失其义也，覆公餗，信如何也”。“礼记”“表記”：“仁者右也，道者左也，仁者人也，道者义也”。是义之读为我，而其见于他书者遽数之不能终也。……“易”“渐”上九：“鸿渐于陆，其羽可用为仪”。范谔昌改陆为达，朱子谓以韵读之良是；而不知古人读仪为俄，不与达为韵也。“小过”上六：“弗遇过之，飞鸟离之”。朱子存其二歌，谓仍当作“弗过遇之”，而不知古读离为罗，正与过为韵也。“杂卦传”：“晋，书也；明夷，诛也”。孙奕改诛为昧；而不知古人读书为注，正与诛为韵也。“楚辞”“天问”：“简狄在台訾何宜？玄鸟致诒女何嘉？”后人改嘉为喜；而不知古人读宜为牛何反，正与嘉为韵也。……诗曰：“泛彼柏舟，在彼中河，髡彼两髦，实惟我仪，之死矢靡他”。则古人读仪为俄之证也。“易”“离”九三：“日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟”。则古人读离为罗之证也。……“诗”曰：“君子偕老，副舞

六珈，委委佗佗，如山如河，象服是宜，子之不淑，云如之何”。则古人读宜为牛何反之证也。……此文列举之韵读许多字，本证旁证兼采，而孤证不取。第四、重辨源流、审名实——上面我们已经说明炎武对于经术思想主张考究古今的异同离合，这种历史方法是值得注意的。潘耒说：

综贯百家，上下千载，详考其得失之故，而断之于心，笔之于书，朝章、国典、民风、土俗，元元本本，无不洞悉。……凡经义史学……一一疏通其源流，考正其谬误。……学博而识精，理到而辞达。（“日知录序”）他不仅倡导着明辨历史的流变，而且在“日知录”中存有他自己研究的范例。如“帝王名号”条（后为王国维所订正）、“郡县”条、“都邑”条（后也为王氏所订正）、“奴仆”条（后为王氏所发展，但皆据炎武未见的文字）。今且举他讲周末风俗之流变如下：

自“左传”之终以至此，凡一百三十三年，史文阙轶，考古者为之茫昧。如春秋时犹尊礼重信，而七国则绝不言礼与信矣；春秋时犹宗周王，而七国则绝不言王矣；春秋时犹严祭祀重聘享，而七国则无其事矣；春秋时犹论宗姓氏族，而七国则无一言及之矣；春秋时犹宴会赋诗，而七国则不闻矣；春秋时犹有赴告策书，而七国则无有矣。邦无定交，士无定主，此皆变于一百三十三年之间。（“日知录”卷十三“周末风俗”条）

战国为氏族贵族的没落时代，他所指的流变，颇关重要。除开他的主观的理想，他论氏族制是合于历史的。例如说：“氏焉者所以为男别也，姓焉者所以为女坊也，自秦以后之人，以氏为姓，以姓称男，而周制亡，而族类乱，”（“亭林文集”卷一“原姓”）

炎武论音学这样说：“先之以音论何也？曰审音学之原流也。”（“亭林文集”卷二“音学五书后序”）他要求析辨出“古今音之变，而究其所以不同”（同上“音学五书序”）。他更引申说：

三百五篇，古人之音书也。……自秦汉之文，其音已渐戾于古，至东京益甚。而休文作谱（四声谱），乃不能上据雅南，旁摭“骚”“子”，……而仅按班张以下诸人之赋，曹刘以下诸人之诗所用之音，撰为定本，于是今音行而古音亡，为音学之一变。下及唐代，以诗赋取士，其韵一以陆法言“切韵”为准，虽有独用同用之注，而其分部未尝改也。至宋景祐之际，微有更易。理宗末年，平水刘渊始并一百六韵为一百七。元黄公绍作“韵会”因之，以迄于今，于是宋韵行而唐韵亡，为音学之再变。……炎武潜心有年，既得“广韵”之书，乃始发悟于中，而旁通其说。于是据唐人以正宋人之失，据古经以正沈氏唐人之失，而三代以上之音，部分秩如，至蹟而不可乱，乃列古今音之变，而究其所以不同。……自是而六经之文乃可读，其他诸子之书离会有之，而不甚远也。（同上）

炎武的军制论，从审名实为明流变之要旨，更为可贵，详见后节。第五、重明古今史学——炎武研究历史，不但着重在“六经之所指”，而且着重在古今历史之递变。他说：

唐……谏议大夫殷侑言，……此来史学废绝，至有身处班列，而朝廷旧章莫能知者。……自宋以后，史书烦碎冗长，请但问政理成败所因，及其人物损益关于当代者，其余一切不问。……今史学

废绝又甚唐时。……宋……太常博士倪思言，举人轻视史学，今之论史者独取汉唐混一之事，三国六朝五代以为非盛世而耻谈之。然其进取之得失，守御之当否，筹策之疏密，区处兵民之方，形势成败之迹，俾加讨论，有补国家。……薛昂……尝请罢史学，哲宗斥为俗佞。吁，何近世俗佞之多乎！（“日知录”卷十六“史学”条）他把不重史学的人，斥为“俗佞”，甚中当时空谈之病。“人不通古今，马牛而襟裾，行身陷不义”（同上卷十九“文人之多”条引韩愈诗）。

第六、重存疑，不盲从——

这在“日知录”中，如考证古书错简（卷七“考次经文”），如指出“昔人所言兴亡祸福之故不必尽验”（卷四“左氏不必尽信”），都说明炎武的研究，宁肯阙疑，不作主观的臆度。他说：

近代有好事者，刻“九经补字”，并属诸生补此书（“九经字样”）之阙，以意为之。……予至关中，洗刷元石，其有一二可识者，显与所补不同，乃知近日学者之不肯阙疑而妄作如此。（同上卷十八“张参五经文学”条）

第七、重虚怀广师——

“日知录”之作，炎武自谓“平生之志与业皆在其中”（“亭林文集”卷三“与友人论门人书”）因此时常修改增订，常叹“向日学之不博”（“初刻日知录自序”）；虚怀若谷，老而益坚。他说：

人之为学，不可自小，又不可自大。……自小小也，自大亦小也。（“日知录”卷七“自视欲然”条）

时人之言，而亦不敢没其人，君子之谦也，然后可与进于学。

（同上卷二十“述古”条）

他的为学自感不足、谦虚下怀的精神，正是一个学人的过人处。他又说：

人之为学不日进则日退，独学无友则孤陋而难成，久处一方则习染而不自觉。……若既不出户，又不读书，则是面墙之士。……子曰：十室之邑必有忠信如某者焉，不如某之好学也。（“亭林文集”卷四“与人书”一）

每接高谈，无非方人之论。……“论语”二十篇，惟“公冶长”一篇多论古今人物，而终之曰：“已矣乎，吾未见能见其过而内自讼者也”。……是则论人物者所以为内自讼之地，而非好学之深则不能见己之过，虽欲改不善以迁于善，而其道无从也。（同上“与人书”十四）因此，他在“广师”篇中列举当世在野的布衣可师者甚多，师法他们的优点，以解放自己的孤陋与习染。他说：

学究天人，确乎不拔，吾不如王寅旭；读书为己，探赜洞微，吾不如杨雪臣；独精三礼，卓然经师，吾不如张稷若；萧然物外，自得天机，吾不如传青主；坚苦力学，无师而成，吾不如李中孚；险阻备尝，与时屈伸，吾不如路安卿；博闻强记，群书之府，吾不如吴任臣；文章尔雅，宅心和厚，吾不如朱锡凶；好学不倦，篇于朋友，吾不如王山史；精心六书，信而好古，吾不如张力臣（张氏评炎武“音学五书”）。至于达而在位，其可称述者亦多有之，然非布衣之所得议也。（同上卷六“广师”）

这样的虚心学习态度，表现了他的胸襟！所谓“广师”实难，自大不可，自小又不可。潘耒以“综贯百家上下千载”的通儒崇赞他，不是没有道理的。

第八、重手腊并用——

炎武的治学方法还有一个特点，即不专门靠书本，而重在实践中检证，和王夫之所谓先“甘苦自尝”是相似的。他的“修己治人之实学”，并不是后来乾嘉考据学流于一套玩物丧志的倾向所能继承的，“当务之急”也不是他所谓“传食于诸侯之文人”所能了解的。他以为文人不做事，“华而不实”。他说：

士农工商谓之四民，其说始于“管子”。三代之时，民之秀者，乃收之乡序，升之司徒，而谓之士，固千百之中不得一焉。

大宰以九职仕万民，五曰百工节化八材，计亦无多人尔。武王作“酒诰”之书曰：“妹土嗣尔股肱，纯其艺黍稷，奔走事厥考厥长。”此谓农也。“肇牵车牛，远服贾，用孝养厥父母。”此谓商也。又曰：“庶士有正越庶伯君子，其尔典听朕教。”则谓之士者，大抵皆有职之人类。恶有所谓群萃而州处，四民各自为乡之法哉？春秋以后，游士日多，“齐语”言桓公为游士八十人，奉以车马衣裘，多其资币，使周游四方，以号召天下之贤士。而战国之君，遂以士为轻重，文者为儒，武者为侠。呜呼！游士兴而先王之法坏矣！（“日知录”卷七“士何事”条）

炎武不仅自己这样说，而且还真正地实践他这种主张。这一点，我们在他的生平事迹中便可以知道的。他每到一处，定下来，不是种田，便是垦荒。并且他还不仅个人这样地干着，还邀了许多朋友也同样地干着。他说：

频年足迹所至，无三月之淹。友人赠以二马二骡，装驮书卷。所雇从役，多有步行。一年之中，半宿旅店，此不足以累足下也。近则稍贷贖本，于雁门之北，五台之东，应募垦荒，同事者二十余人，辟草莱，披荆棘，而立室庐于彼。然其地苦寒特甚，仆则遨游四方，亦不能留住也。彼地有水而不能用，当事遣人到南方求能造水车水碾水磨之人，与夫能出贖以耕者。大抵北方开山之利过于垦荒，畜牧之获饶于耕耨。使我有泽中千牛羊，则江南不足怀也。（“亭林文集”卷六“与潘次耕书”）

从这里，我们看到，他和颜元的办法是一样的，不欲做空头无用的士人，而理想上要做到劳心与劳力的统一。这种理想，在当时是不能实现的，但它不失为十七世纪的启蒙者对于时代前景的憧憬。炎武还托古以自圆其说，历述古代圣王都不只是高高在上的人，而且还是一般的从事劳动的人。他说：

享天下之大福者，必先天下之大劳；宅天下之至贵者，必执天下之至贱。是以殷王小乙使其子武丁旧劳于外，知小人之依而周之。后妃亦必服浣濯之衣，修烦縻之事。及周公遭变，陈后稷先公王业之所由者，则皆农夫女工衣食之务也。古先王之教，能事人而后能使人，其心不敢大于一物之细，而后可以胜天下之大。舜之圣也而饭糗茹草，禹之圣也而手足胼胝，面目黧黑。此其所以道济天下而为万世帝王之祖也。况乎其不如舜禹者乎？（“日知录”卷七“饭糗茹草”条）

总之，炎武的方法论所谓“验物”“治事”，是有进步性的。尽管验物之验有经验论的因素，治事之治有封建道德的规范，且所谓“事物”的含义也有历史的局限；然他的唯物主义的主要倾向，却引导他的眼光进入有一定限度的历史和自然、人类、社会、民族的大环境中，这样解放了的炎武确乎

飞出了中古封建的小鸟笼子。他是一位言行一致的人，他游历遍半个中国，带着两马两骡，载上一个小圆书室，并随地抄录材料，访问风俗，探寻真理。到了开博学鸿儒科（康熙十七年）、开明史馆（十八年）时，他以速死身殉来抗拒了对他的推荐。他不但不辱身事仇，而且更不再进那个变相八股的小笼子去了。博学鸿儒在那里“著书”，他反其道而钞书。他引其祖的话说：

著书不如钞书。……凡作书者莫病乎其以前人之书改窜而为自作也。班孟坚之改“史记”，必不如“史记”也；宋景文之改“旧唐书”，必不如“旧唐书”也；朱子之改“通鉴”，必不如“短鉴”也。至于今代而著书之人几满天下，则有盗前人之书而为自作者矣。故得明人书百卷，不如得宋人书一卷也。（“亭林文集”卷二“钞书自序”）

康熙在那里奖励理学，亭林在野外著“日知录”。他的“日知录”的书名，不但显示出在方法论上的时代自觉，所谓“日知其所无，月无忘其所能”以与宋明以来的空虚独断相对立，而且标明出和清统治者的不合作精神，以显示其民族气节。“日知录”刊本中多有删除（如“素夷狄行乎夷狄”一条有目无文），诗集中则更多窜改（参看“四部业刊”本与蒋山佣钞本诗集之异同）。炎武隐居陕西，不只是著书立说，而且有抗清统治的秘密活动，这从他和傅山往来的信中就可以看出来的。孙中山以下的话，颇合于炎武的情况。

他们刚才结合成种种会党的时候，康熙就开博学鸿词科，把明朝有知识学问的人，几乎都网罗到满洲政府之下。那些有思想的人，知道了不能专靠文人去维持民族主义，便对于下流社会和江湖上无家可归的人收罗起来，结成团体。……（“孙中山选集”，人民出版社版，六一六页）炎武比夫之宗羲更进步的地方，就在于他始终是一个经世致用的活动家，他的爱国思想与他的秘密行动是言行一致的。

第三节 顾炎武的社会思想

在十七世纪，中国的启蒙学者对将要到来的社会，都有一种憧憬或梦想。我们要研究的是：他们是如何地勇于把社会问题提出（解决是另一件事），他们所提出的问题在那时代是怎样的棘手难决而又是怎样同情着人民，他们的理想给予后代社会运动以什么可承继的传统，他们的政治思想怎样对于后代的政治改革起了启蒙作用。

复杂多面的社会问题，和书本上的问题不同，是更富于活的内容。十七世纪的思想家敢于提出他们所能够提出的问题，而不是如道学家卧在旧现实中说教并给旧的制度穿戴神圣的衣帽，这就值得我们赞扬。清初学者的精神便在这里。

炎武是富有爱国思想的。他在清王朝统治的环境中，背乡奔家，远游北方，正是他所谓“天生豪杰，必有所任。……今日者，拯斯人于涂炭，为万世开太平，此吾辈之仕也。仁以为己任，死而后已。”（“亭林文集”卷三“病起与蓟门当事书”）他在他的书中常暗示当日的情形，不主张友人绝望自杀，说天下事变之来，有不能尽预料的。他企图结合志士乘时而作，他明白地讲出豪杰之士的可能兴起：

积轻之势固不能有所树立，而变故萌生难可意料，谁肯独创非常，建房馆之策者哉。虽然，苻坚不过氏酋伪主，而其疏属尚有苻登，诚得此论而用之，未必无一二才杰之士自兹而奋发也。（“亭林文集”卷四“与人书”十三）

宗义老年不敢渡江，夫之晚景局处徭洞，炎武则比较积极，不愧是一个脚踏实地的思想家兼活动家。他所以跑到陕西定居，据他说是因为：

秦人慕经学，重处士，持清议，实与他省不同。黄精松花，山中所产，沙苑蒺藜，止隔一水，终日服饵，便可不肉不茗。然华阴馆鞞关河之口，虽足不出户而能见天下之人，闻天下之事。一旦有警，入山守险，不过十里之遥。若志在四方，则一出关门，亦有建瓴之便。（同上“与三侄书”）

他言外之意似有在此地举义的图谋。更有一个当时现实的教训，即李自成张献忠起义的历史实陈。炎武于是也把汉族复兴的希望寄托于秦人。他是一个重视经验的人，这不能不使他去实地考查研究这一希望的可能。他的阶级性虽然限制了他同情农民战争，但农民战争却惊醒了他的思想。

炎武的爱国思想，多表现在他的诗集里。这里，我们抄他的一首诗来作例子。这首诗题目为“精卫”：

万事有不平，尔何空自苦？
长将一寸身，衔木到终古。
我愿平东海，身沈心不改！
大海无平期，我心无绝时。
呜呼！君不见：

西山衔木众鸟多，鹊来燕去自成窠？（“亭林诗集”卷一）

这是暗示为了填平仇恨而永远守志的大宏愿，反对那些随处妥协的人物。

炎武与清初哲人相同，都有程度不等的近代思想，都富有民主主义的启蒙精神。他的经世之学，正所以经十七世纪“自身以至家国天下”之所当务。

他说：

有亡国，有亡天下。亡国与亡天下奚辨？曰，易姓改号，谓之亡国。仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。……是故知保天下，然后知保其国。保国者，其君其臣肉食者谋之。保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳矣。（“日知录”卷十三“正始”条）

这是十七世纪启蒙者对于国家的观念，朝代的兴亡已经不能局限他们的理想了。炎武所谓“保国者其君其臣肉食者谋之”，仅指封建的私天下而言，还不能说民族运动的保天下。这说明易姓改号的那种存亡变革不在他的最高正义心中了，而非具有社会理想和民族运动的前提，就不配谈得上天下国家的政治观点。他的“匹夫有责”的权利与义务的观点，乃是对于封建制的抗议。

研究炎武的社会政治思想，要从这里了解，而不可单从他的社会制度风俗以及官制兵制的议论来了解。因为十七世纪的思想家，对于问题之解决远没有其对于问题之提出，更为值得重视。这不是说研究问题着重了原则，轻视了方案；相反地，正因为要具体地认识这一个时代的思想象，首先就要知道他们幻想的世界是有怎样的历史意义。不论他们以“法古用复”的外貌而筹今，或以“封建”“郡县”的外貌而筹今，都反映出历史的实际意义。不明白这一点，就不能研究清初思想史。

第一，炎武所理想的社会有一个图景，即在表面上是一般的人民事业，本质上是市民的事业。他怀疑当时封建社会的组织：

引古筹今，亦吾儒经世之用，然此等故事不欲令在位之人知之。

今日之事，兴一利便是添一害。如欲行沁水之转般，则河南必摄。

开胶莱之运道，则山东必乱矣！（“亭林文集”卷四“与人书”八）

炎武的社会图景是一种理想。这在他的著作中表示得明白如画。他拿最通俗的两个字表达出来，叫作“风俗”。他说：

目击世趋，方知治乱之关必在人心风俗，而所以转移人心整顿风俗，则教化纪网为不可阙矣。百年必世养之而不足，一朝一夕败之而有余。（同上“与人书”九）

他的“风俗”论详见于“日知录”卷十三，所指范围至广，可以说是社会制度的代名词。如“秦纪会稽山刻石”条，是以婚姻制度言风俗；“周末风俗”“两汉风俗”“宋世风俗”“清议”诸条的中心问题，是以“民意”或舆论言风俗；以下各条或言道德、或言人才、或言家庭、或言吏风、或言迷信、或言产业，都为风俗的内容。他所谓一切“自正风俗始”，即社会制度的改革应从匹夫做起。他对朝代兴亡的关心是表面的。他以舆论为风俗的关键，我们从这里研究他的社会图景，原来含有近代人憧憬着的“自由”的内容。他说：

古之哲王所以正百辟者，……存清议于州里。……乡举里选，必先考其生平，一玷清议，终身不齿，君子有怀刑之惧，小人存耻格之风。教成于下，而上不严，论定于乡，而民不犯。……“小雅”废而中国微，风俗衰而叛乱作矣。……虽二帝之举错，亦未尝不询于刍蕘，然则崇月旦以佐秋官，进乡评以扶国是，……王治之不可阙也。……天下风俗最坏之地，清议尚存，犹足以维持一二；至于清议亡，而干戈至矣。洪武十五年，……几十恶，奸盗诈伪，干名

犯义，有伤风俗，……书其名于申明亭。……此前代乡议之遗意也。后之人视为具文，风纪之官但以刑名为事，而于弼教新民之意若不相关，无惑乎江河之日下已！（“日知录”卷十三“清议”条）

这是近代言论自由的“新民”思想，与黄宗羲的学校论相同。他的这种“清议”论，是以家国天下人民生活为对象，和“清谈”完全不同。他认为清谈，“指礼法为流俗，目纵诞以清高”，不过是演说老庄之“玄风”，魏晋林下诸贤为之，足以亡国。（参看同上书卷十三“正始”条）

炎武甚赞东汉之风俗，说“论世而不考其风俗，无以明人主之功，余之所以斥周末而进东京，亦‘春秋’之意也”（同上“周末风俗”条），东汉风俗有什么特色呢？他说是清议：

光武……尊崇节义，敦厉名实，所举用者，莫非明经行修之人，而风俗为之一变。至其末造，朝政昏浊，国事日非，而党锢之流，独行之辈，依仁踏义，舍命不渝，风雨如晦，鸡鸣不已。

三代以下风俗之美，无尚于东京者。故范曄之论，以为桓灵之间，君道秕僻，朝纲日陵，国隙屡启。自中智以下，靡不审其崩离，而仅强之臣息其窥盗之谋，豪俊之夫屈于鄙生之议（“儒林传论”），所以倾而未颓，决而未溃，皆仁人君子心力之为（“左雄传论”），可谓知言者矣。（同上“两汉风俗”条）

这种历史分析，显然非历史主义的观点，但借古说今，是古人的通例，他主要是借此来设计一个理想的图案而已。

同样的，炎武论宋代的兴亡，也归结于风俗，所指的仍以有否人民的说论直言为转移。他说：

士大夫忠义之气，至于五季，变化殆尽。宋……真、仁之世，……诸贤以直言说论倡于朝，于是中外荐绅知以名节为高，廉耻相尚，……故靖康之变，志士投袂，起而勤王，临难不屈，所在有之。及宋之亡，忠节相望！呜呼！观哀平之可以变而为东京，五代之可以变而为宋，则知天下无不可变之风俗也。（同上“宋世风俗”条）

“人材兼南北，议论忘彼此”（炎武引陆游“几暮感怀”诗），是他的风俗论的中心思想。他援引的史实固然有不少的曲解，但他的社会图景好像梦想着近代的世界。

第二，炎武不但有梦想的社会图景，而且更有社会必变的自觉。上面我们已经指出过他说的“天下无不可变之风俗”。风俗既指社会图景（同上“廉耻”条：“风俗者天下之大事”），那么，天下也就没有不可变的社会历史，这是十七世纪的哲人对于封建社会灭亡的预感。他说：

法不变不可以救。今已居不得不变之势，而犹讳其变之实而姑守其不变之名，必至于大弊。（同上卷六“军制论”）

封建之废非一日之故也，虽圣人起亦将变而为郡县。方今郡县之敝已极，而无圣人出焉，尚一一仍其故事。此民生之所以日贫，中国之所以日弱而益趋于乱也。（同上卷一“郡县论”）

这里所讲的“封建”和“郡县”的名词是表面的，其主要的意义在于指出了旧社会的灭亡都有迹象可征，这即是说，名存实亡的假象之中已经孕育着名实不一的矛盾；死的常常拖住活的，所谓“讳其变之实而姑守其不变之名”。他虽然在论军制时说，“其名然，其实变矣，而上下相与守之，至于极而因循不改”，但其中的道理正是他的风俗论进一步的变革理论。这与王

夫之“天下亦变矣”的命题同其精神。

炎武认为亲亲尊尊长长可以不变，而文物制度则必衰而亡，变而革，以新代旧，在政治上谓之“保民而王”。这一点自有他的认识的局限性，但也显示出“自人道始”的人文主义的因素。他说：

……圣人南面而治天下，必自人道始矣。立权度量，考文章，改正朔，易服色，殊徽号，异器械，别衣服，此其所得与民变革者也。……自古帝王相传之统至秦而大变。然而秦之所以亡，汉之所以兴，则亦不待讖纬而识之矣。不仁而得天下，未之有也，此百世可知者也。保民而王，莫之能御也，此百世可知者也。（“日知录”卷七“子张问十世”条）

他反对了秦汉学者的旧史观，加五德三统的讖纬说，建立了“明古今之变，而究其所以然”的推理史观。他的大前提便是“自人道始”的人民生活，所谓“而其大者，则人民乐业而已”（“亭林文集”卷一“郡县论”三）。这“人民乐业”的实指，从“天下郡国利病书”看来，是反映市民的要求。

第三，初期市民阶级的学者有一个基本特色，即把未来社会的人类生活原则，假定做人类性的自然法则。王夫之虽然有“性日生”的存存不总的人性论，但到了具体的问题，却把自私心强调出来。炎武在这一点上更为明白，他认自私心为常情，本质上企图说明个人的解放，以反对中古的灭欲说。他歌：

天下之人各怀其家，各私其子，其常情也。为天子为百姓之心，必不如其自为。……圣人者，因而用之，用天下之私，从成一人之公。（同上“郡县论”五）

我们不要以为这一自私自为即社会福利的命题是幼稚的，要知道这是古老封建社会的反命题，历史主义地看来，它是进步的市民思想。所谓自私自为，在产业活动上而言，反对了超经济的特权。“每一个新的前进步骤，都必然是对于某一神圣事物的凌辱，是对于旧的、衰颓的、但为习惯所崇奉的秩序之叛乱。”（“费尔巴哈与德国古典哲学的终结”，三九页。）一切近代启蒙学者都在自私自为的意义之下呼号，炎武也不例外。明白了这样规定的问题，我们就知道他以下的话作何解释了：

夫使县令得私其百里之地，则县之人民皆其子姓，县之土地皆其田畴，……县之仓廩皆其困窳。为子姓则必爱之而勿伤，为田畴则必治之前勿弃，为……困窳则必缮之前勿揭。自令言之，私也；自天子言之，所求乎治天下者如是焉止矣。一旦有不虞之变，必不如刘渊石勒王仙芝黄巢之辈，横行千里，如入无人之境也；于是有效死勿去之守，于是有合从缔交之拒，非为天子也，为其私也，为其私，所以为天子也。故天下之私，天子之公也。（同上“郡县论”五）

炎武在这些话里反对了农民战争，这确是当时市民反对派的局限。但他的中心论点在另一方面，即以县为一单位，把县令看做家主，县的财产看为一县的私有，县的人民看为一个家庭的成员，从而发展一县的私产，即能使人民自爱其私产而无以私产为虑。实在讲来，他的立论的出发点，第一，是针对了封建的“经济外强制”，人民没有自爱其私的保障。这是资本主义社会财产自由、财产神圣之所以为市民学者首倡的根由。明末官田庄田以及横征暴效、折银搜括，使得“人民逃亡以有田为害”，成了一般的危机，炎武

此论正是以平民阶级反对派的资格提出的私产自由的进步理想，不过他以县令之私说明罢了。第二，封建末期的危机，就在于一方面“自人道始”的人权不能自为，而另一方面超经济的权力无限欲为，这是资本主义社会绝对的自私心概念所以提出的理由。关于后者，炎武与其他学者相同，盛倡廉洁政治，他引于慎行的话说明朝“败军之将，可以不死，贼吏巨万，仅得罢官”（“日知录”卷十三“除贪”

条），评当时说：“自神宗以来，黷货之风，日甚一日。”（“日知录”卷十三“贵廉”条）“人之不廉，而至于悖礼犯义，其原皆生于无耻也。故士大夫之无耻，是谓国耻”（同上“廉耻”条）。他的“行己有耻”的号召，即由此出发。故在“日知录”卷十三“名教”条说：

司马迁作“史记”“货殖传”谓：自廊庙朝廷岩穴穴士，无不归于富厚。等而下之，至于吏士，舞文弄法，刻章伪书，不避刀锯之诛者，没于赂遗。而仲长敖“核性赋”谓：保虫三百，人最为劣。爪牙皮毛，不足自卫，唯赖诈伪，迭相嚼啮。等而下之，至于台隶僮竖，唯盗唯窃。乃以令观之，则无官不赂遗，而人人皆吏士之为矣；无守不盗窃，而人人皆僮竖之为矣。自其束发读书之时，所以劝之者，不过所谓千锺粟、黄金屋。而一旦服官，即求其所大欲。君臣上下，怀利以相接，遂成风流，不可复制。

炎武自信人类的自私自为，是合理社会的产业行为，只要田畴仓廩有保障，人民即效死不去，人民富有则国亦富有。他说：

今天下之患，莫大乎贫。用吾之说，则五年而小康，十年而大富。且以马言之：天下驿递往来以及州县上计京师，白事司府，迎候上官，递送文书，及庶人在官所用之马，一岁无虑百万匹，其行无虑万万里。今则十减六七，而西北之马羸不可胜用矣。以文册言之：一事必报数衙门，往复驳勘必数次，以及迎候生辰拜贺之用，其纸料之费率诸民者，岁不下巨万。今则十减七八，而东南之竹箭不可胜用矣。他物之称是者不可悉数。且使为令者得以省耕敛，教树畜，而田功之获，果蓏之收，六畜之孳，材木之茂，五年之中必当倍益。从是而山泽之利亦可开也。夫采矿之役，自元以前岁以为常，先朝所以闭之而不发者，以其召乱也。譬之有窑金焉，发于五达之衢，则市人聚而争之，发于堂室之内则唯主人有之，门外者不得而争也。今有矿焉，天子开之，是发金于五达之衢也；县令开之，是发金于堂室之内也。利尽山泽而不取诸民，故曰，此富国之策也。（“亭林文集”卷一“郡县论”六）

在经济思想上，炎武的家富即国富的思想是值得注意的。他以为只有废除超经济的任意剥夺，而令人民各自为于经济的自私，就是“富国之策”。他所谓开矿“唯主人有之”的私有比喻，即财产神圣的意味。他主张的县令单位制和他拥护的宗法组织是相关联的。这颇像魁奈的“经济表”（重农学派的经济理论）把资本的流通放在封建农村的框子里去发挥，其内容是市民的要求。炎武则把地方自治的理想放在过时的宗法组织框子里去发挥。这在内容与表面上的不一致，正是一般十七世纪思想家的特色，这说明了旧的东西与新的东西依然在盘根错节的关系之中。近代启蒙运动主要在于提出了具有新的内容的问题，而问题的解决法常是不脱离已死的形式。

炎武的经济思想，和重农主义有相似点，即农业再生产的思想。惟法国

重农主义重视货币的流通，研究扩大的再生产，炎武则着眼于经济外强制的流毒，研究单纯的农业再生产，这是货币资本发达有异的历史所使然。炎武的时代，都市经济虽然发达，但既感货币的种种束缚之苦，又感其发达不足之苦，“死的拖住活的”，同时赋税折银，作为货币的银两成了当时的一个大问题。银两集中于都市是一个问题，而集中于都市的“不生产阶级”（classe stérile，重农学者的用语），又是一个问题。这样，清初学者都感到“皇皇求银”，“银力已竭”的现象。货币经济发展的偏枯，反而造成农村经济的恐慌。故他说：

丰年而卖其妻子者，唐宋之季所未尝有也。往在山东见登莱并海之人多言谷贱，处山僻不得银以输官。今来关中，自鄠以西，至于岐下，则岁住登，谷甚多，而民且相率卖其妻子。至征粮之日，则村民毕出，谓之人市。问其长吏，则曰一县之鬻于军营而请印者，岁近千人；其逃亡或自尽者，又不知凡几也。何以放？则有谷而无银也，所获非所输也，所求非所出也。夫银非从天降也，什（古矿字）人则既停矣，海舶则既撤矣，中国之银，在民间者，已日消日耗；而况山僻之邦，商贾之所绝迹，虽尽鞭撻之力以求之，亦安所得哉？故谷日贱而民日穷，民日穷而赋日诎。逋欠则年多一年，人丁则岁减一岁。率此而不变更，将不知其所终矣！”（“亭林文集”卷一“钱粮论”上）

炎武同情农民，提出了一种改良租税的办法，反对征银（“日知录”有考历代的钱币诸条，可参证），他主张在不通商贾的地方，最好还是征谷物，若不得已则征十分之三的钱。他说：

先王之制，赋必取其地之所有，今若于通都大邑，行商麇集之地，虽尽征之以银，而民不告病。至于遐陬僻壤，舟车不至之处，即以什之三征之，而犹不可得。以此必不可得老病民而卒至于病国，刚曷若度土地之宜，权岁入之数，酌转般之法，而通融乎其间，凡州县之不通商者，令尽纳本色，不得已以其什之三征钱。钱自下而上，则滥恶无所容而钱价贵，是一举而两利焉。无蠲赋之虧，而有活民之实；无督责之难，而有完逋之渐。今日之升，莫便乎此。（同上）

同时他还历数使用跟两的坏处：

愚尝久于山东，山东之民无不疾首蹙额而诉火耗之为虐者，独德州则不然。问期故则曰：州之赋二万九千，二为银，八为钱也。钱则无火耗之加，故民力纾于他邑也。非德州之官皆贤，里胥皆善人也，势使之然也。……钱重而难运，银轻而易赍难。运则少取之而且为多，易赍则多取之而犹以为少。非唐宋之吏多廉，今之吏贪也，势使之然也。然则银之通，钱之滞，吏之宝，民之贼也。……有两车行于道，前为钱，后为银，则大盗之所睨，常在其后车焉。然则岂独今之贪吏倍甚于唐宋之时，河朔之间所名为响马者，亦当倍甚于唐宋之时矣。（同上“钱粮论”下）

因此，他一方面高倡自私自为心，主张家富即国富（同上卷六“田功论”）；另一方面又提倡一种贫富平均的理想，他说：

民之所以不安，以其有贫有富；贫者至于不能自存，而富者常恐人之有求而多为吝啬之计，于是乎有争心矣。（“日知录”卷六

“庶民安故时用足”条)

总之，炎武的经济思想的前提，是自由经济与私有恒产。他的经济政策的要点，是农业再生产。而都市与货币所以成为他攻击的对象，是因为当是经济发展之不足。他不像重农学派具有明显的市民意识，而是趋向于小生产者的乌托邦——宗法组织的废墟上的农业经济平均所有的乐园。

炎武的政治思想富有市民的民主要求。他好像是一位公法学老的研究态度，凡公法学上的问题，国家组织、行政系统、公权行使和民意机关，都有一番“援古筹今”的计划。在这一点上，他比黄宗义更实际些。他读了“明夷待访录”，给黄宗义一信，推崇备至，谓“百王之敝可以复振，而三代之法可以徐图”，故他的政治思想原则很多与黄宗义暗合。他对于君主的解释也相当于近代的虚君思想。他主张人民应有公权，所谓“保天下，匹夫之贱有责”。他说：

所谓天子者，执天下之大极者也。其执大权奈何？以天下之权寄之天下之人，而极乃归之天子。自公卿大夫至于百里之宰、一命之官，莫不分天子之权，以各治其事，而天子之权乃益尊。（“日知录”卷九“守令”条）

这和他的经济论是相适应的，原则上讲人人自私自为，方案却主张县令（地方官吏）应自私一县；同样的，原则上讲“以天下之权寄之天下之人”，方案却主张守令亲民之官应有分权。这也毫不奇特，因为清初的思想家，都在“援古”或“托古”的形式之下，表达他们的思想。例如，有些人在这时主张恢复古代的封建制度，他们所以要恢复“封建”的原因，就是为了要削弱天子的权限，认为天子的权柄不应该操之过大。换句话说，也就是在那里反对君主专制。炎武不主张复“封建”，而主张在实行郡县制之中应含封建之意。他说：

知封建之所以变而为郡县，则知郡县之敝而将复变。然则将复变而为封建乎？曰不能。有圣人起，寓封建之意于郡县之中，而天下治矣。（“亭林文集”卷一“郡县论”一）

他所以这样主张的理由，并不在于名词上的“封建”或“郡县”，而在于他敢说“所谓天子”，更在于他的地方自治论。他说：

方今郡县之敝已极，而无圣人出焉。尚一一仍其故事，此民生之所以日贫，中国之所以日弱而益趋于乱也。何则？封建之失，其专在下；郡县之失，其专在上。古之圣人以公心待天下之人，胙之土而分之国；今之君人者尽四海之内为我郡县犹不足也。人人而疑之，事事而制之，科条文簿，日多于一日；

而又设之监司，设之督抚，以为如此，守令不得以残害其民矣。

不知有司之官凛凛焉救过之不给，以得代为幸，而无肯为其民兴一日之利者，民乌得而不穷，国乌得而不弱？率此不变，虽千百年而吾知其与乱同事，日甚一日者矣。然则尊令长之秩，而予之以生财治人之权，罢监司之任，设世官之奖，行辟属之法，所谓寓封建之意于郡县之中，而二千年以来之敝可以复振，后之君苟欲厚民生强国势，则必用吾言矣。（同上）

他的意思是说“其专在上”的封建的君主制度是应变革的。他说：

后世有不善治者出焉，尽天下一切之权而收之在上，而万几之广固非一人之所能操也，而权乃移于法，于是多为之法以禁防之，

虽大奸有所不能逾，而贤智之臣亦无能效尺寸于法之外。……于是天子之权，不寄之人臣（意即人民），而寄之吏胥。……守令无权，而民之疾苦不闻于上，安望其致太平而延国命乎？……守令贤而民事理，此今日之急务也。……辟官、莅政、理财、治军，郡县之四极也，而今皆不得以专之。……是以言莅事而事权不在于郡县，言兴利而利权不在于郡县，言治兵而兵权不在于郡县，尚何以复论其富国裕民之道哉！必也复四者之权，一归于郡县，则守令必称其职。国可富，民可裕，而兵农各得其业矣。（“日知录”卷九“守令”条）

他的守令四权论正指地方权力。他在中国古代一个特殊的用语“封建”的外衣内，反对了中古封建专制的民无公权君有私权。因为天子私天下，官制不是建立于人民的福利上，而是为了防变故、除异心，“多设之监司，……重立之牧伯，积尊累重”（“日知录”卷八“乡亭之职”条），莫非为了互相牵制。他更对于封建官僚制度痛斥无遗，“无官不赂遗，……无守不盗窃”（同上卷十三“名教”条），甚至他引墨子“异端”之言，证明封建吏治影响了平等生活：

诚有如墨子所云，使治官府则盗窃，守城则倍畔；使断狱则不中，分财则不均。（同上卷九“人材”，以下各条亦可参考）

炎武对于准官僚的生员制度是痛斥的，他把生员制度认为是繁殖官僚，苦害人民的東西。他认为在教育方面废除这样的制度就会有光明的前景，“他们完全真诚地相信世界乐园，真诚地愿意有世界乐园，真诚地没有看出（部分地还不能看出）从农奴制度所产生出来的制度中的各种矛盾。”（列宁：“我们究竟拒绝什么遗产？”二页。）炎武的梦想就是这样。他说：

国家之所以设生员者何哉？盖以收天下之才俊子弟，养之于庠序之中，使之成德达材，明先王之道，通当世之务，出为公卿大夫，与天子分猷共治者也。今则不然：合天下之生员，县以三百计，不下五十万人。而所以教之者，仅场屋之文，然求其成文者，数十人不得一，通经知古今可为无子用者，数千人不得一也，而嚣讼逋顽以病有司者，比比而是。上之人以是益厌之，而其待之也日益轻，为之条约也日益苛。然以此益厌益轻益苛之生员，而下之人犹日夜奔走之如鶩，竭其力而后止者何也？一得为此则免于编氓之役，不受侵于里胥，齿于衣冠，得以礼见官长而无笞捶之辱，故今之愿为生员者非必其慕功名也，保身家而已。以十分之七计，而保身家之生员，殆有三十五万人。此与设科之初意悖，而非国家之益也。人之情孰不为其身家者？故日夜求之，或至行关节触法抵罪而不止者，其势然也。今之生员以关节得者十且七八矣，而又有武生、奉祀生之属，无不以钱鬻之。夫关节，朝廷之所必诛，而身家之情，先王所弗能禁，放以今日之法，虽尧舜复生，能去在朝之四凶，而不能息天下之关节也。（“亭林文集”卷一“生员论”上）

废天下之生员而官府之政清；废天下之生员而百姓之困苏；废天下之生员而门户之习除；废天下之生员而用世之材出。今天下之出入公门以挠官府之政者生员也；倚势以武断于乡里者生员也；与胥吏为缘，甚有身自为胥吏者生员也；官府一拂其意则群起而鬬者生员也；把持官府之阴事而与之布者生员也。……故曰废天下之

生员而官府之政清也。天下之病民者有三，曰乡宦、曰生员、曰吏胥。是三者，法皆得以复其户而无杂泛之差，于是杂泛之差，乃尽归于小民。今之大县至有生员千人以上者比比也，且如一县之地有十万顷，而生员之地五万，则民以五万而肖十万之差矣。一县之地有十万顷，而生员之地九万，则民以一万而当十万之差矣。民地愈少则诡寄愈多，诡寄愈多则民地愈少，而生员愈重。富者行关节以求为生员，而贫者相率而逃且死，故生员之于其邑人无秋毫之益，而有丘山之累。然而一切考试科举之费犹皆派取之民，故病民之尤者生员也，故曰废天下之生员而百姓之困苏也。天下之患，莫大乎聚五方不相识之人，而教之使为朋党。生员之在天下，近或数百千里，远或万里，语言不同，姓名不通，而一登科第，则有所谓主考官者谓之座师，有所谓同考官者谓之房师，同榜之士谓之同年，同年之子谓之年侄，座师房师之子谓之世兄，座师房师之谓我谓之门生，而门生之所取中者谓之门孙，门孙之谓其师之师谓之太老师。朋比胶固，牢不可解，书牒交于道路，请托偏于官曹，其小者足以蠹政害民，而其大者至于立党倾轧，取人主太阿之柄而颠倒之，皆此之徭也。故曰废天下之生员而门户之习除也。（同上“生员论”中）

生员“朋比胶固，牢不可解”的官僚系统，实是封建国家的一套机械。炎武主张废生员，实即废除封建国家的官制。与此相应的积极方案，他主张尊重人才的选举制度。“日知录”卷八、九与“亭林文集”有详细的说明。他首先说：

宋叶适言：法令日繁，治具日密，禁防束缚至不可动，而人之智虚自不能出于绳约之内，故人材亦以不振。（“日知录”卷九“人材”条）

这是对封建制度束缚个性的攻击。上面我们已经知道他的风俗论，是以“清议”自由为中心的。在风俗论上，倡议民意，在制度论上，便主张人才的选举，这是自然的推论。他说：

宋……司马光为相，奏曰：“……士有恬退滞淹，或孤塞遗逸，岂能周知？若专引知识，则嫌于私，若止循资序，未必皆才。莫若使有位达官各举所知，然后克业至公，野无遗贤矣。……”……善乎子夏之告樊迟也，曰：“舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣。汤有天下，选于众，举伊尹，不仁者远矣。”（“日知录”“保举”）炎武的选举制度论，是一种改良思想，比唐甄的思想更温情些。他说：

取士之制，其荐之也，略用古人乡举里选之意，……县举贤能之上，间岁一人。……夫天下之士，有道德而不愿仕者，则为人师，有学术才能而思自显于世者，其县令得而举之，三府得而辟之，其亦可以无失士矣。（“亭林文集”卷一“郡县论”九）

……用辟举之法，而并存生儒之制。天下之人……皆得举而荐之于朝廷。……略仿唐人郡县之等，小郡十人，等而上之，大郡四十人而止。小县三人，等而上之，大县二十人而止。约其尸口之多寡，人材之高下，而差次之，有阙则补，而罢岁贡举人之二法。其为诸生者，选其通雋，皆得就试于礼部。（同上“生员论”下）

炎武的“天下之人皆得举而荐之”的命题，及其按人口推举的选举法，在十七世纪是一个大胆的形式建议。他所说的补选，仍属于行政与司法的亲民之官，而与立法混同，但他论风俗则已有议会制度的萌芽思想。如“日知录”曾怀疑孔子之言，他说：

“天下有道则庶人不议”，然则政教风俗苟非尽善，即许庶人之议矣。故盘庚之诰曰：“无或敢伏小人之攸箴”，而国有大疑，卜诸庶民之从逆。子产不毁乡校，汉文止辇受言，皆以此也。唐之中世，此意犹存。鲁山令元德秀遣乐工数人连袂歌于荐，玄宗为之感动；白居易为整屋尉作“乐府”及“诗”百余篇，规讽时事，流闻禁中，宪宗召入翰林，亦近于陈列国之风，听舆人之诵者矣。（卷十九“直言”条）

资本主义的民主思想，有各种不同程度的形式平等，愈越出古旧腐朽制度的革命（如法兰西），愈近于典型，而愈和中古制度相妥协，愈走入自由主义（如东欧）。十七世纪的炎武，正在启蒙时代，本来他的理想是远景的追求，又因为新的曙光刚出现，即遭落后民族侵略的摧毁，同时封建的旧传统依然根深蒂固，故在他的思想上容易附着对于农村公社的羡慕，好像帝俄的“米尔”之于民粹派思想，炎武也有夸大宗法的说法。如“日知录”卷二十三、二十四有“氏族考”，详论古代制度，其他如卷六“爱百姓故刑罚中”条，对于“宗子之次于君道”深致向慕，“亭林文集”中常着重氏族组织的宗法论（如“原姓论”），这和寓“封建”于郡县论（即地方官吏世袭）都不能说是“书生之见”，而是思想家的历史局限，有其历史的背景。

欧洲宗教改革时代之上帝新诠，在中国则为先王新诠。炎武也尽其通经之能事以解释先王，从而发挥自己的新说。他又说：

有明之初，风俗淳厚，而爱亲敬长之道达诸天下。其能以宗法训其家人而立庙以祀，或累世同居称之为义门者，亦往往而有。……至于今日，而先王之所以为教，贤者之所以为俗，殆渐灭而无余矣。（“亭林文集”卷五“华阴王氏宗祠记”）

自治道愈下，而国无强宗，无强宗，是以无立国，是以内溃外畔，而卒至于亡。然则宗法之存非所以扶人纪而张国势者乎！……汾阴之薛，凭河自保于石虎苻坚割据之陈，而未尝一仕其朝，猗氏之樊王，举义兵以抗高欢之众。……自唐之亡，……而裴枢辈六人犹为全忠所忌，必待杀之白马驿而后篡，唐氏族之有关于人国也如此。……予尝历览山东河北，自兵兴以求，州县之能不至于残破者多得之豪家大姓之力，而不尽恃乎其长吏。……周官太宰以九两系邦国之民，五曰“宗以族得民。”……夫不能复封建之治，而欲借士大夫之势以立其国者，其在重氏族哉，其在重氏族哉！（“亭林文集”卷五“裴村记”）

这是他的寓封建于郡县说。他主张地方官吏设立世官，私其一县之土地人民。他以为，这样农业生产因人民自爱自私，就可以发展，若遇外患，因人民自私其家族土地，又可以合族抵抗外侮。炎武的自私说已见前述，这反映了市民的要求。他的氏族论，除了民粹主义式的梦想外，还因为当时抗清的力量散漫无组织，使他注意于汉族的旧宗法的血统力量，从而由种族推想到古代的氏族宗法，以之做反清的号召，寓意亦至曲折。后来孙中山的国族论，还保存着这一小资产阶级的幻想。炎武也仅于注意到由上而下的宗法组

织对外抗争的力量，而农村公社对于中国农民战争的意义，就不是他能知道的了。无论如何，炎武在这一点是被历史的假象所迷惑了的。

第五章 朱之瑜的思想

第一节 朱之瑜的爱国思想

朱之瑜，字鲁璠，号舜水，浙江余姚人。生于明万历二七八年（公元一六〇八年），卒于清康熙二十一年（公元一六八二年），客死于日本。他在反抗清王朝统治者的民族压迫的战争中，是中国士大夫中最出色的人物。他平生反对八股，不求举业，不满时政，厌于仕进。他亡命于南洋、日本，矢志反抗民族的压迫。他和舟山守将王翊最为相知，图据舟山为抗清战争的根据地，但事败而王翊死节，他以后即定居日本，每日“向南而泣血，背北而切齿”。他祭王翊的追悼文，表现了他的气节。当他到日本的时候，异常困难，据他说：“日本三四十年不留一唐人”（“舜水遗书”“文集”卷十一“与小宅安之书”），竟破例把他容留，但后来他却成了一位在日本的孔夫子。他遗著颇少，现存遗书即他在日本施教的书札问答。凡历史文物的流变，国家治安的大计，学术兴替的关键，道德文章的修养，以至地理、工程、工业设计，有问必教，这些都是他的经验心得的结晶。他除了拒绝答复烦琐理学外，甚至一个猩猩的动物问题也不厌倦地谆谆诲人（同上卷十五“答问”）。有人断定他对于后来明治维新发生了重要的影响，这话也是有理由的。

明末大学者都充满着爱国思想。因了清王朝的文化政策的压迫，当时好多人不敢言所欲言，尽所欲言。但之瑜在外国的言论则例外，没有丝毫隐情，无所顾虑地直斥清王朝的统治。因此，我们首先要叙述他的爱国思想。这里且抄他的一首诗作为引子：

汉土西看白日昏，伤心胡虏据中原。衣冠谁有先朝制？时海翻然认故园！廿年家国今何在？又报东胡设伪官。起看汉家天子气，横刀大海夜漫漫！

之瑜是言行一致的人。他在祭王翊文里曾痛斥一班悲观主义者，说：

世乃有非笑之者曰：明室无王，普天臣虏，事不可为，无不变貌革心；尔区区一二匹夫，违天衡命，妄言志节，一部“廿一史”何处纪载，而乃贸贸焉出此乎？

呜呼！此何异污泥之暇蟆螭为雄，粪壤之蚯蚓歌吟得志，又何足与之言白黑、较短长哉！……使忠臣者天下皆是，则忠臣安足贵哉？……然则忠臣者，生于斯世，为于斯世，际遇何时，竭节何时，幸则为郭李，不幸则为宗岳。宁可含恨而歿，不可视息而生，岂庸人而识之，比户而遇之，有意而为之。非时而不为之者哉？（同上卷二十二“祭王侍郎文”二）

他祭王翊时，是在最无可奈何之日，犹如此热爱自己的祖国，并计划如何推翻清的统治。他曾以正义浩气来作精神的号召。他说：

天之所以生人，气为精而形为粗。臣之所以事君，忠为上而功为次。先生既已得其精者上者，而又何病哉！异日者倘可得也，必不因此言而忽也；必不可得也，亦不必端以此为恨也！（同上“祭王侍郎文”三）

这里，我们不能单从君臣之义方面批评他的爱国的狭隘性，相反地，我们看到他的贞节不屈。他其实也并不轻视事功，而是很重视事功。他研究明

朝灭亡的原因，相对地说来，是从实际出发的。他制订了灭清的方案，在当时讲东，也是相录得体的。这些都是他所指斥的当时“迂腐”的“道学先生”所梦想不到的。

朱之瑜在“致虏之徭”一文中论明亡的原因，讲得极其淋漓尽致。他歌：

崇祯末年，W 绅罪恶贯盈，百姓痛入骨髓，莫不有时日易丧，及汝偕亡之心。故流贼至而内外响应，逆虏入而迎刃破竹。（“舜水遗书”“阳九述略”）

他在这篇文章里，也和他的同时学者一样，反对农民战争。但他的中心思想，对于民众却相对地寄托了正义心。他暴露明末的封建剥削和封建压迫说：

明朝从制义举士，……不知读书，则奔竞门开，廉耻道丧，官以钱得，政以贿成。……坐沐猴于堂上，听赋租于吏胥，豪右之侵渔不闻，百姓之颠连无告。乡绅受赂，操有司狱讼之权，役隶为奸，度暮夜苞苴之路。……是以习为残忍，做做模糊；水旱灾荒，天时任其丰歉，租庸丝布，令长按册征收；影占虚悬，巨猾食无粮之士，收除飞洒，善柔赔无土之粮。敲骨剥肤，谁怜易子，羨馀加派，岂顾医疮！……此见任官害民之病也。其居乡也，一登科第，志切馈遗，欲广侵渔，多收投靠，妻宗姻娅，四出行凶，子弟豪奴，专攻罗致。……鱼肉小民，侵牟万姓，闾左吞声而莫诉，上官心识矣谁何？饶财则白丁延誉，寒素则贾董沉沦，荐剌狠多，贤路自塞。此乡官害民之病也。（同上）

明末这样的封建制度崩溃的现象复造成了当时官僚主义的恶习。他说：

凡属一榜科甲，命曰同年、同门，徭其抉择取中，是曰门生、座师，辗转亲临辖属，是曰通家、故吏，又有文社甄拔之亲，东林西北之党，……儉壬机巧，竞赏圆通，持重端方，咸嗤古执，圆通者涂附，古执者群离，必使一气呵成，牢不可破，则小民安得不被其害？……安得而不穷？既被其害，无从表白申诉，而又愁苦无聊，安得不愤懑切齿，为盗为乱，思欲得当以为出尔反尔之计？徭前所言，谓之巧宦，语之以趋炎附势、门户夤缘则独工，语之以兴利除害、御灾捍患则独拙，赏之以朱提白粲、脔削肥家则攘臂争首，告之以增脾浚隍、储精筑土则结舌不谈，他如饰功掩败，鬻爵欺君，种种罪恶，罄竹难尽。是以逆虏乘流寇之讟而陷北京。（“舜水遗书”“阳九述略”）

之瑜研究明亡的原因，心情是沉痛的。他虽不以农民起义为然，但着重民生或民心，“民心既背，坚甲利兵，适足为盗资耳”（“舜水遗书”“文集”卷八“答小宅生顺”），这也就是列宁指出的，启蒙学者只能对于人民和民族作出一般的了解的一个实例。他在所谓人心的观点上是信任人民力量的，所以又说：

百姓者，分而听之则愚，合而听之则神，其心既变，川决山崩。以百姓内溃之势，歆之以意外可欲之财（指清统治者入关宣布均田均役之欺骗），以到处无备之城，怖之以狡虏威约之渐，增虏之气，以相告语，诱我之众，以为先驱。所以逆虏因之，溥天沦丧，非逆虏之兵强将勇真足无敌也，皆士大夫为之驱除难耳。（“舜水遗书”“阳九述略”“致虏之徭”）

他指的士大夫是明末的官僚。这些官僚使民心“背离”，他们给清统治者做了清道夫。由此看来，之瑜可称是一位政治改革家和民族英雄。之瑜的灭清方案，是根据当时的具体情况来定的。他目击清统治者入关的高压政策，曾作“虏势”一篇，认为“以天时人事会之，虏之败亡必矣”（同上“虏势二条”）。他拟有“虏害十条”，实在是揭发清朝政府鱼肉人民的标语。兹录于下：

东人之害，自江以北至南京。（东人指被清统治者所奴属的辽东方面的人）沿海有防边养兵藏匿接济之害。

近海有造船帮工值匠之害、签发舵梢之害。

内地有签派船料搬运木植之害。

省会近城各郡有放值举息、买官附营之害。

仕宦有配发上职堡、宁古塔之害，并入旗披甲之害。

买官但计得钱，不问“色目”之害。

“打老鼠”之害。（指清营妇女之讹诈）

拆房屋之害。（同上）

他的抗清标语，虽没有直接的效力，但这个文献，据他的“虏势二条”文所言看来，已经散布于南洋以及沿海各处无疑，对于后来的反清运动是有影响的。

之瑜的“灭虏之策”，开宗名义，便道破反清复明的关键，所谓“事事与之相反”。他说：

灭虏之策不在他奇，但在事事与之相反，彼以残、我以仁，彼以贪、我以义，解其倒悬，便已登之衽席，……天下之赤子与天下英雄豪杰，皆我襁褓之子、同气之弟，安有不合群策、毕群力，以报十七年刺骨之深仇哉！（同上“灭虏之策”）

“事事与之相反”，实是一个革命的政治策略。敌人要做的事，我们不做。敌人不做的事，我们就做。敌人要分化我们，我们就团结自己。敌人使用高压的政策，我们就进行民主的改革。他这样的名言，是值得注意的。他看到了明亡十七年的清朝的封建统治，以为只要群策群力，就可以把敌人逐灭。所以他号召：

民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也；立功成名，声施万世，未有易于此时者也。时乎，时乎！遇此千万年难遇之期而弃之轻于鸿毛，吾谓智者之所不为也，仁者义者之所不为也，有志者之所不为也！（同上）

这样看来，他在明亡十七年的时候，不但不因了环境困难而灰心，并且反认这时是万年难遇的时期，号召国人兴起抗清。他在安南流亡，出生入死，安南国王遣人写一“确”字，试探他的意思。他写了一篇“坚确赋”。由这里，我们可以看出他的爱国思想是德智兼备的，不仅仅以完节了事。他说：

确乎确乎，学力所成，微乎微乎，析理斯精。确则由坚而致，坚不能并确而陈。坚之蔽固，固之蔽陋，而确不与固陋兮为粼。历百年而非故，忽嬗代而非新。道同德婉，靡之不去。

身处倾危，招之不亲。非晰精微于观火，曷能当震撼而凝神？涅之缁之，莫污其白，磨焉磷焉，孰漓其淳。硿硿者，其象乎！硿硿者，言必信，行必果。确然者，言不期而自无游行，行不期而自无偏颇。硿硿者，其质乎！硿硿者，保护之而仅完，击剥之而旋缺。

确然者，是非眩之而益明，东西冲之而不决。……吾以探确之源，……吾以定确之理。（“舜水遗书”“文集”卷二）

第二节 朱之瑜的学术要旨

之瑜的学问是淹博的，善能熔铸经史，常反对“援儒入禅”的道学先生。他的思想和旧唯物论相似，非常注重实际效用与事功。例如“答林春信问”说：

明朝中叶，以时文取士；时文者制举义也。此物既为麈饭土羹，而讲道学者，又廷腐不近人情，如邹元标、高攀龙、刘念台等，讲正心诚意，大资非笑，于是分门标榜，遂成水火，而国家被其祸，未闻所谓巨儒鸿士也。巨儒鸿士者，经邦弘化、康济艰难者也。（同上卷十五“答问三”）

“经邦弘化、康济艰难”八字，是之瑜的学问主旨。他和那把学问与实际相分离的“迂儒”是不同的，反过来把学问当做指导行为的理论来处理。这是清初反理学运动的特色，具有早期民主思想的萌芽形态，而那种普遍概念的空虚理学，在这里的确遭受了岩重的批判。

之瑜也言“理”，然不言“死理”。例如我们知道程颢是宋朝的理学大师，之瑜“题程明道像”，并不以其理学作赞，而却重在有用与不阿之义：

学贵有用，先生之学则有用。学贵不阿，先生之学则不阿。（同上卷二十五）

“有用”“不阿”是之瑜自况的话。他在安南王的死刑威胁与把他比于太公的恭维二者兼施之下，没有屈服。他在日本虽受当时人士的崇拜，但他敢批评日本人士“量窄意偏”。他说：

不佞视贵国人，……尝怪周虓，量窄意偏，……所以此念灰冷。

（同上卷十五“答野节问”）

我们可以说之瑜在日本的复国运动，实在给后来同盟会在日本的结社，遗留下很大的影响。他说。

不佞虽亡国之遗民，来此求全，情文即不能备。然而不敢陨越者，徒以礼为之防也。（同上卷六“答明石源助”）

之瑜批评程、朱、王，都依据事功与性理的统一来出发的。评程颢已见上，他评泉熹说：

若欲穷尽事事物物之理而后致知，以及治国平天下，则人寿几何？河清难俟。故不若随时格物致知犹为近之。……治民之官与经生大异，有一分好处，则民受一分之惠，而朝廷享其功，不专在理学研究也。晦翁先生以陈同甫为异端，恐不免过当。（同上卷十五“答野节问”）

他所以成为一个大儒，也就由于他“不专在理学研究”。他更评王守仁，只称许他是一个英雄，而对于其道学则深加讽刺。王守仁的事功可不可以称为英雄，应该批评的研究，之瑜所说的话并不一定可取，但他评道学之处值得重视。

问：阳明之学近异端，近世多为宗主如何？

答：王文成亦有病处，然好处极多。讲良知，创书院，天下翕然；有道学之名，高视阔步，优孟衣冠，是其病也。出抚江西，早知宁王必反，彼时宸濠势焰薰天，满朝皆其党羽，文成独能与兵部尚书王琼先事绸缪，一发即擒之。其剿横水、桶冈、浚头之方略，与安岑之书，折冲樽俎，亦英雄也。其徒王龙溪有语录，与今和尚一般，其书时杂佛书语，所以当时斥为异端。

（“舜水遗书”“文集”卷十四“答安东守约杂问”）因此，他在日本讲学，最不喜欢人来问他“道学”，甚至他拒绝以朱陆之学家和他商讨，他说：

昔有良工，能于棘端刻沐猴，耳目口鼻宛然，毛发咸具，此天下古今之巧匠也。若使不佞……得此，则必抵之为沙砾，……何也？工虽巧，无益于世用也。彼之所为道，自非不佞之道也。不佞之道，不用则卷而自藏耳，万一世能大用之，自能使子孝臣忠，时和年登，政治还醇，风物归厚，绝不区区争斗于口角之间。宋儒辨析毫厘，不曾做得一事，况又于其屋下架屋哉？如果闻其（伊藤诚修）欲来，贤契幸急作书止之；……若果来，不佞当以中朝之处徐铉者处之，必不与之较长絜短也。（同上卷九“与安东守约”）

朱陆之徒，遂尔互相抵牾，凡此皆实理实学，与浮夸虚伪，岂不风马牛不相及乎！浮夸虚伪以文其奸，以售其术，此小人“无行”之尤者，而谓君子为之乎？……所谓浮夸虚伪者，明明白白自有立言之旨，……足下既不知古今原委，又不知国朝典故，宜乎一闻此言遂噤噤不自禁也。……后生小子，未知洒扫进退之节，未达爱亲敬长之方，而遽于天人理欲义利公私之际，与之辨析毫芒。……其曰所论益精，所就益寡者，为不用世及天地泰否等，其言果何谓也？不佞徒以避难苟全，本非倡明道学而来，亦不以良知赤白自立门户，足下幸勿再生葛藤，以滋烦扰！（同上卷六“答某书”）他以为那些宋明“捕影捉风”的“援佛入儒”的道学家，抹煞现实而清谈什么天地界，所谓“迂腐不近人情”。他是一个学以致用的大儒，有丰富思想的哲人，不愿意空费时间而谈天说地。故他说：

夫子至圣，不言无道；子贡名贤，言天道不可得闻。今贵国诸儒贤于古人，而宋儒过于夫子子贡也。（同上卷十五“答加藤明友问”）

之瑜的学风，也和后来的颜元相似，一反“说玄说妙，言高言远”，而返诸实事。他说：

世之学圣人者，视圣人太高，而求圣人太精，谓圣人之道一皆出于自然而毫无勉强，故议论臻于寥廓，析理入于牛毛，而究竟于圣人之道去之不知其几千万里已。……颜渊及其问仁也，夫子宜告之以精微之妙理，入于言思俱断之路，超越于惟精惟一之命，方为圣贤传心之秘；何独曰：非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动？夫视听言动者，耳目口体之常事，礼与非礼者，中智之衡量，而勿者下学之持守，岂夫子不能说玄说妙、言高言远哉？抑颜渊之才不能为玄为妙、言高言远哉？……其所以授受者止于日用之能事、下学之工夫，……故知道之至极者在此而不在彼也。……夫高远玄虚之故习，茫如捕风，一旦幡然，……或亦知道之至极者，不在于生知安行，而偏在于学知利行及勉强而行之者乎？”（“舜水遗书”“文集”卷十八“勿齐记”）

足容必重，手容必恭，礼特言其大要尔；自朱子言之，俨然泥塑木雕，岂复可行于世？（“舜水遗书”“文集”卷九“答安东守约”）之瑜的学问以“明白平常”四字标宗，这是大众都可以学习的。他说：

先儒将现前道理，每每说向极微极妙处，固是精细工夫。不佞举极难重事，一概都说到明明白白、平平常常。……末世已不知圣

人之道，而偶有向学之机，又与之辨析精微，以逆折之，使智者诋为刍狗，而不肖者望若登天。（同上）学问者，……无往而非学矣，其不得其意者，时取古人之书以印之、证之、扩之、充之，即此是学矣。茅容樵子耳，郭林宗劝令为学，卒为大儒，世何有不可学之人？（同上卷八“答小宅重治”）

这又和李颢相似，从人心道德律，憧憬着平等形式。他反对教条的束缚，而主强经得起检证的才是真学问。他说：

以八股为文章，非文章也。志在利禄，不过借此干进。彼尚知仁义礼智为何物，不过钩深棘远，图中试官已耳，非真学问也。……故其四书五经之所讲说者，非新奇不足骇俗，非割裂不足投时，均非圣贤正义，彼原无意于修身齐家治国平天下也。至若注脚之解，……高老求胜于德性良知，下老徒袭夫峨冠广袖，优孟抵掌，世以为笑，是以中国学问真种子几乎绝息！（同上卷九“答安东守约”）

文天祥是南宋末的爱国者，后人无批判地恭维他。之瑜却批评文文山只是一个书生，不可过分崇赞他，也不可忽视他的大节。他说：

文文山鞠躬尽瘁，死而后已，不肖亦亟称其忠。……乃若称之为圣则过矣。身为总帅，未建尺寸之功。北归而误中虏计，几为李督府捕斫。岭表再俘，过庐陵而复食，致王炎午有生祭之文，……事已无可如何，乃思黄冠归故乡。……他若道生、佛生以名其子，甚非大儒所宜。故略其小疵，取其大节可也，犹未若张世杰者，一主死复立一主，匪躬不懈，枹鼓不衰。（同上）

他以为文人无用，真文人则最能明白事功的。他说：

武夫悍将诋讥文人无用者，彼只见迂儒小生、三村学究，胶柱鼓瑟，引喻失义者耳。如王钦若辈闭户诵经，赋诗退虏者耳。若陆宣公、李长源、王文成、高文襄辈，图度虏情，如指诸掌。虽健将累百，有能出其范围者哉？（同上卷十二“与奥村庸礼”）

大人君子，包天下以为量，在天下则忧天下，在一邦则忧一邦，惟恐民生之不遂。（同上卷八与“冈崎昌纯”）

之瑜的思想是富有解放性质的，他认为书本是供人印证之资，如果没有在实践中的体验，就不会知道书上的道理。他说：

孟子云：“尽信书，不如无书”，非不要书也，但当以理推断，不可刻舟求剑耳。书如人之杖，老者力不足者倚此而行，若两足不能步履，而竟以杖行，此必无之理也。（同上卷十三“答野传问”）

他反对“苛礼”，重视“博览旁搜”，认为不知古是可耻的，只有专心一志地刻苦学习才能有所成就。他说：

礼者，乃天理自然之节文，初非苛礼多仪之谓也；然讲求而作兴，非博览旁搜、寤寐孜孜焉不可得已，故学问之道为贵也。来谕欲绝今而学古，……“尚书”曰：“学古有获”，志曰：“懵前经而不耻，语当世而解颐”（引者按，语见“旧唐书”“柳公绰传”），是言不知古之可耻也，可耻则宜恐宜惧矣。气恒奋而不靡，志恒苦而不弛，何脚根之不能立定，而圣贤之不可几及哉？（“舜水遗书”“文集”卷六“答明石源助”）

之瑜把古人的学行当做一种历史实际的参考，要明其源而知其变。而环

境不同，历史有异，则学问事功就有区别和出入，不可拘束于末流。他说：

来问朱王之异，不当决于后人之臆断，寒暖之向背，即当以孔子断之。……愚谓此当争其本源，不当争其末流。孟子于伯夷、伊尹、柳下惠，尚日不同道；周公召公分陕而治，德教相似，治效相方，犹且不相悦，……子夏之教行于西河，一再传而途有吴起庄周之祸，……若使从其善者改其不善者，阙其疑而 者，三人行尚有我师。……是故古今人惟无私而后可以观天下之理，……今贵国纷纷于其末流而急于标榜，愚诚未见其是也。（同上卷六“答佐野回翁”）

所以他在日本讲学，对于日本当时的政教，以为可以有为，但须明古知今。“文集”详载他和德川光国的函件，居首一篇（卷七）即以“礼运”大同之说为本，说出日本政治改革的道理。我们在那里面却不可认为他讲一种社会主义，实质上仅是一种以平等为内容的民主社会之景慕。他答友人问，希望日本移风易俗，并以建学立师、尊王爱国为要旨。这些话对于德川光国后来的“尊王一统”的改良主义颇有影响。他说：

若以贵国为褊小，为东夷，谦让不遑，则大不然。……今贵国幅员广大，千倍于滕，而百倍于丰镐，而物产又甚饶富，失今不为，后必有任其咎者矣。至若以风物礼义为歉者，则建学立师，乃所以习长幼上下之礼，申孝弟之义，忠君爱国而移风易俗也，何歉焉？惟期锐志举行之！……岂以地哉？（同上卷六“答加藤明友”）

之瑜又重视史学，与宗羲炎武的学旨相似。他说：

一部“通鉴”明透，立身制行，当官处事，自然出人头地。

俗儒虚张架势，空驰高远，必谓舍本逐末，沿流失源。殊不知经简而史明，经深而史实，经远而史近。……得之史而求之经，亦下学而上达耳。晦庵先生力诋陈同甫议论，未必尽然，况彼拾人残唾亦步亦趋者，岂能有当乎？……知向学之方，推之政治而有准，使后人知为学之道在于振衰著己，有益天下国家，不在乎纯弄虚脾，捕风捉影。（同上卷十“答奥村庸礼”）

中年简学，经义简奥难明，读之必生厌倦，不着读史之为愈也。“资治通鉴”，文义肤浅，读之易晓，而于事情又近……于事理吻合，世情通透，必喜而好之。……由此而“国语”“左传”皆史也，则义理渐通矣。（同上）他的“有益人神智”的读书法，含有近代个人自觉的启蒙要素。他以为史最益人神智，主张求学于“近衰著己”才能“事理吻合”。他正在那里从性命的天国唤醒人们各自招魂，降于“世情”、于社会国家。这与清初学者所主张的“道在器中”、“理在欲中”诸义，实相一致，都是想从封建小天地的约束中解放出来，寻求人类的乐园。

第六章 傅山的思想

第一节 傅山的爱国思想

傅山初名鼎臣，字青竹，后改青主。他生于明万历三十五年（公元一六七年），卒于清康熙二十三年（公元一六八四年）。祖籍山西忻州，生长太原。三十岁时，因山西提学袁继咸（袁山）被阉党张孙振所诬，逮捕下狱，他约集通省诸生赴京上书。三上不得达，乃在京师揭帖，呼号于官署请愿，袁案因以大白。他的揭帖中有“罗织平民”的话，因此和东林党的运动以及黄宗义为父弹劾阉党事，同为三百年前破天荒的平民运动。这时，京师谣言甚多，迁都之议居然传闻于大臣之间。他作“喻都赋”一篇，首句即说：“稽古继之营建，非崇高之自闲，德罔从及远，偷一隅而偏安。”又说：“上行五帝之德，下咨尧舜之言，……翼遗唐之忧患，斥郑卫之淫儇。”（“霜红龕集”卷一）赋中隐含忧国的远虑，体现了他的爱国思想。这思想和他后来在明亡后忠贞自守，是前后一致的。

傅山在明亡后隐居起来，自称居士或道人。他在山中曾有“风闻叶润苍先生举义”一诗，说：

铁脊铜肝杖不糜，山东留得好男儿，囊装倡散天祚俸，鼓角高鸣日月悲。咳唾千夫来虎豹，风云万里泣熊羆。山中不诵“无衣赋”，遥伏黄冠拜义旗！（同上卷十）

这可见他带上黄冠入山，不过是一种掩护。到了有人起义，在山中就不诵“无衣赋”，连黄冠也不脱下来就伏下遥拜义旗了。

当时清统治者岩防明朝遗老的活动。袁继咸曾致书傅山说：“闻黄冠入山养母，甚善甚善，此时不可一步出山也。”他答诗说：“悠悠千载业，努力慰相思。”次年袁又寄一札给他，说“晋士惟门下知我最深，盖棺不远，断不敢负知己，使异日羞称友生也”。据全祖望“阳曲傅先生事略”说，“先生得书，恸哭曰：‘公乎，吾亦安敢负公哉！’”（“鮚埼亭集”卷二十六）

傅山虽然带上道士黄冠，隐晦得不出山一步，竟也不能免于清统治者的注意。顺治十一年，他以飞语下太原郡狱，或谓有人劾其与南朝赧帝通。他在狱中，受刑抗词不屈，绝粒九日，并著诗文自况。文有“游夏问孝”二章，诗有“狱祠树”、“秋夜”。诗句有“秋夜一灯凉，罔祠真道场”，我们由此，可以看出他的胸襟。他系于狱中一年，因门人的营救，才得自由。

康熙十七年开博学鸿词科，傅山被荐，但他岩加拒绝。次年清统治者檄邑是踵门促驾，有类绑票。“先生称疾。有司乃令役夫舁其床以行，二孙侍。既至京师三十里，以死拒不入城。于是益都冯公（相国，名溥）首过之，公卿毕至。先生卧床，不具迎送礼。……以其老病上闻，……许放归山，……特加中书舍人以宠之。益都乃诣先生曰：‘……其为我强入一谢。’先生不可，益都令其宾客百辈说之，遂称疾笃，乃使人舁以入。望见午门，泪涔涔下。益都强掖之使谢，则仆于地。蔚州进曰：‘止止，是即谢矣’。次年遽归，大学士以下皆出城送之。先生叹曰：‘自今以还，其脱然无累哉！’既而又曰：

‘使后世或妄以刘因辈贤我，且死不瞑目矣！’闻者咋舌。”

（同上）他在被征的时候，有诗“与某令君”：“知属仁人不自由，病躯岂敢少淹留？民今病虐深红日，私念衰翁已白头。北阙五云纷

出岫，南峽复荆遣高秋，此行若得生还里，汾水西岩老首邱。”（“霜红龕集”卷十）

傅山的爱国节操可以和顾炎武黄宗义等比美。他和炎武也甚相契合。炎武说：“萧然物外，自得天机，吾不如傅青主。”（“亭林文集”卷六“广师”）他们二人有唱和诗，显示出他们的爱国思想。今录于下：

“赠传处士山”（顾炎武）

为问君王梦，何时到傅岩？临风吹短笛，剧雪荷长镳。老去肱频折，愁深口自缄，相逢江上客，有泪湿青衫！

“顾子宁人赠诗随复报之如韵”（傅山）

好音无一字，文彩会贲岩，正选高松座，谁能小草镳？天涯之子遇，真气不吾缄，秘读“朝陵记”，臣躬汗浹衫！（“霜红龕集”卷九）

傅、顾二人倡和诗，存者尚有顾炎武酬诗二首，附录于傅山诗文中，末句说“待得汉廷明诏近，五湖同觉钓鱼槎”（同上附录二），似乎二人有反清的秘密结合。

傅山的著作存世者仅“霜红龕集”。至于他所著的“性史”、“十三经字区”、“周易音释”、“周礼音辨”、“春秋人名韵、地名韵”、“易解”、“左锦”、“明纪编年”、“乡关见闻录”等书，都已佚失。他的学问是宏博的，尤以音韵学见长，且能参证钟鼎文字。他的著作所以散失，因为“反常之论”不得保存于当时。他说：

贫道昔编“性史”，深论孝友之理，于古今常变多所发明。取二十一史，……兼以近代所闻见者，去取而轩轻之，……遭乱失矣，间有其说存之故纸者，友人家或有一二条，……然皆“反常之论”。不存此书者，天也！（同上卷二十五“文训”）

这可见他能够依据“二十一史”，兼采近代见闻，而自加取舍其间，发明古今常变之理。他有“闻见不雕虫”、“笔削笑王通”之句。这种研究学问的方法，颇类似顾炎武之写“日知录”。

傅山曾自述他在著述上的痛苦：

自恨以彼资性，不曾闭户十年读经史，致令著述之志不能畅快。值今变乱，购书无复力量，间遇之涉猎之耳。兼以扰抑仓皇，蒿目世变，强颜俯首。……或劝我著述。著述须一副坚真雄迈心力，始克纵横。我庚开府萧瑟极矣。虽曰虞乡以穷愁著书，然虞卿之愁可以著书解者。我之愁，郭瑀之愁也，著述无时亦无地。或有遗编残句，后之人诬以刘因辈贤我，我目几时瞑也！（同上“训子侄”）

他不只是缺乏著述的条件，更要防备后人把他的著述当作新朝的点缀，这是他所最不甘心的。所以说：“后之人诬以刘因辈贤我，我目几时瞑也！”这可见他保持民族气节的用心之苦了。

傅山既不能自由著述，就降而以诗咏志。但静也是不能不“触忌讳”的。他说：

心活神死，天机无复鼓动。三年中集有小诗百首，急欲倾囊求教，拙口不能娴妙语，动触忌讳，不便邮寄。（同上二十三“寄示周程先生”）

因为他说“诗是性命之音”，作诗不能不说真话，所以他不论自作和读别人的佳作，都是流泪呻吟。他说：

读诗何故尔，莫测泪从来，吟者见真性，会家能不哀！（同上卷六“石城读居实诗泪下如雨率尔作”）

杂诗约有四五十首，面时尽呈，共当痛哭耳。（同上卷二十三“寄上艾人”）

汉人丁汉劫，何必不身遭？哭国书难著，依亲命苟逃。云台图未出，陵濑钓空高，华鬓消才尽，凭冕赋楚骚！（同上卷八“西河王子坚贻诗用韵”）

他是所谓“屈原泪”的继承者，常以屈原自况，他虽然有“阁泪诵‘南华’”的话，但他反对民族压迫的志愿并不悲观，在他的诗中也可见出他的怀抱，例如：

天地有腹疾，奴物生其中。神医须武圣，扫荡奏奇功。金虎亦垂象，宝鸡谁执雄？太和休妄想，笔削笑王通。（同上卷九“读史”）

“奴物”一语，一望而知是指清统治者的。“神医须武圣，扫荡奏奇功”，他是相信汉族江山可以恢复的。

傅山于诗之外，又写字作画，在字画里寓其崇高的志愿，在中国古典艺术中极为后人所称道。但正如前人对他的批评，“青主之字，不如其画，画不如其学，学不如其人”。这种优良传统是值得记取的。

和爱国思想密切联系，傅山斥责奴性，而具有个性解放的思想。他大胆地批评博学宏词，他说：“博杀宏杀，在渠肚里，先令我看不得听不得。”（同上卷三十七“杂记”二）又说这种人是奴性人物。他有一条笔记，菲薄宋儒说：

不知人有实济，乱言之以沮其用，奴才往往然。而奴才者多又更相推激，以争胜负，天下事难言矣！偶读“宋史”，暗痛当时之不可为，而一二有廉耻之士又未必中用，……落得奴才混帐。所谓奴才者，小人之党也；不幸而君子有一种奴君子，教人指摘不得！（同上卷三十一“书宋史内”）

他批判的奴性人物，是指没有爱国思想的人。他和朱之瑜颜元相似，大赞陈亮：“同父容得朱晦翁，而晦翁不能容同父”（同上卷三十七“杂记”二）。“或强以宋诸儒之学问，则曰，必不得已，吾取同甫。”（“鮚埼亭集”卷二十六“阳曲传先生事略”）但他有他的历史的局限和阶级的局限，他不赞成农民起义，甚至责骂了农民起义。

傅山论书法，也最鄙薄奴性的赵孟俯，他说：“予极不喜赵子昂，薄其人遂恶其书，……熟媚绰约，自是贱态。”（同上卷二十五“字训”）说他字如其人，“心术坏而手随之也”。他以为“学书之法，宁拙毋巧，宁丑、毋媚，宁支离、毋轻滑，宁真率、毋安排。”（“传青主先生年谱”）

对于文章，傅山主张破除时文的拘束，而以内容为文章的灵魂。他说：“文者情之动也，情者文之机也。文乃性情之华，情动中而发于外，是故情深而文精，气盛而化神，才摯而气盛，气取盛而才见奇。”（“霜缸龕集”卷二十五“文训”）他更讲声音之自然，颇含着近代式的语文一致的主张，这是明末清初学者的启蒙思想，例如方以智、顾炎武、黄宗羲等人都有这样的见解。他说：

读书之声死，说括之声活，歌曲之声牵就：凡字书曰“音”、曰“反切”、曰“读若”，皆死法。天然之口音不在其希微之间。（同上“音学训”）

理学家把人性束得“版拗”如缠小脚，不但诗文尽出于模仿，而且思想意识都是陈套。傅山“天然”的招呼，确有近代意义。这固然离文艺思想的阶级分析尚远，但在他的时代是有启蒙期个性解放的进步性的。

傅山自命是学老庄的，他说：“老夫学老庄者也，于世间诸仁义事实薄道之，即强言之亦不能工。”（同上卷十七“书张维遇志状后”）他自居于“异端”之林，实在有否定正统思想的倾向。所谓“异端”，在三百年前还没有人敢于像他如此承担，这就和“潇然物外”而逃世的老庄思想不同了。

傅山是瞧不起书生的，他也是主张经世致用的人。这看他论宋史赞许陈亮的话，就知道的。他的诗说：

书生故纸万重围，暗吃椰子自大亏。好水好山来不得，耿耿漠漠落中堕。（同上卷十三“书生”）

第二节 傅山对子学研究的首创精神

傅山学术，由存世的“霜扛龕集”看来，是以系统地研究或评注诸子百家之学为他的中心工作。如果说顾炎武的考证音韵学是后来王国维的老师，则我们有理由说傅山的子学研究是后来章炳麟的先行者。（在“章氏丛书”中，不见评论傅山的言论，顾难索解。仅在法帖“青主真迹千字文”上，见有炳麟的评语，说：“傅公自谓挽强压骏，其草书正似之。小楷乃独淳古。盖学道之后，摧刚为柔矣，可宝也。”此可证炳麟读过傅山作品，受到他的影响自是意中事。）我们知道，子学研究在清末是有成绩的，而能以哲理贯串诸家，自成一家言者，厥为炳麟的“国故论衡”，此书是后来治中国古代哲学史的桥梁。然在三百年前，援儒入释者有之，外儒内释者有之，但对于二氏之学以及杨墨异端，都认为与儒家相反，斥之辟之不遗余力，没有人敢于公然研究，自命为异端，以干犯儒林传统的攻击。清初大儒也有吸收释道方法论者如王夫之，有兼赞墨学者如顾炎武，但他们都摆脱不开正统思想的形式。惟傅山不然，他大胆地提出了百家之学，对于六经与诸子无可轩轻地加以阐发或注释，首开近代子学研究的蹊径，这不能不说是十七世纪中国思想界的一支异军。

傅山对于子学的研究，并不是一句“复古即解放”的话可以交代清楚的。他同十七世纪别的学者，如王夫之、顾炎武、颜元等研究中国古代学术的目的是一样的，是要在子学研究中找寻近代人的道路。他开创子学研究的本身，就是对于道学传统的反对态度。为什么傅山和王夫之等在当时要这样做呢？如果我们把恩格斯在“自然辩证法”里讲古代希腊哲学的一段话来看待古代中国哲学，也可以适合于这一问题的解答，恩格斯说：

如果在细节上形而上学（按也适合于宋明道学）比希腊人（按也适合于古代中国人）要正确些，那末总的说来希腊人就比形而上学要正确些。这就是使我们在哲学中以及其他许多领域中常常回到这个小民族的成就方面来的原因之一，他们的无所不包的才能与活动保证了他们在人类发展史上为其他任何民族所不能要求的地位。而另外一个原因则是：在希腊哲学的多种多样的形式中，差不多可以找到从后各种世界观的胚胎和发生过程。因此，如果理论的自然科学想要追溯自己今天的一般命题发生和发展的历史，它也不得不回到希腊人那里去。而这种见解愈来愈为自己开拓了道路。（中译本，人民出版社版，二六页。）

王夫之和傅山所以要回到中国古代人那里去，正是这个理由。知道了这一历史主义的分析，我们才可以明白子学研究的历史价值。

傅山之治子学，与清初各家反道学的态度是一样的。在这一大时代，他们因了反对道学，追求到古代诸子的遗产。傅山还讥讽“理学先生”或“道学先生”包办“正统”，说“理学家法，一味版拗”（“霜扛龕集”卷三十八“杂记”三），不可与之言学问。他说：

明王道，辟异端，是道学家门面，却自己只作得义袭工夫。（同上卷三十六“杂记”一，义袭二字，他释为“沿袭”。）

沿袭就是中古烦琐哲学的旧传统。他反对宋明人经注的害人，常勉人勿泥读注解，而要求个性的解放。他说：

看书洒脱一番，长进一番，若只在注脚中讨分晓，此之谓钻故

纸，此之谓蠹鱼。（同上）

昔人云好而无常家，家似谓专家之家，如儒林毛“诗”、孟“易”之类。我不作此解。家即家室之家，好学人那得死坐屋底？胸怀既因怀居卑劣，闻见遂不宽博：故能读书人亦当如行脚闍黎，瓶钵团杖，寻山问水，既坚筋骨，亦畅心眼。若再遇师友，亲之取之，大胜塞居不潇洒也。（“霜红龕集”卷二十五）

傅山对于宋明儒者之争持所谓道统，深致厌弃。他听了李顛兄弟谈王学正统的话，便说：

我闻之俱不解，不知说甚。正由我不曾讲学，辨朱陸买卖，是以闻此等说如萝。（同上卷四十“杂记”五）

其实他已经把道统的沿习看得非常清楚。顾炎武谓“理学，经学也”，他更谓经学即王制。他说：

今所行五经四书注，一代之王制，非千古之道统也。（同上卷三十六“杂记”一）

他的这一命题，正是基于怀疑精神而来。故他采用批判的方法来对待古史或古人：

一双空灵眼睛，不惟不许今人瞒过，并不许古人瞒过。看古人行事，有全是底，有全非底，有先是后非底，有先非后是底，有似是而非、似非而是底，至十百是中之非、十百非中之是，了然于前。我取其是而去其非，其中更有执拗之君子，恶其人，即其人之是亦硬指为非；喜承顺之君子，爱其人，即其人之非亦私泥为是，千变万状，不胜辨别，但使我之心不受私蔽，光明洞达，随时随事，触著便了。（同上）

他主张博学广闻（同上卷二十五“训子侄”），同时也主张审辨精断，不能执拗道统而束缚自己的心思。他评“左传”一书为讲周代制度的文献，以宋儒之非难“左传”，“其人即不聋于事，而皆聋于文，亦可笑也”（同上卷十五“尊道人传”）。他说：

我于“左传”，薄有所得（他曾著“左锦”一书），却非明经家言，只是醒的文章之妙。朱晦庵谓是趋炎附势之书，不知何为而为此言？尹焞说只有六经”如“左传”便把文章做坏了也，真令人喷饭！（同上卷三十七“杂记”二）

中古烦琐哲学重独断，故傅山复讥宋人理学为“囿图理学”。他说：

宋人讲诚，死诚也。其中变变化化，纯一无妄之道，岂腐儒执著所得窥度？故孟子曰：“执中无权，犹执一也”。（同上卷三十八“杂记”三）

因此，他主张“改之一字，是学问人第一精进工夫”（同上卷二十五）。他有训孙十六字格言，第十五字为“蜕”字，注谓：“‘荀子’如蜕之蜕（按“大略篇”有“君子之学如蜕”之句），君子学问，不时变化，如蝉蜕壳。若得少自锢，岂能长进？”（同上）他又说：

老夫每道宁可老作学生，不可少作学者。“生”不可量，“者”则者矣。“者”者，著也，……岂可自“者”？（同上卷三十六“杂记”一）

这一方法，肯定了知识的发展，反对为古人的空间的教条所拘束。他说：

学之所益者浅，体之所安者深，闲习礼度，不如式瞻仪型；讥

味遗言，不如亲承音旨。（同上卷二十五）

此与颜元论学主张习行体验有相似处。

傅山有“学解”一文，可作他批评宋儒讲学的代表作，今节录于下：

“理”本从“玉”，而玉之精者无理。“学”本义“觉”，而学之鄙者无觉。盖觉以见而觉，而世儒之学无见。无见而学，则瞽者之登泰山泛东海，非不闻高深也：闻其高深，则人高之深之也。故训觉之为“效”，……效先觉而效始不至于日卑。其所谓先觉者，非占咩训诂可以为童子师而先之也，乃孟子称伊尹为“先觉”。……是觉也谁能效之？谁敢效之？不能效之而文之曰“非其时也”，其时矣而不敢效之，曰“吾聊乐尧舜之道”，世儒之所谓学也。病老子者曰“绝学”，老子之所谓“绝”者，“绝河”之绝也。学如江河，绝而过之，不沈没于学也，觉也。不沈没于效也，觉也。荀子非子恩子舆氏，……后世之奴儒实中其非也。……奴儒尊其奴师之说，闭之不能拓，结之不能觴，其所谓不解者，如结襪也，如滕筐也。……本无才也，本无志也，安大其“剧大”，本无闻见也，安得“博杂”也。“沟犹瞽儒”者，所谓在沟渠中而犹然自以为大，盖瞎而儒也，写奴儒也肖之。……后世之奴儒，生而拥皋比以自尊，死而图从祀以盗名，其所谓闻见，毫无闻见也，安有所谓“觉”也？不见而觉几之微，固难语诸腐奴也。若见而觉，尚知痛痒者也：见而不觉，则风痺死尸也。（同上卷三十一“读经史”）

这段括引用了老子荀子的理论，集中地批判了道学的背谬思想。他解释“老子”“绝学”之绝，训诂当否是别一问题，而要不失为他立在道学反面的治学新义。（傅山文集中训诂字义的地方很多，顾炎武赞他识字。但他所讲的新义每自由解说，不一定是对的：至于他不拘泥历来注脚的陈套却代表他的时代精神。）

明白了以上所说傅山对于道学的反对态度以及他对于学问所持的新见解，我们便容易了解他的子学研究的出发点。他在三百年前首先破除学问中异端与正宗的划分，他说：

佛经，此家（指儒）迴避不敢读，间读之，先早有个“辟异端”三字作难。……凡此家蒙笼不好问答处，彼皆粉碎说出，……教人……不骑两头马也。（同上卷二十五“佛经训”）

他不是如儒者为辟佛而辟佛，而认为学术应衡诸自己的判别而加以取舍。故他又说：

无如失心之士，毫无餐采，致使如来本迹大明中天而不见，诸子著述云雷鼓震而不闻，盖其迷也久矣！（同上卷十六“重刻释迦成道记叙”）

所谓“云雷鼓震”即所谓百家争鸣的诸子的遗产，确实在二千年来因了定于一尊的小天地，被人们所忘记而失传了，因了辟邪说的专制主义，被人们所鄙薄而弃置了。发现古代文化思想的宝藏的傅山，近似于近代西欧复兴古希腊文明的启蒙学者，不但把经书作为制度史看，而且批判了“文以载道”的神秘传统。他说：

仔细想来，便此技到绝顶，要他何用？文事武备，暗暗底吃了他没影子亏。要将此事算接孔孟之脉，真恶心杀，真恶心杀！（同上卷十八“书成宏文后”）

因此，他把经、子同等研究，不分鸿沟，更无所谓正宗和异端的区别。他有一段杂记，辨明经与子相同，其间有关训诂方面固有难洽之处，但他的基本见解是进步的。他说：

经、子之争亦未矣。只因儒者知六经之名，遂以为子不如经之尊，习见之鄙可见。即以字求之，“经”本“经”字，“一即天”，“川”则“川”，“说文”：“经，水脉也”，而加工焉，又分二为天地，“一”以贯之。“子”则“一了”而已，古“子”字作“𠂔”。

“经”“子”皆从“川”者何也？“川”即“川”者水也。川则无不流行之理。训诂者以“一”上之“川”为发形，亦浅矣。人、水也，“子”之从“川”者，正谓得川之一而为人也。与“经”之从“川”者同文。即不然，从孩稚之语故喃喃，孔子孟子不称为孔经孟经，而必曰孔子孟子者，可见有子而后有作经者也。岂不皆发一笑？（同上卷三十八“杂记”三）

傅山对于诸子百家的研究成果，在他的诗文中居于首要的篇幅。其中有发挥义理的，如解释老庄管商诸书；有注解语义的，如注释“墨子”与“公孙龙”诸篇；也有以唯识宗解释庄学的（为后来章炳麟“齐物论”研究的张本）；也有以诸子互相贯通来研究的。“墨子”“大取篇”的注释，更是后来毕沅、汪中等训诂“墨经”的前行者。这种研究在清初学者中只有傅山一人，我们不能不说在当时他的胆识高人一等。顾炎武曾在字里行间推崇墨子以及重视诸子之学，可能是受他的影响。炎武说：“子书自孟荀之外，如老庄管商申韩，皆自成一家言”（“日知录”卷十九“著书之难”），又数称“墨子”“尚贤篇”的话可以发聩。傅山说：“墨子罢不肖执有命之说，甚足以鞭策情窳。”（“霜红龕集”卷四十“杂记”五）二人不同的地方在于炎武仍沿袭了辟异端的形式，而傅山则放弃这一形式了。炎武赞傅山“萧然物外，自得天机”的话，在学术上也可理解为不受传统的束缚。

（一）傅山注释了“公孙龙”四篇代表作，“白马论”、“指物论”、“通变论”、“坚白论”，多有独到的见解。公孙龙“白马论”是关于别名与共名的诡辩逻辑，在哲学上属于特殊与一般的关系问题，因为涉及对象认识的范围，故容易闪烁其辩词。傅山评“白马论”说：

似无用之言，吾不欲徒以言之辨奇之，其中有寄旨焉。……若以此义作求才绎之，大有会通。白黄黑皆马，皆可乘，故识马者去其白而可已。其义病在一白字，必于不黄不黑，而马之道狭矣。（同上卷三十四“读子”三“公孙龙白马论”）

他对于“白马论”的论旨作如此解，已经批评了“白马非马”的不合理的逻辑。关于别名与共名的鸿沟，他说：

无去取是浑指马言，有去取是偏指白马言。（同上）

所谓“浑指”即共名，而“偏指”即别名。

“白马论”已涉及认识论，如“白者不定所白，忘之而可也。‘白马’者言白，定所白也”。傅山注道：

若所谓“白马”，不死执其色之白者而忘之，尚有马在也。

今所言“白马”皆执著于白，定为白马。“定所白”老定以白为所也，犹释氏“能”“所”之所，外既定之为白，而内又添一白之之人，其所白也，不但非黄非黑，亦未必必是白也。（同上）他以相宗解释此理，实为创举，似为后来章炳麟“齐物论释”所本。

公孙龙“指物论”之“指”，即抽象的概念，后宋儒援儒入道，便吸收了“指”旨而得出抽象的“表德”。在学派上说，公孙龙确有和宋代道学相结合的可能。傅山在三百余年前，已经看出宋儒把形而上学的方法装璜在囿囿的理学中，因此他对于“指物论”说：

岂不回复幽查，本是无用之辨，然不能释者，顾读之者之不无
用其言也。旨趣空深，全似“楞严”。（同上“指物论”）

他复对于“通变论”说：

始曰“无一”，终曰“两明”而道丧，无有以正其义。则前之
一，即后之两之对，然则此“一”即老厌得“一”之“一”，是所
贵者在一。……又何不可以“不偏之谓中”之语醒此乎？但“中”
字为囿囿理学家所霸，安肯少以其义分之于诸子乎？而其才高意
幽，又不能使儒家者如读其所谓布帛菽粟之文，一眼而句读，而大
义可了。鄙儒概以公孙龙辈之言置之詈之从自曾，其实不敢惹耳。
（同上“通变论”）

公孙龙的“坚白论”，也叫做坚白相外相离说，辞虽雄辩，而义实简单。他把感性认识孤立起来，而与理性认识划一鸿沟，把物质的实体否定，而认各自独立的感觉为实在。故说“无坚得白，其举也二；无白得坚，其举也二”。举之义为感觉，傅山谓举对磨而言，举白从目见，谓视觉；举坚以手见，谓触觉；相离而“独”为正。

公孙龙的逻辑，便寄托在感觉的各自孤立之“独”字上面没有感性认识到理性认识之统一。关于此点，傅山说。

末句“离焉，离也者，天下故独而正”，通篇大旨可见。（“霜
红龕集”卷三十四“读子”三“坚白论”）

“坚白论”向来称为难读的古文，自清代学者校疏以来，至现在始可大致读通。傅山在清初最早注疏此文，实开创清代校勘子学的研究。他把文中“恶乎甚石也”之“甚”字校正为“其”字，释文中“离”字读“附离”之“离”等等，以及许多地方的讨论句读，皆有见识。公孙龙辩学虽流于诡辞，但为了解放二千年来囿囿的理学传统，这种名辩的方法论，对傅山说来，则可作为一种“云雷鼓震”从醒学风的叶剂。故傅山之注释有其学术价值。他自夸说：

“坚白”后篇之文，变化缥缈，恍惚若神，……千百年下公孙
龙乃遇我浊翁。翁命属水，盖不清之水也。老龙得此一泓浊水而鯢
桓之，老龙乐矣。（同上“通变论”）

公孙龙的离坚白说是观念论。坚白是外于石而存在的观念。傅山解释“独而正”之说，即以感觉离物质而独立存在的。但下面傅山的解释就是自己的歌法了：

此之“坚”，非善闭无关键而不可开之“坚”，“白”非知白
守黑之“白”。所谓“坚”者易脆也，所谓“白”者易染也。由于
其人之谋杵，如石者随所著见，知而不化，于以内身外世，皆不可
费却多少攻守，而卒归于石亦恶有，又进之于神之不见不知，离而
非离者独而已矣，谓不离于坚，不离于白，不离于石也。（同上“坚
白论”）

（二）傅山有“墨子大取篇释”一文，也是近世最早注解“墨子”的重要文章。他说此篇“奥义奇文，后世以其不可解而置之”。他的注释，自谓

亦未能一齐读通，且待继续研究，这是学者的态度。他说，“文本难尽通，逐字逐句为之，积累而疏之，以求其通，可谓用心于无用矣。然亦必不必之见，不尔则心留而不去尔，斯置之矣。”

非尔亦有留之，暂尔留之，非欲之留，与博弈然。”（同上卷三十五）他注释此文，高见层出，今摘要举之于次：按“大取篇”有“语经”之称，是墨子弟子对于“兼受篇”的逻辑的概论。傅山的注释也多从逻辑的意义上着手。“大取篇”说：“诸圣人所先为人，欲名实，名实不必。苟是实也，白败是石也。尽其白，同是石也。他大不与大同，是有便谓焉也。以形貌命者，必智是之某也焉，智某也；不可以形貌命者，惟不智是之某也，智某可也。”（依傅山句读）这是举实予名的逻辑，与公孙龙离实求名的逻辑相反。傅山解释说：

圣人所为人于名实之间，欲名之有实也。若但曰“名实”，徒有其名而不心诚是其实，则白败是石也。“白败”不知何物，当时或有此名，可见当时诸子多持坚白石之论，故此及之，以辨名实。若但以白为石，如物之坏而败者，如白醭白霉之皆可谓之石矣。即以大言之，如大马非大牛也，若去实而不分辨之，但曰“大”，如何是“大”也？是有大形者即谓之“大”焉也，不论其谓大某大某也。“焉”在此处作了语，是尽其辞也。故物之以形貌命者，必知是物为某物，则尽其辞而名之曰“焉、智某”也。若其不可以形貌命者，知之不真，不能的确知是物为某物也，但智某之可也，不得尽其辞曰“焉、智某”也。

“智某可也”，“智某”与上“是之某”，义有深浅。上文多一“之”字，下文去“之”字。上文是实指之词，下文是想象之词。（同上）

这两段解释是有新见解的，已开清代“墨子”训诂之先河。所谓“实指之词”指判断而得者，如“甚么”之答案；“想象之词”指表象而得者，如“哪个”之答案，其分析也是相当精审的。“大取篇”在此段之后，言名实同异的逻辑，文甚简约难识，傅山疏释的方法，兼重训诂字义，且据因明论互证名学。他说：

“居运”犹出移在此在彼也，凡以居运名者皆实实有人于其中者。如居齐曰“齐人”，而去之荆则不得谓“齐人”矣之类也。即如山之非邱，室之非庙，实在斯名在，不得曰邱即出，庙即室也。的二知之智，仿佛度之意，不同也。同而不同之间不胜言之。而重则有金之铁之重，重同而金铁异。器具有饮具食具之类。“具”或是“贝”字之讹，锦有异者，亦通。“连”如“连衡”之“连”，外连而内各有心也。“连”又铅锡之名，然上有“重”矣，此不必复作锡解也。又四里为连，十里为乡，亦可解去（上释原文“智与意异。重同、具同、连同”）。“同类之同”，如熊凤凰，类同而名不同：“名同”，如鼠璞名同而实异：“邱同，而有岷敦；“鲋同”而有鲫鳍。同是同，然是然，有异同，根同而枝叶异，“非”与“是”异，“不然”与“然”异，“非”即是“不然”矣，而“非”与“不然”又微异：因有异也而欲同之，其为同之也又不能浑同，而各有私同老又异，“楞严”“因彼所异，因异立同”之语可互明此旨（上释原文“同是之同，然之同，同根之同，有非之异，有不

然之异；有其异也，为其同也，为其同也异”）。其同异之中，略分四种辨之：其一曰，“乃是而然”，“乃”犹“若”也，又犹“那个”也，犹云是其是而然之；二曰“是不然而不然之”，然与不然，不欲苟异者也，三曰“迂”，则就人之意多，犹因其然然之，因其不然不然之，又既然之而时复不然之，既不然而又时复然之，无定见也；四曰“强”，则执己之意多，犹本然之而强不然之，本不然而强然之。四者之中，各有深浅尊益，“尊”者“尊”也（俞樾后诂“尊”为“尊”），“益”者“溢”也。……群察之，第次之，山止而不移，比栉而不紊，因而至裕乎其“指”，历多而见定，于是又详察其声，端定其名，使声名之间不相假借。（同上）

“大取篇”的主旨在于说明“生以理、长以类行”，立辞要明其类，这是“语经”的要件。末段有十三个“类”的归纳，关于原文“一日而百万生，爱不如厚，其‘类’在恶害”，傅山释道：

一日而有百万生人，若不爱为万而推之，而单为一二人，是不加厚。其类在恶害，谓恶害之加于一人者，即当恶害之及于万人者矣。关于原文“兼爱相若，一爱相若，一爱相若，其‘类’在死也”，傅山释道：兼爱爱分，一爱爱专，我之于人无彼此，皆爱，与无二爱之事一爱同意也。人皆有生，而我皆以一爱爱之，除无生者我不爱之，其类如人莫不有死，而我莫不有爱，谓于人定爱之也。（同上）

墨子“兼相爱”与“交相利”之说：被他的弟子在逻辑上有所发展。“大取篇”说：“昔者之爱人也，非今之爱人也；受获之爱人也，生于虑获之利，非虚臧之利也；而爱成之爱人也，乃爱获之爱人也。……去其爱，而天下利弗能去也。”傅山对于这段文章的解释甚近似，而“臧主耕、获主织”之训诂，乃不易之论。（按臧为古代的男奴隶，获为古代的女奴隶）他说：

古人之爱人也，非今之爱人也。何也？古公而今私也。如以臧获二种论之，臧主耕，获主织：获人也，臧人也，爱获爱臧，同一爱人之心也。爱获之爱，生于虑获之织之利，与爱臧之耕之利，有不同。谓爱获时且只利其织耳，而至于爱臧之耕之时，仍是爱获之织之爱人也。但其私心爱臧之耕时，即不顾爱获，爱获之织之时，又不顾爱臧，其爱之之私有在不在，而耕之利于爱获时去之矣，织之利于爱臧时去之矣。去其私爱，而爱无不在，利亦无不在，故曰天下之利弗能去也。（“霜红龕集”卷三十五）

墨子主张“志功合一”，他以为，仅有主观的心顾而无客观的结果，是无价值的思虑。“大取篇”说“义，利，不义，害；志、功为辨。有有于秦马，有有于马也，智来考之马也。”此文句读不易，文理亦难识，而傅山则引刃而解。他说：

义者，宜也；宜，利；不宜，害。兴利之事须实有功，不得徒以志为有利于人也。且如马，以秦马而良者，而人有之，是实有其有于马之才也。何也？马非自从秦来也，是其人之智力来之马也。功也，菲徒有有马之志也。（同上）

按秦地产良马，“石鼓文”、“诗”“秦风”、“史记”皆详言之。傅山据此，把原文二个“有”字解释得非常清楚。

总之，傅山的“大取篇释”重视墨辩的名理，在校勘训诂方面，也着重

名理的发挥。上面所举的例子只是他的主要论点，其他可供研究墨学参考者尚多。

(三)傅山对于“老子”、“庄子”、“荀子”、“管子”、“淮南子”、“鬼谷子”皆有注疏，而尤重于“老”“庄”与“淮南”。他自谓“老夫学庄列”，并盛道“南华”高见，甚至称“吾庄子”。他说：

鄙儒……不知所释，曰是文之无法度者也。夫深世故而浅天行者，吾庄子而已矣。“吾”之也者私也，(不)能公诸人，故不得不私也，私者天也。(同上卷三十二“庄子徐无鬼篇末一段解”)傅山解释“老子”，多出新义。例如释“道常无名”章说：

公之它(傅山自号)破句读之曰，道之常无者名朴也。“虽小天下不敢臣”，谓看得天下虽小，亦不敢有臣之心臣之，则亢守朴以待万物之自宾而已。若自大自尊，则天与地不相合矣。……“始制有名”，“制”即“制度”之“制”，谓治天下者初立法制，则一切名从之而起，正是与无名之朴相反。无者有之，朴者散之，而有天下者之名于是始尊。……后世之据崇高者，只知其名之既立，尊而可以常有。天下者，非一人之天下，天下之天下也。(同上卷三十二)

这里的解释不一定是“老子”的原义，宁可说是傅山的思想。至于说“天下者天下人之天下”，一方面有反清的爱国主义思想，另一面有民主主义的思想，这些都是借老子的话来自道的。又例如释“道生之”章，他说：

生者中于土，蓄者玄于田，形者拜以彡，成者丁与戊。生之蓄之是之育之亭之毒之养之覆之八字，中惟“亭”“毒”两字最要紧。毒字最好最有义，其中有禁而不犯之义，又有苦而使坚之义。王辅嗣注：“亭谓品其形，毒谓成其植”，总是模糊拟度，吕注作“成之熟之”，非是。(同上)

按这样的训诂字义，比前人的注解是高明的。“苍颉篇”“亭、定也”，“广雅”“释诂”“毒、安也”，即安定之义，傅山训毒之义颇近似。他训诂字义，多有独到处，此其一例。他的“读子”名篇，训诂字义者过半，这里不一一列举了。顾炎武赞傅山识字，确是有所见而云然。

傅山解释“庄子”，多参证以佛学。他的“庄子天地篇泰初有无无段解”一篇说：

阴阳交泰之初，何所有乎？有无而已，别无所有。然无而有者，无可得而名，确乎其有一，一之所起，有一而未形，不可闻不可见，然万物之生者皆白得此一以生，是之谓德。溯此德者则我得之父母，父母又得之祖父母，进而求之，则不知何人之父母之父母，得之天地之始，为人之时，而延之于我之身，生生世世，业识识业，日远于德，故循性而修之，以返于得以生之德。德之至者，一切有为之法皆消融于鸟有，几几乎并未形之一亦不可得而名之。所谓德至，至则同于泰初之无有矣。……郭注“无不能生物”昧于始矣。(“霜红龕集”同上卷三十二)

这是以佛家“业识”“有为之法”之义来解释“庄子”的，这为后来章炳麟所发展(见“齐物论释”)。

傅山解释“庄子”，是唯心论的。这里不是说他的唯心论是好的传统，而是说他从正统思想解脱时代束缚的倾向。例如“庄子”：“太公任之言

曰，道流而不明居，得行而不名处，纯纯常常，乃比于狂”，郭注“道流而不明”为句。傅山说：“句读皆拙。愚谓‘道流而不明居’（句），‘得行而不名处’（句），谓道本不息，如川之流，本非居于明，令人得指而为表的者。若圣人得而行之，即行其不明之道，岂得标一名而处于其下，令众人耳前目之？”（同上卷三十四）又例如“庄子”：“故其与万物接也，至无而供其求，时骋而要其宿，大小、长短、修远”。傅山释曰：“大者小之，‘老子’‘合抱之木生于毫末’是也。长者短之，‘老子’‘千里之行始于足下’是也，但‘修远’二字又不与大小是短同，又少括翻上义，修以远之，为积功累行任重道远耶。”（同上）以上所释的括，都别有新的见解。他的解释多依佛氏方法，故谓“吾以‘管子’、‘庄子’、‘列子’、‘楞严’‘唯识’‘毗婆’诸论，约略参同，益知所谓儒者之不济事也”（同上）。后来章炳麟的“齐物论释”，更进一步了。乌目山僧宗仰在“齐物论释”“后序”说：“太炎之书现世，将为二千年来儒墨九流破封执之局，引未来之的。新震旦众生知见必有一变以至道者”。这话是不对的，但这一学术变化之迹，三百年前傅山实启其端倪。自汉武帝罢黜百家，至清初（十七世纪）子学复兴，知见一变，这是中国早期的启蒙运动，民主主义的先趋。这种潮流被清统治者的民族监狱所摧残。但到了太平天国以后，这个启蒙思想复活，而由十九世纪的中国哲人所继承发展，炳麟即其一例。

傅山对于子学与佛学的研究，并不是宋明以来的超世间的观点，而主要是在知识上广求博搜，解放自己，因为他极不满意当时的所谓佛道。他说：

……近时士大夫……皆是谈慈悲而行若蜂蚕者，……岂佛也哉？……乃真奴婆媯之见。（同上卷三十六“杂记”一）

贫道以为福利之说，可以动贪妄俗汉，不足动风韵君子。（同上卷二十二“劣和尚募疏”）

傅山对于古书持怀疑的精神，他对于子书的解释，不拘泥旧日的注脚，多先难俗儒而后出其解答。这种研究方法在他的文集中不胜枚举。我们仅看下面的话就可以知道的：

……“乐正子五日不食而悔之”之注大非本义。盖悔不悔五日不食，是悔平生未尽情于其母之言，不知先儒何所见而的指为悔五日之不食也。想此情事，岂不可笑？分明是乐正子饿得著急了之言，岂有此理，岂有此理！（同上卷二十三“与居实”）

同时，傅山也重视考证。他对于子书的研究，首重字义的训诂。因为识字是基本的学问，他以为惟有这样，才不至流于宋明儒者的望文生义。且举他的“淮南子”“兵略训”的训诂一例如下：

“剡斲荼奋儋鑿”注：“斲”音“攷”、“荼”音“屠”，“儋”音“詹”，“鑿”音“鬻”。“斲”、锐也，“鑿”、斫也。傅山曰：“荼”，“说文”：“折竹篾也”。“尔雅”“籩荼中”注云：“言其中空，竹类”。“说文”：“篾、竹膚也”，音武尽切，看如“泯”。“泯”、“说文”：“大鉏也”。“尔雅”：“斫谓之鑿”，注云“鑿也”。以“鉏”注“鑿”，义始明，而斫亦“尔雅”之文，不甚快者以斫，有用力斫伐一义，不专为器之名也。（“霜红龕集”卷二十三“与居实”）

傅山训诂字义不但学及“尔雅”“说文”，而且学及鐘鼎文字。如文集中释鲁字，曾引“齐侯鐘”“其万福纯鲁”之语，释网与册二字，引鐘鼎“作

册”之册字。可惜他的这类研究专书没有遗留下来，使我们只知道他有鐘鼎研究的一门项目罢了。

第七章 李顥的思想

第一节 李顥修正理学的二元论

李顥，字中学，号二曲，陕西盩厔人（“汉书”：“山曲曰盩，水曲曰屋”，二曲之号取名盖出于此），生于明天启七年（公元一六二七年），卒于清康熙四十四年（公元一七〇五年）。他是一个贫寒人家的子弟，没有家学与师承，全靠自己学习磨炼而成为和黄宗羲同负盛名的清初大儒。

李顥有崇高的爱国主义思想。他物被荐“山林隐逸”，力辞不就，后被强拉为“博学鸿儒”，绝食拒之。康熙召见他，他敢于以死坚辞。这种精神，影响了清末陕西的志士，参加过辛亥革命的关中老人多能道之。

他和李自成张献忠同生于陕西，他的士大夫地位与理学余绪，限制了他不能寄同情于李张。他的爱国思想指遵他痛斥明末“边臣不知忠义，而争先逃走”，但他的阶级地位又指遵他斥责“妖贼不知正道，而大肆猖獗”（“二曲全集”卷十二“匡时要务”）。

李顥曾南行于无锡、江阴、武进、宜兴讲学，在陕西则殷讲于富平、华阴等地。晚年“荆扉反锁，遂不复与人接，……惟顾宁人（炎武）至则款之”（“鮎埼亭集”卷十二“二曲先生窆石文”）。顾炎武很佩服他，说“坚苦力学，无师而成，吾不如李中学”（“亭林文集”卷六“广师”）。

李顥的著作，没有像王夫之、顾炎武、传山的反理学的风格，充分表现修正理学的态度。他对于朱陆异同，不持守门户之见，而主张取舍于其间。他说：

陆之救人，一洗支离锢蔽之陋，在儒中最为倣切，……朱之教人，循循有序，……中正平实，极便初学。……若中先入之言，抑彼取此，亦未可谓善学也。（“二曲全集”卷四“靖江语要”）

他从学术史的狭隘的利弊见地上说明宋明道学的兴替，这不同于正统派把道学作为心传之学的看法。他说：

先觉倡遵，皆随时补救，正如人之患病，受症不同，故投叶亦异。孟氏而后，学术堕于训诂词章，故朱儒出而救之以主敬穷理。晦庵之后，又堕于支离葛藤，故阳阴出而救之以致良知，令人当下有得。及其久也易，至于谈本体而略工夫，于是东林顾高诸公及关中冯少墟出而救之以敬修正善。若夫今日吾人通病，在于昧义命，鲜羞恶。……苟有真正大君子，深心世道，志切拯救者，所宜力扶义命，力振廉耻，……乃所以救世而济时也。（同上卷十“南行述”）

他认为学术的变化是由于救时而来，客观上反对了道学家争执的统绪。他所提出的救世济时之学，又显然是对民族节操而发的。

李顥已经不是如宋明学者那样，把读史认为玩物丧志，他企图以实学修正道学的空谈。他开了一个读书单子，分做二类，一为明体类，一为适用类。其书单如下：

明体类：“象山集”、“阳明集”、“龙溪集”、“近溪集”、“慈湖集”、“白沙集”、“二程全书”、“朱子语类大全”、“朱子文集大全”、“吴康斋集”、“薛敬轩读书录”、“胡敬斋集”、“罗整庵困知记”、“吕泾野语录”、“冯少墟集”、其他。

适用类：“大学术义”、“衍义补”、“文献通考”、“吕氏

实政录”、“衡门芹”、“经世挈要”、“武备志”、“经世八编”、“资治通鉴纲目大全”、“大明会典”、“历代名臣奏议”、“律令”、“农政全书”、“水利全书”、“泰西水法”、“地理险要”（同上卷七“体用全学”）。

他把明体适用二类并列，修正道学。他在明体类下说“由工夫以合本体，由现在以全源头，下学上达，内外本末，一以贯之，始成实标”，这种拿实际东说明本体的思想，已经离开了道学。在适用类下各条所讲的，更可以显示出他对于时代的态度。例如“文献通考”书下注：

折衷于古今朝典，以成此书，上至天宫、舆地，以及礼、乐、兵、农、漕屯、选举、历数、士卒、典籍，无不条晰。（同上）“吕氏实政录”书下注：

此老卓识谄练，经济实学也，在世儒中最为适用，……学人……有志于用世，则此书必不可一日无。（同上）“武备志”书下注：

经世之法，莫难于用兵。……今学者，……往往于兵机多不致意，以为兵非儒者所事，然则武侯之伟略、阳明之武功非耶？学者于此，苟能深讨细究而有得焉，则异日当机应变，作用必有可观。（同上）

这更矫正了宋儒以来的风气。宋儒对于讲求兵法是讥讽的。如朱熹甚至于说：“看史只如看人相打，相打有甚好看处？同父一生被史坏了！”“资治通鉴纲目大全”书下注：

格物之渊藪，兴亡治乱之成案也，宜恒玩之，论其世以熟吾之识。（“二曲全集”卷七）

“历代名臣奏议”书下注说：

学人贵识时务，奏议皆识一时之务者也。……道不虚谈，学贵实效，学而不足以开物成务，康济时艰，真拥衾之妇女耳，亦可羞已！（“二曲全集”卷七）

“律令”书下注：

律令最为知今之要，而今之学者，至有终其身未之闻者，读书万卷不读律，致君尧舜终无术，夫岂无谓而云然乎？（同上）

他更提出泰西水利之学、农学、地学诸书，他说：

以上数种，咸经济所关，宜一一潜心。然读书易，变通难。

赵括能读父书，究竟何补实际？……识时务者在于俊杰，夫岂古板书生所能办乎！（同上）

从这一点看来，正如恩格斯所说的“旧的世界的界限被打破了；只是这时候才真正发现了地球”（“自然辩证法”，人民出版社一九五五年版，五页）。李颙和颜元的思路不同，但他们所表现的时代精神是一样的。

李颙“明体适用”的二元思想，在表面上讲来，是平行的论列。例如他说：

儒者之学，明体适用之学也。……明体适用之正业，处也有守，出也有为，生民蒙其利济，而世运宁有不泰？（“二曲全集”卷十四“整屋答问”）

明体而不适于用，便是腐儒，适用而不明本体，便是霸儒。（同上）

自拔习俗，务为体用之学。证心返观，深造默成以立体；通达

治理，酌古准今以致用。体用兼赅，斯不愧鬚眉。（同上卷五“四书反身录”）

然而，从思想的内容上讲，所谓明体是保留了理学的余绪，所谓适用却对理学作了反面的修正。这在他“答王天如书”中说得很明白：

来书疑体用之有二致。……今时非同古时，今人不比古人。以孔子生知之圣，犹韦编三绝，问礼于老聃，访官于郯子，垂老不废研讨。……须明古今法度，通之于当今而无不宜，然后为全儒，而可以语治平事业。须运用酬酢，如探囊中而不匮，然后为资之深，取之左右逢其源，而真为己物。若惧蹈诵诗三百之失，而谓至诚自能动物，体立自然用行，则空疏杜撰，犹无星之戡、无寸之尺，临事应物，又安能中窾中会，动协机宜乎？此不学无术，寇忠愍之所以见惜于张忠定也。故体非书无以明，用非书无以适。欲为明体适用之学，须读明体适用之书，否则纵诚笃虚明，终不济事。……空躯壳，饿肚肠，究无补于实用分毫也。（同上卷十六）

由此看来，他是以适用修正明体。他在别处所说，如“士于今日，不专在穷深极激，高谈性命”（同上卷五“四书反身录”），“借经书以行私，假圣言以文奸，政事明敏，辞令泉涌，适足以助恶而遂非，其为有甚于腐儒，乃经学之贼、世道之蠹也”（同上）。其修正理学的思想更为明白。

李顥重视实学的议论是很多的。他固然保留本体之学，但他对于玄学，反对宋明以来的传统，提出了他的批评。他说：

日用常行之谓道。……连天地常经，乖人生伦纪，虽自谓玄之又玄，却非可道之道。……修者修其所行也，检点治去之谓修，必有事焉之谓行。……使所行皆天理，此修行之见于外也，……使念念皆天理，而无一毫人欲之杂，是修行之密于内也。（同上卷十“南行述”）

一位道士听了他的话，也说“此中庸之道也”。他虽未放弃内外中庸之旨，而所讲“修行”的新义正与颜元无异。

李顥既然主张内外二元之说，故对于人类性也主张性气二元。惟他讲气质之性，则远离宋儒气恶之说，这也是一种积极的修正。例如：

曰：近有讲学者，专主性善，言及于气质，便以为非，然乎？

先生曰：言性而舍气质，则所谓性者何附？所谓性善者何从而见？如眼之视，此气也，而视必明，乃性之善。耳之听，此气也，而听必聪，乃性之善。……以至于百凡应感皆气也，应感而咸尽其道，非性之本善而能之乎？若无此气，性虽善，亦何从见其善也？

（“二曲全集”卷四“靖江语要”）

此论已经接近于颜“元“非气无以见性”之说。

性气与体用的争论，是当时的中心问题。李顥在这一学术争论的空气里，因了体用二字曾与顾炎武往来函辩者三次。由他们二位的商榷书来研究，李顥在体用二元之学上实具有调和论的色彩，似与黄宗羲晚年的“工夫所至即其本体”之义相同。今将他们有关体用的争辩择述于下：

第一、体用二字的出处问题。顾炎武以体用二字虽出于儒书，但他引“易”、“礼”为证，从为二字在经传中“未有对举”。从道家魏伯阳“参同契”始把二字对举起来以说明年体外用。李顥以二字出于禅宗，“以为柔者性之体，刚者性之用”，始见于佛，为后人所沿用。

第二、体用二字的引用问题。顾炎武与李颢商讨结果，体用二字在儒家对举并提的，始于朱熹，一见于“中庸”“未发”节，再见于“费隐”章及“一贯忠恕”章，后来成了理学的术语。

第三、体用二字可否沿用问题。顾炎武主张体用二字见于经传，用之无害。惟如“活泼泼地”，“鞭辟近裏”诸禅语，为朱熹解章句的空话，后学必不可用。李颢则以为沿用也是有道理的。他说：

天地间道理，有前圣之所未言，而后贤始言之者；吾儒之所未言，而异学偶言之者。……正如肃慎之矢、氏羌之鸾、卜人之丹砂、权扶之玉目，中国世宝之，亦何尝以其出于异域举而弃之，讳而辩之也？（同上卷十六“答顾宁人先生”）

但“全体大用”之歌是一种唯心论。李颢在这里还是倾向于二元：论。他解释说：

但论其何体何用。如明道存心以为体，经世宰物以为用，则体为真体，用为实用，此二字出于儒书固可，即出于佛书亦无不可。苟内不足以明道存心，外不足以经世宰物，则体为虚体，用为无用。

（同上）

讲到体用，必然要涉及所谓“合内外之道”。顾炎武不主张内学外学的区别，以免落人汉人“以七纬为内学，六经为外学”的泥沼（参看“日知录”卷十八“内典”条）。李颢则辨佛道有内而无外，儒学则内外兼备，以为如以“活泼泼地”形容道体，虽系朱熹沿用禅语，也会于观省之说。但他又反过来说：

顷偶话及体用二字，正以见异说入人之深。虽以吾儒贤者，亦习见习闻，间亦借以立论解书。如体用同源，“费隐”训注，一唱百和，浸假成习，非援儒而又入墨也？（同上“答宁人”）

从上面体用二字的辨析看来，李颢折中了形式，而在内容上已超出理学家数。他一方面解释体用皆非空寂，他方面慨叹朱熹以来援引异说成了后儒的习惯。我们可以由这里看出理学的前途，即理学大儒也不能不感到为那种形而上学折中的苦痛了。

第二节 李颢的近代民主思想

李颢的学术，是以，“悔过自新”四字来标宗的。这骤然看来，好像是常识，实则在浅易平实的道理中含有如欧洲启蒙学者的“再生”的意义。他说：

古今名儒，……或以主敬穷理标宗，或以先立乎大标宗，或以心之精神为圣标宗，或风自然标宗，或以复性标宗，或以致良知标宗，或以随处体认标宗，或以正修标宗，或以知止标宗，或以明德标宗，虽各家宗旨不同，要之总不出悔过自新四字。……愚谓不若直提悔过自新四字，……所谓心不妄用，功不杂施……。（“二曲全集”卷一“悔过自新说”）

有人说李颢如此标宗，“辞旨麓浅，去道迂远”，而不知道他的“心不妄用，功不杂施”，正是时时谈性命的高空病的对立思想。他讲他之所以如此标宗是从他的经验而来：

天地间道理，有前圣偶见不及而后圣始拈出者，有贤人或见不及而庸人偶拈出者，……予固庸人，懵弗知学，且孤苦颠顿，备历穷愁，于夙夜寐旦，苦搜精研中，忽显得此说。（同上）

实在讲来，他的主张是在于学为大众，反对学问被少数人所独占。他说此旨是“为中材言之也，而即为上根言之也”（同上）。他自比他的话犹“贫女之布”、“庸人之言”，是为下等阶级讲的。他的例证颇为奇特，由尧、舜、周、孔以及张载、程、朱、王守仁，最后直数到些杀人犯（徐庶）、凶暴徒（周处）。他以为他们一样可以有所成就。他又说：

子张，鲁之鄙家（鄙野之鄙，在古为奴贱之义）也，颜浊聚，梁父之大盗也，学于孔子。段干木，晋国之大狙也，学于子夏。

高何、县子石，齐国之暴者也，指于乡曲，学于子墨子。索处参，东方之巨狡也，学于禽滑黎。此六人者，刑戮死辱之人也，今非徒免于刑戮死辱也，由此为天下名士显人，而吾曹乃多以一告自弃，惜哉！（同上）

他在“四书反身录”中解“樊迟请学稼”章，并不如一般理学家在那里痛斥“小人”，反而为小人之事作辩护。他说：

伊尹耕于莘野，孔明躬耕南阳，此未仕而稼圃者也。海刚峰令淳安县，爱民如子，视线如仇，携苍头二人，耕田艺蔬，一毫无取于民，此仕而稼圃者也。……风高千古，稼圃何害？在迟（樊迟）固不可徒稼圃，在吾人则不可不稼不圃，……慎无借口夫子斥迟之言以自误生平。（同上卷三十八“论语下”）他的这一学旨，一方面在矫正宋明空虚之学，拒绝众人于学问之外，如他回答自新之功应从何处着力说：

最上道理，只在最下修能，不必骛高远，说精微，谈道学，论性命，但就日用常行，纲常伦理，极浅极近处做起。（同上卷六“傅心录”）

另一方面，则以学术的成就，圣愚贤不肖皆可从自新而进修，暗含着市民阶级要求的思想平等。他的“观感录”一书实在是人仅在性能上抽象的还原。他在此书中所举晚明的学人，都是贫贱起家的，兹把他观感的十个人写在下面：

王良（心齐）——出身监丁，谒孔子庙作“此亦人耳”之问，

而开始进修。

朱恕（光信）——出身樵夫，日采樵易梦精养母，并不空谈性命，而亦配享崇儒祠。

李珠（明祥）——出身吏胥，终身服务下役，谓“在公门尤易施功”，倡实践之学，名闻天下。顾炎武也赞服他。

韩贞（乐吾）——出身窑匠，陶甃为生，从樵夫朱恕学。讲学兼劳动，工贾佣隶咸从之游。

林讷（公敏）——出身商贾，淮南营商，遇韩贞拜为师。他的家受过嘉靖甲寅倭寇之劫，家烬无归，而学业更进，后成大儒。

复廷美（云峰）——出身农夫，素事农耕，后学于王艮。

某尚书问他的学问成就：“子得此学，如何作用？”他说：“某一农夫，有何作用？”他从农夫的反身经验曾证明一个道理，为后来清学所本。他说：“天理人欲，不知谁氏作此分别？吾反身细求，理欲似难分别，分别止在迷悟间，悟则人欲即天理，迷则天理亦人欲也。”

陈真晟（剩夫）——出身卖油佣。他的父亲是个打银匠。他随父作工，主人防之如防盗贼。这时他十一岁，语父曰：“何业而蒙盗贼之防乎？”劝父舍此业，遂做了卖油佣。后一边卖油，一边读书。在他学成后，以知行并进为学旨。

王元章——出身牧羊人，“见孳于父，执策映佛灯读之，躬修允蹈，亦成名儒。”

周蕙（小泉）——出身戍卒，崛起于行伍之间，有功于关学。

朱蕴奇（贫士）——出身纲巾匠，和妻子织纲巾为生，后从学于冯少墟，以操行不苟见称于世。李颢在“观感录”中所举的十人，都是工农商贾出身的人。这不是他偶感而发的，实在是他的市民阶级平等思想在学术上的表白。他说：

道无往而不在，学无人而不可，苟办肯心，何论侑类（按即阶级）？（同上）

迹曷尝限人，人自为迹所限耳！（详看“二曲全集”卷二十二）

他打破“侑类”（即阶级）界限的思想，是有市民平等思想的社会根源的，打破“迹限”分别的思想，是市民对于封建身分制的抗议。我们认为他的这种朴实学旨，是意图锤击开近代门户的平地一声巨响，故他的折中的温和学风里含有新锐的锋刺。然而，这一主张，却不能在历史前途方面找到答案，而仅是作为历史的问题提出的。且由贫贱阶级升为士大夫的想法也不是历史的解决，不致是为市民的世界开辟道路罢了。

李颢倡“匡时要务”，少时著“帝学宏纲”、“经世蠹测”、“时务急著”诸书，“凡政体所关，靡不规画”，但可惜诸书都因了触犯清统治者的忌讳而自毁绝了。（“二曲全集”卷十八存“与布抚台书”，仅为陕西疾苦上陈急务八条，都是实陈政策，但自言“触犯时忌”，只可与知己言而已。读此亦可想见时务诸书的内容了。）在他的“二曲全集”中所存的“匡时要务”一卷，仅就明学术救人心一点立论，深慕东林的自由学风，把当时的八股词章，比之为洪水猛兽。他虽然仅留下这一卷“匡时急务”的口授记录，但我们也可以从其中看出他的解放思想。他说：

自教化陵夷，父兄之所督，师友之所遵，当事之所鼓舞，子弟之所习尚，举不越乎词章名利，此外茫不知学校为何设，读书为何

事。呜呼，学术之晦，至是而极矣！人心陷溺之深，至今日而不忍言矣！昔墨氏之学，志于仁者也，视天下为一家，万物为一体，慈悯利济，唯恐一夫失所；杨氏之学，志于义者也，一介不取，一介不与。……此其为学，视后世词章名利之习，相去何啻天渊：孟子犹……辞而辟之。……夫以履仁蹈义为事，其源少偏犹不能无弊，矧所习惟在于词章，所志惟在于名利，其源已非，流弊又何所底止！此其以学术杀天下后世尤酷，比之洪水猛兽，尤为何如也？（同上卷十二“匡时务”）

李顥称墨杨之学“履仁蹈义”，是具有新颖的见解的，是前儒不取主张的。他深恶八股词章，更直言其为束缚人心的枷锁，“洪水猛兽，其为害也，止于其身，学术不明，其为害也，根于其心。……心害则醉生梦死，不自知觉，发政害事，为患无穷。”（“二曲全集”卷十二“匡时务”）他主张救此时弊，在于自由讲学。他说：

立人达人，全在讲学，移风易俗，全在讲学，拨乱反正，全在讲学，旋乾转坤，全在讲学。……此生人之命脉、宇宙之元气，不可一日息焉者也。（同上）

他以为思想的自由可以匡救八股时文的教条背诵。这和黄宗羲、顾炎武的思想是相同的。他又以为立会讲学之风应该大大提倡，以建立士风士节，而反对禁止讲学。他说：

宋之不竞，以禁讲之故，非讲之故也。（同上）

他的立会讲学的主张，虽含有以道德感化人心的思想，但是从清统治者所公布的社学禁例看来，他是和统治者对立的。

李顥有关平等与自由的思想，是中国近代的启蒙思想，实无疑义。王源（字昆绳，著有“平书”，讲治道）为当时自负“讲究伯王大略”的人。在他未信颜元学旨之前，曾致书李顥，说：“苟得大贤焉为之依归，复何恨乎！闻先生著述甚富，皆体用兼备之书，恨未之见。”书中多以讲求实学，征求李顥的意见，这可见当时李顥经世之学已有所传布，能令一个自云“真豪杰不亦可乎，何必假道学”的王源仰慕了。

最后，我们应当明白，清初学者之所谓“实”学，不是科学意义上的历史实践与革命实践的实学。它之所以有一定的时代的进步价值，是因为它企图从中世教条中解放，并追求个性的解放与社会的变革，但它也有历史的局限性，因为所谓实践的内容是依存于个性的道德律。李顥应作如此评价，其他清初学者也应作如此评价。不过他们的阶级代表性不同，主张也有些不同，这是尤其应该作比较研究的。

第八章 唐甄的思想

第一节 唐甄大胆的政论

唐甄，初名大陶，字铸万，号圃亭，四川达州人，生于明崇祯三年（公元一六三三年），卒于清康熙四十三年（公元一七〇四年）。他著“潜书”九十七篇，原名“衡书”，据他自己说，是积三十年而成。此书分上下二篇，篇后不具年代。细绎此书，下篇谈政治，成书年代较早；上篇讲学术，成书年代较晚。似原名“衡书”，重在下篇；后改“潜书”，又重在上篇。“曰衡者，志在权衡天下也。后以连蹇不遇，更名‘潜书’。”（王闻远“西蜀唐圃亭先生行略”）

唐甄对他的“潜书”，自负甚高，以周秦诸子自居，文体也多仿“墨子”、“孟子”、“庄子”。潘耒为之撰序文，说这书“独抒己见，无所蹈袭。……其文高处，闳肆如庄周，峭劲如韩非，条达如贾谊，……直名‘唐子’可矣”。我们读这书，觉得所谓“独抒己见，无所蹈袭”，颇合于十七世纪中国启蒙时代的精神。

“潜书”文格甚特别，鲜引用六经之言，反而多见当时俗论常识的见解。他主张“于‘诗’、‘春秋’之旨如听家人之言，闾巷之语”，更主张治学重在自我的批判，以为不通经术并不是弱点。他说：

今人于五经，穷搜推隐，自号为穷经，此尤不可。何也？当汉之初，学者行则带经，止则诵习，终其身治一经，而犹或未逮。若是其难者何也？盖其时，经籍灭而复出，编简残缺，文辞右奥，训义难明，是以若是其难也。今也不然，训义既明，坐享其成，披而览之足矣。虽欲穷之，将何所穷！甄也，……于“诗”患毛郑之言大同而小异，……择其善者而从之，以便称引，……于“春秋”患左氏之言太简，取触类而长之义，以通其所未及。……夫心之不明，性之不见，是吾忧也，“五经”之未通，非吾忧也。（“潜书”“五经”）

这种读书法更表现了他的时代精神。实际上，他是以一位政论家的态度出现，以“权衡天下”的“衡”义，来宣传他的主张。书末“潜存”一篇，自白甚明。他说：

声弘尝问于我曰：先生可以为相乎？曰不能也，吾褊而不能忍，隘而不能容，明而迟于决，不足以任之矣。……吾不能身任，而能进言。使我立于明主之侧，从容咨询，舍其短而用其长，以授之能者而善行之，可以任官，可以足民，可以弭乱，不出十年，天下大治矣。

他的“潜书”精华也正在于他的平民干政的精神。唐甄和黄宗羲有相同的地方，即攻击封建制度是特别露骨的。他一则说“君臣，险交也”（同上“利才”），再则说“天下之达道五，君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也，……自古有五伦，我独阙其一焉，……君臣之伦不达于我也，……不敢言君臣之义也”（同上“守贱”）。这显然对于封建的伦理已经起了极大的怀疑。在那时神权的思想仍然束缚着人心，但他却说“天子之尊，非天帝大神也，皆人也”（同上“抑尊”）。这种思想符合于资本主义初期的思维方法（参看本书一六页）。他并且在形式的道理上看出了封建专制主义

的时代是必然要变化的：

天地其一形而长久乎？无成乃无毁，有成必有毁。天地之既成也，吾知其必有毁也。知其必有毁也，亦知其必复有成也。……其君长上下必复如是。……世之逝也，自皇以至于帝王，自帝王以至于今兹，如披籍然。（同上“博观”）

治启于黄帝，二千余岁至于秦而大乱；乱启于秦，至于今亦几去黄帝之年矣，或将复乎！（同上“尚治”）

唐甄基于一种历史循环论，推测世变已经到将治的时候了。他在这样进化论的观点之下，否定了君主专制。他的理论没有说明行将到来的治世是什么社会，但这种治世，他却认为和君主制度是不相容的。他说：

自秦以来，屠杀二千余年，不可究止，嗟乎，何帝王盗贼之毒至于如此其极哉！（同上“全学”）他把帝王与盗贼并提，在当时无疑是大胆已极的政论。他更发挥了封建专制主义形成的道理，主张把帝王处决，他说：

自秦以来，凡为帝王者皆贼也。……今也有负数匹布或担数斗粟而行于涂者，或杀之而有其布粟，是贼乎？非贼乎？曰：

是贼矣。……杀一人而取其匹布斗粟，犹谓之贼，杀天下之人而尽有其布粟之富，乃反不谓之贼乎！……过里而墟其里，过市而窜其市，入城而屠其城，……大将杀人，非大将杀之，天子实杀之；……官吏杀人，非官吏杀之，天子实杀之：杀人者众手，实天子为之大手。天下既定，非攻非战，百姓死于兵与因兵而死者十五六，暴骨未收，哭声未绝，目眦未乾。于是乃服衮冕，乘法驾，坐前殿，受朝贺，高宫室，广苑囿，以贵其妻妾，以肥其子孙。彼诚何心而忍享之！若上帝使我治杀人之狱，我则有以处之矣。……有天下者无故而杀人，虽百其身不足以抵其杀一人之罪。（同上“室语”）

以上所言“凡帝王皆贼”之论，语义颇仿“墨子”“非攻”篇。他在“仁师”篇也有这种相类的话，他把有天下之后的皇帝，“群臣谏之，史官赞之”的什么功德，认为不过是“大功既成，贵为天子，民安其治，无议之者，遂自矜其功，亦人忘其毒”罢了。这比黄宗羲的“原君”篇更激昂些。他甚至以为把统治天下的封建君主，在他的审判之下，送上断头台，还不足以还血债的。

唐甄又从历代暴君暗君辟君懦君之占大多数，痛斥了君主寡制，他说：

治天下老惟君，乱天下者惟君。……海内百亿万之生民，握于一人之手，抚之则安居，置之则死亡，天乎君哉！地乎君哉！……一代之中，治世十一二，乱世十八九，……君之无道也多矣，民之不乐其生也久矣，其如彼为君者何哉！……帝室富贵，生习骄恣，岂能成贤？是故一代之中，十数世有二三贤君，……其馀非暴即暗，非暗即辟，非辟即懦。……懦君蓄乱，辟君生乱，暗君召乱，暴君激乱。君罔救矣，其如斯民何哉！

呜呼，君之多辟，非人之所能为也，天也；天无所为者也，非天之所为也，人也，人之无所不为也，不可以有为也。此古今所同叹，则亦莫可如何也已矣！（“潜书”“鲜君”）

唐甄复拆穿神权，追求封建制度的君权，把“专制”之名用“势尊”二

字代替，讲出一番惊人的议论。他说：

天子之尊，非天帝大神也，皆人也。是以尧舜之为君，茅茨不剪，饭以土簋，饮以土杯。……无不与民同情也。……人君高居而不近人，既已瞽于官聋于民矣，虽进之以尧舜之道，其如耳目之不辨何哉？……人君之尊如在天上，与帝同体，公卿大臣罕得进见，变色失容，不敢仰视，跪拜应对，不得比于严家之仆隶。……臣日益疏，智日益蔽。……岂人之能蔽其耳目哉？势尊自蔽也。……位在十人之上者必处十人之下，……位在天下之上者，必处天下之下。古之贤君，不必大臣，匹夫匹妇皆不敢陵：不必师傅，郎官博士皆可受教；不必圣贤，闾里父兄皆可访治。……人君唯能下，故天下之善归之，是乃所以为尊也。（同上“抑尊”）

从对于专制（势尊）的批评，自然就要导出民主平等的观念。唐甄虽然没有民主主义的显明的纲目，但有人权平等的憧憬。他的平等思想的大前提是人类的情欲一致。他说：

天地虽大，其道惟人：生人虽多，共本惟心；人心虽异，其用惟情。虽有顺逆刚柔之不同，其为情则一也。是故君子观于妻子而得治天下之道，观于仆妾而得治天下之道。（同上“尚治”）

因此，他的社会平等的理论，是和西欧十七世纪学者的理论相似的，因为他们从人性的出发点是相近似的。他说：

天地之道故“平”，平则万物各得其所。及其“不平”也，此厚则彼薄，此乐则彼忧；为高台者必有洿池，为安乘者必有繭足。王公之家一宴之味，费上农一岁之获，犹食之而不甘。

吴西之民，非凶岁为藜粥，杂以苡秆之灰，无食者见之，以为是天下之美味也。人之生也无不同也，今若此，“不平”甚矣！提衡者权重于物则坠，负担者前重于后则倾，“不平”故也。是以舜禹……恶衣菲食，……惧其“不平”以倾天下也。（同上“大命”）

基于这一人类天赋平等之说，唐甄提出了男女平等的主张。他说：天之生物，厚者美之，薄者恶之，故不平也；君子于人，不因其故嘉美而矜恶，所以“平”之也。……恕者，君子善世之大枢也。五伦百行，非恕不行，行之自妻始。（同上“夫妇”）

他提出了特权阶级应该与平民农夫一样有平等的地位。他说：

先人有言曰：“语道莫若浅，语治莫若近。”……古之贤君，虽贵为天子，富有四海，存心如赤子，处身如农夫，殿陛如田舍，衣食如贫士，海内如室家。微言妙道，不外此类。（“潜书”“尚治”）

天子学同于士，惧而篇学当百十于士。（同上“得师”）

接贱士如见公卿，临匹夫如对上帝，礼之实也。（同上“善施”）

这样看来，他把君主看作一个公仆以及把匹夫看作如上帝的思想，代表了近代的城市平民反对派的阶级要求。

唐甄的政论批评旧社会制度的地方居多，而积极的方面，他却自认为不能作出解答。他对于新社会的希望，采取向上劝告的方式，请求君主想一下利害：天下可以用暴力得到，但也可以被暴力所夺去。他说：

辗转思之，不释于心。不得大成，且求小补：不能普利，且图少济。设为说之之言曰：“君之贵，非君赐乎？”必曰“然”。“君

之用，非出于民力乎”？必曰“然”。“吾愿君之有以报君赐而勿忘民力也。”（同上“梃政”）

他对天子保留了请愿方式，而对于继承君位的“太子”，则规定得一点自由也没有。他在“太子”篇中，数了若干严加教育的方法，而归结于“教太子有过必撻”，把一个太子连接着这样也撻，那样也撻，撻成一个听命于民心的好人。

唐甄所以有这样的批判思想，因为他已经蕴育出近代的民主思想，他的政治论点，即从人民为国家的基础而出发。他说：

为政者多，知政者寡。政在兵则见以为固边疆，政在食则见以为充府库，政在度则见以为尊朝廷，政在赏罚则见以为叙官职。四政之立，盖非所见，见止于斯。虽善为政，卒之不固不充不尊不叙，政日以坏，势日以削，国随以亡。国无民，岂有四政？封疆，民固之；府库，民充之；朝廷，民尊之；官职，民养之；奈何见政不见民也？……君之于民，他物不足以喻之，请以身喻民，以心喻君。身有疾则心岂得安？身无疾则心岂复不安？有戕其身而心在者乎？……茅舍无恙，然后宝位可居；蓑笠无失，然后衮冕可服；豆藿无缺，然后天禄可享。（同上“明鉴”）

唐甄批评了封建官僚制度，显示出信仰人民的言论。他说：

天下难治，人皆以为民难治也，不知难治者非民也，官也。……论政者不察所由，以为法令之不利于行者，皆梃于民之不良，释官而罪民，此所以难与言治也。以诏令之尊威，上驰于下，下复于上，不待旬月而遍于海内矣。人见其遍于海内，吾见其未尝出于门庭也。盖遍于海内者其文也，未尝出于门庭者其实也，虽有仁政，百姓耳闻之而未尝身受之……君臣上下，隔绝不通，……其何所藉以达于天下乎？（“梃政”）

唐甄更有“六善”篇，其中一项为“从人”，主张思想言论自由与大多数的福利，这正是市民阶级的要求。他说：

天下有天下之智，一州有一州之智，一郡一邑有一郡一邑之智，所言皆可用也。我有好不即人之所好，我有恶不即人之所恶，众欲不可拂也。以天下之言谋事，何事不宜？以天下之欲行事，何事不达？

唐甄虽然痛骂君主制度，但没有明白主张君主制度之应革除，似又有虚君立宪的萌芽思想。故他对于宰相六卿之职，反认为是比君主更重要的。他说：

古之为国者，得一贤相，必隆师保之礼，重宰衡之权，……盖大权不在，不可以有为也。国有贤相，法度不患不修，赏罚不患不中，用舍不患不明，……田赋不患不治……。（同上“任相”）

一曰专：……六卿……各专其职，……守官既专，其虑益熟，其学益精，其事易成。二曰虚：……毋作聪明以自用，毋作好恶以遵法，毋拒忠言以闻过。……三曰亲：……四曰敬：……六卿待以师宾之礼，不敢烦责。（“潜书”“善任”）

上面所述的，都是关于他的政治方面的理论。下面，我们再看他的经济方面的理论。简略讲来，在他的经济思想中，对旧现实的批判集中于封建的超经济剥削。他所理想的新社会有城市平民反对派的“国民之富”的因素，

他的术语是“富民”。他说：

财者，国之宝也、民之命也，宝不可窃，命不可攘。圣人以百姓为子孙，以四海为府库，无有窃其宝而攘其命者，……反其道者，输于幸臣之家，藏于巨室之窟，……此穷富之源，治乱之分也。……海内之财，无土不产，无人不生，岁月不计而自足，贫富不谋而相资。……因其自然之利而无以扰之，而财不可胜用矣。……不扰民者，植枝者也，生不已也；虐取于民者，拔枝者也，绝其生也。虐取者谁乎？天下之大害莫如贪。……彼为吏者，星列于天下，日夜猎人之财，所获既多，则有陵己者负篋而去，……转亡转取，如填壑谷，不可满也。……民之毒于贪吏者，无所逃于天地之间，是以数十年以来，富室空虚，中产沦亡，穷民无所为赖。……人君能伦，则百官化之，庶民化之，于是官不扰民，民不伤财；人君能俭，则因生以制取，因取以制用。（同上“富民”）

上面一段话中，痛斥超经济的“虐取”，而主张自由放任，所谓“因其自然之利而无以扰之”。在别的篇中，他更提出与“地尽其利，物尽其用，人尽其材，货畅其流”类似的议论。他认为“国民之富”是立国的根本，没有“富民”（即市民阶级）的经济自由，一切经济制度的理想都是空话。故他又说：

立国之道无他，惟在于富。……夫富在编民，不在府库。（同上“存言”）

古之贤君，举贤以图治，论功以举贤，养民以论功，足食以养民。虽官有百职，职有百务，要归于养民。……后世则不然，举良吏而拔之高位，既显荣而去矣。观其境内，冻饿僵死犹昔也，豕食丐衣犹昔也，田野荒莽犹昔也，庐舍倾圮犹昔也。……为其廉乎，廉而不能养民，其去贪吏几何？为其才乎，才而不能养民，其去酷吏几何？……未可以咎为吏者也，……上不以“富民”为功，而欲吏以“富民”为务，岂可得乎？……为治者不以“富民”为功，而欲幸致太平，是适燕而马首南指者也。（同上“考功”）

“富民”思想和黄宗羲的市民思想相似。因为唐甄虽然有重农的思想，但有时也农贾并提。在货币方面，唐甄对于银的死藏、集中加以攻击，与黄宗羲之说也极相似。他说：

农安于田，贾安于市，财用足，礼义兴。……金之富可惠戚友，五倍之富可惠邻里，十倍之富可惠乡党，百倍之富可惠国邑，天子之富可惠天下。（同上“善施”）

财之害在聚，银者易聚之物也。……救今之民当废银而用钱，……所以通其市易也。（同上“更币”）

唐甄的政论，不但信仰人民，信仰将来，而且相信自己的理想。他和封建学者对现存世界的否定是相反的，他认为他的主张如实现，黄金时代立刻就到来。他说：

吾之言如食必饱，如衣必暖。用吾之言，三年不效，五年不治，十年不富，风俗不厚，讼狱不空，灾祲不消，麟凤不至，则日西出而月东生矣。请与子会契而博胜焉可也。（同上“考功”）

唐甄更有一门特别的学识，即深通兵学。在清初学者中专门研究兵法的还不多见，他和王源（昆绳）独能精于此道，他的政治言论和王源的“平书”

有相互发明之处，他的军事理论也和王源的“兵法要略”有相互影响之处。他们都反对宋儒高谈性命而耻言武备，即所谓“揖让而治豺虎，赤心以化蛇豕”（王源“立国论”）。他们不但在原则上重视兵学，而且实际研究兵学。这在当时是一种“异端”。试看唐甄从无神论出发而说明兵学：

方子曰：“人皆疑先生之言兵。”唐子曰：“世之称良将者，人乎？神乎？”曰：“人也。”“所云大敌者，人乎？鬼乎？”曰：“人也。”唐子曰：“若良将克敌为神之斩鬼，则吾不敢言；若皆人也，何疑于吾言？”（“潜书”“知言”）

由此可见封建社会是把谈兵和谈神说鬼同样看待的。他从人类的本分内事，反驳不学“军旅之事”的传统观念。他以为兵与仁义三者合一，才为全学，可见道德的观念发生了变化。他说：

国多孝子而父死于敌，国多悌弟而兄死于敌，国多忠臣而君死于敌。身为仁人而为不仁者虏，身为义人而为不义者虏。……学者善独身，居平世，仁义足矣，而非全学也。全学犹鼎也，鼎有三足，学亦有之，仁一也，义一也，兵一也。……不知兵，则仁义无用，而国因以亡矣。……高者讲道，卑者夸文，谓武非我事，蔽一；视良将如天神，非常人所可及，蔽二；畏死，蔽三。……习为懦懦，……无惑乎士之不知兵也！（同上“全学”）

他以为兵事即人事，也就是人的一种学问。儒生谈兵不但不足为怪，而且儒生不知兵反是一种耻辱。他说：

以兵事推之武夫。彼之为人，……或起于卒伍，出于盗贼，……彼乌知君臣之道，社稷之是计？一旦得志而为将，杀无辜，虏妇女，掠宝货，纵之则毒人，禁之则拥兵不臣。……乃世之论将者，谓戎事尚力，使儒生御敌，如以卵投石也，是未明乎用兵之道也。……所贵乎勇力者，不过使之登城，使之冲阵，使之先犯，使之间出，是大将之所使，而不可为大将也。……“孙子”十三篇智通微妙，然知除疾而未知养体也。夫为将者，智足于军，未善也，军不可遍也；智足于战，未善也，战不可读也；智足于破敌，未善也，破一敌又有一敌也。善军者使天下不烦军，善战者使天下不欲战，善破敌者使天下不立敌。……兵以力胜，力以谋胜，谋以德胜，非学不可。（同上“全学”）

他从兵学的讨论中把儒生和武夫的区别消除，因此，人性的内容丰富了。他说：

壮者任兵事，巧者察兵势。……水火锋弦，谓之兵事，顺时观变，达情度务，谓之兵势。（同上“审知”）

唐甄兵势之学的第一要义，是以军队为人民的军队。他批评“孙子”兵法“知除疾而未知养体”，即根据人民性为军队的灵魂而出发的。这里就具有民主思想了。他说：

古之用兵者皆以生民，非以杀民；后之用兵者皆以杀民，非以生民。兵以去残而反自残，奈何袭行之而不察也？古之贤主，……为民父母，……不握而提，不怀而抱，痛民之陷于死，兵以生之，恐民之迫于危，兵以安之。如保赤子，德者乳也，兵者药也，所以除疾保生也。汤武之后，……惟利天下，利爵土，无救民爱人之意，……自二千年以来，时际易命，盗贼杀其半，帝王杀其半，百

姓之死于兵者不可胜道矣！……天道好还，不可不信，不可不畏，杀人之子孙，亦或杀其子孙，戮人之宗族，亦或戮其宗族，……不可以贵免也，不可以力除也。（同上“仁师”）

这种兵学，颇有以战止战的道理，这不是如中占空谈，而是在“帝王皆贼”的命题之下，批判了非正义的战争，并在富民生民的前提之下，主张正义的战争。因此，他提出了军队和政治的关系。他说：

凡用兵之地，拘牛豕，输粟麦，广樵牧，具楼橹，其费必空；凡用兵之地，耕废，机废，工废，贾废，市废，其养必竭；凡用兵之地，窜谷翳丛，暴日蒙霜，老羸僵涂，婴孩委莽，其伤必多。奚必刃矢？是三者皆致死之道也。（“潜书”“仁师”）

唐甄按照中国兵法的传统，先讲自治或节度，而后讲制敌。他的自固的兵法有三项，前二项仍重人民性，后一项讲军法。他说：

自固之计有三，地、食、法是也。地者，……因势之便而处，因民之宜而处，因粮之利而处，因故之形而处。……民藏不可取，野积不可掠，富室不可贷。……阴戒四境，粟米有入无出，如是则堡屯庐舍皆实，人人各自为守。……军中无法，虽勇不齐，其将可禽。……不偏于亲，尊卑有等，冠服有章，文武之官各尽其职，典兵者不侵民，牧民者不搆兵，……有罪必刑，……有功者必尊其爵……。（同上“两权”）

唐甄的制敌论，是一种掌握主动的攻势战略的思想，其内容是精彩的。他说：

善用兵者，有进无退，虽退所以成进；有先无后，虽后所以成先；有速无迟，虽迟所以成速；有战无守，虽守所以成战；有全无半，虽半所以成全。（同上“五形”）

因此，他讲攻势战略，既要乘敌人之不备去闪击，更要按照自己的时计表，把握主动而得机进攻。他说：

人之情，始则惊，久则定，惊则可挠，定者不可犯。善用兵者，乘惊为先，敌之方惊，千里非远，重关非阻，百万菲众，人怀乾魏，马囊蒸菽，倍道而进，兼夜而趋，如飘风如疾雷，……乘其一而九自溃，……兵刃未加已坏裂而不可收矣。（同上）

凡用兵之道，莫神于得机。离朱之未烛，孟贲之甘枕，此机之时也；伺射惊隼，伺射突兔，先后不容瞬，远近不容分，此用机之形也。机者一日不再，……古之能者，阴谋十年不十年也，转战千里不千里也。时当食时，投箸而起，食毕则失；时当卧时，披衣而起，结袜则失。……机者天人之会，成败之决也。（同上）基于战略的理论，唐甄的战术思想也把善攻精神强调为高于一切。他讲的“自然之班”是这样：

彼以十万之众来，我以十万之众往。众相如也，彼怯我勇，则勇者胜；勇相如也，彼实我诈，则诈者胜；诈相如也，彼诈而我知之，我诈而彼不知，则知者胜，知相如也，彼知而发之疑，我知而发之决，则决者胜；决相如也，彼决而攻不善，我决而攻善，则善者胜。若自料不如，未见可胜，则固守封疆，俟衅而动，此所谓自然之理，而非神也。（同上“全学”）

因此，他又强调奇袭与包抄的战术，他说这是奇智，三奇之最后一项更讲到游击战术在攻势中的辅助作用。他说：

正道之上，我之所往，敌之所来，我之所争，敌之所御，不可以就功；善用兵者，不出所当出，出所不当出；无屯之谷，无候之径，无城之地，可以利趋，能趋之者胜。必攻之地常固，必攻之城常坚，必攻之时常警，不可以就功；善用兵者，不攻所当攻，攻所不当攻，欲取其东，必击其西，……欲取其后，必击其前，……能击之者胜。……我有此众，敌亦有此众，不可以就功；善用兵者，不专主乎一军，正兵之外有兵，无兵之处皆兵，有游兵以扰之，有缀兵以牵之，有形兵以疑其目，有声兵以疑其耳，所以挠其势也，能挠之者胜。此三奇者必胜之兵也。（同上“五形”）

他又说到军事学中谍报之重要：

谍者，军之耳也，有以谍胜，亦有以谍败。敌有愚将，可事任谍，敌有智将，不可专任谍。我有巧谍，彼乃故表其形，故声其令，故泄其隐，以诱我。吾闻之善用谍者，用敌人之谍，不可不察也。……知敌之情者，重险如门庭，不知敌之情者，目前如万里。（“潜书”“五形”）

唐甄的兵学理论，不是纸上谈兵，因为他更重视实际的军事经验。他认为做一个将官就不能像书生那样的高卧独处、自悟性命了事，心须生活于兵士的集体关系之中。他说：

士卒未安不先寝，未食不先食，草食不甘食，疾病必视药，赏赐俘财，尽以分赐，日烹牛豕飧众，亲之如此，士卒爱之如父母矣。……能死而不可走，然后可使。有如是之众，得从变化从心，合而不狃，散而不乱，进而不佻，退而不先，隐而不惑，危而不惧，我可以挠敌，敌不可以挠我，我可以入敌，敌不可以入我。（同上“两权”）

有人问唐甄，请他说一番取胜的计划。他却说，理论尽可讲求，但实际的作战计划则不是唯心论者的先天形式所可拟定的；必须实际亲历，才能制订一个战役计划。他说：

用兵之道，非身在军中，虽上智如隔障别色。……身在军中，百人为耳，千人为目，两敌之形，皆熟知之，要塞山隘，熟知地利，面背应逆，熟知人心，远近离附，熟知援势，巧谍捷候，熟知敌隐，别道间谷，熟知奇伏，智力等类，熟知将能，信疑爱怨，熟知卒用，骑步水火，熟知技便，危险尝之，岁月历之，是以谋可效，功可成也。乃曰：倚锄而衍策，释锄而拜将，今日受命，明日克敌，此文辞之见，优偶之观也。（同上“审知”）

因此，他从客观的具体环境来研究兵学，更指出战争的规律是复杂变化的，而不是一般的了解就可以乱谈的。他说：

善用兵者，……即显、即隐，即常、即变，使敌莫知所从，莫知所避，斯为神矣。（同上“五形”）

立谋尚诡，临危尚决，取事尚短，制事尚长，出言戒易，谋功戒贪，图成戒幸。（同上“审知”）

虽然如此，唐甄的军事理论是属于一般战争的规律的研究，还不是革命战争的规律的研究，出而我们应把它当做民主的精华来批判地接受。

第二节 唐甄的学术要旨

唐甄的学旨表面上是王守仁学派的继承，但实际上他已经超越王学的局限。他认为没有才不可言性，没有功不可言性，而从才与功为性的内容。他论“才”说：

世知性德，不知性才，……人人言性，不见性功。故即性之无不能者，别谓为才，……正以穷天下之理，尽天下之事。……我尽仁，必能育天下。我尽义，必能裁天下。我尽礼，必能匡天下。我尽智，必能照天下。四德无功必其才不充，才不充必其性未尽。……程子、朱子……能见性未能尽性，外内一性，外隔于内，何云能尽？人有性，性有才，如火有明，明有光。著火于烛，置之堂中，四隅上下，无在不彻，皆明所及，非别有所假而为光；亦有无光之明，如烛灭而著在条香，……明不及众，众皆昏乱不能行作。……言性必言才者，性居于虚，不见条理，而条理皆由以出。譬诸天道，生物无数，即一微草，取其一叶审视之，肤理筋络亦复无数，物有条理乃见天道。尧舜虽圣，岂能端居恭默无所张施，使天下之匹夫匹妇一衣一食皆得各遂？（同上“性才”）

这种性才合一的思想，批评了朱儒义理之性与气质之性相分离的二元论。他根据“心知未见，物受乃见”的认识论和“物有条理，乃见天道”的世界观，批判了宋儒以来所高谈的“空性”，而走向唯物主义。他以为这种认识性能是和客观世界的事物联结的。他说：

心不明，则事不达，事不达，则所见多乖，所行多泥。徒抱空性，终于自废。……仁之为道，内存未见，外行乃见；心如未见，物受乃见。流动满盈，无间于宇内，是即其本体，非仅其发用。气机不至，萌蘖立见其绝，条干立见其槁。既绝既槁，仁将安在？是故虚受不可言仁，必道能广济而后仁全于心，达于天下。……凡德易识，惟义为难识。内主易识，外行难识。主以专直，行以变化。心如权，世如衡，权无定所，乃得其平。确守不移，谓之石义。扬号以服人，谓之声义。二者虽正，不可以驯暴安民，……于此识义，夫然后义达于天下。（谈礼从略）三德之修，皆从智入，三德之功，皆从智出。……未得智力，修德者虽能致精，得于沈潜，其中易胶。智之真体，……仁得之而贯通，义得之而变化，礼得之而和同。……故三德之修皆从智入。……德虽至纯，不及远大，皆智不能道之故。无智以道之，虽法尧舜之仁，不可以广爱，虽行汤武之义，不可以服暴，虽学周公之礼，不可以率世，……是故三德之功皆从智出。（“潜书”“性才”）

唐甄论“功”为性的实在检证，反对宋儒离功而言性，此与颜元的思想更为接近。他说：

虽为美带，割之遂不成带。修身治天下为一带，取修身，割治天下，不成治天下，亦不成修身。致中和育万物为一带，取致中和，割育万物，不成育万物，亦不成致中和。克己天下归仁为一带，取克己，割天下归仁，不成天下归仁，亦不成克己。孝悌忠信制挺挾秦楚为一带，取孝悌忠信，割制挺挾秦楚，不成制挺挾秦楚，亦不成孝悌忠信。……父子相残，兄弟相仇，夫妇相反，性何以通？天

灾伤稼，人祸伤财，冻馁离散，不相保守，性何以通？盗贼忽至，破城灭国，屠市毁聚，不得其生，不得其死，性何以通？但明己性，无救于世，可为学人，不可为大人。……今于其内致精，于其外若遗若忘，天地山河忘类泡影，万物百姓遗等刍狗，名为治世，实非治世，即非尽性。儒尝空释而私老，究其所为，吾见其空，未见其实；吾见其私，未见其公。……今之言性者，知其精不知其广，知其广不能致其广。守耳目，锢智虑，外勋利，怵变异，守己以没，不如成一才专一艺，犹有益于治。破其隘识，乃见性功。（同上“性功”）

以上所引的话是他的学旨。故他虽然提倡王守仁的学说，但经过他的修正，有了唯物主义的因素。他以为不重经验事功而空言心性，所得出的知识是一种“鬼胎”。他说：

彼我同乐，彼我同戚，此天地生人之道，君子尽性之实功也，是乃所谓“一”也。儒者不言事功，以为外务；海内之兄弟，死于饥馑，死于兵革，死于虐政，死于外暴，死于内残，祸及君父，破灭国家。当是之时，束身锢心，自谓圣贤。世既多难，己安能独贤？……是乃所谓“半”也。彼自以为为己之学，吾以彼为失己之学，盖一失即半失矣，焉得裂一而得半也？后儒岂不曰：天地吾心，万物吾体，皆空理无实事也。……万物之生，毕生皆利，没而后已，莫能穷之者，若或穷之，非生道矣。……心，形之主也，岂形无穷时，心反有穷时？心有穷时，非心理矣。……心体不充，自穷于内，非有能穷之者。上古圣人与龙蛇虎豹争而胜之，尧舜与洪水争而胜之，汤武与桀纣争而胜之，……自学无真得，反锢其心，措之于世，阻塞不利，乃谓古者大略奇功，天有别降之才。……天下之才不齐，其成器也，万变万巧而不一，岂有斧刀之所不能施者哉？……功之不成，非仁义礼智之无用也，学之不至也。众人有庸见矣，谓功不必出于心性，……岂有心性无功者哉？心性无功，是有天地而不生万物也。……目之为明，极天下之形色，大小邪正黑白，……自无不辨。……是聪明者即耳目，而有耳目者即母胞，而有不能治天下者，必其无聪明，无聪明者必其非耳目，非耳目是鬼胎也。腹大虚消，或产非人形，俗谓之鬼胎，世之笃学者其能不为鬼脸乎？……合天下以为纯则仁全，合天下以为方则义大，以天下为聪则听广，以天下为明则视远，举天下者非逐天下也，周天下所以完心体也，……完心若是，于治功也何有？（“潜书”“良功”）

“裂一而得半”，好像在常识上是可能的，然前在知识论上讲起来，既“裂一”即裂真理的实在性，不但遗其半，也就遗其全体，这是不同于初级数学上的加减法的。这一道理在清初学者中还是创见。唐甄以为明庄烈帝的例子实在是历史的教训，他说：

修非内也，功非外也。自内外分，管仲、萧何之流为宾，程子、朱子之属为主。宾宾不入，主处不出，宾不见闾室之奥，主不习车马之利。自内外分，仲尼之道裂矣，民不可以为生矣。……昔者庄烈帝尝曰：“我岂不知刘宗周之为忠臣哉？必欲我为尧舜，当此之时，我何以为尧舜？”诚哉斯言！天下之主在君，君之主在心，然而无边不成省，无省不成京，无京不成君，无君不成心。以斯观之，

知专执身心乃大失矣！仲尼曰：“穷理尽性以至于命。”理非独明也，天地方物无不通，是理也；性非独得也，天地万物大同焉，是性也。隔于天，隔于地，隔于万物，是不能穷理也。天不安于上，地不安于下，万物不安于中，是不能尽性也。（同上）

唐甄基于“天地万物无不通”的唯物主义的理理论，反对理学，指出理学之理，不知无理。他说：

顾景范语唐子曰：“子非程子、朱子，且得罪于圣人门。”唐子曰：“是何言也？二子……学精内而遗外，……吾非非二子，吾助二子者也。”顾子曰：“内尽即外治。”唐子曰：“然则子何为作方舆书也？但正子之心，修子之身，险阻战备之形可以坐而得之，何必讨论数十年而后知居庸雁门之利、崤函洞庭之用哉？”……霍韬之书，其言有之曰：“程朱所称周礼，皆未试之言也，程朱讲学而未及为政……。”唐子曰：“善矣霍子之言先得我心之所欲言也。古之圣人言即其行，行即其言，学即其政，政即其学。”……徐中允著书，著有明之死忠者。唐子曰：“公得死忠者几何人？”曰：“千有余人。”唐子慨然而叹曰：“吾闻之，军中有死士一人，敌人之为退舍，今国有死士千余人，而无救于亡，甚矣才之难也。……为仁不能胜暴非仁也，为义不能用众非义也，为智不能决诡非智也。……不能救民者，不如无贤。”（同上“有为”）

唐甄认为宋儒的理学，不是明事物之理，而是引导自我的认识于无用之处。有的宋儒以为后世的一切都不是三代圣人之法，实质上表示了对现实的一切都放弃把握。故唐甄以为学道无用，如气尽而毙。他说：

天生物，道在物，而不在天。天生人，道在人，而不在天。取诸一物，道在此物而不在彼物。取诸一人，道在我而不在他人。身有目，目有明，身有耳，耳有聪，道在明而不在目，道在聪而不在耳，道在明明而不在明，道在聪聪而不在聪。……知我之言者，以为“止”所从为“通”也，“浊”所以为“该”也。……古之人，学之九年而知事，学之二十年而知人，学之三十年而知天。知事则可以治粟，可以行军。知人则可以从政，可以安社稷。知天则德洽于中土，化行于四彝。迨其后也，非性命不言，非圣功不法，辨异端过于古，正行过于古……。问之安社稷之计，则蒙蒙然不能举其契。问之平天下之道，则泛掇前言以当之。……君子之学，为天下乳，不能育人，则生化无辅，帝治以绝，大道以熄，其害甚于异端之横行。盖异端惑世如身之有病耳，学道无用，如身之气尽而毙焉。不能究极之，勿言学也。（“潜书”“自明”，并参看“有为”。按“止”与“通”即具体与抽象，“独”与“该”即特殊与一般，真理不是抽象的。）

上面讲的“遭”和“物”的关系是唯物主义的命题。唐甄在“潜书”首篇，即提出了观察问题的近代的思维方法。他以为，因时而变，才能通古晓今。若儒者只以法古为足，不知道今天，他以为好像“止水”、“凝胶”，不过是无用拘儒的吹法螺。他说：

圣贤之言，因时而变，所以救其失也，不模古而行，所以致其真也。……自宋以来，圣言大兴，乃从事端于昔，树功则无闻焉。……（以下反语讽刺）……宋国日蹙，窜于吴越，其后诸儒继起，以正

心诚意之学匡其君，变其俗。金人畏之，不敢南侵。于是往征之。不戮一士，不伤一卒，不废一矢，不刺一矛，宋人卷甲而趋，金人倒戈而走，遂北取幽州，西定西夏，东西拓地数千里，加其先帝之境十二三焉。……儒之为贵者，能定乱除暴安百姓也，若儒者不言功，则舜不必服有苗，……仲尼不必兴周，子舆不必王齐，苟况不必言兵。……事不成，功不立，又奚贵无用之心？……若今之为学，将使刚者韦弱，通者圜拘，忠信者胶固，篇厚者痹滞，简直者丝棼，天实生才，学则败之矣。……古之人正心诚意则为圣人，后之人正心诚意则为拘儒。治心之道，曰毋利而思义，毋诈而主诚。义则一义，诚则一诚。诚一也，然有分焉，毋以义与利辨，以义与义辨；毋以诚与诈辨，以诚与诚辨。……有用之信心不愚，有用之仁必不儒，有用之义必不固。……心，灵物也，不用则常存，小用之则小成，大用之则大成，变用之则至神。不可使如止水，水止则不清；不可使如凝胶，胶凝则不并。（同上“辨儒”）

因而他把宋儒的命题倒转过来，以为天地在此时并不弱于古代的天地，人心在此时也不弱于古代的人心，并不能说古代的天地人心是善的，近代的天地人心是恶的。他说：

唐子曰：谓古今之气有厚薄，其必古之人皆如长翟，今之人皆为侏儒，古之马其身倍象，今之马其身不加于犬，而不若是也。从是论人，不薄于形，而薄于所以为形，必不然矣。……今之人犹古之人也，今之学犹古之学也，好学者内省外察，唯恐分秒之不合于圣人，而卒至于相去之远，如是何哉？曷亦反求诸其心矣！（同上“居心”）

颜元痛斥道学，把它和时文并称。唐甄也一样，他把道学、气节和文章之追求者看做三败类（同上“尚治”）。“去名”篇分析此三种求名者说：

名者虚而无实，美而可慕，能凿心而灭其德，犹钻核而绝其种，心之种绝则德绝，德绝则道绝，道绝则治绝。……世尚“道学”，则以道学为名，矫其行义，朴其衣冠，足以步目，鼻以承睫，周旋中规，折旋中矩，熟诵诸儒之言，略涉百家之语。名既成则升坐以讲，……弟子数千人各传师说，天下皆望其出以兴太平，或徵之京师，即以素所讲论者敷奏于上；……未有所裨益，即固辞还山，天下益高其出处焉：此道学之名也。世尚“气节”，则以气节为名，自清而浊人，自矜而屈人，以触权臣为高，以激君怒为忠，行政非有大过，必力争之，任人非有大失，必力去之。……窜于远方，杖于阙下，磔于都市，天下之士闻之，益高其义：……此气节之名也。世尚“文章”，则以文章为名，……书纸如飞，文辞靡丽，……文士无用，其重于天下，不下道学气节二名也。……君子为政，……维破其术，塞其径，绝其根！（“潜书”“去名”）

末了，我们要指出“潜书”在思想体系上的矛盾。我们读“潜书”的“贞隐”、“思愤”、“悦入”、“敬修”诸篇，觉得有和他的一贯精神相出入的地方，这是最易令人不解的问题。例如他一方面说：“至于宋则儒大兴而实大裂，文学为一涂，事功为一涂，有能诵法孔孟之言者，别为一涂，号之曰道学。”他方面又说：“处世多忧患，……其身亦大劳矣，其心亦甚苦矣，学道则不然，无入而不自得，正己而不求于人，虽有忧患，不改其乐，……”

有一事可以无忧，……学圣人之道是也。”（同上“劝学”）他一方面主张“裂一”不能见半，他方面又说：“虚中者道所居也，空外者心所安也。”（同上“思愤”）“定其器而盖之者，敬之谓也。”“静以言乎心之体也，敬以言乎体之持也。”（同上“敬修”）

这是什么道理呢？在著者看来，这几篇东西是他晚年失意，穷极走入所谓“悦入”的一种忏悔书。他在这时，壮年政论家的气概已经消磨殆尽，又值清统治者的文化高压政策捆束住人类知识，没奈何在歧路上忧疑起来了。我们看他的自白：

唐子之年二十有一矣，欲得志于天下，尝读“汉书”至严光传，勃然大怒，推几而起，投书于地，骂之曰猾贼！……当是之时，气盖天下，上望伊吕，左顾萧张，岂不壮哉！……二十余年，卒无所得食，形貌犴委，志气销亡。于是乃慨然而叹。（下为与人论隐，见同上书“独乐”，并参看“贞隐”。）

他在壮年忧时疾俗，故“衡”论天下，气概一世。到了康熙的文化政策愈来愈凶，而进步的思想大受限制，他不得不由“衡”而“潜”，更大倡其悦入自得之道了。他说：

甄晚而志于道，而知即心是道。……“悦”为入道之门，无异方也。……自从悦入，不戚戚而恒荡荡，未尝治忧也，而昔之所忧不知何以渐解；未尝治患也，而昔之所患，不知何以“潜”失。……十年以前，尝专力从治躁逸，……今则渐安。……予蜀人也，生质加其山川，峻急不能容而恒多忧患，细察病根，皆不悦害之。（同上“悦入”）

梁启超错误地把唐甄的这种悲剧歧路，把他的所谓“悦入”之道，当做“一生得力的所在”，并赞为“极有理致”。这种说法毫无依据，而且违背了真实。实则唐甄自己已经说得清楚，这不是青年“少壮之时”，而为“六十七十之候”了。他说：

生我者欲也，长我者欲也，……舍欲求道，势必不能，谓少壮之时不能学道者以是故也。……血气既衰，五欲与之俱衰，久于富贵则心厌足，劳于富贵则思休息，且以来日不长，心归于寂，不伤位失，以身先位亡也，不忧财匮，以身先财散也。……视若浮云，而非我有，此六十七十之候也。（“七十”）

六十七十岁的唐甄于是离“衡”而“潜”了！“衡”是民主性的精粹，“潜”是封建性的糟粕了。批判地论述古人，这里就是一例。

第九章 颜元思想

第一节 颜元的新世界观

颜元，字浑然，号习斋，生于明崇祯八年（公元一六三五年），卒于清康熙四十三年（公元一七〇四年），河北省博野县人。他是中国十七世纪思想界中的一支异军。他在当时启蒙的人物中，对于理学的批判，比王、顾、黄三人更加彻底，毫无保留。列宁曾规定启蒙学者有三个特征，一、即“对于农奴制度及其在经济、社会和法律方面的一切产物满怀着强烈的仇恨”，二、即“热烈拥护教育、自治、自由……”，三、即“坚持人民群众底利益，……他们衷心相信农奴制度及其残余一经废除就会有普遍幸福，而且衷心愿意促进这一事业。”（“我们究竟拒绝什么遗产？”，一八页。）这三个特征也适合于中国的启蒙学者的理想。王、顾、黄三人在时代精神上是宋明道学的异端，但都在形式上还对理学抱有保留的态度。王、顾形式上左祖程朱，黄宗羲形式上左袒王守仁。颜元不然，对于宋以来的道学家，一齐推翻，没有一丝形式上的保留态度。颜元同王、顾、黄等的表现形式不同，但他们的愿望却具有共同的特点，即“这些愿望表现着进步社会阶级的利益，表现着整个社会在现在道路上，即在资本主义道路上发展的迫切利益。”（同上，二页。）

有人说颜元攻击程朱特甚，与王守仁有传统渊源。这种看法是极其错误的。这看他的“评王学质疑”，便可从知道的。他常把朱陆二人并提，或把程朱与陆王并提，肆意讽刺，比之为异端之杨墨，说两派都是杀人的人，不欲辨其高下。他不像王、顾在文字上还尊重程朱，也不像黄宗羲在文字上还尊重王刘。他直捷了当地说：

阳明近禅处尤多，……所谓与贼通气者。（“存人编”卷二“第四唤”）

初求之陵王无所得，继求之程朱无所得。……反求之孔孟，……即与学王陆程朱……谈静敬著书册者亦相左。（“习斋记余”卷三“给易州李孝廉介石书”）

今何时哉！普地昏梦，不归程朱，则归陆王，而敢别出一派，与之抗衡翻案乎？……媳杨墨著孔道……如昔人者乎？（同上“寄桐乡钱生晓城书”）

有人因为颜元主张功用，以为他似美国式的资产阶级的实用主义。这更是恶劣的附会。诚然，如恩格斯在“费尔巴哈与德国古典哲学的终结”中所说，“旧唯物论对于历史的见解——只要它一般地具有这样的见解——在本质上是实用主义的：它是按照行动的动机来判断一切事物，把历史人物分为正直君子和诡诈小人。”（五六页）然而，古典哲学和帝国主义时代的没落哲学是有区别的。颜元讲的“习”，多指实院事物的制造与证验，和实用主义者唯心地把经验还原成观念的说法，丝毫没有共同之点。颜元讲的事理、物理，指事物的条理，因此，他的论点是异常素朴的，仅重在科学意义的专门职业。他的知识论，不是从哲学的理论的或范畴本身研究的，也不是从历史分析的或流变发展研究的，而仅是导出一个属于科学知识的世界。他所常举的例证，医生的临床，兵士的战争，交通工人的筑路，水手的掌舵，农夫的种田，裁缝的成衣，以至音乐家的制乐，法律学者的立法，不是技术便是艺术。他所托的“六艺”乃是旧瓶装新酒，因为十九世纪以前的学者，形式

重于内容。

颜元提出了一个对于新世界的愿望。因此，他把过去道学家所看到的空静世界，最简洁地目为“镜花水月”。

人类为了适合于历史的要求，常会幻想历史。人类在一定的历史条件之下要创造新东西，然在他们的前面，横梗着旧世界神圣不可侵犯的东西。因此，启蒙学者所提出的反命题，起初常把主词不变，而以相反的述词代替旧的述词，其实主词已经另作解释了。例如“神在天上”，泛神论者与宗教改革者，不变主词，仅从反面改变述词，说“神在地下”，“神在人性中”。例如封建社会是以善德和自私的恶德相对立的，但近代经济学的先行者说“恶德即善德”。命题应用到行为方面，中古是以圣经作教条看的，但近代初期文学家大都以圣经的文句发挥浪漫主义。中古的耶稣圣像是在法庭里审判农奴的庄严的偶像，但俄国近代初期革命时，却由一个牧师把耶稣的圣像高举在示威游行的群众前面。这些都是不变主词而从反而改变述词的例证。这并不是矫枉过正，而是历史转变时代的现实讽刺。主词大约都是旧时代的神圣物，神圣物的偶像面前和它的背面是有矛盾的，背后的内容讽刺着面前的形式。这就是转变时期客观历史的矛盾在人类思想上的反映。至于旧形式的不可侵犯性，这在时代里面的风云人物都是明白的；保守派固然要根据不可侵犯性来维持旧社会“合法”，进步派也要假借这种不可侵犯性的形式来做出批判旧社会的“非法”行为，从而形式的背后就有着合法与不合法的斗争。明白了这个道理，我们可以研究颜元的新世界观的具体的历史意义。他由“天理在先天”，变为“天理在手中”，从而导出了新世界的反命题。

梁启超赞扬阎若璩的“古文尚书疏证”，认为他把古文“尚书”证成伪书，其价值有如否认上帝。这论断是不合于历史规律的。按宋以来怀疑古文“尚书”，有其时代的背景，但阎氏的辨伪意义甚狭，不能反映出近代人所要求的新世界，故阎若璩的世界观是不能如此恭维的。而且历史的发展也不是这样简捷明快的，一开头就能把上帝否定了。在近代初期，怀疑不是就问“造物主有没有”，而首先问的是造物主在哪里，作什么？宗教改革，首先攻击的是教会，不是造物主。其次，怀疑也不是一个完全的怀疑主义；怀疑之外，还有绝对的信仰、绝对的世界观。十七世纪以前的启蒙学者，大都企图要把行将到来的一个历史过程，说成一个上帝所赞成的绝对合理的万年乐园。在当时的哲学理论中，传布着一种泛神论，以为圣灵就是我们的理性，以为上帝是和人类一样的。他们引经据典证实新世界不是超经济的盗劫，而是人与人间交易的平等，这就是绝对的信仰。他们在不可侵犯的造物主外衣之下，主观上要把世界“复活”，客观上却把历史讽刺了。他们在当时是真诚地“信仰将来，信仰人民”，这是进步的思维活动。

颜元信古文“尚书”，然这不妨碍他对于旧世界的讽刺和对新世界观的提出。他说“伪亦无妨也，今与之辨书册之真伪，著述之当否，即使皆真而当，是彼为有弊之程朱，而我为无弊之程朱耳，不几揭衣而笑裸，抱薪而救火乎！”（“习齐记余”卷三“寄桐乡钱生晓城书”）这值得注意的不是他的轻视辨伪，而是他提出了一个棘手的问题，即什么是我们的世界。

颜元的思想里有新旧两个世界，即文的世界和实的世界，或说文墨世界和事物世界。他以为将来的世界不是文的世界了，代之而兴的，非趋于“实”，即趋于“野”。他所希望的，不是要趋于“野”，而是要趋于“实”。他说：

文盛之极则必衰，文衰之返则有二：一是文衰而返于“实”，

则天下厌“文”之心，必转而喜“实”之心，乾坤蒙其福矣。……
一是文衰而返于“野”，则天下厌“文”之心，必激而为灭“文”
之念，吾儒与斯民沦胥以亡矣。如有宋程朱党伪之禁，天启时东林
之逮狱，崇祯末张献忠之焚杀，恐犹未已其祸也。而今不知此几之
何向也！“易”曰：“知几其神乎！”余曰：“知几其惧乎！”
（“存学编”卷四“性理评”）

他所指的“文”是当时的形式教条。（一）书的教条，所谓“历代君相以爵禄诱天下于章句浮文之中”，“率古今之文字，食天下之神智”。他把读这样的教条比作吞砒。（二）虚文道文，所谓“人人禅子，家家虚文”（“颜习齐先生年谱”卷下），指朱熹教人半日静坐，半日读书，无异于半日当和尚，半日当汉儒。（三）他尝讥无用儒生们是柔弱的白面书生，不能强身，反以害人。他们是“时文”的呻吟者，也是教条与谄媚的实行者。他说“为治去四秽，时文也、僧也、道也、娼也”，甚至说“朱子是圣学之时文”。（四）训诂、清谈、禅宗、乡愿四者，他说宋儒“兼而有之”（“习齐记余”卷三“寄桐乡钱生晓城书”）。他把中古以来的旧制度拿一“文”字来代表。

他所指的转变之机，有两种路径。一种是历史的顺利前途。即返“文”于“实”，从所谓“文墨世界”变为“事物世界”。他说“德、行、艺曰物，不征诸物，非德非行非艺也”。这便是他的新世界观，所谓“乾坤蒙其福”的绝对信仰。另一种是历史的悲剧前途。这一前途，他说不在“转”，而在“激”。激荡必然出于非法的冲突。这一前途，一方面产生了他所指出的专制政府的毁“灭”文明，封建危机时代的极端反动，由古代文明的扫除净尽而回归于“野”蛮；另一方面产生了他所指出的一个更可“惧”的“神”几，即农民暴动，所谓“献忠之焚杀”。他在以上两个路径前面怀疑着，说“不知此几之何向？”现实的历史正没有照他的理想顺利地去“转”，而却从他所忧惧的路程去“激”。在他死后不久，乾隆嘉庆之间农民就起义了，稍后便是太平天国农民革命的爆发。自然，我们不能要求颜元明白近代的民主运动，他的理想只能转变到对新世界的歌颂，而农民战争的激烈斗争，在他就以为是使“吾儒与斯民沦胥以亡”的可怕现象了。

宋儒以来的道统观，武断地硬说孔孟之道绝而不传，到了宋代周程才“续夫千载不传之绪”（“朱文公文集”七十六“中庸章句序”）。“邹孟氏没而圣人之道不传，世俗所谓儒者之学，……浅陋乖离，莫适主统。……濂溪周先生奋乎百世之下，乃始深探圣贤之奥，疏观造化之原，而独心得之。……河南两程先生既亲见之而得其传，于是其学遂行于世。”（同上卷七十八“袁州学三先生祠记”）朱熹在“大学章句序”、“中庸集解序”、“中庸章句序”中，皆以此旨立论。从孔颜思孟以至周程朱王的这一神秘的道统思想，支配了几百年展史。这时的命题是圣学即理学，理学即孔孟之学。到了十七世纪，顾炎武的反命题为“理学，经学也”，“今之所谓理学，禅学也”，理学的主词不变，而述词变了。颜元更进一步，把中古旧制度归之于“文”，说“朱子是圣学之时文”，而真正的圣学在于返文于实，在于“开物成务”的实事实物；他不变“圣学”的主词，而改变了宋明以来的述词。他好像宗教改革时代的解释圣经，圣学是在手脑并用的技术世界。

颜元对于旧圣学极尽其讽刺的能事。在他的“年谱”中记有他的一段妙喻，说：

请画二堂，子观之：一堂：上坐孔子，剑，佩觿决杂玉，革带、

深衣。七十子侍，或习礼，或鼓琴瑟，或羽龠舞文、干戚舞武，或问仁孝，或商兵农政事，服佩皆如之。壁间置弓矢钺戚箫磬，算器马策各礼衣冠之属。

一堂：上坐程子，峨冠博服，垂目坐如泥塑。如游、杨、朱、陆者侍，或返观打坐，或执书吾伊，或对谈“静”“敬”，或搦笔著述。壁上置书籍字卷翰砚梨枣。此二堂同否？（“颜习斋先生年谱”卷上）

这并不是完全适合于历史的圆画，而是颜元的讽刺画。颜元不过是要说两个不同的世界。一个是如修道院，那里充满着束缚人性的教条，阴森森暗然无光。一个是如工作室，那里是满足人性活动的场所，光明照耀在青天。一个被他攻击得体无完肤，另一个被他赞扬得至善至美。用他的术语讲，前老是“文墨世界”，后者是“事物世界”（三事三物）；前者是虚灵的“镜花水月”，幻景而已；后者是实习的“渠沟盆盂”，真迹如此。所谓“文衰而返于实”，即由前一个旧世界转变为后一个新世界。

颜元把他所认识的新旧世界，区别为劳动、技艺与静坐、仪式之对立。他说：

人其斋而于戚羽籥在侧，弓矢玦拾在悬，琴瑟笙磬在御，鼓考习肄，不问而知其孔子之徒也。人其斋而诗书盈几，著解讲读盈口，阖目静坐者盈座，不问而知其漠宋佛老交维之学也。（“颜习斋先生言行录”卷上“学人”第五）

由此看来，他的信仰正类似于宗教改革时代的上帝复活运动。宗教改革者披着希腊罗马的衣裳，说着古代的语言，而传达近代市民阶级的要求；颜元也披着春秋以前的六经衣裳，说着古代的六艺语言，而客观上讲他自己理想的世界。他又类似那个时代对于教会教条的攻击，暴露了中古教条的非人性生活即非上帝意志。他毫无保留地痛斥了中古空虚静敬的教条，暴露了那些悟道的装饰品是不合于圣学的精神。他所谓新旧两个世界的“敌对”，不但可以在古今不同的形式上画出，而且也可以在内容上制出。他在“漳南书院记”里的圆案是这样的：

宁粗而实，勿妄而虚（指原则，以下为设计）。请建正庭四楹，曰“习讲堂”——东第一斋，西向，榜曰：“文事”，课礼、乐、书、数、天文、地理等科。

西第一斋，东向，榜曰：“武备”，课黄帝、太公、以及孙吴五子兵法并攻守营阵、陵水诸战法、躬御技击等科。

东第二斋，西向，曰：“经史”，课十二经、历代史、诰制、章奏、诗文等科。

西第二斋，东向，曰：“艺能”，课水学、火学、工学、象数等科。

其南相距三五丈，为院门，……门内：直东，曰：“理学斋”，谭静坐，编著程朱陆王之学；直西，曰：“帖括斋”，课八股举业。——皆北向。……置理学帖括北向者，见为吾道之“敌对”，非周孔本学。暂收之，以示吾道之度，且以应时制。俟积习正，取士之法复古，然后空二斋，左处宾价，右宿来学。（“习斋记余”卷二“漳南书院记”）这样看来，他的历史的理想画制得最为明白。他的分工世界的第一科，略当纯理科学，第二科略当军事科学，第三科略当社会科学，第四科略当技术科学。这是新的世界。和它“敌对”的，是理学与时文二科，他认为它们不久即可被淘汰的。

颜元这样的思想，在当时是足称为“异端”的。他并没有怀疑了圣学，提出所谓“有没有”的问题，而是问圣学在哪里（同上卷七“祭孔子文”数篇），即说明它不在空中而在实地。他说：

予未南游时，尚有将就程朱附之圣门支派之意。自一南游，见人人禅子，家家虚文，直与孔门敌对。必破一分程朱，始入一分孔孟，乃定以为孔孟程朱判然雨途，不顾作道统中乡愿矣。（“颜习斋先生年谱”卷下）

然而反理学的命题，须有为真理而斗争的勇气。他说：

立言但论是非，不论异同。是则一二人之见不可易也，非则虽千万人所同不随声也。毕惟千万人，虽百千年同迷之局，我辈亦当以光觉觉后党，不必附和雷同也。（“颜习斋先生言行录”卷下“学问”第二十）

他不附和盲从千百年同迷之局，实具有哥白尼的精神。由他的话看来，上下都是千千万万的理学信仰者。他的主张是少数的先知先觉。这种新世界问题的提出，容易蒙受“异端”的头街，甚至于有殉道的可能。他说：

仆妄论宋儒，谓是集漠晋释道之大成者则可。……然宋儒，今之尧舜周孔也。韩愈诋佛，几至杀身，况敢议今之尧舜周孔者乎？季友著书驳程朱之说，发本州决杖，况议及宋儒之学术品诣者乎？此言一出，身命之虞，所必至也。然惧一身之祸而不言，委气数于终诬，置民物于终坏，听天地于终负，恐结舌安坐，不援沟渎，与强暴横逆内人于沟渎者，其忍心害理不甚相远也。某为此惧，著“存学”一编，申明……六府六德六行六艺之道；……著“存性”一编，大旨明理气俱是天道，……性命气质……俱是善。……二千年无人道此理，而某独异！（“习斋记余”卷三“上太层陆桴亭先生书”）

他因了“实文、实行、实体、实用，卒为天地造实绩，而民以安物以阜”之说，不足以服人口，“惴惴恐涉偏私，自是诽谤先儒”（同上）。

她在“未坠集序”中颇成激李颀为他用文武之道来辩解，说：

予世之罪戾人也！……学术者，人才之本也；人才者，政事之本也；政事者，民命之本也。无学术则无人才，无人才则无政事，无政事则无治平，无民命，其如儒统何，其如世道何？

于是始信程朱之道不熄，周孔之道不著，圣人复起，不易吾言矣！乃断与之判为雨途，……毕敢犯之哉（上文曾言早年“犹不敢犯宋儒赫赫之势焰”），……不得已也。吾友刚主季氏，最爱我者，深爱吾获罪前贤，辑诸儒论学曰“未坠集”，盖欲使天下后世知诸儒之言，亦有合于吾说，吾说为不谬于诸儒，顺其势而救之，使道明而予亦无罪，意甚善也。然吾深痛三事三物之道竟亡，而天下无儒，不能作道统中乡愿矣。嗟乎，端木子云，“文武之道未坠于地，在人”，谓道在人身而未坠也。今观诸儒之论，……言之悖于尧舜周孔者坠也，言之不悖于尧舜周孔者亦坠也，故予读之而心益伤。虽然，策我者至矣！（同上卷一）从这里，我们就了解十七世纪的学者之所以重视古代形式，还因为时代“叛徒”的头衔不得不有所规避。颜元的思想史论，与其说是争道统，毋宁说也是改变道统（主词）的述词。他的幼稚的思想史观是这样的：

孔子歿而诸子分传，杨墨庄列乘间而起。……焚书坑儒，使吾儒经世之法，大学之制，沦胥以亡。雨漠起而治尚杂霸，儒者徒拾

遗经为训传，而圣学之体用残缺莫振。浸淫于魏晋隋唐，训诂日繁，佛老互扇，清谈词章哗然四起。……五季百氏学术一归兵燹。……宋代当举世愤愤，罔所适向之时，而周子突出，以其传于禅僧寿涯、道士陈抟者，杂入儒道，终圆著书，创开一宗，程朱陆王皆奉之，相率静坐顿悟，验喜怒哀乐未发时气象，曰以不观观之，……而明明德之实功涵矣，相率读讲注释，合清谈驯诂为一堂，而习行礼乐兵农之功废，所谓亲民者无其具矣。……语录恣其张皇，传赞肆其粉饰，竟若左右虞周，颉颃孔孟者。……雨宋及今，五百年学人尚行禹益孔颜之实事否？徒空言相续，纸上加纸，而静坐语录中有学，小学“大学”中无学矣，书卷两庑中有儒，小学“大学”中无儒矣。（“习斋记余”卷一“大学辨业序”，并参看“存学编”卷一“由道”及“习斋记余”卷三“上太会陆桴亭先生书”。）

他的类似这样的非历史观点的议论是很多的，都企图复活古代文朋，以证明他的新世界观，所谓“以历代之消可自今日是，历代之衰可自今日盛”（同上卷一“大学辨业序”）。

颜元在“大学辨业序”中，曾针对了朱熹“大学章句序”，加以攻击。他对于大学的态度，和陈确不同。陈确说：“‘大学’首章，非圣经，其传十章非贤传”。颜元则说经为圣经，传非贤传，而把宋儒的道统，说成学术的幻变。颜元信仰他的新世界，针对了朱熹之说，提出真学不在天理，不在朝廷，而在人间和在学校。他说：

不特学尧舜之精一执中，而并学其和修六府矣，不特学周孔之洗心操存，而并学其三物四教矣，是谓真学尧舜周孔者矣，是谓真传秦舜周孔者矣。（同上卷三“与上蔡疆仲诚书”）

昔人言本原之地在朝廷，吾则以为本原之地在学校。（同上卷一“送王允德教谕清苑序”）

颜元虽言真传，却不执一个心传，反把真传说成各尽其才的分工的事物世界。因此，他论孔子真传不必在曾孟，而七十子也各具所长。他说：

自孔子奠楹后，即判为七儒。而惟孟轲氏一脉，传曾子舆之学。他若漆雕、颀孙诸派，皆附此一脉，小闻于后，流不大矣。然据韩非子称儒有七，皆曰真孔子也，孰从而辨其真孔子也？则当时其派盖不相下，殆昌黎所谓学焉而各得其性之所近。然去圣未远，传授必真，不过贤各行其所长，如清、任、和、圣，各成其所优，而其实圣皆尧舜之道，贤皆孔子之学，小异大同，未失尧舜六府、周公孔子六艺之传也。……宋人之冒乱也，深而难知，为朱者曰我真孔子也，凡不由朱者皆斥之；为陆者曰我真孔子也，凡不由陆者皆斥之。……而以孔门礼、乐、射、御、书、数观之，皆未有一焉。有其一，亦口头文字而已矣。以孔门明德亲民之道律之，皆未有似焉。有其似，亦禅宗虚局而已矣。（同上卷三“寄关中李复元处士书”）

这一分工的世界，在形式上披了唐虞成周的古衣古裳，而其内容却为事与物的世界或“习行经济”的社会。他说：

唐虞之儒，和三事、修六府而已；成周之儒，以三物教万民宾兴之而已，六德即尧舜所为正德也，六行即尧舜所为厚生也，六艺即尧舜所为利用也；孔门之儒，以四教教三千人而已。文即六艺，行即六行。忠信二者，即记者隐括其六德也。夫尧舜之道而必以

“事”名，周孔之学而必以“物”名，假若预烛后世必有离事离物而为心口懸空之道，纸墨虚华之学。……训诂、清谈、禅宗、乡愿，……宋人兼之，乌得不“晦”圣道误苍生至此也！……

夫儒者学为君相百职，为生民造命，为气运主机者也。即如唐虞之世，莫道五臣十六相四岳群牧是大人之学、君子之儒，虽司空之一吏，后稷之一掾，九州牧下之一卒，凡与于三事之中者，皆大入学，君子儒也。夏商周之世，莫道伯益、靡仍、伊莱、传说十乱诸公是大入学君子儒，虽其一吏一掾一倅，凡与于三物之中者皆大人学君子儒也。孔子之门，莫道颜曾七十贤是大人学君子儒，虽二千九百二十八徒众，但习行一德一行一艺，皆大人学君子儒也。儒之处也惟习行，……儒之出也惟经济。……离此一路，……即另著一种“四书”、“五经”，一字不差，终书生也，菲儒也。……此义一明，则三事三物之学可复，而诸为儒祸者自熄。（同上“寄桐乡钱生晓城书”）

颜元所谓的事物，有时统称“物”。这一物质的世界和宋儒以来雪性言心的“镜花水月”的世界是对立的，他企图由幻景矫正于实境。他说：

“大学”曰“格物”，又曰“物有本末”，兹曰“仁人不过乎物，孝子不过乎物”，盖周先王以三物教万民，凡天下之人，天下之政，天下之事，未有外于物者也。二千年道法之坏，苍生之厄，总以物之失耳。秦人贼物，漠人知物而不格物，宋人不格物而并不知物，宁第过乎物，且空乎物矣，仁人乎哉？孝子乎哉？吾顾天下为仁人为孝子也。（“习斋记余”卷九“题袁公问”）

这样，他认为二千年来，因丁失“物”之故，以致不能做“仁人孝子”，而新世界的“仁人孝子”乃是唯物是格的新人类。并且，他还区别了二千年来失“物”的程度。他以为。战国诸子的世界犹有七成“物”的利益，漠儒的世界犹有三成“物”的实在，宋儒的世界是一点“物”味也没有了。他说：

吾尝论邪说矣：杨墨仙佛皆异端也，必不得靖，宁使惕墨行世，犹利七而害三也。吾尝论儒术矣：漠之滥觞，宋之理学，皆伪儒也；必不得已，宁使漠儒行世，犹虚七而实三也。即如“礼运”，虽未必尽出于圣人，句句敷理于事，丽文于行，学者体践其一二，皆足以康躬福世，即果监觞也，不犹益乎？下至其训诂，亦多切于器物度数。宋人则有事外之理，行外之文，且牵释老附会六经四子中，使天下迷酪，……致普地库塾无一可用之人才，九州职位无一济世之政事。（同上“礼运”）

此论虽然不是历史主义的观点，但不失为一个勇于追求新世界的哲人的口吻，正所谓“下二千年不敢下之笔，开二千年不敢开之口”。他的将来世界，并没有直线地形成：乾嘉正走了一段所谓“虚七而实三”的滥觞，漠学家们一味训诂着器物度数；晚清正走了一段所谓“利七而害三”的路径，墨庄之学大行于清末，一直到古文学家章炳麟的“庄子”哲学，今文学家梁启超的“墨子学案”。真正的物魂的召唤，则是五四运动以后新民主主义革命的历史了。

颜元的新世界观在于从失“物”的社会召唤得“物”的社会，实质上反映了城市平民阶级的城市手工业独立发展的要求。他更为了召唤新人，著“存

入编”。他说：

某不度德力，……新著“明太祖佛赞解”、“唤迷途”，合旧作“诛佛论”，集为“存入编”，将为天地扫荡妖氛以救生民。（同上卷七“癸亥季秋祭孔子文”）

他的“唤迷途”，共分五唤。第一唤，唤僧道。第二唤，唤修静者。第三唤，唤西域僧人。第四唤，唤高谈性命的儒。第五唤，唤妖邪雅杂。这无异是召唤宗教世界所失掉的“人”魂，所以叫做“存入”。这里含着极其浓厚的近代市民阶级的人文思想，不能谨以形式上的“靖异端”目之。他所召唤来的理想人类，是人文主义的个人觉醒和个性解放。在这一点，他比任何一位清初学者都要极端，都要坚决。

颜元论事论物，都寻求一个实在的原因，不主张没有答案或答案玄空。例如朱熹语录记：“问：风俗如何可变？曰：如何可变，只且自立。”颜元抄了这条语录，批评说：“只问到肯紧处，朱子便推开！”（朱了语类评）又如朱熹说：“气有盛衰。真宗时，辽人直至澶州，旋又无事，亦是气正盛。靖康时，直弄得这般田地，亦气衰故也”。颜元抄了这段话，批评说：“宋儒论事，只悬空闲说，不向着实处看。如真宗澶渊之役，是一时将相有人，宋经周程欧苏辈禅宗训诂文字坏士习惑人心，六军还可用，高将军还敢斥呵文墨之人。至靖康时……杨时得罢荆公配饗，汤、汪等蒙高宗，使宗汝霖、李伯纪壮志成灰，秦桧竟杀岳忠武，……乌救滅亡哉？朱子却归之气盛气衰……。”（“朱子语类平”）这好像墨子评儒者“乐以为乐”的逻辑，不是答复问题。

颜元论“人”之所从“迷”，首先说出“迷”的着实处。例如他说明他第一唤的人们之所从走向脱离现实的世界，是因为：一要是贫寒不能度日，因而度为僧道；一项是祸乱迫身，无地自容；一项是父母生子女不成，迷信保佑；一项是妄信灾祸，谋来世功果。这些是依据一般生活环境的分析，当然还不是历史主义的分析。同样地，他说明第二唤的人们所以“迷”，有其“着实处”。他说八股儒士之所以听邪说，“毕儒者而丧心至此乎？……况做秀才而贪利肆行，为官长而染指负上，中气必馁，中心必惧，明惧朝廷之法，幽惧鬼神之祸，一闻佛者颠预之说，乌得不悦？一闻空名利之谈，乌得不服？一闻忏悔消灾之技，又乌得不甘心也？”（“存入编”卷二“第四唤”）这和顾炎武讥士大夫晚年好佛之说类似，惟颜元更说：

圣人之道何扫地滅亡至此哉？窃独窥其故矣：人生之所大欲大荣，大肆力以求之不遑恤其他者，富贵道德而已矣。天下之常人，诸事不知，向慕贪富贵则有同情焉。天下之贤人，诸事不屑，向慕求道德则有独嗜焉。眼见夫读漠宋注疏、作八股帖括、加表判论策者皆富贵矣，……六卿公无不从此途得也，天下毕复有不赴此途之常人？……眼见夫闭目静坐、谈性天、集语录、注解经书者称遣德矣，漠唐某某、宋明某某，从祀孔庙，丁祀春秋矣，大者某派宗主，小者某派传人，……奉为大儒，仰为君子者，无不从此途出也，天下毕复有不赴此途之置人？（“弱斋恣余”卷九“题论礼观于乡”二章）

他对于圣道滅亡和中古士大夫求富贵道德的原因的说明，正如恩格斯所批判的古典唯物论者，不过是在君子和小人的动机方面去作分析，没有去研究它后面所隐藏的是什么。

颜元由对于人们人“迷”之原因的分析，进一步召唤新人类，向平实生活的路上引津。他首先召唤僧侣变成市民阶级所要求的商人、工匠以至劳动者。他说：

不当穿天下人的衣，吃天下人的饭，……我劝你有生业的僧人，早早积攒些财物，出了寺，娶个妻，成家生子。无生业的僧人，早早抛了僧帽，做生意、工匠，无能者与人备工，挣个妻子，成个人家。（“存入编”卷一“第一唤”）他的思想的出发点是把世界观建立在伦理基础之上，他说的人类的关系是人伦的关系，不是阶级的关系。

他以为僧道做了常人，不可名之曰“还俗”，应名之曰“归人伦”。故他的新世界的人类观是从欲望出发的：

人为万物之灵，而独无情乎？故男女者人之大欲也，亦人之真情至性也，你们果不动念乎，想欲归伦亦共本心也（同上）

在“年谱”中有一段他规定人类概念的话，是有历史意义的。这即是早期民主思想从男女平等出发的顾例。他以为“无一妇人更谓何道”，这是无欲望不成世界的说明。请看他的一段问答的话：

寓白塔寺椒園（时年二十六歲），有僧无退者。大言曰：“念经化缘僧，犹汝教免站营财秀才；参禅悟道僧，犹汝教中举会试秀才。”先生曰：“不然。吾教中中举会试秀才，正是汝教念经化缘和尚；吾教自有存心养性秀才。”僧又侈夸佛道。先生曰：“只一件不好。”僧问之。曰：“可恨不许有一妇人！”僧问曰：“有一妇人更讲何道？”先生曰：“无一妇人更讲何道？当日释迦之父，有一妇人，生释迦，才有汝教；无退之父，有一妇人，生无退，今日才与我有此一讲。若释迦父与无退父无一妇人，并释迦无退无之矣，今世又乌得佛敏？白塔寺上又焉得此一讲乎？”僧默然頽首。（“颜习斋先生年谱”卷上）

他主张人类是劳动的活人，“上自天子，下至庶人，皆有所事，早夜勤劳”（“存入编”卷一“第一唤”）。在一般的人类性上说，这里含着形式平等思想的还原术。同时，他主张人类又是有感情的活人，所谓“男女者，……人之真情至性也”，“无一妇人更讲何道”，在一般的人类性上说颇含着男女平权的要素，他说：

世浴非类相从，止知斥辱女子之失身，不知律以守身之道。而男子之失身，更宜斥辱也。（“颜习斋先生言行录”卷上“理欲第二”）

且世俗但知妇女之污，为失身，为辱父母，而不知男子或污，其失身、辱亲一也。（同上“法乾第六”）

对于静修的人，颜元所讲的道理就不谨基于常识的感情和劳动，而更深一层，讲起知识论的专门问题。关于此点，后面详论，此处谨提出他的基本理论，即感觉与表象是人类认识的第一次的东西。他反对聪明的中古善人把握着空静二字而探究人性的至善，因此要“以实济其空，以动济其静”。他说：

有耳目则不能无视听，佛……不能使人无耳目，安在其能空乎？道……不能使耳目不视听，安在其能静乎？……即使取其顾而各遂之，佛者之心而果人定矣，空之真而觉之大矣，洞照万象矣，此正

如空室懸一明鏡，并不施之粉黛妝梳，鏡雖明亦奚以為？曰大覺，曰智慧，曰慈悲，而不施之于子臣弟友，方且照不及君父而以為累，照不及自身之耳目心意而以為賊，天地間亦何用此洞照也？且人人而得此空寂之洞照也，人道滅矣，天地其空殷乎？道者乞乙而果死灰矣，嗜盜不作，……正如深山中精怪，并不可以服乘致用，雖長壽亦兩間一蠹。曰真人，曰至人，曰太上，而不可推之天下國家，方且盜天地之氣以長存，……乾坤中亦何賴有此太上也？且人人而得此靜極之仙果也，人道又絕矣，天地其能容乎？……（“存人編”卷一“第二喚”）

所以，他把人類的“人道”和乾坤天地的自然之道，同等並視起來，進一步以為感覺表象正是人類生活最具體的起點的東西，由此始可以擴充“人道”：

目徂四方之色，適以大吾目性之用，……耳達四境之聲，正以宣吾耳性之用，推之口鼻手足心意咸若是，……故禮東繽紛，極耳目之娛而非欲也，位育平成，合三才成一性而非侈也。（同上）
他以為空靜的人性，不是別的，而是謹把“幻覺之性”當做真性：

佛輕視了此身，說被此身累礙，耳受許多聲，……心意受許多事物，不得爽利空的去，所以將自己耳目口鼻都看作賊，充其意，直是死滅了方不受這形体累礙，所以言圓寂言涅槃，……總之是要全其一點幻覺之性也。（同上）

對於高談性命的玄學，顏元首先斥責了宋明儒者“內佛老而外儒學”的世界觀，說他們的世界觀是佛老的，而技術上是儒學的。他說：

唐之昌黎，宋之程朱，明之陽明，皆稱吾儒大君子，然皆有與賊通氣處，有被賊瞞過處，有夷躋結社處，有逗遛玩寇處。……昌黎誅佛，不遺余力，……又稱太顛頗聰明識道理，……則昌黎所顯之道理必尚有微異於孔孟者矣，則昌黎交，太顛，必尚有微為瞞過者矣，不兒逗遛玩寇乎？周子“太極圖說”，已多了無極二字。極乃房上脊檁，是最上之稱，又加以大字，是就無可名處強指之矣，又何所謂無極乎？至其言性，又不合加一惡字，故程朱由此皆誤言氣質有惡，又言氣質為吾性害，是即為六賊之意浸過儒道分界矣。朱子盡力與象山辯“無極”二字，是即為佛之“空”，老之“無”隱蔽矣。……朱子動輒說氣質雜惡，動輒說法門。陽明近禪處允多。習俗侈人，賢者不免，所謂與賊通氣者此也。（“存及編”卷二“第四喚”）

以上所謂“與賊通氣”的宋明道學家，即指他們的世界觀是宗教的。由此，顏元對宋明道學家展開了唯物論對唯心論的鬥爭。茲舉他所著“朱子語類評”一書之例，以資證明：

朱子論“谷神不死”曰，谷虛，谷中有神，受聲所以能响，受物所以生物。

（顏元評）朱子解“大學”“明德”，以為虛靈不昧，具眾理而應万事者，是即為老子“谷神不死”之說先人矣。……虛之一字，從何來哉？朱子不惟錯了堯舜和三事……三物路徑，即德性二字早為佛老蔽之矣。

朱子謂莊周說話都說得也是。

（颜元评）朱子许他说话都说得也是，……又何怪乎令儒鹿乾嶽、孙锺元、杜君异皆有有三教圣人之说哉？……盖冒儒者之参于禅老庄列也深矣。

朱子谓庄子说得较开阔较高远。

（颜元评）胸中终有有羡慕庄子根子。

朱子言孟子不辟老庄而辟杨墨……。

（颜元评）程朱派头，始终与尧舜孔孟无干，……朱子则并杨墨亦不及，只著述训诂，双目俱盲，其能“为我”乎？人仕二寸七年，分毫无益于社稷生民，分毫无功于疆场天地，……其能“兼爱”乎？妄谓之口诗书，身禅静，而别作一色之文人。

朱子谓佛氏“四十二章经”；其说却自平实。

（颜元评）佛氏四十二章尤空幻到极处，朱子反道平实，此是禅根先成胸中，不自觉处，正如“论语”注称“佛弥近理”一般病也。

朱子谓道之在天下，一人说取一般，禅家最说得高妙去，吾儒多有折而人之者。

（颜元评）吾谓道之乱道之亡，病根全在一“说”字。……道不外六府三事；学不外……三物四教，孔子文即周之艺……此外无道学，……时习此也。……漠人以书“说”，晋人以口“说”，……宋人书口兼“说”，……曰大明道法也，抑知实晦之尽乎？

朱子谓释氏说真空，都是有物，与吾儒说略同。

（颜元评）朱子所见之儒道，即释氏精微处，故说略同。

朱子言禅家弄精魂，磨擦得求精细有光彩。

（颜元评）朱子……谈禅有殊味，……混儒于释，又援释人儒也，故释达之禅易辨，而程朱之禅难明。

朱子谓佛书中六根六塵之类，皆极精巧，故前辈学佛者谓此孔子所不及，必欲穷究其说，恐不能得身己出来。

（颜元评）朱先生迷至此乎！称其说皆极精巧，人谓孔子所不及。……却说人穷究其说恐不能得身己出来，尚谓自己穷究其说能自出乎？

朱子言伊川参某僧后有得，遂反之，偷其说来做己使，是为洛学。

（颜元评）好洛学！朱子……抑知自己偷其说者，亦不少乎？（以上所引，皆见“朱子语类评”，此为一类文字。）颜元用异端与圣道的比较方法以评朱熹，是不科学的，但宋儒的世界观与佛老的世界观接近，这是不容讳言的。朱熹谷神与真空之说，即庄子“所以迹”（“天运篇”）之说，故颜元着重地批评所谓佛与儒上半截相通之说。颜元招人魂，即从上半截唯心主义的真空虚静世界召唤于唯物主义的实地世界。他说：

彼多谓佛之上截与吾儒同，……此其入学识未大，未能洞见性命之本及吾道体用之全。见宋明儒者之所谓性无能出乎佛氏之上，一闻禅僧之谈心性，遂倾心服之，谓上截儒释原不异也。嗟乎！不儿……根麻而苗麥乎？天地间毕有此理，有上截本仁而下截不爱父母者乎？……吾儒以仁义礼智信为性，而佛以空虚不著一物为怪。以仁义为性，故忠孝者仁义之发也，仁义者忠孝之源也，后截之忠孝与上截之仁义，如樹之根与枝一体也。佛之上截总一空，故为不忠不孝之教，断绝伦物，下截亦总一空也，又焉得上截同而下截始异哉？（“存入编”卷二“第四唤”）

这是分析二无论之终为唯心论的矛盾。他不承认“迹”的先后，只承认三事三物的实在，故他的理论是唯物论的。他说：

粗者求之章句，精者求之静敬，……全不见古人充实大化之我
贐，全体大用之我贐，再适无工程之可据，回顾无基本之可惜，
遂……略以自涂抹其作圣初心，而不染于禅者鲜矣，不知……虚花
无果，前路弗凭，正宜返求之实地，虽六德之一德，六行之一行，
六艺之一艺，不自失为儒也。即精力已竭，尺寸莫赎，惟当痛自悔
恨，……何必益为虚大，而叛背于圣道之外哉？（同上）

宋儒的虚大世界观，在和现实违背时，没有不求之于命定气数。这是颜元所理想的新人之最大敌对处，故他在上文之末，深言祸福自求，“真心实力足以‘格’天地，感鬼神”，而痛斥气数之论（如上面所举宋之兴亡）。他的人道思想虽然谨从道德方面入手，离得真理甚远，但他改造现实的近代戡天主义的思想因素，都是他信任劳动、技术、艺术与科学的结果。他说：

或问：“祸福皆命中造定，信乎？”先生曰：“不然。地中生苗，或可五斗，或可一石，是犹入生之命也。从而粪壤培之，雨露润之，五斗者亦可一石。若不惟无所培润，又从而蠹贼之，摧折牧放之，一石者幸而五斗，甚则一粒莫获矣！生命亦何定之有？夫所谓命一定者，不恶不善之中人，顺气数而终身者耳。

大善大恶，固非命可囿也，在乎人耳。”或大悦。（“颜习斋先生言行录”“理欲”第二）

他也这样告诫着李顥说：

学者勿以转移之权委之气数，一入行之学术，众人从之为风俗，民之瘼矣，尚忍膜外！（“恕谷先生年谱”卷一）

颜元的世界观是事物界，不是虚灵世界，人之世与世之人都在人情物理之内。世界上难解决的问题正要求人类去解答。烦人厌人的富贵贫贱问题，他认为也是现实，不能超脱。这一思想虽然有些庸俗的经验论的味道，但他的主旨在于人情物理的肯定。他说：

六行尤在人情物理用功。离人情物理则无所用功，离人情物理用功则非儒。……寺观无富贵薰灼诸色厌人也，羽衲无富贵薰灼诸色污人也；殊不知人之世，即有富贵诸色厌人，犹然人世也，世之人，即彝伦斲叙，犹有不亲之父子，……不信之朋友也，寺观则减绝人伦之地也，羽衲则减绝人伦之人也。是犹庭堂谷藪然，庭堂即污穢，人处之，谷藪即契秀，乌獸处之。……且近世之君子，即视人世而谷藪之，谷藪中未始无庭堂。……前代无论，即如今世可及之君子，亦尚多也。（“习斋记余”卷四“给高阳孙衷渊书”）

颜元有一篇“人论”，可以代表他的新人类观。他首先把世界看做一个大家庭，更把天地看做万物与人类的父母。这种看法已无从封建的狭小天井脱宠而出，已经从自然无济所束缚着的绝欲 畦畔解放出来。他又以为人伦在这里，不是处在一个宗法的渺小天地，而是放于大自然的环境，天地生生不已，人类存存不息。这·和王夫之的生化论有相似的地方。他说：

天地交通变化而生万物。飞潜动植之族不可胜辨，形象运用之巧不可胜穷，莫非天地之自然也。凡主生者皆曰男，主成者皆曰女，妙合而凝，则又生生不已焉。其生也，气即天气，形即地形，其为生也皆纳天气，食地形。天地者，万物之大父母也。父母者（传天

地之化者也。而人则独得天地之全，为万物之秀也。得全于天地，斯异于万物而独贵。惟秀于万物，斯役使万物而独灵。独贵于万物而得全于天地，则无虧欠于天地，是谓天地之肖子。。独灵于万物而为秀于天地，则有功劳于天地，是谓天地之孝子。（“习斋记余”卷六“人论”）

人类是天地之肖子与孝子。肖即指类似。人类类似于天地之形、之用、之理，颇似法国机械唯物论者自然法的思想。他说：

何言乎肖子也？……是谓形象。……人则雨手游空，似升，象天运也；雨足踏实，似植，象地宁也；宫室舟楫，可陆亦可水也，且鱼游水，人游气，是亦潜也，坐卧起趋，……是亦动也。至于寤寐象书夜，喜怒象春秋，作息象冬夏，……长育男女，制造百工，象化生万物，是谓用肖。……人而仁则慈爱惠物，见之于偷为父子，亲也，配德于天地之元；人而义则方正处事，见之于伦为君臣，义也，配德于天地之利；人而礼则辞讓居心，见之于伦，是幼叙也，配德于天地之亨；人而智则是非不迷，见之于伦，夫妇别也，配德于天地之贞；人而信则至诚无妄，见之于伦，朋友信也，配德于天地之太极：是谓理肖。故曰，人者天地之肖子也。（同上）

颜元所讲的人类不是历史的人类，仅是一般的人性类概念。因此，他主张人类对于天地的大父母，要实行所谓大孝子的任务。他分别说明养口体之孝为体力劳动，谕亲于道之孝为理性的活动，谕亲之孝为改革自然的创造。他说：

何言乎孝子也？种树稼墙，修筑宫室，灌溉围池，以增润地形，饮食其母也，燔柴焚積，薰香蒸物，酿洒杨汤，使气臭上腾，以宣濡天气，饮袁其父也，……是谓养口体之孝。天命五德，奉持不失，富贵贫贱，安而受之，夙夜寤寐，时存惕若，灾苦祸妖，劳而不怨，民胞物与，友于得所，五礼以致中，善敬亲也，六乐以道和，善承欢也，是谓养心志之孝。鸿蒙未辟，文而明之，洪水氾滥，掘而疏之，气数厄在继体，揖讓以化之，族类暴于残贼，放伐以救之，乾坤聳聳，木铎以醒之，禽兽鬪争，好辨以熄之，小而赭鞭草木以宣扬，日食伐鼓以攻陰，迅雷风烈必变，冬燃火，夏藏冰，凡可燮理者，无不为之，是谓养疾调剂论亲于道之孝。继天立极，肇修人纪，迄今不谓之洪荒时也，名之曰三皇之世；开物成务，平地成天，迄今不谓之文明渐开时也，名之曰五帝之世；礼明乐备，质文互尚，迄今不谓之世运亨泰时也，名之曰三王之世；王綱解纽，乱贼接迹，笔削以诛之，迄今不谓之五霸叠兴时也，名之曰春秋之世；是天地反因人而著号，谓之顯亲扬名之孝。故曰：人者，天地之孝子也。其肖乎天地者，人之全体也，其孝乎天地者，人之大用也。（同上）

这段人类孝子论是有进步的意义的，可以说是要求人权解放的宣言。他依据形而上学的方法寻求大自然和新人类，在十七世纪的确是近代科学世界的预见，而且也有历史的进化观念。所谓“天地反因人而著号”，是宋明儒者不能梦想的。他更进一步论人类的近代分工，这分工思想也是进步的。虽然他不可能知道因分工而来的世界是资本主义社会的阶级矛盾的历史，但我们认为他在当时却代表了先进的思想。他说：

生人之义虽同，生人之方各异，东西南北，地异而形声各异，

至于四海之外则更异。智愚丑美，稟殊而心貌亦殊，至于习染之深则更殊，以至富贵贫贱，……万有之不齐，凡皆二气五行参差错代之所为，而不可强也。而人之自为，则不以是拘焉。有为一人之人，有为十人之人，有为百人之人，有为千人之人，有为万人之人；有为一室之人，……有为一乡之人，有为一国之人，有为天下之人；有为一时之人，有为百年之人，有为千年之人，有为万年之人，有为同天地不朽之人。然则为之者愿为何许人也哉？（“习斋记余”卷六“人论”）

在“自为”的竞争之下，他的新世界是不率等的，然这正是市民阶级的观点。因为这样“有为”的社会是他的理想世界。从这里就派生出他的功利论。

颜元批评人物是以功业为内容的（功业概念甚贫乏，没有阶级观点）。例如朱熹曾说：“予韶高庙时有所奏陈。上曰，朕只是一个至诚。”颜元就批评说：“吾尝言，废尽古圣三事三物之道，而好言敬言诚，正宋人自欺欺世之目上指也。如赵构秦桧全无‘人气’，而赤自负至诚，自负敬以直内。呜呼，诚敬也与哉？”（“朱子语类评”）又如朱熹引方叔珪称本朝（宋）人物盛而功业不及漠唐之说，而将功来之不成委之小人之不去。颜元也批评说：

人物甚盛，而功业不及漠唐，有此理乎？或其所谓人物，非真人物也。又谓只缘要去小人，仆更伤心矣！世有恶衣菲食、书夜焦劳，为社稷生民办边疆选兵将之小人乎？（指王安石）世有袖手叹喏，不习行一业，不斡旋一事，间谈间著，在下在上皆苟安忍耻，歲巾媚敌之君子乎？（同上）

中世纪的正统思想，把肉体看作灵魂的监狱。文艺复兴时代的哲人一反过去，把生活看作美丽的存在，把人类看作最完善的创造者，把欲望看作生是发育的动力。颜元的世界观和人类观，就富于这样历史的进步性。

第二节 颜元的性理论和知识论

宋儒以来天理的世界是中古虚灵的世界。理学家在宋代建立了一个所谓“析之愈精，逃之愈巧”（黄宗义语）的玄学体系，支配了中国思想界，由宋展元明，达五六百年之久，在中国思想史上的权力是很大的。所以十七世纪学者的反理学潮流，具有划时代的历史意义。梁启超却这样论述道：“启蒙期者，对于旧思潮初起反动之期也。旧思潮经全盛之后，如果之级熟而致烟，如血之凝因而成瘀，则反动不得不起。反动者，凡以求建设新思潮也。然建设必先之以破坏，故此期之重要人物，其精力皆用于破坏，而建设盖有所未遑。”（“清代学术概论”，三页）这是建设——破坏——再建设的均衡论，不能规定思想过程“质”的发展史。他错误地把清初学者的学术运动归入于破坏期或“启蒙”期，而把乾嘉学者的考据学归入于全盛期。这种划期法是唯心主义的胡说。清初学者，不仅有破坏，而且有建设（虽然建设有时代的局限）。他们的学术的宏大规模，是有启蒙时代市民阶级的社会根源的，这远超过于乾嘉学者的思想。因为乾嘉时代的民族监狱的压迫和封建秩序的暂时安定，一度束缚了这种市民阶级的思想发展，压制了他们的新社会的理想的光芒，以致没有清初哲入的气象风韵之博大。即以哲学成就而论，戴震的哲学比王夫之的哲学就显得渺小了。

清初学者反理学的潮流，更不是如反动派胡适所谓“高明”与“沈潜”的交替史。他硬说：“詹姆士说的哲学家有‘心硬’‘心软’两大区别。高明一派……乃是詹姆士所谓‘心软’的一派；沈潜一派，……乃是‘心硬’的一派。心软，故富于理想，而易为想像力所诱惑；自趋于高明，而易陷于空虚。心硬，故重视事实，重视效果；虽不废想像，而步步脚踏实地；然其魄力小者，易堕人拘迂。”又说：“（自宋）以至明末，五百年中，程朱之学盛行，结果只是一种‘自谓之窮神知化而不足以开物成务，的玄学。这是什么缘故呢？原来两宋时代高明之病太深（？）……‘高明之家，鬼瞰其室’，这个鬼就是文学鬼。（以下言宋明儒的玄学）……高明的病菌瀰漫在空气里，凡要呼吸的人，多少总得吸一点进去；沈潜的抵抗力强的人，也不能完全避免（？）。……五百年来的玄学病，到此（清初）已成‘强弩之末’，……费氏父子一面提倡实事实功，开颜李学派的先声；一面尊崇汉儒，提倡古注疏的研究，开清朝二百余年‘汉学’的风气。”（“胡适文存”二集卷一“费经虞与费密”）胡适这个反动的理论，把思维发展史硬还原做两种人性的交接史，这是歪曲展史的唯一观点。宋明二代也有沈潜之士，为什么不能完全避免高明？清初学者多高明性格的人，如王夫之与傅山是很良愿著的，为什么他们要反对“高明”的玄学？其实詹姆士这一人性的分类，也是唯心主义的。哲学家都有其时代的条件与阶级的烙印，虽极端的一种性格也不能违背时代而自由提出问题。正如在理学世界中，性格强者也不能避免玄学（如王安石）；在清初反理学的思潮中性格软者也重因求实。胡适连研究世界思想史应知道的起马常识也是没有的。他完全不明白思想史质变和量变的联结，而随意给历史治病，如医病者的处方那样，以为玄学是一种“高明病”。这是资产阶级的唯心主义的反动观点。

一个大时代的思潮，没有一色的清流，其简贯串着唯物主义和唯心主义的斗争，好像河流的压倒趋势，其间总有逆流与横流贯注着，此其一。其二，外表与内容的矛盾，恒常在启蒙学者身上刻印着深深的烙印。清初以降，为

王学支持门面者大有人在。但这是外表，而底里则是否定了外表，另外走了一条大踏。其三，社会发展史每一时代都有其支配的生产方式，但就在一定的居于支配地位的生产方式的社会也遗留着过时的淘汰的痕迹；同样，学历史的一种主潮尽管支配看全局，但又如全祖望评黄宗羲，不能不遗留着所谓“馀技”；对所谓“朱子晚年定论”之争即表现出这种馀技。其四，命题在一个新时代的提出，不是直接一下子就能把旧时代的主词割弃，常是旧的主词被保留下来，而用新术语讽刺了旧主词，这是死的与活的矛盾的时代特征。所以，清初反理学的思潮不是平地降生的，它是在理学母胎里生成起来（如颜元先求之于陆王，后服庞于程朱），渐渐由量变至质变。正如傅山治学所重视的一个“蜕”字，到了十七世纪中叶，如傅山所说“君子学問，不时变化，如蝉蜕殼，若得少自錮，毕能长进”（“霜红龕集”卷二十五），便蜕殼而出，质变为一种新学术。从前认为先趋老的“晚年定论”，现在自张旗帜号召一世，理学这成反理学。然而更重要的问题是，十七世纪历史的变化具有了资本主义的萌芽。由此讲来，从主张功利的区别上或从性格的硬软上来研究问题，都不能说明“质”的转变，都是反历史主义的反动理论。

颜元反对宋明唯心主义的态度是坚决的。在他的思想中，反对朱学也反对王学。这一问题，他自己说：

纸上之性天愈透，而学陆者近支离之讥；非讥也，诚支离也。心头之觉悟愈捷，而宗朱者供近禅之诮；非诮也，诚近禅也。或曰，诸儒勿论，阳明破贼建功，可谓体用兼全，又何弊乎？余曰，不但阳明，朱门不有蔡氏言乐乎？朱子常平仓制与在朝风度，不皆有可观乎？但是天资高，随事就功，非全副力量，如周公孔子，专以是学，专以是教，专以是治也。或曰，新建当日韜略，何以知其不以为学教者？余曰，孔子尝言，二三子有志于礼者，其于赤乎学之。如某可治赋，某可为宰，某达，某艺，弟子身通六艺者七十二人。王门无此，且其擒宸濠，破桶冈，所共事者，皆当时官吏偏将参谋，弟子皆不与焉。其全书所载，皆其门人旁观赞服之笔，则可知其非素以是立学教也。是以感孙徵君“勿统录”说，有陆王效诤论于紫阳之语，而敢出狂愚，少抑后二千年周程朱陆薛王诸先生之学，而伸前二千年尧舜禹汤文武周孔孟诸先圣之道。亦窃附效诤论之义，而顾持“道统”者，……勿执平生已成之见解，……以误天下后世可也。（“存学编”卷一“明亲”）

我们引上面的话，只证明他反王学。至于他言外赞成王守仁破贼之功，则是他自己阶级的道德偏见，不在这里详论了。

按颜元“明亲”一段，讲学术史的流变，说明宋明学者以“圣副力”集中在“纸上谈性天，心中矜觉悟”，即偶有现实的作为，也无关大局。因为他们所持的玄学的“道统”，支配着他们学术的内容。颜元以为程朱陆王之学皆“误天下后世”，不能因其一二事迹，或一言论，就被他们的基本的思想所迷惑。这一批判不但要比黄宗羲对于王守仁晚年定论之说更少门户之见，而且也表示颜元是以全副力量来反唯心主义的。他说：

宋儒惟胡子立经义治事斋，虽分析已差，而其事颇实矣。……至于周子得二程而教之，二程得杨、谢、游、尹诸人而教之，朱子得蔡、黄、陈、徐诸人而教之，以主敬致知为宗旨，以静坐读书为工夫，以讲论性命天人为唆受，以释经注传纂集书史为事业。嗣之

者，若真西山（德秀）、许鲁斋（衡）、薛敬轩（瑄）、高梁溪（攀能）性地各有静功，皆能著书立言为一世宗，……而问其学其教，如命九官十二牧之所为者乎？如“周礼”教民之礼明乐备者乎？如身教三千，今日习礼，明日学射，教人必以规矩，引而不发，不为拙工改废绳墨者乎？此所以自谓得孔子真传，天下后世亦皆以真传归之，而卒不能服陆王之心者，原以表裹精粗，全体大用，诚不能无歉也。陆子分析义利，听者垂泣，先立其大，通体宇宙，见者无不竦动。王子以致良知为宗旨，以为善去恶为格物，无事则闭目静坐，遇事则知行合一。嗣之者，若王心斋（艮）、罗念庵（洪先）、鹿太常（善继），皆自以为接孟子之传，……而问其学其教，如命九官十二牧之所为者乎？

（下同上文）……此所以自谓得孟子之传，与程朱之学并行中国，而卒不能服真、许、薛、高之心者，……诚不能无歉也。……朱陆……倘有一人守孔子下学之成法，而身习夫礼乐射御书数，以及兵农钱穀水火工虞之属而精之，凡弟子从游者，则令某也学礼，某也学乐，某也兵农，某也水火，某也兼数艺，某也尤精几艺，则及门皆通儒，进退周旋无非性命也，声音度数无非涵养也，政事文学同归也，人已事物一致也，所谓下学而上达也。（同上）

颜元以为宋明以来的玄学都在道统真传上面争论，都是离开了理实世界的冥求。所谓“离了治情讲心性，离了平好恶讲治情，离了待人接物讲平好恶，所以为禅宗。”（“四书正误”卷一）这一背离现实生活的空想，宋以来便以“理学”二字为标榜。他说：

前圣鲜有说理者，孟子忽发出，宋人遂一切废弃，而倡为明理之学。不知孟子之所谓理义悦心，有自己注脚。仁义忠信乐善不倦，仁义又有许多注脚。未有仁遗亲、义后君，居天下广居，立正位行大道，……今一切抹杀，而心头玩弄，曰孔颜乐处，……皆笼盖于释氏极乐世界中。（“四书正误”卷六）

颜元反对这一种“心头玩弄”（概念游戏）的玄理，而探求客观世界的事理与物理。所谓“理者，木中纹里也，其中原有条理。”（同上）这个道理，不在天上，故不是“天理”；而是在人类的身手中，故是科学的物理。他说：

率究心于主敬存诚，静坐著书，为程朱陆王把持门户。求其留心经世济民之业，而身可行之，手可办之者，……惟……中博计公杨先生，……每见则举天文、地志、兵、农、水利、算数，披圆拈诀。（“习斋记余”卷一“送安平杨静甫作幕序”）

颜元反玄学的态度，对朱王兼攻，其间没有多大差别。因为朱王的玄学都是唯心主义，都在那里“纒统”，而都违背所谓三事三物之教义。颜元说：

果息王学而朱学独行，不杀人耶？果息朱学而独行王学，不杀人耶？今天下百里无一士，千里无一贤，朝无政事，野无善俗，……今之世家……静坐读书著书立言以纒朱子之统，朝廷用其意以行科甲，孔庙从祀，……渐拟四配，……三事……三物则扫地矣。（同上卷六“阅张氏王学质疑评”）

颜元反玄学的目的既明白，我们便可以研究他的基本理论——性理论与知识论。

颜元的性理论，完圣不同于宋明高谈性理的唯心主义玄学。他以为，宋以来性理之说，讲得玄天驾雾，因为在空中摸索比在地下说老实话是更容易的。他说：

空谈易于藏醜，是以舍古人六府六艺之学，而高谈性命他。予与友人法乾王子，初为程来之学，谈性天似无齟齬。一旦从事于归除法，已多艰误，况礼乐之精博乎？昔人云，画鬼容易画马难，正可喻此。（“存性编”卷一“性理评”）

他把高谈性命的玄学喻为画鬼，而把数学与物理的研究喻为画马，这是两个世界的对照。

颜元反对理学家空虚抽象的性，而指性为实有的“生”，颇与王夫之的思想暗合。颜元说：

生之谓性，若以天生蒸民，有物有则，人之生也直等生字解去亦何害。（“四书正误”卷六）

他以为性不是一个抽象的范畴，它的内容是“生”。按周金中性字本作生，如“蔡姑簋”“永命弥厥生”，“洹子仲姜罇”“用求考命弥生”，这生字即“诗”“卷阿”所言“弥尔性”之性字。人性与人生在古代是没有分别的。因此，他以生释性是有根据的。然而人性即人生的命题，还是抽象的非历史的说法。人类是社会关系的总和，故从他的论据可以引到进化论，而不能引到历史唯物论。他说：

宇宙真气即宇宙生气，人心真理即人心生理。全其真理，自全其生理，微独自全其生理，方且积其全真理者，而全宇宙之真气，以挾宇宙生生之气。（“习斋记余”卷一“烈香集序”）

人性的生理，不能如他所谓“戴儒冠和尚”者流分别做二元，而是“形性不二，孔门一片工夫，……治耳目即治心思也。”（“四书正误”卷六）性形是二而一之，不能在气质之性外，另设定一个义理之性。这观点是唯物的。他说：

天之生万物与人也，一理赋之性，一气凝之形。故吾养吾性之理，尝备万物之理以调剂之，吾养吾形之气，亦尝借万物之气以宣泄之。圣人明其然也，是以画衣冠，饬簠簋，制宫室，第宗庙，辨车旗，别饮食，或假诸形象羽毛以制礼，范民性于升降周旋跪拜次叙肃曠，又熔金琢石，黻竹纠丝，刮匏陶土，张革击木，文羽籥，武干戚，郎声律，撰诗歌，……以作乐，调人气于歌韵舞仪，畅其积鬱，舒其筋骨，和其血脉，化其乖暴，缓其急躁，而圣人致其中和以尽其性践其形者在此。……三皇五帝三王“实”见诸宇宙，布蓬充周，即吾夫子亦“实”见之其身家。（“四书正误”卷四“与何茂才千里书”）

颜元的认识论是从内到外地说明主观与客观的关系，这点是应该明白的。但他以为性与形不是绝对分离的，气之发展即是性，而且性不能离开生之对象而存在。情、才与性也没有鸿沟，不过它们表现于功用上不同罢了。他说：

是短偏全通塞，莫非此理此气也。至于人则尤为万物之粹，所谓得天地之中以生者也。二气四德者，未凝结之人也。

人者，已凝结之二气四德也。存之为仁义礼智，谓之性者，以在内之元亨利贞名之也。发之为恻隐羞恶，辞让是非，谓之情者，

以及物之元亨利贞言之也。才者，性之为情者也，是元亨利贞之力也。（“存性编”卷二“妄冕圆”）

因此他反对宋儒二元论的矛盾，主张感官形气也是性。没有天命之性与气质之性相为分裂的道理，只能说有感性认识和理性论识。至于理性认识的概念，在他的学术中是十分贫乏的，因为他以才之强弱规定理性认识的精粗，流于观照论。他说：

程子云：“论性论（二之则不是。”又曰：“有自幼而善，有自幼而恶，是气稟有然也。”朱子曰：“纔有天命，便有气质，不能相离。”而又曰：“既是此理，如何恶，所谓恶者，气也。”可惜二先生之高明，隐为佛氏六贼之说浸乱，一口两舌而不自觉。

若谓气恶，则理亦恶；若谓理善，则气亦善。盖气即理之气，理即气之理，乌得谓理纯一善而气质偏有恶哉？譬之目矣，眶鲍睛，气质也，其中光明能见物者，性也，将谓光明之理专视正色，眶鲍睛乃视邪色乎？余谓光明之理固是天命，眶鲍睛皆是天命，更不必分何者是天命之性，何者是气质之性，只宜言天命人以国之性，光明能视，即目之性善。其视之也，则情之善，其视之详略远近则才之强弱，皆不可以恶言。盖详且远者固善，即略且近亦第善不精耳，恶于何加？惟因有邪色引动，障蔽其明，然后有淫视，而恶始名焉。然其为之引动者，性之咎乎？气质之咎乎？若归咎于气质，是必无此目而后全目之性矣，非释氏六贼之说而何？（同上卷一“驳气质性恶”）

宋儒论性的玄学最爱使用不伦不类的比喻，颜元极斥其不合逻辑。例如朱熹以纸喻气质，以光喻性，以为“拆去了纸便自是光”。颜元驳斥说：

此纸原是罩灯火者，欲灯火明，必拆去纸。气质则不然，气质拘此性，即从此气质明此性，还用此气质发用此性，何为拆去，且何以拆去？（同上卷一“性理评”）

又例如朱熹以水清喻天性，以水浊喻气质，也是一种任意的假定，因为天下之水没有如他说的“水流至海而不污者”。颜元说：

水流未远丽浊，是水出泉即遇易虧之土，水全无与也，水亦无如何也。人之……引蔽习染，人与有责也，人可自力也，如何可伦？（同上）

又例如朱熹以未发喻性无不善，已发喻气有善恶，这又把思维过程分割起来孤立地假定着。颜元说：

以未发为无不善，已发则善恶形，是谓未出土时纯是梦，既成苗时即成麻与梦，有是理乎？至谓“所以为恶，亦自此理而发”，是诬吾人气质，并诬吾人性理。（同上）

又例如朱熹把人性的性能分拆开来个别地假定，以喻性善气恶，这也是不合理的逻辑。颜元说：

“如人浑身都是侧隐而无羞恶，都是羞恶而无侧隐，这便是恶”。呜呼，世岂有皆侧隐而无羞恶，皆羞恶而无侧隐之人耶？岂有皆侧隐而无羞恶，皆羞恶而无侧隐之性耶？不过偏胜者偏用事耳。今即有人偏胜之甚，一身皆是侧隐，非偏于仁之人乎？其人上焉而学以至之，则为圣也，当如伊尹，次焉而学不至，亦不失为屈原一流人。其下顽不知学，……重者成一贪溺昧罔之人，然其贪溺

昧罔，亦必有外物引之，遂为所蔽而僻焉，久之相习而成，遂莫辨其为后起为本来。（“存性编”卷一“性理评”）

颜元论性为生之理，“性之善，而耳目口鼻皆奉令而尽职”（同上卷一“明明德”），气质以外没有一个孤立的义理之性。他说：

大行乃吾性设施，六艺乃吾性材具；九容乃吾性发现，九德乃吾性成就。制礼作乐，烫理阴阳，裁成天地，乃吾性舒张。万物成若，地平天成，太和宇宙，乃吾性结果。故谓变化气质为养性之效则可，……谓变化气质之恶以复性则不可，以其问罪于兵而责染于丝也。知此，则宋儒之言性气，皆不亲切。（同上）

颜元认为“非气质无以为性，非气质无以见性”（同上卷一“性理评”），这是感性与理性统一的理论。而他的存性养心之旨，是理性发展的理论，不主张把治耳目与治心思孤立地划一鸿沟。这种逻辑，在当时是进步的。但他论性仅限于道德的内容，并无历史的内容，那么所谓吾性的外发，就有唯心论的色彩了。

颜元的性命论，同王夫之“命日降性日生”的理论，有近似之处，全性命不是离开实践可以“一旦”成圣，重要的是在于“习”。他说：

仆妄谓性命之理，不可讲也；虽讲，人亦不能听也；虽听，人亦不能醒也；虽醒，人亦不能行也。所可得而共讲之共醒之共行之者，性命之作用，如……“诗”、“书”六艺，亦非徒列坐讲听，要惟一讲即教习；习至难处来问，方再与讲。讲之功有限，习之功无已。（“存学编”卷一“总论诸儒讲学”）

惟顾主监儒擅者，远逆孔孟之功如彼，近察诸儒之效如此，而垂意于“习”之一字，使为学为教，用力于讲读老一二，加功于习行者八九，则生民幸甚，吾道幸甚！（同上）

宋儒“义理以养心”之说，无异把义理之性让之古人，“今人都无”，这不是完全违背历史发展规律的么？颜元根据“习”的主义评道：

学之患莫大于以理义让古人做。程朱动言古人如何如何，今人都无，不思我行之即有矣，虽古制不获尽传，只今日可得而知者，尽习行之，亦自足以养人；况因偏求全，即小推大，古制亦无不可追者乎？若只凭口中所谈纸上所见心内所思之理义养人，恐养之不深且固也。（“存学编”卷四“性理评”）

理学家的形而上学就是说玄说空，他们自认“无用诚为无用”，这是最不通的武断。理论的哲学固然不同于经验科学，但说玄说空，本身便不是健康的人性作用；知识而无指道实际生活的检证作用，则知识就没有是非的标准。所以颜元指斥谈性命玄学的人为一群假圣人，没有在历史实践里起一点改革现实的作用。他说：

断无有圣人而空生之者。……兄于契丹，臣于金元之宋，前之居汴也，生三四尧孔，六七禹颜，后之南渡也，又生三四尧孔，六七禹颜，而乃前有数圣贤，上不见一扶危济难之功，下不见一可相可将之材，两手以二帝界金，以汴京与豫矣，后有数十圣贤，上不见一扶危济难之功，下不见一可相可将之材，两手以少帝付海，以玉尔与元矣，多圣多贤之世，而乃如此乎？噫！（同上卷二“性理评”）

同时，他反对了理论和实践分离的思想。他说：

朱子曰：“胡文定曰：‘岂有见理已明而不能处事者’，此语好！”见理已明而不能处事者多矣！有宋诸先生，便谓还是见理不明，只教人明理。孔子则只教人习事，迨见理于事，则已彻上彻下矣。此孔子之学，与程朱之学，所由分也。“二论”“家语”中明明记载，岂可混哉！（“存学编”卷二“性理评”）

否认气质之性而高谈义理之性的必然归宿，就是为明“理”而离开了历史的实践。这种玄理，是有利于封建统治阶级的哲学。

在上面，我们介绍了颜元关于思维的理论，现在看他怎样论存在。他所指的宇宙真气即存在的东西，他主张全真气即全生气，全生理即全真理。人既为“已凝结之二气四德”，则气在理先。他说：

为寒热风雨生成万物者，气也；其往来代谢流行不已者，数也。

而所以然者，理也。（“颜习齐先生言行录”卷上“齐家第三”）

从这里看来，他不但表明气为客观的实在，理由气产生（“而所以然者，理也”），而且说明由于气的运动变化，才派生出各种不同的理班。根据他的这一理论必然得出这样的结论：道学家只在“居恒傅心，静坐主敬之外无余理；日烛勤劳，解书修史之外无余功；在朝莅政，正心诚意之外无余言”（“存学编”卷三“性理评”）。

颜元的知识论虽没有如王夫之关于思维过程的分析，但却充分表现出唯物论的观点。颜元首先认为感觉是实在的，“目彻四方之色，适以大吾目性之用，……耳达四境之声，正以宣吾耳性之用”（“存人编”卷一“第二唤”）。他把健康的感觉（气质）抬到重要的境地。他说：

耳目口鼻手足、五脏六腑、筋骨血肉毛发俱秀且备者，人之质也，虽蠢犹异于物也；呼吸克周荣润，运用乎五官百骸，粹且灵者，人之气也，虽蠢优于物也。……故曰人皆可以为尧舜，其灵而能为者即气质也，非气质无以为性，非气质无以见性也。（“存性编”卷一“性理评”）

感觉和幻觉不同，因为幻觉是一种不正常的心理，和事物实质相违背的假影正是它的材料来源。反之，感觉和真实的事物日日接触，常在对象的反映运动中不断地扩充。颜元批评宋明儒者悟道的知识基础，不是别的，正是幻觉在那里起着作用。他说：

洞照万象，昔人形容其妙，曰镜花水月。宋明儒者所谓悟道，亦大率类此。……吾……正谓其洞照者无用之水镜，其万象皆无用之花月也（无用二字作“非实在”解，不可泥于字面）。

不至于此，徒苦半生，为腐朽之枯禅，不幸而至此，自欺更深，何也？人心如水，但一澄定，不浊以泥沙，不激以风石，不必名山巨海之水能照百态，虽渠沟盆盂之水昔能照也。今使竦起静坐，不扰以事为，不难以旁念，……做此功至此，快然自喜以为得之矣。……予戊申（三十四岁）前，亦尝从宋儒用静坐功，颇尝此味，故身历而知其为妄，不足据也。天地间岂有不流动之水？天地间岂有不著地不见沙泥不见风石之水？一动一著，仍是一物不照矣。……今玩镜里花，水里月，信足以娱人心目；若去镜水，则花月无有矣；即对镜水一生，徒自欺一生而已矣。若指水月以照临，取镜花以折佩，此必不可得之数也。故空静之理，愈谈愈惑，空静之功，愈妙愈妄。（“存人编”卷一“第二唤”）

颜元的这一段文字，是认识论的基础知识。感觉与对象的统一，是反映的初步。感觉在运动中，对象也在运动中。感觉不是一种寂然不动的镜水，反而是日生日新的有机能的官感。对象不是一种离开现实的古玩字画，反而是生成发展的物体。月在天体循轨而行，花在地下新陈代谢。如果把感觉和死镜寂水相比，把对象和空月假花相比，则感性活动全失机能，以至于成了一种幻觉。由幻觉而来的假象，和由感性活动而接触的现实是两样的，故幻觉的洞照是“无用”（非实在）的水镜，幻觉的对象是“无用”（非实在）的花月。这样的所谓悟道的全知，即等于说无知。颜元在“存学编”卷二“性理评”里类似于上文的一段中，就说“仍一无知人也”。理学家喜爱比喻，但所比喻的，都不顾逻辑的概念，也不管类比的定义。

颜元的知识论既然以健全的感觉出发，则他所重视的理性活动，是和对象界触动的“活心”。他说：

看圣人之心随触便动，只因是个活心，见可喜便喜，可怒便怒。……宋儒辄言不为事物所胜，……正予所谓禅家死其心也。（“四书正误”卷三）

因为朱熹曾说过：“在家读书间断，……须摆脱得过山间坐一年半岁，做多少工夫，立个根脚，若往应事亦无害。”颜元批评说：“尧舜孔子总是人世上底圣人，总是做人世上底工夫。后世虽有书，只记圣人之事业工夫，以便后世遵法谱籍耳。试观摆脱得过山间坐一年半岁，做工夫，还是尧孔工夫否？……”（“朱子语类评”）引起思维活动的是活的心，对象是现实的物，因此他说“学文以明理”，“礼乐制度谓之道矣”，“文即……六艺也。……实行敦而性命自在其中。”（“四书正误”卷三）

离开对象（有事）的洞察和离开实践的冥思，在颜元看来不能作出思维过程的真实判断。他说：

“必有事焉”句是圣贤宗旨。心有事则心存，身有事则身修，至于家之齐，国之治，天下之平皆有事也。无事则道统治统俱坏，故乾坤之祸莫甚于老之无，释之空，吾儒之主静。（“颜习齐先生言行录”卷上“言卜第四”）

李植秀问“格物致知”。予曰：知无体，以物为体；犹之目无体，以形色为体也。故人目虽明，非视黑视白，明无由用也；人心虽灵，非玩东玩西，灵无由施也。今之言致知者，不过读书讲问思辨已耳，不知致吾知者皆不在此也。譬如欲知礼，任读儿百遍礼书，讲问几十次，思辨儿十层，总不算知，直须跪拜周旋，捧玉爵，执币帛，新下手一番，方知礼是如此，知礼者斯至矣。譬如欲知乐，任读乐谱几百遍，讲问思辨几十层，总不能知；直须搏拊击吹，口歌身舞，新下手一番，方知乐是如此，知乐者斯至矣。是谓“物格而后知至”。……格即“手格猛兽”之格。……且如此冠，虽三代圣人，不知何朝之制也，虽从闻见知为肃慎之冠，亦不知皮之如何暖也，必手取而加诸首，乃知是如此取暖。如此菹蔬，虽上智老圃，不知为可食之物也，虽从形色料为可食之物，亦不知味之如何辛也，必箸取而纳之口，乃知如此味辛。故曰手格其物而后知至。（“四书正误”卷一）

因此，他的判断论便甚于“以物为体”的思维活动，而且判断与感觉是不能相为离异的。他说：

不断，由于怠也；不觉，由于荒也。夫人日有以荒其心，日有以荒其身，日有从荒其耳目口舌，虽得孔子与为师，颜曾与为友，不能强其心而使之断也。故荒则不觉，不觉则益荒，怠则不断，不断则益怠。……常觉则断有力，常断则觉亦有力。（“习齐记余”卷四“答刘孝廉焕章书”）

如果不在日新月异的思维活动中改变自然而后改变自己的思维能力，而唯心所欲地夸张精神，他便指斥说：

程子所言，荡涤邪秽，流通精神，妙不可言，不目知何心期置一副器物自己料理，铿锵当下便已受用难言云云。此等谁启之哉，谁教之哉？岂非天生一副好乐资性，如后稷童时好种植，孔子戏嬉陈俎豆，非人之所能为也。但不精此道，不终此志，便是负天，便是不尽其性。（“习齐记余”卷四“答何千里”）

颜元也讲到推理，反对向内自省，主张向外实证。他说：

致者推而极之也，解致字最好到底实讲处，却说“自戒惰而约之以至于至静之中，无少偏倚，而其守不失，则极其中，自谨独而精之，以至应物无少差谬”云云。世有至静之中不失其守，而天地便位者乎？有应物无差谬而万物便育者乎？……春秋之天地不位，万物不育，将谓孔子至静之守犹有失应物之处，犹有差谬乎？……理之不通明矣。且字义之训诂，亦自相矛盾焉。夫推者，用力扩拓去，自此及彼，自内而外，自近及远之辞也，推而极之，则又无彼不及，无外不周，无远不到之意也，曾可云约之乎？..（“四书正误”卷二）

颜元又说明“方法”的重要。他讲的方法是和现实的生活联结的，而不是背诵古人的成语。他训诂“方”字，是依据他的观点来说明的（至于文字学另当别论）。他说：

方字，从一，一东西也，南北也，四面见刀，则方正矣。（同上卷四）

方法是一种手段，是用以掌握对象的，既不是欣赏的装饰品，也不是不可言喻的妙诀。他说：

方取其易知，药取其易办，人人可立致，处处可便采。……一挙吾手而病者不劳而平。……孔子之论政，因民之所利而利之，吾之论医，因民之所生而生之。（“习齐记余”卷一“美惠方集序”）
医理是如此，治学也是如此。他说：

书是古人为学为治谱也。漠宋儒专以读讲著述为学，……只看得几册文字是文，……解博学，用于文无不考五字，蔽哉！夫文不独诗书六艺，凡威仪辞歌，兵农水火钱穀工虞，可以藻彩吾身，黼黻乾坤者，皆文也。故孔子赞尧曰焕乎其有文章。……君子无方以学之，则事物洞达，措办有方，然材料之聚集虽广，恐未必一归于性情之上，条理于国家之间，故又必约之以经曲范围之道，仪文度数之节，使……皆有规矩绳墨之可循。（“四书正误”卷三）

颜元说的方法是不离开功用的。这在他的思想中乃指思维的检验，因为理论和实践是结合的。只有胡适才歪曲颜元的思想面貌，把他的功用观点和唯利是图的实用主义混同起来。颜元首先反对宋儒的方法。如：

朱子言：“只要熟看熟读，别无方法。”

（颜元评）“将圣人方法坏尽，却说看读外别无方法，试看尧舜至孔子何尝有个熟看熟读？”（“朱子语类评”）

朱子言：“学者做工夫，须如火锻炼通红成汁方好，今学者虽费许多工夫看文字，下梢头，都不得力，不济事者，只缘不熟耳。”

（颜元评）“既磨却三物之学，时习之功，则所谓大火中锻炼通红成汁是措何物何功说，下面乃云……看文字都不得力者，正缘不熟耳，则朱子说诨半日，皆谓读书乎？读书愈多愈惑，燔事机愈无识，办经济愈无力，试历观宋明已事，可为痛哭！”（同上）
颜元说从书本上得来的方法是“书生见”，是靠不住的。他说：

书本上所穷之理，十之七分舛谬不实。朱子却自认甚真，天下书生遂奉为不易之理，甚可异也。如“鄙静”“螻蛄”，朱子注：“天地之淫气”，不知却是一虫为之。……愿天下扫净书生见，观法孔孟以前道传可也。（“习齐记余”卷六“阅张氏王学质疑评”）
方法之是否真确，他以为要证之于自然的实际。他有释“系”字的一段话，颇能看出他的治学方法。他请教天文学者的精神是科学的。他说：

系字（“日月星辰系焉”句）义千古无人发明。予……夜观天象，忽有流星自南来，触五车口大星，摇移须臾乃定，如有所系状。……录此以俟有得于天文学者。（“四书正误”卷二）

所以，方法在于经得起实际的验证。实际之中也包括功利，问题在于为谁的功利，是为富贵利达的功利，还是为人民利益的功利？把实际和实用等同起来并否认理论科学而惟以个人的实用为标准，这是资产阶级唯心论的实用主义。把实际和理论对立起来并否认功用，这是道学家的唯心论。颜元说：

都门一南客曹蛮者……谈医云，惟不效方是高手，殆朱子之徒乎？……宋家老头巾，群天下人才于静坐读书中，以为千古独得之秘，指办干政事为粗豪为俗吏，指经济生民为功利为杂霸，究之，使五百年中平常人皆读讲集注，揣摩八股，走富贵利达之场，高旷人皆高谈静敬，著书集文，贪从祀庙廷之典，……并汉唐杰才亦不可得，……万有乃真空矣。（“朱子语类评”）

天地真易简，故四时常运，万物常生；帝王圣贤真易简，故三事三物之外无道，五达九经之外无功。宋儒分毫不可语此，朱子尤甚。（同上）

截指习射，为修身之格法，治家出入丰减，昔有定规，齐家之格法，守荆州到任先教练兵士，治国之格法，较先生半日静坐半日读书，……自是。（同上）

因此，他把义理与功利会一，他改正董仲舒的话如下：

以义为利，圣贤平正道理也。尧舜利用，“尚书”明与正德厚生并为三事，利贞、利用、安身，……利者义之和也，“易”之言利更多。……后儒乃云正其谊不谋其利，过矣！……予尝矫其偏，改云：正其谊以谋其利，明其道而计其功。（“四书正误”卷一）

因为重视事理的验证，颜元解释古书多从具体事物方面着想，而避免捉模不定的抽象术语。其例甚多，今举数则如下。如“错”字的新义：

错，虑也，又厉石也。“诗”云：他山之石，可以为错。言举正直之人使之错治诸枉。（同上卷三）

“克”字的新义：

按克，古训能也，胜也，未闻克去之解。已，古训身也，人之对也，未即己私之解。盖宋儒以气质为有恶，故视己为私欲，而曰克尽，曰胜私。（同上卷四）

“操”字的新义：

操，如操舟之操：操舟之妙在舵，舵不是死操的。又如操军、操国柄之操：操军必要坐作进退如法，操国柄必要运转得天下。今要操心，却只把持一个死寂，如何谓之操？（同上卷六）

“致”字的新义：

致字不是一用力便了的工夫，曲字不是多端乱营的勾当，乃就吾辈各得赋分之一偏，而扩充去。（同上卷二）

因为宋儒忽视后天的实践，放他以扩充解“致”字，并且否认人类有生知的圣人：

自他人视之，吾子为生安之圣，一发齐到矣；而圣心则真觉十五至七十原有许多层次也，……终身用功无已时，……非不志学不用功乃是生安圣人，（同上卷三）

“立”字“达”字的新义：

这立字便是可与立，立于礼，患所以立等立字，凡在下……立家、立业，在上而立政、立功、立位、立社稷、立国邑皆是，我欲成立，谁不想成立。……这达字便是在家必达、在邦必达……等达字，我欲通达，谁不想通达。（“四书正误”卷三）“适”字的新义：

适，往也，读如字，犹云无做去意，亦无不做去意，只义上取齐。（同上。按无适也，朱子注适作丁历反）

“习”字，他说“如鸟数飞”。“温”字，释得更妙：

温有三义，习也，暖也，燻也。重习其所学，如鸟数飞以演翅。又将所以得者暖之，不令冷。又脱洗一层，另焕发一番，如以汤沃毛脱退之意。盖古人为学，全从真践履真涵养做工夫；至宋人则思读作三者而已，故驯：温，寻绎也。（同上）

“格”字一新义，屡见于他的著述中，训“格杀猛兽之格”，由此洗刷了宋明以来格物的玄学方法，改变而为人类对物理的斗争方法。他说：

按格物之格，王门训正，朱门训至，汉儒训来，似皆未稳。

窃闻未窥圣人之行者宜证之圣人之言，未解圣人之言者宜证诸圣人之行。但观圣门如何用功，便定格物之训矣。元谓当如史书手格猛兽之格、手格杀之之格，乃犯手捶打搓弄之义，即孔门六艺之教是也。如欲知礼，恁人悬空思悟，口读耳听，不如跪拜起居，周旋进退，捧玉帛，陈笾豆，所谓致知乎礼者，斯确在乎是矣；如欲知乐，恁人悬空思悟，口读耳听，不如手舞足蹈，搏拊考击，把吹竹，口歌诗，所谓致知乎乐者，斯确在乎是矣。推之万理皆然，似稽文义质圣学为不谬，而汉儒朱陆三家失孔子学宗者亦从可知矣。

（“习齐记余”卷六“阅张氏王学质疑评”）

颜元的知识论，最为重要的是“实践”，即他自号“习齐”之“习”。我们要知道，这里不是说他对认识与实践的关系的看法完全会于辩证法唯物论的理论，相反地，他并没有认识与实践关系的发展理论，没有阶级斗争的变革理论。我们只是要指出，他的“习”字的多种意义，含有知识论的进步因素，而且是唯物观点的。

第一、“习”含有实践的意义。他说：

谓次亭曰：“吾辈只向习行上做工夫，不可向言语文字上着力。孔子之书，名‘论语’矣；诚观门人所记，却句句是行，‘学而时习之’，‘有朋自远方来’，‘人不知不愠’，‘其为人也孝弟’，‘节用爱人’等，言乎？行乎？”（“颜习齐先生言行录”卷下“王次亭”第十二）

心上思过，口上讲过，书上见过，都不得力，临事时依旧是所习者出。（“存学编”卷一“学辩二”）

颜子所好之学，仆不敢言，但七十子于“诗”、“书”、六艺皆习而通之。后之大儒……好说颜子所好之学，吾不知颜子之好学，即同七十子之习而通之者而涵养更精乎？抑外七十子习而通之者别有一种学而好之乎？噫！从祀孔子庙庭者非曰滥觞章句，则曰打诨禅宗，皆曰学颜子之所学。噫！……（“四书正误”卷三）

他赞同他的朋友刁蒙吉翻改孟子的话：“著之而不行焉，察矣而不习焉，终身知之而不由其道者众也。”（见“存学编”卷一“由道”）他自己更透辟地分析脱离实际的教条主义的危害，说：

……然但以读经史订群书为穷理处事以求道之功，则相隔千里，以读经史订群书为即穷理处事，曰道在是焉，则相隔万里矣。……譬之学琴然，“诗”、“书”，犹琴谱也，烂熟琴谱，讲解分明，可谓学琴乎？故曰以讲读为求道之功，相隔千里也。更有一妄人，指琴谱曰是即琴也，辩音律，协声韵；理性情，通神明，此物此事也，谱果琴乎？故曰：以书为道，相隔万里也。千里万里，何言之远也？亦譬之学琴然，歌得其调，抚烂其指，弦求中音，徽求中节，声求协律，是谓之学琴矣，未为习琴也。手随心，音随手，清浊疾徐有常规，鼓有常功，奏有常乐，是之谓习琴矣，未为能琴也。弦器可手制也；音律可耳审也；诗歌惟其所欲也；心与手忘，手与弦忘，私欲不作于心，太和常在于室，感应阴阳，化物达天，于是乎命之曰能琴。今手不弹，心不会，但以讲读琴谱为学琴，是渡河而望江也，故曰：千里也。今目不睹，耳不闻，但以谱为琴；是指蓟北而谈云南也，故曰：万里也。（“存学编”卷三“性理评”）

第二、“习”含有证验的意义。他说：

譬之于医，黄帝“素问”、“金匱”、“玉函”，所以明医理也；而疗疾救世，则必诊脉制药针灸摩砭为之力也。令有妄人者，止务览医者千百卷，熟读详说，以为予国手矣；视诊脉制药针灸摩砭，以为术家之粗，不足学也，书日博，识日精；一人倡之，举世效之，岐黄盈天下，而天下之人，病相枕死相接也，可谓明医乎？愚以为从事方脉药饵针灸摩泛疗疾救世者，所以为医也；读书取以明此也。若读尽医书，而鄙视方脉药饵针灸摩砭，妄人也！不惟非岐黄，并非医也，尚不如习一科验一方者之为医也。（同上卷一“学辩一”）

朱子看理，多重心而轻行，故将“以”训“为”也，“由”训“意之所从来”（“论语”视其所以，观其所由章句注）。予妄谓，人尝有主意如何，而毕竟做不来，行不出的，看人主意还定不得人，故先看他“所以”，是主意如何；所由，所行也，次看他所行如何；所安，所乐也，终看他如此是所

安否。（“四书正误”卷三）除此之外，他的“言行录”也载有如下的一段话：

“刚峰集”言为学在诚正，不先格致。先生云：此只由不解格物二字也。不知圣人之言，证以圣人之行，不见圣人之行，证以圣人之言。此“格”字乃手格猛兽之格。格物谓犯手实做其事，即孔门六艺之学是也。且如讲究礼乐，虽十分透彻；若不身为周旋，手为吹击，终是不知。故曰：“致知在格物。”（“颜习齐先生言行录”卷上“刚峰”第七）

第三、“习”含有改造自然和改造社会的意义。他说：

博学之则兵、农、钱穀、水火、工虞、天文、地理，无不学也。以多读为学，圣人之学所以亡也。（“四书正误”卷二）他主张一艺一技之能，皆有造就于性命，不能把性命之习置于常人之外，而专让于古人。因此他反叹当代缺少真能习事的人才。他说：

汉宋以来，徒见训诂章句，静敬语录，与帖括家，列朝堂，从庙庭，知郡邑，塞天下；庠序里塾中白面书生微独无经天纬地之略、礼乐兵农之才，率柔脆如妇人女子，求一腹豪爽倜傥之气亦无之。……故仆……惟乐访忠孝恬退之君子，与豪迈英爽之俊杰，得一人如获瓦斛珠，以为此辈尚存吾儒一线之真脉也。（“习齐记余”卷一“泣血集序”）

第四、“习”含有“自强不息”的意义。他说：

兀坐书斋，人无一不脆弱，为武士农夫所笑者。（“存学编”卷三“性理评”）

今日，衣冠之士，羞与武夫齿，秀才挟弓矢出，乡人皆惊，甚至子弟骑射武装，父兄便以不才目之。是此不返，四海溃弱，何有已时乎！（“存学编”卷二“性理评”）

孔子开章第一句，道尽学宗。思过读过，总不如学过；一学便住也终殆，不如习过；习三两次，终不与我为一，总不如时习方能有得。习与性成，方是乾乾不息。（“颜习齐先生言行录”卷下“学须”第十三）“习”，不但是“圣人惟就其性情所自至，使之习乎善以不夫其性”，而且以“习行六艺之学，健人筋骨，和人血气，调人情性，长人神智”。第五、“习行经济谱”的“习”导出运动发展的意义。他说：

养身莫善于习动，夙兴夜寐，振起精神，寻事去作，行之有常，并不困疲，日益精壮，但说静息将养，便日就懦弱。故曰：君子庄敬日强，安肆日偷。（同上卷上“学人”第五）

常动则筋骨竦，气脉舒，故曰：立于礼，故曰：制舞而民不肿。

宋元来儒者皆晋静，今日正可言习动。（同上卷下“世情”第十七）

五帝三王周孔，皆教天下以动之圣人也，皆以动造成世道之圣人也。……汉唐龙其动之一二以造其世也。吾宋之苟安，佛之空，老之无，周程朱邵之静坐，徒事口笔，总之皆不动也，而人才尽矣，圣道亡矣，乾坤降矣。吾尝言：一身动则一身强，一家动则一家强，一国动则一国强，天下动则天下强，益自信其考前圣而不谬，俟后圣而不惑矣。（同上卷下“学须”第十三）

第六、“习”含有功用的意义。他说：

心中醒，口中说，纸上作，不从身上习过，皆无用也。（“存学编”卷二“性理评”）

学须一件做成，便有用，便是圣贤一流。（“颜习齐先生言行录”卷下“学须”第十三）

他主张功用，是把动机和结果统一起求看待的。“德性以用而见其醇驳，学问以用而见其得失”。这就和宋儒所谓主教的动机论相反了。他说：

敬字字面好看，都是隐坏于禅学处。古人教洒扫，即洒扫主敬，教应对进退，即应对进退主敬，教礼乐射御书数，即度数音律、审固声控、点画乘除莫不主敬。故曰，执事敬；故曰，敬其事；故曰，行笃敬，皆身心一致加功，无往非敬也。若将古人成法皆舍置，专向静坐收摄徐行级语处言主敬，乃是以吾儒虚字面做释氏实工夫，去道远矣。（“存学编”卷四“性理评”）

颜元说“外三物而别有学术便是外道”。因此，他所指的六艺之学，不仅限于古代的六艺，而且理想着一种科学的新世界，而科学的对象都是可认识的实在。他说：

“中庸”是引人向平实处做；向收敛韬晦处做，正患后世凌商厉空，废弃卑迹，张皇表暴……之弊也。（“四书正误”卷二）

颜元所指的实际之“实”，其范围也是广义的。他以为人类在事物中实践，如切磋琢磨，大小不拘，一样平等，都得在平实处证得结果。他说：

今解家只理会切磋琢磨四字，全不理睬四“如”字正义是甚。

（同上卷一）

三达德，上自天子下至庶人，大而谋王定国，小而庄农商贾，都缺他不得。……农成佳禾，商聚财货，都须一段识见、一段包涵、一段勇气，方做得去。（同上卷三）他把天子和庄农商贾并列起来，把国家大事和生产实践并列起来，这可以看出他的市民阶级性的理想。脱离实践便要走向僧侣主义的空静。他反对宋儒说：

吾读“用申殉难录”，至“愧无半策匡时难，惟馀一死报君恩”，未尝不凄然泣下也！至览和靖“祭伊川”“不背其师有之，有益于世则未”二语，又不自觉废书浩叹，为生民怆惶久之。夫周孔以六艺教人，载在经传。子罕言仁命，不语神，性道不可得闻，予欲无言，博文约礼等语，出之孔子之言及诸贤所记者，昭然可考；而宋儒若未之见也，专肆力于讲读，发明性命，闲心静敬，著迹书史。伊川明见其及门皆入于禅而不悟，和靖自觉其无益于世而不悟，甚至求一守言语者亦不可得，其弊不大可见哉？至于朱子追述，似有憾于和靖，而亦不悟也。……（“存学编”卷二“性理评”）

颜元的“实徵”的知识论，在表面上看来好像是儒学，而实际上则是墨子学术的复活，他把礼乐已经还原为制度与艺术，这样在内容上已经修改了墨子所非的儒家的礼乐了。下面的话便是他的结论：

尽性者，实徵之吾身而已矣；徵身者，动与万物共见而已矣。吾身之百体，吾性之作用也，一体不灵，则一用不具；天下之万物，吾性之措施也，一物不称其情，则措施有累。身世打成一片，一滚做功，近自儿席，远达民物，下自邻比，上暨廊庙，粗自洒扫，精通燮理，至于尽伦定制，阴阳和，位育彻，吾性之真全矣。（“存人编”卷一“第二唤”）

庄子“天下篇”评墨子为“天下之好也，……才士也夫”。有人错误地仿这评论来评颜元为“天下之好，豪杰也夫”。这是胡说。平心论之，颜元

攻击宋明儒者固然相似于墨子非儒的过激论，但他的朴素求真的态度，确是一个忠于真理的大儒，三百年前中国出现了这样人物，值得我们把培根姑且摆在他的近代地位之下。培根卒于一六二六年，比颜元的生年早九年。培根是文艺复兴时代提倡归纳法的人，以为“一切感觉是可靠的，可以成为各种知识的来源，科学是经验科学，是对感觉到的材料合理化方法的采用”。颜元的知识论相似于培根，更强调知识以实践为标准的理论。培根反对过当时经院学说的流派；颜元攻击道学的斗争精神更要比培根果敢而坚强些。

颜元在学术的形式上，拘泥于复古，这是他的时代局限，但他在精神上却不惜破坏一切传统。他提出了反命题而仅保留了似是而非的主语，这正是十七世纪所能做的提出问题的方法。著者以为，他虽然满身古气，并没有削弱了他的近代的思想方法。这位学人好像无考证学家的纤手，但其粗大处却又心细之至，从他的复古的巧妙解释来看，便知道此中底蕴。现在仍有人看了他的复古形式，说他的思想是反动的，这种说法也是粗暴的。

第三节 颜元和李塏的经世论

颜元是一个彻头彻尾的经世家。他的经世论是城市平民反对派向民主途径摸索的思想。

颜元召唤了失掉个性发展的中古的“人”，人类在他的规定之下是资本主义要求的人类（或“经世”的人）。他召唤了脱离现实世界的、为玄学家所歪曲的中古的“事”和“物”，事物在他的规定之下是近代的产业发展的事物（或徵诸事物的科学事物）。从历史主义来分析，此所谓新人是市民阶级的国民，所谓新事物是科学的对象。但这些在他的笔下却形容得古色古香，人为圣人周孔，物为“周礼”的三物。他在六府三事三物四教的古代言语外表下，探求着近代“实学”（“存学编”语），他也不客气地好像自居于宪法起草人。他说：

如天不废予，将以七字富天下，垦荒，均田，兴水利；以六字强天下，人皆兵，官皆将；以九字安天下，举人才，正大经，兴礼乐。（“颜习齐先生年谱”卷下）

宋明道学家把性命义理让之古人，认为现在和将来是漆黑而无光明的。例如陈亮曾引申朱熹的话：秦汉以下“天地亦是架漏过时，而人心亦是牵补度日”（“龙川文集”卷二十“又甲辰答书”）。颜元则预言着近代的市民世界，梦想着光明的将来，他的世界观是进步的。他批评过去的人心说：

文忠之中夜三起与晦翁之闻警大哭，皆可谓忠愤，而卒不能为国家发一矢，殖一虏也，非学术误之乎？自言一无所能，徒以少喜文字见许世俗，何不猛改，与天下图其有用？而卒借三五书生，优游朝堂，偷安自娱，作太平无事士夫样，……方尽力与热心于国之宰相为敌，方忌妒得军心之大将而阻其任用。……朱子终日著述静坐，见一谈中兴之陈同甫便断绝之。而言上表谏和议志复仇也，有此理乎？（“习齐记余”卷六“评答陕西安抚使范龙图辞辟命书”）

他不但对于道学的异端陈亮（同甫）深加赞许，而且为一向被人辱骂的王安石抱不平。在“朱子语类评”中有很多替安石辩解的话。兹举“习齐记余”中他辩论王安石“矫世变俗”的一段话如下：

荆公之所忧，皆司马韩范辈所不知忧者也。荆公之所见，皆周程张邵辈所不及见者也。荆公之所欲为，皆当时隐见诸书生所不肯为不敢为不能为者也。……史氏将钞此书（万言书）而先加“议论高奇、矫世变俗”八字于前。嗟乎，是宋家一代人物识趋卑庸耳，公何高奇哉？宋之世不矫之、俗不变之，虽有尧舜何以为治哉？……惜公不能矫不能变也。以公亦务读解诗书，亦以帖括取士也，矫世变俗当以此二事为第一义。（同上卷六“总评王荆公上仁宗万言书”）

清初学者间大都在“封建”与“郡县”的两种古制中辩论是非，有师“封建”者如黄宗羲，有师郡县者如顾炎武，有不主复古者如王夫之，有主复古者如颜元。即同属一派，如颜元李塏，颜师“封建”，而李反对其说（见“平书钉”卷二）。但问题的争论形式全是表面的，实质上却都反映了市民阶级向民主途径摸索的梦想。

颜元的经世思想，首重生生的福利，和近代西洋“最大多数的最大幸福”的市民阶级思想是相似的。他说：

郝公函问：“董子正谊明道二句，似即谋道不谋食之旨，先生不取，何也？”曰：“世有耕种而不谋收获者乎，世有荷纲持钩而不计得鱼者乎？抑将恭而不望其不侮，宽而不计其得众乎？这不谋不计两不字，便是老无释空之根。惟吾夫子先难后获，先事后得，敬事后食三后字无弊。盖正谊便谋利，明道便计功，是欲速，是助长；全不谋利计功，是空寂，是腐儒。”

公函曰：“悟矣，请问谋道不谋食。”曰：“宋儒正从此误，后人遂不谋生，不知后儒之道，全非孔门之道。孔门六艺，进可以获禄，退可以食力，如委吏之会计，简兮之伶官可见。故耕者犹有馁，学也必无饥。夫子申结不忧贫，以道信之也。若宋儒之学，不谋食，能无饥乎？”（“颜习齐先生言行录”卷下“教及门”第十四）

他的经济思想中，具有平均土地的因素。他所谓“天地间田，宜天地间人共享之”（“存治编”“井田”），实包含着近代民主主义的憧憬。他论均田说：

刚主问：“出将奚先？”先生曰：“使予得君，第一义在均田。田不均，则教养诸政俱无措施处，纵有施为，横渠所谓终苟道也。（“颜习齐先生言行录”卷上“三代”第九）

他的耕者有其田的均田思想，是从井田制的三代文明来讲述的。他说：

岂不思天地间田，宜天地间人共享之。若顺彼富民之心，即尽万人之产而给一人所不厩也。王道之顺人情固如是乎？况一人而数十百顷，或数十百人而不一顷，为父母者，使一子富而诸子贫可乎？……况今荒磨至十之二三，垦而井之，移流离无告之民，给牛种而耕焉，田自更余耳。（“存治编”“井田”）

颜元的“四存编”，“存性”、“存学”、“存人”三编议论较多，惟“存治编”过简，且关于复古有不自肯定的反问语，如说“封建亦何患之有？”“天道其能容耶？”这与他论学的斩断态度颇不相似。这是他的经济思想未成熟的证明。他说：

善哉问，此不可从空言论也。先王遣典，封建无单举之理，……师古之意，不必袭古之迹。……侯庶不世爵禄，视其臣，而以亲为差，侯臣不世邑采，取公田，而以位计数，伯师不私出，列侯不私会如此者……封建亦何患之有？况……用时又必有达务王佐能因而润泽者，……余……第妄谓非封建不能尽天下人民之治，尽天下人材之用尔。……

乾坤乃自尧舜夏商周诸圣君圣相开物成务，递为缔造而成者也。人主享有成业，而顾使诸圣人子孙无尺寸之士，……天道其能容耶？（同上“封建”）

颜元的弟子李塉对于颜元的经世论作了补充。李塉为颜元“有治编”作“书后”说，“存治编”为早年之作，关于复古封建制多有可商讨处。在末尾，李塉把“封建”归结于“传贤”。他说：

陵桴亭封建传贤不传子论，盖即郡县久任也，似有当。质之先生，先生曰：可；而非王道也。商榷者数年于兹，未及合一，先生倏已作古矣。于戏！此系位育万物，参赞天地之事，非可求异，亦非可强同也。（“存治编”“书后”）

李塨也倡与王夫之相似的理势论，这正补充了颜元所谓“不必袭古之迹”的意思。他把封建解释为“传贤”，更接近于近代的选举理想。他说：

陆桴亭曰：“郡县即如诸侯，但易传子而为传贤，子不然之，独未闻古之论尧舜禹耶？昔人谓禹传子为德衰，孟子以天意解之，是未尝言天子不当传贤也。韩昌黎又谓天子传贤则无定人，非圣得圣，易启乱，传子则有定法，虽遇中材，人莫敢争，是天子之位亦以传贤为贤，但无人制之于上，故忧后世之纷争，而不得不传子也。若诸侯则有天子主之矣。如桴亭说，正昌黎所谓传贤则利民者大也，子亦可以悟矣！（“平书订”卷二）

李塨既然把“封建”解释为传贤，补充了颜元之说，所以对于井田制度也不如颜元的拘泥，主张均田是“第一仁政”，甚至比颜元更进一步地制定了佃户分田的方案。他说：

非均田则贫富不均，不能人人有恒产，均田，第一仁政也。但今世夺富与贫，殊为艰难，颜先生有佃户分种之说，今思之甚妙。如一富家，有田十顷，为之留一顷，而令九家佃种九顷，耕牛子种，佃户自备，无者领于官，秋收还。秋熟以四十就粮交地主，而以十就代地主纳官。……地主用五十亩则今日停分佃户也（二分之一），而佃户自收五十亩。过三十年为一世，地主之享地利终其身亦可已矣，则地全归佃户。……若地主子弟众，情愿力农者，三顷两顷可以听其自种，但不得多雇佣以占地利。每一佃户必一家有三四人，可以自力耕锄，方算一家，无者或两家三家共作一家地，不足老一家五十亩亦可，无地可分者移之荒处。（“拟太平策”卷二）

制田之道有七：民与田相当之方，立行之，一也。其荒县人少者即现在之人分给之，余田招人来授，……二也。……令多者可卖，而不可买，买田者如数而止，而一县之内则必不可或均或不均以滋变端，六也。……或陆或水，……不得过授田之数耳，每家五十亩亦约略育之，行时以天下户口田亩两对酌计可也，七也。（“平书订”卷七）

他说这是“计口授田”之良法。这种土地平均主义的思想是进步的民主思想，本质上为资本主义开辟道路。

颜元颇称赞以选举制度代替中古的身分制度。他说：

今之制葵，递相袭窃，通不知梅枣，便自言酸甜，不特士以此欺人，取士者亦以自欺。彼卿相皆从此孔穿过，……尝谋所以代之，莫若古乡举里选之法。（“存治编”“重徵举”）

李塨对于这点，更进一步婉转地推求出人民生活上和政治上的权利应该是平等的，所谓“天地间……之人，皆正人，所为皆正事”，这和他的传贤（民主）主张相为表里。他说：

农助天地以生衣食者也，工虽不及农所生之大，而天下货物非工无以发之成之，是亦助天地也，若商则无能为天地生财，但转移耳，其功固不尚于工矣，况工为人役，易流卑贱，商牟厚利，易长骄亢，先王抑之处末，甚有见也。（“平书订”卷一）

若优伶则所以奏乐者，不得无之，古且有伶官矣。……隶为官行刑卒，……某才庸下，故备驱使，而实不可无者，夫既为天地间不可无之人，则皆正人，所为皆正事也，其或为不正，则不教之过，

而非隶卒之事即不正也，乃禁其子孙为士，不许与商农工为婚，是以为恶而绝之矣。以为恶而绝之，则当去之矣而可乎？宜更之，优隶卒之子孙，为士农工商皆从其便。（同上）

上面的话很明显地说出（一）工农阶级是生产者，应有平等权利；（二）奴役的身分制应该撤除，在法律上一律平等。

李塉痛论专制之害，主张变法，使人民各以所学来分工担负国家的责任，这颇接近于黄宗羲的思想。他说：

陈同甫曰：“今立国之势正患文为之太密，事权之太分，郡县太轻而委琐不足恃，兵财太关于上而重迟不易举。”……天子以为轻天下之权而总揽于上，究之一人亦不能总揽，徒使天下之善不即赏，恶不即诛，兵以需而败，机以缓而失，政以掣时而无成，平时则簿书杂沓，资猾吏上下之手，乱时则文移迟延，启奸雄跳梁之谋而已矣。封建固不得复，而汉之故事，郡守得专生杀，操兵柄，有事直达天子，可不鉴其意哉！（同上卷二）

所学非所用，所用非所学，且学正坏其所用，用正背其所学，以致天下无办事之官，庙堂少经济之臣，民物鱼烂河决。……喆人变法，不再计而决矣。（同上卷六）

李塉的经世之学特别重视社会分工和专门的知识。他基于这一观点，进一步以为政治诸端，必求之于专门人才，在位者不必是贵者，而能者反应有职有位。他说：

六府三事，……言水则凡沟洫、漕挽、治河、防海、水战、藏冰、醴榷诸事统之矣，言火则凡焚山、烧荒、火器、火战、与夫禁火、改火诸燃理之法统之矣，言金则凡冶铸、泉货、修兵、讲武大司马之法统之矣，言木则凡冬官所职、虞人所掌，若后世茶榷、抽分诸事统之矣，言土则凡体国经野，辨五土之性，治九州之宜，井田、封建、山河、城池诸地理之学统之矣，言穀则凡后稷之所经营，……诸农政统之矣。至三事则所以经纬乎六府者也。……颜习章曰，正德，正利用厚生之德也；利用，利正德厚生之用也：厚生，厚正德利用之生也。（“廖忘编”）

李塉对于颜元的补充，在经世之学方面甚得关键。颜元被束缚于古制，李塉却稍解放了。他更主张参考西洋诸法，已经向往西洋资本主义的文明了。他说：

吾人行习六艺，必考古准今。礼残乐阙，当考古而准以令者也；射、御、书有其彷彿，宜准今而稽之古者也；数本于古，而可参以近日西洋诸法者也。（“李恕谷年谱”卷三）

李塉的“廖忘编”是二十五岁时的著作，多涉及近代的政治理想，比他的“拟太平策”更多生气。我们看他的“拟太平策序”便知道他的所谓“太平策”一语是“病夫”的语言了。他说：

“中庸”论为下不倍曰，非天子不议礼制度考文；而“鲁论”乃载孔子颜渊夏时殷辂周冕进退三王，何也？“中庸”所言议制，考行其事也，孔颜刚辩论之以待君相之用，如后世献策之类。……今幸陈太平之世，明四目，达四聪，令士皆得陈言，而不思治平之策则有负于儒矣，非为下之义矣。乃抚枕准“周礼”“拟太平策”如左。七十三岁病夫李塉。（“拟太平策序”）

因此，我们知道李璿晚年向清帝所献的“拟太平策”一书，已经失去清初学者的斗争精神。

第四节 李塉和颜元的学术异同

李塉，字刚主，号恕谷，河北蠡县人，生于清顺治十六年（公元一六五九年），卒于雍正十一年（公元一七三三年）。他不完全是十七世纪的代表人物，在晚年已经折入于十八世纪的考证学途径。他是颜元学术的宣传者，他交游南北，力使颜元学术见闻于当时的朝野。因此他们二人被称为颜李学派或四存学派。戴望的“颜氏学记”首编四存学术，即以颜李二人并提。以颜李为一个学派，在许多论点上自有可信的根据，然而颜李之间却又有主要观点上的区别。这里所谓主要观点，如大家都知道的，是由康熙四十一年（公元一七〇二年）李塉南游之后，和颜元的分手。李塉的著作如“宗庙”、“郊社”、“田赋”的考辨，“论语”、“周易”的传注，已经和颜元有了距离，走进考据学的狭路。因此，他在学问范围上有对于颜元的补充，而在研究方法上和知识论上则违背师说，脱离了师门的实证精神，成为颜元所谓的书生之见。这一区别，不是说他返于宋儒，而是说他近于汉儒。至于方苞（保守宋儒的最后门户者）对他的评论，已为世所诟病，不是研究李塉，而是诬蔑颜元。戴望在“恕谷传”中说：

桐城方侍郎苞与先生交至厚，尝使子道章从学先生，而方固信程朱，以晋齐复圣门旧章为非。每相见，先生正论侃侃，方无辞而退。后先生歿，方不俟其子孙之请，为作墓志，于先生德业一无所详，而唯载先生与昆绳及方论学同异，且谓先生因方言改其师法。又与人书，称浙学之坏始黄黎洲氏，北学之坏则始于习齐。故先生门人威县刘用可深非之，谓其纯构虚辞，诬及死友，今观先生遗书，知用可之言为然也。（“颜氏学记”卷四）

李塉渐与颜元分离，不是如方苞所虚构的那样，戴望的话是有道理的。

李塉说：

予自弱冠庭训外，从颜习齐先生游，为明德亲民之学。……年几四十，始遇毛河右先生，以学乐馀力，受其经学。

后复益之王草堂阁百诗万季野。皆举穷二西，助我不逮，然取其经义，犹以证吾道德经济。……至于五十始衰，自知德之将耄，功之不建矣，于是始为“周易传注”，续之“四书传注”。……嗟乎，立德无能，立功何日，而乃谆谆立言，恨如之何！（“诗经传注”“题碎”）

“谆谆立言，恨如之何”，李塉自己已表示了离开颜元治学的方法。李塉南游归里后，颜元对他说：“吾素可子沉静淡默，而此见微有浮骄之气，宜细勘改之！”李塉悚然（“恕谷先生年谱”卷三）。颜元勿道李塉受了阎若璩毛奇龄等人的影响，在书本上做考据工夫，所以他给钱煌的信，深辨考证之学，同时即暗斥李塉，说：

离此（经济）一路，幼而读书，长而解书，老而著书，莫道讹伪，即另著一种“四书”、“五经”，一字不差，终书生也，非儒也。

幼而读文，长而学文，老而刻文，莫道帖括词技，虽左屈班马、唐宋八家，终文人也，非儒也。……但得此义一明，则三事三物之学可复，而诸为儒祸者自熄。故仆谓古来“诗”“书”，不过习行经济之谱，但得其路径，真伪可无问也，即伪亦无奴也。今与之辨

书册之真伪，著述之当否，即使皆真而当，是彼为有弊之程朱，而我为无弊之程朱耳，不儿揭衣而笑裸，抱薪而救火乎？（“习齐记余”卷三“寄桐乡线生晓城”）

在知识论上李塉和颜元一方面是有差异的，另一方面，在许多地方，又是一致的。第二，他们关于知识的对象，并没有差异，李塉还发扬了师说。他说：

纸上之阅历多，则世事之阅历少；笔墨之精神多，则经济之精神少。宋明之亡，此物此志也。（“恕谷先生年谱。卷二”）

宋儒内外精粗，皆与圣道相反。养心必养为无用之心，致虚守寂；修身必修为无用之身，徐言缓步；为学必为无用之学，团门诵读；不去其痼疾，不能入造也！（同上卷四）

第二，关于知识不能离开实践，也没有差异。李塉说：

道学家不能办事，且恶人办事。（同上）

圣学践形以尽性，……今儒堕形以明性，耳目但用于诵读，耳目之用去其六七；手但用于写字，手之用去其七八；足恶动作，足之用去九；静坐玩弄而身不喜事，……身心之用亦去九；形既不践，性何由全？（同上）

读阅久则喜静恶烦，而心板滞迂腐矣。……故起诮者之口，曰“白面书生”，曰“书生无用”，曰“林间咳嗽病猕猴”，而谓诵读以养身心，误哉！……颜元所谓读书人率习如妇人女子，以识则户隙窥人，以力则不能胜一匹雏也。（“恕谷后集”卷十二“与枢天论读书”）第三，关于知识的致用途径，李塉也重复着颜元的言论。例如：

自秦火后，而学术划然一变。……如所谓经书者，既寻之经书，遂因而习行少，讲说多。……汉后二氏学兴，宋儒又少闻其说，于是所谓存心养性者，杂以静坐内视，浸淫释老，将孔门不轻与人言一贯性天之教，一概乖反。……至于扶危定倾，大经大猷，则拱手推之粗悍豪侠。……明之末也，朝庙无一可倚之臣，天下无复办事之官，坐大司马堂，批点“左传”。敌兵临城，赋诗进讲。……至于将相方面，党建功奏绩俱属琐屑，日夜喘息著书，曰此传世业也。以致天下鱼烂河决，生民涂毒。呜呼，谁实为此？（“恕谷后集”卷四“与方灵皋书”）

……士子，平居诵诗书，工揣摩，闭户偃首，如妇人女子。一旦出仕，兵刑钱穀，渺不知为何物，曾俗吏之不如，尚望其长民铺世耶？三物宾兴之世，学即所用，用即所学，虽流弊不至于此，又何怪先生之俯仰而三叹也。（“存治编序”）

……承南宋道学后，守章句，以时文应比，高者谈性天，纂语录，卑者疲精敝神于八股；不唯圣道之礼乐兵农不务，即当世刑名钱穀，懵然罔识，而搦管呻吟，遂曰有学。（“恕谷后集”卷九“书明刘户郎墓表后”）综上以观，我们知道，李塉仍注重实际的知识；认为实际的知识，不仅超过书本上的知识，并且以为单靠书本的知识简直等于废物。这样看来，他的着眼点，是在社会活动的领域里面建立他的知识论。但是在认识与实践的关系上，李塉就违背了颜元的方向。颜元以真理的标准在实践，而李塉却主先知而后行了。他说：

朱子亦知格物是学文，但认圣学未甚确。故言有离合，如以穷

至性天为格物，则是上达知天命之事，非成童入学事也；以读书讲论文字为格物，则后世文墨之学，非古大学之物也。应接事物，存心省身为格物，则又力行之功，非格物也；以力行为格物，是行先于知矣，倒矣。（“大学辨业”卷三）

不知不能行，不行不可谓真知。故“中庸”谓道不行，由于不明，道不明，由于不行。如适燕京者，不知路向北往，如何到燕京，至燕京行熟，则知其路方真。然究是二事，究是知在行先，如问燕京路是问，行燕京路是行，“中庸”好学近知，力行近仁，知之一，行之一，明分为二事，是也。必先问清路，然后可行。（同上）

颜元以为知识的首尾都在实践，如解释格物之“格”；李塉却把二者分做平行的二元论。他说：

格物之于礼乐，学也、知也；修身之于礼乐，行也。（同上卷四）

“说命”曰：知之匪艰，行之惟艰。世固有学而不行者，行自更重于学矣；然此乃学而不行之过，非学胜于行，学先行之过也。故谓学犹故法，行乃躬行，分轻重可，谓学属小，务行为大，图分轻重不可也。或曰：如子言，即以事君论，则学文必能政事矣，然圣门又分政事文学为二科，何也？曰：博学于文，与文学亦微有分，博学于文所指废，兵农礼乐射御书数水火工虞之事，皆可学也，文学则专指其考订礼乐，酌古准今，博雅斐然而言，故与德行政事言语可分科也。（“圣经学规纂”卷一）

颜元以为认识须实征于事物，所谓动与万物共见，即认识的活动，此外别无所谓心性；而李塉却分为内外二元论。他说：

甲宗朱，乙宗王，辩且争。甲曰道在事物上求，言求心非；乙曰绝去事物，专求心性。予旁闻之大异曰，言思忠，貌思恭，忿思难，疑思问。以何思之，即心性也，未有去心而能求事物者也；去耳，聪性何在？去目，明性何在？孟子曰形色天性也，未有去事物而能全心性者也。夫万物皆备于我矣，去万物尚可为心性乎？然非心性，则备万物何在乎？（“论学”卷一）

在这里，李塉对于朱王二家之分辨也与颜元不同。颜元是这样说的：（“李塉疑评”）

李塉内外二元论的主张，显然更建背于其师说“知无体，以物为体”，“非气质无以见性”的观点。他把学行分为二元以至把性物分为二元，是一个理论的两面。至于他更以幼年知而不行，老年行而少知，则更愈说愈远于真理了：

归德周昆东（名寻）问曰：先生言学而后知，知而后行，则修齐治平之事，皆可徐俟之格致后欤？曰：非谓尽知乃行也。今日学一礼，遇其礼当行即行之；明日又学一礼，遇其礼当行即行之；知固在行先，而亦一时并进，且迭进焉，非列其夤也。然亦有先后甚远者，如十五入大学，学而未仕，则自不行治平之事；六十居官，且年老不能亲学，则格物之功自少，是也。又问曰：弟子行孝弟，谨信，亲爱，有余力则学文，不几似行先学后乎？曰：非也。即如今一幼学，其父命曰：汝为我羹。可对曰：吾学羹礼乃来乎？猝一朋友来访，可谢曰：吾学相见礼乃会之乎？盖其事前此已学，则行

之 ;即未学 ,亦必先供其职 ,待事讫 ,即速学之 ,以如其得失焉。……

(“论学”卷二)

他不但把真理的标准歪曲，而且把人类知识的历史发展也歪曲了，这比颜元的知识论大为逊色。

以上说明李塉在知识论上离开颜元所走的歧路。因为李塉走入考证学的途径，以“文学”一科为“知先”，于是就不知不觉地违背了师说。但李塉并不是和颜元完全背向，他在世界观上继承了颜元的传统，是颜元思想的宣揭者，而在理气观上比其师更说得具体。他说：

即以理代道字，而气外无理，……未有阴阳之外，仁义之先，而别有一物为道者；有之，是老庄之说，非周孔之道也。（“中庸传注问”）后儒改圣门不言性天之矩，日以理气为谈柄，而究无了义。……不知圣以言道皆属虚字，无在阴阳伦常之外而别有一物曰道曰理者。……在天在人通行者名之曰道。故小人别有由行，亦曰小人之道。理字则圣无甚少，“中庸”“文理”与“孟子”“条理”同言道秩然有条，犹玉有脉理，亦虚字也，“易”曰：穷理尽性，以至于命……亦条理之义也。今乃以现代道，而置之两仪人物以前，则铸铁成错矣。（“论语传注问”）

此阐明气在理先，气外无道。他又说：

夫事有条理曰理，即在事中。今曰理在事上，是理别为一物矣。……天事曰天理，人事曰人理，物事曰物理。诗曰：“有物有则”，离事物何所为理乎？（同上）

此阐明有事有物方有理，无事无物便无所谓理，理在事物之中，离开了事物，便没有一个所谓先天的理的存在。总之，离开了具体的事物便谈不上理。他举例道：

请问穷理是阁置六艺专为穷理之功乎，抑功即在于学习六艺？年长则愈精愈熟而理自明也。譬如成衣匠学絨黼，由粗及精，遂通晓成衣诀要。未闻立一法曰：学絨黼之后，又阁置絨黼而专思其理若何也。（“论学”卷一）

理是通过人类实践从事物的变化发展中才获得的；离开了事物而空谈理，都是唯心论。李塉更从历史进化中来阐明“道在事中”。他说：

道者人伦庶物而已矣，奚以明其然也？厥初生民，浑浑沌沌，而已有夫妇父子，有兄弟，有朋友，朋友之尽有君臣，诛取禽兽茹毛饮血事轨次序为礼，前呼后应鼓舞相从为乐，挽强中之为射，乘马随徒为御，归而计件楔于册为书数，因之衣食滋、吉凶备。其伦为人所共由，其物为人所共习，犹逴衢然，故曰道。伦物，实事也，道，虚名也。异端乃曰“道生天地”，曰“有物混成，先天地生”，是道为天地前一物矣。天地尚未有，是物安在哉？且独成而非共由者矣，何以谓之道哉？（“恕谷后集”卷十二“原道”）

这就是说，所有礼、乐、射、御、书、数的道理，都是从社会的事物所规定的。颜元的“人性物理”的道，被李塉发展得更为明显。这种人文主义的世界观，由颜元到李塉是一脉相传的。因此，他们在人类创造精神上都信仰着现实可以改造。颜元最早感动李塉的话是：

学者勿以转移之权，委之气数，一人行之为学术，众人从之为风俗，民之瘼矣，尚忍膜外？（“恕谷年谱”卷一）

李璿也主张打破因袭，重视创造。他说：

子丕与昆来论画。曰：今人专讲摹仿，与画何与？画天如天，画地如地，画何山川何人物如何山川何人物而已。先生叹曰：依傍门户而忘圣道之本然者，今之画也。（同上卷四）

总之，李璿的学术是有矛盾的。在他南游之后，特别在他的“病夫”时代，从现实的政治思想到形式的理论，都有了修订，而且这种修订是保守而退步的。

第二编 十八世纪的启蒙思想。

第十章 十八世纪的中国社会和专门汉学的形成

第一节 十八世纪的中国社会

清王朝统治中国的历史是文明较低级的民族对文明较高级的民族统治的历史。马克思说：“依据历史底永恒规律，野蛮的征服者总是被那些被他们征服的民族底较高的文明所征服。”（“不列颠在印度统治的未来结果”，载“马克思论印度”，人民出版社版，一九页。）恩格斯在“反杜林论”“暴力论”一章中更详细地说：“文明较低级的人民的每次侵略，当然中断了经济的发展，并破坏了许多生产力，但是在长期征服中，文明较低的征服者，在大多数的场合上，不得不与被征服国度的较高的‘经济情况’（被征服以后的那个样子）相适应，他们为被征服的本地人民所同化，而且极大部分还引用了他们的语言。”（人民出版社版，二二九页。）这一分析，是适合于十八世纪的中国历史的。

明清之际，中国封建社会在它解体过程中所表现的生产力和生产关系的矛盾，在阶级关系上表现为农民求解放的利益以及代表市民反对派的利益和封建地主阶级的利益之矛盾。当时的启蒙思想通过政治、法律、道德等方面的折射，正反映出这个时代的社会图景及其矛盾。清王朝的统治使这样基本矛盾之上更添加了民族的矛盾，因而历史的发展沿着更缓慢的途径前进。在清初的大破坏时期和康熙朝后期若干年的相对安定时期，民族的压迫都使中国历史蹒跚不前。但这并不是说，清王朝一系列的镇压政策和统治阶级的主观愿望就能长久阻止客观历史的前进。十八世纪的中国社会经济就呈显了复苏的景象，它有了恢复，甚至也有了发展。自然在落后的封建束缚之下，它的恢复和发展都受着很大的阻难。

在土地所有制形式方面，清初在近畿一带实行了圈地政策，使土地所有更加从属于封建的身分性的特权。当然这种落后的办法是无法维持的。不久以后这些特权之下的土地都“大半典卖”，清廷也知道走不通，一再下诏停止继续圈地。这一问题的实质是在说明土地之进入商品流通过程。康熙五十二年（一七一三年）论旨中说：“前年人少田多，一亩之田其价银不过数钱，今因人多价贵，一亩之值竟至数两不等。”（“清通考”卷二）这和列宁在“十九世纪末俄国土地问题”中所指出的情况是相似的。旧史学家以圈地制度之行不通，归因于八旗子弟之不事生产，并不符合真实的情况。从十七世纪末以至十八世纪，土地之进入商品流通过程日益发展，因而土地集中的发展也是惊人的。依文献记载，康熙末年已是“一人而数十百顷，或数十百人而不一顷”。乾隆时，是民田之归富户者大抵十之五六，“旧日有田之人今俱为佃耕之户”（“皇朝经世文编”杨锡绂疏）。豪富之家，如怀柔郝氏、奉化黄氏等，甚至拥有沃田数千顷以至万顷之多。

和土地的集中有密切联系的，是清廷推行的“更名田”制度。“更名田”，或称“更名地”。直隶山东山西河南湖北湖南陕西甘肃都有这种田地。这是把明代的皇有和官有的庄田划分给人民耕种，其中有的索取田价，有的不索取田价，都明谕“给印帖为恒业”。这种制度，一方面意味着中国历史上长时期的土地皇族所有制基本上告了一个段落。清廷虽还继续保留着一些庄

田，但和明代庄田比起来，是微不足道的。另一方面，这意味着人民对土地所有权的法权形式。这和清代摊丁入地的制度相结合，是在说明人民在法权形式上，获得封建依附身分之减轻，获得对人身和土地所有之较多的自由。同时他们所担负的封建地租获得向财产税形式的过渡。以上这两方面，或可以扩大小农人口的数字，或可以刺激农民的劳动情绪，客观上对于小农经济的发展都是起着一定的积极作用的，虽然清廷的主观愿望是在于通过这种制度而达到它在财政收入上的增加。然而，一定时期的小农经济的发展却又为另一时期的大土地所有制或土地集中具备了条件，广大的小农正好成为兼并的对象。接着来的，便是小农群众的破产，他们沦为佃农，或被迫流向城市，或做了流氓无产者，或成为罪犯。地主兼富商的官吏徐乾学说：“市肆之中多一工作之人，即田亩之中少一耕作之人”（“碑传集”卷十一），“清史稿”“童华传”指出，江苏历年逋赋积欠至一千二百余万，巡抚督责严迫，系狱千余人。

苏联“历史问题”编辑部在该刊一九五五年第四期上总结封建社会形态基本经济规律的讨论时，说到：

封建主义解体的典型道路，实际上就是农民逐渐接近于自由的商品生产所有者状况的过程。这样的道路使资本主义的产生有了最好的、也是典型的条件。可是循着这条道路走的只有西欧的几个国家。不仅几乎在全亚洲，并且在欧洲的许多区域（意大利、西班牙的一部分，在农奴制废除后“第二次农奴化”的诸国）内，封建主义的解体是沿着另一条保守的道路进行的，这条道路就是封建所有制转变成地主—资产阶级所有制，依附农民—占有者转变成人身自由的定期租佃者以及封建地租转变成各种过渡形态的道路。（译文载“史学译丛”一九五五年第五期，九九—— 页。）

从土地所有制的变化、农民身分的变化、地租性质的变化上来看，十八世纪的中国是正在走着封建解体的第二条道路。但它走上这条道路还不够远，并且也走得太缓慢。作为东方封建专制主义统治工具之一的保甲制度紧紧地束缚着一般农民，从而遂行封建皇朝的特殊警察式的剥削方式。

农业中雇佣形式的劳动虽然早已形成，但它在极大程度上是具有“工役制”的性质的，如列宁指出的，“如果不以这种或那种方式把人口束缚于住在地，束缚于‘公社’，如果没有公民的这种或那种权利不平等，工役制这个制度就是不可能的。不用说，上述的工役制度特点之不可避免的结果，是低下的劳动生产率：以工役制为基础的经营方法是最墨守陈规的；被奴役的农民底劳动，就其质量讲来，不能不接近于农奴的劳动”（“俄国资本主义的发展”，人民出版社版，一七二页）。

在工商业方面，清代到了所谓乾嘉盛世，大体上已经恢复了明末的工商业经济情况，在纺织业、陶瓷业和采矿业方面还更加发展些。马克思指出过，资本主义萌芽的手工业首先是从纺织业、开矿业和造船业等方面开始进展的。

在纺织业方面，上海、苏州和南京是重要城市。上海的棉布业已发展到“以百里之产常供数省之用”，因而棉布的染踹业也呈现出发展的情况。染房以色别而行分业，有“蓝坊”、“红坊”、“漂坊”、“杂色坊”等等。褚华“木绵谱”载：“染工，有蓝坊，染天青、淡青、月下白；红坊，染大红、露桃红；漂坊，染黄糙为白；杂色坊，染黄、绿、黑、紫、古铜、水墨、

白牙、驼绒、蝦青、佛面金等。”又有“刮印花”和“刷印花”。“其以灰粉渗胶矾涂作花样，随意染何色，而后刮去灰粉，则白章灿然，名刮印花。或以木板刻作花卉人物禽兽，以布蒙板而研之，用五色刷其研处，华采如绘，名曰刷印花。”踹布坊，是专门压光的，是事为“西北风日高燥之地，欲其勿著沙土”而加工的。上海棉布染踹业的发展，是和棉布生产的恢复和发展分不开的。苏州丝织业在六十年代初，已经超过明末。“东城比户习织，专其业者不啻万家。”棉布织染业，则在三十年代已是“南北商贩，青篮布匹俱于苏郡染造，踹坊多至四百余处，踹匠不下万有余人。”南京在十八世纪中叶以后，发展为一丝织业城市，盛况超过苏州。主要的是缎织，最盛时缎机达到三万架之多。

在陶瓷业方面，景德镇有显著的发展。一七二四年，潘阳人唐英至江西督窑务，任职十余年，曾将当时瓷业生产情况，作了较详记录。当时，景德镇境周袤十余里，“缘瓷产其地，商贩毕集，民窑二三百区，终岁烟火相望，工匠人夫不下数十余万，靡不借瓷资生。”民窑所产瓷器儿供全国各省，并输出国外，因此窑达“二三百区”之多。官窑则为数较少，仅数十座，生产供官庭贵族需用。官民窑生产过程大体相同，仅有个别较大的官窑分工较细，烧造一些帝王贵族的用品，但官窑也有不如民窑规模大的。（“陶事图说”二十，引自“光绪江西通志”卷九十三）

在矿业方面，十八世纪上期有大批矿商开矿，只是以清廷不准而形成“盗采”。在广西，一七二七年提督田骏疏说：“……查南丹、土州地方，旧有锡矿，间出银砂，自明时开采以至于今，系湖广、江西及本地人偷挖。近又于附近各山开有新山，水龙、北乡等厂。经前督抚提臣令广西近厂地方官，严禁油米铁器不许入厂，意在绝其日用，自必散去，立法可谓严谨。无如此厂与黔省独山州、黄坭哨、狗塘寨土司连界，油米等物俱在独山州搬运，由黄坭哨、蛮尾塘入厂。日用终未缺乏，矿徒仍未驱尽。臣细访矿厂情形：富者出资本以图利，贫者赖佣工以度日，惟利是图，不敢扰民滋事。是以旋驱旋聚，无所底止。”在广东，一七二八年布政使王士俊疏说：“自铜矿奉禁以来，附近居民仍复群聚偷挖，在地方文武各官视铜矿为小民衣食之地，明知偷挖，不行拦阻。督抚提镇知有矿徒聚集，虽檄飭官弁驱逐，无如伊等声息相通，官弁未到之先则已另往他处，官弁既去之后旋回垅口挖砂。其实，矿徒究未尝一日逃散也。”在云南，至十八世纪下半期仍有“盗采”者。“……如大屯、白凹人、老箭竹、金沙、小岩，……皆界连黔蜀，径路杂出，奸顽无藉贪利细民，往往潜伏其间盗采盗铸，选踞高冈深林，预为走路。一遇地方兵役踪迹勾捕，则纷然骇散，莫可追寻。”这些材料，说明了在十八世纪上期和下期，“盗采”的事很多。至于经官方批准纳税开采的“合法”矿场，如山西、湖广境内的矿场很多，广东铁矿场及云南、贵州之铜锡矿场等也很多。此种矿场在最初时仍算私商企业，但到以后经官给工本及入股等方式，率皆归为清廷所有，虽然在形式上有时仍属私商。每一矿场，均有数千至万余矿工。大场可以到六七万人。因此凡一矿场在处，即变荒巖为市。如云南象羊场，一七四五年春，“路民犁城西象羊山地得矿苗，呈请开之，远近来者数千人。……不数月而荒巖成市，即名之曰象羊场”。矿工之多，以十八世纪中叶后为甚。仅云南境内官民场中即有七十万人。如加上“盗采”的矿工，其数当更多。

造船业在明代是相当发达的，清代初年对造船业虽然有些破坏，但到了

十八世纪也有一定程度的恢复。因了当时的闭关自守政策，使造船业的发展受了些影响。

这几种手工业的生产过程，是发展得不平衡的。南京的织缎业和景德镇的瓷业都已具有工场手工业的性质。南京“开机之家，总会计处谓之账房。机户领机，谓之代料。”机户将所领的丝经送到染房去染，染成后分给络工。“络工，贫女也，日络三四窠，得钱易米，可供一日。”此后机户将缎织成，送往账房，账房“较其良楛，谓之黠货。”最后用纸将缎包装，谓之筒货，才拿去出卖。（陈作霖“凤麓小志”）这一生产过程，不只将小生产者同制成品市场的联络割断，还把同原料市场的联络割断，使机户、染房、络工和包装工都在接受账房的原料（丝）以及生产工具（织机）的情况下，“为一定的报酬而制作”。在这里，尽管各种作业不在一处，但已具备工场手工业的性质。在这里，小生产者“变成了在自己家中为资本家工作的真正雇佣工人，包买商底商业资本在这里转变为工业资本”，包买主变成了和手工业工场主“交织在一起”的人物。（“俄国资本主义的妇展”，三二七、三九八页。）景德镇的瓷器生产过程：首先是瓷器原料如范土、泥土、釉灰、青料等的采炼和加工。其次是造匣钵和修模子。再其次是从拉坯到上釉。先用输车拉坯，又有“木匠”随时修治输车，有“泥匠”将配好之原泥随时送置车盘上，供“拉坯者”拉坯。有旋匠司旋坯使表里光滑方正。有画瓷者，有蘸釉者。“画者止学画而不学染，染者止学染而不学画，所以一其手而不分其心。画者染者各分类聚处一室，以成其画一之功。”至圆琢器中之方瓣棱角坯胎，还“有镶雕印削之作”及其他“专门工匠为之”。其次，有烧造者将坯胎入窑烧造。其白胎瓷器烧成后，还要施以采画，入炉烧炼以固颜色，有专门固色之明暗炉。最后，瓷器出窑后，分类拣选以别上色、二色、三色、脚货等名次，“定价值高下”。三色脚货于本地发卖，上色之圆器及上色二色之琢器，俱用纸包装桶，“有装桶匠以专其事”。粗瓷则用茭草包装，有茭草匠为之。这样的生产过程，比着南京制缎业更具有比较完全的工场手工业形式。但在另一方面，制瓷业有它的季节性，这是生产上很大的局限，是不如制缎业的地方。

手工业特别发达的地方往往就是商业发展的城市，例如上海、苏州和南京。但也有由于交通线的交叉点所在而形成的商业城市，如扬州和临清。也有由于对外贸易的关系而形成的商业城市，例如广州在很久以来就是如此。中国著名的产品，如丝和丝织品、瓷器和茶叶，在十八世纪时基本上都是由广州出口。广州对外贸易额，仅茶丝两项就相当大，并且茶的贸易是逐年发展的。清朝虽是采取闭关自守的政策，但对对外贸易并没有完全制止。乾隆二十四年李侍尧在奏摺中就讲到：“外洋各国夷船……每年贩卖湖丝并绸缎等货，……价值七八十万两或百万两。……均系江浙等省商民贩运来粤，卖与各行商，转售外夷。”不论北方和帝俄的贸易或南方和西洋的贸易，当时都恢复了明末的情况。资本主义的商品不断地侵入进来，因而银货币的流出流入很快地增加起来。然而，这并不是说资本主义的商品已经冲破清帝国的封建经济，而是说正在冲入古老停滞的社会，马克思在“资本论”第一卷论到帝俄和中国的贸易关系，已经指出了其中的历史意义。

运输业、钱庄业等也随着商业的发展而有了发展。特别是“山西票庄”，便在马克思所谓“货币不断地发汗”的情况之下，应时而兴起（参看拙作“山西票号研究”一文，截“中山文化教育季刊”）。私营票庄之外，官营钱业

如有名的“四大亨”，也有雄厚的力量。史载豪商大贾挟其金钱，大发其财的很多。这种情况便是国内市场形成的初步。乾隆年代有这样的记载，“本朝……休养生息，百有余年，故海内殷富素丰之家比户相望。京师如米贾祝氏，自明代起家，富逾王侯。……宛平查氏、盛氏，富亦相仿。”（“啸亭续录”卷一下）但在十八世纪，主要的富庶地区依然是在东南沿海一带。这还是沿袭着明代手工业和商业发展的道路。因此，官书里常记着对于东南市民的社会指斥的话，例如“江南人心浮薄”，“风气寢薄”，“贵贱无分”等等。

当时的手工业劳动者已经在若干地区有了雇佣劳动的性质，但是很多方面是带着列宁所指的“工役制”的形式，特别是在官营手工业中。当时以“工匠役夫”并称，就是例子。私营工业，如“经世文编补”二十八还说到“凡佣工必书身券”。工役制是农奴制的残余，列宁说：“不论在当时纺织工业中，或在现代地主经济中，旧制度只表示着生产形式上（因而一切社会关系上）的停滞以及亚洲野蛮制度底统治。”（“俄国资本主义的发展”，一七三页）这就不但表现为商品经济和自然经济的矛盾，而且表现为古旧制度的残余和资本主义因素的成长之矛盾。

清朝封建统治阶级对于当时在发展中的手工业商业是采取压制政策的。雍正帝在一七二七年五月论：“朕观四民之业，士之外农为最贵，凡士工商买皆赖食于农，以故农为天下之本务，而工商皆其末也。今若于器用服玩争尚华巧，将多用工匠。市肆中多一工作之人，则田亩中少一耕稼之人。且愚民见工匠之利多于力田，必群趋而为工，群趋而为工，则物之制造者必多，物多则售卖不易，必至雍滞而价贱。是逐末之人多，不但有害于农，而并有害于工也。”这好像是为了保障现有手工业者的利益似的。其实，不过用此来掩盖其抑制手工业发展的用意，这种政策表现在纺织业方面，是清廷于苏州、南京、杭州等地设置管制织造的机关，控制当地纺织业中的手工业者、作坊主和商人。在苏州，并曾强征硬派富户充官家机户。如在苏州，据载：“清朝织造一事，为吾苏富家之害甚大。我明虽有织造，然上供无几，机户皆隶籍于局者，未尝概及平民。

近设南北二局，北局以满洲大人主之，南局以工部侍郎督之，恣拿乡绅及富室充当机户，上户派机八只，以次而降，下户派一只。大抵给发官价仅及其半，机户赔补其半。刻期定限，雇机匠织成异品金彩龙凤蟒段，解往燕京以供宫中诸族服用。凡任机一只，每年约价百二十金，而进局诸费及节序供馈在外。这种政策表现在矿业上，更采取一系列的措施，来消灭私人矿场或改变它们的性质。

对于商业，清朝设多种多样的商税。监有监课，矿有矿税，茶有茶税，酒有酒税，都是借禁榷的名义作重税的抽取。对于一般商品，营业有牙税，过关卡的时候有关税，到市场的时候有落地税。这三种商税，在正额以外，还要遭受更多的勒索。抽收牙税的牙行，多是“倚势作奸，垄断取利，鱼肉商民。被害之人又因其衙门情熟，莫敢申诉。”抽收关税的海关往往“不实验客货之多少，而只凭胥役之报单，……任意勒索。……不遂其欲，虽税少税轻，而停滞关口，至数日不过。”至于落地税之抽取，更无限制。“凡耨锄、箕帚、薪炭、鱼虾、蔬菜之属，其值无几，必查明上税，方许交易。且贩于东市既已纳课，货于西市又复重征。”种种的税、种种的额外勒索和阻难，不只使商人无法减低价格，扩大市场，并且使正常的商业行为不可能进

行，大商人必须取得权势的庇护方能存在。这时的大商人，如两淮监商和广州十三行的行商都是具有亦商亦官的身分的。

清代封建统治阶级除了利用东方封建制度的落后因素以加强封建的束缚以外，更制订出许多对民族运动和民主运动的镇压政策。在军事方面，凡是经济、文化的重要地区，八旗军和绿营兵的驻屯兵额都是较大的，政治方面凡是人民运动有开展的城市，屠杀和文字之狱也特别普遍。在文化方面，到了康熙乾隆时代，更制订了一套束缚自由的统治政策，连所谓汉学也成了官方所提倡的东西了。

在康熙和乾隆时代曾有不少次市民暴动，如扬州商民的罢市，苏州市井贩夫反抗米价高涨的运动等。但市民运动因了民族压迫，比明末显得在规模上缩小了些。特别是市民运动和农民运动的形式，逐渐地由公开趋于秘密，而趋向于会党会社的形式。乾隆嘉庆之际，洪亮吉和章学诚几位进步学者，都明白指出了这种社会危机。洪亮吉说：人民本不原犯法，由于州县官吏“借邪教之名，把持之诛求之，不逼至于为贼不止。”（“洪稚存书事”“征邪教疏”）章学诚说：“由官迫民反观之，则吏治一日不清，逆贼一日得借口以惑众也。以良民胁从推之，则吏治之坏，恐亦有类于胁从者也。盖事有必至，理有固然。”（“章氏遗书”，卷二九，外集二，“上执政论时务书”）

总之，十八世纪的中国社会，是阶级矛盾和民族矛盾相交错的。从整个形势来看，这时清朝封建统治势力占有相对稳定的统治地位。从发展上看，这时资本主义的幼芽、市民的力量、农民的反抗活动则是在不可阻遏地生长着。这种历史形势反映在当时的思想界，就是一方面有专门汉学之统治地位的形成，另一方面则有戴震、汪中、章学诚、焦循等人的哲学思想的出现。十七世纪的启蒙运动虽然受了挫折，但它的政治的、社会的形式却被文学的形式所代替，例如“儒林外史”、“红楼梦”、“镜花缘”便是这个时代的代表创作。至于学术领域之内，或者流于烦琐，这就是专门汉学的发展；或者以更隐晦的面目出现，这就是戴、汪、章等人的哲学思想。

第二节 十八世纪汉学的前驱者

讲清代汉学历史的人，往往把汉学上推到顾炎武黄宗义。其实清初大儒以经世之务为目的，以考据之学为手段，并无所谓汉学的专门研究。清初学者虽然也有考证训诂之学，如顾炎武和黄宗义在音韵学、“易”学上有他们的贡献，但是我们不能因此便以为烦琐自此已有其历史阶段。顾黄之学的支配内容是新世界的启蒙运动，绝非退隐形式的以至为清朝统治阶级所利用的汉学。在当时的民族压迫之下，清初学者都不接受清廷博学鸿词的笼羁，以“上太平策”（黄宗义戒万斯同北上语）为戒，而保持着个性发展的研究精神。当时学者也有到了京师的，但也正如章炳麟所说的“家有智慧，大凑于说经，亦以纾死，而其术近工眇蹕善矣”（“检论”卷四“清儒”）。这时的学者中也有如毛奇龄以博学于禄的，又有如阎若璩、胡渭被皇帝赐坐称“先生”，或被赐以“耆年笃学”题字而视为殊宠的，但这些人多为史家所讥，他们在民族气节方面和学术精神方面是缺乏人民性的。因此，十八世纪的专门汉学，好像是继承顾黄等人的考据，事实上是把清初学者的经世致用之学变了质的。专门汉学的前驱者，决不当追源于顾黄诸人。

江藩“国朝汉学师承记”，首卷由阎若璩（公元一六三六——一七四四年）、胡渭（公元一六三三——一七一四年）讲起，而将黄宗义、顾炎武列之于附录，这是深合于历史真实的编辑。皮锡瑞非之，则多见其曲解误会。皮氏说：

江藩作“汉学师承记”，以为梨洲亭林两家之学，皆深入宋儒之室，但以汉学为不可废，多骑墙之见、依违之言，岂真知灼见者，乃以黄顾二公附于册后，窃谓……“师承记”首列阎若璩，江氏必以阎为真知灼见，……江刻于黄顾，而宽于阎，是并阎氏之书未之考也！（“经学历史”）

实在讲来，江藩并没有错。“四库全书总目提要”说阎氏“考证之学，未之或先”（经部“书”类二），是为的评。清儒多把顾阎并称。如章学诚论考据之学，就有“宁人百诗之风”（见“文史通义”内篇二“朱陆篇”）的话。章炳麟论清儒先进，也说：

始崑山……顾炎武为“唐韵正”、“易诗本音”，古韵始明，其后言声音训诂者禀焉；太原阎若璩撰“古文尚书疏证”，定东晋晚书为作伪，学者宗之，……而德清胡渭审察地望，系之“禹贡”，皆为硕儒，然草创未精博。……其成学箸系统者，自乾隆朝始，一自吴，一自皖南。（“检论”卷四“清儒”）

梁启超更以顾阎同列一章，尊阎尊顾，同等视之。这都不是史家的正确论断。阮元虽辨顾炎武以经学名家，然他不能不婉转说出顾氏所以异于所谓汉学家的所在。他说：

明末诸儒多留心经世之务，顾亭林先生所著有“天下郡国利病书”及“肇域志”，故世之推亭林者以为经济胜于经史。……习科条而无学术，守章句而无经世之具者，皆未足与于此也。（“肇经室三集”卷四“顾亭林先生肇域志跋”）

阎若璩字百诗，他是顾、黄的后进，是真正进入考据狭路中的人。他的名著“古文尚书疏证”（后来戴震亦采“疏证”二字名其孟子研究），把宋以来致疑于“古文尚书”为伪作之说，有条有据地证实，并证明“孔传”亦

伪。他说“孔傳出于魏晋之间，后于王肃传注，相同者，乃孔窃王，非王窃孔也”（“古文尚书疏证”卷二）。戴震说：

 閻百诗善读书。百诗读一句书，能识其正面背面。（段玉裁：
 “戴东原先生年谱”）

这种善读书的方法，正是乾嘉汉学家“读书”（仅于读书）的传统，章炳麟所谓“综形名，任裁断”（“检论”卷四“清儒”）者是。閻若璩又有“四书释地”一书，谓“孟子谓读书当论其世，余则谓并当论其地”（“河内”条），校正了前儒关于古地名傳会的错误，这也是乾嘉学者舍世而论地的传统（顾炎武的“天下郡国利病书”都是论世之著作）。他对于宋儒的冥求义理，虽没有批评，但敢于证朱熹读书之误：

 又尝举朱子“论语”、“孟子集注”之误，如季文子始专鲁政不待武子，子纠兄而非弟，曾西子而非孙，武丁至纣凡九世而非七世，昭阳败魏取八邑而非七邑，不衣冠而处见“说苑”非“家语”，农家者流见“汉书”非史迁，去鲁司寇则适卫而非适齐，……颍舆近也非远人之谓，鲁有少施氏则孟施当亦有氏，不当以施为语声。闻者叹其精确。（钱大昕：“潜研堂文集”卷三十八“閻先生若璩传”）

这种方法正为后来戴震由字以通辞、由辞以明道的命题所本（如他说，不研究小学、地理、算学等学问，不敢治六经），更后演进而至阮元的历史考证。

与閻若璩同时友善而也是一个“善读书者”，是胡渭，字拙明。閻若璩的考证在“古文尚书”，胡渭的考证在“禹贡”、“易经”与“洪节”，他著有“禹贡锥指”一书，大旨如钱大昕所说：

 先生素习“禹贡”，谓汉、唐二孔氏，宋蔡氏于地理多疏舛。……浮于淮泗达于河，河当从“说文”作荷；茭波既猪，波当从郑康成本作播；梁州之黑水与导川之黑水不可溷而为一。乃博稽载籍及古今经解，考其同异而折衷之，依经为训，章别句从，名曰“禹贡锥指”。（同上卷三十八“胡先生渭传”）

“易经”一书为宋人玄谈的根据。所谓“太极图说”，先天后天说，清初黄氏兄弟与王夫之已经证其为陈搏的伪作。胡渭著“易图明辨”，更由宋儒与道士的关系找到讖纬学的根源。他的“洪节正论”，驳汉宋儒者的五行灾异之说，破除非理性的傳会。其要旨如钱大昕与江藩所述：

 尝谓“诗”、“书”、“礼”、“春秋”，皆不可无图，惟“易”无所用图。……安得有先后天之别？河图之象，自古无傳，何从拟议？“洛书”之文，见于“洪节”，五行九宫，初不为“易”而设。……又言，“洪节”古圣所传，汉儒专主灾异，以瞽史矫诬之说，乱彝伦攸叙之经，害一。“洛书”之本文，具在“洪节”，宋儒瓶为黑白之点，方圆之体，九十之位，且谓“洪节”之理通于“易”……，害二。“洪节”原无错简，后儒任意改窜，移庶徵王省惟岁以下，为五纪之传，移皇极欢时五福至作汝用咎及三德惟辟作福以下，为五福六极之传，害三。（“潜研堂文集”卷三十八“胡先生渭传”与江藩“汉学师承记”卷一“胡渭传”同文）

毛奇龄（公元一六二三——一七一六年）也是当时的一位汉学家。他有忠臣不死节说，全祖望曾痛斥之。祖望更说他的著作“有造为典故以欺人者，

有造为师承以示人有本者，有前人之误已经辨正而尚袭其误而不知者，有信口臆说者，有不考古而妄言者，有前人之言本有出而妄斥为无稽者，有因一言之误而诬其终身者，有贸然引证而不知其非者，有改古书以就己者”（鮑琦亭集”外编卷十二“萧山毛检讨别传”）。但他对汉学的提倡亦影响颇大。李塉走入考证的途径，即受他的推动。阮元更推崇他为汉学开创之功臣，说：

检讨（奇龄）……以经学自任，大声疾呼，而一时之实学顿起。当是时充宗起于浙东，肫明起于浙西，宁人、百诗起于江淮之间。检讨以博辨之才，睥睨一切，论不相下，而道实相成。

迄今……大江南北著书授徒之家数十，视检讨而精核者固多，谓非检讨开始之功则不可。检讨推溯太极河洛在胡肫明之先，发明荀虞于侯之“易”在惠定宇之先，于“诗”驳申氏之伪，于“春秋”指胡氏之偏，“三礼”、“四书”所辨正尤博。……至于引证间有讹误，则以检讨强记博闻不事翻检之故。（“肇经室二集”卷七“毛西河检讨全集后序”）

奇龄有一部“四书改错”，是声讨朱熹的书。他说：“‘四书’注无一不错，……日读‘四书’注，而就其注义以作八股。又无一不错，……铸九州四海之铁铸不成之错矣！”他攻击朱注的露骨，在颜元戴震之上，但后来因康熙帝升朱熹配祀孔庙，他便把这部书的板自斧了。

从考证的本身说，阎胡毛等人也有他们的个别贡献。例如，阎氏证“古文尚书”之伪，推翻了道学家十六字心传在经典上的依据；胡渭的“易图明辨”把“易”学从中古幽玄隐约的宗教观中解放出来；毛奇龄攻击朱注，也可以说是打击了经注上的偶像。但所有这些，都和当代经世之学的主流有根本的区别。这些学术活动并没有起了反抗封建压迫、反抗民族统治的作用，却有冲淡民族仇恨的作用。毛奇龄以此干禄，固无足怪；清帝对于阎胡，给以钦赐的种种荣遇，也就不是偶然的了。

黄宗义的弟子万斯大，字充宗，万斯同，字季野，世称“二万”。斯大以经学著名，斯同以史学著名。按照宗义的学风，治经治史本来都和他的经世之学有关联的，但斯大的治经方法，实开后来专门汉学的方法论的先河，而斯同对于史料整理的态度，则对后来章学诚的文史学有显著的影响。

斯大深通三礼，辨“周官”之伪，对于后来“礼”经历史地位的怀疑，贡献颇大。他的治经方法，黄宗义甚为称赞。宗义在“万充宗墓志铭”中说：

充宗……以为：非通诸经不能通一经，非悟传注之失则不能通经，非以经释经则亦无由悟传注之失。何谓通诸经以通一经？经文错互，有此略而彼详者，有此同而彼异者，因详以求其略，因异以求其同，学者所当致思者也。何谓悟传注之失？学者入传注之重围，其于经也，无庸致思，经既不思，则传注无失矣，若之何而悟之！何谓以经解经？世之信传注者过于信经。（“南雷文定”前集，卷八）

这里在方法论上讲来，不盲从，重裁断，比较归纳，以经文的实事求是，而不以传注的心传来传会，这是朴实说理的传统。他对于传注的不信任态度更为戴震以至阮元的驯诂注疏的前导。

斯同晚年与李塉甚契，颇受颜元学术的影响。他的最大著作为“明史稿”，刘继庄对他说：“不如与我归，共成所欲著之书。”万先生诺之，然不果。……及万先生府于京，其书普无存者。”（鮑琦亭集”卷二十八“刘继庄传”）

斯同的“明史稿”，后来被王鸿绪所盗，钱大昕已指出：“明史以王公鸿绪史稿为本而增损之，王氏稿大半出先生（万斯同）手也。”（“潜研堂文集”卷三十八“万先生斯同传”）钱大昕叙斯同史学说：

先生……尝曰：“昔迂固才既杰出，又承父学，故事信而言文。其后专家之书才虽不逮，犹未至如官修者之杂乱也。……官修之史，仓卒而成于众人，不暇择其材之宜与事之习，是犹招市人而与谋室中之事也。吾所以辞史局而就馆总裁所者，惟恐众人分操割裂，使一代治乱贤奸之迹暗昧而不明耳！”又曰：“史之难言久矣，非事信而言文，其传不显。……俗之偷久矣，好恶因心而毁誉随之，一家之事言者三人，而其传各异矣，况数百年之久乎？言语可曲附而成，事迹可凿空而构，其传而播之者未必皆直道之行也，其闻而书之者未必有裁别之识也。……吾少馆于某氏，其家有列朝实录，吾读而详识之，长游四方，就故家长老求遗书，考问往事，旁及郡志邑乘杂家志传之文，靡不网罗参伍，而要以实录为指归。盖实录者，直载其事与言，而无所增饰者也。因其世以考其事，核其言而平心察之，则其人之本末十得其八九矣。然言之发或有所由，事之端或有所起，而其流或有所激，则非它书不能具也。凡实录之难详者，吾以它书证之，它书之诬且滥者，吾以所得于实录者裁之，虽不敢谓具可信，而是非之枉于人者鲜矣！昔人于宋史已病其繁芜，而吾所述将倍焉，非不知简之为贵也，吾恐后之人务博而不知所裁，故先为之极，使知吾所取者有可损，而所不取者必非其事与言之真而不可益也。”……在都门十余年，士大夫就问无虚日，每月两三会，听讲者常数十人，于前史体例，贯穿精熟，指陈得失，皆中肯綮，刘知儿、郑樵诸人不能及也。马班史皆有表，而后汉三国以下无之，刘知几谓“得之不为益，失之不为损”，先生则曰：“史之有表所以通纪传之穷，有其人已入纪传而表之者，有未入纪传而牵连以表之者，表立而后纪传之文可省，故表不可废，读史而不读表，非深于史者也。”（“潜研堂文集”卷三十八“万先生斯同传”）

从上面关于史料整理的这一段话看来，斯同对于历史学的论断，是有一定价值的。他在这方面，实上承黄氏的史学传统，而下开章氏“文史通义”之端绪。

第三节 十八世纪的专门汉学

到了十八世纪，所谓汉学成为风靡一时的专门之学。这和清封建统治势力之进入相对稳定时期有密切关系，特别是和康熙以来的反动文化政策有密切关系。

康熙以来的反动的文化政策，比元代统治的手法圆滑到万倍。一方面大兴文字之狱，开四库馆求书，命有触忌讳者焚之（见章炳麟“检论”卷四“哀焚书”），他方面又采取了一系列的愚弄政策，重儒学、崇儒士。这不但表现在康熙十二年荐举山林隐逸，十七年荐举博学鸿词，十八年开明史馆，而且表现在其指导理论，打击当时新兴的“经世致用”之学，如十二年上谕命编“太极图论”，十六年亲制“四书解义序”，五十一年上谕朱子配享孔庙，以及选任大臣多理学名家等等。然这不是唯一政策，也不是如梁启超说的“在朝理学与在野汉学形成了一个对峙”，反而在康熙时代已经有“图书集成”的编纂，至雍正三年告成，书凡六千一百零九部。在这样的政策之下，升化了经世致用之学，削弱了清初的知识武器。到了乾隆时代，汉学也就大为朝廷所提倡，作为统治工具的理学的补充。乾隆三十八年至四十七年，招集了海内学者三百人入四库馆，编定了闻名的“四库全书”，凡七万九千七百卷。这是所谓“汉学的大本营”。因此，乾隆朝的政策更实行对封建文化笈注与烦琐并行提倡的指导方针。所以戴震说：“值上方崇奖实学，命大臣举经术之儒。”（“戴东原集”卷十二“江慎修事略状”，乾隆壬午。）另一方面，雍正元年（公元一七二三年）以后，中国学术与西洋科学，因了受清廷对外政策的影响，暂时断绝联系。因此，对外的闭关封锁与对内的“钦定”封锁，相为配合，促成了所谓乾嘉时代为研古而研古的汉学，支配着当时学术界的潮流。皮锡瑞说：

两汉经学所以盛者，由其上能尊崇经学，稽古右文故也，国朝（清朝）稽古右文，超轶前代。康熙五十四年，御纂“周易折中”二十二卷；乾隆二十年，御纂“周易述义”十卷；康熙六十年，钦定“书经传说汇纂”二十四卷，钦定“诗经传说汇纂”二十卷，序二卷；乾隆二十年，御纂“诗义折中”二十卷；乾隆十三年，钦定“周官义疏”四十八卷，钦定“仪礼义疏”四十八卷，钦定“礼记义疏”八十二卷；康熙三十八年，钦定“春秋传说汇纂”三十八卷；乾隆二十三年，“御纂春秋直解”十六卷；乾隆四十七年，钦定“四库全书总目”……；乾隆五十八年，诏刊十三经，……嘉庆八年，复命廷臣磨改以期尽善，……足以别黑白，而定一尊。（“经学历史”）

所谓御纂诸书，如康熙所纂的，多出于李光地诸人之手。章炳麟说：“李光地……会康熙朝尊朱学，故以朱学名，……贵训诂，即稍稍理故书；贵文言幽眇，即皮传‘周易’与‘中庸’篇；为无端崖之辞。然惟算术为通明。卒以是传会得人主意，称为名相。……自光地在朝，君臣相顾欢甚。……时令参订朱熹书，常曰：知光地者莫如朕，知朕者亦莫光地若也！”（“检论”卷四“许二魏汤李别录”）

李光地承旨编纂了一大批书（如“周易折中”、“性理精义”），更上书颂扬清统治者的文化政策，说：

臣又观道统之与治统，古者出于一，后世出于二。孟子序尧舜

以来至于文王，率五百年而统一续，此道与治之出于一者也。……孔子之生东迁，朱子之在南渡，天益付以斯道，而时不逢，此道与治之出于二者也。自朱子而来，至我皇上，又五百年，应王者之期，躬圣贤之学，天其殆将复启尧舜之运，而道与治之统复合乎！伏维皇上承天之命，任斯道之统，以升于大猷，臣虽无知，或者得依附末光，而闻大道之要。臣不胜拳拳！（“榕村全集”卷十“进读书笔录及论说序记杂文序”）

李光地所颂扬的统治阶级的“统”策，即康熙以来束缚学术自由发展的法宝，所以清代史学家全祖望痛斥说：“君家相公（李光地）之书，其貌则经者，其人则纯乎纬者也！”（“鮚埼亭集外编”卷四十四“答诸生问榕村学术帖子”）

专门汉学就是在这样钦定御纂的世界中发展起来的。这正如皮氏所说：“乾隆以后，许郑之学大明，治宋学者已鲜，说经皆主实证，不空谈义理，是为专门汉学。”（“经学历史”）

专门汉学分为吴皖两派：吴派以吴县惠栋为首。惠栋字定宇，生于康熙三十六年（公元一六九七年），卒于乾隆二十三年（公元一七五八年）。皖派以安徽戴震为首。戴震字东原，生于雍正元年（公元一七二三年），卒于乾隆四十二年（公元一七七七年）。

戴震的学问从惠栋处所得者甚多，而其影响则超过惠栋。钱大昕曾为二人作传，对于惠栋说：

年五十后，专心经术，尤邃于“易”。……汉学之绝者千有五百余年，至是而粲然复章矣。……宋元以来，说经之书盈屋充栋，高者蔑弃古训，自夸心得，下者剿袭人言，以为己有，儒林之名徒为空疏藏拙之地；独惠氏世守古学，而先生所得尤深，拟诸汉儒，当在何邵公、服子慎之间，马融、赵岐辈不能及也。（“潜研堂文集”卷三十九“惠先生栋传”）

对于戴震说：

讲贯“礼经”制度名物及推步天象，皆洞彻其原本，既乃研精汉儒传注及“方言”、“说文”诸书，由声音文字以求训诂，由训诂以寻义理，实事求是，不偏主一家。……阎百诗、顾景范、胡朏明虽善读古书，犹未悟斯失（指考证字义地名），先生始釐正之。同时颇有狂而不信者，予深赞成其说。（同上“戴先生震传”）

吴皖二派不同的地方，过去学者或以为惠求其近汉，戴求其近实。王引之即持此种见解。他说：

惠定宇先生考古虽勤，而识不高，心不细，见异于今者则从之，大都不论是非。来书言之，足使株守汉学而不求是者，爽然自失。（见“致焦循手札”）

章炳麟评述二派则说：

其成学箸系统者，自乾隆朝始。一自吴，一自皖南。吴始惠栋，其学好博而尊闻；皖南始江永戴震，综形名，任裁断，此其所异也。

先栋时，有何焯、陈景云、沈德潜，皆尚洽通，杂治经史文辞。至栋承其父士奇学，揖志经术，撰“九经古义”、“周易述”、“明堂大道录”、“古文尚书考”、“左传补注”，始精眇不惑于谜闻。……栋弟子有江声、余萧客。声为“尚书集注音疏”，萧客为“古经解

钩沈”，大共笃于尊信，缀次古义，鲜下己见。而王鸣盛、钱大昕亦被其风，稍益发舒，教于扬州，则汪中、刘台拱、李惇、贾田祖以次兴起。萧客弟子甘泉江藩复继续“周易述”，皆陈义尔雅，渊乎古训是则者也。

震生休宁，受学婺源江永，治小学礼经算术与地，皆深通。

其乡里同学有金榜、程瑶田，后有凌廷堪、三胡。三胡者，匡衷、承珙、培翬也，皆善治“礼”；而瑶田兼通水地、声律、工艺、谷食之学。震又教于京师，任大椿、卢文弨、孔广森皆从问业。弟子最知名者：金坛段玉裁、高邮王念孙。玉裁为“六书音韵表”，以解“说文”，“说文”明。念孙疏“广雅”，以经传诸子，转相证明，诸古书文义诂训者皆理解。授子引之，为“经传释词”，明三古辞气，汉儒所不能理释。其小学训诂，自魏以来未尝有也。……凡戴学数家，分析条理，皆密严殫，上溯古义，而断以己之律令，与苏州诸学殊矣。（“检论”卷四“清儒”）

炳麟的述评，是有一定的总结性的。他评论惠栋与戴震两派学风，吴派是“学好博而尊闻”，皖派则“综形名，任裁断”；吴派“笃于尊信，缀次古义，鲜下己见”，皖派则“分析条理，皆密严殫，上溯古义，而断双己之律令”。这是清末最后经学大师的评断。但严格讲来，汉学是始于惠栋，而发展于戴震的。

汉学的研究方法，是研究史料的一种方法。“汉学”二字，在吴派学者的概念中，确有“惟汉是信”的意思。例如吴派学者江藩说：

黄宗羲之“易学象数论”，虽辟陈搏、康节之学，而以纳甲动爻为伪象，又称王辅嗣注简当无浮义；黄宗炎之“周易象辞图书辨惑”，亦力辟宋人图书之说，可谓不遗余力矣。然不宗汉学，皆非笃信之士也。……胡拙明（渭）“洪节正论”，虽力攻图书之谬，而辟汉学五行之说，是不知夏侯始昌之“洪节五行传”，亦出于伏生也，……是以黜之。（“汉学师承记”附“国朝经师经义”）

“不宗汉学，非笃信之士”，即章炳麟所谓“笃于尊信，鲜下己见”。但皖派戴震的意见稍有不同，他不但信汉，且也疑汉，即炳麟所谓“上溯古义，而断以己之律令”。戴震说：

不以人蔽己，不以己自蔽。……有名之见其蔽二：非掊击前人以自表，即依傍昔儒以附骥尾。……今之博雅能文章善考核者，皆未志乎闻道，徒株守先儒而信之笃，如南北朝人所讥：“宁言周孔误，莫道郑服非”。（“戴东原集”卷九“答郑丈用牧书”）

治经先考字义，次通文理。志存闻道，必空所依傍。汉儒故训有师承，亦有时传会，晋人传会凿空益多，宋人则恃胸臆为断，故其袭取者多谬，而不谬者在其所弃。我辈读书原非与后儒竞立说，宜平心体会经文，有一字非其解，则于所言之意必差，而道从此失。……学不足以益吾之智勇，非自得之学也，……食而不化者也。……宋以来，儒者以己之见硬坐为古贤圣立言之意，而语言文字实未之知；其于天下之事也，以己所谓理强断行之，而事情原委隐曲实未能得，是以大道失而行事乖！（同上“与某书”）这样看来，所谓汉学，是和晋、宋凿空之学、汉儒传会之学都相反的，它不仅要复汉之古，而且在于“空所依傍”，断以己见。

刘师培曾对汉学的方法，加以说明，他说：

古无汉学之名，汉学之名始于近代。或以笃信好古该汉学之范围，然治汉学者未必尽用汉儒之说；即用汉儒之说，亦未必用以治汉儒所治之书。是则所谓汉学者，不过用汉儒之训故以说经，及用汉儒注书之条例以治群书耳。（“左盒外集”卷九“近代汉学变迁论”）

然刘说也只及于汉儒的训故方法与注书条例，还没有明言这种方法是什么。章炳麟归纳其中优良的方法为六点，说：

近世经师，皆取是为法：审名实，一也；重左证，二也；戒妄牵，三也；守凡例，四也；断情感，五也；汰华辞，六也。六者不具，而能成经师者，天下无有。学者往往崇尊其师，而江戴之徒，义有未安，弹射纠发，虽师亦无所避。（“太炎文录初编”“文录”卷一“说林下”）

炳麟此论把汉学家的治学精神理想化了。到了梁启超、胡适，便把这种汉学家的治学精神，吹捧成了什么“近代的科学方法”了。这是似是而非的论断，必须把它究明。按戴震继承明末以来天文、数学、地理诸学的研究，在学术修养上确有若干逻辑的因素渗注于其治学方法中，这种方法影响于汉学家之整理古籍，亦至不鲜。如戴震说：

寻思之久，计于心曰：经之至者道也，所以明道者其词也，所以成词者字也。由字以通其训，由词以通其道。……一字之义，当贯群经，本六书然后为定。至若经之难明，尚有若干事：

诵“尧典”数行，至“乃命义和”，不知恒星七政所以运行，则掩卷不能卒业；诵“周南”“召南”，自“关雎”而往，不知古音，徒强以协韵，则龃龉失读；诵古“礼经”，先“士冠礼”，不知古者宫室衣服等制，则迷于其方，莫辨其用；不知古今地名沿革，则“禹贡”“职方”失其所；不知少广旁要，则“考工”之器不能因文而推其制；不知鸟兽虫鱼草木之状类名号，则比兴之意乖。而字学故训音声未始相离，声与音又经纬衡从宜辨。（下言数学、音乐）……凡经之难明，右若干事儒者不宜忽置不讲。……仆闻事于经学盖有三难：淹博难，识断难，精审难。……为书之大概端在乎是。前人之博闻强如郑渔仲、杨用修诸君子，著书满家，淹博有之，精审未也；别有略是而谓大道可以径至者，如宋之陆，明之陈、王，废讲习讨论之学，假所谓尊德性以美其名，然舍夫道问学，则恶可命之尊德性乎？……群经六艺之未达，儒者所耻，仆用是戒其颓惰。（“戴东原集”卷九“与是仲明论学书”）

寻求而获，有十分之见，有未至十分之见。所谓十分之见，必征之古而靡不攸贯，合诸道而不留馀议，巨细毕究，本末兼察。若夫依于传闻以拟其是，择于众说以裁其优，出于空言以定其论，据于孤证以信其通，虽溯流可以知源，不目睹渊泉所导，循根可以达杪，不手披枝肄所歧，皆未至十分之见也。

以此治经，失“不知为不知”之意，而徒增一惑，以滋识者之辨之也。……既深思自得而近知矣，然后知孰为十分之见，孰为未至十分之见。……夫然后传其信，不传其疑，疑则阙，庶几治经不害。（同上“与姚孝廉姬传书”）以上第一段话，大意是说科学知识是明经的基本学问，没有这些科学知识，则经典上所讲的话，是不能精审识断的；第二段话，大意是说定理与假说的

区别，十分之见颇当形式逻辑的定理，未至十分之见颇当犹待证明的假设，定理可传，假说则阙疑以待识者之辨。这是合于逻辑的精神的。然而乾嘉学者不是在严格意义上“无所雇虑”的。大部分汉学家，因为没有将来社会的信仰，在结论上还是被古道所桎梏；换言之，在古籍的狭小天地中并没有科学态度的扩充。这扩充是要超出于古籍而进入于物质世界与未来社会的。“四库全书总目提要”把二千年经学升降，以六字评述：两汉之学，其弊也“拘”；魏晋至唐及宋初，其弊也“杂”；宋庆历至南宋，其弊也“悍”；宋末至元，其弊也“党”；明末之弊也“肆”，而清朝之弊也“琐”。以上六字断语不皆是正确的说法，而清代汉学之“琐”则是事实。著者有概括汉学家方法论的四句话，这便是：

蔽于古而不知世（古指古籍，世指社会）；蔽于词而不知人（词指“由词通道”之词，人指个性）；有见于实、无见于行（实指其一部分认识方法，行指认识的验证、准绳）；有见于阙、无见于信（阙指对于过去的疑问，信指对于将来的追求）。

所以，乾嘉汉学，只有读古书的一定的逻辑要素，但不能说代表科学方法，这是首先应加了解的。

汉学的学术内容，在吴派固然重在追寻三代制度，而皖派更重于名物典章制度的考证，自戴震“七经小记”以后，如凌廷堪等的“三礼”研究，都是最显明的。段玉裁说：

先生……作书与玉裁曰：仆自十七岁时，有志闻道，谓非求之六经、孔孟不得，非从事于字义制度名物，无由以通其语言，为之三十余年，灼然知古今治乱之源在是。（“戴东原先生年谱”）

“学礼篇”，先生“七经小记”之一也，其书未成。盖将取六经礼制纠纷不治、言人人殊者，每事为一章发明之。今文集中开卷“记冕服”（“记皮弁服”）、“记爵弁服”、“记朝服”、“记玄端”、“记深衣”、“记中衣褐衣襦褶之属”、“记冕弁冠”、“记冠、衰”、“记括发免髻”、“记经带”、“记纁藉”、“记捍决极”，凡十三篇，是其体例也。尝言此等须注乃明。（同上）这是说，汉学家考证名物典章制度，好像在于“知古今治乱之源”。

但古制的考证，并不能作出古今治乱之源的结论。戴震说，由故训可得典章制度之历史意义，甚至由此可以闻道，这就更走入非历史主义的唯心论去了。他说：

士生千载后，求道于典章制度，而遗文垂绝，今古县隔，……厘厘赖夫经师，故训乃通，无异译言以为之传导也者。……经自汉经师所授受，已差违失次，其所训释，复各持异解，余尝欲搜考异文，以为订经之助，又广揽汉儒笺注之存者，以为综考故训之助。……后之论汉儒者，辄曰故训之学云尔，未与于理精而义明。则试诘以求理义于古经之外乎？若犹存古经中也，则凿空者得乎？呜呼，经之至者道也；所以明道者，其词也；所以成词者，未有能外小学文字者也。由文字以通乎语言，由语言以通乎古圣贤之心志。……凿空之弊有二：

其一，缘词生训也；其一，守讹传谬也。缘词生训者，所释之义非其本义；守讹传谬者，所据之经并非其本经。……二三好古之儒，知此学之不厘在故训，则以志乎闻道也，或庶几焉。（“戴东

原集”卷十“古经解钩沉序”)

在这里，我们如果深究一下，他是夸大了所谓治经之学。经学至多不过是考证古史的准备知识罢了。文字的稜勘，对于古史的研究，的确也是必要的，然而稜勘了的经籍并不就等于史学，而尤其不就是合乎科学的史学。例如段玉裁说：

先生言：“孟子”“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也”，正心二字不可强为之说。依吾说，正心二字便是忘字，离为二字，而亡讹正，乃字之误也。必有事焉而勿忘，下复举勿忘者，古人每多此文法。玉裁按此确不可易。……如“诗”云：“江有汜，不我以矣”，必再言“不我以”，而后可言“其后也悔”。……（“戴东原先生年谱”）

这是一种“由文字以通语言”的讲法。至于“由语言以通道”的命题却否定了社会实践和历史实践。所谓通道，决不是那种非决定的条件的文字语言所能胜任的。只有历史唯物论才能“通”历史发展的规律，经学家的片断考释至多是一种初步知识之准备而已。例如惠栋考证“理”字，在学说史上是有一定价值的研究。他引据了古书上有“理”字的地方，得出一个“理”字故训，说：

理字之义，兼两之谓也。人之性稟于天，性必兼两，在天曰阴与阳，在地曰柔与刚，在人曰仁与义。（“周易述”，“易微言”下）

如果把“兼两”的字训，置于周末社会的学说史作为思想递变的史料看，那是反映了一定的历史阶段的思想的一面。然而知道了“兼两”之义，却也不能通一般的“理”，因为“兼两”仅含有相对的观念罢了。

汉学家最朴实的地方是音学研究，这自明末方密之（著“通雅”）以来，经顾炎武的“音学五书”，至乾嘉学者江、戴以迄段玉裁，实超越古人。戴震在论“尔雅”时，曾论及音学之重要，说：

古故训之书，其传者莫先于“尔雅”，六艺之赖以明也，所以通古今之异言，然后能讽诵乎章句，以求适于至道。……援“尔雅”以释“诗”“书”，据“诗”“书”以证“尔雅”，由是旁及先秦已上，凡古籍之存者，综核条贯，而又本之六书音声，确然于故训之原，庶几可与于是学。（“戴东原集”卷三“尔雅文字考序”）

他读到“庄子”“已而为之者，已而不知其然”之句，也说“语意不可识，偶检‘释故’（“尔雅”篇名）‘已，此也’，始豁然通乎其词。”（同上卷三“尔雅注疏笺补序”）故他以为：

文字之鲜能通，妄谓通其语言，语言之鲜能通，妄谓通其心志，而曰傅合不谬，吾不敢知也！（同上）

但之不是说死守“尔雅”，死读“尔雅”，就可以知道历史的发展规律。他以为“不能遍观尽识，轻疑前古，不知而作也。……信古而愚，愈于不知而作，但宜推求，勿为株守”。他举一个“光”字作例子。他以为历来引“尔雅”“光，充也”，对此不可无辨，“好古洞其原，谅不廛市古为也”（同上卷三“与王内翰凤喈书”）。他考得“光”字乃“横”字之讹。他说：

“尔雅”桃字，六经不见。“说文”：“桃，充也。”孙愐“唐韵”：“古旷反”。“乐记”：“钟声铿，铿以立号，号以立横，横以立武”。郑康成注曰：“横，充也，谓气作充满也”。“释文”

曰：“横，古旷反”。“孔子闲居篇”：“夫民之父母乎，必达于礼乐之原，以致五至而行三无，以横于天下”。郑注曰：“横，充也”。疏家不知其义出“尔雅”。“尧典”古本必有作“横被四表”者。“横被”，广被也。正如“记”所云“横于天下”、“横乎四海”是也。横四表，格上下对举，溥遍所及曰“横”，贯通所至曰“格”。……“横”转写为“枕”，脱误为“光”，追原古初，当读古旷反，庶合充霏广远之义。而“释文”于“尧典”无音切，于“尔雅”乃古黄反，殊少精核。（同上）

戴震因“考”“老”二字，与江永商榷，谓“‘考’‘老’二字，属谐声会意者，字之体；引之言转注者，字之用”（同上卷三“答江慎修先生论小学书”）。转注之义，犹后人言互训。他因此论及六书源流，从自然演进上说明文字之进化，颇有卓见（后来章炳麟有修正，如字缘声起之说）。他说：

造字之始，无所冯依。宇宙间，事与形两大端而已。指其事之实曰指事，“一”、“二”、“上”、“下”是也。象其形之大体曰象形，“日”、“月”、“水”、“火”是也。文字既立，则声寄于字而字有可调之声，意寄于字而字有可通之意，是又文字之两大端也。因而博衍之，取乎声谐曰谐声，声不谐而会合其意曰会意。四者，书之体止此矣。由是之于用，数字共一用者，如“初”、“哉”、“首”、“基”之皆为始，“印”、“吾”、“台”、“予”之皆为我，其义转相为注曰转注：一字具数用者，依于义以引伸，依于声而旁寄，假此以施于彼曰假借。所以用文字者，斯其两大端也。六者之次第出于自然，立法归于易简。（“戴东原集”卷三“答江慎修先生论小学书”）

他主张治经不能“以意衡量”，必求之于文字的源流，这是汉学家的基本修养。他说：

六书也者，文字之纲领，而治经之津涉也。载籍极博，统之不外文字：文字虽广，统之不越六书。纲领既违，讹谬日滋。（同上“六书论序”）

震向病同学者多株守古人，……凡学未至贯本末，彻精粗，徒以意衡量，就令载籍极博，犹所谓“思而不学则殆”也。远如郑渔仲，近如毛大可，只贼经害道而已矣。（同上卷九“与任孝廉幼植书”）

他所谓“治经之津涉”，“通古今之异言，然后能讽诵乎章句”，“好古洞其源”，皆指文字学的研究。但这种研究被夸大而为“求适于至道”，则是由于汉学家的小天地使然。后来今文学家魏源便说乾隆中叶诸家“争治汉学，锢天下智慧为无用”（章炳麟“检论”卷四“清儒”引）了。

章炳麟曾论到经学家的治学内容说：

大氏清世经儒，自今文而外，大体与汉儒绝异。不以经术明治乱，故短于风议：不以阴阳断人事，故长于求是。（同上）

而客观上的学术内容，则为古史考证之学，章氏又说：

夷六艺于古史，徒料简事类。不曰吐言为律，则上世人事污隆之迹，犹大略可知。以此综贯，则可以明流变，以此裂分，则可以审因革。（同上）

但这也是仅备后人研究历史的开荒工作，而汉学本身却不能概尽史学。章氏又说：

单篇通论醇美确固者不可胜数，一言一事，必求其征，虽时有穿凿，弗能越其绳尺，宁若计簿，善承 视，而不惟其道，以俟后之咨于故实而考迹上世污隆者举而措之，则质文蕃变，较然如丹墨可别也。然故明故训者多说诸子，唯古史亦以度制事状征验，其务观世知化，不欲以经术致用，灼然矣。（同上）

章氏是中国近代的汉学大师。他的主观好恶的倾向以及为学术而学术的客观主义，是不足为训的，至于他所论汉学的内容在于一言一事的证实，则是事实。他有一篇“与人论朴学报书”，他说汉学在于“存古，非以是适今”，可作对汉学的合理的评价，对复古者的当头一棒。他说：

自周孔以逮今兹，载祀数千，政俗迭变，凡诸法式，岂可施于挽近？故说经者所以存古；非以是适今也。先人手泽，贻之子孙，虽污垢俚劣者犹见宝贵，若曰尽善则非也。“礼经”一十七篇，守之贵族，不下庶人，皇汉迄今，政在专制，当代不行之礼，于今无用之仪，而欲肆之郡国，浙及乡遂，何异宁人炎武欲变今时之语，返诸三代古音乎？“毛诗”、“春秋”、“论语”、荀卿之录（注意此处提荀子未提孟子），经纪人伦，平章百姓，训辞深厚，宜为典常，然人事百端，变易未艾，或非或跲，积久渐明，岂可定一尊于先圣？……过崇前圣，推为万能，则适为桎梏矣。……夫实验则西长而中短，冥极理要，释迦是，孔父非矣，九流诸子，自名其家，无妨随义抑扬，以意取舍。乃者以笞籀笈注六艺，局在规彘，而强相皮傅，以为调人，则只形其穿凿耳。稽古之道略如写真，修短黑白，期于肖形而止，使妍者媸。则失矣，使媸者妍，亦未得也。（“太炎文录初编”“文录”卷二）

由上面讲来，汉学家的学说内容是史学的考据部分，而考据的工作首先是把“修短黑白，期于肖形而止”，至于其形的流变因革则为历史家的工作。汉学家之稽古，主观上不无以古适今的，但在客观上所谓朴学的遗产，则仅以存古之真迹为其本色。

戴震学派的汉学，已经离开了清初学者的社会思想和民族思想（例如他称“海寇郑成功”，见“戴东原集”卷十二“郑之文传”，这不是清初学者的口吻），仅对于古经的古义企图得出近似的判断而已。他论郑玄说：

学者大患在自失其心。心全天德，制百行。不见天地之心者，不得已之心；不见圣人之心者，不得天地之心；不求诸前古贤圣之言与事，则无从探其心于千载下。是故由六书九数制度名物能通乎其词，然后以心相遇。……此之谓“郑学”。（“戴东原集”卷十一“郑学齐记”）

他发展惠栋汉学的传统说：

言者辄曰：有汉儒经学，有宋儒经学，一主于故训，一主于理义。此诚震之大不解也者。夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空得之，奚有于经学之云乎哉？……故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者乃因之而明。贤人圣人之理义非它，存乎典章制度者是也。松崖（惠栋）先生之为经也，欲学者事于汉经师之故训，以博稽三古典章制度，由是推求理义，

确有据依。（同上“题惠定字先生授经图”）

因此，戴震虽然夸大了文字与义理的关系，但是，在义理的大范围中，又想救济“由词以通道”的命题。故段玉裁记：

先生初谓天下有义理之源，有考核之源，有文章之源，吾于三者皆庶得其源。后数年，又曰：义理即考核、文章二者之源也，义理又何源哉？吾前言过矣。（“戴东原先生年谱”）

他在这里所以改变说法，即因为“由词以通道”的命题不能成立。他常以唯心观点的所谓“心接”、“心遇”，身居体验，以补救他的文字学的理论，便不是偶然的。他说：

是以凡学始乎离词，中乎辨言，终乎闻道。离词则舍小学故训无所借，辨言则舍其立言之体，无从而相接以心。（“戴东原集”卷十一“沈学子文集序”）

震尝获闻先生（叶书山）论读书法曰：“学者莫病于株守旧闻而不复能造新意，莫病于好立异说，不深求之语言之间，以至其精微之所存。夫精微之所存，非强著书邀名者所能至也。

日用饮食之地，一动一言，好学者皆有以合于当然之则。循是而尚论古人，如身居其世，睹其事，然后圣人之情见乎词者，可以吾之精心遇之，非好道之久，涵养之深，未易与于此。”先生之言若是，然则“春秋”书法，以二千载不得者，先生独能得之，在是也夫。（同上卷十“春秋究遗序”）

乾嘉学者的汉学成绩自有其历史地位。我们对于它的历史地位的了解，要分清问题的主流和因此主流而派生的副产物。十八世纪的“汉学”是一种烦琐，这种烦琐形式既和中世纪各时代的烦琐有共同之点，又和它们有区别之点。当失掉了十七世纪学术的宏伟规模，而退隐于古字古句的钻寻的时候，自然就要陷于中世纪的烦琐：然而清代“汉学”的烦琐并没有堕落到中世纪的宗教领域，还保持着一定的清醒的研究态度。因此，烦琐思想的主流虽然自康熙以至乾嘉二朝，已经被中国统治阶级的文化政策所利用，其间思想的内容，已经腰斩了清初思想的人民性，因而人们埋在古典的经籍中失去了个性的发展，反动统治者也拿文化“开明”的欺骗，冲淡了民族压迫的仇恨：然而也曾经产生了些功绩，即乾嘉学者的谨慎的治学方法以及由经学的整理而普及于一般文献的史料工作。章学诚即曾说过：

其始也，以利禄劝儒术，而其究也，以儒术徇利禄，斯固不足言也：而儒宗硕师，由此辈出。（“文史通义”内篇“原学”下）

章氏所说的“儒宗硕师”，是有他们的成绩的，他们的成绩是在于对古代制度和音韵训诂的考订，但他们毕竟是以考据的烦琐代替了道学的烦琐，而把启蒙思想的传统歪曲了。

胡适非历史主义地认为只有汉学才配称为中国学说中的科学，这完全是胡扯。严格地说来，所谓“专门汉学”是清代学者所用以反对“宋学”的名称，本身并不是一种独立的科学。即以考据而论，各代学术都有或多或少的考据成分，并非乾嘉学术所专有的。而且，考据的方法也不是离开观点而独立存在的，乾嘉学者用考据方法对某些问题得出的结论，正是以他的观点为依据的，客观主义的考据学是不存在的。

最后，我们还应该在这里说到全祖望，他字谢山，鄞县人，生于康熙四十四年（公元一七〇五年），卒于乾隆二十年（公元一七五五年）。他也是

十八世纪前叶推崇汉学的人，但他和吴皖两派都不同。

全祖望在经史研究上都很有名。他的“鮚埼亭集”是治清初思想史的最好资料。他的经学已经脱离宋儒的范围，开始明白提出尊汉。例如他在“汉经师论”一篇中说：

或有问于予者曰，汉之经师多矣，说者谓其徒明章句，而无得于圣贤之大道，故自董仲舒、刘向外，儒者无称焉，程子稍有取于毛萇，然则三人而已。曰，是何言欤？汉人值儒林之草昧，未极其精粹则有之，然自文景而后，或以宿德重望为一时重，或以经世务见用，……子盖未之知也！夫汉兴，张苍首定律历，荀子之徒也（治左氏），贾生通礼乐明王道（从张苍受左氏），文翁兴学校（……通“春秋”……），丁宽辅梁孝王将兵距吴（治“易”），申培面折武帝以为治不在多言（鲁“诗”），辕固斥公孙丞相以曲学阿世（齐“诗”），韩婴议事分明，虽董子不能难（围“诗”），胡毋生则董子著书称其德（公羊氏），见宽醇雅有余（“尚书”），……大夏侯之敢言（“尚书”），魏相实平霍氏之乱（治“易”……）。……（下略）（“鮚埼亭集”外编卷三十八“汉经师论”）

祖望在这里所推崇的都为前汉儒者，但他已经不以章句之徒视汉儒了。他另有关于经学家与理学家从祀之议三篇，专为汉经师辨功，说“秦人绝学之后，不可无以报诸儒修经之功”（同上卷三十九“前汉经师从祀议”）。他对于当时朱熹升祀之举，暗示了反对的议论。他说：

“易”则田何，“书”则伏胜，“诗”则浮丘伯、毛亨，“春秋”“左氏”则张苍，“礼”则高堂生，此六人者为一辈。……田何之大宗为丁宽，其别出为费直，“书”则孔安国出而补伏胜之阙，浮丘伯之大宗为申培，毛亨之大宗为毛萇，而辕固以齐，韩婴以韩，张苍之大宗为贾谊，而胡毋子都、董仲舒以“公羊”，江公以“谷梁”，高堂生之大宗为后苍，而河间献王以“周礼”，盖经于是乎备矣。……此十三人者为一辈。盖汉二百年经学所以盛者，诸公之力也。若集诸经之大成，而其人精忠有大节，为一代儒林之玉振者，则惟刘向。斯皆其必当从祀者。开元礼臣，不知精审，而妄以戴圣何休夺席，不亦谬乎！……东京自贾逵郑康成卢植而外，无足取者。（“鮚埼亭集”外编卷三十九“前汉经师从祀议”）

这都是论前汉经师之功绩。此外，后汉经师如贾逵、郑玄等，也都是他所推崇的。他反对“章句之流……非所以曾道统”之说，以为“秦汉以来，经师远矣，寻坠绪之茫茫，作弟子之矜式，取而配之，斯“先王之礼意，而非予一人之私言也。”（“鮚埼亭集”外编卷三十九“尊经阁祀典议”）这种议论，看来好像仅争配祀之席，而内容已经含着尊汉学的方向。后东汉学家便流入于“惟汉近真”、惟汉学可尊的潮流，以至阮元在诂经精舍创设专祀郑、许的崇礼。

祖望是反对讖纬之学的，虽说“使择焉而精，未尝不极有关于经术”（同上卷四十八“原纬”），但他更着重地说：

百家杂流，不过自名为子，而纬则窃附于经，是以儒者不免为所惑，以圣人春秋之笔削，重以子夏之谨守也，而再传之公羊，遂有善讖之名，然则其渊源不亦远乎哉！……西汉大儒虽以董仲舒、刘向，尚不免于灾祥之说，……又未尝不叹儒者之不善读讖，而反

以其所学陷溺其中也。……经学既昌，彼妄诞老将何所用之哉？（同上）

祖望治经之学，多为后之汉学家所称，他是有其渊源的。阮元说：

经学、史才、词科三者，得一足以传，而鄞县全谢山先生兼之。……先生“经史问答”，……足以继古贤，启后学，与顾亭林“日知录”相埒。吾观象山、慈湖诸说，以空论敌朱子，如海上神山，虽极高妙，顷刻可显而卒不可践。万、全之学，出于梨洲而变之，则如百尺楼台实从地起，其功非积年工力不成。噫！此本朝四明学术所以校昔人为不惮迂远也。（“肇经室二集”卷七“全谢山先生经史问答序”）

祖望和二万都是浙东学者，他们不但对某些汉学家有其影响，而且更为后来章学诚、龚自珍之导师。章学诚说：

梨洲黄氏……开万氏弟兄经史之学，以至全氏祖望辈尚存其意。……浙东贵专家，浙西尚博雅，各因其习而习也。……近儒谈经，似于人事之外，别有所谓义理矣，浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也！（“文史通义”内篇二“浙东学术”）

祖望续成黄宗羲的“宋元学案”，自谓“旁搜不遗余力，盖有六百年来儒林所不及知而余表而出之者”（“鮑琦亭集”卷三十“戴山相韩旧塾记”），十年之功不稍间断。他在“鮑琦亭集”中所编之诸神道碑、传纪、墓铭和窆石志等文可以作“明儒学案”的续编读，而其“移明史馆帖子”各篇以及历朝史论如“春秋五霸失实论”、“陈同甫论”、“明庄烈帝论”都具有万氏所讲的一定的史德与史识。他论史特重当世的事功，与一般汉学家的治学途径不同。这点却为章学诚所继承，所谓“三代学术，知有史而不知有经，切人事也。……史学所以经世，固非空言著述也。……后之言著述者，舍今而求古，舍人事而言性天，则吾不得而知之矣！”（“文史通义”内篇二“浙东学术”）

祖望在他的文中善于保存明末学人的优良传统——独创的学术与高尚的人格。这些地方又是嘉庆以后的学者批判汉学烦琐并高扬明末遗老精神之桥梁。因此，祖望虽然是可以当作汉学家看，但他和当时惟知搞考据的汉学家是不相同的。

第十一章 戴震的思想

第一节 戴震的哲学思想

戴震字东原，安徽休宁人。他的哲学思想和颜元的哲学思想，在唯物主义的观点上有互通之处，但他们在哲学体系上是不同的。颜元的哲学观点，着重于他所憧憬的新人类、新世界，故他的哲学置人类实践于社会的基础之上，而戴震的哲学则有些和斯宾诺莎、相似，“置伦理学于宇宙观的基础之上”。他们在哲学方法论上也很不同。颜元“格物”的对象都是实践、实验与产业的广大天地，故他的知识论是以实践为前提。戴震则以“格物”指“审察尽物”，与李璿之走入思辨方法论相似；他的知识论着重在“由词从通道”，知识成了对于客观的观照，否定了知识依存于实践而发展的过程。

戴震和王夫之的哲学思想体系也是不同的。他们在自然哲学方面尽管有互通之处，都是从“易传”的研究入手，但他们从自然哲学到人类性论或知识论所建立的体系则大有区别。夫之由絪縕生化论到性命论或知识论是一贯的，性是“日生”的命题，命为“日降”的命题，知识是“日存”的命题，有一条红线贯穿着他的全部哲学。而戴震在自然哲学上所建立的“生生不息”论，到了社会哲学则思辨形式化了。他以为，命之所从然在于“有所限”，性之所以然在于由无所限于“类之大别”，知识是由“善”之必然，适尽性之自然，最后复以“权”论而挽救其思想体系上之不统一。

在这里，我们认为戴震思想的天地，比之王夫之、颜元更狭隘些。我们对戴震哲学思想所具有的光芒虽不能忽视（尤其在乾嘉时代），但对其体系则不能不说比起清初大儒的成就是有逊色的。我们历史主义地研究古人，既不能离开历史实践，堕于客观主义，又不能以主观成见的好恶，而失去客观研究的态度。

戴震自然哲学中所谓“道”，是指哲学上的存在（Sein），这存在是可感觉的实体。他说：

……道指其实体实事之名。……语道于天地，举其实体实事而道自见。……语道于人，人伦日用咸道之实事。（“孟子字义疏证”卷下）

出于身者无非道也，故曰“不可须臾离，可离非道”。“可”如“体物而不可遗”之“可”。凡有所接于目而睹，……有所接于耳而闻，……无接于目接于耳之时，或惰慢矣。惰慢之身，即不得谓之非失道。道者，居处饮食言动，自身而周于身之所亲，无不该焉也。（同上）这样看来，他首先把存在肯定，认为“存在”的东西是“自身而周于身之所亲”的物质。他和费尔巴哈相似，认为人也是物质的一部分，不过人为受命所限，是最高级的物质罢了。他在人类概念上，也如费尔巴哈的一般的抽象人类性概念，他说：“气化生人生物以后，各以类滋生久矣，然类之区别，千古如是也，循其故而已矣。”（同上卷中）在这里，他对于人类性的了解，是贫乏的，远逊于王夫之的“日生谓性”说。

道是可感觉的存在，这是戴震思想中唯物论因素的最基本命题。其次，物质是生生不息的运动体。他说：

天地之气化，流行不已，生生不息。（同上卷下）

道犹行也，气化流行，生生不息，是故谓之道。“易”曰：“一

阴一阳之谓道。”“洪范”：“五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土”，行亦道之通称（“诗”“载驰”：“女子善怀，亦各有行。”“毛传”云：“行，道也。”“竹竿”：“女子有行，远兄弟父母。”“郑笺”云：“行，道也”）。举阴阳则赅五行，阴阳各具五行也：举五行即赅阴阳，五行各有阴阳也。……分于阴阳五行以有人物，而人物各限于所分以成其性。阴阳五行，道之实体也。……（“孟子字义疏证”卷中）

物质运动的流行不息是有它的法则性的，戴震唯物主义的思想是和他的天文算术的知识分不开的。他说：

凡天之文、地之义、人之纪，分别得其专，合则得其和。分也者，道之条理也。合也者，道之统会也。……生生者化之原，生生而条理者化之流。（“戴东原集”卷八“法象论”）

道，言乎化之不已也。……生生者化之原，生生而条理者化之流。……生则有息，息则有生，天地所以成化也。（“原善”卷上）

“一阴一阳”，盖言天地之化不已也，道也。一阴一阳，其生生乎？其生生而条理乎？……未有生生而不条理者。……人物之生，其善则与天地继承不隔者也。（“戴东原集”卷八“读易系辞论性”）

“易”曰：“天地之大德曰生。”气化之于品物，可以一言尽也，生生之谓欤？……生生之呈其条理，……惟条理是以生生。……生者，至动而条理也。……卉木之枝叶华实，可以观夫生：果实之白，全其生之性，可以观夫息。（“原善”卷上）

天地之生生而条理也，是故去生养之道者，贼道者也。（“原善”卷下）

天地人物事为，不闻无可言之理者也。“诗”曰“有物有则”是也。“物”者，指其实体实事之名，“则”者，称其纯粹中正之名。实体实事罔非自然，而归于必然。……（“孟子字义疏证”卷上）

这可见，他认为，物质是在运动中，而物质运动的条理都有“必然”的合法则联系。戴震是以“继善”之善指必然的，这是稍与王夫之接近的，但他以“成性”之性指自然，就与夫之异趣了。自然为什么有此合法则运动呢？在夫之有一套哲学的理论，而戴震则似限于经验主义，没有答案，仅说：“一奇以仪阳，一偶以仪阴。”（同上）

戴震哲学的理论范畴显得贫乏，没有夫之变化学说的丰富，但他辩解道器之说，提出“谓之”的字义，却补充了夫之“谓之”的解释。戴震“由词以通道”的理论固然是不通的，而他的由词以帮助通道的知识，则极会使用形式逻辑和语言学。“孟子字义疏证”卷中，有如下的一段话：

问：“易”曰，“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”……朱子云，“阴阳气也，形而下者也。所以一阴一阳者，理也，形而上者也。道，即理之谓也”。……“易”之解可得闻欤？曰：气化之于品物，则形而上下之分也。形乃品物之谓，非气化之谓。“易”又有之：“立天之道，曰阴曰阳”。直举阴阳，不闻辨别“所以阴阳”而始可当道之称。……一阴一阳流行不已，夫是之谓道而已。古人言辞，“之谓”“谓之”有异。凡曰“之谓”，以上所称解下，

如“中庸”“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，此为性道教言之，若曰：性也者天命之谓也，道也者率性之谓也，教也者修道之谓也。“易”“一阴一阳之谓道，则为天道言之，若曰：道也者，一阴一阳之谓也，凡曰“谓之”者，以下所称之名辨上之实。如“中庸”“自诚明谓之性，自明诚谓之教”，此非为性教言之，以性教区别“自诚明”“自明诚”二者耳。

“易”“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，本非为道器言之，以道器区别其“形而上”“形而下”耳。形谓已成形质。形而上犹曰形以前：形而下犹曰形以后。（如言“千载而上，千载而下”，“诗”，“下武维周”，“郑笺”云：“下犹后也。”）阴阳之未成形质，是谓形而上者也，非形而下明矣。器言乎一成而不变。道言乎体物而不可遗。不徒阴阳非形而下，如五行……有质可见，固形而下也，器也，其五行之气，人物咸禀受于此，则形而上者也。……六经孔孟之书，不闻理气之辨，而后儒创言之，遂以阴阳属形而下，实失道之名义也。

从语言学的本来意义上讲，戴震的解释是有根据的，而在理论上则他实不及夫之。夫之的道器论是统一的，戴震所讲的道器是分裂的。所谓“器言乎一成而不变”，完全没有历史观点，比着夫之关于作器述器成器的变革论，显然相差不可以道里计。但戴震根据这一观点来批判宋儒的二元论，确具力量。他说：

老庄释氏……以神为有天地之本，遂求诸无形无迹者为实有，而视有形有迹为幻。在宋儒，以形气神识同为已之私，而理得于天。推而上之，于理气截之分明，以理当其无形无迹之实有，而视有形有迹为。益就彼之言而转之，因视气曰“空气”（陈安卿云：二气流行万古，生生不息，不成只是空气，必有主宰之者，理是也），视心曰“性之郭郭”（邵子云，心者性之郭郭）。是彼别形神为二本，而宅于空气、宅于郭郭者为天地之神与人之神，此别理气为二本，而宅于空气、宅于郭郭者为天地之理与人之理。……触于形而上下之云，……创为理气之辨，不复能详审文义。其以理为气之主宰，如彼以神为气之主宰也；以理能生气，如彼以神能生气也。（“孟子字义疏证”卷中）

戴震的自然哲学虽然也谓生化源流，但和王夫之的生化论大有区别。夫之的生化论，是生化史的秩序论，是说明条理法则的日新日成，日变日革，器变市道亦变。戴震的生化论却没有历史的发展理论。他所谓“生者至动而条理”，他并不重视至动，而重视条理，故把条理看成“则者，称其中正纯粹之名”。他经过这一抽象的手法，在人性论上产生了他的错误理论。

我们可先从戴震由自然法以至人性的“人法自然”观点上来研究他的人性论。他说：

“性”，言乎本天地之化分而为品物者也。限于所分曰“命”，成其气类曰“性”。（“原善”卷上）

人物之生，其善则与天地继承不隔者也。有天地然后有人物，有人物于是有人物之性。人与物同有欲：欲也者，性之事也。人与物同有觉：觉也者，性之能也。（“戴东原集”卷八“读易繫辞论性”）

性者，分于阴阳五行，以为血气心知，品物区以别焉。（“孟子字义疏证”卷中）这是戴震由天道以至人性的所谓“继善成性”论。人物品别都是从天地之化而各成其气类。品质之别怎样形成的呢？他说在于“限于所分”之命。这里和王夫之的“命”论便相反了。夫之的命论是：光辉的，即所谓“命日降，性日受”，而戴震反是。他说：

天道，五行阴阳而已矣。分而有之以成性。由其所分，限于一曲。惟人得之也，圣。曲与全之数判之于生初。人虽得乎全，其间则有明闇厚薄，亦往往限于一曲，而其曲可全，此人性之与物性异也。言乎其分于道，故曰“天命之谓性”。（“原善”卷上）

气化生人生物以后，各以类滋生久矣。然类之区别，千古如是也，循其故而己矣。在气化曰阴阳，曰五行，而阴阳五行之成化也，杂糅万变。是以及其流形，不特品物不同，虽一类之中又复不同。……人物以类滋生，皆气化之自然。……分于道者，分于阴阳五行也。一言乎分，则其限之于始，有偏全厚薄清浊昏明之不齐，各随所分而形于一，各成其性也。然性虽不同，大致以类为之区别。（“孟子字义疏证”卷中）

凡有生即不隔于天地之气化。……人物之生生本乎是。由其分而有之不齐，是以成性各殊。知觉运动者，统乎生之全言之也。由其成性各殊，是以本之以生，见乎知觉运动也亦殊。

气之自然潜运，飞潜动植皆同，此生生之机肖乎天地者也。而其本受之气与所资以养者之气则不同。……凡有血气者，皆形能动者也。由其成性各殊，故形质各殊，则其形质之动而为百体之用者，利用不利用亦殊。……人则能扩充其知，至于神明，仁义礼智无不全也。……性者，血气心知本乎阴阳五行，人物莫不区以别焉，是也。而理义者，人之心知有思辄通，能不惑乎所行也。（同上）

戴震以其生化流行不息之自然天道观为大前提，本可以得出进化论的成性说。但他没有在自然天道观方面强调运动，仅着重在自然条理的化成，故在人性论上便产生了“分子所限”的类别万物的观点，而且这种类别即形成于王夫之所反对的“受命之初”，戴震所谓“人物而辨其资始曰性”（“原善”卷上），或“限之于始”（“孟子字义疏证”卷中）。天的受性全与曲之分，即在降命之初形成一种概念。人虽异于万物而“能扩充其知”与“不惑乎所行”（同上），亦有所曲，但可能尽乎全。天受命于千古之前，即照原来的类别“循其故”，故万物的类别是没有突变的。他认为这是自然的气化而然。“类也者性之大别也。”（“原善”卷中）“舍气类更无性之名”（“孟子字义疏证”卷中）。

戴震的人性自然史起源说，是幼稚的，错误的。到他论述二者间的关系时，甚至连他语言学的天才亦呈现出毛病来了。他以为，人性之所以适应于自然，不是由于生化变革。他硬把生化观念解释为生养观念。他说：

耳目百体之所欲，血气资之以养，所谓性之欲也，原于天地之化者也。是故在天为天道，在人咸根于性而见于日用事为，为人道。（“原善”卷上）

饮食男女，生养之道也，天地之所以生生也。……天地之生生而条理也。是故去生养之道者，贼道者也。细民得其欲，君子得其仁。遂己之欲，亦思遂人之欲，而仁不可胜用矣。（同上卷下）

性譬则水也，欲譬则水之流也。节而不过则为依乎天理，为相生养之道，譬则水由地中行也。（“孟子字义疏证”卷上）

人之生也，莫病于无以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁也。欲遂其生，至于找人之生而不顾者，不仁也。……凡出于欲，无非以生以养之事。……圣人治天下，体民之情，遂民之欲，而王道备。（同上）

生养之道，存乎欲者也；感通之道，存乎情者也。二者自然之符，天下之事举矣。（“原善”卷上）

夫耳目百体之所欲，血气之资以养者，生道也。（“绪言”卷上）

天地的生化和人类的生养，本不是相类的东西，而戴震则以生养配于生化，在理论体系上是一个很大的缺点。但他自己并没有感觉到体系上的这个裂痕，他还要把“仁”解为生生之意，以致产生了“君子得其仁”，“细民得其欲”（“原善”卷下）的两截理论。这是和王夫之“存性”之论正相反的。

戴震就“生生之谓仁”（“原善”卷上）的命题，发挥他的人性论的基本观点，他说：

仁者，生生之德也。“民之质矣，日用饮食”，无非人道所以生生者。一人遂其生，推之而与天下共遂其生，仁也。……自人道溯之天道，自人之德性溯之天德，则气化流行，生生不息，仁也。……在天为气化之生生，在人为其生生之心，是乃仁之为德也。（“孟子字义疏证”卷下）

因此，他把性之事能与性之德区别开来。性之德是伦理学的最高范畴：只有与“大共”之“善”无违，始全其性德。所以他所说的“善”指“天下之大共”（“原善”卷上），而性德指私的反面，即天下大公。

戴震从生养之资，设定了一个“相生养之道”，即理想的人类性。他在这里，强调着仁智之德。他说：

欲也者性之事也，……觉也者性之能也，欲不失之私则仁，常不失之蔽则智。仁且智非有所加于事能也，性之德也。

言乎自然之谓顺，言乎必然之谓常，言乎本然之谓德。天下之道尽于顺，天下之教一于常，天下之性同之于德。性之事配五行阴阳，性之能配鬼神，性之德配天地之德。……善以言乎天下之大共也，性言乎成于人人之举凡自为性其（其字疑为之字之讹）本也，……明乎天地之顺者可与语道，察乎天地之常者可与语善，通乎天地之德者可与语性。（同上）

他更把仁智之德认为是通天地之全德。他说：

人之有欲也，通天下之欲，仁也。人之有觉也，通天下之德，智也。恶私之害仁，恶蔽之害智。不私不蔽，则心之情爽，是为神明。（同上卷下）

在仁智之德中，戴震又特别注重智。他说：

人生而后有欲，有情，有知。三者，血气心知之自然也。……惟人之知，小之能尽美丑之极致，大之能尽是非之极致，然后遂己之欲者，广之能遂人之欲，达己之情者，广之能达人之情。道德之盛，使人之欲无不遂，人之情无不达，斯已矣。（“孟子字义疏证”

卷下)

这是以仁仅为人生自然之符，“生生之谓仁”仅是动机方面人生的本来欲求。如使欲能达于充满之境，必须把握必然，而把握必然，又是智能。他在“原善”卷上发挥此义甚多，这里只举一二例于下：

生养之道，存乎欲者也；感通之道，存乎情者也。二者自然之符，天下之事举矣。尽美恶之极致，存乎巧者也，宰御之权由斯而出，尽是非之极致，存乎智者也，贤圣之德由斯而备。……精之以底于必然，天下之能举矣。（“原善”卷上）

性之欲，其自然之符也；性之德，其归于必然也。归于必然，适全其自然，此之谓自然之极致。……知其自然，斯通乎天地之化；知其必然，斯通乎天地之德。（同上）

戴震的人性论，在内容上讲来，可说是以“智”为性德的决定条件，仁仅为必要条件。例如他说自然之道，人物同其天性，而人之所以异于物者，即在于知识理性能够把握必然。“原善”卷中说：

耳目鼻口之官接于物，而心通其则。……耳能辨天下之声，目能辨天下之色，……心能通天下之理义，人之才质得于天，若是其全也。……惟据才质为言，始确然可以断人之性善（按善谓全）。……人有天德之知，能践乎中正，其自然则协天地之顺，其必然则协天地之常，莫非自然也；物之自然不足以语此。因此他虽然讲孟子的四端，却在内容上讲孔子的智愚。他的结论是“智于天地人物事为，咸足以知其不易之则。”（“孟子字义疏证”卷中）

细绎戴震的人性论，乃是基于两个要素，一为可能的要素（或必要的条件），二为现实的要素（或决定的条件）。上面所讲的“仁”指前者，“智”指后者。懂得了他的这一理论，便可以知道他为什么说“惟据才质为言，始确然可以断人之性善”。才质是对性而言的，性指可能的东西，才指现实的东西，而决定人性之可以达于“全”，则在才质。所以，他的人性论，基本上是才质论。胡适不懂得这一点，所以怀疑他的性善论，而又不敢批评，仅说他讲“全”字有语病，因此，资产阶级的唯心论者捧戴震，是胡捧的。戴震的哲学文字颇简奥，“原善”一书开首几句话，即包括了他的人性论的主要论点。他区别性与才说：

成其气类曰性。各如其性以有形质，而秀发于心，征于貌色声，曰才。资以养者存乎事，节于内者存乎能。事能殊致存乎才，才以类别存乎性。有血气斯有心知，天下之事能于是乎出。君子是以知人道之全于性也。呈其自然之符，可以知始；极于神明之德，可以知终。由心知而底于神明，以言乎事，则天下归之仁，以言乎能，则天下归之智。

所谓存乎事者，即“生生之谓仁”，欲、性都是自然之符，或“好生畏死”的生养的自然。如果“辨其始”而言性，那么性之事就是“欲”了。如果尽“自然之极致”而言才，那么才之能就开始于“觉”而达于神明了。所以，性以言乎天下之“事”，才以言乎天下之“能”，而仁与智即还原于性与才。性为必要之认识，才为决定之认识；无必要的条件不成人性，有之亦不能即说明人性，而无决定的条件不成人性，有之更可以“确然……断人之性善。”戴震的性善论，从上面的话看来，又是性全论。谁能使性全呢？他说只有君子；君子如性全，天下就归于仁智。他在这里，便陷于伦理学的唯

心论了。

戴震在“孟子字义疏证”一书中，将上面的理论，更加以发挥。我们在这里，可多作一点说明，把它弄得更清楚些。他说：

才者，人与百物各如其性以为形质，而知能遂区以别焉。……
气化生人生物，据其限于所分而言，谓之命，据其为人物之本始而言，谓之性，据其体质而言，谓之才。由成性各殊，故才质亦殊。才质者，性之所呈也。舍才质，安睹所谓性哉？（“孟子字义疏证”卷下）

由此看来，“才”是就知能区别而言，和他言“智”的地方相合。人物本始成性各殊，而“才”一如其成性之本始而受形质。他说“才之美恶，于性无所增，亦无所损”，这是机械论的观点，与王夫之的人性论相差远甚。但他说性之全不可见，而才之量不可限，这一点是可取的。他说：

所谓性，所谓才，皆言乎气禀而已矣。其气禀之全则性也，其体质之全则才也。禀受之全无可据以为言，如桃杏之性全于核中之白（即言桃仁、杏仁），形色臭味无一弗具而无可见，及萌芽甲坼，根干枝叶，桃与杏各殊，由是为华为实，形色臭味无不区以别者，虽性则然，皆据才见之耳。……人之形官器利用大远乎物，然而于入之道不能无失，是不践此形也，犹言之而行不逮，是不践此言也。践形之与尽性、尽其才，其义一也。（同上）

这些话，分析讲来，性乃指人性之“质”，才乃指人性之“量”。质是不可见闻的，惟呈现于才，而作为性之现象形态，则其量始可见有全有曲，始可知有美有恶，有是有非。故人性之善，在他讲来，不是善恶之善，而是全曲之全。性“据其……本始而言”，指性具备可能的全德，而才“据其体质而言”，指才具备现实的全德。他解释“孟子”的字义，亦可以看出这一点区别。他说：

孟子于性本以为善，而此云：“则可以善矣。”“可”之为言，因性有等差，而断其善则未见不可也。下云“乃所谓善也”，对上“今日性善”之文。继之云：“若夫为不善，非才之罪也。”“为”犹成也。卒之成为不善者，陷溺其心，放其良心。“孟子字义疏证”卷下）

“尽其才”者，即践形而至于人性之全量，所谓“圣智”。这是一种伦理学上理想的人物，事实上是没有的。

戴震反对程子“性无不善，不善者才也”之说，讽刺朱子谓程子密于孟子之说，进而说明才质在于后天的充养，更指出人性现实的要素。他说：

人之初生，不食则死；人之幼稚，不学则愚。食以养其生，充之使长；学以养其良，充之至于贤人圣人。……才虽美，譬之良玉，成器而宝之，气泽日亲，久能发其光，可宝加乎其前矣；剥之蚀之，委弃不惜，久且伤坏无色，可宝减乎其前矣。

这在反对理学的独断论方面是有价值的议论。理学家注意复性之初，戴震则说成才之终。他的命题是“语其至，非原其本”。他说：

圣人亦人也，以尽乎人之理，群共推为圣智。尽乎人之理非他，人伦日用尽乎其必然而已矣。推而极于不可易之为必然，乃语其至，非原其本。后儒从而过求，徒以语其至者之意言思议，视如有物，谓与气浑沦而成。……举凡天地人物事为，求其必然不可易，

理至明显也。从而尊大之，不徒曰天地人物事为之理，而转其语曰理无不在，视之如有物焉。将使学者皓首茫然，求其物不得！（同上卷上）

“语其至”即他所谓“归于必然，适全其自然，此之谓自然之极致”，而与“复其初”之说相反。他说：

试以人之形体与人之德性比而论之。形体始乎幼小，终乎长大；德行始乎蒙昧，终乎圣智。其形体之长大也，资于饮食之养，乃长日加益，非复其初；德性资于学问，进而圣智，非复其初，明矣。……然人与人较（按即言才之较量），其材质等差凡几。古贤圣知人之材质有等差，是以重问学，贵扩充。……程子朱子……所谓理，别为凑泊附著之一物，犹老庄释氏所谓真宰真空之凑泊附著于形体也。理既完全自足，难于言学以明理，放不得不分理气为二本，而咎形气。……虽六经孔孟之言具在，咸习非胜是，不复求通。呜呼，吾何敢默而息乎！（同上）

戴震的人性论，从自然哲学的体系演释上讲来，颇不统一，从人性论的才质至自然的极致方面讲来，虽极致之义有问题，但在形式理论上还是可取的。我们可由此进而讲他的知识论。

戴震的知识论和他的人性论是密切相关的。他在人性论上主张“语其至，非原其本”（本即始），在知识论上便主张“要其后，非原其先”（“绪言”卷上）。所以他的关于存在与思维的理论是唯物主义的。他说：

物者，事也。语其事，不出乎日用饮食而已矣。舍是而言理，非古贤圣所谓理也。（“孟子字义疏证”卷上）

这是以存在的事物为有条理的物质。条理是客观的实有本质，戴震称为“必然”。他说：

天地人物事为，不闻无可言之理者也。诗曰“有物有则”是也。“物”者，指其实体实事之名。“则”者，称其纯粹中正之名。实体实事罔非自然，而归于必然，天地人物事为之理得矣。（同上）

就事物言，非事物之外别有理义也。有物必有则，以其则正其物，如是而已矣。（同上）

在物之质曰“肌理”，曰“腠理”，曰“文理”。得其分，则有条不紊，谓之“条理”。（“孟子字义疏证”卷上）理非他，盖其必然也。（“绪言”卷上）

因此，他反对宋儒的“理”在事先的唯心主义观点。他说：

六经孔孟之言以及传记群籍，“理”字不多见。今虽至愚之人，悖戾恣睢，其处断一事，责诘一人，莫不辄曰“理”者，自宋以来始相习成俗，则以理为如有物焉，得于天而具于心，因以心之意见当之也。（“孟子学义疏证”卷上）

他反对程朱之“如有物焉”之理，指出“朱子于其指神为道、指神为性者，皆转以言夫理”，“程子朱子谓气稟之外，天与之以理：非生知安行之圣人，未有不污坏其受于天之理者也。……是天下之人虽有所受于天之理，而皆不殊于无有。”他也如王夫之对张载的评价，指出张载“推行有渐为化，合一不渐为神”诸语，乃“见于必然之为理，……不以理为别如一物，于六经孔孟近矣。”（同上）

戴震论认识，首从感觉出发。这是唯物论的基本观点。他说：

耳目鼻口之官接于物，而心通其则。（“原善”卷中）

耳目鼻口之官，臣道也；心之官，君道也。臣效其能，而君正其可否。（“孟子字义疏证”卷上）

心能使耳目鼻口，不能代耳目鼻口之能。彼其能者，各自具也。……盈天地之间，有声也，有色也，有臭也，有味也。……外内相通，其开竅也，是为耳目鼻口。……血气各资以养，而开窃于耳目鼻口以通之。既于是通，故各成其能而分职司之。（同上）

戴震的知识论，认为感觉是第一次的，但他没有对于认识过程的分析。他的精彩的论断是对于自然与必然的分析。他在“绪言”中说：

阴阳流行其自然也：精言之期于无憾，所谓理也。理非他，盖其必然也。……期于无憾无失之为必然，乃要其后，非原其先。……必然之与自然，非二事也。就其自然明之尽而无几微之失焉，是其必然也。（“绪言”卷上，下面的话，“孟子字义疏证”卷上加以修改）

他在“孟子字义疏证”定稿中说：

人之异于物者，人能明于必然，百物之生各遂其自然也。（“孟子字义疏证”卷上）

自然之与必然非二事也（下同“绪言”文），……如是而后无憾，如是而后安，是乃自然之极则。若任其自然而流于失，转丧其自然，而非自然也。故归于必然，适完其自然。（同上）这一论点，在形式上好像是“自由乃必然之把握”的一命题。然而按他的理论讲来，却不能达到必然把握的实际。大体上，他说的是：如果自由放任，而不把握必然并占有自然，则人类是自然的奴役，而非自然的主人，反丧失自由。这道理是接近于科学的。但他是观照论者，不是实践变革论者。观照论只是形式逻辑的低级的认识论，它依然是形而上学的方法论。中国有句谚语，“当局者迷，旁观者清”。这就是观照论的思想，这句话的应用程度是有限的。对问题的探讨逐步深入，就要反乎这一命题，而是“当局者清，旁观者迷”了。因为真理是具体的；在历史过程中，只有经实践躬行的检验，才能逐渐地把自然占有达于必然，从而不断地批判了旧的认识媒介。所谓“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，也是观照论的思想。若深入下去，世界与人类却不是庐山与此身的比拟。人类即在世界的若干系列中，置身于本系列而看他系列，复置身于本系列而自觉地去认识本系列，宁是要知庐山真面目，此身必置庐山的实践中。所谓观照论，即以裁判者的资格代替履践者的资格，它距离认识论上的反映论是很远的。故戴震的论点也只能形式地部分地接近真理而已。下面我们更从这两方面来论述戴震知识论的特点。

第一、戴震的知识论，是以自然的必然认识为出发点。这是可取的学说。他在“绪言”卷上中即说“知条理之说者，其知理之谓矣。”这是由客观存在的条理去把握真理的说法，这一句话在原则上是没有问题的。他又说：

理义非他，可否之而当，是谓理义。然又非心出一意以可否之也。若心出一意以可否之，何异强制之乎？是故就事物言，非事物之外别有理义也。有物必有则，以其则正其物，如是而已矣。就人心言，非别有理以予之而具于心也。心之神明于事物咸足以知其不易之则。譬有光皆能照，而中理者乃其光盛，其照不谬也。（“孟

子字义疏证”卷上)

除了末句“譬有光”以下，在下面说明外，这段话大体上是反唯心主义的理论。“可否(判断)之而当(正确)”，是有客观条理为依据的。若主观上要心出一意以“可否”事物界之法则运动，便不是“以其则正其物”，而是以其心幻想一个抽象的东西，因而不但把握不着必然，而且失去自然，因为必然“乃自然之极则，……适完其自然”(同上)。

因此，戴震更注重对于客观存在的分析，甚至说真理的内容就在于“察之几微”(同上)，“事物之理，必就事物剖析至微，而后理得。”(同上卷下)他在“孟子字义疏证”卷首语云：

理者，察之而几微必区以别之名也。

接着他以客观事物的分析是人类认识的法宝，说：

孟子称孔子之谓集大成曰：“始条理者，智之事也；终条理者，圣之事也。”圣智至孔子而极其盛，不过举条理以言之而已矣。……天下事情，条分缕晰，以仁且智当之，岂或爽失几微哉？“中庸”曰：“文理密察，足以有别也。”“乐记”曰：“乐者，通伦理者也。”郑康成注云：“理，分也”。许叔重“说支解字序”曰：“知分理之可相别异也”，古人所谓理，未有如后儒之所谓理者矣。(“孟子字义疏证”卷上)。

他以“条分缕析”来规定真理的可认识性，故说“天理云者，言乎自然之分理也。”(同上)这种分理，因为是客观存在的，故分析判断，皆有公理的同然，而非个人的意见。他说：

心之所同然，始谓之理，谓之义，则未至于同然，存乎其人之意见，非理也，非义也。凡一人以为然，天下万世皆曰是不可易也，此之谓同然。举理以见心能区分，举义以见心能裁断。分之各有其不易之则，名曰理，如斯而宜，名曰义。是故明理者，明其区分也，精义者，精其裁断也。不明，往往界于疑似而生惑，不精，往往杂于偏私而害道，求理义而智不足者也。(同上)

他据此批判宋儒之“理”为“原其先”的空想。他说：

以水之清喻性，以受污而浊喻性堕于形气中污坏，以澄之而清喻学。水静则能清，老庄释氏之主于无欲，主于静寂，是也。因改变其说为主敬，为存理，依然释氏教人认本来面目，教人常惺惺之法。若夫古贤圣之由博学审问慎思明辨笃行以扩而充之者，岂徒澄清已哉？(同上卷中)

此评重在所谓“理要其后，而非原其先”，与颜元批评镜花水月之幻觉，相互发明。

第二、戴震的知识论，虽有可取，但不能夸大地说它合于科学的认识论。戴震所谓“条理得于心，其心渊然而条理，是为智”(“原善”卷上)，这一点是合于科学的。但他说“天下万世皆曰是不可易也，此之谓同然”。他所指的“同然”并非历史的认识观点，而是抽象的千古不易之则。科学上没有这个天下万世皆曰不可易之则，在马克思主义未出现以前的哲学史上也没有一个足称为放诸四海而皆准的普遍真理。这可见戴震并没有像王夫之的认识过程的学说，他是把事理作为平剖面去看待的，他在平剖面上把知义理之极者谓之圣智之事，这里是没有发展的概念的。

戴震解释格物，最后要求不易之则，既不同于颜元的实证观点，也和王

夫之所谓失理之理也是理的命题相反。他说：

“致知在格物”，何也？事物来乎前，虽以圣人当之，不审察无以尽其实也，是非善恶未易决也。“格之”云者，于物情有得而无失，思之贯通，不遗毫末，夫然后在己则不惑，施及天下国家则无憾，此之谓致其知。（“原善”卷下）

为什么戴震的知识论强调了不易之则呢？这因为他的基本观点是观照论的，所谓“中理者乃其光盛，其照不谬。”他没有研究人类知识的历史发展，不知道“此光”是一个能动的过程，光照与所照二者之间的媒介是一个可变可革的运动，通过人类的实践检证，是自在的与自为的二者间之历史的统一。

这种观照论，戴震在他的“绪言”初稿中已经形成。例如他说“心之精爽……所照者不谬也，……不谬之谓得理。”（“绪言”卷中）在“孟子字义疏证”中更加论述说：

思者，心之能也。精爽有蔽隔而不能通之时。及其无蔽隔无弗通，乃以神明称之。凡血气之属，皆有精爽。其心之精爽，巨细不同，如火光之照物。光小者，其照也近，所照者不谬也，所不照斯疑认承之，不谬之谓得理。其光大者，其照也远，得理多而先理少。且不特远近也，光之及又有明暗，故于物有察有不察。察者尽其实，不察斯疑谬承之，疑谬之谓失理。失理者，限于质之昧，所谓愚也。惟学可以增益其不足而进于智。益之不已，至乎其极，如日月有明，容光必照，则圣人矣。……故理义非他，所照所察者之不谬也。（“孟子字义疏证”卷上）

这一段话是他的观照论的精髓。由他说来，知识在实践过程中的活动，应作为置身庐山之外照察庐山的真相去看待。思维活动的能力，又当做一把火光看待。光有大小、明暗、质量之分别，故所照所察者也有深浅精粗的分别。而万世不易之则，则是如日月之光的圣人始能照察，毫无爽失，巨细不遗。从这里，我们可以知道他的观照论缺乏具体的真理认识。后来章学诚的文化史学，未始不是对戴震的批判，因为观照论是与“由词以通道”的形式主义相为关联的。

戴震的观照论对于客观存在的对象运动和主观认识的思维活动二者之间，没有联结的说明。他把主观与客观作为孤立的商业行为来看待，例如他在“孟子字义疏证”序言上说“如持权衡以御轻重，如规矩准绳之于方圆平直”。要知道，对象的认识与认识的对象，只有通过实践实验与产业活动，才能成为历史的人类与人类的历史二者之间的认识与实践的统一，不是以“限于所分”的命和“区以别也”的性可以概括起来的。

戴震于数学甚有心得，因而依据初等几何学的方法概括了真理论，产生了万世皆准的抽象定理学。他说：

天地之大，人物之蕃，事为之委曲条分，苟得其理矣，如直者之中悬，平者之中水，圆者之中规，方者之中矩，然后推诸天下万世而准。……夫如是，是为得理，是为心之所同然。……语天地而精言其理，犹语圣人而言乎其可法耳。（同上卷上）

从他的观照论所引出的必然准则说，是一种经验主义，与宋儒的“一本万殊”相反。他说：

问宋儒……冥心求理，谓“一本万殊”，谓“放之则弥六合，卷之则退藏于密”，实从释氏……比类得之。……“论语”两言以一贯之，……本义

可得闻欤？曰：“一以贯之”，非言以一贯之也。道有下学上达之殊致，学有识其迹与精于道之异趋。“吾道一以贯之”，言上达之道即下学之道也。“予一以贯之”，不曰予学，蒙上省文，言精于道则心之所通不假于纷然识其迹也。……一事豁然使无余蕴，更一事而亦如是，久之心知之明进于圣智，虽未学之事，岂足以穷其智哉？……六经孔孟之书，……未有空指“一”而使人知之求之者。致其“心之明”（按即指观照之火），自能极度事情无几微差失，又焉用知一求一哉？（“孟子字义疏证”卷下）

戴震的绝对不易之则的真理论，实在和他的自然哲学生化不息的运动论，相去甚远。这是观照论在体系上的大危机。所以他在“孟子字义疏证”结尾处，忽然提出一个“权”字来补救其体系上的裂痕，这个“权”字，在表面上看来是用“执中无权，犹执一也”，以反对来儒的“执理无权”，实际是以“权”学做了自己学说的缝线，其痕迹显然可见。而且权变与权衡二义同时混出，也可以看出他在理论矛盾处的牵强揉合。他说：

权，所以别轻重也。凡此重彼轻，千古不易者，常也。常则显然共见其千古不易之重轻。（同上）

此“权”字作权衡之义解。但他接着说：

而重者于是乎轻，轻者于是乎重，变也。变则非智之尽能辨察事情而准，不足以知之。……知常而不知变，由精义未深，所以增益其“心知之明”使全乎圣智者未之尽也。（同上）

这又似乎以权指权变之权，而混以权准权衡的“心知之明”。故他不说事理万变，而反把是非与轻重混同起来了。他说：

古今不之严气正性疾恶如仇之人，是其所是，非其所非，执显然共见之重轻，实不知有时权之而重者于是乎轻，轻者于是乎重。其是非轻重一误，天下受其祸而不可救。（同上）

他在讲是（正确）非（错误）方面，似乎以是莽为可变的，故他说：

名其合变谓之权。（“原善”卷上）然而在讲轻重方面，似乎只指“心之明”的权衡或准裁，故他说：

权所以别轻重，谓“心之明”至于辨察事情而准，故曰权。学至是，一以贯之矣，意见之偏除矣。（“孟子字义疏证”卷下）

所以然者，他对于变化法则没有以认识的标准基于实践的观点，而仅以“心之明”的权衡辨察做了主观评判的标准，因此，非圣智者就“未可与权”了。戴震疏证的哲学，以汉学家的字义疏证开始，而以非汉学家的字义疏解告终，其原因在于“权”字超出了他的哲学体系，很不自然地高举权变之说，以弥补其体系中之裂痕，并且因为他的观照论，提高了“心之明”，所以又在“权”字一节中，否定实践的检验在认识论中的重要地位，而强调知识的凌空指示性。他说：

凡异说皆主于无欲，不求无蔽，重行，不先重知。……求其至当，即先务于知也。……重行不先重知，非圣学也。（同上）

这显然和颜元的习行之说相反，而为观照论的“旁观者清”的肤浅之谈。

最后，戴震的知识论，在“绪言”初稿与“孟子字义疏证”中，有最大不同的地方。这就是“理”字在社会哲学上的运用，“绪言”没有说明，而“孟子字义疏证”才详细论证。戴震理欲不相外之说，在他的“原善”中已有雏形，所谓“欲也者性之事也，……欲不失之私则仁。”（卷上）他以人类的生养，配于天地之生生，上面也已经说明。惟他在“孟子字义疏证”中

才提出社会哲学的“理”论，这一理论是从现实的社会观点出发，在清代中叶是最难能而可贵的。虽然他的哲学思想一般都是讲抽象的观照，但他在好多处涉及社会现实的地方，却又冲决其自身的观照论的藩篱。

他在“原善”末尾说：

在位者多凉德而善欺背以为民害，则民亦相欺而罔极矣。在位者行暴虐而竞强用力，则民巧为避而回遁矣。在位者肆其贪，不异寇取，则民愁苦而动摇不定矣。凡此，非民性然也，职由于贪暴以贼其民所致。乱之本鲜不成于上，然后民受转移于下，莫之成觉也。乃曰：“民之所为不善”，用是而仇民，亦大惑矣。

这篇文章，在“原善”一书中最为突出，并不和他前面所讲的抽象理论有系统的联结，也和这书序言所说的不相贯串。但他慎重言之，且语气之间甚富于生发的感情。所谓“乃曰：民之所为不善”一句，总是有人说的。谁说的？我们拿这段话和章学诚的“上执政论时务书”（“章氏遗书”卷二十九）相比对，就知道戴震是暗示当时的“宫逼民反”（如川陕教徒暴动）的种种暴政，和珩秉政以来仇民的劣迹。他只是暗示而已，学诚则大胆地指出具体的实情来了。

从现实具体的事物出发，便更富于学术的人民性，便更富于历史价值。戴震的社会哲学“理”论，颇有人文主义的思想色彩，我们认为在这一点上才是他真正继承了清初大儒的宏图，而他的考据学则是末节小技。他也说：“问学……贵其化，不贵其不化。记问之学，入而不化者也。”（“孟子字义疏证”卷上）他在社会哲学上的“化”和“权”（同上卷下：“权衡之于轻重，于仁无憾、于礼义不愆”）是相照应的。因此，他的观照论也就变做权衡论。这里他顾不到他的重知不重行的命题，而竟以“有为”二字为出发点。他说：

宋以来儒者……其辨乎理欲，犹之执中无权。举凡饥寒愁怨，饮食男女，常情隐曲之感，则名之曰人欲。故终其身见欲之难制。其所谓存理，空有理之名，究不过绝情欲之感耳。……天下必无舍生养之道而得存者。凡事为皆有于欲，无欲则无为矣。有欲而后有为，有为而归于至当不可易之谓理。无欲无为，又焉有理？（同上卷下）

从这里看来，他以为人类社会是有欲有为的相互关系的社会，人类的活动归于至当养生之道，是谓合理。这就不是观照的方法所能辨察的，而只有由生活实践来权衡轻重的。故他又批评说：

于是讒说诬辞反得刻议君子而罪之，此理欲之辨使君子无完行者，为祸如是也！以无欲然后君子，而小人之为小人也，依然行其贪邪，独执此以为君子者谓不出于理则出于欲，不出于欲则出于理。（同上）

“完行”的生活关系，反成了戴震社会哲学的基础，因此他在行为方面提出了权乎轻重的道理。他说：

举凡民之饥寒愁怨，饮食男女，常情隐曲之感，咸视为人欲之甚轻者矣。轻其所轻，乃吾重。天理也，公义也，言虽美而用之治人则祸其人。……古之言理也，就人之情欲求之，使之无疵之为理。今之言理也，离人之情欲求之，使之忍而不顾之为理。此理欲之辨适以穷天下之人尽转移为欺伪之人，为祸何可胜言也哉？（同上）

故他虽倡言“知重于行”，而在实际上却寻求权衡人类社会的合理的关系：

人伦日用，圣人以通天下之情，遂天下之欲，权之而分理不爽，是谓理。（同上）

依戴震所说，合理的行为关系，并不是置身于卢山之外对于卢山真面目的观照，才可以知道的，而是在人类自己生活的轻重权衡中，才能觉察出来。这个被人所权衡的合理社会，不仅是圣智才知道的，并且是在一定历史的发展之下，成了人类的合法要求，那就是近代式的“平等”。因为他既肯定“理者存乎欲者也”，则市民阶级在其历史任务中皆会看到这一欲中之理，用现代语讲来便是民主了。这里就超出封建制社会以道德名誉为原则的支配意识了。他说：

理也者，情之不爽失也。未有情不得而理得者也。凡有所施于人，反躬而静思之，人以此施于我，能受之乎？凡有所责于人，反躬而静思之，人以此责于我，能尽之乎？以我絜之人，则理明。……自然之分理，以我之情，絜人之情，而无不得其平，是也。……情得其平，是为好恶之节，是为依乎天理。（“孟子字义疏证”卷上）

以上所讲的理，是指人与人的平等关系。按“民主就是平等”的意思说来，虽然他也和其他近代学者一样，仅仅从形式上得出人类近代式的法权思想，但不能以其形式性而低估他的价值。因为近代资产阶级的支配意识是自由平等的观念，这观念在初期是从不同的角度表现出来，戴震说：

在己与人，皆谓之情。无过情无不及情之谓理。（同上）

他这里所讲的情，便指广义的生活。生活之理是平等的，即他引孔子所说的恕道，“其恕乎，己所不欲，勿施于人”。施受的行为达于至当之处即平等之理。他解释“大学”说：

……“所恶于右，毋以交于左，所恶于左，毋以交于右”，以等于我言也。曰“所不欲”，曰“所恶”，不过人之常情，不言理而理尽于此。惟以情絜情，故其于事也，非心出一意见以处之。苟舍情求理，其所谓理，无非意见也。未有任其意见而不祸斯民者。（同上）

戴震的平等思想，是还原于哲学的形式概念，尚非政治的平等理想。但他已经说到若无此平等的社会关系之“认识”，便是“任其意见而祸斯民”。“意见”二字，在政治学上便为“朕即国家”的专制。故他反对宋儒以来的“理”，也归结于不平等，暗示出封建制度之下超出现实的人己关系的伦理，是有利于统治阶级的神权思想的，有利于其超经济的横暴剥削制度的。他说：

今虽至愚之人，悖戾恣睢，其处断一事，责诘一人，莫不辄曰“理”者，自宋以来始相习成俗。……于是负其气，挟其势位，加以口给者，理伸；力弱气慑，口不能道辞者，理屈。呜呼，其孰谓以此制事以此制人之非理哉？（同上）

戴震所谓“人等于我”的社会哲学思想，和他借用商业资本活动中的术语如“权衡轻重”的方法，都是近代资本主义的议题。这样反映了市民阶级的要求，正是这位汉学家最有特色的地方。严格地说，在这一点上，他复活了十七世纪清初大儒的人文主义的统绪，启导了十九世纪的一线曙光。他的历史价值就在这里。这是和当时文学范围内的小说运动（如“儒林外史”、“红楼梦”、“镜花缘”）相为映射的。哲学上的范畴和小说上的典型都不

是反映个人的主观愿望，而反映的是社会的图景。然而，我们要记住，戴震哲学不是清代哲学的建设者，尤其他的艰照论与唯知主义思想，仍然是唯心主义的传统，在哲学上的价值甚低。过去资产阶级右翼的知识分子渲染了这点，是更具有反动性的。

第二节 戴震学说的历史地位

戴震不仅是一位汉学家，而且是有他的思想体系的哲学家，这是没有人怀疑的。但对他的学说的历史地位，却高低其说，估计不一。他的哲学，在当时似少有赏识者，只有章学诚说，“时人方贵博雅考订，见其训诂名物，有合时好，以为戴之绝诣在此。及戴著‘论性’、‘原善’诸篇，于天人理气，实有发前人所未发者，时人则谓空说义理，可以无作。是固不知戴学者矣。”（“文史通义”卷二“书朱陆篇后”）就是在戴震死后，他谈义理的著作也还引起疑问。江藩说：

戴氏所作“孟子字义疏证”，当时读者不能通其义，惟榜以为功不在禹下，撰东原氏行状，载与彭进士尺木书，简河（朱筠）师见之，曰：可不必载，戴氏可传者不在此。榜乃上书辩论。今行状不载此书，乃东原子中立删之，非其意也。”（“汉学师承记”卷六“洪榜传”）

戴震的哲学思想，在清代是抬不起头来的，这是事实。但为什么他能以训诂大师闻名于世，而不能以反理学的哲学家为人所注目呢？这其中的道理，甚为现实，曾首为章炳麟所道彼。他说：

叔世有大儒二人，一日颜元，再日戴震（他在别处混称贤如颜、戴之学）。……戴君道性善，为孟轲之徒；持术虽异，悉推本于晚周大师，近校宋儒为得真。戴君生雍正乱扯，亲见贼渠之遇土民，不循法律，而以闽洛之言相稽，哀矜庶戮之不辜，方告无辜于上，其言绝痛。桑荫未移，而为纪昀所假，以其怨艾宋儒者，旋转以混华戎之界。（“太炎文录初编”卷一“说林”上）

戴震生雍正末，见其诏令谪人不以法律，顾摭取雒闽儒言以相稽，覘司隐微，罪及燕语。九服非不宽也，而迩之以丛棘，令士民摇手触禁，其毒伤深。震自幼为贾贩，转运千里，复具知民生隐曲，而上无一言之惠，故发愤著“原善”，“孟子字义疏证。”……言欲不可绝，欲当即为理者。（同上“释戴”）

戴氏……生当雍正乾隆之交，见其诏令谪人，辄介程朱绪言以劾法，民将无所措手足，故为“原善”、“孟子字义疏证”，庵理欲异实之谬。……其所诃固在此不在彼也。（“葑汉微言”）炳麟这几段话一再说明戴震著书的动机。按他的分析，这种动机是因为清廷利用宋学做了统治者的工具，代替法律，其结果是“任法律而参雒闽，是使种马与良牛并驱，则败绩覆驾之术也”（“太炎文录初编”卷一“释戴”）。他所说的，是根据段玉裁所述的戴震著书动机来演释的。玉裁曾转述戴震的话，说：

仆生平著述，最大者为“孟子字义疏证”一书。此正人心之要。今人无论正邪，尽以意见误名之曰理，而祸斯民，故“疏证”不得不作。（“戴东原年谱”）

戴震在自己的著作中也曾说：

今之治人者，……尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失，谓之顺；卑者、幼者、贱者以理争之，虽得，谓之逆。于是……在下之罪，人人不胜指数。人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之！（“孟子字义疏证”卷上）

后儒不知情之至于纤微无憾，是谓理；而其所谓理者，同于酷

吏之所谓法。酷吏以法杀人，后儒以理杀人，浸浸乎舍法而论理，死矣！更无可救矣！……后儒冥心求理，其绳以理，严于商、韩之法，故学成而民情不知。天下自此多迂儒。及其责民也，民莫能辨，彼方自以为理得，而天下受其害者众也。（“戴东原集”卷九“与某书”）

今虽至愚之人，悖戾恣睢，其处断一事，责诘一人，莫不辄曰理者，自宋以来始相习成俗，则以理为如有物焉，得于天而具于心，因以心之意见当之也。于是负其气，挟其势位，加以口给者，理伸；力弱气慑，口不能道辞者，理屈。呜呼，其孰谓以此制事、以此制人之非理哉？（“孟子字义疏证”卷上）戴震一则说，“以理杀人，浸浸乎舍法而论理”，再则说，“挟其势位加以口给者理伸”，三则说，“今之治人者，……贵者以理责贱”，在字里行间确有指摘的对象。谁能够拿来“祸斯民”呢？这对象不是章炳麟所谓“其所诘固在此不在彼”么？

戴震反理学的观点与颜元绝异。颜元的观点从实践有用方面出发，而戴震的观点则从民情施受方面出发。关于前者，炳麟说“明之衰，为程朱者痿弛而不用，为陆王者奇觚而不恒，诵数冥坐与致良知者既不可任，放颜元返道于‘地官’，以乡三物者德行艺也，斯之谓格物。”（“检论”卷四“正颜”）关于后者，戴震处于清朝统治的相对安定时代，他感到李光地代圣祖讲理学的荒唐滋味，尤其了解雍正的杀人理学和他对付反理学者的手段。所以炳麟说“晚世戴震宣究其义，明理欲不相外，所以悬群众理戾物者，程氏之徒莫能逮也。”（“检论”卷四“通程”）在当时，汉学家在民族监狱的文化政策控制下，设若戴震不是披着经师的外衣，讲着战国亚圣的语言，就是不用“绪言”而用“字义疏证”发表他的义理，也是不可能的。在汉学最初创始者中，例如万氏兄弟，和全祖望，确有消极地在避难所退隐的用意。章炳麟曾指出：“当是时，知中夏黜黯不可为，为之无鱼子虻虱之势足以借手，士皆思偷愒禄仕久矣，则惧夫谐媚为疏附窃仁义于侯之门者，故教之古学，绝其恢谲异谋，使废则中权，出则朝隐，如是足也。”“近世为朴学者，其善三，明徵定保，远于欺诈；先难后得，远于徼幸；习劳思善，远于偷惰，故其学不应世，尚多悃悃寡尤之士也。”（“检论”卷四“学隐”）然而章氏所指的消极的善处，经过康熙以来的提倡汉学，到了乾嘉时代，已经因了专门汉学的烦琐考据，失掉了原来精神（参看本书第十三章，学诚的抗议）。因此，戴震在晚年所著“孟子字义疏证”，一方面是反映了汉学的前途的局限，另一方面反映了乾嘉时代所表现的社会矛盾（参看章学诚的“上执政论时务书”）。他的著书背景，是有一定的历史条件的，不能如章炳麟单从他的动机来讲他的思想的发生。

章炳麟是近代首先评论戴学的人。在他的“遗书”中评论戴学的地方不下数十处。归纳他论戴释戴之文，大体上是尊戴的。例如他说戴学源于荀子。荀子正是炳麟所极推崇的大儒，他以戴震与荀子相接，这种疏戴之意是有道理的。在他“文录”里有“思乡原”上下二篇文字，所讲的内容是以宋儒程朱为乡愿，而他的论点则是采取戴学的论旨的。

自炳麟开始，戴学在哲学方面才被人所注意。到了一九二三、一九二四年，胡适吹起皖人治皖学的法螺，还在北京安徽会馆举行了戴震的纪念会，出席讲演的人有梁启超、钱玄同、朱希祖等。当时整个的一年期间，官办的报纸副刊与雄志上几乎成为戴学的天下。在所谓“整理国故”的反动空气之

下，戴学最出风头。胡适的“戴东原的哲学”一书，便是那时候的作品。但经过了北伐以后，戴学便不甚被人谈论了。这是什么道理呢？原来，戴震哲学是有一定的时代的抗议精神的，因此，他在清代不能抬头。清末章炳麟尊戴，这和他的反清精神相为表里，是有积极的进步因素的。到了“五四”文化统一战线内部分裂的时候，马克思主义在中国的传播和中国共产党的成立，使得资产阶级的文化领导和政治领导失去任何地位，而资产阶级右派却跑进了古董堆中，一点一滴地宣扬实用主义去了。这些人托于戴震，企图抵抗马克思主义。北伐以后，中国革命日益深入，马克思主义和中国历史实际的结合支配了文化潮流，中国的知识分子就普遍地不能满足于托古人以为重言，希图假借戴学以作反动宣传的也就很少市场了。反动学者对于戴学的假借，无损于戴学的历史地位，但可模糊一般人对于戴学及戴学在历史上的地位的认识，因此，我们有必要在这里加以批判。

胡适表面上提倡戴学，假装着“打理学家”的招牌，实际上是想用时髦的唯心主义来代替陈旧的唯心主义，是想拿唯心的实用主义来曲解戴震在学术史上的本来面目。最荒唐的，是他抹杀了清初学者在哲学方面的建设，而把清代哲学大本营的元帅的头术扣在戴震的头上。因此，他认为清初学者是破坏者，仅在建设方面表现一些趋势，到了戴震才有了一种“新哲学”。胡适说：

反玄学的运动，在破坏的方面，居然能转移风气，使人渐渐地瞧不起宋明的理学。在建设的方面，这个大运动也有两种趋势。一面是注重实用，一面是注重经学。……前者可用颜李学派作代表，后者可用顾炎武等作代表。从颜李学派里产出一种新哲学的基础。从顾炎武以下的经学里产出一种新的做学问的方法。戴东原的哲学便是这两方面的结婚的产儿。（“戴东原的哲学”，四页）

颜李……哲学的分子还须先受当时的新经学的洗礼，重新挂起新经学的旗号，然后可以进行作建设新哲学的大事业。程朱非不可攻击，但须要用考据的武器来攻击。哲学非不可中兴，但须要用考证的工具来中兴。这件“中兴哲学”的大事业，这件“建设新哲学”的大事业，颜元李塉失败之后，直到戴震出来，方才有第二夫尝试。（同上，二十页）

清朝的二百七十年中，只有学问，而没有哲学；只有学者，而没有哲学家。其间只有颜李和戴震可算是有建设新哲学的野心。颜季……用实用主义作基础（？），对于因袭的宋明理学作有力的革命。但程朱的尊严不是容易打倒的。……（戴学）

真是清朝学术全盛时代的哲学。这才是用穷理致知的学说来反攻程朱。……所以能摧破五六百年推崇的旧说，而建立他的新理学。戴震的哲学，从历史上看（？）来，可说是宋明理学的根本革命，也可以说是新理学的建设——哲学的中兴。（同上，八——八二页）

胡适的这种胡扯，显然是和历史唯物主义的分析相反，完全是由他的主观来凭空编制起来的荒谬理论，其企图是拿实用主义来歪曲戴震；而且，他想拿戴震思想的民族形式装上杜威的反动哲学，以对抗当时的马克思主义的传播。我们可以从下列几点来批判他。

第一、清初大儒不仅是破坏者，而主要是建设者。以王夫之而论，他的

宇宙论、认识论、历史学、人类性论，其烂然卓识，超过前人。然而胡适，就没有一个字提到这位大师。颜元的哲学规模，不是美国资产阶级的没落思想实用主义，而是形而上学的旧唯物论。

在客观的历史意义上讲，颜元是科学世界的预言者，其见识是戴震所不及的。例如从知识的实践检证方面而论，戴震走了颜元弟子李塉重知轻行的路线，用强调“由词以通道”的方法，否定了真理的标准，流于书本上的洞察。这一点，胡适反推崇为唯智主义，硬说它合于哲学的知识论。

第二、清初学者的学说，是丰富的，是多面的。他们（除颜元外）固然依据考据学，从社会、历史、人性、宇宙各方面批评理学（虽然在形式上犹留门户之见），然他们是更深入地探究知识的，比专为考据而考据的乾嘉学术是更宏远的。清初哲学并不是经过考证之学才产生出来，倒是康熙以后的专门考据之学，不但淹没了清初大师多方面人格的发展，而且由避难所的苟安思想逐渐成为章学诚所谓风气之敝。戴震的哲学一方面在方法上固然借重于汉学的考证，而另一方面在体系上却表现得异常矛盾。

第三、无论是哲学也好，一般的学术也好，我们认为十七世纪的成就是伟大的，并不是清代中叶（十八世纪）的准备基础。反之，乾嘉时代的哲学不是清代学术的全盛期，而仅仅是清初传统的余绪（极小限度的发展）。这一点，梁启超、胡适都把历史颠倒了。因此，戴震哲学就不是“新哲学的建设”或“哲学的中兴”，而仅仅是在有限范围内对清初哲学的继承。他的哲学正在“由词以通道”，而最浅薄的地方也在“由词以通道”；长处是由文字的考证寻出些哲学的意义，而短处也因形式文字的束缚，没有“发展”的观点，没有“实践”的观点，没有勇敢追寻历史前途的精神。

第四、清初学者阔步地广寻世界、人生，而乾嘉学者则规规矩矩地局限于古字古句。清初学者们的哲学以唯物论的因素为他们中间共通的学说内容。而乾嘉时代的戴震哲学在当时除章学诚了解外，并未成为支配的学说，没有起着社会影响，因而历史的价值也是有限的。并且戴震的学说也还是以经学为其主要内容，如学诚所说：

往仆以读书当得大意，又年少气锐，专务涉猎，四部九注泛览不见涯涘，好立议论，高而不切，攻排训诂，驰鹜空虚，盖未尝不兼然自喜，以为得之。独怪休宁戴东原振臂而呼曰：“今之学者，毋论学问文章，先坐不曾识字。”仆骇其说，就而问之，则曰：“予弗能究先天后天、‘河洛精蕴’，即不敢读‘元亨利贞’；弗能知星躔岁差、天象地表，即不敢读‘敛若敬授’；弗能辨声音律吕、古今韵法，即不敢读‘关关雎鸠’；弗能考三统正朔、‘周官’典礼，即不敢读‘春王正月’。”仆重愧其言！因忆向日曾语足下，所谓学者只患读书太易，作文太工，义理太贯之说，指虽有异，理实无殊。（“章氏遗书”卷二十二“文集”七“与族孙汝楠论学书”）然而后来学诚也悟戴震“由词以通道”之过火，说不能“以此概人”（同上卷二十九“又与正甫论文”）。

梁启超论“孟子字义疏证”说：

此书盖百余年来未生反响之书也，岂其反响当在今日以后耶？然而论清学正统派之运动，遂不得不将此书除外。吾常言，清代学派之运动，乃“研究法的运动”，非“主义的运动”也。

（“清代学术概论”，七页）梁启超说戴震哲学的反响，未曾支配时

代，这话颇是。但他说清代学派运动的道理就大错而特错了。梁、胡在这里虽然都认为清代学术全盛时代在乾嘉二朝，但他们的说法也是不同的。梁以考据学为全盛时代的意义，而胡则以考据学和实用主义的结合为其含义。二说尽管不同，而唯心主义地误断历史则是相同的。戴震哲学的历史地位，是不能作为清代哲学的建设去评价的，仅能说是清初学说运动狭隘化以后的一种复兴的先导，而它的唯物论的因素，也不是如方东树在“汉学商兑”里的批驳所能埋没的。

钱穆对于戴震学术与惠栋学术的相承相接、戴震思想的前后转变、戴震学术之以考覈为义理之源，作了大量的烦琐考证，以反对胡适的看法。但他的结论也是错误的：

第一、他反驳戴震批评宋儒之人性论，是依据着封建思想的术道态度。例如戴震解性命之说，纯系他自己的独见，和王夫之解性命之说不与孔孟一致，是相同的（自然他在这一点上没有夫之的深刻），而适合不适合于孔孟的思想，或近似不近似于荀子的思想，并没有什么关系。即使与荀子较近，与孟子较远，又有什么异端之害？然而钱穆重视戴震的这些方面，大为程朱辩护。

第二、他引朱一新“无邪堂答问”里的话，反对戴震论性之说（“中国近三百年学术史”，三六三页）。按朱氏这段话实批判不倒戴震，难道朱熹明说的“圣人教人千言万语，只是存天理，灭人欲”的话，不应该指斥么？朱嘉的这类话，在颜元的“朱子语类评”中更此戴震反对得深刻。章炳麟把颜戴并称起来，他说戴震理欲不相外之说，比程朱的二元论更高明，是的的确的。至于钱穆硬说王夫之与戴震相同，他一再举夫之之识所以超于戴震者，在于夫之说：“入之所以异于禽兽者，君子存之，则小人去之矣，不言小人而言庶民，害不在小人而在庶民也……庶民者，流俗也，流俗者，禽兽也，……壁立万仞，止争一线。”（“俟解”）这更胡说得远了。要知道古人学术中，糟粕是不免的，而提粹取精，是后人研究者之事。夫之庶民与禽兽之比正是被其阶级所限制的说法。我们现在怎能依据他的庶民 = 禽兽的认识来蔑弃他的理论的精粹部分呢？夫之当日饱尝民族压迫的忧患，却不能同情于季自成之农民起义，这是由于他的阶级地位的限制使然。钱穆举此说夫之之识超于戴震，那不惟是无知胡言，而且也诬蔑了夫之。

以上可见钱穆把戴震哲学的历史地位轻轻抹杀了。唯心主义的主观成见是没有不曲解历史的。他甚至举出戴震在四库馆盗窃图书，以炫夸自己的发见。事若诚有之，乃贤者之玷，但这能否认戴震的学问淹博么？他又举章炳麟论戴震之文，把炳麟“取其排程朱，……谓东原著书特发愤于清廷之酷淫”，说成了“皆一时权言”（“中国近三百年学术史”，三五九页）。其实这并非权言，正炳麟的真认识。反之，他把炳麟评戴震“欲当即理，乃逮政之言，非饬身之典”，推为旨言。其实这都是炳麟的哲学思想中的缺点。如果逮政与饬身相分离，哲学就真成了不可思议的天理之学了，哪里有不受实际检验的真理呢？炳麟之论对的，钱穆权变其说；炳麟之论不对的，却反说是真理。这种故意贬斥戴震以歪曲历史的唯心主义的胡说，和大捧戴震的胡适，同是错误的！其区别仅在于胡适的观点是反动的大资产阶级观点，而钱穆的是反动的封建主义的卫道观点，他们在评价戴震的历史地位的时候，各依据自己的阶级度见，来把戴震或抬高或抑低罢了。

第十二章 汪中的思想

第一节 汪中的治学态度及其复兴诸子的观点

汪中，字容甫，江都人，生于清乾隆九年（公元一七四四年），卒于乾隆五十九年（公元一七九四年）。他出身于贫寒之家，少为书佣，研究经史百家，卓然成家。以“广陵对”与“哀盐船文”，闻名于世。当时学者多称道他才识的高卓，同时也认为他“凌轹时辈”，为人所不容。阮元在“容甫小传”说：

……容夫雄于文，熔铸汉唐，成一家言，……尤精史学，自言深于“春秋”。生平多谐谑，凌轹时辈，人以故短之。然钱大昕、段玉裁、王念孙、程瑶田，未尝不极口推崇。尝为顾炎武、胡渭、梅文鼎、阁若璩、惠栋、戴震作六君子颂，足见其谦己乐善也。（“淮海英灵集”）

刘台拱“容甫先生遗诗题辞”说：

钩贯经史，熔铸汉唐，闳丽渊雅，卓然自成一家。

王念孙说：

余为训诂文字声音之学，而容甫讨论经史，榘然疏发，絜其纲维。……容甫才卓识高，片言只字，皆当为世宝之。……自元明以来，说经者多病凿空，而矫其失者又蹈株守之陋；为文老虑袭欧曾王苏之迹，而志乎古者又貌为奇傀而俞失其真。

今读“述学”内外篇，可谓卓尔不群矣。……其贯穿于经史诸子之书，而流衍于豪素，揆厥所元，抑亦酝酿者厚矣，若其为人，孝于亲，笃于朋友，疾恶如仇，而乐道入善，盖出于天性使然，视世之习熟时务而依阿澆忍者何如也？（“述学叙”）

王引之说：

先生于六经子史以及词章金石之学，罔不综览，乃博考三代典礼至于文字训诂名物象数。……识议超卓，论者谓唐以下所未有。为文根柢经史，陶冶汉魏，不沿欧曾王苏之派，而取则于古，故卓然成一家言。性质直不饰容止，疾当时所为阴阳拘忌释老神怪之说，斥之不遗余力，而遇一行之美，一文一诗之善，则称之不置。（“述学”附录“行状”）

以上诸家对于汪中的意见都是一致的。只有章学诚说汪中没有真见识。他说：

其人聪明有馀，而识力不足，不善尽其天质之良，而强言学问，恒得其似，而不得其是。（“文史通义”外篇一“立言有本”）

汪氏之文，聪明有馀，真识不足，触隅皆悟，大体茫然。（同上“述学驳文”）

这里，所谓“聪明”，指万殊的博雅之学；所谓“识力”，指一贯的义旨之学。这大致是以汪中有个别独到的见解，无大体的系统。章汪二人，在乾嘉学术界都是不容于当世风习的，这二支异军都不能支配思潮。章氏自居于“成一家之言”，汪氏也被人们共认为“卓然一家”，他们都未形成学派，也如诸子“各得一说以自为方”，而批评别人的学说分裂道术。他们的思想都表现出时代的思潮将有转变的趋向。

汪中“凌轹时辈”的批判态度，表示出他不是人云亦云的人。他的学术，因了贫困而不幸短命，没有大成就，这是事实。但他勇于说自己的话，言人所不敢言，这在当时实为凤毛麟角，在清代中叶的思想史上是应该大书特书的。阮元说：

汪中，……好古博学，长于经谊（王昶“春融堂集”），……著“周官徵文”、“左氏春秋释疑”，皆依据经证，箴砭俗学（孙星衍“汪中传”）。（“肇经室续集”卷二“集传录存”）

江藩说：

且言“世多淫祀，尤为惑人心，害政事”。见人邀福祠者，辄骂不休，聆者掩耳疾走，而君益自喜。于时流不轻许可，有盛名于世者，必肆讥弹。人或规之，则曰：“吾所焉者，皆非不知古今者，惟恐莠乱苗尔！若方苞袁枚辈，岂屑骂之哉？”（“汉学师承记”卷七“汪中传”）

由阮元、江藩的话看来，汪中是一位封建社会的叛徒。他的怀疑精神和中古的盲从迷信、教条信仰是不相容的。

懂得汪中“箴砭俗学”的反抗态度，我们就知道他所以要脱出时代的藩篱，而自由探寻二千年东被人所鄙弃的“异端”了。诚如他所说，“君子之学，如蜕然幡然迁之”（“述学”别录“与端临书”），他的诸子研究，从展史意义上讲来，表现出要遗弃旧思想而蜕化出新思想的愿望，发展了清初大儒的子学复兴的传统。

我们首先看他的“荀子通论”。荀子学术的复兴，在清初已有迹象。乾嘉学者不少受荀学的影响的，戴震、钱大昕便是显例。如钱氏说：

“荀子”三十二篇，世所共訾警之者惟“性恶”一篇。然多未达其旨趣。……世人见篇首云“人之性恶，其善者伪也”，遂掩卷而大诟之，不及读之终篇。今试平心而读之，荀子所谓“伪”，只作“为善”之“为”，非“诚伪”之“伪”，故曰，“不可学不可事而在人者谓之性，可学而能可事而成之在人者谓之伪”。

古书“伪”与“为”通。“尧典”、“平秩南讹”，“史记”作“南为”，“汉书”“王莽传”作“南伪”，此其证也。若读“伪”如“为”，则其说本无悖矣。（“潜研堂文集”卷二十七“跋荀子”）

然而当时还没有人敢把荀子推崇为孔子学说的真传者。汪中首先为荀子作了年表。他说：

荀卿之学，出于孔氏，而尤有功于诸经。（“述学”补遗“荀卿子通论”）

他引证古籍，说明“毛诗”为荀子所传，“韩诗”为荀子之别子，“左氏春秋”为荀子所传，“谷梁春秋”为荀子所传，曲台之“礼”为荀子之支流余裔，“易”为荀子所善治的学问。因此他说：

自七十子之徒既歿，汉诸儒未兴，中更战国、暴秦之乱，六艺之传赖以不绝者荀卿也。周公作之，孔子述之，荀卿子传之，其揆一也。……“史记”载孟子受业于子思之门人，于荀卿则未详焉。今考其书，始于“劝学”，终于“尧问”，篇次实仿“论语”。“六艺论”云，“论语”子夏、仲弓合撰，“风俗通”云，谷梁为子复门人。而“非相”、“非十二子”、“儒效”三篇，每以仲尼、子弓并称。子弓之为仲弓犹子路之为季路，知荀卿之学实出于子夏、

仲弓也。（同上）

按荀子所称之子弓，历来说者有三，即子贡、仲弓、馯臂子弓。汪中这里以子弓为仲弓。我们不在此考证子弓为谁，仅仅要知道他表章荀子，是和周公孔子并提的。这种以孔荀之学来代替孔孟之学的翻案，本身就是一种批判的思想。不管荀子是否孔子的真传者，汪中的批判态度在当时是惊人的。

汪中在当时最被人诟病的，是他的墨学。墨学自汉武帝定儒术为一尊以后，除晋鲁胜、唐乐台二人以外，几成绝学。清初，墨子之学始渐渐引起学者的注意。顾炎武、傅山都有推崇墨学的话，而颜元则六经其表而墨学其里。颜氏之反宋明理学，颇似墨者之“非儒”。到了乾嘉时代，墨学复兴，公开研究墨子的有张惠言（“墨子经说解”）、王念孙（“读墨子杂志”）、毕沅（“墨子注”）以及孙星衍、卢文弨诸人。而汪中就在这时候试释“墨子”，编成专书。他的书虽没有传本，但据他的研究看来，可证他必有“墨子集解”一类的专书。他说：

“墨”七十一篇，亡十八篇，今见五十三篇，明陆稳所叙刻视它本为完。其书多误字，文义晦晦不可读，今以意粗为是正，阙所不知。（“述学”内篇三“墨子序”）

今定其书为内外二篇，而以其徒之所附著为杂篇，仿刘向校“晏子春秋”例，辄于篇末述所以进退之意，览者详之。（同上）

中既治墨子，牵于人事，且作且止。越六年，友人阳湖孙。

季仇星衍以刊本示余，则巡抚毕侍卢学士咸有事焉。（同上内篇三“墨子后序”）

他还有“墨子表微”一书。据他自序说：

又采古书之涉于“墨子”者，别为“表微”一卷。（同上内篇三“墨子序”）

汪中考证墨子学术的成立，一反“淮南子”以来“背周道而用夏政”（“要略”篇）之说，而归结于战国时代之“各执一术”。他说：

季仇谓墨子之学出于禹，其论伟矣。非独禽滑厘有是言也，庄周之书则亦道之曰：“不以自苦为极者，非禹之道。”是皆谓墨之道与禹同耳，非谓其出于禹也。昔在成周，礼器大备，凡古之道术，皆设官以掌之。官失其业，九流以兴，于是各执其一术以为学，讳其所从出，而托于上古神圣以为名高，不曰神农，则曰黄帝。墨子质实，未尝援人以自重，其则古昔，称先王，言尧舜禹汤文武者六，言禹汤文武者四，言文王者三，而未尝专及禹。墨子固非儒而非周也，又不言其学之出于禹也。

公孟谓“君子必古言服，然后仁”，墨子既非之，而曰“子法周而未法夏，则子之古非古也”。此因其所好而激之，且属之言服，甚明而易晓。然则谓墨子背周而从夏者菲也。惟夫墨离为三，取舍相反，倍谲不同，自谓别墨，然后托于禹以曾其术，而淮南著之书尔。（“述学”内篇三“墨子后序”）

汪中以上所论，与章学诚考竟学术源流之旨是暗会的，而更以为墨子是“学焉而自为其道者”（同上）。原来诸子之出，是与中国古代贤人（即自由民）之出现相为表里的。墨子尚贤，更为显著，因为国民阶级的个性活动，自然要走“自为其道”的路径。他说：

墨子者，盖学焉而自为其道者也。故其“节葬”曰：圣王制为节葬之法；又曰：墨子制为节葬之法，则谓墨子自制老是也。

故曰：墨之治丧以薄为其道（“孟子”“滕文公篇”）；曰：

墨子生不歌，死不服，桐棺三寸而无槨，以为法式（“庄子”“天下篇”）；曰：墨者之葬也，冬日冬服，夏日夏服，桐棺三寸，服丧三月（“韩非子”“显学篇”）。使夏后氏有是制，三子者不为之蔽墨子矣。（同上）

汪中不但为墨子辨千古之枉曲，而且把儒墨显学并称的历史首先指示出来，一扫二千年来异端的诬蔑。他说：

墨子之学，其自言者曰，国家昏乱，则语之尚贤尚同，国家贫则语之节用节葬，国家喜音沈湎，则语之非乐非命，国家淫僻无礼，则语之尊天事鬼，国家务夺侵陵，则语之兼爱非攻。

此其救世，亦多术矣。……传曰，“世之学老子者，则继儒学，儒学亦继老子”。惟儒墨则亦然，儒之继墨子者，孟氏荀氏。荀之“礼论”、“乐论”，为王者治定功成盛德之事。而墨之节葬、非乐，所以救衰世之弊，其意相反而相成也。若夫兼爱特墨之一端，然其所谓兼者，欲国家慎其封守，而无虐其邻之人民畜产也。虽昔先王制为聘问吊恤之礼，以睦诸侯之邦交者，岂有异哉？彼且以兼受教天下之为人子者，使以孝其亲，而谓之“无父”，斯已过矣！后之君子，日习孟子之说，而未睹墨子之本书，众口交攻，抑又甚焉。世莫不以具诬孔子为墨子自立，虽然，自儒者言之，孔子之尊，固生民以来所未有矣；自墨者言之，则孔子鲁之大夫也，而墨子宋之大夫也，其位相埒，其年又相近，其操术不同，而立言务以求胜，此在诸子百家，莫不如是。是故墨子之诬孔子，犹老子之继儒学也，归于不相为谋而已矣。吾读其书，……其述尧舜、陈仁义、禁攻暴，止淫用，感王者之不作，而哀生人之长勤，百世之下，如见其心焉！“诗”所谓“凡民有丧，匍匐救之”之仁人也。其在九流之中，惟儒足与之相抗，自馀诸子，皆非其比。历观周汉之书，凡百余条并孔墨、儒墨对举；扬朱之书，惟贵放逸，当时亦莫之宗，跻之于墨，诚非其伦。自墨子没，其学离而为三，徒属充满天下。吕不韦再称“巨子”（“去私篇”，“尚德篇”），韩非谓之“显学”。至楚汉之陈而微。孝武之世犹有传者，见于司马谈所述，于后遂无闻焉，惜夫！以彼勤生薄死而务急国家之事，后之从政者，固宜假正义以恶之哉！（“墨子序”）

江中的“墨子序”作于乾隆四十五年（一七八一年），在当时是一种石破天惊的议论。他在这篇序内除考证墨子年代与“墨子”一书成书前后而外，主要论点已如上述。兹综合他的论断如下：

（一）墨子学术为救世之作，墨子为救世之仁人，不可以洪水猛兽诬之，也不可假仁义以恶之。

（二）墨学为当世之显学，九流之中惟儒学始可与它相抗，其余则非其伦比。力辩孟子把杨墨并称，不合史实。

（三）他的孔荀相传说是历史的翻案，而他的孔墨并称说更合于历史的实际。他以为墨子与荀子相反相成，其互相批评，无害于学术之发展。

（四）儒墨相攻，归于不相为谋，是道不同之故，不能有正统与异端之分别。力辩孟子以“无父”之说诬陷墨子为过枉，而后世人云亦云，则更属耳食，没有真正的判断。

汪中这样的议论和乾嘉时代的正宗思想是不相容的。所以，做过学士的

一位翁方纲便代表了当时的传统思想，对于汪中妄加诋毁，甚至拿一个“墨者”的头衔加给他，主张褫革他的“生员”衣顶，宣布为名教罪人，这好像国民党反动派扣青年以“赤化”的帽子，并开除其学籍。翁方纲说：

有生员汪中者，则公然为“墨子”撰序，自言能治“墨子”，且敢言孟子之言“兼爱无父”为诬墨子，此则又名教之罪人，又无疑也。……今见汪中治墨子之言，则当时褫其生员衣顶，固法所宜矣！汪中者，昔尝与予论金石，颇该洽，犹是嗜学士也，其所撰他条亦尚无甚大舛戾。或今姑以此准折焉，不名之曰“生员”，以当褫革，第称曰“墨者汪中”，庶得其平也乎！然而夷之恍然以后，则已身向正学矣，所以孟门弟子尚许之，尚惜之，书曰“墨者夷之”；若汪中，岂其能当此称哉！（“复初堂文集”卷十五“书墨子”）

我们看了翁方纲的话，知道汪中之成为“名教之罪人”，是因为他反对传统思想。然而这正是他反封建的精神所在。他并不因了这种来自正宗思想的压迫而屈服，反而敢说毁诚人的必自归毁灭：

欲摧我以求胜，其卒归乎毁，方以媚于世，是适足以发吾之激昂耳！（“述学”别录“与刘端临书”）

“墨子”研究，在戊戌维新运动时代和在乾嘉时代，是不同的。汪中甘冒不韪的反抗精神，不但侵犯着封建统治者的文化政策，而且也“凌轹时辈”，因此，“墨者”这个最毒辣的帽子，就不能不扣在他的头上了。

汪中的“墨子校释”，可惜失传。其实他不仅对于墨子有惊人的议论，而且于周秦诸子也有心得。他说：

向者于周秦古籍，多所校正，于“墨子”已有成书，诚不及先生所刊之精确。不敢自匿所短，谨录序目奉上，又有“后序”篇，在季仇书中，伏乞教之！（同上“与巡抚毕侍郎书”）

汪中对于宋人表彰“大学”，深致怀疑。他的议论出发点和陈乾初是暗合的。他说：

“大学”，其文平正无疵，与“坊记”“表記”“缙衣”伯仲，为七十子后学者所记，于孔氏为支流余裔，师师相传，不言出自曾子。视“曾子问”“曾子立事”诸篇，非其伦也。宋世禅学盛行，士君子入之既深，遂以被诸孔子。是故求之经典，惟“大学”之格物致知，可与传合，而未能畅其旨也，一以为误，一以为缺，举平日之所心得者著之于书，以为本义固然，然后欲俯则俯，欲仰则仰，而莫之违矣。习非胜是，一国皆狂，即有特识之士，发寤于心，止于更定其文，以与之争，则亦不思之过也。诚知其为儒家之绪言，记礼者之通论，孔门设教，初未尝以为至德要道，而使人必出于其途，则无能置其口矣。（同上“大学平义”）

他从宋儒由“小戴礼”中所采出而傅会于孔门真传之“大学”，为宋人以禅学化装儒学的伎俩，在于借此而俯仰自如，独断具说。这也是翁方纲所谓“舛戾”之一。汪中认为所谓“大学”是孔学的支流余裔，正是企图从学术史的流变，以孔学还诸孔学，以流派还诸流派。他对于“大学”的疑问，诉诸历史的认识，可与陈乾初对于“大学”的论断相证。汪中说：

周秦古书，凡一篇述数事，则必光详其目，而后备言之。……令定为经传，以为二人之辞，而首末相应，实出一口，殆非所以解经也。意者，不托之孔子，则其道不曾，而中引曾子则又不便于事，

必如是而后安尔。（“述学”补遣“大学平义”）

门人记孔子之言必称“子曰”、“子言之”、“孔子曰”、“夫子之言曰”，以显之。今“大学”不著何人之言，以为孔子，义无所据。（同上）

孔子曰：“中人以上可以语上也，中人以下不可以语上也”。明乎教非一术，必因乎其人也。其见“论语”者，问仁，问政，所答无一同者，闻斯行诸，判然相反，此其所以为孔门也。

标“大学”以为纲，而驱天下从之，此宋以后门户之争，孔氏不然也。宋儒既借“大学”以行其说，虑其孤立无辅，则牵引“中庸”以配之。然曾子受业于孔门，而子思则其孙也。今以次于“论语”之前，无乃僭乎！盖欲其说先入乎人心，使之合同而化，然后变易孔氏之义，而莫之非，所以善用其术，而名分不能顾也。（同上）

他把宋儒之学的“合同而化”和“驱天下从之”，区别于孔学之“教非一术，必因其人”，这是学术和教条的分水。他反对教条而高扬学术，是属于近代的思维方法，发展了清初大儒的有价值的传统。

汪中又有“老子考异”一篇，证老聃、老子、老莱子三人各不相蒙，五千言作者之老子是晚出于孔子之后的人。这是有价值的发现，其有功于后人之治中国思想史者甚大。同时他也说明庄子寓言是不能作为历史证据来看待的：

若“庄子”载老聃之言，率原于道德之意，而“天道篇”载孔子西藏书于周室尤误后人，寓言十九，固已自揭之矣。（同上“老子考异”）

江中详细论证“吕氏春秋”一书的形成，指出了它代表周末调和思想的趋势。他说：

周官失其职，而诸子之学以兴，各择一术以明其学，莫不持之有故，言之成理，及比而同乏，则仁之与义，敬之与和，犹水火之相反也。最后“吕氏春秋”出，则诸子之说兼有之。故“劝学”、“尊师”、“诬徒”、“善学”四篇皆教学之方，与“学记”表里；“大乐”、“制乐”……诸篇，则六艺之遗文也；……“贵生”、“情欲”、“尽数”、“审分”、“君守”五篇，尚清静养生之术，则道家流也；“荡兵”、“振乱”……七篇，皆论兵，则兵权谋形势二家也，……而“当染篇”全取“墨子”“应言篇”。……司马迁谓不韦使其客人人著所闻，以为备天地万物古今之事，然则是书之成，不出于一人之手，故不名一家之学，而为后世“修文御览”、“华林偏略”之所托始。……（同上“吕氏春秋序”）

江中于周秦诸子中崇拜荀墨，于汉代学者中则推许贾谊，以贾谊为荀子的弟子，为他作年表（“述学”内篇三“贾谊新书序”后）以表扬。这可以看出他不替封建时代说教者张目，而表彰那些有血肉个性的悲剧人物。他表彰贾谊的思想，客观上正反对了封建文化的桎梏。他说：

刘向“别录”，其叙“左氏传”云，“荀卿授阳武张苍，苍授洛阳贾谊。”然则生固荀氏再传弟子也，故其学长于“礼”。……“春秋”者，秉周礼而谨其变者也，吾于荀氏贾氏之言礼也益信。刘子骏称汉朝之儒惟贾生而已，岂虚也哉？……呜呼，汉世慕尚经

术，史氏称其缘节，故公卿或持禄保位，被阿谀之讥，博士讲授之师仅仅方幅自守，文吏又一切取胜。盖仲尼既没，六艺之学，其卓然苦于世用者贾生也。（同上）

贾谊与荀子的关系是有学派源流的（参看拙作“中国思想通史”第二卷），江中的史论是客观的研究，是有价值的。

第二节 汪中的社会思想及其史学

汪中的社会思想及其治学态度是一贯的，他既有批判性的治学态度，便也具有人民性的社会思想。

乾隆三十五年十二月乙卯盐船火焚，坏船百有三十，被焚满溺死者一千四百人。他作“哀盐船文”，时人比之为变雅，“惊心动魄，一字千金”（“述学”补遗“哀盐船文”杭世骏序）。但这却不在于文字上的价值，而在于他能为当时人民的痛苦作有力的控诉。在这篇文章的内容上，他对于清统治者视人命如草芥，表示了抗议。另外，在他同情封建社会妇女被压迫的悲剧生活之言论中，可以看出他的近代的男女婚姻自由的思想，这是在古老的“礼”的外衣之下表明出来的。他说：

“媒氏”：中春之月合会男女，于是时也，奔者不禁，若无故而不用令者罚之。“会”读若“司会”，其训计也。……凡男女自成名以上，媒氏皆书其年月日名焉，于是时计之，则其年与其人之数皆可知也。其有三十不取，二十不嫁，虽有奔者不禁焉，非教民淫也，所以著之令，以耻其民，使及时嫁子取妇也。……婚姻之道可以观政焉。（“述学”内篇一“释媒氏文”）

这种进步的社会思想和当时表现在“红楼梦”中的思想是一致的。他不主张男女社交自由，而且反对封建礼教束缚之下的夫死殉节的所谓妇道，暴露了女子不改嫁的贞节守礼的恶果。他说：

夫妇之礼，人道之始也。……许嫁而婿死，适婿之家，事其父母，为之立后而不嫁者，非礼也。……今也，生不同室，而死则同穴，存为贞女，没称先妣，其非礼孰甚焉！……先王恶人之以死伤生也，故为之丧礼以节之，其有不胜丧而死者，礼之所不许也，其有以死为殉者，尤礼之所不许也。……事苟非礼，虽有父母之命，夫家之礼，犹不得遂也。是故女子欲之，父母若婿之父母得而止之；父母若婿之父母欲之，邦之有司、乡之士君子得而止之。（“述学”内篇一“女子许嫁而婿死从死及守志议”）

婚姻之礼，成于亲迎，后世不知，乃重受聘。以中所见，钱塘袁庶吉士之妹，幼许嫁于高秀水，郑赞善之婢幼许嫁于郭。既而二子皆不肖，流荡转徙，更十余年，婿及女之父母咸愿改图，而二女执志不移。袁嫁数年，备受捶楚，后竟卖之，其兄讼诸官，而迎以归，遂终于家；郑之婢为郭所窘，服毒而死。……若二女者可谓愚矣。本不知礼，而自谓守礼，以陨其生，良可哀也！（同上）汪中因见他的母亲居孀之痛苦，曾经设想一个“贞苦堂”的制度，为社会设计福利。他不赞成那些为死者表扬的虚文。他说“虚文无济，未足以充子之志”，而感到封建社会“人道之穷，虽圣人亦不能事为之制”（同上别录“与剑潭书”）。他的设计，虽有乌托邦的成分，但他毕竟是代表人民利益的梦想者。他说：

凡州县察其寡妇之无依者，造屋一区为百间，间各户使居之，命之日贞苦堂。外为门，有守门者。门左为塾，凡某兄弟视戚之男子来省者，待于其所，以其名族召之，则出见之。非是不得入。妇有姑若子女三人者月给米一石，钱二百，终岁绵六斤，布五匹，其多少以是为差。任以女工丝枲之事，而酬其直。门右为库，有主藏者，非六十以上不得充。主门者亦如之。择乡大夫之敦笃有智者总

其事，出入赢缩之节，官吏不得问焉。门外为社，有师一人，凡孤子五岁至十岁者学焉，命之曰孤见社。三年视其材分志趣，而分授以四民之业。……至十六，度能自食其力，以次减其廩，至二十则举而迁之于外。其贤者能者，既老则使掌其堂之事，各修其业以教社之子弟。其富且贵者，十分其贖，而三入之堂。……此其大略也，其它损益之惟其人。（此事所忧者财不足耳。经费之所出不可预定，惟不宜置田，以田有水旱之虞，且须关白布政司也。多一监临察核之法，即生一吏胥耗蠹之弊，驯至案牘滋而实意亡矣。）是故哀苦蕉萃之状，日聚而相习，则夜哭之感不生，而从一以终者众矣；少蓄其力则老而不衰，而孝子得以终其养矣，幼有所长，而督之恒业，则夫人思自奋，而材智出矣。（“述学”别录“与剑潭书”）

汪中说这种制度是他不能养母的“郁郁之心”，推而求天下之母得其养，这是一位“墨者”的社会思想。因了他具有近代社会的理想，所以他和乾嘉时代搞考据的学者的世界观是不同的，他“有志于用世”之学，而具有“独学之忧”。他说：

中尝有志于用世，而耻为无用之学，故于古今制度沿革，民生利病之事，皆博问而切究之，以待一日之遇。下至百工小道，学一术以自托，平日则自食其力，而可以养其廉耻，……何苦耗心劳力饰虚词以求悦世人哉？此吾藐然常有独学之忧……。（同上别录“与朱武曹书”）

汪中在当时考据学所支配的空气中，也受了此种风习的影响。他相对地重视考证制度的沿革，他说：

国初以来，学士陋有明之习，潜心大业，通于六艺者数家，故于儒学为盛。迨乾隆初纪，老师略尽，而处士江慎修崛起于婺源，休宁戴东原继之，经籍之道复明。（同上别录“大清故贡生汪君墓志铭”）

但他毕竟能脱出汉学的藩篱，自谓继承顾炎武经世致用之学，如他说：

中少日问学，实私淑诸顾宁人处士，故尝推大经之旨，以合于世用。及为考古之学，惟实事求是，不尚墨守，所为文恒患意不称物，文不逮意，不专一体。（同上别录“与巡抚毕侍郎书”）在有些地方他和颜元是相似的。他说：

讲，习也；习，肄也；肄，讲也。“国语”，三时务农，而一时讲武。……古之为教也以四术，书则读之，诗乐同物，诵之歌之，絃之舞之，揖让周旋，是以行礼，故其习之也，恒与人共之，学而时习之。……孔子适宋，与弟子习礼大树下，鲁诸儒讲礼乡饮大射于孔子家，皆讲学也。礼乐不可斯须去身，故孔子忧学之不讲，后世群居终日，高谈性命，而谓之讲学，吾未之前闻也。（同上别录“讲学释义”）

汪中的考据有实事求是的内容，不在于字句训诂，而在于“推六经之旨以合于世用”。我们看了上面他考证礼制而主张男女的合理婚姻关系，便知道他的话是真实的。因为他的确把考证之学当做史学的一部分工作来看待，而不是故步自封于所谓汉学的烦琐。他论史也重“心知其意”，与章学诚暗会。他说：

祸之有无，史之所不得为者也，书法无隐，史之所得为者也，

君子亦为其所得为者而已矣，此史之职也。百世之上时异事殊，故曰古之人与其不可传者死矣，所贵乎心知其意也。（“述学”内篇二“左氏春秋释疑”）

他的“学古者知其意则不疑其语言”之说，更比戴震由语言文字以求心志之说进步了。他说：

古之名物制度不与今同也，古之语不与今同也，故古之事不可尽知也。若其辞则又有二焉，曰曲曰形容。……于言不径而致也，是以有曲焉，辞不过其意则不凶，是以有形容焉。名物制度可考也，语可通也，至于二者，非好学深思莫知其意焉，故学古者知其意则不疑其语言矣。（“述学”内篇一“释三九中”）

按汪中所规划的史学著作是阔远的。他说：“中之志乃在‘述学’一书，文艺又其末也。”（“述学”别录“与端临书”）“述学”一书并没有完成，今传之“述学”内外篇，不过是他的散文集子罢了。然据他“明堂通释”、“释童”、“居丧释服解义”诸篇，以及关于周秦诸子的评论文章看来，“述学”内容诚如刘端临所说：

君搜辑三代两汉学制，以及文字、训诂、度数、名物有系于学者，分别部居，为“述学”一书，属稿未成，更以平日读书所得，及所论撰之文，分“述学”内外篇。（“刘端临先生遗书”卷八“容甫汪君传”）

汪中的儿子喜孙所作“年谱”，略记“述学”一书的内容是：“博考先秦古籍三代以上学制废兴，使知古人之所以为学者，凡虞夏第一，周礼第二，列国第三，孔门第四，七十子后学者第五，又列通论、释经、旧闻、典籍、数典、世官，目录凡六。”他的“述学”纲目如下：

观“周礼”，太史当时行一事则有一书，其后执书以行事，又后则事废（春秋已然）而书存（孔门），比于告朔之饩羊。至宋儒以后，则并其书之事而去之矣。

有官府之典籍，有学士大夫之典籍。当时行一事则有一书传之，后世奉以为成宪，此官府之典籍也。先王之礼乐政事，遭世之衰，废而不失，有司徒守其文，故老能言其事，好古之君子，阅其浸久而遂亡也，而书之简帛，此学士大夫之典籍也。

古之为学士者（官师之是），但教之以其事，其所诵者，“诗”“书”而已。其他典籍，则皆官府藏而世守之，民间无有也。苟非其官，官亦无有也。其所谓士者，非王侯公卿大夫之子，则一命之士，外此则乡学小学而已。自辟雍之制无闻，太史之官失守，于是布衣有授业之徒，草野多载笔之士，教学之官，记载之职，不在上而在下。及其衰也，诸子各以其学鸣，而先王之道荒矣。然当诸侯去籍，秦政焚书，有司之所掌，荡然无存，而犹赖学士相传，存其一二，不幸中之幸也。

孔子所言，则学士所能为者，留为世教；若其政教之大者，圣人无位，不复举以教弟子。

礼乐征伐，失在诸侯大夫，又后而有四豪游侠之徒出，而学问乃在士大夫。

周之衰也，典章制度，考之故府则厘然俱在，而历世既久，徒以沿袭失之，而不复能知其制作之义。孔子则眷然于一王之作，而被诸当世，故云人存政举，又曰待其人而后行。庄子则一以为无用而思欲尽去之。喜孙所记“述

学”内容当近真实。嘉庆时乌程徐有壬氏有“述学故书跋”一文（见“汪氏业书”“汪氏学行记”卷四），赞扬汪中的著作有为唐宋以下儒者所未能见及者，他保存容甫“述学”的书目，如下：

古之学出于官府，入世其官，故学世其业，官既失守，故专门之学废。卷一、虞夏殷之制；卷二、成周之制……“周礼”，……幼仪，“曲礼”，“内则”，学则；卷三、周衰列国（异礼、失礼、变古、存古、举礼、从礼乐、制度之失）；卷四、孔门，言、行、储说、通论附；卷五、七十子后学者；卷六、旧闻，典籍原始；卷七、阙；卷八、通论甲（古之学在官师瞽史），通论乙（史数典，史释经、史司图籍），通论丙（史明天道、史世官世业）。

由此看来，“述学”是一部有价值的历史学著作。若天假其年而使书成，要比章学诚的成就更大。（焦循“雕菰集”卷六“读书三十二赞”，列“孟子字义疏证”第十一，“文史通义”第十九，“述学”第二十七。）

汪中没有写成这部大著作，原因是贫困把一个天才残害了。我们从他的诗句中可以看出他的贫穷的身世，例如：

当年负米最伤贫！（“容甫先生遗诗”卷五失题）最是梦回呼不应，昏镫落月共凄神！（同上卷五“江上”）细雨春镫夜欲分，白头闲坐话艰辛，出门便是天涯别，明月思亲梦里人！（同上卷四“别母”）白头空有子，终岁走风尘！（同上卷四“吾生”）子壮大兮母病羸，老不得养兮何以生子为？日昭昭兮我心悲！（同上卷一“归耕操”）

他在幼小的时候早因饥饿把他的身体磨折到贫血的程度，以至患了沉重的心脏病。江藩说他“以劳心故，病怔忡，闻更鼓鸡犬声，心怦怦动，夜不成寐”。又记他的话说：“近日患怔忡，一构思则君火动而头目晕眩矣。”（“汉学师承记”卷七“汪中传”）再由汪中自己所记述的他的身世看来，他的思想是和他的阶级出身有相应关系的。他说：

直岁大饥，乃荡然无所托命矣。再徙北城，所居止三席地，其左无壁，复之以苫。日常使姊守舍，携中及妹僦然勺于亲故，率日不得一食，归则藉藁于地。每冬夜号寒，母子相拥，不自意全济，比见晨光，则欣然有生望焉。（“述学”补遗“先母邹孺入灵表”）

他在中年时代治学，不是如一般富贵公子，安居乐业，而是如他说“牵于人事，且作且止”，他研究学问，大都在饥饿中执笔。请看他的感慨：

光伯叩城，竟以冻死，楚望谈经，终日未饭，恐为其续，奈何！

（“述学”别录“上竹君先生书”）

冻饿的汪中，由书佣成名家，在中国历史上是一位卓然不移的人物。他的思想和地主阶级的士大夫们的思想之所以不同，原因是他代表了市民阶级。因而他在当时怀抱着“独学之忧”的心情，时人也以“变雅”悲剧学者来称呼他。他的历史悲剧，是反映了清代封建社会走向没落的历史的悲剧，他的思想已经包含着新时代的意识的觉醒了。

从汪中“自述”一文，就可看出他的生平的抱负和受压迫的情况。今引于下：

昔刘孝标自序平生，以为比迹敬通，三同四异，后世诵其言而悲之。尝综平原之遗轨，喻我生之靡乐，异同之故犹可言焉。夫亮节慷慨，率性而行，博极群书，文藻秀出，斯惟天至，非由人力，

虽情符曩哲，未足多矜。余元发未艾，野性难驯，麋鹿同游，不嫌摈斥。商瞿生子，一经可遗，凡此四科，无劳举例。孝标婴年失怙，藐是流离，托足桑门，栖寻刘宝；余幼罹穷罚，多能鄙事，赁舂牧豕，一饱无时，此一同也。孝标悍妻在室，家道轆轳；余受诈兴公，勃溪累岁，里烦言于乞火，家构衅于蒸梨（指他和妻离异），蹠躐东西，终成沟水，此二同也。孝标自少至长，戚戚无欢；余久历艰屯，生人道尽，春朝秋夕，登山临水，极目伤心，非悲则恨，此三同也。孝标夙撻羸疾，虑损天年；予乐裹关心，负薪水旷，鰥鱼嗟其不瞑，桐枝惟馀半生，鬼伯在门，四序非我，此四同也。孝标生自将家，期功以上参朝列者，十有馀人，兄典方州，馀光在壁；余衰宗零替，顾景无侔，白屋藜羹，馈而不祭，此一异也。孝标倦游梁楚，两事英王，作赋章华之宫，置酒睢阳之苑，白璧黄金，尊为上客；……余簪笔佣书，倡优同畜，百里之长，再命之士，苞苴礼绝，问讯不通，此二异也。孝标高蹈东阳，端居遗世，鸿冥蝉蜕，物外天全；余卑栖尘俗，降志辱身，乞食饿鸱之馀，寄命东陵之上，生重义轻，望实交陨，此三异也。孝标身沦道显，藉甚当时，高齐学士之选，安成“类苑”之编，国门可悬，都入争写；余著书五车，数穷复瓿，长卿恨不同时，子云见知后世，昔闻其语，今无其事，此四异也。孝标履道贞吉，不于世议；余天谗司命，赤口烧城，笑齿啼颜，尽成皋状，跬步才蹈，荆棘已生，此五异也。嗟呼，敬通穷矣，孝标比之，则加酷焉；余于孝标，抑又不逮。是知九渊之下，尚有天衢，秋荼之甘，或云如芥。我辰安在，实命不同。劳者自歌，非求倾听。目瞑意倦，聊复书之！（“述学”补遗“自述”）

他在没落的封建社会，感到了“生人道尽”，对于现实又敢于“非悲则恨”，因此，在荆棘满地的乾嘉时代，他的行为走向“率性而行”，“野性难驯”的道路，他的思想也就富有反抗的精神。后来王国维只称赞他的“斯维天至，非由人力”的话，却忘记了他的学说内容。他的反抗态度甚至遭到当时统治阶级的顽固派“誓欲杀之”，如卢绍昭所说：

不怨古人，指瑕蹈隙，何况今人，焉免勒帛？众畏其口，誓欲杀之，终老田间，得与祸辞！（“抱经堂文集”卷三十四“公祭汪容甫文”）

书佣出身的汪中，要比商贩出身的戴震更富于市民阶级的意识。

第十三章 章学诚的思想

第一节 章学诚史学的特点

章学诚，字实齐，浙江会稽人，生于清乾隆三年（公元一七三八年），卒于嘉庆六年（公元一八一一年）。他生在专门汉学、不谈义理的时代，他的学问不合时好，以致他的言行，在死后一直被埋没多年。但也正是他，在那样的时代，发出了一种对汉学的抗议，部分地继承了十七世纪大儒的传统。所谓“部分地”，是说他的成就是在文化史学方面，他还不能全面地深刻地光大清初大儒的近代意识。他自己说：

余仅能议文史耳，非知道者也。然议文史，而自拒文史于道外，则文史亦不成其为文史矣。因推原道术，为书得十三篇，以为文史缘起，亦见儒之流于文史，儒者自误以谓有道在文史外耳。（“章氏遗书”卷二十九“外集”二“姑孰夏课甲编小引”）

学诚所说的文史不外于道，其语气虽然谨慎，但他的这种文化哲学或文化史学的理论，便足以成为当时对汉学最出色的抗议，诚如他所说的“所撰著，归正朱先生（筠）外，朋辈征逐，不特甘苦无可告语，且未有不视为怪物，诧为异类者”（同上卷二十二“与族孙汝楠论学书”）。他在专门汉学的空气中，是遭受着异端之嫌疑的。但他自信不疑，卓然有见。所以他又说：

学者祈向，贵有专属，博群反约，原非截然分界……。由其所取愈精，故其所至愈远。……十年闭关，出门合辙，卓然自立以不愧古人，正须不羨轻雋之浮名，不揣世俗之毁誉，循循勉勉，即数十年，中人以下所不屑为者而为之，乃有一旦庶儿之日，斯则可为知者道，未易一一为时辈言耳。（“章氏遗书”卷二十二“与族孙汝楠论学书”）

学诚的“文史通义”，是他的代表作。他在“与汪龙庄书”中说：

拙撰“文史通义”，中间议论开辟，实有不得已而发挥，……然恐惊世骇俗，为不知己者诟厉。姑择其近情而可听者，稍刊一二，以为就正同志之质，亦尚不欲遍示于人也。（同上卷九“文史通义”外篇三）

他自三十五岁起开始写“文史通义”，至“稍刊一二”之年，中经二十四年的光景。因恐“惊世骇俗”，他只是“择其近情而可听者”刻印出求，当不能尽所欲言。而他的另一重要著作“校讎通义”不只不能全刻出来，而且原稿也被盗了。被盗的原因大可寻味。因为他这时正得罪了一个权贵，出走河南，很可能是为了他好为议论，招人诟厉，以致有人故意来同他这样捣乱的。

学诚言论风度的不投时好，见于李威“从游记”。他记朱筠事说：

及门章学诚议论如涌泉，先生（指朱筠）乐与之语。学诚姍笑无弟子礼，见者愕然，先生反为之破颜，不以为异。

使“见者愕然”的他的言论风度，是不合于乾嘉时代的世俗好恶的。学诚自己给钱大昕的信也说：

学诚从事于文史校讎，盖将有所发明，然辩论之间，颇乖时人好恶，故不欲多为人知，所上敝帚，乞勿为外人道也。……世俗风尚必有所偏。达人

显贵之所主持，聪明才隽之所奔赴，其中流弊必不在小。载笔之士，不思救挽，无为贵著述矣！苟欲有所救挽，则必逆于时趋。时趋可畏，甚于刑曹之法令也。……韩退之“报张司业书”谓“释老之学，王公贵人方且崇奉，吾岂敢昌言排之？”乃知“原道”诸篇当日未尝昭揭众目。

太史公欲藏之名山，传之其人，不知者以为珍重秘惜，今而知其有戒心也。……今世较唐时为尤难矣。……若夫天壤之大，岂绝知音，针芥之投，宁无暗合？则固探怀而出，何所秘焉？

（同上卷二十九外集二“上钱辛楣宫詹书”）他在这封信里，把那种畏戒时趋的情境毕现出来。他所谓“达人显贵之所主持，聪明才隽之所奔赴，其中流弊必不在小”，可以说就是对于当代“专门汉学”的抗议。这时汉学的主持者正是康熙以来的文化政策执行者，奔赴者则是他所谓的利禄文士，这何尝还有清初学者活生生的气象容乎其间？这种风气，他在“文史通义”中更慨乎言之。我们仔细研究，几乎“文史通义”每篇都有反对当时“专门汉学”的议论。“原学”下篇曾举其要旨说：

天下不能无风气，风气不能无循环。……所贵君子之学术，为能持世而救偏。……风气之开也，必有所以取，学问、文辞与义理，所以不无偏重畸轻之故也。风气之成也，必有所以敝，人情趋时而好名，徇末而不知本也。是故开者虽不免于偏，必取其精者为新气之迎，敝者纵名为正，必袭其伪者为末流之托，此亦自然之势也。而世之言学者，不知持风气，而惟知徇风气，且谓非是不足邀誉焉，则亦弗思而已矣！（同上卷二“文史通义”内篇二“原学”下）

这种史论虽然是一种循环论，但显明地是对于汉学风气而发的，因为他开头即云“世儒之患，起于学而不思”。清初学者并没有把义理、文辞和学问分家。即以博雅如顾炎武，也不过以考证为手段，而他所重视的是经世致用。炎武所谓“理学即经学”的主旨，是有所谓“当世之务”的前提的，这和乾嘉学者的经学来比较，的确是两个东西，不容混同。以经学挽救理学的空谈是一会事，而以经学只限于训诂名物又是一会事，手段并不就是目的。学诚把手段叫做“功力”。他说：

王伯厚氏……诸书，谓之纂辑可也，谓之著述则不可也；谓之学者求知之功力可也，谓之成家之学术，则未可也。今之博雅君子，疲精劳神于经传子史，而终身无得于学者，正坐宗仰王氏，而惧执求知之功力，以为学即在是尔。学与功力实相似而不同，学不可以骤几，人当致攻乎功力则可耳；指功力以谓学，是犹指秫黍以谓酒也。（“章氏遗书”卷二“文史通义”内篇二“博约”中）

学诚在“文史通义”“假年”篇，更明白攻击着汉学空气。他首先设喻说“学问之于身心，犹饥寒之于衣食也，不以饱暖慊其终身，而欲假年以穷天下之衣食，非愚则罔也。”最后他竟以“妖孽”二字痛斥汉学了。（注意：他之痛斥汉学，并不基于扶宋学，同时他也接受反宋学的传统，所谓“取其所以精”，因此，他是在正途上，而与方东树的“汉学商兑”在歧路上是相反的。）他说：

今不知为己，而矜博以炫人，天下闻见不可尽，而人之好尚不可同。以有尽之生，而逐无穷之闻见，以一人之身，而逐无端之好尚，尧舜有所不能也。孟子曰：“尧舜之智，而不遍物”，……今以凡猥之资，而欲穷尧舜之所不遍，且欲假天年于五百焉，幸而不

可能也；如其能之，是妖孽而已矣。（同上卷六“文史通义”内篇六“假年”）

他更有两段明白的议论，因忌戒为怀，都编于“外篇”。他说：

或曰，联文而后成辞，属辞而后著义，六书不明，五经不可得而诵也。然则数千年来，诸儒尚无定论，数千年人不得诵五经乎？故生当古学失传之后，六书七音，天性自有所长，则当以专门为业，否则粗通大义而不凿，转可不甚谬乎古人，而五经显指，未尝遂云霾而日食也。（同上卷八“文史通义”外篇二“说文字原课本书后”）

就经传而作训故，虽伏郑大儒不能无强求失实之弊。……离经传而说大义，虽诸子百家未尝无精微神妙之解，以天机无意而自呈也。（同上卷十三“校讎通义”外篇“吴澄野太史历代诗钞商语”）

第一段话，是对于“由字以通词，由词以通道”之说而发的。第二段话，更说到在六经之外去求道，也未尝不可。学诚把汉学最基本的知识——音韵学，作为少数专家之业看待，而认为离经的诸子并不是叛道的，指出他们也有“精微神妙”的见解。这样近代文化史学家的的大胆言论，是继承清初学者的优良的传统精神的。

学诚以“立言之士，以意为宗”，在“文史通义”“辨似”篇针对了文章家、考据家以下的批判：

学问之始，未能记诵。博涉既深，将超记诵。故记诵者，学问之舟车也。人有所适也，必资乎舟车，至其地，则舍舟车矣。一步不行者，则亦不用舟车矣。不用舟车之人，乃托舍舟车者为同调焉，故君子恶夫似之而非者也（程子见谢上蔡多识经传，便谓玩物丧志，毕竟与孔门一贯不似）。（同上卷三“文史通义”内篇三）

这段话有两方面的批评，一方面批评汉学永远在资舟车的旅途中，不知有其目的地，更不知知识“自在性”与“自为性”的发展，即是所谓“博涉既深，将超记诵”。另一面批评宋学永远站在此岸而遥视彼岸，不用舟车的工具而想冥造出目的地的景象。王夫之的知识论在这一点上有丰富的内容。学诚虽未引证过夫之的话，但含有夫之时代的遗绪。

然而学诚的文史之学毕竟在当时的汉学封锁中不能成为显学，而且到了晚年他也只得变通一些自己的主张，和汉学妥协，故修志一事便成了他的主要工作（虽然他争修志的义例），在修志的樊篱里埋没了他的天才的发展。他虽竭力辩解真学伪学，但也不能不说，“君子假兆以行学，而遇与不遇听乎天”了（“章氏遗书”卷六“文史通义”内篇六“感遇”）。他更进一步说明其中的原因：

圣贤岂必远于人情哉？君子固穷，枉尺直寻，羞同诡御，非争礼节，盖恐不能全其所自得耳。……后之学术曲而难。学术虽当，犹未能用，必有用其学术之学术，而其中又有工拙焉。身世之遭遇，未责其当否，先责其工拙。学术当而趋避不工，见摈于当时；工于遇而执持不当，见讥于后世。沟壑之患逼于前，而工拙之效驱于后。呜呼，士之修明学术，欲求寡过，而能全其所自得，岂不难哉！且显晦，时也；穷通，命也。才之生于天者有所独，而学之成于人者有所优，一时缓急之用，与一代风尚所趋，不必适相合者，亦势也。（同上）

皮锡瑞引“四库提要”对于二千年经学得失的评语，解释说：“琐者，

国朝汉学也。‘提要’之作，当惠、戴讲汉学专宗许、郑之时，其繁称博引，间有如汉人三万言说‘粤若稽古’者。”（“经学历史”）由理学的烦琐到考证的烦琐，其烦琐的对象不同，而拘束个性的独立发展，则殊无二致。学诚就在这个时候出来挽持风气，主张“以意为宗”“全其所自得”。他的代表作“文史通义”与“校雠通义”二书，即自命是颇“乖时人好恶”的（见前引）。我们仔细研究以上二书的内容，“文史通义”略当今日的文化史，“校雠通义”则当今日的学术史。他说：

人不幸而为古人，不能阅后世之穷变通久，而有未见之事与理；又不能一言一动，处处自作注解，以使后人之不疑；又不能留其口舌，以待后生揄揅之时，出而与之质辨。惟有升天入地，一听后起之魏伯起尔！然百年之后，吾辈亦古人也，设身处地，又当何如？……鄙人所业文史校雠：文史之争义例，校雠之辨源流，……皆不能不驳正古人。……古人差谬，我辈既已明知，岂容为讳？但期于明道，非争胜气也。（同上卷七“文史通义”外篇一“与孙渊如观察论学十规”）

“古人有未见之事理”这句话，在当时经学支配的世界是有力的抗议。故在他看来，宗许宗郑，都是一种自我的束缚；因为对于古人的差谬，今人是可以批评的。他对于戴震的“郑学齐记”有一篇“书后”，其中说：

戴君说经，不尽主郑氏说，而其与任幼植书，则戒以轻畔康成。人皆疑之，不知其皆是也。大约学者于古未能深究其所以然，必当墨守师说。及其学之既成，会通于群经与诸儒治经之言，而有以灼见前人之说之不可以据，于是始得古人大体，而进窥天地之纯。故学于郑，而不敢尽由于郑，乃谨严之至，好古之至，非蔑古也。乃世之学者，喜言墨守。……墨守而愚，犹可言也；墨守而黠，不可言矣。愚者循名记数，不敢稍失，犹可谅其愚也；黠者不复需学，但袭成说，以谓吾有所受者也。

盖折衷诸儒，郑所得者十常七八。黠者既名郑学，即不劳施为，常安坐而得十之七八也。夫安坐而得十之七八，不如自求“心得”者之什一二矣，而犹自矜其七八，故曰德之贼也。（同上卷八“文史通义”外篇二）

这可见他怎样地注重“自得”，而厌弃因袭了。他以为所谓“师说”，不过是“自得”之桥梁罢了。这是他著书的出发点。他说“文史之争义例，校雠之辨源流”，在他处又说：“史学义例，校雠心法，则皆前人从未言及，亦未有可以标著之名。”（同上卷九“文史通义”外篇三“家书”二）今更就学诚所著两书，分别评述于下：

一、“文史通义”之近于历史学，虽被近人所指出过，但“文史通义”之更近于文化史以及“文史通义”和“校雠通义”不能混同并提，却仍应加以研究。在这里，我们要首先弄清楚才是。学诚说：

郑樵有史识而未有史学，曾巩具史学而不具史法，刘知几得史法而不得史意，此予“文史通义”所为作也。（“章氏遗书”“外编”卷十六“和州志”一“志隅自序”）

吾于史学，盖有天授。自信发凡起例，多为后世开山。而人乃拟吾于刘知几。不知刘言史法，吾言史意。（同上卷九“家书”二）他的史识、史学、史法是指什么呢？而史意又是指什么呢？这些在他的学说中都有特别的意

义，不可以随便看过。

学诚说：才、学、识三者，得一不易，而兼三尤难。……史所贵者义也，而所具者事也，所凭者文也。孟子曰：“其事则齐桓、晋文，其文则史”，义则夫子自谓“窃取之矣”。非识无以断其义，非才无以善其文，非学无以练其事。（同上卷五“文史通义”内篇五“史德”）他更具体地说明义、事、文三者。他说：

夫事，即后世考据家之所尚也，文即后世词章家之所重也。然夫子所取不在彼而在此，则史家著述之道，岂可不求义意所归乎？

（同上卷四“文史通义”内篇四“申郑”）

由此看来，他所指的史事，为典章名物之考据。

史识，又是什么呢？学诚曾说郑樵“有史识而未有史学”，又说：

郑樵稍有志乎求义，……郑君区区一身，僻处寒陋，独犯马、班以来所不敢为者而为之，立论高远，实不副名。（同上）

学博者长于考索……，岂非道中之实积，而鹜于博者，终身敝精劳神以徇之，不思博之何所取也。……言义理者似能思矣，而不知义理悬而无薄，则义理亦无当于道矣。此皆知其然而不知所以然也。程子曰：“凡事思所以然，天下第一学问人。”亦盍求所以然者思之乎？（同上卷二“文史通义”内篇二“原学”下）

因此，他以为无史学之史识，就陷于立论高远，思而不学，义理虚悬而无薄，不能得其史义。

学诚详论史学，多见于“文史通义”外篇。他指出刘知几之得史法，以为“刘言史法，吾言史意；刘议馆局纂修，吾议一家著述，截然两途，不相入也。”（同上卷九“文史通义”外篇三“家书”二）这样看来，他的所谓史学重点在于所谓“吾于史学，贵其著述成家，不取方圆求备，有同类纂。”（“家书”三）但方圆求备又指什么呢？他说：

“易”曰：“筮之德圆而神，卦之德方以智。”间尝窃取其义，以概古今之载籍。撰述欲其圆而神，记注欲其方以智也。夫智以藏往，神以知来，记注欲往事之不忘，撰述欲来者之兴起，故记注藏往似智，而撰述知来拟神也。藏往欲其赅备无遗，故体有一定，而其德为方，知求欲其决择去取，故例不拘常，而其德为圆。（同上卷一“文史通义”内篇一“书教”下）

方圆求备，表面上虽似指通史，所谓“概古今之载籍”，然实际上他的史学仅为文化史学，因为他说不必求备于方圆，而自能按义领会，所谓“知其所以然”。这可见，他的“史意”一名，略当文化发展史的理论，也即是所说的“议文史亦未能自拒于道外”。他说：

为所当然，而又知其所以然者，皆道也。……学术无有大小，皆期于道。……学术当然，皆下学之器也，中有所以然者，皆上达之道也。器拘于迹而不能相通，惟道无所不通。是故君子即器以明道，将以立乎其大也。（“章氏遗书”卷九“文史通义”外篇三“与朱沧湄中翰论学书”）

文求是，而学思其所以然。……服郑训诂，韩欧文辞，周程义理，出奴入主，不胜纷纷，神子观之，此皆道中之一事耳。未窥道之全量，而各趋一节以相主奴，是大道不可见，而学士所矜为见者，特其风气之著于循环者也。（同上“答沈枫墀论学”）

一个时代各有一个时代的风气，此不过历史发展的“一节”，而求所以然之理，则在于把握历史的“全量”或全链，而通其一般的义旨。这就是他所谓的史意。这一理论虽然有其形式的真理性，但这还是一种抽象的史意，也并不能依此就对于历史“知其所以然”的。他在“文史通义”内篇更明白地说：

史之大原，本乎“春秋”。“春秋”之义，昭乎笔削。笔削之义，不仅事具始末，文成规矩已也。以夫子“义则窃取”之旨观之，固将纲纪天人，推明大道，所以通古今之变，而成一家之言者，必有详人之所略，异人之所同，重人之所轻，而忽人之所谨，绳墨之所不可得而拘，类例之所不可得而泥，而后微茫杪忽之际，有以独断于一心。及其书之成也，自然可以参天地而质鬼神，契前修而俟后圣，此家学之所以可贵也。……若夫君臣事迹，官司典章，王者易姓受命，综核前代，纂辑此类，以存一代之旧物，是则所谓整齐故事之业也。开局设监，集众修书，正当用其义例，守其绳墨，以待后人之论定则可矣，岂所语于专门著作之伦乎？（同上卷四“文史通义”内篇四“答客问”上）

由这一段话看来，他所谓得“史意”之史学，表面上似乎略当所谓历史学，而实际上则仅及于文化史的形式理论。他依据这一理论，批判了当时“开局设监，集众修书”的四库馆。他曾有四库全书应重流变的建议，不被采纳。他对于王应麟之纂辑诸书，就露出了这种意思，他说“盖逐于时趋，而误以褻积补苴谓足尽天地之能事也。幸而生后世也。如生秦火未毁以前，典籍具存，无事补辑，彼将无所用其学矣！”（同上卷二“文史通义”内篇二“博约”中）此即暗射当时的考证之学仅以史事为足，而不知道史意更为重要。他给邵二云的信里更说：“学问为铜，文章为釜，而要知炊黍苳羹之用，所为道也。风尚所趋，但知聚铜，不解铸釜，其下焉者，则沙砾粪土，亦曰聚之而已。”（同上卷九“文史通义”外篇三“与邵二云书”）这一说法是比顾炎武采铜山之歌，还更进一步的。

章学诚的“史意”在形式上与“史观”是相似的。但他的史观不是历史唯物主义，而仅是一种环境决定人心向背的循环史论，同时含着唯心论的心理分析。并且学诚又有另外的东西，常混合于“史意”中兼谈，而且常占重要的地位，那便是他时常把历史学还原于文化史学（甚至学术史学）去说明。这是研读古书最应该留意的所在。例如，他论到“史意”，时常举风气循环的例子，他指的风气是学术的趋向，而此一趋向又不过是一时代的偏见。他所重视的史学便要克服这种偏见，而说明其风气变迁之所以然，这明明是着重在文化史的狭义史学，且更走向于精神的自我外现史论，所谓“智方神圆”就是这精神的极致。例子甚多，仅举一二于下：

高明者，多独断之学；沉潜者，尚考索之功。天下之学术，不能不具此二途，譬犹日书而月夜，暑夏而寒冬，以之推代而成岁功，则有相需之益；以之自封而立畛域，则有两伤之弊。故马班史祖，而伏郑经师，迂乎其地而弗能为良，亦并行其道而不相为背者也。（同上卷四“文史通义”内篇四“答客问”

中，此文是他答复“义旨”所举之例。至于高明与沉潜二者之循环论，乃一最错误的学术史的看法，当别论。）

天浑然而无名者也，……不得已而强为之名，定趋向尔。

后人不察其故，而徇于其名，……而纷纷有入主出奴之势焉。

汉学宋学之交讫，训诂辞章之互诋，德性学问之纷争，是皆知其然而不知其所以然也。学业将以经世也，如治历者，尽人功以求合于天行而已矣。……其前人所略而后人详之，前人所无而后人创之，前人所习而后人更之，……要于适当其宜而可矣。

周公承文武之后，而身为冢宰，故制作礼乐，为一代成宪。孔子生于衰世，有德无位，故述而不作，以明先王之大道。孟子当处士横议之时，故力距杨墨，以尊孔子之传述。韩子当佛老炽盛之时，故推明圣道，以正天下之学术。程朱当末学忘本之会，故辨明性理，以挽流俗之人心。其事与功，皆不相袭，而皆以言乎经世也。故学业者，所以辟风气也。风气未开，学业有以开之；风气既弊，学业有以挽之。人心风俗，不能历久而无弊，……因其弊而施补救，犹历家之因其差而议更改也。……风气之弊，非偏重则偏轻也，……非因其极而反之，不能得中正之宜也。好名之士，方且趋风气而为学业，是以火救火而水救水也。（“章氏遗书”卷六“文史通义”内篇六“天喻”）

学诚不讲道统心传，而由学术文化史家的眼光，把历代思想学业的变迁，认为“犹历家之因其差而议更改”，更以为是一种不得不然之势，是经世之学在时代发展中的一节，而时代一有变化，便使学业也必然“极而反之”（同上）。这一点，含着进化论和环境决定论的因素。在后面，我们将要具体地详述他的这一见解。这里所要指出的是，他的“文史通义”形式上好像历史学，而内容上则是文化史或学术史的理论。他说：

道有自然，圣人有所见而不得不然也。……周公……适当积古留传道法大备之时，是以经纶制作，集千古之大成；则亦时会使然，非周公之圣智能使之然也。盖自古圣人，皆学于众人之不知其然而然，而周公又遍阅于自古圣人之不得然而知其然也。……此非周公智力所能也，时会使然也。……君师分，而治教不能合于一，气数之出于天者也。周公集治统之成，而孔子明立教之极，皆事理之不得不然，而非圣人故欲如是以求异于前人，此道法之出于天者也。……后人……盛推孔子过于尧舜，因之崇性命而薄事功，于是千圣之经纶，不足当儒生之坐论矣！（伊川论禹稷颜子，谓禹稷较颜子为粗；朱子又以二程与颜孟切比长短。盖门户之见，贤者不免，古今之通患。）夫尊夫子者，莫若切近人情，不知其实，而但务推崇，则玄之又玄，圣人一神天之通号耳，世教何补焉？（同上卷二“文史通义”内篇二“原道”上）

学诚首论“道者，万事万物之所以然”这命题是唯物论的。按照逻辑程序讲来，必先说明此所以然之道如何贯彻于历史的合法则的变化。但他不然，接着便说明文化的起源，立世垂教的自然理势，而得出他所要说明的文化或学术史学，“不得不然”或“时会使然”之文化变革论。故他所论“不得不然之势”的史学，在内容上仅为一种文化史的抽象道理，尚不是历史学。且其环境决定论也限于形式，无力说明具体的历史。他的文化史学，最具特色的是，把神秘的道统论推翻，反对把圣人看做“玄之又玄”之神天通号，因而忘记治化流变不得不然之势。这一理论虽贫乏，但它是清初学者的优良传

统，不但继承黄宗羲“所谓浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也”（同上“浙东学术”），而且继承传山经子不分、五经皆王制的理论，更吸取了清初学者费氏父子的学术史的意见。学诚读了费锡璜“贯道堂文集”，曾深加赏识，说：“纵横博辨，闳肆而有绳准，周秦诸子无以过之。”（“章氏遗书”卷八“文史通义”外篇二“书贯道堂文集后”）

二、“校讎通义”一书，因失于盗，现所存者仅系断片。按学诚著书的计划，好像是要继承“汉书艺文志”的传统，写作一部中国学术史大纲或通论，而发展“明儒学案”。他在叙言中说：

校讎之义，盖自刘向父子，部次条别，将以辨章学术，考竟源流，非深明于道术精微，群言得失之故者，不足与此。……今为折衷诸家，究其源委，作“校讎通义”，总若干篇，勒成一家，庶于学术渊源，有所厘别。（同上卷十“校讎通义”叙）

学诚“辨章学术，考竟源流”之义旨，是合于学术史的初步工作，但还不能批判地总结学术的成果。他的书中皆商讨学术文献的渊源流别，而尤对于“庄子”“天下篇”与“荀子”“非十二子篇”的论旨深慕不置。按“天下篇”是中国最早的学术史论（作者并非庄周），首讲“诗”“书”“礼”“乐”先王之道的成立，次讲春秋缙绅先生的过渡儒学，末讲诸子“各得一察以自为方”的道术。这篇思想史论是古代的名著。荀子的“非十二子篇”是一篇总结古代思想的名文，对古代思想家作了一个有系统的批判。学诚既然这样推崇“天下篇”和“非十二子篇”，他在“文史通义”里面，对于诸子学术的评论，便超出汉以来异端的成见。他说：“诸子思以其学易天下，固将以其所谓道者，争天下之莫可加，而语言文字未尝私其所出也。……诸子之奋起，由于道术既裂，而各以聪明才力之所偏，每有得于大道之一端，而遂欲以之易天下，其持之有故，而言之成理者，故将推衍其学术，而传之其徒焉。”（同上卷四“文史通义”内篇四“言公”上）这是仿照“天下篇”的论断而立说的。他的思想中颇含荀庄的成分，故他说“荀庄皆孔氏专传门人”。（同上卷十二“校讎通义”内篇三“汉志六艺第十三”之一）学诚把“庄子”“天下篇”与“荀子”“非十二子篇”并重，而特别推崇“天下篇”。他说：

“汉志”最重学术源流，似有得于太史“叙传”及庄周“天下篇”、荀卿“非十二子”之意，此叙述著录所以有关于明道之要，而非后世仅计部目者之所及也。（同上卷十一“校讎通义”内篇二“补校汉艺文志第十”之三）

六艺之书与儒家之言，固当参观于“儒林列传”。道家名家墨家之书，则列传而外，又当参观于庄周“天下”之篇也。盖司马迁叙传所推六艺宗旨，尚未究其流别，而庄周“天下”一篇，实为诸家学术之权衡，著录诸家宜取法也。观其首章列叙旧法、世传之史，与“诗”“书”六艺之文，则后世经史之大原也；其后叙及墨翟禽滑厘之学，则墨支（墨翟弟子）、墨别（相里勤以下诸人）、墨言（禹湮洪水以下是也）、墨经（苦获、己齿、邓陵子之属皆诵“墨经”是也），具有经纬条贯，较之刘、班著录，源委尤为秩然，不啻“儒林列传”之于“六艺略”也；宋钘、尹文、田骈、慎到、关尹、老聃以至惠施、公孙龙之属，皆“诸子略”中道家名家所互见。然则古人著书，苟欲推明大道，未有不辩诸家学术源流。（同上卷十二“校讎通义”内篇三“汉志诸子第十四”之二十二）这是“校讎通义”的中心论点，其价值在于

继承周秦诸子的传统，显示出时代的新要求。但学诚所谓校讎，尚不同于今之学术史的编制，而是一种艺文学案，企图在群书汇编中，说明其中的源流变化。故他说：

古人著录，不徒为甲乙部次计。如徒为甲乙部次计，则一掌故令史足类，何用父子世业，阅年二纪，仅乃卒业乎？盖部次流别，申明大道，叙列九流百氏之学，使之绳贯珠联，无少缺逸，欲人即类求书，因书究学。至理有互通，书有两用者，未尝不兼收并载，初不以重复为嫌。……古人最重家学，叙列一家之书，凡有涉此一家之学者，无不穷源至委，竟其流别，所谓著作之标准，群言之折衷也。（“章氏遗书”卷十“校讎通义”内篇一“互著第三”之一）

群书既萃，学者能自得师尚矣。扩四部而通之，更为部次条别，申明象学，使求其书者，可即类以明学，由流而溯源，庶几通于大道之要，而有以刊落夫无实之文词、泛滥之记诵，则学术当而风俗成矣。（同上卷八“文史通义”外篇二“藉书园书目序”）

学诚主张“即器以明道”（同上卷九“文史通义”外篇三“与朱沧湄中翰论学书”），对于天文、地理、法律诸学之书，他说：

天文，则宣夜、周髀、浑天诸家，下逮安天之论、谈天之说，或正或奇，条而列之，辩明识职，所谓道也。“汉志”所录泰一、五残、变星之属，附条别次，所谓器也。地理，则形家之言，专门立说，所谓道也。“汉志”所录“山海经”之属，附条别次，所谓器也。（同上卷十一“校讎通义”内篇二“补校汉艺文志第十”之五）

后世法律之书甚多，……就诸子中掇取申韩议法家言，部于首条，所谓道也。其承用律令格式之属，附条别次，所谓器也。（同上之七）学诚的道器论虽似把理论与实际分别对立起来讲，但敢于把自然科学和社会科学所要掌握的规律，和“道”的内容同等一视，则是大胆的言论。因此，他的编著方法，又重视“互著”和“别裁”，以期对古人的学说不至于因偏见而抹杀。他说“非重复互注之法，无以究古人之源委”（同上卷十“校讎通义”内篇一“互著第三”之四）；又说“得裁其篇章，补苴部次，别出门类，以辨著述源流。”（同上“别裁”第四）

由上面所说看来，学诚的“文史通义”为文化史的理论，“校讎通义”是学术史的概论。然因为二书都是“通义”，其内容也不是完全可以截然分开的，它们相互在“义例”与“源流”二者之间补充说明的也不少。以下，我们可以研究一下学诚所谓“通义”的意义。

“通”是指什么呢？他说：

通者，所以通天下之不通也。……通史人文，上下千年，然而义例所通，则隔代不嫌合撰。（同上卷四“文史通义”内篇四“释通”）

他所谓“通”在于认识人文的流变。他举例说明，后世学说因了不识“通”义，演变出鄙陋不堪的潮流：

训诂流而为经解，一变而入于子部儒家，再变而入于俗儒语录，三变而入于庸师讲章。不知者习而安焉，知者鄙而斥焉。而不知出于经解之“通”，而失其本旨者也。载笔汇而有通史，一变而流为史钞，再变而流为策士之类括，三变而流为兔园之摘比。不知者习

而安焉，知者鄙而斥焉，而不知出于史部之“通”，而亡其大原者也。（同上）

他说，通有横通与纵通的分别。“取心之所识，虽有高下、偏全、大小、广狭之不同，而皆可以达于大道，故曰通也。然亦有不可四冲八达，不可达于大道，而亦不得不谓之通，是谓横通”。纵通指横通的集合，“用其所通之横，以佐君子之纵也，君子亦不没其所资之横也”，然而“君子不可以不知流别，而横通不可以强附清流”（同上卷四“文史通义”内篇四“横通”），由此可见，他所谓的纵通，即指史学。但这种史学是以形式逻辑的归纳法做方法，并不能认做历史科学。

学诚所谓通义之“义”，有时作“意”。他用“义”“意”之处甚多，并常用“春秋”之“义”，“有取乎尔”来说明，“义”即所谓“别识心裁”（“章氏遗书”卷四“文史通义”内篇四“申郑”），或所举太史公说的“好学深思，心知其意”（同上“答客问”上）。他在“答客问”三篇中批评比次之书、独断之学、考索之功，假设问答以说明“义旨”。他说：

无征不信，……今先生谓作者有“义旨”，……毋乃背于夫子之教欤？……章子曰：天下之言，各有攸当，经传之言，亦若是而已矣。读古人之书，不能会通其旨，而徒执其疑似之说，以争胜于一隅，则一隅之言不可胜用也。……“易”曰：“不可为典要”，而“书”则偏言辞尚体要焉；读“诗”不以辞害志，而“春秋”则正以一言定是非焉。向令执龙血鬼车之象，而征粤若稽古之文（即以“易”律“书”），托熊蛇鱼旒之梦，以纪春王正月之令（即以“诗”说“春秋”），则圣人之业荒，而治经之旨悖矣。若云好古敏求，文献征信，吾不谓往行前言，可以诚裂也；多闻而有所择，博学而要于约，其所取者有以自命，而不可概以成说相拘也。……诸子争鸣，皆得……一端，庄生所谓耳目口鼻皆有所明，不能相通者也；目察秋毫，而不能见雷霆，耳辨五音，而不能窥泰山，谓耳目之有能有不能则可矣，谓耳闻目见之不足为雷霆山岳其可乎？……专门之学，未有不孤行其意，虽使同侪争之而不疑，举世非之而不顾，此史迁之所以必欲传之其人，而班固之书所以必待马融受业于其女弟，然后其学始显也。……经生决科之策括，不敢抒一独得之见，标一法外之意，而奄然媚世为乡愿，至于古人著书之“义旨”，不可得闻也。俗学便其类例之易寻（按指比次之书），喜其论说之平善，相与翕然交称之，而不知著作源流之无似，此呕哑嘲哳之曲，所以属和万人也。（同上卷四“文史通义”内篇四“答客问”中）

这段文字，第一，说明通经必须贯经，单有文献是不行的，主要在于理论的综合。第二，说明诸子各家都有一得之长，宜就各家的学说，批判地吸取其所长。第三，说明专门家之言有独创之长，不能以其有偏向，就加以抹杀。第四，说明没有自我创造性的研究，便是因袭盲从，这就不是学问。综合他所讲的“义旨”的话看来，“义”即概括性的理论，他称之为心知其意的“自命”。

学诚所谓“义则夫子自谓窃取之矣”的说法，指理论体系，即所说“道有自然，圣人有不得不然”的理性认识。这里的“不得不然”的主观认识，是反映着自然的规律（道），而历史上一系列的理论便是适应“时会使然”

的相对的认识。他的文化史学，在我看来，就在于企图说明历史中“时会使然”的一系列的认识，而“自命”“自取”其中“所以然”的流变，就叫做“通义”。他的“通义”的这样一种公式，虽然强调“自命”“自取”，有理性自己的活动的嫌疑，因而并不能把握着历史发展的“所以然之理”；但其观点在基本上是唯物主义的。

懂得了学诚的自命自取的公式，便不至于误解他的“义旨”为宋儒“义理一贯”的冥解，或惟主观是信的独断了。他对于自己非常自信，甚至说“吾于史学，盖有天授”，一看好像一位观念论者在那里发疯，但实际上则是不然的。他肯定了客观世界的法则，他说：

学也者，效法之谓也，道也者，成象之谓也。……平日体其象，事至物交，一如其准以赴之，所谓效法也，此圣人之希天也，此圣人之下学上达也。……士希贤，贤希圣，希其效法于成象，而非舍己之固有而希之也。然则何以使知适当其可之准欤？何以使知成象而效法之欤？则必观于生民以来，备天德之纯，而造天位之极者，求其前言往行，所以处夫穷变通久者而多识之，而后有以自得所谓成象者，而善其效法也。故效法者，必见于行事，“诗”“书”诵读，所以求效法之资，而非可即为效法也。（“文史通义”内篇二“原学”上）

因此，他的文史学的理论并不是自取自命的心裁，并不是唯识，反而是对于自然成象的效法，并借助于过去的资料（“诗”、“书”）和凭恃于自己的实践（行事），而把握自然（社会、文化）成象的变化关系。这一说法，在十八世纪是进步的，因为它坚持着唯物的观点，而反对唯心的空谈。至于他所谓“一如其准以赴之”的那种认识观点，便流于理性主义的范畴论去了。

我最初研究学诚的思想，不明白“言公”、“史德”二篇的命意，经过仔细推核，才知道他是把这二篇的内容，作为他的文史学的客观与主观的条件而规定的。

一、“言公”上中下三篇，在我看来，是讲文史学的人民性，这是客观的条件。在“言公”上篇，他从“诗”“书”六艺、诸子百家，直叙至汉初经学，都认为“古人之言，所以为公也，未尝矜其文辞，而私据为己有也。”（同上卷四“文史通义”内篇四“言公”上）所以，“公”指人民性。他说：

志期于道，言以明志，文以足言，其道果明于天下，而所志无不申，不必其言之果为我有也。……“敷奏以言，明试以功”，此以言语观人之始也，必于试功而庸服，则所贵不在言辞也。……

司马迁曰：“‘诗’三百篇，大抵贤圣发愤所为作也”。是则男女慕悦之辞，思君怀友之所托也，征夫离妇之怨，忠国忧时之所寄也。……诗人之旨……，言之者无罪，闻之者足戒，舒其所情懣，而有裨于风教之万一焉，是其所志也。……诸子思以其学易天下，固将以其所谓道者，争天下之莫可加，而语言文学，未尝私其所出也。（同上）

由这三段话看来，他所谓“义旨”的条件，必须效法古人“言公”的精神：观言试功，忠国忧时，激励风教，学易天下。因为有利于人民的言论，是通于家国的。他说：“琐细之言，初无高论，而幸入会心，竟垂经训。孺子濯足之歌，通于家国；时俗苗硕之谚，证于身心。其喻理者，即浅可深，而获存者，无俗非雅也。”（同上“言公”中）这里，他居然把人民的言论

和圣人的言论都一样地列于可垂训的遗产里了。

所以，义旨在公，而非私业，是他很重视的条件，他所谓“读古人之书，贵心知其意”，也即指这样的义旨。他以为古人之书，其性质虽不同，但只要言公的精神，都足以成一家之言。他更以为依据言公之意而治文史，就可以合理地批判古人。例如他说，“‘易’奇‘诗’正，‘礼’节‘乐’和，以至‘左’夸‘庄’肆，‘屈’幽‘史’洁之文理，无所不包；天人性命，经济闳通，以及儒纷墨伦，名派法深之学术，无乎不备。”（同上“言公”下）这里，他便和封建社会指的异端与正统的胡说，立于相反的地位。

二、“史德”篇所说的“著书者之心术”，在我看来，是讲文史学者追求真理的忠实心，这是主观的条件。他说：

……史德，德者何？谓著书者之心术也。……欲为良史者，当慎辨于天人之际，尽其天而不益以人也；尽其天而不益以人，虽未能至，苟允知之，亦足以称著书者之心术矣。而文史之儒，竟言才学识，而不知辨心术，以议史德，乌乎可哉？……气积而文昌，情深而文挚，气昌而情挚，天下之至文也。然而其中有天有人，不可不辨也。……气合于理，天也，气能违理以自用，人也；情本于性，天也，情能汨性以自恣，人也。史之义出于天，而史之文，不能不藉人力以成之，人有阴阳之患，而史文即忤于大道之公，其所感召者微也！……阴阳伏诊之患，乘于血气，而入于心知，其中默运潜移，似公而实逞于私，似天而实蔽于人。……至于害义而违道，其人犹不自知也。（“史德”）

这些话是对当时的学术空气讲的，他的“尽其天而不益以人”的命题，虽然讲追求真理的心术，实质上是反对主观主义的文史作者。他指出似公而实逞于私，似天而实蔽于人的作者，充其极是可以故意曲解真理而害义违道的。故他在“与史氏诸表侄论策对书”中说：“仆于学业，亦小有得，故平日言论，亦小有家数。又口谈笔述，初无两歧，或出矜心，或出率意，详略正变，无所不有，然意皆一律，从无欺饰，……生平惟此‘不欺’二字，差可信于师友间也。”

怎样才能坚持对于真理的忠实态度呢？他以为，要察自然之象，而防止“人心营构之象”这是检证真理的态度。学诚说：“有天地自然之象，有人心营构之象，……人心营构之象，有吉有凶，宜察天地自然之象，而衷之以理。”（同上卷一“文史通义”内篇一“易教”下）反之，那些心术不可问而故意曲解真理的人，不是追求自然之理，而是追随风尚的驱使。他说：“好名之人，则务揣人情之所向，不必出于衷之所谓诚然也。且好名者，必趋一时之风尚也，……必屈曲以徇之，故于心术多不可问也。”（同上卷三“文史通义”内篇三“针名”）

由上面所讲的话看来，我们已经知道了他的文史学的要点在什么地方，知道了他的代表作“文史通义”、“校讎通义”二书所含主旨在什么地方，这是研究章学诚思想的基础知识。从这里我们也就知道，研究思想史，既不是如冬烘先生们之读书，以为古人一切言行都是今人的宝筏，也不是把古人当做今人和他争辩；主要的工作是要实事求是地分析思想家的遗产在其时代的意义，批判地发掘其优良的传统。

章学诚抽象地提出了文史学上的好多的理论形式，其中富有唯物论的因素，但这不是说他的理论是完全正确的，其主要的缺点表现在这一点，即一

到了历史具体的例举方面，他就显得不够了，甚至陷入唯心论的方面去了。这是由于他的时代的局限使然，在社会的意义上也是反映市民的阶级自觉还在萌芽状态的缘故。我们将在下面逐项地把他的这些观点加以分析。

第二节 章学诚的历史理论

章学诚的历史理论不同于王夫之。王夫之的历史理论是关于通史的，章学诚的历史理论是关于文化学术史的。章学诚的文化学术史学，寻求“史意”的源流发展，所谓“滥觞流为江河，事始简而终巨也”（“章氏遗书”卷一“文史通义”内篇一“书教”中）。他把历史的潮流演变，比做水流，主观上企图从进化观点来把握历史运动的法则。

章学诚有他的古代史论，他对于人类历史的起源，好像洞察到一些由原始公社、氏族公社至文明史的演变。他对于社会的演进，都是基于客观的必然之势这一公式来说明的。他说：

人之生也，自有其道，人不自知，……三人居室，则必朝暮启闭其门户，饔飧取给于樵汲，既非一身，则必有分任者矣，或各司其事，或番易其班，所谓不得不然之势也，而均平秩序之义出矣。（同上卷二“文史通义”内篇二“原道”上）

这段社会史原论，在体例上是由荀子的“礼论”篇而来的。荀子关于人类社会的起源，强调“人生而有群”。如果学诚以“群”仅指均平的秩序，这是原始公社。但这个社会的均平的秩序，在荀子讲来，由于群而不得不争，必有另一必然之势来接踵着进入历史的舞台。章学诚便接着说：

又恐交委而互争焉，则必推年之长者特其平，亦不得不然之势也，而是幼尊卑之别形矣。（“章氏遗书”卷二“文史通义”内篇二“原道”上）

前一阶段是“取给于樵汲”，似有渔猎社会的影子，此一阶段似父权制的氏族公社。从历史科学讲来，这是一个过渡形态。族长的地位，由于战争职务与公共事业（如水利灌溉等，尤其东方）等，其个人权力便逐渐被附与了社会的职能，在西方谓之“第一人”——即“君”字的原义，在东方谓之“予一人”（见“书经”）。学诚在这里捉摸得异常合理。在这一社会的内部，由于分工的发展，阶级关系必然产生出来。但他以互争的抽象论法代替了阶级的理论。他说：

至于什伍千百，部别班分，亦必各长其什伍，而积至于千百，则人众而赖于斡济，必推才之杰者理其繁，势纷而须于率俾，必推德之懋者司其化，是亦不得不然之势也；而作君作师，画野分州，井田、封建、学校之意著矣。故道者，非圣人智力之所能为，皆其事势自然，渐形渐著，不得已而出之，故曰天也。（“章氏遗书”卷二“文史通义”内篇二“原道”上）

这段所说，略相当于文明社会的产生和国家的起源。因为文明社会的第一特征是城市与农村的分裂，在中国古文献中的“邦”与“封”二字、“国”与“城”二字，便表示了城市国家的渊源。这里所谓“画野分州”即城市与农村的分裂，具有文明社会史的影子。社会为什么有这样的大变化呢？他仅说是自然的必然发展，这是天才的唯物论的见解，然而其中却缺乏着质的规定。

章学诚关于时代的划分，也仅有这些抽象而不具体的影子。有时候他说得离开了近代的历史知识，如说“三皇无为而自化，五帝开物而成务，三王立制而垂法”（同上）。有时候他曾怀疑古史资料的可靠，大胆地提出历史是劳动人民创造的，不一定要归之于圣人，他说“至战国而义农黄帝之书一

时杂出焉，其书皆称古圣，如天文之‘甘石星经’，方技之‘灵’‘素’‘难经’，其类实繁，则犹匠祭鲁般，兵祭蚩尤，不必著书者之果为圣人；而习是术者奉为依归，则亦不得不尊以为经言者也”。（同上卷一“文史通义”内篇一“经解”中）他虽然详辨伪托之盛行于战国，不尽是完全无影子的拟造，但他已经肯定战国实有拟制或伪造“封建”的著作，“依托乎古人，其言似是”（同上“诗教”上）。在这里，他更指出：“不知书固出于依托，旨亦不尽无所师承。”他方面又说：“百家之学，多争托于三皇五帝之书矣，艺植托于神农，兵法医经托于黄帝，好事之徒，传为‘三坟’之逸书。”（同上“书教”中）

学诚在史学上的重要见解，是在于他的古代文化史论。清初学者，如传山，已经有五经乃王制的命题。学诚则更进了一步，演为“六经皆史也”、“六经皆先王之政典也”和“六经皆器也”诸命题。这些是在当时被认为最放肆的学说，也是他被后人所最注意的学旨。他说：

六经不言经，三传不言传。……古之所谓经，乃三代盛时典章法度，见于政教行事之实。（同上“经解上”）

异学称经以抗六艺，愚也。儒者僭经以拟六艺，妄也。六经初不为尊称，义取经纶为世法耳。（同上“经解”下）

六经皆史也，……古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。

（同上“易教”上）

他的“六经皆史”论，不但是清初反理学的发展，而且更有其进步的意义。他大胆地把中国封建社会所崇拜的六经教条，从神圣的宝座拉下来，依据历史观点，作为古代的典章制度的源流演进来处理，并把它们规定为“时会使然”的趋向。他反对人们崇拜那样“离事而言理”的经，更反对离开历史观点而“通”经。他所谓之通，即他所推崇的“庄子”“天下篇”对于学术源流变化的研究。他又说：

“易”曰：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”道不离器，犹影不离形。后世服夫子之教者自六经，以谓六经载道之书也，而不知六经皆器也。……夫子述六经以训后世，亦谓先圣先王之道不可见，六经即其器之可见者也。后人不见先王，当据可守之器而思不可见之道，故表章先王政教，与夫官司典守以示人，而不自著为说，以致离器言道也。夫子自述“春秋”之所以作，则云：“我欲托之空言，不如见诸行事之深切著明”，则政教典章，人伦日用之外，更无别出著述之道，亦已明矣。……而儒家者流，守其六籍，以谓是特载道之书耳。夫天下岂有离器言道，离形存影者哉？彼舍天下事物人伦日用，而守六籍以言道，则固不可与言夫道矣。（“章氏遗书”卷二“文史通义”内篇二“原道”中）

这一段话，透彻地说明了“六经皆器”，反驳了“载道”的说法。这里的话有三点是值得注意的，（一）“道不离器”的命题是存在决定意识的唯物观点；（二）历史的典章文物是一定时代的社会生活的表现，没有什么“离器言道”的形而上的孤立的東西；（三）封建正统派的胡说，不但是“离形存影”的唯心论，而且是故意曲解社会规律（道）的说教。

学诚的古代文化史论，大都依据“天下篇”的道理。“天下篇”说道之“明而在数度者，旧法世传之史尚多有之”。学诚从而发挥古者无私门著述之学，说：

理大物博，不可殫也，圣人爲之立官分守，而文字亦從而紀焉。有官斯有法，故法具于官。有法斯有書，故官守其書。

有書斯有學，故師傳其學。有學斯有業，故弟子習其業。官守學業，皆出于一，而天下以同文爲治，故私門無著述文字。（同上卷十“校讎通義”內篇一“原道第一”）

中國文明社會是從殷周之際奠定的。在西周，因為是氏族維新制度，沒有國民階級出現，故政教或官師是合一的，學問都是由官府掌握的。學誠強調此制，除開其理想的成分不在此處批判外，所謂“古無私門之著述”（同上卷一“文史通義”內篇一“詩教”下），“憲存乎官守”（同上“易教”中），大體上是合於歷史的。

在春秋時代，使“天下篇”所說，中國文化的保存者與研究者是鄒魯的 W 紳先生，他們專門以六藝爲職業。此後分化爲戰國諸子之學。以六藝爲職業的人之出現，可以說是古代思想家與事業家的分野。孔墨二家所以皆出于 W 紳儒者，而批判地發展了儒學，正由於有一個六藝的過渡時代（春秋）。學誠說：

至戰國而文章之變盡，至戰國而著述之事專，至戰國而後世之文体備，故論文于戰國，而開降盛衰之故可知也。戰國之文，奇邪錯出，而裂于道（此句即“天下篇”之“道爲天下裂”，裂指思想家的分工，故可以“專”，這是由於國民階級出現，賢者出現的緣故），人知之。其源皆出于六藝，人不知也。（同上卷一“文史通義”內篇一“詩教上”）

又說：

諸子之爲書，其持之有故，而言之成理者，必有得於道體之一端，而後乃能恣肆其說，以成一家之言也。所謂一端者，無非六藝之所該，故推之而皆得其所本，非謂諸子果能服六藝之教，而出辭必衷於是也。老子說本陰陽，莊列寓言假象，“易”教也。鄒衍侈言天地，關尹推衍五行，“書”教也。管商法制，義存政典，“禮”教也。申韓刑名，旨歸賞罰，“春秋”教也。其他楊墨尹文之言，蘇張孫吳之術，辨其源委，挹其旨趣，九流之所分部，七錄之所叙論，皆于物曲人官，得其一，而不自知爲六典之遺也。（“章氏遺書”卷一“文史通義”內篇一“詩教上”）

所謂諸子源出于六藝，依我們的研究，這是一種批判的發展，如孔子從人類的道德情操方面對於六藝的批判發展，墨子從人類的知識方面對於禮樂的否定。學誠的六藝足以盡道體之說和諸子得其一端之說，依然拘泥於傳統思想，但他說九流與六藝的關係，是值得注意的。更值得注意的是，他把諸子和六藝並立起來處理，其思想方法是和正統派的偏見對立的，儘管他關於諸子起源的說明還有附會的地方。

在諸子與六藝的關係中，學誠更注意諸子與“詩”的源流。詩在西周春秋之交，有所謂變風變雅者出現，咒罵上帝，批評君子（氏族貴族）。我們認為這是西周社會階級矛盾的表現，一部分詩句正代表了“國人”（自由民）的呼聲，這是“不治而議論”的諸子自由批判思想的前趨者。學誠則說：

戰國之文，……多出于“詩”教，何謂也？曰：戰國者縱橫之世也。……至戰國而抵掌揣摩，騰說以取富貴，其辭敷張而揚厲，變其本而加恢奇焉。……比興之旨，諷諭之義，……縱橫者流，推

而衍之，是以能委折而人情，微婉而善讽也。（同上）

上面这段议论，说明诗教为诸子“取富贵”和善讽刺的先驱，可称创见。他更由“诗”教的人民性，说明诸子是继承“风”“雅”而发展的。他说：

古无私门之著述，未尝无达衷之言语也，惟托于声音而不著于文字。故秦人焚“诗”“书”，书阙有间，而“诗”篇无有散失也。后世竹帛之功，胜于口耳；而古人声音之传，胜于文字，则古今时异，而理势亦殊也。……典章散，而诸子以术鸣，故事门治术，皆为官礼之变也。情志荡，而处士以横议，故百家驰说，皆为声诗之变也（……谈天雕龙，坚白异同之类，主虚理者，谓之百家驰说，其言不过达其情志，故归于诗，而为乐之变也）。……后世之文体，皆备于战国，而诗教于斯可谓极广也！（同上“诗教下”）

学诚的文学史主张“辨章学术、考竟源流”。他在“言情达志，敷陈讽谕”（同上）八字上看出韵诗与诸子百家的关系，颇能指出诸子源流的一部分消息。他可以说是十八世纪研究诸子的最有成绩者，为清初传山学术传统的优秀继承者。

学诚在他的书中引证孟荀墨庄法名诸家的言论甚多，认为他们都是和六经一样地公言其理而非私意，这就不但打破了中古以来异端和正宗的区别，而且打破了孟子继承孔子的谬说。他说：

圣门身通六艺者七十二人，然自颜、曾、赐、商，所由不能一辙。再传而后，荀卿言“礼”，孟子长于“诗”“书”，或疏或密，途径不同，而同归于道也。……徇于一偏，而谓天下莫能尚，则出奴入主，交相胜负，所谓物而不化者也。（同上卷二“文史通义”内篇二“博约下”）

除开他的所谓“圣门”的束缚以外，在这里他是坚持着客观的分析态度的，而与从来道统之论是相反的。故他积极地主张，“学必求其心得，业必贵于专精，类必要于扩充，道必抵于全量，性情喻于忧喜愤乐，理势达于穷变通久。”（同上）这样，他在客观上便给了“道”学家们以严厉的教训。

学诚既然以为战国诸子是在学术自由的“道公”而“学私”之下多方面发展的，那么，他的理论就在客观上反对了封建社会专制主义之下的学术定于一尊。他说：

道同而术异者，韩非有“解老”、“喻老”之书，列子有“杨朱”之篇，墨者述晏婴之事，作用不同，而理有相通者也。术同而趣异者，子张难子夏之交，荀卿非孟子之说，张仪破苏秦之纵，宗旨不殊，而所主互异者也。（“章氏遗书”卷四“文史通义”内篇四“说林”）

他这样地说明了战国诸子在古代的共和制度之下，由于百家争鸣，产生了光辉的文化果实。他据此得出一个结论，即学术是人类的事业，是“凡庶圣贤”所都能做的事业，这里，“凡庶”的提法，是具有人民性的，他说：

人之有能有不能者，无论凡庶圣贤有所不免者也。以其所能而易其不能，则所求者，可以无弗得也。（同上）

渥洼之驹，可以负百钧而致千里；合两渥洼之力，终不可致二千里，言乎绝学孤诣，性灵独至，纵有偏阙，非人所得而助也。两渥洼驹，不可致二千里；合两渥洼之力，未始不可负二百钧而各致千里；言乎鸿裁绝业，各效所长，纵有抵牾，非人所得而私据也。

(同上)

学诚虽以“著述专于战国”，是因“道术将为天下裂”（我们以为这时所以有裂，是在于以地域为单位的国民阶级出现之故），但他仅就文字进化上推求文化的发展。他说：

上古淳质，文字无多，固有具其实而未著其名者，后人因以定其名，别彻前后而皆以是为主义焉。（同上卷一“文史通义”内篇一“易教中”）

他因此说明，诗之流别所以盛于战国，即因为人类文字“取象”的进步。他说：

诗之流别，盛于战国人文，所谓长于讽喻，不学“诗”，则无以言也。然战国之文，深于比兴，即其深于取象者也。庄列之寓言也，则触蛮可以立国，蕉鹿可以听讼；“离骚”之抒愤也，则帝阙可上九天，鬼情可查九地；他若纵横驰说之士，飞箝捭阖之流，徙蛇引虎之营谋，桃梗土偶之问答，愈出愈奇，不可思议，然而指迷从道固有其功，饰奸售欺亦受其毒。（同上“易教”下）

学诚对于史法的源流演变，也有他的见解。他以为，史法创始于“尚书”，而发展为“春秋”“左传”“史记”“汉书”。他说：

宪法久则必差，推步后而愈密，……史学亦复类此。“尚书”变而为“春秋”，则因事命篇，不为常例者，得从比事属辞，为稍密矣。“左”“国”变而为纪传，则年经事纬，不能旁通者，得从类别区分，为益密矣。（同上“书教”下）

“尚书”一变而为左氏之“春秋”，“尚书”无成法，而左氏有定例，以纬经也。左氏一变而为史迁之纪传，左氏依年月，而适书分类例，以搜逸也。迁书一变而为班氏之断代，迁书通变化，而班氏守绳墨，以示包括也。（同上）他在这里以简明语句，断定史法或体裁的流变，是历史的进步。更值得注意的，是他提出的“族史转为类例”（同上）。“尚书”“春秋”是古代的宗法家族史，“史记”“汉书”则渐入于中古的类例。这期间变他的原因在哪里呢？他说是因为时代不得不然之“推步”。所谓“推步”指历法的科学研究，因此，他在这里表现出，历史编纂学的进步，也好像自然科学，愈到后来愈比前人更有成就。这虽然仅限于抽象的理论形式的比拟，而具体的历史理论还不能说出来，但这是进步的思想。

学诚对于中古史书有不少的批评，如说：

“尚书”圆而神，……折入左氏，而又合流于马班，盖自刘知几以还，莫不以谓“书”教中绝，史官不得衍其绪矣。又自隋“经籍志”著录，以纪传为正史，编年为古史，历代依之，遂分正附，莫不甲纪传而乙编年，则马班之史，以支子而嗣“春秋”，苟悦袁宏且以左氏大宗，而降为旁庶矣！司马“通鉴”，病纪传之分，而合之以编年；袁枢“纪事本末”，又病“通鉴”之合，而分之以事类。按本末之为体也，因事命篇，不为常格，非深知古今大体，天下经纶，不能网罗隐括，无遗无滥，文省于纪传，事豁于编年，决断去取，体圆用神，斯真“尚书”之遗也。在袁氏初无其意，且其学亦未足与此，书亦不尽合于所称。故历代著录诸家，次其书于杂史，自属纂录之家，便观览耳。（“章氏遗书”卷一“文史通义”内篇一“书教”下）

他批判后世的史家都是肤浅的作者，但也并不抹杂他们的著作，所谓“作者甚浅，而观者甚深”（同上），也可就其纂辑，以通其流变。他把中古庸俗的史书，当做重复朝代更替的记载，没有史识以为之通变，这些书只有当做一堆材料，“待后人论定可矣”。他说：

若夫君臣事迹，官司典章，王者易姓受命，综核前代，纂辑比类，以存一代之旧物，是则所谓整齐故事之业也。开局设监，集众修书，正当用其义例，守其绳墨，以待后人之论定则可矣，岂所语于专门著作之伦乎？（同上卷四“文史通义”内篇四“答客问上”）

所以，他以为，中古时代的史书大都是些“效子莫之执中，求乡愿之无刺”（同上），平平稳稳，无过无咎。谁个敢为“义则窃取”（同上）之心裁，敢于冒不韪来承担“异端”之名呢？于是他痛斥：“史文等于科举之程式，胥吏之文移，而不可稍有变通矣！”（同上）然而通过中古历史，在正统学术支配之下，也不断地出现“异端”的思想，虽则说是要遭受统治阶级的罪罚的。他又说：

间有好学深思之士，能自得师于古人，标一法外之义例，著一独具之心裁，而世之群怪聚骂，指目牵引为言词，譬若獬豸见冠服，不与齟决毁裂，至于尽绝不止也。郑氏“通志”之被谤，凡以此也！（同上）

他所遭受的境遇正是这样，所以语气间颇含有义愤，他接着说出他的主张来：

嗟呼！道之不明久矣！六经皆史也，……孔子之作“春秋”也，盖曰“我欲托之空言，不如见诸行事之深切著明”，然则典章事实，作者之所不敢忽，盖将即器而明道耳！……道不明而争于器，实不足而竞于文，……而世之溺者不察也！太史公曰：“好学深思，心知其意”，当今之世，安得知意之人，而与论作述之旨哉？（同上）

我们重视学诚的批判的精神，他说的“通古今之变，而成一家之言者，必有祥人之所略，异人之所同，重人之所轻，而忽人之所谨，绳墨之所不可得而拘，类例之所不可得而泥”（同上），就是他自己的主张。他是抱着解放中古教条的志愿的史学家！

章学诚以为司马迁班固以后，别识心裁，流为文与事的两途，“事即后世考据家之所尚也，文即后世辞章家之所重也”（同上“申郑”）。从这两点，他批评当世辞章家如方苞：“小慧私智，一知半解，未必不可攻古人之间，拾前人之遗，此论于学术，则可附于不贤识小之例”（同上卷六“文史通义”内篇六“答问”）。他评论当世考据家说：“凡戴君所学，深通训诂，究于名物制度，而得其所以然，将以明道也。时人方贵博雅考订，见其训诂名物有合时好，以谓戴之绝诣在此；及戴著‘论性’、‘原善’诸篇，于天人理气实有发先人所未发者，时人则谓空说义理，可以无作，是固不知戴学者矣！”（同上卷二“文史通义”内篇二“书朱陆篇后”）

最后，学诚历史理论有值得注意的，是他也如费密论学术流变，還元于人类质性的变化。他重视个性的发展之有助于学术的成就，是有其时代意义的。在当时说来，他的话是有进步性的。他说：

是尧舜而非桀纣，尊孔孟而拒杨墨，……求其所以为言者，宗旨茫然也。譬如彤弓湛露，奏于宾筵，闻者以谓肄业及之也，或曰宜若无罪焉，然而子莫于焉执中，乡愿于焉无刺也！惠子曰：“走

者东走，逐者亦东走，东走虽同，其东走之情则异。”观斯人之所言，其为走之东欤？逐之东欤？（“章氏遗书”卷三“文史通义”内篇三“质性”）

束缚在中古小天地的学术，其表现确有这样的情况。因此，他说个性在古代（如他所举的庄屈时代）是可能发展的，而后世（如他所举的言性天的时代）则是不能发展的。他说：

人秉中和之气以生，则为聪明睿智，毗阴毗阳，是宜刚克柔克，所以贵学问也。……孔子曰：“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为。”庄周屈原其著述之狂狷乎！

屈原不能以身之察察，受物之汶汶，不屑不洁之狷也。庄周独与天地精神相往来，而不傲倪于万物，进取之狂也。昔人谓庄屈之书，哀乐过人，盖言性不可见，而情之奇至如庄屈，狂狷之所以不朽也。乡愿者流，托中行而言性天，剽伪易见，不足道也。于学见其人，而以情著于文，庶几狂狷可与乎！……夫情本于性也，才率于气也，累于阴阳之间者，不能无盈虚消息之机。……屈原忧极，故有轻举远游、餐霞饮濯之赋。庄周乐至，故有后人不见天地之纯、古人大体之悲。此亦倚伏之至理也。（同上）

另一方面，因为学诚过分重视人类质性，把学术的流变还原于“高明”与“沈潜”二种质性的循环，这就流于唯心论了。他说：

由汉氏以来，学者以其所得托之撰述，以自表见者，盖不少矣。高明者多独断之学；沈潜者尚考索之功。天下之学术，不能不具此二途，譬犹日书而月夜，暑夏而寒冬，以之推代而成岁功。……（同上卷四“文史通义”内篇四“答客问”中）

学诚虽然把学术流变还原于质性，远于他所谓“时会使然”的论据，但他的主张却有“相需之益，以之自封而立畛域，则有两伤之弊”（同上）的这种兼容并包的理想。这一点，就影响了后来蔡元培（整理过学诚的著作）的思想。这是好的一面。然而，所谓“高明”与“沈潜”的心理循环论的糟粕，却为胡适所摭拾起来，并以之和实用主义的唯心论结合在一起，夸为至宝了。

学诚反对拘泥于质性而严立门户的流弊，从而批判宋明以至隋代的学术。他说：

世儒之患，起于学而不思，……学博者长于考索，……岂非道中之实积，而骛于博者，终身敝精劳神以徇之，不思博之何所取也。才雄者健于属文，……岂非道体之发挥，而擅于文者，终身苦心焦思以构之，不思文之何所用也。言义理者似能思矣，而不知义理虚悬而无薄，则义理亦无当于道矣。（同上卷二“文史短义”内篇二“原学下”）

宋儒有朱陆，千古不可合之同异，亦千古不可无之同异也。未流无识，争相诟詈，……为陆氏之学者，攻朱氏之近于支离，谓陆氏之偏于尊德性，故为朱氏之学者，攻陆氏之流于虚无，各以所畸重者，争其门户。……但既自承朱氏之授受而攻陆王，必且博学多闻，通经服古，……今攻陆王之学者，不出博洽之儒，而出荒俚无稽之学究，则其所攻与其所业相反也。（同上“朱陆”）他从学术的流变来分析，以为清代攻朱熹者，正是朱熹数传的后起者。下面一段话似对戴震而发：

今人有薄朱氏之学者，即朱氏之数传而后起者也。……其人亦不自知也。……性命之说，易入虚无，朱子求一贯穿于多学而识，寓约礼于博文，其事繁而密，其功实而难。……沿其学者，一传而为勉齐、九峰，再传而为西山、鹤山、东发、厚齐，三传而为仁山、白云，四传而为潜溪、义乌，五传而为宁人、百诗，则皆服古通经，学求其是，而非专己守残，空言性命之流也。……生乎今世，因闻宁人、百诗之风，上溯古今作述，有以心知其意，此则通经服古之绪，又嗣其音矣。无如其人慧过于识，而气荡乎志，反为朱子诟病焉，则亦忘其所自矣。（“章氏遗书”卷二“文史通义”内篇二“朱陆”）

考证之学，推其渊源，始自唐人，而到了宋人愈见显著。我们客观地研究中国学术的流变，还不能像颜元那样，把宋儒一壁推翻。然而颜元的话也有对的，他说：学术有支配之势，不是全力赴之者，不算“学求其是”，故宋儒仍是空谈性天之学。学诚在究明流变方面，说明戴震学术渐变发展的由来，这话是对的，但他又把学术支配之势否认，以为“朱子之授人口实，强半出于语录，语录出于弟子门人杂记，未必无失初旨”（同上），这就为朱熹的空谈性命来辩解了，这就陷入于折中主义的思想了。

学诚对于朱陆异同，搜求其本源，在于不切人事，不明史实，只在名词上争辨门户。这一论断，甚合历史。他说：

朱陆异同，于戈门户，千古桎梏之府，亦千古荆棘之林也。

究其所以纷纶，则惟腾空言而不切于人事耳。知史学之本于“春秋”，知“春秋”之将以经世，则知性命无可空言，而讲学者必有事事，不特无门户可持，亦且无以持门户矣！（同上“浙东学术”）

他据此，称道清初学术的分派，虽其宗旨不同，但相互推服的学风，是好的。如黄宗羲尊重顾炎武为当世学人，炎武也赏识宗羲的“明夷待访录”，说“三代之盛，可以徐还”（“南雷文定”附录顾炎武书）。因为他们都以经世之学为骨干，不是空言德性。他说：

浙东之学，虽出婺源，然自三袁（袁燮、袁肃、袁甫）之流，多宗江西陆氏。而通经服古，绝不空言德性，故不悖于朱子之教。至阳明王子，揭孟子之良知，复与朱子抵牾，蕺山刘氏，本良知而发明慎独，与朱子不合，亦不相诋也。梨洲黄氏，出蕺山刘氏之门，而开万氏弟兄经史之学，以至全氏祖望辈，尚存其意，宗陆而不悖于朱者也。惟西河毛氏，……门户之见，不免攻之太过，虽浙东人亦不甚以为然也。

世推顾亭林氏为开国儒宗，然自是浙西之学。不知同时有黄梨洲氏出于浙东，虽与顾氏并峙，而上宗王刘，下开二万，较之顾氏，源远流长矣。顾氏宗朱，而黄氏宗陵，盖非讲学专家各持门户之兄者，故互相推服，而不相非诋。学者不可无宗主，而必不可有门户，故浙东浙西，道并行而不悖也。浙东贵专家，浙西尚博雅，各因其习而习也。

天人性命之学不可以空言讲也。……儒者欲尊德性，而空言义理以为功，此宋学之所以见讥于大雅也。……故善言天人性命，未有不切于人事者。三代学术，知有史而不知有经，切人事也；后人贵经术，以其即三代之史耳。近儒谈经，似于人事之外，别有所谓

义理矣。浙东之学言性命者必究于史，此其所以卓也。

……浙东之学，虽源流不异，而所遇不同。……授受虽出于一，前面目迥殊，以其各有事事故也。彼不事所事，而但空言德性，空言问学，……不得不殊门户，以为自见地耳，故惟陋儒，则争门户也！

……史学所以经世，固非空言著述也。……六经……先儒以为其功莫大于“春秋”，正以切合当时人事耳。后之言著述者，舍今而求古，舍人事而言性天，则吾不得而知之矣。学者不知斯义，不足言史学也（编辑排比，谓之史纂，参互搜讨，谓之史考，皆非史学）。（“章氏遗书”卷二“文史通义”内篇二“浙东学术”）

学诚这一篇文章，不仅表现了他的学术精神，而且表现了他继承清初学术的精神。清初学者大都以经世致用之学为内容，而宗朱宗王皆是形式，所以专家与博雅，是殊途而同归的，没有把门户之见摆在第一位，拿名词来吓人。然十八世纪的乾嘉学术，多失去了清初的传统精神，故有方苞诸人的空谈性命，重整理学，更有专门考证文献的汉学家，标宗许郑，以趋附“风气之蔽”，这都是没有经世内容的空虚言论。学诚之所以要挽救风气在此。他继承清初学术的传统，独以史学号召，他说是出于“不得已”。因为当时的封建统治阶级不允许自由思想，所以他的研究就受了压迫。例如“与朱少白书”说：

鄙著“通义”之书，诸知己者许其可与论文，不知中多有为之言，不尽为文史计者。关于身世有所枵触，发愤而笔于书。尝谓百年而后，有能许“通义”文辞与老杜歌诗同其沈郁，是仆身后之桓谭也。（“章氏遗书”佚篇。按桓谭是反神学正宗的人物）

至于他在语气间重浙东过浙西，固然受了万氏兄弟史学的影响，但当时所谓“博雅”之学走入歧途，使他也对于炎武不得不低估其价值了。然也有他所疏忽的，那就是他对于自己的著作，自命是学孔子的“不得已”，他不知炎武在当时亦何尝是得已？炎武的“六经之旨，当世之务”的排偶句子，仅是这样的一种方法，即企图在考证古今得失的形式上面，说明当世所应走的道路。后人曲解他的意思，把当世之务的内容删去，而只奉他为清代考证学的鼻祖，而不知道炎武的主旨，在于经世致用。他的所谓考证，一方面在于追寻古代世界的道理以为注脚，另一方面在于怎样能有效地批判中古社会的束缚。学诚主张学孔子的实践，以为著作只是不得已的“行有馀力”的事。这也正是顾炎武的学术的精神。

学诚的反乡愿无刺与子莫执中之精神，必然要发出对于现实社会批判的言论。他虽然说他是因为了“不得已”才著作，但其著作并不仅仅限于学术性的抗议，如戴震仅抽象地申论理学害民之说。反之，学诚在“上执政论时务书”中曾不怕和当时洪亮吉被流戍的同样遭遇，直接攻击了封建制度。该书说：

由官迫民反观之，则吏治一日不清，逆贼一日得藉口以惑众也。以良民胁从推之，则吏治之坏，恐亦有类于胁从者也。盖事有必至，理有固然。……其最与寇患相呼吸者，情知亏空为患，而上下相与讲求弥补，谓之“设法”，……“设法”者巧取于民之别名耳。……盖既讲“设法”，上下不能不讲“通融”，州县有千金之通融，则胥役得乘而牟万金之利，督抚有万金之“通融”，州县得乘而谋十

万之利。……侧闻所“设”之“法”，有通扣养廉，而不问有无亏项者矣；有因一州县所亏之大，而分累数州县者矣；有人地本属相宜，特因不善“设法”，上司委员代署，而勒本员间坐会坡，或令代摄佐贰者矣；有贪劣有据，勒令缴出贼金，而掩覆其事者矣；有声名向属狼籍，幸未破案，而丁故回籍，或升调别省，勒令罚金若干，免其查究者矣；有臆缺之缺，不问人地宜否，但能担任“弥补”，许买升调者矣；……种种意料难测，笔墨难罄之弊，皆由“设法”而生也。（同上卷二十九“上执政论时务书”）

上面所描写的种种“设法”，已经涉及他所谓的“笔墨难罄之弊”的封建制度。清初学者对这一点是攻之不遗余力的，但在乾嘉时代的学人论说中，却为凤毛麟角。他和他的前辈民主主义启蒙学者相似，在同书中提出了要求廉价政治的愿望。他说：

自乾隆四十五年以来，讫于嘉庆三年而往，和珅用事几三十年，上下相蒙，惟事婪赃渎货，……俄以数十万计或百万计矣。一时不能猝办，……州县徐括民财归款。贪墨大吏，胸臆习为宽侈，视万金呈纳，不过同于壶箠馈问，属吏迎合非倍往日之搜罗剔括，不能博其一欢！官场如此，日甚一日，则今之盈千百万所以乾而竭者，其流溢所注必有在矣。道府州县，向以狼籍著者，询于旧治可知；而奸胥巨魁如东南户漕，西北兵驿，盈千累万，助虐肥家，亦必可知；督抚两司，向以贪墨闻者，询于廷臣可知。……今之寇患，皆其所酿，今之亏空，皆其所开，其罪浮于川陕教匪，骈诛未足蔽辜！（“章氏遗书”卷二十九“上执政论时务书”）

他的话里，对于农民战争，为时代所限，并为地主反对派的阶级观点所限，是不同情的。但他攻击封建统治的大胆精神，就比戴震高出一头了。

第三节 章学诚的哲学思想

学诚的史学思想是和他的哲学思想密切联系的。他的哲学思想，一部分是继承了他所赞许的“各得大道之一端”的诸子，尤以墨子、老子、荀子、韩非子为然，一部分则是继承了清初学者的思想。

学诚的天道思想，是唯物主义的自然史观；这一思想是揉合老子、庄子、荀子的学说而成的。荀子说：“庄子蔽于天而不知人，……由天谓之，道尽因矣。”（“解蔽篇”）但在“贵因”方面而言，老庄确是孔墨二家思想的批评者、发展者，特别是自然天道观。（孔子仅论三代之损益，而未及历史原因。墨子仅论及三表之所本，而未及所本之历史本源。）学诚的自然天道观是道家自然哲学的发展。他说：

道有自然，……道无所为而自然。道之大原出于天。

“易”曰：“一阴一阳之谓道”，是未有人而道已具矣。“继之者善，成之者性”。是天著于人，而理附于气，故可形其形，而名其名者，皆道之故而非道也。道者，万事万物之所以然，而非万事万物之当然也。（以上见“章氏遗书”卷二“文史通义”内篇二“原道”上）

夫天浑然而无名者也。（“文史通义”内篇六“天喻”）

以上的话，都是本于古代的自然哲学，一望而知，无待说明。最重要的是对于老子哲学的修正，删去了唯心主义“道”的不可认识性，把“道”规定为有实体性的自然规律。因此，从“无名万物之始”至“有名万物之母”，学诚便与老子分途了。老子认为自然发展可以然而不必然，学诚则说“不得不然”，而与荀子接近起来。

荀子说“惟圣人为不求知天”（“天论篇”，这里“天”字指神秘性的东西）。学诚说：

道无所为而自然，圣人有所见而不得不然也。……圣人有所见，故不得不然；众人无所见，则不知其然而然。孰为近道？曰：不知其然而然，即道也。非无所见也，不可见也。不得不然者，圣人所以合乎道，非可以即以为道也。……学于众人，斯为圣人，非众可学也，求道必于一阴一阳之迹也。（“章氏遗书”卷二“文史通义”内篇二“原道”上）

荀子说“天行有常，不为尧存，不为桀亡，应之以治则吉，应之以乱则凶。……天有其时，地有其财，人得其治，夫是之谓能参，舍其所以参，而顺其所参，则惑矣。”（“天论篇”）学诚说：

故道者，非圣人智力之所能为，皆其事势自然，渐形渐著，不得已而出之，故曰天也。（“章氏遗书”卷二“文史通义”内篇二“原道”上）

荀子“礼论篇”说明王制之产生，即由于不得不然之势，“使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”学诚则说：

人之初生，至于什伍千百，以及作君作师，分州画野，盖必有所需，而后从而给之。……后圣法前圣，非法前圣也，法其道之渐形而渐著者也。三皇无为而自化，五帝开物而成务，三王立制而垂法，……圣人创制，只觉事势出于不得不然，一似暑之必须为葛，寒之必须为裘，……犹轨辙也。（同上）

荀子说“道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。”（“儒效篇”）“大天而思之，孰与物畜而制之？从天而倾之，孰与制天命而用之？望时而待之，孰与应时而使之？因物而多之，孰与骋能而化之？思物而物之，孰与理物而勿失之也！”（“天论篇”）学诚则“本天地生人斯有道”之旨，说：

天定胜人，人定亦能胜天。二十八宿，十二次舍，以环天度数，尽春秋中国都邑。夫中国在大地中，东南之一隅耳。而周天之星度属之，占验未尝不应，此殆不可以理推测，盖人定之胜于天也。且如子平之推人生年月日时，皆以六十甲子，分配五行生克；夫年月与时，并不以甲子为纪，古人未尝有是言也。

而后人既定其法，则亦推衍休咎而无不应，岂非人定之胜天乎！

“易”曰：“先天而天弗违”，盖以此也。（同上内篇六“天喻”）

学诚在这里举的例是不恰当的，但在形式上他肯定人类一旦把握了天体运行的自然法则，就可以适应天体的运行规律而因时制宜了。但他和荀子的思想，也不尽相同。他似有王夫之的传统，认为历家之认识天道，也是一个认识过程，所谓“不能历久而不差，……历家之因其差而议更改也”（同上）。因此，人类在某一时代对于自然法则的把握，不过是一个“趋向”罢了。他说：

三垣、七曜、二十八宿、一十二次、三百六十五度、黄道、赤道，历家强名之以纪数尔。古今以来，合之为文质损益，分之为学业事功，文章性命。当其始也，但有见于当然，而为乎其所不得不为，浑然无定名也。其分条别类，而名文名质，名为学业事功，文章性命，而不可合并者，皆因偏救弊，有所举而诏示于人，不得已而强为之名，定趋向尔。（同上）

学诚极称庄荀“有关于明道之要”。他的哲学思想所以要“参取”庄荀，因为他们“每有得于大道之一端”。他的治学方法比当时的人更进步些，“辨证文字，但明其理，而不必过责其人”（同上卷七“文史通义”外篇一“与孙渊如观察论学十规”），他批评戴震，而主张不因人而排拒道理，他说：

戴氏好辟宋学，……谓其无异于释老。……仆谓当问其果类圣人君子否耳。……必斤斤而摘其如何近释，如何似老，不知释老亦人，其间亦有不能与圣人尽异者。宋儒于同志所见有歧，辄以释老相为诋毁，此正宋之病。（“与史馀村书”）

不研究思想内容之所以异同，而只看取其形式上的疑似，即动以异端斥人，这是中国封建学者的通病。所以他在“文史通义”中尝慨叹儒者之流愈尊孔而愈糊涂了，所谓“不知其实，但务推崇，则玄之又玄，圣人一神天之通号耳”，痛斥儒者门户之见愈深而蔽人神智愈甚（参看“朱陆”诸篇）。他的这种治学方法，自命为“参取”。

他在“匡谬”一篇婉转说明“参取”二字，为诸子异端抱不平之鸣。他说：

孟子拒杨墨，必取杨墨之说而辟之，则不惟其人而惟其学。

故引杨墨之言，但明杨墨之家学，而不必专指杨朱、墨翟之人也。……彼异学之视吾儒，何独不然哉？韩非治刑名之说，则儒墨皆在所摈矣。墨者……历诋尧舜文周之行事，必藉儒者之言以辨之，故诸难之篇多标儒者，以为习射之的焉。此则在彼不得不然

也。……然而其文华而辨，其意刻而深，后世文章之士多好观之。惟其文，而不惟其人，则亦未始不可参取也。（“章氏遗书”卷三“文史通义”内篇三）

学诚自命“参取”百家之学。在天道观方面，他参取了老子、荀子。关于历史的自然演变，所谓器变事变而道亦变之说，他采取了法家“五帝不相复，三代不相袭，各以其治，时变异也”的理论。关于“学于众人”的实际生活，他采取了墨子三表“原察百姓耳目之实”的理论。

学诚的存在与思维论，在论到存在的物体时，他以为“未有人而道已具也”（“章氏遗书”卷二“文史通义”内篇二“原道”上）。这“道”是和万物之义一样的，所以他在“匡谬”篇中说：

盈天地间惟万物，屯次乾坤之义也。（同上卷三“文史通义”内篇三）

这题然是指物质实体及其合法则的运行。他的这一命题，是唯物论的。这观点早已表现在清初王、黄、顾各学者论道器的言论中，学诚继承着这种传统。他说：

“易”曰：形而上者谓之道，形而下者谓之器。道不离器，犹影不离形。……六经即其器之可见者也。后人不见先王，当据可守之器而思不可见之道，故表章先王政教，与夫官司典守以示人，而不自著为说，以致离器言道也。夫子自述“春秋”之所以作，则云：“我欲托之空言，不如见诸行事之深切著明。”则政教典章，人伦日用之外，更无别出著述之道，亦已明矣。……而儒家者流，守其六籍，以为是特载道之书耳。夫天下岂有离器言道，离形存影者哉？彼舍天下事物人伦日用，而守六籍以言道，则固不可与言夫道矣！（同上卷二“文史通义”内篇二“原道”中）

他所指的器即客观的事物，所指的道即事理和物理，即所谓“道者万事万物之所以然”。有时他把气的概念与器的概念同视起来（与王夫之稍异）。他说“天著于人，而理附于气”，气即器，义颇明显。他说：

“易”曰：“神以知来，智以藏往。”知来，阳也；藏往，阴也。

一阴一阳，道也。文章之用，或以述事，或以明理。事溯已往，阴也。理阐方来，阳也。其至焉者，则述事而理以昭焉，言理而事以范焉，则主适不偏，而文乃衷于道矣。（同上“原道”下）

由此看来，“道”不是不可知的东西，思维对于存在的“道”是可以反映的，所谓“藏往知来”或事范理昭的理性认识。道（法则）器（存在）的关系，不但是器先于道，所谓“道寓于器”（同上），而且是道因于器，所谓“道因器而显，不因人而名也”（同上“原道”中）这是唯物主义的认识论。因此，他批评宋儒，几与清初学者同其声气。他说：

夫子所言，无非性与天道，而未尝表而著之曰，此性，此天道也，故不曰性与天道不可得闻，而曰言性与天道不可得闻也。

所言无非性与天道，而不明著此性与天道者，恐人舍器而求道也。夏礼能言，殷礼能言，皆曰无征不信，则夫子所言，必取征于事物，而非徒托空言以为明道也。曾子真积力久，则曰一以贯之，子贡多学而识，则曰一以贯之，非真积力久与多学而识，则固无所据为一之贯也。……宋儒……以谓是（训诂名物）皆溺于器而不知

道也。夫溺于器而不知道者，亦即器而示之以道，斯可矣，而其弊也，则欲使人舍器而言道。夫子教人“博学于文”，而宋儒则曰“玩物而丧志”。……宋儒之意，似见疾在脏腑，遂欲并脏腑而去之。

（“章氏遗书”卷二“文史通义”内篇二“原道”下）

学诚以同样的观点来说明事与理二者的关系。他继承清初学者的传统，提出“理在事中”的命题，他说：

古人未尝离事而言理。六经皆先王之政典也。（同上卷一“文史通义”内篇一“易教”上）

事有实据，而理无定形。故夫子之述六经，皆取先王典章，未尝离事而著理。（同上“经解”中）

其理著于事物，而不托于空言也。师儒释理以示后学，惟著之于事物，则无门户之争矣。理，譬则水也。事物，譬则器也。器有大小浅深，水如量以注之，无盈缺也。今欲以水注器者，姑置其器，而论水之挹注盈虚，与夫量空测实之理，争辨穷年，未有已也，而器固已无用矣。（同上卷二“文史通义”内篇二“朱陆”）

离“事”是谈不上“理”的。事理的关系是这样，“述事而理以昭，言理而事以范焉”（同上“原道”下）。换句话说，就是只有从事物中才可以认识事物的联结，因而得出掌握事物的轨范。学诚在这段话里，把理比作水，物比作器，恰和宋儒的比喻是相反的。他重视在事物变化中所应得出的结论，与王夫之比喻弓矢与射道的关系相符合。

学诚的知识论首先承认了感觉的实在。他说：

声色臭味，天下之耳目口鼻皆相似也。心之所同然者，理也，义也。然天下歧趋，皆由争理义，而是非之心亦从而易焉，岂心之同然，不如耳目口鼻哉？声色臭味有据，而理义无形。

有据，则庸愚皆知率循；无形则贤智不免于自用也。（同上卷三“文史通义”内篇三“砭异”）

学诚承认感性认识的知识论，基本上是唯物论。这看他论名实关系，就更可以明白。在这里，他也“参取”了诸子学术。“墨子”

“经说”上，“所谓，名也；所谓，实也”。“列子”“杨朱”篇，“名者实之宾也”。学诚也以为认识是实在的反映。故说：

钦明之为敬也，允塞之为诚也，宪象之为宪也，皆先具其实，而后著之名也。（同上卷一“文史通义”内篇一“易教”中）

名者，实之宾也，类者，例所起也。（同上卷六“文史通义”内篇六“文集”）

名者，实之宾，徇名而忘实，并其所求之名而失之矣。（同上卷三“文史通义”内篇三“黠陋”）

名实论是关于认识过程中的最基本的理论。学诚的知识论的特色，更在于他给人类认识下的定义。“认识”，在他看来，是主观向客观效法的理论。他说：

“易”曰：“成象之谓乾，效法之谓坤”。学也者，效法之谓也；道也者，成象之谓也。夫子曰：“下学而上达”。盖言学于形下之器，而自达于形上之道也。……平日体其象，事至物交，一如其准以赴之，所谓效法也。

此圣人之希天也，此圣人之下学上达也。（同上卷二“文史通

义”内篇二“原学”上)

他所谓“效法”，即媒介客观的实在，最值得注意的是媒介的过程，即“学于形下之器，而自达于形上之道”。因此他提出了包括“博古”、“通令”和“实践”的三种方法论。

一、学诚认为“六经皆器也”，这些遗产都是人们应该接受或效法的资料。他说：

观于生民以来，备天德之纯，而造天位之极者，求其前言往行，所以处夫穷变通久者，而多识之，而后有以自得所谓成象者，而善其效法也。（“章氏遗书”卷二“文史通义”内篇二“原学”上）

但博古是要由实践来检证的。所谓考证之学只是一种手段。故他接着说：

故效法者，必见于行事。“诗”、“书”诵读，所以求效法之资，而非可即为效法也。（同上）

因此，诵读工夫，仅是把古人的遗产或古人的经历，当做资料，来从事于效法自然的手段，如他赞周公“遍阅于自古圣人之不得不然，而知其然。”（同上“原道”上）所谓明乎“不得不然”，即他史学上所讲的渊源流变，这是最重要的效法之资。因为，在他讲来，虽周公天纵之圣，亦有“时会使然”之势，周公的经纶制作乃为周代的社会所决定。从整个历史上而言，这不过是他所谓之“定趋向耳”（同上卷六“文史通义”内篇六“天喻”），“此非周公智力所能也，时会使然也。”（同上“原道”上）学古人的经验，仅在于参考，“事变之出于后者，六经不能言”（同上“原道”下）。假使明辨了源流变化之道，人们也可能从古人得到印证，做出他们的时代所允许的结论。他所谓“综核前代，纂辑此类，以存一代之旧物，是则所谓整齐故事之业也”（同上卷四“文史通义”内篇四“答客问”上），但这却不能在死文献中就保证取得活的知识，而重要的是“推明大道，所以通古今之变”（同上）。

二、博古所以通今；为博古而博古，是当时考据家的通病，这就是所谓“拘于泥古，则未见其能从时”。学诚说：

所谓好古者，非谓古之必胜乎今也；正以今不殊古，而于因革异同求其折衷也。（同上卷四“文史通义”内篇四“说林”）

学者但诵失圣遗言，而不达时王之制度，是以文为鞶帨絺绣之玩，而学为门奇射覆之资，不复计其实用也。……书史所有之掌故，实国家之制度所存，亦即尧舜以来因革损益之实绩也。……君子苟有志于学，则必求当代典章，以切于人伦日用；必求官司掌故，而通于经术精微，则学为实事，而文非空言。……不知当代而言好古，不通掌故而言经术，则鞶帨之文，射覆之学，虽极精能，其无当于实用也，审矣！……故舍器而求道，舍今而求古，舍人伦日用而求学问精微，皆不知府史之史通于五史之义者也。……孔子曰：“生乎今之世，复古之道，灾及其身者也。”……夫三王不袭礼，五帝不沿乐。不知礼时为大，而动言好古，必非真知古制者也。……学者昧于知时，动矜博古，譬如考西陵之蚕桑，讲神农之树艺，以谓可御饥寒而不须衣食也。（同上卷五“文史通义”内篇五“史释”）今不殊古，因革折中之说，是无甚价值的。但他的“舍器而求道，舍今而求古”的批判则是当时有价值的方法论。三、知识若没有实践的标准，就成为空虚而无检证的东西。学诚说：

以诵读为学者，推教者之所及而言之，非谓此外无学也。子路曰：“有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学？”夫子斥以为

佞者，盖以子羔为宰，不若是说，非谓学必专于诵读也；专于诵读而言学，世儒之陋也。（同上卷二“文史通义”内篇二“原学”上）观“易”“大传”之所称述，则知圣人即身示法，因事立教，而未尝于敷政出治之外，别有所谓教法也。（同上“原道”中）学诚的知识论中有一个值得强调提出的特点，他不但敢于为子路辩护，而且以知识是从众人来的。他说：

道有自然，圣人有不得不然。……圣人有所见，故不得不然，众人无所见，则不知其然而然。孰为近道？曰：不知其然而然，即道也。……圣人求道，道无可见；即众人之不知其然而然，圣人所藉以见道者也。（“章氏遗书”卷二“文史通义”内篇二“原道”上）

圣人之所以知，正是在众人生活中所检证了的东西，不是离开众人的生活实践，而主观地悬理投入器中。故又说：“学于众人，斯为圣人。”（同上）这是乾嘉时代的光辉的命题！正所谓“大道之隐，不隐于唐愚”（同上“原道”中）。他又说明其所以要学于众人，在于“公是成于众人”，他说：

古人于学求其是，未尝求异于人也。……夫子曰：“俭，吾从众；泰也，虽违众，吾从下。”圣人方且求同于人也，有时而异于众，圣人之不得已也。天下有公是，成于众人之不知其然而然也，圣人莫能异也。贤智之士，深求其故，而信其然，庸愚未尝有知，而亦安于然。而负其才者，耻与庸愚同其然也，则故矫其说以谓不然！（同上卷三“文史通义”内篇三“砭异”）

其次，学诚论知识在于见之行事的检证。他说：

极思而未习于事，虽持之有故，言之成理，而不能知其行之有病也。（同上卷二“文史通义”内篇二“原学”中）效法者，必见于行事。“诗”、“书”诵读，……非可即为效法也。（同上“原学”上）他主张的“必习于事而后可以言学”（同上“原学”中），正是颜元的传统精神，因此他痛斥儒者菲薄事功而只学孔子的不得已。他说：

学术之未进于古，正坐儒者流误，欲法六经而师孔子耳。

孔子不得位而行道，述六经以垂教于万世，孔子之不得已也。

后儒非处衰周不可为之世，辄谓师法孔子，必当著述以垂后，岂有不得已者乎？何其蔑视同时之人，而惓惓于后世耶？故学孔子者，当学孔子之所学，不当学孔子之不得已。然自孟子以后，命为通儒者，率皆愿学孔子之不得已也。以孔子之不得已，而误谓孔子之本志，则虚尊道德文章别为一物，大而经纬宇宙，细而日用伦常，视为粗迹矣。（同上卷九“文史通义”外篇三“与陈鉴亭论学”）再其次，学诚的知识论更有内容决定形式的论断。他说：

成书易，则文胜质矣；取材难，则伪乱真矣。伪乱真而文胜质，史学不亡而亡矣！（同上卷一“文史通义”内篇一“书教”上）

古之文质会于一，至战国而各具之质，当其用也，必兼纵横之辞以文之，周衰文蔽之效也。（同上“诗教”上）

质去而文不能独存也。（同上卷三“文史通义”内篇三“黠陋”）

夫文生于质也，……文生于质，视其质之如何而施吾文焉。……（同上“砭俗”）

与其文而失实，何如质以传真也。（同上卷二“文史通义”内

篇二“古文十弊”)

离质言文，史事所以难言也。(同上卷十四“方志略例”一“州县请立志科议”)

这样论“文”生于“质”的问题，也就是“形式”与“内容”的问题。他认定“文”与“质”有先后，认定“离质”不能“言文”，也就是认定“内容”决定“形式”；如果离开了“质”，离开了“内容”，所谓“文”即“形式”是空虚的。在形式主义的经学考证空气中，这一理论是进步的。学诚的这一理论，是基于他的史学流变观而来。他以为，内容在历史发展中是变化无穷的，故形式亦不能不随内容之变而变。他说：

圣人制作，为之礼经，宜质宜文，必当其可。文因乎事，事万变，而文亦万变，事不变，而文亦不变，虽周孔制作，岂有异哉？(同上卷三“文史通义”内篇三“砭俗”)

文生于质也。始作之者，未通乎变，故其数易尽，沿而袭之者之所以无善步也。既承不可遏之江河，则当相度宣防，资其灌溉，通其舟楫，乃见神明通久之用焉。……凡为古无而今有者皆当然也。……文生于质，视其质之如何而施吾文焉。(“章氏遗书”卷三“文史通义”内篇三“砭俗”)

因此，他认为理的形式是柔性的，而事的内容是刚性的，学问是不能刚愎自用或主观自是的。他说：

声色臭味有据，而理义无形，有据，则庸愚皆知率循，无形，则贤智不免于自用也。……治自用之弊，莫如以有据之学，实其无形之理义，而后趋不入于歧途也。(同上“砭异”)

但学诚并不是薄义理而仅重经验；相反地，他正强调了人类的理性认识。他说“其礼则不过曰通于类也，故学者之要，贵乎知类”(同上卷一“文史通义”内篇一“易教”下)。这是从墨子的知类的逻辑学演绎出来的。他反对不知类的推论，如果人们离开高级的思维活动的创造(所谓“自取之义”)，他就斥为“是非因袭”。他说：

知养生者，百物皆可服，知体道者，诸家皆可存。六经三史，学术之渊源也，吾见不善治者之瘡厉矣。(同上卷四“文史通义”内篇四“说林”)

他以为知识如善养生。同样是经史子集，有的体会得当而“通天下之志”，有的只能习固其见，而人云亦云。因此，他首先反对宗派门户之见，这又是对于封建传统思想的抗议。他说：

是尧而非桀，贵王而贱霸，尊周孔而斥异端，正程朱而偏陆王，吾不谓其不然也。习固而言之易者，吾知其非真知也。(同上卷五“文史通义”内篇五“习固”)

藉人之是非以为是非，如佣力佐门，知争胜而不知所以争也。故攻人则不遗余力，而诘其所奉者之得失为何如，则未能悉也。(同上卷二“文史通义”内篇二“朱陆”)

文章经世之业，立业亦期有补于世；否则，古人著述已厌其多，岂容更易简编，撑床叠架为哉？(“与史馀村书”)

吾见今之立言者，本无所谓宗旨，引古人言而申明之；申明之旨，则皆古人所已具也。(同上卷三“文史通义”内篇三“辨似”)

乃有黠者易古人之貌，而袭其意焉；同时之人有创论者，申其意而讳所

自焉。……盗名欺世，已非一日之厉矣。（同上）

学诚说明“创见”是与因袭相反的，创见在于“学在是非之先”，因袭则安于是非的“固然”之中。他说：

隐微之创见，辨者矜而宝之矣！推之不至乎尧桀，无为贵创见焉；推之既至乎尧桀，人亦将与因有之尧桀而安之也，故创得之是非，终于无所见是非也。……积古今之是非而安之如尧桀者，皆积古今人所创见之隐微，而推极之者也。安于推极之是非者，不知是非之所在也。……故于是非而不致其思者，历矜之创见，皆其平而无足奇者也。……然被尧之仁，必有“几”，几于不能言尧者，乃真是尧之人也；遇桀之暴，必有“几”，几于不能数桀者，乃真非桀之人也！千古固然之尧桀，犹推始于“几”，……故真知是非者，不能遽言是非也，真知是尧非桀者，其学在是非之先，不在是尧非桀也。（同上卷五“文史通义”内篇五“习固”）

学诚所作“习固”一篇，和王夫之于庄学“因而通之”，“以合君子之道”的话是相类似的。他的“学在是非之先”的范例，重视了人类思维的发展，显然也是对于当时考据之学的抗议。

章学诚基于这种进步的思想，反对当时束缚思想的枷锁，名为“古文十弊”，其中内容似乎是“新青年”时代文字解放的先驱。他的古文十弊是，一曰，“剜肉为疮”；二曰，“八面求圆”；三曰，“削趾适履”；四曰，“私署头衔”；五曰，“不达时势”；六曰，“同里铭旌”；七曰，“画蛇添足”；八曰，“优伶演剧”；九曰，“井底天文”；十曰，“误学邯郸”。在这里的反抗精神，也和培根反对“种族幻象”，“剧场幻象”，“市场幻象”，“洞穴幻象”同具有人文主义的精神，是清初大儒的优良传统之发展。

学诚哲学中关于人性论的问题，显然接受荀子的理论。他强调了人类后天的“践履实用”，首先批评了性命的空谈。他说：

性命非可空言，当征之于实用也。（“章氏遗书”卷八“文史通义”外篇二“书孙渊如观察原性篇后”）

天人性命之理，经传备矣。经传非一人之言，而宗旨未尝不一者，其理著于事物，而不托于空言也。……性命之说，易入虚无。朱子求一贯于多学而识，寓约礼于博文。其事繁而密，其功实而难。（同上卷二“文史通义”内篇二“朱陆”）这几段话的意思是，人性善恶是不可以空谈的，而要从具体的人与事中来认识。他认为孔子并没有空谈性命，孔子的性命之理都在他所谈的具体的人与事之关系中。上面所引“原道”下批判“舍器而求道”的话，即指此事此义。

学诚既然反对空谈性之善恶，因而他也不相信一般人所谓性是善的。他说：

果形有一定之恶，则天下岂有无形之性？是性亦有恶矣。（同上卷八“文史通义”外篇二“书孙渊如观察原性篇后”）

为什么说性有恶又有善呢？他认为这是由于后天的环境所决定的。他说：

富贵公子，虽醉梦中不能作寒酸求乞语。疾痛患难之人，虽置之丝竹华宴之场，不能易其呻吟而作欢笑。（同上卷二“文史通义”内篇二“文理”）

因为如此，学诚特别着重于“践形”，着重于“功力”，换言之，即着

重于教育。他认为要有好的教育，人们方可以为善。荀子相信人性是恶的，主张人性的积习是需要教育的，所谓“伪”即指人为的工夫。学诚也说：

荀子著性恶，以谓圣人为之化性而起伪，伪于六书，人为之正名也。荀卿之意，盖言天质不可恃，而学问必籍于人为，非谓虚诞欺罔之伪也。而世之罪荀卿者，以谓诬圣为欺诞，是不察古人之所谓，而遽断其是非也。（同上卷四“文史通义”内篇四“说林”）

他认为人性是由环境所决定的，但又最后以为人需要加上人为的工夫。这种论点是旧唯物论者的普通结论，例如十八世纪的法国唯物论者。他以为相信人性为善的人，如孟轲和玉守仁，也认为人需要“扩充”的工夫，需要“致”的工夫。假若不做“扩充”的工夫和“致”的工夫，还是无法为善的。他说：

王氏致良知之说，即孟子之遗言也。良知曰致，则固不遗功力矣。朱子欲人因所发而遂明，孟子所谓察识其端而扩充之，胥是道也。（同上卷二“文史通义”内篇二“博约”下）

学诚最后这样认定，不管秉性是善的也好，是恶的也好，都是空谈；归根结底，还是需要教育，需要践履的工夫。他说：

人秉中和之气以生，则为聪明睿智，毗阴毗阳，是宜刚克柔克，所从贵学问也。（同上卷三“文史通义”内篇三“质性”）

世有童年早慧，诵读兼人之倍蓰而犹不止焉者，宜大异于常人矣！及其成也，较量愚柔百倍之加功，不能遽胜也。（“章氏遗书”卷六“文史通义”内篇大“假年”）

秦王遗玉连环，超太后金椎一击而解，今日性理连环，全藉践履实用，以为金椎之解。（同上卷八“文史通义”外篇二“书孙渊如观察原性篇后”）

这样看来，学诚认为，不能秉性怎样，总是“贵学问”，需“百倍之加功”，“全藉践履实用”的：否则，即认为有所谓善性，也无法成为好人的。马克思主义者认为人类性是人类潜在创造的可能性之发展过程。马克思说：“认为人是环境与教育的产物，因而认为改变了的人乃是另一种环境和改变了的教育之产物，——这个唯物论（指机械的。——引者）的学说忘记了：环境正是由人来改变的，而教育者本人是应该加以教育的。……环境的改变与人类活动的改变之一致，这只能看做是和合理地了解为革命的实践。”（“费尔巴哈论提纲”，载“费尔巴哈与德国古典哲学的终结”，人民出版社一九五四年版，七二页。）学诚没有把问题讲清楚，类似于法国机械唯物论的学说。

总之，学诚的人性论特别着重于“践履”，着重于需要“百倍之加功”。他虽没有明白说出人性的科学理论，但他不相信性有一定的所谓善恶类概念，则是进步的，他只承认“人秉中和之气以生”罢了。这颇近似于王夫之的“性，日生者也”之说。

第十四章 焦循的思想

第一节 戴派的数学研究和焦循在数学上的成就

戴派的哲学思想是和戴派的数学研究有关系的。我们在第十一章第一节已经指出过戴震哲学的观照论和他的数学研究之间的联系。戴学的赞成者与继承者，如钱大昕、程瑶田、焦循，都在数学天文学上课有研究。和以上诸人相契而专门研究历算的学者更有李锐、汪莱、凌廷堪，是焦循的谈天三友（据焦循子廷琥所述“事略”）。戴震继承了梅文鼎的“算法”研究，仅把他的西洋算法，与中国“周辟”结合，“从西人三角即古人句股，乃易其弦切割线为矩分引数诸名，……以求合于古所云者”（焦循“释弧”钱大昕叙），并“务为简奥，变易旧名，恒不易了”（“释弧”卷上）。他的后继者，不但批判了戴震的研究（“句股割圆记”三篇），而且由“算法”侧重于“算理”。这一发展，影响于他们的治学方法甚巨。

关于戴震的数学研究，钱大昕最早不满于并抑梅文鼎而进江永。他给戴震的信，说：“宣城（文鼎）能用西学，江氏则为西人所用而已。……当今学通天人者，莫如足下，而独推江无异辞，岂少习于江，而特为之延誉耶？抑更有说以解僕之惑耶？”（“潜研堂文集”卷三十三“与戴东原书”）

凌廷堪（江藩谓其“声音训诂，九章八线，皆达其极而抉其奥”）是服膺戴震哲学的人。他把戴震所讲的“自然之分理”归结于礼论，并从人性的关系方面抽释出进步的平等思想，但对于戴震的数学。却甚不以为然，尤其不满于他把译名改为难懂的古名。他说：

戴氏“句股割圆记”，惟斜弧两边夹一角，及三边求角用矢较，不用余弦，为补梅氏所未及。其余皆梅氏成法，亦即西洋成法，但易以新名耳。如上篇即平三角举要也，中篇即堑堵测量也，下篇即环中黍尺也。其所易新名，如角曰“觚”，边曰“矩”，切曰“（外）矩”，弦曰“内矩”，分割曰“径引数”，同式形之比例曰“同限互权”，皆不足异。（以下批评其经纬倒置）……“记”中所立新名，懼读之者不解，乃托吴孝思以注之，如“矩分今日正切”云云。夫古有是言而云今日某某，可也；今戴氏所立之名皆后于西法，是西法古而戴氏今矣，而反以西法为今，何也？凡此皆窃所未喻者。（焦循“释轮”附凌廷堪书）

戴震的治学方法受两种基石学问的影响，一即音韵文字学，一即数学。前者为段玉裁、阮元诸人所专门发展，后者为焦循、汪莱诸人所专门发展。关于数学的研究，在戴震以后颇盛极一时。虽与戴震之学不走一途的汪中亦重视之，以己所不能为憾事。江藩说：

藩弱冠时，即与君（汪中）定交，日相过从。尝谓藩曰：“予于学无所不窥，而独不能明九章之术。……子年富力强，何不为此绝学？”以梅氏书见赠。藩知志位布策，皆君之教也。（“漠学师承记”卷七“汪中传”）

由此可知当时以天文数学为学者所不可缺少的学问。阮元为戴学的最后重镇，他有一段话讲到数学的重要，今录于下：

数为六艺之一，而广其用则天地之纲纪，群伦之统系也。

天与星辰之高远，非数无以效其灵；地域之广轮，非数无以步

其极；世事之纠纷繁颐，非数无以提其要，通天地人之道曰儒，孰谓儒者而可以不知数乎？自汉以来，如许商刘歆郑康成贾逵何休韦昭杜预虞喜刘焯刘炫之徒，或步天路而有验于时，或著算术而传之于后，凡在儒林类能为算。后之学者，喜空谈不务实学，薄艺事而不为，其学始衰。降及明代，浸以益微，……我国家（清朝）……为学之士，甄明度数，洞晓几何者，后先辈出，享门名家则有若吴江王闇（锡阐）、淄川薛仪甫（凤祚）、宣城梅征君（文鼎），儒者兼是则有若吴县惠学士（士奇）、婺源江慎修（永）、休宁戴庶常（震），莫不各有撰述，流布人间。……江都焦君里堂，……湛深经学，长于三“礼”，而于推步算术尤独有心得，比辑其所著“加减乘除释”八卷、“天元一释”二卷、“释弧”三卷、“释轮”二卷、“释椭”一卷，总而缘之，名“里堂学算记”。……元尝稽考算氏之遗文，泛览欧逻之述作，而知夫中之与西，枝条虽分，而本于则一也。……中之与西不同者其名，而同者其实。乃疆生畛域，安所习而毁所不见，何其陋欤！里堂会通两家之长，不主一偏之见。……里堂之歌算，不屑屑举夫数，而数之精意无不包，简而不遗，典而有则，所谓扶以文义，润以道术者非耶？（“里堂学算记”总叙）

我们读了阮元的这一段话，知道当时的学者把数学的演绎法作为学术的基本知识。他又说明了算理比算术更为重要。例如“焦氏遗书”所刊阮元“里堂学算记叙”（与“肇经室三集”卷五中所刊“里堂学算记序”，前后增删，有很多不同。）中即说到：“夫不明其旨则易地致惑，深究其理则后起可推。”关于焦循的数学，江藩曾说：

焦君里堂，厉节读书，综经研传，约深致远，复精推步，稽古法之九章，考西术之八线（即三角学），穷弧矢之微，尽方圆之变，与凌君仲子（廷堪），季君尚之（锐）齐名。（“释椭”序）黄承吉认为当时数理的研究是学术的发展，而焦循的成就是颇高的。他说：

求之古先，盖论法者居多，言理者绝少。即间有之，亦与法相淆，而于举纲挈领之要，未尽合也。今之为是学（算）者，吴县李尚之（锐），歙县汪孝婴（莱），吾邑焦里堂（循）。……孝婴之学主于约，在发古人所未发而正其误，其得也精；尚之之学主于博，在穷诸法之所由立而求其故，其得也贯；里堂则以精贯之旨，推之于平易。以为理本自然，取刘徽注“九章算术”之意，著“加减乘除释”八卷。凡弧矢之相求，正负之相得，方员凸凹之异形，齐同比例之殊制，靡不先列其纲，次疏其目。……夫由疏之密，今古非有殊途，困难而易，中西本无二辙。虽称名举类，优绌互形，正其权舆，一言可解。古人好学深恩，必曰心知其意，里堂之书，殆“周髀”以来诸书之统纪。……（“加减乘除释”序）

焦循的学算记各篇，是当时数学研究中的代表作品，凡经学家与数学家都一致承认他的成就。他依据了数理形式来讲哲学的根本问题。他有两句话，即“名起于立法之后，理存于立法之先”，可以概括他的哲学观点。他应用了这一哲学观点，从文字上与数学上得出一种形式的演绎法，支配他的思想系统。他曾以“说文”与“九章算术”并论，说：

刘氏徽之注“九章算术”，犹许氏慎之撰“说文解字”。士生千百年后，欲知古人仰观俯察之旨，舍许氏之书不可，欲知古人参天雨地之原，舍刘氏之书亦不可。……循谓古人之学期于实用，以义百工，察万品，而作书契，分别其事物之所在，俾学者按形而得声。若夫声音之间，义蕴精微，未可人人快悟其旨趣，此所以主形而不主声也。惟算亦然，既有“少广”、“句股”，又必指而别之，曰“方田”，曰“商功”；既有“衰分”、“盈不足”、“方程”，又必明以示之，曰“粟米”，曰“均输”，亦指其事物之所在，而使学者人人可以案名以知俯也。然名起于立法之后，理存于立法之先。“理”者何？加减乘除四者之错综变化也。而四者之亲于九章，则不啻六书之声亲于各部，故同一今有之术，用于“衰分”，复用于“粟米”；同一齐同之术，用于“方田”，复用于“均输”；同一弦矢之术，用于“句股”，复用于“少广”。（“加减乘除释自序”）

焦循的哲学理论，在于“名主其形，理主其数”。他根据了数学的理论还原，以为“理”是错综变化的抽象形式，是先天存在的，故派生出数先形后之说，他的理论便走向符号的形式主义的泥沼。他说：

自一至九，数也；加减乘除，错综此数者也。乘而后有幂，再乘而后有体。有幂有体，则数已成形。故平方立方纵方生于加减乘除，而加减乘除所生而致者实尽乎此。句股者，生于形者也，形复生形，而非数无以驭，则加减乘除又为句股之所用也。句股为用形之始，故为众形之所从生。盖有句股而复用从割圆，则圆之形成：有句股而化之为锐钝，则三角之用著；鼈臑（楔之一种）为句股之立者，规之即成立圆，又弧三角之弦切所集也。西人萨几理得（即欧氏）“几何学原本”一书，精于说形，梅勿巷明以句股之理。……学者由数以知形，由形以用数，悉诸加减乘除之理，自可识方圆幂积之妙。（“加减乘除释”卷三）

据焦循看来，一切万事万物的变化，析其理由，都是“理之一”或“数之约”。他说：

九章之术，方田、少广、商功、句股，其原出于自乘；粟米、均输、盈不足、方程，其原皆出于差分。……盖有共数，有分数，有差数。由共而分，由分而差。以乘东者，以除而复；从分来者，以合而复。其理本一，其数本约。析之从至于，变之以成其异。得其理之一，自仍归于数之约也。故隐其中等，而举其分数及差数以问其共数，则为盈臑（即盈不足）；隐其乘得之数而举其共数及差数以问其分数，则为差分；和其等数而举其差数以周其共数，则为双套之盈臑；和其等数而举其共数以问差数，则为贵贱之差分。（同上卷八）

因此，他的方法论更强调抽象的数学“通约”，并依此以研究“易经”。例如他用数的变化证明齐同之理，他说：

同者，同其所不同；齐者，齐其所不齐。何为不同？如云三人赐五鹿，七人赐九鹿，三人七人，所谓不同也；以三七相乘，均得二十一，则同其所不同矣。惟不同，故不齐，母既同矣，子可以齐，故互乘之，而不齐者齐。（同上卷六，焦循所讲的“齐同”和中国

古代的齐同定义专指分数，是不尽相合的。关于中国古代“齐同”专用于分数的道理，见李俨“中算史论”第一集，二九——三页。）

当时数学家研究“天元一”，即借根法，是从纯粹理论的形式方面去抽绎的。焦循著“天元一释”一书，明白说到他欲“通其理”以概括一切自然和社会的规律。他说：

“天元一”之名，不著于古籍，金元之间，李仁卿学士作“测圆海镜”、“益古演段”两书，以畅发其旨趣。宋末秦道古“数学九章”，亦有立天元一法，而术与李异。……终明之世，此学遂微。国朝梅文穆公（穀成），悟其为欧逻巴借根法之所本，于是世始知“天元一”之说。……循习是术，因以教授子弟。……因会通其理，举而明之，（“天元一释”自序）

焦循由数学所引伸出的哲学是均衡论，即由抽象形式的变化或抽象数字的還元，来规定一切事物，否定了事物内部的质的不同。例如他解释“易”理说：

绘句股割圆者，以甲乙丙丁等字，指识其比例之状。按而求之，一一不爽。义存乎甲乙丙丁等字之中，而甲乙丙丁等字则无义理可说。于此言“密云不雨，自我西郊”，于彼亦言“密云不雨，自我西郊”，……则无义理可说也。若执云、雨、西郊传会于阴阳、方位，皆是望文生意。圣人之言至实，炎者以空虚说之，遂视为庄生之寓言、佛氏之禅语矣。……读“易”者当如学算者之求其法于甲乙丙丁。……夫甲乙丙丁指识其法也，……“易”之辞指识其卦爻之“所之”，以分别“当位”“失道”也。（“易话”上“学易叢言”）

这样，焦循把真理抽象地還元于符号之间的“所之”的“比例”关系。所以他又说：

算法之甲乙丙丁皆是借用，而“易”辞有借用，亦有实指。……不拘一例，随在以为引申，故灵妙不可臆度也。说四声者，不曰平上去入而曰天子圣哲，其妙颇似“易”辞。盖天子圣哲四字自成文理，实平上去人之假借，“易”辞各自成文理，而其实各指其“所之”。（同上）

懂得了以上数理符号的运用，才能够明白戴派后起者，尤其焦循的理论根据。焦循的方法论可以用“引申比例”四字包括。他也说“学‘易’十许年，悟得比例引申之妙。”（“易话”下“周易用假借论”）王引之说焦氏“易”学“至精至实，要其法，‘比例’二字尽之。……使株守漠学而不求是者爽然自失，”（“雕菰楼易学”附王氏手札）

第二节 焦循的形式主义的均衡论和他的世界观

焦循，字理堂，一字里堂，江都人，生于乾隆二十八年（公元一七六三年），卒于嘉庆二十五年（公元一八二一年）。他曾闭户十余年研究经学，由数理以贯释“易经”，更由治“易”的方法，通释诸经。他在易学上的有名著作，是他的“易学三书”（“通释”、“图略”、“章句”）。据他自己讲，他一反前人先天心法与迷信纳甲之说，而使“易”学成为一种学问体系。阮元推崇他的理论“石破天惊”，王引之推崇他的理论“凿破混沌，可谓精说之兵”（见“雕菴楼易学”附两氏手札），当时学者对他都有“通儒”之称。但他由数学形成“易”学，并由“易”学形成的哲学体系，却是一种否定“质”的移行、仅从“数”量关系上看事物演变的形式主义的均衡论。

焦循的“易”学是以抽象的量变来作基础的，这是毫无疑问的。英和说：

古今“易”学无虑数千百家，其大旨不外二端，曰理曰数而已。……言理者斥数，其弊流为庄老；言数者置理，其弊涉于方术。……后儒……高谈性命，推论图书，立“无极”之名，创“先天”之说，支离附会，去“易”弥远。……群经皆可理释，而惟“易”必由数推。……数实而可据，理虚而无冯也。……焦子理堂，深明洞渊九容之数，因以测天之法测“易”。其视“易”之爻位，犹天之躔度，凡山泽雷风水火，若七政恒星之昭布，一一可窥器而辨其方也。其祖爻位之往来，犹躔度之交错，凡山泽雷风水火之变化，若七政恒星之经纬迟速，一一可布算而寻其绪也。所著“雕菴楼易学”，……无不条分缕析，珠连绳贯，以观其通。“易”之数得是书而明，“易”之理亦即是书而备矣。……今观所学，非列国，非汉，非唐，非宋，发千古未发之蕴。（“雕菴楼易学”英序）

阮元也说：

“周易”为群经之首，古今治此学者独多。有列国人之“易”，有汉人之“易”，有晋唐人之“易”，有宋人之“易”。……今求之晋以后之“易”，皆不能使“易”之经文语语有因，字字有据，然则空论而已。……焦氏……下帷十余年，足不人城市，尤善于“易”。取“易”之经文与卦爻，反复“实”测之，得所谓“旁通”者，得所谓“相错”者，得所谓“时行”者。举六十国卦三百八十四爻，尽验其往来之迹，使经文之中所谓“当位”“失道”“大中”“上下应”“元亨利贞”诸义例，皆发之而知其所以然。盖深明乎九数之正负比例，六书之假借转注，始能使圣人著书之本意，豁然于数千年后。闻所未闻者惊其奇，见所未见者服其正。卓然独辟，确然不磨。（同上阮序）

焦循自己也说他的“易学三书”是由数学之理实测的，说明甚多，仅选录一段如次：

余学“易”所悟得者有三：一曰旁通，二曰相错，三曰时行。……夫“易”、犹天也，天不可知，以实测而知。七政恒星，错综不齐，而不出乎三百六十度之经纬；山泽水火，错综不齐，而不出乎三百八十四爻之变化。本行度而实测之，无以渐而明；本经文而实测之，“易”亦以渐而明；非可以虚理尽，菲可以外心衡也。余初不知其何为“相错”，实测其经文传文，而后知此例之义出于相错，不知

相错则比例之义不明。余初不知其何为“旁通”，实测其经文传文，而后知升降之妙出于旁通，不知旁通则升降之妙不著。余初不知其何为“时行”，实测……而后知变化之道出于时行，不知时行则变化之道不神。……十数年来，以测天之法测“易”，……发明旁通、相错、时行之义，……非能越乎前人，亦由前人之说而密焉耳。（“易图略自序”）

他对自己的“易”学，自夸发明了“易传”所讲的旁通、相错、时行之义，这些术语是他的哲学的中心思想，我们应该把它们研究明白。什么叫做“相错”？焦循说：

“说卦传”云：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射”。天地，乾坤也；山泽，艮兑也；雷风，震巽也；水火，坎离也。天地“相错”，上天下地成否，二五已定为定位。山泽“相错”，上山下泽成损，二交五为通气。雷风“相错”，上雷下风成恒，二交五为相薄。水火“相错”，上水下火成既济，六爻皆定，不更往来，故不相射。此否则彼泰，此损则彼咸，此恒则彼益，此既济则彼未济，而统括以八卦相错一语。六十四卦，皆此天地、山泽、雷风、水火之相错也。“传”又自发明之云：水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化而成万物。变“不相射”而云“相逮”，不相射谓既济，相逮谓既济变通于未济也；不相射则寂然不动，相逮则感而遂通矣（“尔雅”：“逮，与也”，即谓感应相与）。变“相薄”而云“不相悖”，……不相悖由于相薄也。（“易图略”卷四“八卦相错图第四”）

这样看来，“相错”有两极的构成分子，两极的统一是绝对的，两极的对立是相对的。他所举的“易卦”是否是物质的构成分子为另一问题，但他的确依据数学的概念把八卦符号化，作为最原始的抽象因素去认识的。什么叫做“旁通”？焦循说：

在卦爻为旁通，在算数为互乘。（“易通释”卷二十“天池之数五十有五”）

旁短情，即所以类万物之情。（“易图略”卷六“原卦第一”）

取类谓旁通也。（同上“原名第二”）

旁通之义，即由一索、再索、三索之义而推。索即摩也，刚柔相摩即“吾与尔靡”之“靡”，一以贯之者也。（“易图略”卷一“旁通图第一”）

这样看来，“旁通”即一种“类通”，说明事物的矛盾必定解消于统一。然而旁通还有一种规律，焦循说：

伏羲画八卦，重为六十四，其旁通行动之法，当时必口授指示。……如棋有车马炮卒士相帅将，按图排之，必求之于“谱”，乃知行动之法，其精微奇妙存乎其中。若舍去“谱”而徒排所谓车马炮卒士相帅将者，不敢动移一步，又何用乎其为棋也？六十四卦，车马炮卒士相帅将也，文王周公孔子之辞，“谱”也。不于辞中求其行动之用，是知有棋而不知有谱者也。（“易话”上“学易叢言”）

焦循以为“旁通”之理，是“易”“辞”的内容，所谓“辞也者各指其所之”。因此，他据数学甲乙丙丁之指识其法，推之于“易”理，进一

步说“‘易’之辞指识其卦爻之‘所之’，以分别当位、失道也。”（同上）甲乙丙丁是抽象的符号，其表面没有意义，其关系才含有至理。“所之”，即是说明数量之间的错综关系，故他说“所之者，旁通也”。这样讲来，“旁通”，不但是对立物相和谐的序次，而且是这一序次之间抽象的定理。焦循说：

“易”重旁通：乃卦之序，不从旁通而以反对。用反对者，正所以用旁通也，无反对即用旁通为序，见反对有穷而旁通不穷也。……万物之情，非生而即类者也，神明之德，莽生而即通者也。自然而定位者天地也，自然而变通者，寒暑日月也。……反对者，自然者也，一阴一阳之谓道。反对之卦，不能一阴一阳，即不能合于道，故必旁通以为道焉。如震反为艮，勇仍是男，巽到为兑，女仍是女，男女长幼，皆父母一气所生，生而相聚，故列以为序；夫妇必由嫁娶，不容任其自然，故不以旁通序也。卦之有旁通，如人之有夫妇也；序以反对，而辞则指其“所之”，“所之”者，旁通也。（“易图略”卷六“原序第三”）

事物之间相互对立的秩序由旁通关系而至统一，这是形式主义的均衡论或机械论的实质。他既然以为惟旁通始生变化，故对立物仅为序次，而“所之”的相互对比，才能作为运动变化的基础。焦循说：

“辞也者，各指其所之”，所之者何？即刚柔之相推者也。

刚柔者，爻也，就其反对而序之，无以见其变化也；推而使有“所之”乃生变化。……六十四卦之序不动，而有“所之”乃动。……文王虞学者仅见其以反对为序，而不知其以“旁通”

者为“所之”之变化也，而指之从“辞”。……譬之说句股割圆者，绘方圆弧角之形，此伏羲所设之卦也；为天元为冪，则卦之爻也：使不标从正负之目，明以甲乙丙丁之名，则其比例和较，之用不可得而知，……故读文王周公之辞如读洞渊九容之细草，细草所以明天元之法，彖辞爻辞所以明卦之变通，可相观而喻也夫。（“易图略”卷六“原辞上第五”）

所谓“所之乃动”，无异说运动有推动的使者。谁是使者呢？是不是如牛顿所谓的“一击”呢？形式主义者就只有从符号的先天的“理”来“推而使有所之”了。什么叫做“时行”？焦循说：

“传”云，变短者，趣时者也。能变通即为时行。时行者，元亨利贞也。……孔门贵仁之旨，孟子性善之歌，悉可会于此。

“大有”二之五，为乾二之坤五之比例，故“传”言元亨之义，于此最明。云大中而上下应之，大中谓二之五，为元，上下应则亨也，盖非上下应，则虽大中不可为元亨。“既济”“传”云，利贞，刚柔正而位当也。刚柔正，则六爻皆定，贞也，贞而不利，则刚柔正而位不当，利而后贞，乃能刚柔正而位当。由元亨而利贞，由利贞而复为元亨，则时行矣。……阴变阳为“得”，阳通阴为“丧”，自阳退而易为阴，谓之“反”，自阴进而交为阳，谓之“复”，是为反复其道，复而不反则亢，反而不复则迷。……“易”之一书，圣人教人……穷可以通，死可以生，乱可以治，绝可以续。……孔子曰“假我数年，五十以学‘易’，可以无大过矣”。……又举“恒”“九三”：“不恒其德，或承之羞”，断之云“不占而已矣”。占

者变也，恒老久也，羞者过也，能变通则可久，可久则无大过，不可久则至大过。所以不可久而至于大，过，由于不能变通，变通者，改过之谓也。（“易图略”卷三“时行图第三”）

很明题的，“时行”之义，即变化的均衡。太中为“元”，上下应为“亨”，刚柔当位为“利贞”，故“时行”即除去了变他的质的内容，而仅以数学的机械排置作为中心论旨：除去了发展的更高级的本质，而仅以奇偶正负的循环作为中心论旨。这种均衡思想，在焦氏从为是“通”理，而在哲学上是一种空虚的循环论：在焦氏以为是“实”理，而在哲学上是一种符号的“实在论”。

焦循“时行”的均衡理论，首先把所谓“太中”规定为“元”，因此，虽然他反对了前人的太极的解释，但他又把“太极”解释为“时中”。这种理论实质上是汉学家“由辞以通道”的形式哲学。他说：

“易”有大极四字，于大极上明冠易字。易者，交易也，交易乃有大极，则大极岂是合而未分之名？余谓欲明大极，必先求大极二字之义。大或读泰，其义则同；极，中也。大极，犹云大中。大极二字，“易”书无之，孔子用此二字，以明时行之道。

“传”中原自互相发明，不必远求而自得。何也？“易”之言大，皆指阳，“易”之言中，皆指五。“传”中称大者不一而足，称中者亦不一而足，惟大中二字，惟见于“大有”，“传”云：“柔得尊位，大中，而上下应之曰大有。”此大中二字，与大极二字，遥遥相应。……与时偕极，即与时偕中也。变通所以趋时，趋时则偕极，趋时所谓“易”也。……“易”而有大极，时中之谓也，何以时中，惟“易”则有之。“易”者变而通之也，其先失时极，变而通之，则有大极，是谓“易”有大极。……盖二五交易，为大中，为大极，所谓形而上者道也，成既济，六爻皆定，无复更改，为器，所谓形而下者器也。……“易”有大极，乃有大业，故业之大，属生而不属成。大极二字，并非实有一物，如太乙北辰之类，亦非虚无元渺，如老氏庄生之说。云易、云大、云生、云极、云是、云仪、云象、云业、……本无疑义，说者不肯从无文传文中求之，而各传以臆说，宜其不可合耳。（“易通释”卷二十“易有大极”，产参看“易话”）

懂得焦循的“时行”均衡论的大旨，就知道他为什么把统一规定为绝对的而把矛盾规定为相对的，因而太极便成了绝对真理的抽象名词。由此，更可以明白他所谓“所之，以分别当位、失道”之义。这里“当位”和“失道”二术语，也是他的“易”学的一重要法则，颇当于均衡论的“建设——破坏——再建设”的循环的数量变化，不过名词上是：当位——失道——再当位罢了。他说：

“易”之动也，非“当位”，即“失道”，两者而已。……当位则吉，失道则凶，然吉可变凶，凶可化吉。……惟凶可从变吉，则示人以失道变通之法，惟吉可以变凶，则示人以当位变通之法，“易”之大旨，不外此二者而已。……余谓文王作十二言之教曰：元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝、厉、孚、无咎。元亨利贞则当位而言，不元亨利贞则失道而凶，失道而消不久固厉（训危），当位而盈不可人亦厉，因其厉而悔则孚（训信），孚则无咎，同一改

悔，而独艰难困苦而后得有孚则为吝，虽吝亦归于无咎。明乎此十二言，而“易”可知矣。（“易图略”卷二“当位失道图第二”）按元亨利贞吉凶等义，又见于他的“易通释”一书中。今引他的“易通释”并说明如下：

悔亡者，谓改悔不成雨既济也。（“易通释”卷二“悔”）循按悔者，有因盈而悔，有因消而悔，因消而悔者谓之吝。

吝，“说文”作遴，难行也，不能即合于道，由艰难困殆而后得也。“繫辞传”云：“爻恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生，情伪相感而利害生。凡‘易’之情近而不相得则凶，或害之，悔且吝。”情实也：伪反乎情，无实也。变而通之为利，反乎利则为害。远近犹言先后缓急，“易”之谓变而通之。（同上“吝”）

厉之训危，……总全“易”而通之，厉与无咎相表里，未悔吝则厉，既悔吝则无咎。一则因满盈而危，满盈而能变通，则悔终吉；一则因伤害而危，伤害而能变通，则吝无咎。知其危而悔而吝，由悔吝而无咎，此其大略也。（同上“厉”）

从上面的理论讲来，“当位”与“失道”、“吉”与“凶”、“厉与无咎”等等相对概念的变化，实在是均衡论的主旨（循环）。焦循的“易”学理论在这里是一种抽象的还原术。

均衡论者常把矛盾认为相对的，同一认为绝对的。而且因为没有质的移行法则，焦循是以“齐同比例”的法则贯通万物的变化的。他所谓“齐同”即以“同一”为绝对的，所谓“比例”即以一切法则为相对的（在现实问题上即流为机会主义）。他说：

以六书之假借，达九数之糺糺，事有万端，道原一贯，义在变通，而辞为比例，以此求“易”，庶乎短焉。比例之用，随在而神，……泰、否为乾、坤之比例，既济、未济为坎、离之比例，益、恒为巽、震之比例，损、咸为艮、兑之比例……。（“易图略”卷五“比例图”第五）

乾隆丁未，余始习九九之术，既明九章，又得秦道古李仁卿之书，得闻洞渊九容奥义，读“测圆海镜”卷首识别一册，而其所谓正负，寄左、如积、相消者，精微全在于此，极奇零隐曲之数，一比例之，无弗显豁可见，因悟圣人作“易”，所倚之数，正与此同。夫九数之要，不外齐同比例，以此之盈，补彼之阙，数之齐同如是，“易”之齐同亦如是，从此推之得此数，以彼推之亦得此数，数之比例如是，“易”之比例亦如是。说“易”者执于一卦一爻，是知五雀之俱重，六燕之俱轻（此指燕雀算法），而不知一燕一雀，交而适平，又不知两行交易，偏乘而取之，宜乎左支右绌，莫能通其义也。（下引“易”例）……洞渊九容之数，如积相消，必得两数相等者，交互求之，而后可得其数，此即两卦相孚之义也，非有孚则不相应，非同积则不相得。“传”明云：“衰多益寡。”又云：“参伍以变，错综其数。”又云：“引而申之，触类而长之。”其脉络之约贯，或用一言，或用一字，转相牵繫，似极繁赜，而按之井然，不啻方圆弦股，以甲乙丙丁之字指之，虽千变万化，缘其所标以为之识，无不了然可见。（同上）

焦循所谓“比例”又和他所谓“引申”有所不同。“比例”指相对的抽

象的结合关系，“引申”则指此一结合关系的纯粹普遍的形式（不能执具体的一物，而仅以纯粹的范畴而言）。他的理论要旨如下：

伏羲之卦有画无辞，文王周公以辞指其画之“所之”。……孔子作传，亦以其未易“质言”也，而翼之赞之。舍卦爻“所之”，以观十翼，党其平泛无所附：知其为指卦爻之“所之”，得其引申比例之妙，遂觉彖辞爻辞必合如是。……“小戴记”经解称“易”教洁净精微。“淮南”“泰族训”谓“易”之义清明条达。以引申比例推之，乃汉洁净精微清明条达八字确不可移。赵东山与朱枫林书称洪氏说“春秋”云：“春秋”本无例，学者因行事之迹以为例，犹天本无度，历家即周天之数以为度。余谓“易”亦然，其引申之迹可按而测矣。……“易”中有世俗之解深中人心，如“不事王侯，高尚其事”，以为巢由之隐遯，“斡父之蠱”，以为蔡仲之象贤。……诸若此者不一而足。不知自外面观之，其辞似如是，而引而申之，殊不如是。说“易”者未容执一辞风望文生意也。（“易话”上“学易叢言”）

焦循把数理的符号引申到哲学上，大致如此。学者如欲详知其内容，可以参看他的“学算记”与“易学三书”。他的思辨哲学的方法，实质上是一种形式逻辑的演绎法。他应用了数理普遍地通释一切，不但歪曲了质的移行法则（如他通释邑、国、邦以及祖、考诸名，便不是历史的质的通释，因为真理在纯粹抽象逻辑之下没有不被曲解的，而且达到玩弄形式的极点。

为什么焦循会有这种前无古人的“易”学呢？这是有他的时代背景的秘密的。如果说西欧汎神论是商业资本主义时代的产物，则焦循的形式主义的均衡论是中西学术（尤其数学）沟通以来，随世界商业交通而反映的一种思想体系。嘉庆时代，中国已进入世界商业范围之内，清廷法令的封锁抵抗不住世界经济的浪潮。焦氏在哲学上的有关同一、相对的理论，是一种商业世界的观念的预觉，是谭嗣同的商业式的“仁学”的先行者。阮元说焦循之“通”不是一人之“通”，而是时代学术所凑集而成的“通”，这话在历史上讲来有另外的道理。因为如果没有中西学术的沟通，并将数学知识汇合起来，他不会把数学符号运用到“易”理上去的。如果没有嘉庆初年的商业交通成为世界的形势，中国的白银漏入印度，复流入西欧，使中国银货币的沉澱死藏，好像投入蒸馏器中，“不断地发汗”，银值因而猛涨，产生了最初以“土票子”（鸦片信用货币）为业的山西票号，或初期的商业银行，那么便不会出现他的相对矛盾而绝对均衡的比例的观点。这就是焦循哲学产生的历史秘密。这就是他为甚么会说“理者何，加减乘除四者之错综变化也”（“加减乘除释自序”），以及阮元为甚么会说“中之与西不同者其名，而同者其实，……里堂之说算，……数之精意无不包，简而不遗，典而有则”（“里堂学算记总叙”）的缘故。他是在抽象的理论上，反映了世界商业的交换关系的。由此，我们可进一步探寻他的“通乎天下之志”的世界观。

焦循在“易通释”卷三至卷五，曾把“通乎天下之志”这一内容题示出东。卷三释易、交、当、应、乘、通、往、来、至、儿诸字义，卷四释刚柔、大小、新旧、远近、内外、上下、进退、得丧、存亡、生死诸字义，卷五释道、命、性情才、教、法律、仁义礼信知、誉懼、功、权、民、君子小人诸字义。我们择其要旨，简述于下。

焦循首先以“易”为“变更反复之义”，“一气反复往来是为道”，这

种交易循环的意思，正反映了商业流通过程的神秘性。“易”与“交”，据他说“义同而有异”，“交”指“交相爱”，“交由于信孚”，这种交易有信的意思，正也反映了商品交换的关系。“易”指“既交之后，易而变通。……既交之后，……上下应之，则不能一阴一阳，两两相孚，必易而成一阴一阳也。”这种价值关系的数量对比的意思，也反映了商品的拜物教性。交与易二者间的关系又如何呢？他说“交而不易，则盈不可久，易而不交，则消不可久也。”因此，他以“交易为全‘易’大义所在”，这没有世界商业循环变动的大来历，实在不能得出这样的“交易”哲学。因此，我们可以说，交易的商业世界即他的交易哲学世界观的社会根源。

焦循的“当位”、“上下应”的说明，已见上述。“当”指变化中的建设，不当则谓破坏。“应”即均衡的另一说法。他说：“所谓应，谓应刚之得中，刚得中，即刚中，刚中即当位。”又说：“何以亨，以上下皆应，故云刚柔应也。刚柔应三字，紧接柔得中三字，即刚得中而应也，即得中而应乎刚也，太中而上下应也。”这是均衡思想的折中理论，亦即交易而退，“各得其所”的理想。

焦循在他的书中论刚柔、大小等义，说：“刚通于柔，柔通于刚，刚又通于柔，是为迭柔刚。……刚则存，柔则亡，柔用刚而进，则用柔为退。”“齐小大者，存乎卦，齐者整齐之也。……齐则大通于小，小进为大，不齐则大不孚于小，小不进于大，则小而又小，以至于匪，故凡卦以刚通于柔为孚，既字则以柔进为刚，乃为利，齐亦利也。”这是以刚柔、大小，都是相对的。这从他的世界观上讲来，仍然是交易有信，交通有利的理想。其他如新旧、内外、上下、进退、存亡、得丧，也是这样的说法。他的相对而折中的均衡论，在“生死”条下说得更明显。他说：“死非谓形丧也，谓‘中’亡也，生非谓形在也，谓‘中’未亡也。中未亡，故终则有始。”他更以这一观点，应用于人性论，以性情为相对的。焦循说：

“白虎通”云：“性者阳之施，情者阴之化也”。“论衡”云：“性生于阳，情生于阴”（“说文”：“性，人之阳气，性善者也，情，人之阴气，有欲者也”）。性即道之一阳，情即道之一阴。……性为“人生而静”，其与人通者，则情也，欲也。“传”云：六爻发挥，旁通情也。成己在性之各正，成物在情之旁通，非通乎情，无以正乎性，情属利，利属贞，故利贞兼言性情，而旁通则专言情，旁通以利言也，所谓“感于物而动，性之欲也。”……从血气心知之性，为喜怒哀乐之情，则有欲。欲本乎性，则欲立立人，欲达达人，己所不欲勿施于人。……以己之情度人之情，人己之情通，而人欲不穷，天理不灭，所谓善矣。……才者能达其情于天下者也。才能达其情，而情乃可旁通，性命乃可各正。情不旁通，故人欲穷，性不各正，故天理灭。不以己之欲不欲，通乎人之欲不欲，是无情，无情是不近人情。“传”云：凡易之情近而不相得则凶。近乎情则相得，不相得则不近乎情。……舍情而言善，合欲而求仁，舍才以明道，所以昧乎羲文孔孟之传者也。（“易通释”卷五“性情才”）

他在这里反对了宋儒把性和欲二者间看作有绝对的鸿沟，而主张性和情为相对的动静，相互转化的一致，这是进步的理论。但他的通情、穷欲以至尽性之说，则是由均衡论所派生的折中训和论，比之戴震的人性论是一种更调和妥协的论调。这里，在人类性的绝对概念上也涂上了商业交易世界的往

来相通或动静相合的色彩。他的“易”学正是“通”乎商业的神了。后来改良主义者谭嗣同的商业资本主义思想曾引用了焦循的数理思想，在哲学上也有交易理论，焦循就成为戊戌维新时代的先行者了。

第三节 焦循的相对主义思想和他的抗议精神

焦循的形式主义的均衡论，既在世界观上形成了“通乎天下（商业世界）之志”的说法，在治学方法上也引申为通贯的论点，从而批判当时汉学的考据。

焦循的代表作“易通释”、“论语通释”，都探取通贯之意。在这一点上，他是戴学的继承者和发展者。他的“论语通释”一书，即是依据戴震的治学方法，仿照“孟子字义疏证”而作的。他说：

循读东原戴氏之书，最心服其“孟子字义疏证”。说者分别汉学宋学，以义理归之宋。宋之义理诚详于汉，然训诂明乃能识羲文周孔之义理。宋之义理，仍当以孔之义理衡之，未容以宋之义理即定为孔子之义理也。（“雕菰集”卷十三“寄朱休承学士书”）

他虽然从明训诂为识义理的必要学问，而且他的“易学”三书与“孟子正义”都首重训诂，但他已经感觉到乾嘉之学“其弊也琐”，不主张把学问拘执于传注了。他区分治学方法有五种：

一、通核：通核者，主以全经，贯以百氏，协其文辞，揆以道理。人之所蔽，独得其同。可以别是非，化拘滞，相授以意，各慊其衷。其弊也，自师成见，亡其所宗。

二、据守：据守者，信古最深，谓传注之言，坚确不易，不求于心，固守其说，一字句不敢议，绝浮游之空论，卫古学之遗传。其弊也，踟蹰狭隘，曲为之原，守古人之言，而失古人之心。

三、校讎：校讎者，六经传注，各有师授，传写有譌，义蕴乃晦，鸠集众本，互相纠核。其弊也，不求其端，任意删易，往往改者之误，失其本真。

四、摭拾：摭拾者，其书已亡，间存他籍，采而聚之，如断圭碎璧，补苴成卷，虽不获全，可以窥半。是学也，功力至繁，取资甚便，不知鉴别，以贗为真，亦其弊矣。

五、业缀：业缀者，博览广稽，随有心获，或者订一字，或辨证一言，略所共知，得未曾有，溥博渊深，不名一物。其弊也，不顾全文，信此屈彼，故集义所生，非由义袭，道听途说，所宜戒也。

（以上皆见“雕菰集”卷八“辨学”）

在这五者中，“通核”是治学的主脑。而焦循对于这五者的说明，则无异是对于当时经学的总评价。这和章学诚的“文史通义”（焦循列此书于“读书三十二赞”之中），都有清算乾嘉汉学的宏图。其不同的地方在于，章学诚所说的“义指”，还原于六经皆史，而焦循所说的“贯通”则还原于比例引申的形式理论。

焦循的时代，已到了嘉庆年间，这时的学术已爻临于个性之再自觉的关头。清初学者的自觉，从世界天文算学（随着基督教的侵入而带来的）丰富了近代的思维方法；嘉庆以后清代学者的再自觉，即从西洋民权、法治（随着鸦片的侵入而带来的）丰富了近代的思维方法。前者是缓慢的，后者是烈性的。亚洲古老帝国的秘密因资本主义的侵入而揭穿了，其震世惊俗，比黄宗羲所谓“天崩地裂”的时代更甚。这是后来公羊学派大做荒唐迷梦的原因。焦循晚年著作距鸦片战争仅有二十年，他和魏源、翼自珍有一段相同的时代，故他提出了“无性灵不可以言经学”的命题，要清算汉学，并要求“天下之

知觉自我始”。这和宋儒毫无相同之点，而是包含着和今文学家相同的时代自觉的。他批评了“考据”学风，暗示出古文经学的结束。他所持的道理如下：

第一、他重视个性的性灵，反对考据之学。他说：“自周秦以至于汉，均谓之学，……无所谓考据也。……经学者，以经文为主，以百家子史、天文术算、阴阳五行、六书七音等为之辅，彙而通之，拆而辨之，求其训诂，核其制度，明其道义，……以己之性灵，合诸古圣之性灵，并贯通于千百家著书立言者之性灵。……无性灵不可以言经学。”（同上卷十三“与孙渊如观察论考据著作书”）因此，他以为“证之以实”，还要“运之于虚”。虚之义，即他的形式主义的“易”理。他说：

古学未兴，道在存其学。古学大兴，道在求欺通。前之弊，患乎不学；后之弊，患乎不思。证之以实，而能运之于虚，庶几学经之道也。乃近来为学之士，忽设一考据之名目，循……反复辨此名目之非。（同上“与刘端临教论书”）

第二、他重视贯通，反对执一。他说：“作者之谓圣，述者之谓明。作述无等差，各当其时而已。人未知而已先知，人未觉而已先觉，因从所先知先觉者教人，俾人皆知之觉之，而天下之知觉自我始，是为作。已有知之觉之者，自我而损益之，……而作者之意复明，是之谓述。……孔子……非不作也，时不必作也。……宋元以来，……皆自以为魏孔子，而甲诋乙为异端，乙斥甲为杨墨，……果能述孔子之所述乎？”（同上卷七“述难”二）他把真理看为相对的。依据这一理论，他以为各人有各人的时代思维“圣人之道日新而不已，譬诸天度，愈久而愈精，各竭其聪明才智，以造于微，以所知者著焉。”（同上“述难”一）

焦循的这种精神在于摈斥主观的中古独断，客观上想在商业世界得出“悉乎万物之性，通乎天下之志”。他说：

“不善医者，先具一病，以拟其人……，或县一不切之药，以泛应千百人之病。……善医者，能各审其人之病，而无我之心，则必于阴阳表里虚实之故，骨空经脉营卫度数之理，全石水火飞潜草木之性，无一物不深索而穷究，不名一物，而无物不明。……学者述人，必先究悉乎万物之性，通乎天下之志，一事一物，其条理缕析分别，不窒不泥，然后各如其所得，乃能道其所长。”（同上“述难”五）

据此，他反对当时的所谓汉学。“学者述孔子而持汉人之言，惟汉是求，而不求其是，于是拘于傅注，往往扞格于经文，是所述者汉儒也，非孔子也。……唐宋以后之人，亦述孔子者也，持汉学者或屏之，……或知其言之足微，而取之又必深讳其姓名，以其为唐宋以后之人，一若称其名，遂有碍乎其为汉学者也”！（“雕菰集”“述难”四）严格讲来，焦循是主张作而不述的。他所指的“述”，实在是他的外貌。他的哲学是错误的均衡论，但他由数理的比例引申却表现出他的交易世界观。同样的，他对“易经”的考据表现出许多错误的解释，但他却穿上羲文周孔的外裳而讲说自己的主观的性灵知觉。他主张以经文为主，以子、史、数理等学为辅，彙而通之，析而辨之：实在讲来，他是从经文为外观，以子、史、数理等学为内容，彙通辨析他的均衡论，进而讲说他的社会思想。他说：

近之学者，以考据名家，断以汉学。……其同一汉儒也，则以

许叔重、郑康成为断，据其一说，以废众说。荀子所谓“持之有故”，持即据之谓也。……“……宁道孔颜误，讳言服郑非”，然则服郑之外皆屏之矣。服郑之外皆屏之，则仍两汉讷讷之习（即上言两汉各执其一）。盖必据郑以屏其余，与必别有所据以屏郑，皆据也，皆非圣人一贯忠恕之指也。班固论帮子曰：“九家之说，蠡出并作，各引一端，崇其所善，……其言虽殊，辟犹水火，相灭亦相生（未引下文相反相成之语）。……若能修六艺之术，而观此九家之言，舍短取长，可以通万方之略。”然则九流诸子，各有所辰，屏而外之，何如择而取之，况其同为说经淫之言乎？（“论语通释”“释据”）以上的话，表面上是反对据守，实际上是破除一尊的成见，这颇受汪中“荀子通论”与“墨子序”的影响（他的“读书三十二赞”，列“逃学”一书），在当时是具有思想解放的性质的。他所“择而取之”的形式数理，依他所引的班固的话，不过是“阴阳家者流，盖出于羲和之官，敬顺昊天，历象日月星辰，敬授民时，此其所长也”。但他竟取其所辰，还原而“通万方之略”，引申而说六经之旨。他的相对而折中的哲学，在理论上虽然必求其合于经典，但是在理想上则不必求其合于经典。因此，“攻乎异端”一条，便成为他解释“论语”的要旨。班固所谓“相灭相生，相反相成”的道理，被他所一再引据，这是他通“易”的先决问题，也是他通理的先决问题，故这里我们把他的“攻乎异端”之说，首先介绍出东。

焦循的思想，一方面是“通”于理的抽象体系，另一方面又是“通”于认识论的形式逻辑。他在清代既然欲清算当时的治学方法，则他的思想中心便不得不提出他自己认定的圆“通”的方法论。他释“攻乎异端，斯害也已”一章，在各书中互见者多处。他训“攻”为攻错之攻，攻乎异端即云与异端诸学相互切磋摩错。训已为止，即谓不执一端。如果能相互切磋，则悖害便止绝了。他说：

皇侃以异端为诸子百家之书，邢疏仍之。“汉贤良策问”云：“或曰良玉不琢，又云，非文无以辅德，二端异焉。”“围诗外传”云：“别殊类使不相害，序异端使不相悖”盖异端者，各为一端，彼此互异，惟执持不能通则悖，悖则害矣。有以攻治之，即所谓序异端也，斯害也已，所谓使不相悖也。攻之训治，见“考工记”“攻木之工”注。“小雅”“可以攻玉”，“传”云：“攻、错也。”“繫辞传”“爱恶相攻”，虞翻云：“攻，摩也。”彼此切磋摩错，使紊乱而害于道者悉归于义，故为序。“围诗”序字，足以发明攻字之意。已、止也。……杨氏……墨氏……端之异者也，杨氏若不执于为我，墨子若不执于兼爱，互相切磋，……是为攻而害止也。……解攻字为距为闕，尚未精善，……不作弹击之义。（“论语补疏”卷上）

焦循把相对主义的理论，提到这样重要的地位。他所采取的方法是由“易”理从通诸经。他常说懂得“易”旨相错、旁通、时行的道理，便可以了解孔子的仁学、孟子的性学。他以为“执其一端为异端，执其两端为圣人。”（“论语通释”“释异端”）故他说：

循按何晏以小道为异端，注“予一以贯之”云：“天下殊途而

同归，百思而一致。知其‘元，则众善举矣。’与此注（按何云：“攻、治也。善道有统，故殊途而同归，异端不同归也。”）互相发明。何晏以老庄之学说经，谓善道有统，即庄子所谓通于一而万事毕也。……有两端则异，执其两端，用其中于民，则有以摩之而不异。刚柔，两端之异者也，刚柔相摩则相观而善。

孟子言杨子为我，墨子兼爱，又特举一子莫执中。然则凡执一皆贼道，不必杨墨也。执一则不能攻，贼道则害不可止。……有统则仍执一无权，非易地皆然之情，而所谓治亦不指相观而善。……汉世……惟贾达通五经之说，奏曰：“三代异物，损益随时，故先帝博观异家，备有所采，易有施孟，復立梁丘，尚书欧阳，复有大小复侯，今三传之异亦犹是也”。损益随时，即易地皆然之义，达之说近矣。袁绍客多豪俊，并有才说，见郑康成儒者，未以通人许之，竞设异端，百家互起。康成……依方辩对，谓于众异之中而衷之以道也，是即康成之攻乎异端矣。道中于时而已。故孔子曰：“我则异于是，无可无不可。”各执一见，此以异己者为非，被亦以异己者为非，而害成矣。（“论语补疏”卷上）

焦循在当时敢于提出“执一以贼道”和“相观而善”的论旨，实在是大胆识的命题。他的损益随时之说，虽然是折中的调和论，但在知识论上却强调了进化，反对仇视异端的传统看法。因此，他自夸研究天度，愈久而愈精。他说：

闻见之外有不知，闻见之内亦有知之、有不知。……盖异端者生于执一，执一者生于止如此而不知彼，止知彼而不知此。知之为知之，不知为不知，则不执矣。……执一者，知其一端，不复求知于所不知；不求知于所不知，……以为此不知者，不必知者也，不必求知而已知共非也。（“论语通释”“释知”）

但是焦循是重视“依方辩对”的两端之歌，认为事物没有绝对的是与非，是非的标准仅在于“时”机。这“时”字即他的“易通释”中“时行”之义，他的相对观点包含着绝对调和论，因此，跌入了折中论。他说：

杨子惟知为我，而不知兼爱，墨子惟知兼爱，而不知为我，子莫但知执中，而不知有当为我、当兼爱之事。杨则冬夏皆葛也，墨则冬夏皆裘也，子莫则冬夏皆裕也，趋时者裘葛裕皆藏之于筐，各依时而用之，即圣人一贯之道也。……圣人之道，贯乎为我、兼爱、执中者也，善与人同，同则不异矣。……“记”曰：“夫言岂一端而已，夫各有所当也。”太史公曰：“人道之经纬万端，规矩无所不贯。”（“雕菰集”卷九“攻乎异端解”下）

焦循的相对主义思想，既然不以历史实践为标准，则抽象的“时中”论仍是一种数学上的量度概念。故他论知识如葛、裘、裕三者，都应“藏之于筐，依时而用”，先验地自成一可凉爽的循环工具，而不知道知识过程的高级的质的移行法则，是在实践过程中反映实在，复在具体的认识中扬弃过去的认识，并不是一种“量”的反复。

焦循以为执一则不通，趋时则权，所以他的相对主义思想发挥了戴震的时“权”的理论：

权也者，变而通之之谓也。法无良，当其时则良，……夏尚忠，殷尚质，周尚文，所损所益，合乎道之权。“易”之道，在于趋时，

趋时则可与权矣，若立法者，必豫求一无弊者而执之，以为不偏不过，而不知其为子莫之执中。夫杨子之为我，墨子之兼爱，当其时则无弊。……治寒而用鸟附，治热而用硝黄，无弊也，用而当，则鸟附硝黄之恶隐矣。苟恶其毒苦，而择不寒不热和平无害之味投之，鲜不误矣！（“雕菰集”卷十“说权”一）

“春秋公羊传”曰：“权者何，反于经然后有善者也。”……说者疑于经不可反。夫经者法也，法久不变，则弊生，故反其法以通之，不变则不善，故反而后有善。（同上“说权”三）他立足于抽象的时间概念的相对哲学，放以杨墨之道“当其时则无弊”，而把不偏不过的和平药方认为“执中”之贼道，而不自知他也是另一种折中调和论。然而，他依据了这一论点，却显露出他的变法之说。这一点是不可忽视的，这是在理论上关于变法运动的预见。比他小二十九岁的袭自珍更在变制方面产生了他的有名的政论。焦循引“公羊”说，已经对古文家具有离心之倾向。然而，他只能局限于此，他的“时行”观念，不是发展的学说，而是代数学上的一种符号，这从他论“圣”与“仁”的各条，都可以看出来的。例如他说：

能通其变为权，亦能通其变为时。然而豪杰之士无不知乘时以运用其权，而远乎圣人之道者，未能神而化之也。大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神，神化者通其变而人不知之也。……通变而神化，此尧所以民无能名，舜所以无为而治。……名之而无可名，无消诈之迹，而诈自消，无争息之形，而争自息，如天日运于上，寒暑书夜风霆霜露，民安之而莫容测。（“易话”上“通变神化论”）

“执一则不通”的反面，在焦循的用语中是“一以贯之”。这“一”不是“一”数之一：从“注”的意义上讲来，他谓之“元”，因此他以“元”字解释孔子的“仁”。从“成”的意义上讲来，他谓之“通”，因此他以通贯互训，“通之为言贯也”。在在议论方面研究，所谓“一以贯之”，略有“兼容并包”的意义。第一、他说“兼”之义如下：

君子和而不同，何也？人各一性，不可强人以同于己，不可强己以同于人，有所同必有所不同，此同也而实异也，故君子不同（强同之谓）也。……惟不同而后能善与人同。（“论语通释”“释异端”）

第二、他说“容”之义如下：

凡后世九流二氏之说，汉魏南北经师门户之争，宋元明朱陆阳明之学，其始缘于不恕，不能舍己克己，善与人同，终遂自小其道，近于异端。使明于圣人一贯之指，何以至此！……孟子曰：“物之不齐，物之情也。”虽其不齐，则不得以己之性情，例诸天下之性情，即不得执己之所习所学所知所能，例诸天下之所瞿所学所知所能，故有圣人所不知，而人知之，圣人所不能，而人能之。知己有所欲，人亦备有所欲，己有所能，人亦各有所能。圣人尽其性以尽人物之性，因材而教育之，因能而器使之，而天下之人，共包西于化育之中。……克己则无我，无我则有容天下之量。……贯者，通也，所为“通神明之德，类万物之情也。”（“雕菰集”卷九“一以贯之解”）

第三、他说“并”之义如下：

伯夷之清，伊尹之任，柳下惠之和，三子不同道，其趋一也。

清、任、和，其性也，不同道，即分于道也；其趋一，则性不同而善同矣。（“论语通释”“释一贯忠恕”）

第四、他说“包”之义如下：

多与一相反者也，儒老不明一贯之旨，求“一”于“多”之外，其弊至于曾德性而不道问学，讲良知良能而不复读书稽古。或谓一以贯之，即贯其多，亦非也。……多闻者，己之所有也，己有所闻，即有所不闻，己有所知，即有所不知。……艺有六，流有九，学“诗”不学“易”，不知“易”也，学名不学法，不知法也，虽一技之微，不入其中而习之，终不能知。谓明其一即可通于万，岂然也哉？（同上“释多”）

焦循相对主义哲学的“一贯”之义，在历史意义上请求，有其一定的进步性，似将颜元的分工世界理论化了。在要求财产权与劳动法权的形式平等的前夜，这一相对主义哲学反映了地主阶级反对派的进步的思想。然而资本主义的“分工”世界一方面要求私有的个性的解放，同时也包含着个性的专门化在生产关系中的束缚，正如恩格斯所说的，人的个性也“因分工而被自己活动的工具所奴役：……为自己残缺的专门教育及终身束缚于这一专门技能的事实所奴役。”（“反杜林论”，三联书店版，三七九页）。焦循虽然以相对的观点道出历史的进化观点，而其相对的体系，则为“理存于立法之先”的形式数理的一般抽象。所以他有时把一贯作为和解来看，仍然归于他的均衡论。他说：

今之讼者，被告之，此诉之，各持一理讻讻不已。为之解者若直论其是非，彼此必皆不服。说以名分，劝以逊顺，置酒相揖，往往和解。（“雕菰集”卷十“理说”）

这又反映了改良派的妥协道路。

焦循的相对主义哲学，不懂限于知识论，而且推及于他的社会思想。在社会思想方面，他的“一贯”论是指着平等的“平”义。他在知识论上以为“一贯则其道大，异端执一则其道小。孟子以为大舜有大焉，善与人同。能通天下之志，故大，执己不与人同，其小可知，故小道为异端也。……百家九流，彼此各异，使彼观于此而相摩焉，此观于彼而相摩焉，则异者相易而为同，小者旁通而为大。”（“论语补疏”卷下）在社会思想上，他以理是“运之于虚”的东西，异老相易而为同，小者旁通而为大。他说：

多学而识，仍自致其功，而未尝通于人。孔子以忠恕之道通天下之志，故无所不知，无所不能。……忠恕者絜矩也，絜矩者格物也。物格而后知致，故无不知，由身以达乎家国天下，是一以贯之也。（同上）

在这里，“一贯，作“通于人”来解释，所谓“二贯者，忠恕也，忠恕者何，成己以及物也。”（“雕菰集”卷九“一以贯之解”）“何为通？反乎己以求之也。己所不欲，勿施于人，则足以格人之所恶，己欲立而立人，己欲达而达人，则足以格人之所好。……故格物者、絜矩也，絜矩者、恕也。”（同上“格物解”一）这是他的易理“旁通”的“虚用”。他以为己与物是相对的，执己与执物，或说为我与兼爱，都是一偏之执，“通天下之志”者在于通于己物之间的关系，这种关系即通情的平等关系。他说：

人之情则能旁通。……以己之情通乎人之情，以己之欲通乎人之欲，……如是则情通。（“孟子正义”卷二十二“乃若其情则可

以为善章”)

焦循以为人类性能是不平等的，故主张不以己之知见习能，而例诸天下之知见习能。根据他的“旁通情”的道理而言，人人可以各尽其性，各因其材而成器，各个人之间虽然不平等而相异，而各个人相通其情的自由社会关系，如数学上的互乘齐同，是可以相衡为交易关系之下的个性发展。他说：

人之有技，若己有之，保邦之本也；己所不知，人岂舍诸，举贤之要也。……克己则无我，无我则有容天下之量。……从善济善，而天下之善扬，以善化恶，而天下之恶亦隐。贯者，通也。（“雕菰集”卷九“一以贯之解”）

由一己之性情推极万物之性情，而各极其用，此一贯之道。（“论语通释”“释一贯忠恕”）

焦循以“旁通情”的社会思想，解释“仁”字。他说：

不使天下之立达皆出于己之施，忠恕之道，至此始尽，圣人之仁至此始大。一贯之指至此合内外出处而无不通。（“论语通释”“释仁”）

以己之心通乎人之心，则仁也。知其不宜，变而之乎宜，则义也。仁义由于能变通，人能变通故性善，物不能变通故性不善。（“孟子正义”卷二十二“性犹杞柳章”）因此，“仁”即天下之人的相互通约，好像数学之最大公约数和最小公倍数。用“论语”上的话讲来，前者为“己所不欲，勿施于人”，后者为“己欲立而立人，己欲达而达人”。于是社会关系便在不齐的物情上而“通”以和善的函数学。这理想的境界，好像“群己权界”（严复译“自由论”的名词）的自由主义。他说：

在家无怨，仁及乎一家矣，在邦无怨，仁及乎一国矣，天下归仁，仁及乎天下矣。仁及家国天下，不过己所不欲勿施于人，……由己所欲而推之，则能好天下之所好，由己所不欲而推之，则能恶天下之所恶。（“论语补疏”卷下）

焦循的理想还是一种主观的设计，在理论上还没有到人类学的研究。（例如资产阶级的先进思想家费尔巴哈所强调的道理不是生物学的、心理学的，而是人类学的研究）焦循由形式数学的均衡论，一转而为心理关系的均衡论。他在结论上便把社会关系和解于旁通情之中，比费尔巴哈的人类学研究为落后，更比“费尔巴哈论纲”之进一步提出历史学的研究，落后得十万八千里了。他说：

格物者，旁通情也。情与情相通，则自不争。……吾犹人也，谓理不足恃也，法不足恃也，旁通以情，此格物之要也。（“雕菰集”卷九“使无讼解”）

以我之所欲所恶，推之于彼，彼亦以彼之所欲所恶，推之于我。各行其恕，自相让而不相争，相爱而不相害。（同上“格物解”二）均衡论的结局，总以同一是绝对的，矛盾是相对的，焦循和解阶级斗争的心理就是更明显的。

在人性论上，焦循首重性和欲是相对的，已如上述。他解释孟子性善之指，肯定了性欲的一致，其结论在于人类的知识能认识时宜。他说：

饮食男女，人之大欲存焉。欲在是，性即在是。人之性如是，物之性亦如是。惟物但知饮食男女，而不能得其宜，……人知饮食男女，圣人教之，则知有耕鑿之宜，嫁娶之宜，此人之性所以无不善也。人性之善所以异于禽兽者全在于义。（“孟子正义”卷二十

二“性犹杞柳章”)

知知者，人能知而又知，……故人之欲异于禽兽之欲，即人之性异于禽兽之性。（同上）

焦循有“性善解”五篇，大要说明人“能知、故善”之义，而反对宋儒“论性善，徒持高妙之说”（“雕菰集”卷九“性善解”三）。此所谓“知”，即指“义”。他说：“道有理也，理有义也。何谓理？理者分也。何谓义？义者宜也。其不可行者非道矣，可行矣乃道之达于四方者。各有分焉，即各有宜焉。……弗宜则为失道，失道非德也。故道必察乎其理，而德必辨乎其义。……‘传’曰：‘和顺于道德而理于义。’理于义者，分于义也。分于义则‘各正性命，保合大和’”

（“易话”上“道德理义释”）因此，他解释人性，仍由“易”出发，把知变化万端的时宜之理，作为性善的尺度，而且以义与利统一于智。所以他说：

其性能知事宜之在我，故能变通。上古之民，始不知有父，惟知有母，与禽兽同，伏羲教之嫁娶，定人道，无论贤智愚不肖，皆变化而知有夫妇父子。始食鸟兽羸螾之内，饥则食。

饱弃余，神农教之稼穡，无论贤智愚不肖，皆变化而知有火化粒食，是为利也。……人之所以异于禽兽者，在此利不利之间，利不利即义不义，义不义即宜不宜，能如宜不宜，则智也。……智，人也，不智，禽兽也。几希之间，一利而已矣，即一义而已矣，即一智而已矣。（“孟子正义”卷十七“天下之言怪也章”）

这样看来，他不但把义不义和利不利等同起来，而且把“善”字已经還元而为理性的能力，而非普通术语的善恶之善。因此，他以“人之为赤子，犹天地有洪荒”，而反对老庄之抱朴返真，“受其说者，以为不必博文，不必好古，……第静其心，存其心，守其心，则不失乎赤子之心而即为大人，于是庸人匠贾，皆可自命为圣贤，相习成风，其祸于天下，与吃菜事魔者等矣”（“孟子正义”卷十六“大人者不失其赤子之心章”）。从许多地方看，他是与孟子较远的，而与荀子较近的。他自言“旁及荀董杨班之说”。在人性论方面，又把荀子和孟子混同起来。他说：“非教无以通其性之善，教即荀子之所谓伪也，为也。为之而能善，由其性之善也。”（同上卷十“滕文公为世子章”）因了他从知识上来演绎人性，接受了荀子的“无论”思想，虽在一定的程度上摆脱了定命论，而又趋向于唯心论。他说：

“易”“繫辞传”云：“乐天知命故不忧。”此以知命、申明乐天之义。圣人不忍天下之危，包容涵畜，为天下造命，故为知命，是为乐天。天之生人，欲其并生并育，仁者以天为量，故以天之并生并育为乐也。（同上卷四“交鄰国有道乎章”）

道变化而不已。命分子道，则有所限。有当安于所限者，不舍命是也；有不当安于所限者，申命、改命、致命是也。命而能改，能申，能致，则命不已，即道之不已，如是乃为知命，（“易通释”卷五“命”）

天下之命，造于君子。孔子栖栖皇皇，不肯与沮溺荷蕢同其辟世者，圣人于天道不谓命也。百姓之饥寒困于命，君子造命，则使不饥不寒，百姓之愚不肖困于命，君子造命，则使之不愚不肖。口体耳目之命，己溺己饥者操之也，仁义礼智之命，劳来匡直者主

之也。故己之命听诸天，而天下之命任诸己，是知命也。……徒付之无可如何，是不知命。……第以守窮任运为知命，非孔子所云知命也。（“论语补疏”卷下）

由上面的话看来，命有所限的话是从戴震那里来的，这已经承认了命的前提，但所谓“君子造命”和小人安命的对立的说法更是极错误的见解。均衡论是机械的观点，但到了最后又必归宿于唯心论，所以，他就得出了“天下之命任诸己”的结论。焦循的哲学，因为强调思维的主观功能，便以为“无推步之术刚寒暑乱，无测验之术则日月乱”，而思维的反映，在他看来，便成了思维的自己创造了。他说：

孟子言一治一乱，总古今之事迹而为言。……圣人则天趋时，故阴阳选用，仁义互通，以成长治不乱之天下。……处乱则拨乱以反乎治，处治则继善以防乎乱。……故谓否极而泰，泰极而否者，此不知“易”者也。……大抵气化皆乱，赖人而治，治而是治者，人绩之也，治而致乱者，人失之也。无推步之术则寒暑乱，无测验之术则日月乱。不勤耒耨，田畴乃燕，怠于政教，人民乃紊。说者以阳为治，以阴为乱，则将暑治而寒乱乎？日治而月乱乎？故否泰皆视乎人，不得委之气化之必然也。（“易话”上“阴阳治乱辨”）

他把社会合法则的运动不过视为“事迹”，而没有事迹之间的变易移行法则，一惟人力是崇，那就成了主观的偏见了。他的自然哲学和他的社会哲学在体系上显出了最显明的裂痕。这里，我们认为他在“通”字和“权”字上面建到严重的矛盾。章炳麟说：“焦循为‘易逾释’，取诸卦爻中文学声类相比者，从其方部，触类而是，所到冰释，或以天元术通之，虽陈义屈奇，诡更师法，亦足以名其家。”

（“检论”卷四“清儒”）我们以为，诡辩在社会理论方面是更显得难为一家之言的。

第十五章 阮元的思想

第一节 阮元的研究方法

阮元，字伯元，号芸台，江苏仪徵人。生于乾隆二十九年（公元一七六四年），卒于道光二十九年（公元一八四九年）。他是一个封疆大吏，做过浙江、江西、河南的巡抚，做过两广、云贵的总督，体仁阁大学士，加太傅。他编纂了“经籍纂诂”（百八卷），刻了“皇清经解”（一千四百卷）。他见到日本山井鼎的“七经孟子考文补遗”，又编著了“十三经注疏校勘记”（二百六十八卷）。王引之以为“经籍纂诂”，“展一韵而众字毕备，检一字而诸训皆存、寻一训而原书可读”（“纂诂序”），颇道出阮元韵集乾嘉汉学的事迹。他是在十九世纪中叶死的。鸦片战争后，他还活了几年。但可以代表他的学术成就的主要著作，如“研经室集”所收各篇，基本上是十八世纪末、十九世纪初的作品。道光三年（一八二三年）他自序“研经室集”，说这是他“三十余年从来说经记事”的“旧帙”，可见各文的写作时期。“研经室续集”各文时期较后，但讲学大旨不出以前的范围。从学术内容和写作年代上说，阮元是扮演了总结十八世纪汉学思潮的角色的。

如果说焦循是在学说体系上清算乾嘉汉学的思想，则阮元是在彙刻编纂上结束乾嘉汉学的成绩。他是一个戴学的继承者，并且是一个在最后倡道汉学学风的人。李元度说：

阮元为浙江巡抚时，立诂经精舍，祀许叔重、郑康成两先生。

延王述庵、孙渊如主讲席。课以经史疑义及小学、天文、地理、算法，许各搜讨书传条对，不用扁试糊名制。……不十年舍士致身通显及撰述成一家言者，不可殫数，东南人才极盛焉。（李元度“先正事略”卷二十一）

阮元不是一个哲学家，而是一个史料辨析者。他虽然和焦循为同乡姻娅（焦循为他的族姊夫），并推崇焦循为通儒，但他的治学态度却与焦循不同。焦循主贯通，阮元仍主训诂。他不但和当时学者编纂了训诂各书，而且在学问的研究上，由经史子集以至天文、历算、地理、物理（他有“自鸣筮说”一篇讲重学，载“研经室三集”卷五，可参考），由小学直求之古代吉金、石鼓、刻石、石经诸学。胡适硬说：“阮元虽然自居于新式的经学家，其实他是一个哲学家。”（“戴东原的哲学”，一四三页）这话错了。因为哲学家起码要有自己的体系。我们读遍阮元的“研经室集”，除了接受戴震的一些思想外，丝毫找不出他自己的哲学思想，像焦循的均衡论那样的体系在他也是没有的。他整理古史的方法，绝不能代替哲学。他一方而说“经……立乎史之前”（“研经室二集”卷七“通鉴训纂序”），另一方面也从事于古代思想的考证，好像接受章学诚的“六经皆史”论，无意之间说“书之性近于史”（同上“四史疑年录序”）。一方面他主观上主张最古的义训是最真的真理，这实在没有价值，另一方面他在客观上追求过历史的义训，也有些史料判别的贡献。我们历史主义地批判地研究思想史，主要是从客观上论究古人的遗产，洗涤净除了他的糟粕，而保留着他的时代有价值的思维。自然在洗炼工作上，我们不是不顾当时的时代条件，过于挑剔，而洗炼后所得值得吾人重视的东西，也仅是历史遗产，可以供我们借鉴，而反对那学舌的模仿，这完全不同于胡适推崇清代的考证学，在那里宣传新戴震主义。

首先，我们研究阮元的治学方法。他继承了戴震“由字以通辞，由辞以明道”的方法，这种由训诂字义以明义理的治学方法，在哲学上是没有价值的，但这是乾嘉汉学的精神所在。至于依据此方法，广泛地引申于历史材料的判别，乾嘉学者也有他的成绩，阮元也继承了这种传统。

阮元在“拟国史儒林传序”中说：

圣人之道，譬若宫墙，文字训诂，其门径也。门径苟误，跬步皆歧，安能升堂入室乎？学人求道太高，鄙视章句，譬犹天际之翔，出于丰屋之上，高则高矣，户奥之间，未实窥也。或者但求名物，不论圣道，又若终年寝馈于门庑之间，无复知有堂室矣。是故正衣尊视，恶难从易，但立宗旨，即居大名，此一蔽也；精校博考，经义确然，虽不踰闲，德便出入，此又一蔽也。（“研经室一集”卷二）

这一段话首讲训诂，次论汉学和宋学，好像他在那里折衷汉宋，但其实，在文气之间已经有重汉轻宋的味道。他这一篇“拟国史儒林传序”委婉曲折地首述学术之流变，对于汉儒“复兴六经”，估价甚高；对于魏晋玄学，认为“儒道衰弱”；对于宋儒轻轻叙过，不加扬抑，对于明儒认为“不出朱陆，……空疏甚矣”；对于清朝学者则说“卓然不惑，求是辨诬”，“精发古义，诂释圣言”，“好古敏求，各造其域”。照他这样的述学，无论如何，得不出“雨汉名教得儒经之功，宋明讲学得师道之益”的结论，但他竟然又说“未可偏讥而互诮”，最后归结于训诂与道义折中雨是之说。这实在由于他宣传“我（清）朝列圣，道德俱备，包涵前古，崇宋学之性道，而以汉儒实之”的文化政策，因而这篇文章就显示出一个封建大臣的官样格式。

阮元的书中，附常指斥王守仁的良知说，以为“儒家借良知为宗旨，非以庄子此说（复性）为祖乎？……此亦如……禅学可以不说一切经而面壁见性也。”（“研经室续集”卷三“复性辨”）然而他没有戴震的锋芒，他不敢于明白批评朱熹。他反而是借着攻击王守仁“朱子晚年定论”的说法，反过来把朱子说成是继承汉学精神的人。他说：

朱子……晚年讲礼，尤耐繁难，诚有见乎理必出于礼也。

古今所以治天下者，礼也。五伦皆礼，故宜忠宜孝即理也。然三代文质损益甚多，……使居周而有尚白者，若以非礼折之，则人不能争，以非理折之，则不能无争矣。故理必附乎礼以行，空言理则可此可彼之邪说起矣。朱子晚年（下引其欲修“礼经”之言，从略）……拳拳于……圣贤“礼经”，晚年益精益勤之明证确据。若如王阳明诬朱子以晚年定论之说，值似朱子晚年厌弃经疏，忘情礼教，但如禅家之简静，不必烦劳，不必凄黯矣，适相反矣。然则三“礼”注疏，学者何可不读？盖未有象山、篁墩、阳明而肯读“仪礼注疏”者也，其视诸经注疏直以为支离丧志者也。（“研经室续集”卷三“书东莞陈氏‘学葩通辨’后”）

他的大前提是以理附于礼始不成空理，这是说理依据实践行为才为实在的真理，比戴震的观照论是进步的，这颇受凌廷堪的影响（参看“研经室二集”卷四“凌廷堪传”）。然而，他的小前提是研究“礼经注疏”便能窥见真理（？），而结论是朱熹亦在晚年为实理的提倡人，这就合形式逻辑的道理了。阮元的这样三段论法，不管缺点如何，他主观上是想把朱熹和清儒拉成一家，做大臣的心境是躍然活现于纸上的。

另一方面，在阮元的书中，到处可以见到他崇拜汉学，信仰汉儒的材料。在他的讲舍中，不但把训诂之学标榜为学旨，而且拜祀许郑以明诸生之志。惠栋戴震是汉学的宣传家，到了阮元就组织汉学的最高学府了。他说：

圣贤之道存于经，无非诂不明。汉人之诂，去圣贤为尤近。……远者见闻不若近者之实也。元少为学，自宋人始，由宋而求唐、求晋魏、求汉，乃愈得其实。……及抚浙，……选两浙诸生学古老，读书其中，题曰诂经精舍，精舍者，汉学生徒所居之名，诂经者，不忘旧业且勸新知也。……奉许郑木主于舍中，群拜祀焉，此诸生之志也。……谓有志于圣贤之经，惟汉人之诂多得其实者，去古近也，许卷集汉诂之成者也。……汉之相如、子云，文雄百代，亦由“凡将”“方言”，贯通经诂。然则舍经而文，其丈无质，舍诂求经，其经不实。为文者尚不可以昧经诂，圣贤之道乎？（“研经室二集”卷七“西湖诂经精舍记”）这是乾嘉学者的惟汉是崇的代表性的言论。他先后成立了由训诂以求经义的大学，先有诂经精舍，后有学海堂（参看他的“诂经精舍记”与“研经室续集”卷三“学海堂策问”）。他更崇拜郑玄为集大成之儒者。他说：

元尝博综遗经，仰述往哲。行藏契乎孔颜，微言绍乎游夏，则汉大司农高密郑公其人类！……两京学术，用集大成，天下师法，久而弥篇，固不以荆鲁域焉。（“研经室四集”卷二“重修高密郑公祠碑”）

他不仅把许郑表章为天下师法，而且把汉儒的训诂一律抬高。如他说：

赵岐之学，以较马郑许服诸儒稍为固陋，然属书离辞，指事类情，于诂训无所戾，（“孟子”）七篇之微言大义，藉是可推。（“研经室一集”卷十一“十三经注疏校勘记序”）

稽古之学，必确得古人之义例，执其正，翦其变，而后其说之也不诬。政事之学，必审知利弊之所从生与后日所终级，而立之法，使其弊不胜利，可持久不变。盖未有不精于稽古而能精于政事者也。……金坛段若膺先生，……研摩经籍，甄综百厌，聪可以辨牛铎，舌可以别淄澠，巧可以分风擘流。……学者以其说求之，斯“说文”无可通之处，……斯经传无可通之处矣。……自先生此言出，学者凡读汉儒经子“汉书”之注，如：梦得觉，如醉得醒，不至如冥行摘埴。……先生于语言文字，剖析如是，则于经传之大义，必能互勘而得其不易之理。（“研经室一集”卷十一“汉读考周礼六卷序”）这完全是以语言文字之学为可以通贯经传大义了。

阮元为什么这样信仰两汉训诂呢？依他说来，汉儒的学问近古，还没有杂揉了两晋以后的传会，因而最为可信。这就成了惟古是真的主张了。这种观点是反动的。同时，在客观上，他也依据了他的方法论区别了两汉和魏晋以下的学说。他说：

两汉经学所以当尊行者，为其去圣贤最近，而二氏之说尚未起也。老庄之说盛于两晋，然道德庄列本书具在，其义止于此而已，后人不能以己之文学，饰而改之。……浮屠之书，语言文字，非译不明，北朝渊博高明之学士，宋齐聪颖特达之文人，以己之说，傅会其意，从致后之学者绎之弥悦，改而必从。……吾固曰，两汉之学纯粹以精者，在二氏未起之前也。

我朝儒学篇实，务为其难，务求其是，是以通儒硕学，束发研经，白首而不能究，岂如朝立一旨，暮即成宗者哉！（“研经室一

集”卷十一“汉学师承记序”)

阮元的方法论有极小的实事求是的价值。因为汉学家求是的范围虽然有限，但是如果能够依据一定的“实事”，不否定“实事”，也可以在有限的条件之下，得出一些书本上的成绩。例如他根据周金的新工具，就以为违背汉儒的注疏也合乎真理。他说：

余从为儒者之于经，但求其是而已矣。是之所在，从注可，违注亦可，不必定如孔贾义疏之例也。歛程易田孝廉，近之善说经者也，其说“考工”，“戈戟”、“钟磬”等篇，率皆与郑注相违，而证之于古器之仅存者，无有不合。通儒硕学咸以为不刊之论，未闻以违注见讥。盖株守传注，曲为传会，其弊与不从传注，凭臆空谈者等。夫不从传注，凭臆空谈之弊，近人类能言之、而株守传注、曲为传会之弊，非心知其意者未必能言之也。（同上“焦里堂群经宫室圆序”）

如果由训诂以通经义的方法，仅仅作为明辨古代著作的意义来看待，这合于历史的研究。他说：

不可泥于字，而必使作者之志昭著显白于后世。（“研经室一集”卷十一“十三经注疏校勘记序”）

他在“研经室集”自序结尾自己标榜说：“余之说经，推明古训，实事求是而已，非敢立异也。”然而汉学家有他的世界观，有他的理想，所谓“推明古训”，并不一定就能够“实事求是”。他们只在客观上能够得出一些史料判别的成绩，在这一点，他们和拘泥于道统的理学家的“冥行摘埴”和“凭臆空谈”的方法是不同的。

第二节 阮元的文化史说

阮元应用他的研究方法取得的成绩，是关于文化史的论述。我们在这里，首先看他对语言文字源流的想法，其次研究他对由古代文字原义而理解的古代制度和古代思想的想法。这样的问题是“研经室集”中的中心内容，在这部集子的编制上也暗示着这样的次序，例如一集卷一以至卷十，大体上便是依照这样次序来安排的，续集也把这两个内容首置于一集卷一之中。这里先举出他的一段话作为引子。他说：

古书之最重者，莫逾于经，经自汉晋以及唐宋固全赖古儒解注之力，然其间未发明而沿旧误者尚多，皆由于声音文字假借转注未能通彻之故。我朝小学训诂远迈前代，至乾隆间惠氏定宇、戴氏东原大明之，……怀祖先生家学特为精博，又过于惠戴二家，先生经义之外，兼覈诸古子史，哲嗣伯申，……引而申之，所解益多，著“经义述闻”一书，凡古儒所误解者，无不旁徵曲喻，而得其本义之所在。使古圣贤见之，必解颐曰，吾言固如是，数千年误解之，今得明矣。……伯申及余门，余平日说经之意，与王氏乔梓投合无间。是编之出，学者当晓然于古书之本义，庶不致为成见旧习所胶固矣。虽然，使非究心于声音文字以通训诂之本原者，恐终以燕说为大宝，而哂其腐鼠也。（“研经室一集”卷五“经义述闻序”，并参看上面所引的他推崇段玉裁的“汉读考周礼六卷序”）

在研究语言文字的源流时，阮元以为语言是文字所从出，传道人类情意的语言，首先是简单的声音。他论语言的起源说：

古人字从音出。喉舌之间，音之所通者简。天下之大，言之所异者繁。“尔雅”者近正也。（“研经室一集”卷五“与郝兰皋论尔雅书”）义从音生也，字从音义造也。（同上卷一“释矢”）

人类的发声，和使用劳动工具时候的感觉有密切的关系。阮元“释矢”一篇的“矢”，即先民在一个时代（蒙昧）所使用的主要器具。他说：

试开口直发其声曰施（尸为同音，夷 匜移为音近字，“孟子”：“孟施舍”，赵岐注：“施发声”），重读之曰“失”（屎为同音，雉彘豸为音近字）。施失之音皆有自此直施而去之彼之义。古人造丛施从也（也即同匜）之施字，即从音义而生者也。……矢为弓弩之矢，象形字而义生于音，凡人引弓发矢，未有不平引延陈而去止于彼者（尔雅”：“矢雉引延，陈也”），此义即此音也。（同上）

这就明古人使用的劳动工具（矢）是义生于音的。他下面接着又研究狩猎物。他说：










雉，野鷄也，其飞形平直而去，每如矢矣。故古人名鸟之音与矢相近，且造一从隹丛矢之字曰雉也。雉与豸同音，每相假借。雉有度量之义，凡物自此止彼，平引延陈而度之，约略如矢雉之去曰雉，以绳则曰綫，……“庶有豸乎”；“释文”：“豸本又作雉。”……豸者止也，平也，解也，此雉亦当训止也，平也。……明乎此，可知古人造字，出于音义，而义皆本乎音也。（同上）

阮元“义生于音”之说，合于历史。他说“以声音为主，而通其训诂，……以简通繁，古今天下之言皆有部居，而不越乎喉舌之地。（同上卷五“与郝兰皋论尔雅书”）他有“释门”一篇，说明亦同此旨。他说：

凡事物有间可进，进而靡已者，其音皆读若“门”，或转若免、若每、若敏、若孟，而其义皆同。……凡物中有间隙可进者，莫首于“门”矣。古人特造二户象形之字，而未显其声音。其声音为何？则与夔同也。夔从夔得音。夔、门同部也。因而夔、又隸变为编、为盟、为。……“周礼”太卜注：“，玉之坼也。”“方言”亦云：“器破而未离谓之。”“释文”注：“夔本作。”是 与夔，同音义也。玉中破未有不赤者，故夔为以血涂物之间隙，音转为盟，盟誓者亦涂血也（“水经注”：“孟津即盟津”，“穀梁传”：“盟津亦即孟津”），其音亦同也。……若夫进而靡已之义之音则为勉（“说文”勉从免声，经籍亦或以免为勉），勉转音为每。“饗饗文王”，当读若每每文王。饗字或作编（文亦音），再转为敏（“汉书”以闵勉为敏勉），为黽，双其声则为黽勉，收其声则为蠹没，又为密勿，没乃门之入声，密乃敏之人声。又“尔雅”：“孟，勉也”（猛字从孟者以此，“尔雅”：“默曰量”，亦猛进之气也）。……“饗饗文王”即勉勉我王，勉饗同也，进无已也。……孟又转为懋，为励，为勗。……“文莫吾犹人也”，犹曰黽勉吾犹人也。（“研经室一集”卷一）

按以上释矢、释门，都有历史的意义暗示其间，和人类认识的过程，感觉、表象、判断、推理是有连结的。“矢”，首先是劳动过程的感觉，即“自此直施而去之彼”，其次转为表象，即“平引延陈而度之”，最后转为判断，即止、平、解之义。“门”，首先是人类活动的感觉，即“有间可进”的门音，其次转为表象，即离合之义，最后转为判断，即道德观念的黽勉不已之义。这种历史当然不是一蹴而至，其间更有复杂的变迁，而义本于音的语言发展，却是有规律的。

义本于音，上例已明。由音发义，成立文字。中国古文字以殷末甲骨文为最早，文字既为文明起源的条件，则文明史亦应由殷开始。惟阮元只见到吉金，他从吉金研究文学源流，有些是会于历史实际的。兹举他的两篇论说如下。其一，“释且篇”。他说：

元按诸古谊，且，古祖字也。古丈祖皆且字。商“父戊祖丁尊”作，“又拿”作，“孟祖辛彝”作，“祖乙”作，“祖己”作，“祖丁觚”作，“瞿祖丁”作（此文与今且字近矣），周“齐侯钟”作作，皆祖之古文。……今音，祖，则古切，且，干也切，不知古音古谊正相同也。（同上卷一）

这是祖妣的祖字，由音生义的重要文字、祖字之义到了风雅时代，就有明显的变化了。他说：

又按且、始也。且既与祖同字同音，则其谊亦同，“尔雅释诂”：“祖，始也”。凡言祖有有始谊，言且亦即有始谊，经传中言“既某且某”者，皆言终如此始又如此（既训终，且训始）。王怀祖给事谓元曰：“诗言终风且暴，终和且平，终温且惠，终皆当训既……。”元为之加证曰：终即既，既终也，且始也。（下引“诗”“郑风”既且之证）……又按且，粗也，姑也。且训为始，始有草创之谊，即为粗略之谊。“说文”：“粗，疏也。”粗从且得声得谊。且又与监通借，皆不攻致极之谊。“诗”“唐风”：“王事靡监”，“毛传”：“监，不攻致也。”……（同上）

其二，“释邮表畷”篇，其内容暗示些古代国家起源的说明，惟过去学人在“封建”二字上蒙蔽着，未能得出科学的实指来。他说：

将欲于平坦之地分其间界、行列、远近，使人可以准视望止行步无尺寸之差而不可逾焉，则必立一木于地，且垂缀他物于木上，以显明其标志矣。（按此数语颇嫌笼统，实则古人“封”疆之封，最初为字。）……邮、从邑从，，，远边也。，从土从，，草木华叶，垂象形也。盖古老边疆界，其始必正其四至焉，四至之边，必立木为表，垂缀物于上，以准远近之望，而分疆界焉（按古代疆界以木垂象、是也；惟疆界、国界，则指城市与农村的划分。国与城二字同，国门即指城门，国之外为野鄙）。……“说文”邮字乃以邑二字会成一意，其声则生之于脖，故与流旒通借，古字义随音生（按邑字为国字的前行阶段，从邑之字为后起，周金国名大都不加邑，而春秋文献中才加邑旁，如郑国如邮国等）。……“诗”“长发”：“受小球大球，为下国缀旒。”“礼记”“郊特牲”曰：“乡农，及邮表畷，禽默。”郑康成注：“邮表畷谓田峻，所以督约百姓于井间之处也。”……立一木为标志，缀毛物于上，即球也，“诗”之球即裘，同音假借字也，放以裘为标志，即以 为标志也（按国野的分裂表示文明社会之成立，其间须立标志，田峻是对付野人的官）。……旗之旒、冕之旒皆以物相联缀为名，“诗”“长发”之球，是乃表裘之裘，“长发”之缀旒，是言受地于天子为诸侯之封疆，树立联缀之裘，以定四界也（按释“诗”“长发”之义颇当，而封疆则为古代殖民之义）。……峻，“说文”𠄎，篆作，缀联也，又缀合著也，畷两陌间道也。按缀为以物系属于物之义，𠄎缀辘义皆通。……设字亦音义相近，故“诗”候人“荷戈与设”，“说文”“设，殳也”。或说城郭市里高悬羊皮，有不当入而欲入者，暂下以惊牛马曰殳。此乃以木缀裘之明证（按城郭市里与鄙野对立，𠄎即分离国野，非田陌之联络，下文释表字，颇不合文义。至引“散氏般”吉金之证明，文献至为宝贵，惟该般之表字应释作封字）。……加田于𠄎之字名之曰畷，此亦字随音生，实一义也。……（“研经室文集”卷一）

阮元以上的训诂，接近于历史的实际。后来王国维的业绩正把这些方面发展了。由字以通古制的古义，是属于历史的研究，而不属于哲学的研究，汉学家依据这样的古义东“通道”，就成为主观的偏见了。

文字的起源首为“名”。阮元又论“名”之起源说：

古人于天地万物皆有以名之。故“说文”曰：“名，自命也，从口从夕，夕者冥也，冥不相见，故以口自名。”然则古人命名之义，任口耳者多，任目者少，更可见矣。名也者，所以从目所不及者而以口耳传之者也。……名著而数生焉，数交而文见焉，古人铭词有韵有文，而名之曰铭，铭者、名也，即此义也。（“释”曰：“铭、名也。”“礼起”“祭统”曰：“铭者，自名也。”）（“研经室三集”卷二“名说”）

目所见的，指具体的这个那个表象，从耳口相传的，即抽象的概念了。阮元又论古代文字和语言的差异说：

许氏“说文”；“直言曰言，论难曰语。”“左传”曰：“言

之无文，行之不远。”此何也？古人以简策传事者少，以口舌传事者多，以目治事者少，以口耳治事者多，故同为一言，转相告语，必有愆误，是必寡其同，协其音，从文其言，使人易于记诵，无能增改。……古人歌诗箴铭谚语凡有韵之文，皆此道也。……不但多用韵，抑且多用偶，即如乐行、忧莲，偶也，……庸言、庸行，偶也；……进德、修业，偶也：知至、知终，偶也；……同声、同气，偶也。……凡偶皆文也，于物两色相偶而交错之，乃得名曰文，支即象其形也。（同上“文言说”）

古人简策繁重，以口耳相传者多，以目相传者少，是以有韵有文之言行之始远。……“论语”二十篇名之曰语，即所谓“论难曰语”，语非文矣。……古人简策，在国有之，私家已少，何况民间？是以一师有竹帛，而百弟子口传之，非如今人印本经书，家家可备也。（同上“数说”）

按西周古文，即所谓有韵之雅言，“论语”即当时的口语白话。学术下私人以后，文学便大大地变化了。诸子私人著作自孔子以后产生了和铭文、颂雅不同的活东西。这是历史的发展。阮元论“文”以韵偶为义，谓之古义可，谓之非古义即不成其为文则不可。他的“释颂”篇也应当批判地研究。他说：

“诗”分风、雅、颂。颂之训为美盛德者，余义也。颂之训为形容者，本义也。且颂字即容字也（颂正字，容假借字。“诗谱”：“颂之言容。”释名：“颂，容也。”并以假借字释正字。“说文”，容训盛，与颂字义别。后人专以颂为歌功颂德字，而颂之本义失矣）。故“说文”：“颂，儿也，从页公声。”籀文作颂。是容即颂。“汉书”“儒林传”：“鲁徐生善为颂”，即善为容也。容养，一声之转，古籍每多通借。……所谓“商颂”、“周颂”、“鲁颂”者，若曰商之样子，周之样子，鲁之样子而已，无深义也。……三颂各章皆是舞容，故称为颂，若元以后戏曲，歌者舞者与乐器全动作也。风雅则但若南宋人之歌词弹词而已，不必鼓舞以应铿锵之节也。……所谓夏者，即九夏之义。“说文”：“夏从欠从页从白，白，两手，欠，两足”，与颂字义同，周曰颂，古曰夏而已。……明乎人身手足头儿之义，而古人名诗为夏为颂之义显矣。……此乃古人未发之义，因释之如此。（“研经室一集”卷一）

阮元在“研经室集”第一篇即研究语言文字的起源与流变。这篇文字所讲的庖牺、神农、黄帝、食颡部分都是神话，不能作为依据，但其中暗示些文字史的真理。他说：

庖牺氏未有文字，始画八卦。然非画其卦而已，必有意立乎卦之始，必有言传乎卦之继。其意若指此或建成断之画，以为此乾坎艮震巽离坤兑也，其言遂以音传之曰，此乾坎艮震巽离坤兑也，坎则传为罍音之言，巽则传为唇音之言，而坎巽等字尚未造也。至黄帝时始有文字，后人始指八卦之字而读之，以寄其音，会之以成其书。……故六书出于八卦，而指事、象形、形声、会意、转注、假借，皆出于“易”。……书契取于夬必先有夬卦，而后有夬意，先有夬意，而后有夬言，先有夬言，而后有夬书，先有夬书而后有夬辞也。（“研经室一集”卷一“易书不尽言言不尽意说”）

言语文字是否出于八卦，大有问题。然而他把八卦的符号说成旗语、手势、或方向暗记，而后始寄以音读，而后更有语言命题，则近于古代语言文字的推测。在这里，他这样地说“易”，和焦循从数学观点说“易”不同。经过这样的分析，在客观上似把中古的先天和太极的神秘因素，拆得烟消云散！（可参看他的“释易彖意”篇，载同上书同卷）

在研究古代文字与古代制度时，阮元曾研究金石学，引用周器“散氏般”等以佐证经说，并从韵读上认识了些周金文字。他由周器考证古制已经开近人研究古史的途径，所谓“吾欲观三代以上之道与器，九经之外，舍钟鼎之属，易由观之！”（“研经室三集”卷三“商周铜器说”上）

道器之说是宋明清三代学者争辩最热闹的问题，由道器观的哲学认识，可以看出唯物论和唯心论的斗争史。阮元对此一问题，除开他的理想，在客观上暗示出道器二者历史渊源的说明。他说：

形上谓道，形下谓器。商周二代之道，存于今者有九经焉，若器则罕有存者，所存者铜器钟鼎之属耳。古铜器有铭，铭之文为古人篆迹（铭文为西周古文，与后来之篆字大有区分，汉人所谓古文，乃指六国古文，非殷周古文），非经文隶楷繅楮传写之比，且其词为古王侯大夫贤者所为，其重与九经同之，……今之所传者，使古圣贤见之，安如不载入无传也？器者，所以藏礼，故孔子曰，“唯器与名不何以假人”。先王之制器也，齐其度量，同其文字，别其尊卑，用之于朝观燕乡，则见天子之尊，锡命之宠；……用之于祭祀饮射，则见德功之美，勋党之名，孝子孝孙，永享其祖考而宝用之焉。且天子诸侯卿大夫，非有德位保其富贵，则不能制共器。……然则器者，先王所以驯天下尊王敬祖之心，教天下习礼博文之学，商祚六百，周祚八百，道与器皆不坠也。且世禄之家，其富贵精力必有所用，……先王使用其才与力与礼与文于器之中，礼明而文达，位定而王尊，愚慢狂暴好作乱者鲜矣！故穷而在下，则颜子箪瓢不为俭，贵而在上，则晋绛钟镛不为奢，此古圣王之大道，亦古圣王之精意也。……故吾谓欲观三代以上之道与器，九经之外，舍钟鼎之属，易由观之！（“研经室三集”卷三“商周铜器说”上）

礼，所以别贵贱”，“君子勤礼，小人尽力”，即阮无所讲的“别其尊卑”。“礼”为周代的文明，殷虚甲骨文中简无礼字，我们在这里应把问题仅限于周代的社会。礼器是一而二、二而一的，礼指文明社会的中国古代法权，“器”指藏此制度的东西，所谓“名与器不可以假入”。王国维“殷周制度论”一文，开首即以文明社会的分界——城市文明立说，说明了周代受土受民的灭国条件（殷代不能灭国，王氏已证明之，据学理而言，灭国受民只有在古代社会内分工的基础上始有可能，前于此则受民无用，多数的例子是将失败者的族员作为牺牲杀戮），后面将周制归结于道德文明。又按道德文明的意思，是与文明社会的发展相适应的，凡抽象文字如德字孝字，甲骨文未见，周金始出。由此而言，形下谓器，指具体的政治（或云城市）生活，市形上谓道，则指“诗”“书”之中的文明意识，颇合史实。阮元所谓道存于九经（实则只能言“诗”“书”）、器所以藏礼，说明古代道器的文化是一源的，此其一。古代表示阶级制度的礼是专及的，所谓“礼”不下庶人，王国维在“殷周制度论”中，亦说明此旨，换言之，“礼”即墨子所指责的氏族王公大人的缚礼。中国古代文明和希腊不同，就在于中国保存了

氏族良贵的制度，不悖梭伦变法破坏血缘单位而建立地域单位的制度。周代的铭器，阮元所谓“非有德位保其富贵，则不能制其器”，“器者，所以藏礼”，正指贵族生活的宗子制度。因为周代的贵族之贵如尊爵等意义，即由尊爵等藏礼的酒器而来（参看王国维“释尊”诸篇文字），彝器的彝字后亦转为民彝之彝，指贵族法而言。富贵既然不分，所以周器所讲的锡土锡民的财富常载于所锡的铭器之中。阮元说“钟鼎彝器，三代之所宝贵，故分器赠器，皆以是为先，直与土地并重。”（同上“积古齐钟鼎彝器款识序”）凡子子孙孙（氏族）永宝用之器是和先王“受疆土”的土地（“周书”“梓材”）以及子子孙孙“世享”之“殷民”（“周书”“康诰”）分不开的，这就是礼制。此其二。至于道与器，在形式上虽有形上与形下之分，而其实同源。器之大者铭文有数百字，如“孟鼎”直与“周书”之诰体相似。阮元说“古器铭字多者或至数百字，纵不抵‘尚书’百篇，而有过于汲冢者远甚”（同上）。从道与器的内容而言，器既是藏礼的制度的工具，道就是维持此制度的教条，故道实依于器。此其三。以上所讲的道理，阮元以道与器的历史求说明，是值得我们注意的。这不但打破了汉以后认彝器如神物或玩物的看法（他说：“自汉至唐，罕见古器，偶得古鼎，或至改元称祥瑞”，“北宋以后，高原古冢，搜获甚多，始不从古器为神奇祥瑞，而或以玩赏加之”），而且客观上有助于批判道器玄学观点的独断。

阮元的道器观，不是属于哲学的，而是属于历史的，因之形而上或形而下，亦不必如王夫之、戴震训诂“谓之”的道理。看一看古代彝器的政治性质怎样支配当时的社会，便可以明白“器之藏”了。他说：

三代时鼎钟为最重之器。故有立国以鼎彝为分器者，武王有“分器”之篇，鲁公有彝器之分，是也。有诸侯大夫朝享而颺以重器者，周王予虢公以爵，晋侯赐子产以鼎，是也。有以小事大而赂从重器者，齐侯赂晋以地而先以纪甗，鲁公贿晋卿以寿梦之鼎，郑赂晋以襄钟，齐人赂晋以宗器，陈侯赂卷以宗器，燕人赂齐以罍耳，徐人赂齐以甲父鼎，郑伯纳晋以钟铸，是也。

有从大伐小而取为重器者，鲁取郟钟以为公般，齐攻鲁以求岑鼎，是也。……有铸政令于鼎彝以为重器者，司约书约剂于宗彝，晋郑铸刑书于刑鼎，是也。且有王纲废之时，以天子之社稷而与鼎器共存亡轻重者，武王迁商九鼎于雒，楚子问鼎于周，秦兴师临周求九鼎，是也。此周以前之说也。（“研经室三集”卷三“商周铜器说”下）

这种分类，并不科学。我们应该依据现存彝器铭文来分别彝器的性质，例如锡土锡人为类，禋祀先王为类，建邦立国为类，灭国俘族为类等等。总之，彝器是中国古代氏族贵族政治的藏礼工具，和西欧古代的法律，其性质相近，区别在于有无氏族的残存。所以在古代中国，“毁其宗庙，迁其重器”和“培其国家”有同等的严重意义。

关于古代制度，阮元所著的“明堂论”、“明堂圆说”（按关于明堂清代学者有不少著作，至王国维始告结束）、“孝经郊祀宗祀说”、“宗礼馀说”、“大雅文王诗解”、“咸秩无文解”，都是可参考的文章。他的“明堂论”，除开他说的远古传说，其说明周公制作的宗礼和周代重要的禋祀政治诸点，是比较有价值的。他说明周公对于明堂宗祀的创立，始配祀文王于上帝，其所引“尚书”“惇宗将礼、称秩元祀”诸条最初见于文献的证据，

所引周金中“太室”的证据，都说明了周公树立了超个人以上的权力（制礼作乐），这也与周公营“洛邑”（即东国）或进一步发展城市回家，是相一致的。他说：

周公摄政，若不来洛践阼，亲行宗礼，以收天下之心，则天下必不保为文武成王之天下，此不必为局公讳。惟周公毅然曰：“我之弗辟，我无以告我先王”，且克敕宗礼之后，始名宗曰明堂，制礼作乐，归政成王。（“研经室续集”卷一“宗礼余说”）

他考证周公之践阼与周公之克敕宗礼，是重要的史实。他以为周，公祀明堂的时候，周代典章礼乐尚继承殷代的旧礼。他说：

“书”“洛诰”曰：“周公曰：王肇称殷礼，祀于新邑，咸秩无文。”又曰：“称秩元祀，咸秩无文”。此两言“无文”者，谓无诗也。古人称诗之人乐者曰文。……周公祀明堂之时，但秩序祀，礼仍用殷礼，而乐则殷乐。诗不可用，周乐诗又未敢遽作，故曰成秩无文也。（同上“咸秩无文解”）

殷礼是什么呢？这是不能在旧的古籍传说中得出结论的，可参看王国维的“殷礼徵文”。根据甲骨文字，知道殷礼还保存甚浓厚的氏族制度，因为国家制度还在初期建立的时代，坛庙宗庙之制还没有严格的规定。周代的宗礼，因为保存着氏族制度，故可以继承殷礼的禋祀祖先的宗教，而又因为进一步建立国家的体系，故其命维新，制定了明堂制度。阮元“大雅文王诗解”篇，考证“大雅”“文王”篇为周公以后的作品，他的“旧邦维新”之说如下：

周虽旧邦，其命维新。言周之建邦虽旧，迨宗祀明堂基命定命之后，天命又新，非言新于文王在时也。……今周文王在明堂配上帝也。仪型文王，万邦作孚，言宗礼克敕，惟以文王之德为仪型，万邦始心服，……始可谓之新受天命也。

周金有“在武王嗣文王作邦”之句，“周书”有“文王肇国在西土”之句，故周代邦国的成立起于文王，所谓受天大命的新命，不论周金或“周书”皆指受土受民的文明。在周金与“诗”“书”中，仅言帅型先王或仪型文武，没有远古人物。这样看来，周代的文明是以周公的明堂宗礼为决定点，而肇始者则为西伯文王，所以禋祀首以文王居上，克配上帝。阮元的考征，客观上讲出了些历史实际。

在研究古代文字与古代思想时，阮元用归纳法统计出来的材料，因为他不区别时代，往往不够正确。而且，他所归纳出求的那些表示思想的字，往往仅限于归纳出的抽象的定义，却不能说明这些字在一定时代的具体的意义。例如他论“性”字，把“尚书”“召诰”与“孟子”的材料置于同一历史的范围之内，他论“顺”字，把春秋战国的材料与西周“诗经”的材料一样看待。在“释顺”篇，他由“易”、“诗”、“春秋三传”、“孝经”等书中归纳出一种意义，他的第一结论是：

有古人不甚称说之字，而后人标而论之者，有古人最称说之恒言要义，而后人置之不讲者。（“研经室一集”卷一）这是合于历史的。但由此仅仅可以看出古代和后世在思想上有变迁而已。他的第二结论是：

圣人治天下，万世不别立法术，但以天下人情顺逆，叙而行之而已。（同上）

这就成了荒谬的理想了。古代道德伦理诸字，在殷代甲骨文中还没有痕迹，在周金与西周的可靠文献“周颂”、“周书”（只限于今文十五六篇）中始有端倪，例如德、孝二字便是。“顺”字在西周不是主要的伦理规范。

“诗”“周颂”无顺字，“大雅”顺字多与德字相连，如“应侯顺德”，“顺德之行”，且多对外而言，如“王此大邦，克顺克比”，“有觉德行，四国顺之”。“顺”字成为重要伦理，大约起始于变雅时代。当时周代社会发生激烈的变动，暴露出奴隶社会的矛盾，如夷厉以后的“诗大雅”“板”、“荡”、“抑”各篇所表现的社会情况。顺字也多出现在此诸篇中，如说：

无竞维人，四方其训（与顺通，参看“释训”篇）之，有觉德行，四国顺之，……敬慎成仪，维民之则；其在于今，兴迷乱于政，颠覆厥德，……罔敷求先王，克其明刑。……其维哲人，告之话言，顺德之行：其维愚人，复谓我僭，民各有心！（“抑”）

维此惠君，民人所瞻，秉心宣犹，考慎其相，维彼不顺，自独俾臧，自有肺阳，俾民卒狂。

维此良人，作为式穀；维彼不顺，征以中垢。（“桑柔”）

由上面“大雅”诗句所现出的“顺”字看来，诗句都是对照的体裁，一方面有服从的顺德者，他方面有不服从的不顺德者，而且含有古今不同的感慨。这只怕是“顺”字一义在阶级矛盾暴露时代出现的理由。阮元的第二结论并没有把这些理由说明，反而用他的理想歪曲了历史。他在第二结论中把“顺”说成是圣人治天下的万世不易的东西，但他所举关于“顺”字材料都是春秋以至秦汉之间的文献。这时的“顺”字，诚如他所说是“至德要道”（统治阶级的），因为这时天下无道，政由诸侯而大夫、而陪臣，即是在经济意义上是由氏族单位渐向地域单位转变，从而顺字不仅如在西周时代仅限于贵族伦理，而且普及成为一般的道德情操。他归纳了“孝经”章句的顺字，如“天地之经，而民是则之，则天之明，因地之利，以顺天下”等文句，而说：“本孝弟忠敬以立身处世，故能保其禄位，守其宗庙；反是则犯上作乱，身亡祀绝。‘春秋’之权所以制天下者，顺逆间耳。”（“研经室一集”卷一“释顺”）这种统治阶级的思想，和他举的“礼经”文句，如“仁者顺之体也”相同，都是战国至嬴秦的阶级调和的伦理思想。他提出了“最要之字”的渊源，这是可取的地方，而历史主义的说明，就不是考据家所能知道的了。

阮元有“释达”篇，以“达”学为“春秋”末年的思想。他说：

达之为义，圣贤道德之始（？），古人最重之，且恒言之，而后人略之。……后儒持明体达用之论，而达专属用，非孔曾本义也。（同上“释达”）

“达”字所以成为春秋末年的思想，因为那时已经有“贤”者一类国民阶级出现（参看拙著“中国古代社会史论”第十一章），作为自由民的国人参加了政治活动，参加了学术活动（学术下私人），才能有下学而上达”的思想。这时不似西周的氏族贵族，“贵者恒贵”了，而那些出身鄙贱的人也相对地能够参与国事，作宰出仕，所以儒者尊贤，墨者尚贤，提倡功业上之“达”德。阮元这篇文字所举的材料不似前一篇用时代不同的东西抽象出来，而主要依据“论语”等书说明春秋时代到战国“达”字一伦理思想的重要性。他说：

达之为义，春秋时甚重之。达之为义，学者亦多问之。“论语”：

“子张问：士何如斯可谓之达矣？子曰……夫达也者，质直而好义，察言而观色，虑以下人，在邦必达，在家必达。……”“大戴礼”：“……曾子曰：……君子进则能达，岂贵其能达哉？贵其有功也。”绎孔曾此言，知所谓达者，乃士大夫（？）学问明通，思虑不争，言色质直，循行于家国之间，无险阻之处也。……故“论语”：“子曰：赐也达，于从政乎何有？”“夫仁者，己欲达而达人”，“不怨天，不尤人，下学而上达”，此达之说也。……“论语”曰：“诵诗三百授之以政，不达。”“孟子”曰：“君子之志于道也，不成章不达。”此不达之说也。（“研经室一集”卷一“释达”）

由此看来，“达”的伦理思想，是因了春秋以至战国的国民阶级的活动，所产生的政治修养，惟有在氏族贵族政治解体的时候，一般市民或私人可以由成章下学而上达于邦家政治。阮元的解释虽没有历史的说明，但显示出最初步的史料辨别。这里，他也有主观的愿望和理想，即他反对宋儒以来“明体达用”的玄学，而把达用的功利古说举示出来以为自己的凭藉。所以他说：

元按，达也者，士大夫智类通明，所行事功及于家国之谓也。

（同上）

在阮元对古代思想的研究中，值得介绍的，是他论古今“性”说变化的历史，这是思想史的初步研究。性命之论，在中国中古思想史中，是一个主要的论争题目。唐宋以来，性的玄学大为发展。晚明以及清初的学者，从人性的玄学反驳过来而介人性的实学，这场官司打得很热烈。胡适派竟把这一问题认为是不可解决的问题，认为参与这种认争即为“无谓之争”，徒生枝节而已。实则，此一问题不是不可解决的，依据马克思主义哲学的解答早已没有什么神秘，活的历史的人性论已经代替了从前死的类概念的人性论了。而且，此一问题，又可从思想史上予以解答，各个时代各有其本时代的人性论，它不过是反映社会发展和阶级斗争的思维过程史的标志罢了。阮元的性命训诂，自然有他的时代的主观愿望，借助于恢复古训之义而表现自己的主张。但他的思想史的训诂，要求将各时代的思想還元于各自时代的面目，则是他的学术的价值。在这里，我们认为无批判地完全崇拜阮氏之说，固为近视，而有成见地完全抹杀阮氏之说，也不是研究历史的态度。

阮元从“性”字渊源上讲起。他说：

余讲学不敢似学案立宗旨（按此句暗评宋儒），惟知言性则溯始“召诰”之节性，迄于“孟子”之性善（化二者各有历史的特点，不能等视），不立空谈，不生异说而已。性字之造于周召之前：从心则包仁义礼智等在内，从生则包味嗅声色等在内（此二句，第一句甚是，第二、三句则望文生义）。是故周召之时解性字者朴实不乱，何也？字如此实造，事亦如此实讲。周召知性命有欲，必须节之。节者，如有所节制，使不逾尺寸也（此段指出古人思想，甚是，但从下他引“中庸”的“率性”，以为仍是周召节性之义，其中没有玄想，而依从于实事，就不合于历史了）。（“研经室再续集”卷一“节性齐主人小像跋”）

除开地下资料而言，他以性字出现在中国最早文献上始自“召诰，之“节性”，这断案是差强人意的。他在“性命古训”篇序文说：“先举‘尚书’‘召诰’……以建首”（“研经室一集”卷十），似以部分“周书”与“商

书”以前的文献乃七十子后学者所为。但他在论本文时则有出入，而说“‘尚书’之虞性（按虞性原文为“不虞天性”，郑康成以度训虞，属“商书”）、节性，‘毛诗’之弥性，言性者所当首举而尊式之，盖最古之训也。学者远释二氏，而近忘圣经，何也？”（“肇经室一集”卷十）此文中又举出“商书”“西伯戡黎”篇之文，研其用意，“商书”之文可据亦可不据，尚无定见。至于“汤诰”之“降衷恒性”，王应麟断为言性之始，他则以其为“古文尚书”而否认之。

性字出现，在“尚书”始于“召诰”，在“诗经”始于“大雅”“卷阿”。“卷阿”一诗，文献名贵，旧说以为成王时代之诗，未可确信，依诗中所述的氏族君子看来，不能不在夷厉时代以后。从文句上讲来，“召诰”：“节性，惟日其迈。王敬作所，不可不敬德。”“卷阿”：“岂弟君子，裨尔弥尔性，似先公酋矣。……”这种人性说，诚如阮元所说“质实无高妙之旨”，“但言无因病之忧，即是考终福命，……此周时人所说之性，非季习之所复之性。”（同上“性命古训”）然而他把性字讲成从心从生，则不是古训。性字，周金中作生，“蔡姑敦”：“用蕲眉寿綰綽，永命弥厥生”，“齐子仲姜铸”：“用求考命弥生”。弥厥生、弥生之生，即“卷阿”弥尔性之性，是性字原则生字，从心则后起之事。至于他说性包含仁义礼智在内，更为春秋以后的思想了。但阮元也并不是不知道“生之谓性”的古训的。他在“性命古训”中说：

按性字本从心从生，先有生字，后造性字，商周古人造此字时，即已谐声，声亦意也。然则告子生之谓性一言本不为误，故孟子不骤辟之，而先以言问之曰：“生之谓性也，犹白之谓白欤？”盖生之谓性一句为古训，而告子误解古训，竟无人物善恶之分。……孟子非辟其生之谓性之古说也。（“肇经室一集”卷十）

在西周可靠文献以及西周吉金之中，命字多见，性字很生疏。阮元说“周初古人亦不必定于多说性字”（同上），此话不易。周初古人的性命观究竟如何呢？“字如此实造，事如此实讲”，是阮元较近于实际的答案，然而汉学家并不能解答具体的历史。据著者研究，第一、性命在西周氏族君子的意识中，是最初天人合一的宗教思想。殷代甲文中帝与祖不分，天与人（此人字指族人）不分，因此，性命还没有分裂。周初则不然，帝与祖分裂，天与人（亦指族人）分裂，故产生了周金、“周颂”、“周书”中先王（文王）配天的天命论，这是周公明堂制度建立以后的观念，而天帝和祖宗的宗教便和殷代区别开来。第二、天命观是周初的最重要的思想，故性字虽为周初古人并不多说之字，而命字确为这时的重要语集。第三、性命的规范仅限于先王配天并降福于后代子孙的理由，只说明“有孝有德”的宗教，还没有一般的人类性命观。第四、“性”字出现，也不是一般的人性（如性善性恶）思想，仅指示贵族按照先公先王的样子以终天命罢了。“大雅”“卷阿”说：

伴奂尔游矣，优游尔休矣，岂弟君子，裨尔弥尔性，似先公酋矣！尔士宇畷章，亦孔之厚矣，岂弟君子，裨尔弥尔性，百神尔主矣！尔受命长矣，萑禄尔康矣，岂弟君子，裨尔弥尔性，纯嘏尔常矣！有冯有翼，有孝有德，以引以翼，岂弟君子，四方为则！……四方为纲！

这是歌颂氏族君子或后王应当帅型先王受命、俾子子孙孙万福无疆的诗句，周金所谓“永命弥厥生”，“用求考命弥生”，可以互证。“书”“召

诰”“节性，惟日其迈。王敬作所，不可不敬德。”下文也说到要监于复殷之坠厥命，而且还说：

若生子，罔不在厥初生，自贻哲命，今天其命哲，命吉凶，命历年；知今我初服。……王其德之用，祈天永命……。

由此看来，初服受命为王，和生子初生相比，因为天降命与天降生是相同的。天既命哲，则天也降生。天之永命既和弥厥生相应，那么，只要敬德孝祖便可以永继先公先王之祿位。性命古训，就是这样。“永命”与“弥生”相配合，即永远为奴隶主或为被支配阶级的统治者之义。阮元在“性命古训”里把“初生”之义解释为贵者所以降生的意思。他说：“君臣贵贱，群类不同，各有性命，即‘召诰’所说罔不在厥初生，亦即‘诗’所谓实命不同也。”这是忠实的训诂。他又说：“此诗俾尔云云之文法，与‘天保定尔’之‘俾尔单厚，何福不除’等句相同，虽言性而有命在内，故郑笺兼性命言之，且但言无困病之忧，即是考终福命。”解释也近乎实际。

阮元以为性命古训与威仪不可分。他说：圣人……因其动作，以礼义为威仪，威仪所以定命，定，如“诗”“天保定尔，亦孔之固”之定。能者（按此二字有语病，周制初期能者贤者尚未出现，应为贵者，或通用君子）勤于礼乐威仪，以就弥性之福祿，不能者（此三字亦不妥）惰于礼乐威仪，以取弃命之祸乱（此属变雅所谓哲人之愚了）。是以周以前（应言周初）圣经古训，皆言勤威仪以保定性命，未闻如李习之之说，以寂明通照复性也。威仪者，人之体貌，后人所藐视为在外最粗浅之事，然此二字古人最重之。（“肇经室一集”卷十“性命古训”）他的威仪说，是由“左传”“君子勤礼，小人尽力”二句开首研究。但解释古人“威仪”是性命的内容，应引“诗”“书”的材料为证件，仅引“左传”，不能证古人“未尝求德行言语性命于虚静不易思索之境”（同上）。因为“左传”并非西周文献。于是他说：

或左氏之言少有浮夸乎？试再稽之“尚书”。“书”言威仪者二（“顾命”、“酒诰”）；再稽之“诗”，“诗”三百篇中言威仪者十有七。……“敬慎威仪，惟民之则”。“威仪抑抑，德音秩秩，……受福无疆，四方之纲”。“抑抑威仪，维德之隅”。“敬慎威仪，以近有德”。……威仪者，言行所自出，故曰“慎尔出话，……无不柔嘉，……淑慎尔止，不愆于仪”。此谓谨慎言行，柔嘉容色之人即力威仪也。（下引仲山甫“古训是式，威仪是力”之章句为证）……且百行莫大于孝。……“诗”曰：“敬慎威仪，维民之则，……靡不有孝，自求伊祜”矣。……且力于威仪者，可祈天命之福，故“威仪抑抑”于“四方之纲”者，“受福无疆”也。……反是，则“威仪不类”者，“人之云亡”矣，“威仪卒迷”者，“丧乱蔑资”矣。且定命即所以保性，“卷阿”之诗言性者三，而继之曰：“如圭如璋，令闻令望，……四方为纲。”此亦即“鳧鷖”威仪为四方纲之义也。凡此威仪为德之隅，性命所以各正也。（下引孔子之言）……（同上）

他以威仪为性命内容的古训，不但指出性命的古代意识，而且指出性命是勤礼君子所以做贵族的理由。这种以威仪为统治者支配手段之说，暗示出古代社会的统治阶级的威风，值得我们参考。

然而阮元在历史研究的正途上，又跑了野马，他说“古性命之训虽多，而大旨相同”（同上），把西周作品与战国作品（主要为“孟子”）并列地

置于一处，比较归纳起来，这点被胡适所赞扬为有价值的归纳法，其实是最不通的方法。实在讲来，性命作为抽象的人类性去看待，在理论上得出一般化的倾向，溯始于诸子，尤以孟子之后为最流行。阮氏关于孟子性善论的训诂与发挥是继承戴震的传统，主要说明：性、欲无善恶之分，告子说“食色性也”四字本不误，孟子惟辟其义外之说，而未辟“食色性也”之说。孟子所言之性，食色在内，不过以礼节之罢了。他甚赞汉儒赵岐的章注，以为他不像晋唐以后的学者别欲于性之外。这点，他在“性命古训”篇的最后一节有详细说明，因为出于戴震焦循的思想路线，我们在此从略。就历史次序而言，“礼”、“乐”、“易传”应属于晚周思想，但阮元仍拘于传统而与“诗”“书”并论，这也是训诂考据之学单靠归纳法的毛病。他解释“易传”与“乐记”有主观的理想，以为“寂然不动”是对卜筮而言，“人生而静，感于物而动”，是对音乐而言，依此把晋唐宋明儒者的理论根据否定了。他说：

按“乐记”“人生而静，天之性也”二句，就外感未至时言之。乐即外感之至易者也。……欲生于情，在性之内，不能言性内无欲。……经文明云：“性之欲也”，欲固不能离性而自成为欲也。……又按，“周易”“系辞传”曰：“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”此节所言，乃卜筮之鬼神，处于无思无为寂然不动之处，因人来卜筮，感而遂通，非言人无思无为寂然不动，物来感之而通也，与“礼记”“乐记”“人生而静，感于物而动，性之欲也”为音乐言之者，不相牵涉。而佛书内有言佛以寂静明觉为主者，晋唐人乐从其言，返而索之于儒书之中，得“乐记”斯言及“周易”寂然不动之言，以为相似，遂传会之以为孔孟之道本如此，恐未然也。又按“易”此节曰：“寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此”。此言神道在“易”筮之内，寂然不动，凡有人来筮者，能因人感，而知天下之故，所以“易”道为天下之至神，非说儒者之身心寂然不动，有感遂通也。否则，天下至神，虽周孔不能，况一介儒士乎？（“肇经室一集”卷十“性命古训”）

阮元从西周“性”字的始义讲起，继述及周秦诸子的人性论，最后揭发晋唐宋明的人性论，在大体上看来，他想研究思想史的实际，比仅在原则上考究学术源流的章学诚更进了一步。我们把阮氏对于中古思想史的述评在这里介绍一下。他说：

晋唐人嫌味色声臭安佚为欲，必欲别之于性之外。此释氏所谓佛性，非圣经所言天性。梁以后言禅宗者，以为不立文字，直指人心，乃见性成佛，明顿了无生。……此与李习之寂照复性之说又远。……按唐季翱“复性书”曰：“情之动静弗息，则不能复其性，而烛天地为不极之明。故……觉则明。……诚者，圣人性之也，寂然不动，广大清明，照乎天地，感而遂通天下之故。弗虑弗思，情则不生，情既不生，乃为正思，正思者无虑无思也。……”按商周人言性命多在事，在事故实而易于率循。晋唐人言性命多在心，在心故虚而易于传会。习之此书是也。……“释典”内有云：“佛者何也？盖穷理尽性大觉之称也。”

其道虚玄，固已妙绝常境。心不可以智知，形不可以象测。同万物之为而居不为之域，处言教之内而止无言之乡。寂寞虚旷，强

名曰觉。”（“翻译大论”）……释氏之说，皆李习之复性之说所由来，相比而观，其迹自见。……“易”“文言”明以利贞为情性矣，又言六爻发挥，旁通情矣，然则情可绝乎，性待复乎？

又案，释氏所说直指人心，见性成佛之性字，……此在梵书之中本不知是何称名，是何字样。自晋魏翻译之人求之儒书文字之内，无一字相合，足以当之者，遂拈出“性”字，迁就假借以当之。……盖世之视“性”字者，已近于释老而离于儒矣。六朝人不讳言释，不阴释而阳儒，阴释而阳儒，唐李翱为始。……象山阳明更多染梁以后禅学矣。（同上）

他又在“复性辨”篇中说：

“庄子”“缮性”篇曰：“……文灭质，博溺心，然后民始惑乱，无以反其性情而复其初。”元读“庄子”，未尝不叹其说为尧舜孔颜之变局也。……唐李翱“复性”之书即本之于此，而反饰为孔颜之学，外孔颜而内老庄也，内庄已不可矣，况又由庄入禅乎！……后人才力浅弱，不能文，不能博，有复初之一说焉，可以不读书，日安佚而其名愈高，孰不乐趋之？（“肇经室续集”卷三）他又详辨“性”字在晋唐以后的流变，说：

性字……晋宋姚秦人翻译者，执此物（指本来面目）求之于中国经典内（“经典释文”，所谓典者老庄也），有一“性”字，似乎相近，彼时经中性字纵不近，彼时典中性字已相近。于是取以当彼无得而称之物。此譬如执台字以当窳堵波，而不别造塔字也。……唐李习之以为不然曰：“吾儒家自有性道，不可入于二氏。”于是作“复性书”，其下笔之学明是……从心从生之性字，其悟于心而著于书者，仍是浮屠家无得而称之物。此譬如今人以塔为西域夷人所居，甚卑屏之，而其所造所居所崇者必以台。且曰：“此‘毛诗’内文王之灵台。……”问以尔台何形，则曰：“高妙之至，七级九级，六窗八窗，栏杆齐云，相轮耀日。”呜呼！是直以塔为台，口崇古台，而心炫西塔，外用台名，内用塔实也。是故翻译者，但以典中性字当佛经无得而称之物；而唐人更以经中性字当之也。（“肇经室续集”卷三“塔性说”）

阮元关于人“性”论的历史的述评，大要如上。他有没有主观的主张呢？我们的答复是有的。他的主张在局部的或枝节的方面，还保留着清初学者在事功上讲性命的遗绪，反对面壁见性的玄谈。这种主张有没有进步的意义呢？这是人文主义的传统，接近于近代的课题。宋明儒者假借孔孟的道统以宣扬自己的主张，清初学者企图复兴孔孟的面目以宣扬自己的主张。汉学家如阮元，从其以近古即为真理的观点看来是错误的，但从其训诂字义中枝节上有些接近于历史实际的论断看来，却有可取之处，不能以其为考据而考据的方法，一概抹杀。

中国中古思想的最大毛病便是缺之分析精神，笼统地直求于心传之学。如朱熹在“大学章句序”中说：

三千之徒，盖莫不闻其说，而曾氏之传，独得其宗，于是作为传义以发其意。及孟子没而其传泯焉。……宋德隆盛，治教休明，于是河南程氏两夫子出，而有以接乎孟氏之传。

这种斩绝历史，观念地划一思维史的企图，被清初学者驳斥得体无完肤。

乾嘉学者如章学诚、汪中更由思想源流方面另辟研究的途径，阮元便受了他们的影响。

阮元根据训诂做起点，以为宋明以来“一贯”的哲学，不是孔子的圣教，更不是所谓宗传。他想要在认识论上求得解答。首先我们看他如何把“心”字从虚灵冥照的自体，改变而为对于事物的经验。他说：

汉刘熙“释名”曰：“心、纤也、言纤微无物不贯也”。此训最合本义，盖纤细而锐者皆可名曰心，但言心而其纤锐纤细之意见矣。“说文”心部次于思部，思部次于凶部系部，纒字即从凶得声得意。今人俗书尖字，古作鐵，鐵与纤同意。“易”“说卦”云：“坎其于木也，为坚多心。”虞翻云：“坚多心者，枣棘之属。”按枣棘之属初生未有不先见尖刺者，尖刺即心也。“说文”束字即今刺字。解曰：“木芒也。”故重束为枣，并束为棘，皆归束部，皆有尖心之木也。……“诗”“凯风”“吹彼棘心，棘心夭夭”，皆言枣棘初生有尖刺，故名曰心，非谓其木皮外裹，赤心在内也，心果在内，风安得吹之？且“易”曰：“坚多心”，“礼记”：“松柏有心，皆谓心为尖刺，故可曰多心，有心。……”（“肇经室一集”卷一“释心”）

他以纤锐尖刺的性质训心字，且以“心”既纤析外界，便不能说赤心在内，于是把“心”作为认识分析的手段去看待，以为它时时和经验的世界交接呼吸。这样一来，心是明镜台之说便不能成立了。物“心”在风中吹着，好比人心须从经验来证明一样，因此，他解释“论语”的中心思想便趋向于经验论。其所以是经验论，在于第一，“心”在外之说就是把“心”還元做经验。第二，认识能力的“心”仅是一种手段。第三，他所讲的“实事求是”一语就是“心”的全部活动。这和马克思主义的实事求是是不同的，因为汉学家的“实事”是局部的细节上的近于古人所想的的东西，他们所说的“是”指一种逻辑上的归纳法，他们所说的“求”的观点，是求古人的志愿，求得了一点便加以升华来概括全部。因此，经验论就流于主观主义了。依此，我们也可以明白他训诂“一贯”的行为论。

阮元说：学而时习之者，学兼诵之行之。凡礼乐文艺之繁，伦常之纪，道德之要，载在先王之书者，皆当讲习之、贯习之。“尔雅”曰：“贯，习也。”转注之，习，亦贯也。时习之习，即一贯之贯。

贯主行事，习亦行事，故时习者，时诵之，时行之也。“尔雅”又曰：“贯，事也。”圣人之道，未有不于行事见而但于言语见者也。故孔子告曾子曰：“吾道一以贯之。”一贯者，壹是皆行之也。又告子贡曰：“汝以予为多学而识之者欤？予一以贯之。”

此义与告曾子同，言圣道壹是贯行，非徒学而识之。……此章乃孔子教人之语，实即孔子生平学行之始末也。（“肇经室一集”卷二“论语解”）依据“论语”的文义以及孔子的学说讲来，“一贯者，壹是皆行之也”的训诂，比宋儒的讲法，是圆通些。在这里，我们必须把训诂的作用来弄清楚。如果说一切义理皆可由文字来弄通，或者说古人之意就能由文字参证出来，那就是汉学家的夸张之说。但满意的训诂，也无疑地可作为通解历史的初步知识。据此，我们才可判断阮氏“一贯”的解释和朱熹“一旦豁然贯通”的解释。阮元说：

圣贤之言，不但深远者非训诂不明，即浅近者亦非训诂不明也。

就圣贤之言而训之或有误焉，圣贤之道亦误矣，说在“论语”之一贯。“论语”“贯”学凡三见：曾子之一贯也，子贡之一贯也，闵子之言仍旧贯也，此三贯字其训不应有异。元按：贯、行也、事也（“尔雅”：“贯、事也”。“广雅”：“贯、行也。”“诗”“硕鼠”：“三岁贯女”。“周礼”“职方”：“使同贯利”。“论语”“先进”：“仍旧贯”，传注皆训为事。“汉书”“谷永传”云：“以次贯行”。“后汉”“光武十五王传”云：“奉承贯行”。皆行事之义），三者皆当训为行事也。孔子呼曾子告之曰：“吾道一以贯之”。此言孔子之道皆于行事见之，非徒以文学为教也。一与壹通（一与壹通，经史中并训为专，又并训为皆。“后汉”“冯緄传”、“淮南”“说山训”、“管子”“心术篇”，皆训一为专。“大戴”“卫将军”、“荀子”“劝学”、“臣道”，“后汉书”“顺帝纪”，皆训一为皆。“荀子”“大略”，“左”昭二十六年、“谷梁”僖九年、“礼记”“表記”、“大学”，皆训壹为专。至于一壹二字通用之处，经史中不可胜举矣）。壹以贯之，犹言壹是皆以行事为教也。弟子不知所行为何道，故曾子曰：“夫子之道忠恕而已矣。”即“中庸”所谓：“忠恕违道不远，施诸己而不愿亦勿施于人。……”此皆圣贤……极实之道，亦即天下古今极大极难之道也。若云贤者因圣人一呼之下，即“一旦豁然贯通”焉（此句出于朱子“大学章句”，阮氏隐其出处），此似禅家顿宗“冬寒见桶底脱”大悟之旨，而非圣贤之道也。何者？曾子若因一贯，而得道统之传，子贡之一贯又何说乎？不知子贡之一贯，亦当训为行事。……此夫子恐子贡但以多学而识学圣人，而不于行事学圣人也。……卒之告子贡曰：“予一以贯之。”亦谓壹是皆以行事为教也。……闵子曰：“仍旧贯，如之何？”此亦仍旧行事，不必改作也。故以行事训贯，则圣贤之道归于儒；以通彻训贯，则圣贤之道近于禅矣。鄙见如此，未知尚有误否，敢以质之学古而不持成见之君子。（“肇经室一集”卷二“论语一贯说”）

他所详辨“贯”字之义，主观上是想区别孔子思想与朱熹思想的不同所在。他以贯行为孔子的一贯之道，通彻为宋儒的一贯之道，二者之间不相通，孔学是没有“心传”的。他所谓“以通彻训贯”，暗指朱熹，如朱熹“论语学注”云：“贯，通也。……圣人之心浑然一理，而泛应曲当，‘用’各不同。曾子……未知其‘体’之一尔。……”这里体用二字的语源，据顾炎武李塨所讨论，即来自佛典。至于训贯为通，即所谓一旦豁然贯通之通彻。清代学者读“论语”多注重行事，而宋儒读“论语”则如程颐所说“颐读‘论语’……愈久，但觉意味深长”，这意味深长四字，好像众妙之门，“浑然超出言诠”的，这自然是主观唯心论。至于阮元以经验论解释孔子的学说却同时也是他自己的思想。因为有经验论的主张，就被胡适抓住吹嘘起来了。

阮元又有“大学格物说”，也想分辨古今思想的变化。他在文中曾说：“先儒论格物者多矣，乃多以虚义参之，似非圣人立言之本意。元之论格物，非敢异也，亦实事求是而已。”（同上“大学格物说”）这种委婉的态度，是他的特点，但骨子里在于批判宋儒。清儒陈乾初汪中著有专论，怀疑“大学”一书。至于“中庸”一书，其中或有子思之作，但也有汉人之文，这也被清儒所大体考明。阮元对于“大戴礼”所载而为宋儒所分出来加以表章的

这两本书，接受了当时汉学家考订的意见，在“中庸说”中说：“‘中庸’为子思所作，自天命之谓性，至父母其顺矣乎，似‘中庸篇’之大义已止于此；自鬼神之为德以下，似别成一篇，与‘中庸’无涉。”（“肇经室续集”卷一）故他似已经论及“中庸”一书的内容不成于一人之手。他在“大学格物说”篇中开首就指出“‘礼记’大学篇”字样，文中虽称曾子著书，但没有如宋儒所谓“孔子之意，而曾子述之”的意思，这也受了陈乾初、汪中考证的影响。在这些地方，他已经不同于宋儒治“大学”、“中庸”的态度，已经微露出“学”“庸”思想应与孔子分开研究的意思。他所谓“先儒……多以虚义参之”，当指朱子以下的话：

右传之五章，盖释格物致知之义，而今亡矣！间尝窃取程子之意，以补之曰：“……大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。”（“大学章句”）

他认为这种“虚义”不是古人的本意，于是他依汉儒去发现古人的立言义指。

阮元对于格物，是这样说的：

致知在格物。物者，事也，格者，至也。事者，家国天下之事。……格有至义，即有止义。履而至止于其地，圣贤实践之道也。凡经传所云“格于上下”、“不格奸”、……“暴风来格”及古钟鼎文“格于太庙”、“格于太室”之类，皆训为至，盖假为本字，格字同音相借也。“小尔雅”“广诂”曰：“格，止也”。知止即知物所当格也。至善之至，知止之止，皆与格义一也。……“仪礼”“乡射礼”曰：“物长如筈”，郑注云：“物谓射时所立处也”。……盖物字本从勿。勿者，“说文”：州里所建旗，趣民事，故称勿勿。……射者所立之位，亦名物者，古人即通会此意以命名也。……故曰，格物者，至止于事物之谓也，凡家国天下五伦之事，无不当以身亲至其处而履之，以止于至善也。……（“肇经室一集”卷二“大学格物说”）

他训“格”之古义，是不错的。但说“大学”完全与古义相同，毫无新义，就不合于当时的历史了。这里已经包含着他的“实践”之主张。这一点，从他的知识论看来，“实践”的意义并不明确，也没有哲学的发挥，但他没有走上戴震的观照论的道路，都是事实。然而胡适却批评他：“不能了解戴学的真精神，岂不可叹？”（“戴东原的哲学”，一四九页）实在讲来，戴学在这一点却是最坏的哲学，阮元在戴震的旧路上改正了戴震的缺点，就比李塨修正颜元的实践意义显得有价值些。胡适的实用主义虽然抬高乾嘉学者的考据方法，但他对于乾嘉学者的思想的批判是颠倒是非的，他硬把戴震认为中兴清代学术的人，甚至说超出前进的清初大儒之上，他把乾嘉学者最落后的一面更死抱住不肯放手。

阮元还有“论语论仁论”，“孟子论仁论”二篇，重视仁字的历史的研究。他说：

按夏商以前无仁字（“虞书”德字、惠字，即包仁字在内）。……仁字不见于“尚书”“虞”“夏”“商书”（“仲虺之诰”“克宽克仁”，“太甲”“怀于有仁”，皆古文“尚书”）、“诗”雅颂、

“易”卦爻辞之中。此字明是周人始因“相人偶”之恒言而造为“仁”字。……“论语”曰：“虽有周亲，不如仁人”，著于经矣，然非始于孔子也。……“论语”“周亲仁人”，亦“书”之逸文（今在古文“尚书”“泰誓”）。……然则仁字之行，其在成康以后乎？（“肇经室一集”卷九“孟子论仁论”）

按仁字不见于“虞”“夏”“商书”及“诗”三颂、“易”卦爻辞之内，似周初有此言而尚无此字。其见于“毛诗”者则始自“诗”“国风”“洵美且仁”。……（同上卷八“论语论仁论”）阮元这种研究大体上是合于历史实际情况的。“仁”字在可靠的古书中，不但不见于西周，而且不见于孔子以前的书中（“诗”“国风”洵美且仁之句，颇似后人所记，且为孤证）。阮元引“周礼”仁字，断为最古的字汇，似把“周礼”看成西周作品了。更据地下材料，仁字不但不见于殷代甲骨文，更不见于周代吉金，其为后起之字，实无问题。周代人名，用道德之字取名者甚多，而以仁字为名者，则始于“六国年表”开首的周元王，“史记”“索隐”说：“元王名仁。”这还在孔子之后。阮元疑仁字出现“在成康以后”，乃本于“周礼”为西周文献而假定的。如果以“国风”、“论语”始见其字为之测度，应该说它的出现或在春秋时代：至多仅能说，或在宣王中兴之后。为什么如此测度呢？因为在周初的伦理诸字，如德、孝、敬、恭等，皆指氏族贵族阶级的行谊，换言之，这些字是属于“周亲”的意识，服从于亲亲之属的意识。那时“君子居国”（即城市）、“小人狎野”，礼于国者仅为氏族贵族，还没有市民的地位。“仁”字的出现便有不同的历史条件了。我们依据“虽有周亲，不如仁人”逸文而言，就可以看出仁人与周亲是相对的。仁字的出现应和“贤”字的出现相距不远，或稍在后。贤者既和亲者是相对的名称，那么，思想史就产生了如儒家的亲亲、尊贤的调和论，墨家的非亲、尚贤的改革论。这是在氏族贵族与国民阶级矛盾的历史情况之下所产生的论辩。那么“仁”字当是反映着“贤”者这一市民阶级的活动而来的，所谓“上世亲亲而爱私，中世上贤而说仁，下世贵贵而尊官，……世事变而行道异也。”（“商君书”“开塞篇”）这里中世，颇当春秋之世。又按“贤”字，“周书”“周颂”都没有见到（仅一巫贤之名），周金中也没有痕迹，初见于“诗”“大雅”“序宾以贤”、石鼓文“××多贤”，著者认为在这些地方的贤字尚是好射手之义，如“仪礼”“乡射礼”说“释获者遂进取贤获。……若右胜，则曰右贤于左，若左胜，则曰左贤于右”。贤字转变为表示普遍的贤智之义，还在这些文献从后。所以仁字应在贤字转变为知能之义以后才出现的。贤者这一类国民阶级跑上历史舞台，在古代中国与西洋颇异，前者是逐渐从氏族制崩溃的废墟上抬起头来，古文献所表现的这种历史的转变，始于西周之末，盛于春秋之时，而开展于战国时代（法家与重人不相立）。因此，我测度“上贤说仁”之最原始史实，至早在宣王中兴以后，或更后简直在春秋时代（参看拙著“中国古代社会史论”第十一章）。

从上所说，孔子论仁的历史背景便可以看出来。阮元研究孔子之仁学，是根据“论语”言“仁”的五十八章，凡一百有五个仁字，来比较其义的。这种办法固然不完全可凭（因为还不是历史的方法），但由此可把宋儒注“仁”的玄学暴露出来。他说：

元窃谓诠释仁字，不必烦称远引，但举“曾子”“制言篇”“人之相与也，譬如舟车然，相济达也，人非人不济，马非马不走，水

非水不流”及“中庸”篇“仁者人也”，郑康成注“读如相人偶之人”数语，足以明之矣。春秋时孔门所谓仁也者，以此一人与彼一人相人偶，而尽其敬礼忠恕等事之谓也。相人偶者，谓人之偶之也。凡仁必于身所行者验之而始见，亦必有二人而仁乃见，若一人闭户齐居，瞑目静坐，虽有德理在心，终不得指为圣门所谓之仁矣。盖士庶人之仁，见于宗族乡党，天子诸侯卿大夫之仁，见于国家臣民，同一相人偶之道，是必人与人相偶，而仁乃见也。郑君“相人偶”之注，即……“论语”己立立人、己达达人之旨，能近取譬，即马走水流之意。（“肇经室一集”卷八“论语论仁论”）

他在此篇后文列举孔子论仁之章句研究，在第一二条下，他引“礼经”与“诗经”笺注相人耦之义，接着说：

人耦犹言尔我亲爱之辞，独则无耦，耦则相亲，故其字从人二。……元案“论语”：问管仲，曰人也。……此乃直以人也为仁也，意更显矣。（同上）其余各条中，有可参考的，例如：曰竝为（“堂堂乎张也，难与竝为仁矣”），竝即相人偶之说也。（同上）

颜子克己，己字即自己之己，与下为仁由己相同，言能克己复礼，即可竝人为仁。……仁虽由人而成，其实当自己始，若但知有己，不知有人，即不仁矣。……若以克己字解为私欲，则下文为仁由己之己，断不能再解为私。……心与仁究不能使之浑而为一曰即仁即心也，此儒与释之分也。……宋后字书，皆注己作私，引“论语”“克己复礼”为证，则诬甚矣！……凌次仲教授曰：“即以‘论语’克己章而论，下文云为仁由己，而由人乎哉？人己对称，正是郑氏相人偶之说，若如‘集注’所云，岂可曰为仁由私乎？”（同上）

他在此篇最后说：

元此论乃由汉郑氏相人偶之说序入，学者或致新僻之疑，不知仁字之训为人也；乃周秦以来相传未失之故训，东汉之末，犹人人皆知，并无异说。康成氏所举相人偶之言，亦是秦汉以来民间恒言，人人在口，是以举以为训，初不料晋以后此语失传也。（同上）

按“人”字在西周可靠文献中，如常人、如老成人，皆指族人，不是一般地指国民阶级。周金中的人字，是和民字有分别的，如“邦人、正人、师氏人”的人指族人，如“州人、人、人”的人也指三族人。故人与仁在西周还是不可以混同的。阮元说：

再溯而上，则“小雅”“四月”：“先祖匪人？胡宁忍予！”

此匪人人字，实是仁字，即人偶之意，与“论语”“人也，夺伯氏邑”相同。盖周初但写人字，“周官礼”后始造仁字也。（同上）

这便弄错了。先祖匪人之人字，指的是先祖，不是尊贵的族人么？毫没有“再溯而上”的必要了。所以在春秋末，仁与人或可以混同，而在西周文献中所保存的“人”字，却另有古义。——这是我们读了上文所应知道的第一点。

复次，“仁字之训为人也”，在文献上仅于春秋见之，尚不得泛称周代都如此。“论语”中的仁字，有两大分类，一类是人类的道德情操。如“为仁由己”、“刚毅木讷近仁”之类，这是从国民阶级的一般人类情操上，泛言“我欲仁斯仁至矣”的性之相近，这反映了氏族制破产而自由民抬头的进

步思想。故仅就这方面而言，“仁”是作为人的最高道德去看待的，如“若圣与仁，则吾岂敢”，如孔子许人以忠字清字，而难以得到仁的评价，如评论弟子的能力，说“未知其仁也”。一类是贵族君子的行为。凡从政、使民、匡天下的至德要道，最后都归纳到仁，这里说明现实上的仁心与仁政是君子之道，故“君子而不仁者有以夫，未有小人而仁者也”。后来孟子便把这道理更发挥为“君子存之，小人去之”了。基于以上两种思想，儒家便主张亲亲与尊贤的二元论，以求两种人的统一，所谓“道二，仁与不仁而已矣”（“孟子”“离娄”上，引孔子语）。孔墨俱道仁义，为春秋末战国初的新思想。孔子与墨子不同。墨子是尚贤的一元论，否定了亲亲，主张兼爱，反对别君、别土。兼别二字指平等和不平等。

如何统一呢？孔子说“君子篇于亲，则民兴于仁，故旧不遗，则民不偷”（“论语”“泰伯”），由近及远，由贵及贱，使两种阶级都调和于一致之点。这是因了新阶级的出现，既不能抹杀现实，那就要对于“礼不下庶人”的西周思想做一番修正了。阮元关于这点，有他的解释，他说：

可见亲亲而仁民，仁民而爱物之序，孝弟为人之本，即孟子所谓未有仁而遗其亲者也，所以“尧典”必由亲九族而推至民雍也。博爱平等之说，不必辩而知其误矣。（“肇经室一集”卷八“论语论仁论”）

儒家有“虽有周亲，不如仁人”的话，但此话出处当在孔子以后，颇无疑问。这是孟子强调仁政，说“民为贵社稷次之”的张本。

但儒家讲“仁”的道理，总是由周亲以至仁人。如果这样的论断不差，则汉人“相人偶”的训诂，对人与人之间的阶级关系尽管说得不明显，但有阶级调和的意思，即是说贵族亲戚与庶人可以和平相处。

譬如耦耕者同执一犁以从事于农耕，或如“人之相与，如舟车然，相济达也，人非人不济……”。道二之偶，虽然在阶级关系上是不齐的，但异竟是在一架农具或舟车之下，共同维系工作。至于谁拉着社会的舟车，谁指挥着拉舟车的人，至于统治阶级与被统治的阶级实质何在，则为另一问题。墨子的说法是，谁有能力谁做指挥，谁没有能力谁拉车，这便是他的“兼”论，反而接近于阮元所谓“博爱平等之说”、荀子所评的“僇差等”。儒家所谓的“偶”须有条件，如孟子求国中之贤的条件，要不使“卑爵尊，疏爵戚”（即周亲）。所谓“偶”，乃上与下之人相“偶”，不是平等的相“偶”，如孔子说五种道德行之于天下才为仁的话，“恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人”（“论语”“阳货”），实质上乃是反动的阶级调和论。这是我们所应知道的第二点。

阮元也说“相人偶”之言是秦汉人的话。这样说来，训诂孔子的仁字，便不一定可靠。的确，在西周的文献中，仁字是没有出现的，春秋的仁字才有人的含义，如“问管仲，曰人也”，人与仁通借。

一方面所谓仁可释为“配做尊贵的贵族”或执政者，但在另一方面，如“士不可以不弘毅，……仁以为己任”，已经明说士人也可以担当于仁，而士人如孔子弟子子张等便是鄙野之流出身的。由人在国民资格上的延长，故仁的道德理论，如“其心三月不违仁”，也就在人类性上渐作为普遍的情操去规定了。孔子一方面维持周亲的贵族阶级，另一方面复相对地提出了新道德观。这是我们所应知道的第三点。

阮元的研究没有历史的观点，但有的说明近于历史的实际，故宋儒以来

的仁道观念论与孔子的仁者功业论（如对管仲“如其仁，如其仁”之评价），在此篇文字中多有比较的论断。例如他说：

仁与人心究不能浑而为一，若直号仁为本心之德，则是浑成之物，无庸用力为之矣。（“擘经室一集”卷八“论语论仁论”）这是明显地批判宋儒的“仁者浑然与物为体”，“仁则私欲尽去而心德之全也”（“四书”朱注）。

他又说：

视听言动，专就己身而言，若克己而能非礼勿视、勿听、勿言、勿动，断无不爱人，断无与人不相偶者，人必与己并为仁矣。……一部“论语”，孔子绝未尝于不视不听不言不动处言仁也。颜子三月不违仁，而孔子向内指之曰：其心不违，可见心与仁究不能使之浑而为一，曰即仁即心也，此儒与释之分也。……但能无损于人，不能有益于人，未能立人达人，所以孔子不许为仁。……仁道以爱人为主，若能保全千万生民，其仁大矣，故孔子极许管仲之仁。（“擘经室一集”卷八“论语论仁论”）

这里所讲的含有阮元的主观见解，并不同于孔子的思想，但从这里也可以区别开孔子与宋儒的思想，客观上拆散了“心传”的说法。这是我们所应知道的第四点。

如果说阮元的“论语论仁论”一篇的主张的倾向在于反宋学，则“孟子论仁论”一篇的主张的倾向在于反明学。例如他把“良知良能”的良字训为实字，以“良知即心端也，良能实事也，舍事实而专言心，非孟子本旨”，批评王守仁明镜无所留染，良知之体如明镜之说，他指出：“不解王文成何所取而以为圣贤传心之秘！”

总之，我们知道，清代乾嘉学者的方法，在枝节上有着一定的成绩。然而他们没有历史的理论，没有系统的分析。阮元对于古代思想的分析，也并未至科学的境地，其分析的方法仍然袭用了汉学家的传统。因为他由考据方法得出的结论，虽然有力地反对了宋儒，然而却不能成为思想史的科学的研究。他是封建社会的大臣，不可能有像颜元、汪中的锋芒，更不可能有戴震、章学诚的激昂。他的论断也就在很多地方显出他的客观主义的态度。同时，他在汉学已经衰微的时候，开设了学舍、学堂，提倡为汉学而研究汉学，还想做汉学家的回光反照运动，这又是封建贵族阶级的保守性的表现。

第三编 十八世纪末叶和十九世纪初叶的启蒙思想

第十六章 十八世纪末叶和十九世纪初叶的中国社会和思潮

第一节 十八世纪末叶和十九世纪初叶中国社会的变化

我们在上面的几章中已经看出十八世纪的中国社会并不是所谓太平盛世。章学诚和洪亮吉对清统治者的抗议，焦循对世界商业的憧憬及其“更法”思想，都说明了社会的危机。

尽管十六世纪中叶以来，中国社会具有若干资本主义的萌芽因素，但农业和手工业相结合的封建自然经济依然是支配的倾向。在十八世纪的世界市场形成的时候，中国社会缓慢的变化还是远远落在世界风暴之后面。马克思对于中国在十八世纪中叶以至十九世纪初的情况，有这样描写：“这个幅员广大的帝国，包含着差不多有三分之一的人类，它不管时势怎样变迁，还是处于停滞的状态，它受人藐视而被排斥于世界联系系统之外，因此它就自高自大地以老大天朝至善尽美的幻想自欺。……旧世界底代表以道德思想来鼓动自己，而最新社会底代表（按指英国）却争取那种以最贱的价格购买和以最贵的价格出卖的权利。”（“鸦片贸易”。引自“马克思恩格斯论中国”，九五页）这里所说的“停滞”的社会状态，是指“中国社会底基本核心是小农业和家庭手工业”。它“被排斥于世界联系系统之外”的命运，在另一方面就是世界资本主义所找寻的最后最理想的市场。

英国在十八世纪后半期，资本主义的发展是迅速的，殖民制度在这时期和十七世纪是不同的。马克思在“资本论”第一卷二十四章的分析可供我们了解问题的实质，他区别开十七世纪工场手工业和十八世纪大工业在殖民地制度方面的前后意义，指出前一时期（以荷兰为典型）的殖民制度是以“独占公司”的方式为资本集中造成了有力的杠杆，即以“商业的至上权带来工业上的优越”，而后一时期（以英国为典型）的殖民制度则是以“工业的至上权引起商业的至上权”（参看中译本九五页至九五二页）。因此，中国的市场所遭受的侵略，这时不像过去了。从一七八三年英国东印度公司取消贸易专利权（即独占公司之类）以后，来中国的商人是以工业的至上权为后盾的，因此，“英国私人企业对华贸易发展得很迅速”。一七八四年以后的五十年，这个公司的输华货值便提高到六倍至七倍，自华出口的货值提高到三倍多。以棉花而论，在十八世纪的三十年代英商倾销到两广一带的，就达到四十多万担，这对于中国以农业和手工业相结合的自然经济是起了很大的解体作用的，因而影响到中国有关地区的农村破产。然而，英国对华贸易尽管在英商的利润率上是增加的，而全面的平衡收支一直是逆差的，于是乎鸦片这一种“文明人”的“神圣”商品成了世界贸易史上的特别东西，马克思在“鸦片贸易”一文中，指出公元一八 年输入中国的鸦片达到二千箱之后，接着说“从十九世纪初叶起，这个（贸易）斗争就具有完全特别的性质”（“马克思恩格斯论中国”，九五页）。其所以特别，因为一方面，是中国民族的危机，另一方面是英国利用鸦片向中国的私运作为自己财政系统中的组成部分。究竟鸦片向中国输入的确切数字每年有多少，谁也不敢断定。依据一些不完全的记载，在十九世纪二十年代以前的若干年代是每年平均四千多箱，价值四、五百万元；到了二十年代以后，其销量更增；在鸦片战争前

夕，已达到了三万五千箱，价值达两千五百万元了。

鸦片向中国的偷运，使中国的商业资本不但和手工业的发展相分离，而且刺激了商业资本走向歧途。我们研究票号的起源和发展，就知道那是以“土（鸦片）票子”的汇兑而起家的。在后来的一段时间，粤海关为票号所包办，也是因为这个渊源。信用货币进入蒸馏器中不断地发汗，在这里不是通常的现象，这也是马克思所指出的。不仅如此，鸦片贸易还直接助长了中国封建主义超经济剥削的形式，马克思就指出：“英人收买中国当局，收买海关官吏和一般的官员，这就是中国人在法律上抵制鸦片的最近结果。贿赂行为，和停驻黄埔的英国商船偷运来华的鸦片烟箱一同侵入了‘天朝’官僚界之肺腑，并破坏了宗法制度底柱石。”（“马克思恩格斯论中国”，九七页）近代的大量史料完全证明了这个结论。官僚资产阶级和买办阶级的形成史也要迫源于这里。欧美资本主义对华贸易，固然是通过鸦片才把入超变为出超（十九世纪三十年代），但没有官僚资本和买办资本的原始形式，是难以顺利进行的。这里就是中国半殖民地历史上阶级变化的最初表现。龚自珍对林则徐上策主张杀绝这些人物是有原因的。

随着鸦片偷运而来的白银外流和银价上涨是当时社会的严重危机。到了十九世纪三十年代之末，中国白银的出超每年已达近一千万两的数字。白银价格的上涨十分惊人，从十九世纪初到鸦片战争前夜，逐年飞涨，有的地方增涨到百分之五十以上。这种灾难是普及于全体劳动人民的，包括日用品和赋税在内，无形中增加了他们的负担百分之三十以至五十。因此，当时有的记载，农民因白银上涨以至全部收入不足以交纳租赋，手工业者因原料价涨以至流于破产。

如单从中国内部来看。自十八世纪末起，社会危机已经尖锐地暴露出来。在皇朝内部出现了和坤案件，这是集中地暴露了皇朝的腐化和皇朝内部的尖锐斗争的。在阶级关系上，农民起义揭露了“官逼民反”（洪亮吉、章学诚语）的内幕。这里，只据不完全的记载，将公元一七七四至一八四一年的农民暴动，举出如下：

一七七四年（乾隆三十九年）	山东兖州清水教王伦起义
一七七五年（乾隆四十年）	白莲教秘密组织
一七八一年（乾隆四十六年）	甘肃回民起义
一七八四年（乾隆四十九年）	甘肃固原回民起义
一七八五年（乾隆五十年）	阿克苏回民起义
一七八六年（乾隆五十一年）	台湾林爽文起义
一七九五年（乾隆六十年）	贵州铜仁苗民起义
	台湾陈周全起义
一七九六年（嘉庆元年）	湖北、四川、陕西白莲教起义
一八 三年（嘉庆八年）	东南沿海蔡牵起事
一八一三年（嘉庆十八年）	河南滑县天理教起义
	陕西岐山县木工起义
一八一四年（嘉庆十九年）	河南捻军起义
一八一七年（嘉庆二十二年）	云南临安边外彝民起义
一八二 年（嘉庆二十五年）	新疆回民起义
一八二一年（道光元年）	云南永北厅彝民起义
一八二二年（道光二年）	四川果洛克番民起义
一八二六年（道光六年）	台湾黄文润起义
一八三一年（道光十一年）	湖南瑶民起义
	广东黎民起义
一八三二年（道光十二年）	广东八排瑶民起义
一八三三年（道光十三年）	四川粤崙厅彝人起义
一八三五年（道光十五年）	山西赵城县曹顺起义
一八三六年（道光十六年）	湖南武冈瑶民起义
一八三七年（道光十七年）	四川凉山彝民起义

鸦片战争前夜的农民秘密组织是更普遍的，各种联义社等结义形式在南北各省几乎无处无有。魏源在“圣武记”中已经道出了鸦片战争前后的危机，说：“楚粤边郡奸民为天地会，缔党歃约，横行乡曲，小剽掠，大擅杀，各有名号。”龚自珍更预断农民战争将要大规模出现，推翻清王朝的统治，他说“山中之民，有大音声起，天地为之钟鼓，神人为之波涛矣！”（“定盦续集”卷一“尊隐”）

鸦片战争的结果，是以军舰、大炮迫使中国腐败的清皇朝签定了卖国契约。由于不平等条约的签订，中国半殖民地的地位在一种所谓“法律”形式之下确定下来。正因为这样，中国后来反帝国主义的运动是和废除不平等条约相联系着的。我们划分中国历史也是以鸦片战争和“南京条约”的签订作为近代史的起点。我们这样作，并不是以外来的因素作为标准的。从上文可见，鸦片战争及其所产生的不平等条约的束缚，不是突然而来的，相反地，在鸦片战争以前几十年间，中国已经在外国资本主义的侵略之下进入破产的时期，但鸦片战争和“南京条约”却在条约形式之下规定了中国的命运，这个条约形式集中地反映了财产关系以及阶级关系的变化。

第二节 学术思潮的转变和今文学家的兴起

在这个时代，中国的学术思潮起了激剧的变化。从阮元的汇刻乾嘉文献到江藩的“汉学师承记”以及龚自珍对汉学的批判，对于十八世纪的学术思潮作了总结。今文学家在复古的外衣之下，揭开了思潮的一新页，这就是魏源、龚自珍所代表的早期改良主义变法思想。在找寻西方“真理”方面也出现了许多著作，如林则徐的“四洲记”、魏源的“海国图志”（曾影响于日本维新）、汪文泰的“红毛英吉利考略”、杨炳南的“海录”、徐继畲的“瀛环志略”。这些作品大都是在鸦片战争前夜的稿本，在鸦片战争稍后出版的。无论今文学派的思想 and 时务论著的思想，都有一个特点，即是依据中国的思想材料而设计中国命运的。这是什么缘故呢？因为经济关系和阶级关系最后是支配人类意识的动力，而人类意识对经济的影响却不是直接反映的，而是通过传统思想中的政治、道德等折射而间接来反映的。恩格斯说：“经济发展的最后的至上权在这些领域上也确定起来了，不过是在这些个别领域本身所规定的条件之下，例如在哲学上，就是通过经济影响（这大都是在其政治等等的外衣之下起作用的）对先行者遗留下来的现成哲学材料所起的作用而实现的。经济在这里并未创造新的东西，它却决定现成思想材料的改变和继续完成的方式，可是这大抵是间接地；至于对哲学发生最大的直接作用的，倒是政治的、法律的、道德的反射。”（“致施米特的信”，“马克思恩格斯论宗教”，一九——二页）这个时代的思想也是这样的表现。今文学家固然是通过经学形式的思想材料而折射出来的，即时务论者也是通过一套春秋之义的政治道德等材料而折射出来的。然而通过旧的思想材料所表现的改变了的思想内容则是反映了行将到来的大变革的物质经济条件。

今文学家，是作为对经古文学家的对立者而出现的。今文学和古文学的区别，大体上是今文学家主微言大义，而古文学家主分析文义。第一，在治学路径上，古文学家在古籍知识方面倾向于朴实说理；今文学家则如章炳麟所指出的，他们是继承桐城文士的词章家，他们在文章上大都锋利动人，颇有重情的浪漫色彩。后来谭嗣同“冲决网罗”的文法，梁启超自言“笔锋常带感情”的话即此传统。第二、古文学家把宋汉之学分别至严，进而依汉排宋；今文学家则企求泯灭汉宋的界限，甚至有宋学是宗的（戴望除外）。首以方东树的理学做反动，继之有宋翔凤、魏源等，都有推崇宋学的主张。皮锡瑞最后还说明清代汉学家惠、江、戴、段诸人为汉学帜志，皆不敢将宋学抹杀。他巧妙地曲解汉宋合一的证据，如说“惠氏红豆山齐楹帖云：‘六经宗孔孟，百行法程朱’，是惠氏之学未尝薄宋儒也。戴震……其学本出江永，称永学自汉经师康成后，罕其侔匹。永尝注朱子‘近思录’，所著‘礼经纲目’亦本朱子‘仪礼经传通解’。戴震作‘原善’、‘孟子字义疏证’，虽与朱子说经抵牾，亦只是争辨一理字。……段玉裁受学于震，议以震配享朱子祠，又跋朱子‘小学’，……段以极精小学之人，而不以汉人小学薄朱子小学。是江戴段之学未尝薄宋儒也”（“经学历史”）。这些证明，都没有逻辑的价值，但今文学家不薄宋儒的态度，却非常显明。第三、古文学家多如章炳麟所说“不欲以经术致用”，且求是仅限于古书训诂校勘，如“言不关乎经义小学，意不纯乎汉儒古训者，不著录”（江藩子江钧述父撰述之志）。此最为今文家所反对。后来公羊学派在将来世界的憧憬上，更持这样的理由。如恽敬说：“彼诸儒博士者，过于尊圣贤，而疏于察凡庶；敢于从古昔，而

学足以开天下，自韬污受不学之名，为有所权缓及轻重，以求其实之阴济于天下，共泽将不惟十世，以学术自任，开天下知古今之故，百年一人而已矣！……有史之大隐，于是奋起不为史而能立言者，表其灼然之意，钩日于虞渊而悬之九天之上，俾不得终隐焉而已矣。（“定庵文集”卷上“武进庄公神道碑铭”）

今古文之争在汉代是以“左氏”、“公羊”为中心。皮锡瑞说：汉今古文家相攻击，始于“左氏”、“公羊”，而今古文家相攻若仇亦惟“左氏”、“公羊”为甚。……刘歆请立“左氏”，则博士以左丘明不传“春秋”抵之。各经皆有今古文之分，未有相攻若“春秋”之甚者。（“春秋通论”）

晚清今文学家的兴起，其始亦以“公羊”为中心，他们都在微言大义的称号之下，尊治“公羊”的“传义”之法。皮氏甚至以今文学家的观点，敢于重视“公羊”，而轻视朱子。他说：

朱子云：“‘春秋’义例，……不能自信于心，故未尝敢措一辞”。此朱子矜慎之处，亦由未能专信“公”、“穀”，故义例无所依据也。（“经学历史”）

“公羊”学，首先为刘逢禄（申受）所明白树立，他以为“左氏春秋”是“晏子春秋”、“吕氏春秋”一类，不能真传“春秋”。史迁所谓“左氏春秋”是旧名，其所以名为“春秋左氏传”，实出于刘歆伪改。刘逢禄对于“非常异义可怪之论”的“公羊传”，说：

传“春秋”者言人人殊，惟公羊氏五传当汉景时，乃与弟子胡毋子都等记于竹帛。是时大儒董生下帷三年，讲明而达其用，而学大兴。……绵延迄于东汉之季，郑众贾逵之徒曲学阿世，扇中垒之毒焰，鼓图讖之妖氛，几使义轡重昏，昆仑绝纽。

赖有任城何邵公氏，修学卓识，审决白黑，而定寻董胡之绪，补庄颜之缺，断陈元范升之讼，针明赤之疾，研精覃思，十有七年，密若禽墨之守御，义胜桓文之节制，五经之师，罕能及之。（刘逢禄“公羊何氏释例”叙）“诗”毛氏，“礼”郑氏，“易”虞氏，有义例可说。而拨乱反正，莫近“春秋”，董、何之言，受命如向。然则求观圣人之志，七十子之所传，舍是奚适焉？（同上）

他依据着微言大义的牌子，兼说群经。他力持“诗”“书”与“春秋”并言大义的见解，傅会地说：“‘诗’‘书’皆由正而至于变，‘诗’之四始，言文武之盛，而终于‘商颂’，是记先世之亡国，以为戒书；‘书’述二帝三王之业，而终于‘秦誓’，记秦以狄道代周，以霸统继帝王，为变之极也，‘春秋’拨乱反正，始元终麟，变极而归于正。其致太平之正经，垂法戒于万世者，一也”。古文学家不但考证“书”之真伪，而且考证“诗”之成简先后（如阮元的“诗大雅考”），而今文学家则持如此其奇异可怪之论，来倡微言大义。他的书还有“论语述何”。例如他解释“论语”“予欲无言章”，以为子贡说“夫子之言性与天道，不可得而闻也”，就指性与天道是微言，因此推论在“论语”中，“易”“春秋”已备，不言而著。又如他以为“本立而道生”，就是“春秋”的“始元终麟”，即“志在‘春秋’，行在‘孝经’”。古文学家如阮元，关于性命、关于仁，还从史料方面来推断语源，而合文学家则持如此奇异可怪之论，来倡微言大义。

宋翔凤（于庭），著“论语发微”、“大学古义说”，与刘逢禄的“公

羊解说”相似，傅会备至。例如宋氏解“大学”“知止而后有定”，以十二月令，“日长至”“日短至”，牵附阴阳，谓圣人立明堂之礼，在阴阳交争之时，必有所定；解“定而后能静”，以为即“系辞”所谓“龙蛇之蛰，以存身也”；解“静而后能安”，以为即象蛇龙之蛰故安；解“安而能虑”，以为定静指体象，虑指神明，既定静即可不戒其德，也就是“系辞”所谓“能说诸心，能研诸侯之虑”，能虑，则万事万物处得其宜，通行于天下国家而止于至善。古文家因考据著作真伪，曾怀疑“大学”与“系辞”，而非常异义可怪之论者，则又其如此瑰玮傅会。他著有“周易考异”，牵强比附，把乾坤分做禅让和放伐二卦，以言圣王大义，和近世算卦测字之术相近。

今文学家值得特别提出的是魏源和龚自珍（龚自珍思想另有专章论列）。魏源字默深，生于乾隆五十九年（公元一七九四年），卒于咸丰六年（公元一八五六年）。他与龚自珍齐名，当时并称为魏龚。今文学派自他们才被他人所注意。魏氏著“诗古微”，谓“‘诗’有作‘诗’者之心，而又有采‘诗’编‘诗’者之心；有说‘诗’者之义，而又有赋‘诗’引‘诗’者之义。作‘诗’自道其情，情达则止，不理睬闻者之如何。就事而咏，不求其原因。若因讽上而作，但求悟上则足，不理睬他人之劝惩”。著有“书古微”，疑马郑“古文尚书”亦伪，而阐述“今文尚书”的微言大义。他不但公开力攻戴学古文家，而唯心地“直求经文”，且以清初学者分裂体用，主张废外景而内专的逆流。他说：

昔越女之论剑曰，臣非有所受于人也，而忽然得之。夫忽然得之者，地不能围，天不能嬗，父兄师友不能佑，其道常主于“逆”。小者逆谣俗，逆风土，大者逆运会，所逆愈甚，则所复愈大，大则复于古，古则复于本。（“古微堂外集”卷三“定盦文录叙”）

“忽然得之”，居然便由今逆于古，由古逆于本，所谓“本”就是唯心论的代名词。他又说：

矧生百世之下，能为百世以上之语言，能骀宕百世以下之魂魄，春如古春，秋如古秋，与圣诏告，与王献酬。……火日外景则内暗，金水内景则外暗，外暗斯内照愈专，君愤于外事，而文字窅奥洞辟，自成宇宙，其金水内景者欤。……千百载后发矐出之，相对犹如坐三代上！（同上）

这是以“公羊”学追踪宋儒的宗教意识。今文家后来以孔子作通天教主，是有其渊源的。但魏源之为近代今文家，在微言大义的治学精神上并概括不了他的价值，而他的经世致用的具体政见，则的确反映了时代的一个侧面。今文家所谓“富国强兵”的商业资本主义思想是起了时代的先锋作用的。

章炳麟讥刺魏源与常州汉学同流，“妖以诬民，夸以媚虏，大者为汉奸、剧盗，小者以食客容于私门，三善悉亡，学隐之风绝矣！”（“检论”卷四“清儒”）在魏源的思想中自然有章氏所谓依汉学媚清之嫌，如他说：“天地以五行战阴阳，圣人饬五官，则战胜于庙堂，战胜庙堂者如之何？曰圣清尚矣。”（“圣武记序”）又说：“前事者后事之师，元起塞外，有中原，远非辽金之比，其始终得失，固百代之殷鉴也哉！”（“拟进呈元史新编序”）魏源的思想有其阶级根源，然而这里我们所重视的，是他所提出的政治思想，这一点却有进步的作用。他说：

今夫财用不足，国非贫，人材不競之谓贫。令不行于海外，国非羸，令不行于境内之谓羸。故先王不患财用而惟及人材，不忧不

逞志于四夷，而忧不逞志于四境。官无不材，则国桢富，境无废令，则国柄强。桢富柄强，则以之诘奸奸不处，以之治财财不蠹，以之搜器器不窳，以之练士士无虚伍。如是何患于四夷，何忧乎御侮，斯之谓折冲于尊俎。尝艰周汉唐宋金元明之中叶矣，瞻其阙，夫岂无悬令？询其廷，夫岂无充位？人见其令雷行于九服，而不知其令未出阶闼也；人见其材云布乎九列十二牧，而不知其槁伏于灌莽也。无一政能申军法，则佚民玩；无一材堪充军吏，则敖民狂；无一事非耗军实，则四民皆荒。佚民玩则画箠不能令一羊；敖民狂则垫雷不能破一墙；四民皆荒，然且今日揖于堂，明日觐于隍，后日胙于藏，以节制轻桓文，从富强归管商，以火烈金肃议成汤，奚必更问其胜负于疆场矣！“记”曰：“物耻足以振之，国耻足以兴之”。故昔帝王处蒙业久安之世，当浼汗大号之日，必蹶然以军令饬天下之人心，皇然以军事军食延天下之人材，人材进则军政修，人心肃则国威道。一喜四海春，一怒四海秋。五官强，五兵昌，禁止令行，四夷来王，是之谓战胜于庙堂。（“圣武记序”）

魏源的政论，据他说是“溯洄于民力物力之繁衰，人材风俗进退消息之本末”（同上），而发为议论的。华丽的排比辞句，嘉懿的圣王古训，婉转暴露了晚清的腐败政治，而积极提出了富阃强民的政纲。外患是近代的列强，故问题不是如明末清初的种族间的旧矛盾，而是近代宗主国和殖民地的新矛盾了。这时的学术决不能再和现实离开以“学隐”为高了。魏氏的“圣武记”，据他说“告成于海夷就款于江宁之月”，时为道光二十二年（一八四二年），鸦片战争结果，订立“南京条约”，五口通商，不但清朝封建的官僚政治走入崩坏的命运，而且中国的民族危机方兴未艾，忧国之士如何能再“学隐”下去？这正是魏氏所谓“凡有血气者所宜愤悱，凡有耳目心知者所宜讲画也”（“海国图志叙”）。由此可见，魏氏的“圣武记”，可以为作近代第一次的议时政的万言书去看待，实不能以“媚虏”二字概括了的。著成“圣武记”的同一年，他还著成“海国图志”，这是一部次于林则徐所译“四洲记”的地理与财务的先驱书（他自叙说：“钩稽贯串，创榛辟莽，前驱先路”）。今文家在这样政治的议论中才具有历史价值。他在这本书中同样是以一位微言大义的先觉者自居，“诗”“易”是他的根据似的，牵强傅会着一套“公羊”家法，所谓“天不变道亦不变”。“公羊”学者做地理书，据他讲，是这样的天人哲学：

……君子读“云汉”、“车攻”，先于“常武”、“江汉”，而知二“雅”诗人之所发愤；玩卦爻内外消息，而知大“易”作者之所忧患。愤与忧，天道所以倾否而之泰也，人心所以违寐而之觉也，人才所以革虚而之实也。（“海国图志叙”）

这是他写“海国图志”的“公羊”的义法，居然以“愤与忧”的情绪做了所谓天道、人心、人才的自觉运动的前题。

魏源从外患讲到内政的许多议论，是最早的“变法”和“维新”的思想。他说：

是书何以作？曰：为以夷攻夷而作，为以夷款夷而作。“易”曰：“爻恶相攻，而吉凶生，远近相取，而悔吝生，情伪相感，而利害生”。故同一御敌（即指国防），而知其形与不知其形，利害相百焉；同一款敌（即指通商外交），而知其情与不知其情，利害

相百焉。古之驭外夷者，诋以敌形，形同几席，诋以敌情，情同寢饋。然则执此书即可驭外夷乎？曰唯唯否否。此兵机也，非兵本也，有形之兵也，非无形之兵也。明臣有言：“欲平海上之倭患，先平人心之积患。”人心之积患如之何？非水菲火非刃非金，非沿海之奸民，非吸烟贩烟之莠民。……去伪、去饰、去畏难、去养痍、去营窟，则人心之寐患祛其一；以实事程实功，以实功程实事，艾三年而蓄之，纲临渊而结之，毋冯河，毋画饼，则人才之虚患祛其二。“寐患”去而天日昌，“虚患”去而风雷行。传曰：“孰荒于门，孰治于田？四海既均，越裳是臣。”（同上）

这段话露出了对于新来的历史的憧憬。他的意思是国防要有国防的知识，外交要有外交的知识，然国防与外交并非国家的根本之图，而主要在于去“积患”。积患有二，一为“寐患”，一为“虚患”。所谓寐患之积，由他所说的五个“去”字看来，似指封建专制黑暗的影子。“去”了这积患，人心便知觉起来，而“天日昌”了，这是一种模糊的开明专制思想。所谓虚患之积，由他所讲的以实事实功治虚患看来，似指封建社会法律的特权。“去”了这种积患，人才便可实用，而“风雷行”了，这又是模糊的自由民主的思想。他偶然使用革字（如革虚），或使用去字祛字，实包含了变法的萌芽内容。这是近代式的“大义”，而天日、风雷的义法在这里便是所谓古人的“微言”了。“公羊”学家，是三句话不离本行的。他们应用“忧与愤”的家法，企图醒觉那寐醉的人心。他们的大义好像是那种不能经常吃在肚里的煤油，其中毒素很大，但也具有着吐泻剂的副作用。

魏源的维新思想又在“拟进呈元史新编序”中暗示出来，他说：

如外强中乾之人，躯干庞然，一朝痿木，于是河溃于北，漕梗于南，兵起于东。大盗则一招再招，官至极品，空名宣敕，逢人即授。屯膏吝赏于未炽之初，而曲奉骄子于燎原之后。人心愈涣，天命靡常。二三豪杰魁垒忠义之士，亦冥冥中辄自相蚌鹬，潜被颠倒，而莫为之所。若无意，若人事焉。呜呼，孰使然哉？……其始终得失，固百代之殷鉴也哉！（“古微堂外集”三）

“外强中干”的古旧封建制度，在一八四二年“南京条约”签订的前后毕现于世界了。魏源的“海国图志”类似一种变法宣言，该书序录仿太史公“自序”形式，是十分别致的。序录说：

以守为攻，以守为款；用夷制夷，畴司厥楗：述筹海篇第一。

纵三千年，圜九万里，经之纬之，左图右史：述各国沿革图第二。

夷教夷烟，毋能入界；嗟我属藩，尚堪敌气：志东南洋海岸各国第三。

吕宋爪哇，屿埒日本，或噬或駝，前车不远：志东南洋各岛第四。

教阅三更，地割五竺；鹤巢鸠居，为震旦毒：述西南洋五印度第五。

维哲与黔，地辽疆阔，役使前驱，嗜讟海客：述小西洋利未亚第六。

大秦海西，诸戎所巢；维利维威，实怀洋鴉：述大西洋欧罗巴各国第七。

尾东首西，北尽冰溟；近交远攻，陆战之邻：述北洋俄罗斯国第八。

劲悍英寇，恪拱中原；远交近攻，水战之援：述外大洋弥利坚第九。

人各本天，教纲于圣；离合纷纭，有条不紊；述西洋各国教门表第十。

万里一朔，莫如中华；不联之联，大食欧巴：述中国西洋纪年表第十一。

中历资西，西历异中；民时所授，我握其宗：述中国西历异同表第十二。

兵先地利，岂间遐荒；聚米画沙，战胜庙堂；述国地总论第十三。

虽有地利，不如人和；奇正正奇，力少谋多：述筹夷章条第十四。

知己知彼，可款可战；匪证奚方，孰医瞑眩：述夷情备采第十五。

水国恃舟，犹陆恃堞；长技不师，风涛谁讦：述战舰条议第十六。

五行相克，金火斯烈；雷奋地中，攻守一辙：述火器火攻条议第十七。

轨文匪同，货币斯同；神奇利用，盍殫明聪：述器艺货币第八。

看了这个序录，就知道“洋务”的内容，在当时仅为军备、外交（款夷的内容亦多为商业贸易），以及商业（货币）罢了，还没有民主立宪等东西。“公羊”学派的基本思想，一直到最后，一贯地有商业资本的背景；从魏源神奇的货币崇拜论到康有为的商业救国论，其间传统至明。

魏源的维新思想，主要在战、款二字，战言军备攻守，款言通商外交，这是初期商业资本主义时代的中国版。所以研究“公羊”学派的大义微言，应该不为其义法所迷，而应在这些地方探求才是。他说：

自夷变以来，帷幄所擘画，疆场所经营，非战即款，非款即战。……不能守，何以战？不能守，何以款？以守为战，而后外夷服我调度，是谓以夷攻夷。以守为款，而后外夷范我驰驱，是谓以夷款夷。自守之策二：一曰守外洋不如守海口，守海口不如守内河；二曰调客兵不如练士兵，调水师不如练水勇。攻夷之策二：曰调夷之仇国以攻夷，师夷之长技以制夷。款夷之策二：曰听互市各国以款夷，持鸦片初约以通市。（“海国图志”“筹海篇一”）

所谓师夷，款夷，所师的是坚甲利兵与商业货币，所款的是通商互市。这在当时仍持闭关自守禁用洋货（管同作“禁用洋货议”）的空气中，是颇为大胆的言论。在他的货币理论中可以看出想把“外强中乾”的老人，施疗以货币流通的新血液，有商业资本主义的思想。由这里说，他批评古文学家的汉学无用，就具有时代的意义了，“公羊”义法的本质便成为洋务和维新的历史前行者了。

附论：汉代经今古文学和清代今古文学派

自汉代今古文经学分道扬镳以后，二千年来的学说思想，或多或少地具有经学的标榜，各派学者皈依自己所信仰的门户，展开思想的论争。宋代道学虽然专讲义理，与汉学有区别，但其义理之学正继承了前汉董仲舒微言大义的传统；虽然附加了佛老之学，但其传统基本上还是儒家经学的笺注。在中国，笺注周秦经书之为中古的思想，正与西欧笺注“圣经”的学院派烦琐哲学之为中古思想，具有共通的历史性质。清初的训诂并没有拿近代的新形式代替了中古的旧形式，但在旧形式的母胎内一开始便不同于汉唐宋明，而有了新的因素，即是如文艺复兴、宗教改革之在欧洲，含着注解上要求新义的近代精神。其区别在于那边的外衣是希腊罗马的文明，这边的外衣是所谓三代的文明。清儒在这里，没有急转直下，在复古中解放，而随着历史的迂曲运动，又产生了乾嘉时代的专门古文经学，走入烦琐主义。到了十九世纪初，复在今古文学上重新反复了一次今古文的论争，这也反映了中国近代社会难产的历史背景。在太平天国从前中国虽然已有资本主义的萌芽，但是封建自然经济的束缚甚大，没有进入资本主义社会，当时资本主义国家的商品输出也还没有冲溃中国封建社会的基础。

乾嘉的古文经说所以转为道成以后的今文经说，这不是如梁启超所说：“乾嘉以来，家家许郑，人人贾马，东汉学烂然如日中天矣，悬崖转石，非达于地不止；则西汉今古文旧案，终必须翻腾一度，势则然矣”（“清代学术概论”，一二一页）。因为旧案不必一定须沿着两汉路线重复地翻腾一番，其所以形式地翻腾，主要在于明末清初的暴风雨因清政府文化高压政策而暂停下牵。在消极方面，最初如章炳麟所说：“清世理学之言竭而无余华，多忌故，歌诗文史桎愚民，故经世先王之志衰。家有智慧，大湊于说经，亦以纤死，而其术近工眇蹕善矣。”“当是时，知中复黜黯不可为，为之无鱼子虬蚕之艺，足以藉乎。士皆思偷惕禄仕久矣，则惧夫谐媚为疏附窃仁义于侯之门者，故教之古学，绝其恢譎异谋”（“检论”卷四“清儒”）。最后则陷入于烦琐的笺注主义。道咸之际来临的更大的暴风雨，惊醒了退避于训诂中的人们。历史在这种史无前例的冲击之下，自然要迫使着人们做那种“非常异义可怪之论”（何休“公羊经传解诂序”）的梦呓了，所谓三世三统的微言大义，便成为外衣，藉此以输入新的引申附会。为什么采取今文学的旧形式呢？这是历史的束缚使然（后来被中学为体、西学为用的论争所代替）。

清代在进入近代的历程中，形式上的今古文学的论争，曾占据了思想史的一个时期。为了容易明白思想史的这一时期，为了容易明白思想史的变迁起见，在这里补充说明一下什么叫做经今古文学。

昔人曾据汉儒所传的经传的文字之不同来区别经今古文学，即以今文为辣书，古文为籀书。废锡瑞说：

两汉经学有今古文之分。今古文所以分，其先由于文字之异。今文者，今所谓隶书，世所传熹平石经及孔庙等处汉碑是也；古文者，今所谓籀书，世所谓岐阳石鼓及“说文”所载古文是也。隶书汉世通行，故当时谓之今文；犹今人之于楷书，人人尽识者也。籀书汉世已不通行，故当时谓之古文；犹今人之于篆隶，不能人人尽识者也。……汉初发藏从授生徒，必改为通行之今文，乃便学者诵习，故汉立博士十四，皆今文家。

而当古文未兴之前，未尝别立今文之名。“史记”“儒林传”云：“孔氏有古文‘尚书’，而安国以今文读之”，乃就“尚书”之古今文字而言。而鲁齐韩“诗”、“公羊春秋”，“史记”不云今文家也。至刘歆始增置古文“尚书”、“毛诗”、“周官”、“左氏春秋”。既立学官，必创说解。后汉卫宏、贾逵、马融又递为增补，以行于世，遂与今文分道扬镳。许慎“五经异义”有“古尚书说”、“今尚书复侯欧阳说”，“古毛诗说”、“今诗韩鲁说”；“古周礼说”、“今礼戴说”；“古春秋左氏说”、“今春秋公羊说”；“古孝经说”、“今孝经说”。皆分别言之，非惟文字不同，而说解亦异矣（“经学历史”）。

皮氏以今文隶书、古文籀书来分别古今文之说，梁启超从之（“清代学术概论”，一一八——一九页）。但这种分别是难以置信的。清儒段玉裁、王念孙早已怀疑过这样的论断。龚自珍引申他的外祖父段玉裁的意见说：

请纵言今文古文。答曰：伏生壁中书，实古文也。欧阳、夏侯之徒，以今文读之，传诸博士，后世因曰，伏生今文家之祖，此失其名也。孔壁，固古文也，孔安国以今文读，则与博士何以异？而曰孔安国古文家之祖，此又失其名也。今文古文同出孔子之手，一为伏生之徒读之，一为孔安国读之。未读之先，皆古文矣；既读之后，皆今文矣。惟读者人不同，故其说不同，源一流二，渐至源一流百。……经师之不得不读者，不能使汉博士及弟子员悉通周古文故。……读“尚书”者不曰以今文读后而毁弃古文也，故其字仍散见于群书及许氏“说文解字”之中，可求索也。……读古文之人，必古今字尽识而后能之，此班固所谓晓古今语者必冠世大师。（“定盦文拾遗”“大誓答问”第二十四“总论汉代今文古文名实”）

据此，今古文之分，不在于文字之为古为今，而在于虽皆从古文本为据，读法却不相同。王国维对于“史记”所谓“古文”，有颇为明确的解释。他说：

太史公所谓古文，皆先秦写本旧书，其文字虽已废不用，然时尚非难识。故“太史公自序”云：“年十岁则诵古文。”……惟六艺之书，为秦所焚，故古写本较少。然汉中秘有“易”古文经，……固不独孔壁书为然。……孔壁书之可贵，以其为古文经故，非徒从其文字为古文故也。盖汉景武间，距用古文之故国时代不及百年，其识古文当较今日之识篆隶为易。……“史记”但云：“孔氏有古文‘尚书’，而安国以今文读之，因以起其家，逸‘书’得十余篇。”此数语，自来读者多失其解。王氏念孙“读书杂志”用其子伯申氏之说曰：当读“因以起其家”为句，“逸‘书’”二字连下读。起，兴起也；家，家法也。汉世尚书多用今文，自孔氏治古文经，读之说之，传以教人，其后遂有古文家。是古文家法自孔兴起也，故曰因以起其家。盖古文“尚书”初出，其本与伏生所传颇有异同，而尚无章句训诂，安国因以今文定其章句，通其假借，读而传之，是谓“从今文读之”。其所谓“读”，与班孟坚所谓“齐人能正‘苍颉’读”，马季长所谓“杜子春始通‘周官’读”之读，无以异也。然则安国之于古文“尚书”，其事业在读之，起之，至于文字盖非当世所不复知，如王仲任辈所云也。（“观堂集林”卷七“史记所

谓古文说”)

因此王氏说“诸经之冠从古字者，所以别其家数，非徒以文字也”(同上“汉书所谓古文说”)。由此而言，原来经传都用的是古文，古文家与今文家的不同，是在于如何句读并训诂其意义。

但汉人所说的“古文”是何种文字呢？王国维以为这种“古文”是指东土六国文字，而以前人指籀文或殷周古文者为误解。他说：

无论壁中所出，与张苍所献，未必为孔子及丘明手书。即其文字，亦当为战国文字，而非孔子及丘明时之文字。……彼(许氏)见其与“史籀篇”文字不类，遂以为即殷周古文，不知壁中书与“史籀篇”文字之殊，乃战国时东西二土文字之殊。(同上卷七“说文所谓古文说”)

那末，经传之“古文”，既非殷周古文，更非籀文，亦非所谓“科斗文”(科斗文乃后人不知所云而起的名词，参看王氏“科斗文字说”)。至于籀文与“古文”的分别，王国维说：

古文、籀文者，乃战国时东西二土文字之异名，其源出于殷周古文。而秦居宗周故地，其文字犹有丰镐之遗，故籀文与自籀支出之篆文，其去殷周古文反较东方文字(即汉世所谓古文)为近。自秦灭六国，……同一文字，凡六国文字之存于古籍者已焚烧划灭，而民间日用文字，又非秦文不得行用。……故自秦灭六国以至楚汉之际十余年间，六国文字遂遏而不行。

汉人从六艺之书皆用此种文字，又其文字为当日所已废，故谓之古文。此语承用既久，遂若六国之古文)即殷周古文，而籀篆皆在其后，如许叔重“说文序”所云者，盖循名而失其实矣。(同上卷七“战国时秦用籀文六国用古文说”)

篆文固多出于籀文，则李斯以前秦之文字谓之用篆文可也，谓之用籀文亦可也，则“史籀篇”文字，秦之文字，即周秦间西土之文字也。至许书所出古文，即孔子壁中书，其体与古文篆支颇不相近，六国遗器亦然，壁中古文者，周秦间东土之文字也。(同上卷五“史籀篇疏证序”)王氏更从“说文解字”的引证上来区别书中的古文和籀文、篆文。他说：

“说文解字”，实合籀文、古文、篆文而为一书。凡正字中，其引“诗”“书”“礼”“春秋”以说解老可知其为古文，其引史籀篇者可知其为籀文，引杜林司马相如扬雄说者，当出“苍颉”“凡将”“训纂”诸篇，可知其为篆文。……昔人或说文正字皆篆文，而古文、籀文惟见于重文中者，殆不然矣。(同上卷七“说文今叙篆文合以古籀说”)

按王氏之说不易。战国时六国“古文”虽不必为诸子百家著述所皆应用，但诗书六艺之书为“古文”，则颇无问题。秦汉人所记始皇焚烧诗书，与划灭古文并提，因为“诗”“书”之文皆用六国古文所记之故。

由以上所说看来，所谓“古文”仅指战国时代的六国古文。两汉经学的前汉今文与后汉古文之分别，并不在于文字之异同，而在于读法之异同。然古文家出，自然与文字有相当关系。据王国维考证，因为今文家的经读已易为今文，后来鲁壁河间所得虽亦以今文读之，然以其立异，便专有古文之名。他说：

上既述汉时诸经传古文本矣。夫今文学家诸经，当秦汉之际，

其著于竹帛者固无非古文，然至文景之世已全易为今文，于是鲁国与河间所得者，遂专有古文之名矣。……孔壁之书，遂专有古文之名矣。然汉时古文经传，盖已有传写本。（“观堂集林”卷七，“汉时古文本诸经传考”。后来，钱玄同有补充王氏之说，亦可参考。）

经学之名，是从汉代笺注主义的中古哲学兴起，才成立的。当时儒者，只有在这样的小天地之内寻求所谓大义，和战国诸子百家之学有时代的区别。即使没有秦始皇的焚书，最多也只是这种笺注主义的方式或有不同，而经学总是要出处的，固不必如前人所谓六经散亡始有经学。王充说：“博士之官，儒生所由兴也”（“论衡”“别通篇”）。汉代的博士必然要代替战国的百家。今文学家与古文学家的论争，在争设博士官职方面，非常现实，至于他们所据章篇之多寡，所持主义之歧异，则难于分辨其基本的分水岭。大体上看来，今文家主张微言大义，而古文家主张分文析义，前者与讖纬之说相接，后者与训诂之学相接。然而在当时这种壁垒，并不显著。到了后世，尤其清代，才从经本的真伪与方法的优劣方面作为今文学派和古文学派的旗帜树立起来。清末今文学家皮锡瑞，古文学家章炳麟，都从各自的观点抱着清算有清一代经学的志愿，他们的话相为对立，可以代表今古文学两派的总括意见。

皮锡瑞说：

所谓郑学盛而汉学衰者：汉经学近古可信，十四博士今文家说，远有师承；刘歆创通古文，卫宏、贾逵、马融、许慎等推衍其说，已与今学分门角立矣。然今学守今学门户，古学守古学门户，今学以古学为变乱师法，古学以今学为“党同妒真”，相攻若仇，不相混合。（“经学历史”）

他不但如此重今文而非古文，而且为今文家所讲的天人五行与灾异阴阳做辩护。他更说：

治经心宗汉学，而汉学亦有辨。前汉今文说，专明大义微言；后汉杂古文，多详章句训诂。……惟前汉今文学能兼义理训诂之长，……故其学极精而有用。以“禹贡”治河，以“洪范”察变，以“春秋”决狱，以三百五篇当谏书，治一经得一经之益也。……伏生“尚书大传”多存古礼，与“王制”相出入，解“书”义为最古；董子“春秋繁露”，发明“公羊”三科九旨，且深于天人性命之学；“韩诗”仅存“外传”，推演诗人之旨，足以证明古义。学者先读三书，深思其旨，乃知汉学所以有用者，在精而不在博，将欲通经致用，先求大义微言，以视章句训诂之学，如刘歆所讥“分文析义，烦言碎辞，学者罢老且不能究其一艺”者，其难易得失何如也！（同上）

由此看来，清代今文家是通经之大义微言，求有用于世，而所托者为“禹贡”、“洪范”、“春秋”、“诗经”，以期实施于经济、政治、法律。古文学家正与今文学家相反。章炳麟说：

治经恒以诵法、讨论为剂。诵法者，以其义束身，而有隆杀；讨论者，以其事观世，有其隆之无或杀也。西京之儒，其诵法既陬隘，事不周浚而比次之，是故齟差失实，犹以师说效用于王官，制法决事，兹益害也！杜、贾、马、郑之伦作，即知挾国不在敦古，博其别记，稽其法度，核其名实，论其群众以观世，而六艺复返于

史，秘祝之病不渍于今。其源流清浊之所在，风化芳臭气泽之所及，则昭然察矣。（“检论”卷四“清儒”）

章氏之论汉代今古文，与皮氏对立，故他批评魏源“争治汉学锢天下智慧为无用”之说，深加讽刺，而以清代朴学（他不用汉学之名）不同于汉儒，“不以经术明治乱，故短于风议，不以阴阳断人事，故专于求是”，他以为朴学可以当做明辨历史之学去看待。他责斥近代今文学家更多有锋芒的辞句。他说：

近世为朴学者，其善三，明徵定保，远于欺诈，先难后得，远于徼幸，习劳思善，远于偷惰，故其学不应世，尚多悃悃寡尤之士也。昧者或不识人事臧否，苟务博奥，而足从害民俗，乱政理，自惠氏为“明堂大道录”，已近阴阳，而孙星衍熹探“道臧”房中之说，张琦说“风后握奇经”，神仙兵符儿于一矣。琦尝知馆陶县，其后山东有义和团。刘逢录以“公羊传”佞谀满洲，大同之说兴，而汉虏无畔界。延及康有为以孔子为巫师，诸此咎戾皆汉学尸之。要之造端吴学，而常州为加厉。魏源深诋汉学无用，其所谓汉学者，戴、程、段、王未尝尸其名，而魏源更与常州汉学同流，妖以诬民，夸以媚虏。……（“检论”卷四“清儒”）

章氏是一个为历史而学经的最后的古文学家，对于微言大义的汉儒，认为遗于后世者为浊为臭，对于托古说以微言近世大义的清代今文学家，认为用于当代者为妖为媚。他所排诋近代今文学家的言论，固然含着门户之见；然而像梁启超把近代今文学家的书当做“用科学的归纳研究法，有条贯，有断制，在清人著述中，实最有价值之创作”（“清代学术概论”，一二二页），也是不合历史的。近代今文学家，对于时代的狂飚方面，具有地主阶级自由派前辈的历史意义（和革命民主主义派在科学术语上有分别），而在他们的著述的逻辑方面则没有大言其价值的必要。

第十七章 龚自珍的思想

第一节 龚自珍的社会批判思想

龚自珍又名巩柞，号定盦，浙江仁和人，生于乾隆五十七年（公元一七九二年），卒于道光二十一年（公元一八四一年），享年五十岁，年长于魏源，比魏氏逝世早十五年。他死的前一年鸦片战争爆发，死后一年即订立破天荒的不平等条约，即所谓“南京条约”，再后九年洪秀全即起义。这个时代是中国近代史的真正开场，近代的反帝团主义反封建主义运动由此时起，贯穿了一百余年。魏源在太平军入江宁以后还写出他的“书古微”，然而自珍虽亦探讨经史，主张以经还经、以子还子之六经诸子的正名，并论“春秋”决事的大义，但他早已不能写定群经了。例如他在“古史钩沈论三”（“志写定群经”）里说：“友朋……皆语自珍曰：曷不写定‘易’、‘书’，‘诗’、‘春秋’？方读百家，好杂家之言，未暇也。内阁先正姚先生语自珍曰：曷不写定‘易’、‘书’、‘诗’、‘春秋’？又有事天地东西南北之学，未暇也。……吾之始猖狂也，憾姬周之末多歧，憾汉博士师弟子之多歧。今也不然，……无以俟予，予所憾日益下，恚如何，恚如何？……卒不能写定‘易’、‘书’、‘诗’、‘春秋’。”（“定盦续集”卷二）他所憾日下，因而他的学问不但降于六经之外（如他尊告子的人性说，尊列子的学说——谓含有真理十之七八，喜佛典的思想，以至搜求当代掌故之学），而且日益降于“东西南北”之学。他是当时的一位议政专家，他的思想，可以说真正在他的“东西南北”之学方面客观地批判了经古文学家的“学隐”。

自珍的思想中心是他的社会批判论，他的经史之学则为一种附带研究的东西。他是著名的古文学家、小学家段玉裁的外孙，这个渊源使他少年即有所成就，但这却不是他的进步思想的基本原因。使他大发议论的主要原因，就是他所处的那个时代，如他所说：“士大夫……尽奄然而无有生气，……不可不为变通者”（“定盦文拾遗”“明良论三”）。他少年时代的作品，如“明良论”（四篇），如“乙丙之际箸议”论篇论文，都不是继承外祖父的传统，而是自树一帜，成了时代的号筒。在他“少年”（自云“猖狂”的少年）的时候，中国的外患正在发展中，封建的老朽社会已经发生着新的资本主义因素。他的无所顾虑的批判态度是有价值的。他指出“老成之典型……因阅历而审虑，因审虑而退憊，因退憊而尸玩；仕久而恋其籍，年高而顾其子孙”（同上），不能思自表见，他也就以青春的理想家自居，发出了他的吼声。

首先我们应把他的少年时代的作品，“明良论”与“乙丙之际箸议”（箸议一作塾议）诸篇的年代来弄清楚。“明良论”据段玉裁评记，未写甲戌秋日，是年为嘉庆十九年（一八一四年），他自注“四论为弱岁后所作”，以是推之，作文年代当在他大约二十岁以后至二十三岁之间。“乙丙之际箸议”，既云乙丙之际，便在嘉庆二十年至二十一年（一八一五——一八一六年），是时他为二十四、五岁。在他二十岁到二十五岁这五年之间，这位“少年”的思想，真可谓“东西南北之学”，惊世骇俗，无怪乎梁启超说：

晚清思想之解放，自珍确与有功焉。光绪间所谓新学家者，大率人人皆经过崇拜龚氏之一时期，初读“定庵文集”，若受电然。

（“清代学术概论”，一二二——一二三页）

他的外祖父段玉裁“加墨矜宠”，一方面感于时代警其才，他方面更以“古”字掩其锋。段氏说：

四论（指“明良论”），皆古方也，而中今病；岂必别制一新方哉？耄矣，犹见此才而死，吾不恨矣！（“定盦文拾遗”“明良论”评）

乙丙之际的论文为“东西南北之学”，“壬癸之际胎观”九篇，则为“天地……之学”（他在三十一、二岁时期颇有一番自歛，似乎退而追求一个世界观，这些关于自然的哲学，却尽是瑰玮的辞句，看不出其中有多大的价值来）。

自珍的社会批判，首先是对当时封建制度罪恶的暴露。他把当时社会譬之为满身疥癣的病体，没有法子治疗，只有把四肢缚在独木之上，停着不动。这些话显然指出封建社会已到了临死的末日。他痛斥封建制度的束缚之病，在于“一束于不可破之例”中，任满身腐败疥癣自然蔓延，美其名曰“奉公守法”。他的议论如下：

人有疥癣之疾，则终日抑搔之，其瘡痍，则日夜抚摩之，犹惧未艾，手欲勿动不可得，而乃卧之以独木，缚之以长绳，俾四肢不可以屈伸，则虽甚痒且甚痛，而亦冥心息虑以置之耳，何也？无所措术故也。

律令者，吏胥之所守也，政道者，天子与百官之所图也。……为天子者，训迪其百官，使之共治吾天下，但责之以治天下之效，不必问其若之何而以为治。……约束之，羈縻之，朝廷一二品之大臣，朝见而免冠，夕见而免冠，议处察议之谕不绝于邸抄，部臣工于综核，吏部之议群臣，都察院之议吏部也，靡月不有。府州县官，……大抵逆亿于所未然，而又绝不翻画其所已然。……官司之命，且倒悬于吏胥之手，彼上下其手以处夫群臣之不合乎吏胥者，以为例如是。……夫聚大臣群臣而为吏，又使吏得以操切大臣群臣，……犹不能以一日善其所为。……使奉公守法畏罪而遽可为治，何以今之天下尚有几微之未及于古也？天下无巨细，一束之于不可破之例，则虽以总督之尊，而实不能以行一谋、专一事！……权不重则气不振，气不振则偷，偷则敝。权不重则民不畏，不畏则狎，狎则变。待其敝且变，而急思所以救之，恐异日之破坏条例，将有甚焉者矣！（“定盦文拾遗”“明良论四”）

自珍的议论，痛斥清朝封建的政制已经达到衰微陵夷的病态。他以为病已深沈，统治者不但不思救治，而且只怕人不服从，束缚羈縻，一之以不破之“例”，使败会腐朽，一切束手待毙。他已经预言着，不要怕破你们皇帝的成例，异日破例者不可设想是什么力量！故他又用“公羊春秋”家的义法，说明在这种专制罗网之下，束缚得社会没有黑白是非，毒害得人心醉生梦死，最后所谓有才者求其“一便”，“乱亦不远矣”。后来果然来了太平天国的农民起义，拆散了封建秩序，用革命行动“破坏条例”了。

自珍的议论是很大胆的。下面的话是“言之有物”的。他说：

世有三等。三等之世皆观其才。才之差，治世为一等，乱世为一等，衰世别为一等。衰世者，文类治世，名类治世，声音笑貌类治世。黑白杂而五色可废也，似治世之太素。宫羽淆而五声可铄也，似治世之希声。道路荒而畔岸隳也，似治世之荡荡便便。人心混混

而无口过也，似治世之不议。左无才相，右无才史，阍无才将，庠序无才士，陇无才民，厘无才工，衢无才商，抑巷无才偷，市无才狙，藪泽无才盗。……当彼其世也，而才士与才民出，则……督之缚之，以至于僇之，僇之非刀、非锯、非水火，文亦僇之，名亦僇之，声音笑貌亦僇之。僇之权不告于君，不告于大夫，不宣于司市，君大夫亦不任受，其法亦不及要领，徒僇其心，僇其能忧心、能愤心、能思虑心、能作为心、能有廉耻心、能无渣滓心。又非一日而僇之，乃以渐。……才者自度将见僇，则蚤夜号以求治；求治而不得，諄悍者则蚤夜号以求乱。夫悖且悍，且悖然 然以思世之一便己，才不可问矣！向之伦， 有辞矣，然而起视其世，乱亦竟不远矣！是故智者受三千年史氏之书，则能以良史之忧忧天下。忧不才而庸，如其忧才而悖，忧不才而众怜，如其忧才而众畏。……探世变也，圣之至也！（“定盦文集”卷上“乙丙之际箴议第九”）

他在这里所宛转地探寻出的世变的客观发展，恐怕是革命的前途了。他又描绘当财贪污、剥削、因袭、混乱的现象说：

客问龚自珍曰：子之南也，奚所睹？曰：异哉！……（上略所睹者四）……佐杂书小狱者，必交于州县，佐杂畏此人矣；州县之书狱者，必交于府，州县畏此人矣；府之书狱者，必交于司道，府畏此人矣；司道之书狱者，必交于督抚，司道畏此人矣；督抚之上客，必纳交于部之吏，督抚畏此人矣；吾睹五。其乡之籍同，亦有师，其教同，亦有弟子，其尊师同，其约齐号令同，十八行省皆有之；豺踞而鸱视，蔓引而蝇孳，亦有爱憎恩仇，其相朋相攻，声音状貌同，官去弗与迁也，吏满弗与徙也，各行省又大抵同：吾睹六。狎富久，亦自富也，狎贵久，亦自贵也，农夫织女之出，于是乎共之，宫室车马衣服仆妾备：吾睹七。七者之睹，非忧非剧，非醒非瘧，非鞭非箠，非符非约，析四民而五，附九流而十，挟百执事而颠倒下上，哀哉，谁为之而壹至此极哉？（“定盦文集补编”卷一“乙丙之际塾议第三”）

这题然已经探讨到封建政治的比较深刻的地方。四民而外的第五种人，自然是超经济剥削的地主官僚群了。农夫织女之出，仅为了供给他们的荒淫无耻的生活。他又有“明良论二”，以阐明中国民族危机就因政治腐败而来，然而问题是新的，所来的是列强殖民主义者了（他在“与人笺”中曾指出侵略中国的就是英吉利）。他说：

士皆知有耻，则国家永无耻矣，士不知耻，为国之大耻！……官益久则气愈偷，望愈崇则谄愈固，地益近则媚亦益工。……臣节之盛，扫地尽矣！……郭隗说燕王曰：“帝者与师处，王者与友处，伯者与臣处，亡者与役处，凭儿其杖，顾盼指使，则徒隶之人至，恣睢奋击，响藉叱咄，则厮役之人至。”……坐而论道谓之三公，唐宋盛时，大臣讲官不辍赐坐赐茶之举，从容乎便殿之下，因得讲论古道，儒硕兴起；及据季也，朝见长跪，夕见长跪之余，无此事矣。……殿陛之仪，渐相悬从相绝也！……窃窥今政要之官，知车马服饰言词捷给而已，外此非所知也；清暇之官，知作书法赓诗而已，外此非所问也。堂陛之言，探喜怒以为之节，蒙色笑获燕闲之赏，则扬扬然从喜出夸其门生妻子；小不霁，则头抢地而出，别求

夫可以受眷之法。……务车马捷给者，……曰我早晚直公所，已贤矣，已劳矣；作书赋诗者，……以为苟安其位一日，则一日荣。……且愿其子孙世世以退缩为老成，国事我家何知焉！嗟乎哉！如是而封疆万万之一有缓急，则纷纷鸪燕逝而已，伏栋下求俱压焉者黜矣！……有缓急之举，主人忧之，至戚忧之，……至其家求寄食焉之寓公，旅进而旅蒙焉之仆从，伺主人喜怒之狎客，试召而诘之，则岂有为主人分一夕之愁苦者哉？（“定盦文拾遗”“明良论二”）

他把封建社会的“第五种人”，形容得如此无耻，一旦国家有事，这些人便因廉耻丧亡，将要群作鸟兽散。封建社会的这种现象是怎样造成的呢？自珍的结论非常胆大，他归结为封建社会贵贱之仪相悬相绝使然。他敢于主张把国家大事由君臣之间来“坐而论道”，这种看法在当时实际上含着近代的民主主义思想；反乎此，则专制君主就要造成一人之荣、万人之辱。他在“古史钩沈论一”篇（“觚耻”）明白指出：

昔者霸天下之氏，称祖之庙，其力强，其志武，其聪明上，其财多，未尝不仇天下之士，夫人之廉，以快号令，夫人之耻，以嵩高其身。一人为刚，万夫为柔，以大便其有力强武，而允孙乃不可长、乃诽、乃怨、乃责问其臣、乃辱。荣之亢，辱之始也；辨之亢，诽之始也；使之便、任法之便，责问之始也。……积百年之力，以震荡摧锄天下之廉耻，既殄、既獮、既夷，顾乃席虎视之余荫，一旦责有气于臣，不亦莫乎！（“定盦续集”卷二）

这样看来，“摧锄天下之廉耻”的，并不自衰世起，应该推源于清代的多尔衮这样人物。初期资产阶级前辈的市民思想，大都从政治的黑暗批评，而且其究寻封建制度崩溃的根源所在，大都从伦理（如廉耻）方面着想，龚自珍也是这样。他以为专制政治为了养成无耻的仆从与狎客，必须使臣下都无生气，故制定一套“资格”，在几十年的无耻养成所之中，世故阅历使人们奄然一息。他的“明良论三”指出：

凡满洲汉人之仕宦者，大抵由其始宦之日凡五十五年而至一品，极速亦三十年。贤智者终不得越而遇，不肖者亦得以驯而到，此今日用人论“资格”之大略也。夫自三十进身以至于为宰辅为一品大臣，其齿发固已老矣，精神固已惫矣。虽有耄寿之德，老成之典型，亦足以示“新进”，然而因阅历而审虑，因审虑而退憇，因退憇而尸玩，仕久而恋其籍，年高而顾其子孙，僂然终日不肯自请去。……其“资”浅者曰，我积俸以俟时，安静以守格，……冀终得尚书侍郎，奈何“资格”未至，哓哓然以自丧其官为？其“资”深者曰，我既积俸以俟之，安静从守之，久而危致乎是，奈何忘其积累之苦，而哓哓然以自负其岁月为？……此士大夫所以尽奄然而无有生气者也。当今之弊，亦或出于此。此不可不为变通者也。（“定盦文拾遗”）

龚自珍揭露了封建制度的罪恶之后，居然得出“变通”的结论，这就是维新变法的前辈思想。他的议论多从心理或伦理上研究起，还没有到人类学的研究，更没有进至历史学的研究。但近代资产阶级的理论过程是有步骤的，初期要求人文主义或个人主义的思想，大都爱从心理学的分析入手，路德的宗教改革思想和卢梭的天赋人权说即其一例。恩格斯曾指出亚当·斯密是经济学的马丁·路德，我们也可以说龚自珍是政治学的马丁·路德。龚自珍的

“明耻论”、从上面所引述的话看来，不是一般的伦理学的廉耻论，而是资产阶级意识的抽象表现，他的最后目的在于不可不变革，主张由奄然无生气的无耻社会，改革为躍然欲生的有耻社会。人民有耻，于是便无国耻了。自珍不只从反面说到不可不变通，更从正面提到“更法”，这更表示出维新的先驱思想。他说：

仿古法以行之，正以救今日束缚之病，……奈之何不思更法？琐琐焉屑屑焉惟此之是行而不虞其侈也？……删弃文法，捐除科条，载损吏议，……以进退一世。而又命大臣以所当为，端群臣以所当从，……而勿苛细以绳其身，将见堂廉之地，所图者大，所议者远，所望者深。……盛世君臣之所有为，……必非吏胥之私智所得而仰窥。（同上“明良论四”）

他的既深又远大的“更法论”，不但是基于理想之当然，而且基于时势之必然。他露骨地说，如不更法，“乱将不远”，甚至于预言到历史的“改图”。他以为如不自行“改图”，则天并不是乐一姓统治天下的，这话正议论到爱新觉罗氏封建统治的没落，而将要被后一朝代所“革”了。历史是残酷的，这新朝代叫做“太平天国”。他说：

拘一祖之法，惮千夫之议，听其自侈，以俟踵兴者之改图尔！一祖之法无不敝，千夫之议无不靡，与其赠来者以勅改革，孰若自改革？抑思我祖所以兴，岂非“革”前代之败耶？前代所以兴，又非“革”前代之败耶？何蹒然其不一姓也！天何必不乐一姓耶？鬼何必不享一姓耶？奋之奋之，将败则豫师来姓，又将败则豫师来姓！“易”曰：“穷则变，变则通，通则久。”（“定盦文集”卷上“乙丙之际箴议第七”）

龚自珍不但对于封建的黑暗，语多愤恨，而且具有对于未来历史曙光的憧憬。然而当时并没有使他可以信仰不移的光明前景。在这样矛盾之下，他的话“凉燠”不一。“或问子之言何数凉而数燠也？告之曰：吾未始欲言也，吾言如治疾，燠疾至凉之，凉疾至燠之，亦有不言，则其无疾者也，无疾者贤乎？曰：否，有疾贤。疾浅贤乎？疾深贤乎？曰：疾深者贤。……至人之言，人情不得已！”（“定盦续集”卷一“燠凉”）他所议所论，既皆出于不得已，然不得已之言又为世人惊之疑之（参看上引全文），于是他不言，不言之隐，所谓“无疾”，然无疾正所以不可救药了。他时而“尊史”，以有言责者自居，时而“尊命”，想求超脱，时而“尊任”，企图改革，时而“尊隐”，寄希望于人民，文颇不羁，这正是变革时代的悲剧的矛盾心理。

他在“尊隐”一篇中，流露了他所幻想的“更法”是没有前途的，而隐隐约约借托于山中之民，说出将来的光明不在朝而在野了。因了他不敢明言，故他的文章十分瑰丽，难于捉摸，但细细绎之，“尊隐”实不像有些人的看法，说要做隐士去，而是说把希望寄托于农民。读古人的文章要小心他的烟幕，这就是一例。他的这篇文章，从开首一句“将与汝枕高林”，至“山中之悴民”，纯为烟幕。继则把历史变迁分了三期，假托于“古史氏”之言来讲他的话。这位古史氏是谁，不得而知，大约他的文章类“庄子”，也是所谓寓言什九吧？他说，第一期第二期当早时午时，君子生此时际，乐看“京师”之繁荣，人民是尚能安于野的，然而到了夕时则不然。试看他所描写的图景：

日之将夕，悲风骤至，人思灯烛，惨惨目光，吸饮莫气，与梦

为邻，未即于床。丁此也以有国，而君子适生之，不生王家，不生其元妃嫔嬙之家，不生所世世豢之家。从山川来，止于郊而问之曰：何哉？古先册书，圣智心肝，人功精英，百工魁桀所成。如“京师”，“京师”弗受也，非但不受，又裂而磔之。丑类皆窳，诈伪不材，是攀是任，是以为生资，则百宝咸怨，怨则反其“野”矣！贵人故家蒸尝之宗，不乐守先人之所予重器；不乐守先人之所予重器，则窳人子篡之，则“京师”之气泄，“京师”之气泄，则府于“野”矣！如是则“京师”贫，“京师”贫则“四山”实矣！古先册书，圣智心肝，不留“京师”，蒸尝之宗之孙，见闻媿嬰，则“京师”贱，贱则“山中”之民，有自公侯者矣！如是则豪杰轻量“京师”，轻量京师，则“山中”之势重矣！如是则“京师”如鼠壤，如鼠壤则“山中”之壁垒坚矣！“京师”之日短，“山中”之日长矣！风恶、水泉恶、塵霾恶，“山中”泊然而和，冽然而清矣！人纒臂失度，啾啾如蝇螿，则“山中”戒而相与修嫺靡矣！朝士寡助失亲（寡助二字露骨），则“山中”之民，一歎百吟（四字影射农民结社），一呻百问疾矣！朝士僂焉偷息，简焉偷活，侧焉徨徨商去留，则“山中”之岁月定矣！多暴侯者，过“山中”者，生钟簴之思矣！童孙跼蹐，过“山中”者，祝寿者之母遽死矣！其祖宗曰，我无馀荣焉，我以汝为殿矣！其山林之神曰，我无馀怒焉，我以汝为殿矣！俄焉寂然，灯烛无光，不闻馀言，但闻鼾声，夜之漫漫，鷓旦不鸣，则“山中”之民，有大音声起（此四字影射民变），天地为之钟鼓，神人为之波涛矣！（同上卷一“尊隐”。注意，以上有十六个“矣”字）

这是龚自珍的一篇妙文。意思非常明白，他把晚清王朝比做日之将夕的黑暗社会，在这里最可怕的景象发生了，京师一切失道。反之，山中或野鄙活动起来了（看十六个“矣”字）。不但人民，连祖宗神灵，也对于京师的王朝悲观起来，而瞩目于山中之民了。然而统治者在这时还要鼾睡，粉饰太平。一直临近天明，“山中之民”忽然大声响作，起来革命。所谓“天地为之钟鼓”即指另为一朝天地，所谓“神人为之波涛”，即指当朝统治阶级的末路。这篇文章，按他的诗句有“少年‘尊隐’有高文”（“定盦文集补”“己亥杂诗”）看来，是他的得意杰作。文中虽然托于“古史氏”之言，寄于“山中之民”之行，但内容则现实之至。故他的诗又说：“少年哀乐过于人，歌泣无端字字真，既壮周旋杂痴瞋，童心未复梦中身！”（同上）这样看来，像这篇文章当是他的真话，没有杂着壮年以后的痴瞋心理。此文末段说：

民之丑生，一纵一横，旦暮为纵，居处为横，百世为纵，一世为横，横收其实，纵收其名。之民也，壑者欤？丘者欤？埳者欤？避其实者欤？能大其生以察三时，以宠灵史氏，将不谓之横天地之隐欤？闻之史氏矣，曰：百媚夫不如一狷夫也，百酣民不如一瘁民也，百瘁民不如“一之民”也。则又问之曰：之民也，有待者耶，无待者耶？应之曰：有待。孰待？待后史氏。孰为无待？应之曰：其声无声，其行无名。大忧无蹊辙，大患无畔涯，……后史氏欲求之，七反而无所睹也。悲夫！悲夫！夫是以又谓之纵之隐。（“定盦续集”卷一“尊隐”）

从这些话看来，他对于那位作大音声的“山中之民”的确在时时期待着。他一方面相信总有“山中之民”把历史的“纵”，变为现实的“横”，他方面则在后史氏的目前要硬找寻，还是马上求不到所谓“山中之民”，因为据他说这人是很神秘的，不让人发觉。然而惟“纵”而“隐”，不过是时间罢了。他的文章极其瑰玮，意思不能豁达，然这是大胆的言论。他的类似这样寓言体裁的文字颇多，例如他说：

主上优闲，海宇平康，……士大夫以暇日养子弟之性情，既养之于家，国人又养之于国，天胎地息，以深以安。……乃缚草为形，实之腐肉，教之拜起，以充满于朝市；风且起，一旦荒忽飞扬，化而为泥沙！子列子有言：“君子化猿化鹤，小人化虫化沙，等化乎？”然而猿鹤似贤矣，噫嚅噫嚅！（“定盦文集补编”卷三“与人笺一”）

这也是暴风雨来临的预测的话，所谓“探世之变，圣之至也”。在暴风雨到来的时候，士大夫都在时代的风浪中“他而为泥沙”，让残酷的历史去裁判。有时他实在地讲出来，不尽然全为寓言。例如他说：

后之为师儒，……重于其君，君所以使民者则不知也，重于其民，民所以事君者则不知也。生不荷耒锄，长不习吏事，九州谣俗，户闼未窥，昭代功德，瞠目未睹。上不与君处，下不与民处，……昧王霸之殊统，文质之异尚，其惑也，则且轡古以驾今，嚣然异寡过者矣。……是故……王治不下究，民隐不上达，国有养士之资，士无报国之日，殆夫殆夫，终必有受其患者。（“定盦文集”卷上“乙丙之陈箴议第六”）

自珍虽自说壮年杂痴黠，但他在死前一年，给人书中犹愤慨言之。他说：

开辟以来，民之骄悍不畏君上，未有甚于今日中国者也！今之中国，以九重天子之尊，三令五申，公卿以下，舌敝唇焦，于今数年，欲使民不吸鸦片烟，而民弗许。此奴仆踞家长，子孙捶祖父之世宙也。即使英吉利不侵不叛，望风纳款，中国尚且可耻而可尤，愿执事且无图英吉利！（“定盦文集补偏”卷四“与人笺五”）

他在当时的微言大义，要比魏源更现实更深刻。魏源多倡什么“以夷攻夷，以夷款夷”的不着根本之论，而他则重视封建社会的没落根源，尤其敢于集中笔锋对于封建的黑暗大施攻击。上面的话是非常明显的，没有像他那样描写的反动政府是可以御外患的。故他和魏源的策士态度不同，而是具有议政家的风度的。他已经憧憬到“山中之民”的大声疾呼，天地风云的扬沙走石。这是“公羊”学派新的天人之学。他在少年时代对于清室贵族士大夫痛下贬责，甚至说：你们滚下来吧！闭了你们的宫庭吧！他说：

居廊庙而不讲揖让，不如卧穹庐，衣文绣而不闻德音，不如服囊鞬，居民上正颜色而患不尊严，不如闭宫庭，有清庐间馆而不进元儒，不如辟牧藪，荣人之生而不录人之死，不如会客兵，劳人祖父而不问其子孙，不如募客作。（“定盦续集”卷二“乙丙之际塾议第二十五”）

自珍的大胆的言论，不能不掩蔽在巧妙的文辞中，他说上面的话，是“闻之聪古子，聪古子闻之思古子，思古子闻之谛古子”讲的。

谁都知道这位少年的勃勃新生气，并没有古风，但为什么他总是寓言古史氏、思古子等人物呢？他知道封建社会崩溃前夕，封建的贵族官僚们最没有理性，他既然要批评暴露他们，甚至想杀死他们，这就难了。于是乎他有

三捕之文，把这些末世坏蛋的特性指出来，并提出对付他们的办法。他说：

今者有蚺。蚺，一名射工，是性善忌人，衣裳略有文采者辄忌，不忌纛纛（指亡国奴），能含沙射人影，人不能见，必反书：之名字而后噬之。捕之如何？法用蔽景草七茎，自障蔽：则蚺不见人景；又用方诸取月中水洗眼，著纯墨衣，则人反见蚺，可趋入蚺群。趋入蚺群，则蚺眩瞽。……蚺死，烹其肝，大吉！（“定盦续集”卷四“捕蚺第一”）

今者有熊罴鸱鸢豺狼，是性善悞，必噬有恩者及仁柔者（指爱国者改革者）。捕之如何？法用败絮牛皮，伪为人形，手执饲具以示人恩，中实以炽铁，咆哮来吞，絮韦吞已，炽铁火起，糜灼其心肝。……则其种类皆殄绝，吉！（同上“捕熊罴鸱鸢豺狼第二”）

今有狗蝇蚂蚁蚤蟹蚊虿，是皆无性，聚散皆适然也，而朋嚼人（指人民），使人愤耗。治之如何？法不得殄灭，但用冰一样，置高屋上，则蝇去；又炼猛火自烧田，则乱草不生，乱草不生则无所依，无所依则一切虫去。……（同上“捕狗蝇蚂蚁蚤蟹蚊虿第三”）

他说他的这些法子都是“法则上古”的。他写这三篇捕捉封建统治阶级的名文时，说：“居于郊野，魂飞飞以朝征，魄凄凄而夕处”，可见他在黑暗中要求朝气。他列“蚺”为第一，“熊罴”等为第二，“狗蝇”等为第三，他以为这些无人性的东西，要以各种方法去“捕”，第一种为神秘法，第二种为“色柔内刚”法，第三种为悲悯法。这些方法也的确在他的文章中都表现出来。然而他的“箴议”亦苦矣！苦在他的文章内容中要有人民性。

自珍在死前三年（戊戌）送林则徐到广东赴任，上书言三种决定义、三种旁义、三种答难义、一种归墟义。三决定义，言平银价（因从嘉道之陈，中国白银流于外国，银价高涨，物价不平，致生经济危机，原文中说白银“漏于海”即指这一情况）；严禁鸦片；重兵防御。三旁义，言杜绝外货，从奢侈品着手；限止外人，仅居澳门；整修军器。一种归墟义，期林氏由一省之治使“中国十八行省银价平，物力实，人心定”，这实在是激进的改良主义思想。至于答难义，他详细解释怀疑者的问题以后，便和上面的憎恨相似，献策于林氏“杀一儆百”。他说：

逆难者皆天下黠猾游说，而貌为老成迂拙者也。粤省僚吏中有之，幕客中有之，游客中有之，商估中有之，恐绅士中未必无之，宜杀一儆百！公此行，此心为若辈所动，游移万一，此千载之一时，事机一跌，不敢言之矣，不敢言之矣！（“定盦文集补编”卷四“送钦差大臣侯官林公序”）

黠猾者正是他看出的封建社会的反动物物，这些人布于海宇，忌文采不忌纛纛，为谋改革者的大患。林则徐和这些人的斗争，正是当时统治阶级内部最严重的矛盾。龚自珍看出所谓“积重难返”，即有一二豪士要改革弊政，那些群“蚺”也要把他陷害的，林则徐也有鉴于此。林则徐在答龚自珍的函中说：“谓彼中游说多，恐为多口所动，弟则虑多口之不在彼也，如履如临，曷能已已！”（同上，附）林氏所指“不在彼”者，言更有甚于在彼者，显然是指在朝的一班反动物物了，他后来就是被龚氏所谓“貌为老成迂拙”的投降卖国派弹劾得负罪远戍新疆的，龚氏已死不及见。那么龚自珍所“不敢言之”的前途，便是暴露于世界的中国半殖民地他！这就是说，纵然龚氏敲起了警钟，林氏也提高了警党，而他们仍然不能达到他们的改良的目的。

第二节 龚自珍在尊史形式下的政论

清王朝的民族监狱政策，特别是大兴文字之狱，钳人民之口，束士大夫之行，其结果并没有达到统治阶级的目的，而是如龚自珍所谓“拘一祖之法，憚千夫之识，听其自侈，以俟踵兴者之改图”（“定盦文集”卷上“乙丙之际箴议第七”）。因此，龚自珍所揭露的十九世纪初的封建矛盾比章学诚更进了一步。他以一个当代的清议家自居。他服官京师，虽属小官（礼部主事），但他敢于发出越分的议论。例如他在“上大学士书”中说：

自珍少读历代史书及国朝掌故。自古及今，法无不改，势无不积，事例无不变迁，风气无不移易。所恃者，人材必不绝于世而已。夫有人必有胸肝，有胸肝则必有耳目，有耳目则必有上下百年之见闻，有见闻则必有考订同异之事，有考订同异之事，则或胸以为是、胸以为非，有是非则必有感慨激奋。感慨激奋而居上位，有其力，则所是者依，所非者去。感慨激奋而居下位，无其力，则探吾之是非而昌昌大言之。如此，法改胡所弊，势积胡所重，风气移易胡所惩，事例变迁胡所惧！中书仕内阁，糜七品之俸，于今五年，所见所闻，胸弗谓是。同列八九十辈安之，而中书一人胸弗谓是。大廷广众，苟且安之，梦觉独居，胸弗谓是。入东华门，坐直房，昏然安之，步出东华门，神明湛然，胸弗谓是。同列八九十辈，疑中书有痼疾，弗辨也，然胸弗谓是。如衔鱼乙以为茹，如藉蝟栗以为坐。（“定盦文集补编”卷三）

他在内阁里发现许多“胸弗谓是”的现象，禁不住要讲“盛世危言”。他从心理上分析出一套势在变法的思想。这是针对了当时的封建的官僚政治而发出的抗议。他认为自己的话是“狂言”，有时要有意识地只为平易之言，如说：

川川夜思，其为今日易施行之言，又为虽不施行而言不骇众之言，又为阁下用文学起家分所得言之言，又为自珍所得言于阁下而绝非自珍平日之狂言。（同上卷三“与人笺四”）

但就是在不骇众的条陈中也还有废科举的重要议论。他说：

今世科场之文，万喙相因，词可猎而取，貌可拟而肖。坊间刻本，如山如海。四书文录士，五百年矣，士录于四书文，数万辈矣，既穷既极，阁下何不……上书乞改功令，以收真才？（同上）

她另有一篇“述思古子议”，更说明科举模仿之失去人性：

言也者，不得已而有者也。如其胸臆本无所欲言，其才识又未能达于言，强之使言，茫茫然不知将为何等言。不得已……姑效他人之言，……实不知其所以言，于是剽掠脱误，摹拟儗到，如醉如以言。……宜变功令。（“定盦续集”卷二）

上述更改法制的言论还是所谓壮年之作，若按自珍的少年时代的尊史论讲来，他的思想实在是以“公羊春秋”家的大义，要求近代的言论自由这一课题。他所谓的尊史，是把史职作为人民的喉舌去看待，颇有后来报章的含义。在这里，他的史论和章学诚六经皆史论异趣。学诚主张明辨源流，他主张“天地东南西北之学”，主张六经古法的阐发，好像“春秋”的笔政，诛伐与建设同时藏于褒贬微言之中。他在“乙丙之际箴议第六”里，早以“公羊”三世的笔法，讲过一套大义微言。章学诚只说六经皆史，在学术下私人

以后，诸子百家并鸣，各以其学易天下，其中或有史意而已非史。龚自珍则自己造出了一个师儒之学的流变。第一时期叫做治世，道学治三者合一，这似真实历史（如西周）。然他毕竟是一位今文家，把春秋以后的师儒也说到里面。他说：

王若宰若大夫若民相与以有成者，谓之治，谓之道。若士若师儒，法则先王先冢宰之书，以相讲究者，谓之学。师儒所谓学，有载之文者，亦谓之书。是道也，是学也，是治也，则一而已矣。乃若师儒有能兼通前代之法意，亦相诫语焉，则兼综之能也，博闻之资也。……（“定盦文集”卷上“乙丙之际箴议第六”）

第二时期叫做乱世，诸子百家自鸣其学，据他说也能尽其史职。他同样地把诸子之学也以历史同等看待。他说：

师儒之替也，源一而流百焉，其书又百其流焉，其言又百其书焉。各守所闻，各欲措之当世之君民，则政教之未失也。虽然，亦皆出于其本朝之先王。（下言诸子出于王官）……世之盛也，登于其朝，而习其揖让，闻其钟鼓，行于其野，经于其庠序，而肄其豆笾，契其文字。……及其衰也，在朝者自昧其祖宗之遗法，而在庠序者犹得据所肄习以为言，抱残守阙，纂一家之言，犹足以保一邦，善一国。（“定盦文集”卷上“乙丙之际箴议第六”）

第三时期叫做衰世，师儒不学无术，不尽言责，为国之蠹（参看本章第一节引文）。当然，他的这个史家三世论，并非真正的历史学，而是“公羊”家的大义。他的大义很明显，是要求这样，衰世也应当“尊史”，好让“后史氏”据所肄习以为言，而医治当时的愚昧。

史家三世之说，还仅是自珍“尊史”的发凡，后来在“古史钩沉论”中更发挥了他的论点。他所谓钩沉，就是将古史氏之职恢复，即尊重近代的后史氏之职。他不但以为六经皆史，而且以六经为周史之大宗，诸子为周史之小宗。他说：

周之世官，大者史，史之外无有语言焉，史之外无有文字焉，史之外无人伦品目焉。史存而周存，史亡而周亡。（“定盦续集”卷二“古史钩沉论二”，亦名“尊史”二）

这是他的尊史的大前题。他首言六经皆史，似近于章学诚的传统。他说：

“易”也者，卜筮之史也。“书”也者，记言之史也。“春秋”也者，记动之史也。“风”也者，史所采于民，而编之竹帛付之司乐者也，“雅”、“颂”也者，史所采于士大夫也。“礼”也者，一代之律令，史职藏之故府，而时以诏王者也。……故曰五经者，周史之大宗也。（同上）

他次言诸子皆史，则远于章学诚的命题，而近于危言高论的“大义”了。他说：

老于祸福，熟于成败，洁万事之盈虚，窥至人之无竞，名曰任照之史，宜为道家祖。

综于天时，明于大政，考夏时之等，以定民天，名曰任天之史，宜为农家祖。

左执绳墨，右执规矩，笃信谦守，以待弹射，不使王枋弛，不使诸侯骄上，名曰任约剂之史，宜为法家祖。

博艰群言，既迹其所终始，又迹其所出入，不蒙一物之讥，不

受诸侯蹈抵，使王政不清，庶物奸生，名曰任名之史，宜为名家祖。

牖引群术，爱古聚道，谦让不敢删定，整齐以待能者，名曰任文之史，宜为杂家祖。

窥于道之大原，识于吉凶之端，明王事之贵因，一呼一吸，因事纳谏，比物假事，不辞矫诬之刑，史之任讳恶者，于材最为下也，宜为阴阳家祖。

近文章，吵语言，割荣以任简，养怒以积辨，名曰任喻之史，宜为纵横家祖。

抱大禹之训，矫周文之偏，守而不战，俭而不夺人，名曰任本之史，宜为墨家祖。

五庙以观怪，地天以观通，六合之陈，无所不储，谓之任教之史，宜为小说家祖。……

故曰诸子也者，周史之支孽小宗也。（同上）

流的外衣之下，说明近代史家的职责。他另有“尊任”一篇，以天下己任为注脚。尊任的主要目的就是清议。故这里所提出的诸子任史的“大义”，颇有据之为“微言”的意向。这种隐蔽的说法就是所谓“自障蔽，则蚋不见人景”的骂统治阶级的方法。

魏源说：

自珍……于经通“公羊春秋”，于史长西北輿地，其文以六书小学为入阴，以周秦诸子、吉金、乐石为崖郭，以朝章、国故、世情、民隐为质干，晚犹好西方之书，自云造深微云。（“古微堂外集”卷三“定盦文录序”）

这样看来，自珍的学尚质干是当世政治，而崖郭是先秦诸子。故他的“小宗之史”论，有质干与崖郭。可惜他研究“西方之书”太晚，不见于言论，只有用“公羊春秋”之家法了。他的“质干”是十分明白的，“尊重舆论”四个字罢了。这是近代资产阶级先辈的呼声。故他又说：

灭人之国，必先去其“史”；隳人之枋，败人之纲纪，必先去其“史”；绝人之人材，湮塞人之教，必先去其“史”；夷人之祖宗，必先去其“史”。（“定盦续集”卷二“古史钩沉论”二）

他以为“号为治经则道尊，号为学史则道诎，此失其名也”，正其名即“史”之道兴。他自己主张取法于孔子，因“史统替夷，孔统修也”（同上）。要继承这样的传统，就必须志在“春秋”义法。但他并不十分拘泥于孔道。他说：

孔虽歿，七十子虽不见用，王者之迹虽息，……沉敏辨异之士不为不生，绪言绪行之迹不为不俟，庄周隐于楚，墨翟傲于宋，孟轲端于齐梁，公孙龙哗于齐赵之间，荀况废于道路，屈原淫于波涛，可谓有人矣！（同上。下更进一层言理想，从略）

自珍要做一个近代式的史学家，以钩沉古史。他说：“自珍于大道不敢承，抑万一幸而生其世，则愿为其人欤，愿为其人欤！”（同上）因此，他表章史职，另有“尊史”两篇（一名“尊史”，一名“太史公书副在京师说，即“尊史三”），在这里便没有像上面的文章理想之高，降而以太史公自况，“书副在京师”，“后之人必有如京师以观吾书者焉，则太史公之志也”（“定盦续集”卷一“尊史三”）。史职为什么重要呢？他说：

史之尊，非其职语言司谤誉之谓，尊其心也。心何如而尊？善

入。何者善入？天下山川形势，人心风气，土所宜，姓所贵，皆知之；国之祖宗之令，下逮吏胥之所守，皆知之；其于言礼，言兵，言政，言狱，言掌故，言文体，言人贤否，如其言家事，可谓入矣。又如何而尊？善出。何者善出？……如优人在堂下，号咷舞歌，哀乐万千，堂上观者，肃然踞坐，眇睐而指点焉，可谓出矣。……出乎史，入乎道。欲知大道，必先为史。（同上“尊史一”）

龚自珍“愿为其人”，即以近代政论家自居，然时代不许他能为其人。他只能“观世之变”，而不能有作为于世变。他只能做一个悲剧时代的证人，而不能对于悲剧的主角有所作为。他只能预期“一之民”的大音声起来，“世乱不远”，而不能转移世风，和平更法。他的“宾宾”之说，引经据典地说出了这样一个道理：不愿受亡国耻辱的汉族人民的议论，不但不应希望为清朝统治者所采取，而且也不应对清朝统治者献策。他讲的道理是专为后来“如京师以观其志”的人。他的文章如下：

宾也者，异姓之圣智魁杰寿者也。其言曰，臣之籍，外臣也；燕私之游不从，宫库之藏不问，世及之恩不预，同姓之狱不鞠，北面事人主而不任叱咄奔走，捍难御侮而不死私仇。是故进中礼，退中道，……王者于是芳香其情以下之，珑玲其诰令以求之，虚位以位之。……古者开国之年，异姓未附，据乱而作，故外臣之未可以共天位也。在人主则不暇，在宾则当避疑忌。……易世而升平矣，又易世而太平矣，宾且进，……然而祖宗之兵谋，有不尽欲宾知者矣，燕私之禄，有不尽欲与宾共者矣，宿卫之武勇，有不尽欲受宾之节制者矣，一姓之家法，有不欲受宾之论议者矣，四者三代之异姓所深自审也。……异姓之卿，固宾籍也，故谏而不行则去。史之材（异姓之人）识其大，掌故主其记载，不吝其情，上不欺其所委贄，下不鄙夷其贵游，不自卑所闻，不自易所守，不自反所学，以荣其国家，以华其祖宗，以教训其王公大人（此四字沿用墨子术语），下亦以崇高其身，真宾之所处矣。……古之世有抱祭器而降者矣，……无籍其道以降者。……道诚异，不可降，礼乐诚神灵，不可灭也。……“易”曰：“穷则变，变则通，通则久”。恃前古之礼乐道艺在也。故夫宾也者，生乎本朝，仕乎本朝，上天有不专为其本朝而生是人者在也。……三代之季，或能宾宾而尊显之，或不能宾宾而穷、而晦、而行遁。……孔子述六经，则本之史。史也，献也，逸民也，皆于周为宾也。……若夫其姓宾也，其籍外臣也，其进非世及也，其地非闾閻燕私也。而仆妾色以求容，而俳优狗马行以求禄，小者丧其仪，次者丧其学，大者丧其祖，徒乐厕于仆妾俳优狗马之伦，孤根之君子必无取焉！（同上卷二“古史钩沉论四”，亦名“宾宾”）

这段文章，是龚氏思想的发展，并不是如有些人诬之为他的思想的退步。明显地，他在这里借异姓的古义，已经流露出民族革命的萌芽思想。他号召有气节的史材之士，不要和清廷合作，不做它的“仆妾俳优狗马之伦”，不要自卑其所闻之经义，不要自易其所守之节操，不要自反其所学之经纶，以苟安其生，为清朝统治者作应声虫。他也指出，遇外患时，应为民族作保卫战，而非为一姓之私业尽愚忠。这已经和清初学者的血脉连结。“宾”也者，并不是为清朝贵族而生，而应有“宾”自己的立场和观点！清朝统治阶级不

但在四种权利上不欲为“宾”所参加（只限于士大夫阶级之内），而且褫夺了“宾”的民族、民主权利，因此，异姓之“宾”应知所以自处！自处之道，他的意思是“变则通”。他的“危言”指出，孤根君子要注意，小心反动的清贵族到有一天国难当头的时候，“宁予异族，不予家奴！”这段名文在所引经史之文的外衣之下，是如何地用所谓“蔽景草”、“月中水”来捕清朝王公大人之“蛾”呢！他自居为“后史氏”，所谓“后史氏”即暴风雨来临的预言者。若误解他为隐者或狂士，便弄错了题目。他是悲剧时代的可歌可泣人物，指斥了黑暗，探视出光明。他一方面骂透当时士大夫的廉耻道丧，然而，另一方面信仰着“山中之民”的汉族大有人在，出而作大音声，以震撼天地，使贵族神人做了波臣。他的诗句有：

九州生气恃风雷，万马齐喑究可哀；我劝天公重抖擞，不拘一格降人才！（“定盦文集补”“杂诗”）

懂得了以上的“宾宾”之说，才可以明白这首诗的情意所在。他是期待着风雷将起、快降人才而创作新历史。所谓“良史之尤尤天下，尤不才而庸，如其尤才而悖，尤不才而众怜，如其尤才而众畏”（“定盦文集”卷上“乙丙之际箸议第九”）。他的责任，仅做了尤天下的宣传者，他就是他所谓“但开风气不为师”（“定盦文集补”“己亥杂诗”）的后史氏。（自珍暴卒于出京行程之中，世传他因鸦片战争主战，得罪于穆彰阿致死。此一公案至今没有证实。但从他当时的言论看来，很可能是遭其所捕者的反捕。）

第三节 龚自珍进步的经济思想与边疆论

龚自珍“东西南北之学”已经代替了书本上的汉学。他的议政危言，是从他的经济思想出发的。他在“明良论”四篇、在“乙丙之际箸议”各篇中都含有探论经济的内容。“明良论”的对象为官僚士大夫，他说明国家对于官吏应有养廉的足够的俸禄，不当空责急公爱上。他认为如果大官小官都是些好像包税的人，就不能望他们有所建议。他说：“贾谊所言国忘家、公忘私者，则非特立独行以忠诚之士不能，能以概责之六曹三院百有司否也？内外大小之臣，具思全躯保室家，不复有所作为，……抑岂无心，或者贫累之也。”故他的结论是“朝廷……愈高厚，宇宙……愈清明”。他在反对贪污的题目之下，已经涉及资产阶级的国“富”的观点：“三代以上，大臣百有司无求富之事，无耻言富之事。”（“定盦文拾遗”“明良论一”）从三代的外衣，自珍论到初期资产阶级的“富”在人类性上的假定即所谓“自私心”，他居然以“私”为人类的天性。他说：

天有私也，……地有私也，……日月有私也，圣帝哲后……不爱他人之国家而爱其国家，……忠臣……孝子……贞妇……乃私自贞私自葆也。……狸交禽媾，不避人于白昼，无私也，若人则必有闺闼之蔽，……頽頽之拒矣；禽之相交，径直何私？……若人则必有孰薄孰厚之气谊。……今日大公无私，则人耶，则禽耶？（“定盦续集”卷一“论私”）

这是一种露骨的天赋自私心的理论。他的人性论是从心理学的观点出发的。他说：“龚氏之言性也，则宗无善无不善而已矣，善恶皆后起者。……性不可以名，可以勉强名，不可似，可以形容似也”（“定盦文集补编”卷一“阐告子”）。他说告子知性，作了“阐告子”一文。他以为人性之公私，不能以善恶论，而大公无私反非人性，私之能善于满足就是公。这种立论点，一反封建意识的遏欲思想，而接近于资产阶级的正统派经济学的出发点。

自珍在“乙丙之际箸议第一”篇，即论到“大吏告民穷，而至尊尤帑匱”（“定盦文集”卷上）的民穷财尽现象，而以货币不应该仅作为政治权力去对待，而应该调剂有无。他说：

吏食于市官者笑之曰：“……天下生齿庶，原之出也不饶，故金之权日尊。权日尊，气益威，神胡谓衰？”客为士者谢吏曰：“子之义高义也，虽然，食诚绌，而货之不独盈也又久，不睹伐金者乎？伐者化。不睹挟金市海者乎？市海者溃。有所化，有所溃，有所不反，夫又有所郁也。今金行名尊而实耗，用博而气郁，耗者莫禁于下，鬱者莫言于上，……失金之情者也，欲弗衰得乎？”龚子曰：“其溃者，其纵之者咎也，其郁者，其钥之者咎也。是以古之大人，谨持其原而善遵之气。”（“定盦文集”卷上“乙丙之陈箸议第一”）

金之溃指因鸦片外货之输入，促成当时的白银漏出，金之郁指因贵族官吏之厚歛，促成当时的金银死藏，故他主张有无调剂。关于后者，他又发为近代式的法权论，即财产法上的形式平等思想，这就是资产阶级意识的进步言论。他说：

浮不足之数相去愈远，则亡愈速，去稍近，治亦稍速，千万载治乱兴亡之数直以是券矣。……王者欲自为计，盍为人心世俗计矣。有如贫相轧，富相耀，贫者阽，富者安，贫者日愈倾，富者日

愈壅，或以羡慕，或以愤怨，或以骄汰，或以吝啬，浇漓诡异之俗，百出不可止。至极不祥之气，郁于天地之间，郁之久，乃必发为兵燹，为疫疠，生民喑类，靡有孑遗，人畜悲痛，鬼神恩变置（变置二字出于“孟子”之“变置社稷”，文颇露骨）。其始不过贫富不相齐之为之尔，小不相齐，渐至大不相齐，大不相齐即至丧天下！（“定盦文集”卷上“平均篇”）

自珍根据着经传“王心则平”的有本之论，发表出资产阶级式的平均主义思想。他说“贵乎操其本原，与随其时而剂调之”，“水土平矣，男女生矣”（同上）。他的这种平均主义，是反对封建的土地独占的思想。他批评封建超经济的垄断说：

五家之堡必有肆，十家之村必有贾，三十家之城必有商。若服妖之肆，若食妖之肆，若翫好妖之肆，若男子呶唔求爵禄之肆，若盗圣贤市仁谊之肆，若女子鬻容之肆，肆有魁，贾有梟，商有贤桀，其心皆欲“并”十家五家之财而有之。（同上）

自珍既然反对封建垄断，便主张自由的商业资本活动。据他说，如果一任封建超经济的垄断，就要产生以下社会不平等的现象：

积财粟之气滞，滞多雾，民声苦，苦伤惠；积民之气淫，淫多雨，民声嚣，嚣伤礼义；积土之气坳，坳多日，民声浊，浊伤智。（同上）

因此，他主张经济的“更法”了，更不平而为平均。他说，“有天下者莫高于乎之之尚也”。怎样使不平的社会成为平均的社会呢？他说，“有天下者更之，则非号令也，有四挹四注：挹之天、挹之地、注之民、挹之民、注之天、注之地，挹之天、注之地，挹之地、注之天。

其诗曰：‘挹彼注兹，可以饘饠，……’试之以至难之法，齐之以至信之刑，……有天下者不十年几于‘平’矣。”（同上）

自珍不但从绝对的人性规律引申到社会的规律，而且他以为他的经济思想是根据着“上古不讳私”的前提。他憧憬着资产阶级的法权形式“耕者有其田”，主张以智能的大小来作财产所有的标准。他以为，自由放任的社会，最初好像在自由竞争的鲁滨孙的孤岛，被亚当·斯密所孤立地假定的图景。他说：

天穀没，地穀茁，始贵智贵力。有能以尺土出穀者，以为尺土主。有能以倍尺若什尺伯尺出穀者，以为倍尺什尺伯尺主。号次主曰伯、帝若皇，其初尽农也。……儒者失其情，不究其本，乃曰天下之大分，自上而下，吾则曰先有下而渐有上。（“定盦文集”卷上“农宗”）

自珍的重农主义思想含有资本主义前途的梦想，例如他赞成陆彦若的话“天下之大富必在土，……富殖德，……富又殖寿”（“定盦续集”卷三“陆彦若所著书序引”）。他把六经皆史的命题改为五经皆富学的命题，他说：“五经，财之源也，德与寿之溟渤也。”（同上）他的“农宗”论和顾炎武对宗法公社的幻想相似，主张根据氏族宗法的组织，计农宗而受田。他说：

家受田归田于天子，皆关大吏，稽其世数，关群吏。本百畝者进而仕，谓之贵政之农，本仕者退而守百畝，谓之释政之农，本不百畝者进而仕，谓之亢宗之农，本仕者退而不百畝，谓之复宗之农。……本大宗者复为大宗，本小宗者复为小宗，本群宗者复为群

宗，本闲民复为闲民。贵不夺宗祭，不以朝政乱田政，自大宗以至于闲民，四等也。（“定盦文集”卷上“农宗”）

这样等级的土地所有制形式，是不平等的。然他说贫富之不齐自古已然，不能限田，“大抵视其人之德，有德此有人，有人此有土矣”（“定盦文拾遣”“农宗答问第一”）。所以他的平均主义仅仅反对封建社会的贫富不齐，而以为基于才智、能力、德行而分配所有的财富土地则是合理的。他是梦想着近代资本主义的所有制关系，并在宗法的废墟之上，企图建筑民粹式的永恒世界。他常作夜思或梦想，他说：

龚子渊渊夜思，思所以掸简经术，通古今，定民生，而未达其目也。（“定盦文集”卷上“农宗”）

他处于鸦片战争的前夜，在他的梦想背后，充满了反对封建的赋税剥夺的思想，他说：

国朝有实则尧舜而名则汉武帝老一焉，地丁是也。……仁皇帝永免滋生人口之赋，并入地赋。……其名未改，……仍称地丁。……或问之曰：我朝取于民者，溯前古远甚，乡愚无见闻，又不读史，则不知朝家百典千式万宫亿条例所出，视前古丰杀污隆何如也？告之曰：国家万年，毋敢议所以赢于入者，然而不禁议所以啬于出者，仆尝私尤焉，又私议焉，兹不宣也！（“定盦续集”卷二“地丁正名”。按此文非仅正名，正指地丁之实）

我们如果说自珍的更法狂议是资本主义前途的梦想，那么，他的边疆的议论，是感于外患已深，设计防御殖民地化的理想。他感党到西洋资本主义国家的军舰有一天会长驱直入中国的沿海诸省，即他对林则徐所谓“不敢言之”的，也是林则徐答他的所谓“实难言者”。他已经看到中国的海防难以阻挡番舶。他的“东南罢番舶议”一文虽佚而不传，但由此可以知道，他注意到殖民主义者的对华的商品输出，特别使东南各省处在危险的地位。他的边疆论文，大都不言东南而强调西北。所谓“东西南北之学”，好像研究出东南为危而西北可安的道理。他的有名的著作为“西域置行省议”，此外尚有关于蒙古、青海诸文。他的西域置新省之议，寓有深意。李鸿章后来仅仅以西北置一行省之名，即谓实现了龚自珍的主张，实在是胡说。我们应当说李鸿章承继的是魏源“以夷款夷”的外交论。龚自珍诗句有“五十年中言定谳”，不是验之于洋务派李鸿章，而是验之于资产阶级革命民主派孙中山的“建国方略”。“西域置行省议”说：

西北不临海，……今西极徼至爱鸟罕而止，北极徼至鸟梁海总管治而止，若乾路，若水路，若大山小山、大川小川，若平地，皆非盛京、山东、闽、粤版图尽处即是海比。（“定盦文集”卷中）

这话的意思颇显著，他以为西北以无海为特长，非比东南沿海易遭资本主义的入侵。故他又暗示说：

有天下之道，则贵乎因之而已矣。……因功而加续之，所凭者益厚，所藉者益大，所加者益密。……人则损中益西，财则损西益中，……所收之效在二十年以后，利且万倍。夫二十年非朝廷必不肯待之事，……一捐一益之道，一出入之政，国运盛益盛，国基固益固，民生风俗厚益厚。（同上）

单纯凭借两北以固国基的想法，自然不能抵抗住资本主义侵略的势力，但这是鸦片战争前夜的旧的爱国思想。自珍的议论内容着重在移民以开发西

北的地利。他说：

今中国生齿日益繁，气象日益隘（此句即指国防），黄河日益为患，……而不外乎开捐例、加赋、加盐价之议，譬如割臀以肥脑，自啖自肉，无受代者。自乾隆末年以来，官吏士民，狼艰狈蹶，不士不农不工不商之人十将五六，……终不肯治一寸之丝、一粒之饭以益人。……人心惯于泰侈，风俗习于游荡，京师其尤甚者。……应请大募京师游食非土著之民，及直隶山东河南之民、陕西甘肃之民令西徙，除大江而南，筋力柔弱，……易以生怨，无庸议，……其余若江省凤颖淮徐之民，及山西大同朔平之民，亦皆性情强武，……未骄惯于食稻衣蚕，……募之必顾往。江西福建两省种烟草之奸民最多，大为害于中国，宜尽行之无遗类。与其为内地无产之民，孰若为西边有产之民，以耕以牧，得长其子孙哉？……又各省驻防旗人，……苟有利天朝者，必无异心，无异议也。（“定盦文集”卷中）

这种移民政策的内容，和历代的移民政策不同。龚自珍的思想中含有近代富国强兵和扩大生产的意义。他还讨论了经济、政制、风俗、教化以及民族诸问题及如何实施之策，不完全是书生的空谈。

自珍在他的文章中也常论到中国北部的经济等优点。例如：

昌平州，……其穀宜多亦宜稻，其土产硝磺，其木多文杏，……其俗敬宾客；富人畜车马，不敢骋于里门。（“定盦续集”卷一“说昌平州”）

吾相北方，独宣化府承德府之间可以居，可以富，可以长子孙。今夫东南草木，术术然易荣也，易高大也，易搞也，蠹空其中，雨渍其外，有园圃者不规久远，不能储以为美材。宣化承德间少木。木四月始荣，其华肥，其叶长，其材坚，……三十年而材之，栋宇棺椁之利，可以专数县。恒寒，故腠理实；恒劳，故筋骨固。食妖、服妖、玩好妖不至，故见闻定。……他日魂魄其歆北乎！（“定盦文集补编”卷一“论京北可居状”）

这些话表示他的主观想像。但他的边疆论重视着西北的蒙古新疆，移民政策重视看大江以北的强武之民，实在反映出他对于殖民地他的历史前途，有着极大的忧虑。

第四节 龚自珍的经学

经学不是龚自珍的主要写作范围。他曾说他不能写定群经，因为他在治杂家百家之学和东南西北之学。他继承章学诚六经皆史之说，更倡经子皆史之论，他又因袭陆彦若的经济论，更倡五经皆言财富之论，因此，他的治学态度可以说是假借经传子史作为议政的材料。他深愿为一“后史氏”，不屑为一经学家。他说：

搜三十王之右史，拾不传之名氏，补“诗”“书”之隙罅，逸于后之剔钟彝以求之者。以超辰之法，不显之年月，定岁名之所在，逸于后之布七历以求之者。为礼家之儒，为小节之师，为考订之大宗，逸于后之弥缝同异以求之者。明象形，说指事，不比形声，不譚孳生，推本音，明本义，逸于后之据引申假借以求之者。本“立政”，作周官，述周法，正封建之里数，逸于后之杂真伪以求之者。诵“诗”三百，篇纲于义，义纲于人，人纲于纪年，明著竹帛，逸于后之据断章升谏以求之者。……阶孔子之道求周道，得其宪章文武者何事，……吾从周者何学，逸于后之谭性命以求之者。……自珍于大道不敢承，……愿为其人欤！（“定盦续集”卷二“古史钩沈论”二）

由这段话看来，他以为治经者既不能死抱住世传经典去背诵，又不能单从经传中就可以董理清楚经学，因为“孔子之所雅言，又不知果在否焉”（同上“古史钩沈论三”），这就须搜求逸文（他曾向日本征求中国的逸书），或以彝器铭文补阙（“定盦续集”卷三“商周彝器文录叙”），才能寻得经传的真实。因此，他在“古史钩沉论三”中，所憾更多，对于经学便宜称不能写定了。

自珍的经学的依据是“公羊”学，但他和当时的今文家稍有不同，他不琐琐地争取前汉的正统，也不对乾嘉古文家攻击讽刺，颇有折中今古文学的态度。例如他举出“生同世同志写定老，王引之、顾广圻、李锐、江藩、陈奂、刘逢禄、庄绶甲”诸人，即今古文家并称推荐。他的经学，有“五经大义终始论”，也主张本末一贯。他说“仲尼有言：‘吾道一以贯之。’……文学言游之徒，其语门人曰：‘有始有卒者，其惟圣人乎’。诚知圣人之文，贵乎知始与卒之间也。……始乎饮食，中乎制作，终乎闻性与天道。民事终，天事始。……”（“定盦文集”卷下）又有“六经正名”及“答问”，并不争持符前汉后汉谁代表经学，而主张“以经还经，以记还记，以传还传，以群书还群书，以子还子”（“定盦文集补编”卷一“六经正名答问五”）。他详论汉代今古文学的名实，以为经今古文学的分别不在文字的区别，而在读法的不同。他对于两汉经学家只说“憾汉博士师弟子之多歧，……憾汉写官之弗广”，“将欲更汉氏也，群师互有短长，非深于义训，勇于割闻者不能也；无已，则我所欲纠虔，姑在夫引书变为徒书之际乎，以与汉写官争。”（“定盦续集”卷二“古史钩沉论”三）

自珍虽然是“公羊”学派的健将，但和魏源等有异，因为他不像魏源混同六经，以“公羊春秋”而傅会一切。龚氏说：“‘易’自‘易’，‘范’自‘范’，‘春秋’自‘春秋’。‘易’言阴阳，‘洪范’言五行。‘春秋’言灾异。以‘易’还‘易’，‘范’还‘范’，‘春秋’还‘春秋’，姑正其名，而‘易’、‘书’、‘春秋’可徐徐理矣。”（“定盦文集补编”卷

一“非五行传”）他更痛斥讖纬家，以为“‘易纬’最无用”（同上卷二，“最录易纬是类谋遗文”），讽刺当时士大夫以阴阳灾异言古凶者为腐儒，他说：“近世推日月食精矣。……自珍最恶京房之‘易’、刘向之‘洪范’，以为班氏‘五行志’不作可也。”（同上卷三“与陈博士笺”）

自珍根据六经终始论，虽推崇古文家江藩的著作，但不满意他偏袒汉学，而专门做“道问学”的工作。他说：

“传”不云乎？三王之道若循环，圣者因其所生据之世而有作。……儒者之宗孔氏，治六经术，其术亦如循环。孔门之道，尊德性，道问学，二大端而已矣！二端之初，不相非而相用，蕲同所归。识其初，又总其归，代不数人，或数代一人，其余则规世运为法。入我朝，儒术博矣，然其运实为道问学。……敢问：问学优于尊德性乎？曰：否！否！是有文无质也，是因迭起而欲偏绝也。圣人之道，有制度名物以为之表，有穷理尽性以为之裏，有诂训实事以为之迹，有知来藏往以为之神。谓学尽于是，是圣人有博无约，有文章而无性与天道也。……然则胡为其特张问学？……始卒具举，圣者之事也，余则同学以为之阶。夫性道可以骤闻欤？抑可以空枵悬揣而谓之有闻欤？欲闻性道，自文章始。……不以文家废质家，不用质家废文家。……（“定盦续集”卷三“江子屏所著书序”）

这段话可以代表他对于经学的认识，显然和其他今文学家之攻击或抹杀古文学家不十分一致。他以“识其初，又总其归”为主旨，融和支、质二家于一炉，近于折中的思想。他尊重自己的主张，也尊重别人的主张，故以商榷的语气质疑于江藩，说：

大著读竟，其曰“国朝汉学师承记”，名目有十不安焉，改为“国朝经学师承记”，敢贡其说：夫读书者实事求是，千古同之，此虽汉人语，非汉人所能专，一不安也。本朝自有学，非汉学，有汉人稍开门径而近加邃密者，有汉人未开之门径，谓之汉学，不甚甘心，不安二也。琐碎餽釘，不可谓非学，不得为汉学，三也。汉人与汉人不同，家各一经，经各一师，孰为汉学乎？四也。若以汉与宋为对峙，尤非大方之言，汉人何尝不谈性道？五也。宋人何尝不谈名物训诂？不足概服宋儒之心，六也。近有一类人，以名物训诂为尽圣人之道？经师收之，人师摈之，不忍深论，以诬汉人，汉人不受，七也。汉人有一种风气，与经无与而附于经，谬从裨竈梓慎之言为经，因以旧陈五行、矫诬上帝为说经，“大易”“洪范”身无完肤，……本朝何尝有此恶习？本朝人又不受矣，八也。本朝别有绝特之士，涵詠白支，创获于经，非汉非宋，亦惟其是而已矣，方且为门户之见者所摈，九也。国初之学，与乾隆初年以来之学不同，国初人即不专立汉学门户，大旨欠区别，十也。（“定盦文集补编”卷三“与江子屏笺”）

以上自珍评江藩之文，在逻辑上颇谨严，实在是对于乾嘉“专门汉学”的有力批判。

自珍经学的特点，具体地说，就在于以小学训诂为必要的工具，而以追求未来世界为微言大义的主旨。他主张“抱小”以见大者远者。若硬如古文家力守门户的宗派主义，“抱小”而求“因其所生据之世而有作”者，不求当世之务，服古衣，训古言，而未知今世今人，便陷于“抱小”而遣大的泥

沼去了。“小”者“细”者固然为理学家玄幽之雷所抹杀，而“大”者“巨”者则又为汉学家门户之见所蔽塞，二者都不是大道。此旨，自珍持之至坚。故他说：

后世……童子入塾所受，即治天下之道，不则穷理尽性幽远之言；六书九数，白首未之闻。其言曰，学者当务精者巨者，凡小学言不足治，洽之为细儒。于是君子有尤之，尤上达之无本，尤逃其难者之非正，不由其始者终不得究物之命；于是黜空谈之聪明，守钝朴之迂回，物物而名名，不使有遁。……有高语大言者，拱手避谢，极言非所当，于是二千载将坠之法，虽不尽复，什存三四，愚瘁之士，寻之有门径，释之有端绪，盖整齐而比之之力，至苦劳矣。陈硕甫曰：是苦且劳者，有所甚企待于后。后孰当之，则乃所称闻性道与治天下者也！（“定盦文集”卷中“陈硕甫所著书序”）

因此，他认为训诂小学是通大道的工力，尤其是尊史治国的必要修养。他有“抱小”以俟来者的话如下：

学文之事，求之也必劬，获之也必创，证之也必广，说之也必涩，不敢病迂也，不敢病琐也。求之不劬则粗，获之不创则剿，证之不广则不信，说之不涩则不中，病其迂与琐也则不成。其为人也，淳古之至，故朴拙之至；朴拙之至，故退让之至；退让之至，故思虑之至；思虑之至，故完密之至；完密之至，故无所苟之至；无所苟之至，故精微之至。小学之事，与仁爱孝弟之行，一以贯之已矣。若夫天命之奥、大道之任、穷理尽性之谋、高明广大之用，不日不可得闻，则曰俟异日，否则曰我姑整齐是，姑抱是以俟来者。（“定盦续集”卷一“抱小”）

他把小学当做思维方法的一个节目去看待，当做治道的手段去看待，应该说是乾嘉汉学的自觉批判。因为他具有他外祖段玉裁的古文传统知识，反对凭空臆造，故他关于江藩“汉学师承记”的了解，关于阮元著书的了解，都经过一番研究才进行批评。此外他关于王引之的“经义述闻”，也说“受而读之，每一事就本事说之，栗然止，不溢一言”（“定盦续集”卷四“工部尚书高邮王文简公墓表铭”），这是了解汉学的内行话，非今文家的门户之见。

然而，自珍已经不能完全从事于“抱小”了。他要求个性的解放，要求光明的世界，向大者巨者摸索去了。他虽然不同于刘逢禄、宋翔凤、魏源等的大义微言，而主要企图从现实社会去挖掘真实，揭露真实，指示真实，改变真实，毕竟没有严格地完全抱紧“小”字，朴拙、完密、精微之至，反而转向大而化之方面研究经义。因此，他依据“公羊”学派的观点作出“春秋决事比”，说明三世三统的大义、决狱观变的微言，并根据它作为他的变法论的张本。他说：

在汉司马氏曰：“‘春秋’者，礼义之大宗也。”又曰：“‘春秋’明是非，是于治人。”晋臣荀崧踵而论之曰：“‘公羊’精慈，是于断狱。”……民生地上，情伪相万万，世变徒相万万，世变名实徒相万万。“春秋”文成才数万，指才数千，以秦汉后事，切劘“春秋”，有专条者什一二，无专条者什八九，又皆微文比较，出没隐显，互相损益之辞，公羊氏所谓主人习其读，周其传，未知己之有罪者也。斯时通古今者起，以世运如是其殊科，王与霸如是

其殊统，考之孤文隻义之仅存，而得之乎出没隐显之间，由是又欲竟其用，径援其文以大救裨当世，悉中容易理，竹帛烂，师友断，疑信半，为立德适道达权之君子，若此其难也！（“定盦文拾遗”“春秋决事比自序”）

龚氏此论，代表了维新变法的先辈思想。他虽然说难于在“春秋”的出没隐显的文义中，摸索其天经地义，以套于当世活的现实，然而，他的时代还不是严复的时代，不能介绍近代西洋资产阶级的学术以资观变与应变，他仍然不得不求之于公羊氏，以“春秋”之律例来说明“人伦之变”。他说：

自珍既治“春秋”，……独好刺取其微者，稍稍迂回赘词说者，大迂回者，凡建五始、张三世、存三统、异内外、当兴五，及别月日时，区名字氏，纯用公羊氏。……后世决狱大师，有能神而明之，闻一知十也者，吾不得而尽知之也，就吾所能“比”，则真如是。……七十子大义，何邵公所谓非常异义可怪，恻恻乎权之肺肝而皆平也。向所谓出没隐显于若存若亡也者，朗朗乎日月之运大园也。……世有疑而不肯察，闻道而不肯信，与土苴残阙而不肯守，吾未如之何也已矣！（同上）

自珍的“比”法，并不是类比逻辑，因为类比法有一定的限制，超过类型的比便是傅会。他的比例申引之说实质上也是一种傅会。如他所说“世运……殊科，王霸……殊统，考之孤文隻义，……而得之乎出没隐显，……由是又欲竟其用，径援其文……救裨当世，悉中窾理”。这种“比”，是真的“非常异义可怪”之论，它不是小的精密方法，而是离开朴实的地基，凌空去玄牵冥索去了。虽然他诡辩“欲令今之知律者有所溯也，语曰：称曰自古，古曰在昔，昔曰先民，吾所以作；今律与‘春秋’小齟齬，则思救正之矣，又吾所以作”（同上“春秋决事比答问第四”），但他的方法论的根据，不能不是公羊家的醒酒的“煤油剂”，即其诗所谓“但开风气不为师”。

另一方面，自珍的具体主张，与其说是依据“春秋”经义的“比”法，毋宁说是对于现实社会的批评，后者反而否定了他自己的经义前提。越是悲剧性的作品，越显露出体系上的裂痕。从上面所引“春秋决事比自序”的前后两段难以缝补裂痕的文章看来，我们可以说，他所处的时代决定了他的意识。这即是他所两面说明的。一方面他说：

冷然瑟然而不遽使人有苍莽寥泐之悲者，初秋也。……予之身世，虽乞，自信不遽死，其尚犹丁初秋也欤？（“定盦续集”卷三“己亥六月重过扬州记”）

另一方面他又说：

有大音声起，天地为之钟鼓，神人为之波涛矣！（同上卷一“尊隐”）

这就是近代社会将要来到的黎明前的黑暗所表现的矛盾。

附论：方东树“汉学商兑”的反动性和汉学的结束

当今文学家已经占据时代思潮主流的时候，另有以反汉学的姿态出现、实际上是在提倡腐烂的理学的反动思想的人物，方东树就是最典型的代表。

方东树和龚自珍约略同时，死在自珍之后十年。当阮元以封疆大吏办学海堂，提倡汉学的时候，方东树著“汉学商兑”。方东树 传记说：“道光初，其焰（按指汉学）尤炽，先生尤之，乃著‘汉学商兑’，辨析其非。书出，遂渐熄。”（苏惇元语）果然，汉学在不久以后一落千丈了。为什么呢？是不是方东树的一书之出，辨析了汉学非，就能又转入于道学之是呢？真的如方东树所说“考证汉学，以文害辞，以辞害意，弃心而任目，……使其人……翻然厌之，则必于陆王是归”（“仪卫轩文集”卷一“辨道论”）么？梁启超说：

方东树之“汉学商兑”，却为清代一极有价值之书。其书成于嘉庆间，正值正统派炙手可热之时，奋然与抗，亦一种革命事业（？）也。（“清代学术概论”，一一二页）

梁启超过于重视了此书的价值。此书析辨汉学之短处，虽有部分的理由，但不在于客观的研究，而主要是以卫道者的心传法宝，重新提倡理学。例如他在该书的“重序”上说：

宋代程朱诸子出，始因其文字以求圣人之心，而有以得于其精微之际。语之无疵，行之无弊，然后周公、孔子之真体大用，如拨云雾而睹日月。……后世之学者，不幸不见天地之纯、古今之大全，赖程朱出而明之，乃复以其謏闻驳辨，出死力以诋而毁訾之，是何异匹夫负十金之产，而欲问周鼎者也，是恶知此天下诸侯所莫敢犯也哉？

他的“重序”从头到尾是说明古今学术史的变迁，巧词比喻，遁词独断，完全是一篇“丽”文！他把经比为良苗，把汉儒比为勤于耕耘的农夫，把宋儒比为舂食的主妇（按舂者在古为女子职），这是什么历史学？他的意思是“求圣人之心”，使人“莫敢犯”，犯之则为“邪詖大肆”（卷上）。他不说理由，只拿云雾、天日等字眼来恐吓人，这比汉学家由训诂以明经义的研究法还不及。原来他自己说：

余生平读书，不喜异书，……惟于朱子之言有独契。觉其言言当于人心，无毫发不合，直与孔、孟无二。……故见人著书凡与朱子为难者，辄恚恨，以为人性何以若是其弊也！（“汉学商兑”“三序”）

这是何等主观的独断。就说是“异书”罢，也应该理性一点去研究不能以自己主观的“独契”，就来一个“恚恨”，甚至直求到“人性中去。这样的书（他的“书林扬觝”一书则更令人读了如饱吃一场玄风的扬沙）怎么会是“革命事业”呢！

理学家的“汉学商兑”固然是当时代表地主阶级的一种反动思想，然而汉学在这时候毕竟要宣告破产。胡适崇拜汉学，以之与科学相等，他以为汉学不应在此时消沉而竟消沉的原因，就由于“野蛮的”太平天国毁灭文化的罪过。这完全表现了胡适的露骨的反动思想，他说：

咸丰以后，汉学之焰确然“渐熄”，但此中的功和罪，……不如归到洪秀全和杨秀清的长发军了。（“戴东原的哲学”，一七五

页)

太平天国对汉学的关系，有这样的历史事实么？即以当时兵马灾害扰及封建秩序而言，并不能妨碍所谓中兴大臣再复兴汉学。但中兴大臣没有这样做，自有历史说明。胡适却说：“乱平之后，曾国藩一班人也颇想提倡朴学（？），但钱破困穷的基础之上已建不起学术文化的盛业了。”（同上）他以汉学盛业之难以再建，就说斯文沦丧，发出极大的感慨，这完全是主观的痛惜心，而与方东树的恚恨心却是一源。历史主义地看来，问题正在于汉学本身。一个大时代的风浪已经来临了，它比明末清初的风浪更大，汉学使人不但步不入大世界的荆棘途中，而且成了斩荆除棘去做开路先锋的束缚。汉学的“实”退回古经中，如今的“实”要蹈入近代民主革命的社会了。我的四句汉学论，在这里便是关节：

蔽于古而不知世。蔽于词而不知人。有见于实、无见于行。有见于阙、无见于信。（解释见前）

经过太平天国以后的中国思想界，要搜寻资本主义世界的“真理”，要追求市民阶级的“个人”，要跃入和人民联系的实践中，要信仰将来所来临的历史。在要求人类解放的洪流中，主敬主静的玄学、空想的理学、心学对之固然如风马牛之不相及，这是为历史的必然所决定的。而汉学的织小细腻的手法也是对之无所措其手足的，这也是为历史的心然所决定的。汉学的绝路在此。江藩和阮元已经结束清代汉学史了。在晚清，汉学家如章炳麟、王国维的业绩，并不是学术思想的主流，而仅附属于历史学中去了，这看他们自称考证朴学为通识历史的话，便可了然。然而胡适的反动的观点，是和曾国藩一样，一切都要归于农民革命的罪恶。

如果说全祖望在清初诸大儒“神道碑”、“墓志铭”等所述评的他们的思想的活动，是十七世纪中国学术史的总结，则江藩的“汉学师承记”所述评的乾嘉汉学家的思想的活动，为十八世纪中国学术史的总结（江氏书的次序，以閻若璩起首，而将黄宗义、顾炎武附录于后）。因为述评思潮的著作，恒在一段思潮告一阶段的时期，中外的历史都不例外。

由这里，我们就知道，方东树的反抗汉学不是在正途上迈进为思想运动，而是一种逆流。单就他的思想价值本谢而论，前人对之也没有高的评价，不论今文学家或古文学家都对之不胜其讽刺。今举今文学家皮锡瑞和古文学家章炳麟的话如次，以供参考。皮氏说：

江藩作“国朝汉学师承记”，焦循贻书诤之，谓当改“国朝经学师承记”，立名较为浑融，江藩不从，方东树遂作“汉学商兑”，以反攻汉学。平心而论，江氏不脱门户之见，未免小疵；方氏纯以私意肆其谩骂，诋及黄震与顾炎武，名为扬宋抑汉，实则归心禅学，与其所著“书林扬觝”，皆阳儒阴释，不可以训！（“经学历史”）章氏说：

方苞、姚范、刘大櫆，皆产桐城，以效法曾巩、归有光相高，亦愿尸程朱为后世，谓之桐城义法。（……桐城诸家，本未得程朱要领，徒援引肤末，大言自壮。……诸姚生于纨绔绮襦之间，特稍恬淡自持，席富厚者自易为之，其它躬行未有闻者，既非诚求宋学委蛇宁静，亦不足称实践，斯愈靡也）……姚鼐欲从（戴）震学，震谢之，犹亟以微言匡饬。鼐不平，数持论诋朴学残碎。其后方东树为“汉学商兑”，微识益分。（东树亦略识音声训故，其非议汉

学，非专诬谰之言，然东树本以文辞为宗，横欲自附宋儒，又奔走阮元邓廷桢间，躬行佞谀，其行与言颇相反。）（“检论”卷四“清儒”）

方东树和龚自珍同样批评汉学的形式。但方东树的“汉学商兑”是历史的负号，而龚自珍的汉学批判却是历史的正号。因此，他们在同样的形式之下，却具有相反的倾向，方是反动的，龚是进步的。我们研究思想史必须善于区别各派的思想实质，而尽量揭露被过时的传统的思想材料所掩盖住的地方。列宁指出，凡是社会对抗“被政治历史、法制特点以及传统理论偏见所掩盖的地方，都应加以揭露。”（“什么是‘人民之友’以及他们如何攻击社会民主党人？”中文版，二六页）我们研究启蒙思想及和它对立的反动思想，就应该这样，否则就容易被传统的束缚所蒙蔽。

